

<國風> 戀詩에 관한 民俗學的 試論

吳 允 淑*

◁ 목 차 ▷

- | | |
|-----------------------|------------------------|
| I. 序言 | 2. 高禰廟와 桑林之社 -- 祝祭의 노래 |
| II. <國風> 戀詩 民俗學 | 3. 投果와 佩玉 -- 求婚의 戀歌 |
| 1. 祖廟와 宗室 -- 예비신부의 노래 | III. 結語 |
-

I. 序言

최근 들어 중국은 물론 우리나라에서도 《詩經》 解釋本이나 註解本에 新解, 新釋, 新注 등의 새로운 저본들이 다양하게 선을 보이고 있다. 그 가운데 주의를 끄는 것은 戀詩들인데, 이 시들에 대해서 아직도 상당수의 道學者들이 經學的 觀點을 견지하고 있기 때문인지 戀詩說이 定說이 된 것은 아닌 것 같다. 그러나 한편 꾸준히 民俗社會學的 觀點으로 시야를 확대하여 인류발생기원 내지는 종족보존본능 등의 遺風으로 이해하려는 노력도 계속되고 있다. 이런 현상은 清代에 姚際恒과 方玉潤 등에 의해 시도된 새로운 해석과, 聞一多 등에 제시된 社會學的 文化 연구자들이 이미 제시한 해석의 틀을 좀더 근거를 보완하여 체계를 完整하게 갖추는 작업 과정에서 얻어진 성과물이라고 보아야 할 것이다. 특히 이들간의 서로 다른 시각들은 인간이라는 존재의 개인적 욕망 즉 本能과 사회질서를 유지하려는 도덕의 경계에 서면, 문학텍스트에 대한 이해의 각도가 더욱 민감하게 달라진다는 점을 확연히 보여주고 있다.

이 戀詩들은 性심리, 또는 生殖崇拜의 本能을 표현하고 있다고도 보는데, 이는 經典的 지위의 실추를 우려하여 덮어두었던 詩經 텍스트의 본 모습이 民俗學이나 社會學에 바탕을 둔 구체적인 考證을 통하여 새롭게 부각된 소득이라 할 수 있겠다. 이러한 제반 현상은 詩를 기존 사회질서 유지에 기초를 둔 상층부의 의도된 해

* 成均館大學校 人文科學研究所 先任研究員

석에 치중하던 것을 점점 詩의 본질을 情感的의 發揮로 이해하는 쪽으로 선회한 데서 기인한 것으로 보인다.

본고는 필자가 시경 해석에 유관한 텍스트들에서 제시하는 시의 주제에 대한 이해가, 朝代 또는 학자에 따라 달라지는 배경을 문헌비평사적 관점에서 정리해보려는 과정에서 시작되었다. 문학의 장르에서 특히 시는 학자들 또는 鑑賞者에 따라 이해의 각도가 상당히 달라질 수 있는데, 시경 텍스트에서 가장 두드러진 견해차를 보이는 것은 주로 <毛詩序>와 鄭玄 <鄭箋>, 孔穎達의 <毛詩正義>, 朱熹의 <詩集傳>등 詩經 解釋의 교본이 되다시피 한 註釋本들이 政治道德的의 목적에 맞추어 美刺, 내지는 諷刺적인 시로 인식해오던 것이, 清代 이후 몇몇 학자들에 의해 戀歌로 분류되고 있는 시들이다. 戀歌 형태의 이런 시들은 고대 부족국가 때부터 있었던 新婦授業 형태의 集團成人教育을 묘사한 시와, 祭禮儀式을 빌어 청춘남녀들에게 만남의 기회를 제공해주는 祝祭의 한 장면을 노래한 시, 이들 異姓間의 求婚儀式으로 상징적인 물건을 주고받는 과일류와 佩玉을 건네주는 광경을 노래한 시들이 있다. 본고에서는 이 시들을 대상으로 그 시대의 풍속도를 살피고, 아울러 詩經 텍스트 解釋 變遷史의 한 단면을 살펴보고자 한다.

II. <國風> 戀詩 풍속도

詩經의 작품 가운데 戀歌로 분류되는 시들은 諷刺詩 → 淫詩 → 戀詩의 형태로 평가가 바뀌어 왔다. 이는 <毛詩序>와 <鄭箋>을 중심으로 오랜 세월 동안 시경 해석의 주도적 위치를 차지해 왔던 諷刺詩의 개념이 朱熹의 <詩集傳>에 이르러 시의 본질에 접근하기는 했으며, 음란함을 읊은 것으로 또 다른 시대의 색안경을 쓰고 같은 목적을 위해 해석을 유도해버린 결과이고, 이 역시 道學者的의 편견을 드러낸 것임에도 불구하고 한동안 시경 이해의 중심축을 이루었다.

清代에 이르러 姚際恒이 시도한 새로운 해석은 方玉潤과 崔述의 호응을 얻었고, 이들은 經學의 범주를 뛰어 넘어 문학적 관점에서 본격적인 비평을 시도한 것으로 평가받는다. 詩經에 대한 民俗學的 연구의 바탕은 신해혁명 이후 聞一多에 의해 본격적으로 이루어졌고, 그 뒤를 이어 高亨, 孫作雲, 翟相君, 陳子展, 程俊英, 唐莫堯 등 20세기 후반에 활동한 학자들에 의해 이러한 이론들이 차츰 몇 가닥으로 정리되어 가는 단계에 있다. 따라서 시경 텍스트의 해석을 인간의 본능적인 부분으로 이해하기 시작한 것은 聞一多에서 시작되었다고 봐도 과언은 아닐 것이다. 그리고

그 뒤를 이어 孫作雲이 聞一多의 주장을 이어 사회학적 관점에서 차분히 고증을 해 온 터이다.

새로운 학설을 주장하고 그 뒤를 따르는 연구자들은 때로 과감하고 지나치다 싶을 만치 한가지 이론에 집착하는 경향이 없지는 않으나, 이로 해서 시는 고래로부터 입어온 시대의 정장을 벗어 던지고 시 본래의 모습을 차츰 되찾게 된 것이라고 본다.

본 장에서는 이제는 戀詩라는데 큰 이견이 없는 몇 수의 시에 나타난 시경 산생 시대의 여러 가지 風俗을 시와 더불어 고찰하고자 한다. 그 대상으로는 성년이 된 여자에게 베풀어진 集團新婦授業 교육기관인 '祖廟'나 '宗室'의 혼적, '桑林' 등에서 이루어진 高禘廟 祭禮儀式과 이를 통한 남녀간의 만남이 이루어지는 과정, 그리고 청춘남녀의 求婚儀式인 '投果', '贈佩玉'등과 유관한 시들과 함께 당시의 戀愛 風俗圖를 살피고자 한다. 먼저 밝혀둘 것은 본고에서 인용하는 시의 해석에 있어 익히 알려진 바의 <毛詩序>, <鄭箋>, <孔疏>, <詩集傳>에 대한 구체적인 주석은 생략하고자 한다.

1. 祖廟와 宗室 -- 예비신부의 노래

우리나라 여성교육에 성년이 된 여학생을 대상으로 생활관 입성교육이 있었다. 지금은 남녀평등의 소리가 높아져 그 성격이 달라졌지만 원래 생활관 교육은 婦德을 가르치고 傳統文化를 전수한다는 목적을 가진 신부교실 형태라고 볼 수 있다. 그러므로 이들에게 베풀어지는 교육은 사실 혼기에 찬 처녀가 배우자를 만나 가정을 이루고 生育을 하기 위한 준비를 하는 과정인 셈이다. 이와 유사한 교육형태가 周代에도 있었으니 바로 '祖廟'나 '宗室'에서 행해진 성인 여성교육이었다. '祖廟'나 '宗室'은 본래 諸侯나 王, 또는 부족국가 시대의 제사장이 조상신에게 제사를 올리고 여러 가지 儀禮를 행하던 곳이었다. 이 곳에서 혼기에 찬 처녀들을 대상으로 성인여성교육이 이루어진 흔적이 周南 <葛覃>에 남아 있다. 먼저 시를 인용한다.

