

# 權近 『詩淺見錄』의 好賢·好德論

陳 禮 淑 \*

## <目 次>

- |                     |                      |
|---------------------|----------------------|
| I. 序言               | III. <關雎>와 <兔置>의 好德論 |
| II. <淇奥>과 <緇衣>의 好賢論 | IV. 結語               |

## <국문 초록>

麗末鮮初의 역사적, 사상적 전환기에 처하여 관계와 학계, 양쪽에서 활동하면서 유학적 이상을 펼치고자 노력했던 陽村 權近의 『詩淺見錄』은 역대 詩經論의 핵심적인 쟁점을 모두 포괄하고 있어, 조선 詩經論의 성장과 발달에 밑바탕이 되었을 뿐 아니라 權近 개인을 넘어麗末鮮初의 경학사상의 흐름을 알 수 있는 귀중한 자료라는 점에서 그 의미가 깊다.

權近은 『詩經』이 인간 심성을 개발하는 敎化的 機能을 가지고 있다는 점과 자신이 처한 당대의 현실이 새로운 시대를 열어가는 시대정신을 갖춘 인재를 필요로 한다는 것을 깊이 인식하고 있으며, 더 나아가 자신과 士大夫가 그 인재라는 강한 자부심을 가지고 『詩淺見錄』을 저술하였다. 본인은 이 점에 주목하고, 『詩淺見錄』의 <淇奥>과 <緇衣>, <關雎>와 <兔置> 등의 詩篇에 나타난 陽村의 好賢·好德論에 대해서 살펴보았다.

陽村은 爲政者 개인의 修己段階가 사회적 영역인 治人段階로 확대되는 구도에서 爲政者의 好德이 고리역할을 하고 있으며, 또한 이로 인해 이상사회 건설의 기폭제가 되는 것으로 파악하고 있다. 그뿐 아니라 다른 한 편으로는

\* 국립 공주대학교 한문교육과 강사 / jinyesuk@paran.com

民을 주체로 한 好賢論을 전개하여 백성의 신뢰와 사랑을 받고 있는 진정한 지도자의 모습을 부각시키고 있다.

『詩淺見錄』에 나타난 陽村의 好賢·好德論은, 쇠망해 가는 고려를 위해 아무 일도 할 수 없고, 단지 亡國의 과정을 지켜볼 수밖에 없었던 안타까운 상황에서 『詩經』에 수록된 中國 上古史에 대한 詩解釋을 통해, 정치·사회·사상적 격변기에 수반되는 여러 가지 문제점을 조망하고 好賢·好德이라는 해결책을 제시한 것이며, 한 걸음 더 나아가 촉구한 것이라 할 수 있다.

이러한 陽村의 好賢·好德의 논리는 자체적으로 終始論的 循環構造를 가지고 있는 셈이다. 民을 주체로 한 好賢의 논리는 지도자의 好德의 결과(終)로 산출된 것이며, 이와 반대로 지도자의 好德 논리는 民의 好賢 意識을 촉발하는 원인적 요소(始)로 작용하는 것이기 때문이다. 따라서 陽村의 好賢·好德의 논리는, 유학적 이상 사회 건설이라는 큰 틀에서 볼 때 둘이 아닌 하나의 전체적 논리 구조로 볼 수 있다. 즉 好德은 好賢 意識을 촉발하고, 好賢 意識은 지도자의 好德 意識에 영향을 끼치는 循環論的 構造를 가지는 것이다.

결국 陽村은 새로운 세계의 신질서를 확립하려는 의지를 詩 解釋에 담아 놓았다고 볼 수 있다. 그는 文王의 교화를 강조하면서 이를 자기 시대에 이식하려 한 것이며, 이러한 교화를 바탕으로 한 인륜의 도덕을 중시하면서 麗末 鮮初의 급변적인 시기에 백성들의 인륜 도덕적 교화의 좌표로 삼고자 한 것이다. 『詩淺見錄』에 언급된 여러 詩篇의 解釋들에는 그의 정치, 사회적 이념이 녹아 있으니, 變을 正으로 회복하여 새로운 질서를 이룩하려는 陽村의 성리학적 이념과 전환기의 현실을 살아가는 지식인의 고뇌가 엿보이며, 이는 분단의 시대를 살아가는 오늘날의 우리에게 시사하는 바가 크다고 하겠다.

【주제어】 麗末鮮初, 陽村 權近, 詩淺見錄, 詩經論, 教化的 機能, 好賢論, 好德論, 終始論的 循環構造

## I. 序言

성리학자 權近(1352~1409)이 활동하였던 麗末鮮初는 韓國思想史의 흐름으로 볼 때 매우 중대한 의미를 갖는다. 이 시기는 사회의 여러 측면에서 한계상황에 직면해 있던 시대였으며, 불교를 대신해 난국을 타개하고 현실을 개혁하기 위한 새로운 사상이 절실히 요청되었던 시대였다.

정치적으로는 恭愍王代 辛旽의 失脚 이후 권문세족들이 다시 정권을 장악하면서 왕권이 약화되는 현상이 나타났다. 恭愍王은 노국공주의 사망, 개혁의 실패, 辛旽의 失脚 등을 거치면서 정치에 대한 관심을 잃은 채 子弟衛 설치 등 비정상적인 생활을 계속하다가 측근에 의해 살해되었다. 뒤를 이은 禔王도 즉위 초에는 학문과 정치에 관심을 보였으나 초반 2~3년 이후부터는 정치를 도외시한 채 방탕하고 무절제한 생활로 일관하였다. 이에 따라 國政은 權臣들에 의해 좌우되었으며, 人事, 租稅 등 행정 운영의 문란이 초래되었다. 또 잦은 전란으로 인해 무장 세력들의 입지가 강화되면서 권문세족과 무장 세력이 연합하여 國政을 장악하는 현상이 나타나 왕권은 더욱 위협받았다.

사회적으로는 권세가들의 탈법적인 토지 겸병과 농장 경영으로 인해 자영농민들이 토지를 잃고 농장에 흡수되어 소작농이나 노비로 전락하는 등 민생이 크게 피해를 입고, 조세수입에 큰 차질이 생겨 국가 재정이 부족하고 軍需가 고갈되는 현상이 나타났다. 여기에 水災, 旱災, 饑饉, 유행병 등의 발생과 紅巾賊, 倭寇의 침입은 禔王 때 극에 달하여 해안지역 뿐 아니라 전국토가 왜구의 약탈 대상이 되었으며, 이에 따라 농토에 정착하지 못하고 유리하는 백성들이 더욱 증가하였다.<sup>1)</sup>

한편 武臣의 亂 이전부터 왕실과 문신 귀족층의 절대적 보호를 받아왔던 고려의 불교계는, 후기로 내려오면서 점차 세속화 되어 그 폐해를

1) 朴龍雲, 『高麗時代史』, 일지사, 1988, pp.621-623. 참조.

속출하였다. 승려들의 사치생활과 번잡한 불교의식으로 인해 국가의 재정은 고갈 직전에 와 있었고, 大寺院들은 地主 못지않은 억압과 착취를 일삼고 있었다. 도덕적으로 타락한 승려들의 비행이 사회적 지탄의 대상이 되고, 민간불교는 현세구복적인 것으로 변질되거나 미신화 하여 잦은 물의를 빚기에 이르렀다.<sup>2)</sup> 이런 불교의 타락은 불교계 자체 내부의 자각과 반성을 촉구하는 혁신적인 불교 정화운동을 촉발하여 가시적 성과를 거두기도 하였으나 몽고의 침입을 받으며 좌절되어, 그 결과 불교계는 타락의 길에서 헤어나지 못하고 마침내 정신적 지도력을 상실하였으며, 정치적 조정 능력의 약화와 사상적 이념의 부재는 민중생활을 더욱 도탄으로 몰아갔다.

이런 상황 속에서 새로운 학풍과 건전한 정신을 갈구하던 高麗의 思想界는 元나라를 통해 성리학을 도입하였으니, 이를 주도한 계층이 새롭게 정치 무대의 주역으로 부상하기 시작한 新進士大夫들이었다. 安珣에 의해 우리나라에 들어온 宋代 性理學은 이 시기에는 이미 그 자체의 사상적 깊이를 확보했을 뿐 아니라 異端으로서의 불교를 극복, 배척할 수 있는 역량을 갖추게 되는 것이다.<sup>3)</sup>

陽村 權近은 朱子の 『四書集註』를 간행하여 후학을 권장하도록 건의한 菊齋 權溥(1262~1346)의 증손이다. 權近에게 가장 큰 영향을 끼친 학자는 스승이었던 圃隱 李穡인데, 李穡의 부친은 益齋 李齊賢의 제자 稼亭 李穀(1298~1351)이었으며, 李齊賢은 바로 權溥의 사위였으니, 여기에서도 權近의 성리학적 가풍과 학풍을 짐작해 볼 수 있다.

