

ISSN 2713-9638

經 學

1

2020. 2.

韓國經學學會

〔한국경학학회 창립 및 주요 학술대회〕



〈한국경학학회 창립총회 2011. 2. 12.〉



〈서울대 규장각한국학연구원 공동학회 2015. 10. 23 〉



〈서울대 인문학연구원 공동학회 2018. 1. 31〉



〈한국고전번역학회 · 한국고전번역원 공동학회 2019. 5. 25〉

[창간 기념 축하 휘호]

千里之行
始於足下

經學
諸君子共勉

黃俊傑
二〇〇九年元月



〈黃俊傑 授教님이 『經學』 창간 기념을 위해 보내준 휘호〉

간행사

한국경학학회는 한국을 비롯한 동아시아의 경학을 종합적으로 연구하려는 목적으로 2011년 출범하였다. 그리고 창립 준비부터 10년여의 시간이 지나 이제 학술지 『경학』을 세상에 내놓게 되었다.

경학은 유가의 경전과 직간접적으로 관련된 연구를 행하는 학문이다. ‘지금’ ‘여기에서’ 유가의 사회적 역할에 대한 수많은 논란에도 불구하고 학문적으로든 아니면 우리의 정신세계를 구성하는 요소에 있어서든 유가는 여전히 연구되어야 할 가치가 충분하다.

경학이 과거에 가졌던 세상을 경영한다는 경세학적인 입장은 아직 유효하다. 물론 사회의 변화로 전통시대 제시된 윤리와 규범 등을 현재를 살아가는 우리에게 그래도 적용할 수는 없다. 하지만 그 내면에 담겨있는 정신은 현대적 변용을 통해 재해석되고 재논의 된다면 우리에게 큰 의미로서 다가올 수 있다. 그런 점에서 경학은 과거의 학문이면서 동시에 현재의 학문이다.

경학은 가장 기초가 되는 학문이다. 경학은 문학, 역사, 철학 등의 인문학이든 정치, 경제 등의 사회과학이든 동아시아를 이해하려는 목적을 갖고 있는 모든 학문에 있어서 그 바탕이 되는 기초 학문이다. 당장의 효과만을 요구하는 세상의 풍토가 기초를 경시하려는 경향이 없지는 않지만, 뿌리가 없이 줄기와 잎이 있을 듯 없듯이 경학이 없다면 동아시아 관련 학문의 깊은 연구는 불가능해진다. 이 점에서 경학은 가장 기초가 되는 학문이다.

경학은 통합적, 융합적인 학문이다. 경학은 특정 전공만으로 접근했

을 때 그 진면목을 알기 어려운 점이 있으며 언어학, 문학, 철학, 문헌학 등 여러 전공자들이 함께 연구하고 한국, 중국, 일본 등 동아시아 한자 문화권 연구자가 함께 해야 하는 분야이다. 이 때문에 경학은 융합적인 학문이다.

우리 한국경학학회는 젊은 학회이다. 그것은 역사가 짧아서가 아니고 참석하는 학자들의 면면이 그러하다. 학회가 만들어지지 전까지 우리의 회원들은 경학이 가장 기초가 되는 학문임에도 별도의 학회가 없다는 점 때문에 여러 전공과 기존의 학회 속에 섞여서 그 특성을 발휘하지 못하고 지내왔다. 이 때문에 문사철과 한중일이라는 개별 전공자 중에 경학에 관심을 갖고 경학을 더 깊이 공부하고 싶어 하는 젊은 학자들이 모여서 학회를 만들고자 노력하였고 몇 분 원로 선생님들의 격려와 지지를 얻어서 학회를 만들게 되었다. 그렇기 때문에 우리 학회의 회원들은 젊고 학문적 열정으로 공동의 목표를 갖고 있다.

우리 학회는 몇 년 동안 매달 공부 모임도 했었고 또 주기적으로 단독의 혹은 연합의 학술행사도 개최하면서 그렇게 지난 10년을 달려왔다. 그리고 이제 우리의 학술지 『경학』을 창간하게 되었다.

새로운 학술지의 등장은 학계를 위해 당연히 축하할 일이다. 그럼에도 최근 학술지의 창간은 매우 어려운 일이다. 그것은 현실적인 여건 때문이다. 한국연구재단의 등재지 시스템이 시작된 이후, 창간 후 최소한 3년이 경과되지 않으면 등재후보지의 신청자격이 주어지지 않으며 그 이전까지 학술지에 게재된 소중한 논문은 업적으로서 평가를 받기 어렵다. 이는 소외 분야나 새로운 창의적 분야의 학문이 학술세계에서 자리 잡기 어려운 여건으로 작용하며 학술지의 필요성에도 불구하고 학술지의 창간에 쉽게 나서지 못하도록 만든다.

우리의 새로운 학술지에 논문을 투고해주신 분들은 이런저런 업적평

가에서 받게 될 손해를 기꺼이 감수하면서까지 학회에 대한 애정이 있는 분이다. 이 때문에 『경학』의 간행을 앞두고 우선 이분들에 대한 감사의 마음을 표하지 않을 수 없다. 몇 분의 원로 교수님과 경학 분야를 전공하는 해외의 연구자께서도 소중한 논문을 보내주셨다. 이 또한 우리 학회가 갖는 중요성과 가치를 설명하는 일이 아닐 수 없다. 이번 창간호에는 학회 편집위원회가 주축이 되어 그동안 연구된 상서학과 시경학 관련 연구 성과를 정리한 글이 포함되어 있다. 앞으로도 국내 경학의 연구 성과를 정리하는 것은 『경학』의 주된 역할 중의 하나가 될 것이다. 중요한 연구서적에 대한 서평은 어느 분야이든 학술논문만큼이나 필요한 일이다. 경학과 관련된 국내외 연구서적에 대한 서평은 우리 학술지에서 계속될 것이다.

끝으로 『경학』의 창간을 기다려주고 격려해주신 분들, 소중한 글을 직접 내 주신 모든 분, 그리고 학술지 간행과 관련된 모든 수고를 열정적으로 해내신 편집위원회 여러분께 감사를 드린다.

2020년 2월

한국경학학회 회장
이 강 재

經學 1

2020. 2.

간행사 이강재 / v

〈연구논문〉

한국경학연구에 대한 回顧와 向方 崔錫起 / 1

조선사대부 정치와 ‘正心’ 해석 姜智恩 / 61

한유 · 이고 『논어필해』 연구 김주옥 · 이강재 / 83

『經傳釋詞』에서의 工具書 활용

— 小學書を 중심으로 신원철 / 109

『詩經』에 나타난 平民의 政治意識 박순철 / 127

「親切」: 朱子讀書法의 一個關鍵詞 黃俊傑 / 163

屈萬里先生的《尚書》研究 林慶彰 / 191

論《儀禮》賈疏 彭 林 / 209

東亞儒家親情倫理觀

— 以「親親相隱」論所作之考察 金培懿 / 235

高拱《論語》詮釋的特色 唐明貴 / 273

〈연구사〉

최근 5년(2014.01~2019.10)간 국내 시경학 연구 현황 洪裕彬 / 291

최근 5년(2014.01~2019.10)간 국내 상서학 연구 현황 李殷鎬 / 301

〈서평〉

- 최재목 교수의 『동아시아 양명학의 전개』 김용재 / 311
- 황준걸 교수의 『중국맹자학사』(원제: 『孟學思想史論』Ⅱ)
— 맹자학의 시야와 연구방법론을 중심으로 함영대 / 321

〈원로 회고〉

- 나와 經學의 邂逅 김학주 / 343

〈부록〉

- 한국경학학회 연혁 / 349
- 한국경학학회 회칙 / 352
- 한국경학학회 논문투고 규정 / 356
- 한국경학학회 편집위원회 규정 / 363
- 한국경학학회 연구윤리 규정 / 368
- 經學 論文 審査書 / 378
- 한국경학학회 임원 / 379
- 회원가입안내 / 380
- 원고 모집 안내 / 381

한국경학연구에 대한 回顧와 向方*

崔錫起**

1. 머리말
2. 경학의 연구 분야 및 개념·범주의 문제
3. 한국경학연구에 대한 回顧
4. 한국경학연구의 문제점과 向方
5. 맺음말

■ 국문요약

이 글은 한국경학에 대한 연구 현황을 돌아보고 문제점을 지적하는 한편, 앞으로 나아가야 할 向方을 살핀 글이다. 이 글에서 필자는 한국경학 연구의 나아갈 방향을 1) 주자의 설을 비판적으로 수용하여 계승 발전시키려는 경학관을 가진 경학가들의 경학적 특징과 그런 경학가들의 경학적 전통을 추적하는 일, 2) 주자의 衆說을 정리하여 定說을 확정하고 후대의 여러 설 중 주자의 本意와 다른 설을 分辨하여 주자 설의 정통성을 확립하려 한 경학가들의 경학적 특징과 그런 경학가들의 경학적 성과와 의의를 조명하는 일, 이렇게 크게 두 줄기로 잡았다. 그리고 구체적인 방안으로 다음과 같은 점을 열거하였다. 1) 기왕에 연구되지 않은 다수의 경학가에 대한 연구가 시급히 이루어져야 한다. 2) 한 연구자가 특정 경학가의 경학을 전체적으로 연구할 것이 아니라, 각 경전별로 전문적인 연구가 이루어져야 한다. 3) 중국 경학과 비교 연구가 함께 이루어져야

* 이 글은 『대동한문학』 제19집(대동한문학회, 2003)에 실린 「한국경학 연구의 회고와 전망」을 수정 보완한 것이다.

** 경상대학교 한문학과 교수 / E-mail: 5913skc@hanmail.net

한다. 4)문자학·성운학 등 소학방면의 연구도 필요하다. 5)이와 같은 연구가 축적되고 나서 각 경전별로 경학사가 서술되고, 이를 종합하여 한국경학사가 서술되어야 한다.

주제어 : 한국경학, 중국경학, 경학가, 경학연구, 주자학

1. 머리말

經學이란 무엇인가? 인문학을 공부하는 학생들에게 ‘경학이란 무엇인가?’라고 물어보면, 대부분 고개를 가우뚱한다. 이처럼 경학은 우리 시대에 이미 잊힌 학문이 되어 버렸다. 이런 현실을 있는 그대로 인정한다면, 먼저 ‘경학이란 무엇인가?’라는 물음을 던지고, 그 화두를 따라 실마리를 찾아 나서는 것이 순리일 것이다. 이런 관점에서 본 주제에 대한 논의에 앞서 경학의 개념과 범주를 먼저 살펴보기로 하겠다.

기실 우리나라 현대학문 체계에서 경학의 개념이나 범주 등의 문제에 대한 본격적인 검토나 담론이 별로 없었다.¹⁾ 그러므로 이 문제를 논의해 보는 것은 의미 있는 일이 될 것이다. 그 다음 이 글의 본론에 해당하는 기왕의 한국경학 연구를 회고하면서 몇 가지 문제점을 지적한 뒤 앞으로 나아갈 방향을 제시해 보도록 하겠다.

이 글은 한국경학에 국한해 논의한 것이므로, 중국경학에 대한 연구와 상호 비교하거나 그 영향관계를 고찰하는 일은 하지 않기로 한다. 그리고 논의의 편의를 위해 기왕의 한국경학에 관한 연구 성과물을 부록에

1) 金慶天의 「韓國에 있어서 經學研究의 現況과 課題」(315)란 논문에서 이 문제를 언급한 것 외에는, 필자가 아직 확인한 바가 없다. 이 논문은 제목에서 드러나듯이, 한국에 있어서의 한국 및 중국의 경학 연구를 모두 포함하는 글이므로, 본고의 시각과 상당히 다르다는 점을 미리 언급해 둔다.

신고 일련번호를 부여한 뒤, 본문에서는 그에 해당하는 일련번호만을 괄호 속에 표기하여 논하기로 한다.

본고의 부록에 실린 ‘한국경학연구 논문목록’은 1950년대부터 2003년까지 발표된 한국경학 관련 논문을 수집 정리한 것이다. 2003년 이후에 발표된 논저를 모두 수집해서 함께 논의를 해야 마땅하지만 여러 가지 이유로 그렇게 하지 못하였다. 따라서 본고에서 논의한 것 외에도 한국경학 관련 논저가 상당히 많다는 점을 미리 밝혀둔다.

그렇지만 2003년 이후 지금까지의 연구동향으로 볼 때, 각 경전별 또는 경학가별 연구 성과가 양적으로 많아지고 다양해지긴 했지만, 전체적인 연구 성향은 종전의 흐름에서 크게 벗어나지 않고 있다. 그러므로 기왕의 한국경학연구를 회고하고 문제점을 추출하는 데에는 이 정도의 자료만으로도 별 문제가 없을 것이라 여겨진다.

2. 경학의 연구 분야 및 개념·범주의 문제

경학이란 개념을 논의하기 전에 우선 경학이란 학문분야가 오늘날 어디에 속하는지를 살펴보기로 한다. 국민의 정부가 들어선 뒤 한국학술진흥재단이 새로운 모습으로 바뀌어 갈 때, ‘선도자연구지원’이라는 항목이 생겨 필자는 의욕적으로 신청을 위한 준비를 했다. 그런데 막상 온라인접수를 하려고 하니, 한국경학은 접수할 분야가 마땅치 않았다. 당시에는 한문학도 국문학의 ‘고전문학’ 속에 들어 있을 때였으니, 경학이라는 분야가 있을 리 만무했다. 국문학의 고전문학에 응모해봤자 떨어질 것은 불을 보듯이 뻔했다. 궁여지책으로 ‘한국철학’의 분야에 들어가 신청을 했는데, 결과는 보기 좋게 낙방이었다. 이처럼 불과 10여 년 전까지만

해도 한국경학은 연구신청을 할 분야조차 없었다.

이처럼 현대학문체계에서 경학은 그 존재가치를 인정받지 못하고 있었다. 그런데 최근 몇 년 사이에 분위기가 많이 달라졌다. 한국연구재단의 ‘연구분야분류표’에 의하면, 중국경학은 ‘인문학>중국어와문학>중문학>경학(중문학)’으로 분류되어 있고, 한국경학은 ‘인문학>한국어와문학>한문학>한국경학’으로 분류되어 있다.

몇 년 전까지만 해도 한문학이 국문학의 고전문학에 들어 있었고, 한문학의 분야가 생긴 뒤에도 한문학에는 ‘한시’와 ‘산문’으로 분류되는 것이 고작이었다. 그런데 지금은 ‘한국어와문학’이라는 분야에 ‘국어학’·‘국문학’·‘국어교육’·‘한문학’ 네 분야로 나누어져 있고, ‘한문학’의 분야에는 다시 ‘한시’·‘한문산문’·‘한문소설’·‘한문비평’·‘한국경학’·‘한문교육’·‘한자학어학’ 등 일곱 개의 세부분야로 나뉘어 있다.

이 분류에서 우리가 주목할 점은 ‘한국경학’이나 ‘중국경학’이 모두 철학분야에 들어 있지 않고, 문학분야에 들어 있다는 것이다. 경학이라고 하면 언뜻 철학과 근접하게 느껴진다. 실제로 초기에 경학을 연구한 사람들을 조사해 보면, 대부분 철학을 전공한 학자들이다.²⁾ 그런데 지금은 왜 한문학의 분야에 들어 있는 것일까? 철학을 전공하는 학자들의 입장에서 보면 의아하게 여길 일이다.

이 문제에 대해 학문영역을 떠나 진지하게 한 번 생각해 볼 필요가 있다. 경학은 사상의 基底이고, 철학은 사상의 精華이다. 사상의 기저를 탐구하는 일은 우선 텍스트 전체를 잘 이해해야 하고, 그에 따른 異說들을 逐條審議하듯이 정밀하게 살피는 작업이 필요하다.

2) 경학에 대한 본격적인 연구는 1960년대 李乙浩·李丙燾에 의해 시작되었다. 그 뒤 1970년대에도 그 연장선상에서 이을호·柳正東·李簾衡·尹絲淳 등에 의해 연구가 진행되었다. 이 가운데 이병도를 제외하고는 모두 철학을 전공한 학자들이다.

오늘날 한국철학 분야에서는 사상의 정화에 해당하는 형이상학적 명제들을 탐구의 대상으로 삼고 있다. 예컨대, 최근에 나온 『조선유학의 개념들』³⁾이란 책의 목차를 보면, 太極·理氣·陰陽五行·鬼神·天地·天人之際·本然之性·氣質之性·心統性情·人物之性·四端七情·人心道心·未發已發·知覺·涵養省察·格物致知·知行 등으로 구성되어 있다. 이 책의 소제목이 말해주듯이, 한국철학의 영역에서는 이러한 철학적 주요 명제를 해명하는 데 관심이 집중되고 있다.

이런 연구는 사상의 정화를 해명하는 일이므로 사상사연구에서 가장 중요한 일임이 틀림없다. 그러나 경학을 연구하는 데 있어 이와 같은 방법이나 시각을 위주로 한다면, 텍스트 전체를 검토하지 않고 특정 명제만을 가려 뽑아 논의하는 폐단이 발생할 것이다.

예전의 경학가들도 이런 주요명제에 대해 논설을 편 경우가 많지만, 경학 자료는 대체로 경전의 문구를 따라 해석하면서 筌疑하거나 辨疑한 것들이 대부분이다. 따라서 경학연구가 이런 주요명제들에만 매달린다면, 전체를 보지 않고 일부분에만 천착하는愚를 범할 가능성이 높다. 이런 점에서 한국경학은 한국철학의 분야보다는 한문학분야⁴⁾에 분류되는 것이 바람직하다고 생각한다.

그러나 경학이 한문학의 분야에 들어 있다고 해서, 경학연구를 한문학 분야의 전유물로 여겨서는 곤란하다. 경학연구는 어느 특정 학문분야

3) 한국사상사연구회 편, 예문서원, 2002.

4) 한문학이란 한국한문학을 말하는 것으로, 우리나라 선인들이 생산한 한문으로 표기된 문학을 말한다. 따라서 협의의 한문학은 오늘날의 관념으로 보면 문학의 영역임을 부정할 수 없다. 그러나 과거에는 문학의 영역이 독립적이지 않았고, 문학을 하는 사람들도 문학의 영역에 국한하여 글을 쓰지 않았다. 그러므로 사상·역사·문화·예술 등의 분야와 공통분모를 형성하는 부분이 많은 바, 이를 오늘날의 시각으로 엄격히 구분하면 오히려 더 큰 모순에 빠질 수 있다. 필자는 광의의 한문학에서는 공통분모에 해당하는 부분을 적극적으로 포괄해 연구하는 것이 바람직하다고 생각하며, 이런 관점에서 경학도 한문학의 분야에 포함시키는 것이 타당하다고 본다.

의 독점물이 되어서는 안 된다. 다행히도 지금 우리나라 경학연구는 크게 세 분야에서 진행되고 있다. 하나는 한국철학의 분야이고, 하나는 한문학의 분야이고, 하나는 국사학의 분야이다. 심지어 사회학의 분야에서 연구하는 연구자도 있다.⁵⁾ 어찌 보면 문·사·철의 각 분야에서 균형 있게 연구되고 있다는, 그래서 어느 한쪽으로 편향되어 있지 않고 상호 견제와 조화를 통해 균형을 유지할 수 있다는 장점이 있다. 앞으로도 한국경학 연구는 이런 방향으로 여러 분야에서 다양한 방법으로 연구가 병행되어야 할 것이다.

다음은 ‘경학의 개념을 어떻게 정의할 것인가?’라고 하는 문제를 논의해 보기로 한다. 경학이란 한 마디로 ‘유교경전에 대한 학문’, 즉 ‘유가경전에 대해 해석한 학문’이라고 할 수 있다. 이에 이의를 제기하는 사람은 아마 없을 것이다.

문제는 이런 개념정의에서 ‘유가경전’의 범주를 어떻게 볼 것인가, ‘해석’이란 의미를 어떻게 볼 것인가 하는 점이다. 이를 논의하기 위해 도식적으로 ‘경학’이란 용어가 언제부터 어떤 뜻으로 쓰였는가를 중국 전적에서 모두 찾아 미시적인 관점으로 장황하게 논의할 필요는 없다. 왜냐하면 중국경학사를 거시적으로 살펴보면, 경학의 개념이 저절로 정리될 수 있기 때문이다.

漢나라가 들어선 뒤 유가사상이 정치적 이념으로 정착되면서 유가경전은 학문의 주요교과목이 되었고, 각 경전마다 박사가 세워져 전문적으로 특정 경전을 연구하는 풍토가 조성되었다. 당시는 진시황 때의 焚書·坑儒를 거친 시기로, 세상에서 사라졌던 경전을 복원하는 과정이었기 때문에 字句에 대한 訓詁가 주를 이루었다.

5) 예컨대, 사회학을 전공하는 鄭一均은 다산 경학을 연구하여 『茶山 四書經學 研究』(일지사, 2000)를 펴내기도 하였다.

훈고란 ‘언어으로써 언어를 해석하는 것’을 말한다.⁶⁾ 즉 이 지역의 언어로 저 지역의 언어를 해석하거나, 지금의 언어로 예전의 언어를 해석하는 것을 말한다. 한나라 때 경전을 복원하면서 훈고가 성행하였던 것은, 한나라 때의 언어·문자와 周나라 때의 언어·문자가 달랐기 때문이다.

이런 학풍은 위진남북조 시대를 거쳐 당나라에 이르러서는 義疏學으로 발달하여, 자구의 뜻을 풀이하는 정도에서 그치지 않고 자구나 구절의 의미를 상세히 해설하는 단계로 나아갔다. 이는 비단 유가경전의 해석에서 나타난 풍조일 뿐만 아니라, 불교경전의 해석에서도 나타나는 현상으로 그 시대의 일반적인 사조였던 것이다.

그러다 송대에 이르면, 이처럼 지리하고 장황하게 해설하는 학풍에 대해 반성이 싹트게 되어, 經文에 담긴 本旨가 무엇인지를 찾자는 義理 위주의 해석이 유행하기 시작하였다. 이런 송대의 새로운 학풍은 유학의 사유체계를 새롭게 구성하여 新儒學을 만들어냈고, 위축되었던 유학을 새롭게 부흥시켰다.

이처럼 참신한 역할을 하던 宋學의 義理主義 해석도 후대로 내려오면서 병폐가 생겨, 자구의 훈고를 통하지 않고 제멋대로 경문의 의리를 논하게 됨으로써 臆測과 推斷의 폐해가 발생하게 되었다. 그리하여 이에 대한 반성으로 명말청초에 이르러 漢學으로 돌아가자는 구호 아래 考證學이 나타나게 되었다.

이처럼 중국경학은 전시대의 학풍에 대한 반성을 통해 그 폐단을 극복하기 위한 새로운 방법이 부단히 제기되면서 발전해 왔다. 즉 전대의 설에 대한 비판적 수용과 새로운 방법론의 모색이 끝없이 강구되면서 경학은 발전해 온 것이다. 이런 중국경학의 역사를 돌이켜 보면, ‘경학은 훈고·의리·고증 등의 방법으로 유가경전에 대해 해석한 학문’이라 정

6) 楊端志, 『訓詁學』 上卷, 山東文藝出版社, 8면 참조.

의할 수 있다.⁷⁾

일단 경학의 개념을 위와 같이 정의하고 나면, 다음으로 ‘유가경전의 범주를 어떻게 규정할 것인가?’, ‘해석의 범주를 어디까지로 한정할 것인가?’ 하는 문제들이 대두된다. 우선 ‘경학의 범주를 어떻게 설정할 것인가?’를 생각해 보기로 한다.

경학의 범주는 시대마다 다르게 일컬어졌기 때문에 단정하기는 어렵지만, 오늘날의 입장에서 보면 일단 북송 때 확정되어 그 후 줄곧 기본경전으로 일컬어진 ‘十三經’을 기본 텍스트로 보지 않을 수 없다.⁸⁾

공자 이후로 유가경전은 기본적으로 詩·書·禮·樂·易·春秋 등 六經 체제였다. 그러다 한나라 때에 이르러서는 六經 중 樂經이 빠지면서 五經 체제가 되었다. 그 후 당나라 때에 이르면 九經 체제가 되고, 북송 때에 이르러서는 十三經 체제로 확정되었다. 그리고 비로소 한나라 때부터 북송 때까지의 설이 十三經注疏로 정리되었다.

한편 남송 때 朱熹는 『禮記』의 한 편으로 들어 있던 「大學」과 「中庸」을 별책으로 독립시키고, 『논어』·『맹자』와 합쳐 四書 체제를 만들었다. 그리고 이 四書의 해석에 심혈을 기울여 종래의 설과는 다른 새로운 주석을 많이 더하여, 이른바 신유학의 새로운 지평을 열었다.

주희 이후로 『대학』과 『중용』은 신유학의 이념을 담은 주요 경서로 부각되었고, 종래의 오경 체제는 이른바 사서오경 체제로 바뀌었다. 따라서 이때부터는 십삼경에 『대학』·『중용』이 덧붙여져 실제로는 十五經

7) 金慶天은 「한국에 있어서의 경학연구의 현황과 과제」(315)에서 ‘경학’의 개념을 “경학이란 기본적으로 ‘전통시대의 유교국가에 있어서 성인의 도를 탐구하기 위한, 十三經에 대한 그리고 十三經을 바탕으로 전개된 논의와 연구’라고 정의될 수 있을 것이다.”라고 정의하였다.

8) 십삼경에 대해 근세 중국의 학자 蔣伯潛(1892-1956)은 『주역』·『상서』·『시경』·『주례』·『의례』·『춘추』만 經으로 보고, 『예기』·『논어』·『효경』·『이아』는 記로, 『춘추좌씨전』·『춘추공양전』·『춘추공망전』은 傳으로, 『맹자』는 제자류로 보았다. (최석기·강정화 역, 『유교경전과 경학』, 경인문화사, 2002)

체제가 되었다.

주자학이 원·명대에 성행함으로써 명나라 초에는 주자의 주석을 위주로 하면서 송·원대의 주석을 小註로 덧붙인 이른바 四書五經 大全本이 간행되어 명대 이후의 교과서로 자리를 잡았다. 이로부터 『대학』·『중용』도 공식적으로 경서의 권위를 부여받았다.

이렇게 볼 때, 오늘날 경학연구에 있어서 경학의 범주로 넣을 수 있는 경서는 모두 아래와 같은 15종이 기본이 된다. 그리고 조선시대에는 주자가 만든 『小學』이 경서와 같은 반열에 올라 그 위상이 경서와 다를 바 없었다. 실제로 근현대까지 생존한 金槐(1896-1978)은 사서오경에 『소학』을 더하여 經學十圖를 그렸다. 따라서 『소학』을 더하면 연구대상으로 할 경서는 모두 16종이 된다.

여기에 하나 덧붙일 것은, 오늘날의 경학연구는 이런 16종의 경전만을 텍스트로 하는 데에서 그칠 것이 아니라, 경학사까지를 포함하는 것이 되어야 한다는 점이다. 경학사에 관한 연구는 일차적으로 이 16종의 경전에 대한 개별적 연구가 이루어진 뒤 동아시아 경학사적 흐름 속에서 우리나라 경학사의 특징과 의의가 논의되어야 할 것이다.

- 四書 : 『大學』·『中庸』·『論語』·『孟子』
- 五經類 : 『詩經』·『書經』·『周易』·『禮記』·『儀禮』·『周禮』
『春秋左氏傳』·『春秋公羊傳』·『春秋穀梁傳』
- 기타 : 『孝經』·『爾雅』·『小學』

다음은 오늘날 경학연구에 있어서 ‘해석의 범주를 어디까지로 한정할 것인가?’라고 하는 문제를 생각해 보기로 하겠다. 오늘날의 관점에서 볼 때, 위 16종의 경전에 대해 해석하거나 연구한 경학적 성과물을 어디까지 경학연구의 범주에 넣을 것인가 하는 문제가 제기된다. 예컨대 『예

기』의 한 구절을 해석한 경우라면, 그 설이 아무리 장황하더라도 경학연구의 범주에 넣어야 할 것이다. 그러나 『예기』의 구절을 인용하여 자신의 禮說이나 禮學을 전개한 경우는 일단 경학연구의 범주에서 배제하는 것이 바람직 할 것이다. 성리설도 이와 마찬가지로이다.

위 16종의 경전에 들어 있는 문구를 해석한 것이라면 경학연구의 범주에 넣어야 하겠지만, 그렇지 않은 경우라면 제외하는 것이 바람직 할 것이다. 따라서 ‘해석의 범주’도 위 ‘16종의 유가경전을 텍스트로 한 것인가’, ‘그렇지 않은 것인가’로 구분하는 것이 좋을 것이다.

이 글에서는, 경학을 일차적으로 ‘유가경전에 대해 해석한 학문’으로 정의하였다. 그리고 오늘날의 경학은 이를 대상으로 연구하는 학문, 즉 ‘경학연구’로 정의하였다. 또한 ‘유가경전의 범주’를 16종의 경전으로 하고, 그에 관한 ‘해석의 범주’를 16종의 유가경전의 문구에 대한 해석으로 한정하였으며, 이를 벗어난 예설·성리설 등은 경학연구의 범주에 넣지 않는 것으로 규정하였다.

3. 한국경학연구에 대한 回顧

1) 경학연구의 시기별 성향

경학이 현대학문 체계에서 연구되기 시작한 것은 불과 30년 정도밖에 되지 않는다. 그렇지만 편의상 이를 10년 단위로 나누어, 각 시기별로 연구 성향을 살펴보도록 하겠다.

광복 이후부터 1950년대까지는, 儒學이 우리 민족사에 부정적으로 기능하였다는 일반적 통념 때문에 유학연구는 거의 시도되지 못하였다. 그러다 50년대 후반 몇몇 역사학자들에 의해 조선후기의 실학사상이 주

목받기 시작하였고, 1960년대에 들어와 이런 분위기는 더욱 고조되었다.

이 시기 역사학계에서는 식민사관을 극복하고 민족사관을 정립하자는 자각적 반성이 제기되었으며, 그에 따라 내재적 발전론에 입각한 사회경제사 연구가 시작되었다. 그리하여 조선후기 사회에서 근대적 행아를 검출하는 방향으로 연구가 활발해짐에 따라, 조선후기의 사회경제적 변동에 따른 사상적 변화로서 실학사상이 활발히 연구되었다.⁹⁾

1960년대의 대표적인 실학사상 연구자로는 천관우를 꼽을 수 있다. 천관우는 「반계 유형원 연구」(『역사학보』 제2집·제3집)와 「한국실학사상사」(『한국문화사대계』 제6책)에서 실학을 중심으로 하는 조선후기 유학사의 재구성을 시도하였으며, 실학을 實正·實證·實用으로 파악하고 근대 지향적 성격과 민족주의적 성격을 가진 사상으로 파악하였다.

이처럼 천관우 등에 의해 실학사상이 본격적으로 연구되기 시작하면서, 경학에 대한 연구도 싹트기 시작하였는데, 그 先河를 연 연구자가 李乙浩다. 이을호는 丁若鏞의 易學으로부터 경학연구를 시작하였는데, 정약용의 경학을 송대 정주학을 극복하고 원시유학인 洙泗學으로 돌아가려는 사상으로 파악하였다.<002,004,005> 이 외에 역사학자 이병도는 朴世堂의 경학을 반주자학적 사상으로 보았다.<003>

이와 같이 60년대는 실학연구가 활발하게 일어나는 분위기 속에서, 철학자나 역사학자가 조선시대의 지배이념이었던 주자학에서 이탈하거나 이를 극복하려 한 정약용·박세당 같은 경학가에 주목하여 그들의 경학사상을 연구하였다. 이들에 의해 한국경학에 대한 연구는 그 초석을 놓았지만, 이 시기의 경학연구는 그야말로 걸음마단계였다. 이 시기에 생산된 연구논문이 총 4편에 불과한 것이 그것을 대변해 준다.

9) 金恒洙(1987), 「조선후기 유학사상 연구현황」, 『한국중세사회 해체기의 제문제』 하권, 도서출판 한울.

1970년대에 들어오면, 실학연구의 붐이 일어 역사학계를 중심으로 정치·경제·사회 등 각 방면에서 정치제도·신분제도·과거제도·토지제도·조세제도·병역제도·화폐제도 등에 관한 실학사상이 폭넓게 연구되었다. 이런 실학연구의 활성화에 힘입어 경학연구도 상당히 진전되었다. 이을호는 60년대의 연장선상에서 정약용의 경학에 주력하여 『大學公義』를 분석해 반주자학적인 것으로 보았고<011>, 정약용의 유학을 ‘改新儒學’으로 명명하였다.<014> 또한 이 시기에는 한국철학계의 소장학자들이 다수 경학연구에 참여하여 경학연구자가 여러 명으로 늘어난 것이 특징이다. 이 시기 경학연구에 참여한 연구자로는 유정동·이지형·윤사순·서경요·김홍규·유철로·김길환·송석준 등이 있다.

이 가운데 이지형은 李瀾과 洪大容의 경학관을 실학적 관점에서 파악하여 경학과 실학의 연관성을 추적하였음은 물론, 정약용 이외의 경학가를 다룸으로써 경학연구의 저변을 확대하였다.<012,017> 윤사순도 실학적 경학관의 특색을 밝혀 조선후기 실학자들의 경학관을 조명하였다.<016> 또한 김홍규는 경학관이나 경학사상을 총체적으로 다루는 풍조에서 벗어나 『시경』해석에만 국한하여 정약용의 시경론을 연구함으로써 경학연구가 총체적인 사상을 구명하던 풍조에서 구체화되어 각론으로 접근하는 길을 열어 놓았고, 문학 분야에서 경학을 연구하는 첫걸음을 떼어놓았다.<025> 한편 김길환·송석준 등은 양명학자들의 경학관을 밝히는 쪽으로 연구를 시도하였다.<022,024>

이 시기에는 모두 23편의 경학연구 논문이 생산되었는데, 그 가운데 정약용의 경학에 대해 연구한 논문이 10편이나 된다. <006, 009, 011, 014, 018, 021, 023, 024, 025, 027> 그리고 이황·이언적·권득기·박세당·이익·홍대용·김정희·이제마 등의 경학에 관한 연구가 각 1편씩이며, 양명학에 관한 것이 1편, 실학에 관한 것이 1편, 기타가

3편이다.

이를 통해 우리는 1970년대 경학연구의 특징을 다음과 같이 정리할 수 있다. 첫째, 정약용의 경학사상이 주목을 받아 그의 경학을 다방면에서 연구하기 시작했다. 둘째, 박세당·이익·홍대용 등 탈주자학적 성향을 보인 경학가들로 경학연구의 범주가 넓혀졌다. 셋째, 실학연구의 활성화에 힘입어 실학적 관점에서 경학관을 논의하기 시작하였다.

1970년대 후반부터 국학에 대한 인식이 제고되어 대학원에 국학관련 학과가 설치됨으로써 1980년대에 들어오면 신진연구자가 대거 배출되기 시작한다. 이런 시대 분위기에 힘입어, 1980년대의 경학연구는 전시대에 비해 연구범주가 넓어지고 연구 성향도 다양화되었다. 이 시기에 생산된 연구 성과는 모두 66편인데, 이 가운데 논문이 64편이고 저서가 2편이다. 또한 경학연구자는 70년대 총 18명에서 80년대에는 총 43명으로 늘어났다.

연구 범주도 전시대에 비해 새로운 경학가들이 다수 발굴되어 권근·이언적·김장생·조익·윤휴·박세당·윤선도·한원진·이익·안정복·권철신·정약용·서명응·성해응·유장원 등으로 확대되었고, 삼국시대·고려시대·정조시대·조선후기 등 시대별 혹은 특정 시기별로 그 특성을 밝히려는 연구가 시도되었다.

그러나 전시대와 마찬가지로 특정 경학가에 집중된 연구경향은 여전하였다. 이 시기 생산된 66편의 논저 가운데 정약용에 관한 논저가 27편으로 가장 많고, 그 다음이 이익에 관한 것으로 10편, 권근에 관한 것이 4편, 윤휴·박세당에 관한 것이 5편, 성호학파에 관한 것이 3편, 사계학파에 관한 것이 2편이다. 이를 보면, 여전히 조선후기 실학적 사고를 가졌거나 탈주자학적 성향을 보이는 경학가들의 경학사상에 관심이 집중되고 있음을 알 수 있다.

이 시기에 특기할 만한 점은 권근의 경학이 새롭게 주목을 받았다는 점과 조익·유장원·한원진·서명응·성해응 등 새로운 경학가들이 발굴되었다는 점이다. 그러나 새로 발굴된 경학가들의 경학사상에 대한 연구가 지속되지 못하고 단편적으로 끝남으로써 심도 있게 조명되지 못한 아쉬움이 있다.

이 시기에 경학연구를 활발히 한 연구자로서는 조선후기 시경론에 대해 집중탐구를 한 김홍규<030,035,036,039>와, 이익의 경학사상을 연구한 송갑준<046,048,072,086>, 윤휴·유장원 등의 경학사상을 연구한 안병걸<054,066,067,088>, 정약용의 경학을 중점적으로 연구한 안진오<032,049,076>와 정병련<044,050,060,061,079,080> 등을 꼽을 수 있다.

1990년대는 80년대에 비해, 양적·질적으로 비약적인 발전을 이룩한 시기이다. 이 시기에 생산된 논저는 총 176편이며, 연구자는 모두 94명이다. 우선 연구자가 전 시기에 비해 2배로 증가하였고, 논저의 숫자도 3배정도 증가하였다. 그러나 이 시기의 연구 성향은 1980년대의 연장선상에 있다고 해도 과언이 아니다. 다만 연구의 범주가 주변으로 조금 더 확대되고, 질적으로 보다 깊이를 더한 것이 특징이라 할 수 있다.

이 시기에 생산된 총 176편의 논저 가운데 정약용에 관한 것이 무려 61편으로 3분의 1이 넘고, 이익에 관한 것이 13편, 윤휴에 관한 것이 10편으로, 이 세 경학가에 관한 연구가 절반이 넘는다. 이런 점에서 볼 때, 전 시대 연구경향의 연장선상에 있음을 부인할 수 없다.

다만 조선후기의 유신환·박문호·이만부·곽종석·성해응·홍석주·오재순·이서구·위백규·윤증·심대윤·윤정기 등과 조선중기의 이언적·허목·김장생·조익 등 새로운 경학가들이 다수 발굴되었다는 점이 새로운 현상이라 하겠다. 또한 조선후기 특히 정조대의 경학사상이

집중적으로 탐구되었다는 것도 특징적인 현상으로 보아야 할 것이다.

이 시기에 빼놓을 수 없는 주요 업적이 성균관대학교 대동문화연구원에서 우리나라 경학자료 중 사서오경에 관한 자료를 집성하여 ‘한국경학자료집성’ 147책을 영인 출간하였다는 점이다.¹⁰⁾ 이 책이 간행됨으로써 경학연구는 새로운 전환점을 마련하였다고 해도 과언이 아니다. 또한 대동문화연구원에서는 1995년 ‘한·중·일 삼국의 경학(17-19C)발전의 의미와 성격’이란 주제로 국제학술대회를 개최함으로써 경학을 현대 학문의 영역에 자리 매김 하는 데 적지 않은 기여를 하였다.

이 시기 논저 3편 이상의 업적을 낸 연구자들로는 권문봉<4편>, 금장태<4편>, 김문식<8편>, 김영호<10편>, 심경호<4편>, 안병걸<9편>, 이지형<7>, 이해영<4편>, 장병한<3편>, 정병련<5편>, 정일균<4편>, 최대우<3편>, 최석기<17편> 등이 있다. 이를 통해 알 수 있는 것은, 이지형·정병련·안병걸 등 기존의 연구자들보다 이 시기에 새로 경학연구에 뛰어들어 신진연구자가 상당수 늘어났으며, 이들에 의해 활발한 경학연구가 이루어졌다는 사실이다.

2000년대 초기의 경학연구는 1990년대 연구경향과 거의 유사하다. 다만 눈에 띄는 것은 이황 탄생 500주년을 맞이하여 각종 학술대회가 개최되면서 이황의 경학에 대해 상당한 연구가 이루어졌다는 것<275,276,293,294>과 17세기의 경학에 대한 연구가 눈에 띄게 늘어난 것<280-282,288,291,295,302,304,307,309,311> 등을 들 수 있다.

10) 성균관대학교 대동문화연구원에서는 1988년부터 이 사업을 진행하여 1998년 영인한 자료에 해제를 붙여 자료 146책, 총목록 1책, 총 147책의 巨帙을 간행하였다.

2) 경학연구의 대상시기 및 경학가별 연구경향

위에서 우리나라 현대학문 체계에서의 경학연구를 10년 단위로 나누어, 각 연대별로 개략적인 성향을 살펴보았다. 이제 관점을 달리 해 연구자들이 연구대상으로 한 인물이나 학파나 시대를 일단 시기별로 나누어 살펴보고, 그 다음 연구대상이 된 경학가별로 분류하여 연구의 집중도 내지 편향성을 살펴보기로 하겠다.

우선 부록에 실린 일련번호 001에서 314까지의 연구 성과를 가지고, 경학연구의 대상이 된 시대를 편의상 왕조별로 크게 분류하고 그에 따른 연구 성과를 살펴보면 다음과 같다.

- ① 삼국 시대 경학연구 : 3편<078, 173, 267>
- ② 고려 시대 경학연구 : 5편<090, 153, 200, 235, 290>
- ③ 조선 시대 경학연구 : 306편(번호 생략)

①과 ②의 경우는 대체로 그 시대의 경학에 대해 전반적으로 개괄한 연구가 대부분이고, 개별 경학가에 대한 연구는 安珦의 경학사상에 대한 연구가 유일하다.<200> 이는 자료 부족으로 기인한 것인 만큼, 연구 편수가 적다고 탓할 일은 아니다. 오히려 이 정도의 연구 성과가 나온 것만으로도 각별한 의미를 부여할 수 있을 것이다.

③의 조선시대 경학연구는 편의상 이를 다시 전기와 후기로 나누어 살펴보기로 하겠다.

- ㉗ 조선 전기(14-16C) 경학연구 : 38편
- ㉘ 조선 후기(17-19C) 경학연구 : 276편

이 수치가 말해 주듯이, 한국경학에 대한 연구는 조선 후기 경학가들에 집중되어 있다. 그것은 우리나라 경학연구가 실학연구의 연장선상에서 시작되다 보니, 조선시대 지배이념이었던 주자학을 극복하려 한 경학사상에 각별한 의의를 갖고 주목한 것, 또한 경학연구 자료가 전기에 비해 후기에 집중되어 있다는 것 등이 그런 결과를 낳은 가장 큰 이유일 것이다. 이를 탓할 수는 없다. 그러나 우리나라 경학연구의 현황을 살피기 위해, 이를 다시 경학가별로 분류해 보기로 하겠다.

조선전기 경학연구 논문 38편을 연구자들이 연구대상으로 한 경학가별로 분류해 보면 다음과 같다.

- 權近에 관한 논문.....12편〈034, 045, 047, 071, 160, 161, 167, 203, 201, 202, 236, 244〉
- 柳崇祖에 관한 논문.....1편〈134〉
- 李彦迪에 관한 논문.....4편〈028, 029, 115, 254〉
- 李滉에 관한 논문.....12편〈007, 067, 097, 191, 230, 237, 243, 256, 275, 276, 293, 294〉
- 曹植에 관한 논문.....1편〈231〉
- 李珣에 관한 논문.....3편〈008, 140, 162〉
- 金宇顥에 관한 논문.....1편〈265〉
- 高應陟에 관한 논문.....1편〈304〉
- 기타.....3편〈063, 270, 228〉

여기서 알 수 있듯이, 조선전기의 경학연구는 권근과 이황에 집중되어 있다. 그것은 우선 이들의 자료가 연구대상으로서 주목받기에 충분하기 때문일 것이다. 그러나 이 두 학자의 경학 외에는 과연 우리가 연구할 만한 인물이나 자료가 없는 것일까? 더 심하게 말해 위의 인물들 외에는 조선전기에 활동한 경학가가 없는 것일까? 또 조선전기의 경학연구가

권근·이황에 집중되어 있는데, 이 두 경학가의 경학을 우리는 과연 얼마만큼 연구한 것일까? 이런 질문을 끝없이 불러일으킨다.

우선 권근의 경학에 대한 연구를 살펴보자. 기왕에 발표된 논문은 모두 12편이니, 편수로 보면 결코 적은 분량이 아니다. 그러나 이 가운데는 五經淺見錄 전체를 텍스트로 그의 경학사상을 개괄적으로 논한 것이 2편, 『예기천견록』을 텍스트로 한 것이 3편, 『주역천견록』을 텍스트로 한 것이 4편, 『시경천견록』을 텍스트로 한 것이 3편이다. 오경천견록 가운데 양적인 면에서 10분의 8이 『예기천견록』이고, 10분의 1이 『주역천견록』이고, 그 나머지 『시경천견록』·『서경천견록』·『춘추천견록』은 모두 합해야 10분의 1이 채 되지 않는다.

기왕의 연구에서 밝혀진 바에 의하면, 권근의 경학은 맹목적으로 송대의 주석을 따르지는 않고 있음이 확인된다. 예컨대 『시경천견록』에 대한 연구에 의하면, 권근의 시경학은 송대의 주석을 비판적으로 수용하고 있다.<167,201,229> 그렇다면 그 나머지 천견록도 이와 다를 바 없을 것이다. 그런데 『서경천견록』은 아무도 손을 대지 않았다. 또한 『예기천견록』은 분량이 매우 방대한데, 이를 陳澧의 『禮記集說』과 면밀히 대조하여 분석한다면 여러 편의 논문이 나올 것이다. 그러나 겨우 3편의 연구 성과만 있을 뿐이니, 아직까지 깊이 있는 분석은 이루어지지 않은 듯하다.

이런 점을 생각해 보면, 권근의 경학에 대한 논문이 12편이나 되지만, 그의 경학에 대한 연구는 아직 성숙한 단계에 이르렀다고 볼 수 없다.

권근의 경학에 대한 연구가 어느 위치에 와 있는지를 가늠할 만한 것이 또 있다. 다 알다시피 조선왕조는 고려 말에 성장한 신흥사대부들이 주자학으로 정신적 무장을 하고 건국한 나라이다. 따라서 이 시기의 경학은 주자의 사서집주를 당시 학자들이 얼마만큼 소화하고 있었는가가

관건이다.

권근은 여말선초의 전환기에 학문의 중심에 서 있던 학자이다. 그리고 그는 그런 위상에 걸맞게 많은 경학 업적을 남겼고, 사서 가운데 『대학』·『중용』에 대해 자기의 설을 남겼다. 그 설이 비록 얼마 되지 않지만, 『入學圖說』에 실린 『대학』·『중용』에 관한 권근의 설은 우리 경학사에서 그 의미가 지대하다고 하겠다. 그런데 기왕의 경학연구는 이에 대해 본격적으로 논구한 것이 없다. 이 점이 바로 우리 경학연구의 현주소가 아닐까 싶다.

이황의 경학에 대한 연구도 마찬가지다. 필자가 그의 『詩釋義』를 분석해 본 바에 의하면<237>, 그의 삼경석의는 각 경전별로 朱熹·蔡沈 등의 주석과 정밀히 비교해 분석해 보아야 한다. 그런데도 현 단계의 연구는 사서석의를 개괄하여 경학적 특징을 논하는 정도에 머물고 있다. 釋義는 懸吐와 諺解의 중간에 위치하는 해석으로, 송대의 설을 얼마만큼 이해하고 있는지를 가장 잘 보여주는 자료이다. 따라서 각 경전별로 주자의 집주와 정밀히 대조하여 주자의 주석을 어떻게 수용하고 있는지를 확인해야 할 것이며, 후대 언해본의 해석과도 비교 고찰해야 한다.

그런데 이를 사서 전체로 포괄하여 논의하면, 논의가 일반적이고 개략적인 수준에서 그칠 수밖에 없다. 조선전기 경학연구에서 양적으로 가장 많은 권근과 이황의 경학에 대한 연구도 이럴진대, 그 나머지는 미루어 짐작할 수 있다.

또 하나 언급할 것이, 이 시기에 생산된 경학적 성과가 아주 없는 것이 아니라는 점이다. 사서 중 『대학』에만 국한시켜 보더라도 이석형의 『大學衍義輯略』, 柳崇祖의 「大學箴」, 朴英의 「讀大學法」, 李滉의 「大學釋義」 등, 鄭介淸의 『愚得錄』에 있는 『대학』 관련 해석, 金富倫의 「大學」, 李珥의 「大學釋義」 등, 李德弘의 「大學八條目辨」 등, 曹好益의 「大

學童子問答」 등이 모두 16세기 이전에 생산된 업적들이다.

그런데 이런 경학 자료에 대한 연구는 미미하기 짝이 없다. 조선전기에 가장 중시된 경전이 『대학』인바, 조선전기의 사상을 제대로 조명하려면 이 『대학』에 대한 인식의 정도를 살피는 것이 무엇보다 중요하리라고 생각한다.

다음은 조선후기 연구경향에 대해 살펴보기로 하겠다. 앞에서 살펴보았듯이, 조선후기(17-19C) 경학연구 논저는 총 276편이다. 이를 3편 이상의 연구결과가 나온 경학가를 대상으로 정리해 보면 다음과 같다.

- 金長生에 관한 논저 5편
- 趙翼에 관한 논저 3편
- 許穆에 관한 논저 4편
- 尹鐸에 관한 논저 15편
- 朴世堂에 관한 논저 8편
- 鄭齊斗에 관한 논저 3편
- 韓元震에 관한 논저 3편
- 李瀼에 관한 논저 27편
- 丁若鏞에 관한 논저 116편
- 正祖에 관한 논저 7편
- 沈大允에 관한 논저 6편

이 외 1~2편의 연구가 된 경학가로는 권득기·윤선도·윤증·유희원·박세채·최유지·이만부·권철신·안정복·이병휴·홍대용·이서구·오재순·성해응·홍석주·신작·서명응·유장원·위백규·이형상·김창흠·한석지·남공철·김정희·이제마·유신환·박문호·윤정기·곽종석·전우·허전 등이 있다.

이런 자료를 통해 알 수 있듯이, 조선후기 경학연구는 절반이 정약용

에 쏠려 있다. 그리고 김장생·한원진을 제외하고는 모두 주자학을 墨守하지 않고 비판적으로 수용하거나 그 사유의 틀에서 벗어나고자 하는 성향을 보인 경학가라는 점이다. 이를 통해 우리는 기왕의 경학연구가 실학연구의 연장선상에서 이루어지면서 주자학을 극복하려는 사상을 가진 경학가만을 주목하여 연구가 지나치게 편중되어 있다는 것을 알 수 있다.

이런 연구의 집중화 내지 편향성은 특정 경학가의 경학사상을 밝히는 데에만 골몰함으로써 경학적 전통이나 그 맥락을 파악하는 데 소홀하였다. 그리하여 학파나 학맥상의 경학적 전통을 추적하며 그 변화양상을 살피는 방법론적 접근은 아직 미비하고, 오직 개별 경학가의 경학적 성향을 밝히는 데 치중하고 있다.

뒤에서 언급하겠지만, 필자는 일차적으로는 개별 경학가의 경학을 경전별로 연구하고, 그 다음에는 경전별로 史的인 연구가 이루어져야 하고, 그 다음에는 전체적으로 한국경학사가 서술되어야 마땅하다고 생각한다. 이런 연구를 토대로 할 때 개별 경학가의 경학적 성향이나 특징도 보다 객관적으로 드러낼 수 있으며, 경학사적인 의미도 찾아낼 수 있을 것이다.

3) 연구대상의 텍스트별 분포 및 연구자별 연구 성향

다음은 경학연구의 텍스트별 분석을 통해 기왕의 연구가 어떻게 진행되었는지를 살펴보고, 마지막으로 논저 3편 이상의 업적을 남긴 연구자를 대상으로 어떤 연구 성향을 보이고 있는지를 살펴보도록 하겠다.

여기서는 앞에서 언급한 경학의 범주에 넣은 16종 가운데 『소학』을 제외한 15종의 경전으로 한정하여 논의하기로 하겠다. 또한 개별 경학

가든 특정 시대의 성향이든 경학 전반에 대해서 논의한 것은 제외하기로 한다. 다만 사서를 전체적으로 논한 것은 예외로 한다. 이를 기준으로 정리해 보면 다음과 같다.

- 四書 전체에 관한 논저 13편
- 『대학』에 관한 논저 46편
- 『중용』에 관한 논저 25편
- 『논어』에 관한 논저 15편
- 『맹자』에 관한 논저 8편
- 『시경』에 관한 논저 30편
- 『서경』에 관한 논저 9편
- 『주역』에 관한 논저 29편
- 三禮에 관한 논저 6편
- 『춘추』에 관한 논저 0편
- 『효경』에 관한 논저 1편
- 『이아』에 관한 논저 0편

여기서 알 수 있듯이, 특정 경전을 텍스트로 한 연구는 전체 314편 논저 가운데 182편에 불과하다. 즉 절반밖에 되지 않는다. 그러면 나머지는 무엇을 대상으로 한 것일까? 나머지는 대체로 개별 경학가의 경학 사상을 전체적으로 논한 것들이다. 이는 부록에 붙인 논문의 제목을 훑어보면 금방 알 수 있다.

텍스트별로 연구하지 않고 경학가별로 연구하는 풍토가 전체 논저의 절반을 차지한다는 것은 무엇을 의미하는 것일까? 한 마디로 경학연구가 뾰뚱하게 경학관이나 경학사상을 개괄하는 수준에서 이루어졌다는 것을 의미한다.

위의 수치가 말해 주듯이, 어떤 경전에 대해서는 거의 연구가 이루어

지지 않은 것도 있다. 예컨대 『춘추』·『이아』 등에 관한 연구가 거의 없는 것이 이를 증명해 준다. 『춘추』는 조선시대 사대부들에게 커다란 정신적 영향을 주었던 책이다. 예컨대 16세기 사림파의 出處觀, 선조 연간 당쟁이 일어날 때의 君子小人論, 명나라가 망한 뒤의 大義名分論 등에는 그 근저에 春秋大義의 정신이 흐르고 있다. 이처럼 『춘추』는 조선시대 사대부들의 정신세계에 커다란 영향을 준 것이 분명한데, 이에 관한 연구가 거의 없다는 것은 특이한 현상이다.

특정 경학가별로 이루어진 연구는 텍스트에 대한 집중탐구보다는 경학사상을 개괄할 수밖에 없다. 그래서 대체로 논저의 제목이 ‘○○○의 경학사상 연구’, 혹은 ‘○○○의 경학관 연구’로 되어 있다. 漢나라 때 오 경박사를 두어 각 경전별로 깊이 있는 연구를 하고, 師法이나 家法을 세워 학문을 전수하던 학풍과는 상당히 거리가 멀다.

예컨대 『시경』의 경우, 총론에 해당하는 六義·正變·刪詩·詩教 등 여러 설이 있다. 이런 설들이 한대·송대·청대를 거치면서 어떻게 논의 되어 왔는지에 대한 요지를 알아야 어떤 경학가의 설에 무슨 의미가 있는지를 논할 수 있다. 이를 모르면 『시경』에 대해 해석한 텍스트를 깊이 있게 연구할 수가 없다.

또 『대학』의 경우, 『예기』에 수록된 고본의 『대학』과 주자가 개편한 『大學章句』가 어떻게 다른지, 『대학장구』가 통용된 뒤의 이에 대한 개정은 어떻게 진행되었는지 등에 관한 개괄적인 안목이 있어야 한다. 이를 제대로 파악하지 않으면, 연구대상으로 한 경학가의 설만을 내세우거나 주자의 설과 다른 점만을 강조할 수밖에 없다.

따라서 한 경학가의 여러 경전에 대한 설을 오늘날 한 연구자가 다 다루는 것은 무리가 뒤따를 수밖에 없다. 그러므로 깊이 있는 논의를 하지 못하고 ‘경학사상’이나 ‘경학관’을 범범하게 살피는 수준에서 그치고

마는 것이다.

또한 조선시대 학문의 기본 텍스트는 주자가 주를 단 사서집주였다. 그리고 그 가운데서도 주자학의 이념이 가장 잘 집약되어 있는 책이 『대학장구』와 『중용장구』이다. 조선전기 학자들이 『대학』을 모든 경전의 근본으로 생각했던 것도 주자학에 대한 이해를 바탕으로 한 것이었다. 특히 15세기 말부터 16세기에 걸쳐 성리학이 이 땅에 뿌리를 내리고 꽃을 피우기 시작하던 시기의 학자들은 『대학장구』를 학문의 근간으로 생각하였다. 그리고 그들은 『중용장구』를 『대학장구』와 표리관계로 파악하였다.

따라서 『대학』·『중용』은 조선시대 학문의 중심에 있었다고 해도 과언이 아니다. 그런데 이에 대한 연구는 매우 부진한 편이다. 이러한 현상 역시 경전별로 텍스트를 중시하여 연구하기보다는 탈주자학적 성향을 가진 경학자들 위주로 연구하는 풍토 때문일 것이다.

다음은 논저 3편 이상의 연구 성과물을 낸 연구자들을 대상으로 그들의 연구 성향을 고찰해 보도록 하겠다. 지금까지 경학을 연구한 사람은 대략 150명 정도이다. 이 가운데 3편 이상의 논저를 남긴 연구자는 26명에 불과하다. 이를 단적으로 말하면, 전문 연구자보다 일회성 쓰내기 연구자가 훨씬 더 많았다는 것이다. 이 26명의 경학연구자들의 연구 성과를 토대로 연구 성향을 분석해 보는 것도 흥미로운 일이다. 여기서는 대략 성과물을 생산한 시기에 맞추어 연구자별 연구 성향을 살펴보도록 하겠다.

우선 한국경학 연구의 초석을 놓은 이을호는 이제마에 관한 논문 1편〈019〉을 제외하고는 모두 정약용에 관한 논저를 남겼다. 이을호는 정약용의 경학을 역학〈001〉으로부터 시작하여 경학사상 전반을 다루면서 공맹의 원시유학인 洙泗學, 주자학과 반대되는 반주자학, 혹은 개신유

학 등으로 그 성격을 규정하였다.〈002,004,005,011,014,038〉 이을호의 다산경학에 대한 집중탐구는 후학들에게 상당한 영향을 주어 전라도 지역에서 다산경학에 대한 연구가 활발하게 진행되었다. 그 대표적인 연구자들이 안진오·정병련·최대우 등이다.

다음으로는 1970년대부터 경학연구에 전념한 이지형을 들 수 있다. 이지형은 처음에는 경학을 실학적 관점으로 접근하여 이익·홍대용 등의 경학사상을 연구하였는데〈012,017〉, 뒤에는 주로 정약용의 경학에 심취하여 사서 및 『서경』 등의 해석을 통해 그 특징을 고찰하였다.〈056,104,175,195,217,218,246〉 한편 안진오는 주로 정약용의 경학을 주자학과 비교하여 논하였는데, 정약용의 경학을 이지형과 마찬가지로 ‘실학적 경학’으로 파악하였다.〈032,049,076,114〉

1970년대 후반부터 1980년대에 초반 사이 경학연구에 뛰어들 연구자로는 김홍규·서경요·송석준·권정안·정병련·송갑준 등을 들 수 있다. 김홍규는 정약용의 시의식과 시경론에 관한 논문〈025〉을 발표한 이래, 박세당·이익 및 정조 시대 시경론에 관해 일련의 연구〈030,035,036〉를 계속하여, 『조선후기 시경론과 시의식』이란 역작을 생산하였다.〈039〉 김홍규의 이런 연구 성과는 경학연구를 문학방면으로 확산시키는 데 큰 공헌을 하였으며, 특히 『시경』 연구에 단초를 열어 놓았다. 이후 김홍규의 연구 성과에 힘입어 『시경』에 관한 연구가 한문학 분야에서 활발하게 이루어졌다.

이 외의 연구자들은 모두 한국철학을 전공한 학자들로, 다양한 연구 성향을 보여주고 있다. 서경요는 김정희·성해응의 경학관에 대해 연구〈020,040〉하고, 圖說을 통해 경학사상을 파악하고자 하는 시도를 하였다.〈193〉 송석준은 한국 양명학파의 경학사상에 관한 연구〈022〉를 시작하여 조익과 윤희의 『대학』해석을 양명학적 성향으로 파악하였고

〈053,073,100,212〉, 권정안은 권근의 『예기천전록』에 대한 연구 〈034〉를 한 뒤로 박문호·전우의 경학사상을 연구하였다.〈142,238〉 정병련은 주로 정약용의 사서해석에 집중하여 세밀한 연구를 진행하였으며〈044,050,060,061,079,080,107,108,139〉, 1994년 『다산 사서학 연구』라는 저작을 생산하였다.〈177〉 송갑준은 이익의 사서해석을 중심으로 그의 경학관 내지 경학사상을 연구하였다.〈046,048,073,086〉

1980년대 후반에는 위의 연구자들 이외에 김언중·최대우·이유진·안병걸·조성을·심경호·최석기·권문봉 등이 경학연구에 새로 참여하였는데, 한 가지 특기할 만한 것은 김언중·심경호·최석기·권문봉 등 한문학 분야의 연구자들이 다수 경학연구에 참가하기 시작했다는 점이다. 김언중은 정약용의 『논어』해석〈051,208〉과 허목의 古學에 대해 연구하였고〈207〉, 최대우는 주로 정약용의 사서해석에 대해 연구하였다.〈057,093,109,121,249〉 이유진은 정약용의 『尙書古訓』에 나타난 역사관과 그의 저술 속에 보이는 『주례』적 요소를 연구하고 〈059,135〉, 『고려사』 禮志에 보이는 『주례』 수용 양상을 연구하였다.〈153〉 우리나라 예의제도에 『주례』의 수용양상을 검토한 것은 매우 의미 있는 일로 여겨진다. 그러나 이에 대한 연구가 더 진전되지 못하고 단편적인 연구에서 그친 점이 아쉽다.

안병걸은 한국철학을 전공하는 학자로 사서 가운데서도 특히 『중용』해석에 집중하여 17세기 윤희·박세당·윤증 등 주자와 달리 『중용』을 해석한 경학가들의 사상을 집중 연구하였고〈054,066,112,113,132,148-150,194,234〉, 나아가 퇴계학파의 사서해석 및 유장원·배상열 등 영남 학자들의 사서해석을 탐구하였다.〈067,088,102〉 조성을은 역사를 전공하는 학자로 정약용의 『서경』해석에 관해 주로 연구하였다.〈069,092,179〉 심경호는 한문학과 시경론의 관계를 해명하는 데 주

력하면서도〈074,087,261〉범위를 넓혀 정약용의 尙書論〈101〉, 정조의 경학사상〈242〉 및 조선후기 경학연구 방법〈213, 260〉에 대해 연구하였다.

한편 권문봉은 사서해석에 나타난 이익의 경학사상을 연구하였고〈082, 083,126,166,204,205〉 최석기는 이익의 경학에 관심을 갖고 『시경』해석과 경학관에 대해 연구를 한 뒤〈081,122,123,159,182,227, 253〉 권근·이황·윤휴·한여유·이병휴 등 조선초기부터 조선중기까지의 『시경』해석을 연구하였으며〈201,228,229,237,251,252,269, 305〉 『대학』해석에도 관심을 갖고 이언적·고응척·최유지·이익·이병휴 및 근기남인계 학자들의 경학적 전통을 추적하였고〈254,291,304, 311-3〉 『한국경학가사전』(250)을 출간하였다.

1990년대로 들어오면 앞에서 거론한 연구자들 외에 새롭게 경학연구에 관심을 보이며 연구에 참여한 학자들이 늘어났다. 그 가운데서 특히 한문학 분야에서 경학연구에 깊은 관심을 보이기 시작했다. 1990년대 새로 경학연구에 뛰어들어 학자로는 이동환·금장태·이해영·김영호·진재교·김문식·장병한·정일균·이영호 등을 들 수 있다.

이동환은 정약용의 경학사상에서 ‘上帝’ 문제에 특별히 주목하여 연구를 하였고〈103,215〉, 금장태는 철학적인 관점에서 이황·윤휴·정제두·정약용의 경학을 연구하였다.〈239,255-7〉 이해영은 『중용』해석에 관심을 갖고 이익·홍대용·정약용의 『중용』해석을 연구하였고〈117, 118,136,219〉 김문식은 18세기 후반부터 19세기 전반까지의 정조·성해응·홍석주·정약용의 경학사상과 경세론을 연구하여〈111,143, 144,187-190,272〉 『조선후기 경학사상연구』〈206〉·『정조의 경학과 주자학』〈271〉 등의 성과물을 냈다.

김영호는 오재순의 경학에 관한 연구〈145,209〉로부터 시작하여 주

로 『논어』해석에 관심을 갖고 정약용의 『논어』해석을 집중적으로 연구하여 여러 편의 논문을 발표한<168,169,185,186,210,211,241> 뒤 최근에 『다산의 논어해석 연구』를 출간하였으며<314>, 이황·이익 등으로 범위를 넓히고 있다.<258,293,294> 진재교는 윤정기의 『시경』해석 및 심대운의 학문자세를 연구하였고<180,181,303>, 장병한은 심대운의 경학관을 실학적·탈성리학적인 관점에서 철학적인 면과 연관시켜 파악한 뒤<199,222,223,286>, 범위를 넓혀 심대운과 정약용의 경학을 비교하는<299> 한편 정약용의 상서학으로 연구를 확대해 가고 있다.<284, 285, 300, 301>

정일균은 정약용의 사서해석을 사회학적 시각으로 접근하여 몇 편의 논문을 발표한 뒤<224,225,248,266> 『다산 사서경학 연구』를 저술하였으며<289>, 이영호는 1999년 「17세기 조선학자들의 『대학』해석에 관한 연구」<262>로 박사학위를 받은 뒤 주로 17세기 경학을 집중 탐구하며 활발한 연구를 하고 있다.<280-282,298>

이상에서 논저 3편 이상을 낸 경학연구를 전문으로 한 연구자들을 중심으로 각각의 성향을 살펴보았다. 이 26명의 연구자들이 연구대상으로 한 경학가와 텍스트를 간략하게 정리해 보면 다음과 같다.

연구자명	연구대상 주요 경학가	연구대상 주요 경전
李乙浩(哲學)	丁若鏞	論語, 大學, 周易, 경학일반
李旒衡(文學)	洪大容, 李翼, 丁若鏞	論語, 大學, 中庸, 書經
安晉吾(哲學)	丁若鏞	大學, 中庸
金興圭(文學)	尹鑰, 朴世堂, 李翼, 丁若鏞	詩經
徐垺遙(哲學)	成海應, 金正喜	경학일반
宋錫準(哲學)	趙翼, 李翼	大學
權正顏(哲學)	權近, 朴文鎬, 田愚	中庸, 禮記
鄭炳連(哲學)	丁若鏞	論語, 孟子, 大學, 中庸
宋甲準(哲學)	李翼	論語, 孟子, 大學, 中庸
金彥鍾(文學)	丁若鏞	論語
崔大羽(哲學)	丁若鏞	孟子, 大學, 中庸
李裕鎭(哲學)	丁若鏞	書經, 周禮
安秉杰(哲學)	尹鑰, 朴世堂	大學, 中庸, 四書전반
趙誠乙(史學)	丁若鏞	書經
沈慶昊(文學)	丁若鏞	詩經, 書經
崔錫起(文學)	權近, 李滉, 尹鑰, 韓汝愈, 高應陟, 崔攸之, 李翼, 李秉休	大學, 詩經
權文奉(文學)	李翼	大學, 中庸, 四書전반
李東歡(文學)	丁若鏞	경학일반
金文植(史學)	成海應, 洪奭周, 丁若鏞, 正祖	書經, 경학일반
李海英(哲學)	洪大容, 李翼, 丁若鏞	中庸
金映鎬(哲學)	李滉, 吳載純, 李翼, 丁若鏞	論語
陳在敎(文學)	尹玟琦	詩經
張炳漢(文學)	沈大允, 丁若鏞	書經, 경학일반
鄭一均(社會學)	丁若鏞	大學, 中庸, 四書전반
琴章泰(哲學)	李滉, 尹鑰, 丁若鏞	大學, 경학일반
李哈昊(文學)	金長生, 朴世采, 尹鑰	大學

이를 통해, 우리는 다음과 같은 사실을 발견할 수 있다.

첫째, 경학연구자를 분류해 볼 때, 초기 철학분야의 주도에서 한문학 분야의 주도로 옮겨져 있다. 전체적으로 보면, 26명의 연구자 중 철학분

야가 13명, 문학분야가 10명, 사학분야가 2명, 사회학분야가 1명으로 나타난다. 그러나 이를 다시 1980년대 후반을 기준으로 나누어 볼 때, 그 이전에는 철학분야 연구자가 월등히 많은 반면, 그 이후에는 문학분야 연구자가 현저히 많다.

둘째, 연구자들이 연구대상으로 한 주요 경학가를 보면, 권근·이황을 제외하고는 모두가 조선후기 경학가다. 이는 기왕의 경학연구가 조선 후기의 경학가에 편중되어 있다는 것을 증명한다.

셋째, 조선후기 경학가 가운데서도 정약용의 경학을 연구한 사람이 17명, 이익의 경학을 연구한 사람이 8명, 윤휴의 경학을 연구한 사람이 5명이나 된다. 이는 조선후기 경학가 가운데서도 주자학에서 이탈하는 성향을 보이거나 실학을 주도한 경학가에 집중되어 있다는 것을 말해준다. 또한 26명의 전문연구자 중에서 17명이 정약용의 경학을 연구했다는 것은 기왕의 연구가 정약용의 경학에 편중되어 있음을 여실히 보여주는 것이다.

넷째, 근래 조선후기의 새로운 경학가가 발굴되어 조명되고 있다. 특히 최석기·이영호 등에 의해 17세기 경학가가 다수 발굴되고 있어 경학연구의 지평을 넓히는 데 중요한 역할을 할 것으로 보인다.

다섯째, 연구자들이 연구대상으로 한 주요 경전을 분류해 보면, 일회성 연구자들이 연구한 경우와는 달리 '경학일반'에 관한 것보다는 구체적으로 개별 경전에 관한 것이 많다. 위의 표에 나타난 것을 보면, 『대학』이 13건, 『중용』이 10건, 『논어』가 6건, 『맹자』가 3건, 사서 전반의 내용에 관한 것이 3건으로 사서에 관한 것이 절반 이상을 차지한다. 그 다음 『시경』이 4건, 『서경』이 6건, 『주역』이 1건, 『주례』가 1건, 『예기』가 1건이고 경학일반에 관한 것이 6건이다. 이를 보면 오경 중 『시경』·『서경』에 관한 연구 외에는 거의 영세함을 면치 못하고 있다.

여섯째, 한 연구자가 주 연구대상으로 한 경전이 너무 많다는 점을 들 수 있다. 사서는 초보적인 단계의 교과서로서 누구나 다 아는 쉬운 책으로 경시하는 경향이 있다. 그러다 보니 사서를 전반적으로 연구한 경우가 많다. 그러나 과연 그 연구자가 어떤 경학가의 사서에 관한 설을 전체적으로 조명하였는가는 따져보아야 할 일이다.

4. 한국경학연구의 문제점과 向方

학술사적인 시각에서 보면, 자기시대 학문에 대한 진지한 반성은 곧 새로운 방향모색으로 이어진다. 우리가 기왕의 연구 성과를 통해 한국경학 연구를 회고한 것은 결국 새로운 향방을 모색하기 위한 자가 진단인 것이다. 이런 관점에서 기왕의 경학연구에 나타난 문제점을 직시해 보고, 그런 문제점을 극복 또는 보완하며 바람직하게 나아가야 할 향방을 논의해 보도록 하겠다.

위에서 살펴본 바와 같이, 한국경학에 대한 기왕의 연구에는 다음과 같은 문제점이 드러난다.

첫째, 연구대상이 조선후기에 치우쳐 있는 데다 정약용과 같은 특정 경학가에 편중되어 있다는 것이다. 앞에서 살펴보았듯이, 1990년대 생산된 논저 176편 가운데 정약용의 경학에 대한 연구가 61편으로 3분의 1이 넘고, 또 경학을 전문으로 연구한 26명의 연구자 중 17명이 정약용의 경학을 연구하였다는 데에서 그런 사실이 입증된다. 정약용은 분명 위대한 경학가지만, 경학연구가 이 한 경학가에 집중되어 있는 것은 바람직한 현상이 아니다.

연구가 이처럼 특정 인물에만 치중하다 보니, 한국경학사상 정약용의

이외의 경학가에 대해서는 별 관심조차 갖지 않는 경향까지 나타나는 현상을 우려하지 않을 수 없다. 정약용의 설이 국제적인 수준에 도달했다는 점에 대해서는 이론의 여지가 없다. 그러나 이것만을 자꾸 강조하게 되면, 결국에는 또 다른 교조적 이념으로 변하고 말 것이다.¹¹⁾

아무리 훌륭한 사상이나 학문도 그것은 시대적 산물일 수밖에 없다. 이런 관점에서 보면, 정약용의 경학도 어디까지나 시대적 배경 속에서 나온 것이라 아니할 수 없다. 그렇다면 정약용의 경학이 나오기까지의 경학적 배경과 그 흐름을 파악하는 작업이 반드시 필요하다. 즉 정약용의 경학은 개인의 천재적 머릿속에서 나온 것이 아니라, 그 앞 시대부터 변화 발전해 오던 것이 정약용에 이르러 집대성 된 것임을 밝혀야 한다.

그렇지 않고 특정 개인에게만 무게 중심을 둔다면, 예전에 모든 공을 성인에게 돌리던 사유와 다를 바 없다. 필자는 이런 관점에서 이제는 경학연구가 개인의 업적에만 치중하지 말고, 그 계승발전의 과정을 추적하는 작업에 관심을 가질 때가 되었다고 본다.

둘째, 경학가의 설을 구체적으로 심도 있게 논의하지 않은 상태에서 그들의 경학사상을 ‘반주자학’·‘탈주자학’·‘탈성리학’ 등으로 성급히 결론지으려 하였다는 것이다. 앞에서 살펴보았듯이, 우리나라 경학연구는 실학연구의 연장선상에서 시작되었다. 그러다 보니, 경학을 연구하면서 독자적인 시각을 마련하지 못하고 실학연구의 시각을 그대로 답습하고 말았다. 그리하여 조선시대 지배이념이었던 주자학적 사유의 틀에 안주하지 않고 새로운 모색을 한 경우에는, 그것의 실체를 구명하기에 앞서

11) 이 논문을 발표할 때 지정토론자는 다산의 천재성을 강조하였다. 다산은 분명 천재적 자질을 가진 학자임에 틀림 없다. 그러나 그의 천재성을 강조하여 다산학 이외의 학문을 경시하는 풍조는 바람직하지 않다. 필자는 이 시점에서 우리가 다산학에 너무 경도되어 또 다른 교조성을 만들어 내고 있는 것은 아닌지, 진지하게 반성해 보아야 한다고 생각한다.

몇 가지 다른 점만 가지고 ‘반주자학’·‘탈주자학’·‘탈성리학’ 등으로 그 성격을 규정하는 데 주저하지 않았다.

우리가 분명히 짚고 넘어가야 할 점이, 실학자들은 당대 학문의 폐단을 비판한 것이지, 성리학 자체를 비판한 것은 아니라는 점이다. 성리학이 조선에서 전개되면서 지나치게 형이상학적 명제의 탐구에 골몰하여 현실과 동떨어진 쪽으로 나아가니까, 이를 바로잡자는 문제의식에서 제기된 것이 실학이다. 따라서 실학자들을 탈성리학자로 보는 것은 적지 않은 문제가 있다.

예컨대 이용후생학파의 학자들이 利用·厚生을 중시했다고 해서, 아예 正德의 문제를 가치 없는 것으로 폐기한 것은 아니다. 정덕·이용·후생에서 학문의 중심이 너무 정덕에만 치우쳐 있으니까 이를 균형 있게 하자는 것이거나, 이용·후생이 먼저 이루어지지 않으면 궁극적으로 정덕도 이룰 수 없다는 논리이다. 이를 두고 ‘탈성리학’이라고 하는 것이 과연 적당한 말일까? ‘탈성리학’이라는 말은 불가나 도가의 방외인들에 게나 어울리는 말일 것이다.

다음 ‘탈주자학’·‘반주자학’이라는 용어에 대해 생각해 보자. ‘탈주자학’이라는 말을 ‘주자학에서 이탈한 학문’으로 보면, 조선후기 경학가 가운데 주자학적 사유체계에서 일정 부분 이탈한 면이 있기 때문에 ‘탈주자학’이라는 말은 가능하다. 실제로 정약용이 『대학』의 明德을 주자처럼 虛靈不昧한 것으로 보지 않고 일상 속의 孝·悌·慈로 파악한 것이 그런 사유를 단적으로 보여준다.

그러나 ‘반주자학’이라는 말은 엄밀히 말해, 우리나라 경학가 그 누구에게도 해당되지 않는다. 필자의 소견으로는, 주자의 설이라면 사사건건 辨駁한 毛奇齡 같은 사람이 바로 ‘반주자학자’라고 생각한다. 즉 주자의 사유체계를 전적으로 반대하는 사상이 있어야 ‘반주자학’이 될 것이

다. 그렇지 않고 주자의 설 중 일부분에 대해 견해를 달리한 것을 두고, ‘반주자학’이라고 보는 설은 교정될 필요가 있다.

주자와 다른 설을 주장한 학자라고 하여, 주자학에 반대했다고 보는 시각은 문제가 있다. 오히려 그들은 누구보다도 주자를 존중하고 주자학을 위대한 발명으로 보는 경우가 허다하다. 다만 그들은 후학의 입장에서 주자학을 墨守하는 것은 진정한 학자가 아니라고 생각하며, 주자학을 계승 발전시키는 것을 자신들의 임무로 생각한다. 이들은 주자라는 선현보다는 도를 더 중시한다. 그러기 때문에 주자의 설에 대해서도 이설을 펼 수 있다고 생각하며, 주자가 미처 밝히지 못한 것을 밝히는 것이 후학으로서 당연히 해야 할 임무라고 여긴다.

이런 사유를 하고 있던 학자들을 ‘주자학에 반대한 사람’이라고 논평하는 것은 엄밀히 말해 선인에 대한 모독이다. 그래서 필자는 이런 일군의 학자들을 묵수적 관점이 아닌 진보적 관점을 가진 학자로, 주자학을 맹신하는 것이 아니라 비판적으로 수용하며 계승 발전적 인식을 한 학자로 파악하였다.¹²⁾

따라서 필자의 소견으로는, 경학을 연구하는 데 있어 예전처럼 ‘반주자학’·‘탈주자학’·‘탈성리학’ 등으로 성격 지우는 데에서 결론을 맺을 것이 아니라, 주자의 설과 무엇이 다른지, 전대의 설과 어떻게 달라졌는지, 그 다른 주장은 무엇을 의미하는지 하는 문제들을 밝히는 일에 더 중점을 두어야 한다고 생각한다. 이런 논의가 충분히 이루어지고 난 뒤에 총체적인 시각에서 주자학에서 벗어났다거나, 주자학에 반대했다거나 하는 결론에 도달할 수 있을 것이다.

셋째, 각 경전별로 전문연구자가 있어 각각의 경전해석에 대한 변

12) 최석기(2000), 「근기 실학자들의 경세적 경학과 그 의미(1)」, 『대동문화연구』 제 37집, 성대 대동문화연구원.

화·발전의 양상을 추적하지 않고, 경학가별로 연구가 이루어졌다는 것이다. 정약용과 같은 경학가의 경우, 한 연구자가 그의 경전해석을 모두 연구하고 있다. 이것이 과연 바람직한 것일까?

앞에서 언급했듯이, 『시경』의 경우만 보더라도 총론에 해당하는 여러 설이 있다. 이런 설이 어떻게 변천해 왔는가에 대한 기초지식이 없으면, 그 설이 무슨 의미가 있는지 논하기 어렵다. 사서로 좁혀 보더라도 『대학』·『중용』의 주요 사안에 대해 역대로 학자들이 어떤 점에 문제의식을 가지고 있었는지를 알아야 한다. 하나의 경전에 대해 그 해석사의 흐름을 파악하려 해도 수년이 걸릴 텐데, 이를 무시하고 과연 올바른 논의를 전개할 수 있을까?

사서에 대한 연구는 묶어서 할 수 있다고 본다. 그러나 한 연구자가 어떤 경학가의 『주역』에 관한 해석도 연구하고, 『서경』에 관한 해석도 연구하고, 『시경』에 관한 해석도 연구하는 것이 가능할까? 못할 것은 없겠지만, 이는 결코 바람직한 방법이 아니다. 따라서 필자는 경학가별로 이루어지는 경학연구는 불가피한 경우를 제외하고는 가급적 자제하고, 경전별로 연구하는 풍토가 조성되어야 한다고 본다.

넷째, 특정 경학가별로 연구가 이루어지다 보니, 한 경학가의 경학세계를 총체적으로 파악하려 했다는 것이다. 그리하여 연구논저의 제목이 ‘○○○의 경학사상’과 같이 나타나는 경우가 많다.

어떤 경학가의 경학을 연구하면서 그 성격을 밝히면 되지, ‘경학’ 뒤에 다시 ‘사상’을 붙이는 것이 바람직한 것일까? 경학가라고 해서 15종의 경전을 다 연구한 이는 드물 것이며, 경전별로 해석을 했을 것이다. 그렇다면 ‘○○○의 시경학 연구’ 또는 ‘○○○의 『대학』해석 연구’ 정도로 논저의 제목을 붙이는 것이 타당하지, 그 위에다 다시 ‘경학’이라는 포장을 씌우고, 그 뒤에 다시 ‘사상’이라는 말을 붙여야 할까?

‘경학사상’이라는 용어는 습관적으로 사용하는 말이라고 하더라도, 그 하위 단위에 ‘사상’을 붙여 ‘시경학사상’이라고 하면 다들 의아하게 여길 것이다. ‘경학’이 ‘문학’·‘철학’ 등과 마찬가지로 ‘사상’의 한 분야라면, 굳이 ‘○○○의 경학에 관한 사상’이라는 의미의 제목을 붙일 필요는 없을 것이다.

또한 예컨대 정약용과 같은 경학가는 경학관련 저술이 그야말로 汗牛充棟으로 많은데, 그의 경학사상을 언급하려면 적어도 사서에 관한 설은 충분히 파악하고 있어야 가능한 일이다. 그런데도 정약용의 경학을 처음 연구하는 사람들조차 그의 경학사상에 대해 이런저런 논의를 한 것이 있다.

거듭 말하지만, 경학연구는 전대의 설과 비교하며 축조심의하듯이 분석해야 한다. 그렇게 하지 않고 한두 군데 문제가 됨직한 부분만 적출하여 논의하면, 전체적인 성향을 파악할 수 없다. 이런 관점에서 기왕의 연구는 상당 부분 자기 입맛에 맞는 것만 골라 논했다는 비판을 면키 어려울 것이다.

다섯째, 각 경전별로 전문연구자가 있어 경학연구가 이루어져야 할 텐데 그렇지 않다 보니, 어떤 경전에 대한 연구는 매우 미미하다는 것이다. 春秋三傳에 관한 연구와 『주례』·『의례』·『예기』의 三禮에 관한 연구가 특히 그렇다.

이 외에도 여러 가지 문제점을 더 지적할 수 있을 것이다. 그러나 필자의 역량 부족으로 이 정도에서 마무리하고, 다음은 앞으로의 과제와 나아가야 할 방향에 대해 논의해 보도록 하겠다.

앞에서 지적했듯이, 우리나라 경학연구는 반주자학이나 탈주자학에 너무 민감한 반응을 보였고, 그것만이 의미 있는 것 인양 강조하였다. 여기에는 조선시대 성리학 자체를 부정적으로 보는 인식이 개입되어 있다. 이는 성리학을 올바르게 계승하지 못한 무지의 상태에다, 조선시대 성

리학자들의 부정적인 점만을 주목한 소치이다.

성리학에는 현대학문에서 찾을 수 없는 소중한 가치들이 들어 있다. 이런 가치가 있기 때문에 수백 년 동안 동아시아 전역에 널리 유행했던 것이다. 그런데 이에 반대한 것이 과연 그렇게 의미 있는 것인가? 문제는 주자학 자체에 있는 것이 아니고, 당시 학자들이 주자의 설만을 맹종하며 획일주의로 나아가 사상의 자유를 억압하니까, 그런 교조적인 사유 체계에서 벗어나 자유로운 사고로 진정한 학문을 하자는 것이다. 이를 두고 반주자학이니, 탈주자학이니 하는 것은 너무 극단적인 주장이라 아니할 수 없다.

21세기 경학연구는 이런 고정된 관념에서 벗어나야 한다. 오늘날과 같은 학문체계에서는 오히려 성리학적 요소가 절실히 요구된다. 즉 인간의 도덕성을 확립하고 인간다운 길을 가르치기 위해서는 성리학의 장점을 적극 수용해야 한다. 그런데 아직도 반주자학을 주장하고 있는 것은 자기시대에 대한 현실인식이 아니다.

우리는 앞으로 다음과 같은 두 방향에서 한국경학을 연구해야 한다. 하나는 주자의 설을 비판적으로 수용하여 계승 발전시키려는 경학관을 가졌던 경학가의 경학적 특징과 그런 경학가의 경학적 전통을 추적하는 일이며, 다른 하나는 주자의 여러 설을 정리하여 定說을 확정하고 후대의 여러 설 중 주자의 本義와 다른 설을 분별하여 주자설의 정통성을 확립하려 한 경학가의 경학적 특징과 그런 경학가의 경학적 성과와 의의를 새롭게 조명하는 일이다.

전자의 경우는, 주자를 존송하더라도 맹목적으로 따르는 것을 거부하고, 선인이 밝히지 못한 것을 부단히 밝혀 나가는 것을 후학의 임무로 생각한다. 이들은 천하의 의리는 무궁하다는 생각을 공통적으로 가지고 있으며, 주자와 같은 선현에 대해 극진히 존송하되 그를 절대시하지 않

는다. 이들은 성현을 존송하고 따르는 데 목표를 두는 것이 아니라, 도를 추구하는 데 의미를 둔다.

예컨대, 16세기 이언적에게서 이런 경향이 보이며, 17세기 중엽 이후 조정 · 윤희 · 이익 등 근기남인계의 학자들에게서 이런 경학관을 확인할 수 있다. 또한 17세기 서인계의 일부 학자들, 예컨대 조익 · 최유해 · 최유지 등에게서도 이런 인식이 나타난다. 이들은 대체로 후대 소론계의 집안으로, 학문의 계승 발전적 인식을 한 측면에서 근기남인계와 유사한 점이 발견된다.

이런 경학가들을 포함해 아직 발굴되지 않은 경학가들의 경학적 특징을 조명하고 그들의 경학적 전통을 추적한다면, 우리나라에서도 주자의 설을 맹목적으로 수용하지 않고 비판적으로 수용하며 자기화 하려 한 학적 노력과 그 성과들이 나타날 것이다. 그렇게 되면 실학의 내재적 발전론도 힘을 얻게 될 것이다.

후자의 경우는 주자의 설을 절대시하고 주자를 성인처럼 존송한다. 그러나 그들이 남긴 설에 전혀 의미가 없는 것이 아니다. 오히려 그들의 설에는 주자의 설에 대한 정밀한 해석과 명확한 분별이 들어 있다. 따라서 주자설의 정통성 확립이란 차원에서 보면, 주자학을 완성하려 한 학적 노력과 그 성과들이 들어 있다.

그러므로 이들의 설이 주자의 설에서 진일보하여 보다 명확하고 정밀하게 주자학을 한 단계 끌어 올렸다는 점을 밝힐 수 있다면, 이는 우리가 주자학을 수입해 더욱 높은 수준으로 발전시킨 것이 된다. 16세기 이후의 주자학들과 정조가 주자학을 집대성하려 한 학적 노력이 충분히 그런 의도를 보여준다. 이를 우리가 밝혀 주자학이 조선에서 더 높은 수준으로 발전하였다는 것을 증명해 보인다면, 이보다 더 좋은 연구주제는 없을 것이다.

후자의 경우는 아직 주목을 받지 못하였다. 그러나 조선에서의 주자 학설에 대한 발전양상을 추적하는 일은 주목을 받기에 충분할 것이다. 다만 이 방면에 대한 연구는 주자의 설에 대한 풍부한 식견과 해당 경학가의 설을 정밀히 분석할 수 있는 안목이 필요하다.

전자의 경우는 대체로 근기남인계의 학자들만이 주목을 받았다. 그러나 앞에서 잠시 언급했듯이, 서인계 학자들 중에서도 주자의 설과 다른 설을 조심스럽게 제기한 경우가 있다. 특히 후대 소론계로 분리되는 학적 계통상에서 이런 경향이 나타나는데, 이에 대한 정밀한 연구가 요구된다. 또한 재야 학자들 가운데서 주목해 볼 만한 인물들도 간혹 있을 것이다.

이와 같이 크게 두 방향으로 경학연구가 이루어지면서, 다음과 같은 작업이 병행되어야 할 것이다.

첫째, 기왕에 연구되지 않은 다수의 경학가에 대한 연구가 시급히 이루어져야 한다. 필자가 정리한 『한국경학사사전』에는 약 600명의 경학가가 수록되어 있는데, 지금까지 연구된 경학가는 이 가운데 약 10분의 1도 되지 않는다. 따라서 연구되지 않은 경학가에 대한 조명이 우선 진행되어야 할 것이다. 경학 전문연구자가 경전별로 연구를 진행한다면 새로운 경학가들이 다수 발굴될 것이다.

둘째, 한 연구자가 특정 경학가의 경학을 전체적으로 연구할 것이 아니라, 각 경전별로 전문적인 연구가 이루어져야 한다. 그리하여 각 경전별로 경학사를 쓰는 작업이 절실히 요청된다. 예컨대, 한국시경학사, 한국서경학사, 한국주역학사, 한국논어학사 등의 책이 나와야 한다. 이는 우리나라 경학사의 흐름을 체계화시키는 작업으로, 한국경학사가 저술되는 기초공사가 될 것이다. 각 경전별로 이에 대한 전문 연구자가 서너 명 이상씩 나온다면 바람직할 것이다.

셋째, 중국경학과와의 비교 연구가 함께 이루어져야 한다. 중국경학의 흐름이나 내용을 제대로 모르면서 어떤 경학가의 설이 독자적인 것 인양 말하는 것은 매우 위험하다. 이 점은 각 경전별로 전문적인 연구가 이루어지면, 어느 정도 해결될 수 있을 것이다.

넷째, 문자학·성운학 등 소학 방면의 연구도 필요하다. 특히 청대 중엽 이후 발달한 문자학·성운학 등이 우리나라 정조 연간 이후의 경전해석에 어떤 영향을 끼치고 있는지는 면밀히 비교 고찰해야 할 것이다.

다섯째, 위와 같은 연구가 어느 정도 축적되고 나면, 각 경전별로 경학사가 서술되고 궁극적으로 이를 종합하여 한국경학사 서술되어야 할 것이다.

끝으로, 근래 한국경학을 일본의 古學者들과 비교하여 논하는 경우가 많은데, 시대배경이나 정신지향 등을 배제하고 단순비교를 하는 것은 결코 바람직하지 않다. 조선은 사대부정치체제였기 때문에 사대부정신이 있는 사회였는데, 사대부사회를 경험하지 못한 일본의 고학자들을 조선의 사대부들과 동등하게 비교하게 되면 시대정신을 외면할 수 있다. 경학도 시대적 산물이기 때문에 시대정신을 고려하지 않으면 본질을 읽어 내지 못할 수 있다.

5. 맺음말

이상에서 한국경학 연구를 회고해 본 뒤, 문제점을 적시하고 나아갈 방향에 대해 논의해 보았다. 경학은 현대학문에서 주목받지 못한 분야이다. 그러나 우리 학술사를 온전히 조명하기 위해서는 사상의 기저에 해당하는 경학을 정밀히 연구하지 않으면 안 될 것이다.

우리는 중국으로부터 유교를 수입하여 그것을 그대로 답습하기만 한 것이 아니라, 그것을 우리 것으로 만들어 정착시켰고, 나아가 그것을 계승 발전시켜 보다 발전된 학문과 사상으로 만들었다. 이런 점을 우리는 경학연구를 통해 밝혀야 할 것이다. 이것이 21세기 경학연구자들의 책무라고 생각한다.

또한 경학은 현대학문에서 인식의 부족으로 그 가치를 정당하게 평가받지 못함으로써 여러 분야에서 편의적으로 접근하는 연구가 이루어졌다. 철학분야에서, 사학분야에서, 한문학분야, 사회학 분야에서 학제간의 최소한의 합의도 없이 독자적으로 연구가 진행되었다. 그러다 보니 기왕의 연구 성과를 수용하지 않고 각자 자기의 길을 걸어간 느낌이 든다.

이를 극복하기 위해 한국경학학회의 역할이 필요하다. 한국경학학회를 중심으로 연구자들이 연구 성과를 공유하고 연구방향에 대해서도 함께 고민할 필요가 있다. 학술회의를 개최할 적에 각 분야의 연구자들이 한 자리에 모일 수 있도록 다양한 배려를 할 필요가 있다.

〈참고문헌〉 : 한국경학연구 논저목록¹³⁾(연도별 · 인명별 가나다순)

■ 1950년대

- 001 李乙浩(1958), 「丁茶山の 易理에 관하여」, 『전남대논문집』 제2집, 전남대.

■ 1960년대

- 002 李乙浩(1963), 「丁茶山の 經學思想 研究」, 『동방학지』 제6집, 연세대.
 003 李丙燾(1966), 「朴西溪와 反朱子學的 思想」, 『대동문화연구』 제3집, 성균관대 대동문화연구원.
 004 李乙浩(1967), 「茶山經學的 陸王學的 斷面」, 『동방학지』 제8집, 연세대.
 005 李乙浩(1969), 「論語古今注의 洙泗學的 考察」 『철학』 제3집, 한국철학회.

■ 1970년대

- 006 李相玉(1970), 「清代 考證學的 移入과 茶山 丁若鏞」, 『중국학보』 제11집.
 007 柳正東(1971), 「退溪先生の 格物物格考」, 『조용욱송수기념논집』.
 008 李崇寧(1972), 「大學諺解의 栗谷本과 官本과의 比較研究」, 『東喬閔泰植古稀紀念-儒教學論叢』.
 009 洪以燮(1972), 「讀後 孟子要義」, 『東喬閔泰植古稀紀念-儒教學論叢』.
 010 李相玉(1973), 「親民과 新民의 解釋과 訓詁學的 輸入에 대하여」, 『인문논집』 제48집, 고려대.
 011 李乙浩(1973), 「大學公義의 反朱子學的 考察」, 『한국철학연구』 제3집.
 012 李旆衡(1973), 「星湖 經學的 實學的 展開」, 『성균관대논문집』 제17집, 성균관대.
 013 曹佐鎬(1973), 「李朝 經學振興策의 일면 - 특히 과거의 講經을 중심으로」, 『인문과학』 제3,4호, 성균관대.
 014 李乙浩(1974), 「李朝後期 改新儒學的 經學思想史의 研究」, 『철학』 제8집, 한국철학회.
 015 裴宗鎬(1975), 「朴世堂의 格物致知說」, 『李乙浩停年紀念論叢-실학논총』, 전

13) 필자가 이 논문을 발표할 때, 지정토론자가 일본·중국·대만 등지에서 연구된 한국경학 연구논문을 더 수집해 싣도록 지적하였으나, 필자의 역량 부족으로 더 이상의 자료를 수집하지 못하였다.

