茶山學

다산학

(2025.6 / 제46호)

다산학술문화재단

茶山學 (2025.6 / 제46호)

인쇄 | 2025년 5월 25일
발행 | 2025년 6월 1일

발행인 | 정순우
편집인 | 임형택

발행처 | 다산학술문화재단
주소 | (06647) 서울시 서초구 서초대로 248 나주정씨월헌회관 801호
전화 | 02-585-0484
팩스 | 02-587-9549
홈페이지 | www.tasan.or.kr
e-mail | tasanfound@naver.com

제작 | 다산학술문화재단

ⓒ 다산학술문화재단, 2025

ISSN 1598-8856 (46)

茶山學 (2025.6 / 제46호)
The Journal of Tasan Studies

| 특집 | 다산 정약용의 예학과 경세론

다산 예학의 위상과 함의 | **장동우** ····· 7
『주례周禮』의 "법灋"과 "대사구大司寇"의 덕형德刑 사상에 대한 일고찰
〔《周礼》之"灋"与《大司寇》德刑思想发微〕 | **펑린〔彭林〕** ····· 31
Reform and Order — Jeong Yak-yong丁若鏞(1762-1836)'s Theory of Rule of Ritual
| **Jaeyoon Song** ····· 89
『춘추고징』의 예론과 정치질서 | **전성건** ····· 139
만민 교육의 공간, 향수鄕遂 — 다산 정약용의 향례鄕禮 기획 | **김지영** ····· 187
다산茶山 정약용丁若鏞의 '가례家禮'론 | **정일균** ····· 223

| 기고 |

하빈 신후담과 성호 이익의 역학논변 | **방인** ····· 309

『茶山學』 편집 규정 ····· 370
『茶山學』 논문 투고 규정 ····· 374
재단소식 ····· 399

기조

다산학 46호 (2025.6) | 007~028

다산 예학의 위상과 함의

장동우 | 대진대 인문학연구소 연구교수

목차

1. 조선시대의 예학 연구
2. 조선시대 예학에 대한 연구 시각
3. 조선시대 예학 연구의 개성
4. 조선시대 예학 연구의 진전
5. 다산의 예학 연구
6. 다산 예학에 대한 연구
7. 『상례사전』과 『상의절요』의 위상과 함의

1. 조선시대의 예학 연구

동아시아 예치문화는 『주례周禮』, 『의례儀禮』, 『예기禮記』의 삼례서三禮書와 『가례家禮』가 주된 텍스트로 활용되는 형태이다. 삼례서의 제도화를 국가의 측면에서 보면, 중국에서는 『주례』가 편찬된 이후부터 오례五禮가 그 기준이 되었다. 이후 오례 체제는 당대唐代 『정관례貞觀禮』(실전, 637), 『현경례顯慶禮』(실전, 658) 그리고 『대당개원례大唐開元禮』(732), 송대宋代의 『정화오례신의政和五禮新儀』(1113), 명대明代의 『홍무예제洪武禮制』(1381), 『대명집례大明集禮』(성서: 1370, 초간: 1530), 『대명회전大明會典』(1497) 등으로 정비되어 국가전례의 중심으로 자리 잡는다. 민간의 차원에서 보면, 위진魏晉시대 강성대족을 중심으로 수립되면서 송대 사대부 계층의 성립과 더불어 서의류 서적이 민간 사회에 확산되고 『서의書儀』(성서: 1081, 초간: 순희연간1174~1189)를 거쳐 결국 『가례』(초간: 1211)라는 형태로 일반화된다. 이렇게 일반화된 『가례』는 동아시아 각 지역으로 확산되어 각 지역의 문화적 특성과 만나 다양하게 활용·변용된다.

우리나라의 경우, 성종成宗대 수립된 『국조오례의國朝五禮儀』(1475)는 동아시아 예학사에서 하나의 이정표가 되는 저술이다. 국가의 층위에서 『주례』에 기반한 오례 체제가 국휼國恤까지를 포함하는 형태로 완결되었다는 점과 민간의 층위에서 대부와 사서인의 사례四禮에 관한 행례行禮의 표준지침을 『가례』를 중심으로 하고 조선의 시속을 반영하여 현지화하였다는 사실 때문이다. 중국의 『대명집례』 또한 품관品官과 서인庶人의 '관혼상제의 의례에 있어서 여러 방면으로 『가례』를 수용하고 있다'고 분석되지만, 국휼에 관한 의주儀注는 당대는 물론 청대에 이르기까지도 성문화되지 못한다. 이러한 사정은 고려의 경우도

마찬가지였다. 인종대(1122~1146) 최윤의崔允儀(1102~1162)가 편찬한 『고금상정례古今詳定禮』는 실전되어 그 내용을 확인할 수 없으나, 그에 기반하여 정리된 『고례사·예지』에는 민간의례와 관련된 내용은 물론 국휼에 관한 의주도 수록되어 있지 않다. 이처럼 『국조오례의』의 성립은 국가전례에서부터 민간의례에 이르기까지 완결된 형태의 표준지침이 동아시아 최초로 마련되었음을 의미한다. 이후 변화가 있거나 새롭게 추가된 전례를 정리한 『국조속오례의國朝續五禮儀』(1744), 『국조속오례의보國朝續五禮儀補』(1751), 『국조상례보편國朝喪禮補編』(1758), 『국조오례통편國朝五禮通編』(1788), 『대한예전大韓禮典』(1897) 등이 속속 간행된다.

민간의 측면에서는, 여말麗末에 『가례』가 도입된 이후 점진적으로 확산되다가 15~16세기에 이르러 조선의 사회적 상황에서 발생하는 문제들을 예설의 차원에서 재정립하고 텍스트화하기에 이른다. 이후 19세기에 이르기까지 제도와 텍스트 양쪽 모두 지속해서 창신되었고, 『가례』를 수행하는 계층도 점차 확대되어 갔다. 현재까지의 연구로 볼 때, 중국에서는 15세기 구준丘濬(1420~1495)의 『가례의절家禮儀節』(1474) 이후 『가례』를 보완하는 텍스트 작업이 다소 답보 상태에 머문 것으로 보인다. 그에 비하여 조선에서 이룩한 제도와 텍스트의 유산은 양적으로나 질적으로나 중국뿐 아니라 동아시아 어느 지역도 능가하고 있다. 단적인 예로, 중국의 경우 송대 이후 저술된 『가례』 관련 연구서가 270종(現傳 121여종)이지만,[1] 조선의 경우는 실전된 것을 포함하여 691종이고

1) 중국에서 산출된 가례 연구서의 현황을 정리하면 다음과 같다.(呂振宇, 『家禮源流編年輯考』, 華東師範大 博士學位論文, 2013; 陸睿, 『中國傳統家禮文獻叙錄』, 浙江大學 碩士學位論文, 2012 참조)

宋代: 5종	失傳: 3종	現存: 2종
元代: 6종	失傳: 2종	現存: 4종

그 중 현전하는 것도 410여종에 이른다.[2] 일본의 경우는 오처중이吾妻重二의 조사에 따르면 60여종이 전하고, 베트남은 미지수다. 아울러 중국과 일본에는 없는 7권본의 조선본 『가례』가 영조대인 1759년 새롭게 만들어진다. 이러한 사실은 『가례』를 통해 민간에서 구현한 동아시아 사회의 예치가 조선에서 그 정점에 도달하였음을 말해준다.

2. 조선시대 예학에 대한 연구 시각

조선시대 예학에 대한 연구는 일제 강점기 예송禮訟을 중심으로 일본인 학자들에 의해 식민지지배의 일환으로 시작되고 그들에 의해 당파성론으로 변질되어 식민지배를 정당화하는 논거로 이용된다. 1950년대에 조선시대 예학 연구와 관련하여 중요한 하나의 관점이 제기된다. 현상윤玄相允(1893~??)의 『조선유학사朝鮮儒學史』에서 시작되고 이병도李丙燾(1896~1989)의 『한국유학사韓國儒學史』에서 정형화되어 현재까지 지속되고 있는 17세기 예학시대론이 그것이다.[3] 17세기 예학시대론은 한편으로는 예송을 조선사회의 고질적인 병폐인 당쟁의 시대적 전형으로 설정하고, 이를 극복·개혁하는 시대전환적 학문으로서 실학이 등

明代: 158종	失傳: 96종	現存: 62종	
淸代: 95종	失傳: 48종	現存: 47종	
民國: 1종	失傳:		現存: 1종
未詳: 5종	失傳:		現存: 5종
總 : 270종	失傳: 149종		現存: 121종

2) 본 통계는 다음의 연구를 기반으로 마련된 것이다. 高英津, 『朝鮮中期禮學思想史』, 한길사, 1996; 崔敬勳, 『朝鮮時代 刊行의 朱子 著述과 註釋書의 編纂』, 慶北大學校 碩士學位論文, 2008; 南在珠, 『朝鮮後期 禮學의 地域的 展開 樣相 硏究』, 慶星大學校 博士學位論文, 2012.

3) '17세기 예학시대론'의 공과에 대해서는 박종천, 「조선시대 전례논쟁에 대한 재평가 – 입승대통의 전례문제를 중심으로」, 『한국사상과 문화』 제11집, 2001을 참조.

장하였다고 보는 시각과 결합되어 실학에 대한 연구를 추동하였다. 다른 한편으로는 당쟁을 자연스런 정치 현상으로 파악하여 예송에 나타난 견해 차이가 예론에 대한 학문적 입장 차이에 근거한다고 봄으로써 예송의 사상적 측면을 해명하여 17세기와 18세기를 성리학의 진전과정으로 통합시키는 예학 연구를 활성화시켰다. 그러나 17세기 예학시대론에 의해 촉발된 예학 연구는 개별 연구가 심화 · 축적됨에 따라 비판에 직면하고 있다.

이와 함께 조선시대에 산출된 삼례서三禮書 및 『가례』 관련 연구서 97종의 성격과 그 특색을 분석하고 이에 기초하여 예학적 진전을 설명하는 연구가 제출되었다. 이러한 방법론을 적용해 '15세기에는 『주례』와 『예기』가, 16세기에는 『의례』와 『가례』가, 17세기 초반에는 『의례』와 『가례』 외에 다시 『예기』가 부각되며, 예서의 변화라는 측면에서는 제례서祭禮書⇒상제례서喪祭禮書⇒사례서四禮書로 발전하고, 17세기 초에 가면 『가례』와는 다른 체제의 예서인 왕사례서王士禮書와 예기주석서禮記注釋書가 나타난다'[4]고 결론지었다. 이러한 방법론은 인륜적 본성을 생활양식으로 제도화하는 다양한 모색의 결과인 예서를 대상으로 삼아 형식상 또는 내용상의 변화 과정에 나타난 예학의 진전과정을 해명하려 하였다는 점에서 유의미한 것이지만, 조선시대 예학의 전개과정에 나타난 특색과 산출된 예서의 성격에 대한 불충분한 이해 때문에 해석상의 한계를 노정하였다.

예송을 포함하여 한국 예학을 당쟁사적 독법이 아닌 유교 예학의 내적 문법에 따라 읽도록 각성시키는 연구시각이 제출되었다. 유교 예학의 역사를 '효孝와 제弟로 대표되는 인륜을 인간의 고유한 능력이자 인

4) 高英津, 「朝鮮 中期 禮說과 禮書」, 서울대학교 국사학과 박사학위논문, 1992.

간의 종차적 특질로 설정한 유교가 효孝-친애親愛-친친親親과 제弟-공경恭敬-존존尊尊의 두 요소를 생활양식의 다양한 층위에서 어떻게 배합할 때 적절하고 충분한가를 성찰한 것'으로 규정하는 시각이다. 이러한 시각에 따르면, 예송의 본령은 '친애와 존경의 인륜적 정감을 예로 제도화하여 수행할 때, 그리고 즉각적으로 적용할 수 있는 명문 규정이 존재하지 않는 변례變禮의 상황에서 예를 구성해야 할 때, 불가피하게 마주칠 수밖에 없는 친친과 존존의 선차성先次性에 관련한 논쟁으로, 인륜에 기반한 예치문화를 축적적으로 발전시켜온 동아시아 전통사회에서 공통적으로 발견되는 논쟁'[5]이라는 예학사적 보편성을 획득하게 된다.

아울러 조선에서 산출된 민간의례서를 행례의 표준지침을 제시하는 행례서行禮書, 명물도수의 의미를 명료화하고 그 연원을 추적하는 고증서考證書, 기존의 행례 규정을 개정하여 현지화하거나 없는 규정을 새롭게 제정하는 변례서變禮書로 구분한 뒤, 16세기 중반 이후 본격화되는 『가례』에 대한 연구는 상례와 제례를 중심으로 행례의 표준지침을 마련하는 방향으로 진행되어 17세기 초반 기념비적인 성과를 내고 18세기 중반 이후 그 절정에 도달한다고 주장한다.[6]

5) 李俸珪, 「禮訟의 哲學的 分析에 대한 再檢討」, 『大東文化硏究』 제31집, 1996.
6) 장동우, 「조선시대 『가례』 연구의 진전」, 『태동고전연구』 제31집, 2013.

3. 조선시대 예학 연구의 개성

	14세기		15세기		16세기		17세기		18세기		19세기		20세기		간기불명		합계	
	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문	저술	논문
주례				1		2		3		3	3 (2)	6	1	3 (1)			4 (2)	18 (1)
의례					1 (1)	1		10	3 (1)	14	1	6	1	8			6 (1)	39
예기		2	2 (1)		1 (1)		2 (1)	14	5	17	2	26	2 (2)	9	1	2	16 (5)	69
가례	1 (1)		3 (2)	5[7]	33 (21)	121	93 (48)	715	130 (69)	1152	120 (50)	893	171 (55)	1450	140 (28)	99	691 (274)	4435

표: 조선시대 三禮書 및 『家禮』에 대한 연구현황괄호 속의 숫자는 失傳된 종수

민간 부문에서 산출된 삼례 및 『가례』 연구서의 현황을 표로 정리하면 위와 같다.[8]

『예기천견록禮記淺見錄』이라는 독보적인 연구가 15세기 초에 이루어진 것을 예외로 하면, 삼례서에 대한 경학적 연구는 물론 『가례』에 대한 연구가 본격화되는 것은 그로부터 한 세기 반이 지난 16세기 중반 이후이다. 17세기까지로 한정하면, 『예기』 관련 연구는 21건[저서: 5종(실전 3종 포함), 논문: 16건]이고 『의례』 관련 연구는 12건[저서: 1종(실전), 논문: 11

7) 『한국문집총간』(민족문화추진회 간)에 수록된 문집 약 1,259종 및 『한국문집총서』에 수록된 문집 약 2,300종을 대상으로 서간과 잡저를 조사하여 『가례』 관련 내용을 확인한 것임.

8) 본 자료에서 삼례서에 대한 저술과 논문은 한국역대문집총서와 한국문집총간의 목록을 DB화한 한국학종합DB를 기초로 작성한 것이다.

건이며 『주례』 관련 연구는 6건(논문: 6건)이다. 반면 같은 시기 『가례』 관련 연구는 971건[저서: 130종(실전 72종 포함), 논문: 841건]이다. 저서만을 기준으로 보면 『가례』 연구성과는 『예기』의 30배에 달하고 이러한 비율은 이후 점점 심화되는 것으로 나타난다.

『주례』와 『의례』에 관한 연구를 내용적으로 검토한 결과는 경학적으로 유의미한 특징을 보여주지 못하지만, 『예기』에 대한 연구는 『가례』에 규정된 예제의 경학적 근거를 제공하는 작업과 결합되는 양상을 보인다는 점에서 특색을 보인다. 예컨대, 김장생金長生(1548~1631)은 「경서변의經書辨疑」(성서: 1618, 초간: 1666, 7권3책)의 '예기' 부분의 제목 바로 밑에 소주小註로 "이 편에서 의미에 의심이 가는 것과 관련한 여러 설들은 『의례문해疑禮問解』 등에 자세히 실려 있으므로 여기에 다시 기록하지 않고, 글자에 대한 해석과 오류를 바로잡은 것만을 남겨 둔다."[9]라고 기록하고 있다. 『의례문해』는 서신을 통해 제자들과 『가례』와 관련된 의문疑文과 변례變禮에 관해 토론했던 내용을 『가례』의 체재에 따라 분류하여 고증한 저술이다. 이를 통해 『예기』에 대한 연구가 『가례』에 대한 고증작업의 일부로 통합되었음을 확인할 수 있다.

표를 통해 예제의 전범이 되는 삼례서에 대한 경학적 탐구가 아니라 『가례』 연구가 전 시기에 걸쳐 일관되게 중심을 이루고 있음을 확인할 수 있다. 『가례』는 본질적으로 특정한 시대와 특정한 현장에서 사례四禮의 수행을 목표로 고제古制인 『의례』와 금제今制인 『서의書儀』를 골간으로 재구성한 행례서라는 사실을 함께 고려하면, 조선에서 예학에 대한 연구는 예제를 수립하고 생활세계에서 실행하는 것에 중점을 두고 이루어졌음을 쉽게 추론할 수 있다.

---

9) 金長生, 『沙溪全書』 권16, 「經書辨疑 · 禮記」. "此篇中疑義諸說, 詳載『疑禮問解』等書, 故此不復錄而只存字訓及訂誤云."

이와 함께 조선에서 산출된 『가례』 연구서는 내용에 따라 세 가지로 분류할 수 있다. 『가례』를 기반으로 사례四禮를 시행할 때 참고할 수 있는 표준지침을 제시하는 것에 중점을 둔 행례서와 명물도수의 의미를 명료화하고 그 연원을 삼례서 등의 문헌을 통해 고증하는 것에 중점을 둔 고증서, 『가례』의 규정을 개정하여 현지화하거나 『가례』에 없는 규정을 새롭게 제정하여 수행가능성을 높이는 것에 중점을 둔 변례서가 그것이다. 명물도수의 의미를 명료화하고 그 연원을 추적하는 작업이 제례制禮의 정신을 문헌에 대한 고증 또는 주석을 통해 확인하는 넓은 의미의 고증에 속하는 것이라면, 『가례』의 규정을 개정하여 현지화하거나 『가례』에 없는 규정을 새롭게 제정하여 수행가능성을 높이는 작업은 확인된 제례의 정신에 기반하여 예를 변경하는 변례에 속하는 것이다. 이렇게 얻어진 변례의 성과는 다시 행례의 표준지침을 개정하거나 부칙에 기록되는 방식으로 활용된다. 이처럼 고증은 변례를 위해 복무하고 변례는 행례를 목표로 한 것이라는 점에서 조선 시대 예학 연구는 한 마디로 행례行禮 또는 수행修行 중심이라는 개성을 분명하게 보여준다.

4. 조선시대 예학 연구의 진전

『국조오례의』의 규정된 품관과 사서인의 사례四禮 관련 의주에서, 관례와 혼례는 『가례』의 본문과 본주를 기반으로 재구성한 것이어서 『명집례』와는 달리 『가례』와 큰 차이가 없다. 상례는 본문과 본주는 물론 부주까지를 활용하여 재구성한 것이지만 일부 의절과 하위 의절의 경우는 『가례』와 차이를 보일 뿐 아니라 연원을 확인할 수 없는 내용들도

존재한다는 점에서 『명집례』의 품관과 서인의 상례가 『가례』와 『정화오례신의』를 분명한 연원으로 하는 것과는 다르다. 제례는 『가례』를 기반으로 하면서도 행례의 장소, 봉사대수, 의절의 생략 등 차이를 보인다는 점에서 『가례』를 준수한 『명집례』와는 다르다. 이러한 사실에 근거하면, 『국조오례의』에 수록된 품관과 사서인의 사례四禮 관련 의주는 『명집례』의 영향 없이 독자적으로 재구성된 것임을 알 수 있다.[10)]

『국조오례의』의 수립 이후 한 세기 반이 지난 16세기 중반 이후 조선에서의 『가례』 연구는 본격화되어 18세기 후반 정점에 도달한 뒤 20세기까지 지속되는 양상을 보인다. 그 과정에서 행례와 고증 그리고 변례의 세 측면을 중심으로 '고례의 정신에 따른 『가례』의 보완'이라는 일관된 문제의식에 따라 학파적 분기를 넘어서서 연구가 진행된다.[11)]

행례서의 경우는 16세기에 마련된 김장생1548~1631의 『상례비요』를 '사례四禮'로까지 확장하면서 '변례'를 보강하는 작업이 18세기 전반기까지 계속된다. 고증주석서의 경우는 16세기 삼례서와 송명대 학자들의 자료를 위주로 진행되던 '고증'과 '주해'의 작업이 17세기 이후 조선 학자들의 예설을 중심으로 '집설集說'하고 '주해註解'하는 작업으로 방향을 바꾸어 18세기 전반기까지 진행된다. 변례서의 경우는 16세기 조진趙振(1535~1625)의 『퇴계상제례답문退溪喪祭禮答問』(초간: 1610, 3책, 2권2책, 1권1책)의 문제의식이 17세기 『의례문해疑禮問解』(초간: 1646, 4권4책)로 계승되어 변례에 관한 토론을 집성하는 작업이 18세기 전반기까지 지속된다.

세 측면의 연구는 18세기 중반 이후, 행례서의 경우 이재李縡(1680~

10) 장동우, 「동아시아 國家典禮書에 규정된 民間儀禮에 관한 고찰」, 『민족문화연구』 제102집, 2024.

11) 이봉규, 「실학의 예론」, 『한국사상사학』 제24집, 2005.

1746)의 『사례편람四禮便覽』(성서: 1746, 초간: 1844, 8권4책)과 정중기鄭重器(1685~1757)의 『가례집요家禮輯要』(성서: 1752, 초간: 19세기중엽, 7권3책)이고, 변례서의 경우 박성원朴聖源(1697~1767)의 『예의유집禮疑類輯』(성서: 1758, 초간: 1783, 28권15책)과 신근申近(1694~1754)의 『의례유설疑禮類說』(성서: 1723, 초간: 1792, 11권5책)이며, 고증서의 경우 이의조李宜朝(1727~1805)의 『가례증해』(초간: 1792, 14권10책)와 유장원柳長源(1724~1796)의 『상변통고常變通攷』(성서: 1783, 초간: 1830, 30권16책) 등을 통해 절정에 도달한다.[12]

19세기에 이르러 율곡학파는 『가례』 체제로 수렴되는 단일한 양상을 보이는 반면, 퇴계학파는 『가례』 체제로 수렴하거나,[13] 『의례경전통해儀禮經傳通解』 체제로 확장하거나,[14] 『가례』 체제는 물론 『의례경전통해』 체제로부터도 이탈하는 양상[15]으로 변주된다. 아울러 『가례』를 대체하는 행례서의 수립이라는 문제의식에서 저술된 예서가 등장하는 것도 이 시기의 특징이다. 20세기의 연구는 1934년을 기준으로 그 이전에는 행례서를 중심으로 사례四禮 연구로부터 사례士禮 연구로 그 범위가 확산되는 양상을 보이지만, 그 이후에는 단순 행례서를 마련하는 작업이 반복되다가 1969년에 이르면 자취를 감춘다. 19세기 '『가례』를 대체하는 행례서의 수립이라는 문제의식에서 저술된 예서'는 구체적으로 다산茶山의 『상의절요喪儀節要』[16]를 가리키는 것이다.

---

12) 장동우, 「조선시대 『가례』 연구의 진전」, 『태동고전연구』 제31집, 2013.

13) 『家禮輯解』(柳致明), 『家禮補疑』(張福樞)가 대표적이다.

14) 『全禮類輯』(柳疇睦)이 그것이다.

15) 『士儀』(許傳)가 그것이다.

16) 『喪儀節要』를 포함한 『四禮家式』에 관해서는 전성건, 『다산 정약용의 사례가식』, 사람의무늬, 2015.

5. 다산의 예학 연구

다산의 예학 관련 저술을 표로 정리하면 다음과 같다.

저술	권수	성서	문집분류	번역여부
①조전고弔奠考	1권	1803	상례외편	
②단궁잠오檀弓箴誤	6권		상례외편	
③상의광喪儀匡	17권		상례사전	
④타편잠오他篇箴誤	1권		상례외편	
⑤고례영언古禮零言	1권	1804	상례외편	
⑥예의문답禮疑問答	3권	1805	사례가식	
⑦정체전중변正體傳重辨	3권		상례외편	○1995
⑧상구정喪具訂	6권		상례사전	
⑨제례고정祭禮考定	3권	1808	사례가식	○2015
⑩상복상喪服商	6권	1809	상례사전	
⑪가례작의嘉禮酌儀	3권	1810	사례가식	○2010
⑫상기별喪期別	21권	1811	상례사전	
⑬춘추고징春秋考徵	12권	1812		○2025
⑭예고서정禮考書頂	1권	1816 이전	상례외편	
⑮상의절요喪儀節要	6권	1817	사례가식	○2015
⑯경세유표經世遺表	48권			○1977
⑰국조전례고國朝典禮考	2권	1818	상례외편	○2010
⑱풍수집의風水集議	3권	1825		○2015
	143권	**/503권**		**80권**

표: 다산의 예학 관련 저술

다산은 유배 초기를 예송을 재검토하고 그 경학적 근거를 탐구하는 것으로 시작한다. 그는 군주 복제에 관한 논점들과 자신의 입장을 정리하여 유배 1년 뒤인 1801년 「기해방례변己亥邦禮辨」을 쓴다. 여기에 자료를 보충하고 논점을 재정리하여 1805년 「정체전중변正體傳重辨」을 완성한다. 이와 함께 1803년 「상의광喪儀匡」을 시작으로, 1805년 「상구정喪具訂」, 1809년 「상복상喪服商」, 1811년 「상기별喪期別」의 4편으로 구성된 『상례사전』을 마무리한다. 1818년에 완성된 「국조전례고國朝典禮考」를 더하면 상례喪禮에 관해서는 사례士禮와 방국례邦國禮를 아우르는 완정한 체계를 이루게 된다. 이 이외에도 『사례가식四禮家式』으로 분류되는 「제례고정祭禮考定」, 「가례작의嘉禮酌儀」, 「상의절요喪儀節要」와 그 부록인 「예의문답禮疑問答」 그리고 『춘추고징春秋考徵』, 『경세유표經世遺表』 등 방대한 예학 관련 저작이 있다. '한국 실학파의 예학禮學 대사大師'[17]라는 평가는 결코 과장이 아니다.

① 「조전고弔奠考」, ② 「단궁잠오檀弓箴誤」, ④ 「타편잠오他篇箴誤」, ⑤ 「고례영언古禮零言」, ⑦ 「정체전중변」, ⑭ 「예고서정禮考書頂」, ⑰ 「국조전례고」는 『상례외편』으로 분류된다. ⑰을 제외하면 대부분의 저술들은 유배 초기의 작품으로 『상례사전』의 저작시기와 중첩된다. ①은 다른 사람의 喪에 '조문(弔)'을 하고 '전을 올리는 것(致奠)'과 관련하여 고례인 삼례서와 경전의 기록에 근거하여 대체적인 원칙과 의절을 마련한 것이다. 모두 16개의 표제항을 마련하여 다루고 있다. ②는 성호星湖의 『예식禮式』이 '지위와 재산이 없는 사람을 위해 깊이 염려하고 오래 생각하여 지은 것'임에도 불구하고 '선생은 지위가 없었기 때문에 사람들이 그 설을 믿지도 따르지도 않았다'는 문제의식에서 출발하여 성호의

17) 葉國良, 「韓儒 丁茶山의 禮學 저작을 통해 본 韓·中 禮法의 비교」, 『해항도시문화교섭학』 제1집, 2009, 162쪽.

『예식』이 「단궁」에 기록된 공자의 의도에 부합하는 것임을 논증하기 위하여 저술한 것이다. 즉 고례는 번거롭고 복잡하여 공연한 겉치레가 있기 마련이지만, 「단궁」에서 말한 것은 대개 간략하고 핵심적인 것을 주로 하고 있는데, 그것이 바로 '공자의 은미한 말씀(微言)에 부합한다'는 것이다.

⑤는 '고례 가운데 자질구레한 것들을 모아 놓았다'는 뜻의 겸사로 '시변尸辨', '시의尸義(중씨작)', '상제고殤祭考', '굴적박屈狄駁', '절족박絶族駁', '솔조박率祖駁', '대솔박帶率駁', '예주박袂肘駁', '좌임左衽', '모도박冒韜駁', '대하척박帶下尺駁' 등 11조목으로 구성되어 있다. 그 가운데 두 번째 항목인 '시의(중씨작)'는 다산의 중형仲兄인 손암巽庵 정약전丁若銓이 지은 것이라고 표시되어 있다. 손암은 다산이 '시변'을 지었다는 말만 듣고 그 글을 보지 못한 상태에서 『상례사전』 「상의광」에 언급되어 있는 시동尸童에 관한 몇 가지 조목이 고인들의 주장과 차이가 많아 이를 바로 잡기 위하여 작성한 것이다. 모두 『예기』와 『의례』에 실려 있는 것으로 정현鄭玄과 진호陳澔의 해석을 비판한 것들이다.

⑦은 1659년(己亥) 효종(1619~1659)에 대한 계모 조대비趙大妃(1624~1688)의 복제服制와 1674년(甲寅) 효종비인 인선왕후仁宣王后(1618~1674)에 대한 조대비의 복제에 대한 논의 그리고 1800년(庚申)에 정조에 대한 영조비 정순왕후貞純王后와 장헌세자莊獻世子의 빈嬪이자 정조의 생모인 혜경궁의 복제에 대한 논의를 정리한 것이다. ⑰은 조선과 명에서 입승대통入承代統한 군주가 자신의 생부를 추숭하는 사안을 두고 벌어졌던 전례논쟁을 분석한 것으로, 국가전례에 관한 논쟁을 자신의 입장에서 재검토한 것이다.

⑭는 서건학徐乾學의 『독례통고讀禮通考』를 읽으면서 의문이 나거나 떠오르는 생각을 책머리에 기록한 것으로, 『독례통고』 권1~권29 「상기

喪期」에 해당하는 내용이다. 『여유당전서보유』 5책에 '독례통고전주讀禮通考箋注'라는 이름으로 실려 있는 저술에는 『독례통고』 권30 이후의 내용을 다루고 있다는 점에서 「예고서정」의 일부임을 알 수 있다.

③ 「상의광喪儀匡」, ⑧ 「상구정喪具訂」, ⑩ 「상복상喪服商」, ⑫ 「상기별喪期別」은 『상례사전喪禮四箋』을 구성하는 4편이다. 다산은 "『상례사전』은 내가 성인을 독실하게 신뢰하여 지은 글로서, 스스로 미친 파도를 돌리며 백 가지 물줄기를 막아서 수사洙泗의 참된 근원으로 돌아가게 하였다고 생각한다. …… 이 두 책(『주역사전周易四箋』과 『상례사전』을 가리킴)이 잘 전해져서 이어받는 자가 있다면 나머지 저술은 없어져도 좋다"[18] 고 할 정도로 『상례사전』에 대한 자부심을 드러내었다. ③은 『의례』 「사상례」·「기석례」·「사우례」에 기록된 상례의 절차를 해석한 것이고, 상례의 절차에 관련된 의衣·금衿·관棺·곽槨의 제도를 다룬 것이 ⑧이고, 상복上服의 최衰·관冠·질絰·대帶의 제도를 논한 것이 ⑩이며, 오복의 기간과 그 시복대상을 논한 것이 ⑫이다.

『상례사전』은 50권 17책의 방대한 저술로 참고하고 사용하기에 불편하여 절요본에 대한 요구가 계속 있었다. 다산은 이러한 요구에 대하여 '사회적 신분의 차이가 있고, 경제적 능력이 다르고, 과거와 현재의 상황이 다르고, 중국과 조선의 풍속이 다르고, 성격과 기호가 편중되고, 지식과 취향이 각각 달라 이것저것을 참작하여 회통하는 일은 정말 어려운 것'이라는 판단을 근거로 주저하다가, 1815년 겨울 맏아들인 학연學淵이 병시중을 들기 위해 와 있으면서 절요본을 만들도록 거듭 요청하자 '동시대에 공개하는 것은 내가 감히 할 수 없지만, 자손들을 훈계하기 위한 것이라면 어찌 사양하겠는가?'하고는 한 집안에서 사용하기

18) 『詩文集』 卷18, 「示二子家誡」(『定本』 제4책, 27쪽). "『喪禮四箋』是吾篤信聖人之文字, 自以爲回狂瀾而障百川, 以反洙泗之眞源者. …… 卽此二部得有傳襲之, 餘雖廢之可也."

위한 의도에서 ⑮「상의절요喪儀節要」를 편찬한다. 여기에 1808년 47세에 저술한 ⑨「제례고정祭禮考定」 2권과 1810년 49세에 완성한 ⑪「가례작의嘉禮酌儀」(「관례작의冠禮酌儀」와 「혼례작의婚禮酌儀」) 1권을 합하여 『사례가식四禮家式』이라 부른다. ⑥은 1816년 제자인 이강회李綱會가 부친상을 당하여 상례에 대하여 자주 질문을 하자 '빈殯' 이전은 학가와 문답한 내용을 가지고 대답을 하고, 계빈 이하 담제까지에 관한 문답을 새로 1편으로 구성한 것으로, 「상의절요」의 '해설'편에 해당한다.

6. 다산 예학에 대한 연구

다산 예학에 대한 1990년대 이전의 연구(4편)는 경세론의 토대로서 『주례周禮』에 대한 인식을 검토하는 것이 중심을 이루고, 이후 1990년대(10편)에는 예송에 대한 입장을 해명하는 것이 주조를 형성하는 동시에 『상례사전』에 대한 전문적인 연구가 시작되며, 2000년대 이후(50편)에는 다산 예학의 철학적·종교적 함의를 분석하고 『경세유표』와 『목민심서』에 수록된 향례와 학례를 주목하며 다산 예학의 성격을 동아시아 예학사의 층위에서 검토하는 연구로 심화되었다.[19] 표2에서 제시한 저술을 기준으로 보면, 90년대 이전에는 『경세유표』가, 90년대에는 『정체전중변』과 『상례사전』이, 2000년대에는 『춘추고징』, 『사례가식』, 『경세유표』가 중점적으로 분석되었다고 할 수 있다.

『경세유표』와 『정체전중변』에 대한 검토는 경세론과 예송에 대한 관심을 반영하며, 『춘추고징』, 『상례사전』, 『사례가식』에 대한 연구는 예학

19) 이상의 기술은 이병유, 「실학의 예론과 예학 연구 현황과 과제」, 『사학연구』 제144호, 2021을 참조하여 정리한 것이다.

의 경학적 토대에 대한 관심을 보여준다. 그 점에서 다산 예학에 대한 연구는 경세론과 예송에 대한 분석에서 시작하여 경학적 토대에 대한 연구로 그 중심이 이동하고 있음을 알 수 있다. 다만 『상례사전』에 대한 연구는 「상의광」,[20] 「상기별」,[21] 「상구정」[22]을 분석한 학위논문이 나왔고 근래 「상복상」[23]에 대한 학위논문이 제출됨으로써 기초적인 연구가 30년 만에 겨우 일단락되었다. 문제는 이것이 『상례사전』에 대한 연구의 전부라는 것이다. 『사례가식』에 대한 연구는 2010년 그 일부인 「가례작의」, 2015년 전체에 대한 역주본이 간행된 이후 상대적으로 활성화되는 양상을 보인다. 현시점에서 다산 예학에 대한 연구를 촉진하기 위해서는 무엇보다도 『상례사전』에 대한 역주 작업이 조속히 이루어져야 할 것이다.

7. 『상례사전』과 『상의절요』의 위상과 함의

『상례사전』은 정현鄭玄과 가공언賈公彦・공영달孔穎達을 포함하여 후대의 주석가들의 해석적 입장에 의해 덧칠된 고례古禮의 원형을 복원하여 행례서로서의 『의례』의 본질을 회복하고자 한다. 그 과정에서 『의례경전통해』의 문제의식과 이를 진전시킨 『독례통고』의 성과가 성찰의 주요한 계기가 되었다. 『의례』의 경문과 기문만으로 의절을 재배치하고

20) 유권종, 『茶山 禮學 硏究: 喪儀說을 中心으로』, 고려대학교 박사학위논문, 1991.

21) 장동우, 『茶山 禮學의 硏究: 『儀禮』「喪服」과 『喪禮四箋』「喪期別」의 比較를 中心으로』, 연세대학교 박사학위논문, 1998.

22) 순남숙, 『茶山의 斂襲衣 制度에 관한 硏究: 「喪具訂」을 中心으로』, 세종대학교 박사학위논문, 2000.

23) 차서연, 『『喪禮四箋』「喪服商」에 나타난 茶山의 喪服觀』, 단국대학교 박사학위논문, 2020.

새로운 해석적 시각을 기반으로 의절을 재배치한 『상례사전』의 기획과 성과는 『의례경전통해』와 『독례통고』에 수록된 방대한 문헌에 대한 독해를 기반으로 해서만 가능한 것이기 때문이다. 바로 그 점에서 『상례사전』은 '편차編次'로 그 성격을 규정한 것에서 확인되듯 '창신적'이기보다는 『의례경전통해』에서 『독례통고』로 이어지는 동아시아 경학사의 전통을 계승하고 이를 성찰적으로 진전시킨 저술로서의 한 위상을 가진다.

『의례儀禮』는 본질적으로 특정한 시대와 특정한 현장에서 수행된 의례를 성문화한 행례서이다. 『의례경전통해』와 『독례통고』는 행례서인 『의례』의 본질을 방대한 고증의 장막으로 가린다. 『의례』의 난독성을 해소하기 위한 불가피한 대처라는 점은 수긍할 수 있지만, 난독성이 해소된 이후 곧바로 요구될 새로운 행례서에 대한 전망과 기획은 두 책의 어느 곳에서도 찾아볼 수 없다. 『상례사전』 또한 특정한 시대와 특정한 현장을 배경으로 성문화된 상례喪禮의 한 원형을 새로운 해석적 입장에 기반하여 복원한 '편차'의 결과물일 뿐이라는 점에서 『의례경전통해』·『독례통고』와 처지가 다르지 않다.

『의례경전통해』와 『독례통고』를 포함하여 『상례사전』이 행례서로서 기능하기 위해서는 달라진 '시대와 현장'을 반영하여 새롭게 예제를 마련하는 지난한 과정이 요구되며, 그러한 작업의 관건은 지위와 경제력의 차이, 달라진 시대 상황 그리고 중국과 조선이라는 현장을 반영하여 재성문화하는 것에 달려 있다. 바로 그 지점에 동아시아 예학사에서 『의례경전통해』와 『독례통고』의 문제의식을 진전시켜 행례서로 구현한 『상의절요』의 위상이 자리한다.

『상의절요』가 의절과 세부규정의 층위를 막론하고 『상례사전』을 기반으로 『가례』와 속례俗禮를 성찰적으로 활용하여 재성문화한 작업은,

16세기 중반 이후 조선에서 진행된 가례 연구가 '『가례』를 고례의 정신에 따라 보완하는 길을 공통적으로 추구'하고 있는 것과는 확연히 대비되는 것이다. 바로 여기에 『가례』의 강목 체재를 벗어나 고례인 『의례』를 중심으로 하여 성찰적으로 재성문화된 조선시대 최초의 행례서인 『상의절요』의 위상이 자리한다.

『상의절요』는 인정人情 또는 정리情理로 통섭되는 '상례의 대원칙(大義理)'을 기반으로, 고례의 명문 규정과 『가례』의 규정 그리고 속례까지도 성찰적으로 활용 또는 폐기하는 한편, 18세기의 조선이라는 '시대와 현장'을 반영하여 수행가능한 형태로 재성문화한다. 『의례』를 재배치(編次)한 『상례사전』 또한 완고하게 준수되기보다는 이러한 기획의 일환으로 해체되어 재성문화된다는 점에서 고례 또는 『가례』와 그 위상에 조금의 차이도 없다. 다산은 『의례』를 '일왕一王의 의문儀文으로 지금의 의주儀注 또는 홀기笏記와 같은 것'으로 본다.[24] 그 점에서 『상의절요』는 '먼 옛날 제왕의 일의 실체를 복원(知遠古帝王之事)'하는 『상례사전』의 단계를 거쳐, 이를 기반으로 '당대의 현실에서 수행(施諸今)'[25] 가능한 형태, 즉 '새로운 일왕의 의문'으로 제공하려 한 다산 예학의 기획이 사가례 방면에서 구체화되어 제출된 저작이라는 한 함의를 가진다.

다산은 『가례』를 "한 집안의 예일 뿐 천하만국의 예는 아니다."라고 하면서도 지금 예가禮家들이 『가례』를 조종祖宗으로 삼고 있음을 근거로 "천하만국의 예라고 하더라도 안 될 것이 없다."[26]라고 천명한다. 그

24) 『文集』 卷8, 「十三經策」(『定本』 제2책, 55쪽). "『儀禮』者, 當時所用一王之儀文, 如今儀注笏記者也."

25) 『尙書古訓』, 「尙書古訓序例 · 尙書知遠錄序說」(『定本』 제11책, 27쪽). "其爲之知遠者何? 書之爲敎, 知遠而已. 詁字訓句, 歸知遠古帝王之事而已. 知之奈何? 將以施諸今也. 其有不合者奈何? 曰不知之故不合, 如其知之, 今猶古也."

26) 『文集』 卷12, 「羅氏炅家禮輯語序」(『定本』 제2책, 408쪽). "天下有道, 非天子不議禮. 道旣

러나 『상의절요』의 모두冒頭에서 '우리 집안에서 쓰도록 마련한 것이지만, 생각이 같은 사람이 있다면 그들과 함께 수정 윤색하고 공동으로 시행하기 위해 논의하는 것 또한 사양하지 않을 것'[27]이라고 한 언명에는, 『상의절요』를 포함한 『사례가식』이 『가례』를 대체하여 보급·확산됨으로써 '고례의 원칙을 실현하는 왕정王政이 민간사회의 층위에까지 확립'되기를 소망하는 '행왕行王의 문제의식'[28]이 온장蘊藏되어 있다.[29]

(논문투고일 2025년 3월 9일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

衰, 禮在一家, 此朱子所以名其禮曰家禮. 家禮也者, 明一家之禮, 而非天下萬國之禮也. 然今之言禮者, 率以『家禮』爲禮家之祖宗. 今雖謂之天下萬國之禮, 靡不可也."

27) 『喪儀節要』 卷1(『定本』 제22책, 50쪽). "備一家之用, 其有同好者, 與之修潤, 議共行之, 亦所不辭."

28) 이봉규, 「명청조와의 비교를 통해 본 조선시대 『家禮』 연구의 특색과 연구방향」, 『한국사상사학』 제44집, 2013.

29) 장동우, 「『상의절요』의 연원과 재성문화의 원칙」, 『한국실학연구』 제30집, 2015.

참고문헌

논문과 단행본

고영진, 『朝鮮中期禮學思想史』, 한길사, 1996.

남재주, 『朝鮮後期 禮學의 地域的 展開 樣相 硏究』, 慶星大學校 博士學位論文, 2012.

박종천, 「조선시대 전례논쟁에 대한 재평가 – 입승대통의 전례문제를 중심으로」, 『한국사상과 문화』 제11집, 2001.

葉國良, 「韓儒 丁茶山의 禮學 저작을 통해 본 韓·中 禮法의 비교」, 『해항도시문화교섭학』 제1집, 2009.

순남숙, 『茶山의 斂襲衣 制度에 관한 硏究: 「喪具訂」을 中心으로』, 세종대학교 박사학위논문, 2000.

呂振宇, 『家禮源流編年輯考』, 華東師範大 博士學位論文, 2013.

유권종, 『茶山 禮學 硏究: 喪儀說을 中心으로』, 고려대학교 박사학위논문, 1991.

陸睿, 『中國傳統家禮文獻敍錄』, 浙江大學 碩士學位論文, 2012.

이병유, 「실학의 예론과 예학 연구 현황과 과제」, 『사학연구』 제144호, 2021.

이봉규, 「규범의 근거로서 혈연적 연대와 신분의 구분에 대한 古代儒家의 인식」, 『태동고전연구』 제10집, 1993.

_____, 「禮訟의 哲學的 分析에 대한 再檢討」, 『大東文化硏究』 제31집, 1996.

_____, 「실학의 예론」, 『한국사상사학』 제24집, 2005.
_____, 「명청조와의 비교를 통해 본 조선시대 『家禮』 연구의 특색과 연구방향」, 『한국사상사학』 제44집, 2013.
장동우, 『茶山 禮學의 硏究: 『儀禮』 「喪服」과 『喪禮四箋』 「喪期別」의 比較를 中心으로』, 연세대학교 박사학위논문, 1998.
_____, 「조선시대 『가례』 연구의 진전」, 『태동고전연구』 제31집, 2013.
_____, 「『상의절요』의 연원과 재성문화의 원칙」, 『한국실학연구』 제30집, 2015.
_____, 「동아시아 國家典禮書에 규정된 民間儀禮에 관한 고찰」, 『민족문화연구』 제102집, 2024.
전성건, 『다산 정약용의 사례가식』, 사람의무늬, 2015.
차서연, 『『喪禮四箋』 「喪服商」에 나타난 茶山의 喪服觀』, 단국대학교 박사학위논문, 2020.
최경훈, 『朝鮮時代 刊行의 朱子 著述과 註釋書의 編纂』, 慶北大學校 碩士學位論文, 2008.

특집

다산 정약용의 예학과 경세론

다산학 46호 (2025.6) | 031~088

『주례周禮』의 "법灋"과 "대사구大司寇"의 덕형德刑 사상에 대한 일고찰

[《周礼》之"灋"与《大司寇》德刑思想发微]

펑린[彭林] | 칭화대학교 인문학원 교수

번역: 강혜령 (성균관대 유학동양한국철학과 박사수료)

목차

1. 『주례』의 "법灋"은 "형법刑法"의 의미가 아니다
2. 『주례』의 법치 체계
3. "대사구" 관법官法의 차례와 사법司法 취지
4. "대사구" 중 형벌과 무관한 열두 속관屬官
5. 확장 논의: 법灋과 "연성법(軟法)", 형刑과 덕형德刑

전해지기로, 『주례周禮』는 주공周公이 성왕成王을 위하여 제정한 관제와 정치 법규로, 문장은 수만 자에 달하며, 정치 내용은 여섯 편으로 나뉘고, 천지 사방을 널리 포괄하며, 학문과 정치술을 함께 아우른다. 손이양孫詒讓은 이를 황제黃帝, 전욱顓頊 이래의 전형 제도를 참작하고, "손실과 이익을 헤아려, 이전의 전적들을 계승 및 누적하여 문왕文王과 무왕武王에 이르러 집대성한 것으로, 그 경세의 대법이 모두 여기에 모여 있다."[1]라고 하였고, 또한 "체계가 크고, 사유는 정밀하여, 크고 작은 것을 모두 꿰뚫고 있다."[2]라고 평가하였다. 이 책을 읽어보면 마치 산에 의지하여 구리를 주조하고, 바다를 끓여 소금을 만드는 듯한 느낌을 준다. 본고는 『주례』에 나타난 "灋법" 자와 이로부터 파생되는 주대周代의 사법 사상을 논하며, 선진先秦 유가의 사회 관리 메커니즘 및 그 덕형德刑 이념을 심층적으로 이해하는 데 있어 필수적인 의미를 지닌다고 본다.*

1. 『주례』의 "법灋"은 "형법刑法"의 의미가 아니다

『주례』에는 고문자古文字와 기이한 글자가 다수 등장하며, 그 수는 삼십 자가 넘는다. 또한 이 중 다수는 오직 이 책에서만 볼 수 있으며, 설

---

* 본 번역문의 본문에는 한국 독자의 이해와 편의를 고려하여 번체자와 한국어 표기법을 적용하였다. 각주는 [저자 주(이하 '[저]'로 표기)]와 [역자 주(이하 '[역]'으로 표기)]로 구분하였고, [저자 주]는 원문에서 저자가 각주의 형태로 출처를 표시한 경우이며, [역자 주]는 저자가 고전의 원문을 인용하면서 각주를 달지 않았을 때 역자가 각주의 형태로 편집한 것이다. 따라서 형식을 살리기 위해 간체자와 중국어 표기법은 그대로 유지하였다.

1) [저] "斟酌損益, 因袭积累, 以集于文武, 其经世大法, 咸粹于是."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 1쪽 참조)

2) [저] "体大思精, 竑纡毕贯."(같은 책, 2710쪽 참조)

령 다른 책에서도 드물게 나타나더라도 그 글자의 뜻이 서로 다르다. "灋" 또한 그중 하나이다. 『주례』의 경문에서는 "灋"으로 쓰이고, 주注와 소疏에서는 모두 "法법"으로 되어 있는데 두 글자는 구분되어야 하며, 본고에서는 논지 상의 필요에 따라 경문의 "灋"자를 그대로 유지한다. 『주례』 전서에서는 약 150회 이상 등장한다. 손이양은 "경문에는 모두 '灋'으로 되어 있고, 주석에는 모두 '法'으로 되어 있는데, 이는 경문이 고자古字를 쓰고, 주문은 금자今字를 쓴 것이다."[3]라고 하였으며, 경문에 灋으로 쓰고, 주와 소에서는 '法'으로 사용하는 것은 고대와 현대의 문자상의 차이 때문이라고 보았다.

『설문해자說文解字』의 치鷹부에는 "灋은 刑형이라는 뜻이다. 공평하기를 물처럼 평평하게 한니, 물(水)을 부수로 한다. 해태(鷹)가 바르지 않은 자를 들이받아 제거하는 것을 따른다."[4]라고 하였다. 『경전석문經典釋文』에서는 "灋은 고대의 법法자이다."[5]라고 하였다. 즉 한대漢代와 당대唐代 학자들은 "灋"을 "형법刑法"의 고문자로 이해하였다.

灋자는 양 주(西·東周) 시대의 금문金文에서도 자주 보인다. 예를 들면, "사리궤師釐簋"의 "일을 행함에 있어 밤낮없이, 내 명을 어기지 말라.", "대우정大盂鼎"의 "공경하고 바르게 하되, 내 명을 어기지 말라.", "사유궤師酉簋"의 "밤낮으로 삼가며, 내 명을 어기지 말라.", "사호궤師虎簋"에 "밤낮으로 삼가며, 내 명을 어기지 말라."와 "내 명을 어기지 말고, 법으로써 선왕을 보호하라."고 하였다. "채궤蔡簋"에는 "밤낮으로 삼가되, 정령을 어기지 말라.", "대극정大克鼎"에는 "밤낮으로 부지런히 일하고, 내 명을 어기지 말라.", "사극수師克盨"에는 "밤낮으로 삼가되, 정

3) [저] "凡经皆作灋, 注皆作法, 经例用古字, 注例用今字也."(같은 책, 63쪽 참조)
4) [역]《说文》鷹部云. "灋, 刑也.平之如水, 从水.鷹所以触不直者去之, 从鷹去."
5) [역]《经典释文》云. "灋, 古法字."

령을 어기지 말라." 등의 기록 모두 이에 해당한다. 이는 "내 명을 어기지 말라(勿灋朕命)."라고 하는 금문의 상용 어구였음을 보여준다.[6)]

선진 문헌에도 금문과 대응되는 표현이 있는데, 모두 "내 명령을 폐하지 말라(勿廢朕命)."로 나타난다. 예를 들어 『시경詩經』, 「대아大雅·한혁韓奕」에서는 "왕이 친히 명령을 내려, 조상들의 업적을 계승하게 하였으니, 내 명령을 폐하지 말고, 밤낮없이 게을리하지 말라."라고 하였다. 『좌전左傳』 양공襄公 14년에는, 왕이 유정공劉定公을 보내 제후齊侯에게 "이 명령을 경외하고, 내 명을 폐하지 말라."라고 하였다. 수계隨季가 조장자趙莊子에게 말하기를, "옛날 평왕平王이 우리 선군先君 문후文侯에게 명하여 '정鄭나라와 함께 주나라 왕실을 협력하여 보좌하고, 왕명을 폐하지 말라'고 하였다."라고 한다. 선공宣公 12년에도 "왕명을 폐하지 말라."라는 구절이 보이며, 애공哀公 11년에는 왕이 말하기를 "그대의 군주를 섬기되, 공경하여 명을 폐하지 말라."라고 하였다. 청화간清華簡 『봉허지명封許之命』에도 "너의 계획을 경건히 따르고, 주나라를 길이 번영케 하며, 나의 명을 어기지 말고(勿灋朕命), 대대로 그 은혜를 누리게 하라."는 기록이 있는데, 모두 금문에 부합한다. 이는 금문에서 "灋"과 "廢폐"가 서로 통용되었음을 보여주는 사례이다.[7)]

금문에서 灋자가 "廢"자로 쓰이지 않는 경우도 있다. "대우정"에서는 "그러므로 하늘이 너를 도와, 선왕先王을 지키게 하노라."고 하였다. 왕

6) [역]《师酉簋》. "用事夙夜, 勿灋朕命"; 《大盂鼎》. "若敬乃正, 勿灋朕命"; 《师酉簋》. "敬夙夜, 勿灋朕命"; 《师虎簋》. "敬夙夜, 勿灋朕命", "勿灋朕命, 法保先王"; 《蔡簋》. "敬夙夕, 不灋政令"; 《大克鼎》. "敬夙夜用事, 勿灋朕令"; 《师克盨》. "敬夙夕, 不灋政命."

7) [역]《诗·大雅·韩奕》. "王亲命之, 缵戎祖考, 无废朕命, 夙夜匪懈"; 《左传》. "敬之哉, 无废朕命", "昔平王命我先君文侯曰: 与郑夹辅周室, 毋废王命!"; "奉尔君事, 敬无废命!"; 清华简: 《封许之命》有"祗敬尔猷, 以永厚周邦, 勿灋朕命, 经嗣世享"语, 皆与金文合.是金文"灋"与"废"通用之例.

국유王國維는 이를 "灋을 廢로 읽되, 廢는 크다는 뜻이다."[8]라고 해석하였다. 장정랑張政烺의 『서주청동기명문분대사징西周青銅器銘文分代史征』[9]도 같은 해석을 제시하였으며, 진몽가陳夢家의 『서주동기단대西周銅器斷代』는 『이아爾雅』, 「석고釋詁」에 따라 "상常"[10]으로 풀이하였다. 요컨대, 이들 모두 형법刑法이라는 글자와는 관련이 없다.

『수호지진묘죽간睡虎地秦墓竹簡』에는 "군중軍中에서 식량을 받아서는 안 되는 자가 받으면, 모두 갑옷 두 벌을 벌금으로 내고, 灋한다."[11]라고 되어 있다. 이는 곧 군창軍倉에서 부당하게 양식을 수령한 자에게 갑옷 두 벌을 몰수하고, 직책을 박탈하여 영구히 복직하지 못하게 한다는 뜻이다. 이때의 灋자도 廢로 해석해야 할 것으로 보인다.

『주례』에서 "灋"자는 책 전체를 관통하여 사용되었고, 눈에 띄는 곳마다 나타난다. 이는 선진 시대 법가에 해당하지 않는 저작에서는 드문 경우이다. 그러나 이 책에서의 灋 해석은 금문이나 『시경』, 『좌전』 등과도 차이를 보이며 더욱 복잡한 양상을 띠게 된다. 이에 대해 간략히 정리해 보고자 한다.

1) 전례典禮와 문물제도, 통칭하여 법灋이라 함

옛 사람들은 글을 쓸 때 중복을 피하기 위해, 같은 뜻을 표현할 때마다 자주 다른 글자로 교체하여 사용하곤 했다. 『주례』, 「천관天官」 '대재

8) [저] 《大盂鼎》. "故天翼临子, 灋保先王", 王国维"灋读为废, 废, 大也."(왕국유, 『우정명고석』; 『관당금고문고석』; 『왕국유유서』 제6책, 상하이: 상하이고적서점, 1983, 2쪽 참조)

9) [저] 장정랑, 『서주 청동기 명문 시대 구분의 역사적 증거』, 베이징: 중화서국, 1986, 174쪽 참조.

10) [저] 진몽가, 『서주 동기 단대』, 베이징: 중화서국, 2004, 103쪽 참조.

11) [저] "不当稟军中而稟者, 皆赀二甲, 灋."(『수호지 진묘 죽간』, 베이징: 문물출판사, 1990.)

大宰’에서는 육전六典, 팔법八法, 팔칙八則을 나라를 다스리는 규범(圭臬)으로 삼았는데, ‘전典’ ‘법法’ ‘칙則’ 세 글자는 실제로는 의미가 다르지 않다. ‘대재’에서 “나라의 육전을 세우는 일을 맡는다.”라고 하였는데, 정현은 주석에서 “典이란 일정한 것이고, 경經이며, 법法이다.”[12]라고 하였는데, 典과 灋은 동의어라는 것이다. 또 대재는 “팔칙”으로 도성과 변방을 다스린다고 했고, 정현은 주석에 “則 또한 法이다.”[13]라고 설명하였다. 가공언은 소에서 “典, 法, 則 세 가지는 서로 뜻이 통하며, 의미가 같다. 다만, 나라(邦國)에서는 典이라 하고, 관부官府에서는 法이라 하며, 도읍과 변방(都鄙)에서는 則이라 하여, 사용되는 장소만 다를 뿐, 실제 의미는 통한다.”[14]라고 하였다. 손이양의 『정의』에서는 “典과 法은 나라를 다스리는 큰 법도이며, 항상 시행할 수 있는 것이므로, 經과 常으로 풀이한다.”,[15] “모든 전례典禮와 문서 제도를 통칭하여 法이라 부른다.”라고 하였다.[16] ‘대재’의 “팔칙으로 도읍과 변방을 다스린다.”에 대해 손이양은 “기내畿內와 채읍采邑을 다스리는 통일된 법이다.”라고 하였다.[17]

12) [저]《大宰》. “掌建邦之六典”, 郑注. “典, 常也, 经也, 法也.”(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 44쪽 참조)

13) [저]《大宰》. “八则”治都鄙, 郑注. “则, 亦法也.”(같은 책, 47쪽 참조)

14) [저] 贾疏. “谓典、法、则三者相训, 其义既同.但邦国言典, 官府言法, 都鄙言则, 是所用处异, 故别言之, 其实义通也.”(같은 책, 48쪽 참조)

15) [저] 孙诒让《正义》云. “典、法者, 治之大经, 可以常行者, 故又训经、训常.”(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 60쪽 참조)

16) [저] “凡典礼文制通谓之法.”(같은 책, 63쪽 참조)

17) [저]《大宰》. “以八则治都鄙”, 孙诒让云. “治畿内采邑之通法也.”(같은 책, 67쪽 참조)

2) 육관六官 소속 부서마다 그 법灋을 가짐

『주례』의 육관六官 각각에는 60명의 속관屬官이 있으며, 360개의 직관職官 모두 그에 맞는 운용 가능한 灋이 존재하고, 또한 서로 얽혀 정밀한 관리 조직망을 형성하고 있다. '대재'에는 "팔법으로 관부官府를 다스린다."라고 되어 있으며, 정현의 주석에는 "육六은 관법官法이다."라고 한데 이어 이렇게 덧붙였다. "관법이란 각 직책이 맡고있는 바의 법도法度를 말한다. 관직은 제사, 축문, 조회, 회동, 사신 접대 등을 주관하며 모두 각자 고유한 법도가 있다."[18] 이하 몇 가지 예를 간략히 들며 그 체계를 살펴보겠다.

예를 들어, 의례상의 자리에서는 신분과 작위에 따라 서는 위치가 다르다. 「천관·재부宰夫」에는 "조회하는 법도를 관장하여 왕과 삼공三公, 육경六卿, 대부大夫, 군리群吏의 자리(位)를 바로잡는다."[19]라고 되어 있는데, 이는 천자天子 및 삼공 이하의 조회 시 서열과 자리 배치를 재부가 담당함을 의미한다. 「추관秋官·조사朝士」에는 "나라 외조外朝의 灋을 관장하여",[20] 천자에게는 다섯 개의 문이 있으며, 고문庫門 밖이 외조이다. 나라에 위기가 있거나 천도遷都나 군주를 세우는 등의 중대사를 다룰 때는 군신群臣과 만민萬民을 이곳에 모아 의논하였다. 고경孤卿·대부·군사群士, 공후백자남公侯伯子男 및 군리, 삼공·주장州長·중서眾庶 등이 모두 참여하며, 이때 서 있는 위치는 조사가 정하였다. 만약 사례(射禮, 활쏘기 예식)를 거행할 경우, 장소는 조회와 다르다. 「하관

18) [저]《大宰》. "以八法治官府", 郑注"六曰官法"云. "官法谓职所主之法度, 官职主祭祝、朝觐、会同、宾客者, 则皆自有其法度."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 24쪽 참조)

19) [역]《天官•宰夫》. "掌治朝之灋, 以正王及三公、六卿、大夫、群吏之位."

20) [역]《秋官•朝士》. "掌建邦外朝之灋."

夏官·사인射人」에는 "나라의 삼공, 고孤, 경卿, 대부의 자리를 관장한다. 삼공은 북쪽을 향하고, 고는 동쪽을 향하며, 경과 대부는 서쪽을 향한다."[21]라고 하였다. 또한 "사례의 灪으로 활쏘기 예식을 다스린다."[22]라고 하였는데, 예컨대 왕이 여섯 쌍(六耦)으로 삼후三侯를 상대로 활을 쏘아, 세 번 맞히고 세 번 사양하는 등의 절차가 있었다.

「천관」이 관할하는 여관女官 체계 역시 엄격한 규정이 있으며, '부직지법婦職之灪', '부학지법婦學之灪', '부식지법婦式之灪' 등이 그것이다. '내재內宰'에서는 "부직지법婦職之灪으로 구어九禦를 교육하여 각각 맡은 일을 가지게 하며, 그 복장을 바로잡고, 기이하거나 편벽된 것을 금하며, 그 공적을 기록한다."라고 하였다. 관장하는 범위는 두 가지 측면을 포함하는데, 하나는 부인들의 직업상의 방법(직물, 직조, 바느질 등)을 구어들에게 가르치는 것이고, 또 하나는 구어들의 일상 복장과 덕성이 예에 맞는지를 감독하고 그 업적을 기록하는 것이다. '구빈九嬪'에서는 "부학지법을 관장하여, 구어에게 부덕婦德, 부언婦言, 부용婦容, 부공婦功을 가르친다."라고 하였다. 구어는 왕이 연침燕寢에서 쉴 때를 시중드는 빈부嬪婦들이다. 정현의 주석에 따르면 "부덕은 정숙하고 순종하는 것, 부언은 말하고 응답하는 것, 부용은 부드럽고 단아한 태도, 부공은 명주나 삼베를 다루는 솜씨"[23]라고 하였다. 이상은 모두 왕과 함께 지낼 때 처신하는 방법이다. '전부공典婦功'에서는 "부식지법을 주관하여, 빈부 및 궁중 여인들의 여성 노동 관련 업무를 가르친다."라고 하

21) [역]《夏官·射人》. "掌国之三公、孤、卿、大夫之位, 三公北面, 孤东面, 卿、大夫西面."

22) [역] "以射灪治射仪."

23) [저]《内宰》. "以妇职之灪教九御, 使各有属.正其服, 禁其奇衰, 展其功绪"; 《九嫔》. "掌妇学之灪, 以教九御妇德、妇言、妇容、妇功", 郑注. "妇德谓贞顺, 妇言谓辞令, 妇容谓婉娩, 妇功谓丝枲."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교 출판사, 2022, 200쪽 참조)

였다. 정현의 주석에 따르면 "부식婦式이란 부인 업무의 모범을 의미하며, 법이란 재물 사용에 관한 오래된 규칙을 가리킨다."라고 하였다. "사제事齎란, 여공女功의 일을 위해 실과 삼베를 받는 것을 의미한다."[24]라고 하였다. 이상을 종합하면, '내재'가 주관하는 바는 외모와 덕성에 중점을 두었고, '구빈'이 맡은 바는 왕과 함께 처신하는 도리에 중점을 두었으며, '전부공'이 맡은 바는 부녀의 일을 이루는 데 필요한 절차와 규범에 중점을 두었다. 이 셋은 각각 주된 업무가 다르지만 서로 보완하고 조화를 이룬다.

춘관春官이 관할하는 신직神職의 인원은 상당히 많지만, 서로 혼동되지 않고, 분업이 엄격하며, 각자 자신의 법을 갖추고 있다. 예를 들어 「춘관·대복大蔔」에서는 "삼조지법三兆之灋을 주관한다."[25]라고 하였는데, 이는 옥조玉兆, 와조瓦兆, 원조原兆를 말한다. 이들 경조經兆의 체계는 각각 120개로 되어 있고, 그에 관한 송문頌文은 1200편에 이른다. 또 "삼역지법三易之灋을 주관한다."라고 하였는데, 『연산連山』, 『귀장歸藏』, 『주역周易』이 그것이다. 이들은 모두 기본 괘가 여덟 개이고, 세부 괘는 각각 64개씩 있다. 또 "삼몽지법三夢之灋을 주관한다."라고 하였는데, 지몽致夢, 기몽觭夢, 함척咸陟을 가리킨다. 「춘관·시침視祲」에서는 요상妖祥을 관찰하고 길흉을 판별하는데, "십휘지법十煇之灋"이 있고, 정현의 주석에 따르면 "요상은 선악의 징조이며, 정사농鄭司農은 '휘煇란 햇빛의 기운이다'라고 하였다."[26]라고 한다. 십휘十煇는 해 주변에 나타나는 열 가지 종류의 광기光氣를 말한다. 「춘관·가종인家宗人」에서는 "모

24) [저]《典妇功》. "掌妇式之灋, 以授嫔妇及内人女功之事赍", 郑注. "妇式, 妇人事之模范.法, 其用财旧数." "事赍, 谓以女功之事来取丝枲."(같은 책, 2022, 204쪽 참조)

25) [역]《春官•大卜》. "掌三兆之灋."

26) [저]《春官•视祲》. "十煇之灋", 郑注. "妖祥, 善恶之徵.郑司农云: 煇谓日光炁也."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 668쪽 참조)

든 신시神示는 삼신지법三辰之灋을 주관하여 귀신이 머무는 장소를 알아내고, 각 신의 명칭과 그들이 필요로 하는 공물供物을 판별한다."[27] 라고 하였다. 여기서 신시란 무당(巫)이며 삼신三辰(즉 해·달·별)의 법칙을 이용해 천신天神, 지기地祇, 인귀人鬼가 거주하는 곳을 찾는 일을 말한다.

하관夏官은 각종 무기를 관장하며, 무기의 명칭과 용도에 따라 사병司兵, 사과순司戈盾, 사궁시司弓矢 등이 각각 나누어 관리하였다. '사병'에서는 "오병五兵과 오순五盾을 주관하고, 각각 그 물건과 등급을 구별하여 군사에 대비한다."[28]라고 하였다. 오병이란 과戈, 수殳, 극戟, 추모酋矛, 이모夷矛를 가리킨다. '등等'은 제작의 우열, 정밀도와 거칠기 등에 따른 차이를 뜻한다. 관리 내용에는 "수병授兵"이 포함되는데, '사마법司馬法'에 따라 각 군대에서 병사 수를 보고하면 그에 맞춰 병기를 지급하였다. 또 "병수兵輸"는 군대가 귀환할 때 이전에 지급했던 병기를 회수하는 것을 말하고, "용병用兵"의 경우, 병사가 외부에 주둔하여 방어 임무를 수행할 때에도 동일하게 병기의 수수 절차를 거쳤다. 이 외에도 제사와 상례에 필요한 병기를 제공하는 임무를 담당하였다. '사고순'에서는 "사고순은 과순戈盾(창과 방패)을 주관하고 이를 배포한다."[29] 라고 하였다. 구체적으로 말하면, 제사를 지낼 때 왕을 호위하는 여분씨旅賁氏에게 수殳(길이 한 길 네 자 되는 장병기)를 지급하며, 예식 무용에서 필요한 경우에도 병기를 제공하는 역할을 맡았다. 또한 군사 행사나 회합 시에는 부거副車에 사용될 과순과 왕이 탑승하는 수레에 꽂는 과순, 여분旅賁과 호사虎士에게 과순을 지급하는 일도 맡았다. 도착지에 이르

27) [역]《春官•家宗人》. "凡以神仕者, 掌三辰之灋, 以犹鬼神示之居, 辨其名物."
28) [역]《司兵》. "掌五兵、五盾, 各辨其物与其等, 以待军事."
29) [역]《司戈盾》. "司戈盾掌戈盾之物而颁之."

면 방위용 방패를 설치하고, 출발할 때는 이를 철수하는 일을 담당하였다. '사궁시'에서는 "육궁六弓, 사노四弩, 팔시八矢의 瀳을 주관하며, 그 명칭과 물품을 구별하고, 보관 및 출납을 관리한다."[30]라고 하였다. 육궁·사노·팔시 각각은 이름과 규격상의 굽음, 곧음, 길이 등이 정해져 있었다. 중춘中春 시기에는 궁노弓弩를 바치고, 중추中秋 시기에는 화살과 가죽 화살통을 바쳤다. 이 외에도 제사, 택궁澤宮, 대사大射, 연사燕射, 대상大喪, 군역師役, 회동會同, 사냥(田弋) 등의 행사에 필요한 궁시弓矢를 공급하는 일을 맡았다.

「천관·내재」에서는 "서판도지법書版圖之瀳을 주관한다."[31]라고 하였다. 여기서 '판版'은 궁중의 혼시閽寺 및 궁내 관원의 자제들의 명부를 뜻하고, '도圖'는 왕과 왕후, 세자의 궁중 관부의 형상을 가리킨다. 또한 정령政令은 혼시에서 시행되는 규정을 가리킨다. 「춘관·내사內史」에서는 "서사지법敘事之瀳을 주관하여 방문을 접수하고, 왕에게 보고하여 청치聽治하게 한다."라고 하였다. 가공언의 소에 따르면, 이 '서사敘事'는 '소재小宰'의 '육서六敘'를 가리키며, 이는 "곧 왕이 정사를 다스리는 절차를 규정하는 법이다."[32]라고 한다. 「춘관·소사小史」에서는 대제사大祭祀, 대상大喪, 대빈객大賓客, 대회동大會同, 대군려大軍旅 때 "예법禮瀳을 낭독한다."라고 하였고, 그 내용은 소목昭穆(조상의 서열)이나 조궤俎簋(제기)에 관한 규정까지 포함해 세세하게 기록되어 있다. 「춘관·대사악大司樂」에서는 "성균지법成均之瀳을 주관한다."[33] 하여 나라의 교

30) [역]《司弓矢》. "掌六弓四弩八矢之瀳, 辨其名物, 而掌其守藏与其出入."

31) [역]《天官•内宰》. "掌书版图之瀳."

32) [저]《春官•内史》. "掌叙事之瀳, 受纳访, 以诏王听治", 贾疏: 此叙事即《小宰》之"六叙", "是其听治之法也."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 705쪽 참조)

33) [역]《春官•大司乐》. "掌成均之瀳."

육 행정(學政)을 관리하는 것이고, 「추관·사맹司盟」에서는 "맹재지법盟載之灋을 주관한다."[34]라고 하는데, 이는 제후국 간의 동맹 기록과 관련된 예법을 관리하는 것이다.

왕이 사용하는 수레에는 엄격한 규정이 있었기에, 이에 상응하는 灋도 존재하였다. 예를 들면 「하관·제복齊仆」은 외교 활동 시 금로金路라는 수레를 사용하는 "법의灋儀"를 주관하였다. 예컨대 조근朝覲, 종우宗遇(종묘 참배), 향식饗食(연회) 등의 경우에는 모두 금로를 타야 했고, 이에 따른 영송迎送의 의례 절차도 따로 정해져 있었다. 「하관·도복道仆」에서는 아침저녁 조회와 연회에 출입할 때 상로象路라는 수레를 몰도록 관리하는데, "그 법의灋儀는 제차齊車와 같다."[35]라고 규정되어 있다.

종합하면, 『주례』 치국治國의 법은 먼저 육전 등의 대법大法으로 나뉘고, 이어 각 속관으로 다시 분화되어 부분적이고 구체적인 기능 부서의 법으로 발전하였다. 이를 통해 치국의 이상이 최말단까지 실현되었으며, 각 부서는 서로 긴밀히 연계되어 하나의 완전한 전체를 이룬다.

3) 법灋은 곧 식법式法을 뜻함

『주례』에 나타나는 灋은 사용 범위가 매우 넓지만, 그중에서도 "식법式灋"이 가장 자주 등장하며, 대략 구분하면 다음 여섯 가지 종류가 있다.

규격의 높낮이(規格高低)

조근朝覲, 제사祭祀, 회동會同, 빈객賓客 등의 의식에는 반드시 층급層

34) [역]《秋官•司盟》. "掌盟载之灋."

35) [역]《夏官•道仆》. "其灋仪如齐车."

級의 차이가 있으며, 이에 따라 사용하는 예기禮器나 생뢰牲牢 등도 달라진다. 예를 들어 제사에는 대사大祀, 중사中祀, 소사小祀로 구분되며, 예절과 절차가 모두 각각 규정되어 있고, 오랜 세월을 거쳐 이러한 규범이 고정되어 "구법식舊法式"이 되었다. 「천관·재부」에는 "식법式灋으로 제사의 준비물을 주관하고, 제물(薦羞)을 관리하며, 대재大宰를 따라 세척을 감독한다."라고 되어 있다. 가공언의 소에 따르면, "식법이라 함은 제사의 크고 작음에 따라 모두 정해진 구법식이 있어 이를 기준으로 준비하고 점검하게 함을 뜻한다."[36]라고 해설하였다. 이와 유사한 경우는 『주례』의 곳곳에서 쉽게 찾아볼 수 있다.

영조의 법식(營造法式)

제후가 나라를 세우거나 도읍을 건설할 때, 도성의 크기, 성문, 시장, 도로, 도랑 등의 배치는 모두 "구법식"을 따라야 한다. 「하관」 '량인量人'에서는 "건국의 灋을 주관하여 나라를 9개의 주州로 나누는 일을 주관하였다. 나라의 성곽을 조영하고, 후궁을 조성하며, 시장과 조정, 도로와 골목, 문과 도랑을 측량하여, 도읍을 세우는 일도 이와 같다."라고 하였다. 정현은 주석에서 "나라를 세우는 데에는 구법식이 있다."[37]라고 하였다. 「하관·장고掌固」에서는 "성곽이나 구지溝池 및 수구樹渠(물길을 파고, 그 양쪽에 나무를 심는 일)를 견고하게 보수하는 일을 주관한다."라고 하였으며, "모든 수직자는 灋을 받아 맡은 정무를 통달케 한다.", "만약 도읍을 건설할 경우에 그 견고함을 다스리고, 지키는 灋을 함께 갖추

36) [저]《天官•宰夫》. "以式灋掌祭祀之戒具, 与其荐羞, 从大宰而视涤濯", 贾疏. "言'式法'者, 谓祭祀大小, 皆有旧法式, 依而戒敕, 使共具之."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/ 『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 66쪽 참조)

37) [저]《夏官•量人》. "掌建国之灋, 以分国为九州.营国城郭, 营后宫, 量市朝、道巷、门渠, 造都邑亦如之", 郑注. "立国有旧法式."(같은 책, 86쪽 참조)

어야 한다."라고 하였다.[38] 또한 도성 사방 교외(四郊) 밖의 육수六遂 지역의 구획 작업도 전담 관리자가 있었다. 「지관地官·수인遂人」에서는 "토지의 지도를 근거로 전야田野를 경영하며, 군현과 촌락의 형태를 만드는 瀍을 주관한다."[39]라고 하였다.

수수의 법(授受之法)

새와 짐승의 취급에도 모두 "공용식법公用式瀍"과 "뇌례지법牢禮之瀍"이 있어 상세한 규정을 제공하였다. 「천관·포인庖人」에서는 육축六畜, 육수六獸, 육금六禽을 관리하여 왕의 식사를 준비하는 일을 맡는데, "모든 새와 짐승을 헌납할 때에는 瀍에 따라 지급하며, 출입 역시 이에 따른다."라고 하였다. 정현은 주석에서 "손님이 도착하면 짐승을 헌납하는데, 포인이 수인獸人으로 하여금 가져오게 하며, 반드시 헌납해야 할 수량을 문서로 기록하여 주고받는다."[40]라고 설명하였다. 이로써 알 수 있듯이, 설령 왕이라 할지라도 예외가 될 수 없다. 손님에게 제공하는 새나 짐승의 수량 역시 "헌납해야 할 정해진 수량"이 있었다. 또한 「천관·재부」에서는 "조회, 회동, 빈객 접대 시 뇌례지법에 따라 제수(祭牲), 적재물(委積), 식사 제공(膳獻), 음식, 손님에게 하사하는 음식(賓賜之飧牽)과 그 진열 수량을 관리한다."라고 하였다. 이때 의식의 격식 및 참석자의 신분에 따라 제공되는 수량이 달랐다. 「천관·직폐職幣」에서는 "식법을 주관하여 관부, 도비都鄙 및 국가 재정을 사용하는 모든 자들에게

38) [역]《夏官•掌固》. "掌修城郭、沟池、树渠之固", "凡守者受瀍焉, 以通守政", "若造都邑则治其固, 与其守瀍."

39) [역]《地官•遂人》. "以土地之图经田野, 造县鄙形体之瀍."

40) [저]《天官•庖人》. "凡令禽献, 以瀍授之, 其出入亦如之", 郑注. "宾客至, 将献之, 庖人乃令兽人取之, 必书所当献之数与之."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 85쪽 참조)

지급할 화폐를 징수하며, 각 담당자들의 잉여 재산을 정리하고 분배한다.", "모든 국가 회합 업무는 식법에 따라 지원한다."라고 하였다. 가공언은 소에서 "직폐는 잔여 화폐를 관리하며, 여러 관서에 지급할 때에도 반드시 식법에 따라야 한다."[41]라고 하였다. 관부와 도비 등의 지역에서 매년 공적으로 사용하는 화폐가 남게 되면, 사적으로 남겨서 사용해서는 안 되며, 모두 직책을 맡은 화폐 담당자가 법에 따라 거두어야 한다.

기술 규범(技術規範)

『주례』에는 기술부서도 많았는데, 예를 들면 술을 빚는 작업은 쌀과 누룩의 배합 비율, 제조 절차, 온도, 시간 등에 관한 규정이 있으며, 수량뿐만 아니라 품질까지도 엄격히 요구하였다. 따라서 여기서의 "식법"은 기술 지침까지 포괄하고 있다. 「천관·주정酒正」에서는 "술에 관한 정령政令을 관장하고, 식법에 따라 술의 재료를 지급한다. 공적인 술을 만드는 경우도 역시 이와 같다."라고 하였다. 정현의 주석에 따르면 "식법은 술을 담그는 규범이다. 술을 빚을 때는 쌀과 누룩의 분량이 정해져 있고, 술을 잘 빚고 거르는 솜씨 또한 필요하다."[42]라고 하였다.

수량 및 치수(數量與丈尺)

「천관·대부大府」에서 구부九賦(아홉 가지 부세)를 분배할 때에도 반드

41) [저]《天官•宰夫》. "凡朝覲、会同、宾客, 以牢礼之灋掌其牢礼、委积、膳献、饮食、宾赐之飧牵与其陈数"; 《天官•职币》. "掌式灋以敛官府都鄙与凡用邦财者之币, 振掌事者之余财", "凡邦之会事, 以式灋赞之", 贾疏. "职币主余币, 给诸官之用, 亦依式法与之."(같은 책, 158쪽 참조)

42) [저]《天官•酒正》. "掌酒之政令, 以式灋授酒材.凡为公酒者, 亦如之", 郑注. "式法, 作酒之法式.作酒既有米曲之数, 又有功沽之巧."(같은 책, 110쪽 참조)

시 식법에 따라야 한다고 하였으며, "모든 재물을 분배할 때는 식법에 따라 지급한다."라고 하였다. 가공언은 소에서 "식법에 따라 분배한다는 것은, 기존의 법식에 정해진 수량을 기준으로 구부에 따라 지급하는 것을 말한다."[43]라고 해석하였다. 유사한 사례로 「천관·직세職歲」에서는 나라의 부세 출납을 관장하는 직책에 대해, "관부, 도비, 군리群吏 등이 사용하는 재정도 모두 매년 정해진 식법을 기준으로 삼는다."라고 하였다. 정현의 주석에 따르면 "모든 관리의 공적 지출의 규범과 액수는 매년 직무를 맡을 때 이전 지출 기록에 따라 집행한다."[44]라고 한다. 「천관·장피掌皮」는 가을과 겨울 동안 가죽을 수집하고, 봄이 되면 "식법에 따라 백공百工에게 가죽을 분배하여, 털을 사용해 모포를 만들어 국가 용도로 준비한다."라고 하였다. 정현의 주석에 따르면 "식법은 물건 제작에 필요한 재료와 수량에 대한 과거 규정이다."라고 하였다. 가공언은 "예를 들어, 구씨裘氏가 가죽옷을 만들거나, 함인函人이 갑옷과 투구를 제작할 때, 가죽과 부속품의 수량이 모두 정해져 있으며, 이에 따른 옛 규범이 존재한다."[45]라고 덧붙였다.

『주례』에서의 재물材物에 대한 관리의 엄밀함은 세밀하기 이를 데 없다고 할 수 있다. 예를 들어, 천자가 궁궐을 나설 때 임시로 머무는 휴식처를 "차次"라고 불렀는데, 형태는 장막과 비슷하였다. 「천관·장차掌次」에서는 "왕이 거처할 임시 거처(次)의 纁을 주관하여, 필요할 때 설치하

43) [저]《天官•大府》. "凡颁财, 以式灋授之", 贾疏. "以式法授之者, 谓以旧法式多少授与九式, 故云以式法授之."(같은 책, 143쪽 참조)

44) [저]《天官•职岁》. "凡官府都鄙群吏之出财用, 受式灋于职岁", 郑注. "百官之公用式法多少, 职岁掌出之旧用事存焉."(같은 책, 157쪽 참조)

45) [저]《天官•掌皮》. "遂以式灋颁皮革于百工, 共其毳毛为毡, 以待邦事", 郑注. "式法, 作物所用多少故事." 贾疏. "作若裘氏作裘、函人作甲胄, 谓皮革皆有用物多少之数, 有旧法者也."(같은 책, 165쪽 참조)

는 일을 대비한다."라고 하였고, 정현의 주석에 따르면 "灋이란 크기와 치수 규정을 의미한다."[46]라고 하였는데, 이는 〈천자의 임시 거처조차도〉 구체적인 규격과 치수에 따라 엄정히 관리된 灋이 존재하였다는 것이다.

4) 법灋, 혹 덕행德行과 도예道藝를 가리킴

매년 정월 초하루 날(正月之吉)에 대사도는 교법教法을 상위象魏(큰 대문 또는 기둥, 또는 공적인 장소)에 걸어 백성들로 하여금 법을 읽게 하였다. 주장州長, 당정黨正 등 각급의 민정 담당 관리들도 반드시 주기적으로 백성들을 모아 "법을 읽게(讀法)" 하였다. 법을 읽는 빈도는 상당히 높아, 매년 40회 이상에 달했고, 월평균 3회 이상 열렸는데, 이를 보면 매우 강한 법치주의의 인상을 줄 수 있다. 실제로 일부 학자들은 이것을 근거로 『주례』가 곧 법가法家 계열 저작이라고 주장하기도 했다.[47] 그러나 경문經文을 자세히 읽어보면, 오히려 완전히 반대의 결론을 얻을 수 있다.

> 「주장」: 정월 초하루날에 각기 자신의 주州에 속한 백성들을 모아 灋을 읽게 하여, 그들의 덕행과 도예를 심사하고, 칭찬할 건은 권장하며, 잘못은 바로잡아 경계하게 하였다. 또한 연중 제사 지낼 때에도 주민을 소집하여 灋을 읽게 하였으며, 그 방식은 평소와 같았다. …… 연말에는 한 해 동안의 주의 정령政令을 종합하고,

46) [저]《天官•掌次》. "掌王次之灋, 以待张事", 郑注. "法, 大小丈尺."(같은 책, 138쪽 참조)
47) [저] "《周礼》乃法家著作."(고힐강, 「주공 제례의 전설과 『주관』이라는 책의 출현」, 『문사』, 1979년 제6호.)

새해가 시작되면 다시 처음처럼 교법教灋을 읽게 하였다.

「당정」: 정월이 되면 백성들을 모아 灋을 읽게 하고, 그들의 덕행과 도예를 기록하였다.

「족사族師」: 매월 초하루마다 백성들을 모아 나라의 법(邦灋)을 읽게 하고, 그 중 '효도, 우애, 화목, 친애'한 자와 학식이 있는 자를 기록하였다. 봄, 가을로 포신에게 제 지낼(祭酺) 때에도 마찬가지로 시행하였다.

「여서閭胥」: 봄·가을의 제사, 부역과 정사(役政), 상례의 예식 등의 일이 있을 때, 백성들을 모아 행사를 치른 후에 灋을 읽게 하고, 그 중에서 공경하고 민첩하며 타인을 돌보는 자들을 기록하였다.[48)]

위에서 열거한 주州, 당黨, 족族, 여閭에서의 독법을 보면, 읽는 내용은 각종 형벌 조항이 아니라, "덕행과 도예", "효도와 형제간 우애", "공경과 민첩, 타인을 돌보는 행위" 등과 같은 덕목이었다. 이는 매우 뚜렷한 유가적 색채를 띤 "교법"이며, 법가의 법률과는 무관하므로, 절대 글자만을 보고 그대로 이해해서는 안 된다. 이처럼 각 층위에서 반복적으로 법을 읽게 하는 제도는, 대사도의 교법을 민간에까지 확산시키려는 의도

48) [역]《州长》. "正月之吉, 各属其州之民而读灋, 以考其德行道艺而劝之, 以纠其过恶而戒之.若以岁时祭祀州社, 则属其民而读灋, 亦如之. …… 岁终, 则会其州之政令.正岁, 则读教灋如初."; 《党正》. "正岁, 属民读灋, 而书其德行道艺."; 《族师》. "月吉, 则属民而读邦灋, 书其孝弟睦姻有学者.春秋祭酺, 亦如之."; 《閭胥》. "凡春秋之祭祀、役政、丧纪之数, 聚众庶.既比, 则读灋, 书其敬敏任恤者."

였음이 분명하다.

교법의 내용은 도덕 교육 외에도, 시골 마을에서의 일상적이고 다양한 예의 활동을 포함하고 있으며, 이 역시 모두 "법"에 의해 규정되어 있었다. 예를 들어 「지관·당정黨正」에는 다음과 같은 구절이 있다.

> 국가가 제사를 올려 귀신에게 기원할 때에는 예법에 따라 백성을 소집하고, 서당序堂에서 술자리를 마련하며, 연령과 작위의 높고 낮음을 기준으로 자리를 배정한다. 첫 번째 임명은 향리鄕里의 연장자 순으로 하고, 두 번째 임명은 본가(父族)의 연장자 순으로 하되, 세 번째 임명에서는 나이로 정하지 않는다. 그 당黨 안에서의 제사, 장례, 혼례, 관례, 음주 등의 모든 행사에 대해 예법을 가르치고, 금지와 규범을 관리하였다. 백성들이 병사로서 훈련하거나, 밭을 갈거나, 밖으로 출행하거나, 부역을 수행할 때는 각종 灋을 가지고 정치·행정을 처리한다.[49]

위의 활동들은 모두 "예로써 백성을 결속시키고", "예사禮事를 가르치는 것"을 중심으로 전개되며, 앞서 언급된 "덕행과 도예", "효도, 우애, 화목, 친애"와 긴밀히 연관된다. 이는 곧 공자孔子가 말한 "덕으로 인도하고, 예로써 가지런히 한다."[50]라는 나라를 다스리는 도가 구현된 것이다.

이상은 필자가 『주례』에 나타난 灋자의 의미를 두루 살펴본 후 얻은

---

49) [역]《地官·党正》. "国索鬼神而祭祀, 则以礼属民而饮酒于序, 以正齿位: 壹命齿于乡里, 再命齿于父族, 三命而不齿.凡其党之祭祀、丧纪、婚冠、饮酒, 教其礼事, 掌其戒禁.凡作民而师、田、行、役, 则以其灋治其政事."

50) [역] "道之以德, 齐之以礼."

결론이다. 일부 예외적인 경우를 제외하면, 이 글자는 관리의 직무, 전례의 규격, 의식의 절차, 수량의 기준, 기술의 공정, 규격의 치수 등에 걸쳐 있으며, 이는 오랜 시간에 걸쳐 형성된 "구유舊有", "구용사舊用事" 혹은 "관례慣例", "고사故事" 등으로, 집행과 점검을 용이하게 하고, 행정상의 효율성을 높이기 위한 것으로 형법의 의미와는 무관하다.

2. 『주례』의 법치 체계

『주례』에 빈번히 등장하는 灋자는 형법과 거의 관련이 없지만, 그렇다고 해서 『주례』가 덕치德治만으로 사법을 완전히 대체했다는 뜻은 아니다. 이상 국가의 행정 전반에 대해 기술한 문서로서, 『주례』의 사법 체계와 심국審鞫 절차는 완전하고 엄격하며, 사회적 수요를 충분히 충족할 수 있다. 그 핵심 내용을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 정부는 정기적으로 정해진 장소에 헌법을 게시하는 제도를 갖추고 있으며, 관리와 백성 모두가 이를 숙지하고 준수할 것을 요구하였다. 이를 어길 경우 형벌로 다스린다고 하였다. 예를 들면 다음과 같다.

> 「천관·소재小宰」
> 정월에 속관들을 거느리고서 상위에 걸어둔 치상의 법을 살펴보는데, 목탁을 울리며 "법령을 지키지 않는 사람이 있다면, 나라에서 정한 형벌로 처벌을 할 것이다."…모든 관부들에 명령하여 "각자 너희의 직분을 지키고, 너희의 관법을 준수하며, 너희의 직무를 완비하여, 왕의 명령을 따르도록 하라. 받들지 못하는 자가 있

으면, 나라에서 중형을 내릴 것이다."

「지관·소사도小司徒」
정월에 속관들을 거느리고서 상위에 걸어둔 교법을 살펴보는데, 목탁을 울리며 "법령을 지키지 않는 사람이 있다면, 나라에서 정한 형벌로 처벌을 할 것이다."

「춘관·대사大史」
"무릇 법을 분별하는 자는 이를 조사하고, 신뢰하지 않는 자를 형벌에 처한다."
"만약 규약이나 헤아림 가운데 혼란이 생기는 경우, 법에 따라 판단하고, 이를 신뢰하지 않는 자는 형벌에 처한다. … 제사 거행일에는 의례서儀禮書를 들고 차례대로 자리에 서며, 일을 분별하는 자는 이를 살피고, 신뢰하지 않는 자는 주벌에 처한다."[51]

이로 보아 『주례』는 국가 정령을 시행함에 있어 확실히 강제적인 요소가 있으며, "법령을 따르지 않는 자"에 대해서는 "나라에 일정한 형벌"과 "나라에 중한 형벌" 또는 "형에 처한다"와 "주살한다"라고 하여, 법치의 색채가 뚜렷하다.

둘째, 『주례』의 형벌 제도는 체계적이고 완전하다. '대사구'의 서관序官에서는 다음과 같이 기록되어 있다. "이에 추관 사구를 세워, 속관들

51) [역]《天官•小宰》. "不用灋者, 国有常刑！" …… 令于百官府曰. "各修乃职, 考乃灋, 待乃事, 以听王命.其有不共, 则国有大刑！";《地官•小司徒》正岁, 则帅其属而观教灋之象, 徇以木铎, 曰. "不用灋者, 国有常刑！";《春官•大史》. "凡辨灋者考焉, 不信者刑之"."若约剂乱, 则辟灋; 不信者刑之. …… 祭之日, 执书以次位常, 辨事者考焉, 不信者诛之."

을 통솔하게 하고 나라의 금령을 주관하게 하며, 왕을 도와 큰 나라와 작은 나라를 형벌로 제재하게 한다." 정현의 주석에 따르면. "금禁이란 간악한 자를 미리 방지하는 것이며, 형刑이란 사람을 바르게 하는 법도를 의미한다."[52]

『주례』는 국가 중심 지역인 육향六鄕으로부터 시작하여, 육수六遂, 현縣, 도가都家까지 확장되며, 각각의 지역에 형벌과 금령을 담당하는 관원이 배치되어 있었다. 고대의 전통에 따라 이들을 '사士'라 칭하였는데, 정현은 이에 대해 주석하기를 "사란 살피는 자이며, 옥송獄訟의 일을 살피는 것을 주관한다."[53]라고 하였다. 이처럼 빈틈없는 조직을 갖추고 있었다.

> 향사鄕士에 대해 정현은 "여섯 향鄕의 송사를 주관하였다."[54]라고 주를 달았다. 도성에서 100리 이내인 지역을 향이라 하며, 천자는 여섯 향, 제후의 대국은 세 향을 두었고, 각 향마다 1만 2,500호가 있다.
>
> 수사遂士에 대해 정현은 "수사는 여섯 수遂의 송사를 주관하였다."[55]라고 주를 달았다. 도성으로부터 100리에서 200리 사이의 지역을 수라 하며, 각 수마다 7만 5,000호가 있다.
>
> 현사縣士에 대해 정현은 "현사는 현의 송사를 주관하였다."[56]라

52) [저]《大司寇》序官云. "乃立秋官司寇, 使帅其属而掌邦禁, 而佐王刑邦国." 郑注. "禁, 所以防奸者也.刑, 正人之法."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 2쪽 참조)

53) [저]《周礼》. "士", 郑注. "士, 察也, 主察狱讼之事者."(같은 책, 2711쪽 참조)

54) [저] 乡士, 郑注. "主六乡之狱."(같은 책, 2711쪽 참조)

55) [저] 遂士, 郑注. "遂士, 主六遂之狱者."(같은 책, 2712쪽 참조)

56) [저] 县士, 郑注. "县士, 主县之狱者."(같은 책, 2713쪽 참조)

고 주를 달았다. 도성으로부터 300리에서 400리 떨어진 곳을 현이라 한다.

도사都士에 대해 정현은 "도사는 지역의 관리와 백성 간의 송사를 주관하였다."[57]라고 주를 달았다. 네 개의 현이 모이면 하나의 도가 된다.

방사方士에 대해 정현은 "사방의 도가都家 지역의 송사를 주관하였다."[58]라고 주를 달았다.

그 외에도 각종 전문 사법 관리가 모두 갖추어져 있다. '사형司刑'은 오형五刑을 관장하고, '사환司圜'은 감옥을 관장하며, '장수掌囚'는 사형수를 구금하는 일을 맡고, '장륙掌戮'은 처형을 관장하며, '사사士師'는 나라의 다섯 가지 금법禁法을 관장하였다. 법의 그물망이 정교하게 펼쳐져 있어, 나라 전역을 빈틈없이 뒤덮고 있었다.

셋째, 사회 안정을 위한 최후의 수단으로서 오형을 설정하였다. '사형'은 오형을 관장하며, "묵죄墨罪 오백, 의죄劓罪 오백, 궁죄宮罪 오백, 월죄刖罪 오백, 살죄殺罪 오백"[59]이라 하여, 이는 모두 중죄인에게 적용되었다. 오형은 모두 육체에 해를 가하는 형벌로, 죄인을 위협하고 억제하는 효과를 지닌다.

'장륙'은 살해 형벌을 주관하였다. "친족을 살해한 자는 불살랐고, 왕의 친족을 살해한 자는 그 시체를 찢었다. 사람을 죽인 자는 시신을 저잣거리에 내걸고(踣諸市), 3일 동안 드러내며(肆三日), 도둑은 시장에서

57) [저] 都士, 郑注. "主治都家吏民之狱讼."(같은 책, 2739쪽 참조)

58) [저] 方士, 郑注. "主四方都家之狱者."(같은 책, 2714쪽 참조)

59) [역]《司刑》. "墨罪五百, 劓罪五百, 宫罪五百, 刖罪五百, 杀罪五百."

형을 집행한다."라고 하였다. 불사름(焚), 고형(辜), 내걸기(踣), 형벌(刑) 등의 방식은 공개 처형을 통해 경계 효과를 높이려 한 것이다. '사사'는 "오금지법五禁之法을 주관하여 형벌을 시행하는 데 보조하는 역할을 하였는데, 첫째는 궁중 금령, 둘째는 관청 금령, 셋째는 도성 금령, 넷째는 야외 금령, 다섯째는 군영 금령이 있다." 이는 모두 백성을 경계하고, 범죄를 사전에 예방하려는 데 목적이 있다.[60]

넷째, 완전한 사법 운영 절차를 갖추고 있다. 전문적으로 설치된 사법 부서로서, '대사구'에 나타난 사법 운영 절차는 체계적이고 치밀하게 구성되어 있으며, 매우 높은 전문성을 보여준다.

심국審鞫과 정언定

사법 절차의 핵심으로, 하나는 사건을 신중히 조사하는 것이고, 다른 하나는 죄를 확정하는 것으로, 억울한 판결을 방지하는 것이 중점이다. '향사', '수사', '현사', '방사' 등 각 직책마다 다음과 같은 동일한 문구가 있으며, 이는 사건 심리 절차와 요점을 명시한 것으로, 동일하게 적용되며 결코 넘어서서는 안 되는 기준이다:

> 그들의 소송 내용을 듣고, 진술을 살핀다. 형사 사건과 민사 사건을 구별하여, 특히 사형에 해당하는 죄는 따로 분리하고 그 핵심을 추려낸다. 열흘 뒤에 해당 관직 담당자가 조정에 보고한다. 사구司寇가 이를 청문하고, 소송을 단정하며, 그 사건의 시비를 단정한다. 모든 사관士官과 사형司刑관이 함께 참석하여, 각각 자신

60) [역]《掌戮》. "凡杀其亲者, 焚之; 杀王之亲者, 辜之.凡杀人者, 踣诸市, 肆之三日, 刑盗于市"; 《士师》. "掌国之五禁之法, 以左右刑罚: 一曰宫禁, 二曰官禁, 三曰国禁, 四曰野禁, 五曰军禁."

이 관장하는 법령을 근거로 하여 함께 사건을 토론한다.[61]

정현의 주석은 다음과 같다. "변辯과 이異는 문서를 구분하는 것이다. 요지要之는 죄와 법에 대한 요점을 적는 것으로, 오늘날의 탄핵서와 같다. 열흘 동안 처리하지 않고 기다리는 것은 당사자에게 자백을 번복할 여지를 주기 위함이다."[62] 향사는 소송을 들을 때 먼저 문서의 성격을 판별해야 한다. '옥獄'은 형사 사건, '송訟'은 경제 사건이므로, 이 둘은 문서 형식 자체가 다르므로 반드시 명확히 구분해야 한다. 다음으로는 쌍방의 진술을 세심히 심사하여, 사건의 핵심 부분에 대해 허위를 가려내고 사실을 따르며, 중요한 실질 진술을 확보하고, 반복 검증하여 억울하거나 남용된 판결을 막아야 한다. 또한 사형과 나머지 네 가지 형벌은 경중이 현저히 다르므로, 문서 역시 다르게 처리해야 하며, 반드시 다시 구분하여 죄를 확정해야 한다. 사건에 전환의 여지를 남기기 위해, 즉각 판단하지 않고 열흘간 유예하도록 '냉각기간'을 두는데, 가공언은 "비록 사실을 얻어 죄가 확정되었더라도, 열흘이 지난 후에야 외조外朝에 넘겨 최종 판단을 구한다."[63]라고 했다. 피고가 과거에 허위로 죄를 인정했다가 이 시점에 마음을 바꿔 진술을 번복하려 한다면, 자백을 번복할 수 있도록 허용해야 한다. 만약 열흘 안에 자백을 번복하지 않으면, 고소 내용이 사실로 인정되어, 문서를 외조 관원에게 넘겨 재판을 진행

61) [역]《司寇》. "听其狱讼, 察其辞.辨其狱讼, 异其死刑之罪而要之, 旬而职听于朝.司寇听之, 断其狱、弊其讼于朝: 群士司刑皆在, 各丽其灋以议狱讼."

62) [저] 郑注. "辩、异, 谓殊其文书也.要之, 为其罪法之要辞, 如今劾矣.十日, 乃以职事治之于外朝, 容其自反复."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 913쪽 참조)

63) [저] 贾疏. "虽得要实之辞, 罪定, 仍至十日, 乃后亦断刑之职听断于外朝."(같은 책, 912쪽 참조)

한다. 최종적으로 사구司寇가 직접 사건 경과를 듣고, 각지의 형사 담당 관원들 또한 전원 참석하여 각자가 관장하는 법률에 따라 의견을 제시한다. 그 자리에서 함께 논의해 최종 판결을 확정하고, 판결 내용을 문서로 작성하여 종결한 뒤, 사형 집행이 필요한 경우 적절한 날짜를 정해 처형한다.

삼자三刺·삼유三宥·삼사三赦

『주례』의 오형 중 사형死刑이 가장 중하며, 한 번 죽이면 다시 살릴 수 없기 때문에, 특히 신중해야 한다. 살인 혐의자에 대해서는 여러 각도에서 철저히 심사하여 처형을 면할 수 있는 가능성을 찾아야 한다. '사자司刺'에는 다음과 같이 기록되어 있다.

> 서민의 소송 가운데 사형을 적용할 때 세 번 심문을 관장한다. 첫 번째 심문은 뭇 신하들(群臣)에게, 두 번째는 관료(群吏)에게, 세 번째는 만민萬民에게 물어야 한다. 첫 번째 사면은 '몰랐던 경우', 두 번째는 '과실로 인한 경우', 세 번째는 '잊어버린 경우'로 한다. 첫 번째 용서 사유는 '어리고 약한 자', 두 번째는 '노쇠한 자', 세 번째는 '우매한 자'이다. 이러한 세 가지 원칙을 통해 민심을 살피고, 백성 중에서 공정하게 판단하여, 위와 아래가 모두 인정하는 죄목을 적용한 후에야 비로소 사형을 집행할 수 있다. [64]

'刺사'란 곧 죽이는 것을 말한다. 三刺삼사는 세 가지 종류의 사형 사

64) [역]《司刺》云. "掌三刺断庶民狱讼之中.壹刺曰讯群臣, 再刺曰讯群吏, 三刺讯万民.壹宥曰不识, 再宥曰过失, 三宥曰遗忘.壹赦曰幼弱, 再赦曰老旄, 三赦曰蠢愚.以此三法者求民情, 断民中, 而施上服、下服之罪, 然后刑杀."

