단국대학교 고대문명연구소 제6회 학술대회

고대 근동과 중국 문헌의 확산과 변이

2026년 10월 16일 금요일

단국대학교 죽전캠퍼스
사범관 208호

주관: 고대문명연구소, 동양고전학회　　후원: 한국연구재단

모시는 글

핵심 고대문명의 비교 연구를 목표로 고대문명연구소가 설립된 지 벌써 6년이 지났습니다. 조금씩 자리를 잡아가는 느낌과 함께, 이번에 처음으로 해외학자 네 분을 모시고 저희 연구 성과까지 소개하는 여섯 번째 학술대회를 개최하게 되었습니다.

고대문명연구소는 2022년부터 한국연구재단의 일반공동연구와 인문사회연구소 지원사업에 각각 선정되었습니다. 그 연구의 결과로 현재까지 연구총서 3권과 번역총서 1권을 출간했습니다. 지난 8월에는 그중 두 권, 『고대문명 형성의 물질적, 정신적 토대』(진인진, 2025)와 『문화적 기억과 초기 문명』(푸른역사, 2025)이 세종 학술도서에 선정되었습니다.

이번에 참석하는 독일 뮌헨대학의 카렌 라트너 교수는 고대 근동의 신아시리아 전문가로, 어제 우리 연구소의 제4회 해외석학 초빙 강연을 맡아주셨습니다. 중국 칭화대학의 렌스 크리흐스만 교수와 베이징 사범-홍콩침례대학의 예고 그레브네프 교수는 모두 중국 출토문헌 전문가로, 근동 문헌과의 비교 연구에도 관심을 지니고 있습니다. 미국 컬럼비아대학에서 박사후과정을 밟고 있는 진 제국 전문가 김용하 박사는 저희 연구소 초창기부터 함께 한 일원이기도 합니다.

세 분 이외에 우리 연구소 소속 고대 근동 문헌 전문가 3인과 중국 문헌 전문가 4인이 지난 1년 동안 연구한 결과를 발표합니다. 연구소에서 진행하는 프로젝트, “고대 근동과 중국 문헌 전통의 물줄기”가 중반을 넘어선 만큼, 주제도 초창기 문헌의 “확산과 변이”에 초점을 맞추었습니다.

한국에서 가장 좋은 수확의 계절에 제법 풍성한 성과들을 나눌 수 있어서 기쁩니다. 기꺼이 토론을 맡아주신 국내 연구자들과 단국대학 죽전캠퍼스까지 왕림해주신 참석자들께 감사드립니다. 고대문명연구소의 기반을 제공한 단국대학과 한국연구재단이 없었다면, 이번 학술대회는 성사될 수 없었을 것입니다. 두 기관에도 깊이 감사드립니다.

Six years have already passed since the Institute for Research on Early Civilizations (IREC) was founded with the aim of comparative research on the major ancient civilizations. As we feel the Institute gradually finding its footing, we are pleased to hold our sixth conference. For the first time, it brings together four scholars from abroad and also presents the results of our own research.

Since 2022, IREC has been selected for two National Research Foundation of Korea

programs: the General Joint Research Program and the Humanities and Social Sciences Research Institute Support Program. These projects have so far produced three volumes in our research series and one volume in our translation series. In August, two of these books were selected for the Sejong Book Prize (Academic Category): *The Material and Spiritual Foundations of the Formation of Ancient Civilizations* (Zininjin, 2025) and *Cultural Memory and Early Civilizations* (Pureun Yeoksa, 2025).

Professor Karen Radner of LMU Munich, a specialist in the Neo-Assyrian period of the ancient Near East, delivered the Institute's Fourth Distinguished International Scholar Lecture yesterday. Professor Rens Krijgsman of Tsinghua University and Professor Yegor Grebnev of Beijing Normal-Hong Kong Baptist University are both specialists in Chinese excavated texts, and both take a keen interest in comparison with Near Eastern texts. Dr. Kim Yongha, a postdoctoral fellow at Columbia University and a specialist in the Qin empire, has been a member of our Institute since its earliest days.

In addition to these three scholars, three specialists in ancient Near Eastern texts and four specialists in Chinese texts from our Institute will present the results of their research over the past year. Our project, "The Streams of Textual Traditions in the Ancient Near East and China," is now past its midpoint. Accordingly, this conference focuses on the "circulation and variation" of early texts.

We are delighted to share such rich results in Korea's finest season of harvest. We thank the Korean scholars who kindly agreed to serve as discussants, and all of you who have come to Dankook University's Jukjeon Campus. This conference would not have been possible without Dankook University and the National Research Foundation of Korea, which provide the foundation for IREC's work. We are deeply grateful to both institutions.

2026년 10월 16일

고대문명연구소 소장 심재훈

일 정 표

09:30 ~09:50		등록
09:50 ~10:00	개회식	사회 및 개회: 심재훈(단국대)
	제1부	**기억과 텍스트**
10:00 ~10:20	제1발표	‘앗슈르의 지친 백성들’: 신앗슈르 왕실 비문에 나타난 기억, 성찰, 그리고 과거의 재구상 발표: 카렌 라트너 (독일 뮌헨대)
10:20 ~10:40	제2발표	앗슈르 제국의 과거 재구성: 신앗슈르 왕실 비문에 나타난 역사적 기억 발표: 윤성덕 (연세대)
10:40 ~11:00	토론	토론: 윤성덕(연세대), 김구원(전주대)
11:00 ~11:20	제3발표	고대 중국 문화적 기억에서 왕권의 중심성 발표: 예고 그레브네프 (중국 베이징사범-홍콩침례대학)
11:20 ~11:40	제4발표	덕의 함양을 위한 사유와 기억: 전국시대 텍스트를 중심으로 발표: 빈동철(단국대)
11:40 ~12:00	토론	토론: 심재훈(단국대), 나우권(고려대)
12:00 ~13:30		점심
	제2부	**문헌의 전승과 확산**
13:30 ~13:50	제5발표	《웨스트카 파피루스》에 나타난 고왕국 시대 서사의 전승과 변이: 순환적 재생과 세대적 계승을 중심으로 발표: 유성환(단국대)
13:50 ~14:10	제6발표	중기 바빌로니아 시대 길가메시 서사시의 주변부 전승과 본문 변이 연구: 하투사, 므깃도, 에마르, 우가릿 사본을 중심으로 발표: 김구원 (전주대)

14:10 ~14:30	토론	토론: 이선우(단국대), 김아리(단국대)
14:30 ~14:50	제7발표	‘의례’와 ‘기록’의 합주(合奏): 춘추시대 역사류 문헌의 양상 발표: 김석진 (단국대)
14:50 ~15:10	제8발표	청화간『제공』의 서사 구조 발표: 성시훈 (성균관대)
15:10 ~15:30	토론	토론: 이유표(동북아역사재단), 김정남(동국대)
15:30 ~15:50		휴식
	제3부	**제국의 변이**
15:50 ~16:10	제9발표	하나의 명령, 수많은 손: 진(秦) 황제 도량형 조서의 제작 과정 발표: 김용하(미국 컬럼비아대)
16:10 ~16:30	제10발표	내세의 영웅들: 한대의 무덤 속 문헌 발표: 렌스 크리흐스만(중국 칭화대)
16:30 ~16:50	제11발표	웃음이 새겨진 잔편: 쌍고퇴(雙古堆) 서한(西漢) 죽간 중 베이징대학 소장『망계(妄稽)』필사본의 진위(眞僞)에 관한 증거 발표: 데이비드 호그(단국대)
16:50 ~17:20	토론	토론: 빈동철(단국대), 이승률(경북대), 송진(공주대)
17:20 ~18:00		종합 논평 및 폐회식

Program Schedule

09:30 ~09:50	Registration and Welcome	
09:50 ~10:00	Opening Remarks and Moderation	*Shim, Jae-hoon (Dankook University, Head of IREC)*
	Session 1.	**Memory and Texts**
10:00 ~10:20		The 'Tired People of Assyria': Memory, Reflection, and the Reimagining of the Past in Neo-Assyrian Royal Inscriptions *Karen Radner(LMU Munich)*
10:20 ~10:40		Constructing the Assyrian Past: Historical Memory in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions *Yun, Sungduk(Yonsei University)*
10:40 ~11:00	Discussion	*Yun, Sungduk(Yonsei University),* *Kim, Koowon(Jeonju University)*
11:00 ~11:20		Centrality of Royal Authority in Early Chinese Cultural Memory *Yegor Grebnev* *(Beijing Normal-Hong Kong Baptist University)*
11:20 ~11:40		Reflection and Memory for the Self-Cultivation of Virtue: With a Focus on Warring States Texts *Bin, Dongchoel (Dankook University)*
11:40 ~12:00	Discussion	*Shim, Jae-hoon (Dankook University),* *Na, Woogwun (Korea University)*
12:00 ~13:30	Lunch	
	Session 2.	**Transmission and Dissemination of Literature**
13:30 ~13:50		The Transmission and Transformation of Old Kingdom Narrative in the Westcar Papyrus: Focusing on Cyclical Regeneration and Intergenerational Continuity *Yoo, Sung Hwan (Dankook University)*

13:50 ~14:10		Peripheral Transmission and Textual Variation of the Middle Babylonian Gilgamesh Epic: The Evidence from Hattusa, Megiddo, Emar, and Ugarit *Kim, Koowon (Jeonju University)*
14:10 ~14:30	Discussion	*Lee, Sunwoo (Dankook University),* *Kim, A-Ri (Dankook University)*
14:30 ~14:50		The Interplay of 'Ritual' and 'Record': Forms of Historical Writing in the Spring-and-Autumn Periods *Kim, SeokJin (Dankook University)*
14:50 ~15:10		The Narrative Structure of the Qinghua manuscript *Ji Gong* (祭公) *Sung, Sihun (Sungkyunkwan University)*
15:10 ~15:30	Discussion	*Lee, Youpyo (Northeast Asian History Foundation),* *Kim, JungNam (Dongguk University)*
15:30 ~15:50		Break
	Session 3.	**Variation in Imperial Texts**
15:50 ~16:10		One Order Myriad Hands: The Makings of Qin Emperor's Edicts on Weights and Measures *Kim, Yong-ha (Columbia University)*
16:10 ~16:30		Heroes in the Hereafter: Literature in Han dynasty Tombs *Rens Krijgsman (Tsinghua University)*
16:30 ~16:50		A Fragment Inscribed with Laughter: Evidence for the Authenticity of the Peking University Wang Ji 妄稽 Manuscript in the Shuanggudui 雙古堆 Western Han Bamboo Slips *David Hogue (Dankook University)*
16:50 ~17:20	Discussion	*Bin, Dongchoel (Dankook University),* *Lee, Sungryule (Kyungpook National University),* *Song, Jin (Kongju National University)*
17:20 ~18:00		Commentary

목 차

‘앗슈르의 지친 백성들’: 신앗슈르 왕실 비문에 나타난 기억, 성찰, 그리고 과거의 재구상 ——— 1

앗슈르 제국의 과거 재구성: 신앗슈르 왕실 비문에 나타난 역사적 기억 ——— 10

고대 중국 문화적 기억에서 왕권의 중심성 ——— 39

덕의 함양을 위한 사유와 기억: 전국시대 텍스트를 중심으로 ——— 55

《웨스트카 파피루스》에 나타난 고왕국 시대 서사의 전승과 변이: 순환적 재생과 세대적 계승을 중심으로 ——— 75

중기 바빌로니아 시대 길가메시 서사시의 주변부 전승과 본문 변이 연구: 하투사, 므깃도, 에마르, 우가릿 사본을 중심으로 ——— 105

‘의례’와 ‘기록’의 합주(合奏): 춘추시대 역사류 문헌의 양상 ——— 135

청화간 『제공』의 서사 구조 ——— 179

하나의 명령, 수많은 손: 진(秦) 황제 도량형 조서의 제작 과정 —— 200

내세의 영웅들: 한대의 무덤 속 문헌 —— 247

웃음이 새겨진 잔편: 쌍고퇴(雙古堆) 서한(西漢) 죽간 중 베이징대학 소장『망계(妄稽)』필사본의 진위(眞僞)에 관한 증거 —— 270

Contents

The ‘Tired People of Assyria’: Memory, Reflection, and the Reimagining of the Past in Neo-Assyrian Royal Inscriptions — 1

Constructing the Assyrian Past: Historical Memory in the Neo-Assyrian Royal Inscriptions — 10

Centrality of Royal Power in Early Chinese Cultural Memory — 39

Reflection and Memory for the Self-Cultivation of Virtue: With a Focus on Warring States Texts — 55

The Transmission and Transformation of Old Kingdom Narrative in the Westcar Papyrus: Focusing on Cyclical Regeneration and Intergenerational Continuity — 75

Peripheral Transmission and Textual Variation of the Middle Babylonian Gilgamesh Epic: The Evidence from Hattusa, Megiddo, Emar, and Ugarit — 105

The Interplay of ‘Ritual’ and ‘Record’: Forms of Historical Writing in the Spring-and-Autumn Periods — 135

The Narrative Structure of the Qinghua manuscript *Ji Gong* (祭公) ——— 179

One Order Myriad Hands: The Makings of Qin Emperors' Edicts on Weights and Measures ——— 200

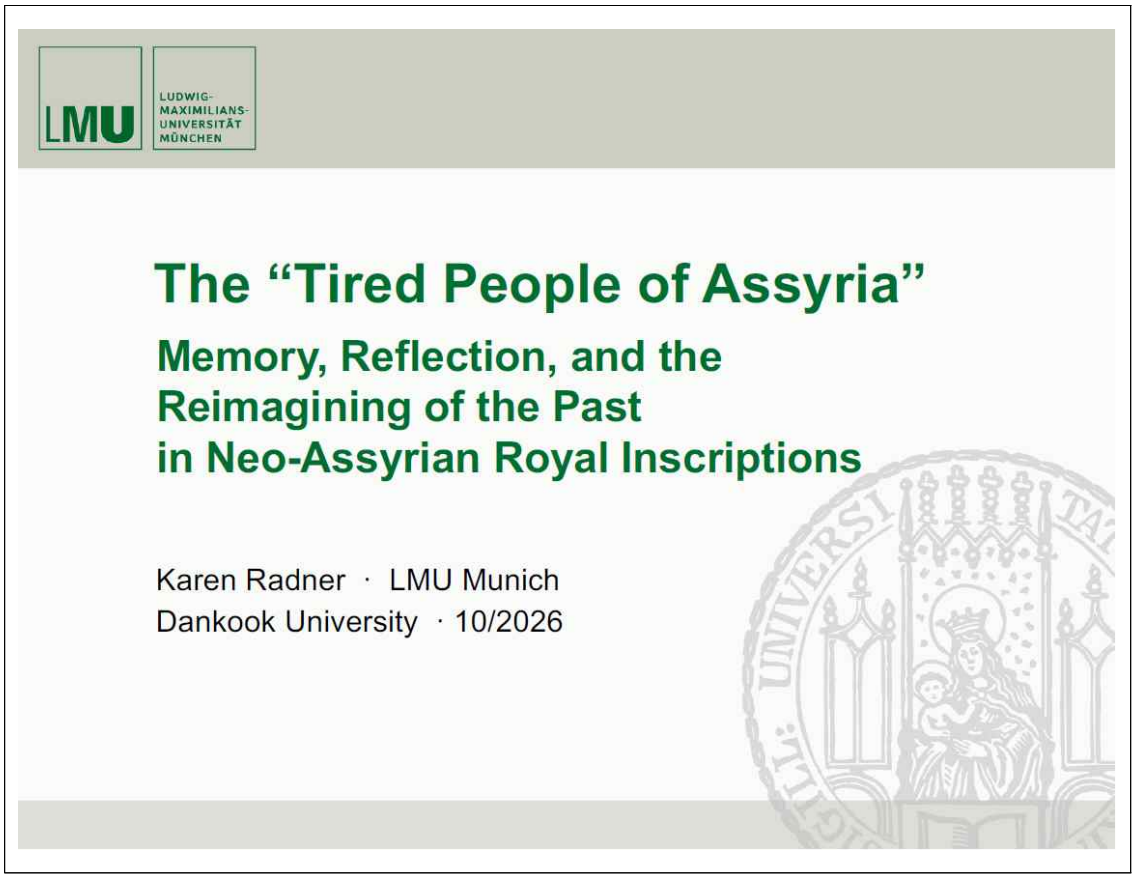
Heroes in the Hereafter: Literature in Han dynasty Tombs — 247

A Fragment Inscribed with Laughter: Evidence for the Authenticity of the Peking University Wang Ji 妄稽 Manuscript in the Shuanggudui 雙古堆 Western Han Bamboo Slips

——— 270

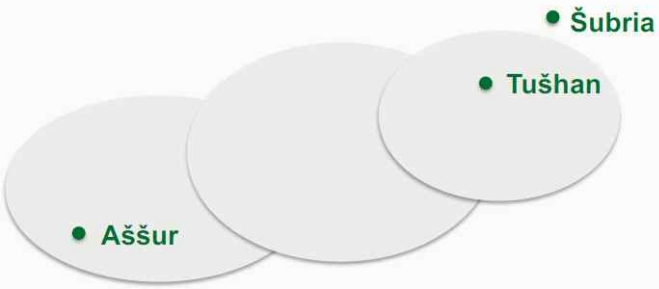
The ‘Tired People of Assyria’: Memory, Reflection, and the Reimagining of the Past in Neo-Assyrian Royal Inscriptions

Karen Radner (LMU Munich)



Assyria in one minute

10th to 9th centuries BCE: A period of territorial recovery and renewed expansion.



Aššur-dan II
934–912 BCE

Ashurnasirpal II
883–859 BCE

The motif examined here emerges in the context of recovery after crisis.

"The tired people of Assyria"

> "I brought back the tired people of Assyria who in the face of famine and hunger had gone up to other lands, to the land of Šubria. I settled them in the city Tušhan."

Ashurnasirpal II, Ninurta Temple Annals, ii 7–8

nišē* KUR.*Aššur anhāte

"the tired people of Assyria"

What exactly is being remembered?

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Aššur-dan II: an earlier formulation

> "I brought back the tired [people] of Assyria [who in the face of] famine, hunger and need had abandoned [their cities and houses and had gone up] to other lands. [I settled] them in [suitable] cities and houses, and they dwelt in peace."

Annals of Aššur-dan II, II. 60–63

nišē* KUR.*Aššur anḫāte

The same formulation appears before Ashurnasirpal II →

We are dealing with a textual memory, not simply with two independent reports of population movement.

4

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN Dankook University

A formulation with a history

Aššur-dan II	Ashurnasirpal II	Sargon II
934–912 BCE	883–859 BCE	721–705 BCE
"the tired people of Assyria"	"the tired people of Assyria"	"he who gives relief to their tired people" (of Babylonian cities)

Memory → Transmission → Recontextualisation

Karen Radner, 2026 5

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

The remembered crisis



The sequence as preserved in the inscriptions of Ashurnasirpal II.

We do not have direct evidence for what had happened.
We have evidence for
how a later Assyrian king chose to remember
what had happened.

6

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Aššur-dan II: restoring the land

> "I brought back the tired [people] of Assyria [who in the face of] famine, hunger and need had abandoned [their cities and houses and had gone up] to other lands. [I settled] them in [suitable] cities and houses, and they dwelt in peace."

> "I constructed [palaces in] the districts of my land. [I hitched up] ploughs in the districts of my land and [piled up] more grain than ever before."

→ The return of the Assyrian people is presented as part of the restoration of Assyria itself.

Reflection: The remembered crisis is interpreted through recovery of houses, agriculture, and capacity.

7

Ashurnasirpal II: reusing an inherited memory

Tušhan

Reorganise Tušhan — **Resettle Assyrians** — **Provision Tušhan**

> "I brought back the tired Assyrians who in the face of famine and hunger had gone up to other lands, to the land Šubria. I settled them in the city Tušhan."

> "I took over this city for myself and stored therein barley and straw from the land Nirbu."

→ The inherited formulation is placed inside Ashurnasirpal's own programme of imperial reorganisation.

8

Who belongs in the story of restoration?

Returned Assyrians

- left earlier because of famine and hunger
- are brought back from Šubria
- are settled in Tušhan
- are incorporated into Assyrian order

Inhabitants of Nirbu

- resist Assyrian rule
- abandon their cities and rebel
- withdraw to a fortified mountain
- are violently punished

→ The inscription constructs a distinction between return and resistance.

9

From historical experience to textual memory



Historical experience	Remembering	Formulating	Reusing
Famine and displacement	A past crisis is recalled	**"The tired people of Assyria"**	The formulation enters a later royal inscription

→ **The inscription gives us the remembered past, not transparent access to the past itself.**

10

Transmission is itself evidence of reflection



Aššur-dan II	Ashurnasirpal II	Sargon II
"the tired people of Assyria"	**same formulation, new narrative setting**	**"he who gives relief to their tired people"**

→ **The memory is inherited; its meaning is not fixed.**

The formulation survives because it remains useful: Each king selects and recontextualises inherited language.

11

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

Memory, Reflection, Reimagining

Memory	Reflection	Reimagining
An inherited account of an earlier crisis	Interpreting that past in relation to the present	Placing inherited memory in a new political and narrative context
Aššur-dan II: recovery as restoration	Ashurnasirpal II: inherited memory within imperial reorganisation	Sargon II: inherited formulation adapted to different context

A historical experience becomes a textual tradition through repeated acts of remembering, reflection, and recontextualisation.

12

LMU LUDWIG-MAXIMILIANS-UNIVERSITÄT MÜNCHEN

How does a remembered past become a textual tradition?

The "tired people of Assyria" are not merely remembered people.

They are a textual device through which Assyrian kings made the past meaningful in the present.

Assyria · China · Egypt

Different traditions, comparable questions about memory, transmission, and textual transformation.

13

[Discussion]

“The 'Tired People of Assyria': Memory, Reflection, and the Reimagining of the Past in Neo-Assyrian Royal Inscriptions”

Yun, Sungduk(Yonsei University)

카렌 라트너 교수님의 박식하고 또 섬세한 연구에 깊은 감명을 받았습니다. ‘지친 앗슈르인들’이라는 짧은 표현에 초점을 맞추고 앗슈르 역사와 문화를 아우르며 큰 줄기를 잡아주셨습니다.

그런데 한 걸음 물러서서 생각하면 메소포타미아에서 왕위에 오른 사람들은 자신을 ‘정의의 왕’이라고 소개하기를 좋아했고, 약하고 압제받던 사람들을 도왔다고 주장했습니다. 가장 유명한 예는 함무라비 법전의 서문과 결문을 들 수 있을 텐데, 다만 그는 ‘지치다’는 말을 사용하지 않았습니다. 그러니까 지친 앗슈르인들을 도와 정착하게 해 주었다는 주장은 전통적인 주제의 변주였다는 것입니다.

‘지치다’는 말도 굉장히 폭넓은 용도로 사용하며, 병에 걸린 사람, 힘들게 노동하는 사람에서부터 건축한 지 오래된 건물에 이르기까지 다양하게 사용합니다. 그런데 그 말을 가져와서 왕실 명문에 사용한 것입니다.

그렇다면 ‘지친 사람’을 돕는다는 행위를 윤리적 또는 정치적 업적으로 간주하고 다른 문학 작품에서도 사용한 적이 있는지 궁금해집니다. 그런 예가 있다면 라트너 교수님의 연구가 더 풍성한 메소포타미아 문화를 대변하는 역할을 하게 될 것입니다. 발표문의 주요 표현인 ‘지친 사람을 돕다/정착시키다’는 문장이 다른 문맥이나 문학 양식에서 사용된 예가 있는지 여쭙습니다.

I was deeply impressed by Professor Karen Radner's erudite and highly detailed research. By focusing on the brief expression “the tired Assyrians,” you succeeded in tracing a major thread that runs through Assyrian history and culture as a whole.

At the same time, if we take a step back and consider the broader Mesopotamian context, many rulers who ascended the throne presented themselves as “kings of justice” and claimed to have protected the weak and the oppressed. The most famous examples would be the prologue and epilogue of the Code of Hammurabi, although Hammurabi himself did not employ the vocabulary of “tiredness” or “being weary.” In that sense, the claim that a ruler helped and resettled “tired Assyrians” may be understood as a variation on a long-established Mesopotamian royal theme.

On the other hand, the verb and its related forms were used across a remarkably wide

semantic range, referring not only to people who were ill or exhausted by labor, but even to buildings that had become worn down through age and use. Nevertheless, this particular terminology was brought into the sphere of royal inscriptions.

This raises a question for me. Was the act of helping “weary” or “afflicted” people ever regarded as an ethical or political achievement in its own right and celebrated in other kinds of Mesopotamian literature? If such examples exist, Professor Radner’s interpretation might be seen as representing a broader and richer aspect of Mesopotamian culture rather than only an Assyrian royal motif.

Could you comment on whether the formula “to help the tired” or “to settle/resettle the tired” occurs elsewhere in Mesopotamian textual traditions, either in different literary genres or in non-royal contexts? If so, how should we understand those occurrences in relation to the Assyrian royal inscriptions you analyzed?

앗슈르 제국의 과거 재구성: 신앗슈르 왕실 명문에 나타난 역사적 기억

윤성덕 (연세대)

1. 서론

신앗슈르 왕실 명문(Neo-Assyrian royal inscriptions)은 오랫동안 역사 재구성의 자료이자 왕권 이데올로기를 반영하는 텍스트로 연구되어 왔다. 많은 학자들이 이 기록의 과거 언급 현상을 사료 작성법, 제국의 통치이념, 그리고 정체성이라는 관점에서 연구를 했다.

본 논문은 선행 연구와 비슷한 관심에서 출발하지만 과거에 대한 기억을 두 가지로 구분하고자 한다. 의사소통을 위해 담론 속에서 소환되고 활용되는 과거에 대한 참조(communicative references to the past)와 역사적 사건, 인물, 또는 상황을 언급하는 모든 역사적 언급(historical allusions)이다. 이 둘을 구분하고 전자를 대상으로 조사 분석 평가하는 것이 목적이다.

이 질문에 답하기 위하여 본 연구는 연구대상을 사료집 The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods (RIMA)와 The Royal Inscriptions of Neo-Assyrian Periods (RINAP)로 제한하고 정량적 평가를 시도하려고 한다. 더 자세히 언급하면 아다드-니라리 2세(Adad-nirari II, 기원전 911-891년)부터 앗슈르바니팔(Ashurbanipal, 기원전 669-631년)에 이르는 시기의 왕실 문서 전체를 포함하며, 이를 통해 신앗슈르 시대 왕실 서기들이 과거의 기억을 문학적 기재로 사용한 다양한 양상을 검토하고자 한다.

연구 방법은 서술자인 왕의 시점을 현재로 규정하고 개별 명문에서 과거와 관련된 언급들을 수집한 뒤, 그 내용과 기능에 따라 유형화하는 데 초점을 둔다. 특히 선왕들에 대한 회상, 건축 활동의 계승, 과거의 전쟁과 조약, 반란의 기억, 고대 명문과 전통의 발견, 신화적 과거에 대한 언급 등을 체계적으로 분류하여 분석한다. 또한 각 기억이 지닌 시간적 범위와 서사적 기능을 검토함으로써 기억의 구조와 활용 방식을 밝히고자 한다.

정량적 평가를 통해 시대에 따라 전승되는 기억과 시대별로 강조되는 기억 등을 구분할 수 있고, 또 동일한 역사적 사건에 대한 다른 기억의 예도 찾을 수 있을 것이다. 시대별 차이점은 특정한 왕의 취향을 반영할 수도 있지만 당시 지식인 사회의 활동 방향으로 읽을 수도 있을 것이다.

본 연구에서 사용하는 '기억(memory)'은 단순히 과거 사건에 대한 언급을 의미하지 않는다. 여기서 기억은 담론 속에서 의도적으로 소환되고 재구성되는 과거에 대한 참조를 가리키며, 역사적 암시와 선례의 활용을 포함하는 넓은 개념으로 이해된다. 따라서 본 연구의 관심은 과거가 실제로 어떠했는가보다, 왕들이 과거를 어떻게 기억하

고 재현하였는가에 있다.

본 논문은 신앗슈르 왕실 명문이 과거를 단순히 보존하는 기록이 아니라 현재의 왕권을 정당화하고 제국의 연속성을 강조하며 종교적·정치적 권위를 구축하기 위한 기억의 담론임을 주장한다. 다시 말해, 명문 속 과거는 역사적 사실의 집합이 아니라 선택되고 조직된 기억의 체계였으며, 왕들은 이를 통해 자신을 선왕들, 고대 전통, 그리고 신성한 질서와 연결하고자 하였다. 따라서 신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 기억의 유형과 기능을 분석하는 것은 앗슈르 왕권 이념과 역사 의식을 이해하는 데 중요한 단서를 제공할 것이다.

2. 선행연구

신앗슈르 왕실 명문에 대한 연구는 오랫동안 역사 서술, 왕권 이데올로기, 그리고 제국 통치의 담론을 중심으로 전개되어 왔다. 최근에는 기억 연구(memory studies)의 발전과 함께 고대 근동 문헌을 기억의 관점에서 해석하려는 시도도 나타나고 있다. 그러나 지금까지의 연구는 대체로 특정 주제나 개별 사례에 집중되어 왔으며, 신앗슈르 왕실 명문 전체에 나타나는 과거에 대한 기억 사용례를 체계적으로 분석한 연구는 드물다. 여기서는 본 연구와 관련된 선행연구를 네 가지 범주로 나누어 검토하고자 한다.[1)]

2.1 신앗슈르 역사서술 연구(Neo-Assyrian Historiography)

앗슈르 제국 왕들이 남긴 기록을 유형에 따라 분류하여 그 특징을 설명하는 연구에서 올스테드(Albert Ten Eyck Olmstead)의 역할은 선구적이었다.[2)] 그는 건축물 헌정문, 기념비나 석판에 쓰는 전시 명문, 연대기 등을 구분하고, 서신이나 점복 문서, 행정 문서를 참고하며, 외부 자료인 바빌리 역대기나 히브리 성서를 비교 자료로 쓸 수 있다고 주장했다. 또 판본에 따라 연대기 기록이 변하는 현상도 지적했는데, 이때 기록 대상이 되는 과거의 사건은 왕의 업적(전승과 건축)을 기념하고 보존하기 위해 설계된(삭제와 첨가 및 과장) 매개체가 된다는 점을 강조하였다.

신앗슈르 왕실 명문은 오랫동안 역사 자료로서 연구되어 왔으나 여러 학자들이 자신만의 체계에 따라 발표한 자료가 여러 학술지와 단행본에 흩어져 있었다. 그래이슨

1) 연구사: Frahm, Eckart, ed. A companion to Assyria. John Wiley & Sons, 2017; Melville, Sarah C. "Ideology, Politics, and the Assyrian Understanding." Brill's Companion to Military Defeat in Ancient Mediterranean Society 2 (2018): 25; Shahab, Sofya, and Shivan Toma. "Sovereignty, Identity and Assyrian Heritage: Dynamics Beyond Borders." Border Straddling Heritages: Containment, Contestation, and Appreciation of Shared Pasts 10 (2025): 133-150.

2) Albert T. Olmstead, *Assyrian Historiography: A Source Study* (Columbia, MISS: University of Missouri Press, 1916).

(A. Kirk Grayson)은 왕실 명문의 비평적 편집과 번역을 통해 연구의 기초를 마련하였으며, 이를 통해 앗슈르 왕들이 자신들의 통치를 어떻게 기록하였는지를 체계적으로 검토할 수 있는 기반을 제공하였다.[3] 특히 그의 연구는 왕실 명문들이 군사원정을 통한 영토 확장과 건축사업에 초점을 맞추면서, 과거의 정치적 군사적 행위나 과거의 건축 사업을 언급했음을 지적하였다.

판 데 미어룹(Marc van de Mieroop)이 앗슈르 왕실 명문이 특정한 시점에 맞게 생산한 공식적 진술이며, 판본들 간의 차이는 정치 상황 변화에 따른 재서술이라고 말했을 때, 앗슈르의 역사 서술 기법이 문학적 정치적 도구임을 천명한 것이다.[4]

2.2 왕권 이념 연구(Royal Ideology)

리베라니(Mario Liverani)는 왕실 명문이 과거 사실을 단순히 기록한 것이 아니라 정치적 목적에 따라 구성된 공식 담론(통치 이념)임을 강조하였다. 그가 과거의 기억이라는 말을 쓰지 않지만 시간의 축과 관련해서 앗슈르 왕이 전임자가 하지 못했던 일을 수행하는 영웅적 선구성(최초의 업적)과 노후 건물을 재건하면서 복원을 통한 갱신(혼돈의 귀환을 막는 창조 행위)을 주장했다고 하였다.[5]

포터(Barbara Nevling Porter)의 연구는 왕과 신, 제국과 피지배 집단의 관계를 중심으로 특정한 문서에 나타난 왕권 이데올로기의 구조를 분석하였다. 예를 들어 에사르핫돈이 바빌리 관련 정책에 관해 언급할 때 서로 다른 청중에게 각각 다른 왕의 모습을 전달하기 위해 문서를 작성했고, 이 차이가 사본들 간의 차이로 드러난다고 하였다.[6] 그 외에도 주변부에서 발견한 앗슈르 기념비들이 정해진 틀에 따라 복제된 것이 아니라 각 지역의 정치적 지위와 문화적 정체성에 따라 길이, 내용, 문학적 심상, 설치 장소를 다르게 기록했다고 보았다.[7]

---

3) A. Kirk Grayson, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millenia BC (To 1115 BC)*, RIMA 1 (Tronto: University of Toronto Press, 1989); *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC 1 (1114-859 BC),* RIMA 2 (1991); *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*, RIMA 3 (1996).

4) Marc van de Mieroop, "Assyrian Royal Inscriptions," *Cuneiform Texts and the Writing of History* (London: Routledge 1999; 2nd ed. 2005), 39-58.

5) Mario Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire," in M.T. Larsen ed., *Power and Propaganda, A Symposium on Ancient Empires* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 297-317.

6) Barbara N. Porter, *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Memoirs of the American Philosophical Society 208 (Independence Square, Philadelphia: American Philosophical Society, 1993).

7) Barbara N. Porter, "Assyrian Propaganda for the West: Esarhaddon's Stelae for Til Barsip and Sam'al," in Guy Bunnens ed., *Essays on Syria in the Iron Age* (Luvain, Peeters Press, 2000), 143-176; "The Importance of Place: Esarhaddon's Stelae at Til Barsip and Sam'al," *Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique Internationale, Historiography in the Cuneiform World* (Bethesda, MD: CDL Press, 2001), 373-390; cf. "Language, Audience and Impact in Imperial Assyria," *Language and Culture in the Near East* (Leiden: Brill, 1995), 51-72; "For the Astonishment of All Enemies: Assyrian Propaganda and Its Audiences in the Reign of Ashurnasirpal II and Esarhaddon," *Bulletin of the Canadian Society for*

란프란치(Lamfranchi)는 앗슈르 제국의 정치적 이념적 선택을 설명하는 논문에서 주변부 국가들이 연합하여 앗슈르에 저항했던 일을 '무익한 반역'이라는 말로 서술하면서 과거의 흔적을 재배열했다고 주장한다.[8] 그도 '과거를 기억'한다는 말을 쓰지 않지만, 주변부 국가들의 동맹을 특정한 낱말(악카드어 *kitru*)로 부르며 부적절한 행위로 묘사하거나, 배신과 응징이라는 틀에 맞추어 썼다고 지적한다. 주변부 국가 지도자도 반앗슈르 동맹을 위해 과거의 위신이나 적개심을 조정해야 했으며, 반대로 앗슈르가 초래한 고통의 흔적을 지우고 앗슈르 왕을 주인이자 아버지로 섬겨야 했다고 한다.

프람(Eckart Frahm)은 바빌리 창조 서사시가 메소포타미아와 주변부 지역에서 재해석되고 개작되고 때로 무시되었던 일을 지적하면서, 정치적 종교적 상황이 변하면서 기록 전통이 변화하는 모습을 추적하였다.[9] 특히 쎈아헤립 시대 앗슈르 학자들이 앗슈르 신을 주인공으로 삼아 창조 서사시를 개작했고, 이런 과정에서 마르둑 신학을 새로운 정치적 신학적 맥락에서 재해석하고 반박하는 작업을 했음을 지적하며, 전통은 단순 반복을 통해 보존되기보다 변형과 대항과 망각되는 과정을 통해 보존된다고 주장하였다.

그 외에 앗슈르 미술 작품들을 통해 유사한 주제를 연구한 학자들도 있다.[10]

2.3 문화적 기억 연구(Cultural Memory)

판 데 미어룹(Marc Van De Mieroop)은 바빌리 도시를 파괴한 앗슈르 왕 쎈아헤립의 행위가 본인의 기록에서 정당한 보복으로 등장하지만, 그의 후계자 에사르핫돈은 이 사건을 재해석하며 도시 재건에 나섰고, 바빌리 왕 나보폴라짜르는 반대로 앗슈르 공격을 정당화하는 이유로 사용했다고 지적하면서, 역사적 사건에 대한 기억과 반응이 반전되는 상황을 보여주었다.[11] 또한 앗슈르 왕실 명문들이 주로 현 왕의 즉위부터 현재까지 쌓은 업적을 보도하는데 주력하고 선대 왕들의 행위는 간접적으로 언급하는 데 그친 것을 지적하며, 이 기록에서 과거가 부재한 것이 아니라 각 왕의 치세를 독립된 시대로 묘사하려는 의도적인 결정이라고 주장한다.[12]

Mesopotamian Studies 35 (2000): 7-18.

8) Giovanni B. Lanfranchi, "The Expansion of the Neo-Assyrian Empire and its Peripheries: Military, Political and Ideological Resistance." in Christoph Ulf, Robert Rollinger eds., *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias* (Darmstadt: Wissenshaftliche Buchgesellschaft, 2011): 225-239.

9) Eckart Frahm, "Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and Elsewhere," *Orient* 45 (2010): 3-33.

10) Julian Reade, "Ideology and propaganda in Assyrian art." *Power and Propaganda: a symposium on Ancient Empires*, Vol. 7 (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 329-343; Rede, Marcelo. "The image of violence and the violence of the image: war and ritual in Assyria (ninth-seventh centuries bce)." *Varia Historia* 34 (2018): 81-121.

11) Marc van de Mieroop, "Revenge, Assyrian Style," *Past & Present* 179 (2003): 3-23.

12) Marc van de Mieroop, "The Mesopotamians and Their Past," Josef Wiesehöfer and

왕실 명문 뿐만 아니라 실제적인 용도로 쓴 쐐기문자 문서들을 폭넓게 연구해 온 라트너(Karen Radner)는 기록이 죽은 뒤에도 이름을 남기는 기억문화(Gedächtniskultur)의 장치였다고 보고, 과거의 사건(이름이나 명문)을 읽고 보존하거나 복사, 재배치, 또는 말소하는 행위들을 통해 역사적 연속성을 조성하거나 바꾼다고 주장하였다.[13]

폰그라츠-라이스텐(Beate Pongratz-Leisten)은 앗슈르 제국의 종교와 이념에 관한 연구를 통해 비유적 담론과 허구와 역사 서술의 관계, 문학과 신화를 인용하는 전투 서술, 신탁과 점복 자료를 통한 정당성 확보, 전통 의례를 보존하거나 새 현실에 맞게 변형하는 과정, 이런 작업에 간여한 왕궁 학자들의 역할들을 논의한다.[14] 저자는 전통을 사회적 가치와 실천에 따라 형성되고 자라나는 문화 기억의 집합이라고 정의하고, 제국의 현재를 정당화하고 특정한 방향으로 운영하기 위해 반복해서 선택하고 변형하는 문화적 자원이라고 주장했다.

바티니(Laura Battini)는 앗슈르 왕실 명문과 궁전 부조에 나타나는 전쟁 모습이 선택적으로 재구성하여 집단 기억을 형성하는 정치적 행위라고 주장한다.[15] 앗슈르 군의 손실이나 협상 등은 감추고 왕이 압도적으로 승리하며 적을 굴복시켰다는 묘사는 외부의 적은 물론 내부 반란을 방지하기 위한 조치이며, 본토에 전시되는 명문이나 부조가 훨씬 폭력적이며, 과거를 회상하며 현재의 복종을 산출하는 정치적 기억이라고 한다.

그 외 왕궁 벽 장식용 석판 등 미술 자료를 대상으로 과거의 기억을 표현하는 방법을 연구한 학자도 있다.[16]

왕실 명문은 단순한 연대기적 기록이 아니라 과거를 선택적으로 소환하고 조직하는 담론이기 때문에 과거의 기억을 어떻게 사용하는지 파악하는 일이 매우 중요하다. 특정 왕, 특정 전쟁, 특정 건축 활동이 반복적으로 언급되는 반면 다른 과거는 침묵 속에 남겨지는 현상은 기억의 선택성과 구성성을 보여준다. 따라서 문화적 기억의 관점은 왕실 명문이 과거를 어떻게 재현하는지를 설명하는 데 효과적인 분석 도구가 된

Thomas Krüger eds., *Periodisierung und Epochenbewusstein im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Oriens et Occidens 20, Stuttgart: Franz Steiner, 2012, 37-56.

13) Karen Radner, *Die Macht des Namens: Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, SANTAG 8 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005). 한편 조약문에 관한 심층적인 연구인 Karen Radner, “Neo-Assyrian Treaties as a Source for the Historian: Bonds of Friendship, the Vigilant Subject and the Vengeful King’s Treaty,” in G.B. Lanfranchi, R. Martha, and R. Rollinger eds, *Writing Neo-Assyrian History*, SAAS 30 (2019): 309-328을 참고하라.

14) Beate Pongratz-Leisten, *Religion and Ideology in Assyria*, SANER 6 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2015). 앗슈르 기록에 주변부 문화가 포함되었다는 주장은 Beate Pongratz-Leisten, “Assyrian Royal Discourse between Local and Imperial Traditions at the Hābūr,” *Revue d’assyriologie et d’archéologie orientale* 105 (2011): 109-128을 참조하라.

15) Laura Battini, “The Memory of War: Rewriting History in the Assyrian Period,” in David B Schreiner and Shane M. Thompson eds., *Warfare in the Ancient Near East: Preparation, Enactment and Remembrance* (Oxford: Archaeopress, 2026), pp. 155-171.

16) Gansell, Amy Rebecca. "Prioritized presence: rulers' images in the Neo-Assyrian palace as devices of elite ideological memory." Envisioning the Past Through Memories. How Memory Shaped Ancient Near Eastern Societies. London: Bloomsbury (2016): 85-100.

다.

2.4 연구의 공백

지금까지의 연구는 신앗슈르 왕실 명문의 역사성, 이데올로기, 또는 기억 이론의 일반적 적용 가능성을 논의하는 데 중요한 성과를 거두었다. 그러나 아직까지 RIMA, RINAP 전권에 걸쳐 나타나는 과거에 대한 회상(recollections of the past)을 체계적으로 수집·분류하고 분석한 연구는 이루어지지 않았다. 특히 어떠한 과거가 반복적으로 기억되는지, 그 기억이 시간적으로 얼마나 먼 과거까지 확장되는지, 그리고 그것이 어떠한 정치적·종교적 목적을 수행하는지에 대한 종합적 연구는 부족한 상태이다.

본 연구는 바로 이러한 공백을 메우고자 한다. RIMA, RINAP 전체를 대상으로 과거에 관한 언급들을 체계적으로 수집하고, 그 유형과 시간적 심도, 그리고 기능을 분석함으로써 신앗슈르 왕실 명문에 구축된 기억의 구조를 규명하는 것을 목표로 한다.[17] 이를 통해 본 연구는 신앗슈르 왕권이 과거를 어떻게 선택하고 재구성하였는지, 그리고 그 기억이 제국의 정당성과 연속성을 어떻게 뒷받침하였는지를 밝히고자 한다.

3. 무엇을 '기억(memory)'으로 볼 것인가?

본 연구에서 가장 중요한 방법론적 과제 가운데 하나는 '기억'을 어떻게 정의할 것인가의 문제이다. 신앗슈르 왕실 명문에는 과거에 대한 다양한 언급이 등장하지만, 모든 역사적 정보가 동일한 방식으로 기억을 구성하는 것은 아니다. 따라서 먼저 기억의 범위를 명확히 규정할 필요가 있다. 본 연구는 기억을 다음과 같이 정의한다.

기억(memory)이란 서술의 현재 시점(narrated present)에 앞서는 인물, 사건, 건축물, 명문, 왕조, 혹은 역사적 상황에 대한 모든 명시적 언급을 의미한다.

이 정의는 기억을 심리학적 현상으로 이해하기보다 텍스트에 나타나는 담론적·문화적 현상으로 이해한다. 따라서 본 연구의 관심은 왕이 실제로 무엇을 알고 있었는가가 아니라, 명문이 어떠한 과거를 선택적으로 소환하고 재현하는가에 있다.

3.1 의사소통적 기억과 문화적 기억

아쓰만(Jan Assmann)은 왕실 명문에 나타나는 기억을 크게 의사소통적 기억

17) RIMA 2

(communicative memory) 과 문화적 기억(cultural memory) 으로 나누어 분석한다.[18] 의사소통적 기억은 비교적 가까운 과거와 관련된 기억을 의미한다. 일반적으로 부왕, 조부, 직전 통치자와 같이 아직 왕조적 전승 속에서 직접 연결 가능한 인물들이 여기에 포함된다. 문화적 기억은 훨씬 먼 과거에 대한 기억을 의미한다. 여기에는 현재의 왕과 직접적인 세대적 연결이 존재하지 않는 인물과 사건들이 포함된다. 이러한 구분은 단순한 역사 회상과 왕권을 장기간의 역사적·종교적 전통 속에 위치시키는 기억 사이의 차이를 잘 보여준다.

3.2 기억의 대상에 따른 분류

왕실 명문에 나타나는 기억은 그 대상에 따라 다시 여러 범주로 나눌 수 있다.

- 기억된 인물(Remembered Persons)은 현재의 왕이 자신의 정통성과 권위를 설명하기 위해 가장 빈번하게 소환하는 기억의 대상이다.
- 기억된 사건(Remembered Events) 즉 과거의 전쟁, 정복, 반란, 조약 체결 및 파기와 같은 사건들에 대한 기억은 현재의 정책과 군사 행동을 정당화하는 데 자주 사용된다.
- 기억된 글(Remembered Texts) 즉 과거의 명문을 담은 비석, 점토판, 그 외 다른 물품 등에 대한 기억은 현재 일어나는 일을 평가할 기준으로 작용한다.
- 기억된 기념물(Remembered Monuments) 즉 신전, 궁전, 성벽, 기초석 등 과거의 건축물에 대한 기억은 건축 활동이 가지는 정통성과 왕권의 연속성을 강조한다.
- 기억된 전통(Remembered Traditions) 즉 특정 사건이나 인물이 아니라 오랫동안 전승된 종교적·문화적 전통에 대한 기억도 있다. 이 범주는 역사적 기억과 신화적 기억이 교차하는 영역이라 할 수 있다.

요컨대 본 연구는 기억을 과거에 대한 단순한 언급이 아니라, 현재의 왕권과 제국 질서를 정당화하기 위하여 선택적으로 소환되고 조직된 담론적 자원으로 이해한다. 또한 이를 의사소통적 기억과 문화적 기억으로 구분하고, 다시 인물·사건·텍스트·기념물·전통이라는 기억의 대상에 따라 분석함으로써 신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 과거 표상의 구조를 보다 체계적으로 규명하고자 한다.

4. 기억된 과거의 유형론(Typology of Remembered Pasts)

신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 과거에 대한 기억은 내용과 기능에 따라 여러 유형으로 구분될 수 있다. 기존 연구가 개별 왕들의 명문을 중심으로 서술되는 경향이 있

18) 얀 아스만 지음, 김구원, 심재훈 옮김, <문화적 기억과 초기 문명, 문자, 기억하기, 정치적 상상력>, 고대문명연구소 번역총서 1, 서울: 푸른역사, 21-103.

었다면, 본 연구는 기억의 대상을 기준으로 자료를 재구성한다. 이러한 접근을 통해 특정 왕의 통치를 넘어 신앗슈르 왕권 전반에 공유된 기억의 패턴을 보다 명확하게 파악할 수 있다. 여기서는 왕실 명문에 나타나는 기억을 왕조적 기억, 건축적 기억, 군사적 기억, 외교적 기억, 기록에 대한 기억, 그리고 성스러운 기억이라는 여섯 범주로 나누어 분석하고자 한다.

4.1 선왕에 대한 기억(Dynastic Memory)

선왕에 대한 기억은 신앗슈르 왕실 명문에서 가장 기본적인 기억의 형태이다. 왕들은 자신을 이전 왕들의 계승자로 제시하며 현재의 통치를 과거 왕조의 역사와 연결하였다. 이 범주에 포함되는 요소는 계보(genealogy)와 왕위 계승(succession) 그리고 통치의 정당성(legitimacy) 확보라고 파악할 수 있다.

계보 서술은 왕이 누구의 아들이며 누구의 후손인지를 밝힘으로써 왕권의 정통성을 확립하는 기능을 수행한다. 특히 부왕과 조부에 대한 언급은 의사소통적 기억의 대표적인 사례라 할 수 있다. 왕위 계승에 대한 기억 역시 중요한 역할을 한다. 왕들은 선왕과 자신의 관계를 강조함으로써 자신이 정당한 후계자임을 주장한다. 이러한 서술은 왕위 계승이 불안정했던 시기에 더욱 중요한 정치적 의미를 지닌다. 나아가 일부 왕들은 단순히 직계 조상만이 아니라 과거의 명망 있는 왕들과 자신을 연결시킨다. 이를 통해 현재의 통치는 특정 개인의 권력이 아니라 오랜 왕조 전통의 연속선상에 놓인 것으로 제시된다.

따라서 선왕에 대한 기억은 현재의 왕권을 과거의 왕권에 접합시키고, 왕조의 연속성을 통해 통치의 정당성을 확보하는 기능을 수행한다.

4.2 선대의 건축 활동에 대한 기억(Memory of Earlier Royal Building)

선대의 건축 활동에 대한 기억은 신앗슈르 명문에 자주 나타나는 기억의 유형이다. 왕들은 신전과 궁전을 건설하거나 복원하면서 지속적으로 과거의 건축 활동을 회상한다. 이 범주에 포함되는 요소는 선왕 건축가들(earlier builders), 기초석 및 기초 예치물(foundation deposits), 재건 이후 헌정문(dedicatory inscriptions) 등이다.

왕실 명문은 종종 현재의 왕이 건물의 기초를 발굴하고 선왕들의 흔적을 발견하였다고 서술한다. 이러한 과정에서 과거의 왕들은 현재의 건축 사업을 정당화하는 권위 있는 선례로 기능한다. 건축과 관련된 기억은 단순한 복고주의가 아니다. 오히려 왕은 자신을 파괴된 질서를 회복하고 신성한 공간을 재생시키는 존재로 제시한다. 따라서 복원은 새로운 창조가 아니라 과거에 대한 충실한 계승으로 묘사된다. 신전 재건 명문에서 선왕들의 이름이 빈번히 등장하는 것은 이러한 건축적 기억의 중요성을 잘 보여준다. 결과적으로 건축에 대한 기억은 왕권의 연속성과 종교적 정당성을 동시에 강조하는 기능을 수행한다.

4.3 선행 군사 원정에 대한 기억(Memory of Earlier Military Campaigns)

군사적 기억은 과거의 전쟁과 정복을 현재의 군사 행동과 연결하는 기억의 유형이다. 주요 내용은 선왕들의 원정, 과거의 정복, 과거의 반란, 그리고 제국 질서의 회복으로 마무리 된다.

왕들은 현재의 전쟁을 독립된 사건으로 묘사하지 않는다. 오히려 현재의 원정을 과거의 승리, 반란, 복속의 역사와 연결한다. 예를 들어 특정 지역에 대한 원정은 과거의 정복과 반란 그리고 현재의 재정복이라는 연속된 역사 속에서 설명된다. 또한 반복적인 반란은 왕의 군사 행동을 정당화하는 논거로 사용된다. 이러한 기억은 제국의 지속성을 강조하며, 현재의 왕을 선왕들이 수행했던 질서 회복의 사명을 이어가는 존재로 묘사한다. 기억된 역사적 연속성(remembered sequence)이라고 부를 만 하다.

4.4 외교 관계에 대한 기억(Memory of Earlier Treaties)

외교적 기억은 국가 간 관계와 정치적 의무에 대한 기억을 의미한다. 여기에 포함되는 요소는 조약(treaties), 봉신 관계(vassalage), 조공(tribute), 그 외 대외 관계(foreign relations) 등이 포함된다.

왕실 명문은 과거에 체결된 조약과 맹세를 자주 언급한다. 특히 상대 세력이 조약을 위반하거나 충성을 저버리고 배신했다는 서술은 군사적 대응의 정당성을 뒷받침하는 근거로 활용된다. 또한 과거의 조공 납부와 복속 관계에 대한 기억은 현재의 정치 상황을 설명하는 배경으로 사용된다. 어떤 지역이 과거에 앗슈르에 복속되었다는 사실은 현재의 지배권 주장에 대한 선례로 기능한다.

특히 반란을 일회적 사건이 아니라 반복적으로 발생하는 역사적 현상으로 서술할 때 현재의 군사 행동을 과거의 반란에 대한 연속적인 대응으로 제시하는 데 활용할 수 있다. 각 반란은 이전의 반란들과 연결된 하나의 역사적 연속체로 구성되므로, 왕은 자신을 선대 왕들이 수행했던 질서 회복의 과업을 계승하는 존재로 묘사한다. 따라서 이러한 반란의 기억은 단순한 역사 서술이 아니라, 새롭게 단행되는 군사 원정과 진압 작전을 정당화하는 이데올로기적 장치로 기능한다. 따라서 외교적 기억은 정치적 권리와 의무를 역사적 선례를 통해 정당화하는 역할을 수행한다.

4.5 기록에 대한 기억(Textual Memory)

기록에 대한 기억은 과거가 기록된 문헌을 통해 재구성되는 기억의 유형이다. 이 범주는 특히 중요하다. 왜냐하면 여기서 기억 자체가 텍스트의 형태로 보존되고 전달되기 때문이다. 주로 고대 명문의 발견, 선왕 기록의 독해, 명문의 복사와 재기록 등이 주요 내용이다.

왕들은 종종 자신이 오래된 명문과 점토판을 발견하였다고 주장한다. 이러한 서술

은 과거가 단순한 전승이 아니라 물질적으로 존재하는 기록을 통해 현재에 전달된다는 점을 보여준다. 때로는 선왕의 명문을 그대로 복사하거나 새 건물 안에 다시 안치하였다고 서술하기도 한다. 이 경우 현재의 왕은 단순한 독자가 아니라 기억의 보존자이자 전승자가 된다. 따라서 기록에 대한 기억은 기억이 기록을 통해 지속되고 재생산되는 과정을 보여주는 중요한 사례라 할 수 있다.

4.6 성스러운 기억(Sacred Memory)

앗슈르 왕들은 과거에 신들이 허락한 은총에 대한 기억(Memory of Divine Favour)을 회상한다. 이러한 기억은 왕권의 정당성을 신들의 의지와 연결하는 중요한 수단으로 활용된다. 이 범주에는 고대부터 존재했던 신전, 창건자들, 신적 선택(divine election), 제의의 연속성(cult continuity) 등이 포함된다.

왕들은 신전을 단순한 건축물이 아니라 과거와 현재를 연결하는 신성한 공간으로 묘사한다. 따라서 신전을 복원하는 행위는 단순한 건설 사업이 아니라 신성한 전통의 계승으로 이해된다. 또한 왕들은 자신이 신들의 선택을 받았으며, 이러한 선택이 선왕들로부터 이어져 왔다고 주장한다. 이를 통해 현재의 왕권은 인간적 계보뿐 아니라 신적 전통의 계승 속에 위치하게 된다. 특히 매우 오래된 창건자들과 고대 성소의 기원에 대한 언급은 왕권을 장기적인 종교적 역사 속에 정착시키는 역할을 한다.

한 가지 덧붙이자면 이 범주에 역사적으로 확인 가능한 과거를 넘어, 신화적·전설적 과거에 대한 기억을 포함한다. 왕들은 매우 오래된 전승과 신화적 지식을 현재의 왕권 및 학문적 권위와 연결함으로써 자신을 고대의 지혜를 계승하는 존재로 묘사한다. 예를 들어 앗슈르바니팔은 대홍수 이전의 왕들(antediluvian kings), 태고의 지혜(antediluvian wisdom), 창조 전통(creation traditions)을 언급한다. 결과적으로 성스러운 기억은 정치적 권위를 종교적 정당성으로 뒷받침하며, 신앗슈르 왕권이 자신을 신성한 질서의 계승자로 이해하였음을 보여준다.

5. 기억의 역사적 심도(Historical Depth of the Memory)

기억을 분석하는 데 유용한 또 하나의 축은 기억이 얼마나 멀리까지 돌아가느냐 하는 문제이다. 앗슈르 왕실 명문에 나타나는 과거에 대한 기억은 최근의 선대 왕으로부터 신화적 시원(始原)의 시대에 이르기까지 다양한 시간적 층위를 포괄한다. 이러한 시간적 범위를 구분하면 왕들이 어떠한 과거를 소환하고, 그 과거를 통해 어떠한 정당성과 권위를 구축하고자 했는지를 보다 체계적으로 파악할 수 있다.

시간적 지평으로 한 세대 전의 과거 즉 직전 통치자, 신앗슈르 시대의 과거(Neo-Assyrian Past), 중앗슈르 시대의 과거(Middle Assyrian Past), 고앗슈르 시대의 과거(Old Assyrian Past), 전설적 앗슈르의 과거(Legendary Assyria)로 구분 가

능하다.

5.1 가장 가까운 과거: 부왕과 직전 통치자

가장 빈번하게 등장하는 기억은 부왕이나 직전 통치자에 대한 것이다. 이러한 기억은 왕위 계승의 정당성과 직접적으로 연관된다. 왕들은 자신을 “아무개의 아들” 또는 “아무개의 후계자”로 규정함으로써 통치권의 합법성을 강조한다.

5.2 신앗슈르 시대의 과거

다음 단계는 현재의 왕보다 몇 세대 앞선 신앗슈르 왕들에 대한 기억이다. 좋은 예는 아다드-니라리 3세의 명문들이 포함된다. 이들은 직접적인 계보 관계와 무관할 수 있지만, 여전히 제국의 역사 속에서 모범적 선례로 기능한다. 왕들은 이러한 인물들을 소환함으로써 자신의 활동을 기존 앗슈르 제국의 전통과 연결시킨다.

5.3 중앗슈르 시대의 기억

더 깊은 층위에서는 투쿨티-닌우르타 1세와 같은 중앗슈르 시대의 군주들이 등장한다. 이들은 현재의 왕과 수백 년의 시간적 간격을 두고 있음에도 불구하고, 건축과 정복, 종교적 후원과 관련하여 중요한 전범(典範)으로 기억된다. 특히 건축 명문에서는 중앗슈르 왕들이 남긴 기초석이나 명문이 반복적으로 언급된다.

5.4 고앗슈르 시대의 기억

샴시-아다드 1세와 같은 고앗슈르 시대의 인물들은 왕실 명문의 기억이 더욱 깊은 역사적 층위로 확장되었음을 보여준다. 이 시점에 이르면 해당 인물들은 단순한 역사적 선왕이라기보다 전통의 상징적 구현체로 기능한다. 현재의 왕은 이들을 통해 자신을 수 세기에 걸친 왕권의 계승자로 제시한다.

5.5 전설적 과거

우슈피아(Ušpia)와 같은 인물들은 역사적 실재 여부를 확인하기 어려운 전설적 영역에 속한다. 그러나 왕실 명문은 이들을 실제 역사 속 인물처럼 언급하며, 신전의 창건이나 성소의 기원을 설명하는 데 활용한다. 이러한 기억은 역사와 전설의 경계가 반드시 엄격하게 구분되지 않았음을 보여준다.

5.6 시원적·신화적 과거

가장 먼 시간적 지평은 태초의 시대에 대한 기억이다. 여기에는 홍수 이전의 인물들, 시원적 지혜, 태초의 건축 전통 등이 포함된다. 특히 아슈르바니팔 시대의 학문적·종교적 담론에서는 이러한 신화적 과거가 중요한 권위의 원천으로 등장한다. 이 지점에서 기억은 더 이상 역사적 회상이 아니라 우주적 질서와 신성한 기원의 영역에 진입한다. 왕은 자신을 역사적 왕조의 계승자일 뿐만 아니라 태초의 질서와 연결된 존재로 제시하게 된다.

이와 같이 신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 기억은 부왕에 대한 직접적인 회상에서부터 전설적·신화적 시원에 이르기까지 매우 넓은 시간적 범위를 포괄한다. 이는 앗슈르 왕들이 단지 최근의 정치적 과거에만 의존한 것이 아니라, 수백 년 혹은 수천 년에 걸친 역사적·문화적 자원을 동원하여 현재의 왕권을 정당화하였음을 보여준다. 다시 말해, 기억의 시간적 심도는 앗슈르 왕권 이데올로기가 얼마나 장대한 역사적 연속성을 구축하고자 하였는지를 드러내는 중요한 지표라 할 수 있다.

6. 자료 조사

앗슈르 제국의 왕실 명문을 모은 RIMA와 RINAP에는 다음과 같은 자료가 실려 있다.

왕명	약자	통치연한(기간)	문헌 수
아다드-니라리 2세	AN2	911-891 (21)	11
투쿨티-닌우르타 2세	TN2	890-884 (7)	21
앗슈르나찌르팔 2세	ANs2	884-859 (25)	152
샬만에세르 3세	Shal3	859-824 (35)	131
샴쉬-아다드 5세	SA5	824-811 (13)	11
아다드-니라리 3세	AN3	811-783 (28)	42
샬만에세르 4세	Shal4	783-773 (10)	4
앗슈르-단 3세	AD3	773-755 (18)	1
앗슈르-니라리 5세	AsN5	755-745 (10)	1
티글랏필에세르 3세	TP3	745-727 (18)	77
샬만에세르 5세	Shal5	727-722 (5)	15
사르곤 2세	Sar2	722-705 (17)	151
쎈아헤립	Senn	705-681 (24)	261
에사르핫돈			183
앗슈르-바니팔			318
앗슈르-에틸-일라니			6
씬-슈무-리쉬르			-
씬-샤르-이쉬쿤			22
앗슈르-우발릿 2세			-

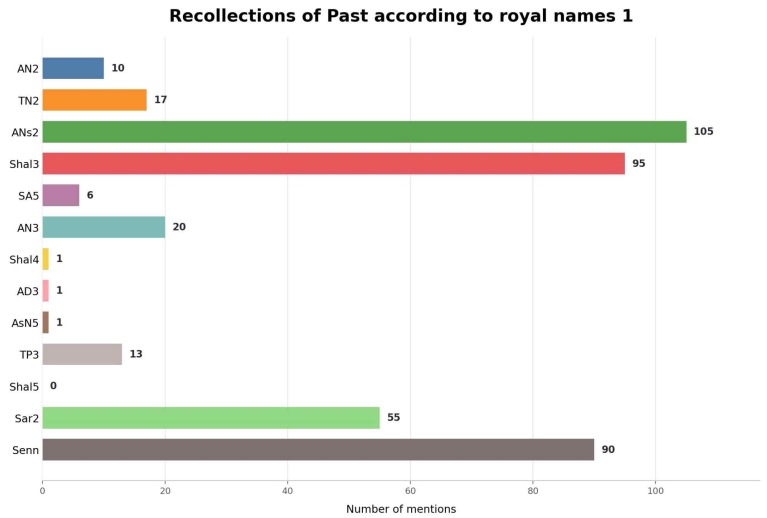
이 문헌들 중에서 과거를 기억하며 서술한 문단을 조사하여 기본 정보를 수집했다.

조사 항목은 문학양식, 명문 기록 시기, 거억의 대상, 기억의 심도, 명문 내용, 기억의 용도, 기타(기록 재료)이다.

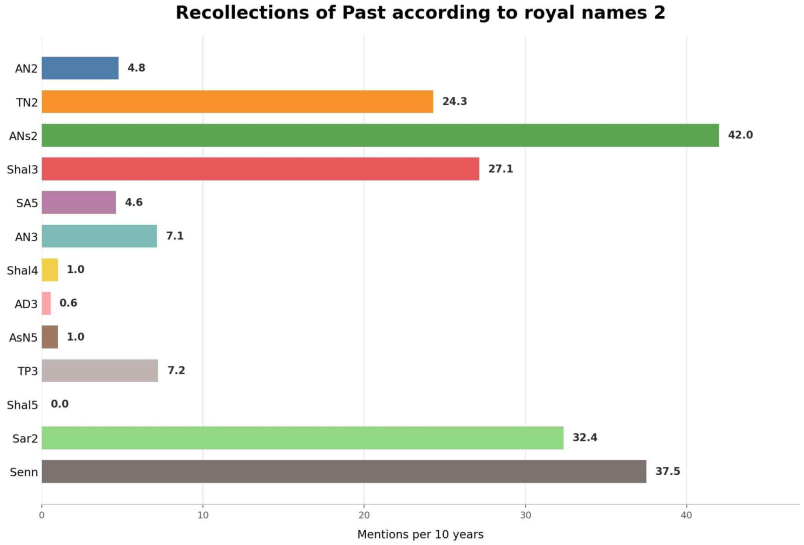
	A	B	C	D	E	F	G	H
1	Ref	Genre	King	Object of mer	Period recalle	Contents of memory	Function of m	Misc
2	RIMA2 A.0.99.1: o 5-	Annals	AN2	AD2, TP2, ARI	near past	Genealogy	legitimacy	tablet
3	RIMA2 A.0.99.1: rev.	Annals	AN2	ANI	MA	At that time, the facing (of the quay wall) at the entrance to the city ... which Adad-narari (I), vice-regent of (the god) Assur, son of Arik-din-ili, vice-regent of (the god) Assur, a ruler who had come before me, had built ... I restored its weakened portions. I delineated its foundation. I rebuilt (and) completed it from top to bottom. I made (it) more ornate than before. I inscribed my monumental inscriptions (and) deposited (them) therein."	Rebuilding: w	tablet
4	RIMA2 A.0.99.2: 11-:	Annals	AN2	AD2, TP2, ARI	near past	Genealogy	legitimacy	tablet
5	RIMA2 A.0.99.2: 36-:	Annals	AN2	kings who car	far past	The ancient city Apqu, which kings who preceded me had built, had become dilapidated and turned into ruin hills. I rebuilt this city, reconstructed it from top to bottom, completed (it), decorated (it) in a splendid fashion, (and) made it bigger than before. I constructed therein my enormous lordly palace.	Rebuilding: ci	tablet; Tell Abu
6	RIMA2 A.0.99.2: 52-5	Annals	AN2	TP1, kings my	MA	city Gidara, which the Aramaeans call Raqammatu (and) which the A	Reason for wa	tablet
7	RIMA2 A.0.99.2: 128	Annals	AN2	TP1	MA	At that time the ancient temple of the goddess Gula, my mistress, which previously Tukultl-Ninurta (i), my forefather, vice-regent of Assur, had built — this temple had become dilapidated and I removed its debris down to the bottom of the foundation pit. I greatly enlarged this temple beyond previous extent. I completed it from top to bottom and deposited my monumental inscriptions.	Rebuilding: te	tablet
413	RIAo Senn 230: 15-1	Display	Senn	first occasion	near past	He, the king of the land Elam, was a rash fellow ... On the first occasion, in the time of Hallusu-(Insusinak I), his father, I went down to his district and captured the cities Nagitu (and) Nagitu-di'bina.	Reason of wa	tablet
414	RIAo Senn 230: 19	Display	Senn	second occas	near past	On the second occasion, in the time of Kudurru (Kudur-Nahhunte), his brother, I went to the land Elam and, in the course of my campaign, I surrounded, conquered, (and) plundered the cites.	Reason of wa	tablet
415	RIAo Senn 230: 115	Display	Senn	distant days	far past	At that time, the city Sur-marrati, which is on the bank of the Tigrais River (and) which had been abandoned from distant days and had gone to ruin ... because I had spent the night inside it in the course of my campaign, the (re)populating of that city came to my attention at that time	Rebuilding: ci	tablet
416								

이 자료를 기초로 하여 몇 가지 비교 연구가 가능하다.

6.1 앗슈르 왕들이 과거의 기억을 떠올린 횟수



앗슈르나찌르팔 2세, 샬만에세르 3세, 사르곤, 쎈아헤립이 압도적으로 많은데, 그 이유는 이 왕들이 재위 기간이 길고 또 발굴된 왕실 명문 수도 많기 때문이다. 만약 왕들이 모두 동일한 기간 동안 왕위에 있었다면 그 빈도가 어떻게 달라질지 계산해 보았다.



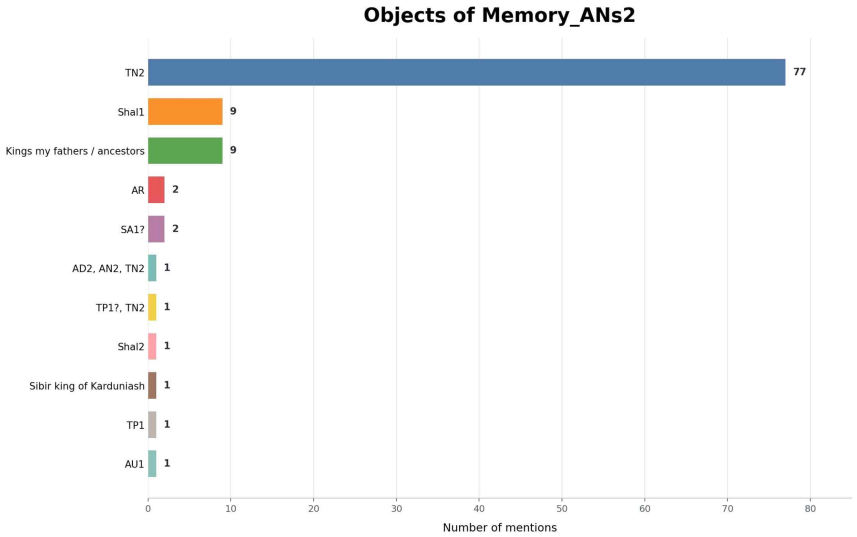
위에서 언급한 왕들 외에 투쿨티-닌우르타 2세가 과거를 상대적으로 많이 기억한 것으로 나타난다. 그에 비하여 아다드-니라리 2세, 아다드-니라리 3세, 앗슈르-단 3세, 티글랏필에세르 3세는 20년에 가깝거나 더 오래 왕좌를 지키며 비교적 오랜 세월 동안 통치를 했지만 과거를 되새기는 일에 큰 관심을 보이지 않았다. 물론 고고학 발굴은 왕들의 통치 연한에 맞추어 공평하게 진행된 것이 아니며, 발굴 결과에 따라 결과가 바뀔 가능성도 있다.

6.2 기억의 대상

각 왕들이 어떤 주제를 기억했는지 파악하기 위해서 언급 횟수가 많은 앗슈르나찌르팔 2세, 샬만에세르 3세, 사르곤 2세, 쎈아헤립을 대상으로 조사하겠다. 먼저 앗슈르나찌르팔 2세는 다음과 같은 주제를 사용했다. (다음 쪽 그림 참조)

앗슈르나찌르팔 2세가 자신의 부친과 조부의 이름을 언급한 경우가 압도적으로 많은데(4.1), 본인이 유서 깊은 왕족 출신임을 강조하면서 왕권이 끊어지지 않고 지속되고 있다고 주장했다. 이 항목이 이렇게 압도적으로 많은 이유는 건축과 관련된 벽돌이나 기초 명문들이 많이 발견되었기 때문이다.

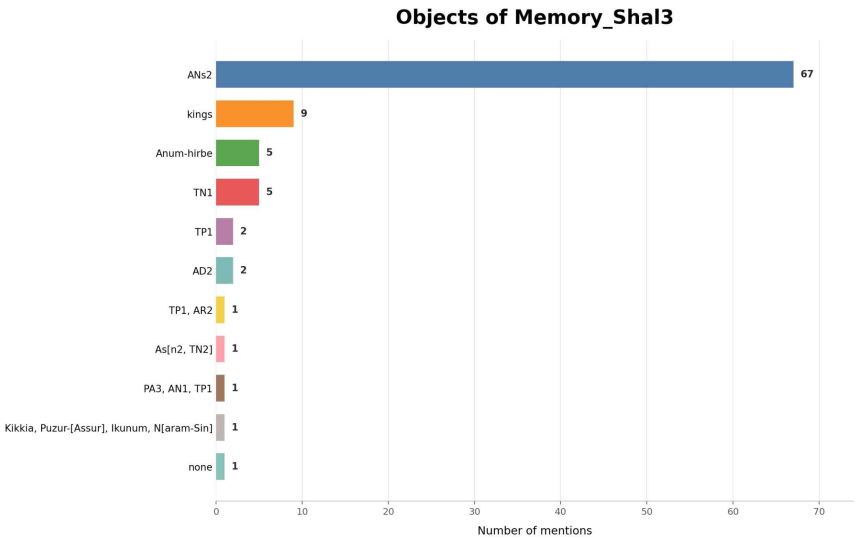
그 다음으로 자주 언급한 것은 샬만에세르 1세(1273-1244)의 이름인데, 이 왕이 정착시키고 지도자로 왕도 임명했던 사실을 언급하며(4.4), 그 지역에서 반란이 일어난 것을 부정적으로 언급한다. 또한 칼후 도시도 샬만에세르 1세가 지었는데(4.2), 앗슈르나찌르팔 2세 시대가 되어 재건했다고 보도한다.



이름을 밝히지 않고 자신의 선대 왕들을 언급한 경우도 많았는데, 그들이 발을 들여놓은 적이 없는 곳을 점령했다거나(4.3) 그들이 지은 건물(궁전이나 신전)이나 도시가 무너져서 본인이 증축했다는 내용이 주를 이룬다(4.2).

그 외에 티글랏-필에세르 1세와 투쿨티-닌우르타 2세의 조각상을 보고 그 곁에 자기 조각상을 세웠다는 문단(4.5), 바빌리 왕 씨비르가 점령했던 도시 아트릴라 그리고 샬만에세르 2세가 지었는데 아람 족속들이 점령했던 도시 씨나부와 티두를 되찾았다는 주장, 그리고 니느웨에 있는 이쉬타르 여신의 신전 에마쉬마쉬를 샴쉬-아다드 1세(40:31-32; 57:2) 또는 앗슈르-우발릿 1세(56:14-15)가 지었다는 언급(4.2) 등이 남아 있다.

샬만에세르 3세의 명문들을 보자.



역시 부친과 조부의 이름을 통한 가계 관련 언급이 가장 많았고(4.1), 그 이유가 건축과 관련된 짧은 명문들이 다수 발견되었기 때문인 것도 마찬가지이다.

두 번째로 많은 경우는 이름을 밝히지 않은 선대왕들이며, 어떤 왕도 가보지 못한

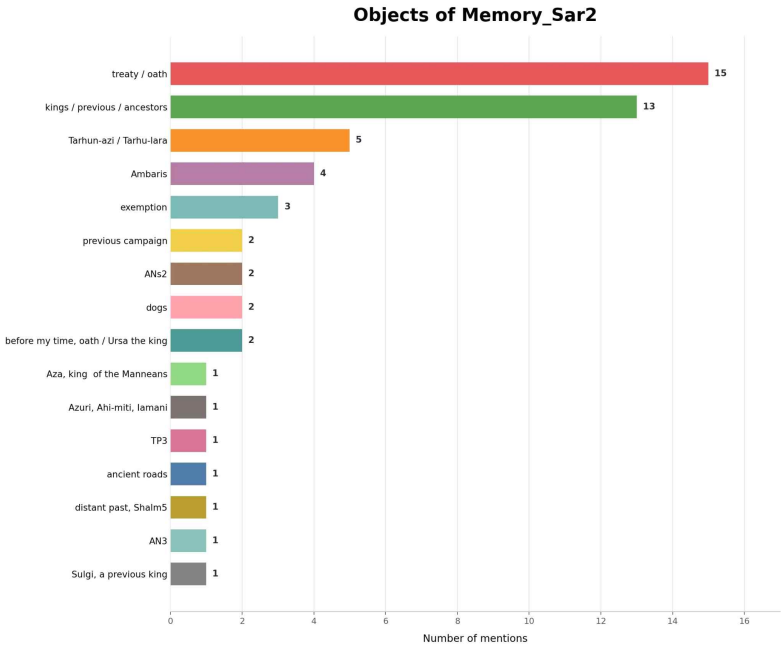
땅을 점령했고, 선왕들에게 고개를 숙이지 않던 자들을 복속시켰으며(4.3), 그들이 지었던 도시가 무너져서 재건축했으며, 그 누구도 지으려 하지 않았던 닌우르타 신전탑을 건설했다고 주장한다(4.2).

그 다음으로 자주 등장하는 이름은 아눔-히르베인데, 이것은 앗슈르 왕의 이름이 아니다. 샬만에세르 3세가 서쪽(현대의 시리아) 지역으로 원정을 갔고 아마누스와 아탈루르 산에 올랐는데, 그 곳에서 아눔-히르베라는 자의 조각상을 발견했다(4.5). 이 자가 누구인지 확실치 않으나, 카네쉬 카룸에서 발견된 문서에 마마의 왕 아눔-히르비라는 이름이 나온다. 만약 이 둘이 동일 인물이라면, 샬만에세르 3세가 발견한 조각상은 지역 지도자의 조각상일 것이다. 그는 그 옆에 자기 조각상도 만들어 세우고 자랑스러워 했다.

투쿨티-닌우르타 1세(1243-1207)는 수도 앗슈르를 건축하고 신전을 지은 사람으로 등장한다(4.2). 물론 그의 건축물을 샬만에세르 3세가 증축하였다. 한편 예외적인 언급으로 수도 앗슈르를 건축한 선대 왕들 목록을 전설적인 시대까지 올려 잡으며, 티글랏-필에세르 1세 이외에 푸주르-앗슈르 3세(1521-1498)와 아다드-니라리 1세(1305-1274)를 언급하기도 했다(10:iv 40-46). 이런 인물들은 샬만에세르 3세보다 500-700년 이전 사람이기 때문에 실제로 어떤 증거를 가지고 말하는 것인지 정확히 알 수 없다.

티글랏-필에세르 1세(1114-1076)이 조성한 도시들을 언급했고(4.2), 그 중에 아람 족속에게 빼앗겼던 곳을 되찾았다고 했으며, 레바논 산맥에 있던 그의 조각상 옆에 자신의 조각상을 세웠다고도 했다. 그 외에 앗슈르 단 2세(1012-972)가 지었던 성문도 언급했다(4.2).

사르곤 2세의 명문들을 살펴보자.



사르곤 2세의 명문들을 보면 가계와 혈통을 강조하던 전통이 사라진 것을 볼 수 있다.[19] 이것은 이미 학계에 잘 알려진 사실인데, 사르곤 2세가 기존의 왕조 출신이 아니거나 최소한 왕권을 주장할 수 있는 적통이 아닐 것이라는 주장이 나오는 이유이다.

가장 많이 나온 주제는 앞에서 보이지 않던 맹세와 서약인데(4.4), 위대한 신들 앞에서 맺었던 맹세와 서약을 어긴 자들이 반란을 일으켰다는 주장이고, 이는 군사 원정을 실시할 이유가 된다. 정치적인 반란에 종교적인 이유를 덧입히는 셈인데, 이런 외교관계를 모두 확인할 수 없기 때문에, 군사 원정을 정당화하려는 문학적 기재일 가능성도 없지 않다.

사르곤 2세는 선대 왕들과 외교 관계가 없던 곳에서 사신을 보내왔고, 선대 왕들이 짓지 않은 수로와 도시(두르-샤루킨)를 지었으며(350명 8:29-30; 43:45-46), 선대 왕들이 오르지 못했던 산에 올랐고, 선대 왕들이 알지 못하던 나라에서 조공을 받았으며, 그들이 가지지 못했던 부를 쌓았다고 자랑했다. 선대 왕들이 가보지 못한 곳을 점령한다든지 그들이 지었던 건물을 개축했다는 말은 등장하지 않아, 같은 문학적 기재를 상당히 다르게 사용한다는 점을 알 수 있다.

유일한 예외는 슐기 왕이 지었던 에안나 신전이 무너져서 개축했다는 보도인데(125:i 18-19), 그는 기원전 2000년 이전에 다스리던 우르 제3 왕조의 둘째 왕이다(4.2). 거의 1,300년 전이고 신처럼 추앙을 받는 인물이기 때문에 이 언급은 전설적인 인물을 사용한 문학적 표현일 수도 있다.

사르곤 2세는 군사원정과 관련된 지역 지도자에 관해서 상당히 자세한 언급을 하는 경향이 있다. 사르곤 2세가 소아시아 남동부 지역 지도자로 임명했던 타르훈-아지가 배신을 하면서 주변국들과 반앗슈르 동맹을 맺었고, 그 근처 지역에서 분봉왕이었던 타르훈-라라는 아들에게 살해 당하여 반란의 시발점이 되었다. 암바리스는 사르곤 2세가 딸을 주고 사위로 삼으면서 지역 지도자 역할을 해주기 바랐는데, 역시 앗슈르 제국의 통치권을 벗어나려고 반란을 획책하였다. 파파와 랄루크누 도시의 지도자들은 사르곤 2세의 궁전에서 기른 개와 같은 자들인데 반란을 일으켰다고 했고, 만나이의 왕 아자는 앗슈르가 임명한 자인데 신하들이 암살하여 시체를 성문 바깥에 버리고 그 아들을 왕위에 올렸다고 했다. 아쉬돗의 왕 아주리가 반란을 획책한다는 보고를 받고 폐위시키고 그의 형제 아히-미티를 꼭두각시 왕으로 세웠으나, 신하들이 그를 폐위시키고 근본이 없는 야마니를 대신 왕으로 삼았다. 이런 문체는 다른 왕들과 확연히 구별되는 특징이라고 할 수 있는데, 정치적 의도가 깔린 선전을 넘어서는 문화적인 변화라고 부를 만 하다.

사르곤 2세를 대항한 가장 위험한 적수들 중에 우라르투의 왕 우르싸(루싸)가 있었는데, 소국 왕들이 그를 의지하고 편지를 보내거나 그를 믿고 반란을 획책하였다. 결국 사르곤은 우라르투로 대규모 원정을 감행했고, 이 사건은 거의 서사시에 가까운

19) 유일한 예외는 유약을 발라 구운 벽 장식판이 있는데(Sargon II, 066), 그 위에 기록한 명문은 사르곤 2세가 티글랏-필에세르 3세의 아들이라고 기록하였다. 바로 전에 왕위에 있었던 샬만에세르 5세의 형제라는 주장이다.

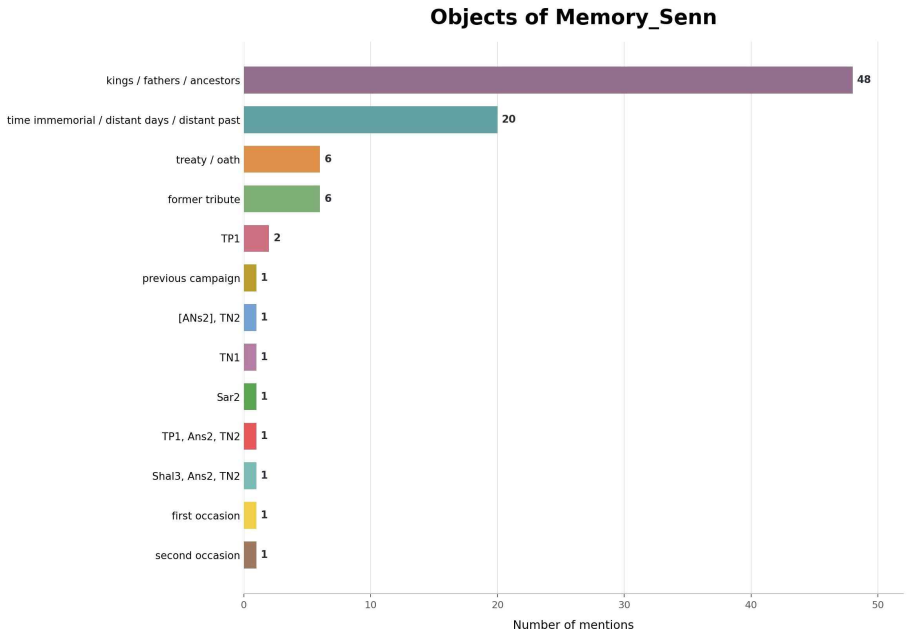
문학 작품으로 남아 있다(Sargon II, 065). 이 사건은 사르곤 2세의 제8차 원정으로 알려져 있고, 슈메르 시대에 유행하던 '신에게 쓴 편지' 형식을 취하고 있다고 분석하기도 한다. 왕실 문서에 다양한 정보를 인용하며 문학적으로 서술하는 관행의 절정을 달린다고 말할 수 있다.

그 외에 앗슈르에서 바빌리 도시로 내려가는 길을 오래 전부터 관리하지 않아 사용할 수 없게 되었다고 주장하며, 사막이 되었고 야생 동물과 아람인 강도들이 들끓고 중간에 있던 거주지들이 폐허가 되었다는 말을 매우 길게 늘어 놓은 점도 좋은 예라 할 수 있다.

한편 사르곤 2세는 건축 사업을 벌이면서 선대 왕들을 언급하는데, 조상들의 업적을 기억하는 것이 아니라 그들이 부실 공사를 했다고 지적한다. 앗슈르나찌르팔 2세가 칼후에 지었던 궁전이 무너졌는데, 이 건물은 기초 공사를 제대로 하지 않아 튼튼하지 않았다. 니느웨에 있던 나부와 마르둑 신전이 무너져서 아다드-니라리 3세가 증축하였는데, 기초 공사를 든든히 하지 않았고 기초를 반석 위에 놓지 않아서, 75년이 지난 당시에 다시 무너지고 말았다. 신앗슈르 시대에 속하여 아직 기억이 생생한 왕들을 언급하며 그들을 부정적으로 묘사하는 일은 상당히 예외적이라고 할 수 있다.

이런 태도는 바로 전 왕이었던 샬만에세르 5세를 묘사할 때 절정에 이르는데, 오랜 옛날부터 앗슈르 신의 도시였고 어떤 억압도 받지 않았던 앗슈르 도시 거주민들이 샬만에세르 5세 시절부터 많은 세금과 부역으로 고생했다고 썼다. 그래서 앗슈르 신이 분노하여 그의 왕위를 박탈했다는 것이다(89:r 31). 사르곤 2세는 앗슈르 거주민들의 납세 의무를 면제하였다. 이 문단은 너무나 분명한 정치적 선전이며, 명문에 부친과 조부의 이름을 밝히지 않는 태도와 일맥상통 한다고 할 수 있다.

마지막으로 쎈아헤립이 왕실 명문에서 과거를 기억한 사례들을 살펴보자.



쎈아헤립은 선대 왕들을 언급하는 경우가 가장 두드러지게 나타나서 사르곤 2세와 달리 어느 정도 전통적인 서사 기법을 회복하는 것처럼 보인다. 그러나 부친과 조부의 이름을 기록하며 왕족의 혈통을 강조하는 관행은 아직도 피하고 있다.[20]

그는 전 왕들이 굴복시키지 못했던 적들을 점령했고, 그들이 들어보지도 못한 나라의 조공을 받았으며, 선대에 빼앗겼던 영토를 회복했다고 했다. 선대 왕들이 니느웨에 지은 궁전들이 낡아서 재건했고(4.2), 그들이 들어보지 못하던 자연자원 생산지도 발견했으며, 누구도 만들지 못한 청동 기둥과 황소와 사자 조각상을 만들어 세웠다. 일반적인 문학적 관행들이다.

이와 함께 궁전을 건축하면서 선대 왕들이 써서 기초 부분에 묻었던 명문을 발견했고(4.5), 본인의 기초 명문과 함께 다시 묻었다는 말도 나온다(136:r i' 14'). 이 주제는 후대로 갈수록 더 중요해질 표현이다.

반대로 선대 왕들이 니느웨 도시를 확장하고 도로를 정리할 생각을 하지 못했고, 궁전을 서투르게 지어서 수로의 물살에 쓸려서 건물 기초가 다 무너졌다고 했다.[21] 선대 왕들이 자기 조각상을 만들면서 기름과 밀납과 양모를 탕진했고, 전문 장인들도 모두 사라졌다고 불평하기도 했다. 선대 왕들에 관한 부정적인 언급들인데, 사르곤 2세의 관행을 따르는 셈이라고 볼 수 있으나 노골적인 정치적 공격으로 이어지지는 않았다.

다음으로 많이 사용한 표현은 언제인지 알 수 없는 시원적 과거를 소환하는데, 예전부터 굴복한 적이 없는 적을 점령하거나 그들의 조공을 받았다는 말을 하기 위해 사용했다. 또 먼 과거부터 주요 도시였던 니느웨를 강조하면서, 니느웨 궁전 옆을 흐르며 건물을 훼손한 강 유역을 정리하고, 태초부터 산 위에서 자라던 삼나무 목재를 가져다가 건축을 했다고 자부했다. 앗슈르 도시에서 아키투 신전이 잊혀진지 오래라고 한탄하며 신전 건축을 보도하기도 했다. 이 주제는 앞에서 논의한 선대 왕들에 관한 문단들과 거의 같은 목적과 방법으로 사용된 것으로 볼 수 있으며, 실명을 거론하지 않은 선대 왕들과 먼 과거의 기억이 하나로 합쳐지며 현직에 있는 왕의 권위를 강화한다고 평가할 수 있다.

사르곤 2세가 애용했던 맹세와 서약이라는 주제 그리고 선대에 부과했던 조공을 언급하는 경우도 있었으나(4.4), 사용 빈도가 현저하게 저하된 것을 볼 수 있다. 쎈아헤립 자신이 시행했던 지난 원정을 언급하며, 그 후에 반란을 일으킨 지역 지도자들을 비방하는 예도 마찬가지이다.

그 외에 주목할 만한 기록으로 샬만에세르 3세가 타르비쭈에 지은 네르갈 신전이나 아다드-니라리 3세가 앗슈르 도시 안에 지은 신전이 무너져서 재건했다고 하며 선대

---

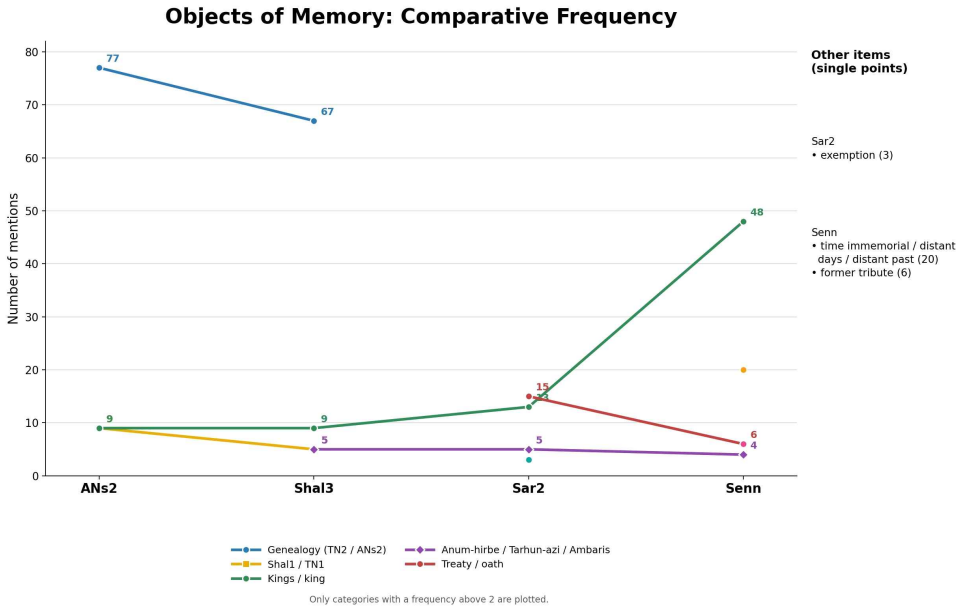
20) 쎈아헤립이 부친을 언급하지 않은 이유는 따로 있다. 사르곤 2세는 통치기간 내내 위대한 제국의 황제 자리를 지켰지만 전쟁터에서 전사했고 그의 시체도 수도로 가져오지 못했다. 이렇게 장례를 치르지 못한 경우 망자의 유령이 후손을 괴롭힌다는 믿음이 있었기 때문에 쎈아헤립은 모든 면에서 부친과 거리를 두려고 노력했다.

21) 앗슈르 도시에 있는 궁전을 티글랏-필에세르 1세가 짓고 앗슈르나찌르팔 2세가 재건했는데, 공사를 서투르게 진행해서 다시 무너졌다는 언급도 있는데(164-1-6), 선대 왕들의 이름을 실명으로 사용했다는 점이 다르다.

왕들의 실명을 이용하는 예도 있다. 에샤라 신전에 있는 앗슈르 신상을 “앗슈르의 왕, 나의 부친, 사르곤 (2세)”가 만들었다는 언급은 쎈아헤립이 부친의 이름을 언급한 유일한 경우이기에 의미가 깊다. 한편 도장 명문을 점토판에 옮겨 적은 유물이 하나 남아 있는데, 원래 바빌리 왕 샤가락티-슈리아쉬의 도장이었으나 앗슈르 왕 투쿨티-닌우르타 1세가 전리품을 빼앗아 왔고, 자신의 이름을 첨가하였다. 그 후에 이 도장은 바빌리에 돌려주었던 것으로 보이는데, 쎈아헤립이 다시 바빌리에서 전리품으로 빼앗아 온 뒤 자신의 이름을 첨가하였다. 이 길고 긴 여정이 어떻게 마무리 되었는지 알 수 없으나, 그 도장 명문은 점토판에 따로 옮겨 적을 만큼 중요한 자료로 인식되었던 것 같다.

앗슈르 왕 티글랏-필에세르 1세 시기에 바빌리 왕 마르둑-나딘-아헤가 에칼라툼에서 아다드와 샬라 신상을 탈취했는데, 쎈아헤립이 418년이 지난 당시에 바빌리를 점령하고 이 신상들을 원래 자리로 돌려보냈다는 주장이 남아 있다(24:vi 3’-4’). 바빌리 도시를 점령한 뒤에 타지역 수호신 신상을 돌려보냈다는 이야기는 후대 페르시아 왕 키루스의 행위로 잘 알려져 있는데, 이미 150년 전에 앗슈르 왕이 똑같은 시도를 했다는 사실이 놀랍다.

논의한 내용을 정리하여 시간의 흐름에 따른 변화를 살펴보면 다음과 같다.

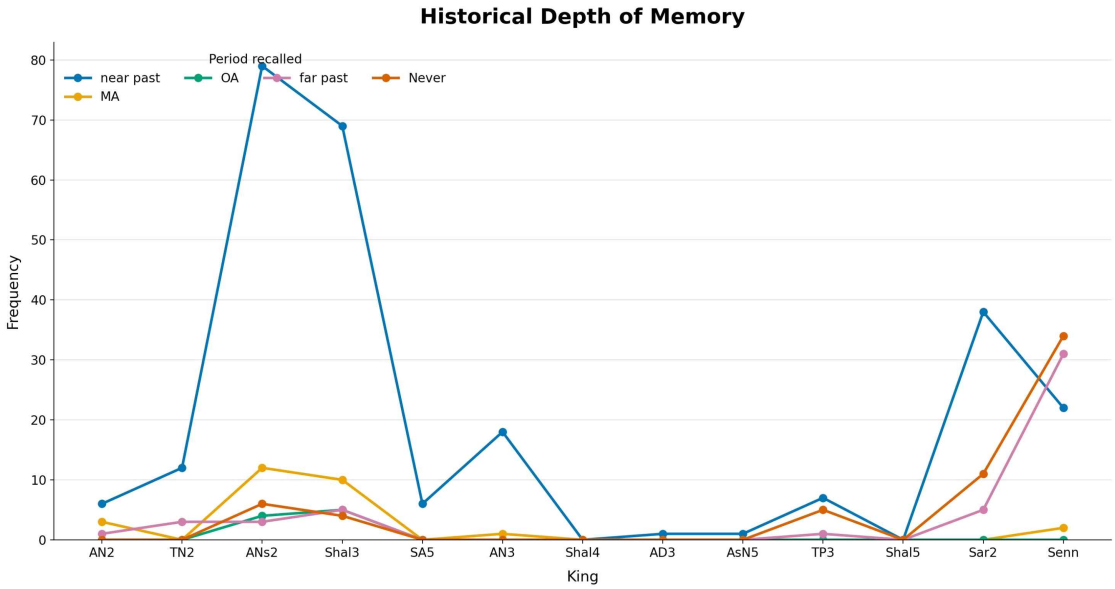


가장 눈에 띄는 차이는 앗슈르나찌르팔 2세와 샬만에세르 3세가 애용했던 왕조의 연속성이라는 주제는 사르곤 2세와 쎈아헤립 시대에 정치적 사회적 환경이 변하면서 사라졌지만, 실명을 거론하지 않고 선대 왕들의 군사 원정이나 건축 사업을 언급하는 방법은 갈수록 애용하게 되었음을 알 수 있다. 앗슈르나찌르팔 2세와 샬만에세르 3세 시기에 중앗슈르 시대에 왕위에 있었던 왕들의 실명을 거론하며 그들의 건축사업을

강조했던 것도 같은 맥락에서 이해할 수 있다.

주변부 정치 지도자의 행위나 그들의 조각상에 관해 자세히 언급하는 일은 샬만에세르 3세 시대부터 시작해서 사르곤 2세 시대에 자주 등장하였다. 군사 원정의 이유로 신들 앞에서 맺은 맹세나 서약을 언급하는 태도는 사르곤 2세 시대에 가장 활발하게 사용되었으나 쎈아헤립 시대가 되면 다시 그 빈도가 줄었다.

6.3 기억의 역사적 심도



가장 애용한 것은 신앗슈르 시대에 다스렸던 가까운 과거의 기억이었다. 빈도는 발견된 기록 수에 거의 비례하는 것으로 보이며, 아다드-니라리 3세가 조금 더 강하게 나타났다. 중앗슈르 시대의 왕들은 상대적으로 적게 나타났으나, 빈도의 변화는 역시 기록의 수와 비례한다.

고앗슈르 시대 왕들의 이름은 전체적으로 매우 드물게 나오거나 아예 등장하지 않았다.

이런 경향과 명확하게 다른 모습을 보이는 것은 시원적인 과거를 언급하는 경우인데, 원래 거의 사용하지 않는 표현이었는데 사르곤 2세와 쎈아헤립 시대에 빈도가 급등하는 것을 볼 수 있다. 또 선대 왕들 중 그 누구도 달성하지 못했던 일이라는 문장도 이와 유사한 변화를 보여준다. 심지어 쎈아헤립 시대에는 이 두 가지 기억이 가까운 과거의 기억을 넘어서는 모습을 보여주어 왕실 명문의 서사 방법이 큰 변화를 겪고 있음을 다시 한 번 잘 보여준다.

7. 앗슈르를 기억하는 방식과 타자를 기억하는 방식(Remembering Assyria and Remembering Others)

지금까지 살펴본 기억의 유형과 시간적 범위를 종합해 보면, 신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 기억은 결코 균질하지 않음을 알 수 있다. 오히려 기억의 대상이 앗슈르 내부 인물인가 외부 인물인가에 따라 기억되는 방식과 기능은 현저하게 달라진다. 따라서 앗슈르인들이 자신들의 과거를 기억하는 방식과 타자의 과거를 기억하는 방식을 비교하는 것은 왕실 명문의 기억 구조를 이해하는 데 중요한 통찰을 제공한다.

7.1 앗슈르 왕들에 대한 기억

앗슈르 왕들은 어떤 사건의 주인공으로 또는 특정한 호칭의 주인으로 기억된다. 이들은 단순한 역사적 인물이 아니라 현재 왕의 정통성을 뒷받침하는 선례이자 계승의 대상이다. 왕실 명문에서 선왕들은 현재의 왕과 계보적으로 연결된다. 부왕과 조부를 언급하는 것이 상례이지만 수 세기 이전의 왕들 역시 동일한 왕조적 전통 속에 위치한다. 따라서 앗슈르의 과거는 본질적으로 계승과 연속성의 서사 속에서 재구성된다.

이런 경향은 사르곤 2세를 시작으로 갑자기 변하게 된다. 선대 왕들의 실명을 거론하지 않고 하나의 집단으로 취급하거나, 아예 과거를 역사시대 초나 그 이전으로 끌어 올리는 기법을 사용한다. 결국 그 누구도 성취하지 못했던 위업을 달성했다고 주장하려는 포석이다. 이와 함께 부정적인 문맥에서 선왕을 언급하는 경우도 이런 변화를 반영한다.

7.2 외국 통치자들에 대한 기억

반면 외국의 왕들과 통치자들은 전혀 다른 방식으로 기억된다. 이들은 주로 적대자(enemies), 투항한 조약 체결자(treaty partners), 신전 건설자(temple builders), 그리고 고대의 권위자인 인물들(antiquarian authorities)로 등장한다.

외국 통치자들은 왕조적 기억 속에 포함될 수 없다. 이들은 현재의 왕과 동일한 역사적 공동체의 구성원이 아니기 때문이다. 대신 이들은 특정 전쟁, 조약, 건축 사업, 또는 고대 전통과 관련하여 부정적으로 또는 긍정적으로 소환된다. 예를 들어 엘람이나 이집트의 왕들은 주로 적대자 또는 조약 파기자의 모습으로 등장한다. 반면 매우 오래된 건축 명문에 등장하는 외국의 통치자들은 고대의 권위를 증언하는 존재로 활용되기도 한다.

또한 주변국 왕들의 과거나 그들의 행위를 묘사할 때 특별한 정보 없이 짧게 처리하는 문체와 반대로 그들의 왕족과 귀족들의 관계나 앗슈르 제국과의 관계를 자세히 묘사하는 문체가 모두 나타난다. 후자의 태도가 샬만에세르 3세의 기록에 소수 등장하다가 사르곤 2세의 기록에서 관행으로 정착한다.

7.3 선택된 기억, 구조화된 기억

이러한 차이는 신앗슈르의 기억이 단순한 과거의 보존이 아니라 선택적이고 정치적으로 구조화된 기억이었음을 보여준다. 앗슈르 왕들은 기억의 공동체 내부에 위치하며 계보적 연속성 속에서 이해된다. 반면 외국의 인물들은 개별 사건이나 유물과 연결된 지식의 대상으로 등장한다. 또한 이 구조가 사회적 정치적 변화의 영향을 받아 예상치 못하던 방법으로 달라지는 모습도 목격된다. 이러한 현상은 신앗슈르 왕실 명문이 과거를 중립적으로 기록하는 문헌이 아니라, 공동체의 경계를 설정하고 정치적 정체성을 구성하는 기억의 담론이었음을 보여준다.

8. 기억의 정치학(The Politics of Remembering)

신앗슈르 왕실 명문은 무수한 과거들 가운데 일부만을 선택적으로 기억한다. 그렇다면 왜 특정한 과거만이 반복적으로 소환되는 것일까? 기억의 내용 못지않게 중요한 것은 기억의 기능이다. 명문 속 기억은 과거 자체를 위한 것이 아니라 현재를 설계하고 미래를 준비하기 위한 것이다. 왕들은 과거를 통해 현재의 권력과 질서를 정당화한다.

8.1 정통성 확보(Legitimation)

가장 중요한 기능은 왕권의 정당성을 확립하는 것이다. 왕들은 자신을 선왕들의 후계자로 제시하고 오랜 왕조 전통 속에 위치시킨다. 이러한 기억은 특히 왕위 계승이 불안정했던 시기에 중요한 의미를 가진다.

8.2 복원(Restoration)

메소포타미아 왕들은 자신을 새로운 창조자가 아니라 과거 질서의 복원자로 묘사한다. 신전과 궁전의 재건은 혁신이 아니라 전통의 회복으로 제시된다. 따라서 건축적 기억은 복원의 이데올로기를 지지하는 핵심 자원이 된다.

8.3 연속성(Continuity)

기억은 또한 제국의 지속성을 강조한다. 현재의 통치는 선왕들의 사업과 분리된 것이 아니라 그 연장선상에 존재하는 것으로 묘사된다. 이를 통해 왕실 명문은 장기적 역사 연속성의 서사를 구축한다.

8.4 경쟁과 초월(Competition and beyond)

과거는 계승의 대상인 동시에 경쟁의 대상이기도 하다. 많은 왕들은 자신을 선왕들의 업적을 완성하는 존재로 묘사하는 데 그치지 않고, 그들을 능가했다고 주장한다. 이러한 기억은 왕의 위대함을 과시하는 수단으로 기능한다.

8.5 경고(Warning)

과거의 반란은 미래를 위한 경고로 활용된다. 왕들은 반복적으로 과거의 정복과 처벌을 상기시키며 현재의 적대 세력에게 복종을 요구한다.

8.6 학문적 권위(Scholarly Authority)

특히 후기 신앗슈르 시기에 이르면 기억은 학문적 권위의 원천이 된다. 고대 명문과 서판의 발견은 왕을 단순한 통치자가 아니라 고대 지혜의 계승자로 묘사한다. 특히 아슈르바니팔의 명문은 이러한 경향을 잘 보여준다.

신앗슈르 왕실 명문에서 기억은 역사적 사실을 보존하기 위한 장치가 아니라 정치적·종교적 목적을 수행하는 전략적 자원이었다. 기억은 정통성을 부여하고, 복원을 정당화하며, 제국의 연속성을 강조하고, 경쟁적 우월성을 주장하며, 반란에 대한 경고를 전달하고, 학문적 권위를 구축하는 기능을 수행하였다.

9. 결론

본 연구는 신앗슈르 왕실 명문에 나타나는 과거에 대한 기억을 유형, 시간적 심도, 그리고 기능이라는 세 가지 차원에서 분석하였다. 그 결과 왕실 명문은 단순히 과거 사건을 기록하는 역사 문헌이 아니라, 특정한 과거를 선택적으로 소환하고 재구성하는 기억의 담론이라는 점이 확인되었다.

명문 속 기억은 선대 왕의 기억, 건축에 대한 기억, 군사적 기억, 외교적 기억, 기록에 대한 기억, 그리고 성스러운 기억으로 조직되어 있으며, 그 시간적 범위는 부왕에 대한 회상에서 전설적·신화적 과거에 이르기까지 폭넓게 확장된다. 그러나 이러한 기억은 무작위적으로 선택된 것이 아니다. 왕권의 정당성, 제국의 연속성, 종교적 권위, 그리고 정치적 통제를 강화하는 데 기여하는 과거만이 지속적으로 기억된다.

특히 본 연구는 앗슈르의 과거와 외국의 과거가 서로 다른 방식으로 기억된다는 점에 주목하였다. 앗슈르 왕들은 계보와 계승의 맥락 속에서 기억되는 반면, 외국의 통

치자들은 적대자, 조약 상대, 또는 고대 전통의 권위자로서 기억된다. 이러한 차이는 신앗슈르의 기억이 공동체 내부와 외부를 구분하는 정치적 구조를 가지고 있었음을 보여준다.

따라서 신앗슈르 왕실 명문은 역사를 기록하는 본문이기보다 역사에 대한 선별된 기억(curated memory of history)을 생산하는 본문으로 이해되어야 한다. 왕들은 과거 전체를 보존하려 하지 않았으며, 현재의 목적에 유용한 과거만을 선택하여 재구성하였다.

이러한 결론은 몇 가지 더 넓은 함의를 가진다. 첫째, 메소포타미아 역사서술 연구는 왕실 명문을 사실 기록의 관점뿐 아니라 기억 형성의 관점에서도 검토할 필요가 있다. 둘째, 제국 이데올로기 연구는 권력이 과거를 어떻게 조직하고 활용하는지에 더 많은 관심을 기울여야 한다. 셋째, 문화적 기억 연구는 고대 근동 자료를 통해 기억과 권력의 관계를 장기적 관점에서 탐구할 수 있다. 마지막으로, 신앗슈르 왕실 명문은 고대 정치 담론이 과거를 동원하여 현재를 정당화하는 대표적 사례로 이해될 수 있으며, 기억과 권력의 상호작용을 보여주는 중요한 자료로 평가될 수 있다.

〈참고문헌〉

■ 사료집

RIMA2

Grayson, A. Kirk. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC I (1114-859 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 2. Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1991.

RIMA 3

Grayson, A. Kirk. Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC). The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Assyrian Periods 3. Toronto, Buffalo, and London: University of Toronto Press, 1996.

RINAP 1

Tadmor, Hayim, and Shigeo Yamada. The Royal Inscriptions of Tiglath-pileser III (744-727 BC) and Shalmaneser V (726-722 BC), Kings of Assyria. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.

RINAP 2

Frame, Grant. The Royal Inscriptions of Sargon II, King of Assyria (721-705 BC). Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 2. University Park, PA: Eisenbrauns/Penn State University Press, 2021.

RINAP 3/1

Grayson, A. Kirk, and Jamie Novotny. The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 1. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/1. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2012.

RINAP 3/2

Grayson, A. Kirk, and Jamie Novotny. The Royal Inscriptions of Sennacherib, King of Assyria (704-681 BC), Part 2. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 3/2. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2014.

RINAP 4

Leichty, Erle. The Royal Inscriptions of Esarhaddon, King of Assyria (680-669 BC). Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 4. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2011.

RINAP 5/1

Novotny, Jamie, and Joshua Jeffers. The Royal Inscriptions of Ashurbanipal (668-631 BC), Aššur-etel-ilāni (630-627 BC), and Sîn-šarra-iškun (626-612 BC), Kings of Assyria, Part 1. Royal Inscriptions of the Neo-Assyrian Period 5/1. University Park, PA: Eisenbrauns, 2018.

■ 연구 논문 및 단행본들

아스만, 얀 지음, 김구원, 심재훈 옮김, <문화적 기억과 초기 문명, 문자, 기억하기, 정치적 상상력>, 고대문명연구소 번역총서 1, 서울: 푸른역사, 21-103.

Battini, Laura, “The Memory of War: Rewriting History in the Assyrian Period,” in David B Schreiner and Shane M. Thompson eds., *Warfare in the Ancient Near*

East: Preparation, Enactment and Remembrance (Oxford: Archaeopress, 2026), pp. 155-171.
Frahm, Eckart, "Counter-texts, Commentaries, and Adaptations: Politically Motivated Responses to the Babylonian Epic of Creation in Mesopotamia, the Biblical World, and Elsewhere," *Orient* 45 (2010): 3-33.
Grayson, A. Kirk, *Assyrian Rulers of the Third and Second Millenia BC (To 1115 BC)*, RIMA 1 (Tronto: University of Toronto Press, 1989).
_____, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC 1 (1114-859 BC),* RIMA 2 (1991).
-----, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC II (858-745 BC)*, RIMA 3 (1996).
Lanfranchi, Giovanni B. "The Expansion of the Neo-Assyrian Empire and its Peripheries: Military, Political and Ideological Resistance," in Christoph Ulf, Robert Rollinger eds., *Lag Troia in Kilikien? Der aktuelle Streit um Homers Ilias* (Darmstadt: Wissenshaftliche Buchgesellschaft, 2011), 225-239.
Liverani, Mario, "The Ideology of the Assyrian Empire," in M.T. Larsen ed., *Power and Propaganda, A Symposium on Ancient Empires* (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 297-317.
Olmstead, Albert T., *Assyrian Historiography: A Source Study* (Columbia, MISS: University of Missouri Press, 1916).
Pongratz-Leisten, Beate, *Religion and Ideology in Assyria*, SANER 6 (Berlin and Boston: De Gruyter, 2015).
-----, "Assyrian Royal Discourse between Local and Imperial Traditions at the Hābūr," *Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 105 (2011): 109-128.
Porter, Barbara N. *Images, Power, and Politics: Figurative Aspects of Esarhaddon's Babylonian Policy*, Memoirs of the American Philosophical Society 208 (Independence Square, Philadelphia: American Philosophical Society, 1993).
-----, "Assyrian Propaganda for the West: Esarhaddon's Stelae for Til Barsip and Sam'al," in Guy Bunnens ed., *Essays on Syria in the Iron Age* (Luvain, Peeters Press, 2000), 143-176.
-----, "The Importance of Place: Esarhaddon's Stelae at Til Barsip and Sam'al," *Proceedings of the XLV Rencontre Assyriologique Internationale, Historiography in the Cuneiform World* (Bethesda, MD: CDL Press, 2001), 373-390.
-----, "Language, Audience and Impact in Imperial Assyria," *Language and Culture in the Near East* (Leiden: Brill, 1995), 51-72.
-----, "For the Astonishment of All Enemies: Assyrian Propaganda and Its Audiences in the Reign of Ashurnasirpal II and Esarhaddon," *Bulletin of the Canadian Society for Mesopotamian Studies* 35 (2000): 7-18.
Radner, Karen, *Die Macht des Namens: Altorientalische Strategien zur Selbsterhaltung*, SANTAG 8 (Wiesbaden: Harrassowitz, 2005).
-----,"Neo-Assyrian Treaties as a Source for the Historian: Bonds of Friendship, the Vigilant Subject and the Vengeful King's Treaty," in G.B. Lanfranchi, R. Martha, and R. Rollinger eds, *Writing Neo-Assyrian History*, SAAS 30 (2019): 309-328.
van de Mieroop, Marc, "Revenge, Assyrian Style," *Past & Present* 179 (2003): 3-23.
-----, "Assyrian Royal Inscriptions," *Cuneiform Texts and the Writing of History* (London: Routledge 1999; 2nd ed. 2005), 39-58.
-----, "The Mesopotamians and Their Past," in Josef Wiesehöfer and Thomas Krüger eds., *Periodisierung und Epochenbewusstein im Alten Testament und in seinem Umfeld*, Oriens et Occidens 20 (Stuttgart: Franz Steiner, 2012), 37-56.

[토론]

앗슈르 제국의 과거 재구성: 신앗슈르 왕실 명문에 나타난 역사적 기억

김구원 (전주대)

1. 요약

발표자는 신앗슈르 왕실 명문에서 과거를 언급한 문단을 모아 왕별로 세고, 기억의 대상과 시간적 심도를 비교했습니다. 주장은 왕실 명문이 과거를 보존하는 기록이 아니라 현재의 왕권을 정당화하기 위해 과거를 골라 쓴 담론이라는 것입니다. 집계에서 가장 뚜렷한 결과는 사르곤 2세를 기점으로 한 변화입니다. 부친과 조부의 이름을 대는 계보 언급이 사라지고, 이름 없는 '선대 왕들'과 시원적 과거, 그리고 선대 왕 누구도 하지 못했다는 표현이 늘어납니다. 흩어진 자료를 한데 모아 왕별로 견줄 수 있게 한 점이 이 논문의 공이라 할 수 있습니다.

2. 질문

첫째는 사르곤 2세 이후 선왕을 기억하는 방식의 변화이다. 6.2절이 분석한 네 왕의 345건 가운데 144건은 앗슈르나찌르팔 2세와 샬만에세르 3세가 부친의 이름을 대는 계보 언급이다(105건 가운데 77건, 95건 가운데 67건). 사르곤 2세부터는 계보 언급이 거의 사라지고, 선대 왕들이 하지 못한 일을 했다는 주장과 선왕의 부실한 공사나 과세를 지적하는 언급이 나타난다. 사르곤 2세는 샬만에세르 5세가 앗슈르 시 주민에게 지운 세금과 부역을 면제했다고 하면서 그 근거로 앗슈르 시가 옛날부터 누린 특권을 내세우는데, 가까운 선왕과는 거리를 두면서 더 먼 과거를 근거로 삼은 것이다. 쎈아헤립에 이르면 6.3절의 도표가 보여 주듯 "아무도 하지 못했다"는 표현이 가까운 과거에 대한 언급보다 많아지고, "먼 옛날부터"라는 표현도 대개 같은 목적으로 쓰인다. 논문은 이 변화를 사르곤 2세의 정통성 문제와, 장례를 치르지 못한 부친에 대한 쎈아헤립의 태도로 각각 설명하면서도, 6.2절과 6.3절에서는 정치·사회적 환경의 변화와 왕실 명문의 서사 방법의 변화로 보기도 한다. 이 변화가 두 왕의 개인적 사정에서 비롯된 것인지, 아니면 왕실 명문의 관행 자체가 바뀐 것인지 궁금하다.

