I. 茶山禮學의 일반적 성격

1. 茶山禮學의 형성

茶山丁若镛이 조선후기 실학사상의 집대성자로서 확고한 위치를 지니고 있는 것은 잘 알려진 사실이다. 그러나 그는 구체적인 여러 학문분야에서 기존 연구성과를 체계적으로 정리하는데 미루지 않고, 새로운 문제의 영역을 개척함으로써 학문적 수준을 새로운 차원으로 열어주는 탐색한 업적을 쌓았 다. 지금까지 정약용의 연구가 주로 그의 經世論 분야와 四書로 중심으로 한 經學 분야에로 관심이 치우쳐 있었기 때문에 그의 礼學 분야에 대한 주의깊 은 관심이 부족하였던 것이 사실이다. ① 여기서는 茶山學연구에서 아직도 미 개척된 약아 할만큼 연구가 별로 진척되지 않은 礼學의 영역에 초점을 맞추어 정약용이 성취한 학문적 업적과 그 문제의식을 확인하는데 관심을 기울 의거할 것이다.

정약용의 礼學 (茶山禮學)을 크게 國家義禮 (王朝禮, 國朝禮) 분야와 家庭義禮 (家禮) 분야로 구분하였을 때, 특히 그의 國家義禮에 관한 연구는 조선시대 예

* 서울대 교수, 종교학.
①「與敵堂全書」는 時文集 (22권), 雜纂集 (5권), 經集 (48권), 禮集 (24권), 藝集 (4권), 政法集 (39권), 地理集 (8권), 醫術集 (6권)의 체계로 이루어져 있는데, 礼集에 관한 연구가 가장 미약한 것으로 보 수 있다.
학에서 이 분야의 연구에 거의 독특한 경지를 열어준 것이라 할 수 있다. 그의 국가의례에 관한 연구성과는『春秋考微』(14권)에 집중되어 있다. 그는 예학 연구를 통하여 특히 자신의 고중학적 학문 방법론을 선명하게 드러내고, 풍부한 훈련의 문제제기를 하고 있다는 점에서 특별히 주목받을 만하다.

국가의례과 가정의례의 관계는 경전적 배경과 시대에 따른 관심의 차이가 드러난다. 경전에서 국가의례는『周禮』,『禮記』,『春秋』등에서 광범하게 나타나고 있다면, 가정의례는 주로『儀禮』을 통하여 공의 의례로서 나타나고 있다. 이렇게 선진시대는 국가의례에 대한 관심이 강하였고, 가정의례에 대한 관심은 산업, 도덕이 성립되면서 깊은 관심의 대상이 되고 있음을 보다. 따라서 조선시대의 태조에서 세종을 거쳐 성종에 이르는 전반기에 국가제도를 정비하는 과정에서『禮書』,『儀禮詳定所』,『集賢殿』 등 정부기구를 중심으로 정부가 주도하여 국가의례를 활발하게 논의하고 제정하였다.

이에 비해 조선 후기사회에서는 사대부에 의한 향촌의 유교적 종족질서가 확립됨에 따라, 16세기 말에 되기, 육곡 등 신비들 중심으로 성리학의 발달과 병행하여 예학에 관한 토론이 활기를 띠기 시작하였으며, 17세기에 이르면서 그 문화들이 의해 예학과 형성될 만큼 예학이 융합하게 발전하였다. 이 시기에는 주로冠·昷·喪·祭의 가정의례가 관심의 중심대상으로 부각되었으며, 이 가정의례의 이해를 기초로 국가의례에 대한 논의까지 제기되어『禮書』을 빛이기도 하였다.

다시 19세기초에 오면 실학파의 대표적 인물인 정약용에 의해 예학의 새로운 세계화가 시도되었다. 그는 여기서 가정의례의 문제에 많은 관심을 기울여 방대한 저술을 하면서, 동시에 국가의례의 연구의 타원한 업적으로서『春秋考微』을 남겨주고 있다.

---

2) 己亥禮書에서 宋時烈, 期年服喪을 주장한 임장이 王統을 家統으로 동일시한다면, 許 穆 등 三年服喪은 王統을 家統으로부터 분리시키는 입장으로 지정된다.

3) 茶山의 家禮학연구는『興義堂全書』이 속에서 講義으로 수록되고 있는 바에 대하여, 국가의례에 대한 새로운 관심의 염적인 『春秋考微』는 論集 속에 수록되고 있다. 이 저술은 論集 속에 수록되어 있지만 그 내용에서 국가의례에 관한 禮學의 염적으로 고려될 수 있다.
2. 『春秋考微』과 茶山禮學의 체계

정약용이 『春秋考微』을 통하여 국가의례에 관심을 돌리게 되었던 동기는 그 자신이 실학자로서 국가제도적 개혁을 추구하고 새로운 정치를 탐색하는 과정에서 찾아볼 수 있다. 특히 『춘추고정』은 매우 철저하게 고종학적 정전 연구의 방법을 도입한 국가의례연구로서, 그는 여기서 고전의 연구를 위하여 국가의례의 이상적 표준을 발견하고 새로운 국가질서의 지침을 제기하는 데 관심을 지녔던 것으로 보인다. 그만큼 『춘추고정』은 다산예학이 국가의례에 관한 새로운 인식수준과 방법론을 성취한 것으로서 깊은 의미를 지닌다.

『춘추고정』은 국가의례의 기본구조인 吉禮・凶禮・軍禮・賓禮・嘉禮의 五禮 가운데 '吉禮와 凶禮'에 집중되어 있다. 그가 軍・賓・嘉의 3禮을 생각하고 吉・凶의 2禮에 관심을 모으고 있는 것은 두 가지 뜻이 있는 것으로 보인다. 그 하나는 미완성으로서 자신이 박하고 있는 것처럼 나머지 의례를 다 음시대에 누가 완성시켜주도록 말거는다는 의미이다. 그 자신 『魯禮考』라는 제목으로 5禮를 전반적으로 논의한 것을 '雜禮'라는 제목 아래 『春秋考微』의 끝에 붙이고 있기도 한다. 다른 하나는 국가의례의 핵심을 吉(祭)・凶(喪)의 2禮로 파악해야 한다는 그의 예학적 관점을 보여주는 것이라 이해할 수도 있다. 곧 吉・凶 2禮가 국가의례에서 강렬을 이루는 비중이 가장 큰 의례로 보고 있다.

軍・賓・嘉의 3禮가 인간적 요구에 따라 발생하고 거행되는 의례라면, 길・喪 2禮는 초원적 신에 관련되거나 죽음에 대한 의례로서 국가의 신성성을 강화하는 종교적 임무상에서 가장 중요한 것으로 이해할 수 있는 것이 사실이다. 『春秋考微』의 기본체제인 吉禮(祭禮)와 凶禮(喪禮)가 두 가을기를 이루고 있는 것이지만, 그 전체적 의미에서 吉禮에 대한 비중이 더 큰 것을 확인할 수 있다. 국가의례와 가정의례의 차이점 가운데 그 순서에서 국가의례는 吉禮(祭禮)・凶禮(喪禮)의 비중순서로 제시되어 있고, 가정의례는 喪禮・祭禮의 비중 및 통과의례적 발생순서로 제시되므로, 국가의례에서 祭禮의 비중이 매우 높아지고 있다. 심지어 정약용은 祭禮가 국가적 풍속과 연관된 것임

4)『與潛堂全書』第2集, 卷33, 133쪽, 이하『全書』, 2-33, 1, 2-33, 1, 2-33, 1로, 略記, 『春秋考微』, 序, “至於賓軍嘉三禮, 培三可以反三, 苟有同好, 立其補成, 今不論也”.
5) 같은 곳, “先執吉凶二禮, 別其大綱, 以正類趣, 略其零碎, 以示推通”.
우 지적하여 상대가 무질(血族)의 문제임과 대비시키고 있다. 7)
『春秋考徴』의 보다 정밀한 이해를 위해 범위를 한정하려면, 먼저 그 관람
의 문제에 관심을 집중시킬 필요가 있다. 그런데 『春秋考徴』은 원래 방대한
자료를 정리하고 많은 쟁점을 풀어내게 분석하고 있으므로, 관람의 문제도
그 자체한 검토를 위해서는 너무 광범한 문제점이 있다. 정약용은 관람에서
제사의 종류 내지 제도에 관련하여, '郊, 社, 祀, 時享, 朔祭, 廟制' 등 여섯
가지 주제를 다루고 있다. 그 가운데서 본인은 앞서서 茶山禮學의 '郊祭' 문
제를 분석하였으며, 8) 따라서 본 논고에서는 礼儀와 祭祭의 이해를 시도하
는 것으로 범위를 한정하고자 한다.

3. 礼儀과 祭祭의 과제와 방법

郊, 社, 祀, 時享, 朔祭, 廟制을 중심으로 정약용이 제시한 吉禮(祭禮)의 세
제는 『周禮』(大宗伯)에 따라 天神, 地示(地示), 人鬼의 세 영역으로 크게 구분
할 수 있다. 여기서 정약용은 地示를 自然神으로 보는 전통적 입장은 거부하
고 地( 자연적 대상들)을 주제하는 神 존재로서 그 실제는 天神이나 人鬼의

6) 茶山禮學의 제제에서도 국가의례에서 吉禮와 祭禮가 분량에서 균형을 이루고 있다.
   면 가정의례에서는 勝禮 24권 가운데 사실상 勝禮가 거의 23권 분량으로 절대적 비
   중을 차지하고 있으며, 勝禮는 29권, 嘉禮 14권(冠禮 5장, 婚禮 9장)으로 합쳐서도 1
   권 분량에 그칠 뿐이다. 勝禮에서는 宴儀, 祭法, 祭儀, 祭期로 제도를 분석하고 있지
   만, 勝禮와 嘉禮는 의례절차를 간략히 제시할 뿐이다. 『與禮堂全書』禮集의 구성
   분류를 보면 다음과 같다.

<table>
<thead>
<tr>
<th>제례</th>
<th>録名</th>
<th>수록 범위</th>
<th>분량</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>勝禮</td>
<td>勝禮四祭</td>
<td>권16</td>
<td>16권</td>
</tr>
<tr>
<td>勝禮外編</td>
<td>권17</td>
<td>4권</td>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>勝禮節要</td>
<td>권21</td>
<td>권22(1 10장)</td>
<td>1권 10장</td>
</tr>
<tr>
<td>祭禮</td>
<td>祭禮問答</td>
<td>권23(14 53장)</td>
<td>0권 39장</td>
</tr>
<tr>
<td>祭禮</td>
<td>祭禮</td>
<td>권24</td>
<td>1권</td>
</tr>
<tr>
<td>嘉禮</td>
<td>嘉禮</td>
<td>권22(11 39장)</td>
<td>0권 29장</td>
</tr>
<tr>
<td>嘉禮</td>
<td>嘉禮</td>
<td>권23(1 5장)</td>
<td>0권 5장</td>
</tr>
<tr>
<td>婚</td>
<td>婚</td>
<td>권23(5 14장)</td>
<td>0권 9장</td>
</tr>
</tbody>
</table>

7) 全書, 3-23, 1, '嘉禮制度', '嘉禮未易正, 以國俗難變也, 勝禮未易正, 以父兄宗族多議
   也嘗, 嘉禮未易正, 以國家戶向不同也, 唯冠禮最宜釐正, 是在主人駭能徵之'.
8) 『春秋考徴』의 '郊祭 문제는 採信, 茶山禮學에서의 奉天議禮 問題, 『한국실학사상연
   구』, 집문당, 1987, 212-221쪽 참고.
 어느 한 쪽에 속하는 것으로 파악한다. 이 전통적 예의에 따라 제사를 분류하면, 효교는 전통적인 제사에 대한 제사이다. 

'社'는 망을 주제하는 제사에 대한 제사이며, 하늘의 신에 대한 제사이다. 이 '社'는 망을 주제하는 제사에 대한 제사이며, 하늘의 신에 대한 제사이다. 

'社'는 망을 주제하는 제사에 대한 제사이며, 하늘의 신에 대한 제사이다. 이 '社'는 망을 주제하는 제사에 대한 제사이며, 하늘의 신에 대한 제사이다. 

여기서 정복하는 예의에 따라 기본방법은 전통적으로 고존하심 분석이라 할 수 있지만, 그 구체적 방법은 대체로 세 가지 형식으로 나타난다. 

