고대 유교의 예론와 국가 제사

금 장 태 · 이 용 주

Ⅰ. 예, 유교문화를 형성하는 바탕

Ⅱ. 고대 유교의 예론

Ⅲ. 예의 종류(분류)

Ⅳ. 제사 : 신성(신령)과 인간을 매개하는 의례

Ⅴ. 漢初의 국가 제사

고대 유교의 예론와 국가 제사*

금 장 태** · 이 용 주***

Ⅰ. 예, 유교문화를 형성하는 바탕

禮는 仁 및 義와 더불어 유교의 중심 개념이다. 유교의 근본 문헌인 『論語』에서 孔子는 30차례 이상 예를 언급하고 있다. 일반적으로 공자 사상 내지 유교의 근본 이념은 仁이며, 義와 禮는 인을 실천하는 수단적 가치를 지닌 개념이라고 이해되고 있다. 그러나, 유교 사상의 핵심을 仁보다는 禮에서 찾아야 한다는 사실을 강조하는 논지들의 주장도 강한 설득력을 가지고 제시되고 있다.[1] 禮는 중국적 사회질서의 원리로서 무리 혹은

---

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단 대학부설 연구소과제 연구비 지원에 의한 결과물임.

** 서울대 종교학과 교수

*** 서울대 종교학과 강사

1) 공자 사상의 핵심을 禮에서 발견하려는 시도는 오래 전부터 있었다. 그러한 입장이 공자 사상에서 仁의 지위와 의미를 무시하거나 낮추어 보는 것이라고 말할 수는 없다. 공자와 『論語』를 禮의 관점에서 읽고자 하는 고전적 시도로는 劉寶南의 『論語正義』를 꼽을 수 있다. 유보남은 논어를 철저하게 '禮'의 관점에서 풀이한다. 유보남은 공자와 『논어』에 대한 仁 중심주의적 해석이 드러내기 쉬운 내면주의적 경향과 형이상학적 유교 해석에 대한 비판 의식을 깔고 있다고 생각된다. 유보남의 논어 해석에 대한 체계적인 해석학적 관점의 연구가 필요하다. 주석은 단순한 글자 풀이가 아니라, 주석자 개인의 세계 인식을 내포한 해석학적 작업이다. 흔히, 청대 고증학은 사상이 결여된 문자 해명이라는 식

공동체를 전제하는 개념이다. 따라서 공동체를 떠나서 禮에 관해 논의하는 것은 무의미하다. 예는 공동체적 인간의 의미 교환을 위한 약속을 담보한 몸짓이기 때문이다. 『논어·안연』에서는 禮와 仁의 불가분리적 상관관계에 대해 다음과 같이 정리하고 있다. "자기를 이겨 예로 되돌아감, 그것이 곧 인이다.(克己復禮爲仁也)".[2]

의 폄하된 평가가 주어지지만 공평하게 유보남의 주석을 읽어보면 중국적 정신 세계의 위기에 대한 반론으로서, 중국적 문화의 중심에 자리잡고 있는 예의 회복을 지향하는 유보남의 문화적 입장을 읽어낼 수 있을 것 같다. 그리고 일본 에도(江戶) 시대의 사상가 오규 소라이(荻生徂徠) 역시 그의 주저 『論語徵』과 『辨道』에서 공자의 道 내지 성현의 道의 핵심을 禮樂에서 찾는 禮 중심주의적 관점을 제시하고 있다. 오규 소라이의 예악 중심적 해석은 분명히 주자학의 내면주의적 태도를 극복하고자 하는 입장을 드러낸다. 여기서 주의해야 할 사실은, 예를 중시하는 『논어』 해석이 반드시, 일부 논자들이 지적하는 것처럼, 철학적 사유의 부족 내지 무능력에서 나온 것이라고 말할 수는 없다는 것이다. 인간 연구에 있어 몸짓 즉 예를 중시하는 태도는 오히려 형이상학 일변도의 인간 이해가 지닌 추상성과 허구성을 극복하기 위해 인간과 문화를 총체적으로 살펴보려는 문제 의식을 갖고 있는 경우도 적지 않다는 사실을 잊어서는 안 된다. 예, 나아가 인간 몸짓을 과소평가하는 전통적 인간학의 한계를 이해할 필요가 있다. 또 한편으로 서양의 중국학자들 중에서도 공자 내지 유교의 주요 논점이 예의 문제와 연관되어 있다고 판단하는 사람들이 적지 않다. 특히 펑가레트는 공자 사상의 핵심을 예에서 찾고자 하는 대표적인 학자이다. 필자는 공자 사상의 핵심을 말할 때, 仁 아니면 禮라는 식의 선택을 강요하는 연구 입장은 적절하지 않다고 생각한다. 단순히 모든 것을 두리 뭉실하게 포섭하자는 뜻이 아니라, 공자의 언설에서 禮와 仁은 어느 한 쪽을 선택하면 다른 쪽은 버려야 할 양자택일적 가치로 제시되어 있지는 않다. 예는 인을 이루어 내기 위한 과정이자 결과이기 때문이다. 공자 사상에서 禮와 仁, 그리고 學은 수단과 목표, 방법이 일체화된 총체적 가치 개념이다. 仁은 學과 禮를 포함하며, 禮도 仁과 學을 포함하며, 學 역시 仁과 禮를 포함한다.

2) '극기'와 '복례'를 틀 어떻게 읽어야 하는가 그 자체가 커다란 주석학적 과제로 남아있다. 필자는 공자학설의 중심이라고 할 수 있는 "克己復禮爲仁也"라는 구절을 "克己復禮, 爲仁也."처럼 句를 만들어야 한다고 생각한다. 이 때 爲를 행위함, 영어로 do의 의미로 읽지 않고, 성취함 즉 to be로 읽어야 하지 않을까. 다시 말해 '극기와 복례로서 인을 행함'으로 읽

禮란 사회 관계 속에서 자아 내지 주체의 확립을 문제삼는다는 점에서 단순한 형식적 몸짓만을 가리키는 것은 아니다. 예를 형식적 몸짓에 한정되는 것으로 이해하는 한, 예는 보수적이고 정체적인 형식적 행동 양식으로 받아들여질 소지가 있다. 공자가 끊임없이 강조하는 예는 자기(己)와 타자(人), 개인과 공동체 사이에 필연적으로 존재하는 긴장과 갈등을 염두에 두면서 이루어내는, 문화적 인간에게 요청되는 세련된 인격의 표현으로서 몸짓이다. 즉 예는 단순한 본능적 행동이 아니라 공동체적 존재로서 인간의 자기 정체성을 드러내는 몸짓, 사회적으로 의미가 부여된 실천 행동 체계이다.

공자, 맹자 사상의 중심 개념은 仁 혹은 仁義이지만. 그들의 사상 체계 안에서 禮 역시 그 두 중심 개념에 못지 않은 중요한 의의를 가진다는 사실을 무시해서도 안 된다. 공자가 제시한 仁은 인간과 인간 사이의 관계적 질서, 공자가 회복하고자 했던 중국적 정신을 담고 있는 문화적 몸짓을 실천하는 것이다. 인 혹은 의는 예의 실천에 의해 구체화된다고 보았던 것이다.

유교의 예를 우주론적 근거를 가지는 것으로 의미 규정하는 『禮記』의 논리에 따르면, 예(禮)는 사물의 궁극적 원리(物之致)(「禮器」), 곧 자연을 포함하여 존재하는 모든 것의 바탕이 되는 원리(理)이다. 「악론」에서는 "예(禮)란 변화 될 수 없는 원리(禮也者, 理之不可易者)"라고 말한다. 존재의 궁극적 원칙을 벗어나지 않는 인간 행위의 규범이 바로 예라고 의미 부여했던 것이다. 문자학적으로 본다면, 禮는 '履'(『설문해자』) 즉 이행이

지 않고, '자기를 이김(=극기)'과 '예를 회복함(=복례)', 그 두 방향에서의 자기 실현이 곧 인을 성취하는 것이라고 해석할 수 있다는 것이다. 극기와 복례는 둘 다 예에 입각한 몸짓의 실천이다. 그 몸짓을 실천하는 문화적 인격체의 완성 그것이 곧 인이다. 공자는 예의 실천이 곧 인이라고 규정했다고 보는 것이다. 예의 실천 또는 회복 다음에 다시 한 단계 높은 인이 요청되는 것이 아니라, 예의 실천 또는 이상적 사회의 질서를 회복하는 그 내면의 결단과 실행 그것이 곧 仁의 성취라고 보았다고 풀이하고 싶은 것이다.

며 실천이다. 예에 부합하는 행위는 존재의 합리적 원리에 따라 표출되는 행위이다. 예에 부합하는 행위는 신을 섬기는 祭祀나 국가 사회의 구성 원리 등 삶의 전반적인 영역에서 요구된다. 예는 유교적인 성스러움을 현실에 실현하는 형식적 몸짓이기 때문에 예 전체가 종교적 함의를 가진다고 볼 수 있다.[3] 이처럼 삶의 구비 구비, 행위의 단락 단락이 모두 예의 요청에 입각하여 실행되어야 한다. 예를 실천하는 것은 인간의 삶 전부를 우주적 理法(성스러움)의 차원으로 끌어올리고자 하는 지향을 담고 있는 것이다. 예의 종류가 삼천 가지가 된다거나 삼백 종류에 달한다고 하는 『예기』의 표현은 예가 삶의 전 영역을 포괄하는 우주적 행위 질서라는 사실을 과장적 가리키는 것일 수 있다. 인간의 정감을 표현하는 문학, 예술의 영역이라고 해서 예라고 하는 포괄적 행위 질서를 벗어날 수는 없다. 사물의 합리적인 원리를 벗어난 실천 행동이 만연할 때 사회의 혼란이 초래되고 인간은 인간으로서의 가치와 정체성을 유지할 수 없게 된다.

『의례(儀禮)』에서 자세하게 규정하는 관(冠)·혼(婚)·상(喪)·제(祭)·빙(聘)·근(覲) 등 각종의 예적 행동은 인간을 인간답게 만들어 주는 질서의 실현이며 문화적으로 세련된 몸짓이다. 그 복잡한 예적 행동은 오늘의 관점에서 보면 무의미한 내용이 없진 않지만, 그것이 실천되었던 시대적 관점에서 보면 지극히 합리적인 행위의 준칙으로 기능하였다. 그처럼 상세한 규범을 합리적인 사물의 원리(理)에 따라 집행(執)한다면, 그것이 곧 예의 실천이 된다. 규칙을 단순히 묵수하는 것이 예는 아니다.[4] 규범

---

3) 유교의 종교성은 신적 존재에 대한 신앙을 표현하는 여러 가지 제도적 실천에 의해 표현되기도 하지만 근본적으로는 '예' 전체가 유교적 종교성의 실천 양식이라고 말할 수 있다. 즉 유교는 우주적 원리를 구현하는 예를 실천함으로써 현실 속에 성스러움을 실현하는 것을 목표로 삼는 종교이다.

4) 고대의 중국에서 이미 사물의 궁극적 원리를 담보한 몸짓과 그런 원리가 결여된 단순한 습관적 몸짓을 구분하여, 전자를 예라고 부르고 후자를 의라고 보는 관점이 존재하고 있었다. 『좌전 소공5년』의 기사에 나오는 叔齊의 말 "是儀也, 不可謂禮", 또는 『예기·교특생』의 "禮之所尊, 尊其義也. 失其義, 陳其數, 祝史之士也."라는 언설을 참조할 수 있다.

의 바탕을 이루는 사랑과 정의의 정신을 이해하는 전제 위에서 예의 실천이 뒤따라야 한다. 그런 의미에서 공자는 이렇게 말한다. "군자는 의를 바탕으로 삼고, 예를 실천한다.(君子義以爲質, 禮以行之)" 義가 바탕을 이룬 연후에 비로소 의미 있는 행위가 가능하다는 것이다. 예의 정신(義)이 빠져버린 예의 실천을 우리는 참된 의미를 가진 예라고 보지 않는다. 예에 근거한 몸짓은 의를 표현하는 형식이다. 예의 정신인 의가 배제된 몸짓은 껍데기만 남은 형식이다. 그것이 바로 허례(虛禮)이다. 주 5에서 인용한 「특교생」에서 義와 數를 구분하는 주장의 근거가 바로 거기에 있다. 유교가 지향하는 세계는 유교적 가치를 제대로 담고 있는 올바른 몸짓이 의미를 획득하는 곳이다. 즉 의를 바탕으로 삼는 예의 실천이 담보되는 사회, 유교적 성스러움이 실현되는 사회이다. 유교가 지향하는 올바른 사회는 義를 바탕으로 삼는 禮의 실천이 담보되는 사회이다.

Ⅱ. 고대 유교의 예론

1. 순자의 예론 : 인간 욕망의 투시

孟子는 인간의 도덕적 '선함'이 본래적으로 인간의 본성에 내재해 있는 가능성에서 자연스럽게 발현되는 것이라고 생각하였다. 그러나 荀子는 맹자의 이론이 지닌 비현실성 내지는 안이함에 만족할 수 없었다. 순자는 현실에서 더 이상 君子의 道, 孔子의 道를 발견할 수 없다고 보았다. 따라서 그는 맹자와 정반대로 인간의 본성(性)[5]은 '惡'하다고 단정한다.[6] 인간

5) 순자의 性을 비롯하여 고대 중국의 인성론에서 말하는 性은 고정불변한 본성(nature)을 가리키는 개념이라기보다는 인간의 일반적인 기본 성향, 즉 영어로는 propensity 라는 정도의 의미를 내포하고 있다고 보아야 할 것이다. 만약 성을 본성이라는 뜻을 내포한 nature라고 본다면,

이라면 누구나 가지는 경향성으로서의 이기적 욕구, 혹은 악을 '善'으로 바꾸어 놓는 일이 전혀 불가능하지는 않다. 그러한 가능성 마저 거부할 때, 유교적의 인간학과 수양론은 존재 의의를 상실한다. 그런 점에서 순자의 사유는 여전히 유가의 범주 속에 머물러 있었다.