둘째는 '선택'을 보여 주는 방법이다. 논문의 중심 주장은 왕실 명문이 과거를 선택적으로 소환한다는 것이다. 선택을 보여 주려면 언급될 수 있었으나 언급되지 않은 과거도 함께 살펴야 한다. 예컨대 샬만에세르 3세의 쿠르흐 비문은 카르카르 전투(기원전 853년)에 이스라엘의 아합이 참전했다고 기록하지만, 신명기 역사는 이 전투를

언급하지 않는다. 6.2절이 사르곤 2세의 명문에서 부친과 조부의 이름이 사라진 점에 주목한 것도 이런 부재의 한 예이다. 이러한 부재를 한 사례로 그치지 않고, 앗슈르 왕명록에 오른 왕 가운데 끝내 언급되지 않는 왕이 누구인지 따지는 식으로 체계적으로 확인한다면, 과거를 골라 썼다는 주장을 자료로 보여 줄 수 있을 것이다. 언급되지 않은 과거를 어떻게 확인할 수 있을지 발표자의 생각을 듣고 싶다.

셋째는 자료를 모은 기준이다. 서론은 과거에 대한 언급 가운데 담론에 활용된 참조만 다루고 단순한 역사적 언급은 다루지 않겠다고 밝히며, 3절도 끝에서 기억을 "단순한 언급이 아니라" 담론적 자원으로 이해한다고 다시 말한다. 그런데 3절은 기억을 서술 시점보다 앞선 것에 대한 "모든 명시적 언급"으로 정의하고, 서론의 연구 방법과 2.4절도 과거와 관련된 언급들을 수집한 뒤 그 기능을 분석한다고 설명한다. 그렇다면 실제 자료에서 '단순한 언급'으로 분류되어 제외된 사례가 있었는지, 없었다면 서론의 구분이 이 연구에서 어떤 역할을 하는가?

넷째는 계보 언급의 비중이다. 앗슈르나찌르팔 2세의 105건 가운데 77건, 샬만에세르 3세의 95건 가운데 67건은 부친의 이름을 대는 계보 언급이다. 6.2절의 비교 도표는 이를 따로 표시하지만, 6.1절의 언급 횟수와 6.3절의 심도 도표에서는 다른 과거 언급과 합쳐져 있다. 그 결과 6.1절에서는 9세기의 두 왕이 과거를 가장 자주 언급한 것으로 나타나고, 6.3절에서는 두 왕의 '가까운 과거'가 다른 왕들보다 크게 솟는다. 계보 언급을 빼면 두 왕에게 남는 언급은 각각 28건으로, 계보 언급이 거의 없는 사르곤 2세(55건)나 쎈아헤립(90건)보다 적다. 계보 언급은 대부분 벽돌이나 원추 같은 짧은 명문에서 왕의 이름과 칭호 뒤에 '아무개의 아들'로 이어지는 정해진 문구이고, 연대기 서두에서 선왕에게 업적 수식어가 붙을 때도 칭호의 일부일 뿐이어서 선왕이 한 일에 대한 언급과는 성격이 다르다. 그런데도 계보 언급을 과거에 대한 언급으로 센 이유를 묻고 싶다.

다섯째는 4절의 유형론과 6절 자료의 연결이다. 4절은 기억을 "내용과 기능에 따라" 여섯 유형으로 나눈다. 그러나 6절이 밝힌 조사 항목(문학양식, 기록 시기, 대상, 심도, 내용, 용도, 기타)에는 유형이 들어 있지 않고, 도표도 왕 이름과 주제를 함께 센다. 유형은 6.2의 서술에서 사례마다 (4.1)이나 (4.2)처럼 덧붙여질 뿐이어서 유형별 건수는 제시되지 않으며, 성스러운 기억(4.6)은 한 번도 표시되지 않는다. 여섯 유형이 6절의 자료에서 어떻게 확인되는지 듣고 싶다.

On the Centrality of Royal Authority in Early Chinese Cultural Memory

Yegor Grebnev
(Beijing Normal-Hong Kong Baptist University)

Over the last few years, I have been privileged to be a member of the English translation team of the Tsinghua University Warring States manuscripts, which were looted from a tomb that was sealed ca. 300 BC.[1] My volume, dedicated to the text known as **Zhi zheng zhi dao* 治政之道 / **Zhi bang zhi dao* 治邦之道 (**The Way of Ordering the Government* / **The Way of Ordering the State*), will be soon published by the Tsinghua University Press.[2] But perhaps even more rewarding that my contribution itself has been the experience of participating in the meetings of the translation team on Tuesday late evenings (early mornings for the participants from the US), during which every member of the team would present initial translations of their texts, anticipating feedback from others. These discussions have allowed me to develop a deep appreciation of Tsinghua Manuscripts in their impressive diversity: from the texts that have direct parallels in the canonical *Shang shu* 尚書 (*Venerated Scriptures*) to previously unknown compositions, such as the cryptic set of didactic maxims in **Nai ming* 廼命, which escapes an easy definition or interpretation.

As the publication of the Tsinghua manuscripts approaches its completion (there may be only enough material for a few more final volumes), it becomes possible to start reflecting on the general significance of this manuscript collection. The generic and thematic scope of this ancient library is impressive. The materials in vols. 1, 5 and parts of vols. 3 and 14 contain texts that record narrative episodes and dialogues related to the reigns from China's foundational past, including materials dealing with the Western Zhou 西周 (mid. eleventh century–771 BC), but also texts focusing on Yi Yin 伊尹, the famous adviser of Cheng Tang 成湯, the legendary founder of the earlier Shang 商 dynasty (the Shang dynasty becomes truly historical only later, with the appearance of first epigraphic artefacts ca. 1200 BC).[3] Vols. 4 and 7 assemble similar

1) Li Xueqin 李學勤 and Huang Dekuan 黃德寬, eds, *Qinghua daxue cang Zhanguo zhujian* 清華大學藏戰國竹簡 (Shanghai: Zhongxi shuju, 2010–).

2) Yegor Grebnev, *The Tsinghua University Warring States Bamboo Manuscripts, Vol. 9: *Zhi Zheng Zhi Dao and Zhi Bang Zhi Dao* (Beijing: Tsinghua University Press, 2026).

3) For translations of these texts, see Edward L. Shaughnessy, *The Tsinghua University Warring States Bamboo Manuscripts, Vol. 1: The Yi Shou Zhu and Pseudo-Yi Zhou Shu Chapters* (Beijing: Tsinghua University Press, 2023); Edward L. Shaughnessy, *The Tsinghua University Warring States Bamboo Manuscripts, Vol. 2: The Shang Shu and Pseudo-Shang Shu Chapters* (Beijing: Tsinghua University Press, 2024); Boqun Zhou, *The Tsinghua University Warring States Bamboo Manuscripts, Vol. 3: The Yi*

single-episode as well as less solemn multiple-episode compositions dealing with the rulers of Chinese states from the later period of the eighth–fifth centuries BC. Vol. 2 contains a historical composition **Xinian* 繫年, which narrates important events arranged by key reigns: from the Western Zhou to the rulers of Chu 楚 (the state in modern central and eastern China where the Tsinghua manuscripts were produced) in the early fourth century BC.[4] Vol. 4 contains texts related to divinatory practices and a multiplication table **Suanbiao* 算表. One text in vol. 8, **She ming* 叟命 (Command to She) is reminiscent of ancient Western Zhou appointment records.[5] Most of vol. 8, one chapter in vol. 9 (**Zhi zheng zhi dao*), and one chapter in vol. 13, **Wei tian yong shen* 畏天用身 (Fearing Heaven and Employing One' Body) contain treatises related to the matter of governing the state as well as various types of correlations between the human and natural (or Heavenly *tian* 天) realms. Another text in vol. 9, **Daoci* 祷辞 (Prayers), as well as **Zhuci* 祝辞 (Incantations) in vol. 3 and **Si gao* (Four Announcements) in vol. 10, contain material that can be tentatively classified as practical scripts or model examples for religious and ritual invocations. Two chapters in vol. 9 correspond to the above-mentioned **Nai ming* (parts 1 and 2), which contains a set of admonitive prescriptions related to matters of government. Three texts in vol. 10, **Si shi* 四時 (Four Seasons), **Si sui* 司歲 (Year Governors) and **Xing cheng* 行稱 (Acting Appropriately) can be classified as calendrical. The final text in vol. 10, **Bing fang* 病方 (Remedies for Illnesses) is medical. One text in vol. 9, **Cheng ren* 成人 (Accomplished Person), two long texts occupying the entire vols. 11 and 12, **Wu ji* 五紀 and **San Bu Wei* 參不韋, and one text in vol. 14, **Liang Zhong* 兩中 (Two Zhongs), record dialogues between ancient rulers and transcendent advisers who impart them with world-ordering knowledge arranged in orderly numerical lists. Most of vol. 13 contains texts related to court ritual and music. Finally, the material published in vol. 15 in late 2025, on the eve of the current Year of the Horse, contains various texts related to horsekeeping.

Perhaps the most significant novelty of the Tsinghua manuscripts compared to the received corpus is the visible presence of texts related to the practice of religious devotion (prayers and incantations). Before this discovery, one could imagine that prayers in ancient China were mostly left unrecorded, being left beyond the domain of

---

Yin Manuscripts and Related Texts (Beijing: Tsinghua University Press, 2024).

4) See Olivia Milburn, "The *Xinian*: An Ancient Historical Text from the Qinghua University Collection of Bamboo Books," *Early China* 39 (2016): 53–109; Yuri Pines, *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript Xinian and Early Chinese Historiography* (Columbia University Press, 2020).

5) On such appointment records, see Edward L. Shaughnessy, *Sources of Western Zhou History. Inscribed Bronze Vessels* (Berkeley: University of California Press, 1991); Lothar von Falkenhausen, "Issues in Western Zhou Studies: A Review Article," *Early China* 18 (1993): 139–226; Lothar von Falkenhausen, "The Royal Audience and Its Reflections in Western Zhou Bronze Inscriptions," in *Writing & Literacy in Early China*, ed. Li Feng and David Branner (Seattle and London: University of Washington Press, 2011), 239–70.

literature. This would align with the thesis concerning the predominantly secular (or otherwise agnostic) nature of Early Chinese culture.[6] The Tsinghua manuscripts present a different image of Early China, where the inherent secularity of culture does not appear certain.[7]

What I want to focus on in this paper, however, is the aspect in which the Tsinghua Manuscripts have only reinforced our earlier impression derived from the corpus of transmitted texts, namely, the strong elitist bias of Early Chinese textuality, which I find unparalleled in the ancient world. With the exception of a few treatises that feature no individual protagonists, normative rules and instructions recorded in the Tsinghua manuscripts are ascribed either to hereditary rulers or to the rulers' human or divine advisers. No valuable instruction with attribution to specific individuals originates from a non-courtly context. Moreover, despite containing a significant number of supernatural narratives (such as the stories about Yi Yin, or the divine revelation scenes in **Liang Zhong* or **San Bu Wei*), the Tsinghua manuscripts record no stories about the exploits of individuals other than prominent rulers or rulers' aides. There are no narratives featuring warriors, tricksters, prophets, or clever commoners, which we commonly see in other ancient cultures at a comparable stage of development, but not in the literature of Early China. It can be safely concluded that the knowledge emanating from non-courtly social circles and narrative accounts of events that occurred to someone not immediately involved in state governance were not considered worth recording.

In the following discussion, I shall attempt to offer a tentative explanation of this peculiar trait of Early Chinese textual culture by focusing on how authority was constructed in it. More specifically, I shall focus on the unipolarity of authority in Early Chinese cultural memory, where religious traditions failed to create an independent pole of authority separate from that of hereditary monarch. Such forms of authority as that of the Delphic oracle, Old Testament prophets, or Babylonian scribes, which represented traditions and practices of non-royal, divine wisdom, are inconceivable in the context of Early China. Throughout its formative period, Early Chinese textual culture remained focused on the hereditary monarch who represented the entire society not only in the matters of administration, but also in the super-human communication involving royal ancestors and Heaven.

---

6) Cf. Yuri Pines, "Secular Theocracy? State and Religion in Early China Revisited," in *Empires and Gods The Role of Religions in Imperial History*, ed. Jörg Rüpke, Michal Biran, and Yuri Pines (Berlin: De Gruyter, 2024), 45–75.

7) Note, however, that the Tsinghua corpus is neither "religious" nor "secular", and different texts included in it present different perspectives on the role of religion in society and state. In particular, **Zhi zheng zhi dao* / **Zhi bang zhi dao* that I studied as part of my involvement in the English translation project is vocally opposed to the interference of religious practices in the state decision making. (I develop this observation in a separate paper.)

Authority in ancient textual cultures

"Authority" is a concept of Roman origin, which can be understood as the socially sanctioned capacity to direct the actions and define the moral standards of others without relying on the mechanisms of direct enforcement. To put it more simply, it is the power to tell others what they should be doing without issuing orders. As discussed by Hannah Arendt, the ancient Greek culture did not have any direct counterparts of "authority",[8] and it is not surprising that we do not find any matching concepts in the Early Chinese vocabulary either.[9] This is not a problem, as long as one acknowledges that this type of analysis is going to be emic, that is, applying the concepts that the society in question was not aware of in order to reveal something important about it.

In terms of the development of philosophy and religion, the presence of multiple poles of authority may appear to be an essential prerequisite. It is at the point of tension between the hereditary (or otherwise institutionally defined) authority of the ruler and the divinely inspired authority of textual experts that the society develops a creative space for reflection on its morality and history, which in turns leads to the emergence of textual traditions of philosophy and religion.[10] It would be pointless to deny that Early China was able to develop such traditions. However, as I shall show below, the Chinese traditions have evolved in a way that made them skewed towards the figure of hereditary monarch to a greater extent than their counterparts in other cultures. The reason why such traditions became possible at all was due to the partial "diversion" of royal authority to the communities of textual experts, who conceived themselves as transmitters of the knowledge bequeathed by ancient sage rulers. This diversion allowed them to gain a privileged social standing comparable to that of textual experts in other ancient cultures. However, in structural terms, this diversion never allowed the Chinese textual experts to develop into a fully independent pole of authority, shaping the Chinese textual culture in a way that inhibited the development of discourses unrelated to royal power.

My analysis will primarily be focused on the scriptural (*shu* 書) texts, most famously assembled in the collections *Shang shu* 尚書 (Venerated Scriptures) and *Yi Zhou shu* 逸周書 (Neglected Zhou Scriptures).[11] In terms of contents, such texts

---

8) Hannah Arendt, "What Is Authority?," in *Between Past and Future: Eight Exercises in Political Thought* (New York: Viking, 1968), 91–142.

9) The concept of *wei* 威 (awe) has different connotations, primarily referring to the ability of human or super-human entities to impose fear (*wei* 畏) on others.

10) My thinking here is influenced by Karl Jaspers' theory; see Karl Jaspers, *The Origin and Goal of History* (New Haven; London: Yale University Press, 1953). For some critical reflections on Jaspers' thesis, see Jan Assmann, "Cultural Memory and the Myth of the Axial Age," in *The Axial Age and Its Consequences*, ed. Robert N. Bellah and Hans Joas (Cambridge, MA: Belknap Press, 2012), 366–407.

11) For general discussions of these texts, see Edward L. Shaughnessy, "Shang Shu 尚書," in *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, ed. Edward L. Shaughnessy and Michael Loewe (Berkeley: Society for the Study of Early China; Institute of East Asian Studies University of California

primarily contain relatively brief accounts of normative importance associated with the episodes from the lives of universally celebrated ancient rulers. The Tsinghua manuscripts have produced a few texts with direct matches among the received scriptures, along with a few similar texts that have no counterparts in transmitted literature. Although scholars disagree on which exact compositions in the Tsinghua collection can be classified as scriptures, it is broadly accepted that quite a few compositions in the Tsinghua corpus are related to transmitted scriptures.[12] In this article, I will use a broad notion of scriptures, understanding by it the texts that have been included in the historical scriptural collections *Shang shu* and *Yi Zhou shu*, or otherwise bearing close formal similarity to the prevalent material in these collections, that is, recording episodes featuring speeches uttered by celebrated rulers of antiquity and their advisors.

In terms of contents and structure, they are reminiscent of ancient Egyptian instructions (*sebayt)*, as many of them record didactic maxims of broad relevance. However, in order to fully appreciate Chinese scriptures and their role in the formation of Chinese textual traditions, one should avoid the narrow confines of the genre of "wisdom literature" as it has been defined in Biblical studies, Assyriology and Egyptology. A more productive approach is to view them as the texts defining cultural memory. Indeed, these texts appear to be concerned with what Jan Assmann identified as the formative and the normative functions of cultural memory, serving to answer the questions "who are we?" and "what should we do?"[13] The focus on a small number of foundationally important reigns that we witness in Chinese scriptures reflects the selective, episodic nature of cultural memory in its formative aspect (as opposed to the continuous, objective treatment of the past in history). Numerous citations of scriptural passages in Warring States sources show that they were treated as the source of authoritative rules and moral standards, which corresponds to the normative function of cultural memory.[14]

Berkeley, 1993), 376–89; Yegor Grebnev, *Mediation of Legitimacy in Early China: A Study of the Neglected Zhou Scriptures and the Grand Duke Traditions* (New York: Columbia University Press, 2022), 20–57.

12) For some related discussions, see Sarah Allan, "On Shu 書 (Documents) and the Origin of the Shang Shu 尚書 (Ancient Documents) in Light of Recently Discovered Bamboo Slip Manuscripts," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 75, no. 03 (2012): 547–57; Li Xueqin 李學勤, *"Qinghua jian yu Shang shu, Yi Zhou shu de yanjiu"* 清華簡與尚書逸周書的研究, *Shixueshi yanjiu* 142, no. 2 (2011): 104–9; Cheng Hao 程浩, *You wei yan zhi: Xianqin "shu" lei wenxian yuan yu liu* 有爲言之：先秦"書"類文獻的源與流 (Beijing: Zhonghua shuju, 2021); Guangsheng Liu, "New Inquiries into the Criteria to Define Shu-Category Texts in the Tsinghua Collection," *Bamboo and Silk* 9, no. 2 (28 September 2026): 219–38.

13) Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 122–23.

14) For a detailed discussion of Chinese scriptures as cultural memory texts, see Yegor Grebnev, "Western Zhou Sage-Ruler Discourse in Late Scriptures (Shu): From Ritual Continuity to Textual Continuity," *Asia Major* 38, no. 1 (2026): 1–30.

The identification of Chinese scriptures as cultural memory texts allows me to cast a broader net in my cross-cultural comparison, studying them alongside texts from other cultures that played similarly central normative and formative roles. This includes, in particular, the texts that Hindy Najman identified as the Mosaic discourse in the Biblical tradition (which encompasses the Pentateuch and related non-canonical writings),[15] the suttas of the Pāli canon, etc.[16] One should not feel perplexed about the fact that Chinese scriptures have traditionally been discussed as sources of "secular history", whereas these other sources are regarded as canonical texts of religious traditions. Assmann's theory does not distinguish between "secular" and "religious" forms of cultural memory. Indeed, it provides a sensible theoretical tool to explain why, multiple times in human history, state-centered and religious communities morphed into one another, while continuing to rely on the same body of foundational texts.[17]

As central texts in the history of Chinese cultural memory, scriptures provide most relevant material for the study of the evolution of the notions of textual authority in Early China. They present a cumulative corpus of texts produced over a long period spanning multiple centuries,[18] and by comparing earlier and later scriptures, we can observe how the conception of authority evolved in China in the period roughly corresponding to the tenth to third centuries BC.[19] In the following discussion, I shall compare key features of Chinese scriptures as central texts in the formation of Chinese cultural memory, paying attention to the similarities and differences with other ancient traditions.

---

15) Hindy Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism* (Leiden: Brill, 2003).

16) For general surveys of the generic features of the early Pāli suttas, see Joy Manné, "Categories of Sutta in the Pāli Nikāyas and Their Implications for Our Appreciation of the Buddhist Teaching and Literature," *Journal of the Pali Text Society* 15 (1990): 29–87; Mark Allon, *Style and Function: A Study of the Dominant Stylistic Features of the Prose Portions of Pāli Canonical Sutta Texts and Their Mnemonic Function*, Studia Philologica Buddhica 12 (Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies of the International College for Advanced Buddhist Studies, 1997).

17) One could think of the example of the modern state of Israel, which picked up on a tradition that had, for many centuries, existed within a religious community. In Chinese history, the transformation of the Way of the Five Pecks of Rice 五斗米道 into a state-less religion after the conquest by the state of Wei 魏 (220–266).

18) Note that I am talking about the dating of texts that can be established on linguistic or text-critical grounds. In terms of events narrated in the texts, the early and late scriptures composed many centuries apart often discuss the same or closely related episodes. Among them, the Zhou conquest of Shang (which happened around the middle of the eleventh century BC) should be recognized as the most important foundational event, which remained a productive locus for the generation of new authoritative scriptures well into the Warring States period (453–221 BC).

19) The earliest scriptural texts date to the Western Zhou dynasty and were probably composed shortly after the reigns of the first Western Zhou kings that they depict, hence my tentative dating of the beginning of the production of scriptural texts to the tenth century BC. The latest scriptural texts in the canonical *Shang shu*, such as the "Canon of Yao" ("Yao dian" 堯典) must have been finalized in their current form in the third century BC.

Undivided authority in early Chinese scriptures

If we accept the established scholarly consensus, which identifies the so-called "eight proclamations" (*ba gao* 八誥) as the earliest texts in the scriptural corpus, this would allow us to glimpse at the conception of authority during this early stage.[20] All these texts record episodes from the reigns of kings Wu 周武王 and Cheng 周成王, soon after the conquest of the Shang dynasty. While I am sceptical about considering these texts contemporaneous with the events that they narrate, I concur with Martin Kern that they may be relatively early commemorative compositions, perhaps dating to ca. ninth century BC.[21] Most of these texts are public proclamations, announced by the protagonists to large audiences. One does not find in them an attempt to elaborate systematic, reasoned answers to questions of universal, eternal relevance. Rather, they record speeches that reflect an emotional reaction of the protagonist to a specific historical situation. This "dramatic" nature of the early scriptural texts makes it easy to imagine them as part of commemorative performances during recurrent seasonal festival s.[22] These early scriptures primarily record royal voices. None of them contain scenes where the acting monarchs would be taught their by relatives or subordinates. And the protagonists make no attempt to address their speeches into the future, to instruct their yet-unborn posterity. The interpretation of early scriptures as ritual artefacts would align with Martin Kern's reconstruction of these texts as artefacts involved in commemorative sacrificial ceremonies.[23]

To apply Assmann's universal periodization of cultural memory, early Chinese scriptures can be identified with the stage of "ritual continuity" in the transmission of cultural memory.[24] During these stage, rituals would still play the lead role in forming the collective identity of human communities by reinforcing among them a shared idea of a foundational past, while texts would only play secondary, supportive role in multi-media ritual performances. They would not yet become self-standing objects of exegetic analysis.

---

20) For discussions of the "eight proclamations", see Kai Vogelsang, "Inscriptions and Proclamations: On the Authenticity of the 'Gao' Chapters in the *Book of Documents*," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 74 (2002): 138–209; Du Yong 杜勇, *Shang shu Zhou chu ba gao yanjiu* 尚書周初八誥研究 (Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2017).

21) Martin Kern, "Bronze Inscriptions, the Shijing, and the Shangshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou," in *Early Chinese Religion, Part One: Shang Through Han (1250 BC to 220 AD)*, ed. John Lagerwey and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), 143–200.

22) On the dramatic nature of early scriptural texts, see Yegor Grebnev, "The *Yi Zhoushu* and the *Shangshu*: The Case of Texts with Speeches," in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the* Shangshu *(Classic of Documents)*, ed. Dirk Meyer and Martin Kern (Leiden: Brill, 2017), 249–80..

23) Kern, "Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu."

24) Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, 70–86.

Thus, in this early layer of the scriptural corpus, we see royal authority in its pure, uncontested form. In terms of their celebratory presentation of protagonists' voices, they can be likened to royal commemorative texts from other early cultures, including Mesopotamian royal inscriptions and Egyptian royal stelae. The most significant difference is in context. While Mesopotamian and Egyptian royal texts are monumental artefacts most likely erected by the will of rulers that they commemorate, the early scriptural texts in the Chinese tradition reflect how notable rulers were embraced in the memory of later communities.

On a broader comparative plain, early scriptures appear to belong to the stage in the development of textuality when self-reflective literature has not been born yet, and when textual experts still mostly play an auxiliary role in the performance of rituals and administration (to mention two relatively universal uses of writing)—and not yet as the custodians of culture. The solemn language of royal commemoration is universally observed in early cultures at this stage, and the early layer of Chinese scriptures fits well in this pattern.

Late Chinese scriptures: the diversion of royal authority

It is only when a culture refocuses its attention from seasonal rituals to texts as primary vehicles of cultural memory transmission (what Assmann calls the transition from the ritual continuity to textual continuity) that the communities of textual experts acquire social prominence. This transition is accompanied by the emergence of a previously absent gap between the present and the past. As time goes by, the difference between the language of ancient texts and the modern idiom becomes obvious, and the formative and normative texts become challenging to those who do not have special training. The textual experts become indispensable in bridging this gap and maintaining the society's connection with its foundational past.

The beginning of proliferation of such cultural memory texts in Egypt can be roughly dated to the Middle Kingdom (twenty-first to seventeenth centuries BC), while in Mesopotamia it may have started around the turn of the third and second millennia. These periods postdate the invention of writing by over a thousand years, during which the initial critical mass of texts was accumulated that laid the foundation for literature proper, that is, a body of valued texts that were transmitted for their universal, timeless value. In China, a similar transition may have taken place about the sixth-fifth centuries BC, when textual experts like Confucius and Mozi began to attract communities of followers and vie for patronage with the rulers of different regional states.[25)]

25) Yuri Pines, *Envisioning Eternal Empire: Chinese Political Thought of the Warring States Era* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2008), 115–35; Matthias L. Richter, "Roots of Ru 儒 Ethics in *Shi* 士 Status Anxiety," *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 3 (2017): 449–71.

The question is, whose tradition do textual experts represent and where does their authority originate from? The cultural memory texts that the textual experts depend on for their elevated social position are important not simply because of their antiquity, but rather because they represent traditions emanating from specific authorities whose importance is confirmed by the preservation of their teaching across generations. It is in this aspect of cultural memory that the difference between the Chinese case and other ancient cultures becomes the most apparent. To put it briefly, both Mesopotamia and Egypt present a rather broad set of diverse authorities: apart from royal figures, one sees protagonists of non-royal origin whose teaching is preserved because it embodies universal, timeless truths. In China, the knowledge was only considered worthwhile insofar it represented the royal teaching.

In terms of construction of authority, one feature makes Early China stand out compared to Egypt and Mesopotamia: it is the extent to which other members of society are entitles to superhuman (divine or otherwise spiritual) insights of universal cultural relevance. Unlike China, where only the royals were entitled to receive divine inspiration, in the other two cultures this entitlement appears to have been universal. The remarkable Egyptian Middle Kingdom composition, *Dispute Between a Man and His Ba,* records a dialogue between a certain man identified as the "sick one" and his *ba* soul, focused on the eternal matters of life and death.[26] The beginning of the text, which presumably contained a narrative frame, is, unfortunately, lost. However, one can still suggest that its importance arises from the typicality of the situation, and not the privileged status of the protagonist.[27]

Similar compositions recording dialogues between generic, non-royal protagonists, and deities, are known from Mesopotamia. The earliest Sumerian composition of this kind, *A Man and His God*, was probably composed around the turn of the third and second millennia BC.[28] The text records a bitter lament of a certain young man to his individual deity, who in the end rewards him for his piety and alleviates his sufferings. *A Dialogue Between a Man and His God* from the Old Babylonian (ca. 1894–1595 BC) period records a similar conversation between an unnamed pious individual and his personal god. The inclusion of such texts in the literary tradition clearly bespeaks the universal entitlement to divine insight and, more relevant for our conversation, the possibility of direct access to divine authority without recourse to royal mediation. Although the authority of hereditary rulers is not contested directly, the literary tradition

---

26) Marina Escolano-Poveda, "New Fragments of Papyrus Berlin 3024: The Missing Beginning of the Debate between a Man and His Ba and the Continuation of the Tale of the Herdsman (P. Mallorca I and II)," *Zeitschrift Für Ägyptische Sprache Und Altertumskunde* 144, no. 1 (7 June 2017): 16–54.

27) James P. Allen, *The Debate Between a Man and His Soul: A Masterpiece of Ancient Egyptian Literature* (Leiden: Brill, 2010).

28) P. Beaulieu, "The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature," in *Wisdom Literature in Mesopotamia and Israel*, ed. R.J. Clifford (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007), 8.

claims to inherit an authority from a different, higher source, transmitting across generation the divine wisdom which is surpasses both kings and commoners.[29)]

In Egyptian literature, the Middle Kingdom *Tale of an Eloquent Peasant* specifically celebrates the talents of a commoner who manages to defend himself with the help of a high magistrate Rensi, who brings his case to the attention of the pharaoh. The royal approval in the conclusion of the story clearly confirms that the commoner's wisdom, which is central to this story, is of the same kind as royal.

Against this background of diverse sources of authority, the continuing emphasis on royal wisdom in Early China is striking. However, it would be mistaken to imagine Early Chinese literature as forever stuck in the early stage of development, for it comes up with its own strategy to broaden the range of authorities and thereby generate novel philosophical and religious discourses. These developments can be clearly observed in late scriptural texts, whose relatively late date of composition is clear from their language and literary style. Part of such late scriptural texts are found in the canonical *Venerated Scriptures*; even more in the para-canonical *Neglected Zhou Scriptures*.[30)] Both early and late scriptures are preoccupied with the same foundational reigns, among which those of kings Wu and Cheng of Zhou are the most prominent. However, the dramatic language characteristic of the early scriptural texts is substituted in late scriptures by well-structured, systematic elaboration of knowledge. Late scriptures are explicitly presented as trans-generational instructions, and overall, they are more clearly focused on specific didactic points as opposed to the emotional recreation of scenes from the foundational past. Whereas early scriptures predominantly record public speeches, the later scriptures mostly represent private exchanges, usually involving only two protagonists. These texts develop a relatively stable narrative structure similar to that of the early Buddhist *suttas*, consisting of: 1) introduction and initial question; 2) elaborated structured response; 3) expression of satisfaction with the answer by the questioning party. The relationship between the protagonists is unequal. One of them—typically King Wu or King Cheng—asks a question, while the other—usually the Duke of Zhou 周公, King Wu's brother and King Cheng's uncle—formulates the answer to the question. While the Duke of Zhou as a blood relative of the Zhou kings occupies a somewhat ambivalent position between the ruler and the advisor, in these dialogues he speaks from the position of authority of wisdom, and not from the position of monarchical power. The king's humble inquiring and acceptance of the Duke of Zhou's instructions confirms that this authority of wisdom is superior to the power of the ruling monarch. However, the Duke of Zhou does not speak his own mind: usually, he ascribes his teaching to the authority of ancestors, including King Wen 文王, the

29) Beaulieu, "The Social and Intellectual Setting of Babylonian Wisdom Literature."

30) For the criteria of distinction between the early and late scriptures, see Grebnev, "Western Zhou Sage-Ruler Discourse in Late Scriptures (Shu): From Ritual Continuity to Textual Continuity.".

common father of King Wu and the Duke of Zhou. Thus, the Duke of Zhou is not a self-made man, but rather a faithful transmitter of a superior teaching that he acquired from a more ancient, but still royal source.

It is this peculiar model of authority that I have described as "diversion" of royal authority. It is impossible to develop a philosophy in the context of a textual culture that only commemorates royal achievements: one needs some room for critical reflection on past experiences, but no such criticism would be possible in a tradition that only serves commemorative purposes. The emergence of an adviser figure that embodies the wisdom of past kings creates opens up discursive space in which critical reflection becomes possible. However, this adviser still remains subordinate to the ruler, because his knowledge remains to be narrowly focused on royal legitimacy and empowerment. This is why such authority is not fully independent, but only "diverted": ultimately, it returns again to its royal source.

The pairing of rulers with advisers can be observed not only in scriptures. A curious text from the Tsinghua manuscripts, **Liang chen* (Good Ministers), reiterates the notion of the necessity of the accompaniment of rulers by learned advisers to the level of a universal rule. Curiously, similar texts are attested in Mesopotamia since the mid-second millennium BC.[31)]

This model of authority appears to have shaped not only the form of cultural memory texts, but also the self-image of textual experts. In the Confucian *Analects*, the ideal of an accomplished scholar is to employ one's textual knowledge in the practice of government, finding a ruler who recognizes one's merits (see the conclusion of chapter "Xian jin" 先進, in which most disciples of Confucius speak about their ambitions in government service). In the *Mengzi*, the dialogues between the philosopher and the rulers are shaped along the same pattern as those between the Zhou kings and the Duke of Zhou, with Mengzi speaking from the position of knowledge authority. Since the authority of textual experts is only diverted and never looses a connection to its royal source, it is impossible for them to formulate a cultural mission that would be independent of service to monarchs.

While the Zhou tradition represents the earliest source of diverted authority for the communities of textual experts in Early China, by the fourth century BC, new traditions develop, attributed to other, more ancient ruling lineages. Chapter "Great Plan" ("Hong fan" 洪範) in the *Venerated Scriptures* presents an important example, which serves as a bridging element between the scriptures attributed to the Zhou dynasty and the more supernaturally colored traditions of revealed scriptures related to the rulers of the earlier, mythical Xia 夏 dynasty. In the opening passage of the "Great Plan", King Wu, who

31) Piotr Steinkeller, *History, Texts and Art in Early Babylonia: Three Essays*, Studies in Ancient Near Eastern Records, volume 15 (Boston: De Gruyter, 2017), 78.

had just conquered Shang, humbly inquires the sage Jizi 箕子 about the way to govern the conquered realm. Jizi responds that the answer lies in the "great plan in nine divisions" (*hong fan jiu chou* 洪範九疇), which had originally been gifted by Heaven (or otherwise the highest deity Shangdi 上帝) to Yu the Great 大禹, the founder of the Xia dynasty, in appreciation of his taming of the flood. The following part of the text expounds this heavenly revealed wisdom, presented in the form of intricately structured numerical list. In the Tsinghua manuscripts, we see two more texts (**San Bu Wei* 叁不韋 and **Liang Zhong* 兩中) that are similarly presented as divine revelation that Shangdi imparted to Yu's son, Qi 啟, via mediation of lower-ranked divinities. These newly discovered texts confirm that China developed the notion of supernatural textual revelation already by the fourth century BC. However, like other Early Chinese authoritative texts, these revealed scriptures serve as a means to reinforce royal authority —and not to propagate a universal moral and salvific teaching, as one would expect from such traditions as Judaism or Buddhism. The divine knowledge in the Tsinghua manuscripts is revealed to a royal figure, and not to a textual expert. The latter derive diverted authority from their position as mediators, but they are not perceived as legitimate recipients of such wisdom.

This vector of textual development is worth reflecting on. In her discussion of the gradual development of the authoritative Mosaic discourse in Second Temple Judaism, Hindy Najman has observed how a late text *Jubilees* becomes more egalitarian in nature, being addressed to the entire people of Israel.[32] The Chinese scriptural traditions, considered in the long term of their development in the first millennium BC, reveal an opposite tendency. The target audience of Chinese authoritative texts shrinks rather than expands, as the communal announcements of the earliest scriptural texts are superseded by the scenes of private royal consultation whose goal is ultimately to benefit the ruler alone.

Conclusion

Up until the end of the Han dynasty, Chinese idea of authoritative texts was focused almost obsessively on the royal power. While other ancient cultures had developed universal moral discourses applicable to all members of society, Chinese idea of valuable textual knowledge remained constrained to the knowledge that is useful in state government.

The Chinese way to circumvent this restriction was through the image of advisers indispensable for any successful ruler. Crucially, these advisers represented the wisdom of the tradition that they inherited from even more ancient rulers – not derived from

32) Najman, *Seconding Sinai: The Development of Mosaic Discourse in Second Temple Judaism*, 55.

their individual talents. The antiquity that the tradition of advisers represented, however, was open-ended and could be extended rather freely by connection to even more ancient authorities. In Tsinghua manuscripts, we see how it was shifted past the historical period into the pre-historic mythical times, with Qi 啟, an early ruler of the pre-historic Xia dynasty (writing was invented many centuries after its hypothesized rule) receiving revelation from advisers sent down by the supreme deity Shangdi 上帝. The growth of authoritative discourses and their adaptation to an increased range of courtly and religious needs was ensured by this peculiar "colonization of the past"

As demonstrated by Anna Seidel, the emphasis on royal empowerment continued to be a prevalent concern in medieval Daoism—which directly continues the tradition of ancient scriptures.[33] More recently, Dominic Steavu has shown how the Tang imperial authorities deliberately purged the Daoist canon of scriptures that promised royal powers to their recipients.[34] Clearly, the emphasis on royal authority remained a visible, lasting influence even after the Buddhist scriptural tradition introduced China to a different, more egalitarian conception of scriptural revelation, which also presupposed a clearer division between the secular and religious authorities.[35]

33) Anna Seidel, "Imperial Treasures and Taoist Sacraments: Taoist Roots in the Apocrypha," in *Tantric and Taoist Studies in Honour of RA Stein, II*, ed. Michel Strickmann, Mélanges Chinois et Bouddhiques, 21 (Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises, 1983), 291–371.

34) Dominic Steavu, *Writ of the Three Sovereigns* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2019).

35) On the gradual introduction of the idea of separation between the secular and religious textual traditions as the result of Buddhist apologetic efforts, see T. H. Barrett, "Opposition to Buddhism and the Han Legacy," *Early China* 45 (2022): 73–85.

[Discussion]

“Centrality of Royal Power in Early Chinese Cultural Memory”

Shim, Jae-hoon (Dankook University)

이 글을 읽고 문득 얀 아스만 교수가 초창기 중국 문헌의 발전 흐름을 알았다면, 그리고 이 글까지 읽었다면 얼마나 좋아하셨을까 하는 생각을 해봤습니다. 재밌게 잘 읽었습니다.

중국의 先秦 문헌과 그 문화적 기억에 나타나는 왕 혹은 궁정 중심 권위의 단극성(unipolarity)에 대한 이 글의 문제 제기가 흥미롭습니다. 이러한 전제하에 저자는 尙書 혹은 이른바 書類에 속하는 문헌 중, 기원전 9세기 경의 초기 書類에서는 순수하고 도전받지 않은 왕의 권위를 읽어냅니다. 나아가 전국시대의 후기 書類 문헌에서는 다수의 텍스트 전문가가 周公 같은 조언자 형상을 통해 예전 왕의 권위를 지혜의 원천으로 다양한 방식으로 전용(diversion)하여 비판적 성찰이 가능해졌다고 봅니다. 이 변화를 아스만이 고대 문헌의 발전에서 간파한 반복 위주의 “의례적 연속성”에서 변이가 두드러지는 “문헌적 연속성”으로의 전이로 파악합니다.

이러한 인식은 제가 생각하는 중국 고대 문헌의 발전과 상통하는 면이 있는데, 저도 이전의 연구에서 비슷한 현상을 “大事 위주의 글쓰기”로 명명한 바 있습니다. 이를 염두에 두면서 몇 가지 질문을 드립니다:

첫 번째는 큰 질문입니다. 혹시 중국에서 이 논문을 발표했으면, 바로 “默證”의 문제가 제기될지도 모르겠습니다. 제가 실제로 올해 초 중국과 대만에서 경험한 사례이기도 합니다. 중국에도 고대 근동에서처럼 다양한 글쓰기가 존재했지만, 아직 발견되지 않고 있을 뿐이라는 반론에 어떻게 답변하실지 궁금합니다.

둘째, 저는 “의례적 연속성”에서 “문헌적 연속성”으로의 전이를 書類 문헌만이 아니라 중국 초창기 문헌 전반에 더 폭넓게 적용할 수도 있다고 보는데, 어떻게 생각하시는지? 현존하는 중국 문헌 중에 춘추시대 이전에 “문헌적 연속성”의 단계에 접어든 사례를 찾을 수 없다고 보시는지요?

셋째, “왕의 업적을 기념하는 데 그치는 텍스트 문화에서는 철학이 발전할 수 없다”고 하면서, 중국 후기 書類 문헌에서 비판적 성찰, 즉 철학의 가능성을 제시합니다. 그런데 저자는 이집트와 메소포타미아의 텍스트 문화는, 여전히 왕이나 궁전의 권위가 강했던 중국과 달리, 꽤 폭넓고 다양한 권위자들이 존재했음을 강조합니다. 그러나 고대 근동 텍스트 문화의 다양성에도 불구하고, 과연 그 지역들에서 중국과 유사한 철학이 발전했다고 볼 수 있을까요? 혹시 그렇지 않았다면 그 이유는 무엇일까요?

넷째, 이 발표를 들은 누구나 함께 고민해 볼 수 있는 질문일 것 같습니다. 왜 중국만 특히 초기 텍스트가 왕의 권위와 밀접하게 관련되었을까요?

As I read this paper, I could not help wondering how delighted Professor Jan Assmann would have been had he known the developmental trajectory of early Chinese texts, and had he read this paper as well. I enjoyed reading it very much.

The paper raises an intriguing problem: the unipolarity of royal or court-centered authority in pre-Qin Chinese texts and in the cultural memory they convey. On this premise, the author reads pure and unchallenged royal authority in the early scriptures (shu 書) of around the ninth century BC, among the texts of the *Shang shu* 尚書 or the so-called *shu* category. In the late scriptures of the Warring States period, by contrast, he argues that textual experts diverted the authority of former kings, as a source of wisdom, in various ways through adviser figures such as the Duke of Zhou 周公, and that this made critical reflection possible. He interprets this change as the transition that Assmann identified in the development of ancient texts: from "ritual continuity," centered on repetition, to "textual continuity," marked by variation.

This understanding resonates with my own view of the development of early Chinese texts. In earlier work, I described a similar phenomenon as "writing centered on great affairs (dashi 大事)." With this in mind, I would like to ask a few questions.

First, a broad question. Had this paper been presented in China, the problem of the argument from silence (mozheng 默證) might well have been raised at once. In fact, I encountered exactly this earlier this year in China and Taiwan. How would you respond to the objection that, as in the ancient Near East, diverse kinds of writing also existed in China but have simply not yet been discovered?

Second, I think the transition from "ritual continuity" to "textual continuity" could be applied more broadly, not only to the shu texts but to early Chinese texts as a whole. What do you think? Do you consider it impossible to find, among extant Chinese texts, any case that had entered the stage of "textual continuity" before the Spring and Autumn period?

Third, you argue that "it is impossible to develop a philosophy in the context of a textual culture that only commemorates royal achievements," and you locate the possibility of critical reflection, that is, of philosophy, in the late Chinese scriptures. You also emphasize that the textual cultures of Egypt and Mesopotamia had a fairly broad and diverse range of authorities, unlike China, where royal or court authority remained strong. Yet despite this diversity in ancient Near Eastern textual culture, can we really say that a philosophy similar to China's developed in those regions? If not, what might be the reason?

Fourth, this is a question that everyone who has heard this paper might ponder together: why was it China in particular whose early texts were so closely bound up with royal authority?

덕의 함양을 위한 사유와 기억: 전국시대 텍스트를 중심으로

빈동철 (단국대)

1. 서론

고대 중국에서 덕(德)은 한 사람의 선한 품성만을 뜻하는 말이 아니었다. 주대의 덕은 하늘과 조상, 왕과 귀족을 연결하는, 정치적이고 의례적인 질서 속에서 이해되었으며, 권위의 계승과 그 정당성을 설명하는 중요한 개념이었다. 전국시대에 이르면 덕은 이러한 의미를 유지하면서도, 배움과 실천을 통해 개인이 자신의 내면에서 길러야 할 자질로 더욱 분명하게 논의된다. 그러나, 이러한 변화를 정치적 권위가 개인적 도덕성으로 단순히 대체되는 과정으로 보기는 어렵다. 오히려 공동체의 질서를 뒷받침하던 덕을 개인이 어떻게 획득하고 자신의 행위로 발현할 수 있는가 하는 문제가 중요해졌다고 할 수 있다.[1)]

이러한 맥락에서 전국시대의 덕에 관한 논의는 무엇이 바람직한 자질인가를 규정하는 데 그치지 않고, 사람이 어떻게 그러한 자질을 갖추게 되는가라는 수양의 문제로 이어진다. 특히 유가적 문헌에 나타난 주요 관심은 외적으로 올바른 행동을 하는 것과 그 행동에 상응하는 덕을 갖추는 것 사이의 차이였다. 예의 절차를 따르거나 의로운 일을 행하였다고 해서, 그것만으로 그 사람의 내면에 덕이 형성되었다고 말할 수 없다. 덕의 함양은 규범을 알고 준수하는 데서 더 나아가, 그러한 행위가 자신의 마음에서 비롯되도록 하는 과정과 관련된다.

이러한 이슈를 구체적으로 보여주는 것이 감정의 훈련이다. 근심하고 기뻐하며 슬퍼하는 능력이 인간에게 주어져 있다고 하더라도, 무엇을 근심하고 어떤 상황에서 기뻐하거나 슬퍼하는지는 다른 차원의 문제다. 따라서 감정을 훈련한다는 것은 자연스럽게 발생하는 감정을 절제하거나 외적으로 적절한 표현하는 일만을 의미하지는 않는다. 자신의 정서적 반응을 성찰하고, 그것이 상황에 적절한 방향과 절도를 갖도록 형성하는 일이 함께 요구된다. 이때 감정은 덕의 수양을 방해하는 요소가 아니라, 사유와 실천을 통해 조율되어야 할 수양의 중요한 대상이 된다. 문제는 그러한 조율이 어떤 경험과 학습을 통해 이루어지며, 그것이 어떻게 지속적인 도덕적 성향으로 자리잡는가 하는 점이다.

이 글은 이러한 질문을 염두에 두고, 전국시대 무덤에서 출토된 〈五行〉과 〈性自命出〉을 검토하려고 한다. 이 두 텍스트는 감정의 훈련을 개인의 심리적 노력으로만 설명하기보다, 전승된 문화적 형식과의 관계 속에서 살펴볼 수 있게 한다. 여기서 관심을 두는 것은 과거를 정확하게 회상하는 데 있지 않다. 전승된 시와 의례를 통해 과

1) Constance A. Cook, “Which Comes First? Dao 道 or De 德: Evidence from the Guodian Manuscripts,” in *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, ed. Shirley Chan, Dao Companions to Chinese Philosophy 10 (Springer, 2019), 117-8.

거의 문화적 형식이 인간의 도덕적 성향을 형성하는 데 어떻게 참여하는지 문헌을 통해 분석하는 것이다. 이러한 분석으로 전국시대에 덕을 수양하는 사람들이 자신들에게 도덕적 가능성의 배양과 더불어, 문화적 전통을 매개로 자신의 감정과 행위를 형성해 가는 과정에 접근할 수 있을 것이다.

2. 『맹자』에서 자기수양

전국시대의 유가적 자기수양을 설명하는 대표적 사례는 『맹자』「공손추 상」 2장의 '浩然之氣'에 관한 논의이다. 이 장의 앞부분에서 맹자와 공손추는 '不動心'에 관하여 얘기하는데, 맹자는 자신이 이미 40세가 되었을 때 도달한 경지인 '부동심'을 義·志·氣의 관계를 들어 설명한다.

> "고자가 말하기를, '말(言)에서 얻지 못한 것을 마음(心)에서 구하지 말고, 마음(心)에서 얻지 못한 것을 기(氣)에서 구하지 말라'고 하였는데, '마음(心)에서 얻지 못한 것을 氣에서 구하지 말라'는 가능하다. 그러나 '말에서 얻지 못한 것을 마음에서 구하지 말라'는 것은 가능하지 않다. [핵심은 志의 문제이다.] 대저 志는 氣의 통솔자이고, 氣는 몸에 가득찬 것이다. 志가 도달하는 곳에, 氣가 자연히 따라간다. 그래서 '그 志를 잘 잡아, 그 氣를 해롭게 해서는 안된다'고 말한 것이다."…[맹자가] 말하였다: "우선 志가 전일하게 조절되면, 氣를 움직일 수 있다. [그런데] 氣를 전일하게 해도 志를 움직일 수 있다. 지금 넘어지거나 달리는 자가 있다고 하자. 이 작동은 氣에서 비롯하지만, 도리어 그 마음(心)을 움직인다." [공손추가 말하였다:] "감히 여쭙겠는데, 선생님께서는 어느 방면에서 [고자보다] 더 잘하십니까?" [맹자가] 말하였다: "나는 남의 말을 잘 이해하고, 나는 나의 호연지기를 잘 기른다."[2]

제프리 리걸(Jeffrey Riegel)은 거의 명시적으로 '부동심'을 '용기'와 같은 것으로 해석한다. 그에 따르면, '부동심'은 단순히 두려움이 사라진 정적인 상태가 아니라, 두려움을 어려움에서 맞서는 용기로 대체한 상태로 본다. 그래서 '부동심'은 두려움을 없애려고 애쓰지 않으면서 대신에 자신의 목적을 이루는 데 필요한 용기를 확보한 상태이다.[3] 위에서 인용한 대화 이전에 맹자는 이러한 '부동심'을 고자가 자신보다 먼저 이루었다고 하였다. 그래서 맹자는 먼저 '부동심'을 이룬 고자의 말을 가져와 설명하는데, 그 말의 전반부, 즉 "말(言)에서 얻지 못한 것을 마음(心)에서 구하지 마라"를 부정한다. 말로 표현될 수 없는 것은 우리의 마음 속에서도 찾을 수 없다는 고자의

---

2) 『孟子』「公孫丑 上」 2장. "告子曰: '不得於言, 勿求於心, 不得於心, 勿求於氣.' 不得於心, 勿求於氣, 可, 不得於言, 勿求於心, 不可. 夫志, 氣之帥也, 氣, 體之充也. 夫志至焉, 氣次焉. 故曰: '持其志, 無暴其氣.'"…"曰: 志壹則動氣, 氣壹則動志也. 今夫蹶者趨者, 是氣也, 而反動其心." "敢問夫子惡乎長?" "曰: 我知言, 我善養吾浩然之氣."

3) Jeffrey Riegel, "Righteousness, Ambition, and Courage: The 'Unmoved Heart' of Mengzi 孟子 2A2 Revisited," *Journal of Chinese Studies 82* (2026): 9-10.

주장은, 언어가 현실을 반영하기는 하지만, 그것은 복잡한 현실에 대한 단순화된 반영("simplified representation")이며, 현실에 대한 우리의 지각과 정신적·물리적 반응은 언어가 표현할 수 있는 것보다 더 풍부하다는 우리의 일반적 시각과 배치된다. 그러나, 한편으론 우리가 언어로 추구할 수 없는 것을 마음에서 추구해서는 안된다는 뜻으로 고자의 주장을 이해한다면 그의 주장이 그렇게 불합리한 것은 아니다.[4)]

아마도 고자의 주장은 뒤에 나오는 "고자가 아직 의로움(義)을 알지 못한다. 왜냐하면 그것을 [인간의 몸] 밖에 두었기 때문이다."라는 맹자의 고자에 대한 평가와 직접적으로 연결되어 있는 것 같다. 이 구절은 바로 『孟子』「告자 上」에서 고자가 '의로움(義)은 인간 밖에 있는 것이지, 인간 내면에 있는 것이 아니다(義, 外也, 非內也)'와 관련지어 생각해 볼 수 있다. 의로움(義)이 인간 밖에 있는 것이라면, 도덕적 규범은 외부에서 언어와 사회적 규범을 통해 주어지는 것으로 이해된다. 따라서 고자에게 도덕적 행동은 언어적으로 전달 가능한 사회적 규칙을 습득하는 문제에 가깝다.[5)] 반면에 맹자의 입장에서 도덕성의 토대는 인간 내면에 위치한 바, 의로움(義)은 인간 내부의 마음(心)과 氣에까지 깊이 연결되어 있다. 결국 맹자는 자신이 설명하려는 마음(心)을 '志'의 문제로 한정함으로써, 논의의 대상을 좁힌다.

이어서 맹자는 志와 氣의 상호작용을 설명한다. 여기 '志'는 흔히 '의지'로 번역하는데, 마음의 목적 또는 방향을 의미한다.[6)] 마음의 방향(志)을 한 곳으로 집중하면 용기(氣)가 나는데, 이는 지나친 열망을 신중하게 조절하는 범위 안에서 자연스럽게 용기(氣)가 나도록 하는 것이다. 그러나, 용기(氣)도 전일하게 되면 마음의 방향(志)을 움직인다. 이 경우에 마음의 방향(志)은 조절되지 못하고 충동 속에서 왜곡된다. 마치 사람이 달리다 넘어질 때처럼 신체 상태가 마음(心)에 영향을 줄 수 있기 때문이다. 달리 말하면, 志와 氣의 상호작용이 원활한 경우, 志에 집중하는 것은 氣를 잘 유도하고, 이 氣는 마음의 활동을 지원하여 목적을 달성하는 데 도움을 준다. 그러나, 신체적 기반으로서의 氣를 손상시킬 정도로 지나치게 우리의 의지(志)를 붙들고 있는 경우, 지志와 기氣의 원활한 상호작용은 작동하지 않는다. 그래서, 맹자는 "그 지志를 잘 잡아, 그 氣를 해롭게 해서는 안된다"라고 주장하여 전자의 후자에 대한 통괄과 우선성을 제시하지만, 동시에 기氣—이것이 우리의 의지에 대한 몸의 반응이든지 외부 자극에 대한 반응이든지 간에—가 우리의 마음(心)에 뜻밖의 방식으로 작동하는 것 역시 부정하지 않는다.[7)] 따라서, 도덕적 행위는 단순히 '의지를 굳게 세우는 것'만으로는 충분하지 않다.

그러면, 맹자가 궁극적으로 전일한 志를 통하여 길러내는 '기氣'는 어떤 것인가? 공손추가 '浩然之氣'를 물었을 때 답한 맹자의 말을 살펴보자.

---

4) Matthias Richter, "Must We All Have a Vast, Flowing Qi? Revisiting Mengzi 2A2," *Nanyang Journal of Chinese Literature and Culture*, Inaugural Issue (November 2021): 33-4.
5) Richter, "Must We All Have a Vast, Flowing Qi? Revisiting Mengzi 2A2," 34.
6) Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford University Press, 1997), 68.
7) Richter, "Must We All Have a Vast, Flowing Qi? Revisiting Mengzi 2A2," 34-5.

말로 하기 어렵다. 그것이 氣가 됨은 지극히 크고 강하여, 올곧음(直)을 가지고 길러 해로움이 없으면 천지 사이에 꽉 찬다. 그것이 氣가 됨은 의로움(義)과 짝하고 道와 함께 한다. 이것이 결여되면, 굶어 시든다. 이것은 '集義'로 생기는 것이지, 의로움(義)이 불시에 생겨나 취한 것이 아니다. 행동이 마음(心)에 흡족하지 않으면, 굶어 시든다. 나는 그 때문에 "고자는 아직 의로움(義)을 알지 못한다. 왜냐하면 그것을 몸 밖에 두었기 때문이다."라고 하였다.[8)]

맹자는 자신의 수양 능력을 "나는 말을 이해하며, 나의 호연지기를 잘 기른다(我知言 , 我善養吾浩然之氣)"고 표현하고, 이 氣가 義와 道에 결합되어 있을 때 가장 크고 강한 도덕적 힘으로 성장한다고 설명한다. 그리고 맹자는 앞서 언급한 志와 氣의 상호작용을 토대로, 호연지기를 단번의 의지적 노력으로 얻을 수 있는 것이 아니라, 義와의 관계 속에서 지속적으로 길러야 하는 것으로 설명한다. 리걸(Riegel)의 최근 분석에 의하면, 이 문맥의 '氣'는 단순한 생리적 기운이라기보다 두려움 속에서도 행동을 지속하게 만드는 "용기(Courage)"이며, 不動心은 감정이 전혀 움직이지 않는 상태가 아니라 두려움에 압도되지 않는 도덕적 확고함을 의미한다.[9)]

이와 같은 맹자의 자기수양은 도덕적 행위의 근원을 철저히 개인의 내면에 위치시킨다. '浩然之氣'는 '義'와 결합하고 '道'에 참여함으로써 성장하며, 자신의 행동이 마음에 만족스럽지 못하면 이 氣는 바로 쇠약해진다. 여기 인용문의 '集義'는 흔히 '의로운 행위의 축적'으로 이해되어 왔지만, 리걸(Riegel)은 이를 '義와 氣의 지속적인 결합'으로 재해석한다. 필자는 이 어휘의 의미를 확정하기보다, 두 독법 모두 호연지기의 성장을 義와 분리된 일회적 노력으로 설명하지 않는다는 점에 주목한다. 맹자에게 수양은 이미 인간 내면에 본래적으로 지닌 도덕적 자질의 내재성을 보존하면서, 이것을 氣와 결합시키는 지속적인 배양에 가깝다. 이러한 배양은 뒤에 나오는 송나라 농부가 싹을 억지로 잡아당겨 죽이는 揠苗助長의 이야기가 보여주듯이, 강제로 촉진될 수 없으며, 방치하지 않으면서도 억지로 성장시키지도 않는 지속적 자기점검과 양육을 요구한다.[10)]

그러나, 최근 출토된 전국시대 문헌은 자기수양에 관한 또 다른 차원을 보여준다. 곽점죽간에서 유가적 수양과 관련된 대표적 문헌인 <五行>과 <性自命出>은 전국시대 유가의 자기수양을 이해하는 데 중요한 이슈를 제기한다. 『맹자』「공손추 상」2장의 대표적 수양 모델이 '어떻게 내면의 도덕적 본성을 기르는가'하는 문제에 대하여 내재

8) 『孟子』「公孫丑 上」2장. "難言也. 其為氣也, 至大至剛, 以直養而無害, 則塞于天地之間. 其為氣也, 配義與道; 無是, 餒也. 是集義所生者, 非義襲而取之也. 行有不慊於心, 則餒矣. 我故曰: 告子未嘗知義, 以其外之也."

9) Riegel, "Righteousness, Ambition, and Courage: The 'Unmoved Heart' of Mengzi 孟子 2A2 Revisited," 9-10, 17-22.

10) 리걸(Riegel)은 趙岐의 주석을 따라 "集"을 "雜"으로 읽는다. 그래서 리걸(Riegel)이 보기에, 주희는 맹자가 말한 '용기(Courage)'와 '의(Righteousness)'를 짝지운 것에 대한 본질을 포착하지 못하였다고 한다. 주희처럼 "集義"를 '義의 축적'으로 보는 것은, 맹자의 주장인 性善과 일관성을 유지하기보다는 오히려 『荀子』에서 발견되는 자기수양, 즉 "積善"에 더 긴밀하게 연결되기 때문에 주의를 기울이지 못한 정의이다. Riegel, "Righteousness, Ambition, and Courage: The 'Unmoved Heart' of Mengzi 孟子 2A2 Revisited," 20-1.

하는 '義'와 '氣'의 지속적 결합과 양육을 제시한다면, <五行>과 <性自命出>에 나타난 수양 모델의 설명을 위해서는 '도덕적 내면의 형성 과정에서 어떻게 과거의 문화적 전통이 현재의 마음(心)에서 다시 활성화되고 德으로 내면화되는가'라는 질문이 필요하다.

3. 출토된 전국시대 문헌에서 덕의 함양

1) <五行>에서 덕의 수양: 『詩』의 환기와 情의 내면화

전국시대 사회 구조의 변화와 더불어 문화적 전통에 대한 지식인들의 입장은 이전 시대와 비교해 볼 때 여러 갈래의 방향성이 두드러졌다. 특히 공자의 가르침을 계승하는 유가적 지식인들의 경우, 맹자와는 여러 측면에서 다르지만, 맹자가 두드러진 차이를 보이는 지점은 '德'을 귀족의 지위에서 분리시켜 도덕적 자기강제(self-restraint)의 개인적 자질로 고양시킨 데 있다. 공자가 외재하는 사회 규범적 전통의 '예(禮)'를 내면적 자각의식의 '德'이 되게 한 것은 확실히 맹자에게서 강하게 드러난다.[11] 전국시대 3세기경의 한 무덤 속에서 발견된 <五行> 텍스트는 맹자와 유사하게 인간의 마음에 내재한 도덕적 자질로서의 덕을 강조한다.

> 인仁이 내면에서 형성된 것을 '덕의 행위'라고 하고, 내면에서 형성되지 않는 것을 '행위'라고 한다. 의義가 내면에서 형성된 것을 '덕의 행위'라고 하고, 내면에서 형성되지 않는 것을 '행위'라고 한다. 예禮가 내면에서 형성된 것을 '덕의 행위'라고 하고, 내면에서 형성되지 않는 것을 '행위'라고 한다. 지智가 내면에서 형성된 것을 '덕의 행위'라고 하고, 내면에서 형성되지 않는 것을 '행위'라고 한다.[12]

〈五行〉의 첫머리는 도덕적 행위를 단순히 겉으로 드러난 행위의 형태만으로 판단하지 않는다. 중요한 것은 그 행위가 어디에서 비롯되었는가 하는 점이다. 仁·義·禮·智가 행위자의 내면에 형성되어 있고, 행위가 바로 그 내면의 德에서 자연스럽게 발현될 때, 비로소 그것은 '덕의 행위(德之行)'이라고 할 수 있다. 반대로 외형상으로는 仁이나 義에 부합하는 행동처럼 보이더라도, 그것이 아직 행위자의 내면에 자리 잡은 덕에서 나온 것이 아니라면, 〈五行〉의 저자(들?)는 이를 단지 '행위(行)'라고 부른다. 예를 들어, 몇 차례 남을 배려하거나 의로운 행동을 했다는 사실만으로는 仁이나 義라는 덕이 그 사람의 내면에 형성되었다고 말할 수 없다.

이러한 구분은 〈五行〉이 도덕성을 행위의 결과에만 초점을 맞추지 않았다는 것을

---

11) 李澤厚, 『中國古代思想史論』(人民出版社, 1985), 40.

12) 『郭店楚墓竹簡』〈五行〉, "**悬**(仁)型(形)於內胃(謂)之悳(德)之行, 不型(形)於內胃(謂)之行. 義型(形)於內胃(謂)之悳(德)之行, 不型(形)於內胃(謂)之行. 豊(禮)型(形)於內謂之悳(德)之行, 不型(形)於內胃(謂)之[行. 智型(形)]於內胃(謂)之悳(德)之行, 不型(形)於內胃(謂)之行."

시사한다. 겉으로 동일한 행동이라 하더라도, 하나는 내면화된 도덕적 성향에서 나온 것일 수 있고, 다른 하나는 외적 규범을 따르거나 상황에 맞추어 이루어진 것일 수 있다. 〈五行〉이 관심을 두는 것은 바로 이 차이다. 말하자면, 행위가 실제로 德에 뿌리를 두고 있는지, 곧 행위 이전에 그에 상응하는 도덕적 동기(moral motivation)와 내적 성향이 형성되어 있는지가 핵심적인 문제가 된다. 이런 점에서 '덕의 행위(德之行)'와 '행위(行)'의 구분은 단순한 행위 유형의 분류라기보다, 외적으로 드러난 행동과 행위자의 내면적 도덕성 사이의 관계를 묻는 구분이라고 할 수 있다. 이 문제는 〈五行〉에만 국한되지 않는다. 전국시대의 여러 문헌은 도덕적 가치가 인간의 내면에 어떻게 자리 잡는지, 그리고 그 내면의 상태가 외적 행위와 어떤 관계를 맺는지를 반복해서 문제 삼았다. 따라서 '內'와 '外', 그리고 내면의 德과 외적 行 사이의 긴장은 전국시대의 수양론과 도덕심리학을 이해하는 데 중요한 쟁점 가운데 하나라고 할 수 있다.[13]

그러나, 〈五行〉이 도덕적 행위의 진정성을 '내면에서 형성된 것(形於內)'으로부터 찾았다고 하더라도, 아직 한 가지 중요한 문제가 남는다. 외적 행위와 구별되는 이러한 내면의 德은 구체적으로 어떻게 형성되는가? 〈五行〉은 이 문제를 인간의 내면에서 발생하는 정서적 반응과 '思'의 작용을 통하여 설명한다. 특히 주목할 것은 이러한 도덕심리 과정에서 『詩』의 언어와 이미지가 중요한 역할을 한다는 점이다. 어떤 의미에서는 〈五行〉 속의 『詩』는 단순히 이미 확립된 도덕적 명제를 뒷받침하기 위해 사용되는 권위있는 고전이 아니다. 오히려 『詩』에서 표현된 '憂(근심)', '悅(희열)', '哀(슬픔)' 등의 감정은 인간 내면의 변화를 설명하는 언어가 되고, 경우에 따라서는 그러한 감정을 현재의 학습자에게 다시 환기하는 매개가 된다.

〈五行〉의 『詩』 사용 방식이 곽점죽간 문헌 가운데 특별히 독특하다는 것은 스캇 쿡(Scott Cook)에 의해서도 지적되었다. 곽점죽간 〈緇衣〉 등에서 『詩』가 주로 주장의 권위를 뒷받침하는 인용문으로 사용되는 것과 달리, 〈五行〉은 그 논의 속에 『詩』의 구절을 자유롭게 끌어들이거나 변형하여 사용한다. 더구나 대부분의 경우 인용에 앞서 '詩曰'이라는 표시조차 하지 않고, 한두 구절만 제시한 뒤에 실제로 인용되지 않은 동일한 詩章의 다른 구절을 계속 논의하기도 한다. 이것은 확실히 〈五行〉의 독자 또는 학습자가 이미 『詩』의 구절들을 매우 잘 알고 있다는 사실을 전제한다.[14]

이 지적은 〈五行〉에서 『詩』의 기능을 이해하는 데 중요하다. 『詩』는 학습자가 그 자리에서 처음 접하여 의미를 파악해야 하는 새로운 정보라기보다는, 이미 습득되고 기억되어 있는 문화적 지식의 일부였다. 따라서 〈五行〉의 짧은 시구는 그 자체로 완결된 의미를 전달하는 데 그치지 않고, 학습자가 이미 알고 있는 詩篇의 다른 구절과 전체적인 정서적 맥락을 함께 불러낼 수 있었다. 바로 이런 점에서 『詩』의 사용은 단순한 '인용'이라기보다 이미 학습자의 기억 속에 축적된 정서적·문화적 경험을 다시

13) 仁과 義의 內/外 문제에 대하여, 『孟子』「告子 上」에서 맹자와 고자가 논쟁한 것과, 곽점죽간 〈六德〉과 〈語叢〉에서 '仁內, 義外'를 주장한 것을 참고하기 바란다.

14) Scott Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*, 2 vols. (East Asia Program, Cornell University, 2012), I: 134.

활성화하는 측면에서 그 이해 가능성을 제공한다. 이 때 기억되는 것은 시의 문구만이 아니라, 그 시를 어떤 상황과 연결하여 이해하고 사용하는가에 관한 학습된 의미일 수도 있다. 따라서 부분적인 시구의 인용은 시 전체의 정서적 맥락과 더불어, 그 시에 관하여 이전에 익힌 해석과 적용 방식을 현재의 수양 논의에 다시 참여시키는 것으로 이해할 수 있다.[15)]

이러한 『詩』의 기능은 〈五行〉에서 '思'와 '감정'의 관계를 설명하는 부분에서 확인된다. 특히 〈五行〉에서는 감정의 한 양태로서 근심(憂)을 사유(思)의 출발점으로 삼는다. 이것과 관련하여, 먼저 『詩』 자체의 정서적 표현을 고려해 볼 필요가 있다. 예를 들면, 『詩』「柏舟」의 다음 구절은 마음의 '근심'과 그것을 고요히 되새기는 '사유'가 함께 나타난다.

> 마음의 근심(憂)은 빨지 않은 옷 같다. 고요하게 이것을 생각하니, 떨치고 날아갈 수 없구나.[16)]

공자가 덕의 수양이 제대로 이루어지지 않는 것을 자신의 근심(憂) 가운데 하나로 여긴 것처럼, 〈五行〉 또한 군자의 마음속에서 일어나는 깊은 근심(憂)을 덕의 수양으로 나아가기 위한 중요한 출발점으로 본다. 그러나 이러한 근심이 그 자체로 곧바로 덕으로 이어지는 것은 아니다. 근심(憂)이 덕의 형성으로 나아가기 위해서는, 그 감정을 마음속에서 되새기고 성찰하는 사유(思)의 과정이 개입해야 한다. 〈五行〉은 단순한 추론이나 규칙의 인식만으로 덕이 형성된다고 설명하지 않는다. 오히려 인간의 내면에서 일어나는 특정한 감정이 사유(思)를 촉발시키고, 그 사유(思)가 점차 도덕적 성향의 형성으로 이어지는 것이다. 〈五行〉에서 "中心之憂"와 같은 표현은 『詩』에서 반복적으로 나타나는데, 특히 「柏舟」에서 "心之憂矣"라는 근심은 이어지는 사유(思)와 결합한다. 이러한 '憂'는 단순히 제거되어야 할 부정적 감정이 아니라 인간을 안일함에서 벗어나게 하고 사유(思)를 발생시키는 조건이다. 이 점에서 〈五行〉의 도덕심리학은 상당한 정도로 『詩』의 정서적 세계에서 형성되었다고 말할 수 있다.[17)] 그러면, 근심의 감정으로 유발된, 덕의 형성을 위한 사유(思)에 대해서 〈五行〉의 저자(들)은 어떻게 설명하는가? 다음의 〈五行〉 단락을 살펴보자.

> 사유(思)는 맑지 않으면, 성찰하지 못한다. 사유(思)가 오래지 않으면 얻지 못하고, 직접적이지 않으면 (내면에) 형성되지 않는다. (내면에) 형성되지 않으면, 편안하지 못하다. 편안하지(安) 못하면, 즐겁지(樂) 않다. 즐겁지(樂) 않으면, 德이 없다.[18)]

---

15) Matthias L. Richter, *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts* (Brill, 2013), 134, 143-4, 152. 〈民之父母〉와 〈孔子詩論〉에 나타나는 시의 지시적 사용 및 이전의 가르침을 환기하는 기능에 관한 논의를 참고하였다.

16) 『詩經』「國風•邶風•柏舟」, "心之憂矣, 如匪澣衣. 靜言思之, 不能奮飛."

17) Mark Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China* (Brill, 2004), 72-3.

18) 『郭店楚墓竹簡』 <五行>, "思不清不**誶**(察), 思不倀(長)[不得, 思不徑]不型(形). 不型(形)不安, 不安不

〈五行〉에서 '思(사유)'는 추상적인 도덕적 추론을 의미하지 않는다. 마크 칙슨미하이(Mark Csikszentmihalyi)가 언급한 것처럼, 〈五行〉에서 '思'는 憂와 같은 정서적 상태에 의해 촉발될 뿐만 아니라, 마치 옛것을 생각하듯이 '숙고("contemplation")'와 '그리움("longing")'의 의미까지 포함한다. 곧 정서적 경험과 인지적 성찰은 서로 분리되어 있지 않다. 사람이 먼저 무엇인가를 깊이 염려하고 마음에 품음으로써 그것에 대해 사유(思)하게 되고, 그러한 사유(思)가 적절하게 이루어질 때 비로소 대상에 대한 '성찰(察)'이 가능하고, 이어서 '획득(得)'과 '형성(形)'이 수반된다.[19] 따라서, 〈五行〉에서 德의 형성은 외부에서 주어진 도덕규범을 이해하고 따르는 과정이라기보다는, 감정적으로 반응하고, 그 반응을 숙고하며, 그것을 자신의 내면에서 일정한 형태로 형성해 가는 과정이라고 할 수 있다. 여기서 곧바로 〈五行〉의 '思(사유)'를 과거에 대한 '회고'와 같은 것으로 볼 수는 없다. 그러나, 최소한 그 사유의 의미 영역에는 이미 알고 있거나 경험한 것을 되새기고, 경우에 따라서는 과거의 것을 회고하는 정서적 성격이 포함될 수 있다.

이와 관련된 〈五行〉의 내용은 구체적으로 「草蟲」을 사용하는 대목에서 찾아볼 수 있다. 〈五行〉은 "이미 그를 만나고 이미 그를 보니, 내 마음은 기쁘다(亦既見止, 亦既覯止 , 我心則悅)"는 『詩』의 구절을 끌어들인 후에, 인하지 못하고(不仁) 성스럽지 못한(不聖) 사람들에 대해서 "군자를 아직 만나지 못했을 때 내 마음의 근심은 걱정조차 할 수도 없고(不能忡忡), 이미 군자를 만난 뒤에도 마음이 가라앉지 못한다(心不能降)"라고 논의를 이어간다. 이것은 현행 『詩經』의 『國風』「草蟲」과 직접적으로 관련이 있는 구절인데, 한대의 마왕퇴 판본에서는 명시적으로 "詩曰"이 붙고 "未見君子, 憂心惙惙"이라는 앞 구절도 함께 인용된다.[20]

여기서 흥미로운 점은 〈五行〉이 『詩』의 원래 서사적 상황을 해설하는 데 관심을 두지 않는다는 것이다. 「草蟲」에서 누가 누구를 기다리고 있는가 하는 역사적 혹은 서사적 의미보다, 군자를 아직 만나지 못한 상황에서, 근심(憂)이 발생하고, 마침내 만나서 기쁘거나 마음의 안정을 이루는 정서적 작용의 구조가 중요하다. 〈五行〉은 『詩』가 표현하고 있는 이러한 감정의 구조를 자신의 도덕심리학 속으로 옮겨 놓는다. 다시 말하면, 『詩』는 단순히 도덕적 원칙을 전달하는 텍스트라기보다는, 독자에게 특정한 감정(情)의 움직임을 이해하고 되살리게 하는 정서적 레퍼토리로 사용된다. 말하자면, '憂'가 있어야 '思'가 촉발되고, '思'가 일정한 방식으로 깊어져야 대상이 내면에서 형성될 수 있다. 따라서 감정(情)은 이미 완성된 德에 부가되는 부수적 요소가 아니라, 오히려 德에 도달하기 위한 수양 과정의 출발점 가운데 하나이다.

그러나 『詩』와 정서적 소환 관계가 더욱 분명하게 드러나는 것은 「燕燕」을 사용하는 대목이다. 〈五行〉은 다음과 같이 진술한다.

藥(樂), 不藥(樂)亡悳(德)."

19) Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, 73.

20) 『長沙馬王堆漢墓簡帛集成』 <五行>, "詩曰: 未見君子, 憂心𢜔=(惙惙); Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*, 2 vols., I: 492.

"멀리 바라보아도 더 이상 미치지 못하여 눈물이 비처럼 흐른다." "위아래로 깃털을 펄럭인" 연후에라야 지극한 슬픔에 이를 수 있다. 군자는 그의 홀로됨을 유의한다.
瞻望弗及, 泣涕如雨. 能差池其羽, 然後能至哀. 君子慎其獨也.[21]

여기서 〈五行〉 텍스트는 「燕燕」(毛傳 28)의 "瞻望弗及, 泣涕如雨."라는 『詩』 구절을 제시하고, 이어서 "差池其羽"할 수 있어야 비로소 지극한 슬픔에 이를 수 있으며, 이것이 바로 군자가 愼獨하는 것이라고 설명한다. 「燕燕」 시편의 내용은 위아래로 깃털을 펄럭이는 제비를 가지고, 그리움에 참을 수 없는 눈물을 흘리는 사람에 비유한다. "能差池其羽, 然後能至哀."에 대한 마왕퇴본 〈五行〉의 주석은 상례의 맥락에서 지극한 슬픔을 해석한다. 장례에서 상복을 입은 사람이 옷매무새를 신경쓴다면, 그의 지극한 슬픔은 사라진다(夫喪正絰脩領而哀殺矣.). 그리고 "지극한 내면은 밖으로 드러나는 것에 있지 않다. 이것을 '獨'이라고 한다. '獨'은 몸(외적 형체)을 버리는 것이다(言至內者之不在外也. 是之謂獨也. 獨者舍體也.)."라고 "君子慎其獨也"를 설명한다. 따라서 상례의 맥락에서 외관이 흐트러지는데도, 그 슬픔이 너무 깊어 외적인 것에 신경을 쓰지 않음으로써 내면의 진정한 슬픔과 경외감이 제대로 발현되고 함양되는 것을 주장한다.[22] 여기에서 외관이 흐트러진다는 것은 의례적 형식을 무시한다는 의미라기보다, 진정한 슬픔에 빠진 사람에게 자신의 외적 모습에 대한 관심이 더 이상 우선하지 않는다는 것이다. 따라서 '愼獨'은 단순히 홀로 있을 때 행동을 조심한다는 뜻이라기보다, 타인의 평가나 외적 이해관계가 배제된 상태에서 자신의 감정이 실제로 내면에서 형성되어 있는지를 점검하는 자기수양의 문제이다. 이러한 해석은 〈五行〉 첫머리의 '形於內'라는 기준과도 연결된다. 외형적으로 상례의 규범을 준수하는 것만으로는 충분하지 않으며, 그 외적 행위가 내면의 진실한 슬픔(哀)에서 비롯될 때 비로소 '덕의 행위(德之行)'가 될 수 있기 때문이다.

위의 인용문에서 특별히 주목할 것은 곽점본에 실제로 제시된 『詩』의 범위와 이후 마왕퇴본에 나타난 해석 사이에 차이가 있다는 사실이다. 곽점본에서는 현행본 「燕燕」 시편의 "瞻望弗及, 泣涕如雨"만 확인되지만, 이어지는 논의에서는 이 내용 앞서 있던 "差池其羽"가 다시 언급된다.[23] 반면 마왕퇴본은 곽점본보다 더 앞에서 시작하여, "燕燕于飛 , 差池其羽"를 포함한, 보다 긴 부분을 인용한다. 따라서 곽점본이 「燕燕」 시편을 논의하는 방식은, 독자 또는 학습자가 텍스트에서 제시하지 않은 앞선 시구를 이미 알고 있었다는 것을 전제하고 있다는 것이다.[24]

바로 이 지점에서 〈五行〉의 『詩』 사용을 '기억'이라는 관점에서 볼 필요가 생긴

21) 『郭店楚墓竹簡』 <五行>, "[瞻望弗迿(及)], 深(泣)涕女(如)雨. 能逴(差)沱(池)其羿(羽), 肰(然)句(後)能至哀. 君子謹(愼)其[蜀(獨)也]."
22) Csikszentmihalyi, *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China*, 79; Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*, 2 vols., I: 498.
23) 사실 해당 죽간의 상단은 일부 손상되어 있지만, 결락된 부분에 들어갈 글자 수와 잔존한 흔적을 검토하고 마왕퇴본을 비교하면, "瞻望弗及"을 보충할 수 있다.
24) Cook, *The Bamboo Texts of Guodian*, I:497 n. 75.

다. 독자 또는 학습자는 「燕燕」의 모든 구절을 그 자리에서 제공받지 않아도 된다. 일부 구절만 제시되면 이미 기억하고 있던 詩篇의 다른 부분과 그 정서적 장면을 함께 불러낼 수 있기 때문이다. 따라서 짧은 시구의 인용은 단순히 명제를 증명하는 권위의 표지가 아니라, 학습자에게 이미 내면화되어 있던 시적 세계를 호출하는 일종의 기억의 단서로 기능한다. '瞻望弗及, 泣涕如雨'라는 구절은 단순히 "슬퍼해야 한다"는 규칙을 진술하는 것이 아니라, 이별과 상실이라는 정서적 장면을 다시 현재의 마음에 불러내고, 그 장면과 연결된 슬픔(哀)을 다시 경험하도록 만든다.

유의할 점은 이러한 기억의 환기가 단순한 과거의 회상으로 끝나지 않는다는 것이다. 〈五行〉은 그것을 곧바로 "지극한 슬픔(至哀)"과 "愼獨"의 문제로 연결한다. 이는 『詩』에 묘사된 과거의 감정을 단지 지적으로 이해하는 것이 아니다. 대신에, 마왕퇴본의 주석처럼 "差池其羽"를 상례의 맥락과 연결하여, 진정으로 슬퍼하는 사람은 외부적 요소에 관심을 빼앗기지 않으면서 적절한 공경의 감정을 함양할 수 있다는 것이다. 『詩』에 정형화되어 전승되어진 슬픔의 이미지를 되새기고, 그것이 현재 수양하는 자 안에서 실제적이고 진실한 슬픔으로 다시 형성될 때, 비로소 내면의 감정과 외적 행위의 일치가 가능해진다. 이런 의미에서 『詩』는 외부로부터 강제하는 도덕 규범으로서 마음에 부과되는 매체라기보다는, 이미 전승되고 기억된 정서적 형식을 사용하여 수양하는 자의 내면적 감정을 일깨우고 조율하는 매체라고 볼 수 있다.

그리고 바로 아래의 문장에서 〈五行〉은 이러한 감정의 조율을 통한 德의 형성이 단지 한번의 일회성으로 끝나지 않는다는 것을 강조한다.

> 군자가 善을 행함은 시작이 있고 마침도 있다. 군자가 德을 행함은 시작이 있지만 마침이 없다.[25]

군자가 선을 행하는 데에는 시작과 끝이 있지만, 덕을 행하는 데에는 시작은 있어도 끝이 없다는 것이다. 말하자면, 〈五行〉은 덕을 함양하는 방법으로 도덕적 자기수양의 지속성을 강조한다.

지금까지 논의한 〈五行〉의 『詩』 사용은 단순히 고전의 권위에 의존한 인용 방식으로만 설명하기는 어렵다. 일부의 시구만으로도 학습자가 해당 詩篇의 전체적인 맥락을 환기할 수 있다는 사실은 『詩』가 이미 학습자의 기억 속에 저장된 문화적 레퍼토리였음을 보여준다. 더 나아가 그 기억의 환기는 과거의 시문을 복원하는 데 목적이 있는 것이 아니다. 대신에, 그 속에 고정된 '憂(근심)', '悅(기쁨)', '哀(슬픔)' 등의 감정을 현재의 수행자 안에서 다시 경험하게 하는 데 기능한다. 이러한 관점에서 볼 때, 『詩』는 과거의 문화적 전통을 현재의 마음 안에서 재활성화하는 매개이며, 그 과정에서 불러일으켜진 '情'은 '思'와 '愼獨'을 통하여 내면의 '德'으로 형성된다. 이러한 구조는 문화적 기억을 과거의 단순한 보존이 아니라 반복적인 재현과 현재화를 통해 공동체의 의미와 규범을 지속시키는 과정으로 이해한 얀 아스만(Jan Assmann)의 논

25) 『郭店楚墓竹簡』〈五行〉, "君子之為善也, 有與始, 有與終也. 君子之為德也, 有與始, 無與終也."

의와 비교해 볼 여지를 제공한다.

2) 〈性自命出〉에서 덕의 수양: 문화적 전통의 전승과 德의 내면화

앞서 살펴본 〈五行〉이 『詩』의 구절을 이용하여 과거로부터 전승된 정서적 경험을 현재의 학습자에게 다시 환기하고, 이것을 思와 愼獨을 통한 德의 형성으로 구조화하였다면, 〈性自命出〉은 이러한 문화적 전통과 인간의 내면적 德의 형성 사이의 관계를 보다 체계적으로 설명한다. 특히 이 텍스트는 詩·書·禮·樂을 이미 완성된 외재적 규범으로 전제하지 않고, 그것들이 애초에 인간의 情에서 발생하였으며, 이후 성인에 의해 정리되고 정련되어 다시 사람들에게 교육되는 과정을 서술한다. 이러한 점에서 〈性自命出〉은 인간에게서 발생한 정서적 경험이 문화적 형식으로 고정되고, 다시 그 문화적 형식이 후대의 인간에게 전승되어 그의 감정(情)과 마음(心)을 변화시키는 일종의 순환 구조를 제시한다.

> 모든 인간은 '性'을 가지고 있지만, 사람의 마음(心)은 고정된 지향성(志)이 없다. [마음은] 외부사물(혹은 상황)과의 교섭을 기다린 이후에 일어나고, 기쁘게 하고자 하는 감정을 기다려 움직이며, 반복된 학습을 거친 이후에라야 고정된다. 喜, 怒, 哀, 悲의 氣는 바로 '性'이다.…인간의 道는 감정(情)에서 시작하고, 감정은 '性'에서 생겨난다. [인간의 道의] 시작은 감정(情)에 가깝지만, 끝은 의로움(義)에 가깝다.[26]

〈性自命出〉의 첫머리에서 먼저 주목할 것은 喜·怒·哀·悲의 '氣'를 바로 '性'이라고 규정한다는 점이다. 여기서 氣는 인간의 감정과 분리된 추상적 기운으로 제시되지 않는다. 그것은 기뻐하고 분노하며 애통하고 슬퍼하는 정서적 양태를 지니며, 이러한 氣가 인간에게 본래 주어진 '性'을 설명한다. 따라서 이 텍스트에서 '性'을 이해하는 것은 인간에게 어떤 정서적 가능성이 갖추어져 있는가라는 문제와 직접적으로 연결된다. 이어지는 "道는 情에서 시작하고, 情은 性에서 생겨난다(道始於情, 情生於性)"는 진술은 그러한 본래적 가능성이 인간의 구체적인 감정적 반응과 수양의 과정으로 이어지는 관계를 보여준다.

이 점은 앞서 살펴본 맹자의 '浩然之氣'에 대한 논의와 비교할 수 있다. 맹자는 義와 결합하여 길러지는 氣를 통해 도덕적 행위를 지속할 수 있는 힘을 설명하였다. 반면 〈性自命出〉의 첫머리는 喜·怒·哀·悲의 氣를 인간에게 본래 주어진 것으로 제시하고, 이러한 정서적 능력이 어떻게 적절한 방향으로 발현되는가 하는 문제를 제기한다. 전자가 義와의 관계 속에서 氣를 기르는 데 초점을 둔다면, 후자는 정서적 氣를 性으로 규정한 뒤 그로부터 발생하는 情이 義에 가까워지는 과정을 설명한다. 이때 "시작은 情에 가깝고, 끝은 義에 가깝다(始者近情 , 終者近義)"는 것은 감정을 버리고

---

26) 『郭店楚墓竹簡』 <性自命出>, "凡人唯(雖)又(有)眚(性), 心亡奠志, 𢙐(待)物而句(後)复(作), 𢙐(待)兌(悅)而句(後)行, 𢙐(待)習而句(後)奠. 悬(喜)悤(怒)悉(哀)悲之𣪊(氣), 眚(性)也.…𢓊(道)𠂤(始)於青(情), 青(情)生於眚(性). 𠂤(始)者近青(情), 終者近義."

의로움으로 대체한다는 것이 아니다. 이것은 본래적인 정서적 반응이 적절한 방향과 표현을 갖추어 가는 과정으로 이해할 수 있다.

〈性自命出〉은 인간에게 喜·怒·哀·悲와 같은 정서적 가능성이 본래 주어져 있다고 하더라도, 마음(心)의 방향은 처음부터 도덕적으로 고정되어 있는 것이 아니라, 외부 사물에 대한 반응과 지속적인 학습을 통해 일정한 성향이 형성된다고 주장한다. 이 구절의 "習"은 반복적인 실천의 관점에서 해석할 수 있고, 그러한 실천을 통해 마음(心)이 특정한 정서적 성향을 안정적으로 형성하게 된다.[27] 말하자면, 수양은 본래의 정서적 가능성이 사물과 상황에 반응하는 방식을 지속적인 학습과 실천을 통해 형성하는 일이다. 그런데 이러한 반복된 실천과 학습(習)의 구체적인 문화적 내용과 작용 방식을 보다 분명하게 보여주는 것은 詩·書·禮·樂에 관한 다음의 구절이다.

> <詩>, <書>, <禮>, <樂>은 처음 나올 때 모두 사람으로부터 생겨났다. <詩>는 어떤 의도가 있어 지어진 것이고, <書>는 어떤 의도가 있어 말한 것이며, <禮>와 <樂>도 어떤 의도가 있어 제시한 것이다. 성인은 그것들의 종류를 비교하여 정리하고 모았고, 그 선후를 살펴 순서를 지었으며, 그 의미를 체득하여 절도와 문화적 패턴을 부여하고, 그 감정(情)을 다스려 드러내고 받아들이게 하였다. 그런 후에, 다시 이것으로 사람들을 가르쳤다. 가르침이란 德을 내면에 생겨나게 하는 것이다. 禮는 情에서 만들어지며, 때로는 그 情을 일으킨다.[28]

이 구절에서 주목할 것은 詩·書·禮·樂[29]의 기원이 인간의 감정(情)과 분리되어 있지 않다는 점이다. 詩·書·禮·樂의 문화적 전승은 처음부터 외부에서 인간에게 주어진 초월적 규범이라기보다, 인간이 어떤 구체적 상황 속에서 경험하고 표현한 감정(情)에서 발생하였다. 그러나 그렇게 발생한 표현들이 바로 문화적 전통이 되는 것은 아니다. 성인은 그것들을 서로 비교하고 분류하며, 선후를 조절하고, 의미에 따라 節文하며, 그 안에 담긴 情을 조율한다. 말하자면 인간의 구체적인 정서적 경험은 성인의

---

27) Shirley Chan, "Xing 性 and Qing 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text Xing zi ming chu 性自命出 (Nature Derives from Endowment)," in *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, ed. Shirley Chan, Dao Companions to Chinese Philosophy 10 (Springer, 2019), 218-19.

28) 『郭店楚墓竹簡』 <性自命出>, "時(詩), 箸(書), 豊(禮)樂, 亓(其)𠂤(始)出皆生於人. 時(詩), 又(有)爲爲之也. 箸(書), 又(有)爲言之也. 豊(禮)樂, 又(有)爲𢍏(擧)之也. 聖人比亓(其)類(類)而侖(論)會之, 雚(觀)亓(其)之[先]𨒫(後)而逆訓(順)之, 體亓(其)宜而即(節)𢘑(文)之, 里(理)亓(其)青(情)而出內(入)之, 犬(然)句(後)復以教. 教, 所以生悳(德)於中者也.豊(禮)作於青(情), 或興之也."

29) 『郭店楚墓竹簡』 〈語叢〉에서 "<詩>는 과거와 현재의 시들을 모아놓은 것이다(詩所以會古今之詩也者.)."라고 정의한다. 이것과 더불어 〈六德〉에서 "詩와 書에서 살펴보아도 역시 기록되어 있으며, 禮와 樂에서 살펴보아도 역시 기록되어 있고, 易과 春秋에서 살펴보아도 역시 기록되어 있다(觀諸詩書則亦載矣, 觀諸禮樂則亦載矣, 觀諸易春秋則亦載矣.)."는 내용은 분명히 문헌적 기록의 성격을 부각하고 있다. 이는 이들 전승이 이미 일정한 내용을 갖춘 학습과 참조의 대상으로 인식되고 있었음을 보여준다. 다만 이러한 문헌적 성격을 인정하는 것과 후대에 동일한 내용과 편제로 확정된 책을 말하는 것은 구별되어야 한다. 특히 禮와 樂은 전승된 내용을 배우는 일과 그것을 실제로 수행하는 일이 분리되지 않았을 가능성을 함께 고려할 필요가 있다. 따라서 〈性自命出〉의 詩·書·禮·樂은 문헌적 내용과 수행적 실천이 결합된 문화적 전통으로 이해할 수 있다. Richter, *The Embodied Text*, 9, 118-9.

선택과 정련을 거쳐 반복적으로 전승될 수 있는 詩·書·禮·樂의 형식으로 전환된다.

더욱 중요한 것은 이러한 문화적 형식이 과거에 고정된 채 남아 있는 것이 아니라는 사실이다. 성인은 그것들을 "다시 이것으로 가르치며(復以教)", 그 가르침의 목적은 "德을 내면에 생겨나게 하는 것(生德于中)"이다. 따라서 詩·書·禮·樂은 과거의 '情'을 저장하는 형식인 동시에, 그것을 후대의 학습자에게 다시 전달하여 새로운 '情'과 '德'을 형성시키는 교육적 매체라고 할 수 있다. 특히 "禮는 情에서 만들어지며, 때로는 그 情을 일으킨다(禮作於情 , 或興之也)"는 진술은 이러한 순환적 관계를 가장 잘 보여준다. 인간의 情으로부터 발생한 禮가 문화적 형식으로 정착된 뒤 다시 수행될 때, 그것은 현재의 수행자 안에서 다시 情을 발생시킨다.

이러한 구조와 관련하여, 얀 아스만(Jan Assmann)이 말한 문화적 기억(cultural memory)의 작동방식은 이해의 지평을 넓히는 데 도움을 준다. 먼저 아스만(Assmann)에게 문화적 기억은 과거를 있는 그대로 보존하는 것이 아니라 현재의 관점에서 끊임없이 재구성하는 기억이며, 공동체의 경험과 의미는 텍스트, 노래, 이미지, 의례와 같은 문화적 형식으로 객관화되고 전승된다. 그리고, 이러한 문화적 형식은 단순히 과거의 의미를 저장하는 데 그치지 않고, 의례와 축제의 반복적 수행을 통하여 과거의 의미를 현재에 재현하고(representation), 현재의 공동체 안에서 다시 의미를 획득한다.[30] 〈性自命出〉에서 詩·書·禮·樂 역시 인간의 과거 경험과 情으로부터 발생하여 성인에 의해 선택·정리되고, 다시 교육과 수행을 통해 현재의 인간에게 되돌아온다. 다만 〈性自命出〉의 관심은 그 문화적 전통을 보존하는 데 그치지 않는다. 전승된 문화적 형식이 현재 수행자의 情을 다시 일으키고 조절하여 마침내 "德을 내면에서 생겨나게 하는 것"이 그 궁극적인 목적이다. 이러한 의미에서 〈性自命出〉의 수양은 문화적 기억의 단순한 전승이라기보다, 전승된 기억의 정서적 재활성화(reactivation)를 통한 德의 내면화라고 이해할 수 있다.[31]

이러한 문화적 전통에 대한 정서적 재활성화는 〈性自命出〉이 禮와 樂을 설명하는 부분에서 구체적으로 드러난다. 앞서 살펴본 것처럼 〈性自命出〉은 詩·書·禮·樂이 인간의 情에서 발생하였고, 성인이 이를 분류하고 정련한 뒤 다시 교육에 사용함으로써 "德을 내면에 생겨나게 한다(生德于中)"고 설명한다. 그런데 이 과정은 단순히 과거의 문화적 전통에 관한 지식을 습득하는 것에 그치지 않는다. 〈性自命出〉에서 禮와 樂은

---

30) Jan Assmann and John Czaplicka, "Collective Memory and Cultural Identity," *New German Critique* 65 (Spring-Summer 1995): 128-32; Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge University Press, 2011), 3-4, 41-3, 73-4.

31) 전승된 실천의 역사적 성격이라는 점에서는 매킨타이어의 '전통' 개념과도 제한적으로 비교할 수 있다. 매킨타이어에게 '실천(practice)'은 언제나 자신의 역사를 지니며, 현재의 수행자는 자신보다 앞서 그 실천(practice)을 형성해 온 사람들의 성취와 그것이 만들어 낸 전통의 권위 속으로 들어간다. 그러나 그 전통은 단순한 과거의 반복이 아니라, 그 실천(practice)이 추구하는 선을 둘러싼, 역사적으로 지속되고 사회적으로 체현된 논의이다. 따라서 실천(practice)에 참여하는 것을 현재의 수행자뿐 아니라 그 실천을 형성해 온 선행 수행자들의 성취 및 전통의 권위와 관계를 맺는 일로 설명한다. 다만 여기서 참고하는 것은 이러한 계승 관계이며, '살아 있는 전통(living tradition)'을 구성하는 논쟁 구조 전체를 〈性自命出〉에 대응시키려는 것은 아니다. Alasdair MacIntyre, *After Virtue: A Study in Moral Theory*, 3rd ed. (University of Notre Dame Press, 2007), 194, 221-3.

이미 형성된 전통을 전달하는 수단일 뿐만 아니라, 실제 수행을 통하여 인간의 情을 다시 일으키고 조율하는 기능을 가진다. 이 점은 "禮는 情에서 만들어지며, 때로는 그 情을 일으킨다(禮作於情 , 或興之也)"는 진술에서 가장 분명하게 나타난다. 禮는 본래 인간의 자연스러운 情에서 발생하지만, 일단 문화적으로 정형화된 禮는 다시 수행될 때 수행자의 내면에서 특정한 情을 일으킬 수도 있다.[32] 따라서 〈性自命出〉에서 禮와 情의 관계는 인간의 情이 禮를 낳는 동시에, 전승된 禮의 수행이 다시 현재의 인간에게 情을 환기하는 순환적 구조라고 할 수 있다.

禮는 단순히 이미 존재하는 감정을 외적으로 표현하는 규범적 틀이 아니다. 오히려 일정하게 정형화된 의례적 행위와 몸짓을 수행함으로써 수행자가 그 상황에 적절한 情을 다시 경험하고, 그것을 일정한 방향으로 조율하게 하는 수양의 매개라고 볼 수 있다. 이러한 의례적 작용은 특히 樂에서 더욱 깊고 직접적으로 나타난다. 〈性自命出〉은 다음과 같이 말한다.

> 무릇 소리는 그것이 감정(情)에서 나와 진실한 연후에야, 사람의 마음(心) 속으로 들어가 (마음을) 깊게 움직인다.[33]

음악이 인간의 감정(情)에서 발생한 뒤 다시 다른 사람의 마음(心)을 깊이 움직인다. 여기서 중요한 것은 情과 樂의 관계가 다시 한번 出과 入의 구조로 나타나는 데 있다. 인간의 내면에 존재하던 감정(情)은 소리(聲)라는 외적 형식으로 나오고, 그 소리는 다시 다른 사람의 마음(心)으로 들어가 그 마음을 움직인다. 따라서 음악(樂)은 인간의 감정(情)을 단순히 밖으로 표현하는 수단에 그치지 않는다. 감정(情)이 일정한 소리와 리듬의 형식을 획득한 뒤 다시 다른 수행자의 마음(心)에 들어가 그의 정서를 자극하고 조율하는 문화적 매개가 된다.

그러나 〈性自命出〉에서 이러한 음악(樂)의 작용을 단지 '음악 감상'의 차원에서만 이해하는 것은 충분하지 않다. 이 텍스트가 계속해서 묘사하는 것은 노래, 악기의 소리, 춤과 몸짓이 함께 결합된 의례 수행의 장면이기 때문이다.

> 가요를 들으면 (감정이) 응축되니 이에 흥기하고, 거문고와 비파 소리를 들으면 마음이 움직이니 이에 감탄한다. 〈賚〉와 〈武〉의 춤사위를 보면 가지런하게 시작하고, 〈韶〉와 〈夏〉의 춤사위를 보면 힘써 노력하여 수렴한다. 사유(思)를 길러 마음(心)을 움직이니 감탄할 만하다.[34]

---

32) Chan, "Xing 性 and Qing 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text Xing zi ming chu 性自命出 (Nature Derives from Endowment)," 224, 230.

33) 『郭店楚墓竹簡』〈性自命出〉, "凡聖(聲), 亓(其)出於情也信, 肰(然)句(後)亓(其)內(入)棗(撥,拔)人之心也敂(厚)."

34) 『郭店楚墓竹簡』〈性自命出〉, "昏(聞)訶(歌)詥(謠), 則舀(陶)女(如)也斯奮; 聖(聽)盜(琴)𡈼(瑟)之聖(聲), 則𠂤(悸)女(如)也斯戁(歎). 雚(觀)𡍮(賚)武, 則齊女(如)也斯𢆶(作). 雚(觀)邵(韶)夏, 則免(勉)女(如)也斯僉(斂). 羕(養)思而𢙐(動)心, 𦎫(喟)女(如)也."

여기 〈賚〉와 〈武〉는 현행본 『詩經•周頌』에 나오는 大武의 춤에 대한 노래 가사이다. 그래서 〈賚〉와 〈武〉를 '본다(觀)'는 것은 바로 노래 가사를 들으면서(聞), 그 춤사위를 본다는(觀) 는 것을 의미한다. 따라서 〈賚〉와 〈武〉는 단순히 옛 노래의 가사를 읽는 것이 아니라, 『詩』의 가사를 노래하면서 정형화된 패턴의 춤을 함께 수행하는 것이었다. 곧 노래와 춤이 결합된 음악적 퍼포먼스(musical performance)로서, 〈性自命出〉의 이 부분은 의례, 특히 그러한 음악적 수행이 인간의 감정(情)을 어떻게 움직이는지를 보여준다.[35] 따라서, <賚>·<武>·<韶>·<夏>를 듣고 보고 수행하는 행위는 단순히 고대의 음악 작품을 감상하는 것과 다르다. 이들은 고대의 성왕과 관련하여 전승된 詩와 樂舞였으며, 수행자는 이미 과거로부터 물려받은 노래를 다시 부르고, 그 음악을 듣고, 전승된 패턴의 춤과 몸짓을 다시 행한다. 결국 이와 같은 의례적 수행은 과거의 문화적 형식을 현재의 몸과 마음 속에서 다시 실현하는 과정이라고 할 수 있다.

물론 〈性自命出〉 자체가 이러한 행위를 과거의 특정 사건을 의도적으로 '회고'하는 기념 행위라고 규정하지는 않는다. 따라서 이를 곧바로 역사적 사건의 기념 의례라고 규정하는 것은 지나친 것 같다. 그러나 적어도 과거로부터 전승된 詩·樂·舞의 형식이 현재의 수행 속에서 다시 실현되고, 그 과정에서 수행자의 감정(情)과 마음(心)이 움직인다는 것은 명확하다. 이런 의미에서 〈性自命出〉의 의례적 수행은 단순한 과거의 보존이라기보다는, 전승된 문화적 형식을 현재의 관점에서 반복적으로 수행하는 일종의 재현이라고 이해할 수 있다. 바로 이 점에서 아스만(Assmann)이 문화적 기억과 관련하여 강조한 의례적 반복과 현재화(presentification)의 구조와 비교할 수 있다. 이러한 수행의 지속성을 보여주는 것으로 다음 구절 역시 중요하다.

> 그가 음악의 리듬에 머무름은 오래되고, 그가 善으로 돌아가 본래의 처음을 회복하는 것은 신중하다. 그가 감정을 내고 들이기를 순조롭게 하는 것은 그의 덕을 다스리는 것이다.[36]

사실 이 구절의 주어가 樂 자체인지, 아니면 樂의 수행을 통하여 훈련되는 수행자인지는 분명하지 않다.[37] 두 해석 다 가능하지만, 후자, 곧 음악과 춤을 수행하는 사람이 일정한 과정에 들어가 내면의 情과 의례적 움직임을 결합해 가는 것으로 이해하는 편이 보다 적절한 것 같다. 이러한 해석에는 "其居節也久"에서 수행자가 일회적으로 음악을 접하는 것이 아니라 일정한 "節", 즉 리듬과 절도 속에 오래 머문다는 것

35) Chan, "Xing 性 and Qing 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text Xing zi ming chu 性自命出 (Nature Derives from Endowment)," 231-3.

36) 『郭店楚墓竹簡』〈性自命出〉, "丌(其)居卽(節)也舊(久), 丌(其)反善復(始)也(愼), 丌(其)出內(入)也訓(順), (治)(其)悳(德)也."

37) 스캇 쿡(Scott Cook)의 경우, 주어를 '음악' 자체로 해석하였지만, 셜리 찬(Shirley Chan)의 경우, 음악을 통하여 도덕적으로 수련되는 개인으로 해석하는 것을 선호한다. Cook, *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation*, 2 vols., I: 170; Chan, "Xing 性 and Qing 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text Xing zi ming chu 性自命出 (Nature Derives from Endowment)," 231 n. 38.

이 중요하다. 여기 “節”은 음악적 박자만을 의미하기보다는, 음악과 춤사위를 동반한 신체의 움직임을 일정한 형식으로 규율하는 의례적 리듬까지 포함하는 것으로 이해 가능하다. “反善復始” 또한 단순히 ‘옛날을 기억한다’는 의미로 이해하기보다는, 이러한 의례적 수행을 통하여 수행자가 善과 그 출발점으로 다시 되돌아가는 것으로 이해하는 편이 적절하다. 따라서, 수행자는 고대의 詩와 樂을 듣고 노래하며 춤추는 과정 속에서 자신의 신체와 마음을 일정한 문화적 형식에 지속적으로 맞추게 된다. 이러한 수행이 계속됨에 따라 자연스럽게 발생하는 감정(情)은 공동체 속에서 문화적으로 승인되고 정련된 의례의 절도(節)와 도덕성(善) 속에서 일정한 방향으로 조율된다. 한마디로, 전승된 의례의 수행은 본래의 도덕적 가능성을 현재에 다시 활성화하는 과정이다. 그 과정에서 과거의 문화적 형식에 담겨 있던 ‘情’과 규범적 질서는 현재 수행자의 ‘情’을 다시 일으키고 조절하며, 마침내 그의 내면적 성향으로 자리 잡는다.

그러나 음악이 마음을 움직인다는 사실 자체가 곧 그 음악의 수양적 가치를 보증하지는 않는다. 〈性自命出〉이 정나라와 위나라의 음악(鄭衛之樂)을 경계하는 것은 감정적 감응에도 서로 다른 방향이 있음을 보여준다. 중요한 것은 情을 강하게 일으키는가의 여부만이 아니라, 그 情이 어떤 문화적 의미와 절도에 따라 형성되는가 하는 점이다. 성인의 “節文”과 “理情”은 바로 이러한 구별을 가능하게 하는 작업이다. 전승된 문화적 형식의 반복이 덕의 함양으로 이어진다는 주장은, 그러한 형식이 적절한 정서와 행위를 지향하도록 평가되고 정련된다는 조건 아래에서 이해되어야 한다.

지금까지 살펴본 출토문헌 〈五行〉과 〈性自命出〉 이 두 텍스트에 대해서 덕의 함양이라는 관점에서 비교해서 요약하면, 〈五行〉이 기억된 『詩』의 시구를 통하여 특정한 情을 환기하고, 그것을 思와 愼獨을 거쳐 德으로 내면화하는 양상에 초점을 맞추는 반면, 〈性自命出〉은 보다 구체적으로 詩·書·禮·樂이라는 문화적 형식이 인간의 情에서 발생하여 정련되고 전승된 뒤, 다시 詩의 가창과 음악, 그리고 춤과 몸짓이 결합된 의례적 수행을 통해 현재의 수행자에게 재현됨으로써 情을 일으키고 조율하여 내면에서 덕을 생성하는 데 도달하는 과정을 제시한다.

4. 결론

맹자는 고자와의 논쟁에서, 仁·義를 비롯한 도덕적 자질이 외부에서 주입되는 것이 아니라 인간에게 본래 갖추어져 있다고 주장한다. 이러한 의미에서 맹자의 수양론은 도덕성의 본래적 근거를 인간의 내면에서 확보하고, 그 근거를 보존하고 확충하는 방향으로 전개된다. 그러나 수양이 본래의 도덕적 가능성을 보존하고 확충하는 일이라고 해서, 그 가능성이 실제적인 덕으로 형성되는 과정까지 개인 내부의 문제로만 환원할 수 있는 것은 아니다. 이 글에서 〈五行〉과 〈性自命出〉에 주목하는 것은 바로 이러한 가능성이 구체적인 도덕적 성향으로 형성되는 과정에 전승된 시와 예악이 어떻게 참여하는가 하는 문제이다.

〈五行〉과 〈性自命出〉에서 덕이 인간의 내면에 형성되어야 한다는 주장은, 그 형성

과정까지 개인 내부에서 완결된다는 뜻은 아니다. 『맹자』「공손추 상」 2장이 義·志·氣의 관계와 그 양육에 초점을 맞춘다면, 이 두 문헌은 전승된 시와 예악이 도덕적 내면의 형성에 참여하는 양상을 보다 직접적으로 보여준다. 오히려 이 두 문헌은 자신의 마음에서 비롯되는 도덕적 행위가 자신보다 앞서 존재했던 언어와 수행의 형식을 통해 가능해지는 차원을 보여준다. 덕의 내면성은 그 형성 과정까지 개인 내부에서 완결된다는 뜻이 아니라, 중요한 것은 외부에서 배운 형식이 어떻게 자신의 감정과 판단을 이끄는 성향으로 자리 잡는가 하는 점이다.

〈五行〉의 『詩』 인용은 이러한 문제를 감정과 사유의 관계 속에서 드러낸다. 「草蟲」의 근심과 기쁨, 「燕燕」의 이별과 슬픔은 현재의 학습자가 자신의 마음을 이해하고 성찰하는 언어로 활용된다. 특히 일부 시구를 통해 인용되지 않은 맥락까지 불러오는 방식은 이미 습득된 시적 지식이 수양의 논의에 참여하고 있음을 시사한다. 그러나 시를 기억하거나 감정을 느끼는 것만으로 덕이 완성되지는 않는다. 〈五行〉에서 사유(思)와 愼獨의 문제는 환기된 감정이 자신의 내면에서 진실하게 형성되어 있는지를 묻게 한다. 전통의 환기와 내면의 성찰은 덕을 수양하는 과정 속에서 함께 요구되는 것이다.

〈性自命出〉은 이러한 관계를 문화적 형식의 생성과 교육의 차원으로 확대한다. 인간에게서 발생한 詩·書·禮·樂은 성인을 거친 문화적 전통으로 다시 사람을 가르치는 데 사용된다. 그리고 음악을 동반한 의례적 수행에서 이런 전통은 단지 지식의 대상이 아니라, 소리와 리듬, 춤과 몸짓을 통해 현재의 마음과 신체에 작용한다. 따라서 감정의 훈련은 자연스러운 반응을 억제하는 일이라기보다, 그 반응이 일정한 방향과 절도를 갖도록 형성하는 과정이다. 그것의 반복 역시 동일한 행동의 횟수보다 이러한 조율을 지속한다는 데 수양의 의미가 있다. 전승된 형식을 따르는 일과 진실한 감정을 갖는 일은 이 과정에서 동시에 이루어져야 한다.

아스만(Assmann)의 문화적 기억이 시사하는 것은 시와 의례가 과거를 보존하면서 동시에 현재의 인간을 형성하는 매개가 될 수 있음을 드러낸다. 그러나 문화적 기억의 현재화와 덕의 함양은 동일한 과정이 아니며, 전통의 반복 자체가 도덕적 성취를 보장하지도 않는다. 다만 필자가 말하는 회고와 현재화는 이러한 구별을 전제로, 기억된 시와 전승된 예악이 현재의 감정과 행위에 작용하는 관계를 설명하는 해석적 개념이다. 결국 오래된 시로 현재의 슬픔을 설명하는 것은 자신의 마음을 타인의 말로 대신하는 일이 아니다. 그것은 전승된 언어와 수행을 통해 자신의 마음을 알아보고 덕을 형성하는 일이다.

참고문헌

1차 자료

『孟子』.

『詩經』.

荊門市博物館 編.『郭店楚墓竹簡』. 北京: 文物出版社, 1998.

裘錫圭 主編.『長沙馬王堆漢墓簡帛集成』.
湖南省博物館、復旦大學出土文獻與古文字研究中心 編纂. 全7冊. 北京:
中華書局, 2014.

2차 자료

李澤厚.『中國古代思想史論』. 人民出版社, 1985.

Assmann, Jan. “Collective Memory and Cultural Identity.” Translated by John Czaplicka. *New German Critique*, no. 65 (Spring–Summer 1995): 125–33.

Assmann, Jan. *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination.* Translated by David Henry Wilson. Cambridge: Cambridge University Press, 2011.

Chan, Shirley. “Xing 性 and Qing 情: Human Nature and Moral Cultivation in the Guodian Text Xing zi ming chu 性自命出 (Nature Derives from Endowment).” In *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, edited by Shirley Chan, 213–37. Dao Companions to Chinese Philosophy 10. Cham: Springer, 2019.

Cook, Constance A. “Which Comes First? Dao 道 or De 德: Evidence from the Guodian Manuscripts.” In *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, edited by Shirley Chan, 117–38. Dao Companions to Chinese Philosophy 10. Cham: Springer, 2019.

Cook, Scott. *The Bamboo Texts of Guodian: A Study and Complete Translation.* 2 vols. Ithaca, NY: East Asia Program, Cornell University, 2012.

Csikszentmihalyi, Mark. *Material Virtue: Ethics and the Body in Early China.* Leiden: Brill, 2004.

MacIntyre, Alasdair. *After Virtue: A Study in Moral Theory.* 3rd ed. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 2007.

Richter, Matthias. “Must We All Have a Vast, Flowing Qi? Revisiting Mengzi 2A2.” *Nanyang Journal of Chinese Literature and Culture*, inaugural issue (November 2021): 25–43.

Richter, Matthias L. *The Embodied Text: Establishing Textual Identity in Early Chinese Manuscripts.* Studies in the History of Chinese Texts 3. Leiden and Boston: Brill, 2013.

Riegel, Jeffrey. “Righteousness, Ambition, and Courage: The ‘Unmoved Heart’ of Mengzi 孟子 2A2 Revisited.” *Journal of Chinese Studies*, no. 82 (January 2026): 1–44. https://doi.org/10.29708/JCS.CUHK.202601_(82).0001.

Shun, Kwong-loi. *Mencius and Early Chinese Thought.* Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.

[토론]

덕의 함양을 위한 사유와 기억: 전국시대 텍스트를 중심으로

나우권 (고려대)

[별 쇄]

『웨스트카 파피루스』에 나타난 고왕국 시대 서사의 전승과 변이
- 순환적 재생과 세대적 계승을 중심으로 -

유성환 (단국대)

1. 서론
2. '왕의 신성한 탄생'을 구성하는 두 신화적 원리
3. 고왕국 시대: '왕의 신성한 탄생'의 개별 모티프들
4. 중왕국 시대: 신성한 수태와 예정된 왕권의 결합
5. 『웨스트카 파피루스』: '왕의 신성한 탄생' 서사의 역사화
6. 신왕국 시대의 '왕의 신성한 탄생'의 종합화
7. 후기왕조 시대 이후의 마미시: 왕의 탄생에서 신의 탄생으로
8. 결론

1. 서론

고대 이집트에서 파라오는 인간인 동시에 신적 속성을 부여받은 통치자로 이해되었다. 살아 있는 왕은 호루스의 현현으로 간주되었으며, 왕명에는 '태양신의 아들'이라는 칭호가 포함되었다.[1] 그러나 왕의 신성이 구체적으로 어디에서 비롯되는가 하는 문제는 시대에 따라 다양한 방식으로 표현되었다. 왕은 신성한 왕권을 체현한 존재로서 신의 아들이나 후계자로 묘사되었고, 때로는 신이 인간 여성에게서 직접 낳은 육체적 자손으로 제시되기도 했다.

왕의 신적 기원을 가장 극적으로 서사화한 사례는 신왕국 시대의 이른바 '왕의 신성한 탄생'(Divine Birth of the King)' 신화다. 제18왕조 하트셉수트의 데이르 엘-바흐리 장제전에는 아문이 대왕비 아흐모세와 결합하여 미래의 왕을 잉태하고, 크눔이 여왕의 육체와 카를 빚으며, 헤케트 등 여러 신이 출산을 돕는 장면이 도상과 텍스트로 묘사되어 있다.[2] 이어 천상에서는 신적 아버지 아문-레가, 지상에서는 부왕 투트모세 1세가 각각 하트셉수트를 향후 이집트를 다스릴 적법한 후계자로 인정하는 장면이 뒤따른다. 이와 유사한 도상·의례적 프로그램은 이후 아멘호텝 3세의 룩소르 신전에서도 확인된다.

---

1) John Baines, "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation," in *Ancient Egyptian Kingship*, eds. David O'Connor and David P. Silverman, Leiden: E. J. Brill (1995), p. 9.

