

先秦時期 道德的 ‘義’ 觀念의 形成過程과 背景

— 은주시대와 춘추 전기를 중심으로 —

이 병 철*

<目 次>

- | | |
|----------------------------------|----------------------|
| I. 들어가는 말 | III. 선진문헌과 연관 관념을 통해 |
| II. ‘義’관념의 탄생·변화과정과
사회·종교적 배경 | 본 ‘義’관념 |
| | VI. 나가는 말 |

I. 들어가는 말

1. 연구목적과 의의

윤리란 단어는 일반적으로 사회적·개인적 규범의 동의어로 사용되고 있다. 그런데 규범에 의무적 성격이 없으면 규범이라고 할 수 없다. 즉 규범이 규범으로 기능하기 위해서는 ‘당위성’을 전제하고 있어야 한다는 의미이다. 도덕적 규범의 당위성을 두고 서양 윤리 철학에서는 칸트 이후로 이것이 선형적이냐 아니냐가 중요한 논쟁과제였고 중국 철학에서도 이를 둘러싸고 “義利之辨”이라는 이름으로 논쟁이 전개되었다. 그 과정 중 도덕적 의무의 당위적 성격은 ‘義’라는 관념에 집중되어 나타난다. 따라서 ‘義’관념의 성격을 이해하는 것은 중국인들의 도덕적 관념의 원천이 어디에서 비롯되는지를 이해하기 위한 첫 번째 관문이라고 할 수 있다.

* 대구카톨릭대학교 중어중국학과 강사

이에 본 연구의 목적은 중국 철학사를 관통하는 주요 관념의 하나인 ‘義’ 관념의 탄생과정과 의미의 변천 과정을 그 연원에서부터 고찰하는 것이다. 중국 철학에서 ‘義’ 관념은 맹자 이후 이른바 “義利之辨”을 통해 유가의 핵심개념으로 뿌리내린 이후 주자 성리학과 명대의 양명학에 이르기까지 유교 학설을 지탱하는 중요한 관념이 아닌 적이 없었다.

남송의 유학자 장식(張栻)도 《孟子講義序》에서 “학자가 공맹의 연구에 潛心하려면 먼저 그 문으로 들어가야 하는데 어리석은 나의 의견으로는 “義利之辨”보다 우선적인 것은 없다.”¹⁾라고 밝힌 바 있듯이 공맹 철학의 본질을 연구하는 이라면 “義利之辨”은 반드시 통과해야 하는 관문이였다.

그리고 “義利之辨”을 제대로 파악하기 위해서는 먼저 ‘義’ 관념에 대한 이해가 필수적이다. 물론 직접적이든 간접적이든 기존 연구가 없는 것은 아니다. 먼저 황성규는 《孔子와 墨子 義利觀의 특성과 통합 가능성에 관한 고찰》에서 孔子의 墨子の 義利觀을 각각 분석한 후 ‘孔墨相補’에 관해 논하면서 공자의 목자 모두 ‘義’를 최고의 도덕 준칙으로 삼았다는 사실을 지적하였다.²⁾ 이철승은 춘추시대의 이익과 의리 관념을 기본으로 공자와 맹자의 경제관 및 그 바탕인 ‘義’에 관하여 논하였다. 그는 孔子의 義利觀이 춘추 시기의 義利思想에 바탕을 두고 있음을 지적하면서 孔子와 孟子 등의 儒家 思想家들이 당시 사회적 갈등의 원인을 ‘경제적 생산물을 의미하는 이익에 대한 독점적 소유 경향’ 판단하였고 이에 대한 대안으로 ‘균등한 분배를 의미하는 ‘義’를 통해 이 문제를 해결하려고 했다고 서술하였다.³⁾ 마지막으로 안용진은 〈공자의 義利思想 연구〉에서 《論語》와 《易

- 1) 張栻, 鄧紅坡 校點, 〈孟子講義序〉, 《張栻集一》, 岳麓書社, 2009, 174쪽.
“學者潛心孔孟, 必得其門而入, 愚以爲莫先於義利之辨”, 張汝倫, 〈義利之辨의 若干問題〉, 《復旦學報》 第3期, 2010, 21쪽에서 재인용.
- 2) 황성규, 〈공자와 목자 의리관의 특성과 통합 가능성에 관한 고찰〉, 《도덕과 윤리교육(3)》, 2011년 7월, 199쪽.
- 3) 이철승, 〈선진 유가 사상에 나타난 경제와 윤리의 관계 문제〉, 《동양사회 사상 제 9집》, 2004년 5월.

經》을 중심으로 儒家의 義利觀을 정리하였다.⁴⁾

기존 연구에서 공통점이 있다면 개별 사상가들의 저작 중심으로 연구 범위가 국한되는 경향을 보인다는 점이다. 물론 이철승의 경우 儒家의 경제 관념을 설명하기 위해 춘추 시기의 사회경제적 양상을 분석하였지만, 춘추 시기의 도덕 관념이 어디에서 비롯되었는지는 명확히 제시되지 않고 있다.

이에 본 논문에서는 經典 텍스트에만 의존하기보다는 殷商부터 孔子의 활동 시기였던 춘추 시기까지 역사적 사회적 배경을 고려하면서, ‘義’ 관념의 탄생과 변화과정에 초점을 맞추려 한다. 특히 고대 중국 사회에서 ‘義’ 관념이 어떤 맥락에서 탄생하고 사용되었는지 살펴보고, 중국 철학의 주요 관념으로 자리 잡게 되는 과정을 따라가 보려 한다.

2. 연구 방법

중국 철학 특히 儒家를 윤리학적인 범주로 구분할 때 의무론으로 구분하는 것이 일반적이다. 즉 ‘마땅히 따라야 하는 준칙’으로써 ‘도의’를 ‘이익’에 우선에 두는 의무론의 특성을 儒家 윤리 철학의 특성으로 보는 것이다. 하지만, 이러한 구분법은 서양 윤리 철학을 ‘목적론’과 ‘의무론’으로 나누는 서양의 구분법을 따르는 것이다. 서양에서는 보편적인 도덕법칙이 존재를 인정하든지 아니면 그저 행위의 결과가 가져올 수 있는 이해손실을 따져서 행위의 준거로 삼을 것인지가 항상 주요한 쟁점이었으며 이는 철학적으로 관념론과 경험론의 입장을 각각 반영하는 것이다. 이러한 시각에서 유교 역시 ‘목적론’이 아니라 “의무론”의 범주에 집어넣는 것 또한 외면적으로는 타당해 보이지만 좀 더 깊이 관찰하여 보면 유가의 의무론적 성격이 서양 윤리학의 의무론에 완전히 합치하지 않는 것이 드러난다. 왜냐하면, 유가 윤리의 의무적 성격은 서양 윤리 철학의 의무론처럼 보편타

4) 안용진, <공자의 의리사상연구>, 《유교사상연구》 27권 0호, 2006년 12월.

당한 관념적 준칙에서 출발하지 않기 때문이다.

춘추시대에 첫발을 내디딘 중국 철학은 서양철학과 출발점부터가 다르다. 서양이 인간의 본질을 이성으로 파악했다면 유가는 인간에 대해 “仁者, 人也”⁵⁾라고 정의였다. 이는 이성적인 인간이 아니라 윤리적인 인간을 인간성의 출발점으로 간주하는 것이다. 즉 출발선에서 중국 철학은 인간을 ‘이성’이라는 추상적인 개념보다는 ‘仁’이라는 인간 행위를 특징짓는 실천적인 개념을 통해 인간의 본질을 파악하려고 시도하였다. 儒家의 관심사는 인간의 행위 혹은 실천적 측면을 통해 인간을 규정하고 파악하는 것이었다. 따라서 중국 철학에서 윤리 혹은 도덕은 단순히 ‘실천’적인 측면에만 한정되지 않고 인간의 근원이나 본성의 출발점으로까지 확장되었다.

즉 유교의 윤리 철학을 단순히 의무론으로 규정하는 것은 중국 철학의 특수한 출발점과 문제의식을 고려하지 않은 것이다. 따라서, ‘公利’ 나 ‘절대적이고 타당한 도덕법칙’의 관점에서 중국 철학을 바라본다는 것은 오히려 중국 철학이 가지는 독특한 인간 이해와 시선을 상자 안에 가두는 것이라고도 볼 수 있다.

이에 본 논문에서는 유교의 역사적 출발점이라고 할 수 있는 은주시대 특히 주대와 공자 전후 춘추 시기의 사회와 문화를 중심으로 ‘義’ 관념의 탄생과 변천 과정을 추적해 보려고 한다. 또한, 여기에 어떠한 철학적인 구분법을 적용하여 사변적으로 분석하기보다는 문헌 자료나 학자들의 연구성과에 최대한 의존하여 ‘義’ 관념의 역사적 의미를 복원하는 것에 역점을 둘 생각이다. 이를 위해 《詩經》과 《尚書》, 《左傳》 및 《國語》 등 고전 문헌에서 쓰임새를 분석하는 것은 물론이며, 주대와 은대의 종교 및 사회에 관한 여러 연구 논문 및 저작을 참조하여 ‘義’의 관념의 탄생 및 변천 과정을 고찰해 보고자 한다.

5) 謝冰瑩 等, 《四書讀本》, 三民書局, 民國 74年, 《孟子·盡心下》, 507쪽.
楊天宇 撰, 《禮記譯注》, 上海古籍出版社, 2004, 《表記·第三十二》, 716쪽.
謝冰瑩 等, 《四書讀本》, 三民書局, 民國74年, 《中庸·20章》, 33쪽.

II. ‘義’관념의 탄생·변화과정과 사회·종교적 배경

1. 字義를 통해 본 ‘義’관념의 탄생·변화과정

‘義’라는 개념은 서주 시대에 이미 출현하였으며 여러 주나라 청동기의 명문에서도 자주 나타나는 글자이다. 우선 ‘義’를 《說文解字》에서 찾아 보면 “己之威儀也”라는 설명대로 의례 혹은 의식관 관련된 글자라는 것을 추측할 수 있다.⁶⁾ 우선 ‘威儀’라는 설명은 글자의 의미대로 풀다면 ‘위엄 있는 의례 혹은 의장’으로 설명할 수 있다. 특이한 것은 이러한 의례나 의장이 ‘己’라는 일인칭과 관련된 ‘개인의 위엄있는 의장’으로 설명하고 있는 점이다. 이는 아마도 글자의 구성이 羊과 我의 조합으로 구성된 것 때문에 그런 것으로 추정된다.

갑골문에서 ‘義’는 ‘羊’과 함께 의례에 사용되는 톱날 모양의 무기 ‘我’가 교차하는 형상으로 이루어져 있다. 구성으로 보면 제물과 제물의 희생에 사용되는 병기가 결합한 모양인데 구체적인 의미는 알 수 없다.

구성방식으로 본다면 병기에 새 깃털을 꽂아서 장식한 모습으로 ‘善’ 혹은 ‘美’의 造字 방식과 맥락을 같이한다. 병기를 나타내는 ‘我’와 ‘羊’의 결합 형태로 문자의 구성방식으로는 ‘美’와 비슷한 방식의 구성이다. 알려졌듯이 은나라 갑골문에서 ‘我’는 병기에서 假借를 통해 일인칭 대명사 ‘나’라는 의미로 사용되었다. 무기에서 일인칭으로 의미가 전환되면서 그 의미 역시 “개인의 아름답게 꾸민 의장”으로 확장되었을 것으로 추측할 수 있다.