건을 가리킨다. 사람의 생사는 중대한 일인 만큼, 군신, 관료, 백성 모두에게 의견을 물은 뒤에 이견이 없고, 전국의 백성들 모두가 죽임에 동의해야만 죄를 확정할 수 있다. '宥유'는 관대히 용서함을 뜻한다. 三宥삼유는 '모름', '과실', '망각'으로 인해 사람을 잘못 죽인 경우, 사면할 수 있음을 뜻한다. '모름'은 제대로 확인하지 않은 경우다. 정현의 주석에 따르면 "오늘날 원수 갑에게 복수하려다 을을 보고 진심으로 갑으로 착각하고 죽인 경우와 같다." '과실'은 실수로 일어난 일이다. 예컨대 "칼을 들고 나무를 자르려다가 실수로 사람을 베어버린 경우"를 말한다. '망각'은 앞의 장막 안에 사람이 있는 것을 잊고, "무기나 화살을 던져 사람을 죽인 경우"[65]를 가리킨다. 이 세 가지 모두 고의로 살인한 것이 아니기에 사정상 용서할 수 있으니, 이에 따라 관대히 처리할 수 있다. '赦사'는 관대한 사면이다. 三赦삼사는 '노쇠한 자', '어린 자', '우매한 자'가 사람을 죽였을 때 사형을 면제할 수 있음을 뜻한다. '노모老旄'란 여든 살 이상 고령으로 정신이 흐릿한 사람을 말한다. '유약幼弱'은 아직 성인으로서의 판단능력이 없는 어린이를 가리킨다. '준우蠢愚'는 타고난 지능 저하를 뜻한다. 이 세 부류는 모두 스스로의 행위에 책임질 수 없으므로, 사면할 수 있다. 가공언은 소에 "만약 이러한 법을 사용하지 않는다면, 억울한 자가 생길까 염려된다. 이러한 세 가지 법을 사용함으로써, 백성에 대한 판결이 공정할 수 있다."[66]라고 했다. 『주례』의 사법적 유죄 확정에 있어 엄격함과 신중함은 이를 통해 엿볼 수 있다.

가장 감탄할 만한 것은 '소사구'에 나오는 '오청五聽'이다. "다섯 가지

65) [저] 郑注. "若今仇雠当报甲, 见乙, 诚以为甲而杀之者."; "若举刃欲斫伐, 而轶中人者"; "而以兵矢投射之."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 930쪽 참조)

66) [저] 贾疏. "若不以此法, 恐有人滥者, 由用三法, 故断民得中."(같은 책, 2022, 930쪽 참조)

감각으로 송사를 청취하여 백성의 정상情狀을 구한다. 첫째는 언사言辭를 듣고, 둘째는 안색顔色을 보고, 셋째는 숨결(氣息)을 듣고, 넷째는 청각(耳聽)으로 구별하고, 다섯째는 눈빛(目光)을 본다." 정현은 주석하기를:

> 그 사람이 말을 할 때, 곧지 않으면 말이 번잡해진다. 그의 안색을 보면, 정직하지 않으면 얼굴이 붉어진다. 그의 숨결을 살펴보면, 정직하지 않으면 숨이 가빠진다. 그의 듣는 자세를 보면, 정직하지 않으면 반응이 분명하지 않다. 그의 눈빛을 보면, 정직하지 않으면 눈동자가 흔들린다.[67]

사건 판결 이후에도, 오판을 방지하기 위해 피고인의 말, 안색, 숨결, 눈빛 등에서 미세한 이상 징후를 세밀히 관찰해야 한다. 만약 사건에 허위나 억울함이 있으면 반드시 드러나므로, 아무리 미세하더라도 결코 놓쳐서는 안 된다. 이러한 생리적·심리적 반응을 근거로 사실 여부를 파악하려는 이론은, 오늘날 말하는 범죄 심리학에 해당하며, 이는 지극히 지혜롭고 동시에 깊은 인애仁愛를 담고 있다. 『서경』, 「여형呂刑」에 나오는 "용모를 근거로 심문하라(惟貌有稽)."라는 표현도 이와 맥락이 같아서, 공영달은 주석에서 "〈이는〉 곧 『주례』의 오청이다."[68]라고 설명했다. 후대 주석가들 역시 이 두 문헌을 서로를 뒷받침하는 근거로 삼

67) [저]《小司寇》的"五听". "以五声听狱讼, 求民情: 一曰辞听, 二曰色听, 三曰气听, 四曰耳听, 五曰目听."郑注: 观其出言, 不直则烦.观其颜色, 不直则赧然.观其气息, 不直则喘.观其听聆, 不直则惑.观其牟子视, 不直则眊然."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 2770~2771쪽 참조)

68) [저]《书•吕刑》. "惟貌有稽"与此如出一辙, 故孔疏云"即《周礼》五听."(공영달, 『상서주소』/『십삼경주소』 제1책, 타이베이: 예문인서관, 2011, 300~302쪽 참조)

았다.

이상의 내용을 종합하면, 『주례』의 사법 체계는 행정부서 구성에서나 사법 절차의 운영에서든, 모두 이미 완전하고 성숙한 수준에 이르렀음을 알 수 있다.

3. "대사구" 관법官法의 차례와 사법司法 취지

앞서 논한 『주례』의 법치 제도는 비교적 표면적인 지표에 해당하며, 사상과 이념의 차원까지는 깊게 다루지 않았다. 의심의 여지없이, '대사구'는 그 사법 이론을 가장 잘 보여주는 창구이다. 그러나 『주례』의 체계는 차례에 따라 기계적으로 직관을 배열한 것으로, 여섯 편 모두 그러하며, 마치 관례적인 문서와 같아 저자가 나라를 다스리는 도를 깊이 전개할 여지를 남기지 않았다. 필자는 '대사구'를 반복하여 읽는 과정에서 두 가지 큰 의문점을 발견하였는데, 이는 '대사구'의 사법 이념을 탐구하는데 있어 돌파구가 될 수 있을 것으로 보인다.

우선, 「추관」이 관할하는 육십 개 직관은 업무가 매우 번잡하여, 이를 읽어도 요점을 쉽게 파악하기 어렵다. 그러므로 일반적인 이치에 따르자면, '대사구'의 관법 서두에는 반드시 요점을 뽑아 본관의 핵심 임무를 먼저 밝히고, 그 다음에 중요도와 급하고 급하지 않은 순서의 선후에 따라 나머지 사무를 서술해야 마땅하다. 대사구는 형벌을 주관하는 직책이므로, 관법의 첫머리에는 곧바로 묵형(墨), 의형(劓), 궁형(宮), 월형(刖), 살형(殺) 등의 "정오형正五刑"을 밝히고, 이어서 고발, 연좌, 형기 등 구체적 처벌 규정을 서술하는 것이 이치에 부합한다. 그러나 『주례』 '대사구'는 이와 완전히 반대의 배열 방식을 취하고 있으며, 그 여섯 조

항에서 관법을 배열한 순서는 다음과 같다.

> 방국을 세우는 세 가지 법을 주관하여, 왕을 도와 큰 나라(邦)와 작은 나라(國)를 형벌로 제재하고 사방을 다스린다. 첫째는, 새로 세워진 나라에는 가벼운 법을 적용하는 것이다. 둘째는, 안정된 나라에는 중간 정도의 법을 적용하는 것이다. 셋째는, 어지러운 나라에는 무거운 법을 적용하는 것이다.
>
> 오형五刑으로 만민을 규찰한다. 첫째, 야형野刑, 농사에 힘쓰는 자를 장려하고 농사에 힘쓰지 않는 자를 규찰한다. 둘째, 군형軍刑, 군중에서 쓰는 형벌로, 명령을 준수하는 자를 장려하고 직수職守를 잘못하는 자를 규찰한다. 셋째, 향형鄕刑, 덕이 있는 자를 장려하고 불효하는 자를 규찰한다. 넷째, 관형官刑, 어진 자를 장려하고 직무를 잘못 수행하는 자를 규찰한다. 다섯째, 국형國刑, 근신한 자를 장려하고 공손하지 못한 자를 규찰한다.
>
> 환토圜土를 통해 일하지 않는 백성을 모아 교화한다. 남을 해친 자는 모두 환토에 수감하여 일정한 업무를 맡기고, 죄를 밝혀 부끄러움을 느끼게 한다. 그중 고칠 수 있는 자는 다시 중국으로 돌려보내되, 3년 동안 나이와 신분에 따라 일반 백성과 같은 반열에 들 수 없다. 그러나 고치지 못했음에도 환토를 빠져나오는 자는 사형에 처한다.
>
> 가석嘉石으로 태만한 백성(罷民)을 다스린다. 백성들 가운데 법에

는 걸리지 않으나 마을(州里)에 폐해를 끼치는 죄악을 저지르는 자가 있으면 족쇄를 채워서 가석에 앉히고 사공司空의 관아에서 부역하게 하되, 죄가 무거운 자는 13일 앉힌 다음 1년을 부역시키고, 그 다음은 9일을 앉힌 다음 9개월을 부역시키고, 그 다음은 7일에 7개월을 부역시키고, 그 다음은 5일에 5개월을 부역시키고, 가장 가벼운 죄는 3일에 3개월을 부역시키며, 주와 리의 사람으로 하여금 보증을 서게 하고서야 용서하여 놓아준다.

송사의 양측 당사자들을 함께 법정에 이르게 하여 백성들이 함부로 소송을 제기하지 못하도록 금지한다. 먼저 한 묶음의 화살(束矢)을 조정에 바친 후에야 송사를 다스렸다. 또한 양쪽 당사자가 증거문서를 각기 제출하게 하여 형사 고소가 남용되지 않도록 금지한다. 반드시 균금鈞金을 3일 내에 들여놓아 조정에 이른 연후에 옥사를 다스렸다.

폐석肺石을 이용하여 가난하고 하소연할 데 없는 백성들의 사정을 윗사람에게 전달한다. 멀고 가까운 곳의 고아·독거노인·노약자 등 의지할 곳 없는 백성들 가운데, 억울한 일을 윗사람에게 호소하려 해도 그들의 상급 관리가 이를 전달하지 않을 경우, 그 백성들을 폐석 위에 올라 3일간 서 있도록 하며, 그런 뒤에 조정의 관리가 나아가 그들의 말을 들어주며 이를 왕에게 보고하고, 이를 가로막았던 그 상급 관리를 처벌한다.[69]

69) [역]《周礼•大司寇》. "掌建邦之三典, 以佐王刑邦国、诘四方: 一曰刑新国用轻典, 二曰刑平国用中典, 三曰刑乱国用重典.以五刑纠万民: 一曰野刑, 上功纠力; 二曰军刑, 上命纠守; 三曰乡刑, 上德纠孝; 四曰官刑, 上能纠职; 五曰国刑, 上愿纠暴.以圜土聚教罢民, 凡害

위에서 인용한 여섯 조항의 관법은 각각 방국邦國, 만민萬民, 파민罷民, 송사獄訟, 궁민窮民을 대상으로 삼고 있으나, 그 내용에는 뜻밖에도 "정오형"이 보이지 않는다. "정오형"이라는 명칭은 '소사구'에 이르러서야 비로소 나타나는데, 그 구절은 다음과 같다. "오형으로 백성들의 송사를 판결함에, 형벌에 의존하되 사정과 인정을 함께 살펴 신문한다."[70]라고 하였다. 그리고 오형의 세부 조목은 한참 뒤인 '사형'편에 이르러서야 등장하는데, "오형의 법을 주관하여 만민의 죄를 규명한다. 묵죄墨罪 오백, 의죄劓罪 오백, 궁죄宮罪 오백, 월죄刖罪 오백, 살죄殺罪 오백"[71]이라 하였다. 이러한 배열은 분명 「추관」 내에서 다섯 가지 육형肉刑의 비중을 일부러 낮추려는 의도가 있음을 보여준다.

두 번째 조항은 "오형으로 만민을 바로 잡는다."라고 하였으나, 여기서 말하는 "오형"은 "정오형"이 아니라 야野, 군軍, 향鄕, 관官, 국國에서 백성의 행정을 다스리기 위한 법을 각각 대상으로 삼은 것이다. 정현의 주석에 따르면, "형刑은 곧 법法이다. 규糾는 다른 점을 살핀다는 뜻이다." 가공언은 "이 오형은 일반적인 정오형인 묵형, 의형 등과는 다르다."[72]라고 밝혔다. 이 오형의 구체적인 내용은 다음과 같다. "상공규

人者, 置之圜土而施职事焉, 以明刑耻之.其能改者, 反于中国, 不齿三年.其不能改而出圜土者, 杀.以嘉石平罢民, 凡万民之有罪过而未丽于灋而害于州里者, 桎梏而坐诸嘉石, 役诸司空: 重罪, 旬有三日坐, 期役; 其次九日坐, 九月役; 其次七日坐, 七月役; 其次五日坐, 五月役; 其下罪三日坐, 三月役; 使州里任之, 则宥而舍之.以两造禁民讼, 入束矢于朝, 然后听之.以两剂禁民狱, 入钧金, 三日乃致于朝, 然后听之.以肺石达穷民, 凡远近茕独老幼之欲有复于上而其长弗达者, 立于肺石三日, 士听其辞, 以告于上而罪其长."

70) [역]《小司寇》. "以五刑听万民之狱讼, 附于刑, 用情讯之."

71) [역]《司刑》. "掌五刑之法, 以丽万民之罪, 墨罪五百, 劓罪五百, 宫罪五百, 刖罪五百, 杀罪五百."

72) [저] "以五刑纠万民", 郑注. "刑亦法也.纠犹察异之." 贾疏. "此五刑, 与寻常正五刑墨、劓之等别."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 892쪽 참조)

력上功糾力", 정현 주. "공功은 농업의 공로이고, 력力은 부지런히 힘쓰는 것이다." 즉, 들에 있는 백성들로 하여금 농업에 힘쓰도록 독려한다는 뜻이다. "상명규수上命糾守", 정현 주. "명命은 장수의 명령이고, 수守는 부대를 이탈하지 않는 것이다." 즉, 군대에 복무하는 자로 하여금 장수의 명령을 따르고, 부대를 이탈하지 않게 한다는 것이다. "상덕규효上德糾孝", 정현 주. "덕德이란 육덕六德이며, 부모를 잘 섬기는 것이 효孝다." '대사도'에 따르면, 육덕이란 지知, 인仁, 성聖, 의義, 충忠, 화和로서, 육향六鄕에서 교화하는 덕목이다. "상능규직上能糾職", 정현 주. "능能은 그 일을 잘 수행하는 것이고, 직職은 직책을 정돈하는 것이다." 즉, 관리들로 하여금 직책에 충성을 다하게 인도하는 것이다. "상원규폭上愿糾暴", 정현 주. "원愿은 진실하고 신중함을 뜻하며, 폭暴은 공恭자의 오자이다."[73] 정현은 왜 "폭暴"을 "공恭"으로 고쳤을까? 가공언의 소에서는 "앞의 네 가지 형벌은 모두 선한 점을 단속하는 것으로, 악한 점을 다루는 것이 아니므로, 미루어 보아 공恭이 옳다."[74]라고 설명하였다. 이로 보아, 이 오형의 대의는 들, 향, 국가, 관부, 군대 등 모든 지역과 부문을 아우르는 선행을 장려하는 법으로, 결코 형벌로 억누르는 법이 아니다. 이는 분명히 『서경』, 「여형」에서 말하는 교화 중심의 통치 사상에 영향을 받은 것으로 보인다.

「여형」에 따르면, 요堯임금이 삼묘三苗를 주벌한 뒤 백성의 도덕 수준을 높이고, 생존 환경과 물질적 생활을 보장하는 것을 사회 안정을 이루는 기초로 삼았다고 전한다. 이에 따라, 요임금은 "백이伯夷에게 예법을

---

73) [저] "上功纠力", 郑注. "功, 农功.力, 勤力."; "上命纠守", 郑注. "命, 将命也.守, 不失部伍."; "上德纠孝", 郑注. "德, 六德也.善父母为孝."; "上能纠职", 郑注. "能, 能其事也.职, 职事修理."; "上愿纠暴", 郑注. "愿, 悫慎也.暴, 当为恭字之误也."(같은 책, 892쪽 참조)

74) [역] "以上四刑, 皆纠察其善, 不纠其恶, 以类言之, 故知是恭."

내려 백성을 예의로 교화하게 하고, 우禹에게 수토水土를 다스리게 하여 산천에 이름을 지어주게 하며, 직稷에게 파종하는 법을 내려 아름다운 곡식을 재배하게 하였다."[75]라고 한다. 그 다음에서야 "사관들이 백성을 형벌로 제어하면서, 덕을 공경하도록 가르쳤다."[76] 요임금의 정치 이념은 먼저 예禮로 이끌고, 뒤에 형刑을 쓰며, 예로써 교화하여 예를 따르지 않는 경우에만 형벌을 가해 두려움을 알게 하는 것이었다. 이와 같이 형과 예가 서로 보완되어 다스림을 이루니, 이는 마치 솥 밑 장작을 제거하는 방법과 같고, 이는 겉으로만 멈추게 하는 방법이 아니다. '대사구'에서 사회 교화적 "오형"을 중요한 위치에 둔 것은 바로 「여형」과 일치한다.

위에서 말한 내용을 뒷받침하는 증거가 될 수 있는 것은, 그 다음에 이어지는 세 번째와 네 번째 조항의 관법이다. 이는 "파민罷民(농사일을 하지 않고 빈둥거리는 게으른 백성)"과 "타인을 해친자(害人者, 과실로 하여 법을 어긴 자)"를 대상으로 삼되, 이들을 죽음으로 위협하지 않고 먼저 교화를 우선시한다. 그들을 '환토圜土, 감옥'에 수용하여 "괴롭게 하여 선을 행하도록 가르친다."라는 것이다. 즉 자유를 박탈하고 고된 나날을 보내게 하여 스스로를 한탄하게 만든다. 그리고 그들의 능력에 따라 노역을 시키는데, 이는 오늘날 중국에서의 "노동교양勞動教養" 과 유사하다. 그들의 수오지심을 일깨우기 위해 "형벌과 수치심을 명확히"하기 위하여 "그 죄악을 커다란 나무판에 적어 등에 부착하게 한다."[77] 이는 수치를 느끼게 하여 그들이 스스로 잘못을 고치기를 바라는 것이다.

---

75) [저]《吕刑》. "伯夷降典, 折民惟刑.禹平水土, 主名山川.稷降播种, 农殖嘉谷."(공영달, 『상서주소』/『십삼경주소』 제1책, 타이베이: 예문인서관, 2011, 298쪽 참조)

76) [저] "士制百姓于刑之中, 以教祇德."(같은 책, 298쪽 참조)

77) [저] "以明刑耻之", "书其罪恶于大方版, 着其背."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 893쪽 참조)

잘못을 뉘우친 자는 "중국中國(중심 지역 혹은 고향)으로 돌아가도록" 할 수 있으나, 평민들과 동등하게 나이순으로 자리하는 것은 허락되지 않으며, 3년 동안은 공동체 활동에 참여할 수 없다. 다만 뉘우칠 줄 모르고 환토에서 탈출하는 자에 대해서만 죽였다.

또 다른 부류의 사람은, 비교적 가벼운 죄를 범해 아직 법에 직접 저촉되지 않았으나, 주리州里(지역 공동체)에 해를 끼친 경우, 이들은 "족쇄를 채워서 가석에 앉히고, 사공司空에게 보내어 부역하게 한다."라고 하였다. 정현의 주석에 따르면, "가석은 무늬가 있는 돌로, 외조外朝 문 왼편에 세워져 있으며, '평平'은 바로잡는다는 뜻으로, 그를 올바르게 되돌아가게 하려는 것이다." 가공언의 소에서는 "교화를 안 따르는 백성으로 하여금 그 무늬를 보면서 자신의 죄를 반성하고 스스로 고치게 하려는 것이다."[78]라고 설명한다. 가석은 고문庫門 밖, 외조 왼편에 설치되어 있어, 사람들이 많이 오가는 장소이다. 잘못을 저지른 자를 그곳에 앉혀 공개적으로 부끄러움을 주는 것이다. 구체적인 과정은 두 부분으로 나뉜다. 그중 일부는 일정 시간 동안 족쇄를 채운 채 가석 위에 앉혀 대중에게 공개하는 정신적 처벌이고, 나머지 시간 동안은 사공의 지휘하에 노역을 수행하는 신체적 처벌이다. 죄의 경중에 따라 다섯 등급으로 나뉘어 처벌된다. 죄가 무거운 자는 13일 앉힌 다음 1년을 부역시키고, 그 다음은 9일을 앉힌 다음 9개월을 부역시키고, 그 다음은 7일 앉힌 다음 7개월을 부역시키고, 그 다음은 5일을 앉힌 다음 5개월을 부역시키고, 가장 가벼운 죄는 3일 앉힌 다음 3개월을 부역시킨다. 노역 기간을 마친 자는 그의 고향 지역의 주장이나 이재里宰(촌장 격)가 나서서 보증하면, 관대히 용서하고 석방해 준다. "명형明刑"은 대사구의 형벌 사

78) [저] "桎梏而坐诸嘉石, 役诸司空", 郑注. "嘉石, 文石也.树之外朝门左.平, 成也.成之使善." 贾疏. "欲使罢民思其纹理, 以改悔自修."(같은 책, 894쪽 참조)

상에서 중요한 특징으로, 신체에 상처를 입히지 않고, 감금이나 가석에 앉히는 등의 수단을 통해 정신적으로 형벌을 가하는 방식으로, 일종의 "명예형名譽刑"이라 할 수 있다. 주된 목적은 죄인을 반성하게 하고, 가급적 육체적 처벌을 피하는 데 있다.

다섯 번째 조항에서는, 정부가 아무 일도 없이 소송을 일으키거나, 무고하고 모함하는 것을 분명히 반대하고 있음을 보여준다. 이에 따라 속시束矢와 균금鈞金을 징수하는 방식으로 불필요하거나 악의적인 소송자의 비용 부담을 늘려, 정부 자원의 낭비를 줄이고자 하였다.

"양쪽 소송 당사자가 함께 법정에 이르게 하여 백성들이 함부로 소송을 제기하지 못하도록 금지한다." 정현은 다음과 같이 주를 남겼다. "송訟이란 재화財貨를 사용하여 서로 고소하는 것을 말한다. 조造는 이르는 것이다. 소송 당사자 양쪽 모두 출석하여야 하고, 각각 한 묶음의 화살(束矢)을 조정에 바친 후에야 송사를 다스렸다. 출석하지 않거나 화살을 바치지 않으면 이는 잘못을 스스로 인정한 것으로 본다. 가공언은 소에서, "금지한다고 하는 것은 먼저 한 묶음의 화살을 바치게 하여, 사실이 아니면 관부에서 몰수한다는 뜻이다. 바치지 않으면 스스로 잘못을 인정한 것으로 간주하여 백성의 소송을 줄이는 방법이다."라고 한다.[79] 고대에는 활 한 자루에 백 개의 화살을 맞췄는데, 한 묶음의 화살은 아마 백 개의 화살을 의미했을 것이다. 소송하는 자는 이미 정부의 사법 자원을 사용한 셈이므로 한 묶음의 화살을 비용으로 납부해야 하고, 만약 패소할 경우 해당 비용은 반환되지 않는데, 이는 이치에 맞다. 이렇게 하면 승소할 자신이 없는 사람은 송사를 주저

79) [역]《秋官司寇》. "以两造禁民讼", 郑注. "讼, 谓以财货相告者.造, 至也.使讼者两至, 既两至, 使入束矢乃治之也.不至, 不入束矢, 则是自服不直者也."贾疏. "言禁者, 谓先令入束矢, 不实则没入官.若不入, 则是自服不直, 是禁民省事之法也."

하게 된다.

"양쪽 당사자가 증거문서를 각기 제출하게 하여 형사 고소가 남용되지 않도록 금지한다." 여기서 '옥獄'은 상대방에게 죄가 있다고 고소하는 것을 말하며, '제劑'는 증거문서, '균鈞'은 서른 근을 의미한다. 정현의 주석을 보면 다음과 같다. "고소하고자 하는 사람은 각각 증거 문서를 소지하고, 양측 모두 증거 문서를 제출한 다음, 삼십 근의 금속 화폐를 내야하며, 접수된 이후 또 3일을 지나야 비로소 재판하기 시작한다. 중요한 형벌임에도, 증거 문서를 제출하지 않거나, 금속 화폐를 내지 않으면, 스스로 정당하지 않음을 인정한 것으로 본다."[80] 형사 고소(民獄)는 민사 소송(民訟)보다 엄중하기 때문에, 죄를 서로 고발하는 양측에게 각각 증거 문서를 지참하게 하고, 삼십 근의 동을 소송비용으로 납부하게 한다. 그리고 삼 일이 지나서야 조정에 나아가 재판을 받을 수 있도록 하여, 사건을 신중하게 처리하고자 하였다.

가장 마지막의 관법 조항 또한 뜻밖에도 사회적 약자인 궁민窮民을 대상으로 삼고 있다. 정현은 "하늘 아래 백성 중에서 궁하여 하소연할 데 없는 자이다. 형제가 없는 이를 '경惸'이라 하고, 자손이 없는 이를 '독獨'이라 한다."[81]라고 풀이하였다. 이처럼 의지할 곳 없이 생계가 어려운 궁민은 사회로부터 가장 쉽게 잊히거나 무시당하기 쉽다. 궁민이 "왕과 육경六卿에게 상소하고자 할 때, 그 장長(제후나 향수대부)이 이를 전달하지 않을 경우",[82] 폐석 위에 서게 한다. 이때 "사士(사법 관원)"는 반드시 3일 이내에 나아가 그의 진술을 듣고, 왕에게 보고해야 한다. 사

80) [역]《秋官司寇》. "以两剂禁民狱", 郑注. "使狱者各赍券书, 既两券书, 使入钧金, 又三日乃治之, 重刑也.不券书, 不入金, 则是亦自服不直者也."

81) [저] 郑注. "天民之穷而无告者.无兄弟曰惸.无子孙曰独."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 895쪽 참조)

82) [역]《秋官司寇》. "欲有复于上(王与六卿)而其长(诸侯或乡遂大夫)弗达者."

실로 판명되면, 백성의 여론과 호소가 윗사람에게 전달되는 것을 억압한 제후나 향수의 관리는 처벌을 받아야 했다. 폐석은 궁민의 뜻을 호소하고 억울함과 바람을 표명할 수 있도록 보장된 지정된 장소였으며, 이를 전담하는 관리를 따로 두었다는 점에서, 약자 계층의 발언권을 보장하고 억울함을 풀 기회를 제공한 매우 진보적인 사법 제도라 할 수 있다.

덕德을 다스림의 핵심으로 삼는 것은 바로 유가儒家 사상의 구현이다. 「강고康誥」에서는 "크게 악한 자는 크게 미움을 받는 법"[83]의 죄를, "효도하지 않고, 우애하지 않으며, 자식으로서 아버지를 공경하지 않고, 크게 아버지의 마음을 상하게 하며, 아버지는 자식을 돌보지 않고 도리어 그 아들을 미워하며, 아우는 하늘의 밝은 도리를 생각하지 아니하여 형을 공경하지 않으며, 형 또한 아우의 애처로운 어린아이를 불쌍히 여기지 아니하여 크게 아우에게 우애하지 않는 것"[84]에 돌렸다. 이를 "백성의 도리(民彝)가 크게 문란해진 근원"[85]으로 보았으며, "속히 문왕이 정한 벌을 시행하여 형벌에 처하고 사면하는 일이 없어야 한다."[86]라고 하였다. 공안국은 전傳에서 "문왕이 지은 교훈을 어긴 자에게 실시하는 벌을 속히 시행하여, 이 오상五常을 어지럽힌 자를 형벌에 처하고 사면하는 일이 없어야 한다."[87]로 해석하였다.

요컨대, 『주례』의 저자는 '대사구'의 여섯 조항의 관법을 배열하며 은연중에 자신의 사법 이념을 표현했으며, 이는 주공 이래의 "덕형" 사상

83) [역]《康诰》. "元恶大憝."

84) [역]《康诰》. "不孝不友, 子弗祇服厥父事, 大伤厥考心.于父不能字厥子, 乃疾厥子.于弟弗念天显, 乃弗克恭厥兄.兄亦不念鞠子哀, 大不友于弟."

85) [역]《康诰》. "民彝大泯乱."

86) [역]《康诰》. "速由文王作罚, 刑兹无赦."

87) [역] "速用文王所作违教之罚, 刑此乱五常者无得赦."

에 뿌리를 둔 것이다. 『상서』에 수록된 주周 초의 여러 고문誥文에서는 반복적으로 덕을 숭상하고 백성을 보호해야 한다는 사상을 강조한다. 예컨대, 「강고」에는 "너희의 위대한 선조이신 문왕은 능히 덕을 밝히고, 형벌을 신중히 하였으며, 감히 홀아비와 과부를 업신여기지 않았다."[88] 라고 하였다. 여기서 "克극"은 '능하다'는 뜻이다. 「군석君奭」에는 "이것은 오래된 교육을 따르는 것이며, 문왕은 덕을 힘써 닦아 백성에게 내렸다."[89]라고 하였다. 여기서 "이교彝教"는 백성을 위한 상시적 교육을 뜻하고, 아름다운 덕(懿德)을 갖추게 하는 것이며, "멸蔑"은 '힘쓰다'라는 뜻으로 문왕이 "아름다운 덕(懿德)"을 힘써 백성에게 가르쳤다는 의미다. 또한 「강고」에서는 "의로운 형벌과 의로운 살벌(義刑義殺)"이라는 개념도 제시되며, 범죄자라도 그 동기와 상황에 따라 다르게 대해야 함을 강조한다. 예컨대, 우발적으로 죄를 범한 자는 "죽여서는 안 되며(不可殺)", 상습적인 범죄자는 "반드시 죽여야 한다(不可不殺)."라고 하였다. 판결은 신중해야 하며 "대여섯 날 동안 깊이 숙려하고, 열흘 이상 치밀히 살펴야 하며, 죄인을 철저히 심문할 것"[90]을 요구한다. 이와 같은 사상은 '대사구' 곳곳에 반영되어 있다.

4, "대사구" 중 형벌과 무관한 열두 속관屬官

'대사구'에서 또 하나 의문을 불러일으키는 점은, 속관 중에 나타난 관직들—명씨冥氏, 서씨庶氏, 혈씨穴氏, 기씨冀氏, 작씨柞氏, 치씨薙氏, 철

88) [역]《康诰》. "惟乃丕显考文王克明德慎罚, 不敢侮矜寡."
89) [역]《君奭》. "兹迪彝教, 文王蔑德, 降于国人."
90) [역]《康诰》. "服念五六日, 至于旬时, 丕蔽要囚."

촉씨哲蔟氏, 전씨翦氏, 적발씨赤犮氏, 괵씨蟈氏, 호탁씨壺涿氏, 정씨庭氏—이 모두 형법과 직접적인 관련이 없다는 점이다. 『주례』에서 사법을 전담하는 부서인 '대사구'의 관직이라면, 특정한 사법 전문성을 갖추는 것이 마땅하나, 이 열두 관직은 사법과 전혀 무관하니, 실로 납득하기 어려운 대목이라고 할 수 있다. 그 직무를 간단히 서술하면 다음과 같다.

명씨冥氏. "활 모양의 그물을 설치하여 함정으로 사나운 짐승을 잡고, 영고靈鼓를 쳐서 몰아넣는 일을 맡는다." 정현 주: 명冥이란 "끈으로 새나 짐승을 잡는 명칭이다."[91] "호장弧張은 동罿이나 부罦 같은 것으로, 새나 짐승을 가두기 위한 장비다."[92] 『시경』, 「왕풍王風·토원兔爰」에는 "꿩이 부罦에 걸렸다.", "꿩이 동罿에 걸렸다."[93]라는 구절이 있다. 부罦는 새나 짐승을 자동으로 잡을 수 있는 장치로, 속칭 복거망覆車網이라 하여 토끼를 잡을 수 있다. 동罿은 부罦와 같은 뜻이다. 명씨는 여섯 면으로 된 영고靈鼓를 쳐서 새와 짐승을 함정으로 몰아넣는 일을 맡았다.

서씨庶氏. "독고毒蠱를 제거하는 일을 맡으며, 제사를 지내어 신에게 기원하거나, 가초嘉草라는 약초를 사용해 이를 훈증하여 없앤다." "독고는 사람에게 병을 일으키는 벌레를 말하고", "공설攻說은 신에게 기원하여 퇴치하도록 하는 것이며", "회禬는 종기(瘇癰) 터질 궤潰와 같이 읽는다."[94] 가초嘉草는 약초 이름이다. 공攻은 가초를 태워 훈증하는 방법을

---

91) [저] 冥氏. "掌设弧张, 为阱擭以攻猛兽, 以灵鼓驱之." 郑注: 冥乃"以绳縻取禽兽之名."(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 905쪽 참조)

92) [저] "弧张, 罿、罦之属, 所以扃绢禽兽."(같은 책, 978쪽 참조)

93) [역]《诗•王风•兔爰》. "雉罹于罦", "雉罹于罿."

94) [저] 庶氏. "掌除毒蠱,以攻说禬之,嘉草攻之.", "毒蛊, 虫物而病害人者", "攻说, 祈名, 祈其神求去之也", "禬读如溃痈之溃"(가공언, 『주례소』, 펑린 점교/『유장』 제37 · 38책, 베이징: 베이징대학교출판사, 2022, 979쪽 참조)

가리킨다.

혈씨穴氏. "칩수蟄獸 사냥을 맡아, 각각 그 먹는 물건으로써 불사른다." 정현 주. "칩수는 곰과 불곰 같은 겨울에 숨는 짐승들이다. 그것을 공격하려면 반드시 먼저 그 먹는 물건을 밖에서 불살라 유인하여 나오게 한 뒤에야 잡을 수 있다."[95] 여기서 알 수 있는바, 혈씨가 사냥하는 대상은 겨울에 굴속에서 동면하는 곰과 불곰(羆)이다.

기씨翨氏. "맹조猛鳥를 공격함을 맡아, 각각 그 먹는 물건을 미끼로 삼아 그것을 잡는다." 정현 주. "맹조는 매와 매 종류를 말한다. 그들이 먹는 물건을 비단 주머니 속에 넣어두고, 새가 내려오면 그 발을 잡는다."[96] "'각각 그 먹는 물건을 미끼로 삼는다'는 것은, 지금 매나 독수리를 잡을 때 비둘기를 그물 아래 두어 유인하는 것과 같다."

작씨柞氏. "초목과 수풀 및 산기슭의 숲을 정리하는 일을 맡는다." 가공언의 소. "작씨와 치씨薙氏는 땅을 다스리는 일을 맡는데, 모두 훗날 농사를 짓기 위해 대비하는 것이다. 치씨는 주로 잡초를 제거하고, 작씨는 나무를 정리하는데, '초草'를 겸하여 말한 것은, 나무를 베는 곳에 풀이 있기 때문에 함께 제거함을 뜻한다. "'림林은 사람이 기르는 것'이라 하였는데, 삼림의 경우 반드시 사람이 기른 것은 아닐 수 있다. 여기서는 사람이 직접 개간하고 다스려, 씨앗을 심으려는 것을 말하므로, 이 숲과 산기슭은 사람이 가꾸고 다스린 곳임을 알 수 있다. 옻나무 숲(漆林)에 대한 조세를 말한 경우도 이와 같은 부류이다."[97]

---

95) [저] 穴氏. "掌攻蟄兽, 各以其物火之." 郑注. "蟄兽, 熊罴之属冬藏者也.将攻之, 必先烧其所食之物於其外以诱出之, 乃可得之."(같은 책, 979쪽 참조)

96) [저] 翨氏. "掌攻猛鸟,各以其物为媒而掎之." 郑注. "猛鸟, 鹰隼之属.置其所食之物於绢中, 鸟来下则掎其脚."(같은 책, 980쪽 참조)

97) [저] 柞氏. "掌攻草木及林麓." 贾疏. "此柞氏与薙氏治地, 皆拟后年乃种田.但下有薙氏除草, 此柞氏攻木, 兼云草者, 以攻木之处有草, 兼攻之, 故云草也.云'林, 人所养者', 若林衡

치씨薙氏. "풀 제거를 맡는다. 봄에는 싹틀 때 베고, 하짓날에는 평탄하게 하고, 가을에는 줄기를 따라 베고, 동짓날에는 쟁기(耜)로 간다." 정현 주. "현玄이 '싹틀 때 벤다'는 것은, 이때 그 자라는 것을 찍어 자른다는 뜻이다. 평탄하게 한다는 것은 낫으로 땅에 바짝 붙여 베는 것이니, 지금 칡을 캐는 것과 같다. 열매를 머금은 것을 '줄기(繩)'라 하며, 그 줄기를 베면 열매가 익지 못한다. '간다'는 것은 쟁기로 언 땅을 긁어 없앤다는 뜻이다."[98]

철촉씨哲蔟氏. "요조夭鳥의 둥지를 허무는 일을 맡으니, 이는 악한 것을 제거하는 일이다." 정현 주. "복覆은 '허문다'는 뜻이고, 요조夭鳥는 흉조로 여겨지는 울음소리를 내는 새로, 예컨대 부엉이(鴞)나 올빼미(鵬) 등과 같다."[99] 이 관직은 요조夭鳥의 둥지를 파괴하는 일을 담당한다. 부엉이(鴞)와 올빼미(鵬)는 특히 밤에 불길한 울음소리를 내는 것을 좋아한다.

전씨翦氏. "기물을 갉아먹는 해충을 제거하는 일을 맡는다. 정영攻禜으로 공격하고, 망초莽草로 훈증하여 죽인다. 모든 해충 제거 업무를 담당한다." 정현 주. "두물蠹物이란 사람의 기물과 용구를 갉아먹는 것이며, 벌레와 물고기도 이에 포함될 수 있다. 공영攻禜은 신에게 기원하는 의식이다. 망초는 해충을 죽이는 약초로, 태워서 훈증하면 해충이 죽는다."[100]

所掌者, 未必人所养, 此乃人所攻治, 以拟种殖, 故知此林麓人所养治者也.漆林之征, 亦此类也."(같은 책, 980쪽 참조)

98) [저] 薙氏. "掌杀草.春始生而萌之, 夏日至而夷之, 秋绳而芟之, 冬日至而耜之." 郑注. "玄谓萌之者, 以兹其斫其生者.夷之以钩镰迫地芟之也, 若今取茭矣.含实曰绳.芟其绳则实不成孰.耜之, 以耜测冻土划之."(같은 책, 981쪽 참조)

99) [저] 哲蔟氏. "掌覆夭鸟之巢, 是除恶之类." 郑注. "覆犹毁也.夭鸟, 恶鸣之鸟, 若鸮鵂."(같은 책, 981쪽 참조)

100) [저] 翦氏. "掌除蠹物, 以政禜攻之, 以莽草熏之, 凡庶蠹之事." 郑注. "蠹物, 穿食人器物

적발씨赤犮氏. "담장과 집안의 해충을 제거하는 일을 맡는다. 큰 조개(蜃)의 숯을 이용해 쫓아내고, 재로 뿌려 독살한다. 모든 틈새 있는 집에서 살쾡이와 벌레를 제거한다."라는 것, "'담장과 집안의 것을 제거한다'는 것은 그 속에 숨어들어 도망치는 벌레와 같은 것을 제거하는 것이다. '신蜃'은 큰 조개를 뜻하며, 이를 숯으로 만들어 뿌리면 해충이 달아나고, 두텁게 뿌려 덮으면 죽게 된다."[101]

괵씨蟈氏. "개구리(黽)와 맹꽁이(黾)를 제거하는 일을 맡는다. 모국牡鞠을 태우고, 그 재를 뿌리면 죽는다." 정현 주. "모국牡鞠은 꽃이 피지 않는 식물이다. 제齊와 노魯 지방에서는 개구리를 와黽라 부르며, 맹꽁이를 맹黾이라 부른다. 와와 맹은 특히 시끄럽게 울어 사람의 귀를 괴롭게 하므로 제거하는 것이다."[102]

호탁씨壺涿氏. "물속 벌레를 제거하는 일을 맡는다. 포토炮土로 만든 북을 쳐서 쫓아내고, 불로 달군 돌을 던져 몰아낸다." 정현 주. "수충水蟲이란 호狐와 역蜮 종류를 말한다." "현玄은 말하기를 포토란 '불사름'의 포炮이며, 포토북은 기와로 만든 북이다. 불에 달군 돌을 던져 그것들이 놀라 달아나게 한다."[103]

정씨庭氏. "요조夭鳥를 쏘아 제거하는 것을 맡으며, 나라 안을 뜰처럼 깨끗하고 맑게 한다." 정현 주. "보이지 않는 새나 짐승으로, 밤에 와서 울부짖으며 괴이한 기운을 일으키는 것을 말한다."[104]

者, 虫鱼亦是也.攻禁, 祈名.莽草, 药物杀虫者, 以熏之则死."(같은 책, 982쪽 참조)

101) [저] 赤犮氏. "掌除墙屋, 以蜃炭攻之, 以灰洒毒之.凡隙屋, 除其貍蟲.", "除墙屋者, 除虫豸藏逃其中者.蜃, 大蛤也.捣其炭以坋之则走, 淳之以洒之则死."(같은 책, 982쪽 참조)

102) [저] 蟈氏. "掌去黿黾, 焚牡鞠, 以灰洒之则死." 郑注. "牡鞠, 鞠不华者.齐鲁之间谓黿为蝈.黾, 耿黾也.蝈与耿黾尤怒鸣, 为聒人耳去之."(같은 책, 983쪽 참조)

103) [저] 壶涿氏. "掌除水蟲, 以炮土之鼓敲之, 以焚石投之." 郑注. "水虫, 狐蜮之属.", "玄谓燔之炮之炮, 炮土之鼓, 瓦鼓也.焚石投之, 使惊去."(같은 책, 983쪽 참조)

104) [저] 庭氏. "掌射夭鸟, 令国中洁清如庭者." 郑注. "不见鸟兽, 谓夜来鸣呼为怪者."(같은

이상 열두 직책은 사법과 아무런 관련이 없음에도 "이곳'대사구'"에 포함된 이유에 대해, 정현은 한 마디도 언급하지 않음으로써 깊이 감추었다. 가공언은 소에서 이 열두 관직의 서관序官을 통해 하나하나 다음과 같이 밝혔다: '명씨'는 "금지하는 것과 지키는 일"[105]을 맡고, '서씨'는 "악을 제거하는 일"을 맡으며, '혈씨'는 "사나운 짐승을 제거하는 일"을 맡았다. '기씨'·'작씨'·'치씨'·'철촉씨'·'적발씨'·'괵씨'·'호탁씨'·'정씨' 모두 "악을 제거하는 일"을 담당한다고 하였다. 유독 '전씨'만이 "기물을 해치는 벌레를 제거하는 일을 맡기 때문에 이곳에 속한다."라고 하였다. 이들 모두 악을 제거하는 역할이므로 「추관」으로 분류된 것이다. 손이양은 '명씨' 서관의 소에서 다음과 같이 설명하였다. "명씨로부터 정씨에 이르기까지 열두 직책은 모두 새, 짐승, 벌레, 독충, 풀, 나무를 제거하는 업무를 담당하였으니, 이들 역시 살벌에 해당하는 일이므로 모두 사구에 속하는 것이다."[106] 손이양는 이 열두 직책이 맡은 일이 모두 살벌과 관련된 것으로, 이는 가을철의 숙살肅殺한 기운에 부합하므로 이들이 「추관」에 편입된 것이라 본다.

두 유학자의 말은 매우 그럴듯해 보이지만, 경문을 자세히 읽어 보면 두 가지 의문이 생긴다. 첫째, 열두 직책 중 명씨는 사나운 짐승을 공격하고, 혈씨는 겨울잠 자는 짐승을 공격하고, 기씨는 맹조를 공격하지만, 나머지 아홉 직책은 벌레나 풀, 나무를 대상으로 하고 있다. 예컨대 서씨는 가초嘉草로 독충을 퇴치하고, 전씨는 망초로 물건을 갉아먹는 해충을 훈증하여 죽이며, 적발씨는 큰 조개의 숯으로 벽 틈의 살쾡이와 해

책, 984쪽 참조)

105) [저]《冥氏》. "是禁守之事."(같은 책, 905쪽 참조)

106) [저] 孙诒让《冥氏》序官疏云. "冥氏者以下至庭氏十二职, 并掌攻除鸟兽蟲蛊及草木之官, 以其亦是杀伐之事, 故并属司寇."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 2725쪽 참조)

충을 제거하고, 호탁씨는 물속 벌레를 쫓는다. 작씨는 풀과 나무, 숲을 정리하고, 치씨는 풀을 베며, 괵씨는 시끄럽게 우는 개구리를 제거할 따름이다. 철촉씨와 정씨는 요조夭鳥를 쏘지만, 단지 그 울음소리가 싫기 때문이며, 호탁씨는 물벌레를 쫓기만 할 뿐 죽이지 않으며, 서씨의 독충 제거도 신에게 기원하는 방식이기에 살벌한 기운은 없다. 둘째, '대사구'의 성격은 대체로 오늘날의 민법전과 유사하여, 그 내용은 인사 소송이나 형법 규정을 다루어야 하는데, 명씨 등 열두 직책은 이와 무관하다. 이들을 '대사구'에 귀속시키는 것은, 오늘날로 비유하면 "쥐, 참새, 모기, 파리를 제거하는 일"을 사법부에 맡긴 격이니, 우스운 일이 아닐 수 없다.

필자의 소견으로는, 이 일은 여전히 주나라 사람들의 영향에서 비롯된 것이라 여겨진다. 주나라 사람들의 나라를 다스리는 도(治道)는 극히 치밀하여, 도덕과 형벌에 앞서 민생을 먼저 고려하였다. 「여형」에서는 "이에 삼후三後에게 명하여, 백성의 생업을 돌보게 하였다."[107]라고 말한다. 백이伯夷, 우禹, 직稷 세 사람이 "백성의 생업을 돌보는" 일을 맡았는데, 우가 홍수를 다스리고 산천의 이름을 붙인 것과, 직이 씨를 뿌리고, 힘써 좋은 곡식을 파종하게 한 것을 포함한다. 이 세 임금은 각기 큰 공을 이루어, 백성들의 생업이 풍족해지고 의식衣食이 넉넉해졌다. 필자의 생각으로는, 민생을 우선시하고 중시한 결과, 서주西周에 이르러 수토水土는 정비되고 산천에는 이름이 붙여졌다. 이에 이 열두 관직을 두어 맹금, 칩수, 벌레와 독충, 개구리와 맹꽁이는 물론, 담장 틈의 살쾡이, 숲과 산기슭의 잡초까지도 제거하게 하여 백성을 편안하게 하고, 백성에게 안전하고 평안한 삶의 환경을 제공하게 한 것이니, 이것이 바로

107) [역]《吕刑》. "乃命三后, 恤功于民."

삼후가 백성의 생업을 돌본 의미와 일맥상통한다. 오직 이와 같이 해석해야만 경문의 의미와 완전히 통한다.

5. 확장 논의: 법灤과 "연성법(軟法)", 형刑과 덕형德刑

『주례』라는 책의 성립 연대 문제는 수천 년 동안 논쟁이 끊이지 않은 학술적 난제이다. 본고는 이 난제의 해명에 있어서 새로운 관점을 제시하고자 한다. 그것은 바로 법灤과 형刑이다.

『주례』의 주제는 "관제와 정치법규(官政之法)"인데, 관제적 관점에서 직접 비교 가능한 문헌은 많지 않다. 서주 초기는 모든 제도가 막 시작된 시기로, 정부 기구는 단순하였고 통치 또한 대체로 허술했다. 『서경』, 「입정立政」에서는 문왕과 무왕이 우禹와 탕湯을 본받아 관직을 설치했다고 하였는데, 이때 임인任人, 준부准夫, 목牧, 호분虎賁, 추의縋衣, 취마趣馬, 소윤小尹, 태사太史, 윤백尹伯, 사도司徒, 사마司馬, 사공司空, 아려亞旅 등 열댓 가지 직책만을 두어, 이들 사이에는 정밀한 분업이 이루어지지 않았다. 춘추시대 열국의 경卿도 대개 여섯 명을 넘지 않았으며, 출정하면 장將으로, 조정에 들어오면 상相이 되었으니, 문무文武의 구분이 그다지 분명하지 않았다.

『순자荀子』, 「왕제王制」에서 언급된 직관이 점차 많아지고 분업도 비교적 명확해져, 「입정立政」과는 비교도 할 수 없을 정도였다. 그러나 그에 열거된 관직 또한 여전히 스무 개에 미치지 못한다. 『주례』와 대략적인 비교를 위해, 관련 구절을 옮겨 싣는다.

관직을 배정하는 법:

재작宰爵은 빈객의 접대와 제사 및 연회 때 쓰는 희생의 수량을 파악하는 일을 주관한다. 사도司徒는 많은 종족의 호적과 성곽 설비기구의 수량을 파악하는 일을 주관한다. 사마司馬는 군대, 갑옷과 무기, 전차와 병사의 수량을 파악하는 일을 주관한다. 헌명憲命을 정비하고, 시詩와 악장樂章을 살펴보며, 음란한 음악을 금지하는 한편, 야만스러운 풍속과 사악한 소리가 바른 음악을 어지럽히지 못하게 하는 것은 태사大師의 임무였다. 제방과 교량을 수리하고, 도랑과 하수를 통하게 하며, 고인 물을 흘려보내고, 저수지를 안전하게 관리하고, 때에 따라 둑을 열거나 막아 가뭄과 수해에도 백성이 농사를 지을 수 있게 하는 것은 사공司空의 직무였다. 지형의 높낮이를 살피고, 토질의 비옥함과 척박함을 헤아려, 다섯 가지 곡물의 재배를 배정하고, 농부들의 권태를 점검하며, 비축을 신중히 하여 시기에 맞춰 농사일을 정비하여 농민들이 꾸준히 힘써 일하고 요행을 바라지 않게 하는 것, 이것이 치전治田의 직무이다. 불을 놓는 것과 관련된 규정(火憲)을 제정하고, 산림·늪지·초목·어류·패류 및 각종 산물을 양육하며, 시기에 따라 채취를 금지하거나 개방함으로써, 국가가 자원을 충분히 사용할 수 있게 하고 재물이 고갈되지 않게 하는 것은 우사虞師의 직무이다. 주리州里를 순조롭게 다스리고, 전廛과 택宅을 배정하며, 가축을 사육하고, 심는 일을 익히게 하며, 교화에 따를 것을 권장하고, 효제孝悌를 장려하여 시기에 따라 정비함으로써 백성들이 명령을 따르고 그 고을에서 평안하고 즐겁게 지내도록 하는 것이

향사鄕師의 직무이다. 각 장인들의 기예를 평가하고, 시의적절한 업무를 살피며, 강약을 변별하고, 견고함과 편리성을 제고하여, 준비하여 사용하기에 편하도록 하며, 조각과 문양을 사사로이 민간에서 독점하여 만들지 못하게 하는 것은 공사工師의 직무이다. 음양陰陽의 변화를 살피고, 기운과 징조를 점치며, 거북등껍질을 태워 점괘를 구하고, 다섯 가지 점복을 분석하는 일을 주관하여, 길흉吉凶과 요상妖祥을 알아내는 것은, 곱사등 무당과 절름발이 박수(覡)의 직무이다. 변소를 정비하고, 도로를 수리하며, 도둑과 도적을 단속하며, 무역 채권에 관한 법을 공정하게 관리하며, 시기에 맞추어 순조롭게 처리하여, 겨쳐 가는 빈객과 나그네가 편안하고 재물이 원활히 통하게 하는 것이 치시治市의 직무이다. 급한 분쟁을 판결하고 난폭한 자를 금지하며, 음란한 것을 방지하고 사악함을 물리쳐, 오형五刑으로 처벌함으로써, 포악하고 사나운 자들을 변화시키고 간악한 행위가 일어나지 않게 하는 것이 사구司寇의 직무이다. 정치와 교화를 근본으로 삼고, 법률과 준칙을 바르게 하며, 널리 듣고 수시로 점검하여 적어서, 그 공로를 평가하고, 상벌을 논하여, 시기에 맞게 신중히 정비함으로써, 모든 관리가 자신의 역할을 다하고 백성들이 게으르지 않게 하는 것이 총재冢宰의 직무이다. 예禮와 악樂을 논하고, 몸가짐과 행동을 바르게 하며, 교화를 널리 시행하고, 풍속을 아름답게 하며, 이를 아우르고 조화롭게 하는 것이 벽공辟公(재상)의 직무이다. 도와 덕을 온전히 보전하고, 그 숭고함을 높이고, 문리文理(문화와 이치)를 치밀하게 하여, 천하를 하나로 통일하고, 미세한 부분까지 진

흥시켜, 천하 모든 백성이 기꺼이 따르고 복종하지 않는 자가 없게 하는 것이 천왕天王의 직무이다.[108]

의심할 여지없이, 「왕제」에서의 총재, 사도, 사마, 사구, 사공의 직무 구분은 『주례』와 대체로 대응된다. 또한 향사, 우사, 태사가 맡은 일도 『주례』의 향대부鄕大夫, 산우山虞, 택우澤虞, 태사大師, 소사小師와 유사하다. 그러나 「왕제」의 체계는 『주례』와 전혀 비교가 안 된다. 『주례』의 육관六官 체제는 우선 행정 부서를 여섯 개 대분류로 나누었고, 각 부서마다 60개의 관직이 배속되어 있어, 그 규모는 전례가 없을 정도로 방대하다. 또한, 육관의 구조는 자연을 본받아 음양오행을 포괄하기에,[109] 정밀하고 화려하여 「왕제」는 감히 상상조차 하기 어려운 수준이었다. 본고는 『주례』에 나타난 법灋자에 대한 연구를 통해, 하나의 "법灋" 체

108) [저] 序官. "宰爵知宾客、祭祀、飨食、牺牲、之牢数.司徒知百宗、城郭、立器之数.司马知师旅、甲兵、乘白之数.修宪命, 审诗商, 禁淫声, 以时顺修, 使夷俗邪音不敢乱雅, 大师之事也.修堤梁, 通沟浍, 行水潦, 安水臧, 以时决塞, 岁虽凶败水旱, 使民有所耘艾, 司空之事也.相高下, 视肥墝, 序五种, 省农功, 谨蓄藏, 以时顺修, 使农夫朴力而寡能, 治田之事也.修火宪, 养山林薮泽草木鱼鳖百索, 以时禁发, 使国家足用而财物不屈, 虞师之事也.顺州里, 定廛宅, 养六畜, 闲树艺, 劝教化, 趋孝弟, 以时顺修, 使百姓顺命, 安乐处乡, 乡师之事也.论百工, 审时事, 辨功苦, 尚完利, 便备用, 使雕琢文采不敢专造于家, 工师之事也.相阴阳, 占祲兆, 钻龟陈卦, 主攘择五卜, 知其吉凶妖祥, 伾巫跛击之事也.修采清, 易道路, 谨盗贼, 平室律, 以时顺修, 使宾旅安而货财通, 治市之事也.析急禁悍, 防淫除邪, 戮之以五刑, 使暴悍以变, 奸邪不作, 司寇之事也.本政教, 正法则, 兼听而时稽之, 度其功劳, 论其庆赏, 以时慎修, 使百吏免尽而众庶不偷, 冢宰之事也.论礼乐, 正身行, 广教化, 美风俗, 兼覆而调一之, 辟公之事也.全道德, 致隆高, 綦文理, 一天下, 振毫末, 使天下莫不顺比从服, 天王之事也."(왕선겸, 『순자집해』/ 『제자집성』 제2책, 베이징: 중화서국, 1954, 104쪽 참조)

109) [저]《周礼》六官. "开始将行政部门分为六大类, 每类之下各有六十官, 规模空前; 且六官之结构效法自然, 兼包阴阳五行."(펑린, 『주례의 주체 사상과 성서 연대 연구』, 증정판, 베이징: 중국인민대학교출판사, 2009)

계를 발견하였다. 360개의 관직 모두 법에 따라 업무를 수행하며, 크게는 총재가 국정을 총괄하는 '국가 차원의 큰 법'부터, 작게는 의사, 점복, 점술과 같은 분야까지 모든 것이 규범, 조례, 장법 등의 제약을 받는다. 그 중 큰 법은 깊은 사색과 숙고를 거친 치평治平의 도리이며, 작은 법은 오랜 실천과 기록, 숙고를 통해 정리된 최적의 실천 방식으로, 권위 있고 신뢰할 만하다. 모든 부서와 직책의 직무가 "표준화"되어 있어 집행, 점검, 평가, 예산, 조정에 유리하므로, 이를 관원의 "행정 실무 지침서(從政手冊)"라고 불러도 과언이 아니다. 이를 기초로 각 부서는 서로 호응하며, "마치 팔다리의 모든 경맥(四肢百脈)이 하나로 통하여 정수리(囟門)에 이르는 것처럼, 막히거나 혼란스러운 바가 없다."[110] 방대한 국가 정무가 모두 "법망灋網" 아래 조직화 되어 있어, 이는 여태껏 보기 드문 사례이며, 그만큼 『주례』가 고도로 성숙한 행정 관리 수준을 보여주는 문헌임을 증명한다. 이 점만 보더라도, 『주례』의 성립 시기는 최소한 순자보다 앞설 수 없다.

최근 서양 법학계에서는 "연성법(軟法)"으로 불리는 이론이 등장하였다. 이는 전통적인 법률이 지나치게 경직되어 있어 관할할 수 있는 범위가 비교적 제한적이기 때문에, 많은 공적 관리의 문제를 해결할 수 없다고 본다. 이에 따라 주민 공동체 간이나 기업 내부 등에서는 서로의 관계를 조정하기 위한 협약이 나타났고, 이를 "경법硬法"의 보완책으로 삼았다. 서양 학자의 이 시각을 빌리면, 우리는 『주례』에 나오는 "법灋"을 중국식 "연성법"이라고 부를 수 있다. 그 의의는 국가의 형벌 제도 외에, 국가의 의지를 정부 관리 체계의 모든 관원에게 분산시키고, 유연한 규정 형식으로 사회 문제를 해결하려는 데 있다. 가장 전형적인 예로는 육

110) [저] "若会四肢百脉而达于囟, 无或雝阏而弗鬯也."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 2쪽 참조)

향六鄕, 육수六遂의 친민관親民官들이 주기적으로 백성을 모아 "법을 읽게(讀法)"하여, 육덕(知·仁·聖·義·忠·和), 육행(孝·友·睦·婣·任·恤), 육예(禮·樂·射·御·書·數)를 배우게 한 것이다. 이는 사회 구성원 간의 관계를 근본에서부터 조화롭게 만드는 "연성법"이다. 이와 유사한 사례로는 또한 「월령月令」에서 이른 봄에는 "나무 베는 것을 금지한다. 새둥지를 뒤엎지 못하게 하고, 유충, 뱃속에 새끼를 밴 짐승, 갓 태어난 짐승, 막 날기를 배우는 새를 죽이지 못하게 한다. 어린 짐승을 잡거나 새알을 꺼내는 것도 금지한다."[111] 이는 모두 동물과 식물을 보호하는 누구나 지켜야 하는 "선한 법(善瀌)"으로, 형벌로 위협하지 않는 것이니, 이 역시 "연성법"의 일종이다. 『주례』에서는 '경법'보다 '연성법'이 더 많고, 형벌보다 교육을 중시하였는데, 이것은 중국 문화의 특색이자, 『주례』가 후대에 성립되었음을 입증하는 중요한 근거가 된다.

『주례』의 "법瀌"은 책 전체를 관통하고 있는데, 이러한 체계는 어디에서 비롯된 것일까? 혹자는 이것이 법가의 법조문에서 유래했다고 보지만, 법가의 법조문은 대개 두 부분으로 구성된다. 앞부분은 규정이고, 뒷부분은 처벌 조항으로 되어 있으며, 그 중점은 뒷부분에 있다. 하지만 『주례』의 법瀌은 그렇지 않은데, 규정 뒤에 처벌 조항이 거의 따르지 않는다. 필자의 소견으로, 『주례』의 법은 유가로부터 나온 것이라고 본다. 유가의 예는 예법과 절차를 중시하며, 기물·복식·희생 등에 대해 항목마다 자세한 규정이 있다. 예를 들어, 『의례』, 「사관례」의 "관례일에 진설함(冠日陳設)" 절에서는, 한 상자 속에 담긴 여섯 가지 머리장식에 대해, 이름·색깔·크기·재질 등을 하나하나 설명하고 있다. "치포관緇布冠을 쓸 때 사용하는 뒤덮는 갓끈, 갓끈에 매다는 청색의 갓끈 장식(冠纓),

111) [역]《月令》, 孟春之月. "禁止伐木.毋覆巢, 毋杀孩虫、胎天、飞鸟.毋麛, 毋卵."

길이 여섯 자이고 폭이 한 폭인 검은색 머리수건(緇纚), 피변皮弁을 쓸 때 사용하는 비녀(笄), 작변爵弁을 쓸 때 사용하는 비녀(笄), 옅은 붉은색 테가 둘려진 검은색 실로 짠 갓띠(緇组紘), 모두 하나의 궤짝에 담는다." 또 『의례』, 「빙례」의 "뜰에서의 진설(陳設庭實)"[112] 항목에서는 뜰에 진열되는 물품의 종류가 매우 많으나, 결코 무질서하거나 혼란스럽지 않다. 이러한 규정들을 모든 부문으로 확장한 것이 곧 『주례』의 법濛이다.

다시 『주례』의 형벌에 대해 말하자면, '대사구'에는 완전한 사법 제도가 마련되어 있으나, 이는 결코 법가식 법의 단순한 이식이 아니라, 유가가 충분히 흡수하여 정립한 법이다. 유가와 법가의 나라를 다스리는 도는 모두 형벌을 포함하고 있으나, 그 내용상에 큰 차이가 있다. 사마담司馬談은 법가를 평하여, "친소親疏를 가리지 않고, 귀천貴賤을 구별하지 않으며, 오직 법에 따라 판단한다."[113]라고 하였다. 그 법은 가혹하고 인정이 없으며, 혹독한 형벌로 사람을 협박하고, 강제하는 것을 능사로 삼는다. 손이양은 말하기를, 유가가 형벌을 수립하고 법을 세우는 것은, "이미 죄를 지은 자를 바로잡기 위한 것"[114]이며, "왕은 백성이 간사한 행위로 인해 죄를 범할까 두려워하여, 먼저 금제禁制를 세우고 그 뜻을 보임으로써 악을 미리 막는다."[115]라고 하였다. 궁극적인 목표는 "형벌을 기약하되, 실제로는 형벌이 없는 상태를 지향하는(刑期無刑)" 것이다. 이 둘의 차이는, 하늘과 땅만큼이나 크다.

---

112) [역]《仪礼•士冠礼》. "缁布冠缺项, 青组缨属于缺; 缁纚, 广终幅, 长六尺; 皮弁笄; 爵弁笄; 缁组纮, 纁边; 同箧."

113) [저] "不别亲疏, 不殊贵贱, 一断于法."(사마천, 『사기』, 베이징: 중화서국, 1982, 3291쪽 참조)

114) [저] "所以正人于已犯之后."(손이양, 『주례정의』, 왕문금 · 진옥하 점교, 베이징: 중화서국, 1997, 2710쪽 참조)

115) [저] "王者恐民以奸入罪, 故先设禁示之, 防其奸恶."(같은 책, 2710쪽 참조)

『주례』의 사법 이념은 "덕형德刑"을 핵심으로 삼고 있으며, 이는 『상서』, 특히 「여형」의 강한 영향을 받은 것이 분명하다. 형벌을 하늘의 위엄(天威)으로 간주하며, "모두 하늘의 위엄을 경외하여야 한다."[116]라고 여기고, 이를 엄숙하고 공경스러운 마음으로 대하며, 백성에게는 형벌을 너그럽게 적용하고, 절대 남용하지 않는다. 부득이하게 형벌을 써야 할 경우에는, 판결함에 반드시 정확함을 기해야 하며, "오형을 삼가 시행하여, 삼덕三德을 완성한다."[117]라는 목표 아래, 덕으로 형벌을 이끌고, 어진 마음과 공경하는 태도로 신중히 심문하며 판결한다. 이에 관한 내용은 매우 방대하여, 별도로 논문을 작성하여 상세히 논할 것이다.

유가와 법가는 본래 대립되는 사상으로, 서로 견줄 수 없는 관계였으나, 순자에 이르러 비로소 양자 간의 소통과 융합이 시작하였다. 서한西漢 초기에 유가는 크게 하나로 통일된(大一統) 왕조의 필요에 부응하여 음양, 오행, 법가의 사상을 흡수하여 하나로 통합하였고, 이로 인해 이후에는 독립된 법가라는 학파는 더 이상 존재하지 않게 되었다. 『주례』의 사법 부문은 「추관」에 독립적으로 편성되어 있지만, 이는 유가 사상의 유기적인 구성 부분 중 하나로, 어떻게 백성을 교화할지와, 백성이 죄를 범하지 않도록 예방하는 데 중점을 둔 것으로, 이는 곧 '주나라의 도(周道)'를 표현한 것이지, 결코 유가와 대립하거나 경쟁하려는 의도가 전혀 없다. 오히려 한나라 초기의 육가陸賈, 가의賈誼 등이 주장한 국가 통치 사상과 일치하는데, 이는 곧 『주례』가 비교적 후대에 성립된 문헌임을 드러내는 근거가 된다.

혹자가 묻기를, 『주례』의 저자가 이미 유가의 덕치를 극도로 높였다면, 어째서 또 이처럼 상세한 사법 제도를 설치하였는가? 이는 불필요

116) [역]《呂刑》. "具严天威."

117) [역] "惟敬五刑, 以成三德."

한 작업이 아닌가? 필자가 보기에, 사회는 극히 복잡하여, 새로운 문제와 오래된 문제가 끊임없이 솟아나므로, 결코 '인의仁義' 두 글자만을 가지고는 완전히 해결할 수는 없다. 무왕이 은나라를 평정한 직후, 즉시 '관채지난管蔡之亂'이 일어났고, 주나라 내부에서도 주벽酒癖, 군음群飮 등의 풍조가 싹텄으니, 문치文治를 지향하더라도 반드시 무비武備를 갖추어야 했으며, 비상시에는 비상 상황에 필요한 수단이 요청되었다. 대세를 안정시키기 위해서라면, 폭력에는 폭력으로, 범죄에는 형벌로 대응하는 것도 여전히 필요했다. 그러나 전반적으로 말하자면, 사회 진보의 주축은 문화와 교육(文教)에 있어야 하고, 사법은 '후수後手', 즉 예비 수단이며, 최상의 상태는 비록 법이 준비되어 있으나, 실제로는 사용하지 않는 것이다. 주나라의 "성왕과 그의 아들 강왕康王의 치세(成康之治)" 시기 동안 형벌이 사십여 년간 쓰이지 않았던 것이야말로, 유가가 꿈꾸는 치국治國의 궁극적 이상 경지라 할 수 있다.

(논문투고일 2025년 3월 20일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

참고문헌

손이양孙诒让, 『주례정의周礼正义』, 왕문금王文锦·진옥하陈玉霞 점교, 베이징: 중화서국中华书局, 1997.

왕국유王国维, 『우정명고석盂鼎铭考释』; 『관당금고문고석观堂今古文考释』; 『왕국유유서王国维遗书』 제6책, 상하이: 상하이고적서점上海古籍书店, 1983.

장정랑张政烺, 『서주 청동기 명문 시대 구분의 역사적 증거(西周青铜器铭文分代史征)』, 베이징: 중화서국中华书局, 1986.

진몽가陈梦家, 『서주 동기 단대西周铜器断代』, 베이징: 중화서국中华书局, 2004.

『수호지진묘죽간睡虎地秦墓竹简』, 베이징: 문물출판사文物出版社, 1990.

가공언贾公彦, 『주례소周礼疏』, 펑린彭林 점교; 『유장儒藏』(정화편精华编) 제37·38책, 베이징: 베이징대학교출판사北京大学出版社, 2022.

고힐강顾颉刚, 「주공 제례의 전설과 『주관』이라는 책의 출현(周公制礼的传说和《周官》一书的出现)」, 『문사文史』, 1979년 제6호.

공영달孔颖达, 『상서주소尚书注疏』; 『십삼경주소十三经注疏』 제1책, 타이베이: 예문인서관艺文印书馆, 2011.

왕선겸王先谦, 『순자집해荀子集解』; 『제자집성诸子集成』 제2책, 베이징: 중화서국中华书局, 1954.

펑린彭林, 『주례의 주체 사상과 성서 연대 연구(《周礼》主体思想与成书年

代研究증정판增订版)』, 베이징: 중국인민대학교출판사中国人民大学出版社, 2009.

사마천司马迁, 『사기史记』, 베이징: 중화서국中华书局, 1982.

국문요약

『주례周禮』에서의 "법灋"자는 경학자들에 의해 "법法"자의 고문으로 해석되었고, 『설문해자說文解字』에서는 "형법刑法"의 의미로 풀이되었다. 이를 근거로 일부 학자들은 『주례』를 법가法家의 저술로 규정하였다. 그러나 지금 『주례』에서 나타나는 "법灋"자의 용례를 자세히 검토하면, 이는 형법과 거의 관련이 없고, 오히려 전례典禮, 문물제도(文制), 관법官法, 규정規定, 법식法式, 수량數量, 기술 규범技術規範 등을 통칭하는 개념임이 드러난다. 이는 『주례』의 행정 관리가 이미 형식화되고, 조직화 되는 단계에 도달했음을 보여준다. 『주례』의 사법 시스템과 심국審鞫 절차 등은 「추관秋官」에 완전하게 기록되어 있다. "대사구大司寇"의 여섯 조항의 관법에서는 덕교德教의 법을 구현하는 "오형五刑"을 가장 먼저 제시하고, 환토圜土, 가석嘉石 등의 온화한 방법으로 파민罷民을 교화하며, 폐석肺石을 통해 약자 집단을 돌보는 방식을 그 뒤에 배치하고 있다. 그리고 "정오형正五刑"은 "소사구小司寇"와 "사형司刑"으로 미루어 배치하였다. 이러한 순서는 교화를 근본으로 삼고 범죄 예방을 우선하는 유가儒家의 "덕형德刑" 사상을 부각시키려는 의도를 지닌 것으로, 주周 초기 성강成康 시대의 "형벌이 사십여 년 동안 사용되지 않은" 치평治平의 경지를 실현하고자 하는 바람을 담고 있다.

주제어 | 법灋, 덕형德刑, 대사구大司寇, 오형五刑, 연성법軟法.

다산학 46호 (2025.6) | 089~138

Reform and Order

— Jeong Yak-yong丁若鏞(1762-1836)'s Theory of Rule of Ritual

Jaeyoon Song | McMaster University

목차

Classics for Reforming the State

Jeong Yak-yong's Approach to the *Zhouli*

The *Zhouli* Structure of the *Gyeongse Yupyo*

Debates on the Well-Field System in Chinese History

Jeong Yak-yong's Plan for Land Reform

Conclusion: Classics, Constitution, and Political Philosophy

Classics for Reforming the State

In traditional East Asia, political thinkers and statesmen expressed their visions of politics by reference to the Confucian Classics. By invoking the canonical authority of those documents, they could represent their plans for government as legitimate. By traditional political thinkers I mean scholars and statesmen who spelled out their political visions with what Benjamin Elman calls "classical literacy."[1] Using the common language of classical learning, these thinkers participated in the transnational forum of debate over major issues of good government based in their own local surroundings. The ancient models of good government in the Confucian Classics enabled them to criticize the *status quo*, develop their theories of government, and propose plans for reforming state institutions. In this sense, I would argue that the Confucian Classics functioned almost as the "constitution" of East Asian civilizations.[2]

---

1) Benjamin Elman, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*(Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013), especially, Chapter 2: " … an authorized classical language, which as an instrument of social and political policy, which also functioned as the lingua franka of classically educated literati."

2) I use the term "constitution" in a broad sense in distinction with the constitutional law of the modern state. Admittedly, the constraining power of the Confucian Classics was much weaker than the constitutional law of the modern state; however, the traditional state also worked on a set of political norms, traditions, practices, statutes, and principles, both tacit and explicit, which formed the basis of political stability. For this reason, I would argue that the Confucian Classics was the constitution of the traditional state in post-Qin(221-206BC) East Asian history. Moreover, the Confucian Classics seems to have functioned as the ideological buffer between the elite and the state in traditional East Asia.

Jeong Yak-yong's unfinished *magmum opus*, the *Gyeongse Yupyo*經世遺表(*Last Memorials for Ordering the World*, hereafter *Gyeongse Yupyo*), offers an extraordinarily rich case in which a traditional political thinker invoked the Classics to propose a comprehensive set of reforms. In this comprehensive work of statecraft, Jeong draws upon a number of Chinese sources: the Confucian Classics, histories, encyclopedias, as well as literary collections. Amongst these sources, the *Rituals of Zhou*(the *Zhouli* 周禮; hereafter *Zhouli*), one of the *Thirteen Confucian Classics*, is by far the most important because Jeong organized the structure of this book following the *Zhouli* model: the Offices of Heaven, Earth, Spring, and Summer(although the other two, Autumn and Winter, were left undone).

The *Zhouli* is attributed rather controversially to the legendary lawgiver the Duke of Zhou(ca. 11th Century BC). By comparing the existing systems of the Joseon state with the idealized model of an archaic bureaucratic system in the *Zhouli*, he could propose a set of policies designed to transform the established institutions of the dynasty.[3] With reference to the *Zhouli*, obviously, he could gain the constitutionality of his plans for a fundamental reform. Therefore, this paper will begin with Jeong's view of the *Zhouli*: what it gave him, how he used it, and what he intended to achieve by using it.

---

3) Jaeyoon Song, *Traces of Grand Peace: Classics and State Activism in Imperial China* (Harvard University Asia Center, 2015), chapter 1.

Beyond the context of late-Joseon Korea, Jeong Yak-yong participated in the transnational community of *Zhouli* studies. In this community, a long line of renowned classicists, statesmen, and political thinkers in East Asian history actively participated, collaboratively constructing the growing body of exegetical studies.

In Chinese history, we can think of such luminaries as the late Han classicist Zheng Xuan鄭玄(127-200), the Tang classicist Jia Gongyan賈公彦(ca. 7th century), the reform-minded scholar Li Gou 李覯(1009-1059), the reform councilor Wang Anshi王安石(1021-1086), the early Ming legislators Song Lian宋濂(1310-1381) and Fang Xiaoru方孝孺(1357-1402), the thwarted reformer of the late Ming and early Qing Huang Zongxi黃宗羲(1610-1695), the late Qing classicist Sun Yirang孫詒讓(1848-1908), to name but a few. In Tokugawa Japan, Ogyū Sorai荻生徂徠(1666-1728) and Dazai Shundai太宰春臺(1680-1747) as well as the scholars of the late Mitō school such as Fujita Yūkoku藤田幽谷(1774) and Aizawa Seishisai 會澤正志齋(1782-1863) also participated in this community.[4] In Joseon Korea, we can think of Jeong Tojŏn鄭道傳(1342 -1398), Yun Hyu尹鑴(1617-1680), and, finally, Jeong Yak-yong.[5]

4) Nakai(2010), pp. 279-292.

5) Haboush(2010), pp. 309-313. Jeong Dojeon authored the *Statutes for the Governance of Joseon*(*Joseon Gyeongguk jeon*朝鮮經國典) and Yu Hyu authored *A Diagrammed Treatise on the Offices of Councilors and Mentors*(Konggo chickchang tosŏ公孤職掌圖說).

Jeong Yak-yong's Approach to the *Zhouli*

Jeong Yak-yong devoted his late years to the compilation of the *Gyeongse Yupyo*, carrying on the statecraft tradition of Joseon Confucianism represented by such luminaries as Yu Hyeyong-won柳馨遠(1662-1673) and Yi Yik李瀷(1681-1763). To articulate his plans for reform in a systematic way, Jeong Yak-yong used the *Zhouli* as an overarching framework of reference. JaHyun Haboush's research has shown that the Joseon literati, while showing respect and interest in the *Zhouli*, produced but a few commentaries on it.[6] In his late years in exile, he decided to take up this classic for articulation of his reform agenda.[7] Throughout his life, Jeong was more concerned with the *Book of Documents* and the *Book of Changes*.[8] Why, then, did he decide to use the *Zhouli*, a problematic classic often associated with Wang Mang 王莽(45BC-23AD) and Wang Anshi(1021-1086), the two most widely

---

6) Ibid., P.311.

7) The *Gyeongse Yupyo* was originally a transcribed version in forty-four chapters under the title of the Manuscript of the Rituals of an Enfeoffed State in 1817, and was printed for the first time in the 1910s. For one hundred years this book was kept in the original hand-transcribed version. In other words, this book never influenced the Choson Dynasty per se. For this reason, this book has been compared to Huang Zongxi's Waiting for the Dawn which, though written in the early Qing, would influence the reformists of the early twentieth century.

8) Jo Seong-eul조성을, "Jeong Yak-yong ŭi Churye Yŏngu wa gaehyŏk sasang(丁若鏞의 周禮硏究와 改革思想)" In *Hankuk chungse ŭi Jeongch'i sasang kwa churye*(한국중세의 정치사상과 주례), edited by Yonsei Univ. Kukhak Yŏnguwŏn(Seoul: Hyean, 2005), 226-228.

condemned reformers in Chinese history?

In the history of classical learning, the *Zhouli* has remained a controversial text up to the present times. In Chinese history, it was used twice by illegitimate political reformers and once by alien regimes during the Period of Disunity(220-589). Especially in Northern Song(960-1127) China, the reform councilor Wang Anshi's commentary on the *Zhouli* held sway as one of the three imperially sanctioned standard classics of the New Policies government. With the fall of the Northern Song and the subsequent cessation of the New Policies, Wang Anshi's scholarship was suppressed to the degree irrecoverable. Southern Song(1127-1279) literati took the *Zhouli* back by redefining it as the constitution of a smaller *laissez faire* government. Jeong Yak-yong was, of course, well-aware of the *Zhouli*'s place in Chinese history. He had to defend his use of the *Zhouli* against critics who would readily disparage it as repeating Wang Anshi's error in the late Joseon context.

Jeong Yak-yong trusted the canonical authority of the *Zhouli* throughout his career.[9] Following a long line of Chinese classicists since Zheng Xuan, he believed that the *Zhouli* contained "the *Traces of Grand Peace*"(*Taiping zhi ji*太平之迹) achieved by the Duke of Zhou in the Western Zhou(ca. 1046-771 BC) founding. Jeong was, however, was opposed to the methods of both Zheng Xuan and Wang Anshi. He thought that more than seventy percent

9) Ibid.

of Zheng's fastidious comments on the *Zhouli* were erroneous. He also believed that Wang Anshi's approach was simply wrong-headed. Jeong was, in fact, ambitious enough to use the *Zhouli* without relying on the Han and Tang scholia.

In "the Introduction," Jeong Yak-yong begins by addressing the tension between ritual and law, a long-standing issue in the history of East Asian political thought. Confucianism, as when it ascended to become state orthodoxy in the early Han(BC 206 –AD 220), was an alternative to the Legalist doctrine of the Qin Empire(221-206 BC). Jeong advocates the *Zhouli* by elaborating on the concept of ritual. This classic is called the rituals, rather than laws, of the Zhou, explains Jeong, because the central idea of good government in antiquity was "to lead the people through the means of rituals(以禮而道民)." The sage kings of antiquity ruled the state and edified the population by means of ritual. Whereas the rule of ritual is in accordance with the natural order of things and harmonizes with human feelings, Jeong contends, law is the means of controlling the people by coercion and pressure. "When these rituals of antiquity fell into disuse," he argues, "the name of law began to arise."[10] He defines the meaning of ritual as: "that which is coherent when viewed in light of Heavenly Principle and that which is harmonious with human sentiment when applied to realities."[11] He concludes:

10) *Gyeongse Yupyo* 1.1: "至禮之衰而法之名起焉."

11) Ibid.: "揆諸天理而合, 錯諸人情而協者, 謂之禮; 威之以所恐, 迫之以所悲, 使斯民兢兢然莫之敢干者, 謂之法."

"The Former Kings made rituals the basis of law whereas the Later Kings regards laws as laws."[12)]

In the history of Confucian classical learning, the transformation of the *Zhouguan*(Offices of Zhou) into the *Zhouli*(*Rituals of Zhou*) was a hermeneutical turn. Based on cumulative commentaries, Zheng Xuan declared that the old-script document we now call the *Zhouli* is the rituals the Duke of Zhou created in the seventh year of his regency for his nephew King Cheng.[13)] Following Zheng Xuan's lead, Han and Tang classicists viewed the *Zhouli* as one of the *Three Rituals* in the corpus of the *Thirteen Confucian Classics*. Jeong acquiesces to this view, yet he argues for the superiority of ritual to law. As shown above, he understands ritual as a broad concept, the underlying principle of order in things, natural, political, social, anthropological. As he does so, he puts forward a rather simplistic dichotomy between ritual and law: rule by ritual prizes the harmony between nature and man whereas government by legal coercion disrupts the harmonious order of things.

Jeong apologetically defends the canonical authority of the *Zhouli* itself. To rescue the *Zhouli* from its critics was the first statement of the *Gyeongse Yupyo*. In his view, the *Zhouli* is a legitimate set of "rituals" as designed by the Duke of Zhou, not a system of laws. He stresses this point at the outset in order to redefine good government within the legitimate boundary of the Confucian

12) Ibid.: "先王以禮而爲法, 後王以法而爲法."

13) *Zhouli zhushu* 1.2.

Classics.

In Jeong Yak-yong's view, good government consists in state activism, the state's active engagement with social and economic plans: he writes that Kings Yao and Shun, often viewed as being non-activist, were indeed activist rulers. In his own words:

> Those in the world who discuss the government of the Tang and You(=Yao and Shun) period say that "they all sat back with their arms folded and kept silent; although they just sat under the roof, their moral suasion permeated [the people] as the fragrant wind enwraps the people." … .. When there is a new policy or a movement, they suppress it by referring to the Tang and You period, and say: "the harsh and detailed methods of Hanfeizi韓非子(280-233 bc) and Shang Yang商鞅(395-338), which were appropriate for governing the decadent customs of a chaotic era; however, as Yao and Shun were benevolent and the Yings of the Qin state were cruel, they regarded what is loose and lax as correct and what is tight and urgent as wrong.
>
> 世俗言唐虞之治者曰堯與舜, 皆拱手恭己. 玄然默然, 以端坐於茅茨之屋, 而其德化之所漸被, 若薰風之襲人, 於是以熙熙爲淳淳, 以皞皞爲蘧蘧. 凡有施爲動作, 輒引唐虞以折之, 謂韓非商鞅之術, 刻覈精深, 實可以平治末俗, 特以堯舜賢而嬴秦惡, 故不得不以疎而緩者爲是, 密而急者爲非云爾."

In my view, Yao and Shun stoop up and did their best to have the people of all-under-heaven work to the utmost without pursuing convenience even when they took rest; moreover, Yao and Shun had the people of all-under-heaven respectfully crouch themselves in fear so that they would not harbor untruthful thoughts. Although Yao and Shun were the most diligent in the world, they misrepresent them as practising non-action; although nobody was more precise than Yao and Shun, they misrepresent them as being lax and far-fetched. They have the ruler not desire activism and give up on such idea by thinking about Yao and Shun. This is why all-under-heaven has become corrupt without renewal. When Confucius said that Shun did nothing, he meant that "since Shun had twenty-two bright and sagely ministers what else should he do?" His words had far-reaching implications and conflicting effects so as to gain exquisiteness beyond words, people today only stick to that particular phrase and say that Shun sat back with his arms folded without moving a finger, yet all-under-heaven was transformed [by his ruling] spontaneously, and they thoughtlessly forget "the Canon of Yao" chapter and "the Counsels of Kaoyao" chapter in the *Book of Documents*. How lamentable!

以余觀之, 奮發興作, 使天下之人, 騷騷擾擾, 勞勞役役, 曾不能謀一息之安者, 堯舜是已. 以余觀之, 綜密嚴酷, 使天下之人, 夔夔遬遬,

瞿瞿悚悚, 曾不敢飾一毫之詐者, 堯舜是已. 天下莫勤於堯舜, 誣之以無爲, 天下莫密於堯舜, 誣之以疎迂, 使人主每欲有爲, 必憶堯舜以自沮, 此天下之所以日腐而不能新也. 孔子謂舜無爲者, 謂舜得賢聖至二十二人, 將又何爲, 其言洋溢抑揚, 有足以得風神於言外者, 今人專執此一言, 謂舜拱默端坐, 一指不動, 而天下油油然化之, 乃堯典皐陶謨, 皆浩然忘之, 豈不鬱哉.[14)]

In Jeong's view, the classic Confucian critique of state activism is based upon a particular non-activist misreading of the Confucian Classics. In critique of Legalism and the Qin Empire, critical thinkers disparaged even the slightest attempt of government action as the technique of Hanfei zi and Shang Yang. He believes that good government consists in "tightness(密)" and "urgency(急)" as opposed to "looseness(疎)" and "slowness(緩)." By "tightness" he means the making of specific institutions for addressing the existing problems of the state and society at large, and by urgency, the government's responsiveness to the needs of the people. In other words, the state should address the existing problems of society by installing specific institutions for the improvement of the *status quo*. In denial of a classic *laissez faire* view of the state, he calls on the state to act on the world. This view contradicts the long-standing belief that Kings Yao and Shun opted for "non-action(wuwei)." Simply put, he argues that given the way in which their activities

14) *Gyeongse Yupyo* 1, "yin."

are recorded in the *Book of Documents*, Yao and Shun should be viewed as activist rulers. By representing the government of Yao and Shun as activist, he redefines good government for his time: the state should assume the role of transforming the corrupt structures of the Joseon administration.[15)]

By invoking the *Zhouli* model of institution-building and bureaucratic structuring, he intended to represent his reform policies as being in harmony with the fundamental spirits of the ancient sage rulers. In opposition to the traditional conservative visions of *laissez faire* government, Jeong Yak-yong argues that the state ought to take responsibility for resolving problems in society. His purpose seems to have been straightforward: to present a systematic method of reforming the corrupt structures and failing institutions of the existing Joseon administration. Four hundred years after the founding, he diagnosed, the Joseon dynasty was nearing a systemic breakdown. The bureaucratic structure of the Joseon dynasty was in disarray, and the discipline of the bureaucracy, lax and loose. The ruling elite of the dynasty had misused "the ancestral laws of the founders" to serve their interests; intensifying the exploitative systems of government, they monopolized economic resources at the detriment of the population at large.[16)]

Calling for a fundamental reform, Jeong pointed to an ideal world of antiquity, in which the sage rulers governed with a

15) Ibid., 1, "yin," 1.

16) Ibid., 1, "yin," 1.

comprehensive set of institutions. These institutions he believed were not invented by a political genius overnight, but evolved through trials and errors, as shown in the *Book of Documents*. At the outset of the *Gyeongse Yupyo*, he emphasizes how ancient kings and ministers created institutions one by one, reflecting cumulative lessons learned from the actual processes of establishing government in reality. In his own words:

> The rituals of the Xia dynasty were not invented by the Xia alone, but created by Kings Yao, Shun, Yu, and [their ministers] Ji, Xi, Yi, Gaoyao, et al., who, with all their spirits, earnestness, and intelligence, established the standard systems for ten thousand generations. How could anyone change any of those clauses and examples? However, when the people of the Yin dynasty replace the Xia, there must have been increases and decreases. When the Zhou people replaced the Yin, there must have been increases and decreases. How so? The ways of the world shift as the flowing rivers and streams; if established for eternity without changes, it cannot be naturally so.
>
> 夏后氏之禮, 非夏后氏之所獨制也. 卽堯, 舜, 禹, 稷, 契, 益, 皐陶之等所聚精會神. 竭誠殫智, 爲萬世立法程者也. 其一條一例. 豈人之所能易哉! 然殷人代夏, 不能不有所損益, 周人代殷, 不能不有所損

益, 何則? 世道如江河之推移, 一定而萬世不動, 非理之所能然也.[17]

In the *Gyeongse Yupyo*, Jeong Yak-yong constructs his grand constitutional vision of restructuring the Joseon state. By referring to an ideal model suggested in the *Zhouli*, he gains the constitutional legitimacy of reforming the state. As the blueprint of the Duke of Zhou's government, the *Zhouli* provides the administrative model of an archaic bureaucratic state. For this reason, a long line of political thinkers and statesmen in Chinese history had formulated their own constitutional agenda by explicating the models of good government in the *Zhouli*.

The *Zhouli* Structure of the *Gyeongse Yupyo*

As one of the *Thirteen Confucian Classics*, the *Zhouli* offers the bureaucratic listings of 366 offices, staffed with an army of over 93,000 officials and functionaries, divided into the Six Ministries(Offices). It defines the specific duties and staff members of each of these 366 offices with the chain of command and lines of communication. On the summit of its bureaucratic structure stands the King, aided by the Six Ministers, namely, the premier(heaven) and the five other ministers of education(Earth), ritual(Spring),

17) Ibid., 1, "yin," 2.

war(Summer), justice(Autumn), and works(Winter). These offices in the *Zhouli* are systematically organized to perform the basic tasks of government including personnel administration, fiscal management(collection of taxes and allocation of resources), education, social organization, local control and surveillance, the maintenance of the defense system including recruitment and training of local troops, police control, court administration, foreign relations, diplomatic protocols, etc. At the same time, it also describes the petty bureaucracy of low-ranking officials and functionaries such as eunuchs, court women, medical doctors, cooks, servicemen, etc., in painstaking detail.

In global historical perspective, we might say that among the ancient documents describing the archaic bureaucratic states, the *Zhouli* is probably the most detailed and systematic one.[18] In Chinese history, the *Zhouli* provided the ancient reference for the organization of the basic government structure: from the Sui(581-618) dynasty onward, the imperial government continued to adopt the Six-Ministry system which was obviously modeled after the Six Ministries of the *Zhouli*. Moreover, the *Zhouli* was a primordial form of the normative bureaucracy for the traditional Chinese intellectuals: since Ban Gu班固(32-92) wrote "the Treatise on Hundreds of Offices" in the *Hanshu*, the official dynastic histories all followed the basic format of the *Zhouli* in terms of describing

18) Jaeyoon Song, *Traces of Grand Peace*, "Introduction."

the bureaucratic structures of their dynasties. In short, the *Zhouli* functioned as one of the important references for showing the ancient prototype of state administration and bureaucratic organization in Chinese history.

As a proposal for state reform, the *Gyeongse Yupyo* is perhaps the most ambitious of its kinds in East Asian traditions. Jeong Yak-yong proposed a fundamental restructuring of the existing bureaucratic structure of the Joseon state by explaining the purposes of the 120 offices he re-introduces for the Joseon by finding their prototypes in the offices of the *Zhouli*. The number 120 symbolizes the size of the state administration for "an enfeoffed state that the Joseon was in Jeong's view: "The *Zhouli* is the rituals of the Son of Heaven. Our country is an enfeoffed state(*fanguo*藩國). Its institutions should be less."[19] Whereas the *Zhouli* as "the rituals of the Son of Heaven(*tianzi zhi li*天子之禮)" gives the number of three hundred sixty offices, the offices of the Joseon dynasty should be around 120. With the *Zhouli* model in mind, Jeong also referred to the old statute of the Joseon dynasty. He reorganized the 110 existing offices assigned to the central government in the capital into a six-part government, each ministry with twenty offices, overall 120 offices patterned after what he thought was "the institutional number of Heaven and Earth(*tiandi dushu*天地度數).[20]

Why did Jeong try rather forcibly to fit the existing bureaucratic

19) *Gyeongse Yupyo*, 1.1: "周禮, 天子之禮, 我國家, 藩國也, 制度宜小."

20) Ibid.

system into the prototypical mold of the idealized government of the Duke of Zhou's regency? As a minister in exile, he seems to have been under pressure to provide the canonical grounds of his reformist plans. As the blueprint of an archaic bureaucratic state, the *Zhouli* was indeed the most effective for his purposes. Even as he proposes a set number of offices for the Joseon bureaucracy, he was flexible enough to consider it alternable.

Noting that the number of offices in the *Zhouli* itself is not numerically perfect, he believes that it would be possible to formulate the optimal system of government for eternity by amending a few offices as required by the conditions of time. However, his proposed scheme for restructuring of the Joseon administration must have been a ground-breaking provocation for those in power at the time. Based on a harsh evaluation of governance in the dynasty at the time, Jeong points out how from the very beginning the government system of the Joseon dynasty was ill-conceived. He invoked the *Zhouli* in the first place to trump the ancestral laws of the Joseon dynasty itself.

Jeong Yak-yong thought that the Border Defense Council (*pipyŏnsa*備邊司) since the early 16th century came to monopolize powers at the eclipse of the State Council(*ŭiJeongbu*議政府), traditionally the superlative administrative organ of public deliberation comprised of the highest ranking ministers. To address this problem, he points to the Three *Gong*(*sangong*三公) and the Three *Gu*(*sangu*三孤) given in "the Officers of Zhou"

chapter in the *Book of Documents*.[21] The Three *Gong*(the Grand-Master, the Grand-Assistant, and the Grand-Guardian) and the Three *Gu*(the junior Master, the junior Assistant, and the junior Guardian) combined formed the collective leadership of the Zhou government, according to "the Officers of Zhou." This is in conflict with the Grand Steward(*taizai*太宰) of the *Zhouli* system; however, Jeong invokes the paragon of collective leadership as the model for the Joseon bureaucracy.

The State Council of the Joseon, he proposes, should be reorganized to fit the Three *Gong* and Three *Gu* model. With the State Council as the summit of the Joseon bureaucracy, Jeong matches the ideal model of the Zhou bureaucracy with the overall 120 offices of the Joseon bureaucracy. By using the *Zhouli* model, he could re-examine the objectives of each office and propose a new way of restructuring the existing offices of the Joseon bureaucracy. The ultimate aims of his proposed bureaucratic reform were to guard against the concentration of power, to remedy the corruptive structures of bureaucracy, to call for the restoration of the six-ministry system, and to rationalize the bureaucratic system predicated upon occupational specialization.

With this general understanding of the *Zhouli* model in the *Gyeongse Yupyo*, let us now turn to the central issue of our inquiry: Jeong's plan for land redistribution.

---

21) Ibid., 1.1.

Debates on the Well-Field System in Chinese History

Debates on land taxes lay at the heart of Chinese statecraft discourses during the Tang-Song transition.[22] In traditional East Asia, the land system was of utmost importance in statecraft discourses simply for the fact that most than ninety percent of the population were farmers in agrarian communities. Joseon Korea was no exception, and Jeong Yak-yong took the reformation of the land system seriously. He devoted more than a third of the *Gyeongse Yupyo* to discussion of the field institutions.

Jeong Yak-yong was as much a product of Chinese classical learning as of eighteenth and nineteenth century Joseon society. In order to remedy the social evils of 'landlordism,' he systematically developed his land-reform plans by reference to the ancient Confucian Classics; moreover, he articulated his own scheme of the well-field system through an in-depth critical survey of Chinese debates on the well-field system.[23] In the *Gyeongse Yupyo*, Jeong Yak-yong cites from a wide range of Chinese sources including the Confucian Classics, dynastic histories, encyclopedias, and

22) Jaeyoon Song, "Debates on Just Taxation in Ma Duanlin's Comprehensive Survey" in *State Power in China, 900-1325*, ed., Patricia Buckley Ebrey, Paul Jakov Smith(University of Washington Press, 2016), chapter 7.

23) Jeong Yak-yong read Southern Song and Yuan commentaries on the *Rituals of Zhou*. For more information of Southern Song and Yuan sources, see Jaeyoon Song, *Traces of Grand Peace: Classics and State Activism in Imperial China*(Harvard University Asia Center, 2015), chapter 14.

literary collections.[24] He constructed his view of the well-field system in connection with those Chinese thinkers. To convince the king of the soundness of his policy proposal, Jeong Yak-yong routinely briefs on the general history of Chinese political thought. By examining the trials and errors of Chinese institutional history, Jeong Yak-yong designs the optimum polices for Joseon Korea. To locate Jeong's place in the history of East Asian political thought, a general survey of traditional Chinese debates on the well-field system seems necessary.

The following is a list of representative thinkers in Chinese history who either advocated or criticized the attempt to reinstate the well-field system.[25] How to view the well-field system divided thinkers of Chinese statecraft into the two opposing camps: restorationsist and sympathizers vs. modernists and critics.

---

24) Among the encyclopedias, Jeong Yak-yong routinely references Ma Duanlin's Wenxian tongkao.

25) Lai Jiangcheng賴建誠, *Jingtian bian*井田辨, chapter 9. "復井田論與井田不可復論."

26) *Yantie lun* 1.29. "文學曰, 故理民之道, 在於節用尚本, 分土井田而已."

27) Ibid., "大夫曰, 富國何必用本農, 足民何必井田也?"

28)《後漢書》,〈仲長統傳〉. "今欲張太平之紀綱, 立聖代之基址, 齊民財之豊寡, 正風俗之奢儉, 非井田莫由也."

29) 荀悅,《申鑒》2,〈時事〉. "或曰: 復井田歟? 曰: 否. 專地非古也, 井田非今也. 然則如之何? 曰: 耕而勿有,以俟制度可也."《漢紀》8, "且夫井田之制, 不宜於人眾之時, 田廣人寡, 苟為可也. 然欲廢之於寡, 立之於眾,土地布列在豪強, 卒而革之, 并有怨心, 則生紛亂, 制度難行."

Restorationists and sympathizers	Modernists and critics
The Han Dynasty	
• The Literati文學(《鹽鐵論》) praised the WFS as the foundation of good government based on their agrarian communitarian visions.[26]	• The Lord Grand Secretariat大夫(《鹽鐵論》) emphasizes the importance of commerce and trade, and disparage the idea of restoring the WFS.[27]
• Zhong Zhangtong仲長統(179-220) who served Cao Cao曹操(155-220) defended the WFS as the basis of "grand peace(taiping)," the means by which to equalize the people's wealth and correct customs.[28]	• Xun Yue荀悅 (148-209) argues that the WFS could not be restored in the Later Han because the population had increased and the powerful families had already seized the vast area of cultivable land.[29]
Tang(618-907) and Northern Song(960-1127)	
• Bai Juyi白居易(772-846), the renowned Tang poet, proposes the restoration of the WSF as the fundamental solution to the widespread landgrossing of the day.[30]	• Liu Zongyuan柳宗元(773-819) criticizes the restorationalist idealization of the ancient institutions in his most famous essay, "*On fengjian*(封建論)
• Li Gou李覯 argues that the re-instatement of the WFS would increase the productivity of land by incentivizing the farmers to reclaim the frontier areas.[31]	• Su Xun蘇洵 (1009-66) is well known for having proposed the theory of limiting the ownership of land. In lieu of reinstating the ancient ideal of the WFS, he proposes as a moderate alternative that the state should cap the amount of land to be owned by the individuals.[32]

30)《白居易集》64.1349-1351,〈議井田阡陌〉.“自三代之後, 厥制崩壞, 故井田廢, 則游隨之路啟；阡陌作, 則兼併之門開. … 臣以爲井田者廢之頗久, 復之稍難, 未可盡行, 且宜漸制.”

31) Jaeyoon Song, *Traces of Grand Peace*, Chapter 4.

32) 蘇洵(1009-66),《蘇老泉先生全集》卷5,〈田制〉.“周之時用井田, 井田廢, 田非耕者所有, 而有田者不耕也, 耕者之田資于富民. … 其弊皆起于廢井田. 井田復, 則貧民有田以耕, 穀食粟米不分于富民, 可以無飢; … 是以天下之士爭言復井田. … 夫井田雖不可為, 而其實便於今. 今誠有能為近井田者而用之, 則亦可以蘇民矣乎! … 夫端坐于朝廷, 下令于天下, 不驚民, 不動眾, 不用田之制, 而獲井田之利, 雖周之井田, 何以運過于此哉.”

33)《宋史》361,〈范如圭傳〉.“今屯田之法, 歲之獲官盡征之, 而田卒賜衣服廩食如故. 使力穡者無贏餘之望, 惰農者無飢餓之憂. 貪小利, 失大計, 謀近效, 妨遠圖, 故久無成功. 宜籍荊淮曠土, 畫爲丘井, 倣古助法, 別爲科條令政役法, 則農利修而武備飭矣.”

34) Jaeyoon Song, “Debates on Just Taxation.”

35) Fang Xiaoru. “且人之言曰: 古法有不可行於今者, 若井田是也. 斯言甚惑. … 若井田者, 更三四聖人而始大備, 酌古今之中, 盡裁成之理, … 流俗之謂不可行之者, 以吳越言之, 山溪險絕, 而人民稠也. … 今未知天下之故, 而曰井田不可行者, 是橋井之蛙之類也. 且僕鄙之意, 以為不行井田, 不足以行仁義者, 非虛語也. … 是殆不然, 井田之行, 則四海無閑民, 而又有政令以申之, 德禮以化之, … 僕故曰井田之廢, 亂之所生也. 欲行仁義者, 必自井田始. 吾子欲舍井田而行仁義, 猶無釜而炊也, 決不得食矣.”

36) 丘濬,《大學衍義補》14.12.“井田已廢千餘年矣, 決無可復之理. 說者雖謂國初人寡之時, 可以為之, 然承平日久, 生齒日繁之後, 亦終歸于壞廢. 不若隨時制宜, 使合于人情, 宜于土俗, 而不失先王之意.”

37) 譚嗣同,《譚嗣同全集》.“盡改民主以行井田, 則地球之政,可合而爲一. … 西人深贊井田之法, 爲能禦天災, 盡地利, 安土著, 平道路, 限戎馬, 均貧富. … 西人又極拜服中國井田之法, 其治河用之, 頗收奇效. 又言欲地球皆太平, 非井田封建不可. 故行井田封建, 兼改民主, 則地球之政可合爲一.”

38) Lai Jiancheng, *Jingtian bian*井田辨: 諸說辯駁, chapter 2.