인간의 이기적 본성의 악을 선으로 바꾸어 놓기 위해 필요한 일이 교육이고 학문이라고 순자는 주장한다. 이 때 과거의 위대한 제왕들 성인 군자의 가르침은 인간을 선으로 이끌기 위한 모델이다. 인간은 위대한 옛 스승이 제정하여 남겨준 원칙(師法之化), 예의의 가르침(禮意之道)을 통해서만 선으로 향해 나아갈 수 있다는 것이 순자의 가장 중요한 글인 「성악편」의 논지이다. 맹자가 주장한 '性善說'은 그가 지향한 王道를 실현하기 위해 직접적 힘을 발휘할 수 있는 군주 내지는 소수의 지도자를 위한 논의였다고 본다면, 순자의 性惡說은 사회를 구성하는 일반 대중의 지도와 교화를 목표로 삼는 것이라고 볼 수 있을 것이다. 맹자가 극소수 인간의 자발적 각성에 의존하는 반면(盡心知性), 순자는 다수 대중의 교화를 위한 제도와 법(禮法)에 의존하고 있다고 이해할 수 있다. 이하 禮와 法에 관한 순자의 생각을 살펴본다.

순자는 예의 기원을 논구함으로서, 예의 본질에 접근하는 방법을 선택한다. 예의 기원은 무엇인가? 왜 인간의 사회는 예를 필요로 하는가? 인

그 본성의 변화라는 것은 애초에 불가능하다.

6) 여기서 주의해야 할 사실은 순자가 말하는 惡은 善과 대립되는 이원적이고 고정불변한 어떤 것이 아니라, 善이 결여된 사태를 가리킨다는 점이다. 순자의 악은 불변의 실체나 형이상학적인 원리가 아니다. 순자는 인간이라면 누구가 가지고 있는 욕망과 욕구의 이기적 속성을 '악'이라고 표현한 것일 뿐이다. 그런 점에서 유교 인간론에서 善惡은, 기독교 영지주의의 선악 대립과 같은 균등한 이원론적 대립 개념이 아니라는 사실에 주목해야 한다. 서양 기독교 전통에서는 선과 악을 대립적으로 파악하는 선악 이원론적 경향이 주류를 이룬다고 할 수 있지만, 악을 선에 대립하는 원리가 아니라 '선의 결여'(privatio boni)로 이해하는 입장도 오랜 전통을 가지고 있다는 사실을 고려한다면, 서양 전통을 지나치게 단순하게 파악하고 그것을 중국 내지 동양 전통과 비교하는 평면적 비교론은 극복되어야 할 것이다.

간의 群體 생활에 있어서 규율 혹은 예의 기능은 무엇인가? 예와 함께 사회의 질서를 유지하는 원리로서 법은 어떤 관계에 있는가? 예에 관한 논의는 곧바로 사회적 존재로서의 인간의 본질에 관한 물음으로 귀착된다. 인간이 인간인 이유는 그 군체적 본성, 즉 사회성에 뿌리를 두고 있다. 사회생활을 떠난 고립된 개인의 본성에 관한 물음은 인간에 관한 궁극적인 물음이 될 수 없다. 순자는 중국사상의 역사에서 처음으로 그리고 가장 진지한 의미에서 인간의 사회성에 주목한 사상가로서 평가받을 수 있다. 그의 그러한 관심은 예의 본질과 기원을 탐구하는 데서 단적으로 나타난다.

순자는 예의 起源을 고대의 이상시대에 선왕이 제정한 제도에서 찾는다. 예는 인간이 군체 사회를 형성하면서 필연적으로 발생하는 재화 분배의 불균형과 충돌을 해결하기 위해 고안된 제도적 장치에 다름 아니다. 그리고 순자는 그 제도의 발생이 한 인간의 위대한 창조적 재능에 의존하고 있다고 보는 듯하지만, 순자의 先王이라는 레토릭을 그렇게 단순하게 읽을 필요는 없다. 그리고 순자가 제도를 통한 群體에 발생하는 문제해결의 내부에 담긴 계급적 권력 게임이라는 핵심 문제에 관심을 가지지 않는다는 사실을 여기서 문제삼을 필요도 없을 것이다.

순자가 제시하는 禮의 기원론에서 필자가 주목하는 것은 다음의 두 가지이다. 하나는 禮가 군체의 질서를 유지하기 위한 治道 즉 정치와 관계되고 있다는 사실이고, 다른 하나는 禮를 인간의 본질적인 욕망의 한계점이라고 인식하고 있는 사실이다. 그리고 순자는 그 문제를 '分'이라는 개념으로 치환하여 파악하고 있다. 순자는 인간의 근원적 욕망과 욕구의 이기주의적 경향에 주목함으로써, 그의 예론을 인간학으로 정초시킬 수 있었다. 순자의 예 기원론은 인간 욕망의 문제를 사회적 질서의 관점에서 파악한 것이다. 왜 예가 필요한가? 욕망이 존재하며, 그 욕망은 이기적 속성을 가지고 있기 때문이다. 즉 인간의 본성이 악하기 때문이다. 욕망의 속성은 무한한 자기확장이며, 욕망은 자기 증식하는 자동성을 가지고 있다. 욕망의 주체로서 인간은 욕망을 주체적 지배 아래 둘 수 있는 도덕적

능력을 잃었다. 인간은 근본적으로 이기적 욕망을 가진 존재이다. 마치 원죄처럼. 그 사실을 순자는 간단히 이렇게 표현한다. 人生而有欲. "인간은 나면서 욕망을 가지고 있다". 즉, 인간의 이기적 속성은 생래적이고 거의 본성의 차원에서 규정되어 있다라고.

그러나 욕망의 부정적인 속성에도 불구하고 욕망을 근본적으로 포기할 수는 없다. 인간의 생명이란 욕망의 표출 바로 그것이기 때문이다. 생명은 욕망이며, 욕망은 생명이다. 욕망의 부정은 따라서 생명의 부정이다. 그러나 욕망을 완전히 충족시키는 것은 불가능하다. 욕망은 결코 완전하게 충족될 수 없다. 욕망의 필연성과 욕망 충족 불가능의 필연성이 충돌하는 것이 존재의 조건이다. 욕망은 인간의 생명이 그렇듯이 불가분적이다. 생명이 완전할 수 없고 생명이 영원할 수 없듯이 욕망은 완성될 수 없고 욕망은 충족될 수 없다. 순자는 "인간은 욕망을 가지고 있지만, 그것을 충족시킬 수 없다.(欲而不得)"라고 단언한다. 그는 인간의 운명과 인간의 절대적 한계에 대해 말하고 있는 것이다. 욕망은 근원적으로 충족될 수 없다. 욕망은 완전히 충족될 수 없는 것이기 때문에, 욕망들의 갈등이 존재한다. 여기서 禮가 필요하다. 예가 존재한다고 해서 욕망 그 자체는 사라지지 않는다. 그러나 예라는 문화적 강제로 인해 욕망은 넘을 수 없는 한계 속에 갇힌다. 인간은 사회적 존재이고, 인간의 생명의 표현 그 자체인 욕망은 항상 제한 당하고 또 왜곡되어 있다. 그렇다면 예는 그것이 어떤 형태로 나타나든 군체적 존재인 인간과 함께 존재하는 것이며, 욕망을 강제하는 기능을 담당한다. 순자는 다시 이렇게 말하는 것을 잊지 않는다. "인간은 군체를 이루지 않을 수 없다. 군체가 확립되지 않고 '分'이 정립되지 않으면 분쟁이 발생한다."[7] 욕망과 군체, 이 둘은 순자가 인간과 예를 논하는 두 기둥이다.

순자의 禮論에서 필자가 주목하는 또 하나의 측면은 예가 治道, 즉 정치와 관련되어 논해지고 있다는 점이다. 순자는 "선왕이 혼란을 싫어하였

7) "人之生不能無群, 群而無分則爭." (「富國」)

기 때문에 예를 제정하여 分을 설정하려고 하였다"[8]라고 말한다. 군체 내부의 갈등, 그로 인한 혼란은 분배의 불균형에 원인이 있다. 예는 분배(分)를 조절하는 기제로서 고안된 것이다. 순자가 주장하는 '성악'의 입장은, 인간에 내재하는 욕망, 그것의 실현으로서 현실화되는 분배의 불균형, 다시 그로 인한 갈등, 혼란이라는 연쇄적 반응에 주목한다. 그리고 순자의 해결 방안은 예를 통한 교화 즉 治道의 문제로 귀착된다. 여기서 말하는 治道란 현재의 관점에서 말하자면, 정치경제학이라고 부를 수 있다. 중국에서 정치경제학은 순자에 의해 창설된 것이다. 정치문제로서 혼란의 해소는 경제 문제로서 분배의 조정에서 해답을 찾을 수 있다. 경제문제를 도외시한 정치는 실패 할 수밖에 없다. 그리고 경제학이 분배의 문제에만 매달린다면, 그것 역시 올바른 정치의 수단으로 기능할 수 없다. 순자는 문제의 관건이 단순히 정치문제라거나 또는 단순히 경제문제라고 보지는 않는다. 그 사실은 순자가 분배의 문제에 대해 말하면서 '禮' 혹은 '禮義'라는 개념을 사용하고 있는 점에서 드러난다.

義를 도외시한 禮는 法의 차원으로 전락하고 만다. 義가 빠진 禮는 단순한 제도의 문제가 된다. 그러나, 유교의 예는 법과 제도를 뒷받침하는 도덕적 가치인 인간 내면(정신)에 관심을 기울인다. 유교의 예는 의를 내포함으로써 단순한 형식적 몸짓에 머무르지 않고, 유교적 가치를 적극 담지하는 도덕적 차원의 문제로 승화된다. 禮를 도의(道義)의 정치경제학으로 이해하는 순자의 입장은 荀子書의 핵심부분의 하나인 「富國篇」을 통해 분명해진다. 그러나 국가의 부강을 지향하는 순자의 목표가 자칫 法家의 富國强兵의 논리와 일맥상통하는 것으로 오해될 수 있는 소지가 있고, 실제로 유교의 정통을 孔孟에서 찾는 이들은 그런 이유에서 순자를 법가의 원류로 이해하기도 한다.

「禮論篇」의 논의가 예의 기원과 인간의 욕망에 중점을 두고 있다면, 「富國篇」에서는 예의 효능 내지 기능적인 면이 강조되고 있다. 순자가 보

8) "先王惡其亂, 故制禮以分之." (「예론」)

는 예의 효능은 '分'의 확정을 통한 사회의 안정이다. 정치의 관건은 예의 확립에 달려 있다. 올바른 정치는 궁극적으로 국가와 백성을 부유하게 만드는 것이어야 한다. "나라를 부유하게 만드는 방법은 … 예의 원리에 따라 아껴 쓰고, 올바른 정치로서 백성을 부유하게 만드는데 있다. … 백성이 여유를 가지면 저절로 백성의 부는 증대되는 것이고 … ", "천하를 부유하게 만들기 위해서는 分을 밝혀야 한다"(兼足天下之道在明分).(「富國」) 이처럼 「富國篇」은 예가 치도의 근본임을 반복해서 주장하는 내용을 담고 있다. 정치가 성공하기 위해서는 백성을 먹여야 한다. 인간의 기본적인 욕망은 먹고 입는 것이다. 이런 기본적 욕구가 해결되지 못하는 한 사회의 안정적 질서는 결코 얻을 수 없다. 순자의 禮 이론은 사회의 기본 욕구 해결을 전제로 삼고 있다. 맹자는 "먹고 마시는 것이 풍족해진 연후에야 비로소 예를 안다" 라는 말로 그러한 인식을 간결하게 표현한다. 백성을 굶기는 정치는 맹자의 표현을 빌자면, "금수를 몰아 사람을 죽음으로 몰아 넣는" 집단살해(제노사이드)의 다른 모습이다. 인민을 빈곤과 기아로 몰아 세우는 정치는 정치가 아니라 폭력이다. 위정자의 배를 채우기 위해 국민의 존엄과 권리를 법이라는 이름으로 빼앗는 정치집단은 깡패집단에 다름 아니다. 맹자는 정치의 탈을 쓴 폭력에 저항할 권리가 백성에게 있다고 가르친다.

순자도 마찬가지로 "예는 기르는 것"(禮者, 養也)이라고 단적으로 말한다. '기름(養)'은 다름이 아니라 衣食住를 문제삼는다. 養口, 養鼻, 養目, 養耳, 養體, 이처럼 순자는 '기름(養)'의 항목을 나열하고 있다. 인체와 감각 기관은 욕망의 창구이다. 욕망의 문호를 힘으로 차단하는 정치는 실패한다. 그렇다고 욕망의 분출을 전적으로 허용하는 정치 또한 실패한다. 여기에서 '분'(分)이 요청된다. 순자는 예가 '분을 명확하게 하는 것(明分)'이라고 말하기도 한다. 결국 예(禮)는 양(養)과 분(分), 욕망의 충족과 그것의 절제의 오묘한 조화 속에 존재한다. 예가 양 극단의 조화와 중용에 바탕해서 설 수 있다는 사실에 대해 순자는 다음과 같이 말한다. "사람이 오로지 禮義를 따를 때는 둘 모두를 얻을 수 있고, 오로지 욕망을 따를

때에는 둘 모두를 잃게 된다."[9] 여기서 둘이란 禮義와 욕망(情性)을 가리킨다. 타인에 대한 배려를 망각하고 자기절제 없는 욕망의 충족만을 추구할 때, 사회는 결국 파멸로 치닫게 된다고 순자는 경고하고 있는 것이다. 그래서 예가 필요하다. 그 예를 순자는 '분(分)' 또는 '별(別)'이라는 말로 표현한다.

다른 한편, 예는 인간의 삶의 뿌리에 대한 기억과 감사이다. 인간의 삶은 天地라는 자연을 이루는 근본(本, 뿌리), 先祖라는 혈육의 근본, 君師라는 군체 사회의 근본에 의존하고 있다. 그리고 예의 핵심은 이 세 근본(뿌리)에 대한 기억과 감사, 그리고 의존이다. 天地에 대한 禮는 인간의 수장인 君主의 권리이자 의무이다. 그것은 천지의 여러 신령들에 대한 제사에 의해 표현된다. 그 중에서도 郊의 제사 즉 郊祀는 천신에 대한 제사로서, 모든 제사의 정점에 위치하며 인간의 정점에 위치하는 군주만이 실행할 수 있는 군주의 특권적 종교 의례이다. 先祖에 대한 예는 혈육의 으뜸인 長子의 권리이자 의무로서, 군주의 조상에 대한 제사인 종묘 의례는 국가 제사의 내용을 구성하며, 일반 백성의 조상 제사는 가정에서 드리는 개인의 조상에 대한 제사로 구체화되어 '家禮'로 정리된다. 君師는 치도의 담당자로서 그에 관한 예는 앞의 두 뿌리에 대한 예처럼 정리된 형태로 존재하지는 않지만, 『예기』와 『주례』 등 고대 예서의 여러 곳에 퍼져 있다. 그리고 나중에는 법과 제도의 형태로 통치권의 중심요소로 제도화된다. 뿌리(本)에 대한 관심, 즉 예가 세 개의 축을 근본으로 전개되어 나온다는 순자의 입론은 단순한 수사의 영역을 넘어 고대의 '禮制體系'를 이해하는 데 대단히 중요한 단서를 제공한다.