李穡에 종유하던 인물과 그의 門人들 사이에는 성리학을 연구하는 분위기가 팽배하였고, 그에 대한 이해 수준 또한 매우 높았다. 특히 李穡의 문인인 陶隱 李崇仁(1347~1392)과 三峰 鄭道傳(1342~1398) 및 陽村 權近은 스승의 학풍을 더욱 발전시켜 성리학의 정착과 심화에 매우 중

2) 崔英成·鄭載南, 『한국유학사상사1』 (고대고려편), 아세아문화사, 1996, p. 344. 참조.

3) 圃隱 鄭夢周나 三峰 鄭道傳, 陽村 權近이 대표적인 학자라 할 수 있다.

요한 역할을 담당하였다. 이 중 특히 權近은 이들과 서로 영향을 주고받으면서 麗末鮮初의 儒佛思想 交替期에서 성리학적 학풍을 종합하고 유학 이념을 주도하여 조선시대 道學의 물줄기를 열어주었다고 할 수 있다.<sup>4)</sup>

權近은 麗末의 정치, 사회적 폐단과 국가적 위기상황이 궁극적으로 국왕의 정치적 무관심과 무절제한 생활에서 비롯되었으며, 이 위기를 극복하기 위해서는 군주의 修身과 왕실의 도덕성 회복 및 공정한 정치 운영 등이 선행되어야 한다고 주장하였다.<sup>5)</sup> 그러나 그의 주장은 받아들여지지 않았으며, 이후 威化島 回軍 등 일련의 사건들을 거치면서 왕조의 운명이 위태로운 지경에 이르게 되었다.

陽村 자신도 1389년에 牛峰으로 유배된 이후 정치적 활동이 더 이상 불가능하게 되었다. 그리하여 39세 때(1390년 공양왕 2년) 金馬郡에 유배되어 있는 동안 『入學圖說』을 저술하였고, 이듬해 유배에서 풀려나 충주로 돌아와 있으면서 『易說』·『詩說』·『書說』·『春秋說』의 명칭 아래 四經에 대한 『淺見錄』을 저술하였다. 그 후 54세 때(1405년 태종 5년) 『禮記淺見錄』의 저술을 마침으로써 마침내 『五經淺見錄』의 저술을 완성하게 되는 것이다.

『五經淺見錄』은 『入學圖說』과 함께 그의 사상을 함축하고 있는 대표작일 뿐 아니라 韓國經學史의 새로운 지평을 열어주는 것이라는 측면에서 매우 의미가 깊다고 하겠다. 麗末의 혼란상을 수습하고 새로운 사상인 성리학을 통해 새 시대를 열어가려 했던 新進士大夫들의 시대정신이, 그들과 교류하며 영향을 주고받았던 陽村 權近의 經學 속에 녹아 있는 것이다. 이러한 측면에서 볼 때 『五經淺見錄』은 權近 일개인의 대표적인 저술로 그치지 않고 麗末鮮初의 성리학을 종합하고 集成하여 朝鮮時代 韓國經學史의 흐름을 선도하는 중요한 역할을 했다고 말할 수 있다.

4) 琴章泰, 『朝鮮 前期의 儒學思想』, 서울대학교출판부, 1997, pp.151-156. 참조.

5) 『高麗史節要』 卷 32, 禡王 9년 참조. 이러한 인식은 우왕 때 올린 상소들의 내용을 통해 확인할 수 있다. 그의 상소 활동은 左司議大夫로 재직하던 1383년(우왕 9년)에 집중적으로 이루어졌다.

그 중에서도 『詩淺見錄』은 역대 詩經論의 핵심적인 쟁점을 모두 포괄하고 있는 중요한 저술로서,<sup>6)</sup> 朝鮮 詩經論의 성장과 발달에 밑바탕이 되었던 것이다. 따라서 『詩淺見錄』은 비록 19개의 조항으로 이루어진 짧은 詩說임에도 불구하고, 麗末鮮初의 經學史에서 차지하고 있는 비중이 매우 크며, 陽村 權近의 시대정신과 사상적 특징을 보여주는 중요한 저술로 볼 수 있다.

本考는 陽村 權近이 성리학이 도입된 이래 실제적 의미에서 우리나라 최초의 性理學者로 일컬어지는 牧隱 李穡의 學問的 宗旨를 전수받은 사람으로서, 高麗末과 朝鮮初 兩朝에 걸쳐 官學界에서 중요한 역할을 담당하였음을 주목하고, 그의 방대한 저술 가운데서도 麗末鮮初의 詩經學的 특징을 보여주는 『詩淺見錄』을 고찰하고, 여기에 나타난 權近의 好賢·好德論을 조명하여, 이를 통해 그의 시대적 사명의식과 역사 인식 및 權近 학문의 經學的 특징을 살펴보고자 한다. 權近은 『詩經』이 인간 심성을 개발하는 敎化的 機能을 가지고 있다는 점과 자신이 처한 당대의 현실이 새로운 시대를 열어가는 시대정신을 갖춘 인재를 필요로 한다는 것을 깊이 인식하고 있으며, 더 나아가 자신과 士大夫가 그 인재라는 강한 자부심을 가지고 『詩淺見錄』을 저술하였다. 그런 의미에서 本考는 <淇奧>·<緇衣>의 好賢論과 <關雎>·<兔置>의 好德論을 주목하고 있다.

## II. <淇奧>과 <緇衣>의 好賢論

『入學圖說』은 權近의 대표적 저술 가운데 하나로, 性理學的 입장에서

6) 金相丸, 「陽村 權近의 『詩淺見錄』 研究」, 계명대대학원 석사학위논문, 1993, pp.10-11. 참조. 『詩經』의 製作時期와 作家, 編次와 孔子刪詩說, 政變·美刺·淫詩說 및 讀詩法 등 매우 광범위한 문제 전체에 관해 權近 자신의 논리를 전개하고 있다.

儒學의 전체적인 체계를 圖와 說로 정리하고 있는 入門書이다. 여기서 그는 五經을 體用論의 구조로 圖式化하여 하나로 통합된 전체적 입장에서 조명하고 있다. 즉 『易經』을 五經의 全體로 보고, 『春秋』를 大用으로 보았으며, 『書經』·『詩經』·『禮記』는 體와 用 사이의 條目으로 파악하였다. 이 중 『書經』은 上벌의 정치로, 『詩經』은 권선징악의 효용으로, 『禮記』는 節文의 실천으로 규정짓고, 이들이 또한 유기적으로 통합되어 있음을 밝혀, 성리학자로서 자신의 經學的 성격을 體用論의 二元構造로 드러내고 있다.<sup>7)</sup>

『入學圖說』에는 『詩經』에 관련하여 「周南編次之圖」와 「變風十三國之圖」 2개조가 있는데, 이 중 「周南編次之圖」에서도 權近은 「周南」 11편에 제각기 의미를 부여하고 있다. 그는 「周南」 11편을 正家の 始作 → 宜家の 一 → 家齊의 極效로 순차적 의미를 심화하고 있는 齊家 構圖와, 國理의 始作 → 國理而賢才多 → 國理의 極效로 심화된 治國 構圖, 그리고 平天下 및 平天下의 極效로서 더 이상 復加할 것이 없는 王者의 상서로운 이상향 도래를 의미하는 平天下 構圖 세 부분으로 나누어, 개인적 修身을 전제로 한 상태에서 德化가 사회로 확산되는 教化論의 관점을 강조한다.

그리하여 교화의 영향은 爲政者 자신으로부터 시작되어 가정과 국가, 더 나아가서는 천하에 이르기까지 治亂의 근본이 되는 것이니, 이렇게 볼 때 陽村의 관점은, 朱子를 비롯한 종래의 학설과 마찬가지로 『大學』의 修己治人論을 『詩經』 「周南」에 대한 이해에 적용하고 있음을 확인할 수 있다. 다만 朱子가 「周南」·「召南」을 포괄적으로 언급하여 修身齊家の 道가 담겨 있다<sup>8)</sup>고 한 데 비해, 陽村은 개인적 영역인 爲政者의 修身

7) 權近, 『入學圖說』, 「五經體用合一之圖」. “愚案易五經之全體也, 春秋, 五經之大用也. 書, 以道政事, 詩, 以言性情, 禮, 以謹節文, 雖各專其一事, 而易春秋之體用, 亦各無所不備焉.”