2) Alice Coyette, "La Naissance merveilleuse d'Hatshepsout dans les Reliefs de Deir el-Bahari," in *Les Naissances merveilleuses en Orient: Jacques Vermeylen (1942-2014) in Memoriam*, eds. Christian Cannuyer and Catherine Vialle, Acta Orientalia Belgica 28, Bruxelles: Société Belge d'Études Orientales (2015), pp. 87~112.

‘왕의 신성한 탄생’ 신화의 기원에 대해서는 오래전부터 논의가 이어져 왔다. 특히 중왕국 시대 말엽, 대체로 제13왕조 무렵에 작성된 것으로 추정되는 『웨스트카 파피루스』의 다섯 번째 이야기는 중요한 선례로 평가된다.[3] 이 서사에서 태양신은 하급 신관 레-우세르의 아내 루드-제데트에게 이후 제5왕조의 첫 세 왕이 될 아이들을 잉태하게 하고, 이시스, 네프티스, 헤케트, 크눔 등 여러 신이 출산 과정에 직접 관여한다. 신이 인간 여성을 통해 역사적인 왕들을 낳는다는 점에서 『웨스트카 파피루스』와 신왕국 시대 ‘왕의 신성한 탄생’ 신화 사이에는 상당한 구조적 유사성이 발견된다.[4]

그러나 이러한 유사성이 반드시 직접적인 문헌적 전승 관계를 의미하는 것은 아니다. 『웨스트카 파피루스』가 하트셉수트의 ‘왕의 신성한 탄생’ 신화의 직접적인 문헌적 원형이었다는 사실을 입증할 구체적 자료는 현재로서는 확인하기 어렵다. 더욱이 ‘신의 아들인 왕,’ ‘신의 씨,’ ‘신성한 수태와 탄생,’ ‘신들의 보호,’ ‘부자간의 왕권 계승’과 같은 개별 모티프는 『웨스트카 파피루스』보다 앞선 고왕국 시대의 종교 문헌에서 이미 나타난다. 따라서 직접적인 문헌적 전승 관계와는 별개로, 이들 신학적 모티프가 오랜 기간 지속적으로 활용되었다는 사실은 분명하다.

본고는 신왕국 시대 ‘왕의 신성한 탄생’ 신화를 하나의 완성된 서사가 시대를 관통하여 그대로 전승된 결과로 보기보다 고왕국 시대 이후 축적된 신적 혈통과 수태, 탄생, 양육, 왕권 계승을 둘러싼 오래된 신화적 모티프가 시대적 요구에 따라 재구성된 결과로 이해하고자 한다. 이를 위해 먼저 『피라미드 텍스트』와 『코핀 텍스트』에 언급된 신들의 계보와 ‘호루스의 탄생’ 모티프를 검토하고, 이어 『웨스트카 파피루스』에서 이들 모티프가 역사적 왕의 탄생 서사로 전환되는 양상을 살펴볼 것이다.

마지막으로 하트셉수트와 아멘호텝 3세의 ‘왕의 신성한 탄생’ 신화에서 기존 모티프들이 어떻게 하나의 연속적인 도상·의례 프로그램으로 통합되어 새로운 왕권 신학적 의미를 획득했는지를 분석하고, 신왕국 시대 후반부 및 그리스-로마 지배기의 마미시에서 이 전통이 어떻게 반복되고 변형되었는지를 검토함으로써 ‘왕의 신성한 탄생’을 구성한 신학적 모티프의 지속과 재구성 양상을 규명할 것이다.

2. ‘왕의 신성한 탄생’을 구성하는 두 신화적 원리

고대 이집트에서 ‘왕의 신성한 탄생’이라는 관념은 단순히 신이 인간 여성과 결합하여 왕을 낳는다는 신화적 사건을 의미하지 않는다. 신왕국 시대의 ‘왕의 신성한 탄생’ 연작에서 왕의 탄생은 신적 혈통을 증명하는 동시에 왕권의 지속과 갱신을 보장

3) Harold M. Hays, “The Historicity of Papyrus Westcar,” *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 129, no. 1 (2002): p. 27, n. 60.

4) Lisa K. Sabbahy, *Kingship, Power, and Legitimacy in Ancient Egypt: From the Old Kingdom to the Middle Kingdom,* Cambridge: Cambridge University Press (2020), pp. 76~120.

하는 사건으로 제시된다. 이러한 복합적인 의미를 이해하기 위해서는 왕의 탄생이라는 사건 자체보다 그것을 가능하게 했던 더 오래된 신학적 관념에 주목해야 한다.

필자는 기존 연구에서 고대 이집트의 어린이 신에게 두 가지 원형적 유형이 존재한다고 보았다.[5] 하나는 매일 아침 새롭게 태어나는 '어린 태양신(Sun-Child)'이며, 다른 하나는 오시리스와 이시스의 아들로 태어나 아버지의 왕권을 계승하는 '어린 호루스(Horus the Child)'다. 전자가 태양의 주기적인 소멸과 재현을 통해 순환적 재생을 구현한다면, 후자는 남성성과 여성성의 결합, 후계자의 탄생 및 성장, 왕권을 둘러싼 투쟁에서의 승리와 즉위로 이어지는 세대적 계승을 구현한다. 두 유형은 모두 탄생과 갱신을 중심으로 하지만, 그 안에 내재한 시간의 구조와 신학적 기능에는 중요한 차이가 존재한다.

2.1. 어린 태양신의 순환적 재생

어린 태양신의 탄생은 동일한 존재가 반복적으로 소멸하고 다시 출현하는 순환적인 시간관에 기초한다. 태양신은 저녁에 서쪽 지평선으로 사라졌다가 밤의 세계를 통과한 뒤 다음 날 아침 동쪽 지평선에서 다시 태어난다. 따라서 어린 태양신의 탄생은 새로운 세대의 출현이 아니라 죽음과 재생의 과정을 거쳐 젊음을 회복한 동일한 신적 존재의 재출현을 의미한다. 이 맥락에서 어린 태양신의 탄생에서 강조되는 것은 생물학적 의미의 출산이 아니라 재생(rebirth)과 회춘(rejuvenation)이다.

이러한 순환적 재생은 왕권의 영역에도 적용되었다. 왕은 태양신과 마찬가지로 하늘의 여신(모신)으로부터 다시 태어나 새로운 생명을 획득하는 존재로 표상되었다. 특히 피라미드 내부에 조성된 공간은 지평선 아래로 사라진 밤의 태양신이 명계를 항해한 후 변신을 거쳐 아침에 다시 떠오르는 신화적 공간의 재현으로 여겨졌는데, 이는 왕의 죽음이 영속적 소멸이 아니라 새로운 존재 방식으로의 전환으로 이해되었음을 보여준다.

태양신의 순환적 재생은 kA mwt.f '카무테프,' 즉 "그의 어머니의 황소" 개념을 통해 복합적인 형태로 발전한다. 카무테프는 일반적으로 생식 및 풍요를 관장하는 민이나 신왕국 시대의 국가신 아문-레 등에 부여된 기능적 칭호로서 성장한 아들이 자신의 어머니와 결합하여 다시 자기 자신을 태어나게 하는 자기갱신적 구조를 상징한다. 이때 모성의 원리를 모태로 탄생, 성장, 수태를 반복하는 존재는 아버지와 아들이라는 서로 다른 세대에 속하지만, 궁극적으로는 동일한 신적 존재의 연속적 현현으로 이해된다.[6]

---

5) 유성환, 「이히, 시스트럼 연주자 – 이히를 통해 본 어린이 신 패턴」, 『종교와 문화』 제23호 (2012), 133~136쪽.

6) Lanny Bell, "Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka," *Journal of Near Eastern Studies* 44, no. 4 (1985), pp. 258~259.

매일 새롭게 태어나지만 태양신은 여전히 동일한 태양신이며, 카무테프는 아들이 아버지가 되어 다시 자신을 낳음으로써 세대의 변화 속에서도 동일한 신적 생명력을 지속한다는 점에서, 카무테프로서의 어린 태양신의 탄생은 새로운 존재의 출현이 아니라, 반복적으로 갱신되는 신적 생명력과 정체성의 지속성을 근본 원리로 하는 신화적 구조의 표현이다.

2.2. 어린 호루스와 세대적 계승

어린 호루스의 탄생은 어린 태양신 신화와는 다른 시간적 구조를 보인다. 오시리스-이시스-호루스로 구성되는 신성한 가족에서 호루스는 아버지의 재생된 형태이면서도 단순히 다시 태어난 오시리스가 아니다. 그는 완벽한 남성성을 상징하는 오시리스와 완벽한 여성성을 상징하는 이시스의 결합을 통해 태어난 새로운 세대로서, 성장하여 시련을 극복한 뒤 살해당한 아버지의 왕권을 계승한다.

태양신의 재생과 비교하면 이런 차이는 오시리스 신화의 결말에서 분명하게 드러난다. 호루스가 세트를 물리치고 왕권을 획득해도 오시리스는 지상의 왕으로 귀환하지 않는다. 오시리스는 명계에 머물며 망자들의 왕으로 새로운 존재 방식을 획득하고, 호루스는 지상에서 살아 있는 자들의 왕이 된다. 요컨대 오시리스와 호루스의 관계는 동일한 존재의 반복적 재생이 아니라 아버지에서 아들로 이어지는 비가역적 세대교체를 전제로 한다.

이 구조에서 탄생은 결정적인 의미를 갖는다. 호루스는 단순히 어린 신이 아니라 오시리스의 적법한 아들이며, 바로 그 친자관계 때문에 아버지의 왕권을 상속할 수 있다. 오시리스-이시스-호루스의 3신계는 생산적인 남녀의 결합과 자녀의 탄생, 그리고 부자간 계승이라는 인간 가족의 구조를 신들의 세계에 투영하며 여기서 아들은 아버지와 병존하는 동일한 존재가 아니라 궁극적으로 아버지를 계승하는 존재다. 따라서 어린 호루스의 탄생은 순환적 재생이 아니라 계승(succession)의 출발점이며, 신성한 아이는 미래의 왕권을 담보하는 존재로 기능한다.

2.3. 왕권의 영역에서 재생과 계승의 결합

어린 태양신과 어린 호루스는 각각 순환적 재생과 세대적 계승이라는 상이한 원리를 구현하지만, 왕권은 이 두 원리가 동시에 요구되는 영역이다. 개별 왕은 인간이므로 태어나고 죽으며, 그의 왕위는 다음 세대의 왕에게 넘어간다. 여기서 양위는 오시리스-호루스 모델과 같은 세대적 계승을 전제로 한다. 그러나 왕권이라는 제도 자체는 개별 왕과 함께 소멸하지 않기 때문에 새로운 왕은 전대의 왕과 다른 인간인 동시에, 그 이전부터 존재했던 동일한 신성한 왕권을 완전하게 구현해야 하는데, 바로 이

지점에서 어린 태양신의 순환적 재생과 호루스의 세대적 계승이 하나로 혼융한다.

어린 호루스 모델이 적법한 후계자임을 설명한다면, 어린 태양신 모델은 세대가 교체되더라도 동일한 신적 생명력과 왕권이 어떻게 새로운 왕 안에서 갱신될 수 있는지를 설명한다. 여기서 카무테프가 부자간 세대교체에서 과거와 현재를 하나의 존재 안에 결합하는 '연결고리(Bindeglied)'로 기능한다는 해석은 이러한 이중 구조를 잘 보여준다.

따라서 '왕의 신성한 탄생'은 단순히 왕에게 신적인 아버지를 부여하기 위한 신화로 환원되지 않고, 새로운 왕의 탄생과 영속적인 왕권의 재생을 하나의 사건으로 결합하는 신화적 서사로 기능한다. 새 왕은 아버지를 계승하는 새로운 호루스이면서 동시에 매일 아침 새롭게 태어나는 태양처럼 신성한 왕권이 재차 현현한 존재다. 즉 '왕의 신성한 탄생'에서 '탄생'은 생물학적 시작을 넘어 왕권의 세대적 계승과 신적 생명력의 순환적 재생이라는 이중 구조를 구현한다.

이러한 두 원리가 처음부터 하나의 완결된 '왕의 신성한 탄생' 신화를 구성했던 것은 아니다. 고왕국 시대의 문헌에서 이들은 서로 다른 신화적·장례적 맥락 속에 분산되어 나타난다. 다음 장에서는 『피라미드 텍스트』를 중심으로 신적인 친자관계, 신의 씨, 신성한 수태, 어린 호루스와 왕의 동일시, 그리고 태양신과 함께 이루어지는 왕의 재탄생이 각각 어떠한 형태로 나타나는지 살펴보고자 한다.

3. 고왕국 시대: '왕의 신성한 탄생'의 개별 모티프들

앞서 살펴본 순환적 재생과 세대적 계승이라는 두 신화적 원리는 고왕국 시대의 왕권 신화에서도 발견된다. 그러나 이 시기의 자료에는 신왕국 시대의 '왕의 신성한 탄생' 연작과 같은 연속적인 탄생 서사는 아직 등장하지 않는다.[7] 대신 신의 아들로서의 왕, 신적 생식 및 수태, 어린 호루스와 왕의 동일시, 모신에 의한 출산 및 재탄생 등 후대의 '왕의 신성한 탄생'을 구성하게 될 개별 모티프가 서로 다른 신화적·장례적 맥락에 분산되어 나타난다.

따라서 고왕국 시대의 자료를 신왕국 시대 '왕의 신성한 탄생' 연작의 직접적인 원형으로 이해하는 것은 적절하지 않다. 여기에서 확인되는 것은 완성된 '왕의 신성한 탄생' 서사라기보다, 왕의 신적 기원과 왕권의 지속을 탄생과 친자관계의 언어로 표현할 수 있게 하는 신화적 어휘와 모티프다. 이하에서는 필자는 『피라미드 텍스트』를 중심으로 이들을 (1) 신적 혈통 및 수태, (2) 어린 호루스와 왕의 동일시, 그리고 (3) 왕의 반복적인 재탄생이라는 세 범주로 나누어 검토하고자 한다.

---

7) Mia Rikala, "A Rebirth for the Pharaoh: Reflections on the Classification of the New Kingdom Divine Birth Cycle as a Ritual," *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 18 (2003), pp. 177~179.

3.1. 신적 혈통과 신의 씨

고왕국 시대의 왕권 신학에서 왕과 신의 관계는 단순히 왕이 특정 신을 대리하거나 동일시되는 방식으로만 표현되지 않는다. 『피라미드 텍스트』에서는 왕이 특정 신의 '아들' 또는 '씨'라고 선언되는 사례가 확인되며, 이를 통해 왕의 신성이 친자관계와 혈통의 형태로 표현된다.

텍스트 1: 『피라미드 텍스트』 주문 303번, Pyr. §§ 466a~b
그대는 호루스, 오시리스의 아들,
그대 우나스는 높은 신, 하토르의 아들,
그대는 게브의 씨.

이 주문에서 드러나는 것은 왕의 신성이 추상적인 속성이 아니라 신들과의 계보적 관계를 통해 규정된다는 사실이다. 왕은 호루스와 동일시되는 동시에 신의 아들이며, 신에게서 비롯된 '씨'로 표현된다. 이는 왕을 인간의 혈통을 넘어 신들의 세대적 질서 안에 위치시킨다는 것으로 왕의 신성을 탄생 이전으로 소급한다. 즉 왕은 즉위 이후 신성을 획득하는 존재가 아니라, 신적 계보에 의해 처음부터 신성한 존재로 이해되는데, 이러한 계보적 신성은 이후 '왕의 신성한 탄생' 연작이 전개될 수 있는 신화적 전제를 제공한다.

다만 신과 왕의 친자관계가 반드시 구체적인 수태와 출산을 전제로 하는 것은 아니다. '신의 아들'이라는 선언과 '신이 왕을 육체적 과정을 통해 낳았다'는 이야기는 구분되어야 한다. 고왕국 시대의 자료에서 이 두 서술이 언제나 결합하는 것은 아니며, 바로 이 점이 후대의 '왕의 신성한 탄생' 연작과 구별되는 중요한 특징이다.

이와 관련하여, 『피라미드 텍스트』에는 신적 친자관계를 보다 구체적인 생식의 과정으로 표현하는 서술도 존재한다. 『피라미드 텍스트』 주문 366번에서는 천랑성의 단출(旦出) 현상과 나일강의 범람이 연계된 신화적 서사가 부활과 탄생 서사와 결합하는데, 여기서 오시리스와 이시스 사이에서 호루스가 수태되는 과정이 서술된다.

텍스트 2: 『피라미드 텍스트』 주문 366번, Pyr. §§ 632a~d
그대의 누이 이시스가 그대에게도 왔다, 그대에 대한 사랑으로 들떠,
그대는 그녀를 그대의 음경 위에 세웠네,
그리하여 그대의 씨가 뾰족하기로는 소티스인 그녀에게로 갈 수 있도록,
그리하여 그대로부터 뾰족한 호루스가 소티스 안의 호루스로 나왔네.[8]

여기에서는 신의 '씨'가 단순한 혈통의 은유가 아니라 오시리스의 씨가 이시스에게

8) 소티스로서의 호루스의 신격에 대해서는 J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth: From Egyptian and Classical Sources*, Liverpool: Liverpool University Press (1960), p. 15, p. 150, n. 1.

전달되고 그 결과 호루스가 출현한다는 실제 수태의 과정으로 묘사된다. 『피라미드 텍스트』 주문 303번이 왕의 신성을 계보적으로 선언한다면, 『피라미드 텍스트』 주문 366번은 신성한 아들의 수태와 탄생을 생식의 언어로 설명한다.

물론 여기에서 수태되는 존재는 역사적인 왕이 아니라 호루스이며, 그의 어머니 역시 인간 왕비가 아니라 여신 이시스다. 그럼에도 신적 아버지의 씨-어머니의 수태-신성한 아들의 출현이라는 구조가 이미 고왕국 시대의 장례 문헌에 존재했다는 점은 중요하다. 후대 '왕의 신성한 탄생' 신화에서 신적 친자관계를 실제 수태의 과정으로 서술할 수 있는 신화적 어휘가 이미 마련되어 있었기 때문이다.

요컨대 고왕국 시대의 문헌에서는 왕을 신의 아들이나 씨로 규정하는 '계보적 신성'과 신적 아들의 탄생을 실제 생식과 수태의 과정으로 설명하는 '생식적 신성'이라는 두 가지 표현 방식이 공존한다. 후대의 '왕의 신성한 탄생' 연작에서는 이 두 요소가 결합하여 역사적 왕이 신의 아들일 뿐 아니라 실제로 최고신의 씨를 통해 수태된 존재로 묘사된다.

3.2. 어린 호루스와 왕의 동일시

신적 수태가 왕권과 연결되기 위해서는 신들에게서 태어난 아이와 실제 왕 사이의 관계가 설정되어야 한다. 이 지점에서 『피라미드 텍스트』에 나타나는 어린 호루스와 왕의 동일시에는 중요한 함의가 있다.

> **텍스트 3: 『피라미드 텍스트』 주문 378번, Pyr. §§ 663c~664a**
> 네키 뱀은 그의 손가락을 그의 입에 문 어린아이 호루스를 위하여,
> 테티는 그의 손가락을 그의 입에 문 어린아이 호루스라.

여기서 왕은 "그의 손가락을 그의 입에 문 어린 호루스"와 동일시되는데, 이것은 그가 지상의 통치자인 성년 호루스로서의 신격뿐만 아니라 이제 막 태어나고 성장하여 장차 왕이 될 신성한 아이와도 신격을 공유한다는 것을 의미한다. 아울러 어린 호루스와 왕의 동일시는 오시리스-이시스-호루스로 구성되는 신성한 가족관계 속에서 더욱 명확해진다.

> **텍스트 4: 『피라미드 텍스트』 주문 519번, Pyr. §§ 1214a~1215b**
> 위대한 이시스를 위하여 자신의 의상을 가져와 그녀의 어린아이,
> 그녀의 아들 호루스 앞에서 향을 피우며 아크비트에서 머리띠를 묶은 이,
> 그리하여 그가 흰 샌들을 신고 땅을 건너 그의 아버지 오시리스를 보러
> 갈 수 있도록.

이 텍스트에서 호루스는 이시스의 보호를 받는 아들인 동시에 오시리스에게로 향하는 후계자다. 즉 그의 정체성은 부모와의 관계 속에서 규정되며, 특히 사망한 아버지와 살아 있는 아들의 관계는 왕권의 세대적 계승을 설명하는 근거가 된다. 따라서 어린 호루스와 왕의 동일시는 신성한 탄생과 왕권 사이를 연결하는 중요한 고리로 작용한다.

다만 이 단계에서도 후대의 '왕의 신성한 탄생' 연작과의 차이는 분명하다. 『피라미드 텍스트』는 왕을 신화적 호루스와 동일시하지만, 신왕국 시대의 연작에서는 하트셉수트 혹은 아멘호텝 3세와 같은 역사적 왕의 실제 탄생이 남신과 인간 여성 사이의 결합에 따른 생식과 출산이라는 신화적 틀 안에서 서술된다. 전자가 왕을 신화 속 인물과 동일시하는 방식이라면, 후자는 역사적인 왕의 생애를 신화화하는 방식이라고 할 수 있다. 이와 같은 차이는 『웨스트카 파피루스』에서 구체적으로 확인된다.

3.3. 모신을 매개로 한 왕의 반복적인 재생

고왕국 시대의 왕권 신화에서 관찰되는 또 다른 탄생의 유형은 앞서 살펴본 호루스의 세대적 탄생과 성격이 다르다. 『피라미드 텍스트』에서 왕은 태양신처럼 하늘의 여신과 같은 모신에게서 반복해서 태어나는 존재로 묘사된다.

> **텍스트 5: 『피라미드 텍스트』 주문 650번, Pyr. §§ 1835a~c**
> 그의 어머니, 하늘이 태양신과 같이 그를 매일 살아 있는 존재로 낳을 것이며,
> 그[태양신]는 그[왕]와 함께 동쪽에서 나타날 것이며 그[왕]와 함께 서쪽으로 가서 쉴 것이다,
> 그의 어머니 누트는 그를 품지 않는 날이 없을 것이다.

여기서 탄생은 장례의 영역에서 사망한 왕이 새로운 생명을 획득하는 재생을 의미하며, 하늘의 여신이 왕을 "매일 살아 있는 존재로 낳을 것"이라는 표현은 탄생이 일회적 사건이 아니라 태양의 일일주기에 따른 반복적이며 순환적인 과정이라는 것을 보여준다. 이것은 호루스의 탄생과는 구별되는데, 호루스의 탄생이 계승을 위한 세대적 탄생이라면 모신을 매개로 한 태양신과 왕의 탄생은 지속적 재생을 위한 탄생이기 때문이다.

앞서 언급한 것처럼, 신성한 왕권의 관점에서 두 유형은 완전히 분리되지 않는다. 개별 왕은 이전 왕을 계승하는 새로운 존재인 동시에, 영속적인 왕권을 다시 구현하는 존재이기 때문이다. 살아 있는 왕이 호루스로서 죽은 아버지를 계승하는 관계는 왕권의 세대적 연속성을 설명하지만, 그것만으로는 서로 다른 왕들이 어떻게 동일한 신적 왕권을 계속 구현할 수 있는지를 충분히 설명하지 못한다. 반대로 태양신의 반

복적인 재탄생은 동일한 신적 생명력의 지속을 설명하지만, 인간 왕의 실제적인 세대 교체를 설명하지 않는다.

따라서 고왕국 시대의 왕권 신화에는 이미 '새로운 아들의 탄생'과 '동일한 존재의 재탄생'이라는 서로 다른 두 종류의 탄생이 공존하고 있었다고 볼 수 있다. 전자는 오시리스와 호루스의 부자 관계를 중심으로 왕권의 세대적 계승을, 후자는 태양신과 모신의 관계를 중심으로 왕과 왕권의 지속적인 재생을 각각 표현한다.

3.4. 분산된 모티프에서 '왕의 신성한 탄생'의 문법으로

이상의 자료를 종합하면 고왕국의 『피라미드 텍스트』에는 후대의 '왕의 신성한 탄생'을 구성하게 될 요소들이 분리된 채 존재했음을 알 수 있다. 왕은 신의 아들이자 신의 씨로 규정될 수 있었으며, 신적 아들의 수태는 아버지 신의 씨가 어머니 신의 몸으로 진입함으로써 실현되었다. 왕은 어린 호루스와 동일시되는 동시에 태양신과 마찬가지로 모신으로부터 반복적으로 다시 태어나는 존재로 묘사되었다.

그러나 이들 요소는 아직 하나의 연속적인 서사를 구성하지 않는다. 신적 혈통, 신성한 수태, 신성한 아이, 왕과 호루스의 동일시, 모신에 의한 재탄생은 각각 서로 다른 주문과 서로 다른 신화적 맥락에 분산되어 있다. 따라서 이 시기에 이미 후대와 같은 형태의 '왕의 신성한 탄생' 신화가 존재했다고 보기는 어렵다.

오히려 고왕국 시대 문헌 자료의 중요성은 후대의 '왕의 신성한 탄생' 연작을 구성할 신화적 어휘와 모티프가 이미 형성되어 있었다는 데 있으며, 따라서 이후의 변화는 흩어져 있던 요소들이 특정 시점 이후 하나의 서사 안에서 상호 연결되는 결합으로 이해되어야 한다. 이런 변화를 분명하게 찾아볼 수 있는 텍스트가 바로 중왕국 시대의 『코핀 텍스트』 주문 148번인데, 이 주문에는 오시리스의 씨를 받아 이시스가 잉태한 호루스가 아직 태어나기도 전에 아버지의 적법한 후계자이자 미래의 통치자로 선언된다. 다시 말해 신성한 수태와 미래의 왕권이 하나의 서사 안에서 본격적으로 결합한다.[9]

4. 중왕국 시대: 신성한 수태와 예정된 왕권의 결합

고왕국 시대의 『피라미드 텍스트』에서 서로 다른 주문과 신화적 맥락으로 분산되어 나타났던 신적 혈통, 신의 씨, 신성한 수태, 어린 호루스, 왕의 재탄생 등과 같은 요소는 중왕국 시대의 『코핀 텍스트』에서도 확인된다. 특히 『코핀 텍스트』 주문 148

9) Lloyd D. Graham, "Min and the Conception of Horus in Coffin Texts 148 & 150," *Göttinger Miszellen* 270/271 (2023), pp. 20~23.

번에서는 신성한 수태, 신적 정체성, 미래의 왕권에 대한 선언이 하나의 서사 안에 결합되어 있다. 이런 서사구조가 중왕국 시대에 처음 형성되었다고 단정하는 것은 위험하나, 필자는 장례문서의 발전이 신성한 왕권 신화와 관련된 서사의 발전에 중요한 전환점이었다고 생각한다.

텍스트 6: 『코핀 텍스트』 주문 148번, CT II 209c~219b

매로 변신하기

번개가 치니 신들이 두려워했다.[10]
이시스가 그녀의 오라비 오시리스의 씨를 잉태하고 깨어나니,
그 여인이 성급히 자신을 일으키니,
그녀의 심장은 그녀의 오라비 오시리스의 씨로 말미암아 달콤했으니,
말하기를: "오 신들이여.
나는 이시스, 신들의 아버지 오시리스의 누이,
두 땅의 살육을 나눈 오시리스를 위해 운 이,
그의 씨가 내 몸 안에 있다.
그 신[호루스]의 형체가 알 속에서 모습을 갖추니,
내 아들로서, 9신계의 으뜸으로서,
이 땅을 다스릴 이, 게브를 상속할 이,
그의 아버지를 위해 싸울 이,
그의 아버지 오시리스의 원수 세트를 죽일 이.
신들이여 오라, 자궁 안의 그를 보호하라,
명심하라, 그가 그대들의 주임을,
그의 알 안에 있는 그 신이,
청흑색 형체, 신들의 주,
그대들 중 가장 위대한 자, 그대들 중 가장 완벽한 자,
두 청금석 깃털을 휘날리는 자."
레-아툼이 말하기를, "오, 그대의 심장을 현명케 하라, 여인이여,
어떻게 확신하는가,
그가 신인지를,
9신계의 주인이자 상속자인지를,
그리하여 그대들이 알 속의 그를 존중해야 할 것인지를?"
"나는 이시스, 그 어떤 신들보다 권능이 있고 존귀한 이.
신이 이 내 몸에 있으니 그는 오시리스의 씨라."
그러자 레-아툼이 말하기를,
"그대가 회임하였으니, 이것은, 젊은 아낙이여, 다른 신들에게는 숨겨야

10) Raymond O. Faulkner, "The Pregnancy of Isis," *Journal of Egyptian Archaeology* 54 (1968), p. 41, n. 2; Barbara S. Lesko, The Great Goddesses of Egypt, Norman: University of Oklahoma Press (1999), p. 289, n. 9; cf. Graham, "Min and the Conception of Horus," p. 20 nn. 2~5.

할 터,
그대가 회임하였으며 곧 출산하리라는 것을,
그리고 그것이 오시리스의 씨라는 것을.
그리하면 그의 아비를 죽인 그 원수들이 와서,
어린 알을 부수지 않을 것이니,
위대한 주술사[세트]가 경외해야 할 그를."
이시스가 말하기를, "들으라 신들이여, 레-아툼, '형상의 신전'의 주가 말한 것을.
그가 나를 위해 명하였으니, 내 몸 안의 내 아들의 보호를,
그는 이 내 몸 안의 그 주위에 종자 모아두었으니,
(이는) 그[레-아툼]가 그[호루스]가 오시리스의 상속자임을 알고 있기 때문이라.
이 내 몸에 있는 매(모양)의 호부가 들의 주 레-아툼에 의해 놓여졌노라."

이 주문에서 호루스는 아직 태어나지 않은 태아지만 이미 오시리스의 적법한 아들이자 그의 왕권을 계승할 운명을 부여받은 존재로 규정된다. 이시스는 자신이 오시리스의 씨를 품고 있음을 선언하며, 태중의 호루스가 장차 이 땅을 다스리고 게브의 왕권을 상속할 존재임을 선언한다.[11] 또한 그는 아버지를 위해 싸우고 세트에게 대적할 존재이니 레-아툼을 비롯한 신들이 아직 태어나지 않은 이 아이를 마땅히 보호해야 할 것이라고 요구한다. 이처럼 『코핀 텍스트』 주문 148번에서 호루스의 신성한 수태와 미래의 왕권은 각자 독립된 사건이 아니라 하나의 인과적 구조로 결합한다.

『코핀 텍스트』 주문 148번은 앞서 살펴본 『피라미드 텍스트』의 주문들과 차이를 보인다. 『피라미드 텍스트』에서는 신의 씨와 수태, 어린 호루스와 왕의 동일시, 왕의 신적 혈통은 각각 분리된 문맥에서 확인되지만, 『코핀 텍스트』 주문 148번에서는 신의 씨에서 신성한 아이의 수태와 운명으로 선언되는 미래의 왕권이라는 일련의 모티프가 하나의 서사적 맥락 안에 배치된다.

여기서 특히 중요한 것은 왕권의 정당성이 즉위 시점이 아니라 출생 이전으로 소급된다는 사실이다. 호루스가 왕권을 획득할 자격은 세트를 물리친 뒤에 비로소 형성되는 것이 아니다. 그는 오시리스의 적법한 씨로 수태된 순간부터 이미 미래의 통치자로 예정되어 있다. 따라서 탄생 이후의 성장과 세트와의 투쟁, 그리고 왕권 획득은 이미 수태 단계에서 결정된 신적 질서를 현실에서 완성해 나가는 과정이라고 할 수 있으며, 이 구조는 후대 '왕의 신성한 탄생' 전승에서 반복되는 핵심 논리와 동일하다.

필자는 선행 연구에서 『코핀 텍스트』 주문 148번에서 이시스가 태어날 호루스의 운명을 선언하는 장면과 『웨스트카 파피루스』에서 출산에 참여한 여신들이 태어난 세

11) Erika Feucht, *Das Kind im Alten Ägypten: Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Frankfurt am Main and New York: Campus Verlag (1995), pp. 104~107.

왕의 미래를 선언하는 장면 간의 유사성을 지적한 바 있다.[12] 그러나 이러한 유사성에도 불구하고 『코핀 텍스트』 주문 148번에서 『웨스트카 파피루스』로 이어지는 직접적인 전승 관계를 입증할 수 있는 증거는 현재 확인되지 않는다.

전승의 구체적 연결고리보다 더 중요한 것은 두 문헌 자료가 공유하는 신화적 발상이다. 신적인 방식으로 수태되거나 태어난 아이의 정체성은 미래에 획득할 왕권과 분리되지 않는다. 탄생의 순간에 미래의 왕권이 선언되고, 그 왕권은 신들의 의지로 이미 예정되어 있다는 것이다. 여기서 『코핀 텍스트』 주문 148번은 고왕국 시대에는 분산되어 있던 '왕의 신성한 탄생'의 여러 요소가 왕권 계승이라는 하나의 목적을 중심으로 결합하는 중요한 사례로 이해되어야 한다.

5. 『웨스트카 파피루스』: '왕의 신성한 탄생' 서사의 역사화

『웨스트카 파피루스』의 다섯 번째 이야기에서는 앞에서 살펴본 왕의 신성한 탄생의 여러 신화적 요소가 역사적 왕권과 결합하는 사례가 발견된다. 네 번째 이야기에서 현자 제디는 쿠푸에게 사크부에 있는 태양신의 하급 신관인 레-우세르의 아내 루드-제데트가 태양신의 세 아이를 낳을 것이며, 이들이 장차 왕위에 오를 것이라고 예언하는데, 다섯 번째 이야기는 이 예언이 실현되는 과정을 서술한다.

이 이야기에서 태어나는 아이들은 역사에 실존한 제5왕조의 첫 세 왕, 우세르카프, 사후레, 네페르이르카레다. 따라서 이 서사는 기존의 어린이 신의 탄생 신화와 왕권 신화적 요소를 역사적 왕조의 탄생을 설명하는 서사로 전환했다는 데 의의가 있다. 즉 탄생 이야기는 가상의 신화적 공간이 아니라 지상의 구체적 장소에서 전개된다. 루드-제데트가 출산을 앞두고 극심한 산고를 겪자 태양신은 여러 신에게 그녀의 출산을 돕도록 명령한다.[13]

> **텍스트 7: 『웨스트카 파피루스』, *p.Berlin 3033*, 9,21~27**
> 어느 날 루드-제데트가 산고에 시달리니 난산이었다. 이에 사크부의 주신이신 태양신의 화신께서 이르시기를, '이시스, 네프티스, 메스케네트, 헤케트, 크눔에게 (이르노니) 그대들이 가서 루드-제데트를 도와 온 땅에 이 권위 있는 직책을 수행할, 그녀의 복중에 있는 세 아이를 받으시게. 그들은 그대들의 신전을 세울 것이요, 그대들의 제단을 채울 것이며, 그대들의 봉헌대를 풍성하게 할 것이요, 그대들을 위한 제물을 늘릴 것이라' 하

12) 유성환, 「이집트에서의 "영웅"의 탄생과 성장: 어린이 신 호루스의 탄생 및 성장 신화를 중심으로」, 『종교와 문화』 제33호 (2018), 262~266쪽.

13) 정상적인 분만, 즉 '순산'이 '평범함'을 의미한다면 이야기 서두의 "난산"은 앞으로 태어날 아이들의 '비범한' 탄생을 강조하는 동시에 태양신을 비롯한 신들의 개입을 정당화하는 서사적 장치라 할 수 있다.

셨다.

이러한 구조는 앞서 살펴본『코핀 텍스트』주문 148번과 비교할 만한데, 세 아이의 미래는 출생 이전부터 이미 결정되어 있다. 태양신은 아직 태중에 있는 아이들을 장차 "온 땅에 이 권위 있는 직책을 수행할" 존재로 규정한다. 여기에서 "권위 있는 직책"은 왕위를 가리키므로 이들의 왕권은 실제 역사에서와같이 이후의 탁월한 업적이나 정치적 승리에 의해 획득되는 것이 아니라 태어나기 전부터 태양신의 의지에 예정된 것으로 묘사된다.

한편 마지막 문장은 창조 이후 확립된 우주의 질서인 마아트(ma'at)를 유지하기 위해 파라오에게 요구되는 신성한 임무를 규범적으로 선언한 것으로 볼 수 있다. 신과 인간을 매개하는 최고위 신관으로서 파라오는 이집트 전역에 신전을 건립하고 신전 의례와 축제를 주재하는 한편, 신들에게 풍성한 봉헌물을 제공해야 할 종교적 의무가 있었다. 실제 의례는 각 신전의 신관들이 왕을 대리하여 수행했지만, 신전의 도상과 문헌에서는 파라오가 홀로 신 앞에 서서 봉헌물을 바치는 궁극적인 의례 수행자로 묘사된다. 이러한 왕의 의례적 행위는 신들에게 마아트를 제공하고 그 대가로 신들이 창조된 세계의 질서와 번영을 지속시키도록 하는 상호적 관계의 일부였다.

태양신의 명령을 받은 신들은 악사로 모습을 바꾸어 루드-제데트의 집으로 향하고, 크눔도 동행한다. 이후 세 아이의 출산은 거의 동일한 형식으로 세 차례 반복된다. 첫 번째 우세르카프의 탄생 장면은 다음과 같다.

텍스트 8:『웨스트카 파피루스』, *p.Berlin 3033*, 10,7~14

이어 이시스가 그녀의 앞에, 네프티스가 그녀의 뒤에 서자 헤케트가 출산을 재촉했다. 그러자 이시스가 이르기를, "그대의 이름 '우세르에레프'를 걸고 복중에서는 강건하지 말지어다" 하자 그 아이가 그녀의 두 팔로 미끄러져 나오니 크기가 1완척이라. 뼈는 강하고 몸을 감싼 것이 금이며 머릿수건은 진품 청금석이라. 탯줄이 잘린 후 그들이 그를 씻기더니 벽돌로 만든 사각 천 위에 눕히니 메스케네트가 그에게로 나아가 선언하기를, '이 온 땅에 왕권을 행사할 왕(이로다)'라고 하니 크눔이 그의 몸을 강건하게 만들었다.

이 장면에는 왕의 신성한 탄생을 구성하는 여러 요소가 밀도 있게 결합되어 있다. 이시스와 네프티스는 산모의 앞뒤를 지키고, 헤케트는 출산을 촉진하며, 이시스는 태어난 아이의 이름을 선언한다.[14] 아이는 인간 신생아와 달리 초자연적인 신체적 특징

14) 제5왕조 첫 번째 왕의 이름은 '우세르카프'지만『웨스트카 파피루스』에서는 "우세르에레프"로 언급된다. '우세르카프'는 "그분[왕/태양신]의 카는 강건하시다"를 의미하지만, '우세르에레프'는 "그에 대해 말하자면 강건하다" 정도의 의미가 된다. "강건하다"를 의미하는 "우세르"가 공통적으로 포함되어 있다는 점에서 '우세르에레프'는 양부인 '레-우세르,' 즉 "태양신께서는 강건하시다"를 상기시킨다.『웨스트카 파피루스』에 언급되는 제5왕조 왕들의 이름은 모두 역사적으로 확인되는 실제 왕명과 조금씩 다른 형태를 보이는데, 이는 왕명을 이야기 속 인물

을 지니고 태어나며, 탯줄을 자르고 몸을 씻는 출생 직후의 의례가 이어진다. 마지막으로 메스케네트가 아이의 미래 왕권을 선언하고 크눔이 그의 육체를 강건하게 만든다.

특히 메스케네트의 "이 온 땅에 왕권을 행사할 왕"이라는 선언은 이 서사에서 왕의 신성한 탄생과 왕권의 관계를 가장 직접 보여주는데, 먼 미래에 일어날 사건을 단순히 예언하는 데 그치지 않고 갓 태어난 아이의 정체성과 미래의 왕권을 하나로 결합하기 때문이다. 즉 아이는 훗날 우연히 왕이 되는 것이 아니라 왕이 될 존재로 태어난다.

동일한 구조는 둘째 사후레와 셋째 네페르이르카레의 출산에서도 반복되며, 이는 세 왕의 즉위가 개별적인 정치적 우연의 연속이 아니라 하나의 신적 계획임을 강조한다. 이어 출산을 마친 신들은 세 아이의 미래 왕권을 재차 확인해주는 이적을 남긴다.

> **텍스트 9: 『웨스트카 파피루스』, *p.Berlin 3033*, 11,3~18**
> 그때 이시스가 신들에게 이르기를, "우리를 보낸 아이들의 아버지 태양신에게 고할 수 있도록 그들을 위해 이적을 행하지 않는다면 우리가 (도대체) 무엇 때문에 이곳에 왔는가?" 하였다. 그리고 그들이 주 - 장수 번영 강건하소서 - 의 왕관 세 개를 만들어 그것을 곡식 속에 넣더니, 하늘에 폭풍과 비를 부르고는 그 집으로 돌아가서 청하기를, '우리가 북쪽 여행에서 돌아올 때까지 이것을 이곳 봉인된 방에 놓아 주시오' 하고는 곡식을 봉인된 방에 두었다.

이후 봉인된 방에서는 "노래와 찬가, 춤과 환호성, 그리고 왕께 행해지는 모든 것의 소리"가 들려온다.

> **텍스트 10: 『웨스트카 파피루스』, *p.Berlin 3033*, 11,26~12,8**
> 그러자 여종이 가서 그 방을 열었고 노래와 찬가, 춤과 환호성, 그리고 왕께 행해지는 모든 것의 소리를 그 방에서 들었다.

왕관과 왕을 위한 의례의 소리는 아직 어린 세 아이의 미래 왕권을 현재 속에 미리 구현한다. 이들은 아직 왕위에 오르지 않았지만, 왕권의 물질적 상징과 왕에게 행해지는 의례가 이미 그들의 탄생과 함께 존재한다. 이런 특징을 고려할 때 『웨스트카 파피루스』의 다섯 번째 이야기는 왕의 신성한 탄생 전통에서 하나의 중요한 전환을 보여준다. 고왕국 시대에 분산되어 나타났던 신적 부성, 인간 어머니, 신들의 출산 개입, 신성한 아이의 탄생, 작명, 왕권의 선언과 왕권의 상징 등과 같은 모티프가 하나

과 사건에 연결하기 위한 의도적 언어유희이자 탄생 설화에서 종종 찾아볼 수 있는 어원론적 작명(etiological naming)의 결과로 볼 수 있다.

의 연속적인 서사 안에 결합하는 것이다.

이러한 변화는 왕의 신성한 탄생의 '역사화(historicization)'라 할 수 있다.[15] 여기서 역사화란 서술된 사건이 실제 역사적 사실이라는 의미가 아니라, 신들의 세계에서 작동하던 신성한 탄생과 예정된 왕권이라는 문법이 역사적 왕들의 기원을 설명하는 데 적용되었다는 뜻이다. 요컨대 신화적인 왕권 모델이 왕조의 신성한 역사로 번역된 것이다.

『웨스트카 파피루스』의 역사적 의의는 바로 여기에 있다. 이 작품은 후대 신왕국의 왕의 신성한 탄생 연작을 예고하는 '원형'이라기보다, 고왕국 시대 이래 형성된 요소들이 역사적 왕들의 출생 서사 속에 결합한 문학적 사례다.

6. 신왕국 시대의 '왕의 신성한 탄생'의 종합화

신왕국 시대에 이르면 『웨스트카 파피루스』에서 하나로 결합한 모티프들은 왕의 실제 탄생, 신적 혈통, 왕권의 예정, '왕가의 카'의 부여라는 요소와 함께 하나의 연속적인 도상 프로그램 속에서 재구성된다. 그 가장 이른 사례가 하트셉수트가 데이르 엘-바흐리에 건립한 장제전에 묘사된 '왕의 신성한 탄생' 연작이다.

6.1. 하트셉수트 여왕의 신성한 탄생

고왕국 시대의 자료에서는 신적 혈통, 수태, 어린 호루스, 왕의 재탄생 등이 서로 다른 맥락에 분산되어 나타났고, 『코핀 텍스트』 주문 148번에서 신성한 수태와 미래의 왕권이 하나의 서사적 인과관계로 결합했다. 『웨스트카 파피루스』에서는 이러한 신화적 문법이 역사적인 왕들의 탄생에 적용되었다. 하트셉수트의 연작은 이러한 요소들을 왕의 수태에서 탄생과 양육, 미래의 왕권에 이르는 연속적인 도상 프로그램으로 종합한다.

우선 연작은 아문-레가 장차 이집트를 통치할 왕을 낳기로 결정하는 장면에서 시작한다. 아문-레는 토트에게 지상에서 자신과 결합할 자격을 갖춘 여인을 찾아보라고 명령하고, 토트는 투트모세 1세의 대왕비 아흐모세가 가장 적합한 인물이라고 보고한다. 아문-레는 지상으로 내려가 왕비와 결합하여 자신의 후계자를 수태시킨다. 이때 중요한 것은 아문이 왕비 앞에 신적인 본래 모습으로 나타나는 것이 아니라 그녀의 남편인 투트모세 1세의 모습을 취한다는 사실이다.

---

15) Hays, "The Historicity of Papyrus Westcar" (2002), pp. 24~27, p. 30.

텍스트 11: 하트셉수트의 신성한 탄생, *Urk. IV*, 219.10~220.6

아문-레께서는 자신의 모습을 그녀의 남편인 상이집트와 하이집트의 왕 아아케페르카레[투트모세 1세] 폐하의 모습으로 바꾸셨다. 그분께서는 왕궁 가장 깊숙한 곳에서 잠들어 있는 그녀를 발견하셨다. 그녀는 신의 향기에 눈을 떴고 왕을 바라보며 웃었다. 그는 그녀에게 곧장 다가갔다. 그는 그녀를 욕망했으며 그는 자신의 심장을 그녀에게 두었다. 그는 그녀 앞으로 가서 자신의 신적 형상을 그녀에게 보여주었는데 그녀는 그의 완벽함을 보고 상기되었다. (이윽고) 그의 사랑이 그녀의 몸을 관통했을 때 왕궁은 신의 향기로 차고 넘쳤는데 그의 모든 향기는 푼트에서 온 것이었다.

하트셉수트의 신적 부성과 왕실의 계보는 배타적이지 않다. 신화에서 하트셉수트의 아버지는 아문-레지만, 그는 부왕인 투트모세 1세의 모습을 취하여 왕비에게 접근한다. 결과적으로 그녀는 아문-레의 딸인 동시에 투트모세 1세의 딸이라는 이중적 정체성을 획득하는데, 이것은 왕위 계승자로서의 그녀의 신화적, 계보적 지위를 완성한다.

흥미롭게도 『웨스트카 파피루스』에서는 태양신이 어떻게 루드-제데트와 결합했는지가 설명되어 있지 않다. 레-우세르는 태양신의 하급 신관이었기 때문에 설령 태양신이 그의 모습으로 변신하여 루드-제데트 앞에 나타났다고 하더라도 그것은 기존 왕조의 혈통과 신적 부성을 결합하는 장치로 기능하기 어려웠을 것이다. 반면 하트셉수트의 연작에서는 신적 부성과 현실 왕조의 계승을 하나의 수태 사건 안에 의도적으로 중첩시킨다. 『웨스트카 파피루스』가 새로운 왕조의 출현을 신의 개입과 예정된 왕권을 통해 설명한다면, 하트셉수트의 연작은 왕의 탄생을 기존 왕조의 계보적 연속성 안으로 포섭한다.

이후 '왕의 신성한 탄생' 연작은 수태에서 실제 출생으로 이어진다. 아문의 명령을 받은 크눔은 물레 위에서 태어날 하트셉수트의 육체와 '왕가의 카'를 빚는데, 신왕국 시대부터 '왕가의 카'가 '왕의 신성한 탄생'에 포함된다는 사실은 중요하다(아래 6.2 참조). 이어 『웨스트카 파피루스』에 언급된 헤케트와 크눔이 왕비의 출산을 인도하고, 여왕의 탄생 이후에는 여신들의 수유 및 보호, 천상과 지상에서의 하트셉수트의 소개 및 후계자 자격의 선포가 이어진다.

출생한 어린 왕이 여신들의 품에 안겨 젖을 먹고 양육되는 수유 장면은 어린 호루스의 탄생과 양육을 둘러싼 아크비트 전승, 이른바 '켐미스 모티프(Chemmis motif)'와 연결된다.[16] 아크비트의 호루스 전승에서 이시스는 파피루스 덤불 속에서 어린 호루스를 양육하고 보호하며, 신들은 그가 장차 오시리스의 왕권을 계승할 수 있도록 그의 생존과 성장을 돕는다. 이 과정에는 작명과 정결, 수유, 다양한 위험으로부터의

16) Jan Bergman, *Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*, Historia Religionum 3, Uppsala: Almqvist & Wiksell (1968), p. 137.

보호와 같이 실제 출산과 양육에서 이루어지는 행위들이 신화적 사건으로 전환되어 나타난다.

특히 중요한 것은 수유다. 『웨스트카 파피루스』에서는 신생아의 작명, 탯줄 절단, 씻기기까지 묘사되지만, 여신이 아이에게 젖을 먹이는 장면은 언급되지 않는다. 반면 하트셉수트의 탄생 연작에서는 암소 형상의 여신들이 어린 왕에게 젖을 먹이는 수유 장면이 중요한 과정으로 포함되는데, 여신의 수유는 단순한 신생아 양육의 묘사가 아니기 때문이다.

고대 이집트의 종교 문헌에서 여신의 젖은 죽은 왕에게 새로운 생명을 부여하는 수단으로 나타나는 동시에(Pyr. § 707a; Pyr. §§ 734a~b; Pyr. §§ 1873a~b; Pyr. §§ 1883a~b; CT I 281b; CT III 360c~d), 살아 있는 왕에게 신적인 생명력과 왕권을 부여하는 매개로 기능한다.

텍스트 12: 『코핀 텍스트』 주문 255번, CT II 360a~e
물이 내 손에 있노라.
나는 호루스로 현현했노라.
나는 '누베트에 속하는 이'로 높아졌노라.
나는 이시스의 젖을 먹었노라.
네프티스가 자칼의 호수(Jackal Lake)에서 나를 키웠노라.

요컨대 왕이 여신의 젖을 먹는 행위는 그녀와 모자 관계를 형성하고 그를 신들의 세계에 편입시키는 신화적 장치이며, 따라서 어린 왕에게 젖을 먹이는 여신은 생명을 유지시키는 동시에 미래의 왕에게 신적인 권능을 부여하는데, 여기서 하트셉수트의 유년기는 어린 호루스의 신화적 유년기와 중첩된다.[17] 다만 아크비트 전승을 구성하는 요소들이 하트셉수트의 연작에서 모두 재현되지는 않고, 수유와 보호라는 모티프가 선택적으로 수용되었다.

아울러 하트셉수트의 연작에서는 그녀가 천상과 지상이라는 두 영역에서 미래의 왕으로 제시되고 인정되는 과정이 포함되어 있다. 천상의 영역에서는 신적 아버지 아문-레가 어린 하트셉수트를 신들에게 제시하고 자신의 딸이자 미래의 통치자로 인정한다. 지상의 왕궁에서는 현실 세계의 부왕 투트모세 1세가 하트셉수트를 왕실 구성원과 궁인들에게 제시하고 자신의 후계자로 선언한다.

이러한 두 차례의 '제시(presentation)'는 앞서 수태 장면에서 나타난 두 아버지의 구조와 대응한다. 수태 단계에서 아문-레와 투트모세 1세라는 신적·실제적 부성이 하나의 사건 속에 중첩되었다면, 탄생 이후에는 신적 아버지와 현실의 아버지가 각자의

17) 하트셉수트의 '왕의 신성한 탄생' 연작에서 아호모세 대왕비는 여왕에게 젖을 먹이는 모습으로 묘사되지 않는데, 이것은 유모가 왕비나 귀족의 부인의 자녀에게 젖을 먹였던 당시 풍습에 따른 것이다. 이집트의 장례문서에서 호루스 역시 어머니 이시스뿐만 아니라 네프티스, 네크베트, 하토르와 같은 다른 여신들이 젖을 먹이는 것으로 언급된다(Pyr. § 371c; Pyr. § 623a; Pyr. § 1118b; Pyr. § 1354a; Pyr.§ 1375a; CT I 281b; CT III 360c~d).

영역에서 하트셉수트의 왕권을 인정한다. 이처럼 신적 계보와 왕조의 계보가 수태에서 한 차례 결합한 뒤 왕권의 인정 과정에서 재차 병행된다.

결론적으로, 하트셉수트의 '왕의 신성한 탄생' 연작에서 『웨스트카 파피루스』에 비해 확대되거나 새롭게 강조되는 요소는 크게 세 가지로 정리할 수 있다.

첫째, 아문-레가 투트모세 1세의 모습을 취함으로써 신적 아버지와 현실의 아버지라는 두 아버지가 하나의 수태 사건 안에서 겹쳐 제시된다. 둘째, 출생한 왕에게 여신이 젖을 먹이는 장면을 통해 아크비트 전승의 신적 수유와 양육이라는 요소가 왕의 탄생 서사에 포함된다. 셋째, 신적으로 수태되고 양육된 왕은 천상과 지상이라는 두 영역에서 각각 제시되고 미래의 통치자로 인정된다. 이들 요소는 모두 신적인 왕의 탄생을 초월적인 신들의 세계뿐만 아니라 현실 왕조의 혈통과 양육, 계승의 과정 속으로 끌어들인다.

이러한 의미에서 하트셉수트의 연작은 이전까지 다양한 문헌과 신화적 맥락에서 발전해온 '왕의 신성한 탄생'의 문법을 특정한 역사적 왕의 생애에 적용하여 가장 체계적인 형태로 시각화한 사례라고 할 수 있다. 그러나 하트셉수트의 '왕의 신성한 탄생' 연작에 '왕가의 카'가 포함되어 있다는 사실은 '신성하게 태어난 왕과 그의 카는 어떠한 관계에 있으며, 새로운 왕의 탄생은 역대 왕들이 구현했던 신적 왕권의 지속과 어떻게 연결되는가' 라는 새로운 문제를 제기한다.

6.2. 아멘호텝 3세의 신성한 탄생

룩소르 신전의 일명 '탄생의 방'에 묘사된 아멘호텝 3세의 '왕의 신성한 탄생' 연작은 기본적인 구성에서 하트셉수트의 데이르 엘-바흐리 연작과 긴밀한 연속성을 보인다. 아문-레는 왕의 신적 아버지로 등장하고 대왕비 무템위야는 신적인 아이를 수태하며 크눔은 태어날 왕과 그의 카를 함께 창조한다. 이어 왕의 출산과 수유, 신들의 보호와 인정이 묘사된다. 따라서 하트셉수트의 연작에서 확인되는 신적 부성-수태-출산-양육이라는 기본적인 구조가 거의 동일한 형식으로 반복된다.

이러한 반복은 '왕의 신성한 탄생' 전통의 기능을 이해하는 데 중요한 함의를 갖는다. 하트셉수트의 연작은 오랫동안 그녀의 성별과 복잡한 즉위 과정으로 인해 부족한 왕위계승의 정당성을 보완하기 위한 '신화적 프로파간다'로 해석되어 왔다.[18] 신적 부성을 강조하는 것이 하트셉수트의 왕권을 정당화하는 데 기여했을 가능성은 충분하다. 그러나 아멘호텝 3세가 왕위계승에 있어 하트셉수트에 필적하는 정통성의 위기를 경험하지 않았음에도 거의 동일한 신성한 탄생의 구조가 다시 사용되었다는 사실은

18) Ann Macy Roth, "Hatshepsut's Mortuary Temple at Deir el-Bahri: Architecture as Political Statement" in *Hatshepsut: from Queen to Pharaoh* eds. Catharine H. Roehrig, Renée Dreyfus, Cathleen A. Keller, New York: The Metropolitan Museum of Art (2005), pp. 149~150.

이 전통이 정치적 정당화를 위한 예외적 장치로만 기능하지 않았음을 시사한다.

이 지점에서 주목되는 것이 '왕가의 카'다. '왕가의 카'는 왕이 즉위한 이후에 비로소 등장하는 요소가 아니라 신성한 수태와 탄생의 과정에 이미 포함되어 있다. 그러나 '왕가의 카'가 특정한 왕의 수태와 함께 묘사된다는 사실은 또 다른 문제를 제기하는데, 그 이유는 개별 왕은 세대마다 새롭게 태어나고 죽지만, 그가 구현하는 왕권은 한 왕의 죽음과 함께 소멸해서는 안 되기 때문이다. 그 결과 개별 왕은 태초부터 이어지는 신성한 왕권의 연쇄를 구성하는 하나의 고리이며, 그가 구현하는 '왕가의 카'는 신전 의례를 통해 반복적으로 갱신될 수 있다는 관념이 고안되었다.

그런데 '왕가의 카'의 갱신이 특별히 강조되는 장소가 바로 룩소르 신전이며, 이를 정기적으로 구현하는 대표적인 의례가 바로 신왕국 시대의 가장 중요한 국가 의례 가운데 하나인 오펫 축제다. 따라서 룩소르 신전 내부에 조성된 '탄생의 방'은 독립적인 도상 프로그램으로서가 아니라 오펫 축제라는 의례적 맥락 속에서 해석되어야 하는데, 이런 맥락은 동일한 구조와 요소를 공유하는 하트셉수트와 아멘호텝 3세의 탄생 연작이 서로 다른 공간에 배치된 이유, 그리고 각각의 연작에서 강조되는 신학적 의미의 미묘한 차이를 이해하는 데 있어 중요한 단서가 된다.

앞서 언급한 것처럼, '왕가의 카'는 탄생 및 재위 이후의 갱신이라는 두 국면에서 서로 다른 방식으로 작동한다. 하트셉수트의 연작에서 크눔이 물레 위에서 빚는 카는 개인적 카가 아니라 왕이 장차 구현할 신성한 왕권과의 관계를 나타내는 것으로 이해할 수 있다. 반면 아멘호텝 3세의 룩소르 신전에서는 이러한 관계가 오펫 축제라는 반복적 의례 속에서 정기적으로 확인되고 갱신된다. 즉 탄생 연작이 왕이 될 아이와 '왕가의 카' 사이에 설정된 관계의 시작을 보여준다면, 오펫 축제는 이미 왕위에 오른 통치자가 '왕가의 카'와 맺은 관계를 갱신하고 재확인하는 절차인 것이다.

이러한 왕권의 세대적 연속성을 설명하는 신화적 원리 가운데 하나가 동일한 신적 생명력이 새로운 세대에서 다시 출현하는 자기재생의 원리인 카무테프다. 새로운 세대의 출현은 이전 존재와의 완전한 단절이 아니라 동일한 신적 생명력이 새로운 형태로 다시 출현하는 재생의 과정이며, '왕가의 카' 역시 이러한 원리를 통해 세대를 넘어 지속되는 것으로 이해되었다. 이는 호루스의 세대적 왕위계승과 구별되는 동시에 이를 보완한다. 호루스의 모델이 죽은 아버지에게서 살아 있는 아들로 이어지는 세대 간의 왕위계승을 설명한다면, 카무테프와 '왕가의 카'는 서로 다른 인간 왕들이 어떻게 동일한 신적 왕권을 지속적으로 구현할 수 있는지를 설명할 수 있는 또 하나의 신화적 틀을 제공한다.

오펫 축제에서 왕의 카가 갱신되거나 회복되고 왕의 통치권이 다시 확인되는 것도 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 특히 이 과정에서 신성한 수태와 탄생, 아버지 아문-레와의 대면, 9신계의 승인, 대관식과 '카의 이름'의 선포가 상징적으로 재연된다는 사실은 '왕의 신성한 탄생'과 오펫 축제 사이의 관계를 잘 보여준다. 역사적인 왕

의 탄생은 일회적인 사건이지만, 그가 구현하는 신적 왕권은 의례를 통해 반복적으로 갱신될 수 있었다.[19]

이러한 관점에서 보면 하트셉수트와 아멘호텝 3세의 탄생 연작이 동일한 신화적 구조를 공유하면서도 서로 다른 건축적 맥락에 놓인 이유가 분명해진다. 데이르 엘-바흐리에서는 신적 부성, 수태와 출산, 신적 양육, 천상과 지상에서의 인정이 한 역사적 인물의 신적 기원과 미래의 왕권을 설명하는 연속적인 탄생 서사로 조직된 반면, 룩소르 신전에서는 동일한 탄생 서사가 '왕가의 카'를 갱신하는 반복적인 의례와 하나의 공간 속에서 결합했다.

그렇다고 해서 이것이 아멘호텝 3세의 탄생 연작이 하트셉수트의 연작보다 '발전된' 형태라는 것을 의미하지는 않는다. 두 연작은 기본적으로 동일한 신화적 문법을 공유하지만, 각각이 배치된 공간과 의례적 맥락에 따라 서로 다른 측면이 강조되었다고 보는 편이 적절하다.[20] 특히 룩소르 신전에서는 개별 왕의 정체성이 억제되고 역대 왕들이 공유하는 '왕가의 카'가 강조되었으며, 이 때문에 신성한 수태와 탄생의 장면 역시 아멘호텝 3세라는 특정 파라오를 넘어 일반적인 왕권 신화로서의 성격을 획득했다.

결론적으로, 아멘호텝 3세의 '왕의 신성한 탄생' 연작은 하트셉수트의 경우와 거의 동일한 신화적 구조를 반복하면서도, 이를 오펫 축제라는 국가 의례의 맥락 속에 배치함으로써 '왕의 신성한 탄생'을 '왕가의 카'를 중심으로 한 왕권의 지속과 갱신이라는 보다 넓은 신화적 구조와 결합시킨다. 한 마디로, 왕은 새로 태어나지만, 그가 구현하는 왕권은 다시 태어나는 것이다.

6.3. 신왕국 시대 후반부의 반복과 변형

'왕의 신성한 탄생' 서사는 람세스 2세에 의해 채택되면서 신왕국 시대 후반부에도 왕권 강화의 수단으로 존속했다. 라메세움 북쪽에 조성된 투야와 네페르타리를 위한 소신전에 '왕의 신성한 탄생' 연작이 발견되지만, 건물의 훼손이 심해 전체 구성을 복원할 수는 없다. 다만 현존하는 파편을 통해 아문-레와 대왕비 투야의 만남, 토트가 왕비에게 신적인 아이의 탄생을 알리는 고지 장면 등이 포함되어 있었음을 확인할 수 있으며, 따라서 람세스 2세 치세에도 신과 왕비의 결합에서 왕의 탄생으로 이어지는 기존의 '왕의 신성한 탄생' 전통이 계승되고 있었음을 알 수 있다.

람세스 2세의 경우, 아문-레 이외에도 프타가 신적 아버지의 역할을 수행한다. 카르낙 대신전과 아부심벨에 왕의 재위 35년경 작성된 것으로 추정되는 소위 『람세스

19) Bell, "Luxor Temple" (1985), pp. 289~290.

20) David P. Silverman, "The Nature of Egyptian Kingship," in *Ancient Egyptian Kingship*, eds. David O'Connor and David P. Silverman, Leiden: E. J. Brill (1995), pp. 71~72.

2세에 대한 프타의 축복』에서는 프타-타테넨이 람세스 2세를 자기 아들로 선언하고 그의 탄생과 왕권, 장수와 승리를 하나의 연속된 섭리로 제시한다.[21]

텍스트 14: 『람세스 2세에 대한 프타의 축복』, *KRI II*, 260.1~7

프타-타테넨, 높은 깃털과 뾰족한 뿔을 소유하신 분, 신들을 낳으신 분의 언명.

"나는 내 옥좌에서 상하이집트의 왕 노릇을 할 신으로 그대를 낳은 그대의 아버지다.

나는 그대를 위해 내가 창조한 땅들에 명하노니 그들의 지배자가 그들의 소출을 그대에게 바치러 올 것이며, 그대의 [명성]의 위대함으로 그들의 공물을 그대에게 지고 오리라.

이방 땅들이 모두 그대의 샌들 아래로 놓이는 것과 같이 ([내가 그대에게] 왕위 갱신제를 [허락할 것이니]) 그들은 그대의 카가 원하는 바에 따라 그렇게 (영원한 반복성에 따라) 존재할 것이며, 그대는 그들 위에 영원한 동일성에 따라 굳건히 자리하리라."

신성한 아버지가 바뀐 것은 람세스 2세의 첫 번째 왕위 갱신제(세드 축제)를 전후하여 프타-타테넨의 중요성이 크게 강화되었기 때문이지 기존의 '왕의 신성한 탄생' 전통이 새로운 왕권 신화로 대체되었기 때문이 아니다. 오히려 기존의 신화적 문법이 람세스 2세의 장기 통치, 세드 축제, 살아 있는 왕의 신성을 강조하는 새로운 맥락에서 재구성되었다고 보는 것이 바람직할 것이다.

텍스트에서 무게 중심은 왕의 수태 및 출산 과정을 상세하게 서술하는 데에서 람세스 2세가 처음부터 신에 의해 만들어지고 선택된 존재라는 사실을 선언하는 것으로 이동한다. 요컨대 이미 성인이 되어 이집트를 통치하고 있는 왕의 신성을 강조하는 방향으로 발전했는데, 이는 아멘호텝 3세 이후 재위 중인 왕의 신성을 강화하는 신왕국 시대 중후반의 경향과 함께, 부왕 세티 1세와 마찬가지로 태어났을 때 왕족의 신분이 아니었던 역사적 상황을 반영하는 것으로 추정된다.[22]

이와 같은 시대적 변화는 아부심벨 대신전 지성소의 구조와 배치에서 분명하게 찾아볼 수 있다. 여기에는 아문-레, 레-호라크티, 프타와 같은 당시의 국가신들과 함께 신격화된 람세스 2세가 나란히 자리하는데, 이것은 '왕가의 카'를 체현한 군주이자 완벽한 신으로서 왕을 숭배의 대상으로 격상시키는 왕권 신화의 발전을 증거한다.

한편, '왕의 신성한 탄생'이 시대적 상황에 맞게 변화한 것과는 별도로 기존의 도

---

21) Ogden Goelet, Jr., "The Blessing of Ptah," in *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great*, eds. Edward Bleiberg and Rita Freed, Monographs of the Institute of Egyptian Art and Archaeology 1, Memphis: Memphis State University, Institute of Egyptian Art and Archaeology (1991), pp. 28~37.

22) Malte Römer, "Königssöhne – Königsstatuen – Königsgötter," *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131, no. 1 (2004), pp. 73~82.

상도 계승된 것으로 보이는데, 그 대표적인 예로는 데이르 엘-메디나에서 발견된 소형 도편(Ostracon Deir el-Medina cat. 2889)을 들 수 있다(아래 그림). 이 도편에는 크눔이 태어날 왕과 그녀의 카를 물레에서 빚고 헤케트가 생명을 부여하는 장면과, 토트가 대왕비에게 앞으로 태어날 왕에 대해 고지하는 장면이 소묘선으로 간략하게 그려져 있는데, 최근 연구에 따르면 이 장면들은 데이르 엘-바흐리에 위치한 하트셉수트 장제전의 '왕의 신성한 탄생' 연작을 직접 모사한 것이다.[23]



그림. 데이르 엘-메디나 출토 도편(cat. 2889), 제19왕조 추정, 10.5 × 6.5cm. IFAO 사진[24]

도편의 정확한 제작 시기는 확정할 수 없지만, 제19왕조, 특히 람세스 2세 시대에 제작되었을 가능성이 제기된 바 있다. 실제로 람세스 2세가 데이르 엘-바흐리의 하트셉수트 신전을 대대적으로 복원했고, 그의 복원 명문이 특히 '왕의 신성한 탄생' 연작이 배치된 주랑에 집중되어 있다는 것을 고려할 때 이 도편은 하트셉수트 시대에 확립된 신성한 탄생의 도상이 수백 년 뒤에도 테베의 장인들에게 알려져 있었으며, 모사와 참조의 대상이 되었음을 시사한다. 다만 이 도편 자체가 람세스 2세의 복원 사업을 위해 제작되었다고 단정할 문헌적, 도상적 증거는 없다.

---

23) José M. Serrano-Delgado, "An Ostracon from Deir El-Medina with Scenes from the Birth Portico of the Hatshepsut Temple at Deir El-Bahari," *Journal of Egyptian Archaeology* 111 (2025), pp. 349~357.

24) J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des Ostraca Figurés de Deir el-Médineh*, 4e Fascicule: Nos 2734-3053, Documents de Fouilles de l'Institut français d'Archéologie orientale 2, Cairo: IFAO (1959), p. 195, no. 2889.

결론적으로, 람세스 2세 시대의 자료는 왕의 신성한 탄생 전통이 단순히 동일한 형식으로 반복된 것이 아니라 시대적 요구에 따라 변형되고 확장되었음을 보여준다. 하트셉수트 시대에 확립된 도상은 여전히 모사되고 있었고, 라메세움에서는 신성한 탄생 연작 자체가 재구성되었으며, 다른 한편에서는 왕의 신적인 기원이라는 관념이 살아 있는 왕의 신격화를 강조하는 방향으로 발전했다. 즉 신왕국 시대 후반부의 '왕의 신성한 탄생'은 전통의 계승, 도상의 반복, 왕권 신학의 확장, 살아 있는 왕의 신격화 등과 같은 요소가 결합된 복합적인 현상으로 이해될 수 있다.

7. 후기왕조 시대 이후의 마미시: 왕의 탄생에서 신의 탄생으로

신왕국 시대 이후에도 신성한 아이의 수태와 탄생이라는 모티프는 지속되었다. 오히려 후기왕조 시대로 갈수록 어린이 신에 대한 숭배가 확산하면서 탄생, 양육, 성장이라는 주제는 이집트의 종교적 심성에서 더 중요한 위치를 차지하게 되었다. 이러한 변화가 가장 체계적으로 나타나는 공간이 후기왕조 시대에 등장하여 그리스-로마 지배기에 크게 발전한 마미시, 이른바 '탄생의 집'이다. 덴데라의 하토르 신전, 에드푸의 호루스 신전, 필레의 이시스 신전을 비롯한 여러 신전에 조성된 마미시는 규모는 작지만 독자적인 성소, 의례, 장식 프로그램을 갖춘 별도의 소규모 신전이었다.[25]

마미시의 중심 모티프는 해당 지역에서 숭배된 신적 가족의 아들)이 수태되고 태어나 신으로 성장하는 사건이 묘사되었는데, 마미시의 벽면에 새겨진 장면들은 전대의 '왕의 신성한 탄생' 연작과 밀접하게 연속성을 보이며, 따라서 신적 수태와 탄생을 표현하는 신화적 어휘와 도상이 시대적 괴리에도 불구하고 지속적으로 계승되었음을 보여준다.

그러나 이러한 유사성 때문에 마미시를 신왕국 왕실 탄생 연작의 단순한 후속 형태로 이해해서는 안 된다. 우선 신성한 탄생의 주체가 바뀌었다. 데이르 엘-바흐리의 장제전과 룩소르 신전에서는 신적 아버지와 인간 왕비의 결합을 통해 역사적인 왕이 태어나지만, 후기왕조 시대의 마미시에서는 신적 아버지와 신적 어머니 사이에서 태어나는 어린이 신 자체가 서사의 중심에 놓인다. 덴데라 신전에서는 하토르의 아들 이히, 에드푸 신전에서는 호루스와 하토르의 아들 하르솜투스, 필레 신전에서는 이시스의 아들인 어린 호루스가 각각 이러한 신적 아이의 역할을 담당한다.

그렇다고 역사적인 왕의 신성한 탄생 모티프가 소멸된 것은 아니다. 오히려 왕은 새로운 방식으로 신적 탄생에 참여했다. 마미시에서 행해진 의례에서는 어린이 신의 탄생과 왕의 탄생이라는 두 사건이 서로 중첩되었다. 덴데라의 마미시에서는 이히의

25) Holger Kockelmann, "Mammisi (Birth House)," in *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, ed. Willeke Wendrich, Los Angeles (2011), pp. 1~2, p. 5. (https://escholarship.org/uc/item/8xj4k0ww)

탄생과 함께 호루스가 현현한 존재로서 왕의 탄생이 기념되었고, 에드푸의 마미시에서는 새해를 맞아 호루스가 다시 태어나는 것과 마찬가지로 이집트의 왕 역시 새롭게 태어난다는 서사가 의례의 중요한 부분을 구성했다. 다시 말해, 신왕국 시대에는 역사적인 왕 자신이 신의 자녀로 태어났으나, 후기왕조 시대의 마미시에서는 어린이 신의 탄생과 왕의 갱신이 서로를 반영하는 관계로 재편된 것이다.

따라서 마미시에서 '탄생'은 생물학적인 출생보다 넓은 의미를 가지는 동시에 신왕국 시대의 '왕의 신성한 탄생' 전통을 더욱 추상화하는 결과를 가져왔다. 어린이 신의 탄생은 새롭게 떠오르는 태양의 탄생과 연결되었고, 새해를 맞아 다시 시작되는 자연의 주기와도 결합되었다. 동시에 어린이 신은 성장하여 아버지의 지위와 왕권을 계승할 후계자였다. 신적 출생이 특정한 역사적 왕의 탄생 대신 어린이 신의 탄생으로 대체되었고, 당시 역사적인 왕은 그 신적 아이와 자신을 동일시함으로써 자신의 왕권을 갱신한다. 즉 한 번의 신성한 탄생이 특정한 왕을 만들었다면, 반복되는 신성한 탄생은 왕권 자체를 끊임없이 다시 재생시키는 장치가 되었다.

그러나 마미시의 어린이 신은 왕권을 설명하기 위한 상징에만 머물지 않았다. 후기왕조 시대와 그리스-로마 지배기에는 어린 호루스, 이히, 콘수, 네페르템과 같은 어린이 신들이 독자적인 숭배의 대상이 되었다. 어린아이의 모습으로 나타나면서도 완전한 신적 능력을 보유한 이들은 인간과 신의 세계를 연결하고 신자들의 기도에 응답하며 보호를 제공하는 존재로 받아들여졌다.[26] 특히 이시스와 어린 호루스의 이미지는 연약한 아이를 보호하고 위험을 극복하게 하는 신화와 결합하면서 개인적인 보호와 구원의 의미까지 획득했다. 따라서 마미시의 탄생 모티프는 왕권의 영역을 넘어 후기왕조 시대 이후 큰 인기를 구가했던 어린이 신 숭배라는 폭넓은 변화를 반영했다고 할 수 있다.

8. 결론

본고는 고대 이집트의 '왕의 신성한 탄생' 전통을 순환적 재생과 세대적 계승이라는 두 원리를 중심으로 분석했다. 어린 태양신의 탄생이 동일한 신적 존재의 반복적인 갱신을 상징한다면, 어린 호루스의 탄생은 아버지의 왕권을 이어받을 새로운 세대의 출현을 표현한다. 왕권은 이 두 원리가 교차하는 영역이라 할 수 있는데, 개별 왕은 태어나고 죽으며 후계자에게 왕위를 넘기지만, 그가 체현하는 신성한 왕권은 세대를 넘어 지속되어야 하기 때문이다.

고왕국 시대의 『피라미드 텍스트』에서 왕의 신적 기원은 신의 아들이나 씨라는 계보적 선언, 신적 수태, 어린 호루스와의 동일시, 모신에 의한 출산과 태양신의 세대적 계승 모델에 따른 재생 등으로 표현된다. 그러나 이러한 요소들은 하나의 연속적인

26) Hellmut Brunner, "Kindergötter," in *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III, Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1977), col. 648.

탄생 서사로 통합되기보다 상이한 신화적·장례적 맥락에서 분산되어 나타난다. 『코핀 텍스트』 주문 148번에서는 오시리스의 씨를 통한 수태와 태중 적접한 계승자로서의 호루스의 지위가 결합하면서, 신성한 탄생과 미래의 왕권 사이의 관계가 보다 직접적이고 명시적으로 서술된다.

『웨스트카 파피루스』의 다섯 번째 이야기는 이러한 모티프를 제5왕조 첫 세 왕의 출생과 왕조의 기원을 설명하는 문학적 서사로 재구성한다. 신적 부성, 인간 어머니, 난산 및 신들의 개입, 신성한 신체, 작명, 왕권의 선언과 왕관의 이적은 세 아이가 태어나기 전부터 왕이 될 존재였음을 드러낸다. 필자가 이를 '역사화'라고 부른 것은 서술된 사건의 역사적 사실성을 인정한다는 뜻이 아니라, 신들의 세계에 속한 탄생 및 계승의 문법이 역사적 왕들의 기원을 설명하는 데 적용되었다는 것을 강조하기 위해서다. 따라서 이 작품의 의의는 신왕국 탄생 연작의 직접적 원형이 아니라, 오래된 왕권 모티프를 역사적 왕들의 출생 서사로 결합한 문학적 구성이라는 데 있다.

하트셉수트의 탄생 연작에서는 신적 부성, 수태, 육체와 카의 창조, 출산, 양육, 신적 인정과 왕권의 예정이 연속적인 도상·서사 프로그램으로 통합된다. 아멘호텝 3세의 룩소르 신전에서는 유사한 프로그램이 오펫 축제와 연결되어 '왕가의 카'와 통치권을 반복적으로 갱신하는 의례적 의미를 획득한다. 카무테프와 '왕가의 카'라는 관념은 새로운 인간 왕의 출현과 영속하는 신성한 왕권을 연결하며, 세대적 계승과 순환적 재생이 함께 작동할 수 있는 신학적 틀을 제공한다. 이 점에서 '왕의 신성한 탄생'은 특정 통치자의 정당성을 설명하는 동시에 왕권 자체의 지속과 갱신을 표현하는 장치로 기능한다.

람세스 2세 시대의 자료에서는 기존 탄생 도상의 계승과 더불어, 신이 살아 있는 왕의 아버지임을 선언하고 그의 통치와 신성을 보장하는 방식이 강조된다. 후기왕조 시대 이후의 마미시에서는 탄생 서사의 중심이 역사적 왕에서 지역 신적 가족의 어린이 신으로 이동하지만, 왕권과의 연관성은 유지된다. 어린이 신의 탄생은 왕의 갱신과 태양의 재생을 표현하며, 동시에 신자들에게 보호와 구원을 제공하는 어린이 신 숭배와도 연결된다.

이와 같은 비교는 개별 자료 사이의 직접적인 전승 경로를 확정하려는 시도가 아니라, 신적 혈통, 수태, 탄생, 양육, 보호와 왕권 계승이라는 모티프가 서로 다른 시대와 매체에서 지속적으로 활용되면서 새로운 기능을 부여받았음을 보여주기 위한 시도다. 고대 이집트의 '왕의 신성한 탄생' 전통은 하나의 고정된 원형이 그대로 전승된 결과가 아니라, 오래된 신화적 요소들이 문학적·정치적·의례적 맥락에 따라 지속적으로 선택되고 재구성된 역사로 이해되어야 할 것이다.

참고문헌

유성환, 「이히, 시스트럼 연주자 - 이히를 통해 본 어린이 신 패턴」, 『종교와 문화』 제23호 (2012), 131~176쪽.

------, 「이집트에서의 "영웅"의 탄생과 성장: 어린이 신 호루스의 탄생 및 성장 신화를 중심으로」, 『종교와 문화』 제33호 (2018), 245~289쪽.

Baines, John. "Kingship, Definition of Culture, and Legitimation." In *Ancient Egyptian Kingship*. Edited by David O'Connor and David P. Silverman, pp. 3~47. Leiden: E. J. Brill, 1995.

Barta, Winfried. "Zum Wesen des Gottes Osiris nach Zeugnissen der älteren Totenliteratur." *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 117 (1990), pp. 89~93.

Bell, Lanny. "Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka." *Journal of Near Eastern Studies* 44, no. 4 (1985), pp. 251~294.

Bergman, Jan. *Ich bin Isis: Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretalogien*. Historia Religionum 3. Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1968.

Brunner, Hellmut. "Kindergötter." *Lexikon der Ägyptologie*, vol. III. Wiesbaden: Otto Harrassowitz (1977), cols. 648~651.

Coyette, Alice. "La Naissance merveilleuse d'Hatshepsout dans les Reliefs de Deir el-Bahari." In *Les Naissances merveilleuses en Orient: Jacques Vermeylen (1942-2014) in Memoriam.* Edited by Christian Cannuyer and Catherine Vialle, pp. 87~112. Acta Orientalia Belgica 28. Bruxelles: Société Belge d'Études Orientales, 2015.

Faulkner, R. O. "The Pregnancy of Isis." J*ournal of Egyptian Archaeology* 54 (1968), pp. 40~44.

Feucht, Erika. *Das Kind im Alten Ägypten: Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*. Frankfurt am Main and New York: Campus Verlag, 1995.

Goelet, Ogden, Jr. "The Blessing of Ptah." In *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium on Ramesses the Great.* Edited by Edward Bleiberg and Rita Freed. pp. 28~37. Monographs of the Institute of Egyptian Art and Archaeology 1. Memphis: Memphis State University, Institute of Egyptian Art and Archaeology, 1991.

Graham, Lloyd D. “Min and the Conception of Horus in Coffin Texts 148 & 150.” *Göttinger Miszellen* 270/271 (2023), pp. 20~23.

Griffiths, J. Gwyn. *The Conflict of Horus and Seth: From Egyptian and Classical Sources*. Liverpool: Liverpool University Press, 1960.

Hays, Harold M. “The Historicity of Papyrus Westcar.” *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 129, no. 1 (2002), pp. 20~30.

Kockelmann, Holger. “Mammisi (Birth House).” In *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, edited by Willeke Wendrich, pp. 1~7. Los Angeles, 2011. https://escholarship.org/uc/item/8xj4k0ww

Lesko, Barbara S. *The Great Goddesses of Egypt*. Norman: University of Oklahoma Press, 1999.

O’Connor, David, and David P. Silverman, eds. *Ancient Egyptian Kingship*. Leiden: E. J. Brill, 1995.

Rikala, Mia. “A Rebirth for the Pharaoh: Reflections on the Classification of the New Kingdom Divine Birth Cycle as a Ritual.” *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 18 (2003), pp. 176~188.

Römer, Malte. “Königssöhne – Königsstatuen – Königsgötter.” *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 131, no. 1 (2004): 73-82.

Roth, Ann Macy. “Hatsheptut’s Mortuary Temple at Deir El-Bahri: Architecture as Political Statement.” In *Hatshepsut: from Queen to Pharaoh*. Edited by Catharine H. Roehrig, Renée Dreyfus, and Cathleen A. Keller, pp. 147~51 New York: The Metropolitan Museum of Art, 2005.

Sabbahy, Lisa K. *Kingship, Power, and Legitimacy in Ancient Egypt: From the Old Kingdom to the Middle Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.

Serrano-Delgado, José M. “An Ostracon from Deir El-Medina with Scenes from the Birth Portico of the Hatshepsut Temple at Deir El-Bahari.” *Journal of Egyptian Archaeology* 111 (2025): 349-357. https://doi.org/10.1177/03075133251375115

Silverman, David P. “The Nature of Egyptian Kingship.” In *Ancient Egyptian Kingship*. Edited by David O’Connor and David P. Silverman, pp. 49~92. Leiden: E. J. Brill, 1995.

Vandier d’Abbadie, J. Catalogue des Ostraca Figurés de Deir el Médineh. 4e Fascicule: Nos 2734-3053. *Documents de Fouilles de l’Institut français d’Archéologie orientale* 2. Cairo: IFAO, 1959.

[토론]

『웨스트카 파피루스』에 나타난 고왕국 시대 서사의 전승과 변이
- 순환적 재생과 세대적 계승을 중심으로 -

이선우 (단국대)

이 논문은 신왕국의 “왕의 신성한 탄생” 연작을 하나의 원형 서사가 그대로 전승된 결과로 보지 않습니다. 대신, 저자는 고왕국 이래의 오래된 모티프, 곧 신적 혈통, 수태, 탄생, 양육, 왕권 계승이 시대와 맥락에 따라 선택되고 재구성되어 이 연작이 이루어졌다고 주장하는데, 그 배후에는 두 신화적 원리가 있다고 봅니다. 하나는 어린 태양신으로 대표되는 순환적 재생이고, 다른 하나는 어린 호루스로 대표되는 세대적 계승입니다. 또한 저자는 신들의 세계에서 작동하던 신성한 탄생과 예정된 왕권의 ‘문법’이 역사적 왕들의 기원을 설명하는 데 적용된 것을 ‘역사화’라고 부릅니다. 다만 저자는 이 논의가 개별 자료 사이의 직접적인 전승 경로를 확정하려는 것이 아님을 결론에서 밝히고 있습니다.

이집트학에서 왕의 신성은 너무나 당연한 전제로 여겨지기 때문에, 그 신성이 구체적으로 무엇으로 이루어져 있는지는 자칫 지나치기 쉽습니다. 이 논문은 왕의 신적 탄생이라는 하나의 주제에 초점을 고정하고, 피라미드 텍스트와 코핀 텍스트에서 웨스트카 파피루스, 하트셉수트와 아멘호텝 3세의 탄생 연작, 마미시에 이르기까지 시기와 매체가 다른 자료를 통시적으로 폭넓게 조사함으로써 왕의 신성이 어떤 모티프들로 구성되는지, 그리고 자료마다 그 구성이 어떻게 다른지를 한자리에서 비교합니다. 이는 당연하게 여겨지던 것을 새로운 각도에서 다시 보게 한다는 점에서 의미가 있다고 생각합니다.

또한 이 논문이 신적 탄생을 “무엇에서 유래했는가”가 아니라 “무엇이 어떻게 재구성되었는가”의 문제로 세운다는 점도 중요합니다. 원형 서사를 찾는 방식으로는 피라미드 텍스트의 흩어진 모티프와 신왕국의 연속된 서사 사이의 간극이 설명되지 않는데, 저자는 이 간극을 모티프와 그것을 묶는 원리의 문제로 다룹니다. 이러한 구도는 같은 탄생 서사가 놓인 맥락에 따라 다른 기능을 한다는 점을 보게 합니다. 저자에 따르면 데이르 엘 바흐리에서는 한 역사적 인물의 신적 기원과 미래의 왕권을 설명하는 연속 서사로 조직되고, 룩소르에서는 같은 구조가 오펫 축제라는 의례적 맥락에 놓입니다.[1)]

1) 저자는 Lanny Bell의 로얄 카 주장을 받아들인다. 그러나 최근 연구에서는 Bell의 로얄 카 이론에 비판이 제기되고 있다. Waitkus는 룩소르 신전이 로얄 카 숭배와 고유하게 결부된다는 증거가 없다고 보고 이 신전을 왕의 조상 숭배의 장소로 해석했으며, 양뿔 도상이나 ‘모든 살아 있는 카의 으뜸’이라는 칭호를 로얄 카와 연결한 점에도 이의를 제기했다. Winnerman은 여러 왕이 함께 나오는 자료에

다만 이 구도가 설득력을 가지려면 두 가지가 분명해야 한다고 생각합니다. 하나는 '재구성'이 정확히 무엇을 뜻하는가이고, 다른 하나는 앞선 모티프가 서로 다른 시기와 자료를 거쳐 후대에 이른 경로입니다.

첫째, 저자가 말하는 '재구성'의 의미를 여쭙고 싶습니다. 저자는 후대의 서사가 앞선 모티프를 재구성했다고 하시는데, 이를 후대 저자가 앞선 모티프를 능동적으로 활용했다는 뜻으로 이해해야 하는지, 아니면 공유된 신화적 배경이 새로운 서사 구성을 제약했다는 뜻으로 이해해야 하는지 궁금합니다. 후자라면 피라미드 텍스트와 코핀 텍스트는 후대 서사의 선행 자료라기보다 그 배경의 일부를 보여주는 증거로 읽어야 할 텐데, 이 점에 대한 입장을 듣고 싶습니다.

둘째, 어느 쪽이든 앞선 모티프가 후대에 영향을 주려면 그 경로가 있어야 하는데, 논문이 비교하는 자료들은 성격이 서로 다릅니다. 피라미드 텍스트와 코핀 텍스트는 접근이 제한된 무덤 안의 텍스트이고, 데이르 엘 바흐리와 룩소르의 탄생 장면은 제의 공간에서 신과 제한된 참여자들에게 보이는 도상입니다. 웨스트카는 파피루스에 쓰인 문학 작품으로, 무덤 텍스트나 신전 도상과는 독자층이 다릅니다.[2] 성서학의 표현을 빌리면 이 자료들은 삶의 자리(Sitz im Leben)가 서로 다릅니다. 수신자와 기능이 이처럼 다른 자료들을 모티프의 유사성만으로 연결할 수 있는지, 그리고 접근이 제한된 텍스트의 모티프가 후대의 서사와 도상으로 옮겨 가는 경로와 그 경로를 이룬 담지자로 저자는 무엇을 상정하시는지 설명해 주시기 바랍니다.[3]

마지막으로, 이번 학술대회의 주제인 '고대 근동과 중국 문헌의 확산과 변이'와 관련해 한 가지를 덧붙이고 싶습니다. 문헌이 퍼지고 바뀌는 과정을 이야기하려면, 그 과정의 행위 주체도 함께 다루어야 한다고 생각합니다. 예를 들어 그레브네프 선생님의 「고대 중국 문화적 기억에서 왕권의 중심성」은 서류(書類) 문헌을 중심으로, 옛 성왕의 지식을 이어받아 전한다고 스스로를 이해한 텍스트 전문가 집단이 왕의 권위를 일부 넘겨받음으로써 사회적 지위를 얻었다고 설명합니다. 그런데 이 논문에는 왕의 신적 탄생 이야기를 누가 골라서 다시 엮었는지, 곧 행위 주체에 대한 논의가 없습니다. 이집트에서는 같은 주제가 무덤 텍스트, 신전 도상, 문학 작품처럼 서로 다른 삶

서 로얄 카를 판별하는 접근들을 검증하여 단일한 로얄 카를 확정하려는 시도가 성공적이지 않거나 모순적이라고 보았고, 로얄 카를 왕의 신성의 유일한 원천으로 본 Bell의 전제는 재평가가 필요하다고 본다. Wolfgang Waitkus, Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels, Aegyptiaca Hamburgensia 2 (Gladbeck: PeWe-Verlag, 2008), vol. 1, pp. 279-281, 314-325; Jonathan Winnerman, "Rethinking the Royal Ka" (PhD diss., University of Chicago, 2018)

2) 아스만은 오락 문화(Unterhaltungskultur)가 웨스트카를 비롯한 이른 시기의 문학 텍스트의 삶의 자리로서 기능했다고 제안한다. Jan Assmann, "Kulturelle und literarische Texte," in Antonio Loprieno (ed.), *Ancient Egyptian Literature: History and Forms* (Leiden: Brill, 1996), p. 79

3) 참고로, 아스만은 호루스와 세트의 이야기를 '두 땅의 통일'이라는 응축된 상징에 서사의 형태를 준 것으로 보며, 이 신화를 단지 교육이나 오락을 위한 것이 아니라 정체성을 움직이는 힘, 곧 'mythomotor'라고 부른다. 알려진 문헌에서 이 이야기는 피라미드 텍스트에서는 흩어진 암시로 나타나고 연속된 이야기는 신왕국에 이르러서야 나타난다. 왕의 신적 탄생 서사 역시, 피라미드 텍스트에서 왕을 신의 '씨'로 표현한 것을 풀어 쓴 것으로 이와 비슷하게 이해할 수 있지 않을까 생각한다. Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), pp. 147-149.

의 자리에 놓여 있어서, 이를 짓고 전한 집단도 하나로 보기 어려울 수 있습니다. 앞으로 이 부분이 더 연구된다면 이집트와 중국의 문헌이 퍼지고 바뀌는 모습을 비교하는 데에도 도움이 될 뿐 아니라, 누가 무엇을 위해 이 이야기를 전했는지가 드러나 이집트의 역사가 더 생생하게 다가오리라 생각합니다. 이상으로 논평을 마치겠습니다.

중기 바빌로니아 시대 길가메시 서사시의 주변부 전승과 본문 변이 연구: 하투사, 므깃도, 에마르, 우가릿 사본을 중심으로

김구원 (전주대)

1. 서론

얀 아스만에 따르면 고대 문헌은 정전화(canonization)라는 기제를 통해 고정적 권위를 획득하기 이전에 문헌의 유동성과 개방성이 유지되는 역동적 전승과정을 거치게 된다. 그는 레오 오펜하임의 표현을 빌려 이것을 '전통의 물줄기(the stream of tradition)'라고 부른다. 하지만 흥미롭게도 두 사람의 강조점은 같지 않다. 오펜하임에게 이 은유는 여러 세대의 서기들이 유지하고 관리해 온 문학 문헌들을 편지나 계약서 같은 일회적 서고 자료와 구별하는 개념이었고, 그것의 방점은 전승의 지속성과 보수성에 있었다.[1] 반면 아스만은 같은 표현을 문학 문헌들이 정전화되기 이전의 유동적 국면을 가리키는 것으로 사용하였다. 이 단계에서 문헌들은 끊임없이 필사, 편집, 그리고 개작을 거치며 당대의 사회적 요구 및 지적 맥락에 조응하여 지속적으로 발전하고 변이한다. 아스만에 따르면, 정전화가 이런 지식의 물줄기에 댐을 쌓아 문헌의 형태와 내용을 영구적으로 고정시키는 기제라면, '전통의 물줄기'는 공동체의 문화적 기억이 끊임없이 확장 재구성되며 다른 문헌들과 융합되는, 지식의 생동하는 문화 전승 메커니즘으로 규정될 수 있다.[2]

정전화 이전 단계의 이러한 전승 양상을 보여주는 사례로 제2천년기 후반의 서아시아 지역에서 널리 필사, 편집, 개작된 길가메시 서사시의 판본들보다 더 적절한 것은 찾기 힘들 것이다. 후기 청동기 시대에 찾아온 '세계화'의 과정에서 아카드어가 외교 언어로 널리 사용되면서 바빌로니아의 서기 문화가 시리아, 팔레스타인, 아나톨리아, 그리고 이집트로 수출되었다.[3] 이 때 바빌로니아의 문학들도 함께 전수되었는데,

---

1) A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead Civilization* (University of Chicago Press, 1977), 13.

2) J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, And Political Imagination* (Cambridge University Press, 2011), 76-78; <문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력> 김구원, 심재훈 역 (푸른역사, 2025), 112-14.

3) 2천년기에 바빌로니아의 서기 문화가 서아시아와 북아프리카로 퍼져 나간 양상을 보려면 다음의 문헌들을 참고하라: Daniel Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien* (Editorial Ausa, 2007); Gary Beckman, "Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattusa," *Journal of Cuneiform Studies* 35, no. 1/2 (1983): 97-114; Philip J. Boyes, *Script and Society: The Social Context of Writing Practices in Late Bronze Age Ugarit* (Oxbow Books, 2011); Robert Hawley et al., "The Scribal Culture of Ugarit," *Journal of Ancient Near Eastern History* 2, no. 2 (2016): 229-67, https://doi.org/10.1515/janeh-2016-0011; Betina Faist, "Scribal Traditions and Administration at Emar," in *The City of Emar Among the Late Bronze Age Empires: History, Landscape,*

그 중에 하나가 길가메시 서사시였다. 실제로 시리아와 아나톨리아의 여러 도시들의 '학교들'에서 길가메시 서사시의 토판들이 다양한 언어와 상태로 발견되었다. 본 논문은 메소포타미아의 소위 '주변 지역'(the periphery)에서 발견된 길가메시 토판들을 분석하여 그 문헌의 발전과 변이의 양상을 파악하는 것을 목적으로 한다.

2. 연구의 문맥과 한계

후기 청동기 시대 길가메시 서사시의 지역적 발전과 변이를 논의하기에 앞서 한 가지 짚어 둘 것이 있다. 그것은 지역 판본들이 어떤 메소포타미아 '판본'에서 유래하였으며, 어떤 경로를 거쳐 시리아, 아나톨리아, 가나안 지역까지 전파되었는가 하는 계보학적 질문이다. 이 질문은 본문 형성사를 연구하는 모든 연구자의 궁극적 관심사임에도 불구하고, 본 논문에서는 이를 다루지 않기로 한다. 그 이유는 다음과 같이 요약된다.

첫째, 통합 서사시가 언제 어떤 언어로 처음 형성되었는가 하는 문제 자체가 여전히 미결이며, 이것이 가장 복잡한 사안이다. 고바빌로니아 시대의 아카드어 서사시가 최초의 것인가, 아니면 그 이전에 수메르어로 된 통합 서사시가 존재하였는가? 이 물음에 어느 한쪽으로 답하더라도 지역 판본의 계보 문제는 쉽게 풀리지 않는다. 아

---

and Society, Alter Orient Und Altes Testament, Bd. 349 (Ugarit-Verlag, 2008); Alhena Gadotti and Alexandra Kleinerman, "The Rules of the School," *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 1 (2017): 89–116; Andrew R. George, "In Search of the é.Dub.Ba.a: The Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality," in *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, ed. Jacob Klein and Yitzhak Sefati (CDL Press, 2005); Wayne Horowitz and Takayoshi Oshima, *Cuneiform in Canaan: Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times* (Israel Exploration Society, 2006); shlomo Izre'el, *The Amarna Scholarly Tablets*, Cuneiform Monographs 9 (Styx, 1997); A. Leo Oppenheim, "A Note on the Scribes in Mesopotamia," in *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, ed. G. Güterbok and Thorkild Jacobsen, Assyriological Studies 16 (University of Chicago Press, 1965); David I. Owen, "Ugarit, Canaan and Egypt: Some New Epigraphic Evidence from Tel Aphek in Israel," in *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, ed. Gordon D. Young (Eisenbrauns, 1981); Eleanor Robson, "The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge," in *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, ed. Karen Radner and Eleanor Robson, Oxford Handbooks (Oxford University Press, 2011); William M. Schniedewind, *Who Really Wrote the Bible: The Story of the Scribes*, 1st ed. (Princeton University Press, 2024); Karel van der Toorn, "Cuneiform Documents from Syria-Palestine: Texts, Scribes, and Schools," ZDPV 116, no. 2 (2000): 97–113; Wilfred H. van Soldt, "Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit," in *Ugarit: Ein Ostmediterranes Kulturzentrum Im Alten Orient: Ergebnisse Und Perspektiven Der Forschung*, ed. Manfried Dietrich and Oswald Loretz, Abhandlungen Zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 7 (Ugarit-Verlag, 1995); Wilfred van Soldt, "The Role of Babylon in Western Peripheral Education," in *Babylon: Wissenskultur in Orient Und Okzident / Science Culture Between Orient and Occident*, ed. Eva Cancik-Kirschbaum (De Gruyter, 2011); Mark Weeden, "The Construction of Meaning on the Cuneiform Periphery," in *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge: In Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam*, ed. Myriam Wissa et al., Orientalia Lovaniensia Analecta 266 (Peeters, 2017); Yoram Cohen, "Cuneiform Writing in Bronze Age Canaan," in *The Social Archaeology of the Levant: From Prehistory to the Present*, ed. Assaf Yasur-Landau et al. (Cambridge University Press, 2019).

카드어 서사시가 최초라 하더라도 그에 선행하거나 병렬하였을 수메르어 서사의 가능성을 배제할 수 없고, 설령 그러한 수메르어 통합 서사가 없었다 하더라도 개별 수메르어 단편들이 독립적으로 유통되어 후기 청동기 시대의 지역 판본에까지 영향을 미쳤을 가능성이 남기 때문이다. 둘째, 고바빌로니아 시대의 아카드어 서사시조차 단일 판본이 아니라 복수의 판본으로 존재하였을 가능성이 있다. 셋째, 후기 청동기 시대에 메소포타미아 본토에서 출토된 길가메시 토판의 수가 극히 제한적이어서, 지역 판본이 어떤 본토 판본에서 갈라져 나왔는지를 가늠할 물리적 기준점 자체가 희박하다. 이 세 이유는 저마다 지역 판본과 그 '원본' 사이의 수직적 계보를 재구성하는 작업을 어렵게 만든다. 지금부터 이를 차례로 살펴보자.

길가메시 서사시의 본문 형성사 연구에서 가장 논쟁적 주제는 길가메시에 관한 수메르어 단편들이 통합적 서사로 발전한 시점에 관한 것이다. 현전하는 증거에 따르면, 최초의 통합 서사시는 고바빌로니아 시대에 수메르어 단편과[4] 아카드어 구전을[5] 토대로 고대 바빌로니아어로 작성되었다. 예컨대 학자들은 펜실베니아 토판의 간기(colophon)에 근거하여, 이 토판의 내용이 "모든 왕들 위에 뛰어나구나(šūtur eli šarri)"라는 제목의 연속 서사의 두 번째 토판(DUB 2 KAM-ma)이라고 추정한다.[6] 이 추정이 옳다면 아직 발견되지 않은 첫번째 토판이 존재했을 것이며, 펜실베니아 토판과 모양과 서체가 동일하며 내용 또한 연속되는 예일 토판이 그 세번째 토판이었으리라고 추론할 수 있다. 또한 예일 토판이 삼나무 숲의 모험을 준비하는 장면으로 끝나는 만큼, 그 뒤를 잇는 하나 이상의 토판이 추가로 존재하였으리라고 합리적으로 주장할 수 있다.

고바빌로니아 시대의 길가메시 토판에서 엔키두가 길가메시의 종이 아니라 친구로 표현된다는 점 또한 통합 서사시의 존재를 강하게 시사한다. 도신(Dossin)에 따르면 길가메시 서사시의 주제가 우정 그 자체를 탐구하는 데 있는 것은 아니지만, 길가메시와 엔키두의 우정은 엔키두의 죽음이 길가메시에게 강력한 충격을 주어 그를 불멸을 향한 집요한 탐구로 이끄는 서사적 장치로 기능한다.[7] 만약 엔키두가 한낱 하인에 불과하였다면 길가메시가 영생을 찾아 떠나는 서사적 전환은 설득력이 약하였을 것이다. 아카드어 저자는 수메르어 단편들에 산발적으로 나타나는 '우정'의 암시를 일관되게 확대하여, 엔키두를 친구(ibru, tappu)이자 형제(ahu)이며 동등한 자(mašil, kīma)로 묘사하고, 길가메시가 사랑하고 어루만지는 존재로 설정하였다.[8] 이러한 지

4) 김구원, "길가메시 서사시의 수메르 자료들," 서양고대사연구 70 (2024): 7-60.
5) 아카드어 구전 단편의 존재에 대해서는 다음의 책을 참조하라: Daniel E. Fleming and Sara J. Milstein, *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: The Akkadian Huwawa Narrative* (Brill, 2010).
6) Cf. 김구원, "엔키두와 길가메시의 조우: 고바빌로니아의 펜실베니아 토판 후면," 서양고대사연구 73 (2025): 79.
7) G. Dossin, "Enkidou Dans l'Épopée de Gilgameš," *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique, Cesse Des Lettres* 42 (1956): 582-83, 588; Jeffrey H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Bolchazy-Carducci Publishers, 2002), 29-30.
8) Jeffrey H. Tigay, "Was There an Integrated Gilgamesh Epic in the Old Babylonian Period?," in *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, ed. Maria

위 상승은 엔키두의 기원을 설명할 필요를 낳았고, 그 결과 우루크에서 자행된 길가메시의 횡포와 엔키두의 창조 및 초기 생애에 관한 이야기가 구성되었다. 이 모든 정황은 길가메시 서사시가 고바빌로니아 시대에 통합 서사시로 처음 발달하였음을 시사한다.[9]

그러나 문제가 그리 간단하지는 않다. 일부 학자들은 수메르어로 된 길가메시 서사시가 그보다 먼저, 혹은 그와 병렬적으로 존재하였을 가능성을 논의한다. 가도티(A. Gadotti)에 따르면 수메르어 단편들 사이에는 캐치라인(catch-line) 수법이 사용되는데, 이는 가장 발달된 서사 구조를 보여 주는 후기 표준 판본에서 쓰인 서사 장치이다.[10] 또한 닙푸르와 우르의 고대 도서관 '문학 목록'에 수메르어 단편들이 밀집하여 나란히 기재되어 있다는 사실 역시 이 단편 토판들을 하나의 주제로 묶어 주는 종합적 서사가 이미 존재하였음을 암시한다. 나아가 빙(J. D. Bing)의 연구에 따르면, 아카드어 길가메시 서사시 내부에 존재하는 특정 모티프와 서사적 긴장은 이 서사시의 이면에 수메르 초기 왕정 시대 우루크의 '엔(EN, 종교·경제적 수장)'과 '루갈(LUGAL, 세속·군사적 통치자)'이라는 두 통치 직분 사이의 갈등을 다룬 수메르어 원전이 존재하였음을 강하게 시사한다.[11] 아직 수메르어로 된 통합적 서사시의 물리적 증거는 발견되지 않았지만 그런 서사시의 존재는 논리적으로 충분히 상정할 수 있다.

설령 수메르어로 된 통합 서사가 없었다 하더라도, 수메르어 단편들이 독립적으로 후기 청동기 시대까지 계속 유통되었을 가능성은 매우 높다. 예컨대 고바빌로니아 판본에 통합되지 않은 하늘 황소 일화와 홍수 이야기는 모두 수메르어 단편으로만 전한다. 황소 일화를 담은 판본이 후기 청동기 시대 하투사에서 처음으로 발견되었는데(MB Bo$\check{g}_2$), 이것이 수메르어 단편의 영향일 가능성을 배제하기 어렵다.[12]

길가메시 서사시가 언제 최초로 형성되었는가 하는 논의와는 별개로, 그 지역적 변이를 연구할 때 고려해야 할 사항이 하나 더 있다. 설령 길가메시 서사시가 고바빌로니아 시대에 형성되었고 그것이 이른바 펜실베이니아 토판과 예일 토판을 핵심으로

---

de Jong Ellis (Archon Books, 1977), 216.

9) 김구원, "길가메시 예지몽과 엔키두의 문명화: 고바빌로니아의 펜실베니아 토판 전면," 동양고전연구 100 (2025): 96.

10) A. Gadotti, *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle* (De Gruyter, 2014), 104; 김구원, "수메르어로 된 길가메시 서사는 존재했을까?," 구약논단 93 (2024): 67.

11) 예컨대 서사시 초반에 나타나는 길가메시의 억압적인 초야권(初夜權) 요구는, '엔'으로서 국가의 풍요를 책임져야 할 신성 결혼의 의무가 극단적이고 문자적인 방식으로 왜곡되어 표출된 결과이다. 또한 엔키두와의 대결 과정에서 파괴되는 '시푸(sippu, 여신 인안나를 상징하는 성전 문기둥)' 모티프는, 길가메시가 여신의 제의를 거부하고 '엔'에서 '루갈'로 정체성을 전환하였음을 보여 주는 수메르적 우상 파괴의 상징으로 기능한다. 더욱이 죽음을 앞둔 엔키두가 돌연 '성문'을 가장 먼저 저주하는 장면은 문명 속 죽음의 고통이라는 후대 바빌로니아 시인의 주제 의식만으로는 온전히 설명되지 않으며, 성문과 인안나를 동일시하여 여신을 원망하였던 수메르적 맥락의 잔재로 볼 때 비로소 그 개연성이 확보된다. 결과적으로 아카드어 서사시에 파편적으로 보존된 이러한 흔적들은, 우르 제3왕조 시대 무렵 통치자의 종교적·세속적 역할의 균형이라는 통일된 주제 의식 아래 하나로 엮였던 수메르어 길가메시 서사시가 실재하였음을 뒷받침하는 핵심 증거이다. J. D. Bing, "On the Sumerian Epic of Gilgamesh," *Ancient Near Eastern Studies* 7 (1975): 1-11.

12) Cf. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 119.

하는 판본이라 하더라도, 그 판본이 고바빌로니아 시대에 편집된 유일한 판본인지는 확실하지 않다. 고바빌로니아 시대의 길가메시 토판에는 6단(段) 구성의 토판(OB II, III)과 4단 구성의 토판(십파르 토판)이 별도로 존재하였으며, 이들은 형식뿐만 아니라 문체에서도 차이를 보인다.[13] 이야기의 일부만 발췌하여 기록한 단일 단(段) 토판들, 즉 학생들의 습작을 비교하더라도 복수 판본의 존재를 암시하는 증거가 나타난다. 서로 다른 토판에 동일한 에피소드가 수록된 경우, 그 내용이 정확히 일치하는 사례는 단 한 번도 없다. 가령 삼나무 숲으로 가는 도중 길가메시가 꾼 첫 번째 꿈에 대한 묘사는 OB Harmal$_1$ 사본과 OB Schøyen$_2$ 사본 사이에서 완전히 다르게 서술되어 있다. 또한 삼나무 숲의 수호자 후와와의 죽음을 다루는 대목 역시 OB Ishchali 사본과 OB Harmal$_2$ 사본의 기록이 서로 다르다.[14] 이처럼 고바빌로니아 시대 길가메시 서사시의 증거에 나타나는 형식적·내용적 차이는 그 시대에 이미 길가메시 서사시가 복수의 판본으로 존재하였음을 시사한다.

고바빌로니아 시대의 서사시에 복수의 판본이 존재했을 가능성은, 서아시아 각지에서 출토된 길가메시 토판들과 그 '원본' 사이의 수직적인 계보를 찾는 일이 사실상 불가능함을 보여준다.[15] 더욱이 후기 청동기 시대에 메소포타미아 변방에서 필사된 길가메시 서사시가 '고바빌로니아 판본'이 아니라 이미 바빌로니아 내부에서 개정된 '중기 바빌로니아 판본'에 근거하였을 가능성도 문제를 한층 복잡하게 만든다. 실제로 메소포타미아의 우르에서 출토된 토판은 후기 청동기 시대 말에 제작된 것으로, 동시대에 작성된 신레케운닌니(Sîn-lēqi-unninni)의 판본 — 후에 '표준 판본'이 되는 — 과는 별개의 것으로 인정된다. 우르 토판 외에 후기 청동기 시대에 제작된 길가메시 판본이 거의 발견되지 않았다는 사실 역시 지역 판본의 계보학적 연구를 사실상 불가능하게 만든다.

이상의 이유로 본 논문은 하투사, 에마르, 우가리트, 메기도에서 발견된 길가메시 서사시의 원본을 계통학적으로 추적하는 작업은 수행하지 않는다. 본 논문의 관심은 보다 소박하다. 즉 이 변방 도시들에서 발견된 서사시의 발전과 변이 양상을 서술하고 그것이 각 지역의 특성을 어떻게 반영하는지를 살핌으로써, 문헌이 정전(正典)으로 고착되기 이전에 발생한다고 아스만이 주장한 '전통의 물줄기' 현상을 길가메시 서사시를 통하여 예증하는 데 있다.

3. 지역별 사본의 본문 변이 양상 및 특징

3.1. 하투사(현재 보가즈칼레)

13) Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts* (Oxford University Press, 2003), 272–75.
14) Andrew George, "What's New in the Gilgamesh Epic?," 1998, 2–3, https://eprints.soas.ac.uk/3251/1/GilgameshWhat%27sNew.pdf.
15) Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 110–11.

고대 히타이트의 수도 하투사에 대한 발굴은 1906년에 시작되어 오늘날까지 이어지고 있으며, 그 과정에서 수천 점의 쐐기문자 토판이 출토되었다. 이 토판들은 수메르어와 아카드어뿐만 아니라 히타이트어, 후르어, 그 밖의 아나톨리아 제어(諸語)로 작성된 문서를 담고 있다. 그중 메소포타미아에서 직접 수입되었거나 그 영향 아래 작성된 문헌들은 바빌로니아 서기 전통에서 전수되어 온 일반적 문헌, 즉 점술 문헌, 지혜 문헌, 학교 문서, 찬가와 기도, 그리고 신화 문헌을 포함한다.[16] 특히 신화 문헌은 그 비중이 크지는 않았으나, 일부가 히타이트어로 번역되었을 만큼 하투사의 서기들에게 적지 않은 관심의 대상이었다. 하투사에서 발견된 신화 가운데 길가메시 서사시가 있었으며, 그것은 아카드어 판본뿐만 아니라 히타이트어 및 후르어 판본으로도 전한다. 그러나 게리 베크만(Gary Beckman)에 따르면, 우루크의 영웅 길가메시가 서기 계층을 넘어 일반 히타이트 대중에게까지 널리 알려졌다는 증거는 없다.[17] 길가메시 서사시 토판을 제외하면 이 우루크의 왕을 언급하는 문서가 하투사에서 전혀 발견되지 않기 때문이다. 이러한 정황에 근거하여 베크만은 길가메시 서사시가 수입된 목적이 '서기 교육'에 있었다고 주장한다. 그럼에도 불구하고 부정할 수 없는 사실은, 길가메시와 관련된 이야기들이 후기 청동기 시대에 메소포타미아 본토를 벗어나 아나톨리아 내륙의 마라샨티야 강 유역(Marašantiya, 현 크즐으르마크 강)에까지 퍼져 나갔다는 점이다.

3.1.1. 후르어 번역본

기원전 14-13세기의 것으로 추정되는 후르어 판본은 심하게 훼손된 상태로 전해진다.[18] 더욱이 후르어 자체에 대한 학계의 이해가 여전히 초보적인 수준에 머물러 있다는 점을 감안하면, 학자들이 특정 어휘나 인명에만 의존하여 그 내용을 파악할 수밖에 없는 현실도 어느 정도 납득이 간다. 그럼에도 후르어 판본이 길가메시 이야기의 발전과 변이 과정에서 중요한 연결 고리였다는 사실은 다음과 같은 이유로 부정하기 어렵다.

우선 주목할 것은 후르어 판본이 히타이트어 판본의 저본이었을 가능성이다. 학자들은 히타이트어 판본이 아카드어 판본을 직접 번역한 것이 아니라, 후르어 판본을 대본으로 삼은 중역이라는 데 대체로 동의한다.[19] 이를 뒷받침하는 증거는 두 가지

16) George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 306.

17) KBo 13.34에서 "길가메시의 징조"(ŠA GIŠ.GIM.MAŠ)는 메소포타미아의 출생 징조 시리즈를 번역한 것에 불과하다. KBo 36.29에서 "길가메시의 신상"(ALAM dBÌL.GA.MES)는 메소포타미아에서 수입된 제의의 일부이다. Gary Beckman, *The Hittite Gilgamesh* (Lockwood Press, 2019), 1.

18) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 4.

19) Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 110-11; Annelies Kammenhuber, "Die Hethitische Und Hurritische Überlieferung Zum Gilgameš-Epos," *Münchener Studien Zur Sprachwissenschaft* 21 (1967): 45-58. Cf. H. Otten, "Zur Überlieferung Des Gilgames-Epos Nach Den Boğazköy-Texten," in *Gilgameš et Sa Légende*, ed. P. Garelli (Librairie C. Klincksieck, 1950), 139.

다. 첫째, 히타이트어 판본에서 삼나무 숲의 수호자인 괴물 신 "후와와"의 곡용 방식이 후르어의 곡용 방식을 따른다. [20] 둘째, 히타이트어 판본에서 길가메시가 여행 중 만나는 술집 여주인이 '시두리(Sidurri)' 또는 '나흐마주엘리(Nahmazueli)'로 표기되는데, 두 단어 모두 후르어다. 전자는 후르어로 "젊은 여성"을 뜻하는 일반명사이고, 후자는 후르어 고유 인명이다. 고바빌로니아 판본에서는 이 인물이 일반명사 사비툼(sabītum)으로만 불리고 고유명사를 갖지 않았다는 점을 고려하면, 후르어 번역을 담당한 서기가 '사비툼'을 후르어 '시두리'로 옮긴 뒤 여관 주인의 이름으로 '나흐마주엘리'를 창작하여 덧붙였음을 알 수 있다. 히타이트어 판본에 이 두 후르어 어휘가 그대로 등장한다는 사실은, 히타이트어 판본이 후르어 판본을 번역한 것임을 강력히 시사한다. 흥미롭게도 히타이트어 서기는 후르어의 일반명사 '시두리'를 고유명사로 오인하였고, 이것이 후기 표준 판본에서 여관 주인의 이름이 '시두리'로 정착하는 데 영향을 미쳤을 것으로 보인다.