2. 『예기』의 예론

공자가 돌아간 이후 儒家는 여러 개의 분파로 나뉘었다.[10] 전국시대 말

9) "人一之於禮義, 則兩得之矣; 一之於情性, 則兩喪之矣." (「예론」)

10) 한비는 「현학편」에서 공자 이후의 유가 분파를 子張 학파, 子思 학파,

에서 한나라 초에 이르는 약 2백년 사이에 활동했던 유가의 사상적 입장은 대체로 현행본 『예기』에 결집되었다. 『예기』라는 명칭에서 알 수 있는 것처럼, 진한 시기 유가의 사상은 禮에 관한 담론이 중심을 이룬다. 선진 유가는 仁, 義, 禮라는 세 가지 중심 개념을 가지고 있었고, 그 셋은 각각 강조점이 다르기는 하지만 상호 연관되어 있는 관념이었다. 특히, 사회 규범의 수립과 그 규범에 의한 질서 확립을 강조하는 禮는 공자에 의해 유가의 핵심 개념으로 제시되었고, 맹자와 순자를 거쳐 유가적 사회질서와 동일한 의미를 가지는 개념으로 이론화되었다는 사실은 앞에서 살펴본 대로이다.

진한 시기에 유가의 예론은 기본적으로 순자의 禮 이론을 계승하고 발전시키며, 禮의 성격 및 禮와 인간의 관계, 禮의 우주론적 기원 등에 관한 일반 이론을 제시했다는 점에서 특징을 발견할 수 있다. 『예기』의 한 편인 「仲尼燕居」에서는, 어떤 행위가 中道 혹은 中庸에 입각한 행위인지 여부를 판단하는 기준이 禮라고 해석한다. 인간 행위의 이상으로서 중도(中庸)가 존재론적 내지 우주론적 근거를 가지고 있음을 설득하고 있는 「중용」편이 예기의 중요한 부분을 구성하고 있음을 염두에 둔다면, 예와 중용(중도)을 연결시키는 관점은 진한 유가 예론의 성격을 보여주는 좋은 보기이다.

한편 예가 인간 사회의 질서를 유지하는 역할을 한다는 것을 강조하는 「坊記」는 글자 그대로 예를 '堤防'이라고 풀이한다. "예란 인간의 감정에 의존하여, 그것을 절제하고 격식화하여 백성의 삶을 지키는 제방의 역할을 한다."[11] 여기서는 예의 기능을 두 가지 측면에서 말한다.

그 하나는 인간의 감정을 절제하여 중도에 어긋나지 않는 행동을 할 수 있게 만드는 기능이다. 인간은 감정과 욕망을 가진 존재이다. 유가는 도가와 달리, 그 감정의 표현과 욕망의 충족을 당연하게 생각한다. 중요한

顔氏 학파, 孟氏 학파, 漆彫氏 학파, 仲良氏 학파, 孫氏 학파, 樂正氏 학파로 나누고 있다.

11) 「坊記」 『예기』

것은 그 욕망을 과하지도 않고 부족함도 없게 하는 데에 있다. 中庸, 즉 절도와 본분에 적합한 욕망의 충족을 유가는 인정한다. 사회적 인간적 문제는 그 중도의 영역을 넘을 때에 발생한다. 인간 사회의 갈등과 투쟁은 욕망의 충족의 한계를 넘는 데서 생긴다. 그래서 그 한계를 설정하는 禮가 필요하다. 禮는 중도에 입각한 인간 행위의 기준을 설정해주는 문화적인 외부 규범이다. 문화적인 규범이기 때문에, 정치적 강제를 수반하는 법과는 차원이 다르다. 禮가 절제를 통해 사람과 사람 사이의 갈등과 충돌을 완화시키는 기능을 한다는 것은 선진 유가의 공통된 인식이었다. 거기에서 한 걸음 더 나아가 「단궁」(『예기』)에서는 禮가 한 개인 내부에서 발생하고 충돌하고 갈등하는 정욕을 조화시키는 기능을 한다고 말한다. 외부적 강제에 의해 억지로 부과되는 것이 아니라 내면화된 도덕성으로 승화된 것이 예라는 사실을 강조하고 있는 것이다.

다른 한편으로 예는 사회적 차별을 정당화하는 원리로서 규정되고 있다. 인간 사회에서 완전한 평등은 불가능하다는 것이 유가 사회 사상의 핵심에 자리잡고 있다. 사회가 작동하려면, 어떤 형식으로든, 차별과 그 차별에 입각한 역할의 분담이 필요하다. 그 역할 분담에 따른 차별을 승인하는 규범이 다름 아닌 예라고 이해하고 있다. 앞 절에서 본 것처럼 순자는 禮는 곧 분(分)이라고 하면서, 禮를 사회적 차별의 원리라고 규정한 바 있다. 「곡례」(『예기』)에서는, "예는 친소를 구별하고, 의심을 해결하며, 같고 다름을 변별하고, 옳고 그름을 밝히는 것"이라고 말한다. 유가는 예에 입각한 적절한 차별을 통해 사회적 갈등을 해소할 수 있다고 주장한다는 점에서 차별의 철폐를 주장하는 도가적 유토피아 사상과 대립한다.

또 하나 유가의 예론에서 중요한 사항은 차별의 기준이 고정불변이 아니라는 것을 승인한다는 점이다. 禮는 변할 수 있을 뿐만 아니라 변해야 한다. 고대의 성왕이 제정한 禮가 판단의 표준이 되어야 하지만, 그 표준은 불변하는 법칙이 아니다. 예의 적절성을 판단하는 기준은 시의성(時宜性)과 도의성(道義性)이다.[12] 때(時)에 합당한지, 의(義)에 합당한지, 그것이 바로 예가 제시하는 차별이 적절한 것인지 아닌지를 판단하는 기준이

된다. 때에 합당하지 않은 예, 의를 벗어난 예는 더 이상 현실의 행동준칙이 될 수 없다. 그러한 때에는 새로운 예가 제정되어야 한다.[13]

사회적 차별을 정당화하는 원리인 예는 사회적 안정과 질서를 실현하기 위한 가장 중요한 도구이다. 「特郊牲」에서는 예가 '의'에 근거하여 제정될 때 천하를 다스리는 도구가 될 수 있다고 말한다. "예에서 소중한 것은 義이다. 그 義(의미와 원리)를 상실하고 그 法度(형식)만 나열하는 것은 祝史의 일이다. … 그 의미를 깨달아 삼가 준수할 수 있기 때문에 천자는 천하를 다스릴 수 있다."[14] 『예기』와 짝을 이루는 『대대례기』의 「예찰편」은 천하를 다스리는 도구로서 예와 법을 비교한다. 즉, 예는 일이 발생하기 전에 제재하고 방지하는 것이며, 법은 사건이 발생한 후에 금지하는 것이라고 말하고 있다. 예와 법의 차이가 그처럼 단순하지는 않겠지만, 그 구절의 의도는 분명하다. 유가적 관점에서, 예는 단순한 외부적 규범이 아니라 내면화된 도덕적 신념이기 때문에, 예에 의한 지배는 형벌에 의한 강제적 지배와 근본적으로 다르다고 본 것이다.

예가 상벌에 의한 강제인 법과 근본적으로 다르다는 사실을 강조하기 위해, 유가는 항상 禮와 樂을 병치시켜서 논한다. 『순자』의 「악론」과 『예기』의 「樂記」는 예와 악의 상호 보완적 관계를 가장 잘 설명하고 있는 중요한 문헌이다. 먼저 순자는, 음악이 즐거움에서 비롯된 인간 정감의 불가피한 표현이라고 인정한다. 음악은 인간의 정감이 육체적으로 표현된 것이다. 인간 정감의 발로를 긍정하는 유가는 그 정감의 표현인 음악과 예술을 적극적으로 평가하고자 한다. 그러나, 그 정감의 표현은 예가 그런 것과 마찬가지로 節制와 中庸의 원칙을 벗어나서는 안 된다. 즉, 즐거우면서도 방탕해서는 안 된다(樂而不流)는 것이다. 『예기』의 「樂記」는 음악의 기능이 인간의 정감을 절제하여 그 표출이 도(道) 즉 중용(中道)을 얻도록 하는데 있다고 주장한다. 예는 인간의 욕망을 절제하게 만들며, 음악은

12) "禮, 時爲大"(「禮器」)

13) 「예운」『예기』

14) 「特郊牲」『예기』

정감의 표현을 절제하도록 만든다. 음악은 인간의 감정을 다스려 인간성의 순화를 목적으로 삼는다는 점에서, 예의 실천을 보장하기 위해 필요한 문화 양식이다. '마음을 화합하게 만들고 풍모를 격식화하는 것'(合情飾貌)이 예와 악의 공동 목적이지만, '예가 어느 정도는 외적인 규정이고 형식적인 것과 달리, 음악은 내심의 표현이며 더욱 정적'(樂由中出故靜, 禮自外作故文)이기 때문에, 인간성을 변화시키는 근원적 힘이 음악에 있음을 말하고 있는 것이다. 따라서, 질서의 회복을 위해서는 더 근원적인 음악이 예를 뒷받침해야 한다.

나아가 「樂記」는 성인이 예악을 제정한 이유가 인간의 욕망을 완전히 만족시키기 위해서 만은 아니라고 단언한다. 예악은 오히려 절제를 가르치며 情感을 바로잡아 인간의 正道를 회복시키는 것을 목표로 삼는다. 정감의 절제를 통해 내적인 평화를 얻을 때, 외물(外物)에 의한 유혹과 자극에 빠지지 않는다. 사회에 패륜과 허식 그리고 혼란이 발생하는 이유는 사람들이 정감의 조절에 실패하고, 외물의 자극에 빠져 본성을 잃고(滅天理)고 욕망을 극단까지 추구하기(窮人欲) 때문이다. 혼란과 전쟁, 즉 대란은 극단적인 욕망의 추구를 절제하지 못하기 때문에 발생한다. 이러한 혼란을 극복하고 질서를 수립하기 위해서는 好惡의 감정을 절제하는 기능을 가진 예악에 의존해야 한다.[15] 이처럼 절제의 미학에 뿌리내린 유가의 음악론(예술론)은 유가적인 정치론으로 연결된다.

Ⅲ. 예의 종류(분류)

고대 중국의 예는 대단히 복잡하지만, 하나의 완전한 정합성을 갖춘 상징적 의미 체계를 구성하고 있다. 따라서, 방대한 양에 달하는 예의 구체

15) 「樂記」『예기』

적 세부 항목을 단순히 나열하는 것으로는 禮의 정합적 체계를 이해하는 것이 쉽지 않다. "예의는 삼백 가지이지만 위의는 삼천 가지에 이른다." (禮儀三百, 威儀三千)(『禮記·中庸』) 라든지 "경례는 삼백이고 위의는 삼천이다." (經禮三百, 威儀三千)(『禮記·禮器』) 혹은 "예경은 삼백이고 위의는 삼천이다." (禮經三百, 威儀三千)(『大戴禮記 본명』), "정경은 삼백이고 동의는 삼천이다." (正經三百, 動儀三千)(『禮記 禮設』) 등의 표현은 고대의 예 체계가 대단히 복잡하였으며, 세부적으로 무수한 항목으로 구성되어 있다는 사실을 잘 보여주고 있다. 이렇게 번잡한 세목을 가지고 있는 고대의 禮 전부를 한 사람이 완전히 익힌다는 것은 쉬운 일은 아니었을 것이다. 따라서, 『大戴禮記』는 공자의 말을 인용하면서, 禮 습득의 어려움에 대해 다음과 같이 말한다. "삼백에 이르는 예의는 힘써 배운다면 실행할 수 있지만, 삼천 가지에 이르는 위의는 다 배우기가 쉽지 않을 것이다.(禮儀三百, 可勉能也. 威儀三千, 則難也"(「衛將軍文子」) 이 문장에서 공자는, 어느 정도 공부를 통해 예의 대체적인 절목은 이해할 수 있지만, 세부적인 사항에 대해서는 아무리 뛰어난 禮 전문가라 할지라도 그 내용을 전부 습득하는 것이 대단히 어렵다는 사실을 토로하고 있는 것으로 읽을 수 있다고 생각된다. 고대 중국의 禮는 한사람이 그 전모를 완전히 파악하는 것이 불가능할 정도로 방대하고 복잡한 체계를 가지고 있었기 때문에, 고대의 예학 전문가들은 무엇보다도 그 체계를 일목요연하게 보여줄 수 있는 분류 방법을 찾는 데에 많은 힘을 쏟지 않을 수 없었을 것이다.

예의 분류는 결국 그것의 구조와 기능을 이해하기 위한 하나의 과정이다. 그런 점에서 『예기』는 최초는 아니겠지만, 비교적 체계적으로 고대의 禮를 분류하고, 그것을 통해 고대 중국의 예 질서를 정합적으로 이해하고자 한 대단히 가치 있는 시도로서 받아들여져야 할 것이다. 따라서 『예기』는 고대 중국의 禮 세계로 들어가기 위해 필수적으로 거쳐야 하는 관문이라고 말할 수 있다.

1. 六禮 혹은 八禮

『예기』는 '삼백' 혹은 '삼천' 종류에 이르는 복잡하고 방대한 예를 몇 가지 항목으로 분류하면서 그것을 정합적으로 이해하려는 시도를 보여준다. 어떠한 분류 방식이든 인간의 몸짓을 형식화한 예를 산뜻하게 분류해 낼 수 없을 것이라고 생각되지만, 『예기』에서 제시된 분류 방식은 유교 전통에서 가장 의미있는 예 분류법의 하나로 역사적으로 계승되고 자리를 잡았기 때문에 그 내적 논리를 이해할 필요가 있다.

우선 『예기』의 「왕제편」은 여섯 개의 범주로 예를 구분한다. 그리고 「예운편」과 「혼의편」에서는 禮를 여덟 개로 분류하는 관점을 제시한다. 각 편의 분류를 예 분류를 간결하게 정리하면 다음과 같다.