8) 朱熹, 『論語集註』, 「陽貨」, 제10장. “周南召南, 詩首篇名, 所言皆修身齊家之事.”

을 전제로 하여 그 德化가 사회적 영역인 齊家 → 治國 → 平天下로 확대된다는 점을 구체적으로 논변하고 있다는 점에서 차이가 있을 뿐이다.<sup>9)</sup>

陽村은 爲政者 개인의 修己段階가 사회적 영역인 治人段階로 확대되는 구도에서 爲政者의 好德이 고리역할을 하고 있으며, 또한 이로 인해 이상사회 건설의 기폭제가 되는 것으로 파악하고 있다. 그뿐 아니라 다른 한 편으로는 民을 주체로 한 好賢論을 전개하여 백성의 신뢰와 사랑을 받고 있는 진정한 지도자의 모습을 부각시키고 있다. 이러한 의식은 「周南」의 <關雎>·<兎置>를 비롯하여 「衛風」 <淇奧>과 「鄭風」 <緇衣>에 집중적으로 보인다. 그 중 13國風에 속하는 「衛風」 <淇奧>과 「鄭風」 <緇衣>는 지도자를 따라가고 칭송하는 民의 관점에서 쓴 것으로, 爲政者의 好德의 결과가 얼마만큼 民의 절대적인 존경과 지지를 받을 수 있는지를 단적으로 보여준다.

「詩序」에 의하면 「衛風」 <淇奧>은 衛나라 사람들이 武公의 德을 찬미하여 지은 것으로, 武公의 학문과 인격이 더욱 발전하고 있는 것을 보고 느낀 감흥을, 푸른 대나무가 처음 나와서 아름답고성한 것을 본 느낌에 이입하여 興을 일으킨 것이다. 또 武公이 문장력이 있는데다 신하들의 規諫를 잘 들어주어 禮로 스스로를 단속하였기 때문에 周나라 조정에 들어가 王의 卿士가 되어 周王室을 도왔는데, 이를 찬미하여 지었다고 한다.<sup>10)</sup>

朱子도 “武公이 나이가 95세임에도 불구하고 오히려 國中에 경계하기를 ‘卿 이하로 師長과 士에 이르기까지 만일 조정에 있는 자들이면 내가 늙었다고 하여 나를 버리지 말고, 반드시 조정에서 삼가고 공손히 하여 서로 나를 경계하라.’고 하였고, 懿戒의 詩를 지어 스스로 경계하였으며, 「賓之初筵」도 武公이 과오를 뉘우치고 지은 것”이라는 『國語』의 기록을

9) 崔錫起, 「陽村 權近의 詩經 解說 - 國風에 관한 諸說」, 『漢文學研究』 第10輯, 1995, pp.23-27. 참조.

10) 「詩序」, “淇奧, 美武公之德也. 有文章, 又能聽其規諫, 以禮自防. 故能入相于周, 美而作是詩也.”



살펴보고 「詩序」의 說을 따라 <淇奥>이 武公의 德을 찬미한 것으로 보았다.<sup>11)</sup>

『詩經』 原文은 다음과 같다.

瞻彼淇奥	저 淇水 벼랑을 보니
綠竹猗猗	푸른 대나무 猗猗하다.
有匪君子	문채 나는 군자여!
如切如磋	잘라놓은 듯 다듬어 놓은 듯
如琢如磨	쪼아놓은 듯 갈아놓은 듯하다.
瑟兮僩兮	치밀하고 군세며
赫兮咺兮	빛나고 짐작으니
有匪君子	문채 나는 군자여
終不可諼兮	끝내 잊을 수 없다. (一章)

瞻彼淇奥	저 淇水 벼랑을 보니
綠竹青青	푸른 대나무 青青하다.
有匪君子	문채 나는 군자여!
充耳琇瑩	귀막이가 琇瑩이며
會弁如星	皮弁에 꿰맨 것이 별과 같도다.
瑟兮僩兮	치밀하고 군세며
赫兮咺兮	빛나고 짐작으니
有匪君子	문채 나는 군자여
終不可諼兮	끝내 잊을 수 없다. (二章)

瞻彼淇奥	저 淇水 벼랑을 보니
綠竹如簟	푸른 대나무가 대자리와 같도다.
有匪君子	문채 나는 군자여!

11) 朱熹, 『詩集傳』, 「衛風」 <淇奥> 註, “按國語, 武公年九十有五, 猶箴儆于國曰, 自卿以下, 至于師長士, 苟在朝者, 無謂我老耄而舍我, 必恪恭於朝, 以交戒我, 遂作懿戒之詩以自警, 而賓之初筵, 亦武公悔過之作, 則其乳有文章而能聽規諫, 以禮自防也, 可知矣. 衛之他君, 蓋無足以及此者, 故序以此詩爲美武公, 而今從之也.”

如金如錫 金과 같고 錫과 같으며  
 如圭如璧 圭와 같고 璧과 같도다.  
 寬兮綽兮 너그럽고 여유 있으니  
 猗重較兮 아, 重較이로다.  
 善戲謔兮 戲謔을 잘하니  
 不爲虐兮 지나침이 되지 않도다. (三章)

「鄭風」 <緇衣> 또한 「衛風」 <淇奥>과 비슷한 취지에서 지어진 詩라고 볼 수 있다. 鄭나라 桓公이 幽王의 司徒가 되어 犬戎의 難에 죽자, 그 아들인 武公 掘突이 平王을 東都에 안정시키고 또 司徒가 되어 그 직책을 잘 수행하니 國人이 이를 마땅히 여겨서 그 德을 찬미하여 지은 詩<sup>12)</sup>로, 『詩經』 원문은 다음과 같다.

緇衣之宜兮 緇衣의 걸맞음이어!  
 敝予又改爲兮 해지면 내 또다시 만들어 주리라.  
 適子之館兮 그대의 館舍에 가는지라  
 還予授子之粢兮 돌아와 내 그대에게 음식을 주리라. (一章)

緇衣之好兮 緇衣의 걸맞음이어!  
 敝予又改造兮 해지면 내 또다시 만들어 주리라.  
 適子之館兮 그대의 館舍에 가는지라  
 還予授子之粢兮 돌아와 내 그대에게 음식을 주리라. (二章)

緇衣之蓆兮 緇衣의 넉넉함이어!  
 敝予又改作兮 해지면 내 또다시 만들어 주리라.  
 適子之館兮 그대의 館舍에 가는지라  
 還予授子之粢兮 돌아와 내 그대에게 음식을 주리라. (三章)

그런데 陽村은 이 두 篇의 詩를 한 데 묶어 『詩淺見錄』 제15조에서

12) 朱熹, 『詩集傳』, 「鄭風」 <緇衣> 註. “舊說, 鄭桓公武公, 相繼爲周司徒, 善於其職, 周人愛之, 故作是詩.”

다음과 같이 言及하고 있다.

「衛風」의 <淇奥>과 「鄭風」의 <緇衣>는 다 그 임금이 王의 卿士가 되어 그 직분을 잘 수행함을 읊은 시이다. 지금 그 詩語로써 살펴 보건대 <淇奥>의 3장에서 먼저 학문을 닦고 스스로 수양하여 그 道를 다함을 말했고, 다음에 위엄 있는 거동과 의복의 장식이 그 덕과 서로 어울림을 말하였고, 終章은 그 덕이 갖추어지고 그 직분에 걸맞음을 극진히 말한 것이다. <緇衣> 3장은 다만 그 옷이 잘 맞아 아끼고 사랑한다는 뜻을 말했을 뿐이다. 그런데 『禮記』 「玉藻」에서 孔子가 <緇衣>는 ‘어진 이를 지극히 좋아한 것이다.’고 한 것은 무엇 때문인가? <淇奥>은 상대방에 있는 덕을 잘 말했고, <緇衣>는 나에게 있는 성의를 능히 다했으니, 이것이 <緇衣>를 지극하다고 하는 까닭이다.<sup>13)</sup>

이상의 說은 陽寸 權近在 「衛風」 <淇奥>과 「鄭風」 <緇衣>의 내용상 전개에 따라 詩語를 분석하여, 詩의 의미를 해석한 것인데, 이 두 편의 詩를 통해 백성들의 자기 지도자에 대한 好賢 意識이 단계적으로 진행되어 가고 있음을 보여 준다.

