

《文心雕龍·正緯》篇에 관한 몇 가지 문제점

金官洙*

<목 차>

1. 서 론
2. 본 론
 - (1) <正緯>편 저술 의도에 관한 문제점.
 - (2) <正緯> 자체의 논리적 모순.
 - (3) <正緯>편 번역에 관한 문제점
 - (4) 도참의 실상
 - (5) <正緯>편의 진정한 가치
3. 결 론

1. 서 론

《正緯》편의 편명은 위서(緯書)를 바로 잡는다는 뜻이다. 이 편에는 몇 가지 논리가 명확하지 않은 부분이 있다. 그러나 이에 대해 정면으로 파고들어 논의하는 논문이 아직 우리 중문학계에 나타나고 있지 않다. 이미 나와 있는 논문들은 <正緯>편의 가치가 학계에서 중시를 받지 못하고 평가 절하되어 있으니 그에 적절한 위상을 찾아주자는 내용이거나, 혹은 유희이 위서의 문학성을 최대한 긍정하여 문원론에 <正緯>편을 배치하였다는 내용이 대부분이다. 그러나 이러한 주장들은 《文心雕龍》 전체와 <正緯>편의 정확한 이해에 근거를 두고 있지 않다. 학술 논문에서조차 이러한 실정이니, 이보다 척도

* 東北師範大學 중문과 박사과정

가 느슨한 번역서들도 이러한 문제점들을 아무런 여과 없이 답습할 것임은 말할 나위가 없다. 사실 <正緯>편은 자체로도 많은 문제점이 있고, 그에 대한 해석과 관점에 있어서도 많은 문제점을 안고 있다. 이에 대해 필자는 <正緯>편 문제점의 소이(所以)를 밝히고, 그 해결을 위한 진정한 논의의 바탕을 마련하고자 한다.

2. 본 론

실제로 <正緯>편은 논문에서 다루기 상당히 어려운 편장이다. 그 이유는 그 내용 자체가 선험적(先驗的)이라서 오해의 소지가 많이 내재해 있고 또한 개념의 혼란도 적지 않기 때문이다.¹⁾ 그러므로 <正緯> 편은 전대의 석학들도 고쳐하게 만들었고, 현대의 연구자들에게도 난제를 던지는 편장이다. 먼저 유협이 <正緯> 편을 짓게 된 의도에 대해 논해보자.

(1) <正緯>편 저술 의도에 관한 문제점

유협이 문학의 중요성을 부각시키기 위해서, <正緯>편을 문원론(文原論)²⁾에 넣었다는 주장은 근래에 중국문학을 전공하는 대부분의 학자들이 떠들썩하게 포장하여 재생산(再生産)해내는 관점 중의 하나이다.³⁾ 그러나 유협

-
- 1) 필자가 개념의 혼란이라고 하는 것은 도참과 위서가 개념상 혼란스럽게 서로 섞여 쓰이고 있음을 말하는 것이다.
 - 2) 유협이 말하는 “文之樞紐”는 문원론이라고도 일컬어진다. 그것이 문학의 근원에 관한 논의이기 때문이다.
 - 3) 팽철호의 《문심조룡(文心雕龍), 정위(正緯)》편의 성격 연구, 장수열의 《文心雕龍》<正緯>篇 研究, 김민나의 위서(緯書)의 문학적 효용에 대한 논의, 성기옥의 주석을 통한 《文心雕龍·正緯》편의 의의 고찰 등의 논문에서 위서의 문학성을 높이 평가하여 정위편을 문원론에 배치했다는 논리를 펴고 있다.

에게 그런 의도도 없었을 뿐더러, 유협이 말하는 문‘文’ 또한 오늘날 우리가 생각하는 문학이 아니다. 유협이 <正緯>편을 “文之樞紐”에 포함시킨 이유는 위서가 “文之樞紐”의 핵심인 경전의 해석에 참여하였기 때문이다. 유협 자신도 <正緯>편의 작성의도를 다음과 같이 명확하게 밝히고 있다.

이전의 조대에서 위서를 경서에 배합하여 해석하였다. 그리하여 상세하게 논하게 되었다.(前代配經, 故詳論焉)

추측해 보건대, 위서의 발단은 《河圖》와 《洛書》 등에 관한 일종의 간단한 해설 정도이었을 것이다. 이후 방사들이 적극적으로 참언과 부록의 설들을 끌어 들여 경전을 해석하였고, 이 과정에서 공자의 이름을 빙자한 온갖 이단의 설들이 범람하였다. 유협은 이를 혐오하였으므로 <宗經>편에 이어 <正緯>편을 지어 위서를 바로 잡고자 한 것이다. 斯波六郎은 《文心雕龍札記》에서 다음과 같이 말한다.

《正緯》가 뜻하는 바는 위서에 대한 정확한 인식이다. 또한 위서에 대한 잘못된 평가에 대한 바로잡음이다. 유협이 이 편을 특별하게 쓴 이유는 당시에 아마도 후한 이후의 풍습을 이어받아, 위서가 아주 유행했기 때문이다. 게다가 분에 넘치는 과도하게 높은 평가를 받았기 때문이다. (《正緯》云者, 意爲對緯書的正確認識, 亦即對緯書的錯誤評價的糾正. 彥和之特撰此篇, 當是由于當時承後漢以來風習, 緯書十分流行, 而且受到不適當的過高評價所致)⁴⁾

劉永濟도 《文心雕龍校釋》에서 斯波六郎와 마찬가지로 시대의 유풍을 바로 잡기 위하여 <正緯>편을 집필하였다고 말한다.

유협이 이 편을 지은 것은 시대를 바로 잡기 위함이다. 아마도 참위의 설을 송무제가 금지하였으나, 근절되지 않았다. 양나라에서 다시 추종하는 바가 되었다. 그 책들은 대부분 공자에 연원을 두고, 경전과 대등하게 성행하였다. 부화하고 괴이한 습성과 기이한 것을 좋아하는 풍습을 기르기에 족하였다. 네 가지 거짓된 점을

4) 詹 鉞, 《文心雕龍義證》, 上海: 上海古籍出版社, 1989. 94p에서 재인용.

나열하여 잘못을 고치고, 네 명의 현인의 뜻을 찬술하여 풍속을 바로 잡고자 하였다. 그리고 그것이 도와 경전을 어지럽히는 것을 미워하였다. (舍人之作此篇, 以箴時也. 蓋讖緯之說, 宋武禁而未絕, 梁世又復推崇, 其書多託始仲尼, 抗行經典, 足以長浮詭之習, 揚愛奇之風. 故列四僞以匡謬, 述四賢而正俗. 疾其乖道謬典)⁵⁾

《文心雕龍義證》에서詹鍈은 이에 한발 더 나아가 다음과 같이 말하고 있다.

위서는 한 대의 사람들이 유가의 경서에 배합하여 공자의 이름에 가탁하여 위조해낸 것이다. 제량 시대에 위서는 아직도 유행하였다. 유협은 종경의 관점에서 그것을 바로잡으려고 하였다. 그리하여 <正緯>편이라 이름 지은 것이다. (緯書, 是漢朝人配合儒家的經書僞托孔丘的話僞造出來的. 在齊梁時代, 緯書還流行, 劉勰要從宗經的觀點來糾正他, 所以叫正緯)⁶⁾

침영은 유협이 종경의 관점에서 위서를 바로잡으려고 하였다고 말하고 있다. 주진보의 평가도 침영과 별반 다르지 않다. 그는 <正緯> 편에 대해서 다음과 같은 관점을 피력하고 있다.

천을 짜기 위해서는 씨줄과 날줄이 배합되어야 한다. 한 대의 사람들은 도를 논하기 위해서는 경서와 위서가 배합되어야 한다고 여겼다. 유협은 도를 따르고 경서를 존중하므로 위서에 대한 관점의 문제가 발생하였다. 유협은 위서는 후인들이 위조한 것이기 때문에 경서와 배합될 수 없다고 여기고, 위서가 위조되었다는 네 가지 이유를 들었다. 그는 위서는 통유의 고찰에 의하면 서한 말 애제와 평제의 시대에 생겨난 것으로 경서와 배합될 수 없다고 말하였다. 다만 그 중의 신화전설은 문체를 더하는 역할로 문장에 쓰일 수 있다고 여겼다. (織布要把經線和緯線配合, 漢朝人認為論道要把經書和緯書配合. 劉勰原道宗經, 就發生了對緯書的看法問題. 劉勰認為緯書是后人編造的, 不能配經, 指出緯書是僞造的. 他說緯書經過通儒研討考核, 認為起于西漢末期的漢哀帝/平帝時代, 不能同經書相配, 只是其中的神話傳說, 可以用作辭藻, 采入文中)⁷⁾

5) 劉永濟, 《文心雕龍校釋附征引文彙》, 中華書局, 2007, 上冊 9p.

6) 詹鍈, 《文心雕龍義證》, 上海: 上海古籍出版社, 1989, 95p.

7) 周振甫, 《文心雕龍今譯》, 北京: 中華書局, 2013, 33p.