한편 주나라 금문에서는 ‘의장’이나 ‘의례’의 의미로 사용된 실례가 고고학적 발굴로 드러났다. 陝西省 扶風縣에서 발굴된 微氏史官일족의 청동기 유물 가운데 癘鍾 銘文을 분석한 결과 그 의미가 확장되었다.⁷⁾ 微氏 史官

6) 柴劍虹、李肇翔 主編, 《說文解字》, 九州出版社, 2001, 744쪽.

7) 1976년 陝西省扶風縣에서 발굴된 103건의 청동기로 서주초기에서 말기까지의 유물로 추정되며 그중 50여 유물은 4대에 걸친 微氏史官家族의 공적이 기록

일족의 선조는 은나라 때부터 微地에 책봉을 받고 세습적으로 威儀에 관한 일을 맡아왔다.⁸⁾

“癩가 말하길, 위대한 高祖와 亞祖, 문왕들 도와 그 明德을 잇고, 尹 尹 氏를 도와 威儀를 장관하고 先王을 위해 일하였도다.”⁹⁾

‘威儀’를 관장한다는 것은 제사 의례를 관장한다’라는 의미로 해석할 수 있다. 주나라 종법 제도에 따르면 각종 의례는 왕과 신하, 제후에 따라 각각 그 쓰임새가 다르며 차등을 두고 있으므로 그 정해진 선을 넘어서는 안 된다. 따라서 ‘威儀’를 관장하는 것은 신분 질서에 따라 각 제의의 절차와 제물을 적재적소에 쓰이도록 관장하는 것을 구체적으로 의미하며, 《說文解字注》의 ‘義’부분 주석과 내용상 일치한다. ‘義’의 본뜻은 ‘禮容’을 각각 적합하게(宜) 사용’하는 것이라는 주석의 풀이는 사실상 출토 유물에서 나타난 ‘威儀’를 관장한다는 것의 구체적인 내용이기 때문이다.¹⁰⁾

한편 ‘義’는 ‘威儀’의 의미에 그치지 않고 몇몇 명문에서는 좀 더 확장된 의미로 사용되고 있다. 가령 虢叔旅鍾 銘文에는 도덕적 성격을 암시하는 의미로 사용되고 있는데 이는 앞에 동사 ‘師’와 ‘型’ 때문이다. ‘師’의 의미는 ‘따른다’라는 의미이며 ‘型’은 ‘井’으로써 기물을 주조하는 틀이기에 역시 ‘그대로 본받는다’라는 의미이다.¹¹⁾

되어 있다.

8) 劉翔, 《中國傳統價值觀詮釋學》, 上海三聯書店, 1996, 111-114쪽.

9) “癩曰：不顯高祖亞祖文考克明厥心，疋尹，龔(敘)厥威儀，用辟先王。” 해석은 아래를 참조했음.

李學勤、林慶彰, 《新出土文獻與先秦思想重構》, 臺灣古籍出版公司, 2007, 130쪽.

10) “義之本訓謂禮容各得其宜。禮容得宜則善矣。故文王，我將毛傳皆曰：義，善也。引申之訓也。從我從羊。威儀出於己，故從我。”
段玉裁, 《說文解字注》, 上海古籍出版社, 1981, 633쪽 上.

11) “在先秦古籍中‘師’與‘率’音近通用, ‘率’有‘循義.’
“‘型’即‘井’, 铸器之法也.”

刘源, 〈試論西周金文“師型組考之德”的政治內涵〉, 中国社会科学院历史研究所

“旅는 亡父의 威儀를 전형으로 삼아 천자를 위해 일하겠노라.”¹²⁾

따라서 ‘威儀’는 ‘의례’라는 의미에서 확장되어 ‘조상의 훌륭한 전범’이라는 의미라고 사용되고 있다고 보는 것이 합당하다. 叔向父禹篚와 梁其鍾의 명문에서도 비슷한 의미로 사용되고 있다.

“선조 문왕의 전형을 이어받아 밝은 덕을 받들고 威義를 따르노라”¹³⁾

“조상의 전형을 이어받아 明德을 따르노라.”¹⁴⁾

위 예문에서는 ‘德’과 ‘威儀’가 문장 구조상 병렬적으로 배열되었으므로 위에서 논한 ‘조상의 훌륭한 전범’으로의 의미변화를 뒷받침하고 있다. “秉威儀”, “秉明德”와 같이 동사 ‘秉’을 공유하는 같은 목적어라는 사실은 “秉威儀”가 “秉明德”와 같은 선상에 놓일 정도의 일정한 도덕적 가치를 표명하고 있기 때문이다.¹⁵⁾

의미의 확장이 일어난 이유는 제례의 성격이 변화하였기 때문이다. 주나라의 제례는 은나라의 제례보다 종교적 기능이 약해지는 대신 사회적 질서를 유지하는 기능이 강화되었는데, 조상의 공덕을 기리고 모범을 받들으로써 통치 질서와 사회질서를 강화하는 쪽으로 바뀌었다. 즉 제례의 성격이 바뀜으로 인해 제례와 관련된 어휘도 변화가 일어났다고 보아야 한다. 한 마디로 기복을 위한 제례에서 조상의 덕을 기리기 위한 제례로 제례 성격의 변화가 일어났기 때문에 ‘威儀’는 단순한 의례에서 ‘조상의 덕’

先秦史研究室, 2009年 3月, 1쪽.

- 12) 虢叔旅鍾銘文, “旅敢肇師型皇考威儀, 口禦於天子”
馮時, 〈西周金文所見‘信、義’思想考〉, 《新出土文獻與先秦思想重構》, 台灣書房出版有限公司, 2007, 130쪽.
- 13) 叔向父禹篚銘文, “肇帥井(型)先文且(祖), 共(恭)明德, 秉威義(儀)”
劉源, 앞의 글, 7쪽.
- 14) 梁其鍾銘文, “帥型皇祖考秉明德”
劉源, 앞의 글, 4쪽.
- 15) 馮時, 앞의 글, 130쪽.

을 기리고 따르기 위한 것이 되었고 이에 따라 ‘威儀’의 의미 역시 의례 그 자체에서 ‘조상의 훌륭한 전범’으로 확장되었다고 보는 것이 타당할 것이다.¹⁶⁾

마지막으로 전서(篆書)가 사용될 무렵에는 글자 왼쪽에 ‘人’이 붙어 있는 형태가 발견된다. 이는 이미 전서를 사용할 무렵에는 ‘義’라는 글자가 본래의 ‘儀式’이라는 의미에서 ‘道義’라는 의미로 확장되어 사용되다가 그 뜻이 굳어져 다시 원래 의미를 드러내기 부수를 첨가하여 구분한 것이라 유추할 수 있다.

즉 ‘儀’字의 출현은 ‘義’字가 이미 본래 의미를 벗어나 다른 뜻으로 사용되기 시작했으므로 제사 의식을 표현할 글자로 ‘人’을 붙여 구분하게 되었다.

2. ‘宜’字를 통해 본 의미변화의 원인

‘宜’字와 ‘義’字는 관련성을 가지고 있다. 일본 문자학자 시라카와 시즈카는 저서 《한자의 기원》에서 ‘義’는 처음에는 ‘軍門’을 가리키는 말이었다고 한다. ‘軍門’을 만들기 위해서는 희생제물을 죽여야 하는데 희생제물을 죽이는 방법을 ‘宜’라고 하며, 군문을 만드는 제사를 ‘義京’제사라고 하며 군대가 출정할 때 행해진 의례와 관련이 있다고 설명하였다.¹⁷⁾ 두 글자는 서로 통용되고 있는데, 그 이유는 ‘宜’字의 구조 역시 제례와 연관성이 있기 때문이다. ‘宜’字는 도마에 고기가 올려진 모양으로 제례에 바치는 제물과 연관이 있다. 이에 시라카와 시즈카는 ‘宜’가 “희생제물을 죽이는 방법”으로 軍神에게 바치는 제사의 이름이라고 풀이하였다. 중용 20장에도 “義者, 宜也。”라는 설명이 있는 것을 보면 두 글자는 어쨌든 의례 절차 혹은 의례 그 자체와 관련이 있는 글자였을 것으로 생각이 된다.¹⁸⁾

16) 文術發, 〈從古文字看商周祭祀制度的演變〉, 《西南大學學報》, 2000年5月, 第26卷 第3期, 114쪽.

17) 시라카와 시즈카, 윤창규 역, 《한자의 기원》, 이다미디어, 2006, 90쪽.

그렇다면 왜 희생 제사를 나타내는 글자가 규범을 나타내는 글자로 변화하였을까? 그 이유에 대해서 명백한 자료나 근거를 제시할 수는 없지만, 종교의 일반적인 진화과정을 통해 의미변화의 원인을 찾아볼 수 있다. 종교적 관점에서 사회적 규범은 신적 규범에서 비롯되었는데, 종교가 진화하는 과정에서 신에 대한 제사 규정이 가지는 의무적 성격이 인간에 대한 의무로까지 확대되었기 때문에 신적 규범은 사회적, 개인적 규범의 출발점이다. 어느 종교이든 “희생 제사”와 관련된 규정은 까다롭고 복잡하며 규정대로 행해지지 않으면 올바른 제사로서의 ‘적합성’을 잃어버리게 된다. 즉 ‘희생 제사’는 강력한 의무적 규범적 성격을 본바탕에 내재하고 있다. 구약성서의 ‘레위기’를 보면 제물의 종류 및 희생 절차에 대해 까다롭게 규정하고 있으며 그 규정을 어겨서는 안 된다. 현대에 우리는 이슬람의 ‘할랄’ 규정을 통해 과거의 희생 제사가 가졌던 의무적 성격을 간접적으로나마 체험할 수 있다. 그 규정에 따를 것 같으면 적합한 절차를 거치지 않고 도축된 고기는 “허락된 것 - 할랄”에서 제외된다. 여기서 ‘적합한 절차’라는 것은 ‘허락되지 않은 것은 해서 안 됨’이라는 강력한 규범적 성격을 근거에 깔고 있다.

중국 선진시대의 가축을 사용한 희생 제사 역시 크게 예외가 아니었다. 먼저 ‘選牲’이라는 가축을 선택하는 과정이 있었고, 여러 표준에 부합하는 가축만이 선택될 수 있었다. 이어서 ‘養牲’ 단계에는 선별된 가축을 특별히 깨끗한 우리에 넣고 돌보는 과정으로 이 또한 매우 복잡한 규정이 따른다. 가축을 도살하기 전에도 검사하는 단계가 있었는데 이를 ‘省牲’이라 하며 희생할 가축에 하나의 흠집이라도 있어서는 안 되었기에 면밀한 검사 단계를 거쳤다. 이어 ‘迎牲’ 단계는 제단이 갖추어진 廟로 가축을 여러 대신과 천자가 보는 앞에서 끌고 들어오는 과정이며 마지막으로 가축을 죽이는 단계인 ‘殺牲’, 제물을 신에게 올리는 ‘薦牲’ 단계에서 끝을 맺게 된다.¹⁹⁾

18) 같은 책, 《中庸·二十章》, 33쪽.