남대.

- 016 尹絲淳(1975), 「實學的 經學觀의 特色」, 『李乙浩停年紀念論叢-실학논총』, 전남대.
- 017 李簾衡(1976), 「洪湛軒의 經學觀과 그의 詩學」, 『한국한문학회연구』 제1집, 한국한문학회.
- 018 김은숙(1977), 「茶山 經學思想에 나타난 教育的 人間像」, 이화여대.
- 019 李乙浩(1977), 「東武四象說의 經學的 基調」, 『한국학보』 제6집.
- 020 徐垞遙(1978), 「阮堂의 經學觀」, 『한국학』 제18집, 중앙대.
- 021 성태용(1978), 「茶山 經學에 있어서 人間 道德性的 問題」, 서울대.
- 022 宋錫準(1978), 「韓國 陽明學派의 經學思想에 關한 研究」, 성균관대.
- 023 李熙鳳(1978), 「茶山의 經學과 政法三篇」, 『다산학보』 제1집.
- 024 金吉煥(1979), 「茶山의 中庸觀과 心學」, 『다산학보』 제2집.
- 025 金興圭(1979), 「茶山의 詩意識과 詩經論」, 『민족문화연구』 제14집, 고려대.
- 026 柳正東(1979), 「晩悔 權得己의 生涯와 哲學思想 - 潛治와의 格致論爭을 중심으로」, 『백제연구』 10집.
- 027 柳七魯(1979), 「茶山 丁若鏞이 大學에 關한 理解」, 『다산학보』 제2집.
- 028 李雲九(1979), 「李彥迪의 生涯와 思想 - 經學에 나타난 政治意識」, 『耘耔千玉煥華甲紀念論文集』.

■ 1980년대

- 029 金丁鎭(1980), 「道德政治의 哲學的意義와 中庸九經衍義考察 - 晦齋의 道學思想을 중심으로」, 『한국의 철학』 제9집, 경북대.
- 030 金興圭(1980), 「西溪 朴世堂의 詩經論」, 『한국학보』 제20집, 일지사.
- 031 羅 聖(1980), 「茶山의 哲學思想 - 經學을 中心으로」, 『철학논구』 제8집, 서울대.
- 032 安晉吾(1980), 「茶山學과 朱子學의 相異考(1) - 大學經說을 중심으로」, 『다산학보』 제3집.
- 033 劉明鍾(1980), 「丁茶山의 孝悌慈贊說」, 『다산학보』 제3집.
- 034 權正顏(1981), 「權陽村의 『禮記淺見錄』 研究」, 『동양철학연구』 제2집, 동양철학연구회.
- 035 金興圭(1981), 「正祖時代의 詩經講義」, 『한국학보』 제23집.
- 036 ——(1981), 「星湖 李翼의 詩經論」, 『현상과 인식』 5-1, 한국인문사회과학원.

- 037 安在淳(1981), 「李星湖의 '大學疾書'에 대한 考察」, 『동양철학연구』 제2집, 동양철학연구회.
- 038 李乙浩(1981), 「改新儒學과 茶山經學」, 『한국학』 제24집, 중앙대.
- 039 金興圭(1982), 「朝鮮後期の 詩經論과 詩意識」, 고려대 민족문화연구소.
- 040 徐垌遙(1982), 「成海應의 經學思想에 대한 考察」, 『대동문화연구』 제15집, 성균관대 대동문화연구원.
- 041 沈喁俊(1982), 「順庵의 四書三經에 대한 釋疑」, 『인문학연구』 제10집, 중앙대.
- 042 李佑成(1982), 「鹿菴 權哲身의 思想과 그 經典批判 - 近畿學派에 있어서의 退溪學派의 繼承과 展開」, 『퇴계학보』 제29집, 퇴계학연구원.
- 043 李愛熙(1982), 「南塘 韓元震 철학에서 明德의 문제」, 『철학연구』 제7집, 고려대.
- 044 鄭炳連(1982), 「茶山の 中庸理解와 慎獨君子論」, 『동양철학연구』 제3집.
- 045 金承炫(1983), 「五經淺見錄을 통해 본 陽村의 經學思想」, 『동양철학연구』 제4집, 동양철학연구회.
- 046 宋甲準(1983), 「성호 이익의 경학관에 관한 연구」, 고려대.
- 047 郭信煥(1984), 「周易淺見錄과 陽村 權近의 易學」, 『정신문화연구』 제21호.
- 048 宋甲準(1984), 「다산 경학의 탈성리학적 구조」, 『철학논집』, 경남대.
- 049 安晉吾(1984), 「茶山學과 朱子學의 相異考(2) - 中庸經義를 중심으로」, 『다산학보』 제6집.
- 050 鄭炳連(1984), 「孟子要義의 實學的 解釋方法論」, 『다산학보』 제6집.
- 051 金彦鍾(1985), 「丁茶山 《論語古今注》 研究」, 『중국문학연구』 제3집, 성균관대 중국문학연구회.
- 052 金泰泳(1985), 「茶山の 經學과 誠思想」, 『호서문화연구』 제5집, 충북대.
- 053 宋錫準(1985), 「浦渚 趙翼 經學思想의 哲學的 基礎」, 『동양철학연구』 제6집, 동양철학연구회.
- 054 安秉杰(1985), 「大學古本을 통해 본 白湖의 經學思想 研究」, 『민족문화』 제11집, 민족문화추진회.
- 055 吳鍾逸(1985), 「茶山の 大學·中庸觀」, 『다산학보』 제7집.
- 056 李麗衡(1985), 「『中庸』 주석을 통해 본 茶山の 經學思想」, 『대동문화연구』, 성균관대 대동문화연구원.

- 057 崔大羽(1985), 「丁茶山の 大學經說考」, 『다산학보』 제7집.
- 058 李光虎(1986), 「星湖 李瀼의 思想 - 孟子疾書を 중심으로」, 『태동고전연구』 제2집.
- 059 李裕鎭(1986), 「尙書古訓에 나타난 丁若鏞의 歷史觀」, 『철학사상』 제8집, 동국대.
- 060 鄭炳連(1986), 「茶山の 格物致知論」, 『다산학보』 제8집.
- 061 ----- (1986), 「『大學公義』의 考訂的 正義」, 『유교사상연구』 제1집, 유교학회.
- 062 金鎮晩(1987), 「茶山の 公職者 倫理觀 - 經學의 側面을 中心으로」, 한국외대.
- 063 金恒洙(1987), 「16世紀 經書諺解의 思想史的 考察」, 『규장각』 제10집, 서울대학교.
- 064 朴茂瑛(1987), 「白湖 尹鏞의 詩經論 研究」, 『한국한문학연구』 제9·10합집, 한국한문학연구회.
- 065 朴天圭(1987), 「朴西溪의 「大學」新釋」, 『東洋學』 제17집, 단국대 동양학연구소.
- 066 安秉杰(1987), 「白湖 尹鏞의 實踐의 中庸觀(1)」, 『안동대논문집』 제9집, 안동대.
- 067 ----- (1987), 「退溪學派의 四書註說考」, 『안동문화』 제8집, 안동대.
- 068 任侑炅(1987), 「徐命膺의 文學觀 및 詩經論」, 『한국한문학연구』 제9·10합집, 한국한문학연구회.
- 069 趙誠乙(1987), 「丁若鏞 尙書研究 文獻의 檢討」, 『동방학지』 제54·55·56합집, 연세대.
- 070 崔鳳永(1987), 「星湖學派의 朱子 大學章句 批判論」, 『동양학』 제17집, 단국대.
- 071 孫貞姬(1988), 「陽村 權近 研究 - 禮記集說과 禮記淺見錄의 比較」, 『부산한문학연구』 제3집, 부산한문학회.
- 072 宋甲準(1988), 「성호 이익의 경학사상(1)-그의 학용관」, 『철학논집』 제4집, 경남대.
- 073 宋錫準(1988), 「浦渚 趙翼의 經學思想 - 『大學困得』의 格物誠意章을 중심으로」, 『공주사대논문집』 제26집, 공주대.
- 074 沈慶昊(1988), 「茶山の 國風論」, 『한국학보』 제53집, 일지사.
- 075 安秉杰(1988), 「경학사를 통해 본 『中庸』해석의 검토」, 『동양철학연구』 제8

집.

- 076 安晉吾(1988), 「茶山 經學의 註釋上의 特徵」, 『범한철학』 제3집.
- 077 원용문(1988), 「윤선도의 문학과 경학」, 『청람어문학』, 교원대.
- 078 鄭璟喜(1988), 「삼국시대 사회와 유교경전의 연구」, 『동방학지』 제60호.
- 079 鄭炳連(1988), 「茶山 ‘中庸’註의 經學的 研究」, 성균관대.
- 080 ———(1988), 「茶山の『孟子要義』平議(1)」, 『유교사상연구』 제3집, 유교학회.
- 081 崔錫起(1988), 「星湖의『詩經』註釋에 관한 一考察」, 『수선논집』 제13집, 성균관대.
- 082 權文奉(1989), 「星湖의 經學思想 研究(1)」, 『원광대논문집』 제23-1호, 원광대.
- 083 ———(1989), 「星湖의 經學思想 研究(2) - 事物認識論과 格致論을 중심으로」, 『원광대논문집』 제23집, 원광대.
- 084 金玉淵(1989), 「茶山 易學研究(1)」, 『철학논집』 제1집, 한양대.
- 085 ———(1989), 「茶山 易學研究(2)」, 『철학논집』 제2집, 한양대.
- 086 宋甲準(1989), 「성호 이익의 경학사상(2) - 그의 語孟觀」, 『철학논집』 제5집, 경남대.
- 087 沈慶昊(1989), 「李朝의 漢文學と詩經學」, 日本 京都大學.
- 088 安秉杰(1989), 「東巖 柳長源의 경학사상」, 『퇴계학』, 안동대.
- 089 吳錫源(1989), 「沙溪 金長生의 經學思想 - 經書辨疑를 중심으로」, 『동양철학연구』 제10집.
- 090 李範鎭(1989), 「고려시기의 經學」, 『국사관논총』 제5집, 국사편찬위원회.
- 091 鄭亨愚(1989), 「五經·四書大全의 輸入 및 그 刊板廣布」, 『동방학지』 제63집, 연세대.
- 092 趙誠乙(1989), 「丁若鏞의 尙書古今文研究」, 『동방학지』 제61집, 연세대.
- 093 李乙浩 외(1989), 『丁茶山の 經學』, 민음사.
- 094 韓亨祚(1989), 「丁若鏞의 華夷觀 - 經學研究의 例示的 模型」, 『정신문화연구』 통권36호.

■ 1990년대

- 095 權泰乙(1990), 「息山 李萬敷의 易大象便覽考 - 王道政治具現을 위한 忠諫을

중심으로」, 『淡水』 19호.

- 096 金勝東(1990), 「毛奇齡과 丁若鏞의 易卦解釋에 관한 比較研究」, 『인문논총』 제36집, 부산대.
- 097 金益洙(1990), 「退溪의 易學觀(1)」, 『퇴계학연구』 제3집, 단국대.
- 098 김진자(1990), 「丁茶山の 經學에 나타난 道德教育思想 研究」, 한국교원대.
- 099 김호덕(1990), 「조선후기 사상사에 있어서 茶山經學의 의미」, 『한국종교연구회 회보』 제10호.
- 100 宋錫準(1990), 「浦渚 趙翼의 經學思想 - 「大學困得」 格致誠意章을 중심으로」, 『인문논총』 제8집, 호서대.
- 101 沈慶昊(1990), 「茶山 尙書論 研究의 方向」, 『정신문화연구』 제40호, 정신문화연구원.
- 102 安秉杰(1990), 「18세기 嶺南士人の 四書理解 - 衷相說의 四書纂要를 중심으로」, 『대동문화연구』 제25집, 성균관대.
- 103 李東歡(1990), 「茶山思想에서의 ‘上帝’ 도입경로에 대한 序說의 고찰」, 『碧史李佑成定年紀念論文集』.
- 104 李旒衡(1990), 「茶山 經學이 考證學의 태도 - 「梅氏書評」을 중심으로」, 『碧史李佑成定年紀念論文集』.
- 105 張勝求(1990), 「茶山 丁若鏞의 易學思想과 그 實學의 意味」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 정신문화연구원.
- 106 張閏洙(1990), 「朴西溪의 思辨錄 考察 - 大學과 中庸」, 『철학논총』 제6집, 영남철학회.
- 107 鄭炳連(1990), 「茶山の 『論語』 解釋 性向」, 『동양철학』 제1집, 한국동양철학회.
- 108 ----- (1990), 「茶山の 『孟子要義』 平議(2)」, 『次山安晉吾博士回甲紀念論叢-동양학논총』.
- 109 崔大羽(1990), 「『中庸』·『大學』 註釋에 나타난 茶山經學思想의 特徵」, 『次山安晉吾博士回甲紀念論叢-동양학논총』.
- 110 皮正姬(1990), 「尹鑄과 丁若鏞의 『大學章句』 해석에 대한 비교 연구」, 『성신한문학』 2집, 성신여대.
- 111 金文植(1991), 「尙書講義를 중심으로 본 正祖의 經學思想」, 『한국사연구』 제75집.
- 112 安秉杰(1991), 「白湖 尹鏞의 實踐의 中庸觀(2)」, 『퇴계학』 제3집, 안동대.

- 113 ———(1991), 「17세기 조선조유학의 경전해석에 관한 연구 - 中庸 解釋을 둘러싼...」, 박사학위 논문, 성균관대.
- 114 安晉吾(1991), 「實學的 經學으로서의 茶山 經學의 性格」, 金知見博士華甲紀念師友錄 - 『東과西의 思惟世界』, 민족사.
- 115 李篋衡(1991), 「晦齋 李彥迪의 經學思想」, 『李晦齋의 思想과 그 世界』, 성균관대 대동문화연구원.
- 116 李泰鎭(1991), 「正祖의 大學探究와 晦齋『續大學或問』에 대한 평가」, 『제20 회동양학술회의논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 117 李海英(1991), 「丁若鏞의 中庸解釋에 관한 研究(1)」, 『퇴계학』 제3집, 안동대.
- 118 ———(1991), 「星湖 李瀼의 中庸理解에 관한 연구」, 『안동대논문집』 제13집, 안동대.
- 119 李曦載(1991), 「尹白湖의 格物致知說」, 『釋山韓鍾萬華甲紀念-韓國思想史』, 원광대.
- 120 張世浩(1991), 「金長生의 格物致知論」, 『철학논총』 제7집, 영남철학회.
- 121 崔大羽(1991), 「丁茶山이 中庸思想과 天命」, 『釋山韓鍾萬華甲紀念-韓國思想史』, 원광대.
- 122 崔錫起(1991), 「星湖의 關詩說」, 『韓國漢文學研究』 제14집, 한국한문학회.
- 123 ———(1991), 「李瀼의 詩經學概述」, 『詩經研究』 제15호, 日本 詩經學會.
- 124 韓亨祚(1991), 「丁若鏞의 經學」, 『莊峯金知見博士華甲紀念-東과 西의 思惟世界』, 민족사.
- 125 小川晴久(1991), 「茶山의 經學解釋의 態度」, 『다산학보』 제12집.
- 126 權文奉(1992), 「星湖의 經學思想 研究(三) - 中庸疾書를 중심으로」, 『원광대 논문집』 제26-1호.
- 127 권순철(1992), 「丁若鏞의 經學思想研究」, 日本 東京大學.
- 128 金洛眞(1992), 「霞谷 中庸說에 대한 理解」, 『中天金忠烈華甲紀念論文集-自然과 人間 그리고 社會』.
- 129 김병민(1992), 「북학과와 경학과의 실학사상 비교연구」, 『다산학보』.
- 130 金相來(1992), 「茶山의 四書觀과 大學解釋의 特徵」, 『한국학대학원논문집』 제7집, 정신문화연구원.
- 131 김형연(1992), 「存齋 魏伯珪의 經學思想 研究」, 전남대.

- 132 安秉杰(1992), 「『中庸章句』의 체계와 조선조 유학」, 『中天金忠烈先生華甲紀念論文集-自然과人間 그리고社會』.
- 133 李泰鎭(1992), 「正祖의 『大學』 탐구와 새로운 君主論」, 『李晦齋의 思想과 그世界』, 성균관대 대동문화연구원.
- 134 李鎭宰(1992), 「眞一齋(柳崇祖)의 思想과 學問」, 『사회과학연구』 제4집, 순천대.
- 135 李裕鎭(1992), 「丁若鏞 全著作에서 발견되는 周禮적 요소와 관련된 몇 가지 문제제기」, 『철학사상』 제13집, 동국대.
- 136 李海英(1992), 「丁若鏞의 中庸解釋에 관한 研究(2)」, 『퇴계학』 제4집, 안동대.
- 137 장복동(1992), 「다산 『논어고금주』의 경학적 분석」, 전남대.
- 138 張世浩(1992), 「金長生の 四端說」, 『中天金忠烈先生華甲紀念論文集 - 自然과人間 그리고社會』.
- 139 鄭炳連(1992), 「茶山の 『孟子要義』 平議(3)」, 『유교사상연구』 제4·5합집, 유교학회.
- 140 黃義東(1992), 「栗谷의 格物致知論」, 『정신문화연구』 제46호, 정신문화연구원.
- 141 權五榮(1993), 「俞莘煥의 經學觀과 性理學思想」, 『청계사학』 제10집, 정신문화연구원.
- 142 權正顏(1993), 「壺山 朴文鎬의 經學思想」, 『韓國思想家의 새로운 發見』, 정신문화연구원.
- 143 金文植(1993), 「洪奭周의 經學思想 研究」, 『규장각』 제16집, 서울대.
- 144 -----(1993), 「成海應의 經學觀과 對中國 認識」, 『한국학보』 제70집, 일지사.
- 145 金映鎬(1993), 「醇庵 吳載純 經學研究(1)」, 『동양철학연구』 제14집, 동양철학연구원.
- 146 南明鎭(1993), 「瓶窩 李衡祥의 經學思想」, 『韓國思想家의 새로운 發見』, 정신문화연구원.
- 147 裴柄三(1993), 「다산 정약용의 정치사상에 관한연구 - 그의 경학해석을 중심으로」, 경희대.
- 148 安秉杰(1993), 「朴世堂의 獨自의 經典解釋과 그의 現實認識」, 『대동문화연구』 제28집, 성균관대 대동문화연구원.

- 149 -----(1993), 「西溪 朴世堂의 中庸解釋과 朱子學批判」, 『태동고전연구』 제10집, 한림대 태동고전연구소.
- 150 -----(1993), 「『中庸』解釋과 17세기 朝鮮朝 儒學에 관한 研究」, 『유교사상연구』 제6집, 유교학회.
- 151 李勝洙(1993), 「西溪 『思辨錄』 저술태도와 是非論議」, 『한국한문학연구』 제16집, 한국한문학회.
- 152 李源明(1993), 「茶山の 周易觀」, 『태동고전연구』 제10집, 태동고전연구소.
- 153 李裕鎭(1993), 「高麗史 禮志에 보이는 周禮受容 樣態」, 『철학사상』 제14집, 동국대.
- 154 李忠九(1993), 「周易諺解의 過程과 特徵」, 『동양철학연구』 제14집, 동양철학연구회.
- 155 李曦載(1993), 「朴西溪의 格物致知說」, 『범한철학』 제8집, 범한철학회.
- 156 林煥澤(1993), 「晚悔 經學의 研究」, 『道山學報』 제2집, 도산학회.
- 157 丁允卿(1993), 「정약용의 天觀과 物觀에 관한 연구 - 그의 경학에 보이는 서학수용」, 학위논문, 서울대.
- 158 鄭豪薰(1993), 「尹鑄의 經學思想과 政治社會 改革論」, 연세대.
- 159 崔錫起(1993), 「星湖 李瀼의 詩經學」, 박사 학위논문, 성균관대.
- 160 崔英成(1993), 「『周易淺見錄』을 통해 본 權近의 經學思想」, 『한국철학논집』 3집, 한국철학사연구회.
- 161 許宗恩(1993), 「陽村 權近의 禮論에 관한 研究」, 『한국철학논집』 제3집, 한국철학사연구회.
- 162 黃義東(1993), 「栗谷 格物致知論의 體系」, 『유교사상연구』 제6집, 유교학회.
- 163 彭 林(1993), 「丁茶山과 『周禮』」, 『大東文化研究』 제28집, 성균관대 대동문화연구원.
- 164 Mark C.K. Setton(1993), 「丁若鏞의 經學思想 - 託古改制의 구현」, 『정신문화연구』 50호, 정신문화연구원.
- 165 강정훈(1994), 「茶山 經學의 倫理的 性格」, 동국대.
- 166 權文奉(1994), 「星湖 李瀼의 經學과 四書疾書」, 박사학위 논문, 성균관대.
- 167 金相丸(1994), 「陽村 權近의 詩經論」, 『한문학연구』 제9집, 계명한문학회.
- 168 金映鎬(1994), 「韓國經學史에 있어서 茶山論語說의 意義」, 『동양철학』 제5집, 한국동양철학회.

- 169 -----(1994), 「丁茶山の 論語說 小考」, 『다산학보』 제15집.
- 170 金允朝(1994), 「薑山 李書九의 學問傾向과 經學觀」, 『한국한문학연구』 제17집, 한국한문학회.
- 171 金麟哲(1994), 「茶山 易學 研究 序說」, 『泰東古典研究』, 제13집.
- 172 김종렬(1994), 「다산의 경학사상에 나타난 이상적 인간상 - 중용주석을 중심으로」, 인하대.
- 173 盧鏞弼(1994), 「新羅時代 孝經의 受容과 그 社會的 意義」, 『李基白古稀紀念-韓國史學論叢』 상권, 일조각.
- 174 劉明鍾(1994), 「石泉 申綽의 陽明學과 古文經學」, 『현대와 종교』 제17집.
- 175 李衡衡(1994), 「茶山の『論語古今注』에 대한 研究」, 『대동문화연구』 제29집, 성균관대 대동문화연구원.
- 176 張東宇(1994), 「茶山과 清代考證學者와의 관련에 관한 考察 - 論語古今注를 중심으로」, 『연세철학』 제6집.
- 177 鄭炳連(1994), 『茶山 四書學 研究』, 경인문화사.
- 178 -----(1994), 「畿湖學의 經學的 特性」, 『유학연구』 제2집, 충남대.
- 179 趙誠乙(1994), 「丁若鏞의 經學과 學問體系」, 『인문논총』 제5집, 아주대 인문과학연구소.
- 180 陳在敎(1994), 「舫山 尹斑琦의 詩經論에 대한 豫備的 檢討」, 『서지학보』 제14집, 서지학회.
- 181 -----(1994), 「舫山 尹斑琦의 國風論」, 『한국한문학연구』 제17집, 한국한문학회.
- 182 崔錫起(1994), 『星湖 李瀼의 學問精神과 詩經學』, 중문출판사.
- 183 金京一(1995), 「俛宇 郭鍾錫의 易學思想」, 『韓國思想家의 새로운 發見(3)』, 정신문화연구원.
- 184 金敎斌(1995), 「大學說을 통해 본 霞谷 鄭齊斗의 經學思想」, 『제5회 동양학 국제학술회의논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 185 金暎鎬(1995), 「朝鮮時代의『論語』연구」, 『한중철학』 제1집, 한중철학회.
- 186 -----(1995), 「茶山『論語古今注』의 解釋體系考」, 『동양고전연구』 제4집, 동양고전학회.
- 187 金文植(1995), 「朝鮮後期 京畿學人의 漢宋折衷論」, 『제5회 동양학국제학술회의논문집』, 성균관대 대동문화연구원.

- 188 -----(1995), 「丁若鏞의 經學思想과 經世論」(下), 『한국학보』 제79집.
- 199 -----(1995), 「19세기 전반 京畿學人の 經學思想과 經世論 - 成海應・洪奭周・丁若鏞을 중심으로」, 서울대.
- 190 -----(1995), 「丁若鏞의 經學思想과 經世論」(上), 『한국학보』 제78집.
- 191 朴小東(1995), 「退溪『四書釋義』의 經學的 特性에 관한 研究」, 성균관대.
- 192 閔晃基(1995), 「茶山 經學에 있어서의 性命觀」, 『유학연구』 제3집, 충남대 유학연구소.
- 193 徐炯遙(1995), 「韓國經學的 圖說的 辨說」, 『제5회 동양학국제학술회의논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 194 安秉杰(1995), 「白湖 尹鏞의 經學과 社會政治觀」, 『제5회 동양학국제학술회의 논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 195 李旻衡(1995), 「『大學』 註釋을 통해 본 丁茶山の 經學」, 『제5회 동양학국제학술회의논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 196 鄭豪薰(1995), 「尹鏞의 經學思想과 國家權力強化論」, 『한국사연구』 제89집, 한국사연구회.
- 197 曹玟煥(1995), 「許穆의 經學思想」, 『韓中哲學』 창간호, 한중철학회.
- 198 池敎憲(1995), 「俛宇 郭鍾錫의 經學研究方法과 『茶田經義問答』」, 『韓國思想家の 새로운 發見(3)』, 정신문화연구원.
- 199 張炳漢(1995), 「沈大允 經學에 대한 研究 - 19世紀 現實指向의 經學觀의 一斷面」, 성균관대.
- 200 전재강(1995), 「안향의 경학사상과 시문학」, 『어문논총』, 경북대.
- 201 崔錫起(1995), 「陽村 權近의 詩經解說 - 國風에 관한 諸說」, 『한문학연구』 10집, 계명한문학회.
- 202 -----(1995), 「星湖 李瀼의 窮經姿勢」, 『제5회 동양학국제학술회의 논문집』, 성균관대 대동문화연구원.
- 203 최원진(1995), 「權近의 義理學的 易哲學 研究」, 『동서철학연구』 제12호, 한국동서철학연구회.
- 204 權文奉(1996), 「星湖의 考證의 經書解釋方法 一考察」, 『韓國의 經學과 漢文學』, 태학사.
- 205 -----(1996), 「星湖의 考證의 經學觀」, 『漢文教育研究』 제10호, 한문교육연구회.
- 206 金文植(1996), 『朝鮮後期 經學思想研究』, 일조각.

- 207 金彦鍾(1996), 『『經說』을 통해 본 眉叟 古學의 性格』, 『道山學報』 제5집, 도산학술연구원.
- 208 ———(1996), 「丁茶山の『論語集註』비판(2)」, 『大東文化研究』 제31집, 성균관대 대동문화연구원.
- 209 金瑛鎬(1996), 「醇庵 吳載純 經學研究(2)」, 『유교사상연구』 제8집, 유교학회.
- 210 ———(1996), 「丁茶山 性說의 經學的 考察」, 『大東文化研究』 제31집, 성균관대 대동문화연구원.
- 211 ———(1996), 「丁茶山の 仁說 小考」, 『道和柳茂相華甲紀念論文集 - 儒教思想과 東西交涉』.
- 212 宋錫準(1996), 「白湖 尹鑄의 經學사상에 나타난 양명학적 견해 - 대학해석을 중심으로」, 『인문사회과학 연구』, 공주대.
- 213 沈慶昊(1996), 「조선후기 經學과 文獻學的 연구방법」, 『한국한문학연구』 학회창립 20주년 기념호, 한국한문학회.
- 214 李光虎(1996), 「李退溪 哲學思想이 丁茶山の 經學思想 形成에 미친 影響에 관한 考察」, 『퇴계학보』 제90집.
- 215 李東歡(1996), 「茶山思想에 있어서의 ‘上帝’ 문제」, 『민족문화』 제19집, 민족문화추진회.
- 216 李鍾虎(1996), 「三淵 金昌翁이 詩經解釋에 나타난 文藝志向」, 『대동문화연구』 제31집, 성균관대.
- 217 李旆衡(1996), 「茶山の 경전주석에 대하여 - 주자집주와의 비교를 중심으로」, 『민족문화』 제19집, 민족문화추진회.
- 218 ———(1996), 『茶山經學研究』, 태학사.
- 219 李海英(1996), 「洪大容의 『中庸章句』 批判」, 『大東文化研究』 제31집, 성균관대.
- 220 林在完(1996), 「杜林本 漆書古文尙書에 대하여 - 茶山の 解釋을 중심으로」, 『韓國의 經學과 漢文學』, 태학사.
- 221 林熒澤(1996), 「19세기 西學에 대한 經學的 대응 - 정약용과 심대운의 경우」, 『창작과비평』.
- 222 張炳漢(1996), 「19세기 主氣의 經學관의 일단면 - 심대운 기철학의 經學적 성격」, 『淵民學志』.
- 223 ———(1996), 「19世紀 實學的經學觀에관한一考察 - 沈大允의‘人間·實踐’指

- 向의 관점에서」, 『韓國의 經學과 漢文學』.
- 224 鄭一均(1996), 「茶山 丁若鏞의 人間論 - 『論語古今註』를 중심으로」, 『韓國의 經學과 漢文學』, 태학사.
- 225 -----(1996), 「茶山 丁若鏞의 『大學』論」, 『한국학보』 제85집.
- 226 정해왕(1996), 「朱子卦演繹의 두 體系와 茶山의 見解」, 『哲學世界』 창간호, 부산대.
- 227 崔錫起(1996), 「星湖 經學의 基底 - 懷疑精神과 本旨探究」, 『한국한문학연구』, 한국한문학회창립20주년 기념호.
- 228 -----(1996), 「朝鮮 前期의 經書 解釋과 退溪의 『詩釋義』」, 『퇴계학보』 92집, 퇴계학연구원.
- 229 -----(1996), 「陽村 權近의 國風次序論」, 『韓國의 經學과 漢文學』, 태학사.
- 230 賈順先(1996), 「李退溪의 儒家 經學에 대한 繼承과 發展」, 『퇴계학보』 제90집, 퇴계학연구원.
- 231 徐遠和(1996), 「南冥과 大學」, 『남명학연구논총』 제4집, 남명학연구원.
- 232 金永友(1997), 「丁若鏞의 『易』 해석론 - 物象이론을 중심으로」, 『철학연구』 제47집.
- 233 白英彬(1997), 「丁若鏞의 周易解釋方法의 特徵」, 『민족문화』 제20집, 민족문화추진회.
- 234 安秉杰(1997), 「明齋 尹拯의 經學사상」, 『유학연구』, 충남대.
- 235 이중효(1997), 「충렬왕대 경학교육의 강화와 七齋」, 『전남사학』, 전남대.
- 236 趙壯衍(1997), 「權近의 易學思想 研究」, 『유교사상연구』 제9집, 한국유교학회.
- 237 崔錫起(1997), 「退溪의 『詩釋義』에 대하여 - 釋義內容을 중심으로」, 『退溪學報』 95집, 퇴계학연구원.
- 238 權正顏(1998), 「艮齋의 經學思想 - 『中庸記疑』를 중심으로」, 『艮齋思想研究論叢』 제2집, 간재사상연구회.
- 239 琴章泰(1998), 「霞谷 鄭齊斗의 心學과 經學」, 『종교학연구』 제17집, 서울대.
- 240 金永友(1998), 「茶山 丁若鏞의 易學思想和 易理四法」, 『동서문화』, 서울대.
- 241 金映鎬(1998), 「『論語古今註』에 나타난 丁茶山 經說의 特性」, 『동양고전연구』 11집, 동양고전학회.
- 242 沈慶昊(1998), 「정조의 경학류 서적 御定・御命撰과 경학사상」, 『서지학보』.

- 243 呂紹綱(1998), 「退溪易學初論」, 『韓國의 哲學』 제26호, 경북대.
- 244 유경숙(1998), 「權近의 經學思想에 대한 研究」, 조선대.
- 245 윤종빈(1998), 「芸菴 韓錫地 經學의 反朱子學의 性格(2) - 『中庸』 首章三句를 중심으로」, 『대동철학』 제2집, 대동철학회.
- 246 李旒衡 외(1998), 『朝鮮後期 經學의 展開와 그 性格』, 성균관대 대동문화연구원.
- 247 張東宇(1998), 「茶山의 人性論 - 『孟子』 四端章 해석과 李載毅와의 논쟁을 중심으로」, 『태동고전연구』 제15집, 태동고전연구소.
- 248 鄭一均(1998), 「茶山 丁若鏞의 『中庸』論」, 『泰東古典研究』 제15집.
- 249 崔大羽(1998), 「孟子要義에 나타난 茶山 人性論의 特徵」, 『다산학보』 제16집, 다산학회.
- 250 崔錫起(1998), 『韓國經學家事典』, 성균관대 대동문화연구원.
- 251 -----(1998), 「朝鮮 中期 詩經學」, 『韓國漢詩研究』 제6집, 한국한시학회, 태학사.
- 252 -----(1998), 「白湖 尹鏞의 詩經學」, 『漢文學研究』 제13집, 계명한문학회.
- 253 -----(1998), 「星湖 李瀼의 窮經觀」, 『朝鮮後期 經學의 展開와 그 性格』, 성균관대 대동문화연구원.
- 254 -----(1998), 「晦齋의 『大學章句』 改訂과 後代의 論辨」, 『정신문화연구』 통권 71호, 정신문화연구원.
- 255 琴章泰(1999), 『다산 경학의 탈주학적 세계관』, 다산학술문화재단.
- 256 -----(1999), 「大學圖와 退溪의 『大學』 體系認識」, 『東亞研究』 제37집, 서울대.
- 257 -----(1999), 「백호 윤희의 성리설과 경학」, 『인문논총』, 서울대.
- 258 金映鎬(1999), 「星湖 李瀼의 經學思想 - 論語를 중심으로」, 『한국철학논집』 제7·8집, 한국철학사연 구회.
- 259 金麟哲(1999), 「茶山 易理論 綱要(1) - 『易理四法』에 대한 詳說」, 『태동고전연구』, 제15집.
- 260 沈慶昊(1999), 「조선후기 경학연구법 분화와 모기령 비판」, 『동양학』, 단국대.
- 261 -----(1999), 『조선시대 漢文學과 詩經論』, 일지사.
- 262 李吟昊(1999), 「17세 조선 학자들의 『大學』解釋에 관한 연구」, 박사학위 논문.

문, 성균관대.

- 263 李天承(1999), 「南塘 韓元震의 『中庸』註釋에 관한 연구」, 『한국사상사학』 제 13집, 한국사상사학회.
- 264 鄭景柱(1999), 「宗堯錄에 나타난 性齋 許傳의 경학 관점」, 『경성대문화전통논집』, 경성대.
- 265 鄭羽洛(1999), 「金宇頤의 經典理解方法과 「聖學六箴」의 意味構造」, 『동방한문학』 제16집.
- 266 鄭一均(1999), 「茶山 丁若鏞의 學問論」, 『교육사학연구』 제9집, 서울대 교육사학회.
- 267 千仁錫(1999), 「三國時代의 易學思想」, 『유교사상연구』 제11집, 한국유교학회.
- 268 崔錫起(1999), 「白湖 尹鑄의 經學觀」, 『南冥學研究』 제8집, 경상대학교 남명학연구소.
- 269 ———(1999), 「遁翁 韓汝愈의 學問性向과 詩經學」, 『한문학보』 제1집, 우리한문학회.
- 270 崔英辰(1999), 「16世紀 性理學者들의 經典解釋」, 『대동문화연구』 제35집, 성균관대.

■ 2000년대

- 271 金文植(2000), 『정조의 경학과 주자학』, 문헌과해석사.
- 272 ———(2000), 「正祖代 經學文獻의 특징」, 『한국학보』.
- 273 김영일(2000), 「茶山の 上帝思想 研究」, 건국대.
- 274 서병중(2000), 「다산 경학이 한국행정철학 형성에 미친 영향」, 『학술논문집』 50호, 건국대.
- 275 梁承武(2000), 「退溪의 經學思想과 21世紀」, 『퇴계학보』 제107·8집, 퇴계학연구원.
- 276 呂紹綱(2000), 「退溪 易學을 또 論함」, 『퇴계학보』 제107·8집, 퇴계학연구원.
- 277 李東歡(2000), 「經學 연구와 百家衣 제작」, 『창작과비평』, 창작과비평사.
- 278 이봉규(2000), 「順庵 安鼎福의 儒教觀과 經學思想」, 『한국실학연구』 제2호.
- 279 이상두(2000), 「다산 경학의 근대적 지향성에 대한 고찰」, 『동북아연구』, 경남

대.

- 280 李吟昊(2000), 「南溪 朴世采의 『大學』 解釋을 통해 본 17세기 朱子學的 經學의 一面」, 『大東漢文學』 제12집. 대동한문학회.
- 281 -----(2000), 「『讀書記-大學』을 통해 본 白湖 尹鑄의 경학사상」, 『한국한문학연구』, 한국한문학연구회.
- 282 -----(2000), 「『經書辨疑-大學』을 통해 본 沙溪 金長生의 경학사상」, 『인문과학』, 성균관대.
- 283 李天承(2000), 「星湖 李瀼의 『中庸疾書』에 관한 연구 - '道中庸'을 중심으로」, 『儒教思想研究』 13집, 한국유교학회.
- 284 張炳漢(2000), 「정약용의 경학관에 나타난 한송학의 연변의식」, 『한문교육연구』 제15집, 한문교육연구회.
- 285 -----(2000), 「정약용의 경학관과 경세학의 기저」, 『한국한문학연구』 제25집, 한국한문학연구회.
- 286 -----(2000), 「19世紀 脫性理學的 經學觀의 一斷面 - 沈大允의 心性理氣論을 중심으로」, 『韓國思想과 文化』 제9집.
- 287 장정욱(2000), 「易象의 적용방식과 실정원리에 대한 분석 - 다산 『주역사전』을 중심으로」, 『철학연구』 제75집.
- 288 鄭景柱(2000), 『眉叟 經說 批解』, 세종출판사.
- 289 鄭一均(2000), 『茶山 四書經學 研究』, 일지사.
- 290 趙昌烈(2000), 「고구려의 한문전래와 경학사상」, 『성신학문학』, 성신여대.
- 291 崔錫起(2000), 「近畿 實學者들의 經世的 經學과 그 意味(1)」, 『대동문화연구』 제37집, 성균관대 대동문화연구원.
- 292 강경원(2001), 「星湖 李瀼의 經學思想 研究」, 성균관대 박사학위 논문.
- 293 金映鎬(2001), 「李退溪『四書釋義』에 나타난 경학적 특징」, 『퇴계학보』, 퇴계학연구원.
- 294 -----(2001), 「李退溪 경학사상 연구」, 『동양철학연구』.
- 295 우경섭(2001), 「김장생의 경학사상」, 『한국학보』.
- 296 유권중(2001), 「19세기 조선유학의 경학논쟁과 다산학의 새로운 인식」, 『오늘의 동양사상』.
- 297 李炳燦(2001), 『韓中詩經學 研究』, 보경문화사.
- 298 李吟昊(2001), 「조선 후기 주자학적 경학의 변모양상에 대한 일고찰」, 『한문교

육연구』, 한문교육연구회.

- 299 張炳漢(2001), 「정약용과 심대운의 경학 비교」, 『한문학보』 제4집, 우리한문학회.
- 300 ———(2001), 「정약용의 辨『古文尙書冤詞』에 대해서」, 『한국한문학연구』 제28집, 한국한문학회.
- 301 ———(2001), 「丁若鏞의 『尙書正義』辨證에 대한 연구」, 『한국실학연구』 제3호.
- 302 전은석(2001), 「白湖 尹鑰 經學의 性格」, 경북대.
- 303 陳在敎(2001), 「심대운의 사회적 처지와 학문자세」, 『한문교육연구』 제16집, 한국한문교육학회.
- 304 崔錫起(2001), 「杜谷 高應陟의 『大學章句』改訂과 그 意味」, 『한문학보』 제4집, 우리한문학회.
- 305 ———(2001), 「貞山 李秉休의 學問性向과 詩經學」, 『南冥學研究』 10집, 경상대학교 남명학연구소.
- 306 朴尙濟(2002), 「다산 경학의 훈고학적 성격 연구」, 석사학위 논문, 경상대.
- 307 박창규(2002), 「미수 허목의 경학사상에 관한 연구」, 공주대.
- 308 손정선(2002), 「일득록을 중심으로 본 정조의 경학사상 일고찰」, 경성대.
- 309 全丙哲(2002), 「南塘 韓元震의 『大學』解釋 研究」, 석사학위 논문, 경상대.
- 310 조용희(2002), 「南公轍의 경학적 기반과 시경론」, 『태동고전연구』, 태동고전연구소.
- 311 崔錫起(2002), 「艮湖 崔攸之의 『대학장구』 개정과 그 의미」, 『남명학연구』 제12집, 경상대 남명학연구소.
- 312 ———(2002), 「星湖 李瀼의 『大學』解釋과 그 意味」, 『한국실학연구』 제4호, 한국실학연구회.
- 313 ———(2002), 「貞山 李秉休의 『大學』解釋과 그 意味」, 『남명학연구』 14집, 경상대 남명학연구소.
- 314 金映鎬(2003), 「다산의 논어해석연구」, 심산.
- 315 金慶天(1998), 「韓國에 있어서 經學研究의 現況과 課題」, 『중국학보』, 제38집.

The Prospect and Retrospect of the Study of Korean Confucianism

Choi, Seok-ki*

This is an article upon not only an indication of controversial point into the present research state of the study of Korean Confucianism but also its point of the compass in the future. In this article, for the future course of the Korean Confucianism, I suggested next two items.

1) Tracing the features and the academic tradition of the scholar who tried progressive succession with adapting Chu-tzu(朱熹:1130-1200)'s theories critically. 2) Clarifying the scholar's notable academic features and their academic results and meanings which they shows the method of confirming the established theories after adjusting the public opinion about Chu-tzu's theories or comparing the divergent view with the established view.

And I suggested next points for concrete scheme.

1) It should be start the research upon the large numbers of unlighten scholar until this time at first. 2) An specialized research in detailed genre of scriptures must be follow, not the integrated researching way by single researcher. 3) The comparative study with Chinese academic tendency is needed. 4) The exegetical or phonetical research is needed too. 5) To describing the history of the Korean Confucianism consequently, an specialized research in detailed genre of scriptures must be described on the base of accumulating the results with pre-mentioned ways.

* Professor, Gyeongsang National University / E-mail: 5913skc@hanmail.net

Key Words

the Study of Korean Confucianism, the Study of Chinese Confucianism, the Study of Chu-tzu, Confucian scripture researcher, the Study of Chinese Classics

논문접수일: 2020.1.12, 심사완료일: 2020.1.28, 게재확정일: 2020.2.3

조선사대부 정치와 ‘正心’ 해석*

姜智恩**

1. 서론
2. ‘正心’과 『대학연의』
3. 『대학연의』와 『국조대학연의』
4. ‘정심’이 필요한 순간
5. ‘정심’의 방법
6. 결론

■ 국문요약

식민지화되어 가던 20세기 초 한반도에서는 국정운영의 최고책임자였을 국왕과 관료들에게 망국의 책임을 묻기보다 경서를 읽는 일반 독서인을 포함한 유학자 계층이야말로 국권 상실의 주요 원인이라고 지적하는 경향이 있었다. 일반 독서인에게도 망국의 책임이 있다는 생각이 생겨난 원인은 무엇일까. 유학자들이 제출한 상소문 가운데, 『대학』의 일곱 조목 가운데 하나인 ‘正心’ 즉 마음을 바르게 하는 수양법을 국왕에게 제시한 부분에서 다음과 같은 답을 찾아낼 수 있다. 군주의 ‘정심’을 요구하는 발언은, 국가경영에 유가 사대부와 국왕의 역할 분담을 제시한 것으로 해석된다. 유학자들의 구상에 따르면 국왕은

* 이 논문은 2016년 2월20일 일본 교토의 국제일본문화연구센터에서 개최된 第49回 國際研究集會「『心身 / 身心』と『環境』の哲學—東アジアの傳統的觀念の再檢討とその普遍化の試み—」에서 발표하고, 2018년 3월30일 회의명과 동일한 제목의 논문집에 게재한 일본어 논문「朝鮮の帝王教育における『正心』論—儒家士大夫の共同統治の構想」을 기반으로, 수정·보완을 거쳐 완성한 것이다.

** 국립대만대학 국가발전대학원 조교수 / kangje94@ntu.edu.tw

그들의 말을 경청하여 자기반성을 하고 그들의 견해를 받아들여야 한다. 재야의 '산림'을 포함한 유학자들의 '정심'론은, 군주가 마음을 비우고 간언을 받아들여, 유학자들과의 공동통치를 시행하라는 요구였다.

주제어 : 정심, 『대학연의』, 『국조대학연의』, 유가사대부, 제왕교육

1. 서론

한국이 식민지화 되어 가던 20세기 초, 대다수의 신지식인과 여론은 유가 지식인을 향해 격렬한 비판을 하는 한편,¹⁾ 국가민족을 위해 유가의 각성이 필요하다고 하였다.²⁾ 조선시대 유가는 국난을 초래한 주범으로 지목되면서도, 국난 극복을 위해서는 유가의 자기반성이 필수적이라는 것이었다.

당시 한국사회는 어찌서 국정운영의 최고책임자인 국왕과 관료들의 책임보다도 일반 독서인을 포함한 유학자들의 책임을 우선적으로 지적하였던 것일까. 그것은 조선시대에 유학을 통치 이데올로기로 사용하여, 국가운영에 유학 즉 경서의 내용을 사용하였으며, 관직에 있지 않은 유생도 자기 견해를 제출하는 상소문을 통해 적극적으로 이에 참여하였기 때문일 것이다.

아래에서 서술하는 것처럼, 조선의 조정에서는 『대학』의 '正心'³⁾에

1) 에컨대, 논설 「勸告儒林社會」, 『황성신문』(제3197호) 1909년10월12일, 申采浩 「문제없는 논문」(1928년1월1일 『조선일보』에 게재) 丹齋申采浩先生記念事業會編 (1979) 『丹齋申采浩全集』 下, 형설출판사, 156면 및 申采浩 「旧書刊行論」(『大韓每日申報』 1908년12월18-20일에 게재) 丹齋申采浩先生記念事業會編 『丹齋申采浩全集』 下, 100면. 등.

2) 에컨대, 논설 「유교 동포에게 경고함(續)」, 『大韓每日申報』(제2권 제187호), 1908년 1월 16일자.

3) 朱熹, 『大學章句』 經一章: 古之欲明明德於天下者, 先治其國; 欲治其國者, 先齊其家;

대한 해석을 통해 국왕에게 간언하는 일이 조선시대 전 기간에 걸쳐 이루어졌다. 조선조 오백 년 동안 조정에서 반복적으로 제출된 ‘正心론’을 분석하여 유학자들이 구상했던 국가경영에서 유가와 국왕의 역할 분담에 대해 논하고자 한다. 이 과정에서 광범위한 유학자 계층에게 국망의 책임을 묻는 것이 당연하게 여겨지게 된 이유가 드러나게 될 것이다.

2. ‘正心’과 『대학연의』

조선 태조 이성계는 고려의 변방을 위협하는 이민족과의 전쟁에서 혁혁한 무훈을 세운 무장이었으나, 문인관료들은 그 후계자들을 문치의 통치자로서 거듭나도록 교육하였다. 그 교육 내용의 중심에 ‘정심’론이 있다. 유학자들은 조선 왕조 성립 직후, 국왕 이성계를 향하여 “국왕의 마음을 바르게 하는 것은 나라를 다스리는 근본”이라고 한 이래로, 말기의 고종시기(재위: 1863-1907)까지 국왕이 ‘정심’에 유의해야 할 필요성을 계속 주장하였다.

조선 건국 직후 간관들이 태조에게 건의한 ‘정심’론의 맥락은 다음과 같다.

첫째, 군주의 마음은 다스림의 근원이다. 마음이 바르게 되면, 그에 따라 만사가 바르게 된다. 마음이 바르지 않으면 많은 욕심이 마음을 공격한다. 그러므로 천하국가를 다스리는 자는 마음을 바르게 하는 일을 무엇보다 우선해야 한다.

둘째, 진덕수의 『大學衍義』를 경연의 교재로 채택한다.

셋째, 군주의 학문은 단지 내용만을 기억하는 것이어서는 안 된다. 향

欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。

상 경연에 참석하여 경연관의 말을 들어야 한다. 그 이유는 우선, 현명한 사대부에게 접하는 기회를 늘려 덕성에 감화를 받기 위해서이다. 또, 환관이나 궁궐을 접하는 기회를 줄이고 나태함에서 벗어나기 위해서이다. 이렇게 해야 비로소 창업의 군주가 후손에게 모범이 되는 것이다.⁴⁾

위의 세 가지 중 첫째 내용에서 ‘정심’을 설하는 맥락은 중국 漢代 董仲舒의 대책문에서 유래한다. 이 대책은 동중서가 현량의 자격으로 한무제의 명에 따라 저술한 것이다.⁵⁾ 조선에서 국왕의 ‘정심’을 논할 때에 대부분 이 글을 실마리로 삼고 있다. 이 대책문의 골자를 정리하면 다음과 같다.

임금된 차는 마음을 바르게 함으로써 조정을 바르게 하고, 조정을 바르게 함으로써 백관을 바르게 하고, 백관을 바르게 함으로써 만민을 바르게 하고, 만민을 바르게 함으로써 사방을 바르게 한다. 사방이 바르게 되면 원근의 모든 것이 바르게 될 뿐만 아니라 邪氣가 끼어들 우려도 없다.⁶⁾ 그런데 한무제와 같은 뛰어난 통치자가 있음에도 불구하고 교화가 두루 미치지 못하여, 만민이 바로잡히지 못한 채로 있다.⁷⁾ 그 이유는 한조가 난세 뒤에 등장하여 전조의 악습을 고치는 일이 쉽지 않았기 때문이다. 그러나 개혁을 통해 인민에 맞추는 정치를 하고 오상의 길을 삼가 행하면 하늘의 도움을 받아 무제의 은택이 널리 퍼지게 될 것이다.⁸⁾

4) 『太祖實錄』卷2, 太祖一年(1392)十一月十四日(辛卯) “臣等聞君心, 出治之源也. 心正則萬事隨以正, 不正則衆欲得而攻之, ……然則有天下國家者, 其可不思所以正其心乎. 先儒真德秀作《大學衍義》, 以進經筵. ……經筵之設, 徒有其名, 而未聞進講之時. ……臣等以爲人君之學, 非徒誦說, 其所以日御經筵, 迎訪採納者, 一以接賢士大夫之時多, 而薰陶其德性, 二以親宦官宮妾之時少, 而振起其怠惰. 且創業之主, 子孫之所儀刑也.”

5) 班固 『漢書』卷56 董仲舒傳.

6) 위의 책: “爲人君者, 正心以正朝廷, 正朝廷以正百官, 正百官以正萬民, 正萬民以正四方. 四方正, 遠近莫敢不壹於正, 而亡有邪氣奸其間者.”

7) 위의 책: “今陛下貴爲天子, 富有四海, 居得致之位, 操可致之勢, 又有能致之資, 行高而恩厚, 知明而意美, 愛民而好士, 可謂誼主矣. 然而天地未應而美祥莫至者, 何也? 凡以教化不立而萬民不正也.”

동중서의 대책문 가운데 조선 상소문에서 자주 쓰인 부분은 위의 대책문 중 강조한 곳으로, 원문은 “人君者, 正心以正朝廷, 正朝廷以正百官, 正百官以正万民, 正万民以正四方.”이다. 이는 진덕수가 편찬한 『대학연의』의 ‘정심’ 서술 부분에 인용되어 있다.⁹⁾ 『대학연의』를 매우 중시한 조선조에서는 동중서의 문집이 아니라 진덕수의 『대학연의』에서 이를 인용하고 있는 것으로 파악된다.

예컨대, 앞에 소개한 조선 건국 직후 간관들이 태조에게 올린 상소에서도 『대학연의』를 거론하면서 왕의 ‘정심’의 중요성을 논하고 있다. 그리고 국왕에게 ‘정심’을 촉구하는 많은 상소가 이 구절을 인용할 때 ‘董子曰’ 외에 ‘傳曰’이라는 말로 시작하고 있다.

『대학연의』는 위의 상소안이 채택된 이래 오랫동안 조선의 제왕교육의 교재로 쓰였다. 그러나 진덕수가 동중서를 인용한 맥락과 조선 유학자들의 맥락이 반드시 일치하는 것은 아니다. 아래에서는 조선 유학자들이 왕에게 정심을 요구한 맥락을 『대학연의』와 비교하여 異同을 확인하고자 한다.

3. 『대학연의』와 『국조대학연의』

『대학연의』는 그 책명에 나타나듯, 『대학』의 뜻을 부연한 책이다. 『四庫全書提要』에 따르면, 진덕수는 南宋理宗 紹定 2년(1229)에 『대학연

8) 위의 책: “聖王之繼亂世也、掃除其跡而悉去之、……至周之末世、大爲亡道、以失天下。秦繼其後、獨不能改、又益甚之、……今漢繼秦之後、如朽木糞牆矣、雖欲善治之、亡可奈何。……漢得天下以來、常欲善治而至今不可善治者、失之於當更化而不更化也。……爲政而宜於民者、固當受祿于天。夫仁誼禮知信五常之道、王者所當脩飭也；五者脩飭、故受天之祐、而享鬼神之靈、德施于方外、延及群生也。”

9) 眞德秀 『大學衍義』 卷1 「帝王爲治之序」.

의』를 저술하고 端平 원년(1234)에 理宗에게 바쳤다. 저자는 서문에서 『대학』은 君臣이 함께 알아야 하는 것이라고 하고, 그중에서 ‘격물치지’·‘성의정심’·‘수신’·‘제가’ 등 네 항목에 대해, 經史書에서 인용한 중국 성현의 사적을 각 항목에 해당시켜 설명하고 있다.

조선의 군신은 경연이 아닌 자리에서도 빈번히 이 책을 들어 국정을 논의하는 경우가 많았다. 이러한 배경에서 權常愼(1759-1824, 호는 西漁)에 의해 조선판 『대학연의』인 『國朝大學衍義』가 편찬되었다.

권상신은 『대학연의』의 형식을 사용하여 중국 역대 史實 대신에 조선 태조부터 정조에 이르기까지의 行誼를 수록하여 『국조대학연의』를 편찬하였다. 그런데 鄭元容(1783-1873)의 『국조대학연의』 서문¹⁰⁾을 보면, ‘정심’을 핵심으로 한 진덕수의 『대학연의』와 저술 취지를 달리하는 조선 유학자의 초점이 명료하게 드러나 있다. 예를 들어, 권상신의 서문에는 “덕에 나아가고 학업을 닦는 것은 밝은 임금의 나라를 다스리는 道이다. 선한 말을 아뢰고 간언을 올리는 것은 어진 신하가 군주를 보좌하는 誠이다. 『書經』의 典·謨나 『詩經』의 노래는 모두 군신 상하가 어려운 일을 하도록 권하고 노력하고 경계하는 말이다.”¹¹⁾라고 하여, 첫머리부터 君과 나란히 臣을 절반의 역할을 하는 존재로서 묘사하고 있다. 경서의 내용 또한 임금과 신하 사이에 주고받은 말로 간주하고 있다. 더욱이 이 서문은 “모든 일과 모든 변화의 근원은, 오직 한 마음이며, 마음이 바로 잡히면 거기에서 나오는 것은 모두 바르게 된다. 그것은 모습이 단정하면 그 그림자도 반듯한 것과 같다. 이것이 증자의 『대학』이 ‘정심’

10) 서울대학교 규장각 소장 필사본 예는, 당시 규장각 제학이었던 정원용이 1865년(고종2년)에 쓴 서문이 붙어있다.

11) 權常愼撰, 洪直弼校訂『國朝大學衍義』鄭元容序, 서울대학교 규장각 소장 필사본古 4250-8-v.1-9: “進德修業, 哲辟御邦之道. 陳善納誨, 良臣輔主之誠. 典謨於書經, 歌詠於詩雅者, 皆是君臣上下責難勉戒之辭也.”

을 치국의 근본으로 삼아, 오랫동안 군왕의 귀감으로 삼은 까닭이다”¹²⁾라고 하였다. ‘정심’을 나라를 다스리는 근본으로 규정하고 있는 것이다. 그렇다면 군신을 동시에 거론하는 것과 정심을 특별히 강조하는 것은 어떤 관계에 있는 것일까.

진덕수의 서문은 ‘정심’을 포함한 『대학』의 8조목을 들고는 있다. 그러나 ‘정심’을 가장 강조했다고 할 수는 없다. 또한 『대학연의』의 본문에서는 동증서의 말을 인용한 후 다음과 같이 서술하고 있다.

신이 생각하건대 증서의 논문 맹자 이후 아직 이에 미치는 자가 없다. 조정은 천하의 근본이고, 인군은 조정의 근본이며, 마음은 또한 인군의 근본이다. 인군이 마음을 바르게 하여 고요하게 청명하여, 일에 미혹되지 않으면 그에게서 나오는 호령이 모두 좋지않은 것이 없어 조정이 바르게 될 것이다. 조정이 바르게 되면, 현자와 불초한 자가 구분되어 군자와 소인의 지위가 역전되지 않고 백관이 바르게 될 것이다. 이렇게 되면 이 이하는 그대로 쓰기만 하면 된다. 하늘과 사람은 본래 氣를 같이하므로, 인사가 바르면 바른 기가 응하고 선이 그로 말미암아 모인다. 인사가 바르지 않으면 샅된 기가 응하고 재앙이 여기에서 온다. 그 근본은 인군의 한 마음에 있을 뿐이다. 아아, 삼가야하지 않겠는가.¹³⁾

『대학』과 『대학연의』도 정심을 설하고 있기는 하지만, 국왕이 『대학연의』를 읽는 목적이 바로 ‘정심’을 위해서 라고는 하지 않았다. 한편 조

12) 위의 책: “萬機萬化之源者，惟一心，心正而後所發者皆正，如表端而影直。此宗聖氏大學之書，以正心爲治國之本，作千古時君之龜鑒也。”

13) 眞德秀『大學衍義』卷1「帝王爲治之序」: “臣按仲舒之論，自孟子之後未有及之者。蓋朝廷者天下之本，人君者朝廷之本，而心者又人君之本也。人君能正其心，湛然清明，物莫能惑，則發號施令罔有不臧，而朝廷正矣。朝廷正，則賢不肖有別，君子小人不相易位，而百官正矣。自此而下特舉而措之耳。夫天之與人本同一氣，人事正則正氣應之，此善祥之所由集也。人事不正則邪氣應之，此災異之所由臻也。其本在人君之一心而已。嗚呼，可不謹歟。”

선조에 있어서는, 우선 군주의 학문은 정심을 근본으로 삼고, 정심의 요체는 『대학연의』에 있다고 군신 사이에서 반복적으로 확인되고 있다. 또한 유학자들은 군주가 『대학연의』의 정심을 익숙하게 익히도록 하기 위해 여러 가지 방안을 제시하였다. 예컨대, 17세기의 李珥(1536-1584)는 『성학집요』를 저술하여 바치면서 다음과 같이 말하였다.

제왕의 학문은 기질을 고치는 것보다 더 절실한 것이 없고, 제왕의 정치는 정성을 다해 현인을 등용하는 것보다 우선할 것이 없다.¹⁴⁾

이이는 또한 같은 글에서, 제왕의 도를 가르치는 서적은 매우 많음에도 불구하고 도학이 행해지지 않는 이유에 대해 논하고 있다. 그에 의하면, 독서를 폭넓게 하지 않아서가 아니라 요점을 정확하게 알아 정성을 기울여 실천하지 않기 때문이다. 참된 의미를 알게 되면 정성을 다하여 실천하기 마련이다.¹⁵⁾

그런데 제왕의 도가 이미 경전에 구비되어 있고 요점만 파악하면 되는데도 불구하고 그가 다시 『성학집요』를 편찬한 이유와 의의는 다음과 같다.

[도는] 사서육경에 분명히 갖추어져 있으며, 이러한 글에 따라 도를 구하면 도리가 드러난다. 다만 진서는 방대하여 요점을 잡기가 어려워, 선정(정자)은 『대학』을 표장하여 규모를 세웠으므로 성현의 수많은 교훈이 모두 『대학』에서 벗어나지 못하니, 이 책이야말로 요점을 터득하

14) 李珥 『栗谷全書』 卷19, 「聖學輯要進劄」, 民族文化推進會 『韓國文集叢刊』 第44冊, 1988, 422면: “帝王之學, 莫切於變化氣質, 帝王之治, 莫先於推誠用賢.”

15) 위의 글, “書籍漸多, 經訓子史, 千函萬軸, 夫孰非載道之文乎. …… 後世之道學, 不明不行者, 不患讀書之不博, 而患察理之不精, 不患知見之不廣, 而患踐履之不篤, 察之不精者, 由乎不領其要, 踐之不篤者, 由乎不致其誠, 領其要, 然後能知其味, 知其味, 然後能致其誠.”

는 모범이다. 서산 진씨(진덕수)는 『대학』을 확장시켜 『대학연의』를 만들었다. …… 참으로 제왕이 도에 들어가는 지표가 된다. 그러나 권질이 너무 많고 문사가 산만하고, 사실을 기록하는 문장과 비슷하여, 실행하는 학문의 체는 아니라서 참으로 아름답기는 하지만 완전히 선하지는 않다. …… 삼가 생각건대, 『대학』은 물론 덕으로 들어가는 문이지만, 진씨의 『대학연의』는 간요함이 부족하다.¹⁶⁾

이이에 의하면 『대학』은 경서에 갖추어진 도를 파악하는 방법을 배울 수 있는 서적이다. 진덕수는 이 책을 부연하여 『대학연의』를 편찬하였으니, 이 책이야말로 제왕이 도에 들어서는 지표라고 해야 마땅하나, 간결하지 못해 실제로 어떻게 행해야 할 것인지 파악하기가 어렵다. 여러 경전의 정화가 실려 있음에도 불구하고 읽기가 쉽지 않은 것이다. 그래서 이이는 『성학집요』를 엮어서 요점을 정리한 것이다.

그렇다면 『국조대학연의』는 『대학연의』의 어떠한 부분을 改訂하고 있는 것일까. 『대학연의』는 「格物致知之要二」와 「辨人材」 중 권17에서 권24까지 총 여덟 권에서, 姦雄·姦臣·讒臣·佞幸之臣을 분별해내는 것에 대해 서술하고 있다.¹⁷⁾ 이에 반해 『국조대학연의』의 「辨人材」에서는 「辨經術之才」, 「辨任用之術」, 「辨諫爭之直」, 「辨淑慝之分」으로 되어 있다. 『대학연의』는 나라를 어지럽히는 간신을 어떻게 변별해낼 것인가를 논하는 부분이 많은 반면, 『국조대학연의』는 좋은 인재를 얻는 방법에 초점을 맞추고 있다. 더욱이, 『국조대학연의』는 상하 소통을 요점

16) 의의 책, 「聖學輯要序」: “四書六經、旣明且備、因文求道、理無不現。第患全書浩渺、難以領要。先正表章大學、以立規模。聖賢千謨萬訓、皆不外此、此是領要之法。西山眞氏推廣是書、以爲衍義、…… 誠帝王入道之指南也。但卷帙太多、文辭汗漫、似紀事之書、非實學之體、信美而未能盡善焉。…… 竊念、大學固入德之門、而眞氏衍義、猶欠簡要。”

17) 예를 들면, 卷17 「姦雄竊國之術」, 卷18~20 「檢邪罔上之情姦臣」, 卷21~23 「檢邪罔上之情讒臣」, 卷24 「檢邪罔上之情佞幸之臣」.

으로 하고 있다.

신은 史書를 읽을 때마다 어지러운 때는 많았고 잘 다스려진 때는 적었다는 것을 알고 탄식하다가 다음과 같이 생각해 보았다. 아랫사람은 충을 다하고자 하지 않는 자가 없고 윗사람은 잘 다스리고자 하지 않는 자가 없다. 그러나 아래는 항상 위의 불치에 시달리고 위는 항상 아래의 불충에 시달린다. 이것은 어째서일까. 양쪽의 정이 통하지 않기 때문이다. 아래의 정은 위에 도달하기를 바라마지 않으며, 위의 정은 아래를 알기를 바라마지 않는다. 그러나 아래는 항상 위에 도달하기 어려워 괴롭고, 위는 항상 아래를 알기 어려워 괴롭다. 이것은 어째서일까. 아홉 가지 병폐를 제거하지 않아서 이다. 이른바 아홉 가지 병폐는 위로 여섯 개, 아래로 세 개 이다. 남을 이기려 하고, 잘못을 지적받는 것을 부끄러워하고, 말재주를 부리고, 충명함을 자랑하고, 위엄을 사납게 하고, 강박함을 멋대로 하는 이 여섯 가지는 군상의 병폐이다. 아첨, 망설임, 두려워함, 이 세 가지는 신하의 병폐이다.¹⁸⁾

위의 인용문에 따르면 국정이 어지러워지는 원인은 애당초 군주와 신하가 품었던 뜻에 문제가 있어서가 아니다. 양쪽의 생각이 서로 통하지 않기 때문이다. 또한 통하지 않는 원인은, 군주에 있어서는 남에게 이기려 하고 잘못을 지적받기 싫어하며, 교묘한 말솜씨를 믿고, 충명함을 과시하며, 자신의 위엄을 높이려 하고, 고집스럽다는, 허심탄회하게 신하의 말을 듣지 않으려 하는 병폐 때문이다. 신하에게는 아첨하고, 주저하며 결행하지 않고, 군주를 두려워하는 등, 강직하게 군주의 잘못을 간하

18) 『國朝大學衍義』卷12 「格物致知之要弁人材，下諫諍之直」：「臣每讀史書、見亂多治小、因懷感歎、嘗試思之、竊謂爲下者莫不願忠、爲上者莫不求治、然而下每苦上之不治、上每苦下之不忠、若是者何。兩情不通故也。下之情莫不願達于上、上之情莫不求知于下、然而下恒苦上之難達、上恒苦下之難知。若是者何。九弊不去故也。所謂九弊者、上有其六、而下有三。好勝人、恥聞過、騁辨給、銜聰明、厲威嚴、恣強愎、此六者、君上之弊也。詔諛、顧望、畏慄、此三者、臣下之弊也。」(新唐書卷157) 陸贄傳에 의하면, 九弊는 본래 陸贄(754-805)가 唐德宗에게 바친 上奏文에서 제기한 것이다.

지 않는 병폐가 있기 때문이다. 즉, 신하가 기탄없이 간하고, 군주는 넓은 마음으로 그 말을 받아들여야 한다는 것이다. 간사한 신하를 구별해 내는 것을 자세히 설명한 『대학연의』와는 크게 다르다.

英祖(1724-1776)는, 자신에게 이 여섯 가지 병폐 중 무엇이 있는지를 신하에게 물었다. 신하들은 조금도 주저하지 않고 대답하고 있다. 충명함을 과시하고 남에게 이기려 하고 잘못을 지적받기 싫어한다고 지적한 사람도 있고, 어떤 사람은, 교묘한 말솜씨를 믿는 네 가지 병폐를 면할 수 없다고 하고, 어떤 사람은, 강박함을 멋대로 하는 이외의 전부가 다 해당된다고 하고, 어떤 사람은 그들 말대로 라고 한다.¹⁹⁾ 그리고 영조도 자신에게 이러한 병폐가 있다고 어쩔 수 없이 인정하고 있다.²⁰⁾

4. ‘정심’이 필요한 순간

조선 유학자들은 다음과 같은 경우, 국왕에게 적극적으로 정심을 요구했다.

우선 국왕이 즉위하면, 처음을 바르게 할 급선무로서 정심을 꼽는다. 예를 들어 광해군이 즉위한 해에 올라온 소문은, 동중서의 예의 문구에 기반하여, “인군은 조정의 표준이며 마음은 또 모든 변화에 응하는 중심이다”라고 하고, 끝에서는 군주는 좌우의 충고에 따라 자기 허물을 고치

19) 『英祖實錄』卷36 英祖九年(1733) 12月11日: “上謂侍臣曰、奏議所謂君上六弊之中、予所不免者幾何。諸臣各言所見。參贊官洪景輔曰、銜聰明、好勝人、恥聞過、騁辯給四者、殿下不能免焉。侍讀官吳瑗曰、臣則竊以爲、恣強復之外、皆有之矣。檢討官尹得和曰、臣亦以爲然矣。”(奏議는 『宋名臣奏議』인듯 하다.)

20) 위의 책: “予識寡而學謬、志大而才疎、發言行事之間、果有許多病痛。大抵慨世之心過、而容物之量少、所以有好勝人之病也。事有失着、便覺中心愧悔、所以有恥聞過之病也。至若騁辯給、則是學問不足之致也。銜聰明、是識小志大之故也。又有不當威而威者、近於厲威嚴、惟是恣強復一事、予實無之矣。”

고 마음을 비워 다른 사람의 말을 듣는 것을 좋아하며 자신을 점점하고 일을 행하는 근본으로 삼는 것이 처음을 바로잡는 급무라고 하였다.²¹⁾ 효종 즉위년(1649)에는 “정심은 치국의 큰 근본이다”라고 하였고,²²⁾ 영조 원년에는 정심으로써 조정을 바로잡기를 권했고,²³⁾ 순조 원년에는 “인주된 자는 정심을 우선해야 한다”고 하였다.

경종(재위 1720-1724)이 세자 시기에 가례를 행했을 때에도 정심에 힘쓰도록 요구하였으며²⁴⁾ 세자 때의 정조(재위 1776-1800)에게도 정심으로써 국정을 이끌어야 한다는 것과, 학문을 부지런히 하여 정심의 근본을 세우도록 요구하고 있다.²⁵⁾ 막 즉위한 국왕과 미래의 국왕인 세자에게 정심의 중요성을 일깨우고 있는 것이다.

그리고 가장 빈번하게 국왕의 정심이 강조되는 시기는 자연재해가 발생했을 때이다. 성종 시기에 가뭄이 심하자, 마음을 바로잡아 경사에게 보여주고 경사를 바로잡아 사방에 보여줄 것을 건의하였고,²⁶⁾ 연산군에게는 天災는 하늘의 뜻이니 형식적인 대응보다는 실제적인 대응, 즉 “마음을 바르게 하여 덕을 닦고 경연에 참석하여 성학을 연마하고 여러 신하들을 접하여 다스림의 도를 묻고, 간쟁을 듣”도록 하라고 주장하고 있다.²⁷⁾

유학자들은 자연재해가 일어날 때마다, 하늘이 재해를 통해 무엇을 알리려고 하는지 생각하고 반성할 것을 국왕에게 촉구하였다. 반성의 구

21) 『光海君日記』(中草本) 卷2 光海君即位年(1608) 4月1日(丁巳): “法語之言、從而改之、巽與之言、悅而釋之、舍己從人、虛心好問、以爲檢身制事之本、非殿下正始之急務乎.”

22) 『孝宗實錄』 卷2, 孝宗即位年(1649) 10月15日(庚子).

23) 『英祖實錄』 卷3 英祖一年(1725) 1月11日(庚戌).

24) 『肅宗實錄』 卷62 肅宗44年(1718) 10月7日(辛亥).

25) 『英祖實錄』 卷77 英祖28年7月31日(戊子).

26) 『成宗實錄』 卷130 成宗12年(1481) 6月21日(甲子).

27) 『燕山君日記』 卷24 燕山君3年(1497) 6月28日(戊戌).

체적 내용은, 정심의 요체를 모르고 수신을 제대로 하지 못하는 자신을 되돌아보는 것이다.²⁸⁾ 간언을 받아들이지 않는 군주에게, 재변이 끊이지 않는데 왜 간언을 따르지 않느냐고 힐문하기도 한다.²⁹⁾ 국왕의 정심을 요구하는 수많은 상주를 받아들이지 않아, 대부분 “따르지 않았다(不從)”라는 기록을 남긴 연산군이 최후에는 폐위되고 말았던 것은 우연한 일이 아니다.

부당한 왕명이 내려졌을 때에도, 왕의 마음이 바르지 않은 것을 원인으로 지적하고, 정심에 힘쓸 것을 요구한다.³⁰⁾ 인사나 상벌에 대해 적절하지 못한 처분이 있을 때에는 임금에게 私意가 있기 때문에 오판이 내려진 것이라 하고, 예의 동중서의 마음을 바로잡는 일에서부터 조정을, 나아가 만민을 바로잡는다는 구절을 언급하며 정심을 요구하고 있다.³¹⁾

불교 사원을 지원하는 등 ‘이단’을 옹호하는 왕명이 내려졌을 때에도 왕의 마음이 바르지 않기 때문이라고 지적한다.³²⁾ 간언을 받아들이지 않을 때에는 물론 심지어 민간에서 남편이 아내에게 죽음을 당했을 때에도, 文王의 정심이 백성을 교화한 점을 염두에 두고 국왕이 자기반성을 해야 한다고 주장하고 있다.³³⁾

28) 『中宗實錄』 卷90 中宗34年(1539) 5月8日(乙亥), 36年11月28日(庚戌), 『宣祖實錄』 卷158 宣祖36年(1603) 1月12日(己巳).

29) 『顯宗改修實錄』 卷9 顯宗4年(1663) 10月28日(壬戌).

30) 『燕山君日記』 卷13 燕山君2年(1496) 3月4日(壬午).

31) 『中宗實錄』 卷1 中宗1年(1506) 10月7日(壬子).

32) 19세기말에 이르러서는 동학이나 서학의 문제를 언급하는 경우가 많다.

33) 예를 들면, 『肅宗實錄』 卷11 肅宗7年(1681) 1月25日(己卯) 기사.

5. ‘정심’의 방법

정심에는 방법이 있다. 마음은 저절로 바르게 되는 것이 아니므로 방법을 알아서 실천해야 한다. 그래서 정심을 방해하는 행위와 정심에 도움을 주는 일에 대해서 논하는 부분이 많다.

마음을 다스리는 가장 좋은 방법은 학문이지만,³⁴⁾ 제왕의 학문은 일반인들의 학문과는 다르다. 효종 시기에, 학술과 언론을 관장하는 홍문관 관원들은 왕의 마음을 바르게 하는 것에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

마음은 저절로 바르게 되는 것이 아니다. 정심에는 방법이 있다. 삼가고 게을리 하지 말고 주의를 기울여 놓지 않도록 해야 한다. 음악(속악) 여색 노리개 등 심지를 해치는 모든 것은 일체 가까이 해서는 안 된다. …… 강학은 역시 그 근본이 된다. 인주의 학문은 범인의 학문과는 다르다. 훈고나 구두는 제왕의 학문이 아니다. 여러 가지를 섭렵하여 잡박한 것은 제왕의 학문이 아니다.³⁵⁾

위의 인용문에서 제시한 군주가 마음을 바르게 하는 방법은 요컨대 절제된 생활을 하는 것이다. 그리고 강학이 주된 방법이지만, 단순히 지식을 구하는 것이 되어서는 안되고 제왕의 학을 지향해야 한다고 한다.

위에서 거론된 것 외에도 불교의 인과응보설을 좋아하거나 서화를 스스로 그리는 것도 정심을 방해한다.³⁶⁾ 거꾸로 말하면 왕이 불교를 좋아

34) 『仁祖實錄』 卷10 仁祖3年(1625) 9月20日(乙丑): “治心之術、莫如學問.”

35) 『孝宗實錄』 卷13 孝宗5年(1654) 10月23日(己卯): “心不能自正、正心有道、敬而無怠、操而不放。至於聲色玩好、凡可以蠹吾心志者、一切不近。……而若夫講學、又其本也。人主之學、異於凡人、訓詁口讀、非學也、涉獵雜博、非學也.”

36) 『中宗實錄』 卷272 中宗23年(1492) 12月25日(辛酉).

하거나 직접 악기를 연주하는 것은 다름이 아니라 마음이 바르지 않기 때문이다.³⁷⁾ 그리고 아래와 같이, 열심히 일하는 것이 반드시 제왕의 미덕이 되는 것은 아니다.

한 선제는 명분과 실재를 조사하여 명실이 상응하지 않는 것이 있으면 반드시 반드시 그렇게 된 원인을 알아내었다. 그 공을 논하자면 중흥의 군주라고 할 수 있지만, 그 잘못을 말하자면 화를 기초한 군주임을 면할 수 없다. …… 인군이 자기가 분명하게 살피야 한다고 생각하고, 아래로 신하의 일을 행하면 아랫사람들은 일을 맡으려 하지 않아, 만사가 반드시 무너지게 된다. 그러므로 분명하게 살피는 것은 인군의 미덕이 아니다.³⁸⁾

인주의 근면은 필부의 근면과 다르다. 大舜의 삼가함, 周 成王의 무일한 근심, 이는 부지런히 할 것을 부지런히 한 것이다. 진시황이 문서를 저울에 재어 매일 불 분량을 정한 것이나,³⁹⁾ 수 문제가 衛士가 밥을 나를 정도로 바빴다는 것 등은 어찌 인군이 종사할만한 일이겠는가.⁴⁰⁾

임금은, 신하가 해야 할 일을 나서서 하거나 일반인처럼 부지런히 바쁘게 활동해서는 안 된다. 그런 행동을 하면 어떤 방면에 공을 세워 중흥의 군주라는 명성을 얻을 수는 있겠지만, 이상적인 제왕이 되는 길은 아니다. 제왕학이 지향하는 것은 역대 제왕들의 도를 배우는 것이다.

37) 『燕山君日記』 卷26 燕山君3年(1497) 8月2日(辛未).

38) 『成宗實錄』 卷234 成宗20年(1489) 11月12日(丙寅): “記事官南宮瑬進曰、漢宣帝綜核名實、有名實不相應者、必知其所以然。論其功則中興之主、語其失則未免爲基禍之主。……人君自以爲明察、下行臣職、群下不肯任事、則萬事必至於隳矣。然則明察非人君之美德也。”

39) 司馬遷 『史記』 卷6 秦始皇本紀: “天下之事、無大小皆決於上、上至以衡石量書.”

40) 『中宗實錄』 卷12 中宗5年(1510) 11月22日甲戌: “世弼曰、人主之勤、非若匹夫之勤也。大舜兢兢業業、成王無逸之勤、是所當勤而勤者也。若秦始皇衡石程書、隋文帝衛士傳餐、豈可謂人君之勤乎.”

군주는 옛 제왕의 도에 뜻을 두고 제왕이 힘쓰던 학문을 배우고 심신을 닦는 것을 모두 제왕을 본받아서 하면, 이렇게 하면 조정이 어찌 바르게 되지 않고, 모든 일이 어찌 잘 다스려지지 않겠는가.⁴¹⁾

한편 후세의 군주, 즉 패도의 군주를 배우려 한다면 조정을 바로 잡을 수도, 일을 거둘 수도 없다.⁴²⁾ 그리고 제왕의 학문을 배우는 주요한 장소는 경연의 자리이다. 그러므로 정심의 요체는 경연이라고 할 수 있다. 따라서 병중이라도 경연에 참석해야 하며⁴³⁾ 정기적으로 경연을 열지 않으면 책망을 받는다.⁴⁴⁾

경연을 여는 것은 단지 經史의 내용을 배우기 위해서가 아니라, 신하의 말을 듣기 위해서이며 간언은 반드시 귀담아 듣고 받아들여야 한다. 신하의 간언을 받아들이지 않고 고집을 부리는 군주는 마음을 바르게 하는 일을 소홀히 했다는 비판을 받게 된다.

정심도 경연에 참석하는 것도 최종적인 목적은 신하의 간언을 받아들이는 데에 있다. 간언을 담당하는 대간이 군주의 권위를 침해할 때는 군신 간에 논쟁이 일어나지만 신하들은 일관되게 대간에게 벌을 주어서는 안 된다고 주장한다.⁴⁵⁾ 정심과 간언을 들어줄 것을 요구하고, 간언을 들어주지 않을 때에는 이를 엄중히 책하며,⁴⁶⁾ 간언을 신중히 하라는 광

41) 『孝宗實錄』 卷19 孝宗8年(1657) 11月2日(庚子): “如人主能以古昔帝王之道爲志、講乎帝王所懋之學、而其治心修身、一以帝王爲法、.....如是則朝廷安得以不正、庶事安得以不理乎.”

42) 앞의 책, 같은 면: “如其不然、而以後世人主之事爲志、則其立心卑下、用意苟且、天理不必復、己私不必克、其所云爲、無非循私任數之歸矣。如是則朝廷安得以正、庶事安得以理乎.”

43) 『顯宗實錄』 卷6 顯宗4年(1663) 3月25日(癸巳).

44) 『英祖實錄』 卷61 英祖21年(1745) 1月21日(癸巳), 『高宗實錄』 卷10 高宗10年(1873) 10月29日(甲辰) 등.

45) 『明宗實錄』 卷5 明宗2年(1547) 6月4日(癸未).

46) 『明宗實錄』 卷28 明宗15年(1560) 5月16日(辛巳): “人君端本出治之道、不過曰正心從諫而已.”

해군의 발언을 망국의 말이라고 비난한다.⁴⁷⁾ 신하를 경시해서는 그 말을 듣지 않게 되고, 학문은 진보하지 않는다. 사심을 제거하고, 마음을 바르게 하기 위해 노력하고, 조정을 바로 하여, 백관을 바로하고, 만민을 바르게 하는 것을 목표로 하여야 한다.⁴⁸⁾ 정심의 요체는 분노를 억제하고 욕망을 단는 것이다.⁴⁹⁾ 이렇게 하지 못하면 나라는 망하게 되는 것이다.⁵⁰⁾ 즉, 화를 다스리고 마음을 바르게 하는 이유는, 불쾌한 간언을 들었을 때 자기마음을 비우고 이를 받아들일 수 있게 하기 위해서이다.

6. 결론

조선시대의 유가는 조선 왕조의 창립을 극력 저지한 인물인 鄭夢周(1337-1392)를 이상적인 사대부상으로 하였다. 정몽주는 새 왕조 개창을 저지하려다 결국 죽임을 당한 인물이다.⁵¹⁾ 그러나 새 왕조가 문을 연 지 10년도 채 되지 않은 시점에서 그의 절의가 표창되기 시작하여 조선시대 내내 끊임없이 칭송되었다. 조선 중기에 연산군과 광해군은 유가에 의해 폐위되었고, 본래 왕위의 계승권자가 아니었던 중종, 인조 등은 이들 유가들에 의해 옹립된 국왕이다. 이러한 과정에서 무인 출신인

47) 『光海君日記』(中草本) 卷2 光海君即位年(1608) 4月14日(庚午): “殿下又以出納不可不慎教政院、臣不勝痛哭流涕焉。殿下安得爲此亡國之言乎? 人君大開言路、使之盡言不諱、尙多壅閼之患、況從而塞之哉。”

48) 『仁祖實錄』 卷7 仁祖2年(1624) 9月13日(甲子): “臣等竊聞殿下近日臨筵之時、頗有輕視群下之色、輕視則驕心生、驕心生則自廣狹人、而終謂之莫己若也、安有如此而能進其學者乎? 伏願殿下虛以受人、勤以勵己、緝熙殫心、期至於純亦不已。……伏願殿下去私心、如禦暴客、期至於正心以正朝廷、正朝廷以正百官、而使萬民皆正焉。”

49) 『孝宗實錄』 卷9 孝宗3年(1652) 10月25日(癸亥): “正心之要、懲忿窒慾是也。” 외에 『顯宗改修實錄』 卷16 顯宗7年(1666) 10月25日(壬申).

50) 『顯宗改修實錄』 卷17 顯宗8年(1667) 5月11日(甲寅): “曷嘗見帝王學不修心不正、違賢拒諫、傲然自聖、而有不下於亂亡者耶.”

51) 『太祖實錄』 總序參照.

이씨 왕가는 유학을 몸에 익힌 문치의 군주로 거듭났다.

유학자는 국왕에게 정심을 요구할 때에, 나라가 망하기 직전이라고든가, 정심을 하지 않으면 나라가 망한다는 등 거리낌 없는 발언을 하였다. 군주가 위기의식을 지니고 항상 자신을 반성하도록 하게 하기 위해서 이다. 왕조 개창과 국왕 폐위 등에 스스로 참여하여 국정운영의 주체로 활약해 온 유학자들의 사명감을 보여주는 것이다.

군주의 마음을 바로 잡음으로써 만민을 바르게 하는 데에 이르러 하늘의 도움을 받는다는 맥락을 제시한 동중서의 설은 원래 하늘과 사람의 마음이 연결돼 있다는 설로부터 사람의 행위가 天災를 부를 수도 있고 도움을 받을 수도 있다는 설을 전개한 것이다. 동중서의 이 설을 실마리로 삼아 조선 조정에서 제출된 정심론에서, 군주는 분노를 억누르고 불쾌한 간언이나 군주의 권위를 침해하는 발언이라도 마음을 비우고 받아들여야 한다는 주장이 전개되었다. 군주는 구체적인 직무에 대해 일일이 간섭해서는 안된다고 하고, 인재를 분별해 내어 적절한 인사와 상벌을 시행하기 위해 마음이 치우치지 않도록 바르게 해야 한다고 하였다. 직접 일을 하는 것은 군주가 아니라 신하이며, 군주는 적절한 신하를 얻는 것이 중요하다. 역대 제왕 중 정심에 성공한 사례를 배우고 실패한 사례를 자신의 귀감으로 삼아야 한다. 요컨대 군주가 정심에 힘쓰는 최종 목적은 간언을 허심탄회하게 받아들이는 데에 귀결된다.

余英時는 “송태종은 ‘共治’를 말하면서도 그 의미는 ‘政治의 도구’를 나타내는 것이었다. 그러나 대체로 말하면, 송대의 皇權은 사대부가 정치 주체로서 자임하면서 내놓는 각종 목소리에 결국 容忍의 아량을 드러낸 것이다. 이러한 면을 보면 송은 ‘후삼대’라는 칭호에 부끄럽지 않다.”⁵²⁾

52) 余英時(2007) 『朱熹의歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究』, 台北：允晨文化, 312면.

라고 하였다.

조선 유학자가 군주의 정심을 요구하는 여러 가지 발언은 바로 정치의 주체를 자처하는 그들이 국가경영에 있어서 儒家와 국왕의 역할 분담을 제시한 것으로 해석된다. 그들의 구상에 따르면 국왕은 그들의 간언을 경청하여 자기반성을 하고 그들의 견해를 받아들여야 한다. 재야의 이른바 산림을 포함한 유가의 적극적 정치참여는 20세기 초 한반도에서 국정운영을 책임져야 할 국왕이나 관료들만이 아니라 단지 독서인이 포함된 유학자 계층에게 망국의 책임을 묻게 된 이유를 명확하게 말해준다. 조선조에서는 유학자 중의 일부에 해당하는 관료들만이 왕명을 받들어 국정운영에 참여했던 것은 아니었다. 재야의 독서인을 포함한 유학자 계층은 경서의 내용을 바탕으로 이에 대한 해석과 부연을 통해 군주가 이러한 내용을 받아들이고 그들과 협력하여 유가정치를 할 것을 요구하였다. 그것은 바로 국왕을 용인의 아량을 지닌 자로 거듭나게 하는 작업이었다.

〈참고문헌〉

〈원전자료〉

朱熹, 『大學章句』『四書章句集注』, 北京: 中華書局, 1983.

班固, 『漢書』 卷56 「董仲舒傳」

<https://www.chineseclassic.com/content/1503>

眞德秀, 『大學衍義』 <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&chapter=197980>

權常愼撰, 洪直弼校訂, 『國朝大學衍義』(서울대학교 규장각 소장 필사본 古 4250-8-v.1-9)

李珣, 『栗谷全書』『韓國文集叢刊』 第44冊, 民族文化推進會, 1988.

『조선왕조실록』: <http://sillok.history.go.kr/main/main.do>

『太祖實錄』『明宗實錄』『英祖實錄』『光海君日記』(中草本)『孝宗實錄』『英祖實錄』
『肅宗實錄』『英祖實錄』『成宗實錄』『燕山君日記』『中宗實錄』『宣祖實錄』
『顯宗改修實錄』『燕山君日記』『仁祖實錄』『孝宗實錄』

司馬遷, 『史記』 卷6 「秦始皇本紀」

<https://ctext.org/shiji/qin-shi-huang-ben-ji/zh>

논설 「유교 동포에게 경고함(續)」, 『大韓每日申報』(제2권 제187호), 1908년 1월 16일자.

〈연구논저〉

丹齋申采浩先生記念事業會編(1979), 『丹齋申采浩全集』 下, 형설출판사.

余英時(2007), 『朱熹의 歷史世界: 宋代士大夫政治文化的研究』, 台北: 允晨文化.

Gentry Politics and Interpretations of ‘Correcting Thought (正心)’ in the Joseon Period

Kang, Ji-eun*

In the early 20th century, public opinion in Korea tended to point out that the main cause of the loss of national rights is the Confucian class, including non-government figure, who read the Confucian classics, rather than asking the king and the bureaucracy who were in charge of national affairs. What made Confucian feel that they were responsible for the country's colonialization? Among the recommendation submitted by Confucian scholars, the following answers can be found from the ‘Correcting Thought’, which is one of the seven items of Daxue, and recommend the king ‘Correcting Thought’ as a self-discipline. The statement calling for ‘Correcting Thought’ of the king can be interpreted as a presentation of the division of roles between the King and the Confucians. In their scheme, the king must listen to their opinions, reflect on himself, and accept their views. The ‘Correcting Thought’ theory of Joseon Confucian scholars, including non-government figure demand that the king accept Confucian's advice open-mindedly and give energetic co-operation in governing the country.

Key Words

Correcting Thought, *Daehak Yeonyi*, *Gukjo Daehak Yeony*, gentry, education for the King

논문접수일: 2020.2.9, 심사완료일: 2020.2.18, 게재확정일: 2020.2.20

* Assistant Professor, Graduate Institute of National Development at the National Taiwan University / E-mail: kangje94@ntu.edu.tw

한유 · 이고 『논어필해』 연구*

김주옥 · 이강재**

-
1. 들어가며
 2. 고주를 대하는 『논어필해』의 태도
 - 1) 고주의 계승
 - 2) 고주 부정 및 재해석
 3. 『논어필해』의 경학적 특징
 - 1) 경문 및 경문 순서 교감
 - 2) 공자 제자들에 대한 평가
 - 3) “성”과 “도”의 이해
 - 4) 『중용』과 『맹자』의 중시
 4. 나오며
-

■ 국문요약

한유와 이고가 주해한 『논어필해』는 경문을 의심하고 고주를 반박하는 『논어』 주석서 중의 하나이다. 이는 경학사적 맥락에서 송대 신유학의 서막을 열은 중요한 저서이다. 또한 『논어필해』는 『논어』 연구의 흐름에서 당나라에서 송나라에 넘어온 중요한 과도기라고 할 수 있다. 그러나 그의 중요성과 비해 국내에

* 이 논문은 2019년2월19일 한국경학회에서 초고 형식으로 발표된 바 있으며, 2019년 11월 16일 중국 양저우대학(揚州大學)이 주최한 “『論語』詮釋與東亞文明國際學術研討會”에서 “論語筆解的創新及其影響”라는 제목의 중국어로 된 초고 형식으로 발표한 바 있다. 그 자리에서 여러 의견을 주신 분들께 감사드린다.

** 김주옥: 서울대학교 중어중문학과 석사수료, 제1저자 / E-mail: kimjuock@snu.ac.kr
이강재: 서울대학교 중어중문학과 교수 / E-mail: likangqi@snu.ac.kr

『논어필해』에 대한 연구는 그리 많지 않다. 본 논문에서는 『논어필해』의 원문 분석을 통해 『논어』 경문을 해석하는 방식과 그 경학적 의미를 설명하였다.

주제어 : 『논어』, 『논어필해』, 한유, 이고, 신유학

1. 들어가며

본고는 中唐시기 韓愈와 李翱에 의해 편찬된 『論語筆解』에 대한 연구이다. 위진남북조 시기에 발전기를 겪은 『논어』학은 당나라 때에 들어와 쇠퇴기로 접어들었다. 이는 당나라 시기의 『논어』연구가 수적으로나 질적으로나 모두 전대보다 못하다는 점에 잘 드러난다.¹⁾ 朱彝尊의 『經義考』와 陳夢雷의 『古今圖書集成』의 隋唐 史志 목록에는, 이 시기의 『논어』연구 저서로 13부가 제시되어 있다.²⁾ 그런데 그 목록을 보면 대부분 생소하고 잘 알려진 것이 거의 없으며, 지금까지 전해지며 후세에 영향을 끼친 것으로는 陸德明의 『論語音義』와 한유·이고의 『논어필해』만을 언급할 수 있을 듯하다. 한유의 『논어주』 10권 역시 목록에만 있을 뿐 현재 전해지지 않으므로 당대가 『논어』학의 퇴조기라고 하는 것은 당연한 평가이다.

한유·이고의 『논어필해』에 대해 일찍이 皮錫瑞가 『經學歷史』에서 “한유와 이고의 『논어필해』는 모두 짧은 편장으로 이루어 큰 뜻이 없다.”³⁾라고 평한 바가 있다. 또한 劉師培가 “수당 이래 『논어』학이 쇠미하

1) 唐明貴(2009), 『論語學史』, 233면.

2) 賈公彥의 『論語疏』 15권, 陸德明의 『論語音義』, 王勃의 『次論語』 10권, 韓愈의 『論語注』 10권, 侯喜의 『論語問』, 張籍의 『論語注辨』 2권, 한유와 李翱의 『論語筆解』 2권, 馬總의 『論語樞要』 10권, 李涪의 『論語刊誤』 2권, 李磎의 『論語注』, 無名の 『論語雜義』 13권, 『論語別義』 10권, 陳蛻의 『論語品類』 7권.

3) “皆寥寥短篇，無關闕旨.” 皮錫瑞, 周子同(2004), 『經學歷史』, 152면.

였다. 오직 당대의 한유와 이고의 『논어필해』가 고문의 뜻을 자기의 뜻대로 해석하고, 글자를 다르게 풀이하여 그래서 북송의 경을 해석하는 시작을 열었다.”⁴⁾라고 평한 적이 있다. 피석서는 『논어필해』를 큰 가치가 없다고 부정적으로 평가한 반면, 유사배는 『논어필해』를 북송 경학의 시작을 열었다고 긍정적인 평가를 해주고 있다. 이처럼 『논어필해』는 경학사에서 좋고 나쁨의 평가가 갈린다. 『논어필해』를 둘러싼 논쟁은, 『논어필해』의 내용에 대한 평가뿐만 아니라 『논어필해』의 진위 문제에 대한 논쟁도 포함된다. 이는 또한 『논어필해』가 지금까지도 많이 중시되지 못한 이유 중의 하나이다.