「衛風」의 <淇奥>과 「鄭風」의 <緇衣>는 모두 衛武公과 鄭桓公·武公 父子가 王의 卿士가 되어 그 직분을 잘 수행한 사실을 찬미한 詩라는 점에서 공통분모를 가지고 있다. 즉 民이 自國의 지도자에 대해 자부심을 가지고 그 덕을 칭송한다는 점에서는 기본적으로 동일하다고 할 수 있다. 그러나 이 두 편의 내용을 주의 깊게 대조, 비교해보면 「衛風」의 <淇奥>이 단순히 有匪君子로 지칭되는 衛武公의 덕을 지극히 찬미하고 있는 데 비해, 「鄭風」의 <緇衣>는 司徒가 되어 직책을 잘 수행한 鄭桓公·武公 父子를 周나라 백성들이 매우 사랑하여 지은 것임을 확연히 알 수 있도록, 詩篇의 全章에 걸쳐 그들을 아끼고 사랑하는 백성들의

13) 權近, 『詩淺見錄』, 제15조. “衛之淇奥, 鄭之緇衣, 皆美其君爲王卿士, 善於其職之詩也. 今以其詞考之, 淇奥三章, 首言學問自修之盡其道, 次言威儀服飾之稱其德, 卒章則極言其德之備而稱其職. 緇衣三章, 但言其服之稱, 而愛好之意而已. 記以緇衣爲好賢之至, 何也. 淇奥能言在彼之德, 緇衣能盡在我之誠, 此緇衣所以爲至也.”

마음이 반복적으로 잘 드러나 있다.

陽村은 이러한 공통점과 연계성을 파악하고, 이 두 편의 詩를 비교, 분석하면서 『禮記』 「玉藻」에 있는 孔子의 詩評을 예로 들어, 덕이 있는 君子가 있으면 백성들이 그를 지극히 따르고 사랑하여 마지않음을 명확히 밝히고 있다. <淇奥>의 ‘不能忘’이 여전히 저 衛武公의 공덕을 잊지 못하고 있음에 그친 수동적인 것이라면, <緇衣>의 ‘옷을 갈아주고 음식을 대접하는 것’은 단순히 그 공덕을 잊지 않음에 그치는 것뿐만 아니라 자신의 성의를 다해 보답하려는 능동적·적극적인 실천의지를 담고 있는 것이다.

진정으로 상대를 아끼고 사랑하면, 지극히 헌신하면서도 스스로는 헌신한다고 생각하지 않는 법이다. 民의 의식상태가 <淇奥>에서는 단지 수동적인 찬미에 머문 것이라면, <緇衣>에서는 진정으로 지도자를 좋아해서 그를 위해 무엇인가를 해주고 싶고 공헌하고 싶은 마음으로까지 진전된 것임을 주목한 陽村은, 이것이 바로 『禮記』에서 孔子가 ‘好賢之至’라고 말씀하신 이유임을 간파하고 있다. 그리하여 <緇衣>의 의미를 극히 중시하고는, 연이어 다른 詩에서 선물을 주고받을 때의 예를 들어 <緇衣>에 드러난 好賢의 의미를 설득력 있게 증명하고 있다.

다른 시로써 살펴보면 사람이 선물을 주면서 은근한 뜻을 맺는 것이 작게는 잡다한 패물과 瓊琚이고 크게는 幣帛과 車馬이다. 그에 비해 저 의복이나 음식 같은 것들은 집안사람이나 父子와 부부 등 지극히 친한 사람들이 일삼을 바이다. 그런데 지금 ‘그대의 館舍에 나아간다.’고 말하니 같은 집안사람으로 친한 관계의 사람이 아니다. 같은 집안의 친한 사람이 아니면서도 ‘옷이 헤지면 내가 장차 그대를 위하여 다시 만들어 주겠다. 그대의 館舍로 가서 그대가 공무를 마치고 돌아오는 것을 기다렸다가 내가 장차 그대에게 밥을 해 줄 것이라’ 하니, 이는 그 친애하여 마지않는 정성이 한 가족이나 父子처럼 天倫에서 나온 것과 같아서 단순히 잡다한 패물이나 폐백을 선물로 주는 교제 정도일 뿐만이 아니다. 하물며 게다가 주기를 그 의리로써 하지 않으면 그것은 사사로운 은혜를 베푸는 것이 되어 덕이라 할 수 없기에 군자는 스스로 머무르지 않을 것이

다. 그런데 지금은 ‘緇衣가 마땅하다’고 하였으니, 그 덕에 걸맞은 것이고 사사로운 은혜가 아님을 나타낸 것이다. 이처럼 의리에 합당하면서도 그 성의를 다했으니, 어찌 好賢의 지극함이 아니겠는가?<sup>14)</sup>

위에서 陽村이 인용한 詩는 「衛風」 <木瓜>로, 남녀가 서로 선물하고 답례한 말로 보아 「邶風」 <靜女>와 유사한 淫奔詩로 분류되는 詩이다.<sup>15)</sup> 『詩經』 원문은 다음과 같다.

投我以木瓜    나에게 모과를 던져줌에  
報之以瓊琚    아름다운 옥으로 보답하고,  
匪報也        보답이라 여기지 않음은  
永以爲好也    길이 우호를 하고자 해서이니라. (一章)

投我以木桃    나에게 복숭아를 던져줌에  
報之以瓊瑤    아름다운 옥으로 보답하고도,  
匪報也        보답이라 여기지 않음은  
永以爲好也    길이 우호를 하고자 해서이니라. (二章)

投我以木李    나에게 오얏을 던져줌에  
報之以瓊玖    아름다운 옥으로 보답하고도,  
匪報也        보답이라 여기지 않음은  
永以爲好也    길이 우호를 하고자 해서이니라. (三章)

남녀 간의 사랑은 좋아하는 감정이 없으면 헤어지기도 하는 것이지

14) 權近, 『詩淺見錄』, 제15조. “至以他詩考之, 人相贈遺以結殷勤之意者, 小則雜佩瓊琚, 大則幣帛車馬, 若夫衣食, 則家人父子夫婦至親者之所事也. 今日適子之館, 則非其家人之親者也. 以非家人之親者, 而謂衣之敝, 則我將爲子, 而更爲之, 適子之館, 以待子自公而還, 則我將授予以粢矣. 是其親愛無已之誠, 若同家人父子之出於其天者然, 非但雜佩幣帛贈遺之交而已. 又況與之不以其義, 則私惠不歸德, 君子不自留矣. 今日緇衣之宜, 則見其德之稱, 而非私惠也. 合於義而盡其誠, 豈非好賢之至乎”

15) 朱熹, 『詩集傳』, 「邶風」 <木瓜> 註. “疑亦男女相贈答之辭, 如靜女之類”

만, 父子와 같은 天倫은 끊을 수 없는 것이다. 이 때문에 陽村은 民이 지도자를 친애하는 정성을 天倫에 비유하며, 단순히 잡다한 껌물이나 껌백을 선물로 주는 남녀 간의 교제에 비길 바가 아니라고 하였다. 또한 <緇衣>는 내 성의를 극진히 하려는 능동적·적극적인 실천의지를 드러낸다는 점에서 君子の 덕만을 읊은 <淇奥>과 비교가 되고 있을 뿐 아니라, 더 나아가서는 그 정성이 私惠가 아니라 한 가족이나 父子처럼 天倫에서 나온 것과 같이 지극하고 또한 의리에 합당하게 성의를 다한 것이기에, 그 덕에 어울리는 정당한 보답이라 할 수 있다는 것이다. 따라서 人情과 道理를 모두 충족시켜가면서 好賢을 실천한 모델이 바로 <緇衣>라 하여 이를 극히 중시하고 있다.

陽村은 한편으로는 「衛風」 <淇奥>과 「鄭風」 <緇衣>의 내용상 전개에 따라 篇內的 詩語를 심도 있게 고찰하고 분석하는 방법을 적용하면서도, 또 한편으로는 다른 詩를 예로 들어 대조, 비교하여 봄으로써 好賢之至의 이론적 전거를 마련하고 있다. 이러한 분석, 대조, 비교의 결과로 인해 陽村이 드러내고자 하는 의도가 더욱 명확해져서, 「鄭風」의 <緇衣>가 好賢의 극치임을 저절로 알게 되는 것이다.

