

# 古代儒家의 禮樂思想\*

- 樂의 문제를 중심으로 -

韓 坪 秀

目	차
I. 序 論	3. 「樂記」에 나타난 樂思想
II. 本 論	1) 「樂記」의 성립배경
1. 樂의 起源	2) 樂의 本質
2. 春秋時代 樂思想의 두가지 조류	3) 樂의 作用
1) 陰陽五行家の 省風·宣氣思想	III. 結論 - 古代儒家의 禮樂思想의 의미
2) 孔子의 正樂思想	참고문헌

## 1. 序 論

儒家思想은, 그것이 발생 초기에 그러했던 것처럼, 변천유동하고 갈등하는 사회 속에서 일정한 이익을 옹호하려 했던 집단의 이념적 표출이다. 이런 점에서 그것은 社會的이고도 歷史的인 관념형태들이다. 그러므로 그 어떤 시기의 儒家思想도 모두 광의의 정치적 이념의 실현이라는 실천적 문제와 분리해서 생각할 수 없다. 또한 그 이념을 실현하려는 主體의 사회적 존재형태와 분리해서 고찰할 수 없다. 그러므로 사회경제사의 연구는 儒家思想研究에 필수적인 선행조건이다. 그러나 思想은 또한 일정한 정도의 상대적 자율성을 지니고 있다. 經學이라는 經書의 주석학을 그 학적 탐구에 중심을 두어온 儒學史에 있어서는 특히 그러하다. 이러한 이유때문에 중요한 개념의 개념사가 의미를 지니는 것이다.

개념의 변천사를 통해 그 사상적 추이를 검토하고자 하는 방식에 있어서, 가장 중요한 문제는, 그 사상의 전 체계를 핵심적으로 규정하는 개념이 무엇인가 하는 점을 결정하는 것이다. 그것은 물론 그 사상전체의 구조에 대한 연구자의 포괄적 파악에 의존한다. 그리고 이러한 파악이 정당했는가 그 전제를 통해 검출된 사상의 구조가 실제로 기능했고 작용했던 역사적 과정을 얼마나 명확히 설명하느냐 하는 점에 의해 판가름날 것이다.

필자는 儒家思想을 광의의 政治思想이라고 생각한다. 여러가지 儒家思想의 개념들은 모두 정치적 이념의 실현이라는 문제와 유기적으로 연결되어 있기 때문에 그 개념들조차도 이 문제와 연관시킬 때에만 명확한 이해가 가능하다고 생각한다. 또한 정치사상 자체도 그 외의 여러가지 개념과 유기적 관련 속에서만 사상으로서의 기능을 갖기 때문에, 人間觀 自然

\* 이 글은 86년도 대우재단 박사과정연구 장학금의 지원을 받아쓰여졌고, 88년 6월 박사과정연구 논문으로 발표된 것임.

觀 등의 여타 문제의 이해 위에서만 파악가능한 것임은 물론이다. 그러나 현재 우리의 유가 사상연구는 이러한 유기적 구조의 파악이기 보다는 개별학문의 영역이라는 테두리에 매몰된 경우가 적지 않다.

儒家의 정치적 이념을 특징적으로 드러내는 말에는 ‘仁政’ ‘德治’ ‘禮治’ ‘禮樂政治’ 등 여러가지가 있다. 물론 이러한 여러 개념들은 상호포괄의 관계에 있다. 그러나 德治·王道政治 仁政 등의 개념은, 德·王道·仁이란 개념들이 비록 유가가 주로 표방 주장하는 개념들이지만, 그 말 자체는 그 반대자들도 사용할 수 있는 개념이어서 다소 추상적이다.<sup>1)</sup> 이때문에 유가정치사상을 가장 특징적으로 드러내는 개념은 禮治 혹은 禮樂政治라고 할 수 있다.

그러나 禮樂이란 말 또한 구체적 내용을 쉽게 파악하기 힘든 개념이다. 그것은 禮樂이란 말이, 六藝<sup>2)</sup> 중의 둘을 지칭하기도 하고, 六經<sup>3)</sup> 중의 두 경전을 지칭하기도 하는 등, 경우에 따라 다른 것을 지칭할 뿐 아니라, 전 유가사상의 역사 속에서 다양하게 발전 사용되어, 급기야는 일체의 典章制度와 문화적 교양적 활동의 총체를 지칭할 정도로 외연이 넓어졌기 때문이다. 그러나 정치이념으로서의 禮란 개념은 先秦政治思想史의 맥락 속에서 諸家の 비판과정을 거쳐 성립되었고 특히 法家の 法治 개념 및 道家의 無爲의 治 개념과 대립적으로 사용되었기 때문에 樂이란 개념 보다는 비교적 구조적으로 파악되어 왔다.

孔子는 인격의 완성은 樂에서 이루어진다고<sup>4)</sup> 하여 樂을 중시하였다. 茶山 丁若鏞도 참다운 정치란 樂 없이는 실행될 수 없다고 했으며<sup>5)</sup> 樂이 사라짐으로써 刑罰에 대한 수요가 늘어나고 군사적인 투쟁이 증가하며 원망과 속임수가 만연하게 되었다고 비판하였다.<sup>6)</sup> 또한 그는 스스로 『樂書孤存』이란 전문적인 樂書を 저술하기도 했다. 그러나 이토록 政治에 있어서 중요한 樂이란 과연 무엇일까 라는 의문에 답하기는 그리 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 구체적인 古代의 禮樂 그 자체는 실제의 시간과 공간 속에서 행해졌던 일회적인 행위를 지칭한 것이어서 현재는 사라져 버렸고, 또한 禮에 관한 구체적 기록은 비교적 많이 남아 있는 반면, 樂에 關한 문헌은 상대적으로 희소하기 때문이다. 또한 전통적으로 유가는 禮와 樂을 대개 병칭했기 때문에 樂을 禮와 독립적으로 파악한 것이 별로 없기 때문이기도 하다. 그러나 다행히 『禮記』라는 유가의 백과전서격인 총서 속에 「樂記」라는 독립적 문헌이 있다. 그리고 이를 통해 우리는 樂의 사상에 관한 古代儒家의 총론을 살펴볼 수 있다.

앞으로 유가의 예악사상의 변천을 통해 유가사상 전체의 변화를 구조적으로 파악하고자 하는 연구계획을 갖고 있는 필자는, 우선 이 글에서 주로 「樂記」에 나타나 있는 古代儒家의 樂의 사상을 분석 검토함으로써, 古代儒家의 禮樂思想이 지니는 역사적 의미를 규명하고자 한다.

註 1) 仁이란 개념을 墨家도 儒家와는 다른 의미지만 긍정적으로 사용한다.

(仁之事者 必務求興天下之利 除天下之害).(非樂上) 參照.

또한 道와 德이란 개념도 道家에서 가장 중요한 철학적 범주로 사용된다.

2) 禮, 樂, 射, 御, 書, 數의 6가지 교양의 분야를 말한다.

3) 詩, 書, 禮, 樂, 易, 春秋의 6가지 경전을 의미한다.

4) 子曰興於詩 立於禮 成於樂.(『論語』泰伯)

5) 聖人之道, 非樂不行. 帝王之治, 非樂不成.〈樂論〉『與猶堂全書』卷 - 226 쪽.

6) 樂亡而刑罰重, 樂亡而兵革頻, 樂亡而怨慍興, 樂亡而欺詐盛.〈樂論〉 앞의 책, 226 쪽.

이러한 목적을 위해 필자는 樂의 개념규정의 문제와 그 기원의 문제를 우선 고찰하고, 春秋時代에 陰陽五行家와 孔子에 의해 형성된 樂에 관한 사상을 살펴보고자 한다. 이러한 토대 위에서 樂記篇에 나타나 있는 古代儒家의 樂의 사상을 고찰함으로써 그들의 禮樂思想의 참된 본질이 어디 있는지를 알아보고자 한다.

樂의 문제는 특히 실제적인 樂의 실천이라는 기술적 문제와 밀접한 관련이 있다. 구체적으로 古代의 樂의 실천문제를 이해할 소양이 부족한 필자가 이 문제를 다루는 것이 다소 무리한 일이라 생각된다. 본고에서 다루는 문제는 기술 그 자체의 문제가 아니라 기술의 실천 과정에서 생겨난 사상의 문제이기 때문에 필자의 한계에도 불구하고 이를 시도해 본다.

## II. 本 論

### 1. 樂의 起源

樂의 起源은 무엇이었는가라는 문제는 무엇을 樂이라고 불렀는가의 문제와 때어 생각할 수 없다. 그러면 樂이란 무엇을 지칭하는 말일까?

이를 위해 우선 樂이란 글자의 어원을 살펴보자. 이 글자는 甲骨文과 金文에 모두 나타나는데, 甲骨文에는 ‘𦵑’로 金文에는 ‘𦵑·樂·’ 등으로 나타난다. 이 그림문자들의 의미에 대해 羅振玉은 甲骨文의 ‘𦵑’은 나무 위에 현이 붙어 있는 것, 즉 거문고와 같은 현악기를 나타낸다고 한다. 또한 金文에는 ‘𦵑’이 추가되었는데, 이것은 현을 타는 기구, 즉 오늘날의 현악기를 타는 撥과 같은 것을 상형한다고 했다.<sup>7)</sup> 또한 〈系傳通論〉에서는 큰북 좌우에 작은북이 나무 위에 올려져 있는 것으로 해석했다.<sup>8)</sup> 물론 이러한 해석은 모두 상상력의 소산이기 때문에 이 글자를 만든 사람들의 본의를 정확하게 반영했는지는 의문이다. 그러나 이 글자가 어쨌든 악기를 상징했다는 것에는 의문의 여지가 없는 것이다.<sup>9)</sup> 甲骨文과 金文에 나타나는 樂이란 글자는 樂器를 상형하는 것으로 그 어떤 추상적 의미도 없다.<sup>10)</sup>

그러나 고대의 문헌 속에 나타나 있는 樂은 악기의 의미 보다는 훨씬 넓은 의미를 가졌다. 『尙書』 『舜典』에서는 樂이란 말 속에 詩, 聲, 歌, 律, 八音 등을 모두 포괄하고 있다.<sup>11)</sup>

註 7) 羅振玉; 〈殷虛書契前編〉 從絲紉木上 琴瑟之象也. 或增白以象調絃之器, 猶今彈琵琶阮咸者之有撥矣.

(蔣孔陽; 『先秦音樂美學思想論稿』 81 쪽에서 재인용.)

8) 〈系傳通論〉 白象鼓形 88 左右之應轉也. 應和也, 轉引也. 小鼓挂在大鼓之旁, 爲引爲和也.

(周谷城; 〈禮樂新解〉 『史學與美學』 144 쪽에서 재인용.)

9) 현재까지의 고고학적 발굴결과로는 현악기보다는 타악기일 가능성이 보다 높다.

楊蔭瀏; 『中國古代音樂史稿』 13 쪽 ~ 26 쪽 참조.

10) 물론 글자 자체가 구체적 형상을 지시한다고 해서 반드시 그것과 관련된 추상적 의미를 배제하는 것만은 아니다. 즉 이 글자는 이러한 악기를 사용하는 어떠한 상황과 일정한 관련을 갖고 있을 수도 있다. 그러나 어쨌든 이 글자는 이 문자를 만든 사람들이 이미 악기를 소유하고 있음을 말해준다.

11) 變命汝典樂教胥子…….

