

第73回 定期 學術大會
(2019年 春季 學術大會) 發表 資料集

“東아시아의 風流 文化와 思想”

- 日時：2019年 4月 27日(土) 10:00~18:30
- 場所：大眞大學校 大眞教育館 103號 大講堂, 205號 國際會議室
- 主催：東아시아古代學會・大眞大學校 人文學研究所
- 後援：大眞大學校
- 主題：東아시아의 風流 文化와 思想

東아시아古代學會 春季 定期 學術大會(73回)
 “東아시아의 風流 文化와 思想”

○ 학술대회 일정

10:00-10:30	등록	
10:30-10:40	개회식 축사 학회장 인사말	사회: 고남식(대진대) 이면재(대진대학교 총장) 안영훈(회장, 경희대)
1부	기획주제 발표 (대진교육관 103호 대강당)	사회: 고남식(대진대)
10:45-11:10	동아시아 풍류와 유라시아 Flow의 연관 - 문명 모델 찾기 발표: 윤명철(동국대) 토론: 윤영수(경기대)	
11:10-11:35	「周易」의 意象之美와 共感(empathy)의 美學 - 풍류정신의 본령을 찾아서 발표: 김연재·이재일(공주대) 토론: 정우진(경희대)	
11:35-12:00	조선전기 시조에 나타난 ‘상자연’의 풍류양상 고찰 발표: 이병찬(대진대) 토론: 허영진(고려대)	
12:00-13:00	중식	
13:00-13:25	와카를 통해 본 일본 헤이안 귀족의 풍류 발표: 남이숙(군산대) 토론: 사이토 아사코(명지대)	
13:25-13:50	위진 명사들의 풍류와 시대적 사명에 대한 소고 발표: 최세윤(고신대) 토론: 김의정(성결대)	
13:50-14:15	자연유산 九曲의 인문적 의미와 風流 발표: 류호철(안양대) 토론: 강춘애(동국대)	
14:20-15:20	종합 토론	좌장: 김창화(상명대)
2부 1분과	자유주제 발표 (대진교육관 103호 대강당)	사회: 류호철(안양대)
15:30-16:05	김구의 신공개 친필유묵과 반탁운동 발표: 이동식(동대문문화재단) 토론: 권인호(대진대)	
16:05-16:40	문화 전수로서의 문자력과 해석 발표: 최숙이(한국외대) 토론: 장영창(나사렛대)	

16:40-17:15	용재 이행의 영물시 연구 발표: 유암천(경희대) 토론: 구봉곤(홍익대)
17:15-17:50	히토마로 '조릿대(사사篠)' 표기에 깃든 영혼관의 고찰 발표: 고용환(경남정보대) 토론: 이부용(강원대)
2부 2분과	자유주제 발표 (대진교육관 205호 국제회의실) 사회: 이경진(공주대)
15:30-16:05	강증산 전승에 나타난 禮樂문화적 요소 발표: 고남식(대진대) 토론: 장인호(대진대)
16:05-16:40	한국 근대 민족종교의 세계문명사적 조명 - 문명(종교)기축적 접근과 새로운 연구방법론 제안 발표: 전홍석(원광대) 토론: 박인규(서울대)
16:40-17:15	풍수로 해석한 전설 발표: 한웅(포천문화관광해설사) 토론: 전성기(고려대)
17:15-17:50	금강산 어원과 담무갈 보살, 회암사 유래 추적 발표: 최원혁(대진대) 토론: 진보성(청주교대)
18:00-18:30	연구윤리교육, 총회(대진교육관 103호 대강당) 사회: 고남식(대진대)
18:30	폐회 - 석식

○ 4월 28일(일) 학술답사 일정

09:00~	조식 후 숙소 출발
09:15~	포천문화원(포천역사문화관)
10:00~	포천 구읍리 미륵불(용화사)
10:45~	포천 산사원(술박물관)
12:00~	양주 회암사지(회암사지박물관) 도착
13:50~	중식 후 해산

目次

■ 제1부 기획주제

동아시아 ‘風流’와 ‘유라시아 flow’의 연관성 검토 -문명 모델의 모색 / 윤명철(동국대)	1
『주역』의 意象之美와 共感(empathy)의 美學 -풍류정신의 본령을 찾아서 / 김연재·이재일(공주대)	43
조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’과 風流 / 이병찬(대진대)	60
와카세계를 통해 본 일본 헤이안의 연애풍류 / 남이숙(군산대)	75
魏晉名士의 風流와 時代的 使命에 대한 小考 / 최세운(고신대)	89
자연유산 九曲의 인문적 의미와 風流 / 류호철(안양대)	115

■ 제2부 자유주제 1분과

새로 공개된 김구의 친필유묵과 반탁운동 / 이동식(동대문문화재단)	121
문화 전수로서의 문자력과 해석 / 최숙이(한국외대)	131
容齋 李荇의 詠物詩 研究 / 유암천(경희대)	140
히토마로 ‘조릿대(사사篠)’에 깃든 영혼관의 考察 / 고용환(경남정보대)	163

■ 제2부 자유주제 2분과

강증산 전승에 나타난 禮樂문화적 요소 / 고남식(대진대)	179
근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명 -문명(종교)기축적 접근을 통한 신종교 연구의 새로운 방향과 방법론 제안- / 전홍석(원광대)	188
풍수지리학으로 해석한 전설 / 한웅(포천문화관광해설사)	203
금강산 어원과 담무갈보살, 회암사 유래 추적 / 최원혁(대진대)	217

■ 연구윤리규정	235
■ 투고규정	238
■ <동아시아고대학> 54집 투고안내	242

■ 제1부

동아시아 ‘風流’와 ‘유라시아 flow’의 연관성 검토 -문명 모델의 모색
/ 윤명철(동국대)

『주역』의 意象之美와 共感(empathy)의 美學 -풍류정신의 본령을 찾아서
/ 김연재·이재일(공주대)

조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’과 風流
/ 이병찬(대진대)

와카세계를 통해 본 일본 헤이안의 연애풍류
/ 남이숙(군산대)

魏晉名士의 風流와 時代的 使命에 대한 小考
/ 최세운(고신대)

자연유산 九曲의 인문적 의미와 風流
/ 류호철(안양대)

동아시아 ‘風流’와 ‘유라시아 flow’의 연관성 검토 -문명 모델의 모색

윤명철(동국대)

目次

1. 서언 - why?
2. 동아시아 문명과 유라시아 문명의 이해와 상호 연관성
3. 동아시아 풍류의 이해 - 한국을 중심으로 전개
4. ‘유라시아(Eurasia) flow’의 개념과 소개 - what?
5. 제언

1 서언 -why?

인류는 21세기에 들어서면서 전 세계적으로 문명의 위기를 겪고 있다. 다른 무엇보다도 인간이 다양한 종류의 인간을 창조 혹은 제조할 수 있는 시대를 맞이하고 있다. 또한 세계화라는 미명으로 번역된 'globalization(지구화)'이 또 다른 형태의 오리엔탈리즘으로 소수국가 중심으로 재편되고 있다. 그 세계질서 가운데에 우리의 존재 기반이며 세계화의 중요한 축과 터전으로서 동아시아가 있다. 전통적인 동아시아는 우리지역, 만주 일대, 연해주일대, 중국대륙과 동몽골 일대를 포함한다. 하지만 지금은 조금 더 범위를 확대하고 있다. 예를 들면 알타이 산맥 이동에서 사할린 지역, 북으로는 흑룡강 아래에서 동남아시아 일대까지 포함한다. 이러한 동아시아는 외부문명이 가하는 압박과 자체 내부에서 발생하는 크고 작은 문제들로 인하여 이중 삼중의 고통을 겪고 있다. 인류에게 해일처럼 닥쳐온 문명의 위기와 동아시아가 이중삼중으로 당면한 문제들을 극복하고 해결대안을 모색하는 방식의 하나로서 아시아 혹은 동아시아의 고대문명을 살펴보고자 한다.

특히 한국인은 문명사적(패러다임의 변화), 지구사적 (생태계), 세계사적(globalization) 동아시아적인(동아시아 공동체 및 중화 패권주의) 변동과 재생의 와중에 내 동등이쳐졌다. 혼란(disorder)은 아니지만 혼돈(chaos)의 판(field)에서 우와좌왕하고 있다. 그럼에도 불구하고 한국인은 인류전체의 운명이나 우주의 패러다임에 관해서 논하는 ‘宇宙談論’, “지구담론” “동아시아 담론” 등을 적극적으로 펼칠만한 시간적 정신적 실질적 여유가 부족한 듯하다. 또한 남북분단으로 인하여 받은 상처가 채 아물지 못한 채 고통에 허우적거리고 있다. 그리고 안으로는 인간성을 잃어가고, 도덕적으로 황폐화되며, 사회질서는 뿌리 채 흔들리는 등 혼란이 심해지고 있다. 이러한 생명의 상실시대에 개체와 집단은 최소한의 생명을 유지하기 위해 일차적으로 자기위치를 설정하고, 진행방향을 찾아야 한다. 나아가 해결방

법을 모색하면서 적합한 대응방법론을 만들며, 그것을 효과적으로 실천해야 한다. 그 가운데 하나가 정체성을 모색하고, 확인하는 일이다. 정체성은 다양한 의미의 자아를 발견하는 일을 뜻한다. 그렇다면 동아시아는 누구인가 혹은 무엇인가?

또 하나 동아시아는 왜인가? 그리고 어떻게인가?

동아시아인들은 정체성을 찾기 위해서 전통적이면서도 많은 사람들이 공감할 수 있는 미래적인 가치를 모색해야 한다. 빈곤에 허덕거리는 동아시아 사람들을 행복하게 하고, 그들이 원하는 삶을 이룰 수 있는 목표와 방식을 지닌 가치관을 찾아야 한다. 뿐만 아니라 인류의 문제까지도 인식하고, 해결방법론에 대해서 고민해야 한다. 그럼에도 불구하고 동아시아인은 아무리 생각해봐도 인류전체에 관련이 깊은 운명이나 자구를 뛰어넘어 멀리 우주의 존재와 생멸을 다루는 패러다임에 관해서 논하는 '宇宙談論' '지구담론'을 적극적으로 펼칠만한 능력이 현재로서는 부족하다. 이유는 여러 가지가 있다.

아직은 해결하지 못한 내부 문제들이 산적해있고, 정체성을 매우 많이 상실했을 뿐 아니라 문제의식이 오히려 결여된 면이 많다. 아직도 세계라는 현실과 범위를 인식하지 못하고 있다. 그리고 무엇보다도 적어도 몇 백 년 동안을 지구의 발전과 운명, 미래 등을 소수지역의 서구인들이 주도해 왔고 그들은 주변부에서 방관자나 소외자로 있었기 때문이다. 그러나 이제 최소한의 시도는 필요하며, 또 서구주도문명의 한계를 해결하는 방식과 방략을 찾는 데는 오히려 새로운 이해가 필요할 수도 있기 때문이다.

이러한 문제의식에 입각해서 우선 문명 및 역사에 대한 몇 가지 생각들을 열거하면서 새롭게 이해해보고자 한다. 그리고 왜 고대, 그것도 동아시아 문명을 해결모델로 삼는가에 대한 견해를 밝힐 예정이다. 그 후에는 고대 동아시아 문명의 네트워크를 거론하고 효용성 있는 모델로서 부활하려면 어떻게 활용할까를 살펴보고자 한다. 본문에서 언급할 예정이지만 네트워크는 다양한 함의를 갖고 현대문명의 질과 방향에 상당한 영향을 끼치고 있기 때문이다. 물론 네트워크의 종류는 다양하지만, 본 원고의 성격과 지면의 제약으로 인하여 전통적인 의미의 길, 즉 도로에 국한시킨다. 이어 고대동아시아 문명을 현재 및 미래에 효용성있는 모델로서 부활하려면 어떻게 해석해야 하고 네트워크를 어떻게 활용하는 것이 바람직한지 살펴보고 마지막에 제언을 할 생각이다. 물론 이 글은 일종의 담론이므로, 거기에 걸 맞는 형식과 내용으로 작성했음을 밝힌다.

최근에 들어서서 문명의 중요성이 대두되고¹⁾ 본질에 대한 인식의 변화가 일어나기 시작했다. 이미 IT BT NT 등 과학의 발달로 인하여 문명의 미래를 예측하기가 힘들게 되었고, 특히 BT의 발달로 인하여 인간이 인간을 만드는 시대에 들어서면서 인간정체성에 대한 근본적인 혼란이 생기고 있다.

또 문명 간의 관계방식이 종교 혹은 문명의 충돌처럼 보이는 현실 때문이다. 세계질서가 새롭게 재편되면서 세계화와 지구화가 소위 유사한 문명권, 종족, 지역을 중심으로 실현되고 있다. 문화력(culture power)이 정치 및 군사는 물론 경제질서의 방향과 위치에도 강

1) 문화란 사람과 다른 생명체를 구분짓는 가장 분명하고 포괄적인 개념이다. 레이몬드 윌리엄스는 문화라는 단어가 영어에서 가장 까다로운 두 세 개의 단어 가운데 하나라고 말했다. 1952년에 알프레드 크로버와 크락혼이 『문화 : 개념과 정의의 한 비판적인 검토』에서 175개의 서로 다른 정의를 검토해 보았을 정도로 문화에 대해서는 실로 다양한 견해들이 있다. 그런데 일반적으로 문화와 문명의 구분도 사실은 불명확하고 혼동한 채 사용한 경우도 많다. 사무엘 헌팅턴은 『The Crash of Civilizations』p 47에서 몇가지 정의들을 소개하고 있다. 이 문장에서 사용하는 문명이란 단어는 소박하고 일반적인 의미에서 문화보다 보다 큰 넓은 범주를 의미한다.

한 영향력을 행사하고, 민족간 종족간 그리고 문명 간의 충돌로 비화되고 있다.²⁾ 이러한 현대문명에 대한 회의감으로 인하여 신문명론이 필요하다는데 대해서는 대체로 공감하고 있다. 그런데 문명은 과거에도 생성했고, 현재도 생성하며, 미래도 생성할 것이 틀림없다.

1) 왜 고대인가?

인간은 존재의 原근거를 찾으려는 노력을 의식적 무의식적으로 한다. 정서적 측면에서 회귀하려는 본능적인 요소가 있다. 태와 연결된 존재에 대한 의심과 근원적으로 불안감 때문이다. 그런데 과거는 정적인 것. 편안한 것 아름다운 것으로서 추억과 안심을 동시에 준다. 원시 상태, 문명이전의 상태로 회귀하고 싶은 심정은 문명인들로 하여금 먼 고대를 그리워하는 향수에 젖게 한다. 그러나 가장 현실적인 이유는 현재와 미래에 대한 불안함을 이기기 위해서이다 더욱이 21세기는 文明史的(패러다임의 변화) 地球史的(생태계), 世界史的, 東아시아적으로 급변하면서 거대한 불확실성에 휩쓸리고 있다. 현실이 불안정하고 미래가 불확실할 때 사람들은 어쩔 수 없이 과거를 지향한다. 고대는 운명공동체인 모든 인류가 공유한 공간이다. 온갖 성공과 실패의 경험들이 응축되어 있다. 이미 검증된 사실을 갖고 현실을 객관적으로 조망하고 이해할 수 있다. 불안감을 삭히고 해결방법론을 찾기 위해서 고대로 回郷한다. 그리고 고대는 근대나 현대와는 다른 세계관을 지녔기 때문이다.

고대는 자연과의 통일성, 전체성을 가지고 있다. 자연의 부분 부분이 인간의 삶에 깊은 관련을 맺거나 인간과 소규모의 사회집단은 자연현상의 모습과 영향을 구체적으로 확인하면서 인식을 통해서 자연과의 일체성을 확인한다. 이러한 사고는 고대인들에게서 보편적인 사고였다. 결과적으로 고대는 친자연적 외경심을 지녔고, 현대의 생태주의와 연결된다.

왜 동아시아 문명인가?

동아시아의 개념과 범주에는 지역이나 주체 혹은 가치관이나 현실적인 목표에 따라 조금씩 다르다. 과거에는 중국이 있는 대륙, 그리고 북방으로 연결되는 대륙의 일부와 한반도, 일본열도로 구성이 되어 있고, 바이칼 이남, 흑룡강 이북, 연해주 북부 사할린 등을 전통적인 동아시아의 범주로 보았다. 현재는 서북아시아의 일부 지역, 동남아시아의 일부 지역과 인도의 일부를 포함하는 넓은 의미의 동아시아의 문명으로 확대되었다.

전통적인 의미의 동아시아 지역의 자연환경은 실로 다양했다. 북방과 중국에서 뻗쳐오는 대륙적 질서(유목문화, 수렵삼림 문화를 공유하고 있다.)와 남방에서 치고 올라가는 해양적 질서가 만나는 접합점이다. 주요종족으로는 우리민족 한족 일본족 등이 주를 이루었고, 몽골 만주의 여러 종족들, 越 지역의 소수종족들이 포함되어 있었다. 정치질서라는 구조 속에서 보면 한국지역 중국지역 북방지역으로 구분되는 3核 구조였다. 그리고 이러한 3核의 모이는 중심점이 바로 東亞地中海 권역이다.

그럼 왜 동아시아 문명인가?

애당초 인류는 하나 혹은 한 쌍에서 생물학적인 탄생을 하였다. 인류는 자연환경의 변화와 신체의 적응능력에 따라 각각 알맞은 '터'를 찾아 이동을 계속하였다. 그러한 과정에서

2) 사무엘 헌팅톤은 『The Clash of Civilizations』에서 탈냉전세계에서 사람과 사람을 가르는 가장 중요한 기준은 이념이나 정치 경계가 아니라 바로 문화이며, 가장 중요한 국가군은 일곱 내지 8개에 이르는 주요문명이라는 의미있고 심각한 말을 하였다. 하랄트 뮐러(Harald Muller)는 『문명의 공존』(Das- Zusammenleben der Kulturen)이라는 역설적인 제목에서 보듯이 반대이론을 주장하였다. 하지만 21세기를 코앞에 둔 몇 년간 유럽에서 벌어진 피비린내 나는 살육들은 헌팅톤의 견해가 어느 정도의 타당성이 있음을 알려준다.

문명 간에는 단절이 있었고, 심지어는 갈등과 적대감마저 생겼다. 그러나 하나(一)에서 출발했고, 궁극적으로는 相生을 지향하는 당위론의 입장에서 서구문명과 동아시아 문명은 만남을 지향해야 한다. 한편 잃어버린 인류의 유산을 복원하는 작업으로서도 고대 동아시아 문명은 의미가 충분하다. 서구문명의 부족함과 한계는 이미 18세기부터 시작됐다.

21세기에 들어와 문명 자체가 전환하면서 文化力(culture power)을 국가발전 전략으로서 최대한 활용하고 있다. 20세기의 문화적 제국주의 개념으로는 파악할 수 없는 또 다른 형태의 문명대결과 충돌이 일어나고 있다. 이른바 기계론적 세계관, 진화론, 적자생존논리 등의 잔재와 인식의 찌꺼기, 공동체 시스템의 붕괴, 인간성 상실과 생태계의 파괴 등 서구문명은 극복하기 힘든 한계를 노정하고 있다. 인류는 극복논리를 모색하고 경험하면서 효율성 높은 대안을 설정할 필요가 있다. 그런데 동아시아에는 고대부터 비교적 그러한 문명을 지향하고, 이론단계를 넘어 생활에서 구현해왔고, 그 잔재가 지금도 남아있다. 불교 유교 전통신앙 단군신화 등이 그것이다. 주도문명이 드러낸 한계와 부족분을 메꾸는데, 고대 동아시아의 문명은 효용가치가 크다.

그렇다면 동아시아인들은 인류문명을 재창조하는데 의미있는 역할을 하려면 무엇을 해야 할까? 우선 동아시아가 무엇인가, 동아시아문명이란 무엇인가? 하는 정체성의 문제가 시급하다. 문명을 이룩하는 기본동력은 자아를 인식하는 正體性(identity)이다. 정체성이야말로 역사를 진보시키고 문명을 발전시키는 에너지이다.³⁾

그런데 이러한 정체성을 찾는 과정에서 동아시아를 하나의 보편적인 문명으로 유형화하고, 인류문명에서의 의미있는 역할과 정당한 가치를 부활하려면 그에 걸맞는 방략과 효율적인 논리가 필요하다. 그 가운데 하나로서 ‘고대 동아시아문명의 네트워크’를 이해하는 일은 중요하다. 즉 각 지역, 각 종족, 각 국가들을 이어주는 네트워크들은 무엇이었으며, 어떤 역할을 했는가를 살펴야 한다. 아울러 지금은 잃고, 훼손된 네트워크를 부활하는 방식 또한 모색할 필요가 있다.⁴⁾ 거기에 유라시아 세계가 있다.

모든 역사적인 존재는 현재적 의미와 함께 미래적인 가치도 있음을 인류의 역사는 알려주고 있다. 특히 우리같은 역사를 가진 집단에게 오늘의 주제가 되는 ‘풍류’는 망각되고 왜곡된 정체성과 자의식을 회복하는데 매우 유효성이 있다고 판단한다. 지금 이러한 문제점을 인식하는 학자들이 있으며, 과거에서 동일하였다. 필자는 이러한 움직임을 顯流에 대비해서 ‘潛流’라고 표현한 바가 있다.⁵⁾ 근대 이후에도 신채호 최남선 안재홍 손진태 현상윤 김법부 단재 등이 있었고, 지금까지도 계속 된다. 이는 풍류라는 존재의 위상과 의미가 그 만큼 뿌리가 깊고, 변질과 망각을 극복하는 일이 쉽지 않다는 반증이다.

그런데 왜 현재 이러한 작업을 필요로 하는 걸까?

첫 번째는 역사적 존재로서 정체성을 회복하고, 자의식을 확립하는 일은 기본적으로 필수적이기 때문이다. 모든 생물학적인 존재는, 특히 역사적 존재인 인간은 비발적인 방식으로 존재의 원형이 파괴되거나 상처가 심한 경우에는 원형에 대한 탐구가 필요하다. 또 하나는 유용성과 도구로서의 역할과 기능 때문이다. 특히 심각한 문제가 발생하였고, 그 것을 해

3) 윤명철, 「高句麗人の 時代精神에 대한 探究」 『韓國思想史學』 7집, 한국사상사학회, 1996. : 「고구려 담론 1 - 그 미래 모델의 의미」 『고구려연구』 9집, 2000; 「고구려의 고조선 계승성에 관한 연구 2」 『단군학 연구』 14호, 단군학회 2006.

4) 윤명철, 「동아시아 고대문명 네트워크의 현대적 부활을 위하여」 『동아시아 문예부흥과 생명평화』, 세계생명문화포럼, 2005.

5) 윤명철, 「桓檀古記의 사회문화적영향 검토」 『단군학 연구』 2호, 단군학회, 2000.

결해야 할 필요성이 있을 때 하나의 방법론으로서 정체성을 찾고 확립해야 하기 때문이다.

현재 한국 사회는 위기에 처해있다. 인류 문명의 대전환과 국제질서의 전면적인 재편과정과 민족의 생존문제 등이 있고, 내부적으로는 사회의 갈등현상과 인간성의 오염 등이 심각하다. 이러한 상황에서 위기를 극복하는 세계관과 사상, 전략과 실현 방법, 구체적인 생활 모델을 모색하고 만들 필요성이 있다. 그 가운데 하나로서 본 발표문의 주제인 ‘풍류’와 필자가 제기하는 ‘유라시아 flow’는 하나의 대안이 될 수 있다.

전통사회의 풍류는 문화의 속상상 고유성, 독자성을 갖고 있다. 원조선과 직접 연관이 되었음은 분명하다. 필자는 이를 ‘原核’이라고 표현한다. 하지만 동아시아 세계와도 직접 간접으로 연관성을 갖고 있다. 지리적인 위치, 역사적인 상황을 보면 그러할 가능성은 많고, 당연하다. 하지만 배합비율의 문제가 있는데, 그 동안은 주로 중화문명의 영향을 받은 비율을 높게 책정하고, 중국문화 속에서 언어 논리 사상 예술로 나타나는 현상에 이르기까지 근원을 찾는 경향이 있었다. 그런데 동아시아는 유라시아의 일부이다. 우리 지역과 중국 지역과의 관계와 유사하게, 동아시아는 유라시아 세계와 자연환경, 온갖 문화환경이 농도 짙게 연관되어 있다. 그러므로 한민족의 풍류, 동아시아 풍류, 유라시아의 풍류는 연관성이 깊을 수 밖에 없다. 특히 본문에서 일부 설명할 예정이지만, 중화풍수와 또 다른 성질의 우리 풍류는 유라시아 문화와 연관성이 깊다.

다만 선학들과 현재 연구자들이 안타까운 마음으로 지적한 바와 같이 ‘風流’는 변질 또는 오염되었다. 그러므로 현재 이전의 ‘原形’은 무엇일까를 찾는 작업은 매우 중요하고, 필자는 이것을 유라시아 세계의 역사와 현재의 문화 속에서도 한 단서를 발견하고자 한다.

본고의 집필 방향은 다음과 같다.

본 발표문은 앞에서 제기한 문제의식을 갖고, 풍류란 무엇인가? 즉 풍류의 생성과정과 배경, 성격에 대하여 다른 연구자들의 성과를 정리하고 일부는 필자의 견해를 보완하여 규정을 내린다. 이어 유라시아 지역과 연관하여 약간의 탐구를 하면서, 현재 또는 미래에 유효성있는 풍류의 모델을 찾기위한 가설과 담론을 제안한다. 다만 그 모델을 ‘Eurasia Flow’로 명칭을 부여하였다. 유라시아에도 풍류가 있는가?라는 질문에는 답할 수도 답할 능력도 없다. 필자의 역사관 사상 문명관 등을 투영하여 필자가 생각하는 문명의 새모델을 창조하는 작업의 일환일 뿐이다.⁶⁾

2 동아시아 문명과 유라시아 문명의 이해와 상호 연관성

1) 문명의 정의

문화의 정의는 다양하고, 분류도 수없이 많지만⁷⁾ 몇 가지 분명한 사실들이 있다. 문화는 인간이 만든 산물이며, 사람과 다른 생명체를 구분짓는 가장 분명하고 포괄적인 개념이다.

6) 윤명철, 「유라시아 실크로드 문명의 또 다른 해석과 신문명론의 제안」 『Silk-Road International Academic Conference』, 2015

7) 레이몬드 윌리엄스는 문화라는 단어가 영어에서 가장 까다로운 두 세 개의 단어 가운데 하나라고 말했다. 1952년에 알프레드 크로버와 크락혼이 『문화 : 개념과 정의의 한 비판적인 검토』에서 175개의 서로 다른 정의를 검토해보았을 정도로 문화에 대해서는 실로 다양한 견해들이 있다. 그만큼 중요한 역할을 하고 있음을 반증하는 것이다.

그런데 ‘civilization’을 번역한 ‘문명’은 단위의 규모가 클 뿐 아니라 현상 면에서도 복잡적이다. 또한 개성을 가진 소단위의 문화들이 만나고 교류하면서 혼합되거나 복합성을 띠우면서 만들어진 커다란 단위이다.⁸⁾

우선 생물적 요소가 중요하다. 최근에는 체질, 체형, 두개골, 이빨, 신체외모(살색 포함), 소화기관 등의 기관특성(생리학) 등도 민족을 구성하는 생물학적인 요소로서 거론되고 있다. 몸의 체계(기관 조직) 자체를 비롯한 개체가 가진 생물학적 기억, 유전적 기억 등은 ‘문화적 기억’ ‘사회적 기억’ 등과 더불어 전승되면서 보다 복합적인 문화를 형성해간다.

두 번째 요소는 공간이다. 모든 존재물이 공간의 성격을 알고, 활용하는 일은 필수적인 생존조건이다. 공간은 자연적 공간과 생물학적 공간(생명체), 사회적 공간, 문화적 공간, 역사적 공간 등으로 유형화시킬 수 있다. 공간은 지리정치적(geo-politic)으로는 영토이며 지리경제적(geo-economy)으로 생산장소이며 시장이고, 지리문화적(geo-culture)으로는 소속된 주민들의 생활양식, 제도, 인간과 집단의 가치관, 신앙 등이 생성 구현되는 장소이며, 지심학적(geo-mind)으로는 세계와 사물을 이해하는 관점과 느끼는 정서이다. 그러므로 문화 공간은 자연지리의 개념과 틀을 포함하면서 역사와 문화 또는 문명의 개념으로 접근할 필요가 있다.

그러면 이렇게 성격이 다른 단위공간들은 어떤 형식으로 만날까?

우선 각각 독자적으로 존재하다가, 조건이 되면 어떤 형식으로든 만남의 계기를 가질 수밖에 없다. 문명은 자체적으로 발생하고 성장을 하면서 발전하지만, 다른 문화 내지 문명과 의 만남을 통해서 생성하고 붕괴한다. 상황에 따라서는 다른 문명과 소극적인 교류나 고립된 채로도 장기간 존속이 가능하다. 하지만 수용 전파 등의 만남을 가져야하고, 상호교차적인 단선적인 만남을 넘어서 복선적이어야 하며, 입체적으로 구성된 몇 개의 거점 혹은 허브(hub)를 중심으로 다중적이어야 한다.⁹⁾ 이러한 문명들을 유형화시키거나 문명권을 설정하고 구분할 필요가 있다. 예를 들면 농경문명, 유목문명, 수렵삼림문명, 어렵 채취문명, 해양문명 등이다.

농경문명은 정해진 지역, 즉 농토라는 面의 공간을 추구한다. 거기다가 속성상 安定性(stability)을 추구한다. 유목인들은 草地를 따라, 수렵인들은 사냥감을 따라 이동(mobility)하면서 線의 공간을 추구한다. 해양인들이나 어렵인들은 무역과 어업에 적합한 지역을 중심거점으로 삼고, 일종의 點의 이동과 지배형태를 추구하는 ‘거점성’을 갖고 있다. 해양문명은 해류·조류·계절풍 같은 자연환경이 문화가 만들어지는 틀과 성격에 강력한 영향을 끼친다.. 한민족 문화가 생성되는데, 이러한 문명들은 의미깊은 역할을 담당했다.

2) 유라시아 세계의 이해

유라시아는 자연환경 종족 언어 역사상을 종합적으로 고려해 크게 분류하면 6개의 권역으로 나눌 수 있다. 1, 극동의 한반도와 일본열도, 만주 및 동시베리아를 포함한 동부 유라시아 공간. 2, 중국의 신장성 지역 및 북쪽의 알타이 일대, 중앙아시아의 5개국과 아프카

8) 문명에 대해서는 윤명철, 『고조선 문명권과 해륙활동』, 지식산업사, 2018. 제 2장에 종합적으로 정리되었으며, 많은 연구자들의 목록과 설을 소개하였다.

9) 이러한 문화의 특성들에 대해서는 과거에 알려졌던 책들과 함께 최근의 것으로는 히라노 겐이치로 저, 장인성, 김동명 역, 『국제문화론』, 풀빛, 2004. 특히 김창민 편역, 『세계화시대의 문화논리』, 한울아카데미, 2005는 문화의 정체성과 관련하여 세계 여러 나라들의 문화논리가 소개되어 있다.

니스탄의 일부를 포함하는 공간. 3, 극서의 카스피해의 남쪽 연안지역, 고대 페르시아였던 이란 지역 및 터키의 일부 지역을 포함한 공간. 4, 동남아시아를 가운데 둔 동아시아 동남아시아 인도양 지중해의 일부까지 이어지는 해양 공간. 5, 초원지대와 타이가 지대가 혼합된 남부 시베리아 공간. 6, 삼림인 타이가 지대와 북극권과 가까운 툰트라 지대로 구성된 공간이다. 물론 핵심은 중앙아시아의 오아시스 길, 해양의 길, 그리고 초원의 길과 연관된 주변 지역이었다.

인류는 이러한 유라시아 세계를 선사시대부터 동서를 통해서 이동했다. 다만 기원전 7~9 세기에 이르면 조직적인 집단의 존재가 부각되었고, 이들은 정치적인 성격을 띄우고 있었다. 특히 기원을 전후한 시대에 ‘초원의 길(steppe-road)’ ‘사막의 길’(oasis-road) ‘바다의 길(marine-road)’, 숲과 강의 길(taiga-road), 툰트라(Tundra-road), 얼음(Ice -road) 등의 큰길들과 문명의 내부 사이에서 이어지는 길들을 통해서 유럽의 서쪽 끝과 아시아의 동쪽 끝은 간접적으로 연결되었다.

중앙아시아는 동서의 교류와 군사활동이 본격화된 기원 전 부터 이미 중요한 전략적인 거점이었다. 서쪽에는 페르시아와 알렉산더 대왕이 세운 그리이스 세계, 동쪽에는 匈奴 月支 漢 등의 세력들이 활동하고 있었다. 최근에는 유라시아라는 용어에 중앙을 덧붙여 ‘중앙유라시아(Central Eurasia)’라고 명명하면서 사용하고 있다. 한편 시베리아는 중앙아시아와는 조금 다르다. 서쪽으로 우랄 산맥에서 평원, 고원, 삼림, 초원, 큰 강, 북극해 등으로 구성된 시베리아 지역을 지나 태평양에 이르는 공간이다. 남쪽으로는 카자흐스탄, 중국, 몽골, 만주 일대 등이 다 연결된다. 중앙아시아와 시베리아 지역은 열악한 자연 환경으로 인하여 소위 인류의 ‘3대 문명’이 발생하지는 않았다. 하지만 각 각 다른 소단위 문명들도



그림 1 시베리아의 자연환경

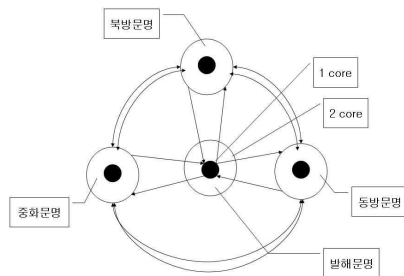
수없이 생성해왔다. 유라시아 세계와 동아시아, 우리와의 만남은 최소한 7개의 루트를 통해서 이루어졌으므로 이동하는 과정에서 숲한 사람들과의 접촉하고, 다양한 문화를 체험했다. 또한 아한대, 온대, 아열대의 자연환경을 모두 경험했고 산맥, 사막 초원, 평원, 바다 등 온갖 환경을 거쳐 왔다.

동아시아라는 ‘터’는 지리적인 관점에서 대륙과 바다가 만나는 海陸的(해륙적) 환경의 지역이다. 또한 기후라는 면에서 온대와 아열대 아한대가 섞여 있다. 지형적으로 바다와 대평원 초원 사막 대삼림과 길고 수량이 풍부한 강 등이 있다. 따라서 식생도도 다양할 수밖에 없다. 이러한 다양한 자연환경들이 한군데에서 상호작용하는 복합적인 환경이다.¹⁰⁾

10)윤명철, 「동아시아의 해양공간에 관한 재인식과 활용 - 동아시아중해 모델을 중심으로」, 『동아시아 고대학』 14집, 동아시아 고대학회, 경인문화사, 2006.12

윤명철 「고구려 문화형성에 작용한 자연환경의 검토 -‘터와 多核(field & multi-core)이론’을 통해서」 『한민족』 4호, 2008년. 「고조선 문화 해석을 위한 역사관의 모색」 『북방 문화와 한국상고문화의 기원

동아시아 문명권을 설정하고 다시 자연환경과 인문환경, 그리고 역사적 상황을 고려하여 새로운 방식으로 유형화시켰다. 동아시아는 내부에 동방 북방 중국 등 3개의 터와 그 내부에서 주도적 역할을 하는 3개의 중핵(항성)으로 구성되고, 다시 각 항성들은 주변의 작은 핵들(행성)과, 관계성이 미약한 위성들로 이루어졌다. 선을 이용하여 떨어진 다른 터와 간접적으로 연결되었다. 그 동아시아라는 터에서 형성된 문명은 북방문명, 중화(중국)문명, 그리고 동방문명으로 구분된다.¹¹⁾



터이론으로 재구성한 동아시아 문명

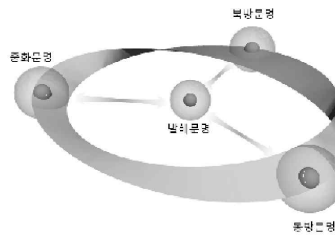


그림 3 뫼비우스띠를 변형시킨 도형. 처음과 끝의 구분이 없으며 복합중첩적인 관계임(윤명철 양재형 제작)

필자가 설정한 동아시아의 ‘북방문명’은 초원유목 문명으로서 스텝로드로 이어지는 알타이 산록과 중앙아시아 북부, 시베리아 남부의 타이가 지역 일대이다. 초원을 활동공간으로 삼고, 범위는 넓지만 공간의 집약도도 낮을 뿐 아니라 활용도는 지극히 미미했다. 수렵 삼림(타이가)문명은 동만주 일대에서 현재 흥안령의 서쪽 주변인 북만주 일대와 내 외몽골 지역 전체를 중핵으로 삼아 필요에 따라 터를 확대하면서 주변지역들을 행성으로 감차카반도, 바이칼호, 동시베리아, 알타이, 파미르 지역 등은 위성으로 재배치하면서 활용하였다. 또한 수렵 이끼-툰트라 시베리아 북부 일대도 위성의 일부이다.¹²⁾

그런데 북방문명의 위성 지역들 가운데 일부는 중화문명의 터와 부분적으로 중복되기 때문에 이해에 혼선을 일으키기도 한다. 사막 농경 문명이 발생한 공간은 실크로드로 이어지는 중앙아시아 남부 일대이다. 또한 범아시아의 문명공간에서 소홀히 다룰 수 없으며, 더욱 의미를 부여하고 큰 역할을 담당할 부분이 바로 해양문명이다. 동아시아 일대와 동북아시아(동부 시베리아, 캄차카반도, 사할린 등)동남아시아(동남아시아 반도 및 섬들)일대의 해양, 벵골만을 비롯한 인도양, 페르시아만 등이다.

우리는 고대에는 동방문명권에 속하였다.¹³⁾ 원조선 고구려, 부여, 백제, 신라, 가야, 왜, 그리고 말갈과 거란, 선비 등이 구성원이었고, 지리적으로는 현재의 한반도 북부와 남만주일대를 중핵으로 출발하여 점차 확장해가면서 만주 한반도전역 일본열도에서 꽃을 피운 문명

연구』 단국대 북방문화연구소, 2009, 6, 27. 외 참고

11) 윤명철, 「동아시아의 해양공간에 관한 재인식과 활용 - 동아시아중해 모델을 중심으로」, 『동아시아 고대학』 14집, 동아시아 고대학회, 경인문화사, 2006.12
 12) 윤명철, 「극북 시베리아의 역사와 문화의 흐름」, 한국해양정책학회 극지연구소, 2018.06.
 13) 윤명철, 「한민족 문화의 생성을 이해하는 몇 가지 모델의 설정과 제언-- 범아시아라는 관점에서-」 『한민족 문화의 형성과 범아시아의 문화』, 한민족학회, 20차 학술회의, 한민족학회, 해양문화연구소, 2011.

이다. 동방문명의 터 속에는 북만주 일부, 일본열도, 연해주 전체가 행성들이다. 원조선 시대부터 남북국 시대에 이르기까지 우리 '역사터'는 만주일대와 한반도 그리고 해양이 유기적으로 활용되는 공간이었다. 필자는 1985년도부터 '韓陸島'라는 조어를 만들어 사용하고 있다.¹⁴⁾

종족적으로는 중핵종족인 부여의 지파인 豆莫婁¹⁵⁾는 물론이고, 鮮卑 烏桓 거란을 비롯해, 거기서 갈라져 나온 室韋 奚 庫莫奚¹⁶⁾ 일부, 또 후대 사료에 나타나는 다호르 등의 몽골계 여러종족들은 언어 풍습 등에서도 유사한 점이 많다. 또한 숙신 읍루 물길 말갈로 시대에 따라 명칭이 변하는 종족과 그들의 주변부에 거주했거나 가지를 친 에벡키(鄂溫克) 오로춘(鄂倫春) 우디거(兀底改, 赫哲, 나나이)등 균소종족 등 북방 통구스계, 流鬼 등 고아시아계통의 종족들 일부도 동방문명의 범주로 파악할 필요가 있다.

이들은 우리문화 또는 풍류가 생성되는데 직접 간접으로 관련을 맺었다. 그러므로 풍류가 일부의 주장처럼 원(고)조선부터 고구려를 거쳐 신라에 이르기까지 생성 발전되었던 것이라면, 또 설사 신라시대에 비로서 시작되었다 하더라도, 바로 그 무렵 고구려가 정치 문화적으로 강력하게 영향을 끼쳤던 사실들 고려한다면 이러한 역사적 과정과 문화 배경을 무시할 수는 없다. 농경문화, 삼림수렵(어렵 포함)문화, 초원유목문화, 해양문화가 혼합 발전한 해륙문명이었다.¹⁷⁾ 그러므로 역동적인 문화와 운동방식·세계관 등을 갖고 있었고, 문화, 예술과 미에도 주제, 소재, 논리와 의미, 공간과 시간 등을 비롯하여 구체적으로는 형태, 색채, 음, 느낌 등의 구체적인 요소들도 이러한 복합적인 해륙문명의 성격이 실제적으로 반영될 수밖에 없다.

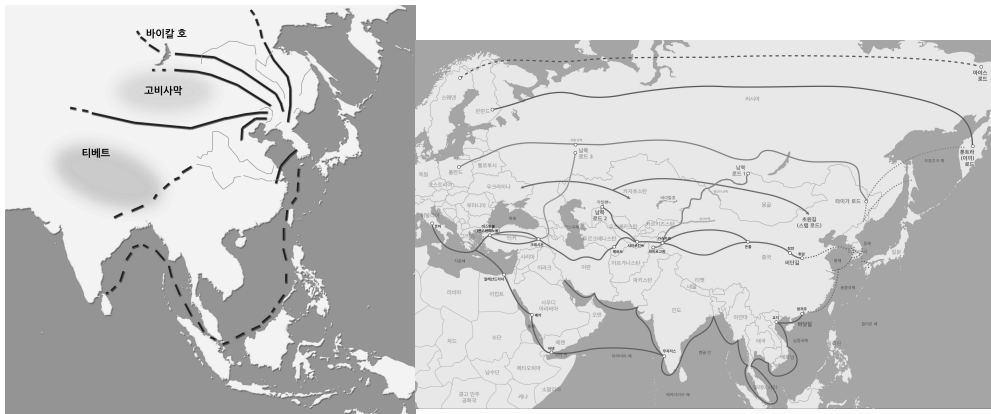


그림 4 한민족문화 성립과 교류도 그림 5 유라시아의 동서교통망

필자와 유사한 틀로 풍류를 비롯하여 우리 문화와 유라시아 실크로드의 관련성을 주장한 사람은 육당 최남선이다. 그는 '不咸文化論'을 제기하면서 인류 3대 문화권 중 하나이며, 그 중심은 조선이라고 하였다.¹⁸⁾ 이 주장은 부분적으로 문제가 있지만, 문명이라는 큰 틀

14) 한반도를 극복하는 개념으로서 남북국 시대 까지 우리민족의 활동 무대를 정확하게 설정할 목적으로 만든 조어이다. 만주일대의 역사적인 성격은 북방이 아니라 우리와 관련성이 깊은 동방의 한 부분으로 포함한 개념이다.

15) 『北史』 권 94 열전 82. 豆莫婁國, '豆莫婁國. 在勿吉 北千里, 舊北夫餘也.'

16) 『魏書』 『北史』 室韋에 '실위어는 고막해 거란 두막루와 같다' (語與 庫莫奚 契丹 豆莫婁國同)라고 했는데 거란어는 몽고어에 속한다. 그런데 북사에 奚는 宇文의 別種이라고 되어있다.

17) 윤명철 「해양사 연구의 방법론 검토와 제언」 『해양문화학 학술대회』, 목포대학교 도서문화연구소, 2009.

윤명철, 「동아시아중해 모델과 해륙문명론」, 해양학회, 2013. 등

속에서는 가능성이 높다.

유라시아 문화는 한민족 문화와 연관이 있다. 한민족의 기원에 대해서는 다양한 견해와 주장들이 있다. 기본적으로 ‘북방기원설’이 주를 이루고 있다. 우리나라에 전래된 청동기 문화의 유입경로와 한국어와 알타이어계의 유사성이 있다. 또한 청동기가 카라스크 문화의 영향을 받았다는 주장들이 있었다. 물론 이 주장들은 지금 비판을 받고 있기도 하다. 또 하나는 ‘남북 혼합설’이다. 즉 중국의 남부 지역과 인도 지역에서 이동한 남방민족과 북방에서 이주한 유목민이 결합했을 것이라는 주장이다. 여기에는 혈연 언어(드라비다어) 민속 등을 근거로 들고 있다. 또 하나가 소위 ‘본토기원설’이다. 이것은 원래 한반도에 살던 인류가 발전한 것이라는 설로서 구석기 시대부터 우리 민족의 원류를 찾고 있다. 주로 북한이 이러한 설을 주장했고, 최근에 이러한 종류의 학설들이 제기 되고 있다.

필자는 ‘원핵론’과 ‘환류시스템 이론’을 제기하였다. 즉 한민족 문화는 남만주 한반도 북부 지역을 원핵으로 삼고 유라시아 지역 내의 7개+@의 길과 연결되면서 교류되는 과정에서 생성되었다. 따라서 민족문화의 발전과 민족의 생성을 자연환경, 역사적인 경험, 문화의 상호비교를 통해서, 유라시아 문명, 동아시아 문명, 동방문명, 등의 보다 거시적이고 범공간적인 ‘터’의 개념 속에서 살펴볼 필요가 있다.

2) 유라시아 세계와 우리 문화의 연관성—알타이 문명권이라는 관점에서

유라시아 공간은 7개의 권역 가운데에서 중앙아시아 및 시베리아, 동아시아의 일부는 큰 틀 속에서 ‘알타이 문명권’으로 범주화 시킬 수 있다. 하지만 시베리아의 주변부 일부와 중국지역은 다른 부분들도 있다. 알타이 문화는 특히 우리문화와 연관성이 깊다.

첫 째, 유라시아와 한민족과 연관성을 거론할 때 가장 먼저 거론되는 것은 언어와 혈연이다. 중앙아시아 동아시아 서아시아 북부아시아의 일부 지역에는 몽골로이드에 속한 튀르크계 종족이 살고 있다. 흉노 이전의 유적에서는 황인종과 백인종이 섞인 혼혈의 모습을 띤 인물들이 발견되었지만, 흉노 문화에서도 동쪽에서는 황인종의 비율이 높고, 서쪽에서는 백인종의 비율이 높다.

매체는 문명의 생성과 발전에 중요한 요소인데, 중요한 언어 외에 몸짓, 소리, 신호, 도상(상징), 언어, 글자 기호 등으로 확장시킨 개념이다. 알타이어는 유라시아 대륙의 중앙부를 중심으로 동쪽으로 캄차카반도에서 서쪽으로 발칸반도까지, 북쪽으로는 시베리아 북부에서 남쪽으로는 중국 서남부까지 미치는 아주 광대한 지역이었다. 알타이어는 다시 사용하는 종족에 따라서 튀르크어, 몽골어, 퉁구스어로 구분하고 있다. 이는 근대에 사용한 종족명칭을 고려하여 분류한 것이다. 우리는 알타이어(드라비다어 및 중국절강지역 언어도 포함되었다는 주장들이 있다.)라는 큰 틀 속에서 각 요소들이 다 나타나지만, 다소 차이가 있어 ‘예맥어’라고 분류하고 있다.

알타이어 가운데에서도 우리와 연관된 몇 가지 핵심단어를 살펴보면 다음과 같다. ‘칸(khan, kan)’ ‘한’은 ‘桓.韓.汗.干.丸.漢’ 등으로 음역이 되어 신명.인칭.족칭.국명.지명.산명 등에 쓰였다. 뜻은 大, 多, 長, 一, 王者, 天 등인데, 칸(임금, 계민가한, 징기스칸), 크다(한글), 넓다(한들), 길다(한강), 하나, 밝다(백두산) 등으로 사용된다. 국명으로 사용되었다. 한국, 킵차크 한국(러시아를 300년 지배) 시비르 한국, 부하라 한국, 히바 한국, 크림 한

18) 최남선 지음, 정재승 이주현 역주, 『불함문화론』, 우리역사연구재단, 2008년 12월

국, 카잔 한국, 아스트라 한국 등이다.¹⁹⁾

‘뵤’은 풍류와 직접 연관이 되는 언어인데, 「뵤」에 대한 의미를 정확히 하기 위해 양주동氏의 설을 인용 보충하면 다음과 같다. “「뵤(뵤)은 光明, 國土의 義로 古史에 「發·我·弗·不·夫餘·夫里·火·坪·赫·昭·明」乃至「白·百·伯貊·泊·朴·夸」等 字로 國名, 地名, 族名, 人名 等に 借字로 쓰였다.²⁰⁾ 崔南善은 ‘뵤’의 개변을 확대하고 그 의미에 보다 큰 가치를 부여했다. 즉 “古語에 뵤이란 것이 있어 우리의 原始文化 及 古哲學의 核心이 되었으니 ‘뵤’은 後에 가서는 다만 光明을 意味하게 되었으나 본디는 最高級의 ‘거룩한 것’에 대한 絶대적 명칭이요...”²¹⁾하였다.

따라서 최남선 이래 안재홍 등이 주로 이러한 주장을 펼쳤다. ‘불함산’ ‘백두산’ ‘태백산’ ‘백의민족’ 등은 이 언어와 연관이 깊고, 바이칼호의 불칸바위, 카자흐스탄의 발하슈(balkhash), 바르글, 부르글호 등도 마찬가지이다. 육당에 따르면 ‘대가리’는 터키와 몽골어인 ‘탕그리(tangri)’, ‘텡그리(tengri)’와 동류어로서 천신을 표상하며, 그것의 인격화된 이름이 후세에 ‘대감(taigam)’으로 남는다. ‘곰’ ‘검’ ‘금’ ‘개마’ ‘고마’ 등도 동일하다. 양주동氏는 “「곰」은 <그금·검·곰·금>등으로 互轉되는 <神>의 古語로 <王>의 古訓 「尼叱今, 寐錦 乃至 上監」에 仍用되었다”하며 곰을 神의 古語로 보고, “壇君의 熊女誕生說은 <곰·곰>의 類音에서 생긴 전설이다”하여 熊을 언어분석의 立場에서 神으로 보았다.²²⁾ ‘神’ ‘무당’ 또는 ‘인간’의 의미를 갖고 있는데, 우리말에서는 개마대산(백두산), 개마고원, 검포(김포), 검마을(몽촌), 검나루(웅진) 검단산 등의 다양한 예가 있다.

두 번째는 문화의 문제이다. 우리 청동기 문화는 유라시아와 연관성이 깊다. 과거에는 스키타이 문화의 영향의 절대적인 것으로 알려졌으나 지금은 다소 다른 견해들이 등장한다. 하지만 우리문화는 고대국가에 이르기까지 스키타이계의 범유목문화적인 요소가 있는 것은 분명하다.²³⁾ 유라시아 세계는 기마문화와 기마습속 무기 전술 등을 보급하고, 동물을 소재와 주제로 삼은 문화와 유물 등을 동아시아 세계에 전달하였다.

우리와 연관이 깊은 요소가 신앙이다. 샤머니즘(Shamanism)²⁴⁾은 초자연적인 존재와 ‘빙의’라는 현상으로 직접 소통하는 샤먼을 중심으로 하는 주술이나 종교이다. 유라시아에서도 지역, 환경 등 여러 요인에 따라 다양한 샤머니즘의 형태가 있으며, 다른 종교현상과 복합되어 있는 경우가 적지 않은데, 우리 고대신앙과 직결된다. 六堂 崔南善을 비롯하여 근대 여명기부터 여러 학자들이 샤머니즘의 범주에 들어갈 수 있는 신화 및 신앙을 다양한 방식으로 연구하였다. 유동식은 한국 무교의 샤머니즘적 요소를 강하게 주장하면서, 동북아시아와 내륙 유라시아 일대에 퍼져 있는 원시종교 현상인 샤머니즘 일부라고 주장하였다.²⁵⁾ 풍류의 생성과 연관이 있다. 이필영은 “한국 무교는 북아시아 샤머니즘과 상당히 이른 시기에 갈라지고, 즉 신석기, 청동기 이후는 수식되고 변화를 입었다.”²⁶⁾라고 하였다.

19) 윤명철, 「‘한국(韓國)’ 국호의 어원과 의미 분석」, 『고조선 단군학』 37호, 고조선단군학회, 2017.

20) 梁柱東 『古歌研究』 p.4.

21) 崔南善, 全集 V 2, p.194.

22) 梁柱東, 『增訂古歌研究』(일조각, 1980) p.8.

23) 윤명철, 『고조선 문명권과 해륙활동』, 지식산업사, 2018.

24) ‘샤머니즘’에 관하여 다룬 연구성과들은 매우 많다. 대표적이며 영향력을 강하게 끼친 것은 『샤머니즘』이다. 미르치아 엘리아데 지음, 이윤기 옮김, 『샤머니즘』, 까치, 1992.

25) 유동식, 앞의 책, p.16. 많은 학자들이 아시아의 여러 지역을 비교하면서 이와 유사한 주장을 하고 있다.

26) 이필영 「북아시아 샤머니즘과 한국무교의 비교연구」, 『白山學報』 25, p36.

또 하나가 정령숭배 신앙(animism)인데, 이는 원시신앙의 보편적인 특성이지만, 역시 구체적으로 유사한 부분이 많다. 그리고 조상숭배 신앙이 강해서 고분들의 특별한 구조와 매장양식 매장품들이 있고, 우리 문화권에는 이와 유사한 흔적들이 많은데, 특히 고구려인들의 조상신앙은 중국 측의 사료에도 기술되어 있다. 삼국사기나 수서 북서에는 고구려인들이 “부모와 남편이 죽었을 때에는 3년 상을 입으나 형제들을 위해서는 석 달만 입는다.”라고 하여 호기심어린 눈길로 풍습을 기록하고 있다. 고구려인들은 유달리 효성이 지극하고 조상숭배신앙이 남달리 강했던 것이다. 전기의 모습을 기록한 <삼국지 위지>동이전에는 고구려인들의 무덤풍습들이 기록되었다. 즉 “부장품을 많이 쓰기 위해 금, 은 그리고 재물이 동이 난다. 돌을 쌓아 무덤을 만들고 (그 곁에) 소나무와 잣나무를 심는다.”고 기록하였다. 또 ‘매장 후에는 무덤 곁에 죽은 사람이 살아있을 때 사용하던 옷가지, 개인용품, 마차, 말들을 놓는다. 장례식에 참석한 사람들은 떠나기 전에 그것을 가지려고 서로 싸운다.’라는 기록이 <수서>에 있다. 실제로 고구려인들은 멸망할 때까지도 건국자인 주몽과 어머니인 유화부인을 곳곳에 설치한 神廟(사당)등에 모시고 경배했다.

유라시아, 특히 초원 문화권의 특성으로 하늘을 숭배하는 신앙이 있는데, 알타이어에서는 하늘을 ‘Tengri’라고 하는데, 흉노는 자신들의 임금을 ‘텡그리 고도(天子)’라고 불렀다. 고구려는 스스로를 천손, 천제, 천왕이라고 칭했다. 또한 유라시아문화에는 태양신앙이 강했는데, 역시 우리도 東明신화, 朱夢신화, 朴赫居世신화 등이 있다. 해를 숭배해서 해와 연관된 성 인명 지명 등이 많다. ‘해모수’ ‘해부루’ 등의 ‘해’는 태양을 뜻하는 우리말이고, 고구려의 시조는 ‘日月之子’ 이었다. 한국의 청동기 유물에서 태양과 관련되는 요소는 매우 많으며 청동거울, 八珠鈴銅器, 圓形有文銅器 등은 대표적인 예이다.²⁷⁾ 고령의 양전리식 암각화도 태양신을 묘사하고 있다.

또한 하늘의 전령자로서 새를 숭배하였는데, 특히 까마귀 신앙이 있었다. 고구려인들은 삼족오의 의미가 깊게 생각해서 고분벽화에 집요하게 표현했고, 머리에는 새깃을 꽂은 모자를 쓰고 다녔다. 변진에서는 대가가 죽으면 대문에 새깃을 달았다. 그밖에도 나무 신앙도 유사했다. 범세계적으로 나무는 宇宙木 즉 ‘奇蹟의 나무’(kien-mu), 세계수 등으로 불리워졌다.²⁸⁾ 한편 이와 같은 세계수는 나무 자체에 정령이 깃들어있다고 하여 神과 동일시하는 수목신앙으로 발전한다. 시베리아의 샤먼교도들은 나무에 정령이 살고 있다고 하여 무서워하며 여러가지 희생을 바친다.²⁹⁾ 알타이어계의 샤먼들이 사용한 북에는 ‘세계수’가 그려져 있고, 이 같은 수목신앙은 堂나무의 형태로서 우리에게도 보편적으로 전승되어,³⁰⁾ 堂나무, 신단수, 당목, 신수, 솟대 등으로 불리워졌다. 북방에서는 주로 버들나무, 자작나무 등을 신수로 모셨다.

또한 알타이 문화에서는 의미있는 산 또는 언덕을 선택해서 성산(神山)으로 숭배하였다. 山·樹·市의 셋은 이미지상으로는 공통점이 많은데 이것은 바로 ‘우주의 중심점’이라는 것이다. Ural-Altai인들에게는 수메르산이란 것이 있어 하늘에 그 原型을 가지고 있으며 세계의 중심점으로 인식되어져 왔는데 이것이 바로 성산, 즉 宇宙山이다.³¹⁾ 이 성산의 개념 즉 우주의

27) 윤명철, 『고조선 문명권과 해륙활동』, 지식산업사, 2018에 종합적으로 정리하였다.

28) 金烈圭, 『한국의 신화』, 一潮閣, 1976, p.42.

29) Nioradze, 『시베리아 諸民族의 原始宗教』 李弘植譯(新丘文化社, 1976) p.58.

30) 李殷昌, 『三國遺事의 考古學的 研究』(上), (民族文化研究所, 嶺南大, 1984), p.302.

“이같은 神木信仰은 고구려의 樹隧신앙, 馬韓의 蘇塗, 신라의 始林이 있다.”

31) Eliade, 정진홍역, 『우주의 역사』, 현대사상사, 1976, p.27.

中心은 확대되어 그들이 도읍을 정하면 그곳은 聖都가 된다. 또 하늘의 명을 받은 신의 대리자인 王의 주거지 혹은 사원 등이 되어 많은 원형의 모방을 파생시킨다. 이 宇宙山(聖山)의 개념은 전 세계적으로 보편화되어 있는데,³²⁾우리 문화권에서는 우주산을 不咸, 蓋馬, 太白, 徒太白, 白頭, 長白 등으로 불렀으며, 동네마다 당산이 있었다. 그 밖에 선돌 및 서낭당(오보에) 신앙 등도 매우 깊은 연관성을 갖고 있다. 특히 국가 또는 문명의 시작, 문화의 변화 등을 표현한 신화에는 게세르 신화를 비롯하여 단군신화, 동명왕신화 등을 비롯한 신화 등이 동일한 구조와 유사한 내용 등을 포함하고 있다. 설화로서는 금강산이 무대인 ‘나무꾼과 선녀’ 이야기는 부리아트족의 시조신화와 구조와 내용이 동일하다.³³⁾ 이러한 설화는 알타이 문화권에서는 일반적으로 알려졌다.

건축양식도 유사한 점이 많다. 유라시아 시베리아 지역에서 사용된 통나무집과 고구려의 부경 등은 전체적인 외모와 통나무의 결합방식 등이 동일하다. 말각조정식(모줄임 양식)이라는 특이한 양식은 천장부분을 사면을 엇갈려가면서 위로 올라갈수록 단계적으로 모를 줄이면서 면적을 좁아지게 만들고 마지막 천장은 큰 판석으로 마감하게 만든 구조이다. 초원에서 유목민들이 사용하는 이동식 주택인 ‘겔’과 유사하다고 주장하기도 한다. 고구려인들은 기마습속이 있었으므로 유목민들의 복장과 유사하다. 바지의 통이 좁고, 소매가 짧고 좁은 저고리를 입었다. 고구려 여인들은 바지 위에 치마를 덧입는 것이 일반적이었고, 잔주름 치마를 즐겨 입었다. 또한 고깔 모양의 모자(折風)을 착용했다.

연구자들에 따르면 고분과 부장품에서도 우리와 알타이 유목문화의 연관성을 알려주는 요소들이 발견되었다. 대표적인 유물은 5~6세기의 신라 고분들과 부장품들이다. 알타이 산록의 우코크 지역에서 발굴된 2500년 전의 파지리크 고분에서는 통나무집에 시신을 넣고, 그 위에 막돌들을 두껍게 덮어놓은 것이 발견되었는데, 이는 신라의 적석 목곽분과 큰 틀 속에서는 유사한 양식이다. 내부에서 발견된 귀걸이나 마구의 기본형태가 유사하다. 금관은 수용한 것이 아니라는 ‘자생설’들도 일부 있다.

또한 알타이 문화권에서는 알타이 산록들, 키르키즈스탄의 이식쿨호수와 주변 지역들, 레나강변의 까축 유적, 바이칼호의 알혼섬 등에서 암각화들이 많다. 레나 강변의 나린 알가 암각화는 약 4000년 전의 것으로서 개 사슴 등의 동물들, 샤먼이 제의를 하는 모습이 음각되어 있다. 또 아무르 강 중류인 하바로프스크 외곽의 강가 바위들에 새겨진 시카치 알리안 암각화는 1만 3천~4천 년 전의 것인데, 기하학적인 무늬와 동심원 등은 울산의 반구대 및 천전리 벽화, 고령의 양전동 암각화와 유사하다. 그 밖에도 유라시아 실크로드의 문화와 우리문화는 유사한 점이 많다.

풍류와 직접 연관된 소재 가운데 하나가 예술이다. 우리가 현재 알고 있는 조선춤과 고대의 춤은 여러 가지 면에서 다르다고 추정한다. 고구려춤은 매우 특색이 있고, 뛰어나서 수서 당서 등 당 시대의 중국 정사에 높게 평가되었고, 이태백도 칭송하였다. ‘고려무’ ‘건무’ 등이 유명했는데, ‘호선무’ ‘호등무’ ‘자지무’ ‘지선무’ 등을 수용하여 발전시켰다고 한다.³⁴⁾ 무용총 벽화에는 무희들의 꺾여진 소매자락이 흰 색상에 찍힌 물방울 무늬와 풀렸다 맺었다 하면서 역동적으로 움직인다. 우리가 알고 있는 조선시대의 춤과는 사위가 다르고 뽀여내는 기운이 크게 다르다. 고구려에는 악기들이 횡취 대각 장고 필률 현악기(탄쟁)

32) Eliade, 위의 책, pp.32 ~ 34.

33) 윤명철, 『유라시아 실크로드와 우리』, 경상북도, 2015.07. 기타 논문들이 있다. 그리고 각 논문에는 연구자들의 연구성고가 인용되어 있다.

34) 윤명철, 「역사를 통해서본 고구려 미학의 탐구」, 『미술문화연구』, 동서미술문화학회, 3호, 2103.

오현비파 완함 공후 등 38종이 있었는데,³⁵⁾ 그 시대에 중앙아시아에서 유행했었고, 지금도 실크로드에서는 물론이고 우즈베키스탄 같은 알타이 주변지역에서 연주된다. 일본으로 전수되기까지 하였다.

또한 씨름 칼춤 외나무다리타기 등이 유명했었다. 만주에 있는 '장천 1호분'에는 다양한 기예를 공연하는 인물들이 그려져 있는데, 중앙아시아 사람이 무려 9명이나 있다. 각저총은 전기고분 벽화로서 유명한데, 안에는 씨름 그림이 있다. 두 사람의 건장한 역사가 상대방의 허리를 붙들고 힘을 겨루고 있는데, 그들은 코가 우리와는 다른 크고 전형적인 매부리코이다. 중앙아시아임에 틀림없다. 삼실총'에 그려진 무서운 형상의力士나 '수산리 벽화'에 나오는 매부리코를 가진 주인공, 나무다리로 걷기, 곤봉과 방울을 돌려가며 받기, 접시돌리기 등의 그림 등은 타클라마칸 지역은 물론이고, 현재 우즈베키스탄 등의 중앙아시아 국가들에서 보이고 있다. 6세기 후반부터 고구려의 국경과 가까운 중국의 營州에는 소그드 상인들의 취락지가 있었으며, 이들은 당연히 고구려와 교류했을 것이다. 그러나 고구려의 멸망을 계기로 북방 유라시아 세계와 지역적인 연결도 끊어졌고, 무역과 문화의 교류도 끊어졌으므로 우리 문화의 성격과 형태, 그리고 논리에 변화가 생기고 불완전하게 계승되었다.

한편 해양 유라시아문화도 우리문화와 유사한 점이 많다. 중국의 남방, 동남아시아, 인도까지 이어지는 곳의 문화를 많이 수용하였다. 난생신화, 신앙, 초분같은 장례풍습 등 남방적인 요소가 적지 않다. 통일신라 이후에는 직접 간접으로 동남아시아 인도 서아시아 지역과 교류하면서 영향을 주고 받았다. 오키나와에서 빗살무늬토기들이 발견되고 있다. 두 지역 간에는 후대의 표류 사실들이 입증하듯이 해양환경이 교류를 가능하게 하였다. 따라서 고조선 문명권의 후기 시대에는 교류가 이루어졌을 가능성이 있다. 제주도로 추정되는 州胡는 바다에서 교역을 했으므로 제주도와 연결이 가능하다. 『삼국유사』에 실린 『駕洛國記』에는 수로왕의 부인인 許黃玉의 고향인 阿踰陀國이라고 되어있는데, 인도의 아요디아 왕국으로 추정한다. 허황옥은 바다를 항해해서 도착한 이주민집단임이 틀림없다는 주장이 있다.

3 동아시아 풍류의 이해 --한국을 중심으로 전개

1) 풍류란?

한국에서 풍류라는 한자어가 사용되었고, 그 내용에 대하여 표현한 글은 최치원이 쓴 '鸞郎碑序'이다. 즉 "國有玄妙之道, 曰風流. 設教之源, 備詳仙史. 實乃包含三教, 接化群生. 且如入則孝於家, 出則忠於國, 魯司寇之旨也. 處無爲之事, 行不言之教, 周柱史之宗也, 諸惡莫作, 諸善奉行, 竺乾太子之化也. (나라에 현묘한 도가 있으니, '풍류'라 말한다. 教를 세운(設) 근원은 仙史가 상세하게 갖추고 있다. 실제 三教를 包含하고, 접하여 많은 생명(群生)을 만들어간다. 이를테면, 들어와서는 집안에게 효도하고, 나가서는 나라에 충성하는데, 공자(魯司寇)의 근본 뜻이고, 無爲의 일을 하고, 不言之 가르침을 행하는데, 노자(周柱史)의 근본 뜻이며, 모든 악을 짓지 말고 모든 선을 받들어 실천하는 것은 석가모니(竺乾太子)의

35) 이 부분에 대하여 안휘준과 전호태 등의 연구가 주목된다.

가르침이다.”

이 글은 『삼국사기』 권 4, 진흥왕 37년(576)조에 있는 최치원이 남긴 ‘난랑비서’에서 쓰여진 내용이다. 이와 관련 있는 글들이 논란이 있는 『화랑세기』 등의 자료에 남아있다. 이 글의 내용을 뒷받침하는 사건들이 일어난 시기는 6세기 중엽에 신라가 고구려의 지배와 갈등이라는 위기에 벗어나면서 점차 복잡해지는 국제관계 속에서 새로운 사회를 지향하면서 질적으로 도약하고, 그 주체들을 본격적으로 양성하는 시대이다.

일반적으로 사용되어온 풍류에 대한 정의는 다음과 같다. ‘풍치가 있고 멋스럽게 노는 일’ 또는 ‘운치가 있는 일’ 또는 ‘雅趣가 있는 것’ 또는 ‘俗된 것을 버리고 고상한 유희를 하는 것’이라는 견해가 있다. 또한 풍류를 풍속의 흐름으로 보아 문화와 같은 뜻으로 보는 이도 있고, 風月과 같은 뜻으로 보아 吟風弄月하는 詩歌와 관련짓기도 한다. 자연과 인생과 예술이 혼연일체가 된 삼매경에 대한 미적 표현이라고 하기도 하고, 우리의 고유사상인 ‘부루’의 한자표기라고 주장하는 사람도 있다. 이와 같이 풍류란 자연을 가까이 하는 것, 멋이 있는 것, 음악을 아는 것, 예술에 대한 조예, 여유, 자유분방함, 즐거운 것 등 많은 뜻을 내포하는 용어라고 할 수 있다. 그러나 현대에서는 풍류라는 말이 주로 음악과 관련되어 쓰이고 있다. 과거에는 風流道라 하여 儒·佛·仙 3교를 포함한 한국 고유의 정신을 나타내는 말로 쓰였지만, 지금은 풍류남아와 같은 좀 바람끼가 있고 돈 잘 쓰고 멋부리고 타락한 듯한 사람을 나타내는 말로도 쓰이고 있다.³⁶⁾

『국어문학자료사전』에는 다음과 같은 분류와 함께 상세하게 논하고 있다. 예를 들면, 더불어 즐기는 풍류의 세계, 혼자 즐기는 풍류의 세계, 생활에서의 풍류, 한국문화의 특성과 풍류이다. 그리고 “풍류라는 큰 흐름 속에 모든 것이 용해되고 ‘우리스러워지는’ 것인데, 그 속에 작용하는 원동력은 풍류에서 비롯된 것이고, 그것은 유동식이 풀이한 ‘한 멋진 삶’의 유기적 작용으로 설명된다. 한국문화가 오랜 외세와의 관계에서 이만한 독자성과 우수성을 가질 수 있었던 것도 풍류정신 덕분이다.”³⁷⁾ 국립국어원의 『표준국어대사전』에서는 간략하게 風流를 크게 두 가지로 정의하고 있다. 첫 번째는 ‘멋스럽고 풍치가 있는 일’, 또는 ‘그렇게 노는 일’이다. 두 번째는 ‘대풍류, 줄풍류 따위의 관악합주’나 ‘소편성의 관현악’을 일상적으로 이르는 말이다. 중국에서 風流라는 단어의 문면의 뜻은 ‘바람처럼 흐르다’이다. 혹은 ‘바람에 의해서 흩어지다’의 뜻이다.³⁸⁾

필자가 발표문에서 시도하는 ‘유라시아 flow’라는 논리의 전개를 명확하게 하기 위하여 개별 연구자들의 정의를 살펴본다. 정병훈은 풍류에 대한 그 동안에 진행되었던 국내연구를 다음처럼 몇 가지로 집약했다.³⁹⁾ 첫째, 풍류를 통해서 각 시대의 문화양식과 유희행위를 재구성하려는 시도이다.⁴⁰⁾ 둘째, 풍류를 통해서 우리민족의 종교적 심성의 원형 혹은 본성이나, 문화적 정체성의 근거를 파악하려는 시도이다.⁴¹⁾ 셋째, 풍류를 통해서 우리 민족의 자연관, 역사관, 윤리관, 나아가 세계관을 파악하려는 노력이다.⁴²⁾ 넷째, 풍류를 통해서 우

36) 풍류(風流) 한국민족문화대백과, 한국학중앙연구원

37) 풍류(風流) 국어국문학자료사전, 1998.(이응백, 김원경, 김선풍)

38) 정성미. 唐田 「한·중 풍류사상의 비교를 통해 본 한국 풍류의 특징」

39) 정병훈. 「풍류의 시대적 전개와 변양」, 『민족미학』 5, 2005.6, pp 101~102. 이하 각주 39, 40, 41, 42, 43은 이 논문에서 인용하였다.

40) 김연옥(2000), 김춘준(1996), 노상오(1995), 도광순(1988), 도광순(1990), 도광순(1995), 문주석(2002), 서지영(2003), 성무경(2001), 신은경(1995), 이동연(2003), 채수한(1993) 등을 들 수 있다.

41) 김운학(1974), 조대현(1999), 유동식(1983), 유동식(1989), 채희완(1996) 등이 그것이다.

42) 김충열(1989), 배종호(1984)가 좋은 사례가 된다.

리 민족 특유의 미의식의 구조를 이해하기위한 작업이다.⁴³⁾다섯째, 풍류가 동아시아권에서 공통적으로 사용되는 미적가치 체계라고 보고, 중국, 한국, 일본의 비교문화론을 전개하기 위한 기초개념으로 삼으려는 노력이다.⁴⁴⁾ 한편 음악의 입장에서 김해철은 ‘풍류’와 ‘풍류도’ 및 ‘풍류사상’의 의미를 다음과 같이 구분하면서 개념을 명확하게 하였다. “ ‘풍류도’는 그 가운데 시대적으로 가치 있는 덕목으로 추구되었던 사상이라 정의한다. 그리고 ‘풍류사상’은 고유한 사상이로서 역사적으로 연면히 계승되어 왔으며 당대 인간의 삶과 사회현상을 규명하는 근원적이며 보편적인 정신이라 생각한다.”⁴⁵⁾그러나 기본적으로 큰 차이는 없다고 판단한다. 사료의 내용과 본 발표문의 목적, 그리고 논리의 전개를 위하여 ‘풍류’를 주된 용어와 개념으로 선택한다.

이러한 개념과 정의를 낳게 한 풍류는 비자발적이고, 존재의 위기를 가져오는 근대가 시작되면서 특별한 성향을 지닌 일부 학자들에게 관심을 불러일으켰다. 신재호는 『조선상고사』에서 중국의 ‘풍류’와 비교하였다. 『삼국유사』와 『삼국사기』에서 ‘풍류’를 다룬 원문을 제시하면서, 이 ‘풍류’는 중국에서의 놀고 즐기는 ‘풍류’가 아니라고 하였다. 우리말의 ‘풍류’는 음악을 가리키며, 또한 ‘풍월’도 중국의 吟風詠月의 의미가 아닌 우리의 시가를 가리킨다고 하였다. 이러한 ‘풍류’관은 당시까지 만연했던 중국 ‘풍류’의 영향에 대한 그의 부정적인 시각을 대변한다. 그는 우리말의 ‘풍류’를 구체적으로 설명하기 위해 화랑도와 관련된 작품을 근거로 들었다. 그는 신라의 화랑을 통해, 고유한 문화로서의 ‘풍류’를 접근하였다. 다시 말해 중국적 ‘풍류’로 인해 본래 의미를 상실한 한국적 ‘풍류’를 그는 화랑을 통해 재현하고자 한 것이다.⁴⁶⁾

최남선은 다음과 같은 입장을 지녔다. 그는 『朝鮮常識問答』에서 “儒敎와 佛敎와 같은 외국의 宗敎가 들어오기 전에도 물론 朝鮮民族의 精神的 기동이 되어나타오는 獨自의 信仰이 固有自生하였습시다. … 朝鮮에는 예로부터 固有信仰이 있어 그 명칭은 「불의늬」, 뒤에 변하여 「부루」요 그主旨는 天道를 실현함에 있었는데 이 民族敎는 儒敎 佛敎에 앞서서 있어오고, 또 유교 불교가 들어온 뒤에도 그대로 나란히 存立하였느니라 하고 합입시다.⁴⁷⁾ 그런데 이 ‘부루’가 ‘풍류’의 기원이다. 라고 하였고,⁴⁸⁾ 「부루」의 가르침을 神敎 또 天道를 의미한다고 하며 이 道가 太古로부터 固有하야--”라고 하였다. 그는 1925년에 발표한 ‘不咸文化論’에서 우리 풍류가 유라시아와 연관되었을 가능성을 암시하였다.

현대에 들어와 풍류에 관하여 종교적인 성격을 부여하고 무교와 연관시켜 해석한 사람은 유동식이다. 그는 “ ‘풍류’란 하나의 미의식이요, 예술적 개념이다. 일반적으로는 인생과 예술과 자연이 혼연일체가 된 상태에서 나오는 미의식을 말한다. 우리말로는 ‘멋’에 해당한다. 멋은 한국적인 아름다움의 표현어이다. 요컨대 풍류도는 예술적인 성격을 지닌 영성이다.”⁴⁹⁾ 라고 하였다.

43) 이러한 연구로는 이동환(1999), 이동환(2000), 민주식(1994), 민주식(2003), 신은경(1994), 신은경(1995), 신은경(1997), 신은경(1998) 등이 주목된다. 특히 신은경은 풍류를 미적 상위범주로 파악하여, ‘흥’, ‘무심’, ‘한’ 등의 미적 속성을 분석하고자 하였다.

44) 민주식(1986), 민주식(1994), 민주식(2000), 신은경(1996), 신은경(1996), 신은경(1997) 등의 작업이 그러한 시도의 결실이다.

45) 김해철, 「풍류사상에 기초한 풍류음악의 의미 탐색」, 『한국음악교육연구학회 정기총회및 학술세미나』, p 65

46) 이난수, 「한국적 통섭(通涉)가치의 재발견」, 『2018년 충남대 유학연구소·한국양명학회 국제학술대회』, p 97.

47) 최남선, 『朝鮮常識問答: 全篇』, 민속원, 1997, pp.100-101.

48) 이난수, 위 논문, p 97

이러한 풍류의 본질, 즉 사상은 무엇이라고 이해해야 할까?

근대 이후의 많은 연구자들은 풍류를 우리만의 고유성이 강한 사상으로 이해했고, 그 생각을 뒷받침하는 논리를 진지하게 만들었다. 최치원은 풍류와 연관된 기술을 하면서 ‘仙史’ ‘玄妙之道’ ‘風月道’라는 표현을 사용했고, 三教를 포함하였다고 주장했다. 그리고 그 용어와 개념들을 설명하기 위해 몇 가지를 인용하였고 비유하였는데, 그 속에 풍류의 본질이 담겨있는 것은 분명하다. 풍류도의 본질을 표현했다. 3교가 유교 도교 불교인 것은 다음 문장을 보아도 분명하다. 종합적으로 현묘지도라고 표현했는데, 이 문장은 한자의 뜻을 직역하면 ‘현묘한 도’라는 표현이지만, 많은 이들은 ‘玄’ 자체에 의미를 두기도 한다.

김범부는 이 ‘玄妙之道’에 대하여 다음처럼 말하였다. 그러면 ‘中正之道’라든가 ‘圓妙之道’라든가 ‘玄虛之道’라든가 하는 등의 形言을 취하지 않고 반드시 ‘현묘지도’라 했으니, 이 현묘의 字에는 분명히 의미가 들어 있겠는데 글씨 어찌해서 허다한 文義를 다 제쳐두고 꼭 현묘 二字야말로 과연 현묘한 것이다. 풍류도의 성격을 형언하는 데는 아닌게아니라 玄妙 二字 이외에 다른 字가 있을 수 없는 것이다. 그런데 이 ‘현묘’ 이자의 의미를 완전히 해독하려면 역시 풍류도의 성격을 究明해야 할 것이다.⁵⁰⁾라고.

이어 김범부는 이렇게 해석했다. “玄妙하다는 말에는 언어로 표현할 수없는 깊은 철학적 의미를 가지고 있다. 이 玄자의 의미는 老子의 『道德經』, 1장에서 ‘道’와 같은 의미로 나타나고 있으며, “현묘하고 또 현묘한 도는 온갖 오묘한 것들이 생겨나는 문이다.⁵¹⁾”라고 되어 있다. 『淮南子』의 覽明편에도 ‘玄妙深微’라 하여 명확한 뜻을 설명하기가 어렵고, 뜻이 깊고 깊음을 말할 때 쓰는 용어로 되어 있다. 이처럼 ‘풍류’의 의미는 심오해서 수학을 다루듯이 그 이치를 단박에 깨치게 할 수는 없다.⁵²⁾그런데 그는 玄妙를 우리사상과 연결시키고도 있다. 신라의 풍류도의 중심 사상이 무속이라는 샤머니즘계의 신앙이라고 말하고, 풍류도의 연원을 단군의 神道設教라고 말하였는데, 단군의 神道를 풍류도의 연원이라고 본다. 이러한 사상과 해석은 신채호 등 선학들의 영향을 받은바가 크다고 판단한다. 주자학 극복을 위한 이론적 도구로서 그가 동원하는 丹學(=선도)이 우리의 고유문화인 샤머니즘과 동일한 뿌리를 가진 것이며, 그것이 나중에 풍류도로 발전하고, 더 나아가, 최제우의 동학으로 부활했다는 범부 나름의 문화적 정통 계보론을 생각한다면, 즉 범부는 선도에서 그 원형을 ---⁵³⁾라고 하여 현묘가 풍류도의 핵심사상일 수 있음을 시사하였다.

이러한 의미와 사상을 지닌 풍류사상을 김해철은 다음과 같은 특징을 갖고 있다. 개방성 · 수용성 · 총체성 등을 들 수 있는데 이를 달리 사상의 혼재성이라 말할 수 있다. 즉 홍익 인간을 본질로 하여 그 안에 이미 삼교의 요소를 내포하다가 삼교 유입 후에 영향을 주고 받아 변용되고 다른 사상까지 융합하면서 근대의 동학이나 현대의 증산교로 연면한 것을 고유의 사상적 맥락에서 풍류라 이른 것으로 본다.⁵⁴⁾

49) 유동식, 『화랑과 풍류도』, 새가정사, 1999, 2, p 24

50) 金凡父, 『新羅文化와 風流精神 : 風流道論緒言』, 『韓國思想研究會(編)』『韓國思想叢書 I : 古代人の文化와 思想』韓國思想研究會, 1973, p.230.

정다운, 『범부 김정설의 풍류사상』, 선인, 2010.

51) 老子, 『도덕경』1장, 道可道 非常道 名可名, 非常名. 無, 名天地之始. 有, 名萬物之母. 故常無欲, 以觀其妙 常有欲, 以觀其微 此兩者 同出而異名, 同謂之玄 玄之又玄, 衆妙之門.

52) 김경희, 「한국 신선정신의 내용과 성격」, 『민족사상』, 제8권 제1호, 한국민족사상학회, 2014, p.60

53) 이용주, 「풍류도의 발견과 문화 정통론 구상- 凡父 김정설의 사상과 ‘풍류-도통론」, 『동북아연구』 제 24집, 2010, p.161

54) 김해철, 「풍류사상에 기초한 풍류음악의 의미 탐색」, 『한국국악교육연구학회 정기총회및 학술세미나』, p77

문장을 보면 풍류의 기능과 역할 가운데 하나는 接化群生.”⁵⁵⁾인데, 접하여 많은 생명(群生)을 만들어간다고 해석할 수가 있다. 여기에는 풍류의 존재관, 사물을 바라보는 본질관이 담겨있다. ‘化’는 변화와 완성을 뜻하고, ‘接’은 다양하지만 ‘실체험’의 방식으로 해석될 수가 있어 이 문장은 변증법적인 사유와 실천방식을 표현한 것으로 해석할 수 있다. 안호상은 ‘풍류도’의 어원을 이렇게 말하였다. “풍류도는 배달 사상의 한자음이다. 이를 좀 더 상세히 설명하면, 풍월도(風月道)의 ‘풍’이 옛날엔 ‘발함 풍자’요, 바람을 ‘배람’이라고도 하며, 또 풍월도의 “월”은 달 월자다. 이들 ‘발’과 ‘배’와 ‘달’을 합쳐 보면 풍월도는 ‘발달길’이요 ‘배달길’이란 말이다.⁵⁶⁾ 물론 ‘발’은 밝음을 뜻하고, ‘달’은 알타이어로 ‘tar’ ‘dar’ 계의 언어로서 ‘아사달’ ‘금미달’ ‘양달’ ‘음달’처럼 ‘산’ ‘언덕’ 등을 뜻한다는 견해도 있다.⁵⁷⁾ 또한 풍류와 연관된 문장들에서 ‘국선’ ‘선인’ 등은 단군신화와 연관성을 강하게 시사한다. 단군신화 속에서 보여지는 신선사상적인 요소가 있다고 하는 주장들이 많다.⁵⁸⁾

단군신화의 내용 가운데에서 桓因은 일반적으로 사용하는 至高, 혹은 天帝의 존재를 나타내는 ‘한님’과音が 유사한 것으로 추측할 수 있다. 환인은 발음으로서 의미를 분석하면 「한님」 「하늘나라 임금」이란 설⁵⁹⁾이 있다.⁶⁰⁾桓雄이 神雄(『遺事』)·檀雄(『韻記』) 등으로도 表記된 天降할 때에 風伯, 雨師, 雲師를 대동하고 내려와 穀, 命, 病, 刑, 善惡을 주관하는 創造神으로서 여러 神들의 우두머리 역할을 한다는 것을 나타낸다. 또한 太白山을 한자식으로 풀이하면 크고 하얀산이 된다. 白은 「밝」의 뜻으로 해석이 되는데 역으로 「붉」은 「白」으로 音寫가 된다. 흰 것은 광명을 나타내고 광명은 밝음을 나타내고 있다. 그리고 환웅이 갖고 내려온 天符印 3개는 고분에서 발견되고, 일부 무속에서 보여지는 청동의기일 가능성은 크다.⁶¹⁾ 그 밖에 3이라는 숫자와 논리는 풍류와의 연관성을 강하게 시사한다. 그리고 『삼국사기』 고구려 본기의 동천왕조에는 “평양이 본래 仙人 王儉의 옛 터”⁶²⁾라는 기록이 있다. 그 밖에도 고구려 건국 신화와 고분벽화에도 단군신화와 연결된 요소들이 표현되었다.

안재홍은 ‘풍류’는 ‘부류’의 이두문으로, 발→붉→불→부류의 과정으로 신도 사상이 전해졌다. 그는 본래 신라에서 ‘풍류’가 아닌 ‘부류’로 표기했어야 했는데 한자로 옮겨쓰게 됨으로써 ‘풍류’가 되었다고 한다. ‘풍류’가 ‘부류’에 기원함으로써 고신도를 계승한 것으로 볼 수 있다. 여기서 신도는 중국의 선도와는 다른 조선 고유의 신도임을 강조한다. 따라서 「난랑비서」의 「선사」는 고신도에 관한 것임을 시사한다.라고 하였다. 또한 안재홍은 ‘부류’와 ‘풍류’의 관계를 조금 더 보완하였다. “그는 風流道가 ‘부류’ 神敎의 한 表音·表意의

55) 이 부분은 김성환, 「최치원 ‘國有玄妙之道’ 설의 재해석」, 『도교문화연구』 제34집, 한국도교문화학회, 2011. 참고

56) 안호상, 『단군과 화랑의 역사와 철학』, 사림원, 1979, p.118.
배달(倍達=檀)의 글자 뜻과 그 의미에 대해서는 위의 책, pp.77-83.

단군왕검의 글자 뜻과 그 의미에 대해서는 위의 책, pp.83-95 참조.

57) 이 부분은 윤명철, 「檀君神話에 대한 구조적 분석」 『한국사상사학』 2집, 한국사상사학회, 1988 상세하게 정리되었다. 윤명철 『단군신화, 또 다른 해석』, 백산자료원, 2008. 참고.

58) 金載元, 『단군신화의 신연구』, p.97.

59) 朴時仁, 『알타이 신화』 삼중당, 1980, p.102. 佛의 古字는 (1+天)이다.

60) 李鍾益, 「한밤思想考」, 『동방사상논총』 1975, pp.424~425.

안호상, 「古代韓國思想에 관한 研究」, 『亞細亞研究』, 高大亞細亞問題研究所, 1962, p.175.

61) 千寬宇, 「韓國史의 潮流 2回, 桓雄族의 登場」, 『新東亞』 1972, 6.

金廷鶴, 「古朝鮮의 靑銅器文化」, 『韓國史』 2, 國사편찬위원회刊(1981).

鄭璟喜, 「檀君社會와 靑銅器文化」, 『韓國學報』 23, 一志社, 1981. 등에서 古朝鮮을 靑銅器時代로 보고 있다.

62) 平壤者, 本仙人王儉之宅也.

寫法임은 의심없고, 또 이 風流의 道가 震人 고유의 古神道로 중국 仙道와 아무런 전통 관계가 없는 사정은, 신라에서 花郎 國仙의 명칭 있음에서도 明徴되거니와, 이에서 누누이 陳설할 필요가 없다.“63)고 하였다.64)

최남선은 단군에서 나온 신도(神道) 즉 ‘붉은늪’가 ‘부루’가 되고 ‘화랑’에 이르러 고유신앙의 전성기를 맞이하였다. 하지만 고려시대에 불교가 발전하면서 하나의 의식으로 변모하여 ‘팔관회’를 하고, 조선시대에 이르러 민속이나 무속으로 전락해버린다. 그러다가 영·정조 이후에 서양 종교인 천주학이 들어오면서 다시 고유신앙에 대한 필요성이 대두되면서 여러 가지 신앙이 발생하였다.고 하였다. 그는 동학운동을 중심으로 전통적 고유 신앙의 부흥이 일어났다고 하였다. 이어 단군을 숭배하는 대종교의 탄생을 마지막으로 고유 신앙에 대한 역사적 전개를 마무리 한다.고 주장하였다.

안재홍은 풍류의 사상적 내용인 ‘包含三教, 接化群生’에 대해 흥익인간의 사상을 함의한다고 하였다. 조선의 건국 정신인 흥익인간을 접화군생과 연결하여 그 의미를 발전시켰다.65) 유동식은 구체적으로 화랑도의 사상적 배경은 고유의 삼교와 다르며 다만 그 본질을 흥익인간의 바탕을 이루는 무교로 보았다. 이에 따라 화랑도는 무교의 산물이며 ‘遊娛山水’는 종교적 성지순례로서 巫神을 믿고 찾은 것으로 보고 향가는 巫歌로 해석한다. 이러한 무교가 바로 삼교포함이나 삼교회통의 논리의 바탕이 된다고 보는 것이다.66) 그리고 더 구체적으로 풍류도는 유·불·선 삼교를 받아들여서 만든 사상이 아니라 본래부터 우리 민족문화사 속을 흘러온 민족적 열이다. 그런데 놀랍게도 그 안에는 동양 삼교가 추구하던 종교적 이상이 다 들어있는 것이다. 그리하여 최치원은 ‘포함삼교’한다고 표현했다. 이러한 포괄적인 양상을 우리말로 표현하면 ‘한’이 된다. ‘한’이란 하나면서 전체를 나타내는 말이며, 크다든가 높다는 뜻을 가진 우리말이다.67)라고 하였다.

유동식은 더욱 구체적으로 단군과의 연관성을 주장했다. 즉 풍류를 ‘내용으로 말하면 단군의 가르침을 적은 『천부경』에 자세히 기록되어 있거니와, 풍류도 안에는 유·불·선 삼교의 근본원리가 포함되어 있다. 그러므로 풍류도만 터득하면 동양 삼교에 통달하게 된다. 실로 깊고 오묘한 도라고 하지 않을 수 없다. 풍류도는 풍월도 또는 부루도라고도 한다. ‘부루’란 하늘 또는 하느님을 뜻한다. 풍류도의 실상은 하느님 신앙에서 나온 우리 민족의 열이라는 데서 찾아야 한다.’ 라고 하였다. 그리고 “그 현묘한 풍류도란 무엇인가? 그것을 우리는 샤머니즘 특히 한국적인 샤머니즘이었다고 보는 것이다.”라고 단정적으로 표현하고 있다 하여 샤머니즘과 강력하게 연관되었음을 주장했다.68) 그는 ‘巫敎’라는 용어를 학문적으로 정착시켰는데,69) ‘한국문화의 지핵은 무교이다.’라고 규정하였으며, ‘한민족의 행동양식을 결정할 가치체계와 세계관을 적지 않게 지배하였다.’라고 주장하였다.70)

최종민도 풍류사상을 무속신앙과 연관시켰고, 한명희는 음악의 입장에서 풍류사상은 우리

63) 안재홍, 『民世安在鴻全集』, 지식산업사, 1992, pp. 105~106.

64) 이난수, 앞 논문, p.101

65) 이난수, 앞 논문, p 102

66) 김해철, 앞 논문, p 67

67) 유동식, 『화랑과 풍류도』, 새가정사, 1999, 2, p 24

68) 이러한 주장은 대동소이한데, 조흥윤, 『巫』, 민족사, 1997. 참고

69) 유동식, 『민속종교와 한국문화』, 현대사상사, 1978. 저자는 1장에서 무교철학이라는 용어를 사용하였다.

유동식, 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대학교출판부, 1989.

조흥윤, 『巫와 민족문화』, 민족문화사, 1999.에는 巫문화 일반에 대한 정리가 되어있다.

70) 유동식, 『한국무교의 역사와 구조』, 연세대학교출판부, 1989. p 15.

