

『左傳』에 나타난 禮 의식의 변화 고찰

복 대 형 *

<目次>

- | | |
|---------------|--------------|
| I. 서론 | IV. 禮의 本質 탐구 |
| II. 周禮의 動搖 | V. 결론 |
| III. 禮의 原型 탐구 | |

<국문 초록>

『좌전』의 기록을 통해 볼 때, 춘추시대의 문화는 한 마디로 예악의 문화였다고 할 수 있을 정도로 예가 절대적인 비중을 차지하고 있었다. 하지만 춘추 시대는 예가 그 기능을 점차 상실해 가는 시기이기도 하였다. 주나라는 이미 종주국으로서의 권위를 상실하였고, 이에 따라 주나라를 지탱하던 周禮의 영향력도 함께 약화되었으며, 사회 곳곳에서 예를 파괴하는 ‘非禮’의 상황이 연출되고 있었던 것이다.

이러한 모순적 상황 속에서 당대의 지식인들 사이에서는 비례의 현실에 대한 비판과 반성을 통하여 예에 대한 보다 근원적인 이해와 통찰을 시도하려는 흐름이 나타난다. 본고는 이러한 흐름이 후대 유학의 예 의식 형성에 터전이 되었다는 판단 아래, 그들이 고민한 비례의 현실은 무엇이며, 그 고뇌의 과정을 통해 예 의식에 어떤 변화가 일어났는가를 고찰하고자 하였다.

예에 대한 근원적 이해와 통찰을 시도하려했던 흐름은 우선 예의 원형에 대한 탐구로 나아갔다. 사회전반에 횡행하는 비례의 상황을 바라보면서 예의 근본적 역할에 대하여 관심을 갖게 되었고, 이는 예의 본래적 모습에 대한 탐

* 대전송촌고등학교 교사 / cdog705@hanmail.net

구로 이어졌던 것이다. 『좌전』의 기록에 의하면 당대의 지성인들은 神에 대한 제사라는 종교적 관점에서, 남녀 간의 혼인이라는 생명적 관점에서, 그리고 조화와 질서 유지라는 사회적 관점에서 그 원형을 찾고자 하였다.

한편 예의 원형에 대한 탐구는 자연스럽게 예의 본질, 즉 예의 모습에 담겨 있는 본질적 인간정신이 무엇인가에 대한 탐구로 이어졌다. 『좌전』은 예에 담겨있는 본질적 모습으로 ‘義’를 지적하였으며, 義를 예로 담아낼 때의 기본적인 자세로 ‘信’과 ‘敬’을 지목하였다.

이와 같이 『좌전』에 의해 형식이나 儀式으로 인식되었던 예의 의미에 다양한 도덕적 덕목들이 결합됨으로서 예는 더 이상 외부로부터 타율적으로 주어지는 형식과 규제로서의 예가 아니라, 인간의 천부적 도덕성을 실현하는 인간의 자율적이고 주체적인 덕목으로 발전하게 되었다. 그리고 그것은 仁·義·禮를 통섭하는 공자사상의 핵심으로 자리하게 되었으며, 나아가 후세 유학 사상의 총체적 맥락이 되었던 것이다.

【주제어】 예, 周禮, 예의 원형, 祭, 혼인, 사회, 예의 본질, 義, 信, 敬

I. 서론

현대를 살아가는 우리에게 있어서 ‘예’란 어떤 의미를 갖는 것일까? 아마도 ‘서로 어울려 살아가는 인간으로서 마땅히 지켜야 할 행위규범’이라는 정의에 대부분 동의할 것이다. 현대인의 예에 대한 이러한 인식은 서양 사람들이 말하는 ‘에티켓(etiquette)’이나 ‘매너(manner)’ 정도의 의미와 통하는 것으로 이해할 수 있다.

이렇듯 오늘날에 있어서 예는 사람으로서 행하고 지켜야 할 규범으로 중요한 개념이기는 하지만, 법과 같은 강제적 구속력이 없이 개인의 선택에 의하여 구현되는 것으로 절대적인 의미로 받아들여지지 않는다. 즉, 예는 삶에 있어서 필요한 것이기는 하지만 필수불가결한 절대적인 의미로까지 인식되지는 못하는 것이다.

하지만 고대 중국에 있어서의 예는 오늘날의 예와 질적으로 다른 개념으로, 의례나 예의규범이라는 일반적 의미로 고대 중국의 예 개념을 규정하는 것은 쉽지 않은 일이다.¹⁾ 개인적 측면에서는 반드시 익히고 실천하지 않으면 안 될 행위규범이자 윤리적 덕목이었으며,²⁾ 사회적 측면에서는 조화와 질서를 유지하기 위한 사회제도이자 통치원리였고,³⁾ 나아가 한 시대와 사회를 규정하는 하나의 문화정신으로 이해되기도 하였다.⁴⁾

특히 『좌전』의 기록을 통해 볼 때, 춘추시대의 문화는 한 마디로 예악의 문화였다고 할 수 있을 정도로 예가 절대적인 비중을 차지하고 있었다.⁵⁾ 『좌전』은 춘추시대魯나라의 242년간의 역사를 기록한 『춘추』의 해설서로, 微言大義를 포함한 연대표 형식의 『춘추』에 대한 이해를 돕기 위하여 관련된 역사적·사회적 배경을 상세하게 기록해 놓은 책이다. 따라서 『좌전』은 기본적으로 역사서로서의 성격을 띠고 있는 자료이지만, 아울러 춘추시대의 다양한 문화영역의 내용도 함께 포함하고 있다.

- 1) 크릴은 “‘예’는 영어로 ceremonial(의례:儀禮), ritual(제의:祭儀), rules of propriety(예의규범) 등 다양한 용어로 번역되고 있지만, 장구(章句)에 따라서는 그런 역어(譯語)들이 ‘예’란 한자의 의미를 제대로 전달하지도 못할 뿐 아니라 때로는 그 진정한 의미를 전혀 흐리는 일조차 있다.”라고 하여 서양인이나 오늘날을 살아가는 우리의 예에 대한 관념으로 고대 중국의 예 관념을 이해하는데 한계가 있음을 지적하고 있다.(H.G.Creel 著·이성규 譯 『孔子-인간과 신화』, 지식산업사, 1997, p.113.)
- 2) 『論語』, 「堯曰」, “不知禮, 無以立也.”
- 3) 『左傳』, 隱公 11年, “君子謂, 鄭莊公於是乎有禮. 禮, 經國家, 定社稷, 序人民, 利後嗣.”
- 4) 『論語』, 「爲政」, “子曰, 殷因於夏禮, 所損益, 可知也. 周因於殷禮, 所損益, 可知也.”
- 5) 쑤과의 전투에서 패하여 한궐에게 쫓기던 제나라 景公은, 한궐이 군자이니 그를 쏘라는 병하의 말에 “군자라고 하면서 그를 쏘는 것은 예가 아니다”라며 대신 좌우에서 호위하던 병사를 향해 활을 쏘는 장면이 보인다. 생사를 다투는 전투 상황에서도 예를 논하고 있는 것을 볼 때, 춘추시대에 있어서 예가 얼마나 큰 영향력을 가지고 있었는지를 짐작할 수 있다.(『左傳』, 成公 2年, “邲夏曰, 射其御者, 君子也. 公曰, 謂之君子而射之, 非禮也.”)

그 중에서도 특히 예에 대해 언급한 내용이 상당한 부분을 차지하고 있는데, 이것은 예가 당시 문화에서 중핵적인 역할을 하고 있었음을 보여주는 것이다. 예를 들면 특정인물의 행위나 특정국가의 정치상황에 대하여 예와 관련하여 평가를 내리고 있으며, 예에 어긋나는 행위는 개인이나 집단의 생명에까지 영향을 미친다는 일종의 종교적 신념까지도 가지고 있었다.⁶⁾

『좌전』에 언급된 춘추시대의 예는 기본적으로 “周禮”를 의미한다. 그리고 이 주례는 周王을 정점으로 한 諸夏의 세계질서와 개별집단의 公 → 卿 → 大夫 → 士 → 庶의 계급적 사회질서체제를 중심으로 유지되던 周의 봉건제도와 그 제도 전체를 가리키는 동시에 사회통합의 이념이었다.⁷⁾ 주나라는 주례를 통해 천하를 하나의 문화공동체로 조직하여 조화와 질서를 성공적으로 유지·발전시킬 수 있었다.