(1) 해당 제사에 대한 전통적 이해에 나타나는 다양성을 총체적으로 제기하여 분석한다. 이에 따라 그는 기본적인 심리적, 사회적, 문화적 요인을 드러내고, 동시에 각각의 전통적 이해가 지난 문화를 조목별로 의존하는 비판을 하는 것이다. [기본 이론의 비판적 성찰]

(2) 해당 제사를 구성하는 기본 구조를 드러낼으므로써 그 제사의 이해를 위해 쟁점이 되는 주제를 선명하게 제기한다. 여기서 그는 그 주제에 대한 구체적 논증을 이끌어내고 있다. [기본 구조의 파악과 논증]

(3) 해당 제사의 쟁점과 연관된 문제를 다가하게 이끌어 낸다. 이를 통해 그는 더욱 폭넓게 비교하며 검토범위를 확장시키고, 이에 따라 그 제사의 기본성을 분명하게 드러낼 수 있게 한다. [비교 검토와 연관성의 확인]

9)『中庸』19장, "郊社之禮, 所以事上帝也",『論語』, "魯之郊禘非禮也, 周公其衰矣".
Ⅱ. 『春秋考徵』과 社稷祭

1. 社稷祭의 대상과 시기


먼저 『춘추』(莊公23年 夏)에서 ‘社’를 언급한데 대하여, 公羊傳의 주석에서는 ‘社’를 “土地의 주인”(社者, 土地之主)이라 정의하였다. 또한 『左傳』(春官; 大宗伯)에서 언급한 ‘社稷에 대해 鄭玄의 주석에서는 “社稷은 土穀의神이요 德이 있는 자가 配食한다”고 언명하였다. 이에 대해 孔穎達은 『孝經·緯』[稷神契]를 인용하여, “社는 五土의緯神이요, 礼은 原緯의神이다. 五穀에는 礼이 가장 뒤어나므로 礼을 세워 이름으로 드려내었다”라 하여, 社와 礼을 구분하여 정의하고 있다.

여기서 정약용은 ‘社’를 자연대상으로 보지에 것들어 있는 物神이 아니라‘토지를 관할하는 초월적 天神이란 의미에서 공양전과 성현의 ‘社는 土的神이요, 礼은 資의神’이라는 정의를 받아들이고 있다. 따라서 그는 孔穎達이 “稷은 原緯의神”이라는 견해를 비판한다. 곧 그는 “하늘이 五穀을 생산하여 만백성을 양육한다”는 하늘(天, 上帝)의 주체활동을 전제로 하고, 이에 따라 하늘은 반드시 한 神으로 하여금 곡식이 자라는 것을 말게 할 것이라는 논리를 위해서, 礼이 바로 '穀의神'임을 확인한다. 따라서 그는 王畿이 “稷을 穀神이라며 스스로 곡식을 (祭物로) 먹을 수는 없다”고 해석한 견해를 物神으로 曲解한 것이라 비판하고 있다.

다음으로 『춘추方書』(昭公29년)에서는 魏獻子의 질문에 대해 蔡墨의 대답

10) 全書, 2-34, 1, 『春秋考徵』, 社1, “天生五穀以養萬民, 豈無一神司其長養者, 礼者穀神也”.
서기 五行(木・火・金・木・士)을 담당한 관리는 氏姓을 받고 上公으로 봉해 
셋던 五官이며, 社稷과 五祀는 五官을 貴神으로 삼아 제사하는 사실을 언급 
하고 있다. 이에 근거하여 五行은 人臣(五官의 長)이 五行의 神에 配食되 
는 사실을 주목하고, 여기서 오로지 人臣(五官의 長)만 제사하는 것이 아니 
라, 이들은 자신이 五行의 神에 配享되므로 그 神 五行의 神의 이름을 취하 
여 配着(五官의 長)의 이름을 삼는 것이다. 예를 들어 ‘社’는 본래 土神의 이 
름이고 ‘稷’은 본래 殷神의 이름인데, 이에 배향되는 人臣들도 역시 社・稷이 
라 일컬어지게 되는 것임을 밝힌다. 主事되는 五行の 神과 배향되는 五官의 
長을 도표로 제시하면 다음과 같다.

<table>
<thead>
<tr>
<th>五行(名之神)</th>
<th>五官(名之神)</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>木神 句芒</td>
<td>木正 (重：少皞의 四叔 가운데 하나)</td>
</tr>
<tr>
<td>火神 祝融</td>
<td>火正 (黎：共工의 子)</td>
</tr>
<tr>
<td>金神 謝收</td>
<td>金正 (訾：少皞의 四叔 가운데 하나)</td>
</tr>
<tr>
<td>水神 夏冥</td>
<td>水正 (修・熙：少皞의 四叔 가운데 하나)</td>
</tr>
<tr>
<td>土神 后土</td>
<td>土正 (句龍：共工의 子)</td>
</tr>
</tbody>
</table>

여기서 공영달은 五官의 長이 五行의 神에 配食되므로 단지 五官의 長에 
만 제사하는 것이 아니라 五行의 神에게도 함께 제사드리기 때문에, ‘五行의 
神’의 이름을 취하여 배향되는 ‘五官의 長’의 이름을 삼는 것임을 지적한다. 
이에 따르면 社는 본래 土神의 이름이고, 稷은 본래 殷神의 이름인데, 배향 
되는 人神도 역시 社・稷이라 일컬어진다는 것이다. 이처럼 공영달이 句芒 
[木正・重]과 祝融[火正・黎]은 본래 五行의 神이며, 동시에 이 神으로써 
五行을 담당한 官人の 명칭으로 삼은 것이라 보는 해석을 정략용은 합리적 
인 것으로 인정한다.

그러나 정약용은 여기서 ‘五行’이란 民生의 日用에 가장 절실한 물건으로 
파악함으로써 民不擾나 譬玄이 天上の 五行之帝로서 제사하는 해석을 거부 
하고 있다. 따라서 그는『經書考異』의 ‘五行’은 『春秋左傳』의 ‘六府(水・火 
・金・木・土・稷)’와 같이 단지 인간의 생활 속에 중요한 물질적 財貨로 보 
며, 하늘에 만들음을 생성하고나서 百靈과 六府의 神으로 이 五行을 말아서 다
스리게 하는 것이라 파악한다.  
여기서 정약용은 水・火・金・木・土・穀의 '六府'를 담당한 神을 모두 地示에 속하는 것이라 인정하면서, 그 중에 특히 土・穀이 더욱 비중이 큰 것
이므로 별도로 높여서 社, 稲으로 삼은 것이라 지적하였다. 따라서 五行[水・火・金・木・土]의 神을 균등하게 제사하는 '五祀'와 土・穀의 神을 별도로
제사하는 社, 稲은 그 본래의 의미에서 연관성을 지닌 것으로 볼 수 있다.

그는 土[后土]의 神이 '五祀'와 '社稷'의 양쪽에서 제사되는 의미를 분석하
여, 土는 곡식을 생산하기 때문에 '社'에서 제사되고, 또한 土에 백성이 거주
하기 때문에 '五祀'에서 제사되는 것이라 해명한다. 나아가 聖王을 上帝에 配
食하게 하는 것과 같이, '六府'의 작책을 잘 담당했던 名臣으로 6神(六府를
담당한 神)의 제사에 配食하게 하였음을 강조한다.  

그러나 여기서 그는 地示[지기]가 '地의 일을 맡은 天神'이요, '地에 내포된
神이 아님을 지적하고, 天神과 地示가 다같이 天神에 속하는 것임을 제시함
으로써, '地示'의 개념을 명확히 규정하며, 동시에 地示인 社稷과 이에 配
食되는 人鬼를 분명하게 구별하고 있다. 따라서 地示를 포함하는 天神은 上帝
를 둔 신하의 자리에 있으며, 이 明神[天神, 地示]에 제사하는 것은 결국
上帝을 섬기는 일이 되는 것임을 확인한다.  

또한 社稷과 后土의 관계도 중요한 쟁점의 하나가 되고 있다. '祭法'편에
서는 "厲山氏[神慶]의 아들이 稲[社]인데 온갖 곡식을 심었으며, 夏나라 말
에 周姬가 계승하였는데 이를 제사하여 社이라 하고, 共工氏의 아들이 后土
인데 九州를 평정하니 제사하여 '社라 한다'라 社와 后土를 일치시키고 있
다. 여기서 정약용은 ' 제법'편에서 제기된 '后土'의 문제에 관심을 기울여 后
土와 社稷이 官名이라 봄다. 

여기서 그는 地를 담당한 神에 대한 제사가 아니라 地 자체를 神格화하여

---

1) 全書, 2-34, 2, '春秋考畧', 社, "天生萬物, 司以百靈六府之神, 理所宜有".
2) 정약용은 우리나라 社稷에 句龍과 周姬를 配享하는 것을 비판하며, 이들이 중국에는
공헌이 있는 인물이지만 중국 밖의 우리나라에는 좋은 없으므로 제사하는 것이 무
의미함을 지적한다. 여기서 그는 우리의 社稷에 符子를 배향하는 것이 좋은 것이라
는 제안도 하고 있다. 全書, 2-34, 3, '春秋考畧', 社, "符子之於吾東, 其德有徵, 獨無
常祀, 道遠句龍之事, 有誰知之".
3) 全書, 2-34, 2, '春秋考畧', 社, "天神地示, 同是天神 ... 天地百靈, 皆是上帝之臣佐, 祭
此明神, 亦以事天也".

정약용은 社와 郊의 관계를 검토하면서, 『禮記』(郊特牲)에서 社와 郊를 陰과 陽 및 北郊와 南郊로 상대시키는 논리를 先王의 법도가 아니라 경전에 근거가 없는 데에, 呂不韋의 이론이라 하여 전면적으로 비판한다.

그는 社稷祭의 형식으로서 제사의 시기는 고대에서 春에 한번 祭祀를 드리는 것이라 하여 『公羊傳』. 『通典』에서 春・秋 2祭를 제시한 것을 비판하며, 春・秋 2祭는 東漢 때부터 시작된 것으로 본다.14) 社稷祭의 날라도 원래 甲日을 썼었지만, UNCH으로부터 『書經』(召誥)에 근거하여 戊日을 쓰게 되었다고 지적한다. 또한 社稷祭의 魔獻으로 『周禮』(大司馬)에서 '血祭'를 제시하고, 『爾雅』와 『 얘기』(祭法)에서 '烝禋'를 제시하여 서로 상반되고 있는 것을 '藁血' 다음에 '예매'의 잘못된 따른 오는 것으로 정리하고 있다.

2. 王朝의 興亡과 社稷의 存廢문제

정약용은 『춘추』(哀公4년 夏 6월)에는 "毫社가 제신을 달하다."라는 기록을 社稷의 성격을 이해하는 중요한 진전으로 부각시키고 있다. 여기서 그는 한 王朝가 消亡할 때 그 社稷이 제신을 잃는다는 전통적인 해석을 비판하여 그 부당성을 논한다. 곧 그는 社稷이 국가의 멸망에 따라 폐지될 수 없음을 문헌적 고증과 논리적 임관성을 통하여 철저하게 비판함으로써 社稷의 성격과 역사적 위치를 더욱 분명하게 드러낸 준다.

14) 『通典』에는 (漢初) 春三月 祭后稷 (後稷) 光武 立太社. 2월・8월・4월 一歲 三祀 (後 維) 匯太社. 2월・8월. 光武 仲秋 上戌 祭于太社. (元史, 仁宗 續) 改祀社稷于中戊 등 社稷祭시기의 변천을 볼 수 있다.
중교학 연구

'질문 또는'에 대한 해석에서, 먼저 公羊傳에서는 "濡附(濡附)은 亡國의 社이 다. 亡國의 社은 그 위를 덮고 그 아래를 마는다"하였으며, 殭梁傳에서는 "亡國의 社은 조의 담장으로 삼는다. 亡國의 社에 집을 지으니 위로 통달할 수 없다"고 하였다. 이처럼 公羊과 殭梁에서는 멸망한 나라의 사직을 훼손함으로써 역사에 'xfff'를 살리는다는 '(rename)형'을 제시하고 있다. 이에 대해 '개의 랋'면도 호응하고 있다. 杜預도 이를 계승하여 '左傳註'에서, "험(험)은 社인 데 诸侯가 가지고 있으니 亡國을 경계하는 것"이라 함으로써, 멸망한 나라의 사직을 훼손하는 양상을 보여준다. 곧 나무를 뽑고 풀로 덮으며, 诸侯의 담장 밖으로 들어내어, 이슈와 서리가 통하지 않게 하고 해와 태양이 비치지 않게 하며, 골목과 곤전을 주고 짐발하기를 심하게 하는 것으로 제시하고 있다.