Southern Song and Yuan	
• Fan Rukui范如圭(1102-1160) proposes in the early Southern Song(1127-1279) to rearrange the frontiers of the Jing 荊 and Huai淮 regions by adopting the ancient well-field model.[33]	• Zhu Xi朱熹(1130-1200) praises the well-field system in his commentaries on the Four Books; however, he argues that due to historical change the attempt to revive the WFS should create tremendous social unrest and chaos. For this reason, he argues that the realistic solution should be found in the transparent cadastral survey of land and the fair imposition of taxes on land. In his view, the state should implement a gradualist reform policy through prudent negotiations with the rich people. • Ye Shi葉適(1150-223) is probably the most systematic proponent of the private ownership of land. By noting the vast social and economic changes of the so-called Tang-Song transition, Ye Shi develops envisions a new theory of good government based on elite participation, social diffentiation, and economic growth. • Ma Duanlin馬端臨 (ca. 1254-1323) also criticizes the restorability of the WFS and endorses Ye Shi's view by noting historical change over time.[34]

Ming and Qing Periods	
• Fang Xiaoru方孝孺(1357-1402), the martyr of the Jianmen建文regime(1399-1402) opposes the widely held belief that the WFS could not be restored.[35]	• Qiu Jun丘濬 (1420-95) also argues that to restore the WFS is impossible for later times. As to the view that it would be possible to reinstate the WFS in the founding of a new dynasty, he argues that it would be more realistic to realize the intents of the former kings of antiquity by devising feasible institutions on a local basis.[36]
The Late Qing and the Republican Periods	
• Tan Sitong譚嗣同(1865-1898) explicitly calls for the reinstatement of the WFS as the fundamental solution to social and economic problems in China at the time.[37]	• Hu Shi胡適(1891-1961),the icon of the May Fourth Movement(1919), refuted the historicity of the WSF itself as the unfounded idealism of traditional thinkers in opposition to those who argued for the historicity of the WFS such as Hu Hanmin胡漢民(1879-1936), the leader of the GMD government in the 1920s.[38]

• Wang Anshi王安石(1021-1086) does not propose the full re-instatement of the WSF; however, he praises the WSF and tries to emulate its ideal in his New Policies.[39]

39) Higashi, Ichio 東一夫, *Ō Anseki shinpō no kenkyū*王安石新法の研究, Tōkyō：Kazama Shobō, 1970.

• **Zhang Zai**張載(1020-1077) famously eulogizes the reinstatement of the WFS, and argues that it was inseparable from the *fengjian* system.[40)]

• **Yang Jian**楊簡(1141-1226), who was closely affiliated with Lu Jiuyuan陸九淵(1139-1193), proposes the gradual reinstatement of the WFS:[41)]

• **Lin Xun**林勳(years unknown) invoked the WFS to reinstate its ideals through a fundamental land rearrangement in the early Southern Song countryside(1129).[42)]

• **Neo-Confucians** such as Hu Hong胡宏(1102-1161), 胡寅(1098-1156), Lü Zuqian呂祖謙(1137-1181), Zhu Xi commonly praised the WFS and deplored the collapse of the Tang equal-field system.[43)]

• **Hai Rui**海瑞(1514-87) calls for the flexible application of the well-field model to restribute land to the populace.[44)]

• **Wang Ao**王鏊(1450-1524) argues that it would be possible to reinstate the WFS in the north China plain although such attempt would fail in the Lower Yangzi area.[45)]

---

40)《張載集》. "井田至易行,但朝廷出一令,可以不笞一人而定."

41)《宋史》卷407,〈楊簡傳〉有〈論治道〉共13 條, 其中2 條是："「一曰募兵屯田以省養兵之費；二曰限田以漸復井田.」這兩種見解基本上是空論,雖無可行性,但也可以看出耕地的急迫性,以及耕地分配的公平性,在當時所構成的壓力,讓士大夫一再地聯想到理想中的井田制."

42) For further analysis, see Jaeyoon Song(송재윤, "田賦의 公共哲學"), p. 250.

43) Ibid., pp. 248-252.

44)《明史》,〈海瑞傳〉493. "聖王之治遍天下而井里之矣, 于以爵祿夫天下也, 于井里之中養焉. … 井田之政, 又嘗遍天下而程督之矣. 欲天下治安,必行井田."

45) 王鏊,《震澤長語》卷上〈食貨門〉. "井田之法,後世不復行.愚以爲江南信不可行矣.北方平原沃野,千里彌望,皆不起科,使勢要得占爲莊田.於此略倣井田之法,爲之溝洫畎

• Huang Zongxi黃宗羲(1610-1695) specifically argues that the state could reinstate the WFS by redistributing the vast territory of land, either state-owned or newly purchased, to the population.[46)]

• Gu Dazhang顧大章(1567-1625), one of the Six Worthies of the Donglin Party, also criticizes the attempts to restore the WSF in reality.

• Hu Peihui胡培翬(1772-1849) argues that the reinstatement of the WFS should entail the redistribution of wealth, and create uncontrollable social chaos.

• Kang Youwei康有爲(1858-1927) includes the adoption of the WSF as one of his reform policies in 1888.

• Liang Qichao梁啓超(1873-1929) writes in 1899 that "China's ancient jingtian stands on the same plan as modern socialism."[47)]

• Hong Xiuquan洪秀全(1814-1864), the leader of the Taiping Uprising(1805-1864) attempts at the equitable redistribution of land for collective farming, which resembles the WSF, as one of the social economic policies of the Taiping Heavenly Kingdom.[48)]

• Sun Yat-sen(1866-1925) praises the WFS and applies its principle to his "principle of livelihood"(minsheng民生).[49)] However, Sun denies the restorability of the WFS for modern China while

---

澹,公私有分,旱潦有備,不亦善乎？而世以爲不可行. … 姑於此先試之：自一鄉漸推之一州、一郡,以至一省. … 天子親命之,使民曉然知此意,乃或有濟."

46) 黃宗羲,《明夷待訪錄》,〈田制〉.

47) *Chinese History and Culture*, edited by Yü Ying-shih et al., p. 171.

48) Cui Zhiqing and Hu Chenyou, *Hong Xiuquan pingzhuan*洪秀全評傳, 174-181.

49) *Chinese History and Culture*, edited by Yü Ying-shih et al., Vol.2, p.170-171.

being influenced by the Confucian idea of equalization(*jun*均).

〈Table 1: On the Restorability of the ancient well-field system(WSF)〉

As shown on Table 1 above, throughout Chinese history a long line of critical thinkers praised the well-field system as the basis of social equity and economic stability. Since the Han dynasty(206 BC-AD 220) political thinkers and statesmen invoked the well-field system to promote "the Confucian ideal of equalization," in Yü Ying-shih's words.

Roughly put, debates on the private ownership of land grew more intense during the Tang Song transition. The Tang equal-field system collapsed in mid-eighth century, which marked the beginnings of vast socio-economic changes, the Tang-Song transition or "the medieval economic revolution."[50] The Tang imperial state legalized the private ownership of land, and relinquished standard per household taxes in favor of taxing property.[51] Subsequently, a class of large-scale estate-owners emerged.[52] With the development of the commercial economy, private land transactions in the countryside grew apace, without much state interference. Wang Anshi tried to alleviate economic

50) Miyazaki, *Chūgokushi* vol.1, chapter 5; Sudō, *Chūgoku tochi seido shi kenkyū*, chapter 1; Elvin, *The Pattern of the Chinese Past*.

51) Twichett, *Financial Administration under the T'ang Dynasty*, chapters 1-3; Pulleyblank, *The Background of the Rebellion of An Lu-shan*, chapter 2.

52) For the development of estates in the late Tang onward see Sudō, *Chūgoku tochi seido shi kenkyū*, chapters 2-3.

inequality through the interventionist state-intensive New Policies. In opposion to the New Policies model of income redistribution, Southern Song thinkers and statesmen counseled a variety of solutions of their own: 1) reinstating the Tang equal-field system, 2) imposing limits on the size of landholdings, or 3) clarifying farm boundaries. Some emphasized the mutual reliance between rich and poor, and some emphasized the positive functions of the wealthy as the natural pillars of society.[53]

For our purpose, we should note Huang Zongxi's fundamentalist argument in favor of the well-field system. By calculating the overall area of official and private land, Huang concludes that by redistributing official land(30 % of the total land under cultivation), "each household would receive fifty mou and there would still be 170,325,828 mou left over."[54] Based on a meticulous reckoning, Huang tries to prove the feasibility of the well-field system. As we shall see, Jeong Yak-yong's actual plans to reinstate the well-field system in Joseon society echo Huang Zongxi's plan.

We should also note that during the late Qing and Republica periods, a large number of reform thinkers and statesmen began to reflect on the well-field system as the indigenous Chinese doctrine

53) For the descriptions of general Southern Song opposition to state activism and elite voluntarism, see von Glahn, "Community and Welfare" and Hymes, "Moral duty and self-regulating process" and "Introduction," in Hymes and Schirokauer, *Ordering the World*. For literati voluntarism and community-building from Southern Song to Ming, see Bol, *Neo-Confucianism in History*, chapter 7.

54) Huang Zongxi, *Waiting for the Dawn: A Plan for the Prince*, translated by William Theodore de Bary, pp. 131-133.

of social equality and economic equalization. Their discourses on the well-field system attest to the intellectual tendency of modern Chinese thinkers and activists toward social equity, which helps explain the rise of socialism and communism in modern China. Amongst these thinkers and statesmen should be found Jeong Yak-yong's place in East Asian intellectual history; although not directly related to these thinkers, Jeong Yak-yong's mode of thinking shows a remarkable similarity with their political visions. Instead of viewing Jeong Yak-yong as a modern thinker, I would think of him as an indigenous champion of the long-standing Confucian idea of equalization(*jun*).

With these views in mind, let us now turn to Jeong Yak-yong's plan for land reform in general and his strategies of reinstateing the well-field sytem in particular.

Jeong Yak-yong's Plan for Land Reform

Jeong Yak-yong's call for a fundamental reinstatement of the well-field system in the early 19th century Joseon has persplexed researchers since the early 20th century. Existing scholars are still divided as to whether Jeong Yak-yong was for or against the privatization of land. Since the 1930s, scholars have continously argued that Jeong Yak-yong constructed his own theory of land reform without challenging the existing mode of landownership in

Joseon society. Korean historians have generally viewed that Jeong Yak-yong promoted the equitable imposition of taxation. In critique of such views, An Byeong-jik argues that Jeong did not simply promote the theory of equitable taxation but did in earnest call for reinstatement of the well-field system.[55] Jeong Yak-yong tried to secure the state-ownership of land for the reinstatement of the well-field system. In other words, the state should "nationalize" the total land of the country. The state system Jeong envisioned was, although not exactly modern, akin to an absolutist model which might point toward the making of the modern state.[56]

Jeong Yak-yong devoted one third of the *Gyeongse Yupyo* on "the Institutions of Land"(*jeonje*田制), chapters1-12. He composed this work through an extensive survey of the Chinese Classics and the land institutions of the Joseon dynasty. For this reason, it discusses the theories of the well-field system itself, the land system of the Joseon dynasty, and the strategies of reinstating the well-field system in Korea. In other words, "the Institutions of Land" discuss the actual plans for the implementation of the well-field system in Joseon society. Without considering the well-field system, it would be completely misleading.

---

55) Ahn Byeong-jik안병직, chapter 3「정전법과 왕토(The Well-Field System and the King's land)」,『경세유표에 관한 연구(An Inquiry into the Gyengse-yupyo)』, 경인문화사, 2017.

56) Ibid., 261-262.

1. Theoretical approaches to the well-field system(chapter 1-5, ca. the early 1810s).
2. An inquiry into Joseon's land institutions(chapters 6-8, 1816-1817)
3. Discussions on reviving the well-field system in Joseon (chapter 9-12, after 1817).[57]

In 1799, when Jeong Yak-yong articulated his initial visions of land reform in the seven essays of "On Field"(*jeonron*田論). In it he emphasized the importance of redistributing the land only to the peasantry as the economic basis for the bottom-up construction of good government. Scholarship to date has emphasized his earlier essays such as "Tracing Officials to its Root"(*wŏnmok*原牧) and "On King Tang"(*tangron*湯論)" as being central to his political thought. In these essays, Jeong expressed what might strike us as the inkling of modern republicanism: Jeong argues that the sage rulers of antiquity were selected from among the people at the local level and rose upward through various levels of political order; the government of the sage rulers in antiquity was consolidated through popular participation at the various levels of human society.

In "On field," which was written around the same period, Jeong also articulates his visions of land redistribution. Instead of the well-field system, he envisioned a cooperative commune system,

57) Ibid., 189-190.

according to which thirty households should be grouped into one Lü閭, the basic unit of local state administration. Lü had the communal ownership of land, and the Chief of Lü appointed by the state should be in charge of managing man power at this level.[58] Yi Hyeongchang's argues that Jeong's plan for land redistribution was not in perfect harmony with this seemingly republican ideal described in "Tracing Officials to its Root." Whereas the village chief(lizheng里正) in "Tracing Officials to its root" is the democratically selected senior representative of the villagers, the Chief of the Lü閭 in "On the field" is a salaried official appointed by the state for the purpose of collecting taxes and managing the military system.[59] With the introduction of the Lü system, Jeong also envisioned economic development; by giving the tillers the freedom of movement, he thought, the tillers would move to reclaim the land and maximize agricultural productivity.[60]

"On Field" reflects Jeong Yak-yong's early idea of land redistribution. When he proposed this plan at the age of thirty-eight, he was skeptical as to the reinstatement of the well-field system for Joseon society. His view of the well-field system would gradually change over time. During the time of exile in Kangchin康津 the southernmost part of the Korean peninsula, he extensively read the

58) Pak Chanseung박찬승, 「Jeong Yak-yong ui Jeongchŏnje ron kochal(丁若鏞의 井田制論 考察 -≪經世遺表≫ 〈田制〉를 중심으로)」, 『歷史學報』 110, 1986, pp.105-112.

59) Yi Heongchang(2012), pp.16-17.

60) Ibid., p.17.

Classics and articulated his own views on major issues of statecraft. Based on the evidential survey of the ancient literature, he gradually formed a firm faith in the well-field system as the fundamental solution to the social evils of landlordism in Joseon society.

Let us now turn to his mature ideas in the *Gyeongse Yupyo*. In "On the Well-field井田(1)," Jeong seeks to restore the well-field system to remedy the economic inequalities of the Joseon at the time. The well-field system, he declares, is the universal institution for human society, ancient or modern. Because the well-field system is considered "the canonical policy of the sages," Jeong argues, that the well-field system should be restored in the modern times.[61)]

With this fundamentalist zeal in mind, he sets out to dispute the two most widely spread skeptical views: that the conditions of land are unsuitable for the well-field system, and that the number population is unstable. In Northern Song China, as discussed above, Su Xun famously made these two arguments against the restorability of the well-field system itself.[62)] In Su Xun's view, to reinstate the well-field system, the state had to level the mountains and fill up the waters. Jeong disputes Su Xun's idea by emphasizing that the natural terrains of the earth have not changed much since the ancient times.

Having declared his convictions in the restorability of the well-field system for the modern times, Jeong investigates into its

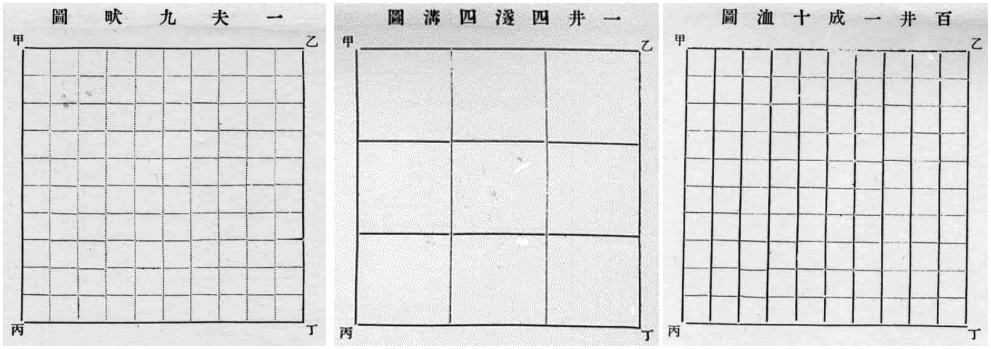
61) *Gyeongse Yupyo*, 5.1: "井田者,聖人之經法也.經法, 可通於古今."

62) *Gyeongse Yupyo*, 5.1.163.

origin through an in-depth literary survey of the Classics. Based on his close survey of the *Book of Documents* and the *Zhouli*, he attempts at the reinstatement of the well-field system. As he called for restoring the well-field system, Jeong either blinded himself to the widespread privatization of land in the late Joseon or called for a social revolution. His idea was modeled after the ancient Confucian idealism that the well-field system would form the basis of economic stability in society, which was the sine qua non for moral suasion, the ultimate aim of good government in early Confucian thought. For this reason, Jeong proposed a systematic set of policies combined with the well-field system: the reformation of landownership, the management of mountains and waters, the construction of the road network, the reorganization of land, etc. In other words, he proposed the well-field system in combination with other plans as fundamental solutions for a complex set of socio-economic problems such as economic inequality, social disorder, and the decrease of agricultural productivity and taxation.

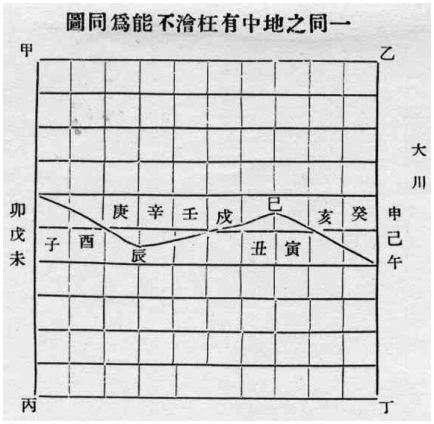
As regards the well-field system, Jeong Yak-yong was well-aware that it was predicated on the equitable segmentation of land into a unit of nine parts; he knew that to attempt to allocate land in this model in a mountainous and hilly Korea would be almost impossible. For this reason, he thought out several methods of realizing the sages' original intents by rearranging different types of land, especially in the mountains or marshland. He offers ten diagrams, each showing a different method of realizing the de

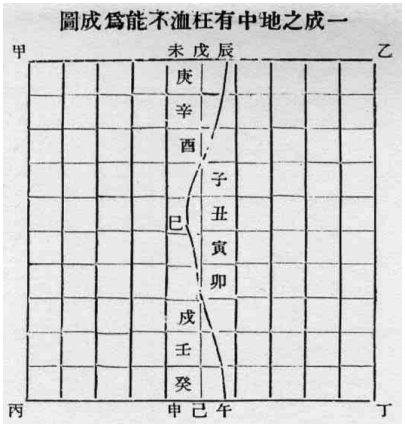
facto well-field system designed to fit the geographic terrains of the Korean peninsula, as shown below:

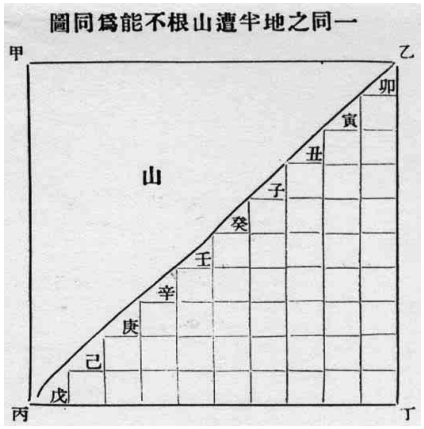


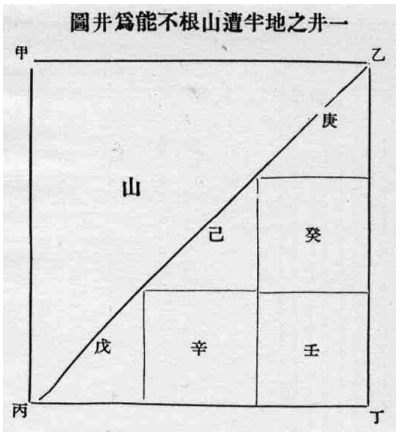
The diagram on the left signifies the basic unit *pu*(*fu*夫) of one hundred *myo*(*mu*畝; ca. 154.3㎡ in the traditional Korean measure).[63] In the middle is the unit of Jeong(jing井), comprised of nine *pu*. On the right is the unit of *seong*(*cheng*成) comprised of one hundred *Jeong*. These three units form the basic structure of the well-field system. On a higher level, one hundred *Jeong* makes one *dong*(*tong*同). Jeong reconstructed the well-field system into a nested hierarchy of segmented land units: *pu, Jeong, sŏng, t'ong*, respectively. Then Jeong Yak-yong addresses the special areas whose geographic contours do not allow for the standard well-field system. As shown below, each diagram describes how best to apply the well-field system in the areas with the waters or by the mountains.

63) *Gyeongse Yupyo*, 5.14.176.









The diagram on the left illustrates a specific terrain with a meandering stream in the middle which makes it impossible to constitute a complete unit of *dong*.[64] The diagram on the right shows the method by which Jeong calculates the area of land at the foot of a mountain.[65]

64) *Gyeongse Yupyo*, 5.20.182.

65) Ibid., 5.22.184.

It seems undeniable that Jeong Yak-yong's was a Confucian fundamentalist plan to nationalize(or collectivize) all the fields of Joseon Korea. His plan should antagonize the powerful lineages of the landlord class. He even argued clearly that only the tillers should be granted fields; as to Zheng Sinong鄭司農's commentary on the official's field(*shitian*士田),Jeong Yak-yong argues that there should not be a separate category of the official's field because the descendants of lower officials should only receive fields as farmers, not as members of a privileged class. Jeong even argues that "it would be irrational to say that a son should till an official's field because his father was a salaried official."[66] From this statement it seems clear that Jeong Yak-yong called for restoration of the ancient ideal that "all the land under heaven is the king's(溥天之下, 莫非王土)."[67]

By invoking the well-field system as the canonical policy of the ancient sages, Jeong sought to present his plan as legitimate. In this way, he used the *Zhouli* as the classical grounds to defend and rationalize his plans for land reform. His plan must have struck the powerful lineages of the day as nothing less than subversive and radical. He argued with a fundamentalist voice that the king's rule of ritual should entail a radical land reform in three steps: 1) the

66) Ibid., 5.3: "先鄭曰, 士大夫之子得而耕之田也 … . 臣謹案, 古者世祿, 大夫之子, 必不躬耕. 若庶士之子, 遂為農夫, 則但當受田百畝, 編於井邑, 又何為別給士田乎. 若云父方食祿,子又耕田, 則尤屬非理."

67)《詩經》, 小雅 · 北山之什 · 北山.

reassertion of national farmland, 2) the reorganization of agrarian communities comprised of landed farmers, and 3) the expansion of tax base and the collection of land taxes. We know that he was righteously agitated by the harsh realities that the tenant farmers, not the landlords, paid land taxes.[68)]

Whether Jeong Yak-yong called for a social and economic revolution should be discussed in full later. To regard his policy proposals as a coherent system of political thought should be misleading: to the modern reader, Jeong Yak-yong's plans may well seem at times strained to an idealist model and even contradictory. For example, it is well-known that he defended Joseon slavery in critique of King Yeongjo's ruling that slaves the follow the status of their mothers(*jongmobeop*從母法) instead of following the basest status of either parent(*jongcheon beop*從賤法).[69)] In this light, his plans for social reform were limited and even contradictory. For now, suffice it to say that the classical reference of the Confucian Classics, especially the *Zhouli*, enabled him to present his plans in the name of rule of ritual.

68) Yi Younghoon이영훈, 「茶山의 井田制改革과 王土主義」, 『민족문화』 19, 1996, 55-111.

69) 《牧民心書》, 〈禮典六條〉, "辨等": "蓋自奴婢法變之後.民俗大渝.非國家之利也."

Conclusion: Classics, Constitution, and Political Philosophy

This article has focused on Jeong Yak-yong's constitutional agenda as articulated in his magnum opus the *Gyeongse Yupyo*. The main purpose of this paper is not to illuminate the overall structure of his plans but to address the relation between the Classics and his political thought. Why did Jeong invoke the *Zhouli* for the purpose of proposing his own constitutional agenda for a fundamental overall of the Joseon state? What did the *Zhouli* give Jeong? Instead of looking for answers within the context of Joseon Korea, in broader perspective, we might raise some larger questions: what roles did the Confucian classics play in East Asian traditions? How did the enduring tradition of Confucian classical learning contribute, if it did, toward shaping the administrative structure of the state in East Asian history? How did a long line of classical commentators(the Confucian exegetes) understand the relationship between their classics and their government?

In East Asian history, the Confucian Classics provided political thinkers and statesmen with arguably the only *legitimate* reference of political thought. The standard imperial compendia compiled in the Han and Tang Dynasties might create the impression that the imperial court took initiatives

in apotheosizing the Confucian Classics.[70] For this reason, a number of scholars have viewed the Confucian Classics as the ideology of autocracy. The actual contents of the original Han and Tang classical commentaries, however, tell us otherwise. It was a long line of classicists and thinkers who voluntarily wrote commentaries on those classics for various purposes. Scholars of the Confucian Classics had their own constitutional agenda. Traditional as they were, they were not mere exegetes in service of the Classics or doctrinaire ideologues reproducing the standard views of the state. As self-motivated political thinkers, they put the Classics in service of their political visions. Throughout history, we find that the Classics offered the forum of debate for traditional political thinkers to develop, formulate, and propose their constitutional agenda.

Jeong Yak-yong was no exception on this point. He chose to invoke the *Zhouli* as an overarching frame of reference for his comprehensive plans for government. As he notes in "the Introduction," the *Zhouli* serves the purpose of legitimating "state

70) The Five Classics rose to preeminence in the early Han(206 BC-220 AD) under the auspicious of the imperial court; in the early Tang, the imperial course compiled the *Correct Meanings of the Five Classics*(*Wujing zhengy*五經正義); the corpus of the standard classics expanded overtime: to become the *Nine Classics* by the mid-Tang(b/w 713-741), twelve by the late Tang(b/w 836-839), finally the *Thirteen Classics* by the late 12th century(b/w 1190-1194). In fact, traditional political thinkers in East Asia were under the constraint of the Confucian Classics, more specifically, the *Thirteen Confucian Classics with Commentaries and Sub-commentaries*(Shisanjing zhushu十三經注疏).

activism." It was a burdensome claim because he had before him the condemned cases of Wang Mang and Wang Anshi. He even deplores that those conservatives in power who envisioned Kings Yao and Shun as the champions of laissez faire government identified themselves as Han Qi韓琦(1008-1075) and Sima Guang 司馬光(1019-1086), the anti-reformist ministers of Northern Song politics. In factional struggle, Jeong Yak-yong could effectively use the Classics as the legitimate grounds of his political thought. He derived from the *Zhouli* a certain set of values such as the public ownership of land, the communal management of economic resources, the roles and responsibilities of the state vis-à-vis the people, the efficiency of bureaucracy, so forth and so on. By emphasizing the legitimate foundation of state activism implied in the very structure of the *Zhouli* model government, he could propose his plans for a fundamental overall of the Joseon state. The Classics provided him with the constitutionality of his political thought.

Jeong Yak-yong's use of the Classics seems to have exemplified a particular mode of thinking that is quite common to diverse traditions of political philosophy and constitutional thought, regardless of East and West or pre-modern and modern. Most political thinkers tend not to be idiosyncratic outliers in isolation but the individuals in context, members of communities. More often than not, they develop their own ideas of good government

in dialogue with their peers: they contextualize their individual views in relation to the shared texts of significance. Conscious or not, most political theorists today also play the roles of 'exegetes' explicating the important books of our time. The exegetical mode of thinking, that is, the method of developing one's ideas with reference to a particular text, is still around us in various forms of political or constitutional discourses today. In short, political thinkers tend to build up their arguments upon layers of cumulative traditions.

In this regard, the Confucian Classics seems to have secured, rather than limited, a certain realm of political freedom for traditional political thinkers and statesmen to express their political visions. Jeong Yak-yong's *Gyeongse Yupyo* shows how an "outcast" scholar-official in exile could rely on the Classics, the shared "constitution" between the elite and the state in traditional East Asia, to propose his own constitutional agenda for a fundamental restructuring of the existing Joseon state.

In nineteenth-century East Asia, he was not alone: in fact, he was among a number of contemporary political thinkers and activists who called for the equitable redistribution of land according to the ideal model of antiquity. By placing Jeong Yak-yong among the radical reformist thinkers of nineteenth century East Asia, we can illuminate how they rekindled the ancient ideal of land redistribution toward the end of "traditional society," and how their

ideas prepared the way for the rise of the socialist and communist movements in modern East Asia.

(논문투고일 2025년 2월 25일, 심사확정일 2025년 4월 17일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

Works Cited

An Byeong-jik안병직, 『경세유표에 대한 연구(*An Inquiry into the Gyengse Yupyo*)』, 경인문화사, 2017.

Bol, Peter K, Neo-Confucianism in History, Cambridge, Mass: Harvard University Asia Center: Distributed by Harvard University Press, 2008.

Bol, Peter K, "Wang Anshi and the *Zhouli*" In *Statecraft and Classical learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, Benjamin A. Elman and Martin Kern, eds. Leiden-Boston: Brill, 2010, 229-251.

Choe Yun-ho최윤호, 「조선후기 토지개혁론과 토지공개념」, 『역사비평』 66, 역사문제연구소, 2004.

Elman, Benjamin A, *Civil Examinations and Meritocracy in Late Imperial China*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2013.

JaHyun Kim Haboush, "Yun Hyu and the Search for Dominance: A Seventeenth-Century Korean *Reading of the Offices of Zhou* and the *Rituals of Zhou*", In *Statecraft and Classical Learning*, edited by Benjamin A. Elman & Martin Kern, Leiden-Boston: Brill, 2010, 309-329.

Jeong Yak-yong丁若鏞, *Gyeongse yupyo*經世遺表, Hangil, 1997.

Jeong Yak-yong丁若鏞, *Yŏyut'ang chŏnsŏ*與猶堂全書.(http://www.krpia.co.kr)

Jeong Yun-hyeong鄭允炯,「茶山丁若鏞의 井田制論("Dasan Jeong Yak-yong ui jeongjeon jeron")」, 한국실학연구회,『韓中實學史硏究』, 민음사, 1998.

Jin Chunfeng金春峯, *Zhouguan zhi chengshu ji qi fanying de wenhua yu shidai xinkao*周官之成書及其反映的文化與時代新考, Taibei Shi: Dong da tu shu gong si: Zong jing xiao San min shu ju, 1993.

Jo Seong-eul조성을,「정약용의 토지제도 개혁론」,『한국사상사학』10, 한국사상사학회, 1998.

Jo Seong-eul조성을,「丁若鏞의 周禮硏究와 改革思想」,『한국중세의 정치사상과 주례』, 연세대 국학연구원편, 혜안, 2005.

Kate Wildman Nakai, "Tokugawa Approaches to the *Rituals of Zhou*: The Late Mito School and 'Feudalism'." In *Statecraft and Classical Learning*, edited by Benjamin A. Elman & Martin Kern, Leiden-Boston: Brill, 2010, 279-308.

Kim Yong-seop김용섭,「18·9세기의 농업실정과 새로운농업경영론」,『대동문화연구』9, 성균관대학교 대동문화연구원, 1972.

Lai Jiancheng賴建誠, *Jingtian bian*井田辨: 諸說辯駁, 臺北: 淸華大學經濟系, 2006.

O Ho-seong오호성.『조선시대 농본주의사상과 경제개혁론』, 경인문화사, 2009.

Pak Chanseung박찬승, 「丁若鏞의 井田制論 考察 -≪經世遺表≫ 〈田制〉를 중심으로」, 『歷史學報』 110, 1986, 101-144.

Pak Jin-tae박진태. 「다산과 여전론-여전론 형성의 의미를 중심으로」, 『사림』 35, 수선사학회, 2010.

Song Jaeyoon, "Redefining Good Government: Shifting Paradigms in Song Dynasty(960-1279) Discourse on *fengjian*", *T'oung Pao* 97, 2011, 301-343.

Song, Jaeyoon, "The *Zhou Li* and Constitutionalism: A Southern Song political theory", *Journal of Chinese Philosophy*: 36(3), 2009, 424-438.

Song, Jaeyoon, "Tension and Balance: Changes of Constitutional Schemes in Southern Song Commentaries on the *Rituals of Zhou*", *Statecraft and Classical learning: The Rituals of Zhou in East Asian History*, Benjamin A. Elman and Martin Kern, eds. Leiden-Boston: Brill,2010, 252-278.

Song, Jaeyoon, *Traces of Grand Peace: Classics and State Activism in Imperial China*, ca.1030s-1120s, Forthcoming from the Harvard University(Asia Center).

Yi Heonchang이헌창, 「茶山 硏究의 새로운 摸索; 茶山 丁若鏞의 國家制度論에 관한 一考察」, 『韓國實學硏究』 24, 2012, 9-73.

Yi Jeong-cheol이정철, 「丁若鏞 田制改革論의 歷史的 脈絡」, 『韓國史學報』 47, 2012, 109-133.

Yi Younghoon이영훈, 「茶山의 井田制改革과 王土主義」, 『민족문화』 19, 1996, 55-111.

*Zhouli zhushu*周禮注疎, Zheng Xuan鄭玄(127-200) and Jia Gongyan賈公彥(ca. 7th century), Shanghai: Shanghai Guji Chubanshe, 2010.

국문요약

정약용은 만년의 유작 『경세유표』에서 『주례』의 통치이념과 정부조직을 재해석해 19세기 조선朝鮮(1392-1897)의 현실에 부합하는 개혁정책을 제시했다. 『경세유표』에서 정약용은 유가경전, 역사서, 유서類書 등을 망라하는 방대한 고전 문헌을 인용하여 당대 조선의 모순과 병폐를 극복하는 국가 개혁의 청사진을 제시한다. 특히 정약용은 『주례』라는 당시의 보편적 통치이념을 조선 정부조직의 개편을 위한 이른바 개혁의 방례邦禮로 재해석했다. 정약용에 의한 『주례』의 조선적 변형은 단순한 외래이념의 토착화를 넘어 보편이념의 창의적 확산을 보여주는 매우 중요한 사례라 할 수 있다. 동아시아 사상사에서 정약용의 위치를 밝히기 위해선 우선 그가 『경세유표』의 저술에 활용한 『주례』 주석사의 성과를 밝혀야만 한다. 이 논문은 경세유표에 제시된 정약용의 예치 이념을 밝힌다. 특히 그의 토지 개혁안을 동아시사 사상사의 맥락 속에서 재조명한다.

주제어 | 정약용(1762-1836), 『주례周禮』, 유가경학, 예치禮治, 정전제井田制, 토지개혁.

Abstract

Reform and Order

— Jeong Yak-yong丁若鏞(1762-1836)'s Theory of Rule of Ritual

Jaeyoon Song

Professor, McMaster University

JeongYak-yong's unfinished *magmum opus*, the *Gyeongse Yupyo* 經世遺表(*Last Memorials on Ordering the World*), written during the period 1817-1822, offers an extraordinarily rich case in which a traditional political thinker invoked the Classics to propose a comprehensive set of reforms. In this comprehensive work of statecraft, Jeong draws upon a number of Chinese sources: the Confucian Classics, histories, encyclopedias, as well as literary collections.

Amongst these sources, the *Rituals of Zhou*(*Zhouli*周禮) is by far the most important because Jeong organized the structure of this book following the *Zhouli* model.

By comparing the existing systems of the Joseon state with the idealized model of an archaic bureaucratic system in the *Zhouli*, he could propose a set of policies designed to transform the established

institutions of the dynasty. With reference to the *Zhouli*, obviously, he could gain the constitutionality of his plans for a fundamental reform. This essay analyzes Jeong's view of the *Zhouli*: what it gave him, how he used it, and what he intended to achieve by using it. For this purpose, the later part of this essay will focus on Jeong's plans for land reform.

Key Words | Jeong Yak-yong(1762-1836), *Gyeongse Yupyo*, *Zhouli*, *Rituals of Zhou*, Rule of Ritual, the well-field system

다산학 46호 (2025.6) | 139~186

『춘추고징』의 예론과 정치질서

전성건 | 국립경국대학교 교수

목차

1. 서론
2. 『춘추고징』의 성립 과정과 구성 내용
3. 『춘추고징』의 이해 방식과 주요 쟁점
4. 『춘추고징』과 예치 질서의 관계
5. 결론

1. 서론[1]

다산 정약용(1762~1836)의 저술 『춘추고징』은 종교론(祭天)과 예론의 입장에서 연구되기 시작하였다.[2] 상제上帝(天神)를 제사하는 교제郊祭의 의미와 왕조례의 예론을 재정립한다는 의미를 밝히는 것이 『춘추고징』의 저술 이유였기 때문이다. 다산은 「춘추고징서」에서 "책이 완성되자 『춘추고징』이라고 이름을 지었다. '고징考徵'이란 바로 그 뜻이 예禮에 있지, 『춘추』에 있지 않는다는 것을 밝힌 것이다."[3]라고 하였다. 『춘추』는 일반적으로 포폄과 상벌의 대상이었지만, 다산은 선왕의 전례를 고징할 만한 것으로 생각하였다.[4] 즉 선왕의 전례는 왕조례에 해당하고 『춘추』는 주나라 예제로서의 주례周禮를 확인할 수 있는 자료로 이해한 것이다.[5]

---

1) 이 글은 "다산 정약용의 예학과 통치론"을 주제로 2024년 5월 3일 남양주시·다산학술문화재단에서 주최한 다산학 국제학술회의에서 발표한 것을 수정하고 보완한 것이다. 논평자로 참여해주신 김동민 선생님께서 몇 가지 질의와 생각을 공유해주셨다. '질의'는 『춘추고징春秋考徵』, 「체禘(1-10)」의 기사에 대한 분석이 필요하고, 교제와 사직, 그리고 체제의 위상에 대한 논증이 있어야 하며, 『경세유표』와의 관련성을 구체화해야 한다는 것 등이며, '생각'은 다산 기획의 성공 여부, 당대 정치 질서에 대한 비판과 대안의 결과물로써 『춘추고징』을 이해할 수 있는지, 춘추학의 입장에서 『춘추고징』의 위상을 살펴보아야 할 것 등이다. 질의는 4장에서 추가 서술을 통해 보완하였으며, 생각은 5장에서 부족하나마 답변을 진행하였다. 이와 함께 수정해주신 번역은 충실하게 반영하였고, 제목도 조금 수정하였다. 다시 한 번 감사의 말씀을 드린다.

2) 琴章泰, 「茶山禮學에서의 祭天儀禮 問題: 春秋考徵을 中心으로」, 『한국학』 35호, 1985; 금장태, 「茶山의 社稷祭와 禘祭 考證」, 『종교학 연구』16, 1997.

3) 『文集』 권12, 序, 「春秋考徵序」(『定本』 제2책, 398쪽). "編旣成, 名之曰『春秋考徵』. '考徵'也者, 明其意在乎禮, 不在乎『春秋』也."

4) 『文集』 권12, 序, 「春秋考徵序」(『定本』 제2책, 397쪽). "世之習春秋之學者, 恒于褒貶貶鉞之義, 鑽研致力, 而其先王典禮之可徵於後世者, 率皆略之而弗顧."

5) 『文集』 권12, 序, 「序」(『定本』 제14책, 35쪽). "『春秋』者, 周禮之所徵也. 欲知周禮者, 其不考之於『春秋』乎?"

그다음 연구는 『춘추고징』 전체를 개괄하여 다산 철학의 특성을 정리한 것이다.[6] 그 특징은 크게 4가지이다. 첫째 상제의 초자연성·상제와 물적物的 세계의 분별·상제 이외 신격神格들의 물적 환원, 둘째 인격의 신령성, 셋째 정리情理에 대한 공도公道의 우선성, 넷째 입후론(왕조례와 사서인례의 분별)이 그것이다.

「자찬묘지명」에서 제시한 『춘추』 의례義例의 7가지 핵심을 『춘추고징』을 통해 다룬 연구도 있다.[7] 첫째, 주나라의 정삭을 내걸어야 한다. 둘째, 『춘추』는 있는 그대로의 사실을 기록하여 선악이 저절로 드러나게 한 것이다. 셋째, 『춘추좌씨전』은 당시 사실의 기록에 해당하는 것이다. 넷째, 교제는 상제에게 지내는 제사이다. 다섯째, 체제禘祭는 인제人帝를 배향하는 목적을 지닌 것이다. 여섯째, 동지에 환구에서 지내는 제사는 특별한 때 지내는 회례禮禮이다. 일곱째, 두예杜預의 양암설諒闇說은 예가 아니다.

또한 『춘추고징』을 중심으로 다산의 경학방법론을 살펴본 것도 있다.[8] 다산의 경학저술을 중국 고대의 역사시대로부터 청대초엽까지의 훈고학적 성과(古訓)를 바탕으로 경전 사이의 사례분석(考徵)을 통해 완성되었다고 본 것이 바로 그것이다. 다산이 언言·동動 혹은 언言·행行을 구분하여 성현의 언사言詞와 행동行動을 각각 훈고와 고징에 배당하고 있다는 경학저술 방법론을 제시한 것이다.[9] 대표적인 것이 바로 『상서고훈』과 『춘추고징』이다.

---

6) 李裕鎭, 「丁若鏞 『春秋考徵』의 硏究」, 『공자학』 5, 1999, 179쪽.

7) 전성건, 「다산의 『춘추』의례와 『춘추고징』의 위상」, 『민족문화연구』 77, 2017, 460~461쪽.

8) 전성건, 「다산 정약용의 춘추학과 경학방법론 – 『춘추고징』을 중심으로」, 『한국학연구』 40, 2016.

9) 『春秋考徵』 1, 序, 「序」(『定本』 제14책, 35쪽). "『春秋』者, 六藝之一, 古之所謂'左史'也. 王道行, 則其一言一動, 皆可爲經, 故『書』與『春秋』列于六經."

그럼에도 불구하고 『춘추고징』이라는 편명에는 '고징'만 있는 것이 아니라, '춘추'라는 말이 있기 때문에 춘추학의 입장에서 연구된 것도 있다.[10] 다산의 『춘추』에 대한 이해, 『춘추』의 예제에 대한 원리와 고증의 원칙, 그리고 두예의 비판과 변론에 대한 것이 그것이다. 요컨대, 은공·장공·민공·희공은 모두 시해를 당한 임금을 계승하였고, 즉위식도 전년에 미리 거행했는데, 즉위를 미리 거행한 잘못을 숨기기 위해 즉위 사실을 기록하지 않았다(不書卽位)는 것이 결론이다.[11]

그다음 『춘추』의 예제에 대한 원리과 고증의 원칙은 "1년을 넘겨야 관작을 칭할 수 있다."(踰年稱爵)라는 것의 타당성을 논증한 연구도 있다.[12] 두예나 공영달 등이 제기한 '장례를 치르고 나서 바로 상복을 벗는다'(旣葬除服)는 원칙과 '장례를 치르고 나서 바로 군이라고 칭할 수 있다'(旣葬可稱君)는 원칙을 비판하면서 관작 칭호의 시점은 장례가 아니라 '유년踰年'이라는 원칙을 분명하게 제시했다는 것이다.

이 밖에도 종묘의 사시제四時祭와 납향제臘享祭의 의미를 『춘추고징』을 중심으로 연구한 것이 있다.[13] 사시에 행해지는 조선의 종묘 제향은 맹월孟月에 진행되는데, 이는 중월에 행해야 하며, 납일에 행해지는 납향은 삼대의 제사가 아니니, 폐지할 필요가 있다는 것이 이 논문의 요지

10) 김동민, 「茶山 丁若鏞의 『春秋』에 대한 이해와 해석 방법 – 『春秋考徵』의 '不書卽位'에 대한 분석을 중심으로」, 『온지논총』 31, 2012; 김동민, 「『春秋』의 禮制에 대한 『春秋考徵』의 분석과 고증 – 喪禮의 '踰年稱爵' 원칙을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 49, 2012; 김동민, 「茶山 『春秋考徵』의 杜預에 대한 비판과 변론」, 『동양철학연구』 71, 2012.

11) 김동민, 「茶山 丁若鏞의 『春秋』에 대한 이해와 해석 방법 – 『春秋考徵』의 '不書卽位'에 대한 분석을 중심으로」, 『온지논총』 31, 2012, 274쪽.

12) 김동민, 「『春秋』의 禮制에 대한 『春秋考徵』의 분석과 고증 – 喪禮의 '踰年稱爵' 원칙을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 49, 2012, 59·84쪽.

13) 신진혜, 「정약용의 종묘 사시(四時)·납향(臘享) 고증과 그 의미」, 『역사와 현실』 97, 2015.

이다.[14]

여기에 더해 본 논문과 가장 관련이 있는 논문이 제출되었는데, 그것은 '귀신의 공공성과 제사의 정치'에 대한 것이다.[15] 다산이 상제-귀신론의 형이상학적 세계를 재구성한 것이 세속 정치의 공공성을 제고하는 데 목적이 있었다는 것이 이 논문의 핵심이다.

본 논문은 이상의 연구 성과들을 기반으로 작성되었다. 본 논문은 『춘추고징』의 분석을 통해 『경세유표』 등에 나타나는 예치 모형의 토대를 확인해 보는 것을 목적으로 한 것이다. 『춘추고징』에 보이는 상제上帝 → 천신天神 → 지기地示 → 인귀人鬼의 '제사의 질서'를 통해 군주君主 → 삼공三公·삼고三孤 → 신하臣下 → 인민人民의 이른바 '통치의 질서', 즉 '예치의 질서'를 확인해 보고자 하는 것이다.

2장에서는 『춘추고징』의 성립 과정과 구성 내용을 살펴보았다. 『춘추고징』은 포폄과 상벌을 위한 미언대의를 확인할 수 있는 저술이 아니라, 주나라(노나라)에서 실제로 설행한 전례로서의 주례를 고징하고자 작성된 것인데, 특히 『춘추고징』의 의례義例를 고징한 이유는 『상례사전喪禮四箋』을 작성하면서 주나라 예제가 설행된 사례를 살펴보기 위한 일환이었다는 점을 전제로 그 성립 과정과 구성 내용을 살펴볼 필요가 있다.

3장에서는 『춘추고징』의 이해 방식과 주요 쟁점을 살펴보았다. 길례와 흉례에 집중되어 있는 『춘추고징』의 이해 방식은 고례古禮의 설행을 고징하는 데에 특장이 있고, 상제 → 천신 → 지기 → 인귀의 구별에 따

14) 신진혜, 「정약용의 종묘 사시(四時)·납향(臘享) 고증과 그 의미」, 『역사와 현실』 97, 2015, 318쪽.

15) 이 논문은 2023년 12월 8일 서울 서소문성지 역사박물관 명례방에서 개최된 제37회 다산학 국내학술회의 "다산 정약용과 서학"에서 백민정 교수가 발표한 「귀신의 공공성과 제사의 정치: 상제-귀신의 논리로 본 정약용의 정치 형이상학」이다.

라 예제의 실천에도 차이가 생긴다. 『춘추』에 기록된 역사적 사실에 주소注疏를 단 정현, 공영달, 두예 등의 해석을 어떤 지점에서 어떻게 비판했는지를 살펴보는 이유가 여기에 있다.

4장에서는 『춘추고징』과 예치 질서의 관계를 살펴보았다. 주나라가 쇠퇴하여 고례가 무너지는 상황을 역사적으로 접근함으로써 예치 질서를 확립하고자 하는 다산의 의도는 『춘추』라는 서물書物을 다루고는 있지만 다산 당대 조선의 예치 질서를 염두에 두고 있었다고 전제해야 한다. 조선의 현실 정치질서의 바로미터가 되는 주나라 예제를 확립함으로써 다산 자신이 체계화하려고 했던 이른바 '예치의 모형'을 재구성해 보는 것은 다산의 경학은 물론, 경학의 실천적 적용인 경세학을 이해하기 위한 전제가 될 수 있기 때문이다.

2. 『춘추고징』의 성립 과정과 구성 내용

『춘추고징』은 완성된 것이 아니라고 할 수 있는데, 이는 길례吉禮·흉례凶禮·군례軍禮·빈례賓禮·가례嘉禮 등 왕조례의 오례五禮 가운데 주로 길례와 흉례만을 다루고 있기 때문이다. 물론 『춘추고징』 잡례雜禮에 길례·흉례·군례·빈례·가례를 다루고 있지만, 소략하게 다루고 있다는 점에서 『춘추고징』의 완성을 의미한다고는 볼 수 없다. "빈례·군례·가례에 있어서는 하나를 들면 셋을 반추할 수 있다. 관심 있는 사람이 있다면 보완하여 완성할 수 있을 것이다. 여기에서는 논의하지 않는다."라는 말도 이를 확인해 준다.[16]

16) 『春秋考徵』1, 序, 「序」(『定本』 제14책, 35쪽). "至於賓·軍·嘉三禮, 擧一可以反三, 苟有同好, 庶其補成, 今不論也."

『춘추고징』은 크게 정립鼎立과 증보增補의 시기로 구분할 수 있다. 정립의 시기는 초고본과 재고본을 작성한 때이고, 증보의 시기는 해배 이후 '『춘추고증春秋考證』'을 '『춘추고징春秋考徵』'으로 변경한 때이다. 초고는 1808년 겨울 기초起草하여 둘째 아들 학포學圃(丁學游)가 받아 적은 것이고, 재고는 1812년 겨울 제자 이강회李綱會(李紘父)의 도움을 받아 다산이 편정編正한 것이다. 1817년 「증신영로贈申穎老」에게 준 글에 '『춘추고증春秋考證』 10권'으로 표기되어있는 것을 보면, 증보의 과정을 거치면서 서명을 변경한 것임을 추론할 수 있다.[17)]

1822년 작성된 「자찬묘지명」 이후 『춘추고징』의 권수가 12권으로 되어 있는 것을 보면, 1817년부터 1822년 전후로 증보의 과정이 있었던 것임을 알 수 있다. 증보 시기는 다시 4단계로 구분되는데, 1차 증보는 1821년 춘추삼전春秋三傳을 읽다가 오례五禮 관련 기사에서 의심나는 것을 「노례고魯禮考」라는 이름으로 상자 속에 보관했던 것을 「잡례雜禮」 항목에 추가시킨 것 및 1808년 겨울 다산이 『춘추좌씨전』을 강학하면서 '환공6년조桓公六年條'까지 학포가 기록했던 「좌전소잠左傳小箴」을 「잡례」 항목에 추가시킨 것을 말한다.

2차 증보는 1826년 「정씨육천지변鄭氏六天之辨」, 「선유논변지이先儒論辨之異」, 「정씨체제지변鄭氏禘祭之辨」을 추가한 것으로, 교제郊祭와 체제禘祭에 대한 정현鄭玄의 학설을 비판하고, 진혜전秦蕙田이 편집한 『오례통고五禮通考』「길례吉禮」에 실린 오류를 해당 본문에 싣고 자신의 비평을 추가한 것을 말한다.

3차 증보와 4차 증보는 각각 1830년 봄과 1833년 가을 「체지설禘之說」을 추가하고 수정한 것이다. 이러한 편차 구성은 1830년대 「열수전서총

17) 김보름, 「정약용 저작집의 형성과 전승」, 한국학중앙연구원 박사학위논문, 2016, 86~88쪽.

목록」을 통해 4책 12권본 체재로 확정되었고, 1830년과 1833년 증보된 것은 편차의 재조정이 아니라 「체지설」 일부를 추가하는 정도에 불과하다.[18] 그런데 「체지설」의 추가는 다산의 상제론에서 중요한 의미를 지닌다.

> '체禘'란 제왕을 위한 제사로【글자가 '기示'와 '제帝'로 구성되어 있다.】 오제五帝에 대한 제사이다. 『주례』 6편에는 도무지 '체禘' 자가 없는데, 대제大祭가 『주례』에 빠져있다는 것을 용인한다니, 이런 이치가 있겠는가? …… 『주례』에는 상제를 제사하는 것 이외에 오제를 제사하는 것도 함께 있다. …… '오제'란 인제人祭이니, 또한 반드시 상제를 배향한 이후에 제사해야 한다. …… 그런데 정현은 잘못 생각하여 오제에 대한 제사를 모두 '오방천제五方天帝'라고 지칭하였으니, 제례를 무너뜨리고 어지럽게 하는 것이 법식이 되어 지금에까지 이르게 되었다. 내가 예전 다산에 있었을 때, 팔체八禘의 잘못을 논하면서도 『주례』의 '제오제祭五帝'가 진실로 '체禘'라는 것을 깨닫지 못하였다. 그 후 그렇다는 것을 알았고 (『춘추고징』의) 편차가 이미 완성되었는데도 미처 개정하지 못하였다. 이제 이런 사정을 적어 팔체八禘 앞머리에 두었다. 나의 쇠락하고 게으른 것이 이와 같다. 경인 수춘首春에 용鏞이 기록한다.[19]

---

18) 자세한 『춘추고징』의 작성 과정 및 가장본 『춘추고징』의 문헌 검토는 《定本 與猶堂全書 14》 『春秋考徵』에 실린 박종천의 해제 및 박종천, 「가장본家藏本 『춘추고징春秋考徵』과 『민보의民堡議』의 문헌적 검토」, 『다산학』 39호, 다산학술문화재단, 2021 참조.

19) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘之說」(『定本』 제14책, 114쪽). "'禘'者, 帝祭也,【字從示從帝】 五帝之祭也. 『周禮』六篇都無'禘'字, 如許大祭漏於『周禮』, 有是理乎? …… 乃『周禮』祭上帝之外, 並有五帝之祭. …… '五帝'者, 人帝也, 亦必配上帝而後祭之. …… 鄭玄差謬, 凡五帝之祭,

다산은 경인년(1830) 초봄에 「체지설」을 추가하면서 체제禘祭는 상제를 배향한 이후 오제를 제사하는 인제人祭임을 분명히 하였다. 다산이 볼 때, 정현이 상제를 '오방천제五方天帝'라고 지칭하는 것은 제례의 질서를 무너뜨리고 어지럽게 하는 매우 참람한 짓이었다. 그렇기에 다산은 먼저 『주례』에 체禘라는 글자가 등장하지 않지만, '오제를 제사한다'(祭五帝)는 표현이 체제였음을 고징考徵했다. 그리고 체제의 8가지 사례를 제시하고, 그것을 앞머리에 적어둔다고 하였다. 다산은 제의祭義를 분명하게 알고자 하는 사람은 체제에 대한 이해로부터 시작해야 한다고 말하고, 체제의 8가지 사례를 소개했다.[20]

첫째, 선조의 소자출所自出을 주향으로 선조를 배향하는 보본報本으로써의 체禘. 둘째, 체제와 협제를 태조에 올려 합제하여 소목을 살피는 체. 셋째, 상례를 마치고 지내는 길제吉祭로서의 체. 넷째, 정현이 시체始禘라고 말하는 연제練祭를 마치고 지내는 체. 다섯째, 사시의 상제常祭인 시향時享으로서의 체. 여섯째, 환구圜丘에서 지내는 체. 일곱째, 방택方澤에 지내는 체. 여덟째, 임금의 소자출을 위해 올리는 체. 이상을 추가하여 작성된 『춘추고징』의 전체 구성과 핵심 내용은 다음 쪽의 표와 같다.

皆指爲五方天帝, 壞亂祭禮, 式至于今. 余昔在茶山, 論八禘之非, 而未悟『周禮』之'祭五帝'卽是眞禘. 其後雖知其然, 顧編次已成, 未及改正. 今題此于八禘之首以弁之, 其衰嬾如是矣. 庚寅首春, 鏞識."

20) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘一【論禘之別有八多出先儒之謬義】」(『定本』 제14책, 115쪽). "總之, '禘'者, 大祭之首也. 欲明祭義者, 必自禘始. …… 今論禘祭之別, 凡有八種. 其一曰'報本之禘'. …… 其二曰'諦視之禘'. …… 其三曰'喪畢之禘'. …… 其四曰'練後之禘'. …… 其五曰'時享之禘'. …… 其六曰'圜丘之禘'. …… 其七曰'方澤之禘'. …… 其八曰'出王之禘'."

항목	구성과 내용	비고
春秋考徵序		
吉禮(郊)	郊一【論魯之郊禘, 始於僖公】	祀帝于郊, 配以后稷
	郊二【論古之郊期, 本在建卯之月】	春分時辛日, 是郊之正期
	郊三【論子月冬至, 無郊天之法】	『周禮』六篇, 無冬至祭天文
	郊四【論北郊祭地, 非先王之法】	古有配天, 未有配地
	郊五【論五方天帝之祭, 非先王之法】	五方天帝之說, 起於騶衍
	郊六【論明堂配食, 非先王之法】	凡出治之所, 在內在外, 皆稱明堂
	郊七【論四玉之禮四方, 卽四望之祭】	四方玉器, 明是四望所用
	郊八【論龍見而雩, 非祭五方天帝】	雩者, 禱天也
	郊九【論司中司命, 非文昌二星】	司中者, 不知何神
吉禮(社)	社一【論社稷之禮, 以二官配二神】	天神·地示, 同是天神 后土·后稷, 同是官名
	社二【論勝國之社稷, 無屈辱示戒之法】	蓋夏后以前, 五帝禪受, 自無遷社之理
	社三【論五祀本五行之神, 非戶竈門行中霤之神】	五行者, 地産之物
吉禮(禘)	禘之說	1830년 봄 3차 증보 1833년 가을 4차 증보
	禘一【論禘之別有八, 多出先儒之謬義】	禘者, 大祭之首
	禘二【論殷周禘嚳, 爲禘祭之本】	禘者, 舜所制之禮也
	禘三【論五年一禘, 本非先王之法, 而合祭曰祫, 又非祭名】	禘者, 祭名也. 祫者, 祭儀也
	禘四【論三年喪畢, 本無諦昭穆之祭】	諦昭穆者, 杜預之私義也
	禘五【論小祥練祭之後, 本無始禘之祭】	豈謂朞年之後, 便當禘·嘗于新廟乎?
	禘六【論時享之禘, 各祭其廟曰犆禘, 合祭太廟曰祫禘】	凡所謂禘於某公者, 皆犆禘也. 凡單言烝, 單言嘗者, 皆祫祭也
	禘七【論祫祭必於太廟, 而群公之廟不可祫祭】	從祀先公, 在太廟也

吉禮(禘)	禘八【論圜丘方澤之奏樂, 本非禘祭】	二至奏樂, 本是禋禮
	禘九【論出王之禘, 在古經無徵】	孔子所觀者 , 群公之犆禘 , 非他禘也
	禘十【論肆獻祼饋食, 非禘祫之謂】	肆者, 陳罋也. 獻者, 獻罋也. 祼者, 灌罋也
	禘十一【論追享朝享, 非禘祫之謂】	余謂凡祭帝曰'禘', 不唯祭圜爲禘也
	禘十二【論詩序諸禘, 皆無實據】	禘也者, 必其所出尊於所祖
吉禮(時享)	時享一【論四時之祭, 宜用仲月】	宗廟四時之祭, 皆以仲月
	時享二【論禴】	禴者, 瀹也, 瀹菜以爲祭也
	時享三【論嘗】	嘗也者, 嘗新也. 嘗新也者, 嘗新穀也
	時享四【論烝】	物衆多曰烝
	時享五【論四時之祭, 公私同名】	私家之祭, 得與公家同名, 惟禘則不可
	時享六【論臘祭宗廟, 非先王之法】	臘者, 野人禱獵之祭也
	時享七【論四時正祭之外, 本無三薦四薦之禮】	天子之四祭·四薦, 其在九經·四書, 了無證驗, 不可遵也
吉禮(朔祭)	朔祭一【論告朔之祭, 謂之朝享】	『周禮』朔祭謂之'朝享'
	朔祭二【論朝享】	月朔加薦者, 謂因朔祭以薦新也
	朔祭三【論朝正】	凡人君謁廟·祭廟皆謂之朝
吉禮(廟制)	廟制一【論兄弟殷及不得爲左三昭右三穆】	南向曰昭, 北向曰穆, 太祖東向
	廟制二【論世室非世世不毁之名】	世世不毁之謂之太室, 無攸據也
	廟制三【論宗廟之制, 本無文世室武世室】	其云'文世室·武世室'者, 妄也
	廟制四【論桓僖之災, 非因不毁】	桓·僖之廟, 自此祧也
	廟制五【論妾母別宮之法】	嫡妻則配食於宗廟, 妾母則行事於下室, 皆不立宮
凶禮	序	余舊箋喪禮, 其儀文·制度, 多於『春秋』取徵
凶禮(違制)	違制一【魯隱公未葬臨戎, 衛惠公未葬臨戎, 晉襄公未葬臨戎】	先王之法, 一年無二君, 故踰年則稱君, 不踰年則稱子
	違制二【宋共公未葬從戎, 衛定公未葬從戎, 陳懷公未葬從戎】	天子未葬, 七月居廬, 未有命戒, 禮也
	違制三【宋襄公未葬赴會, 陳共公未葬赴會】	故禮例無論既葬·未葬, 未踰年則稱子, 踰年則稱君

凶禮(違制)	違制四【鄭定公未葬朝隣, 魯昭公未葬大蒐】	杜氏執此二字, 以立其諒闇之法, 豈不悖乎?
	違制五【天子未葬, 諸侯會盟, 天子未葬, 陪臣會盟】	諸侯之於天子, 斬衰三年, 不此之爲, 吉服以會盟, 書之, 所以著無君也
	違制六【齊桓公·鄭悼公·齊靈公·鄭簡公, 旣葬臨戎】	本非『春秋』之正例
	違制七【宋殤公·齊襄公·陳穆公, 旣葬赴會】	다산의 언급 없음
	違制八【魯桓公·魯閔公·曹共公·衛成公·魯文公·衛獻公·齊莊公, 旣葬會盟】	杜氏自立諒闇之法, 以誣先王之典
	違制九【魯襄公旣葬受享, 晉平公旣葬歌舞】	堂堂中國, 周之子孫, 乃爲是乎?
	違制十【楚靈王·魯昭公·晉昭公, 未祥享賓】	觀其祝辭, 去夷狄不遠矣
	違制十一【魯莊公·魯文公·魯宣公, 在喪而娶】	此未練而圖昏, 甫練而成娶也. 倫理滅絶,
	違制十二【周惠王喪宴喪娶】	是年, 惠王之元年也
凶禮(謬義)	謬義一【辨弔生不及哀, 非謂旣葬除服】	杜預誣罔經典, 諂逢君惡, 不免爲名敎之罪人
	謬義二【辨旣葬未踰年, 猶不得稱王】	未踰年則不可以稱王
	謬義三【辨鄭忽不稱爵, 非國人賤之】	不書子忽, 貶之也
	謬義四【辨子般稱子, 非因未葬】	子般卒, 不踰年, 故不稱爵
	謬義五【辨曰君曰子, 在踰年不踰年】	孔子經例, 未踰年則書'其君之子', 踰年則書'其君'
	謬義六【辨稱爵待踰年, 施命須旣葬】	稱爵者, 必踰年卽位而後曰公曰侯, 一年無二君也. 施命者, 旣葬得發號施令.
	謬義七【辨卒哭非止哭之名】	'卒哭'者, 末虞也
	謬義八【辨未葬不施命, 非不稱王】	踰年則卽位, 卽位則稱王, 特未葬, 不能有命令耳
	謬義九【辨古無旣葬卽位之禮】	杜欲據之爲旣葬稱君之案, 不亦誣乎?
	謬義十【辨旣葬未踰年, 無稱君之法】	不踰年, 故稱子
	謬義十一【辨齊鄭失禮, 不足以破踰年稱爵之大義】	不可以此謂'旣葬, 可稱君'也

凶禮(謬義)	謬義十二【辨古無旣葬免喪之法】	此註又無故立其短喪之義
	謬義十三【辨稱子皆由不踰年】	不踰年 , 故稱子
	謬義十四【辨周景王之除服非庸典】	旣葬除服, 旣非古禮, 亦非時制
	謬義十五【辨子與世子, 義無深淺】	世子之爲子也, 深於稱子
凶禮(駁義)	駁義一【晉亦葬而小祥, 可以破杜義】	杜氏之法, 旣葬除喪
	駁義二【吳亦涉三年而除喪, 可以破杜義】	況吳蠻夷之國, 固未必嚴守三年之制
	駁義三【晉平公之母, 大功遂服, 可以破社義】	杜說之無據, 可知也
	駁義四【晉平公爲少姜遂服, 可以破杜義】	杜乃云'旣葬, 釋服', 可乎?
	駁義五【晉平公之子, 旣葬猶衰絰, 可以破杜義】	杜則以爲旣葬遂除喪服, 不亦謬乎?
凶禮(卽位)	卽位一	踰年卽位, 必於朝廟. 故'月正元日, 舜格于文祖. 春, 王正月, 公卽位'
	卽位二	名之曰君, 而原不卽位, 無是理也
	卽位三	不卽位, 何以稱元年也?
	卽位四	國亂, 則其卽位也彌急, 故子般卽位, 不待踰年
	卽位五	一年二君, 禮所禁也
	卽位六	祭可攝也, 賓可攝也, 會同可攝也, 軍旅可攝也, 惟卽位不可攝
	卽位七	『春秋』之例, 一年無二君, 故當年者諱之, 踰年者書之, 所以不同也
	卽位八	'公卽位'之公字, 最要著眼
	卽位九	『春秋』凡書'春, 王正月, 公卽位'者, 皆朝廟之卽位也
	卽位十	다산의 언급 없음
	卽位十一	君弑國亂, 新君不踰年而卽位, 此非明驗乎?
	卽位十二	古者卽位之法, 稱王·稱公之例, 無不洞然
凶禮	附見一條	'至于墓'以上, 會葬之事也
凶禮(書葬)	書葬一	葬與討賊各爲一事

凶禮(書葬)	書葬二	不葬則不書葬, 葬則書葬
	書葬三	有子·無子, 有廟·無廟, 於書葬無與也
	書葬四	文姜與聞乎弑桓, 哀姜與聞乎弑閔, 其與聞一也
凶禮 (葬小君)	葬小君一	妻先夫死, 雖士·庶人之家, 皆不成喪
	葬小君二	君氏之必爲聲子, 未可定也
	葬小君三	褒貶予奪, 不在吾手, 而是非善惡, 著於人目
	葬小君四	哀姜實未嘗配食於莊公. 故成風得升爲夫人也
	葬小君五	當時諸侯之以妾爲妻者, 多矣
	葬小君六	다산의 언급 없음
	葬小君七	宗廟之祭, 必有妃配, 毋論有罪·無罪, 旣出之母不可以配食
	葬小君八	婦先姑卒, 豈有旣哉?
	葬小君九	凡所謂'葬我小君'者, 皆臣子尊稱之辭
	葬小君十	穆姜淫姣亂德, 幽于東宮, 恐無配食之理
	葬小君十一	襄·昭·定·哀皆惑於嬖妾, 又皆尊其生母, 升爲夫人. 此皆魯禮之末失. 自桓以前, 不如是也.
	葬小君十二	'葬, 先輕而後重'者, 合葬之謂也
	葬小君十三	古者凡取女謂之娶, 不必娶妻曰娶也
凶禮 (葬天王)	葬天王一	『春秋』記天子之葬者五, 而崩則必書
	葬天王二	榮奢改葬, 古無此例
	葬天王三	以此推之, 諸侯之弔天子, 大夫必爲主矣
	葬天王四	過亦書, 中亦書, 不及亦書
凶禮 (葬諸侯)	葬諸侯一	唯萬國諸侯, 一時同奔, 無是理也
凶禮(賵襚)	賵襚一	母以子貴, 禮也, 妾以君貴, 非禮也
	賵襚二	含襚·賵臨, 一使可兼
辨	鄭氏六天之辨(禘者, 人帝之祭)	1826년 겨울 2차 증보
	先儒論辨之異	
	鄭氏禘祭之辨	
雜禮	序(『魯禮考』)	1821년 봄 1차 증보
	吉禮	

	凶禮	1821년 봄 1차 증보
	軍禮	
	賓禮	
	嘉禮	
	災異	
	【附見】左傳小箴	

『춘추고징』의 전체 구성은 크게 두 부문으로 구성되어 있다. 길례와 흉례가 그것이다. 길례는 다시 교郊·사社·체禘·시향時享·삭제朔祭·묘제廟制로 구성되어 있고, 흉례는 위제違制·유의謬義·박의駁議·즉위卽位·서장書葬·장소군葬小君·장천왕葬天王·장제후葬諸侯·봉수賵襚로 구성되어 있다. 길례와 흉례 뒤에는 변辨과 잡례雜禮가 기재되어 있는데, 변은 정현 및 선유들이 체제를 해석한 것을 비판한 것이고, 잡례는 길례·흉례·군례·빈례·가례의 오례 및 재이災異에 대한 경문의 사례 가운데 의심나는 부분을 간략하게 검토한 내용 및 1808년 유배지 다산에서 『춘추좌전』 환공 16년조까지 강학한 것을 학포가 기록하여 명명한 「좌전소잠」을 부록한 것이다.

길례 교郊①~교郊⑨는 각각 노魯나라의 교제와 체제는 희공僖公에게서 시작된 것이고(郊①), 옛날 교제의 기일은 본래 건묘월建卯月(음력 2월)이고(郊②), 자월子月(음력 11월) 동지冬至에는 교천郊天하는 법이 없고(郊③), 북교北郊에서 제지祭地하는 것은 선왕의 법이 아니고(郊④), 오방천제五方天帝에게 지내는 제사는 선왕의 법이 아니고(郊⑤), 명당明堂에서 배식配食하는 것은 선왕의 법이 아니고(郊⑥), 사옥四玉으로 사방四方을 예우禮遇하는 것은 사망四望의 제사이고(郊⑦), '용현이우龍見而雩'는 오방천제에게 제사하는 것이 아니고(郊⑧), 사중司中과 사명司命은 문창文昌의 이성二星이 아님(郊⑨)을 논한 것이다.

길례 사社①~사社③은 각각 사社와 직稷의 예는 2개의 관직으로 두 신을 배향한 것이고(社①), 승국勝國의 사직은 굴욕을 주어 경계로 삼게 하는 법이 없고(社②), 오사五祀는 본래 오행五行의 신으로 호戶·조竈·문門·행行·중류中霤의 신이 아님(社③)을 논한 것이다.

1830년과 1833년 증보한 「체지설」은 선유들에게서 출현한 잘못된 체제禘祭에 대한 비판을 주요 사항으로 정리하여 작성된 것이다. 체禘①~체禘⑫는 각각 팔체八禘가 선유의 그릇된 생각에서 나온 것이고(禘①), 은나라와 주나라에서 곡嚳에게 체제를 드린 것이 체제의 근본이고(禘②), 5년에 1번씩 체제를 지내는 것은 선왕의 법이 아니고 합제合祭를 협祫이라고 하는 것은 제사의 명칭이 아니고(禘③), 삼년상을 마치면 본래 소목을 따지는 것은 두예杜預의 사의私義에서 나온 것이고(禘④), 소상小祥의 연제練祭를 지내고 난 뒤에는 시체始禘의 제사가 없고(禘⑤), 시향에서의 체禘를 각각 해당 묘廟에 제사하는 것은 '특체特禘'라고 하고 태묘에서 합제하는 것은 '협체祫禘'라고 하고(禘⑥), 협제는 반드시 태묘에서 하고 군공群公의 묘에서는 협제하지 않고(禘⑦), 환구圜丘와 방택方澤의 주악奏樂은 본래 회례禫禮이지 체제가 아니고(禘⑧), 출왕出王의 체제는 고경古經에서 징험할 것이 없고(禘⑨), 사헌관과 궤식은 체협禘祫을 말하는 것이 아니고(禘⑩), 추향과 조향도 체협이 아니고(禘⑪), 『시서詩序』의 여러 체설禘說은 모두 실제 증거가 없음(禘⑫)을 논한 것이다. 요컨대, 체제禘祭는 상제를 배향하면서 오제五帝에게 제사하는 인제人祭임을 밝히는 것이 핵심이다.

길례 시향時享①~시향時享⑦은 각각 종묘에서 지내는 사시제四時祭는 모두 중월中月을 써야 하고(時享①), 약禴은 약채瀹菜를 제사로 지내는 것을 말하고(時享②), 상嘗은 신곡新穀을 맛보는 것이고(時享③), 증烝은 곡물이 많은 것을 말하고(時享④), 사시제는 공가나 사가나 명칭이 같고

(時享⑤), 종묘에서 납제臘祭하는 것은 선왕의 법이 아니고(時享⑥), 사시제라는 정제正祭 이외에는 본래 삼천三薦·사천四薦이 없음(時享⑦)을 논한 것이다.

길례 삭제朔祭①~삭제朔祭③은 각각 곡삭告朔의 제사는 조향朝享을 말하고(朔祭①), 월삭月朔에 천신薦新하는 것은 삭제로 인해 신곡新穀을 올리는 것이고(朔祭②), 군주가 알묘謁廟하고 제묘祭廟하는 것은 모두 조朝임(朔祭③)을 논한 것이다.

길례 묘제廟制①~묘제廟制⑤는 각각 형제끼리 계승한 은나라는 좌삼소左三昭·우삼목右三穆이 될 수 없고(廟制①), 세실世室은 대대로 훼손하지 않는 명칭이 아니고(廟制②), 종묘의 제도에는 문세실文世室·무세실武世室이 없고(廟制③), 환공과 희공의 궁에 난 화제는 헐어야 하는데 헐지 않았기 때문에 일어난 것이 아니고(廟制④), 첩모를 위해서는 궁을 세우지 않음(廟制⑤)을 논한 것이다.

흉례 위제違制①~위제違制⑫는 각각 노은공魯隱公·위혜공衛惠公·진양공晉襄公이 장례를 치르지 않은 상태에서 전쟁에 임한 사례(違制①), 송공공宋共公·진정공陳定公·진회공陳懷公이 장례를 치르지 않은 상태에서 전쟁에 나간 사례(違制②), 송양공宋襄公·진공공陳共公이 장례를 치르지 않은 상태에서 회맹에 나간 사례(違制③), 정정공鄭定公·노소공魯昭公이 장례를 치르지 않은 상태에서 이웃 나라에 조회하러 가거나 대수大蒐(狩獵)한 사례(違制④), 천자가 장례를 치르지 않은 상태에서 제후가 회맹하거나 배신陪臣이 회맹한 사례(違制⑤), 제환공齊桓公·정도공鄭悼公·제영공齊靈公·정간공鄭簡公이 장례를 마치고 전쟁에 임한 사례(違制⑥), 송상공宋殤公·제양공齊襄公·진목공陳穆公이 장례를 치르고 회맹에 나간 사례(違制⑦), 노양공魯襄公·노민공魯閔公·조공공曹共公·위성공衛成公·노문공魯文公·위헌공衛獻公·제장공齊莊公이 장례를 마

치고 회맹한 사례(違制⑧), 노양공魯襄公이 장례를 마치고 연향宴享을 받거나 진평공晉平公이 장례를 마치고 가무歌舞를 즐긴 사례(違制⑨), 초영왕楚靈王·노소공魯昭公·진소공晉昭公이 소상을 마치지 않은 상태에서 빈에게 연향을 마련한 사례(違制⑩), 노장공魯莊公·노문공魯文公·노선공魯宣公이 상을 치르고 있을 때 아내를 맞이한 사례(違制⑪), 주혜왕周惠王이 상례를 치르면서 연향을 베풀고 아내를 맞이한 사례(違制⑫) 등 잘못된 제도에 대해 비판한 것이다.

흉례 유의謬義①~유의謬義⑮는 각각 '산 사람에게 조문하되 슬픔에 미치지 못한 것'(弔生不及哀)은 장례를 치르고 상복을 벗는 것을 말한 것이 아니고(謬義①), 장례를 치렀지만 그해를 넘지 않았으면 여전히 왕이라고 칭할 수 없고(謬義②), 정홀鄭忽이 작위를 칭하지 않은 것은 국인國人이 천시한 것이 아니고(謬義③), 자반子般이 '자子'라고 칭한 것은 그로 인해 장례를 치르지 않은 것이 아니고(謬義④), '군君'이나 '자子'라고 말한 것은 그해를 넘었는지 넘지 않았는지에 달려 있고(謬義⑤), 작위를 칭하는 것(稱爵)은 그해가 넘기를 기다리고, 명을 내리는 것(施命)은 장례를 치른 뒤에 하고(謬義⑥), 졸곡卒哭은 곡을 그친다는 것을 명명한 것이 아니고(謬義⑦), 장례를 치르지 않았는데 명을 내리는 것은 왕을 칭하지 않는 것과는 관련이 없고(謬義⑧), 옛날에는 장례를 치르고 나서 바로 즉위하는 예가 없었고(謬義⑨), 장례를 치렀는데 그해를 넘기지 않았으면, 군이라고 칭하는 법은 없고(謬義⑩), 제齊나라와 정鄭나라가 예를 잃은 것은 그해를 넘기고 작위를 칭하는 대의大義를 파괴하기에 부족하고(謬義⑪), 옛날에는 장례를 치르고 나서 문상免喪하는 법이 없었고(謬義⑫), '자子'를 칭하는 것은 모두 그해를 넘지 못했기 때문이고(謬義⑬), 주경왕周景王이 상복을 벗은 것은 상법(庸典)이 아니고(謬義⑭), 자子와 세자世子는 의리상 깊고 낮은 차이가 없음(謬義⑮)을 밝힌 것이다.

흉례 박의駁義①~박의駁義⑤는 각각 진晉 역시 기년에 소상을 지냈으니 두예의 의리를 논파할 수 있고(駁義①), 오吳 역시 3년을 지내고 상기喪期를 마쳤으니, 두예의 의리를 논파할 수 있고(駁義②), 진평공晉平公의 어머니는 대공大功에 수복遂服하였으니, 두예의 의리를 논파할 수 있고(駁義③), 진평공이 소강少姜을 위해 수복하였으니, 두예의 의리를 논파할 수 있고(駁義④), 진평공의 아들이 장례를 마치고서도 여전히 최질衰絰을 하고 있었으니, 두예의 의리를 논파할 수 있다(駁義⑤)는 의리를 밝힌 것이다.

흉례 즉위卽位①~즉위卽位⑫는 각각 그해를 넘어 즉위할 때는 반드시 조묘朝廟에서 행하고(卽位①), 군君이라고 말하는데 즉위하지 않았다는 이치는 없고(卽位②), 즉위하지 않았으면 원년元年이라고 칭할 수 없고(卽位③), 국난國亂이 있으면 즉위할 때 그해를 기다리지 않고(卽位④), 한 해에 두 명의 군은 있을 수 없고(卽位⑤), 즉위는 대신할 수 없고(不可攝)(卽位⑥), 당해년은 휘諱하고 그해를 넘기면 이름을 쓰고(卽位⑦), '공즉위公卽位'의 '공公'자가 가장 중요하고(卽位⑧), 『춘추』에서 '춘春, 왕정월王正月, 공즉위公卽位'라고 한 것은 모두 조묘朝廟에서 즉위한 것이고(卽位⑨), 군시국란君弑國亂에는 그해를 넘기지 않고 즉위하고(卽位⑪), 옛날 즉위하는 법은 매우 분명하였다는 것(卽位⑫)을 밝히고 있다.

흉례 서장書葬①~서장書葬④는 장葬과 토적討賊은 관련이 없고, 장례를 치르지 않았으면 장례라고 쓰지 않고, 자식이 있고 없거나 묘가 있고 없고는 서장書葬과 관련이 없다는 것 등의 사례를 보여준다. 흉례 장소군葬小君①~장소군葬小君⑬은 아내가 남편보다 먼저 죽으면 사士·서인庶人의 집안이라도 삼년상을 할 수 없고, 자신의 생모를 높여서 폐첩嬖妾을 부인婦人으로 높이는 것은 노魯나라 양공襄公·소공昭公·정공定公·애공哀公 등이 저지른 잘못이고, '장례를 치를 때에 가벼운 것을 먼

저하고 무거운 것을 나중에 한다.'는 것은 합장合葬을 말한 것 등의 사례를 보여준다. 흉례 장천왕葬天王①~장천왕葬天王④는 사치하면서 개장改葬하는 것은 옛날에는 없는 규례規例이고, 대부가 천자를 조문할 때는 대부가 반드시 주관한다는 것 등의 사례를 보여준다. 흉례 장제후葬諸侯①은 만국의 제후가 같은 시간에 분상하는 이치는 없다는 등의 사례를 보여준다. 흉례 봉수賵襚①~봉수賵襚②는 어머니가 자식을 귀하에 여기는 것은 예이지만, 첩이 군을 귀하게 여기는 것은 예가 아니고, 함수含襚와 봉임賵臨은 겸할 수가 있다는 등의 사례를 보여준다.

변辨에는 정현의 육천설六天說에 대한 비판(「鄭氏六天之辨」), 선유가 논변한 것들의 차이에 대한 비판(「先儒論辨之異」), 정현이 체제禘祭를 설명한 것에 대한 비판(「鄭氏禘祭之辨」)의 내용이 기록되어 있다. 1826년 겨울 2차 증보 때 추가한 것이다. 잡례雜禮에는 서序, 길례·흉례·군례·빈례·가례·재이災異 및 부록인 「좌씨소잠左傳小箴」이 실려 있다. 1821년 봄 1차 증보 때 추가한 것이다.

3. 『춘추고징』의 이해 방식과 주요 쟁점

『춘추고징』의 성격을 살펴볼 필요가 있다. 다산이 경전으로서의 문헌을 살펴보는 방법을 일종의 경학방법론이라고 할 수 있다면, 가장 대표적인 방법이 바로 언사言詞와 행사行事의 구분이다. 성현의 언어적 표현과 행사적 증거를 통해 육경을 해석하고 이해하는 방식이 그것이다. 예컨대, 성현의 언사는 『상서고훈』이 대표적이고, 행사적 증거는 『춘추고징』이 대표적이다. 고훈古訓과 고징考徵의 경학방법론을 적용하여 저술한 것이기 때문이다.

여기에서는 『춘추고징』에 한정해서 좀 더 구체적으로 살펴보려고 한다. 『춘추고징』에서 길례에 해당하는 교제郊祭·사제社祭·체제禘祭·시향時享·삭제朔祭·묘제廟制에는 '논論'이 적용되어 있고, 흉례에 해당하는 위제違制·유의謬義·박의駁義·즉위卽位·서장書葬·장소군葬小君·장천왕葬天王·장제후葬諸侯·봉수賵襚는 『춘추』의 다양한 사례事例를 제시하면서 정현과 두예를 중심으로 비판을 가하고 있다는 것을 확인할 수 있다.

여기에서 가장 눈에 띄는 것은 체제禘祭에 대한 명시적인 표현이 『주례』에 나타나지 않는다는 것이고, 그런데도 불구하고 다산은 체제의 역사적 실증성을 확보해야 할 필요성이 있었고, 이를 위해서 필요한 것이 '논論'이었다. 논論은 '논리와 근거에 따른 주장'이라고 할 수 있는데, 그것이 적용된 것이 바로 「체지설禘之說」[21]이다. 요컨대, 다산은 자신의 체제에 대한 학설을 전제로 교제·사제·체제·시향·삭제·묘제 각각에 대한 논리를 구성하고 그 근거를 제시하여 자신의 주장을 입증하였다. 다산의 학설(說)과 그에 따른 주장(論)은 상제上帝와 조신祖神의 '제사의 질서'를 정립하는 한편, 이를 국가 통치의 질서에 적용하여 이른바 '예치의 질서'를 확립하고자 한 것이다.

이를 전제로 다산의 저술 『춘추고징』에서 다루는 길례의 쟁점을 살펴보자. 다산은 먼저, 교제가 『주례』 6편에 직접적인 표현이 등장하지는 않지만, 무형무질하면서 천지를 통어統御하는 유일무이한 상제에 대한 정제正祭로 건묘월建卯月 춘분시春分時 상신일上辛日에 사교四郊에서 천자의 일정에 맞춰서 지내는 것으로 정의한다. 그다음, 자월子月 동지

21) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘之說」(『定本』 제14책, 114쪽). "'禘'者, 帝祭也,【字從示從帝】五帝之祭也. 『周禮』六篇都無'禘'字, 如許大祭漏於『周禮』, 有是理乎? …… 乃『周禮』祭上帝之外, 並有五帝之祭. …… '五帝'者, 人帝也, 亦必配上帝而後祭之."

冬至에 제사를 지냈다거나 환구圜丘에 오방천제五方天帝에게 제사를 지냈다는 등의 사설邪說은 추연騶衍과 여불위呂不韋라는 간인姦人, 왕망王莽이라는 역신逆臣이 무속巫俗과 참위讖緯를 이용해 만든 것이고, 정현鄭玄이 이를 믿고 답습하였기 때문에 문제가 되었던 것임을 논증하였다.[22] 게다가 정현이 삼례三禮(『주례』·『의례』·『예기』)에 주석을 단 것이 이후 명明·청대淸代에 이르기까지 학자들에게 수용되어 이를 임금의 명령처럼 흠준欽遵하게 되었다는 것이 다산의 비판적 평가이다.[23]

사제社祭는 후토后土와 후직后稷이라는 2개의 관직이 상제를 보좌하는 천지의 백령百靈을 제사하는 의례로, 춘시春時 상갑일上甲日에 1번 그들에게 제사를 지내는 것인데, 이 역시 소사상제昭事上帝의 목적이 있는 의례 행위이다. 교제와 사제를 음양에 배속하거나 춘추에 2번 제사한다는 것은 잘못된 것이라는 것이 다산의 평가이다. 사직제는 나라와 제후를 세울 때 토전土田을 내리기 때문에 후토后土에게 고하는 것이고, 오사五祀는 본래 오행의 천신으로 땅에서 난 산물을 다스리기 때문에 지기地示에 배열하였을 뿐, 다른 물신物神에게 제사하는 것이 아니다. 게다가 사직과 오사는 『주례』에서 항상 병칭되던 것임을 밝힌다.[24]

---

22) 『春秋考徵』 1, 吉禮, 「郊五【論五方天帝之祭, 非先王之法】」(『定本』 제14책, 67쪽). "五方天帝之說, 起於騶衍, 盛於亡秦. 呂不韋著書, 雜取怪迂之說, 謬稱秦之先公, 歷祠五帝. …… 『春秋考徵』1, 吉禮, 「郊三【論子月冬至, 無郊天之法】」: 鄭玄襲亡秦五帝之邪說, 信緯書感生之妖言."

23) 『春秋考徵』 4, 辨, 「鄭氏禘祭之辨」(『定本』 제14책, 303쪽). "康成注經, 最稱三禮, 而其錯誤如此. 吉禮爲五禮之首, 郊·禘爲吉禮之首, 而叢雜妖妄, 無一而當於理, 王肅斥之是矣. 而王肅終不得立, 鄭玄終不得廢, 所謂郊祀之典, 下逮明·淸, 欽此欽遵, 靈威仰·赤熛怒遂篡上帝之位. 嗚呼, 其何言矣?"

24) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「社三【論五祀本五行之神, 非戶·竈·門·行·中霤之神】」(『定本』 제14책, 111쪽). "五祀者, 五行之神. …… 但五行者, 地産之物, 故五祀列於地示. …… 五方天帝者, 騶·呂之邪說也. …… 社稷·五祀, 『周禮』每以並稱. …… 此邪說之藪·淫祀之叢. 「祭法」

> 체제禘祭의 뜻은 공자孔子가 말하지 않아 후세에 전하는 바가 없으니, 그 큰 뜻을 대략 볼 수 있는 곳은 오직 이 『예기禮記』의 「대전大傳」과 「상복소기喪服小記」 두 글 뿐이다. 이제 이 두 글을 상세하게 살펴보건대, 체禘는 순舜이 제정한 예禮다. 천하의 대의大義는 두 가지가 있으니, 하나는 친친親親이고 다른 하나는 존존尊尊인데, 두 가지 의義는 쌍립雙立하니, 한쪽만을 폐해서는 안 된다.[25]

다산은 은나라와 주나라에서 곡嚳에게 체제를 드린 것이 체제사의 근본임을 논하면서, 『좌씨외전』을 활용하고 『예기禮記』「제법祭法」으로 부연하였으며, 『예기』「대전」의 글과 『예기』「상복소기」의 글을 통해 이를 확증하고 있다. 『예기』「대전」에서는 "예禮는 왕王이 아니면 체제사를 지내지 않는다. 왕자王者는 그 조祖가 말미암아 나온 근본에게 체禘제사를 하고, 그 조祖를 거기에 배향한다."라고 하였고, 『예기』「상복소기」에서는 "왕자王者는 그 조祖가 말미암아 나온 근본에게 체제사를 하고, 그 조祖를 거기에 배향하되, 4묘廟를 세운다. 서자庶子인 왕王도 그와 같다."라고 하였다.

공자가 체제사를 말하지 않아 후세에 전하는 것이 없지만, 이 글을 통해서 체제사의 뜻을 볼 수 있다는 것이 다산의 생각이다. 요컨대, 다산

之不可信, 至於是矣. …… 五祀者, 五行之神. 此蔡墨稽古之言也. …… 後世五祀之法, 備見『通典』, 皆非先王之法, 今並略之. ○總之, 句芒·祝融之等於今亦已荒遠, 祭之五祀, 亦殊無義. 此知禮者所宜講也."

25) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘二【論殷·周禘嚳爲禘祭之本】」(『定本』 제14책, 118쪽). "禘祭之義, 孔子不言, 後世無傳. 其可以略見大意者, 惟此「大傳」·「小記」二文而已. 今詳二文, 禘者, 舜所制之禮也. 天下之大義有二, 一曰親親, 二曰尊尊, 兩義雙立, 不可偏廢."

은 체제사가 순임금이 친친親親과 존존尊尊의 대의大義를 가지고 제정한 예임을 주장한 것이다. 그런데 체제사의 형태가 시대가 흘러 가면서 다양하게 변형되고 그 주체도 바뀌게 되었지만, 노나라 희공 때부터 참람하기는 하지만 곡嚳에게 체제사를 드린 사실을 고증할 수 있게 되었다는 것이 다산의 고징이다. 후직后稷에게 교제사를 드리고 곡에게 체제사를 드렸다는 것을 징험하고 있는 것이다.[26]

『춘추고징』의 핵심은 역시 '체제禘祭'라고 할 수 있다. 상제上帝와 천신天神으로서의 오제五帝 그리고 지기地示와 조신祖神의 연결 관계를 보여주고 있기 때문이다. 1830년 봄과 1833년 가을 3차와 4차 증보가 이루어진 체제에 대한 설명은 그동안 진행된 『춘추고징』의 성격과 특징을 정리하고 그 역사적 사실을 보여준다. 선유들에게서 나온 체제에 대한 잘못된 해설을 비판하고 은나라와 주나라에서 지냈던 체곡禘嚳이 체제의 근본이었음을 밝힌 것이다.[27] 선친先親의 묘廟에서 선왕先聖의 제왕을 제사하는 것이 바로 체제의 묘의妙義이다.[28] 협제祫祭나 소목昭穆을 살피는 제사, 소상 때 연제를 지낸 뒤 지내는 제사, 시향의 체제, 환구와 방택의 제사 등은 모두 체禘라는 명칭을 지니고 있지만 체제禘祭가 변

---

26) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘二【論殷·周禘嚳爲禘祭之本】」(『定本』 제14책, 122쪽). "魯之郊稷, 明自僖公. 故『春秋』書郊, 自僖始也. 魯之禘嚳, 明自僖公. 故『詩』有「魯頌」, 自僖始也. 僖公欲僭王禮, 郊稷禘嚳. 此別是一法. 至於太廟之禘, 武公·莊公·襄公之禘, 皆非祭嚳之禘. 何者? 不祭后稷, 無以禘嚳. 武公·莊公之廟, 將何以禘嚳乎? 魯雖非禮, 必無是事."

27) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘一【論禘之別有八, 多出先儒之謬義】」(『定本』 제14책, 115쪽). "總之, 禘者, 大祭之首也. 欲明祭義者, 必自禘始. …… 今論禘祭之別, 凡有八種. 其一曰'報本之禘'. …… 其二曰'諦�firstly之禘'. …… 其三曰'喪畢之禘'. …… 其四曰'練後之禘'. …… 其五曰'時享之禘'. …… 其六曰'圜丘之禘'. 其七曰'方澤之禘'. …… 其八曰'出王之禘'."

28) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘二【論殷·周禘嚳, 爲禘祭之本】」(『定本』 제14책, 118쪽). "禘祭之義, 孔子不言, 後世無傳. 其可以略見大意者, 惟此「大傳」·「小記」二文而已. 今詳二文, 禘者, 舜所制之禮也. 天下之大義有二, 一曰'親親', 二曰'尊尊', 兩義雙立, 不可偏廢. …… 至舜始立禘祭, 使於先親之廟, 得祭先聖之帝, 此禘祭之妙義也."

형된 것이지, 체제가 갖고 있는 본래적 의미라고 할 수 없다는 것이다.

시향은 종묘에서 지내는 사시제四時祭로 중월仲月에 지내는 것이 근본이다. 사祠·약禴·상嘗·증烝은 모두 제물이 풍성한가 빈약한가에 따라 명칭을 세운 것일 뿐이다.[29] 또 사시제는 사가私家와 공가公家가 모두 동일한 명칭을 지니고 있지만, 서인의 경우는 특생犧牲을 사용하지 않기에 천薦이라고 부른다.[30] 또 『주례』에서 삭제朔祭라고 하는 것은 조향朝享을 말한다.[31] 인군人君이 알묘하고 제묘하는 것을 모두 '조朝'라고 하는데, 작은 일은 조향朝享 때 진행하고, 큰일은 조정朝正 때 진행하는 차이가 있을 뿐이다.[32]

묘제廟制는 세실의 경우 대대로 훼손하지 않는 명칭으로 태실太室이라고 하는데, 이는 근거가 없는 것이고, 당연히 종묘 제도에는 문세실文世室이나 무세실武世室이 없다는 것을 강력하게 주장한다.[33] 또한 첩모妾母를 위해 별궁別宮을 마련하는 법은 없다는 점을 이야기하면서, 적처適妻의 경우 종묘에 배식配食하고 첩모는 하실下室에서 행사行事를 치르는데, 그럼에도 불구하고 별궁을 세우지 않는다는 점을 명확히 한

29) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「時享四【論烝】」(『定本』 제14책, 156쪽). "祠·禴·嘗·烝, 皆以祭物之豐薄爲之立名. 其最豐者, 烝也, 【物衆多曰烝】 其最薄者, 禴也.【瀹菜以祭, 不用牲】 …… 周之定制, 雖以仲月爲正期. …… 大饗者, 大烝也. 烝也者, 衆也, 升也."

30) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「時享七【論四時正祭之外, 本無三薦·四薦之禮】」(『定本』 제14책, 163쪽). "天子之四祭·四薦, 其在九經·四書, 了無證驗, 不可遵也. …… 自天子達於庶人, 祭以仲月. 惟庶人之祭無牲, 故名之曰薦. 非四祭之外, 更有四薦也. 天子·諸侯凡得新物, 皆因朔祭而薦之, 無特祭也. …… 凡薦新之法, 或因時享, 或因朝享."

31) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「朔祭一【論告朔之祭, 謂之朝享】」(『定本』 제14책, 165쪽). "'朝于廟', 謂祭也. 『周禮』朔祭謂之'朝享'. 【「司尊彝」】 …… 饋者, 賓餼也. 賓者, 太史也. 並詳「論語說」, 玆不贅."

32) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「朔祭二【論朝享】」(『定本』 제14책, 168쪽). "小事行之於朝享, 大事行之於朝正. 斯皆唐·虞之遺文也. …… 月朔加薦者, 謂因朔祭以薦新也."

33) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「廟制三【論宗廟之制, 本無文世室·武世室】」(『定本』 제14책, 174쪽). "古者師行 , 必以遷廟主行【〈曾子問〉】爲稟命也. …… 其云'文世室·武世室'者, 妄也."

다.[34]

위제違制와 유의謬義 등에서 가장 쟁점이 되는 것은 한 해에 두 군주가 있을 수 있는가의 문제이다. 다산은 해를 넘겨야 군주라고 칭할 수 있고, 해를 넘기지 않으면 자식이라고 칭해야 한다는 점을 명확히 한다.[35] 장례를 치렀는가 아직 치르지 않았는가와는 상관이 없다는 점도 분명하게 언급한다.[36] 두예杜預가 양암諒闇의 법(短喪)을 주장하는데, 이는 선왕의 법전을 무함誣陷하는 짓이고,[37] 심지어 '명교名敎의 죄인罪人'이라고까지 다산은 비판한다.[38] 또 연제를 아직 치르지 않았는데 혼례를 도모하거나, 연제를 지내고 난 뒤 바로 아내를 취하는 것은 윤리를 멸절시키는 일이라고 다산은 신랄하게 비판한다.[39]

---

34) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「廟制五【論妾母別宮之法】」(『定本』 제14책, 177쪽). "嫡妻則配食於宗廟, 妾母則行事於下室, 皆不立宮. …… 余謂考仲子之宮, 惠公之後妻也. 歸仲子之賵, 惠公之生母也."

35) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「違制 一【魯隱公未葬臨戎. 衛惠公未葬臨戎. 晉襄公未葬臨戎】」(『定本』 제14책, 181쪽). "先王之法, 一年無二君, 故踰年則稱君, 不踰年則稱子. 於國·於鄰, 其稱皆同."

36) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「違制三【宋襄公未葬赴會. 陳共公未葬赴會】」(『定本』 제14책, 186쪽). "原夫卽位之禮有三. 一是小斂卽位, 一是旣殯卽位, 一是踰年卽位. …… 故禮例無論旣葬·未葬, 未踰年則稱子, 踰年則稱君. …… 我邦古典, 但有旣殯之卽位, 更無踰年之卽位. 至其紀年也, 乃惟新年屬之新君, 在位幾年, 皆自新年計之. 此名實未允也."

37) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「違制八【魯桓公·魯閔公·曹共公·衛成公·魯文公·衛獻公·齊莊公, 旣葬會盟】」(『定本』 제14책, 195쪽). "踰年則卽位, 卽位則稱君, 不踰年, 則不卽位, 不卽位, 則不稱君, 此理之常也, 事之宜也. …… 禮例·經例, 兩皆明白. …… 杜氏自立諒闇之法, 以誣先王之典, 每欲以旣葬·未葬, 畫爲限界. 於是穿鑿傅會, 如此傳者多矣."

38) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「謬義一【辨弔生不及哀, 非謂'旣葬除喪'】」(『定本』 제14책, 202쪽). "古者弔禮, 有始死之弔, 有小斂之弔, 有大斂之弔, 有將葬之弔, 有反哭之弔. 除此以外, 更無弔名. …… 天子·諸侯不得同之於凡人. …… 杜預誣罔經典, 諂逢君惡, 不免爲名敎之罪人, 豈不惜哉? …… 惟是'諒闇終喪', 此是帝王之至行, 其見於經者, 高宗一人而已. …… 諒闇有二義, 一是居廬之名, 一是信默之意."

39) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「違制十一【魯莊公·魯文公·魯宣公, 在喪而娶】」(『定本』 제14책, 201쪽). "親喪外除, 旣禫而後, 乃卽吉也. 不過旬月, 則當無咎, 斯之不忍, 何以示民? 非禮也. …… 三年之內不圖婚. 娶者, 大吉也, 非常吉也. …… 此未練而圖昏, 甫練而成娶也. 倫理滅

즉위卽位의 주요 사항은 유년踰年의 원칙이다. 다만 해를 넘겨 즉위할 때는 반드시 조묘朝廟에서 진행한다는 점,[40] 제사祭祀와 빈례賓禮, 회동會同과 군려軍旅 등은 대리할 수 있지만(可攝) 즉위는 대리할 수 없다는 점[41] 등을 언급하는 한편, 군주가 시해를 당하거나 국가에 위난이 있을 때는 해가 넘어가는 것을 기다리지 않아도 즉위할 수 있다는 점을 함께 제시한다.[42] 나머지는 장례와 관련된 잘못된 사례들을 지적하고 있는 부분이다.

마지막으로 중요한 부분은 변辨에 해당하는 3편의 글이다. 「정씨육천지변鄭氏六天之辨」, 「선유논변지이先儒論辨之異」, 「정씨체제지변鄭氏禘祭之辨」이 바로 그것이다. 이 부분은 1826년 겨울 2차 증보 때 추가한 글이다. 특징은 왕숙과 정현의 주장을 나열하고 주로 왕숙의 견해를 엄정하고 정당한 주장이라고 평가한다는 점 및 상제上帝의 제사를 '교郊'라고 하고 오제五帝의 제사를 '체禘'라고 해야 한다는 점이다.[43] 여기에는

絶, 又何譏焉?"

40) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「卽位一」(『定本』 제14책, 223쪽). "自古攝政之禮, 但攝其政, 不攝其名. …… 禮法自天子出, 推是法而冒之諸侯亦當然. …… 卽位有三, 一是小斂卽位,【'檀弓免'·'子游衰'在此時】一是旣殯卽位,【周康王】一是踰年卽位.【舜格于文祖】踰年卽位, 必於朝廟. 故'月正元日, 舜格于文祖. 春, 王正月, 公卽位'.【文·宣·成·襄等】如是而後成君, 如是而後稱王·稱公, 如是而後稱崩·稱薨, 魯隱公未嘗不卽位也."

41) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「卽位六」(『定本』 제14책, 234쪽). "旣殯, 則卽位於應門, 踰年, 則卽位於大廟. …… 祭可攝也, 賓可攝也, 會同可攝也, 軍旅可攝也, 惟卽位不可攝.【朱子亦云: "他事可攝, 卽位豈可攝?"】何者? 卽位, 所以定君, 旣卽位, 卽位者爲君, 將誰爲君?"

42) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「卽位四」(『定本』 제14책, 231쪽). "國亂, 則其卽位也彌急, 故子般卽位, 不待踰年. 策書所記, 非謂小斂之卽位也. '立閔公'者, 閔公卽位也. 此旣卽位, 故元年不復行此禮."

43) 『春秋考徵』 4, 辨, 「鄭氏六天之辨」(『定本』 제14책, 283쪽). "王肅云: "至極之尊, 祇應是一." 只此一語, 嚴嚴正正, 無容再言, 而孔沖遠唯鄭是護, 雜引諸文, 强從非理之義. …… 上帝之祭, 其名曰郊, 五帝之祭, 其名曰禘,【禘者, 帝祭也】禘·郊之事, 其文本同. …… 自古以來, 禘者, 人帝之祭, 注家·疏家未有以禘祭爲東方靑帝·南方赤帝之祭者. 然其儀物悉與郊同. 由是觀之, 「司服」之同用衮·冕, 何得爲五帝是天之明驗乎? 此其誣經護鄭之跡, 一也. 「禮

다산의 상제론을 거론할 때 자주 등장하는 문장이 있다.