詩言志 歌永言 聲依永 律和聲 八音克諧 無相奪倫 神人以和 (『尙書』 『舜典』)

또한 「樂記」에서도 詩와 歌와 舞를 포괄하는 의미로 사용하고 있다.<sup>12)</sup> 또한 『墨子』公孟篇에서는 “喪禮가 없을 때는 詩三百을 읊고 詩三百을 거문고로 타고, 詩三百을 노래부르고, 詩三百을 춤춘다.”<sup>13)</sup>고 당시 儒家의 樂을 비평하고 있다. 이처럼 중국 고대의 樂이란 말의 의미는 오늘날의 音樂이란 의미보다 그 외연이 훨씬 넓었다. 樂이란 말은 적어도 오늘날의 詩歌와 舞蹈와 音樂을 포함하는 즉 이 세 가지가 아직 분리되기 이전의 종합적 활동을 지칭하는 것이었다.<sup>14)</sup> 더 나아가 가장 광의로 쓰일 때는 文化藝術活動 일반을 총칭하기도 했다. 그러나 물론 협의로 쓰일 때는 오늘날 사용하는 廣의의 음악활동과 가장 근접한 의미이다.

樂의 개념을 이 같이 폭넓은 개념으로 사용한다면, 樂의 기원을 찾는 문제가 거의 인류 문화 자체의 문제와 같아져 현재의 우리로서는 명확히 다룰 수 없다. 또한 그 개념을 협의로 사용한다 해도 그 기원은 쉽게 파악할 수 없는 문제이다. 사실 여러가지 음악기원설은 모두 복잡한 현상을 단일 근원에서 성장한 것으로 설명하려는 오류를 범했다고 할 수 있다.<sup>15)</sup> 물론 복합적인 인류의 문화활동을 하나의 근원에서 설명하는 것은 무리이다.

그러나 고대 인류의 일반적인 역사발전 단계에 비추어 볼때 樂도 최초에는 생산노동과 일정한 관련을 맺고 있었음은 확실하다. 즉 노동이 인간을 인간으로 창조했다면 樂이란 문화현상도 노동 중에서 노동과 함께 생겨났을 것이다. 인류가 역사의 일정한 단계에서 사회적 관계를 형성하여 서로 교제하기 시작했을 때 그 교제의 수단으로 이용하기 가장 쉬운 것은 바로 인간의 신체의 일부분인 성대와 손, 발 등이었을 것이다. 즉 공동의 노동과 생활 속에서 상호교제하면서 생긴 사회적 산물이 바로 노래와 무도로서의 樂이라는 현상이었을 것이다. 이런 의미에서 樂은 인류의 동물상태에서의 이탈 후의 최초의 의식형태를 반영한 것이다. 즉 원시인의 樂은 원시인의 언어와 거의 같이 생겨났을 것이다. 왜냐하면 최초의 노래는 억양이 붙은 긴 말소리였을 것이기 때문이다.<sup>16)</sup> 이처럼 樂은 우선 인간들 사이의 상호교제를 위한 도구로서 시작되었다. 또한 인간은 험악한 주변의 자연환경과 싸워 생존하기 위해 집단노동을 하지 않을 수 없었는데 이러한 집단노동자체를 조직하고 생산력을 높이기 위해서 또한 노동의 고통을 망각하기 위해 樂을 사용하지 않을 수 없었을 것이다. 가장 초기의 악기들이 대개 생산도구 및 생활도구로부터 변화한 것이라는 사실<sup>17)</sup>은 바로 樂과 노동

註 12) 본문 II.3.2 참조.

13) 或以不喪之間,

誦詩三百, 弦詩三百, 歌詩三百, 舞詩三百.(若用子之言, 則君子何日以聽治. 庶人何日以從事.)

즉 誦, 弦, 歌, 舞를 종합한 것으로서 樂의 의미를 나타내고 있다.

14) 이런 점에서 樂은 고대 그리이스의 Mousike와 유사한 의미를 지닌다.

(國安洋: 「音樂美學入門」, 김승일 역, 16쪽~20쪽 참조.)

15) Curt Sachs, 編輯部譯: 「音樂의 起源」上, 14쪽~15쪽 참조.

16) 歌之爲言也 長言之也.(『禮記』樂記⑤)

또한 Curt Sachs는 중국음악은 언어기원적 성격을 강하게 갖고 있다고 한다.

(Curt Sachs: 앞의 책, 35쪽~56쪽 참조)

17) 중국의 고대 악기인 鐘, 鼓, 杵, 塤, 磬 등은 모두 생활도구 및 생산도구에서 유래되었다.

(蔣孔陽 앞의 책 12쪽 참조)

이 얼마나 밀접한 것이었나를 설명해 주는 좋은 사실이다. 그리고 노동의 과정에서 생겨난 자연을 제어하고자 하는 원망, 즉 자연이 생산의 욕망을 충족시켜 주기를 바라는 희망은 초인간적 환상적 형식으로 나타나 巫의 성격을 갖게 된다.<sup>18)</sup> 이처럼 樂은 그 근원이 단일한 것은 아닐지라도 그 기원에 있어 인간의 노동 및 생산과 밀접한 관계를 갖고 있으며 인간의 일상생활과 밀접한 것이었다고 할 수 있다.

이러한 樂이 민중의 일상생활과 유리되어 변화하게 된 것은 계급사회에 진입하면서부터다. 원시사회에서 집단노동과 밀접하게 결합되어 있던 樂은 지배계급과 피지배계급으로 사회가 분열되면서 점차 기층노동계급으로부터 유리된다. 원래 樂을 창조해 왔고, 창조할 기본 역량을 지니고 있는 대다수의 피지배 민중은 점차 樂으로부터 유리되어 가고 소수만이 전문적인 樂工으로 지배계급의 수하에 들어감으로써,<sup>19)</sup> 樂은 지배계급의 점유물이 되어 버린다. 즉 樂은 지배계급인 귀족들의 통치의 권위를 확립하는 현시물이 되거나 향락과 오락의 대상으로 변화된다.<sup>20)</sup> 물론 피지배 민중들에게도 그들의 원망을 표현하는 樂이 전혀 없었던 것은 아니다.<sup>21)</sup> 그러나 계급사회에서는 지배계급의 문화가 지배적인 힘을 갖는다.

西周時代로 들어가면 지배계급은 광대한 樂의 기구를 설치하고 교육제도를 만들어 그들의 ‘雅樂’ 체계를 건설하게 된다.<sup>22)</sup> 이것은 귀족이 樂의 기구와 교육을 장악하고 농민과 노예에게서 樂의 교육을 박탈함으로써 樂에 대한 독점권을 행사하려는 것이었다. 기원전 11세기 중엽에 禮樂을 제정했다는 것은<sup>23)</sup> 바로 이러한 시도를 보여주는 것이다. 이후 樂은 주로 일체의 典章制度의 장식품이 되었고 즉 禮에 종속하게 되었고, 신분의 尊卑貴賤의 표지가 되었다. 즉 주로 祭禮를 포함한 귀족의 儀禮에 종속되어 등급구분의 존엄과 종교적 신성함을 강조하게 된다. 결국 생산노동 및 일상생활과 밀접한 관계에 있었던 樂은 기층민중과 점차 유리되어 典禮化 및 等級化의 길을 밟게 되었다.

## 2. 春秋時代 樂思想의 두 가지 조류

### 1) 陰陽五行家の 省風·宣氣思想

다른 모든 사상과 마찬가지로, 樂에 관한 사상도 樂에 관한 구체적인 실천과정에서 형성된다. 周代에 이미 수십종의 악기가 사용되고 12律의 音律體系가 생겨났는데,<sup>24)</sup> 春秋時代에는 그 실천의 문제에서도 비약적인 발전을 보게 된다.

註 18) 巫와 舞는 甲骨文에서는 같은 형태로 나타났다고 Hopkins는 주장한다.

(Joseph Needham, 이석호의 역: 『中國의 科學과 文明』 II, 193쪽 참조.)

巫를 중심으로 하는 집단종교행사는 계급사회로 이행하기전의 고대 종교의 일반적 형태로 기우제 등은 그 중요한 일이었다.

19) 이러한 전업성은 樂의 발전에 특히 기술적인 발전에 일정한 긍정적인 역할을 한다.

20) “樂之時女樂三萬人”이라는 『管子』의 이야기는 당시 지배계급의 향락성을 말해 준다.

21) 詩經에 수록된 상당한 량의 가사는 당시의 지배계급에 대한 비난을 일정하게 반영하고 있다.

22) 당시에 이러한 기구에는 樂師가 1,463인 이상 있었다고 한다. (楊蔭瀏: 『中國古代音樂史稿』

(上) 34쪽 참조.)

23) 楊蔭瀏, 앞의 책 33쪽 참조.

24) 楊蔭瀏, 앞의 책 41쪽 참조.

12律은 黃鐘律을 표준음으로 해 일정한 生律法에 따라 연속적으로 만들어진 12개의 음고

잘 알려져 있는 것처럼 春秋時代는 철기의 사용 및 농업기술의 발전으로 말미암아 경제적 생산능력이 비약적으로 발전하는 시기이다. 이러한 경제적 발전은 상품생산과 교류를 증가시켜 여러가지 수공업의 발전을 동반하였다.<sup>25)</sup> 그리고 이러한 수공업의 발전은 이전과는 비교할 수 없을 정도로 정교한 악기의 개발을 가능하게 하여 樂의 실천의 분야에 비약적 발전을 가져왔다. 또한 상품교류의 증가는 도시의 발달 및 문화교류를 촉진하여 각국의 민간음악의 비약적 발전을 가져온다.

이와 더불어 이같은 사회경제적 변화는 西周의 封建制를 해체하기 시작하여 귀족 내부의 동요를 가져온다. 즉 지배계급 내부의 격렬한 정치투쟁이 전개된다. 이러한 투쟁은 사상투쟁을 가져와 세계관의 문제에도 심각한 갈등을 가져오게 한다. 신흥지주계급과 구귀족 내부의 일부 선진적 사람들은 당시 기층 민중 사이에 배태된 天 및 帝에 대한 원망 및 반발<sup>26)</sup>을 흡수하여 새로운 사상을 요구하게 된다. 그들은 구지배계급의 사상이었던 天命論을 대신해 自然의 무한한 다양성 중에서 그 어떤 통일성을 인식하고 자연을 자연 그 자체로 설명하고자 했다. 그들의 새로운 세계관을 나타내 주는 개념이 바로 陰陽과 五行이라는 관념이다.

물론 陰陽과 五行이란 관념은 단일근원이 아닌 여러가지 근원을 가지고 있고 구지배계급도 사용했던 관념이다. 그러나 당시의 五行은 생산과 밀접한 관계를 갖는 관념이었고,<sup>27)</sup> 六氣<sup>28)</sup> 중에서 중요한 陰陽도 구체적 물질적 의미를 갖는 관념이었다. 이런 의미에서 陰陽과 五行이란 구체적 생산활동과 노동과정에서 그들을 둘러싼 자연과 생산대상으로서의 자연을 통일적으로 인식하기 위해 만들어진 범주개념들이다.<sup>29)</sup>

左傳 昭公六年條에는 晉侯가 질병을 앓게 되어 秦伯이 보내준 의사 和와 문답하는 것이 나오는데, 和는 “天에는 六氣가 있어서 五味를 생겨나게 하고, 五色을 드러나게 하며 五聲을 밝힌다”<sup>30)</sup>고 말하고 있다. 또한 昭公二十五年條에는 “天의 밝음을 본받고 地의 성질에 의거해 六氣가 생기고 五行을 사용한다”<sup>31)</sup>라고 말한다. 이것은 六氣와 五行 및 五聲을 관련시킨 경우들이다. 그런데 五聲이란 樂의 실천과정에서 생긴 기본개념의 하나이다. 또한 同條에는 “民에게는 好惡喜怒哀樂이 있는데 이는 六氣에서 생긴다”<sup>32)</sup>라고 하여 六情 또한 六氣와 관련시켰다. 즉 객관적인 五聲과 주관적인 六情을 모두 六氣 및 五行과 관련지워 설명하고 있다.