물론 이러한 과정을 하나라도 어기거나 마련된 기준에 어긋나서는 안 되는 데 신에게 바치는 제물을 잘못 고르거나 적합하지 않은 방식으로 도살해서 신의 노여움을 사는 행위를 하면 안 되기 때문이다. 따라서 ‘義’ 혹은 ‘宜’라는 것은 현대의 우리가 생각하는 수준의 단순한 도살이나 공양이 아니다. 이 과정을 적합한 절차에 따라 관장하는 것은 아무나 할 수 있는 일도 아니며 특별한 자격을 갖춘 자가 법도에 따라 하나라도 어긋남이 없이 엄밀하게 집행해야 하는 일이었다.

이렇게 의례가 강력한 규범적 성격을 가지고 있는 것은 의례라는 것이 일종의 정해진 순서와 절차에 따라 행하는 의식이기 때문이다. 의례적 행위는 특정한 규칙이 의례적 행위를 조직하고 있다는 것이 특징이다.²⁰⁾ 의례는 특정한 준칙과 법도를 따라서 행해지는 종교적 행위이고 이런 특정한 행위 규칙을 벗어나면 의례가 맡은 종교적 기능을 수행할 수 없게 된다. 이러한 의례의 특징 때문에 관련된 어휘의 의미가 경험적 상관성에 의해 도덕적인 규칙으로까지 의미가 확장될 수 있으리라고 추측해 볼 수 있다. 그 실례로 ‘의무’를 나타내는 라틴어 단어 ‘officium’역시 처음에는 신에 대한 의례나 기도 같은 종교적 봉사의 의미로 사용되다가 차츰 그것이 가지는 당위적 성격이 강조되면서 나중에는 ‘의무’적 성격을 띠게 되었다.²¹⁾ 의무란 것은 종교적인 관점에서 봤을 때 그 대상이 신에게서 사람으로 전환 혹은 확장된 것에 불과하다. 즉 ‘신에게 마땅히 행해야 할 바’ 아니라 ‘사람에게 마땅히 행해야 할 바’로 대상이 확장된 것이라 볼 수 있다. 구약과 신약의 율법에 대한 태도는 바로 이러한 확장 혹은 전환을 보여주는 대표적인 예이다.

19) 吳土法, 〈先秦天子大祀犧牲考〉, 《浙江大學學報》 第34卷 第三期, 2004年 5月, 62-69쪽.

20) 노지윤, 〈프로이트 종교론의 현대적 재검토〉, 《종교문화비평》 29권 0호, 2016년 3월, 296쪽.

21) “what one has to do to fulfil one's role.”

A. Souter et al. *The Oxford Latin Dictionary*. Clarendon press, 1968, 1246쪽, 4번 항목.

3. ‘신’에서 ‘인간’으로 인문환경의 변화

앞 절에서 제례의 종교적 기능이 점차 약해지고 사회적 기능이 강조됨에 따라 ‘威儀’의 의미에 변화가 발생하였다고 고찰하였다. 이는 다른 말로 하면 결국 주대에 와서는 “신”보다는 “인간”이 좀 더 중요한 관심사가 되었음을 의미한다. 《禮記·表記》에는 이에 대해 아래와 같이 말하고 있다.

“은나라 사람은 신을 받들며 백성을 이끌어 신을 섬기었으니 신이 먼저 고 다음이 예였다. (중략) 주나라 사람은 예를 받들고 베풀어 주는 것을 숭상하였고 신을 모시고 공경하되 멀리하였다.”²²⁾

상대적으로 주대에 와서 제례의 종교 기능이 약해지고 사회적 기능이 강화되었다는 의미는 결국 신에 대한 제사보다는 사람과 사람 사이의 관계를 처리하는 것이 더욱 중요한 사회적 과제가 되었다는 의미로도 해석할 수 있다. 즉 주대에 와서 도덕적 규범과 관련 있는 ‘義’가 출현한 것은 주대의 사회가 상대와 달리 신이 인간을 배타적으로 규정하는 관계의 중요성이 상대적으로 줄어들고 인간 대 인간관계가 상대적으로 중요하게 등장하였다는 함의를 지니고 있다. 사회적 관계가 복잡다단해지자 이를 제어하기 위한 도덕적 규범 생겨났으며, 표현할 언어적 수단으로써 ‘義’라는 개념이 등장하게 되었다고 설명할 수 있다.

하지만, 은을 이은 주나라가 은나라의 신정국가체제를 처음부터 벗어난 것은 아니다. 은나라의 이념체계를 완전히 버린 것이 아니라 기존 신정 통치의 기초위에서 은주 혁명의 정당성을 합법적으로 뒷받침하기 위해 새로운 관념들이 도입되면서 주나라의 통치이념체계는 점차 변화했다. 그들은 기존 상제 신앙을 완전히 버린 것이 아니라 그 기초위에서 ‘天’과 ‘天命思想’을 통해 자신들의 지배가 천명에 따른 것임을 확인하는 작업을 진행하

22) “殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮 (중략) 周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之”
楊天宇 撰，〈禮記譯注〉，上海古籍出版社，2004，724쪽.

였다. 이와 동시에 자신들의 통치를 공고히 하기 위해 民에 주목하고 단순히 천명을 따르는 것만 중요한 것이 아니라 실제로 백성을 보호하고 살핌으로써만 천명을 이어나갈 수 있다는 자각에 이르렀다.

이 과정에서 서주 사회는 점차 종교적인 영향력에서 탈피하여 人의 역할에 주목하게 되었는데 《尚書》에는 이와 관련된 내용이 여러 군데서 보인다, 《周書·酒誥》편을 보자.

“하늘은 은나라에 별을 내려 은나라를 아끼시지 않았소.

이는 지나치게 즐긴 탓으로, 하늘이 잔인한 것이 아니었소. 오직 백성들이 스스로 이러한 죄를 불러들였기 때문이오.”²³⁾

이러한 천명관의 변화와 함께 늘어난 광역을 효율적으로 통치하기 위해서도 종교적 수단에만 전적으로 의존할 수 없었다. 주변 제후들을 복속시키기 위해서도 종교적인 수단에 의존하기보다는 새로운 정치적 수단을 활용하는 쪽으로 점차 방향을 바꾸게 되는데 그것이 바로 봉건제이다. 흔히들 봉건제는 주나라에서 시작한 것으로 알고 있지만, 사실 작위를 나타내는 글자가 은말의 갑골문에도 나타난다. 주나라의 초기 유물인 영이(命彝)에 이미 侯, 甸, 男과 같은 글자가 있는 것으로 봐서 이러한 글자를 통해 지방 권력의 중앙권력에 대한 복속 관계를 알 수 있다.²⁴⁾ 그렇다면 은나라 말기의 제후 책봉과 주대 봉건제 사이의 본질적인 차이는 무엇일까? 우선 은나라의 ‘侯’는 반드시 정치적 복속 관계를 의미하는 것이 아니고 단지 이미 존재하는 정치 세력에 대한 승인이라는 성격을 띠었다. 은나라는 동쪽으로 영토를 확장하면서 강역이 늘어났음에도 불구하고 은나라 왕실은 권력은 여러 씨족 집단들 가운데 상층 집단을 구성하는 데 불과하였다. 이러한 신정국가의 존립 기반은 당연히 왕실에 부여된 신성한 지위일

23) “故天降喪于殷，罔愛于殷，惟逸，天非虐，惟民自速辜。”

李民、王健 撰，《尚書譯註》，上海古籍出版社，2004，274쪽.

24) 白川靜著，溫天和、蔡哲茂譯，《金文的世界》，聯靜出版事業公司，民國78年，55쪽.

수밖에 없고 이를 유지하는 것이 가장 중요한 정치적 과제였을 것이다. 반면 주나라는 초기에 획득한 광범위한 영토를 효율적으로 관리하려면 새로운 정치적 안배가 필요했고, 이를 위해 혈연관계를 통해 맺어진 친족이나 공신들을 정치 질서에 편입시켜 각 영지에 제후로 책봉하였다. 간과할 수 없는 것은 주나라가 순전히 혈연관계로 맺어진 제후들만을 통해 통치하는 국가가 아니라는 점이다. 따라서 혈족 아닌 그들을 복속시키기 위해서 더욱 세련되고 치밀한 정치적 안배가 필요하였다.

시라카와 시즈카는 大盂鼎²⁵⁾ 명문을 분석하면서 청동기의 주인공인 ‘盂’는 은나라의 후예로 ‘孟’라는 이름은 갑골문에 나타나며 은나라 왕의 사냥터 이름 중의 하나로 ‘孟’의 원적지라고 말한다. 한편 명문의 전반부는 은주 혁명의 타당성에 대한 설명으로 점철되어 있는데 孟가 은나라 사람이라고 가정한다면 이들에게 주나라 건국의 타당성을 이해시키기 위해 많은 부분을 할애한 것이 분명하다. 은이 멸망한 후 많은 은의 후예들은 陝西省 지역으로 이주당하였는데 그들은 기술과 재능으로 주 왕실에 봉사하였으며 일부는 史官으로 책봉되어 제사 의례를 관장하였고 무력을 소유한 일부는 주나라 군대의 일부가 되었다.

주나라 초기의 문화는 이러한 ‘귀화족’의 힘을 빌리지 않을 수가 없었는데 소수인 周族이 문화적으로 우월하고 수적으로도 다수인 은나라 유민들을 통치하기 위해서는 이들을 설복시키고 묶을 수 있는 새로운 통치원리가 필요하였는데 그것이 바로 ‘天’사상이었으며 이후 덕치 관념으로 발전하였다.²⁶⁾ ‘天’사상의 핵심은 “백성들이 원하는 바를 하늘은 반드시 따른다.”라는 것으로 통치자는 백성의 의지를 쫓아서 나라를 다스려야만 하늘

25) 청나라 도광 초년 陝西省岐山縣에서 출토된 주나라 초기의 청동기로 康王 23년 즉 기원전 1003년경에 주조된 것으로 추정된다. 康王이 뛰어난 장군이었던 ‘孟’에게 은주혁명의 정당함과 조상의 위업을 계승하도록 명하고, 수레, 말, 의복 등과 함께 모두 1700명이 넘는 백성을 다스리게 한 기념으로 ‘孟’가 鼎을 만들었다고 기록되어 있다.

26) 白川靜著, 溫天和、蔡哲茂譯, 《金文的世界》, 聯靜出版事業公司, 民國78年, 67쪽.