그리하여 好德하는 지도자를 무한히 신뢰하고 존경하며 추종하는 백성들의 好賢 意識을, <淇奥>과 <緇衣>를 통해 단계적으로 심화하여 보여 줌으로써 당대의 지도자들에게 경각심을 불러일으키고 자발적인 참여의식을 유발시키고자 했던 것이니, 여기에 陽村 好賢論의 참다운 의미가 있다고 할 수 있다.

### Ⅲ. <關雎>와 <兔置>의 好德論

孔子는 『論語』 「八佾篇」에서 “<關雎>는 즐거워하되 음란하지 않고 슬퍼하되 마음을 상하지 않는다.”<sup>16)</sup>라 評하면서 최고의 찬사를 아끼지

16) 『論語』 「八佾」. “子曰 關雎, 樂而不淫, 哀而不傷.”

않았고, 이에 대해 朱子는 “이는 이 詩를 지은 자가 성정의 올바름과 聲氣의 和함을 얻었음을 말스름 것이다.”<sup>17)</sup>라 하였다. 「周南」의 첫 詩篇인 <關雎>에 대한 孔子의 詩評은, 「周南」의 위치를 더욱 공고히 해주는 역할을 하고 있는데, 陽村은 이 詩篇을 <兔置>와 비교, 분석하면서 好德論이라는 독자적이면서도 새로운 견해를 도출하고 있다.

「詩序」에 「周南」 <關雎>는 “后妃의 덕을 읊은 것이요, 德化의 시초이니, 천하를 風動하고 夫婦를 바로잡는 것”<sup>18)</sup>이라 하였는데, 그 원문을 살펴보면 다음과 같다.

關關雎鳩	關關 우는 雎鳩새
在河之洲	河水의 모래섬에 있도다.
窈窕淑女	窈窕한 아가씨
君子好逑	군자의 좋은 짝이로다. (一章)

參差荇菜	들쭉날쭉한 마름 나물을
左右流之	좌우로 물길 따라 취하도다.
窈窕淑女	窈窕한 아가씨를
寤寐求之	자나 깨나 구하도다.
求之不得	구하여도 얻지 못하는지라
寤寐思服	자나 깨나 생각하고 그리워하여
悠哉悠哉	아득하고 아득하여라
輾轉反側	輾轉反側하노라. (二章)

參差荇菜	들쭉날쭉한 마름 나물을
左右采之	좌우로 취하여 가리도다.
窈窕淑女	窈窕한 아가씨를
琴瑟友之	거문고와 비파로 친히 하도다.
參差荇菜	들쭉날쭉한 마름 나물을

17) 朱熹, 『詩集傳』, 「周南」 <關雎> 註. “孔子曰, 關雎, 樂而不淫, 哀而不傷, 愚謂, 此言, 爲此詩者, 得其性情之正, 聲氣之和也.”

18) 「詩序」. “關雎, 后妃之德也, 風之始也, 所以風天下而正夫婦也.”

左右芼之    좌우로 삶아 올리도다.  
窈窕淑女   窈窕한 아가씨를  
鍾鼓樂之    종과 북으로 즐겁게 하도다. (三章)

雉鳩새는 물새의 일종으로 정이 두터우면서도分別이 있는 새인데, 이를 통해窈窕한淑女가君子의 좋은 짝이 됨과 부부간에 서로和樂하면서도 공경하는 모습을 읊어興을 일으킨 이詩篇은, 文王과 太姒의 이야기로 널리 알려져 있으며, 일반적으로 后妃의 內治의 공효가 治國平天下의 바탕이 됨을 보여주는 詩로 인식되고 있다.

그러나 陽村은 기존의 后妃 중심의 관점에서 벗어나 文王 중심으로 관점의 전환을 꾀하고 있으니, 이는 文王을 통해 지도자의 好賢易色이 얼마나 중요한 것인가를 강조하려는 의도인 것이다. 이 詩篇에 대해 陽村은 『詩淺見錄』 제2조에서 <關雎>의 詩語에 주의하면서 다음과 같이 말했다.

<關雎>에서 먼저 ‘자나 깨나 뒤적이다.(輾轉反側)’고 말하고, 뒤에 ‘거문고와 비파로 벗하고 종과 북으로 즐긴다.(琴瑟友之, 鍾鼓樂之)’고 했으니, 이는 슬픔을 먼저 하고 즐거움을 뒤에 한 것이다. 그런데 孔子께서 ‘<關雎>는 즐거워하되 음란하지 않고, 슬퍼하되 상심하지 않는다.(關雎, 樂而不淫, 哀而不傷)’라 하여, 먼저 즐거움을 말하고 뒤에 슬픔을 말한 것은 무엇 때문인가?<sup>19)</sup>

陽村은 먼저 <關雎>의 詩語와 孔子의 말을 비교하여, 이와 같은 의문을 제기했다. 이는 얼핏 보면 별다른 문제가 되지 않겠으나, 다시 한번 음미해 보면 확실히 ‘슬픔’과 ‘즐거움’, ‘즐거움’과 ‘슬픔’이 錯綜되어 앞뒤가 맞지 않는 점이 있다.

이에 대하여 陽村은 『詩集傳』 「周南」 <關雎> 二章의 “이 장은 그 배필을 얻지 못했을 때를 근본 하여 말한 것이다.<sup>20)</sup>”라는 朱子の 說에 근

19) 權近, 『詩淺見錄』, 제2조. “關雎, 先言寤寐反側, 後言琴瑟鐘鼓, 先哀而後樂也. 孔子曰, 關雎, 樂而不淫, 哀而不傷, 先言樂而後言哀, 何也”  
20) 朱熹, 『詩集傳』, 「周南」 <關雎> 註. “此章, 本其未得而言.”



거하여 다음과 같이 自答의 형식으로 논변하였다.

宮中의 사람들이 이미 太姒를 얻어서 文王의 배필로 삼게 하고, 높이고 받드는 것을 기꺼워하여, 이 詩를 지을 때에 太姒를 얻지 못했을 때의 근심스런 마음을 미루어 서술했던 것이다. 그런 까닭에 <關雎>의 뜻이 오로지 즐거움에 있어서 그 말이 저절로 賓主가 있는 것이니, 孔子께서는 이 詩를 지은 사람의 뜻에 근본하여 말씀하신 것이다.<sup>21)</sup>

陽村은 <關雎>에 대한 孔子의 詩評이 <關雎>의 作詩 시점을 文王과 太姒의 혼인 후로 파악하여, 현재의 즐거움을 주로 보고 과거 혼인전의 슬픔을 賓으로 보았기 때문이라고 파악한다. 이는 詩를 읽는 사람은 編內에 담겨 있는 깊은 뜻과 역사적 배경 등을 고려해서 읽어야 함을 강조한 것으로 陽村만의 독자적인 讀詩法이라 할 수 있다.

朱子는 『詩經』의 讀詩法으로, 시인의 本意를 얻으려면 반드시 「詩序」나 舊說의 선입견에서 벗어나 『詩經』 본문을 숙독하고 완미하되, 微言大義를 추구하지 말고 평이하게 이해하여야 한다고 주장하였다.<sup>22)</sup> 이와 같은 ‘以詩解詩’의 讀詩法 주장은 朱子 본인이 여러 차례의 시행착오를 겪으면서 얻은 결론에 바탕을 둔 것이다.<sup>23)</sup>

이에 비해 陽村은 詩란 마음속의 생각을 읊조린 것이므로 詩의 본뜻을 알려면 우선 詩의 내용을 음미해야 하고, 더 나아가 그 가운데 함축된 의미까지 파악해야 한다고 보았다. 그리하여 陽村은 각 篇內의 詩語

- 
- 21) 權近, 『詩淺見錄』, 제2조. “宮中之人, 既得太姒, 以爲文王之配, 喜樂尊奉, 而作此詩, 追述其未得之時憂思之心, 故關雎之志, 專在乎樂. 其言自有賓主, 孔子本作詩之意, 而言之也. 此詩, 作於宮中之人妾御之徒, 其未得內子也, 其哀之切, 至於如彼, 既得之也, 其樂之深, 又至於此.”
- 22) 朱熹, 『朱子語類』, 卷80. “今欲觀詩, 不若且置小序及舊說, 只將元詩虛心熟讀, 徐徐玩味. 候彷彿見箇詩人本意, 卻從此推尋將去, 方有感發. 如人拾得一箇無題目詩, 再三熟看, 亦須辨得出來. 若被舊說一局局定, 便看不出.”
- 23) 朱熹, 『朱子語類』, 卷104. “某舊時讀詩, 也只先去看許多注解, 少間卻被惑亂. 後來讀至半了, 都只將詩來諷誦至四五十過, 已漸漸得詩之意; 卻去看注解, 便覺減了五分以上工夫; 更從而諷誦四五十過, 則胸中判然矣.”