주진보는 유협의 원도와 종경 사상에 의해 위서에 대한 관점의 문제가 발생하였다고 말한다. 그러나 필자는 유협이 경학가(經學家)이기에 위서에 대한 관점의 문제가 발생했다고 말한다. 경학가인 유협에게 있어서 위서는 반드시 해결하고 넘어가야 하는 선결 과제였던 것이다.⁸⁾ 이와 같은 주장은 《文心雕龍》이 경학이 문학영역으로 침투한 결과라고 보는 필자의 관점과도 일관되는 것이다. 마치 동중서(董仲舒)의 《春秋繁露》가 여러 다양한 사상들을 몰아내고 독존유술(獨尊儒術)을 위하여 써졌듯이, 유협이 《文心雕龍》은 문학에 대한 경학의 통치적 지위를 수립하기 위해 쓰인 것이다. 경학의 문학으로의 침투는 오래전부터 조금씩 이루어졌다. 유협 자신도 후한(後漢) 이후로 문인(文人)들이 점점 많이 경전의 구절들을 인용하기 시작하였다고 말하고 있다.⁹⁾ 이런 것들은 당시의 지도적 사상이 문학에 영향을 준 것으로 볼 수가 있다. 그러나 유협이 《文心雕龍》은 문학을 경학의 통치하에 두려고 한 최초의 의도적 작품이다. 사실 유협은 문학을 논할 마음이 그다지 없다. 그는 자신이 자부하는 학문인 경학을 벗어나고 싶지 않다. 그에게 있어서 문학의 품격은 그리 높지 않다. 그리하여 문단에서 최고의 찬사를 받는 조조(曹操) 삼부자의 문학적 성취도 그에게는 정나라의 음탕한 노래에 불과하다.¹⁰⁾ 또한 그에게 있어 문인들은 근본을 보지 못하고 지엽에 열중하는 사람들이다.¹¹⁾ 그는 자신의 높은 이상과 격조를 버리고 자신이 지엽적이라고 생각하는 문학도(文學徒)가 되고 싶지 않다. 그렇지만 경학에 있어서는 정현(鄭玄)과 마융(馬融)이 이미 꼭진하게 논하였으므로 더 이상 자신이 설 자리가 없다고 여겼다. 궁리 끝에 그는 문학

8) 유협이 위서의 내용에 대하여 상당히 개의하고 있으며, 또한 그 내용에 대해 상당히 익숙하다는 사실을 통해 우리는 다시 한 번 그의 경학가로서의 본질을 확인할 수 있다. 이를 거꾸로 이야기해도 여전히 참이다. 위서가 경서의 해석에 참여하였으므로 경학가인 유협이 그것에 개의하지 않을 수 없었다.

9) 《時序》: 然中興之后, 群才稍改前轍, 華實所附, 斟酌經辭, 蓋歷政講聚, 故漸靡儒風者也

10) 《樂府》: 至於魏之三祖, 氣爽才麗, 宰割辭調, 音靡節平, 觀其《北上》衆引, 《秋風》列篇, 或述酣宴, 或傷羈戍, 志不出於滔蕩, 辭不離於哀思, 雖三調之正聲, 實《韶》, 《夏》之鄭曲也.

11) 《序志》: 詳觀近代之論文章者多矣: 至於魏文述典, 陳思序書, 應瑒《文論》, 陸機《文賦》, 仲治《流別》, 弘範《翰林》, 各照隅隙, 鮮觀衢路.

을 논하는 형식을 취해 경전에 대해서 계속 논하기로 작정한다. 그러기 위해 먼저 문학을 오경(五經)에 예속(隸屬)시키는 작업을 단행한다. 그 일환으로 문(文)의 함의를 도(道)와 잇닿는 높이로 끌어올리고, 우주시간을 가득 채운 삼라만상의 범위로 확장시킨다.¹²⁾ “文之樞紐” 다섯 편은 그의 이런 시도를 위해 마련된 논리적 장치들이고, 그 핵심은 경전은 문학의 원류(原流)라는 종경문학관이다.¹³⁾ 그리고 <正緯>편은 유협이《文心雕龍》의 핵심으로 잡고 있는 종경문학관에 순수한 토대를 마련해주는 역할을 하는 것이다. 즉 유협이 경전을 문학의 원류로 두었기 때문에, 경전을 정립할 필요를 느꼈고 그 과정에서 위서를 바로잡게 된 것이다. 그리고 변소편에서 경전에서 문학으로 전이(轉移)하며 양자의 무리한 접합을 시도하고 있는 것이다.《序志》편에는 그의 이와 같은 뜻이 잘 드러나 있다.

사람이 있는 이후로 공자만한 분이 없다. 성인의 뜻을 설명하여 널리 퍼는 데에는 경서를 주석하는 것보다 나은 것이 없다. 그러나 마융(馬融)과 정현(鄭玄) 등의 학자가 이미 정밀하게 널리 펼쳤으니, 비록 깊은 이해가 있더라도 일가를 이루기는 부족하다. 다만 문장의 운용은 실로 경전에서 파생되어진 것이다. …… 《文心雕龍》을 지으면서 도(道)를 근본으로 하고, 성인을 스승으로 삼고, 경서를 본체로 삼았으며, 위서(緯書)를 분별하였고, 초사(楚辭)에서 창조적으로 변화하였으니, 문학에 관한 핵심은 다 갖추었다고 하겠다. (自生人以來，未有如夫子者也。敷讚聖旨，莫若注經，而馬鄭諸儒，弘之已精，就有深解，未足立家，惟文章之用，實經典枝條……蓋文心之作也，本乎道，師乎聖，體乎經，酌乎緯，變乎騷，文之樞紐，亦云樞矣)

12) 유협이 문(文)의 범위를 확장시킨 이유는 경전을 포함시키기 위해서이다. 유협이 《總術》편에서 安延年의 경전이 ‘言’이라는 주장에 그토록 민감하게 반응하는 이유도 《文心雕龍》의 논리적 토대인 경전이 ‘文’의 중심이라는 사상을 동요시키기 때문인 것이다. 그럼에도 불구하고 유협의 영향을 많이 받은 소명태자(昭明太子) 또한 《文選》에서 경전을 제외시키고 있는 것이다.

13) 그가 경학(經學)을 이용하여 문학이론서를 집필하기 위해서 첫 번째로 마련한 것이 “文之樞紐”라는 이론적 장치였다. 문장은 도의 문체요, 문인의 전범은 성인이요, 문학은 원류는 경전이요, 경전을 바로 세움은 <正緯>이며, 경전에서 문학으로의 변화는 이소라는 사상 등이다. 그것을 총결한 것이 종경문학관이다.

유협은 “성인의 뜻을 널리 펴는 데에는 경서를 주석하는 것보다 나은 것이 없다”라고 말한다. 이것은 그의 진실된 마음의 소리이다. 골수 깊은 곳에서 그는 아직도 경학가이다. 그가 《文心雕龍》매 편에서 강조하는 “大體”와 “體要”도 경전에서 도출해낸 개념¹⁴⁾으로, 다름 아닌 유가의 도이다. 그리하여 옛사람들이 《文心雕龍》을 일컬어 “說經之餘論”¹⁵⁾이라고 평가한 것은 실로 핵심을 파악한 말이다.

그렇다면 위서는 무엇인가? 위서는 참위의 설을 이용하여 선양(禪讓)의 정당성을 서서히 준비하던 왕망의 주도로 탄생된 거짓 학설이다. 유협은 위서의 출현 시기에 대해서 다음과 같이 서술하고 있다.

통유들이 검토하기를 거짓은 애제(哀帝)와 평제(平帝)에 이르러 생겨났다. 궁궐의 동쪽 곁체에 보관해 둔 비밀스런 보물이 이때부터 거짓과 서로 혼란스럽게 섞이게 되었다. ……애제(哀帝)와 평제(平帝)의 쇠퇴기로부터 광무제(光武帝)의 중흥기에 이르는 시기에는 도참(圖讖)의 학설에 깊은 관심을 기울였다. 그 결과 문장의 아름다움은 다소간 경시되었다. (通儒討覈, 謂偽起哀平, 東序祕寶, 朱紫亂矣. ……自哀平陵替, 光武中興, 深懷圖讖, 頗略文華)

유협이 애제와 평제로 말한 것은 왕망(王莽)을 염두에 두고 이르는 말이다. 유협이 이를 정확히 꼬집어 말하고 있지는 않지만 언외(言外)의 뜻은 이를 가리킴이 분명하다. 삼국시대 위(魏)나라의 曹冏은 《六代論》에서 다음과 같이 서술하고 있다.

애제(哀帝)와 평제(平帝)에 이르러서는 다른 성씨가 정권을 잡았다. 거짓으로 주공의 흉내를 내어, 전상의 난을 피하였다. (至乎哀平, 異姓秉權; 假周公之事, 而爲田常之亂)

애제(哀帝)와 평제(平帝)의 시기에 왕망(王莽)이 아직 제위에 오르지 않는

14) 《序志》: 概《周書》論辭, 貴乎休要, 尼父陳訓, 惡乎異端.

15) 成海應, 《研經齋全集外集卷八·成伯嶼四家詩說》: 頗似劉氏《文心雕龍》之體, 蓋說經之余論.

있지만, 정권은 이미 그의 손아귀에 들어가 있었다. 극성스런 경학가인 유협이 왕망에 의해서 주도된 이러한 거짓된 학설을 용납할 리 없다. 그리하여 위서를 바로잡고자 나선 것이다.