고유의 선교사상 혹은 신선사상과 연관되었다고 하였다.⁷¹⁾ 조대현은 이를 동학과 연관시키고 있다. 즉 “우리 민족의 전통적인 고유사상(國有玄妙之道 =『三國史記』)은 특히 신라에서는 이 ‘배달’이라는 우리말의 음을 따라 이두문으로 표기하여 ‘風流’(혹은 ‘風저’)라 하였으며, 수운은 이를 서학에 대하여 특히 ‘동학’(동국사상 곧 한국사상)이라고 하였던 것이다. 삼국시대의 ‘풍류도’를 ‘중세동학’이라 하며, 수운이 자각한 동학 곧 천도교는 ‘근대동학’이라고 명명하여도 좋으리라고 생각한다.”고 하면서 풍류가 우리민족 신앙의 근간으로서 동학에 의해 다시 개화되었다는 인식을 보여준다.⁷²⁾ 당연히 풍류 풍류도는 단군을 받들면서 천부경 삼일신고 등의 경전을 보유한 대종교로 이어졌다. 여기에 덧붙여서 김경희는 풍류도의 핵심사상으로는 첫 번째는 ‘접화군생’, 둘째는 효사상, 셋째는 국토수호의 충사상, 넷째는 선도로 나누었고, 성격은 효의 숭상, 정치적 단결, 무적인 기능, 생명존중사상으로 분류하였다.⁷³⁾

*실천

그렇다면 풍류의 주체는 누구이며, 어떤 성격, 어떠한 방식으로 풍류를 실천했을까? 최치원의 기록 자체가 ‘난랑이라는 화랑과 관련하여 이 글을 썼고, 또한 서술한 내용도 화랑과 연관되었다. 이처럼 화랑과 국선. 국선과 풍류는 매우 밀접한 관계이므로 ‘난랑비서’에 나오는 ‘선사’는 곧 화랑의 역사이자 풍류의 역사를 기록한 책이다.⁷⁴⁾는 주장은 일반적으로 받아들여진다. 또한 화랑은 ‘國仙’ ‘仙郎’ ‘風月主’ ‘花判’이라는 칭호에서 나타나듯이 연관은 분명히 있다. 화랑과 연관된 자료들은 많은 편이 아니다. 『삼국사기』 『삼국유사』 『破閑集』 『海東高僧傳』 『東遊記』, 『東國通鑑』이 있고, 아직 진위논쟁이 있는 화랑세기가 있고, 그 밖에 금석문들이 있다.⁷⁵⁾

화랑은 정치적, 사회적인 역할을 수행하는 선도의 무리들로 구성되었다. 화랑은 무위자연의 도를 수행하며 가무를 즐기고 가무는 종교적인 색채와 더불어 제천 의식의 범주에 속한다고 할 수 있다.⁷⁶⁾ 최남선은 ‘부루’의 수행방법에 대해 다음과 같이 말한다.⁷⁷⁾

“다만 그修行方法에 關하여 斷片의事實이 傳해오는 것을 보건대 가로대 「花郎아기를 받들고 동무들이 구름가치모여서 道義로써 서로 練磨하며 歌舞音樂으로써 서로 娛樂하며 山水를 차져서 어둑외지도 도라다녔느니라」하얏는데 이것을 가지고 花郎과 및 그동무들의 사적에 징험하건대 그네들의 힘써 練成하든 道德的條目은 첫째 國家에 對한 絶對的犧牲精神이 그다음 團體生活에 필요한 信義요 그다음 동무들끼리의 互助精神이요 그다음 社會的 缺陷에 對한 同情心이얏습니다. 歌舞音樂은 古代의 어느 教壇生活에도 반드시 따라다니는 것이지마는 특히 「부루」教團에서는 歌舞音樂에 神祕한 靈力이 잇슴을 미터서 國家生活의 推進은 새로에 自然現象의 抑制에까지 이 힘을 適用하니 그럼으로 新羅時代에는 漢詩나 梵唄以外的의 우리固有한 노래가 盛行하고 그有名한 作者는 다 이 教團에 屬한 사람이 얏습니다. 또 山水의 놀이를 힘썼다하는 것은 심상히 구경차로 다니는것아니라 佛教·基督敎·

71) 한흥섭, 『우리 음악의 멋 풍류도』, 책세상, 2006,p.18

72) 趙大鉉, 「東學과 風流道의 關係」, 『농학연구』 4, 1999,2 p 73.

73) 김경희 「제 4장 풍류도의 핵심적 사상과 그 성격」, 『민족사상』, 91, 2015.04.

74) 한흥섭, 위의 책, p.31

75) 박정진, 『예술 인류학으로 본 풍류도』, 이담, 2009.pp.29~30

76) 김경희, 앞 논문, p 91

77) 최남선의 글 내용은 원문을 토대로 약간의 수정을 거쳤음을 밝힌다.

回教 등에서 教徒의 정성을 나타내기위하여 教祖의 성지에 巡禮하는것처럼 「부루」교단에서 성지영장으로 치는 國中의 名山大川을 도라다니면서 宗教情緒의 滿足과 함께 國土意識의 訓練에 이바지하는 行事이든것입니다.⁷⁸⁾

또 遊娛山水'에 대한 해설에서 "團體行事로는 歌舞音樂을 숭상하여 和同精神을 기르며 名山大川과 事蹟地에 巡禮를 부즈런히하여 具體的愛國心을 鼓發하기에 힘쓰며 敎團중에는 항상 솜씨 잇는 詩人이 잇서서 祖上의 거룩하심과 國土의 아름다움과 특히 國事에 殉死한 이의 壯烈한 事實을 읊어서 團圓과 및 一般國民의느로 詠歌함에 이바지하였다. 부루의 道가 行하는 나라에서는 一年에 한두번씩 祭天大會를 열고 깨끗한 몸과 마음으로써 報本反始의정성을 펴며 이 機會에 國王選舉·戰爭決行·刑獄處斷等大事를 處理하니⁷⁹⁾" 라고 하였다.

그래서 그들은 "서로 도의를 닦고, 혹은 서로 가악으로 즐겁게 하며, 이름난 산과 큰 내를 돌아다니어 먼 곳이라도 가보지 않은 곳이 없었다."⁸⁰⁾ 『삼국사기』의 다음 기록은 풍류의 실천과 이용을 명확하게 보여준다. 즉 '처음에 君臣이 인재를 알지 못함을 유감으로 여기어 사람들을 끼리끼리 모으고 때 지어 놀게 함으로써, 그 행실을 이들은 '서로 도의를 닦고, 서로 歌樂으로 즐겁게 하며, 名山과 大川을 찾아 멀리 가보지 아니한 곳이 없으며, 이로 인하여 그 중의 착한 자를 가리어 조정에 추천하게 되었다.' 또한 '풍류'의 실천 방법은 예술과도 연관이 깊었다. 가무와 음악은 조화로운 공동체 정신을 북돋기 위함이고, 명산대천을 순례하는 것은 나라에 대한 애국심을 고취하는 데에 목적이 있다. 또한 시를 짓고 낭송함으로써 화랑 뿐 만 아니라 백성들에게 나라에 대한 자긍심 및 호국영령들에 대한 감사의 마음을 표현하였다. 이러한 의식은 일 년에 한 두 번 제천대회를 통해 국가적 행사로 거듭난다. 그는 고대의 영고·동맹·무천의 제천행사를 비유하여 화랑의 활동가운데 제천행사를 넣은 것이다. 이를 통해 고유 신앙으로서의 '풍류'는 더욱 공고해진다.⁸¹⁾

유동식은 구체적으로 화랑교육의 교과목을 세 가지로 구성되었다고 정리하였다. "첫째는 도의로써 서로 몸을 닦는 일이다. 그들이 추구한 도의는 유교, 불교, 도교 등 동양 종교들이 제시한 인생의 도리였다. 충효와 선행 그리고 무위 자연하는 인생의 길이 그것이다. 둘째는 노래와 춤으로써 서로기쁨을 나누는 예술교육이다. 노래와 춤은 예술행위인 동시에 신령과 교제하는 제의의 뜻을 가진 것이다. 그러므로 그들이 추구한 기쁨은 감성적인 것이상의 종교적인 희열이었다. 셋째는 명산 대천을 찾아 대자연 속에 노니는 것이었다. 이것 역시 자연의 정기를 몸에 지닌다는 뜻과 함께 자연에 임재하신 하늘의 영과의 교제라는 종교적 의미가 있었다."⁸²⁾ 한명희는 음악과 풍류도의 밀접한 관계를 검증해 볼 수 있는 실례로서 화랑 제도를 이야기 하였고, 풍류도의 풍류는 음악을 뜻하는 우리 고유의 말이며, 풍월도의 풍월은 시가를 뜻하는 우리 고유의 말이라고 한다.⁸³⁾ 풍류음악은 기본적으로 현세 지향의 공동체적 가치관과 신선의 경지의 지향 그리고 윤리적인 실천과 수양뿐 아니라 향락의 의미 등을 지닌 채로 사상과 종교성 등이 내재되어 있다고 본다.⁸⁴⁾

78) 최남선, 『朝鮮常識問答: 全篇』, pp 106~107.

79) 최남선, 『國民朝鮮歷史』, p 12.

80) 한흥섭, 『앞의 책』, p.39

81) 이난수, 앞 논문, pp 100

82) 유동식, 『화랑과 풍류도』, p 23

83) 한흥섭, 앞의 책, p.18

84) 김해철, 앞 논문 p 77

*풍류의 생성

한 집단의 문명 문화 사상 예술은 앞에서 언급한바와 같이 자연환경, 주체의 성격과 그들의 역사적인 경험, 신앙 등의 다양한 요소들이 유기적으로 합쳐진 결과물이다. 특히 자연환경은 매우 중요한데, 고조선 또는 고구려 포함한 고대와 이후의 자연환경은 그 이후와 차이가 심하였고, 또한 문화적인 환경, 정치적인 상황에도 큰 변화가 있었다. 따라서 풍류로 표현된 실체도 변화하고 변질되었다. 그러므로 풍류의 생성과 발전과정을 시대별 주제별(사상 신앙 정치 예술)로 나누어 살펴본다. 하지만 곤란함이 있는 작업이다.

정병훈은 풍류를 통시적 관점에서 파악하고자 할 때, 난제로 떠오르는 것은 시대적 맥락의 구분이다. 이는 어떤 기준을 가지고 분기점을 잡느냐의 문제라고 하여 어려움을 토로했다. 그러면서 역사학자와는 다른 시각을 드러냈다. 그의 입장은 이렇다. “왕조별, 연대별 분절은 전통예술의 미적원리를 문제 삼을 때, 그다지 유효한 기준으로 여겨지지 않는다. 그 보다는 미적체험을 환기할 수 있는 지배이념의 변화나 기존질서의 와해, 혹은 그와 관련된 새로운 사상의 유입을 기준으로 삼는 것이 더 적절할 것이다. 적어도 미의식은 그 시대의 문화적 이념에 결부되지 않을 수 없기 때문이다. 이러한 생각을 바탕으로 필자는 풍류양상 변모의 분기점을 여섯 시기로 파악하였다.”⁸⁵⁾

첫째, 우리나라의 고대문화가 일정한 형태로 확립되는 삼국 중기부터 통일신라시대를 한 시기로 잡았다. 하지만 필자는 견해를 달리해서 문화 또는 풍류의 원형으로서 고(원)조선을 중요하게 여긴다. 집단에게 정체성은 중요하다. 인류의 일반적인 역사과정이 말해주듯이 역사적 집단이 계승성과 정통성으로 채워진 정체성을 상실하면 사회와 역사의 발전에 왜곡이 생기고, 내부의 인간들은 ‘자유의지’를 포기한 채 非主體的인 삶을 살아가게 한다. 또한 한 인물 또는 집단이 국가를 건설하거나 천하를 도모하고자 할 때 반드시 세계를 해석하고 운영하는 ‘觀’이 있어야 하며, 백성들이 선택할 수 있는 지표와 이념이 있어야 한다. 때문에 새로운 정치세력들은 예외없이 정통성 내지 그 전시대와의 계승성을 주장한다.⁸⁶⁾ 한국 역사 속에서도 실제로 후발 국가들이 선행국가들을 계승했다고 자처한 예는 역사상에서 흔히 발견되고 있다.⁸⁷⁾ 그런데 계승성에서 사상적인 체계란 중요하다.

풍류의 성격과 기원이 단군신화와 연관성이 있음은 대다수의 학자들이 동의했다. 최남선은 단군에서 나온 신도(神道) 즉 ‘뵈의뵈’가 ‘부루’가 되고 ‘화랑’에 이르러 고유신앙의 전성기를 맞이하였다.고 하였으며, 이와 동일하게 유사한 견해들이 주를 이룬다. 문제는 단군신화와 고조선의 관계이다.⁸⁸⁾

그런데 일부에서는 고조선의 존재를 부정하거나, 영토, 문화 단계 등에 대하여 회의적인 시각을 갖고 있다. 필자는 고조선 문명권을 저술하면서 상세하게 논한 바가 있으나⁸⁹⁾, 본

85) 정병훈, 「풍류의 시대적 전개와 변양」, 『민족미학』 5, 2005, pp102~103.

86) 윤명철, 「壇君신화와 고구려 建國神話가 지닌 正體性(IDENTITY) 탐구」, 『단군학연구』 6호, 2002. 단군학회. 2장 참조

87) 윤명철, 「단군신화와 고구려 건국신화가 지닌 정체성(identity)탐구」 『단군학연구』 6, 단군학회, 2002 「고구려를 바라보는 몇 가지 관점」 『한민족학회 창립학술회의』, 한민족학회, 2006.

「고구려의 고조선 계승성에 관한 연구 2」 『단군학 연구』 14호, 단군학회, 2006.

88) 윤명철, 「단군신화에 표현한 생명사관의 편린 탐구시론」 『한국의 생명담론과 실천운동』, 세계생명문화포럼 자료집, 2004

윤명철, 「壇君神話에 대한 구조적 분석」 『한국사상사학』 2집, 한국사상사학회, 1988

윤명철, 「壇君神話에 대한 변증법적 분석」 『동국사학』 23집, 동국사학회, 1989

윤명철, 「근대사관 개념으로 분석한 壇君神話」 『경주사학』 10집, 1991.

윤명철 『단군신화, 또 다른 해석』, 백산자료원, 2008. 참고.

89) 윤명철, 『고조선 문명권과 해륙활동』, 지식산업사, 2018. 1장 2장 및 여러부분에서 상세하게 정리하

발표문에서는 풍류와 관련하여 자연환경을 살펴보는 수준으로 끝내고자 한다.⁹⁰⁾

신라 풍류의 원형을 탐색하는 방식의 하나로서, 前시대에 있었던 유사한 행사들을 살펴본다. 고조선의 후기와 중첩되고, 고구려의 원형인 부여에서는 ‘迎鼓’라는 행사가 있었다. 『후한서』에는 “정월에는 하늘에 제사를 지냈는데, 나라 안에 크게 모였다. 연일 먹고 마시고 노래하고 춤추었다. 이를 영고라고 했다.--⁹¹⁾”라고 되었다. 고구려에는 동맹이 있었는데, 『후한서』에는 “10월, 하늘에 제사하고 대회하니 동맹이라 했다. 나라 동쪽에 대혈이 있는데 수신이라 부르고, 10월 맞아서 제사한다(以十月祭天大會 名曰東盟 其國東有大穴 號隧神 亦以十月迎而祭之).”라고 기록하였다. 동일한 내용이 『삼국지』 동이전 고구려전에도 있다. 고구려는 고조선을 다양한 면에서 계승하였고, 건국신화는 단군신화를 철저히 계승하였으며, 장군총은 단군신화의 논리와 구조를 구현한 결정체이다.⁹²⁾

신채호는 “國仙과 花郎은 振興大王이 곳 高句麗의 선배 制度를 닮아온 者다.~國仙이라 함은 高句麗의 仙人과 區別하기 爲하여 上에 國字를 더 너허어 지은 名詞며, 花郎이라 함은 高句麗의 선배가 皂帛을 입어 皂衣라 稱하듯이, 新羅의 선배는 化粧을 식힘으로 花郎이라 稱함이니,” 라고 하였다.⁹³⁾ 쌍영총 무영총 장천1 호,4호분, 팔청리 벽화 등에 묘사된 장면들은 이와 연관이 있을 가능성이 높다.

동에도 유사한 의례풍습이 있었다. 항상 10월이 되면 하늘에 제사 지내는데, 주야로 술을 마시고 가무를 즐기니 이를 舞天이라고 하였다.⁹⁴⁾ 비록 남쪽 지역에 있었으며, 남방문화와의 연관성이 제기되지만 마한은 國邑에 정치를 맡은 군장 이외에 천신을 제사하는 天君을 두었고, 5월에는 씨뿌리기가 끝나면 귀신에게 제사하고 여럿이 모여 주야로 노래하고 춤을 추고 놀았다. 이러한 제천을 비롯한 행사들은 신라의 화랑도로 계승되었을 것이다.

풍류사상의 원형은 『삼국유사』에서 말한 ‘在世理化’로부터 그 의미를 추론할 수 있다. 재세는 천왕이 속계에 내려와 군림한다는 의미로, 인간에 내재된 본성으로서 천부인이 바로 그러한 신의를 받들어 이화하는 전제가 되었다고 본다. 이를 본질로 하는 풍류사상은 삼교의 요소를 포함한 채로 신정사회로부터 생활에서 연면하여 고구려의 皂依仙人을 거쳐 신라의 화랑도로 계승되었다고 추론된다.⁹⁵⁾ ‘風流道’는 한국의 고대종교, 또는 고대문화의 전통적 결정체로서, 그것은 곧 新羅에 의한 국가적 · 문화적 통합에 외해서 비로서 완성을 보게 된 한국의 민족적 종교요, 민족적 문화형태였다고 할 수가 있다.⁹⁶⁾

그는 세 번째 시기로 고려시대 팔관회와 직접 연관시키고 있다. 이 견해는 신채호 이후에 거의 모든 연구자들이 동일하다. 팔관회는 『삼국사기』의 기록으로는 신라 24대 진흥왕12

였다.

90) 윤명철, 「고구려 문화형성에 작용한 자연환경의 검토-‘터와 多核(field & multi-core)이론’을 통해서」 『한민족』 4호, 2007.

윤명철, 「고구려 문화예술의 이해와 창작을 위한 역사적인 인식」 『한국 무용사학』 제5호, 한국무용사학회 민속원, 2006

91) 『후한서』, 권 85, 동이열전 “以殷正月祭天 國中大會 連日飲食歌舞 名曰迎鼓 於是斷刑獄 解囚徒”

92) 윤명철, 「壇君神話 해석을 통한 장군총의 성격 이해」 『단군학연구』 19호, 단군학회, 2008

93) 단재 신채호전집 편찬위원회, 단재신채호전집 1권, 독립기념관 한국독립운동사연구소, 2007, p 747. 단재의 고대사 인식에 대한 필자의 견해는 「단재 신채호의 고조선 인식-사상가적 입장에서」 『고조선단군학회 제61회 학술발표회』, 2014.참고

94) 『후한서』, 권85, 「동이열전」. “歲常以十月祭天 晝夜飲酒歌舞 名曰舞天”.

95) 김해철, 앞 논문, p 66

96) 都珠淳 金宅圭 李鍾旭 池浚模, 「풍류도와 신선사상」 『신라문화제 학술발표논문집』 5, 1984. 5. 동국대학교 신라문화연구소, p 287

년(551년)부터 시작됐다. 그러나 어떤 형식으로, 어떤 시차로, 몇 차례나 거행되었는가에 대한 기록은 없다. 팔관회를 거행한 뚜렷한 기록은 『고려사』 권 69, 志 제 23권, 仲秋八關會儀조 태조 원년에 있다. 이 행사는 국가적 제전으로 하느님 및 5악, 명산, 대천, 용신에 대한 제전이였다. 궁중에서 왕이 참석한 가운데 진행되었는데, 백희와 가무를 연출함으로써 군신이 동락하였다고 전한다.

또한 『고려사』 세기 권 18, 의종 22년조에는 “仙風을 준행하고 숭상하라”, “옛날 신라에는 선풍이 크게 행해졌었다”, “고풍에 따라서 팔관회를 행하여 사람과 하나님이 함께 즐거워 하도록 하라”는 기록이 있다. 이는 팔관회와 풍류도 사이의 상관관계를 밝히는 동시에, 당시의 팔관회가 쇠퇴하는 풍류도를 회복하려는 복고주의적 행사임을 시사하고 있다.⁹⁷⁾ 그런데 조선 전기에는 풍류가 ‘悠悠自適, 安貧樂道’와 같은 평온한 삶의 이미지, 자연과 더불어 사는 삶, 물질적인 이익을 추구하는 삶보다는 즐기는 삶, 즐기되 도를 지키며 행하는 의미로 사용되기 시작하였다.⁹⁸⁾

네 번째 시기는 조선조 시작부터 중기까지의 시기이다. 이 시대의 풍류는 양반 사대부 계층의 문화 양식으로서 그들의 유희행위를 대변하는 미학적 용어라고 할 수 있다. 풍류는 일상적으로 詩, 書, 畫, 樂과 같은 표현 매체를 통해서 구현되었다. 유자들의 교양과 취미활동에 다름 아니었다. 하지만 그들의 풍류는 道學的이어서 시문을 통한 풍류도 결국 군신의 사명에 입각한 것이어야 한다고 생각되었다. 따라서 樂을 익혀 마음을 다스리는 것(治心)과 마음을 돌이켜 그 뜻을 조화롭게 하는 것으로 축약된다. 그야말로 ‘윤리적 풍류’이다.

이러한 풍류가 조선후기에 이르러 이전과는 또 다른 양상을 드러낸다. 풍류의 주체와 풍류 공간의 변모가 이루어지는 것이다. 풍류의 집단적 향유가 다양한 계층으로 확산된 것이다. 특히 전통적인 의례 및 풍류공간에서 기방이 등장하면서 풍류 속에 잠재한 관능적 향락을 가시화하면서 풍류를 대중적으로 확산하는 계기가 되었다. 이들의 풍류는 종교적, 정치적, 교육적, 도덕적 연관에서 벗어난, 순수한 미적추구였다. 따라서 이를 ‘미적풍류’라고 부를 만하다. 한편 같은 시대에 활동하던 박지원, 정약용 등의 풍류는 정치와 사회에 대한 강한 비판을 담은 ‘풍자’로 부각된다. 중인층의 풍류와 구별하여 이를 ‘풍자적 풍류’로 부를 수 있다.⁹⁹⁾ 이와 유사한 견해로 조선시대에는 정치 · 사회 · 문화의 주역이자 이상적 인간상으로서 선비들의 수양을 위한 도구로 음악을 인식하게 되었고, 선비들은 그러한 실천으로 詩 書 畫 樂을 통해 선비정신을 실현했던 것으로 본다. 그리하여 자연과 더불어 음악으로써 풍류적인 삶을 누렸다고 본 견해도 있다.¹⁰⁰⁾

이어 정병훈은 이렇게 말한다. 유교적 지배 이데올로기가 무너지고, 나라의 존립이 위태로운 이 시기에 두 가지 상반된 풍류의 양상이 등장한다. 그 중 하나는 ‘동학적 풍류’이고, 다른 하나는 ‘방일(放逸)적 풍류’이다. 그리고 이렇게 제안했다. 풍류도가 가지고 있던 접화군생(接化群生)의 정신을 동학은 인내천(人乃天) 사상으로 변용하였던 것으로 동학을 시원 풍류의 하나님 신앙과 삼재관념, 그리고 신인합일(神人合一)적 요소를 신앙체계 속에 담고 있는 새로운 풍류의 방식으로 이해하는 것은 무리일까? 한편 기존질서의 와해는 사람들로 하여금 방일적 태도를 갖게 한다. 따라서 취락(醉樂)적, 향락주의적 풍류가 등장하게 되는 것이다.¹⁰¹⁾

97) 정병훈, 「한·중 풍류사상의 비교를 통해 본 한국 풍류의 특징」, 『민족미학』5, 2005, 6. p 105

98) 정성미.唐田, 「한·중 풍류사상의 비교를 통해 본 한국 풍류의 특징」, p 13

99) 정병훈, 위 논문, p106

100) 정성미.唐田, 위 논문, p16

살펴본 것처럼 풍류의 본질과 현상, 생활 속에서의 구현은 시대상황과 시대정신의 영향을 강하게 받았다. 조선왕조는 초기의 개혁의지와 정신이 희미해지면서 점차 외세의존적이고, 사상적 학문적인 의타성이 심화되었고, 학문과 생활 정치와 역사에서 독창성 구체성 현실성이 결여되어 갔다. 풍류를 구현하고 실천하는 방법의 하나인 예술분야에서도 독창성 결여되었으며, 소재의 편협성 주제의 빈곤과 획일화 등의 모습을 보였고, 급기야는 놀이와 잡기의 수준으로 격하시키고 말았다. 일찍부터 풍류연구를 하면서 동학 등 민족 사상 및 종교와의 연관성을 탐색한 김범부는 이렇게 말하였다. “모든 문화의 원천, 인격의 이상, 수제지평의 경법(經法)”이었지만, “나중에 그 정신이 쇠미하면서 거러지, 풍각쟁이, 무당패로 떨어져 남아서, 오늘날 무속이라고 하면 창피해하는 상황이 되었다”고 말하면서 풍류도가 쇠퇴한 현실을 안타깝게 평가한다.¹⁰²⁾

정경환은 풍류를 크게 네 가지로 분류하여 분석하고 있다. 첫째, 풍류도는 천인합일의 사상성을 지니고 있다. 우리 민족은 하늘과 인간의 결합을 통한 분명한 신관과 천관을 가지고 있었다. 둘째, 풍류도는 조상에 대한 신성사상이라고 할 수 있다. 우리 민족은 조상에 대한 존송의 염이 그 어느 민족보다도 강하다고 할 수 있다. 셋째, 풍류도는 접화군생의 원대한 생명주의와 평화적 원융사상을 지니고 있었다. 마지막으로 풍류도는 어느 것에도 구속되지 않는 자유무애의 길을 추구하였다.¹⁰³⁾ 이도흠은 <<화쟁기호학, 이론과 실제>>에서 풍류도가 세계와 나, 신과 인간, 자연과 인간 사이의 대립과 갈등을 지양하고 ‘지금 여기’에서 세계와 나, 자연과 인간 간의 조화를 통해 세계의 분열, 부조리와 재앙을 일소하고 삶의 평형과 복락을 얻고자 함. 구조적으로 조화 지향적, 내용상으로 자연친화적, 인간중심적인, 한국 고유의 사상 체계라고 하였다. 그리고 유동식은 풍류의 의미를 이렇게 표현하였다. “풍류의 사상에 근거한 예술적 속성은 비단 정악 뿐 아니라 무속음악에 뿌리를 둔 민속음악 계통에서도 널리 발견되기 때문이다.¹⁰⁴⁾ 풍류도는 종교적 ‘한’과 예술적 ‘멋’과 인간적 ‘삶’이 하나의 조화를 이룬 것이며, 이것은 삼태극의 원으로써 상징된다. 우주를 향해 열린 구조라 하였다.”¹⁰⁵⁾

기본적으로 풍류는 논리보다는 감성을 중시하면서 비논리적인 성격을 지니고 있었으며, 일상생활과는 멀어진 이상을 추구하고 실천하는 사상이고 행동이었다. 그리고 유오산수하며, 명사대천을 찾아 수련을행하는 태도는 당 시대에는 집단이 가진 위기도 극복하고, 집단내부에 특별한 가치관과 행동규범을 전파하려는 가장 적극적이고 현실적인 삶의 태도였을 것이다. 그러면서도 실천방법과 장소의 특성상 멋과 자연을 가까이하면서 무위자연의 모습도 보였지만 결코 방어적이거나 수동적이 아니라 활달하고 낙관적인 세계관으로 채워졌을 것이다.

4 ‘유라시아(Eurasia) flow’의 개념과 소개-what?

1) 'flow'의 개념

101) 정병훈, 앞 논문, p107

102) 이용주 「풍류도의 발견과 문화 정통론 구상- 凡父 김정설의 사상과 ‘풍류-도통론’, 『동북아연구』 제 24집, 2010, pp 151~155.

103) 정경환, 이정화, 「제1장 풍류도의 내용과 의미에 관한 연구」, 『민족사상』 4(2),2010, p9.

104) 김해철, 앞 논문, p76.

105) 柳東植, 『風流道와 한국의 종교사상』, 연세대학교 출판부,1997, p.69.

‘유라시아 flow’는 발표자가 만든 조어이며, 몇 몇 특별한 의미를 부여한 일종의 ‘言說’이다. 필자는 한국문화와 동방문명, 그리고 유라시아 문명의 본질과 가치를 상호연관성과 자연환경 및 종족 문화 등을 통해서 찾아보고, 그것이 현재와 미래의 인류와 한민족에게 어떻게 활용될 수 있는가를 찾아보는 작업을 한이다. 발표자는 유라시아 세계에서 생성하고 발전해온 문명이 거의 사라졌지만, 과거 한민족의 풍류와도 연관성이 깊었으며, 기존의 규정된 문명의 실체와 다양한 점에서 다르다는 점을 인식하고, 그것의 가치와 역할에 의미를 둔다. 그리고 신문명의 대안으로 제기해 온 ‘비문명’이라는 용어를 부여하고, 그 실체를 찾는 작업을 이론적으로, 실질적으로 추진하고 있다. 비문명이란 현대문명을 적극적으로 비판하거나 부정하는 ‘반문명(anti-civilization)’이 아니라 긍정(肯)도 아니고 부정(否)이 아닌, 양쪽을 다 비판하면서도 수렴하는 ‘非’라는 용어를 사용한 ‘비문명(non-civilization)’이다. 따라서 이와 유사한 작업을 전개해왔으며 글을 발표했다.¹⁰⁶⁾

그러한 과정에서 ‘flow’라는 단어와 개념이 흔적을 보존한 근대 유라시아 세계와 사라지고 왜곡된 한민족의 문화를 설명하고, 현재에 적합한 문명모델을 찾는데 유효성이 있다는 판단을 하였다. 따라서 이 발표문은 발표자의 이러한 의도를 구현하려는 목적으로 시도된 것인 만큼 그 동안의 연구 내용을 서술하는 형식으로 소개한 후에 결론이 아닌 맺음말과 제언으로 끝내고자 한다.

‘flow’는 ‘흐르다.’라는 뜻을 기본으로 삼고, 그러한 현상과 형태가 적용되는 많은 분야에서 활용되고 있다. 예를 들면 물의 흐름, 바람의 흐름, 조수(ebb) 등에 적용하고, ‘stream’, ‘cash flow’처럼 경제 금융 산업 인체 등에서 일상용어로서도 사용된다. 한편 ‘data flow’ ‘flow(삼성제품)’처럼 현대기술 문명과 연관시키면 컴퓨터와 인터넷 등의 매체와 기호를 활용하여 다양한 분야가 연결되는 시스템을 말하기도 한다. 또한 ‘忘我’ ‘沒入’ 등의 의미도 담고 있으므로 종교 예술(춤 음악)에서도 이용된다. 발표자는 이를 문명 용어로서 사용하는 것이다.

발표자는 ‘흐름(flow)’의 개념과 성격 의미 등을 통해서 우주의 본질, 삶의 가치를 체득하고자 하며, 유라시아 세계 및 한민족의 정체성과 가치를 발견하고자 한다. 그렇다면 유라시아 문명, 동방문명, 한민족의 풍류를 어떤 관점으로 보는 것이 본질에 정확하고, 현재와 미래에 어떠한 유효성이 있으며, 그 가치는 구체적으로 무엇일까?

우선 문명의 본질이 무엇인가를 알고 설정하는 일이 중요하다.

2장에서 설명하였듯이 그 동안 인간의 삶, 역사 문명의 성격과 가치 역할 등을 이해하는데에는 인식과 지혜의 한계가 있었으며, 지역적 인종적 주체적인 편향성이 강했다. ‘文明’이란 단어는 서구의 근대적인 관점 및 일본을 비롯한 동아시아 세계의 인식도 담겨 있다. 문명을 이렇게 분류하고 유형화시키는 방식은 근대 산업사회 이후에 전개된 세계질서화 과정에서 적용되었던 世界觀의 산물이다. 문명을 정치 경제적인 승자 중심의 소산물로 보는 것이다. 즉 개체 또는 집단 등 어떤 존재든지 경쟁과 갈등이 생명계의 체계 및 논리이고, 이 속에서 승자가 되기 위해서는 ‘조직력’, ‘무장력’, ‘논리력’, ‘경제력’, ‘기술력’ 등의 실질적인 요소들이 구비해야 한다는 논리이다. 이 것을 충족한 것이 소위 ‘4대 문명(Cradle

106) 윤명철, 「고조선 문명권과 해륙활동」, 한국문명학회 개천절 기념학술회의.2018. 09: 「유라시아 세계의 갈등과 번영」, 유라시아 실크로드 국제학술회, 동국대학교 유라시아 실크로드 연구소, 2017.12: 「유라시아 실크로드 문명의 또 다른 해석과 신문명론의 제안」 『Silk-Road International Academic Conference』, 2015.: 「유라시아 실크로드의 역사와 현재, 그리고 미래」 『유라시아 문명과 실크로드』 동국대학교 유라시아 실크로드 연구소, 2014. 등

of civilization)’이 문명의 典範처럼 알려졌다.

그런데 반면에 문명은 조화와 협력, 상대존재와의 평화로운 교류를 통해야 진정한 승자가 될 수 있다고 주장하는 부류들이 있었다. ‘공존’‘상생’ ‘상호부조론’을 주장하는 일부 생물 학자들과 페테르 크로포트킨(Pyotr Alkseevitch Kropotkin)같은 무정부주의자¹⁰⁷⁾들, 그리고 역사상의 알려지지 않았던 몇몇 문명과 또는 문화들을 발굴한 후에 소개한 소수의 인류 학자와 종교학자들이다. 이들 가운데에는 다른 성격과 위상을 지닌 제3의 문명도 있었다는 주장들을 한다. 필자도 한민족의 고대문화와 유라시아 문명이 비록 고전적인 기존의 문명 개념에서는 멀어져 있으나 고유성과 의미있는 가치를 지닌 문명이라고 판단했고, 근래에 발표한 연구물들에서 의견을 밝혔다.¹⁰⁸⁾

우주 내에 존재하는 모든 존재물(사건, 자연현상, 생물, 무생물 등)은 이미 그 자체가 完全 함을 뜻한다. 역사적 사건이건, 자연현상이건, 또한 인간을 포함한 자연물이건 일정한 조건 을 갖추지 못하면 결코 존재할 수가 없다. 비록 부분적이나 일시적으로 결함은 있을지라도 기본은 다 갖추어야 한다. 그래서 우주의 모든 것은 일체의 통일이란 기본전제에서 시작되 고 부분과 전체, 또는 개체와 전체 사이에서 그 일체감을 완전하게 구현하면서 발전해 나 가는 것이다.¹⁰⁹⁾ 마찬가지로 인간과 다른 존재물들과의 만남이며 결과물인 문명 또한 자기 완결구조를 지닌다.¹¹⁰⁾

문명은 역사활동의 가장 큰 단위는 아니지만, 그렇다고 가장 극소의 단위도 아니다. 지극 히 넓고 애매모호하지만 비교적 중간단위이다. 비록 어느 정도의 자체 완결구조를 지니고 있지만 수용 전파 등 만남을 전제로 존재할 수밖에 없다. 그렇다면 만남의 양식과 수단은 무엇일까? 혹은 만남이란 목적 그 자체일까? 이러한 만남을 낳게 하는 관계인 ‘소통’ ‘매 개’ 등에서 수단 도구인 네트워크의 문제가 나타난다. 네트워크에 관한 많은 정의가 있 으나 포괄적으로 정리하면 네트워크는 만남의 매개이며 수단인 과정이고, 창조 의 모든 양식 이고, 심지어는 목적이기도 하다.

그러면 문명을 만들고 구성하는 네트워크에는 어떠한 종류들이 있을까?

문명이란 인간 혹은 역사와 마찬가지로 생성과 변화와 운동을 한다. 그러나 이 운동은 시 작과 끝이 분명한 직선운동이 아니고, 매듭은 없지만 역할과 상황에 따라 모여든 목이 몇 개 있는 圓운동이다¹¹¹⁾ 나는 문명의 운동을 주체인 인간과 공간에 비중을 더 두면서 시간 이 개입된 ‘터’에서 생성한다고 생각한다. 즉 ‘터’는 인간 시간 공간(면 선 점)으로 구성됐 다. 그 외에 자연(기후 지리 등), 기호(몸짓 글자 언어 상징 등), 인식(사상 종교 신화 등),

107) 페테르 크로포트킨(Pyotr Alkseevitch Kropotkin) 지음, 김영범 옮김, 『만물은 서로 돕는다.』, 르 네상스, 2005. 그는 무정부주의자이면서, 상호부조론을 주장했다. 알렉시스 카렐, 『인간, 그 미재의 존 재』 등의 생리학자 등이 있다

108) 윤명철, 『고조선 문명권과 해륙활동』, 지식산업사, 2018. 외 논문들

109) 모든 생물은 끊임없이 스스로를 갱신한다. 세포들은 파괴되어 구조를 만들고, 조직과 기관들은 연 속적인 주기로 자신들의 세포를 교체한다. 이러한 계속되는 변화에도 부록하고 생물은 그 전체적인 정체성 또는 조직패턴을 유지한다. 프리초프 카푸라 김용정 김동광 역 『생명의 그물』(THE WEB OF LIFE.) 범양사, 1998. 그 외

110) 생물학자 웨스킬(J.V.Uexkui)은 모든 유기체는 가장 저급한 것이라 하더라도 그저 막연한 의미에 서 그 환경에 순응하도록 되어(angepasst)있을 뿐만 아니라 , 또한 완전히 그 환경에 적합하도록 되 어 (eingepasst)있는 것이다.라고 (에른스트 카시러, 최명관 역, 『인간이란 무엇인가?』 전망사, 1984. p39에서 재인용.

111) 보는 관점에 따라 태극도나 의상의 법계도, 고구려 고분벽화에 그려진 주작도나 현무도 등에서 표 현하는 나선구조와 유사한 의미이다. 안 밖이 없지만 상황에 따라 모습과 역할이 구분되는 뫼비우스 띠 같은 구조이다.

경제양식 등 모든 관계가 네트워크를 이루고 있다.

2) 공간관?

‘문명’을 생성하는데, 첫째로 중요한 요소는 ‘공간의 공유’와 ‘共質性의 확보’이다. ‘공간’은 우리말로 ‘터’, 영어로 ‘Land’, ‘Space’, ‘Place’ ‘field’¹¹²⁾등으로, 한자로는 ‘場’ ‘場所’ 등으로 표현한다. 존재물은 공간과 더불어 탄생한다. 식물뿐만 아니라 인간과 생물학적으로 매우 유사성이 높은 동물들은 지리, 지형, 생태계 등 ‘공간’이 ‘시간’보다 더 중요한 요소로 작동한다. 공간은 먹이 획득의 장소 및 적의 공격을 방어장소로서 생존전략과 직결되었다.¹¹³⁾ 공간은 생태계를 포함한 영토나 영역 등 인문환경 등이 포함된 총체적인 환경이므로 자연지리와 인문지리가 소통되고, 내부의 인간 즉 주민들 사이에도 각종 교류와 문화습합이 활발하게 이루어져야 하고, 그 결과 하나로 유형화된 문화가 共質性을 갖추어야 한다. 이러한 조건들을 갖춰야 비로소 ‘자연 공간’에서 ‘역사 공간’으로 탈바꿈하고, 문명을 창조할 수 있다. 공간의 성격, 공간을 인식하는 자세와 이용방식은 문명의 생성구성의 중요한 요소로 작용한다.

발표자는 세계현상과 사물의 구조와 운동방식, 역사의 발전 등을 설명하는 이론 틀로서 ‘터와 다핵(field & multi-core)이론’을 제기해 왔는데,¹¹⁴⁾ 특히 역사공간을 이해하는 틀로서 활용해왔다. 이는 문명에도 마찬가지로 적용되는데, 시간과 공간(또는 時空)은 단순한 영토나 영역, 장소의 문제가 아니라 만남과 연결 방식을 총체적인 연결망, 즉 네트워크의 개념이다. 즉 전체이면서 부분인 ‘터(場, field)’¹¹⁵⁾는 자연 지리 기후 등으로 채워지고 표현되는 단순한 공간은 아니다. 생태계 역사 등이 다 포함된 총체적인 환경이다. 또한 ‘多核(multi-core)’¹¹⁶⁾은 역사의 터 가운데에서도 중요한 기운이 뭉치고, 연결하는 여러 선들이 교차하는 곳이다. 일종의 길목이지만 ‘직선’이나 ‘나무(tree)형’이 아니라 ‘放射狀’으로 퍼지는 일종의 ‘허브(hub)형’이다. 이러한 핵은 ‘관리와 조정기능’을 하고 ‘집합과 배분기능

112) 그레이엄 크랄크 지음; 정기문 옮김, 『공간과 시간의 역사』, 푸른 길, 2013. 참조. 공간을 바라보는 관점은 실로 다양하다. 특히 역사학에서 활용할 만한 책은 문화의 관점에서 바라보는 에드워드 홀 지음, 최효선 옮김, 『숨겨진 차원-공간의 인류학을 위하여』, 한길사, 2000, 관점 참조.

113) 동물행동학, 생태학 등을 비롯해서 동물, 식물들이 공간을 이용하는 방식과 태도에 대하여 연구를 진행시키고 있는데, 이는 인간의 역사공간을 이해하는 데 시사하는 바가 매우 크다. 대표적인 동물행동학자인 ‘데스몬드 모리스’는 일련의 저작들을 통해서 인간의 동물적인 속성과 기능을 밝혀내고 있다. 동물학자인 템플 그랜딘이 함께 저술한 책도 시사하는 바가 많다. 동물의 언어 사용 가능성을 제기하면서 ‘음악언어’라는 분야를 만들어 개의 반응을 실험하였다(템플 그랜딘. 캐서린 존슨 지음, 권도승 옮김, 『동물과의 대화』, 2006, 샘터. pp. 414~420). 피부색 등의 차이점에 발생하는 자연적 요인들을 분석하였다. 한나 홉스 지음, 박종성 옮김, 『인간 생태보고서』, 웅진 지식하우스, 2010.

114) 이러한 표현과 용어의 사용에 대해서는 하이젠베르크(Weiner Karl Heizenberg)의 ‘부분과 전체(Der Teli das Ganze)’를 비롯하여, 또는 ‘통일장 이론(unified theory of field)’ 등 유사한 범주의 이론들을 떠올리기 쉽다. 물론 그러한 면이 있고, 시사 받은 바가 있지만, 필자가 다른 글에서 여러 번 표현한 바 있듯이 이는 ‘화엄경(華嚴經)’의 ‘一中多, 多中一’를 비롯하여 ‘터’라는 용어와 개념, 용례 등과 친숙한 비유와 개념들이 우리의 삶과 역사 속에는 곳곳에 퍼져있다.

115) 토니 너튼은 “세포의 위치나 놓여진 장소가 세포에 지령을 내리고 세포를 형성해 나가는 것으로 보인다. 즉 세포의 모임이 생물의 조직을 만드는 것이 아니라, 전혀 반대로 조직 전체의 패턴이 세포의 특성을 결정하는 것이다.”라는 소위 ‘생물장(生物場) 이론’을 주장하였다. 이는 개개의 요소들도 중요하지만 그들이 놓여지고 만나서 관계를 맺는 field가 더욱 중요하다는 개념이다.

116) ‘多核’ 등 용어는 유사성으로 인하여 인문지리학에서 사용하고 있는 ‘中核(core)’ 등의 용어 및 개념과 혼동될 수 있다. 본고는 지리와 철학 등을 포함한 역사개념으로 사용했음을 밝혀둔다.

'도 함께 하고 있다. 마치 인체의 '혈(경혈)'처럼 경락들을 이어주는 역할을 한다. 그런데 한 터에는 또 부분이면서 전체이기도 한 항상(恒星)격에 해당하는 중핵이 있고. 이 것 또한 여러 개가 있을 수 있다. 또한 중핵을 싸고돌며 작동하는 행성(multi-core)'과 또 위성들이 있다. 예를 들면 유라시아에는 '초원 유목문명' '중국문명' '인도문명' '메소포타미아(Mesopotamian)문명' 등의 중핵이 있고, 기타 문명들인 행성들이 있다. '선(線, line)'은 주요한 역할을 담당한 핵들과 핵들을 이어 주는 역할을 하면서, 동시에 그 자체도 독립성을 지니며, 문명의 일부분을 창조하는 역할을 한다. 이 선 가운데 하나는 교통망(road, route, network)으로, 결국 '육로', '수로', '해로' 등의 도로이다. 이 성격을 이해할 때 유념해야 할 일은 선들의 움직임과 구성은 단선이 아니라 복선이고, 또한 이 복선들마저도 한 틀 속에서 국한된 것이 아니라 여러 개의 중핵 또는 중심을 향하여 여러 개의 선들이 입체적으로 연결되는 체계이다. 일종의 '다중 방사상(多重 放射狀) 형태'라는 것이다. 큰 선은 독자적인 동아시아 문명과 유라시아 문명을 연결하는 교통망이다. 일종의 문화접변을 일으키는 수단이다.¹¹⁷⁾ 그 외에 '점(point, dot)'이 있다. 인간이 실제로 생존하고 생활하는 공간은 점이다. 문명의 핵을 만들기 시작하고 결국은 중핵으로 성장하는 도시들은 점이다. 문명에서 주로 생산의 중심지역이나 교통의 결절점에 만들어진 도시들은 점이고, 특히 사막이나 초원 한가운데, 대삼림지대, 그리고 해안가의 항구처럼 면이 발달하지 않고, 교통로인 선이 활성화되지 않는 공간에서는 절대적인 의미를 지닌 곳이 '점'이다. 그리고 이러한 모든 터와 요소들은 하나의 일정한 단위 내부에서는 환류해야 한다. 이른바 '環流(환류)시스템 이론'이다.¹¹⁸⁾

이러한 성격과 체계를 지닌 공간을 역사적으로 이해할 때 문명 또는 인간 삶에서 역할이 크고 영향력이 큰 것이 자연이다.¹¹⁹⁾ 인간을 포함한 모든 것은 각자가 개별적인 존재로서 우주, 또는 자연의 한 부분이 된다. 그러나 그것들은 동시에 자연 자체로서 '부분'이며 동시에 '전체'이다. 그러므로 자연과 인간과의 관계는 상호보완적인 관계이면서 동시에 인간이 절대적으로 의존하는 관계이다.

인간은 자연환경에 절대적인 영향을 받았기 때문에,¹²⁰⁾ 자연환경은 집단들의 비자발적인 이동과 정착을 낳았으며, 문화가 형성되는 데 영향을 끼쳤다. 예를 들면 지형 토양 기후 등 자연환경에 따라서 동물 식물을 비롯하여 모든 식생대에 변화가 생긴다. 그에 따라 생산도구와 생산양식의 변화는 물론이고, 의식주 등의 생활양태, 생활방식, 습속 신앙 등의 인문환경에도 변화가 불가피하다. 결과적으로 크게는 채집, 어업, 수렵, 농경, 유목 등의

117) 윤명철, 『유라시아 실크로드와 우리』, 경상북도, 2015.; 윤명철, 「유라시아 실크로드 문명의 또 다른 해석과 신문명론의 제안」 『Silk-Road International Academic Conference』, ; 윤명철, 「유라시아 실크로드의 역사와 현재, 그리고 미래」, 『실크로드 문화창조 융합전략 포럼』, 2015.

118) '環流시스템 이론'은 수년 전부터 여러 편의 글에서 전개하고 있다. 페르낭 브로델이나 허버트 카프라 등 현대 물리학에서 사용한 동일한 명칭과 개념을 지닌 이론과는 직접적인 연관이 없음을 밝힌다. 현대에는 물리학·생물학·생리학·동물행동학·뇌과학 등에서 검증과 실험을 통해서 접근해하고 있는 논리라고 생각하면, 필자가 생각하는 이 이론의 원리와 개념은 모든 존재(또는 존재물)에게 적용될 수 있는 논리이다. 또한 전형적인 동아시아적 사고로서 논리와 행동양식, 풍수, 의학 등 문화현상 일반에도 보편적으로 작동하고 있다.

119) 앨프리드 w 크로스비 저, 안효상 정범진 옮김, 『생태제국주의』, 지식의 풍경, 2002은 생태가 인간의 역사와 서구 제국주의의 팽창과정과 얼마나 깊은 관계에 있는가를 보여주고 있다. 아놀드 토인비는 『역사의 연구』에서 충분과 과잉을 통해서 도전이 클수록 자극도 커진다는 자신의 이론을 전개하였는데, 이때의 도전이란 주로 자연을 의미한다. 예를 들면 땅의 도전 등이다.

120) 고대 사회에서는 환경이나 기후가 역사발전에 강력한 영향을 끼쳤다. 이러한 예는 이시 히로유키, 야스다요시노리, 유아사 다케오 지음, 이하준 옮김, 『환경은 세계사를 어떻게 바꾸었는가』, 경당, 2003년 ; H.H. 램 지음, 김종규 옮김, 『기후와 역사』, 한울 아카데미, 2004 등을 참고바람.

각각 다른 생활양식을 낳았다. 따라서 한 집단이 자연환경의 변화 또는 정치적인 상황에 따라 다른 자연 환경대로 이동한다는 사실은 문화의 변화가 수반된다.

그러므로 하나의 공간, 동일한 공간, 유사한 공간, 관련성 깊은 공간은 자연지리의 개념과 틀을 뛰어넘는, 즉 자체 생명력을 지닌 有機體, 統一體로 보아야 한다. 즉 자연뿐 만 아니라 역사와 문화 또는 문명의 개념으로 접근해야 한다.¹²¹⁾ 다만 작용하는 중요도나 인식상으로 보아 자연환경이 중요한 구성요소이다. 공간은 인간과 집단이 세계와 사물을 바라보는 관점, 즉 가치관 등이 생성되는 곳, 즉 공간이 신앙의 성격과 형태에 영향을 끼친다는 의미이다. 때문에 자연환경은 사실을 정확하고, 구체적으로 알아야만 한다.

공간은 '지리정치적(Geo-Politic)'¹²²⁾으로 영토 또는 영역이며, 때문에 관리와 지배방식, 사회제도와 정치구조 등과 불가분의 관계가 있다. 문명의 생성과 연관된 중요한 요소는 정치역학관계이다. 정치적인 중핵(대국 또는 수도 등에서 발생한 문화의 파장들은 계기를 만나면 특정한 목적을 갖고 주변으로 퍼져나가 토착문화에 영향을 끼친다. 그리고 토착문화는 중핵문화를 수용하여 새로운 형태와 질의 작은 핵들을 생성한다. 그 후에도 '자력'과 '타력'으로 성장하여 일정한 단계에 진입하면 다양한 목적과 방식으로 중심을 향하면서 영향을 끼친다. 그러한 과정을 반복하면서 양자는 비록 시차, 단계, 역할의 차이는 있어도 상호보완적인 관계를 이룬다. 하지만 '중핵'과 '주변'의 차이는 있다.¹²³⁾

유라시아 일대는 유목과 기마문화의 특성상 빠른 시간에 정치적으로 통일을 이룩한 강력한 집단이 제국을 건설할 수 있고, 이들의 문화는 기동성과 강제성을 공반하면서, 마치 물결처럼 바람결처럼 주변의 여러지역으로 확산된다. 공간은 '지리경제학(Geo-economic)'적으로 '생산 장소'로서 개체가 생존과 생활에 필요한 생산물의 '취득장소'였다. 색다른 자연환경은 취득하고 만들어내는 생산물의 종류를 다르게 하여, 그에 적응한 농경, 유목, 수렵, 어업 등 다른 생활양식을 낳았고, 이는 결국 이에 적합한 적응을 한 집단들의 이동과 정착을 낳았다. '농업', '목축', '어업', '수렵' 등의 생산양식과 산업체계는 전적으로 공간의 문제였다.

공간은 지리문화적(Geo-Culture)'으로 문화의 생성 및 변형과 발전이 이루어지는 '터(場, field)'이다. 인간이 경제적으로 공간과 관계를 맺는 방식은 한 집단이 문화의 성격과 구조를 생성하는 데 영향을 끼쳤다. 의식주와 연관된 민속과 다양한 주제와 소재에 따른 신앙들, 그리고 온갖 장르의 예술들은 내용과 형식이 달라진다. 따라서 문명을 분류할 때 일반적으로 자연환경을 기준으로 삼아 농경문명, 초원 유목문명, 삼림 수렵문명, 그리고 해양문명 등으로 구분한다.

공간은 '지심학(地心學, Geo-Mentality, Geo-Psychology)'적¹²⁴⁾으로 소속된 인간과 집단

121) 본고와 연관해서는 '농경공간', '유목초원공간', '수렵삼림공간', '어렵해양공간'의 구분도 있다.

122) 미즈우치 도시오 편, 심정보 옮김, 『공간의 정치지리』, 푸른길. pp.22~24. 지정학은 영어권에서는 국제정치와 외교정책을 다루는 분야를 지칭한다. 독일에서 '게오폴리틱(Geopolitik)'으로 시작되었지만, 일본에 의해서 '地政學' 혹은 '地政治學'으로 번역되었고, 군국주의 일본에서도 정치적인 목적으로 사용됐다. 이후 기피용어가 되었다가 1980년 전후가 되어 국제정치에서 사용되었다.

123) '임매뉴얼 모리스 월러스틴(Immanuel Maurice Wallerstein)'이 주창한 '세계체제론(World System Theory)'에서 파악하는 방식에 시사받은 것은 분명하지만, 이미 그 이전에도 그러한 인식과 해석방법, 연구의 적용은 있어 왔고, 동아시아 세계에서도 서기 전부터 이러한 분류와 해석방식은 있었다. 특히 동아시아 문명권에서는 약간의 차이를 갖고 있지만, 모든 분야에 적용시켜서 역사와 문명을 이룩해 왔다. 필자는 동아시아 문명권에서 사용한 개념은 '중심(center)'개념이 아니라 '중핵(core)' 개념이라고 생각한다.

124) '地心學'(Geo-Psychology, the concept of harmony between human and geographical elements)이라는 용어는 필자가 만든 조어인데, 우리의 전통적인 풍수관 등을 보면 지리로 표현되는

이 세계와 사물을 바라보는 관점, 즉 가치관 등이 생성된다. 때문에 문화 및 신앙의 성격과 형태에 영향을 끼치고, 무엇보다도 자연을 대하는 다양한 양식의 가치관과 세계관, 자연과 인간의 본질과 의미를 찾아가는데 영향을 끼친다. 우리 역사와 신앙에서 있었던 공간 개념은 ‘풍수사상’ ‘풍수신앙’ ‘풍수지리설’ 등으로 표현되는¹²⁵⁾자연인식체계와 구현이다.¹²⁶⁾ 우리의 전통적인 풍수관 등은 지리로 표현되는 자연공간을 마음이나 심리 등과 직결시킨 것은 분명하다.

공간이 가진 이러한 성격과 의미를 통해서 유라시아 공간의 성격과 의미를 이해해야 한다. 역사학은 행동학이다. 사실의 규명은 모든 행위와 사고의 기본이다. 행위자이면서 동시에 평가자인 인간은 인간의 복잡한 본성과 문화의 다양성을 밝히고 이해하려면 자연과학의 도입과 연구 뿐 만 아니라 인간과 연관된 부분에서 간접체험과 직접체험이 필요하다.

직접체험은 일종의 ‘현장주의’이다. 인간은 視座構造, 후각, 피부접촉, 공간감지능력 등과 잠복해있는 기타 본능 등을 활용하면서 사실과 현상을 유추하고, 현상외적인 본질을 감지해낼 수 있다. 그런 의미에서 평면적인 관찰이 아니라 현장에서 ‘實體驗’을 한 후에 입체적인 판단을 통해서 사실과 진실을 재구성하는 작업방식이 필요하다. 현장주의에는 간접체험 또한 병행해야 한다. 그 가운데 하나는 사고실험¹²⁷⁾이다. 과거의 역사상을 인식으로 재현하거나 대리체험을 하고, 이를 통해서 감정이입이 일어나면서 때로는 非可視의 영역, 不可知의 영역에 대한 이해와 통찰도 가능하다. 물론 이 작업은 흔히 사용하는 상상력과는 질과 깊이가 다르다. 그리고 무엇보다도 자연 인간 동식물 문화 일어난 사건 등에 대해서 애정을 가질 수 있다.

앞 글에서 언급하였지만 유라시아 공간은 자연환경 종족, 언어, 역사상을 종합적으로 고려해 분류하면 7개의 권역으로 나눌 수 있으며, 크게 보면 대륙 유라시아와 해양 유라시아로 구성되었다.¹²⁸⁾ 즉 1, 극동의 한반도와 일본열도, 만주 및 동시베리아를 포함한 동부 아시아 공간. 2, 중국의 신장성 지역 및 중앙아시아의 5개국과 아프카니스탄의 일부를 포함하는 공간으로서 사막의 오아시스 길이다. 3, 극서의 카스피해 남쪽의 연안 지역, 고대 페르시아였던 이란 지역 및 터키의 일부 지역을 포함한 공간, 4, 동남아시아를 가운데 둔 동아시아, 동남아시아, 인도양, 아리비아해를 거쳐 지중해의 일부까지 이어지는 해양 공간. 5, 초원지대와 타이가지대가 혼합된 알타이산맥 북부와 남부 시베리아 일대 흑해와 유럽동

자연공간이 마음이나 심리 등과 직결된 것은 분명하다. 분명한 것은 ‘지(地)’, ‘지형(地形)’ 또는 ‘Land’, ‘Space’, ‘Field’, ‘터’라고 개념 정의가 되거나 용어화된 공간에서 마음 또는 정신과 연관된 요소들을 따로 유형화시켜서 부각시킬 필요는 있다. 필자는 ‘地心學’이라는 용어를 ‘Geo-Psychology’, 또는 ‘Geo-Mentality’로 번역하여 사용한다. 이러한 유사한 논리를 전개한 책들은 많다. 김광언, 『바람·물·땅의 이치』, 기파랑, 2009. 와 쓰지 데쓰로우가 주장한 ‘風土論’ 등이나 제임스 러브록(Lovelock) 등의 ‘가이아 dlfhs(Gaia theory)’ 등도 개념상 유사하다고 생각한다.

125) 임재해, 『민속문화의 생태학적 인식』, 당대, 2002.p 164.

126) 이러한 논리를 전개한 책들은 많지만 간단하게 여러 설을 정리한 것으로 김광언, 『바람·물·땅의 이치』기파랑, 2009.이 있다.) 와 쓰지 데쓰로우가 주장한 ‘風土論’ 등이나 러브록(Lovelock) 등의 ‘가이아 이론’ 등도 개념상 유사하다고 생각한다.

127) ‘thought experiment’ 그러나 이러한 방식은 선도나 불교의 수행법에서 사용되어왔다. 따라서 본고에서 사용하는 용어와 개념은 에른스트 마흐가 처음 사용하여 확대되고 있는 것과는 무관함을 밝혀둔다.

128) 윤명철, 『유라시아 실크로드와 우리』, 경상북도, 2015.

윤명철, 「유라시아 실크로드 문명의 또 다른 해석과 신문명론의 제안」 『Silk-Road International Academic Conference』,

윤명철, 「유라시아 실크로드의 역사와 현재, 그리고 미래」, 『실크로드 문화창조 융합전략 포럼』, 2015. 기타

부의 초원과 평원지대로 이어진 공간. 6. 삼림인 타이가지대와 북극권과 가까운 툰드라지대로 구성된 공간. 7. 북위 70도 이북인 얼음으로 된 북극권 공간이다. 이렇게 해서 ‘대륙 유라시아(Continental Eurasia)’와 ‘해양 유라시아(Marine Eurasia)’로 구성되었다.¹²⁹⁾ 따라서 이 공간은 광활한 공간에서 지정학적으로 다양한 종족과 민족들이 전쟁 교류 등의 상호관계를 맺으면서 특히 대부분을 차지하는 몽골고원 알타이초원, 남시베리아 일대의 초원지대와 중앙아시아 등 일부의 사막지대는 유목과 기동성이라는 특성상 군사행위들이 빈번하게 일어나면서 술한 국가와 제국들이 명멸했다.

기존의 역사관, 문명관은 공간에 대한 이해가 평면적이고, 사변적이다. 토지, 영토, 영역, 자연환경 등으로 표현되는 ‘땅’으로 이해하였고, 과학적이고 총체적인 접근을 하지 못했다. 필자는 역사 공간을 이해하고 관리하는 방식 가운데 하나로서 ‘터 이론’과 함께 보완이론으로서 ‘面の 관리’, ‘線の 관리’, ‘點의 관리’라는 방식으로 이해하여왔다.¹³⁰⁾

농경인에 의해 생성된 ‘농경문명’은 정해진 지역, 즉 농토라는 ‘面の 공간’을 추구한다. 거기다가 속성상 ‘安定性(Stability)’을 추구한다. 반면에 유목인들은 草地를 따라, 일부 수렵인들은 사냥감을 따라 ‘이동(Mobility)’하면서 ‘線’의 공간을 추구한다. 그 선은 공간적으로 이어진 ‘연속성’과 시간적으로 반복되는 ‘주기성’을 지니고 있다. 삼림문명은 수렵, 어렵, 채집인¹³¹⁾들로 구성되었다. 이들은 무역과 사냥 및 어업에 적합한 지역을 중심거점으로 삼고, 필요에 따라 이동하면서 활동하는 일종의 ‘點’과 ‘線’의 복합적인 이동과 관리 형태를 추구했다. 즉 ‘이동성’과 ‘거점성’을 동시에 갖고 있다.¹³²⁾ 이렇게 볼 때 일률적으로 적용할 수는 없지만 농경문화는 ‘面の 문화’, 유목문화는 ‘線の 문화’ 수렵문화는 ‘點의 문화’, 그리고 해양문화는 點이 불연속적으로 多重적으로 연결된 ‘點線の 문화’이다. 인체의 ‘신경망’ 또는 컴퓨터 공학에서 활용되는 ‘네트워크 시스템’과 유사하며, 필자가 주장해온 ‘터이론’의 맥락과 가장 유사하다.

근대 이전의 유라시아 세계는 비록 면적상으로는 초원문명권의 공간이 가장 넓었으나 ‘농경’, ‘유목’, ‘수렵’, ‘해양’ 등 모든 문명의 공간을 입체적, 유기적인 ‘체계(system)’¹³³⁾로 인식하였고, 그에 근거한 정치 군사 경제 무역, 그리고 문화와 예술활동을 벌여왔다.

이 공간에 거주하는 정치체와 주민들은 지경학적으로 공동의 생존구조를 가져야한다. 내부의 생활 공동체들은 상호간에 필요한 존재였다. 크고 작건 간에 한 생활단위 속에서 외부세계의 도움이 없이는 생존하기가 불가능했다. 사치품의 문제가 아니라 인간이 생존하고 생활하기에 필수적인 기본 물품들을 주변세계로부터 때로는 전쟁과 약탈을 통해서, 그리고

129) 이 분류는 필자가 시도한 것으로서 관련 논문들과 책이 있다.

130) 領土와 領域, 또 필자가 일찌기 제기한 ‘面の 지배, 線の 지배, 點의 지배’ 등에 대한 구분은 우리 역사상을 이해하는데 반드시 필요하다.

131) 로버트 켈리 지음, 성춘택 옮김, 『수렵채집사회 고고학과 인류학』, 사회평론, 2014 p.10. 수렵채집민(hunter-gatherer)이라는 용어 대신 더 포괄적인 용어인 “포리지(forager)”라는 말을 사용. 인류학자들 초기 모델 가운데는 수렵채집민을 다음의 네 범주로 나누기도 하였다. “자유 유랑(free-wandering)” 집단은 영역적 경계가 전혀 없이 새로운 지역으로 들어가는 유형이며, “제한적 이동(restricted-wandering)” 집단은 영역적 경계 안에서만 더 높은 인구밀도를 이루는 유형이며, “중심지 이동(central-based wandering)” 집단은 계절적으로 특정 마을에 돌아가는 유형이고, “반영구적 정주(semipermanent sedentary)” 집단은 연중 한 곳의 마을에 살면서 몇 년에 한 번씩 이동하는 유형을 말한다.

132) ‘유목인(the Nomadic People)’들은 상황에 따라서 ‘해양인(the Sea People)’으로의 전환이나 해양 활동에 금방 익숙해진다. 사고자체가 이동적(Mobility)이기 때문이다. 하지만 엄격하게 분류하면 성격에 차이가 있다.

133) 이 글에서 체계(system)는 구조(structure)와 다르게 사용했음을 밝힌다.

보통은 교환과 무역을 통해서 海陸을 막론하고, 필요의 원칙에 따라 정치력과는 무관하게 심지어는 적대관계에 있더라도 무역을 할 수밖에 없었다. 그리고 이러한 무역과 물류는 육지의 각종 도로와 수로망, 해로를 통해서도 이루어졌다. 유라시아 세계는 대륙과 해양을 유기적으로 연결한 ‘터’ 속에서 생성하고 발전한 ‘해륙 교통망’이었고, 무수하게 다양한 길들로 구성되었다. 그 가운데 가장 중요하고 역사와 문명에 영향을 끼친 길은 앞에서 언급한 3개이다. 즉 ‘초원의 길’, ‘오아시스 길’, ‘해양의 길’이다.

또한 유라시아 세계는 지리문화적으로 지구상에 존재하는 거의 모든 형태의 자연환경과 다양한 문화, 다양한 종족들이 뒤섞였다. 크게 분류하면 농경문화와 유목 및 해양문화가 어느 정도의 경계와 구획을 만들면서 ‘복합문화대’를 이루었다. 각 문화들은 광대한 넓이와 지형의 특성상 개별적으로 분리돼서 독립적으로 존재하는 ‘混合文明’의 성격이었다. 하지만 유기적으로 이어져 있고, 생활 공동체 역사 공동체로서 문화가 뒤섞였다. 앞에서 언급하였지만 농경문화의 定着性(stability)문화와 유목문화 및 해양문화의 이동성(移動性, mobility) 문화가 만나 ‘動和靜(mo-stability)형 문화대’를 이루고 있다. 즉 ‘차단격실(遮斷隔室) 구조’와 ‘多層구조’로 구성된 것이 아니라 ‘통일적’이고 ‘혼합적’이며 ‘상호호혜체계’로 이루어졌다. 또한 문화현상, 종족, 경제양식, 생활도구, 신앙, 신화 등을 서로가 활발하게 주고 받으면서 공유하는 범위를 점점 확대시켰다. 특히 주변의 주민과 문화는 상호 간에 영향을 주고받는 일종의 ‘환류시스템’을 이루고 있었다.

집단의 문화적인 성격을 생성하는 중요한 공간을 대하는 지심학적 관점 가운데 ‘原土意識’이 있다. 인간은 자신이 출발했거나 탄생했던 공간에 대하여 특별한 심리적인 감정을 갖고 있으며¹³⁴⁾ 정서적인 요소가 짙게 배인 ‘종족’ ‘民族’으로 범주화된 단위는 ‘原土’에 대한 집착과 자각이 강하다. 또 다른 하나는 ‘中心思想’이다.¹³⁵⁾ 이것은 발생한 지역과 활동한 무대에 대한 집단인식이다. 자기들의 생활터전이 모든 공간의 중심이며, 하늘 또는 神으로부터 선택받거나, 특별한 의미를 지녔다는 인식이다. 물론 민족의 이동 또는 전쟁을 통해서 중심공간이 변하거나 주체가 교체되면서, 중심이 중복되거나 겹치는 경우가 많았다. 이 때문에 종족 간에, 민족 간에는 다양하고 무수한 갈등들이 발생했다. 대표적인 예가 예루살렘을 둘러싼 피할 수 없는 갈등이다. 이처럼 문명이 생성되고, 타문명과 관계를 맺는 과정에서 ‘원토의식’과 ‘중심사상’은 큰 역할을 담당한다.

이러한 원토의식과 중심사상은 풍류의 기반 및 생성과 연관되었다. 공간은 자체의 생명력을 갖고 있으며, 이 생명력은 끝없이 ‘更新’ ‘再生’되어야 한다는 인식이 있다. 한국에서는 生氣處 또는 생기의 결정체라는 의미를 내포하고 있는데, 이를 ‘생기신앙’으로 표현하기도 한다. 산신고사, 개토제 등은 이러한 공간의 재생작업을 의미한다. 많은 연구자들이 지적하고 예를 들었듯이 유라시아에서도 유사한 형태로 남은 것이 많다. 이러한 공간은 특별한 의미와 가치를 지녀야하고, 그러기 위해서는 명분과 정당성이 있어야 한다. 때문에 공간의 신령성을 확보하는 작업들이 이루어졌고, 공간의 교환과 합일의례 등이 시행됐다. 이를테

134) M. Eliade 지음, 鄭鎮弘 옮김, 『우주의 역사』, 現代思想社, 1976, p.27. 『聖과 俗』 등에서 ‘우주산’, ‘중심성’ 등 특별한 공간이 지닌 의미에 대하여 자기 논리를 전개하였다.

135) M. Eliade의 이론들을 원용하였다. 특히 윤명철의 단군신화의 구조적 분석 등에서는 원형과 변형 등, 필자의 이론을 전개하였고, 중심사상은 이러한 맥락에서 전개하였다. 미르치아 엘리아데 지음, 이재실 옮김, 『이미지와 상징 : 주술적-종교적 상징체계에 관한 시론』, 까치글방, 1998, p.46. ‘신화적 지리학에서 신성한 공간은 본질적으로 실재적인 공간이다.-바로 이 공간을 통해서 사람들은 성(聖)과 직접 접촉할 수 있다. 하늘, 땅, 지옥이라는 우주 삼계의 개념을 알고 있는 문화에서, “중심”은 이 삼계의 접합점을 이룬다. 각 차원간의 분리가 가능한 동시에 이 세 영역 간의 소통이 가능한 곳이 바로 이 곳이다.’

면 제의 장소나 수도를 선정하는 일은 절대적인 의미를 지녔다.

3) 주체관?

인간은 모든 일의 주체인 인간을 이해하고, 인간의 삶을 완성에 가깝도록 노력해야 한다. 인간성의 발견은 지향 완성을 돕는 수단으로 활용해야 하며, 생명의 존엄성에 대한 이해도 시혜나 양심, 통찰력에 의한 존엄성 인식이라는 것을 넘어 인간의 생존이라는 절박한 측면에서 생명의 존엄성을 이해 수용해야 한다.

신세기 들어서서 물질에 대하여 새로운 발견들이 나타나고 해석들도 다양해졌다. 시간과 공간 구성에 대해서도 달라졌을 뿐 아니라 일반인들에게는 혼란스러울 정도로 다양한 견해들이 나타나고 있다. 기술의 발달로 인하여 신인류 신인간이 탄생하면서 인간의 본질 성격 역할 행동양식 등에 혼란이 발생하고 있으며, 더더욱 심화될 것이 틀림없다. 또한 인간의 관심영역이 확대되면서 공간의 한계가 깨어지고 우주로 인식의 지평을 확대하고 있다. 실제로도 우주와 천체에 대한 정확한 관찰과 발견, 답사 등이 행해지고 있으며, 지구환경에도 눈에 띄는 정도로 변화가 발생하고 있다. 이제 또 다른 관점에서 인간의 이해가 다시 필요해지고 있다. 그렇다면 '유라시아 flow'에서 주체는 어떤 성격을 갖고 있으며, 어떠한 의미와 역할을 해야 할까?

인류역사의 어느 단계부터 역사의 주체, 문명의 주체는 인간이라고 인식해왔다.¹³⁶⁾ 인간은 '생물학적 존재', '사회적 존재', '역사적 존재'로서의 성격을 동시에 동일한 공간에서 지니고 있다. 하지만 엄격하게 구분하면 주인과 주체를 구분해야한다. 인간의 존재 이유와 가치, 역할 등을 이해하고, 그것을 실천하고자 할 때, 그리고 역사의 본질과 문명의 본질을 이해하려면 주인과 주체를 구분하고 있다.

주인은 능력과 역할 위상 등과는 무관하게 권리를 갖는 것을 말한다. 따라서 동 식물 등을 포함한 모든 자연물과 자연현상도 역사와 문명의 주인이다. 이러한 의식의 정도에 따라 인간이 자연을 바라보는 관과 태도가 정해지며, 문명의 성격이 정해진다. 특히 도시문명, 근대이후의 문명은 이러한 점에서 고대문명, 비문명과 차이가 있다. 반면에 주체는 역사활동을 실질적으로 담당하는 집행자이면서 거기서 발생한 이익의 실질적 수혜자이다. 즉 집행주체와 수혜주체가 명확하게 구분되어야 한다. 집행은 명분에 대한 것이고 수혜는 실리에 관한 것이다. 또한 집단인 경우, 어떤 집단인가? 라는 큰 문제로부터 역사 속에서의 역할은 무엇이며, 차지하는 위치는 어느 정도인가? 등의 지엽적인 문제들로 분화되어 나타난다. 그러나 가장 근본적인 문제는 누구인가? 하는 자격 및 성격의 문제이다.

인간은 자신의 존립을 위해서 어떠한 형식의 관계이든 구애됨이 없이 우주 자체는 물론이고 우주에서 인간이 차지하는 위치, 역할, 성격 등 모든 것을 해석하고자 한다. 그리고 그 해석은 역으로 인간의 의식과 행위에 영향을 끼친다. 근대 이후에 인간은 근대적인 인간 개념을 토대로 인간을 이해하고, 인류의 역사와 문명을 해석하고 구축해왔다. 물론 거기에는 특정시대 특정공간 특정상황의 결과물을 적용한 것이다

인간 혹은 생물 혹은 모든 존재들은 완전을 지향하고 있다. 역사와 문명 또한 마찬가지로 자체 생명력을 갖고 운동하는 불완전한 존재이면서 완성을 지향하는 유기체로 볼 수도 있

136) 역사의 주체인 인간에 관한 필자의 생각은 윤명철, 『역사는 진보하는가?』 온누리, 1992. 윤명철, 「한국역사학, 과거를 안고 미래로-신사학을 제안하며」, pp.32~34. 등

다. 부분은 전체의 특성을 담고 있으며, 반면에 전체는 전체의 성격을 보유한 부분들의 합으로 이루어졌다. 그런데 역사에서는 부분의 합은 전체를 초과하고, 전체의 나눔은 부분을 초과한다. 인간과 자연의 관계라는 것은 숫자의 합만이 아니라 각 개체 혹은 개인들이 갖고 있고 발생시킬 수가 있는 關係의 승인것이다. 더구나 인간은 모든 생명체 가운데서도 가장 복잡한 신체구조와 고도의 다양한 기능을 갖고 있다. 결국 다른 생명체와는 달리 인간이 가진 역사성은 숫적 혹은 양적인 개체의 합만이 아니라 그것을 포함한 질적인 관계의 합인 것이다. 그러므로 역사는 단순한 물리적인 계량적인 합이 아니라 유기적 통일적으로 이루어졌다. 인간이 개입하여 가공작업이 공동으로 이루어진 결과물로서의 자연은 각각의 지역 환경을 연결하는 인간들의 인식이 작용해서 통일을 지향한다.¹³⁷⁾

우주 내에 존재하는 모든 존재물, 예를 들면, 사건 자연현상, 생물, 무생물 등은 이미 그 자체가 完全함을 뜻한다. 일정한 조건을 갖추지 못하면 결코 존재할 수가 없다. 비록 부분적이나 일시적으로 결함은 있을지라도 기본은 다 갖추어야 한다. 그래서 우주의 모든 것은 일체의 통일이란 기본 전제에서 시작되고 부분과 전체, 혹은 개체와 전체 사이에서 그 일체감을 완전하게 구현하면서 발전해 나가는 것이다.

자연 환경, 역사적인 경험, 과거 혹은 현재에 대한 인식, 현재의 필요성 순으로 완전을 지향하는 혹은 통일성에 대한 욕구가 강해진다. 특히 인간은 ‘자가조절시스템 (self-regulating system)’인 사이버네틱스(Cybernetics)를 가질 수 있다. 그런데 인간은 개별자이며 동시에 전체자로서 삶에 있어서 두 가지의 존재양식을 갖고 있다. 현상으로 볼 때는 다른 존재물과는 물론이고 인간 자신들 간에도 個體로서 존재한다. 다른 하나는 全體的 人間으로서 존재하는 것이다. 본질에 있어서는 인간들은 물론이고 우주 내에 모든 것은 하나이기 때문이다. 이 두 성격이 변증법적으로 통일을 이룰 수밖에 없고, 그것이 역사적 인간으로서의 삶이다.

이때 움직이는 물리적으로 운동에너지가 발생하는 것도 있지만, 조건의 구성을 충족시킬 목적으로 행위를 하고, 본능적으로 온전한 생명을 구현하려는 목적성을 지니며, 재생하면서 자기완결성을 지닌다.¹³⁸⁾ 유기체인 인간들이 주체가 된 산물인 만큼 '가정', '씨족', '부족', '종족', '민족', '국가', '문화', '문명'은 유기체적 성질이 있어야 되고, 이는 생성조건의 '온전'을 뜻하고, 대립자처럼 보이는 여러 조건들의 통일을 의미하는 '통일체'로 본다. 때문에 발표자는 앞에서 서술하였듯이 '역사유기체론'을 전개하였다. '역사는 생명이며, 역사학은 생명학이라고 생각한다. 인간을 포함한 유기체들 뿐 만 아니라 역사 자체도 생명의 본질과 성격을 갖추고 있다는 관점이다. 간단하게 약술하면 이는 구조상으로는 일종의 '네트워크 시스템'이며, 형식은 '만남과 운동'이지만, 내용은 '생명현상'을 함유한 개념이다. 동양적 문화와 우리의 전통사상에서 흔하게 나타나는 '사물관' '세계관' '가치관'과 흡사하다. 때문에 발표자는 '생명사관'이라는 용어를 빌어 논리를 전개하고 있다.¹³⁹⁾

‘역사는 생명이며 역사학은 生命學이다.’ 역사는 유기체¹⁴⁰⁾인 인간들이 주체가 된 산물인

137) 통일장이론(unified field theory) 전체론적 세계관(holistic world view) 시스템적 사고 가이아이론, 생물장(field)이론

138) 윤명철, 『역사는 진보하는가?』 2장..

139) 윤명철, 「단군신화에 표현한 생명사관의 편린 탐구시론」, 『한국의 생명담론과 실천운동』, 세계생명문화포럼 자료집, 2004

윤명철, 「巫敎에서 본 생명관- '무교사관'의 설정을 위한 시도」, 『동아시아 고대학』 33집, 2014

140) '유기체'라는 용어는 서구 근대의 산물로서, 개념에 끊임없는 변화가 생기는 것으로서, 간단히 표현하면 '기계적'에 대응하는 개념으로 이해할 수 있다. 하지만 필자가 세계상과 역사를 해석하기 위해 차용한 생명체라는 언어의 개념 및 논리는 이와 다른 점이 있다.

만큼 필연적으로 유기체의 성격을 공유하고 있다. 따라서 역사학을 事件의 파편 또는 파편들을 조합해놓은 것이 아닌, 모든 것을, 관계를 포함해서, 유기체들이 상호작용하면서 합일을 이룬 것이라는 관점으로 연구하는 것이다. 그렇게 되면 인간은 우주를 하나로 인식하게 되면서 인간 뿐 만 아니라 역사를 의미있는 과정과 결과로서 이해하고 역사학의 가치까지 인식할 수 있다. 필자는 ‘생명사관’이라는 용어를 빌어 이러한 논리를 전개한 바 있다.

그리고 이는 무교사관이 성립되는데 핵심이 된다. 이것은 다음 몇 가지 논리에 근거하고 있다. 우선, 역사(행위, 활동개념)가 존재하는 궁극적인 목적은 주체인 인간이 ‘온전한’ 생명을 구현하는 과정을 지속시키는 것이다. 온전한 생명이란 근본적으로는 생존을 유지하면서, 신체 등의 몇몇 조건과 관계를 최대한 보존하면서 주변 환경 등을 활용하는 생활을 뜻한다. 따라서 인간은 본능적으로 부족함이나 균열이 아닌 完全(온전)을 지향하고 있다. 자연 환경, 역사적인 경험, 과거 혹은 현재에 대한 인식, 현재의 필요성 순으로 完全性 혹은 統一性에 대한 욕구가 강해진다.

역사와 문명을 해석하는 이러한 관점과 이론은 자연생태학 또는 환경사의 관점에서 본다면 동아시아 전통적인 자연관과 유사하며, ‘풍수사상’이나 『산경표』에서 지향하는 자연에 대한 해석과 부분적으로는 맥이 통한다. 이러한 관점들은 풍류를 비롯하여 우리 문화와 사상에서 흔하게 나타나는 사물관, 세계관과 흡사하고, 유라시아 세계에서는 아직도 그 자취가 남아있다.

유라시아 세계에서 문명의 주체들은 구체적으로 누구이며, 어떠한 성격을 가졌으며, ‘유라시아 flow’와 어떠한 관련성이 있을까?

구성원들은 소위 ‘종족’ ‘민족’이라는 용어와 개념으로 존재해왔다.¹⁴¹⁾ 물론 민족이라는 용어는 근대 서구의 산물이지만, 그와 유사한 또는 동일한 실체는 있었다. 한 집단이 다른 집단들과 구분되는 간단한 지표와 기준은 ‘혈연’ 또는 ‘핏줄’ 등으로 표현해왔던 요소 외에 체질, 체형, 두개골, 이빨, 신체외모(살색 포함) 등이 있다. 인간은 자연환경에 적응하면서 ‘생리적 적응(生理的 適應)’을 낳았으며, 이러한 증거들은 신석기 시대 이후에 만들어진 고분에서 발굴된 인골 등의 유물을 분석하면서 증명된다. 또한 다양한 문화 사이의 상호작용도 활발하므로써 피부, 코, 입술, 두발, 신체구조 등의¹⁴²⁾ 생물적인 차이들은 자연환경과 만나면서 문화적인 차이, 역사적인 차이로 확대 재생산된다.¹⁴³⁾ 유라시아 세계는 자연환경의 차이가 있으므로, 생물학적으로 크고 작은 차이들이 발생했다. 그러나 주된 인종은 몽골로이드이고, 일부 지역에서는 코카사이드가 혼합됐다. 몽골로이드는 크게 ‘북방몽골로이드’ ‘중앙몽골로이드’ ‘남방몽골로이드’로 구분하는데, 우리 문화와 특별하게 연관이 깊은 대륙 유라시아의 핵심부는 북방몽골로이드로 구성됐으며, 주로 알타이어계의 언어를 사용했다. 그 밖에 이들과 유사한 언어계로 알려진 우랄어는 우랄산맥의 서쪽에 거주하는 일부의 북방몽골로이드와 그 이전에 거주했던 종족들의 후예들도 있었고, 다른 언어집단들이 소수로서 살아왔다. 그리고 이들은 생물학적인 유형화외에도 향유한 문화에 따라 구분이 가능

141) 윤명철, 『다시 보는 우리민족』, 상생출판사, 2015.

윤명철

윤명철

142) 한나 흡스 지음, 박종성 옮김, 『인간 생태보고서』, 웅진 지식하우스, 2010. 현재선 지음, 『식물과 곤충의 공존 전략』, 아카데미 서적 2007.

143) 하지만 이 과정과 결과가 절대적인 것은 아니며 그러한 비율이 상대적으로 높다는 의미이다. 과거 인종주의, 종족주의, 우생학, 서구 근대적 의미의 민족주의 등은 이러한 생물학적 차이를 절대적인 요소로 보았다.

하다. 따라서 유라시아 세계는 ‘농경형 인간’ ‘초원형 인간’, ‘평원형 인간’, ‘삼림형 인간’, ‘사막형 인간’ ‘얼음형 인간’ ‘해양형 인간’ 등이 다양한 공간에서 적절하게 혼합되면서 생물학적, 문화적 성격을 구성하였다.

4) 시간관 144)

문명을 구성하는 또 하나의 중요한 요소는 시간이다. 자연에서 시간과 공간의 분리는 없으며, 다만 개념상의 구분이 있을 뿐이다. 생명체(유기체)는 자연사적 과정 속에서는 시간의 구분과 분류 유형화가 없기 때문에 인식없이 존재한다. 인간은 역사의 초창기에는 사건과 삶을 이해할 때 주로 공간 속에서 파악했다. 식량의 획득과 안전의 확보 등 생존에 전력을 기울여야 했고, 사건은 항상 ‘현재 진행형’이었으며, 또 그것 자체가 의미가 컸고, 직접적이었기 때문이다.

그러나 인간은 문화가 발생하고 복잡해지면서 현상을 분명하고 정확히 파악하기 위해 원인과 배경, 경과, 결과 등을 추구하기 시작했다. 그렇지 않으면 사건의 본말이 전도되고, 이러한 오류는 개체는 물론 집단의 파멸을 불러일으켰다. 그러면서 사건 속에 시간의 흐름이 존재한다는 것을 자각하고 구체적이고 진지하게 접근했다. 이렇게 시간에서 전후 관계의 차이를 인식한 인간은 비로소 ‘系列的 思考’가 가능해졌고, 시간을 구체적으로 운용할 필요성을 자각했다. 이렇게 해서 역사적 시간이 탄생하였다. 시간을 하나의 차원으로 인식하는 능력은, 인류가 영장류 중에서 독특한 존재로서 자신의 정체성을 확인하는 근본적인 방법 가운데 하나이다.¹⁴⁵⁾

인간은 시간을 관측하고 적절하게 활용하기 위해 ‘時刻’과 ‘時間’을 각각 별개로 자각하고, 이것을 규칙성과 범주화를 시키는 작업을 시도하였다. 사건의 원인과 배경 등을 추구하기 시작했고, 그 속에서 시간의 존재를 강하게 인식하였다.¹⁴⁶⁾ 즉 시간을 통해서 사건 및 존재의 선후관계를 파악하고, 질서를 만들어 갔다. 즉 인간은 체계적인 사고를 하고, 미래를 인식하면서 ‘예측(predition)’을 할 수 있었다.¹⁴⁷⁾ 뿐만 아니라 사건과 흔적인 기억을 보존하고 加工해서 이용하기 위해 시간을 자각하고 활용하기 시작했다. 따라서 사건이나 사고를 무질서하거나 복합적으로 하는 것이 아니라 구분을 하면서 ‘계열적 사고(series thinking)’가 가능해졌다.

역사와 문명에서는 ‘계통화’의 문제를 중요하게 여기고 있다. 경험이 축적되고, 인식을 통해 인간의 삶이 질서화 되면서 공간과 시간의 구별이 생기게 되었다. 동일한 공간도 시간에 따라 다른 현상이 나타났다. 시간은 생산과 연결되고, 이는 집단의 생존과 직결되는 문

144) 역사에서 시간의 문제는 윤명철, 「역사해석의 한 관점 이해-시간의 문제」, 『한민족학회 17차 학술회의 논문집』, 한민족학회, 2010.11.26. 참조. 윤명철, 『해양사연구방법론』, 학연, 2019, 09.

145) 그레이엄 크랄크 지음, 정기문 옮김 『공간과 시간의 역사』 푸른길, 1999, p 75.

생물체에는 체내시계가 있는데, 이는 생명 메카니즘의 중심으로서 시시각각으로 변화하는 세계에 대응하여 그때마다 적합한 반응이 가능하도록 하는 것이다. 문명에도 유기체와는 성질이 다르지만 일종의 체내시계에 해당하는 요소와 기능들이 있을 수 있다.

146) 윤명철, 「東아시아의 海洋空間에 관한 再認識과 活用」, 『윤명철 해양논문선집①-해양활동과 해양문화의 이해』, 학연문화사, 2012년 1월, pp.374~385, 내용 참조.

147) 필자는 역사학이 지닌 중요한 기능 가운데 하나는 ‘미래예측 기능’이라는 이론을 『역사는 진보하는가』 및 여러 논문에서 발표하였다.

제였다. 그런데 고대 문명의 일반적인 특성과 마찬가지로 유라시아 세계는 시간에 대한 자각, 즉 본질 운영, 특히 흐름에 대한 자각이 부족하다. 그러므로 비교적 자연적 시간의 성격이 있는 ‘共時(synchology)’와 역사적 시간의 성격이 있는 ‘通時(diachrony)’를 유기적 체계로 조합하면서 공간을 포섭한 ‘범시적(汎時的, panchrony)’인 시간의 인식체계를 가질 필요가 있다.

도시가 탄생하고, 국가와 문명이 발생하면서 시간의 기능과 효능은 더욱 중요해졌다. 시간을 인식하고, 자각하면서 역사가 탄생하였고, 역사를 통해서 통시적인 사고를 할 수 있게 되었다. 그러므로 역사를 자각하고 문명을 창조하면서부터 시간을 운영하는 방식의 문제는 인간의 생존 및 문화 생성에 절대적인 요소였다. 하지만 집단, 종족, 국가, 문명마다 시간의 개념과 운영방식에는 차이가 있었다. 문화적 시간은 집단이 활용하고 응용하는 방식과 그에 따른 영향을 의미한다. 자연환경과 문화 즉 생활양식에 따라서 시간에 대한 인식이 다르다. ‘농경인의 시간’, ‘유목인의 시간’, ‘해양인의 시간’, ‘삼림인의 시간’ 등으로 구분한다.

농경문화권에서도 시간을 일률적으로 규정할 수는 없다. 공간에서도 ‘논농사’ ‘밭농사’ ‘산농사’ ‘오아시스 농사’ 등 다양하므로, 시간의 개념과 표현 양식도 항상 동일하지는 않다. 농경인은 시간을 ‘순환과 주기’라는 법칙으로 이해하고, 수동적으로 시간의 변화 혹은 시간이 가져온 변화를 맞이한다. 농사는 곡식의 생사, 생명체의 재생과 직결되기 때문이다. 반면에 유목인들은 이동성 문화를 영위하므로 시간이란 변화를 의미한다. 자연환경의 이동, 즉 겨울의 초지와 여름의 초지를 찾아야 한다. 기후의 변화가 무쌍하고, 밤낮 또는 불규칙한 날씨들이 많다. 또한 먹잇감의 이동은 초지의 이동을 의미하므로 쫓아다니는 대상이다. ‘사막인’, ‘유목인’의 시간도 있다. 그들은 비교적 느리거나 멈춘 상태로 인식하는 경우가 많다. 사막에서 변화를 인식할 수 있게 하는 것은 낮 동안의 태양의 느린 움직임과 밤하늘의 별들의 이동뿐이다. 해양인은 어민, 항해인, 상인, 해적 등으로 구성되었는데, 그들에게 시간이란 순간순간 변화하고, 그 변화는 생존 그 자체인 경우가 많다.¹⁴⁸⁾ 계절풍, 국지풍, 조류 등 시간의 변화와 관련이 깊고, 이것은 생산의 문제를 넘어 생존의 문제와 직결되기 때문에 더욱 절박하다.

유라시아 문명에서 ‘삼림인’은 ‘수렵인’ ‘어렵인’ ‘채취인’ 등으로 구성되었다.¹⁴⁹⁾ ‘채취인’과 ‘수렵인’은 상대적으로 시간의 변화에 영향을 덜 받기 때문에 시간을 자각하는 빈도나, 진폭이 미약하여 효율적인 이용에 서툴렀다. 수렵인의 시간은 규칙성, 계절성을 띤 것이 아니라 사냥감의 종류와 상태, 그리고 사냥환경에 따라서 다르다. 하지만 매우 빠른 시간을 요한다. 그런데 자연을 1차적으로 가공하는 문명 가운데에서 최후의 문명인 농경문명은 시간의 흐름을 매우 중요하게 여겼고, 산업혁명 이후에는 더욱 중요해지고, 현재도 그 속도감은 더욱 빨라지고 있다. 따라서 복합적인 유라시아 문명을 이해할 때 시간의 이러한 면들을 고려해야 한다. 가장 중요하고, 우리에게 큰 의미로 다가오는 것은 ‘역사적 시간’이다. 사실을 규명하는 데 사료와 고고학적 유물을 조정하여 산출한 시간을 의미한다.

‘시간’은 ‘時代(period, epoch)’라는 개념으로 역사와 문명의 성격을 규정하고 발전시키는 데 중요한 역할을 했다. 인간은 자신들의 ‘단위시간’을 만들어 내고, 그 유기체 같은 것의

148) 윤명철, 「고대 동아시아중해의 해양교류와 영산강 유역」의 ‘해양문화의 특성과 동아시아중해의 이해’ 부분 내용 참조; 『윤명철 해양논문선집③-해양활동과 국제항로의 이해』, 학연문화사, 2012년 1월, pp.112~120.

149) 수렵채집민(hunter-gatherer)이라는 용어 대신 더 포괄적인 용어인 “포리저(forager)”라는 말을 사용한다. 로버트 켈리 지음, 성춘택 옮김, 『수렵채집사회: 고고학과 인류학』, 사회평론, 2014, p.10

한 요소가 되었다.¹⁵⁰⁾ 만약 시간의 역사적인 성격을 자각하지 못하면 역사적 사고가 빈약해지고, '모'질서 또는 원핵과의 계승성을 절감하지 못한다. 또한 부수적으로 공간의 변동을 정확하게 인식하지 못한다. 결과적으로 역사의 유기적인 계통에 단절이 발생하는 것이다. 따라서 시간의 문제는 집단에서 '정통성(legitimacy)'과 '계승성(succesion)', 즉 '계통성(systemicity)'의 문제와 직결되어 있다.