『논어필해』가 위작이라는 주장은, 송대 사람邵博의 『邵氏聞見後錄』에 보인다. 그는 “張籍이「祭韓愈詩」에서 말하기를 ‘노논이 아직 완성되지 않아 지금 자필이 보이지 않는다.’ 한유에게 일찍이『論語傳』이 있었지만 완성되지 않았다. 지금 전해진 바에 ‘宰予晝寢’의 ‘晝’자를 ‘晝’자로 보고, ‘子在齊聞韶,三月不知肉味’의 ‘三月’을 ‘曄’자로 보고, ‘浴乎沂’의 ‘浴’자를 ‘浴’자로 보는데, 정말로 천루하다.”⁵⁾라고 하였다. 소박이 장적의 「제한유시」를 인용하여 한유가 『논어』를 주해하였지만 아직 완성되지 않았으며, 지금 전한 『논어필해』의 내용이 천루하여 한유가 집필하였다고 논하기가 어려워 『논어필해』가 한유가 지은 것이 아니라고 의심한다. 그러나 이를 통해 오히려 한유가 『논어』를 주해하였는데 오직 전해지지 않았을 뿐인 것을 알 수 있다. 또한 한유가 「答侯生問論語書」에서 “내가 일찍이 『논어』를 주해하였는데, 감히 그의 뜻을 지나치게 구하지

4) “隋唐以降,『論語』學式微.惟唐韓愈李翱作『論語筆解』,附會穿鑿,緣詞生訓,遂開北宋說經之先河.”劉師培(2008),『劉師培講經學』,27면.

5) “張籍祭韓退之詩云,‘魯論未訖註,手迹今微茫.’是退之嘗有論語傳,未成了.今世所傳,如‘宰予晝寢’,以‘晝’作‘畫’字,‘子在齊聞韶,三月不知肉味’,以‘三月’作‘曄’字,‘浴乎沂’,以‘浴’作‘浴’字,至爲淺陋……”邵博撰,劉德權·李劍雄點校(1997),『邵氏聞見後錄』,33면.

않았으며 성인의 취지를 얻어 그것에 합치된다면, 이것이 후학자들을 믿게 만들 수 있을 뿐이다.”⁶⁾ 라고 하여 스스로 자기가 『논어』를 주해하였다고 말하였다. 뿐만 아니라 당대 이후의 여러 서목에서도 한유가 주해한 『논어』를 찾아볼 수 있으며, 『四庫全書總目提要』에서도 다음과 같이 기록하고 있다. “…… 추론해 보면, 아마도 한유가 논어를 주해하였을 때 먼저 시작부분에 기록한 것이 있고 이고가 또한 서로 만나 토론한 내용을 그 사이에 붙여 기록한 것인 듯하다. 책이 완성된 뒤 후대 사람이 그의 초고를 얻어 주해에 실리지 않은 부분을 모아서 별도로 두 권으로 만들어 전하였다 ……”⁷⁾

이 때문에 필자는 한유와 『논어필해』의 관련성에 대해 잠정적으로 다음과 같은 결론을 따르고자 한다. 즉, 한유가 『논어』에 대해 주해를 하였는데, 그 당시에 완전한 『논어』 주석서로 전해지지 않았고, 이고 혹은 후대 사람들이 한유와 이고의 초고 자필을 정리하여 다시 편찬했을 가능성이 높다는 것이다.

『논어필해』는 국내에서 거의 연구가 되지 않았거니와 중국에서도 연구가 활발한 편이 아니다. 그래서 필자는 이 글에서 『논어필해』가 어떤 성격을 가지고 있는 주석서이며 전체 경학사적 맥락에서의 가치는 어떠한지를 『논어필해』의 내용 분석을 통해 밝혀내고자 한다.

본고는 1991년 中華書局에서 출판된 叢書集成初編의 『논어필해』를 저본으로 삼았음을 밝혀둔다.

6) “愈昔註解其書，而不敢過求其意，取聖人之旨而合之，則是足以信後生耳。”『韓昌黎文集校注·遺文』，韓愈 撰，馬其昶 校注，馬茂元 整理(1986)，728면.

7) “以意推之，疑愈註論語時，或先於簡端又所記錄，翱亦相見討論，附書其間，迨成書之後，後人得其稿本，採註中所未載者，別錄爲二卷行之……”『四庫全書總目』，永瑤等 撰(1965).

2. 고주를 대하는 『논어필해』의 태도

『논어필해』의 체제에 대해 간단히 정리하면 다음과 같다. 『논어필해』에서는 먼저 한유와 이고가 해석하고자 하는 경문을 선정하고 그 다음은 고주의 내용을 인용한다. 이어서 한유가 경문에 대해 자기의 해석을 하고 그 다음은 이고가 상세한 증거를 논하거나 혹은 더 세밀한 분석을 통해 한유의 견해를 논증하는 방식으로 경문의 해석을 풀이한다. 한유와 이고의 말은 “韓曰”, “李曰”로 되어있다.

『논어필해』에서 한유가 단독으로 풀이하는 문장은 13구절, 이고가 단독으로 풀이하는 문장은 2구절, 한유 다음 이고가 이어서 풀이하는 문장은 65구절, “한유-이고-한유”식으로 번갈아 풀이하는 문장은 9구절, 그 외에 “한유-이고-한유-이고”식으로 풀이하는 문장은 1구절, “한유-이고-한유-이고-한유”식으로 풀이하는 문장은 2구절, 합쳐서 총 92구절이다.

경문의 채택 상황을 살펴보면, 「학이」편 2장, 「위정」편 5장, 「팔일」편 3장, 「이인」편 4장, 「공야장」편 4장, 「옹야」편 4장, 「술이」편 4장, 「태백」편 3장, 「자한」편 6장, 「향당」편 3장, 「선진」편 5장, 「안연」편 3장, 「자로」편 3장, 「현문」편 6장, 「위령공」편 6장, 「계씨」편 2장, 「양화」편 9장, 「미자」편 3장, 「자장」편 2장, 「요왈」편 3장으로, 총 80장이다. 채택한 경문 중에 한 장을 여러 구절로 나눠서 해석한 것도 있고, 또한 두 장을 합쳐서 설명하는 것도 있다.

아래에서는 주로 예문 분석을 통해 『논어필해』와 何晏의 『論語集解』 및 이에 대한 소의 성격을 갖는 邢昺의 『論語註疏』을 비교하여, 고주를 대하는 『논어필해』의 인식에 대해 먼저 살펴보도록 한다. 이 부분에서 주로 고주를 어떻게 이해하고 있는지에 초점을 두고 고주의 계승, 고주

의 부정 및 발명으로 나누어 살펴보도록 한다.

1) 고주의 계승

한유와 이고의 『논어필해』에서 고주를 동의하고 또한 그의 해석을 계승하여, 고주를 바탕으로 자기의 뜻을 펼치는 부분들을 찾아 볼 수 있다. 먼저 다음 예문을 살펴보자.⁸⁾

(1) [경문] 子曰, 君子而不仁者有矣夫, 未有小人而仁者也. [공자: 군자이면서 완비되지 못한 자는 있겠지만, 소인이면서 완비된 자는 있지 않다.⁹⁾](「현문」)

[고주] 孔曰, 雖君子猶未能備. [공안국: 비록 군자라 하더라도 오히려 완비할 수 없다.]

한유: ‘仁’은 마땅히 ‘備’로 써야 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 어찌 군자이면서 인하지 않는 자가 있겠는가? 이미 소인이라고 일컬었는데 또한 어찌 인을 구하겠는가? 내 생각으로 군자가 재능과 덕행을 완비하지 못한 경우는 있겠지만 소인이 완비함을 갖추고 있는 경우는 있지 않다. [韓曰, 仁當爲備, 字之誤也. 豈有君子而不仁者乎? 既稱小人, 又豈求其仁耶? 吾謂君子才行或不備者, 有矣. 小人求備則未之有也.]

이고: 공안국이 주석에서 ‘備’자로 말한 것은 ‘완비되지 않음’을 풀이한 것임이 분명하다. 경문에서 ‘備’를 ‘仁’으로 쓴 것은 정말 글자의 잘못이다. 한 번 그 문자를 잘못 쓰니 점점 뜻이 어긋났다. [李曰, 孔註云備, 是解其不備, 明矣. 正文備作仁, 誠字誤. 一失其文, 寢乖其義.]

8) 『논어필해』의 인용에 있어서, 『논어』 경문과 고주는 한문으로 된 원문을 앞에 두고 그에 대한 번역을 두며, 한유와 이고의 주장은 우리말 번역을 앞에 두기로 한다. 이는 본고의 독자가 경문과 고주에는 비교적 익숙하지만 한유와 이고의 주장은 상대적으로 생소할 수 있다고 예상하여 이렇게 한 것이다.

9) 여기에 제시된 『논어』 경문에 대한 우리말 번역은 『논어필해』의 견해에 근거하여 번역하였으므로, 일반적인 번역이나 필자의 생각과 다를 수 있다. 이하도 마찬가지이다.

(1)은 한유가 공안국이 주에서 “군자라 하더라도 오히려 완비될 수는 없다”라고 풀이한 것을 받아들이고 있다. 더 나아가 경문에 있는 ‘仁’자를 ‘備’로 바꾸어야 한다고 주장한다. 이고 역시 한유의 견해를 그대로 받아들여 “완비되지 않음을 풀이한 것임이 분명하다”라고 설명한다. 이는 『논어필해』가 고주의 견해를 계승하여 더 한층 풀어준 예에 속한다.

2) 고주 부정 및 재해석

『논어필해』에서는 『논어주소』를 인용하였는데, 주로 孔安國, 包咸, 馬融, 鄭玄, 王弼, 周生烈의 주석을 반박하였다. 다음의 예문을 살펴보자.

(2) [경문] 子曰, 論篤是與, 君子者乎, 色莊者乎. [공자: 토론을 극진히 한 것은 이것인가? 군자답다. 얼굴색이 장중하다.] (「선진」)

[고주] 孔曰, 論篤是口無擇言, 君子是身無擇行, 色莊者不惡而嚴. [공안국: ‘論篤’은 입으로 가릴만한 말이 없는 것을 이른다. ‘君子’는 몸에 가릴만한 비루한 행실이 없는 것을 이른다. ‘色莊’은 미워하지 않지만 위엄이 있는 것이다.]

한유: 공안국이 뜻을 잘못 해석하였다. 내 생각으로는 ‘論’이란 ‘토론’이고, ‘篤’은 ‘극진히’ 함이며, ‘是’는 ‘이것’이란 뜻이다. 공자의 도를 극진히 토론하여, 이로서 자장이 단지 군자의 얼굴색과 신중함만을 배우면 바로 군자에 이를 수 있다고 하는 것을 경계한 것이다. [韓曰, 孔失其義. 吾謂論者討論也. 篤, 極也. 是, 此也. 論極此聖人之道, 因戒子張但學君子容色莊謹, 卽可以及乎君子矣.]

이고: ‘與’는 의문사이고 ‘乎’는 말을 종결하는 것이다. 앞 구절에서 ‘이를 논독하였는가’라고 말한 것은, 자장이 이러한 선인의 경지를 지극히 하지 못한 것을 말한 것이다. 아래 구절에서 장중함을 말한 것은 자장이 당당함의 잘못을 규제하고 군자의 용모로 돌아갈 것을 경계하려는 것이다. 공안국이 이 세 가지를 모두 선인이라고 주석하였는데 이

는 공자의 본의를 잃어버린 것이다. [李曰, 與, 疑辭也. 乎, 語終也. 上句云論篤此與者, 言子張未極此善人也. 下句言莊者, 欲戒子張檢堂堂之過, 約歸於君子容貌而已. 孔註云三者爲善人, 殊失聖人之本意.]

(2)는 공안국이 ‘論篤’을 “입으로 가릴만한 (잘못된) 말이 없는 것”으로 해석하는데, 한유는 ‘篤’을 ‘극진히’로 보고, ‘是’를 ‘이것’으로 보았다. 또한 이고는 ‘與’를 의문사라고 보았기에 『논어필해』에서 “論篤是與”는 “토론을 극진히 한 것이 이것인가?”라고 해석한다. 이어서 이고는 ‘乎’는 ‘말을 종결하는 것이다’라고 해석하기에 “君子者乎, 色莊者乎”는 “군자답다. 얼굴색이 장중하다”로 해석하게 된다. 이는 공안국의 주석과 다르다. 뿐만 아니라 한유는 “공안국이 뜻을 잘못 해석하였다.”라고 하였고 이고는 “공안국이 이 세 가지를 모두 선인이라고 주석하였는데 이는 공자의 본의를 심히 잃은 것이다.”라고 하여 공안국의 주를 부정하면서 자신의 해석을 기준으로 풀이하였다.

여기에서 알 수 있듯이 한유가 “뜻을 잘못 해석하였다.”로 공안국의 주석을 부정한다. 『논어필해』에서 “간략하다.[略矣]”, “아니다.[非也]”, “그의 요지를 잃었다.[失其旨]” 등의 말을 써서 고주를 부정하는 곳은 총 53군데이다. 이는 『논어필해』 92구절¹⁰⁾ 중 절반이상을 차지하는 비중이다.

이상과 같이 『논어필해』는 경문을 풀어주는 방식에 있어서 고주를 계승하는 부분과 부정하는 부분으로 나누어 볼 수 있다. 전체적으로 보았을 때 긍정하는 것보다는 부정하는 것이 더 많은데, 이는 고주를 긍정하려면 별도의 글을 쓸 필요가 없기 때문에 부정의 뜻이 있을 때가 많은 것이 당연한 것이다. 이 때문에 고주의 뜻을 긍정할 경우도 거기에 자신

10) 『논어필해』에서 『논어』를 총 80장을 채택하였다. 그 중 개별 장을 2구절 혹은 3구절로 나눠서 해석하는 장이 있어 총 92구절이다.

의 견해를 더하여 추가 설명하려는 의도가 있을 경우에만 한정된다. 이 때문에 『논어필해』가 고주를 동의하든 부정을 하든 그것은 한유와 이고가 경문을 자기의 뜻으로 재해석하려는 경향에서 나온 것이라고 할 수 있다.

3. 『논어필해』의 경학적 특징

1) 경문 및 경문 순서 교감

앞서 언급한 바와 같이 『논어필해』는 고주를 부정하고 거기에 자기의 뜻으로 경문을 해석하려는 경향이 있다. 이는 경문의 내용뿐만 아니라 경문 문자와 경문 순서를 교감하는 내용에서도 보인다. 한유와 이고는 이러한 방식으로 자기의 견해를 드러내고자 하였다. 이는 또한 문헌학적인 측면에서 새로운 도전이며, 이를 통해 『논어』의 색다른 견해들을 볼 수 있다. 다음 예문을 통해 살펴보자.

(3) [경문] 點爾何如. 至童子六七八人, 浴乎沂, 風乎舞雩, 詠而歸. [“증석아 너는 어떠하냐?”부터 “어린 동자 예닐곱 명과 함께 기수를 따라 무 근처에서 바람을 쐬고 노닐다가 노래하면서 돌아오고 싶습니다.”까지] (「선진」)

한유: ‘浴’은 ‘泔’으로 써야 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 주나라의 3월은 하나라의 정월인데, 어찌 목욕할 수가 있겠는가? [韓曰, 浴當爲泔字, 字之誤也. 周三月夏之正月, 安有浴之理哉.]

(3)은 한유가 경문에서 ‘목욕하다’는 뜻의 ‘浴’을 ‘~따라가다’는 뜻의

‘公’으로 써야 하며 이는 “글자가 잘못된 것이다”라 하였다. 이는 차가운 날씨 속에서 기수에서 목욕하는 것이 이치에 맞지 않는다는 생각에서 “기수를 따라가다”라는 뜻으로 볼 것을 주장한 것이다. 이 구절은 그러한 주장을 경문의 문자를 바꾸어 써서 해결하고자 한 것이며, 결과적으로 경문의 문자를 교감하려는 시도라고 할 것이다. 또 다음 예문을 보자.

(4) [경문] 子畏於匡，顏淵後。子曰，吾以女爲死矣。曰，子在，回何敢死。 [공자가 광 지방에서 어려운 일을 당했을 때, 안연이 뒤쳐져서 왔다. 공자가 “나는 네가 앞에 있는 줄 알았다.”라고 말하자, 안회가 “선생님께서 계신데 제가 어찌 감히 앞서 가겠습니까?”라고 말하였다.] (「선진」)

[고주] 包曰，言夫子在，已無所敢死也。 [포함: 부자께서 살아계시니, 자기가 감히 죽을 이유가 없다는 말이다.]

한유: ‘死’는 ‘先’으로 써야만 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 위의 문장에서 “안연이 뒤쳐져 오다”라고 하였으니, 아래의 문장에서 “제가 어찌 감히 앞서 가겠습니까?”라고 한 것이며, 그 뜻이 죽는다고 할만한 이유가 없음이 저절로 명확해진다. [韓曰，死當爲先，字之誤也。上文云顏淵後，下文云回何敢先。其義自明無死理也。]

이고: 안회의 덕행은 아성의 재질이자 감히 죽을 용사가 아님이 분명하다. 고문의 탈오인데 포함의 주에서 그대로 따라 잘못되었다. 한유의 해석이 올바르게 잘 되었다. [李曰，以回德行亞聖之才，明非敢死之士也。古文脫誤，包註從而訛舛。退之辯得其正。]

(4)는 한유가 ‘死’를 ‘先’으로 바꾸어 해석하고 있는데, 이는 매우 독창적인 견해이다. 글자를 바꿔 포함의 주를 부정하고 있는데, 이러한 내용은 『논어필해』에서 많이 찾아볼 수 있다. 그러나 경문의 글을 고친 내용은 근거가 제시된 엄밀한 교감이기보다 자기의 견해를 정당화하기 위하여 경문을 바꾸려고 하는 경향으로 보이며, 또한 문맥을 위주로 한 추측

의 느낌도 많이 든다. 뿐만 아니라 한유와 이고가 『논어주소』를 반박하기 위해 복잡하게 풀이하는 모습도 보이며 명확하지 않고 모호한 구절도 매우 많다. 이 때문에 후대에 『논어필해』의 일부 내용이 계승되고는 있지만¹¹⁾ 대부분의 구절은 계승되지 않은 채 논의가 되지 않게 된다. 그렇지만 이와 같은 한유와 이고의 독창적인 견해는, 당시의 『논어』를 이해하는 데에 있어서 새로운 방식을 시도하고자하는 노력의 결과이며, 고주를 부정하는 태도는 또한 후대 疑經정신을 개창한 선례라 할 수 있다. 다음은 경문 순서를 교감한 예이다.

(5) [경문] 子曰, 由, 知德者鮮矣. [공자: 자로야, 덕을 아는 사람이 드물구나.] (「위령공」)

한유: 이 구절은 착간이다. 마땅히 ‘子路慍見’ 아래에 있어야 타당하다. [韓曰, 此一句, 是簡編脫漏, 當在子路慍見下文一段爲得.]

이고: ‘남(濫)’은 ‘온(慍)’으로 써야 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 공자는 자로가 화가 난 모습으로 자기를 보았기 때문에 그래서 ‘곤궁하면 화낸다’라고 말하였으니, 앞의 곤건함이 자로와 같은 사람이 또한 드물다. [李曰, 濫當爲慍, 字之誤也. 仲尼因由慍見, 故云窮斯慍焉. 則知之固如由者亦鮮矣.]

(5)는 한유가 이 구절이 마땅히 “子路慍見” 아래에 있어야 한다고 주장하며, 이를 착간으로 보고 있다. “子路慍見”은 같은 「위령공」의 앞부분에 나오는 구절로, 이 구절은 공자 일행이 주유천하 중에 陳나라에서 양식이 떨어졌을 때 제자들이 병들어 일어나지도 못하는 상황이 되었을 때

11) 「이인」편에서 “子遊曰, 事君數.” 구절에 대해 한유가 ‘數’자에 대해 빈도를 나타나는 뜻으로 보고 있다. 程子が 이를 이어 받아 “자주함”으로 해석하고, 주희도 『논어집주』에서 정자의 설을 따라 “빈도”로 해석하였다. 이것이 한유의 견해가 후대에 계승된 예에 속한다.

자로가 화가 나서 공자를 뵈자 공자가 “君子固窮，小人窮斯濫矣.”라고 말해준 내용을 담고 있다. 이고는 여기에서 더 나아가 뒤에 나오는 ‘窮斯濫’의 ‘濫’ 역시 ‘慚’으로 써야 한다고 주장한다. 이 경우 “공자는 자로가 화가 난 모습으로 자기를 만나려고 왔기 때문에 곤궁하면 화를 낸다.”라고 말한 것이 된다. 또 한유의 견해에 따라 문장의 순서를 바로 잡는다면, 모두가 곡식이 떨어진 가운데 힘을 잃어가고 있을 때 “삶의 굳건함이 자로와 같은 사람이 드물다.”라고 자로를 칭찬하였는데 그 가운데에 자로가 당시의 상황을 불만스럽게 생각하여 공자에게 불만을 토론했던 것이 된다. 이는 문장의 순서를 바로 잡아 전체 해석의 통일성을 기해보려는 노력을 보인 예에 속한다.

장절을 통합하자는 주장을 보여주는 다음 예문을 보자.

(6) [경문] 子曰，色厲而內荏，譬諸小人，其猶穿鑿之盜也與。子曰，鄉原，德之賊也。 [공자: 외견상으로 위엄이 있지만 내면이 유약한 것은, 소인들에 비유하자면 벽을 뚫고 담장을 넘는 도둑과 같은 것이다. 공자: 유약함을 행하는 사람은, 덕을 해치는 도둑과 같다.] (『양화』)

한유: ‘原’은 ‘柔’와 비슷한 잘못 쓰인 글자이다. 고문에 나오는 ‘遘’자가 ‘原’과 ‘柔’자의 뜻을 따른 것이다. 후대 사람들이 마침내 ‘內柔’를 오해하여 ‘鄉原’으로 쓰였다. 명확하게 할만하다. [韓曰，原類柔，字之誤也。古文遘從¹²⁾原柔。後人遂誤內柔爲鄉原，足以明矣。]

이고: 뜻은 위 문장의 ‘內荏’과 연관이 된다. 옛날의 ‘嵐’자가 또한 ‘柔’자와 비슷하다. 아마도 공자가 ‘內柔’를 거듭 말하는 것은, 거짓으로 얼굴색의 위엄만을 갖추면 이는 덕을 해치는 도둑이기 때문이다. [李曰，義連上文內荏，古嵐字亦類柔字。蓋仲尼重言內柔者，詐爲色厲，則是德之賊也。]

12) 필자가 저본으로 삼은 판본에서 ‘從’자가 우측 부분이 네 개의 ‘人’자로 되어있다. 필자가 從으로 교정하였다.

(6)의 『논어필해』의 견해에 의하면 「양화」편에 나오는 위의 두 ‘子曰’은 합하여 한 장이 되어 있다. 이에 따르면 ‘內荏’과 ‘鄉原’이 같은 뜻이므로 두 장은 결국 같은 내용을 언급하고 있기 때문에 한 장으로 묶어서 해석해야 한다. 또한 ‘內荏’은 ‘내면이 유약하다’이며, ‘鄉原’의 ‘原’이 ‘柔’자의 오자로 아래 문장을 “내면이 유약한 것을 거듭 말한 것이다”라는 뜻으로 설명하였다. 그래서 이는 하나의 맥락에 있는 말이므로 한 장으로 보는 것이 더 타당하다는 주장이다.

또한 경문의 순서를 교정하는 부분도 볼 수 있다. 다음 예문을 보자.

(7) [경문] 子曰, 可與共學, 未可與適道, 可與適道, 未可與立, 可與立, 未可與權. [공자: 함께 배울 수는 있지만 함께 도를 실천할 수는 없고, 함께 도를 실천할 수는 있지만 함께 지킬 수는 없으며, 함께 지킬 수는 있지만 함께 권도를 행할 수는 없다.] (「자한」)

[고주] 孔曰, 雖能之道, 未必能有所立, 雖有所立, 未必能權量輕重. [공안국: 비록 도를 실천할 수 있지만 꼭 지킬 수 있는 것이 아니며, 비록 지킬 수 있지만 꼭 경중을 헤아릴 수 있는 것이 아니다.]

한유: 공안국의 주석은 뜻을 잘못 풀었다. 배우고 도에 나아가는 것이 어찌 지킬 수 없겠는가? ‘權’은 ‘經權(경도와 권도)’을 말할 때의 ‘權’이지 어찌 ‘輕重’을 따지다는 뜻의 ‘權’이겠는가? 내 생각에는 본문을 옮겨 쓰면서 거꾸로 뒤집어졌다. 마땅히 “함께 배울 수는 있지만 함께 지킬 수는 없고, 함께 도에 나아갈 수는 있지만 함께 권도를 행할 수는 없다.”라고 해야 한다. 이렇게 해야만 논리가 통하게 된다. [韓曰, 孔註猶失其義. 夫學而之道者, 豈不能立耶. 權者, 經權之權, 豈輕重之權耶. 吾謂正文傳寫錯倒, 當云可與共學, 未可與立, 可與適道, 未可與權. 如此則理通矣.]

이고: 권도를 쓰는 것은 성인의 지극한 변통이어서, 도에 깊이 들어가지 않으면 할 수 없는 것이다. 아래 문장에서 “唐棣之華, 偏其反而. [자두 꽃이 바람에 나부끼고 있다.”라고 하였는데 이는 공자가 권도를 깊

이 생각하는 것이다. 『공양전』에서 “經과 어긋나지만 道에는 합치되는 것이 권이다.”라고 하였는데, 바로 이 이다. [李曰, 權之爲用, 聖人之至變也, 非深於道者, 莫能及焉. 下文云, 唐棣之華, 偏其反而, 此仲尼思權之深也. 公羊云, 反經合道, 謂之權. 此其義也.]

(7)은 먼저 공안국이 ‘權’을 ‘경중을 헤아리다’는 뜻이라고 설명한 것을 부정하고 ‘權’을 ‘經權’의 ‘權’으로 봐야하며, 또 원래 경문은 옮겨 쓸 때 거꾸로 되어 바꾼 것이라고 주장한다. 그래서 순서는 마땅히 “可與共學, 未可與立, 可與適道, 未可與權.”으로 되어야 한다고 하였다. 이고는 여기에서 더 나아가 ‘權’에 대한 설명을 추가하고 『공양전』의 내용을 인용하여 한유의 주장을 보충 설명하였다. 그런데 한유의 주장은 경문의 순서를 바꾸어야 할 객관적인 증거를 제시하지는 않은 채 전체적인 해석에 대한 자신의 주관적 견해에 입각하고 있다는 점에서 교감의 과학적 근거는 부족하다고 할 것이다.

경문의 삭제론을 주장한 다음 구절을 살펴보도록 하자.

(8) [경문] 子曰, 博學於文, 約之以禮, 亦可以弗畔矣夫. [공자: 군자는 널리 옛 문장을 배우되 예절로써 자신을 단속할 수 있다면, 치우치지 않게 될 것이다.] (「안연」)

한유: 죽간의 편찬이 중복되어 잘못되었다. 「옹야」편에서 이미 “君子博學於文, 約之以禮, 可以弗畔矣夫”라는 구절이 있다. 지금 이 구절은 삭제해도 된다. [韓曰, 簡編重錯. 雍也篇中, 已有君子博學於文, 約之以禮, 可以弗畔矣夫. 今削去此段可也.]

(8)은 「옹야」에 거의 같은 문장이 중복되어 있으므로 삭제해야 한다는 주장이다. 이 주장 역시 한유가 문장이나 문자에 대해 교감을 진행한

예에 속한다.

주웨이정이 『주여동경학사논저선집』에서 “송대 철학의 형성은 의경에서 시작한다.”¹³⁾라고 주장한 바 있다. 그런데 앞서 보았던 바와 같이 한유와 이고가 『논어필해』에서 고주를 부정하면서 “소가 주를 부수지 않는다”는 “疏不破註”의 전통을 깨었는데, 이는 또한 송대 신유학 형성의 중요한 시작이며, 『논어』학 연구에서도 큰 가치를 갖는 일이라고 할 수 있다.

2) 공자 제자들에 대한 평가

한유와 이고는 공자의 제자들에 대한 평가에 있어서 이전의 학자들과는 다른 독창적인 평가를 하고 있다. 다음 예문을 보자.

(9) [경문] 子曰，回也其庶乎，屢空，賜不受命，而貨殖焉，億則屢中。
[공자: 안회는 거의 도를 터득하였지만 자주 무아지경에 이르렀다. 자공은 성명의 의리를 받아들이지 않았기에 임기응변에 능하여 예측을 하면 자주 들어맞다. (「선진」)]

한유: 일설에 ‘屢’는 ‘매번’의 뜻과 같으며, ‘空’은 “마음을 비워 일체의 잡념을 없애는 뜻이다.”라는 뜻과 같다고 하였는데, 이것이 본문의 뜻에 가깝다. “부유하여 마음을 비우지 못하다”라고 해석하는 견해는 잘못이다. 내가 생각건대, 안회가 앉아서 무아지경에 이르는 것은 바로 그 ‘空’이라는 것인데, 자공은 안회가 매양 무아지경에 이르러 능히 그 무아지경을 적절히 행했던 것만은 못하다. ‘貨’는 ‘資’자로 써야 하며, ‘殖’은 ‘權’자로 써야 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 자공은 임기응변에 자질이 있으며 성명의 의리를 받아들이지 않았는데, 이것이 아마도 자공이 안회의 다음이 되는 이유임을 밝힌 것이다. (韓曰，一說屢猶屢也，

13) 「朱熹」, 朱維鈺 編(1996), 『周子同經學史論選集』, 117면.

空猶虛中也, 此近之矣. 謂富不虛心, 此說非也. 吾謂回則坐忘遺照, 是其空也. 賜未若回每空而能中其空也. 貨當爲資, 殖當爲權, 字之誤也. 子貢資於權變, 未受性命之理, 此蓋明賜之所以亞回也.)

(9)는 일반적으로 자공의 특징이라고 설명하는 ‘貨殖’이 재산증식에 능통했다는 말이 아니다. 즉, ‘貨’는 자질이 있다는 ‘資’자가 잘못 쓰인 것이고 ‘殖’은 권도를 뜻하는 ‘權’이 잘못 쓰인 것이어서, ‘貨殖’은 ‘資權’ 즉 ‘임기응변에 능하다’라고 풀이된다. 이를 통해 한유는 자공이 권도를 잘 행하는 자질이 있다고 높게 평가하고 있다고 할 것이다.

또한 다음 예문을 살펴보자.

(10) [경문] 宰予晝寢. 子曰, 朽木不可雕也. 糞土之牆, 不可朽也. 於予與何誅. [재여가 침실을 꾸미자 공자가 이렇게 말하였다. “썩은 나무로는 조각을 할 수 없고 더러운 흙으로 만든 담은 흠손질을 할 수 없다. 재여에 대해 무엇을 꾸짖겠는가?”] (「공야장」)

한유: ‘晝’는 ‘晝’로 써야 하는데, 글자가 잘못된 것이다. 재여는 공자의 제자 가운데 덕행·언어·정사·문학 네 분야 뛰어난 열 명의 제자에 속하는데, 어찌 낮잠을 잤다는 꾸지람이 있을 수 있겠는가? 설사 혹 편안히 누워 쉬었다 하더라도 또한 심히 꾸짖을만한 것이 아니다. 또한 ‘於予’는 확실히 재여를 말한 것이 분명하다. 아래 문장에서 ‘始吾’, ‘今吾’를 말할 때는¹⁴⁾ 공자가 스스로 칭한 것이다. [韓曰, 晝當爲晝, 字之誤也. 宰予四科十哲, 安得有晝寢之責乎? 假或偃息, 亦未足深誅. 又曰於予, 顯是言宰予也. 下文云, 始吾今吾者, 卽是仲尼自謂也.]

(10)은 孔門十哲의 言語科에 속한 재여에 관한 내용이다. 한유가 경문에 보이는 ‘晝’를 ‘晝’의 잘못으로 보고 재여가 낮잠을 잔 것이 아니라,

14) 이 구절의 바로 뒤이어 나오는 子曰, “始吾於人也, 聽其言而信其行, 今吾於人也, 聽其言而觀其行. 於予與改是.”에 보이는 ‘始吾’, ‘今吾’를 가리킨다.

침실을 꾸미는 것으로 보고 공자가 비판을 한 것이라고 설명하고 있다. 한유의 해석에 의하면, 재여는 공자의 뛰어난 제자에 속하며, 낮잠 정도로 이렇게 심하게 꾸지람을 할 수는 없는 것이라고 생각하여 재여가 예에 어긋나게 침실을 꾸미는 잘못을 범한 것이라고 한다. 낮잠을 잔 것보다는 훨씬 큰 잘못을 저지른 제자로서 재여를 평가하고 있음을 알 수 있다. 이 구절에서 공자가 재여를 꾸짖은 이유에 대해 후대의 학자들 사이에서도 여러 논쟁이 있는데, 그 중 ‘晝寢’을 ‘晝寢’으로 해석한 것은 한유에 의해 시작된 주장이다.

다음의 자장에 대한 평가를 보자.

(11) [경문] 子張問善人之道。子曰，不踐跡，亦不入於室。[자장이 선인의 도리에 대해 묻자, 공자는 “흔적 자취를 밟을 수 없고, 또한 성인의 마음까지 이르지 못한다.”라 하였다.] (「선진」)

한유: 아마도 공자는 자장을 훈계하여 선인의 자취와 흔적을 따라서 마음의 깊은 곳에까지 이를 수 없다고 말한 것이다. 성인의 마음은 오묘하고 은미하여 볼만한 형체가 없고 밟을만한 흔적이 없어 자장이 능히 이를 바가 아니다. [韓曰，蓋仲尼誨子張，言善人不可循跡而至於心室也。聖人心室，惟奧惟微，無形可觀，無跡可踐，非子張所能至爾。]

이고: 성인은 마음이 있고 자취도 있으며, 형체가 있는 것도 있고 형체가 없는 것도 있다. 당당하기만 한 자장이 진실로 여기까지 이르지 못하였다. [李曰，聖人有心有跡，有造形，有無形，堂堂乎子張，誠未至此。]

(11)에서 한유와 이고는 자장을 그다지 높게 평가하지 않고 있다. 한유에 의하면, 자장이 몰었던 ‘善人’은 마음이 오묘하고 깊어서 자장이 미칠 수 있는 사람이 아니라는 것이다. 이고 또한 여기에 동의하여 “당당하기만 한 자장이 진실로 여기까지 이르지 못하였다.”라고 평가한다. 한유

와 이고는 기본적으로 공문십철에 속하는 제자에 대해 높게 평가하고는 있지만, 그 외의 다른 제자에 대해 높지 않은 평가를 볼 수 있다.

또한 『논어필해』에서 孔門四科의 순서를 정하였는데, 다음 예문을 보자.

(12) [경문] 德行, 顏淵, 閔子騫, 冉伯牛, 仲弓. 言語, 宰我, 子貢. 政事, 冉有, 季路. 文學, 子遊, 子夏. [공자의 제자 중 덕행에 관해서는 안연·민자건·염백우·중궁이 뛰어나며, 말을 잘하는 것으로는 재아와 자공이 뛰어나며, 정치에 관해서는 염유와 계로가 뛰어나고, 문헌에 관해서는 자유와 자하가 뛰어나다.] (「선진」)

한유: 덕행과가 최고인 것은 『역경』에서 이른 “묵묵히 기억하는 것은 덕행에 달려 있다”에서 알 수 있다. 아마도 말에 의지하지 않은 것 때문인 듯하다. 언어과가 그 다음이 되는 것은 『역경』에서 말한 “헤아린 뒤에 말하고, 의논한 뒤에 움직이며, 헤아리고 의논하여 그 변화를 이룬다.”라는 말이니, 이것으로는 표준이 될 수는 없으나 정치와 법에 얽매인 것은 아니다. 정사과가 그 다음으로 이른바 “비록 노숙한 사람이 없으나 그래도 옛날 법은 남아 있다.”라는 것이며, 이는 문사를 일삼은 것이 아님을 말한다. 문학과가 가장 아래에 있는 것은 『예기』에 이른바 “경문에 구두를 띠고, 그 심지의 취향을 분별하며, 학문을 논하고 좋은 벼를 선택하며, 학문의 성과를 크고 작게 이룬다.”는 말이니, 이는 아래로부터 위로 올라가는 것이다. [韓曰, 德行科最高者, 易所謂默而識之, 故存乎德行, 蓋不假乎言也. 言語科次之者, 易所謂擬之而後言, 議之而後動, 擬議以成其變化. 不可爲典要, 此則非政法所拘焉. 政事科次之者, 所謂雖無老成人, 尙有典刑, 言非事文辭而已. 文學科爲下者, 記所謂離經辯志, 論學取友, 小成大成, 自下而上升者也.]

이고: 무릇 공자의 도를 배우는 자들이 처음은 문헌부터 배운다. 문헌이 통달한 후에 人事를 바르게 할 수 있고, 인사를 명확히 한 후에 스스로 말을 잘 할 수 있으며, 말을 잊으면 자신의 행동으로 조용히 알게 되니, 이를 덕행이라 명한다. 이런 사람이 성인의 오묘함이다. 네 가지 전공은 순서가 있는 것 같지만 주석에서는 그 까닭을 밝히지 않았다. [李曰, 凡學聖人之道, 始於文, 文通而後正人事, 人事明而後自得於

言, 言忘矣而後默識已之所行, 是名德行, 斯人聖人之奧也. 四科如有序, 但註釋不明所以然.]

(12)에서는 먼저 한유는 경문에서 공문사과를 덕행, 언어, 정사, 문학의 순으로 기록하고 있는 것이 그저 단순한 나열이 아니며 제자들의 경지의 높고 낮은 순서에 의한 것이라고 생각하고 아울러 왜 그러한 순서를 갖게 되었는지를 설명하고 있다. 이고 역시 한유의 견해에 동의하면서 주석에서 그 순서를 밝히지 않은 점이 있었다고 지적한다. 공문사과의 순서를 정하고자 하는 것은 이들에 의해 제기된 이후 본격적인 논의가 시작된 것으로 보인다.

3) “성”과 “도”의 이해

필자가 앞에서 언급한 봐와 같이 『논어필해』에서 한유와 이고가 경문을 의심하고 자기의 생각으로 경문을 해석한다. 이는 한나라의 경문을 해석하는 방식과 다르며 또한 송대 신유학의 개창이라고 할 수 있겠다. 과연 『논어필해』가 신유학에 있어서 어떤 영향을 미쳤는지에 대해 다음 예문과 같이 살펴보자.

(13) [경문] 子貢曰, 夫子之文章, 可得而聞也. 夫子之言性與天道, 不可得而聞也. [자공: 공자 선생님께서 문헌에 대해 가르쳐주신 것은 들을 수 있었지만, 선생님께서 본성이나 하늘의 도에 대해 말씀하신 것은 들을 수 없었다.] (「공야장」)

[고주] 孔曰, 性者, 人所受以生也, 天道者, 元亨利貞之道深微, 故不可得而聞也. [공안국:性は 사람이 타고난 것이고 천도는 우주의 정기가 두루 미쳐 만물이 나날이 새로워지는 도이니 깊고 오묘하다. 그래서 들을 수 없었다는 말이다.]

한유: 내가 생각건대, 본성과 천도는 같은 하나의 뜻이다. 만약 두 가지 뜻으로 풀이한다면, 사람이 본성으로 받아서 태어나는 것인데 어떻게 들을 수 없었겠는가? [韓曰, 吾謂性與天道一義也. 若解二義, 則人受以生, 何者不可得聞乎哉.]

이고: 천명을 성이라고 하는 것은, 하늘과 사람이 서로 하나가 되는 것이다. 하늘이 또한 본성이 있다. 봄은 인, 여름은 예, 가을은 의, 겨울은 지라는 것이 이것이다. 사람이 본성을 따르는 것은 오상의 도가 이것이다. 아마도 문인들이 단지 공자의 문장에 대해서만 알고 있고, 공자의 본성과 천도를 합한다는 것에 대해 잘 알지 못하였다. 자공의 심오함이 아니라면, 어찌 하늘과 사람의 본성을 알 수 있었겠는가? [李曰, 天命之謂性, 是天人相與一也. 天亦有性, 春仁夏禮秋義冬智是也. 人之率性, 五常之道是也. 蓋門人只知仲尼文章, 而尠克知仲尼之性與天道合也. 非子貢之深蘊, 其知天人之性乎.]

(13)은 한유가 먼저 ‘성’과 ‘천도’는 하나이며 나뉘서 볼 수 없다고 주장한다. 이는 그의 「原性」에 말한 “본성이란 태어남과 함께 생겨나는 것이다.”¹⁵⁾와 같은 맥락의 뜻이다. 이고는 대부분의 제자들은 성과 천도가 다른 것이라고 생각하였지만 자공만은 그것이 하나임을 알고 있었기에 이에 대한 언급이 있었다고 하면서 자공이 심오한 경지에 이르렀음을 강조한다. 자공을 높이 평가하는 『논어필해』의 기본 입장을 여기에서도 확인할 수 있다. 또한 여기에서 『논어필해』는 경문을 해석할 때 의리에 관한 내용을 탐구하고 설명하는 데에 관심을 두고 있는데, 이것 또한 신유학에서 의리를 중시하는 선례라 할 수 있다.

4) 『중용』과 『맹자』의 중시

신유학의 중요한 특징 중의 하나는 바로 四書의 완성이다. 일찍이 『논

15) “性也者, 與生俱生也.” 『韓昌黎文集校注·遺文』 앞의 책 20면.

어필해』에서 사서 중 『중용』과 『맹자』의 내용을 자주 언급한 바가 있는데, 이는 이전 시기 주석에서 많이 보이지 않는 부분이다. 다음 예문을 통해 알아보자.

(14) [경문] 子曰, 君子之於天下也, 無適也, 無莫也, 義之與比. [공자: 군자는 천하의 일에 대해서 반드시 그렇다고 주장함도 없고 반드시 그렇지 않다고 함에도 없으며, 의로 더불어 비하느니라.] (「이인」)

한유: ‘無適’은 가함이 없는 것이다. ‘無莫’은 불가함이 없는 것이니 오직 의가 있는 사람과 서로 친할 뿐이다. [韓曰, 無適, 無可也. 無莫, 無不可也, 惟有義者與相親比爾.]

이고: 맹자가 “오직 의가 있는 바이다.”라고 하였는데, 그 취지가 동일하다. [李曰, 孟子曰, 惟義所在, 其旨同.]

(15) [경문] 子曰, 吾五十而知天命. [공자: 쉰 살이 되어서는 천명을 알게 되었다.] (「위정」)

한유: 천명이 심오하고 오묘하여 사물 발전의 기원과 결과를 연구하는 측면에서 끝내는 것이 아니다. 공자가 쉰 살이 되어서 『역경』을 배워 사물의 이치를 탐구하여 명에 이르렀기에 ‘지천명’이라고 하였다. [韓曰, 天命深微至蹟, 非原始要終一端而已. 仲尼五十學易, 窮理盡性, 以至於命, 故曰知天命.]

이고: 天命을 性이라고 한다. 『역경』은 이치와 본성을 다루는 책이다. 선유들은 『역경』을 전하는 것을 잃었으나 오직 맹자가 공자의 깊이 있는 업적을 이어 받았다. 그래서 『맹자·진심』에서 “그의 마음을 다하는 사람은 그의 본성을 알 수 있고, 그의 본성을 아는 사람은 하늘에 대하여도 알 수 있게 된다.”라고 하였다. 이는 천명이 지극하다는 설이다. 여러 학파 중에 그 심오함에 이르는 자가 드물다. [李曰, 天命之謂性. 易者, 理性之書也. 先儒失其傳, 惟孟軻得仲尼之蘊. 故盡心章云, 盡其心所以知性, 知性所以知天. 此天命極至之說. 諸子罕造其微.]

(16) [경문] 子曰, 恭而無禮則勞, 愼而無禮則憊, 勇而無禮則亂, 直而無禮則絞. [공자: 공손하지만 예가 없으면 수고롭게 되고, 신중하지만 예가 없으면 두려워하게 되며, 용감하지만 예가 없으면 난을 일으키게 되고, 정직하지만 예가 없으면 확고하게 된다.] (『태백』)

한유: 왕필이 주석에서 “예로써 절제하지 않는다.”라고 하였다. 내가 말한 예는 중용을 절제하는 것이다. 도달하지 않으면 수고롭고 두려워하게 되며, 지나치면 난을 일으키고 확고하게 된다. ‘교(絞)’는 확고함이다. [韓曰, 王註云, 不以禮節之. 吾謂禮者, 制中者也. 不及則爲勞爲憊, 過則爲亂爲絞. 絞, 確也.]

이고: 앞편에서 “예의 사용은 화를 제일 귀하게 여기며 예로 절제하지 않으면 또한 행할 수 없다.”라고 하였다. 이는 말이 나와서 모두 절제에 딱 맞는 것을 화라고 말한 것이며, 지금 공손함은 반드시 일어나 예까지 이른다고 말한다. 너무 지나치면 안 되어 대체로 그의 중용을 절제하는 뜻을 취할 뿐이다. [李曰, 上篇云, 禮之用, 和爲貴. 不以禮節之, 亦不可行. 此言發而皆中節之謂和也, 今言恭必企而進禮. 不可太過, 大抵取其制中而已乎.]

(14-16)은 『논어필해』에서 『맹자』와 『중용』을 인용하는 것을 알 수 있다. 주지하는 바와 같이 사서의 완성은 송대 신유학의 중요한 특징이다. 『맹자』와 『중용』이 사서에 속하기 전에 크게 중시를 받지는 못하였다. 그러나 『논어필해』에서 『맹자』와 『중용』의 내용을 인용하여 『논어』를 해석하고자 하는 경향이 보인다. 사서 중에 『대학』은 송대 이학을 이해하는 데에 있어서 중요한 문이며, 『맹자』는 성을 다루고 있고, 『논어』는 사람에 대한 내용을 논하고 있으며, 『중용』은 사람과 성에 대해 논의하고 있다. 사서는 사상적인 측면에서 서로 일관성이 있으며, 경문간의 해석도 서로 융통성이 있게 이해하고 증명하고자 하는 것이 또한 신유학의 또 하나의 중요한 특징이다. 『논어필해』에서 『논어』를 해석하면서 『맹자』와 『중용』을 자주 인용한 것은 송대 신유학에 계승되어 그

단초를 열었다고 볼 수 있을 것이다.

4. 나오며

이상에서 필자는 한유와 이고가 주해한 『논어필해』는 경학사적 흐름에서 어떠한 가치를 갖고 있는지 살피고자 하였다. 본고에서는 이를 『논어필해』에 채택한 경문과 경문에 대한 해석을 통해 먼저 『논어』 경문을 해석하는 방식을 분석하였다. 이 부분에서 필자는 『논어필해』에서 고주를 동의하고 고주의 해석을 계승하여 그것을 바탕으로 저자만의 뜻을 더 펼쳐 해석한 것과, 고주를 부정하고 경문의 내용을 재해석한 것의 두 가지로 나누어 살펴보았다. 또한 필자는 『논어필해』의 경학적 의미를 밝히고자 하였다. 먼저 경문 및 경문 순서의 교감을 통해 『논어필해』에서 고주를 반박하고 ‘疏不破注’의 전통을 깨고자 하는 태도는 후대 의경정신을 개창한 선례라 할 수 있다고 본다. 이어서 한유와 이고가 『논어필해』에서 공자 제자들에 대한 평가를 정리해보았다. 한유와 이고가 공문사과의 차서를 매겼는데 이는 당대 이후 새로운 견해이다. 다음으로 필자는 『논어필해』에서 ‘성’과 ‘도’의 이해와 『맹자』와 『중용』을 인용한 부분의 분석을 통해 이는 사서의 내용으로 『논어』를 해석하는 경향으로 신유학의 형성의 중요한 단초를 보인 것이라고 할 수 있다.

『논어필해』는 『논어』 연구사에서 시기인 한학에서 송학으로 넘어가는 중요한 저서이며, 『논어』 연구의 퇴조기에 연구의 맥을 이어서 후대 송대 신유학을 위한 중요한 기초를 닦았다고 할 수 있다. 이 때문에 이 책은 『논어』학 연구에서도 큰 가치를 가지고 있다고 할 것이다.

이상 본고에서 논의한 내용은 국내에서 거의 이루어지지 않은 『논어필해』에 대한 초보적인 연구라고 할 수 있으며, 향후 이를 바탕으로 국

내에서 더욱 진일보한 후속연구를 기대한다.

〈참고문헌〉

- (唐) 韓愈 李翱, 『論語筆解』, 中華書局, 1991.
- (唐) 韓愈 撰, 馬其昶 校注, 馬茂元 整理, 『韓昌黎文集校注』, 上海古籍出版社, 1986.
- (宋) 邵博 撰, 劉德權·李劍雄 點校, 『邵氏聞見後錄』, 中華書局, 1997.
- (清) 皮錫瑞 著, 周子同 註, 『經學歷史』, 中華書局, 2004.
- (清) 永瑤 等 撰, 『四庫全書總目』, 中華書局, 1965.
- 程方平(1991), 『隋唐五代的儒學: 前理學教育思想研究』, 雲南教育出版社.
- 朱維錚 編(1996), 『周子同經學史論選集』, 上海人民出版社.
- 劉師培(2008), 『劉師培講經學』, 鳳凰出版社.
- 唐明貴(2009), 『論語學史』, 中國社會科學出版社.
- 戴維(2011), 『論語研究史』, 岳麓書社.
- 查金萍(2007), 「淺談『論語筆解』」, 船山學刊 第3期 110~112면.
- 查屏球(1995), 「韓愈『論語筆解』眞僞考」, 文獻 第2期 62~72면.
- 彭文桂(2014), 「韓愈的經學思想研究—以『論語筆解』爲中心」, 湘潭大學碩士學位論文.
- 한유 저, 오수형 역해(2010), 『한유산문선』, 서울대학교 출판문화원.

A Study of *The Analects with Explanatory Notes*

Kim, Ju-ock / Lee, Kang Jae*

HanYu韓愈 and LiAo李翱's *The Analects with Explanatory Notes* 論語筆解 is one of the *The Analects of Confucius's* commentaries that doubt the scriptures and refute it. This is an important book that opened the beginning of the Song Dynasty Neo-Confucianism in the context of the history. In addition, *The Analects with Explanatory Notes* can be said to be an important transition period from Tang to Song Dynasty in the flow of *The analects* of Confucius research. However compared to its importance, there are not many studies in Korea. In this paper, I would like to clarify the method of interpreting the thesis and its classics meaning through the text analysis of *The Analects with Explanatory Notes*.

Key Words

HanYu, LiAo, *The Analects with Explanatory Notes*, Neo-Confucianism

논문접수일: 2019.12.31, 심사완료일: 2020.1.20, 게재확정일: 2020.2.3

* Master of Arts, Seoul National University Department of Chinese Language and Literature / kimjuock@snu.ac.kr
Professor, Seoul National University Department of Chinese Language and Literature / likangqi@snu.ac.kr

『經傳釋詞』에서의 工具書 활용*

－ 小學書를 중심으로

신원철**

-
1. 서론
 2. 공구서
 - 1) 공구서 특징
 - 2) 공구서로서의 소학서
 3. 『경전석사』에서의 공구서 활용
 - 1) 문자
 - 2) 음운
 - 3) 훈고
 - 4) 공구서 활용을 통한 『경전석사』의 의의
 4. 결론
-

■ 국문요약

본 논문은 『經傳釋詞』에서 사용된 공구서를 소학서를 중심으로 분석, 고찰하는 것을 목적으로 한다. 소학서는 언어학을 다루는 내용으로 자료 검색이 가능하도록 재배치한 책이다. 『경전석사』에서는 문자학의 『설문해자』와 『옥편』, 음운학의 『광운』과 『당운정』, 훈고학의 『이아』와 『광아』를 활용하여 훈석관계에 대한 근거, 방증 자료, 허사 사용의 실제 예 등에 활용하였다. 『경전석사』는 이

* 본 논문은 2014년 11월 8일 한국중국어학회 연합학술대회에서 요지 발표를 한 후 수정 보완한 것이다.

** 안양대학교 신학연구소 HK+ 사업단 HK 조교수 / E-mail: chimsky@paran.com

와 같은 소학서의 기반 하에 작성될 수 있었다.

주제어 : 『경전석사』, 공구서, 소학서, 문자학, 음운학, 훈고학, 훈석관계, 『설문해자』, 『이아』

1. 서론

본 논문은 『經傳釋詞』에서 사용된 공구서를 소학서를 중심으로 분석, 고찰하는 것을 목적으로 한다.

『경전석사』는 經傳에 있는 虛辭를 풀이하는 책으로 清代학자 王引之(1766-1834)가 지었다. 이 책에서는 허사에 대한 설명을 위해 여러 서적을 인용하여 제시하고 있다. 이 중에는 十三經 등의 先秦 經傳과 『史記』, 『漢書』 등의 史書 등이 포함된다. 그 외에도 『說文解字』, 『玉篇』 등의 字書, 『廣韻』, 『集韻』 등의 韻書, 『爾雅』, 『廣雅』 등의 訓詁書도 포함하고 있다. 이들 중에서 특히 文字와 音韻, 訓詁를 나타내는 책을 小學書라 한다.¹⁾

양계초 지음, 전인영 옮김(2005)에 의하면 清代는 考證學이 발달한 시기로 평가받고 있다. 이 때 考證이라는 것은 根據를 중시하고 그에 맞추어 분석, 판단함을 가리킨다. 그렇다면 근거로 삼고 있는 증거가 的確하고 치밀하면 할수록 학술적 가치가 증가함을 알 수 있다. 그리고 그러

1) 소학(小學)의 명칭은 『漢書』 藝文志에서 그 유래를 찾을 수 있다. “옛날 사람은 여덟 살에 小學에 입학한다. 따라서 『周官』에서 말하는 保氏가 나라 안의 아이들을 기르는 일을 담당하면서 六書를 가르친다. 이는 象形, 象事, 象意, 象聲, 轉注, 假借로, 글자를 만드는 근본을 가리킨다.(古者八歲入小學, 故周官保氏掌養國子, 教之六書, 謂象形, 象事, 象意, 象聲, 轉注, 假借, 造字之本也.)” 여기서의 小學은 교육기관을 가리키는 명칭에서, 그들이 배우는 학문으로, 나아가 그 중에서 문자와 음운, 훈고를 나타내는 기초 학문으로 의미적 확장이 이루어졌다.

한 증거를 대량으로 정확하게 참고, 대조하기 위해서 공구서의 활용은 필수적이다. 현재 학자들이 자주 이용하는 辭書類나 원문 대조 등 검색이 용이한 텍스트 자료도 이러한 공구서로서의 역할을 담당하고 있음은 주지의 사실이다.

본 논문에서는 청대 고증학의 精髓로 인정받는 왕인지의 『경전석사』가 어떠한 공구서를 통해 어떠한 방식으로 의견을 제시하고, 경전의 예문을 검증하는지 분석, 고찰하고자 한다. 그 중에서도 『경전석사』의 성격상 어학의 참고서인 소학서를 집중적으로 취급하고자 한다.

2. 공구서

일반적으로 공구서라 함은 정보를 일정한 체계에 맞추어 정리해 놓은 책을 가리킨다. 지금은 인터넷을 통해 온라인으로 여러 정보를 접근할 수 있지만, 이러한 시스템이 존재하지 않았을 시기에는 하나의 자료에 접근하기 위해서는 학자의 머리 속에 저장되어 있는 것을 기억해 내거나²⁾ 책을 하나하나 뒤져서 찾을 수밖에 없다.

蔣禮鴻 著, 沈慶昊 譯(1992)에서는 공구서의 종류를 目錄, 表譜, 地方志, 叢書와 類書, 子書, 文書, 詞書, 注疏, 箋注, 索引 등이 있음을 언급하였다. 또한 郭錫良 等 著, 김혜영 등 역(2016)에서는 공구서를 통해 검색할 수 있는 것으로 詞典, 辭書³⁾를 포함하는 자음과 자의 검색, 단어와 典故 검색, 허사와 특수한 용어 검색 등이 있음을 지적하였다. 이처럼 공구서는 연구의 정확성과 편리함을 동시에 추구하기 위해 만들

2) 이는 가장 빠른 접근 방법이기도 하다. 그렇지만 기억의 왜곡으로 정보의 정확성을 보장할 수는 없다. 樸學大師의 글에서 종종 오류가 나타나는 것도 이러한 이유에서이다.

3) 앞에 등장한 詞書와 같다.

어진 것으로 좋은 공구서의 활용은 좋은 연구 성과를 이끌어내는 첩경임을 알 수 있다.

본 논문에서는 이 중 자서, 운서, 訓詁書에 해당하는 소학서를 다루고자 한다.

1) 공구서 특징

공구서는 자료를 일정한 체계를 갖추어 모아 놓은 것이다. 이 때 기록되는 자료들은 자주 사용되거나 혹은 사용될 것으로 추정되는 것으로, 이를 통해 공구서는 활용을 주요 목적으로 편찬하였음을 알 수 있다. 활용을 위해서는 通覽이 아니라 필요할 때마다 찾아볼 수 있어야 함을 전제로 한다. 이 때문에 공구서는 검색이 가능하다고 하는 특징이 있다. 검색을 목적으로 공구서에는 그들 사이에 존재하는 일정한 배열 및 편찬 순서가 존재한다. 예를 들어 『설문해자』, 『옥편』 등 자서는 部首⁴⁾를, 『광운』, 『집운』 등 운서는 韻을 기준으로 하고 있다. 그 외에도 『이아』나 『광아』 등도 훈고 대상과 유사한 의미라는 나름의 기준⁵⁾으로 배열하여 찾는 데에 실마리로 사용할 수 있다. 그렇지만 부수, 운, 의미 등의 배열 순서는 일정한 규칙이 존재하지 않는다. 이 때문에 이들의 순서를 외우

4) 『說文解字』는 ‘一’을 시작으로 ‘亥’를 마지막으로 하는 순서를 부여하였고, 이에 대해 <설문해자·서(序)>에서 철학적인 의미를 부여하였다. 그리고 부수간은 형태가 유사하거나 중첩되는 자들을 묶어서 배열하였는데, 이는 연상작용 등을 통해 기억하는 데에 도움을 주고자 한 것으로 보인다. 예를 들어 卷一에서 一 다음에 二, 그 후에 이를 형태의 부분으로 삼는 示, 중첩되는 三 형태의 부분으로 삼는 王, 유사한 玉, 이의 중첩인 玨 등으로 배열하고 있음을 알 수 있다. 『옥편』은 『설문해자』의 방식을 답습하였다.

5) 『이아』의 편명이라 할 수 있는 釋詁, 釋言, 釋訓 등을 기준으로 보기에는 무리가 있다. 그렇지만 이 편을 지나 뒤에 이어지는 釋親, 釋宮 등은 확실히 부류를 구분해주는 요소로 역할할 수 있다. 『광아』는 『이아』의 체제를 바탕으로 어휘를 확장한 것이다.

는 것도 하나의 학습 내용이 되었다. 따라서 이와 같은 공구서 중에서 비교적 지금과 가까운 시기에 나온 『康熙字典』이나 『경전석사』에서는 부수나 성모에 대해 순서를 부여하여 배열하였다.⁶⁾

앞에서의 설명에 따르면 공구서는 기존 존재하는 원자료에 대해 새로운 순서를 부여하여 배치하는 것으로 이해할 수 있다. 그렇지만 단순한 자료 정리의 차원을 넘어서 새롭게 연구되어 제시되는 부분, 즉 예상 가능한 범위 내에서 존재할 것으로 추측되는 자료도 또한 있다. 이러한 자료는 기존의 자료를 수집한 것으로 볼 수 없다. 따라서 공구서 내부에는 증거와 주장이 혼재되어 나타나기도 한다. 예를 들어 『설문해자』에서는 이전에 사용했던 글자를 수집했을 뿐만 아니라 『설문해자』에서만 등장할 뿐 기타 經傳에서 찾아볼 수 없는 글자도 있다. 예를 들어 『설문해자』 卷一上 玉部 ‘璵(경)’ 자는 이후에 나타나는 『옥편』, 『광운』 등의 자전과 운서에는 모두 등장하지만, 실상 경전에 등장하지 않고, 『설문해자』 이후 人名 등에 사용된 글자이다. 이는 추측하건대 ‘敬’으로 발음하는 玉을 가리키는 글자이지만, 구체적인 형태가 기재되거나 묘사되지 않아 정확한 사정을 알 수는 없다. 따라서 이러한 자는 訃愼이 만들어낸 글자일 가능성을 배제할 수 없다. 이러한 점을 통해 본다면 공구서는 단순한 자료 모음집이 아닐 수 있다는 점을 염두에 두어야 할 것이다.

본 논문에서는 앞에서 열거한 여러 공구서를 소학서 위주로 한정하여 논의하고자 한다.

6) 『강희자전』은 부수 내에서 획순으로 다시 배치하였고, 『경전석사』는 발음기관의 위치, 즉 牙腭에서 시작하여 脣腭으로 끝나는 것에 맞추어 배치하였다.

2) 공구서로서의 소학서

앞 절에서 공구서의 일반적인 특징을 서술하였다. 본 절에서는 공구서로서의 소학서가 가지는 특징을 언급하고자 한다.

서론에서 소학이라는 명칭에 대한 유래를 언급하였지만, 소학은 문자학, 음운학, 훈고학 등을 포함하는 현재의 언어학에 해당하는 분야이다. 이들 학문은 감상과 기교 등 주관적 요소가 배제된, 논리와 그 논리로 이루어진 체계로 구성된다. 따라서 그러한 체계를 적용한 검색이 가능하다. 앞에서 언급된 소학서의 검색 방식은 바로 그 소학서의 핵심 논리와 일치한다.⁷⁾ 이는 기타 공구서가 시간 순서 등 일반적으로 익숙한 논리를 끌어다 인위적으로 체계를 부여, 배열하는 것과는 다른 부분이다.⁸⁾

공구서에는 여러 정보가 혼재되어 있는 경우가 있다. 소학서에서도 마찬가지로 문자학의 소학서에서도 단순한 문자의 나열이 아닌, 음운과 훈고의 정보 또한 동반하여 제시한다. 『설문해자』에서는 글자의 字體 뿐만 아니라 그에 대한 訓詁와 발음 정보, 심지어 경전 상에서의 용례를 제시하기도 한다.⁹⁾ 『광운』 등에서는 단순한 韻이 동일한 글자를 모아 놓은 것만이 아니라 해당 漢字에 대한 訓詁와 異體字 정보 또한 제시한

7) 『설문해자』의 부수는 漢字를 의미 계열로 나누는 기준이다. 『切韻』系 韻書에서의 韻에 의한 분류 또한 마찬가지이다. 『이야』에서도 同義詞 또는 대분류를 통해 한 부류로 묶어 놓았다는 것 또한 일정한 기준을 제시한 것이다. 그리고 그들이 가지는 각각의 기준은 그 책이 존재하는 데에 가장 핵심적인 논리라 할 수 있다.

8) 현재 작성, 유통하는 공구서에서는 일괄적으로 적용하기 힘든 내용이다. 예를 들어 옛날의 훈고를 모아 놓은 商務印書館의 『古訓彙纂』은 글자 검색을 위해서 部首를 이용하고 있다. 그리고 『新華字典』은 분명 字典임에도 불구하고 部首가 아닌 拼音 순서를 위주로 한다. 이는 검색을 최우선으로 두고 이용하고자 하는 사람들이 가장 익숙한 규칙에 맞춘 결과이다.

9) 예를 들어 卷一下 艸部 ‘萑’字에 대해 “萑也。從艸推聲。『詩』曰：‘中谷有萑。’”로 풀이 하였다. 이 중 ‘萑(환)’은 풀의 종류를 나타낸다. ‘從艸’는 이 글자가 속한 부수가 ‘艸’임을, ‘推聲’은 이 글자의 발음이 ‘推’임을 보인다. 뒤에 나온 『詩』는 『毛詩·王風·中谷有萑』의 반복되는 구절로, 해당 글자가 『시경』에서 쓰이고 있음을 밝힌 것이다.

다.¹⁰⁾ 이는 문자, 음운, 훈고라는 각각의 소학적 정보를 각각의 소학서에서 통합적으로 다루어 제시하는 것으로, 정보의 종합적 제공이라는 측면에서 구현된 것이라 할 수 있다.

따라서 각각의 소학서는 모두 해당 소학서가 추구하는 정보 이외에도 다양한 정보나 용법을 지시하거나 드러내는 데에 사용될 수 있다. 이러한 점은 허사에 대한 용법 등을 정리한 『경전석사』에서 공구서로서 소학서를 이용하고 있는 주요한 근거라 할 수 있다.

다음 장에서는 『경전석사』에서 공구서가 어떠한 방식으로 활용되고 그 특징이 무엇인지 논의하도록 하겠다.

3. 『경전석사』에서의 공구서 활용

『경전석사』에서는 다양한 공구서를 활용하여 훈고 설명의 예를 들거나 예문에 대한 증거로 삼고 있다.

왕인지는 自序에서 다음과 같이 말하였다. “어사, 즉 허사의 해석은 『이아』에서 시작하였다.(語詞之釋, 肇於爾雅.)” 이는 허사에 대해서 이미 『이아』에서 뜻풀이한 것이 있음을 나타내는 것이다. 완원(阮元, 1764-1849) 또한 『경전석사』 序에서 다음과 같이 말하였다. “『이아』와 『설문해자』 두 책에 의지해서 옛 성현의 經과 傳의 語氣(詞氣)를 설명하는 것이 가장 옛날의 뜻에 가깝다.(賴爾雅說文二書, 解說古聖賢經傳之詞氣最爲近古.)” 이 또한 허사 해석에서 『이아』와 『설문해자』가 해석과 관련한 정보를 알려주고 있음을 말하고 있다. 이들은 모두 『경전석사』를

10) 예를 들어 『광운』 卷二 下平聲 ‘前’자에 대해 뜻으로는 ‘先也’를 들고 그에 대한 반절로 昨先切을 제시하였다. 그 후에 자신을 포함한 여섯 개의 동일한 발음을 가진 자의 있음을 숫자 ‘六’으로 나타내고, 바로 이어 ‘毒’자를 들면서 이것이 ‘前’자의 고문임을 설명하고 있다.

구성하는 데에 있어 기존의 공구서, 특히 소학서를 어떻게 활용했는지에 대해 설명한 것으로 볼 수 있다.

본 장에서는 공구서 중에서 소학서를 문자, 음운, 훈고로 각기 구분하여 그 현황과 실제 적용 예를 살펴보고자 하고 이를 통해 공구서의 활용 양상을 살펴보고자 하겠다.

1) 문자

여기에서 언급하는 문자와 관련한 문자학은 협의의 문자학을 가리킨다.¹¹⁾ 『경전석사』에서는 문자 전문서인 『설문해자』와 『옥편』을 이용하여 허사에 대한 설명의 근거를 제시하고 있다.

『說文解字』卷五上 兮部에서 말하였다. “乎, 語之餘也.”(‘乎’는 허사 중에 여운을 나타내는 것이다.)(『經傳釋詞』卷四 ‘乎’)
『玉篇』卷三 人部에서 말하였다. “以, 爲也.”(『經傳釋詞』卷一 ‘以’)

위의 예는 각 허사의 다양한 의미 중 해당 의미를 제시하고 있는 증거로서 들고 있다. 본 논문에서는 이 중 『설문해자』를 중심으로 설명하고자 한다. 이러한 예 중 특히 『설문해자』에서 ‘詞’로 설명한 내용에 대해 『경전석사』에서는 이를 반영하여 기술하였다. 이는 『경전석사』가 허사에 대해 풀이하는 것을 위주로 하기 때문이다. 다음은 그 예이다.

『說文解字』卷五上 曰部에서 말하였다. “曰, 詞也.”(『經傳釋詞』卷二 ‘曰’)

11) 광의의 문자학은 이하 거론할 음운과 훈고를 포함한 소학 전반을 가리킨다. 즉 소학의 다른 이름이다. 협의의 문자학은 문자의 형태 등 구조, 서체 등으로 한정한다.

『說文解字』卷八下 欠部에서 말하였다. “吹, 詮詞也.”¹²⁾(『經傳釋詞』卷二 ‘吹’)

이러한 설명 방식은 『설문해자』의 본래 설명 방식과는 조금 거리가 있는 것이다. 본래 『설문해자』는 글자의 형태나 구성 방식에 근거하여 해당 글자의 ‘본의’를 제시하는 것을 목표로 한다. 허사는 글자의 형태나 구성 방식에서 의미가 드러날 수 없는引申이나 假借 등의 변화를 거친 후에 한자에 반영되어 문장에서 사용되기 때문이다. 따라서 허사에 대한 설명은 『설문해자』에서 등장하기 힘든 것이다. 이러한 측면에서 보면 한자의 형태를 귀납하여 정리한 문자학 공구서를 허사 연구에 이용하는 부분은 분명 한계가 될 수 있다. 앞에서 언급한 완원의 『경전석사』 서에서도 이러한 점을 언급하였다. 그는 “그렇지만 『설문해자』는 단지 만들어진 글자에 대해서만 풀이하였고 가차로 쓰인 글자에 대해서는 언급하지 않았다.(然『說文』惟解特造之字, 而不及假借之字.)”고 하여 『설문해자』의 의미 풀이는 글자의 형태나 구성 방식을 중심으로 뜻풀이하고 있다는 점을 지적하였다. 완원의 설명 중 가차로 쓰인 글자의 예로서 들고 있는 것 중에서 ‘而’에 대해서 보자면, 『설문해자』에서는 다음과 같이 풀이하였다. “須也. 象形.(수염이다. 상형자이다.)” 이러한 설명으로는 허사 ‘而’의 접속사로서의 기능이나 내용을 살필 수 없다. 따라서 이미 언급한 허사에 대한 설명은 몇몇 만들어진 글자로 한정될 수밖에 없을 것이라 할 수 있다. 그 설명의 대표적인 것이 허사 ‘曰’에 대한 『설문해자』의 풀이 ‘詞’이다.¹³⁾

정리하자면 『경전석사』에서는 『설문해자』에서 ‘詞’로 뜻풀이한 것을

12) ‘詮詞’는 助詞와 같다.

13) ‘詞’에 대한 고찰은 엄정삼(2013) 참조.

허사에 대한 설명으로 보고 반영한 것이라 할 수 있다.

2) 음운학

『경전석사』에서는 『광운』등 운서를 몇몇 허사의 의미를 밝히는 데에 이용하였다. 이는 『광운』 등의 韻書에도 해당 글자에 대한 훈고적 내용이 포함되어 있다는 특징 때문이다.

『廣韻』 去聲 四十一 漾에서 말하였다. “況, 矧也”(『經傳釋詞』 卷四 ‘況’)

이 때 용법은 앞에서 언급한 『설문해자』와 동일하다. 그렇지만 앞에서 지적했던 바와 같이 『설문해자』에서 모든 허사를 언급하지 못하고 본 의를 추구하기 때문에 이를 허사로 설명하지 않았다. 『설문해자』 卷十一 上 水部 ‘況’ 자에서는 이를 ‘차가운 물[寒水]’로 풀이하고 있다. 따라서 『경전석사』에서는 허사의 용법으로 설명하고 있는 『광운』의 예를 가져다 풀이의 증거로 사용하고 있다. 『광운』에는 『경전석사』에 인용된 내용 뿐만 아니라 『설문해자』의 설명 또한 수록하고 있다. 이러한 점을 통해 『광운』은 하나의 의미만을 고정하지 않고 다양한 뜻풀이를 수록하고 있어 단지 운서의 기능뿐만 아니라 종합적인 공구서로 쓰일 수 있다. 『경전석사』에서의 인용 또한 그러한 쓰임 중의 하나이다.

그 외에도 顧炎武가 정리한 『唐韻正』을 이용해 ‘有’와 ‘以’의 훈석 관계를 증명하였다. 『경전석사』 卷六 ‘能’ 항목에서 “能은 而와 같다. 能과 而는 옛소리(古聲)가 서로 비슷하다.(能, 猶而也, 能與而古聲相近.)”라는 설명에서 왕인지는 自注를 부가하여 다음과 같이 말하였다. “설명은 『唐

韻正』을 볼 것.(說見『唐韻正』.)” 고염무의 『당운정』 卷六 下平聲 十七 登의 ‘能’ 항목을 참조하면, ‘能’의 옛 음이 ‘奴來反’과 ‘奴代反’ 두 가지로 여러 판본의 예를 통해 이 ‘能’이 ‘耐’와 발음이 같고 통용하고 있음을 설명하고 있다. 왕인지는 이러한 설명을 통해 ‘能’이 ‘耐’의 聲符인 ‘而’와 옛 소리에서 비슷하다고 유추하였고, 이를 허사 연구에 반영하여 설명을 추가하였다.

앞에서의 예시를 통해 알 수 있는 것으로 『경전석사』에서 운서라는 궁구서를 통해 허사를 증명할 때에는 운서의 핵심 논리인 운의 배치를 이용한다기보다는 운서에서 부가적으로 제공하고 있는 의미 정보를 통한 방증을 이용하는 것이고, 현재나 통용되는 음운 체계를 이용하는 것이 아니라 고음의 정보를 문헌상에서 밝혀낸 후 이를 적용시켰다. 이는 운모를 배치의 중요한 기준으로 삼은 청대 劉淇의 『助字辨略』과는 다른 점으로, 운서의 체계를 직접적으로 이용할 수 없었기 때문이다. 그 이유는 다음과 같다. 『경전석사』는 聲母를 중심으로 허사를 배열하는 데에 이용하였고, 또한 因聲求義의 방식에서 성모를 이용하여 의미적 유사성을 밝혀내는 데에 이용하였다.¹⁴⁾ 따라서 한자 음운 체계에서 성모를 제외한 나머지 부분인 韻을 기준으로 삼는 운서이기 때문에 『경전석사』에서는 운서 자체의 핵심 논리를 직접적으로 적용할 수 없었다.

3) 훈고

『경전석사』는 허사의 기능과 용법을 정리했다는 점에서 훈고를 기록한 『이아』, 『광아』와 밀접한 관계를 가질 수밖에 없다. 『이아』나 『광아』는 諸經에 수록된 어휘에 대한 훈고를 集成한 책이기 때문에 그 속에

14) 이에 대해서는 신원철(2013) 참조.

허사가 언급되었다는 것은 충분히 유추할 수 있을 것이다. 그렇지만 그들은 동의어를 묶는 것으로 그 체계를 갖추면서 해당 한자가 허사인지 실사인지 구별하지 않았다. 따라서 완원은 이에 대해 『경전석사』 서에서 다음과 같이 지적하였다. “『이아』는 풀이한 것이 완전하지 않아, 책을 읽는 사람들이 자주 오해한다.(爾雅所釋未全, 讀者多誤.)” 이러한 문제는 허사의 설명에서도 동일하게 적용된다. 예를 들어 『이아』 釋言의 “試, 式, 用也.”라는 항목에서 ‘式’은 『경전석사』에 따르면 허사로서의 ‘用’, 즉 ‘以’와 동일한 용법으로 쓰인다고 볼 수 있다. 그렇지만 『이아』에서 함께 언급하고 있는 ‘試’ 또한 허사로 볼 수 있는 것은 아니다. 이 때 ‘試’의 뜻풀이로 사용하는 ‘用’은 허사가 아닌 사용을 나타내는 실사로 볼 수 있다. ‘試’의 주요 의미가 바로 ‘임용하다, 사용하다’ 등이기 때문이다. 따라서 『이아』에서 동일한 항목에 나열되어 있다고 해서 하나의 의미로 일관하여 해석할 수 없고, 여러 항목 중에서 허사로 파악되는 것을 추려야 한다.

『이아』와 『광아』의 釋詁篇, 釋言篇 등에서의 여러 훈고 설명이 『경전석사』에서 허사를 설명하는 데에 쓰이고 있음을 볼 수 있다. 다음은 그 예이다.

“粵、于、爰、曰也。”(『爾雅』釋詁), “猷、若也。”(『爾雅』釋言)
 “由、以、用也。”(『廣雅』釋詁), “於、于也。”(『廣雅』釋言)

『경전석사』에서 『이아』를 인용할 때, 『이아』에 수록된 篇에 따라 해당 자료가 사용되는 부분이 설명과 예문 부분으로 나뉘는 점을 볼 수 있다. 『이아』의 앞부분에 수록된 篇인 釋詁, 釋言, 釋訓 등의 편에서의 예는 설명을 위한 증거로서 인용되지만, 그 이후 釋天 이하 편에서 나온

예는 해당 허사를 설명하기 위한 예문으로서 활용된다. 다음 예는 그 중 하나의 예이다.

“泉一見一否爲灖, 井一有水一無水爲灖汙.(샘 중에서 나타났다가 사라지는 것을 灖(침)이라 하고, 우물 중에서 물이 있다가 물이 없는 것을 灖汙이라고 한다.)”(『經傳釋詞』 卷三 ‘一’)

위의 예문은 『이아』 釋水편에 나오는 예이다. 『경전석사』에서 이 예문을 인용한 것은 ‘一’이 허사로 쓰일 때의 의미를 드러내는, 즉 표제어의 훈고를 나타내는 것이 아니라 ‘一’이 허사로서 ‘或’으로 쓰이고 있다는 점을 증명하기 위한 예로서 제시된 것이다.

『광아』는 『이아』의 확장판으로 볼 수 있다. 그렇지만 이후 전달 과정에서 佚失되었기 때문에 많이 훼손되어 공구서로서 정확한 고증과 검토가 필요하였다. 이 때문에 다른 문헌을 참조하여 보충하고 설명을 추가한 것이 바로 왕인지의 부친 王念孫(1744-1832)의 『廣雅疏證』이다. 이러한 校勘 및 疏證 작업을 거친 이후의 『광아』를 왕인지는 허사의 용법을 증명하기 위해 이용하였다. 다음 예를 보자.

『廣雅』 釋詁에서 말하였다. “以, 與也.”(『經傳釋詞』 卷一 ‘與’)

이 예는 『광아소증』 이전의 『광아』에는 존재하지 않았다. 이 점에 대해 왕념손은 『광아소증』에서 “以, 予也.”로 되어 있는 본문에 予 아래에 ‘與’를 注로 추가하였는데¹⁵⁾, 이후 筆寫者가 두 개의 음이 같다는 이유

15) 본래는 “歛, 欽, 匄, 貸, 誣, 誣, 授, 施, 裨, 稟, 付, 載, 埤, 分, 越, 以, 乞, 遺, 予與也.”로 되었다고 본 것이다. 『광아소증』에서의 설명은 다음과 같다. “『광아』의 각 판 본에는 ‘予’자 아래에 ‘與’자가 없다. 이는 ‘予’와 ‘與’ 두 글자의 발음이 같아서, 옮겨 적는 사람이 ‘與’자를 생략한 것일 뿐이다.(各本子下皆無與字, 此因予與二字同聲, 故

로 ‘與’를 생략한 것으로 보았다.

이처럼 『경전석사』에서는 소학서를 이용하여 허사에 대한 설명의 증거로 삼았다. 이를 달리 말하자면 『경전석사』에서의 여러 설명은 이미 다른 소학서에서 언급한 것이고, 『경전석사』에서는 이를 諸經傳에 적용, 검토하고 그에 대한 증거로서 제시한 것으로 볼 수 있다.

4) 공구서 활용을 통한 『경전석사』의 의의

『경전석사』에서 공구서는 크게 세 가지 용도로 사용되고 있다. 첫째 용도는 訓釋關係에 대한 근거로서의 용도이다. 이에 대한 예는 이미 앞에서 언급하였다. 이러한 방식의 인용은 자신의 주장에 대한 이전 문헌 자료의 근거를 제시하여 그 주장을 강화하는 데에 기여한다.

두 번째 용도는 인용된 문헌 등의 다른 표기, 또는 방증 자료로서의 용도이다. 이러한 부분은 판본에서의 차이를 제시, 간접적으로 증명하는 데에 사용된다. 특히 『經典釋文』¹⁶⁾ 등에서 여러 판본을 비교하여 설명한 부분에서 확인할 수 있다. 『경전석사』 卷一 ‘於’ 항목에서 『詩』大雅·靈臺의 “於論鼓鍾, 於樂辟廱.(북과 종을 잘 조율하고, 辟廱(왕이 교화를 펼치는 곳)을 즐겁게 하네.)”에 대해 왕인지는 다음과 같이 注를 추가하여 설명하였다.

『경전석문』에서는 “於, 音烏. 鄭如字.(於是 音を ‘烏’라고 한다. 鄭玄은 如字라 하였다.)”, 『毛詩正義』에서는 毛詩의 내용을 서술하면서 또한 如字로 풀었다.¹⁷⁾ 지금은 『정의』를 따른다.(『釋文』, 於, 音烏. 鄭如

傳寫脫去與字耳.)”

16) 『경전석문』은 음운과 훈고 양쪽에 모두 포함될 수 있는 공구서로, 남북조 시기 음의(音義) 연구가 활발한 이후 수(隋)나라를 거쳐 당(唐) 초기 육원량(陸元朗, 550?-630, 자(字)는 덕명(德明))에 의해 편찬되었다.

字, 『正義』述毛亦如字, 今從『正義』.)

여기에서는 비록 『경전석문』이 들고 있는 예를 따르지 않고 『모시정의』의 예를 채택했지만, 이러한 비교를 통해 그 正誤를 파악할 수 있는 자료로서 사용되었다. 이처럼 방증자료의 용도로서도 공구서로서의 소학서가 사용되었다.

세 번째 용도는 자주 등장하는 것은 아니지만 이미 설명한 허사 사용의 실제 예로 제시되는 것이다. 이는 『경전석사』에서 다루고 있는 여러 經傳과 동일하게 취급하는 것이다. 앞에서 제시한 『이아』 석수의 허사 ‘一’에 대한 예문이 이와 같은 예이다. 그 외에도 『경전석사』 卷八 ‘卽’ 항목에서 『이아』 釋地의 예문인 “西方有比肩獸焉, 與邛邛距虛比, 爲邛邛距虛齧甘草, 卽有難, 邛邛距虛負而走(서쪽에는 比肩獸가 있다. 邛邛距虛와 나란히 하면서 공공거허를 위해 甘草를 갉아댄다. 만약 위태로운 일이 있다면 邛邛距虛가 업고서 뛴다.)”를 들었는데, 이 예는 이 중 ‘卽’자가 만약을 나타내는 ‘若’으로 쓰이고 있음을 나타내는 예문이다.

이미 언급한바, 『경전석사』의 성립에 공구서, 특히 소학서가 중요한 역할을 하고 있음을 의미한다. 즉 『경전석사』의 여러 항목에 대한 근거는 소학서에서 비롯되는 것으로, 이들의 선행 연구와 정리를 통해 『경전석사』가 성립될 수 있었다. 그렇지만 『경전석사』가 단순한 사례나 용례 모음집이 아닌 것은, 그 외에도 경전에 나타나는 여러 예문에 대해 비판적인 검토를 거쳐서 수록하고 제시하였기 때문이다.

17) 孔穎達의 疏에서 “於是作樂”(이 때에 음악을 지었다.)이라 하였으니, 於를 如字로 본 것이다.

4. 결론

본 논문은 『경전석사』에서 사용된 공구서 중 소학서를 중심으로 사용의 유형을 문자, 음운, 훈고 등으로 나누어 분석, 고찰하였다.

공구서의 가장 큰 특징으로는 검색이 가능하다는 점을 들었다. 검색을 위해 자료를 가공하고 일정한 체계를 통해 재배치하여 활용에 편리함을 주는 것으로 보았다. 공구서로서의 소학서에서는 중국의 전통적인 언어학이라 할 수 있는 소학을 다루는 책으로, 문자, 음운, 훈고 등으로 나누어 보았다. 아울러 소학서에서 검색을 위한 체계의 배열과 그 책이 추구하는 내용이 일치하고 있음을 확인하였다. 단 이러한 점에 검색을 편리하게 해준다는 점을 보장하지는 않음을 언급하고자 한다.

『경전석사』에서의 공구서 활용 부분에서는 문자학에서는 『설문해자』와 『옥편』, 음운학에서는 『광운』과 『당운정』, 훈고학에서는 『이아』와 『광아』를 중심으로 그 현황과 적용 방식을 논의하였다. 이 외에도 종합적인 성격을 갖는 『경전석문』 등도 소학서로 사용되었다. 이를 통해 나타나는 공구서로서의 소학서의 용도는 훈석관계에 대한 근거, 방증 자료, 허사 사용의 실제 예 등으로 정리할 수 있다. 이러한 점에서 『경전석사』의 성립에 있어 소학서는 그 기초이자 출발점이 되었다고 할 수 있다.

〈참고문헌〉

〈원전자료〉

〔清〕王引之(2000), 『經傳釋詞』, 高郵王氏四種之四, 江蘇古籍出版社.

〔東漢〕許慎 撰, 〔清〕段玉裁 注(1981), 『說文解字注』, 上海古籍出版社.

〔梁〕顧野王(1966), 『玉篇』, 臺灣中華書局.
 〔魏〕張揖 撰, 〔唐〕曹憲 音(1985), 『廣雅』, 中華書局.
 周祖謨(1988), 『廣韻校本』, 中華書局.
 〔宋〕丁度 等撰(1968), 『集韻』, 臺灣商務印書館, 民國57年.
 〔清〕王念孫(2000), 『廣雅疏證』 高郵王氏四種之一, 江蘇古籍出版社.
 李學勤 主編(2000), 『爾雅注疏』, 北京大學出版社.

〈연구논저〉

郭錫良等 著, 김혜영 등 譯(2012), 『고대중국어』, 역락.
 蔣禮鴻 著, 沈慶吳 譯(1992), 『목록학과 공구서』, 이회문화사.
 양계초(梁啓超) 지음, 전인영 옮김(2005), 『청대학술개론(중국 근대의 지식인)』,
 해안.
 신원철(2013), 「『經傳釋詞』에 나타난 因聲求義 研究」, 서울대학교 박사학위논문.
 엄정삼(2013), 「『說文解字』의 詞論 연구 - '詞'자 풀이에 드러난 '意'와 '言'의 관
 계」, 『중국문학』 76집.

The Usage of Reference Books
in 『Jingzhuanshici(經傳釋詞, abbr. Shici,)』
- Mainly on xiaoxueshu(小學書, linguistics books)

Shin, Wonchul*

This article aims to analyse the usage of reference books in Shici, mainly on xiaoxueshu. Xiaoxueshu means the reference books about linguistics which are rearranged to search. 『Shuowenjiezi(說文解字)』, 『Yupian(玉篇)』 in grammatology, 『Guangyun(廣韻)』, 『Tangyunzheng(唐韻正)』 in phonology, 『Erya(爾雅)』, 『Guangya(廣雅)』 in semantics are used in Shici as an evidence of explanation, supporting evidence and practical examples of the usage of a function word. Shici were able to be written on the basis of these reference books.

Key Words

『Jingzhuanshici』, reference books, xiaoxueshu, grammatology, phonology, semantics, explanation, 『Shuowenjiezi』, 『Erya』

논문접수일: 2020.1.23, 심사완료일: 2020.2.10, 게재확정일: 2020.2.13

* Anyang University HK+ Project HK assistant professor / E-mail: chimsky@paran.com

『詩經』에 나타난 平民의 政治意識

박순철*

-
1. 들어가는 말
 2. 『시경』에 대한 정치적 해석과 특징
 - 1) 선진 시대의 해석
 - 2) 三家詩와 毛詩의 해석
 3. 통치의 二重構造
 - 1) 통치자의 정당성
 - 2) 피통치자의 순종
 4. 통치에 대한 비판
 - 1) 군주의 혼용
 - 2) 통치자의 향락
 - 3) 가혹한 착취
 - 4) 行役과 征伐로 인한 家族崩壞
 - 5) 의식주에 대한 불안
 - 6) 난국과 망국의 한
 5. 통치에 대한 대응
 - 1) 소극적 대응
 - 2) 적극적 대응
 6. 맺는 말
-

* 전북대학교 중어중문학과 교수 / E-mail: unshan@hanmail.net

■ 국문요약

『詩經』은 중국 최초의 詩歌總輯으로 풍부하고 다양한 내용을 수록하고 있다. 특히 15國風은 민간의 가요를 채집한 것이기 때문에 당시 평민들의 목소리가 진솔하게 담겨있어 백성들의 정치 사회적 관념과 삶의 모습을 엿볼 수 있다. 이러한 시편들을 통하여 평민들의 통치자에 대한 정치의식과 대응을 구체적으로 파악할 수 있다. 평민들은 통치자의 통치행위에 대하여 자신들에게 크게 영향을 미치고 직접 관련이 있는 상황일 경우에는 비판을 하며 대응을 하였다.

평민의 정치적 비판은 주로 군주의 혼용, 통치자의 향락, 가혹한 착취, 정벌과 행역으로 인한 가족붕괴, 의식주에 대한 불안, 망국의 한 등에 대한 것이다. 군주의 혼용, 통치자의 향락, 망국의 한은 통치자와 그 통치행위에 대한 공적인 비판이고, 가혹한 착취, 정벌과 행역으로 인한 가족붕괴, 의식주에 대한 불안은 통치자로 인하여 피해를 입은 것에 대한 사적인 비판이다.

피통치자의 정치적 대응은 소극적 대응과 적극적 대응으로 나눌 수 있다. 소극적 대응은 하늘을 믿으며 타고난 운명과 신분에 순응하여 자신의 분수에 만족하고 나쁜 통치자라도 참고 의지하여 삶을 유지하는 의타적 자세를 견지하는 태도와 현실에 안주하여 현실을 타파할 의지가 부족함에서 기인한 것이다. 이는 周나라처럼 宗法制와 封建制에 기초한 신분계급사회에서 계층상 하위에 속한 평민은 정치의 굴레 속에서 적극적으로 대응하는 것이 쉽지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 평가할 만한 적극적 대응이 있었으니 원망을 넘어선 脫出과 隱居이다. 이러한 대응은 정치와 사회적 한계 속에서 평민들이 자신의 정치적 의사를 표출한 것으로 이후 저항-봉기-혁명의 정치적 도전을 감행하는데 선도적 역할을 하였다고 할 수 있다.

주제어 : 詩經, 15國風, 평민, 정치의식, 대응, 탈출, 은거

1. 들어가는 말

『詩經』은 중국 최초의 시가총집으로 풍부하고 다양한 내용을 수록하고 있다. 특히 15국풍은 민간의 가요를 채집한 것이기 때문에 당시 평민들의 목소리가 진솔하게 담겨있어 백성들의 정치 사회적 관념과 삶의 모습을 엿볼 수 있다. 『시경』의 시에 대하여 역대 많은 학자들이 다양한 관점으로 해석을 하였는데, 이른 시기에는 공자를 포함한 제자백가가 『시경』에 대해 언급하였고, 『시경』 전편에 대하여 해석을 붙인 것으로는 三家詩와 毛詩가 있다. 공자는 『논어』에서 『시경』에 대하여 ‘思無邪’와 ‘興觀群怨’을 말하여 『시경』의 특색과 효용성에 대해 언급하였다. 이 중에서 ‘觀’은 『시경』을 통하여 당시의 정치사회 현상과 민심을 알 수 있다는 뜻으로 이해할 수 있다. 삼가시의 해석적 특색은 『시경』을 정치적 간서로 풀이한 것이고, 모시의 해석적 특색은 『시경』 시의 내용을 역사적 사실에 부회하여 윤리 도덕적으로 풀이한 것이다. 특히 「모시서」를 통하여 『시경』을 어떻게 정치적으로 해석하고자 했는가를 살펴볼 수 있는데 시의 風化와 諷刺의 효능을 언급한 것은 이런 점에서 매우 시사적이다.

본 논문에서는 『시경』 해석의 다양한 관점 중에서 정치적인 면에 초점을 맞춰 피통치자들, 특히 평민들의 정치의식에 주목하여 고찰하고자 한다. 정치와 관련한 내용은 風·雅·頌 중에서 ‘風’과 ‘雅’에 주로 반영되어 있는데, 風에서는 주로 평민들이 통치자에 대하여 어떠한 시각과 관점을 가지고 있었는지에 대한 내용을 엿볼 수 있고, ‘雅’에서는 군주에 대한 관료들의 시각을 엿볼 수 있다. 그동안 『시경』에 나타난 정치 관련 내용 연구는 통치자의 입장에서 강조된 시교 방면에 대한 연구는 많았지만 평민의 관점에서 바라본 정치의식과 유관한 연구는 거의 없는 실정이다.

다. 따라서 본 논문에서는 『시경』에 반영된 평민의 정치의식에 초점을 맞춰서 그 내용을 고찰함으로써 당시 평민의 정치의식 수준과 그에 따른 대응방식을 살펴보고자 한다.

한자문화권에서는 정치의 중요성을 설명할 때 ‘民本’을 말한다. 그러나 이러한 민본주의는 통치자의 입장에서 통치력의 유지와 영향력을 위하여 지배계층에서 강조된 것으로 평민 스스로에 의하여 만들어진 개념은 아니다. 즉 평민을 위한 것은 아니었다. 따라서 고대 평민들의 통치자에 대한 시각과 그들의 정서가 반영되어 있는 『시경』을 통하여 정치의식을 탐구하고 그 대응은 어떻게 이루어졌으며, 그 실체는 무엇인가를 밝힐 필요가 있다. 이러한 연구는 역사 변화의 주체는 누구이며 그 주체가 어떻게 발전되었는가를 규명하는데 일조할 수 있다.

2. 『시경』의 정치적 해석과 특징

1) 선진시대의 해석

『시경』은 『논어』에서 ‘詩三百’으로만 일컬어졌다. 공자 이후 전국시대 말년에 이르러 서책에 經자를 붙이기 시작하였다. 그러나 이후에도 『시경』이라는 공식적인 명칭은 없다가 남송 초에 廖剛이 처음으로 『詩經講義』라는 명칭을 사용하면서 『시경』이라는 말이 있게 되었다. 『시경』에 대하여 공자는 일찍이 『논어』「위정」에서 “『시경』 3백 편의 뜻을 한 마디의 말로 개괄하면 생각에 간사함이 없다.”라고 말하여 『시경』 내용의 전체적인 특색을 한마디로 ‘思無邪’라고 개괄하였다. 공자가 『시경』에 대해 언급한 내용 중에서 정치 사회적 측면과 관련된 부분을 살펴보면, 『論語』「陽貨」에서 “시로 흥을 일으킬 수 있고, 살펴볼 수 있고, 모이게

할 수 있고, 원망할 수 있다.”라고 한 것과 『論語』「子路」에서 “『시경』 3백 편을 외우고도 정치를 맡겼는데 제대로 해내지 못하고, 사방에 사신으로 나가 전문적으로 대처하지 못한다면 비록 많이 외운다 한들 어디에 쓰겠는가.”라고 한 것이 있다. 첫 번째 인용문은 ‘興觀群怨’으로 줄여 말할 수 있는데 이 중에서 ‘觀’은 시를 통하여 당시의 정치 사회적 모습을 살펴볼 수 있다는 말이다. 두 번째 인용문은 『시경』의 시를 정치외교 상에서 활용할 수 있다는 점을 말한 것으로 다른 나라에 사신으로 가서 시를 ‘斷章取義’하여 자신의 뜻을 전달하는데 사용할 수 있다는 말이다. ‘단장취의’는 『시경』의 시구 중에서 자신이 말하고자 하는 의미와 같은 시구를 인용하여 뜻을 표현하는 것으로 『春秋左氏傳』에 많은 사례가 수록되어 있다.