葛之覃兮,	침덩굴 뻗어 나가
施于中谷.	산골짜기까지 자라나니
維葉萋萋,	그 잎사귀 무성해라
黃鳥于飛,	피꼬리 날아 와
集于灌木,	떨기나무에 모이니

其鳴啾啾.	그 소리 피꿀 피꿀
葛之覃兮,	취덩굴 뻗어 나가
施于中谷.	산골짜기까지 자라나니
維葉莫莫,	그 잎사귀 뻑뻑하다.
是刈是穫.	이것을 베어다가 찌내어
爲絺爲綌,	고운 갈포 거친 갈포를 짜서
服之無斃.	옷 해 입으니 싫증도 안 나네
言告師氏,	이제 스승님께 말씀드리네
言告言歸.	부모님 뵈러 돌아가겠다고
薄汚我私,	내 평복이 더러워졌어요
薄澣我衣.	예복도 더러워졌어요
害澣害否,	어느 옷을 빨고 어느 옷을 빨지 말까
歸寧父母.	어서 돌아가 부모님 뵈어야지

이 시는 漢代 이후로 출가한 여자가 근친 갈 날을 앞두고 준비하는 모양으로 해석해왔다. <毛詩序>에서는 后妃의 근본을 노래한 것으로, <鄭箋>, <孔疏>를 거쳐 <詩集傳> 역시 이에 바탕을 두고 이해하여, 부귀를 누리면서도 부지런하고 검소하며, 스승을 공경하고 출가해서도 부모에 대한 효성을 다하는 厚德함을 기리는 일이라고 했다.

이 시에서 관건이 되는 것은 '師氏'에 대한 해석이다. '師'를 둘 수 제도에 대해 전적을 조사해보면 다음과 같다. <禮記·內則> 편에서는 교사로서 師, 慈, 保의 三母를 세울 수 있다는 기록이 있으며¹⁾, 가정 교사 격의 '師'를 둘 수 있는 제도가 있었음을 알 수 있다. <毛詩序>에서는 '귀족 관저에서 집안 일을 관리하는 늙은 어미로 본래 신분은 노예이므로 집안 일을 관리하는 노비와 유사하다.'²⁾로 설명하고 있으며, <儀禮·士昏禮>편의 鄭玄의 注에서는 "여교사란 부인이 나이 오십이 되기까지 자식이 없어서, 그 집을 나와서 다시 재가하지 않은 사람으로 능히 婦道를 가르칠 수 있는 자이다."³⁾라고 설명하고 있다. <白虎通·嫁娶篇>편에서는 "國

1) <禮記·內則> : 「異爲孺子室於宮中, 擇於諸母與可者, 必求其寬裕, 慈惠, 溫良, 恭敬, 慎而寡言者, 使爲子師, 其次爲慈母, 其次爲保母, 皆居子室. 他人無事不往.」(清)孫希旦 撰 <禮記集解> 中冊 中華書局 1998년) 763쪽

2) <毛詩序> 葛覃篇 : 「師氏, 貴族官邸使用的管家老媽媽. 本身是奴隸, 類似管家奴隸.」 <毛詩正義> 鄭玄注.

3) <儀禮·士昏禮>鄭<注>曰 : 「姆, 婦人年五十無子, 出而不復嫁, 能以婦道教人者.」(清)孫希旦

君이 大夫의 妾이나 士의 妻로 나이 들고 자식이 없으면서 婦道에 밝은 사람을 데려다 녹을 주고 宗室 五屬의 딸들을 교육시키게 하였다.⁴⁾라고 기록되어 있다. 그리고 聞一多는 《詩經通義》甲에서 《說文》과 《史記》의 고증을 인용하여 ‘女師’는 (加+女)(女+每)者나 ‘阿母’라는 호칭들이 있는데, 오늘날 여자고용인을 ‘阿媽’ 또는 ‘阿母’라 부르는 것과 유사하다고 말하고 있다.⁵⁾ 이런 호칭들은 乳母 따위의 노비를 친근함의 표시로 ‘阿媽’등으로 부르는 것과 같은 의미일 것이다. 唐莫堯의 경우는 이 시 자체를 奴婢가 지은 것으로 이해하고 奴婢가 지은 시가 드문 시경 중에 연구할만한 가치가 있는 것으로 말하고 있다.⁶⁾ 그러나 翟相君은 일단 唐莫堯의 이해가 시 자체에 근거를 둔 것임에 동의는 하지만 시의 주인공(또는 작자)에 대해서는 東漢 衛宏의 해석을 들어 后妃가 周王의 약혼녀 시절에 재가학습을 하던 모습을 노래한 것이라고 주장했다.⁷⁾

위의 몇 가지 설을 종합해 보건대, ‘師氏’는 여성의 교육을 담당하는 노비 신분이었음이 확실하다. 문제는 당시 ‘祖廟나 宗室’에서 이루어진 집단성인교육장에서 교육을 담당한 여교사였는지 귀족가정의 가정교사 격이었는지에 대해 논란의 여지가 있다. 이에 대해 《예기》에 ‘師氏’는 옛날 혼기에 이른 귀족 처녀들에게 성인여성교육을 담당하였으며, 祖廟가 있을 때는 공교육기관으로서 公宮에서 삼개월 동안 교육을 실시하였고, 祖廟가 사라지고 나서는 宗室에서 그 교육을 실시했다는 기록이 있다.⁸⁾ 그렇다면 翟相君의 주장대로 ‘師氏’는 이곳에서 신부수업 형태의 婦德 교육을 담당한 여교사였을 것이며,⁹⁾ ‘祖廟’나 ‘宗室’은 마을에서 좀 떨어진 야산 자

撰 《禮記集解》中冊 中華書局 1998년) 761쪽 재인용

- 4) 班固 <白虎通·嫁娶篇>: 「國君取大夫之妾, 士之妻, 老無子, 而明于婦道者, 又祿之, 使教宗室五屬之女。」(孫作雲 《詩經與周代社會》 中華書局, 1966년) 329쪽 재인용
- 5) 聞一多 <詩經通義甲>: 「《說文》曰“(加+女),女師也,···讀若阿”,“(女+每),女師也,···讀若母”,是女師一曰(加+女)(女+每)者,即《史記·倉公傳》之“阿母”.今呼傭婦或曰阿媽,即阿母矣。」《聞一多全集》제3책, (湖北人民出版社) 297쪽.
- 6) 唐莫堯는 이 시에 대한 주제 제시에서 「女奴在收割完葛藤后, 想回家看望爹媽。」하고 하고 해설 부분에서 「此詩是一個女奴作的. . . 這却是一個出身卑賤的女奴, 這首詩值得珍貴的也就在此」라고 했다. (《詩經新注全譯》 巴蜀書社, 1998년) 5쪽·7쪽
- 7) 翟相君, <葛覃의時代和地域>: 「《詩序》首句以下者爲東漢衛宏所作. 按衛宏的解釋, <葛覃>寫的是后妃未嫁給周王時, 在家學習女功, 知節儉, 敬師傅, 使父母安心, 具備了教化天下婦道的本領. 而<葛覃>的詩歌咏周王“未婚妻”的詩。」(《詩經新解》 中州古籍出版社, 1993년) 29쪽
- 8) 《禮記·昏義》: 「是以古者婦人先嫁三月, 祖廟未毀, 教于公宮, 祖廟既毀, 教于宗室, 教以婦德婦言婦容婦功. 教成, 祭之, 牲用魚, 毛之以蘋藻, 所以成婦順也。」(清)孫希旦 撰 《禮記集解》下冊 中華書局 1998년) 1421쪽
- 9) 翟相君 <<葛覃>의時代和地域>: 「女子在出嫁前三個月, 由女師在祖廟或宗室教她們的婦德, 婦言, 婦容, 婦功, 以便勝任做妻子的工作。」(翟相君 《詩經新解》 中州古籍出版社, 1993년) 30쪽

락의 칩덩굴이 우거진 골짜기에 위치한 곳으로 짐작해볼 수 있다.

