creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

중국 고대의 군례(軍禮)에 대한 연구

2023년 8월

서울대학교 대학원

종교학과

안 지 연

중국 고대의 군례(軍禮)에 대한 연구

지도교수 이 연 승

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2023년 5월

서울대학교 대학원
종교학과
안 지 연

안지연의 석사 학위논문을 인준함
2023년 7월

위 원 장 _____ 김지현 _____ (인)

부위원장 _____ 최종성 _____ (인)

위 원 _____ 이연승 _____ (인)

국문초록

본고는 중국 고대의 군례(軍禮)를 고찰함으로써 당시의 사람들이 어떤 방식으로 전쟁을 이끌어 나가기를 지향하였는지, 그리고 그들이 지향한 전쟁의 방식에 담겨 있는 자신을 둘러싼 세계에 대한 인식은 무엇이었는지를 이해하고자 하였다. 이를 위해 『주례(周禮)』와 『예기(禮記)』를 비롯한 중국 고대의 문헌 자료를 중심으로 하여 전쟁 상황에서 신성한 힘에 접근하는 의례들을 분석하였다. 본고에서는 본론을 크게 두 부분으로 나누어 첫 부분에서는 전쟁 수행의 주체를 '성화(聖化)'하는 의례들을 다루었고, 두 번째 부분에서는 '불제(祓除)'와 관련된 군례의 요소들을 살펴보았다. 우선, 전쟁 행위 주체를 성화하는 군례의 요소들로는 출정 전의 각종 제사, 조묘에서의 장수 임명 의례, 신주를 군대로 들여와 출정하는 것, 그리고 전쟁 후의 제사 등이 있다.

출정 전의 제사로는 토지신 사(社)에 대해서 이루어지는 '의제사(宜祭祀)'가 있다. 의제사의 핵심은 제사에 사용한 희생제물의 고기인 '신(脤)'을 장수가 받아 가는 절차이다. 이 절차를 통해 장수는 토지신의 명령을 체현하고 그 운명을 책임지는 토지신의 대리인이자 분신의 의미를 지니게 된다. 출정 전에 행해지는 제사로 조묘(祖廟)에서 지내는 '조제사(造祭祀)'도 있다. 이것은 군대를 동원해 국외로 나가라는 전시(戰時)의 새로운 명(命)을 조상신들로부터 받는 절차이다. 이와 더불어 조상신의 사당에서는 전쟁 계책과 날짜에 대한 점복(占卜) 결과를 받는 일과 군사 계책을 세우는 묘산(廟算) 등이 이루어지기도 하였다. 그러한 절차를 통해 이루어진 결정은 군대의 움직임을 성화한다. 천자가 직접 출정할 때에는 전쟁에 앞서 하늘에 대한 제사인 '유제사(類祭祀)'를 거행하여 하늘로부터 전쟁의 명을 받았다. 하늘은 땅과 함께 종종 만물의 생명의 원천으로 그려지지만, 이 경우에서 보듯, 전쟁의 출처가 되기도 한다는 점을 군례를 통해 알 수 있다.

천자나 제후가 직접 출정하지 않는 경우에 대해서는 조묘에서 장수를 위임하고 '주살'이라는 형벌의 의미를 담은 부월(斧鉞)을 수여하여 적에 대한 장수의 주살 행위를 신성한 뜻에 입각한 것으로 성화한다. 한편, 토지신과 조상신에 대한 제사를 마친 후에는 각각의 신주를 꺼내와 군대 내부로 가져옴으로써 신주들이 출정 절차에 동행하도록 하는 절차가 있었다. 이들 신주는 출행 집단의 일부를 구성함으로써 군대를 성화할 뿐만 아니라, 전투가 종료된 후 군대 내에서 상벌이 이루어질 때 중심적인 위치를 차지하기도 하였다. 전쟁 후에도 하늘과 토지신, 조상신에 대한 제사가 요청되었는데, 이로써 출정의 시작과 끝이 제사로 이루어지도록 하는 군례의 대칭적 구조를 볼 수 있다. 신들은 전쟁을 명하고, 명을 수행한 결과를 거두어 가는 전쟁의 주체로서의 의미를 지닌 것이었다. 이처럼 신성한 존재들이 인간 군대와 더불어 전쟁에 깊숙이 관여한다는 관념이 군례에 두드러지게 나타난다.

다음으로, 본고에서는 군례 속 '불제' 의례 요소들을 다루었다. 먼저, 출정 전에 깃발과 북, 무기 등의 군사 기물에 피를 칠하는 의례가 있다. 사물에 피를 칠하는 의례, 즉, '흔례(釁禮)'가 지향하는 바는 피라는 물질을 사용하여 대상 사물의 부정(不淨)한 기운을 제거하는 것이다. 따라서 군사 기물에 대한 출정 전의 흔례는 사악한 기운의 방해 없이 온전히 신성한 영역과 통한 상태의 기물들로 군사 행위를 하게끔 하는 의례라 할 수 있다. 단, 흔례는 희생제물을 죽여 그 피를 바침으로써 대상 사물을 신성한 사물로 만드는 성화 의례로도 해석될 여지가 있다. 그러나 궁극적으로는 '피'라는 물질과의 접촉을 활용하여 기물을 통해 신성한 힘을 발휘하여 전쟁을 수행하고자 하는 지향이 담겨 있다고 할 수 있다.

흔례의 주요 대상이었던 군사용 깃발과 북, 그리고 무기는 모두 부정한 기운과 재앙을 퇴치할 수 있는 성물(聖物)로 종종 활용되는 것들이었다. 색깔별·방향별로 부합하는 깃발을 사용하거나, 깃발에 그려진 무늬를 활용한다면 주변의 삿된 기운을 물리칠 수 있는 것으로 생각되었다. 북 역시 사악한 기운을 공격해 쫓아내는 위력을 지닌 의례 도구로 사용되었다. 무기류도 재앙을 퇴치하는 위력을 갖는 성물로 여겨져 상례(喪禮)에

도 활용되었다. 따라서 이러한 기물들에 대한 흔례는 이들이 성물로서 주변을 '불제'하는 신성한 힘을 전쟁 중에 충분히 발휘할 수 있도록 하기 위한 목적이 있다고 볼 수 있다.

더 나아가, 출정 과정에서 군대가 밟고 지나는 모든 공간들에 잠재된 위협을 물리치기 위한 불제 의례들도 있었다. 먼저, 도로의 신에게 제물을 진설하여 경계 밖에 도사리는 위험을 물리치려는 행위로서 '도제(道祭)'가 있다. 또, 군대가 경과하는 지역에서 지내는 산천제(山川祭)는 산천으로부터 입을 수 있는 재앙을 면하기 위한 의례였다. 마지막으로 군대가 정벌하는 땅에서 행하는 의례인 '마제(禡祭)'가 있다. 마제는 군사 행위가 이루어지는 지역의 신령에게서 오는 위험을 불제하기 위한 의례로 이해될 수 있다. 군대가 자신의 본거지가 아닌 지역의 땅을 밟는 것은 신령들의 화를 불러일으킬 수 있다는 사고방식이 출정 공간 곳곳에서 행하는 의례에 녹아들어 있는 것이다.

본고에서는 위의 불제 의례들을 통과함으로써 전쟁은 그 자체로 하나의 커다란 불제 의례가 되게 된다고 보았다. 전쟁은 부정을 퇴치하는 갖가지 불제 의례들을 내포하면서 불제의 위력을 갖는 성물들을 활용하여 적을 멸하고자 하는 행위라는 점에 있어서 크게 보았을 때 일종의 불제 의례가 되는 것이다. 결론적으로, 전쟁을 '①신성한 주체가 수행하는 ②불제 의례'로 만들고자 하는 지향이 중국 고대의 군례에 담겨 있다. 인간이 스스로의 한계를 초월한 신성한 힘에 접근하여 전쟁을 이끌어 나가기를 지향하는 모습을 군례를 통해 볼 수 있다. 또한 집단의 생명력을 되찾기 위해, 생명을 주관하는 성스러운 존재들과 결합하여 부정(不淨)한 요소들을 물리친다는 관념도 볼 수 있다. 이러한 지향과 관념들이 담긴 군례의 기본 틀은 후대 동아시아 여러 왕조의 군례에도 끊임없이 영향을 끼쳤다.

주요어 : 군례(軍禮), 전쟁, 제사, 성화(聖化), 흔례(釁禮), 불제(祓除)
학 번 : 2021-23764

목 차

I. 서론 ····· 1
1. 연구 대상과 목표 ····· 1
2. 선행연구 ····· 6
3. 연구 내용과 구성 ····· 9

II. 전쟁 수행 주체를 성화(聖化)하는 의례 ····· 12
1. 출정 전의 제사와 수명(受命) ····· 12
1) 의제사(宜祭祀) ····· 12
2) 조제사(造祭祀) ····· 21
3) 유제사(類祭祀) ····· 28
2. 장수 임명 의례 ····· 35
3. 신주(神主)의 군(軍) 동행 ····· 38
4. 전쟁 후의 제사 ····· 43
5. 소결 ····· 47

III. 불제(祓除) 의례로서의 전쟁 ····· 49
1. 군기(軍器)에 대한 흔례(釁禮) ····· 49
2. 군기(軍器)의 불제(祓除) 위력 ····· 58
1) 깃발과 북의 불제 위력 ····· 58
2) 무기의 불제 위력 ····· 63
3. 출정 공간에 대한 불제 ····· 67
1) 도제(道祭) ····· 67
2) 산천제(山川祭) ····· 68
3) 마제(禡祭) ····· 70

4. 소결 ····· 72

IV. 결론 ····· 75

참고문헌 ····· 78
Abstract ····· 84

I. 서론

1. 연구 대상과 목표

본고는 중국 고대의 군례(軍禮)를 고찰함으로써 당시의 사람들이 어떤 방식으로 전쟁을 이끌어 나가기를 지향하였는지, 그리고 그들이 지향한 전쟁의 방식에 담겨 있는 자신을 둘러싼 세계에 대한 인식은 무엇이었는지를 이해하고자 한다. 전쟁처럼 집단적으로 '죽음'이라는 인간의 근본적 한계에 직면하는 상황을 목전에 두고, 인간이 보다 완전하고 강력한 '신성한' 힘에 대한 접근을 시도하지 않았으리라 상상하기 어렵다. 중국에서는 이미 상대(商代)의 갑골문 자료에서부터 전쟁 시 신적 존재와 소통하는 내용을 확인할 수 있다.[1] 춘추 전국 시대에서 진한 제국 시기를 거치며 성립된 문헌들에서는 전쟁 상황에서 신과 소통하는 행위들을 정형화하여 예제(禮制)의 일부로 만들고자 하는 지향이 드러난다.[2] 대표적으로 『주례(周禮)』와 『예기(禮記)』 등의 문헌에서 제시하는 이상적 국가 제도의 청사진에 전쟁 시 행하는 종교적 의례가 포함되어 있다는 것을 볼 수 있다. 본고에서는 '군례(軍禮)'라는 이름으로 그러한 의례들

---

* 이 논문은 2023년 포니정재단 인문연구장학의 지원을 받아 작성됨.

1) 궈쉬동(郭旭東)의 연구에 따르면, 조상신에게 전쟁 상황을 고하고 제사를 지내는 것, 묘당(廟堂) 내에서 군사 계책을 모의하는 것, 점복을 통해 장군을 선택하고 책명(冊命) 의례를 행하는 것, 신주(神主)를 군대 내로 가져와 출정하는 것 등의 내용을 갑골문에서 볼 수 있다. 궈쉬동은 이에 대해, 상대(商代)의 군사 의례는 조상을 숭배하고 귀신을 믿는 색채로 가득하였으며, 군사 행동의 전 과정에 점복이 관통하고 있었다고 평하였다. 郭旭東, 「殷墟甲骨文所見的商代軍禮」, 『中國史研究』 2 (2010): 69.

2) 궈쉬동은 또한, 상대에 형성된 군사 의례가 후대 예서(禮書)에 나타나는 정돈된 군사 예제의 연원 중의 하나임이 틀림없다고 보았다. 郭旭東, 「殷墟甲骨文所見的商代軍禮」, 69.

을 다루려 한다.

‘군례(軍禮)’는 ‘오례’ 중의 하나이다.[3] 오례의 분류법은 늦게 잡아도 서한(西漢) 시기의 텍스트라 할 수 있는 『주례(周禮)』에 근거를 두고 있지만,[4] 국가 의례가 ‘오례’의 체계로 제도화되기 시작한 것은 위진남북조 시대로, 이 시대를 거치며 오례 제도는 그 내용이 점차 풍부해지고 체계가 잡혀 나갔다.[5] 중국 정사(正史)에서 오례 체계의 윤곽이 처음 드러나는 것은 『진서(晋書)』의 「예지(禮志)」로,[6] 여기서 군례는 오례 중의 네 번째로 제시되고 있다.[7] 이후 중국 역대 왕조에서의 예전(禮典)은 오례 체계를 기반으로 하였다.[8] 특히, 당대(唐代)에 이르러서는 오례 체계가 완전히 성숙된 것으로 여겨지고 있으며,[9] 이후 중국의 역대 왕조는 물론 고려와 조선의 국가 예제에서도 당대의 『대당개원례(大唐開元禮)』를 오례의 표준으로 참고하였다.[10] 다만, 처음으로 오례 체계를 활용해 국가 예전을 정리한 『진서』「예지」나, 오례 체계의 성숙된 형태로 여겨진 『대당개원례』 모두 한대(漢代)의 경학에 그 뿌리를 두고 있으므로,[11] 고대 문헌을 군례 이해의 기초로 삼을 필요성은 자명하다.

---

3) 오례(五禮): 길례(吉禮), 흉례(凶禮), 빈례(賓禮), 군례(軍禮), 가례(嘉禮). 간단히 말하자면 길례는 각종 제사 관련, 흉례란 상장례 관련, 빈례란 사신 접객 관련, 군례는 군사 관련, 가례란 혼례 및 책봉 등 관련 예제라 할 수 있다.

4)『周禮』에서 오례의 분류는「大宗伯」 부분에서 등장한다. 『주례』의 성서(成書) 연대와 관련해서는 각주 26번을 참조.

5) 梁滿倉, 「論魏晉南北朝時期的五禮制度化」, 『中國史研究』4 (2001): 27.

6) 이범직, 『韓國中世禮思想研究: 五禮를 中心으로』, (서울: 일조각, 1991), 411.

7)『晋書』「禮志」,“五禮之別, 其四曰軍, 所以和外寧內, 保大定功者也.”

8) 이범직, 『韓國中世禮思想研究』, 420.

9) 梁滿倉, 「論魏晉南北朝時期的五禮制度化」, 27.

10) 이범직, 『韓國中世禮思想研究』, 420.

11) 진대의 예(禮)가 한대를 계승했다는 내용은 이범직, 『韓國中世禮思想研究』, 411 참조; 한대 경학에서 규정한 출정(出征) 의례와 『대당개원례』의 출정 의례 간의 연관성을 보기 위해서는 마루하시 미츠히로(丸橋充拓)의 연구를 참조할 것. 丸橋充拓, 「中國古代の戰爭と出征儀禮--『禮記』王制と『大唐開元禮』のあいだ」, 『東洋史研究』72 (2013): 398-424.

『주례』에서 오례를 언급하는 것은 천신(天神), 인귀(人鬼), 지기(地示)에 대한 제사를 총괄적으로 관장하는 '대종백(大宗伯)'의 직무를 기술하는 부분에서이다.[12] 여기서 군례는 길례, 흉례, 빈례에 이어 네 번째로 언급되며, '대사(大師),' '대균(大均),' '대전(大田),' '대역(大役),' '대봉(大封)'의 예(禮)로 설명되고 있다.[13] '대사'란 정벌 전쟁을,[14] '대균'은 부역(役)과 징수 등을 고르게 하는 것을,[15] '대전'은 사냥, 즉, 군사 훈련을,[16] '대역'은 궁읍(宮邑)의 축성과 같은 대규모의 부역을,[17] '대봉'은 봉토와 강역(疆埸)을 정하는 것을 뜻한다.[18]

다만, 「대종백」 항목에서는 이 이상의 구체적인 의례 절차가 언급되지는 않는다. 오히려 군사 관련 의례 절차에 관여하는 여타 관직의 직무를 서술하는 부분에서 군사 출정 시의 각종 제사와 흔례(釁禮) 등의 의례를 발견할 수 있다. 예컨대 『주례』에서 제사 축문을 관장하는 '대축(大祝)'은 출정 전의 '의제사(宜祭祀),' '조제사(造祭祀),' '유제사(類祭祀),' 등의 의례에 관여하도록 되어 있다.[19] 또 병무를 총괄하는 '대사마(大司馬)'가 담당하는 직무의 일환으로 군사 출정 전 길흉을 점치고 신주(神主) 및 군기(軍器)에 피를 칠하는 등의 의례에 참여하는 것이 있다.[20]

---

12)『周禮』「大宗伯」, "大宗伯之職, 掌建邦之天神, 人鬼, 地示之禮, 以佐王建保邦國."

13)『周禮』「大宗伯」, "以軍禮同邦國. 大師之禮, 用衆也. 大均之禮, 恤衆也. 大田之禮, 簡衆也. 大役之禮, 任衆也. 大封之禮, 合衆也."

14)『周禮』 鄭玄注, "大師, 王出征伐也."

15)『周禮』 鄭玄注, "均其地政, 地守, 地職之賦, 所以憂民."

16)『周禮』 鄭玄注, "古者因田習兵, 閱其車徒之數."

17)『周禮』 鄭玄注, "築宮邑, 所以事民力强弱."

18)『周禮』 鄭玄注, "正封疆溝塗之固, 所以合聚其民."

19)『주례』「대축(大祝)」 항목에서 다음의 구절을 볼 수 있다. "(천자의) 출정이 있으면 사(社)에서 의제사(宜祭祀)를 지내고, 조묘(祖廟)에서 조제사(造祭祀)를 지내며, 군사(軍社)를 설치하고 상제에게 유제사(類祭祀)를 지낸다." 『周禮』「大祝」, "大師, 宜于社, 造于祖, 設軍社, 類上帝." 본고의 II장에서 다루겠지만 원문의 '의(宜),' '조(造),' '유(類)'는 모두 제사의 명칭으로, 제사 대상이 각각 토지신, 조상신, 상제(하늘)로 서로 다르다.

『예기(禮記)』「왕제(王制)」편에서도 마찬가지로 군사 출정 시 '의제사,' '조제사,' '유제사' 등을 비롯한 여러 가지의 의례를 행한다고 기술하고 있어,[21] 『주례』와 더불어 중국 고대에 구상된 '군례'라는 것이 포함하는 내용을 압축적으로 보여 주고 있다. 물론 앞서 오례에 대한 개괄에서 알 수 있었듯이 양한(兩漢) 시대와 그 이전에는 오례 중의 '군례'라는 카테고리 하에 집대성된 국가 예전이 존재하지는 않았으므로 '중국 고대의 군례'의 범위는 의거하는 기준에 따라 다양하게 정의될 수 있을 것이다. 앞서 본 '대사', '대전', '대균', '대역', '대봉'의 '예(禮)'를 모두 포함하는 정의를 따를 경우에는 상당히 넓은 범위를 아우르게 되며, 반대로 범위를 좁게 설정한다면 『공총자』「문군례」편에서와 같이 '출정(出征)'과 관련된 의례를 추려 군례라는 이름으로 다룰 수도 있을 것이다.[22]

중국 고대 군례에 대한 기존 연구의 경우, '대사', '대전', '대균', '대

---

20) 『주례』「대사마(大司馬)」 항목은 다음의 내용을 싣고 있다. "만약 군사 출정이 있게 되면 그 계령(戒令)을 관장하고, 출정의 길흉을 점치는 일에 임하며 집사(執事)를 이끌고 신주(神主)와 군기(軍器)에 피를 칠하는 의례에 임한다." 『周禮』「大司馬」, "若大師, 則掌其戒令, 涖大卜, 帥執事涖釁主及軍器."

21) 『예기』「왕제」편의 다음의 내용은 『주례』「대축」 항목에서 볼 수 있는 내용과 상당 부분 유사하다. "천자가 장차 출정(出征)하게 되면, 상제(上帝)에게 유제사(類祭祀)를 지내고, 사(社)에서 의제사(宜祭祀)를 지내며, 예묘(禰廟: 아버지의 묘당)에서 조제사(造祭祀)를 지내고 정벌하는 땅에서 마제(禡祭)를 지낸다." 『禮記』「王制」, "天子將出征, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰, 禡於所征之地."

22) 『공총자』「문군례」편은 천자가 친히 출정하는 경우와 장군을 임명해 출정시키는 경우에 대하여 군례의 제 절차를 논하고 있다. 『공총자』 전체는 위진 시기에 성립된 것으로 여겨지고 있다. 傅亞庶·關秀嬌, 「論《孔叢子》的史料價值」, 『吉林師范大學學報』4 (2014): 32. 그러나 「문군례(問軍禮)」편의 경우 대체로 『예기(禮記)』의 영향이 크게 느껴지며 『설원(說苑)』「지무(指武)」편 등 여타 문헌들과의 유사성을 발견할 수 있는 등, 한대(漢代) 이전의 여러 문헌들에서 군례와 관련된 언급을 취합한 것으로 느껴진다. 그만큼 「문군례」편은 출정과 관련된 고대 군례의 개괄적인 내용을 한눈에 파악하기 용이하게 해 준다.

봉'의 예를 포괄적으로 다루는 경우가 있는가 하면,[23] '전쟁' 전·중·후의 의식 절차로 범위를 한정하는 경우도 있으며,[24] 교전 중의 예법, 즉, '교전례(交戰禮)'에 초점을 맞춘 사례도 있는 등,[25] 다루는 대상 범위가 다양하다. 본고의 문제의식은 전쟁이라는 집단적 죽음의 위기 앞에서 인간이 어떤 방식으로 인간의 본질적 한계를 넘어서고자 하는가에서 출발하였다. 따라서 본고에서는 '전쟁'이라는 군사 행위에 초점을 맞추어, 전쟁 상황의 의례 위주로 군례를 다루고자 한다.

본고의 연구 대상과 관련해 유의할 점은, 출정 의례를 싣고 있는 『주례』와 『예기』「왕제」편의 경우, 실천의 기록이라기보다 주로 전국 시대 이후의 예치(禮治) 구상을 담은 문헌이라는 점일 것이다.[26] 하지만 이들 문헌의 군례는 온전히 허구의 것이 아니라 전국 시대 이전까지의 문화로부터 잉태되어 형성되어 온 모델이자, 그 이후의 역사에서 의례 실천의 근거로 기능하였다는 점에서 연구의 가치는 충분하다. 본고에서 다루는 군례의 내용은 비록 전국 시대 이후 제국 초기로 이행하는 시점의 이상적 국가론 형성 과정에서 채택된 요소들의 모음이라고 보아야 하

---

23) 田旭東, 「從《司馬法》看先秦古軍禮」, 『濱州學院學報』29(5) (2013): 50-59.

24) 任慧峰, 「先秦軍禮研究」 (博士學位論文, 武漢大學, 2010).

25) 姚明今·徐宇春, 「《左傳》中的軍禮現象探析」, 『河南社會科學』26(2) (2018): 91-96.

26) 『주례』의 성서(成書) 연대에 대한 학계의 주된 의견은 두 부류로 나뉘는데, 첫 번째는 서한(西漢) 말의 유흠(劉歆)과 왕망(王莽)이 주례를 만들었다는 것이고, 두 번째는 『주례』가 전국 시대의 산물이라는 것이다. 두 번째 견해를 따르는 학자들이 더 많다. David Schaberg, "The *Zhouli* as Constitutional Text," in *Statecraft and Classical Learning: the Rituals of Zhou in East Asian History,* ed. Benjamin A. Elman and Martin Kern (Leiden; Boston Brill, 2010), 37-38; 『예기』「왕제(王制)」편의 경우, 전국 시대 중기 이후 서한 초에 이르는 기간 동안의 예제 규정을 모아서 성립된 것으로 여겨지고 있으며, 따라서 해당 시기의 예치 구상을 이해할 수 있도록 하는 자료로 생각되고 있다. 김용천, 「『순자(荀子)』,『예기(禮記)』 「왕제(王制)」의 예치구상(禮治構想)」, 『동방학지』145 (2009): 230.

나, 이전 시기의 유산 역시 반영한 것이다. 또한 중국 고대 문헌 속의 군례 관련 내용은 후대 동아시아의 여러 왕조에서 제정된 국가적 군례의 전거가 된다. 그러므로 동아시아 군례의 비교사적 연구를 위한 기반으로서도 고대 문헌 속의 군례에 대한 연구가 갖는 중요성은 매우 크다고 할 수 있을 것이다.[27]

2. 선행연구

군례는 전쟁, 종교, 국가 통치 등의 주제가 교차하는 매우 중요한 연구 대상임에도 불구하고 아직 충분한 연구가 이루어지지 않았다. 오례 중에서 각종 제사와 관련된 길례나, 상장례와 관련된 흉례, 혼례 등과 관련된 가례에 비한다면 군례에 대한 기존 학계의 관심은 훨씬 적었다고 할 수 있다.[28] 특히 국내 연구자가 중국의 군례를 연구한 경우는 매우 드문데, 중국 군사훈련의례의 역사를 다룬 최근의 논문이나,[29] 당대(唐代)의 포로 헌납 의례를 다룬 연구와 같이,[30] 중국 군례의 특정 부분에 집중한 연구들이 나와 있다. 게다가 중국 '고대'의 군례에 대한 현재까지의 국내 연구 성과는 상당히 부족하다고 할 수 있다. 중국의 경우를 보면, 고대의 군례에 대한 연구는 먼저 예제(禮制) 연구의 한 부분으로 이

---

27) 조선의 군례를 연구한 윤혜민은 앞으로 보완되어야 할 연구 과제로 "군례의 유래에 대한 비교사적 연구"를 꼽았다. 윤혜민, 「조선시대 軍禮 연구의 현황과 과제」, 『朝鮮時代史學報』 100 (2022): 400.

28) 이것은 우리나라 조선 시대의 군례에 대한 연구에서도 마찬가지인데, 윤혜민은 조선시대 국가 의례에 대한 연구 성과가 길례나 가례, 흉례에 치중되어 있으며 군례에 대한 연구가 미흡하다고 보았다. 윤혜민, 「조선시대 軍禮 연구의 현황과 과제」, 374.

29) 허대영, 「중국 군사훈련의례의 역사적 전개에 대한 검토」, 『중앙사론』 55 (2022): 129-167.

30) 李正範, 「唐 後期 獻浮禮의 거행과 황제권력의 顯示 - 憲宗시기를 중심으로 -」, 『서울大 東洋史學科論集』 37 (2013): 77-112.

루어져 온 바 있고,[31] 군례를 따로 다룬 연구들은 최근 십수 년 사이에 연구 성과가 집중되어 있는 편이다.

그럼에도 불구하고 국내외에 주목할 만한 연구가 있는데 다음과 같다. 우선 중국 런후이펑(任慧峰)의 「선진군례연구(先秦軍禮研究)」가 있다.[32] 런후이펑은 이 논문에서 전쟁 전, 중, 후의 여러 의식 절차를 포괄적으로 다루었다. 제사 및 흔례 등 본고의 주된 관심사가 되는 대상들뿐만 아니라, 군대의 외적 위용(軍容)이나, 군대를 정돈하는 '진려(振旅)' 등의 사안에도 주목하여 군사 출정의 전 과정을 상당히 자세하게 서술하였다고 평가할 만하다. 또한 런후이펑의 논문은 군례의 각 절차가 상나라 시기부터 점차 어떤 변천을 거치는지를 잘 서술하고 있는 자료이다. 그는 깃발의 종교성에 대한 논의를 비롯하여 군례 중의 종교적 요소들에 대해서도 주목하여 본 연구에 도움을 주었다. 다만 군례에 해당하는 여러 절차와 관련된 정보를 많이 제공하는 것에 비해 의례의 의미에 대한 해석에서는 아쉬움이 느껴진다고 할 수 있다. 본고에서는 이를 보완하기 위해 중국 고대의 문헌 자료와 더불어 로버트슨 스미스의 희생제의 이론을 활용하는 등 군례의 의미에 대한 해석을 보강하기 위해 노력하려 한다.

다음으로, 중국의 장옌용(張雁勇)의 연구가 본고의 관심사와 관련하여 주목할 만하다. 장옌용은 주대(周代) 군례 중에서 특히 '제사'에 관심을 두고 신령과 교류하는 내용에 초점을 맞추었다.[33] 그는 출군(出軍) 전의 제사, 군대가 출발한 후 귀환하기 전까지의 기간 동안의 제사, 군대가 귀환한 후의 제사의 세 부분을 나누어 관련 내용을 다루었다. 그는 군사 제사의 기능으로 정신적 동력의 제고를 통한 전투력 강화라든지, 황제나 제후의 지위를 공고하게 해 주는 것 등을 제시했다.[34] 본고에서는 자료

---

31) 陳戍國, 『先秦禮制研究』(湖南: 湖南教育出版社, 1991); 陳戍國, 『中國禮制史-秦漢卷』(長沙: 湖南教育出版社, 2002).