2) 三家詩와 毛詩의 해석

『시경』에 대한 정치적 해석은 漢代에 이르러 삼가시와 모시가 복원되면서 두드러지게 나타났다. 삼가시는 韓詩, 齊詩, 魯詩를 말한다. 韓詩는 주로 정치적으로 해석되었고, 魯詩는 平實하게 해석되었으며, 齊詩는 음양오행설이 첨가되어 괴탄스럽게 해석되었다. 삼가시 해석의 공통적인 특색은 305편의 시를 정치적 간서로 해석한 것이다. 삼가시는 후대에 전해지지 못하고 다만 『한시외전』만 일부 남아 있다.

모시는 시의 내용을 역사적 사실에 부회하여 윤리 도덕적으로 해석하였다. 모시는 毛亨과 毛萇에 의하여 『毛詩詁訓傳』이 지어졌고 이후 貫長卿과 解延年 등으로 전수되어 한나라 鄭玄의 『毛詩鄭箋』, 당나라 孔穎達의 『毛詩正義』, 남송 주희의 『詩集傳』 등으로 계승되었다. 따라서 오늘날 『시경』은 바로 『모시고훈전』이 전해진 것이라고 할 수 있다. 그동안

모시에 대한 연구는 여러 방향으로 활발히 진행되어 많은 결과물이 나왔는데 대표적인 것들로는 시경학사, 시경연구사, 시경사전 등과 관련한 저서들이다. 또한 지금까지의 연구결과를 참조하면, 『시경』에 대한 해석은 親毛詩, 廢毛詩, 脫毛詩의 경향으로 나누어 볼 수 있다. 친모시는 모시의 大序와 小序의 관점을 따라 시를 해석하는 것이고, 폐모시는 모시의 대서와 소서를 폐기하고 자신의 관점에 따라 시를 새롭게 해석하는 것이지만 완전히 모시의 해석을 벗어나지 못하였다. 탈모시는 모시의 해석을 완전히 벗어나 시에 나아가 시를 해석 [就詩論詩] 하는 것으로 시를 새롭게 해석한 성과가 적지 않았다.

『시경』의 연구방법은 訓詁的, 義理的, 考證學的 방법이 있었고 근대에 이르러 다양한 방법이 시도되었다. 훈고적 방법은 한대의 『시경』 연구방법으로 모시서의 설을 따르면서 자구의 뜻과 음에 대하여 주석을 붙이는 것이다. 의리적 해석은 모시의 대서와 소서의 설을 비판하며 시의 내용을 의리에 입각하여 해석하는 것인데 송나라 歐陽修 이후, 鄭樵가 『詩辨妄』에서 하였고 朱熹가 『詩序辨說』을 지어 모시설을 타파하고 시의 내용을 의리적으로 해석하였다. 주희는 이와 같은 방법을 사용하여 『詩集傳』을 지어 시를 새롭게 해석하는데 주력하였다. 嚴粲 또한 『詩緝』을 지었는데 모시만을 따르지 않고 여러 학자의 설을 참조하고 종합하여 새로운 해석을 시도하였다. 고증학적 연구방법은 청대에 한대의 훈고학적 해석을 존송하여 시의 내용과 자구의 해석에서 고증학적 방법을 사용하는 것이다. 陳啓源의 『毛詩稽古編』, 胡承珙의 『毛詩後傳』, 陳奐의 『毛詩傳疏』 등은 고증학적 방법으로 시를 해석하여 송대의 의리적 해석의 주관성을 수정함으로써 큰 성과를 이룬 대표적 저서이고, 馬瑞辰의 『毛詩傳箋通釋』은 『모전』과 『정전』을 보충하여 해설한 책으로 고증이 해박하다.

지금까지 학자들은 다양한 해석과 연구방법을 사용하여 『시경』에 대해 연구하였고 각각의 해석과 연구방법에 따라 적잖은 성과를 거두어 『시경』의 진면목을 밝히는데 기여하였다. 그러나 시에 대한 해석은 시를 지은 작자와 그 시를 해석하는 독자라는 상호 관계 속에서 이루어져 작자와 독자의 이해가 완전히 일치하는 경우도 있지만, 그렇지 않은 경우도 적지 않다. 특히 『시경』은 오랜 세월 동안 시대적 상황과 정치적 필요, 그리고 학자들의 관점에 따라 다양하게 해석되어 다양한 해석이 존재하고 있다. 이러한 경우는 어느 관점과 해석의 옳고 그름을 떠나 우선 그 관점과 해석이 있게 된 배경과 이유를 밝히고 그 의의를 연구하는 것도 또한 중요하다. 따라서 본 논문에서는 『시경』에 대한 다양한 해석 중에서 정치적 해석을 중심으로 고찰하여 당시 사람들의 정치의식을 규명할 것이다. 『시경』 시의 정치적 해석은 삼가시와 모시에서 시작되었는데 삼가시는 현재 전해지는 것이 거의 없는 만큼 毛詩의 大小序와 朱熹의 주해를 중심으로 그 특색을 살펴보고자 한다.

모시는 305편의 첫머리에 大序가 있고 각 시의 앞에는 小序가 있다. 모시의 대서는 子夏가 지었다고 하고, 모시의 소서는 子夏와 毛公 또는 子夏와 衛宏이 지었다는 등 여러 설이 있다. 모시의 정치적 해석과 관련하여 구체적인 내용을 살펴보면 다음과 같다.

“위정자는 風으로써 아랫사람을 풍화하고 아래에서는 風으로써 위정자를 풍자하는데, 문장을 위주로 하여 은근히 간하여 말한 자는 죄를 받지 않고 듣는 자는 충분히 경계로 삼을 수 있다.”

위의 인용문은 風化와 風刺의 정치적 효능을 말한 것이다. 여기에 나오는 ‘風’자에 대하여 모시 大序에서는 “風의 뜻은 움직이고 가르치는 것

이니 움직여서 감동시키고 가르쳐 교화시키는 것이다.”라고 설명을 하였는데, 풍자의 글자 의미와 함께 풍시(15국풍)의 정치적 교화를 말한 것으로 이는 한마디로 ‘詩敎說’이라고 할 수 있다.

“情은 聲에서 나타나니, 聲이 文을 이룬 것을 音이라 한다. 治世의 음악은 편안하고 즐거우니 그 정사가 和하며, 亂世의 음악을 원망하고 노여워하니 그 정사가 乖리되며, 亡國의 음악은 애처롭고 그리워하니 그 백성이 公穹하다. 그러므로 득실을 바르게 하고 천지를 움직이고 귀신을 감동시키는 시보다 더한 것이 없다.”

이 인용문은 정과 음악의 관계, 음악에 반영되는 민심, 천하의 민심을 바로잡을 수 있는 시의 정치적 효능을 말하였다. 그러므로 음악과 시에는 감정이 이입되어 표현되어 있는데 이렇게 표현된 감정은 禮에서 그쳐서 예의에 맞는 절제된 감정이 표현되어야 한다고 하였다. 이러한 시는 사람들로 하여금 절제된 감정과 행동을 유발하여 정치와 사회질서를 유지하는데 기여한다고 보았다. 모시서의 정치적 해석은 모시의 전통을 계승한 주희의 『시집전』 서문에도 보인다.

“諸侯가 이것을 채집하여 天子에게 바치면, 天子가 받아서 樂官에게 진열하게 하고, 이에 그 풍속이 숭상하는 것의 좋고 나쁨을 상고하여 그 정치의 득실을 알았다.”

위의 인용문은 시를 采詩한 이유를 설명하고 있는데 그 목적은 풍속의 미악과 정치의 득실을 파악하여 민심의 동향을 알고자 한 것이다.

『시경』에 대한 정치적 해석은 중국뿐만 아니라 조선시대에 『詩經講義』를 지은 丁若鏞에게도 영향을 미쳤는데 그 해석의 특징은 美刺說로 요약할 수 있다.

“國風의 여러 시는 또한 오직 한번 군주를 바로잡는 것을 임무로 삼는다. 혹은 미화하고 찬양하여 그 선한 마음을 감발시키고, 혹은 풍자하고 경계하여 그 나태한 뜻을 징계한다. 군주의 마음이 바로잡아지면 백관이 저절로 바르게 되고 백관이 바로잡아지면 천하가 인으로 돌아간다.”

정약용은 『시경』의 모든 시는 군주에 대한 찬미와 풍자를 위하여 지은 것으로 이를 통하여 정치가 바르게 된다는 점을 강조하였다.

3. 통치의 이중구조

『시경』은 風·雅·頌의 체제로 구성되어 있다. 풍은 15국풍으로 민간가요인데 애정 등 다양한 내용의 시 총 160편이 수록되어 있다.雅는 大雅와 小雅로 구분되는데 소아는 74수, 대아는 31수로 총 105편이다. 그 내용은 조정에서 군신 간의 연회와 조회에서 읊은 것으로 조정, 사회, 전장, 역사에 관한 것이다. 다만 소아에는 국풍과 비슷한 연애와 결혼에 관한 내용도 일부 수록되어 있다.頌은 周頌 31수, 魯頌 4수, 商頌 5수로 총 40편이다. 그 내용은 주로 종묘와 사당에서 조상에 대한 頌讚과 求服을 읊은 내용이다. 본 논문과 관련하여서는 15국풍이 중요하다고 할 수 있는데 15국풍은 周南 11편, 召南 14편, 邶風 19편, 鄘風 10편, 衛風 10편, 王風 10편, 鄭風 21편, 齊風 11편, 魏風 7편, 唐風 12편, 秦風 10편, 陳風 10편, 檜風 4편, 曹風 4편, 豳風 7편으로 구성되어 있다. 周南과 召南은 군주의 덕을 찬미한 시가 많고 패풍과 용풍은 군주와 정치현황에 대하여 비평한 시가 많다. 따라서 이들 시편을 분석하면 바람직한 군주의 상과 그렇지 않은 군주의 상을 대별하여 알 수 있을 것이다. 衛風과 鄭風에는 연애와 애정에 관련된 시가 많고 秦風에는 尙武精

神과 관련한 시가 많다.

1) 통치자의 정당성

『시경』의 시가 창작되어 유행했던 周나라는 殷나라를 정벌하고 세운 나라이다. 주나라를 세운 文王과 武王은 은나라의 신하였기 때문에 은나라 군주를 물리치고 주나라를 세울 수밖에 없었던 이유를 설명하여 통치의 정당성을 확보하지 않으면 안 되었다. 이러한 배경에서 나온 것이 바로 天命說이다. 천명설은 덕이 있는 사람이 천명을 받아 군주가 되어 천하를 다스린다는 설이다. 즉 人德과 天命을 서로 관련지어 통치의 정당성을 설명하고자 한 것이다. 이러한 사상은 『시경』의 여러 곳에서 엿볼 수 있는데 「皇矣」, 「文王」, 「大明」, 「蕩」과 같은 시편에서 구체적인 내용을 찾아 볼 수 있다. 예컨대, 「황의」 제1장의 “위대하신 상제가 아래로 굽어보심이 밝다 [皇矣上帝, 臨下有赫]”, 제2장의 “위대한 상제가 명덕의 군주를 옮긴지라 [帝遷明德]”, 제4장의 “그 덕이 능히 밝아서 능히 시비를 밝히며 능히 선악을 분류하였네 [其德克明, 克明克類]”와 「문왕」 제5장의 “주나라에 복종하니 천명이 일정하지 않기 때문이네 [侯服于周, 天命靡常]”와 「대명」 제1장의 “밝고 밝은 덕이 아래에 있으면 빛나고 빛나는 명이 위에 있도다 [明明在下, 赫赫在上]”와 「탕」 제8장의 “은나라의 거울이 멀리 있지 아니하여 하후의 세대에 있느니라 [殷鑒不遠 在夏后之世]” 등의 시구를 들 수 있다.

네 편의 시 중 「황의」, 「문왕」, 「대명」에서는 천명은 일정하지 않아서 明德을 갖춘 사람에게 옮겨 갈 수 있기 때문에 주나라의 문왕과 무왕이 천명을 받아 천자가 될 수 있었다는 뜻을 발명하였고, 「탕」에서는 군주가 나쁜 짓을 하면 하늘의 버림을 받아 천명이 떠나가기 때문에 하나라

의 마지막 군주인 桀王이 나쁜 짓을 하여 천명이 하나라를 떠나 은나라로 왔다는 뜻을 피력하였다. 즉 천명은 항구불변한 것이 아니라 인덕이 있는 사람에게 옮겨간다는 것이다. 이러한 사상은 『大學』 經1章의 “대학의 도는 명덕을 밝힘에 있으며, 백성을 새롭게 함에 있으며, 지선에 그침에 있다 [大學之道, 在明明德, 在新民, 在止於至善]”라는 대명제로 선언되어 유가의 정치와 학문의 최종 목표로 설정되기에 이르렀다. 이는 천하를 다스릴 사람은 명덕을 닦아 밝혀서 백성을 새롭게 만들고 지고지선한 선에 이른 뒤에 정치적으로나 개인적으로나 극치에 이르게 된다는 말이다.

여기에서 ‘명덕을 밝힌다’라는 뜻을 「황의」의 “克明과 克類”에 대한 주희의 “克明은 능히 시비를 살피는 것이고, 克類는 능히 선악을 분별하는 것이다. [克明能察是非也, 克類能分善惡也.]”라는 주석을 참조하여 풀이하면, 명덕은 시비를 판단하는 밝은 마음이라고 할 수 있다. 『시경』에는 德과 德音, 明德이라는 말이 자주 나오는데 특별히 명덕을 가진 사람이 천명을 받아 천자가 될 수 있다고 한 것은 은나라 말기에 紂王이 황음무도하여 시비를 분별하지 못함으로써 정치가 극도로 혼란하고 백성들이 도탄에 빠져 나라가 망할 지경에 이르렀기 때문이다. 이러한 때에 가장 중요한 능력은 다름 아닌 시비를 판단하여 일을 제대로 조치하는 것인데, 이런 능력이 있는 사람에게 하늘이 명을 내려 천자가 되도록 하였다는 것이 바로 천명설이다.

다음으로 천명을 받아 군주가 된 자는 군주로서의 통치력 구현을 위하여 실천덕목이 필요하였는데 부모형제에 대한 효제와 친인척 간의 화목이 바로 그것이다. 이러한 덕목은 통치논리의 입장에서 통치력 확보를 위하여 군주가 우선 실천하여 모범을 보이고 이를 천하로 확대하여 정치적 안정과 변영을 도모하는데 필요한 것이었다. 이러한 통치논리는 바로

유가에서 강조하는 수신,제가,치국,평천하의 정치논리와 일맥상통한다고 할 수 있다. 문왕과 무왕 그리고 성왕 등은 이러한 덕목을 강조하고 실천함으로써 백성들을 가르치고 순화시켜 자신들의 정치적 목표를 달성하는데 활용했다고 할 수 있다. 특히 효를 강조하여 부모와 자식 간의 효를 군주와 신하의 충의 관계로 전화하여 효를 통하여 충을 배양하고자 했다고 할 수 있다. 또한 종법제와 봉건제를 기초로 하는 신분제도를 만들어 실행하고 禮를 실천하여 사회질서를 확립하고자 하였다. 이에 따라 예를 따르는 의식을 고취하기도 하였다. 이러한 내용은 패풍 「相鼠」의 “사람으로서 예의가 없는 이는 어찌 빨리 죽지 않는가 [人而無禮, 胡不遘死]”라는 시구에서 그 편린을 볼 수 있다.

2) 피통치자의 순종

주나라는 종법제도와 봉건제를 기초로 한 국가로 엄격한 신분계층이 존재하였다. 그 신분계층은 天子(王)-卿(諸侯)-大夫-士-平民-奴隸였다. 이 중에서 ‘사’계급까지는 지배계층이고 평민과 노예는 피지배계층이었다. 따라서 지배계층은 피지배계층을 효율적으로 다스릴 수 있는 지배논리가 필요하였고 피지배계층은 그러한 계층구조 속에 적응하며 살아갈 수 있는 논리가 필요하였다. 즉 피지배계층은 거대하고 엄격한 정치와 사회제도 속에서 만들어진 계급구조를 자신의 힘으로 극복하여 타파할 수 없다면 그 속에서 나름대로 살 갈 수 있는 길을 모색하지 않으면 안 되었던 것이다. 이는 한마디로 ‘순종의 논리’라고 할 수 있다. 이러한 순종의 논리는 『시경』 시의 여러 곳에서 엿볼 수 있는데, 세 부류로 크게 나누어 볼 수 있다 첫째는 타고난 운명과 신분에 순응하여 자신의 분수에 만족하는 것이다. 그 대표적 시로는 「北門」이 있다. 둘째는 나쁜 통치

자라도 참고 의지하여 삶을 유지하는 의타적 자세이다. 그 대표적 시로는 「汝墳」, 「斯干」을 들 수 있다. 셋째는 현실에 안주하여 현실을 타파할 의지가 부족한 것이다. 그 대표적 시로는 「下泉」이 있다.

이러한 순종의 논리 속에서도 피지배자들은 자신의 정치적 견해를 말하지 않을 수 없었는데 이는 그동안 ‘풍자시’라는 이름으로 애기되었다. 이러한 풍자시를 통하여 피지배계층의 정치의식을 엿볼 수 있고 그 대응 방식을 알 수 있다. 피지배계층의 정치의식이 순종-풍자-저항-탈출-봉기-도전-혁명-건국의 단계를 밟는다고 가정할 때, 『시경』 시에서는 탈출단계까지만 보이고 정권에 대한 도전이나 혁명정신 같은 것은 아직 보이지 않는다. 그러므로 당시의 피지배계층은 대부분 정치체제에 순응하며 살아가려는 순종의 논리에 젖어있었고 가끔 저항의식을 표출하는 데에 그쳤다. 정권에 대한 도전의식은 사상적으로는 맹자의 혁명설에서 싹트고 실질적 정권도전 행위는 지배계층이었던 諸侯에 의해 먼저 나타나 전국시대에 빈발하여 五霸가 있는 다음 진시황이 천하를 통일하기에 이르렀다. 이후 피지배계층인 하급계층에서도 처음으로 나타났는데 秦나라 말기에 陳勝과 吳廣이 처음이었다고 할 수 있다. 이를 계기로 劉邦이 평민의 신분으로 봉기하여 漢나라를 세움으로써 처음으로 달성하였다고 할 수 있다. 이러한 점에서 유방의 건국은 특별한 의미가 있다. 유방이 처음으로 평민 출신으로서 최고 통치자인 황제가 됨으로써 그동안의 관례를 깨뜨렸고 더 나아가 평민들의 정치적 행동이 소극적 저항에서 적극적인 대응과 실천으로 변하였기 때문이다. 본 논문에서는 이러한 역사적 추이를 고려하여 평민의 정치의식을 『시경』에서 살펴서 평민의 정치에 대한 의식, 참여, 역할을 규명하고 일반 백성들의 정치의식의 기저를 탐색하고자 한다. 이러한 연구는 중화인민공화국이 건립될 때 평민(노동자와 농민)을 주체로 하여 나라를 세운 사상적 배경을 역사적 차원에서

그 始源을 밝히는 작업이기도 하다. 그 구체적인 내용은 다음 장에서 살펴보도록 한다.

4. 통치에 대한 비판

사람은 정치적 굴레를 벗어나 살 수 없다. 사람이 모이면 집단을 이루어 사회가 되고 사회가 유지되기 위해서는 통치가 필요하여 제도를 만들지 않을 수 없다. 이러한 정치제도 아래 통치가 행해지면 자연적으로 상하구도가 생겨 통치자와 피통치자로 양분되지 않을 수 없다. 그런데 이러한 상하구조에는 이중적 구조가 있음을 발견하게 되는데 그것은 군주와 신하, 신하와 평민이라는 이중적 구조이다. 이 중에서 신하는 피통치자이면서 동시에 통치자라는 이중적 신분을 가지고 있다. 본 논문에서는 피통치자로서의 신하가 군주에 대한 비판과 평민의 통치자에 대한 비판을 논하여 피통치자의 정치의식을 살펴보고자 하는데 그 중점은 평민에 있다.

詩旨에 대해서는 지금까지 많은 연구가 축적되었는데 그 연구들 간에는 견해가 일치하는 경우도 있고 그렇지 못한 경우가 있다. 이러한 다양한 견해를 통하여 시를 더욱 잘 이해하는 데 도움을 받을 수 있기 때문에 각 견해는 여전히 상당한 의의를 가지고 있다. 그러나 치편일률적으로 그 옳고 그름을 평가할 수는 없다. 따라서 더 중요한 것은 이러한 견해들이 어떠한 의의를 가지고 있는가를 분석하여 이해하는 것이다. 이런 점에서 본 논문은 주로 모시의 주석과 주희의 주해를 참조하고자 한다. 그 이유는 본 논문의 목적이 『시경』에 나타난 정치의식을 밝히는 것인데, 모시만이 지금까지 유일하게 남아 있는 것이고, 시를 정치적 필요에

따라 역사적 사실에 근거하여 윤리, 도덕적으로 해석하였으므로 정치의 식을 살펴보는 데 유용하기 때문이다.

1) 군주의 혼용

『시경』에는 군주를 비판한 시가 적지 않다. 그 내용은 크게 군주의 失禮와 暴政으로 나눌 수 있다. 실례는 군주의 인격과 관련된 것으로 주로 예의 없는 행위와 비도덕적 애정행위 [姦淫] 를 뜻하고, 폭정은 통치자의 정치행위와 관련된 것으로 小人에 대한 총애와 讒訴, 무모한 用兵, 포학으로 인하여 생긴 혼란한 政局과 亡國을 뜻한다.

예의 없음을 비판한 대표적 시는 「相鼠」이다. 비도덕적 애정행위를 비판한 대표적 시는 「新臺」, 「牆有茨」, 「二子乘舟」, 「株林」, 「載驅」인데 「주림」은 陳나라 靈公이 夏姬와 간음 한 것을 비판한 시이고, 「재구」는 魯나라 桓公 부인인 文姜이 친오빠인 齊나라 襄公과 밀회한 것을 비판한 시이다. 폭정을 비판한 대표적인 시는 風詩 중에서는 패풍의 「擊鼓」, 「北門」이다. 「격고」는 군주의 무모한 用兵을 비판한 시이고 「북문」은 신하가 군주의 소인에 대한 총애로 인하여 자신의 뜻을 펼치지 못하는 정국을 비판한 시이다. 「權輿」는 버림받은 신하의 호소연이고, 「候人」은 군주가 군자를 멀리하고 소인을 가까이 하는 것을 비판한 시이다.

雅에서 이러한 내용을 반영한 대표적 시로는 「小旻」, 「巷伯」, 「巧言」, 「十月之交」, 「菀柳」, 「白華」 등을 들 수 있다. 「소민」은 군주가 소인의 나쁜 계책을 따라 통치하여 나라가 혼란에 빠짐을 비판한 시이고, 「항백」과 「교언」은 모두 참소를 당한 신하가 자신의 억울한 심정을 표현한 시이다. 이 중에서 「십월지교」와 「울류」를 살펴보면 다음과 같다.

彼月而微 저 달은 이지러질 수 있거니와
 此日而微 이 해의 이지러짐이여
 今此下民 이제 이 아래 백성이
 亦孔之哀 또한 몹시 애처롭도다
 「십월지교」, 제7장

이 시에 대하여 모시서는 “「십월지교」는 대부가 유왕을 풍자한 것이다.”라고 하였다. 통치자가 정치를 잘못하여 하늘에서 일식현상이 나타났고 그로 인하여 백성들이 고통을 받고 있음을 읊었다. 일식은 왕의 잘못된 정치를 상징한다.

有苑者柳 무성한 버드나무에
 不尙息焉 어찌 쉬고 싶지 않겠는가
 上帝甚蹈 상제가 매우 위엄스러우시니
 無自暱焉 스스로 가까이 하지 말라
 俾予靖之 나로 하여금 왕실을 안정시키게 하나
 後予極焉 뒤에는 나에게 극도로 요구하리라
 「율류」, 제1장

이 시에 대하여 「모시서」에서는 “「苑柳」는 幽王을 풍자한 시이다. 포박하고 사나워 친한 이가 없고 형벌이 도리에 맞지 않아 제후들이 모두 조회하려 하지 않으니, 王者를 조회하여 섬길 수 없다고 말하였다.”라고 하였다. 무성한 버드나무 그들은 왕의 은택을 상징하는데 지금은 왕에게 은택을 받기는커녕 왕의 사나움으로 인하여 무리한 요구를 심각하게 받고 있음을 비판하였다.

이 밖에도 雅에서는 특정인물이 통치자를 비판한 시로 凡伯의 「板」, 「瞻仰」, 「召旻」과 召穆公의 「民勞」가 있는데 이 시들은 모두 군주의 어리석음으로 인한 혼란한 정치에 대하여 비판한 시이다. 그런데 『시경』에

는 통치자와 통치행위를 비판한 시만 있는 것이 아니라 찬미한 시도 있다. 그 대표적인 시로는 「烝民」과 「韓奕」 등이 있다. 그러므로 『시경』에는 통치자와 그 통치에 대한 비판과 찬미가 공존하는데 이는 동전의 앞과 뒷면 같은 양면적 관계이다. 즉 통치자의 통치에 대한 비판의 뒷면이 바로 피통치자가 통치자에게 바라는 이상적 정치이기 때문이다.

2) 통치자의 향락

삶의 여유가 생기면 즐거움을 추구하는 것은 자연스런 욕구라고 할 수 있고 지나치지 않은 즐거움의 추구는 삶을 윤택하게 만든다. 그러나 다른 모든 것처럼 지나친 것은 폐단을 부르기 마련인데 특히 향락이 지나치게 되면 작게는 개인과 집안이 망하고 크게는 나라가 망함에 이르게 된다. 『시경』에도 지나친 향락의 추구를 비판한 시가 있는데 「簡兮」, 「蟋蟀」, 「宛丘」 등이 대표적인 시이다. 「간혜」는 衛나라가 현자를 등용하지 못하여 현자가 伶官(樂官)으로 벼슬하고 있음을 비판한 시이다. 「부유」와 「완구」의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

蟋蟀之羽	하루살이의 깃이여
衣裳楚楚	의상처럼 선명하도다
心之憂矣	마음에 걱정이 되니
於我歸處	나에게로 돌아와 거처할지어다

「부유」, 제1장

모시서에서는 “「부유」는 사치함을 풍자한 시이다. 昭公은 나라가 작고 좁은데도 법을 스스로 지킴이 없고 사치함을 좋아하며 소인을 임용하여 장차 의지할 곳이 없게 되었다.”라고 하였는데, 魯나라의 소공이 나라의 형편을 모르고 사치함을 비판한 시이다.

子之湯兮 그대의 질탕하게 높이여
 宛丘之上 兮宛丘의 위에서 하도다
 洵有情兮 진실로 연정은 있으나
 而無望兮 바라볼 것이 없도다
 「완구」, 제1장

모시서에서 “「宛丘」는 幽公을 풍자한 시이니, 음란하고 술에 빠져 혼란하며 游蕩하여 법도가 없어서였다.”라고 하였고, 주희는 “國人들이 이 사람이 항상 宛丘의 위에서 遊蕩하는 것을 보았다. 그러므로 그 일을 서술하여 풍자한 것이다.”라고 하였다. 진나라에서 춤이 유행한 까닭을 주희는 “周武王 때에 帝舜의 후손인 有虞 閼父가 周나라 陶正이 되니, 무왕은 그가 器用을 잘 만들고, 또 神明의 후손이라는 것으로 인하여 元女인 太姬를 그의 아들인 滿에게 시집보내고, 陳나라에 봉해서 宛丘의 곁에 도읍하여 黃帝·帝堯의 후손과 함께 三恪이 되게 하였으니, 이가 胡公이다. 太姬婦人은 존귀하여 巫覡과 가무의 일을 좋아하니, 백성들이 이에 물들었다. 지금의 陳州가 바로 그 지역이다.”라고 하였다.

3) 가혹한 착취

공자는 “가혹한 세금은 호랑이보다도 무섭다 [苛政猛於虎]”고 하였다. 지배계층의 평민에 대한 가혹한 착취는 고금과 동서를 막론하고 없었던 적이 없다. 유종원은 뱀꾼에 관한 「捕蛇者說」이라는 산문에서 세금의 공포를 찡찡하게 서술하였다. 『시경』에도 이러한 세금에 대한 두려움과 불만을 읊은 시가 있다. 그 대표적인 시로는 「碩鼠」, 「伐檀」, 「隰有萇楚」 등이 있다. 「석서」에는 “큰 쥐야, 큰 쥐야 내 기장을 먹지 말지어다. 삼년 동안 너를 익숙히 하였는데도 나를 즐거이 돌봐주지 않는다 [碩鼠

碩鼠，無食我黍。三歲貫女，莫我肯顧。] ”라는 시구가 나오는데, 이 시에 대하여 「모시서」에서는 “碩鼠」는 과중하게 세금을 거두는 것을 풍자한 시이다. 國人들이 그 군주가 과중하게 세금을 거두어 백성들을 蠶食하여 그 정사를 닦지 않고 탐욕스러우며 사람들을 두려워하여 큰 쥐와 같음을 풍자한 것이다.”라고 하였고, 주희는 “백성이 탐욕스럽고 잔혹한 정사에 곤궁하였다. 그러므로 큰 쥐가 자기를 해친다고 가탁하여 말하고 떠나간 것이다.”라고 하였다. 이 시는 백성이 무거운 세금을 견디지 못하고 다른 곳으로 도망가서 살고 싶은 심정을 읊은 시이다. 비슷한 뜻을 담은 「습유장초」와 「벌단」을 살펴보면 다음과 같다.

隰有萋楚 진필에 장초가 있는데
猗儺其枝 부드러운 그 가지이도다
天之沃沃 예쁜 것이 반들반들한데
樂子之無知 그대의 아는 것 없음이 부럽노라
「습유장초」, 제1장

이 시의 제2장에 “예쁜 것이 반들반들하니 그대의 집이 없음이 부럽노라. [天之沃沃，樂子之無家.] ”와 제3장에 “예쁜 것이 반들반들하니 그대의 집이 없음이 부럽노라. [天之沃沃，樂子之無室] ”라는 시구가 나온다. 이 시에 대하여 주희는 “정사가 번거롭고 부역이 무거우니, 사람들이 그 고통을 견디지 못하여, 초목이 무지하여 근심이 없음만 못함을 탄식한 것이다.”라고 하였다.

坎坎伐檀兮 어차어차 박달나무를 베어내어
寘之河之干兮 하수의 물가에 놓아두니
河水清且漣漪 하수가 맑고 또 잔물결이 일도다
不稼不穡 심지도 않고 거두지도 않는다면

胡取禾三百廛兮	어떻게 벼 삼백전을 취할 것이며
不狩不獵	겨울 사냥도 않고 밤 사냥도 아니하면
胡瞻爾庭有縣貆兮	어떻게 너의 뜰에 매달린 담비를 보리오
彼君子兮	저 군자여
不素餐兮	공밥을 먹지 아니하도다

「벌단」, 제1장

「모시서」에서 “「伐檀」은 탐욕스러움을 풍자한 시이다. 지위에 있는 자가 탐욕스럽고 비루하여 공이 없으면서 녹을 받아 군자가 나아가 벼슬하지 못하였다.”라고 하였다. 두 시를 통하여 괴통치자가 가혹한 부역과 무위도식자의 호위호식에 대하여 얼마나 고통 받으며 괴로워했는가를 알 수 있다.

4) 行役과 征伐로 인한 가족붕괴

『시경』에는 변방의 수자리와 정벌을 위하여 끌려간 내용을 읊은 시가 적지 않은데 이를 行役詩라고도 한다. 행역이 빈번하면 이로 인하여 가정생활이 파괴하고 부모와 형제간의 효제가 불가능하게 된다. 이러한 내용을 읊은 대표적 시로는 「擊鼓」, 「君子于役」, 「四牡」, 「蓼莪」가 있다.

擊鼓其鏜	둥둥 북을 치자
踴躍用兵	뛰면서 무기를 쓰도다
土國城漕	도성에서 토공을 하고 조읍에서 성을 쌓는데
我獨南行	나만 홀로 남으로 가도다

「격고」, 제1장

「모시서」에서 “「擊鼓」는 州吁를 원망한 시이다. 衛나라 州吁가 用兵하여 포악하고 난을 일으켜 公孫文仲을 장수로 삼아 陳나라와 宋나라를

和平하게 하니, 國人들이 용맹하기만 하고 無禮함을 원망한 것이다.”라고 하였고, 주희는 “衛나라 사람으로서 종군하는 자가 스스로 자기가 하는 바를 말하였다.”라고 하였다.

君子于役	임께서 행역 나가심이어
不知其期	그 돌아올 시기를 모르겠으니
曷至哉	어디에 이르셨을까
鷄棲于埘	닭은 헛대에 깃들며
日之夕矣	해가 지기에
羊牛下來	양과 소가 내려오는데
君子于役	임께서 행역 나가심이어
如之何勿思	어찌 그리워하지 않을 수 있으리오

「군자우역」, 제1장

「모시서」에서는 “平王을 풍자한 시이다. 군자가 부역을 가서 돌아올 기한이 없으니, 대부가 그 危難을 생각하여 풍자한 것이다.”라고 하였고, 주희는 “대부가 오랫동안 밖에 부역을 가 있으니, 그 부인이 그리워하여 읊었다.”라고 하였는데, 긴 행역으로 인하여 부부생활이 망가졌음을 읊었다.

四牡騤騤	네 필의 숫말이 쉬지 않고 가는데
嘽嘽騅馬	많고 많은 가리온 말이로다
豈不懷歸	어찌 돌아감을 생각하지 않으리오마는
王事靡盬	왕의 일을 견고히 아니할 수 없기에
不遑啓處	끓어앉으며 거처할 겨를이 없노라

「사모」, 제2장

제3장에는 “왕의 일을 견고히 아니할 수 없기에 아버지를 봉양할 겨를이 없노라. [王事靡盬, 不遑將父]”, 제4장에는 “왕의 일을 견고히 아니

할 수가 없기에 어머니를 봉양할 겨를이 없노라. [王事靡盬 不遑將母] ", 제5장에는 "어찌 돌아감을 생각하지 아니하리오, 이 때문에 노래를 지어 어머니 봉양을 와서 고하노라. [豈不懷歸 是用作歌 將母來諗] "라는 시구가 있다. 이 시에 대하여 「모시서」에서는 "「四牡」는 使臣이 음을 위로한 시이니, 공이 있음에 인정을 받으면 기뻐하게 된다."라고 했는데, 시의 내용에서 사신으로 가서 부모에게 효도할 수 없는 신세와 국가를 위한 충성을 동시에 읊었다.

南山律律	남산이 높고 크거늘
飄風弗弗	표풍이 빠르고 빠르도다
民莫不穀	남들은 좋지 않은 이가 없거늘
我獨不卒	나만 홀로 봉양을 끝까지 못하노라

「육아」, 제6장

「모시서」에서는 "「寥哉」는 幽王을 풍자한 시이니, 인민들이 勞苦하여 효자가 봉양을 끝마치지 못한 것이다."라고 하였다. 시 본문에 나오는 '卒' 자의 의미에 대하여 주희는 "마친다는 뜻이니 봉양을 끝마치는 것을 말한다."라고 하였다. 그러므로 '不卒'은 부모의 봉양을 끝까지 하지 못한다는 의미이다.

何草不玄	어느 풀인들 검어지지 않으며
何人不矜	어느 사람들 홀아비가 되지 않으리오
哀我征夫	불쌍한 우리 출정한 사람은
獨爲匪民	홀로 백성이 아니란 말인가

「하초불황」, 제2장

「모시서」와 주희 모두 정벌의 고통을 읊었다고 했는데, 주희는 "周나라 왕실이 장차 망하려 함에 征役이 쉬지 아니하니, 부역 가는 자들이

이를 괴로워하였다. 그러므로 이 詩를 지은 것이다.”라고 하였다.

5) 의식주에 대한 불안

예나 지금이나 평민들이 가장 바라는 것은 다름 아닌 의식주의 안정이다. 평민들은 먹는 것을 하늘로 삼는다. 요순의 이상 정치는 「擊壤歌」로 상징되는데 “해가 뜨면 나아가서 일하고 해가 지면 들어와 쉰다. 우물을 파서 마시고 밭을 갈아 먹으니 왕이 나와 무슨 상관이 있는가.”라고 하였으니, 이것은 의식주의 걱정이 없는 무사안일을 읊은 것이다. 관중은 『管子』 「牧民」에서 “창고가 가득 차야 예절을 안다. [倉廩實而知禮節]”라고 하였고, 맹자는 “恒産이 없으면恒心도 없다”라고 하여 恒産을 통한 의식주의 안정을 강조하였다. 시경 시대의 백성들도 마찬가지로 의식주를 매우 중시하여 이에 대한 불안과 걱정이 있을 때엔 비판을 하였다. 이 내용과 관련한 시구가 적지 않은데 그 대표적인 시로는 「葛覃」, 「緇衣」, 「羔裘」, 「無衣」, 「蓼之華」, 「何草不黃」, 「斯干」 등이 있다. 「갈담」, 「치의」, 「고구」는 옷에 대하여 읊은 시인데 「고구」에는 “검은 양 갖 옷이 윤택하니 진실로 털이 순하고 또 아름답도다. [羔裘如濡, 洵直且侯]”라는 시구가 있다. 「초지화」와 「하조불황」은 먹는 것에 대하여 읊은 것이고 「사간」은 집에 대하여 읊은 시인데 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

群羊墳首	암양이 머리가 크며
三星在罍	삼성이 통발에 비치고 있도다
人可以食	사람이 먹을 수는 있을지언정
鮮可以飽	배부른 이가 적도다
「초지화」, 제3장	

於我乎 나에게
 每食四簋 매양 음식을 먹을 적에 네 보배이더니
 今也每食不飽 지금에는 매양 음식을 먹을 적마다 배부르지 않구나
 于嗟乎 슬프구나
 不承權輿 처음을 계승하지 못하는구나
 「권여」, 제2장

「모시서」에서는 “「莠之華」는 대부가 세상을 걱정한 시이다. 幽王 때에 西戎과 東夷가 중국을 침범하여 병란이 함께 일어나고 기근이 겹치니, 군자가 周나라 왕실이 장차 망하게 됨을 걱정하고 자신이 이러한 때를 만난 것을 서글퍼하였다. 그러므로 이 시를 지은 것이다.”라고 했는데 오랑캐와의 전쟁 속에서 기근에 시달려 굶주리는 고통을 읊은 것이다.

「권여」는 「모시서」에서 “「權輿」는 康公을 풍자한 시이니, 선군의 옛 신하와 현자를 잊어서 사람들이 처음만 있고 끝이 없었다.”라고 하였는데, 버림받은 신하가 음식의 부족함을 불평한 시이다.

似續妣祖 조비와 조고를 이어서
 築室百堵 집 백도를 쌓으니
 西南其戶 그 창문을 서쪽으로 내고 남쪽으로 내었으니
 爰居爰處 이에 거하고 이에 처하며
 爰笑爰語 이에 웃고 이에 말하리로다
 「사간」, 제2장

「모시서」와 주희 모두 집을 짓고 사는 즐거움을 말했다고 했는데, 주희는 “이 시는 집을 지어 완성함에 잔치하고 술을 마셔 낙성하고, 이로 인하여 그 일을 노래한 것이다.”라고 하였다.

6) 亂局과 亡國의 恨

『시경』「대아」의 「蕩」에는 “하늘이 못 백성을 내시니 그 명이 믿을 수 없는 것은 처음에는 선하지 않은 이가 없으나 끝을 잘 맺는 자가 드물기 때문이니라.”라는 시구가 있는데, 이는 건국 초기엔 군주가 백성을 잘 다스리지 않음이 없지만 끝내는 나라를 잘 다스리지 못하여 나라가 혼란에 빠져 그 끝이 좋지 않음을 말한 것이다. 그리고 또한 黍離之歎이라는 말이 있는데 이는 王風의 「黍離」시의 내용을 요약하여 망국의 한을 표현한 성어이다. 그 대표적인 시로 「黍離」, 「式微」, 「下泉」 등이 있다.

彼黍離離	저 기장은 늘어지고 늘어졌네
彼稷之實	저 피는 열매가 영글었도다
行邁靡靡	걸어감이 더디고 더디어
中心如噎	속마음이 목멘 듯하네
知我者	나를 아는 자는
謂我心憂	나더러 마음에 근심한다 하거늘
不知我者	나를 알지 못하는 자는
謂我何求	나더러 무엇을 구하는고 하나니
悠悠蒼天	아득하고 아득한 푸른 하늘아
此何人哉	이렇게 한 자는 어떤 사람인고

「서리」, 제3장

「모시서」에서는 “「黍離」는 宗周의 멸망을 민망히 여긴 것이다.”라고 하고, 주회는 “周나라가 이미 東遷하자, 대부들이 부역을 갔다가 宗周, (鎬京)에 이르러 옛 종묘와 宮室을 지나보니, 모두 기장 밭이 되어 있었다. 이에 周室의 顛覆함을 민망히 여겨 彷徨하여 차마 떠날 수가 없었다.”라고 하였는데, 모두 서주가 망하여 그 수도인 镐京이 기장과 피가 무성해진 광경을 보고 망국의 슬픔을 읊은 시로 보았다.

式微式微 쇠미하고 쇠미한데
 胡不歸 어찌 귀국하지 아니하십니까
 微君之故 임금님의 연고가 아니라면
 胡爲乎中露 무엇 때문에 이슬 속에 있겠습니까
 「식미」, 제1장

「모시서」에는 “「式微」는 黎나라 임금이 衛나라에 붙여 있으니, 그 신하들이 돌아갈 것을 권한 시이다.”라고 하고, 주희는 “舊說에 黎侯가 나라를 잃고 衛나라에 寓居하니, 그 신하들이 권면하였다.”라고 했는데, 망한 여나라의 신하가 망국의 슬픔을 읊은 시이다.

冽彼下泉 차가운 저 흘러내리는 샘물이어
 浸彼苞稂 저 더부룩한 가라지를 적시는구나
 愔我寤嘆 후유, 내가 잠에서 깨어나 탄식하면서
 念彼周京 저 주나라의 서울을 생각하노라
 「하천」, 제1장

「모시서」에서는 “「下泉」은 나라가 다스려짐을 생각한 시이다. 曹나라 사람들은 共人이 아래 백성들을 침해하여 살 곳을 얻지 못함을 미워하여, 근심해서 明王과 賢伯(어진 방백)을 생각한 것이다.”라고 하였고, 주희는 “王室이 陵夷하여 弱小國이 困弊를 당하여 읊은 시이다.”라고 했는데, 조나라가 작은 나라로 국정이 혼란하자 그 백성이 이와 같은 상황을 비판한 시이다.

이상에서 살펴본 바와 같이 통치자에 대한 비판은 신하의 군주에 대한 비판과 평민의 지배계층에 대한 비판으로 대별된다. 신하는 군주와 평민을 제외한 제후와 관료이고 평민은 벼슬을 하지 않은 보통의 백성이다. 신하의 비판은 주로 군주의 인품과 군주의 정치행위에 대해 비판한

내용이고, 평민의 비판은 주로 지배계층의 통치행위로 인한 자신들의 고통을 호소하고 그 통치행위에 대해 비판한 내용이다. 평민의 비판은 자신의 삶과 직결된 내용으로 지배계층에게 당한 가혹한 착취와, 행역으로 인한 가족붕괴, 의식주의 불안인데 평민들은 이러한 상황에 직면하면 시로 자신들의 처지를 읊어 통치자에 대해 비판하였다.

5. 통치에 대한 대응

위에서 살펴본 바와 같이 피통치자들은 통치자와 그들의 잘못된 통치행위에 대하여 비판함으로써 그에 따른 정치의식이 생겨나게 되었다. 따라서 상응하는 정치적 대응을 하게 되었는데 그 대응은 소극적인 경우와 적극적인 경우로 나누어 볼 수 있다.

1) 소극적 대응

『시경』에는 ‘天’에 대하여 읊은 시가 적지 않은데 이러한 시를 통하여 시경시대 사람들의 하늘에 대한 관념을 알 수 있다. 그 시대 사람들은 하늘과 사람은 서로 관련이 있다고 여겼는데 이는 ‘天人相關論’이라고 할 수 있다. 당시 사람들은 하늘이 듣고 보아서 덕이 있는 사람은 보호하여 복을 주고 악한 사람은 처벌한다는 보답과 응징의 하늘의 주재능력을 믿었다. 이로 인하여 극도로 억울하거나 답답할 때는 하늘에 호소하여 자신의 심정을 하소연하며 감정을 달랬다. 雅의 「巷伯」 제5장의 “푸른 하늘아 푸른 하늘아, 저 교만한 사람을 살펴보고, 이 수고로운 사람을 불쌍히 여기소서 [蒼天蒼天, 視彼驕人, 矜此勞人.]”라는 시구는 자신이 모함을 받은 억울한 심정을 하늘에 호소하여 자신을 달랜 시이다. 雅의

「天保」 제1장의 “하늘이 임을 보장함이 또한 매우 견고하도다 [天保定爾，亦孔之固]”라는 시구는 덕이 있는 사람을 하늘이 보호해준다는 내용을 읊은 시로 하늘의 보답을 믿었음을 알 수 있다. 鄘風의 「北門」 제1장의 “그만두자꾸나. 하늘이 실로 이렇게 만드셨으니 말한들 무엇하리오. [已焉哉，天實爲之，謂之何哉]”라는 시구는 자신의 현실적 어려움과 가난을 하늘에 돌려 어쩔 수 없이 수용하여 인내하는 자세를 보여주고 있다. 구체적인 내용으로 雅의 「雨無正」 제1장을 살펴보면 다음과 같다.

浩浩皇天	광대한 황천이
不駿其德	그 은덕을 크게 하지 아니하사
降喪饑饉	기근을 내려 나라를 망하게 해서
斬伐四國	사방의 나라를 참벌하시나니
昊天疾威	호천이 포박한지라
弗慮弗圖	사려하지 않고 도모하지 않도다
舍彼有罪	저 죄 있는 이는
既伏其辜	이미 그 죄를 받았으니 그만이거니와
若此無罪	이 죄 없는 이는
淪胥以鋪	죽음에 빠져 서로 두루 미쳐서야 되겠는가

「우무정」, 제1장

이 시에 대하여 「모시서」에서는 “대부가 幽王을 풍자한 시이다. 비는 위에서 내려오는 것이니, 政令이 비처럼 많이 내려왔으나 올바른 정사는 아니었다.”라고 하였다. 시의 내용은 기근과 망국은 모두 하늘이 주재한 것인데 죄 있는 사람과 죄 없는 사람이 모두 구별 없이 재앙을 받았다는 것이다. 이는 하늘과 인간의 상관성을 전제로 하늘의 무심함을 원망한 것이다. 이러한 관념은 점차적으로 하늘의 주재 능력을 회의하는 쪽으로 확대되었는데, 「十月之交」 제7장의 “아래 백성의 재앙은 하늘로부터 내

려오는 것이 아니라. [下民之蘖, 非降自天] ”와 제8장의 “나만이 홀로 감히 쉬지 못하니 천명이 공평하지 못해서이다. [我獨不敢休, 天命不徹] ”라는 시구를 통하여 이러한 생각을 알 수 있다. 이처럼 시경시대 백성들은 하늘을 믿으면서도 간혹 의심을 하는 상호 모순적 양상을 보이며 자신의 처지에 따라 하늘을 믿기도 하고 믿지 않으면서 자신의 심정을 하늘에 호소하여 위정자의 통치행위에 대하여 소극적 저항을 하였다.

2) 적극적 대응

최고통치자인 주나라 천자에 대하여 충성과 더불어 불만을 표출하고 정권에 도전한 것은 사실 제후를 중심으로 시작되었고, 그 제후에 대한 도전은 제후들의 대부에 의하여 시작되었다고 할 수 있다. 이에 따라 공자가 살았던 춘추시대 말기에는 천자의 정치적 위엄을 제후들이 존중하여 국가의 질서가 그런대로 유지되었지만, 전국시대에 들어가면 주나라 천자는 명목상 존재하였을 뿐 그 권위가 추락하여 더 이상 통치력을 크게 발휘하지 못하였다. 더구나 서주에서 동주로 바뀔 때는 申侯가 오랑개 犬戎의 세력을 끌어 들여 동주의 첫 번째 왕인 平王을 옹립하여 세웠던 사실에서 주나라의 정치적 위상을 알 수 있다. 이러한 상황에서 공자는 禮를 주장하여 사회질서를 회복하여 요순시대를 복원하고자 하였고, 맹자는 왕도정치를 주장하면서도 왕의 정치능력에 따라 그 나라를 떠나 다른 나라로 갈 수 있다고 하고, 더 나아가 백성이 가장 중요하다는 관점에 따라 왕의 教民과 養民 능력에 따라 왕을 교체할 수도 있다는 혁명설을 말하기에 이르렀다. 또한 유가와 달리 법가에서는 부국강병과 법을 내세워 힘 있는 제후(군주)가 천하를 통일할 수 있다는 설을 주장하였다. 그러나 당시의 평민계층의 피통치자들은 감히 정권에 대한 도

전은 생각하지 못하고 통치자의 정치행위에 대하여 자신들의 능력 범위 안에서 적극적인 대응을 하였다.

國風の「北風」, 「碩鼠」, 小雅의 「白駒」, 「四月」 등의 시편에서는 그 대응 방법으로 탈출과 잠적의식이 보인다. 「백구」에는 “그대 한가롭게 늙을 삼가하며 그대 은둔하려는 생각을 거둘지어다. [愼爾優遊, 勉爾遁思.]”라는 시구가 나오는데, 주희는 “이 시를 지은 자는 현자는 떠나는데 만류할 수가 없었다.”라고 하였고, 「모시서」에서는 “「白駒」는 대부가 宣王을 풍자한 시이다.”라고 하였다. 이 시는 현자가 주나라 선왕 때 혼란한 정국을 피하여 은둔하고자 하는 심정을 읊은 것이라고 할 수 있다. 「四月」 제2장에 “심심하고 근심스러워 병이 드니 어디로 가서 돌아갈까 [亂離瘼矣, 爰其適歸]”와 제5장에 “보라매도 아니요 매도 아니거니 나래로 날아 하늘에 이를까. 전어도 아니고 상어도 아니거니 못에 잠겨 도망할까. [匪鶉匪鳶, 翰飛戾天. 匪鱣匪鮪, 潛逃于淵]”라는 시구가 보이는데, 「모시서」에서는 “「사월」은 대부가 幽王을 풍자한 시이다. 지위에 있는 자가 탐욕스럽고 잔학한 짓을 하여 下國이 화를 만나니, 원망과 혼란이 함께 일어난 것이다.”라고 하고, 주희 또한 “이는 조나라가 난국을 만나 스스로 상심한 시이다.”라고 하였다. 나라가 혼란하자 새처럼 하늘로 날아가고 물고기처럼 깊은 연못에 숨고 싶은 심정을 읊은 것이다.

「考槃」, 「十畝之間」, 「衡門」에서는 은거와 은둔의 즐거움을 읊었는데 「고반」은 깊은 산골짜기에 사는 즐거움을 읊었고, 「십묘지간」은 십 묘의 작은 땅을 일구며 숨어사는 즐거움을 노래하였으며, 「형문」은 외딴곳 작은 집에 숨어사는 즐거움을 읊었다. 그 대표적인 시로 「北風」과 「碩鼠」를 살펴보면 다음과 같다.

北風其凉 북풍이 쌀쌀하며

雨雪其雱	진눈깨비가 펄펄 내리도다
惠而好我	사랑하여 나를 좋아하는 사람과
攜手同行	손잡고 함께 떠나가리라
其虛其邪	그 꾸물대고 그 느리게 할 수 있겠는가
既亟只且	이미 빨리 해야 하겠도다

「북풍」, 제1장

「모시서」에서는 “北風」은 사나움을 풍자한 시이다. 衛나라 사람들이 모두 위엄과 사나운 짓을 하니, 백성들이 친하지 못하여 서로 손을 잡고 떠나가지 않는 이가 없었다.”라고 하였고, 주희는 “北風雨雪을 말하여 국가의 危亂이 장차 이르러 기상이 서글프고 참혹함을 비유하였다. 그러므로 서로 좋아하는 사람과 더불어 떠나가서 난리를 피하고자 하였다.”라고 하였는데, 두 설을 참고하면 통치자의 잘못으로 나라가 위험하고 혼란하자 빨리 도피하고 싶은 심정을 읊은 시라고 할 수 있다.

碩鼠碩鼠	큰 쥐야, 큰 쥐야
無食我黍	내 기장을 먹지 말지어다
三歲貫女	삼년 동안 너를 익숙히 하였는데도
莫我肯顧	나를 즐거이 돌봐주지 않을진댄
逝將去女	떠나가 장차 너를 버리고
適彼樂土	저 즐거운 땅으로 가리라
樂土樂土	즐거운 땅이여, 즐거운 땅이여
爰得我所	이에 내 살 곳을 얻으리도다

「석서」, 제1장

제2장에 “떠나가 장차 너를 버리고 저 즐거운 나라로 가리라. [逝將去女, 適彼樂國] ”와 제3장에 “떠나가 장차 너를 버리고 저 즐거운 들녘으로 가리라. [逝將去女 適彼樂郊] ”라는 시구가 나온다. 이 시는 탐관오

리의 가혹한 착취를 피하여 자신이 현재 살고 있는 곳을 빨리 떠나 다른 곳으로 가서 새로운 삶을 살고 싶은 심정을 읊었다고 할 수 있다.

이상에서 시경시대의 평민들이 통치자의 정치행위에 대하여 적극적으로 대응한 방법은 하늘이나 연못으로 깊숙이 숨어 피신하는 방법, 다른 곳으로 떠나는 방법, 은둔과 은거의 방법 등이 있었음을 알 수 있다. 이는 다시 避人과 避世로 나뉘 볼 수 있다. 높은 하늘과 깊은 연못에 숨는 방법은 현실적으로 실천할 수는 없지만 그렇게 하고 싶다는 소망을 읊은 것이고, 다른 곳으로 떠나는 방법은 가깝게는 본국의 교외와 다른 나라로 떠나는 방법이 있다. 은둔과 은거는 깊은 산속으로 숨어 들어가 만족하며 사는 것이다. 숨고 떠나는 것은 피신이고 은둔과 은거는 피세이라고 할 수 있다. 이를 통하여 시경시대 평민들은 아직 강렬한 저항의식을 가지고 정권에 도전하는 적극적인 대응은 하지 않았음을 알 수 있다. 이러한 정권에 대한 도전은 진나라 말기의 진승과 오광에 이르러 비로소 나타났다고 할 수 있다.

6. 맺는말

『시경』에 나타난 정치의식은 비판과 찬미가 동전의 양면처럼 연관되어 있고, 통치자의 정치적 요구와 피통치자의 정치적 바람이 또한 동전의 양면처럼 연결되어 있다. 본 논문에서는 주로 통치자와 그 통치행위에 대하여 피통치자의 비판과 대응 방식을 중심으로 신하와 평민의 정치의식을 살펴보았다. 구체적인 내용은 항목을 나뉘어 군주의 혼용, 통치자의 향락, 가혹한 착취, 정벌과 행역으로 인한 가족붕괴, 의식주에 대한 불안, 망국의 한으로 정리하여 살펴보았다. 군주의 혼용, 통치자의 향

락, 망국의 한은 통치자와 그 통치행위에 대한 공적인 비판이고 가혹한 착취, 정벌과 행역으로 인한 가족붕괴, 의식주에 대한 불안은 통치자의 통치행위로 인하여 피해를 당한 것에 대한 사적인 비판이다.

또한 피통치자의 정치적 대응은 소극적 대응과 적극적 대응으로 나뉘어 살펴보았다. 소극적 대응은 하늘을 믿으며 타고난 운명과 신분에 순응하여 자신의 분수에 만족하고, 나쁜 통치자라도 참고 의지하여 삶을 유지하는 의타적 자세를 취하고, 현실에 안주하여 현실을 타파할 의지가 부족함에서 기인하였음을 파악할 수 있었다. 이와 같은 현상은 주나라처럼 종법제와 봉건제에 기초한 신분계급사회에서 계층상 하위에 속한 평민이 정치의 굴레 속에서 적극적으로 대응하는 것이 쉽지 않았기 때문이다. 그럼에도 불구하고 평가할 만한 적극적 대응이 있었으니 원망을 넘어 선 탈출과 은거이다. 이러한 대응은 정치와 사회적 한계 속에서 평민들이 자신의 정치적 의사를 표출한 것으로 이후 저항-봉기-혁명의 정치적 도전을 감행하는데 기저 역할을 했을 것이다.

중국에서는 통치자가 백성을 소중하게 여겼다는 전통을 강조하여 民本을 얘기한다. 그러나 적어도 시경 시대에는 민본의 의미를 善意的으로 해석할 수 있는 여지는 많지 않다. 다시 말하면 전적으로 백성을 존중하여 백성을 사랑하는 마음에서 민본을 주장한 것이 아니라 통치자의 정치적 기반을 공고히 하기 위한 하나의 통치전략으로써 민본을 강조한 측면이 강하기 때문이다. 그러므로 평민의 정치적 자각에 의하여 평민에 의하여 평민을 위한 민본이 주장된 것은 아니다. 평민의 정치의식이 원망-비판-탈출-은거-저항-봉기-혁명의 도식으로 진전되었다고 가정할 때, 시경시대에는 탈출과 은거의 단계까지만 존재하여 평민이 스스로 자신들이 국가의 근본임을 자각하는 정치의식은 형성되지 않았다고 할 수 있다. 또한 이후 단계는 전국시대의 제후들의 주나라 천자에 대한 도전과

진시황의 통일, 그리고 진나라 말기의 진승과 오광의 봉기 및 유방의 한나라 건국으로 실현되었다고 할 수 있다. 그런데 정권에 대한 도전도 전국시대의 제후는 지배계급이었기 때문에 진정한 피지배 하층계층의 봉기와 건국은 진승과 유방이라고 할 수 있다. 유방이 평민으로서 한나라를 건국할 수 있었던 近因은 진승과 오광이고 遠因은 시경시대의 평민들에 의하여 잉태된 비판적 정치의식이었다고 볼 수 있다.

〈참고문헌〉

- 朱熹 著, 朱傑人 外 2名 主編, 《朱子全書》, 上海古籍出版社·安徽教育出版社, 2000.
- 成百曉 譯註, 《詩經集傳》, 傳統文化研究會, 2006.
- 金赫濟 編纂, 《詩傳》, 明文堂, 2000.
- 孔子文化大全編輯部編輯, 『毛詩』, 山東友誼書社, 1990.
- 屈萬里 著, 《詩經詮釋》, 聯經出版社, 1983.
- 실시학사 경학연구회, 《역주 시경강의》 1·2·3, 도서출판 사암, 2008.
- 金時俊 著, 『毛詩研究』, 瑞麟文化社, 1981.
- 傅樂成 著, 辛勝夏 譯, 『中國通史』, 우중사, 1982.
- 洪湛俊, 《詩經學史》 上·下冊, 中華書局, 2002.
- 于新 著, 《詩經研究概論》, 中國社會出版社, 2010.
- 戴維 著, 《詩經研究史》, 湖南教育出版社, 2001.
- 朱孟庭 著, 《詩經的多元闡釋》, 文津出版社, 2012.
- 《檀作文 著, 朱熹詩經學研究》, 學苑出版社, 2003.
- 鄒其昌 著, 《朱熹詩經詮釋學美學研究》, 商務印書館, 2004.
- 袁行需 외 2인, 《中國詩學通論》, 安徽教育出版社, 1994.
- 何海燕 著, 《清代詩經學研究》, 人民出版社, 2011.
- 郭全芝 著, 《清代詩經新疏研究》, 安徽大學出版社, 2010.

The Study on the Political Consciousness of the Common People Appeared in Shing Jing

Park, Sun-chol*

'Shing Jing' is China's first anthology of verse, which has substantial and various content. In particular, the '15 national style', a gathering of popular folk songs, contains the voice of the common people at that time which enables us to see the people's political and social concepts and living conditions. Through these poems, we can see the political consciousness and responses of the common people against the ruling class. The common people criticized and responded to the ruler's governance if his ruling behaviors greatly influence them or are directly related to them.

Its contents include the political criticism of the common people toward the un wisdom of the monarch, the dissipation of the ruler, the cruel exploitation, the collapse of the family due to the subjugations and the wanderings, the uneasiness about food, clothing, housing and transportation, and the mourning of the loss of the country. The fatuity and the decadence of the ruler and the sorrow of losing country are the public criticism against the ruler and his ruling behaviors, while the family collapse caused by the war, the severe extortion and wanting food, clothing, housing and transportation are the personal criticism against the harms caused by the ruler.

The political correspondence of the ruled can be divided into negative correspondence and positive correspondence. Negative correspondence is derived from the submission toward the laws of nature, the conforming attitudes to fate and rank, and the complacency in given conditions. Even in

* Professor, Jeonbuk National University / E-mail: unshan@hanmail.net

the face of the fatuous rulers, the common people insist on enduring, maintaining the status quo, depending on the current system and lacking the will to criticize reality. This is because in the status-based hierarchical society relying on the patriarchal system and feudalism (like the Zhou state), it is not easy for the low-class civilians to actively respond to the political constraints. Nevertheless, there were some positive responses: escaping and living in seclusion. These kinds of responses are the manifestation of the political will of civilians in the limited socio-political circumstances and played a leading role in the future political challenge of resistance, uprising and even revolution.

Key Words

'Shing Jing', '15 national style', the common people, the political consciousness, escaping and living in seclusion

논문접수일: 2020.2.13, 심사완료일: 2020.2.19, 게재확정일: 2020.2.21
--

「親切」：朱子讀書法的一個關鍵詞

黃俊傑*

-
- 一、引言
 - 二、什麼是讀書「親切」？
 - 三、讀書「親切」如何可能？
 - 四、結論
-

■ 국문요약

본 연구는 朱子讀書法 가운데 가장 중요하지만 오랜 기간 학자들에게 간과되던 키워드 ‘親切’의 함의를 고찰하여 朱子讀書法 가운데 ‘親切’이란 단어에 담긴 두 가지의 정확한 함의를 지적해 내었다. (1) 讀書를 통해 자신과 聖人이合一되게 하는 것, (2) 아울러 聖人과의合一을 통해 宇宙와合一되는 것. 주자가 말한 ‘親切’이란 단어는 실제로 ‘同一性’(identity)에 대한 추구를 통해 사람이 자신, 聖人 그리고 ‘하늘’에 대한 ‘새로운 화해(reconciliation)’를 담고 있다. 주자는 독서가 ‘親切’의 경지에 다다르는 관건은 ‘마음[心]’에 있다고 보았다.

본 연구는 다음의 내용을 짚어내었다. 주자는 제자들에게 讀書에서 반드시 ‘出乎其外’(etic)가 아닌 ‘入乎其內’(emic)의 進路를 택해야 한다고 훈계하였다. 주자는 독서는 반드시 “(1)虛心, (2)循序漸進, (3)涵泳挾洽, (4)反求諸己”해야 비로소 ‘親切’의 경지를 획득할 수 있으며, 가장 근본적인 것은 바로 반드시 ‘敬’의 태도를 지닌 독서라고 여겼다. ‘敬’이란 한 글자는, 바로 朱子讀書法 4단계의 공통된 요소이다. 朱子讀書法은 조선시대 유학자나 德川時代 일본 유학자에게

* 臺灣大學特聘講座教授, 歐洲研究院院士。 / E-mail: chun_chieh_huang@hotmail.com

모두 지대한 영향을 끼쳐 韓日學者들의 독서의 표준이 되었다.

또한 본 연구는 다음의 내용을 고찰하였다. 주자의 독서가 '親切'을 구함은, 儒家의 知識계층이 기본적으로 일종의 신앙공동체가 되고 儒家의 독자는 書冊안의 가치이념과 전혀 상관없는 아웃사이더나 관찰자가 아닌, 書冊안 가치 이념의 참여자임을 반영한다. 朱子讀書法에서의 書冊은 본질적으로는 일종의 '聖書'이며 독자는 독서를 통해 聖域으로 들어가 凡常함을 초탈해 聖賢의 경지에 들어가 天人合一을 이루게 된다.

주제어 : 朱子讀書法, 親切, 同一性, 새로운 화해〔重新和解〕

一、引言

朱子讀書法는 東亞儒學史中最爲鞭辟入理, 最爲扣人心弦의 讀書法, 與20世紀大儒馬一浮(1883-1967)先生的<讀書法>, ¹⁾前後互相輝映, 聲欸相與, 千古如相會於一堂。余英時(1930-)先生說:「中國傳統的讀書法, 講得最親切有味的無過於朱熹」, ²⁾誠屬的論。錢穆(賓四, 1895-1990)先生著《朱子新學案》特立<朱子讀書法>專章, ³⁾彙集《朱子文集》與《朱子語類》中有關讀書法之文字, 並加闡釋, 最便參考。當代學者就朱子讀書法所撰論文亦多。⁴⁾朱子讀書法中最常見的關鍵

1) 馬一浮, <讀書法>, 收入氏著, 《復性書院講錄》 卷1, 臺北:廣文書局, 1971年, 頁14-20。

2) 余英時, <怎樣讀中國書>, 收入氏著, 《中國文化與現代變遷》, 臺北:三民書局, 1992年, 頁 262。

3) 錢穆, 《朱子新學案(三)》, 收入氏著, 《錢賓四先生全集》(臺北:聯經出版事業公司, 1998年), 第13冊, 頁691-774。

4) 較爲重要者包括:大槻信良:<朱子の讀書法>, 《東方學》10期(1955年), 頁97-107;大濱皓, 《朱子の哲學》(東京:東京大學出版會, 1983年), 第11章, <讀書論>, 頁361-381;陳立勝:<朱子讀書法:詮釋與詮釋之外>, 收入李明輝編, 《儒家經典詮釋方法》(臺北:台大出版中心, 2004年), 頁207-234;彭國翔,

詞包括「親切」、「敬」、「浹洽」、「涵泳」、「虛心」、「體驗」、「循序漸進」、「反求諸己」等，尤其以「親切」一詞最爲首出。上引朱子告誡弟子的這一段話，正是以讀書必求「親切」作爲立論的前提。

但是，在《朱子文集》與《朱子語類》中屢次出現的讀書「親切」一語，卻涵義隱晦，索解不易，近人論朱子讀書法之文字，亦未就朱子所言「親切」一語詳加探索。本文寫作之目的，在於探討以下兩個問題：

- 1、朱子所說讀書必求「親切」之確切涵義何在？
- 2、如何讀書才能達到「親切」之境界？

本文第二節先分析朱子所說讀書「親切」一語之確切涵義；第三節探討讀書「親切」如何可能？第四節提出結論。

二、什麼是讀書「親切」？

（一）朱子論讀書「親切」

朱子常常教誡弟子以讀書之方，在《朱子語類》所見的師生對話中，「親切」一語頻繁出現，茲舉其重要者如下：

- 1、今之學者不曾親切見得，而臆度揣摸爲說，皆助長之病也。道理只平看，意思自見，不須先立說。偶⁵⁾

《儒家傳統：宗教與人文主義之間》（北京：北京大學出版社，2007年），第3章，頁51-105；林啟屏：〈朱子讀書法與經典詮釋：一個信念分析的進路〉，《中正漢學研究》第23期（2014年6月），頁1-23；王雪卿：〈讀書如何成爲一種工夫——朱子讀書法的工夫論研究〉，《清華學報》第13期（2015年6月），頁49-106。

5) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學三·論知行〉卷9，收入朱熹，《朱子全書》第

2、看書不由直路，只管枝蔓，便於本意不親切。淳⁶⁾

3、經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，借經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。今意思只滯在此，則何時得脫然會通也。且所貴乎簡者，非謂欲語言之少也，乃在中與不中爾。若句句親切，雖多何害。若不親切，愈少愈不達矣！某嘗說：「讀書須細看得意思通融後，都不見注解，但見有正經幾箇字在，方好。」大雅⁷⁾

從以上三條語錄來看，朱子所謂讀書「親切」之境界，正與「臆度揣摩」、「枝蔓」相反(上引資料1及2)，而且「親切」與讀書多少無關，其關鍵在「意思通融」(上引資料3)。朱子認為讀書達到「親切」就能產生「信」：「若見得親切，自然信得及。」⁸⁾朱子強調讀書之所以可以產生「信」，是因為「親切貼身體驗出來，不須向外處求。」⁹⁾所謂「不須向外處求」，朱子認為關鍵在「心」，《語類》中有以下兩條對話：

1. 問：「禮樂同體，是敬與和同出於一理否？」曰：「敬與和同出於一心。」曰：「謂一理，如何？」曰：「理亦說得。然言心，卻親切。敬與和，皆是心做。」曰：「和是在事否？」曰：「和亦不是在事，在心而見於事。」淳¹⁰⁾
2. 孟子說：「仁，人心也。」此語最親切。心自是仁底物事，若能保養存得此心，不患他不仁。孔門學者問仁不一，聖人答之亦不一，亦各因

14冊，頁310。

6) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學五·讀書法下〉 卷11，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁340。

7) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學五·讀書法下〉 卷11，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁350。

8) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈大學二·經下〉 卷15，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁473。

9) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈論語二·學而篇上·有子曰其爲人也孝弟章〉 卷20，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁698。

10) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈論語四·學而篇下·禮之用和爲貴章〉 卷22，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁766。

其人而不同，然大概不過要人保養得這物事。所以學者得一句去，便能就這一句上用工。今人只說仁是如何，求仁是如何，待他尋得那道理出來，卻不知此心已自失了。程子「穀種」之喻甚善。若有這種種在這裏，何患生理不存！¹¹⁾

朱子強調將書中之「理」領納於「心」中，才能體會「親切」，他又說：「若要親切，莫若只就自家身上看，惻隱須有惻隱底根子，羞惡須有羞惡底根子，這便是仁義。」¹²⁾朱子以自己讀書的經驗告誡弟子：「凡讀書窮理，須要看得親切。某少年曾有一番專看親切處，其他器數都未暇考。此雖未爲是，卻與今之學者汎然讀過者，似亦不同。」¹³⁾朱子所謂「專看親切處」，就是指書中義理與讀者之「心」遙相呼應之處。朱子說：「凡學須要先明得一個心，然後方可學」，¹⁴⁾又說：「讀書須是以自家之心體驗聖人之心，少間體驗得熟，自家之心便是聖人之心」，¹⁵⁾皆是此意。錢穆先生曾說：「縱謂朱子之學徹頭徹尾乃是一項圓密宏大之心學，亦無不可」，¹⁶⁾朱子學之所以被認為是「心學」，與朱子所強調讀者之「心」與聖人之「心」遙契之言論有深刻之關係。狄培理(William Theodore de Bary, 1919-2017)就指出：13與14世紀的程朱之學，既是「理學」又是「心學」，¹⁷⁾並成爲王陽明(1472-1529)「心學」的思想遠源。¹⁸⁾

11) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈孟子九·告子上·仁人心也章〉 卷59，收入朱熹，《朱子全書》第16冊，頁1911。

12) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈易四·乾上〉 卷68，收入朱熹，《朱子全書》第16冊，頁2263。

13) (宋)黎靖德編，《朱子語類》 卷114，〈朱子十一·訓門人二〉，收入朱熹，《朱子全書》第18冊，頁3620。

14) (宋)黎靖德編，《朱子語類》 卷12，〈學六·持守〉，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，引文見頁366。

15) (宋)黎靖德編，《朱子語類》 卷120，〈朱子十七·訓門人八〉，收入朱熹，《朱子全書》第18冊，引文見頁3774。

16) 錢穆，《朱子新學案(2)》，收入，《錢賓四先生全集》(臺北：聯經出版事業公司，1998年)，第12冊，頁93。

17) Wm. Theodore de Bary, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning*

朱子論讀書求其「親切」之關鍵在「心」，在《論語集注》中亦多所發揮，最具代表性的是朱子對《論語·述而·6》解釋，孔子說：「志於道，據於德，依於仁，游於藝」，朱子註曰：「志者，心之所之之謂。」¹⁹⁾又總攝其義云：「蓋學莫先於立志，志道，則心存於正而不他；據德，則道得於心而不失；依仁，則德性常用而物欲不行；[……]」，²⁰⁾朱子主張讀書學習必以立志為先，而所謂「立志」就是指「心存於正而不他」，「心」不為外物所擾動，讀書才能「親切」有味。

(二)「親切」的涵義

所謂「親切」一詞，最常使用的是佛門中人，誠如John Tucker所說：²¹⁾

「親切」一詞並非只是儒家思想的用語，在中國佛教經典中就曾出現了1,805次，而且幾乎全部出現在禪宗的文本之中。例如，在圓悟克勤的《碧巖錄》中，「親切」在一系列的公案中出現，有「深刻」、「深遠」、「個人的」或「親密」的含義，[……]。

禪宗祖師所使用「親切」一詞，多半指超越現象界的經驗而言，在佛教文本中，「親切」指的是深沉、親密和個人性的超越語言的精神體驗。

of the Mind-and-Heart, New York: Columbia University Press, 1981。

18) Wm. Theodore de Bary, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press, 1989。

19) (宋)朱熹，《論語集注》，收入《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年，頁126。

20) (宋)朱熹，《論語集注》，收入《四書章句集注》，頁127。

21) John Allen Tucker, 張政譯：〈山崎闇齋論仁〉，收入蔡振豐、林永強編，《日本倫理觀與儒家傳統》(臺北：臺大出版中心，2017年)，第3章，頁67-93，引文見頁73。我對譯文文字略加潤色。

相對而言，儒家所說的「親切」一詞，則暗示深切、親密或個人性的倫理經驗。儒家的「親切」一詞，具有形上學和倫理學基礎。²²⁾

John Tucker上述說法可以成立，相對於禪宗在本體論的語境中使用「親切」一詞，宋儒常常在工夫論的語境中使用「親切」一詞。舉例言之，程伊川說韓愈(退之，768-824)的〈原道〉一文「每有一兩處，直是搏得親切，直似知道，然卻只是博也。」²³⁾伊川說孟子「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」(《孟子·告子上·7》)一語「最親切有滋味」。²⁴⁾尹焞(和靖，1071-1142)說伊川先生所說「主一則是敬」一語，「當時雖領此語，然不若近時看得更親切。」²⁵⁾謝良佐(1050-1103)稱讚「顏子學得親切」；²⁶⁾皆是就讀書之精神工夫與進境而言。

朱子學侶張栻(南軒，1133-1180)說：「聖賢教人以求仁，使之致其格物之功，親切於動靜語默之中，而有發乎此也。有發乎此，則進德有地矣」，²⁷⁾以「親切」形容體會聖賢求「仁」之意，而成為進德之階梯。張栻又稱許胡宏(五峯，1102-1161)〈知言〉一文「玩心神明，不舍晝夜，力行所知，親切至到。[……]」，²⁸⁾並在〈送曾裘父序〉一文中說「仁之意至親切，而親切不足以形之；仁之體至廣大，而廣大不足以名」，²⁹⁾稱讚

22) John Allen Tucker, 張政譯：〈山崎闇齋論仁〉，同上書，頁74。

23) (宋)程顥、程頤撰，朱熹編定，《程氏遺書》卷19，〈伊川先生語五〉，收入《朱子全書外編》(上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年)第2冊，引文見頁330。

24) (宋)朱熹編，《程氏外書》卷12，〈傳聞雜記〉，收入《朱子全書外編》第2冊，引文見頁531。

25) (宋)朱熹編，《程氏外書》卷12，〈傳聞雜記〉，收入《朱子全書外編》第2冊，引文見頁541。

26) (宋)謝良佐著，朱熹刪定，《上蔡語錄》卷上，《朱子全書外編》第3冊，引文見頁3。

27) (宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》卷9，〈桂陽軍學記〉，收入《朱子全書外編》第4冊，引文見頁163-164。

28) (宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》卷14，〈胡子知言序〉，收入《朱子全書外編》第4冊，引文見頁232。

29) (宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》卷17，〈送曾裘父序〉，收入《朱子全書外編》第4冊，引文見頁246-247。

朱子「以『惟公近之』之語形容仁體，最爲親切。」³⁰⁾又在〈答呂伯恭〉書中說：「曾子所以告孟敬子者最爲親切」。³¹⁾凡此種種言論中之「親切」，皆指讀書能得聖賢言語之肯綮，探驪得珠，優入聖域，凡此均在以讀書作爲修養工夫的語境中使用「親切」一詞。

那麼，朱子一再強調的讀書必須「親切」的確切涵義何在呢？從朱子有關讀書法的諸多言論來看，我認爲朱子所說的「親切」一詞潛藏著一種對「同一性」(identity)的追求。但是，這種所謂「同一性」，並不是在「常」與「變」的對比脈絡中追求「同一」，或是在「一」與「多」的對比脈絡中追求「同一」，而是在「聖」與「凡」對比的脈絡中追求「同一」。朱子勸勉學生經由讀書而轉化「自我」，超「凡」入「聖」，優入聖域，契悟「天理」。更詳細地說，朱子所謂讀書「親切」，包括兩層涵義：

1. 經由讀書而使自己與聖人合一，而聖人之心與自我之心有其同然性，³²⁾所以，所謂「與聖人合一」的確切涵義也就是回歸自己的本然之心，「明明直照吾家路」。³³⁾
2. 經由讀書使自己與聖人合一，從而與宇宙合一，契悟「天理之自然」，³⁴⁾完成「天人合一」。

以上所說這兩層涵義的「親切」，在《文集》與《語類》均可以找到

30) (宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》卷20，〈答朱元晦秘書〉，收入《朱子全書外編》第4冊，引文見頁319-320。

31) (宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》卷25，〈答呂伯恭〉，收入《朱子全書外編》第4冊，引文見頁381。

32) 朱熹，「凡吾心之所得，必以考之聖賢之書」，見《晦庵先生朱文公文集》卷42，〈答吳晦叔〉，收入《朱子全書》第22冊，頁1920。孟子早已說過：「聖人先得我心之所同然」，見《孟子·告子上·7》，收入朱熹，《孟子集注》卷11，收入《四書章句集注》，頁461，本文所謂「同然性」之「同然」二字取自孟子。

33) 朱熹，〈送林熙之詩五首〉，《晦庵先生朱文公文集》卷6，收入《朱子全書》第20冊，頁418。

34) 見朱熹，《孟子集注》卷3，收入《四書章句集注》，頁323。

內證。朱子說：「讀書以觀聖賢之意，因聖賢之意，以觀自然之理」，³⁵⁾他在〈答石子重〉書中又說：³⁶⁾

人之所以爲學者，以吾之心未若聖人之心故也。心未能若聖人之心，是以燭理未明，無所準則，隨其所好，高者過，卑者不及，而不自知也。若吾之心即與天地聖人之心無異矣，則尚何學之爲哉。故學者必因先達之言以求聖人之意，因聖人之意以達天地之理。求之自淺以及深，至自近以及遠。循循有序，而不可以欲速迫切之心求也。

這一段文字顯示，朱子思想中的「吾之心」、「聖人之心」與「天地之理」三者之間，構成一種「存在的大鏈鎖」(可稱爲the “great chain of being”)，並無阻隔，相互貫通。三者之所以可以相互貫通，在於三者都分享共同的元素：人的「心」有「原於性命之正」的「道心」，³⁷⁾可以承聖賢之統，「因其語而得其心」，³⁸⁾從而遙契天之「理」。所以人可以經由讀書而與「聖人之心」合一，並上達天「心」，完成即「凡」而「聖」的生命躍升過程。

朱子畢生極爲敬重程頤(伊川，1033-1107)，他在《論》、《孟》集註之前，特撰〈讀論語孟子法〉乙篇，全部徵引程頤之言；³⁹⁾朱子與呂祖謙(1137-1181)合編之《近思錄》所引亦以伊川之語最多。⁴⁰⁾朱

35) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷10，收入《朱子全書》第14冊，頁314。

36) 朱熹，〈答石子重〉，《晦庵先生朱文公文集》卷42，收入《朱子全書》第22冊，頁1920。

37) 朱熹，〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁19-21，引文見頁19。

38) 同上註，引文見頁20。

39) 朱熹，〈讀論語孟子法〉，《四書章句集注》，頁39-60。

40) 陳榮捷統計指出，《近思錄》引用程頤達338次，遠超過引用程顥162次、張載110次及周敦頤(茂叔，1017-1073)12次。參考Wing-tsit Chan, "On the Chin-ssu Lu and Its Commentaries," in Wing-tsit Chan tr., *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology* (New York: Columbia University Press, 1967), p.331。

子平日與諸生討論讀書之方，亦常引伊川之言以爲佐證。朱子所說讀書「親切」意指人「心」與「聖人之心」及「天地之理」達到合一境界。我將朱子的「親切」理解爲一種對天人之際的「同一性」的追求，⁴¹⁾在伊川先生語錄中可以找到一條佐證：⁴²⁾

〔伊川〕先生嘗語王介甫曰：「公之談道，正如說十三級塔上相輪，對望而談，曰相輪者如此如此，極是分明。如某則戇直不能如此，直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，邈迤而上，直至十三級時，雖猶未見相輪，能如公之言，然某卻實在塔中，去相輪漸近，要之須可以至也。至相輪中坐時，依舊見公對塔談說此相輪如此如此。」

程伊川說他自己談「道」，「直入塔中，上尋相輪，辛勤登攀，邈迤而上」，這一段譬喻非常傳神，可以與朱子讀書法互相發明。朱子讀書方法之所謂「親切」一語，近似伊川先生所說「直入塔中」，並與佛塔合而爲一，才能尋覓「道」的消息。朱子與弟子論讀書曾以「觀屋」爲喻，與伊川先生「直入塔中」之喻，完全可以互相發明，朱子說：⁴³⁾

讀書者譬如觀此屋，若在外面見有此屋，便謂見了，卽無緣識得。須是入去裏面，逐一看過，是幾多間架，幾多窗櫺。看了一遍，又重重看過，一齊記得，方是。

41) 朱子這種對天人之際的「同一性」的追求，可以上溯到孔孟所開啓的「新天人合一論」，余英時先生近日解析《孟子·盡心上·1》說：「『知天』、『事天』在孟子的思想系統中可以理解爲尋求與超越的精神領域及動力合而爲一的一種努力」（見余英時《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經出版公司，2014年，頁62），其說甚是。參看 Ying-shih Yü, "Between the Heavenly and the Human" in his *Chinese History and Culture* (New York: Columbia University Press, 2016), vol. 1, pp.1-19.

42) (宋)程顥、程頤撰，(宋)李籲、呂大臨等輯錄，(宋)朱熹編定，《程氏遺書》，收入《朱子全書外編》卷1，頁19。

43) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷10，引文見《朱子全書》第14冊，頁326。

朱子論讀書之方，曾以服藥、捉賊等各種譬喻開示讀書方法，但以上引述這一段觀屋之喻最為傳神，與伊川先生「直入塔中」之說前後輝映，得其肯綮。

朱子所說的讀書「親切」，近似現代文化人類學家所說，相對於「出乎其外」(“etic”)而言的「入乎其內」的研究進路(“emic” approach)。朱子所說的「親切」，就是強調閱讀者不應只是一個「觀察者」(observer)，只對書中名物制度史事進行「客觀」的分析，而更應是書中真理與價值理念的參與者(participant)，閱讀者必須「直入塔中」，從儒學共同體的一份子的立場，進入經典的思想世界，與聖人「心」連「心」，攜聖人之手，與聖人偕行，對經典所開顯的真理實有一番體知、體會、體證、體驗，獲得一種通過身心淬鍊而得的「知」(bodily knowing)之後，經歷一番寒澈骨，境界豁然開朗，朱子賦詩形容這種讀書體悟之境界云：「向來枉費推移力，此日中流自在行」。⁴⁴⁾朱子對於能分享這種讀書境界的友生，也特別感念於心，朱子詩云：「語道深慚話一場，感君親切為宣揚。」⁴⁵⁾

分析至此，我想接著提出兩點看法：第一，朱子思想中的經典之基本性質是一種「聖書」(sacred books)，所記載的不僅是治國平天下的制度宏規，更是使讀者得以安身立命的天人性命之學。第二，因為朱子心目中的書之本質是「聖書」，所以，朱子與學生論讀書，特重一個「敬」字。這兩點其實綰合為一，不可切割，讀書面對經典，如對聖顏，必須主「敬」；反之，如視經典如戲論，以讀書為遊戲(game)，不「敬」則讀書必無所得於心，無以契悟聖人所啓示之天人性命之學之奧義，所以，在朱子讀書法中，「親切」與「敬」完全綰合為一，不可分隔。我們接著討論

44) (宋)朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷2，〈觀書有感〉，收入《朱子全書》第20冊，頁286。

45) (宋)朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷5，〈次韻擇之聽話〉，收入《朱子全書》第20冊，頁391。

朱子讀書法中的「敬」。46)

《朱子語類》中有許多朱子強調讀書主「敬」的對話，我們擇其要者如下，再進一步討論：

1. 讀書須是專一。讀這一句，且理會這一句；讀這一章，且理會這一章。[……]前輩云：「讀書不可不敬。」敬便精專，不走了這心。47)
2. 初學於敬不能無間斷，只是才覺間斷，便提起此心。48)
3. 而今不讀書時，也須收斂身心教在這裏，乃程夫子所謂敬也。「整齊嚴肅」，雖只是恁地，須是下工夫，方見得。賀孫49)
4. 大凡讀書，須是要自家日用躬行處著力，方可。且如「居處恭，執事敬，與人忠，雖之夷狄不可棄也」；與那「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」；言不忠信，行不篤敬，雖州里行乎哉！此二事須是日日粘放心頭，不可有些虧欠處。此最是爲人日下急切處，切宜體之！椿50)
5. 諸公固皆有志於學，然持敬工夫大段欠在。若不知此，何以爲進學之本！程先生云：「涵養須用敬；進學則在致知。」此最切要。51)
6. 某舊見李先生，嘗教令靜坐。後來看得不然，只是一箇「敬」字好。方無事時，敬於自持；凡心不可放入無何有之鄉，須收斂在此。及應事時，敬於應事；讀書時，敬於讀書；便自然該貫動靜，心無時不存。

46) 參看錢穆：〈朱子論敬〉，收入氏著，《朱子新學案(三)》，收入《錢賓四先生全集》第12冊，頁429-472。錢先生歸納出朱子論生活中「敬」之涵義如下：(1)「敬」略如「畏」字相似；(2)「敬」是收斂其心不容一物；(3)「敬」是隨事專一，又曰：「主一」之謂「敬」；(4)「敬」須隨事檢點；(5)「敬」是「常惺惺」法；(6)「敬」是整齊嚴肅。

47) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學四·讀書法上〉 卷10，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁321。

48) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學五·讀書法下〉 卷11，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁331。

49) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈大學四·古之欲明明得於天下一段〉 卷16，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁584。

50) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈論語二十五·子路·樊遲問仁章〉 卷43，收入朱熹，《朱子全書》第15冊，頁1528。

51) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈朱子十五·訓門人六〉 卷118，收入朱熹，《朱子全書》第18冊，頁3735。

揆朱子之意，讀書主「敬」之涵義，包括專心致志(上引資料1)、不間斷(資料2)、一切時處都在「收斂身心」(資料3)。因為「敬」是「進學之本」(資料5)，所以必須在日用常行之中實踐(資料4)，在應事或讀書時隨時持守「敬」之態度(資料6)。誠如朱子所說：「『敬』之一字，真聖門之綱領，存養之要法。一主乎此，更無內外精粗之間。」⁵³⁾又說：「『敬』字工夫，乃聖門第一義，徹頭徹尾，不可頃刻間斷」，⁵⁴⁾朱子在《大學或問》中曾說：「敬者，一心之主宰，而萬事之本根也」，⁵⁵⁾朱子在解釋《論語·學而·5》「敬事而信」一語時說：「敬者，主一無適之謂也」，⁵⁶⁾在解釋《論語·雍也·1》時又說：「自處以敬，則中有主而自治嚴」，⁵⁷⁾「敬」之一字正是朱子讀書法中最重要一個字，與伊川一脈相承。伊川說：「識道以智為先，入道以敬為本。[……]天下無一物非吾度內者，故敬為學之大要」，⁵⁸⁾又說：「學必先知仁，知之矣，敬以存之而已。」⁵⁹⁾伊川也告誡弟子涵養「莫如敬」。⁶⁰⁾英國漢學家葛瑞漢(Angus Charles Graham, 1919-1991)說，伊川哲學中的「誠」(integrity)是指「心」之原初統一狀態，而這種使「心」之原初狀態得以保持的過程，則稱為

52) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈朱子十七·訓門人八〉 卷120，收入朱熹，《朱子全書》第18冊，頁3803。

53) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學六·持守〉 卷12，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁371。

54) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學六·持守〉 卷12，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁371。

55) (宋)朱熹，《大學或問》，收入朱熹，《朱子全書》第6冊，頁506。

56) (宋)朱熹，〈論語集注〉，收入《四書章句集注》，頁63。

57) (宋)朱熹，〈論語集注〉，收入《四書章句集注》，頁113。

58) (宋)程顥、程頤，《二程集》(北京：中華書局，2004年)，〈河南程氏粹言·卷第1·論學篇〉，頁1183-1184。

59) 同上書，頁1184。

60) 同上書，頁1191。

「敬」，葛瑞漢將伊川思想中的「敬」譯為“composure”，⁶¹⁾其說甚是。朱子的居敬論來自伊川的啟發，特重未發狀態下的存養與涵養，在四十歲時完全確立。⁶²⁾陳立勝先生析論朱子讀書法中「敬」之一字之義，最能得其肯綮，他說：⁶³⁾

這個「敬」字折射出其閱讀共同體乃是一個信仰共同體，在此信仰共同體所隸屬的生活世界中，經典乃是神聖的文本(聖經)，其神聖性正是讀者(信仰者、修行者)在其相應的信仰生活、閱讀過程中得到接受的。朱子的讀書法實際上揭示了儒學信仰共同體在閱讀其聖經過程中所具有的種種性格。

陳立勝上述說法完全可以成立。我們可以說，朱子讀書法之所以特重一個「敬」字，乃是建立在「讀書者是儒家信仰共同體的一分子」、「經典乃是聖書」、「讀書不僅是爲了知識的探索，更是爲了生命之提昇」等重要命題之上。朱子讀書法中的核心價值「敬」，並不是社會倫理意義下「自我」與「他者」互動時的「敬」，也不僅是經由經典解讀而上接「道統」之系譜，⁶⁴⁾而是類似宗教情操的「敬」，類似宗教學大師奧圖(Rudolf Otto, 1869-1937)所說的，人對於「莊嚴的事物」(the numinous)⁶⁵⁾的無限崇

61) (英)葛瑞漢著，程德祥等譯，《中國的兩位哲學家：二程兄弟的新儒學》(鄭州：大象出版社，2000年)，頁119。

62) 據友枝龍太郎考證，見友枝龍太郎：〈朱子の思想形成〉(東京：春秋社，1979年)，頁99-100。

63) 陳立勝，〈朱子讀書法：詮釋與詮釋之外〉，收入李明輝編，《儒家經典詮釋方法》，頁232-234，引文見頁234。

64) 這是林啓屏的論點，林啓屏：〈朱子讀書法與經典詮釋：一個信念分析的進路〉，《中正漢學研究》第23期，頁20。

65) Rudolf Otto, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tr. by John W. Harvey (New York: Oxford University Press, 1964), pp. 5-7. 但是，奧圖所說的“numinous”所包括的「完全的他者」、「恐怖」等元素，則是與猶太基督宗教文化背景有關，是儒家讀經經驗中所缺乏的元素。

敬之心；或類似20世紀偉大神學家與思想家田立克(Paul Tillich, 1886-1965)所說對於「究極底、絕對底、全體底、無限底(ultimate, unconditional, total, infinite)關懷」⁶⁶⁾之「實存的」(existential)體驗。經由「敬」的虔誠之心，對聖人之「道」堅信不移，⁶⁷⁾領悟聖典妙義，進而遙契聖賢之心，並上達「天理」。誠如吾妻重二(1956-)所說，朱子思想中的「敬」「本來是指對上帝的敬畏，也可以認為是由此延伸出對天命與天理的敬畏這一含義」。⁶⁸⁾朱子所說的「敬」近於佛家所謂「常惺惺」，⁶⁹⁾也就是在讀書中保持自己的「心」之清明朗澈，恆處於不昏昧之精神狀態。

分析至此，讀者不免滋生疑問：朱子所謂「敬」是一種精神 / 心理狀態，但讀書則是一種知識活動，兩者如何融合為一？這個問題是一個現代式的問題，實以「知識」與「道德」分立作為未經明言的預設。但是，從朱子的思想出發，朱子認為讀書之目的乃在於經由窮理而畜德，「道問學」乃所以「尊德性」，讀書目的不在積累諸多事實以為究竟，終淪為玩物喪志。用班固(孟堅，32-92BCE)的話來說，「知之術」就是「信之符」，⁷⁰⁾兩者實結合為一，不可割裂。朱子讀書法實以「窮智見德」⁷¹⁾為其鵠的，所以朱子才會說「史是皮外物事，沒緊要，可以筭記問人。若是經書有

66) Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), vol.1, p.12; 中譯引文見：田立克原著，龔書森、尤隆文譯，《系統神學》(臺南：東南亞神學院協會臺灣分會，1980年)，頁17。

67) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學六·持守〉卷12：「敬者，守於此而不易之謂」，收入朱熹，《朱子全書》第14冊，頁378。

68) 吾妻重二，《朱子學的新研究——道與士大夫思想的展開》(北京：商務印書館，2017年)，頁270。

69) (宋)謝良佐：「敬是常惺惺法，心齋是事事放下，其理不同。」見《上蔡語錄》卷中，收入《朱子全書外編》第3冊，頁30。

70) (漢)班固，《漢書》第6冊，卷30，〈藝文志〉，北京：中華書局，1962年，頁1723。

71) 這是勞思光先生的名詞，見勞思光，〈論「窮智見德」〉，收入氏著，《儒學精神與世界文化路向——思光少作集(一)》，臺北：時報文化出版企業有限公司，1986年，頁227。

疑，這個是切己病痛。」⁷²⁾朱子以後，民國馬一浮先生〈讀書法〉，申論書以載道、讀書所以窮理亦所以畜德，既知其類，又知其義，皆與朱子讀書法一脈相承，並互相發明。

朱子所提倡以「敬」的態度讀書，對日韓儒者影響甚大，16世紀朝鮮大儒李滉(退溪，1501-1570)與李珥(栗谷，1536-1584)，受程朱啓發，強調「居敬窮理」，方能使「理」獲得真正的自由。⁷³⁾趙翼(字飛卿，號浦渚，1579-1655)對朱子所說「敬」最爲重視，曾撰〈持敬圖說〉、〈朱子言敬要語〉及〈心法要語〉等文字，闡發朱子的「敬」之理念。⁷⁴⁾17世紀江戶時代日本的民間書院教學，要求學生讀誦並記憶經典文本的所謂「素讀」(そどく)，就是以「敬」的態度將經典中的價值理念或聖人之「道」「含納」(embody)入學童的身心之中。⁷⁵⁾事實上，江戶初期朱子學者林羅山(1583-1657)與山崎闇齋(1619-1682)的思想體系，就被相良亨(1921-2000)稱爲「『敬』中心的儒學」。⁷⁶⁾17世紀山崎闇齋(1619-1682)弟子、「崎門三傑」之一的朱子學者佐藤直方(1650-1719)著有《靜坐集說》一書，討論朱子有關靜坐與讀書的文字，就是以「居敬窮理」作爲前提。⁷⁷⁾18世紀的後藤芝山(1721-1782)也撰有《朱子讀書之要》乙冊，⁷⁸⁾闡揚朱子讀書法。

72) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷11，〈惻錄〉，收入《朱子全書》第14冊，頁347。

73) Hyong-Jo Han (韓亨祚), "Lixue (Ihak) the Lost Art: Confucianism as a Form of Cultivation of Mind," in *Educational Philosophy and Theory* (January, 2016), 48:1, pp. 75-84.