→ 표준으로 대개 진봉체의 長庚로 音高의 표준을 표시한다. 12개를 陽律(律)과 陰律(呂)로 나누며 합해서 律呂라고 하기도 한다.

註 25) 尹乃鉉, 『商周史』 183 쪽~194 쪽 참조.

26) 馮友蘭, 『中國哲學史新編』 第一冊, 77 쪽~78 쪽 참조.

27) 天生五才, 民并用之, 廢一不可. (『左傳』 襄公二十七年) 及地之五行 所以生殖也. (『國語』 魯語上) 등 참조.

28) 六氣는 陰, 陽, 風, 雨, 晦, 明을 말한다.

29) 戰國末의 신비화된 음양오행개념과 달리 초기의 문헌의 陰陽개념은 地名, 方向, 기후의 陰晴, 陽光 등의 자연현상을 표현하는 말로부터 시작되었다. (蔣孔陽, 앞의 책 28 쪽~33 쪽 참조)

30) 天有六氣, 降生五味, 發爲五色, 徵爲五聲. (左傳, 昭公元年)

31) 則天之明 因地之性, 生其六氣 用其五行. (左傳, 昭公二十五年)

32) 民有好惡喜怒哀樂, 生於六氣. (左傳, 昭公二十五年)

이러한 생각은 氣가 만물구성의 기본요소가 된다는 氣의 사상의 소박한 형태이다. 세상에 존재하는 모든 사물과 현상에서 다섯 가지 물질의 속성을 인식하고, 이것을 六氣 특히 그 중에서도 陰과 陽이란 두 가지 氣의 작용으로 설명하고자 하는 이론이었다. 樂의 구체적인 실천과정에서 생겨난 五聲 六律 八音 등의 현상도 모두 이러한 이론으로 해석되었다.

우주의 모든 현상을 통일적으로 해석함으로써 樂과 다른 현상들 사이에도 일정한 관계가 맺어지게 되었다. 그러면 이런 관련 속에서 樂은 어떤 작용을 하는 것으로 생각되었는가. 우선 樂은 바람을 살피는 省風의 작용을 한다. 風은 당시의 농업생산에 결정적 영향을 미치는 중요한 요소이다. 그러나 측정이 쉽지 않다. 그런데 風 또한 陰陽 二氣의 소생이다. 樂도 陰陽 二氣의 소산이기 때문에 樂官은 그들의 예민한 귀를 이용해서 風氣를 알아내는 일을 한다.<sup>33)</sup> 즉 그들은 音律로 風土를 성찰하고 和風이 언제 오는지를 귀로 측정하여 風氣와 土氣가 耕種에 적합한지 여부를 王에게 보고해야만 했다.<sup>34)</sup> 그래서 伶州鳩는 樂으로써 財物을 늘게 한다고 했다.<sup>35)</sup> 또한 天子는 風을 살피서 樂을 만들었다.<sup>36)</sup> 이것은 다른 계절 다른 방향의 風은 다른 온도와 습도 등 특질을 갖고 있어 다른 성질의 聲音을 내기 때문에 樂官은 예민한 그의 귀를 이용해 風의 성질을 알 수 있다는 생각에 근거를 둔 이론이다. 특히 당시의 樂官은 실제로 立春을 전후해서 부는 協風이 언제 부는가를 반드시 알아야 했다.<sup>37)</sup> 뿐만 아니라 전쟁시에도 적진의 정세를 파악하기 위해 省風을 사용했다.<sup>38)</sup> 그러므로 당시 樂에 대한 견해는 매우 실용적이고 실천적이라고 할 수 있다. 즉 樂은 省風의 작용을 통해 농업생산, 전쟁, 정치 등 인간의 실천적인 활동에 참여하는 것이다.

樂은 省風과 같은 소극적인 작용을 할 뿐 아니라 宜氣, 즉 不順한 陰陽의 氣를 順하게 하고 不和한 風雨를 和하게 하는 적극적인 작용도 한다. 舞는 八音을 절도에 맞게 하고 八風이 잘 일어나게 하는 것이기도 하다.<sup>39)</sup> 또한 六律을 바로 정하는 것에 의해 五聲이 조화롭게 되고 이를 통해 八風이 잘 통하게 됨으로써 좋은 정치를 가져올 수 있다.<sup>40)</sup> 즉 陰陽 二氣가 지체되지 않고 잘 유통되면 만물은 잘 성장하고 농사가 잘 되어 민중의 경제적 생활은 풍부해지기 때문에, 樂의 적극적 작용으로 陰陽 二氣의 조화로운 소통을 돕는다는 것이다.

이처럼 春秋時代의 일부 사상가들은 陰陽과 五行으로 樂을 해석함으로써 樂의 생산활동과의 밀접한 연관을 망각하지 않았다. 물론 그들이 樂과 政의 관계를 알고 있었고 중시함으로써 뒷날 歷史와 관련해 陰陽五行說을 신비화하는 가능성을 열었지만 그들은 대체로 樂을

註 33) 樂을 특히 민간에서 불리어 지던 노래를 風이라고 부른 것도 일반적 사실이다. (楊蔭澗, 앞의 책 47쪽~48쪽 참조)

34) 蔣孔陽, 앞의 책 35쪽~36쪽 참조.

35) 聖人保樂而愛財, 財以備器. 樂以殖財. (國語, 周語下)

36) 天子省風以作樂. (左傳, 昭公二十一年)

37) 警告有協風至. (國語, 周語上)

38) 太師執同律以聽軍聲, 而占其吉凶. (周禮, 大司樂)

39) 夫舞所以節八音行八風. (左傳, 隱公九年)

이는 巫가 기우제를 지내는 것을 연상하게 한다.

40) 正六律 和五聲 以通八風 而天下大服. ([呂氏春秋] 察傳篇)

전체 민중의 이익과 밀접한 연관하에서 파악하려고 하였다.<sup>41)</sup> 이런 의미에서 殷이나 西周 귀족들의 樂觀과는 상이한 것이다.

또한 春秋時代에는 樂의 구체적인 문제들을 실천함에 있어 그 기술적 문제를 陰陽과 五行으로 해석하려 했다. 五聲·六律·八音의 문제가 그것들이다. 이중에서도 특히 六律<sup>42)</sup>의 문제는 중요한 것이었다. 왜냐하면 五聲<sup>43)</sup>의 音高는 고정불변하는 것이 아니고 상대적인 것이지만 실제의 실천 중에서는 첫째 音高가 결정되면 나머지 音高도 결정되기 때문에 宮의 音高를 확정하는 것이 중요해지기 때문이다. 그러므로 聲音의 高低를 측정하는 측량의 문제가 중요해지고, 이를 위해 定音器가 필요하게 된다. 결국 律管의 일정한 長短에 근거해 音高를 측량하게 되었는데 이는 일정한 수량적 관계로 객관적 사물을 측량한다는 관념을 낳아 度·量·衡 등의 문제와 연결된 과학적 문제로 전화되었다.<sup>44)</sup>

## 2) 孔子의 正樂思想

孔子에게는 樂에 관한 체계적 이론은 없다. 그러나 그는 중국최초의 사상가라고 불리는 것처럼 禮와 樂을 자기 사상을 표현하는 중심개념으로 사용한 최초의 사람이다. 때문에 단편들이지만 論語에 나오는 그의 樂에 대한 언급은 漢代 이후의 儒家思想에 심대한 영향을 미친다.

그는 전래하는 西周的 禮와 樂에 관해 상당한 수준의 지식을 갖고 있었고 또한 스스로 악기를 다룰 줄 알고 노래도 하는<sup>45)</sup> 등 樂의 실천의 영역에서도 높은 수준에 이른 사람이었다. 또한 그는 당시의 魯國의 宮廷樂師 개개인에게도 관심을 가질 정도로<sup>46)</sup> 樂에 관심이 많았고 항상 제자들에게 樂을 학습할 것을 강조했다.<sup>47)</sup> 그리고 스스로 樂을 즐기며 찬탄하기도 하는 등 넓은 각도에서 樂의 문제를 고찰할 능력을 가진 사람이었다.

春秋時代 말기는 諸侯들 사이의 투쟁이 한층 첨예화하여 현실정치의 문제가 한층 절박해진 시기였다. 또한 첨예한 투쟁의 결과 귀족의 지위도 동요되어 몰락하는 귀족이 많아지고 이들은 민간에게 禮와 樂의 지식을 전수해 생계를 유지해야 할 정도로 몰락하기도 했다. 그 때문에 학술과 문화는 고급귀족들의 수중에서 中下級의 귀족과 일반인에게로 일부 이전되었다. 또한 격렬한 투쟁은 일정한 정도의 사회의 동태화를 동반해 부분적이지만 신분해방과 이에 따른 사상해방의 역할을 하였다. 그래서 상대적이지만 민간에서도 樂의 발전이 활

註 41) 물론 현존하는 이 시대의 기록들은 주로 지배계급에 종속되었던 樂師들에 근거한 발언들이다. 때문에 당시 민중의 樂觀을 직접적으로 반영하는 것은 아니다. 그러나 儒家의 樂思想이 확립되기 이전의 발언이라는 의미에서 당시 일반 민중의 樂觀과 그들자신 피지배계급인 樂師의 樂觀을 일정정도 반영한다.

42) 六律은 12律을 포괄하는 의미로 쓰임.

43) 宮商角徵羽를 말한다.

44) 이러한 관련은 훗날『呂氏春秋』에서“音樂之所由來者遠矣 生於度量”이라는 樂의 기원설을 낳기도 했다.

45) 子擊磬於衛.(「論語」憲問)

將命者出戶，取瑟而歌，使之聞之.(「論語」陽貨)

이외에도 여러곳에 나옴.

46) 大師擊 邇齊，……(「論語」微子)

47) 子曰，小子何莫學夫詩，……(「論語」陽貨)



발해졌다. 이에 민간에 접근해 있던 士계층에 의해 民歌가 수집정리 편집되어 중국최초의 詩歌集이라고 할 『詩經』과 같은 문헌이 등장하였다.

孔子는 당시의 사회를 無道한 사회라고 평가했는데, 그 가장 중요한 징표를 禮樂征伐을 결정하는 권리가 天子가 아닌 諸侯·大夫 등의 하급귀족으로 옮겨간 사실에서 구했다.<sup>48)</sup> 그가 비록 禮의 보편성을 仁의 정신에 의해 근거지으려함으로써 단순한 복귀를 주장한 것만은 아니지만 그의 정치적 이상은 西周 초기의 사회로 복귀하는 것이었다. 그것은 周公이 제정했다고 전해지는 禮와 樂이 그 본래의 의미대로 유지되는 사회였다.

그는 대체로 두 가지 점에서 樂에 관한 문제를 제기하고 있다. 그 첫째는 八佾舞를 들에서 추게하는 季氏에 대한 비판에서 보이고 있는 것처럼 귀족들 사이에 엄격하게 정해진 樂의 等級化를 무시하는 경향에 대한 것이고,<sup>49)</sup> 둘째는 당시에 성행하고 있던 민간음악인 鄭聲과 같은 것이 이른바 雅樂의 영역을 침범하는 경향에 대한 것이다. 이것은 이미 당시에 민간음악인 俗樂과 궁정음악인 雅樂이 심각하게 대립하고 있었다는 사실을 반영하는 것이다.