32) 任慧峰, 「先秦軍禮研究」.

33) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教———《周禮》大師祭祀考論」, 『遼寧師範大學學報(社會科學版)』 38 (2015): 276-283.

34) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教」, 282.

를 더 폭넓게 활용하여 출정 의례 요소들의 종교적 의미를 해석하는 데 치중한다.

일본의 마루하시 미츠히로(丸橋充拓)가 『예기』「왕제」편과 『대당개원례』의 '출정의례(出征儀禮)' 간의 관련성을 논한 연구도 중요한 선행연구로 꼽을 수 있다.[35] 마루하시는 '하늘의 벌을 대신 행하는 것으로서의 전쟁'에 대한 관념이 『상서(尙書)』에서 보인다는 점을 지적한 바 있다.[36] 본고에서도 하늘에 대한 출정 시의 제사를 다룰 때 이 점에 주목하려 한다. 또, 마루하시는 무력 발동의 근거인 토지신, 조상신, 그리고 하늘에 대한 의례를 통해 신령들과 '교신 회로'를 수립하는 것이 전쟁 지휘의 정통성 확립에 주요하였다고 보았다.[37] 이에 비해 본고에서는 소통을 위한 '연결 회로' 형성을 넘어, 신의 명(命)을 군대가 체현하도록 하여 전쟁을 수행하는 주체들을 성화(聖化)하는 것이 전쟁 시의 군례라는 관점을 제시하려 한다.

한국의 연구자 이성구의 경우, 『중국고대의 주술적 사유와 제왕통치』에서,[38] 중국 고대의 이른바 '전쟁 주술'을 심도 있게 다룬 바 있다. 그는 전국 시대 사람들이 가졌던 죽음에 대한 두려움과 백성을 동원하기 위해 국가가 주술과 제사에 의존하였던 점 등이 맞물려, 전쟁의 화를 물리쳐 준다는 이른바 '벽병주술(辟兵呪術)'과 '전신(戰神) 숭배' 현상이 성행하였다고 보았다.[39] 그는 상세하게 벽병주술과 전신 숭배의 내용을 제시하여 전쟁과 관련된 중국 고대의 종교적 실천에 대한 이해에 큰 도움을 주고 있다. 본고에서는 무기의 벽사(辟邪) 기능에 대한 그의 논의를 발전시켜, 일종의 신성한 '성물(聖物)'로서의 군사 기물들을 사용하여 이루어지는 '의례' 행위로서 전쟁의 측면을 III장에서 부각하려 한다.

영미권의 경우, 마크 루이스(Mark Edward Lewis)의 *Sanctioned Violence in Early China*가 군사와 의례 관련 주제에서 상당히 영향력

35) 丸橋充拓, 「中國古代の戰爭と出征儀禮」.
36) 丸橋充拓, 「中國古代の戰爭と出征儀禮」, 404.
37) 丸橋充拓, 「中國古代の戰爭と出征儀禮」, 413.
38) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』(서울: 일조각, 1997).
39) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 304.

있는 연구이다. 마크 루이스는 춘추 시대의 군사 활동은 희생제의와 더불어 조상 숭배(ancestral cult)의 한 형태라고 보았다.[40] 또, 그는 당시의 군사 행위가 고도로 의례적인 성격을 띠고 있었다는 점도 지적하였다.[41] 로빈 예이츠(Robin D.S. Yates) 역시 고대 중국에서는 전쟁이 의례로 취급되었다고 보았다.[42] 예이츠는 『좌전(左傳)』에 입각하여 전쟁은 하나의 커다란 의례이며, '희생제의'이기도 하였다는 점을 언급하기도 한다.[43] 즉, 이들은 전쟁 전체가 희생제의와 같은 의례에 비견될 수 있다고 본 것이다.[44] 본고에서도 전쟁이라는 행위가 의례와 매우 흡사하게 이루어지며, 그 자체로 일종의 의례로 여겨질 수 있다는 점을 III장에서 강조하려 한다. 그러나 그 구체적인 성격에 대해서는 각도를 조금 달리하여 '희생제의'로서의 전쟁이 아닌, '불제(祓除)' 의례로서의 전쟁의 면모에 주목한다.

3. 연구 내용과 구성

본고에서는 군례에 담긴 지향을 두 가지로 나누어 논하는데, 각각 '전쟁을 수행하는 주체'의 속성과 '전쟁이라는 행위 자체'의 의미와 관련되어 있다. 이에 따라 본고의 구성도 두 부분으로 나뉜다. 먼저, 첫 부분인

---

40) Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1990), 7, 17-28.

41) Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 22.

42) Robin D.S. Yates, "The History of Military Divination in China," *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24 (2005): 17-19.

43) Robin D.S. Yates, "The History of Military Divination in China," 19.

44) 이러한 견해와 유사하게 국내 연구자 중 정다함은 조선 시대의 정벌 전쟁을 매우 상징적이며 의례적인 행위라고 보았고, 전쟁에서의 의례적 장치들을 조명함으로써 전쟁이 하나의 커다란 '제사(祭祀)'로서의 성격을 지녔다는 것을 보이고자 하였다. 정다함, 「征伐이라는 戰爭/征伐이라는 祭祀」, 『한국사학보』 52 (2013): 277-278.

II장에서는 군례가 지향하는 바는 '전쟁 행위 주체를 성화(聖化)하는 것'이라는 점을 논지로 하여 관련 의례들을 다루려 한다. 즉, 토지신과 조상신, 하늘과 같이 신성한 존재들과 교류하고 결합하는 절차를 통해 군대를 신들의 체현으로 성화(聖化)하는 과정에 주목하려 한다. 우선 토지신에 대한 의제사(宜祭祀), 조상신에 대한 조제사(造祭祀), 그리고 하늘에 대한 유제사(類祭祀)를 다루며 신성한 존재들의 명(命)을 군대가 체현하도록 하는 과정을 살필 것이다.[45] 그 다음으로는 조묘(祖廟)에서 행해진 장수 임명 의례를 다룰 텐데, 앞서 제시될 제사들과 마찬가지로 '신성한' 명(命)의 수여라는 의미에 초점을 맞춘다. 이와 더불어 제사가 끝난 후 신주(神主)를 군대에 싣고 출정하는 내용도 살필 예정이며, 전쟁 후의 제사도 다룸으로써 제사가 전쟁의 시작과 끝을 대칭적으로 장식하도록 되어 있는 군례의 구성을 보여 줄 것이다.

다음으로 III장에서는 군례 중 '불제(祓除),' 즉, 재앙을 물리치는 것과 관련된 요소들에 집중하며, 하나의 커다란 불제 의례로서의 전쟁에 대한 지향을 군례에서 볼 수 있다고 논하려 한다. III장에서는 우선, 사물에 희생제물의 피를 칠하는 의례인 흔례(釁禮)에 주목하여, 출정 전의 절차로서의 군기(軍器)에 대한 흔례는 기물에 담긴 불제 위력을 요청하는 의례라는 점을 논할 것이다. 이와 관련하여 흔례의 대상 기물들인 깃발, 북, 그리고 무기류에 담겨 있다고 여겨진 신성한 불제 위력에 대해 심화

45) 군례에 속하는 제사들을 이러한 순서로 다루는 것은 『주례』의 원문에 따른 것이다. 앞선 인용문에서도 보았듯『주례』와 『예기』는 유제사(類祭祀)가 언급되는 순서가 다르다. 본고에서는 이들 중『주례』를 따라 유제사를 의제사(宜祭祀)와 조제사(造祭祀)의 뒤 순서로 다루려고 한다. 『주례』와 『예기』조차도 출정 의례의 순서를 서로 다르게 명기하고 있듯이, 고대의 군례가 일괄적으로 단 하나의 순서적 흐름으로만 이루어졌다고 상정하기는 어렵다. 또한 유제사는 의제사나 조제사보다 낮은 빈도로 행해지는 의례이다. 유제사는 천자가 친히 출정할 때에만 행해지는 의례인 반면에 토지신이나 조상신과 관련된 의례는 제후나 장수의 출정 때에도 행해지기 때문이다. 따라서 필연적으로 고대 문헌 중에서 의제사나 조제사와 관련된 자료가 상대적으로 풍부하여 출정 전 제사의 의미를 이해하는 데 더 큰 도움을 준다. 그러므로 본고에서는 의제사와 조제사에 대한 논의를 먼저 배치하였다.

하여 다룰 것이다. 마지막으로는 군대가 맞닥뜨리는 출정 공간의 잠재적 위험을 물리치는 것과 관련된 여러 가지의 의례를 제시할 것이다. 이를 통해 전쟁 자체가 신성한 힘을 활용하여 적대 요소를 물리치는 커다란 불제 의례로서의 성격을 갖는다는 점을 보이려 한다.

II. 전쟁 수행 주체를 성화(聖化)하는 의례

이 장에서는 전쟁의 행위 주체를 성화(聖化)하는 군례의 요소들을 다룬다. 토지신, 조상신, 그리고 하늘에 대한 의례들은 신들로부터 출정의 명(命)을 받는 수명(受命) 의례로서의 성격을 갖는다. 여기서 신들은 전쟁이라는 행위를 명하는 궁극적인 출처가 되며, 또한 인간은 제사를 거쳐 그들의 명을 수행하는 신성한 대리인으로서의 성격을 갖게 된다. 또한 제사를 마친 후 토지신과 조상신의 신주를 군대 내로 가져와 출정하는 것은 군사 행위를 신과 인간의 합작으로 만든다. 이러한 과정들로써 전쟁은 신성한 존재들이 행하는 행위가 되는 것이다.

1. 출정 전의 제사와 수명(受命)

1) 의제사(宜祭祀)

서론에서 언급하였듯이, 『주례(周禮)』와 『예기(禮記)』에서는 공통적으로 출정에 앞서 '사(社)'에 대하여 '의(宜)'라는 이름의 제사를 지낼 것을 규정하고 있다. 다음은 각각『주례』와 『예기』에서 천자의 출정 시 의례 절차를 논하는 부분이다.

> (천자의) 출정이 있으면 사(社)에서 의제사(宜祭祀)를 지내고, 조묘(祖廟)에서 조제사(造祭祀)를 지내며, 군사(軍社)를 설치하고 상제에게 유제사(類祭祀)를 지낸다.[46]

> 천자가 장차 출정(出征)하게 되면, 상제(上帝)에게 유제사(類祭祀)를 지내고, 사(社)에서 의제사(宜祭祀)를 지내며, 예묘(禰廟: 아버지의 묘

46)『周禮』「大祝」, "大師, 宜于社, 造于祖, 設軍社, 類上帝."

당)에서 조제사(造祭祀)를 지내고 정벌하는 땅에서 마제(禡祭)를 지낸다.[47]

천자가 아닌 제후의 출행 때와 장수를 따로 임명하여 출병시킬 때에도 사(社)에서 의제사를 실시하여야 마땅하다고 여겨졌다는 점을 『예기』와 『공총자(孔叢子)』에서 볼 수 있다.

제후가 장차 출행하게 되면, 사(社)에서 의제사(宜祭祀)를 지내며, 예묘(禰廟: 아버지의 묘당)에서 조제사(造祭祀)를 지낸다.[48]

(장수를 임명하여 절월(節鉞)을 수여한) 연후에 태사(大社)에 고한다. 총재(冢宰)가 고기를 담은 제기(祭器)인 신(蜃)을 들고 사(社)의 오른 편에서 토지신에게 제물을 올린 뒤, 남면(南面)하여 대장군에게 신(蜃)을 준다. 대장군은 북면한 채 이마를 조아려 두 번 절한 후 그것을 받는다. 이어서 군리(軍吏)들에게 나누어 준다.[49]

'사(社)'란 토지신, 또는 토지신을 모신 사당으로,[50] 토지는 만물을 낳음으로써 하늘 아래를 주재하는 존재라는 의미를 가진다.[51] 이러한 토지신에 대한 제사는 평시(平時)에도 국가적으로 매우 중요한 행사 중의 하나였는데, 위에서 보듯이 전시(戰時) 상황에서 역시 토지신에 대한 제사는 가장 우선적으로 행해져야 하는 절차들 중의 하나로 여겨졌던 것이다. 이것은 단지 『주례』나 『예기』같이 후대에 '유교'의 경전이라 규

47) 『禮記』「王制」, "天子將出征, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰, 禡於所征之地."
48) 『禮記』「王制」, "諸侯將出, 宜乎社, 造乎禰."
49) 『孔叢子』「問軍禮」, "然後告大社. 冢宰執蜃, 宜於社之右, 南面授大將. 大將北面稽首再拜而受之. 承所頒賜於軍吏."
50) 사(社)는 종묘와 더불어 국가의 중심적인 성소로서, 수도의 우측(서쪽)에는 사를, 좌측(동쪽)에는 종묘를 배치하는 것이 이상적인 설계였다. 『周禮』「小宗伯」, "掌建國之神位, 右社稷, 左宗廟."
51) 『白虎通義』「社稷」, "社者, 土地之神也. 土生萬物, 天下之所主也, 尊重之, 故自祭也."

정된 문헌에서만 지향점으로 삼고 있는 것이 아니었다. 예컨대 병서(兵書) 『사마법(司馬法)』에서는 군사를 소집할 때 행하는 '후토(后土)' 및 '총사(冢社)'에 대한 의례 절차를 언급하고 있고,[52] 『묵자(墨子)』에서도 적과 맞서 싸우기 전에 행하는 절차 중의 하나로 '사직(社稷)'에 고하는 의례가 언급되고 있다.[53] 모두 본격적인 군사 행동에 앞서 토지신에 대한 의례를 행하는 것을 바람직하게 여기고 있는 것이다.

출정 전 사(社)에서 행해지는 제사의 핵심적 절차는 제사육(祭祀肉) 신(脤)을 받는 것이라는 점을 다음의 사료들을 통해 파악할 수 있다. 우선 『좌전(左傳)』 민공 2년의 기사에서 보이는 아래와 같은 구절에서 출정 전 사에서의 의례가 제사육을 받는 '수신(受脤)'의 절차로 표현되고 있다.

> 군대를 이끄는 자는 조묘(祖廟)에서 명(命)을 받고 사(社)에서 제사육(脤)을 받으며, 상도에 맞는 복식이 있는데, 알맞은 복장을 받지 못하고 난잡한 것을 받았으니, 그 명을 알 만하다.[54]

『국어(國語)』「진어(晉語)」편에서는 아래와 같은 구절도 볼 수 있다.

> 조묘(祖廟)에서 명(命)을 받았고, 사(社)에서 제사육(脤)을 받았으니, 갑옷을 입고 투구를 쓴 채 죽기로 힘쓰는 것이 병사의 법도이다.[55]

여기서도 『좌전』 민공 2년의 구절과 유사하게 "조묘에서 명을 받고 사에서 제사육을 받는다(受命於廟, 受脤於社)"는 표현이 대구를 이루고

---

52) 『司馬法』「仁本」, "乃告于皇天上帝, 日月星辰, 禱于后土四海神祇, 山川冢社, 乃造于先王." 후토(后土) 역시 사(社)와 같은 개념으로 이해할 수 있다. 『禮記』 鄭玄注, "后土, 社也."

53) 『墨子』「迎敵祠」, "祝, 史乃告於四望, 山川, 社稷, 先於戎, 乃退."

54) 『春秋左傳』「閔公二年」, "梁餘子養曰, 帥師者, 受命於廟, 受脤於社, 有常服矣, 不獲而尨, 命可知也."

55) 『國語』「晉語」, "受命於廟, 受脤於社, 甲冑而效死, 戎之政也."

있다. ‘제사육을 받는다’는 것이 출정 전 사(社)에서의 의례를 대표하는 표현으로 사용되고 있는 것이다.

『좌전』 성공 13년의 내용에서도 장차 군사 행위가 있을 시, 사(社)에서 제사를 거행하며, 이때 제사육을 받는 절차가 매우 중요시되었다는 점을 알 수 있다.

> 성숙공(成肅公)은 사(社)에서 제사육(脤)을 받을 때 공경을 표하지 않았다. … 나라의 큰 일은 ‘제사’와 ‘전쟁’에 있다. 제사 때는 익힌 제사육(膰)을 받들고, 전쟁 때는 날 것의 제사육(脤)을 받으니, 이것들은 신령과 교류하는 큰 예절이다. 오늘 성숙공은 불경스러워 그 명(命)을 져버렸다. 그는 (전쟁에서) 돌아오지 못할 것이다![56]

출정 전 사(社)에서 행해지는 의례의 기본적인 목적은 정벌의 일을 고하고 명(命)을 받는 것인데,[57] 해당 의례에서 가장 중요한 의미가 부여된 절차는 위에서 보듯 제사육 신(脤)을 받는 것이었다. 바로 위의 구절에서 제사육을 받는 것이 “신령과 교류하는 큰 예절”이라고 한 점에서, 토지신에게 전쟁 출정을 고하고 그에 대한 승인을 받는 소통의 과정에서 제사육이 중심적인 역할을 한다고 유추할 수 있다. 또, 위에서 보았듯 반복적으로 등장하는 “조묘에서 명을 받고 사에서 제사육을 받는다(受命於廟, 受脤於社)”는 대구 표현에서도 ‘명(命)’과 ‘신(脤)’은 의미적으로 연계되어 있다는 것을 알 수 있다. 『후한서(後漢書)』의 경우에서는 아예 장수가 명을 받아 군사 활동하였다는 의미를 나타내기 위해 “신(脤)을 받았다”는 표현을 사용하고 있기도 하다.[58]

---

56) 『春秋左傳』「成公十三年」, “成子受脤于社, 不敬. … 國之大事, 在祀與戎. 祀有執膰, 戎有受脤, 神之大節也. 今成子惰, 棄其命矣. 其不反乎!” ; 『춘추곡량전(春秋穀梁傳)』을 통해 ‘신(脤)’이 날 것의 제사육이며, ‘번(膰)’이 익힌 제사육이라는 것을 알 수 있다. 『春秋穀梁傳』「定公十四年」, “脤者何也? 俎實也, 祭肉也. 生曰脤, 熟曰膰.”

57) 『孔叢子』「問軍禮」, “天子使有司以特牲告社, 告以所征之事而受命焉.”

58) 『後漢書』「皇甫嵩朱儁列傳」, “皇甫嵩, 朱儁並以上將之略, 受脤倉卒之時. 及其功成師剋, 威聲滿天下.”

제사육을 받는 것은 제사 문화 전반에서 매우 중요한 절차로 여겨졌었다. 주지하듯이, 제사(祭祀)란 원칙적으로 희생제물을 바치는 의례로, 제사 때 신령에게 바치고 난 희생제물의 고기는 다시 사람들에게 분배되었다. 앞서 보았듯 제사육을 지칭하는 표현으로 '번(膰)'이라는 것이 있으며, 또한 전쟁 때의 의제사에서 받는 '신(脤)'이 있고, 이에 더해 천자가 제후에게 혹은 신하가 군주에게 제사가 끝난 후 전달했던 제사육을 가리키는 것으로 '조(胙)'라는 말도 있다. 제사육의 분배는 전시 상황 이외에서도 국가 행정의 주요한 부분 중의 하나였음을 공자와 관련된 한 일화에서도 파악할 수 있다. 공자는 제사육의 분배 여부를 특정 국가에 머무를 수 있을지 없을지를 판단하는 지표로 삼았을 정도로 제사육에 큰 의미를 부여하였다.[59] 심지어 마을 단위의 제사에서도 제사육의 분배는 중요시되었다.[60]

위와 같이 중요한 의미를 갖는 것이 제사육인데, 그 중에서도 날고기 '신(脤)'은 사(社)에 제사 지낸 고기를 특히 지칭하는 것으로,[61] 천자가

---

59) 공자가 노(魯)나라의 재상으로 임명되었을 때, 제(齊)나라 사람들은 노나라가 그들을 압도하지 않을까 걱정하였다. 그래서 제나라인들은 노나라의 관료들을 방해하기 위해 아름다운 여인들과 말들을 보냈다. 공자의 제자인 자로(子路)는 이를 보고 공자에게 노나라를 떠나자고 제안했지만 공자는 곧 거행될 국가의 교제사(郊祭祀)를 기다리기로 한다. 그는 "만약 그들(노나라 관료들)이 대부들에게 제사육을 나눠준다면, 나는 (노나라에) 남을 수 있다"라고 말한다. 『史記』「孔子世家」, "孔子曰, 魯今且郊, 如致膰乎大夫, 是則未廢具常, 如致膰乎大夫, 則吾猶可以止." ; 『공자가어(孔子家語)』에 실린 같은 에피소드의 또 다른 버전에서는 공자의 말을 "만약 그들이 대부들에게 제사육을 나눠준다면, 이는 그들이 상도(常道)를 버리지 않았다는 것이다. 그렇다면 나는 (노나라에) 남을 수 있다"라고 기록하고 있다. 『孔子家語』「子路初見」, "孔子曰, 魯今且郊, 若致膰於大夫, 是則未廢其常, 吾猶可以止也."

60) 예컨대 『사기(史記)』「진승상세가(陳丞相世家)」의 한 일화에서, 진평(陳平, 훗날 한나라의 승상)은 마을의 사직에서 제사육을 나누어주는 일을 이끈다. 그가 고기의 분배에 있어서 매우 공정하였기 때문에, 마을의 원로들이 그를 미래의 승상으로 추켜세우기도 하였다. 『史記』「陳丞相世家」, "裏中社, 平爲宰, 分肉食甚均. 父老曰, 善, 陳孺子之爲宰!"

61) 『說文解字』「示部」, "祳 : 社肉, 盛以蜃, 故謂之祳."

사에 제사를 지낼 때는 태뢰(太牢: 소와 양, 돼지)를, 제후가 사에 제사를 지낼 때는 소뢰(小牢: 양과 돼지)를 사용하므로,[62] 제주(祭主)에 따라 소나 양, 돼지의 날고기가 될 것이다. 또한 앞서『좌전』과 『국어』, 『후한서』의 사례에서도 보았듯 "신을 받는다(受脤)"고 하였을 때는 출군 전에 사(社)에서 거행하는 의제사를 말하는 것이다.[63] 제사와 제사육의 분배라는 것은 국정의 핵심에 자리하고 있던 문화이기는 하나, 군사 상황에서 행해지는 제사로서의 의제사에서 수여하는 제사육에 대해서는 군사(軍事)라는 사안과의 보다 구체적인 관련성을 따져 보아야 할 것이다.

기존 연구자의 경우, 제사육을 받는 것은 신령으로부터 은혜를 받는 것을 상징하며, 이 은혜를 입어야만 과업을 이룰 수 있다는 의미로 이해하였다.[64] 그는 또한 토지신이 제사육을 내리는 것과 마을의 수령들이 백성에게 물자를 베푸는 것은 본질적으로 같다고 이해하였으며, 장수는 제사육을 받는 것을 특별한 영광과 사명으로 여긴다고 해석하였다.[65] 즉, 제사육 신(脤)을 토지신의 '은혜'라든지, 장수의 '영광', '사명' 등과 관련지은 것이다. 그런데 은혜, 영광, 사명 등의 의미는 모두 제사육과 연결될 수 있으나, 다른 유형의 제물을 통해서도 이끌어 낼 수 있다. 본고에서는 신(脤)이 '먹을 수 있는 몸의 살점'이라는 점에 보다 집중하여 논해 보고자 한다. 제사육을 받으면 원칙적으로 그것을 먹기 때문이다.[66]

본고는 토지신에게 바쳐서 토지신이 흠향하였던 살점을 다시 받아 섭

---

62)『禮記』「王制」, "天子社稷皆大牢, 諸侯社稷皆少牢."

63) 『좌전』에 주석을 단 두예(杜預, A.D. 222년-285년) 역시 '수신(受脤)'을 전쟁에 앞서 사(社)에서 지내는 제사와 연결 지었다. 『春秋左傳』 杜預注, "受脤謂君祭以肉賜大夫, … 皆社之戎祭也."

64) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教」, 277.

65) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教」, 277.

66)『논어(論語)』「향당(鄕黨)」편에서 공자는 제사육이 사흘이 지나면 먹지 않는다고 한 내용으로 미루어 보아서도, 제사육은 기본적으로 제사에 참여한 사람들이 '먹는' 것이었다. 『論語』「鄕黨」, "祭肉不出三日. 出三日, 不食之矣." 단, 의제사 때 받는 '신(脤)'을 날것 그대로 먹었다고 보기는 어려울 것이다.

취한다는 것은, 토지신에게서 받은 명(命)을 자신의 몸의 일부로 만들어 체현하는 과정이라고 해석한다. 결론적으로 말하자면 토지신과 몸과 생명을 일부 공유하게 되는 것이다. 이와 관련해 우선 고미나미 이치로(小南一郞)의 주장을 참고할 필요가 있다. 그는 아래에서 볼 『좌전』의 한 일화를 통해 땅이 사람과도 같이 '몸'을 갖는다는 중국 고대의 관념을 발견하였다.[67]

> 태자(훗날 진(晉) 문공(文公))가 곡옥(曲沃)에서 제사를 지낸 뒤 헌공(獻公)에게 제사육(胙)을 올렸다. 헌공은 사냥 중이어서 여희(驪姬)가 제궁에 두었다. 6일이 지난 뒤 헌공이 도착하자 여희는 제사육에 독을 친 뒤 헌공에게 올렸다. 헌공이 땅에 그것을 바치자 땅이 부풀어 올랐고, 개에게 주자 개가 죽었으며, 신하에게 주니 신하 역시 죽었다.[68]

고미나미는 여기서 마치 사람의 피부처럼 땅이 부풀어 올랐다는 점에 착안하여 당시에는 땅 역시 사람처럼 몸을 가졌다고 여겨졌으며, 땅에게 그 자체의 생명이 있다는 이러한 관념에 기초하여 땅과 관련된 여러 가지 의례가 이루어졌다고 보았다.[69] 이 해석을 받아들인다면, 의제사에서 토지신에게 바쳤던 날고기를 다시 받아 먹는다는 것은 토지신과 희생제물의 살점을 나누어 먹어 몸에 같은 성분을 공유하게 되는 것이라 할 수 있다. 토지신이 먼저 흠향했던, 즉, '먹었던' 고기이므로, 토지신의 살점을 공유하는 것이라고도 볼 수 있다.

이와 관련해서는 일찍이 로버트슨 스미스(W. Robertson Smith)가 셈족의 희생제의를 연구하며 제시한 이론을 참고할 필요가 있다. 그는 희생제의의 중심적 의미는 '선물'을 바친다는 것이 아니라, 신과 그 숭배자

---

67) Kominami Ichirô, "Rituals for the Earth," in *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC–220 AD)*, ed. John Lagerwey and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), 204.

68)『春秋左傳』「僖公四年」, "大子祭于曲沃, 歸胙于公, 公田, 姬寘諸宮, 六日, 公至, 毒而獻之, 公祭之地, 地墳, 與犬, 犬斃, 與小臣, 小臣亦斃."

69) Kominami Ichirô, "Rituals for the Earth," 204.

들이 신성한 희생제물의 살점과 피를 공동으로 섭취한다는 것이라고 보았다.[70] 그는 공통의 생명원으로부터 영양을 공급받는 여러 개체들은 공동의 생명을 갖는다고 여긴 고대인들의 관념을 강조한 바 있다.[71] 로버트슨 스미스는 이렇게 공동의 생명을 갖는 집단 범위를 '친족(kin)'이라 정의하였고, 하나의 친족은 그에 속한 개개인이 하나의 공동 생명의 부분들로 여겨질 정도로 서로의 삶이 함께 묶여 있는 것이었다고 해석하였다.[72] 물론 여기서 말하는 친족의 범위에는 신도 포함되는 것이었다.[73] 하나의 친족은 하나의 살아 있는 전체로, 같은 피와 살, 뼈로 이루어진 하나의 움직이는 덩어리로 여겨졌으며, 그렇기 때문에 한 구성원이 겪는 고통은 모든 구성원에 영향을 주는 것으로 생각되었다는 것이다.[74]

위와 같은 로버트슨 스미스의 해석을 참고한다면, 토지신과 같은 살점을 나누어 먹었다는 것은 결국 토지신과 같은 생명과 운명을 공유하게 되는 것이라고 해석할 수 있다. 앞서, 의제사에서 제사육을 받는 것이 명(命)을 받는 것과 긴밀히 연관되었다는 점을 살펴본 바 있는데, 제사육을 받는 장수는 토지신의 명령(命)과 함께 운명(命)도 받는 셈이다. 그런 점에서 『회남자(淮南子)』「병략(兵略)」편에서 전쟁이 있게 될 때 군주가 장수를 불러 "사직(토지신과 곡식신)의 명(社稷之命)이 장군에게 있다"며 국가의 난(難)에 응하길 청한다는 말[75]이 갖는 이중적인 함의를 떠올려 볼 수 있다. 군사 상황에서 장군이 받는 토지신의 명(命)은 명령과 운명을 모두 포괄하는 의미인 것이다. 마치 토지신의 일부를 장수의 몸에 이식하는 것과도 같은 과정의 의제사를 거친 후 장수는 토지신의

---

70) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (London: Adam and Charles Black, 1894 [1889]), 226-227.

71) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 190.

72) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 273-274.

73) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 275.

74) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 274.

75) 『淮南子』「兵略」, "凡國有難, 君自宮召將, 詔之曰, **社稷之命在將軍**, 卽今國有難, 願請子將而應之." (강조는 인용자.)

명령을 수행하고 운명을 책임지는 토지신의 대리인, 혹은 분신(分身)과도 같은 지위를 획득하게 되는 것이다.

로버트슨 스미스, 클리포드 기어츠(Clifford Geertz), 캐서린 벨(Catherine Bell) 등의 학자들은 이미 의례에서 '음식'을 통해 사람들 간의 '결속'이 이루어진다는 점에 대해 논한 바 있다. 위에서 언급한 로버트슨 스미스는 희생제의에서 신과 그의 숭배자들 간에 음식을 공유하는 행위로써 그들의 관계는 공고해진다고 보았다.[76] 클리포드 기어츠는 의례에서 음식의 공유를 통해 "상호 지원과 협력을 약속하는 사회 집단"이 정의된다고 말한 바 있다.[77] 또 캐서린 벨은 의례에서의 공동의 식사가 인간 및 신성한 존재들의 공동체를 정의하고 재확인할 수 있게 한다는 점을 얘기하였다.[78]

그러나 의제사의 경우는 좀 더 구체적으로, 제사육을 통해 토지신의 뜻을 물리적 현실에서 실현시킬 대리인을 형성하는 의례라고 볼 수 있다. 앞서 의제사의 제사육에 '명(命)'의 의미가 있다고 하였는데, 『설문해자』에서는 '명(命)'이라는 글자를 '시키다(使)'의 의미로 해설하고 있다.[79] 즉, 문자적 의미상 명을 준다는 것은 무언가를 대신 수행하도록 만드는 것으로, 대리인을 형성하는 것이다. 그러므로 제사육 신(脤)은 '연대'라든지, '지원', '협력의 약속' 등의 의미에서 더 나아가 토지신의 일부를 품어 그의 의지를 실현하는 대리인이나 분신 같은 존재가 되도록 한다는 의미로 해석하여도 무방할 것이다. 군사를 잃고 전쟁에서 패할 경우, 토지신을 욕되게 하는 것이라 여겨지기도 하였다.[80]

다만, 토지신의 명을 출병하는 장수의 몸에 체현하는 것은 부분적이며

---

76) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 271.

77) Clifford Geertz, *The Religion of Java* (Chicago: University of Chicago Press, 1976 [1960]), 11.

78) Catherine Bell, *Ritual: Perspectives and Dimensions*, (New York: Oxford University Press, 2009 [1997]), 123.

79)『說文解字』「口部」, "命 : 使也."

80)『春秋左傳』「襄公十三年」, "是以不德, 而亡師于鄢, 以辱社稷, 爲大夫憂, 其弘多矣."

한시적일 수밖에 없다는 점을 유의해야 한다. 로버트슨 스미스는 공동의 살점과 피를 섭취함으로써 공동의 생명을 얻게 되더라도, 그 동질성은 너무나 당연하게도 변할 수 있는 것이었다는 점을 지적한 바 있다. 즉, 신체에 영향을 미치는 모든 종류의 일들(특히 영양 공급과 관련된)로 인해 동질성이 깨질 수 있는 것이었으므로, 한 번 결속을 형성했더라도 그 결속을 다시 강화할 필요가 생긴다는 것이다.[81] 제사육과 같은 일종의 음식을 통해 토지신의 명을 사람의 몸에 심게 되더라도, 그것은 한 번의 식사가 우리 몸에 미치는 효과가 부분적이며 한시적인 만큼, 제한성을 갖는 것이었다는 점은 염두에 두어야 한다.

2) 조제사(造祭祀)

국정과 관련해 토지신에 대해 행하는 의례는 조묘(祖廟)에 고하는 의례와 짝을 이룬다. 출군 전의 의제사를 명시한 자료들에서는 대부분 조묘에 대한 의례도 함께 언급하고 있다. 『주례』와 『예기』에서는 출정 시 행하는 사에 대한 의제사와 조상에 대한 '조제사(造祭祀)'를 병렬적으로 나열하고 있으며,[82] 『좌전』과 『국어』에서 보이는 "조묘에서 명을 받고, 사에서 신을 받는다(受命於廟, 受脤於社)"는 대구 구절은 이미 거론한 바 있다. 『공총자』에서도 출정 시 거쳐야 하는 절차 중 하나로 종묘에 고하는 것을 명시하고 있다.[83]

병서인 『사마법』, 『오자(吳子)』, 『육도(六韜)』, 그리고 『회남자』 「병략」편에서도 역시 군사 출정 시 조묘에 고하는 절차를 언급한

---

81) W. Robertson Smith, *Lectures on the Religion of the Semites*, 319.

82)『周禮』「大祝」, "大師, 宜于社, 造于祖, 設軍社, 類上帝, 國將有事于四望, 及軍歸獻于社, 則前祝."; 『禮記』「王制」, "天子將出征, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰, 禡於所征之地. 受命於祖, 受成於學. 出征, 執有罪. 反, 釋奠于學, 以訊馘告."

83)『孔叢子』「問軍禮」, "先期五日, 大師筮於祖廟, 擇吉日, 齋戒, 告于郊社稷宗廟."

다. 『사마법』에서는 『주례』와 『예기』에서와 마찬가지로 조상에 대한 의례의 명칭인 '조(造)'를 사용하여 출정 시 "선왕에게 '조(造)'한다"고 표현하고 있고,[84] 『오자』에서는 군대를 움직이게 될 때에는 "반드시 조묘에 고하는" 것을 도(道)로 여기고 있다.[85]

기존 연구에서는 조묘에 고하는 제사를 두고, 큰일이 있을 때 조상에게 알리며, 각종 예물을 사용해 조상에게 복을 기원하는 의례로 이해한 바 있다.[86] 그러나 조제사는 이뿐만 아니라, 보다 첨예한 문제가 연관되어 있는 사안이었다. 조상신에 대한 공식적인 의례 절차를 거치지 않은 천자, 제후, 경·대부(卿·大夫) 등의 출경은 죄를 지어 쫓겨나는 의미였던 것으로 보인다. 『예기』「상복소기(喪服小記)」편에 대한 후한(後漢) 시대의 주석가 정현(鄭玄, A.D. 127년-200년)의 주석 중에는 "종자(宗子)가 나라를 떠날 시에는 종묘의 신주(神主)들이 따라간다"는 내용이 있다.[87] 당나라 주석가 공영달(孔穎達, A.D. 574년-648년)의 해설에 의하면 이것은 죄를 짓지 않았을 경우에 대해서이다.[88] 또, 『예기』「증자문(曾子問)」편에서는 집안의 종자(宗子)가 다른 나라로 떠나 있을 때에 대한 종묘 제사 예법이 다루어지는데, 이 부분에 대해 공영달은 "여기서 종자(宗子)가 다른 나라로 떠났다는 것은 죄를 지은 자를 말한다"고 설명한다.[89] 만약 출국한 종자에게 죄가 없다면 종묘의 신주들을 들고 갔을 테니 본국에는 종묘라 할 만한 게 없을 것이라는 말이다.[90]

천자, 제후, 그리고 경·대부 같은 신분의 사람들은 사사로운 이유로 나라를 떠날 수 없는 것이 원칙이었다.[91] 이들은 종묘를 지킬 책명을 받

---

84)『司馬法』「仁本」, "乃告于皇天上帝, 日月星辰, 禱于后土四海神祇, 山川冢社, 乃造于先王. 然後冢宰徵師于諸侯曰, 其國爲不道, 征之."

85)『吳子』「圖國」, "是以有道之主, 將用其民, 先和而造大事. 不敢信其私謀, 必告於祖廟, 啟於元龜, 參之天時, 吉乃後舉."

86) 任慧峰,「先秦軍禮硏究」, 16-17.

87)『禮記』 鄭玄注, "宗子去國, 乃以廟從"

88)『禮記』 孔穎達疏, "故喪服小記注云, 宗子去國, 乃以廟從, 謂無罪也."

89)『禮記』 孔穎達疏, "此宗子去他國, 謂有罪者."

90)『禮記』 孔穎達疏, "若其無罪, 則以廟從, 本國不得有廟"

91) 송진, 『중국 고대 경계와 그 출입』(서울: 서울대학교출판문화원, 2020),

은 자들로, 종묘에 고하지 않은 채 나라를 떠나면 책명을 저버리는 것과 같았다.[92] 따라서 천자나 제후가 출정 전에 종묘에 고하는 조제사는 전쟁을 알리고 전쟁에 대한 복을 기원하는 것뿐만 아니라, 죄인의 신분이 되는 불상사를 피하고 종묘로부터 멀리 떠날 수밖에 없는 국정상의 정당한 사유를 밝힌다는 의미가 포함되어 있다. 따라서 뒤에서도 살피겠지만, 이때 조상의 신주를 꺼내어 군부대로 가져와 군행에 동원하는 절차도 갖는다. 출정 전 종묘에서의 제사는 국내에 거하며 종묘를 지킬 명대신에 군대를 동원해 국외로 나갈 새로운 명을 받는 절차였던 것이다.

지금까지는 군대가 제사를 통해 신령의 명을 받는다는 점을 다루었는데, 군대는 조상신의 사당에서 점복을 통해서도 신령의 명을 전달받는다. 『예기』에서 출정 시 "조묘에서 명을 받는다(受命於祖)"라고 하였을 때는 군사 출정에 대한 점복을 행한다는 의미도 있다.[93] 아래에 인용한 『오자(吳子)』의 내용에서도 전쟁 전에 종묘에서는 제사뿐만 아니라 전쟁 계책과 날짜에 대한 점복 결과를 받는 일도 이루어지는 것으로 되어 있다.

> 도(道)가 있는 군주는 그 백성들을 기용하려 할 때 우선 그들을 화합시키고서야 큰 일을 시작한다. 감히 그 자신의 사사로운 계책에 맡기지 않고 반드시 조묘에 고하며 원귀(元龜)에 알려 천시(天時)를 헤아렸을 때 길(吉)한 후에야 비로소 거병한다.[94]

여기서 원귀에 알린다는 것은 거북점(卜)을 친다는 뜻이며, 점을 치는 장소는 다름 아닌 조묘(祖廟)다. 조묘에 고하고 그 길흉 여부를 원귀를

115.

92) 송진, 『중국 고대 경계와 그 출입』, 119.

93) 『예기집설(禮記集說)』에서는 "조묘에서 명을 받는다는 것은 조묘에서 점복을 하는 것(受命於祖, 卜於廟也.)"이라 해설하고 있다. 陳澔 注, 『禮記集說』(上海: 上海古籍出版社, 1987), 70.

94) 『吳子』「圖國」, "是以有道之主, 將用其民, 先和而造大事. 不敢信其私謀, 必告於祖廟, 啟於元龜, 參之天時, 吉乃後舉."

통해 파악하여, 길한 것을 확인하면 비로소 거병한다는 것이다. 『주례』의 「대사마(大司馬)」 항목과 그에 대한 역대 주석에서 말하기를, 출병할 일이 있게 되면 그 길흉에 대해 거북점을 치는데, 조묘에서 거북껍질(龜)에 신을 강림하도록 하여 시행한다고 한다.[95] 『주례』「대복(大卜)」 항목에 따르면 거북점을 쳐서 받는 여덟 가지의 중대한 명(命) 중의 첫 번째로 '정벌(征)'이 있기도 하다.[96]

또, 출병 전 조묘에서는 군사 계책을 세우는 일이 이루어지기도 했던 것으로 보인다.[97] 『손자병법(孫子兵法)』「시계(始計)」편에서는 다음과 같은 내용을 볼 수 있다.

> 무릇 전쟁 전에 묘산(廟算) 시에 '승리'가 나오는 것은 산가지를 더 많이 얻었기 때문이고, 전쟁 전 묘산에서 '패배'가 나오는 것은 산가지를 더 적게 얻었기 때문이다.[98]

'묘산(廟算)'은 조묘에서 계책을 셈하는 행위이다. 이는 길고 얇은 나무 조각이나 갈대 종류 등을 사용하여 이루어진 것으로 추측되고 있으며, 점술과 달력학, 수학 등의 전통과 연결되어 있다고 여겨진다.[99] 관

---

95) 『周禮』「大司馬」, "若大師, 則掌其戒令, 蒞大卜." ; 『周禮』鄭玄注 "大師王出征伐也. 涖臨也. 臨大卜, 卜出兵吉凶也." ; 『周禮』賈公彥疏 "卜在廟又龜有神."

96) 『周禮』「大卜」, "以邦事作龜之八命, 一曰征, 二曰象, 三曰與, 四曰謀, 五曰果, 六曰至, 七曰雨, 八曰瘳."

97) 반면에 『예기』「왕제」편에서의 경우 출병 시 절차와 관련해 "受成於學"이라는 구절이 보이는데, 역대 주석에 따르면 이것은 제학(帝學)에서 전쟁의 계책을 결정하는 것이다. 『禮記』 鄭玄注, "定兵謀也." ; 『禮記』 孔穎達疏, "受成於學者, 謂在學謀論兵事好惡可否, 其謀成定, 受此成定之謀在於學裏, 故云受成於學."

98) 『孫子兵法』「始計」, "夫未戰而廟算勝者, 得算多也. 未戰而廟算不勝者, 得算少也."

99) Robin McNeal, *Conquer and Govern* (Honolulu : University of Hawai'i Press, 2012), 118.

련 내용을 연구한 로빈 맥닐(Robin McNeal)에 의하면 막대들을 정확히 어떻게 활용하여 의미 있는 정보를 도출해 내는지는 알기 어렵지만, 묘산은 조상신의 사당과 연관되어 있다는 점에서 조상신에게 점을 쳐 묻는 관습으로부터 발전되어 나온 행위라고 할 수 있다.[100]

『일주서(逸周書)』에서 역시 고대의 묘산 흔적을 찾을 수 있고,[101] 『회남자』에서도 유사한 개념으로 '묘전(廟戰)'이라는 것이 보인다.[102] 『상군서(商君書)』「전법(戰法)」편에는 "만약 그 군대의 다스림이 묘산을 통해 나온 것이라면 장군이 현명해도 승리할 것이며 장군이 현명하지 않더라도 역시 승리할 것이다"라는 말도 등장한다.[103] 이를 통해 조묘에서 군사 계책을 수립하는 행위가 존재했음을 충분히 파악할 수 있다. 군사를 일으킨다는 결정뿐만 아니라 군사 계책까지 조묘라는 장소에서 수립하여 군대의 모든 움직임은 신의 뜻을 체현한 것임을 자처하는 것이다.

전쟁 출정 전 토지신과 조상신에 대한 제사를 치르는 것뿐만 아니라 조묘에서 점복도 행한다는 것을 보았는데, 이 모든 일에 앞서 재계가 이루어져야 한다는 사실을 짚고 갈 필요가 있다. 전쟁을 수행하는 주체를 성화하기 위해 실로 여러 단계에 걸친 의례가 요청되는 것이다. 중국 고대의 군례 관련 텍스트 중에서는 점복(占卜)을 앞두고 행하는 재계와 제사를 위해 행하는 재계의 두 유형을 발견할 수 있다. 후자에는 전쟁이 끝난 후, 본국에 입성하기 전에 행하는 3일간의 재계도 해당된다.[104]

우선『육도』,『회남자』 등의 문헌에서는 태묘(太廟)에서 거해질 장수 임명 의례, 달리 말하자면 부월(斧鉞) 수여 의례를 행할 길일(吉日)을 점치기 위해 축(祝), 사(史), 태복(太卜) 등의 관원들로 하여금 3일 동안 재계하도록 한다는 내용을 볼 수 있다.[105] 당나라 때의 병법서로 '무경

---

100) Robin McNeal, *Conquer and Govern*, 118.

101) Robin McNeal, *Conquer and Govern*, 117.

102) Robin McNeal, *Conquer and Govern*, 119.

103)『商君書』「戰法」, "若其政出廟算者, 將賢亦勝, 將不如亦勝."

104)『孔叢子』「問軍禮」, "旣至, 舍于國外. 三日齋, 以特牛親格于祖禰, 然後入, 設奠以反主."

칠서(武經七書)' 중의 하나이기도 한 『이위공문대(李衞公問對)』의 관련 구절에서는 재계의 주어가 명시되어 있지 않지만, 부월을 수여하는 주체인 군주 자신이 3일 간 재계한다는 것으로도 읽을 수 있다.[106] 그런가 하면 『공총자』에서는 태사(大師) 관직이 조묘에서 길일을 점쳐 정한 다음 교(郊), 사직(社稷), 종묘(宗廟)에 고하는 제사를 지내기 위해 재계한다고 나온다.[107] 이것은 제사를 올리는 주체가 재계한다는 것으로 읽힌다. 또한 전쟁 종료 후 입성하여 묘(廟)와 사(社)에 고하는 제사를 올리기 전에 국외에 주둔하며 3일 간 재계할 것을 규정하고 있기도 하다.[108]

길일을 점치기 위한 재계이든, 제사를 올리기 위한 재계이든, 모두 신성한 존재와 교통하기 위해 거치는 단계이다. 『예기』「제통(祭統)」편에서는 재계에 대해 다음과 같이 서술하고 있다.

---

105) 『六韜』「立將」, "乃命太史卜, 齋三日, 之太廟, 鑽靈龜, 卜吉日, 以授斧鉞." ; 『淮南子』「兵略」, "乃令祝史太卜, 齋宿三日, 之太廟, 鑽靈龜, 卜吉日, 以受鼓旗." 『회남자』의 이 문장에서는 북과 깃발을 받을 날을 점치는 것으로 적고 있지만, 이어지는 뒤의 내용을 보면 『육도』와 마찬가지로 부월(斧鉞)을 수여한다는 것을 알 수 있다. 『주례』「사사(肆師)」에서 보이는 바에 의하면 점을 치는 전날 저녁에 점치는 사람 등을 비롯한 담당자들이 새벽이 밝아 오는 것을 기다린다고 되어 있어 바로 전날 밤 동안의 재계를 떠올리게 한다. 『周禮』「肆師」, "凡祭祀之卜日宿爲期." ;『周禮』賈公彥疏, "云祭祀之卜日宿爲期, 則是卜前之夕, 與卜者及諸執事者, 以明旦爲期也." 그리고 3일 간의 재계는 제사 전에 행해지는 치재(致齋)의 기간으로 언급되는 것이 일반적인데 위의 『육도』와 『회남자』의 경우는 점복을 담당하는 관원들이 점을 치기 위해 3일 간 재계한다는 것으로 읽힌다. 원문은 그러한데 『육도직해(六韜直解)』에서 명대 주석가 유인(劉寅)은 이 구절에 대해 왕이 3일 간 재계하는 것이라고("王乃齋三日") 해설하였다.

106) 『李衞公問對』卷下, "古者, 出師命將, 齋三日, 授之以鉞曰, 從此至天, 將軍制之. 又授之以斧曰, 從此至地, 將軍制之."

107) 『孔叢子』「問軍禮」, "先期五日, 大師筮於祖廟, 擇吉日, 齋戒, 告于郊社稷宗廟."

108) 『孔叢子』「問軍禮」, "旣至, 舍于國外. 三日齋, 以特牛親格于祖禰, 然後入, 設奠以反主."

재(齊)라는 말은 '가지런히 한다'는 의미다. 가지런하지 않은 것을 가지런하게 함으로써 가지런함을 가져오는 것이다. … 재계하지 않으면 외물(外物)에 대해 방어함이 없고 탐욕에 그침이 없다. 재계하게 되면 사악한 외물을 막고 탐욕을 그친다. … 마음을 안정시키는 것을 재(齊)라고 한다. 재란 깨끗하고 밝음의 지극함이다. 그러한 후에 신명(神明)과 교통할 수 있게 된다.[109]

즉 사악한 외물과 탐욕을 막아내고 마음을 지극히 깨끗하고 밝게 하여 최종적으로는 "신명(神明)과 교통할" 수 있도록 하는 것이 재계의 절차였다. 또『예기』「제의(祭義)」편에서는 오로지 제사할 대상들만을 3일 동안 생각하면 이내 그 대상들이 보이게 된다고 말하고 있다.[110] 제사 당일 "묘실에 들어가면 틀림없이 그 신위의 자리에서 제사 대상이 보일 것이며 주위를 돌아보고 문을 나서면 틀림없이 그 목소리가 들릴 것이고, 문을 나선 뒤에 들어보면 틀림없이 그 한숨 쉬는 소리가 들릴 것"이라고 서술한다.[111]

재계를 통해 이러한 상태로 돌입하게 된 후에 "신명과 교통(交於神明)"하는 구체적인 내용은 다름 아닌 명(命)을 받는 것이다. 앞선 절에서 사(社)에서 제사육 신(脤)을 받아 그것을 먹음으로써 사람의 몸 안에 토지신의 명을 담는다는 점을 논의하였다. 재계는 조상신에 대한 제사뿐만 아니라 전반적인 '제사'에 앞서서 행해지는 것이었다. 토지신과 조상신에 대한 제사에 앞서 이렇게 스스로를 비워내 신의 명(命)이 온전히 사람의 몸에 담길 수 있도록 하였으며, 이를 통해 신들을 체현한 대리인이 되기 위해 단계적인 의례 절차가 설계되어 있었다는 점을 엿볼 수 있다.

---

109)『禮記』「祭統」, "齊之爲言齊也. 齊不齊以致齊者也 … 不齊則於物無防也, 嗜欲無止也. 及其將齊也, 防其邪物, 訖其嗜欲, … 定之之謂齊. 齊者精明之至也, 然後可以交於神明也."

110)『禮記』「祭義」, "齊之日, 思其居處, 思其笑語, 思其志意, 思其所樂, 思其所嗜. 齊三日, 乃見其所爲齊者."

111)『禮記』「祭義」, "祭之日入室, 僾然必有見乎其位, 周還出戶, 肅然必有聞乎其容聲, 出戶而聽, 愾然必有聞乎其嘆息之聲."

3) 유제사(類祭祀)

『주례』와 『예기』에서는 천자의 출정 시, 앞서 살핀 의제사와 조제사 외에도 상제(上帝)[112]에게 올리는 '유제사(類祭祀)'를 지낼 것을 정하고 있다.[113] 이것은 제후가 출정하는 경우에는 지내지 않는다.[114] 따라서 유제사는 천명(天命) 관념과 관계 깊다는 것을 어렵지 않게 추측할 수 있는데, 오직 천자만이 하늘로부터 명을 받는다는 관념[115]의 반영이라 할 수 있다.

당나라 학자 가공언(賈公彥, 생몰년 미상)에 따르면, 유제사란 평상시에 행하는 제사가 아니며 군대를 이끌고 출정할 때 상제에게 제사를 지내 하늘에 고하는 제사이다.[116] 유제사 역시 의제사와 조제사가 그러했던 것처럼 희생제물을 사용하여 진행되는 의례이다.[117] 그 예법은 나라의 남쪽 교외에서 상제(上帝)에게 지내던 제사인 '교(郊)' 제사와 동일하다고 알려져 있다.[118] 『주례』의 '사사(肆師)' 직의 직무 내용으로 보아 군사 상황에서 토지신과 조상신에게 제사 지낼 때와 마찬가지로, 따로

---

112) 본고에서는 상제와 하늘을 동일한 신격으로 두고 서술한다. 홍승현은 『시경(詩經)』과 『상서』에서 천(天)과 상제(上帝)를 명확하게 구분하기 어려우며, 특히 『상서』의 여러 사례를 통해 그 둘이 동일한 신격을 지칭하는 말이라는 것을 알 수 있다는 점에서 『시경』과 『상서』가 성립된 시점에 이미 하늘(天)과 상제는 같은 대상을 지칭하는 용어였다고 지적한 바 있다. 홍승현, 「중국 고대 災異說의 기원과 성립」, 『史叢』 102 (2021): 160-161.

113) 『周禮』「大祝」, "大師, 宜于社, 造于祖, 設軍社, 類上帝."; 『禮記』「王制」, "天子將出征, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰."

114) 『禮記』「王制」, "天子將出, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰. 諸侯將出, 宜乎社, 造乎禰."

115) 『禮記』「表記」, "子曰, 唯天子受命于天, 士受命于君."

116) 『周禮』 賈公彥疏, "云類上帝者, 非常而祭曰類. 軍將出, 類祭上帝, 告天將行."

117) 『周禮』 鄭玄注, "造類禬禜, 皆有牲."

118) 『周禮』 鄭玄注, "類禮, 依郊祀而爲之者."

희생제물을 올릴 자리를 잡아 제단을 만들어서 상제에게 제사를 올렸던 것으로 보인다.[119] 전시(戰時)에는 교제사의 예법을 사용하되, 평상시 나라에서 교제사를 지낼 때와 달리, 상황에 맞추어 새로운 제단을 만들어 비상시 제사를 지내는 것이다.[120]

『사마법』에서는 '황천상제(皇天上帝)'와 더불어 '일월성신(日月星辰)'에 출정을 고하는 것으로 기재되어 있는데,[121] 보통 교제사를 지낼 때 해와 달도 함께 배향해 제사 지내므로,[122] 상제에 대한 전시의 유제사에는 『사마법』에서 적고 있듯 일월성신에 대한 제사도 포함되었을 것이다. 한편『공총자』에서는 천자의 군사 행위 중 상제에 대한 의례로 유제사 외에도 교(郊)에서 지내는 '시(柴)' 제사도 규정하고 있으며,[123] 적과의 전투가 이루어지기 전에 마지막으로 상제에게 승전을 기원하는 의례도 추가로 언급하고 있다.[124] 반면에 천자가 직접 출정하지 않는 경우에는 상제에게 제사 지내지 않으며 승리에 대한 기원도 상제 대신 오제(五帝)에게 행하는 것으로 되어 있다.[125]

『예기』「교특생(郊特牲)」편에서는 하늘에 대한 제사 때 붉은 송아

---

119)『周禮』「肆師」, "凡師甸, 用牲于社宗, 則爲位. 類造上帝, 封于大神, 祭兵于山川, 亦如之."

120) 『周禮』 賈公彥疏, "云爲兆以類禮, 卽祭上帝者, 若依國四郊, 則自有尋常兆域, 今戰訖而祭, 故須新爲壇兆, 故鄭云爲兆也. 鄭知類禮依郊祀而爲之者, 此直是告祭非常, 非是禱祈之所祭, 故知依正禮郊祀而爲之."

121) 『司馬法』「仁本」, "乃告于皇天上帝, 日月星辰, 禱于后土四海神祇, 山川冢社, 乃造于先王."

122)『周禮』 賈公彥疏, "凡郊天之時, 日月從祀, 故祭以日月. 配日月在類上帝之中. 故六宗不得復有日月."

123)『孔叢子』「問軍禮」, "然後乃類上帝, 柴于郊以出." 시 제사란 섶을 태워 올려 하늘에 지내는 제사이다.『爾雅』「釋天」, "祭天曰燔柴."; 천자가 순수를 위해 출행할 때도 시 제사를 지내도록 되어 있다.『禮記』「郊特牲」, "天子適四方, 先柴."

124)『孔叢子』「問軍禮」, "旣畢, 遂禱戰, 祈克于上帝, 然後卽敵."

125)『孔叢子』「問軍禮」, "其出不類, 其克不禡. 戰之所在有大山川, 則祈焉. 禱克于五帝."

지 한 마리를 희생제물로 사용하도록 정하고 있다.[126] 붉은 송아지를 희생제물로 하여 섶에 올려 태워 그 연기를 하늘에 바치는 의례가 시제사라 할 수 있다. 그런데 이렇게 『예기』「교특생」에 따르면 교제사의 예법이 바로 '시(柴)'이므로 『공총자』「문군례」편에서 유제사를 언급하며 이어서 교(郊)에서의 시제사를 적고 있는 것은 중복으로 볼 수 있다. 다만 이는 전투에 앞서 교외의 뜰(郊)에서 이루어지는 군사 훈련을 염두에 둔 것일 가능성도 있다. 『춘추공양전(春秋公羊傳)』에는 '사병(祠兵)'이라는 것이 언급되는데,[127] 공양전에 주석을 단 후한(後漢) 시대 하휴(何休, A.D. 129년-182년)는 이것이 출병 시 근교에서 제사를 지내고 군사 훈련을 한 뒤 희생을 도축해 사졸(士卒)에게 나누어 주는 절차라고 해설하였다.[128]

한편, 『상서』「순전(舜典)」에서는 순(舜) 임금이 요(堯) 임금으로부터 왕위를 이어받을 때 지낸 제사의 목록 중의 하나로 유제사가 보인다.[129] 앞서 보았던 의제사나 조제사도 주로 군사적인 맥락에서 언급되곤 하지만 반드시 전쟁 시에만 한정된 의례는 아니었다.[130] 유제사도 마

---

126) 『禮記』「郊特牲」, "郊, 特牲." ; 『禮記』「郊特牲」, "牲用騂, 尚赤也. 用犢, 貴誠也."

