

## 오경과 육경

### — 악경(樂經)의 위상과 관련하여\*

최진묵\*\*

#### [초 록]

본고는 고대 중국에서 5경과 6경의 기록이 병존하는 현상에 대해 관심을 갖고, 그 의미를 찾는 동시에, 5경에 자주 포함되지 못했던 악경의 존재여부와 그 형태 등에 일단의 추론을 전개한 글이다. 모든 사물을 5로만 분류하는 오행설이 당시의 주도적인 사상으로 등장하면서 전통적으로 육예(六藝) 내지는 육경(六經)의 형태로 전승되어 온 고대인들의 지적 학문적 체계는 5경으로 재편되는 과정을 겪게 되었다. 오경의 성립은 학문과 지식에 국가주도의 권위를 부여하기 시작한 것이고 사상과 사유체계의 표준화와 규범화를 의미하였다. 오행설의 유행과 정착으로 고대사회는 급속하게 숫자 5를 기준으로 하는 사회체제를 구축되었던 것이다. 특히 오경의 존중은 도덕과 예의를 뛰어넘어 법률과

\* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2007-361-AL0016).

\*\* 서울대학교 인문학연구원 HK 연구교수

주제어: 오경, 육경, 악경, 청화간, 오행설

Five Classics, Six Classics, Yue Jing (樂經), Qinghuajian (清華簡), Wuxingshuo (五行說)

정치에까지 경전의 권위를 확산시켜 사회 모든 방면에 걸쳐 경전을 현실사회에 적용하게 하였다. 오경에 대한 독서, 해석, 신앙으로 창의적인 어떤 다른 의미나 가치의 추구 등은 차단되었고, 우주와 자연 및 사회에 대한 이해도 오경의 범주에서만 가능하였다. 그러나 국가의 권위나 제도와는 별도로 민간사회에서는 여전히 6경이 전통이 남아있었고, 5와 6의 병칭현상 및 악을 제외한 오경설이나 춘추를 제외한 오경설 등 오경의 선택에 대한 다양한 이설들이 존재하였던 것도 사실이다. 무제 이후의 경전의 오경화는 정치와 행정을 넘어 철저하고 완벽하게 시행된 것은 아닌 것이 분명해 보였다.

6경에는 포함되지만 5경에는 제외되었던 악경에 대해서는 그동안 많은 연구에서 가능한 모든 논리적 추론을 진행하였고, 더 이상의 추론이 가능하지도 않다. 따라서 필자가 별도로 연구할 여지도 없기 때문에, 필자는 악경은 존재하지 않았거나 진대의 분서과정에서 소실되었다는 주장도 있지만 필자는 예악봉괴의 시대상황 속에 점차 소실된 것으로 보는 추론에 동의하였다. 악경은 다른 경전에 비해 기록화나 보존화에 어려움을 겪고 있었기에 산일되었고, 오경화의 과정에서 일단 누락된 것이 아닌가 추정된다. 악이 오경에 포함되지 못함으로 박사관 등으로 국가권력의 비호를 받지 못하면서 더욱 더 전승에 어려움을 겪었던 것 같고, 기존에 존재하던 다양한 악의 자료들도 여러 다른 서책에 흩어져 산발적으로 남게 되었던 것으로 보인다. 근래 발견된 청화간 등의 자료는 악경이 선진시기 이미 어떤 형태로든 존재하였고, 음악을 보존하고 전승하는 방식에 관한 다양한 방식의 표현법이 존재했음을 알려주는 것 같다.

## 1. 문제의 제기

선진 진한시대 전래문헌과 출토문헌에는 종종 ‘오경(五經)’, 혹은 ‘육경(六經)’ ‘육예(六藝)’라는 단어가 공존하며 등장한다. 필자는 이미 오행설의 수리적 기원 문제를 검토하는 과정에서 이 오경설과 육경설 간에 어떤 계통적 차이가 있을 것인지에 관해 관심을 가져왔고 이것이 사물을

5로 분류하는 선진이래의 전통을 이해하는 한 실마리가 될 것으로 생각 해왔다.<sup>1)</sup> 사실 주역의 8괘와 달리 모든 사물을 5로 분류하여 우주와 자연과 인간을 설명하는 논리로 등장한 오행설의 문제는 고대 중국인들의 사유체계의 일단을 밝힐 수 있는 매우 중요한 근거임에 틀림없다. 본고는 진한시기 오경과 육경의 병존현상은 이 오행설의 수리적 성립과 일정한 연관이 있다는 가설에서 출발한다. 선진이래로 “육예”가 교육과정의 내용으로 등장했고 일부 “육경”의 흔적도 보이지만, 한무제(漢武帝)시기에 “오경박사(五經博士)를 두었다”<sup>2)</sup>는 기록을 통해 볼 때 이후에는 오경이 국가이념을 주도적으로 장악하는 교재로 확립되었다는 사실을 확인하게 한다. 물론 육예는 일설은 예(禮) 악(樂) 사(射) 어(御) 서(書) 수(數)의 6종의 기예이거나, 혹은 시(詩) 서(書) 예(禮) 악(樂) 역(易) 춘추(春秋)로 6종 텍스트로도 인식되었지만, 일반적으로는 오경은 이 중에 악이 제외된 시 서 예 역 춘추로 이해하는 것이 상식이었다.<sup>3)</sup>

문제는 육경에서 왜 악경 만이 누락되어 오경이 되었는가 하는 것이 이후 관심과 논쟁의 대상이 되었고, 이에 대해서는 논쟁을 일일이 정리할 수 없을 정도로 수많은 견해들이 제기되었다. 주된 의견은 크게 두 가지로 나뉜다. 첫째는 오경박사의 성립 이전에 악경이 존재하기는 했지만 진(秦)의 분서(焚書)로 소실되었다고 보는 악경의 존재를 긍정하는 주장이고, 둘째는 원래부터 악경은 문헌이 없었기 때문에 무제시기에 오경박사만을 둔 것으로 설명하여 악경의 존재를 부정하는 견해이다. 그러

- 
- 1) 拙稿(2015), 『五行說의數理起源』, 第7屆中日學者中國古代史論壇發表文, 中國 北京.
  - 2) 『漢書』 卷 6, 武帝紀 建元五年條 ; 『漢書』 卷19上, 百官公卿表 泰常의 항목.
  - 3) 육예를 6종의 기예로 보는 것은 『周禮』 地官의 “三曰 六藝 禮樂射御書數”에 근거한 것으로 이에 의하면 육예는 사실상 유가의 경전은 아니다. 다만 『한서』 藝文志, 儒林傳 등에 출현하는 “六藝”에 대해 顏師古는 주석에서 모두 “六經”이라고 해석하고 있다. 이를 참고하면 한대에는 이미 육예와 육경이 명칭은 달라도 실질적으로는 같은 것으로 인식되었던 것으로 판단된다. 따라서 이 둘의 관계를 오늘날의 교육과정과 교과서와의 관계에 비유하는 견해도 있다. (吳龍輝(2015), 『六藝의變遷及其與六經之關係』, 『中國哲學史』 2005-2期.

나 한무제 이후에도 “육경”을 언급하는 자료가 지속적으로 등장하고 있고, 왕망(王莽)시에는 원시악경(元始樂經)이라는 악경의 재복원작업도 시행되었지만, 악경의 텍스트로서의 존재에 대한 주장도 끊이지 않는 실정이다. 또한 오경과 육경의 차이가 반드시 악경의 차이인 것인지도 분명하지 않다. 이러한 상황을 고려하면 최초로 경을 체계화, 제도화하는 과정에서 오경과 육경의 병존현상에 대한 무언가 다른 관점에서 심도 있는 분석을 필요로 하는 것 같다.

본고는 이러한 관점에서 진한시기 오경과 육경의 기사가 갖는 차이에 주목하면서 이것이 단순한 악경의 문제인지, 악경 이외에 오행설 등 사회의 수리적 체계의 구축과정상에서 나타난 역사적 현상인지에 관해 검토해보고자 한다. 이 과정에서 악경이 갖는 당시의 사회적 위상에 대한 일정한 평가가 가능할 것으로 판단한다. 특히 근래 청화대학소장(淸華大學所藏) 죽간(竹簡)에서 “주공지금무(周公之琴舞)”나 “예량부비(芮良夫毖)” “기야(耆夜)” 등의 악으로 추정되는 죽간이 보고되면서 악경의 형태에 관해 기존에 풀지 못했던 문제를 검토할 수 있는 여지가 생긴 것도 이 문제에 접근하게 된 한 계기이기도 하다. 청화간(淸華簡)의 일단의 내용이 5경과 6경의 병존 문제와 관련하여 악경의 존립여부에 대한 문제에 대한 무언가의 분석이 가능할 것으로 판단했기 때문이다.

## 2. 5와 6의 병칭과 5행설의 성립

오행은 전통 중국 문화를 설명하는 필수적인 요소이기 때문에 팔괘 등과 함께 지금까지 매우 깊은 연구가 진행된 일종의 상징부호이다. 따라서 상당수 학자들이 대체로 관념적이거나 철학적인 측면에서 오행에 주목하고 해석해왔고, 그중에서도 특히 오행의 특징, 즉 5개 원소가 갖는 자연계 물질 속성을 통해 오행을 이해하려고 했던 것이 가장 일반적이었

다. 숫자 5를 자연계의 원소로 보는 견해는 서구의 고대에도 물질의 5원소설 등이 존재했으며, 나무(木), 불(火), 흙(土), 금속(金), 물(水)이라는 5개 원소는 고대인들이 관찰하는 대지의 가장 중요한 원소이고 이것이 천상의 5행성의 명칭으로도 등장했다는 점에서 의미 있는 견해임이 분명하다. 그러나 『좌전』 등에 오행이외 “곡(穀)”을 추가하여 이른바 육부(六府)를 말하기도 하고,<sup>4)</sup> 4방같이 4로 사물을 분류하는 전통도 상존하는 것을 보면, 천체 우주와 자연현상을 오직 5로만 분류해야 하는 필연적인 이유를 말한 것 같지는 않다.