이러한 문제의식에서 출발한 그에게는 禮라는 차별의 원리에 종속하는 한도내에서의 유가정치이념의 표현수단으로 기능하는 樂의 시행이 무엇보다도 중요한 것이었다. 그래서 그는 당시의 樂을 禮에 맞는 樂으로 개정하고자 노력하였다.<sup>50)</sup> 이것이 이른바 그의 正樂思想이다. 그러나 이미 당시의 대세는 그의 이러한 사상을 수용할만한 분위기가 아니었다. 점차 격렬해지는 사회적 모순과 그 결과 야기되는 周의 禮樂 붕괴 현상은 돌이킬 수 없는 시대의 추세였다.

### 3. 「樂記」에 나타난 樂思想

#### 1) 「樂記」의 성립배경

앞에서 본 것처럼 春秋時代에는 급격한 사회경제적 변화에 따라 사상상의 변화가 초래되어, 초월적 존재에 대한 비인격화가 급속히 진행되고 모든 것을 陰陽과 五行이라는 자연적 범주로 해석하고자 하는 경향이 대두되었다. 그러나 春秋末과 戰國時代 初가 되면 제후들간의 투쟁이 점차 더욱 치열해져서, 절박한 현실정치와 윤리문제 때문에 陰陽과 五行을 논하는 사람이 비교적 적어진다. 孔子는 陰陽五行과 같은 문제에 흥미를 느끼지 못하고 언급하려하지도 않았기 때문에 孔子를 이은 유가는 諸家들에 비해 이론상 천박한 수준에 있었다. 이러한 것은 樂의 문제에도 마찬가지로 적용된다.

특히 戰國시대에는 사회경제적 모순이 더욱 격화되었기 때문에, 당시의 동요하는 생활속에서 풍부한 내용을 樂의 테마로 삼을 수 있었고 또한 당시의 경제발전과 교류로 인한 도시의 번영은 각국의 민간음악에 전래없는 부흥을 가져온다.<sup>51)</sup> 이러한 상황 속에서 중요한 사회현상인 樂에 대한 諸家の 百家爭鳴시대가 도래한다.

註 48) 天下有道則, 禮樂征伐自天子出. 天下無道則, 禮樂征伐自諸侯出. (「論語」季氏)

49) 孔子謂季氏 八佾舞於庭, 是可忍也 孰不可忍也. (「論語」八佾)

50) 子曰, 吾自衛反魯, 然後樂正. 雅頌各得其所. (「論語」子罕)

子曰, 惡紫之奪朱也. 惡鄭聲之亂雅樂也. (「論語」陽貨)

樂則韶舞, 放鄭聲 遠佞人. 鄭聲淫, 佞人殆. (「論語」衛靈公)

51) 臨淄甚富而實, 其民無不吹 竽 鼓瑟 擊筑彈琴. (戰國策, 齊上宣王)

우선 유가의 이론을 토대로 하여 출발했으면서도 파산적 소사유자의 이익을 반영해 유가 사상에 대해 철저한 비판을 수행했던 墨家<sup>52)</sup>는, 유가의 핵심적인 정치이념인 禮樂에 대해 철저히 부정한다. 그들은 樂 그 자체는 즐거움을 주는 것이나, 결국은 백성의 衣食에 쓸 재물을 악기제조를 위해 낭비하는 것이고, 또한 樂에 대한 탐닉은 노동력을 낭비해 생산활동을 막고, 樂 그 자체는 재물을 생산해내지도 못하고 당시의 비참한 민중들의 고충(三患)을 구제하는데 그 어떤 구실도 할 수 없기 때문에 금지시켜야 한다고 강력하게 非樂을 주장한다.<sup>53)</sup> 그들의 이러한 주장은 당시 지배계급 내에서 樂이 어떻게 시행되었으며 어떤 역할을 했는가를 강렬하게 반영하고 있다. 그러나 이들의 樂에 대한 논의는 樂의 본질자체에 대한 규명이라기 보다 당시의 樂의 현상에 대한 비판이다.

또한 지배계급의 有爲 때문에 세상에 혼란이 온다고 생각해 無爲의 治를 주장한 道家는 儒家의 禮樂을 그 人爲的인 것의 대표적인 것으로 비판하였다. 그들은 禮를 진실함과 믿음이 적어져 생긴 것이고 혼란을 야기하는 으뜸이라고 비판하였고<sup>54)</sup> 樂 그 자체를 반대한 것은 아니나, 樂에 탐닉하는 것은 자연스러운 인간의 원초적 단순성을 파괴하고 잘못된 욕망을 불러일으키기 때문에 반대하였다.<sup>55)</sup> 그들에게 있어 참된 音은 소리가 거의 없는 즉, 자연의 音<sup>56)</sup>이었다. 이러한 생각은 『莊子』外篇에 가서는 일체의 감정과 의욕을 배제하는 사상으로 발전하여 참된 즐거움은 즐거움이 없는 것<sup>57)</sup>이라는 사상으로 까지 발전하였다. 결국 그들은 인간의 감정과 욕망의 인위적 조절을 비판한다는 측면에서 儒家의 禮樂政治理念을 비판한 것이다. 이러한 비판은 儒家에게 인간 본질 문제를 재조명하도록 촉구했다.

또한 지배자의 순수한 의지가 반영된 實定法을 통해 一元的 지배를 확립하고자 했던 法家は 樂에 대한 탐닉이 정사를 게을리하게 하고 부국강병에 불리하다는 공리적 이유<sup>58)</sup>와 인간본성은 惡하고 인간은 利害에 따라 움직이기 때문에 恩와 愛의 마음을 기를 필요가 없고 禮樂을 통한 교화가 실제로도 불가능하다는 생각<sup>58)</sup>에서 儒家의 禮樂政治理念을 비판한다. 그러나 군주의 존엄을 확립하는 것이 목표인 法家에게는 禮樂정치를 수용할 공간이 원천적으로 봉쇄되어 있는 것은 아니다.<sup>59)</sup>

이러한 諸家の 비판에 직면해 樂의 의의와 역할을 이론적으로 변호해야 할 필요성을 戰國시대 후기의 儒家들은 강력히 인식하고 있었다. 이러한 시대적 상황에서 나온 산물이 바로 『荀子』의 樂論篇이다. 그리고 이러한 樂論篇을 계승하고 전통적인 封建制 지지의 儒家의 입장을 포괄하고 戰國末 신비화된 음양 오행가의 이론을 흡수하여 漢初에 완성된 것이

註 52) 尹乃鉉, 앞의 책, 312-316쪽 참조.

53) 『墨子』非樂上 참조.

54) 夫禮者 忠信之薄而亂之首也. (『道德經』38章)

55) 五色令人目盲, 五音令人耳聾. (『道德經』12章)

56) 大器晚成, 大音希聲. (『道德經』41章)

57) 至樂無樂(『莊子』至樂).

58) 禍莫大於可欲. 是以聖人不引五色 不淫於聲樂. (『韓非子』解老). 國用詩書禮樂孝弟修治者, 敵至必削國, 不至必貧國. (『商君書』去強)

59) 明主 …… 不養恩愛之心而增威嚴之勢. (『韓非子』六反) 且父母於子也, 產男則相賀, 產女則殺之 …… 故父母之於子也, 猶用計算之心以相待也, 而況無父子之澤乎(『韓非子』六反).

바로 『禮記』의 樂記篇이다. 「樂論」과 「樂記」는 그 성립년대와 내용에 있어서 약간 차이가 나지만 60) 「樂記」의 1/4 이 樂論과 거의 일치한다. 그러므로 본 논문에서는 「樂記」를 古代儒家的 樂思想을 고찰하는 중심자료로 삼겠다.

「樂記」는 전통적으로 漢의 武帝 때 河間獻王이 諸生과 더불어 잔존하던 樂에 관한 論을 모아 저술한 것으로 전해진다. 河間獻王은 武帝시대의 諸侯王으로 당시에 잔존했던 封建勢力이었다. 그러므로 그는 당시의 郡縣制度에 입각한 漢의 君主 및 관료와는 대립관계에 있었다. 그러나 그는 체제에 순종했고 당시 관료들에 대해 암묵적 비판을 가하는 체제내비판자였다. 이런 점에서 그는 당시 권력에 대한 저항과 비판을 했던 淮南王과는 그 입장을 달리한다. 그는 雅樂을 武帝에게 헌상함으로써, 鄭聲이나 楚聲과 같은 新樂을 주로 하는 武帝의 樂을 비판했다.<sup>61)</sup> 물론 樂記는 한 사람의 작품이 아니고 한 시대에 완성된 것도 아니다. 그 기본 사상과 이론체계중 중요한 장절들은 戰國 말기에 이미 형성되었다. 그러나 이 책의 완성이 漢初에 이루어 졌고, 그 편집책임자로 河間獻王이 거론되는 것은 이 책에 그의 사상이 일정한 정도 반영되었다고 보아도 무방할 것이다.

## 2) 樂의 本質

모든 본질의 문제는 개념규정의 문제이다. 그리고 이것은 기원의 문제와 밀접한 연관을 맺고 있다. 때문에 「樂記」의 저자도 여러가지 방식으로 樂의 개념규정을 시도하고 그 기원의 문제를 논하고 있다.

우선 「樂記」는 樂을 聲 및 音과 구분하고 있다. 聲이란 人心이 “物에 감응해 움직이기 때문에 나타나는”<sup>62)</sup> 것이다. 즉 인간의 주관이 객관세계와 감각기관을 통해 접촉할 때 생겨나는 가장 원초적인 상태의 것으로 말 그대로 소리이다. 이러한 “소리는 서로 융하기 때문에 변화가 생기고 변화는 문채를 이루는데 이것을 音이라고 한다.”<sup>63)</sup> 즉 音은 단순한 소리가 아니라 이미 가락을 이룬 것, 오늘날의 의미로 歌曲을 의미한다. 물론 “樂은 音과 서로 가깝지만 같지는 않다.”<sup>64)</sup> 이러한 “音을 비교하여 樂器에 맞추고 방패 도끼나 쟁깃 소꼬리를 들고 춤을 추면 이를 樂이라고 한다.”<sup>65)</sup> 즉 樂이란 聲에 근거한 音을 포함하고 있지만 舞를 또한 포함하는 종합적인 활동을 지칭하는 것이다. 이러한 개념규정은 당시에 詩歌와 舞蹈 및 音樂 등이 아직 완전히 분화되지 않았다는 사실을 반영한다.

그러나 樂은 또한 단순히 詩歌와 舞蹈 등의 기술적인 활동만을 지칭하는 것은 아니다. 그것들은 樂의 외연을 나타내는 것이고 樂을 본질적으로 규정할 수 있는 것이 아니다. 「樂記」의 저자는 樂의 본질을 人間의 마음과의 관계에서 생각하고 있다. 樂은 人心과 物과의

註 60) 이에 관한 자세한 논의는

吳敏清 : 《樂記》의 成書年代及其作者. (『音樂研究文選』上, 319 쪽 ~ 333 쪽) 및 馮浩軒 : 《樂記》作者辨(앞의 책 : 334 쪽 ~ 344 쪽) 참조.

61) 板野長八 「中國古代における人間觀の展開」 413 쪽 ~ 414 쪽 참조.