비록 정위편에서 위서가 문장에 도움이 된다고 말하며, 위서의 긍정적인 면을 취하고는 있으나, 대부분의 편쪽은 위서의 그릇됨을 분별하고 있는 데 할애하고 있다. 만약 진실로 위서의 표현들이 문장에 도움이 된다고 생각하여 <正緯>편을 지었다면, 경전에 위배되는 점에 대해서는 그렇게 길고 상세하게 설명하고, 어떻게 문장에 도움이 되는 점에 대해서는 그렇게 짧게 곁핍기식으로 서술할 수 있겠는가? 그리고 정말 그렇다면 그 지의(旨意)는 전대의 문헌들의 표현과 전고를 적절히 활용할 것을 주장하는 <事類>편과 별반 다를 바가 없어, 중복의 혐의가 있다. 그러므로 <正緯>편은 어디까지나 경서를 바로 잡기 위해서 집필 되어진 것이며 그것이 문원론에 위치하는 이유도 그것이 문원론의 핵심인 경전에 관계되기 때문이다. 그러므로 근래 연구자들이 대서특필하는 유협이 위서의 문학적성을 중시하여 문원론에 넣었다는 주장은 설득력이 부족하다고 하겠다.

(2) 정위편 자체의 논리적 모순

<正緯>편에는 논리적 모순들이 곳곳에 산재(散在)해 있다. 이러한 논리적 모순은 다음 세 가지 방면으로 요약할 수 있다.

첫째, 유협은 네 가지 조목을 들어서 위서가 거짓이라는 것을 증명하고 있다. 그 다음에 그는 도참의 설을 인정하고 있다. 그리고는 다시 도참을 위서에 포함시키고 있다. 그러나 도참을 진실한 것으로 인정하면서, 그것을 다시 그가 거짓이라고 여기는 위서에 포함시키는 것¹⁶⁾은 논리의 오류를 범하는 것이다.

16) 유협이 <正緯>편 贊에서 “오색 빛의 황하와 따뜻한 《洛書》가 도와 위를 내었다. (榮河溫洛, 是孕圖緯)”라고 말한 것을 보아도, 《河圖》와 《洛書》를 위서의 범주에 포함시키고 있음을 알 수 있다.

다음을 보자.

경전을 근거로 위서를 조사해보면, 그 허위성이 네 가지가 있다. 위서가 경전의 내용을 완성 시키는 것은 씨실과 날실을 교직하여 옷감을 완성시키는 것과 같다. 비단이든지 삼마든지 섞이지 않아야 비단이나 베가 완성된다. 지금 경서는 바로고 위서는 기괴하니 그 차이가 천리나 된다. 이것이 위서가 허위라는 첫 번째 증거이다. ……위서의 허위성이 경서의 내용을 이렇게 위배하고 있으니, 위서의 내용이 경서와 다르다는 것은 자명하다. ……원래 도록의 출현은 하늘의 아름다운 뜻으로, 성인의 출현을 알리는 상서로운 징조이지, 경서를 보좌하는 뜻은 아니었다. ……찬왈: 광채 나는 황하와 따뜻한 낙수가 참위를 잉태하였다. (按經驗緯, 其僞有四: 蓋緯之成經, 其猶織綜, 絲麻不雜, 布帛乃成; 今經正緯奇, 倍摘千里, 其僞一矣. ……僞既倍摘, 則義異自明, ……原夫圖籙之見, 迺昊天休命, 事以瑞聖, 義非配經. ……贊曰: 滎河溫洛, 是孕圖緯)

유협은 네 가지 이유를 들어 위서의 거짓됨을 역설한다. 그 후 유협은 원래 도록이 하늘의 상서로운 조짐이라고 말하며 위서와는 다른 것이라고 말한다. 그런 후에 유협은 다시 도록을 위서라고 말하고 있다. 이것은 명백한 논리적 모순이다.

둘째, 유협은 도참의 설이 경전 이전에 나왔다고 말한다. 시대적으로 도참의 출현은 공자의 시대에 완성된 경전보다 훨씬 이전에 출현하였기 때문이다. 그리고 그는 다시 도참을 위(緯)에 포함시킨다. 그리고 그는 이것이 경위(經緯)의 순서에 위배된다고 말한다.

상(商)나라와 주(周)나라 이전에는 도록들이 빈번하게 출현했으며, 춘추(春秋) 시대 말에 이르러서야 모든 경서들이 비로소 완비되었다. 이는 위가 먼저고 경이 나중에 오는 것으로 씨 베를 짜는 순서에도 위배된다. 이것이 위서가 거짓이라는 네 번째 증거이다. (商周以前, 圖籙頻見, 春秋之末, 群經方備, 先緯後經, 體乖織綜, 其僞四矣)

기왕 유협 자신의 말대로 도참이 경전에 앞서는 이상, 그것을 왜 위(緯)에 포함시키는가? 그것에 위라는 이름을 붙여놓고 다시 그것이 경위의 순서에 위

배된다고 하는 것은 또 무슨 논리인가? 사실 도참은 경전(經典)의 모태(母胎)와 같은 것으로 후대(後代)의 경전에 배합한 위서와는 구분해야 마땅하다. 그러나 유협은 이를 혼동하고 있다. 비록 당시에 도참을 통틀어 위서라고 몰아붙이는 혼동된 설이 유행하고 있었다 하더라도 유협의 견식으로는 그것을 구분해야 마땅하다.

셋째, 유협에 의하면 경전은 성인의 가르침이고, 위서는 신의 가르침이라고 말한다. 그리고는 위서가 거짓이라고 말한다. 만약 그것이 신의 가르침이라면, 어찌 그것이 거짓될 수 있겠는가? 또한 신의 가르침이 어찌 위(緯)가 되고 인간의 가르침이 경(經)이 될 수 있겠는가? 다음을 보자.

경서는 밝게 드러난 것으로 성인의 가르침이며, 위서는 깊이 감춰진 것으로 신의 가르침이다. 성인의 교훈은 마땅히 광범위해야 하고 신의 가르침은 간략해야만 한다. 그런데 오늘날 위서가 경서보다 많아 신리가 오히려 더욱 번잡하니, 이것이 위서가 거짓이라는 두 번째 증거이다. (經顯, 聖訓也; 緯隱, 神教也. 聖訓宜廣, 神教宜約, 而今緯多於經, 神理更繁. 其僞二矣)

위의 논리대로라면 인간이 경(經)이고 신이 위(緯)이다. 이것 또한 경위의 이치가 어그러진 것이 아닌가? 오히려 경전이 신의 가르침인 《河圖》, 《洛書》, 《綠圖》, 《丹書》 등을 중심으로 부연한 글들이므로, 경전이 위의 위치에 있다고 해야 하지 않을까? 문제는 신과 인간에 대해서 음양(陰陽)의 비유는 적당하나, 경위(經緯)의 비유는 어울리지 않는다는 것이다.

이상에서 우리는 유협의 논리적 모순을 세 가지 방면에서 살펴보았다. 실은 이 많은 논리적 모순들이 기본적으로 도참과 위서를 혼동시(混同視)하는 데에서 온다. 이러한 혼동은 81편이 모두 공자를 의탁하고 있다고 생각하는 유협의 관점과 관계가 있다. 그러나 주진보는 81편이 모두 공자의 이름을 의탁한 것을 아니라고 말한다.

《七經緯》 36편은 공자가 지은 것이라는 말은 《隋書·經籍志》에 나오는 말이다. 경적지에서 말하는 것은 《七經緯》만이 공자가 저작한 것이라고 말한 것이

지, 팔십 일편이 모두 공자의 이름을 빙자하고 있다고 말하지 않았다. (《七經緯》三十六篇, 說是孔子所作. 見《隋書·經籍志》. 這是說《七經緯》是孔子作, 不說八十一篇都假托孔子)¹⁷⁾

주진보는 다만 《七經緯》36편만이 공자의 이름을 가탁했다고 말한다. 그렇다면 《隋書·經籍志》의 기록을 직접 보도록 하자.

공자가 이미 육경을 저술하여 하늘과 인간의 도를 밝힌 후에, 후세 사람들이 그 뜻을 헤아려 알지 못한 것을 알고는, 따로 위서와 첨서를 기록하여 후세를 위해 남겨두었다. 그 책이 전한시대에 출현하였는데, 《河圖》 9편과 《洛書》 6편이 있어 말하기를 황제로부터 주문왕에 이르기까지 서로 전수한 본문이라고 하였다. 그리고 30편이 따로 있는데, 처음부터 공자에 이르기까지 9명의 성인이 증보하여 그 뜻을 넓힌 것이라고 한다. 또한 칠경위 36편이 있어서, 또한 공자가 지은 것이라고 한다. 앞의 것을 모두 합쳐 81편이 된다. (孔子既敘《六經》以明天人之道, 知後世不能稽同其意, 故別立緯及讖, 以遺來世. 其書出于前漢, 有《河圖》九篇, 《洛書》六篇, 云自黃帝至周文王所受本文, 又別有三十篇, 云自初起至于孔子, 九聖之所增演, 以廣其意, 又有《七經緯》三十六篇, 並云孔子所作, 并前合爲八十一篇)

위의 내용을 보면 81편 모두가 공자가 지었다고 말하지 않았다. 게다가 81편 모두를 위서로 보지도 않았다. 아마도 《七經緯》 36편을 위서로 보고, 나머지는 도참으로 본 듯하다. 이와 같은 상황을 종합해 볼 때, 공자는 기껏해야 81편의 편자(編者)일 뿐인데도 유협은 81편이 모두 공자의 이름을 빙자하고 있다고 말하고 있으며, 81편에 위서와 도참을 따로 세웠는데도 유협은 모두 위서로 몽땅그리고 있다. 이러한 여러 가지 오해들이 모여 도참과 위서를 혼동시키는 유협의 태도를 야기했을 것이다. 이 점에 대해서 斯波六郎은 유협의 입장에 서서 완곡하게 해명하고 있다.