74) 參見趙翼，《浦渚集》，收入《韓國文集叢刊》第85冊，首爾：民族文化推進會，1996年，頁335。

75) Masashi Tsujimoto (辻本雅史), "The Corporeality of Learning: Confucian Education in Early Modern Japan," in *Educational Philosophy and Theory* (January, 2016), 48:1, pp.64-74.

76) 相良亨，《近世の儒教思想——「敬」と「誠」について》第2章，東京：塙書房，1977年，頁25-48。

77) 本書收入《日本古典籍總合目録データベース》，見：http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_2344890，但是僅存目而無全書電子版。

朱子讀書法對朝鮮時代儒者影響至為巨大。16世紀的金昌協(1651-1708)自述他自己讀書「且依朱子讀書法，日看數段，反復涵泳。雖於文義未便有新得，然覺得聖人言語，一句一字，皆切身已」。⁷⁹⁾ 17世紀的李萬敷(1664-1732)說「程朱子讀書法，嚴而有序，學者何可違越」。⁸⁰⁾ 18世紀的權正忱(1710-1767)建議朝鮮國王應依朱子讀書法讀書，必須字字研究，必以嫻熟為目標。⁸¹⁾ 19世紀的成近默(1784-1852)說「所授書，必依朱子讀書法讀之」。⁸²⁾ 以上這些事例，均可顯示朱子讀書法已經成為朝鮮時代儒者讀書的最高典範。

三、讀書「親切」如何可能？

那麼，朱子所說讀書「親切」之境界，如何可能達到呢？從朱子所提示的讀書之方來看，讀書要得「親切」，必須依循以下方法：

(一) 虛心

朱子說：「鄙意且要得學者息却許多狂妄身心、除却許多閑雜說話，著實讀書」，⁸³⁾ 朱子要人先安頓自己的身心，才能放空自己，虛心向聖賢

78) 本書收入《日本古典籍總目録データベース》，見：http://dbrec.nijl.ac.jp/KTG_W_1229716，但是僅存目而無全書電子版。

79) 金昌協：〈答李同甫〉，《農巖先生文集(二)》 卷13，〈書〉，收入《韓國歷代文集叢刊》 第249冊，首爾：景仁文化社，1999年，頁443。

80) 李萬敷：〈答瓶窩〉，《息山集》 卷4，〈書〉，收入《韓國文集叢刊》 第178冊，首爾：景仁文化社，1998年，頁120。

81) 權正忱：〈書筵講義〉，《平庵集》 卷4，〈雜著〉，收入《韓國歷代文集叢書》 第2479冊，頁242-243。

82) 成近默：〈小學齋規〉，《果齋集》 卷5，〈雜著〉，收入《韓國文集叢刊》 第299冊，頁519。

83) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》 卷55，〈答劉定夫〉，收入《朱子全書》 第23冊，

學習，朱子強調讀書必須「虛心平氣，優游玩味」，⁸⁴⁾朱子又說：「只且做一不知不會底人，虛心看聖賢所說言語，未要便將自家許多道理見識與之爭衡，退步久之，却須自有個融會處。」⁸⁵⁾朱子在此所說「退步」一語，其實是「虛心」的另一種說法，所以朱子也說：「近覺講學之功不在向前，只在退後」，⁸⁶⁾必須如此，才能做到「讀書且要虛心平氣，隨他文義體當，不可先立己意、作勢硬說，只成杜撰，不見聖賢本意也」。⁸⁷⁾誠如彭國翔(1969-)所說：「對朱子來說，經典詮釋活動本身就是一種身心修煉的功夫實踐」，⁸⁸⁾這種身心修煉首需虛心誦讀經典。

朱子論讀書，首重虛心，摒除一己之私見，才能進入古人思想世界，朱子強調讀書方法在於「除却自家私意，而逐字逐句只依聖賢所說求白直曉會」。⁸⁹⁾因為朱子將經典視為「聖書」，所以朱子強調讀書時必須虛心「只依聖賢所說」，「聖賢言語，當虛心看」，⁹⁰⁾不可屈人從己，妄下雌黃，才能體會聖賢立說之深意。這正是本文第二節解釋朱子所說「親切」之實義為對「同一性之追求」之實踐方法。

引文見頁2615。

84) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷46，〈答胡伯逢〉第3書，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2149。

85) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷48，〈答呂子約十一月二十七日〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2211。

86) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷49，〈答王子合·己酉閏五月十八日〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2260-2261。

87) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷53，〈答劉季章〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2494。

88) 彭國翔，《儒家傳統：宗教與人文主義之間》，頁65；Peng Guoxiang, tr. by Daniel Coyle and Yahui Anita Huang, "Spiritual and Bodily Exercise: The Religious Significance," in David Jones et. al., eds., *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns within the Supreme Polarity* (Albany, NY: State University of New York Press, 2015), pp.325-342.

89) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷52，〈答吳伯豐〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2457。

90) (宋)黎靖德編，《朱子語類》，〈學五·讀書法下〉卷11，引文見朱熹，《朱子全書》第14冊，頁335。

（二）循序漸進

朱子所說讀書「親切」，既為追求與「聖人之心」與「天地之理」的同一，所以，他特別強調循序漸進，不可躐等，朱子說：「讀書惟虛心專意，循序漸進為可得之」，⁹¹⁾又說：「讀書之時，要當循序而有常、致一而不懈」，⁹²⁾朱子強調只有做到「循序而漸進」，才能「意定理明，而無疏易凌躐之患矣」。⁹³⁾

本文上節指出：朱子讀書法特重一「敬」字，朱子曾申論居「敬」與「循序漸進」之關係說：「為學之道，莫先於窮理，窮理之要必在於讀書，讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於居敬而持志」，⁹⁴⁾「敬」是循序致精的根本基礎。

關於讀書須循序漸進，朱子更勸告諸學者應「先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處」，⁹⁵⁾朱子不僅編集《四書》，並施以章句集注，以取代《五經》之地位；更進一步釐定《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》之讀書次第。

91) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷54，〈答劉仲則〉，收入《朱子全書》第23冊，引文見頁2574-2575。

92) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷56，〈答陳師德〉，收入《朱子全書》第23冊，引文見頁2671。

93) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷74，〈讀書之要〉，收入《朱子全書》第24冊，引文見頁3583。

94) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷14，〈行宮便殿奏箚二〉，收入《朱子全書》第20冊，引文見頁668。

95) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷14，〈大學一·綱領〉收入《朱子全書》第14冊，引文見頁419。

（三）涵泳浹洽

朱子論讀書，常見「涵泳」與「浹洽」二詞，朱子說：「大概讀書且因先儒之說，通其文義而玩味之，使之浹洽於心，自見意味可也」，⁹⁶⁾又說：「且將先儒所說正文本句反覆涵泳，庶幾久久自見意味也」。⁹⁷⁾那麼。什麼是「涵泳」呢？朱子解釋說：「所謂『涵泳』者，只是子細讀書之異名」，⁹⁸⁾他主張只有細心尋繹文本之深意說：「讀書之法：讀一遍了，又思量一遍；思量一遍，又讀一遍」，⁹⁹⁾朱子強調只有經過「涵泳」、「浹洽」，才能切己體察，才能將書中之理念領納於自己心中。

（四）反求諸己

本文第二節指出：朱子心目中的書是載道之書，所以論讀書特重一個「敬」字。朱子認為讀書乃所以畜德，而非炫其博雅，他說：「修德是本。爲要修德，故去講學」，¹⁰⁰⁾因此，「讀書緊要，是要看聖人教人做工夫處是如何」。¹⁰¹⁾

朱子視經典爲「聖書」，所以，他認為書中所載之「道」，對讀者而言並非對象性、客觀性的存在，而是與讀者之身心相融而爲一體。朱子

96) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷39，〈答柯國材〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁1734。

97) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷60，〈答曾擇之〉，收入《朱子全書》第23冊，引文見頁2896。

98) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷116，〈朱子十三·訓門人四〉收入《朱子全書》第18冊，引文見頁3655。

99) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷10，〈學四·讀書法上〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁324。

100) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷34，〈論語十六·述而·德之不脩章〉，收入《朱子全書》第15冊，引文見頁1207。

101) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷10，〈學四·讀書法上〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁314。

說：「讀書不可只專就紙上求理義，須反來就自家身上(以手自指)推究」，¹⁰²⁾「須是存心與讀書爲一事，方得」，¹⁰³⁾這正是本文第二節所說朱子要求讀書「親切」，就是一種對「同一性」的追求。朱子認爲，書中之「理」或「道」，均是古聖先賢親身經歷一番風霜而得，因此，後世讀書者也應以書中所載之「道」反求諸己，成爲自己生命的有機結構的一部分。

以上所歸納朱子讀書法獲得「親切」境界的四個細部方法之間，有其相互連動之關係。就其發生程序來看，讀書首須「虛心」，必須虛心才能「循序漸進」，之後才能優游於書中之義理，「涵泳浹洽」；必須做到「涵泳浹洽」，才能以書中的價值理念「反求諸己」，領納到讀者的心中，而翻轉讀者的生命。

再就四個步驟之本質狀態觀之，四者都在不同程度之內分享「敬」之元素。誠如朱子〈答潘恭叔〉書所說：「『敬』之一字，萬善根本，涵養省察、格物致知，種種功夫皆從此出，方有據依」，¹⁰⁴⁾「敬」之一字，實乃「聖學始終之要」，¹⁰⁵⁾正因爲「敬」，才能放下自我，「整齊嚴肅，嚴威儼恪，動容貌，整思慮，正衣冠，尊瞻視」，¹⁰⁶⁾以最恭敬的態度「虛心」讀書；正因爲以最嚴肅態度敬重書中聖賢之言，才能耐心「循序漸進」，並優游「涵泳」、「浹洽」於其中；正因爲「敬」，才會以書中義理「反求諸己」。「敬」之一字非常具體地啓示我們：朱子所謂的「讀書」，是一種融入生命

102) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷11，〈學五·讀書法下〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁337。

103) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷11，〈學五·讀書法下〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁332。

104) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷50，〈答潘恭叔〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁2313。

105) 朱熹，《晦庵先生朱文公文集》卷42，〈答胡廣仲〉，收入《朱子全書》第22冊，引文見頁1894。

106) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷12，〈學六·持守〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁373。

的(existential)的讀書方法，絕不是一種口耳之學。

四、結論

本文分析朱子讀書法中極為重要但久被忽略的一個關鍵詞——「親切」——的涵義及其方法。本文指出：朱子讀書法中的「親切」一詞，潛藏著對「同一性」的追求，朱子告誡弟子要從讀書獲得「親切」，以自我之心與聖人之心合一，並與宇宙之「心」合一，使人的存在取得宇宙論的根據，提昇生命的高度。這種對「同一性」的追求，與古代中華文明在經歷了公元前第一個千年紀元所謂「軸心突破」(axial breakthrough)以後，孔孟的「天人合一」思想一脈相承，在朱子讀書法中首先要求「虛心」，循序漸進讀聖賢之書，進而將書中義理「涵泳」並「浹洽」於自己身心之中，並以書中所乘載的「道」反求諸己。

從朱子讀書法中「親切」這個視窗，我想提出以下幾點結論：

第一，從朱子讀書法強調求其「親切」的主張，折射出儒家學習共同體之本質，是一種信仰共同體。在儒家信仰共同體之內，經典相對於讀者而言，並不是一種對象性、外在性的存在，經典所乘載的「道」，也不是純粹客觀而與讀者無涉的一套外在的、知識性的論述，所以，讀者讀書必須主「敬」，因為只有這種「敬」的類宗教性情操，才能經由讀書而遙契聖人之心，並躍入宇宙大化之根源，於是，儒家傳統中的「讀書」，就成為契悟聖人之言所開顯之真理的思想返鄉之旅，回到自己精神家園之後，一花一樹、一草一木是如此熟悉，倍感(朱子說的)「親切」！

第二，在朱子讀書法中，讀者者並不是一個與經典義理無關的局外人或觀察者。相反地，讀者是儒家信仰共同體中價值理念的介入者、參

與者、繼承者，也是創造者、弘揚者，他們經由讀書深造有得而「默識心融」，¹⁰⁷⁾而攜聖賢之手，與聖賢偕行，躍入與聖人及天地之心的「同一」之境界。在這種境界中，「人」與「天」達成牟宗三(1909-1995)先生所說的「重新的和解」(reconciliation)，¹⁰⁸⁾將「人」對「天」的「超越的遙契」與「內在的遙契」¹⁰⁹⁾融合為一。

第三，朱子讀書法啓示我們：爲達到以「同一性」爲目的的讀書之「親切」境界，讀者首先放下自己的主觀見解，虛心讀書，才能深刻浸潤在書冊的義理之中，循序漸進，熟讀精思，反覆體驗，反求諸己，使知與行、講學與實踐、窮理與居敬、涵養與察識，都貫通而爲一體。這樣的讀書法潛藏著一個方法論問題：讀者的主體性到底是契悟聖賢之書的阻力或是助力？如何才能獲得經典所開顯的真理之召喚？這是朱子讀書法激發我們進一步深思的方法論問題。

〈參考文獻〉

(漢)班固，《漢書》，北京：中華書局，1962年。

(宋)程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，2004年。

(宋)程顥、程頤撰，朱熹編定，《程氏遺書》，收入《朱子全書外編》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

(宋)謝良佐著，朱熹編定，《上蔡語錄》，收入《朱子全書外編》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

(宋)張栻著，朱熹編，《南軒先生文集》，收入《朱子全書外編》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。

107) (宋)黎靖德編，《朱子語類》卷24，〈論語六·爲政篇下·吾與回言章〉，收入《朱子全書》第14冊，引文見頁833。

108) 牟宗三，《中國哲學的特質》(臺北：臺灣學生書局，1976年)，頁18。

109) 牟宗三：前引書，頁32及35。

- (宋)朱熹《晦庵先生朱文公文集》，收入《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- (宋)朱熹，《論語集注》，收入《四書章句集注》，臺北：臺大出版中心，2016年。
- (宋)朱熹，《大學或問》，收入朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- (宋)黎靖德編，《朱子語類》，收入朱熹，《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 趙翼，《浦渚集》，收入《韓國文集叢刊》第85冊，首爾：民族文化推進會，1996年。
- 金昌協，〈答李同甫〉，《農巖先生文集(二)》，收入《韓國歷代文集叢刊》第249冊，首爾：景仁文化社，1999年。
- 李萬敷，〈答瓶窩〉，《息山集》，收入《韓國文集叢刊》第178冊，首爾：景仁文化社，1998年。
- 權正忱，〈書筵講義〉，《平庵集》，收入《韓國歷代文集叢書》(首爾：景仁文化社，1999年)，第2479冊。
- 成近默，〈小學齋規〉，《果齋集》，收入《韓國文集叢刊》第299冊，首爾：景仁文化社，1998年。
- 大槻信良，〈朱子の讀書法〉，《東方學》10期(1955年)，頁97-107。
- 大濱皓，《朱子の哲學》11章，〈讀書論〉，東京：東京大學出版會，1983年，頁361-381。
- 王雪卿，〈讀書如何成爲一種工夫——朱子讀書法的工夫論研究〉，《清華學報》第13期(2015年6月)，頁49-106。
- 友枝龍太郎，〈朱子の思想形成〉，東京：春秋社，1979年。
- 田立克原著，龔書森、尤隆文譯：《系統神學》，臺南：東南亞神學院協會臺灣分會，1980年。
- 牟宗三，《中國哲學的特質》，臺北：臺灣學生書局，1976年。
- 吾妻重二，《朱子學的新研究——道與士大夫思想的展開》，北京：商務印書館，2017年。
- 余英時，《中國文化與現代變遷》，臺北：三民書局，1992年。
- 余英時，《論天人之際：中國古代思想起源試探》，台北：聯經出版公司，2014年。

- 林啓屏,〈朱子讀書法與經典詮釋：一個信念分析的進路〉,《中正漢學研究》第23期(2014年6月),頁1-23
- 相良亨,《近世の儒教思想——「敬」と「誠」について》,東京:塙書房,1977年。
- 馬一浮,《復性書院講錄》,臺北:廣文書局,1971年。
- 陳立勝,〈朱子讀書法:詮釋與詮釋之外〉,收入李明輝編,《儒家經典詮釋方法》,臺北:台大出版中心,2004年,頁207-234。
- 彭國翔,《儒家傳統:宗教與人文主義之間》,北京:北京大學出版社,2007年,頁51-105。
- 勞思光,〈論「窮智見德」〉,收入氏著,《儒學精神與世界文化路向——思光少作集(一)》,臺北:時報文化出版企業有限公司,1986年。
- 葛瑞漢著,程德祥等譯,《中國的兩位哲學家:二程兄弟的新儒學》,鄭州:大象出版社,2000年。
- 錢穆,《朱子新學案》,收入氏著,《錢賓四先生全集》,臺北:聯經出版事業公司,1998年。
- de Bary, Wm. Theodore, *Neo-Confucian Orthodoxy and the Mind of Learning of the Mind-and-Heart*, New York: Columbia University Press, 1981。
- de Bary, Wm. Theodore, *The Message of the Mind in Neo-Confucianism*, New York: Columbia University Press, 1989。
- Chan, Wing-tsit, "On the Chin-ssu Lu and Its Commentaries," in Wing-tsit Chan tr., *Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology*, New York: Columbia University Press, 1967。
- Han, Hyong-Jo (韓亨祚), "Lixue (Ihak) the Lost Art: Confucianism as a Form of Cultivation of Mind," in *Educational Philosophy and Theory* (January, 2016), 48:1, pp. 75-84。
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tr. by John W. Harvey, New York: Oxford University Press, 1964。
- Peng, Guoxiang, tr. by Daniel Coyle and Yahui Anita Huang, "Spiritual and Bodily Exercise: The Religious Significance," in David Jones et. al., eds., *Returning to Zhu Xi: Emerging Patterns*

- within the Supreme Polarity*, Albany, NY: State University of New York Press, 2015。
- Tillich, Paul, *Systematic Theology*, Chicago: University of Chicago Press, 1967。
- Tsujimoto, Masashi (辻本雅史), "The Corporeality of Learning: Confucian Education in Early Modern Japan," in *Educational Philosophy and Theory* (January, 2016), 48:1, pp. 64-74。
- Tucker, John Allen, 張政譯：〈山崎闇齋論仁〉，收入蔡振豐、林永強編，〈日本倫理觀與儒家傳統〉，臺北：臺大出版中心，2017年，頁67-93。
- Yü, Ying-shih, *Chinese History and Culture*, New York: Columbia University Press, 2016。

“Intimacy”: A Keyword in Zhu Xi’s Method of Reading

Huang, Chun-chieh*

This article discusses an important keyword, that has been ignored by current scholarship on Song Neo-Confucianism, in Zhu Xi’s method of reading, namely, “intimacy” (Qinqie, 親切). I argue that the word “intimacy” in Zhu Xi implied the search for the principle of identity that comprised two dimensions: (1) identity of self with the Sage, and (2) identity of self with the mind of heaven through the mind of sage. Through this “identity,” one becomes able to achieve a “reconciliation” with himself, the sages and the Heaven. Zhu Xi stressed that the mind of the reader is central to the realm of “intimacy” in reading.

In accord with this principle inherent in Zhu Xi’s method of reading, Zhu Xi urged his pupils to employ the “emic” approach vis-à-vis “etic” approach when reading classics before they became able to attain the realm of “intimacy.” According to Zhu Xi, the attitude of “sincerity” (Jing, 敬) in reading was the most important way leading toward the realm of “intimacy.” The readers in Zhu Xi’s method of reading were not merely observers but engaged participants of Confucian community as the fiduciary community of faith. The books in Zhu Xi’s thought were primarily “sacred books.” Through reading of the classics as sacred books, one is able to become a sage. The sages, according to Zhu Xi, was able to enhance themselves from the realm of “secular” to the realm of “sacred.” Zhu Xi’s method of reading exercised tremendous impact upon the Confucian scholars in Jeoson Korea and

* Distinguished Chair Professor, National Taiwan University; Member of Academia Europaea. / E-mail: chun_chieh_huang@hotmail.com

Tokugawa Japan.

Key Words

Zhu Xi's Method of Reading, intimacy, identity, reconciliation

논문접수일: 2020.1.24, 심사완료일: 2020.2.8, 게재확정일: 2020.2.12

屈萬里先生的《尚書》研究

林慶彰*

-
- 一、前言
 - 二、屈先生的尚書著作
 - 三、編著《尚書》通俗讀本
 - 四、考訂《尚書》各篇著成時代
 - 五、彙錄尚書異文
 - 六、訂正《尚書》文本訛字
 - 七、漢石經尚書考訂
 - 八、結語
-

■ 국문요약

屈萬里(1907-1979) 선생은 학계가 公認하는 《尚書》 연구의 大家이다. 그러나 굴만리 선생의 《尚書》 연구의 첫 논문인 <周誥十二篇中的政治思想>은 1954년에 이르러서야 발표되었다. 당시 屈先生은 이미 48세였다. 그 이전에, 屈先生은 이미 여러 편의 《周易》、《詩經》 관련 논저를 꾸준히 발표해 온 바 있기에, 《尚書》는 이 三部 經書 가운데 가장 晩期에 연구한 것이다. 그러나 후대에는 《尚書》 연구가 가장 많았으며 학계의 공헌 또한 가장 크다.

屈先生의 《尚書》 관련 전문 연구서로는 《尚書釋義》·《尚書今註今譯》·《漢石經尚書殘字集證》·《尚書集釋》·《尚書異文集錄》 5종이 있으며 연구 논문으로는 《書傭論學集》에 수록된 4편, 《屈萬里先生文存》 第一冊에 수록된 6편을 합하여 총 10편이 있다. 상기 연구 저서와 논문을 분석하

* 福建師範大學經學研究所特聘研究員 / E-mail: lccg1029@yahoo.com.tw

면, 屈先生의 《尙書》 연구 성과를 다음과 같이 정리할 수 있다. (1) 대중적인 《尙書》 텍스트의 편찬, (2) 각 편의 작성 시기에 대한 考訂, (3) 《尙書》 異文의 彙錄, (4) 《尙書》 텍스트의 오자[訛字]에 대한 訂正, (5) 漢石經 《尙書》의 殘字에 대한 考訂. 본 연구는 屈先生의 《尙書》와 관련한 각 방면의 연구 성과에 대해 사례를 들어 서술하고자 한다.

주제어 : 屈萬里, 屈翼鵬, 《尙書》, 漢石經, 異文

一、前言

屈萬里先生於1979年2月16日過世，過世後三十餘年間，在各報刊雜誌有不少探討他生平和學術成就的論文，於2006年9月15、16日臺灣大學中文系召開過「屈萬里先生百歲誕辰國際學術研討會」的學術會議，對於屈先生的經學成就，反而很少學者加以論述。屈先生生前被學界封爲「臺灣經學第一」，過世後，弟子研究經學的那麼多，卻很少人探討屈先生在經學方面的成就，這是有點反常的現象。筆者於1975年考入東吳大學中國文學研究所，選修過屈先生的「經學史」、「國學研究與資料」兩門課，並請屈先生指導碩士論文《豐坊與姚士舜》，接著考入博士班，選修「近三百年學術史」的課¹⁾、一年級下學期屈先生即因病過世。和屈先生學習經學史三年多，曾於1985年5月撰寫〈屈翼鵬先生的詩經研究〉²⁾。屈先生最爲精通的是《周易》、《尙書》、《詩經》三經，各有專著和論文，由於當時尚未有人研究屈先生的經學，我陸續寫了〈屈萬里先生的詩經研究〉、〈屈萬里先生的尙書研究〉、〈屈萬里先生的周

1) 當時用的課本是梁啟超的《中國近三百年學術史》。

2) 先發表於〈屈翼鵬院士逝世六周年紀念專刊〉，《書目季刊》第18卷4期(1985年3月)，後收入《屈萬里院士紀念論文集》(臺北市：台灣學生書局，1985年5月)，頁181-194。

易研究》，僅發表〈屈萬里先生的詩經研究〉一篇，近年研究屈先生的論著稍稍多起來，有馮慶東的《屈萬里研究》（山東師範大學碩士論文，2004年4月）、吳淑銘《屈萬里〈詩經詮釋〉研究》（國立彰化師範大學碩士論文，2006年8月）以及許書齊《屈萬里先生〈尚書〉學研究》（國立彰化師範大學碩士論文，2009年5月）。各篇論文都有它的創見，但也有它們沒有提到的，韓國成均館大學李吟昊教授主編《經學》雜誌，向我邀稿，是以此篇酬答他的好意。

二、屈先生的尚書著作

屈先生精通《周易》、《尚書》和《詩經》三經，撰寫《尚書》的論文是比較晚的，1954年11月在中華文化出版事業委員會出版的《中國政治思想與制度論集》，發表的〈周誥十二篇的政治思想〉一文，是屈先生發表的第一篇《尚書》研究的論文，以後陸續發表了近十篇論文和數本專書，茲臚列其目如下：

（一）專著

1. 尚書釋義

臺北市 中華文化出版事業委員會 1956年8月

2. 漢石經尚書殘字集證三卷

臺北市 中央研究院歷史語言研究所 1960年7月

3. 尚書今註今譯

臺北市 臺灣商務印書館 1969年9月

4. 尚書集釋

臺北市 聯經出版事業公司 1983年2月

5. 尚書異文彙錄

臺北市 聯經出版事業公司 1983年2月

（二）論文

1. 周誥十二篇中的政治思想
中國政治思想與制度論集 臺北市中華文化出版事業委員會 1954年11月
2. 今本尚書的真偽
幼獅月刊 第3卷12期 1955年12月
3. 尚書皐陶謨篇著成的時代
中央研究院歷史語言研究所集刊 第28本 1956年12月
收入《書傭論學集》
4. 周初的刑法思想
民主評論 第9卷12期 1958年6月
5. 尚書文侯之命著成的時代
中央研究院歷史語言研究所集刊 第29本 1958年11月
收入《書傭論學集》
6. 尚書中不可盡信的材料
新時代 第1卷3期 1961年3月
7. 尚書甘誓篇著成的時代
大陸雜誌 特刊第2期 1962年5月
收入《書傭論學集》
8. 論禹貢著成的時代
中央研究院歷史語言研究所集刊 第35本 1964年9月
收入《書傭論學集》
9. 以古文字推證尚書譌字及糾正前人誤解舉例
孔孟月刊 第10卷9期 1972年5月
10. 尚書與其作者
中央月刊 第5卷1期 頁159-164 1972年10月

以上兩大類的論著，即是屈先生研究《尚書》的總成績，本文以下各節，即根據這些論著選取較特出的論點，加以歸納而成。

三、編著《尚書》通俗讀本

《尚書》的重要注解，晉朝出現的《古文尚書》孔傳，唐代有孔穎

達的《尚書注疏》，宋代有蔡沈的《書集傳》，清代有孫星衍的《尚書今古文注疏》，各書都有其特色，是研究《尚書》兼了解《尚書》學演變不可或缺的著作。但是要作為初學者的入門書，總有不合適的地方。筆者在〈屈翼鵬先生的《詩經》研究〉一文中曾提出一本經學入門書，至少應具備下列數點基本條件：

1. 應有導論：敘述該經書之作者、作成時代、內容、價值、歷代研究成果、研讀方法等。
2. 立場客觀，不偏於某一學派，或某一家之說：研究經學有漢、宋學之分。偏於漢學，則著重文字、訓詁；側重宋學，則長於闡發義理，忽略小學功夫。
3. 注解應簡潔扼要：冗長的引文或考證，僅能作為學術研究時參考之用，如施之於入門書，徒讓讀者生畏。
4. 要能吸收最新研究成果：有修正或推翻前人說法，而足成定論者，應加以採入，以便讀者建立正確的觀念。
5. 應使用新式標點，以便閱讀：既是入門書，應以廣事流傳為尚。要流傳廣遠，自要迎合時代潮流。古書大多未標點，讀者見之即生畏，何能入門？

持這數種標準來衡量前述各種《尚書》的注解，自無法令人滿意。屈先生為了讓中文系學生和一般讀者有符合時代需求的《尚書》讀本，於1952年編成《詩經釋義》一書後，即著手編著《尚書釋義》，該書〈例言〉的第三條說：

本書注釋義例，與拙著《詩經釋義》略同。注語不主一家之言，而以取於漢人、清人及近人者為多。凡義訓之習見者，則不著其出處。凡取用諸家之說，但著其結論；非不得已，概不舉其論證之辭。讀者欲知其詳，可就所舉之出處檢閱原書。至於鄙說，則加按字以別之。

屈先生的這段話揭示了一本《尚書》通俗讀本的基本條件，既為教本，則不在專習一派或一家之說。古代學者由於漢、宋學之見甚深，或受今、古文之說所囿，他們的著作僅可作為參考書而已。屈先生的著作既不偏於一家，而採漢人、清人及近人之長者為多，可見是集解性質的著作，則以此書為教本，自可習得最客觀、最正確的《尚書》方面的知識，而不囿於一見，或蔽於一曲，這就符合前所列之基本條件之第二條。

屈先生又說：「凡取用諸家之說，但著其結論；非不得已，概不舉其論證之辭。」這就符合前所列基本條件之第三條。屈先生這本書前有〈敘論〉這就符合前所列之基本條件之第一條。屈先生這本書從歷代注解及民國以來《尚書》注解，可採用者，大多已採入書中。全書當然用新式標點，這就符合前列基本條件之第四、五條。屈先生這本《尚書釋義》既完全符合《尚書》讀本之基本條件，一出版就受到廣大讀者喜愛，成為研讀《尚書》的最佳入門書。

1967年秋，王雲五決定編纂古籍今註今譯叢書，先從經部開始，第一集十種，書名如下：《詩經》、《尚書》、《周易》、《周禮》、《禮記》、《春秋左氏傳》、《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》。屈先生受邀請撰寫《尚書今註今譯》，他把這書定位為「一般青年略知其意之作」，故涉及專門問題多略而不言。

四、考訂《尚書》各篇著成時代

今文尚書二十八篇中的〈禹貢〉，沿襲前人的說法，以為是大禹時代的作品。〈皋陶謨〉是皋陶時代的作品，〈文侯之命〉是周平王時代的作品，〈甘誓〉是夏后啓與有扈氏作戰時的誓辭。屈先生詳加考訂，以為這些篇章最早不會早於春秋中葉。茲將他的考訂方法分析如下：

(一) 考訂甘誓的時代

<甘誓>這篇文章是記述和有扈氏作戰的誓辭。和有扈氏作戰的是夏。這篇誓辭是夏代哪一個國君所作，有下列數種說法：

1. 夏后啓
2. 禹
3. 夏后相與有扈

要確指哪一個國君，大概很困難，是什麼時代的作品，也有許多異說：

- (1) 傅斯年《中國古代文學史講義稿》
戰國時代的作品
- (2) 郭沫若《中國古代社會研究》
應該是商代的作品，都經過殷周太史及後世儒者粉飾。
- (3) 李泰棻《今文尚書正偽》
周代追述，決非夏代作品
- (4) 陳夢家《尚書講義》
戰國晉人所作
- (5) 張西堂《尚書引論》
篇中用「五行」、「三正」等字樣，當出於戰國初年或稍晚些。

從<甘誓>的用詞來分析：

1. 六卿一始於春秋時代的諸侯之國
魯文公中葉以後
2. 五行一威侮五行，等於說看不起應運的帝王。
戰國末年
3. 三正一建子、建丑、建寅
屈先生考證的結果，<甘誓>應作於戰國晚期至秦有天下之前。

（二）考訂〈禹貢〉的時代

〈禹貢〉敘述禹平治水土的情形，及制定賦稅，貢獻方物之事，故以禹貢名篇。它的作成時代，歷來有許多種說法：

甲、作於春秋戰國時代

1. 傅斯年，見所著《中國古代文學史講義稿》
2. 梁啟超，見所著《矢彛考釋》
3. 郭沫若，見所著《金文所無考》

乙、作於戰國時代

1. 顧頤剛，見所著《論禹治水故事書》和《今文尚書著作時代書》
2. 丁文江，見所著〈答顧頤剛論禹治水不可信書〉
3. 鍾道銘，見所著〈中國古代地理學之發展〉
4. 李泰棻，見所著《今文尚書證僞》
5. 衛聚賢，見所著《禹貢的研究》
6. 許道齡，見所著〈從夏禹治水之不可信談到禹貢之著作時代及其目的〉
7. 馬培棠，見所著〈梁惠王與禹貢〉、〈大梁學〉、〈禹貢與禹都〉、〈禹貢與紀年〉
8. 張西堂，見所著〈尚書引論〉
9. 內藤虎次郎，見所著〈禹貢製作時代考〉

丙、作於秦統一前後

高重源，見所著〈中國古史上禹治洪水的辯證〉

丁、作於漢代

翁文灝，見所著《翁氏演講錄》

戊、非一人一時之作

呂宗賓，見所著〈禹貢非出於一人一時〉

張維華，見所著〈禹貢中之疑竇〉

以上五種說法，以作於戰國時代得多數學者的贊同。屈先生用下列的論證方法，推斷禹貢的作成的時代：

1. 以梁州貢鐵鏤證之
 <禹貢>成書不得早於西周之世
2. 以五服證<禹貢>成書不得早至周穆王之前
3. 以梁州疆域證之
 <禹貢>成書不得早至春秋初年
4. 以九州證之
 <禹貢>成書不得早至春秋中葉以前
5. 以揚州三江證之
 <禹貢>成書不應早至春秋以前
6. 以揚州及徐州貢道證之
 <禹貢>之著成不應遲至戰國之世
7. 以五行、五岳及大九州等說證之
 <禹貢>成書不應遲至戰國之世

從以上的論證，<禹貢>一篇應作於戰國以前。

（三）考訂<文侯之命>的時代

本篇的題旨有不同說法，《書序》平王錫晉文侯桓鬯圭讚，作文侯之命。是謂本篇為周平王命晉文侯。《史記·晉世家》則謂本篇乃周襄王命晉文公之書。屈先生以為要先釐清下列三點：

1. 義合是晉文侯非晉文公
2. 文侯之命所表現的情勢，和晉文侯合，和晉文公不合。
3. 文侯之命所記載的錫賜之物，和周襄王賜晉文公的不合。

由此一記載，可知周平王之所以能夠保得住王位，主要是靠了晉文侯的勤勞，這就是「<鄭語>所說的「晉文侯於是乎定天子。」

(四) 考訂〈洪範〉的時代

〈洪範〉述武王克殷後，訪於箕子，箕子所陳治國之大法也。劉節作〈洪範疏證〉³⁾，以爲本篇之著成，當在秦統一中國之前，戰國之末。屈先生引用劉氏的說法。

1. 襲用《詩小雅小旻》篇之文

本篇第五節云：「恭作肅，從作乂，明作哲，聰作謀，睿作聖。」劉氏謂肅、乂、哲、謀、聖五義，本於《詩小雅小旻》，云：「其詩曰：『國雖靡止，或聖或否；民雖靡臚，或哲或謀，或肅或艾；如彼泉流，無淪胥以敗！』」

2. 皇字之用法

劉氏歷述金文及《詩經》皇字之用例，皆無君王之義，而本篇皇字，已作此解。因云：「在春秋戰國以前，皇絕無訓王、訓君之說。今〈洪範〉曰：『惟皇作極』，『皇則受之』，皆作王字解，其非古義可知矣。」並列舉戰國時皇作王字用者數例，證明〈洪範〉非春秋以前之作。

3. 用戰國時韻

劉氏解「曰王省惟歲」至「則以風雨」章云：「此章成、明、章、康、寧爲韻。上章明、恭、從、聰、容爲韻，下章疆、同、逢韻。皆與《詩經》不合。戰國時東、陽、耕、眞諸韻多相協，例子多在《荀子》、《老子》中。」

3) 劉節，〈洪範疏證〉(《東方雜誌》第25卷第2期)，修改本收入《古史辨》第五冊、及《古史考存》。

劉氏又因《史記》記載〈洪範〉全文，《呂氏春秋》亦數引〈洪範〉之語，於是斷定本篇當著於戰國之末，秦統一中國之前。屈先生說：「惟本篇言五行所代表之事物，尚約而不侈；至鄒衍乃變本加厲。以此證之，可知本篇之著成，當在鄒衍之前，蓋約當戰國初年也。劉節《洪範疏證》以爲本篇當著成於秦統一之前，戰國之末，恐未諦。」

五、彙錄尚書異文

彙錄尚書異文，以阮元之《十三經注疏校勘記》最豐富，然阮氏之書但據《尚書》異本來校勘，諸書所引之文，遺漏甚多，且阮氏當年所未見之書不少，阮氏以後，新出資料尤夥，皆有待整理。

屈先生的兩位弟子，朱廷獻作《尚書異文集證》（台灣中華書局，1970年），吳美乃作《尚書二十八篇集校》（台灣大學中文研究所碩士論文，1969年），二書取材較博，然互有短長。先生乃請王雪蘭以二書爲藍本，並參以各家論著，彙爲長編，再由屈先生整理刪定，以成此稿。著書體例，只著異文，不加案語。異文出處，皆隨文著明。劉兆祐先生〈尚書異文彙錄校讀後記〉，提到該書的學術價值時說：「除廣引諸本外，復多採石經、敦煌卷子等新出之文獻，爲自阮氏《十三經注疏校勘記》以來，最有功於《尚書》文字辨正之作也。」

六、訂正《尚書》文本訛字

《尚書》文字錯訛之多，爲群經之冠，屈先生對於這種現象，認爲有三點原因：

1. 由古文變為隸書
2. 衛包改古文為楷書
3. 歷代傳寫傳刻之譌

屈先生曾作〈以古文字推證《尚書》譌字及糾正前人誤解舉例〉一文中，舉五個例子：

1. 〈堯典〉「平章百姓」的平字

平字自漢代以來都讀作辨別的「辨」字

采字古文作，後人寫錯，誤以為「平」字。

2. 〈堯典〉「分北三苗」的北字

北字應作別，因為說文的北字作，別字作，字形相近，分北三苗即分別三苗，是說要把三苗和中原的人分別開來。

3. 〈大誥〉、〈君奭〉兩篇中的「寧王」、「寧武」、「前寧人」。

寧字本來應作文字，由於文字金文作寧字甲骨文作，字形相近，後人誤以為「寧」字。

4. 〈君奭〉「天壽平格」之「壽」、「平」二字。

楊筠如《尚書覈詁》以為壽當讀為嘯，平當為丕。

嘯，猶昔，平應作丕，語詞。這句是說天以前曾降福於殷也。

5. 〈呂刑〉：「無或私家于獄之兩辭」之家字，屈先生以為「家」字，可能

是囿字之訛，因為金文家字作，而毛公鼎的囿字作。這句話是說：請判官不要把訴訟的口供搞亂。

糾正前人之誤解的也不少，舉例如下：

1. 〈高宗彤日〉

高宗，殷高宗武丁。彤日，傳統說法以為祭之明日又祭。校正確說法是當日祭先祖，謂之彤日；先一日祭者，謂之彤夕；後一日祭者，謂

之彫龠。

2. <禹貢>：「祇台德先」

于省吾以爲台字要念成以聲，是說分封諸侯以德爲先。

3. <金縢>：「予仁若考」

若字，王念孫父子《經義述聞》以爲作而字解。考字，于省吾根據金文用例，是當作孝字用。

4. <無逸>：「殷王中宗」

中宗是何許人，漢以來都認爲是太戊，甲骨文發現以後，王國維蒐集相關資料，到底是太戊，或祖乙還不清楚，後來，發現《太平御覽》引《竹書紀年》。其中有「祖乙滕卽位，是爲中宗。」可見中宗是指祖乙，而非太戊。

七、漢石經尚書考訂

漢石經的研究是屈先生研究經學的重大成就之一，早在1934年7月，屈先生就出版《漢石經殘字》的書，收錄<漢熹平一字石經>、<魏正始三體石經>，合計128石，按今文經學詩、書、易、禮、春秋次序排列，書前有王獻唐先生爲這本書作序。

屈先生又於1961年出版《漢石經周易殘字集證》，緊接著又於1963年出版《漢石經尚書殘字集證》一書，全書分爲三卷，卷一<論證>收(1)<漢石經尚書之發現與著錄>;(2)<漢石經尚書所佔碑數>;(3)<舊雨樓本漢石經尚書殘字之僞>;(4)<漢石經尚書篇數及篇第>;(5)<泰誓問題>;(6)<漢石經尚書爲小夏侯本>，卷二爲<校文>，是各殘石文字的校訂，卷三<漢石經尚書部分復原圖>。

全書最值得注意的有下列數點：

（一）漢石經尚書的碑數

王國維斷定漢石經的碑數爲四十六碑，張國淦從其說，訂尚書爲五碑十面，屈先生《漢石經周易殘字集證》四碑八面，各面刻字少則二十七行，多則四十一行，甲碑與碑或碑陽和碑陰所刻經字行數雖未齊一，然不過二行之差，而尚書碑圖陽面之行數最多者爲四十一行（第五碑陽面），最少則二十六行（第二碑陰陽面）。屈先生以爲「兩者相較，其差達十五行之多，夫熹平石經之刻爲朝廷盛事，當時選擇石材，斷不至於大小懸殊。宋董道《廣川書跋》所引的朱超石〈與兄書〉謂：『碑高一丈許，廣四尺』這是諸碑大小相同之的證。」

（二）舊雨樓本漢石經尚書殘字之僞

《舊雨樓本漢石經殘字》是方藥雨（方若）所作，約有一萬字，根據其字跡，皆爲一人所作，屈先生根據這些疑點加以辯證，認爲漢石經的撰寫雖有一人所作之說，但從現存的殘石加以考察發現，各經的抄寫者都不相同，舊雨樓本卻受傳統說法的影響，認爲一人所作，這是作僞的明證之一。《尚書》的碑圖張國淦訂爲五碑十面，與本書訂爲四碑八面不合，舊雨樓本的說法大概也受張國淦影響。

（三）漢石經尚書殘字爲小夏侯本

漢代的尚書列於學官者有歐陽氏本和大小夏侯本，由於尚書殘字出土的僅有八百字，所以很難斷定漢熹平石經所採用者爲何種版本，歐陽氏之文本有三十二篇三十二卷，歐陽氏之尚書所以多於大小夏侯尚書者，除書序一篇外，其餘則或謂歐陽本分〈盤庚〉爲三篇，或謂分〈泰

誓>爲三篇，而<盤庚>、<泰誓>具在<酒誥>之前，二者之一如分爲三篇，則《尚書》篇第自<酒誥>當爲第十八篇，而漢石經尚書殘字尚存<酒誥>篇題云「酒誥第十六」，據此可知漢石經<盤庚>、<泰誓>皆不分篇，就此事論證，可知漢石經爲二十九篇本，即夏侯氏本也。西元1924年，洛陽出土三角形殘石一，表裏皆刻字，碑陽爲<奏刻漢石經表>殘文，碑陰爲漢石經敘殘文，<石經敘>殘文之殘字中，有「尚書小夏侯」云云，漢石經尚書所刻者爲夏侯建本無可疑也。

八、結語

屈先生研究經學頗受古史辨學風的影響，他把經書當作史料來看待，這點與胡適、顧頡剛的觀點很相近，但是胡適和顧頡剛都否定經學，所以顧頡剛說：「我們研究經學的目的，就是要消滅經學。」，屈先生研究經學，並沒有要消滅經學，把經學的材料，拿來研究史學用，所以他認爲《周易》、《尚書》、《詩經》都是上古的史料，這些史料所以要考訂，就是要探索它的正確性，以作爲研究的根據。這點古史辨派也有這種趨向，不過，古史辨學派的終極目的是消滅經學，而屈先生則沒有這種想法，這點是屈先生與古史辨學派不同的地方。

屈先生的經學研究，被譽爲台灣第一，所作《詩經釋義》、《尚書釋義》、《尚書今註今譯》，既是嚴謹的學術著作，也是經書的通俗讀本，影響的層面非常廣，在學術界，學者著書立說時，是案頭必備的參考用書。對一般大眾來說，是了解古代經典不可或缺的入門書。屈先生爲台灣的經學研究撒下的種籽，終於開花結果。現在台灣經學界較傑出的經學家，有不少是屈先生的弟子，或再傳弟子。

〈參考文獻〉

- 屈萬里,《尚書釋義》,臺北:中華文化出版事業委員會,1956年8月。
- 屈萬里,〈周誥十二篇中的政治思想〉,《中國政治思想與制度論集》,臺北:中華文化出版事業委員會,1954年11月。
- 屈萬里,〈今本尚書的真偽〉,《幼獅月刊》第3卷12期,1955年12月。
- 屈萬里,〈尚書皋陶謨篇著成的時代〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第28本,1956年12月。
- 屈萬里,〈周初的刑法思想〉,《民主評論》第9卷12期,1958年6月。
- 屈萬里,〈尚書文侯之命著成的時代〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第29本,1958年11月。
- 屈萬里,《漢石經尚書殘字集證》,臺北:中央研究院歷史語言研究所,1960年7月。
- 屈萬里,〈尚書中不可盡信的材料〉,《新時代》第1卷3期,1961年3月。
- 屈萬里,〈尚書甘誓篇著成的時代〉,《大陸雜誌》特刊第2期,1962年5月。
- 屈萬里,〈論禹貢著成的時代〉,《中央研究院歷史語言研究所集刊》第35本,1964年9月。
- 屈萬里,〈以古文字推證尚書譌字及糾正前人誤解舉例〉,《孔孟月刊》第10卷9期,1972年5月。
- 屈萬里,〈尚書與其作者〉,《中央月刊》第5卷1期,1972年10月。
- 屈萬里,《尚書異文彙錄》,臺北:聯經出版事業公司,1983年2月。
- 劉 節,〈洪範疏證〉,《東方雜誌》第25卷第2期,1928年1月;修改本收錄《古史辨》第5冊及《古史考存》。
- 林慶彰,〈屈翼鵬院士逝世六周年紀念專刊〉,《書目季刊》第18卷4期,1985年3月;《屈萬里院士紀念論文集》,臺北:台灣學生書局,1985年5月。

Qu Wan Li's Research on *Shang shu*

Lin, Ching-chang*

Qu Wan Li (屈萬里) (1907-1979) was a master (大家) of research on *Shang shu* (considered the last work in the Confucian Classic trilogy (經書)), which are widely recognized by academia. His paper "Political thoughts in the twelve articles of Zhou Gao" was first published in 1954. By then, Qu was already 48 years old. Given that he had already published numerous papers on *Zhou's Book of Changes and Book of Songs* before *Shang shu*, it was his focus on the latter in the twilight of his life that marks his greatest contribution academically.

He wrote five books related to *Shang shu* that include *Interpretation of Shang Shu* (尚書釋義), *Today's annotation and today's translation of Gushu* (尚書今註今譯), *Collection and proof of the remnant characters in the book of stone classics of the Han Dynasty* (漢石經尚書殘字集證), *Collected Interpretation of Shang Shu* (尚書集釋), and *A collection of different texts in Shang Shu* (尚書異文彙錄). He wrote 10 research papers, four of which are published in *Shuyong's Anthology of Scholarly Essays* (書傭論學集) and six in Book 1 of the *Written Works of Qu Wan Li* (屈萬里先生文存). If we examine the research books and papers listed above, we can summarize Qu's research achievements as follows: (1) compilation of the popular *Shang shu* text; (2) historical research and verification (考訂) of the period in which each text was written; (3) inclusion of a collection (彙錄) of variant letters and sentences (異文) in *Shang shu*; (4) correction (訂正) of errors (訛字) in *Shang shu* text;

* Distinguished Research Fellow, College of Chinese Languages and Literature, Fujian Normal University / E-mail: lccg1029@yahoo.com.tw

and (5) historical research and verification (考訂) of the Remnant letters (殘字) of *Shang shu* for the Classics on the stone in the Han dynasty (漢石經). In this study, I aim to explain the various research achievements of Qu Wan Li related to each aspect of *Shang shu*.

Key Words

Qu Wan Li (屈萬里), Qu Yi Peng (屈翼鵬), *Shang shu*, the Classics on the stone in the Han dynasty (漢石經), variant letters and sentences (異文)

논문접수일: 2020.2.1, 심사완료일: 2020.2.15, 게재확정일: 2020.2.17

論《儀禮》賈疏

彭 林*

-
- 一、前言
 - 二、《儀禮》賈疏臧否
 - 三、分節與繪圖
 - 四、發凡起例
 - 五、依違鄭注
 - 六、餘論
-

■ 국문요약

《儀禮》는 禮의 本經으로 西漢 ‘五經’ 중의 하나이다. 그러나 문장이 오래되고 뜻이 難澁하여 복원할 방도가 없다. 賈公彥은 唐代의 저명한 禮學家이다. 그가 편찬한 《儀禮疏》는 經을 실추시키지 않으면서 經義를 暢達케 하여 《禮經》의 功臣이라 할만하다. 그러나 《儀禮》의 학문이 오래도록 쇠미하여 학계의 賈疏에 대한 관심이 극히 적은 관계로 그 책의 가치가 오랜 기간 매몰되어 있어 안타깝다. 이러한 연유로 본 연구는 《儀禮》賈疏의 구체적인 사례에 나아가 전문적으로 그 특징과 역대 평가를 분석하여 학계에 《儀禮疏》에 대한 재인식의 계기를 제공하고자 한다. 본문에서는 주로 네 가지 방안을 고찰하였다.

“《儀禮》賈疏에 대한 평가” 방면: 賈公彥은 《周禮疏》와 《儀禮疏》를 편찬했다. 그러나 《周禮疏》가 學界의 好評을 받은 반면, 《儀禮疏》에 대한 평가는 일치하지 않는다. 본 연구는 그 기존 평가들에 대해 평가의 타당성 여부를

* 北京清華大學 歷史系教授 / E-mail: penglin@mail.tsinghua.edu.cn

일일이 분석하였다.

“分節과 繪圖” 방면: 《儀禮》가 다른 유가 경전과 다른 부분은, 각 편의 儀式이 始末을 이루면서 지극히 번다하다는 점이다. 分節과 繪圖는 주석가가 반드시 갖추어야 할 학문자질의 기저로, 바로 가공언이 뛰어난 부분에 해당한다. 賈疏가 儀節을 조리있게 분절하여 요지를 종합한 면은 이미 《儀禮》 17편 전체에 나타난다. 朱子 《儀禮經傳通解》에 수록된, 《儀禮》 各篇에 대한 분절과 提要는 賈疏와 때로 다르지만 전체적으로 보면 전혀 본질적인 차이가 없다.

“凡例 제작” 방면: 賈公彥이 經注를 疏解할 때 凡例의 설명이 정현보다 훨씬 많으며 범위도 더욱 넓다. 賈疏에서 “禮之通例”를 명확히 말한 부분은 여덟 곳이다. 이 부분은 가공언의 發明한 것으로 凌廷堪의 《禮經釋例》에서 모두 채용한 바 있다. 賈疏의 禮例에 대한 發掘은 細微末節에까지 미치는데, 범례 제작에 전력을 기울였다 할 수 있다. 《儀禮》 內部的 그물망식 연계가 이를 통해 顯現되었다.

“鄭注에 대한 依違” 방면: 鄭玄은 《儀禮》 전체를 주석한 최초의 인물이다. 그의 주석은 《儀禮》를 주해하는 데 필수불가결한 法門이다. 《儀禮》 賈疏는 經문을 疏解하는 외에도 解鄭玄의 注를 해석해야 했다. 《儀禮》 賈疏는 鄭注에 대해 때로 따르고 때로 반대하면서 부화뇌동하지 않고 독창적으로 立論하였다.

《儀禮疏》는 古奧하고 난삽하여 批評者들은 때로 치밀하게 읽지 않은 채 인상에만 의거해 평론하곤 한다. 한편 陳澧나 黃侃 등은 賈疏를 매우 높게 평가한다. 두 학자는 모두 《儀禮》에 깊이 통달한 학자로 모두 신빙성을 지니며 증거를 제시하였다. 그러한 까닭에 學界의 《儀禮疏》에 대한 재인식으로 삼을만하다.

주제어 : 『儀禮』 賈公彥疏, 『儀禮』 章節 구분, 繪圖, 범례 제작, 『儀禮』 鄭玄注에 대한 依違

一、前言

《儀禮》爲禮之本經，西漢《五經》之一，然文古意澀，復之無

由，韓文公已有“《儀禮》難讀”之歎，自唐及明，罕有誦習者。唐孔穎達奉詔撰《五經正義》，其中之《禮》，已非《儀禮》，乃以《禮記》代之。賈公彥作《儀禮疏》，使經不失墜而經義暢達，堪稱《禮經》功臣。然《儀禮》之學久衰，學界對賈疏關注絕少，其書千年不彰，令人感慨。

二、《儀禮》賈疏臧否

賈公彥，洺州永年人，唐代禮學名家。永徽中，官至太學博士。賈氏禮學，淵源有自，其師張士衡，曾從齊國子博士劉軌思學《毛詩》《周禮》，又從熊安生、劉焯受《禮記》，“皆精究大義，此後遍講《五經》，尤攻《三禮》”。熊安生為北朝鴻儒，其禮學得自李鉉，李鉉之學上承北朝大儒徐遵明，而遵明禮學以鄭玄為宗，皆禮學正脈。“士衡既禮學為優，當時受其業擅名於時者，唯賈公彥為最焉”¹⁾，公彥為士衡高足可知。賈氏云，參與撰作《儀禮疏》者，又有四門助教李玄植，李氏“受《三禮》於公彥，撰《三禮音義》行於代”²⁾，貞觀中，累遷太子文學、弘文館直學士，賈氏可謂得人。

唐人《九經疏》，賈公彥獨領其二：《周禮疏》五十卷及《儀禮疏》四十卷，後者撰于高宗永徽年間。二《禮》之輕重難易，在公彥自身而言，與後人所見大相逕庭，氏云：

《周禮》為末，《儀禮》為本。本則難明，末便易曉。是以《周禮》注者則有多門，《儀禮》所注，後鄭而已，其為章疏，則有他家：信都黃慶者，齊之盛德；李孟哲者，隋曰碩儒。慶則舉大畧小，經注疏漏，猶登

1) 《舊唐書》卷189上，《儒學上》，《張士衡傳》，中華書局，1975年，頁4949。

2) 《舊唐書》卷189上，《儒學上》，《李玄植傳》，頁4950。

山遠望而近不知；愆則舉小畧大，經注稍周，似入室近觀而遠不察。二家之疏，互有脩短。

賈氏《周禮疏》與《儀禮疏》學者褒貶不一。朱子讚揚《周禮疏》，稱“唐人《五經疏》，《周禮疏》最好”³⁾，視為群疏之冠冕；而批評“《儀禮疏》說得不甚分明”⁴⁾，似不以爲然。然朱子《儀禮經傳通解》，於賈疏多所徵引，可見持總體肯定之立場，而間有批評之處。然朱子所指斥，未必即賈疏之瑕疵，亦有爲朱子所誤判者。以下略舉二例。

其一，《儀禮·士冠禮》筮日，“筮人還，東面旅占，卒，進告吉。”鄭注：“旅，衆也。還與其屬共占之。”賈疏引《洪範》“三人占，從二人之言”，《金縢》“乃卜三龜，一習吉”等語，證明“卜筮皆三占從二”，“《少牢》，大夫禮，亦云三人占”。朱子云：“《少牢》禮無此文，未詳何據。”⁵⁾檢閱《少牢饋食禮》經文，確無“東面旅占”之文，賈疏三人占之說，似確有“說得不甚分明”之嫌。然賈疏並非空穴來風，而有堅實之證據。《士冠禮》《士喪禮》爲士禮，皆三占從二；《特牲饋食禮》爲諸侯之士于宗廟祭祀祖、父之禮，亦三占從二；《少牢饋食禮》爲大夫禮，豈能別出軌範？故《少牢饋食禮》卦者“卒筮，以示主人，乃退占”，雖未明言占者人數，而鄭注云：“退占，東面旅占之。”與《士冠禮》同。賈疏所云，乃據鄭注，朱子未加詳察耳。

其二，《儀禮·士相見禮》賈疏云“朝會執笏”，朱子云：“古者，笏以記事指畫，而搢之腰間，故漢魏以前不見有言執笏者，至晉始言執手版。今疏云朝會執笏，未知何所考也。”⁶⁾朝會執笏之說，賈疏未必無

3) 《朱子語類》卷86, 《禮三》, 《周禮》, 中華書局, 頁2206。

4) 《朱子語類》卷85, 《禮二》, 《儀禮》, 頁2195。

5) 《儀禮經傳通解》卷1, 《士冠禮》, 《朱子全書》貳冊, 上海古籍出版社、安徽教育出版社, 2002年, 頁45。

6) 《儀禮經傳通解》卷6, 《士相見禮》, 《朱子全書》貳冊, 頁236。

根。《禮記·玉藻》云：“見於天子與射，無說笏。入太廟說笏，非古也。”孔穎達疏：

以臣見君，無不執笏，明大廟之中，雖當事之時，亦執笏也。君則大廟之中，當事之時則說笏。時臣驕泰，僭效於君，當事之時亦說笏，故記者明之云：臣入大廟，當事說笏，非古禮也。……以天子極尊，恐臣下畏懼，不敢執笏，故特言“見於天子”，明臣下見於君皆然。

孔、賈所說正同，於《玉藻》亦有明證。朱子以笏爲插於腰間，用於君前記事、指畫人物，陳祥道譏之：“然古者天子亦有笏，豈亦藉此記事、指畫乎？”⁷⁾故認爲，笏“或執或搢，畢用之”⁸⁾，其說可從，朱子千慮一失。不滿賈疏者，又有元儒敖繼公，明儒郝敬，清儒姚際恒，三氏均以貶斥鄭注爲標榜。賈疏推尊鄭注，自然在三氏摒棄之列。阮元則稱“賈疏文筆冗蔓，詞意鬱輻，不若孔氏《五經正義》之條暢”⁹⁾。《四庫》館臣於賈疏亦多貶抑，指“賈疏文繁句複，雖詳瞻而傷於蕪蔓，端緒亦不易明”¹⁰⁾。然皆未具體舉證，是非臧否，無從判斷。

褒揚賈疏者有馬廷鸞，盛讚《儀禮》之經傳注疏：“周公之《經》，何制之備也；子夏之《傳》，何文之奇也；康成之《注》、公彥之《疏》，何學之博也。”¹¹⁾然文辭簡略，亦未加舉證，令人無從論列。惟陳澧《東塾讀書記》論列賈疏貢獻，既詳且精，爲古今所僅見。陳澧以爲，欲疏《儀禮》，難在分節、繪圖、釋例三端：

7) 《文獻通考》卷111，《王禮六》，中華書局，1986年，頁1007。

8) 《文獻通考》卷111，《王禮六》，頁1006。

9) 阮元，《儀禮注疏校勘記序》。

10) 《四庫全書總目》卷20，《經部》，《禮類二》，中華書局，1965年，頁160，《儀禮要義》條下。

11) 林慶彰等，《經義考新校》第6冊，卷131，《儀禮二》，上海古籍出版社，2010年，頁2432。

《儀禮》難讀。昔人讀之之法，略有數端：一曰分節，二曰繪圖，三曰釋例：今人生古人後，得其法以讀之，通此經不難矣。¹²⁾

民國禮學家曹元弼先生恪守鄭、賈之學，於賈疏評價甚高：

以弼觀之，（賈疏）誤者十之二，不誤者十之八，皆平實精確，得經注本義，蓋承爲鄭學相傳古義，非賈氏一人之私言也。特唐中葉後，治此經者鮮，故其文衍脫誤錯，多非其舊，學者當依文割裂，以雪其誣，不得遂以爲非。¹³⁾

曹氏以賈疏爲漢唐之際鄭學之集成者，其中訛誤，多爲傳抄所致，不得以此歸咎賈氏。此說雖有偏愛色彩，而大體公允。

三、分節與繪圖

《儀禮》異於諸經之處，在各篇儀式自成始終，繁複曲折；人物尊卑不同，等差有別；場地轉換，器物變化，極之紛紜。欲疏解《禮經》，而昧於宮室器物、名物度數之制，揖讓進退、周還坐立之法，則無從措手。分節與繪圖，乃疏家必備之學術底色，此正公彥擅場。

《儀禮》儀節繁縟，各篇均不分段，乍讀之者，每疑其儀節、脈絡不清。陳澧以離析章句爲“讀《儀禮》第一要法”，誠不虛也。陳氏又云：“鄭注屢言自某句至某句，此賈疏分節之法所自出也。”味其意，似以《儀禮》之分章別旨始於鄭氏而成於賈氏，此說恐有差池。

離析文句，撮舉章旨，乃讀經之基礎，絕非高論奧學。《禮記·學記》：“一年視離經辨志。”鄭注：“離經，斷句絕也。辨志，謂別其心意所趣鄉也。”孔疏：“一年視離經辨志者，謂學者初入學一年，鄉遂大夫於年

12) 《東塾讀書記》卷8,《儀禮》，頁1。

13) 曹元弼,《禮經校釋》。

終之時考視其業。離經，謂離析經理，使章句斷絕也。辨志，謂辨其志意趣鄉，習學何經矣。”經文篇內不再分割，通篇爲一，非無邏輯可理，而是習慣相承所致，至唐猶然。今檢《開成石經》¹⁴⁾，《書》《詩》各篇，皆不分節。《論語》二十篇、《孟子》七篇上下，篇內均無章節之分。《儀禮》十七篇，原本民生日用之禮，見存於現實生活之中，人多知之。及至形成文本後，其內部構成，章旨銜接，說經者了然於心。惟其如此，初涉經典者皆先由離經辨志入手，粗通崖略。《禮記》四十九篇亦然，如《樂記》，乃由《樂本》《樂論》《樂施》《樂言》《樂禮》《樂情》《樂化》《樂象》《賓牟賈》《師乙》《魏文侯》等十一篇合成，而不加區隔，渾然一體；各篇分合之處，說經者豈能不知，而以其昏昏、使人昭昭？入唐，時勢轉移，風俗丕變，古禮遂成隔膜，加之科舉重文學，輕經學，經學式微。經學之繁難遠過於文學，爲便於講論傳授，疏經者遂將原本口耳相傳之分章別旨之語，形諸文字，書於簡篇，垂爲格式。

就賈疏所見，條分儀節，撮其旨要，已及於《儀禮》十七篇，如《士喪禮》之分節與章旨爲：

自“死於適室”至“帷堂”，論始死、招魂、綴足、設奠、帷堂之事。

自此（“乃赴”）至下經（“北面”）論使人告君之事。

自“入座”至“北面”，論主人以下哭位之事。

自“君使”至“不辭入”，論君使人弔襚之事。

自“親者襚”至“適房”，論大功兄弟及朋友弔襚之事。

自“爲銘”至“西階上”，論書死者銘旌之事。

自“甸人”至“西階下”，論掘坎爲塋，饌陳沐浴之具。

自“陳襲事”至“繼陳不用”，論陳襲所用之事。

自“貝三”至“夷盤可也”，論陳飯含、沐浴器物之事。

14) 《景刊唐開成石經》，中華書局，1997年。

自“管人”至“明衣裳”，論沐浴及寒尸之事。

自“主人入”至“反位”，論布襲衣裳並飯含之事。

自“商祝”至“於坎”，論襲尸之事。

自“重木”至“於重”，論設重之事。

自“厥明”至“東柄”，論稱小斂衣物之事。

自“既井”至“亦如之”，論將葬，須觀知槨材與明器之材善惡之事。

除最末兩節之間有脫漏，其餘各節，章旨一應俱全。朱子精熟《三禮》，尤其推尊《儀禮》，賈疏已然分章別旨，朱子不應不知，然其依然批評其“袞作一片，不成段落，使人難看”¹⁵⁾，不知何故。朱子《儀禮經傳通解》所錄《儀禮》各篇，均拆分章節，每節之後皆有章旨，其分拆與提要，與賈疏或異，然總體而言，並無本質差別。李如圭撰《儀禮集釋》三十卷，“出入經傳，又爲綱目以別章句之旨”¹⁶⁾，其書亦有章旨，故後世學者多將《儀禮》之有章節、章旨歸之朱子或如圭，不知此說有悖史實。

陳澧云：“鄭、賈作注作疏時皆必先繪圖，今讀注疏，觸處皆見其蹤跡。”陳氏舉證甚多，如：

《燕禮》“主人盥，洗象觚”，注云：“取象觚者，東面。”疏云：“以膳簠南有臣之簠，不得北面取，又不得南面背君取，從西階來不得簠東西面取，以是知取象觚者東面也。”此必鄭有圖，故知東面取。賈有圖，故知不得北面、南面、西面，而必東面也。

《少牢饋食禮》“主人西面三拜餽者，餽者奠舉於俎皆答拜”，鄭注：“在東面席者東面拜，在西面者皆南面拜。”疏云：“知面位如此者，以主人在戶內西面三拜餽者，餽者在東面而答主人拜，可知在西面位者，以主人在南西面不得與主人同面而拜，明迴身南面向主人而拜，故鄭以義解之如此也。”如此之類，或邪向或迴身，與平直易見者不同，非有圖，安能知之？

15) 《朱子全書》，《晦庵先生朱文公文集》卷38，《答李季章書》，頁1707。

16) 《四庫全書總目》卷20，《禮類二》，頁159，《儀禮集釋》條下。

禮行於宮室，器物陳設有常，行禮者揖讓進退於其間，禮法極形複雜。故陳澧斷言，當年鄭玄注經，賈氏作疏，必有禮圖為參照，否則無從措手，因體例所限，未能隨文畫出而已。後世聶崇義、楊復、張惠言等有禮圖專書面世，但絕非首創。

陳澧又舉二例，以證明賈氏手邊必有詳盡之禮圖：

《鄉射禮》“司馬出於下射之南，還其後，降自西階”，注云：“圍下射者，明為二人命去侯。”疏云：“司馬由上射之後立於物間，命去侯訖，物間南行，西向，適階降，是其順矣。今命去侯訖，乃圍下射之後，繞下射之東南行，而適西階去。若出物間西行，則似直為上射命去侯，是以並下射圍繞之，明為二人命去侯也。”

《燕禮》“若君命皆致，則序進，奠觶於筐”，鄭注：“序進，往來由尊北，交於東楹之北。”疏云：“以其酒尊，所陳在東楹之西，西向而陳，其尊有四，並執罍者在南，不得南頭以之君所。又唯君面尊，尊東西面，酌酒以背君，故先酌者東面酌訖，由尊北又楹北往君所奠訖，右還而反。後酌者亦於尊北，又於楹北與反者而交。先者於南西過，後者於北東行，奠訖，亦右還而反，相隨降自西階。”

陳氏對此感慨之極，大加讚揚之餘，暗諷阮元所謂賈疏不及孔疏之說：“如此類者圍繞交錯，繪圖亦殊不易，或綿蕪習之，乃知之耳，即以疏文而論，曲而能達，栩栩欲動，世人謂賈疏之文不及孔疏，豈其然乎！”¹⁷⁾

四、發凡起例

儒家經典研究，特色之一在每每求其“例”，最典型者，莫過於《春秋》三《傳》。杜預云，《春秋》之“書法”，“為例之情有五”：一曰微而

17) 《東塾讀書記》卷8，《儀禮》，頁4。

顯，二曰志而晦，三曰婉而成章，四曰盡而不汙，五曰懲惡而勸善。¹⁸⁾《公羊傳》《穀梁傳》亦各有其例。三《傳》之例，旨在求義理，可稱之爲“義例”。

《儀禮》主題，在記載冠昏喪祭射聘諸禮之禮法，儀節繁冗重複，若一一記載，則難以卒讀，爲求行文明快，每每有省簡，讀者當互文以見義。此在諸禮流行之周代，讀之自無礙難。然時過境遷，後學每覺迷茫。故從繁複之禮法中抽繹出若干通用之條例，成爲說解《儀禮》之要務。《儀禮》之例，重在程式，可稱之爲“則例”，與三《傳》所求的“義例”有別。

求《儀禮》之例，始於爲經作記之時。《儀禮》十七篇，篇末大多有“記”，此爲孔門七十子之徒所作。陳澧云：“《儀禮》有凡例，作《記》者已發之矣。”¹⁹⁾黃侃亦云：“《儀禮》中經文言凡者，尙希；至《記》之言凡者，則不可勝數。”“果蒐集而排比之，即可求經之倫類。”²⁰⁾二說誠是。如《士相見禮·記》言凡者：

凡言，非對也，安而後傳言。

凡侍坐於君子，君子欠伸，問日之早晏，以食具告。改居，則請退可也。

凡執幣者不趨，容彌蹙以爲儀。

凡自稱於君，士大夫則曰“下臣”。宅者在邦，則曰“市井之臣”；在野，則曰“草茅之臣”；庶人則曰“刺草之臣”。他國之人則曰“外臣”。

康成爲禮學大師，其於十七篇內蘊涵之例之熟知，顯然無人可比，故其注經，每每信手拈來，隨文出例，黃侃云，“鄭君注《禮》，大體先就經以求例，複據例以通經，故經文所無，往往據例以補之；經文之

18) 《春秋釋例》。

19) 《東塾讀書記》卷8,《儀禮》，頁5。

20) 黃侃,《黃侃論學雜著》,《禮學略說》，頁459。

缺，往往舉例以正之。”²¹⁾如《士冠禮》所見：

冠者見於母節，“冠者奠饌於薦東”，鄭注：“凡奠爵，將舉者於右，不舉者於左。”

醴賓節，“乃醴賓以壹獻之禮”，鄭注：“凡醴事，質者用糟，文者用清。”

醢用酒節，“始加，醢用脯醢”，鄭注：“凡薦出自東房。”

醢用酒節，“若殺，則特豚，載合升，離肺實於鼎，設扃鼎”，鄭注：“凡牲皆用左胖，煮於鑊曰亨，在鼎曰升，在俎曰載。”

陳澧云“鄭注發凡者數十條”，而以“《觀禮》注最多”，“若抄出之，即可為《儀禮》凡例矣”²²⁾。賈公彥疏解經注，於例之剔發，遠多於康成，範圍亦更為廣泛。黃侃云：“綜而論之：鄭、賈熟於經例，乃能作注、作疏；注精而簡；疏則詳而密，分析常例、變例，究其因由。”²³⁾葉國良先生云：“禮例研究法的確是禮家常使用的方法，其最明顯的功能便是可以據以補經之省文、正經之訛誤。”²⁴⁾

賈疏明言“禮之通例”者有八處：

1、《士冠禮》“主人玄冠，朝服，緇帶，素鞶，卽位於門東，西面”，鄭注：“衣不言色者，衣與冠同也。”賈疏：云“衣不言色者，衣與冠同也”者，禮之通例，衣與冠同色，故《郊特牲》云“黃衣黃冠”是也。裳與鞶同色，故下“爵弁服、纁裳、韎韐”，韎韐卽纁之類是也。

2、《士冠禮》“側尊一甔醴，在服北”，鄭注：“側猶特也。無偶曰側，置酒曰尊。側者，無玄酒。”賈疏：云凡禮之通例，稱側有二：一者無偶，特一爲側，則此文側是也。又《昏禮》云“側尊甔醴于房中”，亦是

21) 黃侃，《黃侃論學雜著》，《禮學略說》，頁459。

22) 《東塾讀書記》卷8，頁5。

23) 黃侃，《黃侃論學雜著》，《禮學略說》，頁459。

24) 葉國良，《論凌廷堪的〈禮經釋例〉》，收入《禮學研究的諸面向》，（台）國立清華大學出版社，2010年，頁83。

無玄酒曰側。至於《昏禮》合升側載，《聘禮》云側襲，《士虞禮》云側尊，此皆是無偶爲側之類也。一者，《聘禮》云“側受幾”者，側是旁側之義也。

3、《士冠禮》“主人酬賓，束帛儷皮”，鄭注：“飲賓客而從之以財貨曰酬，所以申暢厚意也。束帛，十端也。儷皮，兩鹿皮也。”賈疏：云“束帛，十端也”者，禮之通例，凡言束者，無問脯與錦，皆以十爲數也。

4、《士冠禮》“屨，夏用葛。玄端黑屨，青絢纁純，純博寸”，鄭注：“屨者順裳色，玄端黑屨，以玄裳爲正也。”賈疏：云“屨者順裳色”者，禮之通例：衣與冠同，屨與裳同，故云順裳色也。

5、《士昏禮》“主人以賓升，西面。賓升西階，當阿，東面致命。主人阼階上北面再拜”，賈疏：禮之通例，賓主敵者，賓主俱升，若《士冠》與此文是也。

6、《士相見禮》“凡侍坐於君子，君子欠伸，問日之早晏，以食具告。改居，則請退可也”，鄭注：“君子，謂卿大夫及國中賢者也。”賈疏：鄭云君子卿大夫者，禮之通例，大夫得稱君子，亦得稱貴人，而士賤，不得也。

7、《喪服》小功五月章“君子子爲庶母慈己者”，鄭注：“君子子者，大夫及公子之適妻子。”賈疏：鄭云“君子子者，大夫及公子之適妻子”者，禮之通例，云君子與貴人皆據大夫已上，公子尊卑比大夫，故鄭據而言焉。

8、《喪服·記》“公子爲其母，練冠、麻，麻衣緇緣；爲其妻，緇冠、葛經帶、麻衣緇緣”，鄭注：“此麻衣者，如小功布，深衣，爲不制袞裳變也。”賈疏：禮之通例，麻衣與深衣制同，但以布緣之則曰麻衣，以采緣之則曰深衣；以素緣之袖長在外，則曰長衣；又以采緣之袖長在衣內，則曰中衣；又以此爲異也，皆以六幅破爲十二幅，連衣裳則同也。”

上引八條“禮之通例”，爲賈氏所發明，凌廷堪《禮經釋例》全部採用之，並設“通例”一目，無疑受賈氏影響。

公彥疏注，主旨有二，一爲證明鄭說之成立，二爲發揮或補充鄭注之未及，其間情況相當之複雜，陳澧通過大量例證，歸納爲如下五類：

有鄭注發凡而賈疏辨其同異者；
有鄭注不云凡而與發凡無異，賈疏申明爲凡例者；
有鄭注不發凡而賈疏發凡者；
有經是變例、鄭注發凡而疏申明之者；
有賈疏不云凡而無異發凡者。²⁵⁾

《聘禮》“使者受圭，同面，垂纁以受命”，注云：“凡授受者，授由其右，受由其左。”此處“同面”，指授圭者與受圭者並立，同時面朝北而立；授受的位置，則是“授由其右，受由其左”。賈疏由《鄉飲酒禮》《鄉射禮》《燕禮》而知，獻、酢、酬亦授由其右、受由其左，證明鄭注之例確乎存在。賈疏並未就此爲止，氏又指出，《禮經》確有“授由左，受由右”之方向相反之現象。賈疏指出，鄭注爲常例，相反者爲變例，原因是場合特殊，不得不然，如使者反命時，宰自公左受玉，即宰從公之左邊，走到對面之使者右側受玉；賓授覲時，士受馬，適右受，即站在牽馬者右側受之；理由都是“由便”。賈疏由此將類似之授受方位盡行統括，極便讀者。

《覲禮》“侯氏入門右，坐奠圭”，此侯氏爲卑者，所見者爲天子，彼此地位懸絕，不敢與之行授受之禮，故置圭於地即可。鄭注並不以此爲特例，進而將奠物於地之法推及於所有尊卑之間：“卑者見尊，奠摯而不授。”雖未言及“凡”字，但顯然有發凡起例之意。賈疏指出，《士昏禮》云“壻執雁升奠雁，又云‘若不親迎，則婦入三月，然後壻見主人出門，壻入門奠摯再拜出’，鄭注：“奠摯者，壻有子道不敢授也。”而《士相見禮》凡臣見於君奠摯再拜，與此奠圭；公彥歸納道：“皆是卑者，不敢授而奠之”。賈氏領會鄭義之深，於此可見。

《覲禮》“使者左還而立，侯氏還壁，使者受，侯氏降，再拜稽首”，

25) 《東塾讀書記》卷8，《儀禮》，頁5-8。

使者于壇上面朝東授玉後，轉身朝南，行將離去，而不拜送。此處鄭氏未作發凡，而賈疏爲之發凡：“直云使者左還、不云拜送玉者，凡奉命使皆不拜送，若卿歸饗餼不拜送幣，亦斯類也。”

《鄉射禮》“司馬受爵奠於簠，復位，獲者執其薦，使人執俎從之，辟設于乏南”，鄭注：“凡他薦俎，皆當其位之前。”鄭云“凡”，似是正例，然賈疏指出：“言凡，見廣解薦處，謂凡燕及食，並祭祀之薦俎，皆當其位之前。”而《鄉射》此處與《大射》獲者與釋獲者薦俎辟設，並不當其位之前，而知此經不過是變例，賈疏慎重辨明之。

《士昏禮》“主人以賓升”，疏云：禮之通例，賓主敵者，賓主俱升，若《士冠》與此文是也。若《鄉飲酒》《鄉射》，皆主尊賓卑，故初至之時，主人升一等，賓乃升至卒，洗之後，亦俱升。唯《覲禮》，公升二等，賓始升者，彼注云：亦欲君行一臣行二也。《覲禮》：王使人勞侯氏，使者不讓，先升者，奉王命，尊，故也。《燕禮》“降席，坐，奠爵，拜告旨”，注云：“降席，席西也。”疏云：鄭云降席席西，不言面，案前體例，降席，席西拜者皆南面，拜訖，則告旨。”此二條疏言通例、言體例，即無異發凡也。

《士冠禮》“主人酬賓，束帛儷皮”，疏云：“此禮賓與饗禮同，但爲饗禮有酬帛則多。”

《聘禮》“上介奉幣，皮先，入門左，奠皮”，注云：“執皮者奠皮，以有不敢授之義。”疏云：“案享時庭實使人執之。《昏禮》庭實亦使人執之，亦皆東，不奠於地。”

《士昏禮》“賓卽筵，奠于薦左”，疏云：“此奠於薦左，不言面位，下贊禮婦‘奠於薦東’注云‘奠於薦東，升席奠之’。此云奠于薦左，明皆升席，南面奠也。必南面奠者，取席之正。又祭酒亦皆南面，並因祭酒之面奠之，則《冠禮》禮子亦南面奠之。《覲禮》禮賓，賓北面奠者，以公親執束帛待賜，己不敢稽留，故由便疾，北面奠之也。《鄉飲酒》《鄉射》酬

酒不祭不舉，不得因祭而奠於薦東也。《燕禮》《大射》重君物，君祭酬酒，故亦南面奠。”

以上諸條，均通過推理與歸納，在不同程度上成例，有助於讀者對經注之理解。如此之類，令陳澧大為感慨：“經文不具，賈熟於禮例，則可據例以補經禮之有例，豈非至要哉！”²⁶⁾又云：“綜而論之，鄭、賈熟於禮經之例乃能作注作疏，注精而簡；疏則詳而密，分析常例、變例，究其因由，且經有不具者，亦可以例補之。”²⁷⁾陳氏真為深知鄭、賈者。賈疏對禮例之發掘，及於細微末節，可謂不遺餘力，《儀禮》內部之網狀聯繫，由此顯現。

凌廷堪《禮經釋例》一書，於《儀禮》十七篇中發凡起例，舉凡八類、二百四十六例，張綱舉目，學界讚譽鵲起，江藩推尊凌氏為“一代之禮宗”²⁸⁾；盧文弨稱凌氏“於《禮經》用功最深”，《禮經釋例》出，“天下始無有畏其難讀者矣”²⁹⁾；錢大昕將《禮經釋例》喻為《儀禮》研究之“指南車”³⁰⁾；程瑤田褒獎《禮經釋例》“諸例細緻精審，令人敬服。”³¹⁾惟乃師翁方綱反應平淡，云“凌廷堪之《儀禮釋例》，雖不為害，而究亦無所益”³²⁾，頗有發人深思者。

凌氏言及《禮經釋例》撰作緣起，不及賈疏一字：

《儀禮》十七篇，禮之本經也。其節文威儀，委曲繁重。驟閱之如治絲而棼，細繹之皆有經緯可分也；乍觀之如入山而迷，徐歷之皆有塗徑可

26) 《東塾讀書記》卷8，《儀禮》，頁8。

27) 《東塾讀書記》卷8，《儀禮》，頁8。

28) 凌廷堪，《校禮堂文集》，江藩，〈校禮堂文集序〉，中華書局，1988年。

29) 凌廷堪，《校禮堂文集》，盧文弨，〈校禮堂初稿序〉。

30) 凌廷堪，《校禮堂文集》，錢大昕，〈錢辛楣先生書〉。

31) 凌廷堪，《校禮堂文集》，程瑤田，〈程瑤田答書〉。

32) 《復初齋文集》卷7，《考訂論中之二》，《儒藏·精華編》第2冊，集部，北京大學出版社，2010年，頁137。

躋也。是故不得其經緯塗徑，雖上哲亦苦其難。苟其得之，中材固可以勉而赴焉。經緯塗徑之謂何？例而已矣。³³⁾

廷堪年將三十，始肆力於是經，潛玩既久，知其間同異之文，與夫詳略隆殺之故，蓋悉體夫天命民彝之極而出之，信非大聖人不能作也。學者舍是，奚以爲節性修身之本哉！肆習之餘，心有所得，輒書之於冊。初仿《爾雅》，爲《禮經釋名》十二篇。如是者有年，漸覺非他經可比，其宏綱細目，必以例爲主，有非詁訓名物所能賅者。乾隆壬子，乃刪蕪就簡，仿杜氏之於《春秋》，定爲《禮經釋例》。³⁴⁾

如此，廷堪尋覓《禮經》之經緯途徑，一是自我之“漸覺”，二是仿之于杜氏，與他人無涉。

其弟子阮常生序其書云：

吾師凌次仲先生從事是經，不輟寒暑昏曉者二十餘載，探索既深，遂仿杜征南之於《春秋》，分通例、飲食之例、賓客之例、射例、變例、祭例、器服之例、雜例爲八類。

凡經中同異詳略之文，多抒特見，務使條理秩然，非鄉壁虛造，憑臆斷以爭勝於前人。其功不在后蒼、大小戴、慶普諸人之下。³⁵⁾

前云其書乃仿效杜預而作，後云其功不在后蒼、大小戴、慶普諸人之下，似全書之“例”爲其獨創。

凌次仲《禮經釋例》大量摘引賈疏，斷然知曉公彥之心血，然，而凌氏嘿然，諱莫如深。其書序言，舉后倉、大小戴，而不及鄭康成、賈公彥，似有厚道不足之嫌。

此外，凌氏引用他人之說，亦不願明言，如關於“奠”，凌氏有一例：“凡始卒、小殮、大殮、朝夕哭、朔月薦新、遷柩朝廟、祖、大遣，皆奠。”³⁶⁾以奠爲喪祭之名，孔穎達早已發明其例：

33) 彭林點校，《禮經釋例》，北京大學出版社，2012年，頁2。

34) 彭林點校，《禮經釋例》，北京大學出版社，2012年，頁3。

35) 彭林點校，《禮經釋例》，阮常生，〈禮經釋例序〉，頁1。

《士喪禮》：“奠脯醢醴酒，升自阼階，奠於尸東。”注：“鬼神無象，設奠以憑依之。”賈疏：“案《檀弓》曾子云：始死之奠，其餘閣也與？鄭注：不容改新。則此奠是閣之餘食爲之。”《檀弓》：“奠以素器，以生者有哀素之心也。”孔疏：“奠謂始死至葬之時祭名，以其時無尸，奠置於地，故謂之奠也。”

訓奠祭爲喪前之祭，學者多有論及，朱子曰：“自葬以前皆謂之奠，其禮甚簡，蓋哀不能文，而于新死者亦未忍遽以鬼神之禮事之也。”《說文》：“奠，置祭也。《禮》有奠祭。”段注：“《士喪禮》《既夕禮》祭皆謂之奠。葬，乃以虞易奠。”凡此，凌氏豈能不知？然凌氏此條之下僅拾掇《士喪禮》有關奠祭之經、注、疏，諱言其說之來歷，如此處理，全無義理可言。

本文無意貶低凌氏之學術成就，多年前，筆者應臺灣中央研究院文哲所之請，點校《禮經釋例》，於此書《前言》之中，筆者對凌著之成書過程、學術貢獻有較爲詳盡之論述，其在賈疏發凡起例之基礎上，推動甚多，當做充分之肯定。然任何學者之研究均有兩面，凌氏思想中之消極一面，錢賓四先生曾有入木三分之批評³⁷⁾，此不具引。

五、依違鄭注

鄭玄乃東漢經學大師，曾遍注群經。《儀禮》文繁事複，字古義奧，注家無多。鄭玄爲全注《儀禮》第一人。鄭注博洽，於名物度數，禮法禮義，無所不通，爲詮解《儀禮》不可或缺之法門，故時有“禮是鄭學”之說。然行文簡約，不作贅言，非融通全經，熟悉門徑者，難以卒讀。

36) 《禮經釋例》卷8，頁194。

37) 錢穆，《中國近三百年學術史》下冊，商務印書館，1997年，頁541—564。

《儀禮》賈疏，疏經之外，又須詮解鄭注。鄭注不明，則經義窒塞，此為歷代解經者所公認。清人胡培翬以《儀禮正義》名世，其書以鄭注為中心展開，而以“補注、申注、附注、訂注”為標榜³⁸。然平心而論，與此相若者，賈疏均已付諸實踐，于鄭注或依或違，唯是是從，均有出色表現，以下略舉數例。

其一，補充鄭注。《儀禮》所見宮室、服飾、樂器、食器之名，繁縟曲折，復之無由，故學者每稱《儀禮》為名物度數之學，是為治禮者無法繞行之重大障礙。賈疏功績之一，乃申述器物之形制。

如《鄉飲酒禮》：“工四人，二瑟，瑟先。相者二人，皆左何瑟，後首，挾越，內弦，右手相。”鄭注曰：“挾，持也。相瑟者則為之持瑟。其相歌者，徒相也。越，瑟下孔也。內弦，側擔之者。”賈疏申之：“云挾，持也者，瑟底有孔越，以指深入，謂之挾也。”“云其相歌者，徒相也者，徒，空也，無可荷，空以右手相，以經不言故也。”“云內弦，側擔之者，以左手於外，側擔之使弦向內也。”如此，瑟之形制與荷瑟之法方才明曉。

其二，申論鄭注立說之理由。鄭氏作注，往往省略其理由，僅有結論。如《士昏禮》“至於廟門，揖入，三揖，至於階，三讓”，賓主進門時三次相揖之地點，鄭注有明確解釋：“入三揖者：至內霤，將曲，揖；既曲，北面，揖；當碑，揖。”雙方何以要在此三處相揖，制禮者必有深意，鄭氏未之及，不免令人揣測。賈疏申述道：“凡入門三揖者，以其入門，賓主將欲相背，故須揖；賓主各至堂塗北面相見，故亦須揖；至碑，碑在堂下，三分庭之一，在北曲庭中之節，故亦須揖。”緣此疏解，經意方始完足，讀者對入門三揖至此獲得全新之認識。

又如，《士昏禮》舅姑饗婦節，“舅姑共饗婦以一獻之禮。舅洗于南

38) 羅叔生，《儀禮正義序》，載段熙仲點校本胡培翬《儀禮正義》，江蘇古籍出版社，1993年。

洗，姑洗于北洗，奠酬”，鄭注：“奠酬者，明正禮成，不復舉。凡酬酒皆奠於薦左，不舉。其燕則更使人舉爵。”疏云：“凡酬酒皆奠於薦左不舉者，此經直云奠酬，不言處所，故云凡，通《鄉飲酒》《鄉射》《燕禮》之等。”經僅言“奠酬”，鄭注云“凡奠酬”，不言緣由，賈疏以其不言奠之處所，推斷其爲《鄉飲》《鄉射》《燕禮》通例。密察文理，至確。

其三，匯通鄭注爲說。鄭玄注經，多此言其一，彼言其一，隨文而出，不贅繁文，如不能匯通觀之，則終如盲人摸象。賈疏優長之一在於，見一注二、注三，彙聚旁通，極便讀者。如《士昏禮》“醕婦亦如之”，鄭注：“醕，漱也。醕之言演也，安也。漱，所以絜口，且演安其所食。”疏云：

醕，漱也。醕之言演也，安也。漱，所以絜口，且演安其所食”者，案《特牲》云：“主人洗角升，酌醕尸。”注云：“醕猶衍也，是獻尸也。謂之醕者，尸既卒食，又欲顧衍養樂之。”又《少牢》云：“主人酌酒，乃醕尸。”注云：“醕猶羨也，既食之而又飲之，所以樂之。”三注不同者，文有詳略，相兼乃具。《士虞》亦是醕尸，注直云：“醕，安食也。”不言養樂及羨者，喪故略之。此三醕俱不言獻，皆云醕，直取其絜，故注云漱所以絜口，演安其所食，亦顧養樂之義。

讀此而知，醕有三義，鄭注視場合而舉其一，融匯之後，方見全豹。

其四，揭示鄭注互文見義之處。鄭氏注《禮》，若面面俱到，則文字繁冗，眉目不清，故每每此省其一，彼省其一，合而觀之，其意始足。然初涉此經者，殊難知曉，賈疏則一一爲之指示。如《既夕禮》“丈夫髻，散帶垂，卽位如初”，鄭注：“爲將啓變也。此互文以相見耳，髻，婦人之變。《喪服小記》曰‘男子免而婦人髻，男子冠而婦人笄’。如初，朝夕哭門外位。”此經文與鄭注之簡奧，堪稱典型，令人有不知所云之感。經文稱“丈夫髻”，注則稱“髻，婦人之變”，此髻究竟屬之丈夫，抑或

屬之婦人？鄭注所謂“爲將啓變”，所指謂何？賈疏云：

云爲將啓變也者，凡男子免與括髮、散帶垂，婦人髻，皆當小斂之節。今於啓殯時亦見尸柩，故變同小斂之時，故云爲將啓變也。云此互文以相見耳，髻婦人之變者，髻既是婦人之變，則免是男子之變。今丈夫見其人不見免，則丈夫當免矣。婦人見其髻不見人，則丈夫當免，故云互文以相見耳。引《喪服小記》者，證見未成服已前男子免而婦人髻，既成服以後男子冠婦人笄，若然，小斂之時，斬衰男子括髮，齊衰以下男子免。不言男子括髮者，欲見啓殯之後雖斬衰亦免而無括髮。

經賈氏疏解，而知“男子免與括髮、散帶垂，婦人髻”乃小斂之喪節，今將啓殯，故喪節當變。男女喪節彼此互異，丈夫當免，婦人當髻，爲求文字簡約，故用互文形式表述，熟知《儀禮》體例者自不難理解。

賈氏於說解鄭注之後，詳述以上推導之理由。以下引文，乃承上喪禮“啓變”之文而來，可以連作一體閱讀：

案《喪服小記》云“總小功虞卒哭則免”，注云：棺柩已藏，嫌恩輕可以不免也。言則免者，則既殯先啓之間雖有事不免，以此而言，先啓不免，則啓當免矣。又《喪服小記》云“君弔，雖不當免時也，主人必免，不散麻，雖異國之君，免也。親者皆免”，注云：“不散麻者，自若絞垂，爲人君變，貶於大斂之前，既啓之後也。親者，天功以上也。”注直言不散麻，貶於既啓之後，則主人著免不貶矣。以此言之，啓後主人著免可知。若啓後著免，亦是貶矣。若然，後至卒哭，其服同矣。以其反哭之時，更無變服之文，故知同也。云婦人髻及婦人笄者，若未成服之時，婦人髻無笄，故空云髻。成服之後，婦人髻即有笄，故《喪服》斬衰婦人云“箭笄”。《檀弓》云“南宮縚之妻之姑之喪，夫子誨之髻”，蓋榛以爲笄，是成服有笄明矣，是以婦人成服云笄也。

賈疏引《喪服小記》《喪服》《檀弓》等文，證明主人當免婦人髻，有堅強之史料依據。類似之例，賈疏之中不勝枚舉。

其五，匡正鄭注。依照“疏不破注”之慣例，疏解經注者之職，在維護注經者之說，不得悖逆。賈疏在整體上恪守此原則，並非曲意阿從，而是鄭注解經水準極高，殊難率爾破之。然康成亦有千慮一失之時，凡遇此處，賈氏均不盲從，而予以駁正。以下以門制為例，略作說明。

上古宮室制度久已湮沒，文獻記載語焉不詳。如一門而有闌、闕、棖、闕、槩、中門等名目，注疏之說互歧，學者益滋紛擾。

經典每云闌與闕。《儀禮·士冠禮》“布席於門中，闌西闕外”。鄭注：“闌，門槩。闕，闕也。”《禮記·玉藻》：“公事自闌西，私事自闌東。”

《爾雅·釋宮》：“柂謂之闕。”郭注：“闕，門限。”“棖謂之楔。”郭注：“門兩旁木。”邢疏：柂“謂門下橫木爲內外之限也，俗謂之地柂，一名闕”。“棖者，門兩旁長木，一名楔。”《說文》則有槩、栱、闕之名：“槩，一曰門栱也。”“栱，門槩也。”“闕，門闕也。”段玉裁云：“然則門栱、門槩、闕，一物三名矣。”³⁹⁾

經典或提及中門。《禮記·曲禮上》亦有中門之名：“爲人子者，居不主奧，坐不中席，行不中道，立不中門。”鄭注：“中門，謂棖、闕之中央。”《論語·鄉黨》：“立不中門，行不履闕。”何注引孔曰：“闕，門限。”邢疏：“中門，謂棖、闕之中央。君門中央有闕，兩旁有棖，棖謂之門栱。棖、闕之中是尊者所立處，故人臣不得當之而立也。行不履闕者，履，踐也。闕，門限也。”

綜合以上諸說，門制可約略認定者如下：單扉爲戶，雙扉爲門。門兩旁後世所稱門栱之左右兩旁之長木，古稱棖或楔；門下區別內外之橫木稱闕；門下用以止門之短木稱闕。

39) 段玉裁，《說文解字注》第六篇上，木部，鳳凰出版傳媒集團、鳳凰出版社，2007年，頁451。

此間最爲糾纏者爲“門中”，因涉及闥是一是二之難題：二扉共一闥，抑或左右二扉各有一闥。《禮記·玉藻》：“君入門，介拂闥，大夫中棖與闥之間，士介拂棖。”如《曲禮》鄭氏之注，門中爲“棖、闥之中央”，則二扉共一闥。《鄉党》邢疏、《玉藻》孔疏均從鄭說，似成鐵案。然而若如鄭說，則“門中”並非在門之正中，而在門之一側，於情於理，均不可通，故賈疏不從。《玉藻》所記，爲兩君相見之禮，賈氏於《聘禮》“公揖入，每門每曲揖”疏云：

（鄭注）云“君入門，介拂闥”，又云“門中，門之正”，又云“卑不逾尊者之跡”。若然，聊爲一闥言之，君最近闥，亦拂之而過，上介則隨君而行，拂闥而過，所以與君同行者，臣自爲一列。主君既出迎賓，主君與君併入，主君於東闥之內，賓於西闥之內，並行而入。上介於西闥之外，上擯於東闥之外，皆拂闥。次介、次擯皆大夫，中棖與闥之間，未介、未擯皆士，各自拂棖，如是得君入中門之正。上擯、上介俱得拂闥，又得不逾尊者之跡矣。又云“賓入不中門”者，此謂聘賓，大聘大夫，故鄭卿、大夫並言入門之時，還依與君爲介來入相似。賓入還拂闥，故上注賓自闥西，擬入時拂闥西故也。云“門中，門之正也”者，謂兩闥之間。

清儒多有辯難賈疏之說者，張惠言云：“一闥爲古說，二闥乃賈意也。”⁴⁰⁾胡培翬《儀禮正義》云：“《玉藻》云公事自闥西私事自闥東，而不言東闥西闥，則無兩闥明矣。”⁴¹⁾王引之亦斥賈說。

盛世佐、焦循、黃以周等從賈疏。黃以周云：“其實經舉棖闥，各就一偏爲文，故不待別其東西，義自可見。棖明有二，亦不見有東棖西棖之文矣。”⁴²⁾又云，出入君門有臣禮、賓禮之別，所由之路徑亦不相同：

40) 張惠言，《讀儀禮記》卷上，《續修四庫全書》90冊，上海古籍出版社，2002年，頁405。

41) 胡培翬，《儀禮正義》卷16，江蘇古籍出版社，1993年，頁1007。

42) 黃以周，《禮書通故》第二，《宮室通故二》，中華書局，2010年，頁59。

《曲禮》“大夫士出入君門由闕右，不踐闕”，此以臣禮言，據東偏爲文。凡臣皆由門東而入，卽士之朝位在西方，其入亦由門東，曰由闕右，其爲東闕可知。《玉藻》：“君入門，介拂闕，大夫中棖與闕之間，士介拂棖。”此以賓禮言，據西偏爲文。凡賓客皆由門西而入，卽兩君相見，其君入必中門，亦入自西偏之門，曰闕，曰棖，其爲西闕、西棖亦自可知。《玉藻》：“賓入不中門”，“公事自闕西，私事自闕東。”公事用賓禮，私事用臣禮；賓自門西入，臣自門東入；於“入不中門”之下，曰闕東，曰闕西，此正門有兩闕之證。如門止一闕，則闕東闕西卽是中門，上下文相觸戾矣。且曰中門者，必於中門也。曰中棖闕之間者，必中於棖闕也。棖闕之中，乃一扉之中，所謂“闔門左扉立於其中”是也。以中扉爲中門，則大夫中棖闕之間，正中門矣；介拂闕，與君並行矣。非也。⁴³⁾

黃說較諸家更深一層，於疏義之推闡，尤其周密，確不可移。公彥不隨聲附和，立論獨到，於此可見。

六、餘論

賈公彥乃唐代著名禮家，資深學厚，其撰《周禮疏》《儀禮疏》自當勝任愉快。然前者頗獲學界好評，後者則臧否不一。《儀禮疏》古奧難讀，批評者或未曾細讀，僅憑印象而論。所幸者有陳澧《東塾讀書記》在，於《儀禮疏》有廣泛而深入之評論，尤其於分節、繪圖、釋例等三者，卓有建樹，故讚譽尤佳，黃侃高度評價賈疏：“若夫孔、賈二疏，或因一二語而作疏至數千言；或括一禮之繁文，不過數百言；有時博洽，有時精約，皆使人由之而得其綱要者已。”⁴⁴⁾二氏皆深於《儀禮》者，所言，皆信而有徵，故學界對《儀禮疏》當作重新之認識。

43) 黃以周，《禮書通故》第二，《宮室通故二》，頁59。

44) 黃侃，《黃侃論學雜著》，《禮學略說》，上海古籍出版社，1980年，頁463。

〈參考文獻〉

- 《舊唐書》，中華書局，1975年。
- 《東塾讀書記》。
- 《四庫全書總目》，中華書局，1965年。
- 《景刊唐開成石經》，中華書局，1997年。
- 《文獻通考》，中華書局，1986年。
- 曹元弼，《禮經校釋》。
- 段玉裁，《說文解字注》。
- 黃以周，《禮書通故》，中華書局，2010年。
- 凌廷堪撰，彭林點校，《禮經釋例》，中央研究院中國文哲研究所，2002年。
- 朱彝尊撰，朱彝尊、林慶彰、蔣秋華等新校，《經義考新校》，上海古籍出版社，2010年。
- 翁方綱，《復初齋文集》，《儒藏·精華編》276冊，北京大學出版社，2010年。
- 張惠言，《讀儀禮記》，《續修四庫全書》90冊，上海古籍出版社。
- 朱熹《朱子全書》，上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002年。
- 胡培翬撰，段熙仲點校，《儀禮正義》，江蘇古籍出版社，1993年。
- 黃侃，《黃侃論學雜著》，上海古籍出版社，1980年。
- 錢穆，《中國近三百年學術史》，商務印書館，1997年。
- 葉國良，《禮學研究的諸面向》，台灣：國立清華大學出版社，2010年。

Study of Jia Gongyan's Commentaries of *Yili*

Peng, Lin*

Yili is the original classic of etiquette, one of the Five Classics of the Western Han Dynasty. However, its sentence is ancient and difficult to read and understand. Jia Gongyan is a famous etiquette expert in Tang Dynasty. He wrote the Commentaries of *Yili*, make the scriptures accessible without falling and the meaning of the scriptures is clear, may be called a hero of the Rites classic. However, the study of *Yili* has long been declining, and academic circles have paid little attention to Jia Gongyan's commentaries. His book does not reveal itself for thousands of years, it is regrettable. In view of this, this study specifically analyzes the characteristics and past evaluation of specific examples of Jia Gongyan's commentaries of *Yili*. And provide academia with a chance to re-understand the commentaries of *Yili*. This article mainly discusses four aspects.