그러나 주례의 문화를 꽃 피웠던 춘추시대는 역설적이게도 예가 그 기능을 점차 상실해 가는 시기이기도 하였다. 춘추시대에 들어서면서 주나라는 종주국으로서의 권위를 잃게 되었고, 따라서 주례의 영향력도 함께 약화되었다. 사회질서이자 통치원리로서의 주례의 약화는 곧 天下無道의 상황을 불러오게 되었고,⁸⁾ 열국은 약육강식의 전쟁상태에 들어가게 되었다.⁹⁾

이처럼 춘추시대는 당시의 지배질서였던 주례가 아직도 사회 전체에

6) 『左傳』, 定公 15年, “夫禮, 死生存亡之體也.”

7) 권정안, 「유교의 역사이해」, 『현대 한국 종교의 역사이해』, 한국정신문화연구원, 1997, p.16.

8) 『論語』, 「季氏」, “天下有道, 則禮樂征伐, 自天子出, 天下無道, 則禮樂征伐, 自諸侯出.”

9) 송영배, 『중국사회사상사』, 사회평론, 1998, p.47, “패국(霸國)의 등장과 함께 최고 지배권의 소유자인 주왕(天子)은 그의 제후들을 더 이상 관할할 수 없게 되었다. 그리고 모든 제후국들은 서로 전쟁상태에 들어가게 되었다. 계속되는 전쟁 도중에 각 제후국의 제후들은 다른 조그만 제후국을 자신에게 병합시킴으로써 자신의 영토를 확장하는 일에 몰두하였다.”

영향력을 행사함과 동시에 그 영향력이 점차 약화되어가는 과도적 시기였다. 이러한 점은 『좌전』의 기록을 통해서도 확인 할 수 있다. 열국 사이의 조빙과 귀족 사이의 교제에 있어서 예가 엄청난 영향력을 가지고 있음과 동시에, 사회 곳곳에서 예를 파괴하는 ‘非禮’의 상황이 연출되고 있었던 것이다.

이러한 모순적 상황에 처하여 당대의 지식인들 사이에서는 두 가지 방향으로 대응하려는 양상이 나타나게 된다. 하나는 주례가 해체되는 현실을 수용하고 그것을 대신할 규범을 강제적인 法으로 대체하려는 흐름이고, 다른 하나는 비례의 현실에 대한 비판과 반성을 통하여 예에 대한 보다 근원적인 이해와 통찰을 시도하려는 흐름이다.

본고는 이 가운데 두 번째 유형인 예에 대한 근원적 이해와 통찰을 시도하려 했던 흐름에 대해 관심을 가지고 연구를 시작하였다. 특히 이런 흐름이 후대 유학의 예 의식 형성에 터전이 되었다는 판단 아래, 그들이 고민한 비례의 현실은 무엇이며, 그 고뇌의 과정을 통해 예 의식에 어떤 변화가 일어났는가를 살펴보고자 한다.

II. 周禮의 動搖

주례란 주나라의 통치제도 및 원리를 지칭하는 말이다. 주례는 일반적으로 周公에 의해 만들어졌다고 전해진다. 『사기』에 의하면,

주나라의 관제에 질서가 없었다. 이에 주공이 ‘周官’을 지어 그 마땅함에 따라 관직을 분별하였다.¹⁰⁾

라고 하였는데, 이는 주나라 건국 초기의 미비한 관료제도가 주공에

10) 司馬遷, 『史記』, 「魯周公世家」, “天下已安, 周之官政未次序, 於是, 周公作周官, 官別其宜.”

의해 정비되었음을 시사하는 말이다. 또 後漢의 鄭玄은,

周公이 섭정하면서 六典의 직분을 만들었으니, 그것을 周禮라고 한다.¹¹⁾

고 하였는데, 이는 天官·地官·春官·夏官·秋官·冬官이라는 6부의 관료 제도를 주공이 만들었으며, 이것이 바로 주례라는 말이다. 또한 『예기』에는,

成王이 어리므로 周公이 천자의 지위를 대신하여 천하를 다스렸는데, 6년에 明堂에서 제후들의 조회를 받고 禮를 제정하고 樂을 만들었으며 度量을 반포하니, 천하가 크게 복종하였다. 7년에 성왕에게 정권을 돌려주었다.¹²⁾

고 하여, 주공이 어린 성왕을 대신하여 섭정하면서 주나라의 예악을 만들고 도량형을 통일하여 천하를 다스리는 근거로 삼았음을 말하고 있다. 인용문에 언급된 ‘周官’이나 ‘周禮’는 오늘날 전해지는 유교의 경전으로 존재하는 서책으로서의 그것을 지칭하는 것임과 동시에,¹³⁾ 주나라의 문물제도 전체를 가리키는 주례를 의미하는 것이다.

이상의 내용을 종합해 보면, 주례는 천하를 효율적으로 다스리기 위해 관료제를 정비하는 것으로부터 시작하여, 사회통합을 위한 통치원리로서의 예악문화를 포함한 개념으로 발전해 나간 것임을 알 수 있다. 즉, 주례란 새롭게 천하의 주인이 된 주나라가 천하를 안정적으로 통치하기 위해 제정한 통치원리이자 문화정신이었던 것이다. 『좌전』의 기록에 의하면,

군자가 이르기를, “예는 국가를 경영하고, 사직을 안정시키고, 백성의 차례를

11) 『十三經注疏』, 「周禮注疏」, <天官>, “周公, 居攝而作六典之職, 謂之周禮.”

12) 『禮記』, 「明堂位」, “成王幼弱, 周公踐天子之位, 以治天下. 六年, 朝諸侯於明堂, 制禮作樂, 頒度量, 而天下大服. 七年, 致政於成王.”

13) 劉德漢, 「三禮概述」, 『三禮研究論集』, 黎明文化事業公司, 1981, p.26. “周禮一書, 相傳是周公佐成王時侯, 所制訂的設官分職的典籍, 後世又稱周官.”

정하며, 후사를 이롭게 하는 것이다.”¹⁴⁾

자피가 성내어 말하기를, “예는 국가의 근간이 된다. 예가 있는 사람을 죽이는 것보다 더 큰 재앙은 없다.”¹⁵⁾

안자가 말하기를, “임금은 명령하고 신하는 공손하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하며, 형은 우애하고 동생은 공경하며, 남편은 화목하고 아내는 부드러우며, 시어머니는 자애롭고 며느리는 순종하는 것이 예이다.”¹⁶⁾

라고 하여 예를 무척 중요시 하고 있음을 알 수 있다. 이는 춘추시대 사람들이 예를 하나의 통치원리로서 국가의 근간으로 인식하고 있으며, 예를 잘 운용할 때 국가와 사회가 질서와 조화 속에서 안정과 번영을 이루어 낼 수 있다는 신념을 가지고 있었음을 의미하는 것이다. 실제로 주나라 초기의 주례는 이러한 형태로 그 기능을 발휘하였고, 주례를 바탕으로 한 봉건제를 통해 주나라는 평화와 번영을 누릴 수 있었다.

그러나 주나라는 기원전 771년 犬戎의 침입을 받아 수도인 鎬京을 빼앗기고 幽王이 살해되는 미증유의 사태를 겪게 된다. 유왕의 아들인 平王은 제후들의 도움으로 국가의 재건에 성공하였으나, 여전히 강한 견융의 세력을 피하여 B.C.770년 동쪽인 洛陽으로 천도한다. 이때부터를 東周시대라고 하는데, 이로부터 주나라는 천자국으로서의 권위를 상실하였으며 주례에 기반한 주나라의 봉건제는 점차 몰락해가게 된다.

먼저 일어난 현상은 천자의 절대적 권위가 완전히 실추되는 것이었다. 평왕은 말년에 卿士라는 벼슬자리 때문에 鄭나라 莊公과 인질을 교환하고 맹세하는 치욕을 당하였으며,¹⁷⁾ 아들인 桓王은 제후들을 이끌고

14) 『左傳』, 隱公 11年, “君子謂, 禮, 經國家, 定社稷, 序人民, 利後嗣.”

15) 『左傳』, 襄公 30年, “子皮怒之曰, 禮, 國之幹也. 殺有禮, 禍莫大焉.”

16) 『左傳』, 昭公 26年, “晏子曰, 君令臣共, 父慈子孝, 兄愛弟敬, 夫和妻柔, 姑慈婦聽, 禮也.”

17) 『左傳』, 隱公 3年, “鄭武公莊公, 爲平王卿士, 王二于虢, 鄭伯怨王. 王曰, 無之. 故周鄭交質.”

정나라를 공격했다가 실패하여 어깨에 화살을 맞고 패주하는 굴욕을 치러야 했다.¹⁸⁾ 더 이상 주나라는 천하의 종주국이라 할 수 없을 만큼 군사적으로 약해져 있었고, 제후들의 원조도 바라기 어려운 상태가 되어 버렸던 것이다.