62) 感於物而動, 故形於聲. (樂記①)

(이하 번호는 漢文大系本 『禮記』의 「樂記」의 단락의 순서임)

63) 聲相應, 故生變, 變成方, 謂之音. (樂記 ①)

64) 夫樂者 與音相近而不同. (樂記 ④)

65) 比音而樂之, 及于戚羽旄, 謂之樂. (樂記 ①)

접촉에서 발생하는 것이기 때문에 情의 문제와 관련이 있다. 때문에 樂이 무엇인가 하는 문제는 인간의 본질 문제와 떼어 생각할 수 없다.

禮樂을 통한 教化를 정치의 핵심으로 삼은 儒家에게는 인간의 본성 문제는 매우 중요한 문제였다. 원래 유가의 禮樂은 外制的인 것이었다. 孔子 당시는 周의 禮樂이 어느 정도 현실적 기능을 갖고 있었기 때문에 그 근거를 문제 삼지는 않았다. 그는 다만 참다운 禮와 樂은 仁의 정신이 구현된 것이어야 한다<sup>66)</sup> 고 주장함으로써 당시 점차 붕괴되어 가는 周의 禮樂을 새롭게 하고자 했다. 그러나 周의 禮樂의 붕괴는 역사적 필연이었다. 그래서 孟子는 禮樂의 근거를 인간의 주관성 즉 心에서 찾았다.<sup>67)</sup> 그리하여 그는 性善說을 주장한다. 그러나 그의 性善說은 전통적인 教化說과 어느 정도 논리적 모순을 일으켰다.<sup>68)</sup> 荀子は 이 모순을 해결하기 위해 性惡說을 주장해 인간이 옳은 것은 천부적인 인간 본성 때문이 아니라 인간의 인위적 노력 즉 문화 교육 등에 의한 것이라고 생각했다. 즉 禮樂의 근거를 人爲에서 찾음으로써 禮의 外制性을 다시 확립하고 그 근거를 先王의 人爲의 제작에 두었다. 결국 인간의 본성을 善으로 보는가 惡으로 보는가 하는 그들 사이의 논쟁은 모두 禮樂에 의한 教化의 가능성과 필요성을 근거지우기 위한 현실적 필요 때문에 생긴 것이다.<sup>69)</sup> 그러나 孟子보다 후기의 戰國時代를 살았던 荀子에게는 禮樂政治를 회복할 현실적 가능성이 더 희박했다. 즉 당시 이미 儒家가 이상으로 삼던 周의 禮와 樂은 현실적으로 파탄해 버렸다.

특히 욕망을 통치자의 사치스러운 욕망으로만 간주하고, 그것을 부정하는 위에 禮樂을 배제할 것을 주장하는 墨家나 일체의 인간의 감정이나 욕망 등을 배제할 것을 주장해 유가의 禮樂을 부정한 莊子系 道家의 공격에 접해, 荀子の 後學들은 욕망을 긍정함으로써 禮와 樂의 의의와 역할을 분명히 할 필요성을 통감했다.

특히 莊子の 外雜篇은 荀子が 性을 惡이라고 보고 善은 人爲라고 본 입장 및 禮와 樂은 이런 의미에서 人爲 즉 僞라고 본 입장을 정면에서 비판한다. 즉 荀子が 禮樂을 人爲(僞)로 본 것을 이용해 僞를 眞僞의 僞로 해석해 버렸다. 그리하여 禮와 樂을 眞이 아닌 것 즉 僞로 배척했다. 즉 荀子の 개념규정을 이용해 荀子の 性惡說과 天人之 分 사상을 비판한 것이다.<sup>70)</sup>

그래서 荀子の 後學들<sup>71)</sup>은 樂論篇에서 誠 즉 참된 것을 드러내고 僞를 제거하는 것이 禮

註 66) 子曰, 人而不仁如禮何, 人而不仁如樂何. (『論語』 八佾)

子曰, 禮云禮云 玉帛云乎哉, 樂云樂云 鐘鼓云乎哉. (『論語』 陽貨)

67) 孟子 公孫丑上 6 참조.

68) 性善說을 철저하게 주장하면 外制的인 禮樂에 의한 교화는 적극적 의미를 지닐 수 없다.

69) 孟子는 教化의 가능근거를, 荀子は 教化의 필요성을 보다 강조했다 할 수 있다.

70) 禮相僞也. (『莊子』 知北遊), 性之動, 謂之爲, 爲之僞, 謂之失. (『莊子』 庚桑楚).

板野長八, 앞의 책, 340-341 쪽 참조.

71) 樂論篇을 荀子の 作이라고 볼 경우 荀子사상 체계의 性惡說 및 天人之 分의 사상과 樂論篇의 性善說 및 天人合一의 사상과의 모순을 순자사상 체계내에서 설명해야 한다. 津田左右吉은 荀子が 그저 애매하게 종합 절충했다고 하는데, 이보다도 중국문헌 형성과정의 일반론에 비추어 볼 때 後學들의 발전된 사상이라고 보는 것이 더 타당할 것이다.

(津田左右吉: 漢儒의 禮樂說 『東洋學報』 제 19 권 363 쪽 참조)

라고 72) 함으로써 道家의 비판을 벗어나려고 한다. 즉 荀子 후학들은 道家와의 논쟁을 통해 道家의 입장에 접근하게 되었고 이 때문에 性惡說을 내세운 荀子의 입장보다는 性善說을 주장한 孟子의 입장에 접근하게 되었다. 그것은 荀子의 心은 원래 孟子의 性과 거의 같기 때문에 원래부터 性善說에 설 가능성이 있었는데 그 근본 원인이 있다. 그러나 荀子가 性惡說 및 天人的 단절을 주장했던 것은 人道の 天道에 대한 독자성을 강조하고 가치를 人道の 세계에 한정함으로써 性的 教化를 관장하는 君主의 역할과 禮의 역할을 강조하고 禮의 唯一性和 그 不變性을 강조하고자 했기 때문이었다. 73) 그러나 荀子의 시대로부터 秦漢初까지 儒家의 禮의 不變性의 파탄은 현실적으로 결정적인 것이 되어 갔다. 그러므로 人道の 天道에 대한 독자성이 약화되고 荀子의 후학들은 그들의 기본입장을 도가와와 대립논쟁을 통해 변화시켰다. 그리고 이러한 입장에서 저술한 것이 樂論篇이고 이러한 樂論篇을 이어받은 것이 바로 樂記篇이다.

그러나 樂記篇은 특히 莊子系 道家인 『淮南子』74)와 대립관계를 통해 형성된 것이다. 「樂記」는 “사람은 태어나서 고요하다. 이것은 하늘이 부여한 性이다. 그런데 사물에 감촉해 움직이게 된다. 이것은 性的 欲이다. 사물이 와서 얹어 있게 된다. 그런 후에 好惡가 나타난다. 이 好惡가 안에서 절제됨이 없고 얹어 능력이 外物에 이끌리어 스스로 반성할 수 없으면 天理(天性)가 사라진다. 대개 外物이 사람을 감촉함은 다함이 없다. 그런데 사람의 好惡가 절제됨이 없다면 이것은 사물이 우리에게와 인간이 사물로 변화되는 것이다. 사람이 外物로 변해버렸다는 것은 天理는 사라지고 인간의 욕망만이 채워졌다는 말이다. 이 때문에 도리에 어긋나고 거슬리며 사람을 속이는 마음이 생기고 넘치는 짓과 안일을 탐하며 어지러운 일이 있게 된다. 때문에 강한자가 약한자를 위협하고, …… 하게 된다. 이것이 세상이 크게 어지러워지는 길이다. 이 때문에 先王은 禮樂을 제정하여 사람들이 그것을 절도로 삼았다. …… 禮로서 백성의 마음을 절제하고 樂으로써 백성의 소리를 조화롭게 하고 政으로써 그것을 행하고 刑으로써 이에 거역하는 것을 방지한다.” 75) 라고 한다. 다소 긴 인용문이지만 이 귀절은 宋代 新儒家의 인간관에 결정적인 영향을 미친 문장 76) 으로 「樂記」의 인간관을 단적으로 보여주는 곳이다. 즉 人間은 天興의 性과 후천적으로 物과 접촉해 생기는

註 72) 著誠去僞 禮之經也. (『荀子』樂論)「樂記」㉔ 에도 동일한 귀절.

73) 이 점은 荀子사상과 法家思想의 연결고리가 된다.

74) 淮南王安이 편집 책임자인데 淮南王安(B.C122 死)은 漢武帝때의 잔존 봉건세력으로 漢에 저항해 반역죄로 처벌된다.

『淮南子』는 물론 여러학파를 절충한 흔적이 농후하나 漢初의 道家사상의 입장을 반영하고 있다.

75) 人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。物至知知，然好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡，亦隨物而化。物化而人物也，人物也者，滅天理，而窮人欲者也。於是悖逆詐僞之心，有淫泆作亂之事。……此大亂之道也。是故先王之制禮樂，人爲之節。……禮節民心，樂和民聲。政以行之，刑以防之。  
(樂記 ⑦ ⑧)

76) 新儒家의 人間觀을 형성하는 핵심용어인 天理와 人欲이라는 말이 나오는 출처일뿐 아니라, 天之性은 本然之性의 원형이고 性之欲은 氣質之性의 원형이다.

情과 知의 두가지 요소로 구성되어 있다. 이것은 天理와 人欲이라는 두가지 요소로도 표현된다. 그런데 이 두가지는 모두 人間의 본질이다. 즉 人性이다. 하나는 타고난 그대로의 性이고, 다른 하나는 性의 움직임이다. 이런 의미에서 양자는 性의 動靜의 두가지 면을 형성하는 것이다. 이것은 『淮南子』「原道訓」편에 나오는 동일한 구절을 비교해 볼 때 특별한 의미가 있다. 「原道訓」에서는 “사람이 태어나서 고요하다. 이것은 하늘이 부여한 性이다. 그런데 (外物에) 감촉한 후에 움직이게 된다. 이것은 性을 해치는 것이다.”<sup>77)</sup> 라고 쓰여져 있다. 거의 동일한 「樂記」와 「原道訓」의 이 구절에서 서로 다른 것은 性之欲과 性之害란 구절이다. 즉 양자는 天與의 그대로 고요한 天性을 性으로 인식하고 있지만 감촉해 움직이는 것을 樂記篇은 性의 欲으로 보아 性으로 인정하고 있는 반면 原道訓篇은 性의 害로 보아 性으로 인정하고 있지 않다. 이러한 차이점이 바로 道家와 儒家의 禮樂에 대한 차이점을 형성한다. 즉 道家는 物에 접촉해 움직이는 것 다시 말해 情을 性으로 인정하지 않을 뿐 아니라 性을 해치는 것으로 보아 배제한다. 그러므로 情을 조절하는 수단으로서의 禮樂을 모두 불필요한 것으로 본다. 그러나 樂記篇은 天性 이외에 性의 欲을 긍정하기 때문에 그것을 조절하는 수단으로서 禮樂을 필요로 하게 된다. 물론 樂記篇은 莊子系 道家에서 性에 해당하는 天性을 수용했다. 그러나 그들은 天性 뿐만 아니라 情 또한 현실에 존재하는 것으로 긍정함에 의해 禮와 樂의 존재 의의와 역할을 분명하게 하려 했다는 점에서 역시 儒家였다.

이처럼 情을 긍정하기 때문에 「樂記」는 外物과 心이 접촉하면 好惡의 情이 생기고, “그것을 기뻐하기 때문에 말하게 된다. 그러나 말로는 그것을 다 나타낼 수 없기 때문에 긴 말을 하게 된다. 그러나 말로도 부족하기 때문에 탄식한다. 그러나 탄식으로도 부족하기 때문에 자기도 모르게 손과 발이 춤추게 된다.”<sup>78)</sup> 고 하여 樂은 즐거움(樂)이며 情을 가진 존재로서의 인간이 피할 수 없는 것임<sup>79)</sup> 을 지적한다.