이러한 근거를 배경으로 시의 내용을 살펴보자. 제1장, 제2장에 등장하는 ‘葛之覃兮(칩덩굴 뻗어 나가서)’ 구절은, 詩經에서 ‘葛(葛)’이 등장하는 경우의 ‘興’으로 보면 남녀간에 얽히는 情이요, 葛(葛)의 특성상 무언가에 기대어 자라는 모습, 즉 남자에 기대어 사는 여자를 상징한다. 王風의 <葛覃>에서는 “길게 뻗어 가는 칩덩굴, 황하물가에 자란다.(縣縣葛藟, 在河之滸)”라고 하여 객지에서 기댈 곳 없는 나그네의 신세를 들직한 나무에 기대지 못하고 물가에서 자라나는 칩에 비유했고, 王風 <采葛>편의 “칩을 캐러 간다네, 하루 못 보면 석달을 못본 듯.(彼采葛兮, 一日不見, 如三月兮)”라고 하여, 前人들의 연구자료를 빌어 오지 않아도 저 칩을 캐는 행위를 들어 이성에 대한 내 그리움을 말하고 있다는 것은 바로 알 수 있다. 그러면 이들이 집단교육을 받는 노래에 왜 칩이 등장한 것일까? 이것은 오늘날 우리네 합숙훈련의 정서를 생각해보면 쉬이 짐작할 수 있다. 먼저 집단 성인교육의 목적은 婚姻을 하여 一家를 이루고 집안을 잘 다스리며 자녀를 훌륭하게 양육하고자 하는 데 있다. 그러나 뜻밖한 물이 오른 처녀들이 석달 동안 교육에 전념하는 모습에 앞서, 이들이 미래의 남편감을 상상하고 그 사랑에 대한 예감에 도취된 흥분을 감지할 수 있다. 이는 유행가에 흔히 등장하는 “내 님은 누구일까?”라는 未知의 대상에 대한 기대감과 낭만성이 가져다준 꿈인 것이다. 그래서 칩덩굴이 산골짜기까지 자라나 잎사귀 무성해지니 피꼬리가 날아와 앉아 노래한다고 읊었다. 칩덩굴은 자신이요, 골짜기를 낀 안온한 산자락은 미래를 맡길 만한 믿음직한 신랑감을, 무성한 잎은 성년이 된 무르익은 자신의 모습을, 피꼬리는 그 노래 소리만큼이나 훌륭한 未知의 新郎를 상징한다고 볼 수 있다. 제2장에서는 한 걸음 나아가 이 교육 과정에서 칩덩굴을 베어다가 잘 손질하여 여러 가지 옷감을 만들어 입는 모습이다. 이는 자신의 婦德으로 남편을 잘 섬겨 오래도록 鬢증나지 않고 잘 지내고자 하는 마음을 담았다고 볼 수 있다. 그리고 제3장의 내용은 여교사에게 교육을 다 마쳤으니 집에 가겠노라고 허락을 청하는 장면이다. 기록에 의하면 옛날 교육을 마치면 물고기와 마름풀을 차려놓고 제사를 지내어 婦德을 순조로이 이루었음을 고한다고 되어 있다.¹⁰⁾ 그러므로 ‘告’는 교육의 성공적 완수를 스승에게 고하는 형태였던 것이다.¹¹⁾ 일부 학자들은 시집살이하던 새색씨가 칩덩굴과 피꼬리를 보고 친정을 연

10) 《禮記·昏義》:「教成, 祭之, 牲用魚, 芼之以蘋藻, 所以成婦順也。」(清)孫希旦 撰 《禮記集解》下冊 中華書局 1998년) 1421쪽

11) 劉運興 《詩義新知》 山東教育出版社 1998년, 18쪽 참조.

상한다고 주장하는데, 필자의 생각으로는 친정부모에 대한 그리움과 칩이나 피꼬리의 상징은 그다지 어울리지 않는다고 본다.

따라서 이 시의 배경이 되는 장소는 칩덩굴이 우거진 산골짜기이고, 그곳은 성년이 된 소녀들이 집단성인교육을 받기 위해 부모를 떠나 정해진 기간 동안 머무는 장소이며, 위대한 국가나 종족집단의 '祖廟나 宗室' 일 것이다. 그리고 시의 주인공은 동년배의 혼기에 찬 처녀들과 함께 그 곳에서 베를 짜고 옷을 만들고, 부모를 섬기는 등의 婦德 교육을 받으면서 未知의 伴侶者에 대한 꿈을 꾸는 낭만적인 소녀였을 것이다. 그래서 '師氏'는 노예 신분으로 여성 성인교육을 전담했던 교사라는 설이 설득력을 갖는다.

이렇듯 周南의 시 <葛覃>은 고대 사회 여성들의 정규교육기관의 역할을 한 '祖廟나 宗室'과 교육을 담당한 女教師인 '師氏'가 등장하는 풍속을 엿볼 수 있는 시이다.

2. 高禰廟와 桑林之社 -- 祝祭의 노래

高禰는 고대 사회에서 婚姻과 生育을 관장하는 女神으로 알려져 있다. '高禰'는 원래 媒婆인 까닭에 '高媒'라 하였으나 신적인 의미가 부여되면서 '示'부로 바뀌었고, '皐禰', '神禰'라고도 하며, 사당의 위치가 郊外에 있었던 까닭에 '郊禰'로 불리우기도 한다.¹²⁾ 聞一多是 高禰는 婚姻과 生育을 주관하는 여성신으로 이는 곧 모계 사회의 흔적이 남아있다고 보았다. 그리고 이 高禰神은 각 부족에게 전해 내려온 전설상의 최초의 여시조 전설이 혼재된 형태라고 주장했다.¹³⁾ 孫作雲은 당시 鄭나라 풍속의 三月上巳日에 청춘남녀들이 '溱水'와 '洧水'가에 나가 招魂하고 난초로 不祥을 쫓아내는 등 祝祭性 儀式을 행한 上巳節과 高禰廟 祭祀는 원래 같은 축제일이었으며, 남녀간의 만남도 대개 이때 이루어진다고 보았다.¹⁴⁾ 이런 일들은 농경 사회에서 집안에서 생활하는 시기와 집 밖에서 생활하는 두 시기로 구분할 때, 겨우내 집안에 칩겨해 지내다가 농사일을 위하여 집 밖으로 생활근거지를 옮기는 시점에서 이루어진다. 따라서 여기에서 행해지는 행위들은 생활에 적응하는 하나의

12) 方川 <媒妁史> (廣西民族出版社, 上海文藝出版社, 2000년 9월) 64쪽 참조.

13) 聞一多, <高唐神女傳說之分析> 및 <高唐神女傳說之分析之補記>, <聞一多全集> 제3책, (武漢, 湖北人民出版社), 3-34쪽 참조.

14) 孫作雲, <詩經戀歌發微> 附錄三 <關於上巳節(三月三日)二三事>, <詩經與周代社會研究>, 中華書局 1966년, 295-331쪽 참조.

방편이 되겠다. 따라서 이런 축제성 모임들은 그 내용으로 보면 혼기가 찬 청춘남녀에게 자연스러운 만남의 기회를 제공하는 매우 현실적인 풍속인 셈이다. 이 高禘廟祭禮를 행하며 청춘남녀가 물가에 나가 즐기던 풍습을 鄭風 <溱洧>와 鄘風 <桑中>에서 찾아볼 수 있다. 먼저 鄭風 <溱洧> 제1수를 통해 그 모습을 살펴 보자. 제2장은 내용상 별 차이가 없으므로 생략한다.