한편, 후르어 판본의 표제는 후르인들의 관심사를 반영하는 것으로 보인다. 간기에는 "후와와에 관한 제4점토판(DUB.4.KAM ŠA ^{d}Ḫ-wa-wa NU.TIL)"이라고 기록되어 있다(CTH 341.II.2, LeE).[21] 이 표제만 보면 후르인들 사이에서는 통합된 서사시가 아니라 단편적인 이야기들만 알려졌을 가능성을 떠올릴 수 있다. 그러나 그것이 사실이라면 현전하는 후르어 토판이 전체 작품의 네 번째 토판이라는 점을 설명하기 어렵다.

"후와와에 관한 서사"라는 표제는 오히려 지역적 편집의 산물로 보는 것이 더 설득력 있다. 여기에는 세 가지 정황적 증거가 있다. 첫째, 아나톨리아 판본들에서 삼나무 숲의 위치가 메소포타미아 전통의 동쪽에서 아마누스 또는 타우루스 산맥 방향으로 이동하는데, 이 지역은 실제 후르인들의 거주 권역과 일치한다. 후와와의 숲이 후르인들에게는 신화적 상상 속의 공간이 아니라 자신들의 실제 지리와 겹치는 곳이었던 것이다.[22] 둘째, 후르어 판본 본문에서 아카드어 신들이 후르 신들로 체계적으로 대체된다는 사실이다. 아다드는 테슈브로, 이쉬타르는 샤우슈카로, 태양신 샤마시는 시미게로 바뀐다. 이처럼 판본 전체에 걸쳐 지역화가 진행된 맥락에서 보면, '후와와'를 전면에 내세운 표제 역시 같은 편집 의도의 일환임을 알 수 있다. 셋째, 후르어 판본의 중역인 히타이트어 판본에서도 우루크 성벽에 대한 묘사가 통째로 생략되고 삼나무 숲에 대한 묘사가 그 자리를 대신한다는 사실이 이를 뒷받침한다.[23] 이는 후와와 에피소드를 부각시키는 경향이 후르어 판본에서 히타이트어 판본으로 일관되게 계승된 편집 방향이었음을 보여 준다.

---

20) ^{d}Ḫu-wa-wa-in. 외래어 고유명사를 곡용시킬 때, 외래어와 격어미 사이에 i를 삽입하는 방식이 후르어 곡용방식이다. Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 11.

21) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 27. 히타이트 역본의 토판 순서와 행번호는 베크만의 비평본을 따른다.

22) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 5.

23) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 5.

3.1.2. 히타이트어 번역본

후르어 역본과 마찬가지로 히타이트어 역본도 기원전 14-13세기에 제작된 것으로 보인다. 이는 베크만이 편집한 히타이트어 역본을 담은 토판들이 모두 신히타이트 서체(New Hittite Script)로 기록되었다는 사실에서 확인된다. 베크만의 편집에 따르면, 길가메시 히타이트어 본문을 담은 편토판들은 세 개의 토판으로 재구성되는데, 후기의 12개 토판으로 이루어진 표준 판본과 달리 각 토판의 분량과 경계가 정형화되어 있지는 않은 것으로 보인다.[24] 티게이는 히타이트어 판본의 특징을 두 가지로 요약한다. 첫째, 히타이트어로 된 길가메시 토판들은 수메르어 토판들처럼 독립된 단편들이 아니라, 고바빌로니아 판본 및 후기의 표준 판본처럼 여러 에피소드가 일관된 플롯으로 연결된 통합적 서사시라는 점이다. 티게이는 통합적 서사시임을 보여주는 핵심 지표들이 히타이트어 역본에 모두 들어 있다고 주장한다.[25] 그 가운데 가장 중요한 것은 엔키두가 길가메시의 종이 아니라 '형제'로 설정된다는 점이다(CTH 341.III.3 §1-2 참조).[26] 둘째, 티게이는 히타이트어 역본이 고바빌로니아 판본이나 후기의 표준 판본에 비추어 볼 때 그것들을 급격하게 축약한 성격을 지닌다고 지적한다. 히타이트어 역본의 첫 번째 토판(CTH 341.III.1)은 길가메시의 창조에서부터 그가 후와와를 죽이는 사건까지의 서사를 담고 있는데, 후와와를 죽이는 사건은 고바빌로니아 판본에서는 제3토판(예일 판본, OB III)에, 표준 판본에서는 제5토판(SB V)에 가서야 등장한다. 티게이가 지적한 대로, 이것은 히타이트어 역본이 길가메시 서사시의 완역이 아니라 축약본임을 시사한다. 따라서 히타이트어 역본을 본문 형성사를 재구성하는 도구로 사용할 때에는 신중함이 요구된다. 어떤 내용이 히타이트어 역본에 나타나지 않는다고 해서, 그 역본이 대본으로 삼은 판본에도 그 내용이 없었다고 단정할 수는 없기 때문이다.

그럼에도 히타이트어 역본은 길가메시 서사시의 발전과 변이 과정을 보여주는 중요한 증거가 된다. 이 목적에서 특히 중요한 것은 히타이트어 판본에만 보존된 서사 모티프들이다.[27] 비록 축약 번역이라 하더라도, 그 안에 고바빌로니아 판본이나 후기 판본에 없는 모티프가 포함되어 있다면, 그것은 지역 전통을 반영한 창작의 산물일 가능성이 있다. 물론 히타이트어 역본과 동시대에 메소포타미아 본토에서 출토된 서사시 판본이 거의 없기 때문에, 히타이트어 판본에 더해진 새 요소들이 진정한 지역적 변이인지, 아니면 이미 본토에서 일어난 서사적 발전을 반영한 것인지에 대한 판단은 앞으로 새로운 토판이 발견됨에 따라 달라질 수 있다. 그러나 적어도 다음의 내용들은 아나톨리아식 각색의 결과로 이해될 수 있다.

---

24) 표준 판본은 제12토판을 제외한 각 토판이 끝에 다음 토판의 첫 행을 미리 적어두는 연결어(catch-line)를 갖추고 있어, 12개 토판이 정형화 된 하나의 연속된 시리즈임을 보여준다. 연결어 사용의 구체적 예는 다음을 보라: George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 560.

25) Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 111-12.

26) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 45-46.

27) 표준 판본, 고바빌로니아 판본, 중기 바빌로니아 판본, 그리고 히타이트 번역 판본 사이의 모티프들의 비교표를 보려면 다음을 참조하라: Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, Table 1.

3.1.2.1. 길가메시의 창조

후기의 표준 판본에서 길가메시는 우룩의 왕 루갈반다와 여신 닌순의 결합으로 '태어난' 혼혈 혈통으로 묘사된다: "루갈 반다의 야생 황소, 완벽한 힘, 길가메시, 성스런 야생 황소, 여신 닌순의 젖먹이……길가메시는 그가 태어나면서 불린 이름이다. 그의 3분의 2가 신이고, 3분의 1은 인간이다"(SB I 35-36, 47-48).[28] 반면, 히타이트어 판본에서는 길가메시는 태어난 것이 아니라 '창조'된 존재로 그려진다. 더욱이 표준 판본에서 길가메시의 정체성을 규정하던 반신반인의 혈통이 히타이트어 판본에서는 비범한 신체 치수—키 11규빗, 가슴 폭 9스팬 등—으로 치환되어 있다는 점도 주목할 만하다.[29]

길가메시의 창조에 관여한 신들 가운데 수메르나 바빌로니아에서는 통상 창조에 관여하지 않는 '태양신'(^{d}UTU)과 '폭풍의 신'(^{d}U)이 포함된다는 사실은 특히 눈여겨볼 만하다: "천상의 태양 신이 그에게 [남성다움]을 주었고, 폭풍의 신이 그에게 영웅성을 빌려 주었다"(CTH 341.III.1 §2). 베크만과 티게이는 이 두 신의 등장이 히타이트 만신전에서 그들이 차지하던 위상을 반영한 결과라고 본다.[30] 다만 이런 히타이트식 각색이 작품 전반에 일관되게 관철된 것은 아니라는 점은 함께 짚어둘 필요가 있다. 엔키두가 자신의 죽음을 예고받는 꿈에서 신들의 회의에 모이는 신들은 아누, 엔릴, 에아, 그리고 태양신으로, 이는 메소포타미아 만신전의 통상적 구성원에 가깝다(CTH 341.III.3 §1). 즉 히타이트 서기는 길가메시의 창조 장면에서는 자국의 신학을 반영하는 쪽으로 원전을 손질하면서도, 다른 장면에서는 메소포타미아 전승을 비교적 충실히 보존하였다.[31]

길가메시가 어머니에게서 태어난 것이 아니라 신들의 합작으로 창조되었다는 설정은 어머니라는 인물의 서사적 비중을 약화시키는 내적 효과를 낳는다. 실제로 표준 판본에서 어머니 닌순이 수행하는 두 가지 핵심 기능—엔키두의 도래를 알리는 길가메시의 꿈을 해석하는 일, 엔키두를 양자로 삼아 길가메시의 '형제'가 되게 하는 일—은 히타이트어 판본에서 모두 누락되어 있다. 히타이트어 판본 제1토판에는 길가메시의 횡포에 분노하여 신들의 회의에 엔키두 창조를 제안하는 '어머니 여신(DINGIR.MAḪ)'이 등장하기는 하지만(CTH 341.III.1 §3-4), 이 인물은 닌순이라는 이름으로 특정되지 않으며, 표준 판본의 닌순이 길가메시의 모친으로서 수행하는 친밀한 매개자 역할—길가메시의 꿈해석, 엔키두를 양자로 삼는 일—을 떠맡지도 않는다. 다시 말해 히타이트어 판본에서 닌순은 사실상 부재한다.

이러한 부재의 성격은 신중히 평가될 필요가 있다. 한편으로 닌순의 부재는 앞서

28) 표준 바빌로니아 판본의 행번호는 조지의 비평본을 따른다: George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*.
29) Beckman, The Hittite Gilgamesh, §2 (III.1 §2)의 신체 묘사 참조. 베크만은 표준 판본의 반신반인 모티프가 히타이트 판본에서 신체 치수로 대체되었다고 본다.
30) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 5; Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 112.
31) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 5.

살핀 창조 모티프의 도입이 가져온 서사 내적 귀결로 볼 수 있다. 어머니의 자궁이 아니라 신들의 손에서 빚어진 영웅에게는 친모로서의 닌순이 들어설 자리가 좁아지기 때문이다. 다른 한편으로 닌순의 부재는 본문 형성사의 관점에서도 의미를 가진다. 베크만은 닌순에게 능동적 서사 역할을 부여한 것이 표준 판본의 최종 편집자(신레케운닌니)가 책임진 개작 가운데 하나일 가능성을 제기하는데,[32] 이 가설이 옳다면 히타이트어 판본에서 닌순이 보이지 않는 것은 단순한 결여가 아니라 그 저본이 표준 판본의 최종 편집 이전 단계에 속했음을 시사하는 증거가 된다. 그렇다면, 닌순의 부재는 그 자체로 아나톨리아식 각색의 결과로 단정하기 어려울 수도 있다.

3.1.2.2. 우룩에서 삼나무 숲으로: 지리적 중심의 이동

히타이트어 판본의 저자에게 우룩은 길가메시의 고향이 아니다. 표준 판본에서 길가메시는 우룩에서 우룩의 왕으로 태어났다. 그는 우룩의 성벽을 건설한 자로 기억된다. 하지만 히타이트어 판본에서 길가메시는 외부에서 우룩에 이주한 자로 묘사된다: “그는 모든 땅을 유랑했다. 그는 우루크 성에 도착하여 [정착]했다. 그 후 매일같이 그는 우루크의 [젊은] 이들을 제압했다" (CTH 341.III.1 §3). 비록 그가 어디서 유랑해 왔는지 본문이 명시하지는 않지만, 적어도 우룩에서 태어나 우룩의 왕이 된 자가 아니라는 점은 분명하다. 이는 히타이트어 판본 전반에서 일관되게 관찰되는 '탈(脫)우룩' 경향—베크만이 "지리적 초점의 이동"이라 부른 현상—과 잘 조응한다. 아카드어 판본들에서는 길가메시가 우룩의 왕이라는 사실, 그리고 그가 건설한 성벽에 대한 언급이 서사시의 처음과 마지막에 반복되며, 그 중심을 형성한다. 하지만 히타이트 판본에서는 서사의 지리적 중심이 남부 메소포타미아에서 시리아의 아마누스 혹은 아나톨리아의 타우루스 산맥으로 이동한다. 우룩에 대한 자세한 묘사가 후와와의 거처 삼나무 숲에 대한 자세한 묘사로 대체되며(CTH 341.III.1 §16),[33] 이와 유사하게 유프라테스 강에 대한 언급도 시리아에 위치한 그것의 지류로 인식되는 말라 강(The Mala)으로 대체된다(CTH 341.III.1 §15, III.2 §2).

베크만은 히타이트어 판본의 ‘탈 우룩’ 경향을 길가메시의 초야권에 대한 언급에서도 읽어낸다. 펜실베이니아 토판(OB II)에서 길가메시가 행사하는 초야권은 신들의 질서에 따라 그가 태어날 때부터 정해진 것으로, 신성하게 승인된 관습으로 묘사된다: “그는 운명의 신부와 성관계할 것이다. 그가 먼저, 그리고 남편이 나중이다. 신들의 조언에 이렇게 전해진다: ‘그의 탯줄이 잘릴 때에 그녀는 그를 위해 결정되었다’”(OB II 159-162행).[34] 반면 히타이트어 판본은 같은 관행을 은밀히 행해지는 일로 그린다: "[어떤 여인이] 젊은이에게 시집갈 때, [그녀의 남편이] 아직 그녀에게 가까이 가

32) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 8.
33) 우룩에 대한 묘사가 생략된 것을 지역색에 대한 반영으로 보지 않고, 축약적 번역의 결과라는 주장을 보려면 다음의 논문을 참조하라: Otten, “Zur Überlieferung Des Gilgames-Epos Nach Den Boğazköy-Texten,” 143.
34) 김, “엔키두와 길가메시의 조우: 고바빌로니아의 펜실베니아 토판 후면,” 33-34.

기도 전에, [그들이] 은밀하게(appan arḫa) [그 여인을] 길가메시에게 [데려간다]"(CTH 341.III.1 §10). 베크만에 따르면 하투사의 서기는 수메르 왕이 행사했던 이른바 '초야권(droit du seigneur)'을 알지 못했기 때문에 그것을 부당한 행위로 간주하여 은폐되어야 할 일로 묘사했다.[35]

3.1.2.3. 길가메시의 여행 중, 바다의 신과 조우.

엔키두의 죽음 후 불멸을 찾아 여행을 하던 길가메시는 다양한 동물들과 신적 존재들을 만난다. 히타이트어 판본에 따르면 그 중 하나가 '바다 신'이다. 길가메시가 의인화된 바다에게 찾아가는 장면은 후기 표준 판본에는 등장하지 않는다: "하지만 길가메시가 바다에 [이르렀을] 때, 그는 바다를 향해 절하며 [바다에게 말하기를], "위대한 [바다여, 그대]께서 장수하시기를, 그리고 [그대에게] 속한 수하들 또한 [장수하기를]!" 하였다. (그러나) 바다는 길가메시와 [...], 그리고 운명의 신들을 저주하였다." (CTH 341.III.3 §9). 길가메시의 정중한 인사에도 바다가 그를 저주한다는 점이 흥미롭지만, 본문이 훼손되어 그 저주의 동기와 결과를 가늠하기는 어렵다. 이 '바다'가 구체적으로 어떤 신격으로 의도되었는지도 분명하지 않다. 출처가 명확하지 않은 편사본 KBo 19.119에 언급된 후르의 바다 신 임팔루리(Impaluri)가 여기서 길가메시가 방문한 바다 신일 수 있다. 이 모티프가 히타이트어 판본에 보존된 배경에 대해 베크만은 아나톨리아의 지리적·문화적 조건을 지목한다. 그는 히타이트인들이 키주와트나(Kizzuwatna)와 시리아에 함대를 보유했다는 점을 들어, 메소포타미아 본토 주민에 비해 아나톨리아인들이 바다에 부여한 의미가 한층 더 컸음을 지적하며, 바다 신과의 조우 모티프 또한 이러한 문화적 배경에서 설명될 수 있다고 본다.[36]

3.1.2.4. 각종 고유명사의 변형과 첨가

히타이트어 판본에 사용된 고유 명사들은 신레키운닌니가 편집한 표준 판본의 인명 표기 방식을 거의 따르지 않는다.[37] 더 나아가 히타이트어 판본은 인명 형성 과정에 능동적으로 개입한 흔적을 보여준다. 그 양상은 크게 세 갈래로 정리된다. 첫째,

---

35) 베크만은 '아판 아르하'에 대한 자신의 해석 "은밀하게"가 잠정적인 것임을 인정한다. Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 6, 41-42.

36) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 9. 히타이트어 판본은 길가메시가 광야 여정에서 영웅적 달신(Moon-god)과 조우하는 장면을 보존한다: "[…] 영웅적인 달의 신이 [길가메시에게(?) 말하기를], '가서 네가 죽인 이 두 마리 [사자]를 나를 위한 두 개의 형상(image)으로 [만들라]! 그것들을 도시로 운반하여라! 그것들을 달의 신의 성전 안으로 들여놓아라!'"(CTH 341.III.3 §11′). 베크만에 따르면 이 장면은 광야 여정의 초입에서 길가메시가 사자들을 죽인 사건(CTH 341.III.3 §7′)을 전제로 하며, 표준 판본 X 34에 문맥이 불분명하게 언급된 사자 사건과 연관될 가능성이 있다. 다만 베크만 자신은 이 모티프를 바다 신 조우 모티프와 달리 아나톨리아의 지역색으로 설명하지 않는다. 달 신은 메소포타미아(신, Sîn)와 아나톨리아·후르 전승 모두에서 중요한 신격이었으므로, 이 모티프가 히타이트어 판본에서 새로 첨가된 것인지 아니면 공통 저본에 이미 있던 것이 표준 판본에서 삭제된 것인지를 단정하기는 어렵다.

37) Beckman, *The Hittite Gilgamesh*, 14.여기에 그가 제공하는 인명대조표를 확인하라.

히타이트어 판본은 고바빌로니아 판본에서 무명으로 처리된 인물에게 이름을 부여한 가장 이른 증거다. 야생에서 엔키두를 발견한 사냥꾼은 아카드어 판본들에서 ṣāyidu 혹은 ṣayyādu “사냥꾼”으로만 불릴 뿐 이름이 주어지지 않는다. 하지만 히타이트어 판본에서는 ^{d}Ša-an-ga-šu라는 고유명사로 표기된다(cf. CTH 341.III.1 §6).

둘째, 더 흥미로운 것은 히타이트 판본의 인명이 표준 판본의 인명 채택에 영향을 미친 것으로 보이는 사례들이다. 술집 여주인의 경우 고바빌로니아 판본은 그녀를 단지 sabītum “주막 여주인”이라는 일반명사로 부른다(OB Sippar II, 14). 반면 히타이트어 판본은 그녀를 ^{f}Zi-du-ri 혹은 ^{f}Na-aḫ-mi-zu-le-en으로 부른다.[38] 본래 후르어 ‘시두리’는 “젊은 여자”를 뜻하는 일반명사일 뿐이었으나, 후르어 판본을 저본으로 삼은 히타이트어 서기가 그것을 자신의 판본에서 고유명사로 오인하여 고정한 것으로 보인다. 흥미롭게도 이렇게 굳어진 고유명사 ‘시두리’가 표준 판본에서 술집 여주인의 이름으로 자리 잡았다. 이는 통상의 본문 형성 모델(중심→주변)을 뒤집어, 주변 지역의 판본이 표준 판본의 형성에 거꾸로 영향을 미친 드문 사례에 해당한다. 뱃사공의 이름에서도 유사한 양상이 관찰된다. 고바빌로니아 판본의 Su-ur-su-na-bu(OB Sippar IV, 10)가 히타이트어 판본에서 ^{m}Ur-ša-na-bi(-iš)로 표기되는데(CTH 341.III.3 §18), ‘샤나비’는 ‘3분의 2’를 뜻한다. 표준 판본의 ^{m}Ur-40 표기는 60의 3분의 2가 40이라는 산술적 등가에 근거한 표기일 가능성이 있으며, 그렇다면 그 형태는 히타이트어 판본의 인명을 반영한 것이 된다. [39]

셋째, 히타이트어 판본은 다른 어떤 판본과도 일치하지 않는 독자적인 인명 표기를 보여주기도 한다. 가장 두드러진 예는 홍수에서 살아남은 인물의 이름이다. 고바빌로니아 판본의 Ú-ta-na-pí-iš-tim도 표준 판본의 ^{m}UD.ZI(-tim)도 아닌, ^{d}Ullu라는 형태가 히타이트어 판본에 등장한다. 베크만의 제안에 따르면 이 이름은 아카드어 원거리 지시대명사 ullûe서 유래한 것으로, 수메르 홍수 영웅 Zi-u_4-sud-rá에 대한 특정한 이해를 반영한다.[40] 베크만의 재구성에 따르면, 이 수메르어 이름은 아카드어 서사시에서 수용되는 과정에서 자음 도치를 거쳐 U_4-ZI-sud-rá로 이해되었고, 이는 다시 “생명의 날, 멀리있는 자”(Ūm-napištim rēqum)로 번역되었다. 여기서sud-rá는 인명이 아니라 별칭(rēqum “멀리 있는 자”)으로 분석되었고, 후에 U_4에 ūt 음가가 부여되어 우리에게 익숙한 ūt-napištim이 만들어졌다. 그렇다면 히타이트어 판본의 Ullu는 rēqum에 대한 대체물인 셈이다.

---

38) 베크만은Naḫmazuli/Naḫmizuli가 시두리와 동일 인물이 아니라 길가메시 전승의 후르 단계에서 처음 등장한 별개의 여성 인물일 가능성을 제기한 살비니의 견해도 소개한다. 하지만 베크만 본인은 이 견해에 유보적 입장을 보이면서 두 인물을 동일시한다. Beckman, The Hittite Gilgamesh, 52.

39) 이렇게 볼 때, “3분의 2의 종”이라는 이름의 의미가 분명하지 않다. 3분의 2이라는 말은 3분의 2가 신인 길가메시에 대한 암호명일까? 우루샤나비는 길가메시의 종이라는 의미일까? 아니면 숫사 40이 에아 신을 상징하는 숫자인 점을 착안해서, “에아 신의 종”으로 이해해야 할까? 그 의미는 분명하지 않다.

40) Beckman, The Hittite Gilgamesh, 11. Cf. George 2007: 238. 우가리트 판본의 wuttur-napušti('생명에 있어 잘 늘려진 자')도 동일한 아카드어 표기를 해석하려는 또 다른 시도일 가능성이 있다.

인명에 관한 이상의 논의는 히타이트어 판본이 신레키운닌니의 표준 판본과 다른 동시대의 판본에 근거하고 있을 가능성을 시사한다.[41] 그 중 '시두리'의 예는 아나톨리아의 판본들이 표준 판본을 비롯한 메소포타미아의 판본들에 영향을 준 것으로 이해될 수 있다.

3.1.3. 하투사의 아카드어 판본

하투사에서 발견된 아카드어 길가메시 서사시 사본 가운데 본문 분석이 가능한 것은 크게 두 가지인데, 앤드류 조지는 이를 각각 MB Boğ$_1$과 MB Boğ$_2$로 명명한다. 이 토판들은 바빌로니아에서 하투사로 직접 수입된 것이 아니라 하투사의 서기들이 현지에서 필사한 것으로 보인다. 본문에 나타나는 필사 오류와 서부 셈어식 표기,[42] 그리고 시행과 토판의 물리적 행이 일치하지 않는 기록 방식이 이를 뒷받침한다.[43]

그러나 두 토판이 반드시 동일한 '판본'에 속한다고 단정할 수는 없다. 우선 제작 시기가 다르다. 학자들은 문자의 형태에 근거하여 MB Boğ$_1$은 기원전 15세기(히타이트 제국 이전 시기)에, MB Boğ$_2$는 13세기(히타이트 제국 시기)에 제작된 것으로 본다. 토판의 물리적 형식, 특히 다중 칼럼의 구성에서도 두 토판은 일치하지 않을 가능성이 크다. 무엇보다 두 토판이 포괄하는 서사의 범위가 서로 다르다. MB Boğ$_1$은 서문에서 시작하여 엔키두의 죽음으로 끝나기 때문에, 삼나무 숲 여정에서 시작해 하늘 황소 에피소드로 끝나는 MB Boğ$_2$의 내용을 모두 포함하는 셈이다. 동일한 판본에 속한 토판들이라면 각 토판이 담는 서사의 분량과 분절 지점이 일정해야 하는데, 한 토판의 서사 범위 전체가 다른 토판의 일부 구간에 해당한다면 두 토판은 같은 분절 체계에 속할 수 없다. 이러한 차이들은 두 토판이 후기 청동기 시대에 유통된 서로 다른 판본을 반영함을 시사한다. 그럼에도 불구하고 두 토판 모두 고바빌로니아 판본(OB Shøyen$_2$)을 충실히 반영하며,[44] 그렇지 않은 부분에서는 후기 표준 판본과의 유사성을 보인다. 이런 의미에서 하투사의 아카드어 판본들은 고바빌로니아 판본과 표준 판본 사이의 과도기적 양상을 보여주는 중요한 증거가 된다.

---

41) 13-11세기 신레키운닌니의 판본과 경쟁하던 판본의 존재는 동시대 우르에서 발견된 길가메시 서사시의 편사본과 앗수르바니팔 도서관에서 발견된 일부 '아시리아 판본'들에 의해 입증되었다. Cf. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 348-52.

42) 서부 셈어식 철자법의 예로 로고그램을 사용할 때 음절식 철자를 덧붙이는 것이다. 예를 들어, GA ši-iz-ba(MB Boğ$_1$, f.a. 11)를 보라. Ši-iz-ba는 수메르어 GA에 해당하는 아카드어를 음절식으로 표기한 것이다. 이런 표의와 표음 철자를 병기하는 것은 서부지역 서기들의 관행이다. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 312, 316, 324.

43) 특히 후자는 우가리트와 에마르에서 발견된 길가메시 토판에서도 공통적으로 관찰되는 것으로, 시리아-아나톨리아 지역 서기들의 독특한 문체로 인식된다. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 339.

44) 조지에 따르면 MB Boğ$_2$의 5, 6, 8, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 26행이 OB Shøyen$_2$과 일치한다. 첫번째 꿈과 두번째 꿈을 이어주는 연결 서사도 후기 표준 판본의 그것보다 고바비로니아 판본의 연결 서사와 보다 가깝다. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 317.

이 가운데 길가메시 서사시의 지역적 발전을 이해하는 데 특히 중요한 자료는 MB Boğ$_2$이다. 무엇보다 이 토판은 하늘 황소 일화가 길가메시 서사시의 일부로 편입되었음을 보여주는 가장 오래된 증거이다. 현재까지 하늘 황소 일화를 담은 고바빌로니아 시대의 길가메시 토판은 발견되지 않았으며, 도상학적으로도 하늘 황소가 등장하기 시작하는 시점이 후기 청동기 시대부터라는 점은 이러한 판단을 뒷받침한다.[45] 더욱이 앞서 살핀 MB Boğ$_1$은 서문에서 엔키두의 죽음에 이르는 서사 범위를 포괄하면서도 하늘 황소 일화를 담고 있지 않다. Boğ$_1$이 Boğ$_2$보다 두 세기 가까이 이른 사본이라는 점을 감안하면, 이는 이 일화가 두 사본 사이의 어느 시점에 서사시로 편입되었음을 시사한다. 요컨대 MB Boğ$_2$는 하늘 황소 일화가 길가메시 서사시에 통합되어 전승되기 시작한 시점을 알려주는 결정적 증거인 셈이다.

그렇다면 하늘 황소 일화는 왜 하필 하투사에서 제작된 판본에 편입되었을까? 그 일차적 이유는 히타이트와 후르인들의 종교에서 최고신으로 숭앙되는 폭풍의 신('타르훈트'와 '테슈브')이 황소의 모습으로 현현한다는 사실에서 찾을 수 있다. 즉 하늘 황소라는 모티프는 하투사 서기들의 종교적 심성과 깊이 공명할 만한 소재였다. 이러한 도입의 개연성은 두 가지 정황을 통해 한층 높아진다. 첫째, 수메르 전통에서 〈빌가메시와 하늘 황소〉라는 독립된 단편이 이미 존재하고 있었기에, 하투사의 서기들은 새로운 일화를 창작한 것이 아니라 이미 알려진 모티프를 통합하기만 하면 되었다. 둘째, 히타이트 제국의 서기들은 메소포타미아 문학을 번역·각색하는 과정에서 다양한 신화적 모티프를 적극적으로 활용한 전례가 있었다.[46] 사실 하늘 황소 일화는 엔키두의 죽음을 설명하는 데 구조적으로 반드시 필요한 요소는 아니었고, 이 때문에 고바빌로니아 판본에서는 포함되지 않았을 가능성이 크다. 그러나 메소포타미아 문헌이 시리아를 거쳐 하투사의 서기 학교로 유입되는 과정에서, 바로 이러한 '구조적으로 잉여적이지만 종교적으로 의미 있는' 모티프가 새로이 통합될 여지가 열린 것이다.

3.2. 메기도(Megiddo) 판본

후기 청동기 시대의 메기도는 흥미로운 문화적 교차로였다. 정치적으로는 이집트의 속주였지만, 그 엘리트들은 바빌로니아의 학문 전통에 깊이 노출되어 있었다. 아마르나 서고에서 메기도 왕 비리디야(Biridiya)가 아카드어로 파라오에게 보낸 편지가 발견되었다는 점, 그리고 메기도 현지에서 바빌로니아식 점술에 사용되는 점토 간(肝) 모형이 출토된다는 점은 이 도시에 아카드어를 구사하는 서기 집단과 메소포타미아의 학문이 알려졌음을 보여준다.[47] 이러한 문화적 배경을 고려하면, 메기도에서 길가메

45) George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 159.

46) Mary Bachvarova, *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic* (Cambridge University Press, 2016), 73; George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 306.

47) George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform*

시 서사시 토판이 발견된 사실 자체는 그리 놀라운 일이 아니다. 정작 흥미로운 질문은 가나안의 서기들이 길가메시 이야기를 어떻게 수용했는가이다.

메기도 토판은 1954년 시카고 대학 발굴팀이 남긴 발굴 잔해에서 우연히 발견되었으며, 괴체(Albrecht Goetze)와 레비(Shalom Levy)가 처음 편집·출판한 이후 여러 학자들에 의해 재검토되어 왔다.[48] 흥미로운 점은 최초 편집자들의 견해가 후대 연구자들에 의해 두 가지 핵심 사항에서 모두 뒤집혔다는 사실이다. 첫째는 연대 문제이다. 괴체와 레비는 이 토판을 기원전 14세기의 것으로 보았으나,[49] 웨스턴홀츠(Aage Westenholz)와 조지(Andrew George)는 15세기, 나아가 16세기까지 거슬러 올린다.[50] 둘째는 원래의 형식 문제이다. 괴체와 레비는 이 토판을 본래 4열로 된 대형 도서관 토판의 일부로 이해한 반면, 헤커(Karl Hecker)는 단일 열로 된 작은 토판으로 이해한다.[51] 이러한 견해 차이는 결국 토판의 훼손 상태가 매우 심각하다는 사실에서 비롯되는데, 조지가 식별한 행은 모두 28행이며, 그중 의미 있는 내용을 전달하는 행은 절반 정도에 불과하다. 그럼에도 두 가지 재평가는 메기도 판본의 사료적 가치를 한층 높여준다. 만약 새 연대 설정이 옳다면 이 토판은 현전하는 가장 이른 시기의 비(非)메소포타미아 길가메시 사본 중 하나이며, 만약 단일 열 토판이었다면 도서관 비치용 정본이 아니라 서기 개인의 학습 혹은 사적 용도에 가까운 텍스트였을 가능성이 크기 때문이다.

학자들은 메기도 판본이 대체로 표준 판본 제7토판의 내용에 해당한다는 데에 동의한다. 그러나 양자를 면밀히 비교해 보면, 정확히 일치하는 구절은 하나도 없으며 서사의 구조와 세부 모티프에서도 적지 않은 차이가 드러난다. 보존된 두 면을 차례로 살펴보면 이러한 차이의 성격이 분명해진다.

먼저 앞면을 보면, 1-8행은 길가메시와 엔키두가 자신들의 업적을 회상하는 내용을 담고 있는 것으로 보인다. 표준 판본 제7토판의 첫 부분이 완전히 훼손되어 있어

Texts, 340.

48) Wayne Horowitz and Takayoshi Oshima, *Cuneiform in Canaan: Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times* (Israel Exploration Society, 2006); Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts* (Oxford University Press, 2003); Aage Westenholz and Ulla Koch-Westenholz, "Enkidu-the Noble Savage?," in *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, ed. A. R. George and I. L. Finkel (Eisenbrauns, 2000), 445, 451.; Y. Goren et al., "A PROVENANCE STUDY OF THE GILGAMESH FRAGMENT FROM MEGIDDO," *Archaeometry* 51, no. 5 (2009): 763-73, https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2008.00437.x. Cf. Albrecht Goetze and Shalom Levy, "Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo," *Atiqot* 2, nos. 121-128 (1959). 고렌(Goren)의 연구에 따르면, 그 토판는 메기도에서 제작된 것은 아니지만, 그렇다고 바빌로니아에서 직접 수입된 토판도 아니다. 광물학적 분석에 따르면 토판의 점토가 시돈 주변의 해안 지방에서 온 것임을 볼 때, 그 지역 서기들에 의해 제작된 후 메기도로 옮겨진 것으로 보인다. 이것은 시행의 처음과 끝이 토판의 물리적 행과 일치하지 않는 점을 통해 확인된다.

49) 티게이도 원 편집자의 견해를 그대로 수용한다. Cf. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 123.

50) Westenholz and Koch-Westenholz, "Enkidu-the Noble Savage?," 445; George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 340.

51) Otto Kaiser, ed., Texte aus der Umwelt des Alten Testaments, vol. 3, Weisheitstexte, Mythen und Epen (Gütersloher Verlagshaus, 1997), 670.

단정하기는 어렵지만, 만약 그 유실된 첫 부분이 조지가 주장하듯 엔키두의 죽음을 결정하는 신들의 회의의 모습을 담고 있다면, 메기도 판본의 1-8행은 표준 판본에 존재하지 않는 모티프를 담고 있는 셈이 된다.[52] 이어지는 9-16행은 엔키두의 죽음을 암시하는 꿈, 곧 안주(Anzû) 새가 등장하는 꿈을 다룬다. 이 모티프 자체는 표준 판본 제7토판 162-221행에 대응하는 내용이 있으나, 그것이 놓인 서사적 문맥은 전혀 다르다. 메기도 판본에서 이 꿈은 엔키두의 죽음을 예고하는 장치로 기능하는 반면, 표준 판본에서는 지하 세계 묘사로 진입하기 위한 도입부로 사용된다.

뒷면으로 넘어가면 또 다른 층위의 차이가 드러난다. 뒷면 1-7행은 죽음을 예고받은 엔키두가 길가메시에게 남긴 마지막 부탁을 기록하는데, 이 유언 모티프는 표준 판본 제7토판 252행 부근과 같은 자리에 놓이지만 그 내용은 사뭇 다르다. 표준 판본에서 엔키두는 자신과 자신의 업적을 잊지 말아 달라고 부탁하는 반면, 메기도 판본의 엔키두는 자기를 기념하여 그의 이름으로 헌수(獻水) 의식을 수행해 줄 것을 요청한다. 이에 대한 길가메시의 응답 역시 다르다. 메기도 판본에서 길가메시는 엔키두를 자신의 구원자라 부르며 그 헌수 요청에 응답하지만, 표준 판본에서는 길가메시의 직접적 응답 대신 엔키두의 지하 세계 꿈이 비범하다는 평이 그 자리를 채운다. 뒷면의 나머지 행들, 곧 엔키두가 쇠약해져 죽음에 이르는 과정만이 표준 판본과 비교적 가까운 유사성을 보이는데, 그마저도 메기도 판본은 그 과정을 3-4일로 압축하는 반면, 표준 판본은 6-7일이라는 확장된 시간 단위로 늘여 묘사한다는 점에서 다르다.

이상의 분석을 종합하면, 메기도 판본은 두가지 점에서 표준 판본과 구별된다. (1) 양자에 공유되는 모티프가 서로 다른 서사적 기능을 부여 받는다. (2) 핵심 장면의 구체적 내용과 인물 형상화에서 독자적 변이를 보인다는 점이 그것이다.[53] 이 가운데 메기도라는 지역의 특색을 가장 잘 드러내는 대목은 두번째 부분, 특히 엔키두의 헌수 의식 요청과 그에 대한 길가메시의 응답 장면이다. 죽은 자를 위해 그의 이름을 부르며 물을 따르는 헌수 의례는 메소포타미아 본토에서도 알려져 있었지만, 망자에 대한 의례적 기념과 호명을 통한 추모가 사회적·종교적으로 두드러진 의미를 지니던 곳은 시리아-가나안 지역이었다. 핵심 증거는 우가리트의 장례 문서KTU 1.161이다. 이 의례에서 '라피우마'(rpum)와 '말라쿠마'(mlkm)로 불리는 존재들이 장례 예식에서 소환되고, 음식과 물이 제물로 바쳐지며, 현재 왕의 치세를 위한 축복을 청하는 내용이 들어 있다.[54] 엔키두가 자신을 기억해 달라는 추상적 요청을 넘어 나의 이

52) 조지는 표준 판본의 제7토판의 시작 결손 부분을 히타이트어 판본, 제3토판의 내용(CTH 341.III .3 §1-2)으로 채워넣는데, 흥미로운 것은 그곳에서도 길가메시와 엔키두의 동일한 업적이 언급된다는 것이다. 조지가 사용한 히타이트어 판본의 내용은 엔키두가 꾼 천상회의 장면이다. 그 천상 회의에서 아누, 엔릴, 에아, 샤마쉬가 토론을 하는데, 아누가 엔키두가 죽어야 하는 이유를 설명할 때 그와 길가메시가 하늘 황소와 후와와를 죽였다는 내용을 언급한다. Andrew George, *The Epic of Gilgamesh* (Penguin, 2020), 54-55.

53) Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic*, 128. 표준 판본 제7토판에 해당하는 중기 바빌로니아의 우르 판본과 비교하라. 예를 들어, 조지에 따르면, 우르 토판에서는 엔키두 저주에 대한 샤마쉬의 꾸중에서 사냥꾼과 창기가 되지만, 후기 토판의 샤마쉬의 꾸중에서는 창기에 대한 저주만이 언급된다.

54) N. Wyatt, *Religious Texts from Ugarit* (Sheffield Academic Press, 2003), 430-41.

름으로 헌수해 달라는 구체적 의례 요구로 나아가고, 길가메시가 그를 구원자로 호명하며 이에 응답하는 장면은, 이러한 서부 셈족의 추모 의례의 정서가 길가메시 서사시 안으로 침투해 들어온 흔적으로 읽을 수 있다. 안주 새 꿈의 서사적 기능이 지하세계 묘사의 도입에서 죽음의 예고로 옮겨간 것 역시, 엔키두의 죽음 그 자체와 그에 따른 추모에 무게중심을 두려는 같은 편집 의도와 무관하지 않을 것이다.

물론 이러한 독자성이 전적으로 메기도라는 지역의 고유한 특성을 반영한 것인지, 아니면 표준 판본과 경쟁하던 또 다른 판본 — 어쩌면 시리아 일대에서 함께 유통되었을 — 을 메기도의 서기가 단순히 필사한 결과인지는 현재의 자료만으로 단정하기 어렵다. 그러나 어느 쪽이든 분명한 사실 하나는 남는다. 후기 청동기 시대의 길가메시 서사시는 결코 단일하게 고정된 텍스트가 아니라 여러 판본으로 병행 유통되고 있었으며, 메기도 판본은 그 다원적 지형 가운데 서셈 세계의 추모 문화가 서사시 안에 스며든 흔적을 가장 인상적으로 보여주는 사례라는 점이다.

3.3. 에마르 판본

에마르(현 텔 메스케네)는 유프라테스 강 중류가 크게 굽어 흐르는 곳에 자리한 고대 도시로, 후기 청동기 시대에는 시리아-팔레스타인과 메소포타미아를 잇는 학문적·전략적 요충지로 기능했다. 1974년 타브카 댐 건설로 수몰 위기에 놓인 이 유적을 프랑스 고고학팀이 구제 발굴하면서 1,200여 점이 넘는 쐐기문자 토판이 빛을 보게 되었다. 그 가운데 상당수는 수메르-바빌로니아 서기 학교 전통에 속하는 문헌들로, 어휘 목록·점술서 같은 실용 문서뿐 아니라 논쟁시, 잠언, 신화 등 본격적인 문학 작품도 포함되어 있었다. 이는 에마르가 메소포타미아 고전 문학의 능동적 수용처였음을 보여주는데, 길가메시 서사시 편토판들이 출토된 곳도 바로 서기 학교의 필사실(scriptorium)이었다. 기원전 13-12세기의 것으로 추정되는 네 개의 길가메시 단편을 아르노는 두 그룹으로 묶었고, 앤드류 조지는 이를 다시 두 개의 서로 다른 판본, 곧 MB $Emar_1$과 MB $Emar_2$로 재구성하였다.[55]

이 가운데 MB $Emar_1$은 보존 상태가 좋지 않다. 그 후면이 길가메시가 훔바바와의 대결을 앞두고 결의를 다지는 대목에 해당한다는 점은 비교적 분명하지만, 표준 판본 제5토판과의 공통점은 거의 없어 본문 비교의 대상이 되기 어렵다. 반면 이슈타르와 하늘 황소 이야기를 담은 MB $Emar_2$는 표준 판본 제6토판과 세부 내용에 이르기까지 놀라울 정도로 가까운 유사성을 보인다.[56] 그럼에도 불구하고 에마르 서기들

---

55) 단편들의 최초 출판한 사람은 아르노이다: Daniel Arnaud, *Recherches au pays d'Aštata: Emar VI/4* (Paris, 1987). 아르노의 781번 토판은 SB IV-V에 평행하는 작은 단편이고, 편토판 Msk 7498n, 74104z, 74159d는 길가메시, 이쉬타르, 하늘 황소 에피소드를 담은 단편들이다. 아르노는 이를 단순히 두 그룹으로 분류하는 데 그쳤으나, Andrew George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, 326-338은 전자를 MB $Emar_1$으로, 후자의 세 단편을 결합하여 MB $Emar_2$로 재구성하였다. 두 판본 모두 기원전 13세기 말-12세기 초의 서기실(scriptorium) 장서에 속한다.

56) 조지에 따르면, MB $Emar_2$는 6열 토판인 표준 판본과 달리, 4열 토판이라는 점을 제외하면, 표준

의 독자적 편집의 흔적도 존재한다. 그것은 길가메시가 이슈타르의 청혼을 거절하면서 그녀의 과거 정부들을 차례로 열거하는 장면이다. 표준 판본에 등장하지 않는 정부(情夫) 하나가 여기에 추가된다.

> "당신은 […] 수투인(Sutean)을 사랑했습니다. 당신의 집은 […]. 당신은 […]을 텐트로 (만들었습니다). 당신은 전투의 [들판에서 그의 무기를] 부러뜨렸고, [당신은] 계속해서 (그를?) 앞으로 몰아세웠습니다 […]." (28-31행)[57]

조지의 해석에 따르면, 이슈타르는 한때 사랑했던 수투인을 사막으로 몰아내고 전투에서 거듭 패배시켜 정처 없이 쫓겨 다니는 신세로 전락시켰다.[58] 표면적으로 이 일화는 수투인들이 어쩌다 사막의 유목민으로 살게 되었는가를 설명하는 일종의 기원 신화(aetiology)처럼 읽힌다. 그리고 이러한 기원 신화가 하필 에마르의 길가메시 판본에 삽입된 까닭은 멀리서 찾을 필요가 없다. 에마르 배후지가 바로 수투인의 주요 활동 무대였기 때문이다. 요컨대 MB $Emar_2$의 이 가필은, 메기도 판본이 서셈 세계의 추모 문화를 서사시에 끌어들였던 것과 동일한 방식으로, 에마르 배후지의 유목민 세계를 길가메시 서사시 안으로 끌어들인 사례라 할 수 있다. 한 줄의 사소한 추가처럼 보이지만, 그것은 후기 청동기 시대의 길가메시 서사시가 각 지역의 지정학적 현실을 흡수하며 변주되어 갔음을 보여주는 증거이다.

3.4. 우가리트 판본

1929년 이래, 지중해 연안에 자리한 고대 도시 우가리트(현 라스 샴라)에서는 후기 청동기 시대 시리아 지역의 서기 문화를 보여주는 다량의 쐐기문자 토판이 출토되어 왔다.[59] 우가리트는 11개 이상의 언어가 확인되는 다언어 환경의 도시였지만,[60] 그중에서도 아카드어는 국제 외교의 표준 수단이자 메소포타미아의 학문과 문학을 수용하는 통로로서 수메르어와 함께 서기 교육 과정의 핵심을 이루었다. 길가메시 서사시 토판이 이 도시에서 발견된 것도 이런 서기 문화를 배경으로 이해할 수 있다.

판본의 제6토판과 동일한 지점에서 서사가 시작하고 끝난다. George, 331.

57) George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 334-35.

58) George, *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*, 332.

59) Cf. Wilfred H. van Soldt, "Ugarit: A Second-Millennium Kingdom on the Mediterranean Coast," in *Civilizations of the Ancient Near East*, ed. Jack Sasson (Charles Scribner's Sons, 1998).

60) 구체적으로 확인되는 언어는 수메르어, 아카드어, 히타이트어, 다양한 가나안어들, 키프로스어, 루위어, 후르어, 우가리트어 등이다. 비교 대상인 하투사에서 6개 언어가 확인되는 것에 비하면 두드러진 다언어성이다. 다만 이 언어들이 모두 일상적 행정·상업·생활어로 사용된 것은 아니며, 상당수는 외국인 거주 구역과 같은 제한된 환경에서 특수 목적으로만 사용된 것으로 보인다. 문서고의 주축을 이룬 핵심 언어는 수메르어, 후르어, 아카드어, 우가리트어 넷이었고, 이들은 문헌의 종류와 목적에 따라 사용 영역이 명확히 구분되어 있었다 — 현지어인 우가리트어는 국내 서신·경제·행정·회계 등 실무 기록에, 후르어는 종교 문헌에, 아카드어는 국제 외교와 학술에 각각 쓰였다. Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*, 17-19.

1994년 '우르테누의 집'(House of Urtenu)에 속한 필사실(scriptorium)에서 점술, 주술, 찬가, 지혜 문헌 등과 같은 다양한 문헌들이 출토되었을 때, 4점의 길가메시 편토판들도 함께 출토되었다. 기원전 13-12세기경의 것으로 추정되는 이 길가메시 토판들은 우가리트의 현지 서기들이 직접 필사한 현지 제작 토판이었다. 길가메시 토판들이 우가리트에서 현지 제작되었다는 점은 여러 증거로 뒷받침된다. 무엇보다 서체가 작고 섬세한 바빌로니아 양식이 아니라 굵고 뭉툭한 시리아 양식이며, 시행과 토판의 물리적 행이 일치하지 않고 시행 사이에 공백을 두는 서부 지역 특유의 필사 관행이 나타난다.[61] 또한 명사의 격어미를 누락하거나 잘못 사용하는 등의 문법적 오류가 적지 않아, 이 토판들이 전문 서기의 정본이 아니라 서기 지망생들의 습작이었음을 시사한다. 결정적인 물증은 서문을 담고 있는 MB Ug_1(아르노 42번)이다. 이 토판은 뒷면이 3분의 1만 기록된 채 나머지가 공백으로 남아 있는데, 아르노와 조지는 그것이 학생 서기가 필사 연습을 도중에 그쳤음을 보여주는 물리적 증거라는 사실에 동의한다.[62]

우르테누의 집에서 발견된 네 점의 단편은 크게 두 판본, 곧 서문을 담은 MB Ug_1(아르노 42번)과 삼나무 숲 일화를 담은 MB Ug_2(아르노 43-45번)로 분류된다. 이 두 판본이 어떤 문헌적 계보에 속하는가에 대해 아르노와 조지의 견해가 갈린다. 아르노는 두 판본이 서로 다른 두 문헌에 속한다고 보았다 – MB Ug_1은 신레키운닌니(Sîn-lēqi-unninni)의 표준 판본을 복제한 것이고, MB Ug_2는 그 이전의 더 오래된 판본이 투쿨티-닌우르타 1세 치하의 아시리아를 거쳐 우가리트로 유입된 결과라는 것이다.[63] 반면 조지는 두 판본이 공통의 연대와 출처를 지닌 단일 전승의 산물이라고 본다. 두 판본 모두 표준 판본과 일치하는 부분과 어긋나는 부분을 동시에 지니며, 행의 도치, 아시리아 방언의 영향, 본문 왜곡과 문법적 오류 같은 결함을 공유하기 때문이다.[64]

필자는 조지의 견해가 보다 설득력이 있다고 판단한다. 무엇보다 MB Ug_1을 표준 판본의 단순한 복제로 보는 아르노의 주장은 실제 본문을 보면 납득하기 어렵다. MB Ug_1에 표준 판본의 중요한 단락들이 누락된 한편, 표준 판본에 없는 부분이 새로 삽입되어 있기 때문이다. 따라서 우가리트의 두 판본은 신레키운닌니 판본과 경쟁하던 또 다른 중기 바빌로니아 판본이 아시리아를 거쳐 시리아 해안으로 전해져, 우가

61) 그 밖에도 토판을 빽빽이 채우지 않고 여백을 두는 점, 수메르어를 어표(logogram)가 아니라 음절(syllabic)로 표기하는 방식, 다단 점토판의 가로 장방형 구성 등이 서부 지역 서기들의 특징적 관행으로 지목된다. 또한 본문 곳곳에서 아카드어 어휘를 잘못 읽고 옮긴 흔적이 보인다. Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*, 12.

62) Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*, 14; Andrew R. George, "The Gilgameš Epic at Ugarit," *Aula Orientalis* 25 (2007): 238.

63) Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*, 36.

64) George, "The Gilgameš Epic at Ugarit," 253-54.

리트의 서기 학교에서 현지화된 결과물로 보는 것이 가장 합리적이다. 이 현지화가 길가메시 이야기에 가져온 서사적 변주는 다음과 같이 나타난다.

3.4.1 문서로 만나는 우룩

표준 판본의 서문에서 발견되는 두 가지 모티프—즉, 우룩의 성벽을 살펴보라는 권유와 길가메시의 모험이 새겨진 청금석 명판 — 가 우가리트 판본(MB Ug_1)에서는 흥미로운 방식으로 재구성된다. 표준 판본에서 우룩의 성벽을 살펴보고 청금석 명판을 읽어보라는 권유의 수신자는 독자이고, 청금석 명판에 새겨진 내용은 길가메시의 모험이다. 그러나 우가리트 판본에서는 두 요소가 동시에 바뀐다. 동일한 권유는 길가메시 본인을 향하고, 청금석 명판에는 우룩 도시와 성벽에 대한 묘사가 새겨져 있다. 그 결과 우가리트 판본에서는 길가메시가 지시받은 대로 점토판을 찾아 우룩에 대한 묘사를 직접 읽는 독특한 서사 구조가 만들어진다.

> 올라가라, 오 길가메시여, 우루크의 성벽 위로, 거닐어라, 기단부를 살펴보고, 벽돌 구조를 점검하라! 삼나무 상자를 열고, 그 청동 걸쇠를 풀어라! 청금석 점토판을 집어 들고 소리 내어 읽어라. 이와 같이 (적혀 있다): "그 벽돌 구조는 가마에서 구운 벽돌이 아닌가? 일곱 현자가 그 토대를 놓지 않았는가? 1 샤르(šār)는 도시이고, 1샤르는 대추야자 숲이며, 1샤르는 점토 채취장이고, 반 샤르는 이슈타르의 신전이다. 세 샤르 반이 우루크의 (그) 면적(?)이다." (MB Ug_1 20-28행).[65]

이 가운데 명판 내용의 변경 — 길가메시의 모험에서 우룩 도시 묘사로의 전환 — 은 단순한 필사 오류로 보기 어렵다. 그 단서는 우가리트가 메소포타미아 본토에서 멀리 떨어진 변방 도시였다는 지리적 위치에 있다. 메소포타미아 독자에게 우룩의 성벽은 마음만 먹으면 실제로 가서 두 눈으로 확인할 수 있는 공간적 현실이었다. 그러나 지중해 연안의 우가리트인에게 우룩은 직접 가볼 수 있는 도시가 아니라, 수입된 점토판이라는 매체를 통해서만 접근할 수 있는 관념적·신화적 공간이었다. 이러한 인식론적 조건 아래에서 청금석 명판은 길가메시의 모험을 증언하는 매체에서 우룩 자체를 증언하는 매체로 자연스럽게 옮겨간다. 우가리트인들이 우룩의 위대함을 확인할 수 있는 유일한 통로가 곧 문헌이었기 때문이다.

흥미로운 점은 이런 재편이 아래서 이야기하게 될 또 다른 변이와 맞물려 있다는 사실이다. 우가리트 판본은 길가메시를 우룩 성벽의 건설자로 찬양하는 구절을 생략한다. 만약 우가리트 판본에서는 우룩 성벽이 길가메시의 업적이 아니었다면, 그 성벽의 위대함을 보증하는 다른 매체가 필요했을 것이다. 청금석 명판에 새겨진 '글'은 바로 그런 위대함을 보증해 주는 매체가 된다. 그리고 그 명판을 읽어야 하는 주체가

---

65) George, "The Gilgameš Epic at Ugarit," 240.

길가메시로 옮겨간 것 역시 같은 맥락에서 이해된다. 길가메시는 우룩 성벽의 위대함을 건축가의 자격으로 아는 것이 아니라, 우가리트의 서기처럼 명판을 통해 이해하는 것이다. 이런 길가메시의 모습은 아래서 논의할 탈신화화된 길가메시와 조응한다.

3.4.2 길가메시의 탈신화화.

우가리트 판본 MB Ug_1은 표준 판본에 있는 두 가지 핵심 모티프, 곧 길가메시를 우룩 성벽의 건설자로 찬양하는 구절과 그의 반신반인적(半神半人的) 탄생을 묘사하는 서술을 생략한다. 또 하나의 우가리트 판본 MB Ug_2에서는 후와와의 함성에 신체적 마비(mangu)를 겪는 인물도 표준 판본의 엔키두에서 길가메시 본인으로 옮겨간다(MB Ug_2, 3행).[66] MB Ug_1에서 여행을 마치고 귀향하는 길가메시의 최종 상태를 묘사하는 어휘 역시 šupšuḫ("편안한")에서 šupšuq("괴로운")로 전환되어, 영생 추구의 좌절이 길가메시의 지혜로 승화되던 표준 판본의 결말이 영혼과 육체의 고통이라는 정반대의 귀결로 재서술된다.

우가리트 판본 전반의 결함 — 행 순서의 도치, 격어미 누락, 본문 왜곡 — 을 고려하면, 마지막 변이는 단순한 필사 오류일 가능성을 배제할 수는 없다. 그러나 조지는 그 두 어휘가 각각 내적 서사 논리를 갖춘 판본 상의 이문임을 주장한다. 표준 판본의 šupšuḫ는 귀환의 결과인 체념적 평화를 부각하는 반면, 우가리트 판본의 šupšuq는 여행의 고난 자체에 초점을 맞춘다. 단순한 어휘 교체가 아니라 서사시 전체의 의미를 좌우하는 해석적 분기점으로 기능한다: (a) 실패한 탐험이 주는 깨달음이 있다는 표준 판본의 입장(SB I)과 (b) 실패한 탐험은 고난과 고통에 불과하다는 우가리트 판본의 입장(MB Ug_1)이 갈라진다.

길가메시를 우룩 성벽의 건설자로 찬양하는 대목과 그의 반신반인적 상태에 대한 언급이 생략된 것, 그리고 후와와의 함성에 기절한 주체를 엔키두에서 길가메시로 바꾼 점 등은, 귀환한 길가메시의 상태를 “괴로움”(šupšuq)로 표현한 사실과 더불어 길가메시를 보다 덜 신화적인 인물로 만드는 효과를 낸다. 이런 서사적 변이는 후기 청동기 시대의 우가리트가 처한 지정학적 현실과 잘 맞아떨어진다. 막대한 군사력과 건축술을 자랑하던 후기 청동기 시대의 신성 왕들과 대조적으로, 지중해의 항구 도시였던 우가리트의 왕은 타협과 협상의 외교력을 통해 자신의 가치를 증명해야 했다. 우가리트인들에게 제국적 힘의 투사인 ‘성벽’ 건설이나 ‘3분의 2가 신’이라는 초월적 설정은 현실적 공감을 얻기 어려웠을 것이다. 따라서 우가리트의 서기들은 길가메시를 ‘레반트적 왕’의 모습으로 재설정했을 가능성이 있다.

우가리트의 신화적 서사시들(키르타 이야기, 아카투 이야기, 바알 신화)을 보면 주인공이 주변과의 관계 속에서 제한된 권력을 가진다. 키르타는 왕이지만 후사가 없어

66) George, “The Gilgameš Epic at Ugarit,” 248.

매일 통곡하고, 아카투는 영웅이지만 신의 저주 앞에 무력하며, 바알은 최고신이지만 죽음의 신 모투 앞에서 절대적 승리를 거두지 못한다. 즉 우가리트의 세계관에서 영웅도 신도 절대적이지 않다. 후와와의 함성에 두려워 기절하는 길가메시의 모습은 우가리트 문학 특유의 비신화화된 영웅의 전형을 따르는 것이다.

마찬가지의 관점에서 불멸의 여행을 마친 길가메시의 심리상태를 "평화"가 아닌 "고통"으로 표현한 우가리트 서기들의 각색을 설명할 수 있다. 우가리트 서기들은 메소포타미아의 지혜 문학 전통 중 비관적 장르에 관심이 많았다. 예를 들어, 길가메시 서사시와 같은 장소에 발견된 지혜 문학 가운데 아르노 49번 문헌 "쉬마 밀카"에 따르면, 인간 세계는 사악한 자들이 지배하는 적대적인 장소로 그려진다. 아버지는 아들에게 누구도 믿지 말고, 새 우물도 파지 말라고 조언한다. 신앙도 과해서는 안된다고 조언한다. 이에 대한 아들의 대답은 더욱 염세적이어서, 인간의 운명은 죽음이며 어떤 것도 인간을 그 비참함에서 구할 수 없다는 내용을 담고 있다.[67] 이처럼 비관적 지혜 문학에 대한 우가리트 서기들의 관심은 그들의 세계관과 조응한다. 우가리트의 바알 신화에서 삶은 죽음을 이기지 못하고, 죽음의 공포는 지혜로 쉽게 희석되지 않는 압도적인 존재로 묘사된다. 우가리트의 서기들에게 불멸을 얻는데에 실패했지만 지혜를 얻어 평안해졌다는 표준 판본의 결말을 일종의 값싼 위안으로 간주했을 가능성이 높다.

3.4.3 훔바바의 재평가

우가리트 판본이 보여주는 또 하나의 변이는 훔바바를 바라보는 시각의 변화이다. 표준 판본에서 훔바바는 척결되어야 할 사악한 괴물로 그려지지만, 우가리트 판본에서 그는 정원을 관리하는 무고한 은둔자이며, 태양신 샤마시의 비호를 받는 정당한 숲의 주인으로 묘사된다(아르노 44번 11-12행). 훔바바는 자신이 엔키두를 공격한 적이 없다고 분명히 밝힌다. 그리고 자신이 숲을 지키는 동안 자연이 훼손된 적도 없었음을 강조한다. 즉 그는 평화롭게 숲을 지켜온 정당한 수호자였다.[68] 이런 인물묘사는 길가메시의 만류에도 훔바바를 죽인 엔키두의 행위를 더욱 악한 것으로 만든다.

이러한 재평가는 우가리트의 지리적 경제적 위치와 무관하지 않다. 메소포타미아 평원의 주민에게 서쪽의 삼나무 숲은 직접 가본 적 없는 먼 변경의 공간이자, 왕의 위업을 위해 정복하고 그 자원을 가져와야 할 대상화된 공간이었다. 이러한 시각에서 숲을 지키는 훔바바는 자연스럽게 제거되어야 할 장애물로 표상된다. 그러나 우가리

---

67) Arnaud, *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*, 37-40. 그외에도 아느로 47번 문헌 "엔릴과 남지타라" 48번 문헌 "옛 영웅들의 발라드"도 모두 비관적 세계관을 담고 있다. <쉬마 밀카>의 국문 번역과 해설은 윤성덕의 글을 참조하라: "바빌리 사람들의 지혜9: 쉬마 밀카, 내 말을 들어라," 한국고대근동학노트 9 (2025): 44-60; "바빌리 사람들의 지혜 10: 쉬마 밀카, 내말을 들어라2" 한국고대근동학노트 10 (2025) 9-21; "바빌리 사람들의 지혜 11: 쉬마 밀카, 내 말을 들어라 3," 한국고대근동학노트 11 (2026): 9-20.
68) George, "The Gilgameš Epic at Ugarit," 250-53.

트는 바로 그 삼나무 숲 자락의 지중해 연안에 자리한 도시 국가였다. 우가리트인들에게 레바논의 삼나무 숲은 미지의 공간이 아니라 일상적으로 마주하는 친숙한 배후지였으며, 동방으로 수출되는 주요 교역품의 원산지이기도 했다. 이러한 환경에서 숲을 관리하는 존재는 척결되어야 할 괴물이기보다 지역의 생태와 영지를 돌보는 정당한 관리자로 인식되는 편이 한층 자연스러웠을 것이다.

4. 결론

지금까지 살펴본 하투사, 메기도, 에마르, 우가리트의 길가메시 토판은 후기 청동기 시대 메소포타미아의 '주변부'에서 길가메시 서사시가 어떻게 수용되고 변이되었는지를 보여주는 사례들이다. 이 사본들은 남부 메소포타미아의 원전을 그대로 옮긴 복제물이 아니라, 각 지역의 종교적·정치적·생태적 맥락 속에서 재편된 텍스트들이다. 무엇보다 주목할 점은 그 변이가 무작위적이지 않고, 각 지역의 문화적·지리적 정체성과 맞물려 있다는 사실이다. 하투사의 히타이트어 판본에서 길가메시가 '탄생'이 아니라 태양신과 폭풍신에 의해 '창조'된 영웅으로 그려지고, 서사의 지리적 중심이 우룩에서 삼나무 숲과 말라 강으로 이동하는 '탈우룩' 경향이 두드러지는 것은 히타이트 만신전의 위계와 아나톨리아의 지리적 관심이 서사시 안으로 흡수된 결과로 이해된다. 같은 맥락에서 하투사 아카드어 판본인 MB $Bo\check{g}_2$에 하늘 황소 일화가 처음으로 편입되는 현상 역시, 폭풍신이 황소의 형상으로 현현하는 히타이트-후르 종교적 심성과 무관하지 않다. 메기도 판본에서 엔키두의 유언이 단순한 기억 요청을 넘어 헌수(獻水) 의식의 요구로 변형된 것은 서셈 세계의 추모 의례가 서사시 안으로 침투한 흔적으로 읽을 수 있으며, 에마르의 MB $Emar_2$에서 이슈타르의 정부 목록에 수투인 일화가 첨가된 것은 에마르 배후지가 수투인의 주요 활동 무대였다는 사실과 조응한다. 우가리트 판본에서 길가메시가 청금석 명판을 통해 우룩의 위대함을 직접 읽는 장면은 우룩이 직접 가볼 수 없는 도시이자 오로지 문헌을 매개로만 접근 가능한 관념적 공간이었던 우가리트인들의 인식론적 조건을 반영하며, 훔바바가 사악한 괴물에서 정의로운 숲의 관리자로 재평가되고 길가메시 자신이 '레반트적 왕'의 모습으로 탈신화화되는 것 역시 삼나무 숲을 일상적 경제 기반으로 마주하고 외교적 협상력을 통해 자신의 가치를 증명해야 했던 우가리트의 지정학적 현실을 반영한다.

다음으로 이 주변부 사본들은 길가메시 서사시의 본문 형성사에도 시사하는 바가 있다. 본 논문에서 분석한 토판들은 신레케운닌니의 표준 판본이 형성되기 이전 시기에 길가메시 서사시가 단일한 권위적 판본으로 고정되지 않은 채 복수의 판본으로 동시에 유통되고 있었음을 시사한다. 특히 하투사의 MB $Bo\check{g}_2$가 하늘 황소 일화의 통합을 보여주는 가장 이른 증거라는 점, 그리고 히타이트어 판본에서 처음 고정된 인명들(시두리, 우르샤나비)이 후기 표준 판본의 인명 표기에까지 영향을 미친 것으로 보이는 정황은 흥미롭다. 이는 주변부의 창작과 변형이 일방적으로 중심부의 권위를 수

용하기만 한 것이 아니라, 도리어 중심부의 본문 형성에 거꾸로 영향을 미쳤을 가능성을 시사한다. 다시 말해 후기 청동기 시대의 주변부 사본들은 광역적 전승의 흐름에 능동적으로 참여한 행위자들이었으며, '중심에서 주변으로'라는 통상의 전파 모델만으로는 이 시대 길가메시 서사시의 텍스트적 양상을 온전히 설명하기 어렵다.

이상의 논의가 보여주는 것은 정전화 이전 단계 문헌이 지니는 본질적 성격이다. 동일한 서사시가 동일한 시기에 서로 다른 지역에서 서로 다른 형태로 존재할 수 있었다는 사실은, 후기 청동기 시대의 길가메시 서사시가 '원본'을 가진 닫힌 텍스트가 아니라 끊임없이 재해석되고 재편집되는 열린 텍스트였음을 보여 준다. 후기 청동기 시대 '세계화'의 흐름 속에서 바빌로니아 서기 전통을 수용한 변방 도시의 서기들은 자신이 필사하는 문헌을 단지 보존해야 할 권위적 대상으로 다루지 않고, 자신이 속한 공동체의 신학, 지리, 정치적 현실에 맞추어 적극적으로 각색하는 능동적 편집자였다. 서론에서 언급한 '전통의 물줄기' 개념은 바로 이러한 사본들의 양상을 통해 구체적 모습을 얻는다. 정전화가 지식의 물줄기에 댐을 쌓아 문헌의 형태와 내용을 영구적으로 고정시키는 기제라면, 본 논문이 분석한 하투사, 메기도, 에마르, 우가리트의 길가메시 토판들은 그러한 댐이 세워지기 이전 단계에서 문헌이 어떻게 여러 갈래로 갈라지며 흘러갔는지를 보여 주는 단면들이다. 메소포타미아 본토와 변방, 중심과 주변이라는 일방적 구도를 넘어, 후기 청동기 시대 서아시아 문헌 전승이 지녔던 다층성과 역동성을 우리에게 일러 주는 자료들이라 하겠다.

참고문헌

김구원. “길가메시 서사시의 수메르 자료들.” 서양고대사연구 70 (2024): 7-60.

_____. “길가메시 예지몽과 엔키두의 문명화: 고바빌로니아의 펜실베니아 토판 전면.” 동양고전연구 100 (2025): 87-176.

_____. “수메르어로 된 길가메시 서사시는 존재했을까?” 구약논단 93 (2024): 52-91.

_____. “엔키두와 길가메시의 조우: 고바빌로니아의 펜실베니아 토판 후면.” 서양고대사연구 73 (2025): 7-88.

윤성덕. “바빌리 사람들의 지혜9: 쉬마 밀카, 내 말을 들어라,” 한국고대근동학노트 9 (2025): 44-60.

_____. “바빌리 사람들의 지혜 10: 쉬마 밀카, 내말을 들어라2” 한국고대근동학노트 10 (2025) 9-21.

_____. “바빌리 사람들의 지혜 11: 쉬마 밀카, 내 말을 들어라 3,” 한국고대근동학노트 11 (2026): 9-20.

Arnaud, Daniel. *Corpus Des Textes de Bibliothèque de Ras Shamra-Ougarit (1936-2000) En Sumérien, Babylonien et Assyrien*. Editorial Ausa, 2007.

J. Assmann, Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, And Political Imagination Cambridge University Press, 2011.

Bachvarova, Mary. *From Hittite to Homer: The Anatolian Background of Ancient Greek Epic*. Cambridge University Press, 2016.

Beckman, Gary. “Mesopotamians and Mesopotamian Learning at Ḫattusa.” *Journal of Cuneiform Studies* 35, no. 1/2 (1983): 97-114.

_____. *The Hittite Gilgamesh*. Lockwood Press, 2019.

Bing, J. D. “On the Sumerian Epic of Gilgamesh.” *Ancient Near Eastern Studies* 7 (1975): 1-11.

Boyes, Philip J. *Script and Society: The Social Context of Writing Practices in Late Bronze Age Ugarit*. Oxbow Books, 2021.

Cohen, Yoram. “Cuneiform Writing in Bronze Age Canaan.” In *The Social Archaeology of the Levant: From Prehistory to the Present*, edited by Assaf Yasur-Landau, Eric H. Cline, and Yorke M. Rowan. Cambridge University Press, 2019.

Dossin, G. “Enkidou Dans l’Épopée de Gilgameš.” *Bulletin de l’Académie Royale de Belgique, Cesse Des Lettres* 42 (1956).

Faist, Betina. “Scribal Traditions and Administration at Emar.” In *The City of Emar Among the Late Bronze Age Empires: History, Landscape, and Society*. Alter Orient Und Altes Testament, Bd. 349. Ugarit-Verlag, 2008.

Fleming, Daniel E., and Sara J. Milstein. *The Buried Foundation of the Gilgamesh Epic: The Akkadian Huwawa Narrative*. Brill, 2010.

Gadotti, Andrew. *Gilgamesh, Enkidu and the Netherworld and the Sumerian Gilgamesh Cycle*. De Gruyter, 2014.

Gadotti, Alhena, and Alexandra Kleinerman. “The Rules of the School.” *Journal of the American Oriental Society* 137, no. 1 (2017): 89–116.

George, Andrew. *The Babylonian Gilgamesh Epic: Introduction, Critical Edition, and Cuneiform Texts*. Oxford University Press, 2003.

_____. *The Epic of Gilgamesh*. Penguin, 2020.

_____. “What’s New in the Gilgamesh Epic?” 1998. https://eprints.soas.ac.uk/3251/1/GilgameshWhat%27sNew.pdf.

_____. “In Search of the é.Dub.Ba.a: The Ancient Mesopotamian School in Literature and Reality.” In *An Experienced Scribe Who Neglects Nothing: Ancient Near Eastern Studies in Honor of Jacob Klein*, edited by Jacob Klein and Yitzhak Sefati. CDL Press, 2005.

_____. “The Gilgameš Epic at Ugarit.” *Aula Orientalis* 25 (2007): 237–54.

Goetze, Albrecht, and Shalom Levy. “Fragment of the Gilgamesh Epic from Megiddo.” *Atiqot* 2, nos. 121–128 (1959).

Goren, Y., H. Mommsen, I. Finkelstein, and N. Na’aman. “A PROVENANCE STUDY OF THE GILGAMESH FRAGMENT FROM MEGIDDO.” *Archaeometry* 51, no. 5 (2009): 763–73. https://doi.org/10.1111/j.1475-4754.2008.00437.x.

Hawley, Robert, Dennis Pardee, and Carole Roche-Hawley. “The Scribal Culture of Ugarit.” *Journal of Ancient Near Eastern History* 2, no. 2 (2016): 229–67. https://doi.org/10.1515/janeh-2016-0011.

Horowitz, Wayne, and Takayoshi Oshima. *Cuneiform in Canaan: Cuneiform Sources from the Land of Israel in Ancient Times*. Israel Exploration Society, 2006.

Izre'el, shlomo. *The Amarna Scholarly Tablets*. Cuneiform Monographs 9. Styx, 1997.

Kammenhuber, Annelies. "Die Hethitische Und Hurritische Überlieferung Zum Gilgameš-Epos." *Münchener Studien Zur Sprachwissenschaft* 21 (1967): 45-58.

Kaiser, Otto, ed. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Vol. 3, Weisheitstexte, Mythen und Epen. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 1990-1997.

Oppenheim, A. Leo. "A Note on the Scribes in Mesopotamia." In *Studies in Honor of Benno Landsberger on His Seventy-Fifth Birthday, April 21, 1965*, edited by G. Güterbok and Thorkild Jacobsen. Assyriological Studies 16. University of Chicago Press, 1965.

_____. *Ancient Mesopotamia: A Portrait of a Dead Civilization*. University of Chicago Press, 1977.

Otten, H. "Zur Überlieferung Des Gilgames-Epos Nach Den Boğazköy-Texten." In *Gilgameš et Sa Légende*, edited by P. Garelli. Librairie C. Klincksieck, 1950.

Owen, David I. "Ugarit, Canaan and Egypt: Some New Epigraphic Evidence from Tel Aphek in Israel." In *Ugarit in Retrospect: Fifty Years of Ugarit and Ugaritic*, edited by Gordon D. Young. Eisenbrauns, 1981.

Robson, Eleanor. "The Production and Dissemination of Scholarly Knowledge." In *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, edited by Karen Radner and Eleanor Robson. Oxford Handbooks. Oxford University Press, 2011.

Schniedewind, William M. *Who Really Wrote the Bible: The Story of the Scribes*. 1st ed. Princeton University Press, 2024.

Soldt, Wilfred H. van. "Babylonian Lexical, Religious and Literary Texts and Scribal Education at Ugarit." In *Ugarit: Ein Ostmediterranes Kulturzentrum Im Alten Orient: Ergebnisse Und Perspektiven Der Forschung*, edited by Manfried Dietrich and Oswald Loretz. Abhandlungen Zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas 7. Ugarit-Verlag, 1995.

_____. "The Role of Babylon in Western Peripheral Education." In *Babylon: Wissenskultur in Orient Und Okzident / Science Culture Between Orient and Occident*, edited by Eva Cancik-Kirschbaum. De Gruyter, 2011.

Tigay, Jeffrey H. *The Evolution of the Gilgamesh Epic*. Bolchazy-Carducci

Publishers, 2002.

_____. “Was There an Integrated Gilgamesh Epic in the Old Babylonian Period?” In *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob Joel Finkelstein*, edited by Maria de Jong Ellis. Archon Books, 1977.

Toorn, Karel van der. “Cuneiform Documents from Syria-Palestine: Texts, Scribes, and Schools.” *Zeitschrift Des Deutschen Palästina-Vereins* 116, no. 2 (2000): 97-113.

Weeden, Mark. “The Construction of Meaning on the Cuneiform Periphery.” In *Scribal Practices and the Social Construction of Knowledge: In Antiquity, Late Antiquity and Medieval Islam*, edited by Myriam Wissa, Sebastian P. Brock, and Pascal Vernus. Orientalia Lovaniensia Analecta 266. Peeters, 2017.

Westenholz, Aage, and Ulla Koch-Westenholz. “Enkidu-the Noble Savage?” In *Wisdom, Gods and Literature: Studies in Assyriology in Honour of W. G. Lambert*, edited by A. R. George and I. L. Finkel. Eisenbrauns, 2000.

Wyatt, N. *Religious Texts from Ugarit*. Sheffield Academic Press, 2003.

[토론]

중기 바빌로니아 시대 길가메시 서사시의 주변부 전승과 본문 변이 연구: 하투사, 므깃도, 에마르, 우가릿 사본을 중심으로

김아리 (단국대)

본 주제는 한국학계에서는 참신한 주제입니다. 고대 근동의 문학은 한국학계에서는 그리 주목을 받는 연구 대상이 아니었습니다. 최근에 들어와야 이전보다는 다양한 주제와 각도로 연구가 진행되고 있는 것으로 보입니다. 때문에 고대문명연구소의 프로젝트로 진행되는 길가메시 서사시의 연구가 귀중하게 느껴집니다. 덕분에 인류 최초의 서사시라는 타이틀을 달고 있는 길가메시 서사시도 한국의 학계에서 이제야 제대로 주목을 받고 있는 것 같습니다. 이번 발표된 연구는 김구원 선생님이 주제로 잡으신 일련의 길가메시 서사시의 연구 중에서 정전화 과정 이전에 전통의 물줄기 단계에서 고대 근동의 외곽 지역들에서 이 서사시가 어떠한 변이 현상을 나타내는지에 대한 서술과 그에 대한 분석을 다루는 것입니다. 귀한 발표를 해주신 김구원 선생님께 이 자리를 빌어서 감사의 인사를 전합니다. 우선 부족한 토론자가 몇 가지 질문을 던져보고자 합니다.

1. 연구의 문맥과 한계에서 엔키두와 길가메시의 관계에 대한 묘사가 나옵니다. 티게이(Tigay)는 엔키두를 친구(ibru, tappu) 형제(ahu) 이며 동등한 자(mašil kīma)라고 칭하는 장면을 언급하면서 이러한 부분이 수메르어 단편에서 산발적으로 등장하는 '우정'의 암시를 일관되게 확대하는 부분이라고 주장했다는 내용이 나옵니다. 하지만 이러한 표현은 다르게 읽힐 수도 있을 것으로 여겨집니다. 예를 들어 신바빌로니아 시기에 문헌들에서는 부유한 집안의 충직하고 주인이 신뢰하는 노예에 대해서는 형제라는 용어를 사용하는 사례를 볼 수 있습니다. 때문에 친구 형제 동등한 자라는 표현을 글자 그대로 이해하면 안 되는 측면이 있습니다. 그리고 서사에서 엔키두의 지위는 왕이 아닙니다. 왕인 길가메시와 동일한 위치에 놓일 수 없다고 볼 수 있습니다. 이에 대해서 어떻게 생각하시는지 알고 싶습니다.

2. 베이크만이 이야기하는 '탈 우룩'의 경향은 지리적 초점의 이동이라고 설명해 주셨습니다. 첫 번째 강의 지류가 대체된 것은 확실히 탈 우룩의 사례로 여겨집니다. 하지만 초야권에 대해서 베이크만이 이 역시도 탈 우룩의 경향이라고 이야기한 것은 적절한 정의는 아닌 것 같습니다. 이는 관행에 대한 무지이지 지리적 초점 이동은 아닌 것 같기 때문입니다. 선생님의 고견을 알고 싶습니다.

3. 이 논문에서 가장 흥미로운 지점 중의 하나는 지역의 변이가 중앙에 영향을 미치는 부분입니다. 후르어 판본을 저본으로 삼은 히타이트어 서기가 시두리를 오인하여 고정한 부분을 언급하면서 나왔던 주장입니다. 이러한 주변부에서 중심부로 영향이 미치게 된 이유에 대해서 어떻게 생각하시는지 알고 싶습니다.

4. 메기도의 본문에 관한 내용에 대한 질문입니다. 메기도 판본은 설명에 의하면 단일열 토판인지 아닌지조차도 확인할 수 없을 만큼 손상되어 있는 것으로 판단됩니다. 그런데 이렇게 손상이 된 토판의 연대를 14세기 것으로 (괴체와 레비) 혹은 15세기 16세기(웨스턴 홀츠와 조지)로 판단하게 된 근거에 대해서 알고 싶습니다. 이것이 토판이 발견된 고고학적 발굴의 지층에 대한 연구에 의해서인지 아니면 손상된 파편의 내용에 기반한 것인지를 알고 싶습니다.

5. 우가리트 판본에 대한 설명에서 ‘우르테누의 집’에 속한 필사실에서 발견된 13세기에서 12세기경으로 추정되는 길가메시 토판이 우가리트의 현지 서기들이 직접 필사한 현지 제작 토판이라는 말이 나옵니다. 지역 변이가 진행된 양상들이 나타난 것이면 다 현지 토판이 아닌가 하는 생각이 듭니다. 발견된 토판 중에 바빌로니아에서 직접 유입된 토판들이 있었는지 알고 싶습니다.

‘의례’와 ‘기록’의 합주(合奏)
– 춘추시대 역사류 문헌의 양상 –

김석진 (단국대)

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 의례와 기록: 기억 매체와 과거 쓰기의 분석 기준
Ⅲ. 청동기 명문의 과거 쓰기: 공적의 기념과 계승·귀속 관계의 확인
Ⅳ. 옥·석문의 과거 쓰기: 시적 기념과 서약의 구속력
Ⅴ. 연대기의 과거 쓰기: 사건의 등록과 의례적 질서의 형식화
Ⅵ. 결론: 의례와 기록의 합주, 과거 쓰기의 기능 분화

Ⅰ. 서론

이 글은 춘추시대의 청동기 명문, 석고문(石鼓文), 맹서(侯馬盟書), 『춘추(春秋)』 형식의 연대기를 비교하여 **‘의례(儀禮, ritual)’와 ‘기록(문자, writing)’이 어떻게 ‘과거(기억)’를 ‘선택’하고 ‘배열’하며 ‘전승(지속)’하게 했는지**를 살펴본다.

기원전 13세기 말 무렵, 상(商, 기원전 1554~1045) 후기 도읍 안양(安陽)의 엘리트들은 문자로 과거를 남기기 시작하였다.[1] 이들은 열흘 단위 일주일(旬)을 앞두고 점을 친 내용과 이후 실제로 일어난 사건을 갑골에 기록하여(卜旬卜辭), 앞으로 닥칠 위험과 불확실성을 ‘경계’하였다. 왕실과 귀족은 사냥·전쟁·하사와 같은 특별한 경험을 갑골·옥석·청동과 같이 오래 보존할 수 있는 재료에 새겨 ‘기념’하기도 하였다. 이처럼 상대의 ‘역사 쓰기’는[2] 이미 끝난 일을 보존하는 데 그치지 않았다. 가까운 미래의 불확실성을 통제하고 현재의 영광을 오래 지속시키려는 행위와 결합되어 있었다.[3]

---

1) 본고에서 따르는 고대 중국의 연대(chronology)는, 상(商) 후기[무정(武丁): 기원전?-기원전1189년 이후] 이전은 Li(2013), 상 후기부터 서주(西周) 시기까지는 쇼너시(Shaughnessy, 1999), 공화(共和)원년(기원전 841년) 이하 春秋戰國 시기는 『사기(史記)』 「십이제후연표(十二諸侯年表)」와 「육국연표(六國年表)」를 따른다. Feng Li, “Chronology of Early China”, *Early China: a social and cultural history*, 2013, p.xx; Edward L. Shaughnessy, “Calendar and Chronology”, Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy(eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of civilization to 221 B.C.* 1999, pp.19-29;〔漢〕司馬遷 撰·〔劉宋〕裴駰 集解·〔唐〕司馬貞 索隱·〔唐〕張守節 正義, 『史記: 點校本二十四史(修訂本)』, 2014, pp.641-913.

2) 통상 ‘역사(歷史, history)’는 ‘(과거에 일어난) 사건 그 자체’, ‘(과거에 일어난) 사건에 대한 기록(탐구)’을 가리킨다. 본고에서 사용한 ‘역사 쓰기’ 혹은 ‘과거 쓰기’의 ‘역사’와 ‘과거’는 상기 2종 의미 중 전자에 해당하며, ‘쓰기(writing)’는 ‘문자를 통한 기록(물)’을 강조한다. 역사의 여러 의미와 역사류 기록물(historical writing)에 대해서는 김응종, 「역사」, 『역사용어사전』, (서울: 서울대학교출판문화원, 2015), 1248-1249쪽; 林健太郎 著, 우윤·황원권 共譯, 『歷史學 入門』, (서울: 청아출판사, 1983), 15-19쪽; 白壽彝 主編, 『中國史學史 第一卷, 先秦時期: 中國古代史學的産生』, (上海: 上海人民出版社, 2006), pp.3-9; Andrew Feldherr & Grant Hardy, “Editors’ Introduction”, *The Oxford History of Historical Writing Volume I: Beginnings to AD 600* (New York: Oxford University Press, 2011), pp.1-4 참조.

기원전 11세기 후반 북중국을 장악한 서주(西周, 기원전 1045~771)의 엘리트들은 상대의 문자 전통을 계승하면서, 청동기와 명문을 왕실과 각 지역의 정치·의례에 더욱 널리 활용하였다. 청동기 명문에는 왕의 책명과 하사, 군공, 토지 거래와 분쟁, 선조의 공적과 가계 등이 기록되었다. **주요 의례에 사용하는 귀중하고 오래가는 기물에 특정한 과거를 새겨, 그 기물을 소유하고 사용하는 사람의 지위와 관계를 지속시키려** 한 것이다. **청동기는 과거를 담는 그릇이자, 그 과거가 현재에도 유효함을 드러내는 물질적 근거**였다.[4)]

서주 중기의 **〈구위화(裘衛盉)〉**[銘圖 14800]와 **〈사장반(史牆盤)〉**[銘圖 14541]은 이러한 과거 쓰기의 서로 다른 방식을 보여준다. 전자는 특정 시점에 이루어진 물품과 토지의 교환, 그 승인과 이행을 비교적 상세히 남겼다. 후자는 주 왕실과 작기자 가문의 여러 세대를 나란히 서술하여 오랜 과거를 현재의 지위와 연결하였다. 두 기록은 다루는 시간의 폭과 정보의 밀도에서 차이가 있지만, 모두 **선택한 과거를 현재의 기물 제작과 연결하여 후손에게 전하려** 하였다. 따라서 **개별 사건을 상세히 기록하는 방식과 여러 세대의 과거를 집합적으로 구성하는 방식**은 적어도 서주 중기에 이미 병존하였다.[5)]

기원전 8세기 초·중반, 서주 왕실은 내외의 혼란 속에서 위수(渭水) 분지 일대인 관중(關中)의 도읍과 중심지를 잃고 동쪽으로 이동하여, 이수(伊水)와 낙수(洛水)가 합류하는 성주(成周)에 자리하였다. 이때부터 이른바 동주 또는 춘추전국시대가 시작된다. 주요 사료에 따르면,[6)] 춘추시대는 대체로 기원전 8세기 전·중반부터 5세기 중·후반까지 약 300년 동안[7)] 황하·회수·장강 유역을 무대로 전개되었다(<그림 1>).[8)] 전국 말기와 진한대의 관점이 반영된 『사기(史記)』「십이제후연표(十二諸侯年表)」는 주(周), 노(魯), 제(齊), 진(晉), 진(秦), 초(楚), 송(宋), 위(衛), 진(陳), 채(蔡), 조(曹), 정(鄭), 연(燕), 오(吳) 등의 14개국을 주요 대상으로 삼았다. 출토 역사서 청화간(淸華簡)

---

3) 김석진, 「고대 중국에서 '기억 매체'의 발달과 '역사 쓰기'의 시작: 商代 이전 기호 전통과 '商 문자'의 과거 기록」, 『동양사학연구』 168, 2024, pp.255-276, 특히 pp.269-273.

4) 김석진, 「'영원과 하루'의 과거 쓰기: 西周 중기 〈裘衛盉〉, 〈史牆盤〉 읽기」, 『동양고전연구』 100, 2025, pp.364-367, 420-421. 서주시기 청동기 명문의 의례성·문서성·사회적 관계에 대해서는 Lothar von Falkenhausen, "The Royal Audience and Its Reflections in Western Zhou Bronze Inscriptions," in Li Feng and David Prager Branner, eds., *Writing & Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar* (Seattle and London: University of Washington Press, 2011), pp.239-241, 268-269; Li Feng, "Literacy and the Social Contexts of Writing in the Western Zhou," 같은 책, pp.273-276, 294-301 참조.

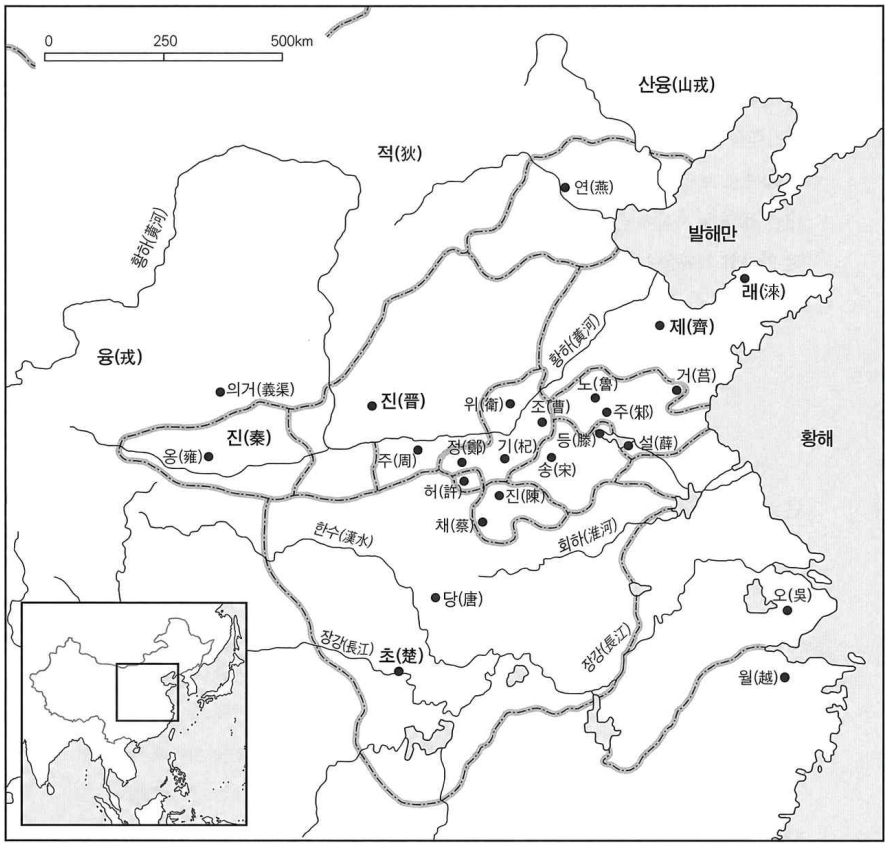
5) 김석진, 위 논문, 2025, pp.414-421. 이 연구는 두 명문의 어휘·문체·시간·공간·인물·사건을 비교하여, 개별·개인화와 집합·집단화라는 서로 다른 과거 구성의 방식을 검토하였다.

6) 『春秋』, 淸華簡 『繫年』, 『左傳』, 『國語』, 『史記』.

7) 전통적으로 춘추시대의 범위에 대해서는 몇 가지 이론이 있다. 『春秋』 前722-481[魯哀公 하한]; 『左傳』 前722-464/453[三家分晉]; 『竹書紀年』 前770-476; 『史記·十二諸侯年表』 前770-477[周敬王 하한]; 『자치통감』 前770-403[三家爲諸侯]; Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy(eds.) 1999, Li 2011: 前770-481[『춘추』 하한]; 가이즈카·이토(2000): 前770-453[『좌전』 하한]; 范文瀾 2000 前770-403[『자치통감』 하한]. 가이즈카 시게키·이토 미치하루 지음/배진영·임대희 옮김, 『중국의 역사: 선진시대』 (서울: 혜안, 2011) [원본: 貝塚茂樹·伊藤道治 2000].

8) 춘추시대의 공간 범위와 주요 정치체를 표시한 이 지도는 리펑 지음/이청규 옮김, 『중국고대사』, (서울: 사회평론, 2017), p.190 "지도 8.1 춘추시대의 주요 국가"를 수정-보완하여 옮겨 실은 것이다.

『계년(繫年)』은 춘추시대 전반의 역사를 주제별로 서술하면서 25 개 남짓한 정치체를 언급한다.[9] 그러나 현전 자료를 통할하면, 이 시공간에서 존립하거나 소멸한 정치체는 200 여 개에 이른다.[10]



<그림 1> 춘추시대 공간 범위와 주요 정치체

주 왕실의 동천으로 이전의 기록 전통은 새로운 정치적 조건에 놓인다. 왕권의 실추 속에서, 여러 정치체의 군주와 경대부는 각자의 계보와 정치적 관계를 바탕으로 자신의 지위를 주장하였다.[11] 「십이제후연표」처럼 주요 제후국을 중심으로 서술한 후대의 역사는 주 왕실과 중원의 전통을 부각한다. 그러나 춘추시대의 기록문화를 하나의 왕실 전통이 주변으로 확산된 결과만으로 설명하기는 어렵다. 여러 집단이 공유한

9) 김석진, 「戰國時代 역사서와 기록문화의 一面: 楚簡『繫年』의 주요 정보와 의미」, 『중국고중세사연구』 66, pp.10-14.

10) 〔清〕顧棟高 撰, 吳樹平、李解民 點校, 『春秋大事表』, 권5 「列國爵姓及存滅表」, 北京: 中華書局, 1993. (209개 항목); 陳槃, 「不見于春秋大事表之春秋方國敘論」, 『中央研究院歷史語言研究所集刊』 39上, 1969 (155개 방국), pp.325-333; 陳槃, 『不見于春秋大事表之春秋方國稿』, 中央研究院歷史語言研究所專刊 59, 1970 (76개 항목); Cho-yun Hsu, "The Spring and Autumn Period," in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy, eds., *The Cambridge History of Ancient China*: *From the Origins of Civilization to 221 BC* (Cambridge University Press, 1999), pp.545-586 (『좌전』 기준 148개 정치체).

11) 리펑 2017, 앞의 책, pp.189-209; 가이즈카、이토 2000, 앞의 책, pp.245-285.

문자(古漢字)와 각종 의례가 각기 다른 과거를 표현하는 데 사용되었다는 점도 함께 살펴야 한다.

춘추시대 3백여 년간 존망했던 수백여 정치체가 남긴 사료의 수량은 비슷한 시공간을 영위한 서주시기보다 특출하지 않다. 오히려 청동기 명문과 같은 당대의 주요 자료는 앞 시대의 절반에도 미치지 못하는 3천여건(약 6만자)에 불과하고,[12] 여기에 춘추 후기의 옥、석문 맹서류(盟書類) 1천여 건(약 2만자)과 석고문(石鼓文) 1종(7백여자) 그리고 전래본『춘추』(약 1만 7천자)를 더하면 **대략 1십여 만 글자가 '과거 쓰기'의 흔적을 살필 수 있는 춘추시대 자료**에 해당한다.[13]

현존 자료의 수량과 길이만 보면 춘추시대의 기록은 앞 시대보다 축소된 듯한 인상을 준다. 특히 청동기 명문에서는 서주 중·후기의 장문(長文)에 비해 짧은 작기(作器)·귀속(歸屬) 명문이 두드러진다.[14] 그러나 이를 곧 역사 기록의 쇠퇴로 해석하면, 기물과 작기자의 관계, 계보 형식의 자칭, 연향의 상대, 장수와 후손의 계승을 강조한 기록이 수행한 역할을 놓치게 된다. 청동기 외에도 옥·석기 표면에 붓으로 쓴 맹서, 시를 새긴 돌, 전래본으로 남은 연대기가 있다. 이들을 함께 살피면 **'기록이 얼마나 늘거나 줄었는가'에 앞서 '어떤 과거를, 어떤 형식으로, 누구에게 유효하게 만들려 하였는가'**를 물을 수 있다.

이를 위해 본고는 춘추시대의 **청동기 명문, 옥·석기 맹서와 시문(詩文),** (아마도 竹簡에 서사되었을) **전래 연대기를 '역사류 기록'이라는 분석 범주에서 비교**한다. 이 범주는 과거 사건을 서술한 기록을 중심으로 하되, 계승·귀속 관계를 확인하거나 성립한 서약의 효력을 지속시키려는 기록까지 포함한다. 고대의 '사(史)'라는 직책이나 후대의 사부(史部) 분류와 같지 않으며,[15] 춘추시대 사람들이 이 자료들을 하나의 장르로 묶었다는 뜻도 아니다. **과거를 서술하는 문장, 현재의 신분을 표시하는 문장, 미래의 행동을 규정하는 문장이 과거와 맺는 관계**를 각각 구별하여 살피려는 것이다. 이 비교를 통해, 본고는 **의례와 기록이 결합하는 가운데 과거를 기념하고, 관계의 귀속을 확**

12) 최근까지 누적된 금문의 총량은『商周青銅器銘文暨圖像集成』(2012년 출간) 1만 6천 7백여 건,『商周青銅器銘文暨圖像集成續編』(2016년 출간) 1천 5백여 건,『商周青銅器銘文暨圖像集成三編』(2020년 출간) 1천 8백여 건,『商周青銅器銘文暨圖像集成四編』(2025년 출간) 2,000여 건까지 도합 2만 2천여 건 정도이다. 시대별로는 商代 7천 4백여 건, 西周代 8천 4백여 건, 春秋代 3천여 건, 戰國代 3천여 건, 秦代 2백여 건에 해당한다. 참고로 2022년에 출간된 吳國升 編著,『春秋金文全編(全6冊)』(北京: 社會科學文獻出版社, 2022) 문자편은 대략 2천6백여 건의 춘추시대 금문을 대상으로 하였다.

13) 대표적 춘추시대 출토 문자편 吳國昇 編著,『春秋文字字形表』(上海: 上海古籍出版社, 2017)에는 춘추 금문, 맹서류(춘추후기), 석고문(춘추후기) 등이 저록되어 있다. 본고에서 집계한 수치는 현존 자료의 규모를 나타낼 뿐, 당시 생산된 기록의 총량을 뜻하지 않는다. 또한 기물 수와 독립된 명문 수, 현존 글자 수와 복원된 글자 수는 집계 기준에 따라 달라질 수 있으므로 구별해야 한다.

14) 黃庭頎,『鑄勒功名: 春秋青銅禮器銘文的演變與特色』(臺北: 萬卷樓, 2018), pp.63-71.

15) Stephen Durrant, "From 'Scribe' to 'History': The Keyword shi 史," in Wai-yee Li and Yuri Pines, eds., *Keywords in Chinese Culture* (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press, 2020), pp.86-90; Stephen Durrant, "Histories (shi 史)," in Wiebke Denecke, Wai-yee Li, and Xiaofei Tian, eds., *The Oxford Handbook of Classical Chinese Literature (1000 BCE-900 CE)* (New York: Oxford University Press, 2017), pp.184-189. 두 연구는 모두 관직、직무 '史'의 산물, 후대 문헌 분류(史部)의 의미를 구별할 것을 강조한다.

인하며, 서약으로 행동을 구속하고, 사건을 등록하는 기능이 서로 다른 형식으로 조직되었음을 밝히고자 한다.

다만, 자료의 시간적 층위에 주의가 요구된다. 본 연구는 주 왕실의 동천 이후부터 기원전 5세기 전후를 중심으로 살피되, 개별 기물의 연대를 하나의 정치사적 경계에 일률적으로 맞추지 않는다. 특히 석고문은 시문의 성립과 돌에 글자를 새긴 시점이 같은지부터 논쟁적이며, 후마맹서의 일부를 전국 전기로 보는 견해도 있다. 이들 자료는 편년의 불확실성을 밝힌 상태에서 춘추 말·전국 초 기록 관행의 연속성과 차이를 검토하는 데 활용한다. 또한 『춘추』의 기사, 이를 설명하는 『좌전(左傳)』, 후대 예학의 명분론을 같은 시기의 동일한 견해로 읽지 않는다. 자료가 언급하는 사건의 시점, 기록이 작성·편집된 시점, 현재의 형태로 전승된 시점을 가능한 한 구별하여 읽을 것이다.

이하 Ⅱ장에서는 '의례'와 '기록'을 기억 매체로 분석하기 위한 개념과 자료 판별 기준을 제시한다. Ⅲ장에서는 청동기 명문에 계보·공적·작기자의 정체성을 배치하는 방식이 어떻게 달라졌는지 검토한다. Ⅳ장에서는 석고문의 시적(詩的) 기념과 후마맹서의 서약이 옥·석기라는 재료를 서로 다르게 활용한 양상을 살핀다. Ⅴ장에서는 『춘추』를 중심으로 연속적인 시간의 틀과 의례적 위계가 사건의 등록 형식에 미친 영향을 분석한다. 결론에서는 각 장의 결과를 종합하여, 의례와 기록의 결합 방식에 따라 과거 쓰기의 기능이 어떻게 분화되었는지 강조한다.

Ⅱ. 의례와 기록: 기억 매체와 과거 쓰기의 분석 기준

1. 기억의 저장과 의례적 인출

기억은 과거의 경험이나 정보를 간직하고 필요에 따라 다시 불러오는 기능이다. 그러나 인간은 자신의 몸 안에서만 기억하지 않는다. 말과 노래, 몸짓과 의식(儀式), 이미지와 기호, 문자와 사물을 통해 기억을 외부에 표현하고 타인에게 전달한다. 이런 관점에서 '매체'는 정보를 담는 물질적 용기뿐 아니라 기억을 표현하고 불러오며 전승하게 하는 행위와 수단도 가리킨다. **문자(기록)는 언어의 의미와 소리를 시각적으로 고정하는 매체이고, 의례(의식)는 몸·언어·사물·공간을 일정한 순서로 조직하여 관계와 경험을 되풀이할 수 있게 하는 매체**이다.[16]

여기에서 의례는 단순한 반복 행동이나 종교 행위 전체를 뜻하지 않는다. 라파포트(Roy A. Rappaport)는 **수행자가, 전적으로 임의로 정하지 않은, 형식적 언행을 일정한 순서에 따라 수행**한다는 점을 의례의 특징으로 제시한다. 벨(Catherine Bell)은 **어떤 행위가 다른 행위와 구별되고 권위를 부여받는 과정, 곧 '의례화'**에 주목한다.

16) 김석진, 「고대 중국에서 '기억 매체'의 발달과 '역사 쓰기'의 시작」, 2024, pp.241-246. 이 연구는 말、이미지、행위、기호、문자를 인간 기억의 표현과 확장을 가능하게 하는 매체로 함께 다룬다.

전자가 수행의 형식적 조건을 설명한다면, 후자는 그 형식이 구체적인 상황에서 사회적 차이를 만드는 방식을 살핀다. 본고는 두 관점을 하나의 정의로 합치기보다, **누가 어떤 절차에 참여하고 그 절차를 통해 어떤 관계가 유효한 것으로 인정되는지** 묻는 분석 기준으로 활용한다.[17]

문자 기록과 의례적 수행은 서로 다른 방식으로 기억을 지속시킨다. 기록은 수행자가 자리를 떠난 뒤에도 문구를 남긴다. 의례는 참여자가 정해진 위치에 서고 특정한 호칭을 부르며 일정한 순서로 행동하게 하여, 관계를 현재의 경험으로 드러낸다. **선조의 이름을 적은 명문은 이름과 관계를 비교적 안정된 형태로 보존**한다. **그 선조에게 제물을 바치는 행위는 누가 선조를 받들고 그 관계를 계승하는지 보여**준다. 따라서 의례와 기록의 결합을 이미 적힌 내용을 그대로 재현하는 일로만 이해할 수는 없다. 특정 의례의 문구로 기록한 지위의 정당성은 저절로 유지되는 것이 아니라, 참여자와 상황이 달라짐에 따라 다시 확인될 수 있다.[18]

코너턴(Paul Connerton)은 **사회적 기억의 지속에서 '기념 의식'과 '신체적 실천'**을 강조하였다. 과거에 관한 지식뿐 아니라 반복되는 자세와 동작, 몸에 익힌 수행 방식도 기억을 전달한다는 것이다.[19] 아스만(Jan Assmann)의 문화적 기억론은 **특정한 과거가 텍스트·의례·기념물과 제도화된 소통을 통해 집단의 정체성을 규정하는 권위 있는 기억이 되는 과정**에 주목한다. '(단기의) 소통적 기억'과 '(장기의) 문화적 기억'의 차이는 구술과 문자의 구별에 있지 않다. 기억을 형식화하는 방식, 전승을 조직하는 방식, 참여의 구조가 다르다는 데 있다. 구술 의례도 문화적 기억을 담당할 수 있고, 문자로 남았다고 해서 모든 기록이 문화적 기억이 되는 것은 아니다.[20] **두 관점은 기억의 수행과 조직에 각각 무게를 두면서도, 기억을 완성된 정보의 단순한 보관으로 보지 않는다는 점**에서 만난다.

테일러(Diana Taylor)의 '아카이브(archive)'와 '레퍼토리(repertoire)' 구분도 참고할 만하다. **문서·유물로 보존되는 기억과 몸을 통해 전달되는 수행적 기억은 함께 작동**하지만, **서로를 완전히 대신하지는 못한다**.[21] 이를 고대 중국 자료에 적용하면,

---

17) 로이 라파포트 지음/강대훈 옮김, 『인류를 만든 의례와 종교』 (서울: 황소걸음, 2017), pp.69-74; 캐서린 벨 지음/류성민 옮김, 『의례의 이해: 의례를 보는 관점들과 의례의 차원들』 (한신대학교출판부, 2007), pp.168-172. 반복 자체가 의례를 충분히 정의하지 못한다는 지적은 벨, pp.295-296 참조. 葉舒憲, 「儀式敘事與歷史書寫: 代序《〈儀禮〉文化記憶與儀式敘事》」, 『百色學院學報』 22(2), 2009, pp.25-26은 의례의 다매체적 성격을 강조한다.

18) 하워드 J. 웩슬러 지음/임대희 옮김, 『비단같고 주옥같은 정치: 의례와 상징으로 본 唐代 정치사』 (서울: 고즈윈, 2005), pp.53-54. 이 책의 직접 연구 대상은 당 초기 618-683년이므로(pp.33-34), 춘추시대 의례의 실태를 입증하는 자료는 아니다. 여기서는, '변화하는 조건에서 계속 재확인되는 과정이 정당화'라는 비교 개념만 참조하였다.

19) Paul Connerton, *How Societies Remember*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), pp.41-71("기념 의식, Commemorative Ceremonies"), pp.72-104("신체적 실천, Bodily Practices").

20) 얀 아스만 지음/김구원, 심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 (서울: 푸른역사, 2025), pp.39-193. 아스만의 구분은 매체의 구술·문자 여부가 아니라 기억의 조직과 전승 방식에 관한 것이다.

21) Diana Taylor, *The Archive and the Repertoire: Performing Cultural Memory in the Americas*, (Durham: Duke University Press, 2003), pp.1-52("Acts of Transfer"). 아카이브와 레퍼토리를 문자사회와 비문자사회의 배타적인 구분으로 이해하지 않으며, 본고에서는 기록과 수행을

의례를 기록한 문구가 남아 있다는 사실만으로 당시 수행의 모든 절차와 참여자의 경험을 복원할 수 없음을 알 수 있다. 반대로 의례 절차가 반복되었다고 해서 그 안에서 전달된 과거의 내용까지 변함없이 유지되었다고 판단할 수도 없다. **반복은 기억을 지속시키는 조건이면서, 그 내용을 선택하고 재구성하는 계기**이기도 하다.

이러한 이론이 사료의 빈틈을 대신 채워 주는 것은 아니다. 청동기 명문에 조상의 이름이 보이면 조상에 대한 기억이 표현되었음을 확인할 수 있지만, 모든 참석자가 그 계보를 동일하게 이해하였다고 말할 수는 없다. 명문이 운문(韻文)으로 구성되었다면 발화와 기억에 적합한 형식이라고 설명할 수 있으나, 제사 때마다 반드시 낭송되었다는 결론에는 별도의 증거가 필요하다. **본고에서 의례를 기억 매체로 본다는 것은**, 춘추시대 **금문과 옥석문 그리고 전래본(죽간문)에 남겨진 문구와 사물, 사용·매납(埋納)의 의례적 맥락을 통해 과거를 유효하게 만드는 조건을 분석**한다는 뜻이다.

2. 사건·봉헌·계승: 기록과 의례의 순환

서주 청동기 명문은 의례와 기록의 관계를 파악하는 출발점이다. 책명·하사 명문에서는 왕이나 상급자의 행위, 수령자의 응답, 조상을 위한 기물 제작, 자손의 지속적인 보유·사용에 대한 기원이 이어진다. 한 차례의 관직 수여나 포상이 제사용 기물의 제작을 통해 가문이 계승할 과거로 바뀌는 것이다. 컨(Martin Kern)이 **금문을 청동기 및 제사 수행과의 관계** 속에서 읽는 이유도 여기에 있다. **기록의 내용뿐 아니라 그 기록을 담은 사물과 이후의 사용이 과거의 권위를 구성**한다.[22]

이때 **두 종류의 의례**를 구별할 필요가 있다. **하나는 명문이 서술하는 과거 사건의 의례적 절차**이다. 책명을 받거나 거래를 승인받을 때에는 참여자의 지위와 순서를 확인하는 절차가 따른다. **다른 하나는 명문을 담은 기물을 사용하는 의례**이다. 과거의 책명과 현재의 조상 제사는 서로 다른 행사이지만, 기물 제작과 명문이 양자를 연결한다. **금문은 의례를 사후에 기록한 결과물이면서, 이후의 의례에서 특정한 과거를 불러오는 데 쓰이는 구성 요소**이기도 하다.

문서를 주고받는 행위 자체도 이러한 의례의 일부가 된다. 리펑(Li Feng)은 **〈송정(頌鼎)〉**[銘圖 02492-02494] 등의 책명 명문을 통해, 왕명서(王命書)가 준비되고 구두로 선포된 뒤 수령자에게 전달되는 절차를 검토하였다.[23] 팔켄하우젠(Lothar von Falkenhausen)은 작기자의 자기 진술과 왕의 응답이 조현(朝見) 절차에서 서로 대응

분리하여 비교하는 데 한정하여 참조한다.

22) Martin Kern, "The Performance of Writing in Western Zhou China", Sergio La Porta and David Shulman(eds.), *The Poetics of Grammar and the Metaphysics of Sound and Sign*, (Leiden: Brill, 2007), pp.109-175, 특히 pp.164-165; Martin Kern, "Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou", John Lagerwey and Marc Kalinowski(eds.), *Early Chinese Religion, Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, (Leiden: Brill, 2009), pp.143-200, 특히 pp.154-157.

23) Li Feng, "Literacy and the Social Contexts of Writing in the Western Zhou," Li Feng and David Prager Branner, eds., 앞의 책, 2011, pp.273-276. 문서 수수의 세부 독법에 대해서는 Li Feng, p.275, 주11)의 이견도 참조.

하는 부분이었다고 해석한다.[24] 세부 절차에 대해서는 여러 분석이 있지만, 이 연구들은 **기록이 의례가 끝난 뒤에만 덧붙는 것이 아니라 지위와 관계를 확인하는 과정에도 관여**하였음을 보여준다. 다만 현존 금문은 그 과정의 문서와 발언을 선택하여 옮긴 결과이므로, 당시의 전체 대화나 원문서와 동일시할 수 없다.

〈구위화〉와 〈사장반〉은 이러한 연결이 왕의 명령이나 포상에만 한정되지 않았음을 보여준다. 거래 당사자와 증인, 교환 물품과 토지를 남긴 기록도 조상을 위한 기물에 새겨졌다. 여러 세대의 왕과 선조를 찬양한 기록은 현재 작기자의 위상을 오랜 계승 관계 속에 놓았다. 두 기록 모두 **'과거의 사건—현재의 작기—미래의 보유·사용'이라는 시간적 연결**을 이루지만, **전자는 특정 행위와 관계의 확인**에, **후자는 집단적 계보와 정당성의 구성**에 더 큰 비중을 두었다.[25] 이처럼 의례적 성격과 구체적인 사건 정보는 한 기록 안에 함께 존재할 수 있다.

춘추시대의 변화를 검토할 때도 이 구별은 중요하다. 명문에서 조상의 공적을 서술한 부분이 짧아졌다고 해서 기물을 제사에 사용하는 관행까지 약해졌다고 볼 수는 없다. 반대로 전통적인 봉헌·축복 문구가 남아 있다고 해서 명문의 주제와 청중, 사회적 쓰임이 이전과 같았다고 판단하기도 어렵다. **개별 요소의 유무뿐 아니라 과거 사건과 작기자, 선조와 후손, 동시대의 교류 상대를 연결하는 방식**이 달라질 수 있기 때문이다. 그러므로 본고는 종교적 기록과 세속적 기록을 먼저 나누기보다, **개별 기록이 어떤 관계를 확정하고 지속**시키려 하였는지 묻는다.

반복과 변화의 관계는 라파포트의 '규범적 메시지(canonical messages)'와 '자기지시적 메시지(self-referential messages)' 구분으로도 설명할 수 있다. **전승된 질서나 권위를 나타내는 비교적 안정된 문구(기록)와, 이번 수행에 누가 참여하고 어떤 위치에 서는지 밝히는 (의례) 정보는 함께 전달**된다.[26] 본고의 자료에서도 봉헌이나 서약의 정형구가 반복되지만, 그 문구에 결합한 이름과 귀속 관계는 달라질 수 있다. 따라서 **같은 문구가 반복된다고 해서 정보가 달라지지 않았다고 보기보다, 지속되는 형식이 매번 누구에게 적용되었는지** 살펴야 한다.

3. 역사류 기록의 층위와 비교의 기준

역사 연구에 유용한 자료와 고대인이 과거를 서술한 기록은 일치하지 않는다. 이름만 적힌 기물도 인명·지명·소유 관계를 복원하는 중요한 사료이지만, 그 자체가 사건의 전개를 서술하는 것은 아니다. 반면 짧은 한 문장이라도 특정한 사람이 어느 곳

24) Falkenhausen, "The Royal Audience," Li Feng and David Prager Branner, eds., 앞의 책, 2011, pp.239-241, 249-250, 268-269. Falkenhausen, p.269는 금문의 발언이 실제 대화에 얼마나 가까웠는지 확정할 수 없으며 정형구에 따른 재구성 가능성이 있음을 지적한다.

25) 김석진, 「'영원과 하루'의 과거 쓰기」, 2025, pp.405-421.

26) 라파포트, 『인류를 만든 의례와 종교』, 2017, pp.115-117. 여기에서 '규범적(canonical)'은 수행의 전승된 질서와 권위를 담은 비교적 안정된 메시지를 뜻하며, '자기지시적(self-referential)'은 현재 수행자의 상태·지위·참여에 관한 정보를 가리킨다. 본고의 금문·맹서 적용은 이 구별을 활용한 비교 분석이다.

에서 어떤 행위를 하였다고 명시하면 과거 사건의 기록이 될 수 있다. **명문의 길이나 수사적 화려함을 역사성의 척도로 삼기 어려운 이유**이다. **서술의 존재 여부는 문장에 담긴 정보와 그 정보들이 맺는 시간적 관계를 통해 판단**해야 한다.

본고는 이러한 차이를 **'사건 기록', '관계 확인', '행위 규정**'이라는 세 층위에서 살핀다. 사건 기록은 특정 행위가 일어났음을 남기고, 관계 확인은 작기자와 선조, 소유자와 기물, 증여자와 수령자 사이의 연결을 표시한다. 행위 규정은 앞으로 지켜야 할 의무와 위반에 따르는 제재를 정한다. 실제 텍스트에서는 세 층위가 겹친다. **청동기 명문은 과거의 공적과 현재의 귀속을 함께 표시**하고, **맹서는 미래의 준수를 요구하면서 특정한 명의자에게 서약과 의무를 귀속**시키려 한다. 다만 미래 지향적인 조항을 과거 사건의 서술과 동일시해서는 안 된다.

자료의 물질적 상태와 시간적 층위도 구별해야 한다. 금문은 명문을 주조하거나 새긴 시기의 직접 자료이지만, 그 안에서 회고한 업적이나 활동에 대해서는 후대의 증언일 수 있다. 석고문에서는 시문의 성립과 각석 시점을 따로 검토해야 하며, 『춘추』에서는 당대의 기록 관행과 후대의 편집·주석을 구별해야 한다. 본고가 과거 쓰기를 연구 대상으로 삼는 까닭은 바로 여기에 있다. **기록은 과거의 일을 알려주는 동시에, 그것을 남긴 사람들이 어떤 과거를 필요로 하였는지도 드러낸다**.

내구성과 접근성 역시 같은 속성이 아니다. 청동기에 주조된 글은 오래 남을 수 있지만, 기물 내부의 명문을 의례 참여자 모두가 읽었다고 할 수는 없다. 땅속에 매납한 옥·석기의 맹서는 사람이 다시 열람하기 어려운 상태에서도 서약의 효력을 지속시키려는 행위에 쓰일 수 있다. 반대로 죽간이나 목독처럼 썩기 쉬운 재료에 적힌 (연대기와 같은) 기록은 개별 사물의 수명이 짧더라도 필사와 축적을 통해 오랫동안 전승될 수 있다.[27] **사물이 보존되는 방식, 의례가 반복되는 방식, 기록이 다시 쓰이는 방식은 기억을 지속시키는 서로 다른 방법**이다.