이처럼 「樂記」는 인간 본질의 문제에 대한 고찰을 토대로 樂을 객관세계의 인간의식내의 반영의 문제 즉 心의 움직임<sup>80)</sup> 으로 생각했고, 樂이란 현상이 인간에게, 필요불가결한 情의 문제와 연결되어 있음을 인식했다.

그러나 樂은 단순한 情은 아니고 질문된 情 즉 德의 나타남이요 德을 드러내는 것<sup>81)</sup> 이다. 「樂記」에서 魏文侯는 子夏와의 대화에서 古樂을 들으면 높고 쉽고 鄭과 衛의 音 등의 俗樂 즉 新樂을 들으면 지루한지 모르겠다고 하며 그 이유를 물었다. 이에 子夏는 魏文侯가 좋아하는 新樂은 樂이 아니고 音이라고 한다. 또 그는 德音만을 樂이라고 일컬었다.<sup>82)</sup> 「樂記」의

註 77) 人生而靜，天之性也。感而後動，性之害也。物至而神應，知之動也。知與物接，而好憎生焉。好憎成形，而知誘於外，不能反己而天理滅矣。(『淮南子』原道訓)

78) 說之，故言之，言之不足，故長言之，長言之不足，故嗷歎之，嗷歎之不足，故不知手之舞之，足之蹈之也。(樂記 ⑤)

79) 夫樂者樂也 人情之所不能免也。(樂記 ⑤)

80) 樂者 心之動也樂記 ⑤)

81) 樂者 德之華也(樂記 ⑤) 樂者 所以象德也。(樂記 ②)

82) 樂記 ④ 참조.

이 대화는 당시의 현실과 樂記 저작의 중요한 이유가 어디있는가를 알려준다. 즉 「樂記」는 道家的 禮樂否定에 대한 반박을 내적 이유의 하나로 하지만 그 보다는 당시의 활발해진 俗樂 즉 민간 음악에 대해서 비판하고자 하는 의도에서 저술되었다. 그래서 「樂記」는 참된 樂의 범주에서 俗樂을 배제한다. 즉 민간에서 제작된 樂은 漏音<sup>83)</sup>으로 참된 樂이 아니다. 참된 樂은 德音으로 그것은 先王 및 君子의 훌륭한 정치적 업적을 표현한 것이다.<sup>84)</sup> 그러므로 참된 樂은 庶民들을 알 수 없고 오직 德과 位를 갖추고 있는 君子만이 알 수 있는 것이다.<sup>85)</sup> 때문에 樂은 聖인이 즐기는 바이기도<sup>86)</sup> 하다. 그러므로 樂은 아무나 제작할 수 있는 것은 아니다. 그것은 오직 德과 位를 갖춘 君子 즉 先王<sup>87)</sup> 만이 제작할 수 있는 것이다.

우리는 앞에서 春秋時代부터 樂의 문제를 陰陽과 五行이라는 물질적 범주로 이해하려는 시도가 있어 왔음을 보았다. 그리고 孔子를 비롯한 儒家는 樂의 실천의 문제에 대한 해명의 이론적 수준이 낮았음을 이야기했다. 유가가 樂의 실천 자체에는 관심이 깊었어도 그 이론은 낮은 수준에 머물렀다는 이론적 결함을 주목하기 위해 戰國時代의 儒家는 陰陽과 五行이라는 관념을 받아들였고 특히 戰國末 騷衍 및 그 일파에 의해 종합된 陰陽五行說을 받아들였다.

물론 이와 같은 陰陽五行說의 수용은 중국 선진사상 일반이 공통으로 갖고 있는 세계관인 自然的 互惠主義에 근거하고 있는 것이기도 하다.<sup>88)</sup> 즉 조화 및 질서가 우주 자연의 규범 및 표준이라 파악하고 우주자연의 만물은 여타의 만물과 호혜적으로 연관되어 있으며, 또한 개개의 만물은 광대무변한 우주의 패턴을 형성하는 거대하고 자발적인 위계질서의 일부분이라 인지하는 안목이며, 우주는 통일적 전체로서 天地人은 하나라는 세계관은 중국의 일반적인 세계관 이었다. 이러한 세계를 설명하는 실질적 범주 개념이 陰陽과 五行 같은 개념이었다면 그 어떤 사상도 이러한 범주 개념을 사용하지 않을 수 없을 것이다. 「樂記」도 또한 이런 세계관을 그 근거에 깔고 있다. 「樂記」는 바로 이러한 세계관에 근거해 樂의 형이상학적 근거를 세우려 했다. 즉 先王은 禮樂을 제작할 때 바로 이런 자연의 구조에 근거해 제작했다는 것이다. 이 때문에 거의 禮에 부속되는 개념으로 사용된 樂은 禮와 對自的으로 인식되게 된다.

「樂記」는 “天은 높고 地는 낮는데, 萬物은 그 사이에 散在해 각각 그 양태를 달리하고 있으니, (天地 사이에는 이미) 禮(즉 異)의 질서가 자연스럽게 행해지고 있다. 또한 (陰陽의

註 83) 樂記 ㉔ 참조.

84) 樂記 ㉔ 에는 賈牟賈와 孔子의 대화를 통해 武王周公 등의 정치적 업적과 무공을 樂에 반영하는 구체적 내용을 보여준다.

85) 知聲而不知音者 禽獸是也 知音而不知樂者 衆庶是也 唯君子爲能知樂(樂記 ㉔)

86) 樂者聖人之所樂也.(樂記 ㉔)

87) 「樂記」의 거의 모든 귀절에서 樂의 창작자를 先王으로 기술하고 있다.

88) 自然的 互惠主義란 林孝善의 용어이다. (林孝善: 「삶의 정치사상」 제 4 장 참조)

J. Needam은 ‘유기체적’ 자연관이라고 했는데 건국 같은 의미를 나타내는 말이다.

그러나 유기체란 말은 유기체가 무엇인가에 대한 이견이 있을 수 있으므로 林孝善의 이 용어가 보다 적절하다고 생각된다.

氣가) 流行하여 멈춤이 없고 전체로서 조화를 이루어가며 생성 변화하니 (天地 사이에는 이미) 樂(즉 同)의 연주가 자연스럽게 일어나고 있다.”<sup>89)</sup> 고 하여 자연만물의 존재 양태가 이미 禮樂을 상징하고 있다고 한다. 이런 의미에서 禮란 天地사이에 있는 차별의 원리요 樂이란 天地사이에 있는 調和의 원리이다. 또한 “調和의 원리로서의 樂은 만물의 조화를 두텁게 하고 神 즉 陽氣의 영묘한 작용에 따라 天의 양태를 쫓는다. 차별의 원리로서의 禮는 만물의 마땅함을 구별하고 鬼 즉 陰氣의 영묘한 작용에 의거해 地의 양태를 쫓는다.”<sup>90)</sup> 고 하여 禮와 樂을 陰陽 二氣를 상징하고 있는 것으로 보며 그 작용을 차별과 조화에 두고 있으며 이 양자를 天과 地로 나누어 상징하고 있다. 이처럼 禮와 樂은 天地自然이 원래 지니고 있는 본질적인 양태라는 것이다.

「樂記」는 또한 “地氣(즉 陰氣)는 상승하고, 天氣(즉 陽氣)는 하강한다. 陰氣와 陽氣가 서로 마찰하고 天(氣)과 地(氣)가 서로 감응하여 움직인다. 그리고 천둥과 번개로 이 움직임을 북돋우고, 비와 바람으로 거세게 일으키며 四時로 이를 변동시키고 日月로써 이를 따듯하게 하여 만물의 生成化育이 이룩된다. 이와 같다면 樂이란 天地의 和이다.”<sup>91)</sup> 라고 말한다. 이는 和가 바로 만물의 변화와 생성의 원리임을 말한 것이다. 春秋時代의 陰陽 五行家들은 和는 새로운 物을 생기게 할 수 있지만 同은 새로운 결과를 산출할 수 없다고 생각해 同을 반대하고 和를 주장했다. 또한 和와 樂은 동일하다고 했다.<sup>92)</sup> 또한 和의 古字는 고대의 樂器를 지칭하는 것이었다.<sup>93)</sup> 이처럼 樂의 본질을 和라고 하는 것은 뿌리깊은 역사성을 지닌다. 「樂記」가 이와 같이 和를 樂의 본질로 파악함은 樂의 실천과정에서 검증될 수 있는 科學的 파악이다. 즉 不同한 五聲六律 八音이 상호 조화를 이루어 새로운 音樂을 산출하기 때문이다. 그러나 「樂記」는 樂을 자연의 한 양태로 봄으로써 사회 역사적 산물인 樂에 불변성을 부여했다. 즉 先王은 이러한 天地의 본질적 양태를 본따서 禮樂을 제정했기 때문에 天地가 변하지 않는 한 禮樂은 불변성을 갖는다.<sup>94)</sup>

앞에서 본 것처럼 「樂記」는 樂을 여러가지 측면에서 규정하려고 한다. 다시 한번 요약해 보면 ①樂은 음이 아니다. ②樂은 心之動이다. 즉 情이다. ③樂은 禮에 따라 절문된 情이다. 그러므로 樂은 德의 드러남이다. ④樂은 우주자체의 양태로 和이다. 라는 규정들이다. 이러한 모든 규정이 모두 樂의 본질을 드러내려는 규정들이지만 ①은 외연적 정의이고 ②는 樂의 현실적 필요성을 강조하기 위한 토대로 情을 긍정하기 위한 정의이다. 물론 이것은 유가의 인간관을 형성하는 과정에서 나온 산물로 중요하다. 그러나 「樂記」에서 樂에 대한 가장 중요한 규정은 ③과 ④라고 할 수 있다. 그 중에서도 ③은 특히 중요하다.

註 89) 天高地下, 萬物散殊. 而禮制行矣. 流而不息, 合同而化, 而樂興焉.(樂記 ⑩)

90) 樂者 敦和率神而從天. 禮者 別宜居鬼而從地.(樂記 ⑩)

91) 地氣上齊, 天氣下降. 陰陽相摩, 天地相蕩. 鼓之以雷霆, 奮之以風雨. 動之以四時, 煖之以日月. 而百化興焉, 如此則, 樂者天地之和也.(樂記 ⑩)

92) 夫和實生物, 同則不繼, ……和樂如一.(國語 鄭語)

93) 和의 古字는 “辭”이다. 이는 郭沫若(甲骨文字 研究)에 의해 처음으로 주의 논의 된 것으로 일종의 總管악기인 笙을 의미한 것이었다.(吳毓清: 論《樂記》二題「音樂研究文選」上: 356 쪽 참조)

94) 樂也者情之不可變者也, 禮也者理之不可易者也.(「樂記」 ⑨)



그것은 「樂記」가 漢初에 당시 俗樂을 비판하고 雅樂을 확립하기 위해 河間獻王을 중심으로 한 諸生이 完成한 것이라는 역사적 사실을 전제로 할 때는 특히 중요하다. 樂은 德音으로 溺音이 아니라는 이 규정은, 특히 儒家의 樂이란 말이 단순한 藝術論이 아니고 禮樂정치이념의 핵심적 용어라는 점에서 볼 때, 특별한 의미를 지닌다. 그것은 禮에 맞지 않는 樂을 樂의 정의에서 제외한 것이다. 즉 俗樂은 樂이 아니다. 그러므로 그것은 배척되어야 한다는 것을 함의한다. 이것은 春秋戰國시대를 통해 붕괴되어 가던 樂의 제정권과 시행권을, 俗樂을 배제함으로써, 다시 확립하고자 하는 정치적 욕구의 발로이다.