> 상제는 무엇인가? 상제는 하늘과 땅, 귀신과 인간 밖에서 하늘과 땅, 귀신과 인간 및 만물의 부류를 만들고(造化) 주재하면서 안정시키고 기르는 존재이다. '제帝'를 '천天'이라고 하는 것은 '왕王'을 '국國'이라고 하는 것과 같으니, 저 푸른 유형有形의 천天을 가리켜 상제라고 한 것이 아니다. 그러므로 교제郊祭와 여제旅祭의 일은 상제를 배향하는 것이다. 만약 천지와 사방에 예를 올리는 데 이르면, 이는 상제 이외의 천신天神에게 성대하게 예를 올리는 것이다. 천신에는 하늘을 담당한 것이 있고, 땅을 담당한 것이 있고, 국國·읍邑과 주州·현縣을 수호하는 것이 있는데, 사방에 포진되어 있으니, 이것이 육기六器를 만들어 경례敬禮를 성대하게 올리는 것이다. 하늘을 담당한 신에게 제사한다면 옥과 희생의 폐백을 갖추는데, 모두 하늘의 색깔을 따르고, 땅을 담당한 신에게 제사한다면 옥과 희생의 폐백을 갖추는데, 모두 땅의 색깔을 따

器」云'享帝于郊'者, 享昊天上帝也. 昊天上帝本祭于郊, 而五人帝亦兆于四郊者, 以其配上帝也. 先引'兆郊'之文, 次引'享郊'之文, 轉移遷就, 乃陰奪昊天風雨寒暑之權, 以授赤熛怒·白招拒之等, 其僭妄爲何如者? 此其誣經護鄭之跡, 二也. 『孝經』者, 有疑之書,【朱子有辨論】配天·配帝, 分其等級, 有若天大而帝小, 天尊而帝親者然. 故后稷配天, 文王配帝, 却又以配帝爲配天, 胡亂極矣. 自玆以降, 昊天上帝, 爲有形之碧天, 靈威·赤 熛, 爲宰物之大主, 悖逆天道, 莫此爲甚. 以皇極殿爲天子之身, 中坐五天子, 以理天下, 於義何如? 此其誣引護鄭之跡, 三也. 賈逵·馬融·王肅之等, 堂堂正論, 鄭義非也. …… 靑帝·赤帝之說本出緯書. 其妖邪屑越, 大悖極逆, 不可言也. 列星爲物, 無靈無覺, 乃以紫微一星尊之爲天皇大帝, 以太微五星命之曰五方天帝, 橫說豎說, 以誣上尊. 罪至於此, 何以赦之? …… 感生帝之說, 罔誕悖理, 而鄭玄偏信此說, 卽凡三禮·『詩』·『書』所稱'祭上帝'諸文, 悉指爲靑帝·赤帝, 或稱感生, 或稱當方, 誣先王之禮, 簒上帝之位, 厥罪大矣. …… 古者祭天之禮, 其正祭曰郊, 啓蟄而行之, 其日用辛,【見原篇】有事而告曰旅,【臚陳也】將出而告曰類,【見『詩』·『書』】冬至奏樂曰禋, 行之於圜丘,【見原篇】配之以人帝曰禘.【『周禮』所云'祭五帝'】皇天上帝唯一而已, 安有五哉?"

르고, 사방 또한 마찬가지이다. 이것이 교에서 상제에게 대제大祭를 올리는 것과 무슨 관련이 있기에 이와 같이 어지럽히는가? 만약 하늘에 예를 올리는 것이 교천郊天이라면, 황황상제는 아래로 땅을 담당한 신 및 사방의 여러 신과 같은 반열에 있으면서 육옥六玉을 나누어 받게 되는데, 그렇게 되면 "주공이 예를 잘 만들었다."라고 말할 수는 없을 것이다. 옛날에는 신을 섬길 때 등급(品秩)을 가장 중시하였기 때문에 '종백宗伯'을 '질종秩宗'이라고 칭하였다. 신에게 제사할 때도 호칭에 모두 등급(차례)이 매겨지는데, 사망四望은【단구】 산천에 제사를 지내는 것으로, (사망 중에서) 오악五嶽은 삼공三公의 등급에 비견하여 제사지내고, 사독四瀆은 제후諸侯의 등급에 비견하여 제사지낸다. 옛날의 예법이 등급에 맞추어 제사지냈던 것이 이처럼 엄격하였으니, 상제가 아래의 토신이나 사방의 신과 똑같이 하나의 등급이 되어서 육옥六玉을 나누어 받아서야 되겠는가? 결코 그럴 리가 없다.[44]

이 부분은 마테오 리치의 『천주실의』에 등장하는 문장과 유사한 구절(上帝者, 何? 是於天地·神人之外, 造化天地·神人·萬物之類, 而宰制安養之者

44) 『春秋考徵』 4, 辨, 「先儒論辨之異」(『定本』 제14책, 300쪽). "上帝者, 何? 是於天地·神人之外, 造化天地·神人·萬物之類, 而宰制安養之者也. 謂帝爲天, 猶謂王爲國, 非以彼蒼蒼有形之天, 指之爲上帝也. 故郊·旅之事, 享于上帝, 至若禮天地·四方者, 是於上帝之外, 致禮乎天神者. 天神有司天者, 有司地者, 護持國邑, 護持州·縣者, 布列四方. 此所以作爲六器, 以致敬禮. 旣祭司天之神, 玉與牲幣, 皆從天色. 旣祭司地之神, 玉與牲幣, 皆從地色. 四方亦然. 此與郊天大祭, 何與何干, 顧若是之糾紛也? 若云禮天是郊天, 則皇皇上帝, 下與司土之神及四方諸神, 列爲同秩, 分受六玉, 亦不可曰"周公善制禮"也. 古者事神最重品秩. 故宗伯古稱秩宗. 祭神亦稱咸秩而四望【句】秩于山川, 五嶽秩于三公, 四瀆秩于諸侯. 古禮之嚴於秩如此, 乃以上帝下同土神及四方之神, 平爲一秩, 分受六玉, 可乎? 必無是矣."

也)이 있는 곳이다. 『주례』「대종백」에는 귀신에게 제사하는 대상이 적시되어 있는데, 천신과 지기 그리고 인귀가 그것이다. 상제는 유일무이한 조물자로서 하늘과 땅 그리고 귀신과 인간 밖에서 하늘과 땅 그리고 귀신과 인간 및 만물을 만들어내고 주재하면서 안정시키고 기르는 존재이다. 그런데 상제 이외 천신과 지기는 모두 동일한 존재로 상제를 보좌하는 신하이다. 동일한 천신이지만 하늘을 담당하면 천신이라고 하고 땅을 담당하면 지기라고 할 뿐이다. 그러므로 제사의 등급도 상제가 최상이고, 그 다음이 천신이며, 그 다음이 지기이다. 하늘과 땅을 담당한 천신과 지기 그리고 사방을 담당한 신들에게 제사하는 것은 육기六器를 만들어 경례敬禮를 성대하게 올리는데, 의례의 차이는 각각의 색깔에 따라 구별된다. 요컨대, 상제를 비롯하여 천신과 지기에게 제사하는 것은 등급을 엄격하게 구별하여 제사를 지낸다는 것이다. 이처럼, 무형무질의 유일무이한 상제에 대한 '제사의 질서'는 현실 정치에서 나타나는 '통치의 질서'의 모형이 된다고 할 수 있다.

4. 『춘추고징』과 예치 질서의 관계

다산은 『주례』「대종백」의 천신, 지기, 인귀의 관념에 따라 상제에 대한 제사인 교郊, 지기에 대한 제사인 사社, 인귀에 대한 제사인 체禘를 중심으로 『춘추고징』의 길례를 다룬다. 교郊는 건묘월建卯月(음력 2월)에 지내는 것으로 희공僖公에게서 비롯된 것인데, 상제에게 제사하는 것이며, 진인秦人이나 한유漢儒가 말한 것처럼, 오방상제五方上帝에게 지내는 것이 아니다. 사직社稷은 봄에 지내는 것으로 토신土神과 곡신穀神 등 지기에게 지내는 제사이다. 즉 오행(地産之物)과 곡穀으로 구성

되어 있는 육부六府의 신神에게 지내는 제사이다. 육부 가운데 토와 곡이 중요하기 때문에 지기의 대표를 사직으로 삼은 것이다.[45)]

체禘는 상제에 짝한 뒤에 인제人祭인 오제五帝에게 지내는 제사이다. 체禘에 관한 학설이 8가지가 있기는 하지만, 제의를 밝히고자 하면 오제를 제사지내는 체제사를 이해해야 한다. 은殷나라와 주周나라에서 곡嚳에게 체제사를 드린 것이 체제사의 근본이라는 점을 알아야 한다. 그리고 그 근거는 노나라에서 곡嚳에게 체제사를 지낸 것이며, 『춘추』에서 그 시초를 기록하지 않은 것은 좋지 못한 일을 피했기 때문이다.[46) 47)]

이처럼, 『춘추고징』에서는 천신의 대표인 상제를 위한 제사를 교郊로, 지기의 대표인 사직을 위한 제사를 사社로, 상제에 짝하는 오제를 위한 제사를 체禘로 규정하고 그들의 위계질서와 역할을 제시한다. 다만 각종 제사의 명칭과 그 내용의 변화는 추연과 여불위 및 정현 등 진한秦漢 지식인들의 과오로 인한 것이었을 뿐이다. 그러므로 다산은 각종 사례를 징험하여 『춘추고징』의 의례義例를 규명했던 것이다.

제사 대상으로서의 귀신에는 3종류가 있다. 천신과 지기와 인귀가 그것이다. 천신은 상제와 그밖의 천신으로 구분되는데, 호천상제가 최고 위상을 지니면서 전체 귀신을 통어하고, 그밖의 천신은 일日·월月·성星·신辰, 사중司中·사명司命, 풍사風師·우사雨師를 담당하며, 지기는 사직社稷·오사五祀·오악五嶽·산림山林·천택川澤을 담당하며, 인귀는 선왕

45) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「社一【論社·稷之禮, 以二官配二神】」(『定本』 제14책, 105쪽). "六府之中, 土·穀尤大, 故別而尊之, 以爲社·稷. 五行之神, 其位相等, 故立爲五祀也. 后土之得兩祭者, 生穀之故祭於社, 居民之故祭於五祀也."

46) 『春秋考徵』 2, 吉禮, 「禘二【論殷·周禘嚳, 爲禘祭之本】」(『定本』 제14책, 122쪽). "由是觀之, 魯僖公之禘嚳, 不旣明乎? 若云非禘, 何以祭嚳? 『春秋』不書其始, 諱國惡也."

47) 禘의 變名과 그 내용 및 자세한 考徵에 대한 것은 「禘」(1-12)에서 확인할 수 있다.

先王·선공先公·선비先妣의 묘廟를 담당한다.

그런데 제사의 질서는 천신과 인귀로 수렴된다. 지기는 인신人臣 가운데 공훈이 있었던 사람을 사직·오사·오악·산림·천택 등에 천신天神과 함께 배향하기 때문에 실제 제사의 대상은 천신과 인귀라고 할 수 있다.[48]

공훈이 있었던 신하를 천신과 함께 배향하는 것은 상제가 군주 및 군주를 보좌하면서 공훈이 있었던 신하를 자신을 보좌하는 신하로 삼았기 때문이다. 천하의 군목君牧은 모두 상제의 신하가 되는 셈이다. 그러므로 천자天子를 세울 때에는 상제의 마음을 헤아릴 수 있는 현자 가운데 잘 살펴서 선발해야 한다.[49] 이러한 선발에 대해 다산은 추대론推戴論을 제시한 적이 있다.[50] 「원목原牧」과 「탕론湯論」 등이 대표적인데, 「원목」은 이정里正 → 당정黨正 → 주장州長 → 국군國君 → 방백方伯 → 황왕皇王으로 확대되는, 「탕론」은 인장隣長 → 이장里長 → 현장縣長 → 제후諸侯 → 천자天子로 확대되는 하이상下而上 방식의 추대론을 제시한다. 「탕론」의 후속 작품인 「일주서극은편변逸周書克殷篇辨」(『梅氏書

48) 『中庸講義補』「鬼神之爲德節」(『定本』 제6책, 315쪽). "今按, 『周禮·大宗伯』, 所祭鬼神, 厥有三品, 曰天神, 二曰地示, 三曰人鬼. 天神者, 昊天上帝, 日·月·星·辰, 司中·司命, 風師·雨師, 是也. 地示者, 社稷·五祀·五嶽·山林·川澤, 是也. 人鬼者, 先王·先公·先妣之廟, 是也. 祭祀之秩, 雖有三品, 其實天神·人鬼而已. 何者? …… 社稷五祀, 是祭是祀, 則地示之本人鬼, 可知也. 天以天神, 各司水·火·金·木·土·穀·山·川·林·澤, 人主亦使人臣分掌是事. 及其後世, 乃以人臣之有功者, 配於天神, 以祭社稷, 以祭五祀, 以祭山川, 則名雖地示, 其實皆天神·人鬼也. 人鬼者, 人死之鬼. '天地功用', '二氣良能', 非所『論語』人鬼也. 天神者, 本無形質, 爲上帝之臣佐,【見『禮』注】昭布森列, 有號有位, 春官大祝, 實掌是事.【辨六號】"

49) 『論語古今註』 권10, 「堯曰第二十【凡六章】」(『定本』 제14책, 35쪽). "補曰天下君牧, 皆上帝之臣, 我不敢蔽賢. 其簡選以立天子, 惟在上帝之心. 簡, 閱也, 選也."

50) 『文集』 권11, 論, 「湯論」(『定本』 제9책, 391쪽). "五家爲鄰, 推長於五者爲隣長, 五鄰爲里, 推長於五者爲里長, 五鄙爲縣, 推長於五者爲縣長, 諸縣長之所共推者爲諸侯, 諸侯之所共推者爲天子. 天子者, 衆推之而成者也."

平』)도 제명帝命과 후대侯戴를 거론하면서 이상적 국가 모델을 제시한다.[51]

다산의 국가 모델은 『주례』를 중심으로 마련되었다고 할 수 있다. 『경세유표』를 통해서 이를 확인할 수 있다. 먼저, 『주례』의 체제는 「천관天官 총재冢宰」, 「지관地官 사도司徒」, 「춘관春官 종백宗伯」, 「하관夏官 사마司馬」, 「추관秋官 사구司寇」, 「동관冬官 고공기考工記」 6편으로 구성되어 있다. 「동관 고공기」를 제외한 각 편은 크게 서두의 '서관序官' 부분과 '직문職文' 부분으로 구분되어 있는데, '서관'에서는 해당 장관의 주요 직무와 속관屬官의 조직 및 인원수를 기록하고, '직문'에서는 해당 속관의 구체적인 직무를 차례대로 서술하고 있다. 천天·지地·춘春·하夏·추秋·동冬의 자연법칙을 본뜬 것이다.[52] 이는 『경세유표』에도 그대로 적용된다.

『周禮』						
六官	天官(治官)	地官(敎官)	春官(禮官)	夏官(政官)	秋官(刑官)	冬官(事官)
官長	大宰	大司徒	大宗伯	大司馬	大司寇	(大司空)
職掌	治理	敎育	禮事	軍政	刑法	(百工)
六典	治典	敎典	禮典	政典	刑典	事典

『經世遺表』						
六官	天官	地官	春官	夏官	秋官	冬官
官長	公	公	公	孤	孤	孤
職掌	邦治	邦敎	邦禮	邦政	邦刑	邦事
六典	吏曹	戶曹	禮曹	兵曹	刑曹	工曹

51) 『梅氏書平』 권4, 梅氏書平十, 「逸周書克殷篇辨」(『定本』 제13책, 328쪽). "其與秦以後之法, 天壤不侔者, 厥有兩端, 一曰'帝命', 一曰'侯戴'. …… 余昔作「湯論」. 今又書此以續之."

52) 金容天, 朴禮經 譯注, 『譯注周禮注疏』 1, 전통문화연구회, 2021, 21~22쪽 참조. 아래의 『주례』 표는 22쪽에서 가져온 것이다.

다산 정약용은 『방례초본인邦禮草本引』에서 경세학의 기본이념을 제시한다. "여기에서 논하고 있는 것은 법法인데, 법이면서 '예禮'라고 명명한 것은 왜인가? 선왕은 예를 통해 나라를 다스렸고 백성을 인도하였다. 그런데 예가 쇠해지자 법이라는 명칭이 생겼다. 법은 나라를 다스리는 방법도 아니고 백성을 인도하는 방법도 아니다. …… 위협으로 공포를 조성하고 겁박으로 비참하게 하여 백성들이 벌벌 떨며 감히 범하지 못하게 하는 것을 '법法'이라고 말한다. 선왕은 예로 법을 삼았고, 후왕은 법으로 법을 삼았으니, 이것이 다른 점이다."[53] 예치의 정당성을 확보하고자 한 것이다.

이러한 예치의 정당성은 "성왕聖王이 천조天造를 계승하여 천황天荒을 열고 경기經紀를 세웠기 때문에 가능한 것이다. …… 전등田等·부등賦等·공액貢額·공로貢路를 정하고, 오복五服의 제도를 세우고, 육부六府의 정사政事를 닦은 것은 모두 구주九州에 제도를 세우기 위한 것이다. 하늘이 만든 철주鐵鑄가 이렇게 금석金石의 법전法典이 된 것이다."[54]라는 다산의 언급을 통해서도 확인할 수 있는 것처럼, '상제의 조화'(天造)와 관련된다. 이와 관련된 명제가 바로 '인량천공寅亮天工'이다.

다산은 의정부議政府를 구성하면서 치도治道를 논하고 방국邦國을 경영하여 '천공을 삼가 밝히는 것'을 직무로 하는 삼공三公과 삼고三孤를

53) 『經世遺表』 권1, 邦禮艸本引, 「邦禮艸本引」(『定本』 제24책, 26쪽). "玆所論者, 法也. 法而名之曰'禮', 何也? 先王以禮而爲國, 以禮而道民, 至禮之衰, 而法之名起焉. 法非所以爲國, 非所以道民也. 揆諸天理而合, 錯諸人情而協者, 謂之禮. 威之以所恐, 迫之以所悲, 使斯民兢兢然莫之敢干者, 謂之法. 先王以禮而爲法, 後王以法而爲法, 斯其所不同也."

54) 『尙書古訓』 권2, 堯典, 「肇十有二州, 封十有二山, 濬川【『書大傳』肇爲兆, 說文濬爲容】」(『定本』 제11책, 195쪽). "「禹貢」立制, 是聖王繼天造, 開天荒, 立經陳紀, 與天地更始之大法. 必於是時, 舜·禹同德, 而稷·契·皐·益, 一堂同會, 相與都兪吁咈, 以之定田等·定賦等·定貢額·定貢路 , 立五服之制 , 修六府之政 , 皆以九州立制. 天成鐵鑄, 爲此金石之典."

언급한다. 삼공은 영의정·좌의정·우의정을 말하고, 삼고는 도찬성·좌찬성·우찬성을 말한다.[55] 다산이 생각하는 직관職官의 제도는 통솔이 있어야 하는데, 그물에 벼리가 있는 것처럼, 옷에 깃을 다는 것처럼 해야 천공을 밝힐 수 있다.[56] 이들이 군주를 보좌하여 국가를 질서 있게 다스리는데, 이는 천신이 상제를 보좌하여 세계를 질서 있게 다스리는 것과 같다.

또 하나의 직관제도의 원칙은 '궁부일체宮府一體'이다. 궁중宮中과 부중府中의 일체를 강조하는 것이다. 이는 구체적으로 말하면, 의정부와 육조가 궁중과 부중의 업무를 총괄하게 함으로써 궁중 의례에 들어가는 비용 등 군주君主의 가산家産을 통제하는 한편, 궁중의 의례와 정부의 행정을 통합하려고 한 의도가 있었다고 추론할 수가 있다. '예치의 질서'가 여기에도 반영되어 있다고 할 수 있다.

다산이 작성한 『경세유표』는 『주례』와의 차이도 분명히 존재한다. 「방례초본인」을 보면, '불가역不可易'으로 표현되는 바꿀 수 없는 원칙 15개가 존재한다.[57] 관서의 수를 120곳으로 제한하고 6조 각각 20곳의 관서를 거느리게 하는 것, 벼슬의 등급을 9품으로 정하고 정과 종의 구별을 없애되 1품과 2품에만 정과 종을 두는 것, 호조를 교관으로 삼

55) 『經世遺表』 권1, 天官吏曹第一, 「議政府」(『定本』 제24책, 36쪽). "三公之職, 論道經邦, 寅亮天工. 議政府, 領議政公一人, 左議政·右議政公二人, 都贊成孤一人, 左贊成·右贊成孤二人, 舍人上士一人, 檢詳中士二人, 司錄下士二人. ○錄事庶下士六人, 書吏十二人, 皁隷三十人."

56) 『經世遺表』 권1, 春官禮曹第三, 「典壎司」(『定本』 제24책, 68쪽). "職官之制 , 宜咸有統率. 若網在綱 , 如衣挈領 , 乃可以寅亮天工."

57) 윤석호, 「〈방례초본인(邦禮草本引)〉에서 본 유배기 다산의 경세학」, 『역사와 실학』 71, 2020, 195쪽에 따르면, 불가역이라고 소개한 조목의 내용이 『경세유표』에서 수정되고 있다는 점을 확인할 수 있다. 다산의 유배기 저술이 해배기 이후 수정과 보완이 진행되고 있었던 것이다. 이 부분은 『경세유표』 전체를 통해서 다시 검토되고 정리될 필요가 있다.

고 6부를 6향으로 삼는 것, 고적법을 적용하여 요순시대의 옛 제도를 회복하는 것, 대과와 소과를 합쳐 36명의 급제자를 뽑는 것, 전지 10결에서 1결을 취하여 공전으로 삼는 것 등에서 볼 수 있는 것처럼, 천자국과 구분되는 제후국으로서의 조선의 위상 및 조선의 시공간에서 오는 차이에 따라 국가 제도를 구성하는 것을 통해 이를 확인할 수 있다.[58]

그런데 다산이 언급한 상제로서의 천신, 사직으로서의 지기, 오제로서의 인귀의 존재가 국가 길례의 제사 대상이고, 이는 결국 왕조의 정치적 기획과 운영을 통해서 온전한 의미를 가질 수 있다는 점을 우리는 고려하고 있어야 한다. 다산은 초월적 영역에서 상제와 지기 그리고 인귀의 형이상학적 위계질서를 제시하는 동시에, 세속적 영역에서 인군과 신하 그리고 백성의 정치적 위계질서를 동일한 논리로 구조화하기 때문이다.[59]

---

58) 『經世遺表』 권1, 「邦禮艸本引」(『定本』 제24책, 34쪽). "唯限官於一百二十, 使六曹各領二十, 斯不可易也. 定官於九品, 無正從之別, 唯一品二品, 乃有正從, 斯不可易也. 以戶曹爲教官, 以六部爲六鄕, 以存'鄕三物教萬民'之面目, 斯不可易也. 嚴考績之法, 詳考績之條, 以復唐·虞之舊, 斯不可易也. 革三館三薦之法, 使新進勿分貴賤, 斯不可易也. 守陵之官, 勿爲初仕, 以塞僥倖之門, 斯不可易也. 合大·小科以爲一, 取及第三十六人, 三年大比, 罷增廣·庭試·節製之法, 使取人有限, 斯不可易也. 文科·武科, 其額相同, 使登科者, 悉得補官, 斯不可易也. 於田十結, 取一結以爲公田, 使農夫助而不稅, 斯不可易也. 罷軍布之法, 修九賦之制, 使民役大均, 斯不可易也. 立屯田之法, 使京城數十里之內, 皆作三軍之田, 以衛王都, 以減經費, 使邑城數里之內, 皆作牙兵之田, 以護郡縣, 斯不可易也. 定社倉之限, 立常平之法, 以杜奸濫, 斯不可易也. 鑄中錢·大錢, 鑄銀錢·金錢, 辨九圜之等, 以塞走燕之路, 斯不可易也. 定鄕吏之額, 禁世襲之法, 以杜其奸猾, 斯不可易也. 開利用之監, 議北學之法, 以圖其富國強兵, 斯不可易也."

59) 백민정, 「귀신의 공공성과 제사의 정치-정약용의 상제·귀신론과 정치사상」, 『다산학』 44호, 다산학술문화재단, 2024, 155쪽.

5. 결론

『춘추고징』 3, 흉례凶禮, 「서序」에서 다산은 "내가 옛날 상례에 전箋을 달면서(『喪禮四箋』) 관련된 의문儀文과 제도制度를 『춘추』에서 징험徵驗하여 취한 것이 많다."[60]라고 하였다. 요컨대, 『춘추고징』은 『상례사전』에서 고례古禮를 복원할 때 그 근거를 찾기 위해서 『춘추』를 읽어가면서 만들어진 것이다. 물론, 대체가 완성된 이후 1821년 봄 1차 증보가(辨), 1826년 겨울 2차 증보가(雜禮), 1830년 봄 3차 증보와 1833년 4차 증보가 있었지만 말이다.(禘之說)

『상례사전』을 작성하면서 고례를 복원하기 위해 그 증거를 찾았기 때문에 처음에는 『춘추고증春秋考證』이라고 명명하였다가, 이후 『춘추고징春秋考徵』으로 서명書名을 바꾼 것인데, 이는 고훈古訓과 고징考徵의 짝 개념을 완성했다는 의미가 있다. 『상서고훈尙書古訓』과 『춘추고징春秋考徵』이 대표적 저술이다. 고훈은 성현의 언사言詞가 가지는 의미를 밝히기 위해서, 고징은 성현의 행사行事의 실제적 징험을 확보하기 위해서 다산이 조어造語한 일종의 '짝개념'이다. 고징의 의미가 예에 있지 포폄의 『춘추』에 있지 않다는 다산의 언급이 이를 확증해준다.

『춘추고징』에서 가장 중요한 것은 길례의 교제와 체제라고 할 수 있다. 상제를 주향主享으로 지내는 교제와 오제五帝를 주향으로 지내는 체제의 성격과 의미를 재해석한 다산의 주요 비판 대상은 추연과 여불위, 그리고 이를 답습한 정현 등의 주소가들인데, 이는 그들이 귀신을 물신으로 해석하고 있기 때문이다. 다산에게 상제는 무형무질하면서

60) 『春秋考徵』 3, 凶禮, 「序」(『定本』 제14책, 180쪽). "余舊箋喪禮, 其儀文·制度, 多於『春秋』取徵. 其的皪然有文者, 具已編入諸門, 今不復論."

유일무이한 존재이고, 천신과 지기 그리고 인귀 및 만물을 만든 조물자에 해당한다. 이러한 전제 아래에서 제사의 질서를 엄격하게 확보하려고 하였다.

특히 중요한 것이 바로 체제에 대한 해석이다. 그러므로 마지막 증보로 추가된 「체지설禘之說」은 매우 중요하다. 군주의 소자출所自出로서의 오제五帝(人祭)를 함께 제사하는 체제는 종국에는 교제郊祭처럼, '소사상제昭事上帝'의 의미를 지니기 때문에, 그 지향점은 궁극적으로 상제를 향하고 있다고 할 수 있다. 이처럼 제사의 질서를 확보해야 하는 이유는 바로 통치의 질서를 확보하고자 하는 것이다. '상제 → 천신 → 지기 → 인귀'의 제사의 질서를 '군주 → 삼공·삼고 → 신하 → 백성'의 통치의 질서 모형에 적용한 것이다.

다산의 대표적인 경세서인 『경세유표』는 『주례』의 모형에 따라 육관(육조)체계를 제시하고 있다. 관장官長의 명칭이 서로 다르기는 하지만, 천관은 치도治道를, 지관은 교육敎育을, 춘관은 예사禮事를, 하관은 군병軍兵을, 추관은 형법刑法을, 동관은 공사工事를 다루고 있다는 점에서는 동일하다. 그 중에서 직관제도의 주요 원리는 '인량천공寅亮天工'과 '궁부일체宮府一體'이다. 전자는 천조天造를 계승한다는 점에서 의미가 있고, 후자는 궁중과 부중의 일체화를 추구한다는 점에서 의미가 있다.

천조天造는 상제上帝의 조화造化로 설명될 수 있는데, 이는 유일무이한 상제가 천신·지기·인귀와 소통함으로써 천지만물을 조화造化하고 통어統御하는 것을 말한다. 이것이 바로 제사의 질서를 다산이 엄격하게 세우려고 했던 이유이고, 이것이 바로 다산 경세학의 예치의 모형이다. 그리고 이상에 따라 마련된 것이 바로 『경세유표』라고 할 수 있다. 천天·지地·춘春·하夏·추秋·동冬의 육관六官 혹은 육조六曹 체제는 『주

례』에 제시되어 있는데, 하늘·땅은 인간의 생활터전을, 봄·여름·가을·겨울은 생활환경을 구성하는 자연세계이다. 이러한 자연세계는 상제가 구성한 물질세계로 만물의 영장인 인간이 의식주를 해결하고 살아가야 하는 생활세계이고, 이 자연세계를 만들고 운용하는 귀신의 세계처럼, 인간은 제사 질서를 통치 질서의 모형으로 삼아 다스리고 운영해야 하는 곳이라고 다산은 생각했던 것이다.

요컨대, 다산은 『춘추고징』을 통해 예치의 국가 모델의 원형을 고증하고 징험하고자 하였다. 물론 이러한 다산의 기획이 성공했다고 할 수는 없다. 『경세유표』가 미졸업이고, 현실 정치에 구현되지 못하였기 때문이다. 그런데 이러한 다산의 기획과 그에 따른 고징考徵의 노력은 당대 정치 질서에 대한 비판과 대안의 결과물로 이해할 수 있다. 또한 『춘추』에 대한 다산의 해석과 『춘추고징』은 발란반정撥亂反正이나 대일통大一統 등과 같은 통치 이상을 담고 있지는 않지만, 주나라 예제의 원형을 발굴하여 고대의 예치 시스템 복원을 시도했다는 점에서 기왕의 춘추학에서 떨어져 있다고 할 수 있다. 송대 춘추학이 이학理學의 개념과 이론을 『춘추』의 현실 사태를 해석하는 데 적극 개입함으로써 '춘추학春秋學의 이학화理學化'를 시도하였다는 점에 견주어보면, 다산의 춘추학은 '춘추학春秋學의 예학화禮學化'를 시도했다고도 할 수 있다.[61]

남는 문제가 있다. 먼저, 다산의 상제론에서 다루고 있는 천신天神이라는 존재에 대한 정의이다. 천신天神-지기地示-인귀人鬼의 구분을 통해서 무형무질의 존재론적 위상을 생각해보면, 천신에는 상제가 포함

61) 이 단락은 이 글의 논평자인 김동민 교수님이 제시한 몇 가지 생각에 대한 답변 차원에서 서술한 것이다. '춘추학의 예학화'에 대한 논리와 그 내용은 추후 다른 지면에서 다룰 수 있도록 하겠다.

되기도 하고, 지기 또한 천신에 포함된다. 그렇다면 천신은 모두 인귀 가운데 생시 공훈이 있었던 존재만을 의미하는가 하는 문제가 남는다. 예컨대, 악신의 존재 유무가 하나의 관건이 된다고 할 수 있다. 물론 이러한 문제 의식은 '천조天造'의 '조造', 즉 조화造化를 이른바 가톨릭 용법의 '창조'로 해석할 수 있느냐와도 연동된다.

둘째, 다산이 호명한 상제는 요청된 것인가 하는 질문에 답할 수 있어야 한다. 주자학의 이법천理法天을 상제천上帝天으로 대체하려는 것은 형이상학적 제사의 질서를 구상하기 위해 제시한 논리적 귀결일 뿐인가, 아니면 신앙의 대상으로 인정하고 제사의 질서를 구상한 동시에 통치의 질서에도 적용하고자 한 것은 아닌가 하는 점이다. 천주교와 유교 사이의 선입견을 제거하고 다시 심도 있는 논의가 이루어져야 할 부분이다.

셋째, 다산은 『경세유표』를 법을 다룬 것이지만, 예라고 명명한 이유를 제시하였다. 위협하고 겁박하는 것이 법이기에 국가를 다스리고 백성을 인도하는 방법으로 예를 제안하고 있는 것이다. 그렇다면, 이는 '법치의 예치화'인가 '예치의 법제화'인가 하는 의문이 제기될 수 있다. 본 논문에서는 '제사의 질서'를 '통치의 질서'의 모형이라고 생각하였기 때문에, 이른바 예치 질서는 예제禮制를 만든 취지를 기준으로 법제法制를 만들었다는 잠정적인 판단을 내렸다.

마지막으로, 『경세유표』 직관 제도에서 중요한 것은 의정부의 본래 역할 찾기와 비변사備邊司의 처리 방안이라고 할 수 있다. 이 부분은 차후 『경세유표』 6조의 120개 관서와 유기적인 관계를 검토한 뒤에 상세하게 정리될 수 있는 부분이다. 「하관 병조」 제4, 「정관지속政官之屬」에서 비변사의 문제점을 언급하고 있는 대목 및 비변사에 중추부中樞府라는 편액을 달아 명실상부하도록 해야 한다는 언급이 있기는 하지만, 그

자세한 이유는 다시 살펴볼 필요가 있다.

(논문투고일 2025년 2월 27일, 심사확정일 2025년 4월 14일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

참고문헌

琴章泰, 「茶山禮學에서의 祭天儀禮 問題: 春秋考徵을 中心으로」, 『한국학』 35, 1985.

금장태, 「茶山의 社稷祭와 禘祭 考證」, 『종교학 연구』 16, 1997.

김동민, 「茶山 丁若鏞의 『春秋』에 대한 이해와 해석 방법 - 『春秋考徵』의 '不書卽位'에 대한 분석을 중심으로」, 『온지논총』 31, 2012.

_____, 「『春秋』의 禮制에 대한 『春秋考徵』의 분석과 고증 - 喪禮의 '踰年稱爵' 원칙을 중심으로」, 『유교사상문화연구』 49, 2012.

_____, 「茶山 『春秋考徵』의 杜預에 대한 비판과 변론」, 『동양철학연구』 71, 2012.

김보름, 「정약용 저작집의 형성과 전승」, 한국학중앙연구원 박사학위논문, 2016.

金容天, 朴禮經 譯注, 『譯注周禮注疏』 1, 전통문화연구회, 2021.

박종천, 「가장본家藏本 『춘추고징春秋考徵』과 『민보의民堡議』의 문헌적 검토」, 『다산학』39호, 다산학술문화재단, 2021.

신진혜, 「정약용의 종묘 사시(四時)·臘享 고증과 그 의미」, 『역사와 현실』 97, 2015.

李裕鎭, 「丁若鏞 『春秋考徵』의 硏究」, 『공자학』 5, 1999.

윤석호, 「〈방례초본인(邦禮草本引)〉에서 본 유배기 다산의 경세학」, 『역사와 실학』 71, 2020.

전성건, 「다산 정약용의 춘추학과 경학방법론 - 『춘추고징』을 중심으

로」, 『한국학연구』 40, 2016.
_____, 「다산의 『춘추』의례와 『춘추고징』의 위상」, 『민족문화연구』 77, 2017.

국문요약

『춘추고징』은 고례를 복원하기 위해 작업중이던 『상례사전』을 저술할 때, 관련 사례를 찾기 위해서 『춘추』를 읽는 과정에서 만들어진 것이다. 물론, 대체가 완성된 이후 1821년 봄 1차 증보, 1826년 겨울 2차 증보, 1830년 봄 3차 증보, 1833년 4차 증보가 있었지만 말이다. 고례의 증거를 찾았기 때문에 처음에는 『춘추고증春秋考證』이라고 명명하였다가, 이후 『춘추고징春秋考徵』으로 서명을 바꾼 것인데, 이는 고훈古訓과 고징考徵의 짝 개념을 완성했다는 의미가 있다고 할 수 있다.

『춘추고징』에서 가장 중요한 것은 길례의 교제와 체제라고 할 수 있다. 상제上帝를 주향으로 지내는 교제와 오제五帝를 주향으로 지내는 체제의 성격과 의미를 재해석한 다산의 주요 비판 대상은 추연과 여불위, 그리고 이를 답습한 정현 등의 주소가注疏家들인데, 이는 그들이 귀신을 물신物神으로 해석하고 있기 때문이다. 다산에게 상제는 무형무질하면서 유일무이한 존재이고, 천신과 지기 그리고 인귀 및 만물을 만든 조물자에 해당한다.

특히 중요한 것이 바로 체제禘祭에 대한 해석이다. 그러므로 마지막 증보로 추가된 「체지설禘之說」은 매우 중요하다. 군주의 소자출所自出로서의 오제五帝(人祭)를 함께 제사하는 체제禘祭는 종국에는 교제郊祭처럼, '소사상제昭事上帝'의 의미를 지니기 때문에, 그 지향점은 궁극적으로 상제를 향하고 있다고 할 수 있다. 이처럼 제사의 질서를 확보해야 하는 이유는 바로 통치의 질서를 확보하고자 하는 것이다. '상제 → 천

신 → 지기 → 인귀'의 제사의 질서를 '군주 → 삼공三公·삼고三孤 → 신하 → 백성'의 통치의 질서 모형으로 일치시킨 것이다.

다산의 대표적인 경세서인 『경세유표』는 『주례』의 모형에 따라 육관(육조)체계를 제시하고 있다. 관장官長의 명칭이 서로 다르기는 하지만, 천관은 치도治道, 지관은 교육敎育, 춘관은 예사禮事, 하관은 군병軍兵, 추관은 형법刑法, 동관은 공사工事를 다루고 있다는 점에서는 동일하다. 그 중에서 직관제도의 주요 원리는 '인량천공寅亮天工'과 '궁부일체宮府一體'이다. 전자는 천조天造를 계승한다는 점에서 의미가 있고, 후자는 궁중과 부중의 일체화를 추구한다는 점에서 의미가 있다.

천조天造는 상제上帝의 조화造化로 설명할 수 있는데, 이는 유일무이한 상제가 천신·지기·인귀와 소통함으로써 천지만물을 조화造化하고 통어統御하는 것을 말한다. 이것이 바로 제사의 질서 체계를 다산이 엄격하게 세우려고 했던 이유이고, 다산 경세학의 예치으로 진전된다고 할 수 있다. 이상에 따라 마련된 것이 바로 『경세유표』이다.

주제어 | 정약용, 춘추고징, 예치사상, 예학, 고훈, 고징, 인량천공, 궁부일체.

Abstract

Jeong Yak-yong's *Textual Criticism on Spring and Autumn Annals* and Ritual Political Thought

Jeon Sung-kun

Professor, Gyeongkuk National Univ.

The Textual Criticism on Spring and Autumn Annals(『春秋考徵』) was created in the process of reading *Spring and Autumn Annals*(『春秋』) to find related cases when writing *The Four annotations of funeral rites*(『喪禮四箋』), which was being worked on to restore the case. Of course, after the replacement was completed, there were the first increases in the spring of 1821, the second increase in the winter of 1826, the third increase in the spring of 1830, and the fourth increase in 1833. Since the evidence of the case was found, it was initially named The Historical Research on Spring and Autumn Annals, but later changed the name to The Textual Criticism on Spring and Autumn Annals, which can be said to have completed the concept of pairing hilological learning(訓詁) and textual criticism(考徵).

The most important thing in The Textual Criticism on Spring and Autumn Annals is the memorial service for God(郊祭) and the memorial service for the five Emperor(禘祭) of luck rites(吉禮). The main criticisms of Tasan, who reinterpreted the nature and meaning of the system, which treats God(上帝) as the main object of a memorial service and the five Emperor as the main object of a memorial service, are the commentator, such as Zou Yan(騶衍), Li, Bu-wei(呂不韋), and Zheng Xuan(鄭玄), who followed it, because they interpret intangible spirits as tangible spirits. For Tasan, God creates heavenly god, earthly god, human god, and all things.

What is particularly important is the interpretation of the memorial service for the five Emperor. Therefore, The Description on Memorial Service for the Five Emperor added as the last supplement is very important. The reason for securing such order of rituals is to secure order of governance. The order of rituals of 'God → heavenly god → earthly god → human god' was matched with the order model of the governance of 'The Lord → the three chancellor → the public official → the people'.

Gyeongseyupyo(『經世遺表』), Tasan's representative scripture, presents the six ministries system according to the model of the officiating. This is why Tasan attempted to strictly establish a system of order for rituals, and it can be said that the deposit of Tasan statecraft learning progressed. *Gyeongseyupyo* was prepared according to the above.

Key Words | Jeong Yak-yong, Historical Resarch on *Spring and Autumn Annals*, ritual political thought, ritual study, hilological learning, textual criticism, lighting the harmony of the sky, the unity of the palace and the government.

다산학 46호 (2025.6) | 187~222

만민 교육의 공간, 향수鄕遂
— 다산 정약용의 향례鄕禮 기획

김지영 | 서울대학교 규장각한국학연구원 책임연구원

목차

1. 머리말
2. 다산의 경전 해석과 만민 교육론
3. 『목민심서』의 향례 개편과 향약례 제안
4. 맺음말

1. 머리말 *

이 글은 다산 정약용의 향례 기획을 '만민 교육' 의제와 연관시켜 이해해보려 시도한다. 다산 정약용은 정조대에서 순조대에 걸쳐 학문하고 실천했던 대학자이다. 그는 자신의 경세 기획을 펼칠 기회를 얻지 못했지만, 조선의 미래를 위해 열심히 새로운 경세론을 써나갔다. 필자는 개혁군주 정조의 예제 개혁을 가례-향례-학교례-국가례-천하례라는 범주로 나누어 살펴보며, 정조의 입장을 누구보다 잘 이해하고 있었고 자신만의 견해를 제시해 둔 다산의 글에서 많은 도움을 받았다. 물론 정조와 다산의 입장이 꼭 일치한다고 볼 수 없다. 특히 다산의 대학 해석이나 교육론 등에서 주자학과 다르다고 알려져 있기에, 주자학 특유의 교육론 위에서 전개된 정조의 향례론과 다산 향례론의 차이를 검토해보고자 했다.

이른바 주자학의 경세 기획은 학學, 배움의 내용과 주체에 대한 새로운 해석에 기반하였으며, 모든 대인大人의 배움을 설명한 『대학』은 사서四書 중에서도 핵심적 지위를 갖고 있다. 명명덕明明德-신민新民-지어지선止於至善이라는 『대학』 삼강령과 격물格物-치지致知-성의誠意-정심正心-수신修身-제가齊家-치국治國-평천하平天下 팔조목 해석을 통해 사서인士庶人=범민凡民 교육과 선정善政이라는 과제를 연결시켰다. 거칠게 이야기하면 위로부터의 개혁이 아니라 아래로부터의 혁신을 통해 천하를 바꾸고 삼대를 회복할 수 있다(復古)는 믿음 위에서 거대한 교육 프로그램, 예교禮敎 프로그램을 중심에 둔 예치禮治를 제안하고 추진한 것이다.[1] 건국 이래 조선의 모든 제도(예제)들은 이 예교 문제의식과 연

* 이 논문은 2023년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2023S1A5B5A16082625).

동되어 있다. 정조의 조선 예제 변통론도 이런 주자학 경세 기획에서 벗어나지 않았다. 주자학으로 이끌어 온 조선이 당면한 현실에 정조도 불만이 많았다. 그런데 주자학이 문제가 아니라 주자학의 근본적 문제의식을 잃어버린 채 고식적으로 현상을 유지하려 하는 당시 기풍이 문제라는 것이 정조의 입장이었다.[2)]

타인과의 공존적 조화를 배우는 첫 장소가 가정(家)이라면, 지역 사회(鄕, 鄕黨)는 그것을 더 넓혀 혈연관계가 없는 타인들과의 삶을 꾸려나가는 장소였다. 혈연관계 속 타자와의 조화를 배우고 체화시키는 것이 가례家禮의 역할이라면, 더 넓은 범위에서 익숙하게 타인들과 만나 다투지 않고 소통하며 살아갈 수 있도록 하는 것이 향례鄕禮의 역할이었다. 치세 후반기에 풍속을 바꾸는 예교 정치를 추진하며, 골육骨肉까지 해치기를 주저하지 않는 극단적 이기주의 풍조를 바꿔 나가고자 했던 정조 역시 향례에 관심을 두었다. (밖으로) 나가서 곤궁한 처지의 약자에 손 내밀고 돌볼 수 있는 자는 집안에서 노인과 아이를 버리지 않는다는 것이다. 또 나가서 타인을 존중하고 우애 있게 하는 자는 집 안에서 형제끼리 우애 있게 지낸다는 것이다.[3)] 향례는 바로 이런 사회 속에서 연대와 존중, 우애를 실천할 수 있게끔 하는 교육의 제도였다. 또 누구나 반목과 갈등의 당사자가 될 수 있기에 이런 교육은 '만민 교육'이어야 했다.

---

1) 주자학(신유학)이 흥기되었던 시대의 삼대를 회복하려는 열망과 가족-사회 프로그램으로부터 삼대 회복 방법 제안에 대해서는 다음 저서를 참조. 고지마 쓰요시, 신현승 역, 『송학의 형성과 전개』, 논형, 2004; 피터볼, 심의용 역, 『중국 지식인들의 정체성-사문을 통해 본 당송시대 지성사의 대변화』, 북스토리, 2008; 피터볼, 김영민 역, 『역사 속의 성리학』, 예문서원, 2010; 위잉스, 이원석 역, 『주희의 역사세계』(상), 글항아리, 2015.

2) 김지영, 『정조의 예치』, 휴머니스트, 2020, 15~47쪽.

3) 김지영, 위의 책, 125~134쪽.

정조는 향례 교육의 필요성을 강조한 책을 내놓고 얼마 지나지 않아 세상을 떠났다. 정조가 죽고 십수 년이 지난 후 다산은 목민관의 할 일을 자세히 제시한 『목민심서』를 내놓았다. 이 책에는 정조가 던진 질문에 대한 다산의 답변이 있는 것일까. 이 연구는 이런 궁금증에서 시작했다. 글의 순서는 궁금증에 대한 답을 구한 과정을 그대로 따랐다. 다산이 어떤 답변을 내놓았는지 알아보기 위해 주자학 경세론에 대한 다산의 수용 여부를 확인해야 했다. 때문에 첫 번째로 다산의 『대학』 해석을 검토할 것이다. 기왕에 다산 교육론 보수화의 증거로 여겨져 온 '태학太學-주자胄子 교육론'과 '친민설親民說'의 경세적 의미가 무엇인지를 다른 각도에서 재해석해볼 것이다. 둘째, 범민凡民들이 살아가는 공간인 지역에서의 교육론을 검토하기 위해 다산의 향수론鄕遂論을 검토하고, 배움의 기회를 갖기 힘든 농맹 교육에 대한 다산의 견해를 검토할 것이다. 이어서 정조가 『향례합편』에서 제안한 향례, 향음주례와 향약을 중심으로 한 만민 교육 의제를 다산의 『목민심서』에서 수용한 방식과 그 의미를 알아보려 한다.

2. 다산의 경전 해석과 만민교육론

1) 새로운 『대학』 해석과 '교육입국론'

다산의 저작 중에는 20대 때의 저작인 『대학강의大學講義』과 53세 강진 유배시절 완성한 『대학공의大學公議』가 있다. 『대학강의』는 창덕궁 희정당熙政堂에서 이루어진 초계문신 강의 때의 문답을 기록한 후 약간의 수정된 견해를 부기한 저술로, 『대학』을 보는 다산만의 견해가 드러

나 있지는 않다. 그로부터 2년 후인 1791년, 초계문신이었던 다산은 매달 제출하는 과제로 내놓은 글에서 『대학』에 대한 새로운 해석을 선보였다.[4] 강진 유배지에서, 젊은 시절의 이 창견을 보다 정교하게 다듬고 전거를 보완해서 완성한 글이 『대학공의』이다. 이 저술은 주자의 『대학』 해석과 다른 면모를 강조하는 맥락에서 다산의 정치사상을 독해할 수 있는 필수 자료로 주목되어 왔다.[5]

주자는 『대학』을 '대인大人, 즉 성인成人이 된 모든 사람을 위한 배움(학)'을 제시한 책으로 보았다. 이와 달리 다산은 국학인 태학太學의 교육을 담은 책이라 주장한다.[6] 태학의 교육 대상도 천자의 여러 아들과 왕·공·대부의 주자胄子, 즉 세습해서 가家(門), 방국邦國, 천하天下를 통어하는 정치가(治者)가 될 자였음을 강조했다. 옛 경전에서 '대인大人'의 용례, 『주례』에서 국인國人과 주자胄子를 나누어 가르쳤던 제도를 근거로 삼아 자신의 주장을 정당화했다. 『대학』 경문에도 '만민을 가르친다'는 구절이 있기는 하지만, 태학의 길은 일반 사민士民의 배움과는 다르다는 점을 강조한다. 다만 요즘은 가족 혈통에 귀천이 없으므로 이 경문을 참조할 수는 있다고 보았다.[7]

---

4) 이때의 일은 『대학공의』 안에 소개되어 있다. 내용은 ① 새로운 해석을 내놓았는데, 이는 정조에 의해 1등 답안으로 뽑혔다. ② 주자 해석과 다른 것을 염려한 채제공이 등수를 바꾸어 2등이 되었다는 것이다. 그동안 이 자료는 노론 측의 남인에 대한 공격이 염려되는 엄중한 정치 상황 속에서도 남인 학자 다산의 『대학』 해석이 정조에 의해 인정받았다는 맥락에서 인용되어 왔다.

5) 김선경, 「다산 정약용의 정치철학; 『대학공의』 읽기」, 『한국사상사학』 26, 2006.

6) 『大學公義』 1, 大學之道(『정본』 제6책, 69쪽). "大學者, 國學也, 居胄子以敎之. 大學之道, 敎胄子之道也."

7) 『주례』 지관에서도 師氏가 三德으로 國子를 교육하고, 대사도가 鄕三物로써 萬民을 교육한다고 해서 國子와 萬民을 가르치는 것을 두 가지로 보았다고 본다. 다산은 이 두 가지의 배움이 서로 확연히 다르다는 점을 여덟 팔 자(八)가 갈라진 것에 비유해 명시했다.(『大學公義』 1, 大學之道(『정본』 제6책, 69쪽). "鏞案 彼云'敎國子', 此云'敎萬民', 八字打開, 分爲二類, 則經云'大學之道', 是敎胄子之道, 與士萬民不同也. 今世之法, 族無貴賤, 咸於此經致

다산이 지적했듯 주자학은 『대학』 공부를 '천하 사람들에게 통용되는 학'으로 만들고자 했다.[8] 이론상으로 '누구나 가지고 태어난' 명덕明德을 밝히고 옛 군사君師의 도를 이으면 치국治國, 평천하平天下에 기여할 수 있다고 주장한다.[9] 더 많은 이들이 하늘이 내려준 본성을 밝히는 일(明明德)을 도울 가족-사회프로그램(家禮와 鄕禮)의 개발과 실천은 신유학 경세론의 주요 관심사였다.[10] 사 혹은 사/민=凡民의 정치참여와 사회참여 공간도 확대될 수 있었다. 『대학』을 '천하 통용의 학'으로 만들고자 했던 주자 주장의 의미, 이에 토대해 발전해 온 신유학 경세론을 알게 되면, 다산의 위와 같은 '대학=태학'론은 당혹스럽다. 그러나 이 한 대목의 해석으로 다산이 보수적 교육론으로 회귀하려 했다고 단정할 수는 없다.

대학 삼강령 중 친민親民의 해석을 보자. 명명덕明明德을 효·제·자라는 인륜을 밝히는 것이라고 주장했던 명덕론, 도덕본성론을 조정한 성기호설性嗜好說 등과 함께 주목받은 다산의 『대학』 해석은 대학 3강령의 '신민新民'을 '친민親民'으로 다시 바꾼 것이다.[11] 다산의 '친민'은 서로 불친不親한 민을 친親하게 만드는 것이다.[12] '신新'이 타인을 가르쳐 변화시키는 의의에 집중한 것이라면, 친민의 '친親'은 가르쳐 변화시킨

力焉, 可也.")

8) 『大學公義』 1, 大學之道(『정본』 제6책, 69쪽). "朱子於此 遂改書名曰大學 讀之如字 訓之曰大人之學 與童子之學 大小相對 以爲天下人之通學."

9) 『大學章句』, "明德者 人之所得乎天 …… 其本體之明 則有未嘗息者. 故學者當因其所發而遂明之 以復其初."

10) 고지마 쓰요시, 『송학의 형성과 전개』, 논형, 2004, 241~251쪽; 피터 볼, 『역사 속의 성리학』, 예문서원, 2010, 113~130쪽

11) 정약용은 주희가 친민을 신민으로 고친 것에 반대했지만, 정약용의 '친민'에는 소민을 '친'하는 뜻 외에도 백성들끼리 서로 친애하도록 만드는 뜻, 군주가 추진하는 교화(化民)의 의미가 담겨져 있었다.(차이진펑, 「정약용의 『대학』 해석과 사서학 구조」, 『다산의 사서학』, 김중섭·김호 역, 너머북스, 2014, 325~327쪽)

12) 『大學公義』 1, 在親民(『정본』 제6책, 84쪽). "舜命契曰 百姓不親 汝敷五敎."

결과에 집중한다. 백성이 친하다는 것은 다시 두 가지로 구체화되어 있는데 목睦과 순順, 화목하고 잘 따르는 것이다.[13] 그런데 다산은 '신민新民'도 부정하지는 않는다. 『효경孝經』에서 공자가 한 말, "백성에게 친애하는 것을 가르치려면 효도보다 앞서는 것이 없고, 백성에게 예법을 따를 것을 가르치려면 우애보다 앞서는 것이 없다."(敎民親愛, 莫先於孝, 敎民禮順, 莫先於弟.)라는 대목을 인용하면서 '가르쳐서' 친하게 하는 것이라는 점을 강조했고, 「반명盤銘」·「강고康誥」·「주아周雅」의 글에서 친하게 하는 것이 곧 새롭게 하는 것이기 때문에 '신민'이라 한 것이라 했다. 이를 통한 다산의 결론 역시 양자의 주장(兩義:'신'과 '친') 중 어느 하나도 없애서는 안 되며 둘 다 중요하다는 것이었다.[14]

태학을 정치가가 될 사람(胄子)을 길러내는 학교 교육론으로 제한한 '태학설'과 위의 '친민설'을 결합시켜보면, 다산이 왜 이렇게 해석을 바꾸었는지 또렷하게 이해된다. 다산 주장의 핵심은 고대의 태학에서는 예비 정치가들에게 '서로 친목하지 않는 백성을 가르쳐서 친하게 만드는 것'을 가르쳤다는 것에 있다. 즉 왕공대부의 정치 공간, 천하-방국-가문이라는 정치 공간에서 이를 이끄는 정치가의 주요 책무가 만민에게 친애親愛와 예순禮順을 가르쳐 사랑하고, 공경하고, 서로 돌보게 만드는 것이어야 한다고 주장한 것이다.[15]

---

13) 『大學公義』 1, 在親民(『정본』 제6책, 84쪽). "民睦·民順者 民親也."

14) 『大學公義』 1, 在親民(『정본』 제6책, 84쪽). "兩義(정자의 '신민'과 왕양명의 '친민')不可偏廢 今幷陳之 以俟知者.

15) 차이진펑 교수는 정약용은 '성의'를 실천적 연결고리로 삼아 하늘과 연결된 사람이 스스로 도덕주체로 거듭나고, 예악형정으로 가르쳐 '상호주체성'이 발휘되는 세계를 만들어 가고자 했다고 보았다. 즉 모든 사람들이 도덕주체로 거듭날 자연적 가능성을 가졌다는 점을 인정하고, 각각이 그 주체성을 발휘하며 살아갈 수 있도록 예악형정의 '교'를 적극적으로 행해야 한다는 것이다. 그는 다산이 일본 고학파와 같이 예악형정과 육경의 역할을 강조했지만, 다산은 민을 '우민'으로 보고 예악형정을 통한 위정자의 통치를 통해서만 선정에 이를 수 있다고 보았던 고학파와 달랐으며, 모든 사람의 주체성과 상호주체성 위에

이와 같은 다산의 주장은 『대학공의大學公議』가 이루어지기 20여 년 전 내놓았던 견해에서 크게 벗어나지 않는다. 그는 『대학공의』를 저술하며 1791년 초계문신 월과月課 답안으로 제출했던 일을 소개했다. 다산은 신진 학자 시절 이미 『대학』이라는 책의 실용이 '천하에 효도, 우애, 자애를 깨우치는 것'에 있다고 요약했다. 『대학』 경 1장에서 "명덕明德을 천하에 밝힌다."라고 했으므로, 명명덕의 참다운 목적은 효도를 일깨우고, 우애를 일깨우고, 고아를 돌보며 서로 배반하지 않도록 만민을 가르치는 것에 있다는 것이다.[16] 『대학』이 수신서가 아닌 치국평천하의 방법을 담은 책이며, 치국평천하의 주된 방법 역시 '교민敎民 정책'에 있다는 점을 강조한 것이다.[17]

다산의 경세론을 담은 『경세유표』나 『목민심서』는 교민 정책이 유난히 강조되어 있다. 이미 잘 알려져 있듯이 『경세유표』에서는 지관地官 호조戶曹를 교관敎官으로 명명하였고, 주나라 대사도가 했던 만민 교육의 역할을 총괄 담당하도록 했다.

> 옛날 대사도의 직무는 오로지 백성을 가르치는 일을 관장했으니, 소위 향삼물鄕三物로 백성을 가르친다는 것이다. 후세의 호부戶部는 오로지 재부財賦를 전장하며 취렴하는 것을 직무로 삼을 뿐

서 선정에 이르는 길을 모색했다는 점에서 주자학의 문제의식을 한단계 발전시킨 포스트 주자학으로 보아야 한다고 주장했다.(차이진펑, 앞의 책, 367~373쪽.)

16) 『大學公義』 1, 在明明德(『정본』 제6책, 78). "[記事] 大學之實用 不外乎孝弟慈三者. 今欲明大學之要旨 必先將孝弟慈三字 疏滌表章 然後一篇之全體大用 乃可昭也. 經曰明明德於天下 則明明德歸趣 必在乎平天下一節矣 興孝興弟之法 恤孤不倍之化 其果非明明德之眞面目乎."

17) 주자학의 본래 주장은 치국평천하 대신 修身이 중요하다는 것이 아니라, 만민의 明明德을 이루어 줄 修身과 齊家에 대한 관심을 治國平天下의 要道이자 急務로 여겨야 한다는 것이다.

백성을 가르치는 직무에는 한 사람도 없다.[18]

옛날의 교인지법에 (중략) 만민萬民은 향학鄕學에서 가르쳐 대사도大司徒가 주관했다. (중략) (지금 태학에도) 비천당丕闡堂은 만민을 위한 학교로 삼고, 따로 양무를 설립해서 진사가 거처하도록 해야 한다.[19]

이렇게 볼 때 다산은 태학-주자교육론, 친민설 등을 주장해 『대학』에 대한 주자학의 해석을 일부 변경했다. 그러나 이는 주자학의 만민교육론을 부정하려던 것이기 보다는, 치국평천하를 위해 국가·정부 주도의 교육 정책이 필요하다는 점을 강조하려던 것이었다.[20] 적극적 교육 정책을 통해 무너져가는 조선을 '아래로부터' 다시 세우고자 하는, 이른바 '교육입국론'을 염두에 둔 밑 작업이었다고 볼 수 있다.

2) 향수론鄕遂論과 만민 교육론

한편, 다산의 교화론과 관련해 특별히 주목되어 온 것은 육향론六鄕

18) 『經世遺表』 卷1, 地官 戶曹, 敎官之屬(『정본』 제24책, 51쪽). "臣又按 古者 大司徒之職 專掌敎人 所謂鄕三物 敎萬民也. 後世 戶部專掌財賦 唯以聚斂爲職事. 於是百官星羅 而敎人之職 無一人焉. 於是倫常斁絶 風俗壞敗. 後世之治 雖漢文帝 唐太宗 終不能得三古之髣髴者 凡以是也. 周禮鄕老 鄕大夫·州長·黨正·族師之等 皆敎人之官也. 今擬六部·六學專以敎人爲職 不唯詞訟是聽也. 故都事 改之曰敎官."

19) 『經世遺表』 卷1, 春官 禮曹, 國子監(『정본』 제24책, 83쪽). "古者 敎人之法 原有二路 其國子則敎之於太學 而大司樂主之 其萬民則敎之於鄕學 而太司徒主之. (중략) 以丕闡堂 爲萬民之學 別起兩廡 以處進士 若世子入學 不敢混入於序齒之列 以存鄕學之舊法 恐合事宜."

20) 다산은 "質로 돌아가려면 먼저 文을 닦으라."라며 '修文'을 강조했는데, 이 수문에는 예악제도의 수립 이외에 교화의 역할이 있었다.(차이진펑, 앞의 책, 233~237쪽)

論이다. 여러 학자들이 "『주례』의 교민의 법은 육향에서 그치며, 육향의 바깥에서는 교민한다는 설이 없다."(周禮敎民之法, 止於六鄕, 而六鄕之外, 絶無敎民之說.)라는 다산의 해석에 주목하고 그 의미를 분석해왔다.[21] 다산의 『대학』 해석이 주자胄子 교육론으로, 교육 대상을 제한한 것처럼 이해되었듯이, 다산이 독특하게 전개한 육향-육수六隧론도 사민士民 중 사士 교육론이며, 교육 대상에서 농민(農甿)을 제외하는 것처럼 보일 수 있다.[22] 다산은 과연 교육 대상에서 농맹을 제외했는가.

다산은 육향을 국도 즉 서울에 속한 것으로 보았는데, 주대에는 거주법이 정해져 있어서 여러 사들과 상인, 장인이 서울에 거주했을 뿐, 서울 주민에 농민이 없었다고 했다.[23] 또 수隧를 교외의 농민(甿)들이 사는 곳이라고 보면서, 주대에는 수 지역에서 교법이 없다고 보았다. 『경세유표』에서 국도를 총괄하는 한성부와 한성부 아래의 육부六部를 지관地官에 소속시킨 것이나, 육부에 있는 육학六學에서 교육을 담당하는 관리의 이름을 향대부鄕大夫라 명명한 것은 육향=국도로 보았기 때문이라고 볼 수 있다.[24]

그런데 다산은, '지금' 조선에서는 서울 근교 지역은 6부에 붙여(6遂), 6부와 6학을 통해 교육하고, 지방 군현은 주대의 제후국과 같으므로 육향의 교육을 베풀어야 한다고 보았다.[25] 즉 다산은 향수론을 통해 서울을 포함한 조선의 모든 지역을 대사도의 교육 공간으로 설정했다고 볼

21) 김문식, 「정약용과 신작의 육향제 이해」, 『한국학보』 61, 1990; 김문식, 「다산 정약용의 향례 이해」, 『한국실학연구』 31, 2016; 백민정, 「주례 육향제 논의를 통해 본 다산의 경세적 구상 – 향삼물 향팔형의 교화정책을 중심으로」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2016.

22) 山內弘一, 「경성 귀족으로서의 긍지」, 『다산학』 1호, 2000, 다산학술문화재단, 315~316쪽.

23) 『經世遺表』 卷13, 地官修制, 敎民之法(『정본』 제26책, 173~174쪽).

24) 육부의 책임자는 令 1인이고 그 아래 敎官 2인을 두었고, 육학에는 鄕大夫, 敎授, 訓導, 童蒙敎官을 두었다.(『經世遺表』 卷1, 地官 戶曹, 敎官之屬.)

25) 『經世遺表』 卷13, 地官修制, 敎民之法(『정본』 제26책, 175쪽).

수 있다.[26] 『대학공의』에서 밝힌 바와 같이 대사도의 지휘 아래 이루어지는 만민교육은 모든 지역에서 이루어진다고 볼 수 있는 셈이다.

문제는 향수제 논의에서 교법이 없다고 강조했던 '농맹農甿'에 대한 것이다. 이와 관련된 다산의 『주례』 논의로 돌아가보자.

> 상庠·서序·학學·교校에는 전야의 농맹農甿이 섞여 있지 못하도록 하며 오직 농사에 힘쓰고 각자 일정한 살림이 있어서 간사한 마음이 일어나지 않도록 했는데 이것이 선왕의 지극한 다스림이었다.[27]

> 농부만은 왕성 밖에 살면서 전지에서 농사지었는데, 농부에게 덕행과 도예를 기대할 수는 없으므로 6수 이하는 가르치는 법이 없었다. 수인遂人 조목에서는, 야인을 다스리는 데에 낮은 등급의 세금으로 농민을 모으고, 농사지을 땅을 주어 농민을 편하게 하고, 혼인을 권해서 길들이고 토의土宜로써 가르친다고 했다. 또 수대부遂大夫 조에 따르면, 3년마다 대비하는데 관리를 거느리고 농민 중에서 가려서 공이 있는 자를 밝히며 지치자地治者로 위촉했다.[28]

---

26) 양난 이후 조선은 중종대 이래의 동몽학 전통, 즉 여항의 소민에 이르기까지 범민을 교육한다는 의제의 복구를 시도했다. 17세기 범민 이상에 대한 공교육 의제는 조정 관료, 산림 학자, 재야의 실학자, 목민관 등이 함께 고민했던 바였고(정순우, 「제3장 17세기 국가의 동몽교관 운영과 사학 정책」, 『서당의 사회사』, 태학사, 2012; 정만조, 「조선후기 향촌교학진흥론에 대한 검토」, 『조선후기 서원 연구』, 집문당, 1997, 301~326쪽), 영조와 정조대 국가 교육 정책에서도 중요한 의제였다.(김지영, 「영조대 만민 교육 이념의 실천과 동몽의례」, 『한국학연구』 74, 2024) 다산의 경세기획에서 범민 교육 의제가 중요하게 다루어진 것도 이런 조선 전통과 맞닿아 있다고 볼 수 있다.

27) 『經世遺表』 卷13, 地官修制, 敎民之法(『정본』 제26책, 173~174쪽).

28) 『經世遺表』 卷13, 地官修制, 敎民之法(『정본』 제26책, 173~174쪽).

위에서 다산은 글을 모르는 농부에게 덕행과 도예를 기대할 수 없으므로, 덕행과 도예를 가르치는 교육을 하지는 않는다고 단언한다. 수인遂人과 수대부遂大夫 조에 가르치고 능력에 따라 선발한다는 조목이 있지만 '토의土宜', 농사짓는 법을 가르치는 것이며, 농부의 업에 따라 공적을 평가해서 좀 더 넓은 땅을 경영할 수 있도록 한 것이라고 보았다. 수 지역에서도 농민을 대상으로 3년마다 대비하여 현능을 뽑아 올리기를 육향과 같이 했다고 본 정현의 설을 부정하고, 농사짓기에서의 업적을 평가하여 백무의 땅을 농사짓는 사람(地治者)으로 위촉(屬)하는 것으로 해석했다. 주대의 인재 양성과 상향식 추천제도인 '빈흥속민지제賓興屬民之制'를 육향에서의 빈흥제도와 육수에서의 속민제도로 나누고, 후자를 우수 농민 추천제라 한 것이다.

『경세유표』 교민 수제의 위 대목들이 수 지역의 농맹 교육에 대해 부정적 입장을 드러낸 것으로 보이는 것과 달리, 『목민심서』에서는 농맹 교육을 말한다.

> 주나라 때 백성을 가르치는 것은 월과月課를 주고 때때로 살펴, 고공考功하듯이 그 덕행의 등급을 매기고, 최과催科하듯이 잘못을 규찰했다. (중략) 육향의 바깥에서는 백성을 가르치는 것에 대한 문적文籍이 없다. 육수六遂는 근교에 있는데도 그 (교)법이 오직 토의土宜에 따라 백성을 가르쳐 농사를 일으키고 농민을 이롭게 하는 것뿐이다. 덕행과 도예를 다시 언급하지 않은 것은 농민은 농사일에 힘써야 하므로 월과月課를 주고 때로 익히게(時習) 할 수 없기 때문일 것이다.(①) 오직 『상서대전』에, "곰방메와 호미를 이미 간직하여 농사를 끝냈으니 학교(塾)에 가서 공부를 한

다."라고 하였고, 그 주석에, "동지로부터 45일이 되면 학교를 나가 농사일을 한다."라고 하였으나, 과연 당시에도 이런 법이 있었는지는 알 수 없다.(②)[29] (중략) 교계敎戒는 도를 배우는 선비들에게 하고, 소민들에게는 향리에서 농사일이 없는 겨울철에 훈회하여 효제의 뜻으로 거듭 깨우쳐 주기를 맹자의 법과 같이 하고, 농사일하는 일 틈틈이 가르치기를 복생伏生의 설과 같이 할 따름이다.(③)

위 ①에서는 경전에서 농민에게 덕행과 도예를 가르치는 일을 언급하지 않은 이유를 명시한다. 즉 덕행과 도예는 월과를 주고 성과를 평가해 엄격하게 익혀야 하는 것인데, 농사를 지어야 하는 농민들이 그럴 겨를이 없기 때문이라는 것이다. 그런데 ②에서 볼 수 있듯, 경전 상에도 농민이 농사를 마친 후 "농한기에 학교에 가서 공부한다."라는 대목이 있고, 다시 농사철이 되면 농사일을 한다는 대목이 있다. 다산은 "과연 당시에도 이런 법이 있었는지는 알 수 없다."라며 『상서대전』의 이 대목을 의심하기도 했다. 그러나 결국에는 ③처럼 "교계敎戒는 도를 배우는 선비들에게 하고, 소민=농민들에게는 향리에서 농사일이 없는 겨울철에 훈회하여 효제의 뜻으로 거듭 깨우쳐 주기를 맹자의 법과 같이 하고, 농사일하는 일 틈틈이 가르치기를 복생의 설과 같이 할 따름이다."라고 했다.[30] 복생의 설이란 ②에서 인용했던, 농사를 짓지 않을 때 학교에

29) 『牧民心書』 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 228~232쪽). "凡在六鄕之外者 其敎無文. 六遂在近郊之內 而其法惟以土宜敎甿 興耡利甿而已. 德行道藝不復稱述 誠以農夫力田 不可月課而時習之也. 惟尙書大傳稱 耰鉏已藏 歲事已畢 塾有敎戒 距冬至四十五日 始出學傳農事."

30) 『牧民心書』 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 228~232쪽). "其所以敎戒之者 宜在學道之士 其畎

가서 공부한다고 한 『상서대전』의 설을 가리킨다. 이 글에서 "교계는 도를 배우는 선비들에게 한다."라는 대목을 선비들만 교육한다는 주장으로 보아선 안 된다. '교계'는 주나라에서 백성을 가르치는 방법처럼 '가르친 후 매달 과제를 주고 때로 감독하여 그 덕행을 평가하듯 등급을 매기고, 그 허물과 악을 자세히 밝히는 것'을 말한다. 즉 전업적으로 학교에서 공부하며 엄격한 수련과 평가를 받는다는 것이다. 농민=소민들은 그렇게 할 수 없기 때문에 학교에서 교육하고 평가하여 상벌을 내리는 일을 하지 않고, 다만 맹자나 복생이 말했듯, 농한기에만 훈회 즉 일러주고 가르치는 방식으로 교육한다고 본 것이다.

『경세유표』의 「지관수제」에서도 육향(서울)과 육수(근교)에서의 교민법을 상세하게 논한 후, 농맹이 사는 군현의 교민법을 말했다. 육향과 육수에서 향·당·율·려의 제도에 따라 교육과 인재등용을 했듯이, 군현에서 골고루 교민하기 위한 제도를 세운다. 집의 크기와 관계없이 100가가 1취, 9취가 1방이 되며, 각 방마다 교장敎長 3명을 세우게 했다.[31] 각 교장은 학도 40명을 거느리고, 법을 읽고 학업을 가르친다. 또 군현에서는 「남전여씨향약」과 같은 것을 농한기에 강하고 가르치는데, 모두 향교에서 주관한다고 했다. 훗날 『목민심서』에서 펼쳐진, 소민小民까지 포함한 포괄적인 만민교육 제도 기획을 여기에서 볼 수 있다.

결국 다산은 서울과 지방에 거주하는, 농맹을 포함한 만민을 모두 대사도의 교육 대상으로 보았고, 대사도의 위임을 받은 여러 직제의 관리

敢小民 自其鄕里 冬月訓誨 申之以孝悌之義 如孟子之法 敎之以鉏耰之隙 如伏生之說而已."

31) 『經世遺表』 卷13, 地官修制, 敎民之法(『정본』 제26책, 188쪽). "毋論屋宅之大小 每以百家爲一聚 九聚爲一坊. 然京城一坊 選士三十人 郡縣一坊 立敎長三人而已 不可與京城比例也. 其敎長三人 又未必盡爲選士 選士之數 視其文·武·藝業之華陋 不可以一坊三人爲恒率也. 彬彬之郡 一坊三人未爲多也 貿貿之縣 雖九坊三人未爲少也. 況郡縣之士 無藝選胥選 其額數之少 不足疑也."

들로부터 가르침을 받을 수 있다고 보았다. 교육 대상인 만민은 전업적으로 학교 교육을 받을 수 있는 사와 본업을 쉬는 때에 교육을 받는 농민으로 구분되었다. 농민들에게도 농사 기술 교육 뿐 아니라 가족과 지역사회에서 도덕 주체로서 역량을 기르기 위한 교육을 제공해야 한다고 본 것이다.

3. 『목민심서』의 향례 개편과 향약례 제안

1) 『향례합편』의 재해석과 향례 개편

경전이 증언하듯 대사도의 만민 교육은 향례鄕禮를 통해 이루어진다. 앞에서 살펴보았듯 다산은 태학론太學論, 친민설親民說, 향수론鄕遂論 등 다방면으로 고대의 정치와 교육방법을 논하며, 조선에서의 만민 교육 실천방안을 모색하고자 했다. 『목민심서』에서는 "수령의 직분은 백성을 가르치는 것일 뿐이다."라고 하며 다시 교민의 중요성을 강조했다.[32] 주대에 대사도의 만민 교육을 보여주는 예제인 향례는 다산에 의해 조선의 실상에 맞는 향례로 재편되어 『목민심서』 예전 교민에 수록되었다.

선행 연구에서 밝혔듯, 『목민심서』에서 다산이 제안한, 백성들이 가정과 지역 사회에서 서로 친하게 되도록 교육하는 예제는 세 가지가 있다.[33] 노노老老로써 가르치는 양로례養老禮와 장장長長으로써 가르치는 향음주례鄕飮酒禮와 휼고恤孤로써 가르치는 향고례饗孤禮이다. 이

32) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 227쪽). "民牧之職 敎民而已."

33) 김문식, 「다산 정약용의 향례 이해」, 『한국실학연구』 31, 2016.

의례들은 조선에서 완전히 새로운 것은 아니었다. 『세종실록오례』와 『국조오례의』에는 「개성부 및 주현양로연의」와 「향음주의」가 가례편에 수록되어 있다.[34] 지방관의 주도로 매년 수행되었던 이 의례는 18세기 후반에 어느덧 생소한 것이 되었다.

1797년 1월, 정조는 매해 반포하던 농정윤음을 대신해 「양로무농반행소학오륜행실향음의식향약조례윤음養老務農頒行小學五倫行實鄕飮儀式鄕約條例綸音」을 반포했다. 백성들이 노인 봉양(養老)과 농사일에 더 힘쓰도록(務農) 하기 위해 소학과 오륜행실, 향음의식, 향약조례를 담은 책을 반포해 교육하겠다는 내용의 글을 전국에 내린 것이다. 정조는 즉위 초에 내린 「대고大誥」에서 왕으로서 가장 시급한 국정 과제를 '민산民産' 문제로 설정했다. 만민 교육의 정치를 실효성 있게 전개하기 위해 맹자의 종지를 이어 경계를 바로잡고 민산을 넉넉하게 하는 일을 첫째 과제로 삼은 것이다.[35] '민산'의 문제가 해결될 때까지 본격적인 '교민' 정책은 유보되었다. 그로부터 21년의 시간이 흐른 뒤, 정조는 이 '풍속 교정 윤음'을 반포하며 만민 교육을 위한 정책을 펴고자 했던 것이다.

윤음 제목에서 볼 수 있듯이 만민 교육을 위해 정조는 4가지를 언급했는데, 실제 반행한 책은 3종이다.[36] 기존의 책을 그대로 펴내거나 재편집해 편찬한 『소학』, 『오륜행실도』와 달리 『향례합편』은 완전히 새롭

34) 15세기 국제에 향음주례와 양로연이 포함된 의의에 대해서는 다음 논문 참조.(김지영, 「조선시대 국가향례의주의 예교론 검토」, 『조선시대사학보』 87, 2018; 김지영, 「경쟁하는 두 왕조 –조선 국왕의 개성 행차의례와 '문명지치'의 약속」, 『서울학연구』 136, 2020 120~126쪽) 조선시대 향례 논의와 실천을 상호 존중과 연대의 풍속을 마련하기 위한 정부와 향촌 지식인들의 협력이라는 차원에서 검토한 최근 연구로 박사랑, 「조선시대 향례 논의와 실천」, 서울대학교 박사학위논문, 2025 참조.

35) 김지영, 『정조의 예치』, 휴머니스트, 2020, 36~42쪽.

36) 『오륜행실도』 편간과 정조의 교속 정책과의 관련에 대해서는 이윤, 「1797년 『五倫行實圖』의 편찬과 正祖의 矯俗 정책」, 『규장각』 64, 2024 참조.

게 편찬되었다.[37] 1795년 6월 혜경궁의 회갑연을 치른 후에 백성들에게 효도를 권하고 사랑을 넓히기 위해 향음주례를 다시 실행하는 것이 필요하다고 했다. 가정과 마을에서 친애하는 풍속을 만들기 위해 향음주례라는 옛 예제를 떠올린 것이다. 재능과 덕성을 갖춘 인재를 길러내기 위해서도 향음주례와 향약을 통한 교육이 필요하다고 생각했다. 1년여의 시간이 흐른 후 정조는 「어정향음의식」 1책을 지어 내려주고, 교정을 보고 실행 의주를 덧붙여 간행하도록 했다. 책은 두 달 만에 완성해 전국에 배포했다.

정조는 당시의 모든 폐단이 '나이 든 이를 버리기를 두려워하지 않는 것에서 시작된다'고 보았다. 집안에서 내 노인을 돌보지 않고 나가서 남의 노인을 외면하는 것 둘 모두를 말한다. 향음의식을 통해 백성을 교육하면 민간 풍속도 서서히 변화될 수 있다고 보았다.[38] 나이 들어 궁한 처지에 있는 타인은 내 부모에 대한 사랑을 미루어 돌볼 수 있기 때문에 여기서부터 시작해서 타자와의 연대와 돌봄을 확장할 수 있다고 본 것이다. 가정 내에서의 사랑과 공경에 말미암고 미루어나가 나이 들고 궁핍한 자를 버려두지 않고 귀하게 여기도록 하는 것(不遺老窮知貴老之義), 이것이 향음의식의 중요 의미였다.

본래 향음주례는 향당에서 인재를 추천해 올릴 때 행하는 '빈흥賓興'의 향음주례와 나이 든 이를 귀하게 여기는 '정치위正齒位'의 향음주례 두 가지 계통으로 나뉘어지는데, 『국조오례의』에 수록된 「향음주의」는 후자 계통에 속한다.[39] 정조 역시 노인을 귀하게 여기는 '노노老老'의

37) 『향례합편』 출간 의도와 과정에 대해서는 김지영, 『정조의 예치』, 휴머니스트, 2020, 125~134쪽 참조.

38) 『일성록』, 정조 21년 1월 1일(임인); 『鄕禮合編』 1冊, 「養老務農頒行小學五倫行實鄕飮儀式鄕約條例綸音」.

39) 김지영, 「조선시대 국가 향례의주의 예교론 검토」, 『조선시대사학보』 87, 2018, 167~171쪽.

의미를 강조하며 윤음을 반포하고, 정치위의 향음주례가 담긴 『향례합편』을 간행 배포했던 것이다.[40]

정조가 『향례합편』을 반포하며 강조한 향음주례의 또 다른 의의는 단 하나의 의례에 많은 교육적 의미를 담을 수 있고, 쉽게 전달할 수 있다는 점이었다.

> 하루에 예를 행하여서 사방에 그 영향을 미칠 수 있는 것으로는 향음주례鄕飮酒禮가 근사할 것이다. 이 예는 노인을 쉬게 하고 농민을 위로하며 기쁨을 인도하고 나이를 구별지으며 귀천을 밝히고 높낮음을 분별하는 것이니, 몸을 바르게 하고 나라를 편안하게 하는 요지가 대부분 이를 통해서 일어난다.[41]

하루에 예를 행해서 '사방에 그 영향을 미치려면' 너무 어렵지 않으면서 가르치려는 주 내용이 잘 전달되도록 예가 구성되어야 했다. 당초에는 조선의 현실에 맞는 새로운 향음주례 의주를 만들어 배포하려 했지만, 새 의주를 만들어내지는 못했고, 조선 의절로는 『국조오례의』 향례 의주만 수록되었다. 경전 및 중국·조선의 향음주례 의주들을 토대로 현실에 맞는 의례를 실행하도록 했을 뿐이다. 정조의 뜻이 어디에 있었는지 불확실하지만, 이 책을 기반으로 더 연구하라는 과제가 주어졌기에, 다산 역시 그 작업에 동참했다.

향음주례를 강조했던 정조와 달리 다산은 '노노'의 예제로 양로례를

40) 『향례합편』은 한성부의 5부, 팔도 감영, 사도 유수영, 330개 주현과 주현 향교, 100곳의 서원에 배포되었다.(김지영, 앞의 책, 2020, 150~151쪽)

41) 『鄕禮合編』 1책, 「養老務農頒行小學五倫行實鄕飮儀式鄕約條例綸音」.

들었다.[42] 『목민심서』에 수록된 양로례 의절은 『국조오례의』 수록 의주와 차이가 있다. 『국조오례의』의 양로연 의주도 국가의 만민 교육 차원에서 마련된 것이었기에, 수령이 주최자가 되고 사서인들이 참여한다. 지역의 유품 관인들을 위해 여러 노인들의 자리는 차등이 두어졌다. 관아 정청 안쪽에 수령이 있고, 관품이 있는 노인들은 마루 위에, 사서인 노인들은 마당에 앉았다.[43]

이와 달리 『목민심서』의 양로례는 수령과 노인이 함께 명륜당 마당에 자리잡고 예를 진행한다. 노인들은 수령의 동쪽에 남북으로 나누어 앉는데, 중하층 노인들이 남쪽에 앉았다. 노인을 귀하게 대접한다는 의미를 담아 음악을 연주하며 음식과 술을 베풀며, 맞이하고 배웅하는 예를 배치한 것은 같다. 다산은 성호 이익의 말을 빌려 양로연이 '友愛의 의례'임을 강조했다. 효를 일으킨다고 했지만, 내용상은 우애(悌, 형제애, 박애)의 의례라고 파악한 것이다. 이 우애는 향당鄕黨과 도로道路와 군려軍旅, 즉 가족이 아닌 타인과의 교유와 삶이 이루어지는 여러 공간에서 중요한 것이라고도 했다.[44] 정조가 강조하고자 했던, 향례를 통한 사회 속 연대의식 고양이라는 의의는 다산 양로례에서 더욱 뚜렷하다.

『목민심서』「예전」의 향음주례에서 다산은 '노노老老' 대신 '장장長長'의 의의를 강조했다.[45] 장유의 차례에 따라 예양하는 의미가 위주가 되었다고도 볼 수 있지만, 다산의 향음주례는 노인을 함께 초빙해서 대접

---

42) 『牧民心書』 卷3, 愛民, 養老(『정본』 제27책, 210~212쪽).

43) 『國朝五禮儀』 卷4, 「開城府及州縣養老宴儀」.

44) 『牧民心書』 卷3, 愛民, 養老(『정본』 제27책, 208~209쪽). "星湖先生曰 有孝而不悌者 未有悌而不孝者. 故先王之制 悌達於鄕黨 悌達於道路 悌達於軍旅 其化根於國家之養老. 自有虞以來 未之或廢."

45) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 興學(『정본』 제28책, 262쪽). "季秋行養老之禮 敎以老老 孟冬行鄕飮之禮 敎以長長."

하는 '노노'의 의식도 겸했다. 양로례에서처럼 참여자의 신분을 밝히지 않았지만, 향음주례를 통해 백성을 가르쳤던 좋은 사례로 소개된 서적徐積의 이야기에서 볼 수 있듯이 향음주례도 여항의 노인들과 사민들이 함께 참여하는 의례였다.

> 절효선생節孝先生 서적徐積이 초주楚州의 교수敎授가 되었을 적에, 세상이 오래 되어 향음주례를 볼 수 없는 것을 근심하여 군수를 거느리고 그 의식을 행하였다. 여항閭巷의 노인들을 모두 향음주례에 참여시키고, 또 글을 지어 젊은이들을 권유하였는데, 이때 학궁에 온 사민士民이 대개 1천 명이나 되었다.

> 조극선趙克善이 청도군수淸道郡守가 되어 가을에 군 안의 늙은이와 젊은이를 많이 모아놓고 향음주례를 행하였다. 서로 가르치는 조항을 강명하여 이륜彝倫을 권해 힘쓰게 하고, 스스로 시를 지어 권유하였다.[46]

말로서 가르치는 것이 아니라 흥감하는 것을 위주로 했기 때문에 당, 송, 명, 조선에서 모두 포함되었던 독약讀約 또는 독법讀法의 내용은 사라졌다.[47]

> 『오례의』에는 나라에 충성하고, 부모에 효도하는 것과 집안에서 화목하고 향당에서 친목하는 훈교 등 여러 말들이 있지만, 옛날

46) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 興學(『정본』 제28책, 265쪽).

47) 중국 당·송·명·청대에 시행된 향음주례와 독약·독법에 대해서는 박사랑, 앞의 논문, 2025, 24~49쪽 참조.

에는 이런 글이 없었다. 이는 아마도 향음주례를 백성으로 하여금 보고 느끼게 하였을 뿐이고 말만으로 백성을 가르치려 하지 않은 이유일 것이다. 말만으로 백성을 가르치는 것은 성인이 예를 만든 본의가 아니기 때문에 지금 나도 언급하지 않는다.[48]

향고례의 경우 다산이 새로 만든 의절이다. 왕사王事에 죽은 자의 자손이 고孤라는 해석이나 국사國事로 죽은 충신의 자손을 찾아 구휼한다는 대목을 보면 국가와 사회에 대한 충의를 강조하는 것처럼 볼 수도 있다.[49] 그러나 다산은 경전을 인용해 휼고恤孤의 의미가 "고아를 길러 백성을 대신해 선을 권장하는 것"이라고 했다.[50] 또 '위에서 고아를 구휼하면 백성이 배신하지 않는다(上恤孤而民不倍)'는 구절의 의미를 '윗사람을 배신하지 않는다는 것이 아니라 그 사람을 저버리지 않는다'로 보았다.[51] 즉 죽은 사람을 저버리지 않고, 그 사람의 마음을 미루어 그 자식을 돌본다는 의미로 해석할 수 있다. "선왕의 휼고의 법은 일로 죽은 자의 고아를 공적으로 봉양한다. 범민의 고아는 백성에게 권하여 기르게 한다."라고도 했다.[52] 공적 의례를 통한 고아의 봉양은 제한적으로

48) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 興學(『정본』 제28책, 262쪽). "五禮儀有忠國·孝親·閨門·鄕黨·胥訓·胥教諸語 在古無文 蓋以鄕飮酒者 使民觀感而已 非以口舌教之也. 教以口舌 非聖人制禮之本意 故今所不用."

49) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 興學(『정본』 제28책, 267~268쪽). "所謂孤者 死於王事者之子姓也." "牧訪求本管 有忠臣死事者之子孫 雖無寸功 若倡義赴陣 死於矢石者 其子孫皆所當恤也."

50) 『牧民心書』 卷7, 禮典, 興學(『정본』 제28책, 267~268쪽). "韓詩外傳云 事老養孤 代民勸善."

51) 『大學公議』 3, 所謂平天下在治其國者 上老老而民興孝 上長長而民興弟 上恤孤而民不倍(『정본』 제28책, 262쪽). "民不倍者 不偕其故舊之死者也豈不偕其長上之謂乎?"

52) 『大學公議』 3, 所謂平天下在治其國者, 上老老而民興孝, 上長長而民興弟, 上恤孤而民不倍(『정본』 제28책, 262쪽). "先王恤孤之法, 其死事者之孤, 公養之, 其凡民之孤, 勸民以養

실행되지만, 결국 강조하려는 것은 모든 고아를 대상으로 자애를 실천하는 것이다. 죽은 사람에 대한 사회적 연대와 우애의 정신(悌)에 토대해 자선慈善으로까지 이어지게끔 가르치는 것으로 보는 것이 적절할 것 같다.

이상에서 살펴보았듯이 세 가지 예는 모두 지역민에게 상호 연대와 우애, 자애의 마음을 길러주기 위한 의례이다. 이 예의 행례 장소는 모두 향교 명륜당이다. 기본적으로 학교에서 행하는 예이지만 학교에 다니지 않는 이들도 참여하는 예였기에, 농사가 쉬는 철에 진행되었다. 양로례는 가을 추수 뒤에 추위가 오기 전에 거행했다. 향음주례는 『주례』에 있는 「당정黨正이 고을 학교(序)에서 행한 향음주례」와 마찬가지로 맹동孟冬(해가 바뀌는 때)에 설행했다.[53] 모두 농민이 농사를 쉬어서 틈틈이 가르칠 수 있는 때였다. 향고례는 중춘 즉 음력 2월에 거행되었다. 중춘은 한 해 농사가 시작되는 시기이지만, 농민이 본격적으로 바빠져서 오로지 농사일에 전념해야 할 시기(동지 후 45일 이후)는 아니다. 궁핍한 고아들이 더 고달플 시기이기도 했다. 풍속을 바꾸는 교육의 정치를 천명했던 정조와 마찬가지로 다산은 목민관이 이러한 예를 학교에서 행하여 만민 교육의 정치를 실행해야 한다고 보았다.

2) 교법敎法으로서의 향약 인식과 향약례 제안

물론 목민관의 교민은 이상 세 가지의 향례를 통해서만 이루어지는 것은 아니었다. 정조가 소학, 오륜행실, 향약조례를 만민 교육의 이상과

之."

53) 『牧民心書』 권7, 禮典, 興學((『정본』 제6책, 124쪽). "季秋行養老之禮 敎以老老 孟冬行鄕飮之禮 敎以長長 仲春行饗孤之禮 敎以恤孤."

연결지었듯이 다산 역시 『목민심서』에서 공연과 같은 의례를 통해 백성의 마음을 울려 계발시티는 것 외에도 다양한 방식의 교육을 제안했다.[54]

농사하는 틈틈이 백성을 가르치는 일을 목민관의 의무로 말하면서 다산이 선택한 교육 제도는 향약이다. 『목민심서』에 나타난 향약에 대한 다산의 입장은 두 가지다. 하나는 토호土豪와 향족鄕族이 향약을 빙자하여 향권을 멋대로 하며 백성들을 괴롭히는 상황을 거론한 비판적 입장이다. 보성군의 교파-약파 갈등, 율곡 이이의 향약시행 유보론 등을 들어 향약을 신중하게 시행해야 한다고 보았다. 두 번째는 앞서 언급했듯 「남전여씨향약」을 활용해 만민 교육을 할 수 있다는 긍정적 입장이다. 매우 상반된 입장을 한 책 안에서 전개한 것이다. 다산의 향약에 대한 입장은 과연 무엇인가.

일단 다산은 향약에 고례의 뜻이 담겨져 있으므로 향약을 힘써 행하는 것이 좋다고 했다. 힘써 행해야 할 향약의 면모는 어떤 것이었을까. 우선 다산은 후대 향약의 유래를 한나라 때 태수를 맡았던 한연수가 마을에 오장伍長을 두어 효제로 백성을 이끌게 하고, 간인奸人이 끼어 살지 못하게 하고, 마을에 비상한 일이 생기면 번번이 보고하게 하여 관리가 형벌을 쓸 필요가 없게 되었다는 사례에서 찾았다. 마을을 작은 규모의 자치단위로 조직하고, 그 자치 단위 내에서 오장이 효제로 백성을 이끌고 간인이 살지 못하게 하는 등의 일을 하여 다스림을 이루었다는 것

54) 『목민심서』의 「교민」에서 다산은 수령은 옛날의 제후와 같고, 그 직분은 오직 백성을 가르치는 것뿐이라고 하였다. 예악형정 모두가 백성을 가르치는 문(제도)이었다. 이 글에서 예시한 여러 향례 뿐 아니라 향팔형 등 형벌, 정표 등 다방면의 제도도 포함된다. 다산은 형벌을 예교의 일환으로 여기고 18세기 말~19세기 전반기 조선의 현실에 맞게 조선의 오래된 '덕주형보'의 형정론을 펼쳤다. 이에 대해서는 김호, 『정약용, 조선의 정의를 말하다』, 책문, 2013; 김호, 「1부 조선 형정론의 전통과 '德主刑補'」, 『정조의 법치』, 휴머니스트, 2020 참조.

이다.

이어 정명도程明道가 진성령이 되었을 때의 행적을 제시했다. 백성을 만나면 효제충신의 도리로 깨우쳐주고, 마을에 작은 단위의 보오保伍를 조직해서 역역을 돕고 환난을 구제하고, 고아와 장애가 있어 자립할 수 없는 사람들을 친척이 구제하게 하고, 병이 든 나그네까지 돌보아 주게 한 일 등이다. 정명도는 부역과 세금을 감당하며 제각각 가정을 꾸리며 살아가는 사람들에게 서로 돕고 연대하며 살아가는 방법을 제시하고 가르쳤다. 이처럼 도리를 깨우쳐 가정을 책임지고, 이웃과 타인의 어려움을 외면하지 않고 살아가도록 하는 것, 이것이 다산이 생각하는 향약의 효용이었다.

「남전여씨향약」에서 내세운 덕업상권, 과실상규, 예속상교, 환난상휼 네 조목의 내용도 소개하고, 그 중 덕업상권의 주석을 『소학집해小學集解』를 통해 자세히 상고하도록 했다. 덕업을 권하는 것, 즉 가르치는 것이 향약의 핵심이라 본 것이다. 향약의 조직법이나 조직 내에서의 역할 배분, 선악적과 그에 따른 상벌의 실행 등을 담은, 이른바 「회집독약법會集讀約法」 등은 다루지 않았다. 즉 자치 조직법으로서가 아니라 스스로를 책임지고 서로 연대하는 실천(덕업)을 가르치는 교법敎法으로서 향약을 제안한 것이다. 아래에서 보듯 '주자권유방朱子勸諭榜'을 비롯 여러 목민관들의 교법이 담겨진 '권유문勸諭文'들도 교민에 적극 활용될 수 있었다.

> 같은 보(同保)에 사는 사람들은 지금부터 서로 선을 권장하고 악을 징계하여 부모에게 효도하고 어른에게 공경하며, 친척 간에 화목하고 이웃을 구제하며 각각 본분에 따라 자기의 직책을 수행

하라. 나쁜 짓과 도둑질을 하거나 술 마시고 도박을 하거나 서로 다투어 남을 구타하거나 시비를 따지어 소송을 하거나 남을 침해하고 남의 것을 빼앗거나 남을 속이지 말고 은인자중하여 국가의 법을 두려워하라. 보保 안에 효자·순손順孫·의부義夫·절부節婦 등이 있어 사적이 분명하면 사실을 갖추어 보고하라. 마땅히 조례條例에 따라 정표로 상을 줄 것이다. 그리고 가르침을 따르지 않는 자 역시 갖추어 보고하면 법에 따라 다스릴 것이다. 이 밖에 금약禁約 사항은 이미 별도 시행하고 있으니, 각각 준수하여 법을 어기거나 범하는 일이 없도록 하라.[55]

이 '주자권유방'에는 가정과 지역 사회에 속한 사람들이 스스로를 책임지고 타인을 돌보며 법률을 지키고 지방 정부의 상벌 행위에 참여하도록 하였다. 다산은 향약을 교법으로 활용해야 한다는 원칙을 천명하거나 역대의 좋은 선례를 소개하는 데 그치지 않고, 조선의 현실에 맞는 교육용 향약 예제를 내놓았다. 그 자세한 내용은 아래와 같다.

① 여씨향약·진씨향약陳氏鄕約 및 주자朱子의 권유문을 모방하고 『오륜행실도五倫行實圖』 중에서 특히 아름다운 행적 수십 조항을 뽑아 별도로 한 권의 책을 만든다. 언문諺文으로 단정히 써서 수십 본을 등사해 여러 고을에 반포한다.

② 여러 고을에서는 각각 자제 백여 명을 뽑아-큰 고을은 120명, 작은 고을은 80명- 별도로 명부를 만들고, 이들에게 반포한 책을 익히게 한다.

55) 『牧民心書』 권7, 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 228쪽).

③ 입동立冬 이후 경칩驚蟄 이전 120일 동안, 매 10일마다 한 번씩 강講을 한다. 여러 향의 자제들이 들어와 강하고, 나아가서는 백성을 권유하게 한다.

④ 향약의 금계禁戒 조항인 다투고(분쟁紛爭) 소송하는(판송辦訟) 자가 있으면, 관에서 별도로 문서에 기록한다. 금계 조항을 범한 자가 많으면 그곳의 권유를 맡은 자제를 벌하고, 금계 조항을 범한 자가 적으면 자제를 격려하고 상을 주어 각자 떨쳐 일어나게 한다.

⑤ 관에서는 별도로 염탐하여 효자·순손과 돈목敦睦한 행실이 있는 자에게는 특별히 상을 주고, 효제하지 않는 자와 완악한 자는 서둘러 제거하고 다스린다.

⑥ 이렇게 하면 화민성속에 도움이 있을 것이니, 결코 토호土豪와 간민奸民들이 함부로 향약의 권리를 잡도록 버려두어서는 안 된다.[56]

이 향약 예제는 만민을 가르치는 교육 제도로서의 의미가 잘 살아나게끔 설계되었다. 우선 ①에서 볼 수 있듯이, 일단 백성들을 가르칠 「향약문」을 새로 준비한다. 『향례합편』에는 「주자증손여씨향약문」만 수록했지만, 다산의 향약 예제에서는 위에서 본 주자 권유문을 더 중시했다.

56) 『牧民心書』 권7, 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 232쪽). "今擬呂氏鄕約·陳氏鄕約及朱子〈榜諭文〉及《五倫行實》之中 抄取其美行數十條 別爲一冊 楷書土書_謂諺文 謄寫數十本 頒于諸鄕. 乃於諸鄕 各選子弟百餘人-大鄕百二十人 小鄕八十人 別爲名錄 使之肄習. 立冬以後驚蟄以前 共一百二十日 每十日一講 令數鄕子弟 入而應講 出而勸諭. 其有以鄕約中 禁戒之條 紛爭辨訟者 官自記之于簿曆 犯條者多 則罰責其子弟 犯條者寡 則獎諭論賞 使各興起. 官又別蹊廉訪 其孝子順孫 敦睦有行者 別加褒賞 其不孝不悌 頑黷稔惡者 亟行鋤治 庶乎有補於民俗. 斷不可使土豪 奸民 濫執鄕約之權也."

이를 모방해 앞부분에서 백성들이 가정과 지역 사회에서 살아가면서 공유해야 할 사회적 덕목을 분명하게 밝히고, 이와 함께 실제 덕업을 실천한 인물들의 이야기를 풍부하게 수록해서 「향약문」 책자를 만들도록 했다. 이 책은 언문으로 작성해서 범민의 접근가능성과 가독성을 높이도록 했다.[57]

이 책은 바로 모든 백성을 모아 놓고 읽는 것이 아니다. ②에서 보듯, 백성들 중에서 선발한 자제들을 우선 가르치도록 했다.[58] 생업에 종사해 전업 학생이 될 수 없는 이들 중에 선발하도록 한 것이다. 이들이 범민의 교육을 위한 이른바 교사가 되는 것이다. 그 수는 고을의 규모에 따라 차등을 두었다. 이 자제들이 우선 언문으로 등사·배포된 책을 익히고, 전혀 배우지 못한 글 모르는 백성들을 현장에서 교육하도록 했다.

③에서는 이 선발 자제들을 언제, 어떻게 가르치는지 설명하였다. 이 선발 자제들 역시 농사를 짓는 사람들이다. 따라서 농사를 쉬는 때인 입동에서 경칩사이의 기간에 자제들을 위한 교육이 이루어진다. 관에서는 열흘에 한 번씩 강독회를 열고, 선발된 자제들이 책의 내용을 제대로 읽고 익히게 한다. 이런 교육은 관의 의무이며, 교육을 받은 자제들은 마을 사람들에게 교육받은 내용들을 '권유'해야 할 의무를 지게 된다.

④에서 설명하듯, 향약의 상벌 조항은 글을 모르는 백성들에게 직접

57) 다산은 정조 말년 간행된 『오륜행실도』를 추가 배포해야 한다고도 주장했다. 언문으로 번역되어 많은 사람들이 읽을 수 있고, 그림까지 있는 『오륜행실도』를 요순시대 상형문자로 가르쳤던 일과 비교했다. 고을 가호의 수를 계산해서 100호마다 책 한권씩을 나누어 주고 만민 교육에 활용하고자 했다. 『牧民心書』 권7, 禮典, 敎民(『정본』 제28책, 232쪽)

58) 백성들에게 덕행을 권유하는 교사를 자제 중에서 뽑아 교육하고 그 업적을 고과하는 것은 『경세유표』 교민지법에서 밝힌 바 '군현에서 교장 3인 세워 만민을 교육하고, 그 업적에 따라 선사로 선발하는 제도'와 유사하다. 『주례』의 예제를 당장 완벽하게 실천하는 것은 불가능하지만, 그 制禮 취지를 지금 현실에서 최대한 구현하려던 것이 『목민심서』 문제의식이었음을 알 수 있다.

적용되지 않는다. 향약에서 '선악적'을 만들었듯이 장부를 만들어 선행이나 악행을 하는 사람들은 기록하도록 했는데, 선행을 하는 사람이 많아지면 가르친 자제에게 상을 내려 더 열심히 가르칠 수 있도록 하고, 반대로 악행을 하는 사람이 많아지면 역시 가르친 자제에게 벌을 내린다. 즉 만민교육의 역할을 맡은 현장 교사들의 업적 평가제도를 마련해 교육정책의 실효성을 높이고자 하였다. ⑤ 관에서는 상벌의 권한을 갖고 직접 만민의 선행과 악행에 대응해야 한다.