5) 운동관

존재물(자연현상, 생물, 무생물, 사건 등...) 이라는 것은 그 자체가 이미 완전함을 뜻한다. 일정한 조건이 갖추어지지 않으면 존재물은 결코 성립될 수가 없기 때문이다. 비록 그것은 부분적으로나 일시적으로 결함이 있을지라도 기본적인 것은 완벽하게 갖추어지지 않으면 안된다.¹⁵¹⁾ 그런데 인간은 자신을 완전하지 못한 존재라고 여긴다. '存在하고 있다'라는 불변의 사실이 있음에도 불구하고 인간의 인식은 그 사실을 의심하고 때로는 부정까지도 하고 있다. 자기존재에 대한 불안정한 자각, 개체로서의 불안정성에 대한 인식, 그리고 인간이 관계를 맺고 있는 외적인 상황의 간단없는 변화 등으로 인하여 자신을 완전치 못한 존재로 인식하기 때문이다.¹⁵²⁾ 존재와 인식사이의 이 같은 불일치를 일치로 전환시키고, 불안정함을 완전함으로 바꾸고, 完成됨을 지향하는 복잡하고 다양한 운동 속에서 역사와 문명이 발생하였다.

이 우주에는 어느 사건, 어느 장소, 또한 시간과 공간을 축으로해서 완성된 어떤 존재물을 막론하고 두 개의 상대적인 힘이 존재하고 있으며 존재물은 그 두 힘의 작용에 의하여 비로소 성립된다. 왜냐하면 생물이든 무생물이든 모든 존재물은 변화를 전제로 해서 성립이 되고 또 계속해서 존재하고 있는데, 변화를 일으키는 요인은 바로 이 두 힘의 작용이기 때문이다.

이 두 힘에 대해서는 인간이 사유를 시작한 이후 수많은 철인, 학자, 종교인들이 그 힘의 질이나, 性格, 또 機能 등에 대해서 제각기 다른 규정을 내리고 있다. 그리고 그것은 구체적이고 복잡한 분석에서부터 지극히 추상적이고 간결한 기호에 이르기까지 아주 다양한 형태로 묘사가 되고 있다. '1과2', '陰과 陽', '正과 反'등의 기호와 상징에서 시작해서 '我와 非我', '가진 자와 못가진 자', '行하는 것과 當하는 것', '도전과 응전(Challenge and Response)'등의 역사성을 띤 구체적인 상태로까지 표현되고 있다.

동아시아 문명에서는 '陰과 陽'으로 상징되는 상반된 두 힘의 주체가 항상 동일한 위치에서 동일한 역할을 하는 것으로 보지는 않는다. 이 두 힘은 때때로 동일한 위치에 있더라도 그 관계는 변화될 수 있고, 보완적이라는 인식을 갖고 있다. 역사 속에서 상반된 두 힘 간에 충돌이 발생할 경우에 인간에게는 그것은 아주 심각한 문제로 제기된다. 이 갈등을 극복하지 못하면 균형이 깨지고, 존재의 위기가 발생한다. 그러므로 인간은 존재의 성립과 존속을 위해서 본능적으로 두 힘의 상호작용을 부드럽게 해주고, 주체 내부의 질서관계를 원활히 하는 역할, 즉 '갈등조정기능'¹⁵³⁾을 부여한다. 그리고 또 존재에 힘을 충전시켜 외

150) 윤명철, 『역사는 진보하는가』, 온누리, 1992, 관한 내용 참조.

151) 기존조건이란 존재의 성립과 유지에 필수불가결한 조건으로서 기타의 주변요소들과는 구별이 된다.

152) 不一致이 구체적인 모습과 역사활동에 대해서는 다음 논문인 '역사활동에서 나타나는 진보의 문제'에서 상세하게 다루어지고 있다.

부에도 그것을 확산시킨다. 왜냐하면 역사활동이 가진 운동성은 소극적이고 수동적인 의지를 자체 내에 포함한 적극적이고 능동적인 의지이며, 또한 보수적이기보다는 진보적이기 때문이다.

하지만 갈등을 가장 최소화 시키는 일이 필요하다.

주체는 행위의 대상체의 반발을 해소시키는 작업을 한다. 물론 힘을 적극적으로 운용하는 주체 입장에 비해 상대적으로 힘을 수용하는 소극적인 위치에 있다. 때문에 주체는 가능하면 운동량이 가득 찬 자기행위에 대한 충격을 완화시키기 위하여 직접적인 관계를 피하고 ‘예비상황’을 갖는다. 예비상황의 설정은 중요한 의미를 갖는다. 하나의 상황과 또 다른 상황이 관계를 맺을 때는 어떤 형태라도 강한 운동을 일으키게 마련이고, 그것은 갈등을 발생시킨다. 그리고 각 상황 내부를 구성하고 있는 상대적인 두 힘(보수와 진보라는 표현도 가능)의 질과 그 질의 배합비율에 따라 갈등의 형태는 다양한 형태를 띤다. 이 같은 경우 양 상황의 완전한 파국(존재의 파기)을 방지하기 위해 이미 발생한 갈등을 조정하는 방법은 두 가지 형태가 있다. 하나는 상황 자체 내에서 두 개의 상대적인 힘을 調整하여 대응하는 것이다. 이것은 내부의 문제로서 해결의 주체도 내부에 있음을 전제로 하고 있다. 또 하나는 關係性을 중시하는 입장으로서 일정한 상황과 그에 상대되는 상황 사이에 중간단계를 설정하는 방법이다.

이때 중간단계란 양쪽의 상황을 인정하며 또 그것을 동시에 내포하고 있음으로써 매개자의 기능을 할 수 있어야 한다. 중간단계의 설정은 1차적으로 맞대결, 충돌의 직접적 관계를 무마시키고 완충되는 상황에서 양쪽 논리를 상호 교환시킬 수 있다. 그러면서 2차적으로는 해결의 가능성을 실험하고 검증하며 갈등을 조정할 수가 있다. 이렇게 역사발전에서 과정과 단계를 중시하면서 ‘중간단계’와 ‘예비상황’을 설정한 일은 결과물 또한 양보다는 질을 중시하며, 갈등보다는 부분적 양보와 부조를 전제로 ‘상호조화’를 이루어가는 논리이다.¹⁵⁴⁾ 이러한 운동의 논리를 적용시키면 사물과 사건, 문명과 국가들은 유기적으로 연관성이 깊은 문명의 통일체임을 인식할 수 있다.

5 제언

현대문명, 특히 한국사회는 많은 문제점들을 갖고 있다. 오랜 기간 동안 인간의 본질과 정체성과 자의식을 상실하고 있다. 이러한 문제점들을 해결할 방법을 다양한 관점에서 방식으로 해결할 필요가 있다. 필자는 그 가운데 하나로서 모델을 설정하였는데, 시간적으로 고대에 개화했던 우리문화의 산물인 풍류이고, 공간적으로 아직도 그러한 문명의 흔적이 남아있고, 또한 우리 문화와 풍류가 생성되고 발전하는데 일정한 역할을 한 유라시아 세계에 주목했다.

이미 풍류의 존재와 의미, 가치 등에 대해서는 선학들로부터 현재에 이르기까지 많은 연구들이 있었다. 그 결과들을 토대로 필자가 전개해 온 문명 및 사상의 논리와 필자가 경험하

153) 이 ‘갈등조정기능’은 역사학이 가진 가장 주요한 기능 중의 하나이다. 그러나 때때로 內部結合機能이라는 결과로서 나타나기도 한다.

154) P.A.크로포트킨 지음, 김영범 옮김, 『만물은 서로 돕는다』, 르네상스, 2005. 자연의 성격을 설명하면서 상호부조를 전개하고 있다.

고 공부한 유라시아 세계의 문명을 상호비교를 하였다. 그리고 'Eurasia flow' 라는 언설로서 필자의 대안을 전개하였다.

유라시아 세계는 새로운 문명으로서의 대안 가능성이 있다. 유라시아는 지리 문화적으로는 모든 자연환경과 문화가 뒤섞이는 混合文明지대이다. 즉 농경의 定著性(stability) 문화와 유목 및 해양의 移動性(mobility) 문화가 만나 '動和靜(mo-stability)형 文化帶'를 이루고 있다. 즉 '차단격절구조'와 '다층구조'로 구성된 것이 아니라 '통일적'이고 '혼합적'이며 '상호호혜체계'로 이루어졌다. 또한 문화현상·종족·경제양식·생활도구·신앙·신화 등을 서로가 활발하게 주고 받으면서 상호간에 영향을 주고받는 일종의 '環流시스템'을 이루고 있었다. 유기적으로 이어져 있고, 생활 공동체 역사 공동체로서 문화가 뒤섞인 일종의 '混合文明'이었고, 이러한 교류는 '초원의 길(steppe-road)'·'사막의 길(oasis-road)'·'바다의 길(marine-road)', 숲과 강의 길(taiga-road)등이 종횡으로 엮어진 '網체제'로서 '해륙 교통망'이었다.

문명은 자기집단의 '존재이유'와 '존재과정'을 효율적으로 설명하고, 즉 '존재방식'을 생산한 '內的論理'가 필요하다. 특히 동일집단으로서 內的 統一性을 유지한 채 장기간 지속되어온 집단에게는 더욱 그러하다. 이 논리는 종교와 신앙 그리고 신화가 있다. 단군신화 풍류, 유라시아 문화는 소위 '3의 논리'를 내포하고 있는데, 이 논리는 갈등을 無化시키고 대립을 止揚하며 合一을 추구하는 이론체계로서, 부분적인 讓步와 調和를 전제로 상호조화를 이루어가는 논리이다. 필자가 추구해온 비문명의 논리와 상당한 부분 일치한다.

유라시아 flow를 통해서 유라시아 세계에 대해서 새롭게 인식을 하고, 역사와 문화를 구체적으로 이해할뿐 아니라 그 세계를 지탱해오는데 큰 역할을 한 논리와 사상을 확인할 수가 있다. 그리고 그 것들을 통해서 이제는 망각하고 왜곡된 우리문화의 또 다른 면, 어쩌면 본질이고 핵심일 수 있는 사상과 행위를 밝히고 재생시키므로써 한국사회가 당면한 여러문제들과 나아가 인류가 직면한 현대문명의 문제점들을 해결하는데 도움을 줄수가 있다.

끝으로 이 글은 학술적인, 특히 역사학 논문이라기 보다는 필자의 생각을 서술한 담론의 성격을 갖고 있음을 밝히면서, 여러분들의 질정과 조언을 부탁드립니다.

<동아시아 ‘風流’와 ‘유라시아 flow’의 연관성 검토> 에 대한 토론문

윤영수(경기대)

역사학계의 거목으로 성장 발전해 가는 발표자(윤명철 교수)의 모습을 역력히 느낄 수 있는 거대담론이다. 발표요지는 마지막 <제언>에 대체로 잘 정리되어 있다고 생각된다. 언어예술인 문학(일본고대문학) 전공자로서 역사학 분야의 본 발표에 토론자로 참가한다는 것이 대단히 곤욕스러운 일이지만, 소임을 맡은 이상, 다음의 몇 가지 질문과 지적으로 갈음하고자 한다.

첫째, 소위 인류의 ‘3대 문명’과 최남선이 ‘不咸文化論’에서 제기한 인류 3대 문화권은 구체적으로 무엇을 가리키는가?

둘째, 한민족 기원에 대해, 필자는 한민족 문화는 남만주 한반도 북부지역을 원핵으로 삼고 유라시아 지역 내의 7개+@의 길과 연결되면서 교류되는 과정에서 생성되었다고 주장했는데, 결국 주류인 <북방기원설>에 중점을 둔 주장이라 볼 수 있지 않은가?

셋째, 발표자가 만든 ‘韓陸島’라는 조어는 ‘만주일대와 한반도’를 가리키는 개념으로서 더욱 이해하기 어려운 용어가 아닐까 생각되는데, 발표자의 견해는?

넷째, 발표자는 <가장 중요하고 우리에게 큰 의미로 다가오는 것은 ‘역사적 시간’이다. (중략) 만약 시간의 역사적인 성격을 자각하지 못하면 역사적 사고가 빈약해지고, ‘모’질서 또는 원핵과의 계승성을 절감하지 못한다.>고 하였다. 그렇다면 역사적 평가라든가 역사인식은 어떻게 가져야 하는가?

다섯째, <역사활동이 가진 운동성은 소극적이고 수동적인 의지를 자체 내에 포함한 적극적이고 능동적인 의지이며, 또한 보수적이기보다는 진보적이기 때문이다.>라고 주장하셨다. 그렇다면 역사 속에 사는 인간은 누구나 실천적이며 정치적인 활동에도 참여해야 한다는 의미인가?

이밖에 본 발표문에는 다음과 같은 오류가 발견되고 있다고 생각된다.

- 1) 각주 1)과 7)의 중복성 문제, 불확실한 문제.
- 2) 한글 띄어쓰기와 맞춤법의 오류 문제.
- 3) 학술적인 언어와 일상적인 언어의 문제.
- 4) 여러 가지 표기 문제.
- 5) 각주가 처리되지 않은 인용문의 모호성.
- 6) 내용의 중복 서술 문제.
- 7) 너무 많은 내용을 중복하여 서술하고 있고, 의미내용을 더욱 간결하게 할 필요가 있다고 사료됨.

『주역』의 意象之美와 共感(empathy)의 美學

- 풍류정신의 본령을 찾아서

김연재 · 이재일(공주대)

目次

1. 문제의식의 실타래: 풍류정신과 공감의 세계
2. 생명정신과 寂然感通의 방식
3. 乾坤의 意象과 음양의 범주
4. 道義의 門과 共感의 경계
5. 문제해결의 실마리: 共感의 미학

I. 문제의식의 실타래: 풍류정신과 공감의 세계

현대는 불확실성(uncertainty)의 시대로 특징짓는다. 이 시대에는 사회 전반에 걸쳐 다양한 영역과 분야에서 수많은 요소들이 특별한 인과적 관계도 없이 끊임없이 변동하고 있고 인간의 삶에서도 무엇 하나도 담보되지 않게 되었다. 이러한 불확실성 때문에 개인과 공동체 사이의 갈등이나 충돌에 관한 통합과 조정의 방식이 그 어느 시대보다도 더 필요하게 되었다.

최근에 타자와의 대립과 갈등의 국면을 극복하고 조화와 상생의 길로 가기 위해 주체가 타자와의 관계에서 나오는 본성상의 정서적인 것이 주목한다. 그 중에서 가장 기본적인 것이 바로 共感(empathy)의 능력이다. 인간은 각각 기질 혹은 성향 혹은 감정이 다르지만 서로 함께 교감을 통해 서로 이해하고 배려하고 관용한다. 공감의 감성적 능력은 선천적으로든지 혹은 후천적으로든지 간에 1차적으로 동정, 연민 등의 감정을 일으킬 수 있게 하는 공통의 심리적 능력이다. 공감은 자아가 자신의 정체성을 유지하면서 타자를 이해하는 능력이다.¹⁾ 그것은 자아가 타자와 일정한 합리적 거리감과 능동적 유대감에서 나온다. 그러므로 공감은 집단이나 사회의 합리적인 결속력을 이루는 주관적 의식과 그에 따른 실천적 행동과 관련된다.

본고에서는 풍류사상의 문화적 원형과 그 정신적 기질에서 인간의 정서가 무엇인가 하는 문제의식에서 출발한다. 풍류사상은 기본적으로 인간의 정서와 이를 바탕으로 하는 공감의 능력에서 나온다. 인간은 공감의 능력을 통해 풍류의 묘미를 이해하고 그 정신적 경계를 추구하고 만끽할 수 있다. 공감은 이해, 배려, 관용 등의 심리적 방식을 통해 사회나 문화 전반에 걸쳐 모종의 유대감을 갖게 하며 공동체의 의식을 형성하여 결국에 도덕적 규범이나 사회적 제도로 정착될 수 있다. 여기에서 풍류사상은 비세속적이고 운치있는 풍조와는 별개로 혹은 그에 앞서 풍류정신의 기저에 있는 정서의 문제와 관련된다. 이러한 점에서 본고의 논점은 풍류문화

1) 인간에게 공감의 능력과 대비되는 동정(sympathy)의 능력도 있다. 동정은 타자의 정서나 감정을 느끼고 그것에 휩쓸리는 경향을 지닌다. 동정은 공감보다 타자에 더 의존하는 성향을 지닌다. 박지희, 「공감(empathy)과 동정(sympathy) - 두 개념에 대한 비교 고찰」, 『수사학』 제24집 (2015), 105-108쪽

의 성격보다 더 본질적인 문제, 즉 풍류정신의 원천이 된다. 본고에서는 특히 공감의 미학의 차원에서 意象의 범주를 통해 공감의 원리에 접근하고 생명정신의 기초 하에 共感의 미학을 모색함으로써 풍류정신의 원류와 그 성격을 밝히고자 한다.

풍류라는 말의 기원이나 본질에 관해 역사적으로 그 연원을 추적하거나 문헌적으로 고증하기란 쉽지 않다. 일단 그 어원을 보자면, 風流라는 말에서 風은 기풍, 풍격, 전통 등의 의미를 지니고, 流는 흐름, 전승 등의 의미를 지닌다. 풍류는 옛날부터 내려오는 기풍과 그 흐름을 가리킨다. 그것은 전통의 기풍이 흘러간다는 의미에서 문화의 전승 혹은 유행이라고도 말할 수 있다. 중국에서도 문헌적 기록 이전에 전해져 오는 전통적 사상이나 문화의 흐름을 풍류라고 불렀다. 여기에는 堯나 舜과 같은 聖賢의 유훈이나 가르침을 통해 백성들을 교화하고 계도한다는 내용이 담겨있다. 즉 전통의 가르침과 그에 따른 교화나 계도를 통해 大同사회와 같은 유대감이나 결속력을 확보하기 위한 것이다.²⁾ 풍류사상은 또한 한국의 고유한 사상 중의 하나로서, 특히 신라시대에 화랑도의 지도이념이었다는 사실은 널리 알려져 있다. 풍류라는 말은 신라시대에 최치원의 鸞郎碑序에 등장한다. “나라에 현묘한 도가 있는데 풍류라고 말한다.”³⁾ 여기에는 산수와의 교감, 정서의 고양, 수양과 교화 등의 내용이 담겨있다. 풍류의 연원이 유가에 있든지 혹은 도가에 있든지 간에 聖賢의 가르침과 그 전승의 내용과 관련되며 이러한 전승의 문제는 특히 인간의 정서와 밀접하게 관련된다.

II. 생명정신과 寂然感通의 방식

『주역』에서 세계를 보는 눈, 즉 세계관은 易象의 개념에 달려있다. 易象은 특수한 형태의 상으로서, 일반적으로 卦象을 가리킨다. 卦象의 범주에는 物象에 대한 비언어적 기호와 그것에 함축된 情緒의 관념이 반영되어 있다. 전자가 形象의 영역이라면 후자는 意象의 영역이다. 여기에는 物象으로부터 意象으로의 추상화의 과정이 있다. 그것은 卦爻의 추상적 기호로부터 文字의 의미를 확충된 것이다.

의상을 통해 공감하는 심미적 단계가 意境의 경계이다. 여기에는 物象의 한계를 넘어서 무궁무진한 상상의 공간을 창조하며 과거, 현재 및 미래의 可逆的 시간의 흐름 속에서 무한한 정신적 자유를 만끽하고 향유하는 경지가 담겨있다. 이러한 공감의 맥락에서 풍류정신의 원류를 찾아볼 수 있다. 풍류정신은 인간은 공감의 능력을 통해 풍류의 묘미를 이해하고 그 정신적 경계를 추구하고 만끽하는 취지를 지닌다. 풍류정신은 인간이 세계의 실제 속에서 우주의 생명정신을 공유하고 意境의 경계를 공감하는 의식의 세계를 반영한다. 이러한 풍류정신이야말로 공감의 미학의 산물이라고 말할 수 있다.

우리가 갖는 특정의 대상의 개념이란 원래 주체가 대상과 일대일의 지시의 관계에서 성립한다. 그러나 이러한 지시의 관계가 성립하지 않는 경우가 있다. 예를 들어, 易, 道, 玄 등의 개념은 그 대상 자체를 완전하게 지시하기는 어렵다. 그러므로 모종의 특수한 방식을 통해 이들을 지시한다. 意象이 바로 이러한 특수한 방식이다. 이들이 인간의 사고에 들어오면 卦象으로 자리잡는 것이다. 과상은 인간의 사고에서 특정의 사물의 특징적 형상은 옹어지고 형상으로써 표현되는 특정의 상징적 부호로 바뀌게 되어 그것과 관련있는 모든 실제의 사물들을 연상시킬

2) 최영성, 「최치원의 풍류사상 이해와 그 기반 - 진흥왕순수비 및 『주역』 觀卦·巽卦와 관련하여」, 『한국철학논집』 제40집(2014), 13-15쪽

3) 崔致遠, 「鸞郎碑序」: 國有玄妙之道, 曰風流.

수 있다. 더 나아가 그것은 연상의 작용을 통해 사물의 구체적 특징 중에서 일부는 더욱 확장시키면서 일부는 더욱 제거하여 그것의 일반적인 부류를 대표하는 의미를 갖게 된다. 여기에는 인간의 정서가 반영되어 있다. 그러므로 과상은 意念 혹은 정서와 밀접하게 관련된 意象이라고 말할 수 있다. 의상으로서의 과상은 구체성과 추상성을 동시에 지닌 총괄적인 의미를 갖게 된다. 예를 들어, 『주역』은 卦象과 卦爻辭의 관계에 따라 象數의 방식과 義理의 원리를 연관시키는 일련의 과정을 제시한다. 이러한 일련의 과정이 바로 觀物取象, 取象運數, 極數通變, 取象歸類, 立象盡意의 과정이다. 이는 유비적 사유와 의상의 성격을 대표하는 것이다.

공감의 의식은 하늘과 땅의 틈 속에 생명의 연결망을 특징으로 하는 생명정신과 밀접한 관련이 있다. 『주역』은 우주의 자생적 질서의 흐름 속에 만사만물의 변화양상에 관한 시각이 담겨있다. 삼라만상의 각양각색의 모습은 자연계 전체가 끊임없이 상호관계 속에서 조화롭게 변화하거나 전개하는 과정을 담고 있다. 이러한 변화의 시공간적 지속가능성은 생명체의 자생적 질서의 화합적 차원에서 ‘생명정신’이라고 부를 수 있다. 생명정신은 인간이 자연계의 생태적 그물망 속에서 자신의 조화로운 삶을 올바로 영위하는 체험의 경지를 대변한다.

이러한 의식의 세계는 생명의 이치 혹은 생명성의 원리에 기초하고 있다. 예를 들어, “하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명이라고 한다”⁴⁾ 혹은 “날고 날는 것을 일러 역이라고 한다.”⁵⁾ ‘생명(生)’이라는 말에는 모든 생명체가 지닌 생명정신의 지속가능성, 즉 生生不息의 내재적 가치의 결정체를 함축하고 있다. 이는 자연의 원초성과 그 끊임없이 순환의 본질이 어디에 있는지를 단적으로 시사하고 있다.⁶⁾ 천체가 운행되는 질서는 ‘날고 날는 덕’ 즉 자연의 속성을 내용으로 하는 생명의 유기적 연결망인 것이다. 이처럼 생명정신을 크나큰 기초로 삼고 있는 세계관에는 생명의 자생력을 지닌 천체의 운행의 질서가 반영되어 있다.

하늘과 땅의 틈 속에서 만사만물은 개별적으로는 서로 작용하면서도 전체적으로는 상호관계 속에서 끊임없이 새롭게 변화한다. 이것은 인간에게 조화와 화합의 통일적 질서에 따른 정신적 만족감 혹은 충족감과 같은 심미의식의 세계로 다가오는 것이다.⁷⁾ 이러한 하늘과 땅의 총체적 시각은 “하늘에서는 형상을 이루고 땅에서는 형체를 이루니 변화가 드러난다”⁸⁾고 표현된다. 이것은 인간에게 조화와 화합의 통일적 질서에 따른 정신적 만족감 혹은 충족감과 같은 심미의식의 세계로 다가오는 것이다.⁹⁾ 이러한 연결망을 특징으로 하는 세계의 실재에서 개체의 삶과 죽음은 일련의 과정 중의 하나에 불과하다.

『주역』에서 세계의 실재(reality)는 만물의 현상들과 이들의 寂然感通의 연결망으로 이루어진다. 이러한 세계의 실재에서 생명정신의 소재를 찾을 수 있다. 생명정신은 생명체의 생성, 변화 및 그 과정의 특징과 그 관계에 주목한 것으로서 우주의 시공간성으로 표현된다. 64괘는 세계의 실재를 표상하는 卦象이다. 그것은 인간의 의도나 의지를 반영하는 것으로서 意象의 성격을 지닌다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

사려가 없고 인위가 없으며 적막하여 움직임이 없으나 감응하여 마침내 천하의 연고와 통한다. 천하의 지극한 신묘함이 아니라면 그 누가 여기에 참여하겠는가!¹⁰⁾

4) 『周易』, 「繫辭下傳」: 天地之大德曰生.

5) 『周易』, 「繫辭下傳」: 生生之謂易.

6) 朱良志, 『中國藝術的生命精神』, 3-12쪽

7) 王振復, 『周易的美學智慧』, 240-241쪽

8) 『周易』, 「繫辭上傳」: 在天成象, 在地成形, 變化見矣.

9) 王振復, 『周易的美學智慧』, 240-241쪽

10) 『周易』, 「繫辭上傳」: 易, 無思也, 無爲也, 寂然不動, 感而遂通天下之故.

세계의 실재는 기본적으로 자연계에서 생명체가 태어나 성장하고 소멸하는 일련의 변화의 과정을 가리킨다. 그것은 생명체 자체의 고유한 '감응'의 방식을 통하여 생명활동의 유기적 관계, 즉 자연계의 연결망(web)을 형성하며 이는 '천하의 연고'로 표현하고 있다. 이러한 적연감통(寂然感通)의 공간의 유기적 연결망은 현실적 세계 속에서 모든 생명체가 교감되는 실재의 과정이다. 이 과정은 바로 '실재의 세계(the world of reality)'라고 말할 수 있다. 이를 사회의 구조에서 보면 사회 자체의 특성을 구성하는 부분들과 이를 포괄적으로 유지하는 전체 사이에서 변화와 안정, 통합과 분화, 편향과 균형, 다양과 통일, 갈등과 협동 등의 상호관계로 특징짓는다. 그 과정 속에는 연결망을 유지하는 통합과 소통의 지속성이 중요하다. 이러한 의미에서 “¹¹⁾ 여기에서 이른바 神明의 원류적 성격을 찾아볼 수 있다. 「단전」에서는 함괘(咸卦)의 내용을 해석하면서 다음과 같이 말한다.

땅이 감응하여 만물이 생겨나게 된다. 성인이 사람의 마음을 감응하여 세상이 평화롭다. 그 감응한 것을 관찰하여 하늘, 땅 및 만물의 실정이 드러날 수 있다.¹²⁾

여기에서 자연계의 생태적인 양상과 그 연결망의 全一의 방식에 주목하고 이를 특히 '감응'의 직관력으로 표현한다. 하늘과 땅은 유기적 연결망 혹은 관계망을 구성하는 '실재의 세계'로서, 그 속에서 만물의 존재나 인간사회의 활동이 진행된다. 다른 한편, 성인으로 대변되는 인간은 현실적인 삶의 복잡다단한 문제들에 직면하여 '세계의 실재(the reality of world)'를 실현해야 한다는 관점을 반영한다. 그러므로 '세계의 실재'는 사회의 구조에서 통합과 소통의 지속성을 능동적으로 발휘하여 나온 결과라고 할 수 있다. 여기에서 '감응'은 우주 운행의 원초적 방식으로서, 특히 인간의 인식적 기반을 이루는 토대를 가리킨다. 성인은 이 '감응'의 심령상의 체험을 통해 인간은 물론이고 하늘과 땅 및 만물을 통찰하게 된다. 바로 주체가 객체를 대상화하는 과정이다.

특히 주목할 만한 점은 여기에 모종의 역설이 담겨있는 것이다. 咸卦의 咸' 글자는 '感' 글자에 '心'이 없는 글자이다. 天道는 총체적인 통합적인 객관적 감응의 방식으로 진행된다. 그것은 “만물을 고무시키지만 성인과 함께 근심하지 않는다.”¹³⁾ 이와 달리 人道는 天道에 입각할지라도 다양한 상황이나 사정이 발생하기 마련이다. 그러므로 인간이 객관적인 시각이나 관점을 가지기 쉽지 않다. 인간사회에서 성인은 백성의 발전과 안녕을 항상 걱정하고 이를 추구한다. 통치자로서의 성인에게 감응의 대상이 바로 백성의 마음일 수밖에 없다. 따라서 성인이 인간의 일을 합리적으로 혹은 객관적으로 처신하지 못하고 백성들의 요구에 좌지우지될 가능성이 상당히 높다. 인간의 변덕스러운 주관적인 심리적 마음과 같은 측면을 배제시키려는 취지를 엿볼 수 있다.

따라서 咸卦에서는 天의 道라는 正道로 나아가야 한다는 의미에서 感에서 心을 제외하여 咸의 명칭을 咸卦로 표현한 것으로 보인다. 이러한 맥락에서 보면, 咸卦의 취지에서는 모든 존재는 세계의 운행법칙에 따라 진행되는데, 특히 인간은 '감응'의 기제를 통해 그 법칙을 터득하고 이를 근거로 하여 올바른 삶을 영위할 줄 알아야 한다고 강조하는 것이다.

공감과 그와 관련한 감정은 자연의 질서와 관련된 精氣의 가장 원초적 생명능력이며 타자

11) 『周易』, 「繫辭上傳」: 非天下之至神, 其孰能與於此.

12) 『周易』, 「象傳」, 咸卦: 天地感而萬物化生, 聖人感人心而天下和平. 觀其所感而天地萬物之情可見矣.

13) 『周易』, 「繫辭上傳」: 鼓萬物而不與聖人同憂.

와의 관계에서 인간의 마음에서 발동하는 정서와 관련된다. 공감은 인간의 본성에서 감정의 상태와 상상력에 따른 자연적 정서에 기반한다. 우리의 마음은 타인의 마음과 공통으로 감정을 함께 나눈다. 여기에는 생명의식의 본질이 깔려있다. 공감의 능력은 삶과 죽음의 굴레 속에서 더 절실하게 발휘된다. 여기에는 자아와 타자의 구별이 없다. 자아의 감정과 타자의 감정은 함께 공유된다. 예를 들어, 타인의 처지에서 자신의 입장을 모색하고 자신의 처지에서 타인의 입장을 배려하는 것이다. 그러므로 공감의 방식에 따르면, 타자에 대한 연민의 감정은 자기 자신에 대한 연민이 확장된 뒷모습이 될 수 있다.

인간의 참모습은 『역전』에서 강조하는 이상적 인격체의 진정한 모습이다. 그것을 「문언전」에서는 乾卦의 해석을 통해 보다 포괄적으로 언급한다.

그의 덕이 하늘과 땅과 화합하며, 그의 밝음이 해와 달과 화합하며, 그의 순서가 네 계절과 화합하며, 그의 길흉이 귀신과 화합한다. 하늘보다 앞서도 하늘에 위배되지 않으며, 하늘보다 뒤에 있어도 하늘의 때를 받든다.¹⁴⁾

여기에서 대인 혹은 聖人은 단순히 생명을 가진 만사만물 중의 하나에 속하는 것만이 아니라, 더욱 중요하게는 우주의 변화의 방식과 합일할 수 있는 존재로까지 이해되고 있다는 것이다. 이 근거는 바로 그가 세상을 올바르게 인식할 수 있는 존재로서, 세상을 화합적으로 계도할 줄 아는 완전한 인격체를 지니고 있기 때문이다. 하늘과 땅이 화합하는 크나큰 원리 즉 ‘도’ 속에 인간은 자신의 삶을 영위해나가는 것이다. 그러므로 유가의 도의는 천도의 흐름에 맞추어 백성의 뜻을 따르는 것이라는 내용과 일치하는 것이다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

역은 성인이 심오함을 모두 탐구하고 조짐을 연구한 것이다. 유독 심오하므로 천하의 뜻과 통할 수 있다. 유독 조짐이 있으므로 천하의 일을 이룰 수 있다. 유독 신묘하므로 급하게 서두르지 않아도 빠르며 가려고 하지 않아도 이르게 된다.¹⁵⁾

『주역』 책은 성인이 세상을 이해하고 터득한 방법, 즉 성인의 도가 담겨있다. 그것은 인간 주위에 있는 타자와의 관계나 조직, 즉 공감의 유대감이라는 현실적 체험의 결과, 즉 ‘천하의 뜻’이나 ‘천하의 일’을 이해하고 파악한 결과이다.

하늘과 땅 사이에 모든 존재는 서로 감응하고 서로 교류함으로써 생명의 활동을 한다. 생명의 활동은 물질, 에너지, 정보 등의 흐름이 변화무쌍하게 발산하기도 하고 수렴하기도 하는 일련의 과정이다. 이러한 감응의 과정은 자정력, 조절력, 수용력, 유지력 등의 생태적 방식을 진행하며 自生性, 有機性, 循環性 등으로 특징화된다. 이러한 과정은 세계 전체가 복잡다단하게 각양각색으로 유기적인 관계망을 구성하는 방식이다. 그 방식이 바로 감응이다.

감응의 방식은 모종의 직관적 방식이다. ‘직관적’이란 세계 전체가 복잡다단하게 각양각색으로 유기적인 관계망을 구성하는 방식이다. 끊임없이 요동치는 세계의 변화는 고정되거나 부분적인 방식으로는 파악될 수 없고 총체적인 통합적인 객관적 방식으로써만 파악될 수 있다. 하늘과 땅의 유기적인 관계망 속에서 모든 존재 사이에 감응의 기제가 항상 작동하고 있다. 또

14) 『周易』, 「文言傳」, 乾卦: 夫大人者, 與天地合其德, 與日月合其明, 與四時合其序, 與鬼神合其吉凶. 先天而天弗違, 後天而奉天時.

15) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫易, 聖人之所以極深而研幾也. 唯深也, 故能通天下之志, 唯幾也, 故能成天下之務, 唯神也, 故不疾而速, 不行而至.

한 인간사회에서는 성인이 백성들의 마음을 감응하여 세상을 평화롭게 한다. 이처럼 감응의 직관적 방식은 바로 생명정신의 크나큰 기초를 이룬다.

III. 乾坤의 意象과 음양의 범주

인간의 사고에서 意象과 形象은 구분된다. 의상은 특정의 사물의 특징적 형상은 얽어지고 형상으로써 표현되는 특정의 상징적 부호로 바뀌게 되어 그것과 관련있는 모든 실제의 사물들을 연상시킬 수 있다. 더 나아가 그것은 연상의 작용을 통해 사물의 구체적 특징 중에서 일부는 더욱 확장시키면서 일부는 더욱 제거하여 그것의 일반적인 부류를 대표하는 의미를 갖게 된다. 여기에는 인간의 정서가 반영되어 있다. 그러므로 그것은 意念 혹은 정서와 밀접하게 관련된 상이다.

의상의 사유는 사유의 활동에서 순수히 추상화된 개념과는 다르면서 형상을 토대로 한다는 점에서 순수히 추상화된 개념과 다르며 또한 형상의 사유와도 다르다. 그것은 형상과 직접적으로 관련된다고 해도 전적으로 형상에만 속하지 않는다. 우리가 대상을 관찰하는 행위는 감각기관을 통하는데 대상의 형상을 전면적으로 반영하지 못한다. 또한 전적으로 순수한 사유에만 의존하거나 감각적 형상에만 의존하지도 않는 경우가 있다. 여기에서 바로 意象의 사유가 가능한 것이다. 일반적으로 추상과 형상이 서로 대척점에 있지만 이들의 밀접한 관련성에서 의상의 사유가 가능한 것이다. 그러므로 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

상을 세워 뜻을 다하고 궤를 나열하여 진실과 거짓을 다한다. 말을 엮어서 그 말을 다하고 변하여 통하여서 이로움을 다한다. 두드리고 춤을 춰서 신묘함을 다한다.¹⁶⁾

사물을 이해, 귀납, 분류, 유추 등을 하는 범주에는 보편성과 특수성, 일반성과 개별성, 전체성과 개체성 등의 관계가 성립한다. 그 양자는 일정하고도 밀접한 관계를 갖지만 그렇다고 항상 모두 완전하게 일치할 수는 없다. 전자는 모두 후자의 일부분에 속하지만 후자의 전부는 아니다. 만약 전자가 후자의 전부라면 이미 후자가 되어버리기 때문이다. 그러므로 그 양자가 일치하기 위해서는 특수한 사물의 상이 필요하다. 개념이 아직 형성되지 않을 때, 즉 추상적 관념이 완전하지 않을 때 특정의 형상을 통해 이를 보충하고 보완할 수 있다.

사물을 인식하는 과정에서 형상은 의도(意) 혹은 의지(志) 혹은 이치(理) 혹은 부류(類)로 대체될 수 없는 연상작용을 한다. 여기에서 창조성이 발휘될 수 있는 상상력, 더 나아가 類比的 사유가 진행될 수 있다. 그렇다고 이러한 작동이 형상에만 의존하는 것이 아니라 意念 혹은 심리상의 의도도 자연스레 개입되기 마련이다. 그러므로 다음과 같이 말한다.

역은 가는 것을 빚내고 오는 것을 살피며 드러남을 은미하게 하고 그윽함을 밝힌다. 열어서 이름을 떠맡고 사물을 분별하며 언어를 바르게 하고 말을 판단하면 갖추어진다. 그 이름을 부른 것이 작으나 그 부류를 얻은 것은 크며 그 취지가 원대하고 그 말인 무늬가 있으며 그 언어가 바뀌지만 적중하며 그 일이 꺼릴 것이 없지만 감추어져있다.¹⁷⁾

16) 『周易』, 「繫辭上傳」: 聖人立象以盡意, 設卦以盡情偽, 繫辭焉以盡其言, 變而通之以盡利, 鼓之舞之以盡神.

17) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫易, 彰往而察來, 而微顯闡幽. 開而當名辨物, 正言斷辭則備矣. 其稱名也小, 其取類也大, 其旨遠, 其辭文, 其言曲而中, 其事肆而隱.

取象歸類에서 立象盡意로의 인식의 과정에서 象을 통해 의념을 유발하는 것이지 의념을 추론하지 못한다. 象과 意의 관계는 일정한 心理的 거리가 존재한다. 이는 感知의 방식에서 연상작용과 같은 융통성이나 가변성으로 나타난다. 이러한 의미에서 “그 이름을 부른 것이 작으나 그 부류를 얻은 것은 크다”고 말하는 것이다. 그러므로 이 특정의 형상인 卦象은 개념상의 의념이 담긴 형상, 즉 意象인 것이다. 그것은 구체적인 形象에 기초하여 관념적 성격의 특수한 형태인 意象을 형성하는 것이다. 여기에 立象盡意的 취지가 있다.

『역전』에서 세계에 대한 인식이 하늘과 땅의 관계적 구조 속에서 나온 것이라면, 건과 곤의 통일은 그 세계 속에 있는 만사만물의 생성과 변화의 출입구를 마련한다. 또한 생명력의 창발이 하늘과 땅의 구조 속에서 이해된다면, 이는 卦象에서 건과 곤의 구조로 표상된다. 『역전』에서 건과 곤의 범주는 음과 양 혹은 움직임과 고요함의 추상적 개념화¹⁸⁾를 통해 만사만물의 생성과 변화의 방식을 드러낸다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

곤은 역의 관문이 아닌가? 건은 양의 물건이고 곤은 음의 물건이니, 음과 양이 덕을 합하고 강과 유에 체가 있다. 그럼으로써 하늘과 땅의 일을 체득하며 신령스럽고 밝은 덕을 통한다.¹⁹⁾

건괘와 곤괘는 『주역』의 논지, 즉 변화를 인식하는 관문으로서, 하늘과 땅의 시공간적 구조를 이해하는 요체이다. 강과 유 혹은 음과 양은 세계의 통일적 방식을 대변하는 것으로서 생명현상의 유기적 양상을 상징화한 것이다. 이는 인간이 건과 곤의 卦象의 문을 통해 모든 존재의 섭리, 즉 유기적 관계의 원칙을 이해할 수 있음을 제시하는 것이다.

음양의 관념은 자연현상 특히 천기와 기후에 대한 인지에서 유래하여 사물의 생성과 변화의 과정에서 서로 대립하고 서로 조화를 이루는 한쌍의 기능적인 개념과 범주로 고양되었다. 음양은 자연계의 순수한 물질성의 물상에 기초한 것인데 음과 양의 두 가지 기로서의 氣象을 포함할 뿐만 아니라 인간의 주관적 정감을 내면화하는 의상을 담고 있다. 그러므로 음양은 類比的 사유에 속하며 比喻的 象의 성격을 지닌다.

여기에서 음양은 만사만물의 속성을 상징하는 기상 혹은 형상을 가리킨다. 음은 유약함의 특성을 지닌 것으로서 이러한 특성의 사물과 현상을 대표한다. 양은 강건함의 특성을 지닌 것으로서, 이러한 특성의 사물과 현상을 대표한다. 이는 천기, 기상, 기후 등의 자연현상을 국가의 대사와 같은 인간생활의 현상에 적용한 것이다. 인간의식의 연상작용에서 보자면 음양은 하늘과 땅 및 만물의 본성과 원동력으로 인식되었을 뿐만 아니라 인문사회의 본질과 활동력으로도 인식되었다. 類比的 사유에서 보자면 음과 양은 서로 대립하고도 서로 보완하는 유기적 전체의 구성을 상징한다. 전체와 부분의 관계에서 보자면 음과 양은 마치 동전의 양면처럼 하나의 전체의 양쪽 측면과 같지만, 총체적인 시야에서 보자면 음과 양의 두 가지 부분은 존재하지 않고 음과 양의 대립과 동일이라는 통합적 과정이 존재하는 것이다.²⁰⁾ 그러므로 음양은 인간의식의 차원에서 보자면 외면성의 形象을 내면성의 意象으로 확충하는 관념론적 영역을 지닌다.

天圓地方이라는 복잡하고도 간명한 관념 하에서야 乾坤은 그 자체의 가치를 지닐 수 있다. 그것은 자연의 현상에서 나타낼 수 있으며 整體性과 多元성을 지니며 그 속에서 다양한 층차

18) 吾淳, 『中國哲學的起源』(上海: 上海人民, 2010), 159-176쪽

19) 『周易』, 「繫辭下傳」: 乾坤, 其易之門邪? 乾, 陽物也. 坤, 陰物也. 陰陽合德, 而剛柔有體, 以體天地之撰, 以通神明之德.

20) 葛瑞漢, 《陰陽與關聯思維的本質》, 艾蘭、汪濤、範毓周主編, 《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》, 第1-57頁

에서 가장 기본적인 음양의 대응적 관계가 드러나는 것이다. 그러므로 「계사전」에서는 다음과 같이 서술한다. “형상을 이루는 것을 건이라 하고 법칙을 본받는 것을 곤이라 한다.”²¹⁾ 乾의 象과 坤의 法은 天圓地方의 원리에서 이루어진 것이다. 이를 근거로 하여 만약 天圓地方의 원리가 만사만물의 생성, 활동, 변화 및 소멸의 법칙이라면 乾과 坤의 두 가지 괘의 교류는 만물의 시작과 생성과 관련이 있다. 그러므로 「단전」은 이 괘사와 관련하여 만사만물의 생성의 과정으로 서술하고 있다.²²⁾ 즉

건은 건의 원이여, 만물은 이것을 바탕으로 하여 시작하니 바로 하늘을 통괄한다.²³⁾
 지극하도다! 곤의 원이여, 만물이 그것을 바탕으로 하여 생겨나니 하늘을 유순하게 이어받는다.²⁴⁾

元은 元亨利貞의 원을 가리키는 것으로서, 건괘와 곤괘에서 각각 圓滿과 方正의 속성을 지닌다. 왜냐하면 乾의 元은 지속적으로 원만하게 天道의 運行을 준수하는 것이므로 만물의 생성을 시작할 수 있는 반면에 坤의 元은 포용적으로 方正하게 天道의 運行을 준수할 수 있으므로 만물의 생성을 진행할 수 있기 때문이다. 모든 생명의 방식은 건과 곤의 관계로부터 이루어진 모종의 연결망으로 표현된다. 이러한 의미에서 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

건은 쉬움으로써 알고 곤은 간략함으로써 할 수 있다.²⁵⁾

天圓地方의 우주 전체의식으로부터 보자면 건과 곤은 만물이 造化하는 과정을 지닌다. 이것이 바로 우주의 내재적 역량이며 모든 생명체의 발현방식인 것이다.

인간은 天道의 자연환경적 법칙과 합일한다. 즉 인간의 하늘과 땅, 해와 달, 사시, 귀신등과 같은 造化의 현상과 융합일체가 된다. 乾圓坤方의 표상적 방식에서 보자면 사회적 질서를 어떻게 발휘할 수 있는가? 인간은 天道의 자연적 법칙과 합치되어 하늘과 인간이 조화를 이루는 圓方의 관계망을 형성한다. 그러므로 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

건과 곤이 이루어지니 역이 그 가운데에 세워진다. 건과 곤이 훼손되면 변역을 드러낼 수 없다. 변역이 드러날 수 없으면 건과 곤은 혹시 거의 멈출지도 모른다.²⁶⁾

하늘과 땅은 만물을 화육하는 덕성과 관련이 있다. 해와 달은 기상의 이변과 관련이 있다. 사시는 천체의 운행하는 순환과 관련이 있다. 귀신은 往來屈伸의 작용과 관련이 있다. 乾圓坤方의 표상적 방식은 乾易坤簡의 인식적 방식으로 고양된다. 그 연역적 방식에 관해 말하자면 세계가 진행되는 방식이기도 하면서 또한 인간의 능력이 발휘되는 인도이기도 하다. 이를 근거로 하면 乾坤의 道는 “自強不息”과 “厚德載物”의 조화처럼 배합되어 모든 존재의 원리이기도 하지만 卦의 도, 즉 인간의 완전한 품격의 경지로 고양되기도 하는 것이다. 乾易坤簡의 의미에서 「계사전」에서 “쉽고 간략하니 천하의 이치가 얻어지고 그 속에서 지위를 성립시킨다”²⁷⁾고 말하는 것이다.

21) 『周易』, 「繫辭上傳」: 成象之謂乾, 效法之謂坤.
 22) 金景芳/呂紹綱, 『周易全解』(上海: 上海古籍, 2005), 4-5쪽.
 23) 『周易』, 「彖傳」, 乾卦: 大哉! 乾元. 萬物資始, 乃統天.
 24) 『周易』, 「彖傳」, 坤卦: 至哉! 坤元, 萬物資生, 乃順承天.
 25) 『周易』, 「繫辭上傳」: 乾以易知, 坤以簡能, 易則易知, 簡則易從. 易知則有親, 易從則有功.
 26) 『周易』, 「繫辭上傳」: 乾坤成列, 而易立乎其中矣. 乾坤毀, 則無以見易. 易不可見, 則乾坤或几乎息矣.
 27) 『周易』, 「繫辭上傳」: 易簡而天下之理得矣. 天下之理得, 而成位乎其中矣.

『계사전』에서는 다음과 같이 말한다.

천하의 잡란함을 보고서 그 모양새를 헤아리고 그 사물의 마땅함을 본뜨므로 象이라고 말한다. 성인은 천하의 움직임의 보고서 그 모이고 통함을 관찰하고 그 전례를 행하며 말을 엮어서 그 길흉을 판단하므로 占이라고 말한다.²⁸⁾

성인이 파악하는 卦象은 각양각색의 사물을 단순히 모방해놓은 것만이 아니라 그 속에 담긴 타당한 이치도 담아낸 것이다. 또한 효상은 괘상의 내용에서 6효의 움직임을 파악하여 길흉을 판단하는 것이다. 괘상이든지 효상이든지 간에 모두 인간의 이해와 파악의 과정을 거쳐서 얻은 성과이다. 이러한 괘상과 효상이라야 그 속에서 변화의 이치를 터득하여 삶의 방향을 계도할 수 있는 것이다. 그러므로 괘상과 효상은 모두 意象의 성격을 지닌다고 말할 수 있다. 왜냐하면 이들은 자연계에 있는 관찰의 대상이 아니라 인간의 의도나 심정을 투영한 일정한 변형된 상이기 때문이다. 이러한 의미에서 “헤아린 다음에 말하고 논의한 다음에 움직이니 헤아리고 의논하여 그 변화를 이룬다.”²⁹⁾

우리가 시공간적 구조에서 시간이 공간을 열어주는 관계 혹은 공간이 시간에 따라 전개되는 관계에 달려있다는 전제 하에서, 특히 시간의 과정은 생명이 창조되고 변화하는 활력적 성격을 지닌다. 여기에서 만사만물의 상호관계라는 실재성이 성립하게 된다. 시간성의 범주는 건이 곤에게 작용하는 과정을 담고 있다. 음과 양의 이질적 관계에서 보면, 이것은 건이 곤에게 부여하는 유동적 과정으로서, 이 과정이 바로 시간적 흐름을 구성한다. 반면에 공간성의 범주는 곤이 건을 수용하는 과정을 담고 있다. 음과 양의 이질적 관계에서 보면, 이것은 곤이 건을 수용하는 점유적 과정으로서, 이 과정이 바로 공간적 위치를 구성한다.

이러한 변화의 양상은 서로 끊임없이 관련지으면서 지속적이게 되면 소통하게 된다. “그것(천하의 복잡함)을 화하여 재단하는 것을 일러 변함이라고 하고 그것을 미루어 행하는 것은 일러 통함이라고 한다. 그것을 열거하여 천하의 백성에게 시행하는 것을 일러 사업이라고 한다.”³⁰⁾ 이러한 의미에서 “변하게 하고 통하게 하여 이로움을 다한다.”³¹⁾고 말한다. 여기에 변통의 핵심은 유가에서 말하는 處世의 道, 이른바 ‘경권의 도(經權之道)’, 즉 경달권변(經達權變)에서 특히 통권달변(通權達變)과 같은 일종의 상항적 논리의 전략에 따르는 것이다. 이러한 변통의 과정을 통해 인간의 삶은 최상의 여건을 만들거나 최상의 결과를 얻는 것이다. 이것이 바로 변통관의 본령이다. 『주역』에서는 그 과정은 명확히 다음과 같이 서술한다.

역은 다하면 변하고 변하면 통하며 통하면 지속한다. 그러므로 하늘로부터 도와서 길하고 이롭지 않음이 없다.³²⁾

여기에서는 어떤 상황이 진행되는 일련의 과정을 ‘窮-變-通-久’의 과정으로 표현한다. 이를 음과 양의 범주로 설명하자면, 음과 양이 상호 작용하는 가운데에 그 중에 어느 한 쪽으로 치우쳐 극단에 이르게 되면(窮) 음과 양이 유기적으로 서로 균형으로 맞추는 방향으로 바뀌고(變) 이러한 전환이 전반적으로 확대되면서 교류하며(通) 이러한 방식은 결국에 크나큰 흐름을

28) 『周易』, 「繫辭上傳」: 聖人有以見天下之賾, 而擬諸其形容, 象其物宜, 是故謂之象. 聖人有以見天下之動, 而觀其會通以行其典禮, 繫辭焉以斷其吉凶, 是故謂之爻.

29) 『周易』, 「繫辭上傳」: 擬之而後言, 議之而後動, 擬議以成其變化.

30) 『周易』, 「繫辭上傳」: 化而裁之謂之變, 推而行之謂之通, 舉而錯之天下之民謂之事業.

31) 『周易』, 「繫辭上傳」: 變而通之以盡利.

32) 『周易』, 「繫辭下傳」: 易, 窮則變, 變則通, 通則久, 是以自天祐之, 吉無不利.

형성하여 꾸준히 지속하게 된다(久). 이러한 變通의 과정에서 주목할 만한 점은 일정한 관계 속에서 누구나 공감할 수 있는 유대감이 형성되고 확충되어 사회 전반의 크나큰 흐름을 형성하는 것이다.

‘窮變通久’의 일련의 과정에서 ‘窮變’은 변화와 균형의 단계이고 ‘通久’는 안정과 지속의 단계이다. 그 양자의 과정은 時機의 방식에 따라 연속적이고도 통일적 관계를 지닌다. 이는 ‘생명의 공감력’을 끊임없이 확충하면서 다른 한편 ‘공감의 생명력’을 끊임없이 유지하는 것이다. 그러므로 ‘窮變通久’의 과정은 時機의 방식에 따라 다양성, 다원성, 복잡성 등의 관계가 원만하게 통일되는 공감의 과정으로 이해되며 인간사회의 유대감 속에서 ‘공감의 실재’가 있다. 이러한 공감의 능력을 통해 사회적으로 混種과 創新의 과정이 진행될 수 있으며 더 나아가 자연스레 그에 알맞은 보람찬 삶의 목표에 도달할 수 있는 것이다. 공감의 세계에서는 인간이 변화와 균형의 관계 속에 안정과 지속을 추구하는 방향으로 나아간다. 여기에 圓融一體의 공감의 미학이 있다. 이러한 의미에서 『계사전』에서는 “변하고 통하게 하여 이로움을 다한다.”³³⁾ 고 말한다.

시간의 유동성에 따라 공간의 점유성이 확보되고 인간의 행위 속에 공간이 형성되고 시간의 의미를 터득하는 것이다. 세계의 연속적 흐름의 맥락에서 보면, 인간의 삶이란 자신의 터전(공간의 점유성) 속에서 시의적절하게(시간의 유동성) 개척해 가는 ‘修己治人’과 같은 자아실현도 이러한 공감의 세계와 밀접하게 관련되는 것이다. 변통의 원리에 따르면, ‘변하여 통한다’는 과정은 공감이 진행되는 원리라면 ‘통하여 변한다’는 과정은 공감에 따른 행위의 방식과 관련이 있다. 이러한 공감의 방식에 따라 변화하는 세계를 열 수 있으며 세계를 변화시킬 수 있다.

이러한 변통관은 人道의 문제에서 變通의 공감으로 설명될 수 있다. 이는 사회와 그 구성원 사이에서 공감의 과정은 최종적으로 완결되어 완전히 고착된 균형과 조화의 상태가 존재하지 않는다. 더 나아가 그 과정에서 이미 균형과 조화의 상태에 도달했는지라도 또 다른 과정으로 움직이기 위한 일련의 과정들의 하나에 불과할 뿐이다. 이러한 방식에서는 질서와 조화의 상태에서도 균형의 상태보다는 변화의 가능성에 중점을 두고 흐름의 유지, 변동, 더 나아가 해체나 대체의 모든 가능성이 열려 있으며 또한 반영되어 있다.

“한번 음이 되면 한번 양이 되는 (一陰一陽)” 황금률(Golden Rule)과 그에 따른 變通의 공감은 神明의 성격을 지닌다. 이러한 공감의 의식은 幾微의 맥락에서 이해될 수 있다. 天道의 幾微를 살핌으로써 그 속에 담긴 變通의 방식을 터득해야 현실적으로 허물이 없이 흉함을 피하고 길함의 좋은 성과를 거둘 수 있다는 것이다. 그 결과는 길함이나 흉함의 방향성을 지닌다.

IV. 道義의 門과 共感의 境界

寂然感通의 생명의식에 바탕을 둔 “한번 음이 되면 한번 양이 되는 (一陰一陽)” 공감의 황금률(Golden Rule)과 그에 따른 萬事變通의 공감방식은 현대사회에서 치유의 영역으로 확충된다. 오행의 가치는 이러한 음과 양의 상관성에 관한 공감의 공유를 전제로 한다. 본성은 공감의 공유의 결과이다.

33) 『周易』, 『繫辭上傳』: 變而通之以盡利.

공감의 원리에 따른 유대감은 道義의 문으로 나아간다. 『계사전』에서는 다음과 같이 말한다.

역은 성인이 덕을 숭상하여 사업을 넓힌 바이다. 지식이 숭상되고 예의가 비천하니 숭상함은 하늘을 따르고 비천함은 땅을 본받는다. 하늘과 땅이 위치를 세우고 번역이 그 속에 진행되는데, 본성을 이루어 계속 존속하고 존속하는 것이 道義의 문이다.³⁴⁾

덕을 숭상하는 것(崇德)과 사업을 넓히는 것(廣業)은 하늘이 높고 땅이 낮은 것처럼 분리할 수 없는 것일 뿐만 아니라 圓方의 동일한 과정에서 진행되는 것이다. 여기에서 모종의 완성된 경지를 함유하고 있으므로 “본성을 이루어 계속 존속하고 존속하는 것이 道義의 문이다.”라고 말하는 것이다. 음양의 범주에 따른 우주의 생명정신은 모든 존재의 합리적 정당성으로 고양되고 이는 道義의 관문으로 통하는 것이다. 하늘이 높고 땅이 낮은 것과 같은 공감의 방식은 人道가 실현되는 관문, 즉 ‘道義의 門’과 연결된다. 道義의 관문은 공감의 영역에서 불가역적 시간을 가역적 시간으로 환원하는 통로이다. 인간은 이를 통해 존재론적 본성에 가치론적 성격을 부여하여 도덕적 성품으로 고양시킬 수 있는 것이다.

또한 이러한 의도와 행위에서 공감은 인간관계에 기반한 윤리적 실천과 관련되기 때문에 도덕적 성격과 관련된다. 유가의 통치이념에는 기본적으로 仁, 惻隱之心, 忠恕 등과 같은 윤리적 범주가 있다. 이 범주는 연민의 감정을 바탕으로 한다. 연민의 감정을 느낀다는 것은 자아와 타자의 관계에서 상상력에 의한 공감을 지녀야 한다. 推己及人, 修己治人 등의 관념에 바로 이러한 내용이 담겨있다. 자아와 타자의 관계에 따른 인간의식에서 보면 자아가 일종의 축소된 타자라면 타자는 일종의 확장된 자아이다. 인간의 본성에 기반한 지속가능한 생명 의식이 바로 道義의 관문이 된다. 생명의 연결망 속에서 자아와 타자의 상호의존성에 기반하여 인간관계의 윤리적 성격을 이해하고 이를 도덕적 실천과 연관시킨다. 여기에서 공동체에서 책임과 의무와 관련한 인간 행위의 원리를 이해할 수 있다.

이러한 맥락에서 보면, 공감은 도덕의식과 밀접한 관련이 있다. 도덕성에서는 편견없는 객관성이나 공정함에 입각하는 사실의 판단보다는 인간관계의 지향성에 따르는 가치의 판단을 중시한다. 왜냐하면 도덕적 교화나 윤리적 계도는 편견없는 공정함보다는 서로 공통된 감정을 공유하는 것이 더 효과적일 수 있기 때문이다. 최근에 현대사회에서 공감력을 지닌 교육이 더 설득력이 있는 까닭도 여기에 있다. 지성을 통한 이해도 중요하지만 보다 근본적으로 공통적 감정을 함께 지닌 공감이 일치할 때에 거기에 수반되는 효과는 더욱 큰 것이다. 사회적 연대 의식 혹은 공동체적 의식에서 공감은 일종의 ‘보이지 않는 손’처럼 사회적 혹은 공동체적 역할을 할 수 있다. 그러므로 인성의 교육은 합리적인 이성을 강화시킬 뿐만 아니라 또한 공감력을 확충하고 상상력을 증강시키는 방향으로 나아가야 한다. 이러한 지향성이야말로 진정으로 삶의 양과 질을 함께 개선시킬 수 있는 방식이라고 말할 수 있다.

자아의식은 인간의 관계에서 공감으로 확장으로서 도덕의 기반이 된다. 자아의식은 상상력의 작동으로써 자아를 넘어서 타자에게 영향을 끼친다. 그것은 인간관계의 사회화의 과정에서 나타나는 타자에 대한 이해, 배려, 관용 등과 관련된다. 공감은 생명의 연결망에 기반한 자연의 질서에서 도덕의 정당성을 확보하기 위한 단초가 된다. 공감에 따른 연민의 감정이 도덕의 바탕이 된다. 공감은 상상력의 도움을 통해 연민의 감정을 느끼며 타인을 이해하고 배려하고 관용할 수 있다.

34) 『周易』, 「繫辭上傳」: 夫易, 聖人所以崇德而廣業也. 知崇禮卑, 崇效天, 卑法地. 天地設位, 而易行乎其中矣. 成性存存, 道義之門.

공감의 능력과 그 범주를 설명하는 데에 유가에서는 忠愬의 개념이 논의된다. 충서는 충실함과 용서 혹은 충실한 용서로 번역된다. 그것은 행위의 실천 속에서 仁의 덕목으로 자리잡고 덕행의 全一論의 고답적 지평으로 확충된다. 「문언전」에서는 乾卦를 해석하여 다음과 같이 말한다.

덕을 증진시키고 사업을 힘써야 한다. 진심으로 미덥게 해서 덕을 증진시키며, 말을 닦아 진실함을 세워서 사업을 지킨다.³⁵⁾

군자는 덕성과 공적의 두 가지 측면을 갖추어 한편으로는 진심과 믿음을 지니고 다른 한편으로 합일의 경지에 도달하는 것이다. 이러한 합일의 경지에 도달하는 일련의 과정은 ‘進德修業’의 내면적 수양을 거쳐서 ‘崇德廣業’의 안과 밖의 일체에 도달하고 ‘盛德大業’이 궁극적 경지를 실현해야 하는 것이다.³⁶⁾ 이는 인간이 天圓地方의 인식의 틀에서 인간의 일의 문제를 의식한 것이고 심지어 더 나아가 도덕적 윤리의 경지를 의식한 것이다.

하늘과 땅의 틀 속에서 자연계의 생명의 원리를 이해하고 생명의식에 관한 공감의 방식을 통해 인간의 도덕적 품성을 고양하여 이를 바탕으로 하여 타인을 계도하고 교화할 수 있다. 여기에 바로 文明觀의 원칙이 반영되어 있다. 여기에는 인간관계의 교류와 소통을 통해 삶의 방식을 체화하고 주체가 자유의지를 갖고서 서로 이해하고 배려하고 관용하는 공감을 형성함으로써 문화의 유대감 속에서 지속가능성을 확보하는 것이다. 인간은 자율적 인격체로서 삶을 합당하게 살아가는 존재이며 인간사회는 이러한 삶의 방식에 충실한 결과인 것이다. 특히 역사와 지리의 시공간적 공감대는 善과 美의 합치를 통해 공동체적 윤리의식으로 자리잡는다. 여기에 생명의 심미의식의 세계, 즉 공감의 미학의 차원이 있는 것이다. 공감의 미학은 그 현대적 성격에서 보면 공동체의식의 경계로 고양되며 인문정신에서는 混種과 創新의 지평을 확충하고 있다.

이러한 공감의 세계에서는 일련의 순화나 정화의 과정을 거쳐서 천인합일의 통합적 이념을 지향한다. 이러한 과정은 樂天知命의 세계와 安土敦仁의 경계로 표현된다. 「계사전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅과 서로 유사하므로 위배되지 않으며 만물을 두루 알고 도가 천하를 구제하므로 넘어서지 않는다. 두루 행하여 치우쳐 흐르지 않으니 하늘을 즐겁게 하고 명을 알므로 걱정하지 않는다. 토에 편안하고 인에 두터우므로 사랑할 수 있다.³⁷⁾

하늘과 땅으로 대변되는 생명공동체는 그 자체에 결코 위배되거나 결코 지나치지 않는 합당한 운행의 자생력을 지니면서 세계의 조화와 화합의 질서를 지속적으로 유지한다. 이러한 공동체적 환경 속에서 생명체로서의 모든 존재, 특히 인간은 자신의 생명력을 유지하면서 자신이 속한 주위의 생태적 환경과 교감을 하면서 그 실정을 이해하여 그에 맞게 살아간다. 인간은 天命의 존재론적 방식을 합당하게 인지하고 즐겁게 수용하여 삶을 적극적으로 개척한다. 이러한 주체적인 삶을 단적으로 “하늘을 즐겁게 하고 명을 알므로 걱정하지 않는다”고 표현하는 것이다.

35) 『周易』, 「文言傳」, 乾卦: 君子進德修業. 忠信, 所以進德也. 修辭立其誠, 所以居業也.

36) 金演宰, 『從天道的典型來看周易的聖人精神與人文主義的世界』, 『中國學報』第71輯, pp.460-461.

37) 『周易』, 「繫辭上傳」: 與天地相似, 故不違, 知周乎萬物而道濟天下, 故不過, 旁行而不流, 樂天知命, 故不憂, 安土敦乎仁, 故能愛.

『주역』의 세계관에서는 자연계를 하늘과 땅의 틀 속에서 들여다보고 이 틀 속에 각양각색의 삼라만상의 모습을 투영해놓았다. 하늘과 땅의 틀은 자연계에 크나큰 흐름인 생명의 연결망을 특징으로 한다. 이러한 틀은 인간사회를 조망하는 데에 卦象의 관계망으로 추상화되고 이 관계망을 통해 인간사회를 포함한 세계의 실재를 조망한다. 이는 窮變通久의 과정에 따른 내재적 발전의 도식이 담겨있다. 이 과정은 만물의 존재론적 유대감을 바탕으로 하며 더 나아가 인간의 정서를 토대로 하여 공동체의 의식 속에서 道義의 관문이 된다. 공감의 능력을 통한 계도의 방식에는 神道가 있다. 神道는 공감의 능력에 따른 계도나 교화를 하는 맥락에서 이해될 수 있다. 「단전」에서는 胙사를 해석하여 다음과 같이 말한다.

신묘한 道를 살피 四時가 어긋나지 있으니 성인이 이로써 신묘한 도로써 가르침을 베푸니 천하가 굴복한다.³⁸⁾

군자가 천도의 방식, 즉 음과 양이 변화무쌍한 원리를 관찰하고 그에 따라 춘하추동의 계절의 운행방식을 이해하면, 군자는 이를 권선징악, 빈부귀천 등의 문제에 관한 교화의 원칙으로 삼아 개인의 간사함, 사회의 문란함 등을 극복하고 국가의 기강을 바로 잡을 수 있어 결국에 세상을 통치할 수 있다.³⁹⁾ 신묘한 도는 신앙의 대상과 관련되는 것이 아니라 자연의 이치, 즉 天道에 맞는 삶의 방식, 즉 人道와 관련된다.

그렇다면 神道設敎의 설득력은 어디에 있을까? 관건은 공감력의 매력에 있다. 이는 窮神知化의 덕성에 기초한다.

뜻을 정미하여 신묘함으로 들어가 실제의 활용을 다한다. 실제의 활용을 이롭게 하여 몸을 편안히 하여 덕을 존중한다. 이를 지나친 다음에는 간혹 알지 못할 수 있다. 신묘함을 다하여 변화를 아는 것은 덕이 왕성한 것이다.⁴⁰⁾

여기에서는 인간이 인격체로서 어떠한 삶의 방식을 영위해야 하는지를 밝히고 있다. 여기에는 인격의 함양의 세 가지의 단계가 있다. 즉 “의로움을 정미하게 하여 신묘함으로 들어간다(精義入神)”는 태도, “활용을 이롭게 하여 몸을 편안히 한다(利用安身)”는 안락한 생활 및 “신묘함을 다하고 변화를 안다(窮神知化)”는 궁극적 경지가 있다. 이러한 구체적인 단계는 인간의 덕성을 바탕으로 하고 그것을 함양하는 일련의 단계를 세계의 외적 경험과 이를 내적 체험으로 수용하는 인간성과 연관지은 것이다. 여기에서 인간의 삶에서 참다운 인격의 중요성과 그 인격체의 경지가 무엇을 의미하는지를 잘 엿볼 수 있는 것이다.

다른 한편, 인간의 삶의 생태적 환경에서, 특히 타인과의 사회적 관계에서 자신의 덕이나 마음에 충실하면서 타인과의 일정한 관계를 유지하고 그 속에서 서로 인도하고 감화시킬 수 있다. 예를 들어 보자면 다음과 같다.

그대가 선하고자 하니 백성이 선하다. 군자의 덕은 바람이고 소인의 덕은 풀이다. 풀 위에 바람이 불면 풀은 반드시 눕게 마련이다. ⁴¹⁾

38) 『周易』, 「象傳」, 觀卦: 觀天之神道, 而四時不忒, 聖人以神道設敎, 而天下服矣.

39) 高亨, 『周易大傳今注』, (濟南: 齊魯書社, 1988), 314쪽.

40) 『周易』, 「繫辭下傳」: 精義入神, 以致用也. 利用安身, 以崇德也. 過此以往, 未之或知也. 窮神知化, 德之盛也.

41) 『論語』, 「顏淵」: 子欲善, 而民善矣. 君子之德風, 小人之德草. 草上之風, 必偃.

이는 공감의 원리가 무엇인지를 잘 표현하고 있다. 지도자의 덕성은 감화력, 즉 공감의 능력을 발휘해야 백성을 계도할 수 있으며 최종적으로 국가를 올바르게 통치할 수 있다. 그러므로 풍류의 사상은 공감의 능력에 따른 유대감에 기초하며 그렇다면 공감의 능력은 교화나 계도를 통해 사회의 도덕이나 윤리의 문제 심지어 經世觀과 밀접하게 연관된다.

여기에는 인간의 이해관계에서 야기되는 감정의 다양한 변화 속에서도 서로 위협이나 의심이 없이 서로 양심에 호소하면서 서로 신뢰와 이해를 바탕으로 하는 삶의 방식이 중요하다. 그러므로 “仁을 체득함으로써 사람을 거느릴 수 있고,”⁴²⁾ “사물을 이롭게 함으로써 義에 화합할 수 있다.”⁴³⁾ 인간은 이러한 생태적 환경에 편안히 거처하면서 타인과 갖게 될 이해관계나 심지어 적대적 관계조차도 해소할 수 있다. 이러한 의미에서 “토에 편안하고 인에 두터우므로 사랑할 수 있다”고 말한다.

공감의 능력은 生生不息의 관계망에 대한 인간의 의식, 즉 생명공동체의 의식으로 확충된다. 생명공동체는 생명의 존중과 그에 대한 공감대를 형성한다는 맥락에서 이념의 추구와 가치의 지향성이 일치되는 관념적 세계이다. 이는 樂天知命의 세계로 표현된다. 그것은 인간이 생명공동체의 의식 속에서 주체성의 의미와 실존적 가치를 담보하는 것이다. 왜냐하면 인간은 본능에 따른 충동과 목표를 지향하는 동기가 합치되는 상태에서 정서적으로 충족시킬 수 있는 치유의 여건이 마련되기 때문이다. 더 나아가 인간은 치유의 과정으로서 인간 존재의 완전성을 회복하는 조화로운 삶의 보람을 찾음으로써 安土敦仁의 경지에 도달할 수 있는 것이다.

인간의 공동체적 삶은 인간이 합당하게 살아가는 일상생활의 지혜를 지닌다. 생활의 활력은 욕망이 일정하게 긍정적 요인으로 작용하면서 부족한 측면이 유효하고도 적절하게 해소되는 일련의 과정에서 나온다. 인간은 생태적 삶 속에서 위화감을 조성할 수 있는 특성의 감정들을 완화시키고 지나치게 고립된 심리적 상태를 벗어나함으로써 자아의식의 강박관념과 같은 불안감을 극복할 수 있다. 이러한 소통과 화합의 환경이나 분위기에서야 비로소 인간은 걱정없이 스스로 만족하는 심리적 위안을 찾을 뿐만 아니라 인격적 장애의 문제도 원만하게 극복할 수 있다. 더 나아가 이러한 인생의 태도는 타인의 삶에도 영향을 끼쳐서 서로 더 나은 방향으로 감화시키고 사랑하게 된다.

V. 문제해결의 실마리: 共感의 미학

易學的 사유에서 意象을 통해 공감하는 심미적 단계, 즉 意境의 경계에는 物象의 한계를 넘어서 무궁무진한 상상의 공간을 창조하며 과거, 현재 및 미래의 可逆的 시간의 흐름 속에서 무한한 정신적 자유를 만끽하고 향유하는 경지가 담겨있다. 이러한 맥락에서 공감의 미학이란 주체가 그 주위 환경과의 관계 속에서 형성되는 심미적 의식을 가리킨다. 『주역』에서 그것은 우주의 생명정신을 바탕으로 하여 인간의 존재론적인 문제를 가치론적인 문제로 어떻게 고양되는가 하는 심미적 의식의 세계와 관련된다. 여기에서 공감의 유대감은 윤리의 영역으로 확충되기 마련이다.

공감의 원리는 동아시아의 지역이나 사회를 이해하는 중요한 방식 중의 하나이다. 예를 들어, 天下의 관념은 中原의 지역적 특수성으로부터 창조된 ‘大一統’과 같은 보편적 공감의식이

42) 『周易』, 「文言傳」, 乾卦: 體仁足以長人.

43) 『周易』, 「文言傳」, 乾卦: 利物足以和義.

다. 지리의 共時性和 역사의 通時성을 확보하여 통치의 중심 혹은 중앙이라는 의식으로 강화되면서 그 지역적 특수성은 天下의 질서의식의 價値觀으로 진화되었다.⁴⁴⁾ 또한 유학자의 정신, 즉 선비정신은 공감의 미학의 극치이다. 그것은 목숨을 걸고 왕에게 간언하고 자신의 의지를 관철시키는 이른바 殺身成仁의 태도가 반영되어 있다. 선비정신에서 누구나 이해하고 포용하고 공감할 수 있는 의지와 지조의 성격과 같은 보편적 정서로서의 공감의식을 이해할 수 있다. 삶의 연장선상에서 죽음을 생물학적 차원을 넘어 정신적으로 고양시키는 선비정신은 부정의 긍정을 통해 갈등을 해소하는 逆說의 방법이 반영되어 있다. 이러한 심미의식의 세계가 바로 공감의 미학의 精髓라고 말할 수 있다.

불확실성의 시대에 공감의 미학은 인간의식의 만족이나 충족과 관련한 치유의 방편으로 접근될 수 있다. 여기에는 합리적 비판적 의사소통의 방식에서 인간의 관계에 정서와 감정의 측면을 고려하지 않음으로써 야기되는 타자와의 소통의 부재에 좋은 단초가 될 수 있다. 이러한 소통의 관계가 바로 개인과 사회의 관계를 구성하는 공동체의 의식, 특히 그 속에서 도덕성이나 윤리성의 내용이다. 인간은 이러한 사회적 관계에서 서로 모순이나 충돌이 없이 공동의 분모로서의 이른바 공공의 善 혹은 생명공동체의 善을 지향하게 되는 것이다. 따라서 이러한 행위를 하는 인간이 바로 성숙한 삶 혹은 건전한 人間像의 척도가 된다. 여기에는 인간의 자율적이고도 능동적인 삶을 가치론적으로 정당화한 것이자 윤리적 목표, 즉 善과 美의 일체가 담겨있다.

결론적으로 말해, 이른바 풍류정신은 인간이 세계의 실재 속에서 생명정신을 공유하고 意象의 美를 통한 意境의 경계를 공감하는 심미의식의 세계를 반영한다. 인간은 공감의 능력을 통해 풍류사상의 묘미를 이해하고 그 정신적 경계를 추구하고 만끽하는 취지를 지닌다. 이러한 풍류정신이야말로 공감의 미학의 산물이라고 말할 수 있다.

44) 김연재, 「中原의 古都와 寰宇의 시공간적 세계: 天下秩序의 창조적 상상력」, 『OUGHTOPIA』 제33집 제2호, 2018

<『주역』의 意象之美와 共感(empathy)의 美學>에 대한 토론문

정우진(경희대)

이 논문에서는 주역의 의상지미와 공감을 연결한다. 그리고 공감이 풍류의 근원이 되는 정서적 상태라고 주장한다. 논자의 해석에 따르면 의상지미는 공감의 원리이며, 공감은 생명정신과 밀접하게 관련되어 있다. 생명정신은 인간이 자연계의 생태적 그물망 속에서 겪는 체험의 경지이다. 논평자의 독해에 따르면 저자는 1) 풍류의 미학은 공감에서 찾을 수 있고, 2) 공감은 유기적 자연의 부분으로서의 인간이 느끼는 특별한 심리적 체험이며, 3) 그런 공감은 愁와도 관련되어 있고, 4) 주역의 과상에서 확인할 수 있는 의상은 공감의 맥락에서 설명될 수 있다는 해석을 제안한다.

승조의 肇論에서는 분별지와 상대되는 반야지의 특성으로서 세상을 조감한다고 말한다. 조감은 단순히 비추는 것으로 개념을 수단으로 세상을 파지하는 일반적 인식과는 다르고, 인식주체와 대상이 구분되지도 않는다. 그런 인식이 가능할 수는 있는 것인가? 논자는 그것이 풍류를 가능하게 하는 정서라고 하므로, 이 질문을 제기하지 않을 수 없다. 다음과 같은 경우를 생각해보자.

학교에서 왕따를 당하는 아이가 집에 도착했다.
바빠 집에서 일을 하고 있던 어머니는 아이에게 무심하게 물었다.
왔구나. 학교에서는 별 일 없었니?
아이는 힘없는 목소리로 대답했다.
예, 별 일 없어요.
어머니는 약간의 이상함을 느꼈으나 대수롭지 않게 생각했다.
그러나 며칠 뒤 아이는 스스로 생명을 버렸다.

어머니는 무엇을 느낀 것일까? 그건 말의 이미지를 이해한 것이 아니고, 말의 떨림에 공명하는 것이다. 숨기려고 했으나 참으로 숨기지 못하고 아니, 그런 숨기려고 하는 생각마저도 섞여서 나타난 떨림을 느낀 어머니는 아이와 동시에 떴 셈이다. 동시에 떨었다는 것은 둘 사이가 나눠지 않은 상태였음을 함축한다. 도가에서는 그것을 감응이라 하고, 기가 매개한다고 보았다. 기는 대상의 본질을 알려주는 상징으로서, 세상에 가득하며 이곳의 떨림과 저곳의 떨림을 매개한다.

감응은 동양미학의 뿌리다. 본래는 삶의 태도로서 제안되었고, 때로는 통치술의 영역에서 사용되던 감응론은 위진남북조시기에 미학의 저류가 되었다. 고개지의 傳神論은 감응의 기반 위에서 성립했다. 그림은 논평자의 언어로 말하자면 떨림을 묘사하는 것이다. 대상의 정신에 감응하는 그대로 내 마음의 거울에 비춰지는 그대로를, 그 기운을 그려내는 것이 傳神이다. 신은 곧 기운이라고 할 수 있으므로, 전신은 실은 기운의 묘사에 다름 아니다. 화가는 대상을 인식하고 그 상을 표현한다기 보다는, 대상에 공감하고 그런 공감을 옮긴다. 이상의 내용은 감응에 대한 나의 생각이다. 이 생각에 토대하면 몇 가지 질문을 제기할 수 있다.

1. 논자의 감응개념에 대해 더 들었으면 좋겠다. 특히, 동정, 공감과는 어떤 관련이 있다고 생각하는지 보충설명을 부탁드린다.

2. 풍류의 정신을 공감이라는 정서에서 찾으면서 주역의 의상을 설명했는데, 과상에 의상뿐 아니라 형상도 있음을 말하기는 했으나, 풍류와 주역을 병치시키는 것은 일상적이지 않고 독자의 기대에도 어긋날 것이다. 굳이 주역의 의상을 예거한 까닭에 관해 듣고 싶다.
3. 장자는 귀로 듣지 말고, 마음으로 판단하지도 말라. 오직 기로 들어라고 말했다. 기가 매개하는 감응의 인식작용에서는 마음이 개입되지 않는다. 즉, 인지과정이 개입되지 않는다. 그것은 비인식적 인식이다. 그런데 논자가 말하는 공감은 인지가 개입해 들어간다. 이점은 논자가 굳이 동정대신에 공감을 사용한 까닭을 설명하면서 인용한 박지희의 논문에서 밝힌 내용이다. 공감과 감응을 연결시키는 것에 문제는 없다고 보는지, 그 근거는 무엇인지, 혹 논평자의 독해에 오류가 있다면 수정을 부탁드립니다.

조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’과 風流

이병찬(대진대)

目次

1. 머리말
2. 風流와 ‘賞自然’
3. 조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’ 양상
4. ‘賞自然’의 風流文化的 意義

1. 머리말

한국문학사에서 자연이 등장하는 것은 이른 시기인 <公無渡河歌> 등 상고의 가요에서부터 나타난다. 그러나 향가와 고려가요를 거쳐 국문학에서 자연이 본격적으로 크게 주목되는 것은 역시 조선전기의 시조와 가사문학에서의 일이다. 하지만 이웃의 중국문학사에서는 이미 ‘魏晉 시대에 山水로써 美的 대상을 삼고, 예술 형상도 산수를 추구하는 자의 미적 요구를 만족시키는 데 중점이 두어졌다’고 한다.¹⁾ 고려의 신흥사대부는 자연에서 酒, 歌, 舞와 함께 관능적 향락의 풍류를 즐긴 것으로 논의된 바 있고, 이에 비해 조선 전기의 사대부들은 이른바 ‘江湖歌道’로 지칭되는 유학적 자연관에 입각한 ‘賞自然’의 風流를 노래했다고 한다.²⁾ 물론 이들은 정치적, 경제적, 철학적, 문학적 입장에서 각각 미묘한 차이가 있기는 하나, 필자는 기왕에 ‘江湖歌道’의 단초를 고려가요에서 탐색한 바 있다. 여기에서 ‘국문시가에서 자연에 대한 본격적인 이해와 관심은 고려 말 신흥사대부에 의해서 촉발되어 景幾體歌, <漁父歌> 등의 가창문학으로 확립되었다’고 보았다.³⁾ 하지만 우리 시가에서 본격적인 자연 表象은 역시 조선전기의 孟思誠을 거쳐 龔巖과 俛仰亭, 退溪와 栗谷에 이르러 국문시가의 자연이해에 새로운 전기가 마련되었고, 이후 강호시가는 영남가단과 호남가단으로 이어져서 그 폭과 깊이를 더해 갔으며, 孤山에 이르러 절정에 올랐음은 주지의 사실이다.

자연을 매개로 한 시가에서 그 기본적인 表象性은 ‘因物起興’이다. 이는 朱子の <武夷九曲歌>를 河西와 浦渚 등이 ‘學問入道次第’로 해석한 것을 退溪와 高峰이 ‘인물기흥’을 노래한 것으로 본 것에서 비롯된다. 이 때 ‘因物’은 인식에 관계되고, 그 양상은 ‘이상적인 것’과 ‘현실적인 것’, 그리고 ‘양면적인 것’ 등으로 나타나게 된다.⁴⁾ 이때 자연을 대하는 태도는 調和와

1) 李亨大, 『어부형상의 시가사적 전개와 세계인식』, 고려대 박사학위논문, 1997, 19~20쪽.

2) 趙潤濟, 『국문학개설』, 동국문화사, 1959, 297~306쪽.

崔珍源, 『강호가도연구』, 『국문학과 자연』, 성대출판부, 1977.

3) 李秉讚, 『고려가요의 자연 표상』, 『반교어문연구』 제26집, 반교어문학회, 2009, 194쪽.

4) ‘이상적인 것’은 “이념적, 관념적, 이성적, 정신적일 수밖에 없으며, 그러기에 윤리적, 도덕적, 규범적, 당위적, 보편타당적인 것을 지향하며, 또한 질서, 원리, 통일, 완전을 본질로 하는 것”을 뜻하고, ‘현실적인 것’은 “이상, 이념, 규범, 당위, 윤리, 도덕에 구속되지 않는 것이니 실제적, 감정적, 자연적, 본능적, 감정적, 감각적, 쾌락적, 특수적, 욕망적인 것을 본질로 하는 것”이라는 의미로 사용했다.(金

葛藤으로 체계화할 수 있다.⁵⁾

지금까지 학계의 연구 결과를 종합하면 조선전기 사대부들의 강호인식 양상은 크게 세 가지로 분류할 수 있다.⁶⁾ 하나는 退溪로 대표되는 <陶山十二曲>계통이며, 다른 하나는 栗谷으로 대표되는 <高山九曲歌>계통이고, 마지막 하나는 孤山으로 대표되는 <漁父四時詞> 계통이다. <도산십이곡> 계통의 강호인식의 양상은 강호를 관념(道體, 載道)의 매개체로 인식했고, 이 관념은 때론 정치적 현실과 관련되어 나타나기도 한다. 이에 비해 <고산구곡가> 계통의 작품은 강호를 심미의 대상으로 인식했고, 여기에서 강호는 순수한 아름다움의 대상이 된다. <어부가> 계통의 작품들은 강호를 ‘閑適’의 대상으로 보았으며, 이 때 강호는 致仕客이 유유자적하는 생활의 공간이며, 즐거움을 주는 공간이다.

사대부들의 세계관은 경세치민과 귀거래로 요약할 수 있다. 그것은 고려의 신흥사대부나 조선의 사대부가 한결같이 지향한 바이다. 그들은 宦路에 나아가면 경기체가류의 과시적인 흥을 노래하고, 歸去來를 흠모할 때나 致仕 후에는 <漁父歌>류의 흥을 즐겼다. 이러한 풍조가 고려 말 이래로 조선조에 걸친 사대부들의 기본적인 삶의 태도이다. 고려의 경기체가는 아름다운 자연을 선택하여 거기에 노니는 것이 사대부 풍류의 하나로 자리 잡아가는 풍조를 보여주면서 부분적으로는 자연을 미적 대상으로 완상하기도 하였고, 이것이 조선 전기의 시조와 가사문학에서는 한층 심화되어 다양한 양상으로 전개된다.

이에 본고는 먼저 風流와 ‘賞自然’의 관련성을 검토하고, 이어서 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘賞自然’의 구체적인 양상을 退溪 李滉의 <陶山十二曲>, 栗谷 李珣의 <高山九曲歌>, 俛仰亭 宋純의 시조, 孤山 尹善道の 시조 등을 중심으로 살펴볼 것이다. 다만 각 작가와 작품의 세밀한 분석과 검토보다는 보다 거시적인 風流文化의 자장 안에서 다룰 예정이다.⁷⁾ 끝으로 이들의 시조에 나타난 ‘賞自然’으로서의 風流가 갖는 문학사적 의의를 조명하는 것으로 마무리하고자 한다. 이를 통하여 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘賞自然’을 풍류의 관점에서 재확인하는 전환점이 마련될 것으로 기대한다.

2. 風流와 ‘賞自然’

오늘날 ‘풍류남아’, ‘풍류객’이라는 말이나, ‘저 사람은 풍류를 안다’ 등의 표현은 일반적으로 ‘멋이 있다’, ‘예술적인 것에 조예가 있다’, ‘제대로 놀 줄 안다’ 등을 의미하는 경우가 많다. 이렇게 風流라는 말은 현재 막연하나마 예술이나 미적인 것과 연관되어 사용되고 있는 실정이다. 지금까지 우리 민족의 미적인 성향은 멋·태깁·고움·은근·끈기·한(恨)·영원·조화 등과 같은 것⁸⁾으로 설명하거나, 아니면 송고·우아·비장·골계 등 서양미학에 토대를 두고 풀이해 왔다. 풍류라는 말이 美에 대한 인식을 전제로 한 것이기는 하지만 막상 ‘風流’란 무엇인지 그 개념

學成, 『한국고전시가의 연구』, 원광대출판국, 1980, 38-48쪽 참조)

5) 李秉讚, 「고려가요의 작품구조와 자연」, 성대 석사학위논문, 1984, 18-24쪽. 孫五圭의 지적대로 ‘이상적인 것’은 ‘개념적 인식’으로 ‘현실적인 것’은 ‘즉물적 인식’으로 이해해도 좋을 것이다.(孫五圭, 「산수문학에서의 인물기흥」, 『반교어문연구』 제11집, 반교어문학회, 2000.)

6) 이에 관한 대표적 연구로는 崔珍源(『국문학과 자연』, 성대출판부, 1977.), 李敏弘(『사림파문학의 연구』, 형설출판사, 1986.) 등이 있다.

7) 이 중에서 孤山(1587~1671)은 17세기를 주로 살았기 때문에 조선전기로 볼 수 없으나, 그에 의해 이른바 ‘江湖歌道’가 극점에 이른다는 학계의 일반적인 견해에 따른 것이다.

8) 조지훈, 「‘멋’의 연구」, 『한국인과 문학사상』, 일조각, 1968.

백기수, 『미학』, 서울대출판부, 1978.

을 정의하는 것은 쉽지 않은 일이다. 우선 역사적으로 범주가 달라지고, 동양의 한국과 중국, 그리고 일본에서도 그 쓰임이 각각 다르다. 이 자리에서는 이에 대한 본격적인 논의보다 현대 한·중·일의 사전적 의미와 한국에서의 시대에 따른 개념의 변화 등을 기왕의 성과⁹⁾를 바탕으로 간략하게나마 살피는 것으로 논의를 시작하고자 한다.

<중략>

이처럼 한·중·일에서 쓰이는 ‘풍류’라는 말은 공통점과 더불어 지향점이 다른 부분이 있지만, 대체로 멋스럽고 품격이 높고 속세를 떠나 있는 것, 美的인 것에 관계된 의미 범주를 지칭하는 개념으로 인식되어 왔다. 따라서 ‘풍류’는 동양의 ‘놀이·예술문화의 고유성’을 이해하는 핵심 개념이다. 동양 3국에서의 풍류 개념은 초기에는 정신적인 것이 강조되다가 점점 외면적인 것, 감각적인 것으로 의미가 속화되어 가는 경향을 볼 수 있다. 오늘날 ‘風’의 훈은 바람풍, 바람불풍, 바람썰풍, 바람날풍(마음이 들뜸), 빠를풍, 가르침풍, 습속풍, 위엄풍, 모습풍(용모, 태도), 경치풍, 노래풍, 풍자할풍¹⁰⁾ 등이다. 즉 ‘風’에는 위와 같은 풍류의 개념들이 대체로 녹아 있는 것이다.

그러나 공통되는 점은 풍류라는 말이 ‘놀이’를 표방하거나 놀이와 관계된 일종의 문화 현상이라는 사실이다. 어느 나라건 풍류는 기본적으로 ‘노는 것’과 밀접한 관련이 있음을 보게 된다. 어딘가에 얽매임 없이 호방하게 술과 함께 시문을 짓고 가무를 즐기면서 놀 수도 있고, 무엇을 꾸미고 장식하면서 놀 수도 있고, 동맹·무천과 같은 제천의식조차도 노는 것으로 간주될 수 있다. 그런가 하면 산수 간에 노닐면서 인간적 덕목을 바탕으로 자연의 眞趣를 찾으면서 노는 것(賞自然)도 포함된다.

여기에서 ‘논다’는 것은 오늘날처럼 단순히 긴장의 해소나 감각적인 쾌락을 추구하는 것만은 아니다. 정신적인 영역이 강조되며 심미성을 내포하는 것이다. 한 마디로 동양의 풍류 개념을 정리하면 그것은 ‘예술적(혹은 미적)으로 노는 것’으로 규정된다. 노는 것이되 정신적·심미적 요소가 갖추어져 있을 때, 비로소 풍류라는 말이 사용되고 있음을 주목해야 한다. 뿐만 아니라 어떤 사물이나 현상의 極에까지 추구해 들어가는 것일 때 비로소 ‘풍류’의 의미 영역에 포괄될 수 있다는 점에 유의해야 한다. 아무튼 오늘날 특히 중국과 일본에서 ‘韓流’의 바람이 거세게 불고 있는 현상도 그 저변에는 예술·문화와 관련하여 ‘풍류’를 기반으로 하는 3국의 공통된 미의식이 작용하는 것으로 이해할 수 있다.

2) 한국적 풍류 개념의 역사적 推移

우리의 경우는 중국이나 일본과 달리 원래의 전통적인 풍류 개념에다가 형이상학적 요소, 즉 ‘종교성’이나 ‘사상’의 측면이 강조되고 있다는 점에서 독자성이 있다. 물론 후대로 내려오면서 중국적 풍류 개념의 영향이 발견되지만, 이는 지배계층의 중국 선호에 의한 변질이라고 할 것이다. 우리의 고유한 재래 신앙이나 사상을 ‘風流道’라 한 것은 중국이나 일본에서는 찾아보기 어려운 고유한 개념이었다.

9) 이하 부분은 특히 신은경(『風流-동아시아 미학의 근원-』, 보고서, 1999, 19~67쪽.)의 연구 성과에 힘입어 부분적으로 보완한 것이다.

10) 『漢韓大字典』, 민중서관, 1966, 1359쪽.