여기서는 두 가지 문제가 제기된다. 그 하나는 멸망한 나라의 사직을 훼손하는 문제로, 다른 하나는 사직의 훼손을 통해 하늘과 통하는 것을 차단한다는 문제이다.

이에 대해 정약용은 『춘추좌전』(정공4년)에서 鲁公에게 殭民 6族이 분배되었다는 蒇은의 말을 듣어 들여 社은 菱나라에 있는 것으로 殭民이 가져온 것이라 본다. 따라서 殭民 6族이 菱나라로 東来할 때 蒇은을 가져와 社을 세운 것이라는 고증이다. 1) 이렇게 멸망한 나라의 社서가 옮겨오는 것을 지적하는 사람들은 바로 멸망한 나라의 사직을 파괴하지 않는 사실을 확인하지 는 것이다. 또한 그는 『예기』(禮記)에서 "大夫 이하가 두려움 이루어 社을 세운 것을 '폐社'라 한다"는 언급 등을 들여들어, 大夫들은 社을 세울 수 있는 데 하늘과 殭民 6族은 당연히 周나라 안에 멸망한 나라의 社서가 가져왔을 것이며, 西周의 서울인 周나라이나 東周의 서울인 洛향에 있는 社도 파괴되지 않았음을 정확하다.

멸망한 나라의 사직이 파괴되지 않았을 것임을 확인하는 논거로서, 정약 용은 社에서 모셔지는 神이 특정한 나라와 관련되어 있지 않기 때문에 특정한 왕실과 연관된 宗廟의 경우와는 사직이 다른 것임을 지적한다. 곧 社에서 제사되는 인물은 周廟이었고, '周廟는 帝廟의 아들로 周 때의 后稷이었으며, 동시에 周의 始祖이라고, 周人은 어떠한 社도 훼손할 수 없음을 것이라 주장한 

15) 여기서 정약용은 이 전후의 명칭이 社社라 하면서도 社과 社의 관계를 밝히지는 않고 있다.
라. 이와 더불어 정약용은 사적에 배향되는 旬龍과 후稷이 최가 없는데 이러한 고난을 당할 이유가 없음을 지적하고, 旬龍이라면 동도 후稷처럼 제주이 고난을 받게 될 수 있을 것이라 확인한다. 따라서 멸망한 나라의 사적을 쓰속한다는 인식은 神을 모독하고 이치에 어긋나서 이러한 의미가 있을 수 없음을 강조하고 있다. 그는 여기서 멸망한 나라의 사적에 대한 해설이 갖는 경전적 논거로서 묵자가 “社稷을 廢置한다”는 한 구절이 있음을 주목한다. 그는 사적에서 배향되는 神을 물리친 경우는 潤雨이 樹柵보다 周棄의 공로가 현명하기 때문에 한편 대치한 일이 있을 뿐임을 지적한다. 그러나 평소에는 제사나 사적을 갖추어 상대하게 제사지나다가 가뭄이나 황수가 일어났다고 하여 평소에 경건하게 받들던 神을 감자가 몰아칠 수는 없는 것이라 확고하게 주장한다. 이에 따라 그는 『孟子』도 모두 묵자 자신의 글이 아니라 보고 있다.

또한 『周禮』에 『喪禮』에서는 『喪禮이 멸망한 나라나 邑域의 社稷에 祭를 관할하여 제사, 鬠飾를 한다』는 사적에 근거하여, 공양, 殉梁에서 제시하고 있는 것처럼 사적을 한편 모독한다면 다시 사적에서 제사와 기도를 할 수 없을 것임을 지적하고 있다. 이처럼 그는 『春秋三傳』에도 믿을 수 없는 기사가 있음을 지적한다. 따라서 정약용은 멸망한 나라의 사적을 쓰속할 수 없다는 의리를 밝히면서, 동시에 『孟子』나 『春秋三傳』 등 경전조차도 의리에 모순된 것이 있으면 비판적 검토의 대상으로 삼고 있음을 보여준다.

나아가 孔鏡은 武王이 墓를 치고 나서 그 사적을 제후들에 내려주었다는 설에 대해서도 사적의 寳玉처럼 나누어 줄 수 있는 물건이 아님을 강조하고, 또한 옛 사적을 새로 건립하여 묵을 수 있다는 것도 잘못된 인식임을 확인한다. 다음으로 멸망한 나라의 사적이 하늘과 통하게 하지 못한다는 쓰속의 목적이고, 방법의 문제이다. 『예기』(郊特牲)에서 “天子의 大社는 반드리 이슬과 서리 및 바람과 비를 받아 天地의 氣에 통달해야 한다. 그러므로 멸망한 나라의 사적에는 접을 지어 햇빛을 못 받게 하고 薄社(亳社)는 북쪽으로 창을 내어 그늘진 쪽을 받게 한다”라 하여 멸망한 나라의 사적이 햇빛과 땅의 氣에 통하지 못하게 하는 논리를 제시하고 있다. 이에 대해 정약용은 『춘추』의 여러 기록들(소공10년, 애희7년, 정공6년, 양공30년)에서 묵자에서 해석하는 사적가 기록되고 있음을 제시함으로써 멸망한 나라의
사직이 결코 획순되는 것이 아니라 일정한 제사가 드러지고 있는 사실을 주목한다.

또한 '書序'에서 "湯이夏를 이기고서 社를 옮기고자 하니夏社를 지을 수가 없었다"라는 구절에 대해 정학용은 제사에서 배향되는 대상을 옮기는 것이 이치 사직을 획순하여 옮기는 것이 아니다를 강조한다. 여기에 사직을 획순하여 사직을 옮길 이유가 없고, "湯이夏를 이건 다음부터 멸망한 나라의 사직문제가 재기될 수 있겠으나 획순하지 않았음을 지적한다. 이에 비나라도 社를 가지고 있으니 멸망한 나라의 사직을 획순하지 않는夏의 전통이 계승된 것이라 본다. 湯이 사직에서 輔植을 대신하여 周棄로 바꾼 것은 다만 농사의 곡동에서 輔가 柱보다 현명했기 때문이라 강조하고, 鄭玄의 전해처럼 七年大畑의 가뭄 때문에 바꾼 것은 결코 아니라고 본다.

나아가 그는 「周禮」(秋官, 士師)에서 언급하는 "멸망한 나라의 사직에 제사를 드릴 때 尸를 쓰다"는 문제를 통하여 사직의 제사와 尸의 역할에 대하여 검토한다. 그는 이 언급이 일단 멸망한 나라의 사직에도 제사가 있다 는 중거의 하나로 확인하여 公羊, 貝梁의 주장이 잘못되었음을 입증한다. 또 한 五帝에 대한 제사가 秋官, 大司寇, 小司寇, 士師에 의해 각각 드려지고 있는 사실을 들여 鄭玄이 時行을 尸로 삼는 것은 멸망한 나라의 사직을 낳추기 위해서라는 주장의 잘못됨을 논증한다.

그는 여기서 社에 尸가 있다는 사실은 周礎에도 尸가 있음을 밝혀 주는 것이며, 그것을 일반적으로 사직의 제사에 尸가 있다는 중거로 확인하고 있다. 그는 사직의 제사에서만 尸가 있는 것이 아니라 郊祭 및 五帝에 대한 제사에도 尸가 있음을 지적한다. 이처럼 각 제사에 尸가 있다는 것은 제사의 主享이 되는 天神・地示의 尸가 아니다. 天神・地示와 같은 형질이 없는神에게는 尸가 있을 수 없음을 제한한다. 곧 周公이 太山에 제사할 때 경공이 尸가 되었던 사실을 들여 배향되는 先哲을 위한 尸이었을 뿐 太山의 神

16) 全書, 2-34, 6, '春秋考微', 社2 참조. 각 제사의 尸는 配享되는 神位의 尸를 가리킨다.

夏郊의 尸 [幷의 尸]
周郊의 尸 [稷의 尸]
社稷의 尸 [句龍・周棄의 尸]
五祀의 尸 [社・高・穨・穡의 尸]
五帝의 尸 [養・農・膚・舜의 尸]
울 위해 尸가 있는 것이 아님을 밝힌다. 따라서 이러한 제사들에서 단순 그 배향되는 人鬼에 대한 尸가 있는 것임을 분명하게 제시한다.

3. 社稷과 五祀의 관계

정약용이 社稷과 五祀 사이의 간밀한 연관성을 명확히 인식하고 있었음을 앞에서 보았다. 그러나 전통적으로 五祀에 대해 제시된 이해의 다양한 차이를 분석하여 그 오류를 비판하고 올바른 인식을 이끌어내는데 그는 상당한 관심을 기울이고 있다. 그의 五祀에 대한 이러한 관심은 五祀를 올바르게 이해하지 않고는 社稷에 대한 명확한 인식이 불가능하다는 양자의 연관성을 파악하고 있음을 의미한다.

정약용은 이미 앞에서 蔡融『춘추좌전』(昭公29년)의 말을 인용하면서 五祀가 ‘五行의 神聖을 고중하였다. 그는 五行(木・火・金・水・土)이란 땅에 서 나오는 산물이므로 五祀는 地示에 배열되지만 하늘에는 五行이 없다고 인식한다. 특히 『國語』(魯語)에서 展禽이 “하늘의 三辰은 우라라 차다보는 것이요, 땅의 五行은 닭고 번식하는 것이다”라고 언급한 말을 인용하여, 땅의 五行이 바로 五祀요 땅에만 속하는 것임을 확인한다. 따라서 그는 鄭司農이 “五祀는 五色의 帝室, 입금들에게는 궁중을 五祀라 한다”고 언급하는 속에서 제시되는 ‘五行의 帝는 성립할 수 없는 것임을 확인한다.

또한 그는 ‘五方天帝’의 개념이 경전에 근거가 없으며, 단지 陰陽家인 騥珩・呂不韋의 邪說에서 나온 것이므로 규정하고 있다. 여기서 그는 사물의 구성하는 기본 요소로서 五行의 구조를 받아들여낸 전통적 자연철학 내지 우주론을 전면적으로 거부하고, 五行을 단지 인간의 일상생활에 유용한 물질의 종류로 몇 가지 드러낸 것으로 인정할 뿐이다.

나아가 그는 五祀의 壇[祭壇]에 관한 문제에서 五祀의 성격을 파악하고자 한다. 곧 鄭玄이 “五祀는 五官의 神이 四郊에 있는 것으로, 四郊에 五祀에서 五行의 氣를 맞이하여 五德의 帝를 제사하는 것도 또한 이 神을 제향하는 것이다”라 하여, 四郊에 五祀의 壇을 각각 분배하여 설치하는 것은 五行說

17) 天을 五行說에 따라 5방위에 배분하는 五天說 내지 六天說과 五帝를 天帝로 보는 鄭玄의 전해에 대해 정약용이 별도로 체계적인 비판을 하고 있다. 全書, 2-36, 14-17, 『춘추고정』, 鄭氏六天之辨 참조.
의 우주론에서 五行의 5방위에 해당하는 사고에 근거한 것으로서 잘못된 인식임을 비판한다.

정약용은 경전에 五祀의 논에 관한 분명한 기록이 없음을 인정하면서도, 대체로 五祀를 '체'나 '면' 등의 일정한 한 장소에 五祀를 상응시키고 있는 사실을 주목하여 五祀는 여러 장소에 분배될 수 없는 통일된 제사로서 확인하고 있다. 이와 더불어 그는 五祀에 배향되는 句龍 등은 五祀 전체에 배향되기 때문에 방위로 배향하면 각 곳이 없게 되는 모순이 있음을 지적하고 있다. 또한 그는 社稷과 五祀의 연관성을 확인함으로서 五祀에 대한 잡다한 해석의 오류를 근본적으로 배제하고 있다. 여기서 그는 『주례』(春官, 司勑)에서 "社稷과 五祀에 제사할 때는 추천을 쓰는다"하고, 『주례』(夏官, 小子)에서 "社稷에 태고(犧牲)으로 집중미리를 쓸, 혹은 피를 칠함"하고 五祀에 신한다"는 언급에서 "社稷과 五祀의 두 제사가 『주례』에서는 병첨되고 있는 사실을 주목한다. 곧 그는 이 두 가지 제사가 六府의 神에 속하는 것으로서 그 종류가 서로 같고 등급도 대동일한 것임을 확인해 주고 있다.