127) 『春秋公羊傳』「莊公八年」, "甲午祠兵. 祠兵者何? 出曰祠兵."

128) 『春秋公羊傳』 何休注, "禮, 故兵不徒使, 故將出兵, 必祠於近郊, 陳兵習戰, 殺牲饗士卒."

129) 『尙書』「舜典」, "舜讓于德, 弗嗣. 正月上日, 受終于文祖. 在璿璣玉衡, 以齊七政. 肆類于上帝, 禋于六宗, 望于山川, 徧于群神."

130) 토지신이나 조상신에 대한 제사 역시 천자나 제후가 나라의 경계 밖으로 나갈 때 공통적으로 행해졌던 일로, 전쟁이 발발했을 때에만 한정적으로 행해지는 것은 아니었다. 『예기』「왕제」편에는 제사 이름으로서 '의(宜)' 및 '조(造)'에 대한 언급이 총 세 번 있는데, 각각 천자의 순수(巡狩), 제후의 출경(出境), 천자의 출정(出征)의 경우에 대해서이다. 『禮記』「王制」, "天子將出, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰. 諸侯將出, 宜乎社, 造乎禰." ; 『禮記』「王制」, "天子將出征, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰, 禡於所征之地." 다만, 예서(禮書)에서 천자의 순수나 제후의 회동은 군사(軍事)와 관련이 깊은 활동으로 이해되고 있다. 『예기』「왕제」편에서 천자의 순수를 논하는 부분을 보면 천자의 순수는 '토벌'의 가능성을 안고 가는 것이었다. 『禮記』「王制」, "天子五年一巡守. … 革制度

찬가지로 보아야 할 것이다. 이와 관련하여 마루하시 미츠히로(丸橋充拓)는 '군례'의 요소와 '길례(吉禮)'에 해당하는 의례 요소 간의 유사점을 지적한 바 있다.[131] 다만 평시(平時)의 여타 하늘 제사에 비하여 전시(戰時)의 군례 속에서 더욱 부각되는 것이 있다면 바로 하늘에 내재된 '죽음을 내리는 면모'이다.

전쟁 시의 유제사는 하늘로부터 전쟁을 명(命) 받아 출정하는 과정이었다. 달리 말하면 전시의 유제사는 전쟁의 궁극적 출처가 하늘이라는 관념의 표출인 것이다. 하늘은 땅과 더불어 주로 만물에 생명을 주는 존재로 그려지는데,[132] 도리어 전쟁을 명하는 존재이기도 하다는 것을 알 수 있다. 『백호통의』에 인용된 『예기』「별명기(別名記)」[133]의 내용에서는 그러한 관념적 충돌을 인지하고 해결 논리를 제시하려는 모습을 볼 수 있다. 즉, 전쟁은 해악을 없애기 위한 일이며, 하늘은 생명을 보전하도록 돕는 일환으로 해악을 제거하는 전쟁을 주재한다는 것이다.[134]

하늘이라는 것은 생명을 베푸는데, 전쟁을 주관하는 것은

衣服者, 爲畔. 畔者, 君討." 또, 『주례』에서 병무를 총괄하도록 되어 있는 '대사마'가 '대회동(大會同)'에도 나선다는 것이나, '현사(縣師)'직의 내용에서 보듯 군사 활동뿐만 아니라 회동이 있을 경우에도 병장기를 갖추도록 한다는 점 등을 통해 보았을 때 '회동'도 군사와 연결점을 갖는다. 『周禮』「大司馬」, "大會同, 則帥士庶子而掌其政令." ; 『周禮』「縣師」, "若將有軍旅會同田役之戒, … 使皆備旗鼓兵器, 以帥而至."

131) 丸橋充拓, 「中國古代の戰爭と出征儀禮」, 401.

132) 예를 들어, 『예기』「교특생」편의 "하늘과 땅이 합한 후에 만물이 일어난다(天地合而後萬物興焉)"와 같은 문구를 떠올려 볼 수 있다. 그러나 이 외에도 하늘과 땅이 사람과 모든 생명의 근본이 된다는 서술은 일일이 열거하기 어려울 정도로 많은 자료에서 발견할 수 있다.

133) 유실되어서 현전하는 『예기』에는 포함되어 있지 않다.

134) 『白虎通義』「封公侯」, "別名記曰, 司徒典民, 司空主地, 司馬順天. 天者施生, 所以主兵何? 兵者, 爲諸除害也, 所以全其生, 衛其養也, 故兵稱天. 寇賊猛獸, 皆爲除害者所主也." 천자가 각각 '하늘'과 '땅,' '인간'을 주재하는 직책으로 '사마(司馬),' '사공(司空),' '사도(司徒)'의 삼공(三公)을 두는데, 전쟁을 담당하는 '사마'가 '하늘'에 대응된 이유에 대해 설명하는 구절이다.

어째서인가? 전쟁이란 해악을 없애는 것이므로 생명을 보전(保全)하고 그 양육을 지켜내는 것이다. 그러므로 전쟁이 하늘과 부합할 수 있는 것이다. 도적과 맹수는 모두 해악을 없애는 자가 주관하는 바이다.[135]

전쟁을 통해 해악을 제거한다는 관념은 군사를 일으켜 죄를 처벌하여 죄인을 제거한다는 관념과 연결된다. 『상서』의 '서(誓)' 편들에는 군사를 모아 놓고 맹서(盟誓)하는 내용이 실려 있는데, 그 내용에서는 공통적으로 적의 죄를 명시하고 있으며, 그 죄에 대해 하늘이 벌을 내린다고 표현하고 있다. 물론 하늘의 처벌을 궁극적으로는 서(誓)를 듣고 있는 군대가 대신 집행한다. 예컨대 『상서』「감서(甘誓)」편에서는 계(啓)왕이 유호씨(有扈氏)를 정벌하기에 앞서 맹서하는 내용이 나온다. 그는 적(敵) 유호씨의 죄를 명시한 다음, "하늘이 그 명(命)을 끊으려 한다(天用剿絶其命)"며 자신이 "공경히 하늘의 벌을 행하리라(恭行天之罰)"고 말한다.[136] 『상서』「탕서(湯誓)」편에서도 "하나라의 죄가 많아 하늘이 그들을 죽이라 명하였다"고 표현하며 마찬가지로 '적의 죄 + 그에 대한 하늘의 처벌 명령'의 구조를 보여주고 있다.[137] 연설의 주체인 탕왕(湯王)은 자신은 상제(上帝)가 두려워 감히 일을 바로잡지 않을 수 없다고 말하며,[138] 자신 앞에 집합한 군사와 함께 하늘의 처벌을 이루도록 하겠다고 한다.[139]

해악을 제거하는 행위로서의 전쟁에 대한 관념은 이 외에도 여러 문헌에서 두루 찾아볼 수 있다. 『예기』「왕제」편에서 천자의 출정을 위한 의례를 열거하는 부분에 이어서는 "출정하여 죄가 있는 자들을 잡는다"는 말이 나온다.[140] 『예기』「월령(月令)」편에서는 "불의한 자들을

135)『白虎通義』「封公侯」, "天者施生, 所以主兵何? 兵者, 爲諸除害也, 所以全其生, 衛其養也, 故兵稱天. 寇賊猛獸, 皆爲除害者所主也."

136)『尙書』「甘誓」, "有扈氏威侮五行, 怠棄三正, 天用剿絶其命, 今予惟恭行天之罰."

137)『尙書』「湯誓」, "有夏多罪, 天命殛之."

138)『尙書』「湯誓」, "夏氏有罪, 予畏上帝, 不敢不正."

139)『尙書』「湯誓」, "爾尙輔予一人, 致天之罰"

140)『禮記』「王制」, "天子將出徵, 類乎上帝, 宜乎社, 造乎禰, 禡於所徵之地.

정벌하며, 폭력적이고 태만한 자들을 힐책 및 주살함으로써 천자가 좋아하고 싫어하는 것이 무엇인지 명백히 하는" 것을 전쟁이라고 보는 관점을 발견할 수 있다.[141] 『주례』에서는 '구벌지법(九伐之法: 아홉 가지 정벌의 법도)'이라는 것을 볼 수 있는데, 이것은 천자의 정벌 대상이 되는 국가의 죄 아홉 유형을 나열한 것이다.[142] 『사마법』에서는 제후들에게 "모 국(某國)이 부도(不道)하게 구니, 그들을 정벌한다. 모 년 모 월 모 일에 모 국에 군사를 이끌고 가 천자(天子)가 정당한 형벌을 내리는 것에 동참하도록 하라"는 분부를 내린다.[143] 모두 하늘의 명을 받는 천자가 죄에 대한 처벌을 행한다는 관념의 반영이라 할 수 있다.

이처럼 중국 고대 문헌에서 전쟁은 종종 "불의에 대한 토벌(討不義)"이라든지, "무도한 자에 대한 주살(誅無道)"로 표현되곤 한다. 이에 따라 적의 죄상을 밝혀 선언하는 맹서 절차가 전쟁 전에 이루어지는데, 『공총자』「문군례」편에서도 전쟁에 앞서 적의 죄상을 사(史)에게 알리면 사(史)가 맹서의 내용을 정하고 전쟁 날짜를 잡는다는 언급이 있다.[144] 또한 이 절차 후에는 전차와 병사를 집합하여 열병한 뒤 서(誓)를 낭독한다고 한다.[145] 적을 죽이라는 하늘의 명 수행에 실패하는 행위는 그 자신 역시 적이 되는 행위로, 전쟁 때의 서(誓)에서는 명에 대한 불복종 시 사형에 처한다는 경고의 내용도 함께 등장한다.[146] 『좌전』에서 보이

受命於祖, 受成於學. **出征, 執有罪**."(강조는 인용자.)

141) 『禮記』「月令」, "天子乃命將帥, 選士厲兵, 簡練桀俊, 專任有功, **以征不義. 詰誅暴慢, 以明好惡**, 順彼遠方."(강조는 인용자.)

142) 『周禮』「大司馬」, "以九伐之法, 正邦國. 馮弱犯寡, 則眚之. 賊賢害民, 則伐之. 暴內陵外, 則壇之. 野荒民散, 則削之.負固不服, 則侵之. 賊殺其親, 則正之. 放弑其君, 則殘之. 犯令陵政, 則杜之. 外內亂, 鳥獸行, 則滅之."

143) 『司馬法』「仁本」, "然後冢宰徵師于諸侯曰, **某國爲不道, 征之. 以某年月日, 師至于某國會天子正刑.**"(강조는 인용자.)

144) 『孔叢子』「問軍禮」, "有司明以敵人罪狀告之史. 史定誓命戰日."

145) 『孔叢子』「問軍禮」, " 將帥陳列車甲卒伍于軍門之前. 有司讀誥誓"

146) 『尙書』「甘誓」, "用命, 賞于祖 ; 弗用命, 戮于社, 予則孥戮汝." ; 『尙書』「湯誓」, "爾不從誓言, 予則孥戮汝, 罔有攸赦." ; 『尙書』「牧誓」, "爾所弗勖, 其于爾躬有戮"

는 전쟁 전 맹서의 내용 중에서는 패전(敗戰)을 죄로 여겨 다음과 같이 말하는 모습을 볼 수 있다.

> 만약 (전쟁에서 이기지 못한) 죄가 있게 되면, 목을 졸라 죽이고 세 치(寸)로 된 오동나무 관에 넣어 속관(屬棺)과 피관(辟棺)도 쓰지 않고 장식 없는 수레와 말로 운반하도록 한 뒤 묘지에도 들어가지 못하게 할테니 … [147]

다만 앞에서도 보았듯, 전쟁은 신들의 명을 받아 나간다는 것이 군례에 담긴 핵심적인 지향점이자 배경 사상이었으며, 위에서도 언급하였듯 신성한 존재들 중에서도 하늘이 종종 죄에 대한 처벌의 궁극적인 출처로 설정되었다. 『논어(論語)』에서는 "천하에 도가 있다면 예악(禮樂)과 정벌은 천자로부터 나온다"고 하였고,[148] 『설원』, 『한서』, 『공총자』 등 여러 문헌에서 이 말을 답습하고 있다.[149] 천자는 하늘로부터 나오므로 이것은 정벌이란 궁극적으로는 하늘이 주체가 되는 일이라는 관념을 표현한 것이라 할 수 있다. 하늘에 대한 제사는 하늘로부터 명(命)을 받기 위한 전제 조건이므로 천자의 출정에는 천제(天祭)인 유제사가 포함되게 되는 것이다.[150] 유제사를 통해 천자의 군대는 하늘의 처벌을 완성

---

147) 『春秋左傳』「哀公二年」, "若其有罪, 絞縊以戮, 桐棺三寸, 不設屬辟, 素車樸馬, 無入于兆, …."

148) 『論語』「季氏」, "天下有道, 則禮樂征伐自天子出."

149) 『說苑』「脩文」, "天下有道, 則禮樂征伐自天子出."; 『漢書』「地理志」, "周室既衰, 禮樂征伐自諸侯出."; 『漢書』「儒林傳」, "周道既衰, 壞於幽厲, 禮樂征伐自諸侯出."; 『漢書』「游俠傳」, "周室既微, 禮樂征伐自諸侯出."; 『孔叢子』「問軍禮」, "天下有道, 禮樂征伐自天子出."

150) 제사를 지내지 않는 것은 하늘로부터 받은 천명(天命)이 끊겨 마땅한 중죄로 여겨졌음을 『상서』「목서(牧誓)」편을 통해 알 수 있다. 이 편의 내용은 주 무왕이 은 왕조를 정벌할 때 맹서하는 것인데, 은 왕의 죄상을 논하며 "지금 상나라 왕 수(受)는 오직 부인이 말하는 것만 따르며, 혼란하여 제사를 내팽개쳐 두고 마땅히 지내지 않는다"고 말하는 부분을 볼 수 있다. 『尙書』「牧誓」, "今商王受, 惟婦言是用, 昏棄厥肆祀弗答."

하며 해악을 물리치는 신성한 군대가 되는 것이다.

2. 장수 임명 의례

천자나 제후가 직접 출정하지 않는 경우에는 조묘에서 출정 장수에게 출정의 명(命)을 위임하는 의례를 행하도록 한다. 바로 부월(斧鉞)을 수여하는 절차를 통해서다. 이 의례는 의례를 위한 길일(吉日)을 조묘에서 점쳐 받은 뒤 역시 조묘 내부에서 거행하기 때문에, 의례 중에 장수가 받게 되는 출정의 명(命)은 신성한 것이 된다. 아래와 같이 여러 문헌에서 관련 내용을 발견할 수 있는데, 우선 다음은 『육도(六韜)』「입장(立將)」편의 일부를 옮긴 것이다.

> 태사(太史)에게 점복을 하도록 명하여, 삼일 간 재계한 뒤 태묘에 이르러 신령스런 거북에 구멍을 뚫어 길일을 점치도록 하여 부월(斧鉞)을 수여한다. 임금이 태묘의 문으로 들어가 서쪽을 향해 서고, 장군이 태묘의 문으로 들어가 북쪽을 바라보며 선다. 임금은 친히 월(鉞)을 쥐고 그 머리 부분을 잡은 채 장군에게 그 자루를 주면서 "여기부터 위로는 하늘에 이르기까지 장군이 제어하라"고 말한다. 다시 부(斧)를 쥐고 그 자루를 잡은 채 장군에게 그 칼날을 주며 "여기부터 아래로 깊은 못에 이르기까지 장군이 제어하라"고 말한다. [151]

이에 장수가 답하여 하는 말은 "신(臣)이 명을 받아 부월의 위엄을 전임(專任)하니, 신은 감히 살아 돌아오지 않겠습니다."이다.[152] 『회남자』「병략」편에도 『육도』「입장」편과 매우 유사한 내용의 장수 임명 의례가 개괄되어 있다.[153]

---

151) 『六韜』「立將」, "乃命太史卜, 齋三日, 之太廟, 鑽靈龜, 卜吉日, 以授斧鉞. 君入廟門, 西面而立. 將入廟門, 北面而立. 君親操鉞持首, 授將其柄, 曰從此上至天者, 將軍制之. 復操斧持柄, 授將其刃, 曰從此下至淵者, 將軍制之."

152) 『六韜』「立將」, "臣旣受命, 專斧鉞之威, 臣不敢生還."

또, 다음은 『공총자』에 실린 내용이다.

> 대장군이 먼저 (조묘에) 들어가고 군리(軍吏)들이 전부 따르니, 모두 북면하여 두 번 절하고 머리를 조아리고서 (명을) 받는다. 천자는 계단에서 남면하고 절월(節鉞)을 수여할 것을 명한다. 대장군이 그것을 받으면 천자는 이내 동쪽으로 자리를 옮긴 다음 서쪽을 바라보며 읍하여 개입하지 않겠다는 것을 보인다.[154]

"개입하지 않겠다"는 것은 곧 군사에 대한 전권을 위임한다는 의미이다.

부월이라는 매개물을 통해, 그것을 받는 순간 출정의 명(命)은 군주에서 장수에게로 흘러간다. 조묘에서 군주로, 다시 군주에서 장수로 이어지며 명(命)은 점점 전장 가까이로 흘러가고 있는 것이다. 명(命)이 담긴 물건인 '부월'을 손에 쥐는 순간, 장수는 신들(그리고 신들의 일차적인 대리인을 표방하는 군주)의 대리인이 된다. 부월은 특히 '주살(誅殺)'의 명, 혹은 주살권을 담고 있다. 우선『예기』「왕제」편에서는 "제후는 활과 화살을 천자로부터 하사받은 연후에야 정벌할 수 있고 부월을 하사받은 연후에야 주살할 수 있다"는 내용을 볼 수 있다.[155] 여기서 '부월'이 함의하는 바가 사형을 집행할 권리, 즉 생사여탈권이라는 점을 파악할 수 있다. 또한 이것을 조묘에서 수여한다는 것은, 장수의 주살 행위를 성스러운 뜻에 입각한 것으로 만드는 것이다.

---

153)『淮南子』「兵略」, "乃令祝史太卜齋宿三日, 之太廟, 鑽靈龜, 卜吉日, 以受鼓旗. 君入設廟門, 西面而立, 將入廟門, 趨至堂下, 北面而立. 主親操鉞持頭, 授將軍其柄曰, 從此上至天者, 將軍制之. 複操斧持頭, 授將軍其柄曰, 從此下至淵者, 將軍制之. "

154)『孔叢子』「問軍禮」, "大將先入, 軍吏畢從, 皆北面再拜稽首而受. 天子當階南面, 命授之節鉞. 大將受, 天子乃東面西向而揖之, 示弗御也." ; 이와 유사한 구절을 『설원(說苑)』「지무(指武)」편에서도 볼 수 있다. 『說苑』「指武」, "將帥受命者, 將帥入, 軍吏畢入, 皆北面再拜稽首受命. 天子南面而授之鉞, 東行, 西面而揖之, 示弗御也."

155)『禮記』「王制」, "諸侯, 賜弓矢然後征, 賜鈇鉞然後殺."

이와 관련해 『사기』「주본기(周本紀)」의 무왕(武王) 고사(故事)를 보면, 무왕이 상나라를 정벌할 당시 상나라의 왕 주(紂)의 시신에서 머리를 '월(鉞)'로 베어내 깃발에 매다는 모습을 볼 수 있다.[156] 『한서』「서역전(西域傳)」에서는 '부(斧)'를 사용하여 도적떼를 정벌하였다는 표현을 볼 수 있다.[157] 또한 『설원(說苑)』, 『한시외전(韓詩外傳)』, 『장자(莊子)』, 『사기(史記)』, 『한서(漢書)』 등의 여러 문헌에서 두루 보이는 "부월지주(斧鉞之誅)"와 같은 표현에서 '부월'은 주살이라는 형벌을 대표한다는 것을 알 수 있다.[158] 부월은 반드시 전쟁에서의 주살이 아닐 경우에도 형벌로서의 사형(死刑)을 단행하는 도구로 표현되고 있는데, 전쟁 당시에 군 통솔자에게 부월을 하사하는 행위는 전쟁이 형벌의 연장선상에 있다는 당시의 관념을 반영한다.

물론, 장수가 받는 부월은 반납을 전제로 수여된다. 『회남자』「병략」편에서 군대가 전쟁을 마치고 다시 본국으로 되돌아오면 기(旗)를 내리고 부월을 반납한다는 내용을 볼 수 있다.[159] 사실, 출정 전 조묘에서 부월을 수여한다는 것은 그 이전에 있었던 전쟁이 종료된 후에 부월이 반납되었었다는 것을 이미 시사하기도 한다. 임명 의례 당시에는 장수가 군주를 향해 이미 북·깃발·부·월을 통해 권한을 위임받았으니 임금

---

156)『史記』「周本紀」, "遂入, 至紂死所. 武王自射之, 三發而后下車, 以輕劍擊之, 以黃鉞斬紂頭, 縣大白之旗."

157)『漢書』「西域傳」, "民力屈, 財用竭, 因之以凶年, 寇盜並起, 道路不通, 直指之使始出, 衣繡杖斧, 斷斬於郡國, 然後勝之."

158)『說苑』「尊賢」, "今將軍方呑一國之權, 提鼓擁旗, 被堅執銳, 旋回十萬之師, 擅斧鉞之誅, 愼毋以士之所羞者驕士."; 『韓詩外傳』, "臣聞, 畏鞭箠之嚴, 而不敢諫其父, 非孝子也. 懼斧鉞之誅, 而不敢諫其君, 非忠臣也."; 『莊子』「至樂」, "將子有亡國之事, 斧鉞之誅, 而爲此乎"; 『史記』「李斯列傳」, "臣請言之, 不敢避斧鉞之誅, 願陛下少留意焉."; 『漢書』「趙充國辛慶忌傳」, "愚臣伏計孰甚, 不敢避斧鉞之誅, 昧死陳愚, 唯陛下省察."; 『漢書』「蓋諸葛劉鄭孫毋將何傳」, "故常願捐一旦之命, 不待時而斷姦臣之首, 縣於都市, 編書其罪, 使四方明知爲惡之罰, 然後卻就斧鉞之誅, 誠臣所甘心也."; 『漢書』「匡張孔馬傳」, "爲臣不忠, 當伏斧鉞之誅, 幸蒙洒心自新, 又令得保首領."

159)『淮南子』「兵略」, "顧反於國, 放旗以入斧鉞, 報畢於君曰, 軍無後治."

께서는 일언지명(一言之命)도 내리지 말아 달라고 말하지만,[160] 귀환 후에는 이와 상반되게 흰 소복 차림을 한 채 객사로 피해 있으며 군주에게 죄를 청한 다음, 군주가 사면을 명하면 그때 물러나 재복(齊服: 재계할 때 입는 옷)을 입는다.[161] 장수의 손에서 신성한 명(命)이 작동하는 것은 전쟁이 진행되는 동안이며, 전쟁이 종료됨과 함께 매우 상반된 모습이 보이는 것이다.

3. 신주(神主)의 군(軍) 동행

한편, 토지신과 조상신에 대한 제사를 마친 후에는 각각의 신주를 꺼내와 군대 내부로 가져오는 절차가 있다. 우선 토지신의 신주를 군 내부로 가져오는 것과 관련해서는 '군사(軍社) 설립', 즉, '설군사(設軍社)' 절차와 관련된 내용에 주목할 필요가 있다. 『주례』의 여러 부분에서 군사 행위 시 군 내부에 사(社)를 따로 설치한다는 '설군사(設軍社)' 절차를 발견할 수 있는데, 이것이 바로 토지신의 신주를 군대로 가져오는 행위이다.

그 상세를 보면, 먼저 '소종백(小宗伯)'의 직책을 논하는 부분에서 "출정이 있을 시에 담당 관리를 인솔하여 군사(軍社)를 세운다"는 내용이 기재되어 있으며,[162] 의제사(宜祭祀)에 대한 언급이 있었던 '대축(大祝)' 항목에서도 출정이 있게 될 경우 "군사(軍社)를 설치한다(設軍社)"는 내용을 볼 수 있다.[163] 또 다른 관직 '사사(肆師)'의 항목에서는 "무릇 군사나 사냥의 일에서 군사(軍社)나 천묘의 주(遷主)에 희생을 바칠 때 그 자리를 마련한다"고 되어 있다.[164] 이 외에도 '양인(量人)'이라는 관직이

160) 『淮南子』「兵略」, "臣旣以受制於前矣, 鼓旗斧鉞之威, 臣無還請, 願君亦無垂一言之命於臣也."

161) 『淮南子』「兵略」, "乃縞素辟舍, 請罪於君. 君曰, 赦之. 退, 齊服."

162) 『周禮』「小宗伯」, "若大師, 則帥有司而立軍社."

163) 『周禮』「大祝」, "大師, 宜于社, 造于祖, 設軍社, 類上帝."

164) 『周禮』「肆師」, "凡師甸, 用牲于社宗, 則爲位." 여기서 "社"와 "宗"을 각

담당하는 직무 중에 군대의 보루 및 주둔지를 축조하는 일 외에도 군사(軍社)가 소재할 곳을 측량한다는 내용이 있다.[165]

이 '군사(軍社)'라는 용어에 대한 정현의 주석에 따르면, 이것은 토지신의 신주(神主)를 군대 내부로 옮겨 온 것을 지칭하는 말이다.[166] 『주례』 외의 문헌 중에는 『공총자(孔叢子)』에서 군행 때 천묘의 신주와 함께 사(社)의 신주("社主")를 제거(齊車)에 싣고 간다는 내용이 있고,[167] 『후한서』「교사 하(郊祀下)」편에서 역시 '사(社)의 신주(社主)'를 싣고 군행하는 것에 대한 언급이 있다.[168]

기존 연구자의 경우에는 이렇게 군 내부에 '군사(軍社)'를 설치하는 것의 기능을 다음과 같이 제시하였다. 먼저 군대에 심리적 위안을 주는 것, 전쟁을 보우하고 승리를 얻도록 해 주는 것 등이 있으며, 또한 사의 신주를 들고 감으로써 전투에 대한 열정을 자극할 수 있다는 것이다.[169] 사실 이러한 내용은 합당하기는 하나, 반드시 군사(軍社) 혹은 사주(社主)에만 특정된 해석이라고 보기는 어렵다. 다만 그가 군행 시에 싣고 갔던 사주와 묘주(廟主)가 토지신과 조상신의 구체화된, 혹은 "물화(物化)"된 형태이자 상징이며 이러한 직접적인 형상을 통해 군 중에 신성한 분위기가 감돌게 했다고 해석한 점은 주목할 만하다.[170]

제사육 신(脤)을 매개로 토지신의 몸이 군대로 일부 이식된 것과 비슷하게,[171] 신주라는 물질적 매개를 통해 토지신의 물화된 형태가 군대 안

각 군사(軍社)와 천묘의 주(遷主)로 번역한 것은 정현의 주에 의거한 것이다. 『周禮』 鄭玄注, "社, 軍社也, 宗, 遷主也."

165)『周禮』「量人」, "營軍之壘舍, 量其市朝, 州涂, 軍社之所里."

166)『周禮』 鄭玄注, "王出軍, 必先有事於社, 及遷廟, 而以其主行. 社主曰軍社, 遷主曰祖. 春秋傳曰, 軍行祓社釁鼓, 祝奉以從."

167)『孔叢子』「問軍禮」, "以齊車遷廟之主及社主, 行大司馬職奉之." '제거(齊車)'란 금으로 장식한 수레이다. 『禮記』 鄭玄注, "齊車, 金路."

168)『後漢書』「祭祀下」, "古者師行平有載社主, 不載稷也."

169) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教」, 278.

170) 張雁勇, 「周代軍禮中的神道設教」, 278.