그리고 그들은 ④의 규정을 통해 그들이 제정한 樂을 상대적 불변성을 갖는 자연에 근거한 것으로 규정함으로써 사회역사적 산물인 유가의 禮樂을 불변하는 것으로 정초하고자 했다. 이는 모두 漢帝國의 이념적 통일이라는 당시의 역사적 사실과 깊은 연관을 갖고 있다.

### 3) 樂의 作用

본질과 작용은 상호 밀접한 관계를 갖고 있다. 본질은 작용 속에서만 파악가능하고 작용은 본질을 드러내는 것이기 때문이다. 우리는 앞에서 「樂記」는 樂의 범주에서 俗樂을 제외하였고 雅樂의 본질을 和(조화)로 파악했음을 보았다. 그리고 이러한 和를 바로 우주의 본질이고, 또한 욕망을 갖고 있는 인간의 본질을 파악했음을 보았다.

그러면 이러한 본질을 갖고 있는 樂의 작용은 무엇일까? 「樂記」에서 그것은 바로 개인과 사회 및 우주에 있어서 조화로운 삶과 통합을 가져오는 것이다. 이러한 작용이 가능한 것은 바로 우주자연의 만물 상호 간에 호혜적으로 연관되어 있고 서로 感應의 관계<sup>95)</sup>에 있기 때문이다.

「樂記」는 姦聲이 사람에게 감촉하면 逆氣가 그에 응하고 正聲이 사람에게 감촉하면 順氣가 이에 응한다고 한다. 그리고 이는 사람의 마음에만 영향을 줄 뿐 아니라 萬物 모두에게 같은 영향을 준다고 하고 그 이유를 萬物의 이치가 같은 類로 서로 움직이기 때문이라고 한다.<sup>96)</sup> 즉 同類相引이라는 법칙하에 樂의 감정이입 및 음의 共鳴作用을 感應으로 수용한 것이다. 그러므로 “禮樂을 잠시라도 우리 몸에서 떠나게 할 수 없다. 樂의 본질을 철저히 알아 마음을 다스리면 和易하고 정직하며 자애롭고 순량한 마음이 유연히 일어난다. 이러한 마음이 생기면 마음이 즐거워지고, 즐거워지면 안정되고, 안정되면 오래 지속되고 지속되면 그 덕이 하늘과 같아지고, 하늘과 같아지면 그 위엄이 神과 같아지게 된다. 그 덕이 하늘과 같아지면 말하지 않아도 사람들이 믿고, 그 위엄이 神과 같아지면 노하지 않아도 사람들이 두려워한다.”<sup>97)</sup>고 「樂記」는 말한다. 즉 樂은 한 개인의 인격을 완성하는 작용을 한다. 왜냐하면 樂은 人情을 반영할 뿐 아니라 人情을 만들 수 있기 때문이다. 그러므로 樂은 사람의 마음을 조화롭게 만든다. 물론 이때의 樂이란 바로 正聲이며 雅樂을 말한다.

註 95) 春秋時代의 宣氣思想의 신비화된 수용과 연관된다.

96) 凡姦聲感人,而逆氣應之……. 正聲感人,而順氣應之……. 萬物之理,各以類相動也. (樂記<sup>95)</sup>)

97) 禮樂不可斯須去身, 至樂以治心. 則易直子諒之心, 油然而生矣. 易直子諒之心生則樂. 樂則安. 安則久. 久則天. 天則神. 天則不言而信. 神則不怒而威. (樂記<sup>95)</sup>)

이처럼 樂은 개인에 있어서 조화있는 인격, 즉 유가적 인간형을 형성할 뿐 아니라 사회 속에서는 上下를 화합하게 한다. 즉 사회통합에 기여한다. 물론 이 통합은 동질적인 평등한 통합이 아니다. 親疏와 貴賤 長幼와 男女의 구별을 지키는 한도내에서의 화합이다.<sup>98)</sup> 이러한 의미에서 유가적으로 질서지워진 사회로의 통합이다. 이또한 백성의 마음을 좋하게 하고 風俗을 바꿀 수 있는 樂의 感應力에 의한다.<sup>99)</sup> 즉 樂의 教化力에 의한다.

그러나 樂은 개인과 집단의 삶에 관계할 뿐 아니라 바로 우주 전체의 생성에 관계 작용한다. 雅樂은 “조화롭기 때문에 萬物이 그 본성을 잃지 않게 한다.”<sup>100)</sup> 또한 “四時의 氣를 감동시킴으로써 萬物の 理를 드러나게 한다.”<sup>101)</sup> 또한 “天地는 화합하고 陰陽의 氣는 더욱 조화하여 만물을 따뜻하게 하여 덮고 키운다.”<sup>102)</sup> 이처럼 樂은 우주전체가 조화롭게 생성하게까지 하는 작용을 미친다.

「樂記」에서 樂은 개인으로 하여금 邪汚의 氣에 접촉함이 없이 雅樂의 감응에 의해 善心과 德을 조장시켜 인격의 도야에 도움을 주고, 한 집단 내에서는 禮에 의해 차등지워지고 분리된 사람들 사이를 禮의 한도 내에서만 통합하는 작용을 하고, 전 우주적인 범위에서는 만물의 생성을 조화롭게 한다고 파악된다. 이것은 결국 유가적인 인간의 완성과 유가적 사회의 구현에 雅樂이 절대적 역할을 한다는 것을 그들이 파악한 것이다. 즉 「樂記」의 저자는 樂의 정치적 기능을 정확하게 인식하고 있다. 그리고 그들은 왜 유가가 樂을 정치이념 구현의 핵심적 수단으로 삼아야 하는지를 분명하게 설명해 준다. 그들은 더 나아가 이러한 정치적 이념 구현의 수단으로서의 樂의 근거를 사회 역사 속에서 뿐만 아니라 자연 속에서 구함으로써 樂의 작용을 신비화한다.

### Ⅲ. 結論 - 古代儒家的 禮樂思想의 의미

「樂記」는 “禮와 樂은 그 근본이 같다.”<sup>103)</sup> 고 전제한다. 그러나 이러한 전제 아래서 양자의 상대적 차이를 논하고 있다.

우선 樂은 우주자연의 조화(和)를 상징하고 禮는 질서(序)를 상징한다.<sup>104)</sup> 때문에 이러한 우주의 양태를 본받아 만든 大禮와 大樂은 우주자연과 그 질서지움 및 조화의 양태를 같이 한다.<sup>105)</sup> 이와 같은 두가지 양태는 天地自然 속에서 天과 地의 두가지가 대표적으로 상징하는 것이다. 그러므로 樂은 天을 본받아 만든 것이고 禮는 地를 본받아 만든 것이다.<sup>106)</sup>

註 98) 使親疏貴賤長幼男女之理, 皆形見於樂. (樂記㉘)

99) 樂也者 聖人之所樂也, 而可以善民心, 其感人深, 其移風易俗. (樂記㉙)

100) 和故百物不失. (樂記㉚)

101) 動四氣之和, 以著萬物之現. (樂記㉛)

102) 天地新合. 陰陽相得. 煦燠覆育萬物. (樂記㉜)

103) 禮樂之情同. (樂記㉝)

104) 樂者天地之和也. 禮者天地之序也. (樂記㉞)

105) 大樂與天地同和. 大禮與天地同節. (樂記㉟)

106) 樂由天作, 禮以地制. (樂記㊱)

天은 변화의 상징이고 地는 불변의 상징이기 때문에<sup>107)</sup> 근본을 궁구해 변화의 이치를 아는 것은 樂의 근본이고, 참됨(誠)을 드러내고 거짓됨을 버리는 것 즉 불변하는 眞僞를 분명히 하는 것은 禮의 본질이다.<sup>108)</sup> 또한 天을 본받아 만든 樂은 불변하는 上下의 계급사이에 상호 조화를 불러 일으키고, 地를 본받아 만든 禮는 불변하는 인간의 貴賤의 등급을 확실히 한다.<sup>109)</sup> 이런 점에서 樂은 서로 같아지게 하는 것이고, 禮는 서로 다르게 하는 것이다. 서로 같아지면 서로 친하게 되고, 그 다름이 분명하게 되면 서로 공경하게 된다.<sup>110)</sup> 또한 樂은 中 즉 마음에서 나오고 禮는 外 즉 용모에서 생긴다. 樂은 마음에서 나오기 때문에 和靜하고 禮는 용모에서 생기기 때문에 文飾이 있다.<sup>111)</sup> 때문에 樂은 心을 다스리는 것이고 禮는 身을 다스리는 것이다.<sup>112)</sup>

이상에서 「樂記」에 나타난 禮와 樂의 상대적 차이를 살펴보았다. 그러나 禮와 樂은 모두 사람의 情에 관계한다<sup>113)</sup>는 점에서 그 근본이 같다. 또한 禮樂의 궁극적인 목표가 백성의 好惡의 情을 고르게 하여 人道의 바름으로 돌아가게 해<sup>114)</sup> 無爲<sup>115)</sup>로서 天下를 다스리고자<sup>116)</sup> 하는 유가가 표방하는 정치이념을 실현하는 것이라는 점에서도 동일하다.

「樂記」에서 禮와 樂을 상관적으로 파악한 규정들은 이상과 같이 다양하지만, 그 핵심은 禮는 異이지만 樂은 和요 同이란 규정이다. 즉 유가적 사회는 禮를 통해 사람들 사이를 차별지우지만, 유가의 정치이념은 禮만이 아니라 樂에 의해서도, 즉 禮와 樂의 변증법적 통일에 의해 실현되기 때문에, 차별에서 오는 갈등을 언제나 해소할 수 있는 능력을 갖고 있다는 주장이다. 만약 그들의 주장이 옳다면 실제 역사과정에서 일어났던 유가적 사회의 갈등은 이러한 변증법적 통일의 결여 때문이라고 볼 수도 있을 것이다. 그러면 이들의 이러한 禮樂정치 이념을 우리는 어떻게 받아 들여야 할까?

禮樂은 上古時代에는 모두 일상생활과 祭神의 수요에서 행해졌다. 이것이 사회가 계급사회로 진입한 후 점차 지배계급의 계급적 특권이 되어버렸다. 즉 피지배 계급은 禮의 가장 중요한 영역인 祭祀에 참가할 자격이 발탁되었다. 이때 부터 점차 禮는 지배귀족의 통치수단이 되어버렸다.

계급사회에서는 사회에서의 지위와 행위를 결정하는 貴賤上下와 가족내에서 지위와 행위를 결정하는 尊卑, 長幼, 親疏의 差異를 분명히 하는 일이 사회질서 유지를 위해 필요하다.

註 107) 著不息者天也。著不動者地也。(樂記②)

108) 窮本知變，樂之情也。著誠去僞，禮之經也。(樂記④)

109) 禮義立則，貴賤等矣。樂文同則，上下和矣。(樂記⑤)

110) 樂者爲同，禮者爲異。同則相親，異則相敬。(樂記⑥)

111) 樂由中出，禮自外作。樂由中出故靜，禮自外作故文。(樂記⑩)

112) 致樂以治心。(樂記⑧) 致禮以治躬。(樂記⑩)

113) 禮樂之說管乎人情矣。(樂記⑧)

114) 教民平好惡，反人道之正。(樂記⑥)

115) 이때의 無爲란 法の 강제력 없이란 의미이다.