이렇게 단계를 정하고 역할을 나누어 향약으로서 만민을 가르치는 이유는 목민관이 해야 할 가장 중요한 역할이 교민 즉 백성들을 가르쳐 서로 친하게(民親) 만드는 것이기 때문이다. 가르치는 것을 우선하고 상벌을 뒤로 하는 예치의 원칙을 다시 환기하고, 상벌의 권한을 아래에 넘겨 상벌을 불공정하게 남발하여 백성들이 고통받지 않게 하려 했다.(⑥)

4. 맺음말

이상에서 다산 정약용의 향례 기획을 '만민 교육' 의제와 연관시켜 살펴보았다. 확인한 내용은 다음과 같다. 첫 번째로 다산의 『대학』 해석을 검토해 태학太學-주자胄子 교육론과 친민설親民說의 경세적 의미를 확인했다. 다산은 태학-주자교육론, 친민설 등을 주장해 주자학의 해석을 일부 변경했다. 그러나 이는 주자학의 만민교육론을 부정하려던 것이기 보다는, 치국평천하를 위해 국가·정부 주도의 적극적인 교육 정책이 필요하다는 점을 강조하려던 것이었다. 적극적 교육 정책을 통해 무너져가는 조선을 다시 세울 수 있다는, 이른바 '교육입국론'을 염두에 둔 밑 작업이었다고 볼 수 있다.

둘째, 범민들이 살아가는 공간인 지역에서의 교육론을 검토하기 위해 다산의 향수론鄕遂論을 검토하였다. 다산은 향수론을 통해 서울을 포함한 조선의 모든 지역을 대사도의 교육 공간으로 설정한다. 서울과 지방에 거주하는, 농맹農甿을 포함한 만민을 모두 대사도의 교육 대상으로 보았고, 대사도의 위임을 받은 여러 직제의 관리들로부터 가르침을 받을 수 있다고 보았다. 교육 대상인 만민은 전업적으로 학교 교육을 받을 수 있는 사와 본업을 쉬는 때에 교육을 받는 농민으로 구분되었다. 다산은 농맹들에게도 농사 기술 교육 뿐 아니라 가족과 지역사회에서 도덕 주체로서 역량을 기르기 위한 교육을 제공해야 한다고 보았다.

셋째, 정조가 『향례합편』에서 제안한 향례, 향음주례와 향약을 중심으로 한 만민 교육 의제를 다산의 『목민심서』가 수용한 방식과 그 의미를 알아보고자 하였다. 주대에 대사도의 만민 교육을 보여주는 예제인 향례는 조선의 실상에 맞는 향례로 재편되어 『목민심서』 예전 교민에 수록되었다. 만민 교육의 향례로 다산은 양로례, 향음주례, 향고례를 제안했다. 세 가지 예는 모두 지역민에게 상호 연대와 우애, 자애의 마음을 길러주기 위한 의례이다. 이 예의 행례 장소는 모두 향교 명륜당이다. 기본적으로 학교에서 행하는 예이지만 학교에 다니지 않는 이들을 배려해, 농사가 쉬는 철에 진행되었다. 농사하는 틈틈이 백성을 가르치는 일을 목민관의 의무로 말하면서 다산이 선택한 교육 제도는 향약이었다. 다산은 자치 조직법으로서가 아니라 스스로를 책임지고 서로 연대하는 실천(덕업)을 가르치는 교법敎法으로서 효용을 인정했다. 향약을 교법으로 활용해야 한다는 원칙이나 역대의 좋은 선례를 소개하는 데 그치지 않고, 다산은 모든 조선 백성들이 도덕주체로 거듭나게 할 실제의 방법을 제안했다. 언문으로 된 「향약문」에는 각 생활 주체들이 반드시 공유해야 할 윤리적·사회적 덕목들과 이를 직접 실천했던 민간 영

웅들의 이야기가 담겼다. 백성들 사이에서 선발된 자제들이 우선 언문을 배우고 「향약문」을 강독해 내용을 잘 익힌 후, 현장 교사가 되어 이웃의 사람들에게 떳떳한 삶의 도리를 가르쳤다. 한차례의 공연과도 같은 이벤트(의례)를 통한 교육에 그치지 않고 그림과 생생한 이야기를 동원해 생업 틈틈이 가르치게 되면, 단지 생존하는 것 이상으로 사람답게 사는 법을 가르칠 수 있다고 보았다.

다산의 향례를 통한 만민 교육 기획은 그가 살아있는 동안 실천할 수 없었지만, 그의 경세서에 담겨져 미래에 전달되었다. 근대 개혁기에 추구되었던 '국민교육'을 위한 여러 노력들을 이와 같은 오랜 조선의 이상과 여러 만민 교육 경세론과의 연관성 속에서 계기적으로 살필 수 있길 기대해본다.

(논문투고일 2025년 3월 9일, 심사확정일 2025년 4월 11일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

참고문헌

원전

定本『與猶堂全書』(2004, 다산학술문화재단)

『國朝五禮儀』

『牧民心書』

『經世遺表』

『鄕禮合編』

단행본

고지마 쓰요시, 신현승 역,『송학의 형성과 전개』, 논형, 2004.

김지영,『정조의 예치』, 휴머니스트, 2020.

김호,『정약용, 조선의 정의를 말하다』, 책문, 2013.

____,『정조의 법치』, 휴머니스트, 2020.

송재소·이봉규·김태영·안병직·조성을,『다산 정약용 연구』, 사람의무늬, 2012.

위잉스, 이원석 역,『주희의 역사세계』(상), 글항아리, 2015.

정만조,『조선시대 서원연구』, 집문당, 1997.

정순우,『서당의 사회사』, 태학사, 2012.

차이진펑, 김중섭·김호 역,『다산의 사서학』, 너머북스, 2014.

피터볼, 김영민 역,『역사 속의 성리학』, 예문서원, 2010.

피터볼, 심의용 역,『중국 지식인들의 정체성 -사문을 통해 본 당송시대

지성사의 대변화』, 북스토리, 2008.

논문

김문식, 「다산 정약용의 향례 이해」, 『한국실학연구』 31, 2016.

_____, 「정약용과 신작의 육향제 이해」, 『한국학보』 61, 1990.

김선경, 「다산 정약용의 정치철학; 『대학공의』 읽기」, 『한국사상사학』 26, 2006.

김지영, 「경쟁하는 두 왕조 -조선 국왕의 개성 행차의례와 '문명지치'의 약속」, 『서울학연구』136, 2020.

_____, 「영조대 만민 교육 이념의 실천과 동몽의례」, 『한국학연구』 74, 2024.

_____, 「조선시대 국가향례의주의 예교론 검토」, 『조선시대사학보』 87, 2018.

박사랑, 「조선시대 향례 논의와 실천」, 서울대학교 박사학위논문, 2025.

백민정, 「주례 육향제 논의를 통해 본 다산의 경세적 구상 -향삼물 향팔형의 교화정책을 중심으로」, 『다산학』 29호, 다산학술문화재단, 2016.

山內弘一, 「경성 귀족으로서의 긍지」, 『다산학』 1, 다산학술문화재단, 2000.

이윤, 「1797년 『五倫行實圖』의 편찬과 正祖의 矯俗 정책」, 『규장각』 64, 2024.

국문요약

다산 정약용의 향례 기획을 '만민 교육' 의제와 연관시켜 살펴보았다. 첫째, 다산은 『대학』의 새로운 해석을 통해, 치국평천하를 위해 국가·정부 주도의 적극적인 교육 정책이 필요하다는 점을 강조하고자 했다. 예악형정을 활용한 적극적 교육을 통해 민 대다수의 역량을 강화할 때, 무너져가는 조선도 다시 세울 수 있다고 여겼다. 둘째, 다산은 향수론을 통해 서울을 포함한 조선의 모든 지역을 대사도大司徒의 교육 공간으로 설정하였다. 교육 대상인 만민은 전업적으로 학교 교육을 받을 수 있는 사와 본업을 쉬는 때에 교육을 받는 농민으로 구분되었다. 다산은 농민들에게도 농사 기술 교육 뿐 아니라 가족과 지역사회에서 도덕 주체로서 역량을 기르기 위한 교육을 제공해야 한다고 보았다. 셋째, 정조가 집권 후기 던진 향례를 통한 만민 교육 이라는 의제에 다산이 어떻게 답했는지 살펴보았다. 만민 교육의 향례로 다산은 양로례, 향음주례, 향고례를 제안했고, 이를 통해 지역민에게 상호 연대와 우애, 자애의 마음을 길러주고자 했다. 이들 향례는 학교에서 실행되었지만, 학교에 다니지 않는 이들을 배려해, 농사가 쉬는 철에 진행되었다. 농사하는 틈틈이 백성을 가르치는 일을 목민관의 의무로 여긴 다산은 향약을 교육용예제로 활용하고자 했다. 백성들 사이에서 선발된 자제들이 농한기에 언문을 배우고 「향약문」을 강독해 내용을 잘 익힌 후, 이웃의 사람들에게 떳떳한 삶의 도리를 가르치게 했다. 다산의 향례를 통한 만민 교육 기획은 그의 경세서에 담겨져 미래에 전달되었다. 근대 개혁기에 추구되었

던 '국민교육'을 위한 여러 노력들을 이와 같은 오랜 조선의 이상과 여러 만민 교육 경세론과의 연관성 속에서 계기적으로 살필 수 있길 기대해본다.

주제어 | 다산 정약용, 만민 교육, 대학大學, 향수鄕遂, 향례鄕禮, 향약鄕約.

Abstract

Institutionalizing Universal Education
: Tasan Jeong Yak-yong's Blueprint for Inclusive Moral Education through Local Ritual Practices

Kim Ji-young

Senior Researcher, Kyujanggak Institute For Korean Studies, SNU.

This study examines Tasan Jeong Yak-yong's design of local rituals(鄕禮) in connection with the agenda of "education for all." First, through a novel interpretation of *The Great Learning*(『大學』), Tasan emphasized the necessity of active, state-led education policies as a means to achieve good governance and peace under heaven(治國平天下). He believed that by enhancing the capacities of the broader populace through moral, legal, and ritual education, it would be possible to restore the collapsing foundations of the Joseon dynasty. Second, Tasan envisioned all regions of Joseon educational spaces under the oversight of the Great Instructor(大司徒). For Tasan, it was essential to provide farmers not only with agricultural training but also with moral education that cultivated their roles as ethical agents within families and communities. Third, the study explores

Tasan's response to King Jeongjo's initiative to use local rituals as a tool for mass education. Tasan proposed three key rituals, which aimed to nurture solidarity, fraternity, and compassion among local residents. He considered it a local administrator's duty to educate the people in the midst of their daily lives. This study hopes to contribute to a deeper understanding of how the ideals of universal education during the Joseon dynasty resonated with later efforts at national education in Korea's modern reform era.

Key Words | Jeong Yak-yong, universal education, *Great Learning* (『大學』), local rituals(鄕禮), Hyangyak(鄕約).

다산학 46호 (2025.6) | 223~306

다산茶山 정약용丁若鏞의 '가례家禮'론

정일균 | 서울대 사회학과 교수

목차

1. 머리말
2. 정약용의 '가례'론의 주요내용
3. 정약용의 '가례'론에 나타난 '예의 정신'
4. 맺음말

1. 머리말[1]

주지하다시피, 정약용丁若鏞은 한평생 '삼례三禮', 즉 『주례周禮』, 『의례儀禮』, 『예기禮記』를 중심으로 한 유교경전에 토대를 두고, 여타 중국과 조선의 역대 예서禮書 및 예설禮說을 광범위하게 참조·인용하면서 자신만의 독자적이고도 방대한 예학체계禮學體系를 구축한 바 있다. 그리고 이러한 그의 예학체계는 '가례家禮'뿐만 아니라 '왕조례王朝禮'와 '방국례邦國禮'를 포괄하고 있음은 물론이다.[2]

한편, 정약용은 "천하天下에 도道가 있을 때에는 천자天子가 아니면 예禮를 논하지 않았는데, 도가 이미 쇠퇴함에 예가 한 가家에 있게 되었다. 이것이 바로 주자朱子가 그 예를 '『가례家禮』'라 이름붙인 까닭이다. 『가례』라는 것은 한 가家의 예이고 천하만국天下萬國의 예가 아님을 밝힌 것이다. 그러나 지금 예를 말하는 자는 모두가 『가례』로써 예가禮家의 조종祖宗으로 삼으니, 오늘날 비록 『가례』를 천하만국天下萬

1) 이 논문은 2024년 5월 3일, 남양주시와 다산학술문화재단이 공동으로 개최한 〈2024년 다산학 국제학술회의(주제: 다산 정약용의 예학과 통치론)〉에서 발표한 글을 수정·보완한 것이다. 이봉규 교수님(인하대 철학과)의 도타운 논평에 감사드린다.

2) 여기서 ① 정약용이 참조했던 중국과 조선의 역대 예서 및 예설 가운데 대표적인 사례를 들자면, ㉠ 『의례』, 『예기』 등의 예경禮經에 대한 정현鄭玄[字는 康成, 127~200]의 주注와 공영달孔穎達[字는 冲遠, 574~648]가공언賈公彦[?~?]의 소疏, ㉡ 주희朱熹[晦菴, 1130~1200]의 『가례家禮』, ㉢ 서건학徐乾學[健庵, 1631~1694]의 『독례통고讀禮通考』, ㉣ 이익李瀷[星湖, 1681~1763]의 예설禮說 등이 있다. ② 한편, 정약용의 방대한 예학저술禮學著述 가운데 ㉠ '왕조례' 관련저술로는 『춘추고징春秋考徵』[1808~1833년]이 있으며, ㉡ '방국례' 관련저술로는 대표적으로 『경세유표經世遺表』[1817년], 『목민심서牧民心書』[1818~1821년], 『흠흠신서欽欽新書』[1819년]가 있고, 이외에도 『상례외편喪禮外編』에서의 『정체전중변正體傳重辨 1~3』[1805년, 1819년]과 『국조전례고國朝典禮考』[1818년] 및 『시문집詩文集』에서의 「기해방례변己亥邦禮辨」[1801년, 1818년]과 「신사복제변辛巳服制辨」 및 「팔대군변八大君辨」 등이 있다. 보다 자세한 내용은 李霜芽(2014: 24~32, 70~95)가 참조된다.

國의 예라고 부르더라도 안 될 것이 없다."[3]라고 주장한 바 있다. 이로써 그는 어느덧 예제禮制가 고금古今에 따라 변하여 당시 조선사회에서도 '사족의 가례'가 '예가의 조종'이자 '천하만국의 예'로 통용되기에 이른 현실을 인정수용하는 한편, 그는 또한 고례古禮의 원칙과 조선의 시속時俗을 절충한 나름의 실용적 관점에서 일련의 방대한 독자적 가례서家禮書를 저술함으로써 특히 조선후기의 예학禮學을 『주자가례朱子家禮』의 단순한 수용과 이해를 넘어서서 한 단계 더 진전시켰음은 물론이다.[4]

이처럼 정약용이 자신의 방대한 가례서를 통해 입론한 '가례'론의 주요내용을 들자면 대표적으로 ① 사족의 '관례冠禮·혼례婚禮·상례喪禮·제례祭禮'를 다룬 '사례四禮'론, ② '양자養子' 문제를 다룬 '입후立後'론, ③ 일종의 통례通禮에 해당하는 '제가齊家·치가治家·기가起家·보가保家'의 '거가사본居家四本'론으로 구성되어 있다.

이에 본고에서는 이상과 같은 정약용의 '가례'론의 주요내용을 전반적으로 일별하는 동시에 여기서 관철되고 있는 '예禮의 정신精神'을 그 철학적 기반 및 예학적 문제의식을 중심으로 간략히 소개·고찰해보고자 한다.

---

3) 「羅氏【炅】『家禮輯語』序」(『定本』 제2책, 408쪽). "天下有道, 非天子不議禮; 道旣衰, 禮在一家. 此朱子所以名其禮曰: '『家禮』'. 『家禮』也者, 明一家之禮, 而非天下萬國之禮也. 然今之言禮者, 率以『家禮』爲禮家之祖宗, 今雖謂之天下萬國之禮, 靡不可也."

4) 이에 대한 보다 자세한 내용은 정일균(2022: 112)이 참조된다.

2. 정약용의 '가례'론의 주요내용

1) '사례[관례·혼례·상례·제례]'론

정약용은 강진康津에서의 유배 중인 1802년[純祖 2]부터 상사喪事에 대해 본격적인 예학적 관심을 가지게 되면서 우선 『예고서정禮考書頂』과 『상례사전喪禮四箋』이란 저술을 구상하고 집필을 시작한 바 있다. 이러한 노력의 결과 그는 이후 사족 중심의 '관冠·혼婚·상喪·제祭'의 사례四禮와 관련된 일련의 방대한 가례서家禮書를 저술했던바, 이에 그의 대표적인 '가례' 관련저술을 들자면, ① 『상례사전喪禮四箋』[1803년~1811년: 「상의광喪儀匡」, 「상구정喪具訂」, 「상복상喪服商」, 「상기별喪期別」로 구성되어 있음], ② 『상례외편喪禮外編』[1803년~1821년: 『단궁잠오檀弓箴誤』[1803년], 『조전고弔奠考』[1803년], 『고례영언古禮零言』[1804년], 『예고서정禮考書頂』[1811년~1821년], 『정체전중변正體傳重辨 1~3』[1805년, 1819년], 『국조전례고國朝典禮考』[1818년]로 구성되어 있음], ③ 『사례가식四禮家式』[1808년~1817년: 『상의절요喪儀節要』[1817년], 『제례고정祭禮考定』[1808년], 『가례작의嘉禮酌儀』[1810년]로 구성되어 있음], ④ 『예의문답禮疑問答』[「승암예문僧菴禮問」, 「서독예문書牘禮問」, 「손암예의巽菴禮疑」, 「군상폐사제론君喪廢私祭論 1~2」, 「가순궁상례문답嘉順宮喪禮問答」으로 구성되어 있음], ⑤ 『풍수집의風水集議』[1825년: 본문의 말미에 「사암풍수론俟菴風水論」이 부기되어 있음]가 있으며, ⑥ 이외에도 『시문집詩文集』에서의 「입후론立後論 1~3」[1801(?)~1802년]과 「풍수론風水論 1~5」 및 「갑을론甲乙論 1~2」[1817년] 등이 바로 그것이다.

여기서는 특히 정약용의 『사례가식』[5]을 중심으로 그가 독자적으로 정립한바 '관·혼·상·제'의 사례의 구성과 내용에 대해 차례대로 일별해 보기로 하자.

① '관례'론

정약용은 『가례작의嘉禮酌儀』의 「관례冠禮」편에서 자신의 독자적인 '관례'론을 집중적으로 제시하고 있다. 이 글은 그가 고례古禮의 지나친 번잡함과 『주자가례朱子家禮』와 이익李瀷[星湖, 1681~1763]의 『예식禮式』이 지닌 지나친 간략함이란 문제점을 동시에 극복하려는 문제의식[6]서 『의례儀禮』와 『주자가례』를 바탕으로 당시 조선의 시속時俗을 참작하여 저술한 관례서冠禮書로서, 또한 이를 저술한 계기로는 "내가 다산茶山에 있을 때, 마침 주인[尹慱: 필자 주]의 아들[尹奎魯: 필자 주]이 관례를 행하게 되었기에 삼가 『의례』와 『가례』를 가져다가 고아한 풍속을 참작하여 '세 번 관冠을 씌우는 의례[三加禮]'의 의식절차를 다음과 같이 갖추었다."[7]라고 소개하고 있다.

첫째, 정약용은 '관례'의 의식절차로서 ① '고묘告廟[주인主人이 관례

---

5) 정약용의 『사례가식』이란 저술의 성립과정과 구성내용 및 예학적 의의에 대해서는 대표적으로 조성을(2005: 120~124), 박종천(2012: 5~18) 및 전성건(2015: 13~35)이 참조된다.

6) 정약용은 다음과 같이 말한 바 있다. "다만 옛날의 관례冠禮는 의식절차가 복잡하고 번다해서 오늘날의 사람들에게는 준용遵用하기가 쉽지 않다. 『주자가례朱子家禮』는 비록 옛날에 비해 간소화하고 생략한 것이기는 하지만 관冠·복服의 제도가 달라 사람들이 여전히 이를 병통으로 생각하고 있으며, 우리 성호선생星湖先生께서 지으신 『산절관의刪節冠儀』가 있는데 또한 너무 간소화시킨 듯하다.(但古之冠禮, 繁縟備文, 今人未易遵用. 『朱子家禮』, 雖比古簡省, 然冠服異制, 人猶病之, 我星湖先生有『刪節冠儀』, 又恐太簡.)" 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 228쪽).

7) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 228쪽). "余在茶山, 適主人之子加冠, 謹取『儀禮』·『家禮』, 參酌雅俗, 苟備三加之文如左, …… ."

冠禮를 거행할 것을 사당에 고함', ② '계빈戒賓[주인이 빈賓에게 관례의 날짜를 알림]', ③ '숙빈宿賓[빈에게 와주기를 거듭 청함]'〈이상 관례 일 전〉, ④ '진기복陳器服[당일 아침에 대야[洗]의복[服]빗[櫛]관冠을 진설함]', ⑤ '진초구陳醮具[초례醮禮의 도구를 진설함]', ⑥ '영빈迎賓·즉위卽位[주인이 빈을 맞이하고, 주인, 빈, 찬자贊者, 장관자將冠者가 각자의 자리에 나아감]' ⑦ '관례冠禮 예비의절豫備儀節[빈, 찬자, 장관자가 각자 관례의 시행을 준비함]', ⑧ '시가례始加禮[빈이 첫 번째 관冠을 씌워줌]', ⑨ '재가례再加禮[빈이 두 번째 관을 씌워줌]', ⑩ '삼가례三加禮[빈이 세 번째 관을 씌워줌]', ⑪ '초례醮禮[빈이 관자冠者에게 초례醮禮를 베풂]', ⑫ '관자현부冠者見父[관자가 부父와 제부諸父 및 형제兄弟에게 알현함]', ⑬ '빈자관자賓字冠者[빈이 관자에게 자字를 지어줌]', ⑭ '예빈醴賓[주인이 빈에게 예례醴禮를 행함]', ⑮ '진폐·송빈進幣·送賓[주인이 빈에게 폐백幣帛을 올리고, 빈을 전송함]', ⑯ '관자현모冠者見母[관자가 어머니와 고모, 손윗누이를 알현함]', ⑰ '관자현묘冠者見廟[관자가 주인을 따라 사당에 알현함]', ⑱ '관자편배부형종족·향선생冠者徧拜父兄宗族·鄕先生[관자는 부형父兄의 종족宗族 및 향선생鄕先生에게 두루 절함]'〈이상 관례 당일〉을 제시하고 있다.[8)]

---

8) 『의례儀禮』의 「사관례士冠禮」편에서의 의식절차로는 ① 서일筮日[관례일을 점침], ② 계빈戒賓[주인主人이 빈賓에게 관례일을 알림], ③ 서빈筮賓[빈을 점침]과 숙빈·숙찬관자宿賓·宿贊冠者[주인이 빈과 찬자贊者에게 거듭 청함], ④ 위기爲期[관례 시간을 정함]〈이상 관례일 전〉, ⑤ 진기복陳器服[의복과 기물을 진설함], ⑥ 즉위卽位[자리에 나아감], ⑦ 영빈迎賓[주인이 빈을 맞이함], ⑧ 시가始加[빈이 첫 번째 관冠을 씌워줌], ⑨ 재가再加[빈이 두 번째 관을 씌워줌], ⑩ 삼가三加[빈이 세 번째 관을 씌워줌] ⑪ 초관자醮冠者[빈이 관자冠者에게 초례醮禮를 베풂], ⑫ 현모見母[관자가 어머니를 알현함], ⑬ 빈자관자賓字冠者[빈이 관자에게 자字를 지어줌], ⑭ 빈출취차賓出就次[빈이 묘문廟門 밖의 차次에 나아감], ⑮ 현형제·고자見兄弟·姑姊[관자가 형제, 고모, 손윗누이를 알현함], ⑯ 현군·경대부·향선생見君·卿大夫·鄕先生[관자가 군주君主, 경대부卿大夫, 향선생鄕先生을 알현함], ⑰ 예빈醴賓[주인이 빈에게 예례醴禮를 베풂], ⑱ 송빈·귀빈조送賓·歸賓俎[주인이 빈을 전송하고 조俎를 보내줌]〈이

둘째, 정약용이 이처럼 제시한바 '관례'의 전체 의식절차 가운데 그 핵심을 이루는 것으로는 '세 번 관을 씌우는 의례'로서의 '시가례始加禮'·'재가례再加禮'·'삼가례三加禮'와 함께 '초례醮禮'와 '빈자관자賓字冠者'를 들 수 있는바, 왜냐하면 바로 이 다섯 가지 의식절차가 곧 관례가 본디 지향했던 '예禮의 정신精神'을 상징적으로 잘 보여주고 있기 때문이다. 즉, ① '시가례'는 "좋은 달 좋은 날에 처음으로 원복元服[남자가 成年이 되어 처음으로 입는 어른의 衣冠: 필자 주]을 입히니, 너의 어린 생각을 버리고 너의 어른스러운 뜻을 따라 행하여 장수하고 상서로우며 큰 복을 받"[9]을 것을, ② '재가례'는 "좋은 달 좋은 날에 너의 옷을 거듭 입히니, 너의 몸가짐을 공경히 하고 너의 덕을 삼가 오래도록 장수하며

상 관례 당일〉으로 구성되어 있다.

한편, 『주자가례朱子家禮』의 「관례冠禮」편에서의 의식절차로는 ① 고사당告祠堂[주인主人이 관례冠禮의 거행을 사당祠堂에 아룀], ② 계빈戒賓[주인이 빈賓을 청함], ③ 숙빈宿賓[주인이 빈에게 와주기를 거듭 청함], ④ 진설陳設[대야[盥]와 수건[帨] 및 역막帟幕 등을 청사廳事에 진설하고, 청사에 양 계단이 없으면 흰 흙으로 금을 그어 나눔]〈이상 관례일 전〉, ⑤ 진관복陳冠服[관冠과 의복을 진설함], ⑥ 서립序立[주인 이하는 성복盛服하고 자리에 나아가 차례로 섬], ⑦ 영빈·승당迎賓·升堂[주인이 빈을 맞이하여 당堂에 오름], ⑧ 가관·건加冠·巾[빈이 관冠과 건巾을 씌움], ⑨ 재가모자再加帽子[빈이 두 번째 모자帽子를 씌움], ⑩ 삼가복두三加幞頭[빈이 세 번째 복두幞頭를 씌움], ⑪ 초관자醮冠者[빈이 관자冠者에게 초례醮禮를 베풂], ⑫ 빈자관자賓字冠者[빈이 관자에게 자字를 지어줌], ⑬ 빈출취차賓出就次[빈이 나와서 차次에 나아감], ⑭ 관자현사당冠者見祠堂[관자가 주인主人을 따라 사당祠堂에 알현함], ⑮ 관자현존장冠者見尊長[관자가 부모父母, 여러 숙부叔父, 형兄, 숙모叔母, 고모姑母, 누이[姊], 형수[嫂] 및 동거하는 웃어른 등 집안의 웃어른을 두루 알현함], ⑯ 예빈禮賓[주인이 빈賓을 대접하고 폐백幣帛을 드림], ⑰ 관자현향선생·부지집우冠者見鄕先生·父之執友[관자가 향선생鄕先生과 아버지의 친구들을 알현함]〈이상 관례 당일〉로 구성되어 있다. 또한 『주자가례』의 「관례」편에는 '여자의 성인식成人式'에 해당하는 '계례笄禮'가 별도로 부기되어 있다.

9) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 232쪽). "〔行始加禮. ○賓執冠, 乃祝,【句】辭曰: '令月吉日, 始加元服, 棄爾幼志, 順爾成德, 壽考維祺, 介爾景福.' ○乃冠,【加于首】興, 復位.【位在西】……〕"

큰 복을 길이 누"[10]릴 것을, ③ '삼가례'는 "좋은 해【정正은 선善이다】 좋은 달에 너의 옷을 다 입혔으니, 형제와 함께 살면서 덕을 이루고 늙도록 오래 살아 하늘의 경사를 받"[11]을 것을, ④ '초례'는 "맛있는 술은 이미 맑고,【예주醴酒를 사용할 경우에는 '단술은 아주 진하고[甘醴唯厚]'라고 말한다】 좋은 안주는 향기로우니, 절하고 받아 제사 지내어 너의 상서로움을 안정시키고 하늘의 경사를 이어 오래도록 잊지 말"[12] 것을, ⑤ '빈자관자'는 "예의禮儀가 이미 갖추어졌으니, 좋은 달 좋은 날에 너에게 밝게 자字를 알려주노라. 이에 자字가 매우 아름다워 준수한 선비[髦士]에게 마땅한 바요 복福에도 마땅하니 받아서 길이 보존"[13]할 것을 각각 천명했던바, 이로써 상기의 의식절차는 고례古禮로부터 연원한 '유교적儒敎的 인도주의人道主義'의 사상을 반복적으로 재확인·실천하고 있는 것이다. 그리고 이러한 측면은 또한 정약용이 『의례』와 함께 『주자가례』를 계승하면서 공유했던 예학적 특징이기도 하다.

② '혼례'론

정약용은 『가례작의嘉禮酌儀』의 「혼례婚禮」편에서 자신의 독자적인

---

10) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 233쪽). "[行再加禮. ○ …… 賓取冠, 執如初,【賓先取緇冠, 去之】 乃祝,【句】 辭曰: '吉月令辰, 乃申爾服, 敬爾威儀, 淑愼爾德, 眉壽萬年, 永受胡福.' ○乃冠. 興, 復位如初. ……]"

11) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 233쪽). "[行三加禮. ○ …… 賓取紗帽, 執如初,【賓先取冠, 去之】 乃祝,【句】 辭曰: '以歲之正,【正, 善也】 以月之令, 咸加爾服, 兄弟具在, 以成厥德, 黃耇無疆, 受天之慶.' ○冠者興, 賓揖之. ……]"

12) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 234쪽). "[乃醮. ○ …… 賓受觶, 乃祝.【句】 辭曰: '旨酒旣淸,【用醴, 則曰: 「甘醴唯厚.」】 嘉薦令芳, 拜受祭之, 以定爾祥, 承天之休, 壽考不忘.' ○乃授觶. 冠者拜, 受觶.【旣拜而受之】 ……]"

13) 『嘉禮酌儀: 「冠禮」』(『定本』 제22책, 235쪽). "[乃字. ○ …… 賓字之. ○辭曰: '禮儀旣備, 令月吉日, 昭告爾字. 爰字孔嘉, 髦士攸宜, 宜之于假, 永受保之' ○曰: '某甫.' ……]"

'혼례'론을 집중적으로 제시하고 있다. 이 글은 특히 그가 당시 조선의 혼례제도가 유교적 '친영親迎'의 정신과 의식절차를 제대로 구현하고 있지 못하다는 문제의식[14]에서 『의례』와 『주자가례』를 참작하여 당시 조선에서 유행하던 혼례풍속을 고례古禮의 정신에 맞게 바로잡기 위한 목적에서 저술한 혼례서婚禮書로서, 또한 이를 저술한 직접적 계기와 관련해서는 "지금 서울[京城]의 귀족貴族들은 하루 만에 사위가 전안奠雁의 예禮를 행하고 신부 역시 폐백幣帛의 예禮를 행하고는 이를 '당일신부當日新婦'라고 부르니, 이것이 어찌 친영親迎이 아니겠는가? 다만 합근合巹의 예禮를 여자 집안에서 행하는 것만이 다를 뿐이다. 만약 여기서 약간만 바로잡는다면 아주 훌륭한 고례古禮가 될 것이다."[15]라고 언급하고 있다.

첫째, 정약용은 '혼례'의 의식절차로서 ① '납채納采[남자 집에서 사자使者인 빈賓을 통해 신랑新郎의 경첩庚帖[사주단자四柱單子: 신랑의 생년生年·월月·일日을 기록한 것]을 전달하고, 여자 집에서는 이를 받아들이는 답서答書를 보냄', ② '문명問名[같은 날 뒤이어 남자 집에서 빈을 통해 신부新婦의 생년·월·일을 묻는 짧은 편지를 전달하면, 여자 집에서

14) 정약용은 다음과 같이 말한 바 있다. "혼례婚禮에서의 친영親迎이란 '양陽이 가고 음陰이 온다'는 뜻이다. 우리나라의 풍속에는 혼례가 여자의 집에서 이루어지고 있는데, 『한서漢書』나 『위지魏志』 등의 역사서에서 모두 이를 기롱譏弄하고 폄하하고 있어 이를 읽고 있자면 부끄럽기 짝이 없다. 근세近世의 선배先輩들이 (당시 조선의 잘못된: 필자 주) 풍속에 따라 혼례를 행하고 이를 기록하여 책으로 만들기도 하였다. 나의 생각으로는 양가兩家의 의식절차가 서로 달라 하나로 귀결시키기가 쉽지 않음에 구차하게 옛 인습因習을 따름은 용납할 만하고 혹 괴이하게 여길 것까지야 없겠지만, 기필코 입언立言하여 후세에 전하면서 법도法度로 삼도록 함은 크게 불가하다.(婚禮親迎, '陽往陰來'之意也. 吾東之俗, 婚禮成於女氏, 漢·魏諸史, 竝有譏貶, 讀之可愧. 近世先輩, 因俗爲禮, 著之爲書. 余謂兩家儀乖, 未易歸一, 則苟且因循, 容或無怪, 其必立言, 垂後使爲成法, 大不可也.)" 『嘉禮酌儀: 「婚禮」』(『定本』 제22책, 237쪽).

15) 『嘉禮酌儀: 「婚禮」』(『定本』 제22책, 237쪽). "今京城貴族, 一日之內, 壻旣委禽, 婦亦薦贄, 謂之'當日新婦', 斯豈非親迎哉? 特合巹在女家耳. 若於是稍加釐正, 嶄嶄乎古禮也."

는 신부의 생년·월·일을 적은 경첩을 빈에게 전달함'과 '예빈醴賓[여자 집 주인이 빈에게 예례醴禮를 행함]', ③ '납길納吉[남자 집에서 '길吉하다'는 의견을 편지로 전달하면, 여자 집에서 이를 받아들이는 답서를 보냄. 이때 남자 집에서 의양衣樣[신랑의 의복의 치수를 적은 문서]도 함께 전달함]', ④ '청기請期[남자 집에서 혼인 날자를 정해 편지로 여자 집에 알리고 허락을 청함]', ⑤ '납징納徵[남자 집에서 보낸 성혼成婚의 예물을 여자 집에서 받아들임]'〈이상 혼례일 전〉, ⑥ '설연정당設筵正堂[신부 집에서 정당正堂[내당內堂]에 자리[筵]를 진설하여 전안례奠鴈禮에 대비하고 중문中門 밖에 차次를 설치함]', ⑦ '진설기찬陳設器饌[신랑 집에서 정당에 음식과 자리를 진설하여 공뢰례共牢禮와 합근례合巹禮에 대비함]', ⑧ '초자醮子[포시晡時[오후 3시~5시]에 신랑의 아버지가 정당에서 아들에게 초례醮禮를 행함]'와 '친영親迎[신랑이 성복盛服한 다음 말을 타고 신부의 집으로 가서 정당에서 전안례奠鴈禮를 행함. 신랑은 신부를 가마[轎]에 태워 다시 신랑 집으로 인도하여 돌아옴]', ⑨ '서부동뢰婿婦同牢[신랑과 신부가 신랑 집에 도착하면 정당에서 동뢰례同牢禮[같은 종류의 음식을 함께 먹는 의례]와 합근례合巹禮[근배巹杯로 함께 술을 맛보는 의례]를 행함]'〈이상 혼례 당일〉, ⑩ '부현구고婦見舅姑[다음날 날이 밝으면 신부는 성복盛服하고 정당에서 시부모媳父母를 알현하고, 뒤이어 여러 시숙부媳叔父와 시숙모媳叔母 및 여러 시동생과 시누이에게도 두루 인사함]', ⑪ '예부醴婦[시부모가 신부에게 예례醴禮를 베풂]', ⑫ '관궤盥饋[신부가 손을 씻고 시부모에게 음식과 술을 올림]'와 '준餕[관궤의 예가 끝난 뒤 신부가 시어머니 옆에서 시어머니가 남긴 음식을 먹음]', ⑬ '향부饗婦[시부모가 신부에게 향례饗禮를 베풂]'와 '귀조歸俎[시부모가 신부 집에 조俎를 보냄]' 및 '향부가래자饗婦家來者[시부모가 신부를 호종護從해 온 남자들과 여자들에게 각각 연향宴饗을 베풂]'〈이상 혼례

익일〉, ⑭ '현묘見廟[시부모가 돌아가신 경우, 혼례를 치른 뒤 사흘째 되는 날 신부가 시부모의 사당[舅姑廟]을 알현함]', ⑮ '현조묘見祖廟[시부모가 살아계시더라도 혼례를 치른 뒤 사흘째 되는 날 신부가 조상의 사당[祖廟]을 알현함]' 〈이상 혼례 뒤 삼일〉를 제시하고 있다.[16)]

둘째, 정약용은 이상과 같은 '혼례'의 의식절차를 정립함에 있어 자신

16) 『의례儀禮』의 「사혼례士昏禮」편에서의 의식절차로는 ① 납채納采[남자 집에서 먼저 중매자[媒氏]를 보내 구혼求昏의 뜻을 전하여 여자 집에서 허락하면[議昏] 이에 남자 집에서 사자使者인 빈賓을 통해 채택采擇의 예를 보냄], ② 문명問名[남자 집의 사자인 빈이 신부新婦의 성씨姓氏를 물음], ③ 예빈醴賓[빈에게 예례醴禮를 베풂], ④ 납길納吉[남자 집에서 점쳐 길吉한 결과를 빈이 고하면 여자 집에서 받아들임], ⑤ 납징納徵[성혼成昏의 예물을 여자 집에서 받아들임], ⑥ 청기請期[빈이 혼인날을 확정해 주기를 청함]〈이상 혼례일 전〉, ⑦ 진기찬陳器饌[신랑新郎 집에서 기물器物과 음식[饌]을 진설함], ⑧ 친영親迎[신랑이 신부新婦 집으로 가서 신부를 맞이하여 함께 신랑 집으로 돌아옴], ⑨ 부지동뢰婦至同牢[신부가 신랑의 집에 와서 동뢰同牢[같은 종류의 희생犧牲을 함께 먹음]의 예禮를 이룸]〈이상 혼례 당일〉, ⑩ 부현구고婦見舅姑[다음날 날이 밝으면 신부가 시부모媳父母를 알현함] ⑪ 찬예부贊醴婦[찬자贊者가 시부모를 대신하여 신부에게 예례醴禮를 베풂]와 귀포歸脯[신부가 신부 집에 포를 보냄], ⑫ 부궤婦饋[신부가 시부모에게 처음으로 식사를 올림]와 준餕[신부가 시부모가 남긴 대궁을 먹음], ⑬ 향부饗婦[시부모가 신부에게 연향宴饗을 베풂]와 귀조歸俎[시부모가 신부 집에 조俎를 보냄], ⑭ 향송자饗送者[시부모가 신부를 호종護從해 온 남자들과 여자들에게 각각 연향을 베풂]〈이상 혼례 익일〉, ⑮ 삼월전채三月奠菜[시부모가 계시지 않을 경우에는 혼례를 치른 뒤 석 달이 되면 신부가 네묘禰廟를 알현하고 전채례奠菜禮를 행함]〈이상 혼례 뒤 석 달〉로 구성되어 있다.

한편, 『주자가례朱子家禮』의 「혼례昏禮」편에서의 의식절차로는 ① 의혼議昏[먼저 중매자[媒氏]가 남자 집과 여자 집을 왕래하며 혼사昏事를 의논함], ② 납채納采[남자 집에서 사자使者를 통해 편지로 채택采擇의 예를 전달하면 여자 집에서 이를 받아들임], ③ 납폐納幣[남자 집에서 사자를 통해 폐백幣帛과 편지를 보내면 여자 집에서 폐백을 받아들이고 답장을 보냄]〈이상 혼례일 전〉, ④ 친영親迎[혼례일 초저녁에 신랑新郎이 성복盛服한 다음 말을 타고 신부新婦 집으로 가서 대청[廳事]에서 전안례奠鴈禮를 행함. 신랑은 신부를 수레에 태워 다시 신랑 집으로 인도하여 돌아와 여기서 신랑과 신부가 교배례交拜禮를 행함]〈이상 혼례 당일〉, ⑤ 부현구고婦見舅姑[다음날 새벽에 신부가 시부모媳父母와 집안의 여러 어른들을 알현함. 이어 신부는 시부모에게 식사를 올리고, 시부모는 신부를 위해 연향宴饗을 베풂]〈이상 혼례 익일〉, ⑥ 묘현廟見[혼례를 치른 지 사흘째 되는 날 신부가 사당[廟]을 알현함]〈이상 혼례 뒤 사흘째 되는 날〉, ⑦ 서현부지부모壻見婦之父母[이튿날 신랑이 신부의 부모와 신부 집안의 여러 친족을 알현함]〈이상 혼례 뒤 나흘째 되는 날〉로 구성되어 있다.

만의 독자적인 예학적 입장을 견지한 바 있다. 즉, ① 그는 가례家禮의 제정과 관련하여 '고례古禮와 시속時俗의 절충折衷'이란 기본원칙으로 일관되게 지향하면서도 동시에 어디까지나 '고례古禮의 정신精神'을 일차적으로 존중하는 입장 또한 견지하고 있다는 점이다. ② 그리고 이러한 그의 입장은 『주자가례』에서의 혼례가 지나치게 '간편簡便함'을 좇아 『의례』에 나오는 '문명問名'과 '납길納吉' 및 '청기請期' 등의 절차를 생략하고, 또한 '납징納徵' 대신 '납폐納幣'의 절차를 사용했던 점[17]을 비판·거부하는 가운데, 비록 명목상이나마 그는 자신만의 의식절차를 구성함에 있어 『의례』에서의 사례를 충실히 계승·재현하고 있다는 점에서 잘 확인된다.

셋째, 정약용은 혼례의 정립과 관련하여 특히 '유교적 친영제도親迎制度의 확립'에 가장 큰 주안점을 두었다. 즉, ① 그는 기본적으로 "혼례婚禮에서의 친영親迎이란 '양陽이 가고 음陰이 온다'는 뜻"이라는 관점에 의거하여, ② 자신이 구상한바 혼례에서의 '광의의 친영제도'를 제시하고 있는바, 즉 '청기請期', '설연정당設筵正堂', '진설기찬陳設器饌', '초자醮子'와 '친영親迎' 및 '서부동뢰婿婦同牢'의 의식절차가 바로 그것이다.

마지막으로, 정약용은 당시 조선의 혼례풍속 가운데 "본래 예서禮書에 나오는 것도 아니고, …… 의리義理에도 맞지 않는 것"으로서, "무릇 비루하고 조악한 풍속은 모두 깨끗이 없애서 인도人道의 시작을 중시해야 할 것"[18]이라는 문제의식 하에서, 이에 해당하는 구체적 사례로서 '옥각동자玉刻童子의 사용', '큰 자리에서 함께 교배交拜하는 풍속', '자

17) 『家禮』, 卷3(「昏禮」), p. 4a "古禮有問名·納吉, 今不能盡用, 止用納采·納幣, 以從簡便."

18) 『嘉禮酌儀: 「婚禮」』(『定本』 제22책, 251~252쪽). "[凡係鄙俚之俗, 竝宜滌除, 以重人道之始.] …… 然本非見於『禮』者, …… 不合於義, 故廢之."

촉刺燭의 사용', '징씨徵氏의 관례', '신랑이 대문에 도착하면 신부 집에서 친복親僕으로 하여금 말고삐를 바꿔 잡게 하는 관습', '해홍사解紅絲의 관례' 및 '중당中堂에서 예禮를 행하는 관습'을 거론하고 있다.

③ '상례'론

정약용은 『상의절요喪儀節要』에서 자신의 독자적인 '상례喪禮'론의 일단을 집중적으로 제시하고 있다. 이 저서는 그가 자신의 집안에서 상례喪禮를 치를 때 실제로 사용할 목적에서 편찬했던 실용적 예서로서, 『상례사전喪禮四箋』[19]의 「상의광喪儀匡」편을 중심으로 그 내용을 사용하기 편리하도록 간편하게 요약정리한 저술이다. 또한 그는 이를 저술한 직접적 계기와 관련해서는 "내가 상례喪禮를 전석箋釋한 지 이미 몇 해가 되었다. 널리 고증하였으나 간략하지 못함에, 보는 자들이 이를 병통으로 여겨 요약본이 있기를 원하였다. 겸양謙讓만 하고 감히 이를 시도하지 못한 것은 참으로 신분身分의 귀천貴賤이 다르고, 경제력經濟力이 다르며, 고금古今의 마땅함에 차이가 있고, 중국中國과 조선朝鮮의 풍속이 다르며, 성향性向과 기호嗜好가 각자 치우치고, 지식知識과 취향趣向이 이에 따라 달라져, 이 모두를 참작參酌하고 회통會通하는 일이

19) 『상례사전』은 정약용이 사상례士喪禮와 관련된 예경禮經과 역대 예제禮制 및 제유諸儒의 예설禮說을 광범위하게 상고하는 가운데 그 내용을 '상의喪儀', '상구喪具', '상복喪服', '상기喪期'의 주제별로 나누어 편찬함으로써 '상례학喪禮學'을 집대성한 예서禮書이다. 여기서 ① 「상의광喪儀匡」은 『의례儀禮』의 「사상례士喪禮」, 「기석례旣夕禮」, 「사우례士虞禮」편 등에 기록된 상례喪禮의 과정과 의식을 다루고 있는 저술이다. ㉡ 「상구정喪具訂」은 상례와 관련된 의금衣衾과 관곽棺槨의 상구제도喪具制度를 다루고 있는 저술이다. ㉢ 「상복상喪服商」은 상례와 관련된 최관衰冠과 질대絰帶의 상복喪服과 그 부속 기물을 다루고 있는 저술이다. ㉣ 「상기별喪期別」은 상喪을 당했을 때 입는 오복五服과 상복喪服을 입는 대상을 다루고 있는 저술이다.

정말 어려웠기 때문이다. 가경嘉慶 을해년乙亥年[1815年, 純祖 15: 필자 주] 겨울에 맏아들 학가學稼[丁學淵: 필자 주]가 병시중을 들려고 와서 거듭 청하였다. 나는 '동시대에 공개함은 내가 감히 할 수 없지만, 자손子孫을 훈계訓戒하기 위함이라면 또한 어찌 사양하겠는가?'라고 말하고는 마침내 다음과 같이 기록하여 한 집안의 용도에 대비하였다."[20]라고 소개하고 있다.

첫째, 정약용은 '상례'의 의식절차로서 ① '시졸始卒[유질有疾, 질혁疾革, 촉광屬纊[솜을 코 위에 대고 사망을 확인함], 수체收體, 남녀개복男女改服, 입상주立喪主, 피발披髮[상투를 풀어 머리카락을 좌우로 늘어뜨림]·급상임扱上衽[상의의 옷깃을 허리띠 안쪽으로 넣음], 곡哭, 설상제設牀第, 천시遷尸, 복復, 설전設奠, 유당帷堂, 정곡위正哭位, 입호상立護喪·사서司書·사화司貨, 고부告訃, 치관治棺, 설명設銘', ② '습함襲含[굴감掘坎, 진습사陳襲事[습襲에 필요한 의복衣服을 진설함], 진함구陳含具[반함飯含에 쓸 도구를 진설함], 목沐·즐櫛·괄髺·진振·욕浴·진振·전剪, 설명의設明衣, 습襲, 단袒, 함含, 진瑱·멱幎·엄掩·구屨·대帶·악수幄手·안상安牀·금복衾覆, 치명중置銘重, 곡哭, 설전設奠, 요정燎庭]' 〈이상 시졸 당일〉, ③ '소렴小斂[진렴사陳斂事[소렴에 필요한 물건들을 진설함], 진전사陳奠事[전奠에 사용할 물건들을 진설함, 특돈일정特豚一鼎], 진질陳絰·대帶, 포석鋪席·포교鋪絞·포금鋪衾, 곡哭·용踊, 천시遷尸·금衾·교絞, 빙시곡憑尸哭, 단袒·괄발括髮·문免·좌髽·대帶, 봉시奉尸, 즉위卽位·습襲·질絰·배빈拜賓, 전奠·곡哭·성용成踊, 대곡代哭, 요정燎庭]' 〈이상 시졸 명일〉, ④ '대렴大斂[진렴사陳斂事, 승관升棺, 진전사陳奠事[특돈삼정特豚三鼎], 봉시교奉尸絞, 곡哭·용

20) 『喪儀節要』 卷1(『定本』 제22책, 50쪽). "余箋釋喪禮, 旣有年矣. 博而不約, 覽者病之, 願有節要文字. 顧謙讓不敢爲此者, 誠以貴賤異位, 富貧殊力, 古今異宜, 華東殊俗, 性好各偏, 識趣隨別, 參酌會通, 其事實難也. 嘉慶乙亥冬, 學稼來養疾, 亟有請焉. 余曰: '公諸一世, 非余所敢, 戒子訓孫, 又何辭焉?', 遂錄如左, 以備一家之用."

踊, 봉시납관奉尸納棺, 단袒·협관곡俠棺哭·개蓋·임衽, 습襲·전奠·성용成踊, 철유徹帷·조의려造倚廬]' 〈이상 시졸 후 삼일〉, ⑤ '성복成服[진최陳衰·장杖[상복喪服과 상장喪杖을 진설함], 조곡朝哭, 상裳·최衰·관冠·질대絰帶·교수絞垂[요질腰絰의 널어뜨린 마麻를 묶음], 전奠, 취려就廬·장杖·곡哭·배빈拜賓]' 〈이상 시졸 후 사일〉, ⑥ '성빈成殯[굴사감掘肆坎, 조곡朝哭, 계호啓戶, 고유告由, 곡哭·용踊, 봉구안우감奉柩安于坎, 석席·도塗·옥屋, 설의設椅·탁桌, 치명중置銘重, 곡哭, 반위反位, 궤饋, 곡우여차哭于廬次, 곡주야哭晝夜, 삭일은전朔日殷奠, 중월천례仲月薦禮]' 〈이상 시졸 후 오일〉, ⑦ '계빈啓殯[영조역營兆域, 정일기定日期[유일柔日], 천광穿壙·축참築墋, 고계빈告啓殯, 곡哭, 산대수散帶垂·좌髽·단袒, 곡哭·용踊, 봉구예묘奉柩詣廟, 습襲·전奠]', ⑧ '조전祖奠[납여納輿, 취위就位·단袒, 봉구하당奉柩下堂, 재載·속束, 곡哭·용踊, 선거旋車·건명建銘, 습襲·전奠, 요정燎庭, 대곡代哭]' 〈이상 성빈 후 십일에서 발인 일일 전〉, ⑨ '발인發引[진전구陳奠具, 봉구거奉柩車, 개蓋·유帷·식飾·삽翣, 곡哭·용踊·습襲·전奠, 구거행柩車行, 곡보종구哭步從柩, 단袒·습襲]', ⑩ '폄窆·반곡反哭[구지광柩至壙, 단袒·지곡止哭, 폄窆·참墋·축築·탄炭·토土·축築, 습襲, 영감盈坎, 전奠, 입주立主, 매명埋銘, 반곡反哭, 단袒·곡哭, 적빈궁適殯宮, 곡진애哭盡哀, 습襲, 초우제初虞祭]' 〈이상 발인 당일〉, ⑪ '우제虞祭[포석布席·설궤設几·진제사陳祭事, 취위就位·곡哭·재배再拜, 천변두薦籩豆·천궤薦簋·천형薦鉶, 천조유식薦俎侑食, 초헌初獻·아헌亞獻·삼헌三獻, 진수進水, 곡哭, 고리성告利成, 재배再拜, 철찬徹饌·합유호闔牖戶·출出]', ⑫ '졸곡卒哭·부祔[장례를 치른 뒤 1일을 격하여 유일柔日에 재우제再虞祭를, 2일을 격하여 강일剛日에 삼우제三虞祭를 지내며, 예는 모두 초우제와 같음. 삼우제가 곧 졸곡제卒哭祭임. 삼우제를 지낸 다음 날에 부제祔祭를 지내며, 예는 우제와 같음. 부제에는 천수례薦羞禮를 행함]', ⑬ '소상小祥[초상으로부터 만 일 년이 되면 연복練服을 입

으며, 행사行事는 모두 우제와 같음. 천수례와 치작례致爵禮를 행함. 조석곡朝夕哭을 그침]', ⑭ '대상大祥[소상제를 지낸 뒤 다시 만 일 년이 되면 호관縞冠·소복素服을 입으며, 행사는 모두 소상과 같음. 천수례와 여수례旅酬禮를 행함. 조천祧遷할 신주를 묘소에 묻고, 이어 새 신주를 받들어 사당에 들임]', ⑮ '담제禫祭[대상제를 지내고 한 달을 걸러 섬관纖冠을 쓰며, 행사는 모두 대상과 같음]'를 차례대로 제시하고 있다.[21)]

---

21) 『의례儀禮』에서는 사士의 상장례喪葬禮의 의식절차에 대하여 「상복喪服」[권卷11], 「사상례士喪禮」[권12], 「기석旣夕」[권13], 「사우례士虞禮」[권14]편에 걸쳐 소개되어 있다. 여기서 ① 「상복」편에서는 '오복五服'으로서 참최斬衰[삼년三年], 자최齊衰[삼년三年, 장기杖期, 부장기不杖期, 삼월三月], 대공大功[상殤, 구월九月], 세최緦衰[칠월七月], 소공小功[상殤, 오월五月], 시마緦麻[삼월三月]가, ② 「사상례」편에서는 ㉠ 시사始死[질병疾病, 시사始死, 초혼招魂, 설치楔齒·철족綴足·설전設奠·유당帷堂, 부군赴君·부고赴告, 취곡위就哭位, 수襚, 위명爲銘, 굴감掘坎·위역爲垼, 목욕沐浴, 반함飯含, 습시襲尸, 치중置重·치명置銘〉이상 시사 당일〉, ㉡ 소렴小斂[각종 의물衣物의 진열, 소렴小斂, 빙시憑尸, 괄발括髮, 단袒, 문免, 좌髽, 소렴전小斂奠, 대곡代哭, 수襚〉이상 시사 명일〉, ㉢ 대렴大斂[각종 의물衣物과 전물奠物의 진설 및 빈구殯具의 준비, 철소렴전徹小斂奠, 대렴大斂, 빙시憑尸, 개蓋·빈殯·용踊, 대렴전大斂奠, 송빈送賓·송형제送兄弟, 취상차就喪次〉이상 시사 후 삼일〉, ㉣ 성복成服〈이상 시사 후 사일〉, ㉤ 조석곡朝夕哭·조석전朝夕奠, 삭망전朔望奠, 천신薦新, ㉥ 서택筮宅, 시곽視椁, 복일卜日〈이상 시사 후 사일 이후〉이, ③ 「기석」편에서는 ㉠ 계빈啓殯[천조묘遷祖廟, 거마車馬 진열, 천조전遷祖奠], ㉡ 장전葬前[관載棺·식구飾柩, 장구葬具 및 명기明器 진열, 조祖[구거柩車를 돌려놓음], 조전祖奠, 봉賵·전奠·부賻·증贈〉이상 장례 하루 전〉, ㉢ 장葬[장전葬奠, 명기明器와 거마車馬 출행, 봉서賵書와 견책遣策 낭독, 구거柩車 출행, 군증폐君贈幣, 하관下棺, 반곡反哭, 초우제初虞祭〉이상 장례 당일〉, ㉣ 재우제再虞祭, ㉤ 삼우제三虞祭, ㉥ 졸곡제卒哭祭, ㉦ 부제祔祭가, ④ 「사우례」편에서는 ㉠ 삼우제, ㉡ 졸곡제, ㉢ 부제, ㉣ 소상小祥, ㉤ 대상大祥, ㉥ 담제禫祭와 관련된 내용이 차례대로 소개되고 있다.

한편, 『주자가례朱子家禮』의 「상례喪禮」편에서의 의식절차로는 ① 초종初終[질병천거疾病遷居, 절絶·곡哭, 복復, 입상주立喪主·주부主婦·호상護喪·사서司書·사화司貨, 역복불식易服不食, 치관治棺, 부고訃告], ② 목욕沐浴[시신尸身을 목욕시킴], 습襲[시신을 염습斂襲함], 전奠[전제奠祭를 올림], 위위爲位[곡哭하는 자리를 만듦], 반함飯含[시신의 입안에 쌀과 동전을 물림], ③ 영좌靈座[영좌를 설치함], 혼백魂帛[혼백을 만듦], 명정銘旌[명정을 만들어 세워놓음]〈이상 초종 당일〉, ④ 소렴小斂[단袒, 괄발括髮, 문免, 좌髽, 전奠, 대곡代哭]〈이상 초종 명일〉, ⑤ 대렴大斂[진대렴의금陳大斂衣衾, 설전구設奠具, 거관입擧棺入, 대렴大斂[시신을 관 안에 안치함], 설영상設靈牀, 설전設奠, 귀상차歸喪次, 지대곡止

둘째, 정약용은 이상과 같은 '상례'의 의식절차를 정립함에 있어서도 자신만의 독자적인 예학적 원칙을 견지한 바 있다. 즉, ① 그는 상례를 위시한 가례의 제정과 관련하여 공통적으로 '고례古禮와 시속時俗의 절충折衷'이란 기본원칙으로 일관되게 견지하면서도, 동시에 자신만의 독자적인 예학적 관점, 특히 '합리성[合理]', '간편함[便]' 및 '소박함[澹素]'의 지향이라는 나름의 기준에 의거하여 이를 탄력적으로 취사선택하고 있다는 점이다. ② 또한 그는 상례의 구체적 절차를 입론·제정함에 있어서

代哭]〈이상 초종 후 삼일〉, ⑥ 성복成服[복오복服五服[참최삼년斬衰三年, 자최삼년齊衰三年, 대공구월大功九月, 소공오월小功五月, 시마삼월緦麻三月], 취위就位·조곡朝哭·상조相弔, 시식죽始食粥]〈초종 후 사일〉, ⑦ 조석곡전朝夕哭奠[아침저녁으로 곡哭하며 전제奠祭를 드림], 상식上食[식사 때 음식을 올림], ⑧ 조弔[조상弔喪함], 전奠[전제奠祭를 드림], 부賻[부의賻儀함], ⑨ 문상聞喪[멀리서 상喪을 듣고 의례儀禮를 행함], 분상奔喪[멀리서 상喪을 듣고 장사葬事 지내러 급히 집으로 돌아감], ⑩ 치장治葬[장사 지낼 터를 조성함]‖택지擇地, 택일擇日, 개영역開塋域, 사후토祠后土, 천광穿壙, 작회격作灰隔, 각지석刻誌石, 조명기造明器·하장下帳·포苞·소箵·앵罌·대여大轝·삽翣, 작주作主], ⑪ 천구遷柩[영구靈柩를 옮김], 조조朝祖[조상을 뵘], 전부奠賻[술을 올리고 부의賻儀함], 진기陳器[제기祭器를 진설함], 조전祖奠[조전을 차리고 술을 올림]〈발인發引 하루 전〉, ⑫ 견전遣奠[상여를 떠나보내는 제사를 드림]‖천구취여遷柩就轝, 축봉혼백祝奉魂帛·승거분향升車焚香], ⑬ 발인發引[발인함]‖영구靈柩가 떠남. 주인主人 이하 남녀男女는 곡哭을 하며 걸어서 따라감], ⑭ 급묘及墓[영구가 묘소에 도착함], 하관下棺[관을 내림], 사후토祠后土[후토신后土神에게 제사 지냄], 제목주題木主[나무 신주에 글을 씀], 성분成墳[봉분封墳을 만듦], ⑮ 반곡反哭[집으로 돌아와 곡哭을 함]‖주인 이하는 영거靈車를 모시고 길에서 천천히 걸으며 곡을 함, 집에 이르면 곡을 함, 축祝이 신주神主를 영좌靈座에 안치함, 주인 이하는 청사廳事에서 곡을 함, 영좌 앞에 나아가 곡을 함〈이상 발인 당일〉, ⑯ 우제虞祭[우제를 지냄]‖초우제初虞祭는 발인 당일에 지냄, 축이 혼백魂帛을 묻음, 조석전朝夕奠을 파함, 유일柔日[을乙·정丁·기己·신辛·계일癸日]을 만나면 재우제再虞祭를 지냄, 강일剛日[갑甲·병丙·무戊·경庚·임일壬日]을 만나면 삼우제三虞祭를 지냄], ⑰ 졸곡卒哭[아침저녁 이외의 곡을 그침]‖삼우제를 지낸 후 강일을 만나면 졸곡제를 지냄, 주인과 형제는 거친 음식[蔬食]을 먹고 물은 마시되 과일과 채소는 먹지 않으며, 거친 자리를 깔고 나무를 베고 잠을 잠], ⑱ 부祔[합사合祀함][졸곡卒哭 다음날 새 신주를 사당祠堂에 합사하고, 부제祔祭를 지냄], ⑲ 소상小祥[소상을 지냄]‖초상初喪부터 일 년만에 지냄, 조석곡朝夕哭을 그침, 비로소 과일과 채소를 먹음], ⑳ 대상大祥[대상을 지냄]‖초상부터 이 년만에 지냄, 지팡이를 부러뜨려 구석진 곳에 버림, 체천遞遷한 신주神主를 옮겨 묘소 옆에 묻음, 비로소 술을 마시고 고기를 먹으며 침실로 돌아감], 담禫[담제를 지냄]‖대상을 지낸 후 중월中月에 지냄]으로 구성되어 있다.

도 어디까지나 '존비尊卑와 친소親疏를 구별하는 기준'으로서의 '예禮의 일반적 기능'에 충실하고 있다는 점이다. 즉, 상례의 의식절차를 구성함에 있어 '혈연적 지위', '사회적 지위[卿·大夫·士]', '빈부貧富' 및 '연령年齡' 등에서의 차이를 표시관철함에 섬세한 감수성을 보여주고 있다. ③ 이외에도 그는 상례를 위시한 가례의 시행에 있어 '남녀男女 간의 대칭성對稱性·동등성同等性'이라는 질서감각을 수미일관 유지하고 있다는 점 또한 주목된다. 이러한 측면은 특히 상례의 시행에 있어 '주인主人과 주부主婦의 역할' 및 '부상父喪과 모상母喪의 거행'의 양상에서 잘 확인된다.

마지막으로, 정약용은 상장례喪葬禮의 거행에 있어 전통적인 '유교적儒敎的 합리주의合理主義'의 정신, 즉 장례葬禮를 치름에 있어 "모두 풍수風水와 관련된 사설邪說을 살피지 않고, 음양陰陽에 따라 풍속에서 꺼리는 것에 구애받지 않는다."[22]라는 입장을 명확하게 계승·천명하고 있다. 즉, ① 그는 이러한 자신의 입장을 대표적으로 『시문집詩文集』에서의 「풍수론風水論 1~5」, 「갑을론甲乙論 1~2」[1817년]과 함께 『풍수집의風水集議』[1825년] 및 『목민심서牧民心書』[1818년~1821년] 등의 일련의 저술을 통해 거듭 표명하고 있는바, ② 그는 특히 『풍수집의』를 편찬한 문제의식과 관련하여 "풍수설風水說은 세상에서 흔히 신봉하는 바 되어 덕의德義는 닦지 않고 장무葬巫에게 복福을 구하는데, 이러한 습속이 이미 고질화되어 그 미혹됨을 깨우칠 수가 없게 되었다. 이에 옛사람들의 (풍수론을 비판한: 필자 주) 유명한 논설을 모았으니, 이런저런 논의를 나란히 실어 그 득실을 드러내고 그 사이사이에 내 견해를 덧붙여서 분명하지 않은 부분을 밝혔다. 선善을 좋아하고 사리事理에 밝은 자가 이 책

22) 『喪儀節要』 卷1(『定本』 제22책, 71쪽). "竝不諏風水邪說, 不拘陰陽俗忌."

을 접하여 풍수의 망령됨을 깨닫고 이로 인해 그 폐단을 줄일 수 있기를 바랄 뿐이다!"[23]라고 피력했던바, ③ 이로써 그는 조선후기에 성행하던 풍수지리설風水地理說을 신랄하게 비판하는 가운데 그로부터 비롯된 산송山訟의 사회적 폐해를 바로잡고 합리적인 유교적 장례葬禮의 대안을 제시하기 위한 노력을 경주한 바 있다.[24]

④ '제례'론

정약용은 『제례고정祭禮考定』을 통해 자신의 독자적인 사족의 '제례祭禮'론을 집중적으로 제시하고 있다. 이 저술은 그가 당시 조선의 제례뿐만이 아니라 예제禮制 일반이 '고례古禮의 정신精神'을 몰각한 채 원칙 없이 문란해진 현실에 대한 나름의 엄중한 문제의식[25]에서 출발하

23) 『風水集議』(『定本』 제22책, 324쪽). "風水之說, 世多崇信, 不修德義, 求福於葬巫, 習俗已錮, 無以曉惑. 玆輯古人名論, 甲乙竝存, 得失以顯, 間附瞽說, 以章其晦. 庶乎樂善明理者, 卽書悟妄, 因有以殺其濤瀾歟!"

24) 정약용의 『풍수집의』의 개요, 편찬, 서지사항, 구성과 내용 및 특징과 의의에 대한 보다 자세한 내용은 대표적으로 박종천(2015: 11~20))이 참조된다

25) 정약용은 다음과 같이 말한 바 있다. "이번에 보내는 『제례고정祭禮考定』 한 권은 내 한평생의 뜻이 담겨 있는 것이다. 태뢰太牢와 소뢰少牢란 명칭은 세상에서 알지 못하는 바는 아니지만, 오직 소 한 마리, 양 한 마리, 돼지 한 마리를 태뢰라 하고 양 한 마리, 돼지 한 마리를 소뢰라 한다는 것만 알고 있을 뿐, 변두籩豆와 궤형簋鉶의 정연함이 마치 자연적으로 이루어진 것 같음은 알지 못한다. 옛사람이 연향燕饗을 베풀고 제사祭祀를 지낼 때 모두 품급品級이 있어 매번 태뢰太牢·소뢰少牢·특생特牲·특돈特豚·일정一鼎·포해脯醢 등 여섯 가지 가운데 골라 사용하였으며, 나물 하나, 과일 하나도 감히 마음대로 더하고 빼지 못하였으니, 선왕先王의 법제法制의 엄격하고도 세밀함이 이와 같았다. 태뢰는 천자天子나 제후諸侯가 사용하는 물건이다. 오늘날 감사監司가 지방을 순시하게 되면 그 연향에 쓰이는 그릇의 숫자가 태뢰보다 다섯 배를 넘으니, 옛말에 '술과 음식 먹기를 물 흐르듯이 하며, 놀이를 즐기고 주색에 빠짐에 끝이 없다'라고 했던바, 불행하게도 요즘의 실정에 가깝다고 하겠다. 내가 지은 이 『제례고정』은 단지 제사만을 위한 것이 아니라, 무릇 서울과 지방의 사신使臣과 빈객賓客의 접대 및 혼인婚姻과 회갑回甲 등 일체 연향에 쓰이는 음식에 대해 모두 획일적으로 제도를 만든 것이다. 이것을 공경히 준행하여 감히 벗어남이

여, 특히 제례를 중국과 조선의 고금의 예서禮書를 두루 섭렵·참조하는 가운데 당시의 법과 현실에 맞게 새로 정립한 제례서祭禮書이다.

첫째, 정약용은 자신의 '제례'론을 입론함에 있어 '제법祭法', '제기祭期', '제의祭儀', '제찬祭饌'의 네 가지 주제로 나누어 고찰·소개하고 있는 바,[26] 즉 ① 「제법고祭法考」에서는 ㉠ 신하臣下는 삼대三代까지만 제사함, ㉡ 근친近親은 이대二代까지만 제사함, ㉢ 천자天子의 공경公卿은 사묘四廟임, ㉣ 국법國法에 대부大夫는 삼대까지 제사함, ㉤ 선정명유先正名儒도 삼대봉사三代奉祀를 주장함, ㉥ 벼슬하는 자는 삼대까지만 봉사奉祀함, ㉦ 잡직雜職과 향정직鄕亭職은 일묘一廟임, ㉧ 삼대가 지나면 신주神主를 체천遞遷하여 매안埋安함, ㉨ 불천위不遷位가 있으면 조묘祖廟와 네묘禰廟로 분리함, ㉩ 최장방最長房으로 옮기는 법은 주자朱子의 초년설初年說임, ㉪ 모두 체천하는 것이 주자의 만년정론晩年定論임, ㉫ 주자의 초년설은 송宋 나라의 법法을 따른 것임, ㉬ 주자의 만년설에 따라 예禮가 다하면 체천함을, ② 「제기고祭期考」에서는 ㉠ 사시四時의 제사는 천자天子만이 모두 거행함, ㉡ 제사나 천신薦新의 날자는 반드시 중월仲月을 씀, ㉢ 대부大夫는 춘분春分과 추분秋分에 사시四時의 제향祭享을 드림, ㉣ 대부와 사士는 하지夏至와 동지冬至에 천신薦新함, ㉤ 삭참례朔參禮는 대부가 맹월孟月 초하루에 행함, ㉥ 기일忌日에는 전헌奠

없도록 한다면, 세도世道에 또한 도움이 되지 않겠는가?(玆所去『祭禮考定』一卷, 此吾平生之志也. 太牢·少牢之名, 世非不知, 唯知爲牛一·羊一·豕一與羊一·豕一之名, 其籩豆·簠簋之秩然, 若天成地造, 人所不知耳. 古人燕饗·祭祀, 皆有品級, 每於太牢·少牢·特牲·特豚·一鼎·鋪醢六者之中, 揀而用之, 其一菜·一果, 不敢任意增損, 先王法制之嚴且密如是也. 太牢者, 天子·諸侯之物也. 今監司巡歷之饗, 其鋪俎·籩豆之數, 較之太牢, 不啻五倍, 古所謂'飮食若流, 流連荒亡', 不幸近之. 吾玆『祭禮』, 不唯祭祀是爲, 凡京外使客支應, 及婚姻·壽考, 一切燕饗之饌, 竝宜畫一爲制. 使之欽此欽遵, 無敢踰越, 則於世道不亦有裨?)" 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 274~275쪽).

26) 이하의 소개는 李霜芽(2014: 185~558)에 의거하였다.

獻의 예를 행함, ㅅ 묘제墓祭는 대부는 청명淸明과 한로寒露에 두 번, 사士와 서인庶人은 한식寒食에 한 번 지냄, ㅇ 묘제는 고조高祖에 그침, ㅈ 후토后土에 제사하는 것은 잘못임, ㅊ 나머지 세속世俗의 절일節日[삼원절三元節, 사중절四重日]에는 제사하지 않음을, ③ 「제의고祭儀考」에서는 ㉠ 고례古禮의 제사祭祀는 번다하여 따르기 어려움, ㉡ 고금古今의 예禮를 참작하여[參古酌今] 지금 가능한 예를 정함, ㉢ 재숙齊宿〈제사 이틀 전〉, ㉣ 시탁視濯〈제사 하루 전〉, ㉤ 시임視飪, ㉥ 진찬陳饌, ㅅ 석축釋祝[축문祝文을 읽음], ㅇ 유식侑食, ㅈ 초헌初獻[主人], ㅊ 아헌亞獻[獻者], ㅋ 삼헌三獻[獻者], ㅌ 천수薦羞[主婦], ㅍ 수조受胙, ㅎ 여수旅酬, ㉠ 고리성告利成, ㉡ 분준分餕, ㉢ 예필禮畢, ㉣ 천신薦新·삭참례朔參禮, ㉤ 기일제忌日祭, ㉥ 묘제墓祭를, ④ 「제찬고祭饌考」에서는 ㉠ 제찬오등祭饌五等[태뢰太牢, 소뢰少牢, 특생特牲, 특돈삼정特豚三鼎, 특돈일정特豚一鼎. 이외 정鼎이 없는 포해脯醢가 있음], ㉡ 생정육기牲鼎六器[작爵, 궤簋, 형鉶, 조俎, 두豆, 변籩], ㉢ 태뢰구정太牢九鼎[태뢰는 천자天子나 제후諸侯의 예禮로서, 두 등급이 있음. 상등上等은 구정九鼎으로, 작爵은 구헌九獻, 음식[食]은 팔궤八簋, 칠형七鉶, 구조九俎, 팔두八豆, 팔변八籩임], ㉣ 태뢰칠정太牢七鼎[태뢰의 하등下等으로, 작爵은 삼헌三獻, 음식은 육궤六簋, 오형五鉶, 칠조七俎, 육두六豆, 육변六籩임], ㉤ 소뢰오정少牢五鼎[소뢰는 대부大夫의 예禮로서, 작爵은 삼헌三獻, 음식은 사궤四簋, 삼형三鉶, 오조五俎, 육두六豆, 육변六籩임], ㉥ 특생삼정特牲三鼎[특생은 사士의 예禮로서, 작爵은 삼헌三獻, 음식은 이궤二簋, 삼형三鉶, 삼조三俎, 사두四豆, 사변四籩임], ㅅ 특돈삼정特豚三鼎[특돈에는 두 등급이 있음. 특돈삼정은 사士의 은전殷奠[전奠 가운데 가장 풍성한 것]임. 작爵은 일헌一獻, 음식은 이궤二簋, 일형一鉶, 삼조三俎, 이두二豆, 이변二籩임], ㅇ 특돈일정特豚一鼎[특돈의 하등으로, 작爵은 일헌一獻, 음식은 일조一俎, 이두二豆,

이변二籩임], ㉦ 포해지천脯醢之薦[희생[牲]이 없는 전奠으로, 작爵은 일헌一獻, 음식은 일두一豆, 일변一籩임], ㉧ 오등五等의 음식[饌]은 분수를 넘어서는 안 됨, ㉨ 군자君子의 행례行禮는 풍속風俗의 변개變改를 추구하지 않음[시속時俗을 준행遵行하되, 고례古禮가 제정한 명분名分의 근본을 견지함], ㉩ 정鼎[희생[牲]을 담는 제기祭器로, 시의時宜에 따름], ㉪ 작爵[술을 담는 제기], ㉫ 궤簋[대나무 그릇으로, 질그릇은 '대敦'라고 부르며, 찰기장[黍]과 메기장[稷]을 담는 제기], ㉬ 형鉶[채소菜蔬를 넣은 국[羹]을 담는 제기], ㉭ 조俎[정鼎에 담았던 희생犧牲을 다시 옮겨 담는 제기], ㉮ 두豆[채소 절임[菹]과 젓갈[醢]을 담는 제기], ㉯ 변籩[대나무 그릇으로 지금은 자기를 쓰며, 대추, 밤, 포, 볶은 콩과 쌀로 만든 미숫가루[糗]를 담는 제기], ㉰ 육종六種의 기물器物은 아울러 백자白磁를 쓰며, 치수[尺寸]를 어겨서는 안 됨, ㉱ 시향時享[춘분春分과 추분秋分에 거행함], ㉲ 천신薦新[하지夏至와 동지冬至에 거행함. 길제吉祭임], ㉳ 삭참朔參[정월 초하루와 사시四時의 맹월孟月 초하루에 거행함], ㉴ 기일忌日[기일에 지내는 제사], ㉵ 전묘展墓[청명淸明과 한로寒露에 거행함], ㉶ 유사고유有事告由, ㉷ 시졸전始卒奠, ㉸ 습전襲奠, ㉹ 조석전朝夕奠, ㉺ 소렴전小斂奠, ㉻ 대렴전大斂奠, ㉼ 성복成服, ㉽ 삭전朔奠, ㉾ 망전望奠, ㉿ 천신薦新[하지夏至와 동지冬至, 춘분春分과 추분秋分에 거행함. 상제喪祭임], ㉲ 계빈전啓殯奠, ㉳ 조전祖奠, ㉴ 견전遣奠, ㉵ 묘좌전墓左奠, ㉶ 제주전題主奠, ㉷ 초우제初虞祭, ㉸ 재우제再虞祭[초우제를 지낸 뒤 하루 걸러 지냄], ㉹ 삼우제三虞祭[재우제를 지낸 뒤 사흘 뒤에 지냄], ㉺ 장고부사將告祔事[다음날 있을 부묘祔廟의 일을 고하는 고유제告由祭임], ㉻ 졸곡卒哭[말우末虞를 졸곡으로 삼고, 이를 '성사成事'라고 이르며, 별도의 제사는 지내지 않음], ㉼ 부제祔祭[삼우제를 지낸 다음 날 거행함], ㉽ 기폄旣窆[하관下棺한 다음에는 조석전朝夕奠이 없음], ㉾ 기장旣葬[장례葬禮가 끝

난 뒤에는 삭일전朔日奠이 있음], ㉤ 생일生日[전奠이 없음], ㉥ 연제練祭[초상으로부터 만 일 년이 되면 연복練服을 입는데, 이때 연제를 지냄]상제祥祭[연제가 곧 소상제小祥祭가 되며, 다시 만 일 년이 되면 호관縞冠을 쓰는데 이때 대상제大祥祭를 지냄]담제禫祭[대상제를 지내고 한 달을 걸러 섬관纖冠을 쓰는데 이때 담제를 지냄], ㉦ 길제吉祭[삼년상이 끝나면 별도의 길제를 지내지 않음. 여기서 길제란 약禴·사祠·상嘗·증烝과 같은 사시四時의 정제正祭를 말함]를 차례대로 제시하고 있다.[27]

---

27) 『의례儀禮』에서는 사士의 제사의 종류와 의식절차에 대하여 「특생궤식례特牲饋食禮」[권卷15], 「소뢰궤식례少牢饋食禮」[권16], 「유사철有司徹」」[권17]편에 걸쳐 소개되어 있다. 여기서 ① '특생궤식례'의 경우 ㉠ 서일筮日·서시筮尸〈제사 사흘 전〉·숙시宿尸·숙빈宿賓〈이상 제사 이틀 전〉, ㉡ 시탁視濯·시생視牲·위기爲期[제사 시간을 정함]〈이상 제사 하루 전〉, ㉢ 진설陳設·설위設位, ㉣ 음염陰厭[성년成年이 되기 전에 죽은 적장자嫡長子를 사당의 서남쪽 모퉁이의 으슥한 곳에 배향하여 제사 지내던 의례]축축祝祝, ㉤ 영시迎尸·시구반尸九飯, ㉥ 초헌初獻[주인主人]·아헌亞獻[주부主婦]·삼헌三獻[빈賓], ㉦ 가작加爵·헌시獻尸[사자嗣子]·여수旅酬·무산작無算爵·헌시獻尸[이利]·고리성告利成, ㉧ 송시送尸·귀시조歸尸俎·철서수徹庶羞·준餕·양염陽厭[성년이 되기 전에 죽은 서자庶子를 사당의 북서쪽 모퉁이의 햇볕이 드는 곳에 배향하여 제사 지내던 의례]·고리성告利成·고사필告事畢, ㉨ 송빈送賓·철조조徹阼俎·귀빈조歸賓俎·출묘出廟로, ② '소뢰궤식례'의 경우 ㉠ 서일筮日〈제사 열흘 전〉, ㉡ 숙계시宿戒尸〈제사 이틀 전〉·숙제관宿諸官·서시筮尸·숙시宿尸·위기爲期〈이상 제사 하루 전〉, ㉢ 시생視牲·시살視殺·탁개濯漑, ㉣ 진설陳設·재조載俎, ㉤ 음염陰厭, ㉥ 영시迎尸·시십일반尸十一飯, ㉦ 초헌初獻[주인]·아헌亞獻[주부]·삼헌三獻[빈], ㉧ 고리성告利成·시출묘문尸出廟門·준餕으로 구성되어 있다.

한편, 『주자가례朱子家禮』의 「상례喪禮」편에서의 제사의 종류와 의식절차로는 ① '사시제四時祭[중월仲月에 지냄]'의 경우 ㉠ 복일卜日〈제사 열흘 전〉, ㉡ 재계齋戒〈제사 사흘 전〉, ㉢ 설위設位·진기陳器, ㉣ 성생省牲·척기滌器·구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉤ 설소과주찬設蔬果酒饌, ㉥ 봉주취위奉主就位, ㉦ 참신參神, ㉧ 강신降神, ㉨ 진찬進饌, ㉩ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉪ 유식侑食, ㉫ 합문闔門·계문啓門, ㉬ 수조受胙, ㉭ 사신辭神·납주納主·철徹·준餕으로, ② '초조初祖[시조始祖에게 지내는 제사로서, 시조를 잇는 종자宗子가 동지冬至에 지냄]'의 경우 ㉠ 재계齋戒〈제사 사흘 전〉, ㉡ 설위設位·진기陳器, ㉢ 구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉣ 설소과주찬設蔬果酒饌, ㉤ 성복盛服·취위就位, ㉥ 강신降神·참신參神, ㉦ 진찬進饌, ㉧ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉨ 유식侑食·합문闔門·계문啓門·수조受胙·사신辭神·철徹·준餕으로, ③ '선조先祖[선조에게 지내는 제사로서, 시조始祖와 고조高祖를 잇는 종자宗子가 입춘立春에 지냄]'의 경우 ㉠ 재계齋戒〈제사 사흘 전〉, ㉡ 설위設位·진기陳器, ㉢ 구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉣ 설소과주찬設蔬果酒饌, ㉤

둘째, 정약용은 제례祭禮를 특히 '예禮의 본령本領'으로서 중시한 바 있다. 즉, ① 그가 보기에 '예禮'란 원래 '제례'를 의미하였다. 즉, '예禮'자의 "기示는 신神을 나타내고 곡曲은 죽기竹器를, 두豆는 목기木器를 각각 뜻한다. 이에 '신기神示 옆에 변두籩豆와 궤조簋俎를 진설한 것'이 되니", 따라서 이러한 제례가 바로 '예禮의 원의原義'가 된다고 보았다.[28] ② 나아가 그는 "옛날의 제사祭祀 지내는 예는 원래 연향燕饗의 의식을 모방한 것이다. 살아계실 때는 잔치를 베풀어 기쁨을 지극히 하였고, 돌아가시면 제사를 지내 공경을 지극히 하였으니, 그 뜻은 같은 것"[29]이라거나 "옛날에는 연향에서 사용하는 그릇이 곧 제사에서 사용하는 그릇이었고, 연향에서 먹는 음식이 곧 제사에서 올리는 음식이었

성복盛服·취위就位, ㉥ 강신降神·참신參神, ㉦ 진찬進饌, ㉧ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉨ 유식侑食·합문闔門·계문啓門·수조受胙·사신辭神·철徹·준餕으로, ④ '네禰[선친先親에게 지내는 제사로서, 선친을 잇는 종자宗子 이상이 계추季秋에 지냄]'의 경우 ㉠ 복일卜日〈제사 한 달 전 하순〉, ㉡ 재계齋戒〈제사 사흘 전〉, ㉢ 설위設位·진기陳器, ㉣ 구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉤ 설소과주찬設蔬果酒饌, ㉥ 성복盛服, 예사당詣祠堂·봉신주奉神主·출취정침出就正寢, ㉦ 참신參神·강신降神, ㉧ 진찬進饌, ㉨ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉩ 유식侑食·합문闔門·계문啓門·수조受胙·사신辭神·납주納主·철徹·준餕으로, ⑤ '기일忌日[기일에 지내는 제사]'의 경우 ㉠ 재계齋戒, ㉡ 설위設位·진기陳器, ㉢ 구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉣ 설소과주찬設蔬果酒饌, ㉤ 변복變服, 예사당詣祠堂·봉신주奉神主·출취정침出就正寢, ㉥ 참신參神·강신降神, ㉦ 진찬進饌, ㉧ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉨ 유식侑食·합문闔門·계문啓門·사신辭神·납주納主·철徹로, ⑥ '묘제墓祭[묘소墓所에서 지내는 제사로서, 삼월三月 상순上旬 가운데 택일擇日하여 지냄]'의 경우 ㉠ 택일擇日[삼월三月 상순上旬 가운데 택일함], ㉡ 재계齋戒, ㉢ 구찬具饌〈이상 제사 하루 전〉, ㉣ 쇄소灑掃, ㉤ 포석布席·진찬進饌, ㉥ 참신參神·강신降神, ㉦ 초헌初獻·아헌亞獻·종헌終獻, ㉧ 사신辭神·철徹, ㉨ 제후토祭后土[포석布席·진찬進饌, 강신降神·참신參神·삼헌三獻, 사신辭神·철徹·퇴退]로 구성되어 있다.

28) 「答李汝弘【載毅】」(『定本』 제4책, 144~145쪽). "禮者, 祭禮也. 示, 其神也; 曲者, 竹器也; 豆者, 木器也. 神示之傍, 陳設籩豆·簋俎, 非祭禮乎? 故「堯典」曰: '典朕三禮', 三禮者, 天神·地示·人鬼之祭禮也. 祭禮之謂之'禮', 非其原義乎?"

29) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 192쪽). "古者祭祀之禮, 原倣燕饗之儀. 生則燕饗以致歡, 死則祭祀以致敬, 其義一也.."

다. 그러므로 죽은 이를 섬기기를 살아계실 때처럼 하여 그 예禮가 다르지 않았다."[30]라고 주장함으로써 이러한 제례가 곧 '죽은 사람 섬기기를 산 사람 섬기듯 해야 한다'는 유교 본연의 '인도주의人道主義의 정신精神'을 함축하고 있음을 역설하기도 하였다. ③ 이러한 맥락에서 그는 또한 제례의 본질을 기본적으로 "길례吉禮"[31]로 규정하기도 하였다.

셋째, 정약용은 '예禮의 본질 및 기능'과 관련해서도 중요한 입장을 견지한 바 있다. 즉, ① 그는 예란 기본적으로 "선왕先王의 대법大法이요 성인聖人의 지극한 가르침으로서 천세토록 준수해야 하는 것"[32]이자, "간소하면서도 박하지 않고 조화로우면서도 번거롭지 않으니, 곧 성인의 은미한 글"[33]임을 강조하는 가운데, ② 또한 그는 ㉠ '예의 기능'과 관련해서도 "예란 것은 상하上下를 구분하고 귀천貴賤을 다르게 함으로써 백성을 법도法度 안에로 들어 넣는 것"[34]으로 규정했던바, ㉡ 이에 그는 예제에서의 '한계[防]'와 '등급[等]'을 일관되게 강조하는 가운데 특히 '참월僭越[踰]'을 경계한 바 있으며, ㉢ 나아가 동일한 맥락에서 그는 예제禮制의 제정에 있어 특히 '사회적 신분과 지위[卿·大夫·士]' 및 '빈부貧富' 등에서의 차이를 반영함을 간과하지 않았다.

넷째, 정약용은 '예제禮制를 제정하는 기본원칙'과 관련해서도 주목할 만한 견해를 표명한 바 있다. 즉, ① 그는 "시대에 맞게 적절한 제도

30) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 203쪽). "古者燕器仍是此器, 燕饌仍是此饌. 故事死如生, 其禮無二也."

31) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 177쪽). "〇[鏞案] 祭者, 吉禮也."

32) 『祭禮考定 1: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 193쪽). "此先王之大典, 聖人之至訓, 千世之所宜遵."

33) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 200쪽) "簡而不薄, 和而不煩, 此聖人之微文也."

34) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 201쪽). "〇[鏞案] …… 禮也者, 所以別上下而殊貴賤, 以納民於軌度者也."

를 만들되[因時制宜] 고금古今의 예禮를 참작한다[參古酌今]면 명칭[名]과 의리[義]에 따라 정해진 분수에서 크게 어긋나지 않을 것"[35]임을 거듭 강조하고 있다. ② 이러한 맥락에서 그는 또한 "고례古禮는 지나치게 번다하고 금례今禮는 지나치게 간소하여 중도中道를 행하기가 쉽지 않음"에 무엇보다 제례制禮의 기본적 지향점을 "예禮의 대의大義"[36] 또는 "옛 사람이 제재制裁한 명분名分의 근본",[37] 즉 어디까지나 '고례古禮의 정신精神'에 두어야 함을 새삼 역설하기도 하였다. ③ 나아가 그는 이러한 전제 위에서 자신의 독자적인 관점에 따라 고례古禮, 예서禮書, 제가諸家의 주석註釋, 법전法典[『經國大典』], 시속時俗, 인정人情 및 번繁·간簡 등에 대하여 탄력적으로 취사선택하는 입장을 견지한 바 있다. ④ 또한, 그는 ㉠ 예禮에 정해진 제도가 없다거나, 예경禮經에 명문규정이 없다거나, 또는 예제에 대한 무지 등의 이유로 "사람마다 스스로 의리義理에 비추어 제멋대로 예법을 만들어[自義起] 마침내 원야原野의 풍속을 분분하게 만듦으로써 따라 좇을 곳을 없게 만들"[38]거나 "사람들이 스스로 제도를 만들어서[自爲制] 분분히 법도를 무너뜨려 분수分數를 어기고 법法을 위반하"[39]는 후세의 행태에 대해 원칙적으로 엄중히 경계한 바 있으며, ㉡ 반면 극히 예외적으로 꼭 필요하지만 "고례古禮에 근거가 없는

35) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 172쪽). "因時制宜, 參古酌今, 庶不大悖於名義之定分也."

36) 『祭禮考定 1: 「祭儀考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 184쪽). "[今宜參古酌今, 遵其可行, 闕其所變, 不失其大義也.] 古禮太繁, 今禮太簡, 未易中也."

37) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 203쪽). "君子行禮, 不求變俗, 但求古人制裁名分之本而謹守其意, 罔敢踰越焉, 則小德雖出入可也."

38) 『祭禮考定 1: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 181~182쪽). "○[鏞案] …… 禮無定制, 人自義起, 遂令原野之俗, 紛紛然莫適所從也. …… ○[又按] …… 蓋緣禮經無文, 人自爲制, 紛紛如此."

39) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 192쪽). "今人 …… 尙多昧昧, …… 於是, 人自爲制, 紛綸[淪]潰裂, 踰分越法, …… "

경우, 이제 또한 풍속風俗을 따라 제도를 만드"[40]는 시도를 조심스럽게 감행한 바 있기도 하다. ⑤ 한편, 그는 당시 조선에서의 사족의 예제를 정립함과 관련하여 ㉠ "우리나라에서 제도를 만들 때 대부大夫의 제사라 하더라도 삼대三代까지만 그치게 한 것은 제후국諸侯國이기 때문이다."라고 주장함으로써 조선이 대외적으로 제후국의 위상을 가짐에 유의할 것을 거듭 강조하는 한편,[41] 또한 이러한 원칙을 스스로 엄격히 적용한 바 있으며, ㉡ 나아가 이러한 맥락에서 사대봉사四代奉祀를 주장한 김장생金長生[沙溪, 1548~1631]의 예론을 비판·거부하기도 하였다.[42]

마지막으로, 정약용은 자신의 『제례고정』에 대해 "내 한평생의 뜻이 담겨 있다."라고 자평했을 정도로 그의 방대한 예학연구에 있어 대표적 성과 가운데 하나로 자부한 바 있다.[43] 여기서 ① 그가 특히 자부했던 부분은 「제찬고」에서 소개하고 있는 '제찬오등祭饌五等[태뢰太牢, 소뢰少牢, 특생特牲, 특돈特豚, 포해脯醢]'의 구체적 내용을 『의례儀禮』와 『예기禮記』에 대한 치밀한 고증을 통해 구체적으로 규명해 낸 부분이다. ②

---

40) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 209쪽). "○上食之饌, 於古無據, 今且循俗而爲之制, …… "

41) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』 卷2, 170쪽). "[故我國立制, 雖大夫之祭, 止於三代, 以侯邦也.] …… ○[鏞案] 我邦禮制, 多遵溫公『書儀』·朱子『家禮』·丘氏『儀節』. 然是三賢皆天子之臣也. 或身爲上卿, 或追封國公, 其位秩皆古諸侯也, 故其著之禮, 而傳之家自, 多用侯禮. 我邦之人, 忘其本分, 動欲摸擬, 則犯于僭者多矣, 宜謹守『國典』."; 『祭禮考定 一: 「祭期考」』(『定本 與猶堂全書 22』, 『喪儀節要』, 卷二, p. 179) "○[鏞案] 『書儀』·『家禮』全擧四時之祭者, 天子之卿得用諸侯之禮也. 諸侯之大夫·士, 其敢爲是乎?"

42) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』., 卷2, 171쪽). "○[鏞案] 東儒唯沙溪,【金文元公·長生】 最爲知禮, 而特從四世之制. 此所以擧世遵用也. …… 藩邦之士·庶人, 其敢倚是乎?"

43) 정약용의 『제례고정』의 성과 및 의미와 관련해서 李霜芽(2014: 152~165)는 ① 정약용의 저술 가운데 유일한 제례祭禮 행례서行禮書인 점, ② 예서禮書의 새로운 형식을 제시한 점, ③ 기존 통설通說의 오류를 밝히고 새로운 예禮를 정립한 점, ④ 잘못된 조선의 속례俗禮를 상세한 논증을 통해 바로잡은 점, ⑤ 조선의 법과 현실에 맞는 실천 가능한 예를 정립한 점, ⑥ 정약용의 다른 예서의 미비점을 보완할 수 있는 점을 들고 있다.

즉 그는 "이 다섯 등급[여기서는 '太牢 上等', '太牢 下等', '少牢', '特牲', '特豚'을 말함: 필자 주]의 수數는 내가 일찍이 『제례고祭禮考』를 편찬할 때 「빙례聘禮」·「공사례公食禮」·「소뢰례少牢禮」·「특생례特牲禮」 및 「예기禮器」·「옥조玉藻」·「사상례士喪禮」·「사우례士虞禮」 등 여러 편篇에서 주워 모으고 조사하여 그 수를 알게 된 것"[44]으로서, ③ 그 적용범위는 제례뿐만 아니라 관례, 혼례, 상례를 비롯하여 사신과 빈객의 접대 및 회갑 등 일체의 연향燕饗을 포괄하고 있다.

2) '입후'론

정약용은 「입후론立後論 1~3」 및 『시문집詩文集』에서의 여타 예학禮學 관련저술을 통해 특히 '입후立後', 즉 '양자養子'문제에 대해서도 커다란 관심을 가지며 일찍이 자신만의 독자적인 '사족士族의 입후'론을 구성하는 한편, 또한 이를 현실에 구체적으로 적용한 바 있다.

① '입후'론의 구성내용

정약용은 상기한 바대로 강진康津에서의 유배 중인 1802년[純祖 2]부터 상사喪事에 대해 본격적인 예학적 관심을 가지게 되면서 우선 『예고서정禮考書頂』과 『상례사전喪禮四箋』이란 저술을 구상하고 집필을 시작한 바 있다. 이러한 과정에서 그는 자연스럽게 나름의 독자적인 가례관家禮觀에 의거하여 '사족의 입후'론을 정립·제시하기에 이른다.

첫째, 정약용이 '사족의 입후'론을 예제개혁론禮制改革論의 일환으로

44) 『牧民心書 Ⅱ』(『定本』 제28책, 201쪽). "○[案] 此五等之數, 余嘗編『祭禮考』, 「聘禮」·「公食禮」·「少牢禮」·「特牲禮」及「禮器」·「玉藻」·「士喪禮」·「士虞禮」諸篇, 採掇查驗, 以知其數者也."

입론하기에 이른 직접적 계기는 무엇보다 당시 조선사회에서 부계혈연자父系血緣者인 동성친同姓親 중심의 문중조직門中組織이 확대·강화되고 또한 종법제宗法制에 따른 가계계승家系繼承과 이에 따른 제사祭祀가 특별히 중시되면서, 어느덧 사족계급 뿐만 아니라 심지어는 예법상 "가家를 이루지 못한 사람"이어서 "후사를 세울 수 없"는 서인庶人[45]에서조차도 어떠한 예학적 근거나 원칙 없이 무분별하게 '입후', 즉 '양자'가 널리 유행하는 현실, 즉 ① 그가 보기에 예법상 가계를 계승할 자격이 있는 종자宗子[大宗의 아들]의 적장자適長子만이 후사後嗣가 없는 경우 후사를 세울 수 있음에도, 당시에는 서자庶子[次子 이하의 아들, 支子]조차도 후사가 없으면 으레 후사를 세우는 현상, ② '후사'란 '선대先代'와 대對가 되는 명칭으로, 죽은 사람만이 후사를 세울 수 있음에도 당시에는 살아있는 사람이 버젓이 후사를 세우는 현상, ③ 이미 후사를 세웠으나 뒤에 아들을 낳게 됨에 후사로 데려온 사람을 그전대로 돌려보내는 '파양破養', ④ 후사된 사람이 일찍 죽으면 다시 후사를 새로 세우는 '차양次養', ⑤ 첩妾의 자식이 있어도 이는 외면하고 동성친의 적자嫡子, 심지어는 소원한 종족을 데려다가 후사로 삼는 현상, ⑥ 심지어는 "자기 적자를 주어 남의 후사로 만들고는 다시 자기의 후사를 세우"는 등의 온갖 폐단이 난무함에, 결국에는 각종 원망이 난무하고 서로 사랑을 질투하며 재물을 다투어서 집안이 어지러워지고 부자父子의 천륜天倫조차 무람없게 되고 만 현실[46]에 있었다.

---

45) 「立後論 2」(『定本』 제2책, 290쪽). "庶人者, 未成家者也. …… 【明上庶人不立後】"

46) 「立後論 2」(『定本』 제2책, 290~291쪽). "後者, 對先之名. 死者有後, 生不得有後也. …… 今也, 生者立後, 或立後而後生子者, 還其後者, 謂之'破養'. …… 或後者短命, 更立其次, 謂之'次養'. …… 或妾子訛詐而必立後, 妾者曰: '我, 血之所屬', 後者曰: '我, 統之所在', 妒愛而罷貲. 或與適子爲人後, 而更立己後, …… 父子之倫, 不其褻歟?"; 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 173쪽). "宜取立後之法, 裁酌遵古, 凡庶姓之家, 不得以疎遠之族立之爲後."

둘째, 정약용은 바로 이러한 현실을 목도하면서 이를 개혁하기 위한 문제의식에서 자신의 독자적인 '사족의 입후의 대원칙'을 네 조목으로 정립·제시한 바 있다. 이에 네 조목의 내용을 소개하면 다음과 같다:

① "서자庶子[次子 이하의 아들: 필자 주]로서 후사後嗣가 없는 경우에는 후사를 세울 수 없다. 그가 사망한 뒤에는 형제兄弟의 아들 중에 한 명을 선택하여 그의 사망한 뒤의 일을 부탁하고 그의 제사祭祀를 맡기며【옛날에는 요사夭死한 사람과 후사後嗣가 없는 사람의 경우 조부祖父에게 붙여 제사를 지냈다. 지금은 이 예禮를 반드시 시행할 수가 없으니, 역시 이른바 '적당함[宜]과 시속時俗[俗]을 따른다'는 것이다】 그의 재산을 전하면서도 후사라 부르지 않고, 그를 위해 참최복斬衰服도 입지 않도록 한다."[47]

② "종자宗子[大宗의 아들: 필자 주]의 적자適子가 사망했는데, 적손適孫이 있는 경우에는 그대로 그 적손으로 종宗을 삼으며, 적손이 없는 경우에는 차자次子를 세워 적자로 삼고 차자의 아들을 (사망한: 필자 주) 적자의 후사로 세우지 않는다. 적자가 중重을 받지 못하고 사망했거나 또는 종자가 아직 살아 있어 중重을 가지고 있는 경우에는 차자의 아들이 백부伯父를 위해 참최복을 입는 의리義理는 없다. 따라서 모름지기 부父가 사망하고 중重을 이어받은 연후에야 비로소 후사를 세울 수 있다."[48]

---

47) 「立後論 3【此論, 壬戌七月作】」(『定本』 제2책, 292쪽). "庶子無後者, 不得立後. 擇於昆弟之子, 屬其後事, 託其祭祀,【古者, 殤與無後, 從祖祔食. 今此禮必不可行, 亦所謂'從宜·從俗'】傳其財計, 理不名爲後, 不令服斬, 其一也."

48) 「立後論 3【此論, 壬戌七月作】」(『定本』 제2책, 292쪽). "宗子之適子亡, 而有適孫者, 仍以孫爲宗, 其無適孫者, 立次子爲適, 而不以次子之子立爲適子之後. 以適子未及受重而死, 且

③ "'후後'란 '선대先代[先]를 계승함'을 가리키는 명칭이다. 따라서 오직 어버이[親]가 이미 사망한 이후에만 '선대'라 칭할 수 있나니, (선대가 아직: 필자 주) 살아 있는데 후사를 세우는 경우는 옛날에는 듣지 못했던 것이다. 모름지기 종자宗子가 사망한 뒤에라야 비로소 후사를 세움이 허락되므로 만약 종부宗婦가 먼저 사망했더라도 후사는 세울 수 없다."[49]

④ "부모父母의 명칭은 고칠 수 없다. 살아계실 때는 '부모父母'라 부르고, 사망하셨을 때는 '고비考妣'라 부른다. 후사後嗣로 들어간 어버이[所後之親]의 경우는 이 분들이 이미 사망한 뒤에야 비로소 후사가 되어 '선고先考·선비先妣'라 부르도록 하고, 낳아준 어버이[所生之親]의 경우는 살아계실 때는 '부모'라 부르고 사망하셨을 때는 '선부先父·선모先母'라 불러야 하니, 이는 예禮에 없는 예禮이다.【전여성田汝成은 '후사後嗣로 들어간 부모父母는 「세부世父·세모世母」라 불러야 한다'고 하였으나, 이는 미안未安할 듯하다. 혹은 '종고宗考·종비宗妣'라 부르는 것은 예禮의 뜻에는 합당한 듯하나 근거가 없다】"[50]

宗子方在世而持重, 則次子之子, 爲伯父斬衰, 無義也. 故須父死受重, 方得立後, 其二也."

49) 「立後論 3【此論, 壬戌七月作】」(『定本』 제2책, 292쪽). "'後'者, 嗣先之名. 親唯旣死而后, 可稱爲'先', 生而立後者, 古未之聞也. 須宗子死後, 方許立後, 若宗婦先死, 不得立後, 其三也."