171) 흥미롭게도 고미나미 이치로에 의하면 사주(社主)라고 지칭되는 것은 본래 흙 한 덩어리였으며, 부족 집단이 전투에 나설 때 자신들의 사(社)에서 가져온

으로 들어와 전장에 함께 출정하는 것이다. 제사육이 토지신의 흠향을 받는 절차를 거쳤던 것처럼, 신주도 특정 의례 절차를 거친 후 군행에 동원되었던 것으로 보인다. 『주례』의 '대사마(大司馬)' 직의 직무에 관한 내용에는 군사 출정 전에 신주와 군기에 피를 칠할 것을 규정하는 것을 볼 수 있다.[172] 이 부분에 대한 정현의 주석에 따르면 여기서 말하는 '신주'에는 군 내부로 가져온 묘주(廟主)와 사주(社主)가 해당된다.[173]

이미 언급하였듯이 조상신의 신주 역시 군대의 출정에 동행한다. 아래 『예기』「증자문」편의 인용문에서 비교적 상세한 설명을 볼 수 있겠지만, 조묘에서 군사 출정을 고하는 의례가 끝나면 천묘(遷廟)의 신주나, 제사 때 제물로 바쳤던 비단(幣帛)과 짐승 가죽(皮), 서옥(圭) 등을 신주로 삼아 제거(齊車)에 싣고 나간다. 비단, 짐승 가죽 및 서옥으로 대신한 신주는 '주명(主命)'이라고 일컫는다. 공영달은 이것이 명을 받았다("受命")는 것을 상징하므로 그 같은 이름으로 칭해진 것이라고 보았다.[174]

> 증자(曾子)가 여쭈어 말하기를, "옛날에 군대가 출행할 때 천묘의 신주가 없으면 무엇을 신주로 삼았습니까?"라고 하였다. 공자가 말하기를, "주명(主命)으로 하였다"고 하였다. 증자가 묻기를 "이는 무엇을 일컫는 것입니까?"라고 하자 공자가 말하기를 "천자와 제후가 장차 출경할 때 반드시 비단(幣帛)과 짐승 가죽(皮), 서옥(圭)으로써 조묘와 예묘에 고하고 마침내 그것들을 받들고서는 나가 제거(齊車)에 실은 채로 다닌다. 매번 막사를 칠 때 전(奠) 제사를 치르고 난 뒤에서야 야영한다. (출행이 끝난 후) 본국으로 돌아와서는 반드시 조묘에 고하고, 조묘에서 전(奠) 제사를 지내는 것을 마치면 비단과 옥을 거두어 조묘의 양계단 사이에 묻어두고 나온다. 이는 모두 명(命)을 귀하게 여기는 것이다"라고 하였다. [175]

흙덩어리를 갈대로 싸서 들고 출행하였다고 한다. Kominami Ichirô, "Rituals for the Earth," 219. 이 경우는 말 그대로 토지신의 몸을 일부 떼어서 들고 간 것이라고 할 수 있겠다.

172)『周禮』「大司馬」, "若大師, 則掌其戒令, 莅大卜, 帥執事莅釁主及軍器."

173)『周禮』 鄭玄注, "主謂遷廟之主及社主在軍者也."

174)『禮記』 孔穎達疏, "以象受命, 故云主命."

다만 이 구절의 바로 앞 부분에서 증자(曾子)가 공자에게 “옛날에 군대가 출행할 때 반드시 천묘의 신주를 갖고 갔습니까?”라고 묻는 말에 공자가 답하며 마지막에 “작금에 칠묘(七廟)의 신주를 가져다가 출행하는 것은 잘못된 것이다”라고 덧붙이는 내용을 보면,[176] 실상은 반드시 대수(代數)가 높아 신위가 옮겨진 조상의 신주, 즉 천묘의 신주만을 싣고 출행하지는 않은 것으로 보인다. 오히려 많은 경우에 종묘에 있는 신주를 꺼내어 출행한 것이다.

토지신과 조상신의 신주는 군대 내부로 들어와 함께 전장으로 이동함으로써 군대를 성화하는데, 뿐만 아니라 신주들은 군대 내에서 상벌이 이루어질 때 중심적 위치를 차지한다. 군대에서는 전투가 종료된 후에 곧 군 내부에서 상벌을 단행하도록 하는데 이것이 신주들 앞에서 이루어진다. 상을 내리는 것은 조상신의 신주 앞에서, 벌을 가하는 것은 토지신의 신주 앞에서 행한다. 관련 내용을 우선 『상서』「감서(甘誓)」편에서 찾아볼 수 있다.[177] 또『주례』의 ‘대사구(大司寇)’직이 군사 행위가 있을 때 사(社)에서 사형하는 일에 임하는 것으로 설정되어 있는데, 역시 토지신의 앞에서 벌한다는 관념의 반영이다.[178] 『공총자』「문군례」편에서는 조금 더 상세하게 “담당자로 하여금 군공을 가려 상을 내리도록 하는데 시간을 끌지 않는다. 군명을 따른 자에게는 조상신의 신주에 전(奠)을 진설한 앞에서 작위를 더하고 상을 하사한다. 달아나거나

175)『禮記』「曾子問」, “曾子問曰, 古者師行, 無遷主, 則何主? 孔子曰, 主命. 問曰, 何謂也? 孔子曰, 天子, 諸侯將出, 必以幣帛皮圭告于祖禰, 遂奉以出, 載于齊車以行. 每舍, 奠焉而後就舍. 反必告, 設奠卒, 斂幣玉, 藏諸兩階之間, 乃出. 蓋貴命也.” 여기서 ‘전(奠) 제사’라고 하는 것은 육포나 젓갈 같은 제물을 신께 바치는 것이다. 희생제물이나 시동(尸) 없이 행하는 제사다. 『禮記』 孔穎達疏, “以脯醢禮神, 乃敢卽安也. 以其在路, 不可恒設牲牢, 故知以脯醢也. 與殯奠同謂之奠, 以其無尸故也.“

176)『禮記』「曾子問」, “曾子問曰, 古者師行, 必以遷廟主行乎? 孔子曰, 天子巡守, 以遷廟主行, 載于齊車, 言必有尊也. 今也取七廟之主以行, 則失之矣.”

177)『尙書』「甘誓」, “用命, 賞于祖. 弗用命, 戮于社, 予則孥戮汝.”

178)『周禮』「大司寇」, “大軍旅, 蒞戮于社.”;

명을 어긴 자는 토지신의 신주 앞에서 형벌을 가하고 죽인다"고 말하고 있다. 179)

상벌의 절차를 이처럼 하는 이유에 대해서는 우선 『묵자』에서는 다음과 같이 설명하고 있다. 즉, 조상신 앞에서의 상사(賞賜)와 토지신 앞에서의 처벌은 각각 "분배가 고르게 이루어졌다는 것을 고하는 것," "판결이 치우침 없이 이루어졌다는 것을 고하는 것"을 의미한다는 것이다.180) 『공총자』에서는 이에 더하여 "감히 전횡하지 않는다는 것을 보인다(示弗敢專)"는 의미도 찾아볼 수 있다.181) 한편 『상서』에 대한 후대의 해설에서는 이렇게 상과 벌을 각각 조상신과 토지신 앞에서 구분하여 주는 이유를 음양(陰陽)의 논리로 설명하기도 한다. 토지신(社)은 음(陰)을 주재하고, 음은 죽임(殺)을 주관하기 때문에 토지신 앞에서 처벌한다는 것이다.182) 조상신은 양(陽)을 주재하고 양은 생(生)을 주재하므로 상(賞)을 조상신 앞에서 내리는 것이라 설명된다.183)

토지신의 영역인 사(社)에서 인간의 죄를, 그것도 죽음으로 벌하기도 한다는 점은 토지신과 관련된 평시(平時)의 의례에서는 잘 드러나지 않는 부분이다. 토지신에게 정벌의 일을 고하고 그 명을 받아 전쟁에 나간다는 점과 더불어, 토지신의 목전에서 군 내 범법자를 죽인다는 내용을 통해 벌을 주재하는 존재로서의 사(社)의 면모가 드러난다. 즉, 죄를 갚아야(報) 하는 대상으로서의 사(社)의 속성을 볼 수 있는 것이다. 사(社)는 인간에게 공(功)이 있으므로 그 공에 보답(報)해야 한다는 것이 사에

179) 『孔叢子』「問軍禮」, "有司簡功行賞, 不稽于時. 其用命者, 則加爵受賜于祖奠之前. 其奔北犯令者, 則加刑罰戮于社主之前."

180) 『墨子』「明鬼下」, "賞於祖者何也? 告分之均也. 僇於社者何也? 告聽之中也."

181) 『孔叢子』「儒服」, "賞功於祖, 告分之均, 示弗敢專也. 戮罪於社, 告中於主, 示聽之當也."

182) 『尙書』 孔安國傳, "事不用命奔北者, 則戮之於社主前, 社主陰, 陰主殺, 親祖嚴社之義."

183) 『尙書』 孔穎達疏, "所以刑賞異處者, 社主陰, 陰主殺, 則祖主陽, 陽主生. 禮左宗廟, 右社稷, 是祖陽而社陰. 就祖賞, 就社殺, 親祖嚴社之義也. 大功大罪, 則在軍賞罰, 其遍敍諸勛, 乃至太祖賞耳."

대한 제사에 적용되는 논리인데,[184] 군명을 어긴 자들을 사의 신주 앞에서 죽인다는 것을 보면, 사에 대한 '갚음(報)'이라는 것에는 얻은 것에 대한 보답(報答)뿐만 아니라 실패한 것에 대한 사죄로서의 '갚음'도 포함된다는 것을 알 수 있다.[185] 흥미롭게도 『설문해자』에서 '갚는다'를 의미하는 '보(報)' 자를 "죄인을 단죄하는 것"이라고 설명한다. 이처럼 사(社)의 '단죄하는' 면모는 군사적인 맥락에서 사(社)에 대한 탐구가 이루어질 때 비로소 잘 보이는 것으로, 일반적인 사제(社祭)만 보아서는 쉽게 발견하기 어려운 속성이다.

4. 전쟁 후의 제사

전쟁에서 승리한 경우 전장에 동행했던 토지신의 신주와 조상신의 신주(혹은 주명), 그리고 하늘을 향해 승리를 고하는 제사를 올린다.[186] 『공총자』를 보면, 본국으로 귀환하기 전에 전지(戰地)에서 먼저 한번 사(社)에 승리를 고하는 제사를 치르는 것으로 되어 있고,[187] 『주례』에서는 귀환 후에 사에 고하는 규정들이 보인다. 예컨대 '대축(大祝)' 항목에서는 "군대가 귀환해 사(社)에 군공을 헌납할 때 축관(祝)을 앞세워 진행한다"고 규정하고 있으며,[188] '대사마(大司馬)' 직관의 직무를 규정하는 부분에서는 "전쟁에서 이기면 왼손에는 율(律)을 쥐고, 오른손에는

184) 『禮記』 孔穎達疏, "社, 五土摠神. 稷是原隰之神. 功及於人, 人賴其功, 故以大牢報."

185) 『說文解字』 「幸部」, "報 : 當罪人也."

186) 『孔叢子』 「問軍禮」, "祭社奠祖以告克者." 패했을 경우에는 본국의 고문(庫門) 밖과 사(社)에서 소복을 입고 며칠 동안 곡하는 의례를 행한다. 『孔叢子』 「問軍禮」, "若不幸軍敗, 則馹騎赴告于天子, 載櫜韔, 天子素服哭于庫門之外, 三日. 大夫素服哭于社, 亦如之."

187) 『孔叢子』 「問軍禮」, "將士戰, 全己克敵, 史擇吉日復禡於所征之地, 柴于上帝, 祭社奠祖以告克者. 不頓兵傷士也. 戰不克, 則不告也."

188) 『周禮』 「大祝」, "及軍歸獻于社, 則前祝."

월(鉞)을 쥔 채 앞장서 사(社)에 나아가 개선 음악을 울리며 군공을 헌납한다"고 말하고 있다.[189] 이와 같은 『주례』의 구절들은 본국의 사(社)에서 행하는 의례로 보인다. 어떤 경우이든, 토지신의 명(命)을 받고 출정하여서는 그 결과를 토지신에게 다시 바치는 대칭적인 구조로 군례가 이루어진다는 것을 알 수 있다.

『사기』에 기록된 주 무왕의 은나라 정벌 고사에서도 전승 후 사에 대한 의례를 통해 승리를 고하는 모습을 볼 수 있다. 우선『사기』「제태공세가(齊太公世家)」에서는 은(殷) 주왕(紂王)을 베고 난 다음 날 사(社)에서 희생제물을 바치며 주(紂)의 죄를 토벌하였음을 축문으로 고하였다는 내용을 볼 수 있다.[190] 『사기』「노주공세가(魯周公世家)」에서는 은나라의 주왕을 주살한 뒤, 양옆에 각각 큰 도끼를 든 주공(周公)과 작은 도끼를 든 소공(召公)을 두고 사(社)에서 피를 바르는 의례를 행함으로써 은나라 주왕의 죄를 하늘에 고했다고 기록되어 있다.[191]

한 가지 주목할 점은, 「노주공세가」의 기록에서는 사에서 의례를 집행하여 궁극적으로는 하늘에 고하고 있다는 것이다. 『예기』「교특생」편을 보면, 사(社)는 천지의 기운을 소통시키는 곳으로 여겨졌던 것을 확인할 수 있다.[192] 그리하여 본래 지붕을 덮지 않는데, 역으로 망한 나라의 사에는 지붕을 덮어 천지의 기운을 단절시킨다.[193] 하늘로 향하는 위쪽을 덮을 뿐 아니라, 땅 부분은 섶을 깔아서 덮는다고도 한다.[194] 위의 내용을 고려하면 땅의 명(命)과 하늘의 명은 통하는 것임을 짐작할 수 있다.

---

189)『周禮』「大司馬」, "若師有功, 則左執律, 右秉鉞以先, 愷樂獻于社."

190)『史記』「齊太公世家」, "紂反走, 登鹿臺, 遂追斬紂. 明日, 武王立于社, 群公奉明水, 衛康叔封布采席, 師尚父牽牲, 史佚策祝, 以告神討紂之罪."

191)『史記』「魯周公世家」, "已殺紂, 周公把大鉞, 召公把小鉞, 以夾武王, 釁社, 告紂之罪于天, 及殷民."

192)『禮記』「郊特牲」, "天子大社必受霜露風雨, 以達天地之氣也. 是故喪國之社屋之, 不受天陽也."

193)『白虎通義』「社稷」, "郊特牲曰 : 喪國之社, 屋之. 自言與天地絶也."

194)『春秋公羊傳』「哀公四年」, "亡國之社蓋掩之, 掩其上而柴其下."

전승 후 조상신에게는 전지에서 우선 전(奠) 제사를 바쳐 승리를 고한다. 전쟁에 승리하지 못하였을 경우 이 절차는 없다.[195] 조상신의 신주 앞에서 군명에 따른 자들에 대한 상사(賞賜)를 행하고, 본국에 돌아와서는 소를 제물로 하여 조묘(祖廟)와 예묘(禰廟: 아버지의 묘당)에 바친 후, 전(奠)을 진설한 뒤 신주를 반환한다. 주명(主命)을 갖고 출행하였던 경우, 전(奠) 제사를 바친 후에 옥을 거두어 조묘의 양쪽 계단 사이에 묻는다.[196] 물론 토지신의 신주도 다시 사(社)에 반납된다.[197]

이에 더하여 잡아 온 적국의 포로를 조상신이나 토지신의 사당에 바치는 절차가 있었다. 『여씨춘추』에는 주 무왕이 은나라 주를 토벌한 뒤 본국 수도의 태묘(太廟)에 포로를 바치고 그들의 귀를 베었다는 내용이 등장하며,[198] 『좌전』의 여러 기사 중에도 전쟁에서 돌아와 종묘에 포로의 귀를 베어 조상신에게 군공을 고하는 내용을 볼 수 있다.[199] 『좌전』 소공 10년의 기사를 보면 포로를 헌납하는 것을 '사(社)'에서 행하기도 한다.[200] 반면에 『예기』「왕제」편이나 『공총자』「문군례」편의 경우, 군대가 귀환한 후에 '제학(帝學)'에 석전례(釋奠禮)를 하고, 이때 적국의 포로를 심문하고 그들의 귀를 베어 고하는 절차를 거치는 것으로 규정하고 있다.[201] 이러한 절차 후에는 술을 동원한 잔치를 벌이고 공이 있는 자에게는 조묘에서 작위를 내리는 이른바 '음지책훈(飮至策

---

195) 『孔叢子』「問軍禮」, "將士戰, 全己克敵, 史擇吉日復禡於所征之地, 柴于上帝, 祭社奠祖以告克者. 不頓兵傷士也. 戰不克, 則不告也."

196) 『孔叢子』「問軍禮」, "其用命者, 則加爵受賜于祖奠之前. … 旣至, … 以特牛親格于祖禰, 然後入, 設奠以反主. 若主命, 則卒奠斂玉埋之于廟兩階間."

197) 『孔叢子』「問軍禮」, "反社主, 如初迎之禮."

198) 『呂氏春秋』「古樂」, "武王卽位, 以六師伐殷, … 歸, 乃薦俘馘于京太室."

199) 『春秋左傳』「僖公二十八年」, "秋, 七月, 丙申, 振旅愷以入于晉, 獻俘授馘, 飮至大賞." ; 『春秋左傳』「襄公十年」, "以偪陽子歸, 獻于武宮, 謂之夷俘." ; 『春秋左傳』「昭公十七年」, "而授之陸渾, 故使穆子帥師, 獻俘于文宮."

200) 『春秋左傳』「昭公十年」, "秋, 七月, 平子伐莒, 取郠, 獻俘, 始用人於亳社."

201) 『禮記』「王制」, "反, 釋奠于學, 以訊馘告." ; 『孔叢子』「問軍禮」"舍奠于帝學, 以訊馘告."

勳)'이 있다.[202]

천자가 친히 출정한 경우, 전투가 끝난 직후 하늘에도 고한다. 즉, 하늘이 내리는 처벌 명령을 완수했다는 사실을 고하며 성과를 하늘에게 바치는 것이다. 『예기』「대전(大傳)」편에서는 무왕이 은을 정벌한 곳인 목야(牧野)에서 일을 끝마치고 난 뒤 상제에게 시(柴) 제사를 올려 고하였다고 말하고 있다. 이어서 사(社)에 제사를 올려 고하고 목야의 관실(館室)에 전(奠) 제사를 진설했다는 내용을 보면,[203] 『예기』「대전」편에서는 전쟁을 마친 후 전지(戰地)에서 하늘에 고하는 제사를 올린 것을 말하고 있는 것이다. 『공총자』에서는 '사(史)' 관원이 길일을 택하여 전지에서 마(禡) 제사와 상제에 대한 시(柴) 제사, 토지신과 조상신에 대한 제사를 올려 승리를 고한다고 적고 있다.[204]

반면에 패배하였을 경우에 대해서는 다음의 절차들을 발견할 수 있다. 우선 왕은 황궁의 '고문(庫門)' 밖에서 소복 차림으로 곡(哭)을 한다.[205] 이와 함께 대부(大夫)는 사(社)에서 소복 차림으로 곡을 한다.[206] 임금이 곡하는 곳인 '고문(庫門)'은 사(社)와 짝을 이루는 조묘와 관련 깊은 곳이리라 추측할 수 있는데, 『예기집설(禮記集說)』에서는 이러한 패전(敗戰) 의례를 황궁의 고문(庫門) 밖에서 하는 것은 그 문이 조묘에 근접해 있기 때문이라는 해설을 싣고 있다.[207] 이와 함께 군사 출정이란 조묘에

---

202)『孔叢子』「問軍禮」, "舍奠于帝學, 以訊馘告, 大享于群吏, 用備樂饗. 有功, 於祖廟舍爵策勳焉, 謂之飲至." ; 『春秋左傳』「僖公二十八年」, "秋, 七月, 丙申, 振旅愷以入于晉, 獻俘授馘, 飲至大賞." ; 『春秋左傳』「桓公二年」, "冬, 公至自唐, 告于廟也. 凡公行, 告于宗廟, 反行飲至, 舍爵策勳焉. 禮也."

203)『禮記』「大傳」, "牧之野, 武王之大事也. 旣事而退, 柴於上帝, 祈於社, 設奠於牧室."

204)『孔叢子』「問軍禮」, "史擇吉日復禡於所征之地, 柴于上帝, 祭社奠祖以告克者."

205)『禮記』「檀弓下」, "軍有憂, 則素服哭於庫門之外, 赴車不載櫜韔." ; 『孔叢子』「問軍禮」, "若不幸軍敗, 則馹騎赴告于天子, 載櫜韔, 天子素服哭于庫門之外, 三日."

206)『孔叢子』「問軍禮」, "天子素服哭于庫門之外, 三日. 大夫素服哭于社, 亦如之."

서 명을 받아 나간 것인데 공을 세우지 못하면 조상신의 명(命)을 욕보인 것이라는 점도 상기시키고 있다.[208]

5. 소결

II장에서는 전쟁의 행위 주체를 성화(聖化)하는 군례의 요소들을 다루었다. 『주례』, 『예기』 등의 문헌에서는 출정을 앞두고 국가에서 토지신, 조상신, 그리고 하늘에 대한 의례들을 행하도록 규정한다. 본고에서는 이 의례들이 신들로부터 출정의 명(命)을 받는 수명(受命) 의례로서의 성격을 갖는다는 점에 초점을 맞추었다. 제사 대상인 신들은 전쟁이라는 행위를 명하는 궁극적인 출처가 되며, 또한 인간은 제사를 거쳐 그들의 명을 수행하는 신성한 대리인으로서의 성격을 갖게 된다. 제사를 마친 후 토지신과 조상신의 신주를 군대로 가져와 출정에 합류시키고, 전쟁과 관련된 굵직굵직한 의사 결정을 조묘라는 공간에서 행하도록 하는 절차는 군사 행위를 신과 인간의 합작으로 만드는 것이다. 신성한 신들이 동참하며 신들로부터 전쟁의 명을 받아 군대가 움직이도록 함으로써 전쟁은 성스러운 존재들이 행하는 행위가 된다.

본고는 토지신 사(社)에 대해서 이루어지는 의제사의 핵심은 제사에 사용한 희생제물의 고기인 '신(脤)'을 장수가 받아 가는 절차라고 보았다. 신(脤)은 먹을 수 있는 살점이다. 이것을 토지신에게 바쳐 흠향하도록 한 뒤, 다시 받아 궁극적으로 장수가 먹도록 하는 것은 토지신과 장수가 살점을 나누어 갖는 것으로, 마치 토지신의 일부를 장수의 몸에 지니도록 하는 것과 같다. 따라서 의제사를 거친 후 장수는 토지신의 명령을 체현하고 그 운명을 책임지는 토지신의 대리인이자 분신의 의미를 지니게 된다.

---

207) 陳澔 注, 『禮記集說』, 60. "方氏曰, … 素服哭, 以喪禮處之也. 必於庫門之外者, 以近廟也."

208) 陳澔 注, 『禮記集說』, 60. "師出, 受命于祖, 無功則於祖命辱矣."

출정 전 조묘에서 이루어지는 조제사는 국내에 거하면서 조상신들을 지키라는 평시의 책명 대신, 군대를 동원해 국외로 나갈 새로운 명을 받는 절차였다. 조묘에서는 또한 군사적인 사안에 대한 결정이 점복이나 묘산을 통해 이루어지기도 하였다. 그러한 절차를 통해 이루어진 결정은 군대의 움직임을 성화한다. 토지신과 조상신 같은 중요한 신들에게서 명을 받아 체현하기 위해서는 몸과 마음을 비우는 재계의 과정을 필수적으로 거치도록 되어 있었다. 군례에는 출정 전 신들의 명을 체현하기 위한 단계적인 의례 절차들이 존재했다고 할 수 있다.

천자가 출정할 때에는 전쟁에 앞서 하늘에 대한 의례를 거행하였는데, 전쟁 등의 비상 상황에서 따로 제단을 만들어 지내는 천제(天祭)인 유제사가 바로 그것이었다. 천자가 친히 출정하는 경우가 아니라면 지내지 않는 제사로, 유제사는 오직 천자만이 하늘에서 명을 받는다는 천명 관념이 반영된 것으로 보인다. 천자나 제후가 직접 출정하지 않는 경우에 대해서는 조묘에서 장수를 임명하는 의례가 있다. '주살'에 대한 명령을 담은 사물인 부월(斧鉞)이라는 무기를 임금으로부터 장수에게 넘겨 주는 것이 의례의 핵심 절차가 되는데, 부월은 신성한 출정의 명(命)을 담은 매개물이 되어 장수와 함께 군대로 들어간다.

전쟁 후에도 하늘과 토지신, 조상신에 대한 제사가 요청되었는데, 이로써 출정의 시작과 끝이 제사로 이루어지도록 하는 군례의 대칭적 구조를 볼 수 있었다. 전쟁 후 제사를 통해 신들은 전쟁의 성과를 바치는 대상으로, 포로 등 전쟁의 결과로 헌납된 것들을 거두어 가는 존재로 여겨졌다는 점을 알 수 있다. 즉, 이들은 전쟁을 명하고, 명을 수행한 결과를 거두어 가는 전쟁의 신성한 주체로서의 의미를 지닌 것이었다. 의례를 통해 이러한 신들과 결합한 인간 군대 역시 신성해진다.

III. 불제(祓除) 의례로서의 전쟁

이 장에서는 군례 속 '불제(祓除),' 즉, '재앙을 물리치는 것'과 관련된 의례 요소들을 다룰 것이다. 먼저 출정 시 행해지는 군사 기물에 대한 '흔례(釁禮)'를 살펴보고자 하며, 이어서 이들 군사 기물들이 지니고 있다고 여겨진 불제 위력에 대해서도 다룰 것이다. 군사 기물에 대한 흔례는 기물에 내재된 불제 위력이 발휘되어 궁극적으로는 적을 퇴치할 수 있도록 하는 의례이다.

출정에 나선 군대는 교전 상대국과만 맞서는 것이 아니다. 출정 전 과정 중에서 지나는 모든 땅에 위험이 잠재되어 있다. 이 장에서는 군대가 출정 공간 속에 잠재된 위험에 대응하기 위한 속성을 지닌 의례들로, 길에 대한 제사인 도제(道祭), 경과하는 산천에 대한 산천제(山川祭), 그리고 전지(戰地)에서 행하는 마제(禡祭)가 있다. 이들 제사는 모두, 불제 의례와 유사하게, 신성한 힘과 접촉하여 위험을 물리치려는 의례로 이해될 수 있다.

이처럼 전쟁이 불제와 관련된 요소를 많이 내포한다는 점을 보일 텐데, 본 장에서는 이와 더불어 전쟁이 크게 보았을 때 일종의 불제 의례라고 의미화될 수 있다는 점도 다룰 것이다. 물리적인 '적'이 '부정(不淨)'이나 '삿된 기운(邪氣)' 등과 매우 근접하게 연결되었으며, 그 때문에 적을 멸하려는 전쟁이라는 행위 자체가 불제 의례와 매우 닮아 있다는 점을 논할 것이다.

1. 군기(軍器)에 대한 흔례(釁禮)

『주례』에서 병무를 총괄하는 '대사마(大司馬)'의 직무를 설명하는 부분에서는 다음과 같이 출정 시 군사 기물에 피를 칠하도록 하고 있다.

> 만약 군사 출정이 있게 되면 그 계령(戒令)을 관장하고, 출정의 길

흉을 점치는 일에 임하며 집사(執事)를 이끌고 신주(神主)와 군기(軍器)에 피를 칠하는 의례에 임한다.[209]

정현의 주석에 의하면, 위의 구절에서 말하는 '피를 칠하는' 대상이 되는 군사 기물에는 북(鼓)과 방울(鐸)과 같은 것도 포함된다.[210] 희생제물을 죽인 후 그 피를 신주와 군용 기물에 칠하여 모두 신명(神明)과 통하도록 하는 것이다.[211] 이처럼 무언가에 피를 칠하는 의례를 '흔례(釁禮)'라고 한다.

『주례』의 예직(禮職) 중 하나인 '소축(小祝)'의 직무를 설명하는 대목에서도 '소축'은 "군사 출정이 있으면 피를 칠하여 기원하는 의례에서 축문을 고하는 일을 관장한다"는 내용을 볼 수 있다.[212] 『주례』의 '소자(小子)' 직이 "방기(邦器) 및 군기(軍器)에 피를 칠하는 의례를 행한다"는 구절이 있는 것으로 보아,[213] 피를 칠하는 행위를 직접 담당하는 자는 『주례』에서 '소자'로 설정되어 있음을 알 수 있다. 흔례에 피를 제공하는 희생제물로는 돼지, 양, 닭, 개 등의 가축이 있었던 것으로 보인다.[214]

---

209)『周禮』「大司馬」, "若大師, 則掌其戒令, 涖大卜, 帥執事涖釁主及軍器."

210)『周禮』 鄭玄注, "軍器, 鼓鐸之屬. "

211)『周禮』 鄭玄注, "殺牲以血塗主及軍器, 皆神之."

212)『周禮』「小祝」, "大師, 掌釁祈號祝."

213)『周禮』「小子」, "釁邦器及軍器."