五祀와 연관하여 七祀, 三祀 등의 연관된 제사형태가 검토되고 있다. 곧 『예기』(祭辨)편에서는 "일곱은 群姓을 위해 七祀를 세우는데 司命・中鸜・國門・國行・泰厲・戶・簠이다"라 하고, 『月後門』에서는 "孟春의 神은 句龍이 요 祀는 戶이며, 孟夏의 神 誦融이요 祀는 畿이며, 中央의 神은 后土요 祀는 中鸜이며, 孟秋의 神은 尊收요 祀는 門이며, 孟冬의 神은 玄冥이요 祀는 行이 다"라 하여 다양한 제사대상이 제기되고 있다.

이에 대해 정약용은 『예기』의 '체법'편과 '월령'편에서 司命・中鸜・國門・行・太厲・戶・簠을 七祀・五祀 등으로 제사하고 있는 것은 전혀 근거가 없는 것으로 지적하고 있다. 특히 戶・簠・門・行 등은 단지 일상생활 주변의 사물일 뿐이요, 전히 鬼神과 연관성이 없는 것임을 분명히 지적하고 있다. 이러한 神의 존재의 엄격한 인식은 정약용의 제사문제에 대한 인식에서 가장 엄격히
적용되고 있는 핵심의 사항이라 할 수 있다. 그는 다만 '월령'편에서 "월령에\n先祖와 五祀에 香祭를 드린다"는 언급을 했던 옛바른 五祀를 가리키는 것\n으로 보고, 戸・竈・門・行 등의 후세에 나타난 五祀와는 별개의 것으로 규정\n한다. 따라서 그는 五祀를 (1) [古經] 五祀之神에 대한 제사와 (2) [後世] 戸・\n竈・門・行 등에 대한 제사로서 두 가지 형태를 명확히 분명하고 있다.

그는 또한 '書子問'편에서, "天子가 被賜하고 아직 設賜하지 않았으면 五\n祀의 제사는 거행하지 않으며, 이미 設賜하였으면 제사를 지내는데, 士를 맞\n아들여 밤을 세번 올리고 술잔을 올리되 腎유하지 않을 뿐이다"라 하면서,\n'尸'를 쓰고 있다는 언급에 주목하여 "尸"를 설치할 수 있는 것은 五祀의 대\n상인 重・該・修・黎 등이 본래 人鬼이기 때문에임을 강조한다. 따라서 그는\n戶・竈・門・行 등을 五祀로서 인정한다면 이들은 人鬼가 아니기 때문에尸\n를 설정할 수 없으므로 모순을 일으키게 되는 사실을 지적하고 있다.

4. 社稷祭의 변천에 관한 검토

정악용의 礼學연구가 지닌 가장 탄력한 업적은 미세한 문제의 염격한 고\n중에만 빠져있는 것이 아니라 전제적 개념의 합리적 통합과 그 변형의 역사\n적 과정을 조망하고 있다는 점에서 찾아볼 수 있다. 그는 「춘추」와 「주례」를\n논종의 확고한 경전적 배경으로 삼아 왜곡된 변형을 비판적으로 검토하면서\n그 왜곡의 발생근거를 역사적으로 검색하는 작업을 한다.

정악용이 社稷祭의 경전적 고대의 原型을 확신하는 근거는 「춘추」 장공23\n년조의 "社"와 예공4년조의 "廈社"에 관한 기록과 「주례」 「大宗伯」조에서 「社\n稷, 五祀」를 언급하고 있는 것이다. 여기서 社는 土地의 神이고, 정확하게 표\n현하면 土地를 담당한 天神으로서 땅을 담당한 天神이기 때문에 '地示'라고\n도 불리운다는 것이다. 또한 社稷과 五祀는 다같이 인간의 일상생활에 접할\n하게 필요로 하는 분명한 五祀(書經) 혹은 '六府'(春秋傳)를 담당한 신(天神\n이면서 地示라 불리기도 함)이여, 그 신들에 대한 제사로서 파악한다. 「춘추좌\n전」(昭公29년)에서 소개한 蔡墨에 의해서도 '五祀'에 대한 명확한 인식이 계\n승되고 있는 것으로 확인한다. 물론 여기에는 人臣으로서 공헌이 큰 인물이\n배향되고 있음을 유의하여야 한다.

社稷과 五祀에 대한 경전적 고대의 원형을 깨닫던 최초의 견해는 戰國시
대와 푸대의 인물인 푸대의 온그러운, 온그러운, 원천에 의해 제기되었던 것으로 본다. 이들은 왕의 아내가 된 일상생활에 수용되는 롤로서의 '五行'을 우주의 물질적 기본 구성요소로 추상화하였고, 이들은 여기서 하늘 위에 5방위에 배당되는 五行의 천체인 '五行天體를 제시하게 됨으로써 '五行'의 개념을 신비화하였다. 이처럼 陰陽家の 우주의적 五行說은 세계를 전체적으로 해석하는 방법으로서 자연철학의 새로운 도입이라는 의미도 있다.

그러나 여기서 제기된 五行說의 우주의 그 사고체계가 신비적 술수의 응용방법인 諭織說과 결합되면서 壽陽대의 사상적 분위기를 지배하면서, 고대적 경전질서를 혼란시키게 되었던 것은 물론이요, 합리적 객관적 사고도 봉쇄하는 결과를 낳고 있다. 따라서 장악용은 壽陽 발열에 대표적 철학자인 鄭玄도 이들의 그릇된 견해를 계승하여 경전해석으로 정착시켰던 것이라 보고 있다. 19) 나아가 장악용은 이러한 배경에서 온그러운, 원천에 의해 '五祀'를 두근거 하게 戶·竈·門·行 등으로 제시하여 경전적 전통을 파괴하고 턱새상에 尋祀를 빼쳐놓는 중대한 과거가 저지러진 것으로 문책한다. 20) 이 때문에 五祀를 春夏秋冬 四시에 분배하기 시작한 것도 '五行'의 잘못된 해석에서 비롯된 것은 물론이다. 여기에 壽陽의 馬融이 五行의 神을 戶·竈·門·行, 中醫에도 분배하여 제사하는 방법이 도입되었고 許慎과 鄭玄도 이와 같은 입장을 취하고 있음을 지적한다. 그것은 특히 漢대에 陰陽五行說과 諭織說이 유행하면서 경전적 해석이 왜곡되고 또 왜곡된 해석을 받아들인 경전이 출현하게 되었음을 주목한 것이다. 『예기』 祭法편에서 五祀의 본래 의미가 변경된 이후에 다시 통건계층제도의 형식과 상용시켜, 七祀·五祀·三祀·二祀·一祀를 제시하는 또 하나의 변형을 제기하게 된다.

이러한 七祀의 제도는 고대의 경전적 제도를 심하게 혼란시키는 사실을 보여주며, 동시에 五祀가 五行에 근거를 두고 있는 본래의 의미를 변질시키고 있는 것이다. 장악용은 鄭玄이 七星를 토의 제도요, 五祀를 商(殷)의 제도로 정리하여 세계화하고 있는 것도 祭法편의 오류를 제승한 것임을 지적

19) 鄭玄의 정학사상에 미친 諭織説의 영향에 대해서는 呂凱, 『鄭玄之陳織學』, 臺北 常務印書館, 1982 참고.
20) 錢基, 2-34, 7, '운주고장', 침3, "呂不韋복이 아이, 竈·門·行·行 등, 立為五祀, 壽先王之 舊典, 罡後世之淫祀. 王大悲懼不可復言".
한. 또한 토품어로 七祀、五祀 등의 제도를 지키고 있는 것도 '祭法'편을 준수한 결과로 확인한다. 우리나라의 경례에서 七祀의 제사를 시행하고 있는 것도 '祭法'편에서 五祀제도를 변형하여 七祀를 제시한 것을 받아들이고 있는 것으로 파악한다.21)

Ⅲ. 『春秋考徴』과 祦祭

1. 祦祭의 분류와 제사대상

공자는 '禘祭(제제)'에 참관하고 나서 "禘에서 降神한 다음부터 나는 보고 싶지 않다"하였고, 또 누가 '禘'에 대해 물었을 때 공자는 "禘의 뜻을 잘 아는 사람은 천하의 일이 손바닥을 보듯 분명하다"고 인명하였다. 기록이『논어』'八佾'편에 수록되어 있다. 여기서 앞의 구절은 당시 노나라에서 '禘祭'가 경건성을 상신했고 있는 사실을 지적한 것이고, 다음 구절은 '禘祭'가 천하의 모든 일에 원리가 되는 중요성을 지닌다는 의미를 제시한 것이다. 정약용은 이렇게 중요시되었던 '禘祭'가 문헌적으로 소홀히 되고 있는 사실을 지적한다. 그는 실제로는『周禮』에 전해한 글대로 나타나고 있지 않는데 비하여『예기』'祭法'편에서는 有虞氏와 夏后氏가 '禘黃帝'하고 鳖人과 周人이 '禘黃帝'하였던 것으로 기록되고 있는 사실을 주목한다. 그는 周公이 제정한 의례에서 '禘祭'에 수록되어 있다는 전례에서 '禘祭'가 周公이전의 의례라면『周禮』에 없을 수 없다는 논리를 제시한다.

여기서 정약용 자신은 『周禮』의 '春官、大宗伯' 등에서 社稷、宗廟、四望、四類에 대한 제사와 병행하여 일컬어지고 있는 五帝에 대한 제사나 '春官、司服'에서 懐天上帝에 대한 제사와 병행하여 언급하고 있는 五帝의 제사를 바로 '禘祭'로 파악하고 있다.22) 이에 따라 '禘祭'에 대한 그의 기본정의는

21) 같은 人, "Items, 七、禘祭, 祀於宗廟之中, 必遵祭法".
22) 丁若沂이『周禮』에서 五帝에 대한 제사의 事例를 다음과 같이 들고 있다.

  "春官、大宗伯, "春官, 白義之神人, 右社稷、左宗廟、兆五帝於四郊、四望、四類亦如之","  
  "春官, 大宰, "祭祀五帝, 則諸百官之誓戒與具號",  
  "春官, 司服, "王大族上帝, 則張帷案, 懐帝緯, 朝曰祀五帝, 則張大次小次, 懷重帝重案",  
  "春官, 司服, "王之吉服, 祀昊天上帝, 則服大裘而冕, 祀五帝亦如之".
'帝祭(고 五帝的祭)라 하며, '五帝'는 上天의上帝가 아니라 '人帝'임을 확인하고, 이 '五帝'는 반드시上帝에 배향하여 제사하는 것으로서 그 외에는 郊祭에 대동할 만큼 존중하게 드러지는 것임을 확인하고 있다.

여기서 그는 '五帝'가上帝에 배향되는 사실을 『國語(國語)』(楚語)에서 觀射父(관사보)가 번번이 '제'와 '郊'를 병창하고 있는 경우에서도 확인하고 있다. 이에 따라鄭玄이郊祭에 배향되는 五帝의 제사를 잘못 해석하여 五帝를 五方天帝라 이해함으로써 왜해의 제도를 혼란시켰음을 지적한다.23)

정약용은 '제'를 大祭의 첫머리에 오는 것으로 중요시하고, 제사의 의미를 밝히고자 할 때는 반드시 '제제'의 뜻을 이해하는 데서 시작할 필요가 있다고 강조한다. 그는 '제제'에 대한 문헌적 근거로서 『춘추』에 나타나고 있으며, 공자도 『논어』에 의하면 '제제'에 대해 알고 있으면서 그 내용을 설명하지 않았다고 지적한다. 이와 동시에 『詩經』、『書經』、『易經』、『周禮』、『儀禮』 등에는 '禘字가 한 글자도 보이지 않는 데서 후세에 이에 대한 해석들이 무수히 갈라지게 되었음을 확인한다. 정전적으로는 다만 『춘추』、『논어』、『예기』에서 '제제'에 관한 언급하고 있다.