유협이 본 편에서 말하는 위란 그 뜻이 상당히 광범위하다. 도와 참이 모두 그 범위 안에 포함된다. 유협은 이 광의의 위를 진짜와 가짜의 두 부분으로 나누었다.

17) 周振甫, 《文心雕龍今譯》, 北京: 中華書局, 2004. 35p.

그는 《河圖》와 《洛書》, 堯의 《綠圖》와 文王의 《丹書》 등 하늘이 상서로운 물건의 존재로 성인에게 계시하는 진짜 위서와, 후세의 술사에 의해서 만들어진 거짓 위서로 나누었다. 뜻하는 바는 위서에 대한 정확한 인식이다. 또한 위서에 대한 잘못된 평가에 대한 바로잡음이다. 유희이 이 편을 특별하게 쓴 이유는 당시에 아마도 후한 이후의 풍습을 이어받아, 위서가 아주 유행했기 때문이다. 게다가 분에 넘치는 과도하게 높은 평가를 받았기 때문이다. ……예전부터 도참이란 말이 있었으며, 도위 및 참위라는 말이 있어왔다. 도, 참, 위의 세 가지는 대체로 상동한 내용을 가지고 있지만, 또한 서로 다른 점도 있다. ……그러나 고래로 여태껏 이 세 가지를 하나로 보아왔다. 유희도 이러한 관점을 가지고 그것을 위라고 통칭하였다. (彦和于本篇所言之緯, 意義甚廣, 圖, 讖皆包括在內. 彦和把這廣義的緯分爲眞僞兩部份. 他相信《河圖》, 《洛書》, 堯之《綠圖》, 文王《丹書》等天示聖人以祥瑞之物的存在, 認爲它們是眞的緯書, 而成于後世術士之手者, 則被斥爲僞的緯書. ……古來有圖讖之語, 圖緯之語及讖緯之語. 圖, 讖, 緯三者具有大致相同的內容, 然而又有互異之處. ……但是古來一向把這三者視作一物, 彦和也是持這種觀點的, 故把它們總稱爲緯.)

이는 <正緯>편에 대해서 행해진 훌륭한 서술 중의 하나이지만, 어쨌든 유희이 논리적 모순을 범하고 있다는 사실을 비호(庇護)해주고 있다. 이 점에 대해서는 《四庫全書總目提要》가 보다 올바른 입장을 취하고 있다.

유학자들은 대부분 참위라고 일컫는다. 그러나 사실 참(讖)은 참이고 위(緯)는 위이다. 참(讖)은 기이하고 은밀한 언어로 길흉을 미리 판단한 것이고, 위는 경전의 지류로 경전의 뜻이 곁으로 흘러나온 것이다. 아마도 진한 이래로 성인의 시대로부터 나날이 멀어지자, 유자들이 이치를 따져 논설한 것들이 각자 서적으로 만들어졌다. 그러나 경전의 원문과 서로 들어맞지 않았다. 복생의 상서대전이나 동중서의 춘추변로 등은 그 문체를 조사해보면 위서에 속한다. 그들은 특별히 현달하여 자신의 명성이 있으므로 공자에게 기탁할 수가 없었다. 그 밖에 개인적으로 서로 찬술한 것들은 점점 술수의 말을 곁들였다. 이미 작가의 이름을 알 수 없었으므로 부회하여 그 학설을 신기하게 하여, 유전될수록 더욱 잃는 바가 많게 되었다. 게다가 요망한 말들을 곁들여 곧 참언과 합쳐지게 되었다. (案儒者多稱讖緯, 其實讖自讖, 緯自緯. 讖者, 詭爲隱語, 預決吉凶. 緯者, 經之支流, 衍及旁義. 蓋秦漢以來去聖日遠, 儒者推闡論說, 各自成書, 與經原不相比附, 如伏生《尚書大傳》, 董仲舒《春秋陰陽》, 核其文體, 卽是緯書, 特以顯有主名, 故不能託諸孔子. 其他私相撰述, 漸雜以術數之言. 既不知作者爲誰, 因附會以神其說. 迨彌傳彌失, 又益以妖妄之

詞, 遂與讖合而爲一)

《四庫全書總目提要·易類六》에서 讖과 緯에 대해서 구분을 하고 있다. 이는 역사적인 실정에도 부합하는 정확한 관점이다. 왜냐하면 둘은 시대적 차이를 두고 출현하기 때문이다. 위서는 경전을 해석하기 위해 나온 것으로, 오경(五經)이 그 신성한 지위를 확정지은 한 대 이후에나 그에 비부하기 위해 출현한 것이다. 그러나 도참으로 말할 것 같으면 경전 이전에 빈번하게 출현하였다. 실로 도참과 위서(緯書)는 분리를 해야 마땅하다. 도참은 하늘의 계시이고, 위서는 방사들의 조작이다. 도참은 대부분의 석유(碩儒)들이 믿어 신성시하는 바이고, 위서는 현인들이 지탄하는 바이다.

(3) 번역에 있어서의 문제점

<正緯> 편은 개념의 혼란과 논리의 모순으로 인해 비교적 산만한 문장이다. 이러한 문제점들이 번역의 경우에도 난제를 던지고 있다. 그 구체적인 예로 <正緯> 편의 다음의 문장을 들 수 있다.

천명이 하늘로 부터 내려오는 것을 부참(符讖)이라 부른다. 그런데 참위 81편은 모두 공자가 지었다고 사칭하고 있다. 이는 당노(唐堯)가 《綠圖》를 제작하고 문왕(文王)이 《丹書》를 지었다고 말하는 것과 같으니, 이것이 위서가 거짓이라는 세 번째 증거이다. (有命自天, 迺稱符讖, 而八十一篇, 皆託於孔子, 則是堯造綠圖, 昌制丹書, 其僞三矣)

주진보(周振甫)는 이에 대하여 《文心雕龍今譯》에서 다음과 같이 번역하고 있다.

천명이란 언제나 하늘로부터 내려오는 것이라서 그것을 부참이라고 부른다. 그러나 흔히들 위서 81편은 공자가 지은 것이라고 말한다. 그렇다면 요임금이 《綠

圖》를 만들었고, 주문왕이 《丹書》를 지은 것이 되니, 이것이 바로 그것이 날조된 것이라는 점을 밝혀주는 세 번째 증거이다. (天命從上天降下來, 才稱做符命預言, 可是緯書八十一篇, 都假托是孔子作的; 那便是唐堯造了綠圖, 周文王姬昌作了丹書, 這是它偽造的第三点)¹⁸⁾

위에서 비록 주진보는 '위서 81편'이라고 부르고 있으나, '참위 81편'이라고 해야 맞다. 왜냐하면 81편에는 참(讖)과 위(緯)가 다 포함되어 있기 때문이다. 그리고 유협이 실제로 위서로 뜻하는 바도 참과 위이다. 이에 대해서는 이미 앞장에서 분석하였다.

한국에 출판된 번역서들은 주진보(周振甫)의 이러한 해석을 모두 따르고 있다. 아래에 참고로 번역의 예를 몇 가지 들어보았다.

천명이란 언제나 하늘로부터 오는 것이라서 그것을 부참이라고 부른다. 그러나 흔히들 위서 81편은 공자가 지은 것이라고 말한다. 그렇다면 요임금이 《綠圖》를 만들었고, 주문왕이 《丹書》를 제작한 것이 되니, 그것이 바로 세 번째 증거이다.¹⁹⁾

하늘로부터 천명이 있게 되면 이를 부참이라 말한다. 그러나 81편 모두 공자에게 의탁한 것이라면 요가 《綠圖》를 만들고 문왕이 《丹書》를 제작한 것이니 그것이 세 번째 잘못이다.²⁰⁾

천명이란 언제나 하늘로부터 오는 것이라서 그것을 부참이라고 부른다. 그러나 흔히들 위서 81편은 공자가 지은 것이라고 말한다. 그렇다면 요임금이 《綠圖》를 만들었고, 주문왕이 《丹書》를 지은 것이 되니, 그것이 바로 위서가 날조된 것이라는 점을 밝혀주는 세 번째 증거이다²¹⁾

필자가 여기에서 주목하는 바는 어떤 연구자나 번역자도 위 문장의 논리 관계에 대해 어떤 설명이나 언급도 하고 있지 않은 채, 묵묵히 기존의 해석을

18) 周振甫, 《文心雕龍今譯》, 北京: 中華書局, 2004. 35p.

19) 유협, 최동호, 《문심조룡》, 민음사, 1994. 66p.