① 육례 : 冠·婚·喪·祭·鄕·相見 (「王制」)
② 팔례 : 冠·婚·喪·祭·朝·聘·射·御[16](「禮運」)
③ 팔례 : 冠·婚·喪·祭·朝·聘·射·鄕 (「婚儀」)

위의 분류 방식 중에서 「王制」에 제시된 분류 항목은 여섯으로서 다른 편에서의 여덟 항목과는 분명 차이가 있다. 하지만 '그 두 분류법은 〈관·혼·상·제〉라는 인생의례 혹은 통과의례를 중심으로 삼는 점에서는 기본적으로 동일한 관점에서 출발하고 있으며, 「王制」의 鄕禮와 相見禮는 각각 鄕·射과 朝·聘을 포함한다고 본다면, 각 편의 차이는 사실상 그리 크지 않다고 말할 수 있다. 전체적으로 볼 때, 『禮記』는 귀족 개인의 인생의례를 중심 축으로 삼아 고대 중국의 예를 여덟 항목으로 분류하는 체계를 가지고 있다고 보아도 큰 문제는 없다고 생각된다.

여기서 반드시 고려하고 넘어가야 할 것은 『예기』에서 제시된 예의 분류 방식은 분명하게 『의례』를 표준으로 삼아 도출된 체계라는 점이다.[17]

16) 「예운」에서 제시하는 '御'는 '鄕' 즉 鄕禮의 잘못이라고 본다.

17) 『예기』는 고대의 예 제도와 그것의 의미를 해설하는 해설서의 성격을 가지고 있다. 『예기』의 예 분류 체계가 주로 『의례』의 그것을 따른다고 해서 『예기』가 곧바로 『의례』의 단순한 해설서라고는 볼 수 없다. 『예기』는 『의례』와 『주례』를 적절히 종합하면서 고대 중국의 예를 체계적으로 이론적으로 해명하려는 의도를 가지고 있는 종합적 예학 이론서

이 사실은 이미 과거의 주석가들에 의해 누차 지적된 바 있으며, 현행 『주례』의 '오례'(吉·凶·賓·軍·嘉) 분류 방식과는 상당히 다른 전제에서 구성된 이론이라는 것은 자명하다.[18] 『의례』는 내용적으로 볼 때, 개인의 삶의 발전 과정에 초점을 두는 인생 의례에서 출발하여 한 인간이 맺는 각종 인간관계로 확대되어 가는 구조를 취하고 있다. 따라서 그것은 습속 내지 관습을 바탕으로 하여 사회 생활을 규율하는 제도로 정착될 수 있는 것이었다. 그러나, 『주례』는 단순한 관습의 체계화라는 범위를 넘어서서 하나의 제도로서 정착된 통치질서 나아가 법질서와 밀접한 관련이 있었다.

2. 五禮

고대 중국의 禮制는 전체적으로 볼 때 『의례』와 『주례』가 통일된 형식을 취하고 있었다. 『의례』는 귀족 개인의 삶에 관한 준칙으로 중요한 의미를 가지고 있었다. 그러나, 개인이 삶이 확대되어 이루어지는 국가적 형태의 공동체의 삶 전체를 규율하는 또 다른 차원의 규범은 어쩌면 개인적 삶을 논하기 이전에 전제로서 깔려있다고 보아야 할 것이다. 국가적 차원에서의 예제의 모델을 제시하고 있는 것은 『주례』였다. 문헌의 성립 연대에 대한 여러 가지 문헌학적인 의견 대립에도 불구하고, 『주례』는 이상화된 주나라의 국가 예제를 재구성하려는 의도 아래 편찬된 문헌이며, 전국시대 말기 이후 지속적으로 추구된 새로운 국가 질서의 수립을 위한 고전적 모델로서 중요한 역할을 담당하였음에 틀림없다. 따라서, 국가적 차원의 제도로서 예의 체계를 정리하는 『주례』와 귀족 개인의 공동 생활의 준칙으로서 예를 규정하는 『의례』의 입장은 서로 배척적인 것이 아니라 오

라고 볼 수 있다.

18) 예기의 「祭統」에서는 "禮有五經, 莫重於祭"라는 표현이 나온다. '經禮三百'에서의 經禮를 周禮와 동일시하는 鄭玄은 「제통」의 '오경'은 周禮의 '오례'를 의미한다고 본다.

히려 상호 보완적인 것이었다고 보아야 할 것이다.

『주례 · 춘관 · 대종백』에서는 禮를 다섯 개의 범주로 나누어 체계화하고 있다. ① 吉禮, ② 凶禮, ③ 軍禮, ④ 賓禮, ⑤ 嘉禮의 다섯 계열로 범주화된 예의 구분은 주례에서 시작되었으며, 淸末에 이르기까지 국가 예제는 단순히 '오례'라고 부르는 것이 관례화되었을 정도로 그 분류법은 후대의 왕조례를 범주화하는 기본 틀이 되었다. 오례 중에서 상식적인 관점에서의 종교적 성격이 강한 것은 길례와 흉례라는 것은 말할 필요도 없다.

먼저 길례는 祭祀 儀式을 가리킨다. 제사는 인간과 신적 존재와의 상호 교통을 목적으로 삼는 종교적 행위로서, 「주례 대종백」에서는 제사의 대상을 12개의 항목으로 세분화하고 있지만, 우리는 제사의 대상을 크게 둘로 나누어 볼 수 있다고 생각된다. 첫째 神祇, 즉 天地의 神靈이다. 昊天上帝, 日月星辰, 司中司命, 雨師風師, 社稷, 五祀, 五嶽, 山林川澤 및 四方百物이 천지의 신령에 속한다. 그리고 천지 신령은 다시 天神 계열과 地祇 계열로 이원화할 수 있을 것이다. 두 번째는 人鬼, 즉 조상신이다. 신령 전체를 천신, 지기, 인귀로 나누어 보는 신령의 삼층 분류법은 고대 중국에서 보편적으로 수용되었던 신령의 분류법이었다. 신령의 다양함과 더불어, 제사의 명목 또한 하나 둘로 요약할 수 없을 정도로 다양하다. 대표적인 사례로서 『爾雅 · 釋天』에서는 봄의 제사를 祠(사), 여름의 제사를 礿(약), 가을의 제사를 嘗(상), 겨울의 제사를 蒸(증)이라고 부르고, 하늘에 대한 제사(祭天)를 燔柴(번시), 땅에 대한 제사(祭地)를 이리, 산에 대한 제사(祭山)를 庋縣(기현), 강에 대한 제사(祭川)를 浮沈(부침), 별에 대한 제사(祭星)를 布, 바람에 대한 제사(祭風)를 磔(책) 등으로 명명하고 있다.

다음으로 흉례에서 가장 중심이 되는 것은 喪禮이지만, 水旱, 饑饉, 敗戰, 寇亂 등등 天災와 人禍의 상황에 처했을 때에 국가적으로 시행하는 哀悼의 儀式이 모두 凶禮의 범주에 포함된다. 『주례 춘관 대종백』에서는 흉례는 다섯 개의 세부 항목으로 나누어 보고 있다. 즉, 喪禮는 사망을 애도하는 의식이며, 荒禮는 凶札 즉 기근과 질병을 애도하는 의식, 弔禮는 禍災 즉 수재와 화재 등의 재난을 애도하는 의식, 襘禮(회례)는 적의 포

위를 당하거나 전쟁에서의 패배를 애도하는 의식, 恤禮는 도적의 침입으로 인한 피해를 당할 때 그 재난을 애도하는 의식이라고 규정한다. 셋째 군례는 군사적 행동에 연관이 있는 의식이며, 넷째 빈례는 제후들 상호간의 접대 및 사절의 대우에 관한 의식을 규정한 것이며, 다섯째 가례는 혼인에 관한 의식이다.

이 중에서 우리는 종교적 성격이 가장 두드러지게 드러나는 吉禮, 즉 祭祀에 초점을 맞추어 고대 중국의 예의 실천 양상을 살펴보려고 한다.

Ⅳ. 제사 : 신성(신령)과 인간을 매개하는 의례

유교적 禮의 실천의 가장 중요한 양태인 '祭祀'는 일상과 비일상, 삶과 죽음을 이어주는 것이며, 그 매개를 통해 인간의 세계와 초인간, 즉 신(神明)의 세계는 상관적 조화를 유지할 수 있다고 유교 지식인들은 믿었다. 전근대의 유교 국가는 인간과 초인간을 매개하는 '祭祀'를 집행하는 신정국가의 성격을 띠고 있었다. 그런 의미에서 전근대의 유교국가는 政治 공동체이며 동시에 祭祀 공동체로서 존재했다.

사회질서의 차원에서만 禮를 논의할 때, 祭祀는 그 사회질서를 유지하기 위해 없어도 무방한 그러나 유익한 부속품 정도로 이해하는 태도가 일반화되어 있는 감이 있다. 그러나 올바른 禮란 천지신명에 대한 제사 및 조상신에 대한 제사를 빼고서는 논할 수 없는 것이었다. 전통 중국의 禮질서에서 제사는 禮 전체의 우연적 구성 부분이 아니라, '禮' 그 자체라고 말해도 좋을 만큼 예의 중심을 이루고 있었기 때문이다. 유교 국가에서의 祭祀의 중요성에 관해 『예기』는 다음과 같이 말한다. "사람을 다스리는 방도를 구하는 데에 禮보다 더 급한 것은 없다. 禮에는 다섯 개의 줄거리(五經)가 있지만, 그 중에서 祭祀보다 중요한 것이 없다." (『예기』, 「제통」) "산림, 천곡, 구릉 등 구름을 만들고 비바람을 일으키며 괴이한 사건을

보이는 모든 것을 '神'이라고 부른다. 천하를 다스리는 천자는 온갖 종류의 神에게 祭祀를 드린다. 제후는 자기의 땅을 보존하는 동안에는 자기 땅의 온갖 신에게 제사를 드린다. 그리고 나라가 망하면 그 제후는 제사를 드리지 못한다."(『예기』, 「제법」) "제사를 드려서는 안됨에도 불구하고 제사를 드리는 것을 '淫祀'이라고 말한다. 淫祀를 통해서는 福을 얻을 수 없다." (『예기』, 「곡례」)

유교 국가로서 중국의 각 왕조는 禮治를 표방하였고, 예치의 질서 하에서 제사는 국가 질서를 유지하는 근본 원리였기 때문에, 천지의 신명에게 제사를 드리는 일은 왕조 국가의 권리이자 의무로 인정되고 있었다. 그 경우, 어떤 신에게 제사를 드리고 또 어떤 신에게 제사를 드리지 않아야 하는가 하는 문제는 왕조 국가의 통치의 정당성과 직결되는 중요한 관심사였다. 위의 인용문에서 「제법」의 제사론은 통치의 정당성을 확보하기 위한 원리를 표명한 중요한 근거가 되고 있었다. 중국의 각 왕조가 제사의 대상을 결정하는 준거를 제공했던 경전적 근거가 바로 『예기』 「제법」의 '제사론'이었던 것은 주지의 사실이다. 그 원리를 우리는 유교 국가에 있어서 '제사의 등급성'이라고 부를 수 있을 것이다.

禮의 체계 전체가 복잡한 것처럼, 禮 체계를 구성하는 가장 중요한 의례 중의 하나인 祭祀 역시 세부적으로는 대단히 복잡 다양한 내용을 가지고 있었다. 앞에서 살펴보았듯이, 예 전체를 구성하는 중요한 항목이 3백 가지에 이르고, 세부적 절차까지 고려한다면 3천 가지로 세분화할 수 있다고 하는 고대 중국의 예 질서 전체의 번잡함을 염두에 둔다면, 그 예 체계 전체에서 가장 큰 비중을 차지하는 祭祀[19]의 종류를 열거하고 체계적으로 정리하려는 노력 역시 예 분류의 노력에 못지 않게 지대한 관심사였다는 사실은 쉽게 짐작할 수 있다. 고대 중국에서 제사를 체계적으로 분류하고자 하는 노력은 다각적으로 진행되어왔다.

---

19) 국가 사회 생활에 있어 예의 중요성, 특히 제사의 중요성에 대해, 『예기』 「제통」에서는 다음과 같이 주장한다. "凡治人之道, 莫急於禮, 禮有五經, 莫急於祭."

이하에서는 제사를 분류하는 다양한 시도 중에서 중요한 몇 가지 분류법을 중심으로 고대 중국의 제사 분류를 살펴보자.

1. 제사의 분류

(1) 제사의 대상에 의한 분류 : 천신, 지기, 인귀

신령을 중심으로 제사를 분류하는 관점은, 신령의 존재를 삼층 구조로 파악하는 고대 중국의 제사 체계를 관통하는 중심적인 원리에 근거를 두고 있다. 천지 귀신에 대한 제사는 유교적 禮의 중심이며, 그 제사의 대상이 되는 신적 존재가 천신(하늘의 신), 지기(땅의 신), 인귀(조상의 신) 셋으로 나누어진다는 인식에 대응하여 제사의 유형화하는 시도는 『주례 춘관』 「대종백」에서 시작된다. 『주례』 「춘관 · 대종백」은 천신, 지기, 인귀(조상신)로 나누어지는 신령들에 대응하는 제사 분류 체계를 분명하게 제시한다. "대종백의 직책은 천신, 인귀, 지기에 대한 국가의 제사(禮)를 관장하여, 왕이 나라를 안전하게 보위하는 것을 돕는 일이다."(大宗伯之職, 掌建邦之天神人鬼地祇之禮, 以佐王建保邦國.) 제사관으로서의 '대종백'의 직책은 천지의 신령과 조상신에게 제사를 드리는 일이며, 그 제사는 국가를 위해 복을 불러들이는 것을 목적으로 삼기 때문에 '길례'라고 규정된다. (以吉禮事邦國之鬼神祇)[20] 고대 중국에서의 국가 사회 질서의 총체인 禮

---

20) 『주례』가 근본적으로 국가 제도와 관련된 의례적 내용을 규정한 문헌이라는 점에서 여기서 말하는 신령의 분류 방식은 국가 제도로서의 제사 체계와 밀접한 관계를 가진다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다. 『의례』 및 『예기』의 분류에 따를 때, 사대부를 중심으로 하는 지배층의 인생의례의 한 영역으로서 제사는 주로 조상신에 대한 것을 규정하고 있다는 점에서 그것은 인귀에 대한 제사만으로 한정되어 있다고 말할 수 있다. 다시 말해 의례의 제사는 국가 제사가 포함하지 못하는 사대부 개인의 조상신에 대한 규정인 것이다. 즉, 의례는 주례의 제도를 보완하는 의미를 가지고 있었다. 예기의 제사 규정은 분류의 원리라는 면에서만 볼 때에는 『의례』를 중심으로 삼지만, 예기 전편을 고려할 때에는 그 논의가 『의례』에만 한정되어 있는 것은 아니라고 보아야 한다. 특히, 「특교생」은 국가 제사의 핵심 영역인 천신과 지기, 왕실의 인귀

는 궁극적으로는 사회의 안녕과 평화를 목적으로 규정되고 지켜지는 것이었기 때문에, 적극적으로 신의 의지에 영향을 주어 복을 불러들이는 제사는 '길례'로서, 온갖 종류의 예 중에서 가장 중요한 것이었음은[21] 말할 필요도 없다. 그리고, 「대종백」은 제사의 대상이 되는 신령의 종류에 따른 제사 방법의 차이를 자세하게 서술하고 있다는 점에서 중요한 문헌으로 인정될 수 있다. 「대종백」에서 제시하는 제사의 대상이 되는 신령의 종류를 天神, 地祇, 人鬼의 분류에 따라 정리해 보자.