정약용은 지금까지 문헌에서 '제제'에 대해 언급된 다양한 견해를 정리하여 8가지로 분류하고, 이에 대해 정밀한 고증과 비교적 검토를 시도하고 있다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

1) 報本의 '제'

조상에 대한 보답[報本返始]의 제사를 하는 견해이다.『예기』、『大傳』 및 '喪服小記'편에서 "예법에 임금이 아니라 제제를 드리지 않는다"(不王者禘)라하여 '제제'는 국가의 외례로 확인한다. 또한 "임금은 그 조상이 유해하여 나온 곳인 聖과에게 '제제'를 드리는 자가 조상을 여기에 배향한다"고 언급함으로써, 제제는 임금이 근본에 보답하기 위하여 드리는 것으로서 조상 제사의 특수한 형식임을 의미한다. 그것은 제후들의 경우는 조상에 대한 제사에 그치지

23) 정약용이 1830년 '禘 1' 앞에 붙인 '禘'를 『春秋史徴』에서 그 자신도 『春秋考微』을 완성할 때까지 '五帝'가 바로 '禘祭'인줄을 깨닫지 못하였다가 뒷받침 고치게 된 경위를 적고 있다.
만, 임금은 그 조상의 시원이 되는 제사울 제사하는 것이다. 그 제사의 구체적 사실은『국어』(魯語)와『예기』(祭法)에서 有虞氏와夏后氏는 黃帝에게 ‘체제’를 드리고, 殭나라와 周나라의 埚에게 제사를 드린다고 기록한 데서 찾아볼 수 있다. 여기서 정약용은 ‘체제’가 親親과 尊尊을 동시에 총족시키기 위해 先親의 食事당에서 先聖의 帝(聖王)를 제사하는 것이 ‘체제’의 요약한 뜻이라 지적함으로써, 곧 조상에 보답하면서 동시에 rupture를 존중하는 뜻을 내포하고 있는 것이임을 제시한다.24)

2) 諸親의 ‘체’

宗廟의 神位를 살펴보아 昭穆의 순위를 정하는 제사라는 견해이다. 곳곳
전과 곡절전의 주석은 제사시기의 차이를 보여주지만 공통으로 ‘禘와 시’은 모두 太祖의 사당에 올려 합하여 제사하면서 昭穆의 순서를 살펴는 것이라
본다. 이에 대해 정약용은 ‘협’이란 합하여 제사한다는 祭儀를 뜻하는 것이요
제사의 명칭은 ‘체’라 하여, ‘체제’의 명칭과 그 특수한 형식으로서 ‘체제’를
구분할 뿐이요, 서로 다른 제사가 아님을 제시하며, 나아가 ‘체제’는 帝(神)
이 대한 제사임을 확인하고 있다.25)

3) 喪畢의 ‘체’

제후가 三年喪을 마친 다음에 생들의 神主를 사당에 올리는 吉遂라는 견
해이다.『춘추』(公52년) 夏五月에 “莊公에게 吉禘를 드리다” 하고 『춘추畧記』
(광51년)에서 ㉠가 “喪禮은 야적 祠祀를 못하였다”는 언급에서 ‘길례’ 혹은
‘체제’에 대한 杜預와 孔穎達의 주석에 의한 것이다. 정약용은 이에 대하
여 三年喪 동안에는 宗廟에서 제사를 지내지 못하다가 葬을 마치면 어떤 제
사라도 지낼 수 있다는 것일 뿐 三年喪을 마친 다음에 드리는 ‘길례’라는 제
사가 따로 있는 것이 아니라 밝히고 있다.26)

24)『春秋教要傳』, 『文公2년 8월』, “君子不以親親害尊尊, 此春秋之義也”, 全書, 2-34, 10, 『春秋考徹』, 제2(論殷周禘週爲裨祭之本) 참조.
25) 全書, 2-34, 12, 『春秋考徹』, 제3(論五年一禘, 本非先王之法, 而合祭曰禘, 又非祭名) 참조.
26) 같은 책, 2-34, 16, 『춘추고집』, 제4(論三年喪畢, 本無禘周禦之祭), “禮曰喪三年不禘謂
大宗廟之吉祭也, 三年既畢, 過期則義... 何必別立一祭, 名之曰吉禘”.
4) 練後의 "체"

小祥[練]이 지난 뒤 死者의 神主를 사당에 올리면서 처음 練[始練]를 올리는 것을 가리킨다. 祭年상을 만든 다음에 死者의 神主를 사당에 올리는 것은 마침의 練[終練]로 대비시킨다. 근거는『주례』(春官, 㬀)에서 "廟에
서 修를 쓰는"는 구절을 鄭玄의 註와 賈公彥의 疏에서 "始禘 하는 때"로 해석하는 데서 찾아볼 수 있다. 이에 대해 穎典용은 사당에 神主를 올기는 것
은 祭年상을 만든 다음이며, 小祥에는 神主를 올기는 예법이 없음을 지적하
였다.27)

5) 時享의 "체"

四時に 宗廟에서 드리는 제향의 하나로 "체제"를 가리키는 것이다. 『예기』
'王制' 및 '祭統'편에서는 "春節・夏禘・秋嘗・冬烝"의 四時祭에여름제사를
"체제"로 지적하고, '郊禋' 및 '祭義'편에서는 "春禘而秋嘗"이라 하여 "체제"
을 별제사로 보고 있다. 이에 대해 穎典용은 여러 宮에서 四時祭로서의 "체
제"는 "禘禋"라 지적하여, 大廟에서 드리는 "禘禋"와 구별하고 있다.28)

6) 崇丘의 "체"

四時に 崇丘에서 榮樂함으로써 天神이 모두 내려와 禪을 베푼다는 것을 가
리킨다. 『주례』'春官, 大司樂'에서 王과 大司樂에서 榮樂하는 것에 대
해 鄭玄은 세 가지 모두 "禘大祭"로 지적한다. 賈公彥은 "郊와 王是 모두
祭天의 諦라 하여 일치시키면서, "禘의 禪"는 享稷을 배향하며, "王의 禪"
는 禪을 배향한다고 구별하였다. 穎典용은 榮樂이 본래 諦稽( Shard거리)임을
지적하고, 또한 鄭玄이 郊과 祀를 일치시키고 있는 점을 거부하면서, "禘是
上帝에 대한 제사요, 禪은 聖帝에 대한 제사라" 하여 양자를 명확하게 구별
한다.29)

27) 같은 책, 34, 17, 제5(論小祥練祭之後,本無始禘之法), "練日本無禘廟之法".
28) 같은 책, 34, 18, 제6(禘禘享之禘, 各祭其廟曰禘禘, 合祭大廟曰禘禘) 참조.
29) 같은 책, 34, 21, 제8(論崇丘方澤之榮樂, 本非禘禘) 참조.
7) 方澤의 '체'

夏至에 方澤(澤中之方)에서 奏樂함으로써 地示(지기)들이 모두 나와서 禮을 제지하는 것을 가리킨다. 원구의 경우와 otherwise 『周禮』 '춘관, 大司樂'에서 제지되고 있는 것으로, 정현이 '禘大祭'로 지정한 것이다. 정약용은 夏至에 方澤의 奏樂도 본래 會禮(후달거리)라 규정하여 '체제'가 아님을 밝히고 있다.

8) 出王의 '체'

鲁나라가 周公을 太祖로 삼고 周公이 나온 곳(所自出)은 文王이나 鲁나라는 文王에게 체제를 드리는 경우를 가리킨다. 『논어』(八佾)에 의하면 공자가 '체제에서 唱(창창)한 이후는 보고서지 않다'고 한 구절에 대해 孔安國은 昭穆을 정하는 의례로 보고, 唐나라의 超獨은 鲁나라가 周公을 시조로 삼고 文王을 시조가 나온(所自出)帝로 삼아 文王을 시족의 帝에 추대하여 시조를 배향하는 체제를 드리는 것이 예법이 아니라지지한다. 이에 대해 정약용은 鲁나라의 체제는 세 가지가 있음을 주장한다. '祭禮의 禮(『시경』賦(부)에 보이다. 『춘추』에는 보이지 않음)와 '禘禘의 禮(『춘추』, 확공8년과 선공8년에 '大廟之事'로서 기록이 있지만, '형제다'는 종가를 전함), 및 '禘禘의 禮(莊公, 武宮, 襄公 등에 대한 체제)가 있음을 제시한다. 따라서 그는 孔子가 보고자 하지 않았던 '체제가 孔安國의 주장과는 달리 礼禘가 아닐 수 있을을 강조하고, 鲁나라가 文王에게 체제하는 것이 예법이 아니라라는 超獨의 주장에 반대하여 그것을 당연한 의례로 받아들인다.30)

2. 禮祭의 시기와 장소

1) 礼禘의 시기

 먼저 『춘추』(文公2년)의 '태묘에서 大事를 하였다'는 구절에 대한 『공량전』과 『공량전』의 주석에서의 '체제'와 '형제'를 대비시키면서 제사기간에 대하여 서로 상반된 견해를 보여주고 있다. 곧 『공량전』의 註에서 何休는 '체제를 '五年大祭'(三年禘五年禘의 説)라 하고, 『공량전』의 註에서 范寧은 '체제를 '三年大祭'(三年禘五年禘의 説)라 하여, 서로 상반된 주장을 하고 있다. 여기

30) 같은 책, 34, 22-3, '춘추고정', 礼禘(禘出王之禘, 在古經無徵) 참조
예『爾雅』의 「五、三年一禘禮」을 따르고 있으며, 『左傳』(민공2년)의 註에서 手본은 「三年一禘禮」을 따르고 있다. 이에 따라 「禘大較小의 餕과 「禘小較大의 餕」도 갈라지고 있는데, 양쪽은 결국 「체」와 「형」을 모두 太祖의 사당에 올려 합하여 제사하면서 「禘」을 삽입하는 것이라는 입장이다. 그러나 그는 「체」와 「형」이 모두 같은 제사로, 둘으로써 양자의 차이에서 제사기간을 구별하다는 논의들을 전면적으로 부정하고 있다.

「체」의 시기를 확인하는 문제는 그 제사대상에 대한 인식과 같은 연관을 지니고 있다. 여기서 정약용은 「체」의 기간으로 伺的 5년설이나 范寧의 3년설이 모두 무근거한 것으로 비판한다. 그는 「형」이란 「합하여 제사한다」는 뜻이 뿐 제사의 명칭이 아니라 하고, 「체」는 「帝에 드리는 제사」라 규정하고 본래 조상에 보답하는[報本] 제사이었지만 흔히에 변하여 時奉의 명칭이 되었다고 정의한다. 伺의 가 「체」를 「형」에 구별하여 체제는 「形」을 모두 제사하는 것이라 지적한데 대비하여, 정약용은 『周禮』夏官, 司勳의 기록을 들어 공신은 大祭에서 제사하는 것이라 하여 伺의 견해를 비판한다. 그는 「체」의 시기로 3년설 혹은 5년설을 제시하는 것은 『禮記』(春秋録) 등에서 무한 「説이 요 伺음자 鄭玄 등이 經書에 앉혀 끌어가지 못하였음을 지적한다.

정약용은 「체」와 「형」의 3년설 혹은 5년설을 부정하면서, 『예기』의 「王制」편을 인용하여 이 제사들이 四時祭일을 제시한다. 31) 그는 『춘추』와 『左傳』의 僖公8년에서 정公8년 사이에 「체」와 「形」에 관한 기록들을 3년설 혹은 5년설에 따라 대조해보면 전히 일치하지 않는 것을 확인하기도 한다. 또한 그는 「의례」의 「喪禮」의 「禘」( 제와 같은 '체')는 구절을 분석하면서, 三年喪을 서서 四時祭로서의 「체」를 「禘」이라 한다고 지적하였다. 32)

四時祭에 관한 기록도 매우 복잡하게 되어있지만, 정약용은 이를 풀어서 「체」가 「禘」의 성격을 지니고 있음을 논증하면서 「체」의 시기도 고

31) 「禮記」『王制』편에서는 天子가 順亭・柏亭・柏亭・柏亭의 제사를 지내고, 諸侯는 貢犠・二犠・乞犠・二犠의 제사를 지내는 四時祭로 제시되고 있다.
32) 三年喪 동안에는 天子의 제사를 지내는 대신에 四時의 正祭祀로서 「禘」의 의례를 행하고, 伺는 四時에 세례 「禘」하고 한편 제사를(척하)하는 三祭・禘의 의례를 하는데 비하여, 제사를 행하되 종 Yahui성에 걸쳐서 제사를 지내는 사례를 지적한다. 이에 따라 정약용은 제후가 三年喪 동안에 지내는 四時祭에서 여름제사인 「禘」는 「禘」가 아니라 이를 제외한 不議의 「禘」의 의례이므로 「禘」라고 일명이 않고 단지 「禘」이라 항을 해명하고 있다.
중하고 있다.『춘추』昭公15년 2월 武宮의 제사를『左傳』은 군공에 "체제"를 드린 것으로 언급한데 대하여, 정약용은 『四時祭』(春・夏・秋・冬)에서 "체제"가 어름제사이지만,『嘗史』에서는 嘗・穀을 봉과 어름에 지내기도 하고, "체제"를 가을과 겨울에 지내기도 하는 것으로 기록된 사실에 근거하여, "체제"가 四時祭로서 어느 계절에 지내든지 "체제"의 의례에 따른 문물을 사용하면 "체제"로 일괄이어지는 사실을 확인한다. 그것은 四時祭로서 "체제"의 원형이 정착된 다음에 춘추시대에 변형이 일어나고 있음을 지적하는 것이라 볼 수 있다.