풍류에 관한 가장 오래된 기록은 『삼국사기』에 내용의 일부가 전하는 통일신라 말기 최치원의 「난랑비서문」(崔致遠鸞郎碑序曰 國有玄妙之道曰風流 說教之源 備詳仙史 實乃包含三教 接化群生…『三國史記』 卷四 眞興王條)이 그것이다. 여기에는 풍류의 재래신앙적 성격, 풍류와 화랑과의 관계, 풍류도와 儒佛仙 3교의 관계를 명백히 하고 있다. 나라에 예부터 玄妙한 ‘風流道’가 있었고, 그것을 받들고 수련하는 종교집단 혹은 제사집단을 ‘風流徒’(花郎)라 했음이 드러난다. 위에서 3교간의 관계는 대등한 것으로 기술되어 있지만, 다른 여러 기록들을 참고하면 사실은 ‘風流=仙’이라고 할 정도로 仙의 비중이 컸음이 분명하다. 즉 道家的 요소가 가장 강했던 것으로 이해하게 된다.¹¹⁾ 이처럼 신라 때는 풍류가 종교성, 예술성, 놀이성이 복합된 개념으로 사용되었다고 할 수 있다. 신라 花郎의 ‘相磨道義’, ‘歌樂而相悅’, ‘遊娛而山水’가 바로 그것이다. 이들이 각각 지적 수련, 심성적 수련, 종교적 수련에 대응된다면, 신라의 풍류는 이런 의미에서 도가적인 요소가 강한 宗教的 風流라고 지칭할 수 있을 듯하다.

한편 “讚曰 相過躡月弄韻泉 二老風流幾百年 滿壑煙霞餘古木 攸昂寒影尚如迎(『三國遺事』 卷五 包山二聖條)”는 신라 觀機와 道成에 대한 기록이다. 이들이 <避隱> 편에서 ‘古之隱淪之士’로 언급된 것은 산림에 은거하는 隱者의 기풍도 ‘풍류’로 인식되었음을 알 수 있다.

고려시대에 오면 풍류의 개념이 보다 다양해진다. 신라적 풍류 개념을 계승한 ‘道’, 형이상학적 국면이 강조될 때는 ‘仙’, 예술성이 강조될 때는 ‘風流’라는 말이 사용되는 예를 찾아볼 수 있다. 그러면서 풍류에 현대적 의미의 ‘놀이’(술, 가무, 음악, 호색 등)나 ‘冥樂’의 의미가 추가되고, 사물(자연 경치), 특히 妓女의 고운 자태를 형용하는 용례들이 나타나기 시작한다. 고려시대에는 풍류와 관련된 다음과 같은 용례가 있다. ①신라적 의미의 풍류 ②신라적 의미의 풍류를 ‘仙’ 또는 ‘仙風’으로 대체하는 경우 ③신라적 의미와 달리 예술적 의미가 부가되고 ‘冥樂’의 의미가 수용된 경우 ④사물, 특히 妓女의 고운 자태를 형용하는 경우 ⑤풍류가 禪의 세계와 관련되어 쓰이는 경우 등이다.¹²⁾

이 가운데 ①과 ②는 신라의 연장선에 있는 것이고, ⑤도 신라에 이어 풍류의 종교적인 변용이라는 점에서 큰 변화라고 보기는 어렵다. 하지만 ③과 ④는 중국적 풍류 개념을 받아들인 것으로, 고려시대에 가장 일반화된 것이기 때문에 주목할 만한 변화라고 할 수 있다. 여기에는 ‘연석을 베풀고 논다’는 의미를 포함하여 모든 놀이적 요소-사람의 용모를 포함하여 술, 가무, 호색, 그림, 서예, 음악 등-가 총체적으로 포함된다. 그것은 궁중은 물론이고, 상층 귀족사회의 ‘경치 좋은 곳에서 뱃놀이를 하면서 술을 마시고 복도 두들기며 거기에 美色까지 포함된 것’이다. 따라서 <翰林別曲>에 열거된 酒·歌·舞를 매개한 고려 신흥사대부의 풍류는 고려 말을 대표하는 醉樂的·享樂的 風流 또는 官能的 風流라고 할 만하다.¹³⁾ 다만 ⑤의 경우, “新年佛法爲君宣/大地風流氣浩然(慧諶, <正旦>)”처럼 여기서의 풍류는 ‘우주만물에 내재하는 道(眞理), 또는 俗을 벗어난 禪의 세계를 뜻한다. 신라 화랑에게 적용되었던 풍류가 불교의 禪으로

11) 우리 고유의 ‘仙’과 중국에서 수입된 외래종교로서의 ‘道教’는 구별되어야 하지만(이에 대해서는 별도의 논의가 필요하다), 후대로 오면서 양자가 거의 混融되기 때문에 여기서는 편의상 仙=道教로 해둔다.

12) 신은경, 위의 책, 44~52쪽. 구체적인 예문과 용법, 논의는 이에 미룬다.

13) 崔珍源, 앞의 책, 57쪽. 退溪는 고려사대부의 이런 풍류를 <陶山十二曲跋>에서 翰林別曲類를 ‘矜豪放蕩 褻慢戲狎’으로 비판한 바 있다.

변용된 것이지만, 이러한 풍류 개념은 풍류가 조선전기에 이르러 사대부들의 儒家的(性理學的) 풍류로 대체될 수 있음을 시사하고 있다는 점에서 흥미할 만하다.

조선시대에 이르면 거의 대부분 종교성이나 仙風的 의미는 상실한 채, 宴樂的 풍류 개념으로 일반화된다. 그러나 이러한 변화는 주로 조선후기에서 일어나는 현상이고, 오히려 조선전기의 사대부들은 고려 사대부들의 풍류에서 부정적이거나 퇴폐적인 의미를 의식적으로 배제하였다.¹⁴⁾ 예를 들면 퇴계의 <도산십이곡>에 보이는 ‘賞自然’의 풍류는 자연에서 유교적인 道의 연마를 지칭하는 것을 들 수 있다. 즉 조선전기 사대부들의 풍류는 ‘자연을 매개함으로써 道義를 기뻐하고 心性을 길러서 性情을 바르게 할 수 있다’는 것이었다.¹⁵⁾ 그것은 일단 儒學的 風流로 부를 수 있을 것이다. 그러던 것이 조선후기로 오면서는 점점 ‘한량들의 잡스런 놀이’라는 식의 부정적 의미가 자리 잡아 가는 것을 목격하게 된다.

조선조 각종 문헌이나 기록에 드러나는 ‘풍류’의 쓰임을 종합하면 다음과 같다. ①신라적 의미에 근간한 종교적 풍류 ②경치 좋은 곳에서 연희의 자리를 베풀고 노는 것 ③예술 또는 예술적 소양(시문, 애정담, 가악, 악기, 춤 등)에 관계된 것을 나타내는 표현 ④사람의 인품(성격, 교양, 태도, 외모, 풍채 등)이나 사물의 상태가 빼어난 것을 형용하는 표현 ⑤남녀 간의 情事를 나타내는 말 ⑥‘賞自然’의 性理學的 풍류¹⁶⁾ 이 가운데 ②와 ③의 풍류 개념이 조선시대에 가장 많이 쓰인 풍류의 개념이라고 할 것이다. 이 때 술을 마시면서 시문을 지으며 노는 것이 가장 보편적이지만 기생, 가무, 뱃놀이를 포함시키는 것도 일반적이었고, 書畫, 나아가서는 사냥, 낚시, 활쏘기와 같은 잡기적 취미까지 노는 것으로서의 풍류에 포함되기도 한다. 이러한 다양성에도 불구하고 풍류에는 일종의 순위 같은 것이 있어서, ‘좋은 경치’와 ‘시문’(시문을 짓고 감상하는 행위 혹은 문학적 자질이나 소양 등 포함)과 ‘술’, ‘가악’은 기본적으로 필수적인 풍류의 요소가 되고 있다.

조선 후기에는 ③에서 특히 음악(음악의 종류, 음악 자체, 악기 등)을 풍류로 나타내는 쓰임이 일반화된다. 풍류의 한 요소였던 음악이 풍류 전체를 대변하는 것으로 의미 변화가 일어나는 것이다. 가악, 악기, 판소리 등 대상도 다양하다. 오늘날에도 관악 합주를 ‘대풍류’, 현악 합주를 ‘줄풍류’라고 일컫는다. 조선조에는 풍류가 음악을 가리킬 때는 ‘風樂’이라는 말로, 시문을 가리킬 때는 ‘風月’이라는 말로 대치되어 사용하는 양상이 일반적이었다.

④와 ⑤의 예는 고전소설에서 용례를 많이 찾아볼 수 있는데, ‘풍류하다’, ‘풍류스럽다’ 같은 형용사적 표현을 취한다. 그 대상이 여성일 경우 ‘풍류스럽다’, ‘품위가 있고 우아하다’, ‘교양이 있다’는 의미이고, 남성일 경우는 ‘호기 있고 도량이 넓다’는 것을 의미(풍류랑, 풍류남아, 풍류재사, 풍류남자, 풍류재자 등)할 때가 많다. 이밖에 ‘재주가 많다’, ‘멋이 있다’는 의미로는 남녀에게 공통적으로 사용되는 의미이다.¹⁷⁾ 그리하여 후대에 보편화된 ‘풍류방’이니 ‘풍류정’, ‘풍류처’ 등은 곧 기생방이나 한량들이 모여 노는 곳과 같은 개념으로 쓰이기까지 하는 것이

14) 이를 단적으로 보여주는 예가 퇴계의 <陶山十二曲跋>에서 언급한 翰林別曲類에 대한 비판이다. 이에 대해서는 후술하기로 한다.

15) 주13) 참조.

16) 신은경, 앞의 책, 52쪽. 여기에서 ①~⑤는 인용한 것이다. ⑥은 필자가 보완한 것으로, 다음의 3장에서 구체적으로 논의될 것이다.

17) 신은경, 앞의 책, 58쪽.

다. 심지어 풍류의 개념은 전문예술인들(주로 歌客)이 사례금을 받고 행한 일종의 흥행의 측면까지 확대되고, 또 풍류라고 하는 것이 ‘돈을 받고 팔 수도 있는 것’으로 속화되어 가는 면모를 여실히 보여 주고 있기도 하다.

종합적으로 우리나라 풍류의 시대적 개념 변천을 추적해 보면, 형이상학적 색채는 약화되는 대신에 감각적이고 형이하학적인 측면이 부각되고 속화되는 경향을 보인다. 그러면서 추상적인 개념에서 구체화된 개념으로, 풍류가 포괄하는 의미 영역은 축소되는 대신 풍류 현상을 성립시키는 구체적 요소는 세분화되고 다양화되어 가는 양상으로 전개되는 것으로 정리할 수 있다. 본고는 그 가운데 특히 조선전기 사대부에게 집중된 자연 속에서 자연을 즐기는 삶이 하나의 典範으로서 풍류 그 자체이거나 풍류의 중요한 배경으로 인식했던 구체적인 양상을 검토하려는 것이다. 따라서 다음 장에서는 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘賞自然’을 풍류의 관점에서 대표적인 작가들의 작품들을 중심으로 살펴보기로 한다.

3. 조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’ 양상

1) 退溪의 <陶山十二曲>

退溪 李滉(1501~1571)은 1565년 자신의 친필로 <陶山六曲> 목판본을 남겼다. <陶山十二曲>은 前六曲, 後六曲으로 이루어진 연시조로, 전6곡은 ‘言志’이며 후6곡은 言學이다. 언지는 작가의 뜻을 말한 것이고, 언학은 작가의 학문과 修德의 실재를 詩化한 것이다. 늙음을 잊은 ‘泉石膏肓’과 講學, 사색에 침잠하는 생활을 솔직하고 담백하게 그리고 있다. 퇴계는 그 序에서 당시까지의 한국 고유시가를 대체로 淫哇不足言이라 비판하고, 시가에 대한 자신의 견해를 밝힌 다음 이 작품을 지은 의도를 다음과 같이 말했다.

이런들 엇다흐며 더러들 엇다흐료
 草野愚生이 이러타 엇다흐료
 흐물며 泉石膏肓을 고터 므슴흐료<중략>

제1곡은 초장과 중장에서 관용적 표현(이런들---)을 끌어와 자신의 뜻(志)을 드러냈다. 그것은 누가 뭐라 해도 ‘泉石膏肓(자연을 사랑하는 고질병)’을 굳이 바꾸지 않겠다는 의지의 표현이다. 제2곡은 자연에 묻혀 살면서 ‘허물(유학자로서의 삶에 어긋나는 일)’없는 삶을 표명했다. 제3곡은 유교적인 淳風과 人性을 자연에서 찾고 기를 수 있음을 강력하게 피력한 것이다(天下에 許多 英才를 소겨 말습홀가). 제4곡은 ‘賞自然’을 통해 충분히 즐길 수 있고 인격적 修養도 가능하지만, 사대부로서 임금(美人)을 걱정하는 마음(憂國之情)을 토로했다. 제5곡은 그렇다고 해도 자연에서의 삶이 자신의 이상이기 때문에 出仕에는 뜻이 없음을 분명히 했다(엇다타 皎皎白駒는 머리므습 흐논고). 제6곡은 前六曲 ‘言志’의 총괄로서 퇴계(인간)의 興과 자연의 興이 같다고 했다(四時佳興 | 사롭과 흥가지라). 그리고 그것을 종장에서 ‘魚躍鳶飛 雲影天光’으로 구체화하여 표현했다. 전자는 “鳶飛戾天 魚躍于天 言其上下察也”(中庸)에서 취한 것으로 ‘造化流行의 활발’을 의미한다. 후자는 “半畝方塘一鑑開 天光雲影共徘徊 問渠那得清如許 爲有源頭活水來”(朱子)를 바탕으로 퇴계가 추구한 ‘敬의 存養省察’을 뜻한다. 이렇게 보면 이 자연의 모습은 단순한 紋景이 아니라 성리학적 관념의 表徵이다.¹⁸⁾

제7곡 이하는 이른바 ‘言學’이지만, 역시 자연을 토대로 한다는 점에서 ‘賞自然’의 측면에서

도 논의될 수 있다. 제7곡은 학문하는 틈틈이 자연을 즐기는 풍류를 노래했다(이등에 往來風流를 닮아 흐스름고). 제8곡은 性理를 자연에서 배울 수 있지만, 性理學에 귀멸고 눈먼 사람은 그럴 수 없다는 것이다(耳目聰明男子로 聾瞶근디 마로리). 제9곡은 古人的 녀던길(학문의 길)을 자신도 따라가겠다는 태도를 표방했다(녀던길 알프 | 잇거든 아니녀고 엇덜고). 그러나 여기 고인의 길 역시 ‘자연에서 道義를 기뻐하고 心性을 기르는 것’으로 이해된다. 제10곡은 자신이 典範으로 삼은 ‘고인의 길’에서 벗어났다가(宦路) 늦게라도 돌아왔으니 다시는 다른 길을 가지 않겠다고 노래했다(이제나 도라오나니 녀던무음 마로리). 제11곡은 여생을 변함없이 그렇게 살겠다고 했다(우리도 그치디 마라 萬古常靑호리라). 제12곡은 제11곡의 결심이 더욱 확고함을 강조했다(쉽거나 어렵거낫 등에 늙는주를 몰래라).

퇴계의 <도산십이곡>은 陶山 주변의 자연에서 規範性을 찾고, 그 안에서 ‘道義를 기뻐하고 心性을 기르는 유학자적인 삶’을 제시했다. 퇴계는 이런 의미의 ‘賞自然’을 ‘往來風流’라 했으며, <도산십이곡>을 목판에 새겨 수시로 노래하면서 배우고 실천하도록 권장했다. 그의 이러한 자연관은 제자인 權好文에게로 계승되면서 이후 사대부들의 삶에 지속적인 영향을 미친다는 점에서 중요한 의미를 갖는다.

2) 栗谷의 <高山九曲歌>

栗谷 李珥(1536~1584)는 1569년 일시 致仕하고 海州 高山에 은퇴하여 精舍를 짓고 朱子를 추앙하며 학문과 敎學에 힘썼다. 해주 石潭에 있을 때 주자의 <武夷權歌>를 依倣하여 <高山九曲歌>를 지었다. 조선의 士人으로서 그 누가 <武夷權歌>를 次韻하지 않았으랴. 士林 특히 道學者의 시문학에서 <武夷權歌>는 모범적 지표였다. <高山九曲歌>에 공리적 표현은 거의 없고, 오로지 ‘因物起興’ 뿐이다. 율곡은 <武夷權歌>를 오직 抒情의 것으로 음미한 듯하다. 율곡의 이 작품은 후세에 <高山九曲帖> 등 시화첩이나 시화병에 수용된 형태로 널리 유행한다는 점에서 그 영향력을 짐작할 수 있다.¹⁹⁾

高山九曲潭을 사름이 모로더니
 誅茅卜居호니 벗님니 다오신다
 어즈버 武夷를 想像호고 學朱子을 호리라<중략>

일찍이 陶南 선생은 “율곡시는 퇴계시와 같이 優雅한 맛은 없어도 清爽한 맛은 있고, 深思的은 아니나마 感想的인 곳은 있다. 이것은 작자의 연령의 勢도 있겠지마는 또 오로지 그 성격의 相異한 바라 하겠다.”와 같이 논했다.²⁰⁾ 여기에서 ‘優雅’는 시적 형상화를 지적한 것이고, ‘清爽’은 자연을 대하는 율곡의 기질을 말한 것이다. 또 ‘深思的이 아니지만 感想的인 곳은 있다.’라는 평은 퇴계의 <도산십이곡>처럼 자연을 성리학적 관념이 아닌 抒情의 대상으로 노래했음을 의미한다. 또 林下 선생은 “<高山九曲歌>를 읽으면 너무나도 덤덤하다. 주제도 분명치 않고, 묘사도 별로 없어, 무미건조하다 하리만큼. 그저 淡泊하기만 하다.”고 했다.²¹⁾ 다음에 두 분의 高見을 참고로 <고산구곡가>를 검토하기로 한다.

첫 수는 전체의 총괄이다. 勝地인 ‘高山九曲’에 자리를 잡고 朱子가 ‘武夷九曲’에서 표방한

18) 이러한 해석은 <도산십이곡>에 형상화된 자연 전체의 이해에 확장될 수 있다는 점에서 중요하다.
 19) 이상원, 「高山九曲詩畫屏의 구성상 특징과 소재 詩文에 대한 검토」, 『국제어문』 제31집, 국제어문학회, 2004.
 20) 趙潤濟, 『朝鮮詩歌史綱』, 동광당서점, 1937, 273쪽.
 21) 崔珍源, 『韓國古典詩歌의 形象性』, 성대 대동문화연구원, 1988, 43쪽.

삶을 따르겠다는 다짐이다(어즈버 武夷를 想像하고 學朱子을 ㅎ리라). 여기서 ‘學朱子’는 <武夷權歌>의 품격, 즉 ‘敍景而已’로서의 ‘因物起興’을 學하는 것이다. 一曲은 冠岩인데 그림같은 자연 속에서 술동이를 곁에 두고 벗을 기다리고 있는 모습이다. 二曲은 花岩의 봄을 노래하면서 사람들에게 勝地를 널리 알리겠다고 했다(사람이 勝地을 모로니 알게흔들 엇더리). 三曲은 翠屏의 여름 모습을 그리고 있다(盤松이 바름을 바드니 녀름景이 업시라). 四曲은 松岩의 자연과 함께 하는 林泉의 興을 표출했다. 五曲은 隱屏에서의 삶을 표현했다(이中에 講學도 ㅎ려니와 咏月吟風 ㅎ리라). 六曲은 釣峽의 ‘假漁翁’ 생활이 담겨 있다(나와 고기와 ㄴ뉘야더욱 즐기논고). 七曲은 楓岩의 가을 정취에 침잠해 있는 모습이다(寒岩에 혼즈 안자셔 집을 잇고 잇노라). 八曲은 琴灘에서 歌樂을 즐기는 삶이다(古調을 알이 업스니 혼즈즐겨 ㅎ노라). 九曲은 文山의 雪景을 그리면서 ‘遊人은 오지 아니하고 불것업다 ㅎ더라’고 했다.

율곡은 選詩集 『精言妙選』을 엮은 바 있다. 뽑은 시를 ‘沖澹蕭散’, ‘閒美清適’ 등의 8항목으로 類別하고, 이를 元·亨·利·貞·仁·義·禮·智의 8집에 각각 배정하였다. 그 序에서 “沖澹을 첫머리에 놓은 것은 源流의 말미암은 바를 알게 함이니, 以次 漸降하여 美麗에 이른즉 시의 맥락은 失真하게 된다. --- 性情을 읊어 清和를 宣暢함으로써 가슴속의 滓穢를 씻을 수 있는즉 存省에 一助가 되나니, 어찌 彫繪繡藻 移情蕩心을 위하여 시를 지으리오.”²²⁾ 율곡이 시의 품격에서 제1로 본 ‘沖澹’을 ‘淡泊’으로 바꾸어 보면, 그의 <高山九曲歌>에서도 彫繪繡藻와 移情蕩心을 배제했음을 충분히 짐작할 수 있다. 나아가 그것은 표현과 내용(주제)에서의 形似抑制로 이어진다. 작품의 표현이 단조롭고 밋밋함은 이미 언급했거니와 내용에서도 주제를 ‘說’하고 있지 않다. 즉 說理가 없다. 그렇다고 <高山九曲歌>에 理的 思考를 전혀 담고 있지 않다는 것은 아니다. 다만 理를 담더라도 그것을 說(形似)하지는 않는 것이다. 제3곡의 중장 ‘綠樹에 山鳥는 下上其音 ㅎ논적의’는 분명히 퇴계의 ‘魚躍鳶飛 雲影天光’의 이념적 감동과 같은 것으로 생각된다. 그러나 율곡은 그 사실만 적시했을 뿐, 퇴계처럼 감동을 理로서 ‘說’하거나 情으로서 ‘抒’하지도 않았다.

율곡의 <高山九曲歌>에 대해서는 다음 林下 선생의 총평으로 대신하고자 한다. “율곡은 高山九曲을 치켜 올리지도 않았고, 그 속에서의 생활을 隱逸로서 자만하지도 않았고, 향차 세상을 睥睨(흘겨보거나 결눈질함)하는 일은 조금도 하지 않았다. 그저 담담하게 꽃을 보고 새소리를 듣고 바람을 씻을 뿐이다. 그 담담을 읽어야 한다. 그는 高山九曲을 하등 境界짓지 않았다. 高山九曲 속에서 ‘等閒一笑看身世’하면서 ‘獨立斜陽萬木中’하였을 뿐이다.”²³⁾

3) 俛仰亭의 시조

俛仰亭 宋純(1493~1583)은 1533년 金安老가 권세를 잡게 되어 세상이 어지럽게 되자, 분연히 그 非正을 면전에서 통박하고 고향 潭陽에 물러나와 俛仰亭을 짓고 自適하였다. 이밖에 <五倫歌>도 지어 그 漢譯이 『俛仰集』 卷四에 전하기도 한다. 다음에 그의 시조 8수를 보기로 한다.

風霜이 셋거친날에 갓픽은 黃菊花를
 金盆에 가득담아 玉堂에 보내오니
 桃李야 꽃인체 마라 님의뜻을 알괘라(1) <중략>

22) 李珣, 『栗谷集』 卷 13.

23) 崔珍源, 위의 책, 1988, 52~53쪽.

흔히 龔巖 李賢輔를 영남가단, 俛仰亭 宋純을 호남가단의 종장으로 일컫는다.²⁴⁾ 앞의 龔巖, 退溪, 栗谷 등이 비교적 순탄한 관직 생활을 했는데 비해서, 俛仰亭은 41세의 비교적 이른 나이에 고향에 은거하여 俛仰亭을 짓고 담양의 자연과 더불어 소일한 인물이다.²⁵⁾ 그에 대한 “宋公諱純 風流豪邁 爲一代名卿 所著無等諸曲 至今傳唱 辭甚清婉”(李德洞, 「竹窓閑話」, 『大東野乘』)의 평을 보면, 매우 호방한 風流人임을 알 수 있다. 정치적 여정에서 몇 번의 우여곡절을 겪었음에도 비교적 성공적인 삶을 살았다고 할 것이다.

(1)에서 黃菊과 桃李를 비교하여 그 절개를 찬양한 것은 굳이 四君子를 들지 않더라도 당대 사대부들의 일반적인 교양이었다. 이러한 류의 시조는 시대를 불문하고 각 시조집에 넘쳐난다. 따라서 이 작품은 유가의 전형적인 규범적·도덕적 자연관에 입각한 시조라고 할 수 있다. (7)은 ‘致仕歌’로 사대부들의 전형적인 처세관을 표현한 것이다. 자연에 대한 사랑과 정치적 열정이 공존함을 시사한다. 현실과 江湖의 岐路에서 그 갈등을 ‘무음아 너란 잇스걸아 몸만물러 갈이라’로 해소하고 있다. 그것은 ‘經國濟民’과 ‘歸去來’의 갈등이요, 孟子의 이른바 ‘獨善’과 ‘兼善’의 갈등이다(窮則獨善其身 達則兼善天下-盡心篇). 나머지 (2)-(6)과 (8)의 작품들은 자연 속에서 자연에 순응하면서 조화롭게 유유자적하는 흥취를 자신만의 風流로 노래하고 있다. 때로는 ‘假漁翁’으로(2), 어떤 때는 늙도록 거문고를 연주하면서(3), 혹은 時俗에 구애됨이 없는 중처림(4), 아니면 자연과 하나가 되어 그 속에서 술을 마시면서(5), 草廬三間에 자연을 벗삼아(6), 자연의 順理에 順應하는 物我一體의 삶(8)을 보여주는 것이다. 특히 (4)의 시조에 그려진 자연은 규범성으로서의 자연도 아니고, 그렇다고 자연을 매개한 抒情이 노출되어 있지도 않다. 마치 한 폭의 산수화처럼 울곡의 <高山九曲歌>의 淡泊을 연상시키는 작품이다. 이 시조는 면양정의 뒤를 잇는 松江 鄭澈의 “물아래 그림자 다니 ㄷ리우ㅎ | 둥이 간다/터 둥아 게 잇거라 너 가는 ㄷ | 무러보자/막대로 흰구름 ㄱ르치고 도라 아니 보고 가노매라”와도 그 시상이 맞닿아 있다.²⁶⁾

宋純의 자연관을 여실히 보여주는 것은 역시 그의 가사 <俛仰亭歌>이다. “俛仰亭歌 宋二相純所製 說盡山水之勝 鋪張遊賞之樂 胸中自有浩然之趣”(洪萬宗, 『旬五志』) “俛仰亭歌 則鋪敘山川田野幽巖 曠闊之狀 亭臺蹊徑高低回曲之形 四時朝暮之景 無不備錄”(沈守慶, 「遣閑雜錄」, 『大東野乘』) 등에서 보듯, 면양정 주변의 다양한 자연 경관과 그 아름다움, 자연을 遊賞하는 즐거움을 노래했다. 그 절정에 해당하는 부분을 들어보면 다음과 같다. “술리 너어거니 벗지라 업슬소냐//블늘 |며 특이며 허이며 이아며//온가짓 소르 |로 醉興을 ㅅ |야거니//근심이 라 이시며 시름이라 브터시라//누으락 안즈락 구부락 저즈락//을프락 프람ㅎ락 노혜로 노거니//天地도 넙고넙고 日月도 ㅎ가ㅎ다” 이 작품은 당시 호남의 유명문사들이 다투어 면양정에 대한 수다한 작품들을 남기고 있는 사실로 미루어 볼 때, 면양정을 중심으로 한 문사들의

24) 趙潤濟, 『韓國文學史』, 동국문화사, 1963, 130~141쪽. “그러므로 근대문학에 있어 龔巖과 俛仰亭은 가히 참된 自然美의 발견자요 또 江湖歌道를 唱導한 이라고 할 수 있으나, 兩翁에 의하여 唱導된 江湖歌道는 곧 문단에 반향을 주어 적지 않은 영향을 문학상에 미쳤다.”

25) “담양에 은거하여 露月峰 아래에 石林精舍를 짓고 또 면양정을 지어서 모년의 優遊之地로 삼았다. 정사에는 萬卷書를 積藏하여 때때로 탐독하고 또 歌曲을 지어서는 술이 취하면 歌兒 舞女 등으로 부르게 했다.”(尹昕, 『溪陰漫筆』 卷二.)

26) 松江은 몇 번의 落拓에도 불구하고 끝끝내 歸隱을 실천하지 않았고, 그것을 이상으로 삼지도 않았다. 물론 그도 가끔 자연에서의 物外閒人을 자처하기도 했고, 때로는 남의 泉石膏肓을 찬미하기도 하였다. 그러나 송강은 歸隱을 동경은 했을지언정 歸를 隱으로 연장하지는 않았던 것이다. 그는 비록 歸에 처해 있더라도 기회가 오면 서슴지 않고 일어나 현실로 출하였다. <關東別曲>을 비롯한 가사, 시조 작품들에서 탁월한 정치가로서 정치적 이상과 그 대안을 확인할 수 있다. 이에 비해 퇴계의 제자인 權好文이 평생 處士로서 자연에 閑居하면서 ‘隱’을 실천했다는 점에서 대비된다.

모임에서 불렸을 것이다. 가히 그 영향력을 짐작할 수 있다.

4) 孤山의 시조

孤山 尹善道(1587~1671) 그는 30세에 布衣의 선비로 당대의 군신 이이첨과 박승종, 유희분의 죄에 대해 항소하여 朝野를 놀라게 하였다. 이 일로 자신은 慶源으로 유배가고 父도 관찰사에서 罷職 당하고 말았다. 37세에 仁祖反正으로 겨우 풀려났다. 이후 고향인 海南으로 돌아가 정진하다가 登科하여 벼슬길에 나아갔다. 병자호란에 배를 타고 江都로 향하다가 和議가 이루어진 소식을 듣고 甫吉島에 은거하게 된다. 이로부터 宦路와 罷職, 流配와 隱居를 반복하는 삶을 살았다. 현실에서의 갈등과 패배의 악순환은 孤山의 인간성 좌절로 이어졌고, 여기에서 그는 더 이상 현실과 대결하지 못하고 자연을 관념화하였다. 다음에 고산이 해남의 金鎖洞에 은거하며 56세(1642년)에 지은 <山中新曲> 18수 가운데 <漫興> 6수와 <五友歌> 6수를 검토하기로 한다.

山水間 바회아래 뒤집을 짓노라하니
그모른 놈들은 온논다 헛다마논
어리고 하얌의 뜻의논 내 분인가 헛노라<漫興 1>

내버디 몇치나하니 水石과 松竹이라
東山의 들오르니 괴더옥 반갑고야
두어라 이다솻밭괴 또더헛야 머엇헛리<五友歌 1> <중략>

먼저 앞의 <漫興> 6수를 보기로 하자. 1에서 그는 자연에 은거함이 자신의 분이라고 했다(어리고 하얌의 뜻의논 내 분인가 헛노라). 현실에서의 거듭된 좌절이 가져온 결과이다. 2에서는 ‘安貧樂道’에 자족하면서 ‘그나쁜 녀나쁜 일이야 부를줄이 이시랴’라고 했다. 3에서 점점 자연에 몰입해 가는 삶을 보여준다(말습도 우움도 아녀도 못내도하 헛노라). 자연에서 느끼는 즐거움을 암과의 사랑에 비견하고 있음이 예사롭지 않다. 그의 현실적 삶이 원만했더라면 아마도 임에 대한 그리움이나 현실에 대한 미련을 떨쳐내기 어려웠을 것이다. 4에서는 ‘林泉閑興’이三公·萬乘보다 낫다고 기염을 토하고 있다. 자연 속의 삶을 선택한 것이 우연이거나 다른 뜻이 있어서가 아니라 정치에 대한 환멸에서 기인한 것임을 분명하게 제시하고 있다. 5에서 하늘이 알아서 인간만사를 하나도 맡기지 않았고, 다만 江山을 지키라 했다고 자위하고 있다(다만당 득토리업슨 江山을 덕히라 헛시도다). 그러나 6에 이르러서는 1의 자연에 칩거함이 자신의 분이 아니라 임금의 은혜인데, 현실이 용납하지 않아서 갇을 길이 없음을 하소연하고 있다(아무리 갑고자 헛야도 히올일이 업세라). 이처럼 <漫興> 6수는 현실적 삶에서의 좌절을 자연에서 풀고자 하는 작가의 고뇌에 찬 심경을 읽을 수 있다. 이러한 통찰이 승화되어 고산이 만년인 65세에 ‘假漁翁’으로서 자연에서 ‘無爲’²⁷⁾를 관념함으로써 그러한 좌절을 풀 수 있었고, 그것이 바로 그의 대표작인 <漁父四時詞>로 이어진다. 이들 시조는 자연에 몰입하여 ‘物我一體’의 경지에서 자연을 賞讚하는 작품이다.

한편 <五友歌>는 陶南 선생이 “<五友歌>는 그의 시조에서도 유명한 것인데, 시조가 이까지

27) 孤山의 ‘無爲’는 노장적 사고에 근접하는 부분이 전혀 없다고 할 수 없으나, 經國濟民의 이상을 지닌 사대부로서 근본적으로 “그는 자연을 ‘無爲’로 관념하여 마음을 맡겼을 뿐이지, 그 ‘無爲’에 자기生을 맡기지는 않았다.”(崔珍源, 앞의 책, 1988, 119쪽.)

오면 갈 곳까지 다 갔다는 감이 있다. --- 실로 자연은 孤山으로 인하여 그 美를 훨씬 더 發揚하고, 사람은 孤山으로 인하여 자연을 바르게 이해하고 훨씬 더 접근할 수 있었던 것”²⁸⁾이라 한 이래, 이같은 관점이 많은 후학들에게도 공통적으로 견지되어온 작품이다. 그동안의 논의들을 종합하면, <五友歌>의 소재가 되는 물·돌·솔·대·달의 관습적인 의미와 고산의 시조에 드러난 그것을 비교하여 그 독특한 점을 지적해 내는 데 주안점을 두었다. 즉 고산이 이들 소재를 택하고 그것들에 특별한 의미를 부여할 수 있었던 것은 그의 정신세계, 곧 사상을 반영하는 것으로 그의 인생관이나 세계관과 밀접한 관련을 갖는다는 것이다.²⁹⁾

1은 전편의 序首로, 앞으로 제시할 제재들을 총괄적·구조적으로 배치하여 노래하고 있다. 2는 물에 대한 노래로, 물의 ‘맑음’과 ‘영원성(不斷)’을 기리기 위해 초장과 중장에서 대조적인 속성을 지닌 ‘구름빛’과 ‘바람소리’ 등과 비교하였다. 3은 돌의 ‘不變’을 노래한 것으로 시적 구조면에서 2와 일치한다. 4는 솔을 찬양한 노래이다. 앞의 2, 3과 달리 대상을 직접 언급하면서 그 속성(不屈과 剛直)을 찬양하고 있다. 5는 대나무의 ‘不欲’과 ‘늘푸름(不變)’을 노래한 것으로 4의 솔노래와 구조적으로 일치한다. 6은 달에 대한 노래이다. ‘光明’과 ‘不言’의 상징으로 달을 찬미한다. 2-5에서는 끊임없는 자기 연마의 과정을 희구했다면, 6에서는 말없이 자신의 길을 가면서 사람들을 감화시키는 인격의 완성체로서의 달을 노래한 것이다. 이렇게 보면 <五友歌> 6수는 자연미를 읊으면서 그 속에서 도덕적인 요소를 본받으려는 퇴계와 율곡에게서 볼 수 있었던 사대부의 전형적인 규범적 자연관의 연장선에 있다고 할 수 있다. 그러나 <오우가>는 대상물의 속성을 세밀히 관찰하고 그 德性を 은밀하게 드러내면서도 쉽사리 그에 매몰되지 않고 선부른 教化를 독자에게 강요하지도 않는다. 이것이 바로 고유어의 아름다움과 자연의 서정을 노래하는 방식 등 그 시적 완성도 측면에서 孤山을 높이 평가하는 이유이다.

4. ‘賞自然’의 風流文化的 意義

지금까지 風流의 개념과 ‘賞自然’에 대한 이해를 바탕으로, 조선전기 시조 중에서 退溪, 栗谷, 俛仰, 孤山 등의 작품에 나타난 ‘賞自然’의 풍류 양상을 고찰하고, 그 의의를 검토해 보았다. 이제 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘賞自然’의 風流文化的 意義를 검토하는 것으로 마무리를 대신하고자 한다.

풍류는 ‘미(美)를 표방하는 놀이문화’로 규정될 수 있고, ‘놀이성’과 ‘예술성’은 풍류를 구성하는 두 축이라고 할 것이다. 이것을 좀 더 세분화하면 ①놀이적 요소 ②미적(예술적) 요소 ③자연친화적 요소 ④자유로움의 추구 등이 풍류와 풍류문화의 개념을 구성하는 요소들이라고 하겠다. ①이 풍류의 내용이라면, ②는 풍류의 형식이 된다. ③은 ‘자연과의 교감’이며, 이에 내재한 인간과 자연과의 관계는 나아가 ‘자연과의 합일’(物我一體), ‘자연에의 회귀’를 의미한다. 이와 함께 ④의 속세로부터 벗어나고자 하는 ‘자유로움에의 지향성’도 풍류를 구성하는 데 필수적인 요소이다. 여기에는 어디에도 속박당함이 없이 마음대로 노닌다고 하는 ‘호방불기(豪放不羈)’의 요소, 혹은 ‘파격성(破格性)’, 세속을 벗어나 있다는 의미의 ‘탈속성(脫俗性)’, 그리고 ‘은(隱)’의 의미가 내포되어 있다. 동시에 경직되지 않고 집착하지 않는 융통성과 부드러움에의 지향을 의미하기도 한다. 풍류인의 마음은 바로 이런 ‘바람같은 마음’이요, 그리고 ‘바람

28) 趙潤濟, 앞의 책, 1937, 338~341쪽.

29) <五友歌>에 대한 최근의 종합적인 치밀한 분석은 조해숙, 「<五友歌>의 시적 구조와 의미 분석」, 한국시가학회, 『한국시가연구』 창간호, 1997, 417~438쪽.

같음을 지향'하는 것이다.³⁰⁾

그런데 우리는 인생이나 자연, 어떤 대상들을 놀이의 관점으로 받아들일 때 함께 발현되는 감정으로 예외없이 '흥(興)'을 떠올리게 마련이다. 다시 말하면 풍류는 미적으로 '흥'과 밀접하다고 할 수 있다. 우리의 시조에서는 “江湖에 봄이 드니 미친 흥이 절로 난다”(孟思誠 <江湖四時歌>), “田園에 남은 흥을 전나귀에 모도신고/溪山 닉은길로 흥치며 도라와서”(河緯地의 시조), “春風에 花滿山하고 秋夜에 月滿臺라/四時佳興1 사롭과 흥가지라”(退溪 <陶山十二曲> 6), “物我一體어니 흥인들 다룰소냐”(丁克仁, <賞春曲>) 등에서 그것을 확인할 수 있다. 우리 주변에서 일상적으로 쓰이는 '흥이 난다', '흥겹다', '흥청망청' 등은 우리에게 매우 친근한 정서이다. 더구나 우리의 전통예술에는 이러한 흥의 요소가 함께 해 왔다고 해도 과언이 아니다. 그러나 '흥'은 단순히 즐거움, 재미라는 말만으로 대치될 수 없는 부분을 갖고 있다. '흥'은 생의 밝은 측면으로 마음이 향했을 때 조성되는 정서이고 미감(美感)이고, 이것은 즐거움, 기쁨, 상쾌함과 같은 요소가 기반이 된다. '흥'은 정서의 흥기, 그 가운데서도 즐거운 방향으로 상승 작용하는 정서와 직접적 관련을 갖는다. 이 고양된 정서가 안으로 응축되는 것이 아니고, 외면적인 발산을 전제로 할 때 '흥'의 미학이 성립한다. 이러한 양상은 조선조의 문학에서 상하층의 문학 전반에 두루 나타나 있음을 본다. '흥'이 일어나는 모든 대상(자연과 사물, 예술-시문, 음악, 춤, 서화 등, 멋진 사람, 술 등)을 노래하거나 그린 것들이 전부 이에 해당할 것이다.³¹⁾

여기에서 16세기부터 19세기까지의 양반층 평시조가 지닌 주제사적 추이를 내용소 통계에 의거하여 고찰한 결과, ①'江湖에 한거하는 처사적 삶'이라는 심미적 이념형의 약화, 쇠퇴 ② 시적 관심이 다양화하는 가운데, '官人的 세계의 주변부 의식'과 세속적 삶/욕망에 대한 관심 증가 등의 변화를 도출한 연구³²⁾를 주목할 필요가 있다. 이에 의하면 ①의 흐름은 17세기와 18세기 사이에서 뚜렷한 변곡점을 보여 주며, ②의 흐름은 18세기와 19세기 사이가 큰 변곡점에 해당하고, 두 가지 추세를 겹쳐 놓을 경우에는 18세기가 ①, ②의 추세선이 엇갈리며 역전이 이루어지는 교차 국면에 해당한다고 한다. 이러한 연구 성과에 기대어 추정해 보면, 사대부들의 자연에 대한 관심, 즉 이른바 '江湖歌道'의 詩風은 고려 말 14세기 전반 安軸에 의해 촉발된 이래, 16세기의 龔巖 李賢輔, 退溪 李滉, 栗谷 李珣, 俛仰 宋純 등에 이르러 그 폭과 깊이를 더해가다가 17세기 전반의 孤山 尹善道를 정점으로 점점 하강 국면에 접어드는 것으로 판단된다.³³⁾

30) 신은경, 앞의 책, 67~81쪽을 참고로 필자가 필요에 따라 재정리한 것이다.

31) 참고로 風流心의 미적 구현으로서 '興', '恨', '無心'을 미적 유형으로 제시한 견해(신은경, 앞의 책, 87~90쪽.)에는 선뜻 동의하기 어렵다. 왜냐하면 '한'을 풀어냈을 때 '흥'이 일어날 수 있고, '무심'은 '한'이나 '흥'을 벗어나거나 극복했을 때 도달할 수 있는 경지이기 때문이다. 따라서 풍류는 이 중에서 '흥'하고만 직접적으로 연결된다는 것이 필자의 생각이다. 이렇게 보면 '흥'은 풍류의 시작이고 끝이다. 즉 어떤 대상에게 '흥'이 일어날 때가 풍류의 시작이라면 '흥'이 다할 때 풍류도 끝이 나는 것으로 생각할 수 있기 때문이다.

32) 김흥규, 「16-19세기 양반층 시조와 그 心象空間의 변모」, 『한국시가연구』 제26집, 한국시가학회, 2009, 266~267쪽.

33) 이러한 판단은 기왕의 陶南 趙潤濟, 林下 崔珍源 두 분이 이미 이루어놓은 국문학과 자연에 대한 학문적 성과를 재확인한 것이다. 다만 필자의 개인적 연구에 의거하여 강호가도의 시발점을 고려 말 안축으로 올려 잡은 것임을 부기해 둔다.

德行을 문장보다 우월하게 여기고, 문장을 官人으로서의 성취보다 위에 두는 儒家的 가치관이 16세기에 특히 강력했지만, 사대부들의 현실적 처신이 항상 그러한 지향적 가치의 서열에 따라 결정된 것만도 아니었다. 그럼에도 불구하고 ‘강산에 한거하며 성현의 도를 탐구하고 실천하는 처사’의 시적 표상이 중요했던 까닭은 그것이 당대의 사대부층을 내면적으로나 사회적으로 규율하는 실천 모형으로 중시되었기 때문이다. 조선전기 사대부들에게 있어서 ‘賞自然’의 풍류는 상당한 정도의 정치성이 함축된 윤리적 이상인 동시에, 시적 표상을 통해 구가된 심미적 이상이었다. 그러나 임·병 양란을 거치면서 사대부층의 이러한 미학적-이념적 전형은 그 영향력을 점차 잃어갔음을 우리의 詩歌史는 여실히 보여주고 있다. 이에 따라 조선 후기에 오면 ‘賞自然’의 풍류는 더 이상 사대부들의 실천 모형이 될 수 없었던 것이다.³⁴⁾

흔탁한 세속으로부터 격리된 ‘江山’에 ‘處士’가 ‘閑居’하며, 그는 부질없는 명리의 집착을 떠나 ‘閑情’에 자족한다. 여기에 ‘漁翁’-실제로는 假漁翁-이 처사의 인접형으로 등장하고, 때로는 사물들도 寓意的으로 호출된다. 그들에게 소중한 관계는 ‘君臣, 兄弟’ 등의 인륜적 유대와 뜻을 나눌 만한 ‘이웃’과의 공동체적 소통이다. 修己治人의 이상을 포기할 수 없는 유학자들이기에 정치적 고뇌 혹은 ‘戀君’의 근심이 때때로 떠오르지만, 체념으로써 그런 번민을 다스리고 ‘安貧’과 ‘獨善其身’의 삶을 힘써 추구한다. 그런 가운데 때때로 낚싯대를 들고 물가에 앉거나 ‘薄酒山菜’를 즐기는 것이 조출한 즐거움이 된다. 너무도 조화롭게 엮어지는 연관이 오히려 신기할 만큼 이 세계는 잘 짜여 있으며, 이질적인 요소들을 거의 찾아볼 수 없다.

그러나 이와 같은 시세계가 조선전기 사대부층의 현실태를 그대로 반영한 것이라고 간단히 등식화할 수는 없다. 그것은 그들의 신념과 가치지향에 의해서 선택, 여과된 ‘심미적 이상향(이념형)’이다. 개인에 따라 이 이념형에 충실한 삶을 실천하고자 모색했던, 그리고 그로 인해 높이 추앙되거나 충실한 전형으로 입에 오르내렸던 인물들이 16세기에 적지 않은 것이 사실이다. 3장에서 살펴본 퇴계와 율곡, 면앙정 등이 이에 해당된다. 그 중 한 사람인 고산에게서 보듯이 현실적 좌절로 인한 어쩔 수 없는 선택이었지만, 자연과 더불어 유가적 삶을 고수하면서 그 좌절을 문학으로 승화시키기도 했던 것이다. 그러나 퇴계의 제자인 權好文(1532~1587)의 경우처럼 처사적 실천의 저변에는 적지 않은 불안과 동요가 수반됐다. 그는 평생 벼슬에 나아가지 않고 처사로서의 삶을 고수했지만, 그의 詩文에는 적지 않은 갈등의 요소들이 담겨 있기 때문이다. 이와 달리 철저하게 관인적 삶을 지향했던 호남가단의 정철의 삶과 문학적 성취도 ‘江湖歌道’의 자장 안에서 새롭게 조명될 수 있을 것이다.

결론적으로 고려 말 14세기에 촉발된 ‘賞自然’의 풍류는 15세기를 거쳐 16세기의 퇴계, 율곡, 면앙정 등에 의해 다양화·심화되면서 사대부층의 핵심적인 ‘性理學的 風流’로 자리매김해 간다. 그것이 17세기 고산에 이르러 정점을 찍고 나서 이후에는 더 이상의 문학사적 추동력을 잃게 된다. 따라서 시조문학에서는 ‘자연에서 유가적인 도를 발견하고 성정을 기른다’는 ‘賞自然’도 풍류의 영역에서 점차 밀려나게 되고, 대신 그 자리를 ‘官人的 세계의 주변부 의식’과 ‘세속적 삶/욕망에 대한 관심’으로 대체되어 간다고 할 수 있다.

끝으로 본고는 한국적 풍류의 역사적 전개에서 조선전기 사대부 시조에 집중적으로 나타나

34) 이런 변화의 추이에 대해서는 김흥규, 「16·17세기 江湖時調의 變貌와 田家時調의 形成」, 어문논집 35, 안암어문학회, 1996. 권순희 『田家時調의 미적 특질과 사적 전개 양상』, 고려대 박사학위논문, 2000. 등을 참고할 수 있다.

는 '賞自然'을 풍류문화의 관점으로 재해석해 본 것이지만, 자료의 검증이 미비한데다가 논의도 정연하지 못하며 비약적인 부분도 많다. 더구나 그 대상도 일부 작가의 일부 작품만을 선별적으로 선택했다는 흠이 남는다. 제현의 叱正을 바란다.(끝-참고문헌은 각주로 대신함)

<조선전기 사대부 시조의 ‘賞自然’과 風流>에 대한 토론문

허영진(고려대)

이 발표문은 風流文化의 자장 안에서 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘賞自然’의 구체적인 양상과 문학사적 의의에 대해서 논의한 것입니다. 그 결과, 한국문학사에서 나타난 ‘풍류’와 ‘상자연’의 개념을 이해하는 데 많은 도움이 되었고, 조선전기 사대부 시조를 ‘풍류’의 관점에서 새롭게 재해석할 수 있는 단초를 마련한 것으로 생각합니다. 토론자 또한 ‘강호가도’, ‘강호자연’을 위주로 논의한 기존의 연구와 구별되는 발표자의 새로운 관점에 공감하며 토론자로서의 소임을 다하기 위해 몇 가지를 궁금한 점을 여쭙고자 합니다.

1. ‘상자연’과 ‘풍류’의 개념에 관하여 2. 風流와 ‘賞自然’에서 1) 한·중·일 풍류의 사전적 개념, 2) 한국적 풍류 개념의 역사적 추이에 대해서 자세히 설명하셨습니다. 반면 ‘상자연’, ‘상자연으로서의 풍류’, ‘상자연의 성리학적 풍류’ 등의 개념에 관한 설명은 상대적으로 부족해 보입니다. ‘상자연’도 ‘풍류’와 함께 핵심 개념이므로 보충 설명을 부탁드립니다.
2. 이 발표문은 조선전기 사대부 시조에 나타난 ‘상자연’의 구체적인 양상을 보여 주고 있습니다. 주지하듯 ‘상자연’과 ‘풍류’는 고대가요로부터 조선후기 가사나 잡가에 이르기까지 다양한 양상으로 전개되었습니다. 그리고 오랫동안 다수의 연구자가 시가문학과 자연관에 관해 고찰하였습니다. 그런데 마찬가지로 서사문학사에서 ‘상자연’과 ‘풍류’를 드러낸 작품과 인물이 적지 않을 터, ‘상자연’의 성리학적 풍류를 나타내는 사대부의 시조와 대비되는 서사문학에서의 풍류나 풍류인에 관해서 소개해 주셨으면 좋겠습니다.
3. 기존의 연구 결과를 종합해 보면 사대부의 강호인식은 세 가지 양상(이항의 「도산십이곡」, 이이의 「고산구곡가」, 윤선도의 「어부사시사」)으로 요약되는데, 이 발표문에서는 송순의 시조와 가사작품을 추가하여 논의의 편폭을 확장하고 있습니다. 특히 송순의 경우, “매우 호방한 풍류인”으로서의 면모가 두드러져 보이는데다가 <면앙정가>는 그의 “자연관을 여실히 보여 주는 것”이라고 하셨습니다. 이항, 이이, 윤선도와 구별되는 송순의 ‘상자연’ 양상에 관한 추가 설명을 듣고 싶습니다.
4. 이항의 시조에 나타난 ‘賞自然’은 ‘往來風流’로 “<도산십이곡>을 목판에 새겨 수시로 노래 하면서 배우고 실천하도록 권장했”고, “이러한 자연관은 제자인 權好文에게로 계승되면서 이후 사대부들의 삶에 지속적인 영향을 미친다”고 하셨습니다. 이 가운데 “왕래풍류”는 이상적 관념이 아닌 현실에서의 실천을 뜻하는 것으로 이해되는데, 그렇다면 권호문은 스승의 가르침을 따라 어떻게 실현하였는지 궁금합니다.

와카세계를 통해 본 일본 헤이안의 연애풀류

남이숙(군산대)

目次

1. 서론
2. 본론
 - 2-1 연가를 통해 본 헤이안 귀족들의 연애 풍류
 - 2-2. 헤이안 풍류인들의 이상적인 자연관
 - 2-3. 고킨슈 기반의 풍류의식과 후대에의 영향
3. 결론

1. 서론

이번 동아시아고대학의 기획 주제가 풍류와 사상이다. 풍류하면 ‘풍치가 있고 멋스럽게 노는 일’ 또는 ‘운치가 있는 일’로 풀이한 사전이 있는가 하면, ‘아취(雅趣)가 있는 것’ 또는 ‘속(俗)된 것을 버리고 고상한 유희를 하는 것’으로 풀이한 사전도 있다. 또 어떤 이는 풍류를 풍속의 흐름으로 보아 문화와 같은 뜻으로 보는 이도 있고, 풍월(風月)과 같은 뜻으로 음풍농월(吟風弄月)하는 시가(詩歌)와 관련짓기도 한다.¹⁾ 상춘곡을 비롯한 문헌을 참고로 하면 결국 풍류란 세속적인 일을 떠나 정신적 자유를 구가하며 시를 읊고 자연을 즐기며 멋진 삶을 누리는 것이라 할 수 있겠다.

이와 같은 관점에서 일본의 헤이안시대 (794~1332)문학을 살펴보면, 진솔한 감정을 거리낌 없이 표현하고 자연을 즐길 줄 아는 가인들이 세상을 풍미한 시대가 아닌가 생각된다. 헤이안 시대는 주지하고 있는 바와 같이 시(詩) 없이는 일상생활이 불가능할 정도로 생활 속에서 詩歌가 자리잡고 있었다. 이 때 시가란 와카를 가리킨다. 와카란 일본전통시가로 5·7·5·7·7의 31자로 우리의 시조와 같은 정형시를 말한다. 우리의 시조처럼 편지나 선물을 주고받을 때 문안을 할 때도 연애를 할 때도 와카는 항상 커뮤니케이션의 매개체 역할을 하였다.

당시의 일기문학이나 모노가타리 문학의 다양한 장면, 그 중에서도 연애 장면에서는 와카를 증답하는데, 이는 와카창작의 소양이 없어서는 불가능한 일이었다고 생각한다. 일기문학 중에서도 『和泉式部日記』는 142수의 와카와 5수의 연가 증답을 축으로 和泉式부와 아쓰미치 황태자의 사랑이야기를 전개시키고 있다. 『겐지모노가타리(源氏物語)』에서도 795수의 와카가 포함되어 있다. 이 와카들은 주변에 펼쳐지는 사계절의 자연미를 배경으

1) 김천일역음(2012), 『풍류인』, 어드북스, 12p

로 등장인물의 심정 이야기를 전개시키는데 중요한 역할을 하고 있다.

따라서 본고에서는 헤이안여류문학 속에 등장하는 작품을 중심으로 당시 귀족들의 풍류 생활에 있어서 와카가 어떤 역할을 하고, 당시의 귀족들이 풍류의 이상으로 삼은 세계가 어떠했으며, 이러한 미의식은 어떻게 형성되었는지에 관해 고찰해 보고자 한다.

2. 본론

2-1 연가를 통해 본 헤이안 귀족들의 연애 풍류

헤이안시대 남성 풍류인에 관한 기록은 『이세모노가타리(伊勢物語)』에서 찾아볼 수 있다. 작자는 미상으로 아리와라노 나리히라(在原業平; 825~880)를 연상케 하는 남자의 일대기를 그의 노래를 중심으로 그린 작품이다. 다시 말하면 와카를 모노가타리 속에 설정해 놓고 그 주제를 드러낼 수 있도록 이야기 흐름이 전개되는 것이다.

텍스트는 전본(傳本)에 따라 약간의 차이는 있지만 일반적으로 125단으로 구성되며, 대부분의 단이 “옛날 남자…(昔, 男…)”로 시작되며, 연애·유리·우정·이별 등 다양한 내용을 와카를 중심으로 전개시키고 있다.

먼저 1단의 내용을 살펴보자. 1단에는 당대의 이상형으로 생각되는 풍류남(色好み)인 나리히라(옛날 남자)가 등장하는데, 내용을 요약해 소개하면 다음과 같다.

옛날 한 남자가 성인식을 치른 후 자신이 다스리던 곳으로 사냥을 나가 거기서 아름다운 모습을 한 자매를 발견한다. 한 눈에 반한 그는 자신이 입고 있던 가리기누²⁾의 소매를 찢어 거기에 노래를 적어 보냈다. 그 노래인즉 다음과 같다.

春日野の若紫のすり衣しのぶの乱れかぎり知られず

가스가들녘 연보라로 물들인 옷무늬 시노부즈리가 어지럽듯이 당신 그리는 마음으로 내 마음도 혼란스럽다)

본문의 내용을 참고하면 남자가 입고 있었던 옷은 시노부즈리문양³⁾을 입고 있었다. 이 문양은 자초(紫草)의 줄기나 뿌리를 불규칙적으로 문질러서 물들인 것으로 매우 어지러운 모습이였다. 노래의 내용은 그 어지러운 옷의 무늬처럼 당신 모습을 보고 자신의 마음도 혼란스러워져 괴롭기만 하다는 것이다.

본문은 이 노래가 옛 노래인 고킨슈의 다음 노래,

みちのくの忍ぶもちすり誰ゆゑに乱れそめにし我ならなくに

(미치노쿠의 시노부즈리문양처럼 어지럽구나 누구 때문에 내 마음 흔들리나 당신 때문에)

의 정취를 답습한 것이라고 소개한다. 그리고 말미에 이와 같이 와카를 읊어 자매에게

2) 사냥을 나갈 때 입었던 옷으로 나중에는 문신으로 평복이 되었다.

3) 지금의 후쿠시마(옛 미치노쿠)의 시노부지방에서 생산되던 직물의 문양으로 자초(紫草)의 줄기나 뿌리를 불규칙적으로 문질러서 물들인 것

보낸 남자의 행동을 ‘옛날 사람들은 열정적이고 풍류어린 행동을 했던 것이다(むかし人は、かくいちはやきみやびをなむしける)’라고 평하고 있다. 여기서 일본어 본문에 나온 ‘미야비(雅)’을 풍류어린 행동으로 해석했는데, 이는 당시 인간으로서 가장 세련된, 상류계층다운 품위를 지니고 있다는 의미하고 있다. 헤이안 시대에는 이와 같이 마음에 든 여성이 나타나면 거침없는 행동으로 정열적인 와카를 읊어 보내는 것이 풍류를 아는 세련된 멋진 행동이라고 생각했음을 알 수 있다.

헤이안 시대, 귀족사회에서 와카는 이와 같이 일종의 커뮤니케이션 도구로 사용되었다. 자신의 생각을 전할 때도 문안을 전하거나 선물을 할 때도 와카를 사용했다. 특히, 와카는 남녀 간의 연애에서도 중요한 역할을 했다. 최초의 칙찬집인 고킨슈에 수록된 와카 1111수 중 360수가 연가인 것을 보면, 연가가 다른 주제의 와카보다 얼마나 비중있게 다루어지고 있었는지 짐작가능하다.

헤이안 시대 귀족들의 연애는 현대에서와 같이 남녀가 직접 얼굴을 보고 대화하거나 용모에 반해서 이루어지는 경우는 거의 없다. 헤이안시대 풍속을 자세히 묘사하고 있는 『겐지모노가타리』를 참고로 해보자. 천황의 아들로 태어난 겐지는 어려서 어머니를 여읜다. 그리고 아버지인 천황은 후지쓰보미야라는 새어머니라고 할 수 있는 다른 여인을 맞아들인다. 어려서 어머니를 잃은 겐지는 이 여인을 어려서는 육친처럼 따르지만 성인식을 치른 후 대면해서는 안 된다는 금기에 따라 전혀 만날 수 없게 된다. 대화를 할 때도 발을 드리우고 하녀들을 대동하고 이야기해야 한다. 마음을 다해 애정을 주고받던 모자관계가 힘들어지자 그의 상심은 깊어진다. 애정결핍의 상황에 놓인 그는 새어머니를 한 여인으로 사랑하게 되는데, 이와 같은 불륜이 『겐지모노가타리』의 발단이 된다.

그렇다면 헤이안 연애는 어떻게 성사될까. 당대 남성들은 어떤 여성을 직접 보지는 못하지만 아름답고 기품 있는 아가씨가 있다는 소문을 듣고 다음과 같이 와카로 읊어 보낸다.

470 音にのみさくのしら露夜はおきて昼は思いにあへずけぬべし(古今)

소문으로만 듣던 님 때문에 밤엔 국화위의 이슬처럼 깨어 있고 낮에는 햇빛에 사라지는 이슬처럼 못 견디고 사라진다

475 世中はかくこそありけれ吹風の目に見ぬ人もこひしかりけり(古今)

남녀 인연이란 이런 것인가 부는 바람처럼 눈으로 보지 않았는데도 그리워지네

당시엔 470에서와 같이 소문이나 이름만 듣고도 사랑에 빠질 수 있었다. 475의 ‘바람처럼 눈에 보이지 않아도’란 표현은 중류층 이상의 여자는 부모나 형제 이외의 남자에게는 얼굴을 보이지 않는 습관 때문에 여인을 맘대로 볼 수 없었음을 묘사하고 있다. 것처럼 볼 수는 없어도 소문만으로 그리게 되었다는 심정을 읊고 있다. 이런 식의 노래를 보내면 여자 쪽에서는 그런 마음을 바로 받아들여서는 안 된다. 실제 자신의 경험을 기록한 『蜻蛉日記』를 참고로 보자. 당시 넘버원의 권세를 자랑하는 세도가 가네이에게 장안의 미녀라고 소문난 작자의 이야기를 듣고 다음과 같이 프로포즈하는 와카를 보낸다.

音にのみ聞けばばかなしなほととぎすことかたらはむと思ふころあり

소문으로 들을 뿐 만날 수 없어 애가 타는구려 직접 만나 친히 얘기를 나누고 싶소

그러자 일기의 작자는,

かたらはむ人なき里にほととぎすかひなかるべき声なふるしそ
상대가 될 만한 사람도 없는 곳을 향해 소용없는 말씀 하지 마세요

가네이에 노래를 보면 처음 사랑을 호소하는 남자답지 않게 불쑥 초여름의 가어 소쩍새(ほととぎす)를 소재로 하여 상투적인 구혼가를 보낸 것이다. 이에 대한 여자의 노래는 상대의 가어를 공유하면서도 남자의 구애를 은근히 거부하는 내용을 담고 있다. 이런 식으로 응수하는 것이 보통의 방식이었으나 그 응수법은 각양각색이다.

다음은 和泉式部の 와카를 예로 들어보자. 작자 和泉式部는 처음에는 레이제천황의 세 번째 황자인 다메다카친왕과 사랑하는 연인사이가 된다. 그러나 다메다카(爲尊)친왕은 얼마 안 있어 세상을 떠난다. 그 후 시름에 빠져있는 작자에게 동생인 아쓰미치(敦道)친왕이 나타나 프로포즈를 한다. 이즈미시키부는

かをる香をよそふるよりは時鳥きかばや同じ声やしたると
향긋한 굴향으로 옛님 생각만 나게 하는 것보다 당신 목소리가 형과 같은지 알고 싶구려

라고 동생 친왕을 소쩍새에 빗대어 당시 여성으로서는 상당히 적극적으로 동생에 대한 관심을 표명한다. 그러자 친왕은 다음과 같은 답가를 보낸다.

同じ枝に鳴きつつをりし時鳥こゑや変らぬものと知らなむ
같은 형제이니 어찌 목소리가 다를 수 있겠소 당신을 향한 마음까지도 똑같다오

이즈미시키부에 관해 강한 의욕을 내보인다. 이렇게 해서 두 사람의 관계는 점점 고조되어 간다. 그러는 동안, 친왕은 이즈미시부 반응이 차가워지니까

うち出でてありにしものをなかなか苦しきまでも嘆く今日かな
솔직히 심정을 표현하지 않았어도 될 걸 고백해 버려 고통스러운 오늘이구나

라고 제대로 응해주지 않는 이즈미시키부를 은근히 원망한다. 이에 이즈미시키부는

今日の間の心にかへて思ひやれながめつつのみ過ぐす心を
오늘 하루 고통스러웠다 하시지만 비교해 보시오 형님 잃고 계속 고통스럽게 보낸 제 마음을

라고 ‘오늘’이라는 말을 구실 삼아 ‘당신은 오늘 하루 괴로우신 거죠. 형님을 잃고 난 후 저는 얼마나 오랫동안 슬픔에 잠겨 있었는지 아세요?’라고 되받아친다. 이러한 증답이 초기의 전형적인 긴장관계이다.

고킨와카슈에는 ‘삼월 초하루 은밀히 사랑하는 이와 대화를 나눈 후에 비가 소리 없이 내릴 때에 (弥生の一日より、忍に人にもものら言ひて、後に、雨のそほ降りけるに)’란 고토 바가키⁴⁾와 함께 다음과 같은 노래가 실려 있다.

616 起きもせず寝もせで夜を明かしては春のものとながめ暮しつ

깨어 있지도 잠들지도 못하고 밤을 지낸 후 하염없이 봄비 바라보며 지냈소

마음이 있는 여성과 다시 만나지 못하는 안타까움을 봄비를 소재로 하여 에둘러 잘 읊고 있다.

이렇게 해서 함께 사랑하는 사람과 하룻밤 지낸 다음날은 함께 보낸 감회를 와카에 담아 보내지 않으면 안 된다. 이러한 와카를 ‘기누기누(後朝)’의 노래라고 일컫는다.

634 恋ひ恋ひてまれにこよひぞ逢坂の木綿つけ鳥はなかずもあらなむ

몹시 그리다 어렵게 오늘밤 만나게 됐네 오사카관문의 닭 울지 않았으면...

644 寝ぬる夜の夢をはかなみまどろめばいやはかなにもなりまさる哉

함께 지낸 밤 꾸었던 꿈 덧없어 잠을 청하니 허무함만 더해간다

634는 오랫동안 기다리다가 오늘 밤에 만나니 못 다한 정을 오래 나누고 싶으니 닭이 여 제발 울지 말아다오 라고 호소하고 있다. 헤이안 시대에는 ‘가요이콘(通い婚)’으로 남자가 여자의 집을 방문해야 한다. 그리하여 여자와 함께 보내고 동이 트기 전에, 즉 닭이 울기 전에 여성의 집을 나와 돌아가야 했다. ‘오사카(逢坂)’는 당시 동쪽의 관문으로 도읍지를 떠나는 사람이나 돌아오는 사람을 맞이하고 송별하던 곳을 가리키는데, 이 노래에서는 ‘만나는 장소’를 의미한다.

644는 ‘여자를 만난 후 다음 날 지어 보낸(人に逢ひて朝に、よみて遣はしける) 와카’란 고토바가키가 붙어 있다. 노래의 내용은 함께 했던 지난밤이 꿈만 같기에 확인하려고 잠을 청했다, 어제의 만남이 현실이었기에 만남의 덧없음이 더욱 강하다고 호소하고 있다.

다음은 後拾遺集에도 百人一首에 수록되어 있는 기누기누(後朝)⁵⁾ 和歌이다.

君がため 惜しからざりし 命さへ ながくもがなと 思ひけるかな (後拾遺集)

당신을 만나기 전에는 당신을 위해서라면 아깝지 않았던 목숨까지도 하룻밤을 함께 하고 난 오늘은 당신과 영원히 지냈으면 하는 생각이 든다

고 읊어 보내고 있다. 고토바가키에 ‘여자가 있는 곳에서 집으로 돌아와 읊어보낸 노래’로 되어 있다. 남성의 노래이다. 위에서 말한 것처럼 방처혼으로 여자와 함께 살지 않고 남자가 여성의 집을 다녀야 했기 때문에 새벽이 되면 다른 사람들 눈에 띄기 전에 신부 집을 빠져 나와야 했다. 사랑하는 당신과 만나기 위해서라면 목숨을 버려도 좋다고 생각했지만, 첫날밤을 함께 보낸 후에는 생각이 완전히 바뀌었다. 오랫동안 같이 지내기 위해 이제는 오래 살고 싶다고 얼핏 모순같이 생각되는 심정을 담아 사랑의 진실을 호소하고 있다.

하지만 이러한 사랑이 감정이 영원히 지속되는 것은 아니다.

4) 고토바가키란 와카를 읊게 된 배경에 대한 설명을 말하는데, 어떤 경우는 이 설명이 길어지는 경우도 있다. 이것이 점점 발전하면 소설과 비슷한 와카이야기(歌物語)가 만들어지기도 했다. 위에서 든 『이세모노가타리(伊勢物語)』가 그와 같은 경위에 의해서 성립한 이야기라고 할 수 있다.

691 今来むといひしばかりに長月の有明の月を待ち出でつるかな

금방 온다던 그 말만 믿고 기다렸건만 그대는 오지 않고 새벽달만 떴구나

821 秋風の吹きと吹きぬるむさしのはなべて草葉の色かはりけり

가을바람이 부는 무사시노는 풀잎색이 모두 변해버렸다 똑같이 그 사람 마음에 찬 바람이 일어 나와의 인연도 시들어버렸구나

691노래의 '새벽달'로 번역한 달은 '9월 음력 하순에 뜨는 새벽달(長月の有明の月)'로 긴긴 가을밤에 밤을 새워 님을 기다리는 여인의 처량한 모습을 묘사하는 소재로 쓰이고 있다.

정을 나눈 후 금방 온다던 말을 곧이곧대로 믿었건만 결국 홀로 밤을 지낸 것이다.

821의 노래 '가을바람(秋風)'의 '가을(秋)'에는 '싫증남(飽き)'이라는 의미가 포함되어 있다. 가을바람에 의해 나무와 풀이 바뀌었다는 것은 상대방이 내게 싫증을 느껴 마음이 바뀌었다는 의미가 된다.

이상, 헤이안 시대 연애 문화에서 와카가 어떤 역할을 했는지 살펴보았다.

보지 않은 사람을 소문으로 듣고 사모하는 단계에서부터 실연당했을 때까지의 연애의 모든 단계에서 헤이안 사람들은 와카로 의사소통하고 있음을 알 수 있다. 와카는 앞에서도 이야기 했지만 5·7·5·7·7의 31자로 정형화된 시이다. 그런 룰을 지켜야 했으므로 상당히 힘들었을 것임에 틀림없다. 그럼에도 불구하고 와카를 이용한 까닭은 무엇일까.

현대에서처럼 남녀가 자유로이 만나 대화를 하거나 교제할 수 없는 문화 속에서 비밀상적인 언어를 사용해 의사를 전달하는 것은 품격이 있는 일이라고 생각했을 것이다. 운율의 제한이 있어 함축적으로 자기의사를 표현할 수 있다는 점도 작용했을 것이다. 하지만 그것보다는 사랑의 감정을 일상어가 아닌 비밀상어, 즉 산문이 아니라 운율이 있는 시로 읊는 것은 상당히 풍류를 아는 품격 있는 행위라 인식되지 않았을까. 그리고 당사자에 관한 직접적인 정보가 없는 사회인만큼 그 읊어진 와카로 상대방을 평가했을 것이라 여겨진다. 이러한 이유로 헤이안 시대 와카를 읊는 일은 자신을 드러내는 최대의 무기로 자신의 모든 역량을 쏟아 부어 와카를 창작하지 않았을까. 헤이안시대 수많은 남성 여성가인들이 개인가집을 내고 있는 데 이는 그러한 이유에서 비롯되었다고 생각된다.

2-2. 헤이안 풍류인들의 이상적인 자연관

그렇다면, 당시 가인들은 자신이 현재 처해 있는 심정을 와카에만 의탁할 수 있으면 풍류인이라고 할 수 있을까. 다음 『사라시나일기(更級日記)』의 한 장면을 살펴보자. 이 작품은 헤이안후기 스가와라노 다카스에노무스메(菅原孝標の女)라는 여성이 소녀시절에서부터 만년에 남편과 사별하기까지의 여자의 일생을 회생의 형태로 정리한 작품이다. 작자가 13살인 寛仁4年(1020年)부터 52세 무렵의 康平2年(1059年)까지의 약 40년간에 관한 기록이다.

작자가 이 글을 쓴 것은 궁궐에 출사해 얼마 되지 않은 시점에서이다. 좀 길지만 줄거리와 본문을 소개해 보겠다.

10월 초의 어느 날, 양력으로 치면 11월 초겨울 밤, 목소리 좋은 스님이 불경을 읊는다 하여 그것을 들었다. 상류귀족이 자리해 있었는데 자리를 피하는 것도 민망하여 다른 뇨보와 그 자리에 앉아 있었다. 그런데 여색을 밝히는 것도 아닌데 간혹 분위기가 있는 화

제를 이끌어내기도 하는 한 남성이 등장한다. 이 남성의 이름은 미나모토노 스케미치(源資通)인데, 일기의 주인공을 향해 ‘아직도 제가 모르는 분이 있군요’라고 관심을 내보이며 말을 이어간다. 때마침 별빛도 없는 어둔 밤, 겨울을 재촉하는 비가 내리고 있었다.

‘오히려 운치가 있는 밤이네요. 달빛이 밝아 얼굴을 환히 비치는 것도 웬지 쑥스럽지요 (なかなか艶にをかしき夜かな。月の隈なく明からむもはしたなくまばゆかりぬべかりけり.) 하며 남자는 봄과 가을의 정취를 비교하는 이야기로 화제를 옮긴다. 여기서부터는 중요한 내용이기 때문에 본문 그대로 인용해 보기로 하자.

*원문삽입

‘예로부터 봄과 가을 어느 쪽이 우월한지에 관한 이야기가 있지요. 계절에 따라 사방에 봄안개가 한가롭게 피어올라 달도 어슴푸레 흐려 있는, 그런 밤에 비파를 여유롭게 뜯는 것도 정취가 있지요. 또한 가을이 되어 달이 밝게 내리쬐는 밤, 사방은 안개가 피어오르지만 달만큼은 손에 잡힐 만큼 맑고, 바람소리랑 풀벌레 소리까지가 들릴 때 마치 약속이나 한 것처럼 쟁 거문고를 연주하고 횡적을 부는 소리도 들리지요. 그런가 하면, 또 하늘도 얼어붙을 것 같은 겨울밤 눈이 내려쌓인 곳에 달빛이 쏟아져 내리는데 히치리키가 떨리는 듯한 음색으로 울려퍼지기라도 한다면 봄도 가을도 다 잊어버리게 되지요.’

라고 얘기를 하며 ‘두 분은 사계절 중 어느 계절에 끌리지요?’ 라고 묻는다. 친구가 가을밤에 더 끌린다고 대답해 나는 똑같이 대답하지 않겠다고 생각해,

あさみどり花もひとつに霞つつおぼろに見ゆる春の夜の月

푸른 하늘도 피어있는 꽃도 함께 어우러져 어슴푸레한 봄밤이야말로 마음이 끌린다
라고 읊자 그 사람은 반복해서 이 노래를 읊어보더니

今宵より後の命のもしもあらばさは春の夜をかたみと思はむ

오늘밤 이후 만약 장수하게 된다면 봄밤을 당신과 만난 추억거리로 오래 간직하겠소

라고 말하자, 가을에 마음이 끌린다는 친구가,

두 분 모두 봄에 끌리니 가을밤의 달은 나 혼자 바라보겠군요

人はみな春に心を寄せつめり我のみや見む秋の夜の月

라고 읊었다. 이렇게 취향에 관한 이야기를 주고받게 되면 대화를 나누는 사이에서도 와카를 읊어 증답을 하는 것도 인상적이다.

남성은 상당히 신이 나 중국에서도 예로부터 춘추우열은 결정하기 어려워했는데 여러분이 이렇게 결정한 것은 뭔가 사연이 있겠지요. 하며 왜 봄과 가을을 선택했는지 듣고 싶다고 하며 잊을 수 없는 겨울밤의 추억을 이야기한다. 이듬해 작자가 모신 내친왕이 궁궐로 들어가, 이 남자를 다시 볼 수는 있었지만 단둘이 앉아 이야기할 기회를 얻지 못한 채로 두 사람의 교섭은 끝났다고 술회하고 있다. 이 작품 속에 연애담에 관한 기술은 이 장

면에서만 언급되고 있는데, 이는 모처럼 풍류를 이해하는 사람과 만나 끌렸기 때문이라 생각된다. 결실 맺지 못한 사랑에 대한 미련이라고도 추정할 수 있지만 스케미치가 자연에 관한 정취를 제대로 이해하고 있어 모처럼 커뮤니케이션이 가능했던 점이 크게 작용했을 것이다.

이 부분에서 알 수 있는 바와 같이 헤이안시대 풍류인이란 와카만 잘 읊는다고 되는 것이 아니다. 각 계절이 빚어내는 자연의 아름다움이나 정취에 관해 자신의 안목을 가지고 있어야만 가능했던 것이다.

고센슈의 다음 노래도 살펴 보자.

427 君恋ふと涙に濡るるわが袖と紅葉といづれまされり

당신을 사모하게 되어 흐르는 눈물을 닦은 소매와 단풍잎, 어느 쪽이 더 붉을까요

고토바가키를 참고하면 단풍과 붉은 천을 여자에게 보내면서 부른(紅葉と色濃きさいでとを女のもとにつかはし) 노래이다. 사랑으로 애태우는 님에게 가을을 상징하는 빨간 단풍잎과 사랑의 번민으로 흘리는 피눈물을 나타내는 붉은 천을 동시에 보내며 어느 쪽의 색깔이 더 붉은지 당신은 알거라고 연심을 호소하고 있다.

이처럼 계절을 상징하는 대상물이나 꽃이나 식물을 꺾어 와카를 읊은 편지에 곁들이는 것을 후미쓰게에다(文付枝)라고 하는데 헤이안 시대에는 빈번히 행해지는 풍속이었던 것 같다. 후미쓰게에다는 자연의 일부를 축약시킨 것으로 자연풍경과 내면풍경을 융합시켜 주로 연인들을 매개하는 회화의 장치로 많이 이용된다.

五月五日にひとのもとにつかはしける

799 ひたすらにのきのあやめのつくづくとおもへばねのみかかる袖かな(後拾遺)

年をへてかたらふ人のつれなくのみ侍べればうつろひたる菊につけてつかはしける

963 かくばかり深き色にもうつろふをなほ君さくの花と言はなん

이토록 국화꽃이 진하게 변해가는 것을 보면 당신 마음도 같겠지요. 아직도 내 소원을 듣는다고 하는 얘기 같은 것 말아주세요

앞장에서도 예를 든 이즈미시키부일기의 경우도 계절의 자아내는 정취를 배경으로 와카의 증답이 이루어지는 모습은 곳곳에서 확인할 수 있다.

4월 30일에 초여름을 알리는 두견새를 경물로, 아쓰미치 친왕을 두견새에 빗대어 와카를 읊어 보냈다.

(이즈미 시키부)

두견새⁶⁾가 모습을 숨기고 우는 울음소리는 언제 들을 수가 있을까요. 두견새의 울음

6) 大岡信(2007) 『あなたに語る日本文学史』, 91 p '두견새'는 일본 와카에 자주 등장하는 새이다. 여름의 도래를 알리는 새로 봄을 알리는 휘파람새와 함께 단골로 등장한다. 낮뿐만 아니라

소리가 들리는 시기가 끝나고 4월의 끝자락인 오늘도 지나버리면 - 남모르는 관계에 있는 당신과 나는 오늘이 지나버리면 언제 또 목소리를 들을 수 있을까요.

(소치노 미야)

두견새의 울음소리는 괴로운 것입니다. 것처럼 남의 눈을 피해 숨어 다니며 하는 밀회는 괴로운 것입니다. 5월이 된 오늘부터는 모습을 숨긴 두견새 울음소리가 아닌, 높은 나뭇가지 끝에서 우는 두견새소리를 들어주세요. 저도 당당히 당신이 계신 곳을 방문하겠습니다.

5월 장마(さみだれ)가 계속되는 시기에는

(소치노 미야)

장마비가 계속되는 무료한 나날을 어떻게 지내고 계십니까? 당신은 이 비를 평소와 다른없는 오월의 장마 비라고 생각하고 계신건가요? 당신을 계속 그리워하는 제 눈물인 것을...

(이즈미 시키부)

당신께서 저를 마음속으로 생각하고 계시는 눈물이라고는 생각지 못하고, 그저 사랑 받지 못한 제 처지를 절실히 느끼게 하는 비라고 마음에 새기고 있습니다.

계절마다의 자연을 배경으로 두 사람의 와카의 증답은 다른 사람이 개입할 틈을 전혀 주지 않는 내밀한 형식을 취하며 다양한 형태로 전개된다. 또한 작중와카는 고조된 기분을 표현하고 세련되고 예의 바른 회화로 인사치레 기능을 하기도 하지만 옳은 사람의 심정을 전달하는 내면의 고백도 담는 역할을 하고 있다.

『겐지모노가타리』의 경우도 다르지 않다. 연달아 일어나는 연애사건은 사계절의 자연과 깊이 관련되어 있다 여름날의 저녁 해질녘 어렴풋이 빛을 발하는 박꽃을 보며 유가오와의 사랑이 싹트고, 우지의 강 안개 속에 비통한 사랑이야기가 전개된다. 자연을 배경으로 삼았다기 보다 자연 속에 몰입하고 자연과 융합해 가며 등장인물의 사랑이 진행되어 가는 구조이다.

당시의 와카를 검토해 가면 헤이안 사람들에게 있어서 가을이라고 하는 계절이 단지 외부의 변화를 묘사하는 게 아니라 그 계절의 자연 하나하나가 당시 사람들의 생활 속에 어떤 상징으로서 자리잡고 있었다는 것을 알 수 있다. 산야를 물들이는 초목이나 단풍, 모두가 헤이안 사람들의 심상을 오버랩시키고 있는 것이다.

고킨와카슈에 연가가 많은 비중을 차지하고 있다는 점은 앞에서 거론했다. 사랑 주제 이외에 많이 수록되어 있는 주요테마는 춘하추동이다. 大岡信씨에 따르면, 이는 원래 漢詩에서 온 것으로, 춘하추동의 사고방식은 달력이 있어야 논할 수 있는 개념인데 만요슈시대는 달력이 없었다고 한다.⁷⁾ 고킨시대가 되어 달력이 들어와 각 계절에 대한 생각이 자리잡아 5월초가 되어도 두견새가 찾아와 울지 않으면 무슨 까닭이지라고 고정화된 계절의 관념으로 생각하게 되었다는 것이다. 사라시나일기의 경우 고킨슈보다 150년이나 후에 쓰여진 작품이지만, 작품 속의 봄 여름 가을 겨울의 정취 중시는 고킨슈의 영향에서 비롯되

밤에도 우는 습성이 있어 상대방을 그리며 잠 못 이루는 밤에 외로움을 달래주는 대상으로 많이 읊어진다.

7) 91p

었다고 볼 수 있다. 다른 모노가타리나 가집의 경우도 마찬가지이다. 실제로 고킨슈 이후 가집에서도 사계절 노래와 연가의 비중은 계속 변함없이 크기 때문이다.

2-3. 고킨슈 기반의 풍류의식과 후대에의 영향

위에서 보아왔듯이 헤이안시대는 와카를 읊을 줄 알아야만 이성의 마음을 얻을 수가 있었고 이성의 마음을 얻기 위해서는 사계절의 자연이 빚어내는 정취를 이해하고 있어야 가능했다.

헤이안 시대 당대 사람들에게 있어서 와카는 왜 이렇게 중시되었을까? 고킨슈 서문에서 어느 정도의 해답이 준비되어 있는 것 같다. 서문은 다음과 같이 시작된다. 세상에 살고 있는 것들은 여러 가지 상황 속에서 살기 때문에, 마음에 떠오르는 것, 듣고 보는 모든 것을 말로 표현한다. 이것이 노래이다. 꽃밭에서 우는 휘파람새 물에 사는 개구리 소리를 들으면 자연 속에서 삶을 영위하는 것 중, 그 어느 것이 노래를 부르지 않는다고 할 수 있단 말인가 하며 노래는 대단한 힘을 가지고 있음을 다음과 같이 설파한다.

힘을 하나도 들이지 않고 천지를 움직이며, 눈에 보이지 않는 영혼을 감격시키고 남녀사를 친밀하게 용맹한 무사의 마음까지도 부드럽게 하는 것이 와카이다.

力をも入れずして天地を動かし、目に見えぬ鬼神をもあはれと思はせ、男女のなかをもやはらげ、たけきもの心のふの心をもなぐさむるは歌なり

당시의 편찬자들이 믿는 시의 힘, 즉 와카의 힘을 천지는 물론 모든 인간의 마음을 움직이는 것이라고 기술하고 있다. 고대 중세는 현대보다 한발이나 홍수 지진 역병 등의 자연재해에서 훨씬 자유롭지 않았을 것이다. 와카는 이러한 초자연적인 두려움도 완화시키는 힘이 있다고 믿었다. 또한, 유배나 원한이나 지병으로 죽은 자의 혼조차 감동시키고 남녀사이를 가깝게 해 인류를 영속시키고 무섭고 엄격하기만 보였던 장수의 마음까지도 부드럽게 하는, 그러한 감응력이 와카에는 깃들어 있다고 믿었다.

고킨슈 眞名序에서는

원문삽입

와카는 모든 덕의 시조이고 만복의 근원이다. 진정으로 와카는 나라를 다스리고 백성을 사랑하는 근본이고 마음을 찬미하고 사물을 즐기는 모범이 되는 것이다

라고 규정하고 있다. <와카는 모든 덕의 시조이고 만복의 근원이다>는 구절에서는 와카가 얼마나 중시되었는지 짐작할 수 있다. <나라를 다스리고 백성을 사랑하는 근본>이라고 하는 표현에서는 나라를 다스리는 천황의 입장에서도 특별히 관심을 가져야 할 대상이고 국가가 향하는 목표와 방향도 무관하지 않음을 설파하고 있다. 그렇기 때문에 천황의 주도 하에 고킨와카슈라는 천황 칙명을 받든 최초의 칙찬집이 편찬되었다. 따라서 이렇게 편찬된 칙찬집에 수록되어 있는 노래들은 권위를 가지게 되었을 것이다. 현대에서도 천황의 즉위

식인 大嘗會에서는 반드시 와카가 읊어지고 새해 첫날에도 歌會始め라는 의식을 갖게 된다. 이와 같은 의식은 고킨슈부터 내려오는 전통으로 천황이 와카를 소중히 여기고 콘트를 한다는 것의 상징적인 행위나 다름없다고 생각된다.

그럼 헤이안 사람들은 와카를 어떻게 습득했을까?

『마쿠라노소시(枕草子)』 20단에 나타나 있다.⁸⁾

무라카미 천황 시대의 센노덴노요고(宣耀殿女御)라고 하는 분이 고이치쥬(小一條) 좌대신의 여식이었다는 것을 모르는 사람이 있을까. 아직 어린 아이였을 때 부군이신 대신께서 가르치신 것을 보자.

“첫째로 서예를 배워라. 다음으로 거문고를 다른 사람보다 잘 연주해야 함을 유념해라. 그리고 다음으로는 『고킨와카슈』의 노래 20권을 암기하여 너의 학문으로 삼거라.”

대신은 언제나 이렇게 말씀하셨고 천황도 일찍이 그 사실을 전해 듣고 있었던 차에 모노이미(物忌み)⁹⁾의 날을 맞아 고킨슈를 가지고 센노덴노요고의 거처에 납시었다. 그리고는 휘장을 세우도록 하시기에 센노덴노요고는 이상하다고 생각하고 있는데 천황이 책을 펼쳤다.

“어느 날 어느 때에 아무개가 읊은 이 노래는 어떤가?”

천황이 이와 같이 노래 앞에 서문을 읽으며 물으셨다.

“아하, 나를 시험하려는 것이구나.”

분위기를 파악한 센노덴노요고는 재미있는 일을 하신다고 생각은 했지만.....

..후략..

여기 등장하는 무라카미 천황은 제62대 천황으로 태평성대를 상징하는 천황 중한 사람이다. 이 천황이 황후보다 한 단계 아래인 후궁비 가운데 귀여운 용모를 한 센노덴노요고, 즉 호시(芳子)¹⁰⁾라는 여인을 총애해 『고킨와카슈』에 관해 얼마나 많이 알고 있는가를 테스트했다는 일화의 한 부분이다.

그렇다면 『고킨와카슈』는 어떤 책인가?

호시의 아버지 모로마사(師尹)¹¹⁾는 당시 좌대신, 권력욕이 강한 사람으로 딸 호시를 무라카미 천황의 배우자로 하기 위해 철저히 교육시켰는데, 서예·거문고와 함께 와카 암송을 하게 했다는 것이다. 이어지는 이야기가 재미있는데, 무라카미 천황은 잘못 알고 있거나 빠뜨리는 부분을 찾아내기 위해 와카에 조예가 깊은 상궁을 배석하게까지 했다. 그러나 한 자도 틀리지 않아 자신이 패했음을 인정하고 같이 잠자리에 들었다고 기록되어 있다. 호시가 『고킨와카슈』를 암송했다는 기록은 역사서인 『大鏡』에도 나와 있으므로 사실임에

8) 松尾聡·永井和子 校注·訳 (1978) 『枕草子』小学館 89p 본문은 「村上の御時、宣耀殿の女御と聞えけるは、小一條の左大臣殿の御女におはしましければ、誰かは知り聞えざらん。まだ姫君におはしける時、父大臣の教へ聞えさせ給ひけるは、一つには御手を習ひ給へ、次にはきんの御琴を、いかで人にひきまさらんとおぼせ、さて古今の歌二十巻を、皆うかべさせ給はんを、御学問にはさせたまへとなん聞えさせ給ひけると、きこしめしおかせ給ひて、御物忌なりける日、古今をかくして、持てわたらせ給ひて、例ならず御几帳をひきたてさせ給ひければ、女御あやしとおぼしけるに、御草紙をひろげさせたまひて、その年その月、何のをり、その人の詠みたる歌はいかにと、問ひきこえさせたまふに、かうなりと心得させたまふもかしきものの、ひがおぼえもし、わすれたるなどもあらば、いみじかるべき事と、わりなく思し乱れぬべし。そのかたおぼめかしからぬ人、二三人ばかり召し出でて、基石して数を置かせ給はんとて、聞えさせ給ひけんほど、いかにめでたくをかしかりけん。」으로 되어 있다.

9) 陰陽道에 의한 당시의 풍습으로 부정다는 것을 피하기 위해 어떤 행위를 피하거나 장소를 옮김

10) 일본의 역사 역사와는 달리 국문학 분야에서는 여성의 이름을 음독하는 것이 관례임

11) 모로타다 로도 읽을 수 있음

틀림없다. 『고킨와카슈』에 수록되어 있는 1111수의 노래를 완벽히 외우는 호시의 실력이야말로 당대 상류 여성들이 갖추어야 하는 덕목이었음을 보여주는 좋은 예화이다. 974년경 성립한 것으로 알려진 『가게로일기』에도 작자가 맞아들인 양녀 교육에 관하여 ‘어린 아이에게는 서예와 와카를 가르쳐라(小さい人には、手習い、歌よみなど教へ)’¹²⁾라고 기록하고 있는 것을 보면 와카를 공부해 두는 일이 아이의 장래에 도움이 될 것이라고 예측했기 때문이라고 생각된다.

실제로 그녀들의 역량은 와카로 평가되었다. 그렇다면 호시와 같이 『고킨와카슈』의 노래를 잘 암기시킨 까닭은 그 가집의 노래를 패러디해 기지를 발휘할 수도 있었고 교묘히 바뀌 임기응변의 의사소통을 꾀하고 있다.

헤이안시대 풍류생활은 이와 같이 고킨슈에 기반을 두고 우아미와 품격을 유지할 수 있었다. 특히 궁정은 남성이 자유로이 드나들며 그곳에 머물고 있는 노보들과 재치와 해학을 나누는 장으로 모든 솜씨와 기량을 동원해 미의식을 극대화시키는 역할을 했다.

※예문 보충

앞에서 언급했지만, 이즈미시키부일기의 첫머리에 아쓰미치친왕 친왕의 시동이 나타나 이즈미시키부에게 굴꽃을 건네는 장면이 있다. 작자는 자기도 모르게 <昔の人の~>라고 읊는다. 이 때 굴꽃은 왜 건네고 <昔の人の~>는 무슨 의미일까. 이는 다름 아닌 고킨슈의 노래, <5월 기다리는 굴꽃 향기를 맡으면 옛날 사모했던 님의 소매향 냄새가(さつきまつ花橘の香をかげば昔の人の袖の香ぞする)>의 한 구절이다. 동생황태자는 고인이 된 형을 잃어버린 작자의 마음을 위로하면서 동시에 형의 연인이었던 작자에 대한 관심을 굴꽃으로 표현하고 있다. 이와 같이 어떠한 경물은 미의식에 의한 일정한 유형의 이미지를 수반하게 된다.

片桐洋一씨가 말하는 사물이 특정한 관념과 완전 결합하게 되는 것이다.¹³⁾

이와 같이 기성 와카의 한 두 구절을 통해 그 노래 전체 내용을 상기시키는 것을 히키우타(引歌)라고 한다. 이때 기성와카란 고킨슈를 칭하는 경우가 대부분으로 고킨슈의 우타를 참고서나 자습서처럼 암기하고 있어야 커뮤니케이션이 가능한 것이다. 고킨슈에서 생겨난 양식화된 가어 또한 일상어와는 성격이 다르기 때문에 와카에 대한 교양이나 감각은 따로 익히지 않으면 곤란했다. 현대를 살아가는 사람들은 도시생활에 젖어 자연과 멀어진 경우가 많지만, 헤이안 사람들은 희노애락의 정서를 식물 또는 자연풍경 내지는 다양한 사물과 관련시켜 와카세계에 도입해 그것이 차츰 가케고토바란 수사법으로 발전했다는 설도 있다.