천신 : 天, 昊天, 上帝, 帝, 五帝, 日, 月, 星辰, 司中, 司命, 風師, 雨師
인귀 : 先王, 先公, 先妣, 先祖, 祖廟
지기 : 地, 社稷, 四望, 五祀, 五嶽, 山林, 川澤, 四方百物, 群小祀.

삼층 구조에 의한 제사 분류법은, 갑골 복사의 연구에 따르면, 은대의 제사 종교활동에서 이미 그 원초적 형태가 나타나고 있다고 한다.[22] 갑골 복사를 연구한 연구자들이 삼층 구조론에 입각하여 살핀 분류에 의하면, 제사의 대상이 되는 신령의 종류는 다음과 같이 나누어 볼 수 있다.

① 천신 : 上帝, 日, 東母, 西母, 雲, 風, 雨, 雪
② 지기 : 社, 四方, 四戈, 四巫, 山, 川

에 대한 제사를 중점적으로 논의하고 있다. 예기는 인생의례에 관해서는 『의례』를 해설하는 주석서의 역할을 하지만, 국가 의례 및 제사에 관한 주석서로서의 성격도 동시에 가지고 있었던 것이다. 「왕제」「특교생」 등이 그 예이다.

21) 『주례정의』, 제5책, p.1297, 해당항목에 대한 손이양의 주 참조.

22) 陳夢家, 殷墟卜辭綜述, 중화서국, 1988, pp.561-562. 더 정확하게 말하자면, 갑골문의 제사 기록에서 그러한 분류법이 존재하고 있었던 것은 아니다. 갑골문을 연구하는 학자들이 주례나 기타 고대의 예 문헌에서 제시되고 있는 삼층 구조론에 입각하여 갑골문에 등장하는 갖가지 제사를 그렇게 분류한 것일 뿐이다. 따라서 삼층 분류법에 입각한 제사 분류가 갑골문 시대로 거슬러 올라간다고 보아서는 곤란하다.

③ 인귀 : 先王, 先公, 先妣, 諸子, 諸母, 九神

천신의 으뜸이 되는 帝 혹은 上帝는 殷族이 섬기던 최고신이었다. 社는 하늘의 신인 帝에 대응하는 대지의 신이었다. 하늘과 땅을 대표하는 그 두 신격은 자연의 최고 주재자이며, 근본적으로 농업을 관할하는 신격으로 의미부여 되었다. 그리고 先王 혹은 先公으로 대표되는 人鬼(조상신)는 은족의 왕실의 조상신으로서, 천신인 제(상제)의 의지를 백성에게 전달하거나 백성의 기원을 제(상제)에게 전달하는 중개적 기능을 가진 신으로 숭배되었다고 갑골학의 대가 진몽가는 설명하고 있다. 진몽가는 은족의 신앙 체계를 다음과 같이 요약해 준다.

> "殷민족의 上帝 혹은 帝는 자연 현상과 하늘의 운행(天象)을 관할하는 주재신으로서, 帝廷에서 해(日)·달(月)·바람(風)·비(雨) 등을 자기의 신하로 거느리고 부린다. 상제는 비와 바람에게 명령을 내리고, 인간에게 화복을 내릴 때에 자연의 변화로서 자신의 은혜와 위엄을 표시한다. 사실 날씨의 변화와 비바람의 순조로움은 농업생산의 조건이 되기 때문이다. 따라서, 殷민족의 상제는 한편으로는 전쟁을 도와주는 신이지만, 실제에 있어 그의 가장 중요한 기능은 농업생산을 돕는 것에 있다. 先公과 先王은 때로 상제의 빈객으로서 帝廷에 나아갈 수 있고, 또 상제는 인간 세상의 왕에게 재난이나 복을 내릴 수도 있으나, 상제와 인간 왕 사이에는 아무런 혈연적 관계가 존재하지 않는다. 인간 왕은 선공이나 선왕 혹은 여러 신들을 매개로 하여 상제에게 비를 내려 주기를 기원하거나 풍년을 기원한다. 혹은 직접 기도로써 상제에게 전쟁의 승리를 기원하기도 한다."[23]

제사에서 희생물을 직접 향수하는가 아닌가에 따라, 상제와 선왕(선공)은 구별된다고 진몽가는 지적한다. 上帝는 비와 바람 등 자연현상을 지배하며, 은족에게 있어 '지상신'(최고신)으로서의 지위를 가지고 있었다고 그는 말하고 있지만, 그 때 '지상신'이라는 말이 무엇을 뜻하는 것인지는 의미가 분명하지 않다. 따라서 상제를 지상신이라고 볼 수 있는가 아닌가를 둘러싼 토론이 제기되기도 했던 것이다.[24] 그리고 또 하나 상제의 성격과

---

23) 진몽가, 동상, p.580.

관련하여 쟁점이 되는 문제의 하나는, 상제가 제사의 직접적인 대상이 되는가 하는 문제이다. 인간이 직접적으로 상제에 대해 제사를 드리고 무엇인가를 기원할 수 있는 숭배의 대상이었는가에 대해서는 지금까지도 학자들 사이에 의견의 차이가 존재한다. 진몽가의 견해에 다르면, 현실의 왕은 선왕이나 선공에게 직접 獻祭를 드리고, 또 그들을 매개로 하여서만 상제에게 영향을 미칠 수 있었다고 한다. 진몽가의 결론에 따를 때, 상제는 제사의 직접적인 대상이 아니었다고 해석되며 그의 입장은 여전히 많은 사람들에 의해 받아들여지고 있는 것 같다. 그렇다면 여기서 우리는 상제의 성격에 대해 다음과 같은 중요한 결론을 도출할 수 있다.

은족의 선왕 혹은 선공은 사후에 하늘에 있는 상제의 治所에 나아갈 수 있었다는 점에서 이미 天神의 성질을 가진 존재였을 뿐만 아니라, 인간의 제사를 향수 할 수 있다는 점에서 인격신화된 존재였다. 산천이나 토지 등 여러 자연신들도 제사라는 종교적 실천 속에서 인격화된 존재로 등장한다. 그러나 상제는 최고신이었음에도 불구하고 아직 직접 제사의 대상이 되는 존재로서 나타나지는 않는다. 하지만, 상제가 직접적인 제사의 대상이 아니었다는 사실이 곧, 은족이 상제에 대한 신앙을 가지고 있지 않았다는 것을 의미하지 않는다. 신앙의 체계와 제사의 체계가 완전히 일치하는 것은 아니기 때문이다.[25] 은대의 제사는 주로 자연신과 조상신

---

24) 상제가 지상신인가 아닌가에 대해서는 지속적인 토론이 있다. 즉, 상제가 모든 신령을 통섭하는 최고신의 지위에 있는가 아니면 지역적이거나 혈연적 근거를 가진 일부의 신령 중의 최고신인가 하는 문제이다. 그것은 결국, 은족의 지배 범위를 어떻게 이해하는가, 나아가 은족의 종교 체계가 과연 얼마나 포괄적인 것이었는가 하는 문제와 연결되어 있다.

25) 또 하나 진몽가의 지적 속에서 중요한 것은 왕실의 조상신과 상제 사이에는 아무런 혈연관계가 존재하지 않는다는 내용이다. 다시 말해, 황제는 천자 즉 상제의 아들이라는 관념은 후대에 발생한 왕권 강화의 산물이며, 은대의 신앙 체계에서는 아직 그런 관념을 발견할 수 없다는 점을 그는 강조하고 있는 것이다. 이런 설명은 상제를 지상신이라고 보는 입장과 스스로 모순적인 것처럼 보이기

에 대한 것이 주종을 이루고 있었다. 은왕은 일년 365일을 거의 하루도 빠짐없이 제사를 지냈으며, 제사의 대상은 주로 조상신(鬼)이거나 자연신(神)이었다. 그러나 은대의 제사 중에서 상제가 직접 제사의 대상으로 등장하는 경우는 없었다.[26]

그렇지만, 상제는 최고신으로서, 은족의 생활에 큰 영향을 미치는 존재로 여겨졌던 것은 부정할 수 없다. 은족이 신앙한 상제는 기본적으로 자연신적 성격을 가지고 있었다. 자연신으로서 그는 무엇보다도, 하늘(자연천)의 주재자이며, 인간의 농경 생활에 커다란 영향을 미치는 강우를 지배하는 신으로 믿어졌다. 농경민족의 지상신으로서 상제는 비는 물론, 바람, 구름, 나아가 수확을 관장하는 신이었다. 나아가 상제는 인간사에 개입하여, 복과 재앙을 내릴 수 있는 존재로 생각되기도 하였다. 이처럼, 상제는 은족의 지상신으로서 신앙의 대상이 되기는 하였지만, 상제가 천신인가 아니면 조상신인가에 대한 학자들의 견해는 통일되어 있지 않다.[27]

도 한다. 지상의 지배자와 천상의 지배자가 반드시 혈연의 관계는 아니라 할지라도, 어떤 권위의 연속성을 가지고 있다고 보는 것이 오히려 자연스럽기 때문이다.

26) 복사는 제사 여부를 묻는 내용을 가진 일종의 oracle이었기 때문에, 상제에 대한 제사 여부의 기록이 등장하지 않았다고 해서 상제에 대한 제사가 존재하지 않았다고 단정하는 것은 어느 정도 무리가 있는 것 같다. 상제에 대한 제사는 너무도 당연한 전제로서, 어떤 사태가 발생할 때, 비정기적으로 임시적으로 제사의 대상이 되는 존재가 아니라, 정해진 일정한 시기에 규칙적으로 제사의 대상이 되는 존재였기 때문에 복사에 상제에 대한 제사 기록이 남아 있지 않은 것은 아닐까?

27) 상제가 천신이며 지상신이라면 제사의 대상이 되지 않았다는 사실은 종교사의 상식으로는 잘 납득이 되지 않는다. 물론 자기의 역할을 다하고 세상의 일에서 물러나 있는 '게으른 신'(deus otiosus) 개념을 적용할 수 없는 것은 아니지만, 대체로 게으른 신은 창조신의 경우로서, 창조라는 지고한 사업을 끝내고 그 이후 세상의 유지라는 역할을 다른 신에게 물려 준 경우가 대부분이기 때문에, 여전히 인간사에 개입하는 상제를 '게으른 신' 범주에 넣기는 어렵

한편, 『예기』의 「제법」은, 주나라의 제사가 기준이 되었을 것이라고 추측되는, 고대 중국에서 실행되었던 제사의 종류를 열거하고 있다.

> "태단에서 제물을 태워 하늘의 신에게 제사(祭天)를 드린다. 태절에서 제물을 묻어 땅의 신에게 제사(祭地)를 지낸다. …태소에서 사계절의 신에게 제사(祭時)를 지내고, 더위와 추위의 신에게도 제사(祭寒暑)를 지낸다. 오관은 태양의 신에게 제사(祭日)를 드리고, 늦은 밤에는 달의 신에게 제사(祭月)를 드린다. 별의 신에게 제사(祭星)를 드리고, 가뭄이나 홍수의 때에 제사(제수한)를 드리고, 사방의 신에게 제사(祭四方)를 드리고, …천하를 다스리는 제왕은 온갖 종류의 신에게 제사를 드려야 하고, 제후도 지배하는 땅을 가지고 있을 때에는 그 땅의 신들에게 제사를 드리지만, 나라가 망해 땅을 잃은 다음에는 더 이상 제사를 드릴 수 없다."[28]

국가의 공식적인 종교 의식에서, 제사의 대상이 되는 신령의 수는 천신, 지신, 계절신, 태양신, 달의 신, 별신, 홍수신, 사방신 등등 너무 종류가 많기 때문에, 그것들을 모두 열거하는 것은 의미가 없어 보인다. 그리고 『예기』의 편찬자는 줄P가 제시하는 것과 같은 삼층 구조에 따른 제사와 신령의 분류 방식에 관심을 가지고 있지 않았던 것처럼 보인다.[29]

다고 판단된다. 그런 논리를 따른다면, 상제는 어저면 조상신의 범주에 넣어서 생각해 볼 수 있지 않을까? 『예기』 「제법」에서 고대 왕조의 왕실 제사를 '禘郊祖宗'의 네 가지로 정리하는데, 아마도 禘가 조상신이며 동시에 천신인 상제에 대한 제사를 의미하는 것이라고 해석할 수는 없을까? 물론 각 민족마다 최고신으로 섬기는 상제는 다르다. 분명하지는 않지만, 최고 조상신인 상제에 대한 제사는 그 자체가 복문의 대상이 되지 않는 것이 당연한 것 같다. 진몽가는 굳이 상제와 왕실 사이에 혈연관계가 없다고 주장하고 있는데, 그 역시 납득하기 어려운 점 중의 하나이다. 이 문제는 추측의 범위를 벗어나고 있지 못하지만, 앞으로 체계적인 연구가 요망된다.

28) 손희단, 『예기집해』, 중화서국, 1989년, p.1195.

29) 분류란 있는 그대로의 상태로는 파악하기 어려운 복잡다기한 현상을 체계적으로 인식하기 위한 사고틀을 제시하는 구조화된 인식이다. 즉 분류란 사물을 보는 방법이다. 주례와 예기가 제사를 분류

제사의 대상 신령 및 제사의 종류의 문제와는 별도로, 「제법」은 고대 중국에서의 국가 제사의 중요한 하나의 원칙을 보여준다. 즉, 제왕은 자기가 지배하는 영역에 속한 모든 신들에게 제사를 드리는 의무와 권리를 가질 수 있지만, 지배권을 상실했을 때에는 제사를 드릴 수 있는 권리마저도 상실한다는 원칙이 그것이다. 정치적 지배권과 신령에 대한 제사권이 서로 맞물려 있다는 원칙, 정치와 종교는 분리되지 않는다는 그 원칙은 사실 유교 국가의 근본 원리로서, 근대에 이르러 유교 왕조가 무너질 때까지 계속 관철되어왔던 것이다.