의 명을 거스르지 않아 통치를 이어나갈 수 있게 된다는 내용을 핵심으로 하고 있다.²⁷⁾

다시 말해 은나라의 통치원리였던 종교적 신성성을 통한 통치는 영토의 확대로 인한 효율적 통치의 필요성과 은나라 후예들을 정치적으로 포용하기에 적당하지 않았다. 주 왕실은 새로 획득한 영지에 봉해진 제후들을 통제하고 은나라 유민들의 반란과 불만을 효과적으로 처리해야 할 문제에 봉착하게 되었다. 따라서 그들은 기존의 일방적으로 신의 뜻을 따르는 낡은 ‘天命’이 아니라 신과 인간 사이를 상호 능동적으로 규정하고 신과 인간, 나아가 인간과 인간의 상호관계를 정립하기 위해 새로운 ‘天命’을 내세우기에 이르렀다. 이러한 새로운 사회적, 종교적 상호관계가 밖으로 드러나 나타난 것이 바로 우리가 알고 있는 ‘周禮’이다. ‘周禮’란 어떤 의미에서 새로운 제도 질서에 수립에 한정되지 않는다. ‘周禮’는 각종 禮樂과 제사 규범을 통일하여 이를 통해 제도적으로 주나라의 통치이념과 문화를 확산하는 데도 이바지하였다.

달라진 이념적 환경하에서 제례 역시 종교적 역할보다는 사회의 중범 질서를 유지하고 보존하는 역할이 더 중요해졌다. 또, 이에 따라 제례와 연관된 관념들 역시 점차 중범 질서와 관련된 사회적 관념으로 변화할 수밖에 없었다.

4. 윤리종교로의 변화

서주 시대에 마련된 인문적 환경은 최종적으로 기존 제례 및 연관 관념의 변화를 가져왔다. 따라서 ‘義’ 관념 역시 변화를 겪을 수밖에 없었다. 일반적으로 자연종교와 달리 진화하고 발달한 종교들은 나름의 윤리적 가치를 강조하면서 인간 행위의 준칙을 제공하고 있다. 주나라의 역시 이러한 발전 경로를 따르게 됨에 따라 주나라의 제례와 종교는 윤리성을 획득

27) 李民、王健 撰, 앞의 책, 《尚書·泰誓上》, 195쪽. “民之所欲, 天必從之”

하게 되었고, 신과 인간관계에 대한 새로운 인식은 가장 먼저 제례에 반영되었다. 우선 은나라와 주나라 초기 의례의 자연 종교적 성격을 보자.

“당시의 의례란 합리화된 의례 이전의 원형적 의례였을 것이고, 그 내용은 자신이 속한 씨족의 조상신을 불러내는 샤만적, 디오니소스적 열광, 그리고 그 열광을 군사적 힘으로 결집시켜 내는 (샤만적, 도취적, 군사적) 의례였을 것이라고 추정해 볼 수 있다.”²⁸⁾

이러한 초기 주나라의 의례는 몇 차례의 개혁을 통해 조상과 신령 중심에서 생자 공동체의 안녕과 화합으로 중심점이 이동하였다. 이 또한 앞서 말한 신에서 인간으로의 중심이동이라는 인문적 환경 변화가 의례에 반영된 것으로 생각할 수 있다.

은나라만 해도 제물 및 제기 사용 규정의 복잡함은 이미 혀를 내두를 정도였고 주대에 와서는 이러한 복잡한 규정과 절차들이 통폐합되었다. 은나라의 제사는 원시적인 성격이 짙고 종류와 대상이 복잡하였다면 주대의 제사는 종류와 대상이 줄어드는 대신 예식이 복잡하게 세분되었으며 제사의 의미에서도 중요한 변화가 일어났다. 첫 번째로 신에 대한 중시에서 인간에 대한 중시로 전환하였다. 두 번째로 내심을 중요하게 생각하게 되고 외부의 물질적 조건은 상대적으로 중요성이 감소하였다.²⁹⁾

숭배대상이라는 측면에서도 은나라 사람들이 숭배하던 ‘上帝’는 인간 세계를 담당하고 세상의 이치를 관장하는 인격 신이 아니라 종잡을 수 없고 변화무쌍한 초월적인 존재에 불과했다. 인간은 오로지 점복과 제사 활동을 통해서 보호를 바랄 수밖에 없는 존재였다.³⁰⁾ 은나라 때의 종교활동은 점복을 통해 인간 외부의 초자연적인 힘에 기대고 그 힘이 제시하는 상징을

28) 김상준, <유교 윤리의 기원과 보편성: ‘아버지 살해’와 ‘억압된 것의 회귀’>, 《사회사상과 문화》 18권 4호, 2015, 197쪽.

29) 文術發, <從古文字看商周祭祀制度的演變>, 《西南大學學報》, 第26卷 第三期, 2000年5月, 110-112쪽.

30) 陳來, 《古代宗教與倫理》, 北京大學出版社, 2017, 134쪽.

해석하는 것이 주된 활동이었다. 그 목적은 길과 흉을 따져 화를 피하는 것이었고, 이를 위해 점복을 통해 드러난 신의 계시를 행위의 규범으로 삼았으므로 복잡한 윤리적 지침을 제공할 수 있을 정도로 발달할 수가 없었다. 그 증거로 갑골문에 등장하는 여러 복사에도 도덕적 관념의 흔적이 발견되지 않는다.³¹⁾

윤창준에 따르면 상대의 왕들은 상제와 기타 신들에게 자신들이 원하는 바를 직접 기원하지 않고 수동적으로 질문을 던지는 존재였다. 상대의 종교적 의례에서 길흉은 순전히 신이 결정하는 것이며 인간이 개입할 만한 여지는 없었다. 따라서 인간의 행위 준칙을 거론하는 윤리 관념이 상대의 복사에 등장하지 않은 것은 당연한 귀결이다. 즉 상제는 단지 全能한 존재일 뿐이지 도덕적 성격을 갖춘 全善의 존재가 아니었기에 복사에서 도덕적 술어가 등장하지 않는 것이라고 이해할 수 있다.³²⁾

숭배대상이라는 측면에서 주나라는 은나라는 종교적 전통을 계승하였지만, 주나라의 종교는 새롭게 계승·발전되어 나타난 ‘天’이라는 관념으로 인해 주대의 종교는 드디어 윤리성을 획득하였다. 은대의 ‘天’ 관념이 윤리적 내용을 포함하지 않은 자연력을 나타내는 것이었다면, 주대의 ‘天’은 윤리성을 지닌 가치적 존재의 모습을 지닌다. 윤리적 존재인 ‘天’의 의미가 바로 天命이며 이 天命은 정치 윤리적으로 民意로 나타나기에 위정자는 항상 민의에 귀를 기울여 천명에 어긋남이 없도록 해야 한다는 일종의 정치사상으로도 정립되었다. 제사와 기복 행위를 통해 맹목적으로 복을 추구하기보다는 하늘의 의지를 따라 자기 행위의 도덕성에 중점을 두게 될 수 밖에 없는 새로운 윤리적 장치가 마련된 것이다.

《尚書·蔡仲之命》에는 이런 내용이 잘 드러나 있다. 《蔡仲之命》에서 蔡는 나라 이름이고, 仲은 蔡叔의 아들 이름이다. 《蔡仲之命》은 蔡叔이 작위를 박탈당한 후 周公이 그 아들에게 덕행이 있음을 파악하여 蔡國이

31) 윤창준, 〈甲骨卜辭를 통해 본 商代의 崇拜對象 고찰(1) -自然神의 최고 지위를 갖는 上帝〉, 《中國言語研究》 52, 2014, 277-283쪽.

32) 陳來, 앞의 책, 134쪽.

라는 封地로 보내면서 훈계하는 내용을 담고 있다.

“成王은 이렇게 말했다: 젊은 胡여! 너는 조상의 덕을 따라 부친의 행위를 고쳤으니 신하의 도리를 삼가 지켰도다. 이에 동토의 제후로 임명하니 너의 봉지로 갈 것이나 삼가 조심할지어다! 너는 조상의 죄업을 가리고 충효를 생각하였다. 너는 앞으로 나아가 열심히 노력하고 게으르지 말 것이니 후대에 모범을 남길지어다. 너는 조부 문왕의 교훈을 따라 너의 아버지처럼 천명을 거스르지 말아라!

皇天은 멀고 가까이함이 없이 오로지 덕이 있는 자를 돕고, 민심은 항상 변화하니 오로지 은혜만을 생각한다. 선한 일은 비록 각기 다르지만 모두 다스리는데 도달하며 악은 각기 다르지만 모두 어지러움에 도달하니 너는 경계할 것이다!”³³⁾

핵심적인 부분은 “皇天無親, 惟德是輔” 즉 “하늘은 친하고 멀고에 상관 없이 공평하게 오로지 덕을 행하는 자를 돕는다”라는 사상이다. 개인의 윤리적 행위 없이 하늘의 도움을 바랄 수 없다는 것은 종교적 원칙과 개인 윤리원칙의 결합을 뜻한다. 윤리적 원칙의 근거가 종교적 원칙에 기반을 두고 있으므로 종교적인 측면에서 보자면 이미 윤리종교의 발전 단계까지 발전한 것이라고 볼 수 있다.³⁴⁾ 이러한 주대의 종교의 윤리적 핵심은 유교에 전승되었고, 유교는 주나라 종교의 윤리적 가치를 계승하였다.³⁵⁾

결론적으로 이런 종교 성격의 변화는 ‘義’ 관념에 반영되어 제례나 그 제례의 관장을 나타내던 글자가 점차 윤리적인 규범을 나타내는 의미로 발전하는 데 영향을 주었을 것이다.

33) 李民、王健 撰, 앞의 책, 《尚書·蔡仲之命》, 333쪽.

“王若曰: “小子胡! 惟爾率德改行, 克慎厥猷。肆予命爾, 侯於東土, 往卽乃封, 敬哉! 爾尚蓋前人之愆, 惟忠惟孝, 爾乃邁跡自身, 克勤無怠, 以垂憲乃後。率乃祖文王之彝訓, 無若爾考之違王命! 皇天無親, 惟德是輔, 民心無常, 惟惠之懷。爲善不同, 同歸於治, 爲惡不同, 同歸於亂, 爾其戒哉。”

34) 陳來, 〈春秋時期的人文思潮與道德意識〉, 《中原文化研究》 第2期, 2013, 6쪽.

35) 陳來, 《古代宗教與倫理》, 北京大學出版社, 2017, 180쪽.

Ⅲ. 선진문헌과 연관 관념을 통해 본 ‘義’관념

1. 《時經》과 《尚書》에 나타난 ‘義’관념

《時經》과 《尚書》 등 고문헌 특히 상서에서는 도덕과 관련된 ‘義’의 사용례가 두드러지게 나타난다. 먼저 시경을 살펴보면 〈相鼠〉에서 아래와 같은 의미로 사용되고 있다.

귀에게는 가죽이 있으나 사람에게 威儀가 없도다.
사람에게 威儀가 없는데도 죽지 않는 것은 무엇인고?³⁶⁾

구조상 귀의 가죽에 해당하는 부분이 사람의 ‘儀’에 대응하고 있는 것을 볼 수 있다. 가죽이라는 것은 표피 즉 즉 드러나 보이는 부분으로 ‘義’의 의미가 발전하는 중간단계인 “개인의 외모”와 상관성을 찾아볼 수 있다. 한편 후반부에서는 일종의 도덕적 윤리적 자세를 뜻하고 있는데 “왜 죽지 않는가?”라는 일종의 도덕적 책망의 분위기를 읽을 수 있는 것으로 봐서 이미 ‘義’는 외모뿐만 아니라 외모로 드러나는 품성과의 관련성을 추측할 수 있다. 한편 시경의 〈大雅〉중 〈文王〉 편에는 ‘善’이라는 의미로 사용되고 있다.³⁷⁾

천명을 이음이 쉽지 않으니 그대에게서 끊어지지 않도록 하라.
좋은 명성을 알리니 다시 은나라에 천명이 내릴까 우려함이다.³⁸⁾

36) 《詩經·國風》, 〈第四, 鄘風〉, “相鼠有皮, 人而無儀。人而無儀, 不死何爲?”
程俊英 撰, 《詩經譯注》, 上海古籍出版社, 2004, 78쪽.