나아가 주례의 충실한 실천자여야 할 천자가 앞장서서 주례에 위배되는 행위를 하게 된다. 환공 15년의 기록에 의하면,

천자가 家父를 보내 수례를 요구하였으니, 예가 아니다. 제후는 수례와 전투복을 진상하지 않으며, 천자는 사사로이 요구하지 않는 것이다.¹⁹⁾

주나라는 더 이상 천자국으로서의 체통조차 지키기 어려울 정도로 궁핍해져 있었던 것이다. 천자로서 사사로운 재물을 제후에게 요구하는 것이 합당하지 않을 뿐만 아니라, 예에 의하면 수례나 전투복은 윗사람이 아랫사람에게 주는 것이지 아랫사람이 윗사람에게 바치는 것이 아니었다.²⁰⁾ 주례의 수호자가 되어야 할 천자가 이제는 앞장서서 파괴하는 행위를 하게 된 것이다.

이처럼 천자가 실질적·도덕적 권위를 스스로 실추시키게 되자, 제후들 또한 천자를 무시하는 행태를 보이게 된다. 장공 31년의 기록에 의하면,

제후가 와서 산용에서 얻은 전리품을 바쳤으니, 예가 아니다. 무릇 제후가 사방의 오랑캐를 토벌한 공이 있으면 왕에게 (전리품을) 헌상하는 것이다.²¹⁾

18) 『左傳』, 桓公 5年, “蔡衛陳皆奔, 王卒亂. 鄭師, 合以攻之, 王卒大敗, 祝聃, 射王中肩.”

19) 『左傳』, 桓公 15年, “天王使家父來求車, 非禮也. 諸侯, 不貢車服, 天子, 不私求財.”

20) 楊伯峻, 『春秋左傳注』, 中華書局, 1981, “車與戎服, 乃在上者所以賜與在下者, 故諸侯不用以貢於天子.”

21) 『左傳』, 莊公 31年, “齊侯來獻戎捷, 非禮也. 凡諸侯, 有四夷之功, 則獻于王.”

諸夏가 아닌 이민족을 토벌하였을 경우에는 그 전리품을 천자에게 진상하고 보고하는 것이 예라는 말이다. 마땅히 천자에게 행해야 할 예를 행하지 않은 것이니, 이는 齊나라 桓公이 은연중에 천자를 무시한 것으로 이해할 수 있는 대목이다.

주례를 기반으로 하는 봉건제의 동요는 종법제를 바탕으로 한 신분적 위계질서의 혼란을 불러왔다. 주례에 의하면 신분에 따라 행하는 의식과 사용하는 기물이 차별적으로 규정되어 있었지만, 이러한 규범의 경계가 점차 허물어지게 된다. 이른바 僭禮의 상황이 빈번하게 발생하였던 것이다. 문공 15년의 기록에 의하면,

일식이 있었다. 북을 치고 사당에 희생을 바쳤으니, 예가 아니다. 일식이 있으면 천자는 좋은 음식을 먹지 않고 社에서 북을 치고, 제후는 社에 예물을 바치고 조정에서 북을 치는 것이다.²²⁾

춘추시대에 있어서 日蝕은 그것이 양기와 음기의 부조화에 따른 것이므로 지상에서의 어떤 결과를 초래할 것으로 생각되었다.²³⁾ 즉, 음기[月]가 양기[日]를 침범한 것으로 여겼으므로 음기를 몰아내는 것이 급선무였는데, 그 해법에 있어서는 천자와 제후가 예에 따라 서로 다름이 있었던 것이다.²⁴⁾ 그런데 魯나라는 천자의 예로서 문제를 해결하려고 하였으니, 이는 천자의 권위를 무시한 것이나 다를 바 없는 일이었던 것이다.

22) 『左傳』, 文公 15年, “六月辛丑, 日有食之. 鼓用牲于社, 非禮也. 日有食之, 天子不舉, 伐鼓于社, 諸侯用幣于社, 伐鼓于朝.”

23) 김혜정, 「春秋左氏傳의 天文觀 研究」, 『中國學論叢』 제23집, 한국중국문화학회, 2007, p.365.

24) 社는 땅에 제사를 지내는 곳으로 음기를 주로 하는 것이기 때문에, 일식이 생기면 음기를 몰아내기 위해 社에서 북을 친다고 한다. 북을 치는 것은 ‘꾸짖거나 공격한다.’는 의미로서 천자만이 社에서 북을 칠 수 있을 뿐, 제후는 社에 대하여 제물을 바치고 물러나기를 비는 것이 예라고 한다.(『十三經注疏』, 「春秋左傳正義」, 莊公 19年條 참고.)

천자의 예를 제후가 행하는 참례 현상은, 천자의 권능으로 시행해야 할 일을 제후가 대신하는 보다 적극적 형태의 참례로 나아간다. 성공 2년에 의하면,

신축사람 중숙우혜가 손환자를 구원하였으므로, 손환자가 (위험을) 면할 수 있었다. 전투가 끝난 후 위나라가 그에게 한 고을[邑]을 상으로 주었다. (중숙우혜가) 그것을 사양하고, 곡현(曲縣)과 번영(繁纓)으로 조회할 수 있도록 해줄 것을 요청하니, (위나라가) 그것을 허락하였다.²⁵⁾

‘곡현’이란 삼면에 악기를 걸고 음악을 연주하는 것이며, ‘번영’이란 말의 장식인데 모두 제후가 사용하는 의식이다. 따라서 대부인 중숙우혜가 행할 수 있는 예가 아니며, 衛나라 임금에게 청할 수 있는 예도 아니며, 衛나라 임금이 사사로이 허락할 수도 없는 것이었다.²⁶⁾ ‘곡현’과 ‘번영’을 허락한 것은 그를 제후로 인정하는 것이나 다름없는 일이었고, 제후를 봉하는 것은 오직 천자의 권능으로만 할 수 있는 일인 것이다. 그러므로 공자는 “차라리 고을[邑]을 더 많이 주는 것이 좋았을 것”이라며 예의 붕괴를 탄식하였던 것이다.²⁷⁾

천자와 제후들의 참례는 사회전반으로 퍼져나가 그 정도와 범위가 점차 심화 확대된다. 위 예문의 경우와 같이 중숙우혜가 대부의 신분으로서 제후의 예를 사용하기를 원한 것은 그만큼 주례의 권위가 사회적으로 실추되었다는 것을 의미하며, 대부로서 제후의 예를 사용하는 것에 대하여 아무런 거리낌이 없을 정도로 주례의 파괴가 일상화되었다는 것을 보여주는 것이다. 후대로 내려오면 대부로서 천자의 예를 참용하는 경우도 빈번하게 발생하게 되었다. 『논어』에 보이는,

25) 『左傳』, 成公 2年, “新築人, 仲叔于奚, 求孫桓子, 桓子是以免. 既衛人, 賞之以邑, 辭, 請曲縣繁纓以朝, 許之.”

26) 拙稿, 『左氏傳 史評에 나타난 政治思想 研究』, 공주대학교 석사학위논문, 2006, pp.39-40.

27) 『左傳』, 成公 2年, “仲尼聞之曰, 惜也, 不如多與之邑.”

공자가 계씨에 대하여 말하기를, “팔일무를 뜰에서 추게 하니, 이것을 차마 한다면 무엇을 차마 하지 못하겠는가?”²⁸⁾

三家가 웅(雍)을 노래하면서 철상을 하였다. 공자께서 말씀하시기를, “제후가 돕거늘 천자가 엄숙히 계신다.”는 노래를 어찌 三家의 당에서 취해다 쓰는가?”²⁹⁾

라는 기록이 이를 잘 보여주는 경우다. 계씨는魯나라 대부의 신분으로 천자가 시행할 수 있는 ‘팔일무’를 사사로이 추게 하였으며, 조상에 대한 제사를 끝내고 철상하면서 천자의 제사에서나 사용되는 ‘웅’이라는 노래를 부른 것이다. 계씨는 일국의 대부로서 천자처럼 행세한 것이며, 이는 주례에 바탕한 봉건적 질서를 파괴하는 반사회적 행위였던 것이다. 그러므로 공자는 ‘이런 참례를 할 수 있는 사람이라면 하지 못할 일이 아무것도 없을 것’이라며 강도 높게 비난하여, 주례를 파괴하는 행위를 단호히 거부했던 것이다.