214) 흔례에 돼지의 피를 사용하는 경우에 대해서는 『예기』의 다음 내용을 참조할 것. 『禮記』「雜記下」, "凡宗廟之器, 其名者成, 則釁之以**豭豚**." (강조는 인용자.) ; 흔례에 양의 피를 사용하기도 한다는 점은 『주례』와 『예기』의 다음 내용을 참조할 것. 『周禮』「羊人」, "凡沈, 辜, 侯, 禳, 釁, 積, 共其**羊牲**." (강조는 인용자.) ; 『禮記』「雜記下」, "成廟則釁之. 其禮 : 祝, 宗人, 宰夫, 雍人, 皆爵弁純衣. 雍人拭羊, 宗人視之, 宰夫北面于碑南, 東上. 雍人擧羊, 升屋自中, 中屋南面, **刲羊, 血流于前,** 乃降." (강조는 인용자.) ; 흔례에 닭의 피를 사용하는 경우에 대해서는 『주례』와 『예기』의 다음 구절 참조. 『周禮』「雞人」, "凡祭祀, 面禳, 釁, 共其**雞牲**." (강조는 인용자.) ; 『禮記』「雜記下」, "門, 夾室皆**用雞**. 先門而後夾室. 其衈皆于屋下." (강조는 인용자.) 여기서의 '衈'자는 '釁'과 같은 의미이다. ; 흔례에 개의 피를 사용하는 경우에 대해서

사료상에서 군례의 일환으로 흔례를 실제 행한 사례는 대표적으로 한나라 고조(高祖) 유방(劉邦)의 일화 속에서 볼 수 있다. 유방이 패현(沛縣)에서 군사를 일으킬 때, 신화 속의 인물들인 황제(黃帝)와 치우(蚩尤)에게 제사를 올리고 사(社)에서 의례를 행한 다음, 군용 깃발과 북에 피를 칠했다는 내용을 『사기』와 『한서』 등에서 확인할 수 있다.[215] 이는『좌전』에서 볼 수 있는 "군주가 출군할 때 사(社)에서 불제(祓除)하고 북에 피를 칠한다"는 군사 출정 시의 절차[216]와 어느 정도 합치한다.

중국 고대 문화 전반의 맥락에서 말하자면, '흔례(釁禮)'는 비단 군용 기물에 대해서만 행해졌던 의례는 아니었다. 건축물, 악기, 제기(祭器), 보기(寶器), 점을 치는 기물인 거북과 시초(蓍草) 등에도 흔례가 행해졌다.[217] 이렇게 다양한 의례 대상만큼이나 그 의미에 대한 해석도 여러 가지가 있다. 기존의 연구자들 사이에서는 흔례를 '정화' 의례로 파악하기도, '성화' 의례로 이해하기도 한다. 예를 들어 이성구는 전쟁에 나가기에 앞서 행해지는 북에 대한 흔례는 피를 사용하여 "북에 붙은 악기(惡氣)나 재앙(災殃)을 불양(祓禳)하기 위한 것"이라 보았다.[218] 여기서 '불양'이란 부정(不淨)을 제거한다는 의미로, '정화' 작업의 일종으로 이해할 수 있을 것이다. 반면, 이연승은 흔례의 여러 대상에 따라 그 목적 또한 서로 다르지만, 다양한 종류의 흔례가 공통적으로 '성별화'의 성격을 갖는 것으로 파악할 수 있다고 보았다.[219] 후술하겠지만, 전시(戰時)

는 『주례』의 다음 내용을 참조. 『周禮』「士師」, "凡刉珥, 則奉犬牲." (강조는 인용자.) 여기서의 '珥'자 역시 '釁'과 같은 의미이다.

215)『史記』「高祖本紀」, "衆莫敢爲, 乃立季爲沛公. 祠黃帝, 祭蚩尤於沛庭, 而釁鼓旗, 幟皆赤." ; 『史記』「封禪書」, "高祖初起, 禱豐枌榆社. 徇沛, 爲沛公, 則祠蚩尤, 釁鼓旗." ; 『漢書』「高帝紀上」, "衆莫肯爲, 高祖乃立爲沛公. 祠黃帝, 祭蚩尤於沛廷, 而釁鼓旗." ; 『漢書』「郊祀志上」, "及高祖禱豐枌榆社, 徇沛, 爲沛公, 則祀蚩尤, 釁鼓旗."

216)『春秋左傳』「定公四年」, "君以軍行, 祓社釁鼓, …."

217) 이연승, 「중국 고대의 흔례(釁禮)에 대한 소고: 희생제의와의 관련성에 주목하며」,『종교문화비평』 31 (2017): 23-35.

218) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 163.

219) 이연승, 「중국 고대의 흔례에 대한 소고」, 41. 이연승은 '피'라는 물질의

에 행해지는 여러 군사 기물에 대한 흔례에서도 정화와 성화의 함의를 모두 볼 수 있다.

우선 일차적으로는 '흔(釁)'이라는 글자에 정화의 의미가 담겨 있다. '흔(釁)'은 어원적으로 '씻다'라는 의미를 가졌었다는 점에서[220] 정화의 의미가 내포되어 있다. '씻다'라는 의미와 관련된 '흔(釁)' 자의 용례로 『주례』'창인(鬯人)' 항목에서 시신을 씻기기 위한 울창주를 '흔창(釁鬯)'이라고 표현한 것이 있다.[221] 또, 『주례』에서 '여무(女巫)'라는 관직은 "매년 계절마다 행하는 불제(祓除), 흔욕(釁浴)을 관장"하는 것으로 되어 있는데,[222] 여기서도 '흔(釁)'이 상서롭지 못한 것을 털어 내는 행위인 '불제(祓除)'와 '씻는다'는 의미를 지닌 '욕(浴)'자와 함께 등장하는 것을 볼 수 있다. 피를 사용하는 흔례도 무언가를 씻는다는 의미로 충분히 해석될 수 있다. 피는 오염이 강력하다고 여겨질 경우 사용되곤 했던 정화 물질로,[223] 유요한은 "생명력을 포함한 액체인 피로 깊숙하게 파고든 오염까지 씻는다는 생각"에 입각해 피를 활용한 정화 의례가 행해지기도 한다는 점을 말한 바 있다.[224]

『여씨춘추』에서도 '불제' 행위와 '흔(釁)'이 같은 맥락상에서 등장하는 것을 볼 수 있다. 상나라 탕왕(湯王)이 이윤(伊尹)을 재상으로 등용하였을 때 조묘(祖廟)에서 불제하고 횃불에 불을 피워 액을 물리친 뒤 수퇘지를 희생제물로 하여 흔례를 행했다는 것이다.[225] 여기에 나열된 행

생명력에 대한 신념에 따라 피를 바르는 대상을 성스럽게 여기도록 만든다고 해석하였다. 이연승, 「중국 고대의 흔례에 대한 소고」, 41; 이 논문에서 흔례가 갖는 '정화'의 함의도 언급되지 않은 것은 아니다. 이연승은 건축물에 대한 흔례에 대하여, 해당 건축물을 "정화하고 나아가 성화시키고자 하였던 제의"라고 해석하였다. 이연승, 「중국 고대의 흔례에 대한 소고」, 28.

220) 금문(金文)에서의 '흔(釁)'자의 형태는 사람이 양손으로 그릇을 잡고 있으며 그 밑에서 사람이 목욕하고 있는 모양이다. 黃俊傑, 「中國古代的釁及其文化史意義」, 『孟學思想史論』 卷一 (臺北: 東大圖書, 1991), 478.

221) 『周禮』「鬯人」, "大喪之大涒, 設斗, 共其釁鬯."

222) 『周禮』「女巫」, "掌歲時祓除釁浴."

223) 유요한, 『종교 상징의 이해』(서울: 세창출판사, 2021), 230-231.

224) 유요한, 『종교 상징의 이해』, 231.

위는 전부 삿된 기운을 물리치는 정화 행위라고 볼 수 있다. 『회남자』에서는 이윤이 등용될 당시 "뜨거운 물로 씻고 횃불을 피워 불제한 뒤 조정에 섰다"고 표현하고 있어 해당 고사의 맥락에 담긴 '불제'의 함의를 다시 한번 확인할 수 있다.[226] 따라서 이때의 흔례도 일종의 불제 행위로 해석할 수 있는 것이다.

덧붙이자면, 중국 고대 흔례 유형 중 하나인 귀갑(龜甲)에 대한 흔례의 경우에서도 정화의 의미를 읽어낼 수 있다. 『주례』의 '귀인(龜人)' 직은 음력 정월마다 거북점을 치는 거북이에 흔례를 행한다고 되어 있는데,[227] 『사기』「귀책열전(龜策列傳)」을 보면 거북에 피를 칠하는 것은 '재계' 및 '씻음'의 행위와 일맥상통하는 행위라는 것을 알 수 있다. 예컨대 임금이 점을 치기 전 재계를 하고 꿩과 양을 잡아 그 피를 거북에 부어 점을 칠 준비를 하는 묘사라든지,[228] 항상 매달 첫날 귀갑에 불제를 하고, 점을 칠 때는 귀갑을 깨끗이 씻은 뒤 계란으로 불제한다는 등의 내용을 보아,[229] 점치기 전에 귀갑에 흔례를 하는 것 역시 상서롭지 못한 기운을 제거하는 행위라고 할 수 있을 것이다. 『주례』 '귀인(龜人)' 항목에 대해 정현이 "흔(釁)이란, 희생을 죽여 그 피로써 신령스럽게 하는 것"이라고 주석을 달았는데,[230] 좀 더 풀어 쓰자면 "그 피로써 부정한 기운을 제거하고 신령스러움과 통하도록 하는 것" 혹은 "신령스러움이 발휘되도록 하는 것"이라고 할 수 있을 것이다.

이처럼 흔례가 불제(祓除)와 깊은 관련을 맺는 사례들에 비추어 보았을 때, 군사 출정 시 행해지는 깃발과 북을 포함한 각종 군기(軍器)에 대한 흔례 역시 군기에 묻어 있는 부정을 물리치기 위한 정화 의례의 일

---

225)『呂氏春秋』「本味」, "湯得伊尹, 祓之於廟, 爝以爟火, 釁以犧猳."

226)『淮南子』「氾論」, "洗之以湯沐, 祓之以爟火, 立之於本朝之上."

227)『周禮』「龜人」, "上春釁龜, 祭祀先卜."

228)『史記』「龜策列傳」, "元王大悅而喜. 於是元王向日而謝, 再拜而受. 擇日齋戒, 甲乙最良. 乃刑白雉, 及與驪羊, 以血灌龜, 於壇中央."

229)『史記』「龜策列傳」, "常以月旦祓龜, 先以淸水澡之, 以卵祓之, 乃持龜而遂之, 若常以爲祖."

230)『周禮』 鄭玄注, "釁者, 殺牲以血之神之."

종이라 해석해 볼 수 있다. 앞서 『좌전』에서도 북에 대한 흔례가 사(社)에서의 불제와 한 맥락상에서 등장하는 것을 보았듯("祓社釁鼓"), 군기에 대한 흔례도 출정 전에 행하는 정화 의례의 일환으로 볼 수 있는 것이다. 그 목적은 『예기』에서 종묘의 묘옥(廟屋)을 완성했을 때 흔례를 행하는 것은 "신명과 교통하는 방도"라고 서술한 것에 의거하면,[231] 흔례가 지향하는 바는 대상 사물의 부정한 기운을 제거하여 신성한 힘과 온전히 통할 수 있는 상태로 만드는 것이라고 할 수 있다. 즉, 군사 기물에 대한 흔례는 사악한 기운의 방해 없이 온전히 신과 통하여 신성한 의지와 힘에 의거해 군사 행위를 하게끔 하는 의례라 할 수 있다. 출정 전 군사 기물에 대해서 흔례가 필요하다고 여겨졌다는 것은, 전쟁에 사용된 군사 기물을 신의 영역과 교통하는 매개체로 만들고자 하였다는 것이다.

출정 전에 행해지는 경우 외에도 전쟁이 종료된 후에 군사 기물에 대한 흔례가 행해지는 사례 또한 볼 수 있다. 주나라 무왕이 은을 정벌하고 난 뒤, 전쟁에 사용한 말들을 산에, 소들은 숲에 풀어 다시는 사용하지 않겠다는 것을 보였는데, 이때 그는 더 나아가 북과 깃발, 갑옷과 무기, 수레 등의 군사 기물에 피를 칠한 뒤 보관고에 넣어 다시는 사용하지 않을 것임을 내보였다는 것이다.[232] 『예기』의 관련 구절에서는 창과 방패를 호피로 감쌌다는 내용도 함께 확인할 수 있는데,[233] 호피나

231) 『禮記』「雜記下」, "釁屋者, 交神明之道也."

232) 『예기』, 『한시외전』, 『공자가어』, 『여씨춘추』, 『사기』 등 여러 문헌에서 해당 고사를 싣고 있다. 『禮記』「樂記」, "濟河而西, 馬散之華山之陽, 而弗復乘. 牛散之桃林之野, 而弗復服. **車甲釁而藏之府庫**, 而弗復用. 倒載干戈, 包之以虎皮." (강조는 인용자.) ; 『韓詩外傳』卷三, "濟河而西, 馬放華山之陽, 示不復乘, 牛放桃林之野, 示不復服也. **車甲釁而藏之於府庫**, 示不復用也." (강조는 인용자.) ; 『孔子家語』「辯樂解」"旣濟河西, 馬散之華山之陽而弗復乘, 牛散之桃林之野而弗復服. **車甲則釁之而藏諸府庫**, 以示弗復用, 倒載干戈而包之以虎皮." (강조는 인용자.) ; 『呂氏春秋』「愼大」"然後於濟河, 西歸報於廟. 乃稅馬於華山, 稅牛於桃林, 馬弗復乘, 牛弗復服. **釁鼓旗甲兵, 藏之府庫**." (강조는 인용자.) ; 『史記』「樂書」"濟河而西, 馬散華山之陽, 而弗復乘. 牛散桃林之野, 而不復服. 車甲弢而藏之府庫, 而弗復用."

호랑이 무늬는 사악한 기운을 쫓기 위해 종종 활용되던 것이었다.[234] 즉, 군사 기물을 호피로 감싸는 것에는 불제의 의미가 있는 것이다. 그렇다면 같은 맥락에서 행해진 피를 칠하는 행위 또한 불제 의례로 볼 수 있을 것이다. 뒤에서 다시 언급하겠지만, 중국 고대에 무기를 보관하던 장소의 원류는 강신지(降神地)로 여겨진 공간이었다.[235] 그러므로 보관고라는 신성한 영역에 들어가기 전, 전쟁에서 접촉한 부정한 기운을 털어 내는 의미의 흔례라고 해석할 수 있을 것이다.

한편, 위와 같이 불제(祓除)의 맥락에서 행해지는 흔례 이외에, 적을 사로잡은 뒤 그 피를 북에 바르는 의례에 대한 언급도 여러 자료에서 볼 수 있다. 이 경우에 대해 선행 연구자들은 이것이 북을 '성화'하는 행위라고 해석하였다. 우선, 관련 언급은 『좌전』과 『한비자』, 『설원』 등에서 볼 수 있다. 『좌전』 소공 5년의 내용과 『한비자』「설림」편에서는 같은 고사를 다루고 있다. 초나라와 오나라가 교전할 때 오나라에서 초나라 진영에 사신을 보냈는데, 초나라 장군이 오나라의 사신을 죽여 그 피를 북에 바르라고 명하는 내용이 있다.[236] 이 일화에서는 그것이 실제로 단행되지는 않는 것으로 끝나지만,[237] 적진의 사람을 잡아 북에 그 피를 바친다는 관념이 있었다는 것은 확인할 수 있다. 『설원』「봉사(奉使)」편에서도 비슷한 내용 구성의 일화가 나오는데, 진나라와 초나라가 교전할 때 초나라 측에서 진나라의 사신을 죽여 피를 군대의

---

233)『禮記』「樂記」, "車甲釁而藏之府庫, 而弗復用. 倒載干戈, 包之以虎皮."

234) 예를 들어 『풍속통의(風俗通義)』에서는 문에 호랑이 그림을 그리거나, 호랑이 가죽을 태워 마심으로써 재앙이나 악귀를 물리친다는 내용이 나온다. 『風俗通義』「桃梗·葦茭·畫虎」, "畫虎於門, 皆追效於前事, 冀以衛凶也."; 『風俗通義』「桃梗·葦茭·畫虎」, "燒悟虎皮飮之, 擊其爪, 亦能辟惡, 此其驗也."

235) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 39-47.

236)『春秋左傳』「昭公五年」, "吳子使其弟蹶由犒師, 楚人執之, 將以釁鼓." ; 『韓非子』「說林下」, "荊王伐吳, 吳使沮衛蹙融犒於荊師, 而將軍曰, 縛之, 殺以釁鼓."

237)『春秋左傳』「昭公五年」, "吳子使其弟蹶由犒師, 楚人執之, 將以釁鼓. … **乃弗殺**." (강조는 인용자.) ; 『韓非子』「說林下」"而將軍曰, 縛之, 殺以釁鼓. … **荊人因不殺也**." (강조는 인용자.)

종에 바르려고 위협하는 내용이다.[238] 이 외에도 『좌전』에서는 포로로 잡힌 타국 사람을 풀어주는 과정에서 포로가 자신을 죽여 그 피를 북에 칠하지 않고 돌아가도록 해 준다는 것에 감사를 표하는 대화들을 볼 수 있다.[239] 마찬가지로 포로의 피를 북에 바친다는 발상을 포착할 수 있다.[240]

이와 관련하여 마크 루이스는 새로 주조한 군용 북을 포로의 피로 "성화(consecrate)"한다고 표현한 바 있으며,[241] 로빈 예이츠도 마찬가지로 적군을 희생하여 북을 "성화(consecrate)"한다는 표현을 쓰고 있다.[242] 즉, 이들이 사용하는 표현을 통해, 이들은 북에 피를 칠하는 행위

---

238)『說苑』「奉使」 ,"秦楚轂兵, 秦王使人使楚, 楚王使人戲之曰, 子來亦卜之乎? 對曰, 然. 卜之謂何? 對曰, 吉. 楚人曰, 噫! 甚矣! 子之國無良龜也. 王方殺子以釁鐘, 其吉如何?"

239)『春秋左傳』「僖公三十三年」,"孟明稽首曰, 君之惠, 不以纍臣釁鼓, 使歸就戮於秦, 寡君之以爲戮, 死且不朽, 若從君惠而免之, 三年將拜君賜." ; 『春秋左傳』「成公三年」,"執事不以釁鼓, 使歸卽戮, 君之惠也."

240) 마크 루이스는 『좌전』의 해당 사례들에서 실제로 북에 피를 제공하기 위해 포로를 살해하는 것까지 이어진 경우는 없었지만, 대화상에서나 서술상에서나 아무도 그러한 행위의 가능성에 의문을 제기하지 않는 점 등으로 보아, 북에 흔례를 행하기 위해 포로를 희생으로 사용하였다는 것을 의심할 이유는 없다고 보았다. Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 27-28; 폴 카츠(Paul R. Katz)는 사람을 희생제물로 삼아 군사 기물에 바친 후대의 사례를 제시한 바 있다. 그는 명·청대의 반란군이 군기(軍旗)에 인신 공희를 도모한 사례라든지, 송대와 명대의 병서류에서 범죄자나 적진의 포로를 희생하여 깃발과 북에 바치는 것이 언급된다는 점도 보였다. 다만 국가 차원에서 깃발 숭배의 일환으로 인신 공희를 했다는 것은 17-18세기부터 확인할 수 있다고 하였다. Paul R. Katz, "Banner Worship and Human Sacrifice in Chinese Military History," in *The Scholar's Mind: Essays in Honor of Frederick W. Mote*, ed. Perry Link (Hong Kong: The Chinese University Press, 2009), 210-215.

241) Mark Edward Lewis, *Sanctioned Violence in Early China*, 27.

242) Robin Yates, "Human Sacrifice and the Rituals of War in Early China," in *Sacrifices Humains : Perspectives Croisées et Représentations* (Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013), Open

‘흔고(釁鼓)’를 성화 행위로 파악하고 있음을 알 수 있는 것이다. 이 외에도 루울 스테르크스(Roel Sterckx)는 앞서 잠시 언급하였던 종묘 묘옥에 대한 흔례 역시 “성화 의식(consecration ceremony)”으로 보았고, 따라서 ‘흔(釁)’이라는 글자를 “blood consecration”으로 번역하였다.[243]

흔례를 통해 기물이 성화되는 메커니즘과 관련해서 이연승은 피를 바르는 의례인 흔례에서 ‘피’가 갖는 의미에 초점을 맞추어 “왕성한 생명력을 가진 피를 어떤 대상에 바름으로써, 대상 사물을 ‘존숭하고 신성하게 만드는(尊而神之)’ 의례적인 실천이 다름 아닌 흔례”라고 해석하였다.[244] 다시 말하자면 어떤 것에 피를 바름으로써 “생명력을 불어넣어준다”는 것이다.[245] 또, 희생제물을 도살하여 신을 강림하도록 함으로써 대상 사물을 성화하는 것이라 해석할 여지도 있다.[246] 이 경우, 흔례와 제사의 구분이 모호해지기도 한다. 깃발에 대한 흔례는 후대의 군례 중 깃발에 대해 제사를 지내는 절차[247]와 연결점을 갖기도 한다. 폴 카츠(Paul R. Katz)는 깃발에 대한 제사를 ‘깃발 숭배 의례(banner worship ritual)’라고 지칭하며 중국 군례의 중요한 부분으로서 깃발에 피의 희생

Edition Books, https://books.openedition.org/pulg/8173. (최종 검색일: 2023년 7월 27일)

243) Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China* (Albany: State University of New York Press, 2002), 76-77.

244) 이연승, 「중국 고대의 흔례에 대한 소고」, 38.

245) 이연승, 「중국 고대의 흔례에 대한 소고」, 39.

246) 『예기집해(禮記集解)』를 편찬한 청대(淸代) 손희단(孫希旦, A.D. 1736년-1784년)는 희생제물을 죽이는 것으로써 신이 강림하며, 희생제물이 도살되기 전이라면 신이 아직 강림하지 않은 것이라고 설명한 바 있다. 孫希旦 撰, 沈嘯寰·王星賢 點校, 『禮記集解』中 (北京 : 中華書局, 1989), 529. “祭外神之所以牲已殺必祭者, 以其已降神故也. … 牲未殺, 則未降神, 故可廢.”

247) 예컨대 『수서(隋書)』에서 군용 깃발의 일종인 ‘아기(牙旗)’를 제사터에 세워 태뢰(太牢)로써 제사 지내는 절차를 볼 수 있다. 『隋書』「禮儀志」, “又卜日, 建牙旗於墠, 祭以太牢, ….” ; 또, 『송사(宋史)』에서는 정벌에 나서기에 앞서 “북쪽 교외에서 ‘마아(禡牙)’ 제사를 지냈다”는 것을 볼 수 있다. 『宋史』「禮志」, “太平興國五年十一月, 車駕北征. …, 禡牙於北郊, ….” ‘마아’ 역시 군용 깃발에 대한 제사이다.

을 바치는 것이 있었다는 점을 강조하였다.[248]

이처럼 흔례는 '부정(不淨)'을 물리치는 정화 혹은 불제의 의례로 볼 수도 있으며, 대상 사물을 성스럽게 구별하는 성화 의례라고 해석할 수도 있을 것이다. 다만, 출정 전 군사 기물에 대한 흔례의 경우, '피'라는 물질과의 접촉을 활용하여 궁극적으로 기물을 통해 신성한 힘을 발휘할 수 있는 상태를 추구한다는 점에서 공통점을 찾을 수 있다. 피를 활용해 기물에 있을 수 있는 상서롭지 못한 기운을 털어 내는 것, 생명력을 불어넣어 주는 것, 신령을 강림시키는 것 모두, 군사 기물을 통해 신성한 힘을 사용하고자 하는 지향이 담겨 있는 것이다. 다음 절에서 보겠지만, 그 '신성한 힘'이란, 온갖 재앙을 물리치는 '불제'의 위력이라 할 수 있다.

2. 군기(軍器)의 불제(祓除) 위력

1) 깃발과 북의 불제 위력

흔례의 대상이 된 주요 군사 기물은 성물(聖物)로 여겨졌으며, 불제 위력을 발휘한다고 여겨졌다. 먼저, 깃발과 북은 적을 처벌하라는 신성한 존재들의 명(命)을 더욱 구체화한 신호로써 전달하는 사물이었다. 깃발과 북은 군사 상황에서 각각 시각적, 청각적 신호를 전달하는 매개체로서, 이들의 신호는 군령(軍令)과 같은 것이었다. 아래의 『손자병법(孫子兵法)』의 인용문을 보면 고대 중국의 군사 활동 중 깃발과 북이 가졌던 역할 및 상호 불가분한 관계에 대해 이해할 수 있다.

> 『군정(軍政)』에서 말하기를, "말을 해도 서로 들리지 않기 때문에 징과 북을 사용하며, 보려고 해도 서로 보이지 않는 까닭에 깃발을 쓴

248) Paul R. Katz, "Banner Worship and Human Sacrifice in Chinese Military History," 207.

다” 하였다. 무릇 징·북과 깃발이라는 것은 사람들의 귀와 눈을 통일시키는 것이다. 사람들이 하나 되면, 용감한 자라고 하더라도 홀로 전진하지 않고, 겁이 많은 자라도 홀로 후퇴하지 않으니, 이것이 군중을 쓰는 방법이다.[249]

유사한 맥락에서, 병서『육도』에서는 북과 깃발을 각각 병사들의 “귀와 눈을 밝히는 것”이라고 표현하였다.[250] 이를 해설한『육도직해(六韜直解)』에서는 “삼군(三軍)의 무리가 보려 해도 서로 보지 못하는 까닭에 깃발을 통해 밝히며, 말을 하여도 서로 듣지 못하는 까닭에 북으로써 밝힌다”라고 서술하였다.[251] 이처럼 깃발과 북은 군사 활동 중 통일된 움직임을 이끌어 낼 수 있게끔 시청각적 신호를 전달하는 매개체이다.

깃발과 북이 군사 행동을 ‘지휘’하는 역할을 담당하였다는 것을 위의 내용으로써 알 수 있었는데, 나아가서는 ‘군령’ 및 ‘장수의 지휘권’과 직결되었음도 사료에서 확인할 수 있다. 예를 들어 『좌전』에서는 ‘군령을 어겼다’는 의미로 “깃발과 북(旗鼓)을 범하였다(奸)”고 표현하는 것을 볼 수 있다.[252] 또, 『회남자』에서 묘사하는 장수 임명 의례에서는 “길일을 점쳐 북과 깃발을 받는다”고 표현된다.[253] 즉, 장수의 군 통솔권을 나타내는 사물로 북과 깃발이 사용된 것이다.

더 나아가, 깃발과 북은 공동체의 상징물이자, 공동체의 수호신이 깃드는 사물로서 또한 성스러운 의미를 갖기도 하였다. 깃발과 북은 공동

---

249)『孫子兵法』「軍爭」, “軍政曰, 言不相聞, 故爲之金鼓, 視不相見, 故爲之旌旗. 夫金鼓旌旗者, 所以一人之耳目也. 人旣專一, 則勇者不得獨進, 怯者不得獨退, 此用衆之法也.”

250)『六韜』「王翼」, “伏鼓旗三人, 主伏鼓旗, 明耳目.”

251)『六韜直解』“言三軍之衆, 視不相見故, 明之以旗, 言不相聞故, 明之以鼓.”

252)『春秋左傳』「定公十四年」, “二君有治, 臣奸旗鼓, 不敏於君之行前, 不敢逃刑, 敢歸死.” 『좌전』의 주(注)에 따르면, “臣奸旗鼓”는 군령을 범했다는 의미이다. 『春秋左傳』 杜預注, “犯軍令.”

253)『淮南子』「兵略」, “卜吉日, 以受鼓旗.” 부월(斧鉞)과 함께 북과 깃발도 장수 임명 의례에서 군주로부터 수여 받는 것으로 볼 수 있다. 부월과 북, 깃발은 모두 장수의 군 지휘권을 나타내는 사물들이다.

체 전체의 중대사인 제사, 전쟁, 사냥, 회동 등의 상황에 반드시 수반되었다.[254] 즉, 깃발과 북은 공동체 전체의 중대사 및 공동체 간의 만남에 반드시 동원되고, 공동체 통수권을 상징한다는 점에서 공동체의 상징물로서의 의미를 가졌다고 할 수 있다.

또, 시라카와 시즈카(白川靜)에 의하면 중국 고대의 깃발은 공동체의 표지인 동시에 주변의 삿된 기운을 물리치며, 씨족의 보호령이 깃들어 있는 대상이라고 여겨졌다.[255] 즉 깃발에 신령이 깃들며, 그 신령은 재앙 퇴치 능력을 갖는다는 관념이 있었다는 것이다. 깃발은 신성한 명을 담고 전달하며, 신령을 깃들게 하고, 불제 위력을 발휘하는 성물로 여겨진 것이다. 아래와 같이 『묵자』「영적사(迎敵祠)」편에서도 유사한 관념을 볼 수 있다.