이처럼 자연의 정취를 이해하고 이를 인간이 가지는 희노애락과 결부시킬 수 있는 능력, 즉 풍류인의 자격이 되는지 안 되는지의 여부를 와카에서 당시의 언어로 ‘心あり、こころなし’로 표현하고 있다. 다음 『拾遺集』『後拾遺集』의 와카를 살펴보자. 『新古今集』 살펴보자

- ㉠ 殿守のどもの御奴心あらばこの春ばかり朝ぎよめすな (拾遺1055)
- ㉡ 心あらむ人に見せばや 津の国の難波わたりの春のけしきを(後拾遺 43)

12) 菊地靖彦·木村正中·伊牟田経久 校注·訳 (2000) 『土佐日記 蜻蛉日記』小学館 288p

13) 김영 94p

㉔ 心あらばにほひをそへよさくら花ののちのはるをばいつかみるべき『千載集 1052』

㉔에서는 당상관을 모시는 하인이여 만약 낙화의 정취를 안다면 벚꽃이 지는 봄날만큼은 시신덴앞의 청소를 하지 말아 주었으면 좋겠다

『後拾遺集』는 헤이안 중기 이후 편찬된 가집이다. 세쓰지방의 나니와 해안의 풍경이 빛어내는 정취는 말로 형용하기 어렵다. 직접 와 보아야만 그 정취를 이해할 수 있으므로 꼭 와서 봤으면 좋겠다는 마음을 담고 있다.

野わきするのべのけしきをみる時は心なき人あらじとぞおもふ『千載集』258

心なき身にも哀れは知られけり 鴨立つ沢の秋の夕暮れ(新古今362)

여기서 心なき身란 계절이나 자연의 정취를 이해 못하는 사람을 일컫는다. 자연의 모습이나 정취를 제대로 모르는 자신도 시기가 날아가는 조용한 연못가 주변의 가을 저녁 경치를 보면 가슴이 뭉클해진다고 읊고 있다. 자연을 바라보고 정취를 이해하고 그것을 보이지 않는 인간의 마음과 연관시켜 읊는 것을 중시한 예이다. 이러한 ‘心あり、こころなし’라는 개념은 헤이안 말경 와카이론서인 가학(歌學)에서도 매우 까다롭게 거론되어지고 있다.¹⁴⁾ 와카의 가치를 논하는데 작자의 자연에 관한 감정과 통찰력이 뛰어난가 어떠한가를 문제로 삼는 것이다. 헤이안시대 말기 순제이와 데이카가 활약한 시기, 有心 無心 幽玄이라는 개념이 그러하다. 이러한 개념들은 중세의 차도의 세계, 에도시대에 이르러서는 바쇼가 중시하던 와비 사비의 풍류로 계승되어지는 것은 아닌가.

3. 결론

이상, 와카를 중심으로 일본 헤이안의 연애풍류에 관해 고찰했다.

그 결과를 정리하면 다음과 같다.

첫째, 헤이안시대 연애를 하는데 있어서 와카는 필수불가결한 도구였다. 와카가 중시된 이유는 와카를 읊는 이의 품격이 이 안에 모두 담기기 때문

둘째 헤이안 사람들은 자신의 심정을 와카로 표현하는 것을 풍류의 이상으로 삼았지만 심정표현만으로 완성도가 높은 와카를 읊을 수는 없었다. 풍류인들의 이상은 자신을 둘러싼 계절이나 자연이 빛어내는 정취를 잘 이해해야 했다.

이러한 풍류의식 즉 미의식은 고킨와카슈에서 비롯된 것으로 헤이안 사람들은 이 가집이 양식화한 세계를 이해하고 참고하여 와카를 생활 속에 도입해 가장 격조높은 의사소통의 수단으로 삼았던 것이다. 이러한 고킨슈기반 풍류의식은 헤이안 시대에서만 아니라 후대에까지 면면히 이어져 현대생활 속에도 뿌리를 내리고 있다고 보아야 할 것이다.

14) 西村亨() 日本の四季 57 p

<와카세계를 통해 본 일본 헤이안의 연애풍류>에 대한 토론문

사이토 아사코(명지대)

본 논문에서는 헤이안시대의 귀족들의 풍류생활에 있어서의 와카의 역할을 당대의 여류문학 속의 작품을 중심으로 고찰하여 헤이안의 연애풍류에 와카는 필수불가결한 도구이며 와카를 읊기 위해서는 자연이 빚어내는 정취를 잘 이해해야하고 이와 같은 미의식은 『고킨와카슈』에서 비롯된 것임을 제시했다. 본 논문은 연애풍류에 초점을 두고 일본문학에 나타난 풍유의식의 특성을 잘 구명한 점이 높이 평가 할 수 있으나 일부 재고가 요구된 부분이 있어 이하 이에 대해 언급한다.

1. 서문에서 연구목적은 ‘본고에서는 헤이안여류문학 속에 등장하는 작품을 중심으로’라고 되어있으나 논문제목은 ‘와카세계를 통해’로 되어있다. 본 논문에서 중심으로 언급된 내용이 여류문학작품인 ‘모노가다리’ 및 일기예의 와카라고 볼 수 있어 이점을 보다 명확히 명시할 필요가 있다.

2. 본 학술대회의 주제는 ‘풍류와 사상’이다. ‘풍류’는 즉 ‘風流’인데 이 어휘는 사용되는 시대와 장소에 따라 그에 내포되는 의미는 달라진다. 서문 모두에서 한국문학의 풍류와 2-1의 헤이안시대 풍류인에 대한 내용이 이를 잘 나타내고 있다. 그러나 ‘풍류’로 번역되어 있는 일본어 ‘미야비’ 2-1의 제2 단락에 있는 ‘色好’에 대한 내용이 보다 자세한 설명이 부여되면 헤이안시대 즉 일본적인 ‘풍류’의 특성이 보다 명확해지지 않을까.

3. 2-1에서 헤이안 시대 귀족들의 연애가 남녀가 직접 얼굴을 보고 대화하거나 용모에 반해서 이루어지는 경우는 거의 없다라는 예로 『겐지모노가타리』를 들고 있다. 그러나 이 예는 금기(禁忌)의 사랑이며 본고에서 언급하는 다른 이야기들과 동일한 범주라고 볼 수 없다.

4. 2-2의 제목은 ‘헤이안 풍류인들의 이상적인 자연관’인데 주로 연애의 와카에 묘사된 계절의 경물에 대해 언급하고 있어 제목과 내용이 다르다고 본다.

5. 2-3에서는 『고킨슈』의 와카 분류(部立)의 특성에 대한 설명이 부여되었으면 한다.

魏晉名士의 風流와 時代的 使命에 대한 小考

최세윤(고신대)

目次

- I. 들어가는 말
- II. 魏晉風流의 발현 : 사회전반에 걸친 ‘崩壞’와 ‘重建’의 변혁
- III. 魏晉名士의 風流와 시대적 사명
- IV. 나가는 말

I. 들어가는 말

중국의 魏, 晉시기는 정권의 교체시기로서 중국역사상 당쟁으로 말미암아 가장 혼란스러웠고, 사회적으로는 가장 고통스러웠던 절망의 시대였다. 그러나 동한 말기 통치이념으로 송양 받아오던 유가사상이 공전의 위기를 맞이하면서 그동안 주목받지 못했던 도가와 불교사상 등이 흥기하면서 정신적, 사상적으로는 오히려 지극히 자유분방하고 열정이 가득한, 그야말로 춘추전국시대 이후 제2의 사상해방의 시기를 맞이한다. 이 가운데 특별히 도가사상은 당시 시대적 불안과 혼란으로 말미암아 사람들의 죽음에 대한 걱정과 생명의식에 대한 고취로 새롭게 지식인들의 주목을 받게 되었고, 더욱이 사대부들의 사고능력을 강화시켜 본질에 대한 탐구로 이어졌으며, 이러한 사상의 대해방과 자아의식의 각성 속에서 점차 魏晉의 다채로운 면모들이 형성되었다. 중국의 저명한 철학자인 宗白華도 그의 저서에서 “한말 위진 육조는 중국 정치사상 가장 혼란했고, 사회적으로는 가장 고통스러웠던 시대였지만 오히려 정신적으로는 지극히 자유분방했으며 지혜와 열정이 가득한 시대”¹⁾라고 평가한 바 있다. 이로 인해 학술과 문화 예술 등 사회전반에 걸쳐 거대한 변혁의 바람이 불어오게 되고, 그 시대를 살아가는 魏, 晉의 名士들은 암울한 시대에 직면하여 그 동안 눈길조차 돌리지 않았던 것에 지대한 관심을 보이기 시작하면서 각자에게 주어진 상황 속에서 형식적이고 예교적인 굴레에서 벗어나 좀 더 자유분방한 분위기 속에서 자신이 가장 좋아하고 익숙한 방법으로 한편으론 시대에 순응하기도 하고 때론 저항하면서 그 시대를 살아간다. 이 시대의 風流는 바로 이러한 魏, 晉의 시대적 상황 속에서 형성되고 또한 유행하여 하나의 독특한 문화현상으로 자리 잡게 된다. 본 연

1) “漢末魏晉六朝是中國政治上最混亂、社會上最苦痛的時代，然而卻是精神上極自由、極解放，最富於智慧、最濃於熱情的一個時代。”(宗白華, 『美學散步』, 上海, 人民出版社, 1998. 5. 149쪽)

구는 사회 전반에 걸쳐 崩壞와 重建이라는 거대한 변혁 가운데 일어났던 魏, 晉 시대 名士들의 風流와 이에 나타난 시대적 사명에 대해 논해보고자 한다.

II. 魏晉風流의 발현 : 사회 전반에 걸친 崩壞와 重建의 변혁

1. 儒學의 몰락과 玄學의 흥기

魏晉은 漢 왕조에서 魏로, 그리고 다시 晉 왕조로 정권이 개편되는 과정 속에서 국가와 사회 전반에 걸쳐 일대 변혁이 일어났던 시기로서, 계층 간의 대립과 반목, 이에 따른 분열과 모순, 그리고 갈등이 첨예하게 드러났던 암울한 시기라고 할 수 있다. 정치적으로는 동한 말엽 환관과 외척 간의 지속적인 권력다툼으로 말미암아 급기야는 대통일 제국을 유지할 만한 강력한 황제의 통제권이 상실되어 국가의 근간이 흔들리기 시작했다. 이에 따라 漢 왕조의 정국과 사회는 극도의 혼란 속에 빠져들고 점차적으로 분열국면으로 접어들게 되자 전국 곳곳에서 농민들의 봉기가 일어나는 등 절체절명의 위기에 처하게 된다. 더욱 심각한 것은 통치이념으로 대통일 제국을 유지하는데 중추적 역할을 담당했던 유가사상도 내용적으로는 ‘讖緯說²⁾’의 가세에 따라 神秘主義로 흘렀고, 聖賢의 한 마디 한 마디를 주석하여 그 성지를 전달하는데 주요 목적이 있었던 ‘章句之學’ 역시도 변잡함³⁾에 빠져들게 되어 더 이상 官學으로서 유연하게 정국을 통제하고 시대적 요구에 부응하여 당면한 위기를 극복해가기 어려운 처지에 놓이게 되었다는 것이다.

이렇듯 국가의 질서가 근본부터 흔들리게 되자 당시의 지식인들은 사람들의 의식구조 확립과 가치관 형성에 지대한 영향력을 행사해왔던 유가사상의 역할론에 의구심을 품고 이를 대체할 새로운 사조의 출현이 그 무엇보다도 시급한 상황이라고 판단하게 된다. 즉, 유가사상이 더 이상 국가와 사회를 지탱해주는 정신적 지주역할을 수행하지 못하고 쇠락하자 이른바 治國하여 平天下하려는 集體意識이 붕괴되면서 사람들의 관심과 시선은 국가와 사회로부터 개인으로 옮겨가면서 自我를 중심으로 한 意識의 각성이 일어나 도가사상을 중심으로 유가사상을 재해석하려는 ‘玄學’이 새롭게 등장하게 된다. 玄學은 형식적이면서도 시대의 어려움에 적절히 대응하지 못했던 儒學과는 달리 노장사상을 기초로 하여 인생과 죽음, 그리고 自然 등 보다 실질적이고도 본질적인 문제를 다루는 데 그 학문의 초점을 맞추었기 때문에 이후 많은 지식인들의 환영을 받아 시대를 풍미하는 이른바 ‘玄風’을 일으켰다.⁴⁾

이러한 새로운 사조의 중심에는 바로 何晏과 王弼이 있었다. 이 두 사람을 중심으로 한 새로운 학풍에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

正始시기에 何晏과 王弼 등은 일찍이 노장사상에 대해 말하며, 천지만물은 모두 무를 근본으로 삼는다고 이론을 세웠다. 無라 함은 사물을 열고 이루는 데 힘쓰며, 존재하지 않는 곳이 없다. 음양은

2) ‘讖緯’는 고대 중국 통치계급의 儒家神學으로 陰陽五行說을 토대로 日蝕, 月蝕, 地震 등의 천재지변이나 吉凶禍福을 예언하던 學說인데, ‘圖讖說’ 혹은 ‘讖緯學’이라고도 한다.

3) 『漢書·藝文志序』에 “다섯 글자로 이루어진 한 구절을 이, 삼만 자로 해석(說五字之文, 至於二三萬言, 1723쪽)”하는 漢代 경학의 변잡함을 지적하고 있다.

4) 儒學을 대체하여 일어난 玄風은 한마디로 자아각성에 따른 사상계의 거대한 변혁이라고 할 수 있다.

의지하여 생겨나고 만물은 이를 의지하여 그 형체를 이루며, 어진 자는 이를 의지하여 덕을 이루며 어리석은 자는 이를 의지하여 죽음을 면한다. 그러므로 무의 쓸모 있음은 관직이 없어도 귀함을 받는다.⁵⁾

正始는 玄學과 玄風이 성행하기 시작한 시기이다. 이 때 활약한 명사들로 何晏、王弼、裴徽、荀粲、李豐、王廣、鍾會 등이 있는데, 이들 모두 당대를 대표하는 현학이론가들이자 왕필을 제외한 모두는 정부 관리들이다. 이들은 항상 자신들이 흥미 있어 하는 정치와 이에 관련된 철학문제에 대해 열띤 토론을 벌였는데, 가령 ‘以無為本’、‘言意之辨’、‘才性四本’등이며, 중요하게 여긴 문헌 또한 『周易』과 『老子』였다. 이리하여 하안과 왕필은 漢代 경학의 폐단을 고치고 더 나아가 새로운 시대와 정치에 부합하는 사상체계와 이론적 근거를 마련하기 위해 유가의 경전을 바탕으로 노장사상을 끌어들이어 경전을 새롭게 해석하며 자기만의 독특한 이론을 정립해 나갔다.

당시 이러한 사회적, 사상적 변화에 대해 劉大杰 선생은 “중국정치사상 위진 시대는 의심할 여지없이 흑암의 시기였지만 사상적으로는 오히려 특별한 의의와 가치를 가지고 있다. 위진 사람들은 강렬한 개인주의와 낭만주의정신으로 충만해있었으며, 어지럽고 혼란했던 사회, 정치적 환경 속에서 과거 윤리도덕과 전통사상으로부터 해방되어 우주와 정치, 인생, 그리고 예술에 있어서 모두 대담하고 독립적인 견해를 가지고 있었다.”⁶⁾라고 평가한 바 있다. 다시 말해서 위진 시대는 풍류와 재기가 넘치는 시대로서 순박함과 탈세속화를 추구하는 인생관이 풍미하여 기존 전통적인 것과는 전혀 다른 양상을 보인 시대라는 말일 것이다.

이렇듯 현학은 당시 이미 사회적, 학술적으로 主流思想이 되었지만, 그렇다고 해서 전통적으로 사상의 흐름을 주도해 왔던 유가사상을 완전히 배제할 수는 없었다. 그러므로 현학가들은 經學의 학문적 폐단을 없애고 시대의 요구에 부합되는 새로운 사상의 도입을 학문적 사명으로 삼고 道家의 無爲自然사상을 중심으로 儒家의 綱常倫理⁷⁾와의 결합을 시도하여 수백 년간 통치이념으로서 숭배되었던 경학의 전통에 종지부를 찍게 되었는데, 이러한 시도는 사회전반에 걸쳐 많은 영향력을 행사하였고, 특히 문학영역으로까지 확대되어 문학에 대한 자각운동⁸⁾의 기폭제가 되어 문학이 경학으로부터 탈피하여 기존의 예교나 정치교화 수단으로 이용되었던 것과는 달리 개성을 중시하고 개인의 희로애락이나 현실에 대한 고통이나 감회를 묘사

5) “魏正始中何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲天地萬物，皆以無爲本。無也者，開物成務，無往不存者也。陰陽恃以化生，萬物恃以成形，賢者恃以成德，不肖恃以免身。故無之爲用，無爵而貴矣。”（『晉書·王衍傳』 1236쪽）

6) 劉大杰, 「魏晉思想論」, 『魏晉思想』, 臺北: 里仁, 1995, 19쪽

7) ‘綱常倫理’라 함은 이른바 三綱과 五常으로서 사람이 기본적으로 지켜야 할 도리를 말한다. 여기서 三綱은 君爲臣綱, 父爲子綱, 夫爲婦綱을 말하며, 五常은 사람이 항상 지키고 실천해야 할 5가지 바른 행실, 곧 仁, 義, 禮, 智, 信을 말한다.

8) 文學에 대한 自覺에 대해 李澤厚는 “한말 위진 시대의 지식인(文人士子)은 정신적으로 분명한 특징을 가지고 있었는데, 바로 강렬한 생명에 대한 각성이다.”라고 했다. 다시 말해서, 문학에 대한 자각운동은 본질적인 것의 중요성을 추구하는 인간의 각성에서 비롯되었다는 것이다. 그렇다면 이 시기에 왜 자아에 대한 각성이 일어날 수 있었는가? 동한 말기 계속되는 권력투쟁과 이로 인해 촉발된 사회의 불안으로 지식인들은 생명에 대한 위협을 느끼게 되었을 뿐만 아니라 당시 사회에 만연되었던 매관매직 현상과 사대부들의 관직에 오를 기회를 원천적으로 봉쇄하는 두 차례의 ‘黨錮의亂’으로 말미암아 관직에 오르는 일이 사실상 불가능하게 되자 사대부의 이른바 ‘學而優則仕’에 대한 신념이 사라지게 되어 ‘修身齊家治國平天下’ 하고 ‘殺身成仁’ 하는 것을 자신의 사명으로 여겨 국가에 충성을 다짐했던 지식인들의 가치체계 또한 이와 함께 일순간에 무너지게 되었다. 이에 따라 더 이상 국가와 사회를 위해 희생할 필요성도 책임감도 느끼지 못하게 된 그들의 관심은 자연스럽게 국가에서 ‘자신’으로 옮겨가게 되었는데, 이것이 바로 당시 사대부들의 자아각성의 시작인 것이다. (『美的歷程』, 北京, 文物出版社, 1981. 3. 96쪽)

하는 방향으로 발전하는데 중요한 발판이 되었다.⁹⁾

2. ‘名士減半’¹⁰⁾의 위기 : 생명의 고귀함과 인생무상

東漢 黃巾賊의 난이 일어난 후 漢 제국의 국운도 급속도로 쇠하기 시작하여 사회 전반에 걸쳐 근본적인 동요가 일어났다. 그 뒤를 이어 전쟁이 끊이지 않았고, 전염병도 창궐하여 내일을 기약할 수 없는 상황에 이르는데, 이러한 사태를 직접 목도한 조조는 담담하게 다음과 같이 이야기한다.

백골이 나뒹굴고, 천리 안에 닭울음소리가 들리지 않았는데, 이 난리 통에 살아남은 사람들이 극히 드물어 이를 생각하면 마음이 끊어진다.¹¹⁾

하층부의 백성들은 말할 것도 없거니와 상층부의 귀족들도 이러한 시대적 대재앙을 피해갈 수 없었으니, 실로 당시는 죽음을 목전에 두고 너나 할 것 없이 하루하루 목숨을 부지해가는 것조차 힘들었던 암울한 시대였던 것이다. 이와 더불어 당시 시대상을 더욱 암울하고 어렵게 만드는 커다란 사건이 발생하였으니 그것이 바로 ‘高平陵政變’이다.

魏 明帝 曹叡가 景初 3년(239년)에 붕어하면서 당시 8세였던 황태자 曹芳이 왕위를 계승하게 되고, 大將軍 曹爽과 太尉 司馬懿가 황제를 보필하게 되었다. 조상은 당시 조위 황실의 실세로서 何晏, 鄧飴, 李勝, 畢軌, 丁謐 이른바 正始 명사들을 중용하고 사마의를 太傅(황제의 스승)에 임명하여 그의 실권을 빼앗아버린다. 계속해서 자신의 동생인 曹羲와 曹熏을 中領軍과 武衛將軍에 임명함으로써 조상의 무리들은 병권까지도 손에 넣게 된다. 이렇게 되자 사마의는 아무런 힘을 발휘할 수 없게 되자 후에 일을 도모하기 위해 正始 8년 병을 핑계로 모든 관직에서 물러난다. 조상은 그제서야 마음을 놓고 더 이상 사마의를 견제하지 않았는데, 사실 사마의는 암암리에 그의 아들인 사마사와 사마소, 그리고 蔣濟 등으로 하여금 정변을 일으킬 준비를 시키고 있었다.

正始 10년 정월(249년) 초엿새 때 司馬懿는 曹爽이 曹芳 황제를 모시고 洛陽을 떠나 明帝의 무덤인 高平陵을 방문한 틈을 타 신속하게 정변을 일으켜 조상의 일련의 행위에 불만을 품던 많은 원로대신들의 적극적인 참여와 지지 속에 조상의 통제를 받던 군대를 접수하고 사람을 파견하여 曹爽的 죄상을 曹芳에게 낱낱이 보고하고 그의 모든 직위를 삭탈할 것을 요구하였다. 司馬懿는 그들이 낙양으로 돌아온 후 그들을 감금시키고 내란음모와 반역죄를 적용하여 曹爽과 曹熙, 曹勳 형제와 何晏 등 조상을 추종했던 正始名士들을 모조리 참수하고 3족을 멸하였다. 이 후 계속되는 피비린내 나는 사마씨의 살육행위는 차마 눈을 뜨고 볼 수 없을 정도로 매우 참혹했다. 嘉平 3년(251년), 太尉였던 王凌이 모반을 일으켰으나 사전에 발각이 되

9) 그 대표적인 인물이 바로 王弼이다. 王弼은 시대적 명제인 유가와 도가사상의 융합을 위해 ‘崇本舉末(본체를 숭상하고 이를 위해 말단을 들어 사용한다)’이라는 기본명제 아래 ‘무를 귀하게 여기되 유를 천하게 여기지 아니한다(貴無而不賤有).’는 등의 방법론을 제시하여 無의 本體를 실현하기 위해 有의 作用을 중요시하는, 즉 無의 本體는 有의 作用을 통해서만 그 본체를 드러낼 수 있다는 것을 밝히고 있는데, 이것이 바로 王弼의 有와 無에 대한 이해이자 더 나아가 그의 사상체계의 기저가 되었다.

10) “屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。”(『晉書·阮籍傳』, 1360쪽)

11) “白骨露於野，千裏無雞鳴。生民百遺一，念之斷人腸。”(曹操, 「蒿里行」)

어 전부 몰살당하였고, 王淩이 옹립하려던 楚王彪마저도 죽음을 면치 못하였다. 正元 元年(254년)에는 조위 황실의 핵심인사였던 夏侯玄, 李豐, 張緝, 蘇鑠, 樂敦, 劉保賢 등은 물론이거니와 3족이 몰살당했고, 齊王芳마저도 폐위된다. 正元 2年(255년)에는 司馬師가 毋丘儉과 文欽의 반란을 평정하였고, 甘露 3년(258년)에는 사마소가 諸葛誕을, 그리고 景元元年(260년)에는 사마소가 高貴鄉公인 曹髦를 시해하기에 이른다. 景元2年(262년) 사마소는 당대의 대명사로 알려졌던 嵇康을 처형함으로써 약 10여 년 동안 사마씨 집단은 수단과 방법을 가리지 않고 曹魏 황실을 철저히 무력화시켰다. 이와 같이 고평릉정변 이후 正始 年間 동안 활약했던 명사들 가운데 살아남은 자의 수를 헤아리기가 어렵게 되고, 사마씨의 공포정치는 더욱 심해져 당시 명사들은 어쩔 수 없이 그들과 타협하며 목숨을 부지하거나 화를 피하기 위해 자연으로 귀의하여 은둔생활을 가운데 나름대로의 풍류를 즐기면서 그렇게 세월을 보내야만 했다.

Ⅲ. 魏晉名士의 風流와 시대적 사명

‘風流’란 무엇인가? 일반적으로 ‘풍류’라는 말은 어느 한 사람의 겉모습이나 분위기, 혹은 삶에 대한 태도를 설명할 때 많이 사용되는데, 흔히 ‘이 사람 참 풍류가 넘친다.’ 혹은 ‘풍류를 알지 못하면 어찌 명사라고 할 수 있겠는가?’라고 말한다. ‘풍류’는 또한 ‘운치’가 느껴지며 ‘멋스러움’이 넘치는 사람들의 고아한 멋과 낭만적인 정취를 얘기하기도 하며, 진지하고 어려운 상황 속에서 자신의 뜻을 관철시키는 ‘해학’으로까지 풀이될 수 있다. 그래서 풍류는 풍류를 통해 사람들과 ‘즐겁게 소통하고 노는 일’, 더 나아가 ‘雅趣가 있는 고상한 유희’ 정도로 정의할 수 있겠다. 이와 함께 일반적으로 풍류라 하면 원래 ‘풍조의 유행’ 또는 ‘교화의 전파’를 의미하는데, 후에 훌륭한 인품과 함께 빼어난 재주와 원대한 뜻을 품은 당대를 대표하는 명사를 일컫는 전문용어로 사용되었다. 즉, 자신의 언행과 가치관, 그리고 세상을 바라보는 태도가 많은 사람으로부터 공감을 불러일으키고 동시대에 지대한 영향력을 끼치게 되어 ‘風潮’가 되었기에 풍류를 얘기할 때 반드시 시대적인 특징과 함께 그 시대를 살아간 사람들의 방식이 매우 중요하다.

중국역사상 풍류는 어느 시대를 막론하고 다 존재해왔는데, 태평성대를 구가했던 왕조에서는 풍요로움과 여유가 넘치는 풍류가 유행하였다. 이와는 반대로 세상이 혼란할 때면 이전보다 더욱 많은 지식인들이 난세에 생명을 보존하면서 나름대로의 지조와 절개를 지켜가며 당시의 실권을 쥐고 있는 세력과 영합하지 않고 자신만의, 혹은 자신들과 뜻을 같이하는 사람들과 함께 독특한 세계를 구축하여 멋스럽고 고상한 삶을 이어간다. 이런 면에 있어서 중국의 위, 진 시대야 말로 역사적으로 전에 없던 혼란한 상황 속에서 다양한 풍류가 넘쳐났던 낭만의 시기로 당시의 풍류는 단지 하나의 유행을 넘어 시대를 대표하는 문화의 아이콘이 되었다. 이런 이유로 위진 풍류에 대해 ‘위진 시기 사인들이 추구해 던 일종의 매력적이면서 영향력이 지대한 인격미’라 평했고,¹²⁾ 李擇厚도 그 시대의 특징에 대해 ‘인격상의 정신 상태와 그 외재적 표현에는 내재적 지혜와 고상한 정신, 그리고 통속적인 언행, 아름다운 외모를 포함한다.’¹³⁾고 말한 바 있다.

당시에는 ‘名士’라고 불리는 특별한 계층이 존재하였다. ‘名士’는 『禮記·月令·季春之月』에

12) 袁行霽, 『陶淵明研究』, 北京, 北京大學出版社, 1997, 31쪽

13) 李擇厚, 『美的歷程』, 安徽文藝出版社, 1999, 96쪽

처음 등장하는데, “제후를 격려하고 명사를 등용하였다.”¹⁴⁾라는 구절을 鄭玄이 “명사란 관직에 오르지 않은 자를 말한다.”¹⁵⁾라고 주해하였다. 이를 통해 명사라 함은 ‘이미 그의 이름이 널리 알려졌으나 관직에 오르지 않은 자’를 가리키는 말로 사용되었다. 그러므로 명사라 함은 한 마디로 관직의 유무와 고하를 막론하고 ‘학식과 명망이 높아 이름이 널리 알려져 많은 사람들로부터 칭송을 받는 사람’을 가리킨다. 위, 진 시대에 이런 명사가 되기 위해서 반드시 갖춰야 할 조건이 있는데, 『世說新語·任誕』에 잘 나와 있다.

특별히 기이한 재주가 필요하지 않다. 다만 평소에 하는 일이 없어야하고, 통쾌하게 술을 마시고 이소를 읽을 줄 알면 가히 명사라 할 수 있다.¹⁶⁾

명사라 칭송을 받기 위해서는 특별한 재능을 갖고 있지 않아도 되는데, 다만 평소에 일이 많지 않아야 하며, 어느 것에도 구애받지 않고 통쾌하게 술을 마시고 이소를 많이 읽어 자신의 감정을 잘 표현할 줄 알면 된다는 것이다. 즉, 위진 시기의 명사는 과거 국가와 종묘사직을 위해 기꺼이 자신을 희생하며, 유가의 전통적인 삶의 가치기준인 이른바 덕을 세우고(立德) 공을 세우며(立功) 말을 세운다(立言)는 ‘삼행’¹⁷⁾을 통해 존재의 가치와 의의를 찾으려는 유가의 명사들과는 판이하게 다르다. 사회의 통념이나 제도, 규칙에 얽매이지 않고 구속됨이 없으며, 사회적 분위기와 명사들과 어울려 그 흥이 다할 때 까지 통쾌하게 술을 마시며, 때론 시대의 아픔을, 때론 시대와 운명을 같이하는 사람들의 비통함을 서로 나누고 이를 표현할 수 있는 사람, 이런 사람을 가히 명사라고 할 수 있는 것이다. 명사의 정의를 이렇게 내리니 이 명사들이 만들어 낸 풍류 또한 그 시대적 상황을 고스란히 드러내는 위, 진의 독특한 문화현상으로서 지식인으로 옳지 못한 시대상황에 저항해보려는 일종의 사명감이라고도 할 수 있겠다.

1. 名敎와 自然 : 淸談의 핵심주제

위, 진 시대 명사의 풍류 가운데 가장 기본이자 핵심은 바로 ‘名敎’와 ‘自然’을 둘러싼 淸談에 능하다는 것이다. 淸談은 일반적으로 談論, 즉 ‘이야기하다’라는 뜻으로 특별히 위진 시기 노자, 장자, 주역을 주된 내용으로 하는 토론을 지칭하며, ‘玄談’이라고도 한다. 청담은 漢代 정치를 비평하고 견제할 목적으로 만든 ‘淸議’에서 비롯되었는데, ‘黨錮의 禍’와 ‘黃巾賊의 亂’ 등 정치, 사회적 불안으로 인해 당시 淸議를 주도한 지식인들의 입지가 크게 위축되어 ‘人物品評’을 주로 하는 ‘空虛한 談論’의 형식으로 전환되었다. 당시 淸談의 盛況에 대해 『世說新語』는 다음과 같이 소개하고 있다.

하안은 吏部尙書로서 명망이 높았는데 당시의 청담객들이 가득 들어앉아 서로 토론을 했다. 아직 20살이 넘지 않은 왕필은 하안을 만나러 왔다. 하안은 왕필의 이름을 들은 적이 있어 지난 번 담론 때 가장 우수했던 문제를 골라 왕필에게 주면서 “이 논리는 이미 그 이치가 끝에 이르렀다고 생각하는데 다시 반론할 수 있겠는가?” 하자 왕필은 곧바로 반론을 시작하였고 사람들은 하안이 졌다고 생각했다. 그래서 왕필은 혼자서 문제출제자와 응답자 되어 수차례 변론을 하자 앉아있던 모든 사람들은

14) “勉諸侯，聘名士。”(『十三經注疏·禮記注疏卷之十五』, 303쪽)

15) 鄭玄注, “名士, 不仕者。”

16) “名士不必須奇才。但使常得無事, 痛飲酒, 熟讀離騷, 便可稱名士。”(『世說新語·任誕·53』)

17) 『十三經注疏·左傳·襄公二十四年』, 13쪽

그에 미치지 못했다.¹⁸⁾

何晏은 東漢의 大將軍이었던 何進의 손자로 권문세가의 후손이었으며, 曹魏정권의 중요한 대신으로 당대를 대표하는 현학자였다. 그는 명망이 높아 많은 사람들이 그에게 모여들었는데, 그 또한 청담하기를 좋아하여 그의 집에서는 거의 매일 밤늦게까지 청담하는 사람들로 꽉 찼다고 한다. 그는 사실 왕필과 함께 현학을 일으켰던 주요 인물로서 왕필보다 먼저 선인들의 경전 가운데 『周易』과 『老子』를 텍스트로 하여 ‘무를 본으로 삼는다(以無爲本)’는 ‘貴無論’을 주장하였다.¹⁹⁾ 이렇게 정치적 위상도 높았던 하안은 학문적 깊이가 남달라 왕필과도 청담을 나누었는데, 하안은 그 때 이미 나이가 50여 세이고 왕필은 20세도 채 되지 않았었다고 한다. 나이는 그렇다 치고 정치적 지위나 학술적 명망을 보더라도 왕필은 하안과 청담의 자리에서 서로 의견을 주고받을 만한 위치가 아니었지만 하안은 이런 것들을 개의치 않고 오로지 진리 탐구를 위해 왕필과 청담을 벌였고 심지어 왕필에게 가르침을 구하기까지 했다고 한다.

何晏의 이러한 학문적 태도와 깊이에도 불구하고 하안의 ‘貴無論’에 대한 자료가 거의 산실되어 안타깝게도 현학의 창시자라는 영예는 자연 王弼에게 돌아가게 된다. 왕필은 하안과 함께 漢末 魏初에 이르는 시기 유학의 한계를 극복하고 시대의 모순을 극복하기 위해 도가사상을 援用하여 유가의 경전을 새롭게 해석하려는 시도를 하였다. 그리하여 당시 명교와 자연의 모순과 괴리에 대해 ‘儒道兼宗(유가와 도가를 모두 높임)’, ‘體用並重(본체와 작용을 모두 중시함)’을 주장하였고, 유와 무의 개념에 대한 해석에 있어서 절충안을 제시하였다. 즉, 이 두 사람은 訓詁와 章句之學에 빠져버린 漢代 경학의 폐단을 고치기 위해 유가의 경전을 근거로 노장사상을 끌어들이어 그 경전을 해석하며 자기만의 독특한 이론을 전개하였는데, 그 목적은 바로 ‘儒道會通(유가와 도가는 서로 통한다)’ 즉, ‘經學의 玄學化’라고 할 수 있다.²⁰⁾

王弼과 何晏을 중심으로 일어났던 清談은 嵇康과 阮籍을 중심으로 한 竹林名士와 玄學으로 이어진다. 혜강과 완적은 曹魏 황실과 사마씨 집단 간의 권력투쟁이 첨예하게 일어났던 시기에 활동하였는데, 자연 사마씨 집단의 극악무도한 방법으로 정권을 손에 넣은 모든 과정을 친히 목도한 터라 사마씨의 회유와 위협을 竹林之遊를 통해 피해보고자 했다. 그러므로 이들의 교유가 막 시작되었을 때는 시종일관 사마씨가 내세운 ‘명교를 극복하고 자연으로 돌아가자(越名教而任自然)’²¹⁾는 기저를 유지하였다. 그러나 사마씨의 정치적 탄압과 박해가 더욱 심해져 완적의 ‘천하의 변고로 인해 온전한 명사들이 그 수를 헤아리기 어렵다’고 한 고백처럼 생명의 위협을 느끼게 된 죽림의 명사들도 각자 상황에 따라 입장을 달리하기에 이른다. 즉, 죽림에서의 교유 자체가 어떤 정치적 성향을 가지거나 목적을 달성하기 위해 형성된 것이 아니기 때문에 시대적인 상황이 열악해질수록 그 모임을 계속 유지하는 건 매우 어려운 일일 것이다. 그래서 명교에 비교적 관대한 입장을 보여 온 山濤와 王戎²²⁾, 그리고 向秀²³⁾는 혜강이 사

18) “何晏爲吏部尚書，有位望，時談客盈坐，王弼未弱冠往見之。晏聞弼名，因條向者勝理語弼曰，此理僕以爲極，可得復難不？弼便作難，一坐人便以爲屈，於是弼自爲客主數番，皆一坐所不及。”（『世說新語·文學·6』）

19) 『晉書·王衍傳』에서 이르길, “위 정시시기 하안과 왕필 등은 일찍이 노장사상에 대해 말하며, 천지만물은 모두 무를 근본으로 삼는다고 이론을 세웠다(魏正始中何晏、王弼等祖述老莊，立論以爲天地萬物，皆以無爲本。)”

20) 何晏과 王弼은 유가와 도가의 조화를 위해 가장 중요하게 생각했던 것은 바로 도가학설을 경학에 융합시키는 일이다. 그 가운데 『論語』와 『周易』이 유가 사상의 양대 철학적 기초이기 때문에, 이를 재해석하는데 중점을 두고 何晏은 『論語集解』를, 王弼은 『論語釋疑』를 저술하였다. 이에 관한 자세한 내용은 劉大杰, 「魏晉學術思想的新傾向」참고하기 바란다.(『魏晉思想』, 台北, 里仁書局, 1995, 23~24쪽)

21) “越名教而任自然。”（『嵇康集·釋私論』）

마소에 의해 죽임을 당한 후 본격적으로 출사하여 높은 관직에 오르게 된다. 阮籍과 阮咸, 그리고 劉伶은 그들이 제일 좋아하는 ‘술’과 방탕함으로 시대에 대한 울분을 직, 간접적으로 표출하였다. 名教와 自然이라는 청담의 핵심주제에 있어서 이 둘은 서로 양립할 수 없는 관계로 극명하게 명교를 비판한 이는 혜강이다. 혜강은 曹魏 황실과의 관계로 인해 관직에 오르기도 했지만, 이보다도 당시 사마씨 집단이 반인륜적이고 도덕적인 행위를 일삼으면서도 정권을 차지하기 위한 명분으로 명교를 내세우는 것에 대해 철저히 반대의 입장을 취하였다. 가령, 혜강은 유가경전이 “사람의 욕구를 억제하고 교화하는 것을 주된 목적으로 삼기 때문에 인간의 기본욕구를 억제하고 자연의 본성을 해치는 도구”²⁴⁾이며, 단순히 “개인의 영화와 이익을 얻기 위한 수단(開榮利之途)”²⁵⁾이 된 경학교육을 비판하면서 철저히 명교를 부인하고 배척하는 입장을 견지하고자 했다.

曹魏 황실과 司馬氏 집단 간의 권력투쟁은 결국 사마씨의 승리로 끝이 나고, 司馬炎이 晉武帝로 등극하면서 새로운 왕조가 시작되었다. 晉武帝가 265년에 즉위하여 290년에 죽기까지 약 20여 년 넘게 안팎으로 평화가 유지되는 小康국면을 맞이하여 “당시 천하에 궁핍한 사람이 하나도 없게 되었다는 소문이 돌 정도였다.”²⁶⁾고 한다. 서진 왕조는 권문세가와 호족계층의 이익을 대표하기 때문에 정권을 탈취한 후 각각의 명망 있는 권문세가의 전폭적인 지지를 얻기 위해 晉武帝는 宗室의 27인을 왕으로 책봉하고 각 국은 군대를 설치하는 등 정치적, 경제적 특권을 누리게 하였다. 또한 호족들은 능력의 高下를 평가하여 관리로 등용하는 九品中正制를 통하여 인재선발권을 장악함으로써 정부 각급의 요직을 독점하면서 문벌제도를 확립하게 된다. 이러한 서진의 안정과 번영을 바탕으로 사회전반에 걸쳐 공전의 성황을 맞이하게 되는데, 문단에서는 이른바 太康문인들이 등장하여 당시 문학의 부흥을 선도하였다.²⁷⁾ 심지어 많은 문인들이 함께 별장에 모여 ‘밤새 연회를 베풀면서(晝夜遊宴)’ ‘음악을 감상하기도 하고(琴瑟笙筑)’ ‘술을 마시며 시를 쓰면서(飲酒賦詩)’ 이 좋은 시절에 ‘생명의 유한함을 애석해하고 기약 없는 죽음을 아쉬워했다(感性命之不永, 懼凋落之无期)’고 하였다.²⁸⁾

이와 함께 철학방면에 있어서 문벌세족의 이익을 모색하기 위한 현실을 중시하는 사조가 나타났고, 진무제가 학술사상에 대해 비교적 개방적인 입장을 취하게 됨으로써 이제까지 진행되어왔던 청담의 핵심주제인 명교와 자연 간의 문제가 모순과 대립에서 조화와 융합의 길로 들

22) 완적은 琅琊 왕씨 출신으로 명문귀족이었던 왕용이 竹林之遊에 들어올 때부터 ‘世俗之士’하여 별로 마음에 들지 않았는데, 그런 그를 ‘속물’이라고까지 폄하한 바 있다(『晉書·王戎傳』卷49, “戎每與籍爲竹林之遊, 戎嘗後至. 籍曰: 俗物已復來敗人意.”, 1232쪽)

23) 향수는 혜강이 은거생활을 할 때에도 함께 지냈던 막역한 사이였다. 하지만 사마씨의 탄압에 결국 그 뜻을 접고 출사하게 된다. 이 때 사마소는 그런 향수를 비웃으며, “당신은 원래 기산의 뜻을 품고 있다고 들었는데, 어찌 이곳에 있는가?”라고 묻자, 향수는 “소부와 허유가 비록 강직한 선비이나 요임금의 뜻을 제대로 살피지 못했다고 생각하여 그다지 부러워 할 것이 없다고 생각 한다.”(文帝問曰: 聞有箕山之志, 何以在此? 秀曰: 以爲巢許狷介之士, 未達堯心, 豈足多慕。)고 대답하여 사마소가 크게 기뻐하였다고 한다. (『晉書·向秀傳』卷49, 1375쪽)

24) “六經以抑引爲主, 人性以從欲爲歡, 抑引則違其願, 從欲則得自然。”(『嵇康集·難自然好學論』)

25) “學以致榮。”(『嵇康集·難自然好學論』)

26) “於時有天下無窮人之諺。”(『晉書·孝愍帝』)

27) 鍾嶸은 『詩品序』에서 태강시기 문학에 대해 다음과 같이 말하고 있다. “태강 중에는 三張, 二陸, 兩潘, 一左 등이 왕성하게 일어나 전대의 발자취를 이어받아서 풍류가 그치지 아니하였으니 문학이 크게 중흥되었다(太康中, 三張, 二陸, 兩潘, 一左, 勃爾復興, 踵武前王, 風流未沫, 亦文章之中興也。)”

28) 『世說新語·品藻·23』注이하 石崇의 『金谷詩序』 金谷의 集會는 이 모임의 주선자인 石崇 본인이 다른 곳으로 발령을 받아 이직을 하는 가운데 그의 지인들과 함께 연 송별회의 성격을 띠고 있지만, 당시 문단의 성황을 이해하는데 도움이 될 만하다.

어서면서 이론의 최고조에 이르게 된다. 그리하여 서진의 청담가들은 이전의 완적과 혜강처럼 예교를 비판하고 세속적인 것을 멸시함으로써 정권을 신랄하게 비판하는 하는 태도에서 벗어나 통일왕조의 정당성을 확립하고 사람들의 의식구조에 부합하는, 유가와 도가의 사상을 융합하는 것에 그 중점을 두게 되면서 “명교는 곧 자연(名教即自然)”이라는 이론적 합의에 이르게 된다.

東晉시기 永嘉의 亂 이래 서진왕조가 몰락한 후 정치, 문화의 중심이 황량하고 척박한 자연 환경의 河北 지역에서 기후가 溫暖濕潤하고 토지가 비옥하며 사계절 녹음이 우거져 산수경관이 수려한 建康、會稽、江州와 荊州 등을 중심으로 한 강남지방으로 옮겨가게 되었다. 당시 유명한 화가였던 顧凱之는 강남의 풍경, 특히 會稽에 대해 평가하기를,

() 천 개의 바위가 수려함을 뽐내고 만 개의 골짜기가 흐름을 다투는데, 그 위를 초목이 덮고 있어 마치 구름이 일어나고 노을이 짙게 깔려있는 듯하다.²⁹⁾

이제까지와는 전혀 다른 자연환경에서 처하게 되자 사회전반에 걸쳐 새로운 국면을 맞이하게 된다. 즉, 현학으로 인해 흥기했던 정신적 자유로움과 逍遙遊는 실제 생활에 적용되어 당시의 사대부들로 하여금 직접 深山幽谷을 찾아다니며 자연생활의 정취와 아름다움을 직접 체험하고 그 속에서 자연의미를 인식하게 되었다. 뿐만 아니라 당시 정치적 환경은 혜강이나 완적의 시기와는 전혀 다른 북방의 강력한 이민족들과 대치상황에 처해 있어서 동쪽으로 옮겨온 정권은 특별히 이 국면을 타개할 인재들이 필요했고, 사회의 여론 또한 재야에 묻혀있던 인재들을 밖으로 불러내는데 적극적이었다. 이러한 상황 속에서 청담의 핵심주제인 名教와 自然 간의 문제는 완적과 혜강을 중심으로 명교를 초월의 대상으로 여겼던 시기를 거쳐 西晉시기 일시적 평온의 시기를 맞이하여 ‘명교는 곧 자연’이며, ‘명교 가운데 즐거운 경지가 있다’³⁰⁾는 이론상의 대통합과 조화를 거쳐 동진에 이르러 더 이상의 발전 없이 원만히 해결되는 분위기가 조성되었다.

동진의 명사를 대표하는 인물들 가운데 王導가 있는데, 그는 서진이 망하자 王敦과 함께 司馬睿를 황제로 추대하여 동진을 세웠다. 그의 청담능력을 살펴보자.

예로부터 왕승상이 강을 건너 강좌로 온 후 「聲無哀樂論」과 「養生」, 그리고 「言盡意」 등 세 가지 현리만을 논했다고 전해진다. 그렇지만 이 세 주제만을 가지고도 이리 돌리고 저리 풀어내어 섭렵해 보지 않은 것이 없었다.³¹⁾

王導는 재상으로서 군사와 정사에 탁월한 능력을 가지고 있었으며, 게다가 당시 청담의 주요 명제였던 「聲無哀樂論」과 「養生」, 그리고 「言盡意」 주제에 대해 막힘이 전혀 없었다고 하니 그의 정치적 능력과 학문의 깊이를 잘 알 수 있는 대목이다. 이렇듯 동진의 명사들은 사상적으로는 현학에 심취해 “3일 동안 도덕경을 읽지 않으면 혀가 굳어져 밥도 먹을 수 없다.”³²⁾고 할 정도로 청담의 주제들을 가지고 논의하기를 즐겨하였으며, 실제로도 매우 ‘소탈하고 욕심이 없는 삶(簡素寡慾)’을 추구하였다.

29) “千岩競秀，萬壑爭流，草木蒙籠其上，若雲興霞蔚。” (『世說新語·言語·88』)

30) “名教中自有樂地，何爲乃爾也。” (『世說新語·德行·23』)

31) “舊云王丞相過江左，止道聲無哀樂、養生、言盡意，三理而已。然宛轉關生，無所不入。” (『世說新語·文學·21』)

32) “三日不讀道德經，便覺舌本間強。” (『世說新語·文學·63』)

허현도는 모두 당대를 대표하는 명사였다. 어떤 사람들은 허현도의 고아한 정치를 높이 평가하고 손흥공의 더러운 행동을 비루하다고 여겼다. 또 어떤 사자들은 손흥공의 재능과 절개를 좋아 하면서 허현도로 부터는 취할 것이 전혀 없다고 하였다³³⁾.

위 기록을 통해 동진현학이 추구하는 바를 알 수 있는데, 그것은 바로 ‘外儒內道’라는 것을 이상적인 본보기라 생각하고, 이전 명사들의 방탕하고 얽매임이 없는 행위 자체를 매우 저급한 것이라 생각한 것이다. 다시 말해서 이들은 새롭게 현학이론과 실제 생활상의 괴리를 조절하여 ‘명교와 자연은 곧 하나’라는 인식을 갖고 더 이상 사변철학으로서의 개념도 아니고 방탕함과 소탈함을 추구하는 도가적인 삶도 아닌 실제생활에서 淸秀한 자연경관과 더불어 자연을 인지하고 그 속의 아름다움을 발견하는데 초점을 맞추면서 멋스러움과 운치를 추구하되 결코 유가적인 기본윤리와 도덕관념을 넘지 않아야 함을 고수하였던 것이다. 동진명사들의 이와 같은 변화는 서진시기와 비교해 보았을 때 동진 정권은 남쪽에 근거를 둔 지방도착세력인 문벌세족이었고, 이들은 부유한 장원경제를 기반으로 하고 있기 때문에 공명심과 시대에 대한 사명감이 이전만 못했으며, 게다가 강남지방의 수려한 자연과 하나가 되어 단지 산 좋고 물 맑은 곳을 찾아다니며 이를 마음껏 즐기고 ‘眞情’을 표출함으로써 정신적인 안돈을 추구하기를 바라는 태도에 기인한 것이었다. 그리하여 동진의 풍류는 더 이상 세속적인 것을 무시하거나 방탕한 행위로 표현되지 않고 오히려 정치적으로 융통성 있게 대처하는 지혜와 정치생활에 있어서 출사와 은거의 유연함, 그리고 ‘몸은 조정에 있지만 마음은 강호를 사모하는 초연한 태도’로써 표현되었다.³⁴⁾

2. 飲酒와 放蕩

위진 명사들의 풍류를 대표하는 행위 가운데 아마도 ‘飲酒’만한 것이 없을 것이다. 세상살이가 어려우면 어려울수록 사람들은 그러한 현실적 문제를 해결하기 위해 정면으로 승부하기보다는 여러 방법을 통해 회피하기 십상인데, ‘飲酒’하는 것은 당시 누구든지 손쉽게 할 수 있는 선택이 아닐까싶다. 그러므로 당시 명사들의 풍류와 술은 꽤나 불가분의 관계에 있다고 할 수 있다.

한 손에는 게 발을 잡고 한 손에는 술잔을 잡고 술 못에서 첨병거리며 살았으면 여한이 없겠다.³⁵⁾

금년 농사 때 밀기울을 칠백 곡이나 수확했는데, 공무가 바빠서 모두 다 누룩으로 만들지 못할까 걱정이야.³⁶⁾

얼마나 술을 좋아하였으면 평생 술잔을 옆에 끼고 살았으면 좋겠다고 고백을 다하였고, 풍년이 들어 그것을 다 술로 만들지 못할까봐 걱정이 들 정도였다고 한다. 그리고 보면 지위가 높

33) “孫興公、許玄度皆一時名流。或重許高情，則鄙孫穢行；或愛孫才藻，而無取於許。”（『世說新語・品藻・61』）

34) 「陶淵明與魏晉風度」，袁行霈，『陶淵明研究』，北京，北京大學出版社，1997.7 36쪽

35) “一手持蟹螯，一手持酒杯，拍浮酒池中，便足了一生。”（『世說新語・任誕・21』）

36) “今年得七百斛秫米，不了麴蘗（木爲米）事。”（『世說新語・任誕・24』）

고 재능이 많아 명성이 자자한 명사나 그렇지 않은 하급관리 또한 모두 술을 즐겼다고 해도 과언이 아니겠다. 어떤 한 명사가 잡다한 사람들과 허구한 날 술타령을 하여 그런 그를 비웃자 이렇게 대답했단다.

나은 자와 술을 마시지 않을 수 없고, 나보다 못한 자와도 역시 술을 같이 마셔 주지 않을 수 없다. 또 나와 비슷한 자와 어찌 술을 마다하겠는가? 그러니 종일 마실 수밖에!³⁷⁾

원래 ‘지기와 술을 마시면 천 잔의 술도 적다’고 하였는데, 당시의 상황은 누구랑 마시는 것보다 그저 술을 마실 수 있다는 그 자체만으로도 좋았던 것이다.

그렇다면 당시 명사들은 ‘痛飲酒’하면서 각종 병태를 드러내며 탐닉한 진정한 의도는 무엇일까? 결론부터 말하자면 그건 바로 난세를 살아가는 사람들의 생명에 대한 집착과 갑자기 찾아든 죽음에 대한 공포, 그리고 지식인으로 살아가면서 시대의 불의와 부도덕함에 정면으로 대항할 수 없음에서 비롯된 것 때문이라 할 것이다. ‘술’하면 떠오르는 위, 진을 대표하는 명사에는 누가 있었을까? 아마도 당시대의 역사를 이해하는 사람이라면 분명 劉伶이라고 대답할 것이다. 유령은 당대를 대표하는 명사였던 嵇康, 阮籍과 함께 이름을 나란히 하면서 竹林之遊를 즐겼던 竹林七賢의 한 사람이었다. ‘竹林七賢’의 명칭과 구성, 그리고 집단의 성격에 대해 『世說新語』에 다음과 같은 기록이 남아있다.

陳留의 완적과 譙國의 혜강, 그리고 河內 산도 이 세 사람은 나이가 서로 비슷하였는데 혜강의 나이가 제일 적었다. 이 모임에 참석한 사람들로써는 沛國의 유령과 陳留의 완함, 河內의 향수, 琅琊왕용 등이었는데, 이들 일곱 사람은 늘 대나무 아래 모여 마음껏 술을 마시며 즐기곤 했다. 후세 사람들은 이들을 죽림칠현이라 불렀다.³⁸⁾

曹魏政權과 司馬氏 집단과의 권력투쟁 속에서 위나라의 군사 실력자인 司馬懿는 중신들 사이의 치열한 권력 투쟁에서 승리하여 실권을 장악하게 되었다. 司馬懿에 뒤를 이은 司馬師와 司馬昭, 그리고 司馬炎은 주도면밀하고 잔인한 방법을 사용하여 실권 장악에 방해가 되는 세력들을 모조리 말살하면서 위 왕조 찬탈계획을 차근차근 진행하게 된다. 사마씨 집단의 잔혹하고 집요한 명사들에 대한 회유와 숙청으로 인해 曹魏정권의 주축을 이루며 활약했던 대부분의 명사들이 사라지자 그동안 재야에서 유유자적한 삶을 추구하며 활동해왔던 竹林七賢이 주목을 받게 된다. 嵇康과 阮籍, 그리고 山濤, 向秀, 阮咸, 王戎, 劉伶은 혜강의 고향인 山陽縣에 모여 저 마다의 독특한 삶의 방식과 취미생활을 통해 어지럽고 살벌한 현실을 떠나 자연과 더불어 한적한 생활을 하며 지냈던 것이다. 그런데 특이할 만한 것은 죽림칠현 가운데 유령의 경우 가히 죽림칠현의 일원이 될 만한 심오한 철학과 사상도, 그리고 사회적 지위와 능력도 없었다는 점이다. 더군다나 유령은 당시 명사가 되기 위해 필수요건이었던 외모에 있어서도 ‘신장은 6척이 채 안되고 외모는 너무 추하고 초라하다’³⁹⁾는 모욕에 가까운 평가를 받은 바 있었다. 유일하게 다른 여섯 명의 명사와 공통점을 찾아보면 그것이 바로 ‘술’이라는 것이다. 죽림

37) “勝公榮者不可不與飲，不如公榮者亦不可不與飲，是公榮輩者又不可不與飲。”(『世說新語·任誕·4』)

38) “陳留阮籍、譙國嵇康、河內山濤，三人年皆相比，嵇康少亞之，預此契者：沛國劉玲、陳留阮咸、河內向秀、琅琊王戎，七人常集於竹林之下，肆意酣暢，故世謂之竹林七賢。”(『世說新語·任誕·1』)

39) “劉伶身長六尺，貌甚醜悴。”(『世說新語·容止·13』)

자유를 통해 죽림의 명사들은 시간만 나면 대나무 숲에서 한바탕 술을 마셨다고 했는데, 아마도 유령의 주량과 술로 인한 풍류가 당시의 명사들 가운데 따라올 자가 없었기 때문인 것으로 보인다. 마침 죽림칠현 중에도 술 마시는 것을 매우 즐겼던 완적과 완함이 있었던 걸 보면 유령은 바로 이 ‘술’을 매개로, 그리고 술로 인한 방탕함으로 竹林之遊에 합류했던 것으로 보인다.

그렇다면 유령은 얼마나 술을 좋아했고 마셨을까? 유령과 술 하면 회자되는 많은 일화들이 있다. 유령이 하도 술을 좋아해 그의 아내는 내심 이를 걱정하며 건강을 위해 술을 끊으라고 권면한바 있는데, 그러자 유령은 그렇게 좋아하는 술을 자신의 의지로는 도저히 끊을 수 없으니 술과 고기를 구해주면 귀신에게 제사를 지내 단주할 것을 맹세하겠노라고 했다. 아내가 술과 고기를 준비해주자 유령이 이르길,

유령은 술로 그 명성을 얻었습니다. 한 번 마시기 시작하면 5말을 마셔야 비로소 나의 술버릇을 고칠 수 있으니 부디 부인의 말을 듣지 마소서.⁴⁰⁾

유령은 그럴듯한 구실을 대고 부인이 준비해준 술과 고기를 그 자리에서 다 먹어버렸다. 심지어 유령은 대낮에 술을 잔뜩 마시고 알몸으로 집에서 누워 자다가 때마침 찾아온 손님이 이를 괴이하게 여기자 오히려 그에게 말하길,

나는 천지를 내 집의 지붕으로 여기고 내 집을 속바지로 여겨왔는데 어찌 그대는 내 바지 속에 들어와 있는고?⁴¹⁾

과연 천하의 酒神이라 할 수 있는 유령의 궤변이다. 물론 유령의 이러한 언사는 당시 상황으로 볼 때 충분히 법도에 어긋나는 가히 퇴폐적인 행위라 할 수 있으나 이를 통해 유령의 삶에 대한 달관한 태도와 세속의 예법에 얽매이지 않는 지극히 자유로운 경지에 도달해 있음을 알 수 있다. 그는 항상 한 손에는 술병을 들고 사슴이 끄는 수레를 타고 다니면서 시종에게는 샅을 들고 뒤를 따라오게 하면서 그에게 이르길, “내가 술을 마시다가 죽으면 바로 그 자리에 나를 묻으라!”⁴²⁾고 했다. 이처럼 유령은 자신의 생각대로 ‘육체를 흠이나 나무처럼 여기면서 술을 마심으로써 한 세상을 즐겁게 노닐었던 것’이다.⁴³⁾이것으로 볼 때, 유령에게 있어서 술은 현실의 모순과 갈등을 잊게 해주는 동시에 잔혹한 현실에 맞서는 자기 나름의 최선의 방법이자 유일한 수단이며 이렇게라도 불의한 세상을 조롱하면서 한편으로는 소통하고자 했던 유령의 절박함을 알 수 있는 대목이기도 하다.

유령만큼 술을 탐닉했던 명사가 있었으니 그가 바로 완적이다. 완적의 어린 시절에 대해 다음과 같은 기록이 전해진다.

그 옛날 내가 14, 5세 때 『시경』과 『상서』 읽기를 좋아하였다. 내 비록 허름한 벼옷을 걸쳤으나 품

40) “劉伶病酒，渴甚，從婦求酒。婦捐酒毀器，涕泣諫曰，君飲太過，非攝生之道，必宜斷之！伶曰，甚善。我不能自禁，唯當祝鬼神自誓斷之耳。便可具酒肉。婦曰，敬聞命。供酒肉於神前，請伶祝誓。伶跪而祝曰，天生劉伶，以酒爲名。一飲一斛，五鬥解醒。婦人之言，慎不可聽。便引酒進肉，隗然已醉矣。”（『世說新語・任誕・3』）

41) “劉伶恒縱酒放達，或脫衣裸形在屋中，人見譏之。伶曰，我以天地爲棟宇，屋室爲揮衣，諸君何爲入我褌中！”（『世說新語・任誕・6』）

42) “劉伶初不以家產有無介意。常乘鹿車，攜一壺酒，使人荷鍤而隨之，謂曰，死便埋我。”

43) “土木形骸，遨遊一世。”（『世說新語・文學・13』引「文士傳」， 69쪽.）

고귀한 주옥을 품고 있으면서 가난하지만 덕과 재능을 갖춘 顔回와 閔損와 함께 할 수 있으면 좋겠네. 창문을 열어 사방을 둘러보고 높은 곳에 올라 내가 그리던 이를 바라보네.⁴⁴⁾

완적은 비교적 평범하고 가난한 관리의 가정에서 태어났다. 완적의 아버지 阮瑀는 당시 유명한 시인이자 문장가이며 ‘建安七子’ 중의 한 사람으로, 조조의 휘하에서 ‘司空軍師祭酒’와 ‘丞相軍師祭酒’라는 직책을 다년간 역임했던 조조의 중요한 관리였을 뿐만 아니라 문장에 능했고 시를 잘 썼으며, 음악에도 정통해 가야금을 잘 탔다고 한다. 완적은 비록 3세 때 이런 아버지를 여의고 모친 슬하에서 부유하지 않은 소년기를 보내면서 성장했지만, 기본적으로 깊고 두터운 유가학통의 가문에서 성장하여 어릴 적부터 『시경』과 『상서』같은 전통 유가경전을 읽고 공부하였다. 뿐만 아니라 그는 「詠懷詩」에서 다음과 같이 술회하고 있다.

어렸을 적에 격검을 배웠는데, 그 기술이 하도 좋아 곡성의 한 장수를 뛰어넘네.⁴⁵⁾

이 시를 통해 완적은 어릴 적부터 尙武정신에 입각하여 훌륭한 장수가 되어 ‘建功立業’하려는 원대한 포부가 있었음을 알 수 있다. 완적의 이와 같은 포부와 의지는 그의 대표적인 작품인 詠懷詩에 잘 묘사되어 있다.

기개가 높은 한 장사가 있었는데, 나라를 위해 그 뜻을 세워 위세가 먼 곳까지 이르네. 수레를 몰고 멀리까지 나가 군인의 임무를 다하고, 일단 명령을 받으면 자기의 욕심과 일체의 잡념을 모두 버린다. 손에든 좋은 활은 오호이고 몸에 걸친 갑옷은 번쩍번쩍 빛이나니 해와 달과 같네. 어려움에 봉착하면 분투하여 자기 몸을 돌보지 않고 몸은 비록 전쟁에서 죽으나 영혼은 높이 높이 드날리네. 그의 명성은 훗날까지 전해져 많은 사람들에게 그의 절개는 원래부터 사람이 반드시 지켜야 할 도리라고 말하고 있네.⁴⁶⁾

다재다능했던 아버지의 영향과 曹魏 왕실과의 밀접한 관계로 완적 또한 청년시절 당시 正始 名士들의 적극적인 정치참여의식의 영향을 받아 “세상을 구하고자 하는 웅대한 포부”⁴⁷⁾를 가지고 있었다. 그렇지만 정권의 교체시기에 즈음하여 曹魏 황실과 司馬氏집단 간의 계속되는 권력투쟁과 이 소용돌이 속에 휘말린 당시 내로라하는 명사들이 부지불식간에 목숨을 잃게 되자 세상사에 더 이상 관여하고 싶지 않아 술로 세월을 보냈다.⁴⁸⁾ 두 세력 간의 모순과 대립은 ‘高平陵政變’이 일어남에 따라 정점에 이르게 되는데, 사마씨 집단은 정변을 통해 실질적으로 정권을 손에 넣게 되고 이를 공고히 하려는 목적으로 당시 명사들을 대상으로 집요하게 포섭을 하게 된다. 당시 명사집단을 대표하는 완적도 그들의 손아귀에서 벗어날 수가 없었는데, 이에 대해 완적의 생각은 이러했다.

말을 함에 있어 심사숙고하여 절대 남을 비방하거나 칭찬하지 않았다.⁴⁹⁾

44) “昔年十四五，志尙好詩書。被褐懷珠玉，顔閔相與期。開軒臨四野，登高望所思。”（『詠懷詩·其十五』）

45) 『詠懷詩·其六十一』，“少年學擊劍，妙技過曲城。”（郭光校注，『阮籍集校注』，北京，中華書局，1987. 10, 365쪽. 203쪽.）

46) 『詠懷詩·其三十九』，“壯士何慷慨，志欲威八荒。驅車遠行役，受命念自忘。良弓挾烏號，明甲有精光。臨難不顧生，身死魂飛揚。豈爲全軀士，效命爭戰場。忠爲百世榮，義使令名彰。垂聲謝後世，氣節故有常。”（『阮籍集校注』，365쪽.）

47) “籍本有濟世之志。”（『晉書·阮籍傳』，1360쪽）

48) “屬魏晉之際，天下多故，名士少有全者。籍由是不與世事，遂酣飲爲常。”（『晉書·阮籍傳』，1360쪽）

司馬氏 집단의 포섭과 회유, 그리고 위협에 적절히 대응하기 위해 완적은 이전 보다 더욱 언행에 있어 시비를 가리지 않고 한 번 더 생각하면서 그렇게 살아가기로 한다. 사마씨 집단 또한 완적의 명성과 그의 재능을 높이 평가하여 수단과 방법을 가리지 않고 그를 회유하여 자신의 편으로 만들려고 하였다. 가령, 사마소가 완적을 끌어들이기 위해 그의 아들 사마염으로 하여금 완적의 딸에게 혼인을 청했다. 정치적 의도가 다분한 혼례인지라 완적은 정면으로 거절하지 못하고 종일토록 술을 마셔대며 60여 일이나 취해있었다. 사마소는 이 상황을 보자 어쩔 도리 없이 그 계획을 포기하고 말았다.⁵⁰⁾ 이 밖에도 사마소의 심복인 鍾會는 여러 차례 완적에게 政事와 관련된 의견을 물어보면서 그의 대답 중에 그를 死地로 몰 죄명을 찾으려고 했지만 이때도 역시 완적은 술에 흠뻑 취해 횡설수설하여 그 어떠한 약점도 남기지 않았다고 한다.⁵¹⁾ 또한,

나중에 보병의 부역에 좋은 술 3백석이 있다는 소리를 듣고 아주 기뻐하며 교위직을 수락했다. 그리하여 그 곳으로 가 유령과 함께 즐겁게 마셨다.⁵²⁾

사마씨 집단과의 그 어떠한 식으로든지 관계 맺는 것을 싫어했던 완적이라 그들을 위해 벼슬길에 오르는 것은 상상조차 할 수 없었다. 하지만 그런 완적도 딱 한 번 스스로 원해서 관직에 오른 적이 있었는데, 이것도 사실 좋은 술을 마시기 위함이었으니 그가 얼마나 술을 좋아하는지, 그리고 왜 술을 마시는지 알 수 있었는데, 완적이 이같이 술을 마시는 이유에 대해 王忱은 “완적의 가슴 속에 응어리가 쌓여 있기 때문에 모름지기 술로 씻어 내려야 하지요!”⁵³⁾ 라고 했단다. 술을 마신다 해도 가슴 속에 맺힌 응어리가 없어질 리 만무하지만 완적으로서는 오로지 술을 마셔서 잠시나마 시름을 잊는 방법 밖에는 없었을 것이다.

3. 放浪形骸, 기괴한 언행

1) 방달함(放誕)과 오만함(簡傲)

방달함과 오만함은 당시 대명사가 되기 위한 필수조건으로 이로 인해 많은 풍류들이 표출되었는데, 당시 혜강의 방달함과 오만함을 따라올 자가 없었다. 혜강은 완적과 더불어 지대한 영향력을 미쳤던 당대의 명사로서, 혜강의 고고함과 방달함은 그 시대를 대표하는 아이콘이 되었다. 혜강은 완적 등과 함께 자신의 고향인 山陽縣에 모여 竹林七賢을 결성하고 ‘竹林之遊’를 하면서 은거생활을 하고 있었는데, 景元 2년(261년)에 사마소가 정식으로 산도를 중용하자 산도는 자신의 자리를 대신할 사람으로 혜강을 천거하였다. 이에 혜강은 산도에게 그 즉시 絶交書를 보내 자신이 성격상의 이유와 더불어 관직생활을 할 수 없는 이유를 구체적으로 아홉 가지로 나누어 설명하였는데, 이것이 바로 이른바 ‘七不堪(일곱 가지 참을 수 없는 것)’

49) “籍雖不拘禮教，然發言玄遠，口不臧否人物。”(『晉書·阮籍傳』, 1361쪽)

50) “文帝初欲爲武帝求婚於籍，籍醉六十日，不得言而止。”(『晉書·阮籍傳』, 1360쪽)

51) “鍾會數以時事問之，欲因其可否而致之罪，皆以酣醉獲免。”(『晉書·阮籍傳』, 1360쪽)

52) “後聞步兵廚中有酒三百石，忻然求爲校尉。於是入府舍，與劉伶酣飲。”(『世說新語·任誕·5』 注引『文士傳』, 727쪽.)

53) “阮籍胸中壘塊，故須酒澆之。”(『世說新語·任誕·51』)

과 ‘二不可(두 가지 할 수 없는 것)’이다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

인간 사이에는 예의가 있고 조정에는 법도가 있는데, 깊이 생각해보니 내가 관직에 오르지 못하는 일곱 가지 감당 못할 일과 두 가지 해서는 안 될 이유가 있습니다. 나는 한번 누우면 늦게 일어나기를 좋아하는데 당번이 불러 깨우고 그냥 두지 않으니 이것이 첫 번째 감당하지 못하는 것입니다. 거문고를 안고 노래를 부르며 초야에서 고기 잡고 새 잡는 것을 좋아하는데, 관리들이 그것을 지키고 있어 마음대로 행동하지 못하니 이것이 두 번째 감당하지 못하는 것입니다. 오랫동안 정좌하고 있으면 다리에 마비가 와 움직이지 못하고, 천성이 지저분하여 몸에 이가 많아 설 새 없이 굽어야 하는데 관리가 되면 마땅히 관복을 입고 상관에게 경례를 해야 하니, 이것이 세 번째 감당하지 못할 일입니다. 그리고 나는 평소에 글을 잘 쓰지 못하고 글 짓는 것도 좋아하지 않는데, 관리가 되면 세상의 번잡한 일들로 나의 책상엔 서류가 많이 쌓이고 그것에 일일이 답을 하지 못하면 교화와 의리를 해치게 됩니다. 나름대로 열심히 하려 하나 그것이 오래 못가니, 이것이 네 번째 감당하지 못하는 일입니다. 또한 문상 가는 것을 좋아하지 않으나 세상은 이러한 도를 매우 중요하게 생각하여, 나를 이해하지 못하는 사람들에게 원망을 사고 심지어는 이것으로 인해 중상모략을 당하는 경우도 있습니다. 나는 비록 이것이 매우 두려워 자책도 해 보지만, 본성은 쉽게 변하지 않아 자기를 굽혀 세상에 맞추려 하여도 그것은 거짓이기 때문에 역시 칭찬도 비난도 받지 않는 경지를 얻을 수가 없습니다. 이것이 바로 다섯 번째 감당할 수 없는 일입니다. 세상 사람들을 싫어하는데 벼슬을 하면 이런 사람들과 함께 일해야 하고, 혹은 손님들이 몰려와 시끄러운 소리로 귀를 어지럽게 하면서 소란스럽게 면지를 일으키며 냄새를 피우고, 온갖 잡기를 부리는 사람들이 눈앞에 있을 것인데, 이것이 여섯 번째 참지 못할 일입니다. 내 마음은 번거로움을 참지 못하는데, 직무가 마음에 걸려 끊임없이 나의 마음을 어지럽게 하고 세상일은 더욱 근심거리를 만드니 이것이 일곱 번째로 감당하지 못하는 것입니다. 또한 나는 항상 은나라 탕왕과 주나라 무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시하는데, 세상에 나가서도 이 일을 그치지 않는다면, 그 일이 드러나 명교에 용서받지 못할 일일 것입니다. 이것이 내가 관직을 맡아서는 안 될 첫 번째 이유이다. 그리고 나는 성격이 강직하고 악을 미워하고 경솔하며 말을 직선적으로 하여 어떤 일에 부딪히면 즉시 반응을 하는데 이것이 두 번째 관직을 맡으면 안 될 이유입니다.⁵⁴⁾

위 절교서에서 혜강은 자신이 게으르고, 놀기 좋아하며, 산만하여, 오만하다는 이유와 함께 성격상의 장애로 다른 사람과 함께 정사를 도모할 만한 인물이 못 된다고 말하고 있다. 당시와 같이 권문세가들에 의해 관직이 독점되어 있어 하급관리가 되는 것도 쉽지 않은 상황에서 단지 자신의 성격 때문에 관리가 될 수 없다고 하는 것을 보면 혜강은 실로 그 어느 것에도 얽매이기 싫어하고 제도권 안에 들어가는 부자유스러움을 죽기보다 싫어했던 그런 풍류를 지닌 대명사라고 할 수 있다. 실제로 혜강은 ‘어릴 적부터 아버지가 일찍 돌아가셔서 어머니와 형의 지나친 사랑을 받으며 성장’⁵⁵⁾했기 때문에 아버지의 엄한 가르침이 없었고, 응당 갖춰야 할 예의법도도 모른 채 방종하고 제멋대로인 성격을 갖게 되었을 것이다. 또한 유가경전에 대한 가르침도 없었기에 자라면서 ‘노자와 장자는 나의 스승’⁵⁶⁾이라 고백하며 노장사상에 심취하게 되었고, 명교에 대해 매우 부정적인 태도를 견지하며 공공연하게 ‘은나라 탕왕과 주나라

54) “又人倫有禮，朝廷有法，自惟至熟，有必不堪者七，甚不可者二：臥喜晚起，而當關呼之不置；一不堪也。抱琴行吟，弋釣草野，而吏卒守之，不得忘動；二不堪也。危坐一時，痺不得酬答，則犯教傷義；欲自勉強，則不能久；四不堪也。不喜弔喪，而人道以此爲重，已爲未見恕者所怨，至欲見中傷者；雖懼然自責，然性不可化，欲降心順俗，則詭故不情，亦終不能獲無咎無譽，如此五不堪也。不喜俗人，而當與之共事，或賓客盈坐，鳴聲聒耳，塵囂臭處，千變百伎，在人目前，六不堪也。心不耐煩，而官事鞅掌，萬機纏其心，世故煩其慮，七不堪也。又每非湯武而薄周孔，在人間不止此事，會顯世教所不容，此甚不可一也。剛腸疾惡，輕肆直言，遇事便發，此甚不可二也。”（「與山巨源絕交書」，戴明揚，『嵇康集校注』，臺北，河洛圖書公司，1978. 5.）

55) “加少孤露，母兄見驕，不涉經學。”（「與山巨源絕交書」）

56) “老莊，吾之師也。”

무왕을 비난하고 주공과 공자를 무시(非湯武而薄周孔)'한다고 말하며 '명교를 부정(越名教)'한 바 있다.

그러나 혜강은 일찍이 曹魏 황실의 駙馬로서 中散大夫라는 관직을 역임한 이력을 가지고 있는 것을 보면 자신이 말한 대로 '방탕하여 얽매임이 없고' 제멋대로 자기 하고 싶은 대로 하는 성격 때문에 관직에 오르지 않는 것이 아닐 것이다. 혜강은 앞서 말한 바와 같이 “노자와 장자는 나의 스승”이라고 천명하였을 뿐만 아니라 실제로도 산중을 헤매며 약초를 채집하는 등 많은 노력을 기울여 養生術을 익혔고⁵⁷⁾, 당시 유명한 隱士였던 孫登을 만나 함께 생활하기도 했다.⁵⁸⁾ 이렇듯 혜강은 명교에 대해 비판적인 입장을 취하고는 있지만 유가의 전통적인 인격의 본보기나 이상세계에 대해 매우 긍정적인 입장을 보이고 있다. 가령, 혜강은 “인간 사회에는 예가 있고 조정에는 법도가 있음⁵⁹⁾”을 인정하고 있기 때문에 그가 진정 원하고 바라는 것은 자연적 본성이 그대로 존재하는 합리적이고 이상적인 사회이다. 또한 “왕은 조용히 위에 거하고 신하는 아래에서 순종하는 봉건사회⁶⁰⁾의 인성을 전적으로 중시하면서 그 방법으로 이른바 ‘아무 것도 안하지만 하지 않는 것이 없다(無爲而無不爲)’는 도가의 이상적인 리더십을 찬양하고 있다. 다시 말해서 혜강이 바라는 것은 “위에서는 군주와 신하가 서로 자신의 지위와 신분을 잊고 아래에서는 백성들이 집집마다 만족해하는 이상적인 사회⁶¹⁾, 즉 명교와 자연이 서로 본분을 잊지 않고 조화를 모색하는 그런 사회를 갈망하고 있는 것이다. 그렇기 때문에 이 절교서에 제시된 ‘七不堪(일곱 가지 참을 수 없는 것)’과 ‘二不可(두 가지 할 수 없는 것)’에서 볼 수 있는 방달함과 게으름, 오만불손함 등 그의 풍류의 이면에는 당시 정권을 잡기 위해 명교를 기치로 내세우면서도 온갖 불충하고 불의한 수단을 사용하는 사마씨 집단의 만행에 저항하기 위한 하나의 시대적 정신인 것으로 풀이될 수 있다.

嵇康의 고고함과 오만함은 여기에 그치지 않았다. 司馬氏 집단의 최측근으로 司馬師를 도와 255년에 일어난 毌丘儉과 文欽의 반란을 평정하였고, 이 후 司馬昭의 親臣으로 대소사에 관여하면서 높은 지위에 오르게 된다. 종회는 박학다식하여 당시 청담의 주제 가운데 하나인 才性이론에도 일가견이 있어 직접 『才性論』이라는 책을 쓰기도 했다. 당시 학문적 명망이 자자했던 혜강과는 비록 일면식도 없었으나 그의 학식을 흠모하여 자기가 쓴 책을 혜강에게 보여 주며 가르침을 받고 싶었다. 그러나 감히 엄두를 내지 못해 몰래 혜강의 집을 찾아가 책을 던지고 왔다는 이야기도 전해진다.⁶²⁾ 그런 종회가 큰맘 먹고 당시의 현존한 명사들과 함께 혜강을 방문하게 되었다. 혜강은 마침 큰 나무 아래에서 상자기와 함께 풀무질을 하고 있었는데, 너무 열중한 나머지 종회는 한참동안 혜강에게 말을 건네 볼 수가 없었다. 이에 종회가 그 자리를 떠나려 하자 다음과 같은 대화가 오고간다.

어디서 무슨 소리를 듣고 왔고, 또 무엇을 보았기에 그렇게 가는 것인가?
나는 어디서 들은 바가 있어 찾아온 것이고, 또 볼 것은 다 보았기에 가는 것입니다.⁶³⁾

종회는 혜강의 이런 오만함에 매우 불쾌감을 느끼고 돌아갔다고 한다. 그로부터 얼마 지나지

57) “我頃學養生之術。”(「與山巨源絕交書」)

58) “嵇康遊於汲郡山中，遇道士孫登，遂與之遊。”(『世說新語·懷逸·2』，

59) “人倫有禮，朝廷有法。”(「與山巨源絕交書」)

60) “君靜於上，臣順於下。”(「聲無哀樂論」)

61) “臣相忘於上，蒸民家足於下。”(「答難養生論」)

62) “鍾會撰四本論，始畢，甚欲使嵇公一見。置懷中，既定，畏其難，懷不敢出，於戶外遙擲，便回急走。”(『世說新語·文學·5』)

63) “康曰，何所聞而來，何所見而去？鍾曰，聞所聞而來，見所見而去。”(『晉書·嵇康傳』，1373쪽)

않아 사마소가 시정에 대해 묻자 종회는 이렇게 대답했다.

누워있는 용이니 절대 일어나게 해서는 안 됩니다. 왕께서는 천하에 걱정할 것이 하나도 없으나 다만 혜강만이 근심거리가 될 뿐입니다.”⁶⁴⁾

이 후 사마소는 비록 혜강을 명사로서 존경하였지만 어쩔 수 없이 그를 제거하는데, 결국 혜강의 고고함과 오만함이 그를 죽음으로 몰고 간 결정적인 계기가 되리라고 그 누가 상상했겠는가? 그렇지만 천하의 대명사인 혜강의 고고함은 오히려 위기순간에 더욱 그 빛을 발하게 된다. 혜강은 종회를 비롯한 사마씨의 권세 앞에서 조금도 굴하지 않는 명사다운 품모를 잃지 않았는데, 그는 이 일로 후에 사마소에게 처형을 당할 운명에 놓이게 된다. 그렇지만 혜강은 처형당하는 그 순간까지도 안색조차 변하지 않은 채 금을 가져오게 한 후 마지막으로 <廣陵散>을 연주하며 이 곡이 이제 끊어지게 되었음을 한탄하였다.⁶⁵⁾ 혜강의 고고한 품모와 죽음 앞에서도 초연한 명사의 모습을 느낄 수 있는 대목이며, 처형 직전에 ‘태학생 3천여 명이 상소를 올렸고, 후에 그를 처형한 문왕도 후회했다’⁶⁶⁾는 기록을 보면 혜강이 당시 얼마나 많은 영향력을 가진 대명사임을 잘 알 수 있다.

혜강과 절친한 사이였던 呂安 또한 ‘世俗之士’를 멸시하는 오만함을 가지고 있던 사람이다.

혜강과 여안은 절친한 사이였는데, 매년 서로 생각날 때면 천리 길을 멀다하지 않고 수레를 몰고 와서 만나곤 했다. 어느 날 여안이 혜강을 찾아왔으나 마침 혜강이 없고, 혜희가 나와 그를 맞이했는데, 들어가지 않았다. 대신 문 위에 ‘봉’자를 써넣고 가버렸다. 혜희가 그 뜻을 알지 못했지만 매우 좋은 뜻으로 여기고 기뻐했다. 기실 봉자는 세속적인 새라는 뜻이다.⁶⁷⁾

여안은 혜강과 매우 가까운 사이로서 후에 여안이 곤경에 처하게 되자 어려움을 무릅쓰고 그를 변론했다가 이를 빌미로 죽음을 당하게 된다. 소탈하고 초연한 여안이 사마씨의 부름에 관직 길에 나선 혜강의 형 혜희를 좋아할 리가 없었다. 그렇다고 대놓고 그를 비방할 필요성도 느끼지 못했던 여안은 속물인 혜희와 말을 섞는 것조차도 꺼렸던지라 단지 대문위에 알지 못할 글자 한 자 써놓음으로써 그를 한낱 ‘세속과 영합하는 인물’로 치부했던 것이다.

2) 淸白眼

죽림칠현의 일원이었던 완적은 ‘淸白眼’에 능했다고 한다. 靑眼이란 눈동자가 정중앙에 위치하여 검은자위가 매우 많이 보이게 하는 행위로서, 일반적으로 호감이나 존중의 뜻을 표할 때 나타난다. 반면 ‘백안’은 반대로 흰자위가 검은자보다 훨씬 많이 보이게 눈을 뒤집어 뜨는 것으로 사람을 무시하거나 싫어할 때 하는 행위이다. 완적의 청백안에 관한 얘기는 그가 상을 당했을 때 등장한다. 완적이 모친상을 당하자 혜희가 문상을 갔다. 완적은 혜희를 아는 척도

64) “嵇康，臥龍也，不可起。公無憂天下，顧以康爲慮耳。”（『晉書・嵇康傳』，1373쪽）

65) “嵇中散臨刑東市，神氣不變。索琴彈之，奏廣陵散。曲終，曰，袁孝尼嘗請學此散，吾靳，固不與，廣陵散於今絕矣！太學生三千人上書，請以爲師，不許。文王亦尋悔焉。（『世說新語・雅量・2』）

66) “太學生三千人上書，請以爲師，不許。文王亦尋悔焉。”（『世說新語・雅量・2』）

67) “嵇康與呂安善，每一相思，千里命駕。安後來，值康不在，喜出戶延之，不入。題門上作鳳字而去。喜不覺，猶以爲欣，故作。鳳字，凡鳥也。（『世說新語・簡傲・4』）

하지 않았을 뿐만 아니라 백안으로 그를 대했다. 혜희는 완적이 자신을 무시한다는 것을 알고 맹 불쾌하게 여겨 절을 한 번만 하고 그냥 와버렸다. 혜희가 집으로 돌아와 동생이 혜강에게 이 얘기를 했더니 혜강이 형을 위로하면서 말하길, “완적은 원래 그런 사람이다. 부귀공명에 열중해 있는 사람들을 무시하는데, 이런 사람들에게는 보통 백안으로 대한다. 그러니 너무 마음에 담아두지 마세요!” 이에 혜강은 술 한 동이와 거문고를 들고 완적의 집에 문상을 갔는데, 완적은 혜강을 보자마자 얼굴빛이 온화해지더니 청안으로 그를 대했다. 혜강은 초췌해진 완적을 즉시 위로하지 않고 단지 술 한 잔 건네고 거문고를 연주하여 완적의 슬픔을 달래주었다고 한다.⁶⁸⁾ 혜희는, 그러니까 사마씨 집단에 영합하는 세속적인 인물은 당시 명사들로부터 이런 저런 방법으로 집중 공격을 받았던 것이다.

완적은 본시부터 세속의 예법을 무시하고 자신의 감정에 매우 충실한 사람이었다. 이와 같은 완적의 성정은 어머니 상중에 많이 나타난다. 완적이 모친상을 당하자 배령공은 조문을 갔다. 이 때 완적은 술이 취해서 머리를 풀어헤치고 상에 앉아 다리를 쭉 편 채 곡도 하지 않고 있었다. 배령공은 도착한 후 자리를 깔고 울면서 조문을 마쳤다. 어떤 사람이 배령공에게 물었다. “무릇 조문의 예는 주인이 곡을 한 후 문상객이 비로소 예를 행하는 것인데, 그대는 어찌 완적이 곡을 하지도 않았는데 곡을 하였습니까?” 그러자 배령공은 이렇게 대답했다. “완적은 세속을 벗어난 사람이니 세속의 예법을 중시하지 않는다. 그러나 우리들은 세속의 인물이니 세속의 예법에 따라 조문을 하는 것이다.” 그러자 사람들이 모두 이 둘의 말이 다 옳다고 여겼다.⁶⁹⁾

3) 放縱情感：王子猷의 ‘不前而返’

는 산음에 살고 있었는데, 어느 날 밤 함박눈이 흩날리자 잠에서 깨어 문을 열고 하인에게 술을 가져오라고 하였다. 온 천지가 하얗게 눈으로 덮힌 것을 보고 조금도 주저함 없이 좌사의 《招隱》시를 읊었다. 그러다가 갑자기 친구인 戴逵가 생각이 났다. 이 때 戴逵는 剡縣에 있었는데, 즉시 밤새 작은 배를 타고 그곳으로 갔다. 한 밤을 가고 나서야 겨우 그의 집 문 앞에 도착했지만 들어가지 않고 다시 돌아갔다. 사람들이 그 이유를 물으니, 왕휘지는 “본시 그를 보고 싶은 마음이 들어 나왔다가 다시 그 마음이 없어져 돌아간 것인데, 굳이 그를 만날 필요가 있겠는가?” 라고 대답했다.⁷⁰⁾

여기에 등장하는 주인공 王徽之는 문벌세족임에도 불구하고 당시 어떤 형식이나 예법에 구애됨 없이 오로지 자신의 감정에 충실하여 이런저런 사정 볼 것 없이 친구를 찾아갔다. 그러다가 친구를 보고 싶은 마음이 다해 비록 친구 집 문 앞에 도착했음에도 불구하고 만나지도 않고 그 길로 집으로 돌아갔다. 어찌 보면 친구에 대한 예의가 아닐 수도 있지만 왕휘지에게 있어서 예보다 더 중요했던 것은 자신의 감정이었고, 그 감정을 어떤 것에도 구애됨 없이 그대로 표출한 것이다.

68) “籍又能爲青白眼。見禮俗之士，以白眼對之。常言“禮豈爲我設耶？”時有喪母，嵇喜來吊，阮作白眼，喜不懌而去；喜弟康聞之，乃備酒挾琴造焉，阮大悅，遂見青眼。”（『晉書·阮籍傳』，1360쪽）

69) “阮步兵喪母，裴令公往吊之。阮方醉，散發坐床，箕踞不哭。裴至，下席于地，哭；吊訖畢，便去。或問裴：凡吊，主人哭，客乃爲禮。阮既不哭，君何爲哭？裴曰：阮方外之人，故不崇禮制；我輩俗中人，故以儀軌自居。”（『世說新語·任誕·11』）

70) “王子猷居山陰。夜大雪，眠覺，開室命酌酒，四望皎然；因起彷徨，咏左思『招隱』詩，忽憶戴安道。時戴在剡，即便夜乘小船就之，經宿方至，造門不前而返。人問其故，王曰，吾本乘興而行，興盡而返，何必見戴！”（『世說新語·任誕·47』）

이 밖에도 당시 명사들의 기괴한 행위는 그 수를 헤아릴 수 없을 정도로 많다. 가령, 완적이 모친상을 당했는데도 쫓 文王의 연회에 참석하여 술과 고기를 먹었다. 이를 본 왕의 측근이 옆에 있다가 이를 참다못해 왕에게 이르길,

지금 효로써 천하를 다스리고 계십니다. 그런데 완적은 모친의 상중에도 이렇게 공식적인 자리에서 술과 고기를 먹고 있으니, 이런 자는 마땅히 아주 먼 곳으로 유배를 보내 풍속과 가르침을 바로 잡아야 합니다.⁷¹⁾

그랬더니 진 문왕의 대답이 더욱 가관이다. “사중이 이렇게 수척해져 있는데 그대는 같이 근심해 주지는 못할망정 무슨 말을 그렇게 하는가? 병이 있어 술을 마시고 고기를 먹는 것은 오히려 상례에 맞는 법이다.”⁷²⁾ 당시 사마씨 집단은 이미 정권을 손에 넣기 위해 황제를 폐위시키는 등의 반유가적인 행위를 자행했기에 유가의 전통가치인 ‘忠’을 내세우면 정당성을 인정받을 수가 없었기에 충과 함께 가장 중요한 덕목이자 윤리인 ‘孝’로써 천하를 다스리는 것을 명분으로 삼았다. 그러나 이런 ‘孝’의 개념마저도 제대로 알지 못했던 문왕이었기에 완적과 같은 대명사는 이들을 멸시하는 태도로 일관했던 것이다. 이 후 완적은 이들을 비웃기라도 하듯 더욱 일탈함과 방탕함으로 일관했는데, 완적의 제수가 친정에 갈 때 완적은 그와 직접 마주하여 전송하는가 하면,⁷³⁾ 이웃에 예쁜 여인이 술을 팔자 이 여인을 쫓아 술을 마시고 그 여자 곁에 자기도 하였다.⁷⁴⁾

4. ‘꽃보다 남자’ : ‘才色’을 겸비한 美男子의 출현

司馬懿, 司馬師, 그리고 司馬昭 등 二代에 걸쳐 지속되었던 曹魏 황실과 司馬氏 집단 간의 권력투쟁은 결국 司馬炎에 이르러 曹魏 황실을 완전히 무력화시키면서 魏 元帝인 曹奐을 폐위시키고 쫓 왕조를 건립하여 晉武帝에 등극하면서 끝이 나게 된다. 이 후 정치, 사회적으로 상대적으로 안정된 국면을 맞이하여 晉武帝는 연호를 ‘太康’으로 정하였다. 오랜 환란 끝에 찾아온 평화인지라 각 분야에 걸쳐 이전 시대와는 다른 면모를 보여준다. 특별히 이전의 난세와 비교해 보았을 때 생명에 대한 고귀함, 삶에 대한 애착 등이 나 자신과 주위 환경에 대한 전아함과 화려함을 추구하는 시대의 흐름이 형성되어 아름다움과 멋을 중시하는 전형적인 태평성대의 특성을 보여주게 된다.

위진 시대는 문벌사회로서 가문을 무척 중시하였으며, 관직에 오르기 위해서는 여전히 좋은 인물품평이 있어야만 했기 때문에 다른 사람들로부터 호평을 받기 위해서는 본시 가지고 있었던 학식은 기본이었고, 좋은 성품과 덕행은 물론이거니와 남자라 하더라도 여성들 못지않은 아름다운 용모를 선호했던 것은 당연했다. 게다가 이 시대에는 ‘淸談’이라는 독특한 학문교류

71) “阮籍遭母喪，在晉文王坐進酒肉。司隸何曾亦在坐，曰：「明公方以孝治天下，而阮籍以重喪顯于公坐飲酒食肉，宜流之海外，以正風教。」(『世說新語・任誕・2』)

72) “文王曰，嗣宗毀頓如此，君不能共憂之，何謂？且有疾而飲酒食肉，固喪禮也！”(『世說新語・任誕・2』)

73) “阮籍嫂嘗回家，籍見與別。”(『世說新語・任誕・7』)

74) “阮公臨家婦，有美色，當垆酤酒。阮與王安非常從婦飲酒。阮醉，便眠其婦側。”(『世說新語・任誕・8』)

방식이 유행하여 언변에 능하고 독특하고 자유분방한 ‘행동거지(風度)’는 물론이거니와 많은 사람들 앞에서 자신의 학문을 드러내는 일이 많았기에 외재적인 아름다움까지 뒷받침이 되어 준다면 당대를 대표하는 명사가 될 수 있었기 때문에 아름다운 외모는 청담능력과 함께 그 시대를 살았던 명사들의 풍류생활에 있어서 필수조건이기도 했다.