溱與洧	진수와 유수가
方渙渙兮	넘실거리니
士與女	남자와 여자가
方秉蘭兮	난초를 들고 있네
女曰觀乎	여자가 '마음에 드는 사람을 만나셨나요?' 하니
士曰既且	남자가 '벌써 만났다고.' 하고 대답하네
且往觀乎洧之外	'그러면 유수 너머에 가 보시겠어요?
洵訖且樂	정말 재미있고 즐거울 거예요' 하고 여자가 말하니
維士與女	그 남자와 여자는
伊其相謔	함께 웃으며 장난치다가
贈之以勺藥	헤어질 때가 되니 작약을 건네주네

<毛詩序>에서는 전란이 끊이지 않아 남녀가 서로 헤어져 있음으로 해서 생긴 원망으로 인하여 淫風이 크게 유행했고, 이 시는 이러한 사회적인 어지러움을 풍자한 것이라고 했다. 그러나 이 시 어느 구절에도 전란의 어지러움을 보이지 않는 것을 보면, 젊은 연인들이 놀이를 즐기는 모습을 그린 시로 이해하는 것이 보다 정확하다 하겠다. 거기에 溱水와 洧水가 넘실거리는 모습으로 시작하는 각 장의 첫 구절은 봄물이 불어 넘치는 계절로 청춘 남녀가 물오른 모습을 연상할 수 있다. 그래서 程俊英, 唐莫堯, 孫作雲등 다수의 학자들은 남녀가 上巳日에 廟會에서 만나 '맞선(相看)'을 보는 상황으로 추정하고 있다.¹⁵⁾ 이는 동서고금을 막론하고 상당수의 러

15) 程俊英, 《詩經譯註》: 「這是描寫鄭國三月上巳節青年男女在溱河洧河岸旁遊春的詩。上巳三月上旬的巳日。按當時習俗, 這一天, 官民都要在東流水中洗掉垢, 祓除不祥, 名爲修禊。三國以後, 改用三月三日修禊的節日。這實際上是古代的一個春季衛生活動。這首詩, 就是描寫鄭國這一節日的盛況, 傳神地再現了一羣青年男女相聚, 趁此機會表達愛情的熱烈場面。」(上海, 上海古籍出版社, 1985년) 165-166쪽

孫作雲 <詩經戀歌發微> 附錄三 <關於上巳節(三月三日)二三事>: 「這種在一個特定的節日, 在一種男女雜沓的情況下所進行的戀愛, 很有點兒像後代娘娘廟會時期, 男女在廟會中“相看”的情況,

브스토티가 축제에서 시작되는 것임을 상기한다면 그리 무리가 되는 이해는 아니다.

이 시를 좀 더 민속학적으로 이해하는 관건은 ‘觀’에 있다. 대개는 ‘女曰觀乎’를 ‘유수 너머의 아름다운 정경을 보셨나요?’ 로 해석해왔다. 그러나 鄭慧生은 이를 춘추시대부터 있었던 풍속으로, 禮를 갖춘 부부 사이가 아닌 상태에서 만나는 것을 “觀”이라 하고, 두 남녀가 눈이 맞으면 밀회를 즐기던 장소가 “社”라고 설명하고 있다. 그리고 “觀社”란 “令會男女”, 즉 나라에서 영을 내려 남녀로 하여금 만나게 하던 풍속을 말하는 것이며, 그 例證으로 鄭風 <溱洧>와 衛風 <木瓜>등을 들고 있다.¹⁶⁾ 그렇다면 ‘女曰觀乎’는 ‘마음에 드는 상대를 만나셨나요?’로 이해가 되며 은근한 유혹의 속삭임처럼 들리게 된다. 그리고 그 다음은 농염한 밀회가 있을 법한 분위기이다. 거기에 마지막 구절의 ‘芍藥’은 ‘芍藥’이라고 하며 ‘江離’, 즉 ‘곧 헤어진다’라는 의미의 ‘將離’와 같은 발음의 호칭으로 부르는데¹⁷⁾, 程俊英은 馬瑞辰 설을 인용하여 ‘芍’의 古音이 ‘約’과 같으므로 연인들이 헤어질 때 다시 만나기를 기약하는 뜻에서 주고받던 것이라고 했다.¹⁸⁾ 그리고 난초는 당시 계곡에서 캐는 것으로 상서롭지 못한 기운을 제거한다고 여겼으니 역시 봄을 맞아 災厄을 없애고 吉祥을 비는 행위였던 것이다.¹⁹⁾ 이를 종합해 보건대 <溱洧> 詩는 인간개체가 가진 종족 보존의 본능을 자연스럽게 발산하도록 유도하는 고대국가의 혼인정책의 일면이 존재한다고 볼 수 있다.

方川은 《媒妁史》에서 高禘廟 제사의 시기와 장소, 형상 등의 다양한 변형과 이를 통한 생식승배의 흔적을 자세히 설명하고 있다. 이로써 보건대 高禘廟 제사는 春耕期의 시작과 함께 행해졌으며, 한해 농사의 풍요 기원과 함께 생육을 비는 형

雖然已經失掉了那種活潑生動的活力，但究竟還剩下了一個蛻殼。」（《詩經與周代社會研究》 中華書局 1966年，303쪽）

- 16) 鄭慧生 <周代的婚姻制度>: 「“觀社”是什麼？觀社就是《周禮》所說“令會男女”……“社”是什麼？郭沫若開鑿鴻蒙，認為社為男女通淫之所；……春秋有社，即證明《周禮》的“令會男女，奔者不禁。”西周社會還保存着那種男女結合自由性交的原始遺風。確是事實。《詩經》中就有許多這樣的詩篇，寫男女相愛，無拘無束，如《鄭風》之 <山有扶蘇>……<溱洧>……<衛風>之 <木瓜>…… 在當時人看來，男女之間愛情，並不是什麼了不起的大事。（《上古華夏婦女與婚姻》 河南人民出版社，1988年）200-201쪽
- 17) 王先謙 《詩三家義集疏》 溱洧: 「韓說：芍藥，離草也；言將別離贈此草也。」（中華書局，1987년）
- 18) 程俊英 《詩經譯註》: 「古代勺如約同聲，情人藉此表恩情，結良約的意思。」（上海古籍出版社，1985년）166쪽
- 19) 程俊英 《詩經譯註》: 「蘭，菊科，香草名，亦名蘭（不是現在的屬蘭科的蘭花）。古人採蘭于山谷中，以祓除不祥。」（上海古籍出版社，1985년）166쪽

태로 이어져 온 것을 알 수 있다. 그리고 그 遺風은 오늘날에도 각 지역의 娘娘廟나 泰山의 玉女碧霞元君등으로 이어져 오고 있다.²⁰⁾

鄭나라의 이런 행사가 溱水와 洧水를 중심으로 이루어졌다면, 衛나라의 경우는 淇水가에서 남녀간의 만남이 이루어졌다. 주지하다시피 詩經 <國風>에서 邶風, 鄘風, 衛風은 모두 衛지역에 속했으며, 淇水는 衛나라의 청춘남녀가 봄놀이 축제를 하던 곳이다. 그러면 鄘風의 <桑中>을 보자.

爰采唐矣	새삼을 캔다네
沫之鄉矣	매읍 교외에서
云誰之思	누구를 그리워 함인가
美孟姜矣	어여쁜 강씨네 딸이라네
期我乎桑中	뽕나무 숲에서 나를 만나
要我乎上宮	상궁에서 나를 맞아들였고
送我乎淇之上矣	기수 강가까지 나를 전송해 주었네

爰采麥矣	보리싹을 캔다네
沫之北矣	매읍 북쪽에서
云誰之思	누구를 그리워 함인가
美孟弋矣	어여쁜 익씨네 딸이라네

爰采葑矣	순무를 캔다네
沫之東矣	매읍 동쪽에서
云誰之思	누구를 그리워 함인가
美孟庸矣	어여쁜 용씨네 딸이라네

흔히 뽕나무 숲을 연상하면 농염한 淫詩를 상상하게 된다. 그래서인지 <毛詩序>에서는 바로 이 시를 衛公室의 음란을 풍자한 것으로 이해했다. 그러나 이 시에 대한 이해의 관건은 바로 ‘桑中’이다. 孫作雲의 설명에 의하면 ‘上宮’이란 축제성 집회인 ‘桑林之社’를 가리키는 표현이니 상술한 上巳節 高禘廟 풍속과 밀접한 관계가 있는 것이다.²¹⁾ 이 신성한 장소인 ‘上宮’ 부근에는 이들에게 神樹로 섬겨온 뽕나무

20) 方川은 우리나라의 仁旺山 朝陽石 역시 生殖崇拜의 기원이 변형된 高禘石의 형태라고 주장하고 있다. (方川 <媒妁史> (廣西民族出版社, 2000년 출판) 73쪽 참조.)

들이 많이 심어져 있었으므로 '桑中'은 '上宮'에서 행해진 제례의식을 포괄한 표현이다.