를 고찰함으로써 作詩者의 본의를 간파하려 했다. 이러한 방법은 제4조에서 <兕置>와 연관 지어 설명한 부분에서 더욱 분명하게 드러난다.

<關雎>의 ‘淑女’를 다만 ‘군자의 좋은 짝이로다.(君子好逑)’라고 말한 것은 높은 분을 짝하여 지체를 가지런하게 했을 뿐이요, <兕置>의 ‘武夫’에는 곧 ‘公侯의 좋은 짝이로다.(公侯好仇)’라 하고, 또 ‘公侯의 腹心이로다.(公侯腹心)’라고 했으니, 이는 착한 사람으로서 腹心을 삼은 것으로, 다만 좋은 짝일 뿐만이 아니다. 文王이 덕 있는 사람을 좋아하고 女色을 좋아하지 않았던 마음을 볼 수 있으니, 이 詩를 지은 사람은 참으로 文王의 마음을 알았다 하겠다.<sup>24)</sup>

漢나라의 匡衡은 “‘窈窕淑女 君子好逑’라는 것은 그 貞淑함을 지극히 하여 志操를 변치 않아서, 情欲의 느낌이 容儀에 개입함이 없고, 宴私의 뜻이 動靜에 나타나지 않음을 말하였으니, 그러한 뒤에야 至尊(君主)에 짝하여 宗廟의 주인이 될 수 있는 것이니, 이는 紀綱의 머리요, 王教의 端緒이다.”<sup>25)</sup>라고 풀이하였다.

이에 비해 陽村은 <關雎>와 <兕置>를 묶어 好色과 好德으로 비교하여, 文王의 ‘好色하지 않고 好德하는 마음’을 대조적으로 분석하고 있다. 여기서 陽村이 意圖하는 것은 과연 무엇일까? 이것은 陽村이 처했던 역사적 상황으로 보아, 단순히 好色·好德의 대비 구도로 볼 것이 아니라 <關雎>와 <兕置>의 好德論을 통해 文王과 같이 好賢易色하지 못하는 當代의 指導層에 대한 아쉬움을 간접적으로 드러내고 있는 것으로 파악할 수 있다.

위에 <關雎>와 함께 引用된 <兕置>는, 교화가 행해지고 풍속이 아름답다워져서 어진 사람과 재주 있는 사람들이 많아, 비록 토끼그물을 치

24) 權近, 『詩淺見錄』, 제4조. “關雎淑女, 但曰君子好逑, 儼尊齊體而已也. 置兕武夫, 則既曰公侯好仇, 又曰公侯腹心, 是以善人爲心腹, 非特好仇而已, 可見文王好德不好色之心也. 爲此詩者, 眞知文王之心矣.”

25) 朱熹, 『詩集傳』, 「周南」 <關雎> 註. “漢匡衡曰, 窈窕淑女, 君子好逑, 言能致其貞淑, 不貳其操, 情欲之感, 無介乎容儀, 宴私之意, 不形乎動靜. 夫然後, 可以配至尊而爲宗廟主, 此綱紀之首, 王教之端也.”

는 野人일지라도 그 재주를 쓸만함을 노래한 시<sup>26)</sup>로, <關雎>와 마찬가지로 「周南」에 수록되어 있는 詩이다. 原文은 다음과 같다.

肅肅兔置    정돈된 토끼그물이어  
 楛之丁丁    말뚝 치기를 丁丁히 하도다.  
 赳赳武夫    군세고 군센 武夫여  
 公侯于城    公侯의 干城이로다. (一章)

肅肅兔置    정돈된 토끼그물이어  
 施于中逵    길 가운데 쳤도다.  
 赳赳武夫    군세고 군센 武夫여  
 公侯好仇    公侯의 좋은 짝이로다. (二章)

肅肅兔置    정돈된 토끼그물이어  
 施于中林    숲 가운데 쳤도다.  
 赳赳武夫    군세고 군센 武夫여  
 公侯腹心    公侯의 腹心이로다. (三章)

朱子の 『詩集傳』에서는 ‘토끼그물을 치는 野人(兔置之野人)’을 ‘군세고 군센 武夫(赳赳武夫)’로 풀이하었다. 그렇다면 들판을 헤매면서 토끼나 잡는 ‘野人’이 곧 勇敢無雙한 ‘武夫’이니, 이 野人이 즉 公侯의 干城이요, 公侯의 좋은 짝일 뿐만 아니라 公侯의 腹心이 된다는 것이다. 朱子は 이에 대해 다음과 같이 註釋을 하고 있다.

교화가 행해지고 풍속이 아름다워서, 어진 사람과 재주 있는 사람이 많아 비록 토끼그물을 치는 野人이라 하더라도 그 재주의 쓸만함이 오히려 이와 같았다. 그러므로 시인이 그 일삼는 바를 因하여 興을 일으켜 찬미하였으니, 文王의 德化의 성대함을 이로 인하여 볼 수 있다.<sup>27)</sup>

26) 朱熹, 『詩集傳』, 「周南」, <兔置> 註. “化行俗美, 賢才衆多, 雖置兔之野人, 而其才之可用, 猶如此. 故詩人, 因其所事以起興而美之, 而文王德化之盛, 因可見矣.”

라 하여, <兎置>의 교화 주체를 文王으로 보아 그 德化에 초점을 맞추고 있다. 그러나 「詩序」에서는 “<關雎>의 교화가 행해지면 덕을 좋아하지 않는 이가 없어 현인이 많아진다.”<sup>28)</sup>고 하여 后妃의 교화를 읊은 것으로 보고 있다.

이에 대해서 陽村은 <關雎>의 ‘淑女’가 단지 君子의 ‘好逑’인데 비해 <兎置>의 ‘武夫’는 公侯의 ‘干城 → 好仇 → 腹心’으로 점점 더 큰 비중을 차지해 가고 있음에 주목하였다. 그리하여 <兎置>에서 文王의 好色하지 않고 好德하는 마음을 볼 수 있다고 하였을 뿐 아니라 <兎置>의 작가가 文王의 마음을 참으로 알았다고 極讚하였다.

그렇다면 <關雎>를 正家の 시작으로 보아 극히 중시한 陽村이, 제4조에서는 <兎置>의 武夫에 더 큰 비중을 두고 있는 것은 무엇 때문일까? 陽村의 詩 해석 자체가 모순적이었던 것은 아닐까? 그러나 陽村의 『詩淺見錄』을 자세히 살펴보면, 그가 <關雎>를 해석할 때도 后妃가 아닌 文王에 正家の 공을 돌리고 있음을 알 수 있다.

이 詩는 宮中の 사람과 妾御의 무리들에 의해 지어졌으니, 아직 아내를 얻지 못했을 때에 그 애절함이 저와 같은 데 이르렀는데, 이미 그를 얻고 난 뒤에는 그 즐거움의 깊음이 또한 이에 이르렀다. 무릇 여인은 곱고 못생긴 것과는 상관 없이 입궁함에 질투를 보이는 것이 보통의 인정이나, 이 詩를 지은 사람은 다만 질투하지 않을 뿐만 아니라 오직 착한 덕을 지닌 이를 얻어서 군자의 배필로 삼아 內治를 이루고자 하였으니, 그 슬픔과 즐거움이 모두 淑女이고 一毫의 사심도 없다. 그러므로 슬픔이 비록 간절하나 상함에는 이르지 않았고, 즐거움이 비록 깊으나 음란함에는 이르지 않았으니, 이는 모두 天理와 人倫의 극치이다. 文王의 正家の 교화가 太姒의 내조를 기다리지 않고도 이미 그러하였으니, 뒷날의 詩를 말하는 이들이 오로지 后妃만을 찬미하고 文王에 근본을 두지 않음은 그 또한 이러한 사실을 살피지 않았기 때문이다.<sup>29)</sup>

27) 朱熹, 『詩集傳』, 「周南」, <關雎> 註. “化行俗美, 賢才衆多, 雖兎置之野人, 而其才之可用, 猶如此. 故詩人, 因其所事以起興而美之, 而文王德化之盛, 因可見矣.”