한편 이족시월력(彝族十月曆)에 의한 5계절 등 자연현상과의 연계 속에서 그 숫자 5가 갖는 의미를 찾고자 한 연구도<sup>5)</sup> 적지 않았다. 숫자 5를 계절이나 절기로 보는 견해는 자연이 모든 인류문화의 기초가 될 수 있다는 점을 말한 것이고, 『하소정(夏小正)』 등이 시월력을 의미한다면 계절의 변화에 따른 만물의 순환원리를 설명하고 있다는 점에서 매우 흥미롭지만, 역법상(曆法上)의 시월력은 일반적이라기보다는 다소 특수한 경우라는 점에서 동의하기 어려운 측면도 있다. 이에 비해 오행의 상생 상극관계상 필연적으로 5가 등장할 수밖에 없었다는 주장이나<sup>6)</sup> 오행의 체계나 관계를 수학적 측면에서 검토하여 오행의 유일성을 증명하고자 한 연구가<sup>7)</sup> 필자의 관심과 비슷하다. 다만 필자는 5라는 숫자의 수술학적(數術學的) 속성 즉 역사 문화적 상징성에 더 주목하였고, 고대 숫자가 그 자체의 수량적 의미이외에도 특정한 의미와 배열에 의해 선택되어 특별한 상징성을 갖고 있는 경우가 많았다는 점을 근거로 오행에서의 5도 이러한 상징부호라는 측면에서 검토할 여지가 있다고 본 것이다.

일찍이 동중서(董仲舒)는 “천지의 기는 합하여 하나가 되고 나뉘져 음

4) 『春秋左氏傳』 文公 7年條.

5) 陳久金(1986), 『陰陽五行八卦起源新說』, 『自然科學史研究』 5-2.

6) 錢翰(2007), 『略論五行之“五”』, 『北京師範大學學報』 2007年 4期.

7) 胡化凱(1995), 『五行說的數學論證』, 『科學技術與辨證法』, 12-5.

양이 되는데, 사계절로 구별되고 오행으로 나열된다<sup>8)</sup>고 지적한 바 있다. 이 주장은 오행의 성립과정을 1 → 2 → 4 → 5의 진행으로 도식적으로 이해하고 있다. 동증서의 이 주장은 3에서 모든 만물이 파생했다고 본 『노자』와 다르고, 태극이 양의와 사계절을 거쳐 팔괘로 이르는 즉, 2n 혹은 2의 배수 형태로 만물이 분화한다고 보았던 『주역』의 관점과도 다르다. 아마도 동증서는 오행설이 거의 정착된 단계에서 우주만물분화의 수리적 관심보다는 계절을 통한 자연의 변화과정에 오행을 대입한 것으로 보여 지는데, 이런 측면에서 오행의 성립과정에 대한 본격적인 주장이라고 보기는 어렵다.

그러나 팔괘와 대비되게 오행설은 본래 율력(律曆)의 수와의 상관성속에서 등장한 것으로 설명하는 기록이 있다.<sup>9)</sup> 이들 기록은 오행설 확립 이후 그 근원을 합리적으로 설명하기 위한 것이라고 추측되기 때문에 확실히 오행과 역(曆)의 상관성을 무시해서는 안 될 것이다. 오행이 기에 의한 우주만물의 운행과 그 변화를 합리적으로 설명하는 논리이므로 아무래도 규칙적인 천지운행을 수량화한 율력을 차용하지 않을 수 없었을 것이다. 그러나 의아하게도 율력상에 나타나는 우주와 자연의 주기에는 숫자 5나 5의 배수로 표현되는 것이 거의 없다. 오히려 일부 숫자들은 어떤 사물의 상징성을 염두에 둔 상징화된 숫자가 등장하기도 한다. 따라서 오행설의 5를 우주와의 상관성보다 신체의 손가락 숫자 5나 물질생활의 기초가 되는 5원소로 해석하는 주장이 유행하게 된 것도 이러한 점과 상관있는 것 같다. 이러한 점 때문에 필자 역시 『사기』 역서(曆書)나 『한서』 예문지술수략에서 말하는 율력은 천지운행의 수 그 자체를 말하는 것이 아니라 그 수나 관련된 어떤 형상성이 갖고 있는 상징성을 의미한다고 보고 싶다.

오행의 5가 어떤 상징성과 연관된다면 가장 먼저 연상되는 것은 중심

8) 『春秋繁露』五行相生 第 58, “天地之氣 合而爲一 分爲陰陽 判爲四時 列爲五行”.

9) 『史記』曆書, “蓋黃帝考定星曆 建立五行”; 『漢書』藝文志 術數略曰 “五行者 皆出于律曆之數而分爲一者也”.

숫자의 관념이다. 5는 1에서 9까지의 숫자체계에서 중심에 위치하고 있기 때문이다. 특히 공간과 시간변화가 우주에 존재하는 일체 만물에 내재하는 변화를 포괄한다면, 천지에는 중앙과 사방이 있고 중앙은 사방을 통어하는 중심이라는 관념이 그 공간과 시간변화를 설명하는 가장 유용한 관념일 것이다. 따라서 다양한 우주도식으로 등장하는 동식(銅式), 방격규구경(方格規矩鏡) 등의 원과 사각형의 조합에 의한 기물들도 공간구조 속에 시간변화를 설정할 수 있는 구도로 만들어진 것이다. ‘중국’이라는 용어에서 보듯이 고대 중국인들은 자신이 우주의 중앙에 위치하고 있음을 각종 물상을 통해 표시해왔다.<sup>10)</sup> 북극, 태일(太一), 도, 태극 등의 용어는 어떤 신격이거나 특별한 속성을 내포하고 있어서 각기 관념과 실체를 달리 해도 실상은 시간의 기점이며 공간의 중앙 즉 중심을 의미하는 것이다.<sup>11)</sup> 곤륜(崑崙)도 천주(天柱)이며 우주산으로 중심의 의미를 갖고 있었으며,<sup>12)</sup> 청화간 『보훈(保訓)』중의 “중(中)”도 천수(天數) 5와 상관된다는 점을 고려하면<sup>13)</sup> 중심수의 관념을 설정하는 것은 크게 무리한 일은 아니다. 특히 규구(規矩)의 전문가이기도 했던 수술가들이 작도 과정에서 원과 사각형을 그릴 때 중심을 설정해야 함은 당연한 일이다. 특히 원형은 중심을 설정하지 않으면 작도 자체가 불가능했을 것임은 자명하다. 원을 “하나의 중심에 같은 길이를 갖는다(一中同長)”고 정의했던 묵자는 원이 갖는 중심의 성질을 정확히 인식하고 있었던 것이다. 따라서 하도(河圖), 낙서(洛書)의 완성 및 천지의 도형화와 수량화에 성공했던 수술가들이 중심이란 개념을 통해 수의 계통과 체계를 일원화 통합의 필요성을 느낀 것은 당연하다고 할 수 있다. 동시에 이렇게 5를 중심수로 하는 관념을 통해 한양조도 자신의 권위와 정당성을 대외적으로 과

10) 林巳奈夫(1989), 『漢代の神神』, 臨川書店, 10쪽.

11) 葛兆光(1990), 『衆妙之門 - 北極與太一, 道, 太極』, 『中國文化』 3期.

12) 蕭兵(1997), 『中庸的文化省察』, 湖北人民出版社, 384-397쪽.

13) 邢文(2011), 「《保訓》之“中”與天數“五”」, 『清華大學學報』(哲學社會科學版), 2011年 2期.

시하고 확인했는지도 모른다.

본래 상징수의 체계에서 3, 5, 9로 형성되는 숫자는 중심의 의미를 갖고 있다. 3이 공간배치상 양극단의 중심이 된다면, 5는 사방의 중심인 동시에 두 개의 삼위 즉 앞뒤와 중심, 좌우와 중심이 합치되는 곳이기도 했다. 9는 이러한 5방 방위가 공간상에 확대되었을 때 나타난다. 오위(五位)와 사우(四隅)로 구성되는 구궁(九宮)이 되는 것이다. 이러한 3-5-9의 수체계는 중심을 설정하지 않는 4-8-16으로 이어지는 방위와는 확실히 계통이 다른 것으로 중심이라는 관념을 통해 사실상 만물을 포괄하는 상징성을 갖는 것이다. 공간구도에서 5는 3과 9와 더불어 중심에 위치하게 되고 반면에 2, 4, 8 등의 짝수는 주변을 상징하는 숫자로 인식되었다. 확실히 8방이나 8괘 등은 중심성이라는 관념과는 거리가 있는 것도 사실이다. 그러나 1에서 10까지의 자연수상에서의 중심적인 위치만을 고려한다면 숫자 6도 숫자 5 못지않은 중심성을 갖고 있기 때문에 6과의 일정한 경쟁은 필연적이었던 것 같다.<sup>14)</sup> 따라서 오행설을 통해 5가 분류체계상 가장 적합한 숫자로 등장하기 전에는 다양한 여러 가지 방식이 시도되었음이 확인된다. 이에 관해서는 적어도 다음 세 가지 방식이 존재했음은 확실하다. 첫째는 5와 6을 병칭하는 전통, 둘째는 5와 6의 병칭하는 관행에서 한 단계 진전된 것은 그 합을 의미하는 11이라는 숫자의 활용을 통해 우주의 완벽수를 표현하는 방식, 셋째는 단순히 6을 중시하는 전통 등이 그것이다.<sup>15)</sup>

5와 6을 병칭하는 방식에서 고대사회에 자주 등장하는 ‘오장육부(五臟六腑)’, ‘오운육기(五運六氣)’, ‘오성육률(五聲六律)’, ‘오고육신(五苦六辛)’, ‘오성육정(五性六情)’, ‘오경육위(五經六緯)’<sup>16)</sup>, ‘오관육부(五官六

14) 葉舒憲, 田大憲(1998), 『中國古代神秘數字』, 北京, 社會科學文獻出版社, 93쪽.