하지만 세상은 공자의 바람과는 달리 주례의 와해와 사회적 혼란은 더욱 가중되었다. 맹자의 말처럼 “신하로서 임금을 죽이고, 자식으로서 아버지를 죽이는”³⁰⁾ 천하대란의 상태로 내달리게 되었으며, 정치적 중심점을 잃은 열국은 약육강식의 생존경쟁으로 내몰리게 된다.

이상과 같은 혼란한 현실을 살아가던 당대의 지식인들에게 자연스럽게 당면한 문제의 해결을 위한 움직임이 일어나게 된다. 그 중 하나는 주례가 그 기능을 상실해가는 현실적 상황을 인정하고 그것을 대신할 규범을 강제적인 法으로 대체하려는 흐름이었다. 당시 약소국이었던 鄭나라가 생존을 위해 강력한 법제의 정비를 시도한 것이나, 패권국가인 晉나라가 그러한 흐름을 따라간 것이 그 대표적인 예이다.³¹⁾

28) 『論語』, 「八佾」, “孔子謂季氏, 八佾舞於庭, 是可忍也, 孰不可忍也.”

29) 『論語』, 「八佾」, “三家者, 以雍徹 子曰, 相維辟公, 天子穆穆, 奚取於三家之堂?”

30) 『孟子』, 「滕文公下」, “世衰道微, 邪說暴行, 有作, 臣弑其君者有之, 子弑其父者有之.”

그러나 이런 대응 이외에 일군의 지식인들에게서 당대 주례가 갖는 문제를 그 현실적 적용의 형식화에서 찾으려는 움직임이 일어났다. 즉 주례가 그 본래의 기능을 수행하지 못하는 것은 그 본연의 모습을 현실에서 구현하지 못하는 인간의 책임이며, 그 관건은 형식화에 있다고 본 것이다. 그들은 당대 현실에서 일어나는 비례와 참례의 현상들이 본질과 원형의 정신을 상실한 예의 형식화에 있다는 판단 아래, 이를 극복할 방안으로서 예의 원형과 본질에 대한 탐구를 시도하였으며, 이를 통해 예에 대한 새로운 의미를 찾아냈던 것이다.

Ⅲ. 禮의 原型 탐구

주례의 동요와 이로 인한 사회의 혼란을 겪으며 춘추시대 일군의 지식들은 예에 대해 주의 깊은 성찰을 하게 되는데, 그러한 경향은 예의 원형에 대한 탐구로 이어진다. 이런 탐구는 예가 현실 속에서 그 기능을 정상적으로 발휘하기를 기대하면서, 예의 본래적 모습 속에서 그 의미를 새롭게 인식하고자 하는 노력의 일환이었던 것이다.

『좌전』을 통해 볼 때 예의 원형 탐구는 예의 초기적 모습에 담긴 순수한 의미를 찾아 회복하고자 하는 것으로서, 종교적 측면에서 신에게 올리는 祭儀에 주목하는 것과, 생명체로서의 인간에 주목하는 것, 그리고 사회적 요구에 주목하는 세 가지 방향으로 이루어졌던 것으로 파악된다.

첫째, 종교적 측면에서 신에게 올리는 제의에 주목하는 관점이다. 인간이 자연과 우주에 대하여 아직 합리적 이해를 가지지 못하였을 때, 삶

31) 『左傳』 昭公 6년에, “鄭나라가 刑書를 주조하였다.[三月, 鄭人, 鑄刑書.]”고 하였고, 同 29년에 “晉나라가 철을 모아 刑鼎을 주조하고 범선자가 만든 형서를 써넣었다.[遂賦晉國一鼓鐵, 以鑄刑鼎, 著范宣子所爲刑書焉.]”는 기록이 보이는데, 이는 기능을 상실한 주례를 포기하고 法治를 채용하여 국가사회의 질서를 회복하고 국력을 신장시키기 위한 노력이었다.

의 토대임과 동시에 삶의 제약과 위협이 되기도 하는 자연의 위대한 힘 앞에서 인간은 매우 나약한 존재임을 자각하지 않을 수 없었을 것이다. 이러한 상황에서 인간들은 ‘神’이라는 절대적 존재를 상정하고, 나아가 ‘신’과의 의사소통을 통해 당면한 난제를 해결하려 노력하였을 것이다. 許慎은 『설문해자』에서,

禮는 실천함이니, 神을 섬겨 福을 비는 것이다.³²⁾

라고 하여, 예의 기원을 종교적 차원에서 설명하고 있다. 이러한 신과의 교감, 즉 종교의식에 있어서 없어서는 안될 것이 신에게 바치는 제물이다. 신에게 제물을 바침으로서 신을 만족스럽고 기쁘게 하여 자신들에게 복을 내려주고 재앙을 물리쳐 주기를 바라는 것이다. 이렇게 제물을 바치고 복을 비는 종교 의식에는 신에 대한 경외의 감정을 표현하기 위한 엄격한 절차와 형식이 필연적으로 수반되며, 이런 절차와 형식이 시간이 흐르며 예라는 형태로 발전하게 되었을 것이다. 결국 예는 상고 시대의 종교적 의례가 시대에 따라 합리적으로 변화 발전된 것이라는 말이다.³³⁾

이렇게 신을 섬기는 제의와 예의 관련성을 언급하는 내용이 『좌전』에 보인다.

군자가 말하기를 “믿음이 마음속에서 나오지 않는다면 인질은 무익한 것이다. 밝은 마음으로 헤아려 행하고 예로서 요약한다면, 비록 인질이 없더라도 누

32) 許慎, 『說文解字』, “禮, 履也, 所以事神致福也.”

33) 이문주는, 예가 ‘고대의 소박한 원시사회의 모든 문화의 총합체이고 그것의 본래적 형태는 종교적 의례’라는 加藤常賢의 견해를 인용하여 예의 原義를 ‘신을 섬기는 종교적 의례’라고 설명하고, “이러한 종교적 의례가 시대에 따라서 합리화 된 것이 사회적 관습과 그 규범으로서 禮이고, 그것은 즉 일체 문화의 총합체로서의 종교적 의례로부터 그 사회적 합리성이 독립한 것이다”라고 하였다.(이문주, 「中國 先秦時代 儒家의 禮說에 대한 研究」, 성균관대학교 석사학위논문, 1991, pp.19-20.)

가 이간질하겠는가? 진실로 지혜와 믿음이 있다면, 계곡과 연못에 나는 풀과, 개구리밥·쑥·마름 등의 채소와, 팡주리와 가마솥 등의 그릇과, 웅덩이나 길바닥의 물이라도 귀신에게 올릴 수 있는 것이다.”³⁴⁾

이는 鄭나라 莊公이 천자인 平王과 인질을 교환한 사건을 두고 『좌전』의 편찬자가 부정적으로 평가한 말이다. 물론 이 史評은 표면적으로는 왕과 신하의 관계에서 예의 부재를 비판하고 있는 것이지만, 동시에 예의 본질에 대한 인식을 바탕으로 信의 중요성을 강조하고 있다.

하지만 우리는 여기에서 예의 원초적인 모습을 유추해 볼 수 있다. 그것은 초기의 예라고 하는 것이 원시적이고 소박한 격식으로 부터 생겨났을 것이라는 것이다. 원시적이면서도 소박한 작은 의식들이 점차 발전하여 후대의 복잡하고 다양한 예로 변화해 가는 것은 문화의 발전과정에 비추어볼 때 지극히 자연스러운 것이다. 『좌전』의 편찬자는 예의 본래적 모습이 신을 섬기는 의식과 밀접한 관련이 있다는 인식을 바탕으로 위와 같은 의견을 제시한 것으로 이해할 수 있다.

나아가 이러한 『좌전』의 인식은 후대에 『예기』의 예론에 영향을 미친 것으로 보인다. 『예기』에 의하면,

무릇 예의 처음은 음식에서 시작한 것이다. 기장과 돼지고기를 익혀 먹고, 땅을 파서 물을 움켜 마시고, 흙으로 만든 복채로 복을 쳤으나, 오히려 귀신에게 공경을 다하였다.³⁵⁾

라고 하여, 상고시대의 질박한 음식과 음악문화가 예의 기원이 되었으며, 이러한 소박한 초기의 예가 신을 모시는데 사용된 것은 종교적 제의의 원형이 소박한 의식 속에 경건성을 담은 것임을 보여주는 것이다.

34) 『左傳』, 隱公 3年, “信不由中, 質無益也. 明恕而行, 要之以禮, 雖無有質, 誰能間之. 苟有明信, 澗溪沼沚之毛, 蘋蘩蘊藻之菜, 筐筥錡釜之器, 潢汙行潦之水, 可薦於鬼神.”