28) 「詩序」. “關雎之化行, 則莫不好德, 賢人衆多也.”

따라서 陽村은 기존의 詩 해석처럼 后妃의 정숙함과 덕성에 초점을 두기보다는 <關雎>를 지은 작가, 즉 궁중의 사람과 妾御의 무리야말로 ‘사심이 없는 숙녀’라는 결론에 이르게 된다. 그리고 더 나아가 그 공을 文王의 正家の 教化로 돌리고 있다.

이러한 점에 주의해 보면 陽村이 <關雎>의 ‘淑女’보다 <兔置>의 ‘武夫’에 더 큰 비중을 두고 있음이 자명해진다. 文王의 教化가 <關雎>에서 正家の 시작으로 드러났다면, <兔置>에서는 나라가 잘 다스려진 결과 賢才가 많아 토끼그물을 치는 野人조차도 그 재주가 쓸만하였으니, 이는 文王의 教化로 인해 드러난 國理의 공효라고 할 수 있다. 그러므로 文王의 教化에 초점을 맞추고 있는 陽村의 입장에서는 正家の 단계인 <關雎>보다 國理의 공효인 <兔置>에 더 큰 비중을 두는 것이 당연하다고 볼 수 있다.

陽村은 <關雎>와 <緇衣>를 통해, 爲政者의 好德이 민중에게로 점차 확산되어, 마침내 토끼그물을 치는 野人까지도 인제가 되는 과정을 보여 준다. 그리하여 爲政者의 好德이 治國平天下의 바탕이 됨을 역설하고 있으니, 이러한 陽村의 好德論은 그가 처한 麗末鮮初의 역사적 상황과 긴밀한 관계가 있음을 여기에서도 살펴볼 수 있다.

#### IV. 結語

孔子에 의해 敎學思想으로 출발한 유학은 원래부터 강한 현실지향성을 갖고 있다.<sup>30)</sup> 그리하여 항상 현실 정치와 사회에 예민한 관심을 갖고

29) 權近, 『詩淺見錄』, 제1조. “此詩, 作於宮中之人, 妾御之徒, 其未得內子也, 其哀之切, 至於如彼, 既得之也, 其樂之深, 又至於此. 夫女無妍醜, 入宮見妬, 其常情也, 作此詩者, 不唯不妬, 惟欲得淑德, 以配君子而成其內治, 其哀其樂, 皆爲淑女, 而無一毫自私之心. 故哀雖切而不至於傷, 樂雖深而不至於淫, 是皆天理人倫之極也. 文王正家之化, 不待太姒之助而已然矣, 後之言詩者, 專美后妃而不本於文王, 其亦不察於此矣.”

그 시대가 안고 있는 문제 해결에 적극적인 자세를 취하게 한다. 단지 현실에 순응하기만 하는 처세술이 아니라, 자신이 직면한 현실에서 눈을 돌리지 않고 그 현실을 자신의 책임으로 리受하는 것이야말로 이상 사회를 지향하는 유학적 지성인의 올바른 자세라 할 수 있다. 유학의 현실지향이란 불합리한 현실을 긍정하지는 것이 아니라 이상을 실현할 수 있는 유일한 토대로 중시하는 것이기 때문이다.

麗末鮮初의 역사적, 사상적 전환기에 처하여 관계와 학계, 양쪽에서 활동하면서 유학적 이상을 펼치고자 노력했던 陽村 權近의 『五經淺見錄』은, 조선시대 한국경학사의 흐름을 선도하는 중요한 역할을 하였다. 그 중에서도 『詩淺見錄』은 ‘詩說’이라는 소제목 아래 19개의 조항으로 이루어져 있는 비교적 짧은 저술로, 『詩經』 國風에 관해 언급한 것이었다. 그리고 그 내용은 詩의 제작시기와 작자, 그리고 孔子刪詩說 및 正變, 美刺, 淫詩說 등 역대 詩經論의 핵심적인 쟁점을 모두 포괄하고 있어, 조선 시경론의 성장과 발달에 밑바탕이 되었던 것이다. 또한 『詩淺見錄』은 權近 개인을 넘어麗末鮮初의 경학사상의 흐름을 알 수 있는 귀중한 자료라는 점에서 그 의미가 깊다. 『毛詩定義』를 중심으로 한 고려시대의 官學이 조선의 세종 연간에 이르러 『詩集傳』으로 대치되었는데,<sup>31)</sup> 이에 앞서 『詩淺見錄』은 『詩集傳』에 대한 체계적인 이해를 보여주는 유일한 자료라고 할 수 있다.麗末鮮初의 經學은 아직 특정한 설에 치우치지 않았으며, 朱熹가 현저하게 존숭된 것은 사실이지만 『詩集傳』을 절대화하지는 않았다.<sup>32)</sup> 이러한 점은 陽村 權近의 『詩淺見錄』에서도 나타나고 있다.

30) 權正顏, 「權陽村의 禮記淺見錄 研究」, 『陽村先生思想論叢』 第1輯, 1985, pp.216-217. 참조.

31) 金興奎, 「朝鮮後期の 詩經論과 詩意識」, 高麗大大學院 博士學位論文, 1982, pp.33-37. 참조.

32) 『朝鮮王朝實錄』 中宗 37년 5월 丁亥에 禮曹判書 金安國이 詩序를 존중하는 관점에서 나온 『呂氏家塾讀詩記』를 經筵과 學習에 참고하도록 印行하기를 청한 일은 이를 입증하는 단서라 하겠다.

본인은 이 점에 주목하고, 앞으로 『詩淺見錄』을 중심으로 하여 陽村 權近의 詩經學을 전체적으로 구명하고, 조선 초기 詩經論의 정착과 성장에 대한 연구를 지속적으로 해 나가고자 한다. 그 일환으로 本考에서는 『詩淺見錄』의 <淇奥>과 <緇衣>, <關雎>와 <兔置> 등의 詩篇에 나타난 陽村의 好賢·好德論에 대해서 살펴보았다.

『詩淺見錄』에 나타난 陽村의 好賢·好德論은, 쇠망해 가는 고려를 위해 아무 일도 할 수 없고, 단지 亡國의 과정을 지켜볼 수밖에 없었던 안타까운 상황에서 『詩經』에 수록된 中國 上古史에 대한 詩解釋을 통해, 정치·사회·사상적 격변기에 수반되는 여러 가지 문제점을 조망하고 好賢·好德이라는 해결책을 제시한 것이며, 한 걸음 더 나아가 촉구한 것이라 할 수 있다.

陽村은 <淇奥>과 <緇衣>를 중심으로 民을 주체로 한 好賢論을 전개하여, 백성의 신뢰와 사랑을 받고 있는 진정한 指導者의 모습을 부각시키는 동시에 당대 지도자층의 참여를 촉구하며, 한편으로는 <關雎>와 <兔置>를 통해 爲政者의 好德이 민중에게로 점차 확산되어, 마침내 토끼그물을 치는 야인까지도 인제가 되는 과정을 보여 줌으로써 爲政者의 好德이 治國平天下의 바탕이 됨을 역설하고 있다.

이러한 陽村의 好賢·好德의 논리는 자체적으로 終始論的 循環構造를 가지고 있는 셈이다. 民을 주체로 한 好賢의 논리는 지도자의 好德의 결과[終]로 산출된 것이며, 이와 반대로 지도자의 好德 논리는 民의 好賢 意識을 촉발하는 원인적 요소[始]로 작용하는 것이기 때문이다. 결국 陽村의 好賢·好德의 논리는, 이상 사회라는 큰 틀에서 볼 때 둘이 아닌 하나의 전체적 논리 구조로도 볼 수 있다. 즉 好德은 好賢 意識을 촉발하고, 好賢 意識은 지도자의 好德 意識에 영향을 끼치는 循環論的 構造를 가지는 것이다.