물질성은 내구성뿐 아니라 제작·보관·제시·사용·매납의 조건까지 포함한다. 같은 돌을 사용해도 글자를 새기는 것과 붓으로 쓰는 것은 기록 기술이 다르며, 같은 기물 안에서도 글의 위치와 배열에 따라 접근 방식이 달라진다. 또한 문장을 해독한 사람, 글이 있는 기물을 보고 사용한 사람, 기록에서 수신자로 호명한 조상과 신령은 구별해야 한다.[28] 춘추시대의 구체적인 사용 절차는 각 자료의 문구와 출토·전승 맥락을 통해 개별적으로 입증할 필요가 있다.[29]

---

27) 자료의 내구성과 고고학적 잔존 사이의 관계는 김석진, 「고대 중국에서 '기억 매체'의 발달과 '역사 쓰기'의 시작」, 2024, p.248 주25), pp.274-276 참조. 본고는 물질의 내구성、인간의 접근성、필사 전승을 서로 다른 조건으로 구별한다. 후마맹서의 매납은 Ⅳ장, 연대기의 누적과 전승은 Ⅴ장에서 살핀다.

28) 이러한 구별은 와링(Luke Waring)이 漢初 馬王堆의 '텍스트-유물'을 연구하며 제시한 질문에서 시사받을 수 있다. Luke Waring, *Writing and Materiality in Ancient China: The Textual Culture of the Mawangdui Tombs* (New York: Columbia University Press, 2025), pp.1-6, 12-13, 129-131.

29) 예를 들면, Matthias L. Richter, "Textual Identity and the Role of Literacy in the Transmission of Early Chinese Literature," in Li Feng and Branner, eds., *Writing & Literacy in Early China*, 2011, pp.207-208, 235-236. 리히터는 물질적 특성에 정서법、구두、간격、배열을 포함하여 검토한다.

이상의 구별을 바탕으로, 본고의 각 장에서는 **기록의 주체와 관계 대상, 과거를 선택하고 배열하는 문장 형식, 의례적 사용과 보존의 조건**을 함께 검토한다. 청동에서 돌을 거쳐 대나무로 이어지는 매체의 발전 단계를 설정하는 것이 목적은 아니다. **같은 재료에 남았지만 기능이 다른 기록과, 다른 재료를 사용하면서도 비슷한 관계를 지속시키려는 기록을 함께 비교**할 것이다. **의례와의 관계도 '의례를 서술한 기록〔금문, 석고문, 『춘추』형 연대기〕', '의례에 사용된 기록〔금문, 맹서문〕', '의례의 위계를 문장 형식으로 조직한 기록〔『춘추』형 연대기〕'으로 구별**하여 살핀다. 이 세 관계는 서로 배타적인 장르나 발전 단계가 아니며, 한 자료 안에서도 겹칠 수 있다.

이러한 분석 기준은 서로 다른 수준의 질문에 답한다. '(과거 기억의) **선택·배열·전승'은 모든 자료에 공통**으로 묻는 과거 구성의 과정이고, '**사건 기록·관계 확인·행위 규정**'은 개별 문장이 수행하는 일(목적)을 구분하는 기준이다. **의례를 서술하거나 의례에 사용되거나 의례적 위계를 형식화한다는 구별**은 문자와 의례가 결합하는 방식을 설명한다. 다음 장들에서 검토할 (과거 기억의) **기념·귀속·구속·등록**의 기능은 이 기준들을 적용하여 각 자료에서 상대적으로 강조되는 역할을 정리한 것이다. 따라서 한 기록이 여러 기능을 함께 수행할 수 있으며, 각 장의 자료를 하나의 기능에만 대응시키지는 않는다.

Ⅲ. 청동기 명문의 과거 쓰기: 공적의 기념과 계승·귀속 관계의 확인

1. 장문의 감소와 기록 대상의 재배치

춘추시대 금문에서 먼저 눈에 띄는 변화는 **서주 중·후기에 발달한 장문(長文) 기록의 비중이 줄어든다는 점**이다. 이 현상을 해석하려면 먼저 수량을 비교하는 기준을 분명히 해야 한다. 하나의 명문이 여러 편종(編鐘)이나 열정(列鼎)에 반복해서 주조될 수 있으므로, 기물의 수와 독립된 텍스트의 수는 일치하지 않는다. 여러 종에 같은 글을 남긴 행위는 기념의 규모와 반복을 보여주지만, 서로 다른 사건의 서술이 그만큼 많이 작성되었음을 뜻하지는 않는다. 황팅치(黃庭頎)가 기물 수와 명문 편수를 구별하여 장·단문의 비중을 검토한 것도 이러한 문제와 관련된다.[30]

명문의 길이와 담긴 내용의 관계도 따로 살펴야 한다. 짧은 문장으로도 작기자의 이름, 기물의 귀속, 증여의 상대, 사용 목적을 명확히 밝힐 수 있다. 반대로 긴 글이라도 상당 부분이 칭송과 기원 문구로 이루어질 수 있다. 따라서 **장문의 감소는 우선 '어떤 내용을 청동기에 상세히 남기는 관행이 약해졌는가'라는 질문으로 이어져야** 한다. 청동기 명문만으로 관직 임명이나 전쟁에 관한 기록이 사회 전체에서 감소하였다

30) 黃庭頎, 『鑄勒功名: 春秋青銅禮器銘文的演變與特色』, 2018, pp.63-65, 69-71. 이 연구에서는 여러 기물에 동일한 명문이 반복되는 경우와 서로 다른 텍스트가 작성된 경우를 구별한다.

고 결론짓기는 어렵다. 현존 자료에서 확인되는 양상과 당시 기록 생산의 전체 모습을 구별해야 하기 때문이다.

기존 연구는 이러한 춘추 금문의 변화를 **작기자의 의식과 명문 형식의 관계에서 설명**해 왔다. 에무라 하루키(江村治樹)는 서식·기년·작기자 명의·기명·기원 문구의 지역별 변화를 검토하면서, **청동 예기가 조상 제사에 사용되는 동시에 작기자의 지위와 현실적 관계를 드러내는 방식**에 주목하였다.[31] 황팅치(黃庭頎)는 이를 '금문 사용 의식(彝銘觀)'의 변화로 설명하고, **조상의 공덕을 서술하는 '술조(述祖)'에서 작기자 자신을 드러내는 '양기(揚己)'로 무게중심이 이동**하였다고 보았다.[32] 이들 연구는 금문을 사건 복원의 자료로 읽는 데서 나아가, **무엇을 기록할 것인지 선택하는 행위 자체를 연구 대상**으로 삼았다는 점에서 중요하다.

다만 '술조에서 양기로'라는 명제를 개인의 기억이 조상의 기억을 대체하였다는 뜻으로 받아들일 수는 없다. 조상을 자세히 찬양하지 않으면서도 자신의 계보를 밝히는 명문이 있고, 작기자의 덕행을 앞세우면서도 조상 제향을 기물의 제작 목적으로 명시하는 명문이 있다. **춘추 금문의 변화는 조상의 존재 여부보다 조상과 현재의 작기자를 연결하는 서술의 길이와 방식**에서 찾아야 한다. 아래의 자료들은 **강조점의 이동과 서로 다른 형식의 병존**을 구체적으로 보여준다.

2. 선조의 천명과 작기자의 공적: 춘추 전기의 두 방향

춘추 전기(기원전 770-650 년)로 분류되는,[33] **〈진공종(秦公鐘)〉**[銘圖 15565-15569]은 선조에 대한 회고로 시작한다. 첫머리의 "진공이 말하였다. '우리 선조께서 천명을 받으셨다'〔秦公曰: 我先祖受天命〕"라는 선언 뒤에는 문공(文公)·정공(靜公)·헌공(憲公) 등 선조의 이름이 이어진다. 그다음에는 현재의 군주가 제사를 공경히 받들고 나라를 안정시키며 복과 장수를 얻기를 바라는 내용이 배치된다.[34] **서주 금문에서 익숙한 '선조의 공덕—현재의 계승—미래의 복'이라는 구성이 진(秦)의 역사와 통치를 설명하는 데 사용**된 것이다.

이 명문에서 '천명을 받았다'는 말은 과거의 한 사건을 보고하는 데 그치지 않는다. 기록 당시의 진공(秦公)은 자신을 그 천명과 공덕의 계승자로 내세워 현재 통치의 근거를 설명한다. 선조들의 이름은 시간의 순서를 나타내는 표지이자 현재의 권위가 이어져 왔음을 보여주는 연결 고리이다. **청동 종의 제작과 제향은 이러한 계승의 주장을 사물과 행위로 지속시키는 수단**이 된다. '천명'이라는 언어는 서주 전통을 잇지

31) 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, (東京: 汲古書院, 2000), pp.96-103.
32) 黃庭頎, 위의 책, pp.91-100. '述祖'와 '揚己'는 황팅치가 명문의 주제 변화와 작기자의 자기표현을 설명하기 위해 사용하는 용어이다.
33) 본고에서는 황팅치의 춘추시기 구분에 따라, 대략 기원전 650년과 550년을 경계로 전기(前770-650), 중기(前649-550), 후기(前549-476)로 나눈다.
34) 〈진공종〉의 분석은 黃庭頎, 앞의 책, pp.95-96 참조.

만, **그 언어로 구성한 '우리'의 과거는 진의 선조와 국가를 중심으로 재배열**되어 있다.

그렇다고 이 명문을 곧바로 주 왕실의 천명에 맞선 진의 독립 선언으로 읽기는 어렵다. 직접 확인되는 것은 작기자가 선조의 천명을 자기 국가의 정당성을 뒷받침하는 근거로 내세웠다는 사실이다. 그것이 다른 정치체의 어떤 주장에 대한 대응이었는지, 천명에 대한 배타적 권리를 요구한 것이었는지는 별도의 맥락 속에서 검토해야 한다. 본고에서 말하는 정체성의 경쟁도 모든 명문이 서로의 주장을 직접 논박하였다는 뜻은 아니다. **여러 정치체가 공유한 권위의 언어를 각자의 계승 관계에 맞추어 사용하면서, 후세에 남길 가치가 있다고 여기는 과거를 각기 제시**하였다는 의미이다.

이와 함께 **작기자 자신의 활동**을 더욱 뚜렷하게 부각하는 방향도 나타난다. 서주 말·춘추 초의 경계에 놓이는 **〈융생편종(戎生編鐘)〉**[銘圖 15239-15246]은 황조(皇祖)와 황고(皇考)의 공덕을 먼저 회고한 뒤, 정벌과 청동의 획득, 그 청동으로 종을 제작한 일을 연결한다.[35] 특히 **정벌의 성과로 얻은 청동이 기물 제작의 재료가 되고, 그 기물이 다시 선조에 대한 추효(追孝)와 장수의 기원에 사용된다는 점**이 중요하다.[36] 여기서 **과거의 승리는 문자로 서술될 뿐 아니라 명문을 담은 물질의 유래로도 제시**된다.

이러한 구성에서 작기자의 군공(軍功)과 선조에 대한 제사는 대립하지 않는다. **작기자는 자신이 거둔 성과를 선조에게 알릴 만한 사건으로 선택하고, 이를 기물에 기록하여 후손이 계승할 수 있는 공적으로 만든다**. 승전은 청동의 획득을, 청동의 획득은 종의 제작을 설명하며, 종의 제작은 선조와 후손의 관계 속에서 정당화된다. 이처럼 **명문은 과거 사건과 현재 사물의 관계를 명시**한다. 따라서 작기자 개인의 공적이 강조되었다고 볼 수는 있지만, 가문과 제사에서 분리된 개인이 출현하였다고 설명하기는 어렵다.

〈진강정(晉姜鼎)〉[銘圖 02491]은 또 다른 방식으로 **작기자를 전면**에 내세운다. 이 명문은 진강이 선고(先姑)의 역할을 이어 진나라를 위해 일하였음을 밝히고, 정치적 노력과 통치, 정벌 및 청동의 획득을 서술한다.[37] 선대 여성(先姑)에 대한 언급은 짧지만, 현재 진강의 지위를 설명하는 출발점이 된다. 이어지는 서술의 중심은 진강 자신의 실천이다. **선조의 행적을 길게 서술하기보다 그 지위를 이은 자신이 어떻게 행동하였는지를 제시**하는 것이다.

진강의 명문은 군공을 기록하는 데 그치지 않는다. **선대와 연결되는 자신의 지위를 밝히고, 그 지위에 부합하는 노력과 공적을 자신의 목소리로 정리하는 기록 방식**을 보여준다. 다만 명문 속 발화 주체와 글의 실제 작성자, 주조를 담당한 공인은 구별해야 한다. '진강이 말하였다(晉姜曰)'라는 형식은 진강의 이름으로 이루어진 공적 발언을 나타내지만, 그가 직접 문장을 짓고 글씨를 썼다는 증거는 아니다. 확인되는

35) 〈융생편종〉에 대한 상세한 소개와 문자·언어학적 분석은 심재훈, 『청동기와 중국 고대사』, (서울: 사회평론아카데미, 2018), pp.217-226; 김정남, 「의례에 나타난 문학적 글쓰기: 춘추 초기 〈융생편종(戎生編鐘)〉 역주」, 『동양고전연구』 100, 2025 참조.

36) 〈융생편종〉의 기념 주제에 관한 분석은 黃庭頎, 앞의 책, pp.93-95 참조.

37) 〈진강정〉의 내용에 대해서는 심재훈, 위의 책, pp.227-233 참조.

것은 진강의 이름으로 제시된 자기 표상이며, 그 표상이 선조의 계승과 당대의 행위를 결합한다는 사실이다. **구두 발언을 문자로 기록하는 과정에는 문안(文案)의 선택·편집과 기록자의 독립적인 작업이 개입할 수** 있다.[38]

이노(Robert Eno)의 비교는 〈융생편종〉과 〈진강정〉의 공통점과 차이를 구체적으로 보여준다. 두 명문에는 번탕(鄱湯)에서 청동을 획득하였다는 내용과 어휘·서풍의 유사성이 나타난다. **종의 명문이 악기의 소리를 의성어와 운율로 표현하는 데 비해 정(鼎)의 명문은 사건을 상대적으로 자세히 서술**한다. 그러나 이노는 **두 명문의 공통성이 크며 매체 차이가 미친 영향은 제한적**이라고 평가한다.[39] 따라서 **기물의 예정된 용도와 문장의 구성을 함께 검토하되, 재료나 기종이 문체를 결정한다고 보아서는 안 된다**. 명문의 유사성만으로 동일한 작성자를 상정하거나, 종과 정(鼎)의 차이가 언제나 같은 문체적 차이로 이어진다고 일반화하기도 어렵다.

〈진공종〉과 〈융생편종〉·〈진강정〉을 함께 살피면 춘추 전기의 기록을 하나의 방향으로만 설명하기 어렵다. **전자는 국가의 선조와 현재 군주의 계승 관계**를 상대적으로 강하게 드러내고, **후자의 두 자료는 작기자의 공적**을 더욱 자세히 기념한다. 그럼에도 세 자료는 모두 **과거를 현재의 기물 제작과 연결하고 그 의미가 미래까지 지속되기를 바란다**. 같은 시기에도 강조점이 다른 기록이 공존하였다는 사실은 **춘추시기의 변화가 서주 전통의 일괄적인 소멸이 아니라, 그 전통에 내재한 여러 가능성의 재배치**였음을 시사한다.

3. 계보(系譜) 형식의 자칭(自稱)과 귀속 명문: 춘추 중、후기, 짧은 기록에 담긴 관계

춘추 중·후기에 두드러지는 계보 형식의 자칭(自稱)은 조상에 관한 장문 서술과 구별된다. **“아무개의 손자이며 아무개의 아들(某公之孫, 某之子)”**처럼 선조와의 관계를 표시하는 상용 표현은 여러 세대의 공덕을 서사적으로 펼치지 않는다. 그 대신 작기자가 가계 안에서 차지하는 자리를 짧게 밝힌다. 이에 대해, 에무라(江村治樹)는 부조(父祖)의 이름과 출신을 자세히 제시하는 현상을 **불안정한 시대에 자신의 시간적·공간적 위치를 확인하려는 의도**와 연결하고, 황팅치는 **조상의 이름을 작기자 자신의 지위를 부각하는 데 활용**한 결과로 이러한 자칭을 설명한다.[40]

---

38) 林甸甸, 『早期中國知識觀念與文獻的生成 殷商西周卷』(北京: 北京師範大學出版社, 2024), pp.424-425쪽. 林甸甸은 말에서 글로의 이행을 기계적인 전사로 보거나 발화자와 기록자를 동일시하면 문안 작성、편집의 독립적인 활동을 놓칠 수 있다고 지적한다.

39) Robert Eno, “Reflections on Literary and Devotional Aspects of Western Zhou Memorial Inscriptions,” in Shaughnessy, ed., *Imprints of Kinship: Studies of Recently Discovered Bronze Inscriptions from Ancient China* (Hong Kong: The Chinese University Press, 2017), pp.273-275. Eno는 두 명문의 작성·필사에 동일인이 관여했을 가능성을 제시한다.

40) 江村治樹, 앞의 책, 2000, pp.99-101; 黃庭頎, 앞의 책, 2018, pp.99-100. 계보를 제시하는 자칭의 확대에는 지역차가 있으며, 특히 중、후기 남방 자료의 양상이 중요하다.

두 설명은 서로 배타적이지 않다. 자신의 지위를 밝히려면 그 지위의 근거가 되는 계승 관계를 제시해야 하기 때문이다. **계보 형식의 자칭이 확대되는 과정에서는 조상에 관한 서술의 축소와 혈연적 정당성의 지속이 함께 나타날 수** 있다. 조상에 대한 설명이 짧아졌다는 사실만으로 그 정당성까지 약해졌다고 판단하기는 어렵다. 중요한 것은 조상의 이름이 몇 번 등장하는지가 아니라, 그 이름이 문장 안에서 무엇을 설명하는가이다. **'선조들이 이룬 공적을 이어받은 나'와 '누구의 후손인 나'는 모두 과거에 의존**한다. 다만 **전자는 공적을 서술하는 방식으로, 후자는 계통을 밝히는 방식으로 현재의 지위를 정당화**한다.

라이궈룽(來國龍, Guolong Lai)은 춘추 청동기 명문의 계보 진술을 **직계、분절、병렬 유형**으로 나누어 정치적 기능을 비교한다. 그에 따르면, 직계 계보는 작기자의 계승 자격을 밝히고, 분절 계보는 본가와 갈래 가문의 연결을, 병렬 계보는 혼인이나 봉사로 결합한 집단들의 관계를 드러낸다. 그의 분석에서 **계보의 주된 목적은 과거의 정보를 그 자체로 전달하는 데 있기보다 현재의 지위와 동맹을 정당화하는 데** 있다.[41] 본고가 이러한 명문을 '역사류'의 범주에서 비교하는 까닭도 그것이 이미 역사서라는 장르를 이루었기 때문은 아니다. **선택된 과거의 관계가 현재의 자격을 뒷받침하는 방식을 보여**주기 때문이다.

친족 용어의 의미는 개별 문맥에서 확인해야 한다. '자(子)'와 '손(孫)'은 아들·손자를 가리키기도 하지만, 여성 친족이나 먼 후손을 나타내거나 지위 호칭과 연결되기도 한다. **〈송공란보(宋公欒簠)〉**[銘圖 05904]의 "은나라 天乙 唐의 후손인 宋公 欒〔有殷天乙唐孫宋公欒〕"에서 '孫'은 바로 위 조부 세대를 뜻하지 않는다.[42] 먼 시조와 현재의 작기자를 직접 연결하는 말이다. 이처럼 **짧은 자칭은 여러 세대를 압축할 뿐 아니라, 어느 조상과의 관계를 현재 권위의 근거로 삼을 것인지 선택**한다. 따라서 이를 모든 세대를 빠짐없이 적은 완전한 족보로 취급해서는 안 된다.

기물과 작기자의 관계를 나타내는 서식에서도 비슷한 변화가 보인다. **'아무개가 아무 기물을 만들었다(某作某器)'**는 누가 기물을 만들었다는 행위를 표시한다. **'아무개가 스스로 아무 기물을 만들었다(某自作某器)'**나 **'아무개가 그의 좋은 청동을 사용하여 아무 기물을 만들었다(某用其吉金自作某器)'**는 제작 행위와 재료의 귀속을 더욱 분명히 드러낸다. 이에 비해 **'아무개의 아무 기물(某之某器)'**은 '누구의 기물'이라는 관계를 직접 제시한다. 황팅치는 춘추 중·후기 명문이 이러한 간결한 귀속 표현을 여러 방식으로 활용하였다고 분석하였다. 에무라의 지역별 비교에서도 귀속 서식의 확대는 균일하지 않았다. 전통적인 작기 서식이 오래 지속된 지역과 새로운 귀속 서식이 더욱 두드러진 지역이 함께 나타난다.[43]

---

41) Guolong Lai, "Genealogical Statements on Ritual Bronzes of the Spring and Autumn Period," in Shaughnessy, ed., 앞의 책, 2017, pp.243-253. 계승、분가、혼인、봉사의 관계와 세 유형의 정치적 기능을 비교한 것이며 모든 명문의 단일한 제작 동기를 확정한 분류는 아니다. 계보 진술의 목적을 지위、동맹의 정당화에서 찾은 결론은 p.253 참조.

42) Guolong Lai, 위의 논문, 2017, pp.237, 240-243. 이 명문은 송공 란이 오나라 부인이 된 누이 季子를 위해 제작한 잉보(媵簠)이다(p.237). 친족 용어의 성별、세대、지위 용법은 pp.240-243 참조.

43) 江村治樹, 앞의 책, 2000, pp.96-98; 黃庭頎, 앞의 책, 2018, pp.67-71. 다만, 서식의 차이는 제작

‘아무개의 아무 기물(某之某器)’이라는 표현의 주된 기능은 기물의 귀속을 식별할 수 있게 하는 것이다. 이를 독립된 역사 서사라고 보기는 어렵지만, **현존 기물이 어느 사람이나 가문의 계승 관계와 연결되는지를 보여**준다는 점에서 역사류 기록의 비교에 중요하다. 한편 **‘만들었다(某作某器)’라는 작기 선언에는 이미 완료된 제작 행위가 기록**되어 있다. 따라서 **두 서식의 차이를 단순히 글자 수의 차이로 볼 것이 아니라, 행위의 기록과 관계의 표지가 각각 무엇을 드러내며 어디에서 겹치는지** 살펴야 한다.

‘자작(自作)’ 역시 곧바로 직접 제작의 증거로 확대해석해서는 안 된다. 작기를 발의하고 비용을 부담하며 자신의 이름으로 기물을 귀속시키는 사람은 실제 제작자와 구별된다. 중요한 것은 **작기자가 명문에서 자신과 기물의 관계를 명확히 하였다는 점**이다. 이러한 표현이 늘어났다고 해서 곧바로 후대의 소유권 제도가 완성되었거나 조상 제사에서 벗어났음을 뜻하지는 않는다. 귀속의 표시, 제작의 선언, 사용의 정당성은 서로 관련되지만 구별해서 살펴야 할 문제이다.

다른 사람을 위해 만든 기물, 특히 **혼인과 관련된 잉기(媵器)**는 관계를 기록하는 명문의 성격을 더욱 분명히 보여준다. 잉기 명문은 작기자와 수기자의 이름, 증여의 목적, 후손의 보유·사용을 짧게 연결한다. 앞서 살핀 〈송공란보〉도 송공 란이 오나라 부인이 된 누이 계자(季子)를 위해 만든 잉기이다. 먼 선조의 권위와 동시대의 혼인 관계를 하나의 기물에 담은 사례인 것이다.[44] 이처럼 **상세한 사건 서술 없이도 혼인·증여 관계의 성립을 물질적으로 남길 수** 있었다. **청동기가 다른 가문으로 이동하면 그 명문은 새로운 공간에서도 기존 관계를 표시**한다. **이들 명문은 단순한 서명이나 상세한 혼인 서사라기보다, 관계를 지속시킬 사물에 그 당사자를 명시한 기록**으로 이해할 수 있다.

다만 출토지가 곧 기물의 제작지나 원래 수령자의 활동 공간이라는 보장은 없다. 기물은 증여·혼인·전승·약탈·매납을 거치면서 이동할 수 있고, 그 위에 적힌 귀속 표시도 바뀔 수 있다. 허난성(河南省) 구스(固始) 허우구두이(侯古堆)에서 출토된 **〈파자성주종(鄱子成周鐘)〉**[銘圖 15255-15263] 가운데에는 이전 이름을 훼손하고 ‘반자성주(潘子成周)’를 다시 새긴 사례가 있다.[45] 같은 청동기가 남아 있더라도 그 위에 표시된 귀속 관계는 바뀔 수 있었던 것이다. **기록의 높은 내구성을 관계의 영구불변과 동일시할 수 없는** 까닭이다. 따라서 출토지, 기물의 이동, 명문의 다시 새기기(再刻)를 구별하여 접근해야 한다.

행위의 서술과 기물 귀속의 표지라는 기능 차이를 포함하지만, 이를 곧바로 특정한 소유제도의 성립으로 환산할 수는 없다.

44) 黃庭頎, 앞의 책, 2018, pp.65-68; Guolong Lai, 앞의 논문, 2017, p.237. 물론, 잉기 등 타인을 위한 작기 명문은 춘추 중기에 갑자기 출현한 것이 아니다. 여기에서는 춘추 중、후기 기록의 간결화와 관계의 명시라는 비교 맥락에서 다룬다.

45) Guolong Lai, 앞의 논문, 2017, pp.238-239. 侯古堆 1호묘의 〈潘子成周鈕鐘〉 M1P:11·13에서 앞선 이름을 훼손하고 새 이름을 각입한 사례를 다룬다.

4. 공적、덕행、연향: 춘추 후기, 조상과 동시대인을 향한 기록

춘추 후기(기원전 549-476 년)에도 임명과 포상에 관한 기록은 계속 작성되었다. **〈숙이종(叔夷鐘)〉**[銘圖 15552-15564]을 비롯한 숙이 명문에는 제후의 명령과 작기자의 직무, 포상이 기록되어 있다. 다만 서주 책명 명문에 보이는 입장과 인도, 명령의 낭독, 문서의 수수 등 일련의 절차가 그대로 재현되지는 않는다. 전통적인 응답·칭송의 언어가 남아 있더라도 명령과 포상을 연결하는 기록 형식은 달라질 수 있었다. 여기에서 확인되는 변화는 임명 기록의 소멸보다, **제후의 임명 기록이 서주 왕실의 특정한 책명 서식이나 절차를 그대로 반복하지 않았다는 점**에 있다.[46]

〈왕자오정(王子午鼎)〉[銘圖 02468-02474]은 **작기자의 덕행과 제사 목적이 하나의 명문에서 결합하는 방식**을 보여준다. 명문은 "우리의 존귀한 조상과 문덕 있는 아버지께 제향하여 효를 다하고자 한다〔用享以孝于我皇祖文考〕"고 하면서, "**정치적 덕**을 은혜롭게 베풀고 **위의**를 훌륭히 한다〔惠于**政德**，淑于**威儀**〕"는 자기상을 함께 제시한다. 장수와 복에 대한 기원, 후손에 관한 문구도 이어진다. **자신의 행실을 내세우는 일과 선조에게 제향하는 일은 이 명문에서 하나의 작기 목적**을 이룬다.[47]

이 명문에서 '정덕(政德)'과 '위의(威儀)'를 강조하는 맥락은 특정한 책명이나 전투의 경과를 재현하는 서술과 성격이 다르다. 작기자는 여러 행위를 자신을 규정하는 인격적·정치적 특성으로 요약한다. **어떤 날에 무엇을 하였는가보다 어떤 사람으로 기억되어야 하는가가 서술의 중심에 놓이는 것**이다. 이는 자신의 행위에서 지속적으로 나타나는 성향을 공적으로 제시하는 방식이다. 이러한 명문은 **역사류 기록이 사건의 나열에 한정되지 않음을 보여**준다. 다만 그 문구만으로 실제 통치가 우수하였다고 판단할 수는 없다.

이러한 **자기상은 타인의 인정을 얻을 수 있는 어휘**로 구성된다. 작기자가 정덕、위의、공경(恭敬)과 같은 덕목을 선택하였다는 사실은 **당대의 정치적 평가가 어떤 언어로 이루어졌는지를 보여**준다. 따라서 명문의 편향성은 사료 가치를 떨어뜨리는 결함으로만 볼 수 없다. 무엇을 칭송할 만한 것으로 선택하였는가도 연구의 대상이 된다. 작기자의 실제 행위와 자기 표상 사이의 거리는 따로 검토해야 하지만, 그 표상을 구성한 규범적 언어는 명문에서 직접 확인할 수 있는 정보이다.

〈왕손유자종(王孫遺者鐘)〉[銘圖 15632]에서는 기록이 지향하는 관계의 범위가 더욱 넓어진다. 이 명문은 좋은 청동을 골라 화종(龢鐘)을 제작하였음을 밝히고, 조상에 대한 제향과 효, 장수의 기원을 제시한다. 이어 자신의 정치적 덕과 위의를 내세우면서 그 종을 연향에 사용하여 "귀한 손님과 부형, 그리고 나의 벗들〔用樂嘉賓、父兄，及

46) 黃庭頎, 앞의 책, 2018, pp.87-90, 특히 pp.88-89. 임명、포상을 기록한 사실과 서주식 책명 명문의 절차、서식을 재현한 사실은 구별되며, 명문에 없는 절차가 실제로도 없었다고 단정할 수는 없다.

47) 〈왕자오정〉에 대해서는 陳琳, 『春秋金文中祈壽類嘏辭的整理與研究』, 安徽大學 碩士學位論文, 2025, p.16 참조. 政德、威儀 등 자기표현에 관해서는 黃庭頎, 앞의 책, 2018, pp.171-172도 참조.

我朋友〕”을 즐겁게 하겠다고 한다. **선조와 작기자·후손을 잇는 수직적 관계에 살아 있는 친족과 교류 상대를 아우르는 수평적 관계가 겹쳐지는 것**이다.[48)]

청동 종의 물질적 특성은 이러한 구성을 뒷받침한다. **종은 이름과 공적을 주조한 기록물이자 소리를 내는 악기**이다. **명문의 기원·덕행·연향에 관한 언어는 기물의 사용과 분리된 장식적 표현에 그치지 않는다. 그 소리를 누구와 함께 듣고 어떤 관계를 유지하려는지 밝히는 선언**이다. 물론 연향의 용도를 적었다고 해서 특정한 날에 실제 연회가 열렸다고 단정할 수는 없다. 명문에서 직접 확인할 수 있는 것은 작기자가 기물의 사용을 어떻게 예정하고 정당화하였는가이다. **특히 그 사용의 상대가 조상에 국한되지 않는다는 점**에 주목할 필요가 있다.

축하(祝嘏)의 언어에서도 기존 표현과 새로운 표현이 겹쳐 사용된다. 첸린(陳琳)은 춘추시기의 ‘무기(無期)’가 서주시기의 ‘무강(無疆)’을 일방적으로 대체하였다는 설명을 비판하고, 두 표현의 공존과 교환 가능성을 제시하였다. 그가 정리한 **〈초왕정(楚王鼎)〉**[銘圖 20188, 20210]과 상약공(上鄀公) 기물군, 곧 **〈상약공수(上鄀公盨)〉**[銘圖 20473]와 **〈상약공보(上鄀公簠)〉**[銘圖 05970]에서는 ‘미수무기(眉壽無期)’와 ‘미수무강(眉壽無疆)’ 계열이 함께 확인된다. **새로운 문구는 종전의 기원을 없애기보다 장수와 지속을 표현하는 선택지를 넓혔**다고 볼 수 있다.[49)]

자신의 장수와 신체의 안녕을 더욱 구체적으로 기원하였다는 사실도 곧바로 종교성의 약화를 뜻하지는 않는다. 기원의 대상과 내용이 달라지더라도 선조와 신령에게 복을 요청하는 관계는 유지될 수 있기 때문이다. 또한 ‘만년(萬年)’이나 ‘자자손손(子子孫孫)’은 실제 기간을 계산하는 시간 단위라기보다 기물과 이름, 복과 지위가 계속되기를 바라는 표현이다. **금문은 이미 성취한 과거를 서술하면서 그 과거가 미래에도 작기자와 후손에게 유효하기를 요청**한다. 회고와 기원은 시간의 방향이 다르지만 하나의 기록 안에서 서로를 뒷받침한다.

5. 선조 기억의 재구성과 기념할 공적의 선택

춘추 후기의 **〈증후여종(曾侯與鐘)〉**[銘圖 21029-21039]은 **먼 선조의 과거가 여전히 중요한 서술 자원**이었음을 보여준다. 2009 년에 출토된 이 명문은 남공(南公)의 시봉(始封)에 관한 전승, 증나라(曾國)의 계승, 초(楚)와 관련된 공적을 연결한다.[50)] 다만 이 명문 하나로 조상 기억의 ‘존속’을 논하기보다, 증나라가 서로 다른 시기에 남긴 (춘추 중기 전단) **〈증공구종(曾公畎鍾)〉**[銘圖 41145-41153]과 (춘추 중기 후단) **〈내가종(嬭加鐘)〉**[銘圖 31282-31285]을 함께 살필 필요가 있다.[51)]

---

48) 〈왕손유자종〉에 대해서는, 박원규·최남규, 『中國古代 金文의 이해: 殷商兩周 靑銅器 金文100選 해설』, (서울: 신아사, 2009), p.453; 黃庭頎, 『鑄勒功名』, 2018, p.171. 연향의 해당 문구는 “用樂嘉賓、父兄及我朋友”이다.

49) 陳琳, 위의 논문, 2025, pp.16-17. 陳琳은 黃庭頎, 앞의 책, 2018, p.114의 대체설을 검토하고, 〈초왕정〉 및 상약공 기물군의 병존 용례를 제시한다.

50) 〈증후여종〉에 대해서는 김정열, 「증후여편종 명문과 그 사료적 가치」, 『숭실사학』 40, 2018.

51) 김정열, 「망각 또는 왜곡: 춘추시대 曾國의 역사 고쳐쓰기」, 『숭실사학』 49, 2022, pp.399-401.

세 명문은 공통된 선조의 기억을 전하면서도 조상의 배열과 정당성의 근거를 다르게 구성한다. 맨 앞 시기 〈증공구종〉의 선조 회고가 여러 조상의 위상과 공적을 연결한다면, 〈내가종〉은 '백괄(伯括)'을 더욱 중심적인 위치에 놓고 천상의 권위를 강조한다. 〈증후여종〉은 백괄의 상(商) 정복 기여와 남공의 시봉에서 출발하여, 주(周) 왕실이 약화되는 가운데에도 이어진 증나라의 역할을 오(吳)·초(楚) 관계에서의 공적으로 연결한다. 이들 명문이 **서주 초기의 기원을 서술하면서 제시한 지정학적 구도와 공적의 배열에는 제작 당시의 관심이 반영되었을 가능성**이 있다.[52] **작기자의 현재 공로와 선조의 권위는 서로를 대체하기보다, 현재의 역할을 장기적인 계승의 실현으로 설명하는 방식으로 결합**한다.

이러한 비교가 곧 의도적인 날조를 입증하는 것은 아니다. 기억의 선택과 망각, 정치적 재구성이 각각 얼마나 작용하였는지는 추가 검토가 필요하다. 관련 연구도 '망각'과 '왜곡' 가운데 어느 하나를 확정된 원인으로 결론짓지 않는다.[53] 직접 확인되는 것은 **각 명문이 작성될 당시 증나라가 자신의 기원과 역할을 어떤 언어로 설명하였는가**이다. 요컨대, 회고된 서주 초기 사건을 복원하는 작업과 춘추시대에 그 사건에 부여된 의미를 분석하는 작업을 구별하면, 하나의 자료에서 서로 다른 역사 정보를 얻을 수 있다.

증나라의 명문은 '술조에서 양기로'라는 설명을 춘추 금문 전체에 일률적으로 적용하기 어렵게 한다. 작기자의 공적이 중요해졌다고 해서 선조의 역사가 불필요해진 것은 아니다. 어떤 정치체에서는 **현재의 공로를 선조로부터 이어진 역할의 실현으로 제시할 때 더욱 설득력 있게 설명**할 수 있었다. 후대의 역사기술에서 비중이 작은 정치체도 자신의 명문에서는 시봉과 계승, 외부 정치 세계에 대한 기여를 하나의 역사로 엮었다. 따라서 **춘추시대의 과거 쓰기를 주 왕실의 역사에서 지방사의 요소가 분리되는 과정으로만 설명하기는 어렵다. 여러 정치체가 각자의 장기적인 과거를 구성한 과정도 함께 살펴야** 한다.

무엇을 기념할 만한 과거로 남길 것인가는 『좌전』「양공(襄公) 19년」조에 실린 계무자(季武子)와 장무중(臧武仲)의 논쟁에서도 쟁점이 된다. 제(齊)나라에서 얻은 병기로 종을 만들고 공적을 새기려 하자, 장무중은 "무엇으로 명문을 삼겠는가〔何以爲銘〕"라고 묻는다.[54] 쟁점은 물건을 얻었다는 사실 자체보다 그것을 후손에게 드러낼 공으로 삼을 자격이 있는가에 있다. 이 대화는 춘추 당대 명문의 직접 증거가 아니라 후대에 전승된 서사이지만, **기념 기록이 성립하려면 사건의 발생과 함께 그 사건에 대한 가치 판단이 필요하였음을 설명**하는 데 유용하다.

『예기(禮記)』「제통(祭統)」이 청동기 명문에 대해 "아름다운 점을 칭송하고 악한 점을 칭송하지 않는다〔稱美而不稱惡〕"고 설명한 것도 같은 문제를 후대에 정리한 것이다.[55] 이를 모든 춘추 명문의 제작 규정으로 소급하여 적용할 수는 없다. **현존 명**

52) 김정열, 위의 논문, 2022, pp.405-407, 410-411.
53) 김정열, 위의 논문, 2022, pp.412-413. '망각'과 의도적인 '왜곡' 가운데 하나를 입증된 원인으로 단정하지 않는다.
54) 『左傳』「襄公19年」: "季武子以所得於齊之兵作林鐘，而銘魯功焉."

문에서 확인되는 선택적 칭송의 관행이 후대에 어떻게 이론화되었는지를 보여주는 자료로 읽어야 한다. 금문의 역사성에 대해, '좋은 일만 적었으므로 믿을 수 없다'거나 '동시대 유물이므로 모두 사실이다'라는 양자택일은 적절하지 않다. 구체적인 인물·행위·관계를 확인하는 작업과, 이를 공적으로 만들고 전승하려 한 선택을 해석하는 작업이 함께 이루어져야 한다.

이상에서 살핀 **춘추시대 금문의 변화는 과거와 현재를 연결하는 방식의 다양화**로 정리할 수 있다. **국가의 선조와 천명, 작기자의 군공과 덕행, 계보 형식의 자칭과 기물의 귀속, 조상과 빈객을 향한 사용 선언이 서로 다른 비중으로 결합**하였다. **청동기를 매개로 특정한 이름과 관계를 지속시키려 하였다는 점은 공통적**이다. 그러나 **그 이름을 뒷받침하는 과거, 그 관계를 확인하는 청중, 미래에 기대한 기물의 사용은 서로 달랐다**. 춘추 금문의 단문화(短文化)와 정형화(定型化)는 이러한 재배치를 살피는 출발점이며, 그 자체로 역사적 기억의 쇠퇴를 입증하지는 않는다.

다음 장에서는 이러한 지속(기억 전승)의 지향이 옥과 돌에 남긴 기록에서 어떤 형식과 기능으로 나타나는지 살펴보자.

Ⅳ. 옥·석문의 과거 쓰기: 시적 기념과 서약의 구속력

1. 같은 재료, 다른 기록: 각석과 필사의 구별

앞 장에 이어 옥·석문을 살펴보는 것은 기록 매체가 청동에서 돌로 교체되었다는 뜻이 아니다. 옥과 돌에 문자를 남기는 관행은 상 후기에도 존재하였고,[56] 춘추 이후에도 청동기는 계속 제작·사용되었다.

같은 돌에 남긴 기록 사이에도 중요한 차이가 있다. 석고문(石鼓文)은 북 모양의 석재에 시문(詩文)을 새긴 각석(刻石)인 반면, 후마맹서(侯馬盟書)는 옥·석편에 붓으로 글을 쓴 문서이다.[57] 전자는 **과거의 활동을 시적으로 재현**하고, 후자는 **현재의 서약을 통해 이후의 행동을 규정**한다. 재료가 비슷하더라도 기록의 형식과 목적은 다를 수 있는 것이다.

이 차이는 '역사류'라는 범주를 적용할 때에도 중요하다. 사냥 장면을 서술한 시는 그 활동이 기념할 만한 것으로 여겨졌음을 보여준다. 그러나 충성을 지키겠다는 서약은 아직 일어나지 않은 행동을 대상으로 한다. 서약 문서에 구체적인 인물과 정치적 갈등이 등장한다는 이유만으로 이를 과거 사건의 서사라고 부를 수는 없다. 따라서

---

55) 『禮記』「祭統」: "銘者, 自名也. 自名以稱揚其先祖之美, 而明著之後世者也.……銘之義, 稱美而不稱惡."

56) 상 후기 옥·석문의 사례는 김석진, 「고대 중국에서 '기억 매체'의 발달과 '역사 쓰기'의 시작」, 2024, pp.267-268 참조.

57) 석고문과 맹서의 기록 형태는 吳玨瑩, 『出土春秋文獻詞彙整理與研究』, 貴州師範大學 碩士學位論文, 2025, 「緒論」; 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, 2000, 「侯馬盟書の性格と歴史的背景」 참조.

옥·석문을 비교할 때에는 과거의 활동을 형상화하는 기록과 앞으로 지켜야 할 행위를 규정하는 기록을 먼저 구별해야 한다. 이를 바탕으로 서약의 성립과 효력을 남기는 기록 역시 어떠한 '과거'를 만들어내는지 살필 수 있다.

두 자료가 남아 있는 상태도 대조적이다. 석고문은 각석과 후대의 탁본을 함께 검토하여 읽어야 하는 자료이고, 후마맹서는 매납된 필사 문서가 발굴된 자료이다. **전자를 이해하려면 시의 성립·각석·마멸·전탁(傳拓)의 과정을, 후자를 이해하려면 문서의 작성·의례적 사용·매납의 과정을 고려**해야 한다. 본 장은 옥·석문 전체를 망라하기보다 이 **두 자료를 비교하여, 고내구성 매체가 기념과 규범의 지속에 어떻게 다르게 활용되었는지** 살핀다.

2. 석고문: 사건의 시점보다 활동의 장면을 남기다

석고문은 열 개의 북 모양 돌에 새긴 시문으로, 전렵과 어로를 비롯한 군주·귀족의 활동을 다룬다. 다만 진(秦) 계통의 문자라는 판단과 구체적인 제작연대의 확정은 별개의 문제이다. 니진보(倪晉波)가 정리한 연구사에 따르면, 마헝(馬衡)의 연구 이후 논의의 중심은 진나라의 어느 시기에 제작되었는가로 옮겨갔지만 편년을 둘러싼 견해차는 남았다. 특히 치우시구이(裘錫圭)는 진 양공(秦襄公, 기원전 ?-766 년) 시대의 시가 춘추 후기 또는 전국 초기에 돌에 새겨졌을 가능성을 제시하였다. 이 가설의 수용 여부와 별개로, 시에 묘사된 활동과 시의 작성, 문자의 각자를 모두 같은 시점에 놓을 수 있는지는 검토해야 한다.[58]

본고의 석고문 분석은 이러한 편년상의 불확실성을 전제로 한다. 특정 군주의 어느 해 사냥을 복원하거나 춘추의 한 시점에 새로운 장르가 처음 출현하였다고 주장하기보다, 진계(秦系) **문자로 돌에 남긴 시가 활동의 기억을 어떻게 기념할 만한 장면으로 구성하였는지** 살핀다. **시의 원형과 각석의 시점이 떨어져 있다면, 석고문은 활동에 대한 기억과 함께 그 기억을 다시 선택하여 돌에 새긴 행위도 보여**준다. 두 시점이 가깝더라도 활동을 시로 구성하는 과정과 그 시를 오래가는 재료에 옮기는 과정은 구별할 필요가 있다.

석고문이 장면을 구성하는 방식은 "나의 수레는 **이미** 견고하고, 나의 말은 **이미** 가지런하다. 〔吾車**既**工, 吾馬**既**同.〕"라는 짧은 대구에서 잘 드러난다. 이는 『詩經』「小雅·車攻」의 "我車既攻 , 我馬既同"과 비교할 수 있다.[59] 두 구절은 수레와 말을 대칭적으로 제시하면서 준비가 갖추어진 상태를 반복한다. 여기에서 과거는 재위년·월·간지로 시점을 특정하는 방식보다, '이미(既)' 준비를 마친 장면을 발화 속에 불러오는

58) 倪晉波, 「秦系文字的時間序列與石鼓文的勒制年代」, 復旦大學出土文獻與古文字研究中心, 2009.5.27. (https://www.fdgwz.org.cn/Web/Show/797), 제1절 「石鼓文的年代難題及其思路檢討」. 마헝、치우시구이의 학설은 이 연구의 연구사 정리를 통해 소개한 것이다. 치우시구이의 시、각석의 다른 시간 가설(異時說)은 일종 견해이며, 이에 대한 王輝의 비판도 같은 절에서 검토된다.

59) 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, p.67(吾), pp.110-112(同、工); 『詩經』「小雅、車攻」. '吾'는 해당 연구의 독법을 따라 통행자로 풀어 썼다. '同'은 齊整, '工'은 견고함을 나타내는 것으로 풀이한다.

방식으로 드러난다. **이러한 '반복'과 '대구'는 관련 정보를 묶고 되풀이할 수 있는 발화 단위**를 이룬다.[60] 다만 그 형식만으로 실제 낭송의 장소·횟수나 기억에 미친 효과를 확정할 수는 없다.

시적 구성이라고 해서 사냥의 구체성이 사라지는 것은 아니다. 석고문에는 마필과 장비, 몰이와 포획, 사냥감과 물고기, 길과 물에 관한 어휘가 집중되어 있다. 정치체의 흥망이나 군주의 전 생애를 설명하는 글과는 정보가 모이는 대상이 다른 것이다. 〈구위화〉가 특정 거래의 대상과 승인 절차를 상세히 기록하였다면, **석고문은 전렵에 참여하는 사람·동물·사물을 시적 장면으로 조직**한다. 석고문 「**오수(吾水)**」**에는 '日唯丙申'처럼 간지로 날을 표시한 구절**도 있다. 그러나 이 날짜가 여러 해의 사건을 계속 등록하는 시간의 틀을 이루지는 않는다. 기록이 무엇을 정밀하게 남기는지는 장르에 따라 다르다. **사건의 날짜를 상세히 밝히지 않더라도 선택한 활동의 모습은 세밀하게 남길 수** 있다.[61]

물과 길의 상태를 병렬하는 "吾水既瀞，吾道既平"도 이러한 장면 구성과 관련된다. 화자는 활동 공간이 정돈된 상태를 수레·말의 준비와 나란히 제시한다. 여기에서 군주가 이끄는 행위와 정돈된 공간을 함께 기념하려는 방향을 읽을 수 있다. 다만 일인칭 화자('나')의 활동 공간이나 정비된 길을 곧바로 실제 영토의 경계와 행정적 지배력을 보여주는 증거로 삼아서는 안 된다. **시가 직접 남긴 것은 선택된 활동 공간의 형상**이다. 그 형상이 질서 있는 행위자를 드러낸다고 해석하는 일과 특정 지역에 대한 실효 지배를 복원하는 일에는 서로 다른 수준의 증거가 필요하다.[62]

석고문의 일인칭은 청동기 명문에서 작기자의 이름으로 이루어진 발화와 비교할 수 있다. '나의 수레', '나의 말'이라는 표현은 활동을 바라보는 관점의 중심을 마련한다. 그러나 그 화자가 군주 개인인지 집단을 대표하는 목소리인지는 문맥에 따라 판단해야 한다. 시 속 화자와 시를 지은 사람, 각석을 명한 사람, 글자를 새긴 사람도 동일하다고 할 수 없다. 청동기 명문의 '아무개가 말하였다'가 발언의 주체를 지정하듯, 석고문의 일인칭도 개인의 내면을 그대로 드러내기보다 기념하는 장면을 누구의 목소리로 제시할 것인지 정한다.

『시경』과의 표현상 유사성은 석고문을 사건이 그대로 옮겨진 기록으로 읽기 어렵게 한다. 실제 사냥의 경험이 시의 토대였을 가능성과 특정 군주의 특정 사건이 그대로 재현되었다는 주장은 구별해야 한다. 시적 장면이 구체적이라는 사실만으로 후자를 입증할 수는 없다. **익숙한 대구·운율·어휘는 개별 활동을 권위 있는 시적 형식으로 정리하는 수단**이 된다. **시적 정형성은 사실 정보에 덧붙은 장식에 그치지 않는다. 서**

---

60) David Tavárez, "Ritual Language," in N. J. Enfield, Paul Kockelman, and Jack Sidnell, eds., *The Cambridge Handbook of Linguistic Anthropology* (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), pp.518-520. 의례(적) 언어에서의 평행·반복과 특정 발화 장르의 관계를 참조하였다.

61) 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, pp.22-23, p.36, pp.39-40, pp.110-112. 「吾水」의 "日唯丙申"은 p.36 참조.

62) 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, p.22. 공간의 정돈과 행위자의 위상을 연결한 해석은 이 문장 구성에 대한 본고의 분석이다.

로 다른 행위를 유사한 장면으로 이해하고 다시 말하거나 기억할 수 있게 하는 선택의 방식이다. 다만 유사한 구절이 있다는 이유만으로 한 텍스트가 다른 텍스트를 직접 모방하였다고 확정할 수는 없다. 공유된 표현 자원을 활용하였을 가능성과 개별 작품 사이의 직접적인 의존 관계는 구별해야 한다.

시를 돌에 새기는 일에는 또 다른 선택이 이루어진다. 청동 예기 명문에서는 작기 선언이 글과 기물을 연결하는 경우가 많다. **석고문에서는 시문을 오래 남길 물질적 형태를 마련하였다는 사실이 두드러진다. 기념할 활동을 오래가는 사물에 결부한다는 점에서는 청동기 명문과 이어지지만, 그 사물이 반드시 음식을 담거나 음악을 연주하는 제기일 필요는 없다**. 이는 **기념 기록이 제기의 제작과 사용에만 한정되지 않았음을 보여**준다. 그렇다고 석고문을 제례·연향과 무관한 순수한 문학 작품으로 단정할 근거도 충분하지 않다. **묘사된 활동의 의례적 성격과 각석의 실제 사용 맥락**은 확인할 수 있는 증거를 바탕으로 각각 판단해야 한다.

돌의 외면에 새긴 글은 청동기 내부의 명문보다 잘 보일 수 있다. 그러나 가시성의 차이가 곧 독자층의 전면적인 확대를 뜻하지는 않는다. 석고문의 원래 배치와 접근 범위가 충분히 밝혀지지 않은 상태에서 일반 백성을 대상으로 한 공개 역사 기록의 탄생을 말하기는 어렵다. **여기에서 확인할 수 있는 것은 기념 방식의 차이**이다. **석고문은 특정 활동의 장면을 반복할 수 있는 시적 언어로 구성하고 이를 오래가는 석재에 새긴 기록**이다. **사건의 시점과 경과를 상세히 보고하는 기록과는 다른 방식으로 활동의 기억을 지속(전승)**시키려 하였다.

3. 후마맹서: 서약의 성립과 의무의 귀속

후마맹서(侯馬盟書)는 1965-1966 년 산시성(山西省) 허우마시 일대의 발굴로 알려진 옥·석면의 필사 자료이다.[63] 주서(朱書)가 중심을 이루고 일부 묵서(墨書)도 있으며, **출토 구역은 동물을 희생하고 옥기를 매납한 제사유적과 연결**된다. 문서고에 보관된 행정 기록철과는 다른 방식으로 남은 자료인 것이다. 따라서 **붓으로 쓴 문구와 판면의 형태뿐 아니라 여러 문서에 걸친 반복, 매납 행위도 함께 고려**해야 한다.[64]

의례 절차를 복원할 때에는 출토 상황과 후대의 규범 문헌을 구별해야 한다. 왕훙신(王鴻鑫)이 정리한 후마의 매납갱은 희생 동물의 유무와 종류, 맹서와 희생의 배치에서 차이를 보인다.[65] 따라서 문헌을 토대로 재구성한 하나의 고정된 회맹 절차를 모든 갱과 문서에 적용하기는 어렵다. 절차나 글씨가 일정하지 않다고 해서 의례에

63) 山西省文物工作委員會 編,,『侯馬盟書』(北京: 文物出版社, 1976).

64) 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, 2000, 「侯馬盟書の性格と歴史的背景」, 특히 p.635, pp.646-648. 기본 자료집은 山西省文物工作委員會 編, 『侯馬盟書』, (北京: 文物出版社, 1976). 유적 전체의 성격과 그 안의 개별 맹약을 동일시하지 않는다.

65) 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, pp.107-112, 118-120. pp.107-108은 전래 문헌과 후대 주석을 종합한 절차 복원이며, pp.111-112은 희생의 유무·종류 등 실제 출토 조합과의 차이를 다룬다. pp.118-120은 이런 차이를 곧 의례적 신앙의 쇠퇴로 읽는 해석을 검토한다.

대한 믿음이 쇠퇴하였다고 결론지을 수도 없다. 먼저 확인해야 할 것은 **실제로 남은 문서·희생·매납의 조합과 자료군별 차이**이다.

후마맹서에는 종맹(宗盟)·위질(委質)·납실(納室)·저주(詛呪) 등 내용이 서로 다른 자료가 있으며, 관련 점복(占卜) 자료도 함께 논의된다. 종맹류는 결속과 명령의 준수, 종묘의 봉사·수호, 적대 세력의 배제와 관련되고, 위질류는 새로운 주군에게 복속하는 관계를 명시한다. 납실류는 특정 행위를 금지하고 위반에 제재를 부과하며, 저주류는 적대 인물의 죄행과 처벌을 다룬다. 이 명칭들은 자료를 정리하기 위한 연구상의 분류이다. 문서마다 구성과 기능이 다른 만큼 후마맹서 전체를 하나의 서약문이나 하나의 사건 기록으로 취급해서는 안 된다.[66]

그럼에도 **여러 유형에서 공통적으로 확인되는 요소**가 있다. **의무를 부담하는 사람의 이름을 밝히고, 지켜야 할 관계와 해서는 안 될 행위를 정하며, 여기에 신령의 제재를 연결한다는 점**이다. 납실류의 "自今以往", 곧 '지금부터 앞으로'라는 표현은 이러한 문서가 지향하는 시간을 선명하게 보여준다. **서약의 중심은 이미 일어난 사건을 설명하는 데 있기보다, 이후의 행동을 현재의 선언에 묶어 두는 데** 있다. 미래의 복을 바라는 기원문처럼 서약도 아직 실현되지 않은 시간을 향한다. 다만 서약은 특정 행위를 지키거나 어기는 일을 미래의 결과와 연결한다는 점에서 축복과 구별된다.[67]

따라서 문서의 금지사항을 곧바로 실제로 일어난 사건으로 읽을 수는 없다. 적대 인물을 받아들이지 않겠다는 조항은 그런 행동을 막으려는 의무를 보여준다. 그러나 서약자가 이미 적대자를 받아들였거나 이후 그 의무를 지켰다는 사실까지 말해주지는 않는다. 문서에 이름이 적힌 사실, 적절한 절차를 통해 서약이 성립한 사실, 서약자가 그 내용을 내심 믿거나 실제로 준수한 사실도 서로 구별해야 한다. 이러한 구별은 맹서의 정치사적 가치를 약화시키는 것이 아니라, 이미 벌어진 갈등과 막으려 한 가능성을 나누어 파악하게 한다.

미래를 향한 서약이 과거 쓰기의 비교 대상이 되는 까닭은 약속의 내용이 가리키는 시간과 약속을 맺는 행위의 시간이 다르기 때문이다. 라파포트의 논의를 적용하면, 적절한 참여자와 절차 아래 이루어진 약속은 이후의 의무를 성립시킬 수 있지만 장래의 이행까지 보증하지는 않는다.[68] **맹서가 의례에 사용되어 이러한 관계를 성립시켰다면 그 행위는 이후 '이미 주어진 약속'이라는 과거가 된다**. 앞으로의 행동을 판단할 때에는 이전에 확정한 의무가 기준으로 제시될 수 있다. **맹서는 의무를 이름과 결합**

---

66) 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, 「緖論」의 맹서 자료 소개; 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, 2000, 「侯馬盟書の性格と歴史的背景」. 내용별 유형은 현대의 분류이며, 함께 매장된 관련 점복(占卜) 기록은 엄밀한 의미의 서약문과 구별된다. 분류 명칭과 분류 수의 변천은 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, pp.8-10 참조.

67) 侯馬盟書67:1: "自今以往, 敢不率從此盟誓之言, 尙敢或納室者." 인용문은 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, p.118의 해독문을 따랐다. 같은 책 p.120에는 67:3(1)의 "自今以往" 용례도 제시되어 있다. "自今以往"의 장래 지향적 뜻과 "敢不率從此盟誓之言"의 석독은 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, p.257에서도 각각 曾志雄·高明의 해석을 인용하여 설명한다.

68) 라파포트, 『인류를 만든 의례와 종교』, 2017, pp.222-224, 229-231. 약속의 성립과 이행, 공적 수락과 내적 믿음을 구별한다. 의도한 발화 효과와 실제 결과의 불확실성에 대해서는 Tavárez, "Ritual Language," 2014, pp.524-525도 참조.

하여 남김으로써, 과거의 이야기를 서술하지 않으면서도 미래를 판단할 근거가 되는 과거를 구성한다.

이러한 의미에서 **맹서의 실천은 '과거로 미래 쓰기', 곧 성립한 약속을 근거로 미래의 행동을 구속하려는 기록 행위로 이해할 수** 있다. 이는 모든 맹서가 실제 효력을 발휘하였다는 주장이 아니라, **문구와 의례가 지향한 시간의 구조**를 가리키는 표현이다. **청동기의 작기 명문이 작기자와 기물의 관계를 확인한다면, 맹서는 이름과 의무의 관계를 확정**하려 한다. 전자는 귀속의 지속(전승)에, 후자는 행위의 준수에 중심을 두지만, **두 기록 모두 식별할 수 있는 주체와 지속(전승)되어야 할 관계를 결합**한다.

정형문(定型文)의 반복도 이 관점에서 이해할 수 있다. 같은 종류의 맹서에서는 유사한 문구가 여러 사람의 이름과 결합한다. **어휘의 다양성만을 기준으로 보면 반복적인 기록이지만, 관계를 성립시킨다는 점에서는 그 반복 자체가 중요**하다. **같은 의무를 각 사람에게 개별적으로 귀속시키기 때문**이다. 한 번 작성한 일반 규칙과 여러 사람이 각자의 이름으로 맺은 서약은 같지 않다. **반복은 새로운 이야기를 늘리는 대신 동일한 관계를 다수의 주체에게 각각 적용하는 방식**이다. 이 지점에서 Ⅱ장이 구별한 **의례를 통한 두 종류의 메시지가 결합**한다. **비교적 안정된 '규범적 메시지'와 해당 문서의 서약자(명의자) 및 의무의 귀속 관계를 드러내는 정보가 함께 전달**되는 것이다.[69]

이름을 개별적으로 명시하였다고 해서 집단성이 약화되었다고 볼 수는 없다. 맹약에 참여한 사람, 곧 참맹자(參盟者)의 이름은 종족·형제·추종 관계와 연결되며, 배제해야 할 사람들도 가계와 소속에 따라 열거된다. **맹약은 이미 존재하는 혈연을 기록하는 데 그치지 않고, 그 혈연이 요구하는 의무를 재확인하거나 새로운 복속 관계와 결합**한다. 따라서 종족적 결속이 개인적 충성으로 일방적으로 바뀌었다고 상정하기보다, **개별 명의의 서약을 통해 집단의 경계를 재조직**하였다고 보는 편이 자료에 부합한다. **계보와 자기표현이 결합한 춘추 금문에서와 마찬가지로 개별화와 집단화는 함께 작동**한다.

4. 제재(制裁)와 매납(埋納): 서약의 효력과 기록의 지속

후마맹서의 '제재' 문구는 청동기 명문의 '축복'과 대조된다. 청동기 명문에서 작기자는 자신이 오래 살고 자손이 기물을 계속 보유하기를 바란다. 맹서에서는 서약의 위반이 자신과 그 계통에 파멸을 가져올 수 있다는 언어가 사용된다. '그 씨족을 멸한다〔麻(滅)夷非(彼)是(氏)〕'의 고석과 제재 범위를 둘러싸고 논의가 있지만, 윌리엄스(Crispin Williams)는 이를 씨족·후손에게 미치는 처벌의 맥락에서 검토하였다. '씨(氏)'의 구체적인 범위를 모든 문서에 동일하게 적용하기는 어렵더라도, 서약의 결과를 서약자 개인이나 한 시점에 한정하지 않았다는 점은 주목할 만하다.[70]

---

69) 吳玨瑩, 앞의 논문, 2025, pp.130-132. 명의자별 반복을 의무의 개별 귀속으로 읽은 것은 본고의 분석이다. 문서에 이름이 적힌 사람과 실제 서사자는 같다고 전제하지 않는다. 규범적·자기지시적 메시지의 구분은 라파포트, 『인류를 만든 의례와 종교』, 2017, pp.115-117 참조.

축복과 저주는 미래를 현재의 행위에 연결한다는 점에서 구조적으로 닮았다. 다만 두 언어가 설정하는 조건은 다르다. 작기(作器)·제향(祭享)을 복의 지속과 결부하는 청동기 명문에 비해, 맹서는 특정 의무의 위반을 파멸과 결부한다. 두 경우 모두 신령의 권위에 의지하여 인간 관계가 지속되기를 요청하지만, 그 관계를 규정하는 문장의 기능은 다르다. 그러므로 신령이 등장한다는 이유만으로 금문과 맹서를 동일한 제의 문서로 묶을 수는 없다. 정치적 의무를 담았다는 이유만으로 후마맹서를 종교성이 제거된 법률 문서로 볼 수도 없다.

문서의 매납은 기록이 어떻게 지속되는가에 관한 중요한 문제를 제기한다. 매납 이후에는 문구를 일상적으로 열람하기 어렵다. 그렇다고 기록이 불필요해져 버려졌다고 단정할 수는 없다. **신령의 감시와 제재를 요청하는 문서가 의례적으로 매납된 맥락에서 발견되었다면, 땅속에 두는 행위 자체를 서약의 효력을 확정하는 절차와 연결하여 해석할 수** 있다. 이 경우에는 문서의 존재와 의례적 처리가 중요해지며, 인간 독자가 계속 다시 읽는 것만이 효력의 조건은 아니다.[71]

물론 매납된 문서와 별도로 사본이 보관되었는지, 참맹자가 이후 서약 내용을 어떻게 재확인하였는지까지 현존 자료로 모두 알 수는 없다. 후대 문헌의 맹약 문서 보관 규정을 그대로 적용하여 당시의 이중 문서고를 복원하는 데에는 신중해야 한다. **본고가 확인하려는 것은 고내구성 재료에 정형적인 문구를 남기는 행위가 언제나 더 많은 독자에게 보여주기 위한 것은 아니었다는 점**이다. 후마맹서는 물질적 지속과 인간의 접근성이 서로 다른 조건임을 보여준다.

이 지점에서 석고문과 후마맹서의 차이가 선명해진다. 석고문은 시적 장면을 돌의 표면에 새겨 남겼고, 후마맹서는 서약을 쓴 판면을 의례 후 땅속에 두었다. **기념할 활동을 지속시키는 방식과 서약의 구속력을 지속시키는 방식이 달랐던 것**이다. 두 기록을 '문자의 공개화'라는 하나의 과정에 놓기는 어렵다. **기록의 기능을 이해하려면 돌·옥이라는 재료뿐 아니라, 그 재료가 어떤 행위에 사용되고 이후 어떻게 처리되었는지를 함께 살펴야** 한다.

5. 편년과 정치적 맥락: 해석의 범위와 한계

후마맹서의 주맹자(主盟者), 곧 맹약을 주관한 사람과 작성연대는 문서의 의무가 어떤 정치적 갈등에서 비롯하였는지를 이해하는 데 중요하다. 장한(張頷)은 조앙(趙

70) Crispin Williams, "Early References to Collective Punishment in an Excavated Chinese Text: Analysis and Discussion of an Imprecation from the Wenxian Covenant Texts", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 74-3, 2011, pp.437-462. 이 논문은 후마·온현맹서(溫縣盟書)의 '제재' 문구와 '氏'의 범위를 함께 논의한다. 후마맹서의 해당 용례는 吳珏瑩, 앞의 논문, 2025, p.13(1:105) 참조.

71) 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, 2000, pp.646-648; 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, pp.107-112쪽. 매납의 의미는 문구와 출토 조합을 함께 고려한 해석이며 신령의 실제 작용을 사실로 판정한 것이 아니다. 서로 다른 시대의 매납을 단일한 동기로 일반화하지 않아야 한다는 방법론적 참조로 Waring, *Writing and Materiality in Ancient Chin*a, 2025, pp.188-190.

鞅)이 관련된 기원전 497년 이후의 사건을 명문의 인물·가계와 연결하여, 종족의 강화와 추종자의 결속을 중심으로 자료를 설명하였다. 에무라(江村治樹)가 정리한 연구사에는 진(晉)나라 군주와 신하 사이의 맹약으로 보는 견해, 조씨(趙氏) 종주(宗主)와 그 일파의 맹약으로 보는 견해 등 여러 해석이 제시되어 있다.[72] 주맹자의 비정은 단순히 인물을 확인하는 데 그치지 않고, 문서가 규정한 공동체의 범위를 판단하는 문제와 연결된다.

윌리엄스(Crispin Williams)는 후속 자료를 비교하여 후마맹서 일부에 다른 편년을 제시하였다. 그의 연구에서 중요한 것은 제재를 담당하는 '악공(嶽公)'을 진나라의 선군이 아닌 산신으로 읽는 해석과 '가(嘉)'라는 이름의 비정이다. '가'를 조가(趙嘉)로 비정하고 청화간(淸華簡) 『繫年』의 연대 정보를 고려하면, 해당 자료군의 시점은 기원전 5세기 중·후반으로 내려갈 수 있다. 이것이 후마맹서 전체가 단 한 차례의 맹약에서 작성되었다는 뜻은 아니다. 서로 다른 사건과 관련된 자료가 포함되었을 가능성을 고려하여, 종래의 춘추 후기 편년과 새로 제기된 전국 전기 편년을 자료군별로 구분해야 한다.[73]

이러한 편년 논쟁은 후마맹서의 활용 범위를 구체화할 것을 요구한다. 특정 인물과 관련된 정변의 세부 경과를 복원하려면 인명과 편년을 확정할 근거가 필요하다. 반면 개인의 이름에 의무와 제재를 결부하는 형식, 미래의 행위를 현재의 서약에 묶는 시간 구조, 기록을 매납하는 의례적 처리는 특정한 절대연대 하나에만 의존하지 않는다. 이러한 특징은 **춘추 말·전국 초의 정치적 관계를 문자로 확정하는 관행을 보여준다**. 본고는 이 수준에서 후마맹서를 비교 자료로 활용한다.

납실류를 사회경제적으로 해석할 때에도 같은 주의가 필요하다. '실(室)'과 '납실(納室)'의 구체적인 의미, 그 금지 조항이 재산·종족 질서와 맺는 관계에는 견해차가 있다. 하나의 독법을 확정된 사실로 받아들여 토지제도나 사적 소유의 성립을 설명하면, 문서의 표현과 사회제도를 연결하는 데 필요한 입증을 건너뛰게 된다. 그렇다고 일부 용어가 불확실하다는 이유로 모든 해석을 중단할 필요는 없다. **일정한 행동을 금지하고 위반자에 대한 제재를 공유하는 문서의 구조, 이를 통해 집단의 안팎을 구분하려는 방향은 여전히 분석할 수** 있다.[74]

이상에서 살핀 **시적(詩的) 기념과 서약은 서로 다른 방식으로 시간을 조직**한다. **석고문은 과거의 활동을 선택하고 형상화하여 오래 남기려** 한다. **후마맹서는 현재의 서약을 이미 성립한 약속으로 남기고, 미래의 행동을 그 약속에 결부하려** 한다. **두 자료 모두 언어와 물질의 결합을 보여주지만, 의례적 사용을 확인할 수 있는 정도와 과**

72) 江村治樹, 『春秋戦国秦漢時代出土文字資料の研究』, 2000, pp.636-641, 643-645. 장한(張頷)의 조앙 중심설과 그 밖의 주맹자 비정은 이 연구의 학설 정리를 참조하였다.

73) Crispin Williams, "Dating the Houma Covenant Texts: The Significance of Recent Findings from the Wenxian Covenant Texts", *Early China* 35, 2013, pp.247-275. 윌리엄스는 일부 자료를 趙嘉와 관련짓고 기원전 442-424년의 범위에서 검토하는 한편, 더 이른 사건에 속할 수 있는 자료도 구별한다. '嶽公'을 산신으로 읽는 견해와 논쟁은 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, pp.264-266에도 정리되어 있다.

74) 王鴻鑫, 『侯馬盟書綜述』, 2022, pp.255-259. 納室를 타인의 가산·가족·영지를 취합하거나 침탈하는 행위로 보는 해석과, 자신의 邑·政을 반납하여 종속 관계를 끊는 행위로 보는 해석이 대조된다.

거·미래를 연결하는 방식은 다르다. 이 차이를 구별할 때 춘추시기 기록문화에서 여러 종류의 기념과 구속이 병존한 양상을 설명할 수 있다.

다음 장에서 살필 연대기는 또 다른 방식으로 시간을 조직한다. 개별 활동이나 서약을 남기는 데서 나아가, 계속되는 시간의 틀 안에 사건을 등록하는 방식이다.

Ⅴ. 연대기의 과거 쓰기: 사건의 등록과 의례적 질서의 형식화

1. '날짜를 적는 기록'에서 '시간을 조직하는 기록'으로

앞서 살핀 금문과 옥·석문은 특정한 사람·기물·행위를 중심으로 기록을 구성한다. **연대기는 서로 직접 관련되지 않는 사건들을 군주의 재위년과 계절·월·일의 순서에 배치하고, 다음 해에도 같은 틀로 기록을 이어** 간다. 그 형식적 특징은 문장이 길어지거나 세부 정보가 많아졌다는 데 있지 않다. **개별 사건이 끝난 뒤에도 이어지는 시간의 틀을 문헌 전체의 구성 원리로 삼았다는 데** 있다. 『춘추』는 이러한 방식이 비교적 분명하게 남아 있는 자료이다.[75]

통상 『춘추』의 범위는 노 은공(隱公) 원년(기원전 722)부터 애공(哀公) 14년(기원전 481년)까지, 242년으로 제시된다. 다만 『좌전』 계열 경문의 말미는 다른 전통과 차이가 있고, 『좌전』의 서사는 경문보다 뒤의 사건까지 이어진다. 따라서 『춘추』의 일반적인 기사 범위, 『좌전』 계열 경문의 범위, 『좌전』 서사의 하한을 구별해야 한다. 현존 기록이 은공 원년에서 시작한다는 사실도 노나라의 기록 관행이 그해에 처음 생겼다는 뜻은 아니다. 우선 전승된 텍스트의 시작점을 알려줄 뿐이다.[76]

서주 금문에도 연·월·월상·간지의 시간 표시가 있었으며, 하나의 기물군에 서로 다른 시점의 사건을 이어 기록한 사례도 있다. **〈진후소종(晉侯穌鐘)〉**[銘圖 15298-15313]은 서주 후기의 군사 활동과 관련 행위를 여러 날짜에 따라 배열하였다.[77] 그러므로 춘추시대의 연대기를 시간의 선후를 처음 인식한 결과로 설명할 수는 없다. **이미 존재하던 기년과 기사 기술이 특정 사건의 기념을 넘어, 계속 확장할 수 있는 기록의 틀로 조직되었다는 점이 중요**하다.

여러 날짜를 담은 군공 명문은 한 차례의 군사 활동과 그 결과를 기념하는 데서 끝날 수 있다. 반면 **연대기에서는 하나의 사건이 끝나도 기록 전체가 끝나지 않는다**.

---

75) Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'? The Implications of Formal Regularity and Variation in Spring and Autumn (Chūn Qiū) Records", *Early China* 31, 2007, pp.47-111; Newell Ann Van Auken, *Spring and Autumn Historiography: Form and Hierarchy in Ancient Chinese Annals*, (New York: Columbia University Press, 2023), 특히 제1-4장.

76) Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'?", 2007, 주)1-2. 『公羊傳』·『穀梁傳』 계열은 기원전481년까지 242년, 『左傳』 계열의 경문은 기원전479년까지 244년을 포괄한다. 이 차이와 『左傳』 서사 전체의 범위는 구별되어야 한다.

77) 심재훈, 「晉侯穌編鐘 銘文과 西周 후기 晉國의 발전」, 『중국사연구』 10, 2000, pp.8-17.

다음 달과 계절, 다음 해가 이어지며 그 안에 다른 종류의 사건을 넣을 수 있다. **전자에서 날짜가 개별 사건을 식별하는 정보라면, 후자에서는 이질적인 사건들을 하나의 계열에 놓는 분류의 틀**이 된다. **연대기의 특징은 날짜의 유무보다 날짜가 문헌을 조직하는 방식**에 있다.

이 차이는 기록의 지속 조건과도 관련된다. 금문은 기물의 제작과 사용·전승을 통해 지속될 수 있다. **연대기를 이어 가려면 앞선 기록을 보존하면서 새 정보를 일정한 형식으로 추가하는 관행이 필요**하다. 현전 『춘추』의 누적 형식은 이러한 기록 실무의 지속성을 시사한다. 다만 이 형식만으로 모든 기사의 실제 작성 시점, 필사 재료, 기록 담당자의 인원과 직무를 복원할 수는 없다. 본고가 연대기를 죽간·목간의 기록문화와 관련하여 논의하는 것도, **전승된 기록 형식과 문헌에 남은 기록 관행을 통해 그 작성·보존 조건을 추론**하는 것이다.

금문의 변화와 연대기의 형성 역시 직접적인 대체 관계로 설정하기 어렵다. 청동기에 담기 어려운 많은 기록이 썩기 쉬운 재료에 작성되었을 가능성은 있지만, 동일한 텍스트가 청동기에서 죽간으로 옮겨져 『춘추』가 되었다는 경로는 확인되지 않는다. 장문 금문의 감소와 연대기의 발달은 함께 검토할 수 있으나, 어느 하나가 다른 하나를 낳았다는 설명에는 추가 증거가 필요하다. **따라서 비교의 초점은 재료의 교체보다 각 기록이 사건과 시간을 조직하는 방식에 두어야** 한다. 앞선 명령이나 문서를 다시 언급한 금문을 통해 별도 문서의 존재와 활용을 추론할 수는 있지만, 사라진 문서의 총량이나 금문에서 연대기로 이어지는 직접적인 계보까지 입증할 수는 없다.[78]

2. 『춘추』 환공(桓公) 원년: 이질적인 사건을 묶는 한 해의 틀

『춘추』 환공(桓公) 원년 기사는 연대기의 구성 원리를 잘 보여준다.

【원문】 元年, 春, 王正月, 公即位. 三月, 公會鄭伯于垂, 鄭伯以璧假許田. 夏, 四月, 丁未, 公及鄭伯盟于越. 秋, 大水. 冬, 十月.[79]

【번역】 원년 봄, (周)왕의 정월에 공(노환공)이 즉위하였다. 3월에 공이 鄭伯과 垂에서 만났다. 鄭伯은 벽옥으로 許의 토지를 빌렸다. 여름 4월 정미일에 공이 鄭伯과 越에서 맹약하였다. 가을에 홍수가 났다. 겨울 10월.

이 짧은 기록에는 **즉위, 군주 간 만남과 토지에 관한 행위, 맹약, 홍수가 함께 들어** 있다. **이들을 묶는 기준은 하나의 공적이나 인과관계가 아니라 같은 군주의 재위년**이다. 맹약 기사는 특정 인물들이 특정 장소에서 한 행위를 남기지만, 홍수는 주어

78) Shaughnessy, "History and Inscriptions, China," in Andrew Feldherr & Grant Hardy eds., *The Oxford History of Historical Writing Volume I: Beginnings to AD 600* (New York: Oxford University Press, 2011), pp.390-391. 예컨대 **〈사십삼년구정(四十三年逑鼎)〉**[銘圖02501-02512]에 보이는 앞선 명령의 재언급은 복수 단계의 문서 생산·보존을 암시한다. 다만, 실제 보존고의 물리적 발견이나 연대기의 직접 기원이 확인되었다는 뜻은 아니다.

79) 『春秋』 桓公元年. 『春秋』와 『左傳』은 楊伯峻 編著, 『春秋左傳注(修訂本)』 (北京: 中華書局, 2016).

나 장소에 대한 긴 설명 없이 두 글자로 기록된다. **문장마다 정보량이 달라도 모두 한 정치체의 한 해를 구성하는 항목이 된다**. 이런 점에서 연대기는 독립된 기념 기록을 단순히 모은 것과 다르다.

기사 마지막의 **'겨울 10월' 뒤에는 별도의 사건이 서술되지 않는다**. 현전 텍스트에서 이러한 형식은 **사건을 적지 않은 자리에도 시간의 구획이 남아 있음을 보여**준다. 그러나 사건 없이 계절이나 월만 남은 모든 표기가 처음부터 동일한 의례 원리에 따라 작성되었다고 단정할 수는 없다. 와이이 리(Wai-yee Li)는 이러한 기사와 그 불규칙성에 편집·전승상의 문제가 관련되었을 가능성도 지적한다.[80] 따라서 여기에서 확인할 수 있는 것은 현전 문헌이 유지하는 시간의 틀이다. 빈자리만으로 당시 아무 일도 없었다거나 정기적인 종묘 보고가 반드시 이루어졌다고 판단할 수는 없다.

'왕의 정월〔王正月〕'도 단순한 달의 명칭에 그치지 않는다. 노나라 군주의 재위년 안에 (주나라) 왕의 시간이라는 표현을 놓음으로써, **노의 기록은 더 넓은 권위의 질서와 연결**된다. 이 표현만으로 매년 역법이 어떻게 조정되었는지, 주 왕실이 각국의 일정을 얼마나 통제하였는지까지 알 수는 없다. 다만 기록의 첫머리에 노의 군주와 왕의 권위가 함께 표시된다는 점은 분명하다. **연대기의 시간은 자연현상의 반복을 재는 눈금인 동시에 정치적·의례적 소속을 나타내는 틀**이다.

이러한 시간 형식에는 여러 기능이 겹칠 수 있다. 서주 금문의 기년·기월을 다룬 한 연구는 **시간 표기가 의례적 필요뿐 아니라 기억·대조·확인·보관·검색이라는 기록자의 실무 목적에도 쓰였을 가능성**을 제기한다.[81] 이 관점을 연대기와 비교하면 **사시(四時) 체계의 종교적 의미와 기록의 정리·축적 기능**을 함께 검토할 수 있다. 다만 서주 금문에 관한 추론이 『춘추』의 모든 시간 표기를 설명하는 직접 증거가 되는 것은 아니다. 특정 기사의 형식을 설명하려면 그에 맞는 문례 비교가 필요하다.

같은 해의 맹약 기사는 후마맹서와 비교할 수 있다. 『춘추』의 "여름 4월 정미일에 공이 정백과 월에서 맹약하였다〔夏, 四月, 丁未, 公及鄭伯盟于越〕"는 그 행위가 일어났음을 날짜·인물·장소와 함께 남긴다. 후마맹서는 참여자가 부담할 의무와 위반에 따르는 제재를 중심으로 구성된다. **전자가 맹약을 완료된 사건으로 등록한다면, 후자는 맹약의 구속 내용을 정한다. 같은 맹약에 관한 기록이라도 행위를 서술하는 문장과 그 행위를 성립시키는 데 쓰이는 문장은 기능이 다르다. 이는 의례를 기록한 문장과 의례에 사용된 문장을 구별해야 하는 이유**이다.

『좌전』은 환공 원년의 맹약에 관해 "맹약을 어기면, 나라를 누리지 못하리라〔渝盟, 無享國〕"라는 말을 전한다.[82] 그러나 이를 현존 후마맹서처럼 당대의 원문서가 보존

80) Wai-yee Li, "Pre-Qin Annals," in Andrew Feldherr & Grant Hardy eds., *The Oxford History of Historical Writing Volume I: Beginnings to AD 600*, 2011, p.419. 계절·월 표기와 무사건 기사의 의미를 검토하며 전승·편집상의 문제를 제기한다.

81) 侯文華·韓高年·過常寶, 『早期中國知識觀念與文獻的生成　春秋卷』 (北京: 北京師範大學出版社, 2024), pp.163-165. p.163의 기억·대조·보관·검색 논의와 p.165의 계절별 종묘 보고 추론 참조. 역법의 자연적·정치적 구성은 Shaughnessy, "Calendar and Chronology," in Michael Loewe and Edward L. Shaughnessy(eds.), *The Cambridge History of Ancient China: From the Origin of civilization to 221 B.C.* 1999, pp.19-20 참조.

82) 『左傳』 桓公元年: "夏四月丁未, 公及鄭伯盟于越, 結祊成也. 盟曰: 渝盟, 無享國!"

된 사례로 취급할 수는 없다. 이 구절은 『좌전』이 전하는 맹약의 내용이며, 『춘추』 경문에는 들어 있지 않다. **양자를 함께 읽으면 맹약을 사건으로 기록하는 일과 서약의 내용을 전하는 일의 차이가 드러난다**. 다만 후대 서사에서 얻은 정보를 경문에 처음부터 담겨 있던 의미로 돌려놓아서는 안 된다.

연대기의 단문을 긴 이야기의 불완전한 축약본으로만 볼 필요도 없다. 같은 종류의 사건을 비슷한 문장으로 기록하면 여러 해에 걸친 즉위·사망·회맹·사행·재해를 나란히 비교할 수 있다. 대신 사건의 동기와 대화, 상세한 과정은 충분히 남지 않는다. **개별 사건의 맥락을 줄이는 선택이 반복적인 등록과 대조를 가능하게** 하는 것이다. 그러므로 **연대기의 역사성은 서사의 풍부함뿐 아니라 기록을 누적하고 비교하는 방식**에서도 찾아야 한다.

3. 기록의 문법: 노나라의 관점과 의례적 위계

작성자의 이름이 드러나지 않고 문장이 간결하다고 해서 연대기의 관점이 사라지는 것은 아니다. 『춘추』에서 별다른 설명 없이 나오는 '공(公)'은 노나라 군주를 가리킨다. 외국에서 사신이 오면 '래(來)'를 쓰고, 노의 인물이 다른 나라로 가는 일은 그에 맞는 방향에서 서술한다. 소공(昭公) 2년의 "晉侯가 韓起를 보내 내빙하였다〔晉侯使韓起來聘〕"와 "叔弓이 晉나라에 갔다〔叔弓如晉〕"는 모두 노를 기준으로 외교적 이동을 기록한 기사이다.[83] **작기자가 '나'를 드러내는 금문과 달리, 기록의 기준점이 개별 저자의 이름 없이 문장 형식에 들어 있는** 것이다.

그렇다고 '공'의 용법을 모든 인물의 작위에 똑같이 적용할 수는 없다. 노 군주를 가리키는 '공'은 기록 내부의 존칭이므로, 외국 군주의 칭호와 비교할 때에는 각 용법을 따로 살펴야 한다. 주 왕실과 제후, 군주와 신하, 자국 인물과 외국 인물은 같은 방식으로 호명되지 않는다. 이러한 차이를 밝히는 일은 반 아우켄(Newell Ann Van Auken)의 형식 분석에서 중요한 부분을 차지한다. 그는 **사건의 종류에 따라 날짜의 상세도, 인물의 호칭과 명칭, 문장 형식이 달라지는 규칙**에 주목하였다.[84]

따라서 이름이나 간지가 생략되었다고 해서 기록자가 사실을 몰랐거나, 후대의 인식처럼, 공자가 그 인물을 포폄(褒貶)하였기 때문이라고 곧바로 판단할 수는 없다. 먼저 **같은 유형의 다른 기사에서 통상 어떤 형식을 사용하였는지 확인해야** 한다. 정해진 서식에 따른 생략과 이례적인 누락은 다르다. 또한 오랜 기간에 걸쳐 관행이 달라졌다면 서로 다른 시기의 문장을 하나의 고정된 규칙으로 판단해서는 안 된다. **반복되는 문례와 그 시간적 분포를 함께 검토해야 개별 글자의 의미를 더 분명히 파악할 수** 있다.

---

83) 『春秋』 昭公2年. 동일 연도의 사행 기록에서 '來聘'과 '如晉'의 방향은 魯나라를 기준으로 설정된다.

84) Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'?", 2007, pp.47-111, 특히 주14) 및 날짜·행위자·신분별 서식에 관한 논의; 같은 저자, *Spring and Autumn Historiography*, 2023, 제2장 "Recording the Day", 제3장 "Encoding Individual Rank".

반 아우켄의 2023년 연구는 **이러한 정형성이 인물·국가·사건의 상대적 위상을 드러내고, 노와 그 군주의 위치를 높이는 이상화된 질서를 구성**한다고 설명한다. 이 관점에서 **형식은 가치의 차등을 표현하는 수단**이다. 기사 뒤에 별도의 논평이 없어도, 누구를 어떤 호칭으로 부르고 그 일을 어떤 종류의 사건으로 등록하는지에 특정한 질서가 반영될 수 있다. 다만 모든 표현의 차이가 같은 의도에서 비롯되었다고 볼 수는 없다. 기록 관행의 변화, 자료의 유입, 후대의 전사·편집도 함께 고려해야 한다.[85]

이러한 관점은 『춘추』의 '의례화된 과거 쓰기'가 무엇을 뜻하는지 분명하게 해 준다. 제사와 회맹을 많이 기록했다는 데만 그 의미가 있는 것은 아니다. **인물의 신분, 정치체 사이의 관계, 군주의 시간과 행위를 정형적인 서식으로 분류하였다는 점이 중요**하다. **기록은 의례적 질서를 관찰하여 남기는 데 그치지 않고, 그 질서를 사건을 표현하는 문법으로 활용**한다. 기록 속 위계가 현실의 군사력이나 정치적 성공과 반드시 일치하는 것은 아니다. 오히려 그 위계는 어떤 관계를 정당한 것으로 표시하려 하였는지 보여준다.

여기에서 청동기 명문과의 연속성과 차이가 함께 드러난다. 금문도 선조·상급자·작기자·후손 사이의 관계를 선택하여 표시하였다. 『춘추』에서는 그러한 관계의 표시가 서로 다른 사건에 반복적으로 적용되는 기록 형식에 들어간다. 특정 인물의 공적을 기념하는 개별 문장에 더하여, 어떤 지위의 사람이 한 일을 어떻게 적을 것인가가 지속적인 기준이 된다. **기물의 봉헌·사용과 문헌의 분류·배열은 이처럼 의례와 기록이 결합하는 서로 다른 방식**이다. 이 차이를 어느 한 방식이 다른 방식을 대체한 순서로 해석할 필요는 없다.

겐츠(Joachim Gentz)의 **'텍스트적 의례' 논의는 형식의 의미와 실제 수행을 구분**하는 데 도움이 된다. 『공양전(公羊傳)』은 경문의 반복에서 통상적인 서식을 찾아내고, 거기서 벗어난 표현을 도덕적·의례적 평가로 해석한다. 이는 호칭·배열·정형성이 의미를 지닐 수 있음을 보여주지만, 주석자가 설명한 표현상의 차이가 곧 춘추시대 기록자의 의도를 입증하는 것은 아니다. 겐츠 자신도 『춘추』가 종묘에서 낭송되었는지는 확정하지 않는다.[86] 그러므로 **기록의 정형성, 표현의 차이, 그 차이를 설명하는 주석의 논리를 구별**하여 검토해야 한다.

---

85) Newell Ann Van Auken, *Spring and Autumn Historiography*, 2023, 제3-4장 및 "Conclusions: Spring and Autumn Historiography and the Formally Regular Core". 본문은 이 연구의 魯 중심적 위계 해석을 소개하되, 모든 개별 변이가 한 가지 원인에서 생겼다고 전제하지 않는다.

86) Joachim Gentz, "The Ritual Meaning of Textual Form: Evidence from Early Commentaries of the Historiographic and Ritual Traditions," in Kern, ed., *Text and Ritual in Early China*, 2005, pp.127-134, p.145, 주18). 종묘 낭송과 구체적 수행 맥락이 확정되지 않았다는 설명은 p.128 참조.

4. 외국의 통보와 종묘 보고: 기사 성립의 경로

정형적인 기록이 성립하려면 사건에 관한 정보가 기록 주체에게 도달해야 한다. 『좌전』 은공 11년은 송(宋)나라의 사건을 설명하면서 알리지 않았기 때문에 기록되지 않았다고 말하고, "알리면 기록하며, 그렇지 않으면 기록하지 않는다〔告則書, 不然則否〕"는 원칙을 제시한다.[87] 이는 『좌전』이 『춘추』 기사의 성립을 설명한 대목이므로 모든 경문에 일률적으로 적용할 수는 없다. 다만 **공식 통보가 기사 성립의 한 조건**이었음을 시사한다.

이 점을 고려하면 연대기의 침묵을 읽는 방식도 달라진다. 어떤 사건이 기록에 보이지 않는다고 해서 실제로 일어나지 않았다고 판단할 수는 없다. 기록 주체에게 알려지지 않았거나 통보의 형식을 갖추지 못했을 수 있고, 전승 과정에서 사라졌을 가능성도 있다. 따라서 누락된 모든 사건을 공자와 같은 후대 편집자의 의도적인 삭제로 설명하기는 어렵다. **연대기에 들어온 사건은 현실에서 발생한 사건인 동시에, 일정한 통로를 거쳐 보고되고 기록될 수 있었던 사건**이다. **기록의 범위는 무엇을 선택했는지와 어떤 정보가 도달했는지에 함께 좌우**된다.

이는 **춘추시대 정치체의 다양성을 평가할 때도 중요**하다. 『춘추』에 자주 등장하는 나라와 드물게 등장하는 나라의 차이가 당시의 역사적 중요성을 그대로 반영하는 것은 아니다. **노나라와의 관계, 사행과 통보, 전쟁과 회맹의 연결에 따라 정보의 양이 달라졌을 수** 있다. 따라서 **주요 국가를 중심으로 한 전래 연대기의 서술과, 청동기 명문에 나타난 작은 정치체의 자기 표상을 함께 읽어야** 한다. 〈증후여종〉이 유용한 이유도 여기에 있다. **자료마다 다른 역사상을 남겼다는 사실은 어느 한쪽의 오류를 뜻하기보다 기록의 중심과 경로가 달랐음을 보여줄 수** 있다.

군주 자신의 활동을 알리는 과정에서는 종묘 의례와의 관계가 더 직접적으로 나타난다. 『좌전』 환공 2년은 노나라 군주의 귀환을 다음과 같이 설명한다.

【원문】 公至自唐, 告於廟也. 凡公行, 告於宗廟; 反, 行飮至, 舍爵、策勳焉, 禮也.[88]

【번역】 공이 唐에서 돌아왔다고 한 것은 종묘에 고했기 때문이다. 무릇 공이 나갈 때에는 종묘에 고하고, 돌아오면 그 때에 음지(飮至) 의례를 행하며 잔을 놓고 공훈을 기록하는 것이, 예이다.

여기에서 **출행과 귀환은 종묘에 고하고 공적을 정리하는 절차와 연결**된다. 군주가 외부에서 한 행위가 종묘를 중심으로 한 관계 안에서 다시 확인되는 것이다. **서주의 책명이나 군공 기록이 제기 제작을 통해 선조의 세계와 연결되었다면, 이 경우에는 군주의 이동과 귀환을 보고하는 절차가 그 역할**을 한다. 다만 『좌전』이 설명한 책훈

87) 『左傳』 隱公11年: "宋不告命, 故不書. 凡諸侯有命, 告則書, 不然則否." 통보와 기록의 관계는 이 전승이 제시한 설명으로 구별한다.
88) 『左傳』 桓公2年.

(策勳)의 모든 내용이 그대로 『춘추』 경문이 되었다고 단정할 수는 없다. 의례적 보고와 연대기 기사의 관련성을 인정하는 것과 두 기록을 동일시하는 것은 다르다.

피네스(Yuri Pines)는 이러한 자료를 근거로 **연대기와 조상에게 올리는 보고의 관계**를 강조하였다. 반 아우켄은 **종묘에서 공훈을 기록한 일만으로 귀환 기사와 연대기 전체를 설명하기 어렵다**고 지적하였다. 특히 『춘추』에는 외국의 사건, 불리한 결과, 재해처럼 칭송의 기록으로 보기 어려운 항목도 많다.[89] 두 견해의 **차이는 의례적 관련성의 유무보다, 그 관련성을 통해 기록 전체의 목적과 독자를 어디까지 설명할 수 있는가**에 있다.

둥펀펀(董芬芬)은 『춘추』를 종묘에 올리는 보고로 보면서, 그 텍스트의 특징을 '의례의 실록성(禮儀實錄性)', '종법적 등급성(宗法等級性)', '새소식의 즉시성(新聞即時性)'으로 설명한다. 사관 집단의 직능, 호칭과 진술 방식, 사시(四時) 체계의 종교적 성격이 그 논거이다.[90] 이 해석은 **짧은 기사와 의례적 절차의 관계를 구체적으로 설명**한다. **그러나 서로 다른 정보의 유입 경로와 전승 층위를 하나의 원래 목적으로 충분히 설명할 수 있는지는 더 검토**해야 한다. 종묘 보고가 연대기 형성의 중요한 조건이었다는 가설과 모든 현전 경문이 같은 종류의 보고문이었다는 판단은 구별할 필요가 있다.

본고는 **군주의 행위를 공적으로 확인하는 절차, 신분과 위계의 언어, 사건을 기록하는 실무가 서로 겹쳐 있던 조건**에 주목한다. 종묘에 알리는 고유(告由)는 그 결합의 한 사례이며, 외국의 통보는 다른 정보 경로이다. **『춘추』의 시간 틀에는 이처럼 서로 다른 경로로 들어온 정보가 함께 놓인다. 연대기의 의례성을 설명하려면 이러한 결합을 살펴야** 하며, 모든 기록에 하나의 수신자를 상정할 필요는 없다.

5. 무엇을 등록하고 누구에게 책임을 돌리는가

『춘추』는 청동기에 기념할 공적보다 넓은 범위의 사건을 기록한다. 군주의 죽음과 시해, 군사적 패배, 망명과 재해, 제사의 시행과 불시행이 같은 연차의 틀에 들어간다. 선공(宣公) 3년에는 교제(郊祭)에 쓸 소의 문제와 교제를 행하지 않은 일이 기록된다. **이미 수행한 의례뿐 아니라 수행하지 못한 의례도 기록 대상**이 된 것이다.[91]

---

89) Yuri Pines, "Intellectual Change in the Chunqiu Period: The Reliability of the Speeches in the Zuo Zhuan as Sources of Chunqiu Intellectual History", *Early China* 22, 1997, pp.79-132, 특히 pp.80-85. 피네스의 해당 견해와 그에 대한 반론은 Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'?", 2007, 주66) 참조.

90) 董芬芬, 「《春秋》的文本性質及記事原則」, 『文學遺產』 2016-6, 2016, p.33, pp.39-43; 董芬芬, 「試論《春秋》的宗教特質: 從作者群體、表述方式及時間體例談起」, 『暨南學報(哲學社會科學版)』 38(10), 2016, p.23, pp.25-28. '禮儀實錄性'、'宗法等級性'、'新聞即時性'과 종교적 시간 체계는 董芬芬의 해석으로 제시한다. 후대의 의례 설명만으로 모든 경문의 원래 사용을 확정하지 않는다.

91) 『春秋』 宣公3年: "郊牛之口傷, 改卜牛, 牛死, 乃不郊. 猶三望." 시행하지 않은 의례와 관련 동물의 상태를 기록한 기사의 분류는 Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'?", 2007, 주32) 참조.

연대기는 성취를 기념하는 데 더하여 정치체의 시간 안에서 확인할 필요가 있는 변화와 이상(異常)을 등록한다.

그렇다고 불리한 사건을 적었다는 이유만으로 『춘추』를 빠짐없는 사실 목록으로 볼 수는 없다. 무엇을 이상한 일로 판단하고 어떤 사건을 중요하게 취급할지도 선택의 결과이다. 금문의 선택적 칭송과 연대기의 선택적 등록은 다르지만, **어느 쪽도 과거 전체를 담지 않는다**. 이 차이는 주관적인 기록이 객관적인 기록으로 바뀌었다는 데 있지 않다. **공적·덕행·계승을 중심으로 기념 대상을 정하는 기준과, 정치체의 시간 안에 등록할 사건을 정하는 기준이 달라졌다는 데** 있다.

책임의 귀속은 짧은 기록의 정치성을 보여준다. 『춘추』 선공 2년은 "晉의 趙盾이 그 군주 夷皐를 시해하였다〔晉趙盾弑其君夷皐〕"고 기록한다. 그러나 『좌전』의 서사에서 직접 공격한 인물은 조천(趙穿)이다. 『좌전』은 태사(太史) 동호(董狐)가 조돈(趙盾)의 지위와 사건 이후의 처신을 근거로 그에게 책임을 돌렸다고 설명한다.[92] 경문이 행위의 주어로 제시한 인물과 전이 직접 행위자로 제시한 인물이 다른 것이다.

이 사례에서도 기록된 문장과 그 문장을 설명하는 서사를 먼저 구별해야 한다. 『춘추』의 기사는 조돈에게 시해 책임을 귀속시킨다. 『좌전』은 그 이유를 정경(正卿)으로서의 책임과 연결하여 설명한다. 후자의 설명을 춘추시대 모든 사관이 따랐던 업무 규정으로 확대할 수는 없다. 다만 단문의 주어가 직접 행동한 사람 외에 정치적 책임의 주체를 가리킬 수 있다는 문제는 드러난다. **누구의 이름을 남길 것인가는 사건의 보존과 책임의 배분에 함께 관련**된다.

이러한 판단의 가능성은 형식적 규칙과 모순되지 않는다. 규칙이 있어야 통상적인 표현과 이례적인 표현의 차이도 드러난다. 따라서 반 아우켄의 형식 연구를 『춘추』에는 역사적 평가가 전혀 없다는 주장으로 받아들이는 것은 부정확하다. 먼저 **정형적인 핵심을 밝힌 뒤, 특정한 차이가 위계·강조·책임·편집 가운데 무엇과 관련되는지** 검토해야 한다.[93] 형식 분석은 가치 판단을 제거하는 작업이 아니라, 판단이 개입한 지점을 더 엄밀하게 구별하는 작업이다.

『맹자(孟子)』「등문공하(滕文公下)」가 『춘추』를 공자의 저술이자 '천자의 일〔天子之事〕'로 설명한 것은 다른 층위의 자료이다.[94] 여기에서 역사는 정당한 판단을 행사하여 정치적 무질서를 경계하는 권위로 제시된다. 이는 기록 관행 자체뿐 아니라 그 기록을 성인의 저작으로 읽게 된 해석의 역사를 보여준다. 공자와 관련된 전통은 검토해야 하지만, 모든 경문의 문구가 만들어진 원인을 그 전통 하나로 설명할 수는 없다.

따라서 **연대기 연구에서는 기록 담당자의 관행, 외부 정보의 유입, 특정한 판단과 강조, 후대의 편집·주석을 구별**해야 한다. 『좌전』 안에서도 경문의 형식을 설명하는

92) 『春秋』·『左傳』 宣公2年. 경문의 "晉趙盾弑其君夷皐"와 전의 趙穿·董狐 서사를 구별하여 읽는다.

93) Newell Ann Van Auken, "Could 'Subtle Words' Have Conveyed 'Praise and Blame'?", 2007, pp.47-111; 같은 저자, *Spring and Autumn Historiography*, 2023, 제5장 "Registering Judgments".

94) 『孟子』「滕文公下」: "孔子成春秋, 而亂臣賊子懼."; "春秋, 天子之事也." 이 문구는 『춘추』의 정치적·경전적 권위에 관한 孟子의 설명으로 활용한다.

부분, 사건을 길게 서술하는 부분, '군자가 말하였다(君子曰)'는 평가는 각각 다른 일을 한다. 반 아우켄의 주석 전통 연구도 이러한 차이에 주목한다.[95] **풍부한 서사는 짧은 기록을 이해하는 데 도움이 되지만, 그 설명이 언제나 짧은 기록의 원래 의도와 일치하는 것은 아니다**.

'군주의 행위는 반드시 기록한다(君擧必書)'는 문구의 전승도 이러한 차이를 보여준다. 『좌전』 장공(莊公) 23 년에서 이 말은 **군주의 여행과 의례적 질서에 관한 문맥**에 놓인다. 반면 『한서(漢書)』「예문지(藝文志)」에서는 **군주의 언행 전반을 기록하는 사관의 직무를 설명하는 원칙으로 확대**된다. 듀런트(Stephen Durrant)의 지적처럼, 특정한 의례적 행위의 등록을 가리키던 말이 후대에 더 포괄적인 기록 원칙으로 해석된 것이다.[96] 이는 후대의 이론으로 춘추시대 사관의 직무를 곧바로 복원하기보다, 기록 관행이 사학론의 권위로 재구성되는 과정도 살펴야 함을 보여준다.

6. 여러 정치체의 기록과 서사적 재구성

『춘추』의 형식을 춘추시대 모든 나라에 일반화해서는 안 된다. 『맹자』「이루하(離婁下)」는 "晉의 『乘』, 楚의 『檮杌』, 魯의 『春秋』는 같은 것이다(晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋 , 一也)"라고 말한다.[97] 이는 여러 나라의 역사 기록을 비교 가능한 종류로 인식하였다는 증거이다. 그러나 『승』과 『도올』의 전체 텍스트를 대조할 수 없는 상태에서 날짜 체계와 문장 서식까지 모두 같았다고 결론지을 수는 없다. 공통된 기능에 대한 인식과 실제 문헌 형식의 동일성은 서로 다른 문제이다.

『좌전』 소공(昭公) 2 년의 한선자(韓宣子) 일화도 **국가의 기록 관행**을 보여준다. 한선자는 노의 태사가 관장한 책을 살피다가 『역상(易象)』과 '노춘추'를 보고 주나라의 예(禮)가 노에 있다고 말한다.[98] **이 전승은 역사 기록을 태사가 관장하는 문헌 및 의례 전통과 연결**한다. 다만 당시 열람한 책이 현존 『춘추』와 어디까지 일치하는지는 확인해 주지 않는다. 여기에서 중요한 점은 **기록의 권위가 개인 저자의 명성만이 아니라 정치체가 보존한 문헌과 예의 전통을 통해 설명**된다는 것이다.

『사기』「진본기(秦本紀)」의 '처음으로 사관을 두어 일을 기록하였다(初有史以紀事)'는 서술과 「육국연표(六國年表)」 서문의 '『진기(秦記)』' 평가에도 같은 주의가 필요하다.[99] **전자는 진의 기록 담당자 설치에 대한 후대의 회고이고, 후자는 사마천이**

---

95) Newell Ann Van Auken, *The Commentarial Transformation of the Spring and Autumn*, (Albany: State University of New York Press, 2016). 이 연구의 주석 층위 구별을 참조하되, 『左傳』 전체가 하나의 원래 해설서였다고 전제하지 않는다.

96) 『左傳』 莊公23年; 『漢書』 권30 「藝文志」 春秋類 총서. Durrant, "From 'Scribe' to 'History'," 앞의 책, 2020, pp.94-95, 특히 p.95 주32)-33). 듀런트는 군주의 여행·의례 문맥이 군주의 언행 전반에 대한 기록 원칙으로 확대되는 점을 지적한다. 左史·右史의 記言·記事 분담이 『禮記』와 『漢書』에서 서로 달리 전하는 사실도 일률적인 춘추시대 관제를 복원하는 데 주의를 요구한다.

97) 『孟子』「離婁下」: "晉之乘、楚之檮杌、魯之春秋 , 一也. 其事則齊桓晉文, 其文則史."

98) 『左傳』 昭公2年: "觀書於大史氏, 見易象與魯春秋, 曰: 周禮盡在魯矣."

99) 『史記』「秦本紀」의 文公13年 기사 및 「六國年表」 서문. 후자는 "獨有秦記 , 又不載日月 , 其文略不具"라고 한다. 이는 사마천이 접한 기록의 상태에 대한 증언으로서, 춘추 초기 이래 진의 모든 기록

이용한 자료의 소략함에 관한 판단이다. 두 기록을 직접 연결하여 진의 초기 기록이 처음부터 끝까지 같은 형식이었다고 말할 수는 없다. **국가의 기록 관행, 남겨진 자료의 범위, 후대의 이용자가 접한 텍스트 사이에 차이가 있었을 가능성**을 고려해야 한다.

전국시대의 **청화간『계년』은 연대 정보를 다른 방식으로 조직한 사례**이다. 주제별 사건군을 통해 여러 정치체의 관계와 충돌을 서술하면서 각국의 기년 정보를 활용한다.[100] 한 나라의 모든 해를 차례로 채우는 구성과는 다르다. 따라서 연대 정보를 사용한 역사 기록이 반드시『춘추』와 같은 연차별 단문 형식으로 모였다고 볼 수는 없다. **기년은 연속적인 등록의 틀로도, 특정한 정치적 사건군을 연결하는 정보로도 쓰일 수** 있었다.

『춘추』와『좌전』·『계년』의 관계를 짧은 글과 긴 글의 차이만으로 설명하기도 어렵다. 사건을 시간 안에 등록하는 일과 사건의 동기·전개·귀결을 연결하는 일은 구별된다. **전자는 한 정치체가 겪은 시간을 지속적으로 구성하고, 후자는 선택한 사건들이 어떤 문제를 설명하는지 서사적으로 조직**한다. 두 방식은 서로 자료를 제공하고 보완할 수 있지만, 어느 하나가 반드시 다른 하나의 미완성 형태인 것은 아니다. 또한 후대 서사의 연결이 풍부하다고 해서 앞선 금문이나 연대기에 인과적 사고가 전혀 없었다고 판단해서도 안 된다. 시간의 폭, 문장의 길이, 설명의 방식은 각각 검토해야 한다.

이상의 검토에서 **『춘추』형 연대기의 특징**을 정리할 수 있다. **개별 기사는 짧지만 장기적인 시간의 틀은 유지**되며, **그 안에는 성취와 기념에 한정되지 않는 여러 사건이 들어**간다. **사건은 인물의 위계와 정치체의 관점을 반영하는 문장 형식으로 분류**된다. **정보는 군주의 활동 보고와 외국의 통보 등 서로 다른 경로를 통해** 들어온다. 따라서 연대기의 형성을 의례에서 벗어나 사실만을 기록하게 된 변화로 설명하기는 어렵다. **과거를 남기는 기준과 단위가 개별 기물의 기념에 더하여 정치체의 지속적인 사건 등록으로 조직된 경우**로 이해할 수 있다.

이를 금문·옥석문의 사례와 함께 보면 춘추시대 기록문화의 차이가 더 분명해진다. **청동기 명문은 기념할 인물과 관계**를, **석고문은 활동의 장면**을, **맹서는 성립한 의무를 지속**시키려 하였다. **『춘추』형 연대기는 그와 병행하여 다양한 사건을 하나의 정치적 시간 안에 등록**하였다. **의례는 어떤 기록에서는 봉헌의 계기, 다른 기록에서는 구속력의 근거, 또 다른 기록에서는 사건 분류의 기준**이 된다. 다음 결론에서는 이러한 차이를 종합하여 춘추시대 과거 쓰기의 사학사적 의미를 정리해보자.

이 같은 형식이었다는 증거는 아니다.

100)『繫年』의 자료적 성격과 서술 방식은 김석진,「戰國 楚簡『繫年』의 史學史적 성격: 先秦 출토·전래 역사류 기록의 문헌학적 고찰을 통해」,『東洋史學研究』161, 2022, pp.91-112 참조.

Ⅵ. 결론: 의례와 기록의 합주, 과거 쓰기의 기능 분화

본고는 춘추시대의 청동기 명문, 석고문, 후마맹서, 『춘추』형 연대기를 비교하여, **의례와 기록이 과거를 선택하고 배열하며 전승하는 방식에 어떻게 관여했는지** 살펴보았다. 이들 각 자료가 보여주는 것은 **과거의 기념할 공적, 확인할 계승·귀속 관계, 성립시킬 의무, 등록할 사건이** 서로 다른 형식과 절차로 조직된 양상이다. 요컨대, **춘추시대 과거 쓰기의 특징은 이러한 기록의 기능이 의례와 결합하면서 여러 형식과 사용 맥락으로 조직**되었다는 데 있다.

구체적으로, Ⅱ장에서는 이 비교를 위한 기준을 마련하였다. **문자는 문구를 남기고, 의례는 참여자의 몸과 말, 사물과 공간을 일정한 절차로 조직하여 관계를 확인**한다. **양자는 기억을 지속**시키지만 같은 일을 하지는 않는다. 또한 **과거 사건을 서술하는 문장, 현재의 관계를 확인하는 문장, 미래의 행위를 규정하는 문장**은 구별해야 한다. 본고가 이들을 '역사류'라는 범위에서 비교한 것은 고대인이 모두를 하나의 장르로 인식했기 때문이 아니라, **각 기록이 어떤 과거를 현재와 미래의 근거로 삼았는지** 살피기 위해서였다. 이를 위해 사건의 시점과 기록·전승의 시점을 나누고, 재료의 내구성과 독자의 접근성, 필사를 통한 전승도 각각 검토하였다. 의례 이론과 기억론은 이러한 차이를 해석하는 데 활용하되, 사료에 남지 않은 수행이나 실제 효과를 대신 입증하는 근거로 삼지 않았다.

Ⅲ장에서 살핀 청동기 명문은 장문(長文)의 감소를 곧 과거에 대한 관심의 약화로 볼 수 없음을 강조하였다. 선조의 천명과 공적을 회고하는 기록, 작기자 자신의 군공과 덕행을 내세우는 기록, 짧은 자칭(自稱)으로 계보와 지위를 밝히는 기록이 함께 존재하였다. 기물의 귀속과 혼인·증여 관계를 표시한 명문은 **상세한 사건 서술 없이도 누구와 누구의 관계를 지속시키려 했는지 드러낸다**. 조상에 대한 제향과 동시대 친족·빈객을 위한 연향도 하나의 기물에서 연결될 수 있었다. 따라서 '술조(述祖)에서 양기(揚己)로'라는 설명은 강조점의 이동을 나타내는 데 유용하지만, 선조의 기억이 개인의 기억으로 대체되었다는 뜻으로 받아들이기는 어렵다. 曾나라의 여러 명문에서 공통된 선조의 과거가 다르게 배열된 사례는, **현재의 역할을 설명하기 위해 먼 과거를 다시 구성하는 작업**이 계속되었음을 보여준다. 청동기 명문에서는 **무엇을 기억했는가와 함께, 그 과거를 누구의 공적과 자격으로 남기려 했는가**가 중요하다.

Ⅳ장에서는 옥과 돌에 남긴 기록도 하나의 방식으로 묶을 수 없음을 확인하였다. 석고문은 전렵과 어로에 참여한 사람·동물·사물을 시적(詩的) 장면으로 구성하였다. 그 기록의 구체성은 연월일의 상세함보다 수레와 말, 장비와 사냥감, 길과 물을 배열하는 방식에서 나타난다. **대구와 반복은 이러한 활동을 다시 말하고 기억할 수 있는 형식으로 정리하며, 각석은 선택된 장면을 오래가는 사물에 결부**한다. 다만 시에 묘사된 활동, 시의 성립, 돌에 글자를 새긴 시점은 구별해야 한다. 시적 장면을 특정 군주의 특정 사건에 관한 직접 증언으로 읽거나, 돌 표면의 가시성만으로 독자층의 확대를 단정하기는 어렵다.

후마맹서는 다른 시간 관계를 구성한다. 문서에 이름을 적고 의무와 금지, 위반의 제재를 결부하는 행위는 이후의 행동을 현재의 서약에 묶어 두려는 것이었다. **서약의 내용은 미래를 향하지만, 약속이 성립했다면 그 약속은 이후의 행위를 판단하는 과거의 근거**가 된다. 본고가 후마맹서를 과거 쓰기와 비교한 이유도 여기에 있다. 정형문(定型文)이 여러 사람의 이름과 결합하여 반복되는 것은 같은 의무를 각각의 명의자에게 귀속시키는 방식으로 이해할 수 있다. 또한 문서의 매납은 기록의 지속이 인간의 반복적인 열람과 반드시 일치하지 않음을 보여준다. 다만 문서가 남아 있다는 사실만으로 서약자의 내적 믿음이나 실제 준수를 확인할 수는 없다. **석고문과 후마맹서의 차이는 재료 자체보다 새김과 필사, 기념과 서약, 석면의 각자와 문서의 매납이 결합한 방식**에서 찾아야 한다.

Ⅴ장에서는 『춘추』형 연대기의 특징을 **사건의 지속적인 등록**에서 찾았다. 청동기 명문에도 날짜가 있었지만, 연대기에서는 군주의 재위년과 계절、월、일이 개별 사건을 넘어 **문헌 전체를 조직하는 틀**이 된다. 『춘추』 환공 원년의 즉위、외교、맹약、홍수 기사는 **서로 다른 사건이 한 정치체의 시간 안에 함께 배치되는 방식**을 보여준다. 이러한 틀은 공적뿐 아니라 죽음과 시해, 패배와 재해, 시행하지 못한 의례까지 수용한다. **짧은 문장은 사건의 경위를 충분히 전하지 않는 대신, 여러 해의 사건을 같은 형식으로 등록하고 비교할 수 있게** 한다. 여기에 사용된 호칭과 날짜, 이동 방향의 표현은 魯나라의 관점과 인물·정치체의 위계를 반영한다. 그러므로 **연대기의 의례성은 의례를 기록 대상으로 삼았다는 데만 있지 않다. 의례적 질서가 사건을 분류하고 표현하는 형식에도 들어 있다는 점**이 중요하다.

연대기의 이러한 형식은 정보의 유입과 전승 과정을 함께 살필 때 더 분명해진다. **군주의 활동을 종묘에 알리는 절차, 외국의 통보, 기록 담당자의 관행은 서로 다른 방식으로 기사 성립에 관여**했을 수 있다. 그러나 모든 기사를 동일한 종묘 보고문으로 확정할 수는 없으며, 기록의 누락이나 표현의 차이를 하나의 원인으로 설명하기도 어렵다. 『좌전』의 사건 서사와 형식 설명, 『공양전』의 해석, 후대의 사학론이 부여한 권위 역시 경문의 작성과 구별해야 한다. 조돈(趙盾)의 시해 책임을 설명한 사례는 짧은 문장의 주어에도 정치적 판단이 담길 수 있음을 보여주지만, 그 설명을 당대 사관 모두가 따랐던 규정으로 일반화해서는 안 된다. 한편 『계년』처럼 기년 정보를 주제별 사건군 안에 배치하는 기록은 연대별 등록과 서사적 재구성이 서로 다른 조직 원리임을 보여준다. **단문의 연대기를 장문의 역사서에 이르지 못한 형태로만 볼 수 없는 이유**이다.

이상의 결과를 기록의 중심 단위와 시간 구조, 기록물의 주된 기능, 의례적 사용 및 보존 방식 등에 따라 정리하면 〈표 1〉과 같다. 각 항목은 자료를 배타적인 장르로 나눈 것이 아니라, 비교 과정에서 확인한 상대적인 강조점을 나타낸다. **청동기 명문은 공적과 계승、귀속 관계**를, **석고문은 선택된 활동의 장면**을, **후마맹서는 성립한 약속과 그에 따른 의무를 지속**시키려 하였다. **『춘추』형 연대기는 다양한 사건을 정치체의**

시간 안에 등록하였다. 이 기능들은 한 자료에서 겹칠 수 있으며, 어느 하나가 다른 하나를 차례로 대체한 발전 단계도 아니다.