준수한 용모와 자태를 지녔는데, 어느 날 갑자기 병에 걸려 궁핍하게 되자 진혜제가 왕이 보를 보내 살펴보게 했다. 배령공은 마침 벽을 향해 누워 있다가 왕이 보낸 사신이 왔다는 소식을 듣고 겨우 눈을 돌려 맞이하였다. 왕이보는 문병을 끝내고 나와 사람들에게 이르길, “두 눈동자가 번쩍이는 것을 보니 마치 바위 아래 번개가 내리는 것 같고 정신을 쫓갓하여 생동하나 몸에는 작은 병이 난 거 같다.”⁷⁵⁾

배령공은 당시 河東裴氏 가문으로 그 지역에서 매우 유명한 권문세가출신이다. 어렸을 때부터 매우 총명하였고, 『老子』와 『易經』에 조예가 깊었다. 사마씨의 심복이었던 종회의 추천을 받아 사마소 때 관직에 오르기도 한 당대를 대표하는 명사 중의 한 사람이었다. 그런 그가 아름다운 외모까지 갖추었으니, 얼마나 배령공을 귀하게 여겼으면 그가 병에 걸려다고 하자 혜제가 친히 사신을 보내 그를 문병을 했겠는가! 당시 미남자는 왕의 마음을 움직일 정도로 막강한 힘이 있었고, ‘美’를 추구하는 풍조가 사회전반에 걸쳐 만연해 있었음을 알 수 있는 대목이다.

사실 인물의 외모를 중시하는 당시의 사회풍조는 동한 말기부터 두드러지게 나타난다. 조조는 이제까지 덕행을 바탕으로 관리를 선발하는 ‘察舉’제도⁷⁶⁾를 무시하고 혼란한 시대에 가장 적합한 인재를 등용하기 위해 이른바 ‘唯才是舉’⁷⁷⁾라는 인재등용방식을 제시하였다. ‘唯才是舉’는 말 그대로 인재를 등용하는 기준으로 오로지 그의 재능만을 본다는 것인데, 조조는 당시의 인물등용방식이 오랫동안 한 인물을 살펴보고 결정할 수 있는 단점이 있음을 인지하고 ‘不孝不忠’ 하더라도 오로지 당시대가 직면한 위기를 극복할 능력만 갖추면 중용하겠다는 것이다. 한 번은 조조가 흉노의 사신을 접견할 기회가 있었는데, 자신은 풍채가 초라하여 멀리서 온 사신을 접대하기에 부족하다고 여긴 나머지 부하를 자신인양 세우고 자신은 그 옆에 칼을 잡고 시종처럼 행사하였다. 접견이 끝난 후 조조가 이르길,

위왕이 어떻습니까? 그러나 흉노의 사자는 위왕의 고아한 덕망이 보통을 넘습니다. 그러나 그 곁에서 있던 사람이 오히려 진정한 영웅 같았습니다. 조조는 이 말을 듣고 사람을 시켜 뒤따라가서 그를 살해하였다.⁷⁸⁾

당시 천하를 집어삼킬 듯한 기세를 가졌던 조조도 자신의 외모에 대해 그렇게 자신이 없었어 풍채가 자기보다 좋은 부하로 하여금 사신을 접대하게 하였다. 또한 흉노의 사신은 그런 계략

75) “裴令公有俊容姿，一旦有疾至困，惠帝使王夷甫往看。裴方向壁臥，聞王使至，強回視之。王出，語人曰，双眸閃閃若岩下電，精神挺動，体中故小惡。”（『世說新語·容止·10』）

76) ‘察舉’제도는 ‘薦舉’라고도 하는데, 이는 地方郡國의 守相等 고급관료가 한 사람의 모든 면을 면밀히 조사한 후 인품이 고상하고 재능이 출중한 평민이나 하급관리를 ‘孝廉’으로 조정에 천거하여 그들에게 중요한 관직을 주거나 그 품계를 높여주는 제도이다. 이는 漢 文帝가 처음 만든 인재선발제도로서, 漢 武帝때 정식으로 확립되었다.

77) “唯才是舉，吾得而用之。”（『三國志·魏書·武帝紀·求賢令』，32쪽）

78) “魏武將見匈奴使，自以形陋，不足雄遠國，使崔季珪代，帝自捉刀立床頭。既畢，令問諜問曰，魏王何如？匈奴使答曰，魏王雅望非常；然床頭捉刀人，此乃英雄也。魏武聞之，追殺此使。”（『世說新語·容止·1』）

이 있는 줄도 모르고 한 눈에 조조의 비범함을 알아보았다. 이것으로 볼 때, 동한 말기 외모를 중요하게 생각하는 풍조가 이미 형성되었음을 알 수 있다.

그 뒤를 이어 위진 시기에 찾아온 대혼란은 기존의 질서와 가치관을 무너뜨리기에 충분하여 국가와 종묘사직을 위해 개인의 헌신과 희생을 감수하는 이른바 ‘群體意識’ 또한 붕괴되면서 모든 관심이 바로 ‘나’에게로 집중되는 ‘自我覺醒’의 결과를 낳았다. 이러한 ‘自我’에 대한 관심과 중시는 이전의 획일적이거나 맹목적으로 국가와 사회에 대해 희생을 요구했던 것과는 달리 자신의 생명은 물론이거니와 용모와 복식, 행동거지에도 영향을 미치어 당시 ‘美’를 추구하는 풍조가 형성되는데 일조를 하게 된다. 당시 출중한 용모와 멋있는 품위를 가진 위진 명사들에 대한 기록은 『世說新語·容止』편에 상세하게 소개되고 있다. 제일 먼저 아름다운 명사의 전형으로 알려진 하안을 보도록 하자.

(하안)은 용모가 준수하고 얼굴은 몹시 새하얗다. 위 명제는 그가 분을 바른 것이라 의심하여 한 여름에 뜨거운 탕면을 먹게 했다. 그는 먹으면서 땀을 뻘뻘 흘리며 붉은 옷으로 닦아냈지만 안색은 더운 새하얗게 되었다.⁷⁹⁾

위진 시대 정치, 사회적 혼란에 대한 근본적인 해결책을 구하기 어려운 상황 속에서 일반적으로 사람들은 ‘술’을 마심으로써 잠시나마 근심을 잊고 울분을 달래었다. 이와 함께 상류사회에서는 이른바 ‘服藥’하는 풍조가 유행하였는데, 흔히 ‘五石散’이라는 약을 복용한다. ‘五石散’이란 명칭은 이 약이 紫石英, 白石英, 赤石脂, 鍾乳, 石硫黃 등 다섯 가지 원료로 만들어져서 비롯된 것인데, 五石散을 복용하면 생명을 연장할 수 있다는 설이 있어 당시 명사들 사이에 이를 복용하는 풍조가 대단히 성행하였다. 대표적인 인물로 何晏을 들 수 있는데, 하안은 위진 명사들 가운데 아름다운 용모와 새하얀 피부를 갖고 있는 것으로 유명하다. 하안은 이 五石散을 복용하면 병을 고칠 수 있을 뿐만 아니라 정신까지도 일깨워 맑게 해준다고 믿었다.⁸⁰⁾ 그래서 당시 明帝는 상술한 바와 같이 하안의 피부가 너무 하얀 것이 혹 분칠을 한 것이 아닌가 하는 의심을 할 정도였다. 劉孝標는 『魏略』을 인용하여 하안의 용모에 평하기를,

하안은 성격이 자신의 용모를 좋아하여 움직일 때나 가만히 있을 때나 흰 분을 손에서 놓지 않았으며, 걸어 다닐 때 예도 자신의 그림자를 돌아볼 정도였다.⁸¹⁾

하안은 자신의 그림자마저도 돌아볼 정도였다고 하니 자기 자신의 용모에 대해 얼마나 자신이 있었으며, 또한 자부심을 느끼고 있는지를 알 수 있다.

이 밖에도 정시명사 가운데 夏侯玄에 대해서 ‘가슴에 달이 들어있는 것처럼 환하게 밝다’라고 평하고 있다.⁸²⁾ 이런 식으로 명사의 외모를 묘사한 대목이 많이 등장하는데, 가령, 裴楷에 대해서는 “뛰어난 용모와 자태를 지니고 있어서 관모를 벗고 있거나 허름한 옷에 머리를 풀어헤치고 있어도 모두 좋았는데, 당시 그를 옥 같은 사람이라 여겼다.”⁸³⁾라든가, 왕우군이 두홍치를 보고 찬탄하며 “얼굴은 기름이 엉켜있는 것 같고 눈은 옷칠을 찍어 놓은 것 같으니 이는

79) “何平叔美姿儀，面至白。魏明帝疑其傅粉，正夏月，与熱湯餅。既啖，大汗出，以朱衣自拭，色轉皎然。”(『世說新語·容止·2』)

80) “何平叔云，服五石散，非唯治病，亦覺神明開朗。”(『世說新語·言語·14』)

81) “晏性自喜，動靜粉帛不去手，行步顧影。”(『世說新語·容止·2』)

82) “時人目夏侯太初朗朗如日月之入懷，李安國顏唐如玉山之將崩。”(『世說新語·容止·4』)

83) “裴令公有俊容儀，脫冠冕，粗服亂頭皆好，時人以爲玉人。”(『世說新語·容止·12』)

신선계의 인물”⁸⁴⁾이라 평하기도 했으며, 당시 사람들이 왕희지를 ‘떠다니는 구름처럼 표일하다’도 놀란 용처럼 솟구친다.’⁸⁵⁾라고 평했다고 한다.

죽림칠현 가운데 출중한 외모를 갖고 있는 이가 있었으니 그가 바로 혜강이다. 혜강의 경우 신장이 무려 7척 8촌이나 되며 수려한 외모를 갖고 있어서 그를 본 사람들은 하나같이 ‘깔끔하며 엄숙하다’ 혹은 ‘상쾌하고 청준하다’라고 평했고, 심지어 어떤 사람들은 ‘짜아 하고 소나무 아래의 바람처럼 높고 천천히 분다’라고 평했다. 혜강과 함께 산양에서 오랫동안 은거생활을 했던 산도 역시 혜강의 사람됨에 대해서 ‘외로운 소나무가 홀로 서 있는 것처럼 우뚝하며, 그가 취했을 때는 옥산이 무너지는 것처럼 흔들거린다’라고 평했던 것을 보면 혜강이야말로 당시 명사들 가운데 외모 뿐 만 아니라 고고한 인품까지 갖춘 명실상부한 대명사라고 할 수 있다.⁸⁶⁾ 죽림칠현 중 혜강 이외에도 완적은 ‘아름답고 준결한 외모’를 갖고 있었고,⁸⁷⁾ 산도는 ‘도량이 넓기로 유명’했으며,⁸⁸⁾ 왕용은 ‘마치 바위 아래에서 번개가 치는 것과 같은 총명한 눈’⁸⁹⁾을 가지고 있었다고 한다.

西晉시기의 명사들 가운데에서도 오늘날의 유명한 아이돌 못지않은 인기를 누렸던 명사들이 있었는데, 바로 潘岳과 衛介 등이다.

용모가 뛰어나고, 기색과 정신 또한 훌륭했다. 젊었을 때에는 彈弓을 가지고 낙양거리에 나서면 그를 본 여인네들은 누구하나 그의 손을 잡아끌지 않는 사람이 없었다.⁹⁰⁾

반악은 어릴 때부터 신동으로 알려졌고 후에 서진시대를 대표하는 훌륭한 문인의 한 사람이었다.⁹¹⁾ 그의 문학적 재능 못지않게, 아니 오히려 그의 문학적 재능을 더욱 돋보이게 한 것이 있었으니 그것이 바로 그의 외모였다. 그가 탄궁을 끼고 서진의 도읍지였던 낙양거리에 나타나기라도 하면 그 멋진 모습과 세련된 매너에 반한 성안의 못 여성들이 그를 보기 위해 가는 수레도 에워싸고 길을 막는 바람에 도시가 마비가 될 정도였다고 한다. 어디 그 뿐이었겠는가?

반악은 너무 미남이었기에 그가 거리에 나올 때면 할머니들까지 그에게 과일을 던져주어 수레에 가득 찼다.⁹²⁾

젊은 여성들뿐만 아니라 나이 든 할머니까지도 그의 외모에 반하여 그가 수레를 타고 지나갈 때 과일을 던져주어 늘 수레에 가득 찼다고 하여 이 후 민간에서는 “擲果盈車(과일을 던져 수레에 가득 찼다)”라는 고사가 유행하였다고 한다. 더욱 재미있는 것은 그런 장관이 부러웠던. 역시 서진을 대표하는 대문호였던 左思가 이 소문을 듣고 반악을 따라했다가 그만 많은 여인

84) “王右軍見杜弘治，歎曰；“面如凝脂，眼如點漆，此神仙中人。”（『世說新語・容止・26』）

85) “時人目王右軍，飄如遊雲，矯若驚龍。”（『世說新語・容止・30』）

86) “嵇康身長七尺八寸，風姿特秀。見者歎曰：蕭蕭肅肅，爽朗清舉。或雲：肅肅如松下風，高而徐引。山公曰：嵇叔夜之爲人也。岩岩若孤松之獨立；其醉也，傀俄若玉山之將崩。”（『世說新語・容止・5』）

87) “容貌瑰傑。”（『晉書・阮籍傳』，1359쪽）

88) “少有器量，介然不群。”（『晉書・山濤傳』，1223쪽）

89) “裴令公目，王安丰爛爛如岩下電。”（『世說新語・容止・6』）

90) “潘岳妙有姿容，好神情。少時挾彈出洛陽道，婦人遇者，莫不連手共縈之。”（『世說新語・容止・14』）

91) 鍾嶸은 『詩品』에서 “반악의 시는 아름답고 화사하기가 마치 비단을 펴 놓은 듯하여 아름답지 않은 곳이 없다.(潘詩爛若舒錦，無處不佳.)”고 평하면서 그를 上品에 올려놓았다.

92) “安仁至美，每行，老嫗以果擲之，滿車。”（『世說新語・容止・7』 劉孝標注引用『語林』）

들이 그를 향해 침을 뱉고 놀리는 바람에 기가 꺾여 돌아왔다고 것이다.⁹³⁾

衛玠는 河東 安邑 사람으로, 왕필과 하안의 뒤를 잇는 유명한 청담명사이자 현학가이다. 그는 노장사상에도 조예가 깊었을 뿐만 아니라 반약과 함께 중국역사상 가장 아름다운 4대 남성과 함께 중국역사상 가장 아름다운 4대 남성중의 한 사람으로 알려져 있다. 그는 어릴 적부터 준수한 용모를 가지고 있었기에 그가 하안 양이 끄는 수레를 타고 낙양시내에 나타나면 사람들이 쏟아져 나와 ‘누구네 집 옥인가?’라고 소리치며 그를 구경했다고 한다.⁹⁴⁾ 당대를 대표하는 미남자였던 왕무자도 위개를 보고 “주옥이 옆에 있으니 내 모습이 초라하다”⁹⁵⁾라고 말할 정도였으니 그의 미모가 얼마나 출중한지 가히 짐작할 수 있을 것이다. 하지만 위개의 미모는 반약의 것과는 다른 특징을 가지고 있었는데, 바로 피부가 백옥같이 흰 것과 함께 여자와도 같은 가려움과 연약함을 가졌다는 것이다. 위개의 어머니는 위개가 너무 허약해서 그를 만나러 온 사람들이 너무 많아 몸을 상하게 할까봐 마음대로 사람들과 만나 교류하는 것을 허락하지 않고 특별하게 날을 정했다고 한다. 어머니의 이런 조바심도 위개의 건강을 지켜주지 못했는데, 위개가 예장에서 경도로 돌아오자 옥과 같은 미모를 지닌 위개를 보기위해 찾아온 강동 사람들이 너무 많아 줄곧 몸이 허약하고 병이 있었던 위개는 구경꾼들이 보러 오는 스트레스를 견디다 못해 그만 병들어 죽고 말았다.⁹⁶⁾

그 다음에 소개할 명사는 王衍이다. 왕연은 서진 말기 중신으로 노장사상에 심취하여 현학 청담에 뛰어난 명사이다. 그는 曹魏 황실에서 幽州刺史를 역임했던 王雄의 손자이고 平北將軍 王羲의 아들이다. 훌륭한 가문에서 나고 자란 왕연도 외모에 있어서 다른 명사에 손색이 없었다.

생김새가 단정하고 수려하였으며 현담에도 뛰어났다. 그는 늘 손잡이가 백옥으로 만들어진 주미를 가지고 있었는데, 주미와 손이 모두 희어 구분할 수 없을 정도였다.⁹⁷⁾

왕연은 당대를 대표하는 다른 명사들처럼 노장사상에 조예가 깊어 청담현학가로서 명성이 자자했으며, 역시 그 명성에 부합된 수려하고 단정한 외모를 가지고 있었다. 특이할 만한 것은 그가 평상시나 혹은 사람을 만날 때 항상 일명 ‘麈尾’라고 하는 깃털장식이 달려있는 부채 모양의 장신구를 가지고 다녔다는 것이다. ‘麈尾’는 일반적으로 청담의 대가만이 이 도구를 가지고 다닐 수 있었고, 특별히 청담을 주재할 때 자신의 신분을 나타내는 일종의 표시로 사용되었다고 한다. 게다가 그가 백옥으로 만들어진 부채의 손잡이를 잡고 있으면 새하얀 자신의 손과 손잡이가 구분이 안 갈 정도라고 하니 왕연 자신도 그런 자신의 우월함을 인지하고 이를 드러내려고 했던 것으로 보인다. 당시의 사람들 모두 이런 왕연의 손을 모두 ‘옥수’라고 불렀으며, 심지어는 그가 못 사람들과 함께 있으면 마치 ‘주옥이 기왓장 사이에 있는 것 같다’⁹⁸⁾고 하였다.

이상과 같이 위, 진의 사대부들 가운데 대명사가 되어 풍류를 제대로 즐기기 위해서는 상술

93) “左太沖絕醜，亦復效岳遊遊，於是群嫗齊共亂唾之，委頓而返。”(『世說新語·容止·7』)

94) “乘白羊車於洛陽市上，喊曰，誰家璧人?”(『世說新語·容止·19』注引『玠別傳』)

95) “驃騎王武子，是衛玠之舅，雋爽有風姿；見玠，輒嘆曰：珠玉在側，覺我形穢！”(『世說新語·容止·14』)

96) “衛玠從豫章至下都，人久聞其名，觀者如堵牆。玠先有羸疾，體不堪勞，遂成病而死。時人謂看殺衛玠。”(『世說新語·容止·19』)

97) “王夷甫容貌整麗，妙於談玄，恒捉玉柄麈尾與，手都無分別。”(『世說新語·容止·8』)

98) “王大將軍稱太尉，處衆人中，似珠玉在瓦石間。”(『世說新語·容止·17』)

한 바와 같이 술을 잘 마셔야 하고, 때론 예법에 얽매이지 않고 자유분방하며 소탈한 행위를 일삼기도 하고 때론 술에, 약에, 그리고 시대의 불우함에 마비되어 방탕한 행동으로 세월을 보낼 수 있어야 한다. 가장 중요한 명사들의 풍류는 역시 노장철학에 조예가 깊어 청담을 통해 다른 명사들과 교류하는 것인데, 수려하고 기개가 높으며, 특히 백옥같이 새하얀 피부는 위진 명사들의 풍류를 가일층 돋보이게 하는 상당히 중요한 요소임을 짐작해 볼 수 있다.

IV. 나가는 말

위진남북조 약 300여 년간 중국사회는 시종일관 극심한 혼란과 갈등 속에 처해 있었다. 그리하여 이 시대를 살았던 사대부들은 하나같이 암울한 현실 가운데 죽음에 직면하면서 생겨난 생명의식과 자아중시 성향은 ‘憂患’의식을 갖게 되었다. 위, 진의 풍류정신은 이와 같은 난세의 시대 상황과 이에 따른 ‘憂患’의식 속에서 발생하였고, 상황이 악화될수록, 시대가 더욱 혼란해질수록 이들의 풍류는 더욱 다양해지고 만연하게 된다. 그러므로 그 시대를 살아가는 사대부들에게 있어서 풍류란 한 마디로 목숨을 보전하여 삶을 이어가게 하는, 그리고 나름대로의 방식으로 삶에 의의와 재미를 찾아보려는 정신적 초탈로서 그 풍류 배후에는 시대에 대한 지식인의 비애와 고통, 그리고 인생의 무상함, 생명에 대한 고귀함과 삶에 대한 애착이 진하게 배어있고, 더 나아가 그 풍류 속에는 자신이 잊지 말아야 할, 아니 시대의 커다란 조류 속에서 시대를 대표하는 명사로서 자신들이 감당해야 할 사명이 존재하고 있음을 상기시키고 있는 것이다.

이와 같은 이유로 위진 시대 명사들의 풍류와 그 정신에 대해 단순하게 ‘퇴폐적’이다 혹은 ‘방탕’하다라는 편협한 관점으로 평가하고 있는데, 이는 명사들의 겉으로 보이는 행위만을 보고 그것이 당시의 예법에 어긋났고 상식에 위배되었기 때문에 내린 일방적인 평가라고 할 수 있다. 방탕함과 기괴한 행동으로 회자되었던 완적에게 阮渾이라는 아들이 있었다. 이 아들은 기개와 분위기가 아버지와 매우 흡사하여, 그 역시도 아버지처럼 방달한 행위를 하고 싶어 했다. 하지만 완적은 그런 아들에게 단호하게 이르길, “우리 집안에 중용(완함)이 이미 방달함에 참여하고 있는 것으로 충분하니 너는 더 이상 그렇게 하지 마라.”⁹⁹⁾고 했다. 완적인 시대를 향해 행했던 온갖 기행과 방달함은 사실 부득이한 상황 속에서 그러했음을 알 수 있는 대목이다. 완적 자신도 그런 자신을 못마땅하게 생각했으니, 그의 아들이 자신을 따라하겠다는 것을 도저히 받아들일 수 없었던 것이다. 어디 이 뿐이었겠는가? 가장 강렬하게 불꽃처럼 풍류를 일삼으며 시대를 살았던 혜강조차도 죽음에 임박해 참회하면서 자신의 아들에게 철저히 유가사상의 도덕적 표준에 입각하여 “올바른 뜻과 신념을 갖고”¹⁰⁰⁾ 그 뜻을 지켜 관철시키는 방법으로 “마음을 깨끗이 하고 원대한 안목을 가질 것”¹⁰¹⁾을 신신당부하였다. 이것으로 볼 때, 당시의 명사들의 풍류에 드러난 방탕함과 오만함, 그리고 지나치게 세속적인 모습 그 이면에는 ‘나’를 중요하게 여기는 각성에 따라 자신의 감정에 충실하고 자아실현과 만족을 위한 정신적인 초연함이 존재한다. 이들이 풍류를 통해 드러내고 싶었던 것은 아마도 시대적 상황에 기인한 내재적인 지혜요, 고매한 정신이며, 탈속의 행위이며, 더 나아가 풍류는 지식인으로서,

99) “阮渾長成，風氣韻度似父，亦欲作達。步兵曰，仲容已預之，卿不得復爾。”（『世說新語·任誕·13』）

100) “立志高遠。”（『嵇康集·家誡』）

101) “立身當清遠。”（『嵇康集·家誡』）

명사로서 불의와 불충, 그리고 불합리한 시대적 상황에 대해 민감하게 반응하고 소극적이거나 대항하려는 일종의 사명감이었을 것이다. 이에 대해 노신은 “위진 시기 사람들이 표현한 것은 소탈하고 개성이 있으며 표일하고 지족하는 것이지만, 당시 사회의 진실은 오히려 어지러움과 혼란, 재난, 그리고 피로 얼룩진 암울함 그 자체였다. 그러므로 표면적으로 소탈하여 멋이 있는 것 같지만 뼈 속 깊이 거대한 고뇌와 공포, 그리고 염려가 내재되어 있다.”¹⁰²⁾고 평가하였다.

- 【晉】陳壽撰，【宋】裴松之注，『三国志注』，台北，台灣商務，1968，300~320쪽.
 【唐】房玄齡撰，『晉書』，上海，上海古籍出版社，1986，1359~1376쪽.
 【清】嚴可均校輯，『全晉文』，北京，商務印書館，1999，465~545쪽，763~765쪽.
 李澤厚，『美的歷程』，北京，文物出版社，1981. 3. 1~96쪽
 王 瑤，「文人與酒」，『中古文學史論』，北京，新華書店，1986，156~175쪽.
 田文棠，『魏晉三大思潮論稿』，陝西，人民出版社，1988. 12.
 『魯迅全集』제3권，「魏晉風度及文章與藥及酒之關係」，臺北，谷風出版社，1989. 12.
 戴明揚，『嵇康集校注』，臺北，河洛，1978. 5.
 余嘉錫箋疏，『世說新語箋疏』，上海，上海古籍出版社，1993. 12.
 袁行霈，『陶淵明研究』，北京，北京大學出版社，1997.
 劉大杰，「魏晉思想論」，『魏晉思想』，臺北：里仁，1995，1~210쪽
 宗白華，『美學散步』，上海，人民出版社，1998. 5.

- 박경희，「세실신어에 나타난 팬덤 현상」，『중국어문학논집』，84호，2014. 2.
 杜 莹，卢晓河，「魏晋风流背后的人生世相」，『陇东学院学』，19卷，1期，2008. 1
 李晓笋「从《世说新语》看魏晋风流」，『华北水力水电学院学报』，26卷 1期，2010. 2
 刘利华，「从《世说新语》看魏晋名士标准」，『伊犁师范学院学报(社会科学版)』，2012. 2期
 孙海东，「《世说新语》中魏晋风流的表現形式」，『文獻資料』，2013. 15期
 康 庄，「魏晋风流史态观照」，『社會科學家』，2019. 12期

102) 『魯迅全集·魏晉風度及文章與藥及酒之關係』

<魏晉名士의 風流와 時代的 使命에 대한 小考>에 대한 토론문

김의정(성결대)

1. 선생님의 논문을 잘 읽었고, 다양하고 방대한 자료를 정리해주심에 감사드립니다. 정확히 연구 분야가 일치하지 않기에 범박한 질문밖에 드릴 수 없어 또한 죄송하기도 합니다.

2. 제목에서 “풍류”라는 단어를 쓰셨는데 이 부분에 대한 개념정의도 필요해보입니다. 한국에서의 풍류는 ‘음풍농월’과 친연관계가 있으며, 신윤복, 김홍도 그림에 등장하는 양반집 자제의 적당한 일탈에 대한 미화로 읽혀서 이 단어가 위진 명사들의 사고와 행위를 총칭하는 말로 적절한지 다시 생각하게 됩니다. 논문 중에 ‘風度’라는 단어도 쓰셨는데 구별이 필요하다고 생각합니다.

3. 제목에서 ‘시대적 사명’이라는 표현을 쓰셨는데, 실제 논문의 내용을 읽어보면 ‘시대적 한계’로 읽힙니다. 과연 위진 명사들에게 부여된 시대적 사명이 무엇이었고 이들은 이를 성실히 수행했다고 할 수 있을까요?

4. 논문 내용을 보면, 극단적 반항, 소극적 회피, 방종과 일탈, 적절한 타협 등 다양한 형태의 문인들의 행동방식을 모두 포괄하고 있는데 이 부분을 좀 더 나눠 기술하실 생각은 없으신가요?

5. 논문 구성과 관련하여 어떻게 보면, 쟁점 없이 여러 가지 에피소드들이 출현하고 있습니다. 결론 부분과 연결 지어 서론에서도 문제의식을 좀더 분명히 기술해주셔도 좋겠습니다.

6. 결론부분을 보면 ‘우환의식(憂患意識)’이라는 단어가 등장합니다. 이 단어는 앞부분에 등장하지 않다가 결론에 처음 등장하고 있는데 서론 부분에서 함께 다루주는 것이 어떨까 생각해 보았습니다.

7 기타 사소한 문제들:

(1) II-2.의 제목에서 減半- 半減

(2) “名士”에 대한 정의:

II-2의 끝부분에서, 어쩔 수없이 타협하여 목숨을 부지하거나 화를 피하기 위해 자연으로 귀의하여 은둔생활을....

III의 앞부분에서 명사라 함은 ‘학식과 명망이 높아 이름이 널리 알려져 많은 사람으로부터 칭송을 받는 사람’ 두 가지 기술이 불일치 함

(3) III-2, 주석 40) 부분에서 주석과 번역문의 불일치

(4) 대명사→ 대 명사

(5) III-4, 주석 78) 부분은 외모를 중시하는 당시 사회풍조를 반영해주는 정확한 예인지 다시 살펴볼 필요. 오히려 반대의 예로 읽힘

왕희지, 왕우군, 이름 통일

자연유산 九曲의 인문적 의미와 風流

류호철(안양대)

目次

1. 자연유산으로서 구곡
2. 구곡과 풍류
3. 구곡의 인문적 의미와 가치
4. 문화재로서 구곡 활용

1. 자연유산으로서 구곡

문화재는 그것을 형성한 주체에 따라 사람들이 만든 문화유산과 자연이 낳은 자연유산으로 나눌 수 있다. 한국은 1962년 1월 「문화재보호법」을 제정할 당시에 자연유산에 해당하는 문화재 유형을 명시해두었는데, 명승(名勝)과 천연기념물(天然記念物)이 그것들이다. 이러한 제도는 일제가 1933년 조선총독부 제령 제6호로 제정한 「조선고적보물명승천연기념물보존령」에 도입한 것을 「문화재보호법」을 제정하면서 수용한 것이다. 이후 1962년 12월 ‘대구 도동 측백나무 숲’(제1호) 등 150여 건을 천연기념물로, 1970년 ‘명주 청학동 소금강(溟州 靑鶴洞 小金剛)’을 명승 제1호로 지정하는 것으로 자연유산에 문화재로서의 법적 지위를 부여하였다.

이 중 이 연구의 대상으로 정한 구곡(九曲)은 굽이쳐 흐르며 장관(壯觀)을 이루는 계곡을 이르는 것으로, 자연이 형성한 유산이다. 문화재 분류로 구곡은 「문화재보호법」 제2조(정의)에 따른 기념물 중 ‘경치 좋은 곳으로서 예술적 가치가 크고 경관이 뛰어난 것’에 해당하는 명승에 속한다. 명승은 1차적으로는 자연이 빚은 경치가 좋고 경관이 뛰어난 것, 즉 자연유산이다.

2. 구곡과 풍류

2018년 국립수목원이 조사하여 집계한 바에 따르면 전국에 102개에 이르는 구곡이 확인되었으며, 고문헌에 등장하는 구곡들도 수없이 많다. 자연히 형성한 빼어난 경관을 가진 자연유산으로서 구곡은 예부터 많은 사람들이 찾아 그 가치를 누렸다.

이러한 구곡들은 단순히 자연이 빚어낸 모양을 갖고 있기만 한 것이 아니라, 그 아름다움을 인식하고 그것을 즐기려는 사람들과 오래도록 상호작용하며 새로운 가치를 만들어왔다. 시객(詩客)과 가객(歌客) 등 수많은 사람들이 구곡을 소재로, 또는 구곡을 배경삼아 자신의 삶이나 세태를 소재로 시가(詩歌)를 짓고 읊는 등 구곡시가, 구곡문학을 이루어온 것이다. 즉, 구곡은

자연유산으로서의 아름다움 속에서 시가와 이야기 등으로 그것에 문화를 색칠하는 풍류(風流)를 즐겨온 장(場)으로 기능했었다.

일찍이 남송(南宋) 시대 주희(朱熹, 1130-1200)는 푸젠성(福建省) 무이산(武夷山) 무이구곡(武夷九曲)을 소재로 시를 지은 것으로 알려져 있다. 이에 조선 문인들은 주희의 무이구곡 시(武夷棹歌)를 고쳐 우리나라에 있는 구곡을 소재로 시가를 짓기도 했고, 가보지 못한 무이산을 상상하며 주희와 같이 그것을 소재 삼아 시를 짓기도 했다. 그리고 우리나라의 구곡들을 찾아 그것들로 새롭게 시가를 창작하며 풍류를 즐기기도 했다.

요컨대 구곡은 수많은 구곡문학들이 창작되게 한 자원이자 배경이었고, 또한 그러한 시가와 함께 풍류를 즐기는 장이자 무대가 되기도 했다.

3. 구곡의 인문적 의미와 가치

그렇다면 순수하게 자연이 형성한 구곡은 어떻게 ‘문화재’가 되었을까. 문화(文化)는 사람들이 사회를 이루어 함께 살아가는 과정에서 형성하고 유지해온 것들을 통틀어 일컫는 개념이므로, 사람들과 무관한 것이라면 ‘문화’라는 범주에 포괄하기가 어렵다.

그런데 우리 조상들은 이미 오래 전부터 굽이치는 계곡으로 경관이 빼어난 곳들을 찾아 그곳에서 시가(詩歌)를 짓고 읊으며 인문적 활동을 펼쳤었다. 그리고 그러한 계곡을 구곡(九曲)이라고 불렀다.

구곡이 구곡이 된 것은 자연이 그것을 형성했을 때부터 당연히 그러했던 것이 아니라, 사람들이 그곳을 찾아 구곡이라고 부르고 그 아름다움을 누리며 시가를 읊는 등 ‘구곡(九曲)’으로 의미를 부여함에 따라 비로소 구곡이 된 것이다. 그것이 어떤 형태를 가진 것이든 대상물에 이름을 붙이는 것은 그 대상물에 그 이름에 해당하는 의미를 부여하는 능동적 행위다. 자연이 형성한 굽이치는 계곡은 단순히 그러한 형태를 가진 자연물로서의 물질에 그치는 것이었지만, 사람들이 아름다움을 인식하고 그 가치를 인정하여 구곡이라는 이름과 그에 해당하는 의미를 부여한 순간 그것들은 구곡이 된 것이다. 자연물이 사람들이 부여한 의미를 입고 문화의 범주 안으로 들어왔다고 할 수 있다. 따라서 구곡은 물리적으로는 그것을 자연이 형성했다는 점에서 자연유산이지만, 그것에 사람들이 의미를 부여하고 그것과 어울려 문화를 형성했다는 점에서 문화적 소산이 된다. 말하자면 구곡은 사람과 자연이 함께 일구어낸 복합적 성격을 갖는 유산이다.

바로 이런 점에서 구곡은 인문적 의미와 가치를 갖는다. 구곡을 소재로, 또는 대상으로 시가를 짓고 읊은 것으로부터 우리는 당시 사람들과 사회에 관해 많은 것들을 알 수 있다. 다음 구곡시를 사례로 살펴본다.

靜處從看動處情 마음으로 정처에서 동처를 바라보니
潭心活活水方淸 못 속이 활발하니 못물이 맑아지네.
本來淸活休相滯 본래의 맑은 마음 흐리게 하지 말아라.
一理虛明道自生 이치가 허명하면 도는 절로 생기리라.

虛明一理本吾心 허명한 이치가 본디 내 마음이거늘
枉被紛囂容染深 부질없이 세상사에 깊이 물들었네.

到得茲臺思一洗 이 대에 이르러 한번 씻길 생각하니
肯留滓穢分毫侵 어찌 묵은 때를 추호라도 두겠는가.

이 시는 한말 독립운동가로 활동했던 외재(畏齋) 정태진(丁泰鎭, 1876-1956)이 경상북도 문경에 있는 선유동천(선유구곡)에서 지은 선유구곡시 중 제3곡 활청담(活淸潭)과 제4곡 세심대(洗心臺)다. 이를 통해 우리는 당시 사람들의 자연관과 인간관, 철학적 사유세계 등을 엿볼 수 있으며, 이런 점에서 구곡은 자연물이되 인문적 의미와 가치가 드리워진 복합적 유산으로서 가치가 배가되는 것이다. 시를 짓고 읊게 하는 문경 선유구곡은 그곳을 찾는 사람들에게도 그 아름다움을 인정받아 산림청 ‘2018 숲길이용자 만족도 조사’에서 1위에 오르기도 했다. 이런 아름다움을 자신의 마음에 비추어 시가로 만든 것이며, 그렇기에 구곡시에는 당시의 문화가 담겨 있는 것이다.

4. 문화재로서 구곡 활용

문화재 활용이 점점 활성화되면서 천연기념물이나 명승 등 자연유산에도 관심을 갖는 사람들이 있다. 마을에 있는 노거수(老巨樹)의 의미를 되살려 그것이 주민들의 구심점이 되게 지원하는 ‘자연유산 민속행사’ 등이 그런 시도다.

지역에서는 보존회 등 단체를 구성하여 구곡을 탐방하며 그 가치를 누리기도 한다. 구곡이 주는 자연유산으로서의 아름다움 등 자연적 가치를 향유하기도 하고, 선인들이 그곳에서 짓고 읊었던 시가를 나누며 그들의 멋을 함께 느껴보기도 한다.

그런데 풍류는 남들이 즐긴 것을 전해 듣거나 그들이 남긴 것을 잠깐 접해보는 것으로는 되살리기가 어렵다. 내가 즐기는 풍류가 아닌 것이다. 내가 주체가 되어 그곳에서, 그것을 직접 경험하며 즐기고 누리고 나누는 것이 살아있는 풍류가 된다. 남들이 거기서 그러한 풍류를 즐겼음을 듣고 마는 것이 아니다.

위에서 살펴본 문경 선유구곡을 찾는다면, 거기서 외재 정태진이 지었던 시를 같이 읽어보는 데서 나아가 내가 주체가 되어 내 시를 직접 지어보고 그것을 함께 간 사람들과 나눌 때 내 풍류가 된다. 같은 구곡을 배경으로, 또는 소재로 삼더라도 누가 주체가 되는가에 따라 그것을 수용하는 방향과 각도가 달라진다. 내가 어떤 삶을 살아온 사람이며 지금 어떤 상황에 있는지에 따라 그 아름다운 구곡도 각자의 마음에는 다르게 들어온다. 그렇기에 내가 주체가 되어 내 삶과 내 생각을 드리워 시가를 짓고 나눌 때 비로소 살아있는 풍류를 실현할 수 있는 것이다.

여러 사람들과 함께 여행할 때 삼행시나 오행시 등을 돌아가면서 지어 나누는 일이 흔히 있다. 이런 짧은 시 짓기를 해보면 다른 사람들이 감탄할 만큼 감성을 자극하고 공감을 얻어내는 작품을 만들어내는 사람들을 보게 된다. 전문적이고 뛰어난 시인이나 문학가여야만 구곡에서 시가를 짓고 나누는 것이 아니다. 그곳을 찾아서 즐기고 누리려는 의지가 있는 사람이라면 누구든 구곡 시인이 될 수 있다.

요컨대 자연현상으로서 굽이치는 계곡이 구곡이 된 것은 사람들이 그 아름다움과 특성을 인식하고 그것에 구곡이라는 이름과 그에 해당하는 의미를 부여했기 때문이다. 즉 자연현상에 문화를 입힘으로써 구곡으로 새롭게 탄생한 것이다. 따라서 그것을 문화재로 활용하는 우리는 단순히 자연경관으로 감상하는 객체적 관점에서 벗어나 우리가 주체가 되어 그것을 누려야 한

다. 문화재의 한 형태인 자연유산으로서 구곡의 가치 인식과 활용은 이러한 문화적 의미에 초점을 맞출 때 그 본질을 누릴 수 있다. 구곡을 찾아서 구경하고 감탄하는 데서 나아가, 그것에 자신의 생각과 마음을 담아 시가를 짓고 나눌 때 구곡문학을 형성했던 문화를 오늘에 되살리는 것이다. 그것이 문화재에 담겨 있는 본질적 가치를 누리는 길이다. 문화를 되살리는 것이 본질적인 문화재 활용이라고 할 수 있다.

<자연유산 九曲의 인문적 의미와 風流>에 대한 토론문

강춘애(동국대)

류호철 선생님의 발표는 자연유산 구곡을 배경으로 시객(詩客)과 가객(歌客) 등의 활동에서 풍류(風流)를 즐겼다는 가치에서 풍류와 구곡의 인문학적 의미, 그리고 더 나아가 문화재의 구곡 활용에 이르기까지 구곡이라는 자연유산을 향유하고 즐긴 풍류의 의미를 재발견하고자 한 것으로 보입니다.

선생님의 발표에서 좀 더 이해하고 싶은 부분에 대해 질의하는 것으로 토론자의 의무를 대신하고자 합니다.

발제문에서 현재도 전국에 102개에 이르는 구곡(2018년 국립수목원 집계)과「문화재보호법」 제2조(정의)에 따른 기념물 중 ‘경치 좋은 곳으로서 예술적 가치가 크고 경관이 뛰어난 것’에 해당하는 명승에 속한다.”는 언급과 “고문헌에 등장하는 구곡들도 수없이 많다.”라는 다음 글에서 “구곡은 물리적으로는 그것을 자연이 형성했다는 점에서 자연유산이지만, 그것에 사람들이 의미를 부여하고 그것과 어울려 문화를 형성했다는 점에서는 문화적 소산이 된다. 즉, 구곡은 사람과 자연이 함께 일구어낸 복합적 성격을 갖는 유산이다.”이라고 설명하고 있습니다.

그렇다면, 고문헌에 등장하는 구곡과 풍류의 연결 찾기는 고사하고, 문화재 분류로 구곡의 지정은, “예술적 가치가 크고” 라는 것과 “복합적 성격”과 같은 맥락에서 이해가 가능하다면, 구곡의 문화재 지정은 어떤 기준, 혹은 규정을 반영되고 있는지, 있다면 간략하게 설명을 부탁드립니다.

풍류라는 개념은 미적 인식의 주체적 표현 행위로서, 그 영역은 품격이 있고 우아한 풍류인의 삶에서 문학의 품격에 이르기까지 광범위하게 쓰인 것으로 알고 있습니다. 한중일의 풍류 개념은 풍아(風雅)한 도(道)의 경지라든가, 우아한 삶의 ‘멋’을 추구한 미적 표현의 의미로 사용되어왔다는 데에는 크게 이견이 없을 것으로 봅니다. 그럼에도 시대에 따라 복합적인 풍류 개념은 그 쓰임에 따라 확장성을 가져왔고, 대치되는 미적개념들 또한 발생하고 있는 것으로 이해하고 있습니다. 간단한 예로, 한국은 풍류도(風流徒)라는 화랑들의 ‘游娛山水 등, 또는 가무를 풍류라고 하였습니다. 일본은 화려한 장식물로 가장행렬에 사용되는 야마(山).호코(鉾).야다이(屋台)의 마쓰리(祭り)를 후류(風流)의 개화라고 했고, 신령을 부추켜서 진정시키고 보내는 기능을 본질적으로 하는 하야시모노(風流拍子物)의 집단적 가무에서 ‘風流의 의미는 쓰구리모노(作り物, 장식물)와 가장(假裝)의 뜻이기도 합니다. 가마쿠라 시대는 엔넨노(延年能)에 풍류 엔넨으로 예능(藝能)의 기본적 개념으로 사용되기도 했습니다.

이런 시대적 의미를 고려할 때 경치 좋은 자연유산에서 ‘시문’을 짓고 음미하거나 감상하는 행위가 오늘날 구곡문학 ‘풍류’의 원형에 대한 이해라고 한다 해도, 현대의 미적 감각을 자극하는 자연유산 공간을 향유하는 주체로서, 자연유산에 ‘살아 있는 풍류’의 접목에 대한 어떤 시도들이 진행되고 있는지 끝으로 간략하게 설명을 부탁드립니다. 발표 감사합니다.

■ 제2부 1분과

새로 공개된 김구의 친필유묵과 반탁운동
/ 이동식(동대문문화재단)

문화 전수로서의 문자력과 해석
/ 최숙이(한국외대)

容齋 李荇의 詠物詩 研究
/ 유암천(경희대)

히토마로 ‘조릿대(사사篠)’에 깃든 영혼관의 考察
/ 고용환(경남정보대)

새로 공개된 김구의 친필유묵과 반탁운동

이동식(동대문문화재단)

目次

1. 개요
2. 백범과 충무공
3. 공개된 새 친필
4. 김구의 반탁운동
5. 백범의 유묵
6. 결론

1. 개요

1949년 6월 26일 오후 당시 서울 경교장에 기거하고 있던 백범은 점심식사를 하고나서 서재에서 붓글씨를 쓰고 있는 중이었다. 그 시각 경교장에 백범을 알현하고 싶다는 사람이 찾아왔다. 육군 포병사령부 장교인 안두희였다. 안두희는 당시 군복 차림으로 와서 비서진에게 백범 선생에게 문안인사를 드리러 왔다고 하자 비서진들은 아무런 검문이나 경계 없이 그를 백범이 있는 서재로 보내주었다. 이 때 백범은 서재에서 글씨를 쓰던 중이었는데 비서로부터 포병장교가 문안인사를 드리러 왔다고 하자 백범은 들어오라고 말한다. 잠시 후 안두희는 권총을 꺼내들며 백범을 향해 발포한다.

백범은 뛰어난 명필은 아니지만 시간이 날 때마다 서예를 즐겼고 많은 글씨를 남겼다. 피격되는 날에도 서예를 하고 있었다는 것도 그 증거의 하나이다. 망명객으로서 피난지 중국에서의 백범의 삶은 외롭고 고달팠다. 서예는 그러한 망명객의 친구이자 마음을 다지고 나누는 주요한 수단이었을 것이다.

백범의 글씨는 대부분 획이 떨린다. 그것은 1938년 5월 중국 장사에서 조선혁명당 간부 이운환의 저격을 받아 중태에 빠졌을 때 수전증을 얻게 됐고, 이후 백범의 휘호나 글씨는 떨리게 되었다고 한다. 백범은 그러한 자신의 글씨체를 ‘총알체’라고 부르기도 했다. 피격의 후유증으로 총알이 몸속에서 신경을 자극해 ‘떨림’이 생겼기에 그런 이름을 붙였을 것이다. 그러한 ‘떨림’의 필적에서 역설적으로 흔들리지 않는 의지와 서릿발 같은 결기가 느껴진다.

2. 백범과 충무공

임시정부가 있던 상해를 떠나 남경에 숨어들어 힘들게 독립전쟁을 지휘하던 김구는 1936년 8월29일 환갑을 맞아 이순신 장군의 맹세를 담은 쇠귀(서해어룡동 맹산초목지)를 붓으로 쓰며 지친 심신을 달래고 독립투쟁의 각오를 다잡았다.¹⁾

誓海魚龍動 盟山草木知

바다에 서약하니 물고기와 용이 감동하고
산에 맹세하니 초목이 뜻을 알아 준다

이 귀절 '誓海魚龍動, 盟山草木知'은 이순신 장군이 임진왜란이 일어났을 때 진중에서 읊은 시로, 정조 때 편찬된『충무공전서』에 실려 있다.

陣中吟(진중에서 읊음) 2)

天步西門遠(천보서문원) 임금은 서쪽으로 멀리 가시고
君儲北地危(군저북지위) 왕자님은 북쪽에서 위태한 오늘
孤臣憂國日(고신우국일) 외로운 신하가 나라를 근심하누나
壯士樹勳時(장사수훈시) 이제 장사들이 공로를 세울 때로다
誓海魚龍動(서해어룡동) 바다에 서약하니 어룡이 감동하고
盟山草木知(맹산초목지) 산에 맹세하니 초목들이 아는구나
讐夷如盡滅(수이여진멸) 원수 왜적들을 모조리 무찌른다면
雖死不爲辭(수사불위사) 내 한 몸 죽을지라도 어찌 사양하리오

이 시귀는 또 조경남(趙慶男)이 『난중잡록(亂中雜錄)』³⁾에도 실려 남아있었는데 이 구절이 다시 『충무공전서』에 전재되어 있다. 거기에는

“순신(舜臣)이 한산음(閑山吟) 20수를 지었는데 그 가운데 <바다에 맹세하니 어룡(魚龍)이 꿈틀대고誓海魚龍動 산에 다짐하자 초목이 알아듣네. 盟山草木知>라는 구절이 있었다“

고 하고 있다. 4)

백범은 충무공이 대자연의 기백을 몸으로 받아 당시 나라와 백성을 유린하고 있는 일본군을 모조리 무찔러 나라를 구하려는 염원을 맹세한 이 웅장한 구절을 아주 좋아한 듯 항일독립운동의 전선에서 애송하였고 자주 휘호로 썼다고 한다. 지금까지 남아있는 김구의 ‘서해어룡동 맹산초목지’ 글씨는 13편이 확인될 수 있었다.

김구가 자신의 회갑(1936년 8월27일)을 맞이하여 쓴 것만도 세 편이 있다. 이 세 편의 휘호는 모두 “회갑일에 남경(南京) 진회화(秦淮河)에 숨어살면서 충무공의 시 구절을 기념하였다”고 쓰여져 있다. 김구가 진회화의 회청교(淮淸橋) 옆에서 몸을 숨기고 있을 당시는 중국 여자 뱃사공 주애보(朱愛寶)와 같이 살고 있었던 시기이며 또한 장개석을 만남으로 해서 김구가 펴고있는 독립운동이 용처럼 비상하던 중요한 시기이다. 회갑일에 쓴 세 편’ 중에서 하나

1) 김형오 『백범 묻다 김구 답하다』아르테(arte) 2018
2) 이은상역 『완역 충무공전서』하권 313쪽. 성문각 1989. 번역은 필자가 임의로 수정했음.
3) 남원의 의병장 조경남(趙慶男)이 쓴 임진왜란 때의 야사(野史). 저자가 13세 때인 1582년(선조 15) 12월부터 쓰기 시작하여 1610년(광해군 2)까지 중요한 사실을 엮은 것으로 인조 때 『선조수정실록』을 편찬하면서 이 초본이 사료(史料)로 참고되었다.
4) 이은상역 『완역 충무공전서』하권 278쪽. 성문각 1989.

는 “안창호선생 아정”으로 되어 있다. 이것은 남경에서 회갑을 맞이한 김구가 ‘하와이의 안창호(安昌鎬, 1994~1969) 선생에게 보낸 귀중한 휘호이다. 다만 이 ‘하와이의 안창호’는 도산(島山) 안창호와와는 다른 인물이다.⁵⁾

왜 김구는 이순신의 이 글귀를 좋아했을까?

그것은 이순신 장군의 일생이야말로 조국을 지키고 그 조국을 제대로 후손에 물려주려는 본인의 염원 그대로였고 이순신이 구하려던 조국을 온전하게 해방된 조국에 이루고 싶었을 것이다.

이순신장군은 무엇을 걱정했고 왜 바다와 산에 맹서를, 어떤 맹서를 했을까?

충무공의 『난중일기』 중 1595년 7월 1일에 이런 기록이 있다.

혼자 다락 위에 기대 나라의 형세를 생각하니 위태롭기가 아침 이슬 같다. 안에는 계책을 결단할 동량의 인재가 없고, 밖으로는 나라를 바로잡을 주춧돌 같은 인물이 없다. 종묘사직이 끝내 어디에 이를지 심사가 번잡하고 어지러워 온 종일 엎치락뒤치락 했다.

장군은 자주 악몽에 시달리고 불면에 괴로워했다.

「한산도야음(閑山島夜吟)」의 두 구절을 보자.

근심겨운 마음에 뒤척이는 밤 憂心輾轉夜
새벽달빛 활과 칼을 비추는구나. 殘月照弓刀

「무제6운(無題六韻)」에서는 다음과 같이 깊은 탄식을 토했다.

우수수 비바람 몰아치는 밤 蕭蕭風雨夜
또랑또랑 잠조차 이루지 못해. 耿耿不寐時
아픔 품어 마치도 간담 꺾인 듯 懷痛如摧膽
상심하니 칼로 살을 가르는 듯 해. 傷心似割肌

산하는 참담한 빛을 띠었고 山河猶帶慘
고기와 새 그마저 슬픈 노래뿐. 魚鳥亦吟悲
나라엔 창황한 형세 있건만 國有蒼黃勢
이 위기 돌이킬 인재가 없다. 人無任轉危

회복하기로는 제갈량을 그리워하고 恢復思諸葛
내달리기로는 곽자의를 사모하노라. 長驅慕子儀
여러 해 방비의 계책 세웠는데도 經年防備策
이제 성군을 속이었으니 이를 어찌랴 今作聖君欺

대체 무엇을 맹서했기에 초목 어룡조차 격동되어 대답했던가?

공이 자신의 칼에 써서 새긴 검명(劍銘)에 “석 자 칼로 하늘에 맹서를 하니, 산하조차 낮빛이

5) 도진순, 신복룡 등 공저『백범의 길-조국의 산하를 걷다 2권』아르테 2018년.

움직이누나.(三尺誓天, 山河動色)”라 했고, 그 맹서의 내용은 다른 칼에 새긴 “한번 휘둘러 쓸어버리매, 산하가 그 피로 물들어지리.(一揮掃蕩, 血染山河.)”에 담겨있다.

3. 공개된 새 친필글씨

해방 이후 김구가 조국에 돌아와서 제일 먼저 쓴 휘호가 바로 이 ‘서해어룡동 맹산초목지’이다. 그동안 알려지지 않았던 김구의 글씨는 한 개인이 소장하고 있던 것으로 족자형태로만 들어져 있다<도1>. 소장자는 청해 이씨로 일찍이 북청에서 자랐고 서울에서 활동을 하신 관계로 이 족자를 듣고 입수한 것으로 보인다.

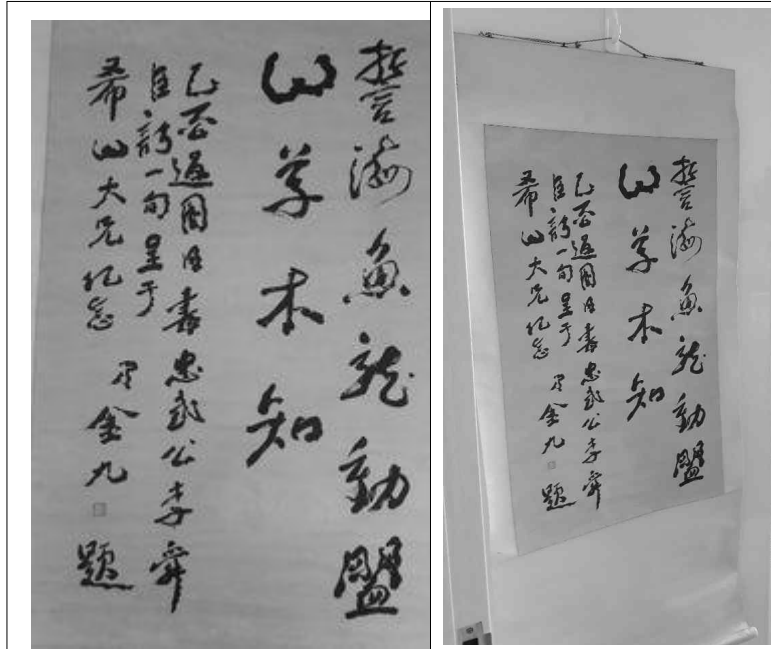
글씨 족자를 보면 글씨가 쓰인 종이는 가로 55센티, 길이 90센티정도이며 초서체가 가미된 행서로 이순신의 글귀 10자를 두 줄로 쓰고 그 옆에는

“乙酉返國日書忠武公李舜臣詩一句呈于希山大兄紀念”이라고 써 있다.

“을유년 귀국일에 충무공의 시 한귀절을 써서 희산대형(希山大兄)에게 주다”라는 뜻이다.

김구의 귀국일은 1945년 11월23일이다. 그러니까 귀국 전날에는 “不變應萬變”이란 글귀를 쓴 것으로 나온다. 그리고 귀국한 그날(11월23일)에는 충무공의 이 구절을 써서 지인에게 준 것이다.

<도1>



글씨를 받은 지인인 희산(希山)은 누구인가?

희산은 교육자이자 군인이자 독립운동가인 김승학(金承學)이다

1881년 7월 12일에 태어나 1965년 12월 17일에 별세했다.

평안북도 의주 출생으로 1876년생인 김구에게는 5살 후배이다.

1905년 한성고등사범학교를 졸업하고 의주에서 교사로 근무하던 중, 1907년 한일신협약이 체결되자 이를 반대하는 대중 연설을 하다가 구금되면서 독립 운동에 뛰어들었다. 1910년 한일 병합 조약이 체결되고 많은 지사들이 해외 망명을 꾀할 때 그도 만주로 이동하여 무장 투쟁에 가담하였다. 1919년 3·1 운동으로 의병 단체의 통합 움직임이 일어났을 때에는 대한독립단(도총재 박장호) 조직에 참여했고, 상하이의 대한민국 임시정부와 연계를 갖게 되었다. 구 의병 출신의 유생들이 중심이 된 의민부와 민국독립단에 참가했으며, 광복군사령부(사령장 조맹선)의 간부를 맡아 만주 지역에서 활동하다가 1921년 상하이로 건너가서 임시정부 기관지인 독립신문 발간 작업을 맡았다.

1926년에는 임시정부의 참의부 참의장을 맡았고, 한국독립당(위원장 흥진)에도 참여했다. 이 때문에 만주에서 일본 경찰에게 체포되어 평양형무소 등에서 5년여의 옥고를 치렀으나, 출옥 후에도 굶치지 않고 다시 중국으로 이동하여 임시정부와 광복군에서 활동해 백범의 독립운동을 떠받쳐 준 중요한 인물이다.⁶⁾

그런 김승학에게 김구가 귀국한 날 글씨를 써준 것은 김승학에 대한 기대가 컸음을 보여준다.

4. 김구의 반탁운동

백범의 서예글귀 중에 가장 유명한 것이 불변응만변(不變應萬變)이란 글귀다.<도2> ‘변하지 않는 것으로서 만가지 변화에 대응한다’라는 뜻으로 풀 수 있다.

그 문장은 不變應萬變 乙酉秋, 返國前夕, 白凡 金九
라고 되어 있다. 변하지 않는 것으로 만 번 변하는 것에 대응한다.
을유 추 귀국전날 저녁 백범 김구 ...

<도2>



6) 김승학은 이후 건국 유공자 심사를 맡으면서 독립 운동에 관한 자료를 모았다. 이 자료들은 그동안 이 분야에서 중요한 사료로 취급되어 왔으며, 1948년 육필 원고로 작성한 <친일파 군상>이라는 제목의 친일 인물 명단과 반민특위 재판관, 검찰관 예상 명단이 발견되어 2001년 공개된 바 있다.

김구 선생은 1945년 광복을 맞아 임시정부 요인들과 함께 한국하던 전날 밤에 이후 어떻게 혼란한 정세 속에서 흔들리지 않고 독립된 조국의 미래를 열어갈 것인가를 고민하면서 이런 문장을 먹으로 써서 앞으로의 대응자세를 천명했다. 이 문장은 또 베트남 독립의 아버지인 호치민(胡志明, 1890~ 1969)의 유명한 행동원칙이자 정치철학으로 알려져 있다. ‘변화하지 않고 타협할 수 없는 단 한가지의 원칙을 기반으로 수만 가지의 모든 변화에 유연하게 대응한다’는 의미를 담고 있다. 7)

을유(을유)년은 1945년이고 가을이라고 하니 백범의 귀국날짜 11월23일을 감안하면 귀국하기 전인 11월22일, 혹은 그 하루 전인 11월21일 경에 쓴 것으로 유추할 수 있다.

김구가 쓴 변하지 않는 것이란 무엇일까? '민족'이라고 유추할 수 있다. 그리고 만 번 변하는 것이란 당시 동탕하던 국내외 정세를 지칭한 것이라고 할 수 있다. 남한엔 미군, 북한엔 소련군이 들어오고 우익과 좌익이 대립하고.... 백범은 이처럼 천변만화하는 국내외 정세 앞에서 영원히 변하지 않는 것은 오직 민족밖에 없다는 생각아래 민족을 최우선 가치로 삼아 그것으로 급변하고 동탕하는 국내외 정세에 대응하자는 뜻에서 이 글을 휘호한 것으로 유추할 수 있다.8)

귀국할 무렵 백범은 심각한 상황을 맞는다. 곧 미국 영국 소련이 3개국 외무장관 회담을 연다는 소식이 나온 것이다. 미국의 한반도 신탁통치 구상을 최초로 국내에 전한 것은 1945년 10월 23일 매일신보였다. 미 국무부 극동국장 빈센트를 인용해 한국을 5년 동안 신탁통치를 한다는 방안이 논의되고 있다는 것이었다. 백범은 신탁통치는 있을 수 없다는 반탁운동을 벌이게 되는데. 귀국한 날 바로 이 글귀를 희산에게 써 준 것은 그만큼 본인이 이 움직임이 중요하기에 이를 어떻게든 막아야하기에 희산에게 이 운동을 맡긴다는 뜻을 전한 것으로 보여진다.

1945년 12월 27일에 모스크바 3상 회담에서 미국·영국·소련 삼국의 외무장관은 제2차 세계 대전 종전 뒤 여러 문제의 처리에 관한 논의, 그 가운데서도 한국에 대한 신탁 통치안도 논의하였다. 이때 미국 국무 장관 번스는 한국인 참여가 제한된 5년 동안의 신탁 통치안을 핵심으로 한 한국 문제 해결 방안을 제시하였고, 이에 대해 소련은 한국에 독립을 부여하기 위한 민주주의적 임시 정부 수립과 신탁 통치를 5년 이내로 한정함을 핵심으로 하는 수정안을 제안하였다. 이 소련 측 수정안을 미국 측이 다시 수정하여 <모스크바 3국 외상 회의 결정서>를 12월 28일 발표한다. 그 방법으로 미·소 공동 위원회를 구성하여 신탁 통치를 한다고 결론을 내렸다.

이 사실이 미리 알려지자 한국에서는 이에 대해 반대하여 신탁 통치 반대 운동이 일어나게 된다. 12월 27일부터 (약간의 좌익 인사들을 포함해서) 우익과 중도 계열 정당 및 사회단체의 대표들이 김구가 머물던 경교장에 모였다. 이승만은 감기몸살로 집에 칩거중이어서 참석하지 못했다. 김구와 임정 세력은 신탁통치 반대 국민 총동원 위원회를 조직하고 임시정부 국무 위원회가 이를 지도하도록 함으로써 정국을 주도하는 계기로 삼으려고 했다. 김구는 모스크바

7) 호치민 주석이 쓴 글귀는 ‘以不變應萬變’으로 ‘以’가 더 있다. 이렇게 되면 해석은 ‘不變으로서 萬變에 대응한다’의 뜻이어서 보다 구체적이다. 그러나 전체적으로는 같은 뜻이다.

8) 전복일보 2011.02.09

3상회담에 반발, 강력한 반탁운동을 추진하기로 하였고 희산 김승학은 12월 30일 결성된 신탁통치반대 국민총동원위원회 위원이 되었다. 반탁운동의 핵심추동자가 된 것이다.

신탁통치안이 처음 보도된 1945년 말에는 좌우 구분 없이 전 국민이 반탁을 외쳤으며 이것은 자연스런 국민감정의 발로였다. 그러나 다음 해 1월 2일 경부터 좌익진영이 찬탁으로 태도를 돌변하고, 1월 3일에 예정됐던 반탁 집회를 당일날 찬탁집회로 돌변시키는 등 배후에 다른 세력의 의사가 개입되어 있었음을 보여주었다. 신탁통치 찬반을 둘러싼 당시의 움직임은 극심한 혼란의 연속이었다.

반탁운동은 1945년 말과 1946년 1월 초에 걸쳐 진행된 이후 1947년 제2차 미소공동위원회 재개가 가시화되면서 다시 한 번 전개되었다. 그러나 2차 반탁운동은 그 강도와 규모에 있어서 1차에 비할 바가 아니었고 한국문제가 유엔으로 이관되면서 신탁통치 문제 자체가 사라지게 되어 자연스럽게 소멸되었다.

1945년 신탁통치반대운동은 해방정국 최대의 분수령 가운데 하나였다. 이 운동을 계기로 좌익세력과 우익세력 간의 대결 구도가 확고하게 형성되었고 이후 해방 공간의 정치구도를 기본적으로 결정지어진 것이었다. 우익 세력이 비상국민회의를 결성한 다음 민주의원으로 연결되는 조직적 행보를 보였다면 좌익 세력은 민주주의 민족전선을 결성하여 자신들만의 통일전선을 형성하게 됨으로써 좌우 대립 구도는 조직적 분립으로까지 연결되었다. 9)

5. 김구의 유묵

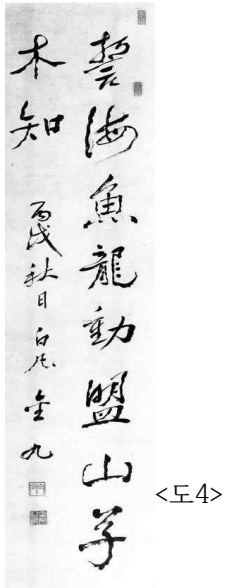
김구의 글씨는 곳곳에 많이 남아있다. 충무공의 이 쇠귀를 쓴 작품도 꽤 많다.

<도3>



9) 한국민족문화대백과사전 <신탁통치반대운동(信託統治反對運動)> 항목

백범은 귀국 이듬해인 1946년 경남 진해(현재 창원시 진해구)를 방문해 해안경비대 장병을 격려하고 광복을 기뻐하면서 '서해어룡동 맹산초목지(誓海魚龍動 盟山草木知)'라고 남겼다. <도3>이 글을 높이 282cm 폭 44cm의 비석에 새겼다. 비석은 애초 진해 복원광장에 있었는데, 4·19의거 이후 옥포만을 마주하고 있는 남원로터리로 옮겨졌다. 백범은 또 충무공 이순신 장군의 유적지를 돌아보며 충무공의 식귀 '서해어룡동맹산초목지(誓海魚龍動盟山草木知)'를 따라 썼다.



병술년 1946년 가을에 쓴 다른 작품.<도4> 국회에 남아있다.

김구가 1946년에 쓴 것은 다섯 편이 남아있다. 이 해 임시정부로 인한 미군정과의 갈등 때문인지 임정과 직결되는 것이 아니면 '丙戌'이란 간지를 더 많이 사용하였다. 병술년 가을에 쓴 것 중에는 9월16일 진해 방문 당시에도 쓴 것이 있을 수도 있다.

11월23일에는 귀국 1주년을 맞아 김구는 기념으로 이 휘호를 다시 썼다.

<도5>



대한민국 31년이라는 연호를 박아서 1949년에 쓴 글귀도 있다.<도5> 일창(一滄) 유치웅 선생 회고전에 출품된 선생의 소장품 전시에 나온 작품으로 일창 선생이 김구 주석으로부터 받은 친필이다. 관지의 머리글에 일창 동지에게 드리다(一滄 同志 法正)이란 구가 쓰여져 있다.

이후 그 해 6월 26일 오후 당시 서울 경교장에 기거하고 있던 백범은 점심식사를 하고나서 서재에서 붓글씨를 쓰고 있는 중에 포병장교로 분한 방문객 안두희로부터 권총 저격을 받아 곧 세상을 뜨게 된다. 사실상의 마지막 작품일 수 있다.

6. 결론

김구는 독립운동을 하는 동안에도 붓을 손에서 놓지 않았고 끊임없이 서예를 통해 자신의 마음을 다잡고 조국 광복을 위해 진력을 했다. 그 마음의 기저에는 충무공 이순신이 있었고, 그것은 그가 회갑 이후 계속 쓴 충무공의 시귀 “서해어룡동 맹산초목지”를 끊임없이 써서 준데서 드러나고 있다. 그런 마음으로 해방을 맞았으나 해방된 조국의 상황이 엄중하자 다시 충무공의 시귀를 써서 지인과 후배들에게 나눠주며 자신의 조국에 대한 충심을 기억하고 통일조국을 이뤄달라고 당부했던 것 같다.

김구가 모스크바 삼상회담 이후 반탁 운동에 매진하였고 그 뒤에도 해방된 조국이 분열되지 않고 하나의 통일된 나라로 출범하기를 간절히 원해 때로는 자신의 신변의 안위까지도 거는 투쟁을 했으나 1949년 여름에 불의의 총탄으로 세상을 달린 한 것은 참으로 애석한 일이다.

올해 기미독립운동 100주년에다 임시정부 수립 100주년이라는 시점에 공개된 백범 김구의 한 유묵은 해방 이후 김구가 귀국할 당시의 국내정세를 김구가 어떻게 받아들였고 그 투쟁방법을 어떻게 설정했는가를 파악할 수 있는 하나의 자료로서 의미가 있다고 하겠다. 끝.

<새로 공개된 김구의 친필유묵과 반탁운동>에 대한 토론문

권인호(대진대)

별지문 대체

문화 전수로서의 문자력과 해석

최숙이(한국외대)

目次

1. 문화
2. 문자력
3. 해석

1. 문화

문화는 언어에 의해 표현되므로 언어는 문화를 반영한다. 언어와 문화는 서로 톱니바퀴처럼 영커 굴러가고 문화의 반영체로서의 언어는 문자로 구성되어 있으며 문자를 다루는 시스템은 국가 어문정책의 영향을 받는다. 정책이란 관료성을 띠고 있고 그 관료는 언어학자의 전문성을 수용할 수도 있으나 권력의 세계에서는 정책의 지휘 하에서 움직인다. 정책은 정치의 힘에 의해 형성되는 경우가 많고 국가의 방향을 움직이는 역할을 한다. 정책을 이끌 관료가 언어 이해에 관한 건전한 전문성까지 겸비하고 있다면 다행이겠으나 최근 한국은 문자 교육의 부재로 문자력이 한 중 일에서 가장 뒤쳐져 있다. 예를 들어 한자를 일본에 전해준 한국의 한자 실력은 초등학교 한자교육 300자도 실시하지 못하는 문자력 약소국으로 전락한 상태다.

노마 히데키(2011:50)는 지상에 3,000개, 5,000개, 혹은 8,000여 가지의 언어가 존재한다고 했고 언어 수가 방대한 데 비해 널리 사용되는 문자 체계는 수백 가지라고 하고 언어와 문자는 다른 평면에 있음을 언급하고 있다.¹⁾

한 중 일 세 나라는 분명 한자 문화권에서 잉태한 문자를 사용한다. 그 문자는 각 나라의 언어를 구성하는데 일본어와 한국어는 크게 한자와 가나, 한자와 한글이라는 이중문자로 이루어진 언어이다. 한글은 문자이므로 '한국어 강좌'를 '한글 강좌'라 하는 것은 '일본어 강좌'를 '히라가나 강좌'나 '가타카나 강좌'로 부르는 것과 같다고 한 일본의 학자 노마 히데키의 언급²⁾을 계기로 본 연구자는 한국어의 의미 영역에서 차지하는 한자 문자의 역할이 점점 사라져 가는 위기감을 인식할 필요가 있다고 본다.

2. 문자력

1) 노마 히데키(한글의 탄생:50)가 세계 최대의 언어학 사전인 『언어학대사전』(가메이다카시龜井孝·고노 로쿠로河野六郎·지노에이치千野榮一 편저,1988~1996)은 약 3,500종의 언어를 수록했다고 적고 있다.

2) 노마 히데키(한글의 탄생:32)

기록은 기억을 하기 위함이고, 문자는 기록하기 위해 쓰기 위해 만들어진 것이다. 정예푸(2018:200)는 문자를 사용한 최초의 사회시스템은 분명 국가권력이라고 했는데 이는 이미 권력투쟁이 학문의 영역에 깊게 파고들어 국가의 문해력을 약화시키고 있는 한국의 현실을 상기시키고 있다 3)또한 정예푸(2018)4)의 “선조의 위대함은 후대의 위대함을 조금도 증명해줄 수 없으니, 자신을 증명하기 위해 신화나 선조를 끌어들이는 수작은 그만뒀으면 싶습니다”라고 언급한 것과 ‘문자는 국가 권력에 의존하고 국가 권력은 문자에 의존한다’는 명제의 제시에서 알 수 있듯이 국가 권력 관리시스템은 문자문서시스템으로 이루어지고 있다.5)

따라서 국가는 문자를 편리하게 이용하다가 정책상 버릴 수도 있다. 본연구자의 견해를 덧붙이자면 필요에 따라 국가 권력은 문자의 사용이나 학습권을 제한할 수도 있다는 것이다. 본 연구자는 2017년 발표에서 다음과 같이 제시하였다.

1)6)

7)㉠國之語音이 異乎中國하여, 與文字로 不相流通할새.....

㉠우리나라 말은 중국과 달라 한자한문과 서로 통하지 않는다.(노마히데키 : 260)

노마히데키는 『훈민정음』해례본의 첫 부분인 서序의 세종의 말 ㉠을 ㉠으로 해석하고 있는데 이는 오해를 일으킬 수 있는 해석으로 볼 수 있다.

8) ㉠「우리나라 말의 한자음이 중국과 달라 중국의 한자 한문과 서로 통하지 않는다.」로 하여 한글(훈민정음) 발명의 동기가 보다 명확해지는 방향의 해석이 요구된다.

㉠의 해석은 중국말이 한자한문이며 우리나라말은 한자한문이 아니라는 이해로 연결되어 한자한문과 분리된 우리나라 말을 연상시킨다. 나아가 이런 해석의 지배를 받으면 한자는 잊혀져 갈 것이며 한국어 모어 화자의 심각한 인간 사고의 가벼움으로 이어질 가능성이 있다.

한 중 일 세 나라가 한자 문화권에서 잉태한 문자를 사용해 오다가 특히 한국에서만 1)과 같이 『훈민정음』해례본이 해석된 이유로 한자 학습을 실시하지 않고 있는 것은 문자력의 약화와 한국어라는 언어의 의미 이해에 대한 어려움으로 이어질 수 밖에 없다.

2)문자와 멀어지면 인간력도 쇠퇴(MIDAS:16)

이케다다이사쿠는 인터넷 시대에 ‘인간력’을 인간과 문자와의 관계로 설명하고 있다. 문자력은 생각하는 힘, 배려하는 힘, 도전하는 힘, 정사(正邪)를 구분하는 힘으로 작용한다는 것이다. 이에 따라 본연구자는 실제로 한국의 문자력 향상을 위해 공립 작은 도서관에서 봉사를 하는 기회를 얻은 후 미래 세대의 인간력 부흥을 시도하고자 했다. 3)4)는 맥락을 같이 한다.

3)도서관은 인공지능(AI)시대에 절실해진 평생교육의 중추다(2017.8.10중앙일보 김환영)

3) “교육과정 개편은 상상을 초월하는 권력투쟁이다” 2007년 1월16일 당시 김신일 교육부총리에게 들었던 말을 중앙일보 2017년 2월20일 양영유 논설위원이 밝히고 있다.

4) 정예푸(2018:9, 207)

5) 박문호(2017:31, 310)는 모든 학문은 용어를 바탕으로 이루어진 언어학이며 인간은 숫자를 기억하며 정량적 사고를 하고 문자를 기억하며 언어생활을 하는데 한 부족에서 공유된 기억은 신화나 역사를 만들며, 공유할 수 없는 자서전적 기억은 개인의 추억을 만든다고 한다.

6) 최숙이(2017:132)도서관장이 본 현장인문학의 의미, 2017년도 한국외대 언어연구소 상반기 학술대회 발표자료,2017, 6, 2

4)“저도 저의 스승으로부터 기계에 대해 들은 적이 있소. 기계가 있으면 반드시 교활한 일이 있고, 교활한 일이 있으면 반드시 교활한 마음이 생기고, 속에 교활한 마음을 품고 있으면 타고난 깨끗함이 사라진다는 것이요. 타고난 깨끗함이 사라지면 마음이 편안하지 않고, 마음이 편안하지 않으면 도 道가 남아있지 않겠지요.나는 그 기계를 모르는 것이 아니라 부끄러워서 사용하지 않는 것이요 ”(장자:194)

3)에서는 도서관의 역할이란 문자를 다룬 기록과 교육의 가치를 바탕으로 하며 4)와 같이 사람이 기계에 마음이 쓰여 순백함을 잃고 정신이 불안정하여 부끄러움이 생긴다는 의미는 인공지능으로 대표되는 현시대를 사는 인간의 야만적인 행위와 관련이 있다. 언어로 사고를 하는 한 문자의 힘을 도서관에서 피력하고자 본 연구자는 다음과 같이 도서관 봉사를 해 보았다

4)연구원 자원봉사7)

제 15차 먹골 도서관(새마을 작은도서관) 2018년 주민참여 열린 강의	
제1차:2017.5.16. 오후7:00~9:00	(류호열 용인대 초빙교수, 최숙이 (한국외대 연구원(외래교수)-자원봉사토론)11명이상
제2차:2017.7.11. 오전10:00~12:00	(최숙이 한국외대 연구원(외래교수)-자원봉사강의, 이동식 (전 청암예술대학교수))10명
제4차:2017.10.10. 오후7:00~9:00	(정용상 동국대학교 교수)8명
제3차:2017.7.11. 오후7:00~9:00	(이호영 서울대학교수, 최숙이 (한국외대 연구원(외래교수)-자원봉사강의)8명
제5차:2017.11.27. 오전10:00~12:00	(최숙이 한국외대 연구원(외래교수)-자원봉사강의, 최준환 (삼육대명예교수(전 삼육대부총장))11명이상
제6차.제7차 :2018.4.10. 오전9:30~12:00	(최숙이:자원봉사강의, 광성숙 (전 대명문화센터 강사)8명, 이시호 (은혜의 숲 작은도서관 관장) 14명
제8차, 제9차 2018.6.26. 오전9:00~12:30	(최숙이:자원봉사강의, 이상준(인천대학교수)16명 이상준(인천대학교수)14명
제10차, 2018.7.17오전10:00~12:30	(최숙이:자원봉사강의, . 김용재(성신여대 교수)10명
제11차, 2018.7.24오전10:00~12:30	(최숙이:자원봉사강의, . 김용재(성신여대 교수)16명
제12차, 제 13차 2018.07.31오전10:00~14:00)	(최숙이:자원봉사강의, 김은정(먹골도서관 강사)10명, 김용재(성신여대 교수)15명
제14차 2018.8. 7오전10:00~12:30	(최숙이:자원봉사강의, . 윤호숙(한국사이버외대 교수)11명
제15차 2018.8.28 오후 16:00~	
♣ 작은도서관의 이해와 실제♣ 강사 : 김민용 경희대학교 교수,	

4)에서 보는 바와 같이 본 연구자는 위와 같은 주민참여 열린 특강을 기획 관리 참여하였고 위의 강의에 앞서 2016년 12월 6일에는 본연구자의 통역봉사, 김시현 한자연구소 김시현 강사의 봉사 강연, 아스미마스미의 봉사강연 등으로 주민참여특강이 있었으며 이에 힘입어 한풀이라는 동아리8)를 기획하기에 이르렀다.9)

7) 본 연구자는 2019년 4월 16일 현재 봉사 중이며 1365자원봉사에 총3312시간(664회)이 기록되어 있다. 그러나 이는 2016년 8월부터 2017년 2월 초까지 거의 매일 나와서 봉사한 시간과 외부 봉사 등의 시간이 제외된 것이므로 실제로는 약 5000시간 이상 될 것으로 본다. 2018년에는 독서프로그램1개 (40회),문화프로그램7개(176)회 로 총216회에 걸쳐 독서문화프로그램을 실시했으며 본연구자는 216회 모두 참석하여 자원봉사 강사로 학습자로 활동하였다. 한국외대 박호진 연구원, 왕아평 중국어 선생님이 봉사로 특강을 해 주었다.

8) 한풀이 동아리는 2016년 먹골 새마을 작은 도서관 발대식 후 잃어버린 우리 문자인 한자를 익히고 한국어와 일본어를 비교함으로써 문자와 언어와의 관계를 살핀다. 나아가 문자 학습에 의한 치매 예

5) 진태하 인제대 석좌교수(2012.3.26 동아일보)

5-1)대만 학자들도 “한자의 정자를 알려면 한국에 가야 한다”고 말할 정도로 한국은 한자 문화권에서 정통 한자를 가장 잘 보존하고 있는 나라다. 성리학이 중국에서 나왔지만 한국이 그 “본래 명맥”을 가장 잘 보존하고 있는 것처럼….

5-2)한자가 동이족이 참여해 만든 문자라는 건 제 주장이 아니라 학문적으로 고증된 이야기입니다. 베이징대 100주년 기념학술대회 때‘한자의 기원과 동이족’이라는 글을 발표했는데 베이징대 교수들이 열렬히 박수를 쳤습니다. 관영 런민(人民)일보도 보도를 했습니다.진실 앞에서는 그 사람들도 양심을 보인 것입니다. 자료를 어떻게 찾았느냐고 묻길래 ‘바로 너희나라 갑골문에 나온다’고 대답했습니다. ‘창힐연구회 ’ 회장도 장문의 글을 발표해 제 말이 맞다고 했습니다. 다른 사람도 아닌 창힐연구회 회장이 한자를 만든 창힐은 동이족이고, 공자도 동이족이라고 한 겁니다.”

5-3)중국 공산당은 혁명 이후 간화자를 만들어 보급하면서 원래 한자, 그러니까 정체자(正體字)를 번체자(繁體字)로 몰았다. 번거롭고 복잡한 문자체라는 뜻이다.

5)에서 문자 자료의 보존, 연구 발표와 인식의 전환, 용어의 선택과 의미부여가 고도의 정치적 의도를 반영하고 있음을 알 수 있다. 또한 한국에서는 문자 학습권 여부가 국가 어문정책에 이용되고 있으며 문자 학습권의 부재로 인해 문해력이 약화되었는데 이는 배운 무식자를 양성하고 배운 무식자나 일반 대중을 지배하기에 용이한 국가 시스템을 형성하는 수단이 될 수 있음을 시사한다. 10)

3.해석

문화 전수를 위한 의미의 이해 능력으로서의 해석이란 문자력을 바탕으로 한 언어능력에 의존한다.

6)브리테니크백과사전에 따르면 읽기에는 판독(decoding), 독해(comprehension), 해석(interpretation)의 세 기술이 있습니다.(신정철, 메모독서법 p.223)3단계 해석(interpretation):주어진 텍스트의 메시지 및 글쓰기의 문체가 시대적 또는 사회적 맥락에서 어떠한 특별한 위상과 정체성을 가지는지 읽어내는 역량(신 p.224)3단계 해석 기술은 읽기의 최고 단계로 쉽게 갖추기 어려운 역량입니다.(신정철 ,메모독서법, p.224)

6)에서 해석은 역량이며 이를 인용한 작가 신정철의 견해도 역량으로 언급한다. 한편 수전 손택(Susan Sontag)¹¹⁾은 해석은 지식인이 예술에 가하는 복수라고 언급하면서 해석 자체도 분

방 효과를 기대한다.

9) 한풀이는 2018년 서울도서관이 선정한 중랑구의 대표동아리로 자리매김하였고 2019년 현재 주1회 모임의 자리를 가지고 있다.

10) 존 스튜어트 밀은 ‘자유론’에서 전체인류 가운데 단 한 사람이 다른 생각을 가지고 있다고 해서 그 사람에게 침묵을 강요하는 것은 옳지 않다. 이는 그 사람이 생각이 다르다는 이유로 나머지 사람 전부에게 침묵을 강요하는 것 만큼이나 용납될 수 없는 것이다.(2018.8.6 동아일보 신상목)

11) 수전 손택(2002,해석에 반대한다, Against Interpretation :25)참고, 수잔은 ‘어떤 문화적 맥락으로

명히 평가를 받아야 한다고 강조한다.

7)아니, 그 이상이다. 해석은 지식인이 세계에 가하는 복수다. 해석한다는 것은 ‘의미’라는 그림자 세계를 세우기 위해 세계를 무력화시키고 고갈시키는 짓이다. 이는 세계를 이 세계로 번역하는 것이다.

(수전 손택(Susan Sontag)해석에 반대한다, Against Interpretation, p.25)

있는 그대로 해석할 수 있는 것은 고도의 수준을 요하는 능력이다. 우리나라는 2012년 문화관광부자료¹²⁾에 의하면 118 종단에 7만 7966 개의 교회가 있다는 유의미한 자료를 가지고 있다. 이는 성경이라는 고전 문학의 해석에 가미된 다양한 입장의 반영이다. 118개의 종단이 다 건전하기를 바라지만 더러 사건이 일어나는 것을 보면 건전한 문자 해석의 능력이 요구된다.¹³⁾

8)유태교에 대한 라빈코프의 보편주의적이고 인본주의적인 해석의 영향을 받고 프롬은 정통적인 유태교에서 벗어나 비유신론적인 휴머니즘을 자신의 신조로 삼게 되었다.(에리히 프롬과의 대화:26)

8)에서 해석은 영향을 미치는 행위이므로 인간은 각자 자신의 역량에 맞는 해석력이 있다고 본다. 그 역량을 넘어선 해석은 바로 폭력이 될 수 있고 고도의 전문성이 요구되는 해석에 비전문가의 무능으로 덧칠을 하면서 만든 정책은 야만인의 배만 불리게 될 것이다.

따라서 건전하고 바람직한 해석을 위해서는 자료가 있어야 한다. 특히 역사 문화적 자료는 기록과 함께 보관이 중요하다. 그런데 최근의 언론은 대한민국의 뿌리 임시정부 100주년, 史料부터 되찾자고 호소하고 있다.¹⁴⁾ 기록이란 한 연구자 개인의 힘으로 다 할 수 없다. 따라서 기록이란 공적인 기관에서 이 땅의 지식 문화를 전수할 의무적 차원에서 시스템을 갖추어 지

보면 해석은 해방 행위다. 거기서 해석은 수정하고 재평가하는 죽은 과거를 탈출하는 수단이다. 다른 문화적 맥락에서 보면, 이는 반동적이고 뻔뻔스럽고 비열하고 숨통을 조이는 횡방이다. 오늘날은 그런 시기, 대부분의 해석 작업이 반동 행위에다 숨통을 조이는 행위가 되고 만 그런 시기다.도시의 공기를 더럽히는 자동차와 공장의 매연처럼 예술을 해석하면서 사람들이 뱉어 놓은 말들은 우리의 감성에 해독을 끼친다. '(p.25)라고 언급하여 해석이란 해방일수도 횡방일 수도 있는 행위로 보고 있다.

12) 중앙일보 2013.7.13 자료

13) 중앙일보 2011.4.7 자료의 강남대 이찬수 교수는 「기독교인이 불상에 절했다고 우상숭배인가 신을 욕망의 수단으로 삼는 게 우상숭배다」라며 종교간 조화와 관용을 몸소 보여 주고 있는데 이는 사유의 폭을 넓힌 해석의 질적 성장을 보여주는 예로 볼 수 있겠다.또한 2019.4.10의 중앙일보에는 「서울대에서 30년 넘게 봉직하고 은퇴한 교수는 학생 실력이 재직 기간 동안 줄곧 떨어지기만 했다고 한탄했다」고 적고 있는데 본 연구자도 20년 넘게 대학에서 강의하면서 실력저하 문제를 절실히 느끼고 있으니 이 또한 문자력 약화가 초래한 사고의 폭 축소 현상과 관련이 있다고 본다. 본연구자에게는 2019년 5월28일 한국외대 교육선진화센터 교수학습개발부의 학습법 특강에서 학습능력, 효과적인 메모(필기)습관을 주제로 한 강연이 예정되어 있으며 이 기회를 빌어 문자력의 위상을 재차 언급하여 문화강국의 부흥을 지향하는데 일조하려고 한다.

14) 동아일보, 2019.4.9의 자료. 이 자료에 따르면 임정과 우리 독립운동사에 대한 연구의 상당 부분이 일제의 수사 자료나 판결문, 행정문서 등에 많이 의존하는 실정이라고 소개하면서 이념과 정치적 잣대로 오염되지 않은 온전한 역사를 기록해야 한다고 했다. 한편 2018.7.13일 동아일보는 책임지고 정책 아이디어를 내야 할 정책 담당자들이 도전적인 과제를 기피한다. 시행착오의 기록을 남기지 않는다. 일단 문제가 없는 것처럼 땀질식 처방을 내거나 묻기도 힘든 위원회에 넘긴다는 식의 사회와 정부의 모습을 언급하고 있다.

속적으로 해야 하며 편집하고 보존하는 것에 대한 공간적 시간적 비용을 함께 고려해야 한다. 하나의 역사적 사건은 기록자의 마음에 따라 기록될 수도 있기에 기록자의 지식수준과 양심이 요구된다. 기록하는 시스템이 지방자치에도 보장되어 지방의 역사를 도서관과 연계하여 지속적으로 기록, 관리 보존해야 건전한 지역문화 전수가 이루어진다. 관리하지도 않으면서 협력하지도 않고 시간만 보내다 떠나는 비전문직 관료에 맡겨진 평생교육시스템은 위험하며 국가의 미래를 어둡게 한다. 사회교육으로서의 평생교육은 주로 도서관이 담당하고 있으나 도서관의 설립취지가 정치적인 목적에서 이루어진 한국에서는 그렇게 중요한 사회교육이 봉사에 의존하고 있다. 본 연구자도 그 봉사자가 되어 여러 복지서비스를 제공하고 있다. 그동안 확보한 경험과 전문성을 사적 영역의 선의로 제공된 봉사료로 남기기엔 한계가 있다. 왜냐 하면 저출산 및 고령화로 복지란 공적 영역에서 제공되고 담당하는 추세이기 때문이다.

9)마을 역사를 기록한 ‘수지읍지(誌)’(2018.12.15 동아일보 안영배 기자)

“이번에 홍재택 선생을 비롯한 독립 운동가 16 명에 대한 공적 기록이 발견돼 국가로부터 서훈을 받을 길이 열렸습니다. 소중한 기록이 지역공동체인 민간단체, 국가 기관, 지자체의 공동 노력으로 세상에 드러났다는 점에서 의미가 깊습니다.”(마을 공동체모임 머내여지도 회원으로 경기동부보훈지청 보훈 혁신자문단 위원장인 김창희 씨의 말)

9)에서 기록은 공간과 관리를 통해 세상에 전해진다는 것을 보여준다. 기록은 시간과 공간, 돈이 필요한 작업이다. 언어적 소양을 갖춘 한 개인이 미래를 읽을 수 있어 다양한 기록을 하더라도 그 기록은 지속적인 관리를 통한 보관이 동반되어야 미래로 이어질 수 있고 지식의 전수로 이용될 수 있다. 마을공동체모임을 지향하는 요즘, 마을 역사라는 공적 기록이 봉사자에 의해서 이루어지고 있다면 지식 축적의 차원에서 인식의 전환이 필요하다. 한국의 전통문화를 기록한 문자인 한자 교육이 고급 어휘나 문화어의 이해도를 높여 사고의 폭을 넓히는데 일조하리라 본다. 다양한 문자의 의미는 언어를 통해서 이해될 수 있으므로 국가적 차원에서 지방자치 시대에 걸맞는 기록에 대한 지속 가능한 지원과 관리가 동반되어야 한다.

10)문명은 조각나 있으면 의미가 없어요. 오늘과 연결된 과거를 모르면 논리 없이 부분만 보다 끝나 버립니다.(2018.5.10.동아일보 김흥식 서해문집 대표, 박선희 기자)

기록문화 수집과 보존이라는 사명을 실천하는 김흥식 대표가 신문과 백과사전의 아카이브(체계적 수집과 보존) 작업을 위해 사재(1억)를 털 이유는 맥락을 아는 데서 진짜 논리와 지식이 나온다는 신념 때문이라고 했는데, 이는 상식으로 착각하고 있는 가짜 지식에 장시간 가려져 있었던 진짜 지식을 밝히는 과정이요 문명 축적의 실천적 작업이다.

11)언어독토론회 봉사활동

11)에서 본연구자는 문자로 구성된 언어로 사고함에 있어서 언어의 질병에서 헤어나는 방법은 소통하고 연결하면서 가능한 것으로 체험하였다. 국가의 문자 정책이 만약 권력이라는 것을 지향하는 결과로 향하고 그 적절한 시기의 학습 과정을 무시한다면 현재도 미래도 어둡다. 상아탑 강단에서만 펼치는 연구가 아닌 현장에서 엄청난 인내로 체득한 연구가 변화를 몰고 오는 것을 장시간의 봉사에서 증명이 되고 있다.