116) 揖讓而治天下者，禮樂之謂也。(樂記⑩)

禮는 바로 이러한 差異를 유지하는 수단이다. 그러므로 禮를 정확하게 표현하는 말은 바로 “異”이다. 또한 禮는 번잡하다. 왜냐하면 사람에 따라 그 사회적 지위에 따라 禮가 다르기 때문이다. 禮에 있어서 문제는 항상 ‘누가 그 禮를 행하느냐’하는 것이다. 즉 어떤 행위가 禮에 부합하는가의 여부는 행위자의 사회적 지위를 떠나 말할 수 없다.<sup>117)</sup>

五倫은 儒家思想의 중심이며 儒家的 政治의 최고 목표라 할 수 있다. 君臣, 父子, 夫婦, 長幼, 朋友의 5가지 사회관계는 수많은 사회관계 중에서 귀납해 얻은 가장 중요한 5가지 범주이다. 그런데 이 5가지 관계 중 朋友만이 평등한 지위이고, 나머지는 대립적 우월과 종속의 관계이다. 또한 仁義禮智信이란 儒家의 최고 이념인 五常 중 禮만이 구체적 내용이 있는 것이다. 그러므로 五倫과 五常으로 상징되는 儒家思想의 구체적인 실현은 모두 사회적 관계의 종속적 규정인 禮를 통해 구체화 된다. 즉 禮는, 유가에게는, 모든 사람들을 위한 행위규범이고 사회를 유지하는 수단이다.

그러면 禮를 행하게 하고 지키게 하는 힘은 무엇인가. 유가는 그것을 道德的 敎化的 능력으로 보았다. 儒家는 그가 性善의 입장에 서건 性惡의 입장에 서건 모두 人心의 善惡이 敎化에 의해 결정된다고 믿고 있다. 그리고 그 敎化的 담당자는 그 스스로 도덕적인 사람, 그러나 德에 합당한 사회적 지위에 있는 사람 즉 君子이다. 그러므로 儒家는 지배계급의 修身을 강조한다. 즉 爲政의 방법은 修身이라는 지배자의 도덕적 완성인 것이다.

이러한 儒家의 입장은 道德的 敎化에 의해 사회가 유지될 수 있다는 것을 부인하고 中人의 역량을 토대로 개별적 행위규범인 禮가 아니라 동일하고 단순한 객관적 표준인 法에 의해 必然的인 통치를 요구한 法家の 정치이념과 대립된다.

그러나 儒家가 漢帝國에 의해 정통으로 인정 됨으로써 이러한 대립은 해소된다. 그것은 漢代에 儒家가 獨存을 확립한 후의 儒란 대립하는 정치이념으로 투쟁하던 先秦時代의 사상적인 학파와는 달리 실제로는 지식인의 대명사였고, 또한 秦漢 이후 법률이 통용되게 되어, 관리가 되었을 때 司法的 책임을 완수하기 위해서는 법률에 스스로 통달하지 않으면 안되었기 때문이다.<sup>118)</sup> 「樂記」가 禮樂刑政을 並論하는 것<sup>119)</sup>은 秦漢이래의 이러한 경향을 반영했기 때문이다. 그러나 그럼에도 불구하고 禮가 유가정치이념의 가장 핵심적이라는 것은 의심할 여지가 없다.

유가에게 있어서 樂은, 禮와 함께, 道德的 敎化的 가장 중요한 수단으로 간주되어 왔다. 어떤 면에서는 禮보다 더 직접적인 능력을 갖고 있는 것이 바로 樂이다. 樂은 모든 사람의 情이 요구하는 바요, 그 감응력에 의해 직접 人情을 형성하기도 하기 때문이다.<sup>120)</sup> 그러므로 樂은 유가정치이념의 실현에 필수불가결한 요소이다.

앞에서 본 것처럼 고대유가는 上古로부터 발전해온 陰陽五行家 등 諸家の 樂의 실천을 토대로한 사상과 孔子의 正樂이념을 토대로, 또한 戰國時代의 비판적인 반대자들과의 사상투

註 117) 名位不同, 禮亦異數(左傳莊公十八年)

118) 羅同祖: 「中國法律與中國社會」, 409~425쪽 참조.

119) 禮樂刑政其極一也. (樂記②) 禮樂刑政四達而不悖則王道備矣. (樂記③)

120) 禮는 情의 표현을 절문한다면 樂은 情 그자체를 절문한다.

쟁을 통해 樂의 이념과 사상을 발전시켜 왔다. 이 과정에서 그들은 人間의 본성문제에 대한 중요한 유가적 이론 틀을 형성해 냈다. 그리고 그들은 樂의 기원을 자연현상의 상대적 불변성 속에서 구하고, 先王의 제작에 둬으로써, 사회 역사적 산물인 樂을 영구하고 신성한 것으로 만들려고 했다. 또한 그들은 이 과정에서 禮와 樂을 상호보완적 관계에 있는 것으로 파악하여 禮樂의 변증법을 제시했다. 즉 禮가 질서와 차등의 원리라면 樂은 조화와 일치의 원리이며, 양자는 상호 불가분하고 상호의존적이며 양자의 결합을 통해서만 도덕적 교화의 능력을 극대화할 수 있고 참된 정치를 시행할 수 있다는 유가의 禮樂政治理念을 생성해 냈다.

그러나 고대유가의 禮樂에 대한 이러한 이념을 이해할 때 중요한 것은 그들이 말하는 樂은 樂일반이 아니요, 언제나 雅樂이요 古樂이라는 사실이다. 즉 이것은 鄭聲과 같은 당시의 俗樂을 배제한 樂이었다. 또한 실제로 이 雅樂은 각종 儀禮의 과정에서 대상 시간 지점에 따라 달리 연주되는 樂이었다. 그리고 이러한 과정에서 무엇보다도 중요한 것은 바로 樂을 창작하고 연주하게 하는 사람의 사회적 지위였다.<sup>121)</sup> 또한 雅樂의 구체적 내용은 주로 지배 계급의 文治나 武功을 표현한 것이고 그들의 情志를 표현한 것이었다.<sup>122)</sup> 禮樂의 문제의 핵심은 그 시행자와 제정자의 사회적 지위에 있다. 古代 유가는 점차 무너져 가는 樂의 제정권과 시행권을 다시 확립하려는 의도에서 樂記를 서술한 것이다. 이런 점에서 이 樂은 통치계급의 樂이요, 도덕적인 樂이요, 禮에 종속되어 있는 樂 즉 禮의 樂이다.

古代儒家는 樂의 본질을 和로 파악했다. 이것은 樂의 고대로부터의 실천과정에서 나온 불가피한 결론이며 또한 앞선 사상에서 물려받은 합리적 유산의 산물이기도 하다. 그러나 樂 그 자체의 본질이 和라고 해도, 古代儒家의 禮樂정치이념에서의 樂을 관찰하고 있는 원리는 오히려 序요, 異다.<sup>123)</sup> 이런 의미에서 天道의 원리를 和라고 파악하고 樂은 이 원리에 의거한 것이라는 그들의 樂의 본질파악은 樂의 실천 및 자연에 대한 탐구에서 나왔다기보다 유가적 질서 붕괴에 위기를 느껴 上과 下 사이의 계급적 규정을 일면 엄격히 하면서도 또한 계급적 갈등을 무마해야만 할 당시 유가의 정치적 필요에서 나온 것이다. 그리고 그들의 和는 언제나 엄격한 異를 전제로 한 것이고, 樂은 언제나 禮에 종속한다. 즉 禮에 맞는 樂만이 樂이다. 이러한 정치적이념을 실현하는 도구로서의 禮와 樂에 자연질서와 같은 영원한 법칙성을 부여하려 한 것이 古代儒家의 禮樂思想의 참된 본질이다.

물론 그들의 禮樂思想에는 여러가지 긍정적 요소도 있다.<sup>124)</sup> 그러나 이러한 요소들 때문에 그들의 禮樂思想을 그들이 표방하는대로만 이해한다면 실제 역사에서 儒家의 禮樂政治가 가능했던 바를 정확히 이해할 수 없을 것이다.

註 121) 雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。(中庸)

122) 「樂記」 ㉔ 참조.

123) 「禮記」의 다른편에는 樂의 본질을 節이라고 보기도 한다.  
禮也者理也，樂也者節也。『禮記』仲尼燕居)

124) 그들은 樂과 정치와의 관계를 정당하게 파악하였고, 樂을 객관세계의 人心에의 반영이라고 파악하였으며, 樂의 교화의 기능을 옹기 적출해 내는 등 여러가지 문제에서 앞선 시대의 樂論을 총괄했다.

끝으로 이 글은 禮樂思想이 함의하는 정치사상적 의미에 중점을 두고 쓰여진 것이기 때문에, 「樂記」를 역사적 맥락에서 주로 파악하고자 하여, 「樂記」자체의 내재적 이해를 통해 검출될 수 있는 중국예술론의 많은 기본 사상들은 거의 다루지 못했다는 점에서 한계를 갖는다.

### 參 考 文 獻

- I 1. 「禮記」(漢文大系十七) 6. 「莊子」(漢文大系九)
2. 「尚書」(漢文大系十二) 7. 「韓非子」(漢文大系八)
3. 「經書」(成大大東文化研究所刊) 8. 「淮南子」(漢文大系二十)
4. 「墨子」(漢文大系十四) 9. 「左傳」(漢文大系十, 十一)
5. 「老子」(漢文大系九)
10. 「中國古代樂論選輯」: 文化部文學藝術研究院音樂研究所編, 1981, 人民音樂出版社, 北京.
11. 「春秋戰國音樂史料」: 吉聯抗輯譯, 1980, 上海文藝出版社, 上海.
- II 1. 「中國古代音樂史稿」上: 楊蔭瀏, 1980, 人民音樂出版社, 北京.
2. 「先秦音樂美學思想論稿」: 蔣孔陽, 1986, 人民文學出版社, 北京.
3. 「中國法律與中國社會」: 瞿同祖, 1984, 里仁書局, 台北.
4. 「音樂研究文選」上: 中國藝術研究院音樂研究所編, 1985, 文化藝術出版社, 北京.
5. 「音樂의 起源」(The Rise of Music in the Ancient world East and West): Curt Sachs(편집부역) 1986, 삼호출판사, 서울.
6. 「音樂美學入門」: 國安洋(김승일역), 1987, 삼호출판사, 서울.
7. 「삶의 政治思想」: 林孝善, 1984, 한길사, 서울.
8. 「中國의 科學과 文明」II (Science and civilisation in china, vol II): J. Needham(이석호외역), 1986, 을유문화사, 서울.
9. 「中國古代に おける 人間觀の 展開」: 板野長八, 1973, 岩波, 東京.
10. 「商周史」: 尹乃鉉, 1984, 민음사, 서울.
11. 「中國哲學史新編」第一冊: 馮友蘭, 1980, 人民出版社, 北京.
- III 1. 朴駱圭: 古代中國의 禮樂思想, 1983, 서울대.
2. 王善忠: 我國古代音樂美學의 珍貴文獻-「樂記」: 「美學論叢」2집, 1980, 北京.
3. 周谷城: 禮樂新解: 「史學與美學」, 1980, 北京.
4. 津田左右吉: 漢儒의 禮樂說: 「東洋學報」19권 20권, 1932, 東京.
5. Siu-Chi Huang: Musical Art in Early Confucian Philosophy: 「Philosophy East and West」vol 13 no. 1, 1963, Hawaii.
- IV 「中國音樂詞典」: 中國藝術研究院音樂研究所編, 1985, 人民音樂出版社, 北京.