50) 「立後論 3【此論, 壬戌七月作】」(『定本』 제2책, 292~293쪽). "父母之名, 不可易也. 生曰: '父母', 死曰: '考妣'. 所後之親, 及其旣死, 始令爲後, 則曰: '先考·先妣'; 所生之親, 生云: '父母', 死云: '先父·先母', 抑亦無於禮之禮, 其四也.【田汝成云: '所後父母, 宜稱「世父·世母」', 恐未安. 或稱「宗考·宗妣」, 似合禮意, 然未有所據.】"

마지막으로, 정약용은 이상과 같이 '사족의 입후의 대원칙'을 정립한 다음, "국가國家에서 법령法令을 이와 같이 만들어 백성으로 하여금 어기지 않도록 한다면 매우 좋겠지만, 지금은 가능하지 않다. 우선 이를 기록하여 훈령訓令으로 삼으니, 우리집안 자손子孫만이라도 한결같이 이 예제禮制를 준수하고 감히 조금도 어김이 없도록 해야 할 것"[51]이라는 희망을 부기한 바 있다. 이로써 그는 이 원칙이 적어도 사족의 입후에 관한 한 고례古禮와 시속時俗이 조화를 이루어 예제禮制 상 일반적 합리성과 타당성을 가짐을 자신하였고, 아울러 장차 조선의 국가적 법령으로 채택되기를 염원·기약하기에 이른다.

② '입후'론의 적용사례

한편, 정약용은 자신이 정립한 상기한바 '사족의 입후의 대원칙'을 단순히 예론禮論으로만 한정하지 않고 실제로 자신의 집안의 사례에 구체적으로 적용·실천하기도 하였다. 즉, 1807년[純祖 7] 7월에 중형仲兄 정약전丁若銓[巽菴, 1758~1816]의 맏아들[嫡長子]인 학초學樵가 17세의 나이로 사망하는 사건이 발생하였다. 학초는 사망 당시 비록 결혼은 하였으나 자식은 없는 상태였다.[52] 이에 고향에서는 정약용의 형수인 학초의 모친과 정약용의 두 아들이 주동이 되어 당시의 관습에 따라 족질族姪의 아들 가운데 한 명을 택하여 학초의 후사後嗣로 세울 것을 의논하기에 이른다.[53]

---

51) 「立後論 3【此論, 壬戌七月作】」(『定本』 제2책, 293쪽). "國家制令如是, 令民勿踰則大善, 今玆未能. 聊書爲訓, 令爲吾子孫者, 一遵斯制, 毋敢踰咫尺寸."

52) 「兄子學樵墓誌銘」(『定本』 제3책, 308쪽). "樵也, 生於乾隆辛亥之春二月初十, 死於嘉慶丁卯之秋七月十九, 其壽僅十七. 娶坡平尹氏, 相國溉之後也."

53) 정약용은 당시의 정황에 대해 다음과 같이 전하고 있다. "학기學箕[정약용의 族姪: 필자

한편, 강진康津의 유배지에서 편지로 이 소식을 접한 정약용은 이에 대해 상기의 원칙에 의거하여 강하게 반대의사를 표명하기에 이른다. 즉 그는 '학초의 후사를 세우는 일'과 관련하여 "후사를 세우는 일[立後事]을 예禮의 옛뜻[古義]에 기준해서 보면, 학초의 경우에는 법法으로 보아 마땅히 후사가 없어야 한다."[54]라고 결론을 내리고, 이러한 뜻을 당시 흑산도黑山島에 유배 중인 중형에게 편지로 전하였다. 그리고 정약용은 자신의 이러한 입장에 대한 예학적禮學的 논거論據를 다음과 같이 구체적으로 제시한 바 있다:

① "비록 대종大宗의 아들이라도 미처 중重을 계승하지 못하고 사망하면 (그를 위해: 필자 주) 후사後嗣를 세우지 않고 차자次子를 세우는 것이 예禮"[55]이며 "고법古法에 지자支子[次子 이하의 아들:

주[【자字는 희열希說】가 그의 아들을 우리 집 아이들에게 의탁하여 글을 배우도록 하였는데, 그 아이의 얼굴모습이 준수하여 형수兄嫂께서 보고서는 학초學樵의 후사로 세우고 싶어 했습니다. 무장武牂[정약용의 맏아들: 필자 주]과 문장文牂[정약용의 둘째아들: 필자 주] 두 아이들도 큰 욕심이 생겨 그를 끌어다가 당질堂姪로 삼고 싶어서 학기와 상의하였더니, 학기가 '자산玆山[丁若銓: 필자 주]과 다산茶山[丁若鏞: 필자 주]의 뜻이 데려가고 싶으시다면 나는 의당 바치겠다'라고 하였답니다. 두 아이들이 다산茶山으로 편지를 보내왔기에 답장에 '일로 보아서는 매우 좋으나, 예禮로 보아서는 심히 어긋나니, 예는 어길 수 없다'고 하니, 두 아이들은 '예의 뜻이 이미 그러하다면 마땅히 계획을 파하도록 하겠습니다'라고 하였습니다. 백씨伯氏[丁若鉉: 필자 주]께서도 편지를 주시어 '내가 이 말을 듣고 마음으로 무척 그르게 여겼는데, 그대의 말이 이와 같으니, 정말로 나의 뜻과 합치된다'고 하셨습니다.(學箕【字希說】託其子於我輩, 使之學文, 其相貌俊秀, 嫂氏見之, 欲爲樵也立後. 武·文兩兒, 亦生大慾, 欲引之爲堂姪, 與箕相議, 箕曰: '玆山·茶山之意, 若欲取之, 吾當獻之.' 二兒來書茶山, 答曰: '於事甚好, 於禮甚乖, 禮不可違也', 二兒曰: '禮義旣然, 當破計矣.' 伯氏下書曰: '吾聞此言, 心甚非之, 君言如此, 正合吾意.')" 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 211쪽).

54) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "立後事, 律之以古義, 樵也, 法當無後."

55) 「兄子學樵墓誌銘」(『定本』 제3책, 308쪽). "余告仲氏曰: '雖大宗之子, 未及承重而死, 則不爲之立後, 而立其次子, 禮也. 況先生本是支子乎?……'"

필자 주]의 경우에는 후사가 없으면 대代가 끊어지는 것"[56]이 원칙인데, "하물며 선생先生[丁若銓: 필자 주]은 본디 지자임에랴?"

② "지금 학초는 아버지를 계승하지 못하고 사망했으니, 만약 어머니를 같이 하는 아우가 있다면 법으로 마땅히 그 아우가 대代를 이어야 하는 것이요, 학초를 위해 (별도로: 필자 주) 후사를 세우는 것은 온당하지 않"[57]으니, 바로 이러한 맥락에서 "설령 학초에게 친형제의 아들이 있다고 하더라도 (학초를 위해 친형제의 아들로써 별도로: 필자 주) 후사를 세움이 부당한데 더구나 아득히 먼 일족一族의 아들인 경우에는 더욱 불가하다."[58]

③ "서제庶弟[庶母에게서 태어난 아우: 필자 주]는 비록 동복同腹은 아니지만 옛날의 경經이나 지금의 법法에 모두 적출嫡出의 아들과 털끝만큼도 차이가 없"[59]음에, 지금 "선생[丁若銓: 필자 주]에게 서자庶子[妾의 자식: 필자 주] 학소學蘇가 있으니, 뒷날 그가 아들을 낳으면 그 아들을 세워 학초의 후사로 삼음이 고금古今을 참작해보아 (현실적으로: 필자 주) 거의 마땅할 것"[60]이요, "하물며 우

56) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "然古法, 支子無後則絶."

57) 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 212쪽) "今樵也未及繼禰而死, 若有同母弟, 則法當弟及, 不當爲樵也立後."; 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "兄亡弟及, 可也."

58) 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 212쪽). "樵也雖有親昆弟之子, 不當立後, 況於遙遙遐族之子乎?"

59) 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 212쪽). "庶弟雖非同腹, 古經今法, 皆與嫡出之子, 毫無所異."

60) 「兄子學樵墓誌銘」(『定本』 제3책, 308쪽). "余告仲氏曰: '…… 先生有庶子學蘇, 他日産子, 立之爲樵也後, 庶乎酌古今而得宜也.'"

리는 (支子로서: 필자 주) 받드는 바가 없는데, 소원한 일가一家의 아들을 (학초의 후사로: 필자 주) 취할 수 없"다.[61]

④ 이외에도 일반적으로 "고법古法에 지자支子의 경우에는 후사가 없으면 대代가 끊어진다. 반면 종자宗子의 경우에는 아버지를 이을 경우에는 형제兄弟의 아들 가운데서 데려오고, 조부祖父를 이을 경우에는 종형제從兄弟의 아들 가운데서 데려오고, 증조曾祖를 이을 경우에는 재종형제再從兄弟의 아들 가운데서 데려오나니, 소몽所蒙[혈연관계: 필자 주]이 있으면 이들 가운데서 후사를 세움이 예禮이니, 이것이 대강령大綱領이다. 아버지가 살아계신데 맏아들이 후사가 없이 사망하면 후사를 세우지 않으며, 아버지가 사망하셨는데 맏아들에게 후사가 없다면 후사를 세울 수 있다는 것은 작은 절목節目이다. 대강령이 이미 올바르다면, 작은 절목은 조금 융통성이 있어도 된다."[62]

물론 정약용은 대략 이상과 같은 자신의 예학적 논거에 의거하여 원칙적으로 조카 학초의 후사를 세우는 일에 반대했지만, 이러한 그의 입

61) 「兄子學樵墓誌銘」(『定本』 제3책, 308쪽). "余告仲氏曰: '…… 況我無所戴, 而可取疎遠之子乎? ……'"

62) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "古法, 支子無後則絶. 繼禰之宗, 取昆弟之子; 繼祖之宗, 取從昆弟之子; 繼曾之宗, 取再從昆弟之子, 有所蒙則爲之後, 禮也, 此是大綱領. 父在而長子無後而死, 則不立後; 父沒而長子無後, 則得立後, 此是小節目也. 大綱旣正, 則小節出入可也."; 「答李汝弘」(『定本』 제4책, 172쪽). "但先王之法, 我有所戴, 方爲其後, 無所戴, 則不爲後也. 故繼禰者, 取昆弟之子爲後; 繼祖者, 得取從父昆弟之子爲後; 繼曾祖者, 得取從祖昆弟之子爲後; 繼高祖者, 得取族昆弟之子爲後. 過此以往, 祖遷於上, 而宗易於下, 不相爲後."

장은 결과적으로 당시 집안에 커다란 분란과 반발을 초래함으로써[63] 결국 형수에게 편지로 "비록 예禮에는 어긋나지만, 일[학초의 후사를 세우는 일: 필자 주]로 보면 매우 좋습니다. 저는 차마 저지하지 못하겠으니 그냥 누워있겠습니다. 자산玆山[丁若銓: 필자 주]과 편지를 주고받으며 그의 처분에 전적으로 따르십시오."[64]라고 전하며 사실상 물러서고 말았다.

3) '거가사본[제가·치가·기가·보가]'론

정약용은 강진의 유배지에서 어느덧 '폐족廢族'으로 전락하고 만 자

63) 정약용은 당시의 정황에 대해 다음과 같이 전하고 있다. "형수께서 편지를 보내와 '아주버님이시여 저를 살려주시오. 아주버님이시여 저를 불쌍히 여겨주시오. 비록 저를 도와주시지는 못할지언정 어찌하여 정녕 저에게 차마 이러신단 말입니까? 자산玆山[男便인 丁若銓: 필자 주]에게는 아들이 있지만 저에게는 아들이 없습니다. 나야 비록 아들이 있다손 치더라도 청상과부靑孀寡婦인 며느리는 아들이 없습니다. 청상의 애절한 슬픔에 예禮가 무슨 소용이겠소? 비록 예에는 없다 하더라도 저는 그를 데리고 오겠소'라고 하였습니다. 천 마디 만 마디 말이 원망하는 듯 애걸하는 듯, 우는 듯 하소연하는 듯하여, 편지를 읽자니 눈물이 흘러내리고 답변할 말이 없었습니다. …… 몸져누운 제 아내조차 편지를 보내와 '(후사를 세워도 된다는: 필자 주) 한 마디 말이 떨어지자마자 환성이 우레처럼 땅을 울리고 참혹한 구름과 처연한 서리가 돌변하여 따뜻한 봄이 될 것입니다. 다시는 예를 말씀하시지 말고 조금이라도 인정人情을 살피십시오. 만약 다시 금지하신다면 시어머니와 며느리 두 사람이 한 노끈에 같이 목을 맬 것이니, 어찌 다시 예를 언급할 여지가 있겠습니까?'라고 하였습니다. 나는 이 일에 대해 감히 잘잘못을 말하지 못하겠습니다. 빨리 두 통의 편지를 쓰시어 하나는 무장武牂[정약용의 맏아들: 필자 주]에게 보내시고 다른 하나는 형수님께 보내시어 조속히 결말을 짓도록 하심이 어떻겠습니까?(嫂氏書曰: '叔兮活我. 叔兮矜我. 雖不助我, 胡寧忍我? 玆山有子, 我則無子. 我雖有子, 孀婦無子. 情之絶悲, 禮於何有? 禮雖亡矣, 我則取之.' 千言萬語, 如怨如慕, 如泣如訴, 覽之淚落, 無言可答. …… 病妻書曰: '一言纔落, 歡雷動地, 慘雲凄霜, 變爲陽春. 勿復言禮, 少察人情. 若更禁之, 姑婦二人, 一繩雙縊, 豈復有言禮處乎?' 我於此事, 不敢皁白. 亟作二札, 一抵武兒, 一抵嫂氏, 從速完定若何?)" 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 211~212쪽).

64) 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 211쪽). "於是答曰: '於禮雖乖, 於事甚好. 我則臥矣, 不忍沮之. 往復玆山, 一聽處分.'"

신의 가문에 대한 심각한 위기의식 속에서 차후 가문의 중흥을 위한 구체적 실천방안을 애타게 모색하기에 이른다. 바로 이러한 맥락에서 그는 두 아들에게 특별히 "주자朱子는 '화순和順은 제가齊家의 근본이요, 근검勤儉은 치가治家의 근본이며, 독서讀書는 기가起家의 근본이요, 순리循理는 보가保家의 근본이다'라고 말했으니, 이것이 이른바 '거가사본居家四本'이다. …… 너희들은 이 문목門目에 의거하여 정자程子와 주자의 책과 함께 『성리대전性理大全』, 『퇴계집退溪集』의 「언행록言行錄」, 『율곡집栗谷集』, 『송명신록宋名臣錄』, 『설령說鈴』, 『작비암일찬昨非菴日纂』, 『완위여편宛委餘篇』 및 우리나라 여러 선현先賢들의 저술 중에서 차례로 뽑아 서너 권을 만든다면, 이 또한 한 부의 좋은 책이 될 것이다. …… 이것을 모두 이것을 모두 합하여 '『거가사본居家四本』'이라 이름붙이고 책상 위에 두고 항상 읽는다면 어찌 몸과 마음에 크게 유익하지 않겠느냐? 너희들은 힘쓰도록 하여라."[65]라고 권유한 바 있으며, 또한 그는 여기서 그치지 않고 뒤이어 강진에서 직접 『거가사본』이란 제목의 저술을 편찬하기도 하였다.[66]

---

65) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '和順, 齊家之本; 勤儉, 治家之本; 讀書, 起家之本; 循理, 保家之本', 此所謂'居家四本'也. …… 汝其依此門目, 就程朱書, 及『性理大全』, 『退溪集』「言行錄」, 『栗谷集』, 『宋名臣錄』, 『說鈴』, 『昨非菴日纂』, 『宛委餘篇』, 及我東諸賢所記述, 彙次作三四卷, 亦一部佳書也. …… 合而名之曰: '『居家四本』', 置之案上, 常目存之, 豈不大有益於身心? 汝曹其勉之."

66) 『거가사본居家四本』은 정약용이 편집[輯]하고 읍중제자인 황경黃褧[소자(小字)는 안석(安石), 호는 취몽재(醉夢齋)양포(蘘圃), 1792~1867]이 기록[錄]한 저술로서, 그 내용은 「화순和順: 제가지본齊家之本」·「근검勤儉: 치가지본治家之本」·「독서讀書: 기가지본起家之本」·「순리循理: 보가지본保家之本」의 총 4편으로 구성되어 있으며, 황경의 저술인 『양포일록蘘圃日錄』에 수록되어 있다.

한편, 정약용은 '사족士族의 거가윤리居家倫理'와 관련하여 상기의 『거가사본』에 그치지 않고 유배지에서 두 아들에게 편지를 보내 『주서여패朱書餘佩』와 『제경弟經』의 편찬을 새삼 권유하기도 하였다. 여기서 ① 『주서여패』의 경우에는 '입지立志', '혁구습革舊習', '수방심收放心', '검용의檢容儀', '독서讀書', '돈효우敦孝友', '거가居家', '목족睦

한편, 정약용은 이상과 같은 '거가사본'론의 내용을 상기의 저술에만 한정하지 않고 평소 자신의 『시문집』 및 주요 경학저술經學著述을 통해서도 주목할 만한 문제의식과 견해를 구체적으로 표명한 바 있다. 그리고 이러한 그의 '거가사본'론은 대략 『주자가례朱子家禮』의 「통례通禮」편에 실려있는 「사마씨거가잡의司馬氏居家雜儀」장과 내용적으로 조응하는 측면 또한 없지 않다.[67]

① '제가'론

1

정약용은 '가족 내의 윤리적 질서를 바로잡는 일'과 관련된 사족의 '제가齊家'론의 요체와 관련하여 "주자朱子는 '화순和順은 제가의 근

族', '접인接人', '처세處世', '숭절검崇節儉', '원이단遠異端'의 12 편목篇目으로 구성되도록 구상하였고(「寄兩兒」(『定本』 제4책, 264쪽). "○書名曰: '『朱書餘佩』'. ○篇目十二條, 一曰: '「立志」', 二曰: '「革舊習」', 三曰: '「收放心」', 四曰: '「檢容儀」', 五曰: '「讀書」', 六曰: '「敦孝友」', 七曰: '「居家」', 八曰: '睦族', 九曰: '「接人」', 十曰: '「處世」', 十一曰: '「崇節儉」', 十二曰: '「遠異端」'."), ② 『제경』의 경우에는 '원본原本', '기거起居', '음식飮食', '의복衣服', '언어言語', '시청視聽', '집사執事', '추공推功'의 8 문목門目으로 구성할 것을 제안한 바 있다.(「寄兩兒」(『定本』 제4책, 266쪽). "汝等欲著『弟經』, 甚善甚善. 其門目, 宜森整不亂, 試開列如左, 更加商確可也. 原本第一.【如'孝弟也者, 其爲仁之本', 須取『論』·『孟』·『庸』·『學』·『禮記』中格言十餘條, 爲之首】起居第二.【如'居不主奧, 立不中門, 疾行徐行'之類】飮食第三.【如'毋放飯, 毋絮羹'之類】衣服第四.【如'衣不帛襦袴'之類】言語第五.【如'毋勦說'之類】視聽第六.【如'不窺密'·'聽於無聲'之類】執事第七.【如'奉席請何鄕'·'進几杖·獻弓矢'之類】推功第八.【如'弟達獲狩'·'耕者讓畔'之類, 及養老·鄕飮之類】")

67) 『주자가례朱子家禮』의 「통례通禮」편은 ① 「사당祠堂」, ② 「심의제도深衣制度」, ③ 「사마씨거가잡의司馬氏居家雜儀」의 세 장으로 구성되어 있다. 여기서 「사마씨거가잡의」장에는 주로 '집안에서의 각종 생활예절'이 소개되고 있는바, 즉 가장家長과 여타 가족 구성원 각각의 일반적 책임과 역할, 부모의 봉양과 관련하여 특히 자식과 며느리가 지켜야 할 주요 예절, 각종 절기節氣와 집안 잔치에서 가족 구성원 각자가 상호 간에 지켜야 할 예의, 자녀교육과 관련된 기본적 유의사항, 내외 노비奴婢의 역할과 그들에 대한 주인主人의 처신 문제 등이 중점적으로 다루어지고 있다.

한편, 『주자가례』의 「통례」편의 주요내용 및 예학적 문제의식에 대한 자세한 소개로는 鄭一均(2001: 158~165)이 참조된다.

본이다'라고 말씀하셨다. …… 효孝·제弟·자慈 및 남편은 온화하고 아내는 순종하며[夫和妻順], 친척과 화목하고[睦親戚], 비복을 부리는[御婢僕] 등의 무릇 올바른 행동에 속하는 것은 의당 제가의 근본에 넣어야 한다."[68]라고 주장했던바, 이로써 그는 자신의 '제가'론의 요체로서 사족의 가족구성원 간에 요구되는 윤리적 덕목을 ① 부모와 자식 간의 관계, ② 형제간의 관계, ③ 부부간의 관계, ④ 친척 간의 관계, ⑤ 주인과 노비 간의 관계를 중심으로 각각 제시하고 있다.

첫째, 정약용은 사족의 '제가 덕목'의 근본이자 또한 '부모와 자식 간의 관계'의 바탕으로서 무엇보다 '효孝·제弟·자慈'를 우선적으로 강조한 바 있다. 즉, ① "부모를 사랑하고 잘 봉양하는 것을 '효'라 하고, 형제간에 우애하는 것을 '제'라 하며, 자식을 가르치고 기르는 것을 '자'라고 한다."[69] ② 나아가 그가 보기에 고경古經—『서경집전書經集傳』의 「순전舜典」편—에서 누누이 언급되고 있는 '오전五典'과 '오교五敎'라는 것 역시 요약하면 기실 이 '효·제·자'에 지나지 않으며,[70] ③ 이는 단적으로 "인륜人倫을 돈독히 하는 것으로서의 덕德"[71]을 대표하기도 하였다.

---

68) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '和順, 齊家之本; …… ' …… 孝·弟·慈, 夫和妻順, 睦親戚, 御婢僕等, 凡屬行誼之類, 宜入齊家之本."

69) 「原敎」(『定本』 제2책, 200쪽). "愛養父母謂之'孝', 友於兄弟謂之'弟', 敎育其子謂之'慈', 此之謂'五敎'也."

70) 『大學公議』(『定本』 제6책, 78~79쪽). "○[議曰] …… 「堯典」曰: '愼徽五典', 曰: '敬敷五敎', 五典·五敎者, 父義·母慈·兄友·弟恭·子孝也. 『春秋傳』史克之言, 明白如此. 然兄友·弟恭, 合言之則弟也; 父義·母慈, 合言之則慈也. 然則'孝·弟·慈'三字, 乃五敎之總括."; 『大學公議』(『定本』 제6책, 84쪽). "○[議曰] …… 舜命契曰: '百姓不親, 汝敷五敎', 五敎者, 孝·弟·慈也.【義見前】"; 「示兩兒」(『定本』 제4책, 272쪽). "五典·五敎,【父義·母慈·兄友·弟恭·子孝】約之則孝·弟·慈也."

한편, '오전五典'과 '오교五敎'의 의미에 대한 정약용의 보다 상세한 경학적 입장에 대해서는 정일균(2022: 106~107)이 참조된다.

71) 『論語古今注 Ⅰ』(『定本』 제8책, 59쪽). "○[駁曰] …… 德者, 篤於人倫之名, 孝·弟·慈是已. …… 德非模糊漫漶之物也."; 『孟子要義』(『定本』 제7책, 207~208쪽). "○[鏞案] …… 直心所行, 斯謂之'德'. 故『大學』以孝·弟·慈爲明德, 『論語』以讓國爲至德."; 『大學公議』(『定本』 제

둘째, 정약용은 사족의 '제가 덕목'의 하나로서 '형제간의 관계'와 관련해서는 상기한바 '제弟'의 덕목과 아울러 '형제 집안 간의 우애友愛와 돌봄[眷顧]'을 특별히 강조하기도 하였다. 즉, ① 그는 "형제란 나와 더불어 부모를 같이 하였으니, 이 또한 나[我]일 따름이다. 형은 먼저 태어난 나요, 아우는 뒤에 태어난 나이다. 다만 모습과 나이가 조금 다를 뿐인데, 구태여 둘로 구분하여 서로 우애하지 않으니, 이는 나로써 나를 소원하게 하는 것이다. 이 어찌 잘못된 일이 아니겠는가? …… 지금 어떤 형제 몇 사람이 있는데, 한쪽은 부귀와 호강을 누리고 다른 한쪽은 빈한과 고초를 겪고 있는데도 서로 돌보지 않고 각자 자기의 처자만을 사사로이 사랑한다면, 사람들이 이를 바라봄에 …… 단지 대면하려고 하지 않을 뿐만 아니라 혀를 차며 더욱 멀리하게 될 것이다. 부끄럽고도 두려운 일이 아니겠는가?"[72]라고 엄중 경계한 바 있으며, ② 또한 그는 "효孝·제弟는 인仁을 행하는 근본이다. 그러나 그 부모를 사랑하고 그 형제끼리 우애하는 사람쯤이야 세상에 많이 있으니, 그것만으로는 도타운 행실이라고 할 수 없다. 다만 백부伯父·숙부叔父로서 형제의 아들을 자기

6책, 78쪽). "明德者, 孝·弟·慈."; 『大學公議』(『定本』 제6책, 79쪽). "○[議曰] …… 所謂'明德', 孝·弟·慈也; 所謂'新民', 亦孝·弟·慈也. …… 兩節宗旨, 俱不出'孝·弟·慈'三字. 是則明明德正義也."; 『大學公議』(『定本』 제6책, 93~94쪽). "○[答曰] …… 明德者, 孝·弟·慈也. 孝·弟·慈, 原無本末. 新民, 亦弟·慈之在民者也."; 『大學公議』(『定本』 제6책, 109~110쪽). "峻德, 亦孝·弟也. …… ○[議曰] …… 則德者, 孝·弟也. …… 則峻德者, 孝·弟也. …… "; 『中庸講義補』(『定本』 제6책, 314쪽). "○[臣對曰] …… 『大學』之'明明德於天下'者, 亦只孝·弟·慈三德."; 『尙書古訓 Ⅰ』(『定本』 제11책, 125쪽). "【克明俊德】 …… ○[鏞案] …… 但此經[『書經』의 「堯典」 편: 필자 주]是'大學之道'淵源所發. '俊德'者, 孝·弟·慈之大德, '明俊德'者, 明明德也. '九族既睦'者, 以此德而齊家, 家既齊也. '百姓昭明'者, 以此德而治國, 國既治也. '萬邦於變'者, 以此德而平天下, 天下平也. 『大學』首引此經, 明其源遠也."

72) 「諭谷山鄕校勸孝文」(『定本』 제4책, 327~328쪽). "兄弟者, 與我同父母, 是亦我而已矣. 兄者, 先至之我也; 弟者, 後至之我也. 特貌與齒暫異耳, 苟分而二之, 不相友愛, 是以我疎我也. 豈非惑歟? …… 今有兄弟數人, 或豪富逸樂, 或貧賈勞苦, 而不相眷顧, 各私其妻子者, 人之視之, …… 特不敢對面, 咨嗟以離尤耳. 不愧懼哉?"

아들과 같이 여기고, 형제의 아들들이 백부숙부를 친아버지처럼 여기며, 사촌형제끼리 친형제처럼 서로 사랑함에, 집에 찾아온 다른 사람이 하루를 보내고 열흘을 넘겨도 끝내 누가 누구의 아버지가 되며, 누가 누구의 아들이 되는지를 알 수 없을 정도가 되어야만이, 사대부士大夫의 집을 부지扶持해 나갈 수 있는 기상氣象이라 할 수 있을 것이다."[73]라고 자식들에게 훈계하기도 하였다.

셋째, 정약용은 사족의 '제가 덕목'의 일환으로서 '부부夫婦 간의 관계'에도 각별히 유의하였다. 즉, ① 그는 "남편은 온화하고 아내는 순종함[夫和妻順]", 곧 부부간의 '화和·순順'이란 덕목을 "제가의 근본"[74]으로서 중시했던바, 또한 그는 이러한 맥락에서 "진실로 부인으로 하여금 남편의 뜻이 한결같이 효孝에 있고 변하지 않음을 알게 한다면 부인은 남편에게 환심을 사고자 하여 시부모를 반드시 효로 봉양할 것이다. 이와

73) 「示二兒家誡」(『定本』 제4책, 30쪽). "孝·弟爲行仁之本. 然愛其父母, 友其昆弟者, 世多有之, 不足爲敦行. 唯伯·叔父, 視昆弟之子猶己子, 昆弟之子, 視伯·叔父猶親父, 從父昆弟, 相愛如同胞, 使他人來館者, 閱日踰旬, 終不知孰爲孰父, 孰爲孰子, 方纔是拂家氣象."

한편, 정약용은 동일한 취지에서 다음과 같이 말하기도 하였다. "손님[客]이 남의 집에 가서 며칠간 머물면서도 아무 총각이 누구의 아들인지를 분별할 수 없다면 이는 곧 형제간에 화목하고 품행이 있는 집안이라 하겠다(客到人家, 留數日, 不辨某卯爲某人之子, 便是兄弟和睦有行之門.)" 「示學淵家誡」(『定本』 제4책, 42쪽). "공公[權哲身: 필자 주]의 학문은 효孝·제弟·충忠·신信을 한결같이 종지宗旨로 삼아 집에 거처함에 오로지 부모에게 순종하고 뜻을 봉양하며 친구와 형제를 한 몸처럼 아끼는 데에 힘썼으니, …… 아들과 조카들이 집안에 가득하나 마치 친형제처럼 화합함에, 그 집에 10여 일이나 한 달을 머문 뒤에야 비로소 누가 누구의 아들이라는 것을 겨우 구별할 수 있을 정도였다. 비복婢僕과 전원田園 및 비축된 곡식을 서로 함께 사용하여 내것 네것의 구별이 조금도 없었으니, 집에서 기르는 짐승들까지도 모두 길이 잘 들고 순하여 서로 싸우는 소리가 없었다(公之學, 壹以是孝·弟·忠·信爲宗旨, 居家唯順父母養志, 友昆弟如一身, 是務是力, …… 子姪羅列在前, 渾合如同胞昆弟, 留其家踰旬越月, 僅辨其孰爲某子, 婢僕·田園·穀粟之藏, 互使胥用, 漫無界別, 至於雞犬馬牛, 皆馴良善順, 無鬪猖蹄齧之聲.)" 「鹿菴權【哲身】墓誌銘」(『定本』 제3책, 233쪽).

74) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '和順, 齊家之本; …… ' …… 孝·弟·慈, 夫和妻順, 睦親戚, 御婢僕等, 凡屬行誼之類, 宜入齊家之本."

같이 하여 오래가게 되면 점차 감화되어 자연히 이루어질 것이다."[75]라고 말한 데서도 간취할 수 있듯이, 부부 간의 관계에 있어 무엇보다 '남편의 솔선수범'이 중요함을 역설하기도 하였다. ② 그는 나아가 '열부烈婦'의 사례와 관련해서도 ㉠ 당시의 풍속에 부녀자의 자살自殺이 의義에 합당한 지의 여부는 따지지 않고 무턱대고 "남편[夫]이 죽자 아내[妻]가 따라죽는 경우, 이를 '열부'라고 칭송하면서 이를 위해 마을에 정표旌表하고 호역戶役을 면제해주"는 일반적 행태에 대해 특히 경계·비판하는 가운데,[76] ㉡ 이러한 맥락에서 '진정한 열부'와 관련하여 "남편이 죽는 것은 한 가정의 불행이기는 하다. 혹은 시부모가 늙었는데 봉양할 사람이 없고, 혹은 여러 자녀들이 어린데 양육할 사람이 없다면, 죽은 남편의 아내 되는 사람은 당연히 슬픔을 참고 생활에 힘써야 한다. 그리하여 위로는 봉양할 사람이 없는 시부모를 봉양하다가 천수를 누리고 별세하면 장사를 지내고 제사를 지내주며, 아래로는 양육할 사람이 없는 자녀들을 양육하다가 장성한 나이가 되면 관례冠禮를 치러주고 시집과 장가를 보내주어야 옳다. …… 천하의 올바른 도리는 하나일 뿐이다. 매우 불효不孝하고 부자不慈하면서 유독 남편에 대해서만 올바른 도리가 되는 것은 있을 수 없다."[77]라고 강조한 바 있다. ③ 한편, 그는 '부부유별

---

75) 「諭谷山鄕校勸孝文」(『定本』 제4책, 327쪽). "誠使婦人知其夫子之志壹於孝而不貳焉, 則欲得歡心, 不能不孝養舅姑. 及其久也, 浸染感化, 渾然天成."

76) 「烈婦論」(『定本』 제2책, 321~322쪽). "夫卒, 妻從而死, 謂之'烈', 爲之綽其楔, 丹其榜, 復其戶, …… 唯殺其身, 當於義, 是圖也."

한편, 이에 대한 보다 자세한 내용은 정일균(2022: 108~109)이 참조된다.

77) 「烈婦論」(『定本』 제2책, 321~322쪽). "夫卒, 妻從而死, 謂之'烈', 爲之綽其楔, 丹其榜, 復其戶, …… 唯殺其身, 當於義, 是圖也. 夫爲虎狼·盜賊所逼迫, 妻從而衛之死焉, 烈婦也. …… 夫安然以天年終于正寢之中, 而妻從而死之, 是殺其身而已, …… 是徒爲天下之凶者也, 而爲民上者, 且爲之綽其楔, 丹其榜, 復其戶, …… 是勸其民相慕效, 爲天下之凶也, 惡乎可哉? 丈夫死, 有家之不幸也. 或舅姑老, 無所養; 或諸子女幼, 無所乳育, 爲死者妻者, 當忍其哀·黽勉其生. 仰而養其無所養者, 至其死也, 爲之葬薶焉·祭祀焉; 俯而育其無所育者, 至其

夫婦有別'의 의미에 대해서도 "'부부유별'이란 각자가 그 짝을 배필로 삼고, 서로 남의 배필을 침범하지 않는 것이다. 그러므로 '부부夫婦가 분별이 있은 뒤에야 부자父子가 친하게 된다'고 말한 것이다. 창부娼婦의 자식은 그 아비를 알지 못한다. 만약 '(부부가 서로: 필자 주) 공경하여 서로 손님처럼 대한다'라고 한다면 부자간의 친함에 무슨 상관이 있겠는가?"[78]라고 주장함으로써 부부유별에 대한 기존의 통상적 해석과는 달리 자신만의 독자적인 견해를 제시한 바 있다.

넷째, 정약용은 사족의 '제가 덕목'의 하나로서 '친척親戚 간의 관계' 또한 중시한 바 있다. 즉, ① 그는 "사람의 집안에는 화목한 기운이 있도록 힘써야 한다. 종족宗族이 서로 모일 때나 친한 손님이 찾아오면 모름지기 흔연히 정성으로 맞이해서 며칠이라도 머무르게 하여 그들의 뜻에 만족하게 해주어야 한다."[79]라고 강조함으로써 평소 친척끼리의 '화목한 기운[和氣]'을 무엇보다 강조하는 가운데, ② "궁핍한 벗과 가난한 친척은 내게 힘입어 도움을 받도록 한다. 혹 한 해 농사가 크게 흉년이 들면 힘써 두루 구휼할 수 있어야 한다. 내가 살아있을 때나 죽은 뒤

長也, 爲之冠笄焉·嫁娶焉, 可也. …… 天下之道, 一而已. 未有大不孝·不慈, 獨於夫得其道者也."

한편, 정약용은 바로 이러한 관점에서, 자신의 재종제再從弟인 정약착丁若鑿이 신유년辛酉年[1801年, 純祖 1年]에 죽자 그의 아내인 절부節婦 최씨崔氏가 뒤따라 목매어 죽은 일이 있었는데, 일향의 선비들이 이들을 합장하고 난 뒤 관가에 최씨의 정절貞節과 효행孝行을 알려 표창을 받도록 의논함에 이에 정약착의 아우가 자신에게 관가에 표창을 청하는 글을 지어주기를 부탁하였는데, 그는 이를 거절하는 가운데 다만 정리상 최씨의 정절과 효행을 적은 묘지명墓誌銘만을 지어 그녀의 광중壙中에 넣도록 한 바 있다. 「節婦崔氏墓誌銘」(『定本』 제3책, 317~318쪽).

78) 「示兩兒」(『定本』 제4책, 273쪽). "'夫婦有別'者, 各配其耦, 而不相侵越也. 故曰: '夫婦別, 而後父子親.' 娼孼之子, 不知其父也. 若云: '敬, 相待如賓', 於父子親何與?"

79) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 270쪽). "人家務有和氣. 宗族相會, 或親賓來訪, 須歡然款接, 留連信宿, 令其滿意."

에나 살펴보아 꺼리는 기색을 띠는 일이 없어야 한다."[80]라고 훈계하는 한편, ③『거가사본』에서는 관직에서 퇴임하여 고향으로 돌아가는 날에 친척들에게 비단 3천 필을 나누어주며 그동안의 은혜를 갚고자 했던 범중엄范仲淹[자는 希文, 시호는 文正: 中國 北宋代의 학자]의 사례를 소개하기도 하였다.[81] ④ 나아가 그는 "우리 외가外家와 같은 경우는 외진 바닷가에서 살고 세상의 빈척擯斥을 받아 영록榮祿이 이르지 않음에 모두가 초췌하여 부영敷榮스럽지 못하게 되어 종가宗家의 과약寡弱함이 이 지경에 이르렀다. 이와 같은데도 개연慨然히 남의 일 보듯이 부호扶護할 방법을 꾀하지 않으면, 어찌 전복顚覆되지 않을 수 있겠는가? …… 연곡蓮谷[蓮洞의 宗家: 필자 주]이 무너지면 온 종족宗族이 어디에 의지하여 살 수 있겠는가?"[82]라고 조언했던 사례에서 잘 간취할 수 있듯이, '종족을 부지하는 방법의 요체'로서 무엇보다 종족 일반의 궁극적 의지처依支處으로서의 '종가宗家가 가진 중심적 위상과 일차적 중요성'을 역설한 바 있다.

마지막으로, 정약용은 사족의 '제가 덕목'의 한 요소로서 '주인主人과 노비奴婢 간의 관계'에 대해서도 유의한 바 있다. 즉, ① 그는『거가사본』에서 노비 또한 사람의 자식이나 다만 돈이 없어서 부모를 떠나 주인에게 몸을 맡겼을 뿐이니 이들을 함부로 학대하거나 기한飢寒으로 고

80)「幽居論」(강진군康津郡 소장자료) "窮交冷族, 賴有沾漬. 或歲事大饑, 能出力周振. 於我乎館, 於我乎殯, 察之無難色."

한편, 이 글은 정약용의 친필 필사본으로 강진군康津郡 소장자료인데, 원제목은 '야사埜儀'로 표기되어 있으나 정민이 이 글의 내용을 참작하여 '유거론'이라 새로 이름붙인 바 있다. 이에 대한 보다 자세한 내용은 정민(2011: 331~360, 703)이 참조된다.

81) 보다 자세한 내용은 박미해(2014: 131)와 박미해(2020: 67)가 참조된다.

82)「爲尹鍾文·鍾直·鍾敏贈言【字曰: '惠冠·檜仲·蒲叔', 明扶宗之義】」(『定本』 제3책, 399~400쪽). "若我外家者, 僻處海堧, 爲世所擯, 榮祿不及, 枝枝葉葉, 憔悴不敷, 而宗家之寡弱至此. 若于是, 又加以慨然越視, 不圖所以扶護之, 幾何不蹶而顚矣? …… 蓮谷旣顚, 擧族何依?"

통을 받게 하거나 함부로 가두고 매질하는 등의 일이 없어야 함을 강조한 바 있으며,[83] ② 동일한 취지에서 "진귀한 음식이 생기면 비록 그 양이 얼마 되지 않는다 할지라도 반드시 고루 나누어 종들에게까지 나누어주"[84]는 자세를 바람직한 가풍家風으로 칭송·권장하기도 하였다.

2

상기한 바대로, 정약용이 제시한 '사족의 제가 덕목'은 기본적으로 유교 일반의 그것에서 벗어나지 않는다. 그럼에도 그 구체적 내용에 있어서는 그의 독자적인 문제의식과 입장을 반영·함축함으로써 후자의 경우와는 변별되는 유의할만한 특징을 보여주고 있음 또한 사실이다. 이에 그 구체적 특징을 특히 '효孝'라는 대표적 덕목을 중심으로 간략히 살펴보면 다음과 같다.

첫째, 정약용은 "효자孝子가 그 어버이를 봉양하는 것은 그 뜻을 잘 받드는 데에 있다. 그러므로 성인께서는 구체口體만을 봉양하는 것을 깊이 경계하셨다."[85]라거나, "무릇 어버이에게 맛있는 음식으로 봉양해드림과 함께 오로지 나의 정성을 다해 어버이의 뜻을 잘 받드는 데에 힘써야 할 따름이다."[86]라고 강조함으로써 '효의 본질'이 어디까지나 '어버이의 뜻을 잘 받듦[養志]'에 있음을 강조한 바 있다.

둘째, 정약용은 "(어버이께서: 필자 주) 살아계실 때의 섬김과 돌아가셨을 때의 장례와 제사를 모두 예법禮法에 맞게 행하고 온갖 행실이 두루

83) 보다 자세한 내용은 박미해(2014: 131~132)와 박미해(2020: 67)가 참조된다.

84) 「鹿菴·權【哲身】墓誌銘」(『定本』 제3책, 233쪽). "遇有珍味, 雖所得尠少, 必銖分寸析, 惠均下賤."

85) 「諭谷山鄕校勸孝文」(『定本』 제4책, 324쪽). "孝子之養其親, 在於養志, 故聖人深以養口體爲戒."; 「寄二兒【壬戌十二月廿二日, 康津謫中】」(『定本』 제4책, 248쪽). "事親, 養志爲大."

86) 「孝子論」(『定本』 제2책, 319쪽). "凡瀡臡脂膏之養, 唯竭吾之誠以養志, 是勉耳."

갖추어져 한 가지의 흠결도 없는 사람이라면, 비록 한 가지의 기행奇行이 없더라도 이는 곧 효자인 것이다."[87]라고 주장함으로써 ① 예법에 따른 정상적 봉양이 곧 '효의 요체'임을 강조하는 동시에, ② 당시 풍속에 효자를 칭송할 때 으레 "얼음 속에서 잉어가 솟구쳐 나오고, 눈 속에서 죽순이 돋으며, 꿩이 날아들고, 호랑이가 (여막 앞에 와서: 필자 주) 꿇어앉는 것과 같은 기적奇蹟"[88]이나 "자신의 손가락을 자르고 자신의 넓적다리 살을 베어 어버이에게 드렸다."라는 식의 기행奇行을 들먹이는 행태에 대해서는 "옛 성인聖人 가운데 순舜 임금이나 문왕文王 및 증삼曾參과 같은 분들은 이런 일을 행하신 적이 없었다."라거나 "주자朱子가 『소학小學』을 편찬하면서 이런 일은 채택하여 기록하지 않았다."[89]라고 비판하는 가운데, 특히 이러한 행태야말로 자칫하면 정직하지 못한 마음이 개입되어 거개는 "어버이를 빙자하여 명예를 훔쳐 부역賦役을 회피하고 간사한 말을 꾸며 임금을 속이는 자들이니, 살피지 않을 수 없다."[90]라고 엄히 경계한 바 있다.

마지막으로, 정약용은 '효'라는 덕목과 관련하여 특히 어버이에게 잘못이 있을 경우에는 자식의 '기간幾諫[은근하게 諫함]'이 중요함을 특별

87) 「諭谷山鄕校勸孝文」(『定本』 제4책, 325쪽). "若夫生事之, 死葬之祭之以禮, 百行全備, 無一缺欠者, 雖無一節之奇, 斯孝子矣."

88) 「諭谷山鄕校勸孝文」(『定本』 제4책, 325쪽). "又如冰鯉雪筍·雉投·虎跪之蹟, (此在古人, 特著靈異, 安得每有此事?)"

89) 「孝子論」(『定本』 제2책, 319쪽). "固亦有割其指·臠其膚, 以冀乎萬一之幸者. 然古之聖人, 若舜·文王·曾參之倫, 未有行之者. 魏·晉以降, 凡斷指刲股之孝, 史不絶書, 而朱子編『小學』, 不見採錄."; 「鄭孝子傳」(『定本』 제3책, 381쪽). "外史氏曰: '…… 或位隆貲高, 丐諛辭以崇飾者曰: 「雉雊于竈, 鯉躍于氷」, 可悉信哉? 雖血指·臠腓, 綽楔相望, 又非曾·閔之攸蹈也. ……'"

90) 「孝子論」(『定本』 제2책, 319~321쪽). "萬有一纖毫不直之志萌於中, 而復飾之以增衍之詞, 以求其煜煌人目者, 當何如哉? …… 是其藉父母以沽名逃役, 飾奸言以欺君者也, 不可不察."

히 강조한 바 있다. 즉, ① 그가 보기에 자식이 "한 번 간諫하여 보고서는 어버이께서 따르지 않는다고 하여 마침내는 (잘못된: 필자 주) 어버이의 명령에 순종하고 만다면, 이는 어버이를 악惡에 빠뜨리는 것이 되고 마"니, 결국은 간하는 의의가 없게 되는 셈이다. 이에 "어버이의 (잘못된: 필자 주) 명령을 따르지 않는 자신[자식: 필자 주]의 뜻을 보여주면서, 다른 한편으로는 잠시 어버이의 명령을 어기지 아니한 채 순종하며 기다림으로써 결국은 그들로 하여금 자신[자식: 필자 주]의 뜻을 살펴 분명히 깨달으시도록 함으로써 어버이 스스로 그 (잘못된: 필자 주) 일을 그만두시게 되기를 바랄 것"[91]을 주장하였다. ② 이로써 그는 '효' 개념의 이해에 있어서도 종래 윗사람 중심의 권위주의적이고 경색된 윤리관에 고착되지 않고, 오히려 '자식의 기간幾諫의 의의'를 적극 인정함으로써 보다 합리적이고 개방적인 인간관계로 변화·복원되어야 함을 역설한 바 있다.

② '치가'론

1

정약용은 '가계家計를 경영·유지하는 일'과 관련된 사족의 '치가治家'론의 요체와 관련하여 "주자朱子는 …… '근검勤儉은 치가의 근본이다'라고 말씀하셨다. …… 밭갈고 길쌈하는 훈계[耕織之訓], 의식衣食에 대한 경계[衣食之戒], 농사짓고 가축을 기르는 방법[種畜之法] 등과 같이 한결같이 전원田園에 관계되는 여러 말은 마땅히 치가의 근본에 넣어야

91) 『論語古今注 Ⅰ』(『定本』 제8책, 158~159쪽). "○[補曰] 幾諫者, 不敢直諫, 但以微意, 諷之使喩也. '見'讀作'現', 露也, 示也. 微示己志之不從親命, 且須恭敬不違親命, 以俟其自悟也. …… ○[駁曰] …… 一諫不從, 遂順親命, 陷親於惡, 安在其諫也? 孔子之意盖云: '一邊微示己志之不從, 一邊姑且順命而不違, 庶幾父母察己之志, 犂然覺悟, 自止其事也.'"

한다."[92]라고 주장한 바 있다. 그리고 이러한 그의 '치가'론은 당시 자신의 가문을 포함하여 당색黨色을 막론하고 급속히 몰락해가던 대다수 지방사족地方士族의 경제사회적 위상에 대한 심각한 문제의식 하에서 이들의 가계경영家計經營을 위한 현실적 방안을 모색하고자 했던 나름의 경세학적經世學的 고심苦心의 소산이었음은 물론이다.

첫째, 정약용은 사족의 '치가 덕목'과 관련하여 평소 무엇보다 '근勤'·'검儉'을 일관되게 강조한 바 있다. 즉, ① 그는 "집안을 다스리는 요체[治家之要]로는 명심할 두 글자가 있으니, 첫째는 '근勤'이요, 둘째는 '검儉'이다."[93]라거나 "나는 전원田園을 너희들[정약용의 두 아들: 필자 주]에게 남겨줄 수 있을 만한 벼슬은 하지 않았다만, 오직 두 글자의 신부神符가 있어 생업을 넉넉히 하고 가난을 구제할 수 있기에 이제 너희들에게 주노니 너희들은 소홀히 여기지 않도록 하라. 한 글자는 '근勤'이요, 또 한 글자는 '검儉'이다. 이 두 글자는 좋은 전답이나 비옥한 토지보다 나은 것이니, 일생 동안 사용해도 다 쓰지 못할 것이다. …… 사군자士君子가 집안을 거느리고 몸을 바르게 하는 방법[御家律身之法]으로 이 두 글자를 버리고는 착수할 곳이 없을 것이다."[94]라고 거듭 강조했던 바, 이로써 그는 특히 지방에 유락流落한 가난한 사족이 '가계家計를 유지하는 비결'로서 무엇보다 '근勤'·'검儉'이란 두 가지 덕목을 적시한 바 있다. ② 나아가 그는 ㉠ 상기한바 '근'·'검'이란 두 가지 덕목을 실천하는 구체적 방법과 관련하여 "집안을 거느리는 법[御家之法]은 위로는 바

92) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '…… 勤儉, 治家之本; ……' …… 若耕織之訓, 衣食之戒, 種畜之法, 一應田園諸說, 當入治家之本."

93) 「爲尹輪卿贈言」(『定本』 제4책, 24쪽). "治家之要, 有二字銘, 一曰: '勤', 二曰: '儉'."

94) 「又示二子家誡」(『定本』 제4책, 34~35쪽). "余無宦業可以田園遺汝等, 唯有二字神符, 足以厚生·救貧, 今以遺汝等, 汝等勿以爲薄. 一字曰: '勤', 又一字曰: '儉'. 此二字勝如量田·美土, 一生需用不盡. …… 士君子御家·律身之法, 捨此二字, 無可著手處也."

깥주인과 안주인으로부터 남자와 여자, 어른과 아이, 형과 아우, 동서同婿의 무리에 이르기까지, 아래로는 노비奴婢의 자식에 미치기까지, 무릇 5세 이상만 되면 각자 할 일을 나누어주어 한 시각이라도 놀지 않도록 하는 것이니, 그런즉 가난과 군색함을 근심하지 않게 될 것"[95]임을 역설하는 한편, ㉡ 이러한 맥락에서 또한 "아내가 게으른 것은 가산家産을 탕진할 근본"이라 경계하는 가운데, 특히 부인의 직분으로 "잠실蠶室 3칸을 짓고 잠박蠶箔을 7층으로 하여 모두 21칸의 누에를 기를 것"과 함께 "별도로 삼과 모시를 심어 아내에게 봄과 여름에는 명주를 짜고 가을과 겨울에는 베를 짜도록 하"[96]여 "부녀자들도 놀고먹는 사람이 없도록 할 것"[97]을 특별히 강조한 바 있다. ③ 한편, 그는 『거가사본』에서도 근검勤儉을 실천했던 모범적인 역사적 인물로 범중엄과 왕안석王安石[호는 半山, 시호는 文: 中國 北宋代의 학자]의 사례를 들면서, 이들이 근검한 이유로는 넉넉하여 다 쓰지 못한 솜씨[巧]는 남겨 하늘에 돌려주고, 넉넉하여 다 쓰지 못한 녹祿은 남겨 조정에 돌려주며, 넉넉하여 다 쓰지 못한 재물[財]은 남겨 백성에게 돌려주고, 넉넉하여 다 쓰지 못한 복福은 남겨 자손에게 돌려주기 위함이라고 훈계하기도 하였다.[98]

둘째, 정약용은 사족의 '치가의 방편'과 관련하여 당시 지방에 유락한 가난한 사족이 가계를 유지하기 위한 현실적 방편으로서 무엇보다 '상업적 농업경영'의 불가피성과 당위성을 인정·주장한 바 있다. 즉, ① 그

95) 「贐學游家誡」(『定本』 제4책, 39쪽). "御家之法, 上自主翁·主母, 以至男女·長幼·昆季·妯娌之倫, 下逮奴婢之雛, 凡過五歲以上, 各有職業分授, 無一刻游息, 則不患其貧窘也."

96) 「爲尹輪卿贈言」(『定本』 제4책, 23쪽). "妻懶者, 敗家之本. …… 別構蠶室四五間, …… 爲箔七層, …… 別種蔴苧, 令妻春夏治絲, 秋冬績布."

97) 「示學淵家誡」(『定本』 제4책, 44쪽). "其次爲蠶室三間, 爲箔七層, 共養蠶二十一間, 令婦女無至游食."

98) 보다 자세한 내용은 박미해(2014: 133)와 박미해(2020: 68)가 참조된다.

는 "조정朝廷에서 벼슬하는 사람을 '사士'라 이르고, 들에서 경작하는 사람을 '농農'이라 이른다. 귀족貴族의 후예로서 먼 지방에 유락流落하여 몇 대 이후까지 벼슬이 마침내 끊기면, 오직 농사農事를 지어야만 노인을 봉양하고 자식들을 양육할 수 있다. 그러나 농사란 천하에 이익이 박한 것이다. 겸하여 근세에는 전역田役이 날로 무거워져 농사를 많이 지을수록 더욱 쇠잔하게 만드니, 모름지기 원포園圃를 가꾸어 보충을 해야만 거의 유지할 수 있"[99]으며, 특히 "가난한 사족이 산업産業을 경영하려고 생각하는 것은 형세가 그러한 것"[100]임을 거듭 강조한 바 있으며, ② 나아가 그는 사족의 '상업적 농업경영'의 구체적 내용으로 특히 '원포園圃의 경영'과 '양잠養蠶'을 일관되게 중시·강조한 바 있다. ㉠ 우선 '원포의 경영'과 관련해서는 "진귀한 과일나무를 심은 곳을 '원園'이라 하고, 맛 좋은 채소를 심은 곳을 '포圃'라 한다. 다만 집에서 먹기 위해서만이 아니라 장차 시장市場에 내다팔아 돈을 만들기 위한 것"[101]으로서, 이에 "생활의 수단[治生之術]으로는 원포園圃와 목축牧畜만한 것이 없다."[102]라거나, "향리鄕里에 살면서 원포園圃를 가꾸지 않는다면 천하에 쓸모없는 사람이다. …… 씀씀이를 절약하고 농사에 힘쓰면서 겸하여 아름다운 이름까지 얻을 수 있는 것은 바로 이 일"[103]임을 거듭 강조한 바 있으며, ㉡ 또한 '양잠'과 관련해서도 "살림살이를 꾀하는 방법

99) 「又爲尹惠冠贈言」(『定本』 제4책, 21쪽). "仕於朝者, 謂之'士'; 耕於野者, 謂之'農'. 貴族遺裔, 流落遐遠, 數世以後, 簪組遂絶, 唯有農事, 足以養老慈幼. 然農者, 天下之拙利也. 兼之近世, 田役日重, 廣作彌令凋敗, 須補之以園圃, 庶幾焉."

100) 「爲尹惠冠贈言」(『定本』 제4책, 20쪽). "貧士慮營産業, 勢也."

101) 「又爲尹惠冠贈言」(『定本』 제4책, 21쪽). "樹之珍果, 謂之'園'; 藝之佳蔬, 謂之'圃'. 不唯家食是圖, 將粥之爲貨."

102) 「爲尹輪卿贈言」(『定本』 제4책, 22~23쪽). "治生之術, 莫如園圃·畜牧."

103) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 261쪽). "居鄕不治園圃, 天下之棄也. …… 節用而務本, 兼之得美名者, 此事也."

[謀生之術]에 대하여 밤낮으로 생각해보아도 뽕나무를 심는 것보다 더 좋은 것이 없으니, 이제야 제갈공명諸葛孔明의 지혜보다 더 위에 갈 것이 없음을 알았다. 과일을 파는 일은 본래 깨끗한 명성을 잃지는 않지만 장사하는 일에 가까우나, 뽕나무를 심는 것이야 선비의 명성을 잃지도 않으면서 큰 장사꾼의 이익에 해당하니, 천하에 다시 이런 일이 있겠느냐? …… 그 다음으로는 잠실 3칸을 짓고 잠박을 7층으로 하여 모두 21칸의 누에를 길러 부녀자婦女子들도 놀고먹는 사람이 없도록 하는 것이 또한 좋은 방법"[104]이라거나 "더하여 형상荊桑·노상魯桑 등의 뽕나무를 모름지기 수천 주株를 심고 별도로 3칸 잠실을 짓고 7층 잠박을 설치해서 아내로 하여금 부지런히 누에를 기르도록 해라. 이렇게 몇 해만 하면 식량·소금·식초·육장 등을 마련함에 의당 남편을 번거롭게 하는 일이 없을 것"[105]임을 거듭 강조한 바 있다. ③ 이로써 그는 결론적으로 "한번 작록爵祿의 계통系統을 잃은 사대부가士大夫家"가 의당 모색해야 할 "의식衣食의 근원으로는 오직 뽕나무와 삼[麻]을 심고 채소와 과일을 기르는 것과 부녀자들이 방적紡績에 힘쓰는 것"[106]에 있을 뿐이요, 나아가 "가난한 사족이 마땅히 알아야 할 바"로는 "사방으로 길이 통하는 읍과 큰 도회지 곁에 진귀한 과일나무 10주를 가꾸면 한 해에 엽전 50꿰미를 얻을 수 있고, 맛있는 채소 몇 두둑을 심으면 1년에 엽전 20꿰미를 얻을 수 있으며, 뽕나무 40~50주를 심어 5~6칸의 누에를 길러내면

104) 「示學淵家誡」(『定本』 제4책, 44쪽). "謀生之術, 晝思夜度, 莫善於種桑, 始知孔明之智, 果無上也. 賣果本是淸名, 猶近商賈, 若桑不失儒者之名, 而抵大估之利, 天下復有此事哉? …… 其次爲蠶室三間, 爲箔七層, 共養蠶二十一間, 令婦女無至游食, 亦佳法也."

105) 「爲尹惠冠贈言」(『定本』 제4책, 20쪽). "復種荊桑·魯桑, 須至數千株, 別構蠶室三間, 爲箔七層, 令室妻勤養之. 行之數年, 米·鹽·醯·醬之具, 當不煩夫子也."

106) 「示學淵家誡」(『定本』 제4책, 41~42쪽). "士大夫之家, 一失爵祿之系, …… 且如衣食之源, 唯種桑麻·蒔蔬果, 婦女勤於紡績, 差可爲耳."

또한 30꿰미의 엽전을 얻을 수 있게 된다. 해마다 1백 꿰미의 엽전을 얻는다면 기한飢寒을 구제하기에 충분할 것"[107]임에 거듭 주의를 환기시킨 바 있다.

2

정약용이 사족의 '치가의 방편'으로 제시한바 상기의 '상업적 농업경영'론에는 그 내용적 특징과 관련하여 반드시 유의할 만한 전제가 두 가지 있다. 첫째, 그는 사족의 '명분名分 없는 가난'에 대해 비판하고 있다는 점이다. 즉 그는 "태사공太史公은 '늘 빈천貧賤하면서 인의仁義에 대해 말하기를 좋아한다면 역시 부끄러운 일이다'라고 말하였다. 공자孔子의 문하에서는 재리財利에 대해 이야기하는 것을 부끄러워했으나 자공子贛은 재산을 늘렸다. 지금 소부巢父나 허유許由와 같은 절개節槪도 없으면서 몸을 누추한 오막살이에 감추고 명아주나 비름의 껍질로 배를 채우면서 부모와 처자식을 추위에 떨며 굶주리게 만들고 벗이 찾아와도 술 한 잔 권할 수 없으며, 명절에도 처마 끝에 고기가 걸린 것이 보이지 않고 유독 공사公私 간 빚 독촉하는 자만 대문을 두드리며 소리를 지른다면 이는 천하에 가장 졸렬한 것으로서 지혜로운 사족은 피하는 일"[108]이라 엄히 경계한 바 있다.

둘째, 정약용은 가난한 사족이 자신의 가계경영과 관련하여 당시의 '상품商品·시장경제市場經濟의 발달發達'이라는 시대적 추세를 제한적

107) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 261쪽). "通邑·大都之側, 珍果十株, 歲可得五十串; 佳蔬數畦, 歲可收二十串; 若兼種桑四五十株, 養蠶五六間, 亦三十串之物也. 得每年百串, 足以救飢寒. 此貧士所宜知也."

108) 「爲尹輪卿贈言」(『定本』 제4책, 21~22쪽). "太史公曰: '長貧賤, 好語仁義, 亦足羞也.' 聖門恥言財利, 然子贛貨殖. 今無巢父許由之節, 而薙身蓬藋之中, 圍腸藜莧之外, 凍餒其爺娘妻孥, 友來不能勸一杯, 歲時檐角, 不見有縣肉, 唯公私徵欠者, 打門叱喝, 此天下之至拙也, 智士避焉."

으로 활용할 것, 다시 말하자면 어디까지나 사족의 '깨끗한 명성'이나 '아름다운 이름'을 해치지 않는 범위 내에서 원포농업園圃農業과 양잠에 종사운영할 것을 권장했을 뿐이지, 결코 사족으로 하여금 전면적으로 상업商業(적 농업)에 뛰어들도록 권고한 것은 아니라는 점이다.[109] 바로 이러한 맥락에서 정약용의 상기 주장은 여전히 '도덕경제道德經濟'의 관점을 확고히 전제·견지하고 있었던 것으로 사료된다.

③ '기가'론

정약용은 '가문의 문벌門閥을 제고·유지하는 일'과 관련된 사족의 '기가起家'론의 요체와 관련하여 "주자朱子는 …… '독서讀書는 기가의 근본

109) 정약용은 이러한 맥락에서 다음과 같이 말한 바 있다. "돈 궤짝을 들고 포구浦口에 나가 앉아 먼 섬에서 오는 배를 기다려 무지한 어민漁民과 입이 닳도록 싸워 몇 푼의 이익을 남기려 하고, 남의 것을 깎아 자기의 이익을 더하려고 근거 없는 소리로 떠들썩하게 속이며, 눈을 부라리며 마치 억울함이 쌓여 성이 난 것처럼 연기하는 것 또한 천하에 가장 졸렬한 짓이다. 아니면 이잣돈을 놓아 사방 이웃의 고혈을 빠는 짓을 하면서 어쩌다가 약속한 날짜를 어기면 약하고 불쌍한 백성을 잡아다가 말 매는 말뚝에 매달아 놓고 수염도 뽑고 종아리도 두들기게 되면, 온 고을에서 범이나 이리라고 호칭하며 육친六親도 원수처럼 미워하게 된다. 이런 사람들은 재화를 구릉丘陵과 같이 얻는다 해도 한 세대도 보존할 수 없게 된다. 그것은 반드시 그 자손 가운데 미치광이 광증이 있거나 술을 좋아하고 여색을 좋아하는 사람이 나와 그 재산을 뒤엎기 때문이다. 하늘의 법망法網은 넓고 넓어서 성긴 듯하나 빠뜨리지 않으니, 매우 두려운 일이다.(持錢櫃, 坐浦口, 伺遠島船來, 與魚蠻子苦口力爭, 冀錐刀之末得, 刻人以傅己, 撒謊哄騙, 眸子突露, 如鬱壘怒瞋, 斯亦天下之至拙. 不然, 放子母錢, 唆取四鄰膏血, 或期程有差, 搾取厄羸罷匄, 縣之馬枊, 拔其鬢毛, 擊其脛踝, 一鄉號爲虎狼, 六親疾如仇敵. 如是者, 雖得貨如丘陵, 不能保一世. 必其子姓有瘋邪癲狂·甘酒嗜色者, 出而覆之. 天網恢恢, 疏而不漏, 甚可懼也.)" 「爲尹輪卿贈言」(『定本』 제4책, 22쪽). "그외 이잣돈 놀이나 여러 물건을 사고파는 것과 약藥을 파는 일 등은 모두가 가장 악착스러운 사람들이나 할 수 있는 것으로, 조금이라도 풍미風味가 있는 사람이라면 본전本錢을 까먹고 본업本業까지 상실하지 않는 자가 없을 것이니, 모름지기 일절 단념해야 할 것이다.(餘如放子母錢, 販買諸物, 及爲賣藥等事, 皆一等齷齪人所能爲, 稍有風味者, 未有不消折本錢喪其本業者, 切須斷念.)" 「示學淵家誡」(『定本』 제4책, 42쪽).

이다'라고 말씀하셨다. …… 뜻을 세우고 학문에 정진함[立志向學], 악惡을 제거하고 선善으로 나아감[去惡趣善] 및 격물궁리格物窮理와 같은 것에서부터 책을 소장所藏하고 초록抄錄하며 책을 좋아하고 아끼는 일에 이르는 말은 마땅히 기가의 근본에 넣어야 한다."[110]라고 주장한 바 있다. 한편, 정약용의 이러한 '기가'론은 특히 강진의 유배지에서 어느덧 '폐족廢族'으로 전락하고 만 자신의 가문의 중흥을 위한 구체적 실천방안을 모색하려는 애타는 문제의식이 그 직접적 동인이 되었음은 물론이다.

첫째, 정약용은 사족의 '기가 덕목'의 근본이자 특히 폐족의 처지를 극복하는 첩경으로서 무엇보다 '독서讀書'를 강조한 바 있다. 즉, ① 그는 "오직 독서 한 가지 일만은 위로는 성현聖賢을 뒤따라가 짝할 수 있고 아래로는 수많은 백성百姓을 길이 깨우칠 수 있으며, 어두운 면에서는 귀신鬼神의 정상情狀에 통달하고 밝은 면에서는 왕도王道와 패도霸道의 모유謨猷를 도울 수 있으며, 짐승과 벌레의 부류를 초월하고 큰 우주宇宙도 지탱할 수 있으니, 이것이야말로 바야흐로 우리 인간이 행할 본분"[111]이라는 전제하에, ② "너희들[정약용의 두 아들: 필자 주]은 지금 폐족廢族인데, …… 폐족의 처지에 잘 대처한다는 것은 무엇을 이름인가? 오직 독서 한 가지 일뿐이다. 독서는 인간의 으뜸가는 깨끗한 일로서, 호사스러운 부호가의 자제는 그 맛을 알 수 없으며, 궁벽한 시골의 수재秀才 또한 그 오묘한 이치를 엿볼 수 없다. 반드시 벼슬아치 집안의 자제로서 어려서부터 듣고 본 바가 있으며, 중년에 너희들처럼 재난을

110) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '…… 讀書, 起家之本; ……' …… 若立志向學, 去惡趣善, 及格物窮理, 以至藏書·鈔書·嗜書·愛書之說, 當入起家之本."

111) 「爲尹惠冠贈言」(『定本』 제4책, 21쪽). "唯有讀書一事, 上足以追配聖賢, 下足以永詔烝黎; 幽達鬼神之情狀, 明贊王霸之謨猷; 超越禽蟲之類, 撐柱宇宙之大, 此方是吾人本分."

만난 자라야 비로소 독서할 수 있는 것이다."[112]라고 격려한 바 있다.

둘째, 정약용은 사족의 '기가 덕목'의 일환으로서 상기한바 '독서'와 함께 '학문學問' 또한 공히 강조한 바 있다. 즉, ① 그는 "독서에는 반드시 먼저 근기根基를 세워야 한다. 무엇을 근기라 하는가? 학문에 뜻을 두지 않으면 독서를 할 수 없나니, …… 학문이 이미 몸에 충분히 배게 되면 독서는 따로 그 층절層節을 논할 것이 없다."라고 주장함으로써 '학문에 뜻을 둠[志于學]'을 독서를 위한 전제로서 강조하는 가운데, ② 그는 "폐족으로서 문자文字를 하지 않고 예의禮義가 없다면 더욱이 어떻게 되겠느냐? 모름지기 보통 사람보다 백 배의 공력을 기울여야 겨우 사람 축에 들게 될 것이다. …… 청족淸族일 때는 문자를 하지 않아도 혼인婚姻할 수 있고 군역軍役도 면할 수 있거니와, 폐족이 되어서 문자를 하지 않는다면 의당 어떻게 되겠느냐? 문자는 그래도 여사餘事에 속하거니와, 학문을 하지 않고 예의가 없다면 금수와 다를 것이 있겠느냐? 폐족 중에 왕왕 기재奇才들이 많은데, 이는 다름이 아니라 과거科擧 공부에 얽매이지 않기 때문에 그러한 것이니, 절대로 과거에 응시할 수 없다 하여 스스로 좌절하지 말고 경전經傳에 마음을 기울여 책 읽는 사람이 끊어지지 않게 하기를 간절히 빈다."[113]라거나, "폐족으로서 학문을 하지 않으면 마침내는 패려悖戾하고 비루하여 가까이할 수 없는 자가 되어 세상의 버림을 받게 된다. 혼인길이 막혀서 천류賤流와 장가들고 시집가게 될 것이요, 한두 대가 지나 물고기의 입이나 강아지의 이마를

112) 「寄二兒【壬戌十二月廿二日, 康津謫中】」(『定本』 제4책, 245쪽). "汝今廢族, …… 何謂因其廢而善處之? 唯讀書一事是已. 讀書是人間第一件淸事, 不許綺紈子弟知味, 又不許草茅村秀才窺閫奧. 必也以仕宦家子弟, 弱歲有聞見, 中歲遭罹如汝輩者, 方可讀書."

113) 「答二兒【以下康津謫中書】」(『定本』 제4책, 243쪽). "廢族而不文無禮, 尤當如何? 比凡人須加百倍之功, 纔得數作人類耳. …… 淸族時, 雖不文, 可以爲姻聯, 可以免軍役, 廢族而不文, 當何如耶? 文猶餘事, 不學無禮, 去禽獸幾何? 廢族往往多奇才, 此無他, 不爲科擧所累而然, 切勿以不赴科自沮, 劬心經傳, 無使讀書種子隨絶, 懇乞懇乞."

한 자녀가 나오게 된다면, 그 집안은 마침내 끝장나는 것이다."[114]라고 두 아들에게 간곡히 부탁·경계한 바 있다. ③ 이러한 맥락에서 그는 또한 "만약 내가 몇 년 안에 사면赦免되어 돌아간다면, 너희들로 하여금 몸가짐을 삼가고 행실을 닦아 효제孝弟를 숭상하고 돈독하고 화목한 기풍을 일으키며, 경사經史를 연구하고 시례詩禮를 담론談論하도록 하겠다. …… 이렇게 한즉 비록 '폐족'이라 하여도 또한 장차 안목을 갖춘 이들이 흠모하는 바가 될 것이다. 한 해 두 해 세월이 흐르도록 이렇게 지내다 보면 다시 집안이 중흥中興하지 않겠느냐? 너희들은 생각하고 또 생각하도록 하여라. 차마 이를 하지 않으려느냐?"[115]라고 간절히 권유하기도 하였다. ④ 한편, 이처럼 그가 특히 폐족의 처지를 극복하는 첩경으로서 강조한바 학문의 바탕에는 "학문의 종지宗旨란 효제孝弟로써 근본을 삼고 예악禮樂으로써 문식을 내며, 정형政刑으로써 보충하고 병농兵農으로써 우익을 삼아야 한다."[116]라는 나름의 독자적인 학문관이 전제되어 있었음은 물론이다.

셋째, 정약용은 사족의 '기가 덕목'의 하나이자 상기한바 '독서와 학문을 위한 방법'의 일환으로서 두 아들에게 '초서鈔書'를 거듭 강조하기도 하였다. 즉, ① 그는 상기한 바대로 특별히 '사족의 거가윤리居家倫理'의 함양 및 실천과 관련하여 두 아들에게 『거가사본居家四本』, 『주서여패朱書餘佩』, 『제경弟經』 등의 편찬을 거듭 권유한 바 있으며, ② 나

114) 「寄兩兒【癸亥元日】」(『定本』 제4책, 262~263쪽). "廢族而不學, 遂爲悖戾鄙穢不可近之物, 爲世所棄. 婚姻不通, 而嫁娶及於賤流, 一傳而有魚吻犬顙之子出焉, 則家遂不可問矣."

115) 「寄兩兒【癸亥元日】」(『定本』 제4책, 263쪽). "使我而得數年間赦還, 使汝輩而能飭躬礪行, 崇孝弟·風敦睦, 研窮經史, 談論詩禮. …… 則雖曰'廢族', 亦將爲具眼人所豔慕. 一年二年, 水雲漸邈, 有如是而不中興者乎? 汝其思之, 汝其思之. 忍而不爲是耶?"

116) 「答二兒【以下康津謫中書】」(『定本』 제4책, 244쪽). "學問宗旨, 本之以孝弟, 文之以禮樂, 輔之以政刑, 翼之以兵農.【賦役·貨財, 皆此門】"

아가 그는 "초서의 요지要旨는 무릇 한 종류의 책을 볼 때마다 아름다운 말씀과 착한 행실로서 『소학小學』에는 실려있지 않으나 『소학』을 이을 만한 것이 있으면 뽑고, 모든 경설經說에 새로운 것으로서 전거典據가 있는 것은 뽑고,【『예경禮經』도 마찬가지이다】 자학字學이나 운학韻學과 같은 종류는 열 개 중에 하나만 뽑아야 한다. 가령 『설령說鈴』 가운데 「유구기정琉球紀程」[「오끼나와 기행문」: 필자 주] 같은 것은 의당 병학兵學이 될 것이니 뽑아야 하며, 무릇 농사農事나 의술醫術 등에 관한 제설諸說은 먼저 집안에 있는 서적을 고찰하여 새로운 학설이라는 것을 확인한 뒤에 뽑도록 하여라."[117]라거나 "오로지 『역경易經』, 『서경書經』, 『시경詩經』, 『예기禮記』, 『논어論語』, 『맹자孟子』 등은 마땅히 숙독해야 한다. 그러나 모름지기 뜻을 강구講究하고 고찰하여 그 정밀한 뜻을 얻으면 생각한 바를 따라 곧바로 차록箚錄해야만 바야흐로 실득實得이 있게 된다."[118]라고 하여 그 구체적인 방법을 제시하기도 하였다.

마지막으로, 정약용은 사족의 '기가 덕목'의 일환이자 '문화文華의 안목'을 유지하기 위한 필수조건으로서 유교경전儒敎經典을 위시하여 각종의 실용서實用書와 예술서藝術書 및 시집詩集 등 수천 권의 서적을 소장하며 또한 이를 사랑할 것을 요구한 바 있다. 즉, ① 그는 평소 사족의 이상적 삶의 한 요건으로서 "방안에는 서가書架 두 개를 설치하고 천삼사백 권의 책을 꽂아두되, 『주역집해周易集解』·『모시소毛詩疏』·『삼례원위三禮源委』와 고서古書·명화名畫·산경山經·지지地志 및 성력星曆의 법칙,

117) 「答二兒【以下康津謫中書】」(『定本』 제4책, 244~245쪽). "鈔書要旨, 凡看一種書, 有嘉言·善行之不載『小學』, 而可爲『小學』之續者採之, 凡經說之新而有據者採之,【『禮經』同】 如字學·韻學之類, 十採其一. 假如『說鈴』中「琉球紀程」之類, 當爲兵學而採之, 凡有農醫諸說, 先考家中所有書籍, 知其新說, 然後鈔之."

118) 「爲盤山·丁修七贈言【字乃則, 長興人】」(『定本』 제3책, 396쪽). "唯『易』·『書』·『詩』·『禮』·『論』·『孟』等, 當熟讀. 然須講究考索, 得其精義, 隨所思, 卽行箚錄, 方有實得."

의약醫藥의 설명, 진련陳練[陣法과 軍事訓鍊: 필자 주]의 제도, 군자軍資[軍需物資: 필자 주]의 법식과 초목草木·금어禽魚의 계보, 농정農政·수리水利의 학설이라든가 기보棊譜·금보琴譜 등에 이르기까지 갖추어지지 않은 것이 없게 한다. 책상 위에는 『논어論語』 한 권을 펴놓고, 곁에는 화리목花梨木 탁자를 두고 도잠陶潛·사영운謝靈運·두보杜甫·한유韓愈·소식蘇軾·육유陸游의 시詩와 『중주악부中州樂府』·『열조시집列朝詩集』 등 몇 질帙을 올려놓는"[119] 일을 꿈꾼 바 있으며, ② 한편, 그는 『거가사본』에서도 애서가愛書家의 대표적인 역사적 사례로서 유기원劉幾苑의 처, 육유陸游[호는 放翁: 中國 宋代의 문장가], 맹경익孟景翌 및 조평모曹平慕의 경우를 들고 있다.[120]

④ '보가'론

정약용은 '가문을 보존하고 지켜나가는 일'과 관련된 사족의 '보가保家'론의 요체와 관련하여 "주자朱子는 …… '순리循理는 보가의 근본이다'라고 말씀하셨다. …… 음덕陰德을 베풀고 분노忿怒를 징계함[樹陰德·徵忿怒], 분수分數를 지키고 곤궁困窮에 굳세게 대처함[安分固窮], 일[事]을 잘 처리하고 사물[物]에 대응함[處事應物], 천명天命을 즐겁게 여기고 아는 일[樂天知命]과 같이 사욕私欲을 막고 천리天理를 보존하는 일[遏私欲·存天理]에 관계되는 모든 말은 마땅히 보가의 근본에 넣어야 한

119) 「題『黃裳幽人帖』」(『定本』 제3책, 173~174쪽). "余曰: '…… 室中置書架二部, 插架書一千三四百卷, 『周易集解』·『毛詩疏』·『三禮源委』, 及古書·名畫·山經·地志·星曆之法·醫藥之詮·陳練之制·軍資之式, 及草木禽魚之譜·農政水利之說, 以至棊譜·琴譜之等, 無所不具. 案上展『論語』一卷, 旁有花梨几子, 安陶·謝·杜·韓·蘇·陸之詩, 及『中州樂府』·『列朝詩集』等數帙. ……'"

120) 보다 자세한 내용은 박미해(2014: 139)와 박미해(2020: 70)가 참조된다.

다."[121]라고 주장한 바 있다.

첫째, 정약용은 사족의 '보가 덕목'의 근본으로서 무엇보다 먼저 한 평생 선행善行을 쌓음으로써 수신修身에 힘쓸 것을 강조한 바 있다. 즉, ① 그는 평소 "거처함에 공손하고 일처리에 공경하며, 효孝·우友·목睦·인婣·임任·휼恤의 행실에 빠뜨림이 없게 할" 것을 우선적으로 강조하는 가운데, ② 나아가 "길례吉禮나 흉례凶禮 같은 큰 예禮는 사방에서 법法을 취"하며, 또한 "겸손하게 낮추어 스스로를 기르고 윗사람을 능멸하는 뜻이 없도록 하고, 근勤·검儉으로 도道를 지켜 자손이 우러러보게 한다. 이와 같이 한다면 오래도록 그 복福을 보존할 수 있을 것이다."[122]라고 훈계한 바 있다. ③ 한편, 그는 『거가사본』에서도 이러한 자세를 실천했던 대표적인 역사적 인물로서 손숙오孫叔敖[본성명은 蔿敖, 자는 孫叔: 中國 春秋時代의 관료]와 사마광司馬光[자는 君實, 시호는 文正: 中國 北宋代의 학자관료] 등의 사례를 들고 있다.[123]

둘째, 정약용은 사족의 '보가 덕목'의 일환으로서 평소 가난한 친척이나 궁핍한 벗에게 음덕을 베풀 것 또한 역설하기도 하였다. 즉, ① 그는 "궁핍한 벗과 가난한 친척은 내게 힘입어 도움을 받도록 한다. 혹 한 해 농사가 크게 흉년이 들면 힘써 두루 구휼할 수 있어야 한다. 내가 살아있을 때나 죽은 뒤에나 살펴보아 꺼리는 기색을 띠는 일이 없어야 한다."[124]라고 강조하는 한편, ② 그는 특히 두 아들에게 "너희들은 편지

121) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 267쪽). "朱子曰: '…… 循理, 保家之本; …… ' …… 若樹陰德·徵忿怒, 安分固窮, 處事應物, 樂天知命, 一切遏私欲·存天理之說, 當入保家之本."

122) 「幽居論」(강진군康津郡 소장자료) "昔東平王·蒼曰: '爲善最樂.' 若于此中, 不積善行, 德亦何足愉也? 居處恭·執事敬, 孝·友·睦·婣·任·恤之行, 靡有缺闕. 吉·凶大禮, 四方取以爲法. …… 謙謙自牧, 無陵轢上人之意. 勤·儉守道, 以爲子孫瞻. 如是則可以久保其福也."

123) 보다 자세한 내용은 박미해(2014: 141~142)와 박미해(2020: 70~71)가 참조된다.

124) 「幽居論」(강진군康津郡 소장자료) "窮交冷族, 賴有沾漬. 或歲事大饑, 能出力周振. 於我乎館, 於我乎殯, 察之無難色."

에서 매번 '일가친척 중에 한 사람도 돌봐주고 긍휼히 여겨주는 이가 없다'라고 말하면서, 신세가 기구함을 구당瞿唐의 염예灩澦[瞿唐峽의 입구를 막고 있는 큰 암석: 필자 주]라 하기도 하고 태행太行의 양장羊腸[太行山에 있는 구불구불한 險路: 필자 주]이라 하기도 하며 한탄하는데, 이 모두가 하늘을 원망하고 남을 탓하는 말뿐이니, 이는 큰 병통이다. …… 여러 일가 중에 며칠째 밥을 짓지 못하는 자가 있을 때 너희들은 곡식을 주어 구제한 적이 있느냐? 눈 속에서 얼어서 쓰러진 자가 있을 때 너희들은 땔나무 한 묶음을 나누어주어 따뜻하게 해준 적이 있느냐? 병이 들어 약을 복용해야 할 자가 있을 때 너희들은 약간의 돈으로 약을 지어주어 일어나게 한 적이 있느냐? 늙고 곤궁한 자가 있을 때 너희들은 때때로 찾아 뵙고 공손히 존경심을 표시한 적이 있느냐? 우환憂患이 있는 자가 있을 때 너희들은 근심스러운 얼굴빛과 걱정하는 눈빛으로 우환의 고통을 그와 함께 나누어 잘 처리할 방도를 의논해 본 적이 있느냐? 이 몇 가지 일들을 너희들은 행하지 못했으면서 어떻게 여러 집안에서 너희들의 급박하고 어려운 일에 서둘러 돌봐주기를 바랄 수 있겠느냐?"[125]라고 엄중히 경계함으로써 평소 일가친척에게 음덕을 베풂이

한편, 정약용은 동일한 취지에서 다음과 같이 말하기도 하였다. "세간의 의식衣食의 자료나 재화財貨의 물품은 모두 부질없는 것들이다. 옷은 해어지기 마련이고, 음식은 썩기 마련이며, 자손에게 전해준 것은 끝내 탕진되어 흩어지고 마는 것이다. 오직 가난한 친척이나 궁핍한 벗에게 나누어주는 것만이 영구히 없어지지 않는다. …… 형체形體가 있는 것은 파괴되기 쉽지만, 형체가 없는 것은 없어지기 어렵다. 자기가 재물을 사용하는 것은 형체로 사용하는 것이요, 재물을 남에게 베푸는 것은 정신精神으로 사용하는 것이다. 몸이 형체가 있는 것을 누리면 해어지고 파괴될 수밖에 없지만, 정신이 형체가 없는 것을 누리면 변하거나 없어지지 않는다.(世間衣食之需, 財貨之物, 皆幻妄空花. 服之則敝, 餌之則腐, 傳之子孫則終歸蕩散. 唯散與冷族貧交者, 永久不滅. …… 有形者易壞, 無形者難滅. 自用其財者, 用之以形; 以財施人者, 用之以神. 形享以形, 期於敝壞; 神享以無形, 不受變滅也.)" 「示二子家誡」(『定本』 제4책, 33쪽).

125) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 258~259쪽). "汝輩書中, 每云: '一家親戚, 無人顧恤', 或稱瞿唐灩澦, 或稱太行羊腸, 此都是怨天尤人底口氣, 此大病痛. …… 諸家有連日未炊者, 汝能出些

기실 자신의 집안이 정작 어려움에 처했을 때 이를 보전하는 비결이 됨을 훈계하기도 하였다.

마지막으로, 정약용은 사족의 '보가 덕목'의 종결이자 특히 '보가를 위한 최고의 이상적 계책'으로서 특히 '청복淸福'을 누리는 '유인幽人의 삶'을 제시한 바 있다. 즉, ① 그는 이러한 '유인의 삶'이란 단적으로 전원田園에 은둔隱遯하여 과일과 채소를 기르면서 천명天命에 순응하고 대도大道를 행하며 천작天爵을 즐거워하는 '은사隱士의 삶'이 바로 그것임[126]을 강조하는 가운데, ② 또한 그는 "생각건대 하늘은 청복을 매우 아껴 왕후王侯·장상將相의 귀貴와 도주陶朱[중국 월越나라의 범여范蠡의 별명: 필자 주]의 돈猗頓[중국 노魯나라의 대부호: 필자 주]의 부富는 세상에 썩은 흙처럼 널려 있으나, (『周易』의: 필자 주) 「이괘履卦」 구이九二의 길吉[幽人의 삶: 필자 주]을 얻은 사람은 세상에 알려진 일이 없다."[127]라고 역설한 바 있다.

3. 정약용의 '가례'론에 나타난 '예의 정신'

이상에서 일별한 바대로, 정약용은 한평생 자신의 『시문집詩文集』과

米粒以療之否? 積雪凍僵, 汝能分一條薪以溫之否? 有病而須服藥者, 汝能取一二錢方藥以起之否? 有老而窮者, 汝能時時往拜, 斂膝侍坐, 溫恭致敬否? 有所憂患, 汝能色勃然目瞿然, 肯與之分其憂愁之苦, 而議其所以善處否? 於玆數者, 汝不能焉, 又何爲望諸家之遑遑然汲汲然, 趨汝之急而赴汝之難哉?"

126) 「題『黃裳幽人帖』」(『定本』 제3책, 173쪽). "在『周易』「履」之「无妄」曰: '幽人, 貞吉.' 余釋之曰: '艮山之下, 震林之間, 巽以隱遯, 仰順天命, 或蒔艮菓, 或種震菜, 履大道而坦坦, 樂天爵以熙熙, 此碩人之寬也.' 幽人之事, 不已吉乎!"

127) 「題『黃裳幽人帖』」(『定本』 제3책, 173쪽). "顧天甚惜淸福, 王侯將相之貴, 陶朱猗頓之富, 散之如糞土, 而「履」九二之吉, 世無聞焉."

일련의 방대한 경학經學 및 예학禮學 관계저술을 통해 사족士族의 '가례家禮'론에 대해서도 독자적인 문제의식과 주목할 만한 견해를 개진한 바 있다.

1) '가례'론의 철학적 기반: '예'의 개념

한편, 정약용은 일찍이 자신만의 독자적인 '예禮'론을 정립함으로써 이를 자신의 상기한바 사족의 '가례'론 및 방대한 예학체계禮學體系를 구성하는 출발점이자 철학적 기반으로 삼은 바 있다. 그러면 지금부터 그가 주장한바 '예'론의 기본입장을 정리하면 다음과 같다.[128]

첫째, 정약용은 '제도制度와 품절品節'로 구현된 바로서의 '예'란 기본적으로 "천리天理에 따르고 인정人情에 합하는 바"를 성인聖人께서 절도 있게 하고 문식文飾하여 제정한 것[129]으로 보았던바, 이에 그 실상이

---

128) 정약용의 '예'론에 대한 보다 자세한 내용은 정일균(2021b: 305~312)이 참조된다.

129) 「『喪禮四箋』序」(『定本』 제2책, 393쪽). "禮者, 天地之情, 本於天叙於地, 而禮行於其間. 禮者, 天地之情, 聖人特於是爲之節文焉已."; 「『邦禮艸本』序」(『定本』 제2책, 399쪽). "揆諸天理而合, 錯諸人情而協者, 謂之'禮'."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 5」(『定本』 제20책, 62쪽). "○[鏞案] …… 聖人制禮, 皆順天理而合人情."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 8」(『定本』 제20책, 123쪽). "○[鏞案] 義有不通, 行有窒礙者, 聖人不以爲禮也."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 4」(『定本』 제20책, 31쪽). "○[鏞案] …… 此法本出於天子·諸侯之家, 三代以來, 未之或改, 合於天經, 協於人紀, 不可以變易者也."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 7」(『定本』 제20책, 103쪽). "○[鏞案] …… 傷天地之正理, 而可爲禮乎?"; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 10」(『定本』 제20책, 188쪽). "○[鏞案] …… 且禮者, 緣情而起者也."; 『喪禮外編』, 「檀弓箴誤 2」(『定本』 제21책, 70쪽). "○[箴曰] …… ○…… 古聖人精義妙旨, 孝子慈孫惻怛至切之意, 皆寓於此等禮節, 不可以不知也.; 『喪禮外編』, 「檀弓箴誤 3」(『定本』 제21책, 86쪽). "○[箴曰]…… 蓋以訃於君, 則主人親命之; 訃於親戚·僚友, 則父兄分命之, 亦天理·人情之自然也."; 『喪禮外編』, 「檀弓箴誤 6」(『定本』 제21책, 164쪽). "○[箴曰] 曾子之七日不食, 出於自然之天性, 故不自知其爲過.【以語子思, 見上篇】"; 『喪禮外編』, 「古禮零言 1」(『定本』 제21책, 200쪽). "吾觀三代之禮, 皆揆諸天理而合, 錯諸人倫而正."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 241~242쪽). "○[鏞案] 禮者, 所以別嫌疑·定親疏, 以之協天理而順人情者也. …… 疏者以

란 곧 '인仁·의義[孝·弟]를 절도 있게 하고 문식하는 것'[130]으로서, 이는 결국 '효孝·제弟·충忠·신信을 실행하는 규칙'[131]으로 구현되었다.

둘째, 정약용은 이처럼 '제도와 품절'로 구현된 '예'란 '미시적인 개인적 차원'에서부터 '거시적인 국가적 차원'에 이르기까지 확대·관철된다고 보았다. 즉, ① '개인적 차원'에서의 예란 ㉠ 기본적으로 "외면外面을 절제하고, …… 이러한 절제를 통해 행동을 제어하"[132]며, 나아가 '상하上下의 지위地位와 친소親疏를 결정하고 혐의嫌疑를 구별'하는 기능을

親, 親者以疏, 薄者以厚, 厚者以薄, 則乖天理而拂人情, 未有甚於是者. 故先聖制禮, 立大經·陳大紀, 爲簡嚴不易之法, 以昭示萬世."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 255쪽). "主人曰: '…… 聖人制禮, 實本乎天理·人情, 則上自帝王, 下至委巷, 宜無異同. …… '"; 『喪禮外編』, 「國朝典禮考 1」(『定本』 제21책, 284쪽). "[臣謹案] …… 聖人者制禮立名, 必深思·靜究, 期使之博通·無礙. 凡窒而不通, 行而有窮者, 非聖人之法也."; 『喪禮外編』, 「國朝典禮考 1」(『定本』 제21책, 294쪽). "[臣謹案] …… 誠以不稱'父'·不稱'考', 其在天理·人情, 終有不能安者, 故其驗如是也."; 『喪禮外編』, 「國朝典禮考 2」(『定本』 제21책, 311쪽). "[臣謹案] …… '皇伯'之稱, 揆之天理而不然, 揣之人情而不協."; 『喪儀節要』, 「禮書箚記」(『定本』 제22책, 148쪽). "蓋親始死, 失聲啼哭, 未暇爲位, 旣正尸, 始整頓位次, 此所謂'天理之節文'也."; 『喪儀節要』, 「禮書箚記」(『定本』 제22책, 151쪽). "悲哀踊疾, 自然拊心, 自然頓足, 此之謂'擗踊'. 其制之爲節者, 矯也. 蓋古之孝子擗踊過度, 故聖人爲之節制, 令不傷生."; 『祭禮考定 1: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 182쪽). "○[鏞案] 人情無限, 禮制有防. 苟不防之, 將千歲矣."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 214쪽). "生日之祭, 在古無徵. 然揆之人情, 不能無饋也."; 『嘉禮酌儀: 「婚禮」』(『定本』 제22책, 250쪽). "○[按] 禮者, 節文也."; 『禮疑問答』, 「書牘禮問」(『定本』 제22책, 286쪽). "[答] 三寸·四寸, 果是東俗. 然且極妙至精, 當於情理, 不可以東俗而少之也."; 『禮疑問答』, 「書牘禮問」(『定本』 제22책, 287쪽). "[答] …… 古經, 凡爲人後者之降其本親, 非以貳本也. …… 後世立後, 旣是庶人者也, 旣是支子者也, 又無尊祖·敬宗之義, 而降其本親, 絶奇劬勞之恩, 甚傷天理."; 『禮疑問答』, 「君喪廢私祭論 2」(『定本』 제22책, 307쪽). "○[鏞案] …… 堂上·堂下官服斬衰三年·齊衰期者, 二祥自然過時, 天理也."

130) 『論語古今注 Ⅱ』(『定本』 제9책, 310쪽). "○[案] …… 孟子曰: '仁之實, 事親是也; 義之實, 從兄是也; 禮之實, 節文斯二者是也; 樂之實, 樂斯二者是也.' 禮·樂之本起於人倫, 玉帛·鐘鼓未足以爲禮·樂也."

131) 「五學論 1」(『定本』 제2책, 296쪽). "禮者, 所以節文乎孝·弟·忠·信之行者也."

132) 「『樂書孤存』序」(『定本』 제2책, 395쪽). "禮以節外, …… 節乃制行, …… "; 『陶山私淑錄』(『定本』 제4책, 318쪽). "禮者, 所以拘束筋骸, 禁其縱逸而生疾也."

가지기 때문에 ㉡ "예禮를 알지 못하면 시視·청聽·언言·동動을 할 수 없고, 따라서 몸도 바르게 세울 수 없게 된다.[133] ② '국가적 차원'에서의 예란 한 사회의 전반적인 문물제도를 조직·운용하는 질서감각을 제공하는바, 바로 이러한 맥락에서 ㉠ "원래 거車·복服이라는 것도 공로가 있는 자에게 상賞을 주고 벼슬을 올려주어 이것을 통해서 존비尊卑와 귀천貴賤을 구별하는 것이었다. 따라서 비록 당唐·우虞의 시대라 하더라도 많은 등급을 두지 않을 수 없었으"[134]며, ㉡ 또한 "옛사람들이 연향燕饗을 베풀

133) 『論語古今注 Ⅱ』(『定本』 제9책, 263쪽). "○[補曰] 禮, 所以定上下·別嫌疑. 不知禮, 則無以視·聽·言·動, 故不能植其身.【朱子云: '不知禮, 則耳目無所加, 手足無所指.'】"; 『中庸自箴』(『定本』 제6책, 271쪽). "[箴曰] …… ○…… 禮, 所以辨上下, 則其用亦不過正其倫而已."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 21」(『定本』 제20책, 449쪽). "○[鏞案] 如其倫者, 親有遠近, 爵有尊卑也."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 241쪽). "○[鏞案] 禮者, 所以別嫌疑·定親疏."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 244쪽). "○[鏞案] …… 禮也者, 所以別嫌疑而定親疏者也."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 246쪽). "○[鏞案] …… 別嫌疑·定親疏, 乃禮家之精義."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 248쪽). "○[鏞案] …… 使尊者尙輕, 卑者尙重; 本幹者尙輕, 旁支者尙重; 親者以疏, 疏者以親, 豈聖人制禮之義乎?"; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 2」(『定本』 제21책, 254쪽). "○[鏞案] …… 諸臣皆斬, 故親者不得不斬. 玆所謂'決嫌疑而定親疏'也."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 201쪽). "○[鏞案] …… 禮也者, 所以別上下而殊貴賤, 以納民於軌度者也."

134) 『論語古今注 Ⅱ』(『定本』 제9책, 194쪽). "○[案] …… 原夫車·服爲物, 所以賞功·進秩,【「虞書」云: '車·服以庸'】以別尊卑, 以表貴賤, 故雖在唐·虞之時, 不得不多其等級."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 201쪽). "○[鏞案] …… 禮也者, 所以別上下而殊貴賤, 以納民於軌度者也. 故'天子袞冕, 上公袞冕, 侯伯鷩冕, 孤卿希冕, 大夫玄冕', 【「司服」文】有敢踰者乎? …… 旗旂有數, 樊纓有差, 舞佾有等, 屋罳有度, 百體森整, 萬民以正."; 『喪禮四箋 Ⅰ』, 「喪儀匡 4」(『定本』 제18책, 144~146쪽). "○[鏞案] '孤某須'者, 諸侯之禮也. 士之子稱孤, 則司敗其赦之乎? …… 諸侯之稱孤而不稱君, 以有斯義也. …… 士之稱孤, 名義之所不敢也. …… 然名不可假借也."; 『喪禮四箋 Ⅰ』, 「喪儀匡 6」(『定本』 제18책, 180쪽). "○[鏞案] …… 聖人之禮嚴矣."; 『喪禮四箋 Ⅰ』, 「喪儀匡 9」(『定本』 제18책, 269쪽). "○[鏞案] 古者, 天子葬以隧, 諸侯以下葬以羨道, 庶人縣棺而封. 禮級森然, 不可相亂也."; 『喪禮四箋 Ⅱ』, 「喪具訂 5」(『定本』 제19책, 133쪽). "○[鏞案] 振容者, 君之物也. 揄絞者, 士之物也. 大夫上不僭君, 故不振容; 下不偪士, 故不揄絞也."; 『喪禮四箋 Ⅱ』, 「喪具訂 5」(『定本』 제19책, 136쪽). "○[鏞案] 今世庶人, 皆用黼翣·雲翣, 宜禁之."; 『喪禮四箋 Ⅲ』, 「喪期別 21」(『定本』 제20책, 449쪽). "○[鏞案] 如其倫者, 親有遠近, 爵有尊卑也."; 『喪禮外

고 제사祭祀를 지낼 때에 모두 (禮에 맞게: 필자 주) 품급品級을 두어, 매번 태뢰大牢·소뢰少牢·특생特牲·특돈特豚·일정一鼎·포해脯醢의 여섯 가지 가운데에서 선택하여 사용하였고, 나물 하나 과일 하나도 마음대로 더하고 빼지 못하였으니, 선왕先王의 법제法制의 엄격하고 세밀함이 이와 같았던 것이다."[135]

셋째, 정약용은 이상과 같은 기능을 가진 예는 또한 한 사회 및 국가

編』, 「正體傳重辨 1」(『定本』 제21책, 226쪽). "○[又按] …… ○…… 若夫天子·諸侯之禮, 其尊嚴隆重, 又截然不同. …… 故古者制禮, 與大夫·士之禮, 特特自別."; 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 1」(『定本』 제21책, 232쪽). "[總義] 天子·諸侯之禮, 豈可以士禮折之乎?"; 『喪儀節要』, 「節要問答」(『定本』 제22책, 117쪽). "[答] …… 然后土之神, 唯天子·諸侯得祭之, 非匹夫之所敢爲也. …… 然山林之神, 亦唯國君祭之, 子將奈何?"; 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 171쪽). "○[鏞案] …… 『書儀』者, 溫國公·司馬光之作. 彼固天子之上相得用上公之禮者也. 藩邦之士·庶人, 其敢倚是乎?"; 『祭禮考定 1: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 179쪽). "○[鏞案] 『書儀』·『家禮』, 全擧四時之祭者, 天子之卿得用諸侯之禮也. 諸侯之大夫·士, 其敢爲是乎?"; 『祭禮考定 1: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 183쪽). "○[鏞案] …… 山川之祭, 唯諸侯擧之, 必非尋常百姓所敢爲也. …… 若云: '大地之示', 則是又天子之所能祭, 尤所不敢也."

135) 「寄兩兒」(『定本』 제4책, 274쪽). "古人燕饗·祭祀, 皆有品級, 每於大牢·少牢·特牲·特豚·一鼎·脯醢六者之中, 揀而用之, 其一菜一果, 不敢任意增損, 先王法制之嚴且密, 如是也."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 192~193쪽). "祭饌之有五等, 猶喪服之有五等.【曰: '斬衰', 曰: '齊衰', 曰: '大功', 曰: '小功', 曰: '三月', 其不能月者, 袒免而已】 …… 饌於是五者乎無當者, 非禮之饌也. 今人第知有二牢·特牲之名, 而其籩·豆·簋·鉶之數, 尙多昧昧, 至於三鼎·一鼎之品, 竝其名而泯焉. 於是, 人自爲制, 紛淪潰裂, 踰分越法, 務尙華靡, 而先王節約之制, 與孝子哀敬之文, 掃地盡矣. 古者, 祭祀之禮, 原倣燕饗之儀. 生則燕饗以致歡, 死則祭祀以致敬, 其義一也, 而其隆殺之等, 一以其牲·鼎多少, 立制·立名. …… 鼎爲之統, 而籩·豆·簋·鉶之屬, 隨之爲豐約, 皆著之經禮, 秩然有別. 此先王之大典, 聖人之至訓, 千世之所宜遵. 凡有祭奠, 宜於是五者之中, 揀而用之, 不宜率情徇物, 有所增損也."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 193쪽). "○[按] …… 古禮雖殘缺, 考之三禮, 其庶品之數, 至今磊落, 秩然有別."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 201쪽). "○[鏞案] …… 顧獨於祭祀·燕饗之節, 漫然無級哉! 太牢·少牢者, 君·大夫之所用也. 特牲·豚魚者, 士·庶人之所安也. 一有踰越, 遂陷大戾. 故古者大夫聘於鄰國, 其籩·豆·酒醴之數, 一或差濫, 則恐懼逡巡, 不敢寧受."; 『嘉禮酌儀: 「婚禮」』(『定本』 제22책, 250쪽). "○[按] 禮者, 節文也. 太牢·少牢·特豕·特豚三鼎·一鼎, 其節級森然."

의 '통서統緖를 엄격히 하고 화란禍亂을 방지하는 핵심적 수단'[136]으로서, 이에 그 결과적 공용功用은 곧 '안상치민安上治民'과 '이풍역속移風易俗'으로 나타나게 된다[137]고 인식하기도 하였다.

마지막으로, 정약용은 예를 구현하고 있는 선왕의 법제가 이처럼 엄격하고 세밀하여 함부로 바꿀 수 없는 것임에는 틀림없지만, 그렇다고 이것이 결코 만고불변의 것은 아님 또한 역설한 바 있다. 즉, 그는 예의 근거와 유래를 기본적으로 '인정人情(에 화협和協하는 바)'에 두었기 때문에 만약 인정人情이 바뀌고 세도世道가 변하게 되면 예 또한 이에 따라 변동될 수밖에 없다는 점 역시 분명히 인식·강조했던 것이다.[138]

---

136) 『喪禮外編』, 「正體傳重辨 3」(『定本』 제21책, 263쪽). "〇[鏞案] 論聖人制禮之本義, 則或以之嚴其統緖, 或以之防其禍亂."