15) 줄고(2001), 『숫자의 체계와 漢代人的 생활』, 『고대중국의 이해』 5, 지식산업사 참조 앞서 중심수의 관념을 포함하여 여기에서 이후의 글은 이 논지를 좀 더 보강하는 부분을 추가한 것이다.

16) 『漢書』 卷 75, 李尋傳 “蓋言紫宮極樞 通位帝紀 太微四門 廣開大道 五經六緯 尊術顯士 翼張舒布”.



府)'<sup>17)</sup> '오음육속(五音六屬)'<sup>18)</sup> 등의 용어가 주목된다. 10천간과 12지지를 약분한 형태이기도 한 이들 술어들은 아마도 숫자를 통한 천과 지의 균형 내지는 조화됨을 자신의 입론에 반영하려는 의도인 것으로 보인다. '오장육부'는 의도적으로 5와 6을 병칭한 좋은 사례로 언급할 만한 가치가 있다. 『난경(難經)』에는 '(인체에) 장은 오직 다섯 개가 있는데, 부는 홀로 여섯 개가 있다는 것은 어찌된 일인가?', '경에 말하기를 장은 다섯 개가 있고 부는 여섯 개가 있다고 하는데 왜 그런가'<sup>19)</sup>라는 질문이 있다. 이 질문은 인체를 왜 굳이 5장6부로 설명하는가에 대한 질의이다. 왜냐하면 인체의 육부에는 삼초(三焦)라는 기관이 있는데 이것은 실재하지 않는 허구의 기관이기 때문이다. 따라서 삼초를 인체의 소화, 호흡, 배설 등 세 가지 기능으로 보거나, 장기가 없는 빈 공간 혹은 인체의 장기가 포함된 부분을 상중하로 3등분한 것으로 보는 견해들이 있다. 여하튼 이 기관은 실제적인 장기를 의미하지는 않기 때문에 장기에 포함하지 않아도 무방한 것이다. 아마도 장과 부에서 5와 더불어 6을 병칭하기 위해 고안된 것으로 판단해도 무리가 없을지도 모른다. 이러한 전통은 5와 6이 모두 우주의 중심을 상징하는 신비숫자라는 관념과 상관있을 것이다.<sup>20)</sup> 천지를

- 
- 17) 帛書『要』篇에도 출현하는 이 '五官六府'의 내용에 관해서는 여러 해석이 병존한다. ① 『左傳』에서는 五官을 五行之官으로 해석하고 있지만, ② 『管子』에서는 五聲六律과의 어떤 내재관계를 암시하는 구절이 있고, ③ 『禮記』에서는 天子에 속한 5官(司徒, 司馬, 司空, 司土, 司寇)과 6府(司土, 司木, 司水, 司草, 司器, 司貨)로 官職을 지칭하는 것으로 이해하고 있다. ④ 『淮南子』는 5方을 각기 담당하는 田, 司馬, 理, 司空, 都를 五官으로 보고, 이 오관을 방위 배당했을 때 상충되는 地支에 해당하는 것 즉 子午 丑未 寅申 卯酉 辰戌 己亥 등 6가지를 六府로 본다.
- 18) 『抱朴子』內篇에서 나오는 '五音六屬'에서 五音은 당연히 宮商角徵羽를 의미하며, 六屬은 이것을 숫자와 오행속성에 서로 배당하면서 나온 개념으로 '子午屬庚 丑未屬辛 寅申屬戊 卯酉屬己 辰戌屬丙 巳亥屬丁'을 말한다. 이 방식으로 인간의 命數의 소재를 밝히게 된다.
- 19) 『難經』(廖育群譯注, 『黃帝八十一難經』, 遼寧教育出版社, 1996) 第38難 "臟唯有五 腑獨有六者 何也?", 第39難, "經言臟有五 腑有六者 何也", 91쪽.
- 20) 葛兆光(1998), 『七世紀前中國的知識, 思想與信仰世界』(中國思想史, 第1卷), 復

수량화하는 과정에서 나타난 습관적인 호칭으로 보기도 한다.<sup>21)</sup> 5나 6 어느 하나를 선택하지 못하고 천지와 함께 두 수가 각기 갖고 있는 중심수적 속성을 모두 인정하고 양립시킴으로 절충하고자 했던 것으로 보인다.

5와 6의 연칭으로 천지를 상징하려는 방식에서 한 단계 발전한 것이 5와 6의 합 11로 천지만물의 기준으로 삼아 처리하려는 방식인 것 같다. ‘천의 중심수는 5이고, 지의 중심수는 6이다. 그러므로 이 둘을 합한다.’<sup>22)</sup> ‘일에는 육갑이 있고 진(辰)에는 오자(五子)가 있다. (따라서) 11로 천지의 도가 다하는 것이며 이 주기를 한번 마치면 다시 시작되는 것이다.’<sup>23)</sup> 라는 기사는 11의 중요한 이론적 근거이다. 이러한 11의 관행이 『족비십일맥구경(足臂十一脈灸經)』과 『음양십일맥구경(陰陽十一脈灸經)』의 11맥에 반영되어 있다. 그 11맥을 구체적으로 살펴보면 수(手) 5맥과 족 6맥으로 구성되어 있는데, 이것도 일종의 5와 6의 병칭이지만, 천5 지6의 이론과도 상응하는 것이다. 진율(秦律)에 종종 등장하는 220전, 660전 등 11진법의 별금은 당시 통용되던 10진법제와도 맞지 않는 관행인데, 이 역시 수의 중심을 11로 처리하려는 방식의 일환으로 판단할 수 있다.

6의 중시는 진대의 유행했던 관행이지만 선진시기부터 지속되어온 전통의 계승인 것은 분명하다. 『좌전』이나 마왕퇴백서 『태산서(胎產書)』 이외에도, 군신 부자 부부 등의 인륜관계에서 각각의 존재방식, 사회적 역할, 규율하는 윤리를 육위(六位) 육직(六職) 육덕(六德)으로 주장한 괘점초간의 『육덕』의 사례 등이<sup>24)</sup> 이러한 측면을 보여주고 있기 때문이다. 그러나 숫자 6은 우주의 도형화나 다른 숫자와의 기하학적 정합성에서 숫자 5를 상대할 수 없었고, 자연스럽게 도태된 것 같다. 주류적 숫자로서의 6의 등장은 진말한초의 일시적 현상으로 보아야 할 것 같다.

巨大學出版社, 392쪽.

21) 于涌(2013), 『“五經六緯”考辨』, 『洛陽理工學院學報(社會科學版)』 28卷 5期, 3쪽.

22) 『漢書』 卷21上 律曆志, “天之中數五 地之中數六 而二者爲合”.

23) 『漢書』 卷21上 律曆志, “日有六甲 辰有五子 十一而天地之道畢 言終而復始”.

24) 『郭店楚墓竹簡』(荊門市博物館篇, 文物出版社, 1998) 『六德』.

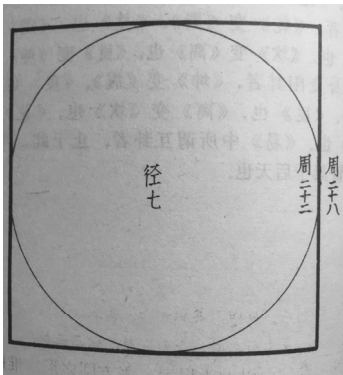
그러나 오행설에서의 5가 승리한 결정적인 요인은 중심수의 관념과 함께 수술가들의 기하도형의 관심에서 비롯된 측면도 크게 작용했던 것 같다. 당시 수술가들은 이미 규구의 전문가로 기하학자이며 동시에 천문학자들이었고, 이들은 원과 사각형 등을 활용한 우주의 도형화나 상징화에 지대한 관심을 갖고 있었기 때문이다. 하도와 낙서의 도식에서 마방진과 같이 숫자 5가 중앙에 위치한 것은 수리적 특성상 필연적이었다. 또한 중심수 6은 3, 4와 함께 어떠한 도형도 이룰 수 없었지만, 3, 4와 5는 직각삼각형을 만들 수 있었기 때문에 도형과 수의 원리에 정통한 수술가들이 중심수로 인정하기에 충분한 조건을 갖추고 있었다. 우선 3 : 4 : 5의 비례관계는 모든 만물의 변화를 설명할 수 있는 대연의 수(大衍之數) 50을 합리화할 수 있는 도식을 갖추고 있다. 대연의 수는 내원의 방(內圓外方)의 형태에서 방의 직경을 7이라고 할 때, 원주 22 (혹은 21)와 방의 둘레길이 28을 더한 값이어서 ([그림 1])<sup>25)</sup> 천지의 상징도형을 수량화한 수이기도 하지만, 오십(五十, 50)은 구궁수 십오(十五, 15)의 앞뒤를 뒤집어 만든 수이기도 하기 때문에 그 상징적 의미는 결코 무시할 수 없다. 그런데 『주비산경(周髀算經)』에서 직각자인 구(矩)의 각종 사용방식에 따른 그 용도도 해설하고 있었지만,<sup>26)</sup> 태양까지의 거리도 직각삼각형의 비례관계를 이용하여 구하고 있다. 이른바 직각삼각형에 관한 피타고라스 정리를 말하면서도 특별히 가로 세로 대각선이 3 : 4 : 5 비율인 직각삼각형 한 사례만을 언급한 것은<sup>27)</sup> ([그림 2]) 숫자 5가 도형화할 때 가장 의미 있는 숫자임을 인정한 결과이다. 즉 3 : 4 : 5의 비율은 직각삼각형을 설명하는 대표적인 수로서 상징성을 갖는 것이다. [그림 2]는 가로 세로 각각 7칸씩의 사각형 안에 직각삼각형에 되는 구(句)3

25) (清) 李光地, 『啓蒙附論』, 「大衍圓方之原」(孫國中 主編, 『河圖洛書解析』, 學苑出版社, 1990. 370쪽).