20) 류협, 성기욱 역, 《문심조룡》, 지식을 만드는 지식, 2010. 36p.

21) 류협, 김관용·김정은 역, 《문심조룡》, 연변인민출판사, 2007. 39p.

답습하고 있다는 것이다. 왜 처음에 81편의 참위가 모두 공자의 이름을 가탁(假託)하였다고 말하다가, 갑자기 《綠圖》는 요임금이 만들고, 《丹書》는 주 문왕이 만든 것이라는 말을 하는가? 그리고 어째서 이것이 위서가 거짓이라는 증거가 된다고 말하는가? 중간에 도대체 어떤 논리관계가 있는지 명확하지 않다. 그나마 주진보는 《文心雕龍今譯》의 주석에서 “造”자와 “制”자에 대한 의혹을 제기하고 있다.²²⁾ 그렇지만 그 외에는 아무도 의문을 제기하지 않고 있다. 물론 《文心雕龍》이라는 책이 워낙 수많은 전적들을 포함하고 있고 문장 자체도 난해하여, 오역을 면하기 어려운 것도 사실이다. 그러나 대가의 해석만을 무조건적으로 따르는 태도도 문제인 것이다.

그러면 본격적으로 위의 문장을 분석해 보자. 만약에 위의 문장에 대하여 “참위 81편은 모두 공자가 지었다고 사칭하고 있으나, 요(堯)임금이 녹도(綠圖)를 제작하고 문왕이 단서(丹書)를 지었으니, 이것이 위서가 거짓이라는 세 번째 증거이다.”라고 번역하였다면 문제될 것은 없다. 논리가 아주 명료하여 이견이 생길 여지가 없다. 그러나 《綠圖》와 《丹書》가 신리(神理)에 의해서 내려진 것이라고 생각하는 유협이 이렇게 말할 리 없다. <原道>편의 문장을 보자.

《河圖》에서 팔괘가 나오고, 《洛書》에서 홍범구주가 나오고, “玉版金鏤”의 실질과 “丹文綠牒”의 화려함은 누가 그 것을 주도하였는가? 자연의 이치일 뿐이다. (若乃《河圖》孕八卦, 《洛書》韞乎九疇, 玉版金鏤之實, 丹文綠牒之華, 誰其尸之? 亦神理而已)

여기에서 유협은 《丹書》와 《綠圖》 등의 부록들이 직접 신리로부터 오는 것이라고 말한다.²³⁾ 斯波六郎의 다음의 말은 이러한 사실을 재확인 시켜준다.

22) 周振甫, 《文心雕龍今譯》: 《尚書中候握河紀》說堯得綠圖, 《尚書中候我應》說周文王得丹書. 只說“得”, 不說“造”(北京: 中華書局, 2004, 35p.)

23) 여기에서 필자는 “丹文綠牒”를 《河圖》와 《洛書》, 《丹書》와 《綠圖》 등의 부록 모두를 포괄하는 상징으로 보고 있다. “丹文綠牒”는 《丹書》와 《綠圖》의 서명에서 직접적으로 나온 상징일 수도 있고, 《尚書中候握河紀》의 기록에 의하면 《綠圖》는 “赤文綠地”의 모양을 하고 있으므로 이에서 나온 상징일 수도 있지만, 《河圖》도 “赤文綠地”의 모양을

유협이 본 편에서 말하는 위란 그 뜻이 상당히 광범위하다. 도와 참이 모두 그 범위 안에 포함된다. 유협은 이 광의의 위를 진짜와 가짜의 두 부분으로 나누었다. 그는 《河圖》와 《洛書》, 堯의 《綠圖》와 文王의 《丹書》 등을 하늘이 상서로운 계시로 성인임을 나타내는 진짜 위서로 보았다. (彦和于本篇所言之緯, 意義甚廣, 圖、讖皆包括在內. 彦和把這廣義的緯分爲眞僞兩部份. 他相信《河圖》, 《洛書》, 堯之《綠圖》, 文王《丹書》等天示聖人以祥瑞之物的存在, 認爲它們是真的緯書)

斯波六郎에 의하면 유협은 《丹書》와 《綠圖》를 하늘이 내린 계시인 도록으로 보고 있다. 그러므로 이런 유협이 요(堯)임금이 녹도(綠圖)를 제작하고 문왕(文王)이 단서(丹書)를 지었다고 말할 리가 없다. 그런데도 《丹書》와 《綠圖》에 대해서 “造”자와 “制”자를 쓴 이유는 무엇인가? 전사(轉寫) 과정에서 와전(訛傳)된 것인가? 그러나 한 구절에서 똑같은 뜻의 글자를 연달아 착오로 썼다고 보기는 곤란하다. 오히려 “造”자와 “制”자는 서로 대구까지 이루어 있어서 의도적인 용법으로 봐야한다. 이에 대해서 王運熙의 다음 번역은 우리에게 해답을 제시해 주고 있는 듯하다.

천명이란 하늘로부터 내려오는 것이라서 그것을 부참이라고 부른다. 그러나 참위 81편은 모두 공자가 지은 것이라고 말한다. 이것은 요임금이 《綠圖》를 만들었고, 주문왕이 《丹書》를 지었다고 말하는 것만큼이나 황당하다. 이것이 바로 위서가 날조된 것이라는 점을 밝혀주는 세 번째 증거이다. (天命降自上天, 才可稱爲符讖, 可是八十一篇讖緯都托名于孔子, 這就好比說唐堯造了綠圖, 姬昌制作丹書一樣荒謬, 這是緯書爲僞托的第三个証据)²⁴⁾

왕운희는 “만약에 공자가 참위 81편 모두를 제작하였다고 말한다면, 이는 요임금은 《綠圖》를 만들고 주문왕은 《丹書》를 만들었다는 이야기와 마찬가지로 황당하다”라고 반어법을 씀으로써, 공자가 도참을 제작하였다는 설의 황당함을 유협이 역설적으로 드러내고자 한 것이라고 말한다. 실제로 《丹

하고 있으므로 이런 모든 부록들에 대한 포괄적 상징으로 볼 수 있다.

24) 王運熙, 周鋒 撰, 《文心雕龍譯注》, 上海古籍出版社, 1998. 27p.

《書》와 《綠圖》가 요임금과 문왕이 하늘로부터 받은 부록(符籙)이라는 사실은 당시의 문인들에게 상식과도 같은 것이었다. 모든 문헌에서도 《綠圖》와 《丹書》는 하늘의 계시로 내려온 것으로 묘사하고 있다. 그러므로 요임금과 주문왕이 《綠圖》와 《丹書》를 만들었다고 말하는 것도 옳지 않은데 공자라도 참을 제작했다고 말하는 것은 더더욱 어불성설(語不成說)이라는 이야기이다. 유협의 이러한 생각은 정위편의 다음의 논술에서도 찾아볼 수 있다.

그러므로 《河圖》가 출현하지 않자 공자가 탄식했는데, 만약 만들 수 있는 것이었다면 탄식할 필요가 어디에 있겠는가. (故河不出圖, 夫子有歎, 如或可造, 無勞喟然)

유협은 도참은 하늘에서 내려오는 것이지, 개인이 만들 수 있는 것이 아니라고 말한다. 그러므로 “공자가 참위 81편을 제작하였다는 말은 요임금이 《綠圖》를 만들고 문왕이 《丹書》를 만들었다고 말하는 것만큼이나 황당하다”는 왕운희의 번역은 정확해 보인다.²⁵⁾ 그렇지만 필자는 여기에다 좀 더 내용을 보충하고자 한다. 우리가 얼핏 느끼기로 《河圖》와 《洛書》는 일종의 부호이자 문양이지 인간의 문장으로 직접 출현하지는 않았을 것이다. 그것을 복희씨의 《易》과 우임금의 《洪範》에서 해석을 가하여 인간이 알아볼 수 있는 문장으로 화한 것이다. 그러나 《綠圖》와 《丹書》는 <封禪>편에 다음과 같이 문장으로 등장한다.

《綠圖》에서 말하길: “만물이 분분하게 얽혀 있지만, 모두 저절로 교화 된다”는 것은 지극한 덕에 감화되는 것을 말하는 것이다. 《丹書》에서 말하길, “의가 욕심을 이기면 순조롭고, 욕심이 의를 이기면 흉하다”는 것은 경계하는 것의 지극함이다. (綠圖曰: “澹澹嗄嗄, 棼棼雉雉, 万物盡化”言至德所被也。丹書曰: “義勝欲則從, 欲勝義則凶”戒慎之至也)

www.kci.go.kr

25) 그리고 왕운희는 ‘참위 81편’이라고 번역하였는데, 이점도 ‘위서 81편’이라고 해석한 주진보의 해석보다 나은 부분이다.

이는 자연의 이치가 처음부터 인간의 문장으로 등장했다는 이해하기 어려운 예가 된다. 그렇지만 우리는 여기서도 역시 똑 같은 가정을 해 볼 수가 있다. 자연의 이치가 부호나 문양으로 나타났지만 요임금과 문왕이 해석을 가하여, 인간의 문장으로 화했을 가능성이 있다. 그러므로 <封禪>편에서 인용한 《綠圖》와 《丹書》의 문장은 요임금과 문왕이 덧붙인 해석일 가능성이 높다. 이를 바탕으로 우리는 위의 <正緯>편의 문장을 다음과 같이 해석할 수도 있다.