37) 같은 책, 409쪽의 주석 참조.

38) 같은 책, 408쪽. 《詩經·大雅》〈文王〉, “命之不易, 無盭爾躬。宣昭義問, 有虞殷自天。”

자구 해석에 그치지 않고 전체 문맥을 본다면 좋은 명성 “義問”이라는 것은 천명이 끊어지지 않게 하는 일종의 조건에 해당이 된다. 즉 좋은 명성이 널리 퍼져야 다시 은나라가 부흥할 수 없다는 내용이므로 “義問”이란 것은 ‘天命’이 끊어지지 않고 계속 이어나가게 하기 위한 전제 조건으로도 볼 수 있다. 또 ‘天命’의 이어짐은 개인의 올바른 행위가 없이는 불가능하므로 “義問”이라는 것은 도덕적인 품성과도 관련이 있다.

《尚書》에서는 금문과 고문을 통틀어 ‘義’는 총 15단락에서 고유명사로 사용되는 경우를 제외하고 16회에 걸쳐 나타나고 있으며 “의롭다”, “마땅하다”, “적합하다” 등의 의미로 사용되고 있다. 《虞書》에서 1회, 《商書》에서 3회, 《周書》에서 13회에 걸쳐 나타나고 있는데, 《周書》의 비중이 압도적으로 높다. 용례를 모두 찾아서 정리하면 아래와 같다.

- ① 《虞書·皋陶謨》
強而義 (강하지만 의롭다)
- ② 《商書·仲虺之誥》
以義制事, 以禮制心 (의로써 일을 제어하고 예로써 마음을 제어한다)
- ③ 《商書·太甲上》
茲乃不義, 習與性成 (그대의 불의는 습관이 되어 성정이 되었다)
- ④ 《商書·高宗彤日》
惟天監下民, 典厥義 (하늘이 백성을 살피시어 그들의 의로움을 찬양했다)
- ⑤ 《周書·洪範》
無偏無陂, 遵王之義 (편협함과 구부러짐이 없으며 왕의 뜻을 받들고)
- ⑥ 《周書·大誥》
義爾邦君越爾多士, 尹氏, 禦事綏予曰 (너희 각국의 군주, 귀족, 장관들은 응당 나를 격려하여 가로되)
- ⑦ 《周書·康誥》
用其義刑義殺, 勿庸以次汝封. (형을 가해야 하면 응당 형을 가하고 죽여야 한다면 응당 죽일 것이니, 너의 마음대로 하지 말아라)
- ⑧ 《周書·康誥》
汝乃其速由茲義率殺. (너는 속히 이 적절한 법률을 사용하여 속히 죽여라)

- ⑨ <周書·無逸>
其在祖甲，不義惟王(祖甲에 이르러 왕이 되는 것은 불의하다)
- ⑩ <周書·立政>
茲乃三宅無義民(세가지 벼슬에 현명한 사람이 없게 될 것이다)
- ⑪ <周書·立政>
不敢替厥義德(의로운 덕을 감히 버리지 않고)
- ⑫ <周書·康王之誥>
王義嗣德。(왕이 적합하게 덕을 이어)
- ⑬ <周書·畢命>
怙侈滅義(방종하여 사치하고 의를 멸하다)
惟德惟義，時乃大訓(오로지 덕과 의가 큰 가르침이다)
- ⑭ <周書·呂刑>
鴟義(도리를 어지럽히는 것)
- ⑮ <周書·秦誓上>
同力度德，同德度義 힘이 같으면 덕을 헤아리고 덕이 같으면 의를 헤아려라.

④에서 ‘義’는 ‘적합한’ 제사 순서라는 측면에서 본래의 관념에 가장 충실하게 쓰인 예이다.³⁹⁾ ⑦, ⑧의 경우 둘 다 형벌과 관련된 표현이라는 점에서 특징적이다. ⑦의 경우 사사로이 형벌을 가할 것이 아니라 적법한 절차에 따라야 함을 강조하고 있으며 ⑧의 경우는 적법한 절차 나아가서 법률 그 자체의 준수를 의미한다. ⑭의 경우 역시 법률과 관계가 있다. <呂刑>은 穆王이 呂侯에게 형벌과 관련해 훈시하는 내용이다. “鴟義”란 ‘도리를 어지럽히거나 모독하는 것’을 말하는데 도의를 어지럽히는 것이 손가락질과 훈계의 대상이 되었다는 사실은 광범위하게 사회적으로 통용되는 도덕 규범의 존재를 배제하고 생각할 수 없다.

한편 ②의 출처인 <仲虺之誥>는 위고문상서로 분류되며 지금 내려오는 <尚書>의 진위문제는 고금 논쟁이 시작된 이후로 항상 위작 문제가 끊이지 않고 있으므로 <尚書>전부를 굳이 굳이 은나라나 주나라의 확정적

39) 聶甘霖、陳紀昌,〈社會轉型期的社會價值變遷：周代“義”觀念的下移〉,《山西檔案》(04), 2018, 183쪽.

인 자료로 받아들이기에는 무리가 따르는 것이 사실이다. 하지만 진위논쟁을 떠나 《尚書》전체의 자료적 가치를 부정할 수 없는 것도 사실이다.

그리고 《尚書》뿐만 아니라 《左傳》에서도 ‘義’는 인간의 행위규범과 관련된 의미로 사용되고 있는데 다음의 경우를 예로 들 수 있다.

“술로 (임금을 모시는) 예가 되려면 계속하여 도를 넘지 않아야 의로운 것이다.”

“불의를 많이 행하면 스스로 망하게 될 것이니 두고 볼 것이다.”,

“예로써 도의를 행하고, 도의로 이익을 낳고, 이익으로 백성을 편안하게 하는 것이 나라를 다스리는 것의 관건이다.”⁴⁰⁾

위 용례를 보면 《左傳》에서 ‘義’는 행동 규범을 나타내는 의미로 고착되었음을 알 수 있다. 따라서 춘추 시기에는 이미 ‘義’가 제례 의식과 관련된 의미가 아니라 도덕적 관념으로 통용되고 있었다는 사실을 미루어 짐작할 수 있다.

2. ‘德’ 관념을 통해 본 ‘義’관념

연관 관념을 통해 ‘義’ 관념의 구체적인 의미를 파악해야 하는 이유는 우선 주대에 와서 사회적, 개인적 도덕 관념이 싹을 내리면서 인간 행위의 각 측면에 대한 개념적 범주화가 진행되었기 때문이다. 모든 관념이 그렇겠지만 특정한 관념의 변화는 특정 관념의 변화 단독으로 이루어지는 법은 없다. 그와 관련된 관념이 변화함으로써 이와 시슬처럼 얽혀 있는 타 관념 역시 따라서 변화하고, 서로 영향을 미치면서 의미는 잘게 세분되고

40) 李夢生 撰, 《左傳譯注·上下》, 上海古籍出版社, 2004년, 146쪽.

“酒以成禮, 不繼以淫, 義也”(莊公二十二年)

같은 책, 3쪽. 《左傳·隱公元年》, “多行不義, 必自斃, 子姑待之”

같은 책, 307쪽. 《左傳·成公二年》, “禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.”

더욱 구체성을 띠게 된다. 먼저 ‘德’ 관념을 파악해야 하는 이유는 처음에는 ‘德’이 정치적인 의미로 등장하였지만, 점차 개인의 도덕성에 대한 관념으로 발전하기 시작하면서 서로 밀접한 관련성을 가지게 되었기 때문이다.

우선 ‘德’ 관념의 출현과 발전은 ‘德’ 관념의 의미변화와 마찬가지로 인문환경의 변화가 그 직접적인 원인이다. 은나라의 자연력에 대한 전적인 의존은 주대에 들어오면서 심각한 회의에 봉착하게 된다. 이유는 일의 성패가 사실상 자연력보다는 인간의 의지와 행위에 좌우된다는 사실을 깨달았기 때문이다. 종교적으로는 제사보다는 제사를 주관하는 사람의 ‘德’을 중요하게 생각하게 되었다. 갑골문에서 ‘德’이라는 글자가 발견되지 않는 이유 역시 이 때문이다.

한편 ‘德’의 원래 의미에 관한 문제는 학계에서 지금까지도 논란이 분분한 영역이다. 劉翔은 ‘德’字의 원형인 ‘德’字에 주목하고, 《說文解字》의 밖으로는 사람에게서 얻고, 안으로는 자신에게서 얻는다”⁴¹⁾라는 해석을 따라서 “인간의 내면적 반성에 대한 요구”로 해석하고 있다. 造字 측면에서도 直과 心の 결합으로 이루어진 형태를 보여주고 있으므로 “내심에서 바른 의견을 취한다.”라는 의미로 해석하는 것이 타당하다고 주장한다. 그는 최종적으로 상고 문헌의 의미를 취합하여 ‘곧고 편협하지 않은 준칙을 내심에서 확립하는 것’이라는 의미라고 풀이하었다.⁴²⁾

반면에 郭沫若은 글자의 형태에 우선 주목하여 “마음을 단정하게 두는 것”이라고 설명하면서 대학의 “修身하려면 먼저 마음을 바르게 해야 한다.”라는 구절과 의미가 상통한다고 주장하였다.⁴³⁾ 어쨌든 양자 모두 ‘德’ 관념은 개인윤리의 내면적 특성과 관련이 있다. 그 이유에 대해 劉翔은 예법과 조문에만 의지하여 통치 계급 내부의 모순을 조정하고 이를 통해 사

41) 같은 책, 《說文解字》, 217쪽 上. “外得於人, 內得於己也. 從直從心”

42) 劉翔, 〈由“德”字的本意論周代道德觀念的形成本〉, 《深圳大學學報》, 1986, 64쪽.

43) 郭沫若, 《先秦天道觀之進展》, 河北教育出版社, 2004.

張繼軍, 〈周初“德”字及其觀念的產生〉, 《學術交流》, 2006年10月, 35쪽에서 재인용.

람들의 행위를 조정하고 규범을 마련하는 것만으로 부족하였기에 이를 보완할 수 있는 내면적인 덕을 강조하게 되었다고 그 등장 배경을 유추하였다.⁴⁴⁾ 즉 통치는 제도를 완비하는 것만으로 부족하고 ‘德’을 통해 품성을 닦는 ‘修德’을 통해야만 비로소 하늘의 뜻을 거스르지 않고 항구하게 천하를 다스릴 수 있다고 보았다. 즉 ‘제도적 장치의 보완을 위해 ‘德’이 등장하였다는 설명이다. 이를 통해 알 수 있는 것은 ‘德’ 관념이 처음에는 정치적인 함의를 가지고 등장하였다는 사실이다. 《詩經》의 〈大雅·文王〉편이 바로 그 예이다.