〈표 1〉 춘추시대 역사류 문헌에서 의례와 기록의 결합

자료	기록의 중심 단위(■)와 시간 구조(•)	기록물의 주된 기능	의례적 사용·보존 방식	(자료) 해석상의 한계
청동기 명문	■선조·작기자·후손 •과거의 공적과 현재의 귀속, 미래의 계승	공적 기념, 계승 자격과 기물 귀속의 확인	책명·봉헌을 기록하고 제향·연향에 쓰일 기물의 제작·사용·전승과 결합	사건 서술과 짧은 귀속 표시는 구별해야 함. 사용 선언만으로 실제 수행이 입증되지는 않음
석고문	■화자의 활동 장면 •시의 성립과 각석 시점을 구별	전렵·어로의 시적 기념, 선택된 행위와 행위자의 위상 지속	시문을 돌에 새겨 남김. 구체적인 수행·배치·접근의 맥락은 논쟁적	시적 장면을 특정 사건의 직접 증언으로 단정하기 어려움
후마맹서	■서약자와 의무 •현재의 서약과 미래의 준수	이름에 의무를 귀속시키고 성립한 약속을 이후 판단의 근거로 남기려 함	서약 문구·이름·제재를 옥·석면의 필사 및 의례적 매납과 결합	문서의 존재, 서약의 성립, 내적 신념, 실제 준수는 구별해야 함
『춘추』 형식의 연대기	■정치체의 연·계절·월·일 •이질적인 사건의 누적	사건 등록과 대조, 위계와 책임의 표시	활동 보고·외국 통보·기록 실무와 연결되며 위계가 문장 형식에 반영됨	현전 경문, 전의 설명, 후대 경학의 층위를 구별해야 함

본고의 제목에 사용한 '합주'는 이러한 차이를 지닌 **의례와 기록이 함께 작동**한다는 뜻이다. **의례를 서술한 기록에서는 (의례의) 수행이 사건 정보**가 된다. **의례에 사용된 기록에서는 문구와 (의례용) 사물이 관계를 성립시키고 확인하는 절차에 참여**한다. **의례의 위계를 형식으로 조직한 기록에서는 신분과 소속이 사건을 분류하는 기준**이 된다. 기록은 어떤 이름과 관계, 약속과 사건을 남길지 선택하고, 의례는 그 선택을 특정한 참여자와 절차, 권위에 결부한다. **양자의 결합은 과거의 정보를 보관하는 데 그치지 않고, 그 과거를 현재의 관계와 미래의 행동에 연결**한다.

이 비교는 **고대 중국 사학사의 연속과 변화**를 함께 보여준다. 상 후기부터 확인되는 '기념'과 '경계'의 방향은 춘추시대에도 이어졌으며, 선조와 자신의 공적을 기념하는 명문, 앞으로의 위반을 경계하는 서약, 정치체의 변화와 이상(異常)을 등록하는 연대기에서 서로 다르게 조직되었다. 서주 중기에 이미 병존했던 개별 사건의 기록과 여러 세대의 집합적 과거 구성도 계속되었다. 다만 **여러 정치체와 가문이 공유된 문자와 의례의 언어를 활용하면서, 기록의 주체와 관계 대상, 선택하는 과거를 다르게 구성**하였다. 춘추시대는 서주의 금문과 전국시대의 서사적 역사서 사이에 놓인 미완성 단계가 아니라, **(과거의) 기념·귀속·구속·등록이 구별되는 형식과 사용 맥락 속에서 공존한 시기**였다.

물론 현존 자료는 주로 엘리트가 남긴 기록이며, 지역과 시기별 잔존 상태도 고르지 않다. 석고문의 시와 각석 시점, 후마맹서의 자료군별 편년에는 논쟁이 남아 있고, 전래 연대기의 작성·편집·주석 층위도 완전히 분리하기 어렵다. 따라서 이 비교로 구술 기억과 사라진 문서 전체를 복원하거나, 기록과 의례가 실제로 발휘한 효과를 확정할 수는 없다. 그럼에도 **문구와 물질, 사용과 보존의 맥락**을 대조하면 **각 기록이 어떤 과거를 누구에게 유효한 것으로 남기려 했는지**는 분석할 수 있다. **춘추시대 역사류 문헌의 사학사적 의미는 이처럼 서로 다른 과거 쓰기가 의례와 기록의 다양한 결합 속에서 분화**되어갔다는 데 있다.

[토론]

‘의례’와 ‘기록’의 합주(合奏)
– 춘추시대 역사류 문헌의 양상 –

이유표 (동북아역사재단)

안녕하십니까? 동북아역사재단의 이유표입니다. 먼저 이렇게 뜻깊고 성대한 학술의 장에 토론자로 초대해 주셔서 진심으로 감사드립니다. 김석진 선생님은 국내 선진사 연구를 든든하게 받치고 계신 몇 안되는 소중한 학술적 동반자입니다. 특히 저와는 사료를 바라보는 시각과 접근 방식의 결이 달라, 평소에도 개인적으로 많은 배움과 도움을 받고 있습니다. 이번 발표문 또한 고대 사료와 매체에 대한 정교한 통찰을 담고 있어, 동료 연구자로서 큰 자극을 받았습니다. 이런 따끈따끈한 훌륭한 연구를 접할 기회를 주신 김 선생님께 깊은 감사의 말씀을 전합니다.

발표문은 서주에서 춘추전국시대로 이행하는 격변기, 중국 고대의 기록 문화와 사학사를 바라보는 신선하고 통찰력 넘치는 분석 틀을 제시한 연구입니다. 기존에는 서주 중후기 장문(長文)의 금문 문화가 춘추 시대에 이르러 단문화·정형화되면서 역사 기억의 쇠퇴를 겪었고, 이후 전국시대에 이르러 비로소 세속적이고 서사적인 역사서로 발전했다는 ‘단선적 진화론’에 근거하고 있었습니다.

그러나 발표자는 이러한 직선적 발전관을 대담하게 탈피하여, 춘추시대 4대 핵심 출토 및 전래 사료군, 곧 청동기 명문, 석고문, 후마맹서, 『춘추』와 같은 연대기를 의례와 기록의 상호 결합 및 매체적 물질성의 관점에서 통합적으로 비교 검토하였습니다. 이를 통해 춘추시대의 기록 양상을 단순한 역사 서술의 퇴행이나 진화 도상이 아니라, 각 정치 집단과 엘리트들이 자신의 사회적·정치적 필요에 의해 과거 기억을 선택·배열·전승하는 ‘과거 쓰기’의 기능을 공적 기념, 계승·귀속, 서약 구속, 사건 등록으로 입체적으로 분화시켜 나간 다원적 발전 과정으로 재해석하였습니다.

이러한 시도는 고대 중국 사학사 연구의 지평을 한 단계 확장한 역작이라 생각합니다. 이에 본 토론문에서는 발표자가 제시한 핵심 모델과 사료 분석의 성과를 간략히 정리한 후, 본 토론자의 개인적인 의견을 몇 가지 제시하고자 합니다.

발표자는 춘추시대 사료의 기능적 분화를 분석하기 위해 텍스트의 수행적 층위를 ‘사건 기록’, ‘관계 확인’, ‘행위 규정’의 3단계로 구별하고, 이에 대응하는 4대 매체의 역사 쓰기 양상을 다음과 같이 정립하였습니다.

먼저, 청동기 명문의 경우, 춘추 시기에 장문 금문의 감소를 ‘역사 기억의 쇠퇴’가 아닌 기록 대상의 재배치로 해석하고 있습니다. 선조의 천명과 공적을 찬양하는 술조(述祖)에서 작기자 자신의 군공·정덕(政德)·위의(威儀)를 드러내는 양기(揚己)로 중심축

이 이동하는 한편, 계보 형식의 짧은 자칭(自稱)과 기물 귀속 및 잉기(媵器)를 통해 수직적 세습 권위와 수평적 친교 및 동맹 관계를 사물에 각인하는 고유한 기능을 수행했음을 입증하였습니다.

다음으로, 석고문의 경우, 북 모양의 돌에 새겨진 시문(詩文)으로서, 날짜와 사건의 경과를 순차적으로 기록하는 연대기적 서술 대신 군주의 전렵·어로 행위와 정돈된 공간을 시적 정형성(대구와 반복)으로 재현함으로써, 특정 활동의 기억을 고내구성의 석재 위에 시각적으로 기념하고 각인한 매체사적 특성을 규명하였습니다.

다음으로, 후마맹서의 경우, 옥 혹은 석면에 붓으로 쓴 맹약 문서로서, 이미 발생한 과거 사건을 보고하는 것이 아니라 '지금부터 앞으로(自今以往)' 준수해야 할 의무와 금지 조항을 특정 명의자에게 귀속 시키고, 의례적 매납을 통해 문자의 '물질적 지속성'과 '인간의 열람 접근성'이 분리되는 독특한 매체적 구속력을 창출한 것을 지적하였습니다.

그리고, 『춘추』형 연대기의 경우, 군주의 기년과 사시(四時)·월·일이라는 지속적인 시간의 틀을 구축하고, 공적 기념에 한정되지 않는 이질적인 사건들(패배, 시해, 재해, 미시행 의례 등)을 체계적으로 등록·대조하였습니다. 노 나라 중심의 관점과 의례적 위계를 정형화된 문장 서식으로 조직해 낸 기록 실무의 정수를 제공해 주었습니다.

그러나, 토론자의 역할을 다하기 위해, 다음과 같이 몇 가지 의견을 제시하고자 합니다. 발표자께서는 참고하시기 바랍니다.

첫째, 발표문 서론과 II장에서는 라파포트(Rappaport), 벨(Bell), 코너턴(Connerton), 아스만(Assmann), 테일러(Taylor) 등 서구학자들의 의례·기억·아카이브 이론과 개념 규정을 매우 비중있게 다루고 있습니다. 그러나 이 개념들이 III장~V장의 본론에서는 다소 선언적인 연결에 머무르면서, 이론적 전제와 개별 사료 독해 사이에 서술적 불균형이 느껴집니다. 서구 이론의 도입도 유의미하지만, 이를 뒷받침할 춘추시대 1차 사료에 대한 실증적 분석의 두께가 보다 강화될 필요가 있지 않을까 합니다.

둘째, 제III장 3절 마지막 부분에서, "다만 출토지가 곧 기물의 제작지나 원래 수령자의 활동 공간이라는 보장은 없다...(중략)...따라서 출토지, 기물의 이동, 명문의 다시 새기기(再刻)를 구별하여 검토해야 한다"고 지적하셨습니다. 그러나 논의가 이렇게 급하게 마무리되어, 이 현상들이 당대 역사적 격변과 인간의 기억 구성에 던지는 실질적인 의미가 충분히 드러나지 못한 것 같은 아쉬움이 느껴집니다. 예컨대, 내몽골자치구 적봉(赤峰) 영성(寧城) 소흑석구(小黑石溝) 유적에서 서주 시기의 것으로 추정되는 사도궤(師道簋)와 춘추 초기로 비정되는 허계강궤(許季姜簋) 등 중원 청동 예기가 출토된 바 있습니다. 이러한 사례는 중원 종묘의 예기가 국경을 넘어 북방 공간으로 유입되어 새로운 권력의 위신재로 전용된 양상으로, 발표자가 지적하신 문자의 의미를 넘어선 '물질의 유동성'이 극단적으로 나타난 것이라 할 수 있습니다. 이는 발표자의 논지를 한층 강화할 수 있다고 보는데, 발표자께서는 어떻게 생각하시는지 궁금합니다.

셋째, 발표문 제IV장 2절에서 다루는 석고문은 본문에서 겉도는 듯한 느낌이 듭니다. IV장의 다른 축이라 할 수 있는 후마맹서가 '서약과 미래 행위의 구속'이라는 뚜렷한 정치적 의례적 목적을 지닌 반면, 석고문은 '시적 정형성에 기반한 행위의 기념'을 다루고 있기 때문입니다. 석고문을 배제한다면 논지가 더 깔끔해지지 않을까 생각되기도 하지만, 춘추 시기 다양한 매체에 남겨진 기록이라는 측면에서 봤을 때, 석고문을 남겨둘 필요가 있어 보입니다. 한편으로는『시경』에 보이는 서사시, 군사시의 연장 선상에서 파악하는 것이 떠오르기도 하지만, 발표문에서 지적하신대로『시경(詩經)』「거공(車攻)」과의 유사성에 좀 더 초점을 맞추시면 어떨까하는 생각도 듭니다.

발표자도 주지하고 있듯이 석고문은 당·송대 이래 청대까지도 주선왕(周宣王)의 유물로 여겨졌을 만큼,「거공(車攻)」의 어휘와 운율 구조를 직접적으로 차용하고 있습니다. 이러한 전유의 양상은 혹시 춘추 시기 진나라가 주왕실의 권위와 문학적 정통성을 강하게 의식하고 모방하려 했음을 보여주는 것이 아닌가하는 생각도 듭니다. 따라서, 서주의 고토를 차지한 진나라가 왜 주왕실의 수렵시 형식을 차용하고, 또 그것을 고내구성의 '석재'에 각인했는지, 그 정치적 동기와 매체 선택의 배경을 보완할 필요가 있어 보입니다. 이에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶습니다.

넷째, 후마맹서와 관련, "물론 매납된 문서와 별도로 사본이 보관되었는지, 참맹자가 이후 서약 내용을 어떻게 재확인하였는지까지 현존 자료로 모두 알 수는 없다. 후대 문헌의 맹약 문서 보관 규정을 그대로 적용하여 당시의 이중 문서고를 복원하는 데에는 신중해야 한다."라고 하시며, 맹서 사본의 존재에 대해 상당히 유보적인 태도를 취하고 계십니다.

『좌전』에 보면, 맹서를 보관하는 관청으로 인식되는 '맹부'라는 이름이 세 번 보입니다. 그『좌전』의 연대를 보면, 모두 후마맹서보다 앞서고 있습니다.

『좌전』'희공 5년'(B.C. 655), 虢仲虢叔, 王季之穆也, 為文王卿士, 勳在王室, 藏於盟府.
『좌전』'희공 26년'(B.C. 634), 昔周公大公, 股肱周室, 夾輔成王. 成王勞之, 而賜之盟曰, 世世子孫, 無相害也. 載在盟府.
『좌전』'양공 11년'(B.C. 562), 夫賞, 國之典也, 藏在盟府.

여기서 '희공 26년' 내용은 성왕이 주공과 태공에게 맹약을 하게 한 후, '맹부'에 그 내용을 보관하게 한 것으로, 맹약 후에 맹서를 땅에 묻은 것과 별도로 사본을 '맹부'라는 곳에 보관했을 가능성을 보여주는 것입니다. 그럼에도, 발표자는 당시의 이중 문서고를 복원하는데 신중한 태도를 취하고 있습니다.

더욱이 맹약 문서가 아니더라도, 이미 서주 시기부터 책명과 관련된 내용, 계약, 소송과 관련된 이른바 '약제(約劑)' 문서의 경우 부본이 관청에 보관되었을 가능성은 충분합니다. 그렇다면, 맹서 부본의 보관 또한 이러한 맥락에서 보면, 충분히 가능성 있다고 생각합니다. 서주 시기에 이미 존재하던 관청의 문서 보관 기능이 춘추 시대에 와서 돌연 소멸했을리는 없다고 생각합니다.

따라서 이렇게 생각해 보는 것은 어떨까요? 맹서는 신령을 향해 땅 속에 묻힌 문서

이지만, 현실의 인간 사회에서는 배신을 감시하고 처벌하기 위해 참맹자와 관청에 부본을 두어, 초자연적인 신령과 현실적 행정 통제의 이중 구조로 작동했다면, 오히려 발표자의 의례와 물질성의 복합적 기능 분석이라는 맥락에 도움이 될 수 있다고 보는데, 이에 대한 발표자의 견해를 여쭙고 싶습니다.

이상으로 토론을 마치겠습니다. 본 토론자의 과문이나 오독으로 미진한 부분이 있더라도 너른 혜량을 부탁드립니다. 감사합니다.

청화간『제공』의 서사 구조

성시훈 (성균관대)

1. 들어가며

『예기(禮記)』「치의(緇衣)」에는『시(詩)』와『서(書)』가 여러 차례 인용된다. 인용은 선행하는 공자의 말을 뒤에서 강화하는 형태로 이뤄진다. 이를 통해『예기』「치의」속에서『시』,『서』가 경전적 권위를 가지고 있음을 분명히 알 수 있다. 이 가운데「섭공지고명(葉公之顧命)」, 해석하자면 '섭공의 고명'이라는 문헌이 인용되어 있다. 이 문헌은 편명으로도 인용문의 문체로도『서』에 속하는 것처럼 보인다. 하지만 현전하는『상서』에 수록된 서편(書篇)이 아닐 뿐만 아니라, 한대(漢代)에 유행했다고 여겨지는『상서』100편의 목록 가운데에서도 그 편명을 찾을 수 없다. 그렇기에「섭공지고명」은『서』의 권위를 가진 서편임에도 불구하고 그 실체는 오랜 시간 동안 오리무중이었다.

'고명(顧命)'은 죽음에 임박한 자가 산 자에게 당부하는 유언이지만, 일반인의 유언은 아니다. 죽음을 앞둔 제왕의 마지막 조칙(詔勅)이다.[1] 이 말의 출전은『상서』「고명(顧命)」으로, 죽음을 앞둔 성왕이 소공을 비롯한 여러 신하들에게 왕위를 이어 받을 태자 조(釗), 즉 강왕을 잘 보필할 것을 유언으로 남긴다. 또 새로이 발견된『보훈(保訓)』이라는 서편에서는 죽음을 앞둔 문왕이 무왕에게 왕조를 초월하여 작동하는 제왕의 도리를 유언으로 남긴다.[2] 두 문헌 모두에서 선왕에게는 곧 왕위를 이을 후계자와 왕조의 안위를 근심하여 산 자에게 마지막 당부를 남긴다는 절박함이 있고, 산 자에게도 역시 죽어가는 자의 마지막을 지켜보면서 당부를 받는다는 절박함이 있다. 유언에 관하여『논어(論語)』에는 "죽음을 앞둔 새는 그 울음소리가 슬프고, 죽음을 앞둔 사람은 그 말이 선하다"라는 증자의 유명한 말이 실려 있다.[3] 남송대(南宋代)의 주희(朱熹)는 "인간의 생명이 다하여 근본으로 돌아가니, 그러므로 말이 선하다"라고 주석하였다[4]. 그는 죽음과 유언을 이기론(理氣論)을 중심으로 하는 형이상학적 세계관과 결부하여 이해한다. 철학적이라고 말하기에 충분하다. 하지만 유언이 무겁게 다가오는 것은 무엇보다도 그 절박함이 가장 큰 이유일 것이라고 필자는 생각한다.

유언이 의미를 갖는 이유가 이러한 절박함이라는데 동의할 수 있다면,「섭공지고명」의 섭공의 정체는 작지 않은 문제가 된다. 과연 섭공이라는 인물은 누구이기에 그 유언이『예기』「치의」에서 경전적 권위를 가지는 것일까. 또 어째서 현전하는『상서』

1)『漢語大詞典』의 顧命 항목을 참조하라.
2)『보훈』에 관해서는 김석진,「淸華戰國簡『保訓』편의 연대와 성격」,『東洋史學硏究』第116輯, 2011을 참조하라.
3)『論語』「泰伯」: 曾子言曰: "鳥之將死, 其鳴也哀; 人之將死, 其言也善."
4)『論語集註』「泰伯」: 人窮反本, 故言善.

에는 수록되지 않은 것일까.

후한(後漢) 말의 대유(大儒) 정현(鄭玄)은 섭공을 초나라 현을 통치하는 공(公)인 섭공(葉公) 자고(子高)로 파악하였다.[5] 당대(唐代)의 공영달(孔穎達)은 정현을 이어받으면서도 조금 더 구체적으로 "초나라의 대부 심제량이다. 자는 자고(子高)로, 섭현의 통치자인데, 공(公)을 참칭했다"[6]라고 말한다. 주희 역시 이 견해를 그대로 수용한다. 이 섭공은 『논어』에 3회에 걸쳐 언급되는 바로 그 인물이다.[7] 하지만 문제가 있다. 공의 지위를 참칭한 자의 유언이 어떻게 『서』의 권위를 가지면서 인용될 수 있을까. 또 섭공이 공자와 동시대의 인물이라면 시대적으로는 춘추 후기가 되어서 『서』라는 경전의 시대적 하한선과도 부합하지 않는다는 점 역시 간과할 수 없는 문제가 된다. 섭공을 『논어』에 등장하는 인물로 이해하기에는 쉽게 납득할 수 없는 문제점들이 있는 것이다.

현재 우리는 이미 이 문제에 대한 답을 알고 있다. 청 중기의 학자인 장술조(莊述祖)가 『일주서(逸周書)』 가운데 「제공(祭公)」이라는 서편에 주목하여, 『예기』「치의」의 '섭공(葉公)'은 '제공(祭公)'의 오류라고 말했다.[8] 『일주서』「제공」에 『예기』「치의」의 인용문과 대응하는 부분이 있다는 점이 이를 뒷받침하는 강력한 근거이다.
『일주서』는 전통적으로 공자가 『상서』를 편집하고 남은 서편들을 모아둔 책이라고 여겨져 왔다.[9] 이 생각이 과연 사실일지는 매우 의심스럽지만, 『일주서』가 『상서』와 유사한 성격을 가진 모음집임에도 불구하고, 그와 대조적으로 경전이라는 권위를 획득하지 못했을 뿐만 아니라 오랜 시간 동안 방치되고 잊혀지게 하는 데 일조하였음은 의심의 여지가 없다. 정현(鄭玄)이나 주희(朱熹)와 같은 대학자가 「섭공지고명」의 인용문을 분명 당시에도 어딘가 존재하고 있었을 『일주서』 속에서 찾아내지 못했다는 사실은 이를 엿볼 수 있게 해 주는 사례이기도 하다. 이처럼 후대에는 경전적 권위를 갖지 못했을 뿐만 아니라 잊혀져 버린 『일주서』 속의 「제공」이라는 서편이 『예기』「치의」에서는 경전적 권위를 갖고 있었다는 점은, 『상서』가 공자의 산삭에 의해 성립되었다는 전통적 인식을 다시 고찰하게 할 뿐 아니라, 전국~진한시기에 서편들이 유통되고 활용되던 하나의 모습을 우리에게 보여준다.

『일주서』「제공」의 주요 인물은 신하인 제공(祭公) 모보(謀父)와 군왕인 주목왕(周穆王)이다. 목왕은 제공을 '조제공(祖祭公)'이라고 부른다. 조(祖)라는 호칭을 통해 그가 목왕의 조부 항렬 이상의 희성(姬姓) 종친임을 알 수 있다.[10] 이러한 제공이 죽음을 앞두고 있었을 때, 목왕이 찾아와 덕(德)에 관해 유언을 남겨줄 것을 부탁한다. 제

---

5) 『禮記正義』「緇衣」 鄭玄 注: 葉公, 楚縣公葉公子高也, 臨死遺書曰顧命.
6) 『禮記正義』「緇衣」 孔穎達 疏: 葉公, 楚大夫沈諸梁也. 字子高, 爲葉縣尹, 僭稱公也.
7) 『論語』「述而」: 葉公問孔子於子路, 子路不對. 子曰: "女奚不曰, 其爲人也, 發憤忘食, 樂以忘憂, 不知老之將至云爾."; 『論語』「子路」: 葉公問政. 子曰: "近者說, 遠者來."; 『論語』「子路」: 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."
8) 黃懷信 외, 『逸周書彙校集注(下冊)』, 923쪽.
9) 『漢書』「藝文志」 顔師古 注: 劉向云: "周時號令也. 蓋孔子所論百篇之餘也. 今之存者, 四十五篇矣."
10) 『좌전』「僖公24년」에는 『左傳』에는 "凡・蔣・邢・茅・胙・祭은 주공의 후예이다[凡・蔣・邢・茆・祚・祭, 周公之胤也]"라는 기록이 있어서, 이에 의거한다면 제공은 주공의 후손이 된다.

공은 왕의 간청을 이기지 못하고 유언을 남긴다. 즉 『일주서』「제공」은 제공이라는 서주 왕실의 종친이 목왕에게 남긴 유언에 관한 기록이다. 『상서』「고명」처럼 비록 제왕의 마지막 조칙은 아니지만, 선왕의 신하로서 공로가 있을 뿐 아니라 항렬과 나이에서도 목왕을 앞서는 종친이기에 그 유언은 중요하게 여겨진다. 이에 따라 『예기』「치의」에 인용된 「섭공지고명」은 바로 『일주서』에 수록된 「제공」이라는 서편이며, 그 유언의 발화자는 제공이라는 인물로 확정된다. 정당한 시간적, 공간적 좌표를 부여받지 못한 채, 춘추 후기의 섭공이라는 인물에게 위태롭게 붙어서 의문을 자아냈던 『예기』「치의」의 인용문은 이에 정당한 자리를 되찾게 되었다.

사태는 여기에서 그치지 않는다. 현재 중국에서 이른바 출토문헌이라는 자료들이 꼬리에 꼬리를 물고 발견되어 공개되고 있다는 점에 대해서는 별도의 설명이 필요치 않다. 이 자료 가운데 『예기』「치의」의 전국시대 판본이 궈뎬초간(郭店楚簡)[11]에서도 샹보초간(上博楚簡)[12]에서도 발견되었다. 두 판본은 현행본『예기』「치의」와 문자와 편장에서 차이를 보이지만, 「섭공지고명」이 인용된 14장(현행본『예기』「치의」 기준)이 고스란히 남아 있었다. 그런데 제공의 祭자가 곽점본『치의』에는 '  '로, 상박본『치의』에는 '  '로 쓰였다. 리슈에친(李學勤)은 이 글자를 과거 彗자 혹은 濂자로 이해했던  자(<寧鼎>, 『殷周金文集成』2740)와 같은 글자로 보았고, 인명으로 이해하였다.[13] 이제 제공은 단지 문헌 속에서만 찾을 수 있었던 인물이 아니라, 서주 청동기 명문에서 찾을 수 있기에 그 실존의 증명은 물론, 역사적 맥락에서도 파악할 수 있는 을 인물로 구체화된다.

게다가 리슈에친은 『일주서』「제공」의 사료적 가치를 일찍부터 주장했다. 1988년 그는 「제공 모보와 그 덕론[祭公謀父及其德論]」을 시작으로 2000년에는 「사순궤와 「제공」[師詢簋與<祭公>]」을, 2011년에는 「청화간『제공』과 사순궤 명문[淸華簡《祭公》與師詢簋銘]」 발표하였다.[14] 이 논문들의 기조는 『제공』과 공왕(共王) 시기에 제작된 <사순궤(師詢簋)>(『殷周金文集成』4342, 이하 『集成』으로 약칭)의 유사성을 지적하여 『제공』의 성립 연대를 목왕 말기로 확정하여 사료적 성격을 확정하고, 그 속의 내용을 역사적 사실로서 다루는 것이다. 그러한 역사적 사실은 철학사적, 유학사적 맥락과도 직결된다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 주지하듯, 『제공』은 전세문헌인 『일주서』의 한 편이다. 이 편의 시대와 성격에 관하여 역대 학자들의 상이한 여러 견해가 있었다. 나는 이 때문에 1988년 「제공 모보와 그 덕론」이란 논문을 써서, 『제공』은 실제 서주 문헌으로, 편 안에서 "의덕(懿德)"을 전문적으로 논하여 주공의 사상적 전통을 계승하기에 유학(儒學)의 연원(淵源) 가운데 하나로 보아야만 함을 설명하면서 "우리들은 서주 사상의 변천을 연구함에 제공 모보에게 적당한 위치를 부여하지 않을 수 없다"라고 말했다.[15]

11) 이후 곽점본『치의』로 부른다.
12) 이후 상박본『치의』로 부른다.
13) 李學勤, 「釋郭店簡《祭公之顧命》」, 『文物』1998(7).
14) 李學勤, 『初識淸華簡』, 2013
15) 「淸華簡《祭公》與師詢簋銘」, 135쪽. 밑줄에 의한 강조는 필자에 의한다. 이하 동일.

리슈에친은 제공을 단지 훌륭했던 여러 대신 중 한 사람의 위치에 두려 하지 않는다. 철학사적, 유학사적 맥락에서 제공에게 주공의 사상을 계승하는 현신(賢臣)이라는 드높은 위치를 부여한다. 유교의 도통(道統)에 새로운 인물을 추가하는 것이다. 중차대한 주장이 아닐 수 없다.

사태는 칭화간이 세상에 모습을 드러내면서 더욱 크게 진전한다. 칭화간 속에는 다수의 상서 관련 문헌, 즉 서류(書類) 문헌들이 포함되어 있는데, 그 중에서 세 편이 『일주서』에 속하는 것이었다. 그 가운데 『제공지고명(祭公之顧命)』이라고 편명이 명기된 문헌이 있으며, 곧 『일주서』「제공」의 전국시대 판본이다. 칭화본『제공지고명』은 죽간에 편명이 명기되어 있을 뿐 아니라, 본문 안에 쓰인 어휘와 문장 구조가 『일주서』「제공」에 비해 훨씬 명료하고 정확하다. 조본(祖本)으로 판정하기에는 신중을 기해야만 하지만, 선본(善本)임에는 이론의 여지가 없다.[16] 과거 리슈에친은 『일주서』「제공」에서 서주 금문과의 공통점을 찾아내었지만, 판본적으로 오래되었을 뿐만 아니라 선본(善本)이기도 한 칭화본『제공지고명』에서 그 공통점이 더욱 분명히 드러난다. 또 『일주서』「제공」으로는 알 수 없거나 해석하기 어려웠던 부분들이 해결되었다. 여기에는 제공이 불러오는 삼공(三公)의 신분과 정체, 혼(魂)에 관한 직접적인 묘사, 선왕의 유신(遺臣)과 사왕(嗣王)의 관계 등이 포함된다. 일군의 학자들은 리슈에친에 따라 『제공』의 성립 연대를 서주 목왕 말기로 확정하고, 위의 내용들을 서주 시대에 실재했던 것으로 이해하고 논증한다. 즉 『제공』이라는 문헌은 이제 철학사, 유학사 뿐 아니라 제도사와 사상사의 측면에서도 당시의 역사적 사실을 전하는 대단히 중요한 사료로 격상되어 있는 것이다.

이러한 입장을 그대로 수용해도 좋을까. 필자는 이에 관해 일정한 비판이 가해져야 한다고 생각한다. 특히 기억이라는 관점에서 보았을 때 더욱 그러하다. 필자는 선행 연구를 통해 어떤 과거의 사건이 변용되고, 활용되고, 경전화되는 사례 몇 가지를 탐색하였다.[17] 또 서주 청동기 명문과 『상서』「주서」를 비교해 보면, '덕(德)'이라는 어휘의 개념이 서로 다르다는 점을 통해 『상서』「주서」 속에서의 덕의 함의와 개념이 서주 시대의 원초적인 것이 아니라 후대에 변용된 것임을 지적하였다.[18] 이러한 필자의 눈에는 현 시점에서 칭화본『제공지고명』을 서주 목왕 말기에 성립된 조본『제공』으로 확정하고, 그 내용을 역사적 사실로서 다루기 보다는, 그 속에 내포한 문제점을 찾아내어 지적하고, 또 제공이라는 인물이 등장하는 여러 문헌들을 종합적으로 고찰함으로써, 이 역시 기억의 생성과 변이 그리고 경전화라는 맥락에서 이해하는 것이 학술

16) 祖本은 한 문헌이 최초로 성립된 상태의 판본, 혹은 그에 가장 가까운 판본을 의미한다. 이후 서주 시대에 성립되었을 것으로 여겨지는 원초적인 판본을 조본『제공』이라고 칭한다. 아울러 칭화간의 『제공지고명』은 칭화본『제공지고명』으로 칭한다.

17) 성시훈, 「제후들의 천명: 춘추시대 증나라 청동기 명문을 중심으로」2023; 성시훈, 「공인된 권위, 잊힌 행적, 만들어지는 서사: 이윤 관련 문헌을 중심으로」, 2025; 성시훈, 「경전으로 승화될 기억의 조각: <大盂鼎> 명문과 서주 초기의 기억」, 2025; 성시훈, 「철학을 위한 역사: 『월공기사』를 중심으로」, 2026.

18) 성시훈, 「先秦 시기 『尙書』의 사상적 특징에 대한 연구: 출토문헌을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위 청구논문, 2016.

적으로 유익하다고 생각한다.

2.『제공지고명(祭公之顧命)』의 덕(德)과 문헌의 성립 시기

리슈에친은 무엇을 근거로 칭화본『제공지고명』을 조본『제공』으로 판정하는가, 이것을 먼저 살펴보는 것이 순서일 것이다. 그의 주요한 근거는 칭화본『제공지고명』이 특히 목왕 말기에 제작된 <사순궤(師詢簋)>와 공통점을 가졌다는 것이다. 요약하면 다음과 같다.

1. 서주 청동기 명문에 "천명(天命)"이란 말은 드물게 보이고, "대명(大命)"이란 말이 많은데 <사순궤>에는 도리어 "천명", "대명"이 함께 보이고, 이는『일주서』「제공」 및『제공지고명』도 마찬가지라는 점.
2. <사순궤>의 "亦則惟汝乃聖祖考"와『일주서』「제공」의 "我亦維有若文祖周公暨列祖召公"·"我亦維有若祖祭公……",『제공지고명』의 "我亦惟有若祖周公暨祖召公"·"我亦惟有若祖祭公……"의 문장 형태가 유사하다는 점.
3. <사순궤>의 "夾紹厥辟"과『제공지고명』의 "夾紹成康"에서 "夾紹"가 일치한다는 점.
4.『상서』「군석(君奭)」에 보이는 "修和"와 대응하는 부분이 <사순궤>,『일주서』「제공」,『제공지고명』에 모두 있다는 점.
5. <사순궤>의 "皇帝"라는 말이 있는데,『제공지고명』에도 "皇上帝"라는 말이 있다는 점.
6. <사순궤>에 "今日(旻)天疾威"라는 말이 있는데,『일주서』「제공」에는 "旻天疾威",『제공지고명』에는 "訐(旻)天疾畏(威)"라는 말이 있다는 점.
7. 어휘는 조금 다르지만 마음을 군주에게 바치라는 표현이 서주 초기의 기물 <극뢰(克罍)>, <극화(克盉)>와 공통된다는 점.
8. <사순궤>의 "欲汝弗以乃辟函于艱"라는 말은 <모공정>에도 보이는데,『일주서』「제공」에는 "我亦維丕(不)以我辟險于難",『제공지고명』에는 "我亦不以我辟歙于戁"이라는 말이 있다는 점.[19]

이러한 그의 지적에는 근거가 있어서 서주 금문, 특히 <사순궤>와 칭화본『제공지고명』 사이의 유사점을 인정할 수 있다. 하지만 칭화본『제공지고명』의 다른 부분들을 살펴보면 서주 청동기 명문과는 상이한 맥락도 존재한다. 이 문제를 해명할 수 있어야만 칭화본『제공지고명』을 조본『제공』으로 확정할 수 있을 것이다.
필자는 칭화본『제공지고명』에서 언급되는 덕에 관한 내용을 문제로 삼는다. 덕은 칭화본『제공지고명』 전체을 관통하는 가장 중요한 개념이다. 하지만 결론부터 말하자면, 칭화본『제공지고명』의 덕은 서주 청동기 명문에서 덕이 쓰이는 맥락에서 이해하기 어

19) 李學勤,「清華簡《祭公》與師詢簋銘」

려우며, 그 맥락은 도리어 서주 말기 혹은 그 이후와 맞닿아 있다고 필자는 생각한다.

이제 『제공지고명』의 덕에 관한 언급들을 차례로 검토해 보자. 먼저 칭화본『제공지고명』의 도입부이다.

왕이 다음과 같이 말씀하셨다. "조부 제공이시어! 불쌍한 나 어린 자식은 어리석은 채 자리에 있어야 합니다. 민천(昏天)의 위엄은 가혹하여 나는 여러 번 이처럼 큰 징계를 받았습니다. 나는 조부의 병세가 호전되지 않은 지 오래되었다고 들었습니다. 내가 이때 와서 뵙는데, 불행히도 질병은 깊어지셨습니다. 나는 천이 위엄을 발하실까 두렵습니다. ①공께서는 나에게 의덕(懿悳)을 알려주십시오."[20]

왕, 즉 목왕은 자신이 즉위한 뒤로 여러 가지 어려움이 있었는데, 또 제공의 죽음이라는 어려움마저 겪게 되었다고 한탄한다. 이 어려움들은 모두 천으로부터 부여되어 피할 수 없는 재난 상황이라고 목왕은 인식한다. 그리고 목왕은 죽음을 앞둔 제공에게 '의덕(懿德)', 즉 덕에 관해 알려 줄 것을 요청한다. 제공은 자신의 육신은 지상에 있지만, 혼은 이미 이곳을 떠나 상계(上界)에 있다면서 그 요청을 거절하지만[21], 목왕은 그를 다음과 같이 설득한다.

왕이 말했다. "아, 공이어! ②나의 황조 주 문왕과 열조 무왕께서는 아래 지역에 자리하시고, 주나라를 만들고 다스리셨습니다. 이 때 위대한 상제께서는 그 마음을 헤아리고, 그의 밝은 덕을 흠향하고, 사방을 주시니, 이로써 천의 명을 응수하셨음이 아래 지역에 널리 알려졌습니다. ③우리에게는 또한 조(祖) 주공(周公)과 조(祖) 소공(召公)이 계셨으니, 이들은 문왕과 무왕의 멸덕(蔑德)을 뒤쫓고 배웠기 때문에 성왕과 강왕을 보좌할 수 있었고, 이로써 커다란 상나라를 완전히 뽑아내었습니다. 우리에게는 또한 조 제공이 있으시어 주나라를 안정시키고 왕가를 지켜주셨습니다."

왕이 말했다. "④공께서는 현덕(顯德)을 들어 올려주시면, 이로써 나 소자는 문왕과 무왕의 공렬을 드날리고, 성왕, 강왕, 소왕의 공열을 드날릴 것입니다."[22]

---

20) 王若曰: "且(祖)[illegible](祭)公! [illegible](哀)余少(小)子, [illegible](昧)亓(其)才(在)位, [illegible](旻)天疾畏(威), 余多寺(是)[illegible](假)[illegible](懲). 我[illegible](聞)且(祖)不余(豫)又(有)[illegible](遲). 余隹(惟)寺(是)速(來)視, 不[illegible](淑)疾甚. 余畏天之[illegible](作)畏(威). 公亓(其)告我印(懿)悳(德)."

21) 朕身尚才(在)[illegible](茲), 朕(朕)[illegible](魂)才(在)朕(朕)[illegible](辟)邵(昭)王[illegible]=(之所), [illegible](喪)[illegible](圖)不智(知)命."【3호간】

22) 王曰: "於(嗚)虎(呼), 公! 朕(朕)之皇且(祖)周文王, 刺(烈)且(祖)武王, 厀(宅)下[illegible](域), [illegible](作)[illegible](陳)周邦. 隹(惟)寺(是)皇上帝厀(度)亓(其)心, 卿(享)亓(其)明悳(德), [illegible](付)畀四方, 甬(用)[illegible](膺)受天之命, 尃(敷)[illegible](聞)才(在)下. 我亦隹(惟)又(有)若且(祖)周公槪(暨)且(祖)邵(召)公, [illegible](茲)由[illegible](及)孜(學)于文武之曼悳(德), 克夾邵(紹)[illegible](成)康, 甬(用)[illegible](拔)[illegible](成)大商. 我亦隹(惟)又(有)若且(祖)[illegible](祭)公, [illegible](修)和周邦, 保[illegible](乂)王[illegible](家)." 王曰: "公[illegible](稱)不(丕)顯悳(德),以余少(小)子[illegible](揚)文武之刺(烈) , [illegible](揚)[illegible](成)康邵(昭)宝(主)之刺(烈)."

여기에서 목왕은 주나라의 초기 역사를 덕과 연결 지어 길게 말한다. 그는 서주 왕실의 과거를 두 명의 왕과 세 명의 신하를 통해 회고한다. 먼저 ②에서 문왕과 무왕이라는 두 명의 선왕을 말한다. 주나라의 개창자인 이 두 선왕에 대한 회고를 서주 청동기 명문에서도 많이 찾아볼 수 있음은 주지의 사실이다. 목왕은 상제가 문왕, 혹은 문왕과 무왕의 마음을 헤아리고 밝은 덕을 흠향하였으며, 이 때문에 천명을 받았다고 말한다. 이처럼 상제(혹은 천)이 덕을 받아들였다는 말은 <하준(𤔔尊)>, <모공정(毛公鼎)> 등에서도 찾아볼 수 있다.

왕께서 경실(京室)에서 종소자(宗小子)에게 훈계하시었다. "ⓐ지난날 너의 아버지인 공씨(公氏)는 문왕을 잘 보필하였다. 이에 문왕께서 이 <大命>을 받으셨다. …….” ⓑ왕의 공덕(恭德)은 天에 받아들여졌고, 나의 불민함을 훈도해 주셨다.[23]

왕께서 이와 같이 말씀하셨다. "ⓒ부음(父曆)이여! 크게 빛나는 문왕·무왕께서는 황천(皇天)이 그 덕에 크게 만족하시어 우리 주나라에 짝하셨기에, (문왕과 무왕은) 큰 명을 받고 복종하지 않는 방국을 이끌고 품게 되니, 문왕과 무왕의 찬란함이 막히지 않음이 없었다. ⓓ천(天)이 그 명을 크게 내려주신 것은, 또한 옛 신하들이 그 군주가 대명(大命)에 힘쓰기를 잘 보좌했기 때문이다. 그리하여 황천이 싫어하지 않으시어 우리 주나라에 임하여 보우해 주시고, 선왕께서 짝한 명을 굳건히 해주셨다.[24]

ⓑ(<하준>)에서는 성왕(成王)의 공덕(恭德)이 천에 받아들여졌다고 말한다. 또 ⓒ(<모공정>)에서는 천이 문왕과 무왕의 덕에 크게 만족하여 주나라가 천명을 받았다고 말한다. 어휘가 동일하지는 않지만 천이라는 신적 존재가 왕의 덕을 받아들였다는 내용은 같다. ⓒ(<모공정>)에서는 심지어 문왕과 무왕의 덕 때문에 천이 천명을 내려주었다고 기술하고 있어서, ②의 서술과 부합한다. 하지만 ③과 서주 청동기 명문을 비교해 보면 상당한 차이점이 발견된다.

③에서 목왕은 문왕과 무왕의 뒤를 잇는 성왕이나 강왕 대신 주공과 소공이라는 신하를 말한다. 두 신하는 모두 조(祖)라고 불리며, 이를 통해 서주 왕실의 종친이자 목왕의 조부 이상의 선조임이 지시된다. 그들은 문왕과 무왕의 멸덕(蔑德)을 배워 이었으며, 이를 통해 성왕과 강왕을 보좌하고 상나라 정벌이라는 대업을 완수하였다고 서술된다. 과연 이러한 서술이 서주 청동기 명문과 부합할 수 있을까. 덕을 배워서 익힐 수 있는가, 이것부터 작지 않은 문제이지만 이는 뒤로 밀어 두고, 서주 청동기 명문에서는 보통 '본받다[型]'라는 술어가 쓰인다는 점만 지적해 둔다. 여기에서 깊이

---

23) <𤔔尊>(『集成』6014): 王𠂤(誥)宗小子于京室, 曰: "昔才(在)爾考公氏, 克𢦏(仇)玟王. 肆(肆)玟王受茲<大令>. ……" 𠦂王龏(恭)德谷(裕)天, 順(訓)我不每(敏).

24) <毛公鼎>(『集成』2841): 王若曰: "父曆! 不(丕)顯文・武, 皇天弘猒(厭)毕(厥)德, 配我有周, 雁(膺)受大命, 率褱(懷)不廷方, 亡不閈于文・武耿光. 唯天𤇾(將)集毕(厥)命, 亦唯先正𡚒(襄)辟(乂)毕(厥)辟, 𠦜(勞)堇(勤)大命. 肆皇天亡𡍮(斁), 臨保我有周, 不(丕)巩(鞏)先王配命.

다루고 싶은 문제는 비록 서주 왕실의 종친이라고 할지라도 선왕의 덕을 신하가 승계할 수 있는지의 문제이다.

ⓐ(<하준>), ⓓ(<모공정>)에 보이는 신하들의 역할은 중대하다. 문왕・무왕이 천명을 받을 수 있었던 이유로 신하들의 보좌가 명시되고 있기 때문이다. 이러한 내용은 <녹백종궤(彔伯戒簋)>[25]나 <래반(逨盤)>[26]과 같은 서주 중기와 후기의 기물들에서도 찾아 볼 수 있다. 아울러 <래반>과 <사장반(史牆盤)>(『集成』10175)이 자신들의 선조를 일일이 주나라의 역대 왕에 대응시키면서, 그들이 자신이 섬긴 왕에게 얼마나 충성을 다했는지를 열거하는 서술 방식도 중요한 참조가 된다. 하지만 신하가 왕의 덕을 승계한다고 말하는 서주 청동기 명문은 아직까지 찾아볼 수 없다.

서주 청동기 명문에서 덕은 일반적으로 한 씨족 안에서 폐쇄적으로 승계된다. 특히 책명 금문에서 서주의 왕은 자신이 선왕의 덕을 승계하였음을 선언하고, 책명 받는 신하에게는 그 조상의 덕을 이어 받아 자신을 섬기고, 그 직책을 실수 없이 수행할 것을 당부한다. 왕에게는 자신의 선조인 선왕(先王)으로부터 승계되는 덕이 있고, 신하들에게도 역시 각 가문의 선조로부터 이어져 내려오는 덕이 있는 것이다. 지상세계에서 각각의 사람들이 그 직분에 대한 충실한 수행을 다짐하거나 요구할 때, 그 조상의 덕을 본받아 승계한다는 말이 반복된다. <사재정(師㝬鼎)>(『集成』2830)에서 찾아볼 수 있듯, 자신의 덕을 가지고 다른 사람이 가진 덕을, 심지어 왕의 덕을 바로잡아 더욱 훌륭하게 만드는 것은 가능하다.[27] 하지만 선왕의 덕을 신하가 승계한다거나, 한 가문이 다른 가문의 덕을 승계한다고 말하는 사례는 아직 찾을 수 없다. 요컨대 서주 금문에서 신하가 왕의 덕을 배워서 승계한다는 용례나 맥락은 찾아 볼 수 없으며, 성립될 수도 없는 것이라고 필자는 생각한다. 이에 비춰보면 칭화본『제공지고명』의 언급처럼 주공과 소공이라는 신하가 아무리 서주 왕실의 종친일지라도, 그들이 문왕과 무왕이라는 선왕의 덕을 승계할 수는 없다. 덕을 잇는다는 것은 곧 그 지위의 승계와 관계된 중대한 요소이기 때문이다.

그렇다면 칭화본『제공지고명』의 이와 같은 주공과 소공에 대한 서술을 어떻게 이해해야 할까. 필자는 이를 신하, 그 중에서도 서주 왕실의 종친으로서 대신(大臣)의 지위를 차지한 자의 위치를 왕에 필적하는 위치로 격상시키는데 그 목적이 있다고 생각한다. 주나라의 개창자인 문왕과 무왕의 덕은 그 적장자가 뒤를 이으면서 승계해야

---

25) <彔伯戒簋>(『集成』4302): 왕께서 이와 같이 말씀하셨다. “彔伯 戒아! 너의 선조는 周邦에 공로가 있었으니, 사방을 개척하여 天命을 펼침을 도움이 그것이다.”[王若曰: “彔白(伯)戒! 𢆶自乃且(祖)考又(有)爵(勞)于周邦, 右闢四旁(方), 恵𢆶(張)天令(命).”]

26) <逨盤>: 래(逨)는 말하노라. 크고 빛나시는 나의 위대한 고조(高祖) 선공(單公)께서는 당당하게 그 덕(德)을 밝히시어, 문왕(文王)과 무왕(武王)이 은(殷)나라를 공격하고, 천(天)의 큰 명을 받으시고, 사방을 널리 소유하시며, 아울러 그 힘써 얻은 강도(疆土)에 자리하시고, 상제(上帝)의 짝이 되심을 보필하셨다. 나의 위대하신 고조(高祖) 공숙(公叔)께서는 성왕(成王)이 큰 명[大命]을 이루어 받으시어, 바야흐로 섬기지 않는 자를 몰아냄으로써 네 지역 모든 방국 평정하심을 도우셨다.逨曰 : 不(丕)顯朕皇高且(祖)單公, 桓桓(桓桓)克明悊(哲)毕(厥)德, 夾𤔔(詔)文王·武王達殷, 雁(膺)受天魯令(命), 匍(敷)有四方, 竝(并)宅, 毕(厥)堇(勤)彊(疆)土, 用配上帝. 𠭯朕皇高且(祖)公叔, 克逨匹成王, 成受大令(命), 方狄(逖)不(丕)享, 用奠四或(域)萬邦.

27) 이상의 내용은 성시훈, 「先秦 시기 『尙書』의 사상적 특징에 대한 연구: 출토문헌을 중심으로」, 성균관대학교 박사학위 청구논문, 2016, 46쪽~113쪽에 상세하다.

만 하는 필수적인 요소이다. 하지만 칭화본『제공지고명』은 그 덕을 주공과 소공이라는 신하에게 넘겨주었다. 그들은 비록 신하이지만, 문왕과 무왕의 덕을 가지고 성왕과 강왕이라는 사왕(嗣王)들을 보좌하고 상나라의 완전한 정복이라는 대업을 이뤄낸다. 한편 성왕과 강왕은 그 문왕과 무왕의 덕을 승계한다고 언급되지 않는다. 실질적인 통치에 있어서도 그 덕을 가진 주공과 소공의 보좌에 기댈 뿐이다. 직설적으로 말하자면, 두 왕은 두 신하의 보좌 없이 성공적인 통치를 기대할 수 없었다.

이는 제공이 유언을 남기는 대상에서도 선명히 드러난다. ④에서 목왕은 다시 한 번 제공에게 덕에 관해 알려줄 것을 간청하고 이로써 선왕들의 업적을 이어갈 것이라 말한다. 칭화본『제공지고명』에서는 제공이 가진 덕이 어디에서 유래한 것인지, 즉 문왕과 무왕의 덕을 승계한 것인지, 아니면 주공과 소공에게 승계된 것을 다시 이은 것인지, 이에 대해서는 분명히 알 수 없다. 다만 문맥상 이 역시 문왕과 무왕의 덕이라고 짐작할 수는 있다. 제공은 목왕의 요청을 다시 거절하지 못하고 받아들인다. 그런데 제공은 목왕에게 덕을 알려주지 않는다.

> 그리고 (제공은) 필환・정리・모반을 부르고 말했다. "삼공이여! …(중략)…"제공이 말했다. "⑤삼공이여! 선왕의 공경스럽고 밝은 덕을 널리 추구하면 사방에 형벌을 내려도 그대들이 내린 벌이 적중할 수 있다. 지난날 선왕이 계실 때, 나는 또한 나의 군주(즉 소왕)를 어려움에 빠뜨리지 않았으며, 정치에 실추되지 않게 하였다."[28]

제공은 필환・정리・모반이라는 세 명의 대신을 불러서 유언을 남긴다. 그리고 ⑤에서 제공은 삼공에게 선왕의 덕을 추구하고 이를 통해 형벌을 적확하게 사용하라고 당부한다. 목왕이 제공에게 덕에 관해 알려줄 것을 요청했음에도 불구하고, 그에 대한 당부는 세 명의 대신인 것이다. 또 선왕의 덕이라고 말했지만, 앞서 ②와 ③을 통해서 그것이 문왕과 무왕의 덕이며, 주공과 소공이 승계했음을 확인하였다. 따라서 선왕의 덕은 문왕과 무왕의 덕으로 이해할 수 밖에 없다. 제공은 주공과 소공이 이 덕을 가지고 성왕과 강왕을 섬겼듯, 세 명의 대신에게도 그러한 역할을 당부하고 있는 것이다.

한편 덕과 함께 형벌이 언급되고 있는데, 그 형벌이 주나라 내부에서 행해지는 내치(內治)로서의 형벌을 의미한다고 생각하기는 어렵다. ③에서 주공과 소공이 문왕과 무왕의 덕을 승계하고 성왕과 강왕을 도와 이룩한 업적은 바로 상나라의 완전 정복, 즉 전쟁과 복속의 성공적인 수행이었다. 전쟁과 복속에 관해서 칭화본『제공지고명』에는 다음과 같은 언급도 있다.

> ⑥문왕과 무왕께서는 대명(大命, 즉 天命)에 응하여 그 적을 정벌하셨다.[29]

---

28) 乃䛐(召)繹(畢)䠶(桓)・𠂤(井)利・毛班, 曰: "三公! ……" 曰: "三公! 尃(敷)求先王之共(恭)明悳(德), 型(刑)四方, 克𢆶(中)尔(爾)罰. 昔才(在)先王, 我亦不以我辟(辟)𡍮(陷)于難(難), 弗逴(失)于政."

29) 隹(惟)文武中(衷)大命, 𢦏(戡)毖(厥)敵(敵).

⑦우리는 또한 위와 아래, 즉 왕과 신하가 문왕과 무왕이 명 받으심을 본받아 주변의 나라들을 널리 이겼다.[30]

⑥과 ⑦을 아울러 보면, 주나라는 문왕, 무왕이라는 왕조의 창건 단계 이후 지금까지 지속적으로 주변 방국들과 마찰이 있었으며, 이를 성공적으로 극복해 왔다고 말한다. 이를 통해 보면, ⑤의 "사방에 형벌을 내려도 그대들이 내린 벌이 적중할 수 있다"라는 말은 주변 방국에 대한 주나라의 군사 행동이 정당성을 얻을 수 있다는 의미로 이해된다. 즉 여기에서 형벌의 대상은 사방에 존재하고 있는 주나라 주변의 방국들인 것이다. 제공은 주나라가 다른 나라에 대한 전쟁과 복속의 정당성을 얻게 하는 원인이 되는 덕과 그 소유자로 왕이 아닌 세 명의 대신을 지목하고 있는 점, 이를 중요하게 생각하지 않을 수 없다.

이를 더 분명히 확인하기 위해서 한가지 요소를 더 검토해 보자. ⑦은 "왕과 신하가 문왕과 무왕이 명 받으심을 본받"았다고 기술되었다. 이를 왕 역시 문왕과 무왕의 덕을 승계하여 소유하였다고 유추할 수도 있을 것이다. 하지만 칭화본『제공지고명』을 조금 더 자세히 살펴보면, 왕은 역시 덕의 승계와 무관하다. 그렇다면 ⑦에서 언급된 왕이 본받는 구체적인 내용은 무엇일까. 결론부터 말하자면 봉건 질서의 유지를 위한 종법제의 준수이다.

제공이 유언을 남기는 대상은 목왕과 삼공으로, 네 사람 모두에게 말할 때도 있지만, 목왕이나 삼공 각각에게 따로 남기기도 한다. 수화자와 그 내용을 간략히 표로 간추리면 다음과 같으며, 유언은 단락 7에서 단락 12까지이다.[31]

단락	발화자	수화자	내용	비고
1	목왕	제공	・목왕의 제공 문병, 덕을 알려줄 것에 대한 요청	
2	제공	목왕	・제공의 목왕의 요청에 대한 사양	
3	목왕	제공	・목왕의 문왕, 무왕, 주공, 소공에 대한 회고	
4	목왕	제공	・목왕의 두 번째 요청-1	
5	목왕	제공	・목왕의 두 번째 요청-2	
6	제공	목왕	・제공의 승락	
7	제공	삼공	・소환한 삼공에게 제공 자신의 죽음에 임박함을 고지 ・천명의 수여와 은・주의 교체	제공의 유언
8		목왕 삼공	・서주의 왕과 신하들은 문왕・무왕이 받은 천명을 본받아 영토를 확장하고, 그곳에 종자(宗子)들을 봉건하였음 ・후직의 천명 수여에 대한 언급 ・하・상의 멸망에 대한 언급	
9		목왕	・봉건 질서의 유지의 당부가 포함된 경계의 말 ※『치의』에 인용	
10		목왕	・어리석음과 부끄러움 모름에 대한 경계의 말	

30) 我亦𠂤(上)下卑(辟)于文武之受[12호간]命, 𡆥(廣)𡏠(勘)方邦.
31) 단락은 王曰, 公曰과 같이 曰자를 기준으로 나누었다.

		삼공		
11		삼공	・선왕의 밝은 덕을 추구하여 형벌을 적중시킬 것 ・목왕의 보좌에 대한 당부	
12		목왕 삼공	・자신의 유언을 준수할 것에 대한 당부	
13	・	・	・목왕이 손을 모으고 머리를 조아려 제공의 말을 예찬하고 나감	

여기에서 필자가 주목하는 부분은 바로 단락 8과 9에 보이는 서주의 봉건 질서에 대한 언급이다. 먼저 단락 8의 내용이다.

⑧우리들은 그 뒤를 이어 종자(宗子)를 널리 봉건하니, 이로써 주나라의 두터운 울타리가 되었다.[32]

종자를 봉건하여 주왕실을 보호한다는 서술은 『모시(毛詩)』「대아(大雅)・판(板)」의 "종자가 성이다[宗子維城]"라는 유명한 구가 있어서 『좌전』 등에 종종 인용되며, 울타리라는 표현도 서주 청동기 명문이나 『상서』, 『국어』 등의 문헌에서 어렵지 않게 찾을 수 있는 것이다. 동성 제후야말로 서주 왕실을 지키고 도울 수 있는 세력이라는 사유가 근저에 깔려 있음은 말할 것도 없다. 이 사유는 단락 9의 내용으로 한층 더 강화된다.

공이 말했다. "아, 천자시어! 그러니 공경히 말씀드립니다. …… ⑨그대는 총애하는 첩 때문에 당신의 정부인을 미워하지 마십시오. …… ⑩그대는 편애하는 사(士) 때문에 대부와 경사를 미워하지 마십시오. …… ⑪이 모든 것이 잘 적중해야 만방(萬邦)이 다스려질 것입니다."[33]

제공은 단락 9에서 모두 5가지 당부를 목왕에게만 남기는데, 이 당부들이 잘 준수되었을 때 천하의 만방이 잘 다스려질 것이라고 말한다(⑪). 당부 중 인용한 ⑨와 ⑩, 두 가지가 특히 봉건 질서와 밀접한 관계에 있다. 총애하는 첩 때문에 정부인을 미워하지 말라는 말(⑨)은 여성에 대한 경계이기도 하지만, 그 이면에 적장자 승계의 원칙을 무너뜨려서는 안된다는 메시지가 함께 들어 있다고 보는 편이 좋다. 유왕(幽王)의 포사 총애, 진헌공(晉獻公)의 여희(驪姬) 총애와 같은 일이 적장자 승계의 원칙을 무너뜨리면서 극심한 혼란을 야기한 일을 떠올리기에 충분하기 때문이다. 또 편애하는 사 때문에 대부와 경사를 미워하지 말라(⑩)고도 한다. 대부, 경사와 같은 고위 관직은 고위 귀족의 친족 가운데에서 선발하여 임명되었고, 또 세습되는 경우가 상당

32) 隹(惟)我徻(後)嗣, 方聿(建)宗子, 不(丕)【13호간】隹(惟)周之垕(厚)羿(屏).

33) 公曰: "於(嗚)虎(呼), 天子! 不(丕)則𠦪(寅)言纟(哉)! …… 女(汝)母(毋)以俾(嬖)詶(御)息(疾)尒(爾)臧(藏)句(后). 女(汝)母(毋)以少(小)悬(謀)敗(敗)大虘(圖). 女(汝)母(毋)以俾(嬖)士息(疾)大=(大夫)・卿李(事). 女(汝)母(毋)各<以>豕(家)相乃室, 肰(然)莫血(恤)亓(其)外. 亓(其)皆自寺(時)宇(中)覭(乂)萬邦."

수였을 것이다. 반면 사는 어디까지나 하위 귀족이다. 즉 군주가 사적인 친애로 혈통과 신분을 전도시키지 말라는 경계인 것이다. 이러한 경계에서 맹자의 세신(世臣)과 친신(親臣)에 대한 설명, 그리고 "나라의 지배자가 현명한 이를 등용할 때는 어쩔 수 없는 듯 해야 합니다. 신분적으로 비천한 자로 존귀한 자를 넘어서게 하고, 혈연적으로 소원한 자를 친밀한 자를 넘어서게 하는 것이니, 신중하지 않을 수 있겠습니까?"[34]라는 말을 떠올릴 수 있다. 이런 내용을 아울러 보면, 제공은 목왕에게 봉건 질서의 유지를 위하여 종법제의 준수를 강조하면서, 특히 신분 서열의 전도(顚倒)를 강하게 경계하고 있음을 알 수 있다.

칭화본『제공지고명』의 시간적 배경이 서주 중기이기 때문에 제공이 봉건 질서의 유지를 위해 종법제의 준수를 주장한다는 것은 당연하게 이해할 수 있다. 하지만 이 주장을 과거로는 주공과 소공, 미래로는 필환・정리・모반이라는 대신들의 지위와 아울러 보면 당연하게만은 받아들이기 어려운 메시지에 직면하게 된다. 즉 왕의 역할은 봉건 질서의 유지를 위한 종법제의 준수에 집중되어 있으며, 이는 동성 친족 대신들의 지위 인정 및 보장에 직결된다. 그런데 그 대신들은 문왕과 무왕의 덕을 이어받는 존재로서, 이를 통해 서주에 적대하는 세력 및 방국을 정벌하고 또 왕을 보좌한다는 점은 앞서 말한 대로이다. 바꿔 말하자면 ⑪에서 말한 바와 같이, 천하 사방에 존재하는 만방에 대한 성공적인 통치는 왕이 문왕과 무왕의 덕을 이어받은 대신들의 강대한 지위와 권한을 인정하고 보장해야만 하며, 여기에는 특히 군사적 권한이 포함되어 있는 것이다. 칭화본『제공지고명』은 봉건 질서와 종법제로 대신의 그러한 역할을 정당화하고 있지만, 실제로는 그것을 통해 대신이 왕권, 특히 군사적 역량을 침식하고 대리하려는 의도를 분식(扮飾)하고 있다. 정벌이라는 군사 행동이 제후라는 신하에게서 발휘되는 상황, 공자는 이를 천하에 도가 없다고 말한 바 있다.[35]

실제 서주 시대에 구축되고 또 시행된 왕과 신하의 관계 그리고 군사력에 관해서는 이미 많은 연구가 있었다.[36] 그 세부는 다소 차이가 있지만, 큰 틀에서 서주 왕실의 군사적 역량과 제후에 대한 통제력 사이에 밀접한 관계에 있으며, 서주의 쇠퇴와 멸망은 이것의 상실과 소멸이라고 요약할 수 있다. 이에 비추어 보았을 때 청화간『제공지고명』의 메시지는 서주 왕실의 지위를 공고히 하고 그 권력을 강화하기 위한 것은 결코 아니다.

이상 칭화간『제공지고명』의 덕에 관한 내용을 서주 청동기 명문과 비교하여 살펴보았다. 그리고 양자 사이에 정합될 수 없는 커다란 간극이 있음을 확인하였다. 그렇다면 과연 칭화간『제공지고명』을 목왕 말기에 성립된 조본『제공』으로 판정할 수 있을까. 필자는 이에 관해 회의적이다. 만약 목왕 말기에 성립된 조본『제공』이 실존했다면, 칭화간『제공지고명』은 주나라 왕의 왕권이 도전 받기 시작하는 서주 후기 이후,

---

34) 『孟子』「梁惠王下」: 國君進賢, 如不得已, 將使卑踰尊, 疏踰戚, 可不愼與?

35) 『論語』「季氏」: 孔子曰: "天下有道, 則禮樂征伐, 自天子出; 天下無道, 則禮樂征伐, 自諸侯出."

36) 최근 한국 연구자에 의해 수행된 대표적인 것만을 열거해 둔다. 김정렬, 『서주 국가의 지역정치체 통합연구』, 2012; 심재훈, 『청동기와 중국 고대사』, 제11장 「금문에 나타난 서주 군사력 구성과 왕권」, 2018; 이유표, 『西周王朝軍師指揮領導機制研究』, 2018.

시대의 변화에 따라 변동하는 군신관계를 재정의하기 위해 수정되고 변형된 판본이라고 보아야 한다. 어쩌면 목왕 말기에 성립된 조본『제공』은 애초에 없었을 수도 있다. 서주 후기 이후에 군신 관계의 재정의라는 목적을 위해서 제공이라는 과거의 인물을 소환하고, 청동기 명문의 표현을 차용하여 새로이 만들어 내었을 가능성도 배제할 수 없다. 필자의 입장에서 보자면, 어느 쪽이든 제공이라는 인물과 그 배경을 정치적, 철학적 상상의 자유지대로 삼아 자신의 주장을 펼친 것이다. 따라서 칭화본『제공지고명』을 목왕 당시의 사료로 판정하고 철학사, 유학사에서 제공을 제고하려는 리슈에친의 주장은 아무래도 따를 수 없다.

3. 제공과 목왕, 그리고 서주 쇠퇴의 전환점이라는 기억의 형성

이상 칭화본『제공지고명』의 내용을 비판적으로 살펴보았다. 『제공지고명』의 덕에 관한 기술을 서주 청동기 명문과 비교해 보았을 때, 양자 사이에는 커다란 간극이 있음을 확인하였고, 이 때문에 그 성립 연대를 목왕 말기로 결정하는 것도 유보해야만 함을 말하였다. 칭화본『제공지고명』에 선행하는 『제공』의 조본(祖本)이 목왕 말기에 성립되었을 가능성은 있을 수도 있지만, 최소한 우리 눈 앞에 있는 칭화본『제공지고명』은 상당한 변형이 가해진 판본으로, 그 시기는 아무리 이르게 잡아도 서주 후기일 것이다. 그리고 이러한 변형은 제공이라는 인물과 그 배경을 정치적, 철학적 상상의 자유지대로 삼은 것이라고 말했다. 칭화간『제공지고명』이라는 문헌 하나만을 가지고 이렇게 말하는 것은 아무래도 충분치 않아서, 추가적인 검토가 필요하다. 하지만 제공에 관한 기술을 다른 문헌에서 찾아보아도 수량이 적을 뿐만 아니라 단편적이기도 하다. 대신 칭화본『제공지고명』의 주요 등장인물인 목왕에 관한 기술은 많이 찾을 수 있다. 따라서 목왕에 관해 살펴보는 것을 대안으로 삼을 수 있다.

칭화본『제공지고명』에서 제공을 제공답게 만드는 것은 상대방인 목왕이기도 하다. 칭화본『제공지고명』에서 목왕은 제공에게 덕에 관해 알려줄 것을 간청하여 결국 그것을 받아내고, 마지막에는 제공에게 배수계수(拜手稽首)라는 최상급의 예를 행하면서 자리에서 물러난다.[37] 선왕의 유신(遺臣)이자 왕실의 종친일지라 할지라도, 이러한 왕의 행동은 이례적이라고 평가할 만한 신하에 대한 지극한 존중의 표현이다. 이를 통해 본다면 제왕에 대한 신하의 유언이라는 행위를 가능하게 하고 또 가치있게 만드는 요소는 바로 목왕의 태도라고 말해도 지나치지 않다. 죽어가는 자와 살아갈 자의 절박함이 교차하는 시간과 공간에 함께 자리한 두 사람은 서로의 상(象)을 비추어 드러내 준다.

하지만 선진~진한시기에 이르는 문헌들을 살펴보면 목왕의 상이 항상 이러하지는 않으며, 이에 따라 제공의 역할이 달라지기도 한다. 따라서 목왕이라는 인물, 나아가

37) 王拜䭫=(稽首)譽言，乃出.

서주시기에서 목왕의 재위기가 갖는 역사적 의미를 확인하는 것은 칭화간『제공지고명』을 기억의 형성 과정이라는 맥락에서 이해하는데 필수적이다. 결론부터 말하자면, 정치적, 철학적 상상의 자유지대는 제공을 포함한 목왕 시기 그 자체라고 보아도 좋다. 먼저 제공이 비교적 상세히 언급된 문헌을 살펴보자. 『좌전(左傳)』의 사례이다.

> 자혁이 (왕에게) 대답했다. "신이 일찍이 그(즉 左史 倚相)에게 다음과 같은 질문을 했습니다. 지난날 목왕은 그 마음을 멋대로 발산하고자 하였고, 천하를 두루 돌아다녀 모든 곳에 반드시 자기의 수레바퀴 자국과 말발굽 자국을 남기게 하였습니다. 제공 모보는 「기초(祈招)」의 시를 지어 왕의 마음을 멈추었고 왕은 이로써 지궁(祗宮)에서 죽을 수 있었습니다."[38]

여기에서 목왕은 "마음을 멋대로 발산하고자 하였고, 천하를 두루 돌아다녔"다고 기술되어서, 그 방종함이 먼저 언급된다. 그렇지만 목왕은 제공이 지은 「기초」의 시를 받고 곧 마음을 바로잡았고, 결국 천수를 다하였다고 기술된다. 간언이라는 직설적 형태가 아니라, 시를 통한 풍간(諷諫)이라는 간접적 형태의 충언(忠言)을 알아듣고 자신의 과오를 고치고 있는 목왕이기에 긍정적으로 기술되었다고 말할 수 있다. 이러한 목왕과 제공의 관계는 칭화본『제공지고명』에서의 기술과 일맥상통한다.

하지만 『목천자전(穆天子傳)』에서는 맥락이 조금 달라진다. 널리 알려진 바와 같이 『목천자전』에는 목왕의 서역 유람을 장대하게 기술한다.[39] 이 서역 유람은 『좌전』의 천하를 두루 돌아다녔다는 기술과 동일한 의미로 이해되는 경우도 많다. 그런데 『좌전』에서 천하 주유가 방종한 행위로 여겨졌던 것과는 달리, 『목천자전』에서의 서역 유람은 부정적으로 여겨지지 않는다. 도리어 "유가의 덕치를 구현하는 성군(聖君)으로 이미지화"[40]된다. 목왕의 서역 유람이 긍정적이기 때문에, 이에 대한 비판이나 간언은 성립조차 되지 않는다. 따라서 제공의 역할은 천자와의 주연에서 술을 마시고 『시』를 읊거나,[41] 천자가 꾼 꿈을 점치는[42] 정도에 그칠 뿐이다. 『열자(列子)』「주목왕시(周穆王時)」 및 「탕문(湯問)」에도 목왕의 서역 유람이 기술되지만 이에 대한 부정적 기술은 없으며, 제공은 언급조차 되지 않는다. 즉 목왕이 긍정적으로 평가될 때 충신으로서 제공은 성립되기 어려워진다.

하지만 목왕을 부정적으로 기술하고 평가할 경우 이야기는 달라진다. 목왕의 잘못된 행위를 바로잡으려는 충신으로서 제공이 강하게 부각되기 때문이다. 그 대표적인 것이 『국어(國語)』「주어상(周語上)・제공모보간목왕정견융(祭公諫穆王征犬戎)」과 『사기(史記)』「주본기(周本紀)」이다. 『국어』「주어상」을 먼저 살펴보자.

---

38) 『左傳』「昭公12년」: 對曰: "臣嘗問焉. 昔穆王欲肆其心, 周行天下, 將皆必有車轍馬跡焉. 祭公謀父作「祈招」之詩, 以止王心. 王是以獲沒於祗宮."

39) 『목천자전』의 성격 및 성립 연대에 관해서는 송정화, 김지선, 『목천자전・신이경』, 살림, 1997, 13쪽~17쪽을 참조하라.

40) 송정화, 「『목천자전』의 역사 기억과 제국 서사」, 『중국학』제92집, 2025, 38쪽.

41) 『穆天子傳』卷五: 壬辰, 祭公飮天子酒, 乃歌「阚天」之詩. 天子命歌「南山有臺」, 乃紹宴樂.

42) 『穆天子傳』卷五: 天子夢羿射于塗山, 祭公占之.

목왕이 장차 견융을 정벌하려고 하자, 제공 모보가 간언했다. “안됩니다. 선왕께서는 덕을 빛내셨지 군사력을 드러내지 않으셨습니다. …… 선왕께서는 백성에 대해 그 덕(德)을 바르게 하여 그 성정(性情)을 두터이 하기를 힘쓰셨고, 재물 구하기를 넉넉하게 하고 그 쓰임을 이롭게 하며, 이롭고 해로운 방향을 밝히고 문덕(文德)으로 닦았습니다. 백성들에게 이로움에 힘쓰고 해로움을 피하게 하고, 덕에 감복하여 형벌의 위엄을 두려워하게 하였습니다. …… 이 때문에 가까이 사는 백성들은 왕명을 따르지 않는 이가 없었고, 먼 지방에 사는 사람들은 신복(臣服)하지 않는 사람이 없었습니다. …… 견융의 군주가 자신이 행해야 할 직분을 가지고 와서 종왕(終王)하였습니다. 그런데 천자는 말하기를 ‘나는 반드시 시향(時享)하지 않은 죄로 정토(征討)하겠다.’라 하시고, 또 열병(閱兵)을 하려고 하십니다. 혹여 선왕의 가르침과 법도를 폐기하여 〈荒服이 행하는 禮인〉 종왕(終王)의 일이 파괴되지나 않겠습니까! 제가 듣기에 견융이 돈후한 성정을 수립하여, 옛 선왕의 덕을 능히 따라 끝까지 전일하게 종왕의 직분을 지킨다는데, 〈열병하여 견융을 정벌하면〉 그들이 우리에게 대응할 명분이 있게 될 것입니다.” 왕은 듣지 않고 끝내 정벌하여 그 지방의 흰 이리 네 마리와 흰 사슴 네 마리를 잡아 돌아왔다. 이때부터 황복(荒服)에 사는 사람들이 주나라에 종왕하지 않았다.[43]

목왕은 견융 정벌을 계획하지만 명분은 없었고, 제공은 정벌을 중지할 것을 간언한다. 제공은 “선왕께서는 덕을 빛내셨지 군사력을 드러내지는 않으셨[耀德不觀兵]”다는 말로 입을 열면서, 덕치(德治)에 관하여 설파한다. 현재 견융은 황복(荒服)이라는 먼 변방에 위치하면서도 여전히 선왕들이 시행한 덕치의 영향권 안에서 직분을 충실히 시행하고 있다. 견융에게는 정벌 당할만한 실책이나 과오는 없는 것이다. 그럼에도 불구하고 목왕이 견융을 정벌한다면 그들은 곧 덕치의 영향권에서 이탈할 것이라고 제공은 말한다. 그럼에도 불구하고 목왕은 견융 정벌을 감행하여 일정한 성과를 거두지만, 제공의 간언처럼 견융이 포함된 황복의 이탈이라는 심각한 결과를 초래한다.

이 에피소드에서 목왕은 명덕신벌(明德愼罰)이라고도 불리는 서주 초기의 선왕들로부터 계승되어 온 덕치라는 통치 원칙을 위배한다. 정벌은 벌의 일종으로서 극히 신중해야만 하는 행동이었지만, 명분 없이 저질러 버린 견융 정벌은 이에 부합하지 못한다. 서주의 멸망에 견융을 비롯한 이민족의 침입이 중대한 요소로 작용하였음 주

43) 『國語』「周語上」: 穆王將征犬戎, 祭公謀父諫曰: “不可. 先王耀德不觀兵. …… 先王之于民也, 懋正其德而厚其性, 阜其財求而利其器用, 明利害之鄉, 以文修之, 使務利而避害, 懷德而畏威, 故能保世以滋大. 昔我先王世后稷, 以服事虞・夏. 及夏之衰也, 棄稷不務, 我先王不窋用失其官, 而自竄于戎・狄之間, 不敢怠業, 時序其德, 纂修其緒, 修其訓典, 朝夕恪勤, 守以敦篤, 奉以忠信, 奕世載德, 不忝前人. 至于武王, 昭前之光明而加之以慈和, 事神保民, 莫弗欣喜. 商王帝辛, 大惡于民. 庶民不忍, 欣戴武王, 以致戎于商牧. 是先王非務武也, 勤恤民隱而除其害也. 夫先王之制, 邦內甸服, 邦外侯服, 侯・衛賓服, 蠻・夷要服, 戎・狄荒服. 甸服者祭, 侯服者祀, 賓服者享, 要服者貢, 荒服者王. 日祭・月祀・時享・歲貢・終王, 先王之訓也. 有不祭則修意, 有不祀則修言, 有不享則修文, 有不貢則修名, 有不王則修德, 序成而有不至則修刑. 于是乎有刑不祭, 伐不祀, 征不享, 讓不貢, 告不王. 于是乎有刑罰之辟, 有攻伐之兵, 有征討之備, 有威讓之令, 有文告之辭. 布令陳辭而又不至, 則增修于德而無勤民于遠, 是以近無不聽, 遠無不服. 今自大畢・伯士之終也, 犬戎氏以其職來王. 天子曰: 予必以不享征之, 且觀之兵. 其無乃廢先王之訓而王幾頓乎! 吾聞夫犬戎樹惇, 帥舊德而守終純固, 其有以御我矣!” 王不聽, 遂征之, 得四白狼, 四白鹿以歸. 自是荒服者不至.

지의 사실이다. 『국어』「주어상」은 이후 9개의 에피소드를 이어나가며, 그 마지막에 위치한 『국어』「주어상・서주삼천개진백양보논주장망(西周三川皆震伯陽父論周將亡)」에서 서주 왕실이 멸망하여 동천함을 기술한다. 따라서 『국어』「주어상」에서 목왕의 견융 정벌은 서주가 흥성에서 쇠락으로 하락하는 전환점이자 멸망을 향해 나아가는 첫 걸음이 되고 있는 것이다. 여기에서 목왕과 제공의 관계는 중대한 실책을 저지르는 군주와 이를 저지하는 신하여서, 칭화본『제공지고명』에서의 관계와 사뭇 다르다. 물론 목왕이 견융 정벌 때에는 제공의 말을 듣지 않았다가, 제공이 죽음에 임박할 때가 되어서는 그의 말을 들었다고 이해할 수는 있겠다. 실제로 그랬을지도 모른다. 하지만 『국어』「주어상」은 제공의 유언이나 간언을 중시하는 목왕의 태도에 관심이 없고, 칭화본『제공지고명』이나 『좌전』은 서주 멸망의 단초를 열어버린 목왕의 행적에 관심이 없다. 바꿔 말하자면, 각 문헌이 어떤 메시지를 담지하고 발화하느냐에 따라서 목왕과 제공의 행적은 취사선택이나 단장취의, 혹은 변형되거나 창작이 이뤄지고 있는 것이다. 이러한 상황은 『사기』「주본기」에서 더욱 증폭된다.

『사기』「주본기」는 사실상 『국어』「주어상」의 내용을 거의 그대로 차용하거나 요약하고, 또 『상서』의 서편들을 문헌을 언급하거나 삽입하여 목왕과 그의 시기를 종합적으로 기술한다. 또 그 내용은 정사(正史)로 취급되어 후대에 확고한 기억으로 자리매김되었음은 주지의 사실이다. 『사기』「주본기」는 일단 목왕 재위 초기를 긍정적으로 기술한다.

> 소왕 때 왕도(王道)는 조금 이지러졌다. 소왕은 남쪽으로 순수를 갔다가 돌아오지 못하고 강 위에서 죽었다. …… 소왕의 아들 만(滿)이 즉위하니, 이 사람이 목왕이다. 목왕이 즉위했을 때 나이가 이미 50살이었다. 왕도(王道)가 쇠미해지니, 목왕은 문왕과 무왕의 도(道)가 이지러짐을 근심하고, 이에 백경(伯冏)에게 명하여 태복(太仆)의 직무에 대한 경계의 말을 거듭 전하게 하였다. 이것이 바로 「경명(冏命)」에 기록되어 있다. 주나라는 다시 안정되었다.[44]

「주본기」는 먼저 목왕의 훌륭한 업적에 관해 말한다. 주나라의 왕도는 이미 선왕인 소왕시기부터 훼손되기 시작하였다. 왕도는 문왕과 무왕이라는 서주의 시조로부터 내려오는 것임이 본문에서 명기되어 있다. 이에 서주 왕실은 불안정해졌고, 소왕의 객사는 그 불안정을 증폭시켰다. 이러한 상황에서 즉위한 목왕은 백경이란 인물을 활용하여 그 위기를 잘 극복하여 주나라를 다시 안정시킨다. 이런 측면에서 목왕은 위기에 빠진 주나라를 성공적으로 구원해 냈다고 말할 수 있다.

하지만 이후 목왕의 결정적인 실책과 함께 부정적 기술이 잇따른다. 첫째는 바로 견융(犬戎)이라는 이민족 정벌이다. 이에 반대하고 간언하는 제공의 모습, 그리고 정벌을 감행하여 결국 황복의 이탈이라는 결과를 맞는 『사기』「주본기」의 기술은 위에서 다룬 『국어』「주어상・제공모보간목왕정견융」을 차용한 것이다.

---

44) 『史記』「周本紀」: 昭王之時, 王道微缺. 昭王南巡狩不返, 卒於江上. …… 立昭王子滿, 是為穆王. 穆王即位, 春秋已五十矣. 王道衰微, 穆王閔文武之道缺, 乃命伯冏申誡太仆國之政, 作「冏命」. 復寧.

이후 사태는 더욱 악화되어, 덕치라는 선왕의 통치 원칙에서 이탈하여 형법의 제정과 시행으로 나아가게 된다. 「주본기」는 "제후 가운데 화목하지 못한 자들이 있어서 보후(甫侯)가 왕께 말하자 목왕은 형법을 제정했다"[45]라고 말하고, 『상서』「여형」의 후반부를 수록한다. 여기에서 형법 제정의 원인은 제후 가운데 화목하지 않은 자들이 있었던 것으로 기술되어서, 견융 정벌로 특정되지는 않았다. 하지만 『사기』「흉노열전(匈奴列傳)」에서는 "주 목왕은 견융을 정벌하여 흰 늑대 넷과 흰 사슴 둘을 얻어 돌아왔다. 이후로 황복은 주 왕실에 이르러 오지 않았다. 이에 「여형」의 법률을 만들었다"[46]라고 하여 견융 정벌과 형법의 제정을 직결시킨다. 그 표현은 양자가 약간 다르지만, 목왕 시기에 서주 왕실 주변 방국에 대한 통제권이 약화되었고, 이에 명덕신벌이라는 덕치에서 형법의 시행이라는 법치로 전환하였음은 공통된다. 덕치를 이상으로 삼는 전통적인 관점에서 보았을 때, 이것이 서주가 흥성에서 쇠락으로 하락하는 또 하나의 중대한 전환점임은 말할 것도 없다. "주나라의 도가 이미 쇠미해졌고, 목왕은 늙어 정신이 어지러워짐에, 보후(甫侯)에게 때를 헤아려 형벌을 제정할 것을 명령하고, 이로써 사방을 통치하였다"[47]라는 『한서(漢書)』「형법지(刑法志)」의 언급은, 『사기』「주본기」의 관점을 승계하면서 더욱 분명히 표현하고 있다.

이러한 『사기』「주본기」의 기술은 『국어』와 『상서』의 차용과 언급을 통해 이뤄진다. 즉 첫째로, 백경을 태복으로 임명하여 국정을 안정시켰다는 대목에서 『상서』「경명(冏命, 冏命)」이 작성되었음을 언급하고, 둘째로 목왕의 견융 정벌에 관한 내용을 『국어』「주어상・제공간목왕정견융」의 전문을 차용하여 기술하였으며, 셋째로 형법의 제정을 『상서』「여형(呂刑, 즉 甫刑)」의 후반부를 차용하여 기술한다.

간과할 수 없는 점은, 『상서』「주서」의 내용과 흐름을 통해서는 쇠락의 전환점으로서의 목왕 시기를 감지할 수 없다는 것이다. 「경명」은 위고문(僞古文)만 남아 있을 뿐이고, 「서서(書序)」에도 "목왕은 백경에게 명하여 주나라 태복정으로 삼으니, 「경명」이 지어졌다"[48]라는 단편적인 언급만 남아 있다. 이를 통해서 목왕 재위 초기를 어떻게 평가하고 있는지는 알기 어렵다.[49] 하지만 「여형」에서는 그렇지 않다. 「서서」는 "여후(呂侯)가 명을 받았고, 목왕은 하나라의 속형(贖刑)을 알려주니, 「여형」이 지어졌다"[50]라고 말한다. 먼저 문제로 감지되는 것은 『상서』「여형」 전반부에서 속형으로 대표되는 형벌이 하나라에서부터 시행되어 온 유서 깊은 것으로 여겨지지, 결코 목왕이 갑자기 만들어 낸 것이 아니라는 점이다. 이는 『상서』「여형」과 「주본기」에 차용된 「여형」의 차이점에서 더욱 분명히 확인된다. 「주본기」는 "왕이 말했다. '아, 오라! 나라를 가지고 토지를 가진 자여. 너희에게 상서로운 형벌에 관해 알려주겠다'"[51]라고 하

45) 『史記』「周本紀」: 諸侯有不睦者, 甫侯言於王, 作修刑辟.
46) 『史記』「匈奴列傳」: 穆王伐犬戎, 得四白狼・四白鹿以歸. 自是之後, 荒服不至. 於是周遂作「甫刑」之辟.
47) 『漢書』「刑法志」: 周道既衰, 穆王眊荒, 命甫侯度時作刑, 以詰四方.
48) 『尙書』「書序・冏命」: 穆王命伯冏, 爲周太僕正, 作「冏命」.
49) 칭화간을 통해 공개된 『攝命』이 「冏命」이라는 견해도 있지만, 확정할 수 있는 것은 아니다(李學勤 주편, 『清華大學藏戰國竹簡(捌)』, 中西書局, 2018, 109쪽을 참조하라).
50) 『尙書』「書序・呂刑」: 呂命, 穆王訓夏贖刑, 作「呂刑」.
51) 『史記』「周本紀」: 王曰: "吁, 來! 有國有土, 告汝祥刑."

여 「여형」의 차용을 시작하고 있지만, 이는 사실 현행본『상서』「여형」의 후반부에 해당한다. 전반부에는 왕이 형벌의 기원과 역사를 상세하게 말하며, 이 속에서 '하늘과 땅의 소통을 끊음[絶地天通]'이라는 신화적 사유도 기술된다. 여기에서 형벌은 이미 신화적 시대와 삼대(三代)라는 역대 왕조를 통해 면면히 시행되어 온 것으로 정당화된다. 그 오랜 시간 동안 형벌은 통치의 필수불가결한 요소였다는 것이다. 형벌 제정과 시행을 주나라의 쇠퇴와 관련짓지 않음은 말할 것도 없다. 게다가 류치위(劉起釪)는『상서』「여형」을 청동기 명문에서 찾을 수 있는 여(呂)나라에서 만들어진 것으로 보아서, 목왕과의 관련성을 완전히 단절하기도 한다.[52] 즉『상서』「여형」이라는 서편은 형벌의 제정과 시행의 정당성을 말하고 있을 뿐이어서, 그 속에서 서주 쇠퇴의 전환점으로서 목왕 시기를 읽어내기는 어렵다.『사기』「주본기」가 목왕 시기를 서주 쇠락의 전환점으로 설정하고 있는 것은『국어』「주어」의 관점을 그대로 수용한 것이며, 이를 위해『상서』「여형」을 이를 위해 단장취의한 것이다.

이 지점에서 추가적으로『일주서』「제공」의 전승 상황도 살펴볼 필요가 있다.『일주서』「제공」이 칭화본『제공지고명』에 비해 여러 오류가 있어서 완성도가 떨어지는 것은 주지의 사실이다. 게다가 문헌의 구조에도 다소의 차이가 있다. 이러한 변형이 어느 시기에 일어났는지 분명하게 말하기는 현재로서 쉽지 않은 일이다. 하지만 한가지 분명한 점은 있다. 칭화본『제공지고명』의 방(邦)자가『일주서』「제공」에는 국(國)자로 쓰였다는 점이다.

	칭화간『제공』	『일주서』「제공」
1	复(作)戕(陳)周邦	作陳周
2	垒(修)和周邦, 保朋(乂)王冢(家)	執和周國, 保乂王家
3	皇天改大邦毁(殷)之命	皇天改大殷之命
4	玊(皇)寘(猷)方邦	·
5	女(汝)母(毋)以辰孛(災)皋譶(辜)㠯(亡)寺(時)寏(寬)大邦.	·
6	亓(其)皆自寺(時)审(中)熒(乂)萬邦.	尙皆以時中乂萬國
7	斥(宅)下邺(國/域)	度下國

방(邦)는가 칭화본『제공지고명』에 총 6회 사용되었지만,『일주서』「제공」에는 한번도 사용되지 않았다. 한편 국(國)자는『일주서』「제공」에 총 5회 사용되었지만, 칭화간『제공지고명』에는 1회 사용되었을 뿐이다. 정리자인 선젠화(沈建華)는 이 상황에 관해 한고조 유방(劉邦)의 피휘라고 말했다. 필자 역시 피휘 외에는 이 상황을 설명할 다른 방법이 없다고 생각한다. 여기에서 하나의 문제가 촉발된다.『일주서』속의 「제공」은 전한대(前漢代) 판본의 후신(後身)이라는 점이다. 즉『일주서』「제공」 판본의 전신(前身)이 분명 전한대에 존재하고 유통되고 있었다. 사실『일주서』에 속하는 서편들이 전한대에 유통되었을 것이라는 점은『사기』「주본기」를 통해서도 알 수 있었던 것이

52) 劉起釪,『尙書校釋譯論(第四冊)』, 1902쪽~1906쪽 및 2083쪽~2092쪽.

다. 『사기』「주본기」가 「극은(克殷)」, 「세부(世俘)」를 차용하고 있기 때문이다. 『일주서』「제공」의 피휘는 이에 대한 또 하나의 증거를 우리에게 제공한다.

이처럼 『일주서』의 서편들이 전한시기에 유통되고 있었다면, 사마천이 『일주서』「제공」의 전한대 판본을 확보하고 있었다고 가정해 보는 것도 지나치지 않다고 생각한다. 그렇다면 사마천은 「제공」을 의도적으로 배제하였다고 이해할 수 있게 된다. 그 원인은 역시 「제공」과 『국어』「주어상・제공모보간목왕정견융」 사이에 존재하는 목왕과 제공이라는 인물의 성격, 그리고 그 시기에 대한 이해와 규정이 상이하여 정합적이지 못하다는 점에 있다고 추정할 수 있다.

이상 전래문헌에 보이는 제공과 목왕, 그리고 목왕 시기를 검토하였다. 각각의 문헌에는 각각의 메시지가 존재하고, 인물의 성격과 사건은 그 메시지와 정합한다. 하지만 인물의 성격과 사건에 대한 문헌들의 설정이 일치하는 것은 결코 아니다. 결국 칭화본『제공지고명』이 그 메시지를 성립시키고 독자에게 전달하기 위해 덕 개념에 중대한 수정을 가하였던 것과 마찬가지로, 각 문헌들은 나름의 메시지를 위하여 과거를 변용하여 이용하고 있는 것이다.

4. 결론

이상 칭화본『제공지고명』을 덕 개념을 중심으로 분석하고, 또 제공과 목왕에 관한 전래문헌의 기술을 검토하였다. 오래된 과거를 기술한 문헌을 과연 어떻게 다루어야 할까. 리슈에친을 비롯한 일군의 학자들은 “의고시대에서 달려 나가자”라는 슬로건을 내걸고, 여러 문헌들에서 과거의 사실을 추출하여 새롭고 또 풍부한 역사를 기술하려 한다. 유교적 도통의 계보에 제공이라는 인물을 주공 뒤에 놓으려는 시도는 이러한 태도를 기반으로 한다. 하지만 필자가 지속적으로 주장하듯, 문헌 속의 과거는 현재의 관점과 필요에 의해 재구성된다. 문헌 속 과거 서술은 사실과 허구가 씨줄과 날줄로 교차하여 무늬를 이룬 직조물과 같다. 이러한 과거 서술은 철학적, 정치적 상상력의 구현체인 동시에 그 근거가 된다. 때문에 이러한 과거 서술 가운데 어떤 요소가 역사적 사실로 판정되었다는 것이 곧 그 서술 전체의 역사적 신빙성을 보증하지는 못한다. 따라서 이러한 과거 서술은 얀 아스만이 말하는 문화적 기억의 형성 과정이라는 측면에서 바라볼 때 학술적으로 보다 정확하고 유익한 결론을 우리에게 줄 것이라고 믿는다.

[토론]

청화간『제공』의 서사 구조

김정남 (동국대)

본 논문은『禮記』「緇衣」'葉公之顧命'이 초간 판본 등장으로 인하여『祭公之顧命』으로 확정된 점을 바탕으로, 리슈에친(李學勤) 교수를 비롯한 기존 신실증주의 학계가 서주 금문과의 어휘적 일치를 근거로 서주 목왕 시기의 실제 사료로 수용한 견해를 비판하였다. 특히 핵심 개념인 '德'의 운용 구조를 정밀하게 분석하여 서주 시기 가문 내 폐쇄적으로 승계되던 '德'과 달리,『祭公之顧命』은 신하가 선왕의 덕을 승계하여 삼공에게 정벌 권한을 위임하는 구조임을 밝혀냈다. 이는 서주 후기 이후 대신 중심의 군신 관계 재정의를 보여주는 결정적 단서이다.

아울러 얀 아스만(Jan Assmann)의 '문화적 기억(cultural memory)' 이론을 토대로 출토 문헌을 '기억의 생성, 변이, 경전화 과정'으로 읽어낸 시도는 의고(疑古)와 신고(信古)의 이분법을 극복하는 중요한 계기를 마련해 주었다. 발표자의 이와 같은 정밀한 개념 분석에 힘입어 고문자분석과 문헌 분석에 귀중한 근거를 제공 받아왔던 토론자의 입장에서 본다면 이번 연구성과 역시 객관적 근거로 활용할 만한 여지를 많이 내포하고 있다는 점에서 기쁜 마음으로 토론에 임할 수 있었다. 이에 두 가지 질의를 제기해 보고자 한다.

첫 번째로, 발표자는 본 논문에서『師詢簋』등 서주 청동기 금문과『祭公之顧命』사이의 어휘적 일치를 인정하면서도, 텍스트 전체를 관통하는 '德' 개념의 구조적 불일치(서주 금문의 가문 내 폐쇄적 승계 vs 신하가 선왕의 덕을 승계받고 정벌 권한 위임)를 근거로 리슈에친 교수의 "서주 목왕 말기 성립설"을 비판하였다. 그리고 고대 문헌 속 과거 서술을 "사실과 허구가 씨줄과 날줄로 교차하여 무늬를 이룬 직조물"이자 후대의 사상적 재구성의 결과물로 판정하였다. 출토 문헌이라는 이유만으로 이를 역사적 사실 근거로 수용하던 기존 학계의 신실증주의 태도를 비판한 접근법이다.

그러나 기존 신실증주의 입장의 "信古"적 성립 연대설을 비판하고 문화적 기억과 같은 접근법은, 자칫 문헌이 지닌 원초적 사료로서의 가능성과 역사적 가치마저 의심하는 "疑古"적 회의주의로 비춰질 위험성을 함께 내포하지 않을지 염려스럽다. 발표자가 信古와 疑古의 이분법을 극복하고자 하였듯이, 텍스트 내부의 고대 역사 기록과 후대의 정치적 가공물을 객관적으로 구별해낼 수 있는 분석 기준을 전제해야 한다. 이에 "信古의 오류를 극복하는 과정에서 또 다른 회의적 疑古의 입장에 빠지지 않기 위한, 그러니까 텍스트 분석 시 실제 역사 기록과 후대의 정치적 가공물을 분별해낼 수 있는 기준을 어떻게 정립해야 하는지"에 대한 고견을 듣고 싶다.

두 번째로,『國語』「周語上・祭公諫穆王征犬戎」에서 "선왕은 덕을 빛내셨지 군사력을 드러내지 않으셨다"라며 정벌을 반대한 충신으로 묘사된 반면,『祭公之顧命』의 제공은 필환・정리・모반이라는 세 명의 대신을 불러서 유언을 남긴다. 그리고 제공은 삼공에게 선왕의 덕을 추구하고 이를 통해 형벌을 적확하게 사용하라고 당부한다. 아울러 사마천은『史記』에서『國語』의 관점을 수용하면서도『逸周書』「祭公」은 의도적으로 배제한 정황이 있다. 이처럼 같은 인물임

에도 서로 반대되는 입장으로 기록된 서사적 차이가 얀 아스만이 말하는 문화적 기억의 형성 과정이라는 측면 외에도 다른 요소가 개입되었을 가능성에 대해 발표자의 견해를 듣고 싶다. 예를 들어, 安大簡의『仲尼曰』은 현재 우리가 볼 수 있는『論語』와 성격이 다른 공자 어록이다. “子曰”이 아닌 “仲尼曰”로 시작하는 어록 구성 방식은 기억의 차이라기보다는 서사자의 사상적 경향에서 비롯되었을 가능성이 크다. 인물에 대한 기록의 불일치 현상 역시 문화적 기억이 아닌 지역에 따른 전승 방식이나 학파별 입장, 이해 관계에 따른 정치적 상황도 함께 고려해야할 요소라고 생각한다.

발표자의 연구는 단순한 초간본 문헌 분석을 넘어 고대 텍스트가 어떤 과정을 거쳐 형성되며 정치적으로 변용되고 경전에 해당하는 권위를 획득하는지를 규명해 낸 학술적 성과이다.
오늘 질문한 두 가지 사안 – “씨줄과 날줄”의 분별 기제나 서사 불일치로 인한 해석 문제– 는 발표자가 마련한 “문화적 기억” 패러다임이 향후 선진 출토문헌 연구의 난제들을 해결하는 강력한 이론적 기틀로 자리잡기를 기대하는 마음에서 드린 학술적 제언이다. 귀중한 연구 성과를 공유해주신 발표자에게 감사드리며 이상으로 토론을 마치고자 한다.

Work-in-progress, please do not cite or circulate

One Order Myriad Hands: The Makings of Qin Emperor's Edicts on Weights and Measures

Yong-ha Kim (Columbia University)

I. Introduction

This paper examines the textual dimension of Qin metrological standardization primarily by analyzing imperial inscriptions on extant Qin weights and measures. Through this examination, I argue that the Qin court sought to reproduce centrally defined standards across the empire through models and templates, yet the process of reproduction itself generated variation, revealing the human agency embedded within local implementation of Qin governance.

If we posit that the command to standardize weights and measures was issued at the Qin court but executed across local regions, these objects offer a lens for viewing the administrative interaction between the center and the localities. Moreover, since many Qin weights and measures bear the emperor's edicts on their bodies, they overlay another textual layer alongside the material one. Hence, these materials concern the intertwined areas of Qin local governance: drafting and transmitting documents, copying from templates, and transposing texts onto objects. They concern the high officials (and the emperor) in the central court, the architects who mould the ideal model. They bring in the myriad scribes in differentiated tiers of the Qin administration who mediate the translation between the center's ideal and local practice. Finally, they involve artisans in various workshops who materialize the court's prescribed standard on the surfaces of physical objects.

To trace standardization across localities within the Qin Empire, I first offer a brief overview of Qin standardization policy for weights and measures. This is followed by an explanation of a Qin standardization strategy: the use of models and templates. Finally, I describe the range of variances that occurred during reproduction and their significance for gauging the performance of the Qin administrative machine.

II. Qin Standardization of Weights and Measures: An Overview

In 221 BCE,[1] Qin armies defeated the last remaining rival, the state of Qi 齊, and "unified" All-under-Heaven (*tianxia* 天下). Alongside military conquest, the Qin court worked to establish the foundations of civil administration to consolidate its rule in the New Territories (*xindi* 新地). One of the best-known Qin unification policies was standardizing weights and measures. Internal standardization of weights and measures in the Qin state may have been well underway before unification, as attested by the *Shiji* accounts of the Shang Yang reforms and by surviving artifacts that corroborate Qin institutions of the Warring States Period.[2] However, the scale of

1) All dates are in BCE unless mentioned otherwise.

2) See *Shiji*, 68.2698. The representative artifact of the Warring States Qin is the "Shang Yang Bronze Rectangular Measure" (S*hang Yang tong fang sheng* 商鞅銅方升). See Ma, "Shang Yang fangsheng he Zhanguo liangzhi," 17–24; Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*, 140–141 (measure 12); (M-01 in

implementation was unprecedented after unification. The Qin court self-commemorated it as a great achievement, and the Western Han (206 BCE–9 CE) writer Sima Qian (145–86) acknowledged it as a noteworthy historical event.[3] The extensive geographic reach of the discoveries and the number of surviving artifacts provide material evidence that the Qin administered the policy empire-wide.[4] Discovered Qin statutes, ordinances, and administrative documents reveal regulations so meticulously defined in terms of measurement units that Qin governance was impossible without a sophisticated measuring system.[5]

A table for Qin units, their suggested metric equivalences, and their penalty thresholds is presented below[6]:

Volume Measures					
Volume	Metric Approximation (ml)	Deviation Threshold	Deviation Threshold Percentage (%)	Modern Conversion (ml)	Penalty
Tong 桶 (10 *dou* = 100 *sheng*)	20,000	Two sheng and above	2	400	One armor
		Between one and two *sheng*	1–2	200–400	One shield
Dou 斗 (1 *dou* = 10 *sheng*)	2,000	Half sheng and above	5	100	One armor
		Between half sheng and 1/3 sheng	5–3.3	100–66.66	One shield
Half-*dou* 半斗	1,000	1/3 sheng and above	6.66	66.66	One shield
1/3 *dou* 參	666.6	1/6 sheng and above	5	33.33	One shield
Sheng 升	200	1/6 sheng and above	5	10	One shield
Weights					
Weight	Metric Approximates (g)	Deviation Threshold	Deviation Threshold Percentage	Modern Conversion (g)	Penalty
Shi 石 (1 *shi* = 120 *jin*)	30,360	16 *liang* and above	0.8	Above 253	One armor
		Between 8 and 16 liang	0.4–0.8	127–253	One shield
Half-shi 半石 (60 *jin*)	15,180	8 liang and above	0.8	127	One shield
Jun 鈞 (1 *jun* = 30 *jin*)	7,590	4 liang and above	0.8	63.5	One shield
Jin 斤 (1 *jin* = 16	253	3 *zhu* and above	0.8	2	One shield

Appendix 4.1).

3) *Shiji*, 6.303–4, 310 (Langya Stele).

4) For some extensive collections of extant materials with photos and analysis, see Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*; Xiong Changyun 熊長雲, *Xin jian Qin Han dulianghengqi jicun* 新見秦漢度量衡器集存 [A Selection of Newfound Weights and Measures of Qin and Han Dynasties] (Beijing: Zhonghua, 2018). For edict plaques, see Zhao Ruiyun 趙瑞雲 and Zhao Xiaorong 趙曉榮, "Qin zhaoban yanjiu" 秦詔版研究 [A Study on Qin Edict Plaques], *Wenbo* 2 (2005): 78–83. For some doubts about the efficacy of the Qin standardization policy, see, for example, Tsuruma, *Shin teikoku no keisei to chiiki*, 14.

5) Qiu Guangming 丘光明, Qiu Long 邱隆, and Yang Ping 楊平, *Zhongguo kexue jishushi*: *Duliangheng juan* 中國科學技術史: 度量衡卷 [History of Science and Technology in China: A Volume on Weights and Measures] (Beijing: Kexue, 2001), 191–93. Hereafter, Qiu et al., *Duliangheng juan*.

6) Table 1 is adapted from Qiu et al., *Duliangheng juan*, 178 (Tables 10-1 and 10-2).

liang = 384 *zhu*)					

Table 1 Standards of Qin weights and measures, metric equivalents, and deviation thresholds

Extant evidence shows that the Qin center did not monopolize the production and distribution of Qin metrological instruments. For pottery, the volume measures excavated in Zoucheng bear the stamp of "Zou," confirming their manufacture in a recently conquered eastern region. For bronze, a bronze edict plate is cast together with the graphs Xiancai *dou* 新蔡斗. Researchers retrieved this object from Linquan 臨泉 County, Anhui Province, and presume it was attached to a volume-measuring instrument. It is unlikely that any workshop in the Qin core region would manufacture all edict plates, designate their destination, and specify the target unit the measure would represent. Although the instrument itself was produced in the Warring States Period (475–221 BCE), a bronze weight named the Gaonu One Shi Bronze Weight for Grains (Gaonu He Shi Tong Quan 高奴禾石銅權, W-39, hereafter Gaonu Bronze Weight) also bears cast inscriptions of Qi[yuan] 漆[垣] and Gaonu 高奴, both local counties of the Qin Shang Commandery. We do not have corresponding cast or inscribed place-name inscriptions on iron instruments. However, it is revealing that most iron instruments from Qin peripheral commanderies are of the heaviest unit, one *shi* (approximately 32kg), making them less economical to manufacture in central workshops and redistribute. Hence, it is safe to assume the local manufacture of Qin weights and measures.

The weights and measures were not only measuring instruments but also means of communicating the Qin ruler's power and celebrating the unification.[7] Perhaps immediately after the unification, the First Emperor commanded that the following edict in 40 characters should be transmitted via the metrological apparatus[8]:

> 廿六年, 皇帝盡并兼天下諸侯(侯), 黔首大安. 立號爲皇帝. 乃詔丞相狀綰, 灋(法)度量,  (則)不壹歉(嫌)疑者, 皆明(明)壹之.
>
> In the twenty-sixth year (221), the August Emperor completely annexed and combined the regional lords of All-under-Heaven. The black-headed ones live in great peace. The title [of the ruler] is established as the August Emperor. He thereby instructs Chief Ministers [Wei] Zhuang and [Wang] Wan: The length and capacities (i.e., measuring units) [shall be] standardized. Those that are not uniform or dubious should be clarified and unified.

The Qin court did not stop using this new form of political representation. Shortly after the demise of the First Emperor, the Second Emperor, who is remembered as a ruler with weak legitimacy,[9] further appropriated the function of communication within the weights and measures. The edict of the Second Emperor, which constituted 60 graphs, was inscribed as follows (see Fig. 1)[10]:

---

7) On these political and communication aspects, see Hou Xueshu 侯學書, "Qin zhao zhu ke yu quan liang zhengzhi mudi kao" 秦詔鑄刻于權量政治目的考 [Examination of the political intentions of the Qin edicts cast and incised on weights and measures], *Jianghai xuekan* 6 江海學刊 [Jianghai Academic Journal] (2004): 123–28; Sanft, *Communication and Cooperation*, 66–71.

8) Transcriptions are based on Sun and Xu, *Qin Han jinwen hui bian*, 5. There are several differing opinions regarding the punctuation of this inscription. This paper follows the interpretation of Chen Wei 陳偉, whose interpretation I consider to be the most common and established explanation. See "Shihuang ershiliu nian zhaoshu pingyi" 始皇廿六年詔書平議 [Discussion on the First Emperor's 26th Year Edict], published October 1, 2010, http://www.bsm.org.cn/?guwenzi/5511.html, accessed May 28, 2024.

9) *Shiji*, 6.264–68. However, a recently discovered manuscript acknowledges the Second Emperor as the rightful heir to the throne. See Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所, ed., *Beijing daxue cang Xi Han zhushu* 北京大學藏西漢竹書 [The Western Han Bamboo Manuscripts in the Peking University Collection], 5 vols. (Shanghai: Shanghai guji, 2015), vol. 3, 158–74, esp. 163 (slip 16).

> 元年制，詔丞相斯去疾，灋(法)度量，盡始皇帝爲之，皆有刻辭焉．今襲號，而刻辭不稱始皇帝．其於久遠也，如後嗣爲之者，不稱成功盛德，刻此詔故刻左，使毋疑．
>
> In the first year (209), [the Second Emperor makes an] imperial decision. "I instruct Chief Ministers [Li] Si and [Feng] Quji: 'The standardization of measuring instruments was all accomplished by the First Emperor and every one of them has the [imperial edict] inscribed on them. [I] have succeeded the title [of emperor], but the inscriptions do not refer to the First Emperor. If a long time passes, it will look as though the successors accomplished it. Then, the great achievements and the magnificent virtue [of the First Emperor] cannot be commemorated. Inscribe this edict on the old edict's left side and let there be no uncertainties."

Following these commands, the First and Second Emperors' edicts were engraved, cast, and affixed as bronze plates to the measuring apparatuses to ensure imperial communication. Furthermore, the various methods artisans used to package these messages at all costs suggest that Qin paid close attention to standardizing measurements and to the potential for publicizing its rulership. In sum, the wide distribution range of discovered metrological apparatus, the legal and administrative regulations that put standardization into action, and the emperors' edicts that vested authority demonstrate the Qin's attention to standardizing weights and measures in the new empire.



Figure 1: A weight and a rubbing containing dual edicts
Top: A weight with dual edicts (red line: end of First Emperor's edict; blue line: beginning of Second Emperor's edict, W-04); Bottom: A rubbing of dual edicts (red arrow: First Emperor's edict, left to right; blue arrow: Second Emperor's edict, left to right, W-06)[11]

10) Transcriptions are based on Sun and Xu, *Qin Han jinwen hui bian*, 17.

11) Images have been adapted from Zhang Tianen 張天恩, ed., *Shaanxi jinwen jicheng* 陝西金文集成 [Collection of Shaanxi Bronze Inscriptions], 16 vols. (Xi'an: Sanqin, 2016), vol. 13, 73, 78.

A bronze weight found at the site of the E'pang Palace in Xi'an City, Shaanxi Province, shows that the Qin added new sets of inscriptions to the surface of the apparatus of previous reigns to promulgate new messages as well as to verify their authenticity and transfer them into the new reigns. The Gaonu Bronze Weight (W-39) has three sets of inscriptions: one from the pre-unification era in raised relief when the weight was manufactured, an engraved First Emperor's edict, and an engraved Second Emperor's edict.[12] The pre-unification inscription clarifies that the weight was manufactured in Qi[yuan] 漆垣 and used in Gaonu 高奴.[13] However, after the unification (221), the weight at least once traveled to the Qin capital area to be inspected and reauthorized through its collection of imperial edicts. Artisans first approved its use in the new era with the First Emperor's edict. This weight was likely transported to Xianyang, or at least outside Gaonu. The location "Gaonu" was inscribed again after the First Emperor's edict, which would have been unnecessary if the reinscribing had taken place locally. After the Second Emperor's ascension, the weight was transported, this time for sure, to the capital for inspection and reauthorization. However, it never returned to Gaonu, as it was discovered at the site of the E'Pang Palace in the Qin capital, Xianyang.[14] As such, the object provides important evidence of the movement of weights between the center and local regions, showing that Qin standardization was negotiated over time rather than executed in a single moment.



Figure 2: Gaonu Bronze Weight
(left: Warring States inscriptions; right: Qin imperial inscriptions)[15]

12) Shaanxi sheng bowuguan 陕西省博物館, "Xian shi xi qiao Gaojiao cun chutu Qin Gaonu tong shi quan" 西安市西郊高窖村出土秦高奴銅石權 [Bronze Shi Weight from Qin Gaonu Unearthed in Gaojiao Village, Western Suburb of Xi'an City], *Wenwu* 9 (1964): 42–45; Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*, 336. For the transcriptions, I have followed *Shaanxi jinwen jicheng* (vol. 14), 90.

13) Gaonu was in the north of the modern Yan'an City, Shaanxi Province, which is approximately 260km from modern Xianyang City, Shaanxi Province, as the crow flies. It is likely that Gaonu was the Shang Commandery seat. See Zhou Zhenhe 周振鶴, Li Xiaojie 李曉杰, and Zhang Li 張莉, *Zhongguo xingzheng quhua tongshi (Qin Han juan)* 中國行政區劃通史 (秦漢卷) [A Comprehensive History of China's Administrative Divisions (Qin Han Volume)] (Shanghai: Fudan daxue, 2016), 66–67 (Table 4: Shang Commandery), 528.

14) Shaanxi sheng bowuguan, "Xian shi xi qiao Gaojiao cun chutu Qin Gaonu tong shi quan," 42.

15) Images adapted from *Shaanxi jinwen jicheng*, vol. 14, 90–91.



Map 1. Movement of the Gaonu Bronze Weight[16)]

Whereas the Gaonu Bronze Weight attests to the gravitational pull toward the center, recently discovered evidence indicates a redistributive force from the center. A fragmentary document from the Liye Manuscripts (8-109+8-386) contains the following record:[17)]

> 廿五年九月乙酉【朔】☐I
> 曰受蓬鐵權☐II
> 蓬定以付遷□☐III
> 九月丁亥，蓬丞章□☐IV 8-109+8-386
>
> 25th year (222) [of King Zheng, i.e., the First Emperor], the ninth month, *yiyou* being the first day of the month, …. stated, "[We (Qianling County)] received [X number of] iron weight(s)[18)] from Peng… Peng fixed it/them and transferred it/them to Qian[ling] …"
> In the ninth month, on the day *dinghai* (3rd day), Zhang 章, the Vice Magistrate of Peng …

The document is not entirely intact, but Zhuang Xiaoxia has reconstructed the context based on the remaining evidence. According to her explanation, Peng County, subordinate to the newly conquered Dongting Commandery, was issued with (*shou* 受 read as 授) iron weights. Once Peng County fixed its weights, it transferred (*fu* 付) them along as a relay to the next county in line, Qian[ling] County. Although cautious, she extrapolates that a relay system was adopted to distribute and unify government weights across local regions, much as documents are transferred. Notably, the slip dates the event to the 25th year (222), immediately after Qin conquered the region previously occupied by the Chu. Even before unification, Qin's standardization of official weights across conquered regions had already begun.[19)]

---

16) Locations and distances are approximate and intended to provide a general sense of movement. Map adapted from Google Earth.

17) *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 64 (8-109+8-386).

18) *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 1, 37 (slip 084A) mentions "scale weights of *shi*, *quan*, *lei*" (*heng shi quan lei*, 衡石權贏(纍)). Therefore, in this context, *quan* is likely to be a type of weight apparatus.

19) See Zhuang Xiaoxia 莊小霞, "Liye Qin jian suo jian Qin tongyi hengzhi xinzheng" 里耶秦簡所見秦統一衡制新證 [A New Study on the Unification of the System of Weights and Measures in Qin Bamboo Slips found in Liye], *Dongfang luntan* 6 東方論壇 [Eastern Forum] (2016): 9–14, esp. 10–11. It is also noteworthy that a set of four Chu-style bronze ring weights (M317:1) was excavated from a tomb in a Warring States Period cemetery of Maicha 麥茶 in the vicinity of the Liye settlement site.

Some details of her reading can be modified, which this paper does not address. Nevertheless, Zhuang's interpretation is sufficient to posit the interactive process of standardization through the movement of an exemplary weight along the imperial network. As such, Qin metrological standardization rested on networks that encompassed the Qin core, regional centers of control, and local counties that used and stored metrological apparatus. Regarding the physical qualities of weights and measures, the question concerns the degree of convergence between the center's archetype model and the local apparatus meant to imitate it. However, before examining the gap between the center and localities, we need to clarify whether models (or templates) existed in the Qin administration.

III. One Order: Models as a Mechanism of Standardization

The material and textual record of the Qin Empire attests to its emphasis on standardization. But how did the center envision and implement this colossal task? Michael Loewe previously proposed a three-step process for standardizing weights and measures. First, the empire had to adopt a universal standard of units and measurements. Second, they had to produce durable examples to realize those exact dimensions. Third, the models had to be distributed across the empire so the locals could replicate these standards for official and public usage.[20] Following this plausible scenario, I search in this section for clues about the second and third steps of Loewe's proposal. Because the Qin weights and measures had both textual and material dimensions, any explanation of models or templates needed to address both.