그러나 이러한 陽村의 주장과 견해는, 훈고와 고증을 통한 문헌학적 방법론에 기초하지 않고, 거시적인 시각에서 의리를 준거로 經傳을 해석함으로써 갖게 되는 ‘객관적 설득력 결여’라는 취약점을 가지고 있

다.<sup>33)</sup> 이는 宋代의 의리학적 해석 방법론에 따르는 일반적인 평가로, 陽村이 宋學을 수용하는 麗末鮮初의 전환기에 있었음을 감안할 때 당연한 귀결로 이어진다. 이러한 결론은 陽村의 『詩淺見錄』이 교화론에 초점을 맞추고 있다는 점에서도 미루어 짐작할 수 있으니, 權近은 ‘思無邪’를 『詩經』의 全體로 보고, ‘착한 마음을 감동시켜 일으키고, 나태한 의지를 징계하는 거울이 되는 것’을 大用으로 제시하여,<sup>34)</sup> 인간의 성정에 근거하여 勸善懲惡하는 교화론적 기능을 가진 것으로 이해하고 있는 것이다.

결국 陽村은 새로운 세계의 신질서를 확립하려는 의지를 詩 解釋에 담아 놓았다고 볼 수 있다. 그는 文王의 교화를 강조하면서 이를 자기 시대에 이식하려 한 것이며, 이러한 교화를 바탕으로 한 인륜의 도덕을 중시하면서 麗末鮮初의 급변적인 시기에 백성들의 人倫 道德的 교화의 좌표로 삼고자 한 것이다. 『詩淺見錄』에 언급된 여러 詩篇의 解釋들에는 그의 정치, 사회적 이념이 녹아 있으니, 變을 正으로 회복하여 새로운 질서를 이룩하려는 陽村의 성리학적 이념과 전환기의 현실을 살아가는 지식인의 고뇌가 엿보이며, 이는 분단의 시대를 살아가는 오늘날의 우리에게 시사하는 바가 크다고 하겠다.

#### <參考 文獻>

- 權近, 『詩淺見錄』  
 —, 『入學圖說』  
 朱熹, 『詩集傳』  
 —, 『朱子語類』  
 『高麗史節要』  
 『朝鮮王朝實錄』

33) 崔錫起, 앞의 논문, p.64.

34) 權近, 『入學圖說』, p.53, 「五經各分體用之圖」. “詩, 全體, 思無邪, 大用, 感發善心, 懲創逸志.”



『論語』

成百曉 譯註, 『詩經集傳』, 傳統文化研究會, 1993.

姜文植, 「權近的 《詩淺見錄》·《書淺見錄》에 대한 연구」, 『韓國學報』 제28권 제1호 통권106호, 2002.

權正顏, 「權陽村의 禮記淺見錄 研究」, 『陽村先生思想論叢』 第1輯, 1985.

琴章泰, 『朝鮮 前期의 儒學思想』, 서울대학교출판부, 1997.

김남일, 『고려말 조선초기의 세계관과 역사의식』, 景仁文化社, 2005.

金相丸, 「陽村 權近的 『詩淺見錄』 연구」, 계명대대학원 석사학위논문, 1993.

——, 「陽村 權近的 詩經論」, 『漢文學研究』 9, 1994.

金宗鎮, 「權近的 《詩·書淺見錄》에 대하여」, 『書誌學報』 5, 1991.

金興奎, 「朝鮮後期の 詩經論과 詩意識」, 고려대대학원 박사학위논문, 1982.

朴龍雲, 『高麗時代史』, 일지사, 1988.

申漢澈, 「陽村 權近的 詩研究 - 效用論的 觀點을 中心으로」, 『開新語文研究』 10, 1994.

유승국, 『한국의 유교』, 세종대왕기념사업회, 1974.

李炳燦, 「韓國의 詩經論 研究」, 단국대대학원 박사학위논문, 2001.

李再薰, 「朱子 詩經學 研究」, 서울대대학원 박사학위논문, 1994.

崔錫起, 「星湖 李瀼의 詩經學」, 성균관대대학원 박사학위논문, 1993.

——, 「陽村 權近的 詩經 解說 - 國風에 관한 諸說」, 『漢文學研究』 第10輯, 1995.

崔英成·鄭載南, 『한국유학사상사1』 (고대고려편), 아세아문화사, 1996.

### Abstract

*A Discussion on Hohyeon(好賢) and Hodeok(好德) Reflected in Kwon Geun(權近)'s 『Shi-cheon-gyeon-nok(詩淺見錄)』 / Jin Ye Suk\**

“Shi-cheon-gyeon-nok(詩淺見錄)”, a book authored by Yang-chon Kwon Geun(陽村 權近) who sought to unroll his Confucian ideals in activities on both public administrative and academic world during Korea's historical and ideological transition period of the late Goryeo dynasty and the early Joseon dynasty, encompassed all the key issues in successive generations of discussion on the Book of Odes(詩經論), so it became a good foundation for follow-up growth and development of discussions on the Book of Odes in the era of Joseon dynasty. Moreover, it has deep implications in a sense that it has been valued as precious reference material to reveal an ideological mainstream of Chinese classics studies during transitional period from the Late Goryeo dynasty to the early Joseon dynasty, simply beyond author Kwon Geun's personal thoughts.

Yang-chon recognized deeply that “the Book of Odes(詩經)” could work to culture our human mentality, and his contemporary social reality demanded talents equipped with pioneering spirit to open up a new era. In addition, his strong pride in his being and high-ranking officials as such talents sought by his contemporary society motivated him to author the “Shi-cheon-gyeon-nok”. Focusing on the point, this study addressed his discussions on Hohyeon(好賢; Leadership's liking to meet capable talents) and Hodeok(好德; Leadership's liking to culture his own virtue) which were reflected on poem collections such as <Giok(淇奧)>, <Chieui(緇衣)>, <Gwanjeo(關雎)> and <Tojeo(兔

---

\* Instructor, Kongju National University / jinyesuk@paran.com

置)> contained in “Shi-cheon-gyeon-nok”.

Yang-chon found that on the way from statesman's personal self-culture(修己) evolving into social extension, i.e. government over people(治人), the statesman's Hodeok works as in-between as well as catalyst for building up an ideal society. On the other hand, he developed discussions on Hohyeon based on people(民) to highlight a real leadership model deserving trusts and loves from the people.

Yang-chon's discussions on Hohyeon and Hodeok reflected in “Shi-cheon-gyeon-nok” sought to give an outlook on his contemporary issues involved with political, social and ideological upheaval and suggest(or even urge) alternative solutions like Hohyeon and Hodeok through poetic analysis on the ancient Chinese history contained in “the Book of Odes(詩經)”, even under unfortunate circumstances where he could not do anything for declining doom of Goryeo dynasty but just face it in his eyes.

Yang-chon's logical theory of Hohyeon and Hodeok like this has a cyclic structure of end and beginning(終始) in itself; The logic of Hohyeon based on the people is a fruit of leadership's Hodeok, while the logic of leadership's Hodeok works as causal factor(始) to trigger a popular consensus on Hohyeon. Thus, it is found that Yang-chon's logic on Hohyeon and Hodeok is not separated but unified logical structure from a macroscopic perspective of building up Confucian ideal society. In other words, Hodeok induces a sense of Hohyeon, which has effects on leadership's sense of Hodeok again in the manner of a cyclic impact structure.

Summing up, it is concluded that Yang-chon reflected his strong will of establishing a new order of imminent world on the poetic analysis. He underlined enlightenment of King Mun(文王) in his writings to implant it into his contemporary era. While focusing on the morality of human duties based on such enlightenment, Yang-chon sought to set it as benchmark for

moral culture of people in dramatic historical upheaval from the late Goryeo dynasty to the early Joseon dynasty. A variety of analyses on poem collections as commented in “Shi-cheon-gyeon-nok” contain his socio-political ideology, which reveals Yang-chon's neo-Confucian ideology to build up a new world order by turning change(變) into right(正) direction, as well as his intellectual distress in social reality of historical transition. His theory has great implications for our contemporary era of divided two Koreas.

**【Key words】** From the late Goryeo dynasty to the early Joseon dynasty(麗末鮮初), Yang-chon Kwon Geun(陽村 權近), Shi-cheon-gyeon-nok(詩淺見錄), discussions on the Book of Odes(詩經論), enlightening functions(教化的 機能), Hohyeon theory(好賢論), Hodeok theory(好德論), the cyclic structure of end and beginning(終始論的 循環構造).

투고일 : 5월 10일, 심사일 : 5월 19일, 게재확정일 : 6월 3일