“너의 조상을 생각하지 말고, 스스로 그 덕을 닦아 영원히 하늘의 명에 합치하여 스스로 복을 구하여라”⁴⁵⁾

여기서 “永言配命” 즉 하늘의 명에 영원히 합치한다는 것은 天命에 합치한다는 것으로 이는 항구한 통치를 위해 필요한 전제 조건이다. 한편 서주시대 주요 명문들에서 “師形祖考之德”라는 구절이 자주 등장한다. ‘조상의 덕을 모범 혹은 전형으로 삼는다’라는 뜻인데 여기서 조상의 덕이란 다름이 아니라 선왕의 정치적 선례를 의미한다. 즉 선왕의 정치적 품행과 태도를 거스르지 않고 잘 이어서 발전시켜나갈 때 왕조의 운명이 쉽게 쇠락하지 않는다는 정치적 함의가 ‘德’ 관념에 들어 있다.⁴⁶⁾ 이어 ‘德’의 의미는 ‘개인의 행위를 올바르게 이끄는 선례’라는 의미로 사용되었다. 실례로 何尊 銘文을 보자.

“왕은 恭德으로 하늘의 뜻을 따르니 불민한 나를 가르치도다”⁴⁷⁾

44) 劉翔, 같은 글. 65쪽.

45) “無念爾祖 聿修厥德 永言配命 自求多福”, 劉翔, 같은 글에서 재인용.

46) 劉源, 〈試論西周金文“師形祖考之德”的政治內涵〉, 中國社會科學院曆史研究所 先秦史研究室, 2009年 3月.

47) “夷王弊德殺天, 順我不侮”
夷: 與惠同, 讀為唯, 語辭.

선왕의 정치적 위업과 모범은 항상 후대에서 따르고 본을 받아야 할 일종의 ‘준거’이기 때문에 반드시 따라야 할 선례이다. 선왕의 선례를 본받아 통치한다는 의미는 그 선례를 내면화하여 항상 개인의 행위를 그에 맞추어 올바른지 아닌지 판단하도록 해 주는 일종의 典範이라는 것과는 상통한다.

즉 선왕의 업적으로서의 ‘德’은 단순한 위업만을 뜻하는 것이 아니라 행위의 준거이다. 이 사실은 ‘德’이 왜 내면적 성격을 가지게 되었는지 알 수 있는 부분이다. 조상의 업적을 이어받기 위해서 후대 사람들은 그 업적을 개인 행위의 준거로 ‘내면화’하는 과정을 거쳐야 조상의 전범을 따를 수 있기 때문이다.

마지막으로 짚고 넘어가야 할 문제는 관념에 관한 현대인의 기준과 고대인의 기준이 다르다는 사실이다. 언어는 이마 수많은 개념으로 분화된 상태라 한 단어가 포괄할 수 있는 관념은 극히 제한적이다. 하지만 고대인들의 관념은 매우 복잡한 양상을 띤다. ‘德’ 또한 예외가 아니라서 ‘德’의 핵심은 정치사상이지만 그것을 구현하는 과정에서 도덕적이고 정치적인 요소들이 모두 덕의 관념에 포섭되었다. 敬天, 敬祖, 尊王命, 선조의 통치 유훈을 받아들이는 것, 백성을 불쌍히 여기고 신중하게 형벌을 내리는 것, 교화의 실시, 나태에 빠지지 않는 것, 은나라의 유민을 주나라의 백성으로 만드는 것 등의 여러 가지 덕목이 모두 ‘德’에 함의에 포함되었다.⁴⁸⁾

그렇다면 ‘德’관념의 ‘義’관념은 어떻게 연결되어 있는가? 우선 춘추 초기 秦公鍾 銘文을 보자. 이 銘文에는 두 글자가 같이 등장하였다.

彝：通恭，敬也。

穀：讀裕，《篇海》：「裕，祭也。」《銘文選》則引《廣雅·釋詁》：「裕，容也。」

順：讀訓，教導。《詩·周頌·烈文》：「四方其訓之。」《左傳》哀公二十六年引作「順」。

每：讀敏，聰敏。

張桂光，《商周金文摹釋總集》，中華書局，2010，996-997쪽.

48) 劉澤華，《中國政治思想史·先秦卷》，浙江人民出版社，1996，24쪽.

“義와 성실함으로 공손히 선왕의 ‘明德’을 받드노라.”⁴⁹⁾

桓占偉는 앞의 “允義”를 ‘明德’의 조건으로 제시하고 있다.⁵⁰⁾ 어찌 되었든 ‘德’과 ‘義’가 같이 등장하는 것으로 보아서 어떤 연관성을 지니고 있음을 알 수 있다. 이어 그는 《左傳》과 《國語》에 사용되는 용례에 주목하였다. 그는 ‘德’이 항상 좋은 의미로만 사용되는 것이 아니라 나쁜 의미로도 사용되는 경우를 발견하였는데, ‘義’에 합치하면 좋은 의미이고 어긋나면 나쁜 의미로 쓰인다. 《左傳·文公七年》의 “義를 행함을 ‘德’과 ‘禮’라고 일컫는다.”라는 부분을 그 근거로 들었다. 즉 ‘義’를 행하는 것이 ‘德’이라면 ‘義’를 행하지 않는 것은 곧 ‘德’의 속성을 훼손하는 것이 된다. 그렇다면 아래 예문에 사용된 ‘昏德’의 경우처럼 ‘덕’을 혼란하게 한 것도 ‘義’에 맞추어 행동하지 않은 것이 원인이다. “凶德”이 된 것도 물건을 훔쳐서 도의에 어긋나는 행동을 하였기 때문이다.

“桀王은 덕을 혼란하게 하여(昏德), 鼎이 상나라로 옮겨가니 6백 년이 흘렀다.”⁵¹⁾

“훔친 물건을 사용하면 큰 凶德이니 용서하지 않는다.”⁵²⁾

‘德’의 속성을 유지하기 위해서는 먼저 준칙인 ‘義’를 지키고 따라야 한다. 즉 행위를 하기 전에 반드시 ‘義’에 비추어 부합되는지 숙고해야 한다. 그러므로 ‘義’는 올바르게 행동하여 ‘德’의 속성을 유지하기 위한 기준이 될 수 있다. 그렇다면 이러한 양자의 관계는 秦公鍾 銘文에서 ‘義’가 “明德”과 왜 같이 등장하는지에 대한 충분히 받아들일 수 있는 해석이 될 수 있다. 다음 예를 보자.

49) “藹藹允義, □(翼)受明德.”

劉翔, 《中國傳統價值觀詮釋學》, 上海三聯書店, 1996, 114쪽의 해석을 참조.

50) 桓占偉, 〈義以出禮, 義以生利, 允義明德〉, 《文史哲》 第1期, 2015, 100쪽.

51) 같은 책, 《左傳·宣公三年》, 437쪽. “桀有昏德, 鼎遷於商, 載祀六百.”

52) 같은 책, 《左傳·文公十八年》, 418쪽. “賴奸之用 爲大凶德, 有常無赦.”

“선왕의 訓典으로 가르치는 것은 가문을 알게 함이고 행동을 비교하고 재어보게(行比義) 하기 위함이다.”⁵³⁾

“行比義”(행동하기 전에 ‘義’에 비추어 올바른지 아닌지 비교한다는 것)은 곧 ‘義’가 행위의 준칙이라는 의미이다. ‘德’이라는 관념은 정치적 배경을 띠고 등장하였지만, 점차 내면화되어 개인의 수양 및 좋은 도덕적 품성을 나타내게 되었다. 이러한 훌륭한 품성을 유지하고 보존하기 위해서 올바르게 행동할 필요가 있는데, 그 행동이 올바른지 아닌지는 그 기준인 ‘義’에 비추어 항상 숙고할 때 가능하다. 만약 행동이 ‘義’에 비추어 올바르지 않으면 곧 ‘덕’의 속성을 해치고 어지럽히게 되기에 ‘義’는 곧 ‘德’을 유지하기 보존하기 위한 조건이며, 어휘상으로는 ‘좋은 德’과 ‘나쁜 德’을 구분하는 기준이 된다.

3. ‘禮’관념을 통해 본 ‘義’관념

이 절에서는 ‘禮’ 관념을 중심으로 ‘儀’ 관념을 살펴보고자 한다. ‘禮’라는 단어는 우리가 일상적으로 사용하고 있는 단어이기는 하지만 그 의미는 생각처럼 간단하지 않다. 우선 禮에 대해 《說文解字》에서는 “신을 섬기고 복을 기원하는 것”이라고 설명하고 있다.⁵⁴⁾ 字形을 보자면 오른쪽 부분인 ‘豊’은 제사에 사용되는 제기의 모습을 나타내므로, ‘禮’는 신에 대한 제사 행위와 관련 있는 글자임을 알 수 있다. 하지만 주대에 와서 집대성된 ‘周禮’ 혹은 ‘禮樂’이라고 하는 것은 계통적인 제도와 문화의 구조물에 가깝다. 일종의 문화적 정치적 사회적 체계인 셈인데 ‘禮’가 제례와 연관된 글자에서 사회적 제도를 나타내는 글자로 발전한 이유에 대해 陳來

53) “教之訓典，使知族類，行比義焉。”

鄒國義、胡果文、李曉路 撰，《國語譯註》，上海古籍出版社，1994。
《國語·楚語上》，499쪽.

54) “禮，履也，所以事神致福也。”《說文解字》，7쪽 下。

는 제사라는 것은 일종의 사회적 집단적 활동이므로 일정한 행위의 규정을 포함할 수밖에 없다. 그런 맥락에서 ‘周禮’도 이러한 사회적 내부 질서 규정의 전통을 이어받아 구체적인 행위규범으로 발전한 것이라고 설명하였다.⁵⁵⁾ 반면에 그렇다고 해서 주대의 ‘禮’를 성문화된 법률로 취급해서는 곤란하다. ‘禮’는 도덕이나 법률과 다른 일종의 관습적 성격을 지니고 있다.

‘周禮’의 기능은 씨족사회로부터 전해져 내려온 관습을 보존하고 나아가 주나라 종법 제도의 기틀을 수호하여 정치적 질서를 유지하는 것으로 요약된다. 그리고 이런 제도나 질서의 유지는 법률적 강제에 의한 것이 아니라 각종 의례의 규모, 절차에 대한 차등을 통해 이루어지며 그 목표는 각종 예악과 제사 의식을 규범화하여 주나라의 봉건적 질서를 문화적으로 구축하는 것이다. 이에 따라 서주 시대에 접어들면서 사회적 정치적 행위의 중심점은 점차 ‘尊神’에서 ‘尊禮’로 이동하였다. 즉 ‘禮’는 태어나면서 사망하기까지 인간의 삶 전체를 규정하는 중심축이 되었다.

서주 시대에는 ‘禮’를 吉, 凶, 軍, 賓, 嘉의 다섯 가지로 분류하였는데 그중 길흉을 제외하면 나머지는 모두 현실 생활과 밀접한 관련이 있는 것들이다. 그리고 이 네 가지는 다시 冠, 婚, 朝, 聘, 喪, 祭, 賓主, 鄉飲酒, 軍旅의 9가지 구체적 항목으로 다시 나뉘는데, 그 이유는 인간 생활의 세세한 항목까지 규정하기 위함이다.⁵⁶⁾ 이런 ‘禮’의 사회적 기능을 정리하면 아래와 같다.