다른 한편 『주례』는 삼층 구조론과는 다른 분류 기준을 가지고 제사를 설명하는 방식을 보여주기도 한다. 『주례』의 「춘관 · 司服」에서는 복식과 관련하여 제사를 일곱으로 나누고, 각 경우에 군왕이 입어야 하는 복식의 종류를 서술하고 있다. 여기서 열거하고 있는 제사는 다음과 같이 **일곱 가지**로 분류되고 있다.30)

① '호천상제에 대한 제사'(祀昊天上帝),
② '오제에 대한 제사'(祀五帝),
③ '선왕에 대한 제사'(享先王),
④ '선공에 대한 제사'(享先公),
⑤ '사망과 산천에 대한 제사'(祀四望山川),
⑥ '사직과 오사에 대한 제사'(祀社稷五祀),
⑦ '여러 소사에 대한 제사'(祀群小祀)

服飾의 관점에서는 위에서와 같이 제사의 대상의 차이에 따라 다른 복식을 착용해야 하는 것이 원칙이었다. 그러나 여기에서 열거되고 있는 신

하는 방식에 있어 차이가 난다는 것은 그 두 문헌의 저자 혹은 편자들의 사고 방식이나 인식의 틀이 일치하지 않는다는 것을 의미한다. 이런 차이는 그 두 문헌이 성립된 역사적 자리가 다르다는 것을 간접적으로 알려준다고 볼 수 있다.

30) 孫詒讓, 『주례정의』 제6책, 중화서국, 1987, p.1620.

령을 대상으로 본다면 천신, 인귀, 지기라는 삼층 분류법이 그대로 적용되었을 가능성을 예상할 수 없는 것은 아니지만, 모든 분류 방식을 삼층 구조론과 연결시키는 것은 억지스런 감이 없지 않다.[31]

그 다음으로, 같은 『주례』의 「춘관대사락」은 각 제사의 사용되는 음악의 관점에서 제사를 **여섯** 종류로 나누어 서술하고 있다.

① '천신에 대한 제사'(祀天神),
② '지기에 대한 제사'(祭地祇),
③ '사망신에 대한 제사'(祀四望),
④ '산천신에 대한 제사'(祭山川),
⑤ '선비에 대한 제사'(享先妣),
⑥ '선조에 대한 제사'(享先祖).

이처럼 「대사락」에서는 이용되는 음악의 종류와 대응하여 제사를 여섯 가지로 나누고 있다. 陳來가 주장하는 것처럼, 제사의 대상이 되는 신령의 관점에서 본다면 여섯 종류의 제사는 사실상 삼층 구조에 입각하여 셋으로 나누어도 무방하겠지만, 그렇게 보는 것은 분명 「대사락」의 분류 의도를 무시하는 것이라고 보아야 할 것이다.

(2) 규모에 따른 분류 : 대사, 중사, 소사

---

31) 북경대학의 陳來는 복식에 다른 분류와 삼층 구조론을 연결시켜, 천신에 속하는 호천상제, 오제에 대한 제사의 복식은 하나로 일관되어 있으며(①②), 선왕과 선공에 대한 제사의 경우에는 복식은 다르지만, 인귀 내지는 조상신에 대한 제사라는 점에서 같은 영역에 속하는 제사라고 볼 수 있다고 하며(③④), 마지막으로 사망, 산천, 사직, 오사의 제사는 복식이 다르지만, 땅의 신령, 즉 지기에 대한 제사라는 점에서 한 무리의 제사라고 보아도 무방할 것이라고 주장한다.(⑤⑥⑦) 그러나 陳來의 주장은 납득하기 어렵다. 관점과 체계가 다른 분류를 하나의 틀로 너무 단순화시키는 것이 아닌가 생각된다. 陳來, 『古代宗教與倫理』 (三聯書店, 1996), 120쪽 참조.

제사의 대상이 되는 신의 종류에 따라 제사를 분류하는 방식은 신령의 분류 체계에 대응하는 분류법으로 그 나름대로의 의미를 가지고 있지만, 고대 유교 국가의 제사 제도를 이해하기 위해서는 제사의 등급성 내지는 계급성과 관련된 제사 분류 체계를 무시할 수가 없다. 다시 말해, 신령과의 교통을 목적으로 삼는 제사에 있어, '누가 누구에게 제사를 드릴 수 있는가?' 하는 문제는 국가의 계층 질서와 맞물려 대단히 중요한 문제로 인식되고 있었기 때문이다. 더구나, 신령 세계의 계급 질서와 인간 사회의 계급질서는 대응 관계에 있다고 보는 것이 유교적 신령 관념의 기본 원리였기 때문에, 제사를 드리는 인간의 사회적 계급과 제사를 받는 신령의 계급은 동등한 것이어야 한다는 요청이 유교 제사의 등급성의 문제로서 등장한다.

이러한 제사의 등급성의 관점에서 제사를 분류할 때에는 제사 주체의 계층적 지위와 제사의 규모가 연동 관계에 있을 뿐만 아니라, 제사의 대상이 되는 신령의 계층성이 동시에 고려되어야 한다. 그러한 세 가지 기준에 입각하여, 제사를 '대사', '중사', '소사'로 분류하는 것이 규모에 따른 분류 체계이다. 이처럼, 제사를 규모에 따라, 대, 중, 소로 나누는 방식은 가장 먼저 『주례』에 등장한다. 大祀, 中祀, 小祀는 大祭, 中祭, 小祭라고 불리기도 하는데, 『주례』「肆師」에는 "大祀에는 玉帛과 牲牷을 드리고, 次祀(中祀)에는 牲과 幣를 바치고, 小祀에는 牲을 드린다."[32]라고 하면서, 제사의 규모에 따라 사용되는 공물 및 희생물에 차이가 있음을 알려준다.

정현의 주석에 의하면, '대사'는 천지의 신령에 대한 제사 및 宗廟의 제사, '차사(중사)'는 일월성진에 대한 제사와 社稷에 대한 제사, 五祀와 五嶽에 대한 제사를 포함하며, '소사'는 사중, 사명 이하의 소소한 신들, 풍사 및 우사, 그리고 산천백물의 신령에 대한 제사를 가리킨다고 한다.

(3) 목적에 따른 분류 : 祈福, 禳災, 報恩

32) "立大祀, 用玉帛牲牷, 立次祀, 用牲幣, 立小祀, 用牲."

고대 중국에서 제사를 분류하는 방식은, 제사의 대상이 되는 신령의 종류에 따라 분류하는 삼분법이 가장 일반적이지만, 제사의 등급성이라는 또 다른 원칙을 존중할 때에는 제사를 대·중·소의 세 등급으로 나누는 분류 방식 역시 중요한 의미가 있다. 특히 국가적으로 제도화된 제사에 관심을 기울일 때에는 제사의 등급과 밀접한 관계가 있는 대·중·소의 삼 분류법이 가장 널리 시행되고 있었기 때문이다.

한편 제사를 드리는 목적에 따라 제사의 종류를 나누는 분류법은 그다지 일반적으로 이용되었던 것은 아니지만, 사실 제사가 인간과 신령의 관계 맺기에 관한 문제라고 이해한다면, 제사를 드리는 자가 제사를 통해 무엇을 기대하는가 하는 것은 결코 사소한 문제라고는 볼 수 없다. 그리고, 제사를 드리는 목적에 따라 제사를 분류해본다면, 예를 들어 같은 천신에 대한 제사라 할지라도 그 목적의 차이에 따라 제사의 대상이 되는 신령이 인간의 삶에 개입하는 차원이 달라질 것이고, 그러한 차이를 이해한다면 고대 중국인들이 상상하는 신령의 성격에 대해 보다 분명한 감각을 가질 수 있으리라고 생각된다.

우선 제사를 드리는 목적에 따라 고대의 제사를 분류하는 가장 기본적인 생각은 『예기』 「특교생」에서 찾아볼 수 있다. 「특교생」은 주로 천신에 대한 제사를 기록하면서, 제사의 목적이 크게 세 가지로 나뉘어질 수 있음을 지적한다. "제사에는 복을 비는 것, 은혜에 보답하는 것, 그리고 재앙을 물리치는 것이 있다."(祭有祈焉, 有報焉, 有由辟焉.)(「특교생」) 여기서 '祈'는 제사를 통해 신에게 복을 비는 '祈福'을 의미하며, '報'는 신이 내려준 복에 대해 '報答'을 표현하는 것이며, '辟'은 재앙이 발생하였을 때 그 재앙을 물리치기 위해 신에게 간청하는 행위이다. 결국 「특교생」에서는 제사를 목적에 따라, 祈福祭, 禳災祭, 報恩祭 세 가지로 분류하고 있음을 알 수 있다. 그러나, 祈福과 禳災는 일단은 구분이 되지만, 그 양자의 한계를 분명히 정하는 것은 쉬운 일은 아니다. 예를 들어 비의 신에게 드리는 雩祭는 풍년을 기원하는 기우제로서 드릴 수도 있지만, 극심한 가뭄과 한발을 해소하기 위한 禳除의 제사로서 드릴 수도 있기 때문이다.

첫째, 祈福 祭祀는 통상 祈, 求, 介(丐), 祝, 禱 등의 명칭으로 표현된다. 그 글자들 중에서 祈, 求, 介(丐)는 발음상 관련이 있으며 신령에게 복을 빈다는 의미를 공유하고 있다. 고문서에서 가장 일반적으로 사용되고 있는 것은 두말할 필요도 없이 '祈'字일 것이다.[33] 그리고, 祝과 禱는 의미적으로 가까운 글자로서, 제사를 통해 신령에게 무엇인가를 기원하는 것을 포괄적으로 나타낸다. 굳이 말하자면, 禱는 사건의 발생을 신에게 보고하고 그 일의 해결을 기원하는 데에 중점을 두고, 祝은 좋은 일이 발생할 것을 적극적으로 기원하는 데에 중점이 놓인다고 말할 수 있겠지만, 실제로 큰 차이 없이 사용되는 것 같다. 후자의 예로서는 『주례』「대축」에 나오는 "六祝之辭"[34]를 꼽을 수 있을 것이다.

둘째, 禳災 祭祀는 재난 혹은 災異 등 공동체 전체의 생존을 위협하는 비상 사태[35]를 만났을 때 재난을 물리치기 위해 드리는 제사로서, 통상 禳, 禬(회), 祓(불), 御, 寧, 磔(책) 등의 명칭을 사용한다. 이 중에서 가장 일반적으로 사용되는 것은 '禳'이지만, '御疾' '御禍' 등의 표현을 통해 잘 알려진 '御'(방어, 항거) 자와 '寧風' '寧雨' 등에서 보이는 '寧' 자는 갑골문에서부터 禳災의 제사를 의미하는 명칭으로 널리 사용되고 있다. 그리고, '祓'은 일반적인 귀신을 물리치는 의례 일반을 가리키는 말로 사용되고 있으며, '磔'은 희생 제물을 찢어 그 조각을 문 위에 걸어놓고 부정적인 기의 침입을 막는 의식을 의미하는 것으로서, 재앙과 재난을 잠재우고 악기의 침입을 막기 위한 의례를 지칭할 때 널리 사용되고 있다.

---

33) 「예기 월령」 편에서 보이는 祈年, 祈穀, 爲麥祈實 등이 그 예이다.

34) 『주례』「대축」의 "육축지사"는 다음과 같다. 1. 순축(사건의 순조로움을 기원) 2. 연축(풍년의 기원) 3. 길축(행운의 기원) 4. 화축(전쟁의 종식을 기원) 5. 서축(순조로운 날씨의 기원) 6. 책축(책봉에 있어서의 순조로움을 기원)

35) 대표적인 것으로서는 한발, 홍수, 산사태, 지진, 메뚜기 떼의 창궐, 전염병, 전쟁, 화재 등의 사태를 '災'라고 표현하고, 일식이나 월식의 발생, 혜성의 출현, 무지개의 출현 등의 사태를 '變異' 혹은 간단히 '變' 혹은 '異'라고 부른다.

셋째, 報恩 祭祀는 기도를 통해 福을 얻었기 때문에 그것에 신령에게 보답하기 위해 드리는 감사의 제사이다. 일반적으로 報, 賽(새), 祠, 臘 등의 명칭을 써서 표현한다. 그 중에서도 '사'는 종묘의 사시제 중에서 춘제를 가리키는 것으로서 봄철에 새로 수확한 농산물을 조상에게 감사의 뜻으로 올리는 제사였으나, 의미가 확대되어 신령에게 보답으로 드리는 제사를 가리키는 것으로 사용된다. 그러나 한나라 이후에 '祠'는 보답제라는 좁은 의미로서가 아니라 널리 제사 일반을 가리키는 명칭으로 사용되었다는 사실에 주의해야 한다. '臘'은 음력 12월에 한 해를 보답하는 의미에서 백신에게 드리는 감사제로서 상당히 규모가 큰 것이었다.

2. 희생물의 선택과 처리

고대 중국인들은 신령들도 인간과 마찬가지로 욕망을 가지고 있으며, 그 욕망을 충족시켜 주어야 한다고 생각했다. 제사는 결국 신령의 욕망을 충족시키면서, 인간의 기원을 신령들에게 전달하는 의례적 행위이다. 인간의 가장 기본적인 욕망이 음식의 욕망인 것처럼, 신령들의 기본 욕망도 음식이라고 여겨진다. 그러한 신령들의 기본 욕망을 충족시키기 위해 필요한 공물이 곧 희생(sacrifice)이다.

희생(sacrifice)은 제사에서 가장 중요한 공물이다. 희생으로 이용되는 동물은 주로 말(馬), 소(牛), 양(羊), 닭(鷄), 개(犬), 돼지(豕) 등, 소위 六畜(여섯 가지 가축)이며, 그 중에서도 가장 빈번히 사용되는 것은 소, 양, 돼지였다. 실제 제사에서 말이 희생으로 사용된 경우는 거의 없었던 것 같으며, 소가 가장 널리 사용된 희생이었다. 또 하나 주의할 것은 사람이 희생으로 사용되기도 하였다는 사실이다. 그 때 인간 희생은 '用人'이라는 표현으로 나타난다.

희생은 한 글자로 '犧' 혹은 '牲'이라고 쓰기도 하지만, 엄격하게 말하면 그 두 글자 사이에는 용법상의 차이가 있다. 집에서 사육하는 가축(畜)을 제사에 사용할 경우에 간단하게 '牲'이라고 한다. 그 '牲' 중에서 털 색깔

이 온전히 순수할 경우에 그것을 '犧'라고 부른다. 특히, 종묘의 제사에 사용하는 희생은 단일한 색을 가진 가축 중에서 선택해야 했기 때문에, '犧'는 "宗廟之牲"(「설문」)이라는 의미로 사용되기도 했다. 일반적으로는 제사에서 사용되는 가축을 연칭하여 '희생'이라고 부른다. 또, 희생은 '牲牷'이라고도 쓴다. '牷'은 宰割 과정을 거치기 이전의 완전한 형태를 가진 가축을 의미한다.