지식의 전수와 건전한 사회를 위한 동아리 “언어독토론회”

- 언어(言語)의 질병과 독(毒)을 독서(讀書)와 토론(討論)으로 토벌(討伐)하듯 제거시키는 회(會) -
- 평생학습 평생연구를 봉사와 정성으로 사회로 돌려주는 재능기부 현장 -
- 상아탑 강단에서 대중으로 현장인문학으로!! -

2016년 8월 25일 목1동 주민센터 도서관 회원 구성을 계기로 목1동 주민센터에 13명의 회원들이 참석한 가운데 독서토론과 언어 연구에 관한 방향을 제시하고 건전한 지식의 전수와 사회를 위하여 주회 한자 교육, 월 1회 독서토론을 실시할 것을 계획하였다. 디지털로 기록되는 인류지식의 안전한 보존 장치와 관련하여 후속 세대들에게 건전한 지식의 전수를 공공의 의무차원에서 살펴보면 도서정리와 연구 분석, 의미의 이해 등은 기계의 고장에 대비한 최선의 방법이며 기록과 번역 해석의 오류가 많은 우리나라에 있어서 독서토론언어연구회(언어독토론회)의 큰 과제로 남아 있다.

예를 들어 한자의 중국어 발음과 우리나라 말의 발음 차이에 의해 의사소통이 되지 않는다는 “國之語音이 異乎中國하여”와 같은 훈민정음 해례본의 한글 발명 동기를 지적한 정광(2015)의 언급은 1995년부터 대학교에서 한국어를 가르친 경험 속에 내재한 의미적 문자에 대한 아쉬움을 해소해 주었다. 과연 한국어라는 언어가 장시간 한글이라는 음성적 문자 발음 그 자체로만 주로 존재해 오면서 상실된 의미, 개념화의 어려움을 어떻게 충족시킬 것인가를 심각하게 고민할 때이기에 「도서관장이 본 현장인문학의 의미」pp.132-133(최숙이, 2017.6.2 한국의대 언어연구소 발표자료)는문의 일부를 소개하면서 문자가 언어로 군림하는 한국의 현실에 우리의 국력과 그 정체성은 어디에 있는 지 심화학습으로 초빙된 용인대 류호열, 서울대 이호영, 동국대 정용상 교수들에게 질문을 던졌다. 위와 같이 언어독토론회는 평생학습의 공공성 개념에 충실하고자 노력했으며 국가의 어문정책에도 영향력을 발휘할 수 있는 성과도 거두고 있다고 자부한다. 언어독토론회는 잘못 알려진 역사적 상식을 바로 세우기 위해 제대로 이해하지 못한 번역이나 해석이 국가의 교육 기반을 흔들고 유능한 인재를 온둔형으로 가둘 수 있음에 착안하여 치열한 독서와 분석, 토론, 언어교육을 지향하며 바람직하고 건전한 사회만들기에 일조함을 목표로 한다.

언어독토론회로 인해 지역사회에 대한 봉사의 길을 걷게 된 점이 큰 결실로 이어져 만족한다. 구체적으로는 ① 지성무식(영어학습), ② 두루두루 함께(원목초 환경 개선·벽화), ③ 옛 이야기(전통문화 한자학습), ④ 위시푸시(중국어학습)라는 동아리 형성에 기여했으며 특히 본 실무자는 ①와 ③에 더불어 참여하는 보람을 크게 느꼈다. 태릉고, 원목초, 상봉1동 도서관 등에서 재능기부 특강도 하였다.

“한자가 가장 재미있었어요. 주한이하고 한자 배우고 싶어요” 원목초 5학년 7반 반장이 이틀이나 우리집에 오더니 특강 후에 의미부여를 해주었다.



2017 평생학습 동아리 지원사업 운영성리집 17

비유나 상징으로 된 텍스트에 대한 풍부한 상상력을 바탕으로 다양한 해석을 수용하면서 상징적 의미를 유추해낼 수 있는 능력이 학문을 하는 힘으로 작용되며 차이나는 다른 해석에 대한 관용으로도 이어질 수 있을 것이다. 미세한 부분의 다른 해석은 실행으로 확대될 수 있고 이는 차이나는 인간 행위의 이해를 위한 자료가 될 수 있다. 고전에 대한 올바른 이해와 해석으로 현대인의 다양하고 풍요로운 삶을 지향할 수 있으며 이는 고전 문자에 대한 어느 정도의 객관적 이해를 전제로 한다. 단어와 문장의 해석에서 이해능력이나 객관성이 결여되면 번역의 오류가 발생한다. 의도가 들어간 해석의 오류 및 자유의지의 그릇된 선택이 사회를 분열시키고 혼란에 빠트릴 수 있다. 이에 따라 과거와 현재를 소통하고 있는 의미의 이해 능력으로서의 해석과 문자력이라는 것의 가치를 본 연구에서 다루었다. 문화를 전수하는 문자력과

해석은 기록자의 건전한 소명의식과 언어적 능력에 기반하여야 한다. 그리고 지속적 실천이 동반되어야 한다.

4.참고문헌

- 노마 히데키(2011)『한글의 탄생』 돌베개 p.50, p.260
박문호(2017)『박문호 박사의 뇌과학 공부』김영사 p.31,P.310
박찬국(2001)『에리히 프롬과닉 대화』철학과 현실사 P.26
수전 손택(2002,『해석에 반대한다』 이후 p.25
장주(莊周)(2015)『장자』글항아리 p.194
정예푸(2018)『문명은 부산물이다』p.9,p.200,p.207
최숙이(2017)「도서관장이 본 현장인문학의 의미」2017년도 한국외대 언어연구소 상반기학술대회 발표자료, 2017.6.2 p.132
최숙이(2017)언어독토론회,『2017평생학습동아리지원사업운영성과집』,중앙구청교육지원과 발행, 2017.12 p.17
이케다다이사쿠(池田大作) 『MIDAS』2017.10Vol.164,p.16
(참고 자료)
중앙일보 2011.4.7
동아일보2012.3.26
중앙일보 2013. 7. 13
중앙일보 2017. 2. 20
중앙일보 2017.8.10
동아일보 2018.5.10.
동아일보2018.8.6
동아일보 2018.12.15
중앙일보2019.4.10.의

<문화 전수로서의 문자력과 해석>에 대한 토론문

장영창(나사렛대)

최숙이 교수님은 ‘일본어의수수보조동사문의의미용법에 関する究究’의 외대 박사논문을 시작으로, - 질투의 개념화, 의지와 표상으로서의 언어, 설득 화법의 전략 연구, 한국어와 일본어의 의지표현에 관한 연구 - 등 기존 어문학에서 연구하지 않은 새로운 영역을 많이 개척하였습니다. 오늘도 우리 학회에서 문자력이라는 새로운 개념으로 발표 해 주시어 감사드립니다. 아직 완결된 논문은 아니지만, 교수님의 연구 단상을 정리 해주시고, 또한 사회 활동을 설명해 주시어, 교수님의 삶의 모습을 더욱 잘 알게 되었습니다. 다음은 몇 가지 질문입니다.

1장 문화에서

8줄 - ‘한국은 문자 교육의 부재로 문자력이 한 중 일에서 가장 뒤쳐져 있다.’에서 문자력에 대한 개념과 왜 우리 한국이 뒤처지게 되었는지 부연 설명을 부탁드립니다.

2장 문자력에서

번호의 오류 - 1)번 다음에 7) 8) - 삭제

2) 문자와 멀어지면 인간력도 쇠퇴(MIDAS:16)

문자력과 인간력의 개념과 연관성에 관한 부연 설명을 부탁드립니다.

3. 해석에서

5쪽 - ‘8)에서 해석은 영향을 미치는 행위이므로 인간은 각자 자신의 역량에 맞는 ‘해석력’이 있다고 본다. ‘그 역량을 넘어서 해석’은 바로 폭력이 될 수 있고 고도의 전문성이 요구되는 해석에 비전문가의 무능으로 덧칠을 하면서 만든 정책은 야만인의 배만 불리게 될 것이다. 따라서 건전하고 바람직한 해석을 위해서는 자료가 있어야 한다. 특히 역사 문화적 자료는 기록과 함께 보관이 중요하다.’

해석력의 개념과 역량을 넘어서 해석의 예를 제시해 주십시오. 역량의 넘은 해석을 어떻게 객관적으로 제시할 수 있는지 방법도 생각한 것이 있으면 설명해 주십시오.

6쪽 - ‘하나의 역사적 사건은 기록자의 마음에 따라 기록될 수도 있기에 기록자의 지식수준과 양심이 요구된다. 기록하는 시스템이 지방자치에도 보장되어 지방의 역사를 도서관과 연계하여 지속적으로 기록, 관리 보존해야 건전한 지역문화 전수가 이루어진다.’

특히 기록자의 양심을 제어하고, 공정하게 기록하는 시스템에 관해 생각하신 바가 있으면 의견을 부탁드립니다.

容齋 李荇의 詠物詩 研究

유암천(경희대)

目 次

- 1.
2. 영물시의 개념과 용재 영물시의 양상
3. 용재 영물시의 內容과 創作特色
 - 3.1 物의 形態와 性質의 描寫
 - 3.2 로 표현된 情緒와 內面意識
4. 맺음말

1. 머리말

容齋 李荇(1478~1535)은 15세기 중·후기부터 16세기 초반까지 연산·중종조에 활동한 대표적 문인이다. 선행연구를 통해 잘 알려진 것처럼 용재는 일생 동안 관각을 대표하는 대제학으로 벼슬살이를 했고 한 때는 좌의정까지도 올라 영달을 한껏 누렸으나 당대의 정치적인 변동기에 여러 차례의 사화도 부딪쳐서 유배생활도 경험했다. 또한, 질정관으로 중국에 사행을 떠난 경험이 있다.

이렇듯 용재는 풍부한 인생 체험을 바탕으로 그의 일생 동안 시문도 많이 남겼으며 그의 시가 조선조에서 최고의 경지를 이룬다는 극찬¹⁾도 받았다. 높은 평가만큼 지금까지 용재의 시문학에 관한 연구가 적지 않은 성과가 축적되어 있다. 기존의 연구를 검토하다 보면 학위 논문들²⁾은 용재 시의 연원, 시작법, 시인의 인식, 미적 특징, 공간 이미지 등 측면에서 용재의 시세계를 밝히고 조망한 것이다. 학술지 논문들³⁾은 용재의 시풍, 관료문인의 형상, 여타 시인

1) 허균, 「성수시화」, 『허균전서』, 권25, 서울: 아시아문화사, 1980, 237쪽. '我國詩當以李容齋為第一, 深厚和平, 澹雅純熟.'

2) 용재의 시문학에 관한 학위논문들은 이재숙, 「容齋 李荇의 漢詩 研究」, 고려대학교 대학원 국어국문학과 박사학위 논문, 2009; 이종목, 「해동강서시파연구」, 태학사, 1995; 임두정, 「해동강서시파 한시의 공간 이미지 연구」, 강원대학교대학원 박사학위논문, 2011 등이 있다.

3) 용재의 시문에 관한 학술지 논문들은 홍순석, 「容齋 李荇 詩의 한 考察」, 『한문학논집』 제4집, 1986; 김보경, 「容齋 李荇의 屈原 수용과 문학적 변용: 동일화와 거리 두기 그 긴장과 공존」, 『동방한문학』 제56집, 동방한문학회, 2013; 김은지, 「李荇의 유배시에 나타난 정서 양상」, 『國語文學』 제50집, 2011; 安末淑, 「容齋李荇流放詩之文學治療功能探究」, 『東洋漢文學研究』 제45집, 동양한문학회, 2016; 이재숙, 「士禍期 관료문인의 形象과 漢詩史的 의미: 容齋 李荇을 중심으로」, 『東洋漢文學研究』 제29집, 동양한문학회, 2009. 김기림, 「容齋 李荇의 영사문학과 그 의의」, 『大東漢文學』 제10집,

과의 영향관계 등 몇 편 이외에 그의 유배시, 교유시, 영사시, 사행시 등을 시의 유형별로 다룬 것이다. 그러나 그 중에서 용재의 영물시에 대해 본격적으로 논의된 논문이 아직 없는 실정이다.

영물시는 문자 그대로 物을 대상으로 읊는 시이다. 시인은 영물시를 창작하는 데 있어 사물의 형태를 관찰하고 보이는 그대로 사실적으로 묘사하거나 혹은 사물의 성질을 상징적으로 묘사함으로써 자신의 정서를 우회적으로 드러내기도 한다. 그런 점에서 영물시는 사물에 대한 관찰력, 내면정서, 시인의 사유방식, 감정 표현 등 작가적 역량과 의식 세계를 살필 수 있는 대표적 장르라고 할 수 있다. 그

본 연구는 容齋 李荇(1478~1534)의 문집인 『容齋集』⁴⁾에 실린 영물시를 주목하여, 용재의 영물시의 내용과 창작특색을 밝히는 것을 그 목적으로 한다. 이 작업은 용재의 영물시를 연구하는 데 그의 시세계를 조망하는 일환으로 삼아도 그만큼 의미가 있다고 생각한다.

2. 영물시의 개념과 용재 영물시의 양상

영물시는 漢詩史에서 『詩經』과 『楚辭』에서 연원을 두고 중국 六朝時代를 거쳐 발전한 것으로 알려져 있다. 지금 학계에서 영물시에 대한 연구에는 영물시의 개념에 있어서 가장 문제가 되는 것은 영물시가 대상으로 하는 '物'의 범주에 달려 있다고 본다.

영물시의 제재들을 한눈에 볼 수 있는 자료로 조선조 후기에 劉在健이 편찬한 『고금영물근체시(古今詠物近體詩)』와 중국 청나라 때 康熙帝의 칙명으로 편찬된 『패문재영물시선(佩文齋詠物詩選)』을 들 수 있다. 이 두 책에서 형체가 있는 모든 사물뿐만 아니라 계절, 기후, 절기, 인간 등도 모두 영물의 범주로 포함한 것이다.⁵⁾ 따라서 전통적인 영물시의 개념은 거의 천지간에 모든 사물을 망라하여 영물의 대상으로 간주한 것이다. 이런 점에서 고대인들의 물에 대한 인식은 그 범위가 매우 방대하기 때문에 영물시의 개념이 모호해졌다. 영물시의 범위를 확대해서 해석하는 것이 광의적인 영물시의 개념이라고 할 수 있다.

지금 학계에서 物의 범주에 대한 의견은 '문학에 있어서의 제재'⁶⁾, '형태가 있는 모든 것'⁷⁾, '자연현상을 포함한 자연물과 인공물'⁸⁾, '시 속에서 특정한 형태로 구현될 수 있는 대상'⁹⁾ 등으로 규정한다. 본고는 영물시의 '物'은 시 속에서 특정한 형태로 구현될 수 있는 대상을 의미하는 것이라고 생각한다. 그러므로 본고는 이와 같은 기준에 따르면 자연물에는 비·안개·구름 등은 형체가 없지만 시 속에서 특정한 형태로 구현되므로 영물시의 '物'로서 포함할 수 있으나 절기·산수풍경·시간 등은 시 속에서 자체의 형태로 구현되기보다는 다른 대상의 묘사를 통해 나타나므로 산수시나 경물시에 포함하는 것이 적절하다고 본다. 또한, 인공물의 경우에

1998 ; 이창희, 「容齋李荇의 使行詩攷」, 『한국어문교육』, 제1집, 1986 등이 있다.

4) 이행, 『容齋集』, 한국문집총간 20, 민족문화추진회, 2000.

5) 김재욱, 「목은 이색의 영물시 연구」, 고려대학교 대학원, 국어국문학과, 2009, 11~13쪽.

6) 김준옥, 「영물시의 성격 고찰」, 『한국언어문학』, 제29집, 1991, 262쪽.

7) 이종건, 「詠物詩考」, 『사림어문연구』1, 사림어문학회, 1984, 78쪽.

8) 김재욱, 위의 글, 14면.

9) 윤재환, 「玉洞 李滉의 詠物詩 研究」, 『한문학논집』, 제40집, 근역한문학회, 2015, 87쪽.

는 누정, 건물 등과 같은 대형 건축물은 보통 그 자체를 묘사하는 것보다 보통 주변의 경치를 묘사하거나 올라가서 정서를 토로한다는 시의 배경으로 이용된 경우가 많기 때문에 영물시에 서 제외해야 한 것이다.

그 밖에 인간도 영물시의 범주로 다룬 논문¹⁰⁾이 있지만 이것은 앞서 말하였던 광의적인 영물시의 개념에 따라 설정한 것이다. 본고는 이와 달리 인간 자체가 아닌 인간 신체의 어떤 부위를 영물시로 간주할 것이다. 물론 인간 자체가 시 속에서 외모, 몸매, 복장 등 외적 형태를 구현할 수 있지만 사물과 대립된 존재로서 나름대로의 경력(經歷), 사적(事跡)이 있어서 흔히 기사시(記事詩)로 쓰이기 때문에 본고는 인간을 제외한 것이다. 그러나 인간의 신체부위가 시인의 인식에 따라 물화(物化)로 사물과 같은 성격을 갖출 수 있어서 영물시로 볼 수 있다고 본다.¹¹⁾

이상으로 종합하면 일반적으로 사물의 속성에 따라 영물시의 제재를 크게 동물·곤충, 식물, 자연물·자연현상, 인공물 등 네 가지로 분류할 수 있다. 본고는 용재 영물시의 제재를 살펴보고, 이 분류법에 적용할 수도 있다고 생각한다. 다만, 그 밖에 복합물이라는 분류를 하나 더 설정하는 것이 용재 영물시에서 단일한 제재가 아닌 속성이 다른 두 개의 제재를 동시에 읊을 대상으로 포함한 경우가 있기 때문이다. 물론 '보통 물을 제목으로 한 「咏…」, 또는 「…咏」들로 딱 제한적으로 사용되고 있으나 廣義로는 一篇에 一物을 대상으로 한 것이면 詠物詩로 보아도 좋을 것이다'라는 견해¹²⁾가 있으나 사물의 수량으로 영물시를 선별하는 기준을 삼는 것이 그다지 의미가 없다고 본다.

용재의 문집인 『용재집(容齋集)』은 1권부터 8권까지 그의 한시를 수록하고 있으며, 1권부터 3권까지는 절구, 율시, 고시 등 詩體別로 후인들이 묶었는데 4권부터 8권까지는 집록류(集錄類)로 용재 자신이 직접 모으고 시기의 순으로 배열되어 있다. 이 집록들에 의거해서 용재가 시를 창작한 배경과 계기를 알 수 있다. 그러므로 본고는 앞서 설정된 기준에 따라 『용재집』에 실린 한시에서 영물시를 선별해서 권별로 수량을 통계하여 아래 표와 같다.

용재 영물시의 전체적 양상

분류 권수	동물·곤충	식물	자연물· 자연현상	인공물·신체 부위	복합	수량 통계
권1	2제 4수	7제 38수	1제 1수	2제 2수		12제 45수
권2	1제 1수	5제 5수		1제 1수		7제 7수

10) 손정인, 「이규보의 영물시의 제재와 내용」, 『한민족어문학』, 한민족어문학회, 제12집, 1985.

11) 용재 영물시에서 신체부위를 대상으로 한 시가 단 한 수밖에 없다. 「백발을 보고 감회가 일어(見白髮有感)」라는 시가 그것이다.

12) 김준옥, 위의 글, 263면.

권3		8제 14수	10제 11수	5제 5수	2제 2수	25제 32수
권4 『朝天錄』 『天磨錄』	2제 2수	4제 5수 1제 1수	6제 6수			12제 13수 1제 1수
권5 『謫居錄』 『南遷錄』	6제 10수	1제 1수 8제 8수	4제 4수 7제 7수	2제 2수 2제 2수	1제 1수	8제 8수 23제 27수
권6, 권7 『海島錄』	11제 11수	9제 10수	10제 12수	3제 3수		33제 36수
권7 『南遊錄』		1제 1수	4제 4수	1제 1수	3제 3수	9제 9수
권8 『次皇華詩』 『和朱文公南 嶽唱酬集』		1제 1수 4제 4수	1제 1수	1제 1수 4제 4수		2제 2수 9제 9수
합계	22제 28수	49제 88수	43제 46수	21제 22수	5제 5수	141제 189수

위의 표를 바탕으로 용재의 영물시를 개관하여 정리해 보면 다음과 같다. 우선, 용재의 영물시가 그의 한시작품 전체 1868수¹³⁾ 중 대략 10% 정도에 해당하는 141제 189수이다.

용재집의 구성을 보아 크게 두 가지로 구분할 수 있는데 권1부터 권3까지 후대인들은 절구, 율시, 고시 등 시체별로 엮은 유배기 전후인 仕宦期의 시와 용재가 손수 엮은 창작시기와 배경을 반영할 수 있는 잡록들로 구성한다. 우선, 권1부터 권3까지 용재는 벼슬할 때 지은 영물시를 통계한 결과가 모두 44제 84수가 있다. 이처럼 詩題와 篇數의 수량차이가 큰데 그 중에서 連作詩가 모두 7제 35수로 큰 비중을 차지하고 있음을 보여준다.

그 다음에는 창작 시기와 생활배경에 따라 엮은 집록에서 용재 영물시의 양상을 더욱 뚜렷하게 볼 수 있다. 용재는 연산군 6년에 그가 23 때 質正官으로 중국에 갔을 때 지은 사행시를 실린 『朝天錄』에서 12제 13수의 영물시를 창작하였다. 다만, 용재는 영물시를 가장 많이 창작한 시기가 역시 그가 신진관료로서 벼슬길에서 甲子士禍에 부딪혀서 27세부터 유배를 당

13) 이재숙, 「容齋 李荇의 漢詩 研究」, 고려대학교 대학원 국어국문학과 박사학위 논문, 2009. 82~84쪽. 이 논문에서 용재 시의 수량을 권별로 정리한 표가 있는데 본고는 이 표에 힘입어서 용재 영물시의 수량 분석에 진행한다.

한 이후다. 구체적으로 보면 그가 29 세 때 거제도(巨濟島)로 유배하는 동안 지은 『海島錄』에 영물시가 33제 36수로 가장 많이 나타나며 그가 28세 때 함안으로 배소를 옮긴 뒤에 지은 『南遷錄』과 27세 때 갑자사화 이후에 충주로 귀양 가서 지은 『謫居錄』에 각기 24제 28수와 8제 8수로 그 다음의 순이다. 이러한 결과를 살펴보면 용재는 유배생활을 하면서 나이가 많을수록 영물시를 더 많이 창작하는 추세로 보여준다. 또한, 용재는 27세부터 29세까지 이 3년 동안 영물시를 비교적 집중적으로 많이 창작하는 까닭은 정치적 좌절을 겪어서 유배된 신세와 관련이 있다고 본다.

그 밖에, 용재는 25세 때 朴闇과 개성 천마산을 유람하면서 지은 『天磨錄』과 33세 때 영남을 유람하면서 지은 『南遊錄』에서 영물시의 수량이 그만큼 많지 않은 것이 그가 여행할 때 영물시보다 山水詩와 郊遊詩에 더욱 치중해서 창작하기 때문이라고 생각한다. 여행할 때 지은 시를 수록한 집록인 『蠶頭錄』, 『後蠶頭錄』, 『滄澤錄』, 『嶺南錄』, 『東槎錄』 등에서 영물시를 찾을 수 없는 것도 이와 같은 까닭이다. 마지막으로 『次皇華詩』, 『和朱文公南嶽唱酬集』과 같은 중국 사신과 수창하거나 주자시(朱子詩)에 차운한 시 모두 214수 가운데 영물시가 11제 11수에 불과하다.

또한, 용재 영물시의 분류를 살펴보면 용재가 식물을 대상으로 가장 많이 지은 것을 확인할 수 있다. 그 다음에 자연물·자연현상, 동물·곤충, 인공물, 복합물의 순으로 나타나고 있다. 용재의 식물류 영물시가 49제 88수로 많이 나타난 것이 앞서 설명한 바와 같이 연작시가 많다는 것으로 보여준다. 그리고 자연물과 자연현상을 대상으로 한 영물시가 두 번째 순위를 차지하고 있을 뿐만 아니라 식물류의 시와 함께 『용재집』의 각 권에 두루 나타난 것도 용재의 영물시가 식물과 자연환경에 치중해서 관심을 더 많이 기울인다고 말할 수 있다. 일반적으로 문인들의 영물시가 대부분 동물, 식물을 중심으로 하고 있는 데 비해 용재의 영물시가 식물 밖에 자연에 관심을 기울인다는 것이 물론 세밀한 고찰이 필요하지만 조선전기의 관각문인으로서의 기질과 관련이 있을 듯하다.

종합적으로 말하면 용재의 영물시가 전통적 분류에 따라 두루 있다는 것 자체가 그는 다양한 사물에 자세히 관찰하고 다양한 물을 실려서 詩化한다고 생각한다. 일반적 분류를 제외하고 복합물, 즉 사물이 한 개만 국한하지 않고 한 개 이상을 포함한 영물시도 적지 않게 창작하였는데 이것은 용재의 영물시가 남과 다른 흥미로운 특색이라고 할 수 있다.

다음으로 용재 영물시에 포함된 제재를 표로 정리하면 아래와 같다.

용재 영물시의 제재 양상

분류 권수	동물·곤충	식물	자연물·자연현상	인공물·신체부위	복합물
----------	-------	----	----------	----------	-----

권 1~권 3	말 3(老馬), 소 1(老牛), 기러기 1(雁)	꽃 13(낙화 2 落花, 국화 3 菊, 석류꽃 1 榴花, 패랭이 1 꽃石竹花, 연꽃 蓮 2, 부용芙蓉 1, 매화 2 紅梅), 대나무 5(盆竹, 靑竹, 竹孫, 枯竹), 소나무 20(盆松 7, 矮松 12, 古松 1), 풍수 1(風樹), 수양버드 1(垂楊), 단풍 1(靑楓), 오미자 1(五味子),	꽃길 1(花徑), 체필담 1(泚筆潭), 돌샘 1(石泉), 눈 2(喜雪, 暮雪), 바람 1(春風), 달 1(月), 가을별 1(秋陽)	대나무의 지팡이 1(竹杖), 흰머리 1(白髮)	매화+달(梅+月), 이끼+바위(苔+巖), 도미꽃+도미주(醯醢), 대숲+차(竹塢+茶)
『朝天錄』	매미 1(蟬), 반딧불 1(螢)	꽃 1(국화菊花), 앵도(櫻桃), 소나무 1(盤松), 버드나무 1(柳)	달 3(月), 비 2(雨, 七夕雨), 바람 1(大風)		
『天磨錄』		소나무 1(盤松)			
『謫居錄』		살구 1(杏), 복숭아 1(桃)	비 3(喜雨 2, 雨 1), 서리(霜)	닭장(雞柵), 소나무 처마(松簷)	단풍나무+표주박(楓+瓢)

『南遷錄』	이 1(蝨), 곤충 1(介蟲), 개구리(蛙), 쥐(鼠), 거미 1(蜘蛛), 매미 1(蟬), 파리 1(蒼蠅), 귀뚜라미 2(促織), 반딧불 1(螢火)	꽃 5(낙화落花, 매화가지梅枝, 국화 2 菊, 晚菊), 반죽가지 1(斑竹枝), 석류 1(石榴), 고사리 1(蕨).	눈 1(雪), 바람 1(大風, 秋風) 산불 1(山火), 비 4(夜雨, 風雨, 苦雨, 喜雨)	몽 당 붓 (禿筆), 소라고 둥술잔 (螺杯)	
『海島錄』	말 2(馬), 꿩(雉) 물고기(魚), 매미(蟬), 반딧불이 1(螢), 꿀벌(蜜蜂), 새 2(號死鳥, 窮鳥), 모기 1(蚊), 파리 1(蠅)	꽃 4(매화梅, 치자꽃支子花, 菊 국화, 석류꽃榴花), 대나무 1(竹), 창포(蒲), 앵두나무 1 櫻桃樹, 파초 1(芭蕉), 가지 1(茄)	석천 1(石泉), 초승달 1(新月), 폭포 1(雲門瀑), 못 1(神淸潭), 비 6(雨 4, 風雨 2), 바람(1 大風), 안개 1(霧)	술(薄酒), 차(茶湯), 관솔불(松明火), 솔그림(畫松)	
『南遊錄』		포도 1(葡萄)	못 1(龍潭), 체필암 1(泄筆岩), 봉명석 1(鳳鳴石), 풍뢰 1(風瀨)	등불(燈)	대나무+ 돌 (竹石), 매화 + 달(梅月), 돌+난초(石蘭)
『次皇華詩』		소나무 1(蟠松)		석장군(石將軍)	
『和朱文公南嶽唱酬集』		대나무 2(竹, 雨竹), 나무 1(枯木), 신감채 1(辛甘菜),	노을 1(晚霞)	돌우물 2(石井), 책꽂이(書架), 봉화(烽火)	

위의 표를 통하여 용재 영물시의 제재의 다양성을 충분히 느낄 수 있다. 이러한 각양각색의 제재가 취재된 것은 용재가 생활에서 사물에 대한 관심을 많이 기울였기 때문이라고 본다. 구체적으로 보면 식물의 분류에서 나무(38)와 꽃(23)의 가장 빈도수가 높은 것으로 보인다. 이것은 花卉草木에 대한 기호에는 시인이 속한 민족과 국가가 형성해온 전 문화의 특성이 영향을 끼친 뿐만 아니라, 그가 소유한 인생관과 철학의 가치개념이 깊숙하게 간여한다는 견해로¹⁴⁾ 설명할 수 있다. 물론 이것은 영물시가 전통적으로 花草樹木을 제재로 삼는다는 통념과 관련도 있으나 용재 영물시에서 나무의 빈도수가 가장 높은 것은 소나무를 대상으로 한 연작시 두 제목에 14수가 영물시로 간주되기 때문이다. 나무 시의 수량적 우세보다 종류가 소나무와 대나무를 집중적으로 나타난 것이다. 이와 달리 꽃의 종류가 매화, 국화, 연꽃, 치자꽃, 석류꽃, 패랭이꽃, 앵두꽃 등으로 다양하게 나타난 것이다. 또한, 자연물·자연현상의 분류에서 비(12)가 흔히 보일 수 있는 자연현상으로서 나타난 빈도수도 상당히 높다.

다음에는 용재 영물시의 제재들이 집록들에 분포된 양상을 살펴보면 앞서 분석한 바와 같이 유배생활의 중·후기에 쓴 『南遷錄』과 『海島錄』에 나타난 영물시의 수량만큼 제재도 가장 많이 나타난다. 특히 동물·곤충의 종류가 많이 풍부해진다는 것은 용재가 벼슬살이를 하다가 유배생활로 전환해서 접촉하게 된 사물도 다양해졌기 때문이다.

3. 용재 영물시의 內容과 創作特色

유재건이 편찬한 『古今詠物近體詩』 중 「兼山堂詠物近體序」에서 '이것은 모두 바람 달 꽃 물고기 술 등 수많은 사물에서 나왔듯이, 그 사물의 성질과 모양에 대한 묘사, 작가의 정서를 살필 수 있는 것은 영물만한 것이 없다'¹⁵⁾라고 밝혔듯이 영물시가 일반적으로 물의 형태와 성질을 바탕으로 시인의 정서를 기탁해서 읊은 것이다. 또한 지금 학계에서 일반적으로 영물시를 그 표현 측면에서 ①物象을 표현한 것 ②物性を 표현한 것 ③物에 의해 일어나는 情思를 표현한 것으로 삼분할 수 있다.¹⁶⁾ 본고는 영물시의 표현 측면에서의 분류법과 용재 영물시의 내용을 결합해서 크게 물의 형태와 성질을 묘사하는 시와, 시인의 정서와 내면의식을 표출한 시로 양분해서 용재 영물시의 내용과 창작특색을 규명하고자 한다.

3.1 物의 形態와 性質의 描寫

영물시가 시인이 특정한 物을 詩化한 시로서 시화한 방향은 크게 두 방향으로 정리할 수 있다. 첫 번째는 시의 대상이 되는 물의 구체적인 형태를 묘사하는 것이고 두 번째는 시 속에 묘사되는 대상의 모습이 物象의 구체적이고 사실적인 형태가 아니라 시인에 의해 의식되거나

14) 안대회, 「한국 蟲魚草木花卉詩의 전개와 특징」, 『한국문학연구』, 제2집, 151쪽.

15) 「兼山堂詠物近體序」, 『古今詠物近體詩』. '此皆出於風月花酒汗漫之間,而其撫寫物性,逼肖物象,情思可觀者,莫如詠物.'

16) 김준옥, 앞의 글, 제29집, 1991, 279쪽.

관념화된 대상의 裡面으로, 실존이라기보다는 이념화된 이미지이자 상징이다.¹⁷⁾ 이에 따라 쉽게 말하자면 시인이 物을 읊을 때 物의 形態描寫를 치중하는 시와 시인의 의식에 따라 物의 관념화된 성질을 구현하는 시로 구분된다. 이러한 시들은 시인의 사적인 정서를 감추고 있어 사물을 중심으로 다루는 것이며 대부분이 『용재집』의 1,2,3권에서 분포되어 있다. 이것은 용재가 벼슬할 때 사적인 정서를 드러내기보다 사물 자체의 형태나 성질에 관심을 둔다고 반영할 수 있다.

용재의 영물시 189수 가운데 오직 사물의 형태만 묘사하는 시가 단 1수밖에 없는 것이다. 다음에 이 시를 들어서 시인이 사물의 형태를 묘사하는 창작특색을 살펴보겠다.

蔓生附巖竇	덩굴로 바위 구멍에 붙어 자라는데
三絶色香味	색깔 향기 맛 세 가지가 훌륭하여라
色變靑黃紫	색깔은 청색 황색 자색으로 바뀌고
味則備五氣	맛은 다섯 가지를 모두 갖추었구나
微香風過時	바람이 지나가면 은은한 향기 이니
所以斯爲貴	이런 까닭에 이것이 귀중한 것이지 ¹⁸⁾

이 시는 권3에서 수록된 「숙분(叔奮)의 적암(適庵) 주변을 읊은 열 수(叔奮適庵十詠)」 중에서 첫째 수로 지금 한약으로서 많이 쓰이는 오미자를 대상으로 읊은 5언시다. 첫 구가 오미자의 자라는 위치를 객관적으로 설명한 다음에 음식을 묘사할 때 흔히 쓰이는 음식의 색깔(色), 냄새(香)과 맛(味) 등 세 가지 측면에서 오미자라는 식물의 특징을 묘사한다. 색깔은 눈으로 보이는 구체적인 형태가 있어서 오미자가 자라는 과정에서 나타난 청색, 황색, 자색으로 색깔의 변화를 시각적으로 묘사한 것이다.

한약초의 효능과 맛은 원래 '사기오미(四氣五味)'¹⁹⁾로 알려져 있으나 4구에서 원래 다섯 가지의 맛을 '오미(五味)'라고 써야 옳는데 용재가 '오기(五氣)'로 쓰는 것이 첫 글자인 '味'자와의 중복을 피할 수 있고 압운도 맞출 수 있기 때문이다. 또한, 이렇게 쓰게 되면 맛은 다섯 가지의 기운이 갖춘다는 의미로 오미자의 맛이 철학적 색채가 띠게 된 듯하다. 여기서 용재가 영물시를 지을 때 새로운 말(新語)을 창출함으로써 시어를 연마하는 자세가 보일 수 있다.

5구에서 추상적인 오미자의 냄새를 묘사할 때 바람이 지나가는 것을 배경으로 해서 오미자의 은은한 향기를 풍기는 생생한 모습을 동태적으로 표현하는 것은 시인의 뛰어난 묘사법에 감탄하지 않을 수 없다. 마지막으로 오미자가 당대의 귀중한 약초로서의 특성이 나타난다.

이 시에 대한 분석을 통해서 용재가 사물을 묘사할 때 시각적인 형태만 국한하지 않은 것, 눈으로 보이지 않은 특징을 동태적으로 표현하는 수법, 글자를 염마해서 새로운 시어를 창출하는 작시법을 보여준다.

17) 윤재환, 앞의 글, 제40집, 2015, 88~90쪽.

18) 『容齋集』, 권3. 「五味子」

19) '사기오미(四氣五味)'는 온(溫), 열(熱), 한(寒), 량(涼) 네 가지 기운과 신 맛(酸), 쓴 맛(苦), 단 맛(甘), 매운 맛(辛), 짠 맛(鹹) 다섯 가지 맛을 뜻한다.

다음에는 物의 性質, 즉 物性を 묘사하는 대표적 시구들을 살펴보고 아래와 같이 제시한다.

소나무

- ① 但保風霜操，從今又歲寒 풍상 이기는 절조 지킬 뿐이니, 이제부터 또 세한이 다가왔구나
② 何須二千尺，且賞歲寒姿 어찌 이천 척 높을 필요 있으리, 그래도 세한 자태 감상할 수 있는데
③ 保茲堅貞姿，期以千歲久 이 굳고도 곧은 자태 지키나니, 천년토록 장구하길 기약하누나²⁰⁾
④ 共保霜雪餘，益堅金石志 함께 서리와 눈을 이겨 내고서, 금석 같은 뜻 더욱 굳게 다지누나
⑤ 凌雲未必貴，斂退豈爲柔 구름을 찌른다고 반드시 좋은 건 아니니, 조용히 물러난다고 어찌 유약하다 하리요
⑥ 知渠無用用，未有斧斤來 알겠구나 저 솔은 쓸모가 없기에, 도끼와 자귀를 맞은 적이 없었음을²¹⁾

위의 소나무에 대한 시구를 살펴보면 ①, ②, ③구와 ④, ⑤, ⑥구는 각각 소나무 분재(盆松)와 왜송(矮松)이라는 작은 소나무를 대상으로 한 연작시에서 종류가 다른 소나무의 성질을 구현한 시구들이다. ①구에서는 소나무 분재가 한겨울의 추위(歲寒)가 다가왔는데 풍상을 이기는 절조(風霜操)로 지키는 성질을 직접 읊은 건데 ②구에서는 두보(杜甫)의 「고백행(古栢行)」에 제갈량(諸葛亮)의 사당 앞에 있는 거대한 잣나무를 두고 “짙푸른 빛 하늘을 찢러 높이 이천 척일세.(黛色參天二千尺)”라고 한 구절을 차용해서 '어찌 이천 척 높을 필요가 있으리'라고 반문(反問)해서 이천척 높이의 나무와 달리도 소나무 분재가 형태적 제한을 극복할 수 있다는 굳건한 자세를 더욱 호방하게 구현한 것이다. 이처럼 物性を 직접적으로 읊는 것보다 다른 사물과 대조해서 반문구로 역시 독자에게 음미할 수 있는 공간을 제공해준다. ③구가 ①구와 마찬가지로 직접적으로 물성을 읊은 건데 ①구의 풍상을 이기는 절조(風霜操)보다 굳고도 곧은 자세(堅貞姿)라는 시어가 물성을 더욱 직접적으로 서술한 것이다.

위에서 살펴보았듯이 소나무 분재의 절개를 모두 긍정적으로 찬미하는 것보다 왜송의 성질에 대한 평가가 정반대로 나타난다. ④구는 왜송의 굳센 의지를 금석 같은 뜻(金石志)으로 비유한 것이다. ⑤구는 위의 ②구와 마찬가지로 물러난다고 어찌 유약하냐고 반문한 것이다. 이로써 왜송의 유약하지 않다는 성질을 강렬하게 표현할 수 있을 것이다. 또한, 시인이 '구름 찌른다(凌雲)'와 '물러난다(斂退)'의 두 동작을 대조함으로써 높은 자리에 위치해서 꼭 좋은 것이 아니라 그 자리에서 물러난 것이 연약하지 않다고 말하였다. 이는 물을 인간으로 의인화(擬人化) 수사를 한 것이다. ⑥구는 ④, ⑤구와 달리 도끼와 자귀를 맞은 적이 없어서 왜송이 쓸모없다고 왜송을 부정적으로 표현한 것이다. 동일한 사물에 대해 정반대가 되는 성질을 표현한 것이 용재가 물에 대한 인식이 고정된 것이 아니고 다원적이라고 할 수 있다.

대나무

- ① 殺身堪作顛危用，知爾從前一節存 자신을 죽여 위태할 때 쓸 도구가 되니, 네가 본래 옹골찬 절개 지녔음을 알겠군²²⁾

20) 『容齋集』권1, 「聞盅齋崔淑生得止亭盆松，用二十絕爲報」.

21) 『容齋集』권1 「奉次止亭用盅齋矮松韻二十絕，謹呈」.

② 此君高節自亭亭，不爲東風只獨青 차군의 높은 절개 절로 우뚝하니, 동풍에 관계없이 홀로 늘 푸르구나 23)

③ 政爾難孤立，如今得再攀 그야말로 홀로 서기 어렵더니, 지금 다시 너를 부여잡았구나24)

위의 ①, ②, ③시구들은 각각 대나무로 만든 지팡이, 마른 대나무, 비 속에서의 푸른 대나무를 대상으로 읊은 것이다. ①, ②구에서 푸른 대나무(靑竹)와 식물을 인공물로 만든 대나무의 지팡이(竹杖)가 물의 형태가 변화해서 성질이 다를 수밖에 없다고 생각했다. 그럼에도 불구하고 시인이 형태가 변화된 물의 본래 성질을 밝혀서 대나무의 고상한 절개를 찬미한 것이다.

그러나 ③구에서 시인이 읊은 대상인 마른 대나무도 형태가 변화된 물이지만 시인이 홀로 서기 어렵다고 자립하지 못한 성질을 드러냈다. ②구와 ③구를 비교하면 용재가 같은 물에서 변화된 물에 대해 물의 본래 성질을 구현하든 말든 여부에 그 변화된 물 자체의 성질에 달려 있다는 태도가 나타난다. 즉, 용재가 사물의 변화에 제한 받지 않고, 변화된 사물 자체의 성질을 존중해서 구현한 창작경향을 보여준다.

연꽃

① 通直由天性，淤泥豈我傷 중통외직은 천성으로 말미암았나니, 진흙탕이 어찌 날 해칠 수 있으랴25)

② 懷土小人性，通中君子心 처지를 생각함은 소인의 성품이나, 중심이 뚫린 건 군자의 마음일레26)

위의 ①, ②구는 모두 연꽃의 성질에 대해 읊은 시구들이다. 우선, ①구의 시의 제목에서 연꽃을 부용(芙蓉)이라는 아름다운 별칭이 쓰이는 것은 임금의 명령에 응하여 지은 응제시(應製詩)라는 특징이 잘 반영된다. ②구의 시는 벼를 송별하는 것으로 연꽃의 본래 이름을 '연(蓮)'이 쓰이는 것이 벼에게 친근감을 준 것이다.

두 시구들이 모두 연꽃의 중심이 뚫리고(中通) 진흙탕에서 자라도 오염되지 않다는 성질을 드러냈다. 그러나 연꽃의 똑같은 성질이 시의 창작 배경에 따라 수사법이 좀 차이가 있다. ①구는 연꽃의 통직(通直)의 성질이 천성에서 나온다고 한 다음에 반문하는 구식으로 진흙탕이 날 해칠 수 있냐고 시인 자신이 연꽃에 투영해서 연꽃의 성질도 구현하기도 하고 자신의 지조도 토로한 것이다. 용재가 이 시에서 물아일치(物我一致)의 필법으로 연꽃의 순결한 품격을 구현하는 것이 영물시 창작에 성숙한 기교를 보여준다.

②구는 벼를 송별하는 시구로서 연꽃의 처지와 본성을 소인의 성품과 군자의 마음으로 비유해서 대조적으로 묘사하는 것이 연꽃의 품격을 의인화해서 벼에게 전달해 준 것이다. 이처럼 용재가 물의 성질을 구현할 때 비유, 대조, 의인 등 수사법을 능숙하게 활용한 것이다.

22) 『容齋集』권1, 「竹杖」.

23) 『容齋集』권3, 「雨裏靑竹」.

24) 『容齋集』권2, 「枯竹」.

25) 『容齋集』권2, 「太液芙蓉應製」

26) 『容齋集』권2, 「書堂小池種蓮，留別雲卿」

3.2 詠物로 표현된 情緒와 內面意識

앞서 살펴봤듯이 물의 형태와 성질을 묘사하는 시가 용재 영물시 전체 중에 일부이다. 그의 영물시에서 쫓대가 된 것이 사물에 담겨 있는 정서와 내면의식을 드러낸 시들이다. 이러한 시들의 내용에 따라 크게 향수, 적막하고 울분한 심경, 애민의식, 성정 등 측면에서 용재 영물시에 담겨 있는 시인 내면적 정서와 의식을 엿볼 수 있다.

1) 객지에서 우리나라 鄉愁

용재의 생애를 보면 중국에 사행으로 가는 경력도 있기도 하고 사화를 당해서 편적지에서 유배생활의 경험도 있다. 이러한 객지에서 지은 시들이 용재 시세계를 풍부해지게 해 준 것이다.

용재가 조국에서 멀리 떠나 중국으로 가는 길에서 지은 사행시들을 『朝天錄』에 수록하였으며 이 사행시들이 이국의 자연경치나 사회문물을 읊은 것이 대부분인데 이 가운데 사물에 기탁해서 개인적 정서를 표출한 영물시도 12제 13수를 창작한 것이다. 그 중에서 鄉愁를 토로한 시 몇 수를 들어서 살펴보겠다.

道傍柳道傍柳	길가 버들이여 길가 버들이여
千株萬株蔭左右	천 그루 만 그루가 좌우로 울창하구나
金絲裊裊春風前	봄바람 불기 전 금빛 실가지 하늘대고
白雪漫漫春雨後	봄비가 내린 후 눈빛 버들솜 흩날린다
燕京行客怨離別	연경 가는 길손은 이별이 원망스러워
落日長條不堪折	석양에 긴 가지를 차마 꺾지 못하겠다
秋來重見恐先零	가을에 다시 올 때 시들었을까 걱정이라
我欲乞汝凌霜節	나는 네가 서리 이기는 절개 지니길 비노라 27)

江南柳江南柳	강남 버들, 강남 버들아
春風裊裊黃金絲	봄바람에 하늘하늘 황금 실을 늘였구나
江南柳色年年好	강남에 버들은 해마다 좋으련만
江南行客歸何時	강남의 나그네는 언제나 돌아가리
蒼海茫茫萬丈波	망망한 창해에 물결이 만 길
家山遠在天之涯	고향은 어디냐, 하늘끝 달은 곳
天涯之人日夜望歸舟	하늘끝 사람 날마다 밤바다 돌아올 배를 바라보며
坐對落花空長嘆	앉아서 낙화를 대하여 길이 탄식만 할 뿐
但識相思苦	상사의 괴로움은 알겠지만

27) 『容齋集』권4, 『朝天錄』, 「道傍柳」.

肯識此間行路難
人生莫作遠遊客
少年兩鬢如雪白

이곳의 행로난이야 제 어이 알리
인생은 제발 먼 길의 나그네 되지 말 것이라
소년의 두 귀밑 머리가 눈처럼 희어졌네²⁸⁾

위의 두 시가 모두 중국으로 사행 떠난 길에서 버들을 대상으로 읊조리는 것이다. 동양에서 고대인들이 버드나무의 한자인 '柳'자가 만류한다는 뜻인 '溜'자와의 발음이 흡사하기 때문에 버들을 꺾음으로써 이별의 아쉬움을 상징하는 전통이 있다. 용재와 圃隱 鄭夢周가 같은 배경에서 같은 소재로 지은 이 두 시가 동공이곡(同工異曲)의 묘미가 지녀서 대조·분석할 만한 것이다.

용재가 1연에서 먼저 '길가 버들이여 길가 버들이여' 라고 읊조리는 것이 포은이 중국으로 사행 떠나는 길에서 지은「강남류(江南柳)」라는 시의 첫 구 '강남 버들, 강남 버들아(江南柳 江南柳)'와 같은 수법을 사용하였다. 두 번째 구가 버들의 좌우의 경치를 서술한 다음에 2연에서 버들의 가지와 버들솜을 금빛 실(金絲)와 하얀 눈(白雪)으로 비유해서 버들의 형태를 생동적으로 묘사한다. 이 가운데 버들의 가지를 묘사한 시구가 포은 시의 '春風裊裊黃金絲(봄바람에 하늘하늘 황금 실을 늘였구나)'라는 시구를 차용한 것이다.

3연에서는 용재가 버들의 상징적 의미로 이별이 원망스럽다는 나그네로서의 정서를 토로한 것이다. 이는 포은 시의 '강남의 나그네는 언제나 돌아가리(江南行客歸何時)'에 나타난 고향에 대해 그리워하는 정서와 조금 차이가 있다. 포은이 버들로 고향에 대한 그리움을 토로하는 것보다 용재가 버들의 이별이라는 원초의 상징적 의미를 지켜서 고향을 떠난 것을 원망한다고 향수를 함축적으로 표출한다.

4연에서 용재가 수미호응(首尾呼應)으로 다시 버들이라는 물 자체에 대해 읊은 것이다. 가을에 다시 올 때 버들이 시들었을까 걱정한다고 표면적으로 버들을 우려한 태도로 보이지만 사실 용재가 자신을 버들에 투영해서 미래에 대한 우려를 드러낸 것이다. 용재가 마지막으로 버들이 소나무처럼 서리를 이긴 절개(凌霜節)를 지닐 수 있길 바라는 것도 시인이 객지에서 우려나온 향수와 같은 정서를 극복할 수 있는 의지를 토로한 것이다. 포은 시의 뒷부분에 상사의 괴로움(相思苦), 행로난(行路難), 나그네 되지 말라는 것, 소년의 흰머리 등과 같은 소극적 정서를 드러내기보다 용재의 시가 비교적 저극적인 태도가 보여준다.

위와 같이 용재가 이국타향(異國他鄉)에서 鄉愁에 대한 영물시가 몇 수 더 있다. 「앵두(櫻桃)」, 「매미 울음을 듣고(聞蟬)」, 「달을 구경하다 서호(西湖)에서의 놀이가 생각나기에 감회가 일어 짓다(翫月, 因思西湖之遊, 有感而作)」, 「거유령에 당도하니 국화가 이미 한창 피었기에(到車踰嶺, 菊花已盛開)」3수 중 둘째 수 등이 그것이다. 구체적인 시구를 제시해서 아래와 같다.

天涯久作離家客, 驚見金盤薦紫霞
집 떠나 이역 땅에서 오랜 나그네 신세, 금쟁반에 자하 올라온 것을 놀라 보노라²⁹⁾

28) 『東文選』권8, 「江南柳」.

29) 『容齋集』권4, 『朝天錄』, 「櫻桃」.

偏驚孤客耳，遠起故鄉情 외로운 길손의 귀를 놀래키어 멀리 고향 생각 일게 하는구나³⁰⁾
 故故搖歸思，盈盈耿獨眠 늘 떠서 고향 생각 흔들여 대고, 그 맑은 빛에 홀로 잠 못 이루지³¹⁾
 此日車踰山下過，故鄉鷄黍作重陽 이날 나는 거유산 아래를 지나가노니, 고향에선 닭고기 기장밥으로 중
 양절 즐기리³²⁾

2장에서 살펴봤듯이 용재가 유배지에서 영물시를 많이 창작하였는데 그 가운데 향수를 반
 영한 작품도 있다. 제시하면 아래와 같다.

庭杏欲黃熟	뜰의 살구는 누렇게 익어 가고,
舍桃紅滿枝	숙소의 복숭아들은 가지 가득 붉구나.
方知父母意	비로소 알겠도다 부모님의 뜻,
我亦念吾兒	나 또한 나의 아들을 생각하노라. ³³⁾

위의 시가 용재가 충주로 귀양 간 이후 지은 『謫居錄』에 수록된 작품이다. 시의 제목은 제
 시한 듯이 이 시가 시인이 살구와 복숭아를 보다가 순간적으로 우리나라의 느낌을 읊은 것이다.
 그러므로 시인이 사물의 성질을 밝히지 않고 형태묘사에 그치고 그 다음에 바로 사물을 관찰
 한 느낌을 직접적으로 토로한 것이다. 즉, 부모님의 뜻을 알게 되고 아들을 그리워한다는 것
 이 고향에 대한 그리워하는 시와 달리 가족들을 그리워하는 향수를 솔직하게 토로한 것이다.

2) 유배지에서의 寂寞하고 鬱憤한 心境

용재가 살았던 연산·중종 때는 土禍가 많이 일어난 만큼 매우 혼란스러운 시기다. 용재도
 여러 차례의 유배생활과 벼슬살이를 거치면서 끝내 유배지에서 생을 마쳤다. 그러므로 용재가
 유배지에서 쓴 시들이 주목할 만하다. 특히 앞서 분석한 바와 같이 용재가 유배생활에서 쓴
 영물시의 수량과 제재의 종류가 가장 많다. 먼저 『단풍나무 표주박(楓瓢)』이라는 시를 살펴보
 겠다.

① 楓樹生彼空山陬	단풍나무가 저 빈 산모퉁이에 자라
朽老不記春與秋	봄가을도 모른 채 썩고 늙어만 갔지
柯葉久已盡	가지와 잎이 없어진 지 오래라
索然生意休	생기가 그만 쓸쓸히 사라졌고
但有枯死根	남았느니 말라 죽은 뿌리뿐일세
② 歲晚磊隤山中留	세모에 우두커니 산속에 홀로 머무니
山靈有眼不得惜	산신령 눈 있어도 아까워할 줄 몰라라

30) 『容齋集』권4, 『朝天錄』, 「聞蟬」

31) 『容齋集』권4, 『朝天錄』, 「翫月，因思西湖之遊，有感而作」

32) 『容齋集』권4, 『朝天錄』, 「到車踰嶺，菊花已盛開」

33) 『容齋集』권5, 『謫居錄』, 「觀物有感」

畢竟枉作樵夫偷
才與不才共不免
雄辯更莫推莊周

필경에는 잘못 나무꾼이 가져갔으니
재목이 되든 안 되든 모두 화를 못 면하네
장주가 웅변 잘한다 다시는 추중하지 말라

③ 投身爨下鳴何悲
好事悶之偶見收
斲爲酒瓢容半升
形製自與椰子侔
兩旁有物雕刻巧
俯而取飲非猿猴

부엌에 던져지매 우는 소리 어찌나 슬픈지
호사가가 불쌍히 여겨 우연히 끄집어 내어
깎아서 술 표주박 만드니 반 되들이인데
그 만들어진 꼴이 절로 야자와도 같으며
양 옆에 붙은 것이 조각 매우 정교하더라
원숭이처럼 머리 숙여 마시지 않아도 되니

④ 問誰爲餉容齋公
重之無異千金投
容齋疏散世莫容
汝獨於此無疵尤
謫居雖寂寞
斗酒亦可謀
甕中渾沌酒
一日復一夜
從汝以優游
至死吾無求

문노라 이 잔을 용재에게 준 이는 누구인고,
소중하기 천금의 보배와 다를 바 없어라.
용재는 무능해 세상이 받아들이지 않건만,
너만은 이러한 나를 허물하지 않는구나.
귀양살이 비록 적막하지만,
말 술을 마련할 수 있도다.
항아리에 혼돈주가 담겼으니,
하룻날에다 하룻밤을 이어.
너와 어울려 한가히 노니노니,
죽을 때까지 나는 더 바람이 없어라. 34)

-권5『謫居錄』

위의 시가 용재가 27세 때 처음으로 충주에서 귀양생활을 할 때 쓴 것이다. 우선, 눈에 띄게 보이는 것은 시의 편폭이 매우 길고 5언과 7언이 섞여 있어서 시의 장형화(長型化)와 산문화(散文化)라고 할 수 있는 형태적 특징이다.

뿐만 아니라 용재 유배지에서 쓴 유배시들이 시라기보다 유배체험의 현장에서 얻어지는 절절한 삶의 기록이라고 할 수 있다고³⁵⁾ 한 듯이 이 시가 영물시로서 서정(抒情)과 서사적(敘事)인 성질이 모두 갖춘 것이 매우 특이한 것이다. 또한, 이 시의 제목을 보기만 하면 단풍나무로 된 표주박(楓瓢)이라고 읊은 대상이 단 1개밖에 없다고 생각할 수 있지만 내용을 자세히 보면 일반적인 영물시와 달리 단풍나무를 따로 대상으로 하니까 이 시의 소재가 2개로 된 것이다. 따라서 본고가 이 시의 대상인 단풍나무와 표주박을 식물과 인공물의 성격을 갖춘 복합물에 분류했다.

다음에는 이 장편시의 내용을 네 단락으로 분할해서 살펴보겠다. ①단락에서는 단풍나무의 썩고 늙어 가는 생기가 없이 말라 죽을 뿌리만 남아 있다는 모습을 묘사한 것이다.

34) 『容齋集』권5, 『謫居錄』, 「楓瓢」.

35) 김은지, 「李荇의 유배시에 나타난 정서 양상」, 『국어문학』 제50집, 2011, 210쪽.

②단락에서는 산속에 홀로 머무니 산신령이 눈이 있어도 아까워 줄 모른다고 단풍나무의 외로운 모습을 계속 묘사한 다음에 나무꾼이 잘못 가져갔으니 재목이 되는 말든 모두 화를 면하지 못한다고 한 것은 시인 자신이 사화를 당해서 유배된 신세를 단풍나무의 처지로 비유한 것이다.

이상의 ①와 ②단락은 ③단락에서 단풍나무를 표주박을 만드는 배경으로 볼 수 있다.

③단락에서는 어떤 호사가(好事家)가 부역에 던져서 땀감이 될 뻔한 이 단풍나무를 불쌍히 여겨 깎아서 술 주박으로 만들었다. 이 단락은 이 영물시에 서사성(敘事性)을 부여해 준다. 그 다음에 표주박의 외형을 묘사하고 머리가 안 숙여도 술을 마실 수 있다는 성질도 설명한다.

④단락에서는 시인이 이 술 표주박을 매우 소중히 여기는 까닭은 표주박이 세상에 받아들이지 못한 시인을 허물하지 않다고 시인이 귀양살이에 외면을 당하고 지기(知己)가 없는 적막감을 표출한 것이다. 마지막으로 시인이 귀양살이에 적막한 심경을 직접적으로 토로하지만 표주박으로 말술을 마련할 수 있다는 것이 외로움을 위로해 준 것이다.

용재가 유배기에 창작한 영물시에서 울분한 심경을 표출한 작품도 있다. 다음에는 유배기 말기에 창작한 「파리(蠅)」라는 시를 살펴보겠다.

造物偏多忌	조물주는 몹시 시기심이 많나 봐,
翻令惡類滋	되레 이런 악한 무리 번성케 하였지.
赤頭徵宋賦	송나라 부에서 적두를 징험했고,
止棘譬周詩	주나라 시에서 지극이라 비유하였지.
誰賴蒼刀逐	누가 푸른 칼 휘둘러 쫓아내리요,
空嗟白玉疵	속절없이 백옥 흠 끼친다 탄식만하네.
願投天地外	바라노니 천지 밖으로 던져 버려,
更見鳳來儀	봉황이 와 춤추는 것 다시 보았으면. ³⁶⁾

위의 시가 파리를 대상으로 한 것이다. 수련에서 파리의 본성에 의해 악한 무리로 형용해서 증오감을 드러냈다. 함련에서의 송나라 부(宋賦)와 주나라 시(周詩)가 각기 歐陽修의 「파리를 증오하는 부(檜蒼蠅賦)」와 「시경」을 가리킨다. 「시경」과 구양수의 부에서 파리를 간신이나 소인을 빗대어 풍자하는 것으로 나타난다. 경련에서의 백옥(白玉)은 곧 군자나 왕을 지칭한 것인데 파리를 칼로 휘둘러 쫓아낼 수 없다고 한탄할 수밖에 없는 처지를 말하였다. 미련에서 시인이 소인이나 간신을 배척하고 태평성대를 바라는 소망을 드러냈다. 물론 이 시가 현실의 부정한 무리들에 대한 적대감이 비교적 강하게 함축되어 있다는 평가³⁷⁾가 있는데 이 어두운 현실에 대해 무력하고도 울분한 심경도 표출한다고 생각한다.

3) 詠物로 표출한 愛民意識

36) 『容齋集』권7, 『海島錄』, 「蠅」

37) 이재숙, 「士禍期 관료문인의 形象과 漢詩史的 의미: 容齋 李荇을 중심으로」, 『동양한문학연구』 제29집, 동양한문학회, 2009, 251쪽.

용재가 영물시로 자신에 대한 정서를 표출할 수 있을 뿐만 아니라 외부세계인 사회현실에 대한 의식도 드러낼 수 있다. 그 가운데 시인이 사물을 관조함으로써 백성들의 생활에 연관시켜서 읊은 시가 포함된다. 다음에는 『반가운 비(喜雨)』라는 시를 살펴보겠다.

南方五月早	남쪽 지방 오월에 가뭄이 드니
農事恐失辰	농사지을 때를 놓칠까 걱정일세
久望太宗雨	태종우를 갈망한 지도 오래건만
霖濡不盡塵	빗줄기 약해 티끌도 못다 적시누나
夜來月離畢	밤이 오매 달이 필성에 걸리더니
黑雲如奔輪	검은 구름장이 수레처럼 치달리고
侵曉屋瓦響	새벽녘에 지붕의 기와를 울리며
霏然甘澤均	단비가 기운차게 은택을 내리더라
湛湛陂水滿	저수지에는 물이 가득하게 고이고
萬物一以新	만물은 한결같이 새 기운을 차렸군
百姓庶有恃	백성들 마음이 든든하게 되었으니
乃知天心仁	천심이 어진 줄을 이제야 알았도다 38)

위의 시가 자연현상인 비를 대상으로 지은 것이다. 시의 내용을 대략적으로 보면 오랜만에 내린 비가 가뭄의 문제를 풀어서 농사일에 도움이 되고 백성들의 마음이 든든하게 해준다고 한 것으로 제목인 「반가운 비(喜雨)」로 쓰이게 된 까닭을 알 수 있다.

이 시에서 비의 형태에 대해 처음으로 빗줄기 약해 티끌도 못다 적신다는 직접적으로 묘사한다. 그 다음에 밤에 지나고 새벽녘에 지붕의 기와를 울린다고 비가 내리는 소리를 빌려서 간접적으로 표현한다. 또한, 단비가 은택으로 비유해서 비가 내린 후 물이 가득하게 고이고 만물이 한결같이 새 기운을 차렸다는 모습을 묘사한다. 마지막으로 백성들의 마음이 든든하게 된 것이 하늘의 마음이 어진 줄을 알았다고 한탄한 것이다. 이처럼 비가 내리는 과정에 따라 비의 모습을 동태적으로 구현한 것이다.

농사일은 고대의 백성들에게 생계와 직결한 중요한 관심사이다. 용재가 비가 내리는 과정을 세밀하게 관찰하고 백성들의 농사와 관련시켜서 시인의 애민의식을 표출한 것이다.

다음에는 곤충인 귀뚜라미를 대상으로 읊은 시 2수를 더 살펴보겠다.

促織在長夜	촉직이 긴긴 밤 울어 대누나,
女功須及時	베짜기를 모쪼록 서두르라고.
今年公稅重	올해에는 세금이 무겁건만,
機上更無絲	베틀 위에는 실이 전혀 없구나.39)

38) 『容齋集』권5, 『南遷錄』, 「喜雨」.
 39) 『容齋集』권5, 『謫居錄』, 「詠物五絕, 其四」.

促促復促促	귀뚫귀뚫, 또 귀뚫귀뚫,
促促無斷聲	귀뚫귀뚫 울음 끊이지 않구나.
徒聞機杼韻	한갓 베짜는 소리만 들릴 뿐,
不見經緯橫	오가는 씨줄 날줄 아니 보여라.
還思此微蟲	다시 생각노니 이 하찮은 벌레,
豈是天孫精	어찌 천손의 정기가 아닐쏘냐.
鳥中有布穀	새 중에는 포곡이란 놈이 있어,
與爾無重輕	너와는 그야말로 막상막하지.
布穀與促織	포곡과 그리고 촉직이 있으니,
庶使民功成	백성들 농사와 베짜기 이루겠군. ⁴⁰⁾

위의 두 시가 모두 귀뚜라미의 한자 이름인 '촉직(促織)'의 베짜기를 재촉한다는 뜻으로 백성들이 부지런히 일하기를 격려한 것이다.

첫 번째 수가 세금이 무겁고 벼들 위에 실이 전혀 없다는 백성들의 생활고를 직설적으로 한탄한다면 두 번째 수가 촉직과 포곡새(布穀鳥)를 동등시하고 농사와 베짜기를 모두 잘 되길 바라는 소망을 토로한 것이다. 이 두 시가 모두 용재의 애민의식이 담겨 있다.

4) 事物에 반영된 性情

용재의 영물시에서 사적인 정서와 현실적 의식을 표출하는 시가 있을 뿐만 아니라 시인의 성격, 도덕, 지조 등 시인의 본성을 반영하는 시도 있다. 이러한 시들은 物象이나 物性的 재현에만 그치지 않고, 表出로서의 시인의 志가 표현되어 있는 것이다. 그것이 감정이라 하더라도 희노애락(喜怒哀樂)과 같은 단순 감정이 아니라, 純直한 서정적인 '思無邪' '溫柔敦厚'가 지배하는 감정이다⁴¹⁾. 본고는 이러한 감정을 시인의 '性情'라고 보고 시인의 마음의 기저에 있는 기질이라고 생각한다. 다음에 시 몇 수를 들어 살펴보겠다.

人言薄酒勝茶湯	박주가 차보다 낫다 남들은 말하지만
我言薄酒不可嘗	박주는 먹어선 안 된다 나는 말하노라
茶湯淡泊有眞性	차는 담박하여서 참된 성품이 있지만
薄酒酸甜敗其正	박주는 시큼하여서 바른 성품 해치며
茶湯自可解吾渴	차는 나의 갈증을 해소할 수 있지만
薄酒祇使肝肺關	박주는 폐와 간을 막히게 할 뿐이지
乃知屈夫子	이제야 알겠구나 굴 부자가
不肯哺糟飲醜良有以	지geme와 묶은 술을 아니 마신 게 참으로 까닭이 있음
我不取名但取眞	나는 이름을 취하지 않고 단지 진실을 취할 뿐

40) 『容齋集』권5, 『謫居錄』, 「促織, 用梅聖俞韻」.

41) 김준옥, 위의 글, 276쪽.

위의 시가 박주와 차를 대조해서 읊은 것이다. 용재가 박주가 더 낫다고 생각한 남과 달리 차의 성품이 자신과 어울린다고 생각한다.

용재가 박주의 맛이 시큼해서 바른 성품을 해치다고 부정적으로 인식한 것이다. 이와 대조해서 차의 맛이 담백해서 참된 성품으로 여긴 것이다. 마지막 두 시구를 통해서 용재의 표면적인 것을 외면하고 참된 것(眞)을 숭상하는 성정이 지닌다고 알 수 있다.

시인의 성정을 반영할 수 있는 시를 몇 수 더 들어 살펴보겠다.

一爲流落客	한번 귀양살이 신세가 된 뒤로
幾度見飛螢	몇 차례나 개똥벌레를 보았던고
變化因殘草	썩은 풀이 변화해 생겨났건만
光輝抗列星	그 광휘 별들과도 견줄 만하여라
何曾耐霜雪	서리와 눈을 견딘 적이 있으랴
自是喜幽冥	본래 그윽한 곳을 좋아하느니
得意休矜耀	득의하다고 빛 자랑하지 말라
陽烏有炳靈	양오가 신령스러운 빛을 뽐는단다 ⁴³⁾

위의 시가 반딧불이 빛이 나고 그윽한 곳을 좋아하는 성질을 구현한 것이다. 미련에서 시인이 반딧불이를 득의하다고 빛 자랑하지 말라고 경계하고 해 속에 까마귀(陽烏)가 신령스러운 빛을 뽐는다고 한 것은 시인의 겸손한 성격이 드러난다.

梅兄世誰愛	매형을 세상 누가 사랑하느뇨,
明月唯可配	밝은 달이 오직 짝이 될 만해라.
爲築數尺坡	그대 위해 몇 자 언덕을 쌓아,
永作三友對	길이 삼우로 삼고 마주하리라.
花謝香猶存	꽃은 이울어도 향기는 남고,
輪沒光不昧	달은 저도 빛 어둡지 않아라. ⁴⁴⁾

위의 시가 매화와 달을 대상으로 읊은 것이다. 이 시에서 용재가 자신을 매화와 달과 함께 벗이 되고 싶은 것이다. 이는 매화와 달이 향기와 빛이 남길 수 있다는 것을 숭상하기 때문이다. 용재도 이처럼 벼슬길의 부침을 겪어도 좋은 품격을 남기고 싶다는 불굴한 의지를 표출한 것이다.

42) 『容齋集』권6, 『海島錄』, 「薄酒」.

43) 『容齋集』권6, 『海島錄』, 「螢」.

44) 『容齋集』권3, 「梅坡對月」.

4. 맺음말

이상과 같이 용재의 영물시를 살펴보았다. 우선, 2장에서 용재 영물시의 양상에 대한 분석을 통해 그의 영물시가 동물·곤충, 식물, 자연현상·자연물, 인공물과 복합물을 포함한 다양한 제재를 영물의 대상으로 삼고 있었다고 확인할 수 있다. 그 중에서 식물을 읊은 시가 가장 많이 있으며 제재 나무와 꽃이 나타난 빈도수가 가장 높은 것으로 보인다. 또한, 『용재집』에서의 집록들에 따라 용재가 유배기에 영물시의 창작동향도 분석하였다. 분석 결과는 용재가 유배생활을 하면서 나이가 많을수록 영물시를 더 많이 창작하는 추세를 보였다.

3장에서 용재 영물시를 크게 물의 형태묘사와 물성을 구현하는 시와 시인 내면적 의식을 표출한 시로 양분화해서 그의 영물시의 내용과 창작특색을 분석하였다. 용재가 사물을 중심으로 다룬 시에서 사물의 형태만 묘사하는 시가 단 1수밖에 없는데 이 시에 대한 분석을 통해 사물을 묘사할 때 시각적인 형태에 국한되지 않고 눈으로 보이지 않는 특징을 동태적으로 표현하는 수법과 글자를 연마해서 새로운 시어를 창출하는 작시법을 확인하였다. 물성을 묘사하는 데 있어서 용재가 반문구(反問句), 사물 2개의 대조, 비유, 의인 등 다양한 수사법을 능숙하게 활용하였으며 동일한 사물에 대해 정반대가 되는 성질을 표현하는 것이 용재가 물에 대한 인식이 고정된 것이 아니라 다원적인 특색을 지녔음을 보여준다. 또한, 용재가 사물의 변화에 제한 받지 않고, 변화된 사물 자체의 성질을 존중해서 구현하는 경향을 보여준다.

또한, 용재가 사물에 개인적 정서와 내면의식을 담은 시를 대상으로 객지에서 우러나온 鄉愁, 유배지에서의 寂寞하고 鬱憤한 심경, 詠物로 표출한 愛民意識, 事物에 반영된 性情 등 네 가지 측면에서 분석하였다. 분석한 결과는 첫째, 용재와 포은(圃隱 鄭夢周)이 동일한 제재인 버드나무를 대상으로 같은 배경에 창작한 「길 옆의 버들(道傍柳)」과 「강남 버들(江南柳)」라는 두 시를 비교해서 분석하였다. 용재의 시에서 포은의 시구를 차용한 것이 있으나 포은의 시에서 토로한 향수보다 용재의 시에 버들이 서리를 이긴 절개를 지닐 수 있길 희망하는 향수를 극복한 의지가 담겨 있다. 그 밖에 용재가 고향에 대한 그리움이 아닌 가족들에 대해 그리워하는 시도 있다.

둘째는 용재가 유배지에서 쓴 「단풍나무 표주박(楓瓢)」라는 시를 살펴보았다. 이 시가 장편시로서 식물과 인공물인 사물 2개를 읊을 뿐만 아니라 서사적 내용도 들어 있어서 용재의 영물시의 특색을 드러냈다. 이 시는 용재가 유배지에서의 적막한 심경을 잘 구현한 것이다. 그 밖에 용재가 현실에 대해 무력하고 울분한 심경을 토로한 시도 있다.

셋째는 용재가 자연현상인 비를 대상으로 비가 내리는 과정을 순차적으로 묘사함으로써 백성들의 농사일과 관련시키고 시인의 애민의식을 표출한 시가 있다. 그리고, 귀뚜라미의 한자 이름인 '촉직(促織)'의 베짜기를 재촉한다는 뜻을 빌려서 백성들의 생활고를 드러냈으며 백성들이 부지런히 일하기를 격려하는 애민의식을 표출한 것이다.

넷째는 용재의 영물시에서 다양한 성정을 반영한 것도 있다. 술과 차의 대조함으로써 차의 참된 성품, 반딧불이가 빛나는 것을 빛대서 득의할 때 자랑하지 않다는 겸손한 성격, 매화와 달과 벗이 되고 싶다는 불굴한 의지 등이 그것이다.

이상과 같이 본고는 용재 영물시의 그 문집에 권별로 나타난 양상, 영물시의 내용과 창작 특색을 분석하였다. 이는 그의 시세계를 조명하는 일환으로서 의미가 있다고 본다. 그러나 용재의 영물시가 여타 시인의 영물시과의 비교를 많이 다루지 못한 미진한 부분이 있어서 추후의 과제로 남길 것이다.

참고문헌

- 유재건, 『古今詠物近體詩』, 아세아문화사, 1981.
- 이행, 『容齋集』, 한국문집총간 20, 민족문화추진회, 2000.
- 서거정 등, 『東文選』, 한국문집총간, 민족문화추진회, 1982.
- 허균, 『허균전서』, 서울: 아시아문화사, 1980.
- 김재욱, 「목은 이색의 영물시 연구」, 고려대학교 대학원, 국어국문학과, 2009.
- 김준옥, 「영물시의 성격 고찰」, 『한국언어문학』, 제29집, 1991.
- 이종건, 「詠物詩考」, 『사림어문연구』, 제1집, 사림어문학회, 1984.
- 윤재환, 「玉洞 李滉의 詠物詩 研究」, 『한문학논집』, 제40집, 2015.
- 손정인, 「이규보의 영물시의 제재와 내용」, 『한민족어문학』, 한민족어문학회, 제12집, 1985.
- 이재숙, 「容齋 李荇의 漢詩 研究」, 고려대학교 대학원 국어국문학과 박사학위 논문, 2009.
- 이재숙, 「士禍期 관료문인의 形象과 漢詩史的 의미-容齋 李荇을 중심으로」, 『동양한문학연구』, 제29집, 동양한문학회, 2009.
- 안대회, 「한국 蟲魚草木花卉詩의 전개와 특징」, 『한국문학연구』, 제2집, 2001.
- 김은지, 「李荇의 유배시에 나타난 정서 양상」, 『국어문학』, 제50집, 2011.

<容齋 李荇의 詠物詩 研究>에 대한 토론문

구봉곤(홍익대)

유암천 선생님의 연구는 용재 이행의 영물시의 내용과 창작특색을 밝히는 것을 목적으로 하고 있습니다. 용재집에 전하는 한시 가운데 영물시로 볼 수 있는 189수를 대상으로 제재에 따라 양상을 살피고 있습니다. 그리고 물의 형태와 성질을 묘사하는 시와, 시인의 정서와 내면의식을 표출한 시로 나누어 내용과 창작특색을 규명하고 있습니다. 이러한 논의는 용재의 영물시에 대한 새로운 논의라는 점에서 매우 흥미롭고 의미가 있는 연구라 생각합니다.

이 논문을 읽다가 궁금한 점이 있어 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 2장에서는 영물시의 양상을 다루고 있고, 3장에서는 영물시의 내용과 창작특색을 논의하고 있습니다. 2장의 내용은 3장과 연결되어야 논의가 더 자연스럽지 않을까요? 2장은 제재를 통해 영물시의 양상을 살펴보고 그러한 양상이 어떠한 의미를 갖는지를 3장에서 보다 세밀하게 논의하는 것으로 해야 전체적인 흐름이 적절할 것으로 생각합니다. 지금의 3장은 2장과는 별개로 논의가 진행되고 있어 그 흐름이 자연스럽지 못하다고 생각합니다. 그리고 3장이 연구의 중심이 되는 것이라면, 2장의 내용을 3장의 내용과 연결 지을 수 있도록 영물시의 양상을 다루는 것이 더 자연스러울 것 같습니다.

둘째, 2장에서는 용재의 영물시가 갖는 양상을 통해 용재 영물시의 특징을 분석하고 있습니다. 예를 들면, ‘영물시를 비교적 집중적으로 많이 창작하는 까닭은 정치적 좌절을 겪어서 유배된 신세와 관련이 있다’, ‘동물·곤충의 종류가 많이 풍부해진다는 것은 용재가 벼슬살이를 하다가 유배생활로 전환해서 접촉하게 된 사물도 다양해졌기 때문이다’와 같은 주장을 볼 수 있습니다. 그런데 이러한 특징들이 용재의 영물시가 갖는 특징이라고 할 수 있다는 객관적인 증거와 이러한 해석이 가능하다는 논증이 필요할 것 같습니다.

셋째, 3장에서 용재 영물시를 물의 형태와 성질을 묘사하는 시와, 시인의 정서와 내면의식을 표출한 시로 양분해서 논의하고 있습니다. 이렇게 나누어 논의를 진행한 이유가 무엇인지 보다 자세한 설명을 듣고 싶습니다. 그리고 3.1을 보면 용재의 영물시에서 물의 형태를 묘사한 시와 물의 성질을 묘사한 시가 갖는 특징을 각각 다루고 있습니다. 각각의 특징이 명확하게 드러나도록 소재목을 다는 것이 더 좋을 것 같습니다.

용재의 영물시에 대해 그 양상을 살피고 어떠한 특징을 갖는지 표현측면과 내용을 결합해서 논의를 하신 점이 매우 흥미로웠습니다. 선생님의 논의를 통해 용재의 영물시가 갖는 특색이 무엇인지 알 수 있었습니다. 본 토론자가 제대로 알지 못한 부분이 있다면 너그럽이 이해해 주시기를 부탁드립니다. 이상의 질문에 답변을 해 주신다면 감사하겠습니다.

히토마로 ‘조릿대(사사篠)’에 깃든 영혼관의 考察

고용환 (경남정보대)

目次

1. 머리말
2. ‘시노(조릿대) ’와 鎮魂歌의 呪物
3. ‘떨럭이다(靡<’의 표현과 영혼관
4. 靈(혼)을 진정시키는 하라에(拔除)의 呪具
5. 히토마로의 노리토(祝詞)적인 표기유형
6. 노리토(祝詞)祭文의 ‘하라에고토바’(祓詞)
7. 『山海經』에서 제사도구로 쓰인 사초(菅)
8. 맺음말

1. 머리말

가성 히토마로(人麻呂)의 歌語 중에는 시노(四能·小竹), 사사(篠)를 비롯한 다양한 ‘역새(사초)풀’이 붙는 표현구의 예가 많다. 이러한 용어는 원래 신화적인 주물관념에서 나온 표현이라 생각되는데, 본고에서는 히토마로의 와카(和歌) 중에서도 이러한 특이한 신화적인 영혼관과 관련된 어구를 분석해 봄으로서 작가의 표기에 담겨 있는 고대 일본인의 사상과 유래를 파악하여, 히토마로 만의 문예사적 의미와 특징을 탐구해 보고자 한다.

1.1. 히토마로 노래(和歌)에서 ‘사사(篠)’표기

☆오우미의 황폐한 도읍지를 지날 때 히토마로의 노래(過近江荒都時柿本人麻呂作歌)

(전략)倭乎置 青丹吉 平山越而 何方 御念食可 或云所念計米可 天離夷者雖有 石走 淡海国乃 樂浪乃 大津宮爾 天下所知食兼 天皇之 神之御言能(이하생략 (1 · 29)

((전략)야마토를 두고 아오니요시 나라산을 지나 여찌 생각하셨는지 하늘멀리 변두리이지만 이와바시루 아후미국의 사사나미의 오쓰궁에 천하를 다스리셨다고 하는 천황에 신의 말씀. (이하 생략))

反歌·樂浪之ささなみの 思賀乃辛碇 雖幸有 大宮人之 船麻知兼津 (1 · 30)

☆左散難弥乃 志我能大和太 一云比良乃 与杼六友昔人二 亦母相目八毛 将会跡母戸 (1 · 31) (사사나미의 시가의 강어귀가 이렇게 물이괴어 있지만, 옛사람을 또 만날 수 있을까.)

高市古人感傷近江旧堵作歌 或書云高市連黑人

古 人爾和礼有哉 樂浪乃 故京乎 見者悲寸 (1 · 32) 樂浪乃 国都美神乃 (략)

(1 · 33) ☆反歌二首·小竹之葉者 三山毛清爾 亂友 吾者妹思 別來礼婆 (2 · 133)

(조릿대 잎이 초산을 사랑사랑하며 바람에 난무하지만 그래도 난 아내를 생각한다네. 헤어져왔기에.)

石川夫人歌一首·神樂浪乃 大山守者 為誰可 山爾標結 君毛不有国 (2 · 154)

(사사나미의 오야마모리는 누구 위하여 산에 금줄을 치는가? 왕께서도 오시지 않는데.)

又短歌一首・神樂浪之 志賀左射礼浪しがさざれなみ 敷布爾 常丹跡君之 所念有計類
(2・206) (사사나미노 시가의 사자레 파도같이 끊임없이 황태자님의 장수를 기원해 드렸는데.)

短歌二首・☆樂浪之 志我津子等何 一云志我乃津之子我 罷道之 川瀬道 見者不怜毛
(2・218) (사사나미노 시가나루의 (키비쓰吉備)공녀가 세상을 뜬 강여울 길을 보니 쓸쓸하다.)

高市連黒人近江旧都歌一首・如是故爾 不見跡云物乎 樂浪乃 旧都乎 <함부로見せて私を
悲しませる> (3・305) 石田王卒之時丹生王作歌一首 并短歌

名湯竹乃 十縁皇子 狹丹類相 吾大王者(中略) 枕邊爾 齋戸乎居 竹玉乎 無間貫垂
木綿手次 可比奈爾懸而 天有 左佐羅能小野之 七相菅 手取持而 久堅乃 天川原爾
出立而 潔身而麻之乎 高山乃 石穂乃上爾 伊座都類香物なゆたけの とを(3・420)

((중략)사사의 작은 들에 7마디 사초를 손에 들고 아마노가와라<하늘 강변>에 나가, 미소기(沐浴齋戒,
禊)라도 하였으면 좋았을 텐데.(후략))

山葉 左佐良榎壯子 天原 門度光とわたるひかり 見良久之好藻みらくし (6・
983)

佐左浪乃 連庫山爾なみくらやまに雲居者 雨曾零智否 反來かへりこ吾背 (7・
1170)

神樂浪之 思我津乃白水郎者 吾無二 潛者莫為かづきはなせそ 浪雖不立 (7・125
3)

(사사나미의 시가나루의 어부여. 내가 없을 때 물속에 들어가지 마오. 파도가 일지 않더라도.)

1.2 ‘모리(守り)’와 ‘시메나와(しめ縄)’

텐지천황이 가모우 들에 수렵하셨을 때 누카타노오키미가 지은노래(蒲生野, 額田王作歌)
茜草指 武良前野逝 標野行 野守者不見哉 君之袖布流 (1・20)

真鳥住 卯名手之神社之 菅根乎 衣爾書付 令服兒欲得きせむこもかも (7・1344)

(참 새가 사는 우나데신사의 사초뿌리를 옷에 써 붙여서 입혀 주듯 한 처녀가 있다면 좋으련만.)

木綿懸而ゆふかけて齋此神社いむこのもりも 可超 所念可毛 恋之繁爾 (7・1378)

(면직물 걸치고 제사지내는 이 신사도 발을 들여놓을수록 생각한다. 사랑이 끊임없는 고뇌 때문에.)

鏡王女歌一首・神奈備乃 伊波瀬乃社之 喚子鳥 痛莫鳴 吾恋益 (8・1419)

志貴皇子御歌・神名火乃 磐瀬乃社之 霍公鳥 毛無乃岳爾 何時來將鳴 (8・1466)

山科乃 石田社爾 布麻越者たむけせば 盖吾妹爾 直に相鴨 (9・173

1)

如是為哉 猶八成牛鳴なほやなりなむ大荒木之 浮田之社之 標爾不有爾 (11・2839)

(이렇게 해서 늙어가는 것일까 오아라키의 우키타 신사의 금줄도 아니니까.) 右一首寄標喩思

葛城乃 高間草野 早知而はやしりて 標指益乎しめさましを 今ぞ悔拭 (7・1337)

(가쓰라기의 다카마노萱 원추리 풀, 좀 더 빨리 알고서 금줄을 해 놓았으면 좋았을 텐데. 유감이다.)

2. 「히메스가와라의 풀(히메菅原の草)」

☆天在 日売菅原 草莫効嫌 弥那綿 香鳥髮 飽田志付勿 (7・1277)

(하늘에 있는 히메스가와라(사초풀언덕) 풀베기를 멈춰라. 당신의 검정머리에 먼지가 붙지요.)

真珠付 越能菅原をちのすがはら 吾不効人之効卷ひとのからまく 惜菅原 (7・1341)

(마타마 붙는 오씨의 사초초원. 내가 베지 않고 남이 베어가는 것이 아까운 사초 들.)

2. ‘시노(조릿대小竹)’와 鎮魂歌의 呪物

[시노しの](旗須為寸四能·小竹·細竹為酢寸) 淡海之哉八橋乃小竹乎やばせのしのを (7·1350) ◎旗須為寸四能乎押靡 (45) 石二生 菅根取而 之努布草 解除而益乎 (948) (바위에 자란 사초뿌리를 캐서 시노부(진혼의) 풀로 하여 발제하면 좋았을 것을(이하 생략)

詠草·妹等所我通路細竹為酢寸しのすすき我通われしかよはば靡細竹原なびけしのはら (7·1121) (아내 있는 곳을 내가 다니던 길의 띠와 역새풀이여. 내가 다닐 때는 펄럭이라 띠 풀들이여.)

池邊小槻下 細竹しのなかりそね効嫌 其谷公形見爾 監乍將悞 (7·1276) (못 주변에 느티 나무 아래 조릿대 베지 말거라. 적어도 그것이라도 그분을 추억하여 보며 사모하세.) 小竹爾不有九二しのにあらなくに (7·1349) 三国真人人足歌·高山之 菅葉之努芸すがのはしのぎ 零雪之 消跡可曰毛 恋乃繁鷄鳩 (8·1655) 打靡 春去來者 小竹之末丹 尾羽打触而 鷲鳴毛 (10·1830)

小竹野爾所沾而 (10·1977) 秋穂乎 之努爾押靡 置露 消鴨死益けかもしなまし 恋乍不有者 (10·2256) (가을 벼이삭을 촉촉이 밀어제치고 놓인 이슬같이 사라져버리는 편이 좋지 않을까. 이렇게 계속 사랑할 수 없다면.) 小竹之眼笑しののめの思而宿者しのひてぬれば夢所見來 (11·2754)

小竹之上爾 來居而鳴鳥 目乎安見めをやすみ 人妻妬爾 吾恋二來 (12·3093)

寄船·神樂声浪乃 (7·1398) 槐本歌·樂浪 (9·1715) 湯小竹之於爾 (10·2336)

寄雪·小竹葉爾 薄太礼零覆 消名羽鴨 將忘云者 益所念 (10·2337)

左佐浪之 (12·3046) 王 命恐 雖見不飽 檜山越而(중략)近江道乃 相坂山丹 手向為吾越往者 樂浪乃 志我能韓埼 幸有者 又反見(이하 생략) (13·3240)

(천황의 분부하심에 삼가, 보아도 물리지 않는 나라산을 넘어(생략)오우미길의 오우사카산에 제물을 바치고 내가 넘어가니 사사나미의 시가의 카라사키의 무사평온하게 있다면 또 와서 볼 수도 있으리.) 伊毛奈呂我いもなろが 都可布河泊豆乃つかふかはづの 左左良乎疑 安志等比登其等ささらをぎ あしとひとごと 加多理与良斯毛かたりよらしも (14·3446) (그 처녀가 사용하는 강나루의 작은 사사라(細かく小さなものという) 接頭語 물 역새는 아시(芦)라 누군가가 말 걸어도 상관없다네.)

怕物歌·天爾有哉 神樂良能小野爾 茅草苺 " " 婆可爾 鶉乎立毛 (16·3887)

(하늘에 있는 사사라 작은 들에 띠 풀 베는 장소에서 메추리가 핵 날아갔다네.)

和我屋度能 伊佐左村竹(19·4291) (우리 집 얼마 되지도 않는 아주 작은 대나무 덩굴에 부는 바람소리가 미미하게 들리는 이 저녁이여.) <そよ風(산들바람)과 같은 느낌>

佐左賀波乃佐也久志毛用爾 奈" 辯加流 去呂毛爾麻世流 古侶賀波太波毛 (20·4431)

(조릿대 잎 흔들리는 서리 밤에 칠 겹을 겹쳐 입은 옷보다 더 부드러운 아내의 살결이여.)

㉔◎가루황태자가 아키들에 旅宿하였을 때 히토마로가 지은노래

八隅知之吾大王 高照日之皇子(中略)泊瀬山者 真木立 荒山道乎 石根 禁樹押靡 坂鳥 乃朝越座而 玉限夕去來者 三雪落阿騎乃大野爾 旗須為寸四能乎押靡 草枕多日夜取世須古昔念而 (1·45)

((전략)하쓰세의 산은 좋은 나무(회송)가 무성하게 서있는 거친 산길이지만 암석이나 방해가 되는 나무를 밀어 쓰러뜨리고 아침 건너서서 저녁이 되니, 눈이 내리는 아키 큰 들에 역새풀의 이삭이나 조릿대 밀어삼가 옆드려 여숙하시는 히나미시 황자님이 여기 오셨던 때를 그리며.)

太上天皇 御製歌·波太須珠寸 尾花逆葺 黒木用 造有室者 迄万代 (8·163)

7)

(역새를 거꾸로 하여 용마루 지붕을 잇고, 검은 나무로 만든 밀실 건축물은 만대까지 변영하리라.)

위 1637노래에서는 천황이 행차 때 지은노래로 ‘역새’나 ‘구로키(검정나무)’를 통해 신령이 타고 내려오는 매체라는 뜻을 함축하고 있다.

㊤㊤打蟬等 念之時爾 念有之妹 (中略) 大鳥乃 羽易乃山爾 吾恋流 妹者伊座等 人云者 石根 左久見手 名積來之 吉雲曾無寸 打蟬等念之妹之 珠蜻髣髴谷 (2·210)

((전략)우쓰세미라 생각하고 있을 때, 오토리노 하가이산에 내가 그리는 여인이 계신다고 사람들이 말하는 대로 이와네<돌 뿌리>를 밟아 헤치고, 힘들게 왔는데, 좋은 일도 없어라. 우쓰세미<현실세상 사람>라 생각했던 여인은 희미하게나마도 보이질 않으니.)

㊤㊤宇都會臣等 念之時 携手吾二見之出立 百兄槻木 虚知期知爾 (中略) 雖恋相縁無大鳥 羽易山爾 汝恋妹座等人云者 石根割見而 奈積來之好雲絃無 宇都會臣 念之妹我 灰而座者 ((전략)우쓰세미라 생각하고 있을 때 손을 맞잡고 우리 둘이 보았던 외출하여 무성한 느티나무 잎사귀마다, 사랑하지만 만날 수 없어 하가이산에 당신이 그리는 여인이 계신다고 말하는 사람이 있기에 바위를 밟아 밟아 제치고 고생해서 왔는데, 그 보람도 없지 않은가. 이 세상 사람이라고 생각하고 있었던 아내가 재가 되어 있으니까.) (2·213)

위의 ㊤㊤는 제목에 의해, 히토마로의 ‘처가 사망한 후에 피눈물을 흘리며 애통해하며 지은 노래’이다. 말하자면 挽歌의 부류에 속하는 성격의 노래라 할 수 있는데, 두 장가에서 “이와네(돌 뿌리)를 갈라서 찢어 보다. (갈라 헤치고 보다, 割く見て).” 고 한 것은 石根左久見<手>岩根を踏み分け苦しみつつ 무언가 강한 힘을 가해 칼로 베듯 부정한 것을 정확하려는 움직임을 표현한 것이라 생각된다. 또 다른 히토마로의 약체가. 필자는 즐고¹⁾에서 ‘카리호’(刈り穂)는 가을에 수확한 벼이삭을 의미하며, 그 실체를 다음과 같이 논하였다.

나카토미노요고토(中臣寿詞)에 있어서 유니와의 이삭(齋庭の穂:아마테라스神이 자신이 다카마가하라(高天原)에서 수확한 ‘벼이삭稻穂’)을 말하며, 이는 천신강림신화에 등장하는 신이 타고 내려오는 매체(依り代)로서, 수확이 끝난 가을의 신성한 제사(가미마쓰리)를 지낼 때, 등장하는 참역새는 벼이삭과 동등한의미를 가지는 呪物로서, 穀靈을 상징하듯 영혼을 초래하는 역할을 하고 있다.

또한, ‘이와네(돌 뿌리)’를 사이에 두고 (㊤45번과 ㊤의 210, ㊤의 213)서로 대칭적인 의미를 나타내고 있다는 것을 알 수 있다. 이를 제사적인 어구로 생각해보면, ‘이와네’와 ‘스스키(역새풀, 조릿대)’는 서로 주물로서의 역할을 담당하고 있다고 해석할 수 있을 것이다.