About the criticism and praise of Jia Gongyan's commentaries of *Yili*: Jia Gongyan wrote two books: *commentaries of Yili* and *commentaries of Zhouli*. However, the *commentaries of Zhouli* have been well received by academics, and *commentaries of Yili* has both criticism and praise. This study analyzes the validity of their comments one by one with respect to their comments.

About the section "Sections and Drawings": *Yili* is different from other classics in that its ceremonies are self-consistent and rich in content. Sectioning and drawing are the academic skills that annotators must have, which is what Jia Gongyan excels at. It can be found from Jia Gongyan's commentaries that his analysis of the ritual and refining its subject matter has involved seventeen chapters of *Yili*. The separation and summary of *Yili*

* Professor of History, Tsinghua University / E-mail: penglin@mail.tsinghua.edu.cn

recorded in Zhu Xi's *Yili Jingzhuan Tongjie* is different from Jia Gongyan's commentaries. However, in general, there is no essential difference.

About the section "Explain the main points of this book and draft a writing style": Jia Gongyan's annotated scriptures and annotations have more examples than Zheng Kangcheng, and the scope are wider. There are eight places where Jia Gongyan's commentaries explicitly put forward the "general rules of rites". This is Jia's invention. Ling Tingkan's *LiJing ShiLi* is all adopted. Jia's excavation of the etiquette reached the subtle stubs, and he spared no effort. The network connection inside *Yili* appears.

About the section "Comply with and violate Zheng Xuan's comments": Zheng Xuan was the first person to fully explain *Yili*. Zheng's comments are an indispensable method to interpret *Yili*. Jia Gongyan's commentaries in addition to annotating the scriptures, also needs to interpret Zheng's annotations. It sometimes adheres to Zheng's annotations and sometimes violates it. He never echoes, has his own unique point of view.

The commentaries of Yili is quaint and stale, esoteric and incomprehensible. Some critics have not read it carefully, only based on the impression. However, Chen Li, Huang Kan, and others highly praised it. Both of them are masters of the study of *YiLi*, and their words are honest, credible and well-founded. Therefore, the value of *the commentaries of Yili* should be reconsidered in the academic circles.

Key Words

Jia Gongyan's *commentaries of Yili*, sections of *Yili*, drawings, explain the main points of this book and draft a writing style, comply with and violate Zheng Xuan's comments.

논문접수일: 2019.11.10, 심사완료일: 2019.12.10, 게재확정일: 2019.12.15

東亞儒家親情倫理觀*

－ 以「親親相隱」論所作之考察

金培懿**

-
- 一、前言
 - 二、葉公與孔子之辯：直躬證父爲直？親親相隱爲直？
 - 三、江戶儒者論「親親相隱」
 - 四、朝鮮儒者論「親親相隱」
 - 五、結論
-

■ 국문요약

본 연구가 '親親相隱'의 윤리도덕 가치를 다시금 고찰하는 목적은 儒家의 倫理規範과 윤리가치관이 현대 사회에도 여전히 적용될 수 있는가에 대해 살피고자 함에 있다. 오늘에 이르기까지 韓日 양국의 형법은 여전히 '親親相隱'의 윤리 가치를 허용한다. 동아시아 사회의 법률이 '親親相隱'의 윤리규범을 받아들인 것으로 인해 '親親相隱'의 윤리가치관이 합리성을 지닌이 증명된다. 심지어는 서양의 법률 또한 '親親相隱'의 윤리규범가치를 인정하므로, '親親相隱'이라는 유가의 親情倫理觀이 더욱 보편적 가치를 지닌다고 할 수 있다.

본 연구는 이 점을 고려함과 아울러 歷代 儒家의 '親親相隱'과 관련한 선행 연구에서 전통 시대 韓日 유학자들의 관점과 입장을 다루지 않았음을 살펴, 예

* 本論文初稿於2019年4月30日，於台灣大學中國文學系所舉辦之「東亞倫理學：意志與行動國際學術研討會」上首次宣讀。會中承蒙台灣大學中國文學系蔡振豐教授、哲學系王榮麟教授惠賜寶貴意見，修潤後投稿至韓國經學學會《經學》創刊號，以誌臺韓兩國經學界同道師友之情誼，並衷心祈願《經學》雜誌、經學研究百年永續。

** 臺灣師範大學 國文學系 教授 / E-mail: fujiipeiyi@ntnu.edu.tw

도시대 일본 유학자와 조선시대 한국 유학자의 ‘親親相隱’의 윤리규범에 대한 이해와 설명을 통해 중국 외의 고대 동아시아 儒者들이 과연 어떠한 입장에 의거하여 ‘親親相隱’이라는 儒家 親情倫理規範의 정당성을 논의했는지 고찰하였다.

본 연구는 상기 고찰을 통해, 儒家의 ‘親親相隱’의 윤리도덕이 일종의 人性을 경시하고 도덕규범 및 국가 권력을 남용하여 거짓된 도덕·정의롭지 못한 제도를 유지하는 데 대한 ‘道德적 良心’으로 볼 수도 있음을 확인할 수 있었다. 경직되고 단일한 道德教條나 국가기구가 장악한 징벌 권력을 마주함에 있어, ‘親親相隱’은 자신의 ‘도덕신념’에 근거하여 ‘道德義務’를 집행하는 것이었다. 이러한 까닭에 개인의 도덕관·가치신앙·종교입장 등에 근거하고 단일한 도덕가치의 선택이나 모종의 법률 설계를 반대하는 것이, 도리어 더욱 효과적으로 다원적인 윤리가치를 포섭할 수 있으며 더욱 효과적으로 도덕과 법률을 연결할 수 있다. 결국 사회의 法治는 사회질서를 유지하는 데 있을 뿐 아니라 일련의 실체적 가치를 지닌 윤리도덕규범을 유지하는 데에도 있다. 필자는 이것이 儒家의 ‘親親相隱’ 논의가 오늘날 우리에게 주는 시사점이라고 생각한다.

본 연구의 고찰을 통해 동아시아 儒家의 親情倫理觀의 한 단면이 闡明될 수 있기를 바라며 아울러 본 연구가 ‘借古鑒今’·‘他山之石可以攻玉’의 역할을 할 수 있기를 기대한다.

주제어 : 江戶儒學, 朝鮮儒學, 親親相隱, 親情倫理觀, 直躬證父

一、前言

一般所謂的倫理, 指的是爲人行所當行之道, 遵守爲人應守之道德或規範。倫理學簡言之, 堪稱是追問思索探求「道德」的學問, 而追問思索探求道德也有各式各樣的方法。如果我們想從事一種歷史性的道德追問思索, 則可以探求道德的起源與開展; 而設若我們想進行一種哲學性的追問思索, 則可以探求道德的意義與本質, 或是探求道德的規範與原理, 前者稱爲「後設倫理學(或稱元倫理學)」, 後者稱爲「規範倫理學」; 又假若我們是想進行

教育性的追問思索，則可以探求道德的習得與實踐的方法，而此乃所謂「修養論」。

而「規範倫理學」所謂的對道德之規範、原理的探求，意指道德性正確的行爲究竟爲何？人應該如何行動才對？然而，即使我們一般認為所謂的宗教（戒律）、法律（規則）、風俗習慣、教育教養、美感意識乃至意識形態，應該會具有一種普遍性，但事實是否真的如此？又爲何其可以稱之爲「正確」／「是」呢？其所依據之理由根據究竟爲何？對此等問題的追問思索，正是對「道德原理」的探求。所以我們不得不思考：「道德原理」是否具有普遍性？還是終究是一種相對性的說法、原理？抑或只不過是一種便宜行事的約束？

針對道德規範、道德原理而展開的思考或想法，從真實的狀況來看，隨著時間的推移與時代的發展，以及地域上的東西兩方社會，乃至個人立場不同等等各種實際具體因素，其實皆存在不同的歧見。換言之，對道德規範、道德原理的追求、遵守或是捨棄、違背，在實際的生活實踐中，常常無法從純粹的道德價值考量而來進行判斷，真實的情況往往是當我們在面對道德或不道德的判斷選擇時，道德規範與道德原理的判準並非那麼絕對且黑白分明。在依循道德規範、道德原理所理性思考判斷並認同的道德價值，與進一步付諸實踐的道德踐行之間，最終仍然不免必須經歷一些「衡量」，而後方能做下判斷進而選擇。

而此種在實踐道德規範過程中，理性「衡量」判斷其中之合理性一事，正凸顯出道德規範、道德原理落實到生活具體實踐時的複雜性。當然，此種道德實踐的複雜性，通常不至於在對道德或不道德的判斷上產生迷惘，也不至於分辨不出何者爲非道德行爲；人們面臨的難題，常在其被迫在兩種以上的道德行爲中擇一踐行，又或者是在突發緊急的情況下，當其不得不採取某個緊急措施時，這個緊急措施卻同時涵蓋著道德行爲與非道德行爲。此種

道德實踐選擇的兩難，彰顯出道德規範、道德原理在實際付諸道德價值實踐上，恐怕未必圓滿，人們在面對某種相互拉扯、相互衝突的道德選擇時，其最終的選擇卻極有可能是衡量當下諸多主客觀條件後的不得不、不得已的抉擇。然而在此我們不得忽略的是，恰恰是此種經過思考衡量後的不得不、不得已心境，證明了深植人們心中的道德價值、道德情感何等根深蒂固、何等重要，此種被迫的不得不心境，或許可以稱為是道德規範、道德原理之道德情感根基。

由此可知，最終決定人們認同何種道德價值，進而付諸道德規範實踐的因素，其實原因非常複雜，而且絕非是平板單一不變的道德規範與原理。近年明白揭露此種道德規範在踐行過程中的兩難處境，引發人們熱議並進行深思的推手，最具代表性的人物當推哈佛大學教授邁可·桑德爾(Michael J. Sandel)。其熱銷各國的專著《正義：一場思辨之旅》(JUSTICE: WHAT'S THE RIGHT THING TO DO?)，揭舉諸多道德抉擇的兩難處境例證，逼問人們何者才是道德性的正當行為？而該書第九章就舉出「兄弟情義一：巴爾傑兄弟」例子¹⁾，質問讀者：面對其兄犯罪，則為人弟者究竟應該要為兄隱罪；還是應該要告發其兄之罪行？而此兩種行為之間究竟何者才是「正義」？

關於面臨至親犯罪，究竟應不應該舉發？道德正確究竟該如何抉擇？道德踐行與其賴以成立的道德規範、道德原則之理論基礎，在此種情況下如果與人們相信的另一種道德原則基礎相互矛盾，顯然不相容，而且無法在人們所相信的原有道德原則理論系統中獲得調節解決時，這不僅是人們在實踐道德規範時的真正難題，其同時也考驗著這一套道德價值規範理論本身。這種面臨至親犯罪，究竟應該舉發其罪抑或是隱其罪的道德抉擇兩難情境，兩千多年前的儒家即對此種倫理道德抉擇的兩難議題，進行過討論，此即衆所

1) 邁可·桑德爾，〈第9章有歸屬就有責任／社群主義〉，《正義：一場思辨之旅》，台北：雅言文化，2011年，頁265-266。

週知的「直躬證父」故事。

二、葉公與孔子之辯：直躬證父爲直？親親相隱爲直？

《論語》〈子路篇〉「直躬證父」的故事，揭舉出針對何種行爲才可稱之爲「直」？亦即如何才可說是正直、率直、直爽、誠實、真實之「直道」？²⁾這一問題顯然是有待商榷且需要進一步辯證確認的。《論語》原文如下記載：

葉公語孔子曰：「吾黨有直躬者，其父攘羊，而子證之。」孔子曰：「吾黨之直者異於是。父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」³⁾

如引文所示，孔子主張的此種父爲子隱，子爲父隱，即所謂「親親相隱」的儒家倫理觀，乃是由於先秦儒家肯定周朝依據「親親」、「尊尊」原則而建立的政治社會禮法精神，故其所主張的倫理規範也是奠基於「親親而愛私」的情感基礎。而「親親相隱」之辯，凸顯了一個社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範，故當道德抉擇兩難情境出現時，法律規範與道德規範是否就一定處在矛盾對立狀態，還是說道德規範原理其實應該保有道德倫理因應道德踐行過程中所面臨的複雜性，而可以進一步闡述發用，謀求法治與倫理相互包攝作用的空間呢？

2) 本文在此所以以「正直」、「率直」、「直爽」、「誠實」、「真實」等今人對「直」字的理解而來指「直道」，主要考量截至目前爲止，針對《論語》〈葉公語孔子〉章中「直」字意涵之研究，多不外將「直」定義爲此等語彙。例如劉偉，〈正直的界限—《論語》中政治和習俗的分野〉，《中山大學學報》社會科學版(2013年第2期)，頁127-135。何善蒙、貢哲，〈率直與正直—《論語》中「直」及其內涵再探〉，《中原文化研究》(2014年第3期)，頁33-38。馬永康，〈直爽：《論語》中的「直」〉，《現代哲學》(2007年第5期)，頁62-69。李笑然，〈淺議「父爲子隱」與孔子之真〉，《中共濟南市委黨校學報》(2015年第4期)，頁98-100。

3) 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》卷7，〈子路第十三〉，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁146。

關於葉公與孔子之間的「親親相隱」爭辯，自《韓非子》指出應直于君而屈于父；《莊子》明言直躬與尾生皆以其所「信」招致憂患以來，歷經《呂氏春秋》、《淮南子》等，中國歷來討論者不少，除了考證「直躬」是否為人名之外，法家者流質疑儒家「親親相隱」倫理觀的焦點，不外在於忠義與仁孝究竟孰輕孰重？為君抑或為父的倫理道德立場究竟如何選邊站？⁴⁾然歷代儒家學者不外立足於血緣親情，誠所謂「孝弟也者其為仁之本與」⁵⁾、「仁者人也，親親為大」⁶⁾，「親親相隱」在儒家而言不是道德兩難問題，而是它不得不、必然要如此，否則道德原理將失其立足根據。

因為孔子以來的儒家思想道德立場是：五倫作為人們應該遵守的五種根本道德，父子之親、父慈子孝的「父子」血緣親屬關係，本就先於忠義規範的「君臣」社會隸屬關係。所以，「隱」其父之罪是植基於天生的親情立場（自然、根源）；而證告父罪則是立足於社會規範的義理原則（人為、後天）。而韓非子等法家則相信「法無徇私」⁷⁾、「刑罰公平」⁸⁾，故人子若堅持做一個「父之孝子」，為其父隱罪，則此孝子就淪為「君之暴臣」。在法家思想的價值判斷中，「公義」的國家權益當然大於「私情」的親族權益，故為了君國之「義」，理所當然必須犧牲其「親」。

蓋孔子主張「隱」其父罪，是為「直」，亦即「直」在「隱」中。而中國大陸學界在過去十五年來，環繞「親親相隱」展開一系列當代辯證，⁹⁾在這些眾多

4) 有關中國歷來對「直躬證父」故事的討論，詳參程樹德撰：程俊英、蔣見元點校，〈子路下·葉公語孔子〉，《論語集釋》卷27，北京：中華書局，1990年，頁922-926。

5) 朱熹，《論語集注》卷1，〈學而第一〉，頁48。

6) 朱熹，《中庸章句》，《四書章句集注》第二十章，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁28。

7) 《韓非子·有度》言：「能去私曲就公法者，民安而治國；能去私行行公法者，則兵強而敵弱。」見王先慎撰、鍾哲點校，《韓非子集解》卷8，北京：中華書局，1998年，頁32。

8) 《韓非子·守道》言：「古之善守者，以其所重禁其所輕，以其所難止其所易。故君子與小人俱正，盜跖與曾、史俱廉。……大勇慝，巨盜貞，則天下公平，而齊民之情正矣。」見王先慎撰、鍾哲點校，《韓非子集解》卷8，頁202。

9) 這一系列論爭中主要的專書有郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》（武漢：湖北教育出版社，2004年）、鄧曉芒，《儒家倫理新批判》（重慶：重慶大學出

研究成果中，不同於中國歷代注家的是，關於字義訓詁問題，相較於古代儒者對「直躬」或「直」的考證，今日之研究則多聚焦在「隱」字之意涵。這些研究討論相當精彩，目的無非是試圖證明為何親親相「隱」，不主動告發才是倫理道德正確的行為，進而說明此種「隱諱」、「隱匿」的道德行為，不是只有消極的隱藏，其應該還是一種積極的「槩括」，是具有矯正意圖、導正功效的行為。¹⁰⁾乃至將「隱」解釋為「隱任」¹¹⁾，乃至有學者主張孔子所謂的「隱」乃是惻隱之心的「隱痛」、「痛惜」情感。¹²⁾而香港中文大學哲學系教授王慶節爬梳釐清此等諸說，詳細論證「隱痛」、「隱惜」說才是孔子所以說「直在其中矣」的真正緣由。王教授說：

在孔子的眼中，「隱」的道德本質或者「直」，首先並不在於那外在的行為之「隱」，即「隱藏」或「隱匿」，而更在於伴隨這種隱匿行為而出現的「內心之深痛」，即「隱痛」之情感，因為正是在這種真實的情感顯現中，儒家道德形上學的本質和全部秘密得到彰顯。¹³⁾

而除了對「隱」字的考證研究之外，今日學界有關「親親相隱」問題之研究，還延續了歷來經注對「孔子吾黨之直者」與「葉公吾黨有直躬者」之間，

版社，2010年）、郭齊勇主編，《《儒家倫理新批判》之批判》（武漢：武漢大學出版社，2011年）、郭齊勇主編，《正本清源論中西：對某種中國文化觀的病理學剖析》（上海：華東師範大學出版社，2014年）。其他相關單篇論文，據筆者查核有八十餘篇，而2009年以來更有十餘本碩士論文加入論爭行列。

- 10) 關於親親相隱之「隱」，應解為「槩括」，詳參王弘治，〈《論語》「親親相隱」章重讀—兼論劉清平、郭齊勇諸先生之失〉，《浙江學刊》（2007年第1期），頁93-98。廖名春，〈從《論語》研究看古文獻學的重要〉，《清華學報》（2009年第1期），頁22-26。
- 11) 主張此說的代表性學者為梁濤，詳參梁濤一系列專文與專書，梁濤，〈「親親相隱」與「隱而任之」〉，《哲學研究》（2012年第10期），頁35-42。梁濤、顧家寧，〈超越立場，回歸學理—再談「親親相隱」及相關問題〉，《學術月刊》（2013年第8期），頁60-70。梁濤，〈《論語》「親親相隱」章新釋〉，《中原文化研究》（2015年第6期），頁34-42。梁濤，〈《親親相隱》與二重證據法〉，北京：中國人民大學出版社，2017年。
- 12) 詳參莊耀郎，〈《論語》論直〉，《教學與研究》第17期（1995年6月），頁1-15、黃玉順，〈惻隱之「隱」考論〉，《北京青年政治學院學報》（2007年第3期），頁54-57。
- 13) 王慶節，〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德〉，《中國文哲研究集刊》第51期（2017年9月），頁51。

魯國之「直」與楚國之「直」的區別這一問題，關注如何才是「直」這一研究議題，因此相對於前述所謂正直、率直、直爽、誠實、真實之「直道」；直躬之愚直、絞直、詐直、誣直，則是一種處心積慮、刻意追求「直」這道德的「偽直」／「偽道德」，已然失去道德良知之質樸本心。因為其不僅在道德踐行上動機不單純，更違背了至高、至大之天理——「父子之親」這一真誠天性情感。故淪為以「曲直」為直，是為「非直」！

上述研究成果很大程度釐清了「隱」、「直」二字的道德倫理意涵，說明了儒家所以主張「親親相隱」，正是因為這在道德倫理上是正確的，是必須堅持的道德價值選擇。但是，這樣的道德上正確主張，在反對儒家的人士看來，卻極有可能帶來危害社會多數人之幸福與權益的惡果！故而對「親親相隱」的道德倫理正確性根據提出質疑。另外，反儒家學者所抱持的現代法律制度的公正合理性，乃奠基在維護個性仍須保有自由人權，也就是說他們認為「親親相隱」背棄了現代法律的公平正義理念。反對儒家重視血親倫理的人士，更強調人的整體性必須兼顧個性、團體性、社會性，只有三者均平衡調和，人的整體性存在才能完善實現其作為一個有機統一體。而儒家此種視血親情感倫理為最高價值的道德標準，將導致人的整體發展受到扭曲。¹⁴⁾更有人憂慮「親親相隱」流於「泛孝主義」，此種行為的價值指導原則就是犧牲是非判斷也要維護名分，而堅持行孝、行慈的結果，是非正義將在維護成全孝慈倫理道德的目的下，喪失是非正義的獨立價值意義。¹⁵⁾

但弔詭的是，在思考家族親情羈絆與社會規範之間孰重孰輕這一「親親相隱」問題時，當今世界無論中西，各國的法律卻皆允許「親親相隱」¹⁶⁾，無

14) 詳參劉清平，〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，收入郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集——以「親親互隱」為中心》，頁861-862。

15) 尹文漢，《儒家倫理的創造性轉化——章政通倫理思想研究》，台北：水牛出版社，2008年，頁41。

16) 日本刑法第105條規定針對刑法第103條藏匿犯人罪與刑法第104條煙藏證據罪，設若犯人或逃亡之人係親族，則可免除刑責。韓國刑事訴訟法第148條亦規定人民可以拒絕近親者的刑事責任與證言。臺灣刑事訴訟法第180條也規定證人有配偶、直系血親、三

論是就藏匿犯人或是煙滅證據方面，中西法律皆認可人們在面對親族犯罪時能循特例。也就是說，以孔子為代表的儒家親情倫理道德規範、倫理道德價值觀，不僅仍舊適用於東亞世界，更適用於講究人的個體性、維護法治社會之公正合理性的西方世界。這個現象讓我們不得不進一步思考，我們應該如何正確看待傳統儒家之倫理規範、倫理價值，而且儒家的倫理規範與價值又該如何自我定位。

我們今天要重新討論辯證「親親相隱」的倫理規範價值，無非試圖思考儒家倫理規範與倫理價值觀是否仍適用於今日社會，而一個經歷悠久歷史發展而來的民族或文化體，其今日所實行採用的法律規範，與其背後支撐此種法律規範的倫理道德價值觀，理論上應該也是相續發展演進，不斷淘洗淬煉而成。本文在此先不論今日西方世界之法律規範，既然日韓兩國的刑法仍舊允許「親親相隱」的倫理價值，則其無非意味著儒家此種父子倫理仍然適用於今日，也就是說儒家「親親相隱」的倫理規範，不僅涵融隱入今日東亞社會之法律系統，正因東亞社會之法律攝納進儒家「親親相隱」的倫理規範，故證明「親親相隱」的倫理價值觀有其合理性，甚至從西方社會之法律亦認同「親親相隱」的倫理規範價值看來，我們可以說「親親相隱」這一儒家親情倫理觀恐怕更具有普世價值。

本文有鑒於此，並考量歷來有關儒家「親親相隱」的先行研究中，並未涉及傳統日韓儒者的看法與立場¹⁷⁾，故擬就江戶日本儒者以及朝鮮韓國儒

親等之旁系血親、二親等內之姻親或家長、家屬者，乃至與被告或自訴人訂有婚約者，可以拒絕證言。而西方國家之中，德國民事訴訟法(ZPO)第383條第1項、奧地利民事訴訟法第321條第1項、瑞士連邦民事訴訟法第42條、法國民事訴訟法第206條，亦皆賦予親族拒絕證言之權利。

- 17) 據筆者管見所及，目前漢語學界有關「親親相隱」的先行研究成果，並無以日韓儒者的「親親相隱」論為比較研究對象；而目前韓國學者有關「親親相隱」問題的研究，主要如下所列有一本碩士論文和四篇期刊論文：김전희：〈양을 훔친 아버지를 숨겨 주어야 하는가?〉：《논어》에서 정의와 책임>《인간연구》(가톨릭대학교 인간학연구소, 2016/여름) 第32號。姜楠：〈유가「親親相隱」윤리 논쟁에 관한 재고찰〉，成均館大學一般大學院，東亞細亞學科碩士論文，2015年4月；李圓珍：「동서양 고전

者對「親親相隱」倫理規範的理解與說明，闡明中國以外的古代東亞儒者，究竟是基於何種立場而來思考「親親相隱」這一儒家親情倫理規範的正當性，亦即何以親親必須「相隱」？東亞儒者所持「親親相隱」在倫理道德上的根據為何？希望藉由本文之考察，可以闡明東亞儒家親情倫理觀之一側面，亦希望可收借古鑒今、他山之石可以攻玉之效。

三、江戶儒者論「親親相隱」

誠如衆所皆知的，日本於十七世紀三〇年代左右京都開始出現商業出版活動，五〇年代後此種商業出版也在大阪普及開來，到了十七世紀末，商業出版活動已經拓展到江戶，七十年之間商業出版活動儼然已經紮根進入江戶日本社會。又隨著知識、訊息傳播從先前的「舶載書」形式，亦即由船隻從中國運送至通商港口長崎，進而傳入日本各地；當商業出版活動促進了日本本地印刷的「和刻本」得以大量流通後，知識的流動不僅更加快速普及，知識學習者也更為衆多且多元。蓋江戶初期的儒學傳衍與發展，基本上就是

에서 본 부모의 범죄에 대한 자녀의 자세 —「논어」 「맹자」와 「에우티프론」의 비교」, 『韓國思想과 文化』, 2014年. Myeong-seok Kim. Is There No Distinction between Reason and Emotion in Mengzi? *Philosophy East and West*, Vol. 64, No. 1, January 2014, pp.49-81. Published by University of Hawaii Press. 이종우, 「아버지의 절도·살인에 대한 자식의 대응 —「논어」와 「에우티프론」의 비교 및 현대적 조명—」, 한국법철학회, 『법철학연구』 제12권 제2호, 2009年. 但是這些研究或直接探討儒家的正義觀，或從儒家的「親親相隱」檢討為人子之責任與義務，或是比較孔子的「親親相隱」與柏拉圖早期的一篇對話〈尤西弗羅〉(Euthyphro)中蘇格拉底追問尤西弗羅關於他控告其父一案，故也未涉及朝鮮儒者的「親親相隱」論點。至於日本學界的研究成果中，論及「親親相隱」問題的主要有橋本昭典：〈儒教道德の源泉としての情感主義：道德的正しさと中國古典〉，《社會と倫理》(名古屋：南山大學社會倫理研究所，2012年)，第26號，頁1-17。本文主要從現代視角而來論述儒家道德情感問題，論文並未涉及江戶儒者之「親親相隱」論。另有田畑眞美：〈「簡約齊家論」における「正直」について〉，本文主要在探討石田梅岩的「正直」觀與簡約之關聯，文中論及石田梅岩《簡約論下》中就《論語》〈子路〉篇「直躬證父」故事，而來論述「簡約」與「正直」、「神道」之關聯。而因為石田梅岩論「正直」涉及神道問題，本文此次就不列入討論，以免焦點模糊。

朱子學的傳播發展研究，而此時期日人的朱子學學習，隨著「和刻本」《四書大全》於1730年代出版，《朱子語類》於1668年出版，朱子學也更為普及開來。¹⁸⁾因此我們可以說，此時期日人的朱子學學習，特別是對四書的學習，其實是透過明儒對朱子《四書章句集注》的再詮釋，也就是說江戶時代初期的日本學者乃是透過《四書大全》而來學習、認知朱子學的。

藉由上述情形我們也可以推知，江戶時代前期儒者對四書的學習理解，無非就是在容受涵化朱子與明儒的四書詮釋。職是之故，我們也可以說此時期江戶儒者的「親親相隱」理解，基本上就是在理解認知容受朱子如下之解釋：

直躬，直身而行者。有因而盜曰攘。

父子相隱，天理人情之至也。故不求為直，而直在其中。

謝氏曰：「順理為直。父不為子隱，子不為父隱，於理順邪？瞽瞍殺人，舜竊負而逃，遵海濱而處。當是時，愛親之心勝，其於直不直，何暇計哉？」¹⁹⁾

朱子之注解有延續漢唐古注之問題意識者，例如「直躬」究竟是人名抑或別有意義？又「攘」羊是一般的竊盜抑或有其他原因或情況？除此之外，上述注解亦有朱子自身對父子相隱這一倫理觀的見解，其中關涉幾個問題：1、父子相隱為何是天理人情之至？2、人們應不應該有意、刻意求取「直」這一道德價值？3、在人子為其攘羊之父隱藏、隱匿、槩括乃至隱痛的倫理規範與踐行中，「直」何以在其中？4、最後朱子援引了謝良佐「順理為直」的

18) 關於近世日本之出版文化與古典、學問、教育、學習之間的關聯性，詳參辻本雅史，〈第六章文字社會的成立與出版媒體〉，《日本德川時代的教育思想與媒體》（台北：臺大出版中心，2005年），頁127-148。而有關江戶庶民教育的開展詳參山下武：《江戶時代庶民教化政策の研究》（東京：校倉書房，1969年）、笠井助治，《近世藩校に於ける出版書の研究》（東京：吉川弘文館，1962年）。

19) 朱熹，《論語集注》，《四書章句集注》卷7，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁146。

說法，不僅拋出了：如何是「直」？這一提問，同時也指出當一個人愛親之心勝於一切時，又豈有衡量算計自己的行為「直」或「不直」的情感算計餘裕。

而傳統日韓儒者的「子爲父隱」詮釋，大體而言，主要也就是以上述朱注所涉及的問題爲思考的出發點。以下本文主要就《日本名家四書註釋全書》²⁰⁾，以及《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》²¹⁾兩套叢書中，所收日本江戶時代與韓國朝鮮時代之代表性《論語》註解書爲考察對象，探討日韓儒者之所以主張贊同「父子相隱」這一倫理價值，則彼等所抱持的倫理道德根據究竟爲何。首先，讓我們來看江戶時代揭舉反朱子學之大旗，主張應該直接回歸孔孟，直探《論語》、《孟子》經文義理，且推崇《論語》爲「最上至極宇宙第一書」的伊藤仁齋(1627~1705)，其在《論語古義》中究竟如何理解「父子相隱」。伊藤仁齋說：

隱非直也。然父子相隱，人情之至也。人情之至，卽道也。故謂之直。苟於道有合，則無往而不得。故曰：直在其中矣。入大廟每事問。曰：是禮也。亦此類也。

論曰：舊註謂：父子相隱，天理人情之至也。非也。此以人情天理，岐而爲二。夫人情者，天下古今之所同然。五常百行，皆由是而出。豈外人情，而別有所謂天理者哉。苟於人情不合，則藉令能爲天下之所難爲，實豺狼之心，不可行也。但在禮以節之，義以裁之耳。後世儒者，喜說公字。其弊至於賊道。何者，是是而非非，不別親疎貴賤，謂之公。今夫父爲子隱，子爲父隱，非直也。不可謂之公也。然夫子取之者，父子相隱，人之至情，禮之所存，而義之所在也。故聖人說禮，而不說理，說義而不說公。若夫外人情離恩愛而求道者，實異端之所尚，而非天下之達道也。²²⁾

20) 關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年。

21) 林榮澤、姜日天主編，《國際儒藏·韓國編·四書部》，北京：華夏出版社、中國人民大學出版社，2010年。

22) 伊藤仁齋，《論語古義》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第3卷(東

上引仁齋的注解中有幾個值得注意的觀點：1、父子相隱就是人情，也就是人倫道德的至高表現。2、天理、人情不可二分，除了人情之外沒有所謂的天理，也就是說，沒有排除「人情」的人倫道德。設若離開人情恩愛以求人倫道德，此種道德規範絕不可能是具有普遍價值，而且此種不具人情恩愛的人倫道德，也不會是符合儒家禮義的道德，而是「異端」之說。3、設若有不合人情之事或情況，則可以「禮」來調節，以「義」來修正。4、父子相隱這一人倫規範中，「情」、「禮」、「義」俱備。5、後人喜歡以所謂的「公」理，而來批判「父子相隱」是「私」情表現，這無非是歪曲殘害人倫道德之作法。

衆所周知的，主張人情即天理，天理不外人情的說法，正是反朱子學之古學者伊藤仁齋的學問本色，但此說作為「親親相隱」這一倫理道德規範的條件，其強調的是正當道德的根據不可能脫離「人性」與生俱來的「真實情感」。因此，一個合乎「禮義」的道德規範，或是一個合乎「法理」的道德正義，都不應該是離開自然人性情感的。至於那些以所謂的「公」（義）／（理）這一德目而來批判親親相隱之「私」情的後儒，仁齋認為彼等是以後出之政治德目而來傷害孔子所說的情、義、禮三面俱全的「直道」。²³⁾

對於仁齋的此番見解，後出的江戶時代另一古學派學者荻生徂徠（1666～1728），則批判仁齋強調人情、天理不可二分，正是仁齋仍執拗地侷限在「理學」思考範疇而有的偏執言論。徂徠如下注解「父子相隱」這一問題：

京：鳳出版，1973年），卷7，頁197。

23) 仁齋這一指控未必不能成立，因為若透過「中國哲學書電子計劃」(<https://ctext.org/zh>)來搜尋統計，西漢時期的議論性說理著作中，例如《新書》、《春秋穀梁傳》、《春秋公羊傳》、《春秋繁露》、《禮記》、《大戴禮記》、《鹽鐵論》、《說苑》、《韓詩外傳》、《新序》、《孔子家語》、《孔叢子》等書，其道德德目出現的次數多寡，前一、二名都是「禮」或「義」，第三名則是「仁」；只有《新語》和《淮南子》書中出現最多次數的德目，第一名是「義」，第二名是「仁」，第三名才是「禮」。至於「忠」（等同「公」）這一德目，則與「孝」分居第四名或第五名。無怪乎其後日本九州地區之古學者龜井昭陽評斷道：「伊注聖人說禮而不說理，說義而不說公，可謂古學矣。」見龜井昭陽，《語由述志》（橫田藏本，抄本），卷3，頁45。

葉公曰「吾黨有直躬者」，孔子唯曰「吾黨之直者」，而無躬字。可見直躬者欲暴己之直者已。朱子曰：「父子相隱，天理人情之至也。」仁齋先生非之而曰：「人情者天下古今之所同然。五常百行由是而出。豈外人情而別有所謂天理者哉。」是執拗之說耳。天理誠宋儒家言。然欲富，欲貴，欲安佚，欲聲色，皆人情之所同，豈道乎。要之，道自道，人情自人情，豈容混乎。至道固不悖人情。人情豈皆合道乎。理學家率推一以廢萬。其言如何聽也。其實皆一偏之說耳。予嘗以仁齋先生爲理學者流，爲是故。夫孔子曰：學則不固。（學而）惡執一而廢萬也。故曰：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。可見非命之爲直也。如樂在其中。（述而）本非可樂之事也。餒在其中。（衛靈公）本非致餒之道也。祿在其中。（同上）本非得祿之道也。父子主孝不主直。君子求道不求祿。安命不求樂。然不可謂直者非君子所尚也。不可謂君子欲貧也。不可謂君子求憂也。故孔子云爾。直躬，呂氏春秋（當務篇）以爲人姓名，非也。²⁴⁾

徂徠在批判仁齋之後，其於注說中提出三個重點：1、孔子並非說父子相隱的這一「隱」的行爲是「直」；而是說在父子相隱的過程中，我們可以看到直率、真誠、正直這一人倫道德的彰顯。2、在父子這一親情關係中，最重要的人倫道德是「孝」；而不是「直」。3、但不可因爲父子親情倫理首重「孝」，就說「直」並不重要。

也就是說，徂徠認爲父子相隱這一行爲的核心道德是「孝」道，而非以此種行爲來彰顯「直」道，因爲父子倫理關係中的倫理要求主要在「孝」而不在「直」。但正因此種意圖爲父隱罪的孝心真誠坦率，故而稱此一「親親相隱」的行爲，「直」存乎其中。徂徠強調「孝」正是「父子」關係中首要當爲之道德行爲，而「親親相隱」的自然真誠孝心正是「直」德的體現。徂徠試圖廓清歷來以爲「親親相隱」這一行爲乃是「直」德之行爲表現的誤解，指出「直」乃是人子欲爲其父隱罪這一「孝」心的直率表現。

那麼，古學派之外的江戶儒者又是如何理解親親相隱這一倫理道德

24) 荻生徂徠，《論語徵》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第7卷（東京：鳳出版，1973年），庚，頁259-260。

呢？大阪「懷德堂」儒者中井履軒(1732~1817)，其學問雖是朱子學立場，但對孔子所謂父子相隱而直在其中的說法，其見解與古學派並不衝突。中井履軒說：

是章，猶文章之翻案矣。不當拘解。然亦與禪家機鋒不同。

好直者之爲直也，往往自枉其性。故其所爲似直，而不直在其中矣。仁人之相隱也，有率其性者。故其所爲非直，而直在其中矣。夫直躬者，豈無愛親之心哉。愛親，必願救親矣。今沽直而不顧其親，是戾其情。故言無詐欺，而不直存焉。爲父隱者，言有詐欺，而不失其情。故直存焉。謝氏順理，未圓。又引舜事，失倫。且無落著。²⁵⁾

中井履軒對父子相隱，何以「直」道存於其中的說明，著眼於人若「好直」終致於「枉性」，則其所行雖然貌似誠實正直、率直無欺，但其違背父子相親相愛之天性，父子親情已遭扭曲，故在倫理道德本質上不可能獲得一顆純粹良善的道德良心。與之相反的，基於愛親之天性而「率性」隱藏、隱匿其父之罪行的「隱」這一行爲，雖然行爲表面看似不誠實、不正直、有所隱瞞，但此一人子在隱藏父罪的行爲底下，所蘊藏著的真實無欺的愛親、護親情感，卻是真實無妄的。朱子學者中井履軒強調「戾情」，亦即違逆父子人倫天性的正直，並非真道德，而是一種道德欺瞞。此種立場堪稱與古學派學者一致。

至於朱注中所引謝良佐所謂：「順理爲直，父不爲子隱，子不爲父隱，於理順邪？」的說法，中井履軒評斷說「未圓」，亦即說法不夠周延、完備。依據上引中井履軒之注解看來，筆者以爲中井履軒所說的「未圓」之意，應該是指人子面對其父之罪，就是一派父子親愛天性自然流露，故一意只顧隱蔽父罪、急於救親，此乃不得不之衷情／「誠」，又何暇顧及是否「順理」。正因「親親相隱」是種本於天性真情，由衷忠於父子天性親情的不得不的表現，

25) 中井履軒，《論語逢源》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第6卷(東京：鳳出版，1973年)，〈子路第十三〉，頁260。

故才得其「直」，且此種「率性」隱匿父罪的行為，就是「仁人」之表現。

然而，率性隱匿父罪之「直」，為何可以說是「仁」的行為呢？關於此點，江戶時代九州地區的徂徠學者龜井南冥(1743～1814)則有進一步說明。龜井南冥如下注解說：

因問，解其惑，且諷喻孝弟立教之意也。

孟子曰；父子不責善，責善則離。君子之務本也，善尚不責，矧惡是訐乎。今父攘羊而子證之，是子殘父也。子殘父而直之，是率其民，教殘父之道也。率其民，教殘父之道，欲以理其政，雖荊蠻之暴，亦孔甚矣。聖人之以孝弟立教，百行之美，由是而出。六順之俗，於是乎成。是爲仁政。故有子曰：君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。由是言之。夫子以父子相隱之言，解葉公之惑，亦以教務本之道也。葉公爲人之上，不學無術，不知五教爲何用。一言之不知，亦見其不仁矣。雖然世之從政而不務本者，能免葉公惑幾希。噫，可不戒乎。直躬，太宰純引莊子、呂覽、淮南子，以爲人名，曰：直者名躬，猶狂接輿，得矣。古人名稱，若奕秋、盜跖、嬖五等，政爾。直在其中，茂卿析義明白，不可尙也。²⁶⁾

龜井南冥強調孔子的儒家人倫教化中，「孝悌」，亦即父子、兄弟之家庭親情關係是其根基，而且南冥還標舉孟子之言，強調父子親情倫理不應「責善」。²⁷⁾換言之，家庭內的父子關係，不在力圖勸勉從善，何況子證父罪，根本就是殘害親父。葉公將殘害親父的行為視爲是直率、誠實的「正道」，根本就是帶頭教導百姓殘害自己的父親，則親子關係蕩然無存、家庭倫理崩壞，孝悌之親情倫理無從成立，社會根基將隨之動搖，國家治理更無從收其成效。也就是說，父子、兄弟關係乃五倫道德之根基，所以有子

26) 龜井南冥，《論語語由》，關儀一郎編：《日本名家四書註釋詮書》第4卷(東京：鳳出版，1973年)，卷13，頁233。

27) 「夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。」朱熹，《孟子集注》，《四書章句集注》卷8，〈離婁下〉，北京：中華書局，1983年，2003重印本，頁299。

才說：「君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與。」²⁸⁾南冥的此番解釋無疑意味著：一個不顧父子親情倫理的人子，不僅會對「五教」/「五倫」的政治社會倫理道德帶來毀滅性的破壞，任何一種美好道德(百行之美)得以成立，其根基也就在此親情倫理道德。

南冥此種所謂：去除父子親情倫理，則任何美好道德倫理，終將失去其賴以存立的道德基礎這一說法，日本江戶時代京都地區號稱「開物學者」的皆川淇園(1734~1807)，也抱持同樣看法。皆川淇園如下說道：

此爲前章見小利則大事不成。特出此爲證也。凡爲政者，以下不隱情，則正邪直見，而方術易施，是以或有縣賞以購之告訴。然長斯風不已，則惇睦和厚必廢，而輕澆刻薄必競。乃所謂大事之不成者。而至如父子證惡者，抑又輕澆刻薄之尤甚者矣。此夫子所以舉父子相隱之爲直以答之也。直躬者，直身所抱之道也。攘者，遏諸其所率從，而以著之其他之謂。證者，引於彼而斥之。於其所與此相承之謂。夫道莫大於君臣禮敬，父子慈孝。而去此則無人道矣。雖以直己躬，又奚足貴乎。故曰：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。²⁹⁾

皆川淇園強調，道德倫理中沒有勝過君臣「禮敬」、父子「慈孝」的其他道德，即使統治者試圖透過「下不隱情」而來達到政治有效治理，但絕對不可用懸賞方式鼓勵人子自證父罪，否則敦睦和善純厚的風俗不再，人與人之間即使親如父子竟也彼此競相舉發其罪，則人心刻薄無情，也將影響風俗流於澆薄。如此一來，社會和諧狀態一旦破壞，則任何治術恐怕都對此種社會風俗民情回天乏術。

而這就是皆川淇園弟子東條一堂(1778~1857)所說的，一個父子親情倫理都不存在的人間社會，再怎麼誠實、直率又有何益處？東條一堂說：

28) 朱熹，《論語集注》卷1，〈學而第一〉，頁48。

29) 皆川淇園，《論語釋解》，收入關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第5卷(東京：鳳出版，1973年)，卷7，頁222。

子卿曰：直，不曲之名。父子相隱，亦不可謂直。而孔子曰：直在其中者，父子之道廢，則直亦無益。如直躬者，賊民也。非所取也。凡言在其中者，皆爲此而得彼之辭。故知在父子相隱之上，而後可言直也。非以父子相隱爲直也。謝氏曰：順理爲直。父不爲子隱，子不爲父隱，於理順耶。是其意以父子相隱爲直，雖如可通，非本文義。³⁰⁾

在東條一堂而言，誠實正直、真誠直率的美德，只有在父子相隱，愛親、護親的親情倫理確保成立的基礎上，接著才會被考慮衡量，也才有可能成立。而既然「直」或「不直」都不是優先須要考量的問題，對反朱子學的東條一堂而言，「順理」或「不順理」，根本不是「親親相隱」這一正確道德成立的根據。所以東條一堂批判謝良佐的「順理爲直」說並非《論語》本文義理。

歷來一般多認爲大和民族是一個重視「忠君」甚於「孝道」的民族，也是一個可以爲了「公義」而克制甚至犧牲「私情」的社會。但是如上所述，江戶時代的日本儒者在解釋「親親相隱」這一父子倫理道德規範時，卻不認爲「親親相隱」行爲將會斷傷妨礙其他大多數社會成員的權益或福祉；也不認爲父子相隱將會抵觸國法，阻礙政治運作，造成國家治理失效，更未提及父子相隱的倫理道德踐行，將會抵觸忠君這一倫理道德。

而且從江戶儒者以「人情」爲絕對必備之倫理道德根基這一主張看來，我們可以說「親親相隱」這一倫理道德規範，一定程度維護保全了道德情感，也避免人在政治權力體制或是法律規定前，喪失其爲人之人性尊嚴。畢竟一個抹滅人性情感的「法治」社會，姑且不論其治理能夠達成何種程度的有效性，又能維持多長時間，筆者相信人們並不會期待一個藉由違背人性，乃至殘害人性而有效維持秩序的社會；人們期待的恐怕更接近伊藤仁齋所主張的，是一個認同「情」、「禮」、「義」等可以並存於倫理道德規範之中的社

30) 東條一堂，《論語知言》，關儀一郎編，《日本名家四書註釋詮書》第8卷(東京：鳳出版，1973年)，卷8，頁384。

會。當一個社會的倫理道德規範系統可以涵融多元道德價值，而且允許這些道德價值彼此可以激盪折衝，保留其間容許人性情感合理舒展的可能彈性空間時，不僅道德價值不會單一僵固化，而且法理可以有效維持其尊嚴，社會可以維持一定之秩序，人性尊嚴也不致於扭曲，群體、社會才能避免分裂瓦解。

而且江戶儒者此種以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點，確定了「人」才是倫理道德或是法治社會的主體。因此，像「父子相隱」這種奠基於父子相親相愛之道德良知，雖然表面看似違法，但因人子清楚認知到「隱」這一行為「違背」另一種倫理道德與法律，也仍舊堅持有權或者說執意反抗之。復加在父子相隱的過程中，人子對其父所犯之罪，帶著積極性的「槩括」或深刻性的「隱痛」的這種道德反省意識，於是使得此種「隱」父罪的行爲，反而具備恢復道德良知與健全法律標準的能動性。因此才說違反自然父子相親相愛天性，以單一道德標準，一味地追求絕對的道德「直」，這恐怕才是對道德最大的殘害與斷傷。

從這個角度而言，儒家「親親相隱」倫理道德，也可以視為是一種對漠視人性、濫用道德規範、國家權力以維持某種假道德、不正義制度的「道德良心」。換言之，相對於僵化單一的道德教條或是國家機器所掌握的懲罰權力，「親親相隱」何嘗不是根據自己的「道德信念」而來執行「道德義務」。所以當某種道德良知與另一種道德規範，乃至與法理、法律規範產生衝突時，被質疑的或許不是此方之道德良知；而是彼一道德規範或法律。因此，基於某種道德立場而反對單一道德價值抉擇，或是反對某種法律設計，或許反而可以更有效地涵攝多元倫理價值，也可以更有效的連結道德與法律。畢竟社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。如果是這樣，則法治社會未必就要排擠某種傳統道德，事實上，長久發展下來的傳統道德觀，不僅可能仍指導著我們，當然也會影響

了當今法律的設計制定與判決。

四、朝鮮儒者論「親親相隱」

相較於日本江戶儒者的「親親相隱」論主要在強調不悖人情，以父子親情爲人間倫理道德之至大，主張人外無道，側重生活日常性之實踐道德倫理闡述；朝鮮儒者的「親親相隱」論顯得更具思辨性，涉獵的問題點也更爲複雜多元。《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》收錄進一百一十六種代表性朝鮮時代《論語》注解書，其中有十六種對「親親相隱」問題進行注解或解說。但是，其中有的就只是下一處眉批者³¹⁾；也有只是以葉公舉直躬證父爲直的這一例子作爲反面教材，只是提及而不論者³²⁾，更有只是重複朱子《論語或問》之說者³³⁾，或只是重複朱子《集注》中所引謝良佐之說法者。³⁴⁾蓋相較於「管仲不死公子糾」一事在《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》所收錄的一百一十六種《論語》注解書中，就有三十三種對此事展開辯證，鮮儒對「親親相隱」的關注度相對沒那麼高，或者說鮮儒對此一問題較無疑義。但是扣除上述四種有解卻近於無解的《論語》注解書，剩餘的其他十二種涉及「親親相隱」議題的《論語》注解書，不管其說解或簡或

31) 宋時烈，《論語或問精義通考》在考釋〈葉公問孔子〉章時，僅先後援引了朱子《論語或問》、《論語精義》。僅有一處眉批，指出呂氏曰「屈小信而申大恩，乃所以爲宜」的「宜」字，恐「直」字之誤。參見宋時烈，《論語或問精義通考》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第1冊，頁625。

32) 徐俊輔，《魯論夏箋》，不同於以往王問臣答的經筵講義形式，是徐俊輔發問而正祖回答的《論語》講義，而在解「葉公問政」章，僅略微涉直躬證父，然未見特別論說。參見徐俊輔：《魯論夏箋》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁632。

33) 李惟泰，《論語答問》對於「葉公問政」章，僅援引朱子《論語或問》中說法，參見李惟泰：《論語答問》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第1冊，頁223。

34) 鄭灝鎔，《論語雜著》中設問何以「父子相隱」爲直？而其回答則非常簡單，就一句「順理爲直」，故子證父爲不直。父子相隱，「直在其中矣」。鄭灝鎔此番解說，也就只是重複《集注》中所引謝良佐的說法。參見鄭灝鎔：《論語雜著》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第5冊，頁562。

繁，卻顯得朝鮮儒者的「親親相隱」觀非常具有獨自特色。

（一）經筵不講、師弟時人不疑有之的「親親相隱」

首先，朝鮮儒者無論是在與正祖或哲宗等朝鮮國王的經筵條對中，或是對於成均館館長的條問，乃至師弟、時人之間就《論語》中有所疑問或緊要處相與問答時，「父子相隱」問題幾乎皆未被提及。例如任百禧(1765~?)《論語講義》一書是為期六天對哲宗的經筵講義，內容只涉及「先進」篇到「憲問」篇等四篇內容，而「子路」篇亦在其中，但問答內容並未涉及「父子相隱」問題。此種現象在抄啓文臣們與正祖的《論語》經筵講義中也是如此。例如金憲(1729~1800)《經筵論語講義》是金憲於1778年二月四日入侍熙政堂，到隔年正月入侍宣政殿，於八次經筵講義中回答正祖提問的內容，其中有關「性與天道」之問對篇幅較長，但未見「父子相隱」之問答。奇學敬(1741~1809)《論語經義條對》是奇學敬與正祖就《論語》八個重要條目進行的條問對答，其中並無「父子相隱」問題。李元培(1745~1802)《論語經義條對》是李元培於1798年因學行舉薦，進宮答覆正祖九經六十二條疑義之間的《經義條對》書中，有關《論語》的部分，然其內容並未涉及「父子相隱」問題。姜彝天(1768~1801)《論語講義》是正祖就《論語》內容詢問姜彝天，而在正祖詢問的三十九個條目中，也同樣並未包含「親親相隱」章。同樣地在徐滢修(1749~1824)《論語講義》以及丁茶山(1762~1836)《論語對策》中亦未見到有關「親親相隱」問題的條對內容。此種情況即使在前述由徐俊輔(1770~1856)發問後，再由正祖回答的徐俊輔《魯論夏箋》中，直躬證父攘羊一事，也只是徐俊輔以「葉公問政」章問正祖時，作為葉公不能曉解孔子所答之為政次第的反面教材。而且針對徐俊輔此問，正祖的對答亦完全未觸及「親親相隱」問題。

由上述情形看來，值得玩味的是：正祖貴為君王，其為何完全不著意

於「親親相隱」是否會以「私情」危害「公義」呢？假設朝鮮君臣因為篤信朱子學，故認同朱子以「天理人情」賦予「親親相隱」道德正確的根據，接受這是具有先天自然形上根源的人性自然的流露的話，此種行為確實存在著下不告上實情的「非道德」、「違法」性質，則朝鮮國王作為執政當局，對於孔子所說的父子相隱為何不疑有他？為何不認為這是一個危及政權的嚴重問題？難道是因為誠如後文的尹衡老（？～？）、金龜柱（1740～1786）所說的一樣，君王、邦國係情理之至高，人倫之至大，昭然若揭，毋庸置疑！此乃大多數君王認為理所當然之事？果真如此，君王們為何又對親親相隱可能帶來的對國家統治管理上的危害，以及可能妨礙君臣倫理不以為意呢？此一問題有待日後進一步深入考察研究。

不僅在朝鮮國王與抄啓文臣之間的條問幾乎完全不涉獵「親親相隱」問題，徐基德《論語經義問對》是1903年五月，徐基德（1832～？）針對成均館館長徐相勛所提十二個《論語》內容相關條目所做出的回答，但在成均館館長的十二個條目中，「父子相隱」問題也是未列其中。另外，許多朝鮮儒者有疑於《論語》經文或是朱子《論語集注》、《四書大全》之小注，乃至師弟、時人之間就《論語》中有所疑問或緊要處相與問答時，同樣地也多不涉獵「親親相隱」問題。例如崔象龍《論語辨疑》，主要針對《四書大全》中之《論語》經文、大注、小注有疑問處，援引程子等先儒諸說進行解釋分析，再輔以退溪（1501～1570）、栗谷（1536～1584）、沙溪金長生（1548～1631）等鮮儒注說，其中尤遵韓元震（1682～1751），對四書之經文字句考證、句讀乃至義理，皆有思索判斷。³⁵⁾但是，《論語辨疑》中對「葉公語孔子」章亦無任何著墨。再如張錫英（1851～1929）《論語記疑》是張錫英二十八歲時的讀書備忘錄，後歷經十二年補充修訂，於1909年錫英五十七歲時整理成書，主要參照朱子《論語集注》，引

35) 詳參金培懿，〈融通一貫之經學／敬學—鮮儒崔象龍《論語辨疑》研究〉，《臺灣東亞文明研究期刊》第14卷第2期，台北：臺灣師範大學東亞學系，頁121-169。

用參考《朱子大全》與諸家學說，對《論語》具有爭論性的本文進行分析解釋，提出其自身之論據以證朱說之可疑。而在此書中，即使時入二十世紀的1909年，張錫英亦不疑朱子對「親親相隱」的注說。又如奇正鎮(1798~1879)《論語答問》是其回答門人柳漢新(1816~1854)、崔琚民(1837~1905)、曹錫晉(1837~1903)、金錫龜(1835~1885)、鄭時林(1839~1912)等十八人，師弟之間就《論語》內容進行的問答，但本書也未曾涉及「父子相隱」問題。

(二) 事、理、心分判的直道與親親相隱的常道

據上所述，我們可以推測朱子以「天理人情」為親親相隱作註脚，鮮儒基本上對此沒有疑義，但對朱子所引謝良佐之說，或是《四書大全》小注中胡氏之說，則多所辯駁。例如朴文鎬(1846~1918)於《論語集注詳說》中引集注、大全、中國歷來諸家學說、東賢各家之說，如沙溪金長生、南塘韓元震、尤庵宋時烈(1607~1689)、農巖金昌協(1651~1708)、栗谷李珣、退溪李滉、華西李恆老(1792~1868)等學說，最後再補充自身見解，總體而言其注解《論語》立場仍是墨守朱注。故而本書在解「葉公問孔子」此章時，主要在羅列諸說，但是針對胡氏在解釋朱子的注解「父子相隱，天理人情之至也。故不求為直，而直在其中」時說：「非指隱以為直也，雖不得正謂之直，然亦理所當然，不失其為直也」的這一解說，朴文鎬則加注解釋說：

以事則非直，而以理則是直。³⁶⁾

朴文鎬並批評胡氏此解「有釋無訓」。對於親親是否應該相隱這一問

36) 朴文鎬，《論語集注詳說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第5冊，頁467。

題，朴文鎬主張宜釐清「事」與「理」之間的差異，才能明辨何為「直」，以及該如何做才是「直道」。主張明辨事、理之別的這一觀點，突顯出道德行為表面與道德核心價值之間的距離。朴文鎬此種關注不為事件表相所困惑而做出錯誤道德行為判斷的提醒，鄭齊斗(1649~1736)《論語說》更早就直指核心地說道：

直不在於事，而在於心。事雖不直，心則直矣。此與「觀過知仁」意同，而語尤切實。³⁷⁾

鄭齊斗將「親親相隱」的道德判準，從「事」/「理」分判，移向「事」/「心」分判。此種主張不僅符合其陽明學者立場，也與其批判朱熹「析心理為二」，極力闡明陽明心外無理、心即理、致良知的學術主張具有一致性。而若從任何倫理道德規範的訂立本來就不可能百分之百完善，倫理道德價值也會因時制宜，道德秩序也可能重整等角度來思索的話，問於「心」的道德良知或許會與當下的禮法、法理、法律有所衝突，但此種道德良知也有機會反過來檢測此種禮法、法理、法律規定下的倫理道德標準是否具有合情、合理之正當性，甚至可以反過來肩負起積極的道德指導功效。

另外，關於「親親相隱」究竟是「權變」還是「常行之道」這一問題？李縉(1680~1746)《論語講說》中在回答時人就《四書大全》小注中胡氏曰：「父為子隱，子為父隱，權也。故曰：直在其中；非指隱以為直也」這一說法，而向其問到親親相隱究竟是「經」還是「權」這一問題時，李縉的回答是：「相隱」是「權」；然父子大倫是天理人情，此乃不變之「經」。人再問：直躬與吾黨之直，二「直」字同否？李縉回答直躬是「必欲直其躬而已者」；吾黨之直則是「順其理者也」，故孔子不說「吾黨之直躬者」，而只下一「直」字，語勢差異。³⁸⁾李縉在此辨析了以成全己身直率之個性而舉發父罪

37) 鄭齊斗，《論語說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁34。

38) 詳參李縉，《論語講說》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁213。

的人子；與隨順親情天性之理而隱匿父罪的人子，此兩者之間即使從行為表現看來都可稱之為「直」，但此間天差地別。

（三）由「父子」相隱推及「諸親」相隱

關於父子相隱究竟是「權」抑或是「經」的問題，前述李元培在《論語經義條對》中回答正祖的條對中，雖未涉及「父子相隱」問題，但其卻在辨析《四書大全》小注有疑處時，指出胡氏所謂「父子相隱」係為權宜措施之說法。李元培主張父子相隱乃「平常常行」之道，不必待不得已而後行之，是故朱子《論語集注》才以之為天理人情之至也。李元培進而指出：

經權之說，於他人則可，而於父子則恐用不得。³⁹⁾

亦即，李元培以為父子相隱是源於天理且本於人情的常道，不須因為處於「不得已」之情境而後才行之。換言之，父子之至情，有異於其他人際關係。李元培此說不僅區隔了父子之情與其他人情，並視「親親相隱」為絕對恆常之人倫道德價值。此種絕對恆常的父子倫理價值，應該在君王、邦國之前也不應有所折損。

但是，王法之前，「親親相隱」這種絕對恆常的人倫價值，是否只能局限於父子關係呢？尹行恁(1762~1801)《論語隨筆》特別著眼「父為子隱」，稱之為「理之常也。」並主張：

隱其所當隱，是天理中人情，人情中天理，奚但父子相隱而止哉？兄弟夫婦亦莫不然。⁴⁰⁾

尹行恁此說，形同將「親親相隱」的倫理道德規範效用推及五倫中的所

39) 李元培，《論語小注記疑》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁677。

40) 尹行恁，《論語隨筆》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁44。

有親屬關係，亦即父子、夫婦、兄弟皆可本於相親相愛之血親、姻親關係，堅持「親親相隱」之倫理道德規範，不違背其自身基於自然天性的道德良心。尹行恁這一主張，之前崔左海(1738~1799)於《論語古今注疏講義合纂》也抱持相同看法。

而攘羊之惡何如直名為己？直名忍於父惡，是可忍耶？彝倫之倒喪如此，而尚可論直乎？必如吾黨之直者，初不以自好為心，則不但以直得一身之行而已。故在父則為子，而過必為隱者，不忍吾親之有此惡也，其況自我證成乎？其向人之隱如此，則又在子而所以諫，在父而所以教，應所不已而不待言，知矣。推之外君臣，內兄弟，以至凡百親交際，皆必有曲成各當之道，舉可旁照。⁴¹⁾

(四) 父子、君國孰為「大倫」？禮法豈能外於人情道理

另外，尹衡老《論語筭錄》主張「直」為「無隱」之稱，並言此「直」乃「人生也直」之直，以此呼應謝良佐所謂「順理為直」的說法。並大讚《論語集注》所引謝良佐注說「極是」！進而說：

細行欲直，而有傷於大倫，則必伸大倫，然後為直、為是矣。至親當愛，而許身於國，則先公後私，然後為直為是矣。證父攘羊，雖似直矣，而有乖大倫，則其果為直、為是乎？權其大小輕重而處之，不失個是字，此即順理之直也。愛親之心勝，而直不直不暇計之者，此出於天理之自然，而即乎人心之所安，政(筆者按：正)所謂直也。⁴²⁾

尹衡老之所以針對謝良佐之說進一步辯證、估計也是因《論語集注》引謝氏之說以解此章。但尹衡老主張不應以攘羊之小事壞父子大倫，然若較

41) 崔左海，《論語古今注疏講義合纂》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第6冊，頁517。

42) 尹衡老，《論語筭錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁477-478。

之於許身於國時，則至親之愛仍須考慮先公後私，然後才可衡量何爲直？何爲是？

針對公私之分，或者是不應以攘羊之「細行」而殘害父子至大之人倫道德一事，魏伯珪(1727~1798)《論語讀書笱義》如下說道：

無意於直而自直，有意於直則私意起。父子相隱，理之當然也。理之所在，何往而非直？不愧不作，是直也；父子相隱，非私也，天理之大公在其中。世人以父子爲私，故有僞孝者，有證羊者，僞孝與證羊，其心一也。⁴³⁾

從上引尹衡老與魏伯珪的解說看來，他們都認爲親親相隱是先天自然的道德法則，是倫理道德最根源的形上原理，至於像「直」這一類道德，則是後天人爲、形下現象的社會秩序。故而說親親相隱是人間倫理道德中的「大倫」，是天理之「大公」(「正義」)。而柳長源(1724~1796)《論語纂注增補》中引明人蔡清《四書蒙引》強調：

凡言人情，有分天理內之人情，有天理外之人情，天理內之人情可爲；天理外之人情不可爲也。蓋天理內之人情卽亦天理也，如「父爲子隱，子爲父隱」之類卽是。故今之律，親屬得相容，隱而不坐罪，孰謂法律有外於道理哉？其與道理背者，非先王之法也。⁴⁴⁾

柳長源特別援引蔡清此番法律不外於道理、違背人情道理的法律並非先王之法的宣言，這無非意味著：社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。亦卽，法理、法律不能置外於道德良心 / 人性之外。關於此點，金龜柱《論語笱錄》亦主張：

43) 魏伯珪，《論語讀書笱義》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第2冊，頁655。

44) 柳長源，《論語纂注增補》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁356。所引蔡清之說法詳見蔡清：《四書蒙引》，收入莊煦編：《景印文淵閣四庫全書》(影印國立故宮博物院藏本，台北：臺灣商務印書館，1983年)，卷7，頁94下-95上。

父子相隱，必兼天理、人情言之始通。然亦當以天理為主，而包人情在其中。蓋順於理者必順於情，舜之竊負而逃是也；順於情者未必順於理，霍光之夫婦相隱是也。至於周公之兄弟、石之父子，似只是順於理而不順於情。然蓋亦以君臣爲重，而不見其他，則所謂情者卻移在君臣上，而不在於父子、兄弟矣。⁴⁵⁾

金龜柱顧及歷史現實，指出周公之兄弟、石之父子，似是只順理而不順於情。但是，金龜柱與尹衡老一樣，以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高。金龜柱強調：

故必兼理與情言，而又必以理包情，然後方不失其正義。若只說理而不說情，則不免疏汎；只說情而不說理，則無以準則。⁴⁶⁾

整體而言，受到《四書大全》小注中胡氏注說影響，上述鮮儒在理解詮釋「親親相隱」問題時，論述焦點置於父子相隱究竟是「經」抑或「權」？父子相隱究竟是小「私」抑或大「公」？若以父子相隱爲「私」，則其孝是爲「僞孝」。正因「親親相隱」是朱子說的「天理人情」，天理人情相互涵容包攝，故沒有外此情理之法律，外此情理之法，卽非先王之法。而且此種「親親相隱」作爲親親相愛、相護、相救的自然天性情感流露之道德良心基礎，不僅適用於父子，亦當適用於夫婦、兄弟等血親、姻親關係。

但是爲了折衝親親相隱所帶來的王法與私情之間的矛盾衝突，尹衡老、金龜柱不免強調當公私矛盾衝突時，當然要以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高，主張移「私情」於國家君王，亦卽「移孝作忠」。由此看來，誠如前文所述，一般多認爲日本的政治倫理乃是「忠」大於「孝」；但相較於朝鮮儒者對「親親相隱」之解釋，江戶儒者則幾乎都不主張以「忠」於君國、公義、公理而害一己之私「孝」、私「情」，不以理法/禮法而抑制父子之天倫

45) 金龜柱，《論語笱錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁619。

46) 金龜柱，《論語笱錄》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第3冊，頁619。

人情。

（五）從楚、魯二直到華夷之辨

朝鮮儒者的「親親相隱」論，除了上述提及的觀點之外，筆者以為其中最具異彩的當屬丁茶山。丁茶山《論語古今注》中特別指出：

葉公本是賢者，毀訾儒教非其情。⁴⁷⁾

丁茶山以葉公為賢者的這一理由，而來作為其為楚國葉縣縣尹葉公「毀訾儒教」辯解開罪的說詞。蓋茶山所以以葉公為賢者，應是有鑒於在〈葉公語孔子〉章之前，〈子路篇〉還收錄了〈葉公問政〉於孔子一章。而根據《漢書地理志》的記載，南陽郡葉縣，乃是楚國葉公邑。葉公當時以邊國楚國地方首長身分向孔子請教該如何施政，本為可取，故此事《韓非子·難篇》、《墨子·耕柱篇》、《孔子家語·辨政篇》皆有記載，清人錢坫《論語後錄》考證此事應該是在孔子自蔡遷葉之時，即哀公六年(BC489)之際。⁴⁸⁾丁茶山說葉公是「賢人」，應該就是肯定葉公能以邊國之人向孔子請益為政之道。

但丁茶山又說葉公「毀訾儒教」，此語應是根據皇侃《論語義疏》中援引了江熙如下之說法而來：

葉公見聖人之訓，動有隱諱，故舉直躬欲以訾毀儒教，抗衡中國。夫子答之，辭正而義切，荊蠻之豪，喪其誇矣。⁴⁹⁾

此處值得玩味的是，江熙在「訾毀儒教」之後，更指出葉公欲以直躬證

47) 丁茶山，《論語古今注》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁297。

48) 錢坫，《論語後錄》，卷4，頁13。

49) 皇侃，《論語義疏》，收入《知不足齋叢書》第七集(上海：上海古書流通處，1921年)，卷7，頁12。

父之「直」，以「抗衡中國」。而在〈葉公問政〉於孔子章中，江熙還說葉公：「邊國之人，豪氣不除。」江熙所以如此說的歷史脈絡背景，應該就是立足於昔時楚國嘗疲其民以蠶食中國，欲與中國爭霸。但耐人尋味的是，丁茶山認同江熙批判葉公「訾毀儒教」，但卻避談葉公是否意圖「抗衡中國」？反而轉而為葉公開罪，認為其初衷本非欲以直躬證父一事挑戰、質疑孔子乃至於儒家。

丁茶山異於歷來中、日、韓之東亞儒者，獨排眾議而為葉公開罪，筆者以為此中不僅可以看出茶山對葉公的諒解，更可嗅出茶山不以邊國南蠻視葉公，筆者以為其中隱微地透露出朝鮮儒者的華夷意識。丁茶山《論語手筭》「夷狄之有君」章中，茶山反駁邢昺所謂：夷狄雖有君長，而無禮義；中國雖偶無君，若周召共和之年，而禮義不廢的說法，主張：

孔子欲居九夷，夷狄非其所賤，況罪累不明，而無故斥之曰「汝之有君，不如我之亡君」，豈有味之言乎？周召共和，此是千百年僅一有之事，孔子據此以自多，有是理乎？⁵⁰⁾

接著茶山更舉出程子所謂：「夷狄且有君長，不如諸夏之僭亂，反無上下之分的說法，」首先駁正若程子意指「夷狄之美勝於諸夏之醜」，則不應該以「不如」為言，而茶山舉出程子此解的目的，就在以程子之言反駁邢昺之「輕賤夷狄」，而其言外之意就是：夷狄之美勝於諸夏之醜。筆者以為茶山此一用心讀者不可不察。

另外，韓國學界為反駁高橋亨所謂朝鮮儒學只是述朱的殖民者朝鮮儒學論調，多以實學者丁茶山為例，反證高橋亨所言並不屬實，甚至主張丁茶山於朝鮮儒學之功，堪比美江戶古學派。然而茶山對於「親親相隱」章，卻不同於江戶時代之古學者仁齋、徂徠，或是南冥、昭陽父子力辯「親親相隱」之意涵。茶山只是援引中國先儒與太宰春臺(1680~1747)之字義解

50) 丁茶山，《論語手筭》，收入《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》第4冊，頁481。

說，便輕看過。而且從茶山此種詮解方式，似乎也可看出茶山之學仍帶有強烈的朱子學色彩，故在解釋此章時，採取宗朱而不以為有疑。同時附帶一提的是：茶山雖援引太宰春臺《論語古訓》之解說，卻並未涉及徂徠、仁齋之說，足見其對江戶古學派經說的受容，主要是在太宰春臺，而春臺言及仁齋、徂徠者，則茶山或有涉獵，至於春臺未言及者，茶山亦未觸及。由此看來，關於茶山經說如何透過太宰春臺以取捨、折衷、批駁仁齋、徂徠之學，日後仍待進一步深入考察研究。⁵¹⁾

五、結論

如上節所作的考察，朝鮮儒者未必覺得「親親相隱」是一個有待商榷或是急需辨析的嚴重問題，但從彼等論「親親相隱」的觀點看來，整體而言較之於江戶時代日本儒者的「親親相隱」論，毋寧說朝鮮儒者的論述更具思辨性。例如相較於日本古學派儒者主張捨「理」就「情」以論親親相隱之「直」；朝鮮儒者則立足於朱子天理人情說，強調明辨「事」、「理」層次有異，道德行為表現與倫理道德本質不容含混，如此才可明辨何為「直」道。又若以父子相隱為「私」情對應君國之「公」義，朝鮮儒者魏伯珪進而提出父子相隱乃天理之「大公」，以此區隔君國之「公」，使得公／私分判的論理結構更有層次，此種道德倫理辯證也更為細緻，使得倫理道德規範更有討論空間。申晟圭（1905~1971）更直接明言：

當曲而曲，乃所以盡直之道。⁵²⁾

51) 有關丁茶山與江戶古學派之間學問異同的比較研究，詳參蔡振豐：〈第六章丁若鏞《中庸》詮釋之特色：與日本古學派的對比〉、〈第八章結論・第二節丁若鏞四書學在東亞儒學中的意義〉、〈第八章結論・第一節從東亞儒學的發展論丁若鏞四書學的發生意義〉，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》（台北：臺灣大學出版中心，2012年）；頁193-251；頁307-312；頁297-307。

52) 申晟圭，《論語講義》，收入《國際儒藏・韓國編・四書部論語卷》第5冊，頁616。

此乃行「曲」得「直」！沒錯，道德倫理原本就不是一成不變僵化的規範，踐行道德倫理需要有一更形上超越性的原理，或是根據自己所信仰的理念與道德信念來拒斥服從某一道德規範或禮法、法理、法律。而且在此種有意識、主動拒絕某一道德或法律規範，在自覺「非道德」、「違法」的狀態下，其卻是立足於另一種道德觀或正義感的真實情感。從這個角度而言，行「曲」得「直」闡發的是一種透過「抵抗」而踐行自身所信仰的道德或遂行正義的權力。

申晷圭所謂行「曲」得「直」的論點，可以與江戶古學派強調以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點相呼應。蓋「父子相隱」這種奠基於父子相親相愛之道德良知，雖然表面看似違法，但因人子清楚認知到「隱」這一行為「違背」另一種倫理道德與法律，也仍舊堅持有權或者說執意反抗之。復加在父子相隱的過程中，人子對其父所犯之罪，帶著積極性的「槩括」或深刻性的「隱痛」的這種道德反省意識，於是使得此種「隱」父罪的行為，反而具備恢復道德良知與健全法律標準的能動性。因此才說違反自然父子相親相愛天性人情，以單一道德標準，一味地追求絕對的道德「直」，這恐怕才是對道德最大的殘害與斷傷。

如上所述，朝鮮儒者的「親親相隱」論，確實比日本儒者更具思辨性，但其彼此的「親親相隱」論也多有相合之處。除此之外，綜言之，彼等之「親親相隱」論，無論是在經筵講義上國王條問文臣，或是成均館館長條問儒生，乃至朝鮮儒者與門生或時人之問學中，「親親相隱」論並不是一個受到關切注意的問題。而從《國際儒藏·韓國編·四書部論語卷》所收十六種《論語》注解書中針對「親親相隱」所論的內容看來，或許因為朱子以「天理人情之至」為父子相隱做注解，除了陽明學者鄭齊斗主張以「心」代「理」，而來分判於「事」或是於「心」之「直」以外，大多數鮮儒對此並無異議。但是對於《論語集注》中朱子所引謝良佐的「順理則直」之說，或是《四書大

全》中小注所引胡氏以「權」、「經」而來分判父子相隱這一行爲，朝鮮儒者則展開進一步的辨析。

而雖然大多數的朝鮮儒者認同親親相隱乃是常道、人間至高無上之倫理道德，但在此父子相隱與國家、國君有所衝突時，則朝鮮儒者又各有立場。因而衍生出父子相隱究竟是「小私」抑或「大公」的辯證，魏伯珪直言若以父子相隱爲「私」，則有「僞孝」、「證羊」之子出。換言之，證父攘羊之子並非「直」者，因爲其以爲父隱罪爲「私情」，而一味求「直」，則其有意求直之「私心」，同樣也是一種「僞直」。又正因親親相隱乃是「天理人情之至」，天理人情相互涵容包攝，故沒有外此情此理之法律，設若有外此先天自然形上根源之情理的禮法、法理、法律，即非先王之禮法/理法。

而如果父子親親互爲相隱乃是至高之人倫道德規範，是一種恆常不變的正道，則家庭中同屬一脈血緣的兄弟，締結姻親而成爲親族的夫婦，其如果在人倫關係上一樣必須親親相愛，則其彼此難道不應該相隱嗎？較之於日本儒者從肯定人情的角度而認同親親相隱，朝鮮儒者則更往前跨出一步，主張「親親」關係應該擴及父子之外的夫婦關係與兄弟關係。這一主張，如果從本文前述今日東亞或是西方的法律規範而言，其無疑是超前先進的觀點。

而一般多認爲大和民族是一個重視「忠君」甚於「孝道」的民族，也是一個可以爲了「公義」而克制甚至犧牲「私情」的社會。但是，江戶時代的日本儒者在解釋「親親相隱」這一父子倫理道德規範時，卻不認爲「親親相隱」行爲將會斷傷妨礙其他大多數社會成員的權益或福祉；也不認爲父子相隱將會牴觸國法，阻礙政治運作，造成國家治理失效，更未提及父子相隱的倫理道德踐行，將會牴觸忠君這一倫理道德。相對於此，朝鮮儒者爲了折衝親親相隱所帶來的王法與私情之間的矛盾衝突，尹衡老、金龜柱不免強調當公私矛盾衝突時，當然要以「君臣」、「邦國」爲重、爲情理之至高，主張移「私情」於國家君王，亦即「移孝作忠」。

又從江戶儒者以「人情」為絕對必備之倫理道德根基這一主張看來，我們可以說江戶儒者的「親親相隱」論，一定程度維護保全了道德情感，也避免人在政治權力體制或是法律規定前，喪失其為人之人性尊嚴。因為人們並不會期待一個藉由違背人性，乃至殘害人性而有效維持秩序的社會；人們期待的恐怕更接近伊藤仁齋所主張的，是一個認同「情」、「禮」、「義」等可以並存於倫理道德規範之中的社會，當一個社會的倫理道德規範系統可以涵融多元道德價值，而且允許這些道德價值彼此可以激盪折衝，保留其間容許人性情感合理舒展的可能彈性空間時，不僅道德價值不會單一僵固化，而且法理可以有效維持其尊嚴，社會可以維持一定之秩序，人性尊嚴也不致於扭曲，群體、社會才能避免分裂瓦解。江戶儒者此種以「人性」、「人情」為倫理道德之最高追求價值的觀點，無疑確定了「人」才是倫理道德或是法治社會的主體。

本文透過考察與爬梳日韓儒者的「親親相隱」論，我們可以發現儒家「親親相隱」倫理道德，也可以視為是一種對漠視人性、濫用道德規範、國家權力以維持某種假道德、不正義制度的「道德良心」。面對僵化單一的道德教條或是國家機器所掌握的懲罰權力，「親親相隱」何嘗不是根據自己的「道德信念」而來執行「道德義務」。因此，基於某種個人道德觀，價值信仰、宗教立場等等而反對單一道德價值抉擇，或是反對某種法律設計，或許反而可以更有效地涵攝多元倫理價值，也可以更有效的連結道德與法律。畢竟社會的法治不只是在維持社會秩序，它同時也在維繫一套具有實體價值的倫理道德規範。筆者以為這也正是儒家「親親相隱」論給今日吾人之啟示。

〈參考文獻〉

《韓非子》。

皇侃，《論語義疏》，《知不足齋叢書》，上海：上海古書流通處，1921年。

朱熹，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年/2003重印本。

林榮澤、姜日天主編，《國際儒藏·韓國編·四書部》，北京：華夏出版社、中國人民大學出版社，2010年。

關儀一郎編，《日本名家四書註釋全書》，東京：鳳出版，1973年。

蔡振豐，《朝鮮儒者丁若鏞的四書學：以東亞為視野的討論》，台北：臺灣大學出版中心，2012年。

鄧曉芒，《儒家倫理新批判》，重慶：重慶大學出版社，2010年。

郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》，武漢：湖北教育出版社，2004年。

郭齊勇主編，《《儒家倫理新批判》之批判》，武漢：武漢大學出版社，2011年。

郭齊勇主編，《正本清源論中西：對某種中國文化觀的病理學剖析》，上海：華東師範大學出版社，2014年。

何善蒙、貢哲，〈率直與正直—《論語》中「直」及其內涵再探〉，《中原文化研究》2014年第3期。

黃玉順，〈惻隱之「隱」考論〉，《北京青年政治學院學報》2007年第3期。

金培懿，〈融通一貫之經學 / 敬學—鮮儒崔象龍《論語辨疑》研究〉，《臺灣東亞文明研究期刊》第14卷第2期，台北：臺灣師範大學東亞學系。

李笑然，〈淺議「父為子隱」與孔子之真〉，《中共濟南市委黨校學報》2015年第4期。

梁 濤，〈「親親相隱」與「隱而任之」〉，《哲學研究》2012年第10期。

梁 濤、顧家寧，〈超越立場，回歸學理—再談「親親相隱」及相關問題〉，《學術月刊》2013年第8期。

梁 濤，〈《論語》「親親相隱」章新釋〉，《中原文化研究》2015年第6期。

梁 濤，《「親親相隱」與二重證據法》，北京：中國人民大學出版社，2017年。

廖名春，〈從《論語》研究看古文獻學的重要〉，《清華學報》2009年第1期。

劉清平，〈論孔孟儒學的血親團體性特徵〉，郭齊勇主編，《儒家倫理爭鳴集—以「親親互隱」為中心》，湖北教育出版社，2004年。

劉 偉，〈正直的界限—《論語》中政治和習俗的分野〉，《中山大學學報》（社會

科學版) 2013年第2期。

邁可·桑德爾,《正義：一場思辨之旅》，台北：雅言文化，2011年。

馬永康,〈直爽：《論語》中的「直」〉，《現代哲學》2007年第5期。

王弘治,〈《論語》「親親相隱」章重讀—兼論劉清平、郭齊勇諸先生之失〉，《浙江學刊》2007年第1期。

王慶節,〈親親相隱，正義與儒家倫理中的道德〉，《中國文哲研究集刊》第51期，2017年9月。

尹文漢,《儒家倫理的創造性轉化—章政通倫理思想研究》，台北：水牛出版社，2008年。

莊耀郎,〈《論語》論直〉，《教學與研究》第17期，1995年6月。

姜楠,《유가「親親相隱」윤리 논쟁에 관한 재고찰》，成均館大學一般大學院，東亞細亞學科碩士論文，2015。

김선희,〈양을 훔친 아버지를 숨겨 주어야 하는가? : 《논어》에서 정의와 책임〉，《인간연구》第32號，가톨릭대학교 인간학연구소，2016。

李圓珍,「동서양 고전에서 본 부모의 범죄에 대한 자녀의 자세 — 「논어」·「맹자」와 「에우튀프론」의 비교」,『韓國思想과 文化』,2014。

笠井助治,《近世藩校に於ける出版書の研究》，東京：吉川弘文館，1962年。

辻本雅史,〈第六章文字社會的成立與出版媒體〉，《日本德川時代教育思想與媒體》，台北：臺大出版中心，2005年。

橋本昭典,〈儒教道德の源泉としての情感主義：道德的正しさと中國古典〉，《社會と倫理》第26號，名古屋：南山大學社會倫理研究所，2012年。

山下武,《江戸時代庶民教化政策の研究》，東京：校倉書房，1969年。

Myeong-seok Kim. "Is There No Distinction between Reason and Emotion in Mengzi?", *Philosophy East and West*, Volume 64, Number 1, Published by University of Hawaii Press, January, 2014.

Ethical Beliefs between Kin in East-Asian Confucianism
– A Study on the Discussion Regarding “mutual concealment of
offenses among kin” (親親相隱)

Jin, Pei-yi*

This study aims to revisit the ethical and moral values of “mutual concealment of offenses among kin” (親親相隱) in order to examine whether the ethical standards and value of Confucianism (儒家) can still be applicable to modern times. The criminal code of Korea and Japan still acknowledges the ethical value of mutual concealment of offenses among kin. The fact that the laws of East Asian society have accepted this principle as an ethical standard proves that its ethical value still holds true. Given that Western laws also recognize the ethical value of mutual concealment of offenses among kin, we can see that this Confucian value is universally acceptable.

Moreover, I found that previous studies did not consider the perspectives of Korean and Japanese Confucian scholars in the past related to “mutual concealment of offenses among kin” in Confucianism. Therefore, I examined the stances taken by old East Asian Confucian scholars outside China to discuss their justification of the ethical standard of mutual concealment of offenses among kin in Confucianism through the understanding and explanation of Japanese Confucian scholars in the Edo period and Korean Confucian scholars in the Joseon period.

Through the above considerations, this study found that the moral value of mutual concealment in Confucianism was part of a “moral conscience” against maintaining false moral and unjust systems that disdained a type of

* Professor, Department of Chinese, National Taiwan Normal University /
E-mail: fujiipeiyi@ntnu.edu.tw

human nature that had become corrupt by the abuse of moral standards and national authority. When faced with oppressive authority that was dominated by rigid dogma (教條), “mutual concealment of offenses among kin” made efforts toward realizing a “dogma of morality” based on one’s own moral beliefs. For this reason, the act of opposing the forceful imposition of a single moral value or establishment of specific laws against human nature, based on the moral perspective, beliefs, and religious perspectives of individuals, was actually able to secure pluralistic moral values more effectively, and was also able to connect morals with laws. Ultimately, the rule of law not only aims to maintain social order but also maintain moral and ethical standards that have a certain practical value. I believe this is the implication to be drawn from the discussion on the value of Confucian “mutual concealment of offenses among kin” in modern times.

I hope that the discussions in this study can illuminate an aspect of the ethical beliefs between kin in East-Asian Confucianism. Furthermore, I hope this study effectively implements the two sayings “Borrowing from the past to prove the present” (借古鑒今) and “A stone from other hills may serves to polish the jade of this one (他山之石可以攻玉).”

Key Words

Japanese Confucian Scholars in the Edo Period, Korean Confucian Scholars in the Joseon Period, mutual concealment of offenses among kin (親親相隱), ethical beliefs between kin (親情倫理觀), accusing his father (of his errors) through his righteousness (直躬證父)

논문접수일: 2019.11.10, 심사완료일: 2019.12.10, 게재확정일: 2019.12.15

高拱《論語》詮釋的特色

唐明貴*

-
- 一、前言
 - 二、推闡精微
 - 三、辨詰朱注
 - 四、別生新
-

■ 국문요약

高拱은 《論語》詮釋 과정에서 수용자의 특수한 신분을 고려하여 한편으로는 난해한 어휘를 釋讀하고 단락별로 일일이 풀이하여 經文을 비교적 이해하기 쉽게 하면서 한편으로는 皇太子가 이를 통해 修身・齊家・治國・平天下의 이치를 배울 수 있도록 經文에 대한 참신한 해석을 곁들임으로써 《논어》로부터 더욱 풍부한 新意를 발휘해 내었다. 아울러, 程朱理學의 부흥을 위해, 오류가 있다고 판단되는 부분에 대해 辯駁하였는데, 그 가운데 정확한 부분이 적지 않다. 어떤 의미에서 보면, 高拱의 《논어》 해석은 당시 經筵 講學의 특색을 대표한다고 말할 수 있다.