(1) 희생의 선택

제사에 사용하는 가축은 평소에는 '牧人'의 책임 하에 기른다. 그러나, 일단 제사용으로 선택된 가축은 삼 개월 동안 정성을 다해 제수용 가축 '우리(牢)' 두고 기르기 때문에, 그 희생 예비물을 단순히 '뢰(牢)'라고도 부르기도 한다. '뢰(牢)'에는 '대뢰(大牢)'와 '소뢰(小牢)', 두 종류가 있다. '大牢'는 소·양·돼지를 가리키며, '소뢰'는 양·돼지를 가리킨다는 해석은 한나라 시대에 일반적으로 통용된 해석이지만, 선진 시대의 문헌에는 보다 구체적으로 牲牛를 '대뢰', 牲羊을 '소뢰'라고 부른다는 해석[36]도 있었던 것을 볼 때, 분명한 내용은 알기 어렵다.

국가 제사에 사용되는 희생을 선택하는 데에는 엄격한 기준이 있었다. 먼저, 국가 제사 중에서 大祀에 속하는 중요한 정기적 제사, 즉 천신, 지기, 종묘의 제사에는 소, 양, 돼지를 사용하지만, 개나 닭을 사용하지 않는다. 그러나, 재난을 물리치기 위한 祈禳 등 임시 제사에는 주로 개를 사용하였다. 또, 새로운 건축물을 축성한 다음에 드리는 제사에는 양이나 개 혹은 닭 등 크기가 작은 동물을 사용한다. 이로 볼 때, 제사의 중요성이 클수록 덩치가 큰 동물을 희생으로 사용하는 것으로 이해할 수 있다. 그리고, 제사 드리는 사람의 계급에 따라 희생의 선택에 차이가 존재한다. 예를 들어 사직의 제사에서 천자는 太牢를 희생으로 쓰지만, 제후는 小牢

36) "諸侯之祭, 牛曰太牢. 大夫之祭, 牲羊曰小牢"(「曾子天圓」, 『大戴禮記』) 여기서 단순한 牛, 羊과 太牢(大牢), 小牢는 구별해야 한다. '牢'는 일단 선별하여 특별 양육 과정을 거친 희생을 가리킨다.

를 쓴다. 종묘의 제사에서 대부 이상은 새끼 양(羔)을 쓰고, 士는 特豚(혹은 特)을 쓴다. 하늘(天)에 대한 제사는 천자의 특권이며 이때에는 特牛를 사용한다.

희생의 크기에 따라, 적절한 명칭이 따로 있었기 때문에 그 명칭을 어느 정도 이해해 둘 필요가 있다. 희생으로 널리 사용되는 송아지는 독(犢), 새끼 양은 고(羔), 새끼 돼지는 돈(豚)이라고 부른다. 고대의 제사용 희생 중에서 가장 품급이 높은 소는 다시 삼등급으로 나뉜다. 뿔의 길이가 한 척이 넘는 큰 소는 '角尺', 뿔 길이가 한 뼘 정도인 중간 정도의 소는 '角握', 갓 뿔이 나기 시작한 어린 소는 '각견율(角繭栗)'이라고 부른다. 『예기』「왕제」에서는, "천지를 제사지내는 데 희생으로 쓰는 소는 '角繭栗'로 하고, 종묘의 제사에 쓰는 소는 '角握'을 쓰고, 손님을 맞이하는 예에 사용하는 데에는 '각척'을 쓴다"[37]고 쓰고 있다. 희생으로 사용하는 소는 어린 소가 더 귀한 것으로 취급받는다는 것을 알 수 있다.

희생에 사용하는 가축은 다시 암컷과 수컷의 구별에 따라 사용처가 달라진다. 은대의 제사에서 이미 암수의 구별이 존재하지만, 어떤 원칙을 발견하기 쉽지 않다. 그러나, 주대에 들어오면 천지와 종묘의 大祀에는 수컷(牡)을 쓰고 암컷(牝)은 쓰지 않는다. 山林川澤 등 규모가 작은 제사에는 암수를 묻지 않는 것이 일반적이다. 그러나, 『예기 월령 맹춘』의 기록에 따르면, 초봄에 드리는 제사에서는 암컷(牝)을 쓰지 않는다고 한다. 왜냐하면, 암컷이 새끼를 번식하는 것을 방해하지 않기 위해서라고 한다.

희생의 털 색깔은 희생 선택에 있어 중요한 역할을 한다. 순수한 단일의 색깔을 가진 동물을 특히 '犧'라고 부른다는 것은 앞에서 본 대로이다. 털 색이 단일한 가축이 귀한 것으로 여겨지며, 정기 제사 때에는 단일한 털 색을 가진 가축을 희생으로 쓴다. 털 색이 순수한 단일 색이냐 아니냐의 기준 이외에도, 털 색이 어떤 것인가 하는 것도 중요하다. 그것은 오행의 색깔 배당과 관련이 있는데, 『예기·단궁』에 의하면, "夏后氏는 흑색을

37) "祭天地之牛, 角繭栗. 宗廟之牛, 角握. 賓客之牛, 角尺."(「王制」『禮記』)

숭상했기 때문에 검은색을 희생으로 쓰고, 은 나라 사람은 흰색을 숭상했기 때문에 희생은 하얀 색깔을 쓰고, 주 나라 사람은 붉은 색을 숭상했기 때문에 희생은 붉은 색을 쓴다"[38]고 한다.

이상에서 살핀 비교적 엄격한 희생 선별의 원칙은 국가의 정통적 제사의 경우에 해당되는 것이다. 일반 귀족의 경우에는 그러한 엄격한 원칙을 준수하지 않았으며, 『예기』의 「곡례하」에서 말하고 있는 것처럼, "천자는 순색의 소, 제후는 살찐 소, 대부는 일반적인 소, 사는 양"[39]을 사용하여 제사를 드리는 정도로 간략한 원칙을 준수하면 큰 문제가 없었던 것 같다.

(2) 희생 제물의 처리 방식

희생은 제사의 종류와 방식에 따라 여러 가지 형태의 가공을 거쳐서 비로소 구체적인 제사의 제물로 사용될 수 있었다. 제사의 종류에 따라 희생을 어떻게 가공할 것인가에 대한 일반적인 규정을 우리는 『예기』의 「예기」에서 찾아 볼 수 있다. "郊血, 大饗腥, 三獻爓, 一獻熟"이라는 규정이 그것인데, 이하 순서대로 제사와 그에 상응하는 희생 처리 방식에 대해 서술해 보자.

국가의 정식 제사에서 규모가 크고 중요한 것은 말할 필요도 없이 천신에 대한 제사인 郊祀이다. 교사의 제사에 사용하는 희생 제물의 처리 방식으로 규정된 '血'은 희생 제물이 될 동물의 목덜미 부분을 찔러 죽인 다음 피를 흘리는 채로 제단에 방치해두는 것을 말한다. 그러한 처리 방식은 가장 원시적인 것 같지만, 희생 제물의 완전한 형태를 그대로 보존하기 위한 배려가 담겨 있다. 가장 위대한 신인 천신에게는 온전한 상태의 제물을 바쳐야 하기 때문이다.

종묘에서 선왕들에게 드리는 합동 제사인 협제(祫祭)는 규모가 크고 중

---

38) "夏后氏尙黑, 牲用玄. 殷人尙白, 牲用白. 周人尙赤, 牲用騂"(「檀弓上」『禮記』)

39) "天子以犧牛, 諸侯以肥牛, 大夫以索牛, 士以羊"(「曲禮下」『禮記』)

요한 제사로서, 삼 년에 한번 씩 드리는 제사이다. 규모의 측면에서 말하자면 협제는 교사보다 더 장대한 제사로서 大饗이라고 부른다. 희생 제물을 죽인 다음 피를 다 빼고 아직 익히지 않은 상태를 '腥'이라고 말한다. 대향의 제사에는 '腥' 상태의 제물을 바친다. 腥은 희생 제물에서 생명의 정수를 의미하는 피를 제거한 상태이기 때문에 '血'보다 온전성 정도가 낮다고 말할 수 있을 것이다. 규모의 측면에서 말하자면, 협제는 九獻[40]이고, 교사는 七獻이므로 협제가 가장 규모가 큰 제사지만, 신령의 위대함이라는 측면에서는 교사의 대상인 천신이 가장 높기 때문에, 제물 처리 방식에 있어서는 천신의 존귀함을 존중하는 방식이 유지되고 있는 점에 주의할 필요가 있다.

다음으로, 희생 제물을 끓는 물에 살짝 삶아 제단에 바치는 것을 '엮'이라고 부른다. 이 경우에는 먼저 피를 제거하고 제물을 살짝 익히는 것이기 때문에 고기가 완전히 익도록 오래 삶아서는 안 된다. '엮' 상태의 희생 제물을 사용해야 하는 제사는 三獻의 제사인데, 社稷 및 五祀의 제사는 三獻의 절차를 요구하는 중간 규모의 제사였다.

끝으로 一獻의 절차만 요구하는 간단한 제사에서는 희생 제물을 완전히 익혀서 바친다. 제물을 완전히 익히는 것을 '숙(熟)'이라고 하는데, 소금 등의 간을 하지 않아야 한다. 소금이나 조미료로 간을 한 경우에는 별도로 '옹(饔)'이라고 부른다. 결론적으로, 희생제물의 처리 방식과 관련해서 볼 때, 제사의 대상이 존귀하면 할수록 익히지 않은 날것의 제물을 바쳐야 한다는 원칙이 존재하였음을 알 수 있다.

---

40) '獻'은 술을 바치는 의식이다. 일반적으로 제사의 규모는 술을 바치는 회수에 의해 정해진다. 즉, 獻酒의 차수가 많을수록 규모가 크고 복잡한 제사이다. 헌주의 차수는 일, 삼, 오, 칠, 구 식으로 홀수 단위로 나아간다. 종묘의 祫祭는 九獻, 郊天 제사는 七獻, 四望山川 제사는 五獻, 社稷 제사는 三獻, 群小祀는 一獻이다. 『예기』의 「예기」에는 "一獻質, 三獻文, 五獻察, 七獻神."이라고 말하고 있는데, 제사의 절차가 복잡할수록, 의례의 세련도가 더 높아진다는 의미로 이해할 수 있을 것 같다.

(3) 희생 제물을 바치는 방식

가공을 거친 희생 제물은 제사 때 희생을 얹는 도구인 俎 위에 얹거나 또는 발이 셋 달린 용기인 鼎에 담아 신령에게 바쳐진다. 일반적으로 말했을 때, 익히지 않은 血과 腥 상태의 제물은 俎에 얹어 신에게 바치고, 염과 熟 상태로 익힌 제물은 鼎에 담아 바친다. 『예기』의 「예운」은 "腥其俎, 孰(熟)其殽(肴)."라고 제물 바치는 용기와 관련한 원칙을 기록하고 있다.

제사의 절차가 완료된 이후에 제사에 사용한 희생 제물은 그 자리에서 처리되어야 한다. 천지의 신령에게 바쳐진 공물을 처리하는 방식은 세 가지가 있다. 하나는 불에 태우는 것이고, 둘은 땅에 묻는 것, 셋은 물에 던져 넣는 것이다.

제사가 완료된 후에 희생 제물을 불에 태우는 것을 '료(燎)' 혹은 '번(燔)'이라고 한다. 료 혹은 번은 주로 천신 계통의 신령에 대한 제사에서 사용되는 처리 방식이다. 번 혹은 료의 방식에도 두 가지가 있는데, 하나는 하늘에 제사를 지낼 때에 먼저 나무 단을 쌓고 제사가 끝난 다음 제물로 사용한 牲牛와 玉을 함께 나무 단 위에 놓고서 태워버리는 방법이며, 다른 하나는 제사에 사용한 제물을 화로 속에 던져 놓고 태우는 방법이다. 그렇기 때문에 제단 부근에는 제물을 태우는 화로가 놓여 있었다.[41]

희생 제물을 땅에 묻거나 물에 던져버리는 처리 방식은 주로 地神이나 川神에 대한 제사에서 이용되는 것이며, 땅에 묻는 것을 '埋(薶)', '예(瘞)" 또는 '감(坎)'이라고 한다. 고대 중국의 제사 명칭에 대해 중요한 정보를 제공해 주는 『爾雅·釋天』에서는 "祭地曰瘞薶, 祭山曰庋(기)縣[42], 祭川曰沈浮"라고 전한다. 또 『주례』의 「대종백」에서는 "以貍(薶)沈祭山林川澤"이라고 하며, 『의례』의 「覲禮」에서는 "祭山丘陵, 升. 祭川, 沈. 祭地, 瘞"라고 기록하고 있다.

---

41) 『사기』 「봉선서」 "已祠, 胙余皆燎之.(제사가 끝나고 나면 제사지낸 고기는 모두 태워버린다.)"라고 쓰고 있다.

42) '庋縣'에 대해서는 명확하지 않다.

V. 漢初의 국가 제사

한초의 국가 제사는 古禮를 참조하면서 진나라의 제사 제도를 답습한 것이다.[43] 그렇지만, 漢 왕실은 자기 나름의 독자적인 祀典 체제를 정비하기 위해 새로운 내용을 덧붙이고 있다는 사실 또한 간과할 수 없다. 한초기 제사 제도에 있어 새로운 내용이란, 통일 왕조에 걸 맞는 종교적 통일을 지향하고 있었던 점에서 찾을 수 있다. 다시 말해, 漢 초기의 종교정책은 통일 이전의 각 제후국의 종교적 특수성을 감안하면서 각 지역의 종교 신앙을 漢의 사전 체계 안으로 통일시키는 방안을 강구하고 있다는 것이다.[44]

한나라의 새로운 종교 정책이 통일 전 각 지역(민족)의 고유한 종교 신앙을 포괄하는 조화 정책을 취한 것은 漢의 문화적 성격상 필연적인 결과였다고 말할 수 있다. 사실, 한나라는 문화적으로 독자적인 전통을 가진 지역 문화에 기반을 두고서 발전한 것이 아니었다. 다시 말해, 한나라 왕실이 중국의 각 민족, 지역 전통을 통합하기 이전에 漢 문화라는(楚, 蜀, 秦, 齊, 荊 이 나름대로 독자적인 문화전통을 가진 것과는 달리) 독자적인

---

43) 한나라 초기의 유교 제사 제도의 기초자는 진나라의 박사였던 叔孫通이었다. 특히, 漢 王室의 종묘제사는 叔孫通의 손에 의해 제정된 것이다. 한나라 초기의 국가 제사에 관해 상세한 정보를 제공해 주는 『사기』의 「봉선서」에서는 제사 제도에 대한 한 고조의 입장을 보여주는 詔를 제시하고 있다. "吾甚重祠而敬祭, 今上帝之祭及山川諸神當祠者, 各以其時禮祠之如故."