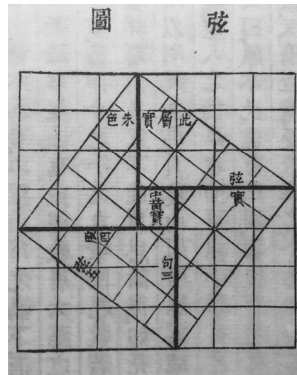
26) 『周髀算經』 卷上, “平矩以正繩 偃矩以望高 覆矩以測深 臥矩以知遠 環矩以爲圓 合矩以爲方”.

27) 江曉原(1999), 『《周髀算經》—中國古代惟一的公理化嘗試』, 『第七屆國際中國科學史會議文集』, 大象出版社, 174쪽.

고(股)4, 현(弦)5의 숫자를 명기하고 있다. 전체 49개의 사각형은 대연의 수 50에서 천의 생기(生氣) 하나를 제외하여 형성된 관념이라는 것을 고려하면, 이 도안 자체가 천지, 원방(圓方)의 상징성을 함께 포함하고 있는 것이다. 대연의 수 속에서 3 : 4 : 5 비율의 직각삼각형이 성립된 것이다. 특히 『주비산경』의 조군경주(趙君卿注)에서는 “원은 직경이 1일 때 둘레는 3이다. 사각형은 직경이 1이면 둘레가 4가 된다. 원의 둘레를 펼쳐 구(직각삼각형의 짧은 변)로 하고, 사각형의 둘레를 고(직각삼각형의 긴변)로 하여 함께 하나의 각을 이루면 빗선의 현은 5가 된다. 원과 사각형 및 그 빗선이 서로 상통하는 규율인 것이다.”<sup>28)</sup>이라 하여, 원과 사각형의 길이비율에서 숫자 5가 나온다는 사실을 명시하고 있다. 즉 천3과 지4와 함께 직각삼각형이라는 도형을 이루는 수로서 5를 말하고 있는 것이다. 따라서 5는 천3지4론과 함께 고려할 때 바로 인간 자신을 상징하는 수로 보아야 한다. 3, 4와 연관 있는 5의 등장으로 말미암아 천체구조상의 숫자 3·4와 함께 인간사회는 숫자 5로 표시할 수 있게 되어 천·지·인의 구도가 최종적으로 수로 체계화되었다.



[그림 1] 방원과 대연의 수 관계



[그림 2] 『주비산경』의 구고도

28) 『周髀算經』 趙君卿注, “圓徑一而周三 方徑一而匝四 伸圓之周而爲句 展方之匝爲爲股 共結一角 邪適弦五 政圓方邪徑相通之律”.

### 3. 악경의 성립여부에 대한 논란

역사적으로 보면 경의 개수는 진한시기를 시점으로 점차 증가하여 종국적으로는 13경에 이른다는 것은 주지의 사실이다. 일시 4경이나 7경의 언급도 없는 것은 아니지만 주류적인 현상은 아닌 것 같다.<sup>29)</sup> 일반적으로는 출토자료를 포함한 고대 문헌에서 5경과 6경의 혼용되거나 병존하여 등장하는 현상이 자주 발견된다. 이것은 바로 이러한 오행설이 정착되기 이전의 역사적 상황과 상관될 것으로 추측되는데, 일단 그 기사들을 검토해보자. 이하의 기사들은 오경이나 육경의 내용을 구체적으로 언급했거나, 혹은 ‘오경’ 내지는 ‘육경’이라는 단어를 직접 포함하는 기사 중 의미 있다고 판단된 것을 정리한 것이다.

A) 육경 혹은 육예에 관한 기록

- 1) 『곽점초간』 육덕 : 시, 서, 예, 악, 역, 춘추
- 2) 『곽점초간』 어총1 : 예, 악, 서, 시, 역, 춘추
- 3) 『관자』 산권수(山權數) : 시(詩), 시(時), 춘추, 행(行,禮), 역, 복(卜)
- 4) 『장자』 천운편 : 시, 서, 예, 악, 역, 춘추 30)
- 5) 『예기』 경해 : 시, 서, 악, 역, 예, 춘추
- 6) 『춘추본로』 옥배편 : 시, 서, 예, 악, 역, 춘추
- 7) 『한서』 예문지 육예략 : 역, 서, 시, 예, 악, 춘추
- 8) 『신서』 육술 : 시, 서, 역, 춘추, 예, 악 31)

---

29) 4경은 馬王堆帛書『要』에서 經이라는 용어는 없어도 “詩書禮樂 不□百篇”이 거론된 사례가 있다. 전래문헌에는 “澤其四經”(『管子』戒篇)이라는 구절이 등장하는데 이에 대해 房玄齡은 詩書禮樂을 말한다고 주석하였다. 7경은 주로 후한이후 등장했던 것 같은데, 『後漢書』張純傳에 “七經識”이란 단어가 있고, 章懷太子는 7經이 詩書禮樂易春秋 및 論語라고 주석하였다. 이 밖에도 7경의 명칭은 『後漢書』趙典傳에 인용된 『謝承書』와 『三國志』蜀書 秦宓傳에 등장하지만 구체적으로 어떤 문헌인지는 말하고 있지는 않다.

30) 『莊子』天雲篇, “孔子謂老聃曰 丘治詩書禮樂易春秋六經”; “夫六經 先王之陳迹也”.

- 9) 『회남자』 태족훈 : 시, 서, 역, 예, 악, 춘추 (혹은 역, 악, 시, 서, 예, 춘추)
  - 10) 『사기』 태사공자서 : “六藝” “六藝經傳”, “六經異傳”<sup>32)</sup>
  - 11) 『사기』 공자세가 : “言六藝者 折衷于孔子”(육예를 논하는 자들은 공자의 말씀을 판단기준으로 삼는다)
  - 12) 『한서』 무제기 찬 : “孝武初立 卓然罷黜百家 表章六經”(무제 초에 탁연히 백가를 몰아내고 육경을 표창하였다)
  - 13) 『한서』 사마천전 찬 : “論大道則先黃老而後六經”(대도를 논할 때는 먼저 황노를 말한 후에 육경을 논한다)
  - 14) 『한서』 예악지 : “六經之道同歸 而禮樂之用爲急”(육경의 길은 하나로 돌아가는데 그 중 예악의 역할이 가장 긴급하다)
- B) 五經에 관한 기록
- 1) 『순자』 권학, 유효 : 시, 서, 예, 악, 춘추
  - 2) 『백호통의』 오경편(논오경지교) : 역, 상서, 시, 예, 춘추<sup>33)</sup>
  - 3) 『백호통의』 오경편(논오경상오상) : 역, 상서, 시, 예, 악<sup>34)</sup>
  - 4) 『한서』 무제기 : “置五經博士” (오경박사를 두었다)
  - 5) 『후한서』 범승전(范升傳) : “五經之本自孔子始”(오경은 본래 공자로부터 시작하였다)

A)의 부류는 현재 일반적으로 알려진 시 서 예 악 역 춘추의 6가지를 육경이나 육예로 언급하고 있는 기사들인데, 『관자』의 것만을 제외하고는 대체로 6경이 전통적인 관념과 일치하고 있다. 불변의 의미를 갖는 經이란 명칭이 언제 시작되었는가의 문제는 불명하지만, 『순자』에는

---

31) 『新書』 六術, “以故內本六法 外體六行 以與詩書易春秋禮樂六者之術以爲大義 謂之六藝”.

32) 『史記』 太史公自序, “夫儒家以六藝爲法 六藝經傳以千萬數”, “厥協六經異傳 整齊百家雜語”.

33) 『白虎通義』(『白虎通疏證』, 中華書局, 1994) 卷9, 五經(五經之教), “五經何謂也 易尚書詩禮春秋也”.

34) 『白虎通義』 卷9, 五經(五經象五常), “經所以有五者何 經常也 有五常之道 故曰五經 樂仁書義禮禮易智詩信也”.

“경을 암송하는 데에서 시작하여 예를 읽는 것에서 끝난다”,<sup>35)</sup> “예경(禮經)”<sup>36)</sup> 등의 구절이 있고, 마왕퇴백서 등에서도 “경자지소지정(經者至素至精)”이란 언급이 있지만, 진의 각석 등에서도 ‘經’자가 보인다. 따라서 ‘육경’이라는 단어가 출현하는 『장자』 천하편의 성립연대를 아무리 늦춰 잡는다고 해도, 한무제 이전부터 ‘경’이 출현하고 있다는 사실은 명약관화하다. 여기에서 주목할 것은 한무제 건원 5년(B.C. 136) 오경박사의 설치와 관계없이 기원전 3백여 년 전의 『곽점초간』부터 후한대 저술된 『한서』에까지 육경의 관념이 지속되고 있다는 사실이다. 심지어는 12번 기사처럼 「무제기」 찬에도 ‘표장육경(表章六經)’이란 말이 등장한다.<sup>37)</sup> 이러한 현상은 오경박사성립이전에는 육경이 어느 정도는 보편적인 경의 지위를 유지하고 있었음을 의미한다. 일단 1), 4), 6) 등을 보면 시 서 예 악의 순서로 오늘날까지 전해지는 습관적인 호칭순서가 나타난다. 여기에 역과 춘추가 뒤이어 포함됨으로 육경의 형태가 완성되는 형태이다. 대체적으로 시가 맨 처음 배치되는 것은 공통적이기는 하지만, 이 배열순서가 항상 고정적인 것은 아닌 것이 분명하다. 7), 9) 및 B)의 2), 3)에서는 역이 처음으로 언급되는 배열도 등장하기 때문이다. 역이 처음 배치되지 않더라도 8)과 같이 역이 중간에 위치하는 경우도 존재한다. 시 서와 예 악의 사이 역이 끼어 든 형태인데, 이렇게 역과 함께 춘추의 위치도 일정하지 않다는 점이 주목된다. 이러한 육경의 배열의 여러 형태 중 시를 맨 앞에 배치하는가 아니면 역을 맨 앞에 배치하는가가 가장 쟁점이었다. 이에 관해 시서가 문자교육을, 예악이 실천을 의미하는 교육과정이고 역과 춘추는 철학과 역사를 논하는 보다 심화된 교육과정이라는 주장도 있고,<sup>38)</sup> 공자의 역에 대한 경시에서 말년에 ‘늘어서 역을

35) 『荀子』 勸學, “始乎誦經 終乎讀禮”.