- “1) 씨족 성원의 불화 방지, 2) 이익 다툼과 의무 방기를 방지, 3) 음란 및 가족질서의 어지럽힘을 방지, 4) 동성 혼인 방지, 5) 불효 방지, 6) 노인을 공경하지 않는 것을 방지, 7) 계급 혼란을 방지, 8) 하극상 방지, 9) 반란 방지, 10) 왕 시해 방지”⁵⁷⁾

55) 陳來, 《古代宗教與倫理》, 北京大學出版社, 2017, 262쪽.

56) 薛藝兵, 《論禮樂文化》, 《文藝研究》 02期, 1997, 56쪽.

57) 陳來, 같은 책, 335쪽.

종합하자면 ‘禮’란 신분 질서를 수호하는 것뿐만 아니라 일종의 전통적인 터부 혹은 금기를 보호하는 역할도 겸하고 있음을 알고 있다. 즉 씨족 공동체가 평화적으로 존속될 수 있도록 질서와 안녕을 유지하고 이를 통해 국가의 통치 기반이 흔들리지 않도록 하는 일종의 禮治思想도 엿볼 수 있다. 그렇다면, 다시 본래 주제로 돌아가서 ‘禮’와 ‘義’는 어떤 관계인가? 《禮記》의 다음 구절을 보자.

“조정에 나아가 배알하는 禮를 하는 것은 군신의 의무(義)를 드러내고자 함이고”⁵⁸⁾

여기서 ‘禮’란 인간 행위 그 자체를 규정하는 제도나 의례를 가리키고 있으며, ‘義’는 행위의 의무적 측면을 가리킨다. 즉 당시에는 봉건제와 종법 제도의 틀 안에서 개인이 응당 행위의 준칙으로서 따라야 할 ‘義’라는 개념이 이미 형성되었음을 알 수 있다. 즉 사회적 질서 안에서 각 개인의 지위와 의무는 더욱 명확하게 규정될 수밖에 없다. 즉 이 질서를 통해 자연스럽게 행위의 준칙인 도덕 규범으로서의 ‘義’를 형성하게 되었다는 것이다.⁵⁹⁾ 이런 사용법은 《國語》에서도 찾아볼 수 있다.

“또 禮로써 그 사람의 忠과 信과 仁과 義를 관찰할 수 있습니다.”⁶⁰⁾

위 용례에서 ‘禮’는 드러나는 행위적 측면을 규정하는 반면, ‘義’는 ‘禮’의 본질적 내용을 구성하고 있다.

한편 ‘禮’ 관념은 의례로서의 ‘禮’에서 사회적 윤리 관계의 총체적인 법칙으로 발전하였다.⁶¹⁾ 구체적으로는 ‘儀’(의례)와 ‘禮’를 구분하면서 ‘禮’의

58) 楊天宇 撰, 《禮記·經解》, 652쪽. “故朝覲之禮, 所以明君臣之義也.”

59) 夏忠龍, 《先秦倫理思想研究》, 黑龍江大學博士學位論文, 2007, 17쪽.

60) “且禮所以觀忠、信、仁、義也.”

鄒國義、胡果文、李曉路 撰, 앞의 책, 《周語上·內史輿論晉文公必霸》, 34쪽.

61) 陳來, 《古代思想文化的世界》, 北京三聯書店, 2002, 188-190쪽.

본정신을 강조하는 내용이 《左傳·昭公五年》에 등장한다.

쑤나라의 평공이 여숙齊에게 물었다. “쑤나라의 제후는 ‘禮’에 밝은 사람이고 말할 수 있습니까?” 이에 여숙齊는 대답하였다. “쑤나라 제후가 ‘禮’를 알다니요?” 평공이 물었다, “왜 그렇습니까?, 교외에서의 위로연으로부터 선물을 증정하는 예식에 이르기까지 선물을 증정함에 ‘禮’에 어긋나는 부분이 없었는데 왜 ‘禮’를 모른다고 하십니까?” 여숙齊가 대답하기를 “그것은 의식입니다. ‘禮’는 모릅니다. ‘禮’란 그 백성을 지키며, 政令을 베풀어 백성을 잃지 않도록 하는 것입니다.⁶²⁾

걸치레만 알고 본정신을 소홀히 했다는 것인데, 이어서 《左傳·昭公二十五年》에는 더 구체적인 ‘禮’에 대한 설명이 등장한다.

쑤나라 趙簡子가 鄭나라의 正卿인 子太叔에게 ‘禮’에 관해 묻자, 子太叔은 ‘禮’란 ‘하늘의 규범’이자 ‘땅의 준칙’이며 ‘백성들이 따라야 할 依據’라고 설명한다.⁶³⁾ 그는 “禮란 上下의 기율이며, 하늘과 땅의 규범으로 백성이 이를 통해 살아가므로 선왕들이 받든 것”이라는 정의를 내린다.⁶⁴⁾ ‘禮’에 대하여 하늘의 법칙을 따른 것이라는 형이상학적인 성격을 부여하고 있는 것이 특징이라 하겠다.

‘禮’ 관념이 이렇게 점차 정교해지고 형이상학적 도덕법칙의 성격을 띠게 되자, ‘義’ 관념도 이에 따라 더욱 정교해지면서 ‘德’ 관념과 함께 최종적으로 완성되어 도덕적 범주로 자리를 잡게 된다. 그리고 각 범주는 서로 밀접하게 연결되어 총체적인 도덕 규범을 완성한다. 《左傳·桓公二年》의 예를 보자.

- 62) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·昭公五年》, 968쪽.
 晉侯謂女叔齊曰: “魯侯不亦善於禮乎?”, 對曰: “魯侯焉知禮?”
 公曰: “何爲? 自郊勞至于贈賄, 禮無違者, 何故不知?”
 對曰: “是儀也, 不可謂禮, 禮所以守其國, 行其政令, 無失其民者也。”
- 63) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·昭公二十五年》, 1147쪽.
 “夫禮, 天之經也, 地之義也, 民之行也. 天地之經, 而民則實之.”
- 64) 상동, “禮, 上下之紀, 天地之經緯也, 民之所以生也, 是以先王尚之.”

“이름이란 것은 ‘도의’를 구분하는 것이고, ‘도의’에서 예가 나오고, ‘예’에서 정치가 체현되는 바이니, 정치란 백성을 바르게 하는 것이다.”⁶⁵⁾

‘名分’과 ‘義’, ‘禮’와 ‘政治’는 사슬처럼 연결되어 있기에, 하나가 제 역할을 다하지 못하면 “易則生亂” 혼란이 발생하게 된다. “名以制義”란 것은 곧 이름이 곧 행해야 직분과 그에 따라야 의무를 규정한다는 의미이며, ‘禮’는 이러한 직분과 의무의 체계를 통해 구체화 된다. 따라서 논리적 순서로 따지면 ‘義’는 ‘禮’에 앞서며 ‘禮’를 규정하는 바탕이다.⁶⁶⁾ ‘禮’와 ‘義’는 각각 윤리 행위의 제도적 관습적 측면 및 의무적 측면을 담당하고 있다. 이후 유가 사상의 발전과 더불어 이러한 범주와 개념은 더욱 정교하게 다듬어지면서 인간 행위의 윤리적 측면을 총체적으로 아우르게 된다.

4. 《左傳》과 《國語》에 나타난 공리적 ‘義’관념

마지막으로 ‘義’와 대척점에 있는 “利”를 고찰함으로써 ‘義’ 관념의 성격을 더욱 명확히 규정해 보고자 한다. 《左傳》과 《國語》에서 ‘義’와 ‘利’의 관계에 대한 여러 예시를 발견할 수 있는 것은 춘추 시기에 들어서면서 ‘利’에 대한 추구가 본격화되고 상대적으로 ‘義’의 중요성이 약해지면서 ‘義’의 중요성을 다시금 제기할 필요성이 생겼기 때문이다.

춘추 시기 사회상의 변화를 간단하게 정리하면 정치적으로는 주나라 천자의 세력이 약해지는 대신 제후들의 영향력이 확장되었고 제후들끼리의 세력 다툼이 본격화되었다. 경제적으로는 노예제가 약해지는 대신 상공업 분야의 발전이 일어났다. 가장 큰 변화는 토지 쟁탈이 격화되었다는 것이며 토지 소유방식에서 발생한 변화이다. 이러한 경향은 정치적인 관념에도 반영되어 주나라의 예악 제도가 느슨해지는 것과 반대로 세속적이고 실질

65) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·桓公二年》, 54쪽. “夫名以制義, 義以出禮, 禮以體政, 政以正民。”

66) 桓占偉, 앞의 글, 107쪽.

적인 것에 대한 중시가 일어났다.⁶⁷⁾ 이런 배경하에서 ‘利’에 대한 중시가 일어났음은 쉽게 추측할 수 있다. 따라서 상대적으로 약해진 ‘義’의 중요성을 다시 강조할 필요성이 생겨났는데, 중요한 것은 ‘義’와 ‘利’를 상반되는 관계로 파악한 것이 아니라, ‘義’를 추구하는 것이 궁극적으로 더 큰 사회적 ‘利’를 얻기 위한 것이라는 公利의 관점에서 파악하였다는 사실이며, 아래 용례에서 그 사실을 발견할 수 있다.

“德義는 이익의 근본이요”⁶⁸⁾

“예로써 의를 행하고, 의로써 이익을 낳고, 이익으로 백성을 평안하게 하는 것은 정치의 큰 節目이다.”⁶⁹⁾

“義로써 ‘이익’을 내는 것이요, ‘祥’으로 신을 섬기는 것이요, ‘仁’으로 백성을 보호하는 것이니 不義하면 많은 이익을 낼 수 없는 것이다. 不祥하면 복을 받지 못하고 不仁하면 백성이 오지 않는다.”⁷⁰⁾

‘義’ 관념이 공리적 성격을 가지게 된 것은 ‘義’가 개인적 책무에 그치지 않고 사회적으로 합의된 규범의 차원으로 확대되었다는 것을 의미한다. 즉 사적인 이익이나 관계에 연연하지 않고 공적인 관점에서 그 책무를 다하는 것이 공공과 다수의 이익에 부합한다는 것으로 ‘義’의 의미가 확장되었다. 이 사실은 이제 ‘義’가 단순한 윤리적 책무의 범위를 벗어나 ‘公義’라는 사회적 차원으로 확대되었다는 사실을 말해준다.

이러한 사실은 《左傳·昭公十四年》의 일화에 잘 나타나 있다. 중국 최초의 부패 관련 소송사건으로 불리는 이 일화는 쯔나라 옹자(雍子)와 형후(邢侯) 사이에 일어난 토지 분쟁에 관한 내용을 담고 있는데 사건을 담고

67) 劉澤華, 《中國政治思想史·先秦卷》, 浙江人民出版社, 1996, 47쪽.

68) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·僖公二十七年》, 296쪽. “德義, 利之本也”

69) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·成公二年》, 513쪽.
“禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也。”

70) 鄔國義, 胡果文, 李曉路 撰, 앞의 책, 《國語·周語中》, 19쪽.