부명은 하늘로부터 내려오는 것인데, 만약에 참위 81편이 공자가 간단한 서문을 덧붙였다고 해서²⁶⁾, 모두 공자가 만든 것이라고 한다면, 요임금과 문왕이 간단한 해석을 더한 《綠圖》와 《丹書》도 요임금과 문왕이 만든 것이라고 해야 된다. 그러나 모두가 알고 있듯이 《綠圖》와 《丹書》는 하늘이 내린 부명이다. 그러므로 81편 모두를 공자가 제작하였다는 주장이 위서가 거짓이라는 세 번째 증거가 된다.

이상에서 많은 번역의 예들을 살펴보고, 직접 이상적인 번역을 찾아보기도 하였다. 참위 81편을 모두 위서로 보는 유희의 관점이 번역에 있어서도 난제(難題)로 작용하였음을 알 수 있었다. 그리고 그중에 아쉬웠던 부분은 한역(韓譯)의 경우 기존의 해설을 묵묵히 답습하려 할 뿐, 명백한 논리적 문제점에 대해서도 의문을 던지려 하지 않고 있다는 것이다. 이는 실수를 두려워하여 대가들의 해석을 받아들이기만 하는 소극적 태도가 탐구의 장으로 작용한 것이기도 하다.

(4) 도참(圖讖)의 실상

정위편의 여러 가지 문제점들은 어쩌면 현대적 사고로는 이해하기 어려운 고대인의 선형적 사고에 근거하는 지도 모르겠다. 이러한 선형적 지식에 관해

26) <正緯>: 仲尼所撰, 序錄而已.

서 고대와 현대의 사람들 간에 좁힐 수 없는 견해의 차가 있는 것이 사실이다. 우리는 일반적으로 유교는 아주 합리적이고 현실적인 가르침이라고 생각한다. 물론 유교의 외연(外延)은 상당히 합리적이고 이성적인 태도를 취하고 있다. 《예기(禮記)》에 기록된 의례(儀禮)에 관한 세밀하고 번거로운 내용을 보면 그 안에 운용된 사고가 지극히 치밀하고 합리적임을 알 수 있다. 그러나 우리가 좀 더 깊이 파고들어가 보면 유교만큼이나 신비적이고 비합리적인 사상도 찾아보기 힘들다. 그 중 가장 전형적인 예가 하늘로부터 《河圖》와 《洛書》 등의 상서로운 부록이 성인에게 내려진다는 사상이다.²⁷⁾ 그 외에 봉황과 기린이 출현하여 상서로운 시대의 개막을 알린다는지,²⁸⁾ 천명(天命)에 대한 신앙²⁹⁾ 등을 들 수 있다. 경학 대가들도 모두 성인이 출현할 때는 하늘에서 상서로운 도록(圖籙)을 내린다는 미신을 믿고 있었다.³⁰⁾ 그리고 극성스런 유교도인 유협도 이러한 사상들을 계승하여 《河圖》와 《洛書》에 대한 종교에 가까운 신념을 가지고 있었다. 다음의 기록을 통해서도 우리는 유협이 《河圖》의 진실성을 믿고 있었음을 알 수 있다.

그러므로 역의 《繫辭傳》에서 “황하에서 《河圖》가 나오고, 낙수에서 《洛書》가 나오자, 성인이 이를 법칙으로 삼았다”라고 하였는데, 이를 이르는 말이다. 그러나 아득한 옛일이고 또한 문외의 것이 숨겨져 있어, 거짓된 설이 쉽게 생겨나게 되었다. 진실된 것이 비록 존재하지만, 거짓된 것도 또한 이에 의탁하기 마련이다. (故《繫辭》稱“河出圖，洛出書，聖人則之”斯之謂也。但世復文隱，好生矯誕，眞雖存矣，僞亦憑焉)

유협은 《河圖》와 《洛書》가 진실된 것이라고 말한다.³¹⁾ 이에 대해서 斯

27) 하늘이 우에게 홍범구주를 내렸다. (《尚書洪範》：天錫禹以《洪範》九疇)

28) 봉황이 이르지 않고 《河圖》가 출현하지 않으니, 나의 도가 행해지지 않을 것이다. (《論語子罕》篇：鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫)

29) 오십 세가 되어야 천명을 알았다. (《論語爲政》：五十而知天命)

30) 성인이 하늘의 명을 받게 되면, 봉황이 이르고 《河圖》가 출현하게 되는데, 지금 이러한 상서로운 조짐이 보이지 않는다. (《論語子罕》孔穎達注：有聖人受命，則鳳鳥至，河出圖，今無此瑞)

31) 유협은 <正緯>편의 찬(贊)에서도 “동쪽 곁방에 보관해둔 비밀스런 보물에 거짓이 섞여

波六郎은 다음과 같이 말하고 있다.

이 두 구의 뜻은 ‘진짜가 세상에 존재한다고 하여도, 진짜를 이용하여 세상에 나타나는 위작도 그에 따라 생겨난다’ 진짜는 《河圖》와 《洛書》 등의 것들을 가리킨다. 위작은 후세의 위서를 가리킨다. (此兩句意謂“眞物雖存于世，然利用眞物而問世的僞作亦應運而生”．‘眞’指《河圖》、《洛書》之類，‘僞’指後世的所謂‘緯書’)³²⁾

斯波六郎도 유희이 《河圖》와 《洛書》를 믿고 있었다고 말한다. 사실 유희은 《河圖》와 《洛書》를 믿었을 뿐만 아니라, 공자가 거기에 서문까지 달았다고 생각한다.

옛날 주(周)나라 강왕(康王)은 《河圖》를 궁궐의 동쪽 곁방에 보관해두었다. 그러므로 전대(前代)의 부명이 대를 이어 보배로 전해졌으며, 공자에 의한 기록은 그에 관한 서문일 뿐이다. 여기에 방사(方士)들이 괴상한 술수를 더하여, 음양에 대해 말하기도 하고 재앙에 대해 서술하기도 하였다. 마치 새의 울음소리도 사람의 말처럼 해석하고, 벌레가 나뭇잎을 갉아 먹은 것도 예언의 글자로 보는 등, 위서들이 잡다하게 점점 많아졌으며, 이들 모두 공자의 이름을 가탁하였다. (昔康王，河圖陳於東序，故知前世符命，歷代寶傳，仲尼所撰，序錄而已。於是伎數之士，附以詭術，或說陰陽，或序災異，若鳥鳴似語，蟲葉成字，篇條滋蔓，必假孔氏)

강왕 때에 《河圖》를 궁궐의 동쪽 곁방에 보관해두었다는 것은 그 이전의 성왕들이 하도를 귀중히 여겨서 대대로 상속해 내려왔음을 뜻한다고 유희은 말한다. 또한 공자도 그에 관해 간단한 기록을 남겼다고 말한다. 사실 공자가 오경이라는 아주 전아(典雅)하고 공식적인 교재³³⁾들을 남겼다는 사실을 고려해 볼 때, 사적으로 좀 더 비의(秘意)적이고 은밀한 내용의 기록들을 남겼을 가능성이 없는 것도 아니다. 《隋書經籍志》에서도 공자가 후세를 위하여 따로 참위의 설을 지어 전했다고 말한다.³⁴⁾ 그리고 공자의 이러한 비의적 기록

들어 문란해졌다. (東序秘寶，朱紫亂矣)”라고 말하며 하도의 존재를 긍정하고 있다.

32) 詹 鉞, 《文心雕龍義證》, 上海: 上海古籍出版社, 1989, 99p에서 재인용.

33) 오경(五經)은 당시에 공자가 제자들을 가르치던 공식적인 교재에 상당한다.

34) 《隋書經籍志緯類序》: 공자가 이미 육경을 저술하여 하늘과 인간의 도를 밝힌 후에, 후

들이 위서가 무성하게 일어나는 단초가 되었을 것이다. 장립제는 《文心雕龍注訂》에서 다음과 같이 말하고 있다.

정현이 경전을 주석하는 데에도 위서의 학설을 보존하였다. 아마도 선별하여 썼을 것일 것이다. 순열이 그것에 진실이 섞여 있는 것을 아까워하여 태워버리기를 허락하지 않은 것은 탁월한 견해이다. (康成注經，亦存緯說，蓋在擇焉而已。苟悅惜其雜眞，未許燬燔，亦哲人之見也)³⁵⁾

정현과 마용 등의 현인들이 위서(緯書)를 이용해 경전을 해석하고, 공자와 유협도 《河圖》나 《洛書》 등의 부록들이 실재하였었다고 믿고 있다. 이와 같이 거의 모든 현인들이 믿고 있는 부록들의 실체란 도대체 무엇이란 말인가? 실제로 하늘에서 성인들의 출현을 축하하기 위해서 축전이라도 보낸단 말인가? 현대적인 입장에서 이러한 사상은 받아들이기 힘들다. 왕충은 이러한 하늘의 부명들이 모두 자연 현상이라고 말한다.