137) 『論語古今注 Ⅰ』(『定本』 제8책, 97쪽). "[補曰] …… 仁爲之本, 而禮·樂由之以生.【「儒行」云: '禮節者, 仁之貌也; 歌樂者, 仁之和也.'】 不仁則其本亡矣,【孟子以孝·弟爲仁·義, 曰: '禮之實, 節文斯二者; 樂之實, 樂斯二者.'】 奈此禮·樂何?"; 『論語古今注 Ⅰ』(『定本』 제8책, 97쪽). "〇[案] 仁者, 忠·孝之成名. 禮, 自履此而生; 樂, 自樂此而生, 仁爲之質, 而禮·樂爲之文也.【曾子曰: '仁者, 仁此者也; 禮者, 履此者也. 樂自順此生, 刑自反此作.'】"; 『論語古今注 Ⅱ』(『定本』 제9책, 310쪽). "〇[案] 『孝經』云: '移風易俗, 莫善於樂. 安上治民, 莫善於禮.' 馬·鄭取之以解此章. 然安上治民·移風易俗, 皆禮之功用. 豈禮·樂之本哉? 禮·樂本於孝·悌·忠·信, 故子曰: '人而不仁, 如禮·樂何?'"

138) 「『邦禮艸本』序」(『定本』 제2책, 401쪽). "夏后氏之禮, 非夏后氏之所獨制也. 卽堯·舜·禹·稷·契·益·皐陶之等, 所聚精會神, 竭誠單智, 爲萬世立法程者也. 其一條一例, 豈人之所能易哉? 然殷人代夏, 不能不有所損益; 周人代殷, 不能不有所損益. 何則? 世道如江河之推移, 一定而萬世不動, 非理之所能然也."; 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 172쪽). "雖考古之論, 每譏濫雜, 而因時制宜, 參古酌今, 庶不大悖於名義之定分也."; 『祭禮考定 1: 「祭儀考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 184쪽). "禮多不便, 古禮雖美, 無以悉遵也."; 『祭禮考定 1: 「祭儀考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 184쪽). "古禮太繁, 今禮太簡, 未易中也. 然且天子·諸侯之禮, 多相參錯, 習而不辨, 犯分多矣. 玆取「小牢」·「特牲」之禮及『朱文公家禮』, 參伍出入, 採錄如左."; 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 203쪽). "今燕器·燕饌, 皆與古殊, 而欲于祭器·祭饌, 一遵古制, 亦不通之論也. 君子行禮, 不求變俗, 但求古人制裁名分之本, 而謹守其意, 罔敢踰越焉, 則小德雖出入, 可也."

2) '가례'론에 나타난 '예의 정신'

정약용은 상기한 바와 같은 '예禮'론을 철학적 기반으로 전제하는 가운데 자신의 '가례家禮'론을 통해서 시대성에 구애되지 않는 일련의 보편적인 유교적 '예禮의 정신精神'을 나름대로 구체화하고 있다. 이에 그 대표적 내용을 그의 예학적 문제의식을 중심으로 간략하게 정리해 보면 다음과 같다.

첫째, 정약용은 자신의 '가례'론을 통해 고례古禮로부터 연원한 '유교적儒教的 인도주의人道主義'의 정신을 잘 계승표명하고 있다는 점이다. 즉, 그의 '가례'론의 저변에는 무엇보다 인간에 대한 깊은 애정과 존중의 태도가 수미일관 관철되고 있음을 간취할 수 있는바, 이에 그 대표적인 사례를 들자면 다음과 같다. 즉, ① 그는 『가례작의嘉禮酌儀』의 「관례冠禮」편에서 특히 '관례'에 부여하고 있는 상징적 의미에서 이러한 정신을 잘 표현하고 있다. 즉, 성년成年이 된 남자에게 성인成人의 예禮를 책임지우면서, 거듭하여 "너의 어른스러운 뜻을 따라 행하여 장수하고 상서로우며 큰 복을 받"을 것, "너의 몸가짐을 공경히 하고 너의 덕을 삼가 오래도록 장수하며 큰 복을 길이 누"릴 것, "형제와 함께 살면서 덕을 이루고 늙도록 오래 살아 하늘의 경사를 받"을 것, "너의 상서로움을 안정시키고 하늘의 경사를 이어 오래도록 잊지 말" 것 등을 축복하고 기원했던 사실에서 인간존재에 대한 깊은 경외심을 명확히 천명하고 있다. ② 또한 그는 『제례고정祭禮考定』의 「제찬고祭饌考」편에서 '제례祭禮'가 함축하고 있는 예학적 의미를 특별히 강조하고 있다는 점이다. 즉, "옛날의 제사祭祀 지내는 예는 원래 연향燕饗의 의식을 모방한 것이다. 살아계실 때는 잔치를 베풀어 기쁨을 지극히 하였고, 돌아가시면 제사를 지내 공경을 지극히 하였으니, 그 뜻은 같은 것"이라거나 "옛날에는 연향

에서 사용하는 그릇이 곧 제사에서 사용하는 그릇이었고, 연향에서 먹는 음식이 곧 제사에서 올리는 음식이었다. 그러므로 죽은 이를 섬기기를 살아계실 때처럼 하여 그 예禮가 다르지 않았다."라는 주장을 통하여 또한 '죽은 사람 섬기기를 산 사람 섬기듯 해야 한다'는 전통적인 '유교적 인도주의'의 정신을 확인하고 있다.

둘째, 정약용은 자신의 '가례'론을 통해 고대로부터 이어져 온 '유교적儒敎的 합리주의合理主義'의 정신을 강조·실천하고 있다는 점이다. 이에 그 대표적인 사례를 들자면, ① 그는 『상의절요喪儀節要』에서 상장례喪葬禮의 거행과 관련하여 "모두 풍수風水와 관련된 사설邪說을 살피지 않고, 음양陰陽에 따라 풍속에서 꺼리는 것에 구애받지 않는다."라는 입장을 천명하고 있으며, ② 또한 『풍수집의風水集議』를 편찬한 문제의식과 관련해서도 "풍수설風水說은 세상에서 흔히 신봉하는 바 되어 덕의德義는 닦지 않고 장무葬巫에게 복福을 구하는데, 이러한 습속이 이미 고질화되어 그 미혹됨을 깨우칠 수가 없게 되었다. …… 선善을 좋아하고 사리事理에 밝은 자가 이 책을 접하여 풍수의 망령됨을 깨닫고 이로 인해 그 폐단을 줄일 수 있기를 바랄 뿐이다!"라고 피력함으로써 조선후기에 성행하던 풍수지리설風水地理說을 신랄하게 비판하는 가운데 그로부터 비롯된 산송山訟의 사회적 폐해를 바로잡고 합리적인 유교적 장례葬禮의 대안을 제시하기 위한 노력을 경주한 바 있다. ③ 나아가 『제례고정』의 「제기고祭期考」편에서도 "삼원절三元節은 불교佛敎에서 나온 것으로, …… 모두 조상에게 제사하는 뜻이 없"으며, "사중일四重日에 관한 설도 …… 모두 궁중의 비빈妃嬪의 처소에서 행한 무속巫俗에서 나온 것으로, 조상에게 제사하는 날로 삼기에는 마땅하지 않다."[139]라

139) 『祭禮考定 1: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 183쪽). "三元之節, 出於釋氏, …… 皆無祭先之義. 四重之說, …… 皆出宮掖間巫禱之風, 不宜祭先."

고 하여 세속의 잘못된 풍속을 비판·거부한 바 있다.

셋째, 정약용은 자신의 '가례'론을 통해 '예의 근본 중시'의 정신을 견지하고 있다. 이는 곧 '고례古禮의 정신精神'을 우선시하는 입장으로 표명되고 있는데, 이에 그 대표적인 사례를 들자면 다음과 같다. 즉, ① 그는 가례의 제정 및 입론과 관련하여 일찍이 "마음에 합당하지 않은 것이 있을 경우에는 옛 서적을 널리 상고하여 경經은 경經을 통해서만 고증함으로써 성인聖人의 본지本旨를 얻기를 기약하였다."[140]라고 회고했던바, 이로써 그는 ㉠ 무엇보다 '성인의 본지'를 우선시하는 입장을 견지하는 가운데, ㉡ 이를 확인하는 방법으로는 특히 '경經은 경經을 통해서만 고증하는 방법'을 활용한 바 있다. ② 이러한 그의 입장과 방법은 또한 "무릇 칙사勅使를 대접하는 음식이나 공적인 연회燕會에서의 음식은 모두 고례를 상고하여 바로잡음이 마땅합니다."[141]라거나 "입후立後에 관한 일은 고례의 뜻에 비추어보면 학초學樵[정약용의 조카: 필자 주]의 경우에는 예법禮法 상 후사後嗣가 없어야 합니다."[142]라고 주장한 사례에서 잘 간취할 수 있듯이, 가례의 시행에 있어 성인의 본지로서의 '고례의 정신'을 일차적으로 중시하는 원칙으로 이어진 바 있다. ③ 이처럼 '고례의 정신'을 우선시하는 그의 입장은 나아가 "(예의: 필자 주) 대강령大綱領이 이미 올바르다면 작은 절목節目이야 조금 융통성이 있어도 된다."[143]라거나 『제례고정』의 「제찬고」편에서 "군자君子가 예를 행함에 시속時俗의 변화를 추구하지 않고 다만 고인古人이 제재制裁한 명분名分의 근본을 구하여 삼가 그 뜻을 지켜 감히 넘어서지 않는다면, 비

140) 「『喪禮四箋』序」(『定本』 제2책, 394쪽). "其有不當於心者, 博考古籍, 以經證經, 期得聖人之旨."

141) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 196쪽). "凡勅使之饗, 公燕之饌, 宜皆考古釐正."

142) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "立後事, 律之以古義, 樵也, 法當無後."

143) 「答仲氏」(『定本』 제4책, 202쪽). "大綱旣正, 則小節出入可也."

록 소소한 덕德은 출입出入이 있더라고 괜찮다."[144]라고 말한 데서 간취할 수 있듯이, 가례의 제정 및 시행에 있어 어디까지나 '예의 대강령'이나 '예의 대의大義' 및 '고인이 제재한 명분의 근본'을 일차적으로 중시하는 원칙으로 연결되기도 하였다.

넷째, 정약용은 상기한바 '고례의 정신'을 우선시하는 입장을 기본적으로 전제하는 가운데, 또한 '고례古禮와 시속時俗의 절충折衷'이라는 정신을 일관되게 천명·실천한 바 있다. 즉, ① 그는 가례의 제정 및 입론과 관련하여 『제례고정』의 「제의고祭儀考」편에서 "고례는 지나치게 번다하고 금례今禮는 지나치게 간소하여 중도中道를 취하기가 쉽지 않다. 이제 마땅히 고금古今의 예禮를 참작하여 행할 수 있는 것은 따르고 변화된 것은 제쳐둔다면 대의大義를 잃지 않을 것이다."[145]라거나 「제법고祭法考」편에서 "비록 고례의 논의를 상고하더라도 매번 넘치고 난잡함을 원망하니, 시대에 맞게 적절한 제도를 만들되[因時制宜] 고금古今의 예를 참작한다[參古酌今]면 명칭[名]과 의리[義]에 따라 정해진 분수에서 크게 어긋나지는 않을 것이다."[146]라고 주장함으로써 항상 '고례의 원칙'과 '시속의 현실'을 동시에 참작하여 탄력적으로 절충하는 실용적 태도[147]를 강조한 바 있으며, ② 나아가 그는 이러한 전제 위에서 자

144) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 203쪽). "君子行禮, 不求變俗, 但求古人制裁名分之本, 而謹守其意, 罔敢踰越焉, 則小德雖出入, 可也."

145) 『祭禮考定 1: 「祭儀考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 184쪽). "[今宜參古酌今, 遵其可行, 闕其所變, 不失其大義也.] 古禮太繁, 今禮太簡, 未易中也."

146) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 172쪽). "雖考古之論, 每譏濫雜, 而因時制宜, 參古酌今, 庶不大悖於名義之定分也."

147) 정약용의 이러한 태도는 이익李瀷의 『예식禮式』을 비판한 데서도 잘 확인된다. "다만 『예식』은 지나치게 간소하게 한 결함이 있을 뿐만 아니라 지금의 풍속에도 위배되고 고례에도 근거할 수 없는 내용이 수두룩합니다.(但『禮式』不但失之太儉, 其違於今俗, 而無據於古禮者, 不可勝數.)" 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 201~207쪽).

신의 독자적인 예학적 관점에 따라 고례古禮, 예서禮書, 제가諸家의 주석註釋, 법전法典[『經國大典』], 시속時俗, 인정人情 및 번繁·간簡 등에 대하여 주체적으로 취사선택하는 입장을 견지한 바 있다. ③ 이러한 그의 태도는 또한 "지금의 사세事勢가 이미 어찌할 수 없는 데까지 이르렀으니, 고경古經만을 굳게 지키다가 화기和氣를 잃게 해서는 안 됩니다."라거나 "우리나라의 풍속에는 양자법養子法이 있으"며 "우리나라의 법法이 이와 같으니, 이 나라의 백성으로 그것을 따르는 것이 무슨 죄가 되겠습니까?"[148]라는 진술에서 간취할 수 있듯이, ㉠ 자칫 현실을 무시한 가례의 무리한 시행이 초래할 불화를 경계하는 한편, ㉡ 원칙적으로 우리나라의 풍속과 법을 존중하는 태도를 보이기도 하였다.

마지막으로, 정약용은 가례의 제정 및 입론에 있어 특히 '변등辨等'을 지향하는 '예의 기능'을 중시한 바 있다. 즉 ① 그는 「제찬고」편에서 "예란 것은 상하上下를 구분하고 귀천貴賤을 다르게 함으로써 백성을 법도法度 안에로 들여 넣는 것"[149]으로 규정했던바, ② 이에 그는 예제에서의 '한계[防]'와 '등급[等]'을 일관되게 강조하는 가운데 특히 '참월僭越[踰]'을 경계한 바 있으며, ③ 나아가 동일한 맥락에서 그는 예제의 구성에 있어 특히 '혈연적 지위', '사회적 신분과 지위[卿大夫·士]', '빈부貧富' 및 '연령年齡' 등에서의 차이를 표시·반영함에 섬세한 감수성을 보여준 바 있다. ④ 한편, 그는 당시 조선에서의 사족의 예제를 정립함과 관련하여 ㉠ 「제법고」편에서 "우리나라에서 제도를 만들 때 대부大夫의 제사라 하더라도 삼대三代까지만 그치게 한 것은 제후국諸侯國이기 때문

148) 「上仲氏【辛未冬】」(『定本』 제4책, 212쪽). "○雖然, 今之事勢, 已至無可奈何, 不可膠守古經, 以傷和氣. 國俗有養子之法, …… 國法如此, 此國之民, 遵之何罪?"

149) 『祭禮考定 2: 「祭饌考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 201쪽). "○[鏞案] …… 禮也者, 所以別上下而殊貴賤, 以納民於軌度者也."

이다."[150]라고 주장함으로써 당시 조선의 예제적 준거점으로서 '제후국의 위상'을 강조하는 한편, ㉡ 「제의고」편에서는 "천자天子와 제후諸侯의 예禮는 서로 뒤섞인 것이 많아 익혀서 분변分辨하지 않으면 분수分數를 범하는 일이 많다."[151]라고 경계함으로써 당시 조선의 사족이 흔히 '제후국의 신하'라는 위치를 망각함으로써 가례의 시행에 있어서도 특히 존비와 귀천을 구별하는 예의 기본정신을 그르치고 있는 행태에 대한 비판을 함축하고 있음은 물론이다.[152]

4. 맺음말

이상의 논의를 통하여, 본고에서는 ① 정약용의 '가례'론의 주요내용으로서 그의 '사례[관례, 혼례, 상례, 제례]'론, '입후'론 및 '거가사본[제가, 치가, 기가, 보가]'론을 차례대로 일별·소개하는 한편, ② 여기에서 전

150) 『祭禮考定 1: 「祭法考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 170쪽). "[故我國立制, 雖大夫之祭, 止於三代, 以侯邦也.] …… ○[鏞案] 我邦禮制, 多遵溫公『書儀』·朱子『家禮』·丘氏『儀節』. 然是三賢皆天子之臣也. 或身爲上卿, 或追封國公, 其位秩皆古諸侯也, 故其著之禮, 而傳之家自, 多用侯禮. 我邦之人, 忘其本分, 動欲摸擬, 則犯于僭者多矣, 宜謹守『國典』."; 『祭禮考定 一: 「祭期考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷二, 179쪽). "○[鏞案] 『書儀』·『家禮』全擧四時之祭者, 天子之卿得用諸侯之禮也. 諸侯之大夫·士, 其敢爲是乎?"

151) 『祭禮考定 1: 「祭儀考」』(『定本』 제22책, 『喪儀節要』, 卷2, 184쪽). "然且天子·諸侯之禮, 多相參錯, 習而不辨, 犯分多矣."

152) 정약용은 바로 이러한 맥락에서 다음과 같이 말하기도 하였다. "상등上等의 태뢰太牢는 오직 천자天子가 종묘에서 지내는 제사와 천자가 초하룻날 먹는 음식 및 제후諸侯가 왕인王人을 대접하는 음식에서나 사용할 뿐입니다. 지금 감사監司가 하루에 세 번 받는 음식이 천자가 초하룻날 먹는 음식에 비교해 보자면 세 갑절이나 더 많으니, 분수分數를 범하고 법法을 업신여기며 조물주가 만든 생물을 함부로 죽임에 이와 같은 것은 없습니다.(上等太牢者, 惟天子宗廟之祭, 及天子朔月之食, 及諸侯之饗王人, 用之. 今監司一日三受之饗, 乃視天子朔月之食, 加增三倍, 犯分蔑法, 暴殄天物, 莫此若也.)" 「答仲氏」(『定本』 제4책, 196쪽).

제·표명되고 있는 그의 '가례'론의 철학적 기반으로서의 독자적인 '예'의 개념과 아울러 시대성에 구애되지 않는 일련의 보편적인 유교적 '예의 정신'을 추적·정리해보았다.

한편, 정약용이 이처럼 구상·제출했던 일련의 '가례'론은 또한 그가 살았던 18세기 후반과 19세기 초반의 조선사회가 목하 경험하고 있었던 심대한 경제·사회적 변화를 그 배경으로 하는 동시에 이에 대한 그의 예학적 문제의식의 직접적 산물이었음은 물론이다. ① 특히 17세기 후반 이래로 농업부문에서 토지개간과 영농법의 개선—이앙법移秧法과 이모작二毛作의 실시가 대표적이다—을 통해 획기적으로 진전된 농업생산성을 시발점으로 하여 이전에는 볼 수 없었던 이질적 요소들, 특히 '상품화폐경제의 진전'이라는 중상주의의 흐름이 사회의 모든 부문에 점차 확산·성장하게 되었던바, 이러한 변화는 연쇄적으로 사회적 측면에서는 농민층의 계층분화, 명분론에 입각한 전통적 사회신분제도의 해체 및 중서층中庶層의 성장이라는 일련의 새로운 현상으로 연결된 바 있다. ㉠ 여기서 특히 전통적 사회신분제도의 해체라는 현상은 당시 '양반호의 급격한 증가'와 함께 '하층양반의 비대화'를 야기함으로써 기존 양반층의 내부적 계층분화 역시 촉진·고착시켜 나갔고, 이는 동시에 당시 유행했던 '서울지역[京]을 높이고 지방[鄕]을 천시하는 풍조[貴京賤鄕之風]'와 더불어 '경향분기京鄕分岐'라는 새로운 현상과 맞물리면서 기존의 전통적 양반층도 계층적·학문적으로 서울지역의 이른바 '경화사족층京華士族層'과 지방의 '향유층鄕儒層'으로 확연히 분화되기 시작하였다. ㉡ 또한 사태는 여기에 그치지 않고 후자, 즉 지방의 향유층의 경우에는 상당수가 자신의 경제·사회적 처지가 계속하여 열악해짐에 따라 종국에는 생계의 유지를 위해 불가피하게 농업·공업·상업에 참여하거나, 심지어는 타향으로 나가 자기보

다 신분이 낮은 상민常民 밑에서 고용살이[雇居]를 하는 경우도 생겨나게 되었고, 또한, 신분적 우월성이 이미 유명무실해진 이러한 빈한양반층貧寒兩班層은 당시 사회·경제적으로 성장한 상민층이나 이서층吏胥層으로부터 여러 가지 침학이나 핍박을 당하는 일이 만연되어 갔으며, 심지어는 피침被侵되어 군역軍役을 지게 되는 경우도 광범위하게 나타나고 있었던 것으로 전해지고 있다.[153] ② 결국, 정약용이 구상·제출했던바 상기의 '가례'론은, 특히 그가 '거가사본'론에서 그 대상으로 "가난한 사족士族"이나"작록爵祿의 계통을 잃은 사대부가士大夫家"를 반복적으로 언급한 데서 간취할 수 있듯이, 당시 당색黨色을 막론하고 몰락해가던 대다수의 하층양반의 경제·사회적 위상을 회복·보존함으로써 궁극적으로 왕권을 중심으로 한 국가적 통치기반의 확보와 강화를 모색하고자 했던 예학적·정치적 기획의 일환이 아니었던가 한다.[154]

---

153) 이에 대한 보다 자세한 내용은 정일균(2012a: 282~329)과 정일균(2022: 84~85, 133~134)이 참조된다.

154) 이러한 사실은 정약용의 다음과 같은 거듭된 진술에서 짐작할 수 있다. "근세近世 이래로 작록爵祿이 한쪽으로 치우쳐 귀족貴族이 쇠잔하게 되자 호리豪吏·호맹豪甿이 이를 틈타 기세를 부려 이들의 집과 말치장의 호사스러움 및 의복과 음식의 사치스러움이 모두 법도法度를 넘어서게 되었다. 아래가 위를 능멸하고 위는 시들게 되어 다시는 등급等級이 없게 되었으니, 장차 무엇으로써 사회를 유지·결속하여 원기元氣를 북돋우고 혈맥血脈을 통하게 할 수 있겠는가? 변등辨等은 오늘날의 급무이다.(近世以來, 爵祿偏枯, 貴族衰替, 而豪吏·豪甿, 乘時使氣, 其屋宇·鞍馬之侈, 衣服·飮食之奢, 咸踰軌度. 下陵上替, 無復等級, 將何以維持聯絡, 以之扶元氣而通血脈乎? 辨等者, 今日之急務也.)" 『牧民心書 Ⅱ』, 「禮典六條」(『定本』 제28책, 272쪽).; "무릇 변등辨等의 정사는 오직 소민小民만 징계하는 것이 아니라 중간층이 상층을 범하는 것도 역시 미워해야 할 것이다.(凡辨等之政, 不唯小民是懲, 中之犯上, 亦可惡也)" 『牧民心書 Ⅱ』, 「禮典六條」(『定本』 제28책, 274쪽); "옹정雍正 신해년[1731년, 英祖 7: 필자 주] 이후로 …… 상층上層은 약해지고 하층下層은 강해져서 기강紀綱은 무너지고 백성의 뜻은 흩어져서 통령統領할 수 없게 되었다. …… 국가가 의지하는 바는 사족士族인데, 이 사족이 권세를 잃은 것이 이와 같다. …… 오늘날 시골의 토족土族은 이미 모두 튼실해지고 고가故家의 후예들은 모양

(논문투고일 2025년 2월 27일, 심사확정일 2025년 4월 6일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

을 이루지 못하고 있다. 그런데도 수령으로 온 사람들이 백 년 전의 전해 내려오는 이야기를 잘못 듣고서 오히려 귀족貴族이 호강豪强하다고 하면서 송사訟事를 다룰 때마다 우선 억강부약抑强扶弱하기로 작심하니, 이는 큰 잘못이다.(雍正辛亥以後, …… 上弱下强, 紀綱陵夷, 民志以散, 不相統領. …… 國家所倚者士族, 而其無權失勢如此. …… 今遐鄕土頑, 槩多饒實, 而故家遺裔, 不成模樣. 乃守令來者, 謬聞百年以前流傳之言, 猶謂貴族豪强, 每遇相訟, 先以抑强爲心, 此大誤也.)" 『牧民心書 Ⅱ』, 「禮典六條」(『定本』 제28책, 278쪽).

참고문헌

원전

『定本 與猶堂全書 2』

『定本 與猶堂全書 3』

『定本 與猶堂全書 4』

『定本 與猶堂全書 6』

『定本 與猶堂全書 8』

『定本 與猶堂全書 9』

『定本 與猶堂全書 11』

『定本 與猶堂全書 18』

『定本 與猶堂全書 19』

『定本 與猶堂全書 20』

『定本 與猶堂全書 21』

『定本 與猶堂全書 22』

『定本 與猶堂全書 28』

『다산 정약용의 사례가식』(정약용 지음/ 전성건 옮김, 재단법인 실시학사 편, 사람의무늬, 2015)

『다산 정약용의 풍수집의』(정약용 지음/ 박종천 옮김, 재단법인 실시학사 편, 사람의무늬, 2015)

「幽居論」(강진군 소장자료)

『儀禮』

『국역 의례: 관례·혼례편』(이상아·박상금·최진 엮음, 성백효 감수, 한국인문고전연구소, 2021)
『국역 의례: 상례편』(이상아·박상금·최진 엮음, 성백효 감수, 한국인문고전연구소, 2015)
『국역 의례: 제례편』(이상아·박상금·최진 엮음, 성백효 감수, 한국인문고전연구소, 2021)
『朱子家禮』
『주자가례』(주희 지음/ 임민혁 옮김, 예문서원, 1999)

논문과 단행본

박미해, 「다산 정약용의 가(家)와 가(家)의식: 『거가사본(居家四本)』을 중심으로」, 『사회와 역 사』 103, 2014.
———, 「다산 정약용의 『거가사본(居家四本)』과 가족윤리」, 『다산과 현대』 13, 2020.
박종천, 「『사례가식』 해제」, 다산학술문화재단, 『定本 與猶堂全書 22』, 도서출판 사암, 2012.
———, 「해제(解題)」, 정약용 지음, 박종천 옮김, 재단법인 실시학사 편, 『다산 정약용의 풍수집의』, 사람의무늬, 2015.
李霜芽, 『茶山 丁若鏞의 『祭禮考定』 譯註』, 成均館大學校 博士學位論文, 2014.
전성건, 「해제(解題)」, 정약용 지음, 전성건 옮김, 재단법인 실시학사 편, 『다산 정약용의 사례가식』, 사람의무늬, 2015.
정 민, 『다산의 재발견』, Humanist, 2011.
鄭一均, 「『朱子家禮』와 '禮의 精神'」, 『韓國學報』 104, 2001.
———, 『다산 사서경학 연구 ❶』, 서울대학교출판문화원, 2021a.

———, 『다산 사서경학 연구 ❷』, 서울대학교출판문화원, 2021b.
———, 「조선후기 근기남인 사족의 '가(家)' 이념에 대한 일고찰: 다산(茶山) 정약용(丁若鏞)의 사례를 중심으로」, 『사회와 역사』 133, 2022.
조성을, 「『여유당집』 예학관련 저작의 재구성과 연대고증: 「자찬묘지명」체제에 의거한 『상례사전』『상례외편』『사례가식』『전례고』의 복원」, 『서지학보』 29, 2005.

국문요약

이 논문은 정약용의 '가례家禮'론의 주요내용으로서 그의 '사례四禮[관례冠禮, 혼례婚禮, 상례喪禮, 제례祭禮]'론, '입후立後'론 및 '거가사본居家四本[제가齊家, 치가治家, 기가起家, 보가保家]'론을 차례대로 소개하는 한편, 여기에 전제·표명되고 있는 그의 '예禮'의 개념과 '예禮의 정신精神'을 추적·정리해본 글이다. 즉, 그가 제시한바 ① '사례'론에서는 대표적인 유교적 통과의례通過儀禮로서의 '관례', '혼례', '상례' 및 '제례'의 의식절차와 예학적 문제의식, ② '입후'론에서는 그 구성내용과 구체적인 적용사례, ③ '거가사본'론에서는 '제가', '치가', '기가' 및 '보가'를 위한 핵심적 실천방안과 그 내용적 특징, ④ 그의 '가례'론 일반의 철학적 기반으로서의 '예'의 개념 및 이러한 '가례'론을 통해 구체화된 시대성에 구애되지 않는 일련의 보편적인 유교적 '예의 정신', 즉 '유교적 인도주의人道主義', '유교적 합리주의合理主義', '예의 근본 중시', '고례古禮와 시속時俗의 절충' 및 '변등辨等을 지향하는 예의 기능의 중시'라는 예학적 특징을 중심으로 이를 차례대로 추출·개관해보았다.

한편, 정약용이 이처럼 구상·제출했던바 일련의 '가례'론은 또한 그가 살았던 18세기 후반과 19세기 초반의 조선사회가 목하 경험하고 있었던 심대한 경제·사회적 변화를 그 배경으로 하는 동시에 이에 대한 그의 예학적 문제의식의 직접적 산물이었음은 물론이다. 결국, 정약용이 구상·제출했던 상기의 '가례'론은, 특히 그가 '거가사본'론에서 그 주요대상으로 "가난한 사족士族"이나"작록爵祿의 계통을 잃은 사대부가士大夫

家"를 반복적으로 언급한 데서 간취할 수 있듯이, 당시 당색黨色을 막론하고 몰락해가던 대다수의 하층양반의 경제사회적 위상을 회복·보존함으로써 궁극적으로 왕권을 중심으로 한 국가적 통치기반의 확보와 강화를 모색하고자 했던 예학적·정치적 기획의 일환이 아니었던가 한다.

주제어 | 다산, 정약용, '가례'론, '사례[관례, 혼례, 상례, 제례]'론, '입후'론, '거가사본[제가, 치가, 기가, 보가]'론, 예의 정신.

Abstract

A Study of Tasan Jeong Yak-yong's Theory of Family Rituals

Jeong Il-gyun

Professor, Seoul National University

This paper investigates Jeong Yak-yong's theory of 'four rites(Rites of capping, Rites of marriage, Rites of funeral, Rites of sacrifices)', that of 'adoption principles' and that of 'four general principles for family life(The establishment of ethical order in family, The management of family finances, The raise of family status, The preservation of family)' one by one as the main contents of his theory of 'family rituals' and pursues and arranges his concept of 'rites' and 'the spirits of rites' which were set forth as a premise and were expressed in his theory of 'family rituals'. The main contents of this paper are as follows: ① In relation to Jeong Yak-yong's theory of 'four rites', the ceremonial proceedings of and his ritual concerns and interests in 'Rites of capping', 'Rites of marriage', 'Rites of funeral' and 'Rites of sacrifices' as a representative Confucian rites of passage are examined in order. ② In connection with his theory of

'adoption principles', its constituent substances and its concrete case of application are considered. ③ In reference to his theory of 'four general principles for family life', the core practical methods and the content characteristics of 'The establishment of ethical order in family', 'The management of family finances', 'The raise of family status' and 'The preservation of family' are introduced by turns. ④ His concept of 'rites' which was philosophical basis of his theory of 'family rituals' in general and his universal and not irrespective of the phases of the times Confucian 'spirits of rites' which were embodied in his theory of 'family rituals' are extracted and surveyed.

On the other hand, it is a matter of course that a series of theories of 'family rituals' which Jeong Yak-yong mapped out and presented were a response to a chain of enormous socio-economic changes which Joseon(朝鮮) society experienced during the latter half of the 18th century and the first half of 19th century and a direct product of his critical mind on the ritual situations of the then Joseon society. After all, Jeong Yak-yong's a series of theories of 'family rituals' were probably a part of his ritual and political programs which aimed at ensuring and strengthening national ruling base with attaching importance to royal authority by means of restoring and preserving socio-economic positions of the then large majority of lower nobility who were going to ruin regardless of the Four Factions of the Joseon Dynasty.

Key Words | Tasan, Jeong Yak-yong, The Theory of 'Family Rituals', The Theory of 'Four Rites(Rites of Capping, Rites of Marriage, Rites of Funeral, Rites of Sacrifices)', The Theory of 'Adoption Principles', The Theory of 'Four General Principles for Family Life(The Establishment of Ethical Order in Family, The Management of Family Finances, The Raise of Family Status, The Preservation of Family)', The Spirits of Rites.

기고

다산학 46호 (2025.6) | 309~368

하빈 신후담과 성호 이익의 역학논변

방인 | 경북대 명예교수

목차

1. 들어가는 말
2. 성호 이익과 신후담의 교학상장
3. 『역경질서』와 『주역상사신편』의 구본과 신본
4. 『주역상사신편』·『역경질서』·「상성호논역경질서별지」·「답신이로문목(무진)」 등 4종 자료의 대조 분석
5. 나오는 말

1. 들어가는 말 *

신후담 역학의 연구에서 성호星湖 이익李瀷(1681~1763)과 하빈 신후담愼後聃(1702~1761)의 관계를 이해하는 것은 매우 중요하다. 성호 이익은 평생에 걸쳐 신후담의 학문적 성장 과정을 지켜보았던 관찰자였으며, 신후담의 역학사상의 형성에 가장 오랫동안 지근至近 거리에서 지속적 영향력을 직접적으로 미친 인물이었다. 학계에서는 신후담의 역학사상의 특징을 신후담과 이익의 관계에 초점을 맞추어 분석하려는 시도가 있었다. 이창일은 신후담의 역학 연구는 이익 역학의 토대 위에서 전개되었지만, 동시에 그 한계를 비판하는 지향성을 보여준다고 주장하였다.[1] 서근식은 여기에서 한 발 더 나아가 신후담이 1748년(47세)에 저술한 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』에서 이익의 『역경질서』에 대해 비판하고, 성호와의 결별을 선언하고 독자적 학설로 나아갔다고 보았다.[2] 신후담과 성호의 학설이 여러 측면에서 차이를 보이고 있으며, 신후담이 성호를 비판하였다는 것은 사실이다. 그렇지만 신후담이 47세 이후로 성호와의 결별을 선언하였다고 한 것은 지나치다. 신후담은 1750년(49세)에 성호와 역학토론에서 『역』의 고주古註는 참으로 취할 것이 있으나, 주희의 『주역본의』에서는 버릴 것이 있다고 하였다가, 성호로부터 '오물치방傲物致謗'하지 말라는 훈계를 들었다. 그러나 1751년(50세)에 성호의 아들 이맹휴李孟休(1713~1751)가 죽어 조문을 갔을 때 성호는 신후담에게 자기가 죽게 되면 유저遺著의 편찬을 맡아

* 이 글은 재단법인 實是學舍의 연구비를 지원받았음.

1) 이창일, 「星湖 李瀷 역학 해석의 비판적 계승 – 愼後聃의 상수역학적 해석을 중심으로」, 『민족문화』, 제65집, 한국고전번역원, 2023, 152쪽.

2) 서근식, 「성호학파에서 다산 정약용 역학(易學)의 성립과정(Ⅱ) – 하빈 신후담의 『주역상사신편』에 나타난 주역 해석 방법」, 『한국철학논집』, 제48집, 2016, 175쪽.

달라고 부탁하였다. 이것은 학문적 이견異見에도 불구하고, 성호가 신후담의 학문적 수준을 높이 평가하고, 또 깊이 신뢰하고 있었음을 보여준다. 이처럼 평생에 걸쳐 끈끈한 사제 관계가 지속될 수 있었던 것은 양자 사이에 오랜 기간에 걸쳐 신뢰 관계가 형성되어 있었기 때문이었다.

필자의 논문은 성호 이익과 하빈 신후담의 역학토론에 초점을 맞추고 있다.

제2장에서는 이익과 신후담의 관계와 역학관의 차이에 대해 심층적으로 분석하였다. 필자는 신후담의 역학이 성호의 역학을 비판적으로 지양止揚하는 지향성을 지닌다고 본 선행연구의 관점에 동의하였다. 그러나 신후담이 새로운 이해 방식의 역학해석을 시도할 수 있었던 것은 성호가 자득自得의 공부를 권장했기 때문에 가능했다고 보았다.

제3장에서는 『역경질서』와 『주역상사신편』의 구본舊本과 신본新本에 관련된 서지학적 문제들을 고찰하였다. 역학 분야에서 『역경질서』는 성호의 역학 관련 주저主著라면, 『주역상사신편』은 신후담의 대표저술이다. 두 문헌에는 모두 구본과 신본이 있는데, 두 저서에서 현재 구본은 일실逸失된 상태이다. 『역경질서』의 구본은 1727년에서 1737년 사이에 쓰여진 것으로 추정되며, 『주역상사신편』의 구본은 1728년에서 1736년(병진년)[3] 사이에 쓰여졌다. 『주역상사신편』과 관련된 서지학적 문제는

3) 심사자 가운데 한 분은 『주역상사신편』은 1736년이 아니라 1734년에 완성되었다고 지적하고, 이에 대한 수정을 요구하였다. 심사자의 견해처럼 학계에서는 『주역상사신편』이 완성된 해를 "1734년(33세)"으로 보고 있다. 그리고 『하빈선생연보』에서도 1734년 갑인년 조에 『주역상사신편』의 저술이 마무리된 것으로 서술하고 있으며, 1736년 병진년 조에서는 『주역상사신편』의 완성과 관련된 언급이 없다. 그러나 이러한 관점은 『주역상사신편』의 마지막에 "遯窩周易象辭新編卷之七終 丙辰正著"라고 쓰여 있는 것과 충돌한다. 즉 『주역상사신편』이 丙辰年(1736년)에 최종적으로 완성되었다고 분명하게 기록하고 있는 것이다. 한편 1734년에 성호가 신후담에게 보낸 편지 「答愼耳老甲寅」에는 성호가 『주역상사신편을

상대적으로 더 복잡하다. 신후담은 1758년(57세)에 다시 『주역상사신편』을 수정했다고 하는데, 이것을 계기로 구본을 폐기하였을 것으로 추정된다. 신후담의 사후死後에 다시 두 차례에 걸쳐 『주역상사신편』의 필사筆寫 및 재편집이 이루어졌다. 제1차 필사는 1762년(임오년)에 신후팽愼後彭·신후은愼後恩·신성愼俔이 신후담의 유문遺文을 토대로 『돈와선생전서遯窩先生全書』를 기획하면서 이루어졌다. 그리고 제2차 필사는 1831년에 신신愼信에 의해서 편집이 이루어졌다. 현행본 『주역상사신편』에는 미제괘未濟卦가 끝나는 부분에 신신愼信의 편집후기가 적혀 있다. 따라서 현행본 『주역상사신편』이 1736년(병진년)에 완성된 구본舊本이 될 수 없으며, 1831년의 신신에 의한 제2차 필사본이라는 것이 확실하다. 이처럼 편집자의 발언이 본문本文과 섞여서 편집되었다는 것은 제2차 필사과정에서 단순한 필사 이상의 원본의 수정 및 변형을 포함한 재편집이 이루어졌을 가능성이 있음을 시사해준다.

제4장에서는 『주역상사신편』·『역경질서』·「상성호논역경질서별지上星湖論易經疾書別紙」·「답신이로문목答愼耳老問目-무진戊辰」 등 4종 자료의 대조 분석하여 신후담과 이익 사이에 진행되었던 역학 논변論辨의 양상을 분석하였다. 성호와 신후담 사이의 역학 토론은 성호가 1747년에 『역경질서』를 펴낸 것을 계기로 더욱 활성화되었다. 신후담은 『역경질서』가 완성되자 곧바로 이 책을 빌려 읽고, 1748년(47세) 무진년戊辰年에 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』를 저술하였다. 그리고 성

읽고, 소감을 말한 부분이 있다. 신후담이 성호에게 『주역상사신편』을 보냈을 때는 아마도 책이 사실상 완성되었다고 생각했기 때문이었을 것이다. 따라서 『주역상사신편』은 1734년에 거의 완성되어 있었을 것이다. 그러나 "丙辰正著"라고 한 것은 1734년 이후로도 加筆이 있었음을 말해준다. 그렇다고 하더라도 그 가필은 매우 제한적 범위 내에서 행해졌을 가능성이 높다. 그러한 사정을 감안하더라도 『주역상사신편』에 "丙辰正著"라고 분명히 기록되어 있다는 사실을 무시할 수 없기 때문에, 『주역상사신편』의 최종 완성 시기는 1736년(병진년)으로 보아야 한다는 것이 필자의 견해이다.

호에게 서신書信을 보냈는데, 이 편지가 「상성호논역경질서별지」이다. 그리고 신후담의 질의를 받은 성호는 「답신이로문목-무진」을 써서 신후담이 제기한 질문에 답변하였다. 이러한 저술들은 『역경질서』의 출간을 계기로 성호와 신후담 사이에 전개되었던 역학 논변의 양상을 보여준다. 필자는 「상성호논역경질서별지」·「답신이로문목(무진)」·『주역상사신편』·『역경질서』의 네 종류의 자료를 대조해서 성호와 신후담의 토론에서 쟁점이 되었던 사안들을 정리하고, 이를 통해서 성호와 신후담의 역학관의 차이점을 드러내려고 시도했다. 그리고 추가적으로 1748년의 역학토론에서 이익이 신후담의 역설易說의 문제점이라고 지적한 쟁점들이 현행본 『주역상사신편』에서 어떻게 처리되어 있는지를 검토해 보았다. 신후담은 1736년(35세)에 『주역상사신편』 구본을 저술하였고, 그로부터 22년 뒤인 1758년(57세)에 『주역상사신편』을 수정하였다. 그 후로도 『주역상사신편』은 1762년(임오년)에 신후팽·신후은·신성에 의한 제1차 필사와 1831년에 신신에 의한 제2차 필사를 거쳤다. 따라서 현행본 『주역상사신편』은 1758년(57세)에 저자 본인에 의한 수정을 거친 것이라고 볼 수 있다. 이익이 1748년의 역학토론에서 지적한 신후담 학설의 문제점들을 신후담이 수용할 의지가 있었더라면 그로부터 십년 뒤인 1758년(57세)에 수정할 때 분명히 그렇게 할 수 있었을 것이다. 그러나 필자는 4종의 자료를 대조해서 분석해 보았음에도 불구하고, 신후담이 성호의 비판적 견해를 수용해서 자신의 견해를 수정했다는 뚜렷한 증거를 찾을 수 없었다. 사실 신후담의 입장에서 본다면, 성호가 지적한 문제점들을 무비판적으로 수용한다는 것은 내키지 않았을 수도 있다. 성호가 신후담의 역설易說을 비판했던 것처럼, 신후담도 성호의 『역경질서』의 학설을 비판하였다. 신후담은 역학에 대한 그의 주견主見이 확고하였기 때문에, 성호의 비판에도 불구하고 그의 관점은 크게 변하지

않았던 것이다.

2. 성호 이익과 하빈 신후담의 교학상장

신후담은 1724년(23세)에 성호 이익의 제자가 된 이후로 죽기 전까지 성호와 긴밀한 사제 관계를 맺었다. 뿐만 아니라 두 사람은 혈연으로도 연결되어 있었다. 신후담의 동생인 신후팽愼後彭은 성호 가문의 이천휴李天休의 손녀와 혼인하였고, 신후팽의 아들 신당愼儅도 성호 가문과 혼인 관계를 맺었다.[4] 신후담의 사회적 관계망은 이처럼 성호를 매개로 형성되었기 때문에 마치 성호의 인맥을 그대로 물려받은 것 같았다. 신후담은 소남邵南 윤동규尹東奎(1695~1773), 정산貞山 이병휴李秉休(1710~1776), 순암順庵 안정복安鼎福(1712~1791), 식산息山 이만부李滿敷(1664~1732),[5] 외암畏庵 이식李栻(1659~1729)[6] 및 성호의 친아들 순수醇叟 이맹휴李孟休(1713~1751) 등과 학술적으로 교유交遊하였는데, 이들은 대부분 성호의 지인知人이거나 서신을 주고받던 관계였다. 이처

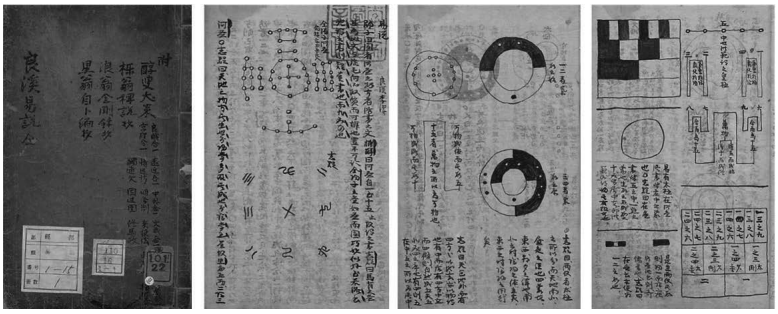
4) 강병수, 「하빈 신후담의 역학연구와 이해」, 『한국사상사학』, 제16집, 2001, 61쪽.

5) 李滿敷(1664~1732): 이만부는 순수한 학자로 벼슬은 일체 하지 않았던 인물이다. 학문적으로는 퇴계학을 계승하였으며, 후기에 역학에 관심을 가져 『易統』과 『易大象便覽』을 저술하였다. 이만부는 星湖 李瀷(1681~1763)과도 성호와 교류하고 있었는데, 신후담은 성호를 통해서 이만부를 소개받았던 것으로 보인다. 『하빈연보』에 따르면, 신후담은 1729년(영조 5년) 28세에 서강西江) 부근에 사는 이만부를 찾아뵙고, 주희의 『주역본의』·『역학계몽』과 소옹邵雍의 가일배법加一倍法에 관한 강론을 들었다고 한다.

6) 李栻(1659~1729): 조선 후기의 학자. 본관은 延安이며, 자는 敬叔이고, 호는 畏庵이다. 丁時翰의 문인으로 이황과 이재의 학통을 이어받아 성리학에 밝았다. 저서에 『四七附說』이 있다. 『성호문집』에 이익과 이식 사이에 주고받은 서신이 실려 있다. 신후담은 1728년(27세)에 城東의 藍井洞에 있는 이식의 집을 방문하고, 서학의 아니마(anima) 설에 관해 토론하였으나, 역학과 관련된 내용은 특별히 전해진 것이 없다.

럼 신후담은 성호의 주변 인물들과 폭넓게 교류했으며, 신후담의 사회적 관계망은 성호의 인맥에 주로 의존하고 있었다.

먼저 양계良溪 이진李濃(1654~1727)[7]은 성호 이익의 사촌 형(堂兄)이자 스승이었는데, 역학에 정통한 인물이었다. 『하빈연보』에 따르면, 신후담은 1726년(25세) 병오丙午년에 수원水原 빙천氷川에 사는 양계 선생을 방문하고, 『병오기문편丙午紀聞編』을 써서 그 기록을 남겼다. 당시에 양계선생은 이미 70여세가 넘었지만, 『주역』을 손에서 놓지 않고 있었다. 1727년에 신후담은 양계선생이 별세하였다는 소식을 듣고, 그가 쓴 저서 『계몽지의啓蒙識疑』를 성호를 통해 구해 읽고, 그 정요精要를 채록採錄하고, 간략한 평론을 덧붙였다. 『계몽지의』는 주희의 『역학계몽』과 관련된 저서이지만, 남아있지 않다. 다만 『양계역설良溪易說』[8]이 장서



7) 李濃(1654~1727): 성호 이익(1681~1763)의 사촌 형(堂兄)이자 스승이다. 자는 季通, 호는 素隱이며, 良溪 선생이라고도 불렸다. 進士 李殷鎭의 아들이며, 과거에 뜻을 두지 않고 여러 분야의 글을 두루 보았으며, 특히 『주역』에 힘을 쏟아 『良溪易說』·『啓蒙識疑』(上下篇)·『圖說』 등의 저술을 남겼다. 이 가운데 『계몽지의』는 전해지지 않으나, 『양계역설』은 藏書閣에 소장되어 있다. 『성호전집』 제9권 「書」에 李濃이 1723년(계묘년, 경종 3년)에 李濃(1654~1727)에게 역학에 대해 質疑한 것이 남아 있다. 정약용의 『역학서언』의 「다산문답」에도 성호가 양계의 설을 인용한 것이 언급되어 있다.(『定本』 제17책, 사암출판사, 2012, 308~309쪽)

8) 『良溪易說』: 신후담이 읽었다는 『啓蒙識疑』는 현존하지 않지만, 李濃의 또 다른 역학 저술 『良溪易說』은 현존한다. 이 책의 표지의 書名은 '良溪易說'로 되어 있으며, 卷首題는 '易說'이다.

각에 소장되어 있어, 이진李溍의 역학사상의 대략大略을 엿볼 수 있다.

신후담이 1732년(31세)에 저술한 『독소씨한중괘서도지의讀蕭氏漢中卦序圖識疑』[9]도 역시 이진과 관련이 있는 것으로 보인다. 1723년(계묘년)에 성호는 소한중蕭漢中[10]의 저서 『독역고원讀易考原』에 나오는 「괘서도卦序圖」를 구해 읽고, 이진에게 보낸 편지에서 그 내용을 소개하였다. 그로부터 9년 뒤에 신후담은 『독소씨한중괘서도지의』에서 소한중의 「괘서도」에 관해 다루었다. 따라서 소한중의 「괘서도」에 관한 신후담의 논의는 이익과 이진 사이에서 오고 갔던 논의에 의해서 촉발되었을 가능성이 있다.

그다음으로 지산芝山 최도명崔道鳴(혹은 崔道明: ?~?)[11]은 성호가 최징사崔徵士라고 부르던 인물이다. 최도명은 성호 이익과도 교류가 있었는데, 신후담은 성호를 통해 최도명과 자연스럽게 접촉할 기회를 갖게 되었던 것으로 보인다. 『하빈선생연보』에 따르면 신후담은 1731년(30세)에 강원도 양양襄陽의 동호東湖에 머물고 있는 최도명을 찾아뵙고, 『역』에 관해 질의하였다. 신후담은 1733년(32세) 8월에도 다시 최도명을 방

9) 『讀蕭氏漢中卦序圖識疑』는 『하빈선생전집』권3, 내편(III), 175~295쪽에 수록되어 있다.

10) 蕭漢中: 字가 景元으로 泰和 사람이다. 생몰년이 전하지 않아 단정할 수는 없지만, 그가 찬한 『讀易考元』이 元나라 泰正帝 때인 1324~1328년 사이에 지어진 것으로 알려져 있고, 태정제 이후 40년 지나서야 명나라가 건국되므로 소한중은 명나라 사람이 아니라 원나라 사람으로 판단되며, 설령 명나라 때에 생존했더라도 그 기간은 짧았을 것으로 보인다. 성호가 말한 『卦序圖』는 그 내용으로 미루어 볼 때 『독역고원』의 다른 제목으로 보인다. 『독역고원』은 八卦의 순서, 分合·體用·主客으로 『주역』이 上經과 下經으로 나뉘게 된 까닭과 괘의 순서가 배열된 뜻을 논한 책이다.

11) 崔道鳴(?~? 혹은 崔道明): 字는 伯謙이며, 호는 芝山이다. 愚潭 丁時翰(1625~1707)의 제자이다. 숙종 21년 을해(1695년)에 조정에서 孝陵參奉에 별천하였으나 나아가지 않았으며, 강원도 양양에 雙湖亭을 짓고, 咏風咏詩하면서 이름을 떨쳤다. 이익이 최도명을 徵士라고 부른 것도 그가 벼슬길에 나아가지 않았기 때문이다. 李瀷과 교류하였으며, 신후담과도 書信을 교환했다. 『하빈선생전집』에는 신후담이 최도명에게 보낸 두 통의 편지, 「상최지산서上崔芝山書」와 「우상지산서又上芝山書」가 수록되어 있다.

문하고, 『주역』의 「선천도」에 관하여 강론하였다. 『하빈선생전집』에는 신후담이 최도명에게 보낸 두 통의 편지, 「상최지산서上崔芝山書」와 「우상지산서又上芝山書」가 보존되어 있다. 전자는 1731년과 1734년 사이에 쓰여진 것이고, 후자는 1734년에 쓰여진 것으로 추정된다. 「상최지산서」에는 괘변설에 관한 최도명의 견해가 드러나는데, 최도명과 신후담의 견해는 서로 달랐다. 즉 최도명은 주희의 『주역본의』의 괘변설卦變說을 추종하고 있는데 반해서, 신후담은 정이程頤의 『역전』의 괘변설을 따르고 있다.

그다음으로 성호학파의 제1세대 좌장 역학을 했던 소남召南 윤동규尹東奎(1695~1773)[12]는 신후담보다 7살 위였으며, 신후담에게는 내외종간의 종형從兄이었기 때문에 매우 가깝게 지냈다. 그리고 신후담이 14살(1715) 때 관례冠禮를 치루었을 때, 윤동규를 찬례贊禮로 삼아 성인식을 올렸다.[13] 『하빈선생연보』에 1761년 9월에 윤동규가 병문안을 와서 3일 동안 머무르면서 강론을 하였다는 기록이 있다.[14] 윤동규와 신후담은 같은 성호 문하의 제자로서 공서파攻西派로 간주된다는 공통점이 있으나, 신후담이 제기한 '공희로公喜怒 논쟁'을 계기로 서로 대립하였다. 그리고 윤동규는 이익의 발언을 인용하여, 신후담의 주장이 지나치며, 본래부터 병통病痛을 갖고 있다고 비판하였다.[15] 윤동규는 신후

12) 尹東奎(1695~1773): 조선 후기의 실학자. 본관은 坡平이고, 호는 邵南이며, 字는 幼章이다. 17세에 성호의 문하에서 수업하였고, 서울에서 인천으로 옮겨가 성호의 거처 가까운 곳에서 살았다. 安鼎福·李家煥·權哲身 등과 친교를 맺었고, 역법, 천문, 지리, 의약 등 실용적 학문의 수립을 역설하였으며, 理氣說 등 성리학에도 능통하였다. 문집으로 『邵南文集』이 있다.

13) 강세구, 「星湖門人 河濱 愼後聃과 星湖學派」, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 – 성호학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024, 46쪽.

14) 강병수, 『하빈 신후담의 학문세계』, 다홀미디어, 2021, 364쪽.

15) "庚午下敎曰耳老自主張太過, 本來病痛."(召南文集, 答李景協書, 甲申條(1764), 四月); 강

담이 『주역』에만 집중하고 다른 경전은 소홀히 한다고 지적하기도 하였다. 그런데 윤동규도 역학에 깊은 관심을 가졌으며, 『계사지의繫辭志疑』를 저술하였다.[16] 윤동규는 소옹邵雍의 가일배법加一倍法이 양웅의 『태현경』에 의해 영향을 받았으며, 주희의 『역학계몽』의 내용도 『태현경』과 유사한 점이 많다고 주장하였다. 성호는 1748년(무진년)에 신후담에게 보낸 편지 「답신이로문목答愼耳老問目·무진戊辰」에서 윤동규로부터 "발모여拔茅茹"에 관한 질문을 받은 것을 언급하였다. 성호에게 보낸 편지에서 윤동규가 질문한 것은 '모茅'의 띠풀이 세 갈래로 되어 있는 것이 삼획三畫의 상象에 해당하는 것인지에 관한 것이었다. 그러나 성호는 그러한 견해를 부정하면서, 어쨌든 태괘泰卦와 비괘否卦가 상반되는데도 불구하고 태괘泰卦 초구初九와 비괘否卦 초육初六에 "발모여拔茅茹"라는 같은 효사가 나오며, 또 그 점占도 같은 것同辭同占은 연구하지 않으면 안 된다고 말하였다.[17]

그 밖에 이익李瀷(1681~1763)은 신후담에게 윤선거尹宣擧(1610~1669)[18]의 『미촌집美村集』을 읽어볼 것을 권하였으나, 신후담이 『미촌집』을 읽

병수, 「하빈 신후담의 역학연구와 이해」, 『한국사상사학』, 제16집, 86쪽.

16) 윤동규의 역학사상에 대해서는 서근식의 논문을 참조할 것.(서근식, 「邵南 尹東奎의 역학사상 연구」, 『동양철학연구』, 제108호, 2021)

17) "近得幼章書云偶拔茅根. 根必三朶. 或是下三畫之象. 玆豈然哉. 且置取象之何居. 否泰相反也而同辭同占. 此不可不究."(「答愼耳老問目戊辰」) (https://www.krpia.co.kr/)

18) 尹宣擧(1610~1669): 朝鮮 後期의 學者로 字는 吉甫, 號는 美村이다. 윤증의 아버지였으며, 김집의 문인이었다. 그의 사후에 아들 윤증이 宋時烈이 經傳註解 문제로 사이가 나빠져, 송시열로부터 배척을 당하게 되었는데, 이것이 뒤에 노소분파의 한 계기가 되었다. 윤선거는 병자호란 이후 4년여간 칩거하면서 주역을 연구하였는데, 그 성과는 『後天圖說』에 집약되어 있다. 그는 선천의 학문은 소옹에 의해 그 체제가 갖추어졌지만, 후천의 학에 대해서는 先儒들 사이에서 정설이 없다는 것을 지적하면서, 문왕팔괘방위의 근본 원리에 대해 의심해 보아야 한다고 주장했다.(정지훈, 「17세기 후반 윤선거 역학의 성립배경」, 『한국인물사연구』, 제17호, 2012, 211쪽)

었는지는 확인되지 않는다.[19]

신후담이 성호를 처음으로 방문하여 사제 관계를 맺은 것은 1724년(23세)이다.[20] 『하빈선생연보』에 따르면 신후담은 1724년에서 1750년에 이르기까지 36년 동안 이익을 20차례나 방문하였다. 당시의 교통 사정을 고려해보면 신후담이 살던 경기도 파주에서 성호가 거주하던 안산까지 왕래한 것은 결코 쉬운 발걸음은 아니었을 것이다.[21] 1724년에 신후담은 당시에 아현鵝峴[22]에 머물고 있던 성호를 세 차례나 방문하였지

19) 강병수는 이익이 신후담에게 尹宣擧의 「後天圖說」을 한 번 읽어볼 것을 권하였으나, 신후담은 윤선거의 『美村集』을 구해 보지 않았거나, 못 보았던 것으로 보인다고 보았다.(강병수, 「하빈 신후담의 역학연구와 이해」, 『한국사상사학』, 제16집, 90쪽) 이익이 신후담에게 윤선거의 『미촌집』에 대해 언급한 것은 1734년(갑인년)에 신후담에게 보낸 편지 「答愼耳老甲寅」에서였다. 이 편지에서 이익은 신후담에게 "빌려주었던 몇 종의 책은 다 읽었습니까?"라고 말하고, 곧 이어 『미촌집』에 대해 언급하였다. 그리고 정사년(1737, 영조13)에 이익이 신후담에게 보낸 편지 「答愼耳老丁巳」에서도 "尹宣擧의 『美村集』에 들어 있는 「序卦傳」과 「說卦傳」의 두 조목의 득실은 어떠합니까? 편지에서 언급하지 않아 매우 답답합니다."라고 말하고 있다. 이 편지의 내용으로 볼 때, 신후담이 윤선거의 『미촌집』을 이익으로부터 빌려간 것은 틀림없는 사실이다. 그러나 신후담이 윤선거의 『미촌집』에 대해 어떠한 언급도 남기지 않았기 때문에 실제로 읽었는지 여부는 확인되지 않는다.

20) 신후담이 성호의 문하생이 된 것은 부친 愼龜重의 권고에 의한 것으로 보인다. 愼龜重은 성호와 친분이 두터웠고, 성호의 학문에 대해서도 잘 알고 있었다. 그는 신후담의 戚從兄 尹東奎가 한양 龍山坊에서 인천 道南村으로 이주하여 1711년 이후로 성호의 문하생이 되어 가르침을 받고 있었던 사실을 잘 알고 있었기 때문에, 신후담을 종형 윤동규와 함께 성호의 문하에서 가르침을 받도록 주선한 것으로 추정된다.(강세구, 「성호 문인 하빈 신후담과 성호학파」, 『성호학보』 26호, 2024, 74쪽)

21) 강병수, 「하빈 신후담의 경학사상 서설적 연구」, 『정신문화연구』, 제37권, 제3호, 2014, 40~41쪽.

22) 『하빈선생연보』에 '四年甲辰年'條에 "봄에 성호 이선생을 아현우사로 찾아뵈었다."(春拜星湖李先生於鵝峴寓舍)라고 하였고, 『紀聞編』에 "갑진년 3월 21일 나는 아현에서 우거하고 계시던 성호 이선생을 찾아뵈었다."(甲辰三月二十一日, 余往拜李星湖丈于鵝峴寓舍)라고 하였다." 여기서 '鵝峴'은 '阿峴'·'兒峴'과 함께 漢陽의 '애오개'를 가리키는 지명이다. 당시에 성호의 친족의 '舊宅'이 阿峴에 있었다고 한다.(『惠寰雜著』, 7冊, 祭文 再祭舍弟文. "嗚乎, 君生於長川, 沒於長川, 葬於長川, 其中間, 所游阿峴·貞洞鷗湖刻里 …… .") 성호의 가문은 서울의 貞洞이 기반이었고, 貞洞과 阿峴은 가까운 거리에 있었다.(강세구, 「성호 문인 하빈 신후담과 성호학파」, 『성호학보』 26호, 2024, 74쪽)

만, 『주역』에 관하여 토론했다는 기록은 전하지 않는다. 1724년 정월의 첫 만남에서는 성호의 저서 『사칠신편四七新編』에 나오는 사단칠정四端七情에 관해 질의하였다. 이때 성호는 다른 사람과 더불어 마테오 리치에 대해 이야기를 나누고 있었다.[23] 신후담이 마테오 리치는 어떤 사람이냐고 묻자, 성호는 이 사람의 학문을 가볍게 보아서는 안 되며, 그가 도道에 도달한 경지를 논한다면 성인聖人이라고 할 만하다고 말했다.[24] 그러나 신후담은 성호의 이러한 견해에 수긍하지 않았다. 신후담은 자신이 『직방외기』를 읽어 보았는데, 천주교의 도는 전적으로 불교를 답습하였으며, 사학邪學이라는 것을 의심할 바가 없다고 말했다.[25] 그리고 내친 김에 『서학변』을 써서 서학의 이론이 잘못된 것임을 조목조목 밝혔다.[26]

이처럼 스승의 발언을 공손하게 받아들이지 않는 제자 신후담은 성

23) 1724년 3월 21일의 첫 방문에서 신후담이 성호와 『주역』과 관련하여 이야기를 나누었다는 기록은 전하지 않는다. 신후담이 성호를 직접 방문하여 『주역』에 관한 강론을 들었던 것은 1728년(27세)이었다. 정월에는 鵝峴에서 『가례』·『중용』·『예기』·『역경』·『예기』 등에 대해 강론을 들었고, 7월 17일에는 안산에서 『주역』에 관한 강론을 들었다.(강세구, 「성호 문인 하빈 신후담과 성호학파」, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 – 성호학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024, 47쪽) 그런데 1728년은 신후담이 『주역상사신편』의 저술에 착수하였던 해이기 때문에 『주역』에 대한 관심이 최고조에 도달해 있을 시기였다. 그리고 1729년(28세)에도 성호를 두 차례 방문하여 『주역』에 대한 강론을 들었다고 한다.

24) 신후담, 『하빈 신후담의 돈와서학변』, 김선희 역, 실시학사, 사람의무늬, 2014, 47~48쪽.

25) 위의 책, 65쪽.

26) 『서학변』은 완성도가 매우 높은 저술이어서 洪以燮은 신후담이 그렇게 이른 나이에 이 정도 수준의 저술을 쓸 수는 없었을 것이라고 의심하고, 그 저술연대를 1754년(53세)으로 추정하였다.(강병수, 『하빈 신후담의 학문세계』, 다홀미디어, 2021, 240쪽) 그러나 신후담은 『서학변』 이전에도 1720년(19세)에 『역학계몽보주』를 저술하였고, 1721년(20세)에 『참동계찬요』를 저술하였다. 그리고 『주역상사신편』도 1728년(27세)에 착수하여, 1734년(33세)에 완성된 저술이다. 이처럼 신후담은 상당히 이른 시기에 저술가로서의 능력을 유감없이 발휘하였기 때문에, 23세(1724년)에 『서학변』을 저술하였다는 것은 충분히 가능했을 것이다.

호에게 부담스러운 존재였음이 틀림없다. 성호는 「답신이로答愼耳老·무진戊辰」(1748)에서 학문에 전념하는 제자의 자세를 높이 평가하면서도 스스로 뻐기는 기미가 있고, 고상한 의론을 좋아하기 때문에 타인을 소홀히 대하는 경우가 많다고 비평하였다.

> 이로耳老[27]가 평생 동안 학문을 독실하게 하여 많은 사람들이 함께 기뻐하고 끝없이 사랑하였으니, 다시 완비完備되기를 요구하는 의미에서 할 말이 있습니다. 그대는 지견知見이 이미 깊기 때문에 스스로 뻐기는 기미가 조금 있고, 의론이 고상한 것을 좋아하기 때문에 남을 대할 때에 소홀히 하는 경우가 많습니다. 기상氣像과 심기心機가 또 안팎이 통철洞徹하지 않으니, 그대가 스스로 돌이켜 보면 또한 반드시 자기 내면을 비춰 볼 수 있을 것입니다. 이 뜻을 어떻게 생각합니까?[28]

신후담이 성호를 방문하여 『주역』에 관한 강론을 들었다는 기록이 처음 나오는 것은 1728년(27세)이다. 신후담은 1728년에 성호를 두 차례 방문하였는데, 정월에는 아현에서 『가례』·『중용』·『예기』·『역경』·『예기』 등에 대해 강론을 들었고, 8월에는 안산으로 찾아가 『주역』에 관한 강론을 들었다.[29] 신후담은 1728년에 『주역상사신편』의 저술에 착수했으

27) '耳老'는 신후담의 字이다. 『하빈선생연보』에 따르면 신후담은 1732년(31세)에 字를 耳老에서 淵老로 고쳤다고 하는데, 성호는 그 이후로도 여전히 愼耳老라고 부르고 있다.

28) "耳老平生篤學. 衆人共悅. 愛之無極. 更加責備則抑亦有說. 知見旣深. 故微涉自大. 議論喜高. 故接物多忽. 氣像城府. 又非表裏洞徹明者. 自反亦必有以內照矣. 此意未知如何." (『星湖先生全集』 卷之二十三, 「書」,[答愼耳老 戊辰](https://www.krpia.co.kr/)

29) 강세구, 「星湖門人 河濱 愼後聃과 星湖學派」, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 – 성호학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024, 47쪽.

며, 1734년(33세)에 이 책을 완성했다. 따라서 이 시기에 『주역』은 두 사람 사이에 자연스럽게 화제話題가 되었을 것이다. 이 무렵에 성호도 역시 역학에 관련된 저서를 준비하고 있었다. 신후담은 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』(1748)에서 성호가 『역경질서』(1747)를 출간하기에 앞서 "십수년 전十數年前"에 쓴 『역설易說』이 있었다고 하였다. 『역설』은 성호가 1747년에 펴낸 『역경질서』의 구본舊本으로 추정되는 저술이다. 만약 『역경질서』를 펴낸 1747년보다 "십수년 전"에 썼다면 그 저술 시기는 대략 1727년(20년 전)에서부터 1737년(10년 전) 사이가 된다. 신후담이 『주역상사신편』의 저술에 착수한 것은 1728년이고, 완성한 것은 1736년이다. 따라서 이 시기는 성호가 『역경질서』 구본舊本을 저술했던 시기와 겹친다. 그렇다면 성호는 이 시기에 구본 『역경질서』를 써 놓고 있었으나, 공개하지 않고 있었을 뿐이다. 이러한 상황에서 제자가 스승보다 앞서 "신편新編"[30]이라는 야심찬 제목을 붙여 저술을 펴내었으니, 성호의 심정이 결코 편하지만은 않았을 것이다. 신후담은 1734년[31]에 『주역상사신편』의 원고를 성호에게 보내고 질정質正을 구했다. 성호는 신후담의 편지를 받고 답신을 보냈는데, 이 답신이 「답신이로答愼耳老·갑인甲寅(1734)」이다. 성호는 이 편지에서 『주역상사신편』에 대해서 다음과 같이 평했다.

---

30) 김병애에 따르면 『周易象辭新編』의 '新編'에는 당시 유행하던 대전본의 체제를 따르지 않고 '고주역'과 같은 체제로 고쳐서 편집하였다는 의미가 담겨 있다. 즉 신후담은 程朱易으로 획일화된 주역해석으로는 역경을 온전히 해석할 수 없다는 한계를 통감하고, 새로운 체제를 제시하였다는 것이다. 新編의 편제는 64괘가 일괄적으로 '卦符號-卦名-卦名解-卦辭-爻辭-彖傳-大象傳-小象傳'의 순으로 편집되어 있다.(김병애, 『하빈 신후담 『주역상사신편』의 역경해석틀 양상고찰』, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 – 성호학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024, 112쪽)

31) 앞서 각주에서 언급했듯이 『주역상사신편』은 1734년에 사실상 완성되어 있었다. 그러나 현행본 『주역상사신편』에서는 1736년 丙辰年에 완성된 것으로 기록하고 있다.

지금 『주역상사신편』을 보건대 마음을 쓴 것이 지극히 세밀하니 참으로 경탄스럽습니다. 그러나 남김없이 모두 분석하여 더 이상 유감이 없다고 하더라도 그 사이에 혹시 견강부회한 것이 있을 수 있습니다.[32]

『주역상사신편』은 때때로 펼쳐서 보기는 하지만 정신력이 부족해서 이해하지 못하고 있습니다. 나 또한 근래에 상경上經을 읽으면서 차기箚記하지 않을 수 없었습니다. 훗날 반드시 그대에게 질문할 것입니다. 만약 한두 가지라도 채택할 것이 있어서 그것을 합쳐서 책을 완성한다면 조금이나마 도움이 될 것입니다. 그대의 책에서 말이 너무 많은 곳은 의당 산삭刪削해서 간략하게 해야 비로소 유감遺憾이 없게 될 것입니다.[33]

아마도 신후담은 6년[34]을 고심해서 내놓은 『주역상사신편』에 대한 성호의 격려를 바랐을 것이다. 그러나 신후담이 야심차게 내놓은 신서新書에 대한 칭찬 혹은 제자에 대한 격려는 성호의 발언에서 느껴지지 않는다. 성호는 『주역상사신편』을 때때로 펼쳐 보기는 하지만 정신력이 부족해서 이해하지 못하고 있다고 말하였을 뿐이다. 성호는 신후담의

32) "今觀新編, 用意至細, 誠有欽歎. 然一皆剖覈, 不復遺憾, 其間容或有牽強者存."(『星湖先生全集』 卷之二十二, 「書」, [答愼耳老 甲寅])(https://www.krpia.co.kr/)

33) "新編之書, 時或把閱, 自是精神淺短, 不能領會, 瀷亦比讀上經, 不免有箚記, 佗日必將仰質. 如有一二可採. 合以成書. 庶幾纖末有助. 如公書之說話太多處. 宜亦刊落就簡. 方是無憾耳."(『星湖先生全集』 卷二十三, 「書」, [答愼耳老(甲寅)])(https://www.krpia.co.kr/)

34) 신후담이 『주역상사신편』의 저술에 착수한 것은 1728년이다. 1734년을 기준으로 해서 보면 『주역상사신편』을 쓰는 데 걸린 기간은 6년이다. 그러나 현행본 『주역상사신편』에서는 1736년 병진년에 완성되었다고 하였다. 따라서 1736년을 기준으로 보면 8년이 된다.

『주역상사신편』에 대해 마음을 쓴 것이 지극히 세밀하니 참으로 경탄스럽다고 칭찬하면서도 견강부회의 가능성에 대해 경계하는 것을 잊지 않았다. 심지어 성호는 『주역상사신편』에서 "말이 너무 많은 곳"(說話太多處)은 산삭刪削할 필요가 있다고 말하였다. 신후담이 성호의 충고를 얼마나 진지하게 받아들였는지는 알 수 없다. 어쨌든 신후담이 『주역상사신편』을 1758년(57세)에 다시 고쳐 쓴 것은 분명한 사실이다.

신후담이 이광지李光地(1642~1718)의 『주역절중周易折中』을 구해서 읽은 것은 1734년 무렵이며, 이 시기에 신후담은 『주역상사신편』을 거의 완성해 놓고 있었다. 『주역절중』은 문연각文淵閣 대학사大學士 이광지李光地(1642~1718)가 강희제康熙帝의 명命을 받아 1715년에 출간한 책이다. 조선에 이 책이 들어온 것은 1723년이며, 진하사進賀使로 파견된 밀창군密昌君 이직李樴(1677~1746)이 청나라 옹정제雍正帝로부터 『주역절중』 초간본을 반사頒賜받아 가져왔다고 한다.[35] 그런데 1735년(을묘, 영조11)에 성호 이익이 최도명에게 보낸 편지를 보면, "『주역절중』이라는 책을 본 적이 없습니다."(折中之書, 不曾得見.)라고 말하는 구절이 나온다.[36]

> 『주역절중』은 일찍이 보지 못하였습니다만, 말씀하신 뜻으로 헤아려 보면 『역』을 배우는 자가 한번 읽어 보지 않아서는 안 될 책이라는 것을 알겠습니다. 존장께서 어디를 통해서 구하셨는지 모르겠으나 저는 이 책에 대해서는 전혀 모릅니다. 한가한 날에 대략 서너 장을 살펴보니 너무도 생소하여 눈과 마음을 놀라게 합

35) 신재식, 「조선후기 지식인의 이광지 수용과 비판」, 『한국실학연구』, 제34호, 2017, 584쪽.

36) "所囑折中之書, 不曾得見, 雖以敎意揣之, 學易者之所不可不一閱也. 未知侍者何從得之." (李瀷, 『星湖先生全集』, 卷13, 「與崔徵士道鳴」, 乙卯)(https://www.krpia.co.kr/)

니다. 진실로 무슨 말인지, 무슨 뜻인지 이해하지 못하겠으며 마치 망망한 대해를 보는 듯합니다. 지난날 저 청나라의 풍속이 본래 예악禮樂과 명교名敎를 따르지 않았었는데 능히 크게 본모습을 벗어 버리고 지혜를 가지고 이처럼 대단한 것을 만들었으니, 하늘이 품부한 바가 진실로 중화中華는 넉넉하고 오랑캐는 모자란 것이 아닙니다. 비록 한 차례 여럿이 돌려 보아 부탁하신 말씀에 부응하고자 하지만, 이것이 이미 빌려 온 책자여서 다른 사람에게 돌려서 보여 주기 어려우며, 또 별본別本이 있다는 말을 듣지 못하였으니 이는 용龍의 고기를 이야기하면서도 그 고기를 맛볼 수가 없다고 하는 것과 비슷합니다.[37]

이 편지에 의거해 보면 최도명은 당시로는 희귀도서였던 『주역절중』을 소장하고 있어서, 성호와 신후담에게 소중한 열람의 기회를 제공했다. 신후담이 『주역절중』을 처음으로 접한 시기는 『주역상사신편』을 탈고脫稿한 1734년(33세) 직후로 추정된다.[38] 그렇다면 신후담은 성호보다 앞서 『주역절중』을 접했을 가능성이 있다. 신후담은 1731년(30세)에 강원도 양양襄陽의 동호東湖에 머물고 있는 최도명을 처음으로 방문하였고, 1732년에도 방문한 적이 있었다. 따라서 신후담은 1735년 이전에 최도명을 통해 『주역절중』을 빌려서 읽었을 가능성이 높다. 『주역절중』

37) "且所囑折中之書. 不曾得見. 雖以敎意揣之. 學易者之所不可不一閱也. 未知侍者何從得之. 瀷於此蓋蔑如也. 時以暇日. 略考一三板. 怵目駭心. 誠不解其何語何義. 奚啻望洋. 而向若彼本非禮樂名敎之俗. 而大能脫剝智思. 辦斯奇事. 天之所賦. 信非華豐而夷嗇矣. 雖欲一綽遮眼. 用副賜敎之意. 此旣是借翫文字. 恐難轉挂佗手. 又不聞別本之蓄者. 是謂談龍肉而不得嘗者近之耶."(『星湖先生全集』, 第13卷 「書」, 「與崔徵士, 道鳴○乙卯」)

38) 김병애는 신후담이 『주역절중』을 처음으로 접한 시기를 『주역상사신편』을 脫稿한 1734년(33세) 직후로 보았다.(김병애, 「折中義例」에 보이는 신후담 역학요소의 개념분석과 성호 문인의 周易折中 논변」, 『동양철학연구』, 제99집, 동양철학연구회, 2019, 36쪽)

과 관련하여, 신후담은 『절중의례折中義例』·『절중강령折中綱領』 등을 저술하였는데, 이것은 신후담이 『주역절중』에 비상한 관심을 가지고 있었음을 말해준다. 그리고 성호도 역시 『주역절중』에 지대한 관심을 가지고 있었다. 성호의 구본舊本 『역경질서』에 『주역절중』과 관련된 내용이 있었는지는 알 수 없다. 앞서 언급한 것처럼 구본 『역경질서』를 쓴 시기가 1727년(20년 전)에서부터 1737년(10년 전) 사이라고 한다면, 1735년에서 1737년 사이에 이와 관련된 내용을 일부 반영했을 수도 있다. 그렇지만 성호가 『주역절중』에 대해서 본격적으로 비평한 것은 1747년에 출간한 신본新本 『역경질서』에서이다. 어쨌든 1735년 이후로 신후담과 성호는 모두 『주역절중』을 구해서 그 내용 분석에 착수했으며, 『주역절중』은 역학토론의 공동 관심사가 되었다.

1747년은 신후담과 성호 두 사람에게 모두 오랜 동안의 노력의 결실을 맺는 한 해였다. 신후담은 1733년(32세)에 저술에 착수했던 『주역통의周易通義』를 14년 동안의 각고刻苦의 노력 끝에 1747년(46세)에 완성했다. 이 책은 『주역상사신편』과 더불어 신후담의 역학 관련 주저主著로 평가되지만 유감스럽게도 현존하지 않는다. 1747년과 1748년은 신후담의 저술욕구가 폭발적으로 분출噴出하던 시기였으며, 1748년에 이르러 신후담의 역학은 절정기絶頂期에 도달했다는 느낌이 있다. 즉 1747년에는 『하락후설河洛後說』·『낙서후설洛書後說』을 쓰고, 1748년에는 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』·『상성호역경질서별지上星湖論易經疾書別紙』·『내씨역도찬요來氏易圖纂要』·『내씨역설찬요來氏易說纂要』·『독임당양씨시교고금문역기의讀林塘楊氏時喬古今文易記疑』·『아동간이최씨립역구결약평我東簡易崔氏笠易口訣略評』 등을 저술했다.

그리고 성호 이익도 1747년에 십수년 전부터 쓰던 『역설』을 수정하

여 『역경질서』를 펴내었다. 성호의 『역경질서』의 출간은 신후담에게 자신의 저서 『주역상사신편』과 비교하고 싶은 욕구를 자극했다. 『역경질서』가 출간되자 신후담은 곧바로 그 요점을 간추린 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』를 저술하고, 이어서 「상성호논역경질서별지上星湖論易經疾書別紙」를 써서 『역경질서』와 관련된 역학의 주요 쟁점들에 대해서 질의했다. 『하빈선생연보』에서는 신후담이 『이성호역경질서찬요』의 저술 동기가 『역경질서』에 "자세하게 논하지 못한 부분(未詳處)이 있다."라는 것을 알리려는 데 있었다고 하였다.[39] 신후담은 성호에게 질정質正을 구하는 자세를 취하였지만, 자신의 견해가 스승보다 오히려 낫다는 자부심을 숨기지 않았다. 『이성호역경질서찬요』에서는 『역경질서』가 탁월한 저서이기는 하지만 『주역상사신편』과 비교해 볼 때, 미흡한 부분이 많다는 견해를 곳곳에서 내비쳤다.[40] 신후담은 성호의 학설을 무비판적으로 수용하지 않고, 자신의 주견을 확고하게 세워 받아들일 것과 버릴 것을 가려내었다. 신후담은 『역경질서』를 자신의 저서 『주역상사신편』과 『주역통의』의 견해와 비교하면서, 『역경질서』와 합치되는 부분에 대해서는 "그 뜻이 매우 정밀하고 이전의 사람들이 아직 밝히지 못한 것이다."(其義甚精 前人所未發冶)라고 높이 평가하였다.[41] 만약에 자신의 견해가 성호의 견해와 일치하지 않으면, "다시 자세하게 고찰해 보기 바랍니다."(更詳之)[42]라고 하였고,

39) "二十四年, 戊辰, 先生, 四十七歲. 讀星湖所撰易經疾書有纂要. 因上星湖書論易經疾書, 未詳處."(愼後聃, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』, 卷九, 아세아문화사, 2007. 83쪽)

40) 서근식, 「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅱ) – 하빈 신후담의 『주역상사신편』에 나타난 주역 해석방법」, 『한국철학논집』, 제48집, 2016, 175쪽.

41) "疾書又言. 乾合少陰, 坤合少陽, 以乾坤父母. 故不取相交之義, 其義甚精, 前人所未發冶." (『李星湖易經疾書纂要』, 『河濱先生全集』, 「內篇」 Ⅲ, 아세아문화사, 2007, 37쪽)

42) "疾書大亨貞之說 最定 但利貞不必讀利而貞 更詳之."(『李星湖易經疾書纂要』, 「乾」, 『河濱先生全集』, 「內篇」 Ⅲ, 아세아문화사, 2007. 19쪽)

설령 일치하더라도 자신의 견해가 더 탁월하다고 생각되면, "다만 그(『역경질서』의) 설명에 미진한 부분이 있다."(但其爲說有未盡)[43]라고 하였다.

성호와 신후담은 역학관에서 상당한 차이를 보이고 있다. 신후담이 상수象數를 중시했던 반면에 성호는 자신의 해석방법이 문세文勢와 자의字義를 위주로 하며, 상수에서 이해하지 못하는 부분은 미상未詳으로 남겨 놓았다고 하였다. 두 사람의 역학에 대한 관점은 이처럼 달랐기 때문에 충돌을 피할 수는 없었다. 『하빈선생연보』에 따르면 신후담은 1750년(49세)에 성호를 찾아뵙고, 『역』에 관해 토론했다. 그 때 신후담은 『역』의 고주古註는 참으로 취할 것이 있으나, 주희의 『주역본의』에서는 버릴 것이 있다고 자신의 견해를 밝혔다. 이에 성호는 "과연 그와 같은 내용이 있다."라고 대답하였으나, 작별 인사를 할 즈음에 성호는 "오물치방傲物致謗[44]하지 말라."라고 훈계하였다. 이 사건은 결코 우발적 충돌이 아니라 두 사람의 역학관의 차이에서 비롯된 것이다.

이처럼 스승과 제자 사이에 오랜 기간 팽팽한 긴장감이 유지되었음에도 불구하고 두 사람의 관계는 파국으로 치닫지는 않았다. 그것은 무엇보다도 성호가 자신의 견해를 제자에게 강요하지 않았고, 사제 간의 토론을 중시하였기 때문에, 설령 제자와 견해가 어긋난 경우에도 제자의 의견을 배척하지 않았기 때문이다.[45] 성호는 신후담을 가르쳐야 할

---

43) "此謂卦辭主初五 言愚新編所論亦然. 但其爲說 有未盡."(『李星湖易經疾書纂要』, 「頤」, 『河濱先生全集』, 「內篇」 III, 아세아문화사, 2007. 71쪽)

44) 傲物致謗: '傲物'은 '세상을 오만하게 본다(傲視)'는 의미이다. 白居易의 「좌우명」에 "자신의 생각으로 남을 오만하게 하지 말아서, 사람들에게 욕을 당하는 것을 멀리하라.(無以意傲物, 以辱遠於人)"라는 말이 있다. '致謗'은 '남의 비방을 초래하다'는 뜻이다.

45) 강세구, 「星湖門人 河濱 愼後聃과 星湖學派」, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 – 성호

제자라기보다는 오히려 교학상장敎學相長의 동학同學으로 여겼다. 성호는 신후담의 학문을 높이 평가하였고, 자신의 역학을 계승할 후계자로 여겼다. 1751년(50세)에 성호의 아들 이맹휴李孟休(1713~1751)가 죽어 신후담이 조문을 갔는데, 성호도 병세가 위중하여 거동이 어려웠기 때문에 사인使人의 부축을 받은 채로 신후담을 만났다. 이때 성호는 신후담에게 다음과 같이 말했다.

> 『역』 중에서 대단공부大段工夫[46]를 누가 세상에 널리 퍼지게 할 수 있겠는가? 나의 역설易說 중에도 자네의 말을 인용한 것이 있다네. 일찍이 그대의 역설易說의 전문全文을 보고 서로 강토講討하면서, 교학상장敎學相長[47]의 자리를 마련하고자 하였으나, 그렇게 하지 못하였네. …… 나의 「계사繫辭」 전초前草는 자네가 본 것이 많다네.[48]

그리고는 시자侍子를 돌아보고는 "내가 죽은 뒤에는 나의 저술 가운

학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024, 66쪽.

46) 大段工夫: 먼저 중심이 되는 綱領을 파악하는 讀書法을 가리킨다. 朱子의 「讀大學法」에 "『대학』을 볼 때에는 大指를 보기를 기다려 다른 책에 미쳐야 한다. 다만 볼 때에는 모름지기 다시 큰 段落을 가지고 나누어 작은 段落으로 만들어, 字字句句를 용이하게 지나쳐 버리면 안 된다."(看大學, 俟見大指, 乃及他書, 但看時, 須是更將大段, 分作小段, 字字句句, 不可容易放過.)라고 하였다.(成百曉 譯註, 『大學中庸集註』, 傳統文化硏究會, 1991, 18~19쪽.)

47) 相長: "敎學相長", 즉 "가르치고 배우면서 서로 성장한다."라는 의미이다. 『禮記』의 「學記」 편에서 유래한 용어이다.

48) "余於易中有大段工夫, 誰能敷揚者耶? 易說中亦有取君言者, 嘗欲閱君易之說全文而參互講討以爲相長之地矣. 未及可嘆. …… 余之繫辭前草, 君所見者多."(愼後聃, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』, 卷九, 아세아문화사, 2007, 87쪽); 강병수, 『하빈 신후담의 학문세계』, 다홀미디어, 2021, 355쪽)

데 수정修正할 일은 모름지기 이로耳老와 상의하라."라고 하였다.[49] 성호는 유저遺著의 편찬을 신후담에게 위촉하였으나, 신후담은 1761년 11월 24일에 세상을 떠났기 때문에, 성호의 유지遺旨를 받들 수 없었다. 성호는 「성균진사신공묘지명成均進士愼公墓誌銘」을 지어 탁월했던 제자의 죽음에 추도追悼의 감정을 표했다. 그리고 1763년 12월 17일에는 성호 이익도 세상을 떠났다.

역학의 분야에서 신후담과 이익의 관계는 단순히 스승이 가르침을 베풀고, 제자가 스승의 학설을 전승한 것으로 이해되어서는 안된다. 성호는 제자에게 가르침을 준 것도 사실이지만, 제자의 학설에 의해 영향을 받기도 했다. 필자의 견해로는 효변설은 신후담이 성호에게 영향을 준 대표적 경우이다. 신후담의 효변론은 그의 스승 성호 이익의 효변론보다 훨씬 더 체계적이고 전면적이다. 『역경질서』에서 효변은 곤괘坤卦·손괘損卦·익괘益卦·리괘履卦 등에서 몇 차례 적용하였지만 『주역상사신편』에서는 『주역』의 모든 효사爻辭에 전면적으로 적용하였다. 시기적으로 보더라도 『주역상사신편』은 1736년의 저술이고, 『역경질서』는 그보다 11년 늦은 1747년의 저술이다. 이익은 1747년의 『역경질서』보다 십수년 전에 쓴 구본舊本 『역경질서』가 있었다고 하는데, 그렇다 하더라도 효변설의 개척자가 신후담이라는 사실은 변하지 않는다. 신본新本 『역경질서』에서 효변설이 단지 몇 괘에만 적용되었을 뿐인데, 구본舊本 『역경질서』에서 체계를 갖춘 효변설이 있었을 리는 없기 때문이다. 따라서 성호가 『역경질서』에서 곤괘坤卦 육사六四의 "괄낭무구括囊無咎"의 주注 등에서 효변이 적용되는 예시例示를 보이고, 이것을 신후담이

49) "顧侍子曰, 我死者之後, 文字修正事須與耳老商議爲之."(愼後聃, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』, 卷九, 아세아문화사, 2007, 87쪽); 강병수, 『하빈 신후담의 학문세계』, 다홀미디어, 2021, 355쪽)

그것을 모방하여 『주역』 전편으로 확대시킨 것은 아닐 것이다. 그러므로 선후 관계를 따지자면, 효변설을 먼저 제출한 것은 신후담이지 이익은 아닌 것이 된다.

3. 『역경질서』와 『주역상사신편』의 구본과 신본

성호의 역학 관련 주저는 『역경질서』[50]이고, 하빈의 역학 관련 대표 저술은 『주역상사신편』이다. 『역경질서』는 6권 3책으로 되어 있는 필사본이며, 권두卷頭에 1747년(영조23)에 이익이 쓴 자서自序가 있다.[51] 그리고 『주역상사신편』은 신후담이 1728년(27세)에 저술에 착수하여, 1736년(35세)에 8년 만에 완성한 저술이다. 두 저서에는 모두 구본舊本과 신본新本이 존재한다.

먼저 『역경질서』의 경우에 대해서 살펴보자. 신후담이 1748년(47세)에 쓴 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』에 따르면, 『역경질서』에는 두 종류의 필사본이 있었다.

---

50) '疾書'란 「橫渠畫像贊」의 "터득한 바가 있으면 얼른 기록하였다."(妙契疾書)라는 구절에서 나왔으며, '떠오른 생각을 잊지 않기 위해 빨리 적어놓은 것'을 뜻한다. 성호는 33세 무렵(1713)부터 대략 50대까지 『논어질서』·『맹자질서』·『대학질서』·『중용질서』·『시경질서』·『서경질서』·『역경질서』·『소학질서』·『심경질서』·『근사록질서』·『가례질서』 등 모두 11종의 질서를 찬술했다.

51) 『역경질서』에는 7종의 필사본이 존재한다. ① 국립중앙도서관 星湖疾書-周易(古1250-27) 국중본(가), ② 국립중앙도서관 七經疾書-易經疾書(B2古朝01-4) 국중본(나), ③ 한국국학진흥원 疾書十三·十四·十五-易經 화경당본, ④ 연세대 학술정보원 易經疾書(고서 582 0-1~5) 연세대본, ⑤ 계명대 동산도서관 易經疾書(180.13-이익) 계명대본, ⑥ Berkeley University 周易疾書 아사미(ASAMI) 문고본, ⑦ 서울대 규장각 한국학연구원 星湖先生易經疾書(4909) 규장각본.(이동욱, 「성호의 필사본 질서 11종 이본 연구」, 『태동고전연구』, 제30집, 2013, 8쪽)

> 성호 선생께서 일찍이 십수년 전에 『역설易說』[52]을 지어 완성하였는데, 그 뒤로 미진未盡하다고 여기시어, 작년(1747년)에 다시 (고쳐) 지으셨다. 내가 두 종류의 저술을 모두 빌려와서 정독하였다. 그런데 의론議論이 정밀하여 도처에 이전의 현자들이 드러내지 못한 것들이 많이 있었다. 그래서 내가 초록抄錄하여 『주역통의周易通義』[53]의 뒷 부분에 첨부하였다. 혹시라도 『역경질서』의 견해가 나의 견해와 같지 않은 것이 있다면, 의문점을 적어두어 훗날 다시 자세히 살펴볼 기회를 기다리고자 한다.[54]

위의 글에서 신후담은 "두 종류의 원고(二本)를 모두 빌려와서 정독하였다."(愚並借二本而窃玩焉)라고 하였다. 이것은 십수년 전에 쓴 『역설易

52) 여기서 '易說'을 반드시 書名으로 볼 필요는 없다. 이창일은 『역경질서』의 舊本에는 書名이 아직 확립되지 않았었을 것으로 추정하였다.(이창일, 「星湖 李瀷 역학 해석의 비판적 계승 – 愼後聃의 상수역학적 해석을 중심으로」, 『民族文化』, 제65집, 한국고전번역원, 2023, 157쪽)

53) 이창일은 "謹加抄錄, 將以追附于易通義之後, 或與愚見不同者, 因爲之識疑以俟後日更詳."을 다음과 같이 번역했다. 즉 "이에 삼가 요점을 발췌해서 앞으로 짓게 되는 나의 『주역통의』에 부록으로 삼고자 했고, 혹여 내 생각과 같지 않은 것들은 의문을 기록해서 뒷날에 다시 자세히 살펴보기로 하였다."(이창일, 「星湖 李瀷 역학 해석의 비판적 계승 – 愼後聃의 상수역학적 해석을 중심으로」, 『민족문화』, 제65집, 한국고전번역원, 2023, 157쪽) 그런데 『周易通義』는 신후담이 1747년(46세)에 완성한 저서이고, 『李星湖易經疾書纂要』는 1748년에 펴낸 저술이다. 따라서 신후담이 1748년에 쓴 『李星湖易經疾書纂要』에서 그 한 해전인 1747년에 이미 완성된 『周易通義』를 가리켜 "앞으로 짓게 되는 나의 『주역통의』"라고 했다는 것은 말이 되지 않는다. "將以追附于易通義之後"에서 '將'은 『주역통의』를 미래에 펴내겠다는 뜻이 아니라, 『주역통의』의 末尾에 덧붙인 본인의 案說을 將次 미래의 어떤 시점에 살펴볼 기회가 있기를 바란다는 뜻이다.

54) "星湖嘗於十數年前撰易說已成, 後以爲未盡, 昨歲又撰之. 愚並借二本而窃玩焉. 其論之精到處, 多有發前賢所未發者, 謹加抄錄, 將以追附于易通義之後, 或與愚見不同者, 因爲之識疑以俟後日更詳."(『李星湖易經疾書纂要』, 『河濱先生全集』, 「內篇」 III, 아세아문화사, 2007, 133쪽)

說』과 1747년에 고쳐쓴 『역경질서』를 모두 빌려 읽었다는 의미로 해석된다. 다만 글의 맥락으로 볼 때, 신후담이 『역경질서』의 구본과 신본을 모두 빌려 읽은 것은 『이성호역경질서찬요』를 저술한 1748년(47세)이지, 『주역상사신편』(구본)을 저술하던 시기는 아니다.[55] 그런데 성호가 『역설』을 쓴 시기는 『역경질서』를 출간한 1747년보다 "십수년 전十數年前"이다. 만약 "십수년 전"을 "이십년 전"과 "십년 전"의 사이로 본다면, 성호가 『역설』을 쓴 시기는 1728년(20년 전)에서부터 1738년(10년 전) 사이가 된다. 『주역상사신편』은 신후담이 1728년(27세)에 저술에 착수해서 1736년(35세)에 완성한 저술이다. 따라서 신후담이 『주역상사신편』(구본)을 집필하던 시기와 성호가 『역경질서』(구본)의 저술을 집필했던 시기는 겹칠 가능성이 높다. 만약에 『역경질서』(구본)이 1736년 이전에 나왔다면, 신후담은 『주역상사신편』(구본)을 저술하면서 성호의 『역경질서』(구본)을 참조할 수도 있었을 것이다. 이병휴李秉休(1710~1776)가 쓴 「가장家狀」에 따르면, 성호는 이전에 썼던 『시경질서』와 『역경질서』의 전본前本을 버리고, 만년晩年에 개찬改撰했다고 한다.[56] 계명대 동산도서관 소장본 『역경질서』의 서문에는 "정묘성호자근서丁卯星湖子謹書"라고 쓰여 있다.[57] 정묘丁卯년은 1747년이고, 이때에 성호는 이미 67세였으므로 그의 만년에 해당된다. 이러한 기록에 따르면, 성호가 "십수년 전"에 쓴 『역설』은 『역경질서』의 전본前本, 즉 구본舊本에 해당되고, 성

55) 김병애는 "愚並借二本"을 "舊本과 新本을 함께 빌려와서"라는 뜻으로 해석하는 것에 대해 異見을 제시했다. 즉 스승에게 舊本과 新本을 동시에 빌려달라고 하는 것은 자연스럽지 않다는 것이다. 다시 말해서 두 종류의 책을 모두 빌려본 것은 사실이지만, 동시에 같이 빌려본 것은 아니고 時差가 있을 수 있다는 것이다. 이 견해에 따르면, 신후담은 이익으로부터 舊本을 먼저 빌려보고, 新本(改正本)을 나중에 빌려본 것이 된다.

56) "各撰疾書, 而易與詩晩年棄其前本而改撰." 『星湖全書』 附錄 卷1, 「家狀」(이동욱, 「星湖의 필사본 疾書 11종 異本 연구」, 『태동고전연구』 제30집, 2013, 3쪽)

57) 이동욱, 「星湖의 필사본 疾書 11종 異本 연구」, 『태동고전연구』 제30집, 2013, 4쪽.

호가 1747년에 펴낸 『역경질서』는 그가 "십수년 전"에 써놓았던 『역설』의 개정본, 즉 신본新本이 된다.

그런데 『역경질서』에 구본과 신본이 있는 것처럼 『주역상사신편』에도 구본과 신본이 있다. 구본은 1728년에 저술에 착수해서 1736년에 완성한 것이고, 신본은 1758년(57세)에 『계사통의』와 함께 수정한 것이다. 그렇다면 현행본 『주역상사신편』은 구본과 신본 중에서 어느 것에 해당하는가? 최영진·이선경은 『하빈선생연보』에서 신후담이 만년(57세, 1758)에 『주역상사신편』을 수정했다고 하였지만, 『하빈선생전집』(아세아문화사, 2007)에 실린 『주역상사신편』이 만년의 수정을 반영한 것인지는 알기 어렵다고 보았다.[58] 그러나 필자의 견해로는 현행본 『주역상사신편』이 구본에 속할 가능성은 거의 없으며, 1758년에 신후담이 직접 수정한 개고본改稿本 혹은 그 개고본을 바탕으로 편집된 수정본일 가능성이 높다. 『하빈선생연보』에 따르면, 신후담은 1761년(60세) 11월에 병세가 위독해지자, 베개 옆에 두 개의 상자에 평생의 저술을 넣어두고, 곁에서 시중드는 자에게 "두 상자를 보관하라."라고 말했다. 그리고 같은 해 11월 24일에 세상을 떠났다. 김병애는 이 상자 안에 『주역상사신편』 수정본이 들어 있었을 것이라고 추정하였다. 이것은 매우 합리적인 추론이다. 왜냐하면 신후담이 1758년(57세)에 『주역상사신편』과 『계사통의』를 직접 수정하였는데, 1761년에 수정하지 않은 구본 『주역상사신편』을 베개 옆 상자에 넣어 두었을 리는 없기 때문이다. 상식적으로 보더라도 개정본과 구본이 함께 유통될 경우에 혼란이 일어날 것이 명약관화明若觀火한 상황에서 개정본을 버려두고, 구본을 보존할 이유는 없다. 따라서 개정본이 만들어진 이후에 구본을 폐기했다고 보는 것이 맞다.

58) 최영진·이선경, 「하빈 신후담의 『주역』 해석 일고찰 – 건괘를 중심으로」, 『정신문화연구』, 제37권, 제2호, 2014, 126쪽.

신후담의 사후死後에 『주역상사신편』은 적어도 두 차례의 편집을 거쳤다. 제1차 편집은 신후담이 세상을 떠나고 한 해 뒤인 1762년(임오년)에 이루어졌다. 이때 신후담의 동생인 신후팽愼後彭·신후은愼後恩과 신후담의 장남인 신성愼俓이 신후담의 유문遺文을 토대로 『돈와선생전서遯窩先生全書』를 편찬하였다. 이때 신신愼信은 겨우 13세였으므로 장남인 신성과 달리 이 작업에 참여할 수 없었을 것이다. 『주역상사신편』의 서두序頭에는 신후담이 타계하고 나서 일 년 뒤인 1762년에 동생 신후은愼後恩이 쓴 서문序文이 수록되어 있다.

> 선생이 역책易簀[59]한 뒤에 사제舍弟인 신후팽愼後彭·신후은愼後恩 등이 선생의 윤자胤子[60]인 장남 신성愼俓 및 뜻을 같이 하는 선비 몇 명과 함께 유문遺文을 수정해서 일본一本을 전사轉寫해 두었으며, 후세에 이 책을 알아줄 이를 기다릴 것을 계획하였다. 오직 돈세무민遯世無悶이 더욱 선생의 평소 지조이므로 삼가 선생의 저서에 이름 하기를 『돈와전서遯窩全書』라고 하였다. 임오년(1762년) 납월臘月[61] 하완下浣[62]에 신후은愼後恩이 삼가 쓴다.[63]

김병애는 지금 남아있는 『주역상사신편』은 바로 이때 편찬했던 『돈와

59) 易簀: 學德이 높은 사람의 죽음 혹은 臨終을 이르는 말이다. 曾子가 죽을 때를 당하여 삿자리를 바꾸었다는 데서 由來한다. 『禮記』의 「檀弓篇」에 나오는 말이다.

60) 胤子: 대를 이을 아들.

61) 臘月: 음력 섣달, 즉 12월을 가리킨다.

62) 下浣: 한 달 가운데 21일에서 말일까지의 기간, 즉 '下旬'과 같은 뜻이다.

63) "先生易簀後, 舍弟後彭後恩等, 與先生胤子愼俓及夫同志之士若而人, 共謀修正遺文, 寫置一本, 以竢來世, 而惟夫遯世無悶者, 尤爲先生之素操, 故謹名先生之書, 曰遯窩全書云, 壬午臘月下浣, 後恩謹題."

선생전서』의 일부일 가능성이 높다고 추정했다.[64] 그런데 『주역상사신편』의 미제괘未濟卦가 끝난 부분에 신신愼信(1749~1837)이 신묘년辛卯年(1831)에 쓴 「지識」에 다음과 같은 말이 있다.