36) 『荀子』 大略.

37) “表彰六經”에서의 六經은 실제로 六經이 아니라 六藝의 尊稱으로 사용되었다는 주장도 있다(鄧安生(2000), 「論“六藝”與“六經”」, 『南開學報』 2000年 2期 참조).

좋아했다(老而好易)’는 등 역을 중시했던 사상적 변화가 역을 처음으로 배치하는 사례를 등장시켰다는 견해 등이<sup>39)</sup> 대체로 설득력이 있어 보이지만, 순서 자체가 무언가 큰 의미를 갖는다고 보기 보다는 육경의 경으로서의 성립과정상에 나타난 다양한 형태인 정도로 이해하는 것이 타당한 것 같다. 물론 역을 경전의 으뜸으로 보고자 하는 역에 대한 어떤 인식의 변화와 상관되는 것은 분명해 보이지만, 9) 같은 경우는 같은 문단에서 시와 역이 각각 맨 먼저 등장하는 순서가 병존하는 난해한 사례도 존재하기 때문에 일률적으로 말할 것은 아닌 것 같다.

한편 5경에 대한 기사는 의외로 소략한데, 흥미로운 것은 『백호통의』에 5경이 두 계통으로 등장한다는 점이다. B) 2)과 3)의 차이는 5경에 춘추를 넣는가, 악을 넣는가의 문제이다. 2)가 6경에서 악을 제외하고 구성한 전통적인 오경설인 반면, 3)은 악을 포함하고 춘추를 제외시켜 일반적인 관행과도 다른 자못 특이한 경우이다. 악을 제외한 2)의 경우는 충분히 납득되지만, 춘추를 제외시킨 3)은 별도의 설명이 요구되는 것이다. 따라서 3)은 판본상의 착오일 가능성, 혹은 이설을 병기하는 『백호통의』의 특성을 반영하여 선진대와 진한대의 오경에 대한 인식의 차이일 가능성, 또는 제도적인 오경과 학설상에서 나타나는 오경의 차이 등 여러 가지 가능성을 언급한 연구가 있다.<sup>40)</sup> 이 연구에서는 특히 춘추를 제외한 것이 춘추의 중요성 등을 감안하여 오경체계와 별도로 특별한 위상을 부여하기 위한 어떤 정치적 의도가 있었을 가능성을 추정하고 있다. 그러나 무제시 이미 춘추에 박사관이 두어져 있어 오경의 하나로 정착해왔고 춘추학 자체가 전한이래 여러 각도로 발전해 온 상황에서 또 다시 춘추에 어떤 정치적 위상을 부여한다는 것은 납득하기 어렵다. 오히려 필자는 오경에 관한 당시 이설의 하나로 병기된 것이 아닌가 추정하는 것이

38) 周予同(1996), 『經今古文學』, 『周予同經學史論著選集』, 上海人民出版社, 6-8쪽.

39) 廖名春(2002), 『“六經”次序探源』, 『歷史研究』 2002年 2期, 41쪽.

40) 程蘇東(2012), 『“白虎通”所見“五經”說考論』, 『史學月刊』 2012-12期.



더 합리적일 것이라고 추정한다. 육경이 당시 현실적으로 존재하는 학문적 전통을 반영한 것이라면 이를 오경으로 축소하기 위해 어떤 것을 제외해야 할지에 대한 다양한 학문적 논의의 하나였을 가능성이 있는 것이다. 여하튼 국가주도로 경전해석상의 이동(異同)을 조정하기 위해 개최된 백호관회의에서는 육경이 아닌 오경을 표준으로 제시하고 있다는 점은 주목할 만하다. 한대 무제의 오경박사 설치와 상응하는 일관된 국가 권력의 입장을 반영하고 있다고 보여지기 때문이다.

한편 4)의 “오경박사를 두었다”는 구절은 박사관도 이미 진대부터 존재했던 것이고 육경도 기존에 이미 있었던 것이라면, 육경에서 악을 제외한 오경체제를 구축하여 유교이념을 제도적으로 보증한다는 의미 정도로 이해된다. 문제는 오경박사의 설치가 전래의 주석처럼 악경이라는 텍스트가 없었기에 오경만을 거론한 것인지, 악경이 있었지만 육경에서 오경체제로 전환한 것인지의 쟁점에 관한 것이다. 그렇다면 악경은 한무제기에 텍스트로서 성립되어 있지 않았는지 혹은 아예 원천적으로 없었던 것인가의 문제를 검토해보자. 일단 악경의 존립여부에 관해서는 너무나 많은 논쟁이 더 이상의 논리적 추론을 추가할 수 없을 정도로 존재하고 있기 때문에,<sup>41)</sup> 이를 일일이 서술할 수 없지만 지금까지의 그 대체적인 주장들의 근거를 검토하고 그 한계를 필자의 관점에서 지적해보기로 하자.

첫째, 악경은 본래 텍스트로 성립하지 않았다는 견해이다. 음악은 본래 소리의 현장성과 소멸성 등으로 인해 보존하기 어려운 측면이 있는 것은 사실이다. 더구나 현재와 같이 음을 기록하는 악보형식의 기록방법이 등장하지 않았다면 암송 이외 달리 악을 문헌적으로 보존하기는 어려웠을 것이 분명하다. 이러한 점에서 이 견해는 분명히 설득력이 있다. 현존하는 『악기(樂記)』에 악경에 대한 언급이 없을 뿐만 아니라 『논어』 등에 여러 차례 악을 거론하고 있지만, 악경을 말하고 있지는 않다는 점이

41) 田君(2010), 『歷代『樂經』論說流派考』, 『中國音樂學』, 2010-4期; 楊賽(2010), 『樂經失傳原因探究』, 『歌海』, 2010-3期.

이러한 견해를 더욱 뒷받침한다. 특히 “악경”은 『한서』 예문지에도 저록되어 있지 않지만, 진한대 문헌에도 “악경”이 전혀 언급되지 않고 있다. 더구나 『한서』 예악지에서 악의 전문가로 거론되는 제씨(制氏)가 전래되는 아악(雅樂)을 의미를 모른다고 언급한 것은 악에 관한 전문적인 서적이 없었기 때문일 가능성이 크다.

그러나 이 주장은 무제기 찬에 이미 ‘육경’이라는 단어가 등장하는 것 과도 어긋나지만, 한문제도 ‘박사 제생(諸生)들에게 육경에서 골라 왕제(王制)에 대해 만들게 했다’는 기록을<sup>42)</sup> 고려하면 이미 한무제 이전에 어떤 형태로든 육경 중의 하나로 악경이 존재했음을 부정하기 어렵기 때문에 설득력이 떨어진다. 더욱이 하남박물관(河南博物院)에 보존된 채옹의 희평석경(熹平石經)의 일부 잔석이 후한대 악경의 일부라는 주장도 제기되고 있고,<sup>43)</sup> 더하여 근래 출토문헌 청화간 『주공지금무』 등이 보고되면서 이 주장은 더욱 신뢰성을 잃고 있는 것 같다. 후술할 『주공지금무』, 『예량부비』 등은 단순한 시가 아니라 악기와 함께 연주된 악곡의 형태로 여겨지기 때문이다.

둘째, 악경은 존재하기는 했지만 독자적으로 존립하지 않고 『시경』이나 『예기』 등의 다른 경전에 포함되었을 가능성이 크다는 견해이다. 이 주장은 악은 본래 가사, 악곡, 춤이 결합된 형태이므로 악의 일부는 시경이나 예의 일부로 편입될 수밖에 없었다고 보고, 시 3백편과 예 17편 등이 악경의 일부라는 것이다.<sup>44)</sup> 실제로 오(吳)의 공자(公子) 계찰(季札)이 노(魯)에 가서 들었던 음악은 현존 『시경』의 풍아송 배열과 거의 일치한다. 또한 『예기』에 편입된 『악기』나 『사기』의 『악서』 및 『순자』의 『악론』은 확실히 악경의 일부일 가능성이 높은 것도 사실이다. 그러나 시나 예에 편입될 수 없는 악의 이론이나 악대의 규모, 악기의 배열, 춤의 형식

42) 『漢書』 郊祀志, “使博士諸生刺六經中作王制 謀議巡狩封禪事”.

43) 王錦生(2014), 『『樂經』－佚失的儒家經典』, 『中原文物』 2014年 1期, 83-85쪽.

44) 付林鵬(2013), 『樂經存失說新探』, 中國社會科學報, 2013. 5.

등의 문제는 현존하는 「악기」와 같이 별도의 텍스트를 필요로 했을 것임이 틀림없다. 따라서 악경 자체의 독자적인 영역이 있었다면 악경이 별도의 텍스트로 성립되는 것이 오히려 자연스럽기 때문에 이 견해도 적극적으로 지지하기 어려운 것이 사실이다. 아직은 「악기」를 제외하고는 순수한 음악에 관한 내용들이 『시경』이나 『예기』 등에 포함되어 있었다는 증거는 없는 실정이다.