주제어 : 高拱, 論語, 詮釋, 特色

* 山東聊城大學 哲學系 教授 / E-mail: 13370968787@163.com

一、前言

高拱（1513—1578），字肅卿，號中玄，河南新鄭人。嘉靖二十年（1541年）進士。曆任侍講學士、文淵閣大學士、內閣首輔等。著述主要有《問辨錄》《春秋正旨》《本語》《邊略》《日進直講》等。其中《問辨錄》共十卷，六卷是關於《論語》的；《日進直講》共五卷，三卷涉及《論語》，主要講解《學而篇》至《憲問篇》的經文。茲以此為據來探討高氏《論語》詮釋的特色。

二、推闡精微

高拱曾擔任過裕王侍講，“裕王殿下出格講讀”，“拱說《四書》”；也曾擔任過國子祭酒，因為其地位特殊，所以無論是《論語日講》，還是《問辨錄》都具有剖析入微的特點。

第一，先訓句解，次數大義。這一點在《論語日講》中表現的比較突出。據《日進直講序》記載，《論語直講》是講給皇太子的，在任國子監祭酒時“乘暇次序成秩”¹⁾，整理成書。該書“如日講例，先訓字義，後數大義而止”²⁾。如《學而篇》“巧言令色，鮮矣仁”章，高氏注曰：“‘巧’是好。‘令’是善。‘鮮’是少。‘仁’是心之德。孔子說，辭色皆心之符，所關甚大，那有德的仁，辭色自無不正。若乃務為甘美之言，遷就是非，便利滑澤，而使聽之者喜，便是‘巧言’。務為卑諂之色，委順側媚，迎承人意，而使見之者曰，便是‘令色’。這等的人，其仁必然少矣，何也？仁乃

1) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁225。

2) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁225。

天理之在人心者也，人必篤實正大，而後此心可存，天理不失。今乃致飾於外，務以悅人，則心必不能存，而天理之斷喪多矣，豈不鮮仁矣乎？是人也，不止喪德於己，而實有害於人，人主尤宜痛絕之，何也？巧言令色之人，最能窺伺奉順，使人主喜之而不自覺，既喜之而不自覺，則遂能暗投微中，以移人主之意，於是傾陷正人，變亂國是，甚至於覆人之邦者有之，而人主墮其計中，不見其跡，猶反以爲忠而不能舍也。所以堯舜至聖，尚畏巧言、令色、孔壬，況其他乎？故曰人主宜痛絕之。”³⁾在這裏，高拱先解釋了其中的重點字詞，接著申講了經義，最後將其與現實政治聯繫起來，指出人主必須痛絕巧言令色之人。又，《子路篇》“一言而喪邦”章，高氏先對其中的個別字詞予以了注釋：“‘喪’是喪亡。‘樂’是喜樂。‘違’是違背。”接著申講了句意：“定公又問說，一言興邦既聞之矣，若說一句不好的言語，便可以喪亡其國，亦有之乎？孔子對說，一言之間便未可如此，遽期其效也，然亦有之。今時人有一句話說，我不是喜歡爲君，只是爲君時隨我所言，臣下都奉承我，無敢違背，這便是所樂也。時人之言如此，自今言之，如其所言而善，有益於生民，有利於社稷，那臣下每都依著行不敢違背，則生民必受其福，社稷必得其安，豈不是好事？如其所言不善，有害於生民，有傷於社稷也，都要臣下每依著行不敢違背，則生民必受其禍，社稷必爲之危，而國不可以爲國矣。然則惟言莫違之一言，豈不可以必期於喪邦乎？”最後直陳經文之微言：“可見人君當以從諫爲聖，而不可以人之承順爲忠，若不論理之是非，而只欲人之從己，則忠言不至，蒙蔽日深，實亂亡之道也。”⁴⁾人君只有從諫如流，才能兼聽則明；如果實行高壓態勢，迫人從己，無人敢言，實爲亂亡之道。

3) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁288-289。

4) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁386-387。

第二，問題剖析，鞭辟入裏。《論語》中有些探討的問題時代久遠，後世學這見仁見智，衆說紛紜。高拱對其中的某些問題分析透徹，多給人以啓發。如《泰伯篇》“三分天下有其二，以服事殷。周之德，可謂至德矣”章，朱熹注曰：“率紂之畔國以事紂，荊、梁、雍、豫、徐、揚也。惟青、兗、冀尙屬紂耳。”⁵⁾在高拱看來，這種以具體州數來劃分的說法是不確切的。他首先分析了“何以見其爲至德”，指出：“太王實始翦商，肇基王跡，於是乎傳位季曆，以及文王，人心系屬已久，天下即可取矣。乃不取，文王爲西伯，光於四方，顯於西土，天下之人歸心焉。天下益可取矣，乃猶不取。非惟不取也，而固以服事殷，止於敬者，自如也。非至德而能如是乎？”接著他又對涉及此事的《孟子》所言“取之而不悅，則勿取，古之人有行之者，文王是也”予以了分析，指出：“人心歸向如此，豈謂‘取之而不悅’？乃文王只是自守臣節，不論事勢何如，畢竟只是不取，此所以爲至德也。文爲至德，武之所以未盡善也。”糾正了孟子的不當之說。進而又對“孟子何爲如此言”進行了說明：“孟子爲伐燕之事，乃設論若此，蓋借言也。若明說取之悅，而文王不取，則燕不必伐矣。”孟子此說是有特定背景的。最後高拱又對朱注予以了批判，並給出了自己的答案：“此文王爲西伯，專征伐天下，有不服者，文王必爲征伐之，是爲率畔國以事紂。‘三分天下有其二’，是言人心皆歸文王，以天下大勢言之，已有三分之二雲耳，非眞畫地而分也。紂尙爲天子，荊、梁、雍、豫、徐、揚固紂之土宇版章也，豈遂皆不屬紂乎？文王聖德，青、兗、冀之人，固亦有人心也，豈遂無一人歸文王者乎？要之，天下皆紂之天下，而人心則大半歸文王也，故曰‘三分天下有其二’而。後人遂分六州以實之，則非矣。且當時天下九州固如此分向，使爲十州也，又何如分乎？儒家拘泥強說乃如此。”⁶⁾應該說，高拱對“三分天下有其二”這

5) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁108。

一疑難問題的解釋，更加合乎商周之際的曆史實際，《四書批疏》就曾指出：“《集注》謂荊、梁、雍、豫、徐、揚，熊氏謂徐、揚無考。然文王質成虞、芮，虞、芮國在河中，今平陽府境。西伯戡黎，黎在今路安府黎城縣。皆冀州之城。而孟津、牧野固屬豫州，至武王時猶爲殷有，則文王已兼有冀土，而豫州尚多屬紂，則三分者約略言之，非專言六州明矣。九州之城，青、兗、徐、豫小，雍、梁、荊、揚大，非可合三州爲一而三之也。”⁷⁾

又，關於人性論的問題，歷來是儒家爭論的焦點，高拱剖析了自孔子以來的人性論史，並提出了自己獨到的觀點。在他看來，人性論當以孔子所言“性相近也，習相遠也”爲旨歸：“千古論性斷案莫的於此，學者必當以是爲准焉。”高拱認爲，理、氣、性、心是一體的：“氣具夫理，氣卽是理；理具於氣，理卽是氣。原非二物，不可以分也。且性從生，生非氣歟？從心，心非氣歟？而後儒乃謂理屬精純，氣或偏駁，不知精純之理緣何而有？偏駁之氣別何所存？氣聚則理聚，與生俱生；氣散則理散，與死俱死。理氣如何離得而可分言之耶？”因此，“自孟子‘性善’之說出，有求其理而不得者，則遂曰‘性惡’，則遂曰‘善惡渾’，則遂曰‘性有三品’。宋儒欲掃去諸說，而還歸孟子也，則又分理氣言之，而以孟子之言合於孔子，曰‘此純乎理者也’‘此雜於氣者也’，乃亦卒不能合，而又有以啓辯論者之紛紛”。在此基礎上，他重點對程頤、張載、朱熹的人性論予以了批判，指出，程頤所言“此言氣質之性，非言性之本也”，張載所說“善反之，則天地之性存焉，氣質之性，君子有弗性焉者”，朱熹所言“有天地之性，萬殊之一本也；有氣質之性，一本之萬殊也”，“此所謂性，兼氣質而言也。氣質之性，固有美惡之不同矣。然以其初而言，則皆不甚相遠

6) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁155-156。

7) 程樹德，《論語集釋》，中華書局，1990年，頁560。

也”皆有失偏頗，因為“人只是一個性。此言氣質之性，又有何者非氣質之性乎？”，“人只是一個性，又有何者是天地之性？何者是氣質之性乎？且氣質非得之天地者乎？”⁸晦翁遵伊川之言，然不敢自定，故以為兼氣質而言。人只是一個性，此所謂性兼氣質而言，又有何所謂性者不兼氣質而言乎？”人性本一，無所謂天地之性和氣質之性之分。究其原因就在於，“但其求合孔孟處，未免強辭，強辭便費解說”，“孔子言‘性相近’，孟子言‘性善’，二說微有不同。後世儒者，乃欲比而同之。欲言‘性近’，則不合孟子之旨，故曰‘有氣質之性’‘兼氣質而言也’，以還卻夫子‘性相近’之說。欲言‘性善’，則不合孔子之旨，故曰‘有天地之性’‘此性之本也’，以還卻孟子‘性善’之說。其意固美，然終不能使孔、孟之說歸於大同也”。那麼，符合孔子本義的人性論應該如何表達呢？高氏較為認可程顥的說法：“惟明道先生有言‘性即氣’‘氣即性’‘善固性也，惡亦不可不謂之性’。有合孔子之旨，學者只求諸明道先生，則知孔子之說矣。”⁸從性一元論入手，高拱本孔子性論之本旨，剝繭抽絲，多維度確立了“人只是一個性”的觀點，徹底否認了“天地之性”和“氣質之性”的區分，無疑從根本上揭穿了程朱理學披罩在人性上的神聖外衣。

從以上論述我們不難看出，高拱無論是對經文的詮解，還是問題的剖析，都具有層層深入的特色，語言平實通達，問題分析透徹，不膠固、不滯礙、不偏執，無怪乎嵇文甫曾這樣來評價其學術，“大概可用‘通’和‘實’兩個字來概括，平正通達，有實用而近人情”⁹。

8) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁190-191。

9) 嵇文甫，《張居正的學侶與政敵——高拱的學術》，見氏著《嵇文甫文集》（中），河南人民出版社，1985年，頁420。

三、辨詰朱注

高拱生活在程朱理學日趨勢微、陽明心學方興未艾的時代，爲了挽救程朱理學的頹勢，他力圖修正《四書章句集注》，以期迎擊陽明學的沖擊，止住程朱理學的下滑趨勢。因此，在《問辨錄》中，他針對“後世學鮮融合，成心未化，各持臆說，以符聖軌。既存執著，卒落方隅”的現實情況，決定“芟除繁雜，返溯本原，屏黜偏陂，虛觀微旨，驗之以行事，研之以深思”，以期“冀正眞詮”¹⁰⁾。

第一，指正朱注中的字詞解釋。在高拱看來，雖然朱子對《論語集注》信心滿滿，稱“添一字不得，減一字不得”¹¹⁾，但其中還是有失察之處。如《公治長篇》“我不欲人之加諸我也，吾亦欲無加諸人”章，朱子引程子注曰：“我不欲人之加諸我，吾亦欲無加諸人，仁也；施諸己而不願，亦勿施於人，恕也。恕則子貢或能勉之，仁則非所及也。”朱熹在其後注曰：“無者自然而然，勿者禁止之謂，此所以爲仁恕之別。”¹²⁾“‘無友不如己者’‘無欲速，無見小利’，固皆禁止辭也。與‘勿’何異？而遂以此‘無’字爲自然乎？亦只是恕耳。蓋子貢以恕自任，而孔子謂其非所及也。”¹³⁾高拱認爲朱子將“無”與“勿”字分別加以解釋是有問題的，不能以此來強調仁恕之別。又，《微子篇》“逸民”章中的“逸民”兩字，朱注曰：“逸，遺逸。民者，無位之稱。”¹⁴⁾在高氏看來，朱注對這兩個字的解讀是有問題的，他指出：“逸，散也，亦安也，猶俗所謂自在人者也。逸民者，超然物外，無拘系之散人，不在常格之中者也，亦高人也。”¹⁵⁾兩相比較，高

10) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁89。

11) 黎靖德編，《朱子語類》，中華書局，1994年，頁437。

12) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁79。

13) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁139。

14) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁185。

氏所注比朱子所注更符合時代和經文原意。

第二，糾正朱注中的經文詮解。高拱認為，《論語集注》中有些地方對經文的解釋存在錯訛之處，未能闡明孔子深意。如《學而篇》“敬事而信，節用而愛人，使民以時”，朱注中有“此特論其所存而已，未及爲政也”¹⁶⁾句，在高拱看來，此注釋有誤，他指出：“此出程說。伊川書雲：‘敬事以下諸事，皆言所存，未及禮樂刑政。’夫禮樂刑政，爲治之具，又何待言？今以五者但言所存，則豈以敬信只在心，而所行者尚未敬信乎？節愛只在心，而所行者尚未節愛乎？時使只在心，而所行者尚未時使乎？蓋所存所施，舉在於是，安得雲‘未及爲政也’？”¹⁷⁾敬、信、節、愛並非只存在於心中，而是落實到了實際政治措施中，因此說“未及爲政”是不對的。又，《裏仁篇》“吾道一以貫之”章，朱注曰：“蓋至誠無息者，道之體也，萬殊之所以一本也；萬物各得其所者，道之用也，一本之所以萬殊也。以此觀之，一以貫之之實可見矣。”¹⁸⁾高氏認為此解釋“殊未瑩徹”，且舉例子以說明：“譬之樹然，千枝萬葉，只是一根，萬殊之所以一本也。一根而散爲千枝萬葉，一本之所以萬殊也。一貫之義，則不如此。謂天下之事，有萬其繁，而吾所以處之者，惟一理以貫通之。譬之索子穿錢，錢數雖多，惟用一條索子都穿了，非謂以吾心之一理，散爲天下之萬事，如所謂‘本立道生’雲也，則何謂一本萬殊？”¹⁹⁾“一本萬殊”和“一以貫之”是有區別的，前者不能很好的解釋和說明後者。

第三，挾摘注文中的畫蛇添足之筆。在高拱看來，雖然朱熹自稱於《論語集注》“四十餘年理會，中間逐字稱等，不教偏些子”²⁰⁾，但實際上

15) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁193。

16) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁49。

17) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁120-121。

18) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁72。

19) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁138。

20) 黎靖德編，《朱子語類》，中華書局，1994年，頁437。

其中不乏畫蛇添足之語，影響了對經文意思的理解。如《學而篇》“賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，與朋友交言而有信。雖曰未學，吾必謂之學矣”章，朱注中有“苟非生質之美，必其務學之至。雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學矣”²¹⁾句，高氏認爲其中有添字爲訓之謬，他說：“加一‘生質之美’，便非子夏論學之意。只雲‘能是四者，必其務學之至，雖或以爲未嘗爲學，我必謂之已學矣’。乃子夏論學之意也。”²²⁾加上四個字，就改變了經文的原意。沒有這四個字，就去掉了先天性的因素，更多的強調了後天的努力，這更符合子夏之意。《爲政篇》“知之爲知之，不知爲不知”章，朱注中有“況由此而求之，又有可知之理乎”²³⁾句，高拱認爲此句爲多餘之語，指出：“考亭務多聞見，故於聖人直截之言之外，爲此畫蛇添足，失其意矣。”²⁴⁾又，《八佾篇》“居上不寬，爲禮不敬，臨喪不哀，吾何以觀之哉”章，朱注雲：“居上主於愛人，故以寬爲本。爲禮以敬爲本，臨喪以哀爲本。既無其本，則以何者觀其所行之得失哉？”²⁵⁾在高氏看來，“又是畫蛇添足。夫寬也乃卽寬，以觀其居上之得失；敬也乃卽敬，以觀其爲禮之得失；哀也乃卽哀，以觀其臨喪之得失。則是爲寬、爲敬、爲哀，固不若不寬、不敬、不哀之無責也。意旣深刻，語亦沾滯，聖人之言斷不如此”。“觀其所行之得失”超出了原文之意，是多餘之筆。那麼，此句該作何解釋呢？他指出：“寬者居上之體，乃不寬；敬者爲禮之體，乃不敬；哀者臨喪之體，乃不哀。吾何以觀之哉？如曰‘吾不欲觀之矣’雲爾，卽世人所謂如何看得上也。”²⁶⁾如此說解，乃得仿佛。

21) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁50。

22) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁121。

23) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁58。

24) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁128。

25) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁69。

26) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁136-137。

盡管高拱對朱注有所辨詰，但這並不意味著其反對或否定朱注，他曾指出：“濂、洛、關、閩，發明聖學，以訓後世，厥功偉矣。”²⁷⁾ 在講解過程中，高氏也多處襲用朱注。如《學而篇》“有子曰：‘其爲人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其爲仁之本與’”章，朱注曰：“有子，孔子弟子，名若。善事父母爲孝，善事兄長爲弟。犯上，謂幹犯在上之人。鮮，少也。作亂，則爲悖逆爭鬥之事矣。此言人能孝弟，則其心和順，少好犯上，必不好作亂也。與，平聲。務，專力也。本，猶根也。仁者，愛之理，心之德也。爲仁，猶曰行仁。與者，疑辭，謙退不敢質言也。言君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是爲仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。”²⁸⁾高氏注曰：“‘有子’是孔子弟子，姓有，名若。善事父母爲‘孝’。善事兄長爲‘弟’。‘犯’是幹犯。‘鮮’是少。‘作亂’是悖逆爭鬥的事。‘務’是專力。‘本’是根本。‘道’是道理。‘生’是生發。‘爲仁’譬如說行仁一般。有子說，人皆有至親之倫，親長是也；有至真切之心，孝弟是也。人惟失其真切之心，而薄其所親，於是不和不順，將背戾而無不至矣。若其爲人也，善事父母而能孝，善事兄長而能弟，則其心常和順。心既和順，則自不至於背戾。……所以君子於天下之事，不泛焉以求之，只於那根本所在，專用其力，根本既立，則道理自然生發出來。……仁是心之德、愛之理，凡事親、事兄、事君、事長，仁民愛物，皆仁之用，固不止孝弟之一事也。然人惟孝弟，則自無犯上作亂之事。可見愛敬之施此，其根柢由是充之，則事君便能忠，事長便能敬，便能仁民，便能愛物，而仁不可勝用矣，豈非爲仁之本乎？若人能務此，則仁道自此而生矣。蓋學莫大於求仁，而仁莫先於孝

27) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁20。

28) 朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年，頁48。

弟。故有子揭以示人如此。”²⁹⁾兩相比較，不僅好多字詞注釋襲用朱注，而且經文大義亦基本襲沿《集注》。對此，四庫館臣也曾指出：“又論‘賢賢易色’一章，謂人能如是，必其務學之至覺，‘生質之美’四字，朱子可不必加。亦未深體抑揚語意。如斯之類，皆不免有意推求。至如伊川謂‘敬事而信’一章皆言所存而不及於事，拱則謂節用使民，非事而何？又謂孔子之責臧文仲，正以其賢而責之備。如斯之類，則皆確有所見，足以備參考而廣見聞。鄭汝諧《論語意原》，頗與朱子異同，而朱子於汝諧之說反有所取。朱子作《周易本義》，與程《傳》亦有異同，世未嘗以是病朱子。拱之是編，亦可作如是觀矣。”³⁰⁾這就是說，雖然高氏之作與朱注有所不同，但並非是“病朱子”。

四、別生新意

在高拱看來，在學術上，唯程朱馬首是瞻，“一字一句，一步一趨”，雖然可稱得上“確守程、朱之轍”，“篤信好學”，但這只是“升程、朱之堂，而不復求入孔、顏之室，故不能得聖人之大，鮮超脫處。”³¹⁾因此，他主張對於“聖人之書，必須潛心體會，務得精微之旨，然又須得其言外之意，方可循之以入道”³²⁾。依此精神，高氏在詮釋《論語》時，常常生發出新意。

第一，將爲己之實學與爲國之實政結合起來。在高氏看來，“聖人有爲己之實學，而禍福毀譽不與焉。聖人有爲國之實政，而災祥不與焉”³³⁾。職是之故，“拱乃於所說書中，凡有關乎君德、治道、風俗、人

29) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁287-288。

30) 永瑤等，《四庫全書總目》，中華書局，1965年，頁302。

31) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁22。

32) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁24。

才、邪正、是非、得失之際，必多衍數言，仰圖感悟，雖出恒格，亦芹曝之心也”³⁴⁾。

一方面，他講求“爲己之實學”，視之爲聖學第一義。在詮釋《學而篇》首章時，高拱指出：“夫聖門之學，始諸立心，立心只在爲己。故門人首記焉，所謂第一義者也。”³⁵⁾在他看來，“不怨天，不尤人，下學而上達”，“此聖人自述，其爲己之學如此。蓋人之修德，便要求福於天，爲學便要求知於人。既而天果福之，人果知之則已矣。若不得於天，不合於人，則有以拂其初心，而怨尤生焉。聖人灼見，夫爲學修德是自家的事，與天之禍福、人之榮辱不相關涉，故發憤忘食，樂以忘憂，孳孳汲汲，只是下學人事而上達天理，做自家的事而已，而原無一毫求福、求知之心，故雖不得於天，不合於人，惟知有學而已，而又何所怨尤乎？此其學所以純而不已，‘遯世不見，知而不悔’也。夫有爲人之心，則便務爲形跡；務爲形跡，便有所表著，而人便知之。既是純乎自修，不與於人，則自無形跡表著，人將何以知之哉？蓋非惟不能知，亦宜乎其不知也。然則知我者，其天而已乎？人則孰知之？”³⁶⁾“不怨不尤，此聖人爲己之實學也。君子敬以持己則德立，恕以待物則道弘，德立道弘，仁卽斯在，是皆盡其在我者也。至於人有不合，則不必怨尤，在邦亦無怨於邦之人，在家亦無怨於家之人，惟知自盡而已，不可有爲人之心也。‘在邦無怨，在家無怨’，猶雲‘正己而不求於人則無怨，上不怨天，下不尤人’者也。如此則志定而功純，心安而理得，才是爲仁之道。一牽於外，便非仁矣。”³⁷⁾兩次提及“不怨不尤”爲“爲己之學”，強調爲學修德爲自家的事，

33) 高拱，〈高拱論著四種〉，中華書局，1993年，頁27。

34) 高拱，〈高拱論著四種〉，中華書局，1993年，頁225。

35) 高拱，〈高拱論著四種〉，中華書局，1993年，頁120。

36) 高拱，〈高拱論著四種〉，中華書局，1993年，頁183。

37) 高拱，〈高拱論著四種〉，中華書局，1993年，頁169-170。

“不可有爲人之心”。

另一方面，他講求“爲國之實政”，“《日進直講》一書，保存了他透過闡釋和演繹儒家經典向穆宗灌輸政治思想的文字”³⁸⁾。在高拱等人看來，之所以對皇帝或皇太子進行經筵日講，究其原因就在於，“自昔聖主賢臣，治天下之大經大法，具載六經，不可不講也。講之則理明而心正，措之政事，無不得其當。宜擇老成名儒，於朔望視朝之際，進講經書一篇，敷陳大義。使上下聳聽，人人警省，興起善心，深有補於治化也”³⁹⁾。通過經筵、日講的機會對皇帝施加影響，向皇帝灌輸儒家的政治思想，希冀實現儒家的仁政德治。如《學而篇》“道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時”，高拱釋曰：“‘道’是治。‘千乘’是諸侯之國，地方百裏，可出兵車千乘者也。孔子說，治國最難，而國之大者尤難。若治那百裏的大國，有五件要道：其一要敬事。蓋人君日有萬機，若一時不謹，或以貽千百年之憂；若一念不謹，或以致千萬人之禍。故必翼翼小心，事無大小，皆須敬慎，而不敢乘以輕易苟且之心，則所處皆當，自無有敗事也。其一要信。蓋信是國之寶，若賞罰不信，則人不服從；若號令不信，則人不遵守。故必誠實不貳，凡出言行事，內外如一，而不敢雜以猜疑虛假之意，則人皆用情，自無有敢於欺罔也。其一要節用。蓋國以財爲命，若不節用，豈能常給乎？故凡奢侈的用度，冗濫的廩祿，不急的興作，無名的賞賜，都裁節了，只是用其所當用，則財貨恒足，雖有水旱之災，軍旅之費，亦不至於匱乏也。其一要愛人。蓋國以民爲本，若不愛人，豈能無怨乎？故必民之所好也去好他，民之所惡也去惡他，保之如子，惟恐有以傷之而不得其所，則民心固結。自

38) 朱鴻林，《高拱與明穆宗的經筵講讀初探》，《中國史研究》2009年第1期。

39) 徐孚遠、陳子龍、宋征璧等，《皇明經世文編》第三冊，台北國聯圖書出版有限公司據崇禎間平露堂刊本影印，頁189—190。

將愛其君如父母，護其君如腹心，而不至於背叛也。其一要使民以時。蓋春夏秋冬皆是務農之時，若妨其時，則作田者無以自盡，而公私皆不得其利矣。故凡造作營建，舉兵動衆，不得已而爲者，必待那農功已畢之後，才去使他，則生之者衆，爲之者疾，而五穀不可勝食也。這五件是治國的要道。人君若能行此，豈止幹乘之國，雖於治天下何有哉？”⁴⁰⁾在這段文字中，高氏先在對其中的重要概念“道”和“千乘”進行解讀的基礎上，逐段詳細詮解了“敬事”“信”“節用”“愛人”“使民以時”的具體做法，具有較强的可操作性，的確夠得上“實政”之說。

第二，創造性的詮釋經權關係。作爲儒家方法論原則，經權思想由孔子首提後，在曆代儒者的解讀下，逐漸成爲儒家的核心思想之一。高拱在批判前賢經權思想的基礎上，提出了獨具特色的經權統一思想。他指出，經和權之間的關係，就如同秤星子和秤錘的關係：“經者，稱之衡也，斤兩各具星子，有定而不可易。如父子之必親，君臣之必義，以至其他，莫不皆然者也。權，稱之錘也，往來取中，變通而不窮。如親，務得乎親之正；義，務得乎義之正。以至其他，莫不皆然者也。”⁴¹⁾經是不可易的，秤星子也是固定不變的，就像父子之間有親、君臣之間有義一樣；權是可以變易的，秤錘在星子之間“往來取中，變通不窮”，就好像行親務得其正，行義務得其正。秤錘之移動總是圍繞星子展開，而秤星子的作用在秤錘的往來移動中得以體現。因此，二者是密不可分，“蓋無常無變，無大無小，常相爲用，而不得以相離”⁴²⁾。高氏反對漢宋諸儒所謂“常則守經，變則行權”⁴³⁾的說法，認爲此說“是常則專用衡而不用錘，變則專用錘而不用衡也”⁴⁴⁾，“且開且合，而不得其理也”⁴⁵⁾。在他看

40) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁289-290。

41) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

42) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

43) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

來，“漢儒的權變、權術之說，乃是無衡之錘，無所取中，故其旁行也流，亦任其詭竊，何可以爲權也？”⁴⁶⁾漢儒的“反經合道”說也是自相矛盾的：“既曰反經，安能合道？既曰合道，何謂反經？若曰反經可以合道，是謂背其星子而可以得其分兩也，有是理乎？”⁴⁷⁾因此，“其繆固不足辯”⁴⁸⁾。而宋儒程頤之說“權者，經之所不及也。經者，只是存得個大綱大法，正當的道理而已。其精微曲折處，固非理之所能盡也。所謂權者，於精微曲折處，曲盡其宜，以濟經之所不及爾”⁴⁹⁾於義未瑩。夫權以稱輕重，非以盡細微也。正理所在，莫非經；稱之而使得輕重之宜者，莫非權。孰爲專立其大？孰爲獨盡其細？孰爲之闕？孰爲之補？若曰經可自用，用之而有所不及，則以權濟之。是謂衡可自用，用之而有所不及，則以錘濟之也，而可乎？”⁴⁹⁾如果說衡可獨立運行，在遇到困難的時候再加入“錘”，這本身就十分荒謬。朱熹所雲“經者，萬世常行之道；權者，不得已而用之。須是合義”⁵⁰⁾“權者，不得已而用之，大概不可用之時多”⁵¹⁾斯言愈遠。夫謂‘經乃常行之道，權則不得已而用之’，是謂衡乃常用之物，錘則不得已而用之者也。謂‘權之於事，不可用之時多’，是謂錘之於稱，不可用之時多也，而可乎？且義卽是經，不合義便是拂經，拂經便不是權，非經之外別有所謂義，別有所謂權也。”⁵⁰⁾從衡和錘的角度來看，朱氏之說是不合乎邏輯的。

在此基礎上，他指出，經權之間理應是權不離經，經不離權，“權自是權，固也，然不離經也；經自是經，固也，然非權不能行也”⁵¹⁾，“蓋經

44) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

45) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

46) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁160。

47) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁161。

48) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁161。

49) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁159。

50) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁160。

51) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁160。

乃有定之權，權乃無定之經”，這就是說，經和權不是截然對立的，二者之間“無定也，而以求其定”，而“定”乃以“無定”爲正⁵²⁾。這即是高拱的經權統一觀。嵇文甫就此評價說：“這裏面牽涉到一般原則和具體運用的問題，無大無小，無精無粗，處常處變，都需要具體分析，‘權’它一下，真理總是具體的嘛。高拱很得力於這個‘權’字，所以他講道理都很切合人情事變，平正通達，和那班迂滯偏執的道學家大異其趣。”⁵³⁾

綜上所述，高拱在《論語》詮釋過程中，由於受衆特殊的身份，所以，一方面，他不僅釋讀難詞，而且逐段串講，使得經文解釋較爲通俗易懂，明白易曉；另一方面，他爲了讓皇太子從中學習修齊治平之道，也對經文進行了創造性解讀，使其釋放出了更多的新意，“論時事，率切中明季之弊”⁵⁴⁾。同時，他爲了重振程朱理學，也對其中的在他看來有誤的地方予以了辯駁，其中不乏精當之處。誠如四庫館臣所言：“辨詰先儒之失，抉摘傳注之誤，詞氣縱橫，亦其剛狠之餘習。然頗有剖析精當之處，亦不可磨。”⁵⁵⁾

〈參考文獻〉

程樹德編，《論語集釋》，中華書局，1990年。

高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年。

嵇文甫，《嵇文甫文集》，河南人民出版社，1985年。

徐孚遠、陳子龍、宋征璧等，《皇明經世文編》，台北國聯圖書出版有限公司據崇禎

52) 高拱，《高拱論著四種》，中華書局，1993年，頁289-290。

53) 嵇文甫，《論高拱的學術思想》，見氏著《嵇文甫文集》（下），河南人民出版社，1985年，頁454。

54) 永瑤等，《四庫全書總目》，中華書局，1965年，頁1012。

55) 永瑤等，《四庫全書總目》，中華書局，1965年，頁1012。

間平露堂刊本影印。

永瑤等，《四庫全書總目》，中華書局，1965年。

朱熹，《四書章句集注》，中華書局，1983年。

朱鴻林，〈高拱與明穆宗的經筵講讀初探〉，《中國史研究》2009年第1期。

Characteristics of Gaogong's Interpretation of *The Analects of Confucius*

Tang, Ming-gui*

Gaogong (高拱) found rich new meanings (新意) in *The Analects of Confucius* during his interpretation of the text (詮釋) by considering the special status of the listener. Therefore, on one hand, he made the classical text (經文) relatively easy to understand through close readings (釋讀) of difficult words and by explaining all the paragraphs one by one, and, on the other hand, he added original interpretations to the classical text (經文) so that the crown prince (皇太子) could learn the principles of cultivating his moral integrity (修身), unifying one's family (齊家), governing the country (治國), and making all under heaven peaceful (平天下). In addition, for the revival of Cheng Zhu's Neo Confucianism (程朱理學), he refuted (辯駁) the parts that he judged to be erroneous, with many of his refutations turning out to be accurate. In some ways, Gaogong's (高拱) interpretation of *The Analects of Confucius* can be said to be representative of the characteristics of discourse on learning (講學) in royal lectures (經筵) of the time.

Key Words

Gaogong (高拱), *the Analects of Confucius* (論語), Interpretation (詮釋), Characteristics (特色)

논문접수일: 2019.12.1, 심사완료일: 2019.12.20, 게재확정일: 2019.12.23

* Professor, Shandong Liaocheng University / E-mail: 13370968787@163.com

최근 5년(2014.01~2019.10)간 국내 시경학 연구 현황

洪裕彬*

1. 프롤로그

본고는 최근 5년(2014~2019.10) 국내 학회지에 발표된 詩經學 연구성과 현황을 목록을 통해 조사한 자료이다. 검색어는 “詩經, 毛詩, 國風, 風雅頌 등”이며, 목록은 한국교육학술정보원에서 제공하는 학술연구정보서비스(RISS)에서 검색한 것이다.

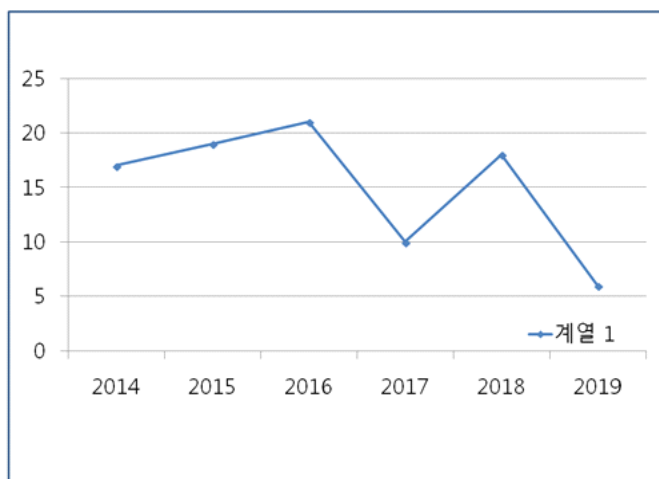
2. 본론

조사 결과 최근 5년간 총 91편의 국내외 연구자들의 연구 성과물이 국내외 학회지에 게재되었음을 확인할 수 있었다. 열거된 논문 목록을 살펴봄을 통해 알 수 있는 바와 같이, 최신 5년 이내에 『시경』에 대해 연구한 성과는 그 양도 풍부하며 그 특색도 다양하다고 볼 수 있다. 최근 5년간 논문 편수에 대한 아래의 그래프를 통해 확인할 수 있는 바와 같이 논문 수가 적은 2017년을 제외하고는 평균 15에서 20여 편 사이를

* 경북대학교 강사 / E-mail: nique361@hotmail.com

유지하고 있음을 알 수 있다.

2014년 17편, 2015년 19편, 2016년 21편, 2017년 10편, 2018년 18편, 2019년 6편(+@)



91편의 연구물의 제목을 토대로 아래와 같은 분류를 하였다.

분류1: 시경의 주요 개념(24) 개인/저서(15), 번역/주해(2), 인용연구(12), 활용연구(9)

분류결과 『시경』의 주요 개념에 대한 연구가 24편, 그 다음으로 『시경』에 대한 특정 개인의 저서에 대한 연구가 15편으로 연구성과물 가운데에서 가장 많은 비중을 차지하였다. 이외에 번역 및 주해에 관한 논문은 2편으로 적은 편이다. 논문이 간행된 학술지의 출처를 통해 경향을 파악해 보면 ‘中文學 계열’의 경우에는 『시경』 자체를 연구한 논문들이

다수를 이룸을 볼 수 있고, 이에 비해 ‘漢文學 계열’은 朝鮮時代를 중심으로 한 詩經學史 안에서 주목되는 학자를 대상으로 그 특징적 詩經論을 조명하는 논문이 다수를 차지하고 있다.

이에 더하여 눈에 띄는 부분은 『시경』시편의 인용연구과 조선조에 있어 『시경』을 활용한 것에 관한 논문이 각각 12편과 9편을 차지하고 있다는 점이다. 우선 인용연구에 대한 부분을 보면, 두루 알려진 바와 같이 先秦 시대에는 자신의 立論을 강화하기 위하여 『시경』의 시편을 인용하는 引詩와 用詩의 전통이 있었다. 이에 先秦의 典籍에는 『시경』시편이 인용된 부분이 적지 않음을 발견할 수 있다. 최근의 논문에도 이와 같은 ‘인용 양상’에 대한 논문들이 다수 있는 것을 볼 때, 이러한 인용 양상의 탐구를 통해 여타 전적들의 본질을 『시경』시편들을 통해 이해하고자 하는 시도가 꾸준히 이루어지고 있음을 확인할 수 있다. 아울러 조선조에 있어 『시경』을 활용한 것에 관한 논문의 경우, 기존에 많이 연구되던 『시경』 자체 및 시경학사에 대한 연구에서 탈피하여 그것이 고려 및 조선에서 어떻게 활용되고 향유되었는지에 대한 관심에서 촉발된 것으로 보인다. 이러한 연구는 역사 및 문화사적 맥락에서 『시경』 및 그 시편들의 역할을 조명하고 있다는 점에서 의미가 있다고 여겨지며 앞으로도 계속적으로 논의될 것으로 보인다.

분류2: 한국시경학(37), 중국시경학(8), 한·중외시경학(2), 문헌간 비교(6)

기본적으로 국내 학술지를 검색한 만큼 한국 시경학에 대한 논문이 37편으로 가장 많은 비중을 차지하고 있다. 더불어 중국의 시경학을 집중적으로 다룬 논문이 8편, 그리고 일본과 베트남 등 한·중 외의 시경

학 관련 논문이 2편이 있었다. 전체적으로 볼 때 한국과 중국의 시경학을 다룬 논문에 비해 그 외의 국가(일본, 베트남 등)의 시경학에 대한 논의가 상대적으로 적은 편인데, 한·중 외의 시경학 관련 논문 및 연구성과 대한 소개가 더욱 많이 이루어진다면 입체적인 연구가 가능함과 동시에 시경학 전반에 대한 새로운 관심을 일으킬 수 있으리라 생각된다. 아울러 출간된 학술지들을 통해 볼 때 시경과 관련된 논문들은 ‘中文學 계열’ 및 ‘哲學 계열’와 ‘漢文學 계열’에서 주로 생산됨을 볼 수 있는데, 각 계열 안에서의 인용양상은 많지만, 계열 밖에서의 상호간의 인용 및 연구교류는 많지 않은 것으로 파악된다. ‘韓國經學學會’의 활동을 통해 이러한 계열 간 교류가 활발하게 진행된다면 시경학 연구에 있어 보다 새롭고 다채로운 학문적 진전이 있을 것으로 기대된다.

3. 에필로그

본고는 최근의 시경학의 연구 현황을 파악하고자 정리된 것이기에 우선적인 목적은 그 대체적인 동향을 파악하는 것을 목적으로 한 것이다. 이에 검색과정에서 걸리지 않은 연구성과물이 있을 수 있으며, 더하여 간접적이라도 “시경”과 관련된 성과물이 더 있을 것으로 생각된다. 이와 같은 과정에서 누락된 논문 및 내용에 대한 문제는 필자의 한계임을 밝히며, 이에 대한 보충은 필자를 비롯한 여러 연구자들의 지속적인 검색과 탐색을 통해 보완되기를 기대하는 바이다.¹⁾

1) 본고의 내용과 목록의 체계는 내용 및 형식상의 통일성을 기하기 위하여 ‘상서학 연구 현황’(이은호)의 형식에 맞추어 서술 및 정리하였음을 밝힌다.

최근 5년(2014.01~2019.10) 시경학 연구 현황.

(검색어: 詩經, 毛詩, 國風, 風雅頌)

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
1	『欽定詩經傳說彙纂』이 徐澄修와 徐有渠의 『詩經』 解釋에 끼친 影響	蘇 岑	漢文學論集, 38, 291-318면	2014
2	朝鮮時代 學者들의 風雅正變論	김수경	東方漢文學, 58, 99-129면	2014
3	『論語』에서의 『詩經』詩	윤인현	국제어문, 60, 267-300면	2014
4	孔子的 詩經觀과 그 後代의 反響: 특히 주자와 그 後學들을 중심으로	진예숙	漢文學論集, 39, 383-416면	2014
5	『詩經』에 나타난 행복구가와 인간성 회복	최미라	儒學研究, 31, 355-385면	2014
6	『詩經』 國風の 樂舞詩	이채문	中國文學研究, 56, 1-19면	2014
7	조선 후기 『說文解字』에 대한 인식 및 『詩經』 해석을 위한 『說文解字』의 활용	양원석	고전과 해석, 16, 259-284면	2014
8	正祖 연간 학자들의 『詩經』 체제 이해와 『日知錄』의 영향	신재식	大東文化研究, 85, 359-388면	2014
9	詩經 어휘 ‘丁丁’의 의미	김기철	中國語文學誌, 49, 33-50면	2014
10	東漢碑刻인 『詩經』異文考	呂志峰	漢字漢文教育, 33, 419-434면	2014
11	退溪의 『詩經』 釋義 고찰에 대한 번역학적 탐색	김수경	韓國漢文學研究, 55, 5-28면	2014
12	劉逢祿 古音 26部 『詩經』 韻譜 재구	도혜숙	中國學論叢, 43, 1-31면	2014
13	燕行使와 淸 인물 간 贈答詩에 나타난 『詩經』 운용 양상	김수경	한국학논집, 57, 137-162면	2014
14	『詩經』의 野有死麕 속 고대 祭儀의 흔적과 읽기의 방향: 三禮와의 관련성을 중심으로	박영희	中國語文學誌, 49, 9-31면	2014
15	『鮮王朝實錄』에 인용된 『詩經』文王편의 활용사례 고찰	정원호	중국어문학, 66, 29-53면	2014

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
16	論語의 '素以爲絢兮'로 본 詩經 衛風碩人の 인물묘사	김기철	中國學研究, 70, 25-44면	2014
17	『詩經·王風·采葛』편에 대한 一考察	김희성	동북아문화연구, 41, 149-163면	2014
18	『金鰲新話』引『詩經』研究	초대평	中國語文論叢, 68, 135-151면	2015
19	『詩經』텍스트 분석의 교육적 접근	김수경	中國學論叢, 47, 123-145면	2015
20	洪吉周對『詩經』의理解與運用	최묘시	열상고전연구, 52, 157-178면	2015
21	雪橋 安錫倣의 詩經論과『詩經』해설 방법의 특징	양원석	漢文古典研究, 31 7-39면	2015
22	고려 문인의『시경』에 대한 태도	노재준	泰東古典研究, 35, 7-34면	2015
23	《詩經》의 圖像化: 經書·그림·문자	고인덕	중국학, 50, 1-21면	2015
24	해석자중심으로 바라본『시경』의 美刺	김수경	한국문학과예술, 17, 5-34면	2015
25	『大學』의 引用 詩 研究: 集註와 小註를 중심으로	진예숙	漢文古典研究, 31 253-280면	2015
26	淫詩 혹은 女教: 구마자와 반잔과 이익, 정약용의『二南』해석에 대한 고찰을 중심으로	김배의	民族文化研究, 69, 211-267면	2015
27	정조대 정약용의 경학 연구 방법	김문식	진단학보, 124, 115-140면	2015
28	중세 베트남의『詩經』번역의 양상과 특징	최귀목	동남아시아연구, 25, 139-167면	2015
29	『詩經』풀 캐기 경물이 있는 작품의 짜 찾기 주제 제시 방법	이옥진	中國文學, 82, 23-50면	2015
30	『시경』과『서경』을 통해 본 음주문화	고영희	원불교사상과 종교문화, 63, 257-275면	2015

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
31	『戰國策』中引用的經傳分析	김종성	中國語文論譯叢刊, 37, 3-14면	2015
32	조선시대 외교현장의 『詩經』 활용 고찰	정원호	중국학, 51, 97-115면	2015
33	『國風』 풍자시의 풍자양상	이준식	中語中文學, 62, 65-87면	2015
34	清華簡 周公之琴舞 주해	이연주, 장승례	中國學論叢, 49, 369-399면	2015
35	경전해석방식으로서의 賦比興論 — 王夫之의 『詩經』 해석방식 분석을 중심으로	김수경	中國語文論叢, 69, 313-336면	2015
36	史的考察에 의한 『詩經』 鄭風の '淫'에 대한 의미	안춘분	동양학, 61, 175-195면	2015
37	조선조 음악의 『시경』 수용과 활용 양상	송지원	한국문학과 예술, 19, 83-112면	2016
38	다산 시경학 연구를 위한 예비적 검토	홍유빈	한국문학과 예술, 20, 43-77면	2016
39	한국 한문학에서의 『시경』 표현 운용 양상에 대한 유형적 접근	김수경	한국문학과 예술, 19, 5-43면	2016
40	『시경』 속의 소설, 소설 속의 『시경』: 조선시대 한문소설에서의 『시경』 인용 양상 연구	김수경	韓國漢文學研究, 64, 215-259면	2016
41	공자의 『시경』 인용을 논함	안희진	중국학, 55, 1-26면	2016
42	『시경』을 통해서 본 한국 上古詩歌의 발생적 기반	정상홍	한국문학과 예술, 19, 45-82면	2016
43	조선시대 풍속과 관련된 『詩經』 활용례 고찰	정원호	중국학, 57, 193-209면	2016
44	『詩經』 疊字의 우리말 번역 방안에 대한 일고	이창민	중국학, 57, 173-192면	2016
45	『論語』의 시에 대한 고찰	주영아	東方學, 35, 9-37면	2016
46	正祖朝 왕실도서관 『詩經』 文獻 目錄 및 텍스트 編輯에 관한 고찰	김수경	한국문화, 73, 37-64면	2016
47	『五經百篇』 수록 『詩經』에 대한 연구	윤현정	서지학연구, 65, 243-290면	2016

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
48	以의 문법화 과정 고찰(上): 『詩經』에 나타난 용례를 바탕으로	장정임	中國語文論叢, 78, 1-35면	2016
49	朝鮮時代 賦比興 論議의 認識層位에 대한 고찰	김수경	韓國漢文學研究, 62, 7-43면	2016
50	『詩經』과『尙書』의 天人關係論연구	조원일	中國學論叢, 51, 235-251면	2016
51	『詩經』에 나타난 中國思想의 源流性研究	박순철	中國學論叢, 51, 113-139면	2016
52	以『詩經』與漢樂府中之棄婦形象考察先秦兩漢婚姻觀念之演變	최우석	동양문화연구, 24, 297-314면	2016
53	『論語』의 引詩分析을 통한 中國古代修辭學試探	안성재	중국학, 55, 27-42면	2016
54	『詩經』의 근심세계: 憂字 用例를 중심으로	류창교	중국학보, 78 91-113면	2016
55	『詩經』에 나오는 식물명 “樛”의 실제와 한글 번역	신현철	중국어문논총, 75 169-202면	2016
56	한국 漢詩의 伐木 수용 양상	정일남	東方漢文學, 69, 157-190면	2016
57	『詩經諺解』에 제시된 독음과 『經傳釋文』音切의 비교연구: 유추음을 중심으로	한경호	泮橋語文研究, 44, 153-180면	2016
58	小林一茶의 『詩經』 俳句化 양상 고찰	유정란	東洋古典研究, 68, 539-570면	2017
59	석정 이정직의 시경론과 시의식	이승용	溫知論叢, 52, 9-37면	2017
60	『詩經』의 天 속성과 『詩篇』의 神 속성 비교 연구	김영호	원불교사상과 종교문화, 71, 201-236면	2017
61	『시경』·『서경』의 인격적 天觀 연구	이대근	神學展望, 196, 114-150면	2017
62	茶山·舫山 詩經說 계승 양상에 대한 예비적 검토	홍유빈	한자한문연구, 12, 165-202면	2017
63	태종조 ‘國王宴使臣樂’에 수용된 『시경』의 양상과 의미	조규익	국어국문학, 179, 163-192면	2017

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
64	조선시대에 간행된 한문본 『詩經』 판본에 관한 고찰: 明本 覆刻本 『詩傳大全』을 중심으로	안현주	한국도서관정보학회지, 48, 267-289면	2017
65	중국 고대 三達尊 사상의 연원 고찰: 『詩經』에 보이는 耆老意識을 중심으로	노상균	比較文化研究, 46, 227-251면	2017
66	이의 문법화 과정 고찰(下): 『詩經』에 나타난 용례를 바탕으로	장정임	中國語文論叢, 84, 75-105면	2017
67	장서각 소장 『국풍』에 나타나는 물명 고찰	이현주	東洋古典研究, 69, 325-347면	2017
68	韓國 詩話에서의 『詩經』의 受容과 運用	김수경	漢文學論集, 50, 39-77면	2018
69	말에 대한 『詩經』의 말	류창교	中國文學, 97, 27-47면	2018
70	三宜堂金氏의 『詩經』에 대한 研究	박순철	中國學論叢, 57, 79-97면	2018
71	용비어천가의 『시경』 수용 양상	조규익	우리文學研究, 60, 157-197면	2018
72	邵南 尹東奎의 『시경』 이해의 양상	윤재환	東方漢文學, 77, 333-363면	2018
73	陽村 權近의 문학과 『詩經』	정일남	東方漢文學, 74, 185-215면	2018
74	『詩經』國風의 해설에 나타난 許學夷의 절충적 관점에 대하여	박정숙	世界文學比較研, 65, 77-113면	2018
75	龍飛御天歌에 수용된 『詩經』의 교육적 효용성	조규익	한국문학과 예술, 27, 235-272면	2018
76	朱熹의 『詩經』론에 대한 許學夷의 비평 고찰	박정숙	世界文學比較研究, 63, 65-90면	2018
77	『詩經』 翻譯 成果의 類型과 翻譯 方案 一考	김수경	고전번역연구, 9, 179-208면	2018
78	翁方綱의 詩經學: '漢宋兼采'의 경향을 중심으로	양원석	東洋古典研究, 70, 385-405면	2018
79	『中庸』에 인용 된 詩의 天人觀 考察	박혜영	민족문화논총, 69, 641-669면	2018

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
80	周南 芣苢의 신해석	이옥진	中國文學, 94, 1-19면	2018
81	『맹자』 인용시 연구: 性善說을 중심으로	진예숙	儒學研究, 43, 113-139면	2018
82	『列女傳』 삽입 시가의 표현 양상	강현경	동아인문학, 43, 135-159면	2018
83	『詩經諺解』(1613)의 한자음의 모습에 대하여	이준환	언어와 정보 사회, 34, 165-212면	2018
84	『시경』 제풍에 보이는 민간의 '諷刺적 정서'와 '親親적 정서'에 관한 연구	안춘분	유학연구, 42권, 207-232면	2018
85	『詩經』, 『尙書』, 『天命不易』 詞義考辨	황점첨 한승	중국언어연구, 79, 185-196면	2018
86	『中庸』에 인용된 『詩經』시에 대한 연구	황인옥	大同哲學, 88, 235-259면	2019
87	三淵 詩經說에 대한 湛軒의 評價와 그 意味－湛軒 洪大容의 詩傳辨疑를 중심으로	홍유빈	大東漢文學, 58, 43-68면	2019
88	孔子의 '思無邪'說과 引詩에 관한 일고찰	박정숙	大東漢文學, 58, 1-41면	2019
89	晚明萬時華『詩經偶箋』의文學詮釋	陳明義	동아인문학, 47, 479-506면	2019
90	시경 의복 수여 모티프와 주 왕실의 빈례	이옥진	인문논총, 76, 113-144면	2019
91	『詩經』鄭風의 女性話者詩 淺析	윤혜지	중국학연구, 89권, 1-31면	2019

최근 5년(2014.01~2019.10)간 국내 상서학 연구 현황

李殷鎬*

1. 프롤로그

본고는 한국경학학회의 요청으로 최근 5년(2014~2019.10) 국내 학회지에 발표된 상서학(尙書學) 연구성과 현황을 조사분석한 자료이다. 검색어는 “尙書, 書經, 書, 虞書, 夏書, 商書, 周書, 禹貢, 洪範 등”이며, 일부 『상서』의 편명 등을 참고하기도 하였다.

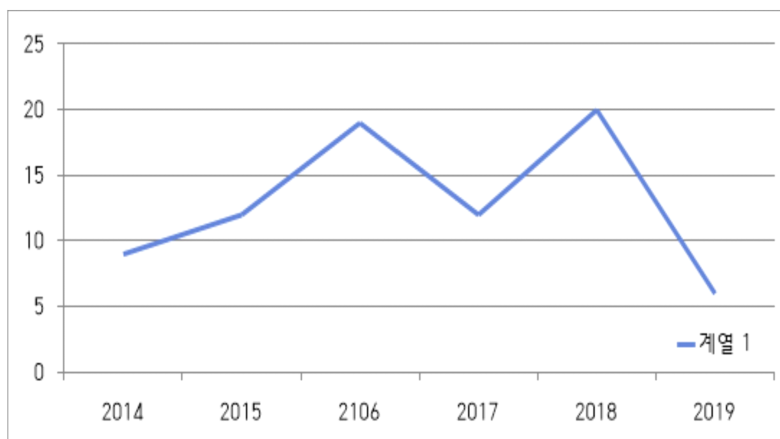
2. 본론

검색 결과 최근 5년간 총 78편의 국내외 연구자들의 연구성과물이 국내 학회지에 게재된 것을 확인할 수 있었다. 경학 가운데 특히 『상서』 연구자가 많지 않은 상황에서 애초 수편 정도에 그칠 것으로 예상했던 것과는 달리 기대 이상의 많은 연구성과물이 산출되고 있었다. 연구분야도 다양하여, 경학뿐만 아니라 철학, 문학, 사학, 언어, 문헌, 종교, 사회학 등 다양한 분야에서 『상서』 관련 논문이 발표되었으며, 더욱이 최근

* 한국의국어대학교 강사 / E-mail: warmgun@hanmail.net

5년간 큰 편차 없이 꾸준하게 연구가 진행되고 있었다.

2014년 9편, 2015년 12편, 2016년 19편, 2017년 12편, 2018년 20편, 2019년 6편(+@)



78편의 연구물의 제목을 토대로 대체로 아래와 같은 분류를 하였다.

분류1: 상서의 주요 개념(24), 개인/저서(23), 문헌(9), 번역/주해(8), 시대/역사(6), 위고문(7), 종교(1)

연구성과물 분류결과 『상서』에 대한 특정 개인의 저서에 대한 연구가 24편, 그 다음으로는 『상서』에 나오는 주요 개념들에 관한 연구가 23편 등으로 가장 많은 비중을 차지하였다. 세 번째로는 『상서』문헌에 관한 연구 9편, 『상서』의 주해와 번역에 관한 연구 8편, 역사적으로 논란이 되었던 위고문(僞古文) 관련한 논문 7편, 『상서』의 시대적 위상이나 역사를 다룬 논문 6편 그리고 종교성과 관련한 논문 1편이 발표되었다.

분류2: 한국상서학(29), 중국상서학(9), 한중상서학(2), 문헌간 비교(8), 출토문헌(9), 기타(21)

국내 학회지 발표인 만큼, 한국 상서학 관련 논문이 29편으로 압도적으로 많은 비중을 차지하고 있고, 중국상서학 관련 논문 9편, 한중 상서학 관련 논문 2편, 문헌 간 비교 논문 8편이 발표된 것을 확인할 수 있었고, 기타 일반 상서학 21편 및 최근에 관심을 받고있는 최근 출토되어 발표된 淸華大學 所藏 고문(古文)『상서』관련 논문도 9편이 발표되었다. 한국과 중국상서학 관련 논문은 주로 개인의 저서에 관한 논문이 많으며, 출토문헌은 번역과 주해에 관한 논문이 주를 이룬다.

3. 에필로그

검색과정에서 걸러지지 않은 연구성과물이 다수 있을 수 있으며, 반드시 ‘상서’라는 키워드가 아니더라도 ‘상서’와 관련된 연구물이 더 있을 것으로 추측된다. 미처 확인하지 못한 연구성과물과 출판된 주해번역서¹⁾, 편저서 등에 대한 조사가 빠진 점이 아쉽다. 필자의 태만과 안일함으로 인해 부족한 부분이 많은 점 양해를 구한다.

1) 국내에 출판된 주해번역서에 대한 조사는 2018년 10월 12일 한국경학학회와 한국고전번역원이 주최한 “한국 經部 번역의 현황과 전망 - 기관 번역과 오경 번역을 중심으로” 학술대회에서 「서경해석본 현황과 향후 과제」라는 제목으로 발표, 『한국고전번역』9집(2018)에 수록되었다.

최근 5년(2014.01~2019.10) 상서학 연구 현황.

(검색어: 尙書, 書經, 書, 虞書, 夏書, 商書, 周書, 禹貢, 洪範)

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
1	王莽《尙書》學研究	마사원	퇴계학과 유교문화, 54, 1-22면	2014
2	조선 전기의 書經學과 『書釋義』	이은호	국학연구, 25, 99-136면	2014
3	『書經』 「虞書」의 내용체계와 유학사상적 의미	고대혁	동양고전연구, 57, 137-168면	2014
4	『尙書, 多士』편 經文과 주석서 언어 비교 연구	조은정	중국문학연구, 56, 331-350면	2014
5	번역 및 주석: 淸華簡, 傳說之命, 주해	이연주; 장승례	중국학논총, 46, 469-495면	2014
6	五帝 명칭 범례 연구 (中國史學史國際學術大會特輯論文: 五帝名號凡例研究)	장징화	중국사연구, 93, 49-64면	2014
7	정약용의 『상서』 「태서」편 고증(1) - 「태서」의 분류와 금고문 상서와 관련하여 -	김만일	태동고전연구, 32, 43-72면	2014
8	『서경』의 德개념에 대한 고찰	이택용	동양고전연구, 57, 169-200면	2014
9	『洪範衍義』의 편찬과 간행	金洪水	민족문화논총, 57, 27-51면	2014
10	陽村 權近의 書經 認識	이은호	동양고전연구, 59, 263-296면	2015
11	『書經』의 이미지화 고찰	고연희	온지논총, 42, 463-489면	2015
12	後漢末~魏晉時期 尙書學의 전개와 그 의의	홍승현	동양사학연구, 130, 1-44면	2015
13	淸華簡 『金縢』을 통해 본 『尙書』 「詰屈聲牙」 현상의 유형적 고찰	김정남	중국문화연구, 27, 485-510면	2015
14	『尙書』における競合する聲 —「皐陶謨」と「堯典」の分析	フォーゲ ルザンゲ , カイ	東方學報, 90, 352-329면	2015

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
15	史學部: 秦代の 博士官 伏生 연구 -《史記》에 나타난 伏生の 기록을 중심으로-	김영환	중국학보, 74, 287-316면	2015
16	『禮記·緇衣』중 인용된 『尹誥』 구절에 대한 고찰	崔南圭	중국인문과학, 59, 69-86면	2015
17	번역 및 주석: 淸華簡 <耆夜> 주해	이연주	중국학논총, 47, 339-360면	2015
18	『시경』과 『서경』을 통해 본 음주문화	고영희	원불교사상과종교문화, 63, 257-275면	2015
19	정약용(1762~1836)의 고문상서 비판	노지현	다산학, 27, 127-169면	2015
20	맹자의 『서경』 이해와 그 정치사상적 특징	안외순	동양문화연구, 21, 97-128면	2015
21	『禹貢』 ‘菁茅’ 연구 (『禹貢』荊州「菁茅」考)	마사원: 송해연	퇴계학과 유교문화, 57, 145-156면	2015
22	中國의 『尙書』 僞篇 論爭과 『尙書講義』의 僞『書』 論議	이은호	유학연구, 35, 219-243면	2016
23	朝鮮時代對『尙書』「禹貢」篇의 認識與批 判	陳亦伶	Journal of Korean Culture, 32, 273-292면	2016
24	『尙書』 刑政의 이념과 현실 적용	유영옥	한국한문학연구, 62, 45-86면	2016
25	중국 상고시대의 曆法과 易學을 통해 본 天人合一 -『書經』과 『周易』을 중심으로-	이현중	인문학연구, 103, 279-301면	2016
26	沈大允의 『書集傳』 ‘湯·武 放伐論’에 대한 辨正 意味 - 심대윤의 『書經蔡傳辨正』의 분석을 중심으로	장병한	유학연구, 35, 153-183면	2016
27	출토본 전국시대 「書」 類문헌과 전래본 「尙書」의 문자차이 연구	김정남	한국중어중문학회 학술대회 자료집, 2016(4), 136-144면	2016
28	西周 한어의 ‘以’자문 -《尙書》와 金文을 중심으로-	허웨이: 장태원	중국어문학, 71, 133-161면	2016

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
29	關於傳統禮儀上的方位與二分二至關聯性的研究 ——以『尚書·堯典』篇爲中心	지현주	Journal of Confucian Philosophy and Culture, 25, 29-54면	2016
30	한초 유학부흥 배경과 『상서』의 복원	권민균	태동고전연구, 36, 113-137면	2016
31	『荀子』의 『書』인용에 관한 연구	이은호	동양철학연구, 85, 69-98면	2016
32	奎章閣所藏 中國本 書類와 그 가치	이은호	한국문화, 73, 79-94면	2016
33	기획주제: 외래 도서가 한국한문학의 발전에 끼친 영향의 탐색; 조선후기 『僞古文』의 옹호와 한문학에 미친 영향	이영호	동방한문학, 66, 169-190면	2016
34	朝鮮 經學家の ‘太甲桐宮’ 擁護 論理에 관한 一考察	남성현	민족문화, 48, 33-71면	2016
35	聖人之書와 僞書의 형평	陳亦伶	한자한문연구, 11, 49-78면	2016
36	On Noteworthy Phenomena of the Warring States Period Characters -Taking "Houfu厚父" in Tsinghua Bamboo Slip Manuscripts for Instance	Zhao Ping-an	언어와 정보사회, 28, 275-290면	2016
37	西溪 朴世堂의 刑罰考證 立論	김종수	한국실학연구, 31, 55-95면	2016
38	한초 유학부흥 배경과 『상서』의 복원	권민균	태동고전연구, 36, 113-137면	2016
39	「禹貢」의 和而不同적 공동체 모델	李殷鎬	유교사상문화연구, 66, 227-245면	2016
40	數學的 人文學 관점으로 본 蔡沈의 象數思想 — 채침의 『洪範皇極內篇』을 중심으로	조희영	대동문화연구, 96, 165-190면	2016
41	「尚書」의 道와 德 개념	한승연	한국행정학보, 51(2), 461-486면	2017

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
42	국내 주요 尙書類 문헌 연구	김유미	서지학연구, 70, 145-174면	2017
43	『書經』의 好生之德에 관한 연구	이상호	윤리연구, 112, 79-107면	2017
44	기독교 관점에서 본 『서경』의 종교성 고찰	김영호	신학과 사회, 31(2), 85-121면	2017
45	黎貴惇의 『書經衍義』에 나타난 實事求是의 『주역』사상	임병학	퇴계학보, 141, 203-234면	2017
46	조선후기 『古文尙書』 논변과 朱彝尊의 영향	신재식	대동문화연구, 100, 361-388면	2017
47	고려전기 『尙書』의 정치적 활용과 그 성격	현수진	인문과학, 66, 141-181면	2017
48	淸華簡<尹至><尹誥>주해	이연주; 장승례	중국학논총, 58, 419-445면	2017
49	윤휴의 「洪範」 읽기와 그 특징	이은호	동양철학연구, 92, 7-39면	2017
50	沙溪 金長生의 『상서』 해석 - 『經書辨疑-書傳』을 중심으로-	김만일	태동고전연구, 38, 7-33면	2017
51	정도전의 신질서 구상과 『서경』	송재혁	아세아연구, 60(3), 7-35면	2017
52	『시경』·『서경』의 인격적 天觀 연구	이대근	신학전망, 196, 114-150면	2017
53	『尙書』에 관한 문헌학적 고찰	김유미	아시아연구, 21(4), 225-262면	2018
54	《詩經》《尙書》“天命不易”詞義考辨	黃喆話; 韓丞	중국언어연구, 79, 185-196면	2018
55	尙書類 문헌의 원류와 전개	김유미	정신문화연구, 41(4), 239-270면	2018
56	『書經』 번역본 현황과 향후 과제	이은호	고전번역연구, 9, 209-235면	2018
57	古注疏를 근간으로, 新注疏 『尙書』번역을 위한 제언	김유미	민족문화, 52, 89-126면	2018

	논문명	저자	수목 학회지	발행 연도
58	芝峯 李睟光의 尙書學에 대한 연구	강민구	동방한문학, 75, 265-292면	2018
59	退溪 直傳 제자의 『尙書』 읽기	이은호	태동고전연구, 40, 199-228면	2018
60	『尙書』의 新注疏로서, 한국본 『書傳大全』 刊印本들 간의 서지학적 異同 연구	김유미	정신문화연구, 41(1), 83-118면	2018
61	『書經』의 '天命'과 『管子』의 '務時'의 상관관계 연구 - 道德的 天命과 그 實現 方法을 중심으로 -	오청식	동양학, 73, 83-103면	2018
62	『서경』 「홍범」 해석의 두 시각, 점복과 경세 - 이휘일 · 이현일의 「홍범연의」 분석을 중심으로 -)	이영호	퇴계학보, 143, 107-136면	2018
63	정약용 『상서고훈』의 구성 체재와 案說에 대한 고찰	김성재	한국학연구, 48, 521-551면	2018
64	盤庚의 遷都와 族誅 해석에 관한 一考察	남성현	한문학보, 38, 131-167면	2018
65	고대 중국의 治水사업에 관한 연구	박종민	한국산림과학회지, 16(3), 183-208면	2018
66	河圖와 洛書의 기원과 진위에 대한 연구 — 丁若鏞의 관점을 중심으로	황병기	다산학, 33, 71-112면	2018
67	정약용 『상서고훈』의 구성 체재와 案說에 대한 고찰	김성재	한국학연구, 48, 521-551면	2018
68	楊簡 『서경』 주석의 특징 연구 - 「家記二: 論書」를 중심으로	이동욱	유학연구, 44, 423-455면	2018
69	『洪範衍義』와 帝王學	정재훈	국학연구, 35, 115-151면	2018
70	『洪範衍義』에 보이는 국가제사	韓亨周	국학연구, 35, 77-114면	2018
71	『洪範衍義』의 개혁사상	金洛眞	국학연구, 35, 43-75면	2018
72	『洪範衍義』를 통해 본 存齋 · 葛庵의 학문	崔英成	국학연구, 35, 9-41면	2018

	논문명	저자	수록 학회지	발행 연도
73	『尙書』 성립 과정에 대한 연구 - 淸華簡 『程寤』의 전승과 사상을 중심으로	성시훈	동양고전연구, 74, 29-64면	2019
74	조선후기 지식인의 朱子說 해명과 『尙書古文疏證』의 영향	신재식	동양한문학연구, 52, 95-117면	2019
75	新注疏 『尙書』(『書集傳』) 번역을 위한 선결과제에 관한 일고	김유미	장서각, 41, 64-89면	2019
76	『尙書知遠錄』〔補遺本〕頭註의 내용 분석	윤석호	한국문화, 85, 159-208면	2019
77	두 얼굴의 주공	이승율	동양고전연구, 75, 31-64면	2019
78	「金縢」篇 “周公居東” 해석에 관한 一考	이은호	동양철학연구, 97, 139-161면	2019

최재목 교수의 『동아시아 양명학의 전개』

김용재*

이 서적은 2006년 최재목 교수가 자신의 박사학위 논문을 수정 보완하여 일본[페리칸사]에서 출간했던 것을 이우진 박사가 한국어로 재번역한 것이다. 그리고 5년 후, 2011년 대만대학교 출판부에서도 『東亞儒學研究叢書』를 시리즈로 출간하던 중, 중국어로 출간된 바도 있다.

한편, 이 책은 하버드대학 엔칭연구소의 뚜웨이밍(杜維明), 일본 ICU 대학의 코지마 야스노리(小島康敬), 중국 절강성 국제양명학연구센터 소장 치엔밍(錢明), 그리고 우리나라 국립충북대학교 김민재 교수 등, 국내외의 저명한 학자들로부터 호평을 받았던 ‘양명학’ 관련 서적이라 할 수 있다. 그만큼 이 서적의 학술적 가치와 영향력은 실로 대단하였고, 지금도 국내외적으로도 여전히 많은 독자들로부터 회자되는 서적이다.

이 책의 필자는 영남대학교 철학과에 재직 중인 최재목 교수로, 그는 영남대학교 철학과를 졸업하고 일본 츠크바[축파]대학에서 ‘동아시아 철학 및 사상사’로 석·박사학위를 취득하였으며, 한국양명학회 회장·영남대학교 독도연구소 소장 등을 역임하기도 하였다.

또한 일본어판으로 되어 있는 이 책을 우리 한국어로 번역한 역자 이우진은 한국학중앙연구원 한국학대학원에서 「왕양명의 공부론」으로 박

* 성신여대 한문교육과 교수 / E-mail: dongjam@naver.com

사학위를 취득하고 현재 공주교육대학교 교수로 재직 중이다. 어쩌면 이 우진 교수가 교육철학 및 교육사를 전공하는 학자로서, 이 책의 가장 큰 논제인 ‘동아시아 사상사의 흐름’을 우리나라 말로 옮기는 데에 있어서는 최적의 적임자였을지도 모른다. 사실, 그의 상세하면서도 친절한 국역과 역주는 양명학을 전공하는 이들로부터 찬사를 받고 있다.

이 책의 체제는 「서론」을 제외하고 총 6개의 장으로 구성되어 있으며, 각 부문별 주된 내용 양명학의 태동과 성립을 기점으로 출발하여, 왕수인의 학설이 한국(조선)과 일본에 전개되는 양상을 비교론적 관점에서 조망하는 것으로 서술되어 있다.

필자에 의하면 한국·중국·일본의 유교문화권에서의 16세기 이후 사상계는 ‘양명학’이라는 사조가 분명 존재했었고, 동아시아 삼국에서 양명학은 철학과 정치에 반영된 보편성과 당시 사회가 처한 현실과 지역에 기반한 특수성을 가진 채, 변화와 발전 그리고 때로는 비판과 갈등의 굴레를 반복하며 전개되었음을 전제하고 출발한다. 이후 각 장르별 논제 끼리를 요약하면 다음과 같다.

제1부 「양명학의 성립과 사상적 특질」: 양명학에서의 최대 관건은 『맹자』에 적시되어 있는 ‘양능’과 ‘양지’라 할 수 있을 것이다. 인간이라면 선천적으로 소유한 도덕심과 도덕의지를 분명히 가지고 있으며, 이를 매사에 여하히 인식하여 실천으로 옮기느냐가 관건인 셈이다. 필자는 제1부에서 인간의 마음[心]을 ‘양지’라는 개념어로 설정한 양명학에 대하여 소개하고, 孔孟儒學 이래로 聖人君子가 되어야만 한다는 유자의 당면과제를 본체론적 접근과 공부론적 시각에서 조명하고 있다.

이에 공맹유학에서는 “인간이 마땅히 효행과 덕을 쌓아가며 선한 삶을 실천해야 한다.”는 당위성을 강조한 실천유학 영역이었다면, 성리학-그것이 주자학이든 양명학이든 간에-학풍으로 접어들면서부터는 “인간은

왜 착하게 살아야만 하는가?”의 이치를 규명하는 쪽으로 전개되는 양상을 보이면서, 소위 철학적 재구성이 일어나는 시점으로 상정한다. 따라서 성리학에서는 만물의 본성이 갖고 있는 이치를 밝혀야만 했으며, 자연스럽게 사물과 인간이 가지고 있는 이치를 규명하는 과정에서 ‘격물’과 ‘양지’의 양자론은 화두에 오를 수밖에 없다. 그리고 필자에 따르면, 인간을 포함한 사사물물의 본성에 대한 해석과 관점의 차이에 따라 주자학과 양명학이 분기되었고, 또 양명 왕수인 사후 ‘양지’의 적극성과 역동성을 강조한 쪽과 소극적이며 공부에 치중하는 측면으로 분기되면서, 양명 후예들의 갈등과 논쟁에 대해서도 친절한 설명을 붙여 놓고 있다. 그것은 곧 ‘왕기’와 ‘전덕홍’이 천천교 위에서 논했던 ‘사구교’ 논쟁이었다.

이어 제2부에서는 왕양명의 3대 학설 -‘심즉리’, ‘지행합일’, ‘치양지’- 중, 그 이론의 종착역이라 할 ‘致良知’를 하나의 軸으로 설정하고, 치양지론을 다양한 프리즘으로 통하여 발생하는 다채로운 색으로 논제를 구성하여 전개한다.

첫째는 앞서 언급했던 왕양명 사후 양명후학들이 치양지를 어떻게 해석하였는지를 밝히면서, 소위 양명 좌파니 우파니 운운하는 그 양상들을 충실하게 원전에 입각하여 밝히고 있다.

둘째는 치양지의 이론이 비록 조선에는 온전히 전래되지는 못하였으나, 조선중기 최명길에 의해 약간의 명분을 되살릴 수 있었던 공부방법론에 대하여 서술하고 있다. 이후 조선의 왕양명이라 할 만큼 한국양명학의 태두라 할 정제두가 과연 ‘양지’를 어떻게 정의하고 있는지, 그리고 그의 양명학적 성향을 중국의 양명후학들과 견주어가며 비교론적 관점에서 시사하고 있다.

셋째, 동아시아 삼국에서의 양명학 전개 양상이 반드시 양명후학의 영향력을 전제로 출발한 것은 아니지만, 조선양명학의 거산인 정제두가

현성양지론 즉 양명좌파를 비판한 성향이라 한다면, 일본양명학의 대표라 할 '나카에 토쥬'와 '오시오 츄사이'는 양명 후학 중 어느 분파에 그 좌표를 그려넣을 수 있을지를 담론의 주제로 삼고 있다.

이렇듯 필자는 중국의 왕양명 철학과 그의 후학들의 이론을 천착해 놓은 후, '정제두'를 위시로 하는 조선양명학과 '나카에 토쥬'를 대표로 하는 일본양명학의 성향을 비교론적 관점에서 자유로이 넘나들고 있다.

제3부에서는 왕양명의 치양지 학설이 갖는 중층적·이중적 구조가 만물에게까지 확대 가능한 '만물일체론'으로 거론하면서, 이에 준거하여 한국·중국·일본 양명학 풍조가 당시의 사회사상을 어떻게 바라보고 있었는지, 經世觀의 흐름을 진단한다.

중국은 양명학이 흥기하던 즈음 자본주의의 맹아와 士農工商의 신분제에 대한 동요가 일어났던 만큼, 양명의 '만물일체론'을 계급평등의 시대적 요청과 결부시키면서 共生과 救世의 사명감을 가진 실천중심의 動的 철학으로 확산되었다고 평가하는 반면, 조선에서의 양명학은 여전히 주자학의 그늘에 가려 개인의 도덕수양에 불과하거나 아니면 그 빛을 발휘하기 힘들었던 靜的인 만물일체론으로 귀결시킨다. 이에 반하여 일본에서의 양명학은 천황과 무사계급 사이의 현실적 입장과 이익을 고려하며 매우 실리적인 근세사상으로 발돋움할 수 있었음을 밝혀내고 있다.

제4부는 「인욕론」이라는 표제어를 붙이면서, 이 역시 치양지론의 중층적 구조로부터 기인된 것임을 전제하고 서술한다. 필자에 의하면, 양명학에서 바라보는 '욕망'에 대한 자세는 어느 쪽이 더 진실에 가까울지를 문제의식으로 삼는다. 과연 인간의 욕망을 긍정해야 하는지, 아니면 부정해야 하는지, 그렇지 않다면 욕망을 줄이는 寡慾이 정답일 것인지를 비교한다. 그에 따르면 양명후학으로 소위 양명좌파의 대표라 할 '이탁오'와 '하심은'은 사욕 긍정론을, 그리고 주자학 학풍으로부터 벗어나지

못하던 조선은 ‘허균’과 같은 욕망 긍정론이 한 때 양명학적 성향으로 대두되며, 조선후기 문학계에서도 인간의 자율적 의지와 주체성을 강조한 자유로운 상상력의 소설이 선보일 수는 있었으나, 결국 정제두와 같은 조선양명학의 태두 역시 욕망 부정론 내지는 임정종욕을 경계하는 수양론을 강조하였다고 소결을 맺는다. 한편 일본양명학에서는 아예 ‘무욕론’으로 무장하였는데, 이는 ‘나카에 토쥬’와 ‘오시오 츠사이’가 현성양지론을 수용하였음에도 불구하고, 욕망에 관한한 무욕론으로 전개했다는 아이러니에 대해서도 서술하고 있다.

제5부에서 필자는 자고이래 유학의 최대 관건이라 할 ‘상도’와 ‘권도’, 또는 ‘경’과 ‘사’의 입장을 ‘양명학적 가치 판단에 준거하여 볼 때, 과연 이들의 관계에서 어느 쪽에 비중을 둘 것인지에 대하여, 비교론적 논증으로 전개한다.

중국에서는 ‘왕기’와 ‘이탁오’가 經의 권위를 상대화시키는 형태로 저하시켰다면, 조선은 최명길·장유·정제두로 이어지는 양명학에 가까운 학풍이었음에도 불구하고, 여전히 ‘경’의 위상이 절대적으로 높아지는 측면으로 오히려 더 강화되는 면모를 보인다고 진단한다. 또 일본의 ‘나카에 토쥬’를 비롯하여 그의 제자 ‘구마자와 반잔’ 등은 ‘경’을 철저히 리만큼 상대화시키면서 ‘권이 곧 도’라는 주장에까지 이르렀다고 하였다.

끝으로 제6부에서 필자는 ‘儒·佛·道 삼교일치론’의 전개라는 제목으로, 양명학 안에 내재되어 있는 ‘노장사상’과 ‘불교’에 대한 이론이 태생적으로부터 어떻게 출발하고 있었는지를 보여주고 있다., 유·불·도 삼교에서는 각각 有·無·虛 가운데 어느 쪽에 비중을 두느냐에 따라 주장하는 현세와 내세 그리고 정치와 사회를 바라보는 견해가 다를 수밖에 없었음을 감안하여, 왕수인이 섭렵하였던 방대한 사상계를 삼교에 부합시킴으로써 유불도의 일치와 분리 양상이 드러날 수밖에 없었던 개연성

을 밝히고 있다. 예컨대 조선에서는 순수 유교 측면에서의 성리철학 일변도로 발전·전개되었다고는 하나, 필자는 허균과 같은 노장사상에 경도된 학자도 존재하였음을 부연하면서, 그럼에도 대부분의 조선 유자들은 유학의 순수이론을 강화시키면서 성리철학의 경계로부터 벗어나지 않았음을 서술한다. 이는 일본에서도 마찬가지로, 유교의 범주를 외면하지 못하면서도 중국과 다르고 조선과도 다른 삼교일치론이 전개되고 있다고 말한다.

이 서적이 가져다주는 학술사적 가치와 의미에 대해서는 더 이상의 사족이 필요 없다. 앞서 언급한 바와 같이 하버드대학 엔칭연구소, 대만 대학교에서의 연구총서 등, 국내외적으로 이미 많은 이들로부터 높은 인지도와 평가를 받고 있기 때문이다. 다만 이 책이 갖는 항구적 가치와 학문 후속세대들이 꼭 간직해봄직한 내용을 간략하게 소개하면 다음과 같다.

첫째, 저자는 동아시아 양명학을 전개해 나가는 과정에서 경사류의 문헌과 인물의 문집 안에 있는 원전을 충실하게 논거로 삼고 있다는 점이다. 저자의 이러한 학문연구 및 학술적 입론의 근거 제시는 향후 동양사상 및 경학을 연구하는 연구자들에게 귀감이 되어줄 것으로 기대된다. 어찌 보면, 우리나라에서의 동양사상이나 경학을 공부하는 연구자들이 겪는 혼란 실수가 바로 원전과 문헌을 도외시하는 학풍에 있기 때문이다.

현재 우리나라의 동양사상에 대한 연구수준은 정당한 잣대의 기준 없이 연구에 연구를 거듭 재생산하는 형국으로 발전되어 왔다. 그리고 연구의 방법적인 측면에 있어서도 수공업 단계로부터 크게 벗어나지 못하고 있음을 인정하지 않을 수 없다. 우리가 자랑할 수 있는 풍부한 典籍에 대한 종합적 목록 하나 가지고 있지 않고, 전통 사료로서 가장 풍부한 寶庫라 할 『朝鮮王朝實錄』의 전산화도 이제 겨우 체제를 완성해나가고

있는 실정이다. 이 같은 여건 하에서 ‘우리나라의 철학내지 사상’ 또는 ‘경학자료’ 및 ‘동양사상’ 연구수요의 증대를 충족하기란 어려운 일이고, 더 이상의 연구 진전을 기대하기란 실로 쉬운 일이 아니다. 따라서 증대되는 한국학 연구의 수요를 충족하기 위해서는 동양사상 연구의 세밀화와 체계화 그리고 효율화가 필요하고, 또 이러한 일련의 작업들을 위해 서라도 문헌과 원전 연구의 기초를 다지는 작업은 매우 시급하다.

해방 이후 동양철학과 경학 연구는 각 분야에서 다양한 학문적 연구 방법론이 도입·개발되면서, 상당한 분량의 연구성과가 축적되었다. 그러나 그 동안의 동양사상에 관한 연구가 과연 양적 성장에 부합할 만큼, 합당한 내실을 다져왔는지에 대해서는自省할 필요가 있다. 여러 학문 분야에 걸쳐 계량적 측면에서는 눈부신 연구성과를 창출한 것도 사실이지만, 그 반면에 연구자료로서의 원전을 토대로 세심하고 꼼꼼한 기초연구가 이루어지지 않은 상태에서 ‘원전(원문)’과 문헌에 대한 고려 없이, 열악한 자료를 마구 이용하여 후속 연구가 수행되어 온 것 또한否認할 수 없는 사실이다.

또 계량위주의 업적 산출에 급급한 나머지, 충분한 논증을 거치지 않고 가설 수준에 머물 결론을 무책임하게 도출한 예도 비일비재하다. 또 학계에서 아무런 공신력을 확보하지도 못한 선행논문의 결론을 바탕으로 다시 새로운 논문을 산출해냄으로써, 앞선 논문의 결론이 허물어지면 나머지의 연구결과도 연쇄적으로 붕괴될 수 있는 졸속적인 연구 자세는 분명 곱씹어 보아야 할 것이다.

따라서 동양사상 및 경학 연구의 기초는 일차적으로 ‘문헌’과 ‘원전자료’에 대한 천착에서부터 출발해야 한다. 이러한 관점에서 볼 때, 이 『동아시아 양명학의 전개』라는 서적은 한국·중국·일본 양명학 연구에 있어 매우 철저하게 원전을 논거로 제시해주고 있다고 하겠다. 그러므로

저자가 주장하는 諸學설들에 신뢰가 깃들며, 그의 논증 또한 논리적 정합성을 보여줌과 동시에 이 분야 연구자들에게는 편의성과 가독성을 높여주고 있음이 분명하다.

한편, 이 서적에서 간과할 수 없는 유의미한 점은 동아시아 유교문화권 -한국·중국·일본- 내에서의 양명학과 연계된 제이론들을 ‘비교론적’으로 조망해 볼 수 있도록 구성되어 있다는 점이다.

저자는 양명학에서 제창되었던 학설들을 고리로 하여, 한국(조선)·중국·일본 사이에 펼쳐졌던 다양한 논점들을 정교한 구성과 예리한 문제의식으로 그 상관관계를 밝혀주고 있으며, 매번 말미에 가서는 비교론적 고찰이라는 제목을 붙여 小結을 맺고 있기 때문이다. 이 책의 이러한 체제는 독자들에게 중국에서 성립되었던 양명학의 학설들이 제각각 조선과 일본의 諸주체들에 의하여 어떻게 수용·비판·발전·심화되며 전개되었는지를 마치 파노라마를 보듯 자연스럽게 풍광으로 이어주고 있으며, 독자들에게는 이해와 가독성을 높여주고 있기 때문이다.

끝으로 철학이 시대적 문제를 다루는 ‘時習의 학문’임을 감안할 때, 이 서적은 매우 유익하며 유의미한 현실 문제를 담론으로 끌어들이고 있다는 점을 높게 평가할 수 있다. 예컨대 현대 인류가 맞닿고 있는 문제점들, 즉 양명학에서의 ‘만물일체론’을 ‘환경윤리’나 ‘난민문제’와 결부시킨다든지, 양명학에서의 ‘인욕’에 대한 긍정과 부정을 ‘인성’의 문제로 소급하여 적용해본다는 것 등은, 양명학이 과거 박물관 속의 미이라가 아니라 현실적 이슈나 고민거리로부터 멀지 않은 비근한 철학임을 일깨워주고 있다.

이 『동아시아 양명학의 전개』라는 서적에 대한 함축적이고 압축적인 핵심내용에 대해서는 저자 최재목 교수가 스스로 밝히는 내용(본 서적 692-693면)으로 매듭지으며, 이 분야를 공부하는 연구자들에게 보탬이

되어주길 소망한다.

“결국 동아시아 세 지역(중국·한국·일본)에서의 양명학 전개는 본래 양명학에서 분명하게 자각하고 있던 ‘활발하게 살아있는 場’에 대한 문제를 각각 새롭게 영유하고 부각시키는 형태로 전개되었다. 즉 중국 양명학에서 형성·수립한 형이상학적인 내면의 ‘장’, 이른바 ‘허·무’는 한국 양명학에 이르면 부정·극복된다. 그리하여 한국 양명학에서는 있는 그대로 눈앞에 광대하게 펼쳐지고 있는 천지만물(외재하는)을 현실 구체의 ‘장’으로 자각하게 된다. 이는 중국 양명학에서 나타난 내면의 ‘장’을 (소박한 방식이기는 하지만) 외면의 ‘장’으로 변용한 것이라 할 수 있다. 이러한 한국에서 형성·수립된 현실 구체의 ‘장’이 더욱 고유·특수한 것으로서 명확히 자각되는 것은 일본 양명학의 전개를 기다려야만 했다. 이와 같이 양명학은 각 지역의 사람들에게 각각 나름의 ‘삶의 장’을 형성·수립할 수 있는 소재였다. 곧 양명학은 동아시아 각 지역의 사람들에게 ‘새로운 생활·문화의 일면을 구축할 수 있도록 자극을 준 사상’이었다.”

황준걸 교수의 『중국맹자학사』

(원제: 『孟學思想史論』Ⅱ)

— 맹자학의 시야와 연구방법론을 중심으로

함영대*

1. 최근 출간된 2종의 경학연구 번역서

한국 경학연구는 현재 적지 않은 노정을 거쳐 어느 정도 학술적인 면모를 구축하고 있다. 학회를 창립하고 정기적인 학술행사를 진행하고 있으며, 개별 경전에 대한 전문연구서들도 꾸준히 출간되고 있다. 그러나 여전히 경학의 연구방법에 대한 한국학계의 목마름은 해소되지 않았다.¹⁾

최근 2권의 본격적인 경학연구서가 한국어로 번역되어 출간되었다. 『尙書學史 -상서에 대한 2천 여년의 해석사』, 劉起釡 저(1989), 이은호 역(2016), 예문서원과 『이천년 맹자를 읽다 -중국맹자학사』(원제: 『孟學思想史論』Ⅱ), 黃俊傑 저(1997, 2006), 함영대 역(2016), 성균관대 출판부는 그 원저가 상서학과 맹자학에 대한 걸출한 연구서로서 연구자

* 성균관대 동아시아학술원 연구교수 / E-mail: alongdiri@hanmail.net

1) 경학의 연구방법과 관련하여 진작부터 조선경학의 특질을 주자학과 반주자학(또는 탈주자학)으로 구분하고, 주자의 텍스트인 四書集註나 四書大全에 대한 거리와 대응을 주요한 경전연구의 검토대상으로 서술하는 것은 실학연구의 문제의식과 무관하지 않다. 그러나 이러한 시각은 한국 경학연구의 범주와 내용을 단순하게 하는 문제가 있다. 논점을 개발하고, 좀 더 다각적인 시야에서 한국 경학의 논점들을 설정하고 검토할 필요가 있다.

들에게는 진작부터 널리 읽혀졌던 것인데 이번에 나란히 한국어로 출간되어 학계의 조명을 받게 된 것이다.

특히 황준걸 선생의 『이천년 맹자를 읽다 -중국맹자학사』(원제: 『孟學思想史論』Ⅱ)는 중국 맹자학에 대한 날카로운 문제제기가 논의의 전면에 제시되어 있어 맹자학 연구에 요긴할 뿐 아니라 경학연구의 방법론을 찾고자 하는 한국의 경학연구자들에게도 적지 않은 시사점을 준다. 여기서는 간략하게 그 전체 내용을 소개하고 황준걸 선생이 제기한 시야와 연구방법론을 위주로 그 쟁점을 검토해 본다.

2. 黃俊傑 교수의 『中國孟子學史』 簡概²⁾

‘중국맹자학사’라고 이름 붙인 이 책의 원제는 『孟學思想史論』Ⅱ이다. 대만의 저명한 思想史家이자, 동아시아 유학연구자인 黃俊傑선생이 1997년 대만중앙연구원에서 출간한 것이다. 중국 사상사의 시야에서 맹자해석사의 발전을 추적한 저서인데 1991년에 출간한 『孟學思想史論』Ⅰ을 잇는 속편이다. 맹자학 자체에 대한 연구를 진행한 전편을 이어 역사적 변천에 따라 순자, 주자, 황종희, 대진, 강유위 등 저명한 학자들이 거론한 중국 맹자학의 핵심 쟁점을 검토했다. 20년이 지난 지금의 시야에서도 이 책의 문제제기는 유효하며, 폭넓은 연구 시야와 치밀한 연구방법은 여전히 그 영향력을 잃지 않고 있다.

황준걸 선생은 이 책을 저술한 이후 동아시아 맹자학 전체를 검토한 『맹학사상사론』 3의 집필을 기획했다. 그러나 일본과 조선의 맹자학에

2) 황준걸, 『중국맹자학사』에 대한 간략한 소개는 황준걸 저, 함영대 역(2016), 「역자 후기」, 『이천년 맹자를 읽다 -중국맹자학사』, 성균관대 출판부, 851~855면의 내용을 발췌한 것이다.

대한 몇 편의 단편논문을 외에는 저술로서 결실을 보지 못했다.³⁾ 그의 연구 방향이 동아시아 유학 전반에 대한 연구로 전환된 것은 한국과 일본의 맹자학 연구 성과, 특히 한국 맹자학에 대한 성과가 미진하여 전체적인 시야를 논하기에는 미흡했기 때문이라고 여겨진다. 본격적인 저작으로서의 맹자학 연구는 일단 여기까지로 끝맺은 셈이다.

맹자학사 연구의 흐름에서 보면 이 책은 같은 해, 1997년 중국의 강소고적출판사에서 출간된 북경대 董洪利 선생의 『孟子研究』와 더불어 중요한 업적으로 꼽힌다. 이후 중국 맹자학의 주요한 성과는 상당 부분 두 선생의 저작이거나 또는 그들의 제자들에 의해 이루어졌다. 황준걸 선생의 제자인 張崑將 교수가 일본 고학과 맹자학을 연구한 것⁴⁾이나, 李暢然교수가 청대 맹자학사를 조망한 것⁵⁾을 비롯하여 동홍리 선생의 제자들이 중국 단대사 맹자학을 개척한 것⁶⁾ 등은 그 좋은 예이다. 일종의 이정표와 같은 역할을 한 셈이다.

내가 황준걸 선생님의 이 책을 처음 접한 것은 박사과정을 수료하고 ‘성호학파의 맹자학’을 주제로 학위 논문을 준비하던 2008년 즈음이었다. 그런데 그때나 지금이나 한국 경학연구의 가장 큰 어려움은 확고한 연구방법론의 부재이다. 어떠한 입각점으로 『맹자』를 논해야 경학을 통한 유학사에 대한 효과적 탐색이 가능할까? 주자학과 반주자학의 시야

3) 그럼에도 동아시아 유학과 관련한 편서와 저작은 계속 이어졌다. 編, 『中日四書詮釋傳統初探』(上)(下); 編, 『東亞儒學研究的回顧與展望』; 編, 『東亞儒者的四書詮釋』; 著, 『德川日本論語解釋史論』; 編, 『東亞視域中的茶山學與朝鮮儒學』; 著, 『東亞儒學: 經傳與詮釋的辨證』; 編, 『朝鮮儒者對儒家傳統的解釋』

4) 張崑將, 『日本德川時代古學派之王道政治論 -以伊藤仁齋, 荻生徂徠中心』, 臺灣大學出版部.

5) 李暢然(2011), 『清代『孟子』學史大綱』, 北京大學出版社.

6) 다음의 연구서들이 대개 그 사례들이다. 李峻岄(2010), 『漢唐孟子學術論』, 齊魯書社; 蘭翠(2014), 『唐代孟子學研究』, 北京大學出版社; 周淑萍(2017), 『兩宋孟子學研究』 동홍리의 제자는 아니지만 맹자 斷代史 연구로 劉瑾輝(2007), 『清代『孟子』學研究』, 社會科學文獻出版社 등도 주목할 만하다.

만으로는 조선 맹자학의 내밀한 세계를 곡진하게 해명하기 어려울 것이라 짐작하면서도 쉽게 타개책을 찾기 어려웠다. 그런데 이 때 접한, 중국의 주요한 맹자학 성과들을 두루 고찰한 황준걸 선생님의 시각과 접근법은 조선 맹자학의 탐구에도 매우 긴요하게 느껴졌다. 황선생이 보여준 논점들은 박사논문에는 물론 이후 조선 맹자학사의 다양한 국면들을 탐색하는 데에 적지 않은 해안을 제공했다.

이 책에서 황준걸 선생님은 중국의 맹자해석사에는 주석자의 심리적 역경을 드러내는 해석과 정치학적 해석, 호교학적 해석이 있다고 지적하고 맹자 당대부터 20세기 초 신유가에 이르는 학자들의 맹자 해석의 특징적인 면모를 분석했다. 이러한 중국 맹자학의 핵심 쟁점에 대한 시각과 맹자 해석학을 통해 중국 해석학을 구축하려는 황준걸 선생님의 진지한 시도는 맹자 연구에도 큰 시사점을 던져준다. 풍부한 논점을 살당히 설득력있는 주장으로 제시하고 있기 때문에 시야를 날카롭게 하고, 연구의욕을 고취하는 데 큰 동력이 된다.

『맹자』라는 유교 경전을 상아탑 속의 고문대책이 아니라 고난 받는 인민을 위해 정의를 신장시키는 복음서로 이해하려 한 시각 역시 인상적이다. 경전의 연구를 단순한 유교 경전이라는 텍스트에 대한 인지활동이 아니라 경전 주석자가 경전을 대하고 또 그것을 바탕으로 경세를 실현하는 실천 활동으로 파악한 점도 매혹적으로 다가온다.

황준걸 선생은 현재 대만대학 인문사회고등연구원장에서 퇴임하시고, 대만대학 앞에 文德書院을 열어 지금도 활발한 학술활동을 진행하고 있다. 선생은 근년에 유교경전의 해석학에 대한 연구를 통해 중국해석학의 체계를 수립하는 것은 물론, 동아시아 유교사상과 곡절 많은 대만사의 전개에 대해서⁷⁾, 또 대학의 교양교육의 신장에 대해서도 적지 않은

7) 대만과 관련한 연구서로는 『光復初期的臺灣：思想與文化的轉型』；『戰後臺灣的轉型』

관심을 가지고 있다.⁸⁾ 팔순을 바라보는 나이에 여전히 현역에서 학자의 길을 묵묵하게 걷고 계신 셈이다. 진정 ‘임무는 무겁고 갈 길은 먼’ 책무의식을 지닌 유자의 기상을 온 몸소 실천하시는 것이 아닐까?

동아시아 유학의 흐름을 전체적인 맥락에서 이해한 시야 속에서 황준걸 선생이 제시한 맹자에 대한 연구방법론은 한국의 경학연구도 적지 않은 혜안을 제공한다. 그 주요한 몇 가지 논점을 제시해 본다.

3. 문제의식과 맹자연구방법론의 검토

황준걸 선생의 기본적인 맹자연구의 문제의식은 이것이다.

중국사상사에서 맹자를 염두에 두고, 『맹자』를 해석한 사상가들은 내심으로는 맹자의 기상과 호응하며 정신을 내달리면서도 현실에서는 專制政治와 일원화된 사회구조에 구속되어 있었다. 그들은 그러한 양극단에서 삶의 실존적 평형을 어떻게 유지했을까? 그들은 구체적인 역사적 상황에서 개인의 사상적 맥락을 유지하면서 어떻게 맹자학을 새롭게 해석했을까? (31면, 自序)

나는 중국 맹자학사를 새롭게 집필하면서 날로 더욱 실감했다. 맹자학을 연구할 때에는 주자가 말한 “장구와 훈고의 사이에 골몰하고 규범과 약속을 성실하게 지킨다”는 말을 봉행하여 원칙을 부지런히 준행했을 뿐 아니라 또한 유구한 경전 주소에서 드러난 중국의 학문전통 가운데 주석학의 유형과 그 내용의 함의를 생각했다. 내가 보기에 역대 유학자들 가운데 일어나 맹자를 주석한 이들이 적지 않은 까닭은 맹자의 사상 세계가 학자들로 하여금 기꺼이 그 승경을 찾아다니게 했던 것

及其展望』: 『臺灣意識與臺灣文化』 등이 있다. 모두 臺灣大學出版部の 東亞文明研究叢書로 출간되었다.

8) 대만대학출판부의 大學通識教育叢書로 출간된 6권의 책이 있다.

이 아닐까 한다. 또한 그뿐만 아니라 맹자와 역대 주석자들 사이에 언어성과 맥락성이 단절된 데에도 그 원인이 있다. (33면, 자서)

여기서 말하는 ‘언어성과 맥락성의 단절’은 당대문헌에 대한 현대 연구자들의 거리가 필연적으로 가지게 되는 해석상의 난점을 지적한 것이다. 황선생은 중국의 맹자학을 크게 세 분류로 설정했는데 1. 경전 해석자의 마음을 표현하는 것으로서의 주석학, 2. 정치학적 주석학, 3. 호교학적 주석학이 그것이다.

경전 해석자의 마음을 표현했다는 것으로 조기의 경우처럼 경전 해석자가 자신의 삶의 국면에서 어떠한 마음으로 경전 해석에 임하는가에 초점을 맞추어 본 것이고, 정치학적 주석학은 맹자의 논점 가운데 정치성이 강한 경우나 강유위의 경우처럼 주석자의 처지가 정치적 격랑에 처해 있을 경우 정치학적 관점이 반영된다는 것이며, 호교학적 해석학은 대진의 경우처럼 맹자 본연의 해석을 회복하기 위해 주석자가 해석적 작업을 하는 것을 지칭하는 것이다. 이것은 중국의 주요한 맹자 해석을 귀납법적으로 관찰한 결과 제출된 것으로 대체적인 분류에 불과하며 반드시 이들 부류로 맹자해석 전체를 분류해야 한다는 것은 아니다.

다만 해석상의 이러한 분류적 접근법은 주석서의 성격에 대한 입장을 좀 더 명확하게 인식할 수 있다는 점에서 한국경학의 연구에도 생각해볼 여지가 있다.