여기서 鄭玄은『春秋』王制편에 의거하여 "체제"를 商代의 제사라 보거나, "체제"편에 따라 어름제사를 "체제"체계에 詫祭로 고치고 있다. 이에 대해 정약용은 周나라 사람들이 원래 "체제"에서 제법과 嘗에게 제사를드렸으며, 그 후 周나라에서 이를 본받아 周공에게 제사하며 嘗・穀에 모두 "체제"의 의례를 사용함으로써, 四時祭를 "체제"라 하였음을 확인한다. 따라서 그는 "王制" 祭統편은 "체제"를 어름제사로 기록하고, "祭義" "體制"편은 "체제"을 볼제사로 기록하고 있지만, 명확한 근거가 없이 한쪽 사실만 검토하고 있던 것을 비판하고 있다.

그는 『周禮』(大宗伯)의 "禮로서 先王에게 볼제사를 드리고 禮으로서 선왕에게 어름제사를 드리고, 禮으로서 선왕에게 가을제사를 드리고, 禮으로서 선왕에게 가을제사를 드린다"는 구절을 周나라의 규정한 제도라 하여 四時祭의 기본형태를 파악한다. 또한 『周禮』(大司馬)의 기록에 근거하여 宗廟의 四時祭는 모두 仲月(2월・5월・8월・11월)에 드러지는 것으로 확인한다. 따라서 그는 漢・魏 시대의 유행자들이 四時祭를 仲月에 지내는 것으로 확립시켰던 전통적 이해의 무근거함을 비판하고 있다. 나아가 『춘추』에서 四時祭가 거행된 기록에서도 시행시키기의 月序는 춘추시대가 曆법이 발달하지 못하여 閏月이 들어갈 곳이 잘못 되기도 하였음을 지적함으로써, 『中庸』의 기록에 나타난 月序도 萬世경과 일치하지 않는 곳이 있음을 제시한다. 그만큼 그는 문헌 기록의 철저한 고증적 검토를 통하여 제사의 시기를 확인해 준다.

33) 전서, 2-43, 26, "춘추고집", 시람1, "宗廟四時之祭, 皆以仲月".
34) 같은 책, 2-43, 20, "춘추고집", 제7, "春秋之時, 易法不明, 置允失所".
2) 祭祭의 장소

'체제'를 거행하는 장소의 문제도 그 제사의 종류와 제사대상과 긴밀하게 연관되어 있다. '체제'는 본래 '예기' '大廟'면에 의하면 "始祖가 나온 신왕(聖王)에 제사하면서 그 시조를 배향하는 제사"로 정의되고 있으므로, 그 제
사의 장소는 기본적으로 大廟(大廟) 곤 宗廟라 할 수 있다. 『춘추』僖公8년
가을 7월에 "大廟에서 제체를 드렸다"는 기록이 바로 大廟, 宗廟가 '체제'의 장소임을 제시하고 있다. 또한 『춘추』文公2년 8월에 "大廟에서 大事가 있었으며, 僖公의 神位를 사당에 옮겼다"는 기록이 보인다. 여기서 '大事'라
한 것은 '체제'에서의 播祭(社祭)라 해석되고 있으므로, 大廟에서 '체제'를 드리
는 사실을 확인할 수 있다.

그러나 정약용은 '체제'가 大廟에서 드려지는 경우와 여러 공들의 廟에서
드려지는 경우를 분석한다. 그는 옛날의 廟制는 각 공의 사당이 한 달장 안에 있지 않고 서로 멀어져 있는 것임을 지적한다. 따라서 大廟에서 여러 공들의
합체 제체하는 경우와 각 공의 사당에 제사드리는 경우가 구별되지 않을 수 있다. 곧 『춘추』의 기록에 의하면 閔公2년에 莊公의 사당에서 '체제'
를 드린 경우와, 昭公25년 武宣(魯 武公의 사당)에서 '체제'를 드린 경우, 및
昭公25년에 襄公의 사당에서 '체제'를 드린 경우는 여러 공들의 사당에서 '체
제가 드려진 것을 보게 된다.35) 여기서 大廟는 여러 공들을 합쳐서 드리는
'祭禮'의 '체제'라 하고, 여러 공들의 각각에게 드리는 '체제'는 "祭禮"로 구별
되고 있다. '체제'는 기본적으로 聖王의 神에 제세는 것이므로, '체제'
가 드려지는 장소도 '大廟'와 '群公의 廟(특정한 공의 사당)으로 구별된다. 그
렇지만 '체제'는 기본적으로 국가의 공廟에서 드러지는 것임을 알 수 있다.

'大廟와 '群公의 廟'가 周나라에 있어서 구체적으로 어떻게 나타나고 있는
지 구체적으로 자세히 살펴보자. 周나라의 경우는 文王을 祖로 하고 후稷을
始祖로 삼으며, 『周頒』의 '司服', '守祧'에 따르면 先公의 사당과 先王의 사당
을 구분하여 따락할 수 있다. 정약용은 太王과 王季의 사당이 先公의 廟이고,

35) "周나라의 廟은 太祖(太祖) , 周公廟 , 魯公廟(世室) , 武公廟(世室) , 恒公廟 , 僖公廟
, 健公 , 鬘公(定公) , 襄公(四廟에 세사) , 昭公(昭公 옆) 등이 있는 것
으로 확인된다. 정약용은 『춘추』에는 僖公8년의 기록 이외의 '체제'는 모두 群公의
廟에 드러진 것이라 지적하고 있다."
文王의 사당은 先王의廟堂을 확인한다. 여기서 周나라에서의 '제례'는 文王이전의先祖들을 모신 先王의 사당에서 행된 제례로, 文王이후를 모시고 있는 先王의 사당에서 행된 것이 아니었다고 파악한다. 따라서 '제례'는 '시조의 사당에서 나온 聖王에게 제사드리기'라는 의미에서 보면, 先王의 사당에서 드리는 제사로 인식할 수 있다. 나아가 제후들도 先王의 사당에서 '제례'를 드릴 수 있으며, 『예기』『明堂位』권에 의하면 周나라의 경우에서도 周公의 사당에서 매년 여름에 한 번 제사를 드리는 것을 알 수 있다.

이처럼 '제례'는 기본적으로 大廟나 先王의廟에서 드리지는 것이라는 제사장소의 명확한 인식에 따라, 기존의 '제례'와 관련된 장소의 여러 주장들이 연명하게 비판되지 않을 수 없다. 먼저 『주례』『春官, 大司樂』에서 '二月(冬至, 夏至)에 원구에서 奏樂한다'는 기록에 대하여 鄭玄이 이 제사를 '禘大祭'라고 하고 賈公彦은 '禘'와 원구를 모두 '祭天의禘'라 함으로서, '제례'의 장소로 원구를 제시하고 있다. 앞에서 언급된 바와 같이 정약용은 원구에서 드리는 의례를 푸다거리(禘禮)로 규정하여, 春分의 날 上辛일에 崑崙에서 上帝에게 제사드리기 '郊'제사나 夏月에 宗廟에서 聖帝에게 제사드리기 '禘'제사와 엉玦히 구별하고 있다. 따라서 적어도 周代에서는 '원구가' '郊'제사나 '禘'제사의 장소가 될 수 없음을 확인한다. 32)

또한 游明根(後魏, 韓國尚書)이 鄭玄의 견해를 끝어들여 '제례'의 두 가지 형식에서 '원구의 大祭를 '禘'라 할 때는 五精과 星辰을 審諦하는 것이요, '禘'의 大祭를 '禘'라 할 때는 昭穆과 百官을 審諦한다고 지적한다. 高歡(後魏, 韓國尚書)는 禘祭금(禘祭)이 黄帝에게 '禘'제사를 둘 때 黄帝는 禘祭금이 모시는 사당에 있는 帝이 아니라 하여 '禘'제사는 원구에서 드리지는 것이라 주장한다. 이에 대해 정약용은 游明根과 高歡의 주장이 전혀 무근거한 것으로 반박함으로써 '원구가' '禘'제사의 장소가 될 수 없음을 강조한다.

다음으로 『通典』에 의하면 '夏至에는 方澤에서 崑崙과 皇地祇에

36) 『예기』『宗廟禮』권의 "周나라 사람은 (宗廟에서) 文王을 祖로 하고 武王을 祖로 한다"는 언급이 분명 『鄭注』에서 嬰下에서 밝힌 것으로 근거가 있음을 지적하고, 班固의 『白虎通』과 鄭玄의 말에서 "后稷을 始祖로 하고 文王을 太祖로 한다"는 언급과 종합하여 文王이 太祖임을 확인한다. 全卷 2.42, 10, 『춘추고집』, 제23 장조.
37) 같은 책 2.43, 21, 『춘추고집』 제8. "祭上帝曰郊, 祭聖帝曰禘, 祭以上帝, 祭以夏月, 祭以長安, 祭以宗廟, 各具儀文, 廣有異識".
3. 神祭儀禮의 制度

‘체제의’의례는 膳(大膳 및 群公의 膳)의 제도와 禱牲 및 廳獻의 양상과 음악의 형식을 중심으로 분석해 볼 수 있다. 먼저, 膳制는 『예기』‘喪服小記’에서 “임금은 그 餐가 나온 데에 祀제사들을 듣고 그 祖를 배향하며, 四備를 세운다.”(王者奠其祖之所自出, 以其祖配之, 而立 四備)라 언급한 四備는 정약용의 고증에 의하면 원래 훗날 때의 법도를 周나라의 법도는 아니였다고 한다. 그러나 武王은 先公을 제사하면서 公叔太王-王季 文王을 제사함으로써 四備를 갖추었고, 成王의 시대에는 太王-王季-文王-武王을 제사함으로써 四備의 제도가 계승되고 있음을 확인할 수 있다.

고대의 膳制는 정약용의 고증에 의하면 한 달안에 昭穆에 따라 서로 마주하여 있는 것이 아니라, 여러 공들의 사당(膳)이 서로 상당한 거리가 떨어져 있었던 것으로 파악한다. 따라서 그에 의하면 승기할 때는 마치 한 달안에 있는 것처럼 각 사당의 문을 열어들 뿐이요, 각 神主를 반드시 祀膳에 올려야 하는 것은 아니라 한다.38)

또한 先公에 대한 從祀의 제도에 대하여 검토하고 있다. 『춘추』定公8년 겨울에 “先公을 從祀하였다.”는 기사에 있어서, 정약용은 先公을 從祀한다는 것을 “대표의 추앙하는 제사에서 군공을 합하여 제사하는 것”이라 정의하면서, 선공은 『춘추 경우』에 昭公(父)이라 하지만 그는, 前君은 尊稱이 있고 ‘先公’이라 일컬지 않음을 들어 襄公(祖)으로 보는 毛氏의 說을 따르고 있다.39)

정약용은 ‘체제’란 周나라에서는 帝廟에게 드리는 것이 원형이었지만, 그 ‘체제의’의 物(物)를 따르면 그것도 역시 ‘체제’로 일컬게 되는 것을 지적하고 있다. 여기서 ‘체제의’의례는 上帝에 제사드리는 제사와 상응하는 옻