이 '桑林'에서 남녀가 모여 '맞선'을 보는 형태로 잔존한 풍속에 대한 근거는 <墨子·明鬼>편에도 언급되어 있다.²²⁾ 聞一多와 郭沫若 역시 '桑林'은 곧 宋의 高禘라고 동일시하였다.²³⁾ 孫作雲은 전인들의 설에 근거하여 '桑中'은 周代에 衛나라에서 있었던 '桑林之社'를 가리키며, 위나라는 殷나라의 옛 땅이자 殷의 王畿이므로 殷社를 '桑林'이라 불렀다고 고증하고 있다. 湯왕 역시 '桑林之社'에서 비를 빌었다고 하며, 주대에 宋에 봉해져 宋의 '社' 역시 '桑林'이라고 한다는 것이다.²⁴⁾ 본래 '社'는 地神에게 제사를 지내는 것을 일컫던 것으로 나중에는 남녀가 만나는 장소로 변질되었으며, 高禘의 제사와 혼재된 모습이다. 이는 원래 원시시대에는 농사를 짓는 일이 여자의 일이었으므로 地神에게 지내는 제사와 생육신에게 제사 지내는 풍습이 합해진 것으로 보인다.

그러면 이에 근거하여 시의 내용을 보자. 시 앞부분에 제시된 나물 캐는 모습은 詩經 시에서 연정의 발산으로 보는 표현이다. 이 시에서의 화자가 남자로 추정되므로 그 성격이 달라 보이긴 하지만, 이런 정서는 우리나라 가요 봄노래 따위에서도 확인할 수 있다. 우리네 가요에 봄처녀가 들에 나가 나물을 캐는 행위는 바로 봄쟁기질 하러 나온 님을 만나고자 하는 속내를 은근히 드러내고 있는 것이다. 봄의 들녘은 고금을 막론하고 닫힌 공간에서 열린 공간으로, 겨울이라는 칩거의 시간에서 봄이라는 들살이의 시작으로 그 청춘남녀의 만남을 자연스럽게 제공해주는 지점인 모양이다. 이 시에서 나물을 캐는 행위를 언급한 것은 님에 대한 그리움을 표출한 것이요, 桑中에서 만나 上宮에서 맞아들인 행위는 전술한 바의 남녀의 밀애로 볼 수 있겠다. 그러므로 우리는 <桑中>과 같은 시를 통해 衛나라 淇水가에 있는 桑林之社에서 이루어졌던 高禘 祝祭의 한 장면을 살펴볼 수 있다.

3. 投果와 佩玉 --- 求婚의 戀歌

프로포즈라 하면 흔히 장미 한 송이를 들고 무릎을 꿇은 미소년을 떠올리기 쉽

21) 孫作雲 <詩經戀歌發微>; <詩經與周代社會研究> 中華書局 1966年, 305쪽참조.

22) <墨子·明鬼> : 「燕之有祖, 當齊之「有」社稷, 宋之有桑林, 楚之有雲夢也, 此男女之所屬而觀也!」 清 孫詒讓 <墨子間詁> (上海書店, 1986년) 142쪽

23) 聞一多 <高唐神女傳說之分析>; <聞一多全集> 제3책 (湖北人民出版社) 17쪽 참조.

24) 孫作雲 <詩經戀歌發微>; <詩經與周代社會研究> 中華書局 1966年, 305쪽 참조.

다. 그리고 발렌타인 데이는 일년 중 유일하게 여성이 남성에게 프로포즈할 수 있는 날이라고 알려져 있다. 비록 그 출발은 그렇지 않을지라도 상업적 목적과, 입장을 바꿔놓은 신선한 발상은 오늘날 의외로 많은 관심을 불러일으키고 있는 셈이다.

그러나 인류 사회 발달과정의 초기에 모계사회가 놓여 있는 것을 보면 여성에게 대상의 선택권이 주어지는 것은 보다 근원적인 이유가 있었을 것으로 보인다. 그것은 人間個體를 兩性, 즉 남성과 여성으로 나눌 때 여성에게 종족 보존의 본능과 책임이 더 강하게 주어져 있는 흔적을 볼 수 있기 때문이다. 생육본능이라는 특징을 말할 때 여성의 입장을 강조한 것은 매우 흥미 있는 일이다. 우리나라에 “어떤 할머니가 추운 겨울 친손자와 외손자를 데리고 길을 가는데, 외손자는 등에 업고 친손자는 걸리고서 ‘등에 업은 애 추올라 빨리 가자’”고 한다는 속설이 있다. 대개 이런 상황을 놓고 단순히 아들보다는 딸 쪽이 더 情이 가기 때문이라고 말하고 있지만, 이것을 《이기적 유전자》의 저자 리처드 도킨스는 꽤 논리적으로 설명하고 있다.²⁵⁾ 즉 한 인간이 외할머니와 친할머니의 입장을 견했을 때, 자신의 유전자가 확실하게 전해진 상대로 인식하기에는 딸에게서 낳은 외손자에 비하면, 며느리가 외간을 해서 낳았을지도 모르는 친손자에게는 그 신뢰도가 상대적으로 떨어진다. ²⁶⁾ 그리고 종족 보존의 본능을 동물적 각도에서 보면 대개의 동물 속컷은 자신의 유전자를 性交를 통하여 성공적으로 전해진 것을 확인하기만 하면, 암컷에

25) 동물생물학자 리처드 도킨스는 1976년 인간을 포함한 모든 생명체의 사회적 행동에 대한 연구 성과 《이기적 유전자》를 발표하여 주목을 받은 바 있다. 그는 인간을 자신의 유전자에 의해 계획된 생존기계로서 살아간다고 이해한 것이다. 즉 인간 개체를 자신이 보유한 유전자를 존속시키기 위한 생존기계로 보는 관점이다. 그에 의하면 인간은 자신의 유전자를 전하기 위한 목적을 가진, 그 유전자를 전하기 위해 모든 것을 유전자의 지시대로 움직이는 생존기계일 뿐이다. 이것은 인간개체를 종족 보존의 본능에 의해 존재의 틀을 바꾸어 가며 동족의 종자를 다음 세대에 전해주는 존재로 이해해 오던 것과는 달리, 고래로부터 소멸되지 않으려는 유전자 자신의 강력한 프로그램에 의해 생존해 나간다고 인식하는 면에서 이해의 각도가 다소 달라진다. 따라서 현존하고 있는 모든 생물체는 그 유전자라는 개체로 보면 아주 오래 전부터 소멸된 적이 없는 강한 개체라는 것이다. 필자의 생각으로는 이 이론을 통해 인간의 본능을 강렬한 종족보존의 욕구, 즉 생식욕구로도 설명할 수 있을 것 같다. 생식숙매나 종족 보존 습속의 가장 원시적인 형태가 남아 있는 집단은, 종족 소멸의 위협에 자주 노출되는 원시종족이나 오늘날까지 이어져 오는 소수민족에서 두드러진다. 그것은 종의 소멸을 우려한 강한 공포감이 종의 보존을 위한 본능을 더욱 강하게 작용하게 하고, 그래서 보다 직접적인 방법으로 종의 유전자를 전해줄 방법을 찾기 때문에 원시사회와 소수민족집단간에 유사한 생식숙매 형태를 발견할 수 있다고 본다. 그리고 이런 연유로 많은 인류학자들이 인간의 기원을 연구하기 위해 소수민족의 민속과 사회풍습에 관심을 갖는 것일 것이다. 물론 동물생물학자인 리처드 도킨스의 사회생물학적 관점은 인간 문화의 정신적인 영역에 대해 약간 설득력이 약해지는데, 그는 이에 대해 “땀”이라는 문화부제 이론으로 설명하고 있다. 필자는 그의 저서에서 실험을 통한 다양한 논술들이 상당히 과학적이며 신뢰할만하다고 여겨 인용한 것이다. (리처드 도킨스, 홍영남 옮김 《이기적 유전자》 울유문화사 2001년)

26) 리처드 도킨스, 홍영남 옮김 《이기적 유전자》(울유문화사 2001년) 162쪽 참조.

게 양육의 책임을 전가시키고 새로운 암컷을 찾아 유전자를 전해줄 궁리를 한다는 것이다. 그리고 이는 인간에서 있어서도 자식을 둔 남자가 여자에게 양육을 일임하고 또 다른 외유 상대를 찾아가는 행위에 대한 생물학적 설명이 될 수 있을 것 같다.