셋째, 논리적으로 보면 악경이 성립되어 있었을 가능성이 오히려 높지만, 현존하지 않기 때문에 진의 분서에 의한 소실을 주장하는 견해도 널리 유포되었다. 『송서』 악지에서 이 주장이 처음 언급된 이래 역대 많은 학자들이 이 견해를 추종하였다. 그러나 분서과정에서도 진대 박사서적은 살아남았고, 이사(李斯)의 건의에 악경을 태웠다는 근거가 없을 뿐만 아니라, 혹 분서로 소실되었다고 해도 분서 이후에 다른 경전의 서적들은 다시 복원되었음에도 암송에 가장 용이했던 악경만은 복원되지 않았다는 것은 오히려 의아한 일이다. 『한서』는 시경이 오히려 분서에 살아남은 것은 죽백에 기록되지 않고 암송에 의해 전승된 원인이 컸다고 지적하고 있기도 하다.<sup>45)</sup> 악경을 구성할 것으로 추정되는 음악사상이나 이론 등이 「악기」 등에 보존된 것을 보면, 분서 등으로 없애기 어려운 악무(樂舞)나 악곡(樂曲) 등은 당연히 일정 정도 후대에 전승되었을 것이다. 실제로 한대의 ‘문시무’(文始舞)는 순의 ‘초무’(招舞)를 계승했던 것을 고조 6년에 개명했던 것이고, ‘오행무’는 본래 주무(周舞)인데 진시황 26년에 개명했던 것으로 알려진다.<sup>46)</sup> 따라서 반드시 찬성하기는 어렵지만 ‘육대무’ 자체가 악경이라는 주장도 존재한다.<sup>47)</sup> 그러나 여하튼 분서과정에서 악경도 영향을 받지 않을 수 없었을 것이며, 분서는 아마도 악경

45) 『漢書』藝文志, “凡三百五篇 遭秦而全者 以其諷誦 不獨在竹帛故也”.

46) 『漢書』藝文志 “文始舞者 本舜招舞也 高祖六年更名曰文始 以示不相襲也 五行舞者 本周舞也秦始皇二十六年更名《五行》也”.

47) 孫振田, 范春義(2015), 「從『漢志』看“樂經”爲“六代樂舞”說之成立」, 『音樂研究』, 2015年 6期; 項陽(2010), 「“六代樂舞”爲『樂經』說」, 『中國文化』 31.

의 망실과정에서 촉매역할을 했을 가능성이 크다. 따라서 현존 악경의 망실은 분서와도 일정정도 관련이 있을 수 있다는 점에서 이 견해를 완전히 부정하기만은 어렵다.

넷째, 악경이 존재했지만, 분서 이외 다른 여러 원인으로 산일되었다는 주장이다.<sup>48)</sup> 이 견해는 서주이래 “예악붕괴”라는 사회적 현상에 주목한다. 제후들이 천자의 예의나 음악을 참칭하는 사례가 생기고 점차 악의 전문가는 각지로 흩어지게 되었다는 것이다. 『논어』 미자편에는 악의 전문가들이 정치적인 혼란과 무질서속에서 각지로 흩어지고 악대가 해산되는 상황을 잘 묘사하고 있다. 한무제 역시 예악붕괴의 상황을 매우 애석해하고 있다는 기술을 고려하면 이러한 가능성은 매우 큰 것이 사실이다. 속악이 크게 유행하면서 전통적인 고악은 흥미를 끌지 못하고 자연스럽게 도태되는 과정이었을 것이다. 한대 왕망의 원시악경을 비롯하여 숙손통(叔孫通), 동중서 등도 악경의 복원에 관심을 기울인 것은 이러한 사정을 반영하는 것으로 추정된다. 물론 예와 악이 동시에 붕괴되는 상황에서 『예기』 등은 이후 지속적으로 전승되었는데, 왜 악만 소실되었는가의 문제는 좀 더 연구할 필요는 있지만, 필자는 악경의 소실이 유는 이 네 번째 원인에 좀 더 비중을 두고 싶다.

악경의 성립여부에 대한 이상의 견해를 고려하면 한무제가 오경박사를 설치할 당시 악경은 본래 없었거나 있었어도 산일되었을 가능성이 큰 것 같다. 그러나 악의 텍스트가 없었다고 하더라도 악의 전문가가 있으면 학관을 설치하는 것은 문제가 없기 때문에 한무제가 전통적 학습과목이었던 육예 혹은 육경이 아닌 오경만의 박사관을 설치한 이유를 충분히 설명하는 것 같지는 않다. 공자사후 유가가 8가로 분화되어 악에는 증량씨(仲良氏)가 승계한 것으로 되어 있고, 『한서』에도 제씨 등의 악의 전문가의 이름이 등장하기 때문에 예악의 전통이 쇠락했다고 하더라도 악의 학습전통이 완전히 단절되었다고 보기도 어렵다. 동시에 악경만이

48) 謝炳軍(2015), 『『樂經』散而未亡』, 『中國音樂學』 2015年 3期.

박사관을 통한 학습방법이 불필요했다고 볼 수도 없기 때문에 한무제시 등장하는 5경은 다른 관점에서 보아야 할 것으로 생각한다.

앞서 5와 6의 병칭현상에 대해 설명했지만, 오행설을 통해 모든 사물과 제도의 표준화를 이루고자 했던 한초에 오경박사는 『백호통의』의 오경설을 포함하여 경학에 대한 국가주도의 통일을 5행설에 따라 완성했던 것을 의미한다고 판단된다. 6예 혹은 6경 중에 악이 누락된 것은 악경의 미비나 산일과 상관있을 것으로 추정된다. 물론 5경박사의 설치 이후에도 6경의 관념이 소멸된 것은 아니다. 『신어』 도기편에 “이에 후대 성인이 오경을 정하고 육예를 밝혔다(於是後聖乃定五經 明六藝)”라 하여 오경과 육예를 병칭하고 있지만, 후한대까지 여전히 많은 문헌들이 6경설을 지지하고 있는 것을 보면 전통적으로 존재하던 6경 관념도 상당한 영향력을 유지한 것이 분명하다. 이러한 사정을 고려할 때 5경은 국가주도나 제도상의 경전을 의미한다고 보고, 6경은 전통적인 민간주도의 지식체계나 학문체계 혹은 학술상의 경전인식으로 보는 것이 비교적 합리적일 것으로 판단된다.

국가는 5경을 통해 통일된 경학적 세계관과 가치관을 사회에 주입시키고 통일된 하나의 질서를 형성하고자 했지만, 아직 민간이나 사학에서의 영향력은 완전하지 못했던 것이다. 그 원인 중 하나는 현실사회의 필요성 등 악에 대한 사회적 효용이 여전히 유용했기 때문일 것이다. 그러나 국가가 오행설을 지지하는 한 악의 경전화는 다른 5경과는 달리 신속하거나 혹은 완전하게 진행되지 못했고, 악은 여전히 산일된 채로 논란의 여지를 남긴 것 같다. 그러나 근래 보고된 청화간의 일부 시가들이 이 악경의 존재사실을 입증해주는 것 같다. 이하 일부 청화간의 분석을 통해 악경의 형태에 관한 단서를 찾아보기로 하자.

## 4. 악경의 형태에 대한 단서

일찍이 목자가 시의 종류를 “송시 3백, 현시 3백, 가시 3백, 무시 3백”으로 분류하고<sup>49)</sup> 사마천은 『시경』의 305편이 “공자가 모두 현으로 노래한(弦歌) 것이다”<sup>50)</sup>라고까지 언급하기도 했던 것처럼, 악경이 성립되었다면 이러한 시(가사)와 악곡이 밀접한 연관을 가질 것임은 주지의 사실이다. 목자나 사마천은 시의 가사가 악기나 춤과 결합하여 존재한다는 사실을 잘 지적했던 것이다. 이와 관련하여 주목할 만한 것은 청화간 3권에 실린 몇 편의 일시들이다.<sup>51)</sup> 그중 『주공지금무』는 주공과 성왕(成王)이 지은 것으로 추정되는 것으로 주공의 백관대신들에게 훈계, 성왕에게의 당부, 성왕의 대신들에게의 훈계, 주공과 성왕의 선조에 대한 기원 등의 내용을 담고 있는 10악장에 19수의 시가 포함되어 있다. 문제는 ‘금무’(琴舞)라는 제목에 표현된 대로 이 일시들이 금으로 반주를 곁들인 음악에 맞추어 노래하고 춤을 추는 일종의 음악시라는 점이다. 가사와 기악과 춤이 결합된 완벽한 형태의 악곡을 보여주고 있는 것이다. 이외에 『예량부비』나 『기야』 역시 음악시로서의 특징을 보인다. 이들 시에 보이는 악곡형태의 특징으로는 다음과 같은 형식이 엿보인다.

첫째, “琴舞九絃”이라는 표현이다. 여기에서 “금무”는 기악을 수반한 춤을 의미하는 것이 확실하다. 전래문헌에는 “금무” 이외 ‘약무’(籥舞)<sup>52)</sup> ‘탁무’(鐸舞)<sup>53)</sup>, ‘비무’(鼙舞)<sup>54)</sup> 등의 표현이 등장하는 것으로 유추해보면, 금무는 대체로 어떤 기악악기를 사용하는 가를 표시한 것으로 금을

49) 『墨子』 卷12, 公孟, “訟詩三百, 弦詩三百, 歌詩三百, 舞詩三百”.

50) 『史記』 孔子世家, “三百篇 孔子皆弦歌之”.

51) 清華大學出土文獻研究中心與保護中心編(2012), 『清華大學藏戰國竹簡』 (參), 中西書局.

52) 『詩經』 小雅, 「賓之初筵」, “籥舞笙鼓”.

53) 『宋書』 樂志.

54) 『晉書』 樂志.