> 『괘시도설卦蓍圖說』은 정묘년丁卯年(1747)에 완성되었는데, 이것은 불초자不肖子 고孤[65]가 아직 태어나지 않은 때였다. 지금 신묘년辛卯年(1831)에 불초자 신신愼信(1749~1837)은 이제 (81세가 되는) 망구지년望九之年을 맞이하여 구본舊本을 베껴서 다시 썼다.(謄於舊本而復書之) 지금 신묘년은 이전에 『괘시도설卦蓍圖說』을 저술한 정묘년丁卯年(1747) 이후로 85년이 된 해이다.[66]

위의 글에서 신신愼信(1749~1837)은 "망구지년望九之年을 맞이하여 구본舊本을 베껴서 다시 썼다."(謄於舊本而復書之)라고 하였다. '망구지년'은 90세를 바라보는 나이인 81세를 가리키는 단어이다. 그런데 신신은 1749년도에 출생했으므로, '망구지년'은 1831년(순조31) 신묘년辛卯年이 되며, 신후담의 사후死後 70년이 된다. 앞서 1762년(임오년)에 신후팽愼後彭·신후은愼後恩·신성愼俔이 공동으로 참여하여 사본寫本 한 본을 만든 것이 『돈와선생전서』의 제1차 편찬이라면, 1831년(신묘년)에 신신이 구본에 의거해서 다시 등본謄本을 만든 것은 제2차 편찬이라고 할 수 있다. 그런데 제1차 편집에서는 '유문遺文'이라는 말이 쓰였고, 제2

64) 김병애, 『하빈 신후담 周易象辭新編-上經譯註』, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정, 2016, 15쪽.

65) '孤'는 아버지가 죽어 없는 아이. 또 부모가 모두 없는 아이를 뜻한다. 여기서는 신후담의 아들 愼信(1749~1837)을 가리킨다.

66) "卦蓍圖說, 蓋成於故丁卯, 此不肖孤未生時, 今於辛卯, 不肖以望九之年, 謄於舊本而復書之, 自辛卯拒故丁卯爲八十五年矣."(『河濱先生全集』, 卷六, 『周易象辭新編』, 470쪽)

차 편집에서는 구본舊本이라는 말이 쓰였다. 김병애는 '유문'과 '구본'을 구별하여, 전자는 신후담이 남긴 원본을 가리키는 반면에, 후자는 그 원본에 의거해서 만들어진 필사본을 가리킨다고 보았다.[67] 신신愼信(1749~1837)의 제2차 편집본에서 주목할 점은 『괘시도설卦蓍圖說』을 언급하였다는 사실이다. 『괘시도설』은 신후담이 정묘년丁卯年(1747)에 완성한 저서이다. 그런데 구본舊本 『주역상사신편』은 신후담이 1736년에 최종 탈고한 저술이기 때문에, 거기에는 『괘시도설卦蓍圖說』이 포함되어 있었을 리 없다. 현행본 『주역상사신편』에서 『괘시도설』의 내용에 대해 언급하고 있는 것은 현행본이 결코 구본舊本에 해당되지 않는다는 사실을 증명해준다. 『괘시도설』에 대한 언급은 신후담이 1758년에 구본을 "약가수삭略加修削"하는 과정에서 첨가된 부분일 가능성이 높다.[68] 그리고 신신愼信의 편집하면서 남긴 소회所懷가 포함되어 있는 점을 고려하면, 현행본 『주역상사신편』은 1831년에 신신愼信에 의한 제2차 편집본임이 틀림없다. 신신의 제2차 편집본은 편집자의 견해가 신후담의 역주易注와 혼합되어 명확히 분리되지 않는 문제점을 드러낸다. 만약 편집자의 견해가 이처럼 임의로 삽입된다면, 과연 『주역상사신편』의 원형이 훼손당하지 않고 온전히 보존되어 있는지 의심하게 만든다. 현행본 『주역상사신편』은 신신愼信에 의한 제2차 편집을 거치면서 원형이 훼손되었을 가능성이 높다.

그런데 양승민梁承敏이 쓴 「하빈선생전집해제」에 따르면, 『주역상사

67) 김병애, 『하빈 신후담 周易象辭新編-上經譯註』, 고려대학교 대학원 고전번역협동과정, 2016, 15쪽.

68) 심사자 한 분은 "괘시도설은 1758년에 舊本을 신후담이 직접 略加修削하는 과정에서 첨가된 부분일 가능성이 높다."라는 필자의 주장에 동의하며 다음과 같이 덧붙였다. "아마도 신후담은 『주역상사신편』의 未濟卦까지 완성하고 나서 象數의 이해를 돕기 위해 『卦蓍圖說』을 附錄으로 넣었을 것이다. 따라서 1831년(辛卯)에 愼信에 의한 2차 筆寫 때에도 이 圖解 부분이 있었을 것으로 추정되나, 나중에 逸失된 것으로 보인다."

신편』에는 몇 종의 이본異本이 있다.[69] 아세아문화사에서 발간한 『주역상사신편』에서는 권일卷一에서 권사卷四까지는 원본의 출처가 확인되지 않는 복사본을 수록하였고, 권오卷五에서 권십卷十까지는 신용일愼鏞日 박사 소장본을 수록하였다. 그런데 『주역상사신편』의 출처미상의 복사본은 신용일 박사 소장본[70]과 그 내용이 다르지 않다고 한다. 신용일 박사 소장본 『주역상사신편』은 10권 전체를 모두 갖춘 완질본完帙本이지만, 다만 권오卷五에서 권십卷十까지는 필체가 더 정미精美한 출처불명의 복사본을 『하빈선생전집』(아세아문화사, 2007)에 수록하였다. 앞에서 언급한 신신愼信이 신묘년辛卯年(1831)에 쓴 「지識」는 권구卷九에 수록되어 있다. 어쨌든 『주역상사신편』의 미제괘未濟卦가 끝난 부분에 신신愼信(1749~1837)이 신묘년辛卯年(1831)에 쓴 「지識」가 수록되어 있는 것으로 보아, 현행본 『주역상사신편』은 1831년(신묘년)에 신신愼信에 의한 제2차 편집을 거친 것임이 분명하다.

『하빈선생연보』에 따르면 『주역상사신편』은 원래 7권 체제였다.[71] 그러나 양승민은 『주역상사신편』이 원래 10권 체제이며, 7권본은 이본異本에 해당한다고 주장하였다. 양승민에 따르면 10권본 중에서 권9는 책의 형태와 필사형태가 앞의 여덟 권과는 전혀 다르며, 9권까지는 권 표시가 있으나, 마지막 권에는 권10이라는 권卷의 표시가 없다고 하였다. 그리고 "돈와주역상사신편권지칠종遯窩周易象辭新編卷之七終"이라는

69) 梁承敏, 「河濱先生全集解題」, 『河濱先生全集』 卷五, 13~15쪽.

70) 『家塾淵源』의 末尾에 『家塾淵源借錄始末』이 실려 있는데, 이것은 愼鏞日 박사의 祖父인 故 신규성 선생이 轉寫해 둔 문헌이라고 한다. 『家塾淵源借錄始末』에 따르면, 신용일 박사 소장본은 원래 三從祖 愼炳熙씨 댁에 소장되어 있었던 것이며, 이것을 하빈의 방계 후손인 신규성이 빌려서 轉寫해 둔 것인데, 현재 그의 손자인 신용일 박사 댁에 남아 있게 된 것이라고 한다.(梁承敏, 「河濱先生全集解題」, 『河濱先生全集』 卷五, 13쪽)

71) "象辭新編, 繫辭傳, 說卦傳, 序卦傳, 雜卦解, 成於是年, 並前上下經解, 凡七卷."(『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』 卷九, 아세아문화사, 2007, 41쪽)

말이 써 있는 것으로 보아서, 10권본과는 다른 7권본으로 된 이본異本이 있었던 것으로 보인다고 하였다.[72] 그러나 김병애는 『주역상사신편』이 원래 10권본이 아니라, 7권본이었는데, 후손이 전사轉寫하는 과정에서 7권이 10권으로 편집되었을 것으로 추정하였다. 왜냐하면 『하빈선생연보』에 "상사신편계사전설괘전서괘전잡괘전성이시년병전상하경해범칠권象辭新編·繫辭傳·說卦傳·序卦傳·雜卦傳, 成於是年, 並前上下經解, 凡七卷."이라고 기록되어 있기 때문이다. 『주역상사신편』의 '권지일卷之一'(乾-蒙), '권지이卷之二'(需-否), '권지삼卷之三'(同人-噬嗑)'까지는 '권지일종卷之一終', '권지이종卷之二終', '권지삼종卷之三終'이라는 말이 있다. '권지사卷之四'(賁-離), '권지오卷之五'(咸-蹇), '권지육卷之六'(解-萃)에는 '권지사卷之四', '권지오卷之五', '권지육卷之六'이라는 권수제卷首題가 적혀 있으나, 권말卷末에 '권지□종卷之□終'이라는 권말어卷末語는 적혀 있지 않다. 그리고 책의 말미末尾에 "돈와주역상사신편권지칠종병진정저遯窩周易象辭新篇卷之七終丙辰正著"라고 적혀 있다. 공교롭게도 숫자가 표기된 것은 "육六"까지이니, 각 권의 분량에 격차가 있더라도 10책이 아니라, 7권으로 보는 것도 무리가 아니라는 것이다.

그다음으로 "병진정저丙辰正著"라는 문구도 문제이다. 이 문구를 저자인 신후담 본인이 저술을 끝낸 시기로 이해한다면, 신후담은 1736년 병진丙辰년에 『주역상사신편』을 완성한 것이 된다. 그러나 『하빈선생연보』에서는 『주역상사신편』이 1734년 갑인甲寅년에 완성되었다고 말하고 있기 때문에 『하빈선생연보』의 기록과 일치하지 않는다는 문제점이 있다. 필자는 1734년에 신후담이 『주역상사신편』을 완성한 것은 맞다고 본다. 1734년에 성호가 신후담에게 보낸 편지 「답신이로答愼耳老·갑인

72) 양승민, 「하빈선생전집해제」 권9, 13~14쪽.

甲寅(1734)」에 성호가 신후담이 보낸 『주역상사신편』을 읽은 소감을 말한 부분이 있다. 신후담이 성호에게 『주역상사신편』을 보냈을 때는 아마도 완성된 저서를 보냈을 것이다. 따라서 『하빈선생연보』의 기록을 의심할 이유는 없다. 다만 "병진정저"라고 한 것으로 보아서, 1734년에 『주역상사신편』을 완성한 이후로도 추가적인 가필加筆이 있었던 것으로 보인다. 그렇다고 하더라도 그 가필加筆은 매우 제한적 범위내에서 행해졌을 가능성이 높다.

4. 『주역상사신편』·『역경질서』·「상성호논역경질서별지」·「답신이로문목(무진)」 등 4종 자료의 대조 분석

성호 이익이 1747년에 펴낸 『역경질서』의 출간은 신후담에게 『주역상사신편』과 『역경질서』의 학설을 비교하고 싶은 욕구를 자극했다. 신후담은 1748년(47세)에 『이성호역경질서찬요李星湖易經疾書纂要』를 써서 『역경질서』와 관련된 주제를 집중적으로 다루었다. 이 저술의 취지는 성호의 『역경질서』에 상세하지 못한 부분을 지적해서 학술적 토론을 이끌어내는 데 있었다.[73] 신후담은 이 저서에서 『역경질서』의 서문과 64괘에 대해 요점을 간추리고, 특히 25괘[74]에 대해서는 안설案說을 덧붙였다.[75] 아울러 『역경질서』와 『주역상사신편』를 비교하고, 그 유사점

73) "二十四年 戊辰 先生 四十七歲. 讀星湖所撰易經疾書有纂要. 因上星湖書論易經疾書 未詳處."(愼後聃, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』 卷九, 아세아문화사, 2007, 87쪽)

74) 신후담이 [愚按]의 注를 덧붙인 25괘는 다음과 같다.; [1]乾, [2]坤, [3]屯, [6]訟, [9]小畜, [10]履, [13]同人, [15]謙, [20]觀, [21]賁, [24]復, [26]大畜, [27]頤, [32]恒, [33]遯, [34]大壯, [36]明夷, [39]蹇, [42]益, [46]升, [48]井, [54]歸妹, [56]旅, [61]中孚, [64]未濟.

75) 이창일, 「성호 이익 역학 해석의 비판적 계승 – 신후담의 상수역학적 해석을 중심으로」,

과 차이점을 여섯 가지로 요약하였다.[76] 신후담은 『역경질서』를 정독한 뒤에, 「상성호논역경질서별지上星湖論易經疾書別紙」를 써서 『역경질서』에 관련된 의문을 성호에게 질의하였다.[77] 성호가 신후담에게 보낸 편지는 『성호선생전집』 권지이십이卷之二十二에 3통의 편지가 보존되어 있고,[78] 권지이십삼卷之二十三에 18통의 편지가 남아 있다.[79] 이 중에서 1747년에 『역경질서』가 나온 이후에 성호가 보낸 편지는 「답신이로문목答愼耳老問目」(戊辰)(A)(영조24년, 1748년), 「답신이로答愼耳老」(戊辰)(B)(영조24년, 1748년), 「답신이로答愼耳老(己巳)(영조25년, 1749년)의 세 통이며, 『성호선생전집』 권지이십삼卷之二十三에 실려 있다. 이 중에서 첫 번째 편지가 「답신이로문목」(무진)(A)(영조24년, 1748년)인데, 이것은 신후담이 성호에게 보낸 편지 「상성호논역경질서별지」[80]에 대한 성호의 답신이다. 이 두 통의 편지는 통행본 『주역상사신편』이 개고본 『주역상

한국고전번역원, 『민족문화』, 제65집, 2023, 156쪽.

76) 서근식, 「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅱ)」, 『한국철학논집』, 제48집, 2016, 175쪽.

77) "二十四年, 戊辰, 先生, 四十七歲. 讀星湖所撰易經疾書有纂要. 因上星湖書論易經疾書, 未詳處."(愼後聃, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』 卷九, 아세아문화사, 2007. 83쪽) 『이성호역경질서찬요』와 「상성호논역경질서별지」는 『하빈선생전집』 卷三에 수록되어 있다.

78) 『星湖先生全集』(卷之二十二)에 수록된 세 통의 편지 목록은 다음과 같다: [1][答愼耳老(乙巳)](영조1년, 1725), [2][答愼耳老小學問目(丙午)](영조 2년, 1726), [3][答愼耳老(甲寅)](영조10년, 1734)

79) 『星湖先生全集』(卷之二十三)에 수록된 편지 목록은 다음과 같다. [1][答愼耳老(甲寅)](영조10년, 1734년), [2][與愼耳老(乙卯)](영조11년, 1735년), [3][答愼耳老問目], [4][答愼耳老(丙辰)](영조12년, 1736년), [5][答愼耳老(丙辰)](영조12년, 1736년), [6][答愼耳老(丁巳)](영조13년, 1737년), [7][與愼耳老(戊午)](1738, 영조14), [8][答愼耳老(己未)](영조15년, 1739년), [9][與愼耳老(辛酉)(A)](영조17년, 1741년), [10][答愼耳老(辛酉)(B)](영조17년, 1741년), [11][答愼耳老(辛酉)(C)](영조17년, 1741년), [12][答愼耳老(辛酉)(D)](영조17년, 1741년), [13][與愼耳老(辛酉)(E)](영조17년, 1741년), [14][答愼耳老(壬戌)](영조18년, 1742년), [15][與愼耳老(乙丑)](영조21년, 1745년), [16][答愼耳老問目(戊辰)(A)](영조24년, 1748년), [17][答愼耳老(戊辰)(B)](영조24년, 1748년), [18][答愼耳老(己巳)](영조25년, 1749년).

80) 「上星湖論易經疾書別紙」, 『河濱先生全集』, 內篇 Ⅲ, 아세아문화사, 2006, 140~154쪽.

사신편』인지를 고찰하는 데에 대해서도 중요한 분석 자료를 제공한다. 이 두 통의 편지를 비교해 보면, 성호와 신후담은 역학의 몇 가지 쟁점에 대해 이견異見을 보이고 있음이 드러난다.

그러면 먼저 「상성호논역경질서별지上星湖論易經疾書別紙」를 통해 신후담이 성호에게 제기한 의문점이 무엇인지를 파악하고, 그다음으로 「답신이로문목答愼耳老問目」(戊辰)을 통해 신후담이 제기한 의문에 대한 성호의 답변을 살펴보기로 하자. 성호와 신후담의 편지에서 토론된 쟁점에는 (가)칠팔七八과 구육九六의 문제, (나)현황玄黃의 음양 배속 문제, (다)곤괘坤卦 육오六五의 황상黃裳의 설, (라)괘명卦名의 '대大'자의 의미 등이 있다. 필자는 위의 네 가지 쟁점에 대해서 『주역상사신편』·『역경질서』·「상성호논역경질서별지」·「답신이로문목(무진)」 등 네 가지 자료를 대조해서, 신후담이 질의한 문제가 무엇이며, 성호는 이 질의에 대하여 어떻게 답변했는가, 그리고 『주역상사신편』과 『역경질서』의 견해가 어떻게 차이가 나는지 등의 문제를 살펴볼 것이다.

아울러 부수적으로 현행본 『주역상사신편』에서 1748년(47세)에 성호가 신후담의 역학관에 대하여 비판했던 문제점이 어떻게 처리되어 있는가 하는 문제를 살펴보고자 한다. 이창일은 신후담이 『주역상사신편』을 수정한 계기를 성호 이익의 『역경질서』의 출간에서 찾았다. 즉 1747년에 이익이 『역경질서』를 펴내었을 때, 신후담은 성호에게 서신을 보내 의문나는 점을 질의하였으며, 성호는 서신에서 신후담의 견해를 반박하거나 비판한 부분이 있었기 때문에 신후담은 자신의 이전의 견를 부분적으로 수정할 필요를 느꼈다는 것이다.[81] 서근식도 1747년의 성호의 『역경질서』 간행이 신후담이 『주역상사신편』을 57세에 다시 수정

81) 이창일, 「성호 이익 역학 해석의 비판적 계승 – 신후담의 상수역학적 해석을 중심으로」, 한국고전번역원, 『민족문화』, 제65집, 2023, 155쪽.

하게 된 계기가 되었다고 보았다.[82] 이창일과 서근식의 견해를 따르면, 신후담은 1747년에 나온 『역경질서』 신본新本을 읽고, 1734년(33세)에 쓴 『주역상사신편』(구본)의 학설을 일부 수정할 필요를 느끼게 되었으며, 그 수정한 결과가 반영된 것이 1758년의 『주역상사신편』의 개고본改稿本이 된다. 이것은 분명 매우 흥미로운 견해이다. 성호가 지적한 신후담 학설의 문제점이 현재 남아 있는 『주역상사신편』에서 수정되어 있다면, 그것은 현행본 『주역상사신편』이 1758년에 개고改稿를 거친 수정본이라는 명백한 증거가 될 것이다. 그러나 필자는 제3장에서 현행본 『주역상사신편』이 신후담이 1734년(33세)에 탈고했던 구본舊本 『주역상사신편』이 아니라 개고본改稿本이라는 것을 이미 논증한 바 있다. 따라서 현행본 『주역상사신편』이 개고본이라는 것을 입증하기 위해 추가적 논증이 필요한 것은 아니다. 그리고 현행본 『주역상사신편』에서 신후담이 성호의 비판을 수용한 흔적이 나타나지 않는다고 해서, 그것이 현행본이 구본舊本이라는 것을 증명해 주는 것은 아니다. 신후담이 1758년(57세)에 구본舊本 『주역상사신편』을 수정한 것은 분명한 사실이다. 그러나 신후담이 구본舊本 『주역상사신편』을 수정했다고 하더라도 그것은 성호의 비판과는 관계가 없을 수도 있다. 신후담은 『주역상사신편』이 『역경질서』보다 어떤 점에서 더 탁월한 저술이라고 생각했다. 이처럼 신후담은 자기 이론에 대한 확신이 매우 강했던 인물이었다. 따라서 그가 이전에 썼던 저서를 수정할 때, 성호의 비판을 적극적으로 반영하려는 의지가 있었을지는 의문이다. 어쨌든 1748년에 성호와 하빈 사이에 토론되었던 문제들이 어떻게 처리되어 있는지를 현행본 『주역상사신편』에서 살펴볼 필요는 있다. 이 문제는 『주역상사신편』·『역경질서』·「상성호

82) 서근식, 「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅱ) – 하빈 신후담의 『주역상사신편』에 나타난 주역 해석 방법」, 『한국철학논집』, 제48집, 2016, 170쪽.

논역경질서별지」·「답신이로문목」(무진) 등 4종 자료에 대한 대조 분석을 통해 검토될 것이다.

(가)칠팔七八과 구육九六의 문제

周易象辭新編	초구初九에서 상구上九까지 효위爻位를 따라가며 변한 것을 논하였는데, 용구用九는 효위의 수를 붙이지 않고 구九만을 말하였으니, 여섯 효가 모두 변한 것이다. 건괘乾卦의 여섯 효가 모두 변하면 곤괘坤卦가 되기 때문에 『춘추좌씨전』에서 이것을 인용하여 '건지곤乾之坤'이라고 하였다. 여섯 효가 모두 변한 것이 용구用九이니, 본체가 용칠用七임을 알 수 있다. 이는 두 문장을 대조해보면 드러난다.[83](自初九至上九, 逐爻位, 而論其變也. 用九不繫爻位之數而只言九, 則六爻之盡變者也. 乾之六爻盡變則爲坤, 故春秋傳引此而曰: '乾之坤', 六爻盡變爲用九, 則知其本體之爲用七, 互文以見也.)[84]
	용육用六은 곤괘坤卦가 변하여 건괘乾卦가 된 것이니, 용구用九인 건괘乾卦가 변하여, 곤괘坤卦가 됨과 같다. 변한 것을 용육用六이라고 하였다면, 본체本體가 용팔用八임을 알 수 있으니, 이는 두 문장을 대조해보면 드러난다. …… 건괘乾卦와 곤괘坤卦에만 용구用九와 용육用六이 있고, 나머지 괘는 구九와 육六이 섞여 있어서 쓰지 않기 때문에 다른 괘의 경문에는 용구用九와 용육用六이라는 글자가 없다.[85](用六則坤變爲乾, 猶用九之乾變爲坤也. 以其變者爲用六, 則知其本體之用八, 互文以見之. …… 惟乾坤用九用六, 餘卦則以九六之雜而不用, 故於經無文.)[86]

83) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 69쪽.
84) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 17쪽.
85) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 122쪽.
86) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 63~64쪽.

易經疾書	역易의 도道는 칠七·팔八을 체體로 삼고, 구九·육六을 용用으로 삼는다. 한 획으로 말하면, 건乾의 육획六畫은 칠七을 체體로 삼지 않음이 없으니, 현룡見龍·비룡飛龍 등의 종류는 또한 구九를 용用으로 쓰지 않음이 없다. 곤坤의 여섯 획은 팔八을 체體로 삼지 않음이 없으니, "직방直方"·"황상黃裳" 등의 종류는 육六을 용用으로 쓰지 않음이 없다. 고요하게 있을 때에는 칠七·팔八이 되고, 움직일 때에는 구九와 육六을 쓰는 것이 아니라면 어떻게 되겠는가? 하나의 괘로 말하면 그 체體가 순전한 칠七이거나 순전한 팔八인 것은 오직 건괘乾卦와 곤괘坤卦의 두 괘뿐이다. 그러므로 구九와 육六을 쓰는 괘도 오직 건괘乾卦와 곤괘坤卦의 두 괘에만 있다. 그 밖의 나머지 괘의 경우는 고요하더라도 이미 칠七·팔八의 체體에 순전하지 못하니 움직이더라도 어찌 九 · 六의 用이 있겠는가? 자세한 것은 『시괘고蓍卦考』에 있으므로, 여기서는 다시 설명하지 않는다.(『易經疾書』, 乾卦)(易之道, 以七八爲體, 九六爲用, 以一畫言則乾之六畫, 莫非體七, 其見龍飛龍之類, 又莫非用九, 坤之六畫, 莫非體八, 其直方黃裳之類, 又莫非用六, 其靜也七八, 其動也九六, 非用九用六而何? 以一卦言則其體之純於七八, 惟乾坤二卦. 故其用之九六, 亦惟乾坤二卦有之, 其餘則靜, 旣未純於七八之體, 動豈有九六之用乎? 詳在蓍卦考不贅.)(『易經疾書』, 乾卦)
上星湖論易經疾書別紙	건곤乾坤은 칠팔七八을 체體로 삼고, 구육九六을 용用으로 삼는다는 설은 참으로 옳습니다. 다만 체용體用의 설은 후세에 나온 것이니, 어찌 용구用九와 용육用六의 '용用'자를 체體자와 짝을 지워 썼겠습니까? 건곤乾坤이 칠팔七八을 써서 본괘本卦가 되고 구육九六을 써서 변괘變卦가 되니 이와 같다면 칠팔구육七八九六이 씀(用)이 아닌 것이 없으니 어떻게 생각하십니까?(乾坤七八爲體, 九六用之說, 固是矣. 但體用之說, 出於後世, 安知用九用六之用字, 必配體字爲說耶? 且乾坤用七八而爲本卦, 用九六而爲變卦, 如是則七八九六, 無非是用, 未知如何?[87])

答愼耳老問目戊辰

체용體用의 뜻에 대해서는 일찍이 의심해 보지 않았으니, 그대가 의심하는 것이 무엇인지 모르겠습니다. 모든 괘획卦畫에서 정靜한 것은 체體이고 동動한 것은 용用입니다. 간괘艮卦·태괘泰卦·준괘屯卦·예괘豫卦의 팔八에 의거하면 칠七·팔八의 정靜한 것이 체體가 된다는 것을 알 수 있고, 용구用九·용육用六에 의거하면 구九·육六이 용用이 된다는 것을 알 수 있습니다. 오직 건지곤乾之坤과 곤지건坤之乾만이 용구用九와 용육用六이 되니, 다른 괘에는 이런 예가 없다는 것을 알 수 있습니다. 정靜할 때에 칠七과 팔八에 순수하지 않은 것은 동動할 때에 용구用九와 용육用六이라고 해야 한다는 것은 도리에 맞지 않습니다. 획畫에 동動·정靜이 있으니, 괘卦에도 반드시 동動·정靜이 있습니다. 간괘艮卦·태괘泰卦·준괘屯卦·예괘豫卦에 의거하면 모두 체體가 칠七·팔八에 순수한 것이니, 건괘乾卦·곤괘坤卦 외에 여섯 획이 변하는 것은 서법筮法에서 쓰지 않는다는 것을 알 수 있습니다. 이 뜻은 지극히 분명한 것 같으니, 칠七·팔八이 용用이 된다는 설은 없습니다. 『시괘고蓍卦考』에 상세히 밝혀져 있기 때문에 여기에서는 대략만 드러냈거나, 혹은 글에 미비한 것이 있어서 그렇게 했을 것입니다.(體用之義。未曾致疑. 未知所以疑者何居. 凡卦畫靜則體動則用. 据艮泰屯豫之八則知七八之靜者爲體. 据用九用六則知九六之爲用. 惟乾之坤, 坤之乾. 爲用九用六. 則知佗卦之無此例. 其靜時不純乎七八者. 動時當云用九六矣. 不成道理也. 畫有動靜則卦必有動靜. 而据艮泰屯豫皆體純乎七八者則知乾坤之外六畫變者筮法不用也. 此義似極分明. 七八爲用無是說. 詳在蓍卦考. 故此但略著之. 或文有未備而然矣.[88])

신후담은 「상성호논역경질서별지」에서 "건곤乾坤은 칠七·팔八을 체體로 삼고, 구九·육六을 용用으로 삼는다는 설은 참으로 옳다."라고 말

87) 「上星湖論易經疾書別紙」,『河濱先生全集』 卷三, 140~141쪽.

88) [答愼耳老問目(戊辰)](https://www.krpia.co.kr/)

한다. 이것은 성호가 "역易의 도道는 칠七·팔八을 체體로 삼고, 구九·육六을 용用으로 삼는다."라고 한 것에 대해 일단 동의한 것이다. 그러나 신후은 "체용體用의 설은 후세에 나온 것이니, 어찌 용구用九·용육用六의 '용用'자를 '체體'자와 배대配對해서 썼겠습니까?"라고 반문하였다. 그리고 이어서 신후담은 "건곤乾坤이 칠七·팔八로써 본괘本卦를 삼는다면, 용구用九·용육用六은 변괘變卦가 될 것이니, 이를 참조한다면, 칠七·팔八·구九·육六은 용用이 아닌 것이 없을 것입니다."라고 하였다. 여기서 신후담의 발언의 진의眞意를 파악하기 위해서는 세심한 주의가 필요하다. 아마도 신후담의 의도는 칠팔七八·구육九六을 체體-용用에 배대配對시키는 방식에 반대하고, 본괘本卦와 변괘變卦에 배대시키는 방식을 제안한 것으로 보인다. 즉 철학사적으로 본다면 체용體用의 설은 위진魏晉 시대 초기에 왕필王弼이 처음으로 사용한 개념으로 알려져 있다. 따라서 주공周公이 괘상卦象에 역사易詞를 연계시킬 때에 그런 학설이 있었을 리 없다. 만약에 '용用'을 '체體'의 상대되는 개념으로 보지 말고, 단순히 '사용使用'의 '용用'의 뜻으로 이해한다면, 칠七·팔八·구九·육六에 대해서 모두 '용用'자를 쓸 수 있다. 실제로 신후담은 용구用九와 용육用六이라는 용어가 쓰인 것을 근거로 용칠用七과 용팔用八이라는 용어도 썼다. 신후담은 칠七·팔八과 구九·육六의 관계를 체體와 용用이 아니라, 본괘本卦와 변괘變卦의 관계로 볼 것을 제안하였다. 그 경우에 칠팔七八이 본괘本卦에 해당된다면, 구육九六은 변괘變卦가 된다.

그러나 성호는 체용體用의 뜻에 대해서는 한 번도 의심해 보지 않았기 때문에 신후담이 의심하는 것이 무엇인지 모르겠다고 말하였다. 「답신이로문목答愼耳老問目·무진戊辰」에서 성호의 관점은 명확하다. 즉 모든 괘획卦畫에서 정靜한 것은 체體이고, 동動한 것은 용用이다. 체용體

用의 정靜·동動을 수數와 연계시키면, 칠七·팔八의 정靜은 체體가 되고, 구九·육六의 동動은 용用이 된다. 성호의 관점에서 보면 신후담이 용칠用七과 용팔用八이라는 용어를 사용한 것은 분명히 잘못된 용어 사용법이다. 왜냐하면 칠七과 팔八은 기본적으로 체體의 정靜한 상태를 가리키는 숫자이지, 용用의 동動한 상태를 가리키는 숫자가 아니기 때문이다. 더구나 용구用九·용육用六은 음과 양이 뒤섞이지 않고, 순수하게 같은 종류만으로 되어 있을 때 사용하는 용어이다. 그러나 통행본 『주역상사신편』에서 신후담은 용칠用七·용팔用八이라는 용어를 그대로 쓰고 있다. 만약 신후담이 성호의 지적을 수용하였더라면 1758년에 『주역상사신편』을 개고改稿하면서 해당 부분을 수정할 수도 있었을 것이다. 그런데 현행본 『주역상사신편』에는 용칠用七·용팔用八이라는 용어가 그대로 사용되고 있다. 그렇다면 이것은 현행본 『주역상사신편』이 1734년(33세)에 완성한 구본舊本이라는 것을 의미하는 것일까? 신후담은 1758년에 『주역상사신편』을 일부 수정하여 개고본改稿本을 만들었다. 그러나 신후담이 이때 개정改正 작업을 하면서도 다른 곳은 수정하면서도 용칠用七·용팔用八의 용어법과 관련해서는 성호의 지적을 수용할 의사가 전혀 없었기 때문에 그대로 두었을 수도 있다.

(나) 현황玄黃의 음양 배속 문제

89) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 120쪽.

90) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 61~62쪽.

91) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 135쪽.

92) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 75쪽.

周易象辭新編	검은 색은 하늘의 색이고, 누런 색은 땅의 색이니, 피가 검고 누르다는 것은 음양이 모두 상처를 입은 상이다. 대체로 음이 성하여 양과 다투면 양이 상처를 입을 뿐만 아니라 또한 음도 스스로 상처를 초래할 수 있기 때문에 상象을 드리워 경계한 것이다.[89](玄, 天色, 黃, 地色, 血之玄黃, 陰陽俱傷之象也. 蓋陰盛而爭乎陽, 非獨傷陽, 而亦有以自致其傷, 故垂象以警之也.[90])
	[우안愚按] 음이 양을 의심하나 그래도 동류를 떠나지 않았기 때문에 검고 누런 피를 칭하여 분별하였다. 검은 것은 하늘의 색이니 곧 양이고, 누런 것은 땅의 색이니 곧 음이므로 음과 양이 모두 손상됨을 말하였다.[91]([愚按] 陰雖疑陽, 而猶未離其類, 故稱血之玄黃以辨之, 玄者, 天之色, 即陽也. 黃者, 地之色, 即陰也. 言陰陽俱傷也.[92])
易經疾書	음양陰陽이 서로 싫어하고 의심하면, 그 세력이 반드시 싸우게 되어 있다. 음양이 한 번 성盛하고 한 번 쇠衰하여, 그 흐름이 끊어지지 않고 이어진다. 용龍이라고 한 것은 그 양陽을 드러낸 것이요, 곤상육坤上六에서 "미리류未離類"라고 한 것은 건구사乾九四에서 "비리군非離群"(그 무리를 떠나지 않는다)라고 말한 것과 비슷하다. "류類"라고 한 것은 빈마牝馬이니, 지류地類에 속하는 종류이다. 건구사乾九四에 용龍이라는 말을 하지 않았지만, 용의 무리를 떠난 것이 아니며, 곤상육坤上六에서 마馬를 언급하지 않았지만, 말의 무리를 떠난 것이 아니다. 음양을 말하면서 혈血에 대해서는 말하지 않았다. 용龍이 싸우면, 마馬도 싸우니, 그 가운데 현玄은 용혈龍血의 색깔이고, 황黃은 마혈馬血의 색깔이다. 마馬가 지류地類에 속한다면, 용龍은 천류天類에 속하니, 천지天地가 함께 다친 것은 아니다.(『역경질서』, 곤괘坤卦 상육上六) 「문언전」)(陰陽猜疑, 其勢必戰, 陰陽一盛一衰一, 未嘗繼絶, 稱龍以著其陽也. 未離類, 與乾九四非離群, 相似, 類即牝馬地類之類, 謂乾九四不言龍而非離龍群, 坤上六不言馬而非離馬類也. 陰陽無血言, 龍戰則馬戰, 在其中玄是龍血, 黃是馬血, 馬又是地類, 則龍又是天類 , 非謂天地俱傷也.)(坤卦, 上六, 「文言傳」, 『易經疾書』)

上星湖論易經疾書別紙	곤괘坤卦「문언전文言傳」에서는 "여전히 그 같은 부류로부터 벗어나지 못한 까닭에 피(血)라고 했다."(猶未離其類也, 故稱血.)라고 하였습니다. 대개 피(血)의 (검고 누런 색) 현황玄黃은 그 위位로 변별辨別하여, 음류陰類와 양류陽類로 나눈 것입니다. 만약 선유先儒들의 말과 같이 음류陰類라고 여겼기 때문에 '혈血'이라고 칭한 것이라면, 현玄·황黃을 모두 음陰에 배속시켜야 할 것입니다. 이는 이치와 거리가 먼 듯합니다만, 저의 생각이 어떤지 모르겠습니다.(坤文言猶未離其類也. 故稱血. 蓋謂稱血之玄黃以辨位陰類陽類也. 若如先儒說以爲陰類, 故稱血, 則玄黃當並屬於陰耶. 此恐有遠理旨, 未知如何.[93])
答愼耳老問目戊辰	음류陰類와 양류陽類라는 설은 그럴 듯하지만 하늘의 검은 색(天玄)은 음류陰類에 소속시킬 수 없습니다. 건괘乾卦는 모두 용의 무리(龍類)이고, 곤괘坤卦는 모두 말의 무리(馬類)인데, 건괘乾卦 구사九四의 「문언전」에서 용龍을 말하지 않았기 때문에 "무리를 떠난 것이 아니다."(非離群也)라고 한 것이고, 곤괘坤卦 상육上六의 「문언전」에서는 말(馬)을 말하지 않았기 때문에 "그 무리를 떠나지 않았다."(未離其類也)라고 한 것입니다. 그 실상은 용과 말(馬)이 싸워서 둘 다 상처를 입었기 때문에 "그 피가 검고 누르다."라고 한 것입니다.[94](陰類陽類之說似然. 天玄不可屬之陰類. 乾皆龍羣. 坤皆馬類. 九四不言龍. 故曰非離羣也. 上六不言馬. 故曰未離其類也. 其實龍與馬戰兩傷. 故稱玄黃.[95])
	곤괘坤卦의 상육上六은 음陰이 극에 달하여 양陽이 생기는 것이니 그 때문에 싸우는 것입니다. 항룡亢龍은 양이 극에 달한 것이니, 음과 양이 함께 의심을 품어서 서로 싸우는 뜻은 없는 듯합니다.[96](坤上六陰極陽生。所以戰也。亢龍是陽極。恐未有陰陽並疑而相戰之義.[97])

신후담은 「상성호논역경질서별지」에서 선유先儒의 학설을 따르면, 피(血)의 현황玄黃은 그 위位로 변별辨別하여, 음류陰類와 양류陽類로 나눌 수 있으며, 그 경우에 현황玄黃은 당연히 음류陰類에 배속시켜야 한다고 말한다. 그러나 선유의 학설을 따를 경우에 이것은 이치에서 멀리 벗어난 것이 될까 우려되기 때문에 어떤 것이 옳은지 잘 모르겠다고 질의하였다. 여기서 선유先儒라고 한 것은 아마도 주희朱熹를 가리킨 것으로 보인다. 왜냐하면 주희는 "피는 음陰에 속하니, 기氣는 양이고, 피(血)는 음이다"(血, 陰屬, 蓋氣陽而血陰也.)라고 하였기 때문이다.[98] 이 경우 피의 색이 현황玄黃이므로 현玄과 황黃의 색이 모두 음류에 속하게 된다. 그러나 이것은 곤괘坤卦 「문언전文言傳」에서 "천현이지황天玄而地黃"이라고 한 것과 어긋나게 되므로, 신후담은 성호의 견해를 물어본 것이다. 그런데 성호는 「답신이로문목答愼耳老問目(무진)」에서 "음류陰類와 양류陽類라는 설은 그럴 듯하지만 하늘의 검은 색(天玄)은 음류陰類에 배속配屬시킬 수 없습니다."(陰類陽類之說似然. 天玄不可屬之陰類.)라고 단호하게 대답하였다. 그런데 질문의 맥락으로 보면, 신후담은 처음부터 선유先儒의 학설에 의문을 품고 있었기 때문에 하늘의 검은 색을 음류에 배속시키는 견해가 옳다고 여기지 않았다. 실제로 신후담은 『주역상사신편』에서 "검은 색은 하늘의 색이고, 누런 색은 땅의 색이니, 피가 검고 누르다는 것은 음양이 모두 상처를 입은 상이다."(玄,

93) 「上星湖論易經疾書別紙」, 『河濱先生全集』 卷三, 141쪽.

94) [答愼耳老問目(戊辰)])(https://www.krpia.co.kr/)

95) [答愼耳老問目(戊辰)])(https://www.krpia.co.kr/)

96) [答愼耳老問目(戊辰)])(https://www.krpia.co.kr/)

97) [答愼耳老問目(戊辰)])(https://www.krpia.co.kr/)

98) "血, 陰屬, 蓋氣陽而血陰也. 玄黃, 天地之正色, 言陰陽皆傷也."(成百曉, 『懸吐完譯 周易傳義』 上, 傳統文化硏究會, 1998, 212~213쪽)

天色, 黃, 地色, 血之玄黃, 陰陽俱傷之象也.)라고 하였다. 그런데 성호도 하늘의 검은 색(天玄)은 음류陰類에 배속配屬시킬 수 없다고 하였기 때문에, 신후담과 성호의 견해를 대립된 것으로 볼 필요는 없다.

(다) 곤괘坤卦 육오六五의 황상黃裳

周易象辭新編	황黃은 중색中色이니, 곤괘坤卦의 육오六五는 중덕中德이 있으면서, 한 괘의 으뜸에 거하였으니, 여러 효의 주체가 되어 그 도道가 빛나고 드러나기 때문에 반드시 색色으로 말하였다. 상裳은 의衣에서 하체下體에 입는 옷이니, 건乾은 위에 있어서 상의上衣가 되고, 곤坤은 아래에 있어서 상裳이 된다. 「대전大傳」에 "의상衣裳을 드리우고 있음에 천하가 다스려졌으니, 건괘乾卦와 곤괘坤卦에서 취하였다."(垂衣裳而天下治, 取諸乾坤.)라고 한 것이 바로 이것이다.[99] (黃, 中色, 五有中德而居一卦之宗, 爲衆爻之主, 其道光顯, 故必以色言. 裳者, 衣之下飾, 乾上而爲之衣, 坤下而爲之裳. 大傳曰, "垂衣裳而天下治, 取諸乾坤." 是也.[100])
易經疾書	「대전大傳(즉 계사전)」에서 "수의상이천하치垂衣裳而天下治, 개취저건곤蓋取諸乾坤"이라고 했으니, 건곤乾坤이 곧 의상衣裳이 된다. 곤坤에 상裳의 상象이 있으므로 상裳이 의衣를 잇는 것은 곤坤이 건乾을 잇는 것과 같다. 건구오乾九五에 성군聖君의 상象이 있고, 곤육오坤六五에 현비賢妃의 상象이 있다. 『시경』「패풍邶風」「녹의綠衣」에 "녹의황상綠衣黃裳"이라고 했으니, 그것은 현비賢妃가 부정不正한 군주를 받드는 것을 가리킨다. 이것도 또한 방증旁證이 된다.(『역경질서』, 곤괘坤卦 육사六四)(大傳云, 垂衣裳而天下治, 蓋取諸乾坤, 乾坤者, 衣裳, 坤有裳象而裳之承衣, 如坤之承乾也. 乾九五有聖君之象, 坤六五有賢妃之象, 詩曰, 綠衣黃裳, 謂賢妃承不正之君也. 亦可以旁證.)(『易經疾書』, 坤卦 六四)

99) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 119쪽.
100) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 60쪽.

上星湖論易經疾書別紙	곤괘坤卦 육오六五의 "황상黃裳"에 이르러서는 건괘乾卦 구오九五의 "비룡飛龍"을 이어받은 것이고, 곤괘坤卦 상육上六의 "용전龍戰"은 건괘乾卦 상구上九의 "항룡亢龍"과 싸우는 것입니다. 그렇게 보아야 그 상象이 더욱 명확합니다. 이렇게 보는 것이 어떨지 모르겠습니다.(至於六五黃裳, 承九五之飛龍, 上六龍戰戰上九之亢龍, 其象尤明如是看, 未知如何.)[101]
答愼耳老問目戊辰	곤괘坤卦 육오六五에 대해 어찌 그대의 뜻을 채택하지 않겠습니까? 「대전大傳(즉 계사전)」에서 의상衣裳을 건괘乾卦와 곤괘坤卦에서 취하였으니, "황상黃裳"은 바로 후비后妃의 상징입니다. 나(이익李瀷)의 생각으로는 더욱 녹의綠衣에 황상차림이라는 것이, 중덕中德을 지닌 장강莊姜이 부정不正한 임금을 만난 것입니다. 『역경질서』를 가져다 보기 바랍니다.(六五豈不取君義. 大傳衣裳取諸乾坤. 黃裳卽后妃之象. 瀷更以綠衣黃裳爲莊姜中德遇不正之君. 須取疾書看.)[102]

성호는 "곤괘坤卦 육오六五에 대해 어찌 그대의 뜻을 채택하지 않겠습니까?"(六五豈不取君義)라고 하였다. 아마도 이것은 성호가 신후담의 『주역상사신편』의 곤괘坤卦 육오六五의 뜻을 취해서 『역경질서』에 가져다 썼다는 뜻인 것 같다. 실제로 곤괘坤卦 육오六五에 관한 설을 비교해 보면, 『역경질서』와 『주역상사신편』가 크게 다르지 않다는 것을 확인할 수 있다.

101) 「上星湖論易經疾書別紙」, 『河濱先生全集』 卷三, 142쪽.

102) [答愼耳老問目(戊辰)](https://www.krpia.co.kr/)

(라) 괘명卦名의 '대大'자의 의미

周易象辭新編	대大는 양陽을 말하고, 축畜은 소축小畜의 축畜과 같다. …… 이것은 양陽으로 저지沮止하는 것이다. 그러므로 대축大畜이라고 하였다. 아니면 양陽으로서 저지하니 저지함이 크다. 이런 뜻으로 대축大畜이라고 이르는 것도 또 하나의 뜻일 것이다.(大畜卦)[103](大, 陽也. 畜, 如小畜之畜. …… 是其以陽而畜之者也. 故曰 大畜. 抑以陽而畜, 畜之之大. 以是而謂大畜, 亦一義也.)(大畜卦)[104]
	(소축괘에서) 소小는 음陰이고, 축畜은 저지沮止한다는 뜻이다. 괘의 형체가 하괘는 건乾이고, 상괘上卦는 손巽이니, 손巽의 초효初爻가 음陰인데, 음陰이 두 양陽의 아래에 숨어서 싸 모으는 것으로 덕德을 삼으니, 이는 진실로 물건을 저지하는 뜻이다.(小畜卦)[105](小, 陰也. 畜, 止之之義. 爲卦下乾上巽, 巽之初爻陰也. 陰伏於二陽之下, 二包聚爲德, 則是固有止物之意也.)(小畜卦)[106]
	대유괘大有卦의 괘체卦體는 하나의 음陰이 존위尊位에 거居하여 여러 양陽을 통솔하여 소유한다. 양陽이 음陰을 통솔하든 혹은 음陰이 양陽을 통솔하든 모두 유有라고 이를 수 있지만 오직 양陽을 소유한 자만이 대유大有가 되는 이유는 『역』의 뜻이 양陽을 크게 여기고, 음陰을 작게 여기기 때문이다.(大有卦)[107](卦之爲體, 一陰居尊, 統衆陽而有之. 陽之統陰, 陰之統陽, 皆可謂之有, 惟有陽者爲大有, 易之義, 陽大而陰小故也.)(大有卦)[108]

103) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 467쪽.
104) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 372쪽.
105) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 229쪽.
106) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 159쪽.
107) 김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 2016, 301~302쪽.
108) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷五, 226쪽.
109) 『周易象辭新編』, 『河濱先生全集』 卷六, 407쪽.

	소과괘小過卦에서 소小는 음陰을 가리킨다. 사음四陰이 위와 아래에서 지나치게 성盛하기 때문에 소과小過라고 한 것이다. 음陰이 지나치게 아래에서 성盛하므로 반드시 양陽으로써 이를 저지하는 것이고, 위에서도 역시 지나치게 성盛하므로 양陽으로써 이를 결단하려는 것이다. 하괘의 간艮과 상괘의 진震이 합쳐져서 소과小過가 된 것은 바로 이러한 뜻이다. 그러나 괘의 명칭을 부여할 때 음陰을 위주로 한 것은 음陰이 괘의 상체上體와 하체下體에서 중中을 차지하고 있기 때문이다. 대과大過와 소과小過가 비록 음양陰陽의 나뉨이 있지만, 대과의 경우에는 음陰이 양陽을 따르는 뜻을 취하였고, 소과의 경우에는 양陽이 음陰을 제어制御하는 뜻을 취하였다. 그 양陽을 높이는 뜻에서는 같다.(小過卦)(小謂陰也. 四陰過盛於上下故曰小過, 陰過盛於下則陽必止以畜之, 過盛於上則陽必動以決之, 下艮上震之為小過, 此其義也. 然, 名卦必以陰為主者, 陰得兩體之中故也. 大過小過, 雖有陰陽之分, 而大過取陰從陽, 小過取陽制陰, 其尊陽之旨, 一也.[109])(小過卦)
易經疾書	"소축小畜의 괘명卦名은 유柔가 그 자리를 얻은 것에서 말미암은 것이다. 육사六四가 여기에 해당된다."(『역경질서』, 소축괘(小畜卦)("小畜之名, 由於柔得位則六四是也.")(『易經疾書』, 小畜卦)
	삼사효三四爻의 두 개의 양陽이 이효二爻와 오효五爻의 사이에 있으므로 괘에 대유大有의 뜻이 있다.(『역경질서』, 대유괘大有卦)("三四兩陽, 間於二五之交而卦有大有之義.")(『易經疾書』, 大有卦)
	"(대장괘의) 대大는 양陽을 가리킨다."(『역경질서』, 대장괘大壯卦)("大者, 陽也.")(『易經疾書』, 大壯卦)

上星湖論易經疾書別紙	준괘屯卦의 "원형이정元亨利貞"을 「단전」에서 "대형정大亨貞"이라고 풀이하였으니, '대大'자는 '원元'과 '이利'의 뜻을 이미 포함하고 있기 때문에 이렇게 말한 것입니다. 비록 선유先儒들의 학설과는 거리가 먼 것 같지만, 그 의미는 매우 순조롭습니다. 대축괘大畜卦의 「단전彖傳」에서 "대정大正"이라고 한 것에 이르러서는 괘명卦名의 '대大'자를 증거로 삼을 수 없는 것 같습니다. 어떻게 생각하십니까?(屯之元亨利貞, 解以大亨貞, 大字包元利之意云此, 雖遠先儒之說而於義恐順. 至於大畜大正之大字, 蓋按卦名大字於此恐不可引以爲證, 未知如何.[110])
答愼耳老問目戊辰	대과大過·대장大壯·대축大畜의 '대大' 자는 모두 양陽을 가리켜 말한 것입니다. 그러나 대유大有괘의 경우에는 대大를 양陽이라고 할 수 없는 점이 있으니, '대大'가 이미 양陽을 가리킨다면 '소小'는 음陰을 가리켜야 하는데 소축小畜을 음축陰畜이라고는 할 수 없습니다. 소과괘小過卦 「단사彖辭」에 "작은 일은 가하지만 큰일은 불가하다."(可小事, 不可大事.)라고 하였으니, 이것은 경중輕重으로 말한 것입니다. 다시 상세히 연구하십시오.(大過大壯大畜之大, 皆指陽而言. 然, 大有不可作大者有. 大旣指陽則小當指陰. 小畜不可作陰畜. 小過彖傳云可小事不可大事. 此以輕重言. 更詳之."[111])

1748년(영조 24년)에 보낸 편지 「답신이로문목(무진)」에서 성호는 대과大過·대장大壯·대축大畜의 경우와는 달리 대유大有의 경우에는 '대大'자가 양陽을 가리킨 것은 아니라고 주장하였다. 그리고 "다시 상세히

110) 「上星湖論易經疾書別紙」, 『河濱先生全集』 卷三, 142쪽.

111) [答愼耳老問目(戊辰)](https://www.krpia.co.kr/)

연구하십시오."(更詳之)라고 당부하였다. 그러나 『주역상사신편』의 대유괘大有卦 주注에서는 오직 양陽을 소유한 자만이 대유大有가 되는 것은 『역』의 뜻이 양陽을 크게 여기고, 음陰을 작게 여기기 때문이라고 주장하였다. 이 경우에도 앞의 (가)의 경우와 마찬가지로 성호의 의견은 현행본 『주역상사신편』에 반영되어 있지 않다.

5. 나오는 말

하빈 신후담의 경학에서 역학은 가장 큰 비중을 차지하는 분야이며, 특히 『주역상사신편』은 그의 대표적 역학저술로서 최근에 와서 크게 주목을 받고 있다. 신후담은 1724년에 성호의 제자가 된 이후로 평생을 성호의 제자로 지냈기 때문에, 성호가 신후담의 역학에 어떤 영향을 미쳤는지는 학계의 중요한 관심사였다. 필자도 역시 신후담의 역학저술에서 성호의 학설을 수용한 흔적을 추적해 보았으나, 의미 있는 단서를 발견하지 못했다. 오히려 효변설의 경우는 신후담의 『주역상사신편』(1734)에 먼저 나타나고, 성호의 『역경질서』(1747)에서 이후에 나타난다. 이것은 신후담이 성호의 영향을 받았다기보다는 오히려 성호가 신후담의 영향을 받은 것이 아닌가 의심하기에 충분하다. 신후담은 성호의 제자가 되기 이전에 이미 『역학계몽보주』 등 역학 관련 저술이 있었고, 이미 어느 정도 학문의 기초가 다져진 상태였다. 뿐만 아니라 성호의 학설에 대해 상당히 비판적이었기 때문에, 성호의 가르침을 전폭적으로 수용하기는 어려웠던 것으로 보인다.

성호와 신후담 사이의 역학토론은 이익이 1747년에 『역경질서』를 펴낸 것을 계기로 본격적으로 전개되었다. 신후담이 『주역상사신편』을 펴

낸 것은 1734년이고, 이 무렵에 성호는 『역경질서』의 구본舊本에 해당되는 『역설易說』을 써 놓고 있었으나, 공개하지는 않고 있었다. 성호가 『역경질서』의 개고본改稿本을 발표한 것은 1747년이었으며, 신후담은 이것을 계기로 성호와 역학토론을 본격적으로 벌이게 된다. 「상성호논역경질서별지(1748)」와 「답신이로문목(무진, 1748)」은 이익이 『역경질서』를 펴낸 1747년 이후로 이익과 신후담 사이에 진행되었던 역학토론에 관해 알려주는 자료이다. 이 두 종류의 자료는 이익과 신후담의 역학관의 차이差異가 어디에 있었는지를 보여준다. 토론이 진행되었던 1747년은 신후담이 『주역상사신편』을 완성했던 1734년 이후로 14년이 지난 뒤였다. 신후담은 1758년(57세)에 다시 『주역상사신편』을 수정했다고 하는데, 이것을 계기로 신후담은 1734년에 만들어진 구본舊本을 폐기하였을 것으로 추정된다. 신후담이 죽은 지 일 년 뒤인 1762년(임오년)에 『주역상사신편』은 신후팽愼後彭·신후은愼後恩·신성愼俓이 신후담의 유문遺文을 토대로 『돈와선생전서遯窩先生全書』를 기획하면서 1차로 편집되었고, 1831년에 신신愼信에 의해서 2차로 편집이 이루어졌다. 현행본 『주역상사신편』에는 본문에 신신의 발언이 삽입되어 있으므로, 현행본 『주역상사신편』이 1831년 이후의 사본이라는 것이 확실하다. 그렇다면 1748년의 역학토론에서 이익이 지적하였던 문제들을 1758년(57세)에 수정된 『주역상사신편』에 반영되어 있는가? 필자는 「상성호논역경질서별지(1748)」·「답신이로문목(무진:1748)」·『주역상사신편』·『역경질서』의 네 종류의 자료를 대조해 보았으나, 신후담이 성호의 견해를 수용해서 자신의 견해를 수정했다는 증거를 찾을 수는 없었다. 신후담이 성호의 학설을 수용하지 않았던 이유는 아마도 성호의 견해에 결함이 있다고 보았기 때문일 것이다. 신후담은 자신의 학설에 확신을 갖고 있었고, 심지어 자신의 학설이 성호보다 적어도 부분적으로는 더 탁월했다고 생

각했기 때문에 성호의 학설을 취하는 것은 쉽지 않았다.

(논문투고일 2025년 2월 22일, 심사확정일 2025년 4월 6일, 게재확정일 2025년 4월 18일)

참고문헌

원전 및 원전번역류

愼後聃, 『河濱先生全集』, 아세아문화사, 2007.

_____, 『李星湖易經疾書纂要』, 『河濱先生全集』 卷三, 아세아문화사, 2007.

_____, 「上星湖論易經疾書別紙」, 『河濱先生全集』 卷三, 아세아문화사, 2007.

_____, 『河濱先生年譜』, 『河濱先生全集』 卷九, 아세아문화사, 2007.

_____, 『王弼易略例』, 『河濱先生全集』 卷三, 아세아문화사, 2007.

_____, 「上崔芝山書」, 『河濱雜著』, 『河濱先生全集』 卷七, 아세아문화사, 2007.

_____, 『易經通解圖說補識疑』, 『河濱先生全集』 第3冊, 아세아문화사, 2007.

李瀷, 『星湖全集』, 韓國文集叢刊, 제198~200집, 한국고전번역원, 2007.

____, 『易經疾書』, 『韓國易學大系』 第15卷, 韓美文化社, 1998.

丁若鏞, 『易學緖言』, 『定本 與猶堂全書』 제17책, 다산학술문화재단, 2012.

李光地 撰, 楊軍 點校, 『周易折中』 上中下, 中華書局, 2022.

[宋]黎靖德 編, 王星賢 點校, 『朱子語類』, 中華書局, 1986.

저서

강병수, 『하빈 신후담의 학문세계』, 다홀미디어, 2021.

방인, 『다산 정약용의 역학서언 주역의 해석사를 다시 쓰다』, 예문서원, 2020.

성백효 역주, 『대학중용집주』, 전통문화연구회, 1991.

성백효 역주, 『주역전의(상)』, 전통문화연구회, 1998.

신후담, 김선희 역, 『하빈 신후담의 돈와서학변』, 실시학사, 사람의무늬, 2014.

왕필, 임채우 역, 『주역왕필주』, 길, 1998.

이광지 著, 신창호·김학목·심의용·윤원현 공동역주, 『주역절중』, 학고방, 2018.

논문

강병수, 「하빈 신후담의 역학연구와 이해」, 『한국사상사학』, 제16집, 2001.

_____, 「하빈 신후담의 경학사상 서설적 연구」, 『정신문화연구』, 제37권, 제3호, 2014.

강세구, 「성호문인 하빈 신후담과 성호학파」, 『하빈학의 지식문화적 기호와 규모 –성호학의 문파적 전개』, 성호학회·하빈학연구소 공동주최 학술대회자료집, 2024.

_____, 「성호 문인 하빈 신후담과 성호학파」, 『성호학보』, 26호, 2024.

김병애, 『河濱 愼後聃 周易象辭新編 上經 譯註』, 고려대학교 대학원, 2016.

_____, 「하빈 신후담의 『주역』 해석 –『주역상사신편』의 효변을 중심으로, 『유교사상연구』, 제73호, 2018.

_____, 「「절중의례」에 보이는 신후담 역학요소의 개념 분석과 성호문인의 『주역절중』 논변」, 『동양철학연구』, 제99집, 2019.

김인철,「성호 이익의 괘변론 -그 내원과 후학의 변용을 겸하여」,『태동고전연구』, 제48집, 2022.

방인,「양시교의 고문역에 대한 신후담의 이해 -『독임당양씨시교고금문역기의』와『주역고금문전서』를 중심으로」,『한국학』, 제47권, 175호, 한국학중앙연구원, 2024.

서근식,「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅰ) -성호 이익의 역경질서에 나타난 周易 解釋 方法」,『한국철학논집』, 제44집, 2015.

_____,「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅱ) -하빈 신후담의『주역상사신편』에 나타난 주역 해석방법」,『한국철학논집』, 제48집, 2016.

_____,「성호학파에서 다산 정약용 역학의 성립과정(Ⅲ) -이익, 신후담의 역학에서 정약용의 역학으로」,『한국철학논집』, 제53집, 2017.

_____,「邵南 尹東奎의 역학사상 연구」,『동양철학연구』, 제108호, 2021.

신용일,「신후담의『주역상사신편』에 관한 교육적 고찰」,『인하대학교 교육연구소 논문집』, 창간호, 1995.

신재식,「조선후기 지식인의 이광지 수용과 비판」,『한국실학연구』, 제34호, 2017.

엄연석,『정이 역전의 역학이론에 관한 연구』, 서울대학교 대학원 박사학위논문, 1999.

이동욱,「星湖의 필사본 疾書 11종 異本 연구」,『태동고전연구』, 제30집, 2013.

이창일,「신후담『주역』해석의 특징 -정주(程朱)역학, 성호(星湖)역학, 다산(茶山)역학 등의 해석을 상호비교하며」,『한국철학논집』,

52집, 2017.
이창일, 「신후담 역(易) 해석의 통합적 방법론 – 문언전을 중심으로」, 『유학연구』, 제53집, 2020.
_____, 「성호 이익 역학 해석의 비판적 계승 – 신후담의 상수역학적 해석을 중심으로」, 『民族文化』, 제65집, 한국고전번역원, 2023.
_____, 「정약용 주역해석의 경학사적 이해」, 『장서각』 제51호, 한국학중앙연구원, 2024.
임재규, 「中國易學史에 나타난 爻變論 연구 – 陳應潤, 黃道周, 包儀의 爻變論을 중심으로」, 성균관대학교 동아시아학술원, 『대동문화연구』, 제82호, 2013.
조희영, 「周易象義占法에 나타난 白雲 沈大允 易學의 특색 – 새로운 占法과 爻變說 및 先後天說을 중심으로」, 『민족문화연구』, 제82호, 2019.
최영진 · 이선경, 「하빈 신후담의 『주역』 해석 일고찰 – 건괘(乾卦)를 중심으로」, 『정신문화연구』, 제37권 제2호(통권 135호), 2014.
황병기, 「성호학파의 주역 상수학설 연구 – 이익, 신후담, 정약용의 역상설(易象說)을 중심으로」, 『다산학』 26호, 다산학술문화재단, 2015.
_____, 「조선 역학의 시대정신과 문화적 상대성 – 정약용의 역상학을 중심으로」, 『도교문화연구』 57, 2022.

인터넷 자료

https://www.krpia.co.kr/(『星湖先生全集』)
https://www.itkc.or.kr/(한국고전번역원 웹사이트 참조)
https://db.itkc.or.kr/(한국고전종합DB)

국문요약

신후담 역학의 연구에서 성호 이익과 신후담의 관계를 이해하는 것은 매우 중요하다. 이익은 신후담 역학 사상의 형성에 지속적으로 깊은 영향을 준 인물이며, 신후담의 학문적 성장을 평생 지켜본 관찰자였다. 두 사람의 관계는 단순한 지식 전수의 수직적 관계가 아니었으며, 신후담은 이익으로부터 일정한 거리를 두면서도 토론을 지속했다. 『하빈선생연보』에 따르면, 1750년 두 사람의 토론 중 이익이 "오물치방"을 경고한 장면은 두 사람 사이에 이견이 있었음을 보여준다. 그러나 이익은 신후담에게 자신의 견해를 강요하지 않았고, 자득과 교학상장을 중시하였다.

1747년 이익이 『역경질서』를 간행한 것을 계기로 두 사람의 역학 토론은 활발해졌다. 본 논문은 『주역상사신편周易象辭新編』, 『역경질서易經疾書』, 「상성호논역경질서별지上星湖論易經疾書別紙」, 「답신이로문목答愼耳老問目·무진戊辰」 등 네 자료를 분석하였다. 특히 후자의 두 자료는 이익과 신후담 사이의 구체적 토론 내용을 보여주는 중요한 문헌이다. 『주역상사신편』은 1734년에 초고가 완성되었고, 1758년에 수정되었으며, 이후 1762년과 1831년에 다시 편집되었다. 현재 전해지는 판본은 1831년 신신愼信이 편집한 것이다. 신후담이 이익의 비판을 수용했다면 1758년 수정본에 그 흔적이 남아 있어야 하나, 그런 변화는 확인되지 않는다. 이는 신후담이 성호의 견해에 동의하지 않았고, 자신의 학설에 대한 확신과 성호 학설에 대한 비판적 인식이 있

었기 때문으로 추정된다.

주제어 | 하빈河濱 신후담愼後聃, 성호星湖 이익李瀷, 『주역상사신편周易象辭新編』, 『역경질서易經疾書』, 『하빈선생연보』.

Abstract

The debate on *Zhouyi* studies between Habin(河濱) Sin Hudam(愼後聃) and Seongho(星湖) Yi Ik(李瀷)

Bang In

Professor Emeritus, Kyungpook National Uinv.

In 1724, Habin(河濱) Sin Hudam(愼後聃) joined Seongho(星湖) Yi Ik(李瀷)'s school at the age of twenty-three and remained his disciple until death. Though encouraged to pursue his goals independently, tensions arose between them. However, their relationship endured due to Seongho's tolerant attitude.

Their debate on the *Zhouyi* became active after Seongho published the *Yeokgyeong Jilseo*(『易經疾書』: *Quick Notes on the Yijing*) in 1747. This paper examines four materials: *Juyeok Sangsa Sinpyeon*(『周易象辭新編』: *New Edition of the Xiang Statements of the Zhouyi*), *Yeokgyeong Jilseo, Sangseongho Nonyeokgyeongjilseo Byeolji*(上星湖論易經疾書別紙: *Additional Sheets attached to the discussion of the Yeokgyeong Jilseo*), and *Dapsiniromunmokmujin*(『答愼耳老問目戊辰』: *Answer to the questions asked by Sin Hudam in the year 1748*). The latter two reveal direct exchanges between Yi Ik and Sin

Hudam. Notably, *Dapsiniromunmokmujin* shows Seongho's critique of Sin's *Zhouyi* interpretation. Sin's *Juyeok Sangsa Sinpyeon* was completed in 1736 and revised in 1758, with later edits in 1762 and 1831. The current version reflects the 1831 edition by Sinsin(愼信), not the original. If Sin had accepted Seongho's critique, changes should appear in the 1758 revision — but they do not. This suggests Sin remained convinced of his views and may have seen flaws in Seongho's theory, possibly believing his own interpretation to be superior in some respects.

Key Words | Sin Hudam(愼後聃), Seongho(星湖) Yi Ik(李瀷), *Juyeok Sangsa Sinpyeon*(『周易象辭新編』), *Yeokgyeong Jilseo*(『易經疾書』).

【참고자료】

『茶山學』 편집 규정

『茶山學』 논문 투고 규정

The Journal of Tasan Studies Guidelines for Submissions

다산학술문화재단 연구윤리 규정

재단 소식

박사논문 및 저서 출판지원 공모

『茶山學』 원고 모집

『茶山學』 편집 규정

2002년 1월 1일 제정
2020년 4월 17일 개정
2024년 2월 26일 개정
2024년 10월 1일 개정

1. 목적

이 규정은 재단법인 다산학술문화재단의 연구기관지인 『茶山學』의 간행을 위한 편집 및 심사에 관한 사항을 정하는 데 그 목적이 있다.

2. 게재 내용

1) 『茶山學』은 다산학술문화재단의 지원으로 연구된 논문과 본 재단의 설립 목적에 부합하는 연구논문·자료·서평(연구논평) 등의 투고投稿를 중심으로 편집한다.
2) 반드시 국내외 학술지에 발표되지 않은 것을 게재함을 원칙으로 한다.

3. 발간 회수

『茶山學』은 매년 6월 1일과 12월 1일에 2회 간행하며, 편집위원회 결정에 의해 따로 특집을 발간할 수 있다. 특집은 편집위원장을 포함한 3분의 2 이상의 찬성으로 결정한다.

4. 편집위원회의 구성과 조직

1) 편집위원은 본 재단의 이사장이 선임하며, 현재 활동 중인 다산학과 실학 및 국학 분야의 중진학자 12인 이하로 구성한다.
2) 편집위원장은 편집위원 가운데서 선임한다.

3) 편집위원의 임기는 2년으로 하며 연임할 수 있다.
4) 편집위원회의 활동을 위하여 필요한 인원으로 편집간사 및 편집보조원을 둘 수 있다.

5. 편집위원회의 업무

1) 다산학술문화재단의 연구 지원 논문의 기획과 집필 의뢰
2) 투고된 원고에 대한 1차 심사위원의 선정 및 평가
3) 1차 심사된 원고에 대한 2차 심사
4) 『茶山學』의 발간 및 편집에 관한 주요 사항의 의결

6. 논문 심사

1) 편집위원회는 투고·접수된 논문에 대하여 1편당 3인의 심사위원을 선정하여 심사를 위촉하며, 편집위원이 심사위원을 겸할 수 있다. 학술대회 발표 논문은 논평자의 논평을 1인의 심사위원의 평가로 간주한다.
2) 심사위원은 비밀심사를 원칙으로 하고 그 결과를 규정된 양식에 따라 서면으로 정리하여 편집위원회에 제출한다.
3) 각 심사위원은 심사 대상의 논문을 주제의 창의성 및 시의성(50점, 기본점수), 논리 및 체계성(30점), 완성도(20점)을 종합적으로 고려하여 등급으로 평가한다.
4) 심사의뢰서의 양식은 별도로 정하되, 심사 등급은 A(90점대, 적극 추천으로 수정 없이 게재), B(80점대, 일부 수정 후 게재), C(70점대, 수정 후 재응모), D(69점 이하, 게재 불가)로 나눈다.
5) 종합적으로 B 이하의 판정을 받은 원고는 편집위원회에서 투고자에게 이를 규정된 양식을 통하여 통보하고 수정 및 보완을 요구할 수

있으며, 게재 불가의 경우에는 그 사유를 통보한다.

6) B(일부 수정 후 게재)의 경우는 집필자가 수정한 것을 편집간사가 확인하여 편집위원회에 보고하고, C(수정 후 재응모)의 경우는 1차 심사와 같은 과정을 거치며, 재심사 후 다시 C(수정 후 재응모)의 결과가 나왔을 때는 게재 불가로 처리한다.

7) 편집위원회는 1차 심사 및 수정 후 2차 심사의 결과를 중심으로 다음의 원칙에 준하되 최종 게재 여부를 결정한다.

— 평가자 2명 이상 A : 게재

— 평가자 1명 A, 2명 B : 일부 수정 후 게재

— 평가자 3명 모두 B : 일부 수정 후 게재

— 평가자 1명 B, 1명 C 또는 D, 1명 A : 수정 후 재응모

— 평가자 2명 B, 1명 C 또는 D : 수정 후 재응모

— 평가자 2명 C, 1명 A 또는 B : 수정 후 재응모

— 평가자 2명 C, 1명 D : 게재 불가

— 평가자 2명이상 D : 게재 불가

* 위에 명기되지 않은 경우는 편집위원회의 결정에 따른다.

8) 투고자와 동일 기관 소속 심사자의 심사를 배제한다. 단, 특수 분야의 경우 편집위원장의 결정에 따라 예외로 심사할 수 있다.

7. 이의 신청

투고자는 심사와 논문 게재 여부에 대하여 이의를 신청할 수 있다.

1) 이의를 신청하고자 하는 투고자는 200자 원고지 3매 이상의 이의신청서를 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다.

2) 이의 신청을 한 투고자의 논문에 대해서는 편집위원회에서 이의 신청의 수락 여부를 결정한다. 수락한 이의 신청에 대한 조치 방법은

편집위원회에서 결정한다.

8. 『茶山學』에 게재된 원고는 다른 학술지에 게재를 금하며(해외 학술지에 번역 게재한 원고는 제외) 판권은 일정 기간 다산학술문화재단이 소유한다.

9. 투고 규정 및 원고 집필의 형식은 별도로 정하여 『茶山學』 매호에 게재하며, 본 재단의 홈페이지에서 열람할 수 있도록 한다.

10. 기타 본 규정에 명시되지 않은 사항은 편집위원회의 결정과 본 재단의 관례에 따른다.

11. 이 규정은 2002년 1월 1일부터 시행한다.

12. 개정된 규정은 2024년 10월 1일부터 시행한다.

『茶山學』 논문 투고 규정

『茶山學』은 다산 정약용의 철학사상과 실학 및 국학의 전통을 연구·진흥·선양하기 위하여 다산학술문화재단에서 발행하는 학술지로서 국내외 학자들의 수준 높은 논문을 공모합니다.

1. 논문의 주제

- 다산학, 조선후기 및 실학 관련 인문·사회·자연과학 분야의 학술 논문
- 『여유당전서』 및 다산학 관련 역주譯註
- 국내·외에서 간행된 다산학 관련 저서 및 번역서에 대한 서평
- 다산학에 대한 학위논문 등 국내·외의 주요 발표 논문에 대한 논평문
- 다산학과 실학에 대한 국내·외 연구 동향에 관한 글

2. 논문의 종류

1) **일반 투고** : 위 주제들에 대하여 개별적으로 논문을 작성하여 본 재단에 게재를 신청한 논문 가운데 본지 심사위원의 심사를 거쳐 편집위원회의에서 채택된 논문

2) **특집 원고** : 본 재단의 학술지원사업으로 기획된 주제에 대하여 공개 학술발표회에서 발표하고 지정토론자의 논평 및 종합토론 그리고 심사를 거쳐 편집위원회의 의결로 선택된 논문

3. 논문의 투고 방법

1) 다른 학술 잡지나 단행본 등에 발표하지 않은 순수 학술 논문을 원칙으로 한다.
2) **논문 투고 자격** : 원칙적으로 제한을 두지 않으나 구체적인 규정은 본 재단의 편집위원회의 내부 규정에 따라 정한다.
3) **공모 기간** : 연중 제한은 없으나 매년 2월 28일과 8월 31일을 기준으로 해당 연도의 게재 신청을 마감한다.
4) **원고 분량** : 일반 투고나 특집 원고의 구분 없이 논문은 200자 원고지 120매 내외(각주, 참고문헌, 국문초록, 영문초록, 국문·영문주제어 포함), 국문초록과 영문초록은 200자 원고지 8매 내외(A4 1~2매), 서평과 논문평 및 연구 동향의 분석에 관한 글은 200자 원고지 30매 내외.
5) **사용 언어** : 국문, 영문, 중문 중 하나로 한다.
6) **제출 방법** : 파일(E-mail 전송도 가능) 및 출력 원고(아래의 원고 작성 방법 참고) 1부, 논문 게재 신청서 1부(서식은 본 재단 홈페이지에서 다운로드를 받을 수 있다).
7) 제출할 때 국문 및 영문으로 논문의 제목, 필자의 성명, 소속, 직위, 전공 분야를 표시하고, 따로 필자의 E-mail 주소, 연락 가능한 주소 및 전화번호를 함께 제출한다.
8) 동의서 제출 : 투고 시 '연구윤리 서약서' 및 『다산학』 게재 논문에 대한 PDF 파일의 판매 서비스와 다산학술문화재단 홈페이지에서 논문 열람 서비스의 저작권 양도에 동의하는 '저작재산권 양도 확인서'를 제출한다.

4. 원고 작성 방법

1) 원고는 '아래한글2010'이상 혹은 'Microsoft Word'로 작성하고, 논문

의 제목(영문 포함), 본문, 참고문헌, 국문초록, 주제어, 영문초록, 영문 키워드로 구성되며, 원고 말미에 필자의 소속, 직위 그리고 전공을 표기한다.

2) 국문 논문의 경우 반드시 한글 전용을 원칙으로 하되, 부득이한 경우에는 한문을 병기한다. 단, 각주에서는 혼용할 수 있다. 그리고 본문 중 각종 인명에 대한 존칭은 생략한다.

3) 본문에서 영문·중문 등 일체의 외국어 및 고전 한문의 인용문은 반드시 국문으로 번역하고 원문을 각주로 처리하는 것을 원칙으로 하며, 부득이한 경우에만 원문을 본문에 그대로 인용할 수 있다.

4) 시를 인용한 경우에는 제목, 번역문, 원문 순서로 하되, 번역문은 1구 1행, 원문은 2구 1행으로 처리한다. 산문을 인용할 경우에는 번역문을 본문에 게재하고 원문은 주석으로 처리하는 것을 원칙으로 한다.

5) 원주原註는 번역과 원문 모두 '〈 〉'로, 인용에서 필자가 문맥에 따라 내용을 보충한 것은 '( )'로, 번역에 해당하는 한자는 '[]'로 표시한다.

6) 인용이나 참고한 내용의 출처를 밝힐 때는 저자, 「논문명」, 『서명』, 출판사, 출판연도, 인용한 쪽수의 순서로 기재하며, 학회나 주관기관, 국가 혹은 지명을 밝혀야 할 경우 서명 뒤에 표시한다. 저서·단행본·학회지·신문·잡지·전집 등은 '『 』', 논문(석·박사 학위논문 포함)은 '「 」'를 쓴다. 앞에서 밝힌 출처에서 다시 인용 혹은 참고한 경우 '앞의 논문' 또는 '앞의 책'이라고 표기한다.

> 한형조, 『주희에서 정약용으로』, 세계사, 1996, 119~135쪽.
>
> 금장태, 「다산의 천개념과 천인관계론」, 『철학』 25, 한국철학회, 1986.

7) 동양고전과 문집은 저자, 『책명』 또는 『문집 이름』 권卷 수, 「편명篇

名」, 1a–2b(혹은 쪽수)의 순서로 표시하며, 여러 판본이 있을 경우 따로 정확한 판본과 출판사를 명시한다.

① 『定本 與猶堂全書』를 인용하는 경우

『牧民心書』 권6, 「平賦上」(『定本』 제28책, 132쪽). "況鄕儒何物?"

『孟子要義』(『定本』 제7책, 180쪽). "原夫國君之禮, 其四時正祭."

② 기타 원전을 인용하는 경우

荀卿, 『荀子』, 「禮論」. "大夫·士有相宗."

太宰春台, 『論語古訓外傳』 2卷, 10.

李滉, 『退溪先生文集』 11卷, 「答李仲九」, 12b.

8) 외국 문헌을 제시하는 경우, 책명·학술지명 등은 이탤릭체로 표기하고, 논문명은 " "을 사용한다. 인용한 쪽수는 'p'나 'pp'를 사용한다.

Tu, Wei-ming, "Perceptions of Learning in Early Ching Thought," *Way, Learning, and Politics*, Albany: SUNY Press, 1993, pp.177~140.

9) 한국어 인명과 서명 등의 영어 표기는 가능한 '국어의 로마자표기법'을 따른다.

Min Yong-ha(민용하)

Yeoyudang Cheonseo(『與猶堂全書』), Jeong Yak-yong(丁若鏞)

10) 영문 제목에 한자가 들어가는 경우에는 영문(한자)의 형식으로 표기

한다.

11) 영문 및 국문초록에서 인명과 왕명王名 등은 처음 한 번은 반드시 생졸生卒·재위在位 연대 등을 표시한다.

12) 한자의 영문 표기는 중국어의 경우는 한어병음漢語併音의 표기에 따르고, 한국의 고유명사나 특수용어는 한국어 발음을 기준으로 표기한다.

13) 목차의 표기는 아래와 같이 하며 임의로 제출할 때는 편집위원회에서 수정할 수 있다.

1. ----

1) ----

① ----

14) 참고문헌의 형식은 다음과 같이 한다.

① 참고문헌에는 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌 정보를 수록하되 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

② 각 문헌은 원전 자료, 연구 논저의 순으로 배치하고, 연구 논저는 한국어 문헌, 기타 동양어 문헌, 서양 문헌의 순으로 배치하되, 그 배열 순서는 동양 문헌은 가나다순으로 서양 문헌은 알파벳순으로 한다.

③ 원전 자료는 저자 및 편자의 이름(저자 및 편자의 이름을 표시할 수 없을 때는 생략), 서명, 출판사, 발행 연도의 순으로 표기한다.

예) 丁若鏞, 『中庸講義補』, 『定本 與猶堂全書』 권6, 다산학술문화재단, 2012.

④ 연구 논저는 저자 및 편자의 이름(여러 명일 경우 모두 쓰는 것을 원칙으로 함), 출판 연도(같은 해에 여러 편의 논저가 있을 경우

에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 논문 제목(단행본의 경우 생략), 서명, 출판사의 순으로 표기한다.

예) 정순우, 「다산에 있어서의 천과 상제」, 『다산학』 9호, 다산학술문화재단, 2006.

⑤ 출판 예정인 논저는 출판 연도 대신 '출판 예정'이라고 기재하고 출판될 예정인 학술지나 책의 이름을 명기한다.

⑥ 미간행 저술은 위의 연구 논저의 예에 준하되 발표된 기관, 장소 및 날짜를 기재한다.

예) 홍길동(2020),「논문 제목」, 학회명, 학술대회명 발표논문, 2020년 0월 0일~0일.

⑦ 서양 논저의 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) Gregory Henderson, "Chŏng Tasan: A Study in Korea' Intellectual History," *Journal of Asian Studies* 16: 3(May, 1957), pp. 377~386.

15) 원고 작성은 학계 표준을 준수한다. 원고 작성 방법에 명시되지 않은 사례는 『茶山學』 편집 관행에 의거하여 처리한다.

5. 『茶山學』 원고는 본 재단 홈페이지(www.tasan.or.kr)에도 게재한다.

6. 논문 심사 방식과 관련된 자세한 내용은 본 재단 홈페이지의 「논문편집규정」을 참조한다.

7. 제출된 원고는 본 재단의 편집 규정에 따라 공정한 심사를 거치며, 제출된 원고는 반환하지 않는다.

8. 연락처

06647 서울특별시 서초구 서초대로 248 나주정씨월헌회관 801호
TEL : 02-585-0484
FAX : 02-587-9549
E-mail : tasanfound@naver.com
Homepage : www.tasan.or.kr

The Journal of Tasan Studies
Guidelines for Submissions

The Journal of Tasan Studies, publicly invite fine articles of scholars at home and abroad. *The Journal of Tasan Studies*, is published by Tasan Cultural Foundation, to promote the studies for the philosophical thoughts of Tasan(茶山) Jeong Yak-yong(丁若鏞) as a great inspiring think- er, and to enhance the traditions of Silhak(實學) and the Korean Studies.

1. Themes of Article

- Academic articles which pertain to Tasan Studies, late Joseon and Silhak(實學) in the fields of humanities, social and natural sciences.
- Notes which pertain to *Yeoyudang jeonseo*(『與猶堂全書』) or Tasan Studies.
- Reviews of the writings and translations which pertain to Tasan Studies, published at home and abroad.
- Discussions and comments about the major articles, such as dissertations, which pertain to Tasan Studies, published at home and abroad.
- Writings which pertain to the orientation of the researches for Tasan Studies and Silhak(實學) at home and abroad.

2. Types of Submission

1) General Type : The manuscript is screened and selected by the editors and the judges for the publication of our Foundation.

2) Special Type : The manuscript is presented at an open academic forum under the planed themes of our Foundation, and passed the test of the designated debater and of the final discussions of the forum, and finally approved by the editorial committee.

3. Details for Submission

1) All manuscripts must be purely academic and, in principle, not published in other journals or books.

2) There is no special requirement for the qualification of the appricant, but there are some guidelines to follow imposed by the editorial committee of our Foundation.

3) Period : The manuscripts can be submitted anytime of the year, but only those submitted before February 28 and August 31 will be screened for publication of that year.

4) Quantity : All articles, of general type or special type, may not exceed 120 pages of the 200 letters manuscript paper(including footnotes, bibliography, abstract, and keywords in Korean and English). The reviews, the comments, and the essays concerned of orienta- tions may not exceed 30 pages.

5) Documents : A file of the manuscript(by E-mail), a copy of the manuscript (consider Required Form), and an application for the publication (the form download from the homepage www.tasan.

or.kr of our Foundation).

6) All submissions should be contained the title of the material, and the name(s), the position(s), the major field of research of the author(s) in Korean and English. And e-mail addresses, telephone numbers and addresses to be contacted should be separately sent.

4. Required Form

1) The manuscript should be provided by the word processing program 'Hangul'(more than 2002 version) or 'Microsoft Word.' It should consist of title(including in English), text, bibliography, keywords, abstract and the keywords in English. And it should also contain at the end author's affiliation, position, and spcialization.

2) In the case of an article in Korean, Hangul should be used exclucively. Only in an unavoidable situation, Chinese characters may be added. In the footnotes, however, use Hangul and Chinese characters may both be used. And all honorific title of persons appearing in the text should be omitted.

3) As a rule that foreign words, and quotations of classical Chinese writings should be translated into Korean, and the original text should be placed in footnotes, unless it is absolutely demanded by the context.

4) In the case of quotation of the poetry, it should be arranged in the order of title, translation, and original text. In the case

of translation a verse should be written in one line, and in the case of original text, two verses should be written in one line. In the case of quotation of the prose, the translation should be written in the text, and the original text should be written in the footnotes.

5) The original footnotes, translated or not, should be marked with '< >'. The supplied contents contextually by the author in the quotations should be marked with '( )'. And translated Chinese characters should be marked with '[ ]'.

6) The oriental classics and collection of works should be marked in this order of the author, 『the name of book or collection』 number of volume, 「the name of section」, 1a-2b(or numbers of pages). In the case of several version of books, it should be marked the particular version of book and publisher.

For examples:

① The quotation of *Yeoyudang jeonseo*(『與猶堂全書』)

『牧民心書』 卷6, 「平賦上」(『定本』 Vol.28, p.132). "況鄕儒何物?"

『孟子要義』(『定本』 Vol.7, p.180). "原夫國君之禮, 其四時正祭."

② The quotation of the other originals.

荀卿, 『荀子』, 「禮論」. "大夫·士有相宗."

太宰春台, 『論語古訓外傳』 2卷, 10.

李滉, 『退溪先生文集』 11卷, 「答李仲九」, 12b.

7) In the case of foreign bibliographies, name of the book and

the journal shoud be written in italic, name of article shoud be marked with " ", the pages of quotions shoud be marked with 'p' or 'pp'.

Tu, Wei-ming, "Perceptions of Learning in Early Ching Thought," *Way, Learning, and Politics*, Albany: SUNY Press, 1993, pp. 177-140.

8) In the case of manuscript in English, Korean names of person and books, etc., should be written as follows: The Romanization of Korean(Ministry of Culture & Tourism)

Min Yong-ha(민용하)

Yeoyudang Jeonseo(『與猶堂全書』), Jeong Yak-yong(丁若鏞)

9) In the case of Chinese characters in English title, it should be written in the form of English(Chinese characters).

10) In the case of abstracts in Korean and English, dates of people and dates of reign of kings must be written just once.

11) In the case of Chinese character in English, the system of Hanyu Pinyin(漢語拼音) for the Chinese language must be respected, but for Korean proper noun and special terms, Korean pronunciation must be respected.

5. Articles published in *the Journal of Tasan Studies* should be also inserted into the homepage of our Foundation.

6. For details of the procedure for appraisal of manuscripts, see Editorial Rules for Articles in the homepage of our Foundation.

7. The article submitted for appraisal according to Editorial Rules for the Articles of our Foundation will not be returned.

8. For contact

Address : 801-ho, 248 Seocho-daero,
Seocho-gu, Seoul Korea, 06647
TEL : 82-2-585-0484
FAX : 82-2-587-9549
E-mail : tasanfound@naver.com
Homepage : www.tasan.or.kr

다산학술문화재단 연구윤리 규정

2007년 11월 1일 제정
2016년 4월 5일 개정
2020년 4월 17일 개정

제1장 총 칙

제1조 (명칭)

이 규정은 '다산학술문화재단 다산학 연구윤리 규정'이라 칭한다.

제2조 (목적)

이 규정은 다산학술문화재단 다산학에서 간행하는 학술지 『다산학』에 발표되는 논문과 그 연구자들의 연구윤리를 확립하여 연구부정행위를 사전에 예방하고, 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 검증과 처리를 위한 연구윤리위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제3조 (적용 대상)

『다산학』에 투고한 연구자는 모두 이 규정의 적용 대상이 된다.

제4조 (적용 범위)

1) 이 규정은 『다산학』 공모 논문 심사에서 연구부정행위가 발견될 경우 해당 논문과 연구자에 대하여 적용한다.
2) 이 규정은 『다산학』에 이미 게재된 논문에 대해 연구부정행위 제보가 있을 경우 해당 논문과 연구자에 대해서 적용한다.
3) 이 규정은 논문투고 시 이해상충을 한 연구자에게 적용한다.

제5조 (연구부정행위의 범위)

본 학술지에 논문을 투고하는 모든 연구자는 연구의 계획, 각종 자료의 분석, 연구 결과의 도출과 출판, 개별 혹은 단체로 수행하는 연구의 모든 과정에서 정직해야 한다. 이를 전제로 연구부정행위의 범위를 다음과 같이 제시한다.

1) 연구의 계획, 수행, 연구결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문저자 표시 행위.
2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위.
3) 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위.
4) 타인에게 상기의 부정행위를 행할 것을 제안 강요하거나 협박하는 행위.
5) 국내외를 막론하고 이미 발표된 연구물을 새로운 논문인 것처럼 중복투고하거나 이중 출판하는 행위.
6) 논문 투고자가 이해상충을 하는 행위 .

제6조 (용어의 정의)

연구부정행위라 함은 연구의 제안, 연구의 수행, 연구결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문저자 표시 행위 등을 말하며 다음 각 호와 같다.

1) 위조 - 존재하지 않는 자료나 결과 등을 허위로 만들어 내는 행위

2) 변조 - 연구 자료 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변개·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위

3) 표절

① 타 연구자의 발상, 논리, 고유 용어, 데이터, 분석체계 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위.

② 출처를 밝혔더라도 인용부호 없이 타인의 저술이나 논문에서 상당히 많은 분량을 그대로 옮기는 행위.

③ 출처를 밝혔더라도 어떤 부분이 선행연구 결과이고 어떤 부분이 자신의 주장인지 독자가 명확하게 알 수 없도록 서술하는 행위.

④ 이미 발표된 자신의 논문이나 저서(학위논문 포함)의 내용을 출처나 인용의 표기를 하지 않고 거의 그대로 재수록하거나 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 구성하는 행위.

⑤ 대학원생 또는 박사후 연구원 등 소장 연구자들에 대한 정당한 공로를 인정하지 않는 행위.

4) 부당한 논문저자 표시 - 연구내용 또는 결과에 대하여 학술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문저자 자격을 부여하지 않거나, 학술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문저자 자격을 부

여하는 행위.

5) 이해상충 – 한 개인이 자신의 지위를 이용하여 개인이나 가족의 사적 이익이나 경제적 이익을 추구하는 다양한 종류의 행위나 행동.
6) 제보자 – 부정행위를 인지한 사실 또는 관련 증거를 학교 또는 연구지원기관에 알린 자.
7) 피조사자 – 제보 또는 연구기관의 인지에 의하여 부정행위의 조사 대상이 된 자 또는 조사 수행 과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 자. 단, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
8) 예비조사 – 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차.
9) 본조사 – 부정행위의 혐의에 대한 사실 여부를 입증하기 위한 절차.
10) 판정 – 조사결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 통보하는 절차.

제7조 (편집위원 윤리 규정)

1) 편집위원은 모든 투고 논문을 편집위원회 규정 및 논문 투고 규정에 근거하여 공평하게 취급해야 한다.
2) 편집위원은 해당 분야의 전문지식과 품성을 아울러 갖춘 심사위원을 엄정하게 선정하여 객관적이고 공정한 심사가 이루어질 수 있도록 최대한 노력해야 한다.
3) 편집위원은 전 심사과정과 그 결과를 어떠한 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.

제8조 (심사위원 윤리 규정)

1) 심사위원은 위촉된 논문에 대해 개인의 학문적 신념을 떠나 객관적 기준에 의해 공명정대하게 심사해야 한다.
2) 심사위원은 심사의 전 과정과 결과를 어떤 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.
3) 심사위원은 해당 논문이 게재된 학술지가 출판되기 전에는 어떤 경우에도 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제2장 윤리규정 시행 지침

제9조 (연구윤리위원회 구성과 운영)

1) 연구윤리위원회는 연구부정행위 여부를 공정하게 심의하기 위해 비상설기구로 운영한다.
2) 연구윤리위원회는 편집위원회의 추천을 받아 유관 분야 전공자에게 회장이 위임하되, 5인 이상으로 한다.
3) 당해 조사 사안과 이해갈등 관계가 있는 자, 피제보자와 갈등관계에 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
4) 위원장은 연구윤리위원회 구성 후 호선으로 선출한다.
5) 연구윤리위원회는 부정행위가 제보되면 연구진실성 검증 절차에 따라 조사하여 다음 각 호의 사항을 이행한다.
   ① 예비조사와 본조사의 착수 및 조사결과 통보
   ② 제보자 보호 및 피조사자 명예 보호
   ③ 연구진실성 검증결과의 처리 및 후속조치에 관한 사항
   ④ 기타 편집위원회의 부의 사항

제10조 (이해상충시 지침)

1) 투고자가 이해상충 행위 시 편집위원장에게 보고한다.

2) 심사와 게재 시 이해관계자를 배제한다.

제3장 연구진실성 검증 절차

제11조 (연구부정행위 제보 및 접수)

1) 본 학술지 투고 논문 가운데 연구부정행위가 의심되는 사례가 있을 경우 구술, 서면, 전화, 전자우편 등 모든 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 서면 또는 전자우편으로 논문명, 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 예시할 경우에는 익명으로 제보하더라도 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.

2) 제보 내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호 대상에 포함되지 않는다.

제12조 (연구부정행위 검증절차)

1) 연구부정행위에 대한 검증 절차는 예비조사, 본조사, 판정의 3단계로 진행함을 원칙으로 한다. 사안에 따라 꼭 필요하다고 판단되는 절차는 추가로 포함시킬 수 있다.

2) 예비조사는 연구부정행위혐의에 대한 공식 조사의 필요성 여부를 결정하기 위한 절차를 말하고, 본조사는 연구부정행위혐의 사실을 입증하기 위한 절차를 말하며, 판정은 본조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 알리는 절차를 말한다.

제13조 (예비조사의 절차)

1) 예비조사는 신고접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사시작일로부터 30일 이내에 완료하여 편집위원회의 승인을 받도록 한다. 단, 30일 이내에 완료하지 못한 경우에는 편집위원회가 본조사 여부를 직권으로 결정할 수 있다.
2) 예비조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
   ① 제보내용이 제4조 각항 가운데 어느 하나의 부정행위에 해당하는지 여부
   ② 제보내용의 구체성과 객관성, 본조사의 필요성 여부
   ③ 제보일이 부정행위를 한 날로부터 5년을 경과하였는지 여부
3) 예비조사는 연구윤리위원회에서 담당하되, 필요한 경우 별도의 특별위원회를 구성하거나 조사대상자와 소속이 다른 전문가 등에게 조사를 의뢰 할 수 있다.
4) 예비조사 결과는 편집위원회의 승인을 받은 후 10일 이내에 제보자에게 문서로 통보한다.
5) 예비조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
   ① 제보의 구체적인 내용 및 제보자 기초정보
   ② 연구부정행위혐의 조사의 대상이 된 논문 및 관련 조항
   ③ 본조사 실시 여부 및 판단의 근거
   ④ 기타 관련 증거 자료

제14조 (본 조사의 절차)

1) 본조사는 예비조사결과에 대한 편집위원회의 승인 후 30일 이내에 착수하여야 한다. 이때 필요에 따라 본조사 수행을 위해

연구윤리위원회를 재구성할 수 있다.

2) 본조사는 판정을 포함하여 조사 시작일로부터 100일 이내에 완료하여야 한다.

3) 연구윤리위원회가 90일 이내의 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단될 경우, 편집위원회에 그 사유를 설명하고 기간연장을 요청하여야한다.

4) 본조사 착수 이전에 제보자에게 연구윤리위원 명단을 고지해야 하며, 제보자가 조사위원 기피에 관한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용하여야 한다.

5) 연구윤리위원회는 치밀한 조사활동을 거쳐서 연구부정행위가 확인될 경우 징계의 종류를 결정하고 이를 공표하여야 한다.

제15조 (출석 및 자료제출 요구)

1) 연구윤리위원회는 제보자, 피조사자, 증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.

2) 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.

제16조 (제보자와 피조사자의 권리 보호 및 비밀엄수)

1) 연구윤리위원회는 어떠한 경우에도 제보자와 제보 내용을 외부에 누설 해서는 안 된다. 제보자의 성명은 꼭 필요한 경우가 아니면 조사결과 보고서에 포함하지 아니한다.

2) 제보자가 부정행위 제보를 이유로 개인적 피해를 입었을 경우 연구윤리위원회는 제보자가 필요로 하는 조치와 요구사항 을

수용하여야 한다.

3) 연구윤리위원회는 부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 조사 내용과 피조사자의 신원이 가능한 한 외부에 노출되지 않도록 노력해야 할 뿐 아니라, 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 각별히 주의하여야 한다.

4) 제보, 조사, 심의, 의결 및 건의조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직간접적으로 참여한 자 및 기관장과 관계 직원은 조사 및 직무수행 과정에서 취득한 모든 정보를 누설하여서는 아니 된다. 다만, 정당한 사유에 따른 공개의 필요성이 있는 경우에는 연구윤리위원회가 승인을 요청하고, 이에 대해 편집위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제17조 (피조사자의 이의제기 및 변론의 권리)

연구윤리위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 충분하고도 동등하게 보장하여야 하며 관련 절차를 사전에 알려주어야 한다.

제18조 (조사결과 보고)

1) 연구윤리위원회는 의견진술, 이의제기 및 변론내용 등을 토대로 조사결 과보고서(이하 "최종 보고서"라 한다)를 작성하여 편집위원회에 제출한다.

2) 최종 보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.

① 제보 내용

② 조사 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구과제

③ 해당 연구과제에서의 피조사자의 역할과 혐의의 사실 여부

④ 관련 증거 및 증인

⑤ 조사결과에 대한 제보자와 피조사자의 이의제기 또는 변론과 그에 대한 처리결과

⑥ 연구윤리위원 명단과 기초정보

제19조 (판정)

1) 연구윤리위원회는 편집위원회의 승인을 받은 후 최종 보고서의 조사내용 및 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 통보한다.
2) 연구윤리위원회에서 조사내용 및 결과에 대한 합의가 이루어지지 않을 경우 조사 과정에서 수집한 모든 자료를 편집위원회로 이관하여 편집 위원회에서 결정할 수 있다.

제4장 검증 이후의 조치

제20조 (결과에 대한 조치)

1) 연구부정행위가 판명된 연구자에 대해서 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계조치를 권고할 수 있다.
2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가한 자에게 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계조치를 권고할 수 있다.
3) 무혐의로 판명된 피조사자에 대해서는 그의 명예회복을 위해 연구윤리위원회가 노력하여야 한다.

제21조 (기록의 보관 및 공개)

1) 예비조사 및 본조사와 관련된 기록은 재단 사무국이 보관하며, 조사 종료 이후 5년간 보관하여야 한다.
2) 최종보고서는 판정이 끝난 이후에 공개할 수 있으나, 제보자, 조사위원, 증인, 참고인, 자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 공개대상에서 제외할 수 있다.

제22조 (재심의)

제보자 또는 피조사자는 위원회의 결정을 통보받은 날로부터 15일 이내에 위원회에 재심의를 요청할 수 있다.

제23조 (징계)

연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서는 부정행위의 경중과 성질에 따라 다음 각 호와 같은 제재와 징계를 가할 수 있다.
1) 연구자의 학회 제명 및 논문 투고 금지
2) 학회지에 수록된 해당 논문 취소 및 인터넷 서비스에 해당 논문 삭제
3) 재단 홈페이지 및 연구 부정행위가 확정된 이후 발간되는 첫 학회지에 연구 부정행위 사실 공지
4) 연구 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보

제5장 기타

제24조 (연구윤리 규정 시행지침)

1) 본 학회지에 논문을 투고하는 회원은 논문 투고신청서의 해당

란에 투고 논문이 본 연구윤리 규정에 위반되는 사항이 없음을 서약해야 한다.

2) 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제25조 본 규정은 2007년 11월 1일부터 시행한다.

제26조 개정된 규정은 2016년 4월 5일부터 시행한다.

제27조 개정된 규정은 2020년 4월 17일부터 시행한다.

재단 소식

● 번역총서 『춘추고징』 출판

재단은 미번역 저술인 『춘추고징』(박종천, 사암출판사)의 역주번역을 지원하여 2025년 2월 출판되었습니다.

● 제40회 다산학 국제학술회의 개최

재단은 2025년 3월 27~28일(타이베이) 臺灣國立大學과 공동주최로 다산학학술회의가 열렸습니다. "다산학과 주자학"이란 주제로, 4명의 한국 연구자, 楊祖漢·蔡振豊·林月惠·郭旻錫·游騰達 등 여러 대만 연구자들의 발표를 통해 '대만에서의 다산학 연구'의 과거와 현재, 조선 성리학과 다산학의 연속성과 단절 문제를 심도 있게 토론하는 장이 마련되었습니다.

● 학술지 『다산학』, KISS 통해 원문 서비스 및 무료 배포

학술지 『다산학』의 전권이 한국학술정보의 원문 서비스인 KISS를 통하여 서비스되고 있습니다. 특히 재단 홈페이지에서는 무료로 배포되고 있으니 많은 활용 부탁드립니다.

박사논문 및 저서 출판지원 공모

다산학술문화재단에서는 다산사상의 현대적 재조명과 계승 및 발전을 위하여 다산학 관련 박사논문 및 저서 출판지원 대상자를 아래와 같이 공모합니다.

1. 분야

다산학과 관련된 인문·사회·자연과학 분야의 박사논문 및 단행본 저술.

2. 지원 내용 : 출판 지원

지원 대상자는 본 재단의 학술총서 발간위원회의 심사를 거쳐 선정되며, '다산학술총서'로 출판됩니다.

3. 자격

한국학 관련 박사학위 소지자 이상.(박사학위 취득 후 5년 이내)

4. 연락처

(06647) 서울시 서초구 서초대로 248 나주정씨월헌회관 801호

전화 02-585-0484 / **팩스** 02-587-9549

E-mail tasanfound@naver.com

5. 기타

원고에는 반드시 소속·직위·전공분야를 명기해주십시오.

『茶山學』 원고 모집

다산학술문화재단에서는 학술지 『茶山學』(통권47호)에 게재할 원고를 다음과 같이 모집합니다.

1. 분야

- 다산학, 조선후기 및 실학 관련 인문·사회·자연과학 분야의 학술 논문
- 다산학 관련 역주 논문
- 국내에서 간행된 다산학 관련 국문저서 혹은 번역서에 대한 서평
- 다산학과 관련하여 발표된 국내외 주요논문(학위논문 포함)에 대한 논문평
- 다산학 관련 국내외 연구 동향에 대한 글

2. 원고 마감 : 2025년 8월 31일

3. 원고 분량 :

1) 논문 200자 원고지 120매 내외(각주 참고문헌 영문초록 국문·영문 주제어 포함한 분량)

2) 서평, 논문평, 기타 소개의 경우 200자 원고지 30매 내외

4. 논문 게재 신청 및 제출 방법

1) 다산학 논문투고 심사시스템(이하 시스템) 신청
(http://tsh.tasan.or.kr/)
2) 파일을 시스템에 제출
* 원고집필 원칙에 따라 작성
(특히 정본 여유당전서 체계의 쪽수, 한글한자 병기 준수)

5. 연락처

(06647) 서울시 서초구 서초대로 248 나주정씨월헌회관 801호
전화 02-585-0484
팩스 02-587-9549
E-mail tasanfound@naver.com

『茶山學』 편집위원회 임원

편집위원장 | 임형택 | 성균관대학교 명예교수

편집위원 | 김문식 | 단국대학교 사학과 교수

김영우 | 인제대학교 자유전공학부 교수

방 인 | 경북대학교 명예교수

백민정 | 가톨릭대학교 철학과 교수

송양섭 | 고려대학교 한국사학과 교수

신동원 | 전북대학교 과학학과 교수

이봉규 | 인하대학교 철학과 교수

장승구 | 세명대학교 교양학부 교수