38) 같은 책, 2-43, 19, ‘춘추고집’, 제6, “唯群廟不甚相近，故先王有合祭之禮。若同在一域之内。則便使諸宮闕其戶牖已足。云始享何必升其主於祖廟，乃稱合祭乎”.
성한 것으로서, 그 제례의 제단에서 나란히 운동하게 되는 제단과 다른 제단과 둘러싼 차이점을 다섯 가지로 들고 있다. (1) 獼牲으로 麹糟(희생으로 쓰는 獼 곤 송아지의 뿗 이 두개씩이나 방울만의 자반 상태)을 쓴다. 觀射父에 의하면 ‘郊’·‘禘’의 제사에서 홀생은 麹糟을 넣지 말아야 하며, ‘燕’·‘嘗’의 제사에서 홀생은 手握(手의 뿗이 손으로 잡히는 정도)를 넣지 말아야 하는 것으로 규정되고 있다. (2) 獤牲은 스스로 홀로 쓰고 麹糟(제사에 쓰는 곡식, 麹糟)은 반드시 스스로 홀로 쓰며 觀射父에 의하면 ‘禘’나 ‘郊’의 경우 天子가 몸소 獤牲을 홀로 쓰고 천하 혹은 王후가 몸소 麹糟을 쓰아채어야 한다고 제시되고 있다. (3) 『예기』‘明堂位‘편에 의하면 休暇은 王(곤 王)을 쓰고 夫人은 六官의 비녀로 머리를 쫓고 王후의 服을 입는다. (4) 『예기』‘祭義‘편에 의하면 叔父할 때 음악을 연주한다. 곤 ‘禘’‘禘’에는 음악이 있지만 ‘嘗’에는 음악이 없는 것으로 대비된다. 『예기』‘禘統‘편에는 ‘禘’의 음악으로서 王의 사당의 室 위에 올라(升歌) 清廟의 詩를 노래하고 堂 아래서는 朱干, 玉磬을 잡고 大武의 음악에 따라 춤을 춤을 한다. 또한 皮弁(사슴가죽으 로 만든 모자)·素服(15등분으로 제온 옷)을 하고서 大夏(禹일금의 舞樂)의 음악에 따라 춤을 춤을 한다. 王의 ‘禘’제사에 대해 공자가 ‘降神(瀚) 이후에는 보고실지 않다’고 한 언급에 대해 정작은 王의 의례가 평범한 時侯에 ‘禘’의 의례 을 시행하는 청렴함을 지켜야 한다고 하며, 그 참란한 의례를 구체적으로 舞樂(율주를 담은 祭器)·大圭(임금이 이에 갈처서 차는 T자형 고리를 쓰고, 金舞에서 朱干, 玉磬을 잡으며, 廟堂 앞에서 清廟의 曲을 노래하며(升歌 清廟), 廟堂 아래에서 余péri를 붙고 武舞이 지은 武曲인 象武에 따라 춤추는 것(下管象武)을 들고 있다. (5) ‘禘統‘편에는 제자들을 마치고 나면 飲膳의 레인 饌食(餼食)을 하며, 바람을 정하고 의복을 내려준다(發爵賫服)하고 한다.

『주례』‘春官, 大宗伯‘에서는 瑔·獻·祼·饌食의 의례로 先王에 제사한다 고 제시하였다. 鄭玄은 瑶·獻·祼·祼을 ‘禘統‘로 饌食을 ‘禘禘‘로 지정하고 있

40) 清廟는 王의 의례를 잡하는 곳이었다. 『서경‘‘周頌‘편에 수록되어 있다. 朱干은 拳은 방석으로 보온감을 도키로 玉색 을 다. 武舞를 줄 때에 잡는 도구요, 文舞를 줄 때에는 余péri의 것으로 만든 총을 줄 때 쓰는 도구, 舞服(총을 줄 때 쓰는 피리)을 잡는 것과 대비된다. 大武는 武舞이 첫 무의 申賞을 정벌한대 대한 음악이다. 41) 『예기』‘明堂位‘: ‘季夏六月, 以諸候祀周公於大廟... 築用玉壇大圭... 升歌 清廟, 下管 象朱干玉磬, 玉舞大武‘.
지만, 정약용은 이들은 鷇獻의 방법을 가리키는 것으로 밝히고, 祀・禘・烝・祼 등 제사의 명칭을 가리키는 것과 구별하고 있다. '체제'는 人鬼에 대한 제사로서 그 鷇獻의 방법이 肆・獻・祼・饲食의 의례가 있음을 확인한다. 天神, 地示에 대한 제사명칭으로는 饲, 宜, 塵, 旅 등이 있다면 鷇獻의 방법으로는 祀祀・賓祭・燔燎・血祭・裸沈・裸尊 등을 제시하여 '체제'의 경우와 대조시키고 있다. 여기서 鄭玄에 의하면 "ʹ肆는 음식의 몸체를 잘라서 드리는 것이요, 獻은 피와 날고기(血膿)를 드리는 것이요, 祀은 올창주로 降神하는 것이다"라고 각각을 구분하고 있다.42)

그러나 정약용은 『주례』 '肆師'와 '典瑞'의 職을 인용하여 壱는 올창주를 진설하는 것(陳禮)이요, 献은 올창주를 드리는 것(獻禮)이요, 祀는 올창주로 降神하는 것(儀禮)이라 파악하여, 세 가지가 모두 올창주를 다루는 '酒法'로서 饲食의 '飯法'와 대응되는 것으로 제시한다. 降神에서 쓰는 祭器로는 『주례』 '春官, 司尊彝'에서는 "春祠・夏의 제사에서는 降神에서 鷇獻・鸛舞를 쓰고 秋祠・冬 stag의 제사에서는 降神에 鷇獻・鸛舞를 쓰고, 追享, 墳享의 제사에는 降神에 鳥舞・鸛舞를 쓰다"라고 제시된 데서도 '체제'에 해당하는 降神의 祭器는 鷇獻・鸛舞임을 알 수 있다.

<table>
<thead>
<tr>
<th>제사 대상</th>
<th>제사 명칭</th>
<th>鷇獻 방법</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>天神, 地示</td>
<td>饲, 宜, 塵, 旅</td>
<td>祀祀・賓祭・燔燎・血祭・裸沈・裸尊</td>
</tr>
<tr>
<td>人鬼</td>
<td>祀・祼・烝・祼</td>
<td>肆・獻・祼・饲食</td>
</tr>
</tbody>
</table>

또한 壬制에서의 祭義가 吉祭의 의례를 상당부분 감쇄시키는 의례(殺禮)로 제시되고 있는데, 여기서 吉祭로서의 '체'제사는 殺禮하지 않은 의례로서, 旅議의례가 끝난 후 참례자에게 술장을 물려 마시는 의례), 假祭主에게 酒을 내림, 結祭를 막자 뒤 頭禮牛骨을 조금 닦아다 곡면에서 제사함), 食(祝가 配위를 말함), 신(신성도)이 먹다남은 음식을 담은 炙炭, 焼酒물로서 上古의 의례를 존중하여 제사에 쓰고 있음을 간접적으로 확인될 수 있다.43)

42) 「周禮(孝經注疏), '春官, 大宗伯, 鄭玄註, "肆者, 進所獻牲禮也, 献, 請馬血腸也, 祀, 献以獻牲也".」
4. 祭祭儀禮의 변천과 성격

1) 祭祭儀禮의 변천양상

정약용은 ‘제’제사의 변천양상을 이해하는 방법으로서 太古의 原型을 먼저 제시한다. 먼저 五帝의 시대에서는 성인이 성인이 전해 주었으므로, 오직 聖王이 사당에 모셔졌을 뿐임을 밝히며, 『서경』등 경전에서 ‘文祖’, ‘藝術’로 일컬어지는 것이 先聖을 모신 사당이며, 先親의 사당이 아니었음을 지적한다.

여기서 祭祭儀禮이 처음으로 ‘제제’를 수립하여 先親의 사당에서 先聖의 帝王에게 제사드렸다고 본다. 또한 祭祭儀禮도 崇伯의 아들로서 天子가 되었으므로 제후의 사당에서 천자의 제사를 지낼 수 없었다. 따라서 帝王을 조로 삼고 황제에게 ‘제제’를 드리며, 승백의 위로 사천을 소록의 차례로 제사드렸다 한다. 濟濟도 제후로서 천자가 올랐기 때문에 神인 始祖의 위로 帝王者과 발어 ‘제제’를 행하고, 報乙・報丙・主壬・主季를 四顧으로 昭穆의 차례에 따라 제사드렸다. 武王도 제후로서 천자가 되었으므로 神인 稼로의 위로 祭祭儀禮을 발어 ‘제제’를 드리고 先公을 昭穆에 따라 제사드렸다.

다음으로 周나라 때는 문헌이 많아지고 聖禮가 다소 변하게 되었다. 聖禮는 始祖로 삼고 漢나의 삼으로 삼았으나, 周나라는 文王을 祖로 삼고 后稷을 始祖로 삼으며, 先王과 先公이 이분화되었으며, 先公(太王・王季)의 사당은 先王文王의 사당이 될 수 없었다. 『예기』‘祭義’편에서는 문왕을 조로 삼고 무왕을 중으로 삼는다고 밝힌다. ‘四顧’의 제도도 본래 周나라의 범도로 周나라에 계승된 것임을 지적한다. 四顧의 제도에 따르면 周의 武王 때 先公의 사당과 成王 때 先公의 사당은 一代씩 내려가게 되어 있다.41)

그 다음 漢나라의 ‘제제’는 기본적으로 ‘先公廟의 제례’로서, 비록 聖禮가 제후의 나이지만 先公廟의 제례는 할 수 있다는 입장이요, 더구나 周公이 천자의 職을 撫問하였으므로, 天子의 祭典을 쓸 수 있어서 周公의 사당에서 여름에 한번 제사할 때 ‘제제’제사를 썼다. 墳의 ‘제제’제사는 儀式과 名物에서 周나라가 帝王者에게 ‘제제’를 드리는 것과 일체 같으며, ‘제례’에게 드리는 제사가 아니라면 ‘제제’라는 명칭이 여기에서 이루어졌던 것으로 본다. 따라

41) 祭禮의 高是『예기』‘文書篇’에서 不欺齋・不假・不縉祭・不配・無新俎・無新酒로 제시되고, 『예례』‘土祭禮’에서 墳에 주로 제시되고 있다.
42) 전사, 2-34, 10, 『춘추고장』, 제2 참조.
서 연, 聖 엘레에 王制에 '체'제사의 드리는 것이 '체'의 본명이라면, 聖나라 에서 '체'제사의 文物만 이용하는 것을 '체'제사라 하는 것은 '체'의 檐名이라 구별한다.\(^{45}\)

四時祭의 명칭에 있어서 『예기』 '王制' 및 '祭祀'편(春·軒, 夏·贄, 秋·薦, 冬·烝)과『주례』 '春官, 大宗伯(春·軒, 夏·贄, 秋·薦, 冬·烝)과『예기』 '祭祀義' 및 '體之特性'편(春·軒, 秋·薦) 사이의 차이에 대해 鄭玄은 '王制'편의 명칭을 夏殷 代의 제사명칭이라 하고 '祭祀之特性'편이 잘못된 것이라 한다. 이에 대해 정약용 은 聖나라에서 周公에 대한 제사로 群公들에게 제사하면서 매년 봄과 여름 에 곡같이 '체제사의 의례를 썼는데, 聖나라 유학자들이 聖의 의례를 듣고 '王制', '祭祀'편을 지으면서 四時祭의 명칭에서 '大宗伯의 연름' '體제사 이름 을 '체제사 이름으로 고치게 되었다고 본다. '王制'편 등은 연름제사를 '체'로 일컫고, '祭祀義'편 등은 봄제사를 '체'라 일컫는 것은 春秋時代에 의해서 '체'제사 의 명칭이 다양하게만 경전적 근거가 없이 한쪽만 보고 제작기 명명한 것 으로 규정한다.\(^{46}\)

2) 祭祀義禮의 성격

'체'제사의 의례가 같은 기본성격은 聖王(人鬼)에 대한 大祭로서, 上帝(天神)에 대한 大祭인 '체'제사와 상응되는 의례의 비중을 지니고 있다는 점이다. 그렇지만 '교'와 '체'의 두 제사는 그 제사대상이 天神과 人鬼라는 중요한 차 이에 따라 그 의례의 형식에도 뚜렷한 차이가 나타나고 있는 것이 사실이다. 유교적 가치의 두 기본규범을 혼연적인 '親親(어버이를 친애함)'과 도덕적인 '尊尊(높은 분을 존중함)'의 둘로 제시되었을 때, '체'제사는 聖王을 존중하는 사 당인 大廟에서 제사함으로써, 親親과 尊尊을 동시에 실현시키는 의례라는 점 에서 특징이 있다. 바로 선친의 사당에서 선친의 제양을 제사하는 것이 순임 금이 처음 '체'제사를 세운 '체'제사의 오묘한 뜻(妙義)이라 지적되고 있다.\(^{47}\)

또한 '체'제사는 원래 그 의미가 깊으나, 비록 임금이 아니면 '제'를 못하

\(^{45}\) 같은 책, 2-34, 11, '춘추고장'. "每於周公之廟, 其夏月一祭, 特用祭祀, 其義文名物一 如周人祭祀之禮, 足不祭祀亦名為祭" 같은 책, 2-34, 15, '춘추고장', 제3 참조.