Indeed, one strategy the Qin implemented to ensure standardization across a vast geographical space was using "models" (or templates, *shi* 式).[21] In certain administrative documents, scribes were given templates to imitate, allowing them to reframe local, specific situations into a more broadly applicable administrative idiom. When discussing *shi* in the Qin context, the "Model Templates for Sealing and Investigating" (*Fengzhenshi* 封診式) in the Shuihudi M11 corpus, excavated in Yunmeng, Hubei, immediately comes to mind.[22] Although early compilations and studies identified these texts as actual court cases, references to legal decisions, or supplements to the law, more recent research argues they served as templates that guided legal officials in drafting documents that conformed to fixed, exemplary patterns.[23] In modern terms, we may call them "model texts" (*fanben* 範本), but in early China, officials designated them as templates or models (*shi*).[24]

In particular, the Liye Qin Manuscripts attest to *shi* as a wide variety of administrative reports to superiors that followed formulaic formats, such as dossiers, accounts, and evaluations.[25] Officials were required to "imitate" (*fang* 放, a loan graph

---

This indicates that Chu's measuring practices were in use in the region before the Qin conquest. See *Liye fajue baogao*, 315, 349, 368.

20) Michael Loewe, *Problems of Han Administration: Ancestral Rites, Weights and Measures, and the Means of Protest* (Leiden: Brill, 2016), 156.

21) On this point, see for example, Anthony Barbieri-Low, "Model Legal and Administrative Forms from the Qin, Han, and Tang and their Role in the Facilitation of Bureaucracy and Literacy," *Oriens Extremus* 50 (2011): 125–156.

22) *Qin jiandu heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 1, 263–97.

23) See Hsing I-tien 邢義田, "Cong jiandu kan Han dai di xingzheng wenshu fanben—'shi'" 從簡牘看漢代的行政文書範本一'式' [Examining Han Dynasty Model Texts of Administrative Documents in Bamboo Slips and Wooden Tablets—The "Template"], in *Jianbo yanjiu* 3, eds. Li Xueqin 李學勤 and Xie Guihua 謝桂華 (Nanning: Guangxi jiaoyu, 1998), 295–311; Chen Gongrou 陳公柔, "Yunmeng Qin mu chutu 'Fengzhenshi' jiance yanjiu" 雲夢秦墓出土《封珍式》簡冊研究 [Research on the Bamboo Slips of "Model Templates for Sealing and Investigating" Unearthed from Yunmeng Qin Tombs] in *Xian Qin Lianghan kaoguxue luncong* 先秦兩漢考古學論叢 [Studies in Archaeology of the Pre-Qin and Han Dynasties] (Beijing: Wenwu, 2005), 215–16.

24) Hsing I-tien, "Cong jiandu kan Han dai di xingzheng wenshu fanben—'shi,'" 303–4.

25) *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 60 (8-94), 148 (8-434), 207 (8-704+8-706); *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 2, 372 (9-1857).

for *fang* 仿) or "accord to" (*ying* 應) model texts when submitting information to higher authorities, and in these contexts, the shi is often coupled with documents (*shu* 書).[26]

However, new evidence also provides clues for the material dimension of the model or template (*shi*). After the unification, the Qin court likely received numerous tributes from local regions. However, evidence suggests not all "foreign" items suited the Qin court's taste. To ensure that locally manufactured objects met the court's standards, they implemented tangible models that regional commanderies could meticulously imitate, as a recently discovered ordinance from the Yuelu Academy corpus indicates[27]:

> 灋, 獻之, 郡乃放(仿)式爲之. 其給共(供)族器, 當爲者以式爲之, 毋(無)式者執灋言丞相, 丞相令官以其(095) 物宜適者予以爲式, 不□□[28]者, 皆貲二甲, 負所爲器費. •制曰: 請曰: 令官以其□□□[29] (096) ☑以爲式, 官未能智(知)其宜適殹(也), 恒令少府請之. •卅九 (097)
>
> … [the Implementer] of the Law[30] and presents [to the court]. Thus, the commanderies imitate the model and manufacture them. When supplying clan vessels,[31] those matching production [should] use the *model* to manufacture them. The Implementer of the Law reports to the Chief Minister if no models exist. The Chief Minister orders the [relevant] office to implement an appropriate and suitable item and provide it as a model. If it is not appropriate and suitable, the fine is two armor sets, and those liable must cover the cost of manufacturing them. • The Imperial Decision: "The petition states, 'Order the [relevant] office to [adopt an appropriate and suitable item and provide it as a model].' If the [relevant] office cannot judge for an appropriate item, always order the Privy Treasury to make a petition." No. 39

The ordinance stipulates that certain items sent from the local commanderies should "imitate the model" (*fang shi* 放(仿)式) to be presented sufficiently to the court and

---

26) For imitation, see *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 222 (8-768); *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 2, 318 (9-1492+9-1509). For "accord to," see *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 473 (8-2480).

27) *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 7, 91–93 (slips 096–097).

28) The two graphs following *bu* (不, not) are missing. Based on the contexts, the compilers have suggested *ru shi* (如式, under the model). In contrast, Zhang Zhipeng, based on the context, examples from other sentences, and grammar, has suggested *yi shi* (宜適, appropriate and suitable). Since the model has not been decided upon when following the clause, I tentatively adopt Zhang's idea of "appropriate and suitable" in my translation. See *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 7, 112n65; Zhang Zhipeng 張志鵬, "*Yuelu shuyuan cang Qin jian* (qi) xin shi (shi er ze)"《嶽麓書院藏秦簡(柒)》新釋(十二則) [New Interpretations of the *Yuelu Academy Qin Manuscripts* (Vol. 7) (Twelve Cases)], published January 17, 2023, http://www.bsm.org.cn/?qinjian/8881.html, accessed May 9, 2024.

29) Three characters are missing here. Because the "Imperial Decision" (*zhi yue* 制曰) repeats verbatim the petition that has been made (*qing yue*, 請曰), it is plausible that the missing graphs are "an appropriate and suitable item" (*wu yishi* 物宜適) in the previous clause. See Chen Anran 陳安然, "Du *Yuelu shuyuan cang Qin jian* (qi) zhaji (xu)" 讀《嶽麓書院藏秦簡(柒)》札記 (續) [Reading Notes on the *Yuelu Academy Collection of Qin Bamboo Slips*, Vol. 7 (Continued)], published July 21, 2022, http://www.bsm.org.cn/?qinjian/8757.html, accessed May 9, 2024.

30) Although slip 095/0365 is intact, I suspect a preceding missing slip since no statute and ordinance in the Yuelu corpus begins with graph *fa* (灋, law). Surmising from examples in this slip and other cases, it is highly likely to be *zhifa* (執灋, Implementer of Law).

31) The exact meaning of *zuqi* 族器 is unclear. The meaning of *qi* 器 is relatively straightforward: a vessel or an implement. But the compound of *zuqi* 族器 is rarely seen. In the Yuelu Academy corpus, *zu* 族 usually refers to family names. See *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 5, 45 (slip 019) and 64 (slip 077); *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 6, 76 (slip 086). The published Liye Manuscripts faithfully follow the meaning seen in the Yuelu Academy Manuscripts, viz., family names. See *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 155–57 (8-461), 357 (8-1555); *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 2, 106 (9-311), 199 (9-757), 220 (9-885), 244 (9-1029), 282 (9-1257). In the "Way of the Officials" (*Wei li zhi dao* 爲吏之道) of the Shuihudi M11 Qin Manuscripts *zu* 族 is combined with *zong* 宗 to mean the extended family (*zongzu* 宗族, lineage and clan). See *Qin jian du heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 1, 323 (slip 24E). *Zongzu* also appears in Fangmatan Daybooks B. *Qin jian du heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 4, 36 (slip 5B). *Zu* 族 is also a loanword from cu 蔟, indicating a musical pitch (*taicu* 太蔟), which is irrelevant to our context. "Clan vessels" or "family vessels" may be ritual vessels used by the imperial family for sacrifices. Or it could mean vessels manufactured by artisan families that continued their tradition for generations. Either way, it shows the Qin court's will to discipline local artisans' work to its standards.

the emperor. The definition of *shi* is the key here. From previously available Qin manuscripts, *shi* seems to be limited to administrative documents. However, alternative evidence reveals that *shi* could also convey different meanings. Other Qin official texts with much more refined language, such as the Qin stelae inscriptions, use *shi* as models paired with normative standards for regulating social and professional activitie s.[32] Similar language appears in texts preceding or roughly contemporary with the stone engravings. It could refer to models of human behavior, idealized governance, or, more importantly, standards artisans must follow.[33] The Qin state's own legal provisions further provide evidence that *shi* was not confined to textual templates but could be applied to material items. For instance, the "Statutes on Finance" (*jinbu lü* 金布律) in the Shuihudi M11 Manuscripts stipulates that textiles that did not match the *shi*, meaning "the standard" dimensions, were not to be circulated.[34]

In addition, the ordinance above states that certain "vessels" warranting manufacture must follow the model (*shi*). Still, this may not be sufficient to establish that *shi* is an object, since it could be an approval document permitting the production of items or a document recording "the standard" dimensions. However, the next clause unequivocally states that an appropriate and suitable "item" (*wu yishi zhe* 物宜適者) should be provided as the model (*shi* 式).[35] Furthermore, manufacturers had to imitate the *shi*, as the language indicates that this includes not only the dimensions but also the form of an item.

As such, Qin not only provided models for officials to imitate in administrative documents but also applied them to objects crafted by artisans in workshops. The process of deciding on a model was a feedback process: the Implementers of Law (*zhifa* 執灋) in the local regions report to the central government items without models → the Chief Minister orders manufacturing offices to provide a model → offices send the model to be approved by the court authorities → approved models are sent down from the central court to be imitated in the local regions. The obsession with models and templates implies the Qin state's desire for legibility,[36] and their proliferation across texts and materials alike hints at Qin's anxiety about eliminating uncertainties in imperial governance.[37] Thus, to keep the administration

---

32) In one line, it is "the various professions" that "achieve their proper place, and all find rules and models" (*zhu chan de yi*, *jie you fashi* 諸產得宜, 皆有法式). Models were not confined to the lettered; ideally, there were proper examples and procedures for nearly every profession to observe. Furthermore, according to the reiterated topoi of the stelae stanza, the Qin standardized (*ping* 平) the regulations and models. One's knowledge of the idealized rules and models was acknowledged as momentous, and the Qin intended to pass them on as constant models for generations. The use of *shi* in these cases is beyond the meaning of textual templates. See *Shiji*, 6.308, 311, 315, 329; Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*, 20 (Stele of Taishan), 32 (Stele of Langya), 37 (Stele of Zhifu), 46 (Stele of Kuaiji).

33) In works attributed to Mencius, the term denotes exemplary individuals who serve as role models (see *Mengzi zhengyi*, 9.298). The *Shangjun shu* often adopts *shi* to broadly describe standards or standardization (see *Shangjun shu zhuizhi*, 26.140–41; Pines, *The Book of Lord Shang,* 233). In texts such as the *Xunzi* and the *Guanzi*, *shi* is frequently accompanied by various measuring metaphors that allude to standardization, tools and units used to measure length, volume, or weight. See *Xunzi jijie*, 8.145–46; Li Xiangfeng 黎翔鳳, ed., *Guanzi jiaozhu* 管子校注 [Annotations and Collations on the Guanzi], 3 vols., in *Xinbian zhuzi jicheng* (Beijing: Zhonghua, 2004), 64.1171, 67.1213; A study and English translation in W. Allyn Rickett, *Guanzi: Political, Economic, and Philosophical Essays from Early China*, vol. 1, rev. ed. (Princeton: Princeton University Press, 2001), 67; vol. 2 (Princeton: Princeton University Press, 2021), 160. In texts like the *Liji*, this meaning of standardization expands to the production domain, in which *shi* denotes the proper dimensions or forms of vehicles, standards that artisans must follow, and ultimately, ideal governance. See Sun Xidan 孫希旦, *Liji jijie* 禮記集解 [Collected Annotations on the *Book of Rites*], punctuated and collated by Shen Xiaohuan 沈嘯寰 and Wang Xingxian 王星賢, 3 vols., in *Shisanjing Qing ren zhushu* 十三經清人注疏 [Annotations and Commentaries on the Thirteen Classics by the Qing Scholars] (Beijing: Zhonghua, 1989), 49.1268. Examples from some later texts include Wang Liqi 王利器, ed., *Yantielun jiaozhu* 鹽鐵論校注 [Collations and Annotations on the *Discourses on Salt and Iron*], 2 vols., in *Xinbian zhuzi jicheng* (Beijing: Zhonghua, 1992), 1.4.57; *Hanshu*, 21a.970–71.

34) *Qin jiandu heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 1, 85 (slip 66).

35) Some examples of *wu* 物 as indicating "item" can be found in *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 4, 106 (slip 117), 123 (slips 167–168), 209 (slips 344–345).

36) See Scott, *Seeing Like a State*, 2.

across the empire in sync, the Qin court's strategy was to transplant central models into the localities, encouraging them to reproduce practices established at the center.

The discussion above raises the possibility that Qin provided models for imitation in documents and objects alike. Yet this creates a particular problem for text-bearing objects such as weights and measures inscribed with imperial edicts: in what medium was the authoritative model transmitted to the artisans who reproduced them? This question becomes especially important if models existed simultaneously in textual and material forms.

To postulate the genesis of the edicts, they would first have been drafted and presented to the emperor by high officials. Following imperial authorization, an authorative master text would have been produced and archived at the central court. To ensure swift dissemination of the imperial messages, scribes could then have copied this master text into multiple textual templates. These copies were subsequently transmitted to workshops, where textual templates was translated into material form as models for production. It is at this phase, when these physical exemplars were produced, that the mechanism of transmission becomes more difficult to reconstruct. Evidence from the Gaonu Bronze Weight (W-39) and the Liye fragment indicates that inscribed objects themselves could also move through the imperial network. Were only the textual templates (*shi*) sent to the regions, with local workshops undergoing a similar process of translating the text into material form? Were only the physical exemplars transmitted, with local artisans directly reproducing the inscribed objects before them? Or did distribution proceed through a hybrid mode, in which both textual templates and physical exemplars circulated to local workshops? How many such models were in circulation and were they identical in content? At present, it is difficult to resolve these issues. What is important, however, is that each stage of copying and recopying created opportunities for variation to enter the transmission process allowing us to glimpse the exercise of human agency within the Qin administrative machine.

IV: Myriad Hands: Textual Variation in the Qin Weights and Measures

Variances in the presentation of edicts differ in material, method of inscription, layout, orthorgraphy, omissions and additions of graphs, and absence of the edicts.

A. Materials and Methods of Imitation

Myriad artisans produced weights and measures with different materials. Measures were primarily made from bronze and pottery. We have little evidence for iron measures, but wooden measures, which were difficult to preserve, are increasingly attested in administrative documents and in new archaeological finds.[38] Weights were mainly made from bronze and iron, with pottery examples assumed to be "non-standard" weights.

Since each of the materials has distinct physical properties, the materials and method of inscribing were closely related, but the relationship was not one to one. Local artisans either stamped or inscribed edicts on pottery.

37) Another ordinance from the Yuelu Academy Manuscripts also emphasizes the importance of models in manufacture. See *Yuelu shuyuan cang Qin jian*, vol. 7, 93–94 (slips 098–101).

38) *Liye Qin jian jiaoshi*, vol. 2, 112 (9-352).



Figure 3: A Qin Measure with A Stamped First Emperor's Edict Excavated in Zoucheng, Shandong Province (M-22)

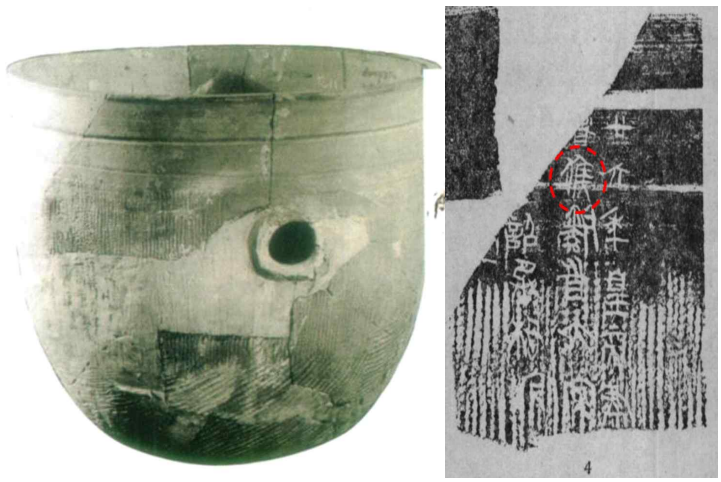


Figure 4: A Pottery Measure Excavated from Inner Mongolia and its inscriptions (M-25)－25[39]

Inscriptions on bronze instruments were cast during manufacture or engraved on the surface after casting. Some edicts were in raised graphs, while others were in intaglio graphs. Excavated from the First Emperor's burial mound in Lintong, Shaanxi, this idiosyncratic weight has 17 columns, but it combines raised graphs of the Second Emperor's edict with inscribed edict of the First Emperor, giving it an unusual appearance (W-8).

39) Qiu, *Zhongguo gudai jiliangshi tujian*, 58. Inscriptions are from Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo Neimenggu gongzuodui, "Chifeng Zhizhushan yizhi de fajue," 235 (Figure 15-4).



88

Figure 5: A Weight Excavated in Lintong, Shaanxi, with both Raised and Intaglio Graphs (W-8)

Inscriptions on iron weights are the most versatile shapeshifters since they are cast, engraved, or have bronze plates attached to their surface.



Figure 6: An Iron Weight with Cast Raised Graphs excavated in Baofeng County, Henan (W-43)



Figure 7: An Iron Weight with an Engraved First Emperor's Edict Excavated from Weichang Manchu and Mongolian Autonomous County, Hebei (W-52)



Figure 8: An Iron Weight with a Bronze Plate of the First Emperor's Edict Attached to the Surface, Wendeng County, Shandong (W-51)

B. Layout

If the master edict was written on a wooden tablet, then reproducing it on another wooden tablet or directly onto a measuring object would have introduced variation in the layout of the inscriptions.

It is usually the case to write on wooden tablets along the long vertical end rather than the horizontal end, which makes it look like a stretched board. This writing habit may have been derived from writing on bamboo strips. So, we could imagine that the original master text was also laid out vertically, and in extant examples of bronze measures, we do see vertically presented edicts that may have faithfully imitated templates derived from the master text. This phenomenon appears not only on rectangular vessels but also on elliptical vessels.

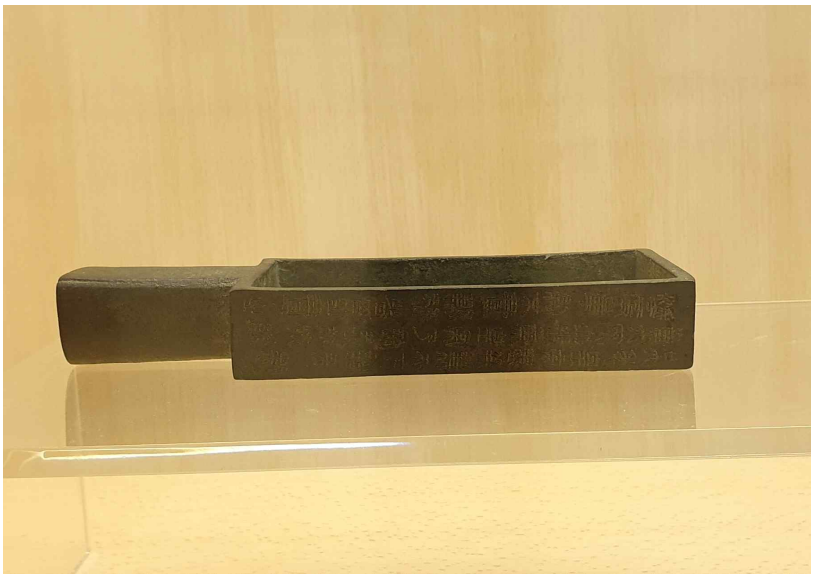


Figure 9: A Rectangular Measure with the First Emperor's Edict held by the Shanghai Museum

Photo by Yong-ha Kim (Dec 18, 2019)



Figure 10: The Privy Treasury of the Northern Palace Dual Edict Elliptical Measure (M-13)

However, the advantage of verticality, which kept the document form intact, went against the visibility of the inscriptions when using the vessels. The viewer or user had to tilt their neck awkwardly to read the contents or, more practically, hold the vessel vertically to better grasp the imperial commands.



Figure 11: A Vertical View of the Privy Treasury of the Northern Palace Dual Edict Elliptical Measure (M-13)

This may be why, at some stage in the imitation process, a copyist (a local scribe or artisan) rearranged the templates' vertical layout into a horizontal presentation for other measures. For instance, a dual edict measure excavated from Donghai County, Jiangsu Province, with the First Emperor's edict on the right and the Second Emperor's on the left, begins the imperial announcements at the mouth-rim and continues along the bottom of the side before changing columns.

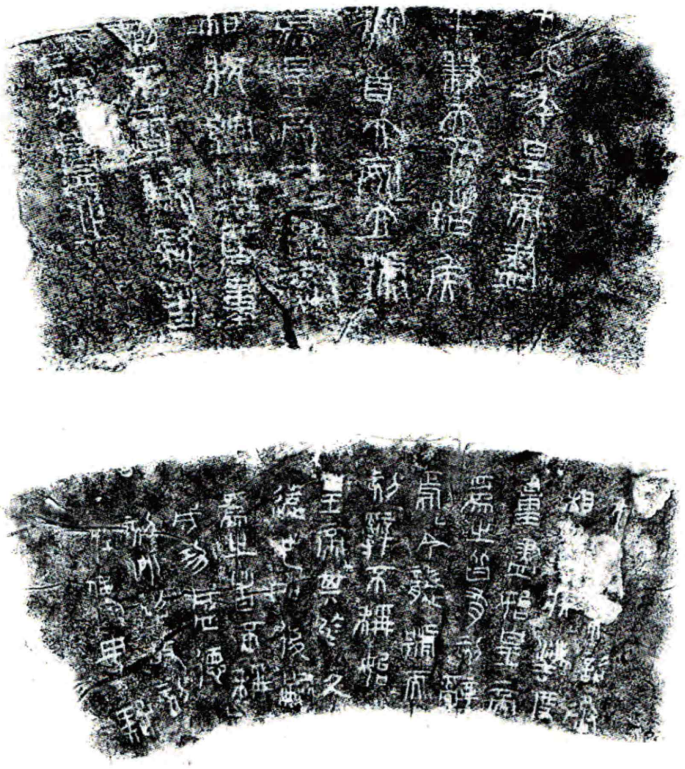


Figure 12: Top: First Emperor's Edict on the Donghai Measure Written Horizontally Bottom: Second Emperor's Edict on the Donghai Measure Written Horizontally

When written in the vertical layout, the edicts on weights and measures may have an initial advantage in maintaining the number of graphs per column in the hypothetical master document, since both edicts were composed of graphs of round numbers: 40 and 60.



Figure 13: Qin Emperor's edicts on the Northern Palace Measure (Vessel Left Side Edict of the

First Emperor; Vessel Bottom Edict of the Second Emperor; Vessel Right Side Edict of the First Emperor)

The Privy Treasury of the Northern Palace Dual Edict Elliptical Measure (M-13, hereafter the Northern Palace Measure), unearthed from Liquan 禮泉 County, Shaanxi Province, demonstrates this to near perfection. The First Emperor's edicts on both sides of the vessel show neat columns of 10 graphs each, and the Second Emperor's edicts, though with slight irregularities, are arranged in columns of 12/12/12/13/11 graphs.

However, other layouts make one wonder whether changing the columns on every round number was indeed the "standard" of the master model. Two unprovenanced measures with dual edicts, housed in the Shanghai Museum (M-10) and the National Museum of China (M-15), share a similar layout, especially in the Second Emperor's edict. They show a pattern of column changes right before "The First Emperor" (*Shi Huangdi* 始皇帝). The columns including the First Emperor are elevated compared to the following columns. It is also revealing that they change columns at similar points in the inscription: *jin [xi hao]* 今 [襲號] (Shanghai Museum), *jin xi* [*hao*] 今襲 [號] (National Museum of China).

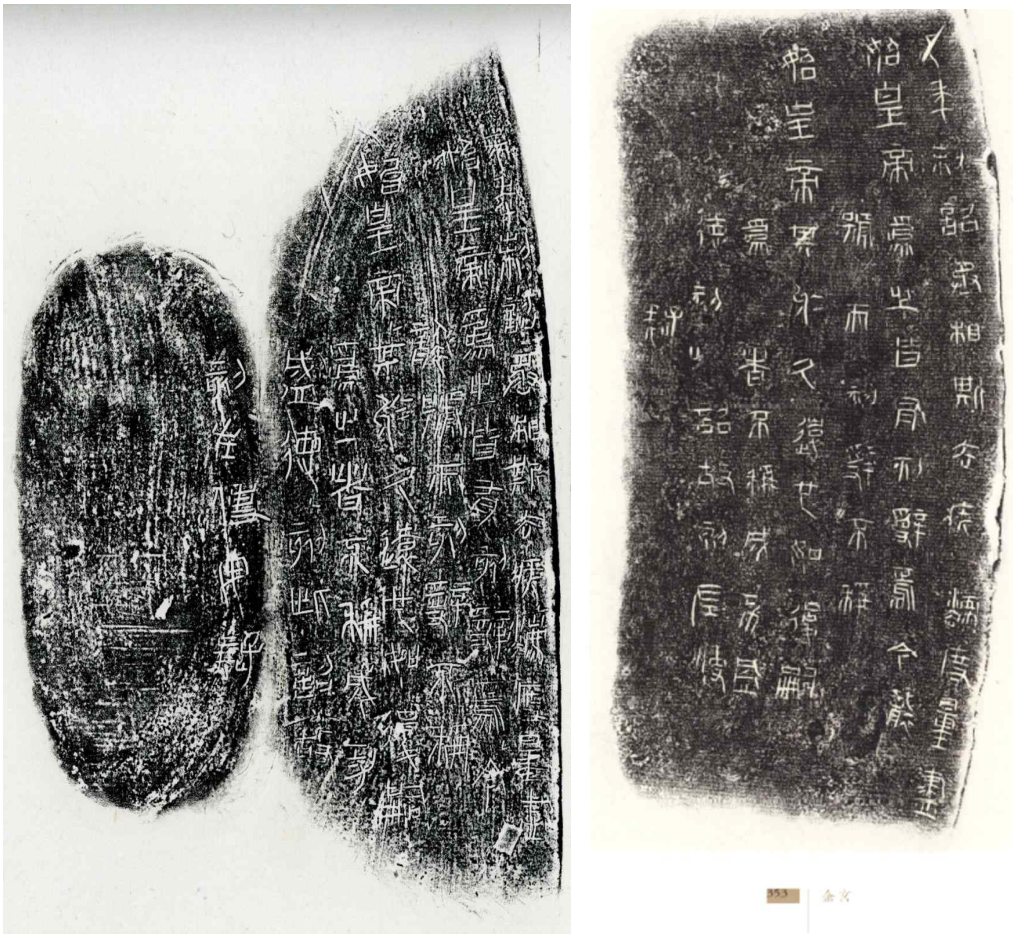


Figure 14: Edicts of the Second Emperor on Dual Edict Bronze Measures Housed in the Shanghai Museum and the National Museum of China

Intriguingly, a separate edict of the Second Emperor mourning the First Emperor's death and humbly announcing his succession, found in Well No. 9 at Tuzishan, Yiyang City, Hunan Province, also displays a similar pattern of changing columns before

mentioning the "First Emperor."[40] Scholars have suggested that this practice is an early precedent for bureaucratic documents to change columns when uttering the emperor or the name of the present dynasty.[41] If this gradually became the standard layout of the template, then these unprovenanced measures faithfully followed the ideal, whereas measures with other arrangements diverged from the original norms.



Figure 15: Changing Columns Before Writing "The First Emperor" in a Second Emperor's Edict (Yiyang County, Hunan)

For the same reason as horizontal layouts in volume measures, it would have made much more practical sense to arrange the inscriptions from top to bottom in the weights to prevent a cumbersome posture when observing the commands. Most extant weights do not demonstrate a clear regularity of the number of columns and the number of graphs per column. To address this nonuniformity, some examples have partitioned columns to display the edicts in a structured manner. The dual edict weights excavated from the First Emperor's mausoleum may have been the perfect models for others to imitate.

40) Hunan sheng wenwu kaogu yanjiusuo 湖南省文物考古研究所 and Yiyang shi wenwuchu 益陽市文物處, "Hunan Yiyang Tuzishan yizhi jiu hao jing fajue jianbao" 湖南益陽兔子山遺址九號井發掘簡報 [A Brief Excavation Report of Yiyang Tuzishan Site Well No. 9], *Wenwu* 5 (2016): 40 [Figure 21], 43.

41) Zhou Xibi 周西璧, "Dongtinghu bin Tuzishan yizhi kaogu gujing zhong faxian de Yiyang" 洞庭湖濱兔子山遺址考古古井中發現的益陽 [A Glimpse of Ancient Yiyang from an Archaeological Well at the Tuzi Mountain Site on Dongting Lake's Shore], *Dazhong kaogu* 6 大眾考古 [Popular Archaeology] (2014): 35; cited in He Youzu 何有祖,"Qin Ershi Yuannian Zhaoshu Jiedu" 秦二世元年詔書解讀 [An Interpretation of The Second Emperor's Edict in the First Year], Wenxian 1 文獻 [The Documentation] (2020): 50.



Figure 16: A Bell-shaped Bronze Weight with Dual Edicts Excavated from Lintong, Shaanxi (W-04)

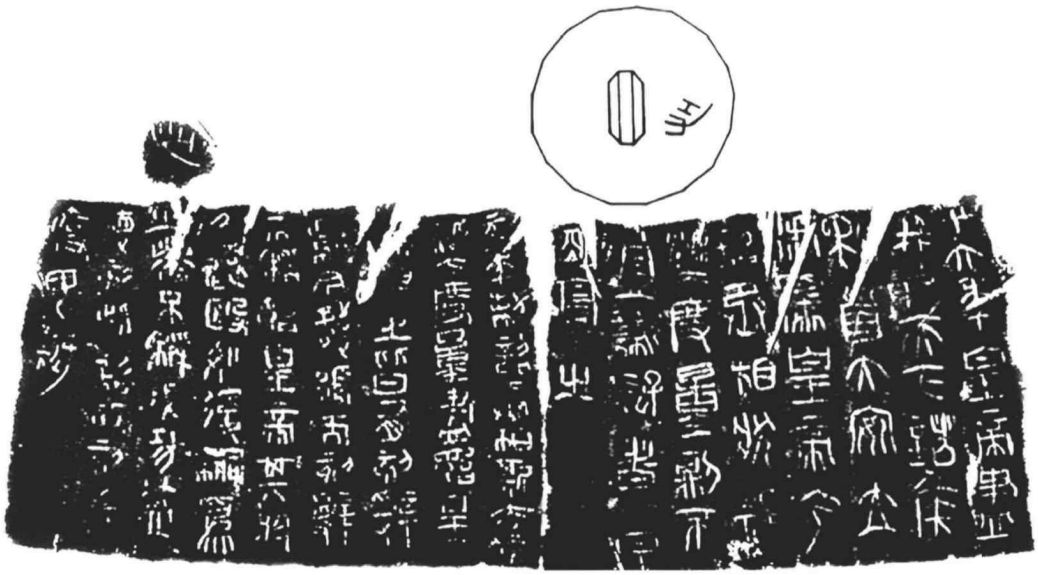


Figure 17: A Rubbing of a Bell-shaped Bronze Weight with Dual Edicts Excavated from Lintong, Shaanxi (W-06)



Figure 18: Top: A Bell-shaped Bronze Weight Excavated from Lintong, Shaanxi (W-07)
Bottom: A Facsimile of the Inscriptions (W-07)

All have 17 partitioning columns, which helps standardize the layout. Another sample held in the Shanghai Museum, with the place name Meiyang 美陽 inscribed, also divides its body into 17 columns, suggesting some regulation of the design of these similarly bell-shaped weights.



Figure 19: Meiyang Dual Edict Bronze Weight in the Shanghai Museum
Photo by Yong-ha Kim (Dec 18, 2019)

However, even with the regular partitioning of the body, the number of columns devoted to each emperor's edicts was uneven in some cases, let alone the number of graphs in each column. Another dual edict bell-shaped weight excavated from Qin'an County, Gansu Province, has been reduced to 16 columns.



Figure 20: Gansu Qin'an Dual Edict Weight
(Photo from the Gansu Museum Website:
https://www.gansumuseum.com/collectionDetail?nav=3-1&id=1591)

The regularities and irregularities in the column numbers reveal subtle oscillations in artisans' choices: they adhere closely to a model in some respects while departing from it in others (See Table 2 below).

Weight	Number of Columns for the First Emperor's Edict	Second Emperor's Edict
First Emperor's Mausoleum No.1 (W-04)	6	11
First Emperor's Mausoleum No.2 (W-06)	8	9
First Emperor's Mausoleum No.3 (W-07)	6	11
First Emperor's Mausoleum No.4 (W-08)	Edicts not clear	
Meiyang Bronze Weight (W-05)	7	10
Gansu Qin'an Weight (W-03)	7	9

Table 2: Number of Columns per Edict in Bell-shaped Weights

We may better understand the reason for partitioning as an attempt to avoid graphs intruding into other columns. For example, the Wucheng Bronze Elliptical Measure (485ml, ¼ *dou*), housed in the National Museum of China, showcases the intrusion of *zhu*[*hou*] (many lords 諸侯) into the next column.



Figure 21: Wucheng Bronze Elliptical Measure First Emperor's Edict (M-04)

As this graph appears at the end of the first column, the artisan may have hastily added it to correct an earlier omission when copying from the model.

Another weight with the First Emperor's edict, collected by the National Museum of China (W-10, 1,249g), shows cramped columns with fewer graphs between

longer columns with more graphs.

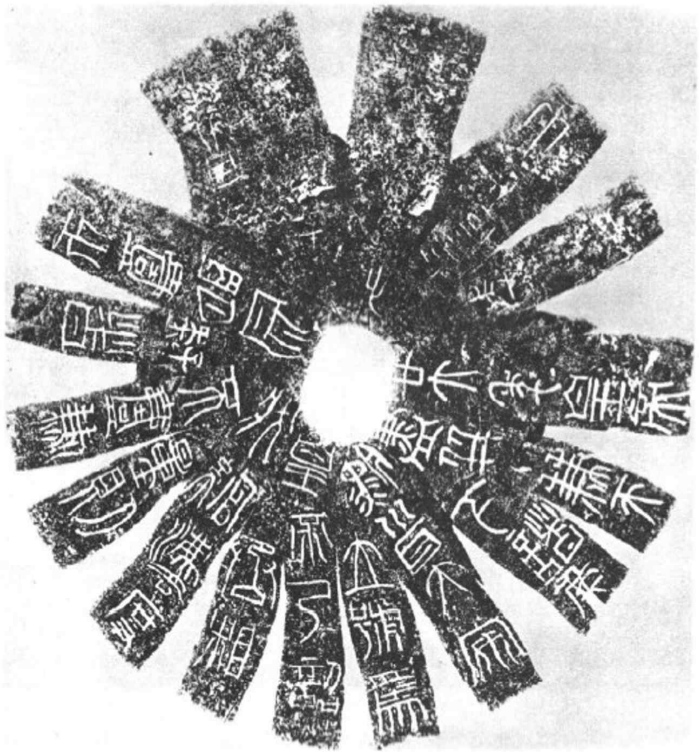


Figure 22: First Emperor's Edict on a Bronze Weight in the National Museum of China

This edict is still sufficiently readable. Conversely, a weight in the Lüshun Museum with the First Emperor's edict (W-14, 1997.8g) displays a bewildering jumble of graphs whose sequence is hard to follow, even if you are not already familiar with the correct order, severely compromising the inscription's readability.

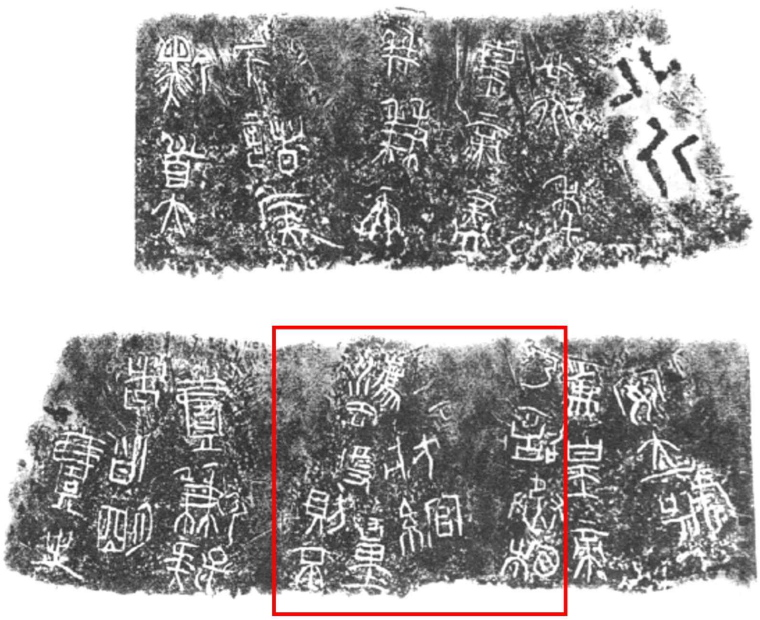


Figure 23: First Emperor's Edict on a Bronze Weight in the Lüshun Museum (W-14)

Stamping inscriptions into the pottery's still-wet surface would also have been a way to present the edicts elegantly and in an orderly way. Yet, it was a creative break-up of the master text, which would have been presented on a vertical tablet. Moreover, it required the artisans to pay close attention to the stamping sequence. To date, the samples retrieved from Zoucheng do not show clumsy mix-ups in the inscription sequence. Still, if the artisan was not attentive enough, overlaps between seal boundaries would occur, causing an untidy layout of the inscriptions.



6·472·1 ……爲□帝乃詔丞……

Figure 24: Overlap between the seal boundaries690F[42)]

In sum, the layout of imperial edicts on weights and measures has branched into many different forms in the hands of local artisans. Although various devices, such as partitioning inscriptions into columns, developed especially on the bell-shaped bronze weights of the Second Emperor, such practices were either absent or still experimental during the First Emperor's reign. The result was a more pragmatic approach to layout, reflecting administrative tolerance for formal variation rather than an insistence on the solemn, uniform presentation of imperial communications.

C. Orthographic Variations in the Edicts

If the edict was not mechanically reproduced, it was inevitably subject to variances arising from the individual hands of scribes and artisans. However, there are not only stylistic deviations from the hypothetical master model; there are also orthographic departures. They form a Gordian knot, compounded by the possible existence of multiple templates and the agency of human copyists. Specifically, how many edict templates were there? Who altered the original graphs, and why? Such micro-variations directly concern the performance of the Qin ideal of modular governance, in which local regions were expected to imitate a central model to keep the empire's administrative rhythm in sync.

For a preliminary examination of these variances, two graph sets *ze* 鯛 with the *ding* 鼎 radical and *ze* 則 with the *bei* 貝 radical, and *yi* 毄 and *ye* 也 are particularly useful. These graph sets that appear in the First Emperor's and Second Emperor's edicts, respectively, are generally considered interchangeable. The usage of *ze* 鯛 in bronze inscriptions is not particularly a Qin practice. For instance, bronze objects such as the *hu*-jar of Cuo, King of Zhongshan (JC 9735) or the Carriage Tally of Qi, the Lord of E (JC 12110) associated with the states of Zhongshan and Chu, also write *ze* as  and  respectively. In this case, media context rather than regional practice may have shaped the rendering of this graph. In contrast, the particle *yi* 毄 was unique to the state of Qin, and the six states used *ye* 也. Discovered manuscripts attributed to the state of Qin demonstrate a differing distribution of the two graphs. In official documents such as copies of legal statutes and ordinances and administrative records, the scribes predominantly wrote *yi* 毄. In contrast, those

42) Wang, *Taowen tulu*, vol. 5, 2318 (6.472.1).

manuscripts related less to state contexts primarily adopted the *ye* 也 particle in their texts:

Manuscript / Particle	Liye (1–3)	Fangmatan	Zhoujiatai	Longgang	Yuelu 1A	Yuelu 1B	Yuelu 2	Yuelu (3–7)
yi 殹	42	164	3	8	1	0	0	122
ye 也	10	3	36	1	8	9	32	0

Table 3: Usage of yi 殹 and ye 也 in post-unification Qin manuscripts

Two manuscript corpora in this table demand particular attention. The Liye corpus leans toward official documents rather than private ones. The triumph of *yi* 殹 (42 vs 10) in the Liye Manuscripts aligns with this understanding, and there is even a case of practicing writing *yi*.[43] Nonetheless, the corpus includes writings that are not official correspondence between offices, such as private letters. Among the cases that adopt *ye* 也 in the Liye, seven occurrences come from these letters, often in the epistolary formula "do you have no worries?" (*wu yang ye* 毋恙也), and one writing practice slip even repeats the phrase, as if to accurately convey his/her sincerity in the actual lette r.[44] It is intriguing that in a few other letters, the same greeting is written as "*wu yang yi*?" 毋恙殹.[45] Since private letters rarely have full dates, it remains unclear whether the interchange between *ye* 也 and *yi* 殹 reflects a temporal change in character usage or hints at the regional origin of the writers. Besides these letters, the other three cases of *ye* in the Liye Manuscripts are fragmentary, and the contexts are murky. One seems to be part of a legal trial, but the same sentence is written once as *ye* and in another slip as *yi*.[46] All others, and certainly those written exchanges between Qin offices, apply *yi,* respecting the Qin practice.[47]

The Fangmatan Manuscripts were found in Tianshui 天水, Gansu Province, which was near the Qin core of Guanzhong 關中. As such, although the context seems closer to private, the crucial factor may have been regional rather than textual. At the same time, the Zhoujiatai Manuscripts, which contain medical prescriptions and hemerological knowledge similar to that found in the Fangmatan Manuscripts, were discovered in Hubei, the former Chu core region conquered by the Qin. These manuscripts primarily adopt the *ye* particle. Two of the three *yi* cases appear in the same divination.[48] Intriguingly, in this divination, there is an instance of shi 是 (this) written as shi 氏, reflecting a character-usage practice generally seen in Chu manuscripts.[49] There are also seven instances of *che* 𢍏, referring to *zhe* 徹, which are remnants of Chu writing practices.[50]

Overall, examining particles in Qin manuscripts dated to the Qin Imperial Period reveals a split in graph usage between the state and the private realm, whereas the Fangmatan Manuscripts, discovered in Gansu, may show regional influence. Texts

---

43) *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 337 (8-1485 backside).

44) *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 2, 155 (9-563); *Liye Qin jian*, vol. 3, 362 (10-351), 364 (10-416), 371 (10-657), 373 (10-718), 427 (13-241 [two occurrences]). The practice slip 9-3172 (page 556) is fragmentary, but the writer likely repeated the phrase at least twice, since after the first *wu yang ye* 毋恙也, the following graph is *wu* 毋. This practice slip also repeats *xin* 心 (heart or compassion).

45) See, for example, *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 194 (8-659+8-2088), 233 (8-823+8-1997).

46) 10-714 writes, "We have interrogated Que: 'The purchase of wild geese feathers does not have ordinances' (*xun Que mai li mao fei you ling ye* 訊卻買勮毛非有令也). 11-227 writes '*xun Que mai li mao fei you ling yi*' 訊卻買勮毛非有令殹. See *Liye Qin jian*, vol. 3, 373 (10-714), 413 (11-227). For other cases of *ye*, *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 204 (8-687); *Liye Qin jian*, vol. 3, 394 (10-1285).

47) See, for instance, *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 1, 76 (8-136+8-144), 81 (8-141+8-668); *Liye Qin jiandu jiaoshi*, vol. 2, 33–34 (9-22), 54 (9-50).

48) *Qin jiandu heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 3, 208 (slips 132C and 143B), 244 (slip 369). Two of the instances come from the divination "Days for Warfare (1)" Rong mo ri 戎磨日(一). See 208–10 (slips 131C–144B) for the transcriptions and notes.

49) *Qin jiandu heji shiwen zhushi xiudingben*, vol. 3, 208 (slip 142). The practice of writing *shi* 氏 to mean *shi* 是 can be found in Zhou, *Xi Han chu jianbo wenxian yongzi xiguan yanjiu*, 533–34.

50) For the word usage of *che* 𢍏 referring to *zhe* 徹 as a Chu practice, see Zhou, *Zhanguo shidai ge xi wenzi jian de yongzi chayi xianxiang yanjiu*, 359 (entry 46).

closer to the state sphere and the Qin core clung to Qin dialects, while privately used texts were liable to change, which impinged on other written language systems.

With the Qin manuscripts' juggling of *yi* and *ye* in mind, I return to the contexts of weights and measures. Beginning with objects closest to the Qin core, the bell-shaped weights with dual edicts excavated from the First Emperor's necropolis reveal similarities in graph usage, but they are not identical. One weight (W-04), weighing 1 jin (247.5g), appears to write *ze* 則 with the *bei* radical, but with rather indecisive strokes, and it also writes *yi*. A second 1 *jin* weight (W-06, 254.6g), also found in the First Emperor's mausoleum, clearly writes *ze* 鼏 with the *ding* and *yi*. A third weight, slightly missing the mark of 1 *jin* (W-07, 325g), writes *ze* with the *bei* in a manner very similar to the first weight and writes *yi*.[51] As such, the third weight's edict may be more closely related to the first than the second. If we consider the edict on the second weight as the archetype with the most complex graphs to reflect solemnity, then the first and third weights writing *ze* with *bei* radicals have deviated from this orthographic solemnity, although they were buried in the First Emperor's Mausoleum.

Meanwhile, the Meiyang Bronze Weight (W-05, 240g) respects the usage of *ze* with the *ding*, but departs from *yi* to write *ye* 也. Meiyang was in the Qin Metropolitan Area (*Neishi* 內史),[52] yet did not adhere to the Qin writing habit of *yi*. In contrast, regional stubbornness reflected in the Fangmatan Qin Manuscripts may also have influenced the copyist of the dual edict in the weight found in Qin'an, Gansu (W-03, 250.4g). In both combinations, the weight boasts a conservative orthographic choice of *ze* 鼏 with a *ding* and *yi* 殹. Overall, even among objects from regions close to the Qin core, graph usage varied, suggesting the circulation of multiple templates, human agency in selecting or modifying graph forms, or some combination of the two.

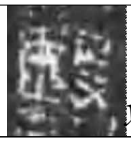
Weight	*Ze* 鼏 or *Ze* 則	*Yi* 殹 or *Ye* 也
First Emperor's Mausoleum No.1 (W-04)	 *ze* 則(?)	 *yi* 殹
First Emperor's Mausoleum No.2 (W-06)	 *ze* 鼏	 *yi* 殹
First Emperor's Mausoleum No.3 (W-07)	 *ze* 則(?)	 *yi* 殹
Meiyang Bronze Weight (W-05)	 *ze* 鼏	 *ye* 也
Gansu Qin'an Weight (W-03)	 *ze* 鼏	 *yi* 殹

Table 4: Bell-shaped 1 *jin* weights and their graph usage

51) I have tentatively read the graphs in the first (W-04) and third (W-07) from Lintong as *ze* with *bei* radicals. This is because *ze* with *bei* radicals in the edicts of Qin weights and measures generally seem to write *dao* 刂 as the accompanying component, with straight strokes at the top, whilst ze with the ding radical seems to have ren 刃 as the accompanying component, with clearer blades and a curved stroke at the top. I thank Soh Dongsub 蘇東燮 for pointing to this direction (Oct 3, 2026).

52) Zhou Zhenhe 周振鶴, Li Xiaojie 李曉杰, and Zhang Li 張莉, *Zhongguo xingzheng quhua tongshi (Qin Han juan)* 中國行政區劃通史 (秦漢卷) [A Comprehensive History of China's Administrative Divisions (Qin Han Volume)] (Shanghai: Fudan daxue, 2016), 235–36.

Another object from the Qin Metropolitan Area shows internal orthographic differences. As noted above, the Northern Palace Measure (M-13) features neat arrangements with nearly round numbers of graphs per column and includes three sets of edicts on its body. A First Emperor's edict appears on the right, a Second Emperor's edict on the bottom, and another First Emperor's edict on the left. Based on the writing style, the First Emperor's edict on the left was likely inscribed at the same time as the Second Emperor's inscription, while the right-side inscriptions were inscribed separately.

Graph / Edict	Right (First Emperor)	Bottom (Second Emperor)	Left (First Emperor)
Nian 年 (year)			
Huangdi 皇帝 (Emperor)			
Zhao 詔 (Imperial Instructions)			
Chengxiang 丞相 (Chief Minister)		 53)	
Ze First Emperor's Edicts			
Yi or *Ye* Second Emperor's Edict			

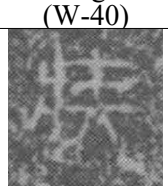
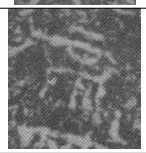
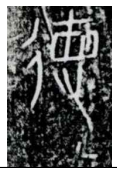
Table 5: Comparison of Graphs in the Edicts of the Northern Palace Measure (M-13)

Assuming the First Emperor's edict on the right is the original, and the Second Emperor's on the bottom and the First Emperor's edict on the opposite left side are later additions, the original First Emperor's edict writes *ze* 則 with the *bei* radical. Compared with the other dual edicts in the bell-shaped weights we have examined previously, this was a pragmatic and rather informal orthographic choice. As if to compensate for this diminished deference, another edict was reinscribed to the left side, writing *ze* 鼏 with the *ding* radical. At the same time, however, the Second Emperor's

53) Patina may have blurred the top strokes in this writing of *chengxiang* (Chief Minister).

inscription neglected the Qin regional *yi* and wrote *ye* casually.[54] Although this measuring device was located close to the imperial residence quarters, its copyists shifted from epigraphical conservatism to more casual, cursive handwriting depending on the context. Moreover, it is difficult to determine which form is closer to the standard model, whether a single model existed, and, if so, what authority the scribe or artisan had to change those graphs autonomously. Since these graphic interchangeabilities would require a higher level of literacy, if there was an original master text, I argue that these orthographic variations arose in the imitation process of documents, as scribes chose which graphs to change and artisans imitated what they modeled. Taken together, although it was one of the closest objects to the archetypal model, the inscriptions in the Northern Palace Measure suffered from internal orthographic variance resulting from human agency involving many hands.

This internal hodgepodge is not the only interesting line of evidence in the Northern Palace Measure. Punctuation marks "ㄴ" (L-shaped marks) appear after the graphs [Feng Qu]*ji* 疾 (a name of a Chief Minister in the Second Emperor's reign), *yan* 焉 (a sentence-final particle), [Shihuang]*di* 帝 (the First Emperor), and [sheng]*de* 德 (virtue). After scholars observed this and better photographs and higher-resolution rubbings became available, it became increasingly clear that other vessels also had these punctuation marks in the same graphs. There are at least four objects with these punctuation marks.[55]

Graph / Edict	Northern Palace Measure (M-13) (Second Emperor's Edict)	Donghai Dual Edict Bronze Measure (M-11)	Shanghai Museum Dual Edict Bronze Measure (M-10)	Shaanxi Huaxian Dual Edict Bronze Weight (W-40)
Ji 疾				
Yan 焉				
Di 帝				
De 德				

54) For a similar view, see Gao Xue 高雪 "Qin Zhaoban quan liang zhaowen ji xiangguan wenti yanjiu" 秦詔版權量詔文及相關問題研究 [A Study on the Writing of Imperial Edicts on Copper Plates and Weights and Measures in the Qin Dynasty and Related Issues] (MA thesis, Northeast Normal University, 2023), 75. Meanwhile, Ondřej Škrabal argues that the one on the right was a later addition, along with the Second Emperor's new edict. However, judging by the handwriting style, this interpretation is less likely to hold true. See Ondřej Škrabal, "A Scoop of Filial Piety?" in Wiebke Beyer and Karin Becker (eds), *Artefact of the Month* no. 7, July 2021, (https://www.csmc.uni-hamburg.de/publications/aom/007-en.html).

55) Another object suspected of these punctuation marks is M-15 housed in the National Museum of China, mentioned above. However, the rubbings are not clear enough to verify.

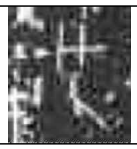
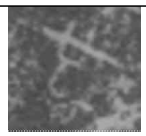
Yi or *Ye* Second Emperor's Edict				

Table 6: Objects and the Graphs in the Second Emperor's Edicts with Punctuation Marks

The aforementioned Second Emperor's edict, found in Well No. 9 at Tuzishan, Yiyang City, Hunan Province, also demonstrates this punctuation practice, though with different graphs: [yi]*zhao* 詔, *yi* 矣, and [qian]*shou* 首.

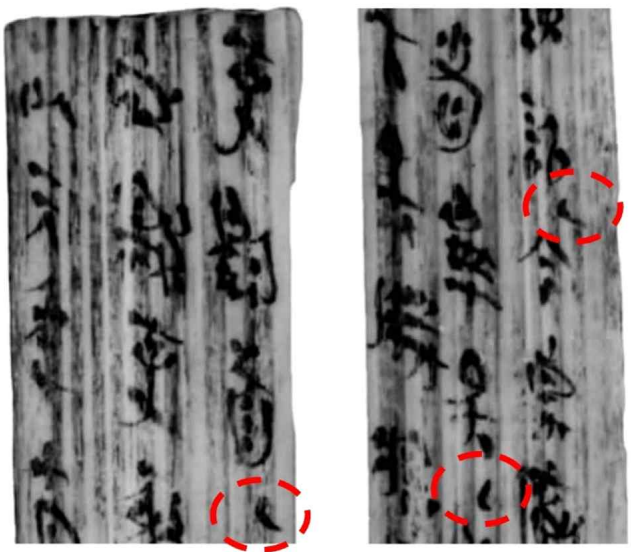


Figure 25: Punctuation Marks in the Second Emperor's Edict found in Well No. 9 at Tuzishan, Yiyang, Hunan

Although a comparison of all graphs in the Second Emperor's edicts in these objects is required, the fact that they all contain the punctuation marks after the same graphs, transcend media (weight or measure), and write *ye* instead of *yi*, suggests the imitation process involved a similar template. Conversely, other examples that do not punctuate between the columns of the Second Emperor's Edict are sufficient to argue for either multiple templates or autonomous choices to leave out these reading guides. For instance, four of the bell-shaped weights examined above did not write *ye*, but yi, and not a single bell-shaped weight included punctuation in its imperial announcements.

Other orthographic variations in the weights and measures relate to the Qin standardization of written language. The Written Language Reform Board (8-461), found in Well No. 1 in Liye, Hunan Province, contains 54 entries on this sphere of standardization.

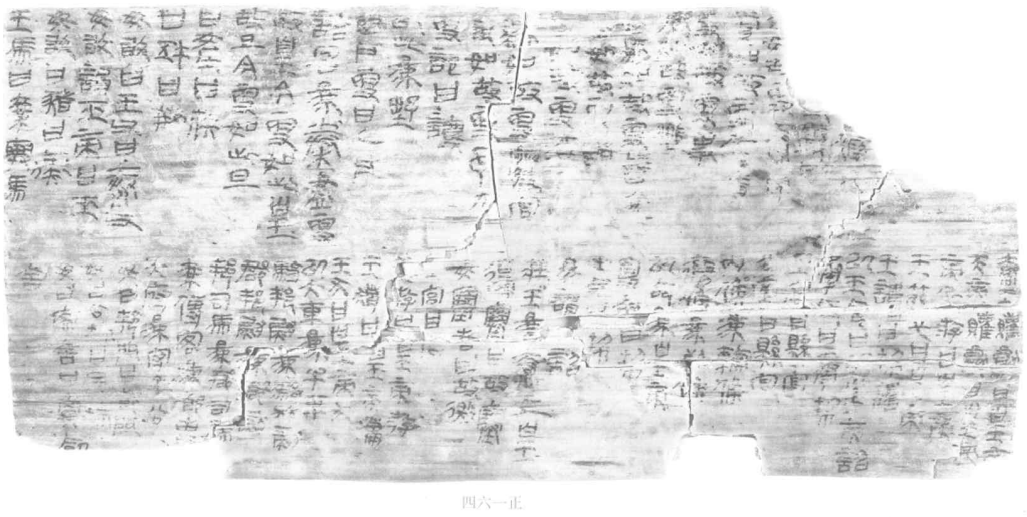


Figure 26: A Written Language Reform Board Excavated from Liye, Hunan Province

Three entries among this long list are of particular interest here:

Registers (AB) and Columns (I, II…)	Entries
AXVIII	故皇今更如此皇
Translation	The old *huang* 皇 (August) is now changed to this *huang* 皇
BX	[關]內侯爲輪(倫)侯
Translation	Lords within the [Passes] (Rank 19) should now be Distinguished Lords.
BXI	徹侯爲列侯
Translation	Penetrating Lords (Rank 20, highest rank) should now be Arrayed Lords.

Table 7: Three Entries from the Liye Board

The first entry regulates the writing of *huang*[di] (August Emperor). Those previously written as 皇 (*zi*+*wang* 自+王) must now be rectified as *huang* 皇 (*bai*+*wang* 白+王). The difference is in the number of strokes in the top component of the graph (*zi* 自 and *bai* 白). The second and third entries command changes in the official terminology. Here, however, the scribe's writing of *hou* 侯 (lord) matters.

An examination of *huang* in the inscriptions of weights and measures reveals at least two deviations. One of them is in the Gaonu Bronze Weight (W-39). Although this weight was moved out of its locale to be inspected and rebranded with the First Emperor's inscription, the copyist has written *huang* with the *zi*  , and this was not just a scribal error because it is repeated as *huang* with the *zi*  in the second occurrence. Another weight held by the National Museum of China (W-28, 16 *jin*, 4,185g) also writes *huang*  in the second occurrence. The fact that the first *huang* is written in the standard form with a single stroke  is especially revealing: it suggests that even a scribe or artisan familiar with the standard—and perhaps working

with the aid of a template—could occasionally revert to old habits. That the later Western Han Zhangjiashan Tomb No. 247 Manuscripts consistently write *huang* 皇 with *zi* is all the more suggestive of the imperfect implementation of Qin norms in local practice.[56)]

The second graph, *hou* 侯, complicates our understanding of Qin's standardization of written language. It is unclear whether the scribe who produced the collage of writing regulations on Liye board 8-461 accurately copied the graphs from his sources, especially when listing terminological changes, which concerned less form than lexical usage. In Columns BX and BXI, the four instances of the graph *hou* (lords) are all written as *hou* 侯 with the human (*ren* 亻) component. If this *hou* 侯 were the orthographic standard, then only a few inscriptions of the First Emperor's edicts on weights and measures would conform to this norm, since only the pottery measures excavated in Inner Mongolia and Jilin Provinces write *hou* 侯 (example M-25).[57)]

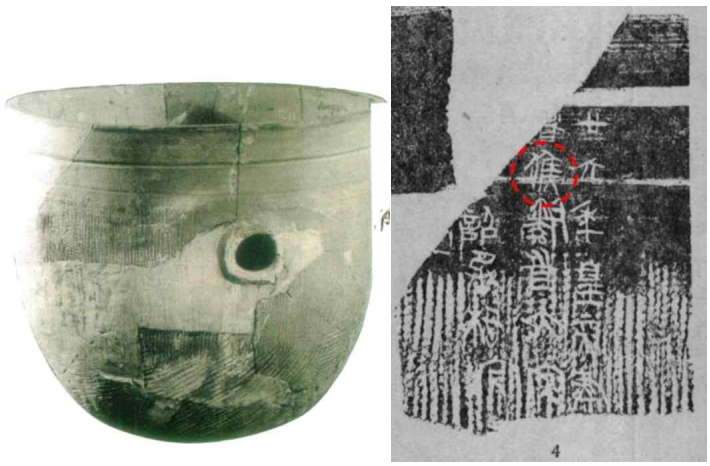


Figure 27: A Pottery Measure Excavated from Inner Mongolia and its inscriptions (M-25)－25[58)]

The rest of the edicts on weights and measures follow *hou* 矦 without the human (*ren* 亻) component.

56) Tian Wei 田煒, "Lun Qin Shihuang 'shu tong wenzi' zhengce de neihan ji yingxiang—jian lun panduan chutu Qin wenxian de zhongyao biaochi" 論秦始皇'書同文字'政策的內涵及影響—兼論判斷出土秦文獻文本年代的重要標尺 [On the Content and Influence of Qin Shihuang's 'Unification of Writing' Policy—With a Discussion on the Importance of this Policy as a Chronological Criterion for Qin Excavated Texts], *Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan* 89, no. 3 中央研究院歷史語言研究所集刊 [Bulletin of the Institute of History and Philology, Academia Sinica] (2018): 417.

57) For these cases, see Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo Neimenggu gongzuodui 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊, "Chifeng Zhizhushan yizhi de fajue" 赤峰蜘蛛山遺址的發掘 [Excavation of the Zhizhu Mountain Site in Chifeng], *Kaogu xuebao* 2 (1979): 234–35; Wang Kebin 王可賓, "Tantan yu Naiman taoliang youguan de liang ge wenti" 談談與奈曼陶量有關的兩個問題 [Discussing Two Issues Related to Naiman Pottery Measures], *Shixue jikan* 1 史學集刊 [Collected Papers of History Studies] (1982): 72–76.

58) Qiu, *Zhongguo gudai jiliangshi tujian*, 58. Inscriptions are from Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo Neimenggu gongzuodui, "Chifeng Zhizhushan yizhi de fajue," 235 (Figure 15-4).

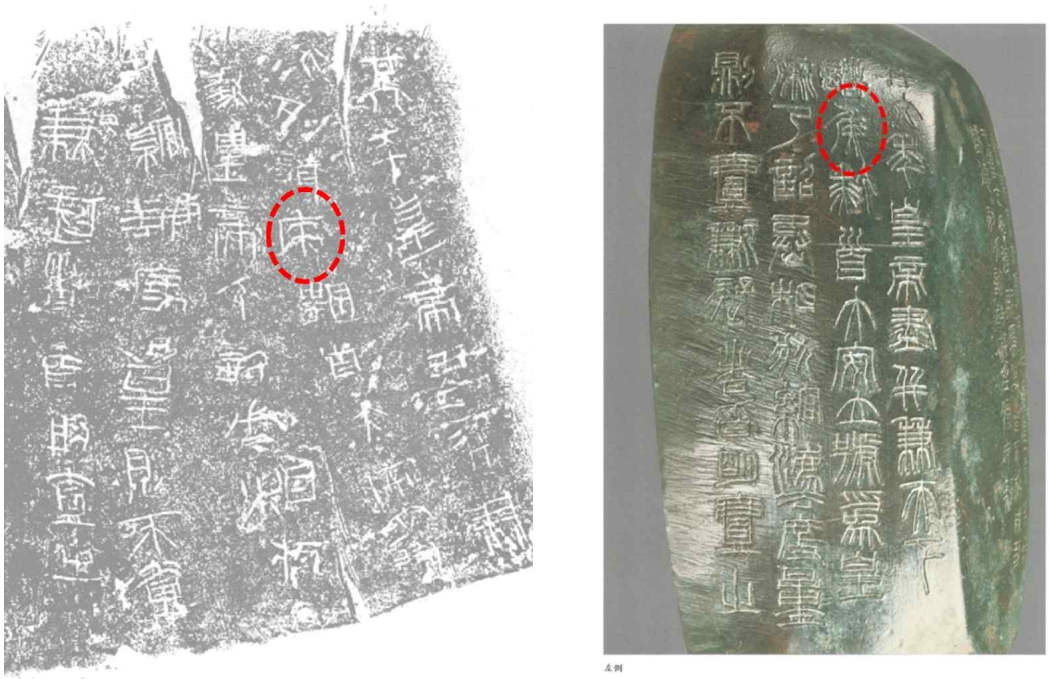


Figure 28: *Hou* without the *ren* radical (From Gaonu Bronze Weight and Northern Palace Measure)

These two sets of graphs suggest that higher authorities may not have strictly monitored local manufacturers who produced these inscriptions, or that the orthographic standard was constantly updated, sometimes too often, rendering the writing in these recently manufactured objects obsolete.[59)]

D. Omissions, Additions, and Absence

Various weights and measures show omissions and additions in the graphs, which may indicate administrative oversight or expedience. Some objects scholars label as "Qin" weights and measures do not carry the emperor's edicts, prompting us to reconsider the complexity of metrological standardization.

D-1. Omissions

Occasionally, the artisans missed graphs from the edicts while copying them from the model or template. An unprovenanced capacity measure (M-03) held by the Shanghai Museum omits the graph "doubt" (*yi* 疑) within its columns.[60)]



Figure 29: A rubbing of the First Emperor's edict on a bronze rectangular measure (M-03)666F[61)]

59) For similar views and a set of variants mostly on the weights and measures, including *huang* and *hou* presented in this chapter, see Gao, "Qin Zhaoban quan liang zhaowen ji xiangguan wenti yanjiu," 113–118.

60) Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*, 188.

61) Image adapted from Guojia Jiliang Zongju 國家計量總局, *Zhongguo gudai duliangheng tuji* 中國古代

Such omissions appear more frequently in pottery measures excavated from Inner Mongolia and Jilin Provinces. In one vessel, the character *Zhuang* 狀 is missing from Chief Minister [Wei] Zhuang's name. The character *xiang* 相 from the compound "Chief Minister" (*chengxiang* 丞相) is absent from another fragment containing the First Emperor's edict (T3①:2).[62] These elisions may be understandable as minor errors resulting from the lack of attention to detail in local workshops, but another pottery measure unearthed in Inner Mongolia and held by the Chifeng Museum omits the entire final column of 10 graphs, stopping short at the character *liang* 量 (volume).



Figure 30: A Vessel Discovered in Inner Mongolia Omitting an Entire Column

Such an omission cannot be interpreted as a temporary lapse. Instead, it calls into question the meaning of a complete edict in pottery measures from peripheral regions, where administrative expedience may have overridden accurate transmission of imperial messages.

Some cases still baffle scholars today. The pottery measures unearthed from Zoucheng, Shandong Province, feature stamped edicts. However, those vessels targeting the unit of half *dou* (M-19–21, 1,000ml, 970ml, 990ml) all leave empty spaces where the characters *huangdi* 皇帝 (emperor) should appear. Scholars have hypothesized theories such as "resistance toward the Qin rule" or "avoidance of the title."[63] Rare cases among the pottery fragments attributed to Zoucheng suggest a second hand in filling in these characters. Because evidence is lacking, future discoveries will be needed to resolve the mystery soundly.

度量衡圖集 [Illustrated Compendium of Ancient Chinese Metrological Apparatus] (Beijing: Wenwu, 1981), 59.

62) Zhongguo shehui kexueyuan kaogu yanjiusuo Neimenggu gongzuodui 中國社會科學院考古研究所內蒙古工作隊, "Chifeng Zhizhushan yizhi de fajue" 赤峰蜘蛛山遺址的發掘 [Excavation of the Zhizhu Mountain Site in Chifeng], *Kaogu xuebao* 2 (1979): 234–35.

63) For resistance, see Wang, *Taowen tulu*, vol. 1, 13; Lee Sungkyu 李成珪, *Su ŭi cheguk Chin-Han: kyesu wa keryang ŭi chibae* 數의 帝國 秦漢: 計數와 計量의 支配 [The Qin-Han, the Empires of Numbers: Rule by Calculation and Measurement] (Seoul: Taehan Minguk Haksulwŏn, 2019), 161. For avoidance, see Sanft, *Communication and Cooperation*, 62.



Figure 31: Pottery Measures from Zoucheng with the Characters *Huangdi* 皇帝 Missing

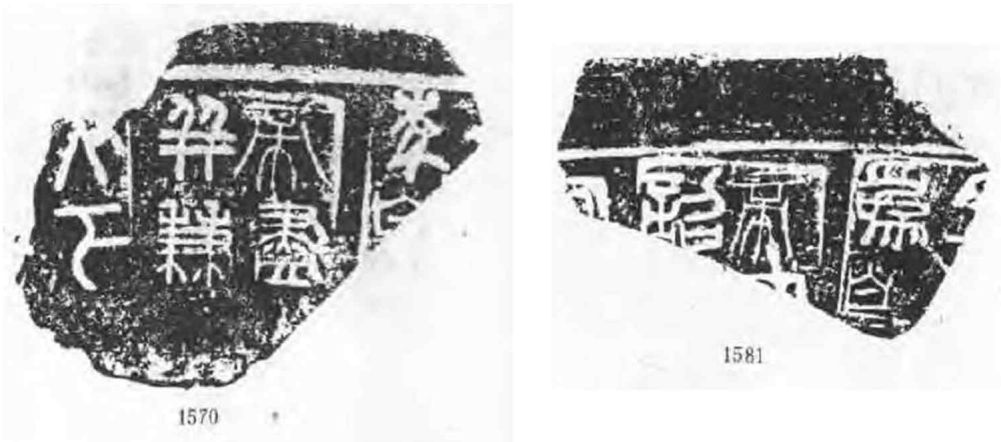


Figure 32: Pottery Fragments with Amended Characters of *Huangdi*[64)]

D-2. Additions

Whereas the previous examples show a variety of disappearances, there are also instances of superfluous appearances. A bronze weight (W-31, 1 *jun*, 30 *jin*, 7,573g) with dual edicts reported to have been discovered in Baoji, Shaanxi, during the Qing times is now under the roof of the National Museum of China. The characteristic feature of its inscriptions is that, between the First Emperor's edict and the Second Emperor's edict, there exists an incomplete First Emperor's edict. Although a clearer rubbing may reveal more graphs invisible to the naked eye, the visible characters seem to start from [qian]*shou* 首 (black-headed [people]) and end at the closing of the edict *yizhi* 壹之 (unify them).

64) Yuan Zhongyi 袁仲一, *Qindai taowen* 秦代陶文 (Xi'an: San Qin chubanshe, 1987), 423, 425 [Nos. 1570, 1581].

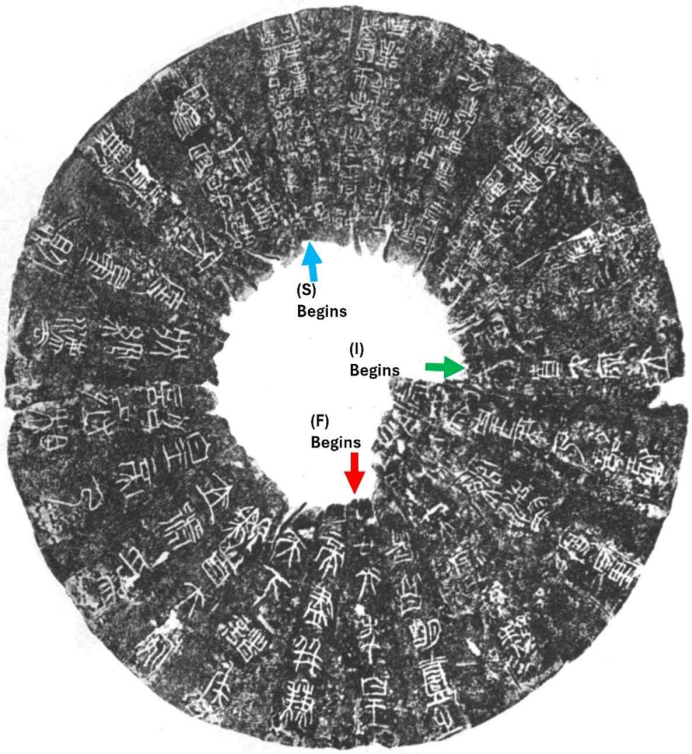


Figure 33: A Bronze Weight with an Incomplete Edict of the First Emperor held by the National Museum of China (W-31) (F) = Complete First Emperor's Edict, (S) = Second Emperor's Edict, (I) = Incomplete First Emperor's Edict

Graph / Edict	Complete First Emperor's Edict	Incomplete First Emperor's Edict
Huang 1 皇		
Huang 2 皇		
Liang 量		

Table 8: Comparison of the Two First Emperor's Edicts in A Bronze Weight held by the National Museum of China (W-31)

Comparing a few graphs of the two edicts, the overall orthography seems not remarkably different, but the graph of the complete edict is more curved, whereas the incomplete edict features an angular style. While we may never know the reason behind the extra inscription of another First Emperor's edict, the decision may have been based on the artisan's aesthetic judgment. Thus, what one saw as a fine re-presentation, conversely left redundant traces.

Similarly, another weight with only the First Emperor's edict kept in the National Museum of China (W-10, 1,247g) shows worn and incomplete characters, such as *ze* "則" and "壹之". Although the rubbing does not show it, reports indicate that an incomplete First Emperor's edict also appears at the base of the object. Compared with the incomplete edict on the weight discovered in Baoji, which at least had a long sequence of inscriptions, these graphs seem to be either doodles or writing practice. Either way, they were far from the orderly presentations of the Northern Palace Measure or the bell-shaped weights found near the First Emperor's Mausoleum.

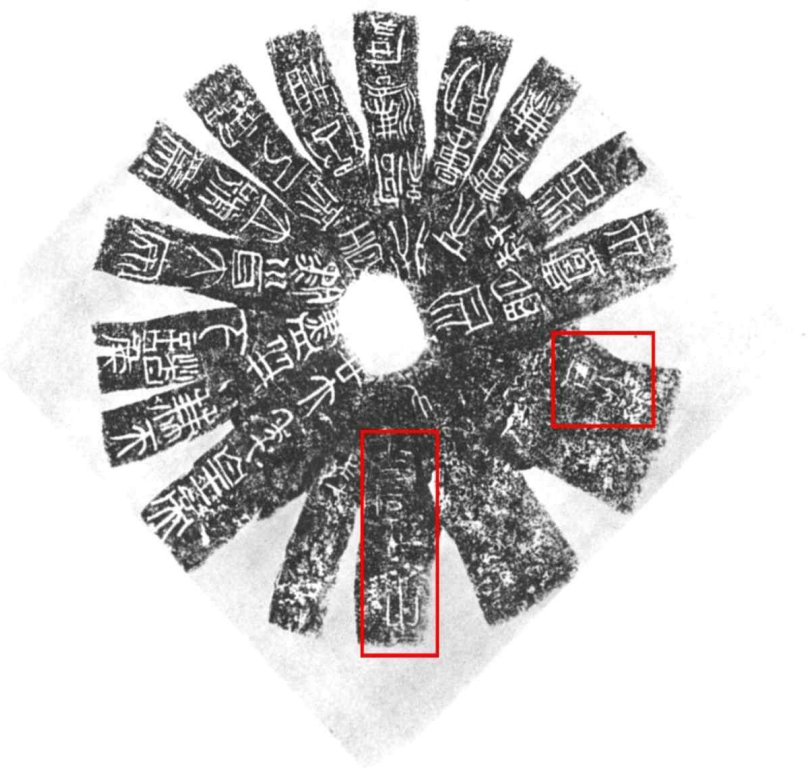


Figure 34: Extra Inscriptions of the First Emperor's Edict on a Bronze Weight

Finally, we turn again to findings from the imperial periphery: Inner Mongolia and Jilin. An ancient city site in the Naiman Banner, Jilin (now in Inner Mongolia), yielded an edict on a pottery measure that deviated from the rule by adding an extra graph you 有 between *bingjian* 幷兼 (annex and combine) and *tianxia* 天下 (All-under-Heaven). This inscription also shows the variance of *hou* 侯 with the *hou* (regional lords) with the *ren* 亻(human) radical, same as in the pottery measure found in Zhizhu Mountain.[65] Whilst the examples of extra characters in the bronze weights

65) Wang Kebin 王可賓, "Tantan yu Naiman taoliang youguan de liang ge wenti" 談談與奈曼陶量有關的兩個問題 [Discussing Two Issues Related to Naiman Pottery Measures], *Shixue jikan* 1 史學集刊 [Collected Papers of History Studies] (1982): 72–76.

at least selected graphs from the template, the artisan in this case seems to have slipped in a character that he/she thought was there.

D-3. Absence

As mentioned in the overview, the Second Emperor added an additional inscription of 60 characters to the First Emperor's existing 40 characters. This expansion disrupted the formal completeness of previously standardized vessels, as artisans were now required to append a new imperial command to objects that had already materialized the earlier edict. The practical consequences of this expansion become visible when we examine the distribution of the Second Emperor's edict across surviving vessels. Namely, the Second Emperor's edict was absent from many old weights and measures. For instance, none of the bronze measures at or below 1/4 *dou* (around 485–500ml) are inscribed with the Second Emperor's edicts (M-04–M-09). This pattern suggests that the inscription's added length introduced material and spatial pressures that affected its implementation. However, the fact that Qin weights with comparatively small surfaces incorporate both edicts indicates that surface area alone does not fully account for the discrepancy. Rather, inscriptional updating appears to have varied according to object type and production context.

Likewise, the pottery measures, either stamped or inscribed with the First Emperor's edicts, do not convey the Second Emperor's message. Suppose pottery measures were more down-to-earth localized apparatuses. In that case, the Second Emperor's reapproval of the standardization act either did not reach the grassroots level or required tolerance for various reasons. In turn, the discrepancy in applying a new edict to bronze and pottery instruments created an assemblage of new objects, updated old objects, and old objects that remained in the past.[66] Did the old objects that remained in the past either only with Warring States period inscriptions or the First Emperor's inscription were deemed obsolete in the new era? Further research and evidence is required on this point, but the Second Emperor's command itself was overruled by the collapse of the empire.

The absence of the Second Emperor's inscription on a weight or measure may not in itself be surprising. A more significant form of absence, however, is the complete lack of any edict inscription. Scholars have identified "Qin" metrological objects grounded in the existence of edicts. However, in the various catalogs there are also entries that do not have the edicts inscribed onto them. These raise the issues of exact dating, whether they are Warring States Qin weights or imperial Qin weights.[67] Due to the spectacular collapse of the empire in just 15 years, the archaeological detection of a Qin stratum is nearly impossible. Still, discoveries of recent years have provided some clues to this problem. For instance, the 2015 Zoucheng excavations in Shandong retrieved a "Qin" measure (H623②:11). It has string patterns on the body of the vessel where, in normal circumstances, edicts are stamped. The archaeologists identified this as a "Qin" measure based on the stampings of "Zou," which is also attested in pottery measures with edicts previously found in this region.[68]

66) Although there are edict plaques with only the Second Emperor's edict, no vessels to date have only the Second Emperor's edict.

67) See Qiu, *Zhongguo Lidai Duliangheng kao*, esp. weights 90, 105, 121, 130, 117–120.

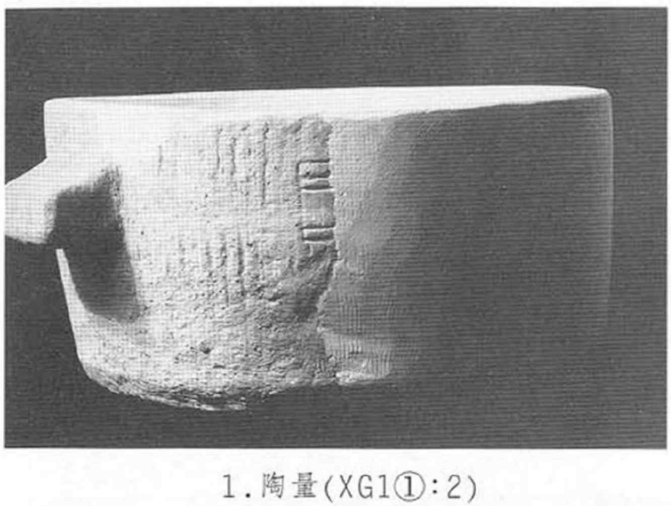
68) For this object see Shandong daxue lishi wenhua xueyuan kaoguxi and Zoucheng shi wenwuju, "Shandong Zoucheng shi Zhu guo gucheng yizhi 2015 nian fajue jianbao," 56.



图二八　陶量（H623②：11）

Figure 35: Top: Zoucheng Measure with a complete First Emperor's Edict and the Stamping of Zou
Bottom: A "Qin" Measure Excavated in 2015 without the First Emperor's Edict, but Stamped with Zou

Furthermore, a pottery measure found in the ancient town of Liye also lacks inscriptions (XG1①:2). XG1① has been dated to Period II, which archaeologists label as the Qin [Imperial] Period.[69)]



1.陶量(XG1①:2)

Figure 36: A Pottery Measure found in the Ancient Town of Liye

69) See *Liye fajue baogao*, 79, 228-229. For the measure see 32, 135, 229, plates 27:1, 2.

These question the criteria for identifying Qin measuring apparatuses: did all metrological devices bear the edicts? If inscriptions were not essential components of the Qin weights and measures, then this would have resulted in greater diversity in the material experience across the empire.

V. Conclusion

The number and the spatial distribution of surviving Qin weights and measures testify to the Qin court's administrative capacity to impose its will across a vast geographical space. Despite the variations, Qin weights and measures appear in distant commanderies as well as the core region, and they bear the same imperial command(s). The different materials, inscription methods, and repeated conveyance of the emperors' messages indicate the sheer amount of natural resources and social energy mobilized to implement the standardization policy.

Still, the archetype models and templates distributed to transplant Qin institutions were retranslated by myriad hands in localities involved in the standardization process. At every stage of reproduction, people responded differently to the imperial commands and sometimes developed new solutions. In turn, this created multiple versions of the same command, and in the peripheral commanderies, especially as indicated by samples from Inner Mongolia and Jilin, administrative expediency seemed to have been favored over accuracy. The Qin administrative machine was well oiled, and the degree of standardization was no doubt extraordinary. However, humans ran and overran it, making choices in every instance and generating diversity within the newly established empire.

Appendix: Qin Weights and Measures

1. Measures

No	Source	Nominal Capacity	Metric Capacity (ml)	1 sheng (ml)	Total Length (cm)	Depth / Height (cm)	Inner/mouth Length (cm)	Width	Material	Excavated at (or location of manufacture)	Edicts and Positions	Edict Layout Directions	Form
Bronze Measures													
M-01	Qiu 12	1 sheng	202.15	202	18.7	2.323	12.4774	6.9742	bronze	unprovenanced	F (B) × 1	vertical	rectangular
M-02	Qiu 87	1 sheng	215.65	216	18.7	2.51	12.47	6.897	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	vertical	rectangular
M-03	Qiu 88	1 sheng	210	210	18.7	2.23	13.4	7.6	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	horizontal	rectangular
M-04	Qiu 89	1/4 dou	485	194	24.3	4.8	16	8.3	bronze	Wucheng	F (S) × 1	vertical	elliptical
M-05	Qiu 90	1/4 dou	495	198	20.5	5.5	15.6	9.5	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	horizontal	elliptical
M-06	Qiu 91	1/4 dou	490	196	24.6	4.8	17.8	9.8	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	horizontal	elliptical
M-07	Qiu 92	1/4 dou	495	198	20.8	5.4	15.1	12	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	horizontal	eliptical
M-08	Qiu 93	1/4 dou	490	196	20	6.4	15	9.2	bronze	unprovenanced	F (S, B) × 1 stretches to the bottom	vertical	elliptical
M-09	Qiu 94	1/4 dou	500	200	21.6	6.4	16.3	8.8	bronze	unprovenanced	F (S) × 1	vertical	elliptical
M-10	Qiu 95	1/3 dou	650	195	23.3	6.9	18.1	10.2	bronze	unprovenanced	F (S) × 1 Se (S) × 1	vertical	elliptical
M-11	Qiu 96	1/3 dou	630	189	18.2	7	13.4	11.8	bronze	Donghai County,	F (S) × 1	horizontal	elliptical

										Jiangsu	Se (S) × 1		
M-12	Xiong 5	1/3 dou	642	194.5	21.9	6.2			bronze	Xigong	F (S) × 1 Se (S) × 1	horizontal	elliptical
M-13	Qiu 97	1/2 dou	980	196	26.5	7	20.8	12.5	bronze	Liquan County, Shaanxi Province	F (S) × 2 Se (S) × 1	vertical	elliptical
M-14	Qiu 98	1 dou	1,980	198	30.2	9.4	23	14.6	bronze	unprovenanced	F (S) × 1 Se (S) × 1	vertical	elliptical
M-15	Qiu 99	1 dou	2,050	205	30.3	9.9	25.3	16.4	bronze	unprovenanced	F (S) × 1 Se (S) × 1	vertical	elliptical
M-16	Xiong 6	unknown							bronze	unprovenanced	F (S) × 1 Se (S) × 1	vertical	elliptical
Pottery Measures													
M-17	Xiong 1	1/2 dou	1,000	200		6.9	13		Pottery	Xianyang	none		cylindrical
M-18	Qiu 13	1 *dou*	2,000	200		9.1	18.5		Pottery	Shuihudi	none		cylindrical
M-19	Qiu 100	1/2 dou	1,000	200		8	16.8		Pottery	Zoucheng	F (S) × 1	horizontal	cylindrical
M-20	Qiu 101	1/2 dou	970	194		8.3	16.4		Pottery	Zoucheng	F (S) × 1	horizontal	cylindrical
M-21	Qiu 102	1/2 dou	990	198		7.8	16.4		Pottery	Zoucheng	F (S) × 1	horizontal	cylindrical
M-22	Qiu 103	1 dou	2,000	200		9.4	20.4		Pottery	Zoucheng	F (S) × 1	horizontal	cylindrical
M-2	Xiong 7	1 dou	2,000	200		8.5	19.1		Pottery	Xia County	F (S) ×	horizontal	cylindrical

3											1		
M-24	Xiong 8	1 dou	2,000	200		9.8	19.5		Pottery	Zoucheng	F (S) × 1	horizontal	cylindrical
M-25	Qiu 104	16 dou	32000	200		33.5	37.7		Pottery	Inner Mongolia	F (S) × 1	horizontal	elongated globular
Qiu refers to measures in Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*, 1992. Xiong refers to measures in Xiong, *Xin jian Qin Han dulianghengqi jicun*, 2019. F = First Emperor's edict; Se = Second Emperor's edict; (B) = Bottom, (S) = Side for the position of the edicts													

2. Weights

No	Source	Nominal Weight	Actual Weight (g)	1 jin (g)	Height (cm)	Bottom Diameter (cm)	Excavated at (or location of manufacture)	Edicts and Positions	Form
Bronze Weights									
W-01	Qiu 81	1 jin	252	252	3	4.3	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W-02	Qiu 82	1 jin	248	248	3.2	4.2	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W-03	Qiu 83	1 jin	250.4	250.4	7	5.2	Gansu Qin'an	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell
W-04	Qiu 84	1 jin	247.5	247.5	7.2	5.4	Shaanxi Lintong	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell
W-05	Qiu 85	1 jin	240	240	7.1	5.6	Shaanxi Wugong (Youfufeng Meiyang)	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell
W-06	Qiu 86	1 jin	254.6	254.6	6.85	5.3	Shaanxi Lintong	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell
W-07	Qiu 87	1 jin	325	325	7.25	5.4	Shaanxi Lintong	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell

W - 08	Qiu 88	1 jin	256	256	7	4	Shaanxi Lintong	F (S) × 1 Se (S) × 1	Bell
W - 09	Qiu 89	1 jin	252	252	3.4	4.8	Unprovenanced	F (S) × 1	Truncated cone
W - 10	Qiu 91	5 jin	1,247	249	5.6	8.6	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 11	Qiu 92	5 jin	1,264.6	253	4.6	7.8	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 12	Qiu 93	5 jin	1,245	249	5.9	7.3	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 13	Qiu 94	5 jin	1,265	253	5.6	9.5	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 14	Qiu 95	8 jin	1,997.8	250	5.6	9.8	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 15	Qiu 96	8 jin	2,063.5	258	5.5	9.8	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 16	Qiu 97	8 jin	2,100	263			Unprovenanced	F (S) × 1	
W - 17	Qiu 98	8 jin	2,000	250	6.5	8.9	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 18	Qiu 99	8 jin	2,060	258			Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 19	Qiu 100	2 jin	500	250	5.4	5.6	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 20	Qiu 101	9 jin	2,300	255.5	5.9	9.9	Dagui (Henan Mi County)	F (S) × 1 Se (S) × 1	Octagonal prism
W - 21	Qiu 102	9 jin	2,270	252	6.5	9.6	Xunyi (Shaanxi Xunyi)	F (S) × 1 Se (S) × 1	Octagonal prism
W - 22	Qiu 103	8 jin	2,015	252	5.3	6.4	Unprovenanced	F (S) × 1	Slightly Truncated cone
W - 23	Qiu 104	8 or 9 jin	2,165	240.6	6.3	8.8	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 24	Qiu 105	10 jin	2,500	250	8.5	10	Shaanxi Changling chezhan	None	
W - 25	Qiu 106	16 jin	4,175	261	9.8	11.338	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical

W - 26	Qiu 107	8 jin	2,088	261	6.8		Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 27	Qiu 108	16 jin	4,020.96	251	7.2	11.2	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 28	Qiu 109	16 jin	4,185	262	8.2	12	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 29	Qiu 110	10 jin	4,995	250	8.5	12	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 30	Qiu 111	30 jin	7,700	257	10.5	Belly Diameter 4.3	Shaanxi Chang'an county	F (S) × 1	
W - 31	Qiu 112	30 jin	7,573	252	11	12	Shaanxi Baoji	F (S) × 2 (1 incomplete) Se (S) × 1	Hemispherical
W - 32	Xiong 12	16 jin	4162	260.1	9	12		F (S) × 1	Hemispherical
W - 33	Xiong 13	1 jin	273.7	273.7	3.56	4.75		F (S) × 1	Hemispherical
W - 34	Xiong 14	1 jin	238	238	3.2	4.2		F (S) × 1	Hemispherical
W - 35	Xiong 15	1 jin	254	254	3	4.2		F (S) × 1	Hemispherical
W - 36	Xiong 16	1 jin	248	248	3.5	4.2		F (S) × 1	Hemispherical
W - 37	Qiu 122	120 jin	30,430	254	15.6	19.2	Jiangsu Xuyi Dongyang	F (S) × 1	Hemispherical
W - 38	Xiong 9	120 jin	29,978	249.8	20	17	Probably Shaanxi (?)	F (S) × 2 (F: 7) Se (S) × 1 (Se: 6)	Hemispherical
W - 39	Qiu 75	120 jin	30,750	256	17.2	23.6	Gaonu (Shaanxi)	F (S) × 1 Se (S) × 1	Hemispherical
W - 40	Hua	30 jin	7,620	254	9.9	12.7	Huaxian (Shaanxi)	F (S) × 1 Se (S) × 1	Hemispherical
Iron Weights									

W - 41	Qiu 90	1 jin	273.2	273.2	3.61	4.7	Shaanxi Changling chezhan	None	Hemispherical
W - 42	Qiu 121	120 jin	28,000	233	12	23	Shaanxi Xianyang	None	Hemispherical
W - 43	Qiu 123	120 jin	29,800	248	15	25.7	Henan Baofeng	F (S) × 1	Hemispherical
W - 44	Qiu 124	120 jin	30,750	256	20	22.4	Shanxi Yuci	F (S) × 1	Hemispherical
W - 45	Qiu 125	120 jin	30,500	254	19	25	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical
W - 46	Qiu 126	120 jin	30,750	256	18.5	25	Inner Mongolia Aohan Banner	F (S) × 1 (missing)	Hemispherical
W - 47	Qiu 127	120 jin	31,431	262	17.1	23.8	Inner Mongolia Chifeng	F (S) × 1 (raised graphs)	Hemispherical
W - 48	Qiu 128	120 jin	31,500	263	19	26	Shanxi Zuowen	F (S) × 1	Hemispherical
W - 49	Qiu 129	120 jin	31,810	265	20	26	Shandong Linyi ?	F (S) × 1	
W - 50	Qiu 130	120 jin	32,000	267	19	22.5	Shaanxi Xianyang	None	
W - 51	Qiu 131	120 jin	32,257	269	19.4	25	Shandong Wendeng	F (S) × 1	
W - 52	Qiu 132	120 jin	32,850	274	20.2	23.4	Hebei Weichang	F (S) × 1	Hemispherical
W - 53	Qiu 133	120 jin	33,400	278	21	23.5	Hebei Weichang	F (S) × 1	Hemispherical
W - 54	Qiu 134	120 jin	28,150	235	17	23.5	Hebei Weichang	F (S) × 1	Hemispherical
W - 55	Qiu 135	120 jin	31,000	258	19	24	Shaanxi Baoji	F (S) × 1	
W - 56	Xiong 10	120 jin	30,350	252.9	16.3	25.5	Probably Shaanxi (?)	F (S) × 1	Hemispherical
W - 57	Xiong 11	120 jin	30,850	257	17.5	22.5		F (S) × 1	Hemispherical
W - 58	Qiu 117	10 jin	2,690	269	8	10.1	Bayu Township, Baoji	None	Hemispherical
W - 59	Qiu 118	18, 20jin	4,700	261.1, 235	11	8.5	Shaanxi	None	
W - 6	Qiu 119	60 jin	15,000	250	14.5	19	Shandong Jinan	None	

0									
W - 61	Qiu 120	90 jin	24,000	267	18	24	Shandong Rongcheng	None	
Pottery Weights									
W - 62	Qiu 113	5 jin	1,385	277	9	11	Shaanxi Qianyang	None	Hemispherical
W - 63	Qiu 114	10 jin	2,720	272	12	15	Unprovenanced	F (S) × 1	Hemispherical with an arch-shaped ring
W - 64	Qiu 115	14 jin	3,750	268	11.5	17.5	Shaanxi E'pang Palace	none	truncated conical shape and an arch-shaped ring
W - 65	Qiu 116	16 jin	4,320	270	12.5	18	Baoji	F (S) × 1 (incomplete, 4 letters)	truncated conical shape and an arch-shaped ring

Qiu refers to weights in Qiu, *Zhongguo lidai duliangheng kao*, 1992.
Xiong refers to weights in Xiong, *Xin jian Qin Han dulianghengqi jicun*, 2019.
Hua refers to Ma and Yong, "Shaanxi Huaxian faxian Qin liang zhao tong jun quan," 1992.

F = First Emperor's edict; Se = Second Emperor's edict; (B) = Bottom, (S) = Side for the position of the edicts

[Discussion]

“One Order Myriad Hands: The Makings of Qin Emperors’ Edicts on Weights and Measures”

Bin, Dongchoel (Dankook University)

1. 고노동권(高奴銅權)의 이동 경로에 대한 발표자의 해석은 하나의 가능한, 좋은 시나리오이지만, 현재의 증거로 확정하기는 어렵다고 생각한다. 저자는 시황제 조서 뒤에 ‘고노(高奴)’가 다시 새겨진 것을 들어, 고노에서 작업했다면 지명을 반복할 이유가 없으므로 함양 혹은 적어도 고노 밖으로 이동했다고 추정한다(6쪽). 그러나 이런 시나리오도 가능하다. 같은 지역(고노)에서 새 조서를 덧 새기면서 기물의 소속을 다시 명시했을 수도 있고, 새 조서와 소속 표기를 한 묶음으로 갖추려는 의도였을 수도 있다. 이런 가능성을 배제하려면 당시 지명 각명의 관행이나 행정 절차에 관한 추가 근거가 필요하다. 더구나 ‘고노 밖’이 곧 함양을 뜻하지도 않는다. 고노에서 두 황제의 조서를 모두 새긴 뒤 다른 이유로 수도권에 옮겨졌더라도 기물의 현재 상태는 같을 것이다.
발표자의 가설이 어느 정도 확실한지 주장의 톤을 조정할 필요가 있다. 또한 시황제 ‘26년’과 이세황제 ‘원년’ 역시 조서의 발령 연도이지 그것이 기물에 실제로 각자한 연도나 수도에 반입된 시점이 아니다. 그렇다면 저자는 두 조서의 기입 시점과 장소를 어떤 근거로 구별할 수 있는가? 정말 시황제 조서를 새길 때 훗날 이세황제 조서가 들어갈 자리를 미리 남겨 두었던 것인가, 아니면 후대에 남은 공간을 이용한 것인가? 아니면 한 번에 이 기물을 만들 때, 서로 다른 사람이 새긴 것인가?

2. “Yet this creates a particular problem for text-bearing objects such as weights and measures inscribed with imperial edicts: in what medium was the authoritative model transmitted to the artisans who reproduced them?”
저자는 황제 조서의 권위 있는 모본(authoritative model)이 어떤 매체로 지방 장인에게 전달되었는지 묻는다(11-12쪽). 이때 맨 처음 조서를 새긴 도량형기 자체가 다른 기물의 실물 모델이 되었을 가능성도 있지 않을까? 발표자 역시 문자 모본과 실물 모형의 병행 가능성을 열어 두지만, 실제 제작된 기물이 어떻게 새로운 모본이 되었는지 더 검토할 수 있을 것이다. 또한 중앙의 original master text가 각 지역에 그대로 전달되었다고 전제할 필요는 없다. 여러 행정 단계를 거치며 문서의 자형과 서사 관행이 달라지거나 지역적 특성을 지닌 모본이 형성되었을 수 있다. 그러므로 기물 사이의 차이가 특정 장인의 선택에서 비롯된 것인지, 그보다 앞선 문서 전승 단계에서 발생한 것인지 어떻게 구별할 수 있는지 묻고 싶다.

3. 용량기(volume measures)의 명문 배치는 저자가 말하는 ‘실제로 사용할 때 읽기 편하도록 layout을 재구성한’ 결과라기보다는, 기물을 정상적인 자세로 놓아 두었을 때 글

자가 어떻게 보이는가 하는 시각성(visuality)의 문제일 것이다(15-17쪽). 이전 시대의 기물에서도 글자가 누워 보이지 않도록 배치하는 경향이 있었음을 함께 고려할 필요가 있다. 추(weight)의 경우에도 마찬가지다. 사용자가 무게를 재는 동안 황제 조서를 읽으려고 기물을 돌리고 고개를 비틀거나 몸을 숙여야 했을까? 황제의 권위를 드러내는 상징적인 명문이라면 굳이 계량 행위 중에 읽을 필요가 없었을 것이다. 따라서 이 배치는 사용의 편의보다는 기물을 내려 놓았을 때의 모습과 명문의 상징적 가시성이라는 관점에서 해석할 여지가 있을 것이다.

4. Figure 21의 첫 번째 열 끝에 있는 '諸侯' 가운데 '諸'는 다른 글자와 필획이 달라 보인다(25-26쪽). 저자는 빠진 글자를 나중에 급히 덧새겼을 가능성을 언급하지만, 이 보충이 본래 처음에 새긴 사람이 아니라 다른 손에 의해 이루어졌을 가능성도 검토할 필요가 있다. 단순한 열 배치의 문제와 추가 기입자의 가능성을 더 분석할 필요가 있다.

5. Figure 13의 왼쪽·아래쪽·오른쪽 명문은 서로 다른 사람이 새긴 것으로 보인다(19, 31쪽). '皇帝'의 곡선과 필획이 이루는 각도, 좌우 대칭을 비교해 보아도 왼쪽과 오른쪽의 서풍은 미묘하게 다르고, 가운데는 더욱 뚜렷하게 다르다. 저자는 왼쪽의 시황제 조서와 아래쪽의 이세황제 조서가 비슷한 시기에 추가되었을 가능성을 말하지만, 같은 시기의 기입과 같은 scribe에 의한 기입은 세심하게 살펴서 구별 가능성을 검토해야 한다. 더구나 철자(orthography)는 필적의 동일성을 판단하는 기준에서 우선시 될 수 없다. 언제나 실제 경험적 차원에서 그 기준은 스타일(서풍)이 orthography에 우선한다.

Heroes in the Hereafter: Literature in Han dynasty Tombs*

Rens Krijgsman
(Research and Conservation Center for Unearthed Texts,
Tsinghua University)

At dinner, when my wife is present or a few friends,
I have a book read aloud; after dinner a comedy or lyre playing;
afterwards a stroll with my people, among whom are erudite individuals.
Thus the evening passes in varied discussions,
and even the longest day is quickly seasoned.
Pliny the Younger (*c*. ad 62–*c*. 113)[1]

Reasons for Reading

"Why did ancient people read?" is a question I fed into my search engine, hoping to find relevant literature on the topic. I was presented instead with a modern-day reading report. An AI-powered "overview" of books, blogs, and fora posts fed me an amalgamation of popular views on the subject. Perhaps not a consensus view, it certainly did a decent job at presenting a stereotypical answer to the question: "Ancient people read to manage empires, perform religious rituals, and preserve power" the machine led with a strong opening line, but if the import were not clear enough yet: "Rather than for leisure, reading was a highly specialized, functional tool. Literacy was primarily restricted to elite scribes, priests, and rulers who used written language to govern society."[2] For a general description in forty words, this summary is not too bad, in fact it highlights a number of common understandings we scholars tend to share with the language model: literacy and access to the written word in the ancient world was an elite activity restricted to the highest echelons of society. Reading was often conceptualized in functional terms, and in ancient China as elsewhere, this usually encompassed the governance of society.

This definition makes reading for pleasure, let alone by non-elites, sound almost too modern to apply to the ancient world. When we do acknowledge the pleasures of reading, we think of elite literacy—whether Pliny or Yang Xiong—and tend to associate the other parts of society with a lower, functional approach to literacy, if at all. In this article I will argue instead that early Chinese manuscript evidence shows that ancient

---

* *Submitted to Journal of Chinese History as "The Reading Dead: Literature in Han Dynasty Tombs"* please do not share without the author's permission.

1) Quoted from Fischer, Stever R., *A History of Reading* (London: Reaktion Books, 2003), 45.

2) Google AI overview July 6, 2026 in response to search with the prompt "Why did ancient people read?"

Chinese administrators did read for pleasure and that mere functional definitions of scribal literacy are therefore not apt.[3)]

Standard histories of reading tend to be mostly grounded in the western tradition and echo the idea that literacy is a functional, elite activity meant to preserve power and station. Heading this history are the anonymous ancient scribes from Egypt and Sumer who handled the records and accounts of the administration.[4)] The scribe is quickly followed by a number of familiar friends consisting of high-performing philosophers, statesmen, historiographers, and church-fathers caught in the act of reading. Among them we find the usual suspects such as Herodotus, Plato, Cicero, Pliny, Augustine, and Jerome, generally confirming the idea that reading is serious elite business with benefits to speech, virtue, and the acquisition of knowledge and wisdom.

For China we would have a different list of names, featuring Confucius, Mencius, Zhuangzi, and Han Feizi but the same principle holds: this is the literacy of the aristocracy and is meant to project class more than function. Their literacy values Homer or the Odes because it allows them to converse elegantly and imbibe the cultural capital necessary to their station. “Unless you study the *Odes*, you will be ill-equipped to speak” Confucius is quoted as pronouncing sagely.[5)] An early pseudo-Plutarchan text likewise extolls the “huge benefits for speaking, thinking and knowledge [or “experience”] of affairs.”[6)] Indeed, some have argued that the unearthed manuscripts from the Warring States period should be understood as the materials with which local aristocrats were educated and imbibed with the cultural capital of their station.[7)]

Reading for entertainment or for leisure just does not seem to fit into this image. Or does it? If we follow Huizinga and recognize that our ability to play is as central to our being as our ability to make,[8)] then the question is not if people entertained themselves through reading, but how we retrieve that pleasure. The Sumerian scribe is again a good example. The curriculum of these ancient scribes demanded ability in a much broader range of literature beyond the functional. Moreover, the very scribal texts we used to think were accurate descriptions of the learning process are now rather seen as a tongue-in-cheek literary reflections on the learning process.[9)]

In the classical world, we similarly encounter the occasional revelation that reading was considered a pleasure. In the caption heading this article, Pliny the Younger describes the pleasures of being read to during dinner, Cicero likewise notes the

---

3) While I prefer to use administrator to refer to the local officials, the terms scribe, administrator, and clerk are all frequently used in the literature. These terms variously highlight different aspects of their work, such as the preparing of documents, local governance, and accounting.

4) Fischer, *A History of Reading*, 11; Manguel, Albert, *A History of Reading* (New York: Penguin Books, 1997), 27.

5) Cheng Shude 程樹德 ed., *Lunyu jijie* 論語集解, vol. 4 (Beijing: Zhonghua shuju, 1990), 33.1168 (“Ji shi” 季氏), D. C. Lau, tr., *The Analects (Lun yü)* (Middlesex: Penguin Books Ltd, 1979), 141.

6) See Hunter, Richard, *The Measure of Homer. The Ancient Reception of the Iliad and the Odyssey* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018), 4.

7) Kern, Martin, *Writing and Community in 300 BCE China: The Canonical Poems (*Shi 詩*) at the Chu* 楚 *Capital of Ying* 郢 (Leiden: Brill, 2026).

8) Huizinga, Johan, *Homo Ludens: Proeve Ener Bepaling Van Het Spel-Element Der Cultuur* (Haarlem: H.D. Tjeenk Willink & Zoon N.V., 1940), XI

9) Robson, Eleanor, “The Tablet House: A Scribal School in Old Babylonian Nippur,” *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 93 (2001), 39-66.

pleasures of reading in silence rather than being read to,[10] and Herodotus is known for entertaining live audiences with performances of his *Histories* in public, so much so that early recipients faulted his narrative for sacrificing a proper account of history in favor of a good story.[11] For early China too, we can detect literary techniques in historiographical writing for instance, designed to entertain the reader, if only to increase the chances that these narratives were remembered and retold.[12] By examining format and use of punctuation, it is likewise possible to retrieve multiple different styles of reading enabled by manuscripts and we can trace an emergence of readership especially during the early empires.[13] Michael Nylan's work on Yang Xiong and the culture of classical learning of Han dynasty China has likewise shown how during the early Han, a pleasure discourse took distance from previous understandings of boring bookish learning.[14] But make no mistake, like Pliny's vignette heading this contribution, the pleasures we have anecdotal evidence of are those voiced by the elite, aristocrats and scholars—the leisure class who we believe had the ability and means to transcend the mundane and find pleasure in the classics.[15]

In contrast to the leisurely agency of the literary elite, the administrators that occupy the tombs are often still thought of as elevated human copy machines mostly capable of a functional literacy. Problems in definition and the limited nature of our sources easily traps us between the clearly locatable literacy of the elites, preserved in commentaries on classical texts and comments on the act of reading itself, and the more functionally specific nature of what Harris has called scribal and craftsmen's literacy.[16] In the study of early China, there has been a turn against viewing the lower strata of society as having only limited access to literacy, yet most of these studies have focused on scribal literacy, letters, or economic transactions.[17] Exceptions such as Sanft's *Literate*

10) This passage is usually read for its import on silent reading, see Fischer, *A History of Reading*, 90.

11) See James A. S. Evans, "Father of History or Father of Lies," *Classical Journal* 64.1 (1968), 11-17.

12) Krijgsman, Rens, "Violence, Memory, and Narratives of the Past: Burning and Roasting (pao luo 炮烙) as a Site of Memory," *Zhengda zhongwen xuebao* 正大中文學報, 42 (2024), 39-78.

13) Krijgsman, Rens, "An Inquiry into the Formation of Readership in Early China: Using and Producing the **Yong yue* 用曰 and *Yinshu* 引書 Manuscripts," *T'oung Pao* 104.1-2 (2018), 2-65.

14) Nylan, Michael, *Yang Xiong and the Pleasures of Reading and Classical Learning in China* (New Haven, Conn. American Oriental Society, 2011), 1-2.

15) Instructive is Veblein, Thorstein, *The Theory of the Leisure Class* (London: MACMILLAN & CO., LTD., 1899).

16) See Harris, William V., *Ancient literacy* (Cambridge, MA, Harvard University Press, 1991), 1-24. Harris' study identifies 41 functions of writing (and the reading thereof) and while the list includes the transmission of literature, there is no function recognized for the appreciation or production of literary materials (see pp. 26-27). For developments in early China, see Li Feng, "The Development of Literacy in Early China: With the Nature and Uses of Bronze Inscriptions in Context, and More," in Kolb, Anne ed., *Literacy in Ancient Everyday Life* (Berlin: De Gruyter, 2018), 13-42 and the broad range of studies in Li Feng and Branner, David Prager ed., *Writing and Literacy in Early China: Studies from the Columbia Early China Seminar* (Seattle, University of Washington Press, 2011).

17) Yates, Robin D. S., "Soldiers, scribes, and women: Literacy among the lower orders in early China," in Li and Branner ed., *Writing and Literacy in Early China*, 339-69; Foster, Christopher J., "The Spread of Scribal Literacy in Han China: All Along the Watchtowers," in Fernández-Götz, Manuel, and Timothy L. Thurston ed., *Power from Below in Premodern Societies: The Dynamics of Political Complexity in the Archaeological Record* (Cambridge: Cambridge University Press, 2021), 175-201, and the idea of a more expansive administrative literacy in Tsang Wing Ma, "Scribes, assistants, and the materiality of administrative documents in Qin-early Han China: Excavated evidence from Liye, Shuihudi, and Zhangjiashan." T'oung Pao 103.4−5 (2017), 297-333.

Community aside,[18] little attention has been given to the ability of non-elite echelons of society to appreciate philosophy and literature, let alone read for pleasure. This tendency is not without origin. The Han intellectual Wang Chong phrases this sentiment clearly:

> 能斲削柱梁，謂之木匠；能穿鑿穴塙，謂之土匠；能彫琢文書，謂之史匠。夫文吏之學，學治文書也，當與木土之匠同科，安得程於儒生哉？[19]
> Those able to hew and carve pillars and rafters I call woodworkers; those able to bore and drill grottoes and pits I call earthworkers; and those able to adorn and embellish documents and texts I call *scribeworkers*. The learning of documentary officers concerns learning to handle documents. They should be classed with workers in wood and earth. How could they be measured alongside classicists?[20]

Scribal and administrative literacy is effectively seen as handywork, not requiring any intellectual input, as opposed to the classical learning of the elite. There are reasons for this image. The available evidence on scribal training involves familiarity with a set number of characters and is oriented towards the acquisition of professional skills for a future career as scribe or divination specialist.[21]

Manuscripts in Han Tombs

Looking at the archaeological evidence, it is likewise easy to get the impression that the Han tombs mostly contains functional material related to the occupant's profession. Materials buried in the tomb presented a mix of relatively standard items, such as lacquer or pottery cooking vessels, toiletries, and weaponry for instance, some of which made especially for the grave. The tomb typically also included more personalized items likely sourced from the occupant's estate in life such as manuscripts, stationary, and staffs for the elderly, for instance.

For arguments about taking serious scribal agency and engagement with classical texts in text production see Tong, Chun Fung, "Scribal Agency in the Production of Judicial Texts in Early Imperial China: Evidence from the Zoumalou Western Han Manuscripts," *Bamboo and Silk* 9.2 (2026), 266-312, and *Foster, Christopher J., "Primers as Ordering Devices in Eastern Han Tombs: Just Another Brick in the Vault?," Bamboo and Silk 9.2 (2026), 313-376,* Xiao Xunxiao 肖芸曉, "Shilun Qinghua jian shushou de zhi yu neng" 試論清華簡書手的職與能, *Jianbo* 簡帛 25 (2022), 67-85.

18) Sanft, Charles, *Literate Community in Early Imperial China: The Northwestern Frontier in Han Times* (Albany, State University of New York Press, 2019), see in this connection especially pp. 117-38.

19) Huang Hui 黃暉, *Lunheng jiaoshi 論衡校釋* (Beijing: Zhonghua shuju, 1990), 12.552.

20) Translation from Sanft, Charles, "Sanjiaowei M1 Hand Tools from the Grave of a Hobbyist Woodworker?" in Cook, Constance A., Christopher J. Foster, and Susan Blader ed., *Bone, Bronze, and Bamboo. Unearthing Early China with Sarah Allan* (Albany: State University of New York Press, 2024), 293.

21) For the role of written documents in early imperial administration see the thorough recent overview by Liu Hsin-ning 劉欣寧, "Wenshu xingzheng" 文書行政, in Chen Kanli 陳侃理 ed., *Chongxie Qin Han shi: Chutu wenxian de shiye* 重寫秦漢史：出土文獻的視野 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2023), 69-158. For reflections on scribal identity and literacy, see Selbitschka, Armin, "'I Write, Therefore I Am': Scribes, Literacy and Identity in Early China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 78.2 (2018), 413-476. For an influential study on literacy along the border of the Han empire, see Hsing I- tien 邢義田, Han dai biansai suizhang de wenshu nengli yu jiaoyu – dui Zhongguo gudai jiceng shehui duxie nengli de fansi 漢代邊塞隧長的文書能力與教育—對中國古代基層社會讀寫能力的反思, Zhongyang yanjiuyuan lishi yuyan yanjiusuo jikan 中央研究院歷史語言研究所集刊88.1 (2017), 85-144.

Well over half of the thirty-odd Han tombs with manuscripts can be clearly identified as belonging to local administrators.[22] Nearly all of the tombs included tomb inventories and about eight additionally came furnished with a Notice to the Underworld, identifying—if sometimes over optimistic—the identity and rank of the tomb occupant. A dozen tombs further included personal and professional documents, ten tombs also contained technical manuscripts such as the almanac-like Daybooks, or materials related to divination or medicine. Only about seven finds contain classical and narrative literature, among these three in the tombs of administrators.

For example, the important Han dynasty Yinwan 尹灣 manuscripts found in modern day Lianyungang 連雲港, Jiangsu 江蘇 province, yielded a vast number of local administrative records and private documents, and calendars, in addition to technical manuscripts on divination. But the cache also included an expository *fu* 賦 poem, the *shenwu fu* 神烏賦, which some have argued use the image of birds in a nest to metaphorically reflect on the experiences in life of the tomb occupant.[23] The looted Peking University Han manuscripts likely did not belong to an official and contained classical and technical materials on top of texts probably read for entertainment. For example, the collection contained a dramatic narrative poem unsparingly detailing the marriage troubles ensuing from favoring a pretty concubine over an ugly wife, to name but one.[24] Finally, there are also the lavishly furnished tombs of members of the royal family and aristocracy, such as the tomb of the Marquis of Haihun (and former Emperor), and the Mawangdui and Fuyang finds. The occurrence of copious amounts of literary manuscripts in these elite tombs perhaps does not come as a surprise, although some have argued that these should be understood more in terms of highlighting the status of the occupant rather than actually reflecting their literary interests.[25]

In the remainder of this article, I take a closer look at two recently unearthed tomb corpora belonging to local Han dynasty officials. Specifically, I look at tomb M336 from Zhangjiashan and M77 from Shuihudi, both of which not only yielded large collections of legal materials, documents, and technical materials, but also a literary manuscript each. The narratives in these manuscripts have clear parallels to transmitted literature and were thus present beyond the context of these tombs. As a result, these

---

22) For a handy overview see Li Junming 李均明, Liu Guozhong 劉國忠, Liu Guangsheng 劉光勝, and Wu Wenling 鄔文玲, *Dangdai Zhonguo jianboxue yanjiu* 當代中國簡帛學研究 (Beijing: Zhongguo shehui kexue chubanshe, 2019). For notes of caution on the interpretation of these artefacts, see Friedrich, Michael, "Some Methodological Reflections Concerning Ancient Chinese Manuscripts," in Michel, Cécile, Michael Friedrich, and Jorrit Kelder ed., *Missing Evidence in the Study of Ancient Cultures Methodological Reflections and Case Studies on Fragmentary Sources* (Berlin: De Gruyter, 2026), 161-200.

23) Ess, Hans v., "An Interpretation of the Shenwu Fu of Tomb No. 6, Yinwan," *Monumenta Serica* 51 (2003), 605-28.

24) Hogue, David, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," *Bamboo and Silk* 8.2, 292-389.

25) This motive for including manuscripts in the tomb in general has been noted in Giele, Enno "Using Early Chinese Manuscripts as Historical Source Materials," *Monumenta Serica* 51 (2003), 429-30, who rightly notes this does not exclude an additional intention for the deceased to enjoy or take pride in these manuscripts. See in particular Falkenhausen, Lothar v., "Social Ranking in Chu Tombs: The Mortuary Background of the Warring States Manuscript Finds," *Monumenta Serica* 51 (2003), 495-6, who focuses on elite tombs and questions whether or not the patrons of the manuscripts were even able to read them.

manuscripts provide an excellent example of material that could be read for enjoyment and personal edification instead of merely having a professional function or a specific role in the burial.