사용한 춤이 분명하다. 한편 ‘九絃’은 이른바 전래문헌에 나오는 ‘구성’(九成)이나 ‘구종’(九終), ‘구주’(九奏)와 같은 뜻으로 9개 악장을 말하는 것으로 설명한다.<sup>55)</sup> ‘絃’은 청화간 정리자들이 ‘수(遂)’나 ‘졸(卒)’로 보았는데, ‘卒’이 본래 ‘終’의 의미가 있음을 염두에 두면 충분히 납득된다. 사실 전래문헌에서 ‘성(成)’은 가사와 기악과 춤이 결합된 악장의 표현으로 해석한다. 주무왕의 은정벌 성공을 노래한 「대무(大武)」에서는 “夫武始而北出 再成而滅商 三成而南 四成而南國是疆 五成而分 周公左 召公右 六成復綴以崇”(武舞에서 1악장[始]에서는 북쪽으로 나아가고, 2악장[再成]에서는 상을 멸망시키고, 3악장[三]에서는 남쪽으로 돌아오고 4악장[四]에서는 남쪽 나라를 평정하고, 5악장[五]에서는 둘로 나뉘어 주공은 왼쪽을 (다스리고) 소공은 오른쪽을 (다스림을) 나타내며, 6악장[六]에서는 다시 원위치로 돌아옴으로 숭배함을 표현한다)<sup>56)</sup>라고 하여 시(始), 재성(再成), 삼성(三成), 사성(四成), 오성(五成), 육성(六成) 등의 용어로 각기 악장의 구분을 표시한다. 이로 보면 “九絃”에서의 ‘絃’을 성(成)과 같은 역할을 하는 것으로 이해하는 것은 자연스럽다. 「주공지금무」에서도 ‘시’는 ‘월’으로 바뀌었지만 ‘재’ ‘삼’에서 ‘구’까지는 기존 문헌과 차이가 없다. 따라서 청화간의 일련의 일시들은 문학을 위한 시라기 보다는 음악을 연주하고, 춤을 추며 노래 부르기 위한 시였을 가능성이 높다고 하겠다. 즉 곡이 붙어 있는 노래를 위한 시라는 것이다. 이것은 상박간 「공자시론(孔子詩論)」의 시가 금본 『시경』의 형식을 반영하고 있는 것보다 현격히 다르다.

둘째, 일반 『시경』의 시와 달리 악곡의 시작과 끝을 알리는 ‘계’(啓)와 ‘난’(亂)이란 문자가 표시되어 있다는 점이다. 전체 9개의 악장(九成)으로 구성된 「주공지금무」는 현존 『시경』 주송 중의 「경지(敬之)」와 유사

55) 清華大學出土文獻研究中心與保護中心編(2012), 『清華大學藏戰國竹簡』(參), 中西書局, 134쪽.

56) 『禮記』 「樂記」.

한 내용을 포함하고 있는데 형식상에서는 자못 차이가 있다. 『주공지금무』는 1성에 원입계왈 난왈(元入啓曰, 亂曰), 2成에는 재계왈 난왈(再啓曰 亂曰), 3성에는 삼계왈 난왈(三啓曰 亂曰)로 되어 마지막 9성에는 구계왈(九啓曰)과 난왈(亂曰)의 형식으로 되어 있다. 이 ‘계’와 ‘난’이 하나의 ‘絃’을 이루었을 것이다. 여기에서 ‘계’와 ‘난’은 「경지」에 없는 것으로, ‘계’는 확실히 어떤 악곡의 시작을 의미한다고 보는데 대체로 학자들의 의견이 일치하고 있지만,<sup>57)</sup> ‘난’에 대해서는 의견이 분분하다. ‘난’은 이미 「악기」에도 “무난에는 모두 앉아 주공과 소공의 치세가 시작되었음을 알린다.(武亂皆坐 周召之治也)”라는 구절에서도 등장한다. 이 구절은 ‘대무의 난부분에서는 모두 꿇어앉아 주공과 소공의 치세의 도래를 의미한다’는 정도로 이해되는데 무무의 마지막 악단 끝부분을 의미하는 것만은 확실하다. 공영달이 ‘난은 악의 끝이다’<sup>58)</sup>라고 주석한 것도 바로 이 점을 지적한 것이다. 다만 난은 말미에 있기 때문에 단순히 한 악장의 마지막 부분을 의미하는 것인지, 악장의 클라이맥스를 의미하는지, 합창 형식이나 그 밖의 다른 형식에서의 변환을 말하는 것인지는 분명하지 않기 때문에 논란의 여지는 있다.

이런 형식이 『예량부비』에도 등장한다. 『예량부비』는 서주말 려왕(厲王)시기의 예의 대부였던 량부가 어지러운 나라를 걱정하며 왕과 대신에게 훈계와 경고를 담은 내용으로 지은 두 수로 이루어진 186구의 일시이다. 여기에도 ‘작비재종 왈(作悲再終 曰)’, ‘이계왈(二啓曰)’이란 표현이 등장하는 것이다. 다만 여기에는 ‘난’은 등장하지 않는다. ‘계’ 이전에 어떤 간주가 있었는지, 혹은 “난”이 끝나고 다음 “계”가 시작하기 전에 인자(引子; 악곡의 시작과 끝에 연주하는 가사가 없는 짧은 곡)나 또 다른

57) 方建軍(2014), 『論清華簡“琴舞九絃”及“啓, 亂”』, 『音樂研究』2014年 4期. 이 구조는 1成 ; 元入啓曰, 亂曰 / 2成 : 再啓曰, 亂曰로 9成까지 이어져 9成 : 九啓曰, 亂曰로 끝나는 것이다.

58) 『論語正義』“始者樂之始 亂者樂之終”.



간주형식의 음악이 있었는지는 불명확하다. 그러나 이 단어들은 한 악단(樂段; 선율의 흐름이 리듬 위에서 끊어지는 곳, 혹은 그 단위) 혹은 악장의 시작과 마감을 표시함으로써 이 일시들이 단순한 시가가 아니라 춤과 음악이 수반된 악시라는 사실을 확인시켜주는 것만은 분명하다.

이와 유사하게 『기야』에서는 ‘작가일종(作歌一終)’이라는 표현이 등장한다.<sup>59)</sup> 『기야』는 주무왕 8년 기를 정벌하여 승리한 공을 치하하고 연회를 거행한다는 의미인데, ‘작가일종’은 악시 한 편을 지었다는 의미 정도로 이해하였다.<sup>60)</sup> ‘종’이 연주를 한 차례 끝내는 문자이기도 하기 때문에, 악곡 연주 하나를 완성했다는 의미라고 본 것이다. 그러나 앞서 ‘계’와 ‘난’ 등의 술어의 용도를 염두에 둔다면 ‘종’은 어떤 한 음악작품의 일부분 악단(樂段)을 의미한다고 볼 수도 있을 것이다. ‘종’ 자체가 음악에서의 하나의 독립된 개념이므로 ‘일종(一終)’이 하나의 음악작품일 수도 있지만, 음악작품 중의 한 구성부분일 가능성도 여전한 것이다.<sup>61)</sup> 만약 현대적 개념으로 이것을 ‘악장’이라고 번역한다면 1종 내지는 3종은 곧 1악장 내지는 3악장으로 된 어떤 음악작품을 설명하는 것이 되는 것이다. 여하튼 이것은 『예량부비』에서 나오는 ‘작비재종(作毖再終)’과 거의 같은 의미일 것으로 추정된다. ‘비’가 권계의 의미를 가지므로 이 구절은 아마도 ‘권계의 음악시를 두 편 지었다’ 정도로 해석할 수 있다. 이렇듯 청화간의 일련의 일시들은 악곡시로서 악보형식의 문자를 담고 있고, 확실히 음악연주를 위한 일종의 가사였을 가능성이 높다. 따라서 이것이 선진시기 이른바 악경의 한 형태였을 가능성을 추정하게 하는 것이다.

한편 음악은 기악이든 성악이든 선천적인 능력과 전문적인 훈련을 통해 일정한 경지에 도달할 수 있는 일종의 기술이기 때문에 악경에는 당

59) 清華大學出土文獻研究中心與保護中心編,(2010),『清華大學藏戰國竹簡』(一), 中西書局.

60) 李學勤(2011),『論清華簡耆夜的蟋蟀詩』,『中國文化』2011年 1期.

61) 方建軍(2014),『清華簡“作歌一終”等語解義』,『中國音樂學』2014年 2期, 86쪽.

연히 이를 숙달하기 위한 숙련방법이나 교육방법이 포함되어 있었을 것으로 보는 것이 타당하다. 『주례』 춘관에서 태사(太師)가 악관의 직업교육에 관해 언급하고 있는 것은 바로 이 때문인데, 이러한 내용이 악경의 일부였을 가능성이 있다. 동시에 『좌전』 등에 전해지는 육대무(六代舞)로 칭해지는 각 시대의 음악에 대한 음악사적인 내용도 포함되어 있었을 것이다. 현존 「악기」에 포함되어 있는 악본(樂本), 악론(樂論), 악례(樂禮), 악시(樂施), 악언(樂言), 악상(樂象), 악정(樂情) 등의 악이론 이외에도 5음, 8음, 6률, 9가, 12율 등의 음률이나 악조에 관한 내용도 당연히 서술되어야 한다. 후한말 희평석경의 일부 내용에 76자의 악률에 관한 내용이 포함된 것도<sup>62)</sup> 이 점을 뒷받침한다. 또한 악대의 규모나 형식 배열방식 등도 텍스트 없이 기억만으로 구성하기는 어려운 부분이다. 따라서 이러한 내용들이 악경을 구성하는 중요한 요소라면 전래문헌에 산견하는 관련기사들이 산일된 악경의 일부였다고 보는 것은 자연스러운 것이다.

다만 악경은 전술한대로 오행설에 의해 오경에 포함되지 못했기 때문에 학관도 설립되지 못했을 뿐만 아니라, 왕망 등의 일부 시기를 제외하고는 국가주도의 경전화나 정본화(定本化) 작업이 치밀하고 광범위하게 진행되지는 못했다. 사서의 저록에서 악경이 없는 것이나, 백호관회의에 참석한 13인의 주요한 인물 중에도 악의 전문가는 포함되어 있지 않는 것은 어쩌면 당연한 일인지도 모른다. 따라서 전국시대 『좌전』, 『여씨춘추』, 『목자』 등에 널리 산견하는 악경의 내용으로 추정되는 기사들은 국가주도의 권위를 부여받지 못했다. 결국 제도적으로 뒷받침되지 못한 악경의 경전화의 미실행은 “악으로써 예를 본다”(以樂觀禮)는 고대제국의 예악문명의 제도와 현실의 괴리를 여실히 보여주는 것 같다.

62) 王錦生(2014), 「『樂經』－佚失的儒家經典」, 『中原文物』2014年 1期, 83-85쪽.