따라서 생육에 책임감이 강한 여성에게 종의 보존책임을 지운다면 그 성공률은 당연히 남성에게 맡겼을 때보다 높을 것이다. 종족보존의 본능 때문이 아니라 하더라도, 어쨌든 중국고대사회에서도 여성이 상대를 먼저 선택할 수 있는 권리가 있었던 것을 詩經에서 찾아볼 수 있다. 바로 ‘投果’의 습속이다. 과일을 마음에 드는 남자에게 던지는 행위인 이 프로포즈 형태는 후대에 이르기까지 다양한 형태로 남아 있다. 미남자였던 晉의 潘岳이 외출했다 돌아오는 길에는 늘 여인네들이 던져준 과일을 한 수레 끌고 귀가했다는 얘기를 간접 프로포즈 정도로 여기는 학자도 있으니 말이다.

詩經 시 가운데 고금 학자들 간에 상당한 견해 차이가 있으나, 여성의 求婚儀式으로 볼 수 있는 시를 몇 수 들어 이 풍속을 살펴보고자 한다. 먼저 召南 <標有梅>를 보자.

標有梅,	매실을 던져요
其實七兮.	이제 일곱 개가 남았어요
求我庶士,	내게 구혼할 남자분들
迨其吉兮.	길일을 놓치지 말아요

標有梅,	매실을 던져요
其實三兮.	이제 세 개가 남았어요
求我庶士,	내게 구혼할 남자분들
迨其今兮.	오늘이 바로 좋은 날이에요

標有梅,	매실을 던져요
頃筐壑之.	광주리째 내어 드릴게요
求我庶士,	내게 구혼할 남자분들
迨其謂之.	때를 놓치지 마시고 데려가 주세요

<標有梅>는 확실히 민속학적 해석이 설득력이 강해지고 있는 左證이 되는 시이다. 標有梅에 대한 해석에 몇 가지 이설이 있어 <毛詩序> 등에서는 ‘標’는 ‘落也’

죽 ‘떨어지다’로 보아 ‘익어 떨어지는 매실’로 해석하고 있다. 그래서 ‘其實七分’와 ‘其實三分’을 각각 나무에 남아있는 열매 숫자가 ‘일곱개’와 ‘세개’로 이해해 왔다. 그래서 <毛詩序>에서는 적절한 때에 결혼하는 미덕이 행해지던 훌륭한 치적을 칭송한 것이라고 보았다. 그래서 혼기가 다 찬 여자가 남자를 구하는 시라고 한 것이다.

그러나 聞一多是 ‘標有梅’의 ‘標’를 ‘拋, 擲也’ 즉 ‘던지다’로 보았다.²⁷⁾ 옛 풍속에 매실, 木瓜, 木桃, 木梨 등 과일류가 익는 늦봄이나 여름에 남녀가 숲에 모여, 여자가 마음에 드는 남자에게 과일을 던지면, 남자는 패옥을 건네주어 응답함으로써 결혼을 약속한 民俗에서 유래한 것이라고 보았다.²⁸⁾ 그런데 사실 이에 대한 근거는 <禮記>로 거슬러 올라갈 수도 있겠다. <禮記> 편에 보면 며느리가 시부모를 만날 때 밤, 대추 따위를 담은 폐백상자를 예물로 건네주며 상견례를 하는 것이다.²⁹⁾ 오늘날 우리나라에서도 폐백음식에 밤 대추가 반드시 들어가며, 이를 아들과 딸을 상징하는 것으로 여겨 다시 신부에게 던져주는 풍속은 그대로 남아 있다. 중국에서는 대추(棗)를 선물하는 것은 “早生貴子”라 하여 결혼하는 사람에게 자식을 빨리 얻기를 바라는 축복으로 여기기도 한다. 어쨌든 과일을 예물로 택하는 것은 生育과도 관계되는 것으로 보인다.

이러한 짝짓기 놀이에서 프로포즈를 받은 남자가 노래한 것으로 보이는 衛風 <木瓜>가 있다.

投我以木瓜,	내게 모과를 던져 주기에
報之以瓊琚.	패옥으로 답례했다오
匪報也,	답례라기 보다는
永以爲好也.	영원히 좋은 짝 되고 싶어서라오

投我以木桃,	내게 목도를 던져 주기에
--------	---------------

27) 聞一多 <詩經新義> : 「標, 即古拋字. <玉篇>曰“標, 擲也”, <說文新附>曰“拋, 棄也”, 重文作標. . . . 擲物而棄之謂之標, 擲物以擊人亦謂之標. . . <詩>曰“標有梅”是也.」 (<聞一多全集> 湖北人民出版社) 274쪽

28) 聞一多 <詩經新義>十五標條 : 「<標有梅篇> 亦女求士之詩, 而標與投字既同讀, 梅與木瓜, 木桃, 木李又皆果屬, 則標梅亦女以梅標男, 而以梅相標, 亦正所以求之之法耳. 意者, 古俗于夏季果熟之時, 會人民于林中, 士女分曹而聚, 女各以果實投其所悅之士, 中焉者或以佩玉相報, 即相約爲夫婦焉.」 <聞一多全集> 제3책, (湖北人民出版社) 274쪽.

29) <禮記> <昏義第四十四> : 「夫禮始於冠, 本於昏, 重於喪祭, 尊於朝聘, 和於射鄉. 此禮之大體也. 夙興, 婦沐浴以俟見. 質明, 贊見婦於舅姑, 婦執笄, 棗栗段修以見, 贊醴婦, 婦祭脯醢, 祭醴, 成婦禮也.」

報之以瓊琚. 패옥으로 답례했다고
匪報也, 답례라기 보다는
永以爲好也. 영원히 좋은 짝 되고 싶어서라고

投我以木李, 내게 목리를 던져 주기에
報之以瓊琚. 패옥으로 답례했다고
匪報也, 답례라기 보다는
永以爲好也. 영원히 좋은 짝 되고 싶어서라고

<毛詩序>와 <鄭箋>, <孔疏>에서는 이 시를 衛나라가 위기에 처했을 때 도움을 준 齊桓公의 덕을 칭송한 시라고 했다. 그러나 朱熹에 이르러 남녀간에 주고 받는戀詩일 것으로 생각했고, 대부분의 현대 학자들은 閨一多의 설처럼 여자가 과일을 남자에게 던져주는 행위는 사랑한다는 표현이며, 남자는 자기가 차고 있던 패옥을 건네 줌으로서 그 마음을 받아 들인 것이라고 했다.

이에 대해 전통적 해석을 비교적 중시한 翟相君은 木瓜와 木桃, 木李가 각각 다른 계절에 열매를 맺는다는 점과, 齊風 <南山>이나 邠風 <伐柯> 등에서 부모에게 알리지 않고 매파의 소개도 없이는 배우자를 고를 수 없다는 내용 등 여러 가지 논거를 내세워 <毛詩序> 등의 의견을 수용했다.³⁰⁾ 그러나 禮法을 벗어난 남녀간의 사랑이 없었던 시대가 거의 없었다는 것을 상기하면 翟相君의 이해는 오히려 고루하다 할 수 있다.

그러므로 이 시는 매파 없이 연애를 할 수 없었다고 보는 춘추시대의 예법을 살짝 접어 버리면 시의 本意가 외려 명확하게 읽힌다. ‘그대가 내가 마음에 든다고 모과를 던져 주기에 나도 그 답례로 패옥을 건네 드리는데, 이 건 답례가 아니라 영원히 함께 하고자 언약을 하는 것이라오.’라는 의미 외에 다른 설명을 하지 않아도 되는 매우 단순한 民歌인 셈이다. 이를 나라의 위기를 구해준 이웃나라 제후에게 감사 운운하는 것이 오히려 어색하다. 그러기에 唐莫堯 역시 확실히 남녀간의 연애 시로 이해했다.³¹⁾

청춘 남녀가 물건을 던짐으로서 사랑을 확인하는 행위는 오늘날 少數民族에게 유사한 風俗을 찾아볼 수 있다. 安徽省 黟縣의 西適라는 明代의 집단거주지역에서

30) 翟相君 <木瓜原始> 《詩經新解》(中州古籍出版社, 1993년) 278-284 참조.