\(^{46}\) 같은 책, 2-34, 18~19, '춘추고장', 제6 참조.

\(^{47}\) 같은 책, 2-34, 10, '춘추고장', 제2, '舜始立祭祀, 使於先親之廟, 得祭先聖之祭, 此 祭 祭之妙義也".
계하면서, 동시에 ‘체’제사에서는 아래로 멸시에게까지 제사가 미치는 것으로서, 그 제사의 갖는 의미가 단편적인 의례 이상의 의미를 갖는다.48) ‘체’제사는 근간의 제사라는 형식적인 의미가 있지만 동시에 선대와 후대가 함께 나간 상하가 함께 어울리는 의례체계도 있을 것 같다.

大局에서 상공들의 신호를 가르쳐, 따르고 있는 것은 ‘체’제사의 의례는 아니지만, ‘체’제사에서도 나타나는 현상인데, 그 의미는 ‘낮은 자를 높은 자의 자리에 오게 하지 않는 것’(不以卑臨尊)이라 밟히 신호의 차례를 중요시하고 있음을 보여준다.

### IV. 茶山禮學의 성격과 의미

1. 社稷祭와 祀祭의 고중적 재인식

社稷祭과 祀祭의 해석에 있어서 정략용의 핵심적 관심은 전통적 해석과 의미의 관습이 그릇됨을 염격하게 비판하면서, 동시에 그 의례의 원형적 형태와 개념의 본래적 의미를 정밀한 분석과 고통을 통해 명확하게 인식하는 것이다. 그는 이를 통하여 신적 존재의 성격과 의미의 절차에 대한 기존의 이론과 문헌에 나타난 혼란된 개념을 극복하고 체계적인 질서를 회복시켜주고 있음을 보게 된다. 이러한 고중적 해석은 茶山禮學의 기본방법으로서, 매우 명확하고 일관적인 논리를 발휘하고 있다.

‘社稷’제사의 문제에 있어서 정략용은 그 신의 대상의 인식이 주로 諸繩説에 기초한 五行論의 형식으로 이해되어 왔음을 지적하고, 그 신의 존재에 대한 해석을 전면적으로 제건토한다. 곧 『서경』(洪範)의 五行(木・火・金・水・土)과 『춘추좌전』(文公7년)의 六府(木・火・金・木・土・髕)를 동일하게 인간의 일상생활에서 필요한 사물이라는 실용적 의미로 파악함으로써 五行・六府에 대한 형태학적 내지 우주론적 의미를 거부한다. 여기서 사회체에 대한 이해에서 기존의 해석에 대한 전면적 재해석을 추구하게 된다. 곧 土과

---

48) 같은 책, 2-34. 23, '춘추고경', 제9, “雖不正不矩，而祭之義，下逮諸臣，特其名不同爾.”
진은 사물일 뿐이라 하여 사물을 神格화하는 것을 거부한다. 그는 漢代 이후로 諸解説이 뒤섞인 관념적 해석을 쓰고『서경』과『춘추』의 경전적 고전을 경험적 내지 실용적 관념에서 개판적으로 해석하는 고증적 입장을 확립하게 되었다.

'郊'와 '社'를 臨場論으로 상대시키는 인식을 鄭衡과 呂不韋의 諸解説에 따른 우주론으로 비판하고, 社稷禮의 시기도 春・秋에 두번 제사하는 것은 東漢에서 시작한 것이라 확인하고 고대의 원형은 본에 한번 제사하는 것으로 밝히는 것도 경전적 문헌의 고증적 분석을 통하여 이끌어내는 것이다. 韓나라에 분해가 있음을 확인함으로서, 별명한 나라의 사직을 파괴한다는 『屋社』의 원리를 후세에 왜곡된 것으로 비판하고 있는 사실은 오랜 역사적 전통의 관례를 넘어갈 경전적 원형을 찾아가는 그의 정밀한 고증적 작업에 의한 획기적 재검討이라 할 수 있다.

社稷과 五祀의 관계를 고증하면서 諸解説論의 五行説에 의한 의미의 해석체계를 전면적으로 부정한다. 그는 五祀도 五行의 체계로 구성된 것이 아님은 물론이고, 社稷도 五行説에서 해방사립으로서, 諸解説의 우주론을 벗겨내고 祭儀의 고대적 원형을 확고하게 제시하고 있다. 그는 社稷 속에 담겨 있는 인간 삶의 실용적 동기와 社稷禮가 내포한 神의 大상의 의미를 확인하고 그 본래의 모습을 재구성함으로서, 후대의 변질과정과 변질된 양상을 구체적으로 비판함으로써 역사학의 고증학적 방법을 철저히 수행하고 있다.

「체」제사의 문제에 대한 인식에서도 정학용은 고전문헌의 풍부한 고증적 인용을 통하여 그 祭儀가 지닌 고대적 원형을 확인하고 있다. 그는 모든 문헌을 분석함으로서 「체」제사의 이해형식을 8가지로 분류하고서, 神의 大상의 성격을 명확히 인식함으로써 「체」제사의 기본성격을 확인하고, 이에 근거하여 각각의 형식을 하나씩 비판적으로 재검토하고 있다. 그는 「체」제사의 원형과 역사적 변형과정과 양상을 구체적으로 확인하고, 그 기본정신에서 벗어난 변형의 왜곡된 형식을 구체적 증거를 통해 비판해 가고 있다.

「체」제사는 특별 많은 문헌들 속에서 란란처럼 뒤펼힌 이론과 기록들을 정리하는데 快刀를 휘두르듯 명확한 경리와 해석을 함으로써 「체」제사 연구에 새로운 세계를 열었다. 이러한 그의 고증적 작업은 일차적으로 문헌의 기준을 엄격하게 선별하고, 그 기준을 논리적 일관성 속에서 입증하고, 다시 복
잡힌 문헌의 기록들을 분류하고 문제의 생김과 해석의 입장을 둘러싼 토론이 박혀져, 그 역사적 변형과정을 추적하거나 변형의 동기를 확인하며, 그 기초 위에서 다시 문헌의 왜곡된 양상을 철저히 예리하게 비판해 가는 것이다. 이러한 연속적 내지 연관적 작업을 통하여 그는 '체제의사의 의례적 원형과 문헌적 기존과 그 확대 변화의 형식을 제시하는데 설득력있는 증거와 논리를 확보하고 있다.

정약용은 '체제의 다른 의례의 비교검토를 빼는리지 않았고, '체제의사'와 청상의 제사나 종교의 제사와 어떻게 연관되고 있는지, 상호교차적으로 연관지어보면서 그 차이를 비교하여 대비시키고 있다. 이를 통하여 '체제의사'는 '교'제사에 상응되는 유성한 의례를 지니면서도, 신과 신과 신의 대상에서 본질적 차이를 보여주기도 한다. 이에 따라 '체제의사'의 구체적 의례의 양상과 그 의례가 다른 큰 제사의 의례와 어떤 공통성과 차이를 보여주는지 치밀하게 분석될 수 있었다. 정약용의 경건연구에 전반적으로 고종적 방법이 철저하게 관철되고 있지만, 특히 『춘추고정』을 통한 그의 고종적 방법은 신학에 대한 해석에서 이론과 의례에 걸쳐, 검토된 문헌적 특로 원형적 표준의 발견 및 역사적 변천의 추적에서 새롭고 풍성한 인식을 열어주었다.

2. 社稷祭와禘祭의 종교적 의미

정약용이 社稷祭와禘祭의 고종적 분석을 통해 형성하고 있는 茶山禮學의 두드러진 성격은 두 제사에 나타난 종교적 의미를 둘렀하게 드러내고 있는 점이다. 그는 먼저 제사의 대상이 되고 있는 神의 존재를 天神과 人鬼의 두양상으로 선명하게 분석하고 있다. 먼저 社稷神을 土穀의 사물들을 지배하는 神의 존재로서 확인한다. 그것은 社稷의 神현이 하거나 뿌리를 『原野의神』이라 하는 동, 土穀을 비롯한 사물들을 神格화하여 명귀신 곧 地示(지가)로 분류하고 있는 인식을 깨닫고, "하늘이 만물을 생성하고 나서 百靈과 六府의神으로 五行을 맡아서 다스리게 한다"(『춘추고정』, 社稷)하여, 上帝의 명령을 받아 그를 대신하여 土穀을 다스리는 天神으로 파악하거나, 역사적으로 土穀을 다스리는 職官으로서의 人鬼로 파악한다. 여기서 그는 社稷神에 있어서 물론 天神을 主者으로 하고 그 配位에 人鬼를 제사드리는데 神의 세계의 질서를 확인하고 있다.\(^9\)
이러한 신학은 기존의 사고에 대한 혁신적인 제해석으로서, 정약용의
자신 주의에서 위와 상응하여 정적적 신학에 대한 새로운 점에서 확립해
주고 있다. 결성한 나라의 신학을 파괴할 수 없음을 논증하면서, 결국 그는
왕조의 변혁에도 불구하고 인간의 신의 사망을 허손할 수 없다는 신의 초월
적 지위에 대한 인식을 보여주고 있다.『춘추고집』을 토대로 그의 신학은 제
사의 고대적 원형을 발견하는데 먼저 신의 존재의 성격과 개념을 확인하는
것은 한 제사가 드러지는 신의 존재가 확인되면 그 제사의 일반적 의미형태
도 이에 따라 규제되고 있다는 사실을 설명하게 인식하고 있음을 말한다.

그는 한 제사의 의미가 후대의 여러 가지 이론과 의미를 받아들이면서 그
제사의 본래적 성격을 상실하고 변질되는 과정에 매우 깊은 관심을 가지
고 예리하게 분석하여 비판하고 있는 것은 제사의 종교적 성격을 개발하고
신의 존재를 확보하는데 그의 예학적 목적가 있는 것으로 추측해 볼 수 있다. 특히 유
교적 고대사제의 의미가 한국화 되어 중국의『陰陽五行說』과『陰陽說』의 영향 속에 치명적 왜
극과 변질이 일어나고 있음을 강조한다.

‘제’ 제사에 대해서도 엄청난 변형의 다양성을 분류하고 비판함으로써 ‘제’
제사의 원형을 역사적으로 추적해까지 거슬러 올라가며 확인하고 있다. 그는
‘제’ 제사를 ‘제’ 제사와 안이하게 일치시키는 것을 거부하고, ‘교’ 제사를上帝에
대한 제사의 표준으로, ‘제’ 제사를 무신에 대한 제사의 표준으로 정립하여 대
비시키고 있음을 본다. 특히 ‘제’ 제사는 한국의 사상에서 성을 주로 제
사드리는 신의 질서를 제시함으로써, 인간에서 형권적 연속성과 인격적 모
범성을 표방의 유도로 동시에 실현하고 있음을 확인한다.

정약용은 ‘제’ 제사를 ‘교’ 제사와 대비시키면서, 특히 ‘제’ 제사의 사상제도와
의미의 구체적 형식을 수집하고 분석함으로써, 이미 인식한 형식으로 실현되
고 있지 않는 정적적 제사의 구성을 확보하는데 이용한 노력이 가미되고 있다. 제사
대상의 신의 존재와 제사의 명칭 및 제의의 방법을 흔한 것으로부터 구슬하여
점시기에 제사구성함으로써, 제사의가 다른 고증적 연구의 대상으로 머물기

49)『중용』, 19장, “교제의, 所以稱上帝也”라는 귀결에서 교의 신학의 의미가 궁극적으
로上帝를 신기한 것을 강조하며, 자신의 입신『中庸論義』에서 “祭祖之禮, 雖有三品, 其
實天神人鬼而已...天神者, 本無形無質, 爲上帝之臣佐”라 하여 지지를 설계적 존재를
주장하고 있다. 稼賢《丁若镛의 天개념과 天人관계론》, 『한국철학사상연구』, 壹文
堂, 1987, 123쪽 참조.
만 하는 것이 아니라 언제나 다시 살아날 수 있는 의례로서 확립되고 있다.

정약용 예학연구에 나타난 고종적 작업은 다만 문헌고증의 변형한 작업에 그치는 것이 아니라 그의 시대에서 국가의례가 개혁되고 실행되어가야 하는 실천적 표준을 정립하는데 유용한 현실적 과제이기도 하며, 祭儀의 형식적 절차만 천착하는 작업이 아니라 구체적祭儀를 통하여 그 종교성을 회복시키기 위한 현실화의 설계라고 볼 수 있다.