## 5. 맺음말

이상에서 필자는 고대 중국에서 5경과 6경의 기록이 병존하는 현상에 대해 관심을 갖고, 그 의미를 찾는 동시에 5경에 자주 포함되지 못했던 악경의 존재여부와 그 형태 등에 일단의 추론을 전개하였다. 전통적으로 육예(六藝) 내지는 육경(六經)의 형태로 전승되어 온 고대인들의 지적 학문적 체계는 한무제의 오경박사 설치 이후 5경으로 재편되는 과정을 겪게 되었다. 오경화는 학문과 지식에 국가주도의 권위를 부여하기 시작한 것이고 사상과 사유체계의 표준화와 규범화를 의미하였다. 오행설의 유행과 정착으로 고대사회는 급속하게 숫자 5를 기준으로 하는 사회체제를 구축하였고, 특히 오경의 존중은 도덕과 예의를 뛰어넘어 법률과 정치에까지 경전의 권위를 확산시켜 사회 모든 방면에 걸쳐 적용시켰던 것이다. 오경에 대한 독서, 해석, 신앙으로 창의적인 어떤 다른 의미나 가치의 추구 등은 차단되었고, 우주와 자연 및 사회에 대한 이해도 오경의 범주에서만 가능하였다. 그러나 국가의 권위나 제도와는 별도로 민간사회에서는 여전히 육경의 전통이 남아 있었고 5와 6의 병칭현상 및 악을 제외한 오경설이나 춘추를 제외한 오경설 등 오경의 선택에 대한 다양한 이설들이 존재하였던 것도 사실이다. 무제 이후의 경전의 오경화는 정치와 행정을 넘어 철저하고 완벽하게 시행된 것은 아닌 것이 분명해 보였다.

이러한 배경하에 악경은 다른 경전에 비해 기록화나 보존화에 어려움을 겪고 있었기에 산일되었고, 오경화의 과정에서 일단 누락된 것이 아닌가 추정된다. 악이 오경에 포함되지 못함으로 박사관 등으로 국가권력의 비호를 받지 못하면서 더욱 더 전승에 어려움을 겪었던 것 같고, 기존에 존재하던 다양한 악의 자료들도 여러 다른 서책에 흩어져 산발적으로 남게 되었던 것으로 보인다. 그러나 근래 발견된 청화간 등의 자료는 악경이 선진시기 이미 어떤 형태로든 존재하였고, 음악을 보존하고 전승하는 방식에 관한 다양한 방식의 표현법이 존재했음을 알려주는 것 같다.

## 참고문헌

### 【자 료】

- 『郭店楚墓竹簡』(荊門市博物館篇, 文物出版社, 1998).
- 『管子』(『百子全書』, 岳麓書社, 1993).
- 『難經』(廖育群譯注, 『黃帝八十一難經』, 遼寧教育出版社, 1996).
- 『墨子』(『墨子閒詁』, 中華書局, 新編諸子集成, 1986).
- 『白虎通義』(『白虎通疏證』, 中華書局, 1994).
- 『史記』(中華書局 標點校勘本).
- 『宋書』(中華書局 標點校勘本).
- 『荀子』(王先謙, 『荀子集解』, 中華書局, 1988).
- 『詩經』(『十三經注疏』, 中華書局, 1987).
- 『新書』(王淵明·徐超 校注, 『賈誼集校注』, 人民文學出版社, 1996).
- 『禮記』(孫希旦 撰, 『禮記集釋』, 中華書局).
- 『要』(張立文(2008), 『帛書周易注釋』, 中州古籍出版社).
- 『莊子』(王先謙, 『莊子集解』, 成都古籍書店, 1988).
- 『周髀算經』(四部備要本).
- 『晉書』(中華書局 標點校勘本).
- 『清華大學藏戰國竹簡(參)』(清華大學出土文獻研究中心與保護中心編, 中書書局, 2012).
- 『清華大學藏戰國竹簡(一)』(清華大學出土文獻研究中心與保護中心編, 中西書局, 2010).
- 『春秋繁露』(蘇輿 撰, 『春秋繁露義證』, 中華書局, 1992).
- 『春秋左氏傳』(楊伯峻編著, 『春秋左傳注』, 中華書局, 1990).
- 『漢書』(中華書局 標點校勘本).
- 『淮南子』(『淮南鴻烈集解』 新編諸子集成 中華書局, 1989).
- 『後漢書』(中華書局 標點校勘本).

【논 저】

- (清) 李光地, 『啓蒙附論(孫國中 主編(1990), 『河圖洛書解析』, 學苑出版社).
- 葛兆光(1998), 『七世紀前中國的知識, 思想與信仰世界』(中國思想史, 第1卷), 復旦大學出版社.
- \_\_\_\_\_(1990), 『衆妙之門 - 北極與太一, 道, 太極』, 『中國文化』 3期.
- 江曉原(1999), 『《周髀算經》 - 中國古代惟一的公理化嘗試』, 『第七屆國際中國科學史會議文集』, 大象出版社.
- 鄧安生(2000), 『論“六藝”與“六經”』, 『南開學報』 2000年 2期.
- 廖名春(2002), 『“六經”次序探源』, 『歷史研究』 2002年 2期.
- 方建軍(2014), 『論清華簡“琴舞九絃”及“啓, 亂“』, 『音樂研究』 2014年 4期.
- 付林鵬(2013), 『樂經存失說新探』, 中國社會科學報, 2013. 5.
- 謝炳軍(2015), 『“樂經”散而未亡』, 『中國音樂學』 2015年 3期.
- 蕭兵(1997), 『中庸的文化省察』, 湖北人民出版社, 1997.
- 孫振田, 范春義(2015), 『從“漢志”看“樂經”爲“六代樂舞”說之成立』, 『音樂研究』, 2015年 6期.
- 楊賽(2010), 『樂經失傳原因探究』, 『歌海』 2010-3期.
- 葉舒憲, 田大憲(1998), 『中國古代神秘數字』, 北京, 社會科學文獻出版社.
- 吳龍輝(2015), 『六藝的變遷及其與六經之關係』, 『中國哲學史』 2005-2期.
- 王錦生(2014), 『“樂經” - 佚失的儒家經典』, 『中原文物』 2014年 1期.
- \_\_\_\_\_(2014), 『“樂經” - 佚失的儒家經典』, 『中原文物』 2014年 1期.
- 于涌(2013), 『“五經六緯”考辨』, 『洛陽理工學院學報(社會科學版)』 28卷 5期.
- 李學勤(2011), 『論清華簡耆夜的蟋蟀詩』, 『中國文化』 2011年 1期.
- 林巳奈夫(1989), 『漢代の神神』, 臨川書店.
- 田君(2010), 『歷代“樂經”論說流派考』, 『中國音樂學』, 2010-4期.
- 錢翰(2007), 『略論五行之“五”』, 『北京師範大學學報』 2007年 4期.
- 程蘇東(2012), 『“白虎通”所見“五經”說考論』, 『史學月刊』 2012-12期.
- 周子同(1996), 『經今古文學』, 『周子同經學史論著選集』, 上海人民出版社.
- 陳久金(1986), 『陰陽五行八卦起源新說』, 『自然科學史研究』 5-2.
- 崔振默(2001), 『숫자의 체계와 漢代人の 생활』, 『고대중국의 이해』 5, 지식산업사.
- 崔振默(2015), 『五行說의數理起源』, 第7屆中日學者中國古代史論壇發表文,

中國 北京.

項陽(2010), 「“六代樂舞”爲『樂經』說」, 『中國文化』 31.

邢文(2011), 「《保訓》之“中”與天數“五”」, 『清華大學學報』(哲學社會科學版), 2011年 2期.

胡化凱(1995), 「五行說的數學論證」, 『科學技術與辨證法』, 12-5.

원고 접수일: 2017년 6월 30일

심사 완료일: 2017년 7월 26일

게재 확정일: 2017년 7월 26일

## 摘 要

### 五經與六經:

#### 樂經의位相

崔 振 默\*

本文就古代中国五经与六经并存的现象,在究明其意义的同时,讨论五经中并未包含的乐经是否存在,及其形态等问题。将所有事物按“五”分类的五行说是当时的主导思想,传统上以六艺或是六经的形态传承下来的古人们的知识学问系统被重新改编为五经。五经的完成意味着学问与知识开始被赋予由国家主导的权威,以及思想和思维体系的标准化与规范化。五行说的流行与受用说明古代社会迅速以五为标准来构建社会体系这一点。特别是,尊重五经这一点已经超越道德和礼仪,以至于经典的权威已经涉及法律和政治,通过整个社会的各个方面作用于现实社会。另外,基于对五经的研读、解释,以及信仰,断绝了对创意性意义或是价值的追求,也只能在五经的范围内理解宇宙、自然和社会。但与国家权威或是制度相区别,民间社会中仍残留有六经的传统,五经与六经的并存现象,以及将乐排除在外的五经说,或是将春秋排除在外的五经说等,都说明当时存在各种各样的关于五经选择的异说。明显地是,武帝以后的经典五经化并未彻底地超越政治与行政,实施过程尚未完善。

对于虽存在于六经,但被五经排除在外的乐经,以往的众多研究中已经讨论过所有的可行性推论,无法再进行其他推论。对于笔者来说,没

\* 首爾大學校 人文學研究院 HK研究教授

有实施另行研究的余地。虽有学者主张乐经并不存在，或是在秦代的焚书过程中遗失，但笔者认同在当时礼乐崩溃的时代背景下，乐经逐渐消失于世的推论。较之其他经典，乐经难于记录和保存因而散失，因此推论在五经化的过程中脱漏的可能性较大。乐经未被收录于五经，和博士官等都未能得到国权力的庇护，因此更加难以继续传承，而以往各种有关乐的资料也都散在与其他书册，才有可能被保存下来。近来发现的清华简《周公之琴舞》等资料说明，乐经在先秦时期就以某种形态存在于世，也说明关于音乐的保存与传承方式的各种表述方法也是存在的。