> 적이 동쪽에서 올 때에는 동쪽 제단에서 그들을 마주하고, 제단 높이는 8척, 깊이도 8척으로 한다. 80세의 사람 여덟 명이 푸른 깃발의 푸른 신에게 제사를 바치는 것을 주관한다. 푸른 신이 깃든 깃발은 모두 8척의 길이를 가진 것 여덟 개로 한다. 여덟 개의 쇠뇌를 갖추어 여덟 발을 쏜 후에 멈춘다. 장군의 복색은 반드시 청색으로 하며 그 희생제물은 닭으로 한다.[256]

---

254) 『주례』 '사상(司常)' 직의 내용에서는 나라의 제사와 제후 간 회동, 빈객의 접대(사신 접대)에 깃발을 세운다는 내용을 볼 수 있다. 『周禮』「司常」, "凡祭祀, 各建其旗, 會同賓客亦如之, 置旌門." ; 또, 『주례』의 '고인(鼓人)'과 '현사(縣師)' 등의 직무를 서술하는 부분에서 제사와 군사, 제후 간 회동, 사냥 등의 상황에서 북을 대령한다는 점을 알 수 있다. 『周禮』「鼓人」, "凡祭祀百物之神, 鼓兵舞帗舞者. 凡軍旅, 夜鼓鼜, 軍動則鼓其衆, 田役亦如之." ; 『周禮』「縣師」, "若將有軍旅會同田役之戒, … 使皆備旗鼓兵器, 以帥而至."

255) 시라카와 시즈카(白川靜), 『한자의 세계: 중국 문화의 원점』, 고인덕 옮김 (서울: 솔, 2008), 205-206; 또한 런후이펑은 고대 중국에서 군사 깃발은 신과 소통하면서 평안을 보우해 주고, 전쟁의 승률을 높이며 적을 멸하는 효험도 갖는 대상으로 여겨졌다고 주장한 바 있다. 任慧峰, 「先秦軍禮研究」, 126-134.

256) 『墨子』「迎敵祠」, "敵以東方來, 迎之東壇, 壇高八尺, 堂密八. 年八十者八人, 主祭青旗. 青神長八尺者八, 弩八, 八發而止. 將服必青, 其牲以雞."

이 경우에서는 깃발이 공동체의 표식을 담고 있었는지는 알기 어려우나, 적이 있는 방향으로 세운 깃발이 발휘하는 위력에 대한 관념은 충분히 엿볼 수 있다. 해당 깃발에는 제사를 흠향하는 신령이 깃들고, 그 신령이 재앙을 막아주는 힘을 지녔다고 여겨진 것으로 보인다. 인용한 부분은 동쪽에서 오는 적을 상대하는 방법으로 기술되어 있는데, 『묵자』「영적사」편에서는 다른 세 방향에서 오는 적을 상대하는 의례도 같은 패턴으로 규정되어 있다. 즉, 각 방향에 대한 희생제의가 구체적인 숫자(8, 7, 9, 6), 색(청색, 붉은색, 흰색, 검은색), 동물(닭, 개, 양, 돼지)과 연결되어 제시되고 있다. 제사의 중심이 되는 흠향자는 모두 깃발(혹은 깃발에 깃든 신)이다.[257]

깃발의 색을 방향별로 맞추어 사용하는 것은 비단 『묵자』에서만 보이는 것이 아니다. '월령(月令)' 계열 텍스트에서도 마찬가지로 '청기(靑旗)-동쪽(東)', '적기(赤旗)-남쪽(南)', '백기(白旗)-서쪽(西)', '현기(玄旗)-북쪽(北)'과 같이 깃발의 색깔과 방향을 짝지어 사용하도록 규정하고 있다.[258] 월령 계열 텍스트에서는 또한 그들을 각각 계절에도 대응시키는데, 여기에는 계절을 맞이하는 데 있어 상서롭지 못한 것을 최대한 피하는 방식에 대한 관념이 녹아 있다고 볼 수 있을 것이다. 즉, 깃발을 통해 상서롭지 못한 것을 제거하는 것이다. 『묵자』에서는 색깔별·방향별 깃발을 사용한 재액 퇴치가 전쟁에 활용되고 있으며, 그 효과를 극대화하기 위한 제사도 지시되고 있다는 점에서 특히 더 주목할 만하다고

---

257)『墨子』「迎敵祠」, "敵以東方來, 迎之東壇, 壇高八尺, 堂密八. 年八十者八人, 主祭靑旗. 靑神長八尺者八, 弩八, 八發而止. 將服必靑, 其牲以雞. 敵以南方來, 迎之南壇, 壇高七尺, 堂密七, 年七十者七人, 主祭赤旗, 赤神長七尺者七. 弩七, 七發而止. 將服必赤, 其牲以狗. 敵以西方來, 迎之西壇, 壇高九尺, 堂密九. 年九十者九人, 主祭白旗. 素神長九尺者九, 弩九, 九發而止. 將服必白, 其牲以羊. 敵以北方來, 迎之北壇, 壇高六尺, 堂密六. 年六十者六人, 主祭黑旗. 黑神長六尺者六, 弩六, 六發而止. 將服必黑, 其牲以彘."

258)『예기』「월령(月令)」편, 『여씨춘추』의 일명 '십이기(十二紀)' 편들, 『회남자』「시칙(時則)」편 등에서 관련 내용을 확인할 수 있다.

할 수 있다.

깃발의 색깔뿐만 아니라, 깃발에 새긴 무늬를 통해 재액을 퇴치하고자 하기도 하였다. 루울 스테르크스는 군사 깃발에 사용된 용 무늬가 행군 중에 마주칠 수 있는 수상 괴물을 물리치기 위한 액막이 같은 역할을 했을 가능성을 제시하기도 하였다.[259] 또, 사료 속에서는 한 무제 때 남월(南越)을 정벌하기 위해 태일신(太一神)에게 고하는 의례를 행하는데, 이때 해와 달, 북두칠성, 그리고 날아오르는 용을 그려 넣은 깃발을 '영기(靈旗)'라 칭한 뒤, 그것을 정벌하려는 나라 방향을 가리키며 들었다는 기록을 볼 수 있다.[260] 이에 더해 『예기』「곡례(曲禮)」편에서는 군대가 출정할 때 전방에 위치한 부대는 주조(朱鳥) 무늬의 깃발을, 후방에 위치한 부대는 현무(玄武), 좌측의 부대는 청룡(靑龍), 우측의 부대는 백호(白虎) 무늬의 깃발을 세워 행진하며, 중앙의 부대는 북두칠성(招搖) 무늬의 깃발을 들고 행진하도록 하고 있다.[261] 여기에서도 깃발의 색상과 방향, 무늬를 통해 사기(邪氣)를 쫓아낸다는 관념이 담겨 있다고 할 수 있다.

이렇게 상서롭지 못한 것을 쫓아내는 위력은 깃발뿐만 아니라 북에도 내재된 것으로 여겨졌다. 『예기』「증자문」편에서는 제후들이 천자를 알현하는 중에 일식이 발생하면 각자 자신의 나라가 해당하는 방위와 합치되는 색깔의 의복과 병장기를 갖추어 천자를 따라 태양을 구한다는 내용을 볼 수 있다.[262] 이 구절에 대한 소(疏)에서는 각 방위에 해당하는 병장기의 종류를 열거함과 함께 중앙의 방위에 해당하는 것으로는 '북'을 들고 있다.[263] 『백호통의(白虎通義)』에서 역시 일식이 발생했을 때 북을 울려 해를 원 상태로 되돌리는 의례를 볼 수 있다.[264] 『수호지진

---

259) Roel Sterckx, *The Animal and the Daemon in Early China*, 102.

260)『史記』「孝武本紀」, "其秋, 爲伐南越, 告禱泰一, 以牡荊畫幡日月北斗登龍, 以象天一三星, 爲泰一鋒, 名曰靈旗. 爲兵禱, 則太史奉以指所伐國."

261)『禮記』「曲禮上」, "行, 前朱鳥而後玄武, 左靑龍而右白虎, 招搖在上, 急繕其怒."

262)『禮記』「曾子問」, "如諸侯皆在而日食, 則從天子救日, 各以其方色與其兵."

263)『禮記』 孔穎達疏, "東方用戟, 南方用矛, 西方用弩, 北方用楯, 中央用鼓."

묘죽간(睡虎地秦墓竹簡)』에는 북과 종, 사람 목소리를 활용하여 동물이나 사람에 깃든 채로 찾아오는 영(靈)을 퇴치하는 관습이 기록되어 있기도 하다.[265] 북은 신과 소통하는 매개체로 여겨졌음과 동시에,[266] 악귀와 사악한 기운을 쫓아내는 일종의 '불제'용 도구로도 여겨진 것이다.

한편 북이 신과 교통하도록 하는 것이 전쟁의 승리에 중요한 영향이 있다고 여겨졌음은 자명한데, 『육도』에서는 북의 소리를 들어 보고 싸움의 승패를 가늠하는 내용이 나온다. 즉, 그 소리가 완연하게 울리면 신명(神明)의 도움을 얻고 있는 것이므로 대승의 징조로 읽을 수 있다는 것이다.[267] 『주례』의 '대사(大師)' 항목에서도 군대가 내는 소리를 들어 보고 전투의 길흉을 파악하는 내용을 볼 수 있다.[268] 따라서 북도 깃발과 마찬가지로 신적인 영역과 통하며 재앙의 기운을 물리칠 수 있는 성물로 여겨진 것이다.

2) 무기의 불제 위력

무기에 담긴 것으로 여겨졌던 불제 위력을 논하기 위해 잠시 군사 기물의 보관고에 대해 짚고 넘어갈 필요가 있다. 군사 기물의 보관고는 조묘와 관련 깊은 곳이었던 것으로 보인다. 이성구는 중국 고대 왕실 보관고(府庫)의 원시적인 형태는 신의 권위 아래 물자를 저장하고 재분배하는 강신지(降神地)인 '신창(神倉)' 혹은 '성고(聖庫)'라고 보았다.[269] 그는

---

264) 『白虎通義』「災變」, "日食者必殺之何? 陰侵陽也. 鼓用牲於社. 社者衆陰之主, 以朱絲縈之, 鳴鼓攻之, 以陽責陰也."

265) Donald Harper, "Spellbinding," in *Religions of China in Practice*, ed. Donald S. Lopez, Jr. (Princeton: Princeton University Press, 1996), 246.

266) 任慧峰, 「先秦軍禮硏究」, 176-177.

267) 『六韜』「兵徵」, "金鐸之聲揚以淸, 鼙鼓之聲宛以鳴. 此得神明之助, 大勝之徵也."

268) 『周禮』「大師」, "大師, 執同律以聽軍聲而詔吉凶."

269) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 39-40.

또한 군대가 출정하기 전 종묘에서 행하는 무기 수여 의식을 근거로 하여 평시의 무기의 보관 장소는 종묘였을 것이라고 확신한다.[270]

이처럼 신성한 공간을 제 자리로 하였던 무기류 역시 성스러운 의미를 지녔으리라 유추할 수 있다. 본고에서는 군사 행위에 사용되는 깃발과 북이 신이 깃드는 곳 혹은 재액을 퇴치하는 신성한 힘을 발휘하는 대상들로 여겨졌듯이, 무기류도 마찬가지였다고 판단한다. 이성구는 상고시대의 형벌은 공동체의 수호신에 대한 모독 행위를 '불제(祓除)'하는 의미였으며, 형벌에 사용되는 형도(刑刀)에는 재액을 퇴치하는 '주력(呪力)'이 있다고 여겨졌음을 지적한 바 있다.[271] 또한 이를 연원으로 하여 중국 고대의 무기에는 벽사(辟邪) 기능이 있다고 인식되었다고 하였다.[272] "초기의 전쟁이 이신(異神)의 수호(守護)를 받는 집단에 대한 신판적(神判的) 저주(詛呪) 또는 보복(報復)"이자 "대형(大刑)"으로 여겨졌을 것이라는 점에서 전쟁에 사용하는 무기 역시 벽사 기능을 가진 것으로 인식되었으리라 본 것이다.[273]

또한 부정(不淨) 퇴치 도구로서의 무기의 용례는 전쟁 이외의 맥락에서도 확인 가능하다. 예컨대 『예기』「단궁(檀弓)」편에서 임금이 신하

---

270) 그는 춘추 시대까지도 종묘와 군주의 거처인 궁이 중첩되는 제정(祭政) 미분리의 시대였다는 점에 입각해 '궁묘(宮廟)'라는 표현을 사용한다. 또한 '강신지(降神地)'인 '대(臺)'가 신전(神殿)의 원초적 형태이며 궁묘 및 신고(神庫)와도 중첩된다고 보고 있다. 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 45-47; 출병 전 조상신의 사당에서 무기를 나누어 주는 것은『좌전』 은공 11년의 기록에서 확인할 수 있다. 즉, 정백(鄭伯)이 허(許)나라를 토벌하려 할 때 종묘에서 병장기를 나누어주었다는 기록을 볼 수 있다. 『春秋左傳』「隱公十一年」, "鄭伯將伐許, 五月, 甲辰, 授兵於大宮." ; 『春秋左傳』 杜預注, "大宮, 鄭祖廟."

271) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 160.

272) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 161; 그는 이 외에도 무기의 예리한 날로 악귀나 사악한 기운을 찌른다는 동종주술적 사고가 무기의 벽사 기능에 대한 관념 기저에 깔려 있다고 보았다. 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 163.

273) 이성구, 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』, 161.

의 상(喪)에 조문 갈 때 무축(巫祝)으로 하여금 복숭아나무 가지(桃)와 갈대로 만든 빗자루(茢)를 잡도록 하고, 소신(小臣)으로 하여금 창(戈)을 잡도록 한다는 내용이 나온다.[274] 복숭아나무 가지와 갈대 빗자루는 전형적인 불제(祓除) 도구이다. 같은 맥락에서 등장한 '창'이라는 무기도 죽음을 퇴치하는 용도로 사용된 것이다. 『예기집설』에서는 이렇게 복숭아나무 가지, 갈대 빗자루, 그리고 창을 가져오는 이유는 이들 도구로써 흉한 기운을 불제하기 위함이라고 해설하고 있다.[275] 또, 『예기』「상대기(喪大記)」편에서도 역시 임금이 신하의 조문을 가게 될 경우, 축(祝)이 군주보다 앞서 빈소에 들어가며 소신(小臣)들이 창(戈)을 잡고 군주의 앞에 선다고 하고 있다.[276]

또, 『주례』의 '방상씨(方相氏)'가 창과 방패를 들고 질병을 유발하는 악한 기운을 물리치는 나례(儺禮)를 행한다는 것은 부정(不淨)을 물리치는 정화 의례에 무기가 사용되는 대표적 사례이다. 방상씨는 나라에 큰 상례가 있을 때 관을 운반할 시 선두에 서며, 묘역에 이르러서는 무덤을 만들기 위해 파 놓은 구덩이로 들어가 창을 들고 사방 귀퉁이를 공격하면서 악귀를 쫓아내기도 한다.[277] 역시 무기를 활용하여 사악한 기운을 제거하는 것이다. 이러한 점에 비추어 보았을 때 창과 방패를 사용하는 것으로 명시되어 있는 『주례』의 여타 직관들에 대해서도 불제와 관련된 기능을 짐작해 볼 수 있다. 예컨대 '여분씨(旅賁氏)'는 창과 방패를 들고 왕의 수레를 호위하는 직무인데, 상례 때도 창과 방패를 든다는 점을 보았을 때, 보이지 않는 죽음의 기운을 몰아내는 것 또한 담당하였으리라 추측해볼 수 있다.[278] '절복씨(節服氏)'의 경우에는 교제사(郊祭祀)

---

274)『禮記』「檀弓下」, "君臨臣喪, 以巫祝桃茢執戈, 惡之也."

275) 陳澔 注, 『禮記集說』, 51. "巫執桃, 祝執茢, 小臣執戈, 蓋爲其有凶邪之氣可惡. 故以此三物辟祓之也."

276)『禮記』「喪大記」, "大夫士旣殯, 而君往焉, 使人戒之. 主人具殷奠之禮, 俟于門外. … 祝先升自阼階, 負墉南面. 君卽位于阼. 小臣二人執戈立于前, 二人立于後."

277)『周禮』「方相氏」, "方相氏掌蒙熊皮, 黃金四目, 玄衣朱裳, 執戈揚盾, 帥百隸而時難, 以索室驅疫. 大喪, 先柩, 及墓, 入壙, 以戈擊四隅, 驅方良."

때 창을 들고 '시(尸: 제사에서 신을 대신하여 제사 음식을 먹는 자)'를 맞이하는 일을 담당한다고 되어 있는데,[279] 단순 호위 이외에도 신이 깃들 사람의 주변의 사악한 기운을 불제한다는 의미도 충분히 가능하다.

이처럼 깃발과 북, 그리고 무기 등 제반 군사 기물은 불제 위력을 갖는 성물(聖物)로 여겨져 삿되고 부정한 기운을 제거할 필요가 있을 때 의례 도구로 동원되었음을 알 수 있다. 따라서 이러한 기물들에 대한 흔례는 이들이 성물로서 '불제 위력'이라는 신성한 힘을 십분 발휘할 수 있도록 하기 위한 목적이 있다고 볼 수 있을 것이다. 또한, 이러한 불제 도구들, 즉, 성물들을 활용하는 행위인 '전쟁'은 결국 '불제' 의례로서의 성격을 지니게 된다.

전쟁에 사용되는 도구와 부정(不淨)을 물리치기 위해 사용되는 도구 사이의 중첩은, 물리적인 '적(敵)'이 '부정(不淨)'이나 '삿된 기운(邪氣)' 등과 매우 근접하게 연결되는 관념적 작용의 존재를 의미한다.[280] 이로 인해 전쟁 역시 부정을 퇴치하는 '불제(祓除)'의 요소들을 내포하며, 적

---

278) 『周禮』「旅賁氏」, "掌執戈盾, 夾王車而趨, 左八人, 右八人. … 喪紀, 則衰葛執戈盾."

279) 『周禮』「節服氏」, "郊祀, 裘冕二人, 執戈, 送逆尸, 從車."

280) 기존 연구자들 중 바렌트 테르 하르(Barend ter Haar)는 중국 역사 속의 종교 문화와 폭력을 다룬 연구에서, 실제 사람들에 대한 폭력과 재앙을 초래하는 악령들에 대한 대응이 궁극적으로 같은 모습을 띠는 사례를 제시하였다. 테르 하르는 예컨대 청나라 말기에 의화단에서는 그들이 적으로 삼은 서구 세력에 대항하기 위하여 부적 등의 종교적 사물을 지니고 있었다는 점을 제시하면서, 외부인들은 재앙을 초래하는 악령들의 일부로 여겨졌고, 이에 따라 전통적인 악령 퇴치 의식으로써 그들에게 대항할 수 있다고 인식되었다고 하였다. Barend ter Haar, *Religious Culture and Violence in Traditional China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019), 25; 폴 카츠(Paul R. Katz)는 또한, 중국의 종교 전통에서 '악령 퇴치적(exorcistic),' '사법적(judicial),' 그리고 '군사(military)' 의례들이 겹쳐 있다고 하였다. Paul R Katz, "Trial by Power: Some Preliminary Observations on the Judicial Roles of Taoist Martial Deities," *Journal of Chinese Religions* 36 (2008): 71. 이들은 본고에서와 유사하게 중국 종교 문화에서 볼 수 있는 물리적 싸움과 악령과의 싸움 간의 중첩성을 발견한 것이다.

을 멸하려는 전쟁이라는 행위 자체가 크게 보았을 때 일종의 불제 의례라고 의미화될 수 있는 것이다. 후대 여러 왕조의 군례 범주에 일식을 구축(驅逐)하는 의례나 역병을 물리치기 위한 나례(儺禮) 등이 속하게 되는 것에는 이처럼 물리적 충돌 세력, 일식 및 역병과 같은 재해 등이 모두 '불제'의 대상으로 여겨지는 관념적 작용이 바탕에 깔려 있다고 볼 수 있을 것이다.

3. 출정 공간에 대한 불제

출정한 군대가 극복하여야 할 대상은 교전 상대만 있는 것이 아니었다. 출정 과정에서 군대가 밟고 지나는 모든 공간들에 잠재된 위협이 있다고 여겨졌다. 군대가 이러한 위험 요소에 대면하여 취하는 의례적 조치 또한 군례의 일부라 할 수 있다. 본고는 이들 의례가 발생 가능한 위협 요소들을 신성한 영역과의 접촉을 통해 물리치고자 하는 성격의 의례라고 파악한다.

1) 도제(道祭)

군대가 출정 공간에 잠재된 위험에 맞서는 첫 번째의 의례 요소로, 도제(道祭)가 있다. 이것은 출경 전에 길의 신에 대해 지내는 제사로 발제(軷祭)라고도 하며, 출정뿐 아니라 회동 등 본국의 경계를 넘게 될 일이 있을 때 행해졌다. 길의 신에게 제사를 지낼 때에는 '술'과 '포육(脯肉)'을 바치며, 흙을 산 모양으로 쌓은 뒤 그 위에 '개'나 '양'과 같은 희생제물을 올리기도 한다고 한다.[281] 제사를 마치면 출행할 때

281) 『儀禮』「聘禮」, "出祖, 釋軷, 祭酒脯, …." ; 『儀禮』 鄭玄注, "祖, 始也. 旣受聘享之禮, 行出國門, 止陳車騎, 釋酒脯之奠於軷, 爲行始也. 詩傳曰, 軷, 道祭也. 謂祭道路之神. … 是以委土爲山, 或伏牲其上, 使者爲軷, 祭酒脯, 祈告也. …

타는 수레에 올라가 진설했던 것들을 수레바퀴로 밟은 뒤에 넘어간다.[282] 『설문해자』에서는 사방으로 통하는 길에 단을 세운 뒤 나무와 띠풀을 사용하여 신이 의탁하도록 하여 제사를 지낸다고 적고 있다.[283]

기존 연구에서 이미 이 제사의 기저에는 자신이 살던 공간의 경계 밖은 신의 도움을 요청해야만 하는 위험한 곳이라는 인식이 깔려 있다고 지적되어 왔다.[284] 즉, 도제는 신에게 제물을 진설하여 경계 밖에 도사리는 위험을 물리치려는 행위인 것이다. 이처럼 군대는 전쟁터에 도착하여 적군과 대면하기 전, 본거지의 경계를 넘을 때부터 위험과 마주하고, 신성한 힘과의 접촉을 통해 그것을 물리치기를 시도한다.

2) 산천제(山川祭)

군대가 밟게 되는 출정 공간에 대한 불제는 행군하는 길에 지나는 산천에 대한 제사로 계속된다. 『주례』에서는 '소종백(小宗伯)'의 직무로 다음과 같은 내용이 규정되어 있다.

> 만약 군대가 장차 일을 치르게 되면, 담당자(대축)가 사망(四望)을 향해 제사를 올리는 일에 참여하도록 한다.[285]

其牲, 犬羊可也."

282) 『儀禮』 鄭玄注, "禮畢, 乘車轢之而遂行."

283) 『說文解字』「車部」, "軷, 出將有事於道, 必先告其神, 立壇四通, 樹茅以依神, 爲軷. 旣祭軷, 轢於牲而行, 爲範軷."

284) 송진, 『중국 고대 경계와 그 출입』, 110. ; 시라카와 시즈카는 외부 지역의 도로에 여러 저주가 담겨 있다고 여겨졌었다는 점을 지적한 바 있다. 시라카와 시즈카, 『한자의 세계』, 206.

285) 『周禮』「小宗伯」, "若軍將有事, 則與祭, 有司將事于四望." ; '담당자(有司)'는 대축(大祝)이다. 『周禮』 鄭玄注, "玄謂與祭有司, 謂大祝之屬, …."

가공언(賈公彦)의 해설에서는 전투에 돌입하기 직전에 전장에 인접한 산천의 신령을 향해 제물을 바치도록 되어 있었다고 말한다.[286] 여기서 제사의 대상이 되는 자연물이 전장과 가까운지의 여부가 고려 대상이 되는데, 가공언은 "전장에서 멀리 떨어진 사방의 산천에는 반드시 제사를 지내지는 않는다"고 언급한다.[287] 가공언은 『주례』 '대축(大祝)' 항목에서 왕이 출정할 때 사망(四望)에 대해 일을 치를 시 대축을 앞세운다고 언급된 구절[288]에 대하여, 사망(四望)에 대해 일을 치른다는 것은 곧 군행할 때 지나가는 산천에 제사 지낸 뒤에야 비로소 통과한다는 의미로 해설하였다.[289] 회동(會同) 등의 경우에도 마찬가지로 행할 것을 『주례』 및 『예기』 등에서 규정하고 있다.[290] 『공총자』「문군례」편에서는 군대가 전지로 향하며 지나가는 명산대천과 전지에 있는 큰 산천에 모두 제사를 올린다고 하고 있다.[291]

산천은 종종 인간에게 재용(財用)을 주는 존재로 그려지지만,[292] 인간에게 화(禍)를 내릴 수도 있는 것으로 여겨졌다.[293] 더욱이, 본국

---

286)『周禮』 賈公彦疏, "釋曰, 其四望者, 謂五嶽, 四鎮, 四瀆. 王軍將有事, 與敵合戰之時, 則小宗伯與祭, 有司大祝之等, 祭四望之神以求福."

287)『周禮』 賈公彦疏, "但, 四望之神, 去戰處遠者, 不必祭之. 王之戰處, 要有近之者, 祭之. 故以四望言之也."

288) 『周禮』「大祝」, "大師, … 國將有事于四望, … 則前祝."

289)『周禮』 賈公彦疏, "云國將有事於四望者, 謂軍行所過山川, 造祭乃過."

290)『周禮』「大祝」, "大會同, 造于廟, 宜于社, 過大山川, 則用事焉." ; 『禮記』「曾子問」, "諸侯相見, 必告于禰, 朝服而出視朝. 命祝史告于五廟所過山川."

291)『孔叢子』「問軍禮」, "其所經名山大川, 皆祭告焉. … 戰之所在有大山川, 則祈焉."

292)『國語』「魯語」, "及九州名山川澤, 所以出財用也."

293) 그러한 관념은 예컨대『회남자』「주술(主術)」편에서도 엿볼 수 있다. 요(堯), 순(舜), 우(禹), 탕(湯), 문(文), 무(武) 왕들은 그 훌륭함으로 인해, 무축(巫祝)을 사용하지 않았음에도 귀신이 감히 탈을 내거나 산천이 감히 재앙을 일으키지 않았다고 말해지는 구절이 있다. 『淮南子』「主術」 ,"堯舜禹湯文武, 皆坦然天下而南面焉. 當此之時, 鼛鼓而食, 奏雍而徹, 已飯而祭竈. 行不用巫祝, 鬼神弗敢祟, 山川弗敢禍, 可謂至貴矣." 이로부터 본래 귀신이 재앙을 불러일으킬 수 있는 것처럼 산천도 화(禍)를 내릴 수 있는 존재로 여겨졌다는 것을 파악할 수

외부의 땅은 군대 구성원들과 동질성보다는 이질성이 더욱 큰 공간이었다. 고대 중국에서 땅과 그 토착 생명체와의 사이에는 어떤 유대가 있다고 인식되었는데,[294] 이는 즉 본국 외부의 자연물은 군대와 부조화를 일으킬 수 있다고 여겨졌다는 의미이다. 그러므로 군대가 경과하는 지역에서 지내는 산천제는 산천으로부터 입을 수 있는 재앙을 면하기 위해 산천의 신령들과 의례를 통해 교류하려는 것으로 이해할 수 있다. 역시 재앙을 물리치는 불제 행위의 하나로 볼 수 있는 것이다.

3) 마제(禡祭)

출정 공간에 대한 불제 의례의 일종으로서 마지막으로 살펴볼 것은 '마제(禡祭)'이다. 이것은 군대가 정벌하는 땅에서 지낸다고 규정된 제사이다. 『예기』「왕제」편에서 천자의 출정 의례를 논하는 부분에서 마제에 대한 언급을 볼 수 있는데, 정벌하는 땅에서 마(禡) 제사를 치른다고 되어 있다.[295] 『설문해자』에서도 '마(禡)'를 다음과 같이 해설한다.

> 군대가 행군하여 멈춘 곳에서, 그 지역의 신을 모멸한 바가 있을까 두려워 그 신령을 제사 지낸 것을 '마(禡)'라고 한다.[296]

이 해설에 따른다면 마제(禡祭)는 군사 행위가 이루어지는 지역의 신령에게서 오는 위험을 피하기 위한 의례로 이해될 수 있다. 군대가 자신의 본거지가 아닌 지역의 땅을 밟는 것은 신령들의 화를 불러일으킬 수 있다는 사고방식이 출정 공간 곳곳에서 행하는 의례에 녹아들어 있는

있다.

294) Roel Sterckx, "An Ancient Chinese Horse Ritual," *Early China* 21 (1996): 66.

295) 『禮記』「王制」, "天子將出征, … 禡於所征之地."

296) 『說文解字』「示部」, "師行所止, 恐有慢其神, 下而祀之曰禡."

것이다. 『설문해자』에 의거해 마제를 이해한다면 마제는 명백히 재앙을 물리치기 위한 불제 의례의 일종이다.