“夫義所以生利也, 祥所以事神也, 仁所以保民也. 不義則利不阜, 不祥則福不降, 不仁則民不至。”

있는 본문은 아래와 같다.

晉邢侯와 雍子は 鄆地の 田을 두고 다투게 되었으나 오랫동안 결과가 나오지 않았다. (案을 맡은 관리였던) 景伯가 초나라로 가는 바람에 叔魚가 대신 처리하게 되었다. 韓宣子는 (叔魚에게) 그 案을 처리하도록 명령하였는데 죄는 雍子에게 있었다. 雍子は 자기 딸을 叔魚에게 시집보냈다. (미인계로 딸을 보내는 바람에) 叔魚는 邢侯에게 죄가 있다고 잘못된 판결을 내렸다. 邢侯는 이에 진노하여 조정에서 叔魚와 雍子를 죽였다. 宣子는 叔向에게 그들의 죄를 어떻게 처리할 것인지 물었다. 叔向은 이렇게 말했다. “세 사람의 죄가 같습니다. 살아 있는 사람은 처형하고 이미 죽은 사람은 시체를 파헤치면 됩니다. 雍子は 자기가 잘못된 것을 알았지만 뇌물을 써서 승소하기를 바랐고, 叔魚는 뇌물을 받고 공정하게 처리하지 않았습니다. 邢侯는 마음대로 사람을 살해하였으므로 그들의 죄는 하나입니다.”⁷¹⁾

그리하여 邢侯는 사형에 처했고, 이미 죽은 雍子와 叔魚의 시체는 파헤쳐지는 형벌을 당했다. 중요한 것은 이에 대한 공자의 평가이다. 공자는 叔向이 古人의 정직한 유품을 간직하여 자신의 친척(叔魚는 叔向의 동생)을 두둔하지 않고 공정하게 처리하였으니 의로운 것이라고 평가하였다.⁷²⁾

공자는 이에 대해 “세 마디의 말로 세 가지 악을 없애고 세 가지 이익을 더하였구나, 친척을 죽여 영예가 더해졌으니 그것은 의로움에서 비롯된 것이다.”⁷³⁾라는 말로 叔向의 의로움을 칭찬하였다. 같은 내용이 《國語·晉語》에도 기록되어 있는 것을 보면 이 사건은 당시에 상당히 영향력이 있었던 듯하다.⁷⁴⁾ 공자가 동생임에도 불구하고 공평무사하게 판결을 내린

71) 李夢生 撰, 앞의 책, 《左傳·昭公十四年》, 1061쪽.

“晉邢侯與雍子爭鄆田, 久而無成。士景伯如楚, 叔魚攝理。韓宣子命斷舊獄, 罪在雍子。雍子納其女於叔魚, 叔魚蔽罪邢侯。邢侯怒, 殺叔魚與雍子於朝。宣子問其罪於叔向。叔向曰: 三人同罪, 施生戮死可也。雍子自知其罪, 而賂以買直; 鮒也鬻獄; 邢侯專殺, 其罪一也。”

72) 상동, “仲尼曰: ‘叔向, 古之遺直也。治國制刑, 不隱于親, 三數叔魚之惡, 不為末減。曰父也夫, 可謂直矣。’”

73) 상동, “三言而除三惡, 加三利, 殺親益榮, 猶義也夫!”

叔向을 ‘의롭다고’ 칭찬한 이유는 叔向이 혈연관계에 얽매이지 않고 공평 무사하게 일을 처리하였기 때문이다.

이야기를 통해 보았듯이 춘추 시기에는 ‘義’는 이미 공적인 책무라는 의미로 사용되고 있다. 사사로운 관계에 얽매이지 않고 공평무사하게 일을 처리한다는 ‘公義’의 범주까지 그 의미가 확대되었다. 사회의 지속적인 安寧을 위해서 私的인 ‘利’의 무모하고 극단적인 추구를 지양하고, 사회적 ‘公利’를 확보하는 데 필요한 것으로 받아들여지게 되었다. 위와 같은 맥락을 고려하여 《論語》나 《孟子》에서 언급되는 ‘義’를 이해하지 않고, 현대적인 관점에서 ‘義’를 ‘利’의 대척점으로 파악하는 것은 古典을 誤讀하는 실수이다.

V. 나가는 말

이상으로 ‘義’ 관념의 형성과정과 그 배경을 살펴보았다. 지금까지 살펴본 바에 의하면, 처음에는 ‘威儀’라는 의미로 제례와 관련된 의미로 사용되었으며 ‘宜’라는 희생 제사와 연관된 의미도 지니었다. 이후 점차 先祖의 ‘威儀’라는 의미로 본받고 따라야 할 내면적 규범의 성질을 가지게 되었다. 이로 인해 ‘義’관념은 점차 개인의 행위 올바름을 규정하는 근거나 기준을 나타내는 의미로 쓰이게 되었다. 이어 춘추 시기로 접어들면서 변화된 사회상을 반영하여 개인적 규범에서 벗어나 ‘公義’라는 차원으로 의미의 범위가 넓어졌다. 다시 말해 춘추 시기의 사회 변화로 말미암아 利의 대립항으로서 ‘義’의 중요성이 커지게 되었다.

이 과정은 씨족 공동체가 가지고 있던 여러 관습과 가치들이 은주 교체기라는 특수한 정치 사회적 상황과 맞물리면서 새롭게 규범화되는 과정이었으며, 종법제도와 봉건제도라는 틀 안에서 지금도 우리 생활을 규정하고 있는 ‘禮’를 비롯한 원형적 관념들이 싹을 틔우고 발전하였다. 이런 관념

74) 鄒國義、胡果文、李曉路 撰, 앞의 책, 《國語·晉語》, 455쪽. “叔向論三奸同罪”

의 발전과 더불어 ‘義’ 관념 역시 개인적 책무나 윤리 규범에 그치지 않고 춘추 시기에 접어들면서부터 사회적인 성격을 지닌 사회 규범적 성격의 ‘義’로 발전하게 되었다.

<참고문헌>

- 노지윤, <프로이드 종교론의 현대적 재검토>, 《종교문화비평》, 2016년 3월.
시라카와 시즈카, 윤창규 역, 《한자의 기원》, 이다미디어, 2006.
안용진, <공자의 의리사상연구>, 유교사상연구 27권 0호, 2006년 12월.
윤창준, <甲骨蔔辭를 통해 본 商代의 崇拜對象 고찰(1)-自然神의 최고 지위를 갖는 上帝>, 《中國言語研究》, 韓國中國言語學會, 2014.
이철승, <선진 유가 사상에 나타난 경제와 윤리의 관계 문제>, 《동양사회사상 제9집》, 2004년 5월.
황성규, <공자와 목자 의리관의 특성과 통합 가능성에 관한 고찰>, 《도덕과 윤리교육(3)》, 2011년 7월.
白川靜著, 溫天和、蔡哲茂譯, 《金文的世界》, 聯靜出版事業公司, 民國78年.
柴劍虹、李肇翔 主編, 《說文解字》卷十二下, 九州出版社, 2001.
陳來, 《古代思想文化的世界》, 北京三聯書店, 2002.
陳來, <春秋時期的人文思潮與道德意識>, 《中原文化研究》, 2013年 2月.
陳來, 《古代宗教與倫理》, 北京大學出版社, 2017.
段玉裁, 《說文解字注》, 上海古籍出版社, 1981.
程俊英 撰, 《詩經譯注》, 上海古籍出版社, 2004.
馮時, <西周金文所見‘信’、‘義’思想考>, 《新出土文獻與先秦思想重構》, 台灣書房出版有限公司, 2007.
郭沫若, 《先秦天道觀的進展》, 河北教育出版社, 2004.
桓占偉, <義以出禮, 以義生利, 允義明德>, 《文史哲》, 2015年 第1期.

- 李夢生 撰, 《左傳譯注·上下》, 上海古籍出版社, 2004.
- 李民、王健 撰, 《尚書譯注》, 上海古籍出版社, 2004.
- 李學勤、林慶彰, 《新出土文獻與先秦思想重構》, 臺灣古籍出版公司, 2007.
- 劉澤華, 《中國政治思想史·先秦卷》, 浙江人民出版社, 1996.
- 劉翔, 〈由“德”字的本意論周代道德觀念的形成〉, 《深圳大學學報》, 1986年.
- 劉翔, 《中國傳統價值觀詮釋學》, 上海三聯書店, 1996.
- 劉源, 〈試論西周金文“帥史祖考之德”的政治含義〉, 中國社會科學院曆史研究所先秦史研究室, 2009年 3月.
- 聶甘霖、陳紀昌, 〈社會轉型期的社會價值變遷: 周代“義”觀念的下移〉, 《山西檔案》, 2018年 4月.
- 文術發, 〈從古文字看商周祭祀制度的演變〉, 《西南大學學報》, 2000年 5月, 第26卷第三期.
- 吳士法, 〈先秦天子大祀犧牲考〉, 《浙江大學學報》, 2004年 5月, 第34卷第三期.
- 鄔國義、胡果文、李曉路 撰, 《國語譯注》, 上海古籍出版社, 1994.
- 夏忠龍, 《先秦倫理思想研究》, 黑龍江大學博士學位論文, 2007年.
- 謝冰瑩 等, 《四書讀本》, 三民書局, 民國 74年.
- 薛藝兵, 〈論禮樂文化〉, 《文藝研究》, 1997年 02期.
- 楊天宇 撰, 《禮記譯注》, 上海古籍出版社, 2004.
- 張桂光, 《商周金文摹釋總集》, 中華書局, 2010.
- 張枋、鄧紅坡 校點, 《張枋集一》, 岳麓書社, 2009.
- 張汝倫, 〈義利之辨的若干問題〉, 《復旦學報》 第3期, 2010.
- 張繼軍, 〈周初“德”字及其觀念的產生〉, 《學術交流》, 2006年 10月.
- Souter, A. et al. *The Oxford Latin Dictionary*. Clarendon press, 1968.

< Abstract >

The original concept of Righteousness(義) was born in the Western Zhou Dynasty. The words related to religious rituals gradually developed into the core concept of moral ethics with the change of social environment. In the Western Zhou Dynasty, and it is one of the important duties at that time. Its significance has expanded into a moral paradigm in the Spring and Autumn Period. In this sense that it contains the nature of moral requirements, it is the criterion for stipulating human behavior. The expansion of meaning is closely related to religious and social changes at the time. The primitive religion of the Shang Dynasty developed into an ethical religion during the Western Zhou Dynasty, and the religious nature began to change with the words related to the ritual. Political and social changes also affect the evolution of meaning. The Western Zhou Dynasty is a society in which the decedents ruled the Shang Dynasty immigrants and other nationalities. Because of the need to have a 'destiny' concept in the rule, Virtue(德) is an important principle for maintaining the dynasty. The impermanence's thought emphasizes individual cultivation and virtue, and 'righteousness' is the premise and basis of 'Virtue'.

Key Words : 중국 고대 철학(Chinese Ancient Philosophy), 중국 고대 종교(Chinese ancient religion), 유교(Confucianism), 의(義, Righteousness), 춘추시대(Autumn and Spring Period), 은왕조(Shang Dynasty), 주왕조(Zhou Dynasty)