혹자가 말하기를: “태평성대의 영험으로는 《河圖》가 나오고, 《洛書》가 출현한다고 합니다. 그러나 그리지 않으면 그림이 될 수 없고, 쓰지 않으면 글이 될 수가 없습니다. 이것은 하늘이 유위가 있다는 증거입니다.....” 대답하여 말하길, “이 모든 것은 자연히 이루어지는 것이다. 어찌 하늘에 필묵이 있어 그림을 그리고 글씨를 쓸 수 있겠는가? 천도는 자연의 이치이므로 그림과 글이 자연스레 이루어지는 것이다.” (或曰: “太平之應，河出圖，洛出書，不畫不就，不爲不成，天地出之，有爲之驗也。……” 曰: “此皆自然也。夫天安得以筆墨而爲圖書乎? 天道自然，故圖書自成”)³⁶⁾

장립제도 《文心雕龍注訂》에서 왕충과 마찬가지로 이는 모두 자연의 이치라고 말한다.

세 사람들이 그 뜻을 헤아려 알지 못한 것을 알고는, 따로 위서와 첩서를 기록하여 후세를 위해 남겨두었다. (孔子既敘《六經》以明天人之道，知後世不能稽同其意，故別立緯及讖，以遺來世)

35) 張立齋, 《文心雕龍注訂》, 國家圖書館出版社, 2010, 21p.

36) 王 充, 《論衡》 卷十八 《自然》

못 유희이 말하는 신이라든지 신리라든지 천명이라든지는 아마도 자연을 지칭하여 이르는 말이다. 자연은 그 이치를 끝까지 궁구할 수가 없다. 그러므로 신이라고 한다. 천도나 신도는 모두 자연의 이치를 총칭하는 말이다. 그 극치의 이치를 궁구하여 이르기를 신리라고 한다. 그 부여된 바를 받들어서는 천명이라고 한다. (凡彥和所稱神, 神理, 天命者, 概指自然而言, 自然不可窮極, 故曰神. 天道, 神道皆統自然之理而言. 究其極致者, 乃謂之神理. 承其賦予者, 則謂之天命)³⁷⁾

장립제는 고대인들이 말하는 신(神)은 자연의 다른 이름이라고 말한다. 자연을 신이라고 부르는 이유는 그 이치를 끝까지 궁구(窮究)할 수 없기 때문이다. 환담(桓譚)은 신론《新論》에서 다음과 같이 말하였다.

도참은 《河圖》와 《洛書》에서 나왔다. 단지 조짐이 있어, 알 수 있는 내용이 아니었다. 후대의 사람들이 망령되어 내용을 보태고 공자에 가탁하였으니, 그릇됨이 심하다. (識出《河圖》, 《洛書》, 但有兆朕, 而不可知; 後人妄復加增, 依託稱是孔丘, 誤之甚也)

환담의 설은 다음과 같이 풀 수 있다. 문명의 원시적 단계에서 여러 가지 무술(巫術)적인 지식들이 출현하게 된다. 그러나 그것들은 아주 은미한 징조로 그에 대한 어떠한 해석도 사설(邪說)로 흐를 가능성이 많다. 그러므로 도참을 근거로 온갖 황당무계한 학설이 일어난 것은 어찌 보면 당연한 일이다.

이제 장립제의 다음의 말을 빌려 결미를 장식할까 한다.

상고의 성인들은 천지의 물상 중에 백성들에게 유익한 것을 취하여 법칙으로 삼았다. 이것이 문명의 시작이다. 그러므로 《河圖》와 《洛書》는 분명히 존재하는 것이라고 여겨진다. 그렇지만 후세의 사람들이 숭배가 지나친 나머지 그 학설을 신성화시켜버렸다. 방사들이 이 틈을 타서 더욱 미혹하게 하니, 사람들로 하여금 의심할 수 없게 하였다. 공자가 탄식한 것도 시대에 대하여 상심되는 바가 있어서였지만, 그러나 이를 보아도 이러한 설의 유래가 오래되었음은 족히 증명할 수가 있다. (遠古聖哲, 取天地物象之有益生民者, 則而法之, 此建文明之始, 故《河圖》《洛書》決信其有, 然後人以尊崇太過, 乃神其說, 方士乘之肆惑, 使人不能

37) 張立齋, 《文心雕龍注訂》, 國家圖書館出版社, 2010, 20p.

無疑者矣。而夫子有嘆者，亦傷時感事而已。然足證此說由來已久³⁸⁾

혹 인류문화의 태초에 나타나는 이런 부록들은 신의 계시라기보다는, 마치 인간의 태아가 모태에서 인류의 진화과정을 반복하듯이 우주의 섭리가 모든 사물에 깃들은 것으로 볼 수 있다. 성인은 인류의 지혜가 도달할 수 있는 최고의 경지에 도달했다고 여겨지는 사람들이므로 아주 민감한 감수능력과 명석한 사고능력을 지니고 있었고, 주위 사물의 관찰이나, 일상의 체험 중에서도 우주의 섭리를 유추해 낼 수 있었다. 이런 과정에서 도참이나 부록들이 탄생하였을 것이다. 그러나 이를 신성화 하고 분식(粉飾)하는 과정에서 온갖 혹설(惑說)들이 일어났던 것이다.

(5) <正緯>편의 진정한 가치

서복관(徐復觀)은 <正緯>편은 신화와 문학과의 관계라고 주장하였다.³⁹⁾ 이러한 주장은 <正緯>편에 나타나는 여러 가지 문제점들을 대한 융통성 있는 설명이다. 위서의 문학에 대한 이로운 점은 유희이 《文心雕龍》이 문학이론서라는 성격상 마지못해 부연한 부분에 지나지 않지만, 우연히도 신화와 문학이라는 보다 거대하고 영원한 화제의 물꼬를 트게 한 셈이다. 이는 유희의 협소한 종경문학관 보다 커다란 테마인 것이다. 왜냐하면 신화와 문학 간의 관계는 실제로 경전과 문학과의 관계보다 깊기 때문이다.

왜 문학과 신화는 영원한 테마라고 말하는가? 문학은 신화에 근접할 때에만 그 심미(審美)의 극치에 이르게 된다. 그러한 예로써 동방의 절창 이소(離騷)와 희랍의 위대한 서사시, 도연명(陶淵明)의 산문에 그려진 도화원, 이백의 시에 담긴 초월적 세계에 대한 동경, 이상은(李商隱) 시의 몽롱한 의경에 쓰인 신화적 요소, 그리고 당시(唐詩)에 쓰인 수많은 신선에 관한 전고(典故) 등을

38) 張立齋, 《文心雕龍注訂》, 國家圖書館出版社, 2010, 21p.

39) 徐復觀, 《文心雕龍漫談》: 緯書與文學的關係, 卽是神話與文學的關係.

들 수 있다. 이러한 작품들은 그 카타르시스의 고조(高潮)에서 신화와 현실 간의 경계가 허물어지는 공통적 현상이 나타난다. 왜 이러한 일들이 일어나는가? 그 이유는 다음과 같다. 문학은 인간 정신활동의 산물이다. 그런데 인간의 정신은 근본적으로 아름답고 완전한 세계를 끊임없이 동경하고 추구하게 된다. 이러한 동경의 결정체가 신화로 인류의 영원히 타락하지 않는 원시의 순수성을 간직하고 있다. 그러므로 문학이 신화에 근접할 때마다, 이러한 정신적 욕구가 미묘하게 만족되게 되면서 은근한 카타르시스와 안도감을 경험하게 되는 것이다. 즉 신화는 문학에 영원히 마르지 않는 생명의 원천(源泉)을 제공하고 있는 셈이다. 이제는 왜 많은 학자들이 정위편이 문원론에 위치하는 이유가 문학의 가치를 높이 평가한 유희의 탁견이라고 주장하는지 이해가 갈 것이다. 그들은 비록 유희의 의도에 대해서는 간과하지 못했지만 신화와 문학의 깊은 관계에 대해서는 의식하고 있었던 것이다. 그러면 이제 문학과 신화에 관한 유일한 서술인 <正緯>편의 다음 대목을 살펴보자.