또 『이아(爾雅)』에서는 '마(禡)'를 군사 제사라고 설명하고 있다.[297] 그런데 '군사 제사(師祭)'라는 표현으로 해설되는 것으로는 '맥(貉)'이라는 것도 있다. 이것은 『주례』에 등장하는데, 정현의 주에 따르면 맥(貉)은 군사를 집결하도록 하는 표지를 세운 뒤 그곳에서 제사를 지내는 것으로, 그 대상이 되는 신격은 전설 속의 인물들인 치우(蚩尤) 혹은 황제(黃帝)가 된다.[298] 치우와 황제는 병기(兵器)를 처음 만든 자로 여겨졌으므로, 병기의 창조자에 대해 지내는 제사로 설명된 것이다.[299] 정현은 같은 제사를 지칭할 때 '표맥(表貉)'이라는 표현도 사용하였다.[300] 표맥은 본국 밖에서 이루어지는 '외제(外祭)'의 한 종류로도 거론되는 것으로 보아, 역시 군대가 출정한 지역에서 행해지는 것으로 이해할 수 있을 것이다.[301]

이렇게 『예기』와 『설문해자』에 따르면 마제란 정벌하는 땅에서 지내는 제사로서 특징이 있고, 『주례』에 대한 정현의 주석에 따르면 표지를 세운 뒤 병기를 창조한 치우나 황제에게 지내는 제사가 된다. 그런데 '마(禡)'라는 글자를 본다면 '말(馬)'이 연상된다. 『한서(漢書)』에 주석을 단 응소(應劭, A.D. 151년 경-203년 경)는 "정벌하는 땅에 이르러 표지를 세우고 제사를 지낸 것을 마(禡)라고 하는데, 마(禡)는 말(馬)이다. 말(馬)은 병기의 우두머리이므로, 그 조상 신령을 제사 지내는 것"이라고 해설한 바 있다.[302] 즉, 응소의 경우,

---

297) 『爾雅』「釋天」, "是禷是禡, 師祭也."

298) 『周禮』 鄭玄注, "貉, 師祭也. 貉讀爲十百之百, 於所立表之處爲師祭. 造軍法者, 禱氣勢之增倍也. 其神蓋蚩蚘, 或曰黃帝."

299) 『周禮』 賈公彥疏, "案史記, 黃帝與蚩尤戰于涿鹿之野, 俱是造兵之首."

300) 표맥이라는 것은 표지를 세운 뒤 '맥(貉)' 제사를 지내는 것이다. 『周禮』 鄭玄注, "表貉, 立表而貉祭也." ; 『周禮』賈公彥疏, "云表貉, 立表而貉祭也者, 此卽詩及爾雅云類也, 禡也, 師祭是也."

301) 『周禮』 鄭玄注, "外祭謂表貉及王行所過山川用事者."

302) 『漢書補注』 王先謙注, "應劭曰, … 至所征之地, 表而祭之謂之禡, 禡者, 馬也. 馬者兵之首, 故祭其先神也."

마제란 말의 신을 제사 지내는 것이라고 이해한 것이다.

이처럼 마제에 대한 해설은 한 가지로 좁혀지지 않는데, 기존의 연구자 역시 고대의 마제가 어떤 의례인지 정확히 파악하기는 어렵다는 점을 지적한 바 있다.[303] 그러나 위에서 제시한 몇 가지 해설들을 보았을 때 마제에 대한 여러 가지 설명 중 반복되는 점이 있다면, 마제는 군사 행위가 이루어지는 외부 지역에서 행해지는 제사라는 것이다. 본고에서는 바로 이 점에 의거하여 마제를 군대의 '출정 공간'과 관련 깊은 제사로 분류하였다. 출정길의 시작, 출정 중 경과하는 곳, 그리고 본격적인 정벌의 지역 각각에 처하여 모두 의례가 요청된다는 점은 명확하다. 군대의 제사가 단 한 공간에서만 이루어지지 않으며, 전장에 도착해서도 따로 행해진다는 것은 곧, 각 공간에서마다 군대가 새롭게 떠오르는 위험을 물리칠 필요성을 반영하는 것이다. 따라서 마제 역시 불제의 의미를 내포한다고 할 수 있을 것이다.

4. 소결

중국 고대 문화 전반에서, 무언가에 '피를 칠하는 의례'인 '흔례'는 그 의례 대상이 다양하고 따라서 해석도 다양하게 이루어질 수 있다. 흔례는 사물에 생명력이 강한 피를 접촉시킴으로써 부정한 기운을 물리치고 신성한 힘과 소통할 수 있는 상태로 만드는 불제 행위로 해석될 수 있다. 또한, 특히 출정 전에 군사 기물 전반에 대해 피를 칠하는 의례는

303) 루울 스테르크스는 마제의 제사 대상이 정확히 어떤 신격이었는지, 또 희생제물이 사용되었는지에 관해서도 알기 어렵다고 하였다. Roel Sterckx, "An Ancient Chinese Horse Ritual," 65. 다만 본고에서는 마제에 희생제물이 사용되었다고 본다. '표맥'과 출행 중의 산천제와 같이 본국 밖에서 지내는 제사에는 잡색의 희생제물을 써도 된다는 『주례』 '목인(牧人)' 항목에서의 규정을 보면, 마제도 희생제물을 사용하는 의례였을 것이라고 추정할 수 있다. 『周禮』 「牧人」, "凡外祭毁事, 用尨可也." ;『周禮』 鄭玄注, "外祭謂表貉及王行所過山川用事者."

군사 기물이 삿된 기운의 방해 없이 신성한 영역과 통하여 그 힘을 군사 행위에 사용할 수 있게끔 하는 것이라 볼 수 있다. 다만 흔례는 사물에 피를 바름으로써 피의 생명력을 불어넣어 성스럽게 구별된 사물로 만드는 성화(聖化)의 의미를 가진 것으로 해석할 수도 있다. 그러나 중요한 것은 출정을 앞두고 행해지는 군사 기물에 대한 흔례의 경우 피라는 물질과의 접촉을 활용해 신성한 힘, 즉, 군사 기물에 담긴 신성한 불제 위력을 요청하는 의례라는 점이다.

흔례의 주요 대상이었던 군사용 깃발과 북, 그리고 무기는 모두 부정한 기운과 재액을 퇴치할 수 있는 성물(聖物)로 종종 활용되는 것들이었다. 깃발과 북은 신성한 영역과 교통하는 명(命)의 전달 매개체일 뿐만 아니라, 깃발의 경우, 색깔별·방향별로 부합하는 깃발을 사용하거나 깃발의 무늬를 통해 주변의 삿된 기운을 물리칠 수 있는 것으로 여겨졌다. 북도 악귀를 공격해 쫓아내는 위력을 지닌 의례 도구로 여겨졌다. 무기류 역시 마찬가지로 신성함이 깃드는 대상이자 재액 퇴치의 위력을 갖는 성물로 여겨졌다. 무기는 죽음의 기운이 서린 곳이나 삿된 기운으로부터 보호해야 하는 상황에서 불제 도구로 사용되어, 상례 등에 의례 도구로 동원되었다.

전쟁에 사용되는 기물들과 부정 퇴치 의례에 사용되는 기물들이 이렇게 겹치는 것은 물리적인 '적(敵)'이 '부정(不淨)'이나 '삿된 기운(邪氣)' 등과 관념적으로 매우 긴밀하게 결합되어 있다는 것을 의미한다. 물리적인 적을 물리치는 전쟁에는 사악한 기운을 몰아내는 불제 의례의 요소들이 내포되어 있으며, 적을 멸하려는 전쟁이라는 행위 자체가 크게 보아 일종의 불제 의례의 성격을 갖는다고도 할 수 있다. 교전 상대에 대해서뿐만 아니라 군대가 밟게 되는 출정 공간 곳곳에서 행해지는 각종 제사도 공간별, 그리고 상황별로 눈에 보이지 않는 위험 요소를 신성한 영역과의 접촉을 통해 물리치려는 몸짓으로 이해될 수 있다.

이렇게 전쟁과 '불제' 행위 간의 관계에 주목하면, 여러 왕조의 군례에 일식과 같은 천재지변을 몰아내는 의례나, 질병을 일으키는 악귀를 몰아내기 위한 나례(儺禮)가 포함되는 맥락 또한 더욱 잘 이해되게 된

다. 물리적인 충돌 세력이나 형체가 없는 재해의 기운은 모두 ‘불제’의 대상으로 여겨진 것이다.

IV. 결론

본고에서는 중국 고대의 군례를 연구함으로써 인간이 스스로의 한계를 초월한 신성한 힘에 접근하여 전쟁을 이끌어 나가기를 지향하는 모습을 담아내고자 하였다. 전쟁 상황에서 신성한 힘과 결합하려는 시도는 위진 시대 이후 국가적 차원에서 제도화되어 '군례'라는 명칭의 예제 속에 포함되게 되는데, 본고에서는 그러한 제도화의 밑거름이 되어 준 중국 고대의 문헌들을 중심으로 하여 전쟁 시의 각종 의례에 주목하였다. 특히 『주례』와 『예기』 등 주로 전국 시대 이후 형성된 문헌에서 전쟁 상황의 의례로 제시되고 있는 것들에 집중하여 각 의례와 연관된 서술을 여타 중국 고대 문헌에서 광범위하게 탐색하였고, 그를 기반으로 내릴 수 있는 각 의례의 의미에 대한 해석을 제시하였다. 전쟁을 앞두고 신성한 힘에 접근하는 의례를 행할 필요가 있다는 관념은 소위 말하는 '유가(儒家),' '병가(兵家),' '묵가(墨家)'와 같은 분류를 막론하고 널리 발견되고 있으며, 이를 통해 보았을 때 본고에서 다룬 의례들은 특정 학파만의 이상이 반영된 것이라기보다 중국 고대의 전반적인 종교 문화유산과 전국 시대 이후 이상적 국가 제도를 구상하던 큰 흐름이 만난 결과라고 할 수 있을 것이다.

연구 결과로서 본고에서는 전쟁을 '①신성한 주체가 수행하는 ②불제 의례'로 만들고자 하는 지향점이 군례에 담겨 있다는 결론에 이르렀다. 본고는 먼저 II장에서, 전쟁 수행의 주체를 성화하는 군례의 요소들을 다루었다. 출정 전 제사를 통해 군대는 신들의 명을 받아 출정하는 대리인이 되는 방식으로 신들과 파트너십을 맺는다. 이에 그치지 않고 토지신과 조상신의 신주를 군대 내부로 옮겨와 출정길에 함께 오른다. 또, 출군의 여부를 조묘에서 점치고 군사 계책을 조상신의 참관하에 수립하는 등 군대의 크고 작은 움직임에 신성한 뜻을 개입시키려 하였다. 이로써 전쟁을 수행하는 것은 범속한 인간이 아닌, 신성한 존재들과 그들을 체현한 신성한 군대가 되게 되는 것이다.

논문의 두 번째 부분에서는 군례를 통해 볼 수 있는 전쟁 속의 불제

의례 요소와, 하나의 거대한 불제 의례로서의 전쟁의 성격을 다루었다. 출정 전의 군사 기물에 대한 흔례는 피라는 물질과의 접촉을 통하여 무기에서 신성한 힘이 발휘되도록 하는 행위이다. 본고에서는 기물들이 발휘하도록 기대되었던 '신성한 힘'이란 어떤 것인지 흔례의 대상이 되는 군사 기물들에 대한 조사를 통해 탐색하였고, 깃발과 북, 무기류 등 대표적인 군사 기물들이 부정(不淨)하고 사악한 기운을 물리치는 '불제'의 위력을 갖는다고 여겨졌다는 점을 보였다. 또한 이들은 전쟁에서만 사용된 것이 아니라 부정한 기운을 몰아내는 의례들에 두루 활용되었다. 본고에서는 이 점과 함께 군대가 출정 시 극복하여야 하는 대상에는 적군뿐만 아니라 행군 시 지나치는 공간 곳곳에 잠재된 위험 요소가 있었으며, 그러한 위험을 물리치기 위해 역시 신성한 힘과 접촉하는 의례를 수행한다는 점도 보였다. 군례에는 다양한 형태의 적대 요소를 물리치기 위해 여러 가지 불제 의례 요소가 포함되어 있던 것이다. 게다가 물리적인 '적(敵)'은 불제 의례의 대상이 되는 '사기(邪氣)'와 관념적으로 매우 밀접하게 결합되어 있었으며, 전쟁이라는 행위는 불제 의례를 포함하고 불제 위력을 갖는 성물(聖物)을 통해 이루어진다는 점에서 그 자체로 '적'을 불제하는 하나의 커다란 불제 의례로서의 성격을 지닌다고 할 수 있다. 따라서 이를 종합하여 보았을 때 군례는 '신성한 주체가 행하는 불제 의식'으로서의 전쟁을 만들어 낸다는 것이다.

개인의 목숨은 물론 집단 전체의 생명을 담보로 나서는 전쟁이라는 활동에는 이처럼 죽음이라는 인간적 한계를 초월한 신성한 존재들과 그들의 힘이 요청되었다. 적국과의 싸움은 결국 인간의 손으로 이루어짐에도 불구하고 출정군이 신성한 존재들의 명을 받는 대리인을 자처하는 것은, 생명이라는 것이 인간이 전적으로 좌지우지할 수 있는 무언가가 아니라는 관념을 드러내는 것이다. 인간만이 이 우주의 행위자가 아니며 인간이 맞닥뜨리는 위기 상황 중에는 범속한 영역 내에서만 해결될 수 없는 것이 있다는 세계 인식이 군례에 담겨 있다. 대규모 재앙을 물리치는 것은 생명과 죽음을 주재하는 신성한 존재들이

관여하는 일이라고 여겨졌다는 것이다.

언급하였듯이, 위와 같은 관념은 단 하나의 문헌이나 학파에만 한정되는 것이 아니었다. 또한 집단의 생명력을 되찾기 위해, 생명을 주관하는 성스러운 존재들에 의탁하여 생명에 해악이 되는 부정한 요소들을 물리치려는 것은 비단 중국 고대에서만 발견되는 종교적 이상은 아닐 것이다. 다만 이상적 관념과 예제 구상을 넘어, 중국 고대에 그러한 이상을 담은 군례의 실천이 어느 정도로 이루어졌는지를 보다 상세히 규명하지 못한 것은 본고의 한계라 할 수 있다. 전래 문헌 자료의 한계에서 벗어나 출토 자료와 유물 등을 광범위하게 연구 대상으로 포함하였을 때 그러한 한계를 넘어설 수 있을 것이다. 이는 앞으로의 군례 연구가 수행해 나가야 할 중대한 과제라 할 수 있다. 그러나 본고에서 본 바와 같이 군례의 기본을 이루는 틀은 전래 문헌을 매개로 후대 동아시아의 여러 왕조에 끊임없이 영향을 끼쳤다는 점에서 전래 문헌을 기반으로 한 본고의 연구는 중요한 출발점이 될 것이다.

참 고 문 헌

1차 자료

『孔子家語』(陳士珂 輯. 『孔子家語疏證』. 北京: 中華書局, 1985.)
『孔叢子』(孔鮒 撰. 『孔叢子』. 北京: 中華書局, 1985.)
『國語』(韋昭 注. 『國語: 附校刊札記』. 北京: 中華書局, 1985.)
『論語』(十三經注疏整理委員會. 『論語注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『孟子』(十三經注疏整理委員會. 『孟子注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『墨子』(孫詒讓 著. 孫啓治 點校.『墨子閒詁』. 北京: 中華書局, 2001.)
『白虎通義』(班固 撰. 陳立 撰. 吳則虞 點校. 『白虎通疏證』. 北京: 中華書局, 1994.)
『史記』 (司馬遷 撰. 瀧川資言 考證. 楊海峥 整理.『史記會注考證』. 上海: 上海古籍出版社, 2015.)
『司馬法』(王雲五 主持.『(宋刊本)武經七書』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1971.)
『商君書』(蔣禮鴻 撰. 『商君書錐指』. 北京: 中華書局, 1986.)
『尙書正義』(十三經注疏整理委員會. 『尙書正義』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『說文解字』(許愼 撰. 段玉裁 注.『說文解字注』. 上海: 上海古籍出版社, 1988.)
『說苑』(劉向 撰. 向宗魯 校證.『說苑校證』. 北京: 中華書局, 1987.)
『孫子兵法』(王雲五 主持.『(宋刊本)武經七書』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1971.)
『宋史』(方豪 著. 『宋史』. 臺北: 中華文化出版事業委員會, 1954.)
『隋書』(魏徵 等撰. 『隋書』. 北京: 中華書局, 1987.)
『呂氏春秋』(呂不韋 撰. 『呂氏春秋』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1968.)

『禮記正義』(十三經注疏整理委員會. 『禮記正義』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『禮記集說』(陳澔 注. 『禮記集說』. 上海: 上海古籍出版社, 1987.)
『禮記集解』(孫希旦 撰. 沈嘯寰·王星賢 點校. 『禮記集解』. 北京 : 中華書局, 1989.)
『吳子』(王雲五 主持.『(宋刊本)武經七書』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1971.)
『六韜』(王雲五 主持.『(宋刊本)武經七書』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1971; 劉寅 直解. 成百曉·李鍾德 譯註. 『(譯註)六韜直解·三略直解』. 서울: 전통문화연구회, 2013.)
『儀禮注疏』(十三經注疏整理委員會. 『儀禮注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『爾雅』(十三經注疏整理委員會. 『爾雅注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『李衛公問對』(王雲五 主持.『(宋刊本)武經七書』. 臺北: 臺灣商務印書館, 1971.)
『莊子』(王先謙 撰. 『莊子集解』. 臺北 : 臺灣商務印書館, 1968.)
『周禮注疏』(十三經注疏整理委員會. 『周禮注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『晉書』(房玄齡 等撰. 『晉書』. 北京: 中華書局, 1987.)
『春秋穀梁傳注疏』(十三經注疏整理委員會. 『春秋穀梁傳注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『春秋公羊傳注疏』(十三經注疏整理委員會. 『春秋公羊傳注疏』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『春秋左傳正義』(十三經注疏整理委員會. 『春秋左傳正義』. 北京: 北京大學出版社, 2000.)
『風俗通義』(應劭 撰.『風俗通義』. 臺北 : 世界書局, 1975.)
『韓非子』(韓非 撰. 『韓非子』. 臺北: 臺灣中華書局, 1982.)
『漢書』(王先謙 撰. 『漢書補注』. 北京: 中華書局, 1983.)

『韓詩外傳』(韓嬰 撰著.『韓詩外傳』. 北京: 中國書店, 1994.)
『淮南子』(劉安 等編著. 高誘 注. 『淮南子』. 上海: 上海古籍出版社, 1989.)
『後漢書』(范曄 撰. 李賢 等注. 『後漢書』. 北京: 中華書局, 1965.)

2차 자료

김용천, 「『순자(荀子)』,『예기(禮記)』 「왕제(王制)」의 예치구상(禮治構想)」, 『동방학지』145 (2009): 227-271.
송진. 『중국 고대 경계와 그 출입』. 서울: 서울대학교출판문화원, 2020.
시라카와 시즈카(白川靜). 『한자의 세계: 중국 문화의 원점』. 고인덕 옮김. 서울: 솔, 2008.
유요한.『종교 상징의 이해』. 서울: 세창출판사, 2021.
윤혜민. 「조선시대 軍禮 연구의 현황과 과제」. 『朝鮮時代史學報』100 (2022): 371-409.
이범직.『韓國中世禮思想硏究: 五禮를 中心으로』. 서울: 일조각, 1991.
이성구. 『中國古代의 呪術的 思惟와 帝王統治』. 서울: 일조각, 1997.
이연승. 「중국 고대의 흔례(釁禮)에 대한 소고: 희생제의와의 관련성에 주목하며」. 『종교문화비평』 31 (2017): 15-46.
李正範. 「唐 後期 獻浮禮의 거행과 황제권력의 顯示 - 憲宗시기를 중심으로 -」. 『서울大 東洋史學科論集』37 (2013): 77-112.
정다함. 「征伐이라는 戰爭/征伐이라는 祭祀」. 『한국사학보』52 (2013): 271-306.
허대영. 「중국 군사훈련의례의 역사적 전개에 대한 검토」. 『중앙사론』 55 (2022): 129-167.

홍승현. 「중국 고대 災異說의 기원과 성립」.『史叢』102 (2021): 151-197.

郭旭東. 「殷墟甲骨文所見的商代軍禮」. 『中國史研究』 2 (2010): 47-69.

傅亞庶·關秀嬌. 「論《孔叢子》的史料價值」. 『吉林師范大學學報』4 (2014): 32-36.

梁滿倉. 「論魏晉南北朝時期的五禮制度化」.『中國史研究』4 (2001): 27-52.

姚明今·徐宇春. 「《左傳》中的軍禮現象探析」. 『河南社會科學』26(2) (2018): 91-96.

任慧峰. 「先秦軍禮研究」. 博士學位論文, 武漢大學, 2010.

張雁勇. 「周代軍禮中的神道設教———《周禮》大師祭祀考論」. 『遼寧師範大學學報(社會科學版)』 38 (2015): 276-283.

田旭東. 「從《司馬法》看先秦古軍禮」. 『濱州學院學報』29(5) (2013): 50-59.

陳戍國. 『先秦禮制研究』. 湖南: 湖南教育出版社, 1991.

陳戍國. 『中國禮制史-秦漢卷』. 長沙: 湖南教育出版社, 2002.

丸橋充拓.「中國古代の戰爭と出征儀禮--『禮記』王制と『大唐開元禮』のあいだ」.『東洋史研究』72 (2013): 398-424.

黃俊傑. 「中國古代的釁及其文化史意義」. 『孟學思想史論』 卷一. 臺北: 東大圖書, 1991.

Bell, Catherine. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press, 2009 [1997].

Geertz, Clifford. *The Religion of Java*. Chicago: University of Chicago Press, 1976 [1960].

Harper, Donald. “Spellbinding.” In *Religions of China in Practice*, edited by Donald S. Lopez, Jr., 241-250. Princeton: Princeton University Press, 1996.

Katz, Paul R. “Banner Worship and Human Sacrifice in Chinese Military History.” In *The Scholar's Mind: Essays in Honor of Frederick W. Mote*, edited by Perry Link, 207-227. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2009.

——————. “Trial by Power: Some Preliminary Observations on the Judicial Roles of Taoist Martial Deities.” *Journal of Chinese Religions* 36 (2008): 54-83.

Kominami, Ichirô. “Rituals for the Earth.” In *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD),* edited by John Lagerwey and Marc Kalinowski, 201-234. Leiden: Brill, 2009.

Lewis, Mark Edward. *Sanctioned Violence in Early China*. Albany: State University of New York Press, 1990.

McNeal, Robin. *Conquer and Govern*. Honolulu : University of Hawai‘i Press, 2012.

Schaberg, David. “The *Zhouli* as Constitutional Text.” In *Statecraft and Classical Learning: the Rituals of Zhou in East Asian History,* edited by Benjamin A. Elman and Martin Kern, 33-63. Leiden; Boston Brill, 2010.

Smith, W. Robertson. *Lectures on the Religion of the Semites*. London: Adam and Charles Black, 1894 [1889].

Sterckx, Roel. “An Ancient Chinese Horse Ritual.” *Early China* 21

(1996): 47-79.

————. *The Animal and the Daemon in Early China*. Albany: State University of New York Press, 2002.

ter Haar, Barend. *Religious Culture and Violence in Traditional China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

Yates, Robin. "Human Sacrifice and the Rituals of War in Early China." In *Sacrifices Humains : Perspectives Croisées et Représentations.* Liège: Presses Universitaires de Liège, 2013. Open Edition Books, https://books.openedition.org/pulg/8173.

————. "The History of Military Divination in China." *East Asian Science, Technology, and Medicine* 24 (2005): 15-43.

Abstract

A Study on Military Rituals (*Junli* 軍禮) in Early China

Ahn, Ji Yeon
Department of Religious Studies
The Graduate School
Seoul National University

Through an examination of military rituals, *junli* 軍禮, this study aims to explore a way of approaching war in early China, while also gaining insights into the worldview underlying it. Drawing upon the *Zhouli* 周禮, the *Liji* 禮記, and various other early Chinese texts, this study analyzes the rituals designed to access divine forces during times of war.

The first half of this study focuses on exploring the rituals that consecrate the agents of war, which include sacrifices performed before the army's departure, the ritual for appointing the general, incorporating the spirit tablets within the army, and sacrifices carried out after the battle.

One of the major sacrifices held before the army's departure is the *yi* 宜 sacrifice performed at the altar of the earth. The key element of this ritual is the procedure in which the commander of the army

receives the sacrificial meat, *shen* 脤, from the altar. Through this procedure, a part of the earth god's body gets implanted into the commander's body. Therefore, after the *yi* sacrifice, the commander of the army embodies the earth god's will and commands, becoming the agent of the deity, also in charge of the deity's fate.

Another major sacrifice performed before the army's departure is the *zao* 造 sacrifice. This is a ritual procedure of receiving the ancestral spirits' orders to cross the borders of the country and carry out the military campaign. The army would also determine military strategies and dates at the shrine through divination and other prognostication methods, which consecrated the army's actions.

When the Son of Heaven conducted the military campaign himself, the *lei* 類 sacrifice toward Heaven was to be performed prior to the expedition, receiving the orders of Heaven to engage in war. The *lei* sacrifice renders Heaven the ultimate source and principal agent of war. Heaven, together with Earth, is often portrayed as the source of life for countless beings, but in the military context, Heaven also becomes the originator of war. By offering sacrifices to the earth god, ancestral spirits, and Heaven, the army receives divine orders to fight in the war, and as a result, the deities and the army as their sacred agents together take part in the war.

If the ruler does not join the army himself, a ritual to transfer the divine commands of war to a designated general takes place. This ritual involves the act of presenting the general with the weapons *fu* 斧 and *yue* 鉞 at the ancestral shrine, which consecrates the general's act of killing as being based on divine will.

When the rituals at the altar of the earth and ancestral shrine were completed, their spirit tablets (*shenzhu* 神主) were to be taken out and incorporated into the departing army. Not only do these

tablets consecrate the army in which they take part, but they also hold a central position in administering the rewards and punishments within the army after the battle.

Sacrifices for the major deities—the earth god, ancestral spirits, and Heaven—were also deemed necessary after the battle. This shows that these deities were understood not only as original commanders of war but also as those to whom the achievements of war were dedicated afterward. Indeed, the idea that these deities are deeply engaged in war, together with the human army, is prevalent in the religious rituals of *junli*.

The second half of this study highlights the elements of *junli* associated with purification and how they sum up to transform the entire war into a grand purification ritual. First, there is the ritual of smearing blood (*xinli* 釁禮) on military paraphernalia such as banners, drums, and weapons before the army's departure. It can be said that *xinli* aims to expel impurity and malevolent forces from an object by using blood—a substance full of life. *Xinli* for the military paraphernalia before war holds the intention to perform war with the military objects being fully connected with the divine realm without evil interference. Yet another possible way to interpret *xinli* is that by the act of killing a sacrificial victim and offering its blood to an object, the object becomes sacred. However, whether the ritual aims for purification or consecration, its ultimate aspiration remains the utilization of divine power through military paraphernalia in war.

In addition, banners, drums, and weapons were themselves understood as sacred objects which can be ritually used to expel impurity and disasters. By using the appropriate colors for each direction or through their iconography, banners were thought to be able to exorcise malevolent forces. Drums were also used as ritual

objects to attack and drive away evil spirits. Weapons were also understood as sacred objects that hold the power to ward off undesirable forces and therefore were used as ritual tools at funerals. *Xinli* for these military paraphernalia involves the purpose of making them fully exert the sacred power of purifying their surroundings.

However, the real-life enemy was not the only force that challenged the army during its campaign. It was believed that every space the army passes through contained potential threats. *Junli* includes rituals to overcome such implicit threats, which can also be categorized as purification rituals. First was the sacrifice offered to the spirits of the road, intended to ward off harm lurking outside the borders. Next, there was the sacrifice offered to the mountains and rivers the army passes by on their way to the battlefield which holds the intention to avoid potential disasters from the mountains and rivers. Finally, a sacrifice named *ma* 禡 was prescribed to be performed at the region where the battle was to be held, which can be understood as a ritual to ward off the danger that could come from the regional spirits. The idea that entering somewhere other than their homeland can provoke the spirits' anger is reflected in various rituals held throughout the army's itinerary.

This study contends that through these rituals, war itself becomes a grand purification ritual. War not only includes a series of purification rituals, but is also an action that utilizes sacred ritual objects—banners, drums, and weapons—to exorcise the adversaries. To sum up, the rituals of *junli* in early China reflect the aspiration to render war a purification ritual performed by sacred agents. The human desire to surpass its own limits and reach out to the sacred beings and powers when engaging in war is incorporated into the rituals of *junli*. The people of early China designed a series of rituals

to repel harm in wartime by associating with sacred beings and powers that govern life, which had a constant influence throughout the history of East Asian state military rituals.

keywords : military ritual(*junli* 軍禮), war, sacrifice, consecration, blood ritual(*xinli* 釁禮), purification
Student Number : 2021-23764