35) 『禮記』, 「禮運」, “夫禮之初, 始諸飲食. 其燔黍捭豚, 汙尊而抔飲. 簣桴而土鼓, 猶若可以致其敬於鬼神.”

둘째, 생명체로서의 인간의 존재와 남녀관계에 주목하는 관점이다. 생명체로서의 인간에 주목하여 예의 본래적 모습을 탐구하려는 관점은, 생명적 차원에서 인간이 어떻게 존재하며 남녀관계를 통하여 사회를 이루고 그것을 유지 발전시켜나가는지에 관심을 갖는 것을 의미한다.

사회를 이루는 기본단위는 가정이고, 가정은 남녀의 결합인 혼인으로부터 시작된다. 남녀의 결합인 부부를 통해 사회는 새로운 구성원을 지속적으로 충원할 수 있고 이를 통해 사회가 그 생명력을 이어가는 것이다. 인간의 생명을 낳고 기르는 부부야 말로 최고가치의 산출자가 아닐 수 없다.³⁶⁾ 따라서 예로부터 혼인은 인륜의 대사이자 시작으로서 매우 중요한 의미를 부여받았다. 『중용』에도 “군자의 도는 그 단서가 부부에게서 시작된다.”³⁷⁾는 기록이 보이는데, 여기에서 부부를 인용한 것은 가장 비근한 예로서 든 것이기는 하지만, 그만큼 기본적이면서도 중요한 사회적 관계로서의 부부의 의미를 염두에 둔 언급으로 이해하여야 할 것이다.

『좌전』의 기록을 통해서도 이러한 혼례의 중요성을 언급한 예를 찾아볼 수 있다.

양중이 제나라에 가서 폐백을 올렸으니, 예이다. 무릇 임금이 즉위하면 혼인 관계에 있는 나라와 우호를 돈독히 하고, 혼인을 맺어 원비를 얻어 제사를 올리는 것이 효이다. 효는 예의 시작이다.³⁸⁾

이는 『좌전』의 편찬자가,魯나라 文公이 즉위하여 齊나라와 혼인을 맺은 것에 대하여 긍정적으로 평가한 것이다. 혼인을 통하여 대외적으로는 이웃나라와 우호를 맺고, 대내적으로는 국가의 후사를 이어가는 일거양득의 효과를 볼 수 있었기 때문이다.

36) 최영진, 「유교의 가족관」, 『현대인의 유교읽기』, 아세아문화사, 2005, p.279.

37) 『中庸』 12장, “君子之道, 造端乎夫婦.”

38) 『左傳』, 文公 2年, “襄仲如齊納幣, 禮也. 凡君即位, 好舅甥, 修婚姻, 娶元妃以奉粢盛, 孝也. 孝, 禮之始也.”

이처럼 혼인은 중요한 의식이었기에 거기에는 반드시 사회적으로 합의된 의식과 예를 반드시 따라야만 했다. 그렇지 못한 경우 그 혼인은 정당하지 못한 불길한 것으로 치부되었다.

4월 갑신일에 정나라 공자 홀이 陳나라로 가서 규씨를 아내로 맞이했다. 신해일에 규씨를 데리고 귀국하여, 갑인일에 정나라에 들어갔다. 陳나라 침자가 규씨를 호송하였다. (공자 홀이) 먼저 부부의 연을 맺고 뒤에 사당에 고하였다. 침자가 말하기를, “이는 부부라고 할 수 없다. 그 조상을 속였으니, 예가 아니다. 어떻게 (자손을) 생육할 수 있겠는가?”³⁹⁾

위 인용문에서 침자는 혼인에 있어서의 절차상 하자를 문제 삼아 이들 부부의 앞날을 부정적으로 예언하고 있다. 위에서 보았듯이 혼인의 중요한 목적 중 하나가 대를 잇고 조상을 섬기는 것인데, 혼인의 의식 자체에서 조상을 뒤로하는 무례를 저지른 것에 대하여 꾸짖고 있는 것이다.

이처럼 혼인에 있어서 예와 비례의 문제를 중요한 핵심적 문제로 인식하는 것을 통해, 『좌전』이 예와 혼인의 관계를 매우 밀접하게 관련지어 인식하고 있음을 알 수 있다.⁴⁰⁾ 더욱이 양공 3년의 기록처럼 혼인을孝로 규정하고 효를 다시 예의 시작으로 규정한 것은 혼인이 곧 예의 시작이라는 의미인 바, 『좌전』은 남녀의 결합인 혼인을 예의 기원으로 인식하고 있는 것으로 이해 할 수 있다.

따라서 예의 시작인 혼인을 예에 맞게 실행하는 것은, 모든 예를 실천하는 근간이 되는 것이다. 첫 단추를 잘 채워야 하듯 출발이 바르게 되

39) 『左傳』, 隱公 8年, “四月 甲辰, 鄭公子忽, 如陳, 逆婦媯. 辛亥, 以媯氏歸, 甲寅, 入于鄭. 陳鍼子送女, 先配以後祖. 鍼子曰, 是不爲夫婦, 誣其祖矣, 非禮也, 何以能育.”

40) 예문으로 인용된 경우 외에도 제후국 간의 혼사에 절차상 하자를 문제 삼아 비례로 규정하는 경우는 환공 4년(齊侯送姜氏, 非禮也.), 장공 24년(哀姜至, 公使宗婦覲, 用幣, 非禮也.), 문공 4년(逆婦姜于齊, 卿不行, 非禮也.) 등의 기록을 통해 확인 할 수 있다.

어야 건강한 가정이 구성되고, 건강한 가정을 통해 건강한 사회를 이룰 수 있기 때문이다.

혼인이 예의 시작이라는 인식은 후대로 전해져 『예기』를 통해 명확하게 드러난다. 『예기』는 예의 기원을 혼인에서 찾고 있으니,

天地가 합해진 이후에 만물이 생겨난다. 무릇 혼례란 만세의 시작이 된다. ... 남녀의 구별이 있고난 후에 父子가 친하게 되고, 부자가 친하게 된 후에 義가 생겨나며, 義가 생겨난 후에 禮가 일어나며, 禮가 일어난 후에야 만물이 안정되게 된다. 구별과 義가 없는 것은 짐승들의 道이다.⁴¹⁾

라고 하여 하늘과 땅이 공존하는 속에 만물이 생겨나듯이, 인간사회도 남녀의 혼인을 바탕으로 존재하는 것이며, 그 속에서 예가 생겨난다고 하였다.

결국 예는 생명적 존재로서 남녀의 관계를 통하여 형성된 것이며, 이로부터 다시 사회적 인간관계가 형성된다는 것이다. 그리고 예에 의해 사회의 조화와 질서가 유지되며, 예의 이러한 기능은 인간다움을 실천하는 것으로 짐승과 인간을 다르게 구별하는 근원적 척도가 된다는 것이다. 이런 인식은 자연스럽게 예가 사회적 요구에서 형성된 것이라는 관점으로 연결된다.

셋째, 사회적 요구에 주목하는 관점이다. 인간은 사회를 이루어 더불어 살아가는 존재이다. 함께 살아가기에 어울려야 하고 그것이 갈등이 아닌 어울림이 되기 위해서는 어울림이 가능하게 하는 무엇인가가 존재해야 한다. 고대 중국에서는 그것을 예라고 규정하였다.⁴²⁾ 결국 예는 사회의 조화와 질서를 유지하기 위한 요구에 의해 생겨난다는 것이다. 따라서 예의 본래적인 모습을 조화와 균형을 이룬 사회관계 속에서 찾으

41) 『禮記』, 「郊特牲」, “天地合而后萬物興焉. 夫昏禮, 萬世之始也. ... 男女有別, 然後父子親, 父子親然後義生, 義生然後禮作, 禮作然後萬物安. 無別無義, 禽獸之道也.”

42) 『論語』, 「學而」, “禮之用, 和爲貴.”

려는 시도가 나타난다. 소공 26년에,

안자가 말하기를 “입금은 명령하고 신하는 공손하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도하며, 형은 우애하고 동생은 공경하며, 남편은 화목하고 아내는 부드러우며, 시어머니는 자애롭고 며느리는 순종하는 것이 예이다.”⁴³⁾

라고 하여, 개개인이 각자의 역할을 합당하게 이치대로 실천할 때 사회가 질서를 유지할 수 있으며, 그러기 위해 각각의 구성원들이 견지하고 실천해야 할 구체적인 덕목들이 바로 예라고 천명하였다. 즉, 예의 본래적 모습은 사회적으로 주어진 본분에 충실히 임하는 것이라는 의미이다. 환공 2년의 기록을 보면,

사복이 말하기를, “무릇 이름[名]으로 義를 제정하고, 의에 근거하여 예를 나오게 하며, 예로서 정치의 근간을 삼고, 정치로서 백성을 바로잡는 것이다.”⁴⁴⁾

라고 하여, 사회적으로 부여된 이름[名]에 걸맞게 행동하는 것이 예를 실천하는 것이라고 하였다. 사회구성원이 본분에 따라 행동할 때 사회는 자연스럽게 질서를 유지할 수 있을 것이며, 따라서 예가 정치의 근간이 된다는 것이다.