31) 唐莫堯 《詩經新注全譯》: 「男女互相贈答, 永結恩愛。」 「本篇爲古俗夏季果熟會男女青年, 擲果選擇配偶. 中之者, 南方回贈佩玉。」(成都 巴蜀書社, 1998년) 123쪽, 124쪽.

보게 되는 綉球樓의 이야기는 ‘投果’의 유품이라고 볼 수 있겠다. 이것은 부유한 집안의 千金小姐가 바깥으로 향한 누대에 올라 오색실로 잘 만들어진 綉球를 던져서 그 공을 받는 사람을 남편으로 맞는 풍속의 흔적이다. 이런 풍속에 대한 기록은 顧頡剛의 《史林雜談》³²⁾에서도 확인할 수 있으며, 오늘날에도 貴州 布依族 “花毬” “丢花包”놀이 등에서 찾아볼 수 있으니 과일 대신 꽃수 놓은 주머니를 던지는 행위로 프로포즈를 하고, 남자는 이에 응답을 하는 것이다.

현대 중국어에서 속어에 가까운 표현에 ‘윙크를 하여 남자를 유혹하다.’라는 의미로 ‘拋媚眼’ 역시 ‘아양떠는 눈길’을 ‘던지는’ 행위를 가리키며, 마음에 드는 사람에게 ‘추파를 던지다’라는 말도 ‘送秋波’라고 하니, 물건이 아니라 마음을 던지는 형태로 표현된 것이지만 같은 맥락으로 이해할 수 있겠다. 召南 <野有死麕>의 ‘白茅包之’ 역시 ‘사냥한 물건을 좋아하는 여자에게 선물하다’는 의미인데, ‘고라니털 등으로 예물로 사용했던 풍속’에서 유래한 것으로 보기도 한다. 역시 정표로 곡유나 과일을 건네주었던 내용을 노래한 王風 <丘中有麻>가 있다.

丘中有麻,	언덕에 있는 삼을
彼留子嗟.	자차에게 남겨주네
彼留子嗟,	자차에게 남겨주어
將其來施施.	와서 손질하게 하리라

丘中有麥,	언덕에 있는 보리
彼留子國.	자국에게 남겨주네
彼留子國,	자국에게 남겨주어
將其來食.	와서 먹게 하리라

丘中有李,	언덕에 있는 오얏
彼留之子.	그 사람에게 남겨주네
彼留之子,	그 사람에게 남겨주어
貽我佩玖.	내게 패옥을 준다

이 시 역시 <毛詩序>에서는 周莊王이 불명하여 현인들이 쫓겨나므로 백성들이 그들을 생각하며 지은 시로 보았고, <詩集傳>에서는 남의 아내 된 여인이 사사로

32) 顧頡剛 : 「未娶者挿白鷄毛毬月; 又以五色布爲球, 謂之「花毬」, 是所歡者擲之。」(《史林雜談》引《黔南詞》注) 唐莫堯 《詩經新注全譯》(成都 巴蜀書社, 1998년) 36쪽에서 재인용

이 좋아하는 사람이 있어 기다려도 끝내 오지 않으므로 이 시를 지은 것이라고 이해했다. 그러나 이러한 朱熹의 지나친 유학자적인 관점은 근현대의 姚際恒, 方玉潤 등을 위시한 많은 학자들로부터 사람마다 淫者로 보고 시마다 淫詩로 본 결과가 낳은 것이라고 반박을 받은 바 있다.

이 시에 등장하는 麻, 麥, 李는 역시 남자에게 자신의 마음을 건네주는 상징물로, 제3장 마지막 구의 '내게 패옥을 건네주네'라는 표현은 상대방이 자신의 뜻을 받아 들였음을 읊은 시로 보는 것이 무난하다 하겠다. 결국 衛風의 <木瓜>와 같은 내용을 다룬 것인 셈이므로, 程俊英은 여자가 연인과의 사랑을 확인하는 과정에서 쓴 것으로³³⁾, 唐莫堯는 여자가 연인과의 밀회를 기다리며 쓴 것으로 이해하고 있다³⁴⁾. 程俊英, 唐莫堯 공동으로 취한 설은 '留'는 고대에는 '劉'가 통하는 것으로 본 馬瑞辰의 설을 수용했다.³⁵⁾ 상대를 劉氏네 자식으로 보건, 삼과 보리, 오얏을 그 사내에게 넘겨준 것으로 보건 戀歌라는 이해에는 별 차이가 없다. 이 모두 여자가 마음에 드는 남자에게 과일류를 건네줌으로써 연정을 보내고, 남자는 그 응답으로 패옥을 건네준 모습의 변형인 셈이다.

이상에서 본 바와 같이 이 시경의 시에는 고대 사회의 모습을 담은 민간풍속의 흔적을 찾아볼 수 있었다. 그리고 이와 유관한 여러가지 풍속들은 지금도 중국 서남부에 잔존하고 있는 소수민족에게서 유사한 형태로 보존되어 있기도 하고, 시대를 달리하면서 변화된 모습으로 민간에 전해 내려오기도 한다. 이러한 모습이 소수민족의 풍속에 유난히 많이 보존되어 있는 까닭은, 소수의 종족일수록 보수적이며 종족의 인구가 줄어들고 그들의 습속이 유실될지도 모른다고 생각하는 우려가, 종을 보존하고 풍속을 유지하려는 강력한 장치를 마련한 결과로 볼 수 있을 것이다.

III. 結語

中國文學 장르에서 詩經은 독특한 성격을 가지고 있다. 그것은 문학작품이면서 정치도덕적 목적을 가진 문화비평가, 다시 말하면 정치가들에 의해 오랜 세월 동안 독자들에게 색안경을 씌워 놓았으며, 안경의 색깔이 시대마다 달리 채색되었기 때

33) 程俊英 《詩經譯註》：「這是一位女子敘述她和情人定情過程的詩。歷來學者對這首詩的解釋，很不相同。有說是思賢之作的，有說是寫私奔的，也有說是招賢借隱的。諸說均未盡妥。」（上海古籍出版社，1985년）135쪽

34) 唐莫堯 《詩經新注全譯》：「女子盼望情人幽會。」（成都 巴蜀書社，1998년）139쪽

35) 馬瑞辰 《毛詩傳箋通釋》；「留，劉古通用。」（程俊英 《詩經全譯》 上海古籍出版社，1985년）135쪽

문이다. <毛詩序>와 <鄭箋>의 시대를 거쳐, <孔疏>를 지난 다음, 宋代 理學의 흥성과 함께 朱熹는 논리적 사고에 근거하여 시 자체의 내용을 새로운 관점으로 이해하기 시작하였다. 그러나 주희의 <詩集傳>에서 시 자체로서 시를 보려는 노력은 있었으나, 시의 산생 배경을 서술함에 있어서 오히려 시대의 잣대로 획일화시키려는 경향을 드러내고 있어 후대 학자들의 반박을 받게 되었다. 그러나 朱熹의 해석은 그 시대적 정서로는 어쩔 수 없는 한계를 지닌 것이라고 본다. 만약 오류라고 해야 한다면 그것은 개인의 잘못으로 돌릴 것이 아니라, 차라리 시대적 오류라고 해야 할 것이다. 이것은 어쩌면 학문세대간의 갈등이 내부적으로 존재할 수 밖에 없는 시대배경과 유관하다 하겠다.

詩經이 시의 본모습을 보이기 시작한 것은 아이러니컬하게도 清代 漢學復古 열기가 한참 일어날 때 姚際恒과 方玉潤에 의해 시작되었으며, 신해혁명 이후 오늘날에 이르기까지 聞一多나 孫作雲 등의 뒤를 이은 민속학이나 사회학적 시각에서 접근한 이들에 의해 새로운 연구성과들이 지속적으로 이어지고 있다. 聞一多의 연구 성과는 당시 여러 가지 풍속이 시의 산생 배경과 밀접한 관계가 있으며, 시경의 시들이 당시의 연애 풍속도로서 충분한 자료가 됨을 확인해준 셈이다.