복희씨, 신농씨, 현원씨, 소고 등의 전설과 산과 강, 음악과 울려의 요체, 흰 물고기와 붉은 새의 징조와 황금과 자옥의 상서로움으로 이를 것 같으면, 고사들은 풍부하고 기이하며, 표현들은 기름지다. 비록 경전에는 도움이 되지 않으나, 문장에는 도움이 되었다. 그리하여 후대의 문인들이 아름다운 표현을 채집하였다. (若乃羲農軒皞之源, 山瀆鍾律之要, 白魚赤鳥之符, 黃金紫玉之瑞, 事豐奇偉, 辭富膏腴, 無益經典而有助文章. 是以后來辭人, 采摭英華)

위의 논술은 <正緯>편에 있어서 가장 가치 있는 부분이다. 그러나 문학과 신화에 대한 진술이 곱잖기에 그쳐, 무언가 미진한 느낌을 지울 수 없다. 위서의 문학에 있어서의 위상에 대해 더 깊게 파고들지 못했으며, 문학과 신화에 대한 진정한 관계에 대해서도 핵심을 짚어내지 못하였다. 단지 그 사건과 표현들이 기이하고 아름답다고만 여겼다. 《文心雕龍》전체에 걸쳐 드러나는 문제가 바로 이것이다. 그의 경학가적 경향으로 인해 항상 경전에서 화두를 꺼내려고만 하였지, 정작 문학에 관해서는 극치에 이르게 설명하지 못하였다. 간혹

문학에 대한 서술이 극치에 이르렀다가도 무의식적으로 경학으로 회귀하는 도중, 경학과 문학과의 미처 봉합하지 못한 열흔(裂痕)을 드러내고 마는 것이다. 그 열흔이란 이런 것들이다. 《离騷》의 문학적 평가에 있어서 그는 최고의 극찬을 아끼지 않는다.⁴⁰⁾ 그러나 《离騷》는 곧 《詩經》의 조무래기로 전락해 버린다.⁴¹⁾ 사마상여를 사종(辭宗)이라고 하여 사부(辭賦)의 우두머리로 추켜세운다.⁴²⁾ 그리고는 실제로는 쓸모없는 무리라고 못 박는다.⁴³⁾ 그리고 문학적으로 어떠한 심미적 감동도 주지 못하는 《策魏公九錫文》에 대해서는 경전의 구절을 따왔다는 이유로 최고의 작품이라는 찬사를 아끼지 않는다.⁴⁴⁾ 그는 아무리 훌륭한 문학작품도 항상 경전의 뒷 꿈무늬에 가져다 놓는다. 이렇듯 그는 문학과 경전 사이를 오가며 평가의 잣대를 달리하고 있는 것이다. 그러므로 필자는 유협의 수많은 재화와 박식함에도 불구하고 통합적 사고의 극치에 이르지 못했다고 말한다. 만약 그가 통합적 사고의 정상에 이르렀다면 그가 곳곳에 드러내는 이러한 열흔들은 없어야 마땅하다. 그러므로 이렇게 극단적인 유교도인 유협이 임종을 채 일 년도 남겨두지 않은 채, 돌연 출가한 것도의아해 할 필요가 없다. 그가 경전과 문학의 사이에서 보여준 이러한 열흔들이 그의 불교적 신념과 유교적 신념 사이에서도 존재했던 것이 틀림없다.

비록 유협이 의도한 바는 아니었어도 <正緯> 편은 확실히 신화와 문학과 관계를 들춘 결과가 되었다. 그렇지만 유협의 서술은 단지 표면에 그치고 만다. 유협은 아직 신화와 정신활동과 문학 간의 깊은 관계에 대해서 의식하지 못하고 있었다. 그러므로 연구자들이 크게 외쳐대는 유협의 특달(特達)한 식견(識見)이란 <正緯> 편에는 걸맞지 않는 셈이다. 이외에도 《文心雕龍》에는 우리가 미처 발굴하지 못한 많은 모순과 여러 가지 단순하지 않은 정치적⁴⁵⁾, 개인적⁴⁶⁾ 의도들이 있다. 이러한 점을 의식하지 못한 채, 《文心雕龍》

40) 《辨騷》: 金相玉質, 百世無匹.

41) 《辨騷》: 固知《楚辭》者, 體憲于三代, 而風雜于戰國, 乃《雅》, 《頌》之博徒.

42) 《風骨》: 相如賦仙, 氣号凌云, 蔚爲辭宗, 乃其風力適也.

43) 《程器》: 彼揚馬之徒, 有文无質, 所以終乎下位也.

44) 《風骨》: 昔潘勗錫魏, 思摹經典, 群才韜筆, 乃其骨隨峻也.

45) 이에 관하여 洪潤基, 《文心雕龍》의 정치적 저작동기에 관하여, 《中國語文論叢》,

을 다만 초월할 수 없는 문학이론으로만 극찬하는 것은 그 실상을 드러내지 못하고, 과도한 숭배가 연구의 맹점으로 작용하는 결과만을 낳게 될 것이다. 이점에 대해서는 우리가 앞에서 충분히 살펴보았다고 믿는다.

3. 결론

<正緯> 편은 《文心雕龍》 중에서도 많은 문제점을 안고 있는 편이라고 할 수 있다. 먼저 정위편이 문원론에 들어가는 이유에 대해서 많은 연구자들이 유협이 문학의 위상을 높이 평가했기 때문이라고 하였다. 그러나 필자는 <正緯> 편은 유협이 《文心雕龍》의 핵심으로 잡고 있는 중경문학관에 순수한 토대를 마련해주는데 주안점을 두고 있다고 주장하였다. 즉 유협이 경전을 문학의 원류로 두었기 때문에, 경전을 정립할 필요를 느꼈고 그 과정에서 위서를 바로잡게 되었다고 하였다. 또한 <正緯> 편 자체의 논리적 모순에 대해서 말하였다. 즉 위서의 개념에 있어서 유협 자신이 논리적 모순을 범하고 있고, 그로 인해 여러 가지 혼란을 초래했다고 했다. 다시 말해 유협은 도참을 위서에 포함시키는 것에 대해서 서로 모순된 두 가지 견해를 동시에 가지고 있었고, 이러한 모순으로 인하여 많은 연구자들이 원문의 뜻을 오해하게 되었다고 하였다. 또한 <正緯> 편에 관한 몇 가지 번역들을 살펴보았다. 여러 가지 번역서들에 있어서 기계적으로 전인의 성과를 답습할 뿐, 전혀 논리적으로 사고하지 않고 있음을 지적하였다. 그리고 실수를 두려워하여 대가들의 결론을 받아들이기만 하는 태도가 그 문제점이라고 하였다. 그리고 도참의 실체에 대해서 탐구했으며, 그 실체는 궁극적으로 다름 아닌 자연의 이치라라고 하였다. 그리고 비록 그것이 유협이 본의는 아니지만 이러한 모든 논의를 통하여 신화와

2003.을 참고할 것.

46) 《文心雕龍》 전편에 걸쳐 간록(干祿)의 의도가 다분하다.

문학이라는 커다란 테마를 이끌어낸 점이 정위편의 진정한 가치라고 하였다. 그렇지만 문학과 신화의 관계에 대한 묘사가 충분치도 않고, 핵심을 짚지도 못하였음을 지적하였다. 그리하여 연구자들이 유협에 대해 쏟아내는 과도한 찬사가 <正緯>편에는 걸맞지 않으며, 이는 유협에 대한 과도한 숭배가 연구의 맹점으로 작용했기 때문이라고 지적하였다.

< 參考文獻 >

- 車柱環, 《中國詩論》, 서울대학교출판부, 1994.
- 范文蘭註, 《文心雕龍註》, 홍콩: 商務印書館 1960.
- 黃侃 周助初導讀 《文心雕龍札記》, 上海古籍出版社 2000.
- 周振甫 著, 《文心雕龍今譯》, 北京: 中華書局, 2004.
- 張少康, 《文心雕龍新探》, 臺北: 文史哲出版社, 1991.
- 張少康 著, 李鴻鎮 옮김, 《中國古典文學創作論》, 법인문화사, 2000.
- 余恕誠, 《唐詩風貌》, 安徽大學出版社, 2000.
- 鐘嶸 著, 曹旭 集注, 《詩品集注》, 上海古籍出版社, 1994
- 王運熙, 周鋒, 《文心雕龍事註》, 上海古籍出版社2000(2版).
- 詹 銜 著, 《文心雕龍義證》, 上海: 上海古籍出版社, 1989.
- 劉勰 著, 祖保泉 解說, 《文心雕龍解說》, 合肥: 安徽教育出版社, 1996.
- 吳林伯 著, 《文心雕龍義疏》, 武昌: 武漢大學出版社, 2002.
- 戶田浩曉 著, 《文心雕龍》, 東京: 明治書院, 1974.
- 黃叔琳注 李詳補注 楊明照校注拾遺, 《文心雕龍校註》, 中華書局, 2000.
- Vincent Yu-chung Shih 譯註, 《The Literary Mine and the Carving of Dragons》, The Chinese University of Hong Kong, 1983.
- 劉勰 著, 이민수 역, 《文心雕龍》, 서울: 을유문화사, 1985.
- 《漢語大詞典》, 漢語大詞典出版社. 1990.
- 敏澤, 《中國文學理論批評史》(上), 北京: 人民文學出版社, 1981.
- 王運熙, 《<文心雕龍·風骨>箋釋》, 《中華文史論叢》, 第二十六輯, 1983.
- 洪潤基, 《文心雕龍》의 정치적 저작동기에 관하여, 《中國語文論叢》, 2003 (24)

홍윤기, 번역: 《文心雕龍·辨騷》(1), 《中國學論叢》 제18집, 2005.

김준연, <劉勰의 風格論에 대한 비판적 고찰>, 《중국문학이론 제10집》, 한국중국문학이론학회, 2007.

< Abstract >

The most well-known ancient Chinese literary criticism, *The Literary Mind and Carving of Dragons* that the author is Liu Xie in the Liang of southern dynasties, has fifty chapters. but specially the Zheng-Wei has many problems. Only due to confused conception of Chen-Wei. This thesis analyse how the wrong conception of Chen-Wei cause so many confusion.

Key words: The Literary Mind and Carving of Dragons; Cen-Wei. South Korean scholars; Zheng-Wei.

원고접수일	심사일정	1차수정	게재확정	출간
2016. 7. 23.	2016. 8. 28.	2016. 9. 13.	2016. 9. 20.	2016. 9. 30.