명분은 사람에게 도덕적 당위성을 부여하며, 명목과 본분을 일치시킴으로써 사회 질서를 확립시키는 규범이 된다.⁴⁵⁾ 이와 같은 인식은 공자의 정명론으로 이어져, 정치상에 있어서 사회질서의 확립을 위한 名과 實의 부합이 중요한 문제로 부각되게 된다.⁴⁶⁾

43) 『左傳』, 昭公 26年, “晏子曰, 君令臣共, 父慈子孝, 兄愛弟敬, 夫和妻柔, 姑慈婦聽, 禮也.”

44) 『左傳』, 桓公 2年, “師服曰, 夫名以制義, 義以出禮, 禮以體政, 政以正民.”

45) 금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996, p.151.

46) 『論語』, 「子路」, “子路曰, 衛君待子以爲政, 子將奚先? 子曰, 必也正名乎. … 名不正, 則言不順, 言不順, 則事不成, 事不成, 則禮樂不興, 禮樂不興, 則刑罰不中, 刑罰不中, 則民無所措手足.”

이상에서 살펴본 바와 같이 『좌전』은 비례의 현실에 대한 비판과 반성의 과정에서 예의 원형에 대한 모색을 종교적 측면과 생명적 측면, 그리고 사회적 측면에서 시도하고 있음을 알 수 있다. 이처럼 예의 원형에 대한 성찰은 예의 원형에 내재된 본질적인 의미를 바로 이해하고, 그것을 사회에 온전히 담아냄으로서 혼란한 현실을 극복하고자 하는 노력의 일환이었다. 따라서 예의 원형에 대한 탐구는 곧 예의 본질에 대한 탐구로 이어지게 된다.

IV. 禮의 本質 탐구

인간의 어떤 행위는 내면의 어떤 마음에 기초한 것이다. 따라서 인간의 행위로 표현되는 예 또한 내면의 어떤 정신을 표현하는 것임은 물론이다. 따라서 인간의 儀式으로서의 예의 원형에 대한 관심은 자연스럽게 예에 담긴 본질적 정신에 대한 관심으로 이어지게 되는 것이다. 밖으로 표현된 행위로서의 예에 주목하여, 그것이 본래 인간의 어떤 정신을 담아내고 있는가에 대하여 성찰을 하게 된 것이다.

군자가 말하기를, “양보는 예의 주인이 된다.”⁴⁷⁾

숙향이 말하기를, “겸손과 양보는 예의 으뜸이 된다.”⁴⁸⁾

이는 모두 양보의 마음을 바탕으로 예를 실천해 나간다는 의미이다. 양보란 무엇인가? 맹자에 의하면 인의예지는 모든 사람이 타고난 인간의 본성이다. 그중에서도 특히 ‘양보하는 마음은 예의 단서’라고 하여, 양보하는 마음으로부터 예 실천의 단서를 찾을 수 있음을 피력하였다.⁴⁹⁾

47) 『左傳』, 襄公 13年, “君子曰, 讓, 禮之主也.”

48) 『左傳』, 昭公 2年, “叔向曰, 卑讓, 禮之宗也.”

49) 『孟子』, 「公孫丑上」, “辭讓之心, 禮之端也.”

예는 밖으로부터 주어져 인간의 욕망과 행위를 규제하는 굴레가 아니라, 인간 내면에 존재하는 참된 심성이 자연스럽게 행동으로 표현되는 것이라는 의미이다. 이처럼 예의 행위를 통해 그 내면의 의식적 토대를 확인한다는 것은 『좌전』에 드물지 않게 나타난다.

군자가 말하기를, “자산은 예를 알았구나! 예는 다른 사람에게 손해를 주어 나를 이롭게 하지 않는 것이다.”⁵⁰⁾

이 구절은 “하나의 불의를 행하거나, 무고한 사람을 죽여서 천하를 얻는 것을 하지 않는다.”⁵¹⁾는 말이 마음의 바름[正]을 토대로 가능한 것이라는 말처럼,⁵²⁾ 남에게 손해를 주어 나를 이롭게 하지 않는 것 또한 ‘마음의 바름’을 얻은 것으로 이해 할 수 있다. 예란 바로 그런 인간의 ‘바른 마음’을 표현하는 것이라는 의미이다.

그렇다면 예를 통해 표현하려는 ‘바른 마음’이란 무엇인가? 여러 가지 해석이 있을 수 있겠으나, 한 마디로 한다면 ‘義’로 규정할 수 있을 것이다. 의는 ‘정당’과 ‘도리’를 실천하고자 하는 ‘바른 마음’이다.⁵³⁾ 따라서 예를 통해 표현되어야 하는 것은 의인 것이다. 희공 28년과 성공 2년의 기록을 보면,

예로서 의를 행한다.⁵⁴⁾

라는 기록이 거듭해서 나타나는데, 이는 예에 따른 행동이 인간 내면

50) 『左傳』, 昭公 12年, “君子謂, 子產於是乎知禮. 禮, 無毀人以自成也.”

51) 『孟子』, 「公孫丑下」, “行一不義, 殺一不辜而得天下, 皆不爲也.”

52) 朱熹, 『孟子集註』, “行一不義, 殺一不辜而得天下, 有所不爲, 心之正也.”

53) 勞思光 著·정인재 譯, 『中國哲學史-古代篇』, 探究堂, 1997, p.66, “義란 『論語』 중에서는 모두 ‘마땅함’, ‘옳음’, ‘정당’ 또는 ‘도리’를 가리킨다.”

54) 『左傳』, 僖公 28年, “曹伯之豎侯孺, 貨筮史使曰, 禮以行義, 信以守禮, 刑以正邪, 舍此三者, 君將若之何.”; 成公 2年, “仲尼聞之曰, 名以出信, 信以守器, 器以藏禮, 禮以行義, 義以生利, 利以平民, 政之大節也.”

의 바른 마음인 의를 바탕으로 하여 나오는 것임을 의미한다.

의를 표현하는 것이 예라면, 이러한 예를 실천하는 사람들은 어떤 자세를 가져야 하는가? 먼저 『좌전』은 예를 실천하는 데 중요한 조건으로 ‘믿음[信]’을 들고 있다. 성공 15년에,

신숙시가 그 이야기를 듣고 말하기를, “자반은 반드시 화를 면하지 못할 것이다. 믿음으로 예를 지키고, 예로서 몸을 보호한다. 믿음과 예를 잃었으니, 면하고자 한들 면할 수 있겠는가?”⁵⁵⁾

라고 한 것이 그것이다. 이것은 쑤나라와의 동맹을 쉽게 저버리는 楚나라 자반을 비난한 내용 중 일부로, 예에 있어서信的 문제가 인간의 생명과 직결될 정도로 중요한 비중을 차지하고 있다는 관점을 드러내고 있다. 앞서 인용하였던 은공 3년의 기록을 다시 보면,

군자가 말하기를, “믿음이 마음속에서 나오지 않는다면 인질은 무익한 것이다. 밝은 마음으로 헤아려 행하고 예로서 요약한다면 비록 인질이 없더라도 누가 이간질하겠는가? 진실로 밝고[明] 믿음[信]이 있다면 계곡과 연못에 나는 풀과, 개구리밥·쑥·마름 등의 채소와, 광주리와 가마솥 등의 그릇과, 웅덩이나 길바닥의 물이라도 귀신에게 올릴 수 있는 것이다.”⁵⁶⁾

라고 하여 예에 있어서 信의 중요성을 강조하고 있다. 神에 대한 진실한 믿음만 있다면 하찮은 나물을 투박한 그릇에 담아 제사를 올리는 것이 허물이 아니듯, 예를 행함에 있어서 겉으로 드러나는 형식 보다는 그 속에 담겨있는 明과 信의 심성이 보다 더 본질적인 가치를 갖는다는 의미이다.

55) 『左傳』, 成公 15年, “申叔時 聞之曰, 子反必不免. 信以守禮, 禮以庇身, 信禮之亡, 欲免得乎?”