44) 「봉선서」는 그러한 사정을 다음과 같이 전해주고 있다. "令祝官立蚩尤之祠於長安. 長安置祠祝官女巫. 其梁巫祠天, 地, 天社, 天水, 房中, 堂上之屬. 晉巫祠五帝, 東君, 雲中君, 司命, 巫社, 巫祠, 族人, 先炊之屬. 秦巫祠社主, 巫保, 族纍之屬. 荊巫祠堂下, 巫先, 司命, 施糜之屬. 九天巫祠九天, 皆以歲時祠宮中. 其河巫祠河於臨晉, 而南山巫祠南山秦中. 秦中者, 二世皇帝. 各有時日."

지역 전통이 존재했던 것은 아니다. 위의 인용문에서 보듯이, 한 이전에 존재했던 다양한 지역문화 전통이 종합되고 통합된 결과 비로소 등장한 것이 한나라의 문화였다. 결국, 한의 문화란 한나라의 통일 이전에 존재했던 다양한 지역 전통의 종합체를 의미하는 것이다. 독자적인 민족 전통이나, 문화적 전통을 가지지 못했던 漢나라 왕실은 어느 한 문화적 지역 전통을 특별대우하지 않고 공평하게 중립적인 입장에서 각 지역 전통을 종합적으로 수렴하는 정책을 취함으로서, 명실 상부한 통일 제국을 만들어 내고자 했던 것이고, 그러한 통합정책이 종교 정책에 그대로 반영되고 있는 것이다.

이런 종합적인 성격을 가진 한나라 초기의 국가 제사 체계의 하나의 특징은 지상신 내지 최고신이 명확하게 존재하지 않는다는 것이다. 일반적으로 종교사의 전개에서, 다민족 혹은 다부족이 통일을 이루어 연합체적 통일왕국이 된 경우, 통일의 주체가 된 민족 내지 부족의 최고신이 새로운 통일왕국의 지상신(최고신)으로 승격하는 것이 보통이지만, 漢 왕실은 독자적인 민족이나 부족 전통을 가지고 있지 않았기 때문에, 통일 왕국의 문화적 주체로서 독자성을 주장할 수 없었고, 따라서 피정복 부족(민족)의 문화를 공정하게 수용하는 길을 선택할 수밖에 없었을 것이다. 따라서, 명확한 지상신 개념이 나타나기 위해서는 어느 정도 시간이 흘러야 했으며, 한나라가 정치적으로 경제적으로 상당한 안정을 얻어가던 무제기에 이르러 그 시기가 무르익었다고 말할 수 있다.

漢 왕조가 전국을 통일하던 당시에는 어느 한 지역의 문화적 전통과 특별한 친연성을 가지지 않았던 유가 이념은 오히려 보편 이념으로서 새로운 통일 왕조의 중심이념이 될 가능성이 높았다고 볼 수 있다. 그리고, 춘추전국 시대의 문화적 지역주의를 부정하고, 할거 상태 이전의 주나라 전통을 잇고 있다고 주장하는 유가 전통이야말로 새로운 통일 이념으로 가장 설득력을 가질 수 있었음도 중요한 요인이었을 것이다.

통일 이전의 다민족의 종교적 습속을 그대로 종합한 결과 漢 초기의 사전 체계에서는 명확한 지상신이 존재하지 않았다. 고조는 권력을 장악

한 후, 水德을 표방했던 秦의 정통성을 인정하지 않고 漢이 水德을 이었다고 주장하였으며, 水德에 해당하는 黑帝를 北時(북치)에서 제사지냈다. 그러나, 오제에 대한 제사는 祝宮이 대리 제사를 지냈으며 고조 본인이 직접 참여했던 것은 아니다.(「사기, 봉선서」) 그러다가 漢 文帝 때에 이르러 "古者天子夏親郊, 祀上帝于郊."라는 진언을 받아들여 황제가 직접 南郊로 나아가 오제에게 제사를 드리게 되었다. 나중에 또 다시 방사 新垣平의 건의를 받아들여 渭陽에 五帝廟를 건립하였고, 궁궐의 장문 바깥에 오제단을 건설하여 문제가 직접 제사를 드렸다.(「봉선서」) 이처럼 상제가 하나가 아니라 다섯이며, 그 다섯의 天帝(五帝)에 대한 제사가 국가의 가장 격이 높은 제사로 시행되었던 한 초기의 상황은 당시 중앙 집권적인 천자의 지상권위가 아직 확립되어 있지 않았던 정치 상황을 반영하는 것이라고 중국의 사상사가 후외려는 평가하고 있다.[45] 다시 말해, 초현실적 신적 세계의 질서가 확립되지 않고 명확한 지상신이 등장하지 않는 제사 제도는 정치적으로 황제 지배 질서가 아직 확립되지 않은 상황을 보여주고 있다는 것이다. 그러나, 정치 제도와 종교 신앙을 동일시하는 후외려의 평가를 비판 없이 그대로는 받아들일 수는 없을 것이다. 왜냐하면, 정치적으로는 일단 통일을 이룬 것을 기정 사실화 한다고 해서, 그것이 곧바로 고유한 종교 전통을 가지고 있던 각 지역의 민중적 차원의 신앙을 단박에 통일한 것을 의미하는 것은 아니기 때문이다. 신앙의 변화가 제도의 변화처럼 순식간에 이루어지는 것이라고는 예상할 수 없기 때문에, 한초에 오제를 제사지내는 상황이 곧 황제권의 확립이 이루어지지 않았다는 평가로 이어질 수는 없다. 그렇긴 하지만, 한나라 초기의 시점에서 새로운 통일 왕조로서 중국의 각 민족을 재통일한 한나라의 종교는 아직 안정된 체계를 가지고 있지 못했다는 것만은 확인할 수 있을 것이다.[46]

---

45) 侯外廬 편, 『中國思想通史』, 제2권, p.85.

46) 천신 제사의 측면에서 아직 중앙 집권성을 확보하지 못했던 한 초기의 종교 상황에서, 한 왕실은 宗廟 祭祀를 확립함으로써 정치적 중앙 집권의 상징성을 확보하려고 노력했다고 볼 수 있을 것이다. 『西漢會要』 권

한 무제가 즉위하면서 한 나라의 통일 정국은 어느 정도 안정을 얻어간다. 통치 계급 내부의 분열이 어느 정도 극복되었을 뿐 아니라 흉노족에 의한 외부적 위협도 해소된 상황에서, 통치자는 통일 왕조의 체제를 정비하기 위해 힘을 집중할 수 있는 여력을 얻게 된 것이다. 그러한 구체적인 노력이 가시화된 사건이 대일통에 걸맞는 제사 제도와 예악 제도의 정비였다. 그리고 이 시기에 발생한 유교의 정통화라는 정치-종교적 사건은 국가 제사 제도의 정립과 예악 제도의 정비를 위한 이론적 근거를 확보해 주었다. 통일 왕조의 정통 이념으로서 유교가 제시한 것은 '尊王'과 '大一統'이라는 관념이었다. 그리고 그 이념은 국가 제사의 차원에서는 구체적으로는 지상신인 상제에 대한 제사를 정비하는 것과 연결되어 있다. 즉, 한 나라 초기에 국가 제사의 대상이었던 五帝에 대한 제사를 대신하는 至上神과 그 신에 대한 제사라는 관념이 등장한 것이다. 유교 국가의 지상신 관념의 등장에 있어 중요한 역할을 담당한 인물이 동중서였다. 동중서는 '尊天'의 개념을 근거로 천을 의지적인 주재자이며, 지존적 신이라고 이해한다. 따라서, 인간의 주재자인 王者는 오제가 아니라 유일한 주재자인 天에 대해 제사를 드려야 한다는 것을 주장한다. 그러한 주장은 존천 사상에 근거한 왕권 신수설적인 관념으로 이해할 수 있다. "天은 천신의 군주이기 때문에 왕자가 가장 존중해야 하는 존재이(天者, 天神之君也, 王者之所最尊.)"[47]기 때문에, "옛날부터 천자의 예는 교제보다 더 막중한

6-7의 기록에 따르면, 한 초에 대규모의 宗祖廟 건립과 빈번히 실행되었던 종묘에서의 제사활동을 확인할 수 있기 때문이다. 한 왕실은 오제에 대한 제사를 드리는 다신 숭배적 상황에서 아직 지상신 관념을 확립하지는 못했지만, 전국 각지에 漢室 宗親의 廟堂을 건립하여 각 지역의 지방관들에게 제사를 드리도록 하는 제도를 창설함으로써, 중앙집권적 권력 유지를 꾀했다고 말할 수 있을 것이다. 이처럼, 전국 각지에 한실의 종묘를 건립하여 종묘의 제사를 중시하는 종교 제도의 시행은 정치적 집권화의 상징이기도 하지만, 漢의 통치자들이 표방한 '以孝治天下'의 이념과도 표리를 이루는 것이었다.

47) 『春秋繁露, 郊義』.

것은 없다(古者天子之禮, 莫重于郊.)"[48]라고 동중서는 국가 최고 제사로서의 교사 제도의 당위성을 강조한다. 동중서의 관심은, 교사를 종묘의 제사보다 우위에 둘뿐만 아니라 다른 모든 신에 대한 제사보다도 우위에 둠으로서, 교사를 천자의 특권을 상징하는 국가 제사로 승격시키는 것에 있었다. 종교 제사의 '존천' 관념이 정치적인 '존왕' 관념과 연결되고 있는 것이다.

48) 『春秋繁露, 王道』

【日文摘要】

古代儒教の禮論と國家祭祀

琴章泰 / 李容周

社會秩序の原理である禮は群體あるいわ共同體を前提とする概念である．だから共同體を無視しながら禮に關して論ずることはあまり意味がない．禮は共同體的人間の意味交換のために約束された身ぶりである．禮は社會關係のなかで自我あるいは主體の正體性の確立をめざすという点において單純な形式的身ぶりだけおさすものではない．形式的身ぶりに限定して理解する限り，　禮は保守的で停滯的である形式的行動樣式として受け入れられる素地がある．孔子がたえず强調する禮は自己(己)と他者(人)，個人と共同體のあいだに必然的に存在する緊張と葛藤を念頭においながら，文化的人間に要請される洗練された人格の表現としての身ぶりである．すなはち禮は單純な本能的行動ではなく，共同體的存在として人間の正體性をあらわす身ぶり，　社會的に意味が與えられた實踐の體系である．

儒教の禮を宇宙論的に根據づく『禮記』の論理にしたがえば，　禮は物事の窮極的原理(物之致)(「禮器」)，すなはち，自然を含めて存在すべてのあらゆるもののベスになる原理(理)である．「樂論」では，“禮也者，　理之不可易者”という．存在の窮極的ん原則はなれない人間の行爲の規範が　禮であると意味賦與したのである．禮にかなう行爲は神神にささげる祭祀または國家の構成など生活の全般的領域で要求される．禮は儒教的な神聖を現實に實現する形式的身ぶりであるから禮全體が宗教的含意をもつとみることができる．禮を實踐することは人間の現實そのものすべてを宇宙的理法(神聖)の次元まで引き上げろうとする志向をもっていりのである．『禮記』は禮が人間生活全領域を包

括する宇宙的行動の秩序であるという事實を表現している．

『儀禮』でこまかく規定する冠・婚・喪・祭・聘・覲など各種の禮的行動は人間を人間らしくさせる秩序の實現であり文化的に洗練された身ぶりである．ただ規則を墨守することが禮ではない．規範の根本をなす仁(愛)と義(正義)の精神を理解する前提の上で禮の實踐が要求される．その意味で孔子はいう．“君子義以爲質，禮以行之” 禮の精神(義)が抜けられたままの禮の實踐は虛禮である．

秦漢時期，儒家の思想は禮にかんする談論を中心に展開された．先秦儒家の中心概念は仁,義,禮であった．それら各各の强調点はちがうが相互聯關されている觀念であった．特に、 社會規範の樹立とその規範による秩序の確立を强調する禮は孔子によって儒家の核心概念として提示されたし， 孟子と荀子をへて儒家的社會秩序と同じ意味をもっつ概念として理論化された．

秦漢時期の儒家の禮論は基本的に荀子の禮の理論を繼承して發展させながら，禮の性格および禮と人間の關係，禮の宇宙論的起源らに關する一般理論を提示したという点でその特徵を發見することができる．また人間 行爲の理想として中庸が存在論的ないし宇宙論的根據をもつことを力說している「中庸」篇が『禮記』の重要な部分を構成している事實を考えれば，禮と中庸(中道)を連結する觀點は秦漢儒家の禮論の性格をよく見せる例である．一方， 禮が人間社會の秩序を維持する役割りをすることお强調する「坊記」は禮を‘堤防’であると說明する．

禮は人間行爲の基準を設定してくれる文化的外部規範である．文化的規範であるから， 政治的强制をともなう法とはことなる次元をもつ．禮が節制を通し人と人のあいだの葛藤と衝突をゆるめる機能をもつというのは先秦儒家の共通認識であった． そこからもう一歩でて，「檀弓」では禮が個人の內部で發生し衝突し葛藤する情慾を調和させる機能をもつという．外部的强制によって賦課されるのではなく，內面化された道德性にまで昇華されたのが禮であるという事實を强調しているのである．

もう一方，禮は社會的差別正當化する原理として規定されている．人間社

會のなかで完全な　平等は不可能であるというのが儒家の社會思想の核心にある．社會が作動するためには,とんな　形式であり，差別とその差別に立脚した役割りの分擔が必要である．その役割り分擔にともなう差別を承認する規範がほかない禮であると理解している．儒家は禮に立脚して適切な差別を通して社會的葛を解消することができると主張する点であらゆるかたちの差別の撤廃を主張する道家적，あるいは墨家的ユトピア思想と對立する．

またひとつ，儒家禮論で重要な事項は差別の基準が固定不變のことではないことを承認することである．古代の聖王が制定した禮は判斷の標準にならなければできないが，　その標準は不變するのではない．禮の適切さを判斷する基準は時宜性道義性である．