Zhangjiashan M336

Zhangjiashan tomb M336 was excavated in 1988 in a ridge on the grounds of a brick factory during the collection of earth for making bricks. Located about one and a half kilometer west of present day Jingzhou city county, it was located in an early Han dynasty burial ground which had previously yielded other manuscript carrying tombs yielding almanacs of the *Daybook* type (M247, M249, and M258, excavated in 1984), and yielding a calendar, (M327, excavated in 1985).

Tomb M366 is a medium sized vertical pit tomb, 4.5 m long and 2.5 m wide at the bottom, with a depth of 5.5 m. The outer coffin was divided into a head and side chamber, and an inner coffin. The early Han dynasty tomb, dated between 173 and 167 BCE, originally had an earthen mound but it had previously been damaged, presumably in the process of gathering earth for making bricks. The wooden planks separating the tomb compartments had deteriorated and caved in and as a result the tomb chambers were flooded with muddy water, dispersing some of the artefacts. It contained many lacquer wares, including wooden tomb figurines, including dogs and a boat, in addition to pottery wares such as a model of a granary, stove, and several vessels, and of course the bamboo manuscripts. The tomb assemblage is quite similar to other tombs of the same cemetery, and likewise belonged to a administrator in the Han bureaucracy. By comparison, however, it is both larger and better furnished, leading the excavators to suggest the occupant may have been a mid-level official (possibly 9th rank, *wu dafu* 五大夫) of some means.[26] Finds of this scale of course raise the question at what point someone qualifies as a member of the elite, but for now I reserve this term for the aristocracy. In archaeological terms, M336 is clearly distinct from the large, multi-chambered, stepped tombs with massive tumuli that were reserved for the aristocracy of the period, examples with manuscript include for instance Mawangdui 馬王堆 M3 and Fuyang 阜陽 M1.[27]

The manuscripts were conceptually distinguished in the tomb, with the tomb inventory placed loosely in the side chamber, while the large collection of documents and literary manuscripts had been wrapped in hemp and stored in a bamboo box in the head-compartment of the tomb. The bamboo box had been damaged and some of the middle sections of the manuscripts had been gnawed by insects. The manuscripts comprised 827 slips (12 of which blank), split into seven individual manuscript rolls:

---

26) Jingzhou diqu bowuguan 荊州地區博物館, "Jiangling Zhangjiashan liang zuo Hanmu chutu dapi zhujian" 江陵張家山兩座漢墓出土大批竹簡, *Wenwu* 文物 1991.9, 1-11, plates 1-2.

27) See Hunan sheng bowuguan 湖南省博物館, Zhongguo kexueyuan kaogu yanjiusuo 中國科學院考古研究所, "Changsha Mawangdui er, san hao Hanmu fajue jianbao" 長沙馬王堆二、三號漢墓發掘簡報, *Wenwu* 文物 1974.7, 39-48, 63, and Anhui sheng wenwu gongzuo dui安徽省文物工作隊, Fuyang diqu bowuguan 阜陽地區博物館, Fuyang xian wenhua ju 阜陽縣文化局, "Fuyang Shuanggudui Xihan Ruyin hou mu fajue jianbao" 阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報, *Wenwu* 文物 1978.8, 12-30.

1. *Gongling* 功令, Ordinances on Merit, these documents govern the rules on the allocation of merit to officials, 184 slips.[28)]
2. **Hanlü shiliu zhang* 漢律十六章, Sixteen Varieties of Han Statutes, a collection of legal statutes comparable to other collections such as from the neighboring tomb M247, 375 slips.[29)]
3. **Chegu shiqi* 徹穀食氣, Abstaining from Grains and Ingesting Qi, a text describing a dietary and exercise regime to promote health, 93 slips.[30)]
4. *Dao Zhi* 盜跖, Robber Zhi, more on which below, 44 slips.
5. **Ci mamei* 祠馬禖, Sacrifices to the Horse God, contains prayers and rituals used in sacrifices to the Horse God, 10 slips,[31)]
6. *Qinian zhiri* 七年質日, Event Calendar of the 7th year, event calendars record the official (and some private) business of local officials, 71 slips.[32)]
7. **Qiance* 遣冊, Tomb Inventory, cataloging the items buried in the tomb, 50 slips.[33)]

Robber Zhi

Among the documents and legal texts of tomb M366, we find a single literary text with the Robber Zhi story. It corresponds to roughly the first half of the chapter of the same name in the received *Zhuangzi* 莊子 text. Where the received text contains several stories all dealing with the reversal of common values, the manuscript only includes the dialogue between Confucius and Robber Zhi, allowing for a different way of reading the text. The unearthed manuscript and the transmitted text also feature some minor differences in the writing of individual words or the inclusion of a phrase or not, but in general they present a very similar version of the story. Some differences in the manuscript, amply footnoted in Peng Hao's edition, are particularly telling, and may even be preferred to the transmitted text, I will only note these where they are relevant

28) See for instance, Ma Zengrong 馬增榮, "Hanling zhong de jiaocha yinyong-yi *Jinguanling* he *Gongling* wei li" 漢令中的交叉引用－以《津關令》和《功令》為例, *Xinya xuebao* 新亞學報 42.2 (2025), 171-94.

29) See Yates, Robin, "Zhangjiashan Tomb 336: An Introduction and Preliminary Comments," *Transnational Asia: an online interdisciplinary journal* 6.1 (2023), https://doi.org/10.25615/ta.v6i1.103.

30) Part of this text finds a counterpart in the Mawangdui *Que gu shi qi* 卻穀食氣 manuscript. For an introduction and initial comparison, see Yang Shuting 楊舒婷, Gu Man 顧漫, and Yan Minmin 閆敏敏, "Zaoqi daoyin shu yu xingqi, shiqi fa de guanxi tanxi-ji yu Mawangdui boshu *Daoyin tu Que gu shi qi* yu Zhangjiashan zhujian *Yinshu Che gu shi qi* de bijiao yanjiu" 早期導引術與行氣、食氣法的關係探析——基於馬王堆帛書《導引圖》《去穀食氣》與張家山竹簡《引書》《徹穀食氣》的比較研究, *Zhongguo Zhongyi jichu yixue zazhi* 中國中醫基礎醫學雜誌 2025.6, 1031-6.

31) See Zheng, Oscar Qiu Jun. "Ritual Manuals And Performance in Early China: The *Ci Mamei Manuscript From Zhangjiashan M336." *Early China* 47 (2024), 153-79.

32) See Chen Wei, "Event Calendars" in the Early Imperial Era: A Re-Assessment," *Bamboo and Silk* 1.2 (2018), 446-68. Note that this calendar came with a t-shaped bamboo slip "bookmark," see Jingzhou bowuguan 荊州博物館 ed., *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)* 張家山漢墓竹簡(三三六號墓) (Beijing: Wenwu, 2022), 222.

33) Lei Hailong 雷海龍, "Zhangjiashan Hanmu M336 qiance duji" 張家山漢墓M336遣册讀記, *Jianduxue yanjiu* 簡牘學研究 2025.2, 191-7.

to the discussion.[34)]

The Robber Zhi story also appeared together with material associated with the inner, outer, and miscellaneous chapters of the *Zhuangzi* in the elite tomb from the Marquis of Ruyin (d. 165 BCE), excavated from Fuyang Shuanggudui, Anhui province. This suggests that at least during the Han dynasty, no particular distinction was made between chapters of the received text.[35)] What is more, the inclusion of this story both in the tomb of a local administrator and a marquis confirms that both were expected to be equally capable of enjoying the subtle and playful dialogue that characterizes this text.

As noted early on by Yu Yue 俞樾 (1821-1907), the characters in the story are all from various historical periods, highlighting the fictitious nature of the story. Robber Zhi, is described in texts variously as a robber from the period of the legendary Yellow Emperor or from the state of Qin or Lu. His respectable brother, Confucius' interlocutor Liu Xiaji 柳下季, in turn, is traditionally identified with Liu Xiahui 柳下惠 720-621 BCE, predating Confucius by a century or two.[36)] The story is very entertaining, filled with humorous role reversals, evocative imagery, a playful approach to philosophical ideas and disarmingly disrespectful descriptions of historical figures.[37)]

In the story, Confucius approaches Liu Xiaji and suggests that he will intervene with his shame of a brother on his behalf. Ignoring the brother's warnings, Confucius heads out to meet the robber turned local warlord, and launches into a set of well-meant lessons for the robber, only to be satirically schooled in the moral reading of history and chastised in the ethics of government. Returning with his tail between his legs, and with a number of humorous images, Confucius reflects that he "cauterized himself without being ill." Far from other examples where Confucius is used as a mouthpiece for Zhuangzian ideas, the master is propped up early in the story as an eminent Confucian. He is presented as reasonable, polite to the point of obsequiousness, and expounds traditional values about proper rule, family hierarchy, and virtuous conduct.

By contrast, the character of Robber Zhi is presented by accentuating non-human traits. He is likened to a ferocious feline in the text, with a "voice like a mother tiger" 聲如乳虎, while at the end of the story, Confucius notes that "he nearly did not escape from the tiger's mouth" 殆不免於虎口. Unlike the transmitted version of the story which writes the robber's name *zhi* 跖 with the *shi* 石 "stone" radical, the manuscript rather writes 貾 with a *zhi* 豸 radical used for felines, further underscoring the likeness to a violent tiger. In a particularly sickening image, he is described as eating minced human liver to further highlight how far he stands from traditional human morality. The upshot is that both characters could not be rendered more different from each other.

---

34) Jingzhou bowuguan, *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)*, 143-54 (transcription and notes).

35) For a recent study, see Li Rui 李锐 and Wang Puqing 王晋卿, "Fuyang Hanjian *Zhuangzi* canjian yanjiu"阜陽漢簡《莊子》殘簡研究, *Guwenzi yanjiu* 古文字研究 33 (2020), 513-16.

36) Jingzhou bowuguan ed., *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)*, 146, n. 3

37) See for instance Moeller, Hans Georg, "Humor and Its Philosophical Significance in the Zhuangzi," in Chong, Kim-chong ed., *Dao Companion to the Philosophy of the Zhuangzi* (Cham: Springer Nature Switzerland AG, 2022), 287-304, who describes Zhuangzian humour as relying on incongruity (294).

The story's wit emerges from the satirical reversal of the stereotypical images. Zhi labels Confucius the real criminal, for twisting people through flattery and trying to ply Zhi with promises of wealth and position. He also contradicts Confucius' arguments in favor of founding a proper state by providing a counter history, labelling traditional exemplars of governance such as the Yellow Emperor and King Wu as violent murderers, shorn of any moral patina. These points ironically gain in effect exactly because in the preceding lines, Robber Zhi was made into a near inhuman example of lawlessness and violence. Throughout the story we find other examples of this dynamic. For example, when Robber Zhi describes the battle between the Yellow Emperor and Chi to Confucius, he does so with reference to seas of blood. The rich and violent imagery in the text is characteristic of stories aimed at evoking a powerful reception experience.[38] By further casting Confucius as a hypocritical preacher of confusing doctrines, the narrative effects a role reversal that creates a humorously incongruous ending to the story.

The combination of humor and violence is designed to shock and entertain, but it also makes the story easier to remember and thus aids in its transmission.[39] As Cao Jianguo 曹建國 has noted, stories grow in the telling, and the transmitted version is more dramatic in its representation of story details compared to the unearthed version.[40] For example, when Confucius is trying to sell Robber Zhi the idea of giving up the vagabond life to become a "proper" landed lord in the unearthed text, he entices the robber with a fief of 10 square miles and a city of a ten-thousand people. By comparison, the transmitted text blows this up to a fief several 100 miles squared with cities of several hundred thousand citizens. To this we may add a repetition of the seas of blood after the killing of Chi You, or the fact that in the transmitted text, Confucius' escaping from the tiger's mouth is rendered in even more evocative terms, with verbs of dramatic motion and an almost comic description of Confucius' close encounter with the tiger-like robber: Confucius notes he "… rushed off. I had closely appraised the tiger's head and arranged the tiger's whiskers, but almost did not escape the tiger's mouth!" 孔子曰： "…疾走。料虎頭，編虎須，幾不免虎口哉！

There are also differences in the literary craft of the two texts. In the transmitted version, Confucius tries to placate the robber by praising his possession of all three virtues designating someone fit to rule: the highest virtue being tall of stature and good looking, the middle, knowing how to maintain heaven and earth and discern between things, and the lowest, to be a brave and consequential leader of men. After a very similar list is enumerated in the unearthed manuscript, however, Confucius merely praises the robber with two of these qualities, conspicuously leaving out the middle virtue—note that the ruler traditionally resides in this very middle—of "knowing how to govern the All-Under-Heaven, and discerning between things" 知經天下，能辯諸物.[41]

---

38) Krijgsman, Rens, "Figurative language and the Narration of Historiography," in Paul Nicholas Vogt and Glenda Chao ed., *On Altars of Soil: Unearthing New Narratives in Early Chinese History* (Cambridge: Cambridge University Press, *forthcoming*).

39) Krijgsman, "Violence, Memory, and Narratives of the Past."

40) Cao Jianguo 曹建國, "Zaoqi shuxie yu wenben chuantong: yi Zhangjiashan Hanjian 'Dao Zhi' wei li" 早期書寫與文本傳統——以張家山漢簡《盜跖》為例, *Zhongguo renmin daxue xuebao* 中國人民大學學報 2025.4, 150-162.

41) The latter virtue of being able to discern between things evokes Xunzi's discussion of the ruler's

This subtle rebuke is picked up on in Robber Zhi's response. Where the transmitted text distinguishes between the size of a city compared to the world (城之大者，莫大乎天下矣), the manuscript makes the implied hierarchy explicit and personal, noting how "having a large city, is nothing compared to me ruling the world" 城大者，莫吾有天下. The editor notes that this reveals Robber Zhi's ambition to rule the world.[42] Instead I think the argument made by the excavated manuscript is subtler in that it represents Robber Zhi as someone who chooses not to rule all the while possessing the qualities that would make him suited to the task. Robber Zhi suggests that even if he wanted to rule the whole world—implying that he could—this too would leave him with nothing in the end. By presenting himself as able to govern yet discerning enough to decide against it, Robber Zhi comes to exemplify the full essence of the middle virtue all the while remaining morally aloof. The comparative subtlety of the excavated text is perhaps not surprising as stories do not just grow, but often also simplify in the telling.[43]

Why in the tomb?

The Robber Zhi narrative is a well-known and widely received story. To find it buried in the tomb of a local administrator of the early empire is cause for some reflection. Why was a bureaucrat buried with this particular manuscript and what does this mean for our understanding of the literacy of these administrators? If, as noted above, we read the manuscripts in his tomb as an embodiment of his professional identity, it is significant that the occupant is represented both with a set of legal documents at the same time including a story celebrating a rebellious robber. As an officer of the law, surely our tomb occupant was meant to curb exactly those figures as celebrated in the Robber Zhi narrative? Qin and Han laws include various documents attesting to local officials being charged to deal with local bandits.[44] Among the legal documents found in this and the adjacent tomb M247, we find laws detailing the punishment for knowingly abetting "gang robbers," suggesting that whatever else, Confucius and Liu Xiaji at least violated the spirit of the law in failing to report Robber Zhi to the authorities.[45] In the laws of the preceding Qin dynasty, we find laws included against acts such as "robbery by tunneling" 穴盜, included as the *modus operandi* of Robber Zhi in this very narrative.[46] In other words, the celebrated main character of the story did not just cleverly distort the correct interpretation of Confucian values and role models, it also presented a sardonic image standing for the very misbehavior local officials were tasked to root out. The inclusion of this piece in the tomb attests to a healthy sense of irony on account of the tomb occupant and his family, and was

---

ability to talk and distinguish with discernment and perspicacity as signifying the way of the former kings 先王之道in the "Efficacy of the Scholar" 儒效 and "Way of Rule" 君道 chapters.

42) Jingzhou bowuguan ed., *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)*, 146, n. 1

43) On this point see also Cao, "Zaoqi shuxie yu wenben chuantong," 156.

44) Barbieri-Low, Anthony, and Robin D. S. Yates, *Law, State, and Society in Early Imperial China*, vol. 2 (Leiden: Brill, 2015), 456-91.

45) See for example Jingzhou bowuguan ed., *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)*, 173, Barbieri-low and Yates, *Law, State, and Society in Early Imperial China*, vol. 2, 464-5.

46) Jingzhou bowuguan ed., *Zhangjiashan Han mu zhujian (san san liu hao mu)*, 147, n. 7.

certainly intended as tongue-in-cheek entertainment.

Closely related, Barbieri-low and Yates have noted the existence of humorous literary embellishment in the *Book of Submitted Doubtful Cases* (*Zouyanshu* 奏讞書), a collection of model legal cases from the neighboring tomb M247. They suggest this was meant to entertain the "highly literate Judicial Scribes," noting that certain texts had been edited for dramatic effect or to mock the supposedly Confucian superiors of the administrators.[47] I think the present example shows this humorous attitude extended potentially to the administrators themselves. These people had a complex identity, the performance of which extended well beyond the confines of the bureaucratic apparatus.[48] This also challenges simplistic understandings of scribal literacy as somehow shorn of the subtleties we attribute to the cultural literacies of the literati. Far from pushing bamboo and copying statutes, the administrators were buried with a hint at their personal feelings and sensibilities as well. The inclusion of literary texts such as the Robber Zhi story was meant to entertain the tomb occupant in ways that it probably had in their lifetime. To use Robber Zhi's closing words to Confucius:

> 人上壽百歲，中壽八十，下壽六十，除病叟、死葬、憂患、休息歸然，喜樂啓口而笑，一月中不過四、五而矣。
> People of the highest longevity reach a hundred, those of medium longevity reach eighty, and those of lowest longevity reach sixty. If you take away the [time] dedicated to illness and old-age, death and burial, worry and anxiety, a rest and a breather, [those moments] that you are having fun and open your mouth in laughter are not more than four or five a month.

This call for a laugh every now and then aptly summarizes the ironic occurrence of a story glorifying a robber hero in the tomb of an official working to keep the law. The story was meant to entertain and provide comic, self-ironic, but also much needed spiritual relief,[49] and this is why it was selected to accompany the reading dead into the afterlife.

Shuihudi M77

A comparable corpus is found in Shuihudi 睡虎地 M77, a little further afield in modern day Yunmeng 雲夢, Hubei 湖北 province, part of the same cemetery that had previously yielded the famous Qin dynasty tomb M11. The tomb, composed of an outer and inner coffin, with a side chamber, is a typical small vertical pit tomb, the mound of which had been disturbed earlier. The pit measured 2.48 m long and 1.85 m wide on top, tapering to 2.37 m by 1.75 m at the bottom, with a depth of 3.5 m. It is thus significantly smaller than Zhangjiashan M366, for instance. During the strengthening work carried out on the train tracks in 2006, the outer coffin was breached after which

47) Barbieri-low and Yates, *Law, State, and Society in Early Imperial China*, vol. 1, 99, 100, 102-5.

48) See also Yates, "Zhangjiashan Tomb 336: An Introduction and Preliminary Comments," who notes that "the inclusion of the "Robber Zhi" essay sheds light on the philosophical interests of the tomb owner himself."

49) Ma, Tsang Wing, "Between the State and Their Superiors: The Anxiety of Low-Ranked Scribes in the Qin and Han Bureaucracies," *Asia Major* 3rd ser. 33.2 (2020): 25-59.

a rescue excavation ensued.[50)]

The archaeologists unearthed the tomb belonging to a man named Yue Ren 越人 who had died in 157 BCE. Yue Ren was a low-level official who had served the Han bureaucracy as an Office Assistant 官佐 in Anlu County, among other postings. The final years of his life were far from smooth, as he accrued several fines and reprimands after negative work reviews, on top of recently losing both his parents. Chen Wei surmises he passed away at age 54,[51)] and suggests recent setbacks may have hastened his untimely passing.[52)]

The manuscripts comprised more than 2137 slips forming roughly 22 rolls placed in three layers in a bamboo box, 50 cm long, 40 cm wide, 8.7 cm tall stored in the side-chamber of the tomb. A small part of the slips had been damaged in the breaching of the tomb that had triggered the rescue operation, but the majority was located in its original place in the bamboo box, which was retrieved in one piece and cleaned and processed in the lab. It included a range of manuscripts including administrative documents, legal manuscripts, records of merit, and calendars, on top of a calculus, daybook, and a collection of stories:[53)]

1. *Zhiri* 質日, Event Calendars extending for over 10 years, ranging from the 10th year of Emperor Wen to the 7th year of the Houyuan era, these formed the majority of the tomb corpus, with 719 full slips and more than a thousand fragments.[54)]

2. Official documents, including bamboo slips and boards, and wooden boards. Among these, *Wunian jiang cao yun li shu lin zu ling chu dian yu* 五年將漕運粟屬臨沮令初殿獄 provides a record of the legal case in which Yue Ren and a colleague were charged with coming last in the performance review related to the transport of grain. Other documents include the *Xu xi wenshu* 畜息文書 on the delivery of pigs for the spring sacrifice, *Gongci wenshu* 功次文書 or Records of Merit.

3. Private records *Siren boji* 私人簿籍, comprised of 50 bamboo slips and 2 wooden boards, including records of gifts presented by 81 people surrounding the funeral rituals of Yue Ren's sister.

4. Lüdian 律典, legal code in two rolls, 306 and 544 slips respectively. They include laws divided through section titles on topics ranging from Stealing 盜 and Abscondence 亡 to Water Management 治水and Funerals 葬.

---

50) Hubei sheng wenwu kaogu yanjiu suo 湖北省文物考古研究所, Yunmeng xiang bowuguan 雲夢縣博物館, Hubei Yunmeng Shuihudi M77 fajue jianbao 湖北雲夢睡虎地M77發掘簡帛, *Jianghan kaogu* 江漢考古 2008.4, 31-37, color plates 11-16.

51) Chen Wei and Cai Dan, "Yue Ren, Luli, and Anlu: the Tomb Occupant of Yunmeng Shuihudi Han Tomb No. 77 and the Village Where He Resided," *Bamboo and Silk* 3.2 (2020), 232-74.

52) Chen Wei 陳偉, "Shuihudi Hanjian *Zhiri* zhong de lishi jiyi" 睡虎地漢簡**《質日》中的曆史記憶**, presentation at the "*Shuihudi Xi Han jiandu* di yi juan *Zhi ri* chengguo fabu ji xueshu zuotanhui《睡虎地西漢簡牘》第一卷《質日》成果發佈暨學術座談會, Wuhan University, January 6, 2024

53) See Xiong Beisheng 熊北生, Chen Wei 陳偉, and Cai Dan 蔡丹, "Hubei Yunmeng Shuihudi 77 hao Xi Han mu" 湖北雲夢睡虎地77號西漢墓, *Wenwu* 文物 2018.3, 43-53.

54) Chen Wei 陳偉and Xiong Beisheng 熊北生 ed. in Chief, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiu yuan 湖北省文物考古研究院and Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 ed., *Shuihudi Xi Han jiandu (yi) Zhiri* 睡虎地西漢簡牘（壹）·質日 (Shanghai: Zhong Xi shuju, 2023).

5. *Suanshu* 算術, calculus in 216 slips. This is a composite manuscript, consisting of slips of 26 and 28.2 cm long. It collects a wide range of model calculations on area, volume, grain etc.[55)]

6. *Rishu* 日書, Daybook of at least 150 slips with a wide range of topical hemerologies.

7. *Shuji* 書籍, Story collection of at least 230 slips, collected in 1 roll. The manuscript contains more than 30 stories preserved in a dialogue format, including material with parallels in *Shuo yuan* 說苑, *Xin xu* 新序, *Han Feizi* 韓非子, *Lüshi Chunqiu* 呂氏春秋, *Lunheng* 論衡, *Huainanzi* 淮南子, and the *Lienü Zhuan* 列女傳, for instance.

The Story Collection in the Context of Yue Ren's Tomb

For our purposes here, we will focus on the story collection. Xiong Beisheng notes that the story collection was located towards the top of the bamboo box and was unfortunately damaged in the drilling of the hole for the rail-track support beam.[56)] The top half of the slips are generally lost, resulting in a loss of up to 15 characters per slip. Because of the damage, there are serious challenges in the reconstruction of the manuscript and the majority of the slips have not been published yet. Some stories can be reconstructed with more confidence and have been published in separate publications or in the general introduction of the manuscripts. Here, I do not want to focus on the differences with transmitted renditions, this has already been thoroughly addressed in the literature. I want to ask why Yue Ren was buried with a collection of stories in the first place.

Clearly Yue Ren was highly literate,[57)] but what could have motivated the selection of this particular collection of materials? Unlike the 44-bamboo slip long Robber Zhi story, neatly contrasting with the occupant's profession, Yue Ren was accompanied by a big 230-plus slip manuscript roll containing a collection with a wide range of short stories and anecdotes. To examine what motivated Yue Ren to take this collection to the afterlife is hard to answer definitely, but we may make some headway if we look at aspects such as availability of the material, personal preference and biography, and any significance attached to these materials by the family who would

55) Chen Wei 陳偉and Xiong Beisheng 熊北生ed. in Chief, Hubei sheng wenwu kaogu yanjiu yuan 湖北省文物考古研究院and Wuhan daxue jianbo yanjiu zhongxin 武漢大學簡帛研究中心 ed., *Shuihudi Xi Han jiandu (er) Suanshu* 睡虎地西漢簡牘〔貳〕·算術 (Shanghai: Zhong Xi shuju, 2026).

56) Xiong Beisheng 熊北生, "Yunmeng Shuihudi 77 hao Xi Han mu chutu jiandu de qingli yu bianlian" 雲夢睡虎地77號西漢墓出土簡牘的清理與編連, in Zhongguo wenhua yichan yanjiu yuan 中國文化遺產研究院 ed., *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 vol. 9 (Beijing: Zhonghua shuju, 2010), 37-41.

57) Chen Wei notes that the language used by Yue Ren in his calendar is complex and draws on a refined register, for example in the event calendar of the tenth year, fourth month he records an entry containing the rare euphemism *xia xi* 下席 to allude to the death of his father: "The day *yiwei*: father descended from the mat." (乙未父下席), suggesting a refined use of language. Chen Wei, "Shuihudi Hanjian *Zhiri* zhong de lishi jiyi." Translation adapted from Chen Wei and Cai Dan, "Yue Ren, Luli, and Anlu: the Tomb Occupant of Yunmeng Shuihudi Han Tomb No. 77 and the Village Where He Resided," 243.

end up choosing what to include in the grave.[58)]

The stories in the collection were widely distributed as evidenced by multiple witnesses across the received record. This means that access to these stories must have been relatively easy. Without any firm evidence either way, arguments about the motivation to include specific items in the grave have to remain speculative, although we should note that burials were "public events," to use Friedrich's phrase, and thus that the inclusion of items such as manuscripts was surely recognized for their significance.[59)] In general, the selection of manuscripts in the tomb is quite standard. Especially the legal statutes, daybook, tomb inventory, a calculus, and a combination of personal and private documents are often seen across the tombs of administrators. As we have seen, even a modest selection of literature, is quite common in the tomb libraries of administrators in the Han bureaucracy. But looking closer we may nevertheless speculate about Yue Ren's and/or his family's additional motivations in the selection of the specific documents. Funerals are a platform for fixing the record on someone's life, after all.

The first document to stand out is the record of the penal case resultant of Yue Ren ranking last in the task review. This document does not show Yue Ren in the best possible light, and it may be that the burial of the document was simply a way of removing it from the world of the living. But perhaps it can equally be understood as a veiled j'accuse implicating significant pressure at work in the death of Yue Ren. Note that the four final entries in Yue Ren's calendar before his passing bring up once more the three fines that had been levied a whole year earlier, stressing their importance to Yue Ren. These are followed by a summons to the County headquarters in the final entry, I doubt Yue Ren received good news on this final visit. Together this seems to support Chen Wei's suggestion that Yue Ren's death may have somehow been related to his performance at work.[60)]

The unfortunate state of Yue Ren's career follows upon a long service in the local bureaucracy. We may ask if the family selected the Records of Merit recording Yue Ren's achievements on the job as a counter argument to the fines and accusations. In the same light, by including the documents detailing how Yue Ren filially handled both his mother and sister's funeral, or how he secured two swine to timely conduct the spring sacrifices in the local community may be seen as a testament to his character—whether to the world of the living or the underworld. The inclusion of all these documents can be seen as an attempt to set the record straight by pointing to Yue Ren's fine service and upright character.

To return to how the story collection relates to Yue Ren personally, I am inclined to agree with Chen Wei that these were likely enjoyed by Yue Ren in his lifetime, and later selected from his estate for inclusion in the grave.[61)] The material

---

58) See Krijgsman, Rens, *Manuscript Distribution and Access to Knowledge in Ancient China* (Cambridge: Cambridge University Press, *under review*).

59) Friedrich, "Some Methodological Reflections Concerning Ancient Chinese Manuscripts," 177.

60) Chen Wei and Cai Dan, "Yue Ren, Luli, and Anlu: the Tomb Occupant of Yunmeng Shuihudi Han Tomb No. 77 and the Village Where He Resided," 259-60. Note that one fine was issued for a calculating error, throwing the perfectly standard otherwise inconspicuous inclusion of a calculus in a slightly different light. For this suggestion, see Chen Wei, "Shuihudi Hanjian *Zhiri* zhong de lishi jiyi."

61) Chen Wei, "Shuihudi Hanjian *Zhiri* zhong de lishi jiyi."

published thus far represents a broad range of stories set in the Spring and Autumn period (770-481 BCE). By the early Han dynasty, stories from this age had taken on a nostalgic character,[62] speaking to the good old days when life was simpler and ritual and ethical norms were still followed. Yue Ren, a low-level bureaucrat, was not just far removed in time but also in station from the kings and ministers of these stories and this very distance allows for a reader to experience a sense of escape by transporting oneself into another world.[63] As media psychologists Green and Dill note for visual media: "People want movies and television shows to take them to a different world, to remove them from mundane reality or from the limits of their own personal experience."[64] We may never be sure what motivated Yue Ren to choose this story collection but it is not unlikely that the above aspects of reading fiction, i.e., an escape from lived reality and the ability to experience a different world, may have at least underwritten Yue Ren's engagement with and enjoyment of these stories.

The Stories from Shuihudi

Within the manuscript story collection from Shuihudi M77, the Wu Zixu 伍子胥 narrative has received the most attention in scholarship thus far.[65] This is no surprise, as Milburn notes "[t]he story of Wu Zixu's rise and fall forms one of the most important literary traditions from early China."[66] The manuscript contains a long Wu Zixu narrative in at least 28 slips (J94~J138). Together, these slips contain famous episodes from the Wu Zixu narrative cycle, including how king Ping of Chu 楚平王 killed Wu Zixu's father, Wu She 伍奢; an account of the escape of Wu Zixu and his brother, including the famous river-crossing episode where Wu Zixu is helped by a boatman. Finally, it presents Wu Zixu's arrival in the state of Wu where he gains the thrust of King Helü 闔閭王, after which he is put in charge of the Wu armies and decisively

62) See for instance Milburn, Olivia, *Cherishing Antiquity: The Cultural Construction of an Ancient Chinese Kingdom* (Cambridge, Mass.: Harvard University Asia Center, 2013), 1-2.

63) See Gerrig, Richard. J., *Experiencing Narrative Worlds: On the Psychological Activities of Reading* (New Haven, CT: Yale University Press, 1993).

64) Green, Melanie C. and Karen E. Dill, "Engaging with Stories and Characters: Learning, Persuasion, and Transportation into Narrative Worlds," in Dill, Karen E. ed., *The Oxford Handbook of Media Psychology* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 458.

65) Xiong beisheng, "Yunmeng Shuihudi 77 hao Xi Han mu chutu jiandu de qingli yu bianlian." Hubei sheng wenwu kaogu yanjiu suo 湖北省文物考古研究所, Yunmeng xiang bowuguan 雲夢縣博物館, Hubei Yunmeng Shuihudi M77 fajue jianbao 湖北雲夢睡虎地M77發掘簡帛, *Jianghan kaogu* 江漢考古 2008.4, 31-37, color plates 11-16. Liu Lexian 劉樂仙, "Shuihudi 77 hao Hanmu chutu de Wu Zixu gushu canjian" 睡虎地77號漢墓出土的伍子胥故事殘簡, in Zhongguo wenhua yichan yanjiu yuan 中國文化遺產研究院 ed., *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 vol. 9 (Beijing: Zhonghua shuju, 2010), 42-45. Cao Fangxiang 曹方向, "Yunmeng Shuihudi 77 hao Hanmu 'Wu Zixu gushi canjian' jianxu wenti chuyi" 雲夢睡虎地77號西漢墓"伍子胥故事殘簡"簡序問題芻議, *Jianghan kaogu* 江汉考古, 2014.3, 122-4. Wang Zulong 王祖龍, "Shuihudi Hanjian *Wu Zixu*" 睡虎地漢簡《伍子胥》, *Zhongguo shufa* 中國書法 414 (2023), 58-59. Zhu Xiangrong 朱湘蓉, "Wenxue shi zhong Wu Zixu Fuchou gushi qingjie de xingcheng: yi Hubei Yunmeng Shuihudi 77 hao Hanmu Wu Zixu gushi jian wei yiju" 文學史中伍子胥復仇故事情節的形成——以湖北雲夢睡虎地77號漢墓伍子胥故事簡為依據, *Zhongyuan wenhua yanjiu* 中原文化研究 2015.2, 44-51.

66) Milburn, Olivia, The Glory of Yue: *An Annotated Translation of the* Yuejue shu (Leiden: Brill, 2010), 79. For an early study and overview see Johnson, David, "Epic and History in Early China: The Matter of Wu Tzu-hsü," *Journal of Asian Studies* 40.2 (1981), 255-71.

routs King Zhao of Chu's 楚昭王 forces.

Important for the argument here are not issues of textual history and variants, these are adequately covered in previous scholarship, but rather what drew readers into the narrative. To Yue Ren, Wu Zixu would have been something like a local hero around which many tales had accrued. Wu Zixu chased King Zhao of Chu to Yunmeng, among other places, and thus Yue Ren lived in a place steeped with local Wu Zixu lore and could bask a little in the glory, if only by local association. Of course, as a hero, Wu Zixu was everything that Yue Ren was not and the powerful revenge enacted by him upon his superiors showed an ability to push back against power far beyond the reach of Yue Ren himself. Like modern superhero stories, the tale of Wu Zixu allows the reader to participate in a world where social injustice met with righteous retribution and perhaps it is this element that drew Yue Ren, by all accounts subject to power and not its agent, to the story. This brings up another motivation for reading fiction as it "affords us the chance to practice or play with meaningful content without the risk that accompanies that content in real life. We may take pleasure from watching a film or story resolve itself in the way that offers us the most gratification personally."[67] Yue Ren could play with thoughts of heroic agency and righteous retribution, all the while being quite powerless himself. It is interesting to note in this light that the materials published as of yet do not contain Wu Zixu's tragic ending. If this reflects the state of the collection, perhaps it merely included those story elements showing the rise, and not the tragic demise, of the hero.

Not all stories in the collection are of this scale and dramatic import, however, and some of the stories read like popular anecdotes, often featuring the "rule of three" so common in folk tales (think: three little pigs). They betray a sense of popular morality, such as in the short dialogue between Huqiu zhangren 狐丘丈人 and Sun Shu'ao 孫叔敖, which can be partially reconstructed based on a parallel in the *Huainanzi*, although the ending is less certain.[68] The anecdote first has Huqiu zhangren state that having rank, salary, and office will cause jealousy and resentment in others, before Sun Shu'ao sagely responds that he always keeps the little guy in mind, is careful, and willing to share his wealth.

> J190[狐丘丈人謂孫叔敖曰："人有三怨，子知之乎？"]孫叔敖曰："何謂也？"答曰："爵高者，人妒之；官大 J189[者，主惡之；祿厚者，怨處之。"孫　　叔 敖曰："吾]爵益高，吾志益下；吾官益大，吾心益小；J188[吾祿益厚，吾　　施 益博。是以免三怨，可乎？"]…[69] … 者矣[/]
>
> [Huqiu zhangren said to Sun Shu'ao: "People have three grievances; do you know them?] Sun Shu'ao said: "What are they?" (Huqiu zhangren) replied: "Those of high rank: the people are jealous of them; those of high office, [their superior despises them; those with high salary, resentment stays with them." Sun Shu'ao said:] "The higher my rank, the more I keep those below in mind; the higher my office, the more careful I am; [the higher my salary, the more I give away. Do you think I can avoid these three grievances like this?] …

67) Green and Dill, "Engaging with Stories and Characters," 456.
68) Xiong Beisheng, "Yunmeng Shuihudi 77 hao Xi Han mu chutu jiandu de qingli yu bianlian," 39
69) The *Huainanzi* version ends with a quote attributed to Laozi.

It is not hard to imagine how Yue Ren, who like others remained in the lowest position in the bureaucracy for over fourteen years without any promotion all the while seeing colleagues moving up the ranks,[70] could have taken some solace from a story that speaks both to the limits of high station as well as nostalgically reflecting on a world where even the top of the bureaucracy kept those below in mind.

Anecdotes have their limit, however. Short and moralizing, they perhaps present less of a vehicle of escape from daily troubles than a narrative would. Among the story collection, there are other examples that allow the reader to imagine another world filled with possibilities. For example, "In days yore when Lord Wen of Chu went south and was about to cross the river" 昔者楚文君南將涉江 is a moving rags to riches story starring a young woman who saves her drunk ferryman-father from execution by the king.[71] An alternative version of the story can be found in the *Lienü zhuan* chapter "Zhao jin nü Juan" 趙津女娟, the manuscript version goes as follows:

> • 昔者楚文君南將涉江，令津人曰："我入月九日=（日日）至。"此乃入月七日而君至矣。津人有醉而【1】臥，君怒曰："殺醉者！"將殺之，醉者子女規=（規，規）跪對曰："醉者，妾父也。君令曰'入月九日=（日日）【2】[至]'，今乃七日而君至矣。妾父為[津人也，竊][72]聞君來，以君之故，祠晦（海）河伯、江濼之鬼，【3】不勝壺勺之禮（醴），以故醉如此。君若殺之，不可須其星（醒），使智（知）其罪而殺之虐？"君曰："勿殺已。"【4】規[𡍮]而挾其□□……□。君乃卬（仰）天而謼（歎）曰："環（還）船而反（返）！安有寡人而與婦【5】人𡍮（聚）船中者虐？"規……："……□羞與規聚船中虐？妾聞武王之攻殷，驂【6】=四=駮（駁）=（驂四駁，{驂}[73]四駁）皆牝也，武王以破殷而勠（戮）紂。今君之與規聚船中，辟若乘四=駁=（四駁，四駁）皆牝也。【7】今君奚羞與規聚船中虐？"君曰："善哉規言虐！"乃立規以為夫人，而封其父【8】以為執劫（圭）。故賤可以得貴，窮（窮）可以得沽（祜）者，唯善言之胃（謂）也。
>
> In days yore when Lord Wen of Chu went south and was about to cross the river, he ordered the ferryman, saying: "I will arrive on the very day of the 9th of this month."[74] But it was now the 7th day of the month and the lord had already arrived. The ferryman was drunk and asleep, the lord angrily said: "Kill the drunk!" They were about to kill him, when the daughter of the drunk, Gui, kneeled down and responded: "That drunk, is my father. Milord ordered him saying: 'I will arrive on the very day of the 9th of this month,' but today is the 7th day and

70) For the calendar, see Chen Wei and Cai Dan note that two other people mentioned in the event calendars had a similar fate, all the while three others know to Yue Ren were promoted to higher station, see Chen Wei and Cai Dan, "Yue Ren, Luli, and Anlu: the Tomb Occupant of Yunmeng Shuihudi Han Tomb No. 77 and the Village Where He Resided," 257-8.

71) Lei Hailong 雷海龍 and Xiong Beisheng 熊北生, "Shuihudi Hanjian *Xizhe Chu Wenjun nan jiang she jiang* chudu" 睡虎地漢簡《昔者楚文君南將涉江》初讀, *Jianghan kaogu* 江漢考古 2023.2, 113-8.

72) The text and its emendations draw on Lei and Xiong, "Shuihudi Hanjian *Xizhe Chu Wenjun nan jiang she jiang* chudu," unless otherwise noted, interpretive choices in transcription are presented in round brackets on first appearance.

73) Lei and Xiong, "Shuihudi Hanjian *Xizhe Chu Wenjun nan jiang she jiang* chudu," 115 argue based on the parallel text below that *can* 驂 is a term meaning "to drive" a span of horses and that the repetition mark following it is superfluous.

74) The repetition mark after *ri* 日 here implies that the king arrives "on the very day."

milord already arrived. My father [is the ferryman, he had personally] inquired after milord's coming, and on milord's account, he sacrificed to the sea and river lords and the ghosts of rivers and lakes,[75] but he was not equal to the flasks and ladles of ceremonial wine, that is why he is so drunk. If milord wants to kill him, can you not wait until he sobers up, and let him know of his crimes and then kill him?" The lord said: "I won't kill him anymore." Gui then [bound up her sleeves,][76] grasped the … The lord then looked up to the sky and sighed, saying: "turn the boat around and return! How could I be together in a boat with you?" Gui … : "…ashamed to be in a boat with me? I heard that in King Wu's attack on Yin, he drove a span of four mottled horses, these four mottled horses were all female, and King Wu used them to defeat Yin and kill (King) Zhou. If now milord were to be together in a boat with me, it can be likened to driving four mottled horses, four mottled horses that are all female. What shame could you have in being together in a boat with me?" The lord said: "Isn't Gui's speech excellent?!" Then he made Gui his wife and enfeoffed her father with the rank of Holder of the Jade Tablet. Thus, the lowly can attain valued status and the poor can get wealthy, this is what is called being excellent at speaking.

A ferryman, *jinren* 津人, like Charon or the boatman in the Wu Zixu narrative cycle, is a liminal figure, helping others cross over a boundary. In the story, all three characters cross over: the father is not a mere drunk but revealed to be a devote ritual officiant. He had offered to the sea and river gods to prepare for the king's planned crossing but had accidentally gotten drunk from the ceremonial wine. Because the king arrived two days earlier than planned, he found the boatman not ready at all but sleeping off his stupor.

The heroine of the story, aptly named Gui 規 "rules, to persuade / rectify," persuades the king based on sound rhetoric, correct principles, and historical precedent that he should forgive her father, and allow her to take the oars, and share the kings boat despite being a woman. The king, listening to the wise persuasions of Gui, is himself transformed from a fickle ruler wanting to kill an innocent ferryman, to a wise lord listening to good advice. In the end, Gui marries the king and her father gains rank. All is well that ends well, and the story closes on the moral that even "the lowly can attain valued status and the poor can get wealthy" with the added caveat that this is a result of excellence in speaking.

The underlying logic of the story promises success, recognition, and transformation to those who are loyal, honest, and pure of heart, and know how to speak. Stories speak to us in different ways and it seems unlikely that Yue Ren saw himself directly reflected in the ferryman or his daughter, but maybe he felt equally subjected to the whims of his superiors. Whatever else, his career had hit a hard boundary, he probably felt unrecognized in his work, and his situation certainly could use some transformation. Maybe stories such as that of Gui's allowed him to imagine a

75) Lei Hailong does not gloss 濼,according to Duan Yucai *Shuowen jiezi zhu*, basing itself on a reading in Lu Deming's jingdian shiwen, an alternative reading is *po* 泊, "lake"

76) In order to free her arms to pick up the oars and row the king across. This detail is rendered more explicit, and without lacuna, in the *Lienü zhuan* rendition but is clear here too based on the historical analogy that follows.

world wherein his fortunes were reversed as well.

Conclusion

While it is next to impossible to determine the exact motivations for including literary fiction in the tombs of Han administrators, I hope to have shown how it at least makes good sense to assume that the occupants had read these stories with pleasure in their lifetime, and were expected to do so in the afterlife. In the same way that the presence of legal codes and administrative documents tell us that the tomb occupant was involved in local administration, the presence of a satirical story on robbery or the revenge of a famous minister from the past suggests that the tomb occupants were expected to read them in all their literary complexity. To be sure, this does not reduce their owner to a sensationalist reader nor does it make them a fan of history. The presence of these materials, however, does expand the complexity of character and depth of personality we accord these people long gone. Yes, they were officials in a vast bureaucratic machine and were regularly tasked with copying and enforcing edicts and laws, but at the same time (or at the very least after work) they read material that was subversive, dramatic, moving, and humorous–they took some literary time off the job.

While it is possible to use ideal types of literacy (mass, elite, scribal, craftsman) in making broad assessments, we should not in turn *reduce* the literacy of historical individuals to the identifying criteria of those ideal types simply because they belonged to a community of scribes or craftsmen for instance. Literacy emerges and grows in the engagement with texts and the fact that numerous administrators were buried with fictional narratives suggests that they (were) identified with the ability to read and enjoy these stories in the same way that the legal texts they carried to the grave attested to their professional occupation and ability.

Of course, it is easy to overinterpret how people may have related to a story, let alone people that died over two thousand years ago who left little in terms of biography. In this article, I have merely tried to point at some of the ways in which the little we do know about two Han dynasty administrators allows us to ask meaningful questions about how they could have engaged with these narratives. At the same time, it is fair to assume that the ability of human beings to connect with stories and escape through them has probably not fundamentally changed over time. Graduate students watch dramas about overworked legal aides and sleepless medical trainees because they can relate. Office workers escape into a world of dragon flying-knights because they live a life that is almost exactly the opposite. Common audiences can be absorbed in historical drama and imagine for a moment the life of the royal protagonists. I think it is reasonable to assume that Han dynasty administrators too were more than their job and enjoyed seeing the world through the eyes of a robber, experience the exploits of a hero, or that find relief from the daily grind by reading a rags to riches story.

[Discussion]

“Heroes in the Hereafter: Literature in Han dynasty Tombs”

Lee, Sungryule (Kyungpook National University)

렌스 크리흐스만 교수(이하 발표자)는 이번 발표에서 장가산 336호묘의 죽간본 「도척」과 수호지 77호묘의 오자서·손숙오·규 설화를 분석 대상으로 삼고 있다. 이를 통해 행정 실무자들이 폭넓고 섬세한 literacy를 지녔고, 실용적 필요를 넘어 다양한 목적으로 독서했다고 주장한다. 철학적 관점에서 출토문헌을 연구해 온 토론자는 주로 문헌의 내용과 사상적 의미에 관심을 기울여 왔다. 하지만 묘주의 literacy와 독서 경험에 대해서는 그 동안 깊이 생각해 보지 못했다. 본 발표는 이런 관심을 확장하는 지적 자극을 주는 동시에, 토론자가 그동안 왜 이 문제에 주목하지 않았는지 그 이유를 되짚게 했다. 특히 문헌에서 확인되는 사실과 묘주의 능력·경험에 관한 추론 사이의 관계를 다시 생각하게 됐다. 이하에서는 이를 중심으로 발표문의 몇 가지 쟁점을 토론하고자 한다.

1. 부장 문헌은 묘주의 literacy와 독서 경험을 어디까지 입증하는가?

문헌이 부장됐다는 사실만으로 묘주가 이를 정교하게 이해하고 즐겼다고 판단할 수 있는가? 발표자는 두 묘주가 ‘폭넓고 섬세한 literacy’를 지녔다고 평가한다. 그러나 literacy가 사회문화적 문자활동을 뜻한다면 부장 문헌은 그 관련성을 보여 줄 수 있을 뿐, 개인의 이해 능력까지 입증하지는 않는다. 개인의 능력을 뜻한다면 묘주에게 귀속되는 글이나 발언, 독서와 활용의 흔적을 통해 그 수준을 논증해야 한다. 핵심은 ‘부장됐다’와 ‘읽고 이해하고 즐겼다’ 사이의 간극이다. 소유자·독자·부장품 선정자는 같지 않을 수 있으며, 유족이 부여한 의미와 묘주의 실제 경험도 구별해야 한다. 직접 독서에서 정교한 해석, 즐거움, 현실 도피라는 동기로 나아가는 각 단계에는 별도의 근거가 필요하다. 직접 기록이 없다고 추론을 부정하는 것은 아니다. 그러나 간접 자료로 추론하려면 유족의 선택이나 장례적 의미 등 다른 설명보다 **왜 특정한 독서 경험을 전제하는 설명이 더 타당한지 밝혀야 한다.** 가능한 해석이라는 사실이 역사적 입증을 대신하지는 않는다. 묘주의 능력을 과소평가하지 말자는 요구 역시 확인되지 않은 능력과 경험을 부여하는 근거가 될 수는 없을 것이다.

2. 연구자의 이해를 역사적 독자에게 투영할 수 있는가?

발표자는 죽간본 「도척」의 부장과 관련해 관리의 무덤에 이 문헌이 있다는 점에서 묘주와 유족의 아이러니 감각과 유희의 의도를 읽어 낸다. 그러나 철학을 연구하는 토론자에게는 도덕과 권력의 위선·폭력을 폭로하는 통렬함이 더 강하게 다가온다. 이는 유머를 부정하는 것이 아니라 다른 수용 가능성을 제시하는 것이다. 이런 관점에서는 법률 문서와 「도척」의 동반 부장을 법의 적용과 법질서의 한계에 대한 성찰이 공존한 결과로 해석할 수도 있다. 다만 토론자의 해석이 묘주의 실제 생각을 입증하지는 않는다. 발표자의 해석에도 같은 기준이 적용되어야 한다. 핵심은 작품에 대한 해석과 역사적 독자의 경험을 구별하는 데 있다. **작품이 위안을 제공할 수 있다는 것, 묘주가 실제로 이를 경험했다는 것, 바로 그 이유로 부장됐다는 것은 각각 별도의 근거를 요구한다.** 특정한 설명이 가능하다는 데 그치지 않고, 다른 설명보다

더 잘 뒷받침되는지를 밝혀야 한다. 이를 연결할 근거가 없다면, 연구자의 독서 경험을 묘주의 실제 경험으로 역투영한 것은 아닌가?

3. 세련된 표현의 사용이 정교한 문학적 이해를 입증하는가?

이 문제와 관련해 발표자는 월인의 『질일(質日)』에 보이는 '을미부하석(乙未父下席)'을 높은 literacy의 근거로 든다. **그러나 일정한 언어 구사 능력과 설화의 복합적인 의미를 이해하는 능력, 실제 감상 경험은 구별해야 한다.** 발표자는 승진하지 못한 월인이 규의 설화에서는 신분 상승의 가능성을, 손숙오의 설화에서는 높은 지위의 한계와 아랫사람에 대한 배려를 통해 위안을 얻었을 가능성을 제시한다. 그러나 고위직의 처신에 관한 이야기가 하급 관리의 위안으로 이어지는 과정은 자명하지 않다. 이상적인 고위 관료와 현실의 상관을 비교하며 오히려 불만을 느꼈거나, 겸양의 교훈으로 읽었을 가능성도 있다. 왜 이런 설명보다 '위안'이 더 타당한가? 문제는 위안의 가능성이 아니라 그것을 다른 반응과 구별할 근거다. 서로 다른 내용이 모두 위안으로 설명된다면, 실제 경험에 가까운 해석을 가려낼 기준이 필요하다. '그랬을지 모른다'고 유보하더라도 상상 가능한 설명이 역사적 근거를 대신하지는 않는다. 더욱이 설화집의 부장 자체가 개별 설화에 대한 선호나 위안을 목적으로 한 선택을 입증하지는 않을 것이다.

4. 왕후급 귀족이 아니면 곧 비엘리트인가?

발표자는 장가산 336호묘의 묘주를 오대부급 작위를 지닌 관리로 추정하면서도, 엘리트를 귀족에 한정하고 왕후급 대형묘와의 차이를 강조한다. 그러나 왕후가 엘리트라는 사실이 왕후 밖의 집단을 엘리트에서 제외할 근거는 아니다. 전한 초기에는 관직과 작위가 구별됐고, 왕후 아래의 유작자에게도 법적·경제적 우대가 인정됐다. 따라서 중·하급 관리라는 사실만으로 사회적 지위 전체를 규정할 수 없다. 최상층과의 차이뿐 아니라 일반 서민에 대한 신분적 우위도 검토해야 한다. **핵심은 오대부급 유작관료를 귀족에서 제외하는 기준과, 귀족의 범위를 엘리트 전체와 일치시키는 근거를 각각 논증하는 것이다.** 이 두 논증 없이는 실제 독서가 입증되더라도 '왕후급 귀족 밖의 관리층이 문학을 읽었다'는 사실에서 '비엘리트가 문학을 읽었다'는 결론으로 나아갈 수 없다. 검증돼야 할 계층 분류를 이미 확정된 전제로 사용해서는 안 될 것이다.

Professor Rens Krijgsman (hereafter "the presenter") examines the bamboo-slip manuscript of "Robber Zhi" from Zhangjiashan Tomb 336 and the narratives concerning Wu Zixu, Sun Shu'ao, and Gui from Shuihudi Tomb 77. On this basis, he argues that administrative functionaries possessed wide-ranging and nuanced literacy and read for purposes extending beyond practical needs. My own research on excavated texts, undertaken from a philosophical perspective, has focused primarily on their content and philosophical significance. I had not, however, given sustained consideration to the literacy and reading experiences of the tomb occupants. This presentation has broadened my concerns while also prompting me to reconsider why I had not previously focused on this question. In particular, it has led me to reflect anew on the relationship between what the manuscripts attest and what may be inferred about the abilities and experiences of the people with whom they were buried. The following discussion addresses several issues in the paper from this perspective.

1. To What Extent Can Buried Manuscripts Substantiate Claims about Tomb Occupants' Literacy and Reading Experiences?

Does the mere presence of a manuscript in a tomb establish that its occupant understood it with sophistication and took pleasure in reading it? The presenter attributes "wide-ranging and nuanced literacy" to both tomb occupants. If literacy denotes sociocultural practices involving the written word, however, a buried manuscript may attest to an association with such practices without thereby establishing an individual's capacity for understanding. If it denotes individual competence, the level of that competence must be substantiated through writings or statements attributable to the occupant, or through traces of reading and textual use. The central issue is the gap between "the manuscript was buried with the deceased" and "the deceased read, understood, and enjoyed it." The owner, reader, and person who selected the manuscript for burial need not have been the same individual. The meanings assigned by the family must likewise be distinguished from the occupant's actual experience. Each inferential step—from direct reading to sophisticated interpretation, enjoyment, and a motive such as escape from everyday life—requires additional evidence. This is not to reject inference in the absence of direct records. An argument based on indirect evidence must, however, explain **why an account positing a particular reading experience is better supported than alternative explanations centred on the family's choices or the manuscript's funerary significance.**The possibility of an interpretation does not constitute historical substantiation. Nor does the injunction against underestimating the abilities of tomb occupants justify attributing to them abilities and experiences that the evidence does not establish.

2. Can a Researcher's Understanding Be Projected onto a Historical Reader?

In discussing the burial of the "Robber Zhi" manuscript, the presenter takes its presence in an official's tomb as evidence of the occupant's and his family's sense of irony and intention to provide amusement. As a scholar of philosophy, however, I am more strongly struck by the narrative's incisive exposure of the hypocrisy and violence concealed behind morality and political power. This does not deny the presence of humour; it identifies another possible mode of reception. From this perspective, the deposition of legal documents alongside "Robber Zhi" might be interpreted as reflecting the coexistence of legal practice and reflection on the limitations of the legal order. Yet my interpretation does not establish what the tomb occupant actually thought. The same evidentiary standard must apply to the presenter's interpretation. The central issue is the distinction between interpreting a work and reconstructing a historical reader's experience. **That a work can provide consolation, that the occupant actually experienced such consolation, and that it was selected for burial for precisely this reason are three distinct claims, each requiring its own evidentiary support.**It is not enough to show that a particular explanation is possible; it must also be shown to be better supported than competing explanations. Without evidence connecting these claims, does the argument not amount to retrojecting the researcher's own reading experience onto the tomb occupant?

3. Does the Use of Refined Language Establish Sophisticated Literary Understanding?

In this connection, the presenter cites the expression "乙未父下席" ("On the yiwei day, Father descended from the mat") in Yue Ren's Zhiri 質日(Event Calendar) as evidence of a high level of literacy. **A degree of linguistic proficiency, the ability to understand the complex meanings of a narrative, and the actual experience of literary appreciation must nevertheless be distinguished.**The presenter suggests that Yue Ren, whose career had not advanced, may have found consolation in the possibility of upward social mobility in the Gui narrative, and in the limitations of high status and concern for those below in the Sun Shu'ao anecdote. Yet the process by which an account of conduct in high office becomes a source of consolation for a low-ranking official is not self-evident. Yue Ren might instead have felt dissatisfaction when comparing an ideal high official with his actual superiors, or read the anecdote as a lesson in humility. Why should "consolation" be preferred to these interpretations? The issue is not whether consolation was possible, but what evidence distinguishes it from other possible responses. If different narrative contents can all be explained as sources of consolation, a criterion is needed for determining which interpretation comes closest to the actual experience. Qualifying an explanation with "he may have" does not allow an imaginable response to substitute for historical evidence. Moreover, the burial of a narrative collection does not in itself establish a preference for each individual story, or show that the collection was selected in order to provide consolation.

4. Does Being Outside the Aristocracy of Kings and Marquises Necessarily Imply Non-Elite Status?

The presenter suggests that the occupant of Zhangjiashan Tomb 336 may have been an official holding the rank of wudafu 五大夫. Yet he restricts the term "elite" to the aristocracy and emphasizes the differences between this tomb and the large tombs of kings and marquises. The fact that kings and marquises belonged to the elite, however, does not justify excluding everyone outside that group from elite status. In the early Western Han, bureaucratic office and rank (jue 爵) were distinct, and holders of ranks below those of kings and marquises were also accorded legal and economic privileges. An individual's position as a low- or middle-ranking official therefore cannot, by itself, define that person's overall social standing. The analysis must consider not only differences from the highest social stratum but also advantages in status relative to ordinary commoners. **Two matters require separate argument: the criterion for excluding officials holding a rank such as wudafu from the aristocracy, and the grounds for making the boundaries of that aristocracy coextensive with those of the elite as a whole.**Without these arguments, even if actual reading were established, the fact that "officials outside the aristocracy of kings and marquises read literature" would not warrant the conclusion that "non-elites read literature." A social classification that requires substantiation should not be treated as an already established premise.

A Fragment Inscribed with Laughter: Evidence for the Authenticity of the Peking University Wang Ji 妄稽 Manuscript in the Shuanggudui 雙古堆 Western Han Bamboo Slips

David Hogue (Dankook University)

1 Introduction

In recent years (sometime prior to November of 2025), a team of editors at the Center for Research on Excavated Texts and Paleography at Fudan University 復旦大學出土文獻與古文字研究中心 was "re-organizing" (*chongxin zhengli* 重新整理) the Western Han (202 BCE–9 CE) bamboo slips of the Shuanggudui 雙古堆 cache (excavated in 1977) when one of the editors, Chen Jian 陳劍, made a remarkable discovery.[1] Among the previously unidentified bamboo-slip fragments of the Shuanggudui cache, Chen came across a fragment inscribed with a distinct phrase that appears a number of times in the unprovenanced Western Han *Wang Ji* 妄稽 manuscript acquired by Peking University in 2009 (hereafter referred to as the Beida *Wang Ji* manuscript).[2] Upon further searching, Chen was able to locate among the unidentified Shuanggudui fragments some two dozen of such broken segments containing phrases that appear in the Beida *Wang Ji* text. It soon became apparent to Chen that these were the remains of what had been a complete manuscript containing a version of the Beida *Wang Ji*. The manuscript remains had until then been undiscovered by the curators and editors of the Shuanggudui cache, because of the fact that they were so fragmentary (constituting about two dozen broken fragments), combined with the circumstance that the text they seem to hold had been unknown to modern scholars until the Beida *Wang Ji* manuscript emerged in 2009—32 years after the excavation and original editing of the Shuanggudui cache.

---

1) Chen Jian 陳劍 describes his find in what is currently an unpublished article that he has written and kindly shared with me via Edward Shaughnessy: Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian" 阜陽漢簡中的北大漢簡《妄稽》殘篇, unpublished manuscript, November 15, 2025. Chen Jian also presented his discovery at a lecture delivered at Shandong Normal University 山東師範大學 on November 14, 2025. For a public news bulletin describing Chen Jian's lecture, see Li Jianping 李建平 and Li Yile 李怡樂, "Chen Jian: Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian" 陳建: 阜陽漢簡中的北大漢簡《妄稽》殘篇, *Shandong Normal University School of Chinese Language and Literature School News* 山東師範大學文學院新聞, November 21, 2025, http://www.wxy.sdnu.edu.cn/info/1043/24285.htm.

2) *Wang Ji* 妄稽was first published in Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo 北京大學出土文獻研究所 ed., *Beijing daxue cang xi Han zhu shu* 北京大學藏西漢竹書, Vol. 4 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2015), 1–76. After being reconstructed and studied, the *Wang Ji* manuscript was dated to the mid-Western Han period. For the details surrounding the acquisition and dating of the Peking University cache, see David Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," *Bamboo and Silk* 8.2 (2025), 292–389, 293–96. For the article that provided the initial overview and introduction of the *Wang Ji* manuscript by the Peking University researcher who edited and annotated its first published version, see He Jin 何晉, "Beida Han jian *Wang Ji* jian shu" 北大漢簡《妄稽》簡述, *Wenwu* 文物 2011.6, 75–77.

The Beida *Wang Ji* manuscript is, like the Shuanggudui slips, dated to the Western Han; it contains a long narrative poem that tells the story of a domestic conflict that erupts when the primary wife of a gentry household protests against her husband's installation of a beautiful concubine.[3] *Wang Ji* appears nowhere in the transmitted canon of early Chinese texts; the Beida *Wang Ji* manuscript presents itself as a relic of the literary culture of the Han dynasty whose contents had been (until its discovery) lost in the sands of time. It is part of the mixed blessing of unprovenanced early Chinese manuscripts that have been acquired and published by a number of reputable Chinese institutions in the past four decades.[4] While these collections, if accepted as authentic, have the potential to greatly enrich the study of early China, their use is troubled by the fact that they are unprovenanced.

Scholars have observed the multifold issues that the use of unprovenanced manuscripts entails. These comprise problems both technical and ethical.[5] On the technical side, there is the possibility of forgeries and the lack of contextual information.[6] On the ethical, even if a manuscript is established as authentic, it is likely to have been looted from a tomb: looting can be construed as immoral or harmful (or both), and the use of looted sources is arguably an act that participates in this immorality and harm, and even may encourage these by incentivizing further looting.[7] While accepting the validity of these concerns, many in the field of Sinology,

---

3) For a synopsis of the *Wang Ji* poem along with a full transcription and English translation, see Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 292–389.

4) These have included collections acquired by Tsinghua University 清華大學, the Shanghai Museum 上海博物館, the Yuelu Academy 嶽麓書院, and Anhui University 安徽大學. For a bibliography of collections of unprovenanced early Chinese manuscripts, see Christopher Foster, "To Research or Ignore the So-Called Han Board Manuscripts: An Opinion," in *The Methods and Ethics of Researching Unprovenienced Artifacts from East Asia*, by Christopher Foster, Glenda Chao, and Mercedes Valmisa (Cambridge: Cambridge University Press, 2024), n. 2.

5) Martin Kern has summarized the issues as follows: "Within this situation we have not one problem but three: the problem of possible forgeries, the problem of lack of contextual information, and the problem of how to work with stolen goods in ethical and responsible ways." See Martin Kern, "'Xishuai' 蟋蟀 ("Cricket") and Its Consequences," *Early China* 42 (2019), 45. I borrow here from Kern's language in describing these issues.

6) Often cited as source for general discussion of the authenticity of unprovenanced sources is Hu Pingsheng 胡平生, "Lun jianbo bianwei yu liushi jiandu qiangjiu" 論簡帛辨偽與流失簡牘搶救, *Chutu wenxian yanjiu* 出土文獻研究 9 (2010), 76–108. For discussion specifically relevant to the Peking University *Wang Ji*, I describe below the scholarly debate regarding the authenticity of other manuscripts belonging to the same Peking University cache.

7) In the wake of the increasingly large number of unprovenanced manuscripts that have emerged starting from the 1990s, a lively debate has taken place regarding the ethical questions involved in the use of such materials. Prominent voices who have lodged strong conscientious objections to the use of looted materials include those of Paul Goldin, Michael Hunter, and Anthony Barbieri-Low. See Paul Goldin, "*Heng Xian* and the Problem of Studying Looted Artifacts," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 12.2 (2013), 156–158; Paul Goldin, "The Problem of Looted Artifacts in Chinese Studies: A Rejoinder to Critics," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy* 22.1 (2023), 145–151; Michael Hunter, *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition* (Columbia University Press, 2021), introduction: early Chinese thought via the *shi*, Kindle; and Anthony J. Barbieri-Low, "The Context and Interpretation of Excavated and Unprovenanced Texts from Early China and Ancient Egypt," paper presented at the conference "Methodological Perspectives for the Study of Ancient Texts," Renmin University, Beijing, April 22, 2017 (as cited in Hunter, *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*, introduction: early

including both Chinese and Western scholars, have adopted the study of unprovenanced materials (that is, those of them that have been authenticated) as a conventional practice, with the understanding that the benefits to knowledge from their use outweigh ethical considerations and the potential risk of further damage to material and cultural heritage by any possible encouragement of graverobbing that the scholastic use of such materials might instigate.[8)]

In light of these issues, Chen Jian's discovery of what appears to be a version of the *Wang Ji* in a scientifically excavated cache has important implications for the acceptance of the Beida *Wang Ji* manuscript as an authentic source for the Western Han. If the find is indeed proof of a *Wang Ji* manuscript in the Shuanggudui cache, then there is little room left to doubt the authenticity of the Beida *Wang Ji*. (I discuss the reasons for this below, in **Section 4**.) This would be a boon to the field of early China studies. The *Wang Ji* text—featuring a vivid story in which voices, both male and female, debate the nature, proper etiquette, and injustices of the Han practice of polygynous marriage, with rich descriptive language of clothing, plants, and human bodies—offers a cornucopia for Western Han verse studies, feminist studies, and intellectual history (among other areas). Its authentication (as far as that is reasonably possible) would remove one of the primary obstacles to the integration of this abundance into our understanding of the early Han.

Chen Jian's discovery also presents an important individual case that constitutes a special situation in which the use of unprovenanced materials can be treated as acceptable. As I discuss below, the Shuanggudui find compels the use of the Beida *Wang Ji* manuscript despite ethical considerations proceeding from its likely having been looted, since identifying what appear to be the fragments of a *Wang Ji* transcription in the formally excavated Shuanggudui cache inherently requires the use of the Beida *Wang Ji* manuscript.

What follows is a presentation of Chen Jian's find, with a detailing of the evidence that the Shuanggudui fragments are indeed the remains of a manuscript containing a version of the Beida *Wang Ji*. My initial survey finds that Chen's claims are persuasive, and that this discovery can be taken as a strong indication of the authenticity of the Beida *Wang Ji*.

Chinese thought via the *shi* and bibliography: secondary sources, Kindle). Zhang Zhongwei 張忠煒 and Martin Kern have also noted concerns about the use of unprovenanced materials on moral grounds. See Zhang Zhongwei, "Chutu wenxian yanjiu de haiwai jingjian" 出土文獻研究的海外鏡鑒, *Guangming Daily* 光明日報, August 21, 2019, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2019-08/21/nw.D110000gmrb_20190821_1-16.htm; and Kern, "'Xishuai' 蟋蟀 ("Cricket") and Its Consequences," 45–49.

8) Edward Shaughnessy, Lothar von Falkenhausen, Yuri Pines, and Christopher Foster have pointed out the considerable benefits to knowledge from studying unprovenanced materials. See Edward Shaughnessy, Review of *The Poetics of Early Chinese Thought: How the Shijing Shaped the Chinese Philosophical Tradition*, by Michael Hunter, *Journal of Chinese Studies* 74 (January 2022), 254–56; Lothar von Falkenhausen, Review of *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript Xinian and Early Chinese Historiography*, by Yuri Pines, *Journal of Chinese Studies* 73 (July 2021), 266–67; Yuri Pines, *Zhou History Unearthed: The Bamboo Manuscript Xinian and Early Chinese Historiography* (Columbia University Press, 2020), 44; and Christopher Foster, "Introduction to the Peking University Han Bamboo Strips: On the Authentication and Study of Purchased Manuscripts," *Early China* 40 (2017), 232–39.

2 Context of the Discovery: The Shuanggudui Bamboo Slip Cache

When tomb no. 1 of the Shuanggudui site was excavated in the summer of 1977, among its contents was discovered a cache of bamboo slips that had been stored in a lacquered wooden chest (*qi mu si* 漆木笥).[9] Buried in what is now Fuyang 阜陽 city (located north of the Huai 淮 river in northwestern Anhui province), the tomb had belonged to Western Han noble Xiahou Zao 夏侯灶, the second-generation marquis 侯 of the Han feudal domain of Ruyin 汝陰 who died in 165 BCE.[10] The wooden chest in which the bamboo-slip cache had been stored (apparently as a single bundle) had broken into pieces.[11] According to the authors of the original excavation report, due to the gradual effect of pressure on the tomb contents (presumably from earth, water, or mud that had seeped into the tomb), the bamboo slips had also come apart and were in a state of "disarray" (*san luan* 散亂).[12] Separate heaps of bamboo slips were stuck to the broken pieces of the wooden chest in which they had been kept.[13] Edward Shaughnessy also provides an account of an unfortunate incident that was said to have occurred during the removal of mud from the tomb; according to this account, the bamboo slips were accidentally sucked into a pump and pumped out of the tomb.[14] These factors resulted in the significant disintegration of the slips of the cache.

Once the cache had been extracted from the tomb, editors worked to reconstruct the bamboo slips and fragments into discrete textual units. It was found that among the cache were portions of multiple ancient texts; the cache included sections of *Zhou Yi* 周易, *Shi jing* 詩經, *Zhuangzi* 莊子, *Chu ci* 楚辭, *Cangjie pian* 倉頡篇 and other transmitted texts, alongside divination materials and annals books.[15] In the time since the publication of the "Fuyang Han jian" 阜陽漢簡 (as the manuscript cache is often called in Chinese academic writing), these manuscripts have been the subject of numerous studies that have provided insight into early Western Han manuscript culture, divination, poetry, and pharmacology and medical practice, among other topics. Now, as Chen Jian's find purports to demonstrate, the Shuanggudui cache can also be brought to bear on the authentication of the Beida *Wang Ji*.

---

9) For the original excavation report of the Shuanggudui 雙古堆 find, see Anhui sheng wenwu gongzuo dui 安徽省文物工作隊 et al. eds., "Fuyang Shuanggudui Xi Han Ruyin hou mu fajue jianbao" 阜陽雙古隊西漢汝陰侯墓發掘簡報, *Wenwu* 文物 1978.8, 12–33. One recent official tally of the number of slips in the Shuanggudui find provides the count as being 5,000 slips (along with three wooden tablets 木牘). See Anhui sheng minzongwei 安徽省民宗委, "Anhui sheng zuojia xiehui Li Dongsheng jiedu jiandu zhong de 'zhu lao'" 安徽省作家協會李東生解讀簡牘中的"鑄牢", December 17, 2025, https://www.neac.gov.cn/seac/xwzx/202512/1185274.shtml.

10) Edward Shaughnessy, "The Fuyang 'Zhou Yi' and the Making of a Divination Manual," *Asia Major* 14.1 (2001), 7–8.

11) "Fuyang Shuanggudui Xi Han Ruyin hou mu fajue jianbao," 15.

12) "Fuyang Shuanggudui Xi Han Ruyin hou mu fajue jianbao," 15.

13) "Fuyang Shuanggudui Xi Han Ruyin hou mu fajue jianbao," 13.

14) Shaughnessy, "The Fuyang 'Zhou Yi' and the Making of a Divination Manual," 8.

15) Shaughnessy provides a list of the Shuanggudui textual contents in Shaughnessy, "The Fuyang 'Zhou Yi' and the Making of a Divination Manual," 7–8. For a more detailed description of the Shuanggudui bamboo slip cache, see Pian Yuqian 駢宇騫 and Duan Shu'an 段書安 eds., *Ben shiji yilai chutu jianbo gaishu* 本世紀以來出土簡帛概述 (Taipei: Wanjuanlou tushu youxian gongsi, 1999), 60–64.

3 The Discovery of Bamboo-Slip Fragments Resembling the *Wang Ji* 妄稽 Text Among the Shuanggudui Cache

In the original reconstruction of the Shuanggudui slips, apart from the bamboo-slip fragments that had been placed into identifiable textual units, there were also a considerable number of fragments that could not be identified as belonging to any transmitted text or pieced together into a discrete manuscript. While going through these unidentified fragments, Chen Jian came across one (later labelled slip fragment no. 12) on which is written the phrase *xiao wei Zhou Chun* 芙(笑)胃(謂)周春 ("...laughed and said to Zhou Chun...").[16] (See **Figure 1** below.)

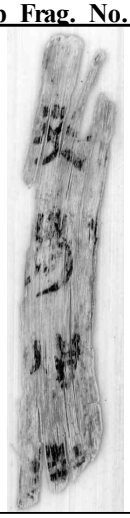
SGD Manuscript Slip Frag. No. 12	BD *Wang Ji* MS Slip No. 27	BD *Wang Ji* MS Slip No. 32	BD *Wang Ji* MS Slip No. 42
			

Figure 1: Comparison of the phrase xiao wei Zhou Chun 芙(笑)胃(謂)周春 as it occurs in the Shuanggudui bamboo-slip fragment (slip fragment no. 12) and in the Beida Wang Ji manuscript (slips nos. 27, 32, 42)[17]

While the bottom section of the last graph was missing from the Shuanggudui slip, enough of the graph remained to reasonably think that it was indeed the graph *chun* 春. Since Zhou Chun 周春 is the name of one of the main characters of the Beida *Wang Ji* manuscript text, and, moreover, the exact same phrase inscribed on the Shuanggudui fragment (*xiao wei Zhou Chun*) also appears in the Beida *Wang Ji* manuscript (indeed, five times in total), Chen Jian immediately suspected that the fragment belonged to the *Wang Ji* text, and that it had been part of a manuscript version of the *Wang Ji* in the Shuanggudui cache.[18]

Chen Jian began searching for other fragments of the *Wang Ji* text among the

16) Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 1.

17) This image of the Shuanggudui slip is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 9. The three images of the *Wang Ji* manuscript slips are as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, 25–26 and 30.

18) This phrase occurs on slip nos. 27, 28, 32, 33, and 42 of the Beida *Wang Ji* manuscript. For photo-facsimile versions of those slips, see *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 25–27 and 30. For the corresponding English translation of the texts on these slips of the Beida *Wang Ji*, see Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 347–48, 352–53, and 359.

Shuanggudui fragments. He noted that the handwriting on the *xiao wei Zhou Chun* fragment was distinct; among the reconstructed manuscripts from the Shuanggudui cache, it most resembled the handwriting of the so-called *Shi jing* 詩經 manuscript. Accordingly, he searched for fragments that (1) showed that same handwriting and (2) contained contents identical to or resembling those of the *Wang Ji*.[19] Chen Jian then, one-by-one, compared the fragments that had been culled in this way with the contents of the Beida *Wang Ji* manuscript text. He concluded that most of the culled fragments were likely part of a manuscript version of the *Wang Ji*: for the majority of the culled fragments, the phrases that they contained and shared with the *Wang Ji* were so unique that it was unlikely that such language could have appeared in any other text; and for the fragments containing shared phrases that were more generic, the fact that they were inscribed with the same distinct handwriting served as strong corroborating evidence that they belonged to the same manuscript-text unit. All in all, 26 of these fragments were culled. They correspond to a broad range of points scattered throughout the 87 slips and slip fragments of the Beida *Wang Ji* manuscript, which makes it likely that a complete version of *Wang Ji* was buried in the Shuanggudui tomb.

4 The Significance of this Discovery for the Authentication of the Beida *Wang Ji* Manuscript

Chen Jian's discovery is a crucial one for the authentication of the Beida *Wang Ji* manuscript. As noted above, as part of an unprovenanced cache of bamboo slips obtained by Peking University in 2009, the *Wang Ji* manuscript and the long narrative poem that it holds (a text previously unknown to modern scholars) are, like the other manuscripts in the same collection, subject to doubt regarding their authenticity. Indeed, skepticism precipitated almost immediately after Peking University first came into contact with the cache. Peng Hao 彭浩, who was involved in the initial authentication of the manuscript cache, noted suspicious features among the manuscripts, such as the apparently fresh appearance of the cinnabar label on one of the manuscripts.[20] When the Peking University *Laozi* 老子 manuscript (hereafter, the Beida *Laozi*), which was part of the same cache of Western Han bamboo slips as the Beida *Wang Ji*, was first published in 2012, within the space of a few years it became the subject of a heated debate over whether or not it was a forgery.[21]

---

19) Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 1.

20) Michael Friedrich, "Producing and Identifying Forgeries of Chinese Manuscripts," in *Fakes and Forgeries of Written Artefacts from Ancient Mesopotamia to Modern China*, eds. Cécile Michel and Michael Friedrich (Berlin: De Gruyter, 2020), 320. Friedrich provides an account of Peng Hao's observations, citing a web-based source that is (as Friedrich observes) no longer available: Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo, "Gongzuo jianbao 2" 工作簡報 2 (2009), no date, zggds.pku.edu.cn/005/007/002.pdf (accessed by Friedrich on April 8, 2020, but not available when checked on March 24, 2026).

21) The Beida *Laozi* was published in the second volume of the series that published the Peking University cache, Beijing daxue chutu wenxian yanjiusuo ed., *Beijing daxue cang Xi Han zhushu* 北京大學藏西漢竹書, Vol. 2 (Shanghai: Shanghai guji chubanshe, 2012). The debate regarding its authenticity was initiated by Xing Wen 邢文 and carried out in the *Guangming ribao*. Xin's initial article arguing that the Beida *Laozi* was a fake was published in August of 2016. See Xing Wen, "Beida jian *Laozi*

As pointed out by Christopher Foster (who also weighed in on this debate, arguing for the authenticity of the Beida *Laozi*), while the current majority view appears to be that the Beida *Laozi* and the other manuscripts of the Peking University cache (including the *Wang Ji*) are authentic, this judgment relies not on objectifiable criteria such as carbon-dating (the results for which are not available for the Peking University cache), but on evaluations based in "the connoisseurship of the editors and other experts who have personally handled the Peking University Han manuscripts."[22] While these evaluations consider a number of physical features (such as the way in which the bamboo strips splintered, the remnants of binding attached to the slips, hashmarks that have been carved onto the verso sides of the slips of some of the manuscripts, and calligraphy that is consistent with handwriting on provenanced Han texts), the evaluation of these features is based on the subjective appraisal of individuals who are judging from their cumulative knowledge of manuscripts.[23] Although certain objectifiable material features have been observed in the Peking University manuscripts that suggest authenticity (such as the type of bamboo and hemp constituting the slips and binding of the manuscripts and the age of the bamboo slips), because the manuscripts of the cache are unprovenanced, room is left for doubt owing to the notion that, theoretically, these aspects all could be simulated by a particularly knowledgeable forger with access to ancient bamboo slips that were unearthed without any writing on them.[24] What is more,

---

bianwei" 北大簡《老子》辨偽, *Guangming ribao*, August 8, 2016, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2016-08/08/nw.D110000gmrb_20160808_1-16.htm. This was followed by a rebuttal by Li Kai 李開, who asserted the authenticity of the Beida *Laozi* and was published about a month later. See Li Kai, "Guanyu Beida jian *Laozi* de bianwei" 關於北大簡《老子》的辨偽, *Guangming ribao*, September 12, 2016, http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2016-09/12/nw.D110000gmrb_20160912_1-16.htm. Xing's counter-rebuttal to Li's article was published the same day. See Xing Wen, "'Bianzheng zhi mei' yu 'sandian toushi': Beida jian *Laozi* zai bianwei" "辯證之美"與"散點透視" ——北大簡《老子》再辯僞, *Guangming ribao*, September 12, 2016, http://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2016-09/12/nw.D110000gmrb_20160912_2-16.htm. Three months later, Yao Xiao'ou 姚小鷗 also published a rebuttal of Xing Wen's original argument published in August; like Li, Yao argued for the authenticity of the Beida *Laozi*. See Yao Xiao'ou, "You pinjie yu shufa kan zhenwei—yu Xing Wen xiansheng shangque" 由拼接與書法看真偽——與邢文先生商榷, *Guangming ribao*, December 12, 2016, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2016-12/12/nw.D110000gmrb_20161212_1-16.htm. Xing Wen published a counter-rebuttal to Yao's argument a week later. See Xing Wen, "Jishu shufaxue yu jiandu bianwei—da Yao Xiao'ou xiansheng" 技術書法學與簡牘辯偽——答姚小鷗先生, *Guangming ribao*, December 19, 2016, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2016-12/19/nw.D110000gmrb_20161219_1-16.htm. In response to arguments made that the Beida *Laozi* was a forgery in the 2016 debate, Thies Staack also argued in early 2017 that the manuscript is authentic. See Thies Staack, "Could the Peking University *Laozi* 老子 really be a forgery?" Heidelberg University Library Heidelberger Dokumentenserver, January 10, 2017, https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/22453/.

22) See Foster, "Introduction to the Peking University Han Bamboo Strips," 181–215, 185. Foster (1) summarizes the process by which the Peking University cache was initially authenticated by a team that included Zhu Fenghan 朱鳳瀚, Hu Pingsheng 胡平生, and Li Jiahao 李家浩 prior to being acquired by Peking University and (2) refutes Xing Wen's argument, providing supplementary evidence for the authenticity of the Beida *Laozi* based on his own personal inspection of the manuscript at Peking University. Foster notes that material analysis of the Peking University cache did not include dating analysis.

23) See Foster, "Introduction to the Peking University Han Bamboo Strips," 185. The distinct hashmarks on the manuscripts in the Peking University cache (including the *Wang Ji*) that are argued to be a sign of authenticity are described in Sun Peiyang 孫沛陽, "Jiance bei hua xian chutan" 簡冊背劃綫初探, *Chutu wenxian yu guwenzi yanjiu* 出土文獻與古文字研究 4 (2011), 449–62.

the infamous case of the Zhejiang University *Zuo zhuan* 左傳 demonstrates that institutional acquisition alone cannot be considered a gold standard of appraisal.[25] As the Peking University cache is increasingly accepted in the field of early China studies (David Knechtges' recent publication of his English translation of the Peking University *Fanyin* 反淫 text from the same cache is a notable recent example of this growing acceptance), it becomes all the more important to found this acceptance primarily on an authentication of the manuscripts based in evidence that can be universally recognized.[26]

In this context, Chen Jian's discovery of the fragments of a version of the *Wang Ji* in Shuanggudui bamboo-slip cache is potentially transformative, as it provides a persuasive reference point for the authenticity of at least one of the Peking University manuscripts. At the center of the persuasiveness of Chen's claims is the fact that the text of the Beida *Wang Ji* was unknown to modern scholars prior to acquisition by Peking University. If, as in the case of many other unprovenanced manuscript texts that have emerged in recent decades, the Beida *Wang Ji* text had already been known in a transmitted version, that another version of it was found later in a cache from a documented excavation like the Shuanggudui cache would be of little relevance to its authentication: it would do nothing to counter the contention of a skeptic that the unprovenanced Beida *Wang Ji* was the creation of a forger copying from the extant transmitted text.

The situation of the *Wang Ji*, however, is the reverse. Since it does not exist in a transmitted version, doubters hitherto have been able to propose the scenario that the Beida *Wang Ji* text was fashioned *ex nihilo* as a skilled creative exercise on the part of a forger. However, the discovery of the *Wang Ji* among the slip fragments of the formally excavated Shuanggudui find invalidates this scenario; the presence of a fragmentary *Wang Ji* among the documented cache demonstrates that the *Wang Ji* was indeed an authentic text in circulation in the Western Han period, and not the creation of a modern forger. Moreover, since the Beida *Wang Ji* was acquired some 16 years prior to the discovery of a version of the *Wang Ji* among the Shuanggudui cache, there

---

24) For a material analysis of the Peking University Western Han bamboo slip cache, see Hu Dongbo 胡東波, Zhang Qiong 張瓊, and Wang Kai 王愷, "Beida Xi Han zhujian de keji fenxi" 北大西漢竹簡的科技分析, *Wenwu* 2011.6, 90–93. For a synopsis of the results of this analysis in English, see Foster, "Introduction to the Peking University Han Bamboo Strips," 189. Michael Friedrich notes studies showing that the fiber structure and water content of the bamboo slips of the Peking University Han cache are different from those of fresh bamboo, suggesting that the slips of the cache were cut from bamboo stalk in ancient times. See Friedrich, "Producing and Identifying Forgeries of Chinese Manuscripts," 317–18.

25) The unprovenanced manuscript that presents itself as a Warring States version of the *Zuo zhuan* 左傳 and was acquired by Zhejiang University in 2009 (known as the Zheda *Zuo zhuan*) is now "widely shunned" on account of the convincing arguments that have been levied against its authenticity. See Martin Kern's description of the general attitude among scholars towards the Zheda *Zuo zhuan* in Kern, "'Xishuai' 蟋蟀 ("Cricket") and Its Consequences," 46. Perhaps the most notable of the arguments against its authenticity have been those made by Xing Wen. See Xing Wen, "Zheda cang jian bianwei (shang)--Chu jian *Zuo zhuan*" 浙大藏簡辨偽(上)——楚簡左傳, *Guangming ribao*, May 28, 2012, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2012-05/28/nw.D110000gmrb_20120528_1-15.htm; and Xing Wen, "Zheda cang jian bianwei (xia)--Chu jian *Zuo zhuan*" 浙大藏簡辨偽(下)——楚簡《左傳》, *Guangming ribao*, June 4, 2012, https://epaper.gmw.cn/gmrb/html/2012-06/04/nw.D110000gmrb_20120604_1-15.htm.

26) David Knechtges, "A Newly Discovered Han Fu: The Peking University Bamboo Strip Manuscript of the 'Fanyin' 反淫," in *The Narration of Early China (Part 1)*, ed. Chen Zhi 陳致 (Leiden: Brill, 2025), 85–169.

is virtually no way that a forger could have produced the Beida version as a copy of the very fragmentary Shuanggudui text: when the Beida *Wang Ji* manuscript was obtained in 2009, no one had the slightest notion that there was anything resembling its contents among the Shuanggudui slips. Indeed, the Shuanggudui *Wang Ji* fragments remained unpublished until Chen Jian's paper, meaning that only a very small number of people—the archaeologists and paleographers who excavated and organized the Shuanggudui manuscripts—have had occasion to see these fragments since the 1970s. This circumstance reduces the possibility that the Beida *Wang Ji* was forged on the basis of the Shuanggudui *Wang Ji* to a near-vanishing probability.[27] The *ex post facto* sequence of the discovery of a *Wang Ji* version in the well-documented Shuanggudui fragments allows Chen Jian's find to serve as strong evidence of the authenticity of the Beida *Wang Ji* manuscript.

In this way, while not providing absolutely irrefutable proof of the authenticity of the Beida *Wang Ji* manuscript, Chen Jian's find nevertheless advances the manuscript further along what might be called a "spectrum of credibility" toward authenticity.[28] As Michael Friedrich has observed, "Science and scholarship can never prove beyond doubt that an object is authentic; in some cases, they may be able to show it is not, but in most, they can only assemble evidence making either option more or less plausible."[29] To use Friedrich's term, the discovery of the fragmentary *Wang Ji* version in the Shuanggudui cache makes the authenticity of the Beida *Wang Ji* manuscript and its text much more firmly plausible. The evidence provided by the Shuanggudui slips can be placed alongside other features of the Beida *Wang Ji* manuscript that suggest its authenticity.

Chen Jian's find of course does not directly resolve the moral objections to using the Beida *Wang Ji*. However, it does generate a certain kind of gravity to weigh against those objections. The discovery in a documented excavation of a version of a text exclusively held in an unprovenanced (and likely looted) manuscript presents a special case *vis-à-vis* moral reservations to the use of looted manuscripts. If a provenanced manuscript in a fragmentary state can be identified only by the use of a largely intact unprovenanced manuscript that is thereby authenticated by the discovery of the provenanced manuscript but is likely looted, to what extent does this create an imperative to use the intact manuscript for the purpose of interpreting a legitimate find? The discovery of a fragmentary version of the Beida *Wang Ji* among the Shuanggudui cache is precisely such a situation. Moreover, to interpret the contents of the fragmentary Shuanggudui tomb manuscript (that is, to imagine what the intact manuscript had looked like), it is necessary to consider the full contents of the Beida

---

27) I would like to recognize my anonymous reviewer for having made this point. I borrow here directly from their language.

28) Radical doubters might propose that Chen Jian himself (or someone among the caretakers of the Shuanggudui text) has forged a fragmentary version of the *Wang Ji* based on the existing Beida *Wang Ji* manuscript and placed it among the unidentifiable fragments of the Shuanggudui find, and that this has possibly been done in an attempt to provide incontrovertible evidence for the authenticity of the Beida *Wang Ji* manuscript. (It should be noted that this scenario seems highly unlikely, since the risks to reputational damage if the ruse were uncovered would be very great and would far outweigh the marginal benefit of providing external authenticating proof for a text that is already accepted as authentic by many scholars in the field.)

29) Friedrich, "Producing and Identifying Forgeries of Chinese Manuscripts," 316.

Wang Ji. There is thus a way in which Chen's find compels the use of the Beida *Wang Ji* on the principle of knowledge-seeking. In that case, it would not be too far off to propose that since the unprovenanced manuscript was already appropriated for the specific purpose of identifying a legitimate find, its general use in the field of early Chinese studies can also be accepted.

5 The Shuanggudui Slip Fragments and Their Corresponding Points in the Beida *Wang Ji* Manuscript

What is left is to show that the Shuanggudui fragments together constitute evidence that they are indeed a version of the Beida *Wang Ji* text. Indeed, the slip fragments culled by Chen Jian make up strong proof that there was a manuscript version of the *Wang Ji* text in the Shuanggudui tomb. As mentioned above, this conclusion is based in the 영어 및 한국어 핵심 용어 목록 the Shuangdudui slip fragments contain (that when taken as a group would be unlikely to occur as part of any other text), the handwriting shared among the group of Shuanggudui slip fragments (which suggest they belong to a single, coherent manuscript unit), and the relatively large number of Shuanggudui fragments that correspond to a wide range of points of alignment with the slips of the Beida *Wang Ji* manuscript. This section will present an overview of the group of slip fragments that Chen Jian has aligned with the Beida manuscript and will briefly provide a few examples of resemblance from individual fragments.

There are 22 slip fragments in the Shuanggudui cache that Chen Jian proposes correspond to specified points in the Beida *Wang Ji* manuscript. The Shuanggudui fragments (as identified with the numbers Chen Jian has assigned them) and the corresponding passages of the Beida manuscript (according to the sequence numbers assigned by the Peking University editors to the slips where they occur) are as follow s[30]:

Shuanggudui Fragments (by no.)	Corresponding Passages in the Beida *Wang Ji* Manuscript (by slip no.)
1	2
2	4
3	5
4	9
5	9
6	15
7	23
8	24
9	24
10	26
11	30
12	possibly: 27, 28, 32, 33, or 42; Chen Jian proposes: 42
13	33
14	35–36
15	38

30) Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 1–4.

16	44–45
17	49
18	56
19	61
20	63
21	73
22	74

Figure 2: Shuanggudui Fragments and the Corresponding Passages of the Beida Wang Ji Manuscript

Chen Jian also indicates four (4) additional fragments (he refers to these as "appended slips" 附簡) that may be part of the version of the *Wang Ji* contained in the Shuanggudui cache, but which he evaluates with less certainty than fragments nos. 1–22:

"Appended" Shuanggudui Fragments (by no.)	**Corresponding Passages in the Beida *Wang Ji* Manuscript (by slip no.)**
1	66–67
2	70
3	79
4	no specific corresponding point (aligned based on handwriting and similar diction)

Figure 3: "Appended" Shuanggudui fragments with Corresponding Passages of the Beida Wang Ji Manuscript

(Since the Beida *Wang Ji* manuscript was acquired in a partially damaged state with a portion of the original manuscript apparently missing, it is possible that Shuanggugui appended fragment no. 4 contains text that corresponds to a passage that is not in the extant Beida *Wang Ji* manuscript but was part of it when it was in its original, presumably fully intact state.)

Below (**Figures 4–8**) I list photo facsimile images of five of the Shuanggudui fragments that Chen Jian proposes correspond to the Beida *Wang Ji* manuscript. These I have chosen for being among the fragments that are most illustrative of a resemblance to the Beida *Wang Ji*. For ease of comparison, alongside the images of the Shuanggudui fragments I also present the images of the corresponding sections of the Beida *Wang Ji* manuscript:

Shuanggudui fragment no. 13 inscribed text:

□過虞

Corresponding passage of the Beida *Wang Ji* manuscript (slip no. 33):
周春驚而走⌞過虞士之堂⌟[31)]

English translation of the Beida manuscript passage:
Zhou Chun was aghast and ran away / He passed by Yu Shi's chamber[32)]

Images of Shuanggudui fragment and corresponding Beida *Wang Ji* manuscript passages:

31) This transcription of the Beida *Wang Ji* manuscript passage is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 27.

32) English translation is as in Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 353.

SGD Manuscript Slip Frag. No. 13	BD *Wang Ji* MS Slip No. 33
	

Figure 4: Comparison of the phrase guo yu 過虞 as it occurs in the Shuanggudui slip fragments (fragment no. 13) and in the Beida Wang Ji MS (slip no. 33)[33]

Shuanggudui fragment no. 14 inscribed text:

宋紺圂

Corresponding passage of the Beida *Wang Ji* manuscript (slips nos. 35–36):
雍錦ㄴ蔡方(紡)ㄴ宋[35]紺ㄴ圂青ㄴ絺緒緹黃ㄴ[34]

English translation of the Beida manuscript passage:
Brocaded cloth from Yong; fine-spun silks from Cai / Indigo [garments] from Song; azure [garments] from Yu / Fibers of fine kudzu cloth in tangerine and gold hues[35]

Images of Shuanggudui fragment and corresponding Beida *Wang Ji* manuscript passages:

SGD Manuscript Slip Frag. No. 14	BD *Wang Ji* MS Slip Nos. 35–36
	

Figure 5: Comparison of the phrase *song gan yu* 宋紺圂 as it occurs in the Shuanggudui slip fragments (fragment no. 14*)* and in the Beida *Wang Ji* MS (slip nos. 35–36)[36]

---

33) This image of Shuanggudui slip no. 13 is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 11. The image of Beida *Wang Ji* manuscript slip no. 33 is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 27.

34) This transcription of the Beida *Wang Ji* manuscript passage is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 27–28.

35) English translation is as in Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 355.

36) This image of Shuanggudui slip no. 14 is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian

Shuanggudui fragment no. 15 inscribed text:
［脂］蘭膏繁（蘩）［澤］

Corresponding passage of the Beida *Wang Ji* manuscript (slip no. 38):
白脂ㄴ蘭膏ㄴ蘩澤在則（側）[37]

English translation of the Beida manuscript passage:
White greasepaint and thoroughwort ointment / With artemisia gloss alongside[38]

Images of Shuanggudui fragment and corresponding Beida *Wang Ji* manuscript passages:

SGD Manuscript Slip Frag. No. 15	BD *Wang Ji* MS Slip No. 38
	

Figure 6: Comparison of the phrase zhi lan gao fan ze 脂蘭膏蘩澤 as it occurs in the Shuanggudui slip fragments (fragment no. 15) and in the Beida Wang Ji MS (slip no. 38)[39]

Wang Ji canpian," 11. The image of Beida *Wang Ji* manuscript slips nos. 35–36 is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 27–28.

37) This transcription of the Beida *Wang Ji* manuscript passage is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 28.

38) English translation is as in Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 357. See the **Appendix** section below for an alternate translation of the phrase *fan ze* 蘩澤.

39) This image of Shuanggudui slip no. 15 is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 12. The image of Beida *Wang Ji* manuscript slip no. 38 is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 28.

Shuanggudui fragment no. 17 inscribed text :
肩口夜<夾(脥-脅)>救=(救救)淮[=](淮淮)妬

Corresponding passage of the Beida *Wang Ji* manuscript (slip no. 49):
鳶肩口脥ㄴ蕭=(蕭蕭)淮=(淮淮)妬聞巍(魏)楚乃誡(駭)燕齊ㄴ[40]

English translation of the Beida manuscript passage:
You have the shoulders of a glede; your ribs protrude out of your sides / You are harsh and severe and then mild and docile / Your jealousy is famous in Wei and Chu / It has shocked even in Yan and Qi[41]

Images of Shuanggudui fragment and corresponding Beida *Wang Ji* manuscript passages:

SGD Manuscript Slip Frag. No. 17	BD *Wang Ji* MS Slip No. 49
	

Figure 7: Comparison of the phrase jian shuo jia xiao xiao huai huai du 肩口脥蕭(蕭蕭)淮(淮淮)妬 as it occurs in the Shuanggudui slip fragments (fragment no. 17) and in the Beida Wang Ji MS (slip no. 49)[42]

40) This transcription of the Beida *Wang Ji* manuscript passage is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 32.

41) English translation is as in Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 363.

42) This image of Shuanggudui slip no. 17 is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 12. The image of Beida *Wang Ji* manuscript slip no. 49 is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 32.

Shuanggudui fragment no. 21 inscribed text :

疥腸日百

Corresponding passage of the Beida *Wang Ji* manuscript (slip no. 73):
魋(瘨)暴(皴)ㄴ瘁(癰)詩(癈)ㄴ 臨勺ㄴ疥腸日百嘻瀆ㄴ[43]

English translation of the Beida manuscript passage:
Her infected genitals were swollen, blocked up, and cureless / Bringing close the spoon, her intestines were afflicted with disease / One hundred times a day, she asked for vinegar decoction[44]

Images of Shuanggudui fragment and corresponding Beida *Wang Ji* manuscript passages:

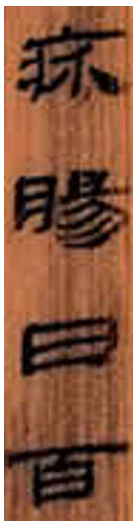
SGD Manuscript Slip Frag. No. 21	BD *Wang Ji* MS Slip No. 73
	

Figure 8: Comparison of the phrase *jie chang ri bai* 疥腸日百 as it occurs in the Shuanggudui slip fragments (fragment no. 21) and in the Peking University Wang Ji MS (slip no. 73)[45]

As can been seen from the examples above (including fragment no. 12 shown in **Figure 1**), the resemblance between the Shuanggudui fragments and the Beida *Wang Ji* is remarkable. Perhaps most saliently, the names of two of the main characters of the Peking University *Wang Ji* text, Zhou Chun 周春 and Yu Shi 虞士 (which are unique enough to be counted as a distinguishing feature of the *Wang Ji* text), can be discerned in the Shuanggudui slips (see **Figure 1** and **Figure 4**), and they occur embedded in phrases that are identical to ones in which they occur in the Beida *Wang Ji* manuscript. Moreover, the phrases of the other Shuanggudui fragments shown above (shared with the Beida *Wang Ji*) are unique and are not found in any transmitted pre-Han or

43) This transcription of the Beida *Wang Ji* manuscript passage is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 40.

44) English translation is as in Hogue, "*Wang Ji* 妄稽: a Tale in Verse from the Peking University Collection of Western Han Bamboo-Slip Manuscripts," 377.

45) This image of the Shuanggudui slip no. 21 is as in Chen Jian, "Fuyang Han jian zhong de Beida Han jian *Wang Ji* canpian," 13. The image of Beida *Wang Ji* manuscript slip no. 73 is as in *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 40.

Western Han text: *song gan yu* 宋紺圉 (**Figure 5**); *zhi lan gao fan ze ce* 脂蘭膏蘩澤則（側） (**Figure 6**); *jian shuo jia xiao xiao huai huai du* 肩□脥蕭(蕭蕭)淮(淮淮)妬 (**Figure 7**); *jie chang ri bai* 疥腸日百 (**Figure 8**). It is also difficult (if not impossible) to imagine that these exact phrases all appear in some other unknown early Chinese text. Based on the identical content and the wide distribution of corresponding points, it can be seen that there is a strong resemblance between the Shuanggudui fragment set and the Beida *Wang Ji* manuscript.

One important difference that can be observed when the Shuanggudui fragment set is compared to the Beida manuscript is the variation in the orthography of individual graphs. For example, the graph *chang* 腸 ("intestines," occurring in the phrase *jie chang ri bai* 疥腸日百) appears in the Beida *Wang Ji* manuscript in an articulated clerical script 隸書 version as  , whereas in the Shuanggudui version the same graph is written as  , in what appears to be an elided version (see **Figure 8** above). One might be tempted to observe such differences in the orthography of individual graphs and conclude that the Shuanggudui fragments (dated to 165 B.C.E.) exhibit scribal conventions that predated those that informed the inscription of the Beida *Wang Ji* manuscript slips (in ca.141 B.C.E. to 87 B.C.E.). However, comparison with the orthography of unearthed manuscripts that are dated to roughly the same time as the Shuanggudui slips demonstrate similarities with the orthography of the Beida *Wang Ji*. The same graph *chang* 腸, for example, appears in the Mawangdui 馬王堆 silk manuscripts (dated to 168 B.C.E.) as  .[46] It is thus likely that much of the difference in the orthography of the two different versions of the *Wang Ji* reflects the personal calligraphic habits of the individual scribes who fashioned the two manuscripts, or perhaps a difference in the intended purpose of the two manuscripts (the Beida *Wang Ji* may have been a fine, formal copy demanding careful, regularized brushwork), rather than being an outcome of the natural diachronic development of the script itself.[47] That an earlier manuscript version of the Beida *Wang Ji* has emerged calls for a detailed comparison of their orthography, which may further enrich our understanding of Western Han scribal practices.

6 Conclusion

Chen Jian's discovery of a version of the *Wang Ji* text among the Shuanggudui slips has momentous significance for the study of Western Han period literature. As this find makes even more plausible the authenticity of the Beida *Wang Ji* manuscript (indeed, it is practically a confirmation of the authenticity of the manuscript), the *Wang Ji* can be used as a source for Western Han poetry with the concern that it is a forged text much reduced. Beyond the authentication of the Beida *Wang Ji*, the necessity of using the Beida *Wang Ji* manuscript for the basic identification of a fragmentary manuscript in the Shuanggudui cache produces a unique impetus to accept the Beida

46) This is the graph as it appears in the Mawangdui 馬王堆 *Zhou Yi* 周易 manuscript. See Chen Songchang 陳松長 ed., *Mawangdui jianbo wenzi bian* 馬王堆簡帛文字編 (Beijing: Wenwu chubanshe, 2023),166.

47) I credit my anonymous reviewer here for this observation. I borrow here from their language.

Wang Ji as a conventional source for the Western Han despite the ethical concerns proceeding from its likely having been looted. Chen Jian's find also provides contextual information: with the precise dating of the Shuanggudui tomb no. 1 being 165 B.C.E., a version of the *Wang Ji* having been placed in that tomb demonstrates that the *Wang Ji* as a text was in circulation decades earlier than the period to which the Peking University cache is roughly dated (ca. 141 B.C.E. to 87 B.C.E.). The form of poetry embodied in the *Wang Ji* (a long narrative in rhyming verse, with a basic tetrasyllabic half-line and rhyming octosyllabic full lines) can also thus be firmly placed in the early Western Han. While the site at which the Beida *Wang Ji* was unearthed is unknown, that a second version of that text has been found in the tomb of a member of the high gentry of a regional feudal state indicates the possibility that the contents of the *Wang Ji*, with its vivid narration and social satire, had a wide readership among the literate class of the early Han period.

Appendix (From Figure 6, n. 38)

This translation follows He Jin's 何晉 annotation and philological reasoning for this line provided in the 2015 edition published by Peking University.[48] Fan Changxi 範常喜 presents a substantial argument for an alternative interpretation of the phrase *fan ze* 蘩澤, proposing that *ze* 澤 refers not to a cosmetic gloss or ointment made from artemisia (*fan* 蘩), but to the plant *ze lan* 澤蘭, which is referred to in Han-period pharmacology texts and medieval commentaries as a fragrant herb that grew in marshy areas and was used as potpourri.[49]

Based on traditional and contemporary nomenclature conventions in the Chinese language, the term *ze lan* 澤蘭 is thought to have referred to a variety of herbaceous plant in either the *Eupatorium* ("thoroughwort") or *Lycopus* ("bugleweed") genera. Specific species that are proposed as corresponding to *ze lan* 澤蘭 are *Eupatorium japonicum* ("fragrant Eupatorium; if translator's license is used, this can be rendered as "marsh thoroughwort") and *Lycopus lucidus* ("shiny bugleweed").[50] Following Fan's argument, a possible alternate English translation of the phrase *fan ze* 蘩澤 is "artemisia and marsh thoroughwort" or "artemisia and shiny bugleweed."

48) See *Beijing daxue cang xi Han zhu shu*, Vol. 4, 68 (n. 37).

49) See Fan Changxi 範常喜, "Beida Han jian *Wang Ji* suo ji meiren yongju ciyu shushi" 北大漢簡《妄稽》所記美人用具詞語疏釋, *Zhongguo wenzi* 中國文字 3 (June 2020), 298–300. I credit my anonymous reviewer here for having directed me to Fan's study.

50) The term "marsh thoroughwort" is commonly used to refer to the species *Eupatorium perfoliatum*, which is native to North America. While the conventional use of the term does not correlate precisely with *Eupatorium japonicum* (an East Asian variety of *Eupatorium*), semantically it is a close direct translation of *ze lan* 澤蘭.

[Discussion]

“A Fragment Inscribed with Laughter: Evidence for the Authenticity of the Peking University Wang Ji 妄稽 Manuscript in the Shuanggudui 雙古堆 Western Han Bamboo Slips”

宋 眞(국립공주대)

2000년대 이후 도굴되어 중국 외로 밀반출되었다가 다시 중국 내의 여러 기관이 다양한 경위로 입수한 자료가 적지 않은데, 그중 北京大學에서 입수하여 소장하고 있는 3,346매의 前漢 시기 竹簡 자료(이하 ‘北京大 漢簡’으로 약칭)는 당시 유통되었던 20종의 문헌을 포함하고 있어 학계의 관심을 받았다. 北京大에서 자료를 받았을 때 竹簡은 9개의 塑料 용기에 담긴 상태였고, 竹書의 상대적 위치나 編聯 순서는 이미 완전히 뒤섞여 있었으며 그 출토 위치에 대한 정보는 확인할 수 없었다. 北京大 漢簡의 전체 수량은 모두 3,346枚로서 그중 완전한 簡은 1,600매이며, 서사 연대는 數術簡 1枚에 ‘孝景元年’(기원전 156년)이 확인되고 서체의 특성상 대략 漢 武帝 시기 전후로 추정된다. 서사 특징은 대부분 대나무 안쪽에 기록하였고, 일부는 背面 상단의 竹靑을 깎아내고 篇題를 기록해 두었다. 北京大 出土文獻研究所에서는『蒼頡篇』,『趙正書』,『老子』,『周馴』,『妄稽』,『反淫』,『日書』,『堪輿』,『雨書』,『六博』,『荊決』등으로 篇名을 정하였다.

본 논문에서 다루는『妄稽』는 약 20種의 北京大 漢簡 중 篇名이 확인된 자료로서, 구득 당시 배열순서가 완전히 散亂된 상태였고 竹簡의 형태가 비교적 온전한 73枚의 簡을 제외하면 대부분 殘簡이기 때문에 竹簡의 編聯 순서나 釋文에 대한 여러 異見이 제기되었다. 특히『蒼頡篇』,『老子』와 같이 전래 문헌에 속하거나『日書』와 같이 다른 簡牘 자료에서 유사한 사례가 확인되는 사례와 달리,『妄稽』는 사실상 처음으로 확인되는 내용인데다 그 형식 또한 音韻이 있는 산문이라 소위 ‘俗賦’의 일종으로 분류되었으나 문헌의 眞僞에 대한 의심이 암암리에 존재하였다. 본 논문은 자료 출처가 불분명하다는 근본적인 한계에서 기인한 北京大 漢簡『妄稽』를 둘러싼 眞僞 논쟁을 安徽省 阜陽縣 雙古堆 前漢 汝陰侯墓에서 출토된 竹簡 자료를 실마리로 삼아 해결하고자 한 시도이다. 이는 발표자의 이전 논문을 잇는 후속 연구로서, 阜陽縣 雙古堆 출토 漢簡에 확인된 또 다른 ‘『妄稽』’ 자료를 들어 北京大 漢簡에 포함된『妄稽』는 후대인이 假作한 ‘僞書’가 아니라 前漢 시기 유통된 문헌이라는 점을 논증하였다.

발표자가 밝힌 바와 같이 阜陽縣 雙古堆 前漢墓 출토 竹簡은 현재 전체 釋文이 公刊되지 않았고, 일부 재정리된 자료가 학술대회를 통해 공개된 상태이므로 발표자가 제시한 竹簡의 實例와 그것을 통해 도출한 결론은 매우 흥미로우며 향후 지속적인 연구가 필요한 주제라는 생각이 든다. 토론자로서 발표자의 논지와 도출한 결론에 대해

서는 기본적으로 동의하는 바이며, 본 학술대회의 주제와 관련하여 몇 가지 질문을 제기하는 것으로 토론자의 소임을 대신하고자 한다.

첫째 "중국 고대 문헌의 '확산'이라는 면에서 『妄稽』라는 문헌이 유통된 지역적·사회 계층적 '범위'는 어떻게 설명할 수 있을까?"입니다. 우선 지역적인 측면에서 北京大 漢簡 『妄稽』의 주요 인물인 周春은 滎陽縣[1] 출신이며, 妄稽의 시어머니[姑]가 첩을 찾으러 간 '陳市'는 河南郡의 淮陽縣[2]이나 陳留縣[3] 소재 市로 추정되기도 하는 등[4] 특정 지역을 배경으로 한다. 그리고 49簡의 "妬聞巍(魏)楚, 乃誡(駭)燕齊."[5]라는 표현 역시 『妄稽』의 지역성을 추정할 수 있는 단서를 제공한다. 진한시대 인문지리 구획은 『史記』「貨殖列傳」나 『漢書』「地理志」에 반영된 13列國 分野說에서와 같이 春秋戰國時代 제후국의 영역과 명칭을 기본 단위로 하였다. 49簡에서는 '戰國七雄' 중 秦·韓·趙를 제외한 "魏·楚·燕·齊" 땅에까지 妄稽의 汚名이 알려졌다고 하여, 『妄稽』를 저술한 지역이 秦·韓·趙에 해당함을 짐작하게 한다. 周春의 본적지인 滎陽은 戰國時代 韓地였으나 秦 莊襄王 元年에 秦地로 편입되었음을 고려하면,[6] 『妄稽』는 韓 혹은 秦 지역에서 저술되었을 가능성이 높다. 한편 발표자가 또 하나의 『妄稽』로 소개한 阜陽 雙古堆 竹簡은 漢 高祖의 功臣이자[7] 文帝를 옹립할 때 직접 수레를 몰아 맞이한[8] 汝陰侯 夏侯嬰의 아들 夏侯灶의 무덤에서 출토된 자료이다.[9] 그렇다면 汝南郡에도 『妄稽』가 '확산'되었음을 의미한다.

나아가 『妄稽』는 내용면에서 婦女의 외모와 됨됨이를 포함한 일종의 이상형을 제시한다는 점에서 北京大學 소장 秦簡 중 『教女』와 유사하기도 하고, 문학 작품이라는 점에서 여자 牽이 從軍하는 남편(公子)에게 보낸 편지 형식의 문학 작품인 北京大學 소장 秦簡 『公子從軍』과도 통한다. 『教女』는 입수 당시 『從政之經』과 함께 편련된 상태였으므로 관리가 소장하고 읽었던 책으로 보인다. 阜陽 雙古堆 竹簡은 列侯가 소장하였던 문헌인데, 北京大 漢簡 『妄稽』를 포함하여 소위 '俗賦'인 『妄稽』는 어떤 사회 계층까지 '확산'되었을까? 다시 말해 유가 경전 등의 사상서와 다른 형식인 『妄稽』의 지역적·사회 계층적 '확산' 범위에 대해 발표자는 어떻게 이해하고 있는지 그 의견을 듣고 싶다.

둘째 문학 작품으로서 『妄稽』라는 문헌의 변이에 대한 문제입니다. 발표자가 제시한 阜陽 雙古堆 竹簡 17簡 殘片의 "肩口夜<夾(脥-脅)>救=(救救)淮[=](淮淮)妬"는 北京大 漢簡 『妄稽』의 49簡 "鳶肩口脥蕭=(蕭蕭)淮=(淮淮)妬聞巍(魏)楚乃誡(駭)燕齊"과

---

1) 『漢書』(中華書局 標點校勘本) 「地理志」 河南郡, p.1555, "河南郡……滎陽."
2) 北京大學出土文獻研究所 編, 『北京大學藏西漢竹書』, 上海古籍出版社, 2015, p.64.
3) 『張家山漢墓竹簡(247號墓)』 「二年律令」 秩律, "河南……熒(滎)陽·卷·岐·陽武·陈留……456(C223)"
4) 高中正, 「年代·地域及家庭－北大漢簡《妄稽》新研」, 『文獻』 2018-3, pp.72-73.
5) 北京大學出土文獻研究所 編, 『北京大學藏西漢竹書』, p.69.
6) 后曜榮, 『秦代政區地理』, 社會科學文獻出版社, 2009, p.194.
7) 『漢書』 卷41 「夏侯嬰傳」, p.2077, "以嬰為太僕, 常奉車." (注) "師古曰, 爲沛公御車."
8) 『漢書』 卷41 「夏侯嬰傳」, p.2079, "嬰自上初起沛, 常為太僕從, 竟高祖崩, 以太僕事惠帝. …惠帝崩, 以太僕事高后, 高后崩, 代王之來, 嬰以太僕與東牟侯入清宮, 廢少帝, 以天子法駕迎代王代邸, 與大臣共立文帝, 復爲太僕."
9) 安徽省文物工作隊 外, 「阜陽雙古堆西漢汝陰侯墓發掘簡報」, 『文物』 1978-8, pp.17-18.

비교할 때 ‘脥蕭=(蕭蕭)’를 ‘<夾(脥-脅)>救=(救救)’로 표현하여 다소 차이가 있습니다. ‘蕭蕭’는 말 울음·風雨·流水 등을 표현한 擬聲語 혹은 擬態語이고, ‘救救’ 역시 그와 비슷해 보이는데, 혹시 이를 각 사본을 제작한 필사자의 서체 차이와 별도로『妄稽』라는 문헌이 ‘확산’될 때 발생한 지역적 ‘변이’로 이해할 수 있을까?

기타 阜陽 雙古堆 竹簡 釋文 표기에 관한 소소한 의견을 제안하면 아래와 같다.

① 14簡: ‘宋紺圉’으로 표기했으나, ‘圉’字는 보이지 않으므로 13簡의 ‘□過虞’과 같이 ‘宋紺□’로 표기해야 하지 않을까? 혹은 15簡과 같이 13簡은 ‘[走]過虞’, 14簡은 ‘宋紺[圉]’으로 표기해야 하지 않을까 한다.

② 17簡: “肩口夜<夾(脥-脅)>救=(救救)淮[=](淮淮)妬”이라 하였으나, 첫 글자는 ‘肩’으로 보더라도 마지막의 ‘妬’은 字體가 불분명하고 한 글자가 더 보이므로 “肩口夜<夾(脥-脅)>救=(救救)淮[=](淮淮)[妬]□”로 표기해도 좋겠다는 생각이 든다.

③ 21簡: ‘疥腸日百’ 중 ‘百’자는 불분명하므로, ‘疥腸日[百]’로 표기해야 하지 않을까?