56) 『左傳』, 隱公 3年, “信不由中, 質無益也. 明恕而行, 要之以禮, 雖無有質, 誰能間之. 苟有明信, 澗溪沼沚之毛, 蘋蘩蘊藻之菜, 筐筥錡釜之器, 潢汙行潦之水, 可薦於鬼神.”

제물이나 祭儀의 외적인 형식보다는 그 제사를 지내는 사람의 마음가짐이 무엇보다도 예의 본질이 된다는 이런 의식은, 초기의 제의에서 神을 섬기고 하늘을 섬기는 자세를 표현했던 敬 개념을 예의 본질로서 확인하게 된다. 예는 의를 표현하는 것이되, 표현하는 사람의 내면에 사람과 일에 대한 공손한 마음이 자리 잡고 있어야 하는 것이다. 희공 11년의 기록에 의하면,

내사 과가 돌아와 왕에게 말하기를, “敬은 예의 수레입니다. 敬이 아니면 예가 행해질 수 없습니다.”⁵⁷⁾

라고 하여, 예를 행함에 있어서 ‘경’의 중요성을 말하고 있다. 수레가 없으면 물건을 실어 옮길 수 없는 것처럼 경이 없으면 예를 실행할 수 없다는 말이니, 경은 예를 실행하는 본질적 도구로서의 가치를 갖는 것이라고 이해할 수 있다. 성공 13년의 기록에 의하면,

유자가 말하기를 “이 때문에 군자는 예에 힘쓰고 소인은 힘을 다하는 것이다. 예에 힘쓰는 것은 경을 다하는 것만 한 것이 없고, 힘을 다하는 것은 돈독함만 한 것이 없다.”⁵⁸⁾

고하여, 경을 다하는 것이 곧 예를 바르게 실천하는 밑거름이 되는 것임을 더욱 강조하고 있다. 예는 행위자의 마음을 표현하는 수단에 불과한 것이고, 행위자의 진실한 마음은 경을 통하여서만 전달이 가능하다.⁵⁹⁾ 따라서 예라는 형식을 갖추었다고 하더라도 그것이 인간내면의 경이라는 마음가짐을 수반하는 것이 아니라면 진정한 예가 될 수 없는 것

57) 『左傳』, 僖公 11年, “內史過, 歸告王曰, 敬, 禮之興也. 不敬則禮不行.”

58) 『左傳』, 成公 13年, “劉子曰, 是故, 君子勤禮, 小人盡力. 勤禮, 莫如致敬, 盡力, 莫如敦篤.”

59) 이문주, 『中國 先秦時代 儒家의 禮說에 대한 研究』, 성균관대학교학원 박사학위 논문, 1991, p.53.

이다.

그러므로 맹자는 “사람에게 예를 하여도 대답이 없으면, 경을 돌이켜 보아야 한다. 예가 있는 사람은 남을 공경한다.”⁶⁰⁾고 하여, 예에는 반드시 경을 담아내야 하는 것임을 밝힌 것이다. 공자 역시 경의 중요성에 대하여 언급하기를,

공자께서 말씀하시기를, “윗자리에 있으면서 너그럽지 않으며, 예를 행함에 공경하지 않으며, 초상에 임하여 슬퍼하지 않는다면, 내가 무엇으로 그를 관찰하겠는가?”⁶¹⁾

라고 하여, 예를 행함에 경으로 근본을 삼아야 함을 강조하였다.⁶²⁾ 공자가 경을 예의 핵심으로 본 것 중 가장 강경한 어조로 말한 것은 효의 실천에 관한 언급에서였다.

공자께서 말씀하시기를, “지금의 효라는 것은 잘 봉양하는 것만을 이른다. 개나 말에 대해서도 모두 길러줌이 있는 것이니, 공경하지 않는다면 무엇으로 구별하겠는가?”⁶³⁾

앞서 언급한 것처럼 『좌전』에 의하면 효는 예의 기원 근거이다.⁶⁴⁾ 『예기』 역시 예가 부모를 걱정하고 사랑하는 마음을 표현하는 것으로부터 기원한 것으로 보고 있다.

아버지가 계시면 감히 지팡이를 짚지 않는 것은 존경하는 분이 계시기 때문이요, 마루 위에서 지팡이를 짚지 않는 것은 존경하는 분의 거처를 피하는 것이

60) 『孟子』, 「離婁上」, “禮人不答, 反其敬.”; 「離婁下」, “有禮者, 敬人.”

61) 『論語』, 「八佾」, “子曰, 居上不寬, 爲禮不敬, 臨喪不哀, 吾何以觀之哉.”

62) 朱熹, 『論語集註』, “爲禮, 以敬爲本.”

63) 『論語』, 「爲政」, “子曰, 今之孝者, 是爲能養. 至於犬馬, 皆能有養, 不敬, 何以別乎?”

64) 『左傳』, 文公 4年, “孝, 禮之始也.”

요, 마루 위에서 뛰지 않는 것은 급박함을 보이지 않는 것이다. 이것은 효자의 뜻이니 人情의 실제이며 예의 줄기가 되는 것으로, 하늘로부터 내려온 것도 땅으로부터 솟은 것도 아니고 人情일 뿐이다.⁶⁵⁾

부모님 앞에서 지팡이를 짚지 않는 것이나 부모의 처소 앞에서 뛰지 않는 것 등은 부모님을 존경하고 걱정을 끼쳐드리지 않으려는 자식 된 자의 자연스러운 감정에서 나오는 것으로, 이러한 내적감정의 외적실천이 곧 예가 되었다는 설명이다.

예는 사회 내에서의 질서성을 내포하고 있는 것인데, 결국 그것은 가정에서 부모를 사랑하고 공경하는 마음이 사회적으로 확대된 결과인 것이다. 그러므로 효는 곧 예이며, 효는 부모님을 존경하는 마음을 표현해 내는 것이기 때문에, 예에 있어서 경이 중요한 이유가 되는 것이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 『좌전』은 예의 본질로서 인성에 주목하여 예에 대한 인식의 내포를 심화시키고 있다. 예를 단순히 인간의 행위를 규제하는 외재적 규범으로 인식하는 것이 아니라 인간의 바른 심성을 표현해 내는 것으로 파악하고, 이를 바탕으로 예가 인간의 어떤 심성과 관련한 것인가에 대한 끊임없는 성찰을 추구했던 것이다.

『좌전』에 의하면 예는 義를 표현하는 것이며, 義를 표현함에 있어서 信과 敬의 자세를 견지해야 한다. 『좌전』은 이러한 예의 본질적 의미를 추려냄으로서, 이 덕목들을 바탕으로 한 예의 기능을 회복하여 사회의 조화와 질서가 회복되기를 꿈꾸었던 것이다.

이처럼 『좌전』에 의해 예의 의미에 다양한 도덕적 덕목들이 결합됨으로서, 예는 외재적 형식만이 아니라 내재정신을 강조하는 단계에 이르렀다.⁶⁶⁾ 즉, 예는 더 이상 외부로부터 타율적으로 주어지는 형식과 규율

65) 『禮記』, 「喪問」, “父在, 不敢杖矣, 尊者在故也. 堂上不杖, 辟尊者之處也. 堂上不趨, 示不遽也. 此孝子之志也, 人情之實也, 禮儀之經也. 非從天降也, 非從地出也, 人情而已矣.”

66) 유일환은 춘추시대 예에 대한 관념에 있어서 敬·讓·儉·信 등의 내재정신을 강조하는 현상에 주목하여 춘추시대 예의 특성 중 하나로 ‘가정과 사

로서의 예가 아니라, 인간의 천부적 도덕성을 실현하는 자율적이고 주재적인 덕목으로 발전하게 된 것이다.

예에 대한 보다 진보된 해석은 공자에 의해 제기되었다. 공자는 의를 예의 근거로 삼았던 기존의 인식을 이어받아 예의 본질로 의를 지목하기를,

의로 바탕을 삼고 예로 그것을 행한다.⁶⁷⁾

라고 하여 예가 의를 표현해야 하는 것임을 말하였을 뿐만 아니라, 이러한 인식으로부터 한 걸음 더 나아가 예의 근거를 다시 仁에 두어 말하기를,

자기의 사욕을 이겨 예로 돌아가는 것이 仁을 하는 것이다.⁶⁸⁾

라고 하여, 예의 근본이 仁에 있음을 밝혀냈다. 勞思光은 이를 “예를 의에 포섭하였을 뿐 아니라, 예를 仁에 포섭하였다.”고 표현하였는 바,⁶⁹⁾ 이처럼 仁·義·禮가 공자철학의 핵심이 되고 후세 유학 사상의 총체적인 맥락이 될 수 있었던 배경에는 춘추시대 지식인들의 예의 본질에 대한 치열한 성찰이 있었던 것이다.