본고에서는 그 가운데 대표적인 몇 수의 시를 택하여 聞一多와 孫作雲 등이 제시한 문화사적, 사회학적 관점을 토대로 戀詩 風俗圖를 소략하게나마 살펴보았다. 그 결과 周南의 <葛覃>을 통해 '祖廟'에서 베풀어진 성인여성교육의 遺風을 더듬어볼 수 있었고, 아울러 혼기에 찬 소녀들의 未知의 신랑감에 대한 기대심리가 표출된 것을 확인할 수 있었으니 이는 예비신부의 노래라고 불러도 좋겠다. 그리고 鄭風<溱洧>, 鄘風<桑中> 등의 작품을 통해서는 제례의식 '高禘廟'와 '桑林之社'의 행사를 통한 남녀간의 만남이 자연스럽게 이루어진 흔적을 확인할 수 있었다. 이는 서양의 봄가을에 행해지는 풍요와 生育을 기원하는 祝祭와 유사한 형태이니 이러한 시들은 祝祭의 노래라고 할 수 있겠다. 다음으로 이렇게 남녀간의 공개된 만남이 이루어진 상태에서 마음에 드는 사람에게 여자가 먼저 投果를 하여 의사표현을 하고 남자가 응답의 의미로 佩玉을 건네주는 형태를 묘사한 시는 곧 求婚의 戀歌라 할 수 있겠다. 특히 여성의 프로포즈를 모계사회의 흔적이라고 본다면 이 역시 生殖崇拜의 관점으로 거슬러 올라가 볼 수 있으리라고 본다. 이런 흔적은 召南<標有梅>, 衛風<木瓜>, 王風<丘中有麻>等 작품을 통해 확인할 수 있었다.

이런 결론은 아직까지 상당수의 經學者들이 歷史書와 政論에 경도된 상태에서 詩經을 보아온 것과는 출발점이 다르다고 할 수 있다. 詩는 노래하는 자의 精髓이

다. 그 속내를 이해하는 詩批評이라야 그 시의 의미는 진정으로 살아올 수 있을 것이다.

【參考書目】

- 阮元 校勘《毛詩正義》十三經注疏本 中華書局 影印
朱 熹《詩集傳》上海古籍出版社 1958년, 臺灣中華書局 民國62년
王夫之《詩廣傳》王孝魚點校本 中華書局 1964
姚際恒《詩經通論》顧頡剛點校本 中華書局 1968년
陳啓源《毛詩稽古編》皇清經解本
陳 奂《詩毛氏傳疏》中國書店影印本
崔 述《讀風偶識》叢書集成初編本
馬瑞辰《毛詩傳箋通釋》皇清經解續編本
魏 源《詩古微》皇清經解續編本
方玉潤《詩經原始》中華書局點校本 1986년
王先謙《詩三家義集疏》中華書局點校本 1987년
(清)孫希旦 撰《禮記集解》中華書局 1998년
李學勤 主編《周禮注疏》北京大學出版社1999년
李學勤 主編《儀禮注疏》北京大學出版社1999년
聞一多《聞一多全集》湖北人民出版社
朱自清《詩言志辨》華東師範大學出版社 1996년 11월
孫作雲《詩經與周代社會研究》中華書局 1966
翟相君《詩經新解》中州古籍出版社 1993년
屈萬里《詩經釋義》中國文化大學出版部 民國69년
朱東潤《詩三百篇探故》上海古籍出版社 1981년
陳子展《詩經直解》復旦大學出版 1983년
錢鍾書《管錐編》中華書局 1986년
趙沛霖《詩經研究反思》天津教育出版社 1991년
駱賓基《詩經新解與古史新論》山西人民出版社 1985년
夏傳才《詩經語言藝術》語文出版社 1985년 4월
夏傳才《詩經研究史概要》臺灣萬卷樓圖書有限公司 1992년
《詩經國際學術研討會論文集》河北大學出版社 1993년

- 段楚英 《詩經中的情歌》 武漢出版社 1994년
- 葉舒憲 《詩經的文化闡釋--中國詩歌的發生研究》湖北人民出版社1994년
- 高亨 注 《詩經今譯》 上海古籍出版社 1980.10
- 朱守亮 《詩經評釋》(上下) 臺灣學生書局
- 裴普賢 《詩經評注讀本》(上下) 三民書局 民國71년
- 蘇東天 《詩經新釋選》 文化藝術出版社 1996년
- 李 山 《詩經的文化精神》 東方出版社 1997년
- 劉運興 《詩義知新》 山東教育出版社 1998년 3월
- 唐莫堯 《詩經新注全譯》 巴蜀書社 1998년
- 劉士林 《中國詩性文化》 江蘇人民出版社 1999년
- 趙國華 《生殖崇拜文化論》 中國社會科學出版社 1990년
- 董家遵, 卞恩才 整理 《中國古代婚姻史研究》 廣東人文出版社 1998년
- 鄭慧生 《上古華夏婦女與婚姻》 河南人民出版社 1988년
- 方川 《媒妁史》 廣西民族出版社 上海文藝出版社 2000년
- 徐華龍 《國風與民俗研究》 中國民間文學出版社 1988년
- 高洪興 等編 《婦女風俗考》 上海文藝出版社 1991년
- 楊知勇 《宗教·神話·民俗》 雲南教育出版社 1992년
- 王小盾 《原始信仰和中國古神》 上海古籍出版社 1989년
- 聞一多 <詩經新義> 《聞一多全集》 湖北人民出版社
- 聞一多 <詩經通義> 《聞一多全集》 湖北人民出版社
- 聞一多 <風詩類鈔> 《聞一多全集》 湖北人民出版社
- 胡適 <談談詩經> 顧頡剛 《古史辨》3책 上海古籍出版社 1982년
- 胡適 <詩三百篇言字解> 顧頡剛 《古史辨》 3책 上海古籍出版社 1982년
- 河正玉 《(新完譯)詩經》 平凡社 1976년
- 李元燮 《詩經》 玄岩社 1967년
- 金學主 《詩經》 探求堂(探求新書184) 1981년
- 李家源·李元燮·韓武熙(共譯)《詩經》
(完譯版 四書五經 4) 翰林出版社 1982년
- 成百曉 《詩經集傳》(上下) 전통문화연구회 1993년
- 리차드 도킨스, 홍영남 옮김 《이기적 유전자》 을유문화사 2001년
- 鄭相泓 <<詩經>>“風”의 詩歌發生學的 樣相 研究>
《中國文學研究》 제22집, 2001. 6

【中文提要】

本篇論文是從民俗學的角度研究詩經〈國風〉中的情歌。長久以來詩三百篇中的情歌的大部分被道學家認為是美刺政治的詩。它在〈毛詩序〉，〈鄭箋〉，〈孔疏〉時代侍服儒學政治集團，到了宋代被〈詩集傳〉又隱瞞了詩歌本意。本篇論文是通過研究詩經〈國風〉情歌來分析古代社會男女之間的戀愛風俗。

研究方法如下：本篇論文的中心內容分爲三部分。第一部分，是通過對‘祖廟’或‘宗室’之女性教育的分析來考察中國古代社會的女性教育及她們的想法。第二部分，是通過在‘高禘廟’和‘桑林之社’的祭禮儀式上舉行的青春男女集合活動，來考察中國古代社會青春男女相會的過程。第三部分，是通過對‘投果’和‘贈佩玉’的這種求婚儀式，以此考察中國古代社會選擇伴侶的風俗。

通過上述分析研究，筆者認為詩經國風中的情歌是中國古代社會戀愛風俗圖的一部分。第一，周南〈葛覃〉是處女之歌，通過這首詩能看到‘祖廟’或‘宗室’之女性教育的遺風，也能推測出那些受教育的少女她們心目中的理想愛人的形象。第二，鄭風〈溱洧〉，邶風〈桑中〉等作品是祝祭之歌，通過對這些詩的民俗學的分析能理解‘高禘廟’和‘桑林之社’的古代風俗。第三，召南〈摽有梅〉，衛風〈木瓜〉，王風〈丘中有麻〉等作品是求婚之歌，通過對這些詩的分析也能看到‘投果’和‘贈佩玉’的求婚儀式，值得注意的是這種求婚儀式是女方先向男方求愛的風俗，我以為這大概是母系社會的遺風，也是注重生育的習俗。

總而言之，從民俗社會學的角度來研究詩經是比較接近詩歌本意的。

【주제어】

詩經, 國風, 戀詩, 民俗學(한글)