황준걸 선생은 기본적으로 자신의 맹자 해석의 도정이 전체적으로 다움의 두 가지 목표를 달성하는 데 있음을 고백했다.

1. 중국의 다양한 맹자에 대한 해석은 어떠한 양상을 보여주는가? 또 그것은 맹자학사의 발전에서 어떠한 사상사적 함의가 있는가?
2. 맹자학의 구체적인 발전경험은 중국 문화와 사상적 특징을 지닌

중국해석학을 어떻게 실질적으로 드러내는가? (43면, 서론)

기본적으로 황선생의 맹자 해석사에 대한 연구는 맹자해석의 양상과 그 사상사적 의미를 고찰하여 궁극적으로 중국해석학의 한 측면을 살펴보는 것이다. 주석서에 대한 검토의 최종 목표를 중국 해석학에 대한 이론의 정립에 두고 있는 것인데 이는 우리 경학연구의 목표에 대한 인식과도 비교해 볼 수 있겠다.

황선생은 맹자 주석서에 대한 검토에서 다음의 세 가지 방법으로 대상을 파악해야 한다고 역설했다.

- 1) 言內之意: 역대의 맹자 주석의 당대적 의미
- 2) 言外之意: 맹자의 주석자들의 경향성이 반영된 해석의 의미
- 3) 言後之意: 주석이 지니는 효과로서의 의미 (50면, 서론)

그 결과 맹자학 연구의 의미는 이렇게 되새겨졌다.

맹자학의 해석자는 바로 『맹자』를 새롭게 해석함으로써 자기와 맹자 사이의 시공간의 거리로 인해 비롯된 언어성과 맥락성의 단절을 극복하고 자신이 맹자의 손을 잡고 맹자와 함께 걸으며, 아울러 맹자와 정신적으로 교류하려고 노력했다고 말할 수 있다.

우리들의 연구는 역대 맹자 해석자들이 어떻게 『맹자』 해석을 통해 자기를 이해했으며, 또한 그들의 뚜렷하게 밝혀지지 않은 자아의 내용을 분석하여 그들이 어떻게 선현들이 남긴 뜻을 밝히고, 잠재된 덕의 그윽한 빛을 드러냈는가를 검토하는 것이다. (51~52면)

이러한 경전의 주석행위에 대한 다각적인 접근법은 주석사를 연구하는 연구자의 연구행위에 대해서도 적용된다. 곧 맹자를 연구하는 것이 미이라처럼 박제화 된 대상에 대해 연구자가 감정을 제거하고 박물학적으로 다루는 것이 아니라 현재와 여전히 대화를 요청하는 생명력 있는

목소리에 대해 현대의 의식있는 연구자들이 적극적으로 대응하며 그 내용이 가지는 의미를 규명한다는 것이다. 이후 상술되는 해석자의 역사성이나 문제의식의 자주성, 해석의 순환성은 모두 이러한 문제의식에 기초하여 제기된 것이다.⁹⁾

황선생이 정리한 기존 맹자학 연구의 쟁점을 살펴본다.

1) 맹자학 연구의 관념사적 방면의 논점

맹자의 심학을 연구할 때에 품었던 문제의식과 1930년대 리처드가 가졌던 관심사는 서로 가깝다. 우리들이 조금 정리해보면 대개 아래의 문제로 조직할 수 있다.

- 1) 맹자 성선설의 근거는 무엇인가? 본성과 마음은 어떠한 관계가 있는가? 성선설은 현대적으로 어떠한 함의가 있는가?
- 2) 맹자사상 가운데 마음의 본질은 무엇인가? 마음과 몸은 어떠한 관계가 있는가?
- 3) 맹자 養氣의 학문적 함의는 무엇인가? 맹자의 氣와 心·形은 어떠한 관계가 있는가?

이 세 가지 문제는 최근 수십 년 동안의 맹자학 연구에서 항상 학자들이 제기하는 문제라고 지적하고, 주요한 연구자로 錢穆(1895~1990), 徐復觀(1903~1982), 唐君毅(1908~1978), 牟宗三, (1909~1995) 등의 연구자들은 공헌이 탁월하고 근년에는 李明輝(1952~), 袁保新(1952~), 楊儒賓(1956~), 信廣來(1952~), 池田知久(1942~), 黃俊傑(1946~) 등의 학자를 거론했다. 또 황선생은 전목의 견해를 수

9) 이 점에 대해서는 황선생은 2장 「맹자학 해석사에서 일반 방법론의 문제」에서 상론했다.

용하여 맹자의 성선설에 대해 이렇게 평가했다.

맹자가 성선을 말한 것에는 두 가지 함의가 있다. 하나는 우리 인간들이 향상될 수 있다는 자신감을 심어준 것이고, 또 하나는 우리 인간들의 향상되려는 노력을 격려한 것이다. 그러므로 향상될 수 있다는 자신감이 없거나 향상되려는 노력을 하지 않는 사람은 모두 맹자가 성선을 말한 진의를 제대로 알지 못하는 사람으로 함께 대화할 만하지 못한 사람이다.

다른 관점에서 본다면, 맹자의 성선론의 의의는 인류 최고의 평등이 되고 또한 인류 최고의 자유가 된다. 사람들은 모두 선을 지향하는 본성이 있으니 이것이 평등이고, 사람이라면 누구나 善의 표준에 도달할 수 있으니 이것이 자유이다. 맹자 성선설에는 자유와 평등 두 가지 뜻이 있다고 한 전목 선생의 견해는 맹자 성선을 논한 참신한 것이다. 이것은 확실히 이전 시대 사람들은 말하지 않은 것이다.

맹자 성선설은 여러 개의 단위관념unit-ideas이 포괄되어 있는 하나의 관념총ideas complex이다. 당대의 학자들은 성선이라는 관념총에서 각자 다른 면을 발굴하여 창의적인 것을 획득했다. (57면, 서론)

이 외에도 이명희와 원보신, 양택파의 연구성과를 거론했는데 그 핵심은 관념총에서 단위관념을 새롭게 해석하는 것으로 이 논점에 대한 청신함을 더한다고 지적했다.

한편 심신관계론에 대해서는 양유빈의 연구를 특기했다. 그 핵심은 인간의 몸과 마음이 하나의 서로 연관되어 상호 영향을 끼치는 유기적인 구조로 되어 있다는 것을 긍정한다는 것이다. 그 의미에 대해 황선생은 심학이 실로 氣論과 밀접한 관계가 있으며, 養氣工夫가 이르는 곳은 신체의 정신화-양유빈의 용어이다-혹은 정신의 신체화라고 보고, 이러한 기론과 신체관은 맹자 후학의 손에 이르러 발전했으므로, 우리는 맹학 사상사의 '내면으로의 內轉'이라고 일컬을 수 있다고 지적했다. 이것은 1973년 마왕퇴 한간 백서『오행편』 등이 출토와 더불어 여전히 발전적

공간을 남겨두고 있다.

2) 맹자학 연구의 역사 사상사 방면의 논점

역사·사상사에서 맹자학의 연구방법을 발굴한 학자들로 서복관, 호육환胡毓寬, 가야나 오사무金谷治(1920~), 가가 에이지加賀榮治, 이토 토모아쓰伊東倫厚(1943~), 곤도 마사노리近藤正則, 황준걸 등을 들었다. 그들의 관심은 이렇게 정리될 수 있다.

- 1) 맹자는 어떠한 역사 배경 속에서 어떠한 문화자원을 바탕으로 문제를 생각하는가? 맹자의 역사관은 어떠한가? 그 사이에는 어떠한 문제가 잠재되어 있는가?
- 2) 송대 맹자학이 크게 융성한 역사적 배경은 어디에 있는가? 송대 유학자의 맹자학 쟁변의 내용은 무엇인가? 그것은 어떠한 사상사적 함의가 있는가?
- 3) 주자는 어떻게 맹자학을 해석하는가? 주자의 해석은 무엇 때문에 후대 유학자들의 격렬한 비판을 불러오는가? 그 가운데 변화하는 사상사의 문제는 무엇인가?
- 4) 청대 맹자학에서 새롭게 발전한 것은 무엇인가? 그것은 어떠한 사상사적 의의가 있는가?

이러한 문제의식 속에서 황선생은 자신이 제기한 역사적 접근에 대한 의견을 간결하게 제시하는데 그 핵심을 들어보면 다음과 같다.

제4장에서 「송대 유학자들의 맹자 정치사상에 대한 쟁변과 그 온축된 문제-맹자가 周王을 대하는 태도를 중심으로」에서 이러한 문제를 둘러싼 논점들에 대해 분석했다. 무엇 때문에 맹자 不尊周의 행위와 사상이 다른 시대가 아닌 송대에 비로소 이처럼 거대한 논쟁을 불러일으켰는가? 바꾸어 말하면 어떠한 역사적 상황에서 송대 사상가들이 맹자

학 가운데 이러한 논제를 주목하고 또 쟁론하게 되었는가? 나는 어느 정도 송유들이 맹자의 정치사상에 대해 쟁변한 계기는 맹자 불존주한 것과 아울러 제후들에게 천하를 통일하라고 권한 행위에 있다고 생각한다. 맹자의 불존주가 논쟁의 계기가 된 실제적인 이유는 북송 정치사의 특수한 배경에 있다. 북송이 건국된 이래의 큰 환경으로 본다면 맹자 불존주의 이 사실에 잠재된 왕패이질론과 군신상대론은 북송 이래 중앙집권적 정치체제와 존왕의 정치사상에 대해서는 모두 물과 불같은 형세를 보인다. 왕안석의 변법이 특별히 맹자를 표방하여 정신적 지주로 받든 것으로 보면 맹자는 은연중에 왕안석 신법운동의 배경이 되어 마침내 신법을 반대하는 인사들의 비판을 면할 수 없게 되었다. 이러한 양대 정치사적 요소의 진폭작용으로 맹자의 불존주는 끝내 대중의 화살을 맞는 표적이 되어 송대 유학자들의 맹자학 논쟁에 불을 지폈던 것이다.

이어 왕패지변과 군신지분의 역사 사상에서의 의미를 지적하고, 주자와 대진, 초순과 강유위와 당대 맹자학 연구의 성과와 의미를 이렇게 요약했다.

주자의 맹학 해석은 새로운 것을 개척한 것과 옛것을 지킨 것을 융합하여 한 풀무에서 도야했다. 주자가 경전을 주석하면서 구축한 理 중심의 철학 체계는 오래된 병에 새로운 술을 담은 것으로 중국 사상가들이 繼往開來的 특질을 가장 잘 반영하는 것이다. 주자는 맹자학에 대한 해석 가운데 四書의 사상을 융합적으로 이해하여 하나의 관통하는 체계를 구성하여 五經의 권위를 대체하는 사상적 기초를 구축하려고 노력했다. 이것은 이후 700년 유학사상의 발전에 결정적인 기본방향이 되었다. 위대한 공로다. 주자의 맹자학에 대한 해석 중에는 심각한 道問學의 사상 경향이 깃들여 있다. 대개 주자는 『대학』으로 『맹자』를 해석했다. 그러므로 유학의 전통적인 방법 가운데 도문학 계열의 사상과 가까웠다. 이것은 기본 입장이 漢唐의 舊學과 북송 이래 신지식이 망라되어 하나의 새로운 체계를 구성한 것이다. 이를 통해 지식 문제의 시각에서 맹자학 도덕주체성의 문제를 새롭게 해석했다. 주자가 맹자를 해

석한 공헌은 바로 여기에 있고, 그 한계 역시 여기에 잠재되어 있다.¹⁰⁾

나는 대진의 맹자학 해석은 확실히 일본론의 이론 기초에서 출발하는데 그는 자연과 필연을 하나이지 둘이 아니라고 하며 맹자의 성선론을 해석했다고 본다. 그는 “대개 사람의 삶은 血氣와 心知일 뿐이다.”라고 주장했는데 맹자의 성선론과는 모두 어긋남을 면할 수 없고, 도리어 ‘生之謂性’은 옛 전통에 가깝다. 대진은 인의예지는 血氣와 心知에서 떨어지지 않는다고 주장하고, 가운데에서 理를 찾으려고 하는 것은 모두 맹자의 人獸之別과 천도와 인도가 誠을 통해 소통된다는 사상과도 어긋나는 바가 있다고 강조했다. 방법론적 입장에서 분석하면 대진은 혼고학적 방법론을 통해 해석학적 문제를 해결하려고 시도하여 얻은 바도 있고, 잃은 바도 있는데 그 뛰어난 점에도 그 약점 역시 존재한다. 전체적으로 말하면 대진의 맹자학에는 강렬한 護敎學적인 특질이 있다. 유학 내부에서 말하면 대진은 맹자의 原義를 새롭게 해석하여 송대 유학자들을 배격했다. 다만 유가 불가 도가의 상호 작용으로 말하면 대진은 또한 송대 유학자들을 반대하는 것을 통해 불가와 도가의 학문을 비판하고 그가 이해한 고전 맹자학의 체계를 재건했다.

초순의 『맹자정의』는 청대 맹자학의 일대 성취이다. 林慶彰(1948~)은 최근의 연구에서 이렇게 지적했다. 초순은 『맹자정의』를 지을 때에 당시의 초기 『맹자장구』의 선본에 근거하여 여러 학자들의 견해를 널리 받아들이고, 乾嘉 이전의 청대 유학자들의 자료를 彙編하여 고증과 의리를 한 화로에서 도야하여 종종 초순의 『맹자정의』를 성취케 하여 『맹자』 주석사에서의 지위를 다지게 했다.¹¹⁾ 초순은 『역』으로 『맹자』를 해석하여 맹자학 가운데 性, 天道의 여러 개념을 해석했는데 모두 맹자학과는 맞지 않았다.¹²⁾

10) Chun-chieh Huang, "The Synthesis of Old Pursuits and New Knowledge: Chu Hsi's Interpretation of Mencian Morality," *New Asia Academic Bulletin*, No. 3 (Hong Kong, 1982).

11) 林慶彰, 「焦循『孟子正義』及其在『孟子』學之地位」, 黃俊傑編, 『孟子思想的歷史發展』, 217~242면에 수록.

12) 黃俊傑, 「孟子盡心上第一章集釋新詮」, 『漢學研究』, 10卷 2期, 1992, 12, 99~122면 참고.

19세기 말기 이래로 서방열강이 중국에 침입하여 중국의 위기가 날로 심해져 강유위는 1901년에 『孟子微』를 완성했다. 入世의 정신으로 맹자의 해석을 통해 中西사상을 융합했는데, 그의 스승 朱九江이 漢宋을 두루 통하는 학풍과 확실히 일맥상통하는 면이 있다. 강유위의 사상 세계는 광대하면서도 내용이 갖추어져 있으며, 中西를 아울러 채택하고 新舊를 회통하여 ‘去種界, 同人類’ 이상을 사상사에 구체적으로 실현했다. 『맹자미』를 중심으로 우리들은 중서사상이 어떻게 청말의 중국 사상계에서 융합하여 새로운 관념과 사조를 만드느라 볼 수 있다. 강유위는 서방 근대의 민주·자유·평등·사회다원주의·중상주의 등의 관념이 모두 맹자학의 전통과 상호 융합하여 절충할 수 있다고 보고 새로운 사상의 요소를 창조했다.

당대 유학자들의 맹자학 연구 가운데 서북관은 이 맥락성을 가장 잘 활용했던 분이다. 그는 맹자사상을 역사와 화문화의 맥락에서 고려하여 맹자의 성선설은 역사 문화가 장기적으로 누적된 결과라고 지적했다. 그는 또 맹자의 踐形을 해석하면서 이것이 도덕 주체성을 충실히 하고 현실 세계에서의 실천을 재현하려는 것이라고 지적했다. 이러한 논점은 서북관이 맹자의 內聖之學을 논한 매우 탁월한 견해이다.¹³⁾ 근래 중국 대륙의 맹자학을 연구한 논저의 결함 가운데 하나는 맹자 사상을 시공간의 맥락을 벗어나 평가한다는 것이다.¹⁴⁾ 일본의 이치카와 혼타로市川本太郎가 맹자의 사상을 연구한 대저¹⁵⁾ 또한 이러한 병폐를 완전히 벗어나지 못했다. 아사이 시게노리淺井茂紀¹⁶⁾가 맹자의 예론과 왕도론을 분석한 것은 미처 역사 배경을 언급하지 않았는데 그것이 부족하면 다시 분명하게 제시해야 할 것이다. 이러한 것은 역사·사상사적 접근의 유효성을 보여주는 것으로 우리가 깊이 생각할 만하다.

전체적으로 황준걸 선생의 연구에서 특징적인 것은 역사 문화적 맥락

13) 이 책의 10장의 분석 참조.

14) 山東孔孟學研究叢書編輯委員會主編, 謝祥皓編, 『孟子思想研究』(濟南: 山東大學出版社, 1986) 또한 황준걸의 『新史學』, 1卷 3期 (1990, 9) 133~136면의 서평 참고.

15) 市川本太郎, 『孟子之綜合的研究』(長野: 市川先生紀念會, 1974).

16) 淺井茂紀, 『孟子の禮知王道論』(東京: 高文堂出版社, 1982).

에 대한 저변의 이해에 매우 적극적인 연구방법을 택한다. 왜 그러한 해석이 제시되었는가에 대한 사상사가적 안목인데, 이러한 논점에 대한 치밀한 접근은 해석의 의미를 심화시키는데 크게 기여한다.

3) 연구방법론의 접근

황준걸 선생은 구방법론에 대해 계속 천착하는데 특히 해석의 양상에 대해 깊이 고민했다. 그는 “중국의 특수한 역사 문화 전통 가운데 중국적 특색을 지닌 해석학의 전통을 형성”하는 것에는 방법론적으로 세 가지 문제가 있다고 설명한 바 있다.¹⁷⁾

- 1) 해석자의 역사성: 이것은 해석자와 그 사상이 모두 특정한 역사 조건 아래에 제약된 것을 지적하여 말한 것이다.
- 2) 문제의식의 자주성: 이것은 경전 가운데 문제의식이 생명을 가지고 있다는 것을 지적하여 말한 것이다.
- 3) 해석의 순환성: 이것은 경전 내부의 전체와 부분 사이 및 해석자와 경전 사이에 의미의 순환성을 지적하여 말한 것이다.

황선생은 이러한 세 가지의 방법론이 근대 서구의 해석학자들과 상호 소통할 만한 측면이 있지만 강렬한 역사성과 현실취향은 중국 해석학의 중대한 특징이라고 지적했다. 아울러 부위훈이 1992년 제기한 창조적 해석학을 소개하고 있는데 그 범위는 다음과 같다.

부위훈은 다시 1992년의 제2회 당대 신유가 국제학술연토회에서 창조적 해석학을 활용하여 다섯 가지 층차로 진일보한 설명을 했다. 전통 유학의 해석학은 校讎學과 같은 實謂, 훈고학과 같은 意謂, 『사서집

17) Chun-chieh Huang, "The Mencius and Historical Hermeneutics," 『清華學報』, 新19卷 2期(1989. 8), 45~65면.

주』나 『四書纂疏』와 같은 蘊謂 등 3개 층차에서 이미 학문적 규모를 갖추고 있다. 현대 유학의 한 방면은 이러한 전통 유학의 학문성과를 계승하고 별도로 한 방면으로는 또한 일상 언어의 분석, 어의학, 구조주의, 후기구조주의, 해체이론 등 특히 분석을 중시하는 서방의 철학 방법론을 활용하여 그 자체의 해석학의 상세한 부분에서의 공부의 부족을 보충해야 한다. 동시에 현대 유학연구자는 當謂와 創謂의 두 층차의 해석학과 사유방법론의 과제에 관심을 가지고 검토해야 한다.¹⁸⁾

또한 현재 맹자학과 관련하여 동아시아의 현황을 소개했는데 이러한 지적은 10년이 지난 지금까지도 크게 진전되지 못했다.

과거 수십 년간 국내외 학술계는 중국사상사에서 맹자학 연구에 대해 이미 불만한 연구성과를 적지 않게 축적했다. 일본 중세 이전의 맹자학 연구는 이노우에井上順理의 전문적인 연구서가 참고할 만하다.¹⁹⁾ 다만 조선시대(1392~1910) 맹자학은 여전히 전면적인 연구가 여전히 빠져 있다. 이노우에의 연구를 근거로 보면 일본은 文德 2년(852년) 滋野貞主가 편찬한 『經國集』에 이미 『맹자』의 문구가 인용되어 있고, 寛平 연간(890년대) 『맹자』는 이미 『日本國見在書目錄』에 저록되어 있다. 이후 經鎌倉 남북시대와 室町 시대에 『맹자』는 일본에 매우 널리 유전되어 지방 학자들이 『맹자』를 익혔음은 물론 조정막부와 박사가 또한 강독하고 전수했다. 덕천시대(1600~1868)에 이르러 유학연구는 크게 일어나 이루다 셀 수 없는 별파들이 유행했다. 주자학과, 절충학과, 양명학과 등등이 있고, 더욱이 주자학과는 大宗이 되어 주자의 『사서집주』는 또한 일본 유학자들이 숙지했다.²⁰⁾ 덕천의 유학자들이 맹자학에 대해 저작한 것은 거의 500여 종이 되는데²¹⁾ 그 가운데 대표적인 작품은 이치로關儀一郎이 주편한 『日本名家四書註釋全書』(동

18) 傅偉勳, 「現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題」, 江日新編, 『中西哲學的會面與對話』(臺北: 文津出版社, 1994) 127~152면 수록.

19) 井上順理, 『本邦中世에서의 孟子受容史의 研究』(東京: 風間書房, 1972).

20) 井上順理, 앞의 책, 214면.

21) 井上順理, 「近世邦人撰述孟子注釋書目稿」, 『池田末利博士古稀紀念東洋學論集』(1980) 903~942면.

경: 봉출판, 1973)에 수록되어 있고, 이 저작 이전에 출판된 것은 이 노우에 데쓰지로井上哲次郎과 카니에 요시마루蟹江義丸이 편집한 『日本倫理彙編』(동경: 育成會, 1901) 및 이치로가 편집한 『근세유학사료』(동경: 반충서방, 1924초판, 1976재판) 등으로 이 책들도 덕천 맹자학의 상당한 저작이 수록되어 있다.

조선시대 유학자들의 사서학의 저작은 수량이 매우 많다. 성균관대학교 대동문화연구원은 1991년 『한국경학자료집성』을 편집 영인하여 발행했다. 권질이 호한한데 그 가운데 제1집은 『대학』, 『중용』의 주석자료의 휘편이고, 제2집은 『논어』 주석 자료의 휘편이며, 3집은 『맹자』 주석 자료의 휘편으로서 모두 96종 14책이다. 이는 우리가 동아유학사의 체계를 일부 세울 때에 중요한 기초이며, 노력하여 연구할 만한 가치가 있다.

4) 기타 황준걸 선생이 제기한 맹자 해석상의 특이점

『맹자』의 정치사상의 특질은 인민의 관점에서 정치를 논하고 주나라 말기 군주의 전제정치로 학정을 행할 때에 ‘民本’의 古義를 거듭 천명한 것에 있다. 이를테면 소공권(1894~1981) 선생이 말한 “맹자의 정치사상은 포착한 정치에 대해서는 영원히 항의한다는 지침이 되었다.”는 것이다.²²⁾ 진한의 대일통제국이 출현한 이후 중국의 정치 현실은 전제정치가 그 본질적인 것이다. 이러한 상황에서 『맹자』는 상아탑 속의 高文典冊일 수가 없었고, 전제정치와 싸워 인민의 정의를 신장시키는 복음서가 되었다. 그러므로 한편으로 보면 중국 전제정치의 현실은 『맹자』와 그 정치사상을 압박했지만, 다른 한편으로는 『맹자』는 또한 전제정치는 유력한 사상적 무기가 되었다.

해석자들은 모두 계통을 지니고 있는데 그들은 그들 자기의 사상맥락으로 부여받은 고전을 새롭게 해석하거나 진부한 책들에서 새로운 해석을 제출하는데, 그들의 사상 계통은 특정한 시공간의 조건 속에서 산출된 것이다. 바로 이러한 사상계통의 ‘역사성’ 때문에 경전의 해석자들

22) 蕭公權, 『中國政治思想史』(臺北: 聯經出版公司, 1980) 上冊, 96면.

은 그들의 사상계통에서 이해한 경전의 함의와 경전을 지은 작자의 原意 사이에는 반드시 약간의 차이가 존재하게 된다. 이러한 차이와 거리는 사상사와 해석학 연구의 중요한 과제를 구성하게 된다.

자주성을 갖추고 있는 관념을 어떻게 연구하고 분석할 것인가? 이러한 문제에 대해 생각하기 위해 러브조이 Arthur O. Lovejoy의 관념사 방법론에서부터 논의를 시작해보자. 나는 일찍이 러브조이의 방법론을 소개한 적이 있다.²³⁾ 여기에서는 그 방법론 가운데 본 장과 관련 있는 것만을 간략하게 논의해 본다.

러브조이는 『The great Chain of Being: A study of the History of Ideas』라는 명저에서 이른바 ‘관념사’ 연구의 대상을 포괄적으로 지정한 바 있다.²⁴⁾

- 1) 어떠한 사상 혹은 한 시대에 내재된 ‘기본가설’ 혹은 ‘무의식적인 마음의 습관’
- 2) 어떠한 사상의 ‘변증법적 동기’
- 3) 어떠한 사상 혹은 관념의 ‘형이상학적인 사람을 감동시키는 능력’
- 4) 哲學語意學 연구

5) 사상의 대원칙 및 그 형성의 상관관념

러브조이의 ‘관념사’ 연구는 분석화학자들의 태도와 근사하여 같은 모양으로 수많은 관념총에서 단위관념 unit-idea을 분석하는 것이다. 러브조이가 말한 관념사의 연구방법은 연구자들이 문학·철학·예술·종교 등과 같이 서로 같지 않은 학과나 영역, 유럽이나 미국과 같이 서로 다른 지역이나 국가, 고대나 중세 혹은 근대와 같이 서로 같지 않은 시대의 연변 과정과 그 영향에 대해 마땅히 주의할 것을 특별히 강조했

23) 黃俊傑, 「思想史方法論의 兩個側面」, 『國立臺灣大學歷史系學報』, 第4期 (1977, 8), 黃俊傑編譯, 『史學方法論叢』(臺北: 臺灣學生書局, 1977, 1981) 243~301면 참고.

24) Arthur O. Lovejoy, *The Great Chain of Being: A Study of the History of Ideas* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961), pp.3~23.

다. 러브조이의 이른바 ‘단위관념’은 ‘관념총’ 가운데 다시 세분화할 필요가 없는 기본적 관념을 말한다. 이른바 ‘관념사’ 연구는 이러한 ‘단위관념’의 발전역정에 나아가 깊이 분석하여 문화의 ‘내재정체성’을 파악할 수 있다는 것이다.

첫 번째 증차의 순환성은 『맹자』 내부적 의미의 순환성이다. 『맹자』 내부에 관한 의미는 초순이 이른바 “훈고전적에 명백하게 밝은” 작업은 그 사실 가장 초보적인 작업일 뿐이어서 참으로 주자가 『語孟集義序』에 말한 것과 같다. “漢魏의 여러 유학자들은 音讀에 바르고, 훈고에 정통하고, 제도를 고증하고, 명물을 분별하였으니 그 공이 넓다. 학문이 진실로 그 선류를 섭렵하지 못한다면 또한 어찌 여기에 힘을 쓸 수 있겠는가?”²⁵⁾ 한나라의 注와 당나라의 疏는 후대 학자들이 경전을 해석할 때 근거할 만한 초보적인 문헌으로 확실히 연관되어 있다. 다만 근근이 장절을 찾고 구절을 적출하며 일마다 반드시 여러 전거를 인용해야 한다면 절대 경전 속의 의미의 순환성에 깊이 들어갈 수 없을 것이다.

경전 속 의미의 순환성을 장악하기 위해서는 반드시 牟宗三(1909~1995)이 말한 문구해독으로 중심을 삼는 ‘文獻途徑’을 취해야 한다.²⁶⁾ 모종삼 선생은 이렇게 말했다. “문헌의 도경을 밝히려면 가장 먼저 구의 句意에 정통해야 하며 단락에 정통해야 한다. 그런 연후에 하나의 합당한 개념을 형성하고, 합당한 개념에서 한 걸음 더 나아가 저 하나의 개념이 속한 일방면의 문제를 살펴보아야 한다.”²⁷⁾ 이것을 좀

25) 朱熹: 『語孟集義序』, 『朱文公文集』 卷75, 1390b면. “漢魏諸儒, 正音讀, 通訓詁, 考制度, 辨名物, 其功博矣. 學苟不先涉其流, 則亦何以用力於此.”

26) 牟宗三, 「研究中國哲學之文獻途徑」, 『鵝湖月刊』, 第11卷 第1期, 1~7면 참조. 문자 훈고와 언어학의 방법으로 사상사의 문제를 완전히 파악할 수 없다는 것과 관련해서는 서복관 선생의 정심한 논의가 있다. 徐復觀, 『中國人性論史·先秦篇』(臺北: 臺灣商務印書館, 1969), 1~14면; 徐復觀, 「研究中國思想史的方法與態度問題」, 徐復觀, 『中國思想史論集』(臺北: 臺灣學生書局, 1975), 1~11면을 참고하면 다시 확인할 것이 없다.

27) 牟宗三, 「研究中國哲學的文獻途徑」, 6면. “講文獻的途徑, 第一步要通句意, 通段落, 然後形成一個恰當的概念, 由恰當的概念再進一步, 看看這一概念屬於那一方面的問題.”

더 설명해보면 경전의 문구 중에 드러나는 개념은 결코 고립된 존재가 아니라 이 개념의 정확한 의미는 반드시 온전한 문장 속에 있거나 내지는 전체 경전의 사상맥락 가운데서야 비로소 장악할 수 있다.

『맹자』와 주석자 사이 문제의식의 순환성이다. 이러한 증차의 순환성과 관련하여 전통 중국학문 가운데 이른바 ‘한학’과 ‘송학’의 차이에서부터 이야기를 시작해보자. 맹자학을 예로 들면 조기의 고주는 장구를 독실하게 지켜 참으로 阮元(1764~1849)이 말한 “조기의 학문은 마용·정현·허신·복건의 여러 학자와 비교해보면 조금 고루하다. 그러나 글을 잘 분석하고 정황을 잘 비유하여, 훈고에 빠짐이 없고, 맹자 일곱 편의 미언대이는 근거가 되어 추측할 수 있다.”는 것과 같다.²⁸⁾ 청유 초순은 맹자에 주석을 붙이면서 조기의 주석에 대해 또한 얻은 바가 많았다. 비록 그렇지만 초순은 다른 한편으로는 조기 주의 소루함을 지적하기도 했다.²⁹⁾

그렇지만 송명의 유학자들의 관점으로 보면 조기는 맹자학의 깊은 뜻에 상당히 어긋나고 잘못된 것이 많았다. 주자는 “조기의 『맹자주』는 졸렬하여 밝지 못하다.”고 하였고³⁰⁾, 또한 육상산은 “조기의 『맹자』 해석은 글의 의미가 많이 생략되었다.”고 평가했다.³¹⁾

무엇 때문에 주자와 육상산은 조기에 대하여 이와 같이 혹평을 하였던 것일까? 주요한 원인은 바로 조기가 『맹자』에 주석을 붙이면서 비록 자기의 ‘주체성’이 있었지만 다만 그는 실증주의적 관점과 유사하게

28) 阮元, 「孟子注疏校勘記序」, 阮元, 『孟子』(十三經注疏本, 臺北: 藝文印書館影印 清嘉慶20年 江西南昌刊本), 15면. “趙岐之學以較馬、鄭、許、服諸儒, 稍爲固陋, 然屬書離辭, 指事類情, 於詁訓無所戾, 七篇之微言大義, 藉是可推.”

29) 焦循 학문의 실사구시는 보통 사람들에 비해 탁월했다. 『孟子正義』는 곳곳에 조기 주석의 결함을 지적했다. 예를 들면 『孟子·萬章上·6』에서 조기는 “陽城, 箕山之陰, 皆嵩山下深谷之中以藏處也.”라고 했다. 『正義』에서는 諸家の 주정을 인용하여 조기의 주를 반박했다. 아울러 閻若璩의 「釋地」를 인용하여 “趙氏所以誤者, 注書在藏於複壁時, 想無多書冊可討尋, 又無交遊以質問, 虛理或可意會, 實跡豈容臆度? 地理多誤, 正坐此爾.” 이러한 사례는 초순은 학문이 謹嚴하여 비록 대체에서는 趙註에 호응하고 옹호했다고 해도 趙註의 誤謬處에 대해서는 또한 구차하게 동의하지 않았다는 것을 예증한다.

30) 黎靖德編, 『朱子語類』, 4冊, 卷51, 1218면. “趙岐『孟子』, 拙而不明.”

31) 陸象山, 『象山全集』(四部備要本), 卷34, 10a-11b면. “趙岐解『孟子』, 文義多略.”

『맹자』 가운데 문헌의 고사·인명·地望 등 표면사물을 주석하여, 조기의 주체성과 『맹자』의 주체성의 관련성이 깊지 않았다.

송명의 유자들은 맹자를 주석하면서 순수 실증주의적 입장을 초월하여 해석자의 주체성과 『맹자』 경전 사이에 서로 교감하여 하나가 되었다. 따라서 『맹자』는 다시 순수한 ‘대상적’ 존재가 될 수 없었다. 『맹자』와 주자와 같은 송대 주석자 사이에는 문제의식에 있어서 왕래가 있어 서로 증시가 되어 일종의 대화적 관계가 형성되어 내외가 서로 빛나고, 주객이 일체가 되어 고급이 서로 두 문지방으로 나누어지지 않고, 천년이 서로 한 방위에서 기척을 느끼는 것 같았다.

우리는 맹자와 그 정치사상은 사실상 결코 역사상의 ‘미라’가 아니며, 맹자가 소리 높여 제창한 것은 봉건체제의 輓歌가 아니라 인민승리행진곡이며, 맹자는 확실히 생활현실 속에서 전제적 제왕에 저항한 사상가라는 것을 알게 된다.

이상에서 황준걸 선생은 경전 해석의 순환성에 대해 깊이 지적하면서 해석이라는 행위의 현실적인 의미를 재삼 강조했다. 대상에 대한 이해와 주석자의 의식은 그 생생함으로 인해 “천년이 서로 한 방위에서 기척을 느끼는 것”처럼 가깝게 느낄 수 있다는 것이다.

4. 한국 맹자학 연구를 위한 황선생의 제언과 그 평가

황준걸 선생은 맹자의 정치사상을 다음의 세 가지로 요약했다.

1. 정치권력의 운용은 백성들의 뜻으로 귀결되어야 한다.
2. 권력정당성의 기초는 통치자의 도덕적 성취에 달려 있다.
3. 권력을 행사하는 목적은 백성들의 복지를 보장하는 것이다.

이에 대해 조선의 유학자 金昌協(1651-1708)이나 魚有鳳(1672-1744), 洪泰猷(1672-1715) 등이 논한 맹자 불존주론이나 맹자의 정치론과 관련이 깊은 管仲論이나 湯武革命論 등을 제시하여 이것이 맹자의 仁政說에서 파생된 상관문제가 조선시대에 발전한 것이라고 짚었다.

이러한 강한 정치성을 함유한 논점들은 조선 맹자학 연구에서도 주요한 연구과제로 추진되어야 할 것이라고 지적했다. 또한 맹자의 성선론과 사단칠정론의 논변을 소개하면서 이 방면의 연구가 있는 이명희 교수의 『四端與七情：道德情感과 관련한 비교철학적 검토』³²⁾를 주요한 연구과제로 지목했다.

한국의 맹자 연구에 대한 황준걸 선생의 지적은 그 나름 의미가 있다. 특히 상대적으로 논의가 부족한 정치론에 대한 검토가 필요하다는 지적은 귀담아들을 만하다. 다만 황준걸 교수 본인이 한국어를 전혀 이해하지 못해 한국의 연구 성과에 밝지 못한 점은 적지 않은 아쉬움이다.

그럼에도 불구하고 황준걸 선생의 맹학사상사론은 연구방법론의 입장에서 매우 다각적인 접근을 하고 있어 향후 동아시아의 맹자학을 연구하는 연구자들에게는 매우 큰 시사점을 준다. 경학가적 입장이라기보다는 사상사가적 입장에서 논의를 전개하고 있어 전체적으로 논점에 대한 이해와 그 의미에 대한 서술이 매우 풍부하면서도 설득력있게 제시되고 있다. 학술저서로서 상당한 미덕이다.

다만 이 책은 맹자학 연구에서 중요하지만 매우 제한된 문헌을 검토하고 있다. 특징적인 면이 돋보이지만 전체를 포괄하는 수준까지 나아가지는 못한 것이다. 또한 중국해석학의 문제를 집요하게 파헤치고 있지만 그 연구방법론은 대체로 근대 해석학의 입장에 좀 더 가까운 측면을 보인다. 이 점은 그 연구방법론의 입장을 좀 더 찬찬히 규명해볼 필요를

32) 『四端과 七情：關於道德情感的比較哲學探討』(臺北：臺大出版中心，2005).

제기한다.

또한 연구 입각점의 측면에서 황선생은 전체적으로 주자에 대한 존숭이 없지 않으나 기본적인 입장은 양명학적인 요소가 짙게 깔려있다. 이는 모종삼에게 영향을 받고 전목과 서복관의 가르침을 계승하였으며, 미국 워싱턴 대학에서 공부한 이력에서는 자연스러운 것이라고도 할 수 있다. 엄밀하게 말해 황준걸 선생의 맹자해석학은 송명 이학의 정신을 계승한 것으로, 청대 고증학의 입장과는 다소 그 결을 달리하는 점이 있다.

이는 어떤 점에서는 조선의 유학을 연구하는데 그 연구방법론으로 효과적으로 활용할 여지가 없지 않은 것이다. 그런 점에서 황선생의 시야와 연구방법론은 경학연구자의 입장에서는 청대 고증학의 경향을 더 짙게 내포하고 있는 임경창선생의 연구방법론보다는 조선의 유학연구에 더욱 친연성이 있다. 더구나 최근 황준걸 선생은 조선의 성리학에 대한 연구성도가 동아시아 유학연구에서 매우 특징적인 것이고, 그 의미가 매우 크다고 평가한 바 있다. 이후 그에 대한 연구의 성과를 지켜볼 일이지만 경학 연구를 통해 조선 유학의 정체성을 찾고자 하는 우리들에게도 매우 고무적인 일이다.

* 발표문의 각주는 기 번역원고에 반영되었던 것인데 연구자의 필요를 고려하여 추가 설명 없이 함께 제시했다. 양해를 청한다.

나와 經學의 邂逅

김학주*

나는 1959년 3월 국민당 정부의 초청으로 타이완(臺灣)에 유학하여 대만대학 國文研究所에 입학 석사과정을 이수하게 되었다. 대만대학 학생이 되어 첫 학기 첫 번째로 수강했던 강의가 다이권런(戴君仁, 1900-1978) 교수의 '經學歷史'라는 과목이다. 강의 주 교재는 피시루이(皮錫瑞)의 『경학역사』였다. 곧 타이완으로 유학을 가서 '경학'이라는 학문을 처음으로 접하게 된 것이다. 나는 서울대 대학원에서 공부를 하다가 갔지만 한국에서는 경학과 관련된 강의를 들어본 일도 없고 경학에 관한 책을 읽어볼 기회도 없었다. 나는 처음 접하는 경학에 관한 강의를 다시 처음 듣는 중국어로 접하게 되었으므로 그 강의를 따라가느라고 무척 혼이 났다. 나는 경학을 처음 대하고 있을 뿐만이 아니라 중국의 경전을 한 권도 철저히 읽어본 일이 없는 처지여서 그 강의를 어느 정도 이해하기 위해서 죽을힘을 다해야만 할 정도였다.

그러나 '경학역사' 강의를 통해서 경학은 중국학의 기본이 되는 학문임을 차츰 깨달아가고 있었다. 이렇게 혼신의 힘을 다해서 강의를 듣는 중에 하루는 다이권런 교수님께서 이런 말씀을 하셨다.

“이전의 중국학자들이 어떻게 공부를 하였는지 아는가? 선생님이 학

* 서울대 명예교수, 한국학술원 회원 / E-mail: hakchu317@naver.com

생들에게 한 가지 경전에 대하여 가르치면서 그 경서를 읽는 법과 그 글 뜻을 알려주고 나면, 학생들은 각각 제자리로 돌아가 모두 그 배운 경서를 50번 읽고 50번 외었다. 그렇게 계속 공부하였기 때문에 머리가 좋은 학생들은 十三經의 經文 뿐만이 아니라 그 注疏까지도 전부 달달 외었다. 지금 자네들은 『十三經注疏』를 다 외우기는커녕 제대로 읽어보지도 않아 학문 수준이 형편없어졌다. 모두들 정신 좀 차려라!”

그리고 십삼경의 주소까지도 다 외우고 있던 중국의 마지막 학자로 류스베이(劉師培, 1884-1919) 선생님이 계셨는데, 그분은 현대적인 교육은 전혀 받아본 적도 없는 분이지만 북경대학 교수까지 역임하셨다는 것이다. 그리고 류스베이 선생님은 머릿속에 엄청나게 많은 책을 기억하고 계셨기 때문에 늘 文房四寶인 종이·붓·먹·벼루 만 들고 절간으로 들어가 책을 써서 어마어마하게 많은 저술을 남겼다는 얘기도 해주셨다. 선생님은 끝으로 “『십삼경주소』도 제대로 읽어보지 않고 중국학을 하겠다는 것은 말도 되지 않는다!”고 꾸짖기도 하셨다.

이런 말씀은 내게 큰 충격이었다. 나는 그때까지 四書도 아직 다 제대로 읽어보지 못하였고 『십삼경주소』라는 책은 읽기는커녕 아직 구경도 못하고 있는 실정이었다. 나는 즉시 타이베이(臺北) 시내 책방으로 나가 『십삼경주소』를 찾아 한 질을 샀다. 돈을 아끼려고 여러 서점을 두루 살피어 가장 값이 싼 책을 고른 결과 타이베이 啓明書局에서 옛 책을 影印한 것을 손에 넣게 되었다. 그 책은 출판사에서 경비를 절약하기 위하여 원본 6쪽을 1쪽에 모아 영인한 책이라 본문 사이에 끼어 넣은 注와 疏의 글자는 깨알처럼 작았다. 그 책은 본문은 물론 주소의 글도 띄어쓰기를 하지 않았음은 물론 콤마 하나 찍지 않은 한자만이 뽕뽕이 박혀있는 옛날 형식의 책이다.

나는 그 책을 사 들고 돌아와 바로 책을 펴놓고 본문은 물론 주소의

글에도 빨간 펜으로 표점을 찍어가면서 읽기 시작하였다. 두세 달에 걸쳐 그 중의 두어 가지 경전을 읽었을 적에 우연히 저녁에 밖으로 나가 하늘의 별들을 쳐다보니 별들이 모두 쌍쌍으로 보이는 것이었다. 이전까지 내 눈은 양쪽 모두 1.5 또는 2.0의 극히 좋은 시력이었다. 깜작 놀라 다음 날 안과병원으로 달려가 눈을 검사해 보니 양편 모두 근시라서 안경을 써야만 한다는 것이다. 나는 곧 시력에 맞추어 안경을 하나 사서 쓰고 공부보다도 자신의 몸을 더 잘 간수하여야 한다는 생각에 『십삼경주소』 읽는 일을 일단 중단한 뒤 한 참 뒤에야 다시 서서히 읽기 시작하였다.

다이권런 교수만 아니었다면 경전 공부를 완전히 집어치웠을 런지도 모른다. 그 전에 나는 경학역사 강의를 이해하기가 힘들어 다이권런 교수님을 찾아가 나의 고충을 호소한 일이 있었다. 그때 교수님께서 너는 일본글을 읽을 줄 아느냐고 부르셨다. 내가 “조금 압니다.”하고 대답하자 교수님은 다음과 같은 지시를 내려주셨다.

“일본학자 혼다나리유키(本田成之)에게 『中國經學史』라는 좋은 책이 있으니 대학 도서관에 가서 그 책을 빌려 읽도록 하라. 중국학자들에게는 모두 국학에 대하여는 자기 나름대로의 선입견이 있기 때문에 중국의 학술사나 사상사 같은 것은 객관적으로 쓰기가 매우 어렵다. 지금 우리가 교재로 쓰고 있는 피시루이의 『경학역사』도 그 방면의 유일한 명저로 알려져 있지만, 실은 피시루이는 今文家¹⁾에 속하는 학자여서 금문학과

1) 今文家: 중국의 經學에는 漢대부터 古文과 今文의 차이가 생겼다. 본시 古文은 甲骨文이나 籀文 같은 옛날의 漢字體를 가리키고 今文은 漢대에 통용되던 隸書體의 한자를 가리킨다. 그리고 古文으로 쓰인 經典을 古文經, 금문으로 쓰인 경전을 今文經이라 하였다. 그리고 古文經을 바탕으로 공부하는 것을 古文經學이라 하고 그러한 학자들을 古文家라 하였으며, 今文經을 바탕으로 공부하는 것을 今文經學이라 하고 그러한 학자들을 今文家라 하였다. 古文과 今文은 글자의 字體만이 다를 뿐 아니라 그 글자로 쓴 經典의 名物・制度・解說 등도 서로 달라 淸 대에 이르기까지 학문의 성격이 크게 달랐다.

로서의 편견이 두드러지고, 중국인으로서의 선입관도 중국 경학의 발전을 이해하는 데에 적지 않은 작용을 하고 있다. 그러니 일본학자가 객관적인 입장에서 쓴 『중국경학사』를 잘 읽으면 내 강의의 이해하는 데에도 크게 도움이 되고 또 보다 객관적인 중국의 경학사를 터득하게 될 것이다.”

교수님의 말씀을 듣고는 즉시 타이베이 시내 고서점을 돌아다니며 일본 헌 책을 뒤지어 혼다나리유키가 쓴 『중국경학사』를 한 권 찾아서 샀다. 그 책을 읽어보니 정말 중국의 경학역사를 이해하는 데 크게 도움이 되었다. 그 뒤로 다이쥔런 교수님을 찾아뵙고 잘 모르는 내용을 질문하는 한 편 그 책의 내용에 대한 말씀도 들이자, 교수님은 그 책을 한 번 중국어로 번역해보라는 권유를 하셨다. 나는 교수님이 나를 보다 철저히 공부시키려는 뜻에서 하시는 권유라고 생각하고 숙소로 돌아오자 즉시 그 책의 중국어 번역에 손을 대었다. 나는 먼저 대학 노트에 그 『중국경학사』의 내용을 한 편씩 번역하여 중국 친구²⁾에게 문장 교정을 받은 다음 다시 그것을 원고지에 깨끗이 옮겨 써가지고 다이 교수님께 갖다 드렸다. 열심히 번역하여 그 책을 일 년 전후 되는 사이에 완역할 수가 있었다.

그 때부터 다이 교수는 나를 착실한 학생이라 보시고 내가 공부하는 것을 각별히 잘 지도해주셨다. 그 뒤로 다시 『십삼경주소』도 열심히 읽고 취완리(屈萬里) 교수의 『시경』과 『서경』 강의를 들으며 중국 경학에 파고들었다. 나는 대만대학에 가서 첫 번째로 들은 경학역사 덕분에 다른 교수님들의 강좌도 보다 잘 소화할 수가 있었던 것 같다. 그때 장제스(蔣介石) 총통이 대만으로 옮겨오면서 북경대학의 저명한 중국학 교수들도 각별히 모두 모시고 왔다. 때문에 대만대학의 文學院은 그 당시 중국학에 관한 세계적으로 저명한 학자들이 모두 모인 중국학의 總本山이

2) 臺灣大學 中文科 教授를 역임한 故 張亨임.

되어 있었다. 나는 다이쥔런 교수 이외에도, 학과 주임이며 『楚辭』를 강의 하신 타이징농(臺靜農, 1902-1990), 『시경』과 『서경』을 강의 하신 취완리(屈萬里, 1907-1979) · 校勘學의 권위시며 『莊子』를 강의하신 왕슈민(王叔岷, 1914-2008) · 내 지도교수시며 詞曲과 戲曲 강의를 맡으셨던 정첸(鄭騫, 1906-1991) · 중국어학의 대가이신 동통허(董同龢, ?) 등 모두 북경에서 모셔온 대가들의 강의를 들었다. 나는 그분들에게서 많은 것을 배웠기 때문에 그분들 덕분에 학자가 될 수 있었다고 믿고 있다. 그리고 그 곳에서 석사과정을 마치고 귀국하여 서울대학에서 교편을 잡기 시작하였다. 그 뒤로도 나는 매우 자주 타이베이를 방문하여 대만대학 교수들의 지도를 받으며 교유하였다.³⁾ 다이쥔런 교수님은 내가 찾아뵈올 때마다 내가 번역한 일본 학자의 『중국경학사』 원고를 출판사에 넘겨주었으니 곧 책이 출판될 것이라고 하셨다. 그러나 선생님은 그 책의 출간을 보지 못하고 작고하셨다. 선생님이 작고하신 뒤 몇 년이 지나 타이베이의 한 출판사에서 역자의 이름도 없이 그 일본 학자의 『중국경학사』가 출간되었다. 펴 큰 출판사여서 역자의 이름도 없는 번역 책을 출판하지 않으리라 여겨지는 곳이다. 혹 선생님이 작고하신 뒤 내 원고를 전해 받았던 출판사가 역자의 이름을 모르게 되어 역자 없는 번역서를 발간한 것이 아닐까 여겨지게 된다.

어쨌든 나는 대만대학으로 가서 가장 먼저 ‘경학’과 해후를 하게 됨으로써 그곳 명교수들의 강의를 제대로 소화할 수 있었고 중국의 고전문학을 공부할 수 있는 기반이 다져졌다고 믿는다. 그리고 ‘경학’과의 해후를 통해서 이루어진 기반을 바탕으로 나는 보다 착실한 중국문학자로 발전할 수 있었다고 생각한다.

3) 나는 그때 한 달에도 몇 번씩 臺灣에 갔음으로 文敎部로부터 海外旅行이 너무 잦다는 경고도 받은 일이 있다.

한국경학학회 연혁

편집부

2010. 11. 한국경학학회 설립 준비위원회 발족
2011. 2. 12. 한국경학학회 창립 총회 / 고려대
초대 회장 김언중(고려대 한문학) 선출
2011. 3~12. 월례 발표회[7회] / 성신여대
“한국 경학 연구의 현단계”
2013. 3. 23. 정기 총회. 2대 회장 이기동(성균관대 유학) 선출
2013. 11. 16 신진 학자 초청 월례 발표회 / 성균관대
신원철(서울대), 남성현(성균관대), 유민정(성균관대)
2013. 12. 14 석학 초청 강연회 / 성균관대
최석기 (경상대) - 도설로 읽는 조선중용학
2014. 4. 3 해외 석학 초청 강연회 및 안동 지역 답사
임경창(대만중앙연구원)
2014. 8. 18 한국국학진흥원 공동 학회 / 한국국학진흥원
“한국 경학의 원류를 찾아서
- 퇴계 선생의 강학 활동과 『사서삼경석의』”
2015. 3. 21. 춘계 발표회 및 정기 총회 / 서울대
3대 회장 최석기(경상대 한문학) 선출
2015. 9. 12. 하계 학술 대회 및 답사 / 덕천서원
“사계 김장생의 경서변의 연구”

2015. 10. 23~24. 서울대 규장각한국학연구원 공동 국제 학회 /서울대
 “한국 경학의 위상과 경서류 문헌
 - 규장각 소장 經部 자료를 중심으로”
2015. 11. 28. 한강학연구 공동 기획 학회
 “寒岡 鄭述의 심학과 예학”
2016. 4. 8. 한국한문학회 공동 학회 / 경상대
 “한문학과 경학 연구의 접점과 동아시아적 지평”
2016. 10.22~23.추계 학술 대회(산동대 포럼)
 “東亞命運共同體”
2017. 2. 23. 춘계 학술 대회 및 정기 총회 / 서울대
 “동아시아 문명과 유가 경전”
 4대 회장 최석기(경상대 한문학) 연임
2017. 9~11. 종로문화재단공동 무계학당 공동 강좌 8강
 “사서삼경을 읽다” 김연중 외 8명 강연
2017. 6. 24. 하계 학술 대회
 “2017년 한국경학의 새 물결, 새 소개”
2017. 12. 1~2. 서울대 규장각한국학연구원 공동 국제 학회 / 서울대
 “경학사의 시야에서 바라본 小學類 문헌
 - 규장각 소장 字書·韻書·諺解書·譯學書를 중심으로
2018. 1. 31. 춘계 학술 대화 / 서울대
 “한국 경학 연구의 회고와 새로운 연구 방법”
2018. 4. 27~28.한림대 태동고전연구소 연합 학술 대회 / 서울대
 “조선시대 경학사상사에 대한 문화다원론적 비판 연구”
2018. 5~7. 종로문화재단 무계학당 공동 강좌 12강
 “천년의 지혜 사서삼경을 만나다”

- 2018. 9~11. - 논어편(강사 김언중)

 종로문화재단 무계학당 공동 강좌 12강

 “천년의 지혜 사서삼경을 만나다”
- 맹자편(강사 함영대)

2018. 10. 12 한국고전번역학회 공동 학회 / 한국고전번역원

 “한국 經部 번역의 현황과 전망1 - 오경류”
- 2019. 2. 19. 춘계 학술 대회 정기 총회.

 5대 회장 이강재(서울대 중문학) 선출
- 2019. 3~12. 월례 발표회(10회) “유교 경전과 경학”
- 2019. 4. 5 종로문화재단 무계학당 공동 강좌 12강

 “천 년의 지혜 사서삼경을 만나다”

 - 대학 중용편(강사 이영호)
- 2019. 5. 25 한국고전번역학회 공동학회 / 서울대

 “한국 經部 번역의 현황과 전망 2 - 사서류”
- 2019. 6. 29 한국경학학회 학술지 “경학”지 출간 협의
- 2019. 9~12. 종로문화재단 무계학당 공동강좌 12강

 “천년의 지혜 사서삼경을 만나다”

 - 서경편 -초급과정(강사 이은호)
- 2019. 10. 18 “경학”지 편집위원회 구성 / 인사동

 편집위원장 이영호(성균관대 한문학) 선임
- 2020. 2. 28 『경학』 창간호 (200부) 출간

한국경학학회 회칙

제 1 장 總則

제1조 (名稱) 본회는 韓國經學學會라 한다.

제2조 (目的) 본회는 韓國 및 東亞細亞 經學의 종합적 연구를 目的으로 한다.

제3조 (事業) 본회에서 수행할 事業은 다음과 같다.

학술 연구 발표회 및 토론회의 開催

學會誌 發刊

經學 研究의 국제 교류

기타 필요한 事業

제 2 장 會員 및 任員

제4조 (會員) 본회의 회원은 정회원과 준회원, 명예회원으로 구성한다.

정회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회하며 연회비 납부의 의무를 지며, 총회에서 의결권을 갖는다.

준회원은 본회의 목적에 찬동하는 자로서 운영위원회의 심의를 거쳐 입회한다.

명예회원은 경학 연구에 공헌이 많은 사람으로서 운영위원회의 결의에 의해 추대된다.

회원이 그 의무를 다하지 않을 경우, 운영위원회 및 총회의 결의에 의해 그 자격을 취소할 수 있다.

제5조 (會長) 본회는 會長 1인을 둔다.

會長은 본회의 제반 업무를 管掌하고 對外的으로 본회를 代表한다.

會長은 總會에서 선출하고 그 任期는 2년으로 하되, 連任할 수 있다.

제7조 (副會長) 본회는 副會長 약간 명을 둔다.

副會長은 會長을 보좌하며 회장 有故 時 그 직무를 代理한다.

副會長은 會長이 위촉한다.

제8조 (監事) 본회는 監事 2인을 둔다.

監事は 본회의 사업과 회계를 매년 1회 이상 監査하여 總會에 보고한다.

監事は 總會에서 選出하며 任期는 2년으로 한다.

제9조 (理事) 본회는 總務理事, 研究理事, 渉外理事, 出版理事 각 약간 명을 둔다. 理事는 會長이 選任한다.

회장은 필요시 이사 외에 간사를 선임할 수 있다.

제10조 (顧問) 본회는 총회의 추대에 의하여 고문 약간 명을 둘 수 있다.

제 3 장 機構

제11조 (總會) 總會는 會員으로 구성한다.

定期總會는 年 1회로 하고 會長이 이를 召集한다.

臨時總會는 會長 또는 會員 1/10 이상의 發議에 의하여 會

長이 이를 召集한다.

總會는 豫算·決算 및 事業計劃의 認准, 會長·監事の 選出, 會則의 改定 및 기타 중요한 사항을 審議 議決한다.

總會的 安건은 出席 회원 過半數의 贊成으로 議決한다. 단, 會則의 改定은 出席 회원 2/3 이상의 同意가 있어야 한다.

제12조 (分科委員會) 본회는 필요에 따라 각 분야별 연구분과 위원회를 둘 수 있다.

제13조 (運營委員會) 運營委員會는 會長, 副會長, 理事로 構成하며, 본회의 실무를 집행한다.

제14조 (編輯委員會) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

編輯委員은 會長이 위촉하며 그 任期는 2년으로 한다.

編輯委員長은 편집위원 중에서 會長이 선임한다.

學會誌 간행을 위한 논문 審査 運營에 관한 사항은 별도의 內規를 정하여 공정히 운용한다.

제 4 장 財政

제15조 (財政) 본회의 財政은 會員의 會費, 有志者의 贊助金, 기타 收入金으로 한다. 단, 會費는 年會費와 終身會費로 구분되며 內規로 정한다.

附 則

- 제1조 본 회칙에 明示되지 않은 事項은 慣例에 따른다.
- 제2조 본 회칙은 通過日로부터 發效한다.
- 제3조 이 회칙은 2014년 3월부터 시행한다.

한국경학학회 논문 투고 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經學學會 學會誌 論文 投稿에 관한 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經學學會의 學會誌 『經學』에 게재할 論文의 投稿에 관한 절차를 定하고 관련 업무를 規定하는 것을 그 目的으로 한다.

제3조 (著作權) 本 學會의 學會誌인 『經學』에 掲載된 論文 등의 著作權은 本 學會가 소유한다. 著作權에는 디지털로의 複製權 및 電送權을 포함한다. 다만, 掲載된 論文 등의 筆者가 本人의 論文 등을 使用할 경우에는 學會는 특별한 事情이 없는 限 이를 承認한다.

제4조 (논문의 성격) 本 學會의 學會誌인 『經學』은 經學과 關聯이 있는 전공 學術 論문을 비롯하여 相關 글, 소식 등을 收錄한다. 단, 필요에 따라 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 學術성을 지닌 역주도 할 수 있다.

- 1) 논문은 다른 學術誌(학위 논문 포함)에 발표되지 않은 것이어야 한다.
- 2) 새로운 자료의 발굴 소개 및 번역, 學術성을 지닌 역주는 편집위원회에서 심의 결정한다.
- 3) 論文 掲載의 형평성을 고려하여, 동일 연구자의 논문은 연속 게재하지 않는다. 단, 기획 논문의 경우는 이 규정의 제한을 받지 않는다.
- 4) 투고 논문이 표절한 논문으로 판명될 경우, 향후 5년 간 본 학회지에 논문을 투고할 수 없도록 한다.

제5조 (발행 시기) 학회지 발간은 연 1회로 하되, 2월 28일에 발간한다.

제6조 (투고 시한) 원고 투고 시한은 12월 말로 한다.

제7조 (투고 자격) 원고의 투고 자격은 본회의 회원을 원칙으로 하되, 학문적으로 본회의 취지에 부합하고 연구 성과가 우수한 필자에게는 편집위원회의 심의를 거쳐 문호를 개방한다.

제8조 (원고 분량) 원고의 분량은 제한하지 않으나 200매를 超過할 경우 출판비의 일부를 투고자가 부담한다.

제9조 (논문 提出處) 투고 원고는 학회 이메일(studyclassic@naver.com)로 제출한다.

제10조 (게재료) 研究費를 받아서 수행된 論文을 掲載할 경우, 편 당 30만원의 掲載料를 投稿者가 부담한다.

제11조 (원고 작성 방식) 모든 원고는 본 학회가 정한 원고 작성 방식에 따라 투고되어야 한다.

- 1) 원고는 한국어로 작성함을 원칙으로 하되, 외국어로 작성한 원고도 수록할 수 있다.
- 2) 한글 97이상으로 작성하되 글씨 크기는 10포인트로 한다. 단, 외국어로 작성할 경우는 다른 워드프로세서를 사용할 수 있다.
- 3) 원고는 제목, 저자 표시, 목차, 국문초록(5개 내외의 주제어 포함), 본문, 참고문헌, 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)의 순서로 작성한다. 단 본격 논문이 아닌 서평 등의 글에서는 반드시 이러한 조항을 적용하지 아니한다.
- 4) 논문에 대한 특별한 설명이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 논문 제목 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다.
- 5) 저자 표시 사항에는 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)

를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」로 한다.

- 6) 논문의 저자가 2인 이상일 경우에는 제1저자를 맨 앞에 쓰고 저자 이름 바로 뒤에 제1저자임을 괄호로 표시한다[예 : ○○○(제1저자)]. 단, 논문의 제출 및 수정을 책임지고 학회 편집위원회와 교신한 연결저자가 제1저자가 아닐 경우, 또는 제1저자와 제2저자 등의 구별을 할 수 없는 공동 저술일 경우에는 연결저자 이름 바로 뒤에 연결저자임을 괄호로 표시한다[제1저자와 연결저자가 다를 경우의 예 : ○○○(제1저자) · ○○○(연결저자), 제1저자와 제2저자 등의 구별이 없는 경우의 예 : ○○○ · ○○○(연결저자)].
- 7) 국문초록(5개 내외의 주제어 포함)은 논문의 내용과 논지를 간추려 작성하되 그 분량이 A4 용지 1매를 넘지 않도록 하며, 주제어는 논문의 주제 및 내용을 대표할 만한 단어 중에서 고르되 그 수는 5개 내외로 한다.
- 8) 영문초록(영문제목, 영문저자표시, 5개 내외의 Key Words 포함)은 국문초록에 준하여 작성하되, 영문저자표시의 경우 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등만을 밝히되 저자 이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 「소속 기관 및 직위 / E-mail」 등으로 한다. 단 그 논문의 성격상 중문초록이 의미있다고 판단할 경우 중문초록을 추가할 수 있다.
- 9) 脚註의 형식은 다음과 같이 한다.
 - ① 각주 번호는 1), 2), 3) 등으로 부여한다.
 - ② 논문 또는 저서를 인용할 경우에는 저자의 이름, 출판 연도(같은 해에 여러 편의 저자가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분

표기), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 다음의 예와 같은 방식으로 표기한다.

예) 홍길동(1982), 20면.

홍길동(2000) 참조.

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

홍길동 외(2000).

홍길동(2001a), 217면.

홍길동(2001b), 66~67면 참조.

③ 두 개 이상의 다른 논저를 인용할 경우에는 세미콜론(:)을 사용하여 구분하되, 동일 저자의 경우에는 맨 앞에만 저자 이름을 표기한다.

예) 홍길동(1982); 조선인(1988); 한국인(2000) 참조.

홍길동(2000; 2001a; 2001b) 참조.

홍길동(2001b), 66~67면; 조선인(1988), 35~36면;

한국인(2000), 42~47면 참조.

④ 공동 저자가 2인일 경우에는 저자를 모두 제시한다.

예) 홍길동 · 조선인(2000).

⑤ 공동 저자가 3인 이상일 경우 첫 번째 인용에서는 저자의 이름을 모두 제시하고, 두 번째 인용부터는 「○○○ 외」로 표기한다.

예) 홍길동 · 조선인 · 한국인(2000).

홍길동 외(2000).

⑥ 原典 資料를 인용할 경우에는 저자의 이름(저자 이름을 표시할 수 없을 때는 생략), 書名 및 卷數, 작품 제목(작품 제목을 표시할 수 없을 때는 생략), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요

가 없을 경우에는 생략)만을 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書 1』 卷17, 「爲李仁榮贈言」, 372면.

『正宗大王實錄』 卷32, 正祖 15년 2월 丁巳. 201~202면.

⑦ 서양 논저를 인용할 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), p.135.

Henderson, Gregory(1957), p.19.

James, Palais(1975), ibid., p.107.

Henderson, Gregory(1957), op. cit., pp.20~21.

10) 參考文獻의 형식은 다음과 같이 한다.

① 참고문헌에는 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌 정보를 수록
하되 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

② 각 문헌은 원전 자료, 연구 논저의 순으로 배치하고, 연구 논저
는 한국어 문헌, 기타 동양어 문헌, 서양 문헌의 순으로 배치하
되, 그 배열 순서는 동양 문헌은 가나다순으로 서양 문헌은 알
파벳순으로 한다.

③ 원전 자료는 저자 및 편자의 이름(저자 및 편자의 이름을 표시
할 수 없을 때는 생략), 서명, 출판사, 발행 연도의 순으로 표
기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書』, 경인문화사, 1987.

『朝鮮王朝實錄』 46 『正宗大王實錄』, 국사편찬위원회, 1957.

④ 연구 논저는 저자 및 편자의 이름(여러 명일 경우 모두 쓰는
것을 원칙으로 함), 출판 연도(같은 해에 여러 편의 논저가 있
을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 논문 제목(단행본의
경우 생략), 서명, 출판사의 순으로 표기하되, 논문은 수록된
책 속의 처음과 끝 페이지를 명기하고 단행본은 페이지를 표시

하지 않는다.

예) 홍길동(1998), 『서명』, 한국출판사.

홍길동 편(1999), 『편서명』, 한국출판사.

홍길동(2000), 「논문 제목」, 『서명』, 한국출판사, 25~37면.

홍길동(2001a), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 215~245면.

홍길동(2001b), 「논문 제목」, 『經學』 제1집, 한국경학학회, 64~85면.

⑤ 출판 예정인 논저는 출판 연도 대신 ‘출판 예정’이라고 기재하고 출판될 예정인 학술지나 책의 이름을 명기한다.

⑥ 미간행 저술은 위의 연구 논저의 예에 준하되 발표된 기관, 장소 및 날짜를 기재한다.

예) 홍길동(2002), 「논문 제목」, 한국한문학회, 춘계학술대회 발표논문, 2002년 4월 5일~6일.

⑦ 서양 논저의 경우에는 다음의 예를 따른다.

예) James, Palais(1975), *Politics and Policy in Korea*, Harvard University Press.

Henderson, Gregory(1957), “Chong Ta-san, A Study on Korea’s Intellectual History”, *Journal of Asian Studies*, Vol. XVI, No.3. pp.15~29.

11) 주요 부호(기호)는 다음으로 통일한다.

① 단행본, 문집, 신문, 잡지, 장편소설, 서사시, 전집류, 학회지명 등 - 『 』

② 작품명, 논문(석사·박사 학위 논문 포함), 시(시조, 가사, 한시), 중단편 소설, 단행본 속의 소제목, 기타 독립된 짧은 글

제목 - 「 」

③ 강조, 간접 인용 - ‘ ’

④ 직접 인용(단, 인용문을 별도의 인용문단으로 처리할 경우에는 기호 생략), 대화 - “ ”

12) 본문 및 각주에서 한문 원문을 인용할 경우, 기본적인 구두점(쉼표·마침표·물음표·느낌표·따옴표)을 가하고, 필요한 경우 일반적 원칙에 따라 여타의 부호를 추가 표기할 수 있다.

13) 기타 명시되지 않은 사항은 논저 저술의 일반적 원칙을 따른다.

한국경제학회 편집위원회 규정

제1조 (名稱) 이 규정은 韓國經濟學學會 編輯委員會 規程이라 한다.

제2조 (目的) 이 규정은 韓國經濟學學會 회칙에 따른 編輯委員會의 조직 및 권한, 임무와 활동, 학회지 투고 논문의 심사 등에 관한 세부 사항을 規定하는 것을 目的으로 한다.

제3조 (構成) 編輯委員會는 委員長과 약간 명의 委員으로 構成한다.

제4조 (編輯委員의 委囑) 편집위원은 세부 전공 분야 및 연구 업적을 감안하여 회장이 위촉하되, 다음 요건을 충족하도록 한다.

- 1) 학문적 연구 업적 및 해당 학문 분야에서의 공익적 활동
- 2) 세부 전공 분야의 포괄성(한중일의 문학, 역사, 철학 등 한국 경제학의 제분야를 망라함)
- 3) 소속 기관의 전국적 분포
- 4) 學者로서의 名望과 人格

제5조 (編輯委員長의 選任) 編輯委員長은 編輯委員 중에서 會長이 선임하되, 편집위원회의 인준을 받아야 한다.

제6조 (編輯委員會의 권한) 편집위원회는 학회지 투고 논문의 심사 및 편집, 기타 간행물의 편집과 관련된 활동 전반에 대한 권한을 갖는다.

제7조 (編輯委員의 任期) 편집위원의 任期는 2년으로 하되, 연임할 수 있다.

제8조 (編輯委員會의 任務) 編輯委員會는 學會誌 및 기타 刊行物의 편집에 관련된 사항을 審議 執行한다.

- 1) 編輯委員會는 編輯委員會 規程과 學會誌 論文 投稿에 관한 規

程을 정하고 이를 엄정하게 적용한다.

- 2) 편집위원장은 논문 심사를 엄정하게 관리할 의무가 있으며, 논문 심사에 관한 최종적 책임을 진다.

제9조 (編輯委員會의 召集) 편집위원회는 회장 또는 편집위원장이 필요에 따라 隨時로 召集한다.

제10조 (編輯委員會의 成立) 편집위원회는 편집위원장과 편집위원 과반수 이상의 출석으로 성립된다. 단, 편집위원장이 부득이한 사유로 인하여 闕席한 경우에는 編輯委員 중 최연장자가 위원장의 직무를 대리할 수 있다.

제11조 (編輯委員會의 議決) 편집위원회의 제반 안건은 출석 위원 過半數의 찬성으로 議決한다. 다만, 贊反 同數인 경우에는 편집위원장이 결정한다.

제12조 (審査委員) 학회지에 투고된 논문을 심사할 심사위원과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 審査委員은 편집위원회에서 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 해당 논문을 심사할 수 있는 해당 분야의 전공자여야 한다. 단, 해당 분야의 전공자가 부족할 경우 인접 전공자를 심사위원으로 위촉할 수 있다.
- 3) 논문 투고자와 특별한 관계에 있는 자(투고자의 논문 지도교수, 친족 관계 등)는 심사위원으로 위촉할 수 없다.
- 4) 심사위원은 논문 한 편당 3인으로 한다.

제13조 (匿名性和 秘密 維持) 審査用 原稿은 반드시 匿名으로 하며, 審査에 관한 諸般 事項은 編輯委員長 책임 하에 對外秘로 하여야 한다.

- 1) 匿名性和 秘密 維持의 조건을 위반함으로써 인해 심사위원에게 重大한 피해를 입힌 회원에 대해서는 운영위원회 및 총회에서

그 징계를 의결하여 시행한다.

- 2) 편집위원이 투고한 논문을 심사할 때에는 해당 편집위원을 闕席시킨 후에 심사위원을 선정하여야 한다.

제14조 (審査 節次) 심사 절차는 다음과 같다.

- 1) 編輯委員會에서 심사위원을 선정 위촉한다.
- 2) 심사위원은 위촉받은 논문을 심사하여 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 등의 判定 所見을 編輯委員會에 제출한다.
- 3) 편집위원회는 심사위원 3인의 심사결과를 검토한 후, 투고 논문의 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가'를 결정한다.
- 4) 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 修正 要求 事項을 투고자에게 통보한다.
- 5) 심사 결과 '게재 불가' 判定을 받은 논문에 대해서, 編輯委員會는 그 判定 所見을 검토하여 투고자에게 통보한다.
- 6) '게재 가' 및 '수정 후 게재' 판정을 받은 投稿者는 論文審査書를 수령한 후 所定 期日 內에 원고를 수정하여 편집위원회에 송부한다.
- 7) 편집위원회는 심사 결과 '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 判定을 받은 논문 중에서 修正 要求 事項이 성실하게 이행되었거나 해명된 論文에 한하여 掲載를 최종 결정한다.

제15조 (審査의 基準) 심사의 기준과 관련된 사항은 다음과 같다.

- 1) 심사 결과는 항목별 평가, 게재 여부, 판정 소견으로 나누어 시행한다.
- 2) 항목별 평가는 ① 방법론의 진취성 및 문제 인식의 새로움, ② 연구 내용 및 결과의 창의성과 논리성, ③ 기존 성과의 활용

및 연구사적 반성, ④ 용어·개념의 적절성 및 논리적 정합성, ⑤ 자료 검증 등 5가지 기준에 따라 하되, 매 기준마다 5가지의 차등 점수를 주어 평가하도록 한다.

3) 게재 여부는 '게재 가', '수정 후 게재', '게재 불가' 중의 하나로 한다.

4) 판정 소견은 항목별 평가와 게재 여부에 대한 근거 및 의견을 총괄적으로 기술하되, 게재 시 수정요구사항에 대해서는 그 내용을 구체적으로 제시하여야 한다.

제16조 (게재 여부 결정의 條件) 게재 여부 결정의 조건은 다음과 같다.

1) 각 審査委員의 심사 결과 '게재 가'의 경우 3점, '수정 후 게재'의 경우 2점, '게재 불가'의 경우 0점을 부여한다.

2) 각 審査委員의 合計 점수가 8-9점인 경우 최종 결과를 '게재 가'로 판정한다.

3) 각 審査委員의 合計 점수가 6-7점인 경우 최종 결과를 '수정 후 게재'로 판정한다.

4) 각 審査委員의 合計 점수가 3점 이하인 경우 최종 결과를 '게재 불가'로 판정한다.

5) 이상을 원칙으로 하되, 編輯委員會에서 掲載 與否를 최종 결정한다.

6) '게재 가' 또는 '수정 후 게재' 판정을 받은 논문이 일정량 이상 이어서 해당 호에 모두 수록하기에 적절치 않은 경우, 부여받은 점수에 근거하여 일부 논문을 다음 호로 이월할 수 있다.

제17조 (異議 申請) 투고자는 審査와 논문 게재 여부에 대하여 異議를 신청할 수 있다.

1) 이의를 신청하고자 하는 투고자는 200자 원고지 3매 이상의

異議申請書を 작성하여 편집위원장에게 송부하여야 한다.

- 2) 異議申請을 한 투고자의 논문에 대해서는 編輯委員會에서 異議申請의 受諾 與否를 결정한다. 수락한 異議申請에 대한 조치 방법은 編輯委員會에서 결정한다.

한국경학학회 연구윤리 규정

제1조 (명칭) 이 규정은 ‘한국경학학회 연구윤리 규정’이라 칭한다.

제2조 (목적) 이 규정은 한국경학학회에서 간행하는 학술지 『경학』에 발표되는 논문과 그 연구자들의 연구윤리를 확립하여 연구부정행위를 사전에 예방하고, 연구부정행위 발생 시 공정하고 체계적인 진실성 검증과 처리를 위한 연구윤리위원회의 설치 및 운영에 관한 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제3조 (적용 대상) 『경학』에 투고한 연구자는 모두 이 규정의 적용 대상이 된다.

제4조 (적용 범위)

- 1) 이 규정은 『경학』 공모 논문 심사에서 연구 부정행위가 발견될 경우 해당 논문과 연구자에 대하여 적용한다.
- 2) 이 규정은 『경학』에 이미 게재된 논문에 대해 연구 부정행위 제보가 있을 경우 해당 논문과 연구자에 대해서 적용한다.

제5조 (연구 부정행위의 범위) 본 학술지에 논문을 투고하는 모든 연구자는 연구의 계획, 각종 자료의 분석, 연구 결과의 도출과 출판, 개별 혹은 단체로 수행하는 연구의 모든 과정에서 정직해야 한다. 이를 전제로 연구 부정행위의 범위를 다음과 같이 제시한다.

- 1) 연구의 계획, 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위.
- 3) 기타 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위.
- 4) 타인에게 상기의 부정행위를 행할 것을 제안 강요하거나 협박하는 행위.
- 5) 국내외를 막론하고 이미 발표된 연구물을 새로운 논문인 것처럼 중복 투고하거나 이중 출판하는 행위.

제6조 (용어의 정의) 연구 부정행위라 함은 연구의 제안, 연구의 수행, 연구 결과의 보고 및 발표 등에서 행하여진 위조, 변조, 표절, 부당한 논문 저자 표시 행위 등을 말하며 다음 각 호와 같다.

- 1) 위조 - 존재하지 않는 자료나 결과 등을 허위로 만들어 내는 행위
- 2) 변조 - 연구 자료 등을 인위적으로 조작하거나 데이터를 임의로 변개·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
- 3) 표절
 - ① 타 연구자의 발상, 논리, 고유 용어, 데이터, 분석 체계 등을 정당한 승인 또는 인용 없이 도용하는 행위.
 - ② 출처를 밝혔더라도 인용 부호 없이 타인의 저술이나 논문에서 상당히 많은 분량을 그대로 옮기는 행위.
 - ③ 출처를 밝혔더라도 어떤 부분이 선행 연구 결과이고 어떤 부분이 자신의 주장인지 독자가 명확하게 알 수 없도록 서술하

는 행위.

- ④ 이미 발표된 자신의 논문이나 저서(학위 논문 포함)의 내용을 출처나 인용의 표기를 하지 않고 거의 그대로 재수록하거나 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 구성하는 행위.
 - ⑤ 대학원생 또는 박사후 연구원 등 소장 연구자들에 대한 정당한 공로를 인정하지 않는 행위.
- 4) 부당한 논문 저자 표시 - 연구 내용 또는 결과에 대하여 학술적 공헌 또는 기여를 한 사람에게 정당한 이유 없이 논문 저자 자격을 부여하지 않거나, 학술적 공헌 또는 기여를 하지 않은 자에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 논문 저자 자격을 부여하는 행위.
 - 5) 제보자 - 부정행위를 인지한 사실 또는 관련 증거를 학교 또는 연구 지원기관에 알린 자.
 - 6) 피조사자 - 제보 또는 연구 기관의 인지에 의하여 부정행위의 조사 대상이 된 자 또는 조사 수행 과정에서 부정행위에 가담한 것으로 추정되어 조사의 대상이 된 자. 단, 조사 과정에서의 참고인이나 증인은 이에 포함되지 아니한다.
 - 7) 예비 조사 - 부정행위의 혐의에 대하여 공식적으로 조사할 필요가 있는지 여부를 결정하기 위한 절차.
 - 8) 본조사 - 부정행위의 혐의에 대한 사실 여부를 입증하기 위한 절차.
 - 9) 판정 - 조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 통보하는 절차.

제7조 (편집위원 윤리 규정)

- 1) 편집위원은 모든 투고 논문을 편집위원회 규정 및 논문 투고 규정에 근거하여 공정하게 취급해야 한다.
- 2) 편집위원은 해당 분야의 전문 지식과 품성을 아울러 갖춘 심사위원을 엄정하게 선정하여 객관적이고 공정한 심사가 이루어질 수 있도록 최대한 노력해야 한다.
- 3) 편집위원은 전 심사 과정과 그 결과를 어떠한 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.

제8조 (심사위원 윤리 규정)

- 1) 심사위원은 위촉된 논문에 대해 개인의 학문적 신념을 떠나 객관적 기준에 의해 공정정대하게 심사해야 한다.
- 2) 심사위원은 심사의 전 과정과 결과를 어떤 경우에도 외부에 누설해서는 안 된다.
- 3) 심사위원은 해당 논문이 게재된 학술지가 출판되기 전에는 어떤 경우에도 논문의 내용을 인용해서는 안 된다.

제9조 (연구윤리위원회 구성과 운영)

- 1) 연구윤리위원회는 연구 부정행위 여부를 공정하게 심의하기 위해 비상설 기구로 운영한다.
- 2) 연구윤리위원회는 편집위원회의 추천을 받아 유관 분야 전공자에게 회장이 위임하되, 5인 이상으로 한다.
- 3) 당해 조사 사안과 이해갈등 관계가 있는 자, 피제보자와 갈등 관계에 있는 자를 조사위원회에 포함시켜서는 안 된다.
- 4) 위원장은 연구윤리위원회 구성 후 호선으로 선출한다.

5) 연구윤리위원회는 부정행위가 제보되면 연구 진실성 검증 절차에 따라 조사하여 다음 각 호의 사항을 이행한다.

- ① 예비 조사와 본조사의 착수 및 조사 결과 통보
- ② 제보자 보호 및 피조사자 명예 보호
- ③ 연구 진실성 검증 결과의 처리 및 후속 조치에 관한 사항
- ④ 기타 편집위원회의 부의 사항

제10조 (연구 부정행위 제보 및 접수)

- 1) 본 학술지 투고 논문 가운데 연구 부정행위가 의심되는 사례가 있을 경우 구술·서면·전화·전자우편 등 모든 방법으로 제보할 수 있으며 실명으로 제보함을 원칙으로 한다. 다만, 서면 또는 전자우편으로 논문명, 구체적인 부정행위의 내용과 증거를 제시할 경우에는 익명으로 제보하더라도 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
- 2) 제보 내용이 허위인 줄 알았거나 알 수 있었음에도 불구하고 이를 신고한 제보자는 보호 대상에 포함되지 않는다.

제11조 (연구 부정행위 검증 절차)

- 1) 연구 부정행위에 대한 검증 절차는 예비조사, 본조사, 판정의 3단계로 진행함을 원칙으로 한다. 사안에 따라 꼭 필요하다고 판단되는 절차는 추가로 포함시킬 수 있다.
- 2) 예비 조사는 연구 부정행위 혐의에 대한 공식 조사의 필요성 여부를 결정하기 위한 절차를 말하고, 본조사는 연구 부정행위 혐의 사실을 입증하기 위한 절차를 말하며, 판정은 본조사 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 문서로써 알리

는 절차를 말한다.

제12조 (예비 조사의 절차)

- 1) 예비조사는 신고접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사 시작일로부터 30일 이내에 완료하여 편집위원회의 승인을 받도록 한다. 단, 30일 이내에 완료하지 못한 경우에는 편집위원회가 본조사 여부를 직권으로 결정할 수 있다.
- 2) 예비 조사에서는 다음 각 호의 사항에 대한 검토를 실시한다.
 - ① 제보 내용이 제4조 각 항 가운데 어느 하나의 부정행위에 해당하는지 여부
 - ② 제보 내용의 구체성과 객관성, 본조사의 필요성 여부
 - ③ 제보일이 부정행위를 한 날로부터 5년을 경과하였는지 여부
- 3) 예비 조사는 연구윤리위원회에서 담당하되, 필요한 경우 별도의 특별위원회를 구성하거나 조사 대상자와 소속이 다른 전문가 등에게 조사를 의뢰할 수 있다.
- 4) 예비 조사 결과는 편집위원회의 승인을 받은 후 10일 이내에 제보자에게 문서로 통보한다.
- 5) 예비 조사 결과보고서에는 다음 각 호의 내용이 포함되어야 한다.
 - ① 제보의 구체적인 내용 및 제보자 기초 정보
 - ② 연구 부정행위 혐의 조사의 대상이 된 논문 및 관련 조항
 - ③ 본조사 실시 여부 및 판단의 근거
 - ④ 기타 관련 증거 자료

제13조 (본조사의 절차)

- 1) 본조사는 예비 조사 결과에 대한 편집위원회의 승인 후 30일

이내에 착수하여야 한다. 이때 필요에 따라 본조사 수행을 위해 연구윤리위원회를 재구성할 수 있다.

- 2) 본조사는 판정을 포함하여 조사 시작일로부터 100일 이내에 완료하여야 한다.
- 3) 연구윤리위원회가 90일 이내의 기간 내에 조사를 완료할 수 없다고 판단될 경우, 편집위원회에 그 사유를 설명하고 기간 연장을 요청하여야 한다.
- 4) 본조사 착수 이전에 제보자에게 연구윤리위원 명단을 고지해야 하며, 제보자가 조사위원 기피에 관한 정당한 이의를 제기할 경우 이를 수용하여야 한다.
- 5) 연구윤리위원회는 치밀한 조사 활동을 거쳐서 연구 부정행위가 확인될 경우 징계의 종류를 결정하고 이를 공표하여야 한다.

제14조 (출석 및 자료 제출 요구)

- 1) 연구윤리위원회는 제보자·피조사자·증인 및 참고인에 대하여 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.
- 2) 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 응하여야 한다.

제15조 (제보자와 피조사자의 권리 보호 및 비밀 엄수)

- 1) 연구윤리위원회는 어떠한 경우에도 제보자와 제보 내용을 외부에 누설해서는 안 된다. 제보자의 성명은 꼭 필요한 경우가 아니면 조사 결과보고서에 포함하지 아니한다.
- 2) 제보자가 부정행위 제보를 이유로 개인적 피해를 입었을 경우

연구윤리위원회는 제보자가 필요로 하는 조치와 요구사항을 수용하여야 한다.

- 3) 연구윤리위원회는 부정행위 여부에 대한 검증이 완료될 때까지 조사 내용과 피조사자의 신원이 가능한 한 외부에 노출되지 않도록 노력해야 할 뿐 아니라, 피조사자의 명예나 권리가 침해되지 않도록 각별히 주의하여야 한다.
- 4) 제보·조사·심의·의결 및 건의 조치 등 조사와 관련된 일체의 사항은 비밀로 하며, 조사에 직간접적으로 참여한 자 및 기관장과 관계 직원은 조사 및 직무 수행 과정에서 취득한 모든 정보를 누설하여서는 아니 된다. 다만, 정당한 사유에 따른 공개의 필요성이 있는 경우에는 연구윤리위원회가 승인을 요청하고, 이에 대해 편집위원회의 의결을 거쳐 공개할 수 있다.

제16조 (피조사자의 이의 제기 및 변론의 권리) 연구윤리위원회는 제보자와 피조사자에게 의견 진술, 이의 제기 및 변론의 권리와 기회를 충분하고도 동등하게 보장하여야 하며 관련 절차를 사전에 알려주어야 한다.

제17조 (조사 결과 보고)

- 1) 연구윤리위원회는 의견 진술, 이의 제기 및 변론 내용 등을 토대로 조사 결과보고서(이하 “최종 보고서”라 한다)를 작성하여 편집위원회에 제출한다.
- 2) 최종 보고서에는 다음 각 호의 사항이 포함되어야 한다.
 - ① 제보 내용
 - ② 조사 대상이 된 부정행위 혐의 및 관련 연구 과제
 - ③ 해당 연구 과제에서의 피조사자의 역할과 혐의의 사실 여부

- ④ 관련 증거 및 증인
- ⑤ 조사 결과에 대한 제보자와 피조사자의 이의제기 또는 변론
과 그에 대한 처리 결과
- ⑥ 연구윤리위원 명단과 기초 정보

제18조 (판정)

- 1) 연구윤리위원회는 편집위원회의 승인을 받은 후 최종 보고서의 조사 내용 및 결과를 확정하고 이를 제보자와 피조사자에게 통보한다.
- 2) 연구윤리위원회에서 조사 내용 및 결과에 대한 합의가 이루어지지 않을 경우 조사 과정에서 수집한 모든 자료를 편집위원회로 이관하여 편집위원회에서 결정할 수 있다.

제19조 (결과에 대한 조치)

- 1) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 2) 본인 또는 타인의 부정행위 혐의에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가한 자에게 연구윤리위원회는 편집위원회에 징계 조치를 권고할 수 있다.
- 3) 무혐의로 판명된 피조사자에 대해서는 그의 명예 회복을 위해 연구윤리위원회가 노력하여야 한다.

제20조 (기록의 보관 및 공개)

- 1) 예비 조사 및 본조사와 관련된 기록은 학회 총무진이 보관하며, 조사 종료 이후 5년간 보관하여야 한다.

- 2) 최종 보고서는 판정이 끝난 이후에 공개할 수 있으나, 제보자·조사위원·증인·참고인·자문에 참여한 자의 명단 등 신원과 관련된 정보에 대해서는 당사자에게 불이익을 줄 가능성이 있을 경우 공개대상에서 제외할 수 있다.

제21조 (재심의) 제보자 또는 피조사자는 위원회의 결정을 통보받은 날로부터 15일 이내에 위원회에 재심의를 요청할 수 있다.

제22조 (징계) 연구 부정행위가 판명된 연구자에 대해서는 부정행위의 경중과 성질에 따라 다음 각 호와 같은 제재와 징계를 가할 수 있다.

- 1) 연구자의 학회 제명 및 논문 투고 금지
- 2) 학회지에 수록된 해당 논문 취소 및 인터넷 서비스에 해당 논문 삭제
- 3) 학회 홈페이지 및 연구 부정행위가 확정된 이후 발간되는 첫 학회지에 연구 부정행위 사실 공지
- 4) 연구 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보

제23조 (연구윤리 규정 시행지침)

- 1) 본 학회지에 논문을 투고하는 회원은 논문 투고 신청서의 해당란에 투고 논문이 본 연구윤리 규정에 위반되는 사항이 없음을 서약해야 한다.
- 2) 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

經學 論文 審査書

대상 논문						
심사위원	심사자 : 소 속 :					
평가	평가 등급	A(5)	B(4)	C(3)	D(2)	E(1)
	평가 지표					
	방법론의 진취성 및 문제 인식의 새로움					
	연구 내용 및 결과의 창의성과 논리성					
	기존 성과의 활용 및 연구사적 반성					
	용어·개념의 적절성 및 논리적 정합성					
	자료 검증					
평가 기준	계재: 21~25, 수정 후 계재: 20~18, 반려: 0~17					
판정 소견 또는 계재 시 수정 요구 사항						
위와 같이 심사 판정합니다. 202 심사위원 : ㉮						

한국경학학회 임원

고 문 : 김언중(고려대 명예교수),
이기동(성균관대 명예교수), 최석기(경상대)

회 장 : 이강재(서울대)

부 회 장 : 이영호(성균관대, 겸 출판위원장),
김용재(성신여대, 겸 학술위원장),
엄연석(한림대), 박순철(전북대),
정우락(경북대), 서대원(충북대),
김승룡(부산대)

총무이사 : 노경희(조선대), 신원철(서울대)

연구이사 : 양원석(고려대), 당윤희(건국대)

섭외이사 : 원용준(충북대), 전성건(안동대), 이승률(중국 산둥대)

출판이사 : 함영대(성균관대), 김수경(공주대)

감 사 : 김성중(계명대), 황병기(대진대)

회원가입안내

— 회원 자격

본 학회의 회원은 개인회원, 기관회원, 특별회원으로 구성되어 있고 자격 기준은 다음과 같습니다.

1. (개인회원)

- 1) 대학에서 경학과 관련된 강의를 담당하거나 번역에 관한 이론을 연구하는 교원, 연구원, 대학원생.
- 2) 경학 연구 단체에서 활동하거나 연구에 종사하는 자.
- 3) 경학 연구에 관심이 있는 자.

2. (기관회원) 경학에 관련된 업무를 추진하고 있는 기관이나 조직 또는 공공도서관.

3. (특별회원) 그 밖에 경학에 관심이 높고 본 학회의 취지에 공감하는 개인이나 단체.

— 입회 안내

본 학회 홈페이지의 입회 안내문을 따라 회원 가입 해주시기 바랍니다.

— 회비납부 안내

개인회원: 연 5만 원, 종신회비 30만 원

기관회원: 연 5만 원

혜택: 학회지 증정, 학술대회 초청

계좌 번호: 농협 079-12-486845 이강재

* 학회 입회와 관련하여 문의 사항이 있으시면 studyclassic@naver.com으로 문의해 주십시오.

원고 모집 안내

한국경학학회에서 원고를 모집합니다.

본 학회 학회지 『경학』에 게재할 원고의 성격은 다음과 같습니다.

1. 원고의 성격/분량

- 학술 논문—고전의 정리 및 경학과 관련한 연구 성과물(번역서에 대한 학술적 비평도 포함)/ 원고지 130매 이내
- 연구사 정리—기존 경학 연구 논저에 대한 연구사 정리
/ 원고지 100매 이내
- 서평 : 경학 연구서 REVIEW—경학 연구 비평 또는 학술 회의 관전 소개
/ 원고지 50매 이내
- 원로 회고 —경학 연구에 참여한 노학자의 경학과 관련한 자유로운 주제
/ 원고지 제한 없음

2. 원고 제출: 학회 E-mail (studyclassic@naver.com)

3. 원고 마감: 매년 12월 31일

관심 있는 분들의 많은 참여 부탁드립니다.

征稿啓事 (中文稿)

一、《經學》由韓國經學學會主辦，每年出版一輯。征稿範圍，約略如下：

- 學術論文：與經學或古籍整理有關的研究成果（還包括有關專書以及翻譯書的書評）。字數限制：約二萬字。
- 研究史整理：對於以往與經學有關的研究成果進行整理并予以評論。字數限制：約一萬七千字。
- 書評：對於經學研究專著的評論或對於有關學術會議的評論。字數限制：約一萬字。
- 學術界元老回憶：對在經學研究方面做出卓越成就的學術大家的回憶。無形式、內容及字數限制。

二、本學刊每年12月月底截稿，翌年2月底出版。

三、聯繫電子郵箱：studyclassic@naver.com

四、爲了確保本學刊的編輯規範與可讀性，在賜中文稿時，繁請參照下面的《來稿格式》。

1. 本刊所收中文稿一律採用“宋體—繁體”字體。
2. 文章須附：中文〔或韓文〕摘要、關鍵詞（5個左右）、作者信息（姓名、單位、職稱、電子郵件）、英文摘要（包括英文題目、英文姓名、英文職稱及所屬單位，5個左右的英文關鍵詞）、參考文獻。
3. 注釋採用頁腳注，注釋編號採用半括號形式，如“1），2），3）……。”
4. 對於“頁腳注”與“參考文獻”，敬請遵守下面事項。
 - 中文
作者姓名，《舊唐書》卷139，〈篇名〉，中華書局，1975年，頁25-37。
作者姓名，〈論文題目〉，《經學》第1輯，韓國經學學會，2020年，頁215-245。

○ 英文

James, Palais, *Politics and Policy in Korea*, Harvard University Press, 1975, pp.64-74.

Henderson, Gregory, "Chong Ta-san, A Study on Korea's Intellectual History", *Journal of Asian Studies*, Vol.16, No.3., 1957, pp.15-29.

5. 其他事項可按照通常的論文寫作格式處理。

■ 한국경학학회 편집위원회 ■

편집위원장 이영호(성균관대)

편집위원	김용재(성신여대)	박순철(전북대)
	양원석(고려대)	당윤희(건국대)
	신원철(안양대)	노경희(조선대)
	전병철(경상대)	전성건(안동대)
	서대원(충북대)	원용준(충북대)
	김수경(공주대)	함영대(성균관대)
	盧鳴東(홍콩 浸會大學)	金培懿(臺灣師範大學)
	姜智恩(國立臺灣大學)	鄭增謨(南京大學)

經 學 1

2020년 2월 26일 인쇄

2020년 2월 28일 발행

발행처 도서출판 한모임

편 집 한국경학학회

회장 이강재

E-mail: studyclassic@naver.com

제 작 도서출판 한모임

ISSN 2713-9638