회생활에 있어서의 도덕규범’을 들고, “예가 이미 이 시기에는 외재적 형식만이 아니라 내재정신을 강조하는 단계에 진입하였었다.”고 규정하였다.(유일환, 『孔子學에서의 禮에 관한 研究』, 충남대대학원 박사학위논문, 2002, pp.33-39.)

67) 『論語』, 「衛靈公」, “子曰, 君子, 義以爲質, 禮以行之, 孫以出之, 信以成之, 君子哉.”

68) 『論語』, 「顏淵」, “子曰, 克己復禮爲仁.”

69) 勞思光 著·정인재 譯, 앞의 책, p.76, “이에 이르러 우리는 孔子학설 중에서 ‘禮를 義에로 포섭하였을’ 뿐만 아니라, ‘禮를 仁에다 포섭하였음’과, 義는 ‘仁을 기초로 삼았음’을 알 수 있다. 합하여 말하면, ‘仁, 義, 禮’ 세 관념은 이론적으로 하나의 주요 맥락을 형성하여 공자의 학설을 관통할 수 있을 뿐 아니라, 후세 유학사상의 총체적인 맥락이 되었다.”

V. 결론

『左傳』의 기록을 통해 볼 때 춘추시대는 예가 절대적 영향력을 갖는 시대였으면서, 동시에 전통적 예의 권위와 기능이 점차 실추되던 시대였다. 천자국인 周나라의 국력약화에 기인한 통제력의 상실은 주례의 동요와 사회의 혼란을 불러왔다. 주례의 충실한 추종자여야 할 천자와 각국의 제후들이 앞장서서 非禮를 저지르게 되자, 이러한 비례의 현상은 사회 전반으로 파급되었고 급기야 천하대란의 혼란을 불러오게 되었다.

이러한 모순적 현실에 직면한 당대의 지성인들은 문제의 해결을 위해 고민하게 되는데, 이러한 고민은 두 가지 방향으로 나타났다. 하나는 주례가 해체되는 현실을 수용하고 이를 대신할 규범을 강제적인 法으로 대체하고자 하는 흐름이고, 다른 하나는 비례의 현실을 통하여 예에 대한 보다 근원적인 이해와 통찰을 시도하려는 흐름이 그것이다.

본고는 이 가운데 두 번째 유형인 예에 대한 근원적 이해와 통찰을 시도하려했던 흐름이 후대 유학의 예 의식 형성에 터전이 되었다는 판단 아래, 그들이 고민한 비례의 현실은 무엇이며, 그 고뇌의 과정을 통해 예 의식에 어떤 변화가 일어났는가를 살펴보았다.

예에 대한 근원적 이해와 통찰을 시도하려했던 흐름은 우선 예의 원형에 대한 탐구로 나아갔다. 사회전반에 횡행하는 비례의 상황을 바라보면서 예의 근본적 역할에 대하여 관심을 갖게 되었고, 이는 예의 본래적 모습에 대한 탐구로 이어졌던 것이다. 『좌전』의 기록에 의하면 당대의 지성인들은 神에 대한 제사라는 종교적 관점에서, 남녀 간의 혼인이라는 생명적 관점에서, 그리고 조화와 질서의 유지라는 사회적 관점에서 그 원형을 찾고자 하였다.

한편 예의 원형에 대한 탐구는 자연스럽게 예의 본질, 즉 예의 모습에 담겨있는 본질적 인간정신이 무엇인가에 대한 탐구로 이어졌다. 『좌전』

은 예에 담겨있는 본질적 모습으로 ‘義’를 지적하였으며, 義를 예로 담아낼 때의 기본적 자세로 ‘信’과 ‘敬’을 지목하였다.

이와 같이 『좌전』에 의해 형식이나 儀式으로 인식되었던 예의 의미에 다양한 도덕적 덕목들이 결합됨으로서 예는 더 이상 외부로부터 타율적으로 주어지는 형식과 규제로서의 예가 아니라, 인간의 천부적 도덕성을 실현하는 인간의 자율적이고 주재적인 덕목으로 발전하게 되었다. 그리고 그것은 仁·義·禮를 통섭하는 공자사상의 핵심으로 자리하게 되었으며, 나아가 후세 유학 사상의 총체적 맥락이 되었던 것이다.

<參考 文獻>

- 『左傳』 『禮記』 『論語』 『孟子』 『中庸』 『史記』
楊伯峻, 『春秋左傳注』, 中華書局, 1981.
李學勤 主編, 『十三經注疏』, 『周禮注疏』, 北京大學出版社, 2000.
李學勤 主編, 『十三經注疏』, 『春秋左傳正義』, 北京大學出版社, 2000.
李學勤 主編, 『十三經注疏』, 『毛詩正義』, 北京大學出版社, 2000.
朱熹, 『論語集註』
朱熹, 『孟子集註』
朱熹, 『大學章句』
- 권정안, 「유교의 역사이해」, 『현대 한국 종교의 역사이해』, 한국정신문화연구원, 1997.
금장태, 『유학사상의 이해』, 집문당, 1996.
김혜정, 「春秋左氏傳의 天文觀 研究」, 『中國學論叢』 제23집, 한국중국문화학회, 2007.
勞思光 著·정인재 譯, 『中國哲學史 - 古代篇』, 探究堂, 1997.
송영배, 『중국사회사상사』, 사회평론, 1998.
유일환, 「孔子學에서의 禮에 關한 研究」, 충남대대학원 박사학위논문, 2002.
이문주, 「中國 先秦時代 儒家의 禮說에 대한 研究」, 성균관대대학원 박사학

위논문, 1991.

조남욱 외, 『현대인의 유교읽기』, 아세아문화사, 2005.

拙稿, 「左氏傳 史評에 나타난 政治思想 研究」, 공주대학교 석사학위논문, 2006.

H.G.Creel 著 · 이성규 譯, 『孔子-인간과 신화』, 지식산업사, 1997.

劉德漢, 「三禮概述」, 『三禮研究論集』, 黎明文化事業公司, 1981.

Abstract

A Study on Changes to Courtesy Consciousness in Zuo Zhuan
/ Bok Dae Hyoung*

Judging from the recordings of Zuo Zhuan, the culture of the Spring and Autumn Period was under such absolute dominance of courtesy that it can be called the culture of courtesy and music in a word. However, the period also witnessed courtesy gradually losing its functions, as well. Zhou[周] Dynasty already lost its authority as a suzerain state, which in turn weakened the Zhou courtesy[周禮] that used to support the dynasty. Situations of “discourtesy[非禮]” to destroy courtesy were observed across the society.

Under the contradictory situation, the contemporary intellectuals created a flow of more fundamental understanding of and insight into courtesy through the criticism and reflection upon the reality of discourtesy. Judging that such a flow became the ground for the formation of courtesy consciousness in later Confucianism, this study set out to investigate what were the realities of discourtesy they contemplated and what kind of changes happened to courtesy consciousness through the contemplation process.

The flow of more fundamental understanding of and insight into courtesy moved toward exploration of courtesy's archetype. Watching the prevalent situations of discourtesy, the intellectuals developed interest in the fundamental roles of courtesy and then started to explore the intrinsic aspects of courtesy. According to the recordings of Zuo Zhuan, the contemporary intellectuals tried to find its archetype from the religious perspective involving religious ceremonies for gods, from the life perspective of marriage between

* Daejeon Songchon High School, Teacher / cdog705@hanmail.net

man and woman, and from the social perspective of maintaining harmony and order.

Exploration into the archetype of courtesy naturally led to exploration into the nature of courtesy or the essential human spirit within courtesy. Zuo Zhuan pointed out “righteousness[義]” as the essential aspect of courtesy and “trust[信]” and “respect[敬]” as the basic attitudes to translate righteousness into courtesy.

As diverse moral virtues were combined with the meanings of courtesy, which used to be regarded as form or ceremony, in Zuo Zhuan, courtesy was no longer courtesy as form and regulation imposed from outside and evolved into one of human’s autonomous and residential virtues to practice innate human morality. And it became the core of Confucian ideology that embraces humaneness[仁], righteousness[義], and courtesy[禮] and later the overall context of following Confucian ideology.

【Key words】 courtesy, Zhou courtesy, archetype of courtesy, religious perspective, life perspective, social perspective, nature of courtesy, righteousness, trust, respect

투고일 : 5월 8일, 심사일 : 5월 19일, 게재확정일 : 6월 4일