3. ‘펼럭이다(靡く)’의 표현과 영혼관

이번에는 시노(조릿대)와 함께 표현되고 있는 ‘나비쿠’(펼럭이다靡く)의 용례를 관찰해보자.

오우미천황이 위독한 때 태후가 지은 노래(近江天皇聖體不予御病急時太后奉献御歌)

青旗乃 木旗能上乎 賀欲布跡羽 目爾者雖視 直爾不相香裳 (2·148) (야

마시나의 나무깃발 위를 흔이 오가신다고 눈으로는 보이나 이미 직접 천황님을 만날 수는 없네.)

1) 즐고「人麻呂의 아키들 노래에 있어서 <宿>고찰」『東아시아사古代学』 제4집,2001, 41쪽

3.1 깃발이 펄럭이다.

위는 텐지천황이 위독하였을 때 야마토황후가 부른 노래이다. 이 노래에서는 혼백이 떠도는 모습을 깃발이 나부끼는(靡く) 움직임으로 감지하여 노래를 표현하고 있다.

指挙有ささげたる 幡之靡者はたのなびきは (199) 奥津藻のおきつもの 名延之妹者なびきしいもが (207) 安倍女郎歌二首(4・505) 今更 何乎可将念 打靡 情者君爾 縁爾之物乎いまさらに なにかおもはむ うちなびき (내 마음은 펄럭여서 이미 당신께로 기울고 있다.)

丹比真人笠麻呂下筑紫国時作歌一首 并短歌

臣女乃 匣爾乘有 鏡成 見津乃浜邊爾 狹丹頰相 紐解不離 吾妹児爾 恋乍居者 明晚乃 旦霧隱 鳴多頭乃 哭耳之所哭 吾恋流 千重乃一隔母 名草漏 情毛有哉跡 家当吾立見者 青旗乃 葛木山爾 多奈引流 白雲隱 (中略) 稻日都麻 浦箕乎過而 鳥自物 魚津左比去者 家乃嶋 荒磯之宇倍爾 打靡 四時二生有 莫告我 (うちなびきしじにおひたるなのり そが) 奈騰可聞妹爾 不告來二計謀 (4・509)

(女官들이 빗집에 올려놓은 거울을 보듯 미쓰의 해변에서 아내의 붉은 끈도 풀지 않고, 내 아내를 연모하고 있자니 어스름 밝아오는 아침 안개 속에서 울고 있는 학과 같이 소리 내어 울게 하는 내 사랑의 천분의 일이라도 마음이 풀릴 수도 있을까하고 우리 집 있는 부근을 서서 바라보니, 파란깃발 가쓰라기산에 걸쳐있는 하얀구름에 감춰져 보이질 않네(중략) 이나미 포구를 지나 새와 같이 표류해 가니이에서마의 파도가 거칠고 바위가 많은 해안위에 파도에 흔들려 무성하게 자라난 나노리소(고백하지마라는 풀(海藻かいそう)도 아닌데 어찌하여 처에게 이유도 말하지 않고서 왔던 것일까.)

大王能 等保乃朝庭等 斯良農比 筑紫国爾 泣子那須 斯多比枳摩斯提 伊企陁爾母 伊摩陁夜周米受 年月母 伊摩他阿良祿婆 許" 呂由母 於母波奴阿比陁爾 宇知那毘枳 許夜斯努礼こころゆも おもはぬあひだに うちなびきこやしぬれる(ぐったりと臥してしまわれる)(略(5・794) (대왕님의 먼 정청인 시라누이 쓰쿠시국에 우는 애같이 그리며 따라와, 한숨도 제대로 쉬지도 못하고 멀마 지나지 않아 죽는다고는 마음에도 생각지 못하였던 사이에 축 늘어져 누워버렸기에(생략))

3.2 옥 풀이 나부끼다.

車持朝臣千年作歌・鯨魚取 浜邊乎清三 打靡 生玉藻爾 朝名寸二 千重浪縁 夕菜寸二 五百重波因 邊津浪之 益敷布爾(略) 秋足目八方 四良名美乃 住吉能 (6・931) 明日香川 湍瀨爾玉藻者 雖生有 四賀良美有者 靡不相なびきあはなくに (7・1380)

★秋野 尾花末をばながうれの 生靡おひなびき心妹に 依鴨よりにけるかも (10・2242) (가을들에 역새풀이삭 끝이 바람에 나부끼듯 오로지 마음이 처에게 기울었다네.) あきのの

★水底に 生玉藻 打靡 心依 恋比日こころはよりて こふるこのころ (11・2482)

☆敷栲之衣手離而 玉藻成 靡可宿濫 和乎待難爾なびきかぬらむ~가てに (11・2483)

紫之 名高乃浦之 靡藻之なびきもの情者妹爾 因西鬼乎 (11・2780)

左寐蟹齒さぬがには 孰共毛宿常 奥藻之 名延なびき之君之 言待吾乎 (11・2782)

海若之奥津玉藻乃 靡将寐 早來座君なびきねむはやきませきみ待者苦毛 (12・3079)

悪木山 木末悉 明日從者 靡有社なびきてありこそ 妹之当將見 (12・3155)

春去者 花咲乎呼里 秋付者 丹之穂爾黄色 味酒乎 神名火山之 帶丹為留 明日香之

河乃 速瀬爾 生玉藻之 打靡 情者因而 朝露之 消者可消(략) 隱都麻鴨 (13·3266)
 反歌·明日香河 瀬湍之珠藻之 打靡 情者妹爾 因來鴨 (13·3267)
 安里蘇夜爾於布流多麻母乃 宇知奈婢伎 比登里夜宿良牟安乎麻知可祢呂 (14·3562)
 春之野乃下草靡したくさなびき我藻依丹穗氷因將にほひよりなむ友之随意 (16·3802)

3.3 풀(흔)이 나부끼다.

忽沈枉疾殆臨泉路 仍作歌詞以申悲緒一首 并短歌

大王能 麻氣能麻爾”” 大夫之 情布里於許之 安思比奇能 山坂古延呂 安麻射加流
 比奈爾久太理伎 伊伎太爾毛 伊麻太夜須米受 年月毛 伊久良母阿良奴爾 宇都世美能
 代人奈礼婆 宇知奈妣吉 等許爾許伊布之うちなびきとこにこいふし(略)(17·3962)
 於保吉民能 麻氣乃麻爾”” 之奈射加流 故之乎袁佐米爾 伊泥氏許之 麻須良和礼須
 良 余能奈可乃 都祢之奈家礼婆 宇知奈妣伎 登許爾己伊布之(略) (17·3969)

乎等女等之 後乃表跡 黃楊小櫛つけをぐし生更生而 靡家良思母なびきけらしも(19·4212)

(<아시아(葦屋) 처녀들이> 머리 장식한 회양목 빛이 나무가 되어, 환생하여 가지를 뺐은 것이겠지.)

挽歌·天地之 初時從 宇都曾美(中略) 眞鏡 見礼杼母不飽 珠緒之 惜盛爾 立霧
 之 失去如久 置露之 消去之如 玉藻成靡許伊臥 逝水之 留不得常(略)(19·4214)

(천지가 시작될 즈음부터(생략) 마소가가미 멋진 옥을 켜 끈(「魂을 이은 끈緒」목숨에 비유)처럼 아까운 한참 때에, 피어난 안개가 사라지듯(옥 풀)넘어 엮어져 흐르는 물같이 붙잡을 수 없었던.(생략))

◎柿本朝臣人麻呂從石見国別妻上來時歌二首 并短歌

石見乃海 角乃浦廻乎 浦無等 人社見良目 滷無等 一云 磯無登 人社見良目 能咲
 八師 浦者無友 縱畫屋師 滷者無軛(中略) 波之伎余思 妹之手本乎 露霜乃 置而之
 來者 此道乃 八十隈每 万段 顧為騰 弥遠爾 里者放奴 益高爾 山毛越來奴 夏草
 之 念思奈要而 志怒布良武 妹之門將見 靡此山 (2·131)

(전략, 여름풀같이 마음이 시무룩하여 나를 그리고 있겠지. 아내의 집 문을 보고 싶구나. 펄럭이어 평탄해져라 이 산아!)

◎石見之海 津乃浦乎無美 浦無跡 人社見良米 滷無跡 人社見良目 吉咲八師 浦者
 雖無 縱惠夜思 滷者雖無 勇魚取 海邊乎指而 柔田津乃 荒磯之上爾 蚊青生 玉藻
 息都藻(中略) 早敷屋師吾孀乃兒我 夏草乃 思志萎而將嘆 角里將見靡此山(2·138)

(중략, 그리운 내 아내인 여인이 여름풀같이 시들어 탄식하고 있겠지. 그 쓰노의 마음이 보고 싶구나. 평평해져라 이 산이여!)

4. 鎮魂歌에 사용한 주물(呪具)

4.1 ‘어깨띠(다스키)’와 鎮魂歌에 쓰인 呪物(拔い草)

◎(전략)言左敝久 百濟之原從 神葬 ”伊座而 朝毛吉 木上宮乎 常宮等 高之奉而 神
 隨 安定座奴 雖然 吾大王之 万代跡 所念食而 作良志之 香來山之宮 万代爾 過牟登
 念哉 天之如 振放見乍 玉手次 懸而將悵 恐有騰文 (2·199)

(전략)고토사에쿠 백제 언덕을 통과하여서부터 신으로 장례를 하고 키노헤궁을 영원한 궁전으로 높
 다랗게 조영하여 스스로 신으로서 진좌하셨다 그렇지만 우리 다케치 황자님이 천만년이라 생각하시고 만
 드신 카구야마궁은 언제라도 없어지지 않을 것으로 생각한다. 큰 하늘 같이 뒤 돌아 우러러보며 어깨띠

를 마음에 걸어 걸치고 초모해드리자. 황공무지하지만도.)

쓰노가 나루에서 배를 탈 때 가사노카나무라가 지은노래(角鹿津乘船時笠朝臣金村作歌)
(전략)海未通女 塩焼炎 草枕 客之有者 独為而 見知師無美みるしるしなみ 綿津海乃わたつみの 手二卷四而有てにまかしたる 珠手次 懸而之努櫃 日本嶋根乎 (3·366)

(해녀가 소금 굽는 연기가 보이는 여행지이니까 혼자서는 구경할 보람도 없어 해신이 손에 감고 있는 옥 어깨띠를 마음에 걸고 그리는 야마토의 가족들을.)

이와타노오호키미가 돌아가셨을 때 니후노오호키미가 지은노래(石田王卒之時丹生王作歌)
(전략)枕邊爾 斎戸乎居 竹玉乎 無間貫垂 木綿手次 可比奈爾懸而 天有 左佐羅能小野之七相管 手取持而 久堅乃 天川原爾 出立而미소기潔身而麻之乎(생략) (3·420)

(전략) 머리맡에는 제사지내는 호리병(영혼을 담은 독(齋瓮))을 놓고, 대나무 옥을 가득 늘어뜨리고 목면 어깨띠를 어깨에 걸치고 사사라의 하늘언덕 일곱 마디 사초를 손에 잡아들고 은하수언덕에 나아가 목욕재계라도 하면 좋았을 것을(이하 생략))

727년 봄 정월, 제왕제신의 자녀에게 조칙을 내려 쥬토료(천황의 신분을 경호하는 부서)에 금족령을 내린 때 지은노래(春正月勅諸王諸臣子等散禁於授刀寮時作歌)

真葛延 春日之山者 打靡 春去往跡 山上丹 霞田名引 高圓爾(중략) 千鳥鳴 其佐保川丹 石二生 菅根取而 之努布草 解除而益乎 往水丹 潔而益乎(후략) (6·948)
(마쿠즈하후 봄의 산은 우찌나비쿠 봄이 왔다고 산위에 안개가 펼쳐져(생략)물떼새 우는 그 사호강 바위에 자란 사초뿌리를 캐서 시노부(진혼의) 풀로 하여 발제하면 좋았을 것을 흐르는 물로 목욕재계 하였으면 좋았을 텐데, (이하 생략) ((偲ぶ草)⇒발제의 呪具,呪物)

不欲見野乃いなみのの浅茅あさち押靡左宿夜之さぬるよの氣長在者けながくしあれば家之小篠生いへししのはゆ(6·940) (茅萱를押し靡かして띠를 밀어 놓히고)

☆天漢水陰草²⁾みづかげくさの金風靡見者 時來之なびかふみれば~(이하생략) (10·2013)

秋野之 草花我未乎をばながうれを 押靡而 來之久毛知久こしくもしるく(은 보람이 있어) 相流君可聞 (8·1577) 吾屋戸之 麻花押靡をばなおしなべ(역새풀 밀어 얹어)置露爾 手触吾妹児 落卷毛将見ちらまくもみむ(떨어지는 것도 보고 싶다.) (10·2172)

秋穂乎 之努爾押靡(しのおしなべ置露 消鴨死益 恋乍不有者 (10·2256) (벼이삭을 밀쳐 촉촉하게 나부끼어, 흠날리며 놓인 이슬같이 사라져버리는 쪽이 낫지 않을까. 계속 사랑 못한다면.) 旋頭歌★新室 壁草苻迹かべくさ 御座給根 草如依逢未通女者 公隨 (11·2351)*벽을 만들 때 썩어 사용하는 풀로, 새カヤ·역새스스키·갈대アシ등, 종류.「新室」〈二三五一〉

※挽歌·(전략)挂纏毛 文恐 藤原 王都志弥美爾 人下満雖有(중략)十五月之 多田波思家武登 吾思 皇子命者 春避者 殖槻於上 遠人 待之下道湯 登之而 国見所遊九月之 四具礼乃秋者 大殿之 砌志美弥爾 露負而 靡芽乎 珠手次 懸而所偲 三雪零 (中略) 宮舎人方 雪穂 麻衣 夢鴨 現前鴨跡 雲入夜之 迷問 朝裳吉 城於道從 角障經 石村乎見乍 神葬 奉者 往道之 田付ヲ不知 雖思 印乎無見 雖歎 奥香乎無見 御袖 往触之松矣 言不問 木雖在 荒玉之 立月每 天原振放見管 珠手次 懸而思名 雖恐有 (13·3324) (말씀드리기도 공연히 황송무지하다. 후리와라 궁에 도대체가 사람들이 가득 넘치는데, (중략)보름달 만월과 같이 풍성하시리라고 내가 생각하던 황태자님은 봄이 되니 느티나무 심은 부근에 먼

2)拙稿「人麻呂歌集の七夕歌における水陰草」日語日文学第64輯、2014年11月。卷10・2013番の「水陰草」에 관하여「이 풀은七夕歌에서 織姫의 역할을 하고 있는 西王母의 거주지를 나타내고 있다.『山海經第十八』등에 보이는 靈草이며, 仙草의 意味를 가지는 瑞祥의 풀 이미지를 형상화하였다. 고 논하였다.

소나무 아랫길을 오르시고 국망하시고, 9월 가을비내리는 가을은 大殿의 뜰에 섬돌 주변에 무성한 이슬이 내려 굽어진 싸리(なびけるはぎ)를 어깨띠로 하여 목욕재계하고 신을 모신다.(賞味하시고) (「齋く」(목욕 재계하고 신을 모시다.)의 연상에 의한 결과로 語形이 변화하여, 중세 말경에 생긴 말.))는 내리는(중략) 궁의 도넨리들도 새하얀 삼베의 상복을 입고 있기 때문에 꿈인지 생시인지 망설이고 있던 중에, 키노헤 길을 통과하여 이와레를 곁으로 보며 신으로 보내(장례)드리니, 가는 길의 사정도 모르고 아무리 사모해도 그 보람도 없고, 아무리 탄식하여도 끝이 없기에 황자의 소매가 스친 소나무를, 말 못하는 나무이지만 달이 새로울 때마다 하늘 높이 뒤 돌아 우러러보고는 옥 어깨띠 마음에 걸어서 추모해드리려네 항공하지만.)

이들 挽歌노래에서 ‘시노부구사(俣ぶ草)란’, 진혼가에 있어서 혼령을 진정시키는 발제의 뜻을 담고 있는 제사 때의 혼을 정화하는 주물을 말해주고 있다하겠다.

高市連黒人歌・売比能野能 須”吉於之奈倍 布流由伎爾 夜度加流家敷之 可奈之久於毛倍遊(17・4016) (메이 들에 억새풀 밀어 엮듯 내리는 눈 속에서 여숙 하는 오늘은 슬프도다.)

이상과 같이 ㉔ ‘돌 뿌리나 방해가 되는 나무를 밀어 넘어 떨어이고(石根’禁樹押靡)와 ㉕ ‘억새풀 잎사귀나 조릿대를 엮어누르고,(旗須為寸’四能’乎押靡) ‘펼럭이다(靡く)’는 표현과 더불어 대칭을 이루고 있다는 사실을 알 수 있다. 즉, 길을 가로막고 방해가 되는 나무(禁樹), 억새풀, 띠(茅), 조릿대(篠)를→押靡(밀어 엮고) 라는 의미로 사용되고 있다는 것이다.

그렇다면 이러한 표현들의 어원은 도대체 어디에서 기원된 것일까. 라는 의문을 입증하기 위해서, 아래에 노리토(祝詞), 요고토(寿詞)등의 祭文에 표기된 ‘나부끼다(靡く)’ 어귀에 주목하여 보기로 하자.

5. 노리토(祝詞・寿詞・室寿)에서의 ‘나비쿠’ 표기

1)첫째, ‘오시나비쿠(밀어 펼럭이다押し靡)’표현을 관찰해보면, 요시노에서 구마노(吉野から熊野)에 이르는 神社나 절이 있는 오미네(大峰)山脈의 주능선을 따라 나비키(靡)라 불리는 유키바行場(修験道の靈場)가 있다. 그곳을 「높은 준령(高嶺(たかね)에 내려가는 오로시(おろし)찬바람冬季に山や丘から吹き下ろしてくる風の呼称)에 초목도 펼럭이며 었디었다. 靡き伏しけむ」로 노래불리고 있다.

2)두번째, 「古事記」天孫降臨조의 니니기노미코토를 제사지내는 기리시마(霧島)神宮參拜하고, 다카치호(高千穂)를 바라보고, 그 웅장한 모습을 紀元節 노래에서는 「구름에 솟구친 다카치호의 준령에 초목도 밀어 펼럭이어 엮드리게 하실 성대(천황의 치세)를 우러러 오늘이야말로 즐겁도다. 雲にそびゆる高千穂の 高嶺おろしに草も木も なびき伏しけむ 大御代を 仰ぐ今日こそ 楽しけれ」고 노래하고 있다.

5.1 노리토(祭文)에서의 ‘나비쿠(펼럭이다)’ 표현

(-)大祓詞(おおはらへの言葉) 「宣命書き」読み下し文

高天原(たかまのはら)に神留(づま)り坐(ま)す。(중략)磐根(いわね)、樹根立(きねたち) 풀 한 잎도 말을 멈추고(草の片葉(かきは)をも語止(や)めて), 天の磐座(いわくら)放ち、天の八重雲(이하 생략)

※기록되지 않은 女帝와 彷徨하는 皇子들. (飯豊~仁賢天皇時代) 飯豊天皇陵. 『日本書紀』에 【角刺神社】이이토요가 即位하였다고 전하고 있다. 가즈라기葛城의 오시누미다카기忍海高木에 있는 쓰노사시궁터(角刺宮跡). 현재의 츠노사시神社(倭辺に 見が欲しものは 忍海の この高城なる 角刺の宮)[古事記 竹を搔き芟り、末押し靡かず][神道に学ぶ: 悉く捨て掃除をなし、

一と間を清めて、靈魂を祭るべし [祭文、前に准ず]。]⇒동사건과 관련된(=)83顯宗天皇(弘計)의 모로호기(室寿き):(전략)取り結える 繩葛つなかつらは、此の家長いへのきみの 御寿みいのちの堅かたまりなり。

取り葺ふける 草葉かやは、此の家長の 御富みとみの余あまりなり。새(屋根に)葺ふいた지붕을 이은 茅<새>는, 이집 주인의 富를나타낸 것이다.

顯宗天皇83(原文) 稻席いなむしろ 川副楊かはそひやなぎ 水行みずゆけば 靡なびき起き立ち³⁾その根は失うせず(1)(意識) <강물을 따라 자라나있는 강 버들(川楊), 물이 넘쳐흐르면 그 가지가 펴리며 나부끼어 일어나(枝が靡いたり起きあがったりしても) 그 뿌리는 결코 없어지지 않는다.>

(原文) 石いその上かみ 振ふるの神榎かむすぎ 本伐もときり 末載すえはらひ 市辺いちのへ宮のみやに 天下治あめのしたらしし、天万あめよろづ国万くによろづ押磐おしは尊のみことの御齋みあなすゑ、僕やつこらま (3) p267 <本伐もときり 末載すえはらひ하라히> 삼나무 뿌리를 자르다. 杉の根本を伐り、가지끝자락을 벌채하다. 木末を伐り払う意. 『釈紀』はこれを「宮=作宮-之義也」と解釈し、『通証』『集解』も中臣祓や大殿祭祝詞の「皇孫の命の御殿ミアラカを、今奥山の大峡カヒ小峡に立てる木を、 이와이베의 발제도끼로 벌채하여, 齋部の齋斧イミヲノを以ちて伐り採りて、본말을 가지고 산신을 제사지내다. 『通釈』は「如=嚴戈採り中」という喩え(中臣寿詞などに見る)のように、時の天皇を助けて天下をよく治めたことを述べたものと解し、(中略)注目すべきは、「載」の文字とオシハラヒの訓である。「伐」はウツ、キル意。「절(載)」끊다. 정제하다. 타치킬意で、伐より強い意味があるが、訓の方も、キルに対してオシハラヒは、明らかに強い言葉である。オシは強意の接頭語、하라후(ハラフ)는 사악한 것을 발제하는 것으로(邪魔物を取り払い、除き去ること)で、천하를 평정하는 의미로 사용된 말이다. 「天の下治め賜ひ一に云はく、掃ひ賜ひて」(萬199)와 같은 措辞를 나타내고 있다. 本末をば山の神に祭りて、中間ナカラを」持ち出で来て、齋鉏イミスキを以ちて齋柱を立てて云々」

5.2 竹を(本)かき蒔りすえふきなびく4515 →を(末)吹き靡く萩の花.

㊤弟が歌いながら舞うには、「物部の 我が夫子(せこ)が 取り佩ける 太刀の手上(たがみ)に 丹画(にか)き著け その緒には 赤幡(あかはた)を載せ 赤幡立てて 見ゆれば五十隠(いかく)る 山の三尾(みを)の竹を(本)かき蒔り 末押(すえお)し靡かす魚簍 八絃(やつを)の琴を調べたる如 天の下治め賜ひし 伊邪本和氣天皇の御子 市辺之押齒王の 奴末(やっこすゑ)」

意味: 武士であるわが君のお佩(は)きになつている大刀の柄(つか)に、赤い模様をかき、その大刀の紐には赤い織物を裁(た)って附けて、立って見やれば、向うに隠れる山の尾の上の竹を刈り取つて、その竹の末を押し靡(なび)かせるように、<대나무를 베어 竹を刈って「末押し 나부끼는 것 같이 靡ふる如」라는 比喩는, 竹(ササ조릿대) 대나무를 베어서 그 위에 앉아, を刈ってその上に坐ると、竹を末が靡き伏すのを他動詞的に表現した. 「押し」は, 押し(押し)伏せる(밀어 눌러 엎어)라는 뜻의 동사. 萬、そらみつ大和の国は押しなべて~しきなべて(1雄略・天皇御製歌)>も、「押し靡べて」「敷き靡べて」であって、笹や草を足の下に敷くことをもって、天皇統治をあり方を表現しているのである。人麻呂が輕皇子の御獵に従って、「~石が根禁樹押し靡べ~篠を押し靡べ~」(萬45)と歌った時、輕皇子が禁樹や篠を「押し靡」かして旅宿りする姿は、そのまま天皇として統治の姿と重なり合っている. 행차 때 수행봉사행幸從賀의 성격을 나타내고 있다.

(=) <中臣祭文> 「하라에祓」는, 罪や穢を除く儀式を指す. 祓はさまざまな人々が行っており、政治を中世には、僧侶・陰陽師(おんみょうじ)・神職を中心とする宗教者たちが、大祓詞と密

3) 土橋豊『古代歌謡全注釈』三七、顯宗天皇の室寿、p259

接に関連する祭文である。宿る旅人打ち靡(なびき)き眠(い)も寝(ぬ)らめやも古思(いにしへおも)ふに:「押し掃(はらひ)」と祭文用語:二・一九九「捧げたる 幡(はた)の靡(なびき)は」<万, 人麻呂「靡」에는 魂呼ぶ(혼을 부르는 阿騎들에 여숙하다.의 노래의 성격을 생각해보면, 그 내용도, 單純한 感傷歌의 종류는 아니고, 사망한 쿠사카베(草壁)皇子의 魂을 위로하는 鎮魂歌로 생각된다.>

万葉(8C後)一七・四〇一六「婦負(めひ)の野のすすき押し奈倍(ナベ)降る雪に宿借る今日しかなしく思ほゆ」乙女等が袖を振るのは好きな人 혼을 부르는 주술적 행위魂を呼ぶ呪術的行為)『布留山(石上)(후략)(전략)打掃(うちはら)ふ如事(ことのごと)く。残の罪(つみ)は不有(あらじ)と祓給清給(はらへたまひきよめたま)ふ事(こと)を。<惡魔払い(악마의 발제あくまばらい)란, 宗教, 民俗信仰에 있어서 祈禱·儀式로, 惡魔·惡靈·惡神·魔神들을 억새풀(스スキ)이나 잎을 다발로 묶어 惡魔를 발제하는 呪具로써, 궁중의 안녕을 祈願하는 儀式用語로 정초元旦의 儀式에 사용되었다.

5.3 '나비쿠'와 '스가네(사초뿌리菅根)'의 神聖性

☆見渡三室山 石穂菅いはほすげ惻隱吾片念為一云三諸山之 石小菅 (11·2472)

博通法師往紀伊国見三穂石室作歌三首

皮為酢寸 久米能若子我くめのわくごが 伊座家留 一云 家牟 三穂乃石室者みほのいはやは 雖見不飽鴨(3·307) 詠草·妹等所我通路 細竹為酢寸しのすすき我通われしかよはば靡細竹原 (7·1121) 太上天皇御製歌·波太須珠寸 尾花逆萇 黒木用 造有室者 迄万代(8·1637)

(억새를 거꾸로 하여 용마루 지붕을 잇고, 검은 나무로 만든 밀실 건축물은 만대까지 변영하리라.)

위 노래에서는 천황이 행차 때 지은노래로 '억새'나 '구로키(검정나무)'를 통해 신령이 타고 내려오는 매체라는 뜻을 함축하고 있다. 이와 관련하여, 필자는 이전⁴⁾에 '카리호'(刈り穂)는 가을에 수확한 벼이삭을 의미하며, 그 실체를 다음과 같이 논설하였다.

나카토미노요고토(中臣寿詞)에 있어서 유니와의 이삭(齋庭の穂:아마테라스神이 자신이 다카마가하라(高天原)에서 수확한 「벼이삭稻穂」)을 말하며, 이는 천신강림신화에 등장하는 신이 타고 내려오는 매체(依り代)로서, 수확이 끝난 가을의 신성한 제사(가미마쓰리)를 지낼 때, 등장하는 참역새는 벼이삭과 동등한의미를 가지는 呪物로서, 穀靈을 상징하듯 영혼을 초래하는 역할을 하고 있다.

乾坤之 初時從 天漢(중략)船裝 真梶繁拔旗芒はたすすき 本葉裳具世丹 秋風乃 吹來夕丹 天河 白浪凌(중략)恋將尽七月 七日之夕者 吾毛悲焉 (10·2089)
(천지가 처음 열렸을 때부터(략)배 장식을 하여 노를 가득 통과시켜서 억새풀 줄기 밑동까지 펄럭이게 하여 가을바람이 불어오는 저녁에 은하수 하얀 파도를 밀어제치고(략) 마음껏 사랑의 회포를 풀 그 칠월의 칠석 밤을 지상에서 보고 있는 나조차도 슬퍼다.)

我門爾 禁田乎見者もるたをみれば 沙穂内之 秋芽子為酢寸 所念鴨 (10·2221)
(집 앞을 지키는 밭을 보고 있으니, 사호 안의 가을싸리 나 억새에 마음이 간다(염려되다).)

다케치노구로히토노래(高市連黒人歌)·売比能野能 須"吉於之奈倍 布流由伎爾 夜度加流家敷之 可奈之久於毛倍遊(17·4016) (메노<네이> 들에 억새 밀어 넘어뜨리듯 내리는 눈 속

4) 참고「人麻呂의 아키들 노래에 있어서 <宿>고찰」『東아시아古代学』 제4집,2001, 41쪽

에서 속소를 빌리는 오늘은 슬프게 생각된다.)

6. 노리토(祝詞)祭文에 있어서의 ‘하라에고토바’(祓詞)

(四)祝詞 祓詞(はらえことば)

天上の神様の宮殿で行われてきた神聖な儀式に倣(なら)い、木の枝の元と尖端を切り中程を取って蔓(つる)を編んで結束した置台の上に、多くの祓えものを置き、清い菅麻(すがそ)を木の枝と同じように元と末とを切り捨て、中程の良い部分を取り、針で細かく割き(하라에구시祓串のようにして祓いの神事を行い)天神이 내려주신 神秘的인 일을 하는 하라이(祓い)의 노리토(祝詞)를 외우세요.)

6.1 ‘노리토(祝詞)’와 ‘스가네(사초菅根(薄))’

古来로부터 大祓詞(오하라에고토바)를 주문을 암송할 때에 말에 혼이 있다는 고토다마(言靈) 말 그 자체에 혼령(靈力)이 있다고 믿어왔다.

(五)祓詞(はらへことば): 掛(かけ)まくも畏(かしこ)き伊邪那岐大神 (이하 본문생략, 아래항목 참조)

天上の神様たちのお国にいらっしゃいます皇祖神の仰せによって、数多くの神々を一人も残さずお集めになり、御協議なさって皇御孫命(すめみまのみこと)・瓊々岐命(ににぎのみこと)は、豊葦原の水穂の国・日本の国を安穩で平和な国として無事に統治なさるようと 御委託されました。

이 같이 위탁되어진 国土에는 그 영광의 모습에 따르지 않고 거칠게 돌아다니는 신들도 있고, 우선 복종할 것인지 아닌지를 물어, 그래도 귀순하지 않고 반항하는 신들은 토벌하시고, 岩石や草木の片端(かたはし)のひと葉までもが口やかましく言いたてて居たのが、ふつとりと物を言うことを止めて静かになったように騒乱の国土も平和に 鎮定されたので(바위나 초목이나 가지 끝 한 잎까지도 성가시도록 서로 주장하고 있었는데 특 말을 끊고 조용해지듯이, 소란한 국토도 진정되었기에, 천상의 계신자리(御座所)를 출발하시어, 여러 겹이나 길게 낀 구름을 위풍당당하게 밀어제치고, 지상에 강림하셨다. <바위와 초목은, 精靈(혼)을 진정시키는 진혼의 하라에 呪物(呪具)로 사용되고 있다는 것을 확인할 수 있겠다. >

이와 같이 아마쓰스가소(하늘의 사초풀)天津菅麻の本と末を刈り断って、沢山の針のように裂いて、天津祝詞の太祝詞を奏上しなさい。라 높이 宣言하셨습니다. 아마쓰노리토(天津祝詞)伝

(六)오호토노호가이(大殿祭)

大殿祭의 노리토祝詞에서는 山에서 儀禮를 암송하듯, 家宅의 守護神=樹靈을 祭祀지내는 것으로 간접적으로 山神을 奉祀하는 것과 연계되어 있다는 것을 알 수 있다.

『延喜式』大殿祭祝詞(おおとのほがいのりと)註에는, 豊宇気比売神와 같은神이라 되어있다. 神名の由来는, 宇迦(우카)는 食(우케)와 같은 뜻으로 음식물을 나타낸다. 「벼에 깃들어 있는 신비한 精靈」이라는 뜻으로 五穀과 食物을 관장한다.

[전략]言寄さし奉り賜ひて、天津御量以て、事問ひし磐根・木根立ち・草の可岐葉をも言止めて、天降り賜ひし食国天下と、天津日嗣知食す皇御孫之命の御殿を、今奥山の 大峡小峡に立てる木を、齋部の齋斧を以て伐り採りて、本末をば山の神に祭りて、中間を持ち出で来て、齋・を

以て齋柱立てて、皇御孫之命の天之御翳・日之御翳と、造り仕へ奉れる瑞之御殿、〔アラカ〕(이하 생략)

6.2 万葉語에 나타난 나카토미(中臣)祭文의 影響

道教系の神々に祈る呪詞を唱えるといった、かなりマジカルなものでした。写真は、京都御所の清涼殿で中臣の女が「御禊」(節折り)の呪具を運んでいるシーンの再現です。

* 足引乃 山尔生有 菅根乃 勲見卷 欲君可聞 (04/0580)

アシヒキノ 足日木能 石根許其思美 菅根乎 引者難三等 標耳曾結焉 (03/0414)

(산에 돌부리가 울퉁불퉁한데, 사초뿌리를 뽑는 게 어렵다고 단지 자신의 것이라 표식만 해둔다.)

위의 노래는 부모가 혼인 허락을 하지 않아서 처녀를 만나기 어렵다고 생각하여, 단지 약속만 하다고 하는 풍유의 노래다. 寓意.ナカトミノ フトノリトゴト 中臣の 太祝詞 言ひ祓へ 贖ふ命も

『萬葉集略解』の本居宣長説に、「杼」を「邪」の誤りとし、ホザケドモ(神に呪言を言っても、の意)かとする。여기에서 '아가후(贖ふ)'는 '아가나후'의 고어형태⁵⁾로, 古代에는 「아카후」라 하였으며, 供物を 바쳐 몸의 부정함을 떨쳐버리려(祓う)는 일련의 祭儀의 뜻으로 表現된 것이라 해설하고 있다. 이렇듯 「아가후(贖ふ)」가 제사의식(祭儀型)과 관련된 용어라는 것을 엿볼 수 있다면, 그와 관련된 나카토미의 제문(오하레에고토太祝詞言)에 나타난 직접적인「하라이(祓い, 払う・掃う)을 만요에서 사용한 예. 作者: 大伴家持, 祝詞, 神祭り, 言祝ぎ, 寿歌

[題詞]造酒歌一首, 奈加等美乃 敷刀能里等其等 伊比波良倍 安<賀>布伊能知毛 多我多米尔奈礼 (17·4031) 左注, 右大伴宿祢家持作之 中臣の太祝詞言 言ひ祓へ 贖ふ命も誰がために汝れ

(나카토미씨의 칸누시(神主)를 불러 노리토(祝詞) 주문을 외워 拔除(お祓い)를 하고, 공물을 신께 바쳐 장수를 기원한 것은 누구를 위해서일까요. 다름 아닌 당신의 장수(목숨)를 위한 것이네.)

나카토미(中臣)의 후토노리토(太祝詞言)를 神職으로부터 외워서(唱), 더러움을 맑게 정화하고 재앙을 제거하여 술을 바쳐 長壽를 기원하고 있다.

한편, 후카자와히토미 씨는⁶⁾시게타신이치(繁田信一) 씨의 논을 인용하여 다음과 같이 논하였다.

禹步(우호) 발걸음(足取り)은, 『抱朴子』仙藥에서 나타난 것과 같은 作法이 계승되었다고 하는 것을 알 수 있다. 즉, 護身法이다. 禹步의 目的은, 邪氣를 拔제하여, 護身하려는 것을 基調로한 것(중략) 反閉(헨바이)도 같은 뜻. 「陰陽師가 刀劍을 이용하여 邪氣을 떨치는(祓う)反閉헨바이·身固의 원형이다.

이들 음양도의 전래는 渡来系인 아야(東西の文部文)씨에 의해, 하라이(祓い)도검을 바치고 노리토(祝詞)가 낭송되었다. 「橫刀를 바칠 때의 呪 (『延喜式』「祓刀を上り、祓詞を読む」) (『養老令』神祇令)

[例3]家持歌・足日木能 石根許其思美 菅根乎引者難三等ひかばかたみと標耳曾結焉 (3·414) (아시히키노 바위(돌 뿌리)가 험하기에 사초뿌리를 뽑아도 허사라고 생각하여 돌레표식만 해둔다.)

岩船과 石像의 用途는, 道教系信仰을 바탕으로 하고 있다고 해설하고 있다. を (重松明久著 『古代国家と道教』164쪽). * 「스가(菅)의 뿌리」란, 곧 억새풀을 말하고 있다.

藤原朝臣久須麻呂來報歌・奥山之磐影爾生流 菅根乃 勲吾毛不相念有哉 (4·791)

眞葛延 春日之山者 (中略) 千鳥鳴其佐保川丹 石二生菅根取而之努布草 (略) (6·948)

5) 大野晋他, 『岩波古語辞典』1986第12刷発行、6-7쪽

6) 深沢瞳, 禹歩・反閉から身固めへ「日本陰陽道展開の一端として」大妻国文巻43ページ19-45、2012-03

事痛者左右將為乎かもかもせむを 石代之野邊之下草したくさ吾之苳而者 一云紅之(7·1343) 真鳥住 卯名手うなて之 神社之 菅根乎 衣爾書付 令服兒欲得(7·1344)

春日山 "高有良之やまたかからし石上いはのうへの 菅根將見爾 月待難 (7·1373)

菅根之 根毛一伏三向凝呂爾 吾念有 妹爾縁而者 言之禁毛 無在乞常 齋戸乎 石相穿 居いはほりする 竹珠乎無間貫垂 天地之 神祇乎曾吾祈 甚毛為便無見 (13·3284)

(사초뿌리菅根)마음을 깃들여 내가 생각하는 그녀의 일이라면 말에 금기하지 말라. 고 호리병을 땅에 신중하게 설치하고, 齋瓮옥 죽나무를 빈틈없이 통과하여 걸치고竹玉を隙間なく通して掛け천지의 신에게 내가 기도한다. 어찌하면 좋을지 몰라.) 三芳野之真木 立山爾 青生あをくおふる 山菅之根乃 慙慙 吾念君者 天皇之遣之万まけのまにま(3291) 高山乃伊波保爾於布流須我乃根能根母許呂其呂爾布里於久白雪(20·4454)

[例4]☆天漢水陰草⁷⁾みづかげくさの 金風靡見者 時來之なびかふみればときはきにけり(十·2013)

旋頭歌★新室 壁草苳迹かべくさかりに 御座給根 草如依逢未通女者 公隨 (11·2351)

壁を作るときに土に混ぜて使う草。カヤ・ススキ・アシなどの類。「新室」〈万・二三五一〉

☆見渡 三室山 石穂菅いはほすげ 惻隱吾 片念為 一云 三諸山之 石小菅 (11·2472)

菅根之 慙妹爾(11·2758) 奥山之 石本菅乃いはもと(11·2761) 菅根之根毛(13·3284)

高山乃伊波保爾於布流須我乃根能根母許呂其呂爾布里於久白雪(20·4454) 右一左大臣作 <167>明日香강의 上流바위에 자라나 나부끼는 옥 말(마름) 은(靡く玉藻)은 없어지면 다시 살아난다.

7. 『山海經』에서 제사도구로 쓰인 사초(菅)

山海經의 성격에 대하여, 마에노나오아키(前野直彬) 씨의 解説⁸⁾을 인용해보자.

『山海經』의 性格3가지」중에 第一는 地理書이고, 第二는 異物志, 第三는 祭祀書라 하였으며, 第四는 祭祀와 관련이 있는 卜占書라고 하였다. 異鳥類는 第二에 해당한다. 다음으로 人格化하였다. 이는 곧 對人的 사고이며, 聯想萬物도 역시 함께 生命을 가지고 있다는 性格을 말하며, 萬物有靈, 自然被人格化, 像相信四方之風各有一神掌管라 하였다.

[例5]《西山經》⁹⁾又西三百五十里曰天帝之山。上多棕枏, 下多菅蕙。

(또 서쪽으로 三百五十里 천제의 산이라 하고, 정상에는 종려(棕)와 장뇌목(枏)이 많고, 산기슭에 사초와 혜초가 많다. (略) 菅蕙(ゆうすげやかんぞう(혜초 蕙향풀난초의 일종)의類が多い。) 462p

[例6]《西山經》凡《西經》之首, 自钱来之山至于隗(외)山, 凡十九山, 二千九百五十七里。华山豕也, 其祠之礼: (華山の豕チュウ[神のやどる所]である。) 太牢。隗山神也,

(그 사당(祠)의 제사마쯔리에 바치는 공물(供之物)은 太牢[소牛·양羊·돼지豚] 유산(隗山)은 神이다. 祠之用烛, (이를 제사지내는데 햇불을 사용한다.祠るには燭カガリピを用いる。) 齋百日以百牺(齋齋는

7) 拙稿「人麻呂歌集の七夕歌における水陰草」日語日文学第64輯、2014年11月。

8) 前野直彬『山海經·列仙伝』, 集英社『全釈漢文大系』33, 1975, 쪽

9) 本田濟·沢田瑞穂·高馬三良『抱朴子·列仙伝·神仙伝·山海經』平凡社、1988。

100일 백은 산 제물을 의미한다. 物忌みは百日、百のいけにえ) (略) 烛者百草之未灰, 白席采等纯之。(燭(燭)百草는 아직도 타지 않는 것으로, 하얀 사초의 명석을 5색이 다른 것으로 태우기를 한다. 白い[菅]の席_{コモ}は五色の色ちがいで、縁フチをとる。) 462 p

[例7]《西山经》西次二经之首(はじめ)は曰く、鈴山と。(略) 浴水出焉東流注于河其中多藻玉多白蛇。 그 속에는 藻玉(玉石)가 많고, 흰 뱀이 많다. 白蛇(= 鳴蛇と書け)が多い。 462 p

[例8]凡《西次二经》之首, (中略) 其祠之毛用少牢, 白菅为席, 其十辈神者, 其祠之毛一雄鸡, 鈴而不糝, 毛采。 凡《西次四经》精以稻米, 白菅为席。(山の神の祠の供え物には) みな一羽の白い雞を用い、祈る。 精ゴクには稻・米を用い、하얀 사초(白菅)로 거적자리(席)를 만들다 463~7 p *24, 41, 50, 72, 121, <玉藻>131, 134, 135, 138, 194, 196, 220, 등 히토마로의 주요한 장가에서 가어로 사용되고 있다。「山海經(せんがいきょう)」というのは、だいたい2400年くらい前から1800年くらい前までの中国(戦国時代から漢の時代まで)で出来上がったとされる地理書です。伝説이나 신비한 이야기를 모은 것이라는 성격이 강하다.

[例10]神戶山(칸도야마). 菅生山스가오야마. 菅사초가 산에 자라있기 때문에 菅生라한다. 호무다品太天皇(応神)이, 이 부근에 왔을 때, 이 언덕에서 우물을 파니까 물이 청아하고 차가웠다한다。(이이보강揖保川(『播磨国風土記』))

☆橋立 倉椅川 河静菅 余苺わがかりて 笠裳不編かさもあまなく 川静菅 (7·1284)

(하시다테 구로하시 강의 정숙한 사초는 내가 베기는 하였지만 샷갓도 짜지 않고 끝나버린 시즈사초.)

奥山之磐本菅乎根深目手結之情忘不得裳(3·397) 石田王卒之時丹生王作歌·(略)天有左佐羅能小野之七相菅 手取持而(略)高山乃石穗乃上爾伊座都類香物(3·420) 反歌·逆言之狂言たはこと等可聞高山之石穗乃上爾君之臥有(421) 藤原朝臣久須麻呂·奥山之磐影爾生流菅根乃勲吾毛 不相念有哉あひおもはざれや(4·791) 바위그림자에 자라나있는 사초뿌리의 그 정성을 다해 생각지 않으리 있으랴.

8. 맺음말

본고에서는 히토마로(人麻呂)의 가루항자가 아키들에 수렵노래(45番)에서 ‘시노(篠)’와 ‘사에키(禁樹)’를 중심으로 고찰하였다. 이와 연계하여「고모리국(隠り国)의 하쓰세산의 거친 산길을 험준한 암석이나 방해가 되는 수목(禁樹)을 밀어 헤치고(靡く)(45)」라 노래 부른 히토마로를 비롯한 만요의 핵심어구, 「밀어(나부끼듯) 얹어 쓰러뜨리다(押し靡き)」의 표현구에 주목해보면, ‘노리토(祝詞)’祭文中에서 「押靡밀어제치고(掃き清める) 신전에 부정을 정화하려는 하라이(祓い)」祭의식에서의 문구와 매우 흡사한 표현임이라는 것을 알 수 있다. 이는 곧, 히토마로의 歌語‘시노(조릿대, 가는 대(篠))’를 비롯한 ‘억새풀(薄)’이 붙는 歌語에는 신화적인 神관념이 내포되어 있다는 것을 추론할 수 있겠다.

이처럼, 히토마로 ‘조릿대(篠)’표현에는 시인의 우주관 및 사상이 함유되어있으며, 이는 곧 음양사상에 의해 발현된 祓除의 呪具로, 악귀와 부정을 제거하고 정화하여 혼을 진정시키고 자한 鎮魂歌의 노래성격을 여실히 나타내 보여주고 있다하겠다. 고로, 히토마로 노래에서의 ‘조릿대(사사篠)’는, 억새풀(스스키薄) 사초(菅) 벼이삭(稻穂)으로 이어지는 穀靈을 가지는 제사의 呪具로 역할을 하고 있다는 사실의 반증이라 생각된다.

한편,『山海經』의 3가지 성격 중에 세 번째로 祭祀晝라의 성적을 확인하였다. 또한, 네 번째

는, 祭祀와 관련이 있는 卜占書라고 하였다. 이어, 《西次二经》에서도 “신에 제사지내고자 공물을 바치고, 산신의 사당에 공물은 모두 한 마리의 하얀 닭을 사용하여 기도하였다. 고 기록하였고, 곡령을 담은 糲(정미된 쌀)의 사용과, 하얀 사초(白蒿)로 거적자리(席)를 만들었다.”고 한(463~7p)내용들을 종합해보면, 결국, 히토마로의 ‘조릿대’표현에는, 도교의 拔除에 쓰인 呪具(노리토의 祭文의 용어)를 歌語로 발현시켰다는 사실을 추론할 수 있겠다.

<Abstract>

A Study of the mythical meaning of "Shino((a kind of very small bamboo), Susuki)" in Kakinomotono-Hitomaro lyrics songs

Koh, Yong-Hwan

【参考文献】(그 밖의 주는 지면관계상 각주로 대신하고자 합니다.)

키워드 : 柿本人麻呂, 제사의 呪物, 篠、薄、寿詞 (祝詞) 靈魂觀.

Key words : KakinomotonoHitomaro, ‘*Shino篠*’ (a kind of very small bamboo), Susuki (Japanese pampas grass), Yogoto, View of the soul.

A Study of the idea of the soul lurking in the expression of “‘Shino篠’ (a kind of very small bamboo) as a curse of rituals in Kakinomotono-Hitomaro lyrics songs

Koh, Yong-Hwan

First of all, when you observe from the songs in the 45th song of Hitomaro ‘*Shino篠*’ (a kind of very small bamboo) and "Susuki", and Squeeze out disturbing trees and let it go. On the other hand, (1) "Kojiki" Kayo song "No. 4 standing on the rock" in the song song "Sakakura songs" songs of the Sukunabikona god 's "Kamuhoki" ② Also in the court festivals The word "Sokotsu-*Iwane*" is found in "Norito-OotonoHogahi".

In short, it is believed that repeated spells can be cast like this, that the palace has a religious meaning to symbolize "immortal building = authority of stone" in order to be a godly sanctuary. In addition, ③ It is known that the myth of Iwa Ogami in "Harima Fudoki" has the character of Iwagami which is dependent on mountain stone.

I would like to explore the idea of the god lurking in the myth of various ‘*Shino篠*’ including this ‘*薄Susuki* (Japanese pampas grass)’ which appears in the song of the ultimate treasure, in the song language of Hitomaro. And, in order to clarify where the Hitomaro view of cosmos and philosophy lurking in there is derived from, I would like to study examples of poetry such as "Norito(Yogoti)Ceremony".

<히토마로 ‘조릿대(사사篠)’에 깃든 영혼관의 考察>에 대한 토론문

이부용(강원대)

본 발표논문은 「히토마로 ‘조릿대(사사篠)’에 깃든 영혼관의 考察」은 일본의 고대가집인 『만엽집(万葉集)』에 노래가 수록된 가인 중 한 명인 가키노모토노 히토마로(柿本人麻呂)의 노래를 주요 분석대상으로 하고 있습니다.

토론자는 일본 중고시대의 산문문학 연구자로 상대시대의 운문문학인 『만엽집』에 대해 이해가 부족한 부분이 있습니다. 넓은 마음으로 양해해주시기 바랍니다.

1. 가키노모토노 히토마로의 진혼가에 대한 선행연구에 대한 언급이 잘 나타나지 않습니다. 참고문헌은 각주로 같음하신다고 하였고 기존에 발표하신 논문의 성과를 이어서 새로이 연구하신 연구성과를 발표하시는 논문으로 보입니다. 일본 및 한국에서는 가키노모토노 히토마로에 대해 그간에 축적된 여러 연구가 있는 것으로 알고 있습니다. 본 연구가 히토마로 연구를 전체적으로 조망했을 때 어느 분야에 기여할 수 있을지 좀 더 자세히 가르쳐 주시면 감사하겠습니다.

2. 이번 발표에서는 히토마로의 노래에는 음양사상이 배경으로 드러남을 지적하셨습니다. 그렇다면 『만엽집』 전체에서 음양사상은 어느 정도 드러나며 히토마로의 진혼가에서 차지하는 비중은 어느 정도인지 궁금해집니다.

3. 본 발표에서 주목한 가어(歌語)인 ささ와 なびく는 중고문학시대가 되면 반드시 히토마로의 노래에서처럼 영혼관을 나타내지 않을 경우도 있습니다. 특히 なびく는 중고산문문학이라면 남녀의 연애관계에서 사용되는 어휘이기도 합니다. 혹시 히토마로의 노래 중에는 なびく가 남녀관계에서의 문맥에서 사용된 예는 없는지 가르쳐주시면 감사하겠습니다.

가키노모토노 히토마로의 노래를 시인의 우주관 및 사상이라는 흥미로운 테마로 고찰해주신 교수님께 다시 한 번 감사드립니다.

■ 제2부 2분과

강증산 전승에 나타난 禮樂문화적 요소
/ 고남식(대진대)

근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명
-문명(종교)기축적 접근을 통한 신종교 연구의 새로운 방향과 방법론 제안-
/ 전홍석(원광대)

풍수지리학으로 해석한 전설
/ 한웅(포천문화관광해설사)

금강산 어원과 담무갈보살, 회암사 유래 추적
/ 최원혁(대진대)

강증산 전승에 나타난 禮樂문화적 요소

고남식(대전대)

目次

1. 머리말
2. 예(禮)의 중시와 실천
3. 조선사회의 예악문화의 개혁
4. 맺음말

1. 머리말

강증산(1871-1909)은 조선말기인 1871년에 탄강하여 40년을 살다간 인물이다. 그는 31세인 1901년 세계를 구원하고자 9년간 천지공사(天地公事, 1901-1909)를 행하였다. 이 천지공사는 인간적 차원과 신적 차원을 모두 아우르는 삼계 통합적 행적으로 삼계 안에 있는 일련의 이치와 경위를 따라 진행된 과정이며 미래에 대한 설계도라 할 수 있다.

따라서 그의 천지공사는 신도(神道)라는 질서 하에 이루어진 예(禮)에 따라 격식을 갖춰 이루어진 의식(儀式)이라 할 수 있다. 아울러 이는 선천(先天)이라는 세계를 벗어난 후천(後天)이라는 구조로 바꾸는 공동체적 질서의 변환이며 의례를 통해 진행되고 확정된다.

이 글은 강증산 전승의 천지공사에 나타난 예악적 요소를 살펴볼 시론적 목적으로 쓰여졌다. 예악이라는 면이 강증산의 행적인 천지공사에서 실천성을 갖고 어떻게 작용하고 있는가를 찾아보았다. 연구사를 보면 강증산 관련 종단의 예(禮)와 연관된 실천적 제도 및 실행에 대한 연구가 주류를 이루고 있다.¹⁾

이를 위해 2장에서는 강증산 전승에 나타난 예에 대한 중시(重視)와 그에 대한 실천의 면을 살펴보았다. 3장에서는 고착화된 조선 예법의 현실 하에서 이를 고쳐 사회적 문제를 해결하려는 측면을 조선사회의 예악문화의 개혁이라는 면에서 천지공사를 중심으로 나타나는 자료 속에서 고구해보았다.²⁾

이를 통해 조선 사회 오백년을 이끌어 온 예악에 대해 개혁의 물결을 타고 조선말기 사회에 와서 혁신성을 갖고 주장된 예에 대한 일단의 양상을 살펴 볼 수 있을 것이며 강증산 사상을 대표하는 천지공사라는 종교적 행적 안에서의 예악에 대한 일단의 면모를 볼 수 있는데 의의

1) 이러한 연구사에 대한 검토는 이 글에서는 논지상 다루지 않기로 한다.

2) 자료의 차이로 예악이라는 두 가지 면을 고르게 살펴보지 못하고 보다는 예를 중심으로 살펴보았음을 밝혀 둔다.

가 있을 것이라 사료 된다.

2. 예(禮)의 중시와 실천

강증산은 예(禮)에 대한 정의에 있어서 수백 년간 지속되어온 맹자의 ‘辭讓之心’과는 다르게 다음과 같이 정의하였다.

不受專強專便曰禮³⁾

위에서 예는 너무 강한 격식도, 쉬운 격식도 아님을 ‘오로지 강하고 오로지 편하지 않는 것’이라고 밝힌 것이다. 즉 시의적절하게 상황에 맞춰 몸가짐을 잘 갖고자하는 것이 예임을 보여 조선사회의 주자학적 세계관에 의한 예법과는 그 해석에서 거리를 두었다.

다음으로 악(樂)에 대해서 보면 강증산 전승에 많은 자료가 보이지는 않는다. 강증산이 7세 때에 농악(農樂)을 보고 해각이 열렸으며 농악은 자주 구경하였다⁴⁾는 기록도 있다. 악을 대표하는 궁상각치우(宮商角徵羽)에 대해서 성인(聖人)이 지은 것이라고 하였다.

宮商角徵羽 聖人乃作⁵⁾

궁상각치우는 성인들이 예와 음양 관계에 있는 악에 대해 그 필요성을 인식하여 만든 것으로 백성들을 교화하는 방법으로 사용하였음을 엿볼 수 있다. 강증산은 팔도를 주유하며 논산에서 김일부를 만난 적이 있는데 정역과 함께 김일부는 영가무도(詠歌舞蹈)의 가르침의 법을 펴던 인물이다. 영가무도는 궁상각치우의 오음의 오행적 속성을 따라 움직임을 취하는 것이다. 정역이라는 새로운 세계에 대한 일부의 주장과 함께 예와 악으로서의 영가무도의 사상이 강증산의 사상적 체계 안에 자리할 수 있는 단서를 보게 된다.

무엇보다 강증산 사상의 본질은 개화와 수구의 대립하에서 조선말기의 사회를 충효열(忠孝烈) 이 부재(不在)의 시대로 보고 인간 세상에 예를 다시 세우는 것이라 할 수 있다.

고부(古阜)는 예절을 찾는 구례(求禮)이니라.⁶⁾

위에서 강증산은 인간의 예(禮)를 강조하여, 단적으로 자신이 탄강한 고부(古阜)를 비유해서 ‘구례(求禮)’라 하였는데 구례는 ‘예절을 찾는다’는 뜻으로 지명을 통해 강증산이 상징적으로 예의 중요성을 나타낸 것으로 볼 수 있다. 이러한 시각 아래 강증산이 예를 중요시하고 강조하는 면모는 다음에 실천적으로 나타난다.

대신명(大神明)이 들어설 때마다 손을 머리 위에 올려 예를 갖추셨도다.⁷⁾

3) 교법 3-47.

4) 『대순진경』 p2.

5) 행록 5-38.

6) 교법 2-47.

7) 공사 2-5.

위에서 대신명(大神明)은 강증산이 자신의 생애에서 가장 중요한 행적이 되는 천지공사(天地公事, 1901-1909)를 하며 신적(神的)으로 만나게 된 존재를 말한다. 주체적 방법으로 고안하여 천지공사라는 구원의 행적을 하면서도 손을 머리에 올리며 예를 갖춘 것은 인사(人事)만이 아니라 신사(神事) 또한 모두 예를 근본으로 상호간의 질서가 세워져 일이 이루어지고 있음을 엿볼 수 있다.

이에 따라 예의 중요성에 대한 가르침은 강증산을 따르던 종도(從徒)인 김형렬(金亨烈)에게 고서(古書)인 삼략(三略)의 글을 인용하여 가르침을 주기도 하였다.

어느 날 형렬에게 夫用兵之要在崇禮而重祿 禮崇則義士至 祿重則志士輕死 故 祿賢 不愛財 賞功 不逾時 則士卒並 敵國削 을 외워주시고 기억하라고 이르셨도다.⁸⁾

삼략(三略)은 육도(六韜)와 함께 병가서로서 널리 읽혀져 왔다. 위에서 어진 이에게 록을 주고 공(功)에 상(賞)을 주는 것이 긴요하며 이는 병사들을 쓸 때 록(祿)과 함께 예(禮)를 높이는 일로부터 출발한다는 삼략의 내용은 강증산이 유를 부유라고 표현하기도 했지만 조선말기 유가적 사회에서도 제자들에게 강조되고 있음을 볼 수 있다.

당시 사회에서 강증산이 예를 중시한 면은 상대방의 불경(不敬)한 태도에도 예우(禮遇)했다는 전승에서 볼 수 있다.

당신에 대하여 심히 비방하고 능욕하는 사람에게도 예로써 대하셨도다. 종도들이 불경한 자를 예우하시는 것을 좋지 않게 생각하기에 상제께서 말씀하시되 「저희들이 나에게 불손하는 것은 나를 모르는 탓이니라. 그들이 나를 안다면 너희가 나를 대하듯이 대하리라. 저희들이 나를 알지 못하고 비방하는 것을 내가 어찌 개의하리오」 하셨도다.⁹⁾

위에서 중요한 것은 강증산을 대하는 상대방이 강증산에 대해 비방(誹謗)하고 능욕(凌辱)까지 했음을 볼 수 있다. 이러한 비례(非禮)적 언사와 행동에 대해서 ‘나를 알지 못하고 비방하는 것을 내가 어찌 개의 하리오’하며 도리어 예로써 대우했다는 일화는 비록 인간관계에서 상대방의 예절을 벗어난 언행(言行)이 있을지라도 내 쪽에서는 예를 갖추어 처사해야 됨을 가르침으로 전해준 것이라 할 수 있다. 이러한 면모는 다음과 같은 일화에서도 보게 된다.

몇 달 동안 객망리 앞 주막에서 천지공사를 행하시니 종도가 많아지니라. 그 덕에 주막집 주인 오동팔(吳東八)이 돈을 모았는데 그 후 상제께서 비용이 떨어진 것을 알고 배척하는지라. 모든 종도가 그 주인의 무례에 노하니 상제께서 종도들의 언행을 억제하고 「무식한 사람이 어찌 예절을 알겠느냐. 내가 무례에 성을 내면 신명이 그에게 큰 화를 줄 것이니 대인의 과차에 큰 덕을 베풀지 못하고 도리어 화를 끼친다면 그것이 무엇이 되리오」하고 타이르셨도다.¹⁰⁾

위에서 오동팔은 강증산이 천지공사를 하던 주변의 주막집 주인이다. 전승은 강증산의 천지공사로 주막의 장사가 잘 되어 돈을 모았으나, 강증산에게 비용이 떨어진 것을 오동팔이 알고

8) 행록 2-18.
9) 교법 1-12.
10) 교법 1-17.

는 무례하게 강증산을 배척하자 강증산의 종도들이 주막집 주인에게 노(怒)하게 되었다는 것이다. 이에 강증산이 신명적 질서체계를 언급하며, 예절을 모르는 사람에게 예를 요구하기 보다는 도리어 덕(德)을 베푸는 것이 상호간에 바른 처사임을 가르쳐주어 오동팔과 같은 사람들에게 대한 예적 처사를 가르쳐준 것이 된다. 도리어 강증산이 후에 무너진 오동팔의 주막집을 재건해 주었다는 일화가 전승되고 있는데 이는 예후의 차원을 넘어 민중의 삶에 대한 제생의 세(濟生醫世)의 정신을 보여주는 것이된다.¹¹⁾

3. 조선사회의 예악문화의 개혁

강증산 전승에서 예악에 대해 볼 때 특이점은 음으로 양으로 조선사회를 이끌어 온 기강이 되었던 예악에 있어 새로운 면이 주장되고 있다는 것이다.

고래의 사제지간의 예를 폐지하시고 종도들에게 평좌와 흡연을 허락하셨도다.¹²⁾

조선시대의 사제(師弟)간의 예는 엄격함 그 자체라 할 수 있다. 조선사회의 중요한 대들보가 되는 축(軸)인 스승과 제자 사이의 예에 있어 강증산이 평좌(平坐)를 허락하고 흡연까지 기능케 한 것은 실로 예에 대한 혁신적 신질서를 세워야 한다는 강력한 메시지를 보여준 것이다. 당시 사회적 관습과 체제하에서에서는 용인(容認)되기 어려운 것이지만 예법을 고쳐 새로운 예풍(藝風)을 만들어야만 된다는 그의 사상의 근간을 보여주는 것이다.

당대 외세에 의한 외래문명의 유입 하에서 조선사회가 개화(開化)되면서 세계와 상호 소통하고 제자이지만 인간적으로 상호간의 질서를 어떻게 해야 하는가를 보여 조선사회의 예에 대한 개혁을 통해 예적 정체성을 새로이 써나가야 한다는 주장을 몸소 보인 것이라 할 수 있다. 이에 따라 강증산은 조선사회의 여러 가지 예법을 비판하고 고쳐 새로운 예법 질서를 세우는 데 주력하였다.

상부하여 순절하는 청춘과부를 가리켜 말씀하시기를 「악독한 귀신이 무고히 인명을 살해하였도다」 하시고 글을 써서 불사르시니 그 글은 이러하였도다. 忠孝烈 國之大綱然 國亡於忠 家亡於孝 身亡於烈¹³⁾

암묵적으로 열녀문(烈女門)을 강요하며 청춘 과부의 생명을 앗아가는 당대 사회적 풍조를 비판한 것이다. 순절을 정당한 예법으로 묵시하는 사회 통념에 대한 개혁을 주장한 것으로 순절을 악독한 귀신의 작용으로 만들어진 폐습이라 하고 있다. 당시 잘못된 충효열의 논리로 통념화된 제도과 예법으로 야기된 인명 경시 풍조를 비판하고 있다. 이를 개혁해야한다는 의미로 ‘忠孝烈 國之大綱

11) 오동팔의 이야기는 다음과 같은 전승 내용을 이어서 남기고 있다. “이날 밤에 객망리 앞 달천리에 별안간 우뢰같은 요란한 소리가 나자 오 동팔(吳東八)의 집이 무너졌도다. 다행히 사람은 다치지 않았느니라. 그후 얼마 지나 그가 무너진 집의 재목을 모아가지고 집을 세우기를 여러번 되풀이 하였으되 그때마다 집이 무너지는도다. 그는 부득히 술집을 거두고 움막을 치고 농사로 업을 바꿨느니라. 농사로 살아오던 어느날에 면이 없는 사람이 와서 움막살이의 참상을 보고 손수 집을 한나절만에 세우고 흔적 없이 그대로 돌아가는지라. 사람들은 수십일 걸릴 일을 하루도 못 되게 완성한 것에 크게 놀랐도다. 사람들은 이것이 상제께서 측은히 여기서 신장을 보내신 덕이라 믿고 더욱 상제를 쫓는도다.” (행록 1-35)

12) 행록 5-16.

13) 교법 1-46.

然 國亡於忠 家亡於孝 身亡於烈'이라는 글을 불사른 것이다. 구습에 대한 비판과 개혁은 제의에 있어서도 나타나고 있다. 예 질서에 대한 수정과 개혁은 다음의 상례(喪禮)에 대한 면에서 나타난다.

곡하는 것이 옳습니까하는 종도들의 궁금증을 상제께서 풀어주시고자 말씀하시기를「원통하게 죽은 신에게 우는 것이 가하나 그렇지 않게 죽은 신에게는 곡하지 않는 것이 옳으니라」하셨도다.¹⁴⁾

제수(祭需)는 깨끗하고 맛있는 것이 좋은 것이오. 그 놓여있는 위치로써 귀중한 것은 아니니라. 상복은 죽은 거지의 귀신이 지은 것이니라.¹⁵⁾

위에서 일생을 살아가며 함께 동고동락을 같이 해 온 사람의 죽음 앞에서 슬픔을 표현하는 것은 크면 클수록 좋은 것이라 생각되는 것이지만 상사(喪事)에 대해 강증산은 '원통하게 죽은 신에게 우는 것이 가하나 그렇지 않게 죽은 신에게는 곡하지 않는 것이 옳다'고 밝히고 있다. 당시 사회적 통념 하에서는 정서적으로도 이해하기 어려운 면도 있을 수 있다.

이는 신계적 질서에 대한 면으로 강증산의 인간의 죽음이라는 면에 대한 해석의 측면이기도 하다. 슬픔의 표현인 죽음에 대한 곡(哭)에 있어 사자(死者)의 원통함이라는 면이 강조되어 예라는 면이 치루어져야함을 지적한 것이다. 또한 제수(祭需)에 있어서도 제수 음식의 제상(祭床)에서의 위치보다는 그것을 준비하는 이의 정성에 따른 청결함과 맛이라는 본질적인 점이 강조되어야함을 말한 것은 상례에서 예보다 앞서 주요한 것이 무엇인가를 보여주고 있다.

이에 따라 강증산은 과거 조선사회 체제하에서의 예법과 다르게 예법의 개혁을 통해 새로운 예의 문화를 세우기 위해서는 기존 예법으로 막히고 억눌린 부분을 해원(解冤)사상을 기저로 개화(改化)해야함을 선언하였다.

「이제는 해원시대니라. 남녀의 분별을 띄워 제각기 하고 싶은 대로 하도록 풀어놓았으나 이후에는 건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라.」고 박 공우에게 말씀하시니라. 이때 공우가 상제를 모시고 태인읍을 지나는데 두 노파가 상제의 앞을 가로질러 지나가기에 상제께서 길을 비켜 외면하셨도다.¹⁶⁾

원한을 푸는 해원의 시대라는 시간대(代) 하에서 구습이 만들었던 과거의 원이 풀리고 허례 허식이 없는 정음정양의 예법의 질서가 구축되어야함을 엿볼 수 있다. 강증산에 의해 하나의 공사가 이루어진 것인데 이는 강증산이 노파들에게 길을 비켜주는 행동을 통해 이루어진다는 신이한 면이 서사에 나타난다.

증산이 활동하던 시기는 조선말기로 주자학적 가치관에 의해 남존여비의 남녀 차별이 현존하던 시기였다. 증산은 이러한 예법을 고쳐 여성의 인권을 새로이 세우고자 여성을 해원해주는 활동을 펼쳤다. 이는 '건곤의 위치를 바로잡아 예법을 다시 세우리라'하고 스스로 두 노파(老婆)에게 길을 비켜준 일에서 볼 수 있다. 기존 질서로서의 강증산이 일상의 여성에게 길을 먼저 가게 했다는 면이 예적 질서를 새로이 하는 규범을 보인 것이 된다. 이러한 예에 대한 신질서

14) 교법 1-47.

15) 교법 1-48.

16) 공사 1-32.

는 남성들의 통념을 바꾸는 다음의 후천 음양도수를 본 기록에서도 나타난다.

어느날 후천에서의 음양도수를 조정하시려고 종도들에게 오주를 수련케 하셨도다. 종도들이 수련을 끝내고 각각 자리를 정하니 상제께서 종이쪽지를 나누어 주시면서 「후천 음양도수를 보려하노라. 각자 다른 사람이 알지 못하도록 점을 찍어 표시하라」고 이르시니 종도들이 마음에 있는 대로 점을 찍어 올리니라. 응종은 두 점, 경수는 세 점, 내성은 여덟 점, 경석은 열두 점, 공신은 한 점을 찍었는데 아홉점이 없으니 자고로 일남 구녀란 말은 알 수 없도다」고 말씀하시고 내성에게 「팔 선녀란 말이 있어서 여덟 점을 쳤느냐」고 묻고 응종과 경수에게 「노인들이 두 아내를 원하나 어찌 감당하리오」라고 말씀하시니 그들이 「후천에서는 새로운 기력이 나지 아니하리까」고 되물으니 「그럴 듯 하도다」고 말씀하시니라. 그리고 상제께서 경석에게 「너는 무슨 아내를 열 둘씩이나 원하느냐」고 물으시니 그는 「열두 제국에 하나씩 아내를 두어야 만족하겠나이다」고 대답하니 이 말을 듣고 상제께서 다시 「그럴 듯 하도다」고 말씀을 건너시고 공신을 돌아보면서 「경석은 열 둘씩이나 원하는 데 너는 어찌 하나만 생각하느냐」고 물으시니 그는 「건곤(乾坤)이 있을 따름이오 이곤(二坤)이 있을 수 없사오니 일음 일양이 원리인줄 아나이다」고 아뢰니 상제께서 「너의 말이 옳도다」고 하시고 공사를 잘 보았으니 「손님 대접을 잘 하라」고 분부하셨도다. 공신이 말씀대로 봉행하였느니라. 상제께서 이 음양도수를 끝내고 공신에게 「너는 정음 정양의 도수니 그 기운을 잘 견디어 받고 정심으로 수련하라」고 분부하시고 「문왕(文王)의 도수와 이윤(伊尹)의 도수가 있으니 그 도수를 맡으려면 극히 어려우니라」고 알려주셨도다.¹⁷⁾

다가올 후천(後天)이라는 세계에서 음양의 관계를 세우는 이야기를 강증산과 종도들이 나누고 있다. 이것은 천지공사라는 위상에 따른 대화이다. 조선사회는 양으로서의 한 남성이 음으로서의 여성에 대해 여러 사람을 거느릴 수 있는 사회체계를 갖고 있었다. 이에 대해 종도들에게 질문을 하니 그들은 여러 여성을 거느리고 싶어 하였다. 다만 문공신 만이 주역의 ‘건곤(乾坤)이 있을 따름이오 이곤(二坤)이 있을 수 없사오니 일음 일양이 원리인줄 아나이다」라고 하였는데 강증산의 그의 주장을 옳다고 하였다. 이는 결혼이라는 사회체계에서 남녀가 일대일의 관계로 예법질서가 짜여져야함을 보인 것이 된다.

다음으로 천지공사라는 행적에 나타난 예악(禮樂)적 요소를 보기로 한다.

장근으로 하여금 식혜 한 동이를 빗게 하고 이날 밤 초경에 식혜를 큰 그릇에 담아서 인경 밑에 놓으신 후에 「바둑의 시조 단주(丹朱)의 해원도수를 회문산(回文山) 오선위기혈(五仙圍碁穴)에 붙여 조선국운을 돌리려 함이라. 다섯 신선 중 한 신선은 주인으로 수수방관할 뿐이오. 네 신선은 판을 놓고 서로 패를 지어 따 먹으려 하므로 날짜가 늦어서 승부가 결정되지 못하여 지금 최수운을 청하여서 증인으로 세우고 승부를 결정코자 함이니 이 식혜는 수운을 대접하는 것이라 말씀하시고 「너희들이 가진 문집(文集)에 있는 글귀를 아느냐」고 물으시니 몇 사람이 「기억하는 구절이 있나이다」고 대답하니라. 상제께서 백지에 「결군곳 초란이패 남사당 여사당 삼대치」라 쓰고 「이 글이 곧 주문이라. 외울 때에 웃는 자가 있으면 죽으리니 조심하라.」 이르시고 「이 글에 곡조가 있나니 만일 외울 때에 곡조에 맞지 않으면 신선들이 웃으리라」 하시고 상제께서 친히 곡조를 붙여서 읽으시고 종도들로 하여금 따라 읽게 하시니 이윽고 찬 기운이 도는지라. 상제께서 읽는 것을 멈추고 「최 수운이 왔으니 조용히 들어보라」 말씀하시더니 갑자기 인경

17) 공사 2-16.

위에서 「가장(家長)이 엄숙하면 그런 빛이 왜 있으리」라고 외치는 소리가 들리니 이 말이 어디에 있느냐고 물으시니라. 한 종도가 대답하기를 「수운가사(水雲歌詞)에 있나이다.」상제께서 인경 위를 향하여 두어 마디로 알아듣지 못하게 수작하셨도다.¹⁸⁾

위의 공사는 조선의 국운(國運)을 돌리는 것이다. 이를 위해서 상고시대 요(堯)의 아들 단주(丹朱)의 원한을 푸는 또 다른 공사를 이용하고 있다. 또 이 단주 해원은 조선의 순창 회문산 오선위기혈의 형국을 이용하고 있다. 바둑을 두고 그에 훈수하는 것인데 바둑의 승부가 결정 안 나서 최수운을 청해서 승부를 결정하는 것이다.

그런데 이 공사에서 예(禮)와 관련된 면은 식혜라는 음식을 준비해 놓고 격식에 따라 조선의 나라의 운세를 상승시키는 의례를 하고 있다. 문집(文集)의 글귀도 의례의 주문으로서 사용되어지고 있다. ‘걸군곳 초란이패 남사당 여사당 삼대치’라는 글귀이다. 아울러 단순히 주문으로 쓰이는 것이 아니라 음악적 요소로서 곡조가 맞아떨어지는 것이 중요함을 알 수 있다. 즉 강증산이 친히 곡조를 붙여 읽으니 신명계에 있던 최수운이 왔다는 기록이 음악적 요소가 의례에서 강조되고 있음이다.

또 악(樂)에 있어 상고시대 궁상각치우라는 악(樂)은 강증산 전승에서 맥락상 다음과 같은 기술하에 나타나고 있다.

近日 日本 文神武神 并務道通 朝鮮國 上計神 中計神 下計神 無依無托 不可不文字戒於人
宮商角徵羽 聖人乃作 先天下之職 先天下之業 職者醫也 業者統也 聖之職聖之業¹⁹⁾

당시 일본과 조선 사이의 관계에서 신적(神的)으로 보아 일본의 문신과 무신이 함께 도통에 힘쓰게 되어 조선의 신적 존재들이 사람들에게 문자로 경계할 수 밖에 없다는 것이다. 아울러 궁상각치우라는 음악적 요소가 성인이 지은 것이며 천하를 먼저 앞세우는 직(職)과 업(業)의 의(醫)와 통(統)이 되고 이는 성스러운 직이며, 업이라는 것이다. 상고시대에 천하를 위해 공업(功業)을 이루었던 인물들이 만든 음악적 요소들이 그들의 성스러운 일로서 세상의 병을 고쳐 주었던 의(醫)와 만인(萬人)을 통솔했던 통(統)의 업적과 통하는 것임을 시사한 것이라 볼 수 있다. 상고시대 음악에 대한 긍정적 평가는 20세기 초라는 현실적 세계를 처해서도 의통(醫統)이라는 면을 위해 더욱 필요한 것임을 읽을 수 있다.

4. 맺음말

강증산(1871-1909)은 조선말기 그의 나이 31세인 1901년 세계를 구원하고자 9년간 천지공사(天地公事, 1901-1909)를 행하였는데 이는 삼계 안에 있는 일련의 이치와 경위를 따라 진행된 과정으로 천지공사는 신도(神道)라는 질서 하에 이루어진 예(禮)에 따라 격식을 갖춰 이루어진 의식(儀式)이라 할 수 있다.

이상의 시론적인 소략한 논의를 통해 다음과 같은 면을 볼 수 있었다. 강증산은 예(禮)에 대한 정의에 있어서 수천 년간 지속되어온 맹자의 ‘辭讓之心’과는 다르게 다음과 같이 정의하였고, 악(樂)을 대표하는 궁상각치우(宮商角徵羽)에 대해서 성인(聖人)이 지은 것이

18) 공사 2-3.

19) 행록 5-38.

라고 강조하였으며 영가무도의 교법을 펼친 김일부를 만난 것은 정역사상과 함께 음악적 요소에 대한 긍정적 평가가 된다.

예의 중요성을 주장하였으나 당시 사회의 예에 대해서는 개혁해야됨을 피력하였음을 볼 수 있었다. 조선사회는 오백년간의 예로 인해 원한의 문제가 축적되었고 이에 대한 해결책으로 해원사상에 입각한 남녀평등의 신질서를 강조하였다. 상례 있어서 예에 따른 의식(儀式) 이전의 면으로 애도하는 이의 슬픔과 함께 사자(死者)의 죽음의 본질을 말하였으며 이에 따라 예를 갖춰야함을 보였다. 또한 제의에 있어 제수의 본질적인 준비의 면이 중요함이 나타나고 있다.

참고문헌

『典經』

『한국민족문화대백과 사전』

김두진, 한국고대의 건국신화와 제의, 일조각, 1999.

김문식 외 5인, 왕실의 천지제사, 2011.

금장태, 한국유학의 악론, 예문서원, 2008.

빅토 터너 지음/박근원 옮김, 의례의 과정, 한국심리치료연구소, 2005.

여기현, 중국고대악론, 태학사, 1995.

이범직, 한국중세예사상연구, 일조각, 1991.

빅토 터너 지음/박근원 옮김, 의례의 과정, 한국심리치료연구소, 2005.

정해임, 올려와 주역, 소강, 2011.

캐서린 벨 지음/류성민 옮김, 의례의 이해, 한신대 출판부, 2009.

A 반 겐넵 지음/김경수 옮김, 통과의례, 을유문화사, 1994.

<강증산 전승에 나타난 禮樂문화적 요소>에 대한 토론문

장인호(대진대)

본 논문은 강증산 전승에 나타난 예악문화에 대해 그것이 어떻게 드러나고 있는가를 '예의 중시와 실천', '조선사회의 예악문화의 개혁'이라는 두 가지 면에서 시론적으로 살펴 본 논문이다. 지난번 대순사상논총에 대해 문헌학적으로 연구를 해보기는 했지만 아직 강증산 사상에 문외한으로서 논문에 대한 몇 가지 면을 질문하는 형식으로 논평자의 소임을 다하고자 합니다.

1. 강증산이 특히 예에 있어 새로운 예(禮)적 질서를 세우고자 했다고 하셨는데 그러면 기존 조선사회의 예법과는 어떠한 차별성을 갖고 예를 중시했는가를 부연 설명해 주시면 감사하겠습니다.

2. 본문을 보면 강증산이 예에 대해 일상적 생활 속에서 실천적 교훈을 준 것으로 나옵니다. 이에 대해 일상적 예의 실천만이 아닌 예법의 의식을 갖춘 측면에서 나타나고 있는 예의 의식을 언급하는 것도 의미가 있고 사상적으로 중요할 것 같습니다. 이에 대한 선생님의 질문을 듣고 싶습니다.

3. 3장을 보면 사제지간의 예를 개혁한 것과 순절의 악습을 비판한 면 그리고 상례 및 제례에서 개혁적 주장한 것으로 나타납니다. 조선사회의 예법은 대단히 복잡하고 엄격했던 것으로 알고 있습니다. 이 분야의 예법 외에 강증산이 예법의 개혁을 말한 것이 있다면 어떤 것이 더 다루어질 수 있는지 설명해 주시면 감사하겠습니다.

4. 이 논문을 보면 악(樂)에 있어서는 논의가 많지 않은 것이 사실입니다. 이러한 체제에 대해 선생님의 의견은 어떠하신지 의견을 듣고 싶습니다.

5. 강증산 전승의 예악문화적 요소라 하셨는데 아직은 깊이 있는 논의가 이루어지지 않은 듯합니다. 이와 관련해서 추가적으로 논의 될 수 있는 전승 자료는 어떠한 것이 있는지 제시해 주시면 이해해가는데 도움이 될 것으로 보입니다.

근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명²⁰⁾

- 문명(종교)기축적 접근을 통한 신종교 연구의 새로운 방향과 방법론 제안 -

전홍석(원광대)

目次

- I. 말
- II. 기축종교: 세계문명의 본질적 유형
 - 1. 기축시대 인류보편적 실존영성
 - 2. 중세 세계문명권의 형성과 유형
- III. 민족종교: 연구제안의 내용과 방법
 - 1. 세계문명사적 정위
 - 2. 연구제안의 방법론
- IV. 끝맺는 말

< >

근대기 한반도의 역사지형에는 고유한 민족적 영성에 토대하여 인류보편사적 기축종교들을 창조적으로 연결·통합시킨 동학(), 증산교, 대종교, 원불교 등의 민족종교문화가 자리한다. 본고는 3·4차 산업혁명의 변환된 공감·영성·생명생태적 근대성이라는 지반 위에서 상기(上記)한 제반 신종교적 민족종교 연구를 통해 현재성과 미래성이 담보된 한민족의 세계문명사적 정위(定位)의 문제를 공론화하기 위해 기획된 것이다. 잘 알려진 대로 21세기는 영성, 이성, 감성, 공감의 새로운 합의 영역인 ‘호모 엠파티쿠스(Homo-Empathicus)’와 그들이 영도하는 ‘공존주의 문명관’을 요청하고 있다. 이러한 문명사적 추세는 온·오프라인의 융합을 통한 인간 삶의 최적화 시대, 이른바 4차 산업혁명과 교차하면서 체감의 온도를 높여주고 있다. 이와 관련해서 본 연구는 근대 한민족 신종교에 대한 새로운 연구의 방향과 방법론을 제안하며 ‘인류사를 다원적으로 조망(다원성)하는 하나의 전체상(보편성)’을 제시하는 세계보편사로서의 기축 문명(종교)론에 정초할 것을 논구했다. 더불어 현대 문명담론과 관련된 단수적 보편성과 복수적 다원성, 즉 민족성, 동아시아성, 세계성을 포용하는 인류사의 종교(문명)기축적 생명보편주의를 확보하는 데 목표를 두었다.

주제어: 문명, 기축종교, 신(민족)종교, 생명보편주의, 실존영성, 호모 엠파티쿠스, 민족성, 동아시아성, 세계성.

20) 이 논문은 2017년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구 사업임 (NRF-2017S1A6A3A02079082)

I. 말

3 4차 산업혁명이 영도하는 현 인류사회는 적자생존과 개별경쟁에서 상생과 협력의 문명시대로의 대 전환을 요구하고 있다. 그에 따른 현대문명의 새로운 모델에 대한 탐색은 ‘문명(civilization)’의 다양한 유형의 존재와 가능성을 전제한다. 그리고 지난 200여 년 동안 석권해온 서구적 근대성(modernity)과 관련된 현대문명의 진단과 이를 대체할 새로운 유형이 제안되고 있다.²¹⁾ 그 일환으로 세계의 지성계는 다각도의 문명론적 변환과 모색을 시도하고 있다. 가령 문명의 존재, 발달, 상호교류의 원동력을 문명의 생명인 공유성으로 파악해 설명한 문명교류론이라든가, 또는 문명을 인간들 사이의 협동을 통해 인간 생존의 호혜성을 증가시켜 나가는 가운데 형성된 하나의 상위 생명개체로 규정한 온생명론 등이 그 실례들이다. 아울러 ‘공감적 인간(Homo-Empathicus)’이 주도하는 분산적·협동적·비위계적인 공감의 문명(Empathic Civilization)이나, 그리고 기축()시대(Axial Age)의 인류보편적인 공감(empathy)과 자비(compassion)의 영성(spirituality)을 체현하는 담론 등도 여기에 포함된다.²²⁾

이 제반 문명대안론에서도 알 수 있듯이 현대문명은 인류의 평화협력과 공동번영을 보장하는 공감·영성·생태 문명을 지향하고 있다. 본 논고는 이러한 시대정신에 조응하여 근대 한국의 신종교적 민족종교(ethnic religion) 연구를 통한 현금 우리민족(국가)의 인류문명사적 현주소를 진단하고 미래설계에 일조하는 데 목적이 있다. 연구의 실행은 19세기 말에서 20세기 초 동아시아 한반도에서 발현된 동학東學, 증산교甞山教, 대종교大倅教, 원불교圓佛敎 등의 한국 신종교의 사상과 종교문화를 ‘세계문명사 - 기축문명론’과 연동된 비교종교학 차원에서 접근할 것을 제안한다. 이 발상은 특정한 문화(culture)의 경계를 넘어 종교를 ‘세계(world)’라는 교차문화적 범주로 접근할 때 종교적 체계를 훨씬 효과적으로 이해할 수 있고 세계사적 풍부한 다양성과 공통성을 담보할 수 있다는 비교문화학적 기대감에 기초한다.²³⁾ 아울러 문명(문화)철학·종교사상사·종교(문명)생태학 등과 협동, 다각적으로 분석·조명함으로써 민족성, 동아시아성, 세계성을 확보하는 근대 한국민족종교 연구의 새로운 방향과 방법론을 제시해보고자 한다.

21) , 「동아시아공동체: 문명대안론 - 문명적 정위를 중심으로 -」, 『동서철학연구』 제90호, 한국동서철학회, 2018, 207쪽 참조.

22) 정수일, 『문명담론과 문명교류』, 파주: 살림, 2009; 장희익, 「온생명과 인류 문명」, 『동아시아 문화와 사상』 제4호, 열화당, 2000; Jeremy Rifkin, *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, UK: Polity, 2010, 제러미 리프킨, 『공감의 시대』, 이경남 옮김, 서울: 민음사, 2010; Karen Armstrong, *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, London: Atlantic Books, 2007. 카렌 암스트롱, 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』, 정영목 옮김, 서울: 교양인, 2011 각각 참조.

23) 윌리엄 페이든(William E. Paden)은 ‘세계’ 개념을 체계적인 종교 연구를 위한 하나의 범주로 설정하면서 다음과 같이 설명한다. “세계는 철학적 추상 개념도 아니고 무한한 은하계의 별무리를 가리키는 말도 아니다. 보다 인간적이고 체험적인 견지에서 말하자면 세계는 사람들이 살아가는 구체적인 삶의 공간이자 환경이며 장소다. 따라서 타인들의 삶과 행동을 이해하기 위하여 반드시 알아야 할 필요가 있는 개념이다. …… 이 세계 범주는 개별적 맥락의 중요성과 교차문화적 패턴의 존재를 모두 인정한다. 세계 형성은 우리를 서로 구별시키는 개별적(specific) 활동인 동시에 우리를 인류와 연결시키는 공통적(common) 활동이기 때문이다. 모든 종교가 동일한 세계에 거주하는 것은 아니다. 각 종교는 자신의 우주 안에서 가정을 세우고 계획을 짜면서 존재한다. 종교는 ‘저밖에’ 존재하는 공통적인 사물의 질서를 설명하려는 다양한 시도들로 이해되어서는 안 되고 자신의 우주를 창조하고 점유하는 전통으로 이해되어야 한다. 장소에 따른 차이와 세계 안에 존재하는 본래적으로 다른 경험과 삶의 체계를 인정하는 것이 종교 연구에 필수적이다.” William E. Paden, *Religious worlds: the comparative study of religion*, Beacon Press, 1994. 윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 이진구 옮김, 파주: 청년사, 2004, 7~8, 75 참조.

II. : 세계문명의 본질적 유형

1. 인류보편적 실존영성

연구의 전체적 논제설정은 종교 영성적 실존주의 철학자 칼 야스퍼스(Karl Jaspers)의 포괄적인 문명사적 개념인 ‘기축()시대(Die Achsenzeit, BC 800~BC 200)론’에 토대한다. 야스퍼스는 자신의 저서 『역사의 기원과 목표 *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*』(1949)에서 기원전 약 500년경을 인류의 정신적 발전에 중심축이 될 위대한 ‘종교 탄생’의 시기로 보았다. 인류는 이 기축시대의 몇 세기 동안 서로가 전혀 알지 못한 채 중국, 인도, 서양 “각 대륙에서 동시다발적으로 발생한 사유의 창조적 혁명, 새로운 종교적 에토스(ethos)의 출현”²⁴⁾을 경험하게 된다. 이 축의 시대는 인간 실존(Existenz, 覺者)과 영성의 성숙기로 중국에서는 공자와 노자가, 인도에서는 우파니샤드의 신비주의자들, 붓다가 등장하여 동양의 정신적 풍토를 확정했고, 이란에서는 짜라투스트라(Zarathustra), 그리스에서는 호머(Homer), 소크라테스(Socrates), 이스라엘에서는 구약성서의 예언자인 예레미아(Jeremias) 등이 나타나 서양문명의 원류가 되었다.

실제로도 중국의 유교와 도교, 인도의 힌두교와 불교는 물론이고 이스라엘의 유일신교, 그리스의 철학적 합리주의가 모두 이 시기에 태동한 것이다. 이처럼 야스퍼스는 세계사의 구조 안에서 인류사의 통일적이고 종합적인 “보편사의 상을 위한 핵심적인 의미”²⁵⁾로 기축시대를 구상했다. 그는 이 시기에 “이미 우리들이 오늘날까지도 사유하고 있는 근본범주들이 형성되었고 세계종교의 발단명제들이 창조되었으며 그러한 세계종교 안에서 사람들은 오늘날까지도 살아가고 있다”²⁶⁾고 분석한다. 세계에 있어 동서양의 공통된 역사적 기원으로서 동시적이고 독자적인 시원성을 이루는 일치된 인류문화가 마련된 것이다.

이러한 구도는 예수 그리스도의 출생을 세계사의 기축으로 믿었던 종래의 기독교 중심적 세계상으로부터의 탈주를 의미한다. 야스퍼스는 “세계사의 기축은 만일 그러한 기축이 존재한다면 그 자체가 그리스도인들에게는 물론이고 많은 사람들에게 타당할 수 있는 하나의 사실 내용으로서 경험적으로 발견될 수 있을지도 모른다”²⁷⁾고 진술한다. 적어도 서양에서 역사철학은 아우구스티누스(A. Augustinus)를 비롯해서 헤겔(G. W. F. Hegel)에 이르기까지 기독교의 신앙에서 그 근거를 찾았다. 그러나 야스퍼스는 기독교의 신앙이란 하나의 신앙이지 인류 전체의 신앙은 아니며 그러한 보편사관이 오직 신앙하는 기독교인들에게만 적용되는 허점이 있다고 꼬집는다.²⁸⁾

24) , 『축의 시대의 관점에서 본 종교 간 대화와 협력』, 『축의 시대와 종교 간 대화』(KCRP 종교간대화위원회 엮음), 서울: 도서출판 모시는사람들, 2014, 19쪽.

25) Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt: Fischer Bücherei, 1956. 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 백승균 옮김, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1987, 94쪽.

26) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 22~23쪽.

27) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 21쪽.

28) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 20쪽 참조. 실제로 19세기 초까지만 해도 서구문화는 모든 종교를 4가지 범주로 분류했다. 기독교, 유대교, 이슬람 그리고 이교(paganism)가 그 범주였다. 바이블 전통 외부에 존재하는 모든 종교, 그리고 바이블 전통에 속하지만 위대한 사기꾼의 종교, 무하마드교는 쉽게 우상 숭배로 간주되었다. 그렇지만 문화적 우주가 매우 확장된 오늘날의 종교 교과서들은 유대교, 기독교, 이슬람을 동일한 유일신 전통에 속하는 종교로 여긴다. 그리고 이들 종교 집단은 남아시아와 동아시아의 종교인 불교, 힌두교, 유교, 도교와 비

야스퍼스는 유신론적 실존주의자로 분류되지만²⁹⁾ 실제로 그의 유신론은 기독교보다는 ‘인류의 종교성’ 자체를 실존주의적으로 변증하는 입장에서 있다. 때문에 그는 종교 영성적 ‘실존’을 인류의 종교적 본질에 접근할 수 있는 방법으로 간주했다. 본래 실존철학에서 실존이란 자각적인 존재로서의 인간, 현실적이면서 본래적인 진실한 자기를 말한다. 야스퍼스는 무자각한 비본래적 존재인 ‘현존재(Dasein)’에 대하여 본래적인 자기를 자각하는 자기를 ‘실존’이라고 했다. 실존은 대상적 존재가 아니고 주체적 개별자, 단독자다. 실존의 본래적 모습은 일상세계로부터 초월하는 ‘자유’에 있다. 이 자유에서 죄책을 의식하며 가장 깊은 의미에서 유한성의 자각에 이른다. 실존은 그 유한성의 자각에서 초월자에 직면하게 된다. 그러므로 실존의 특성은 그 스스로 초월성을 가지고 초월자와 관계하고 있다는 점에 있다.

이로 보건대 야스퍼스에게 성자와 각자覺者로 대변되는 동서양의 실존의 출현은 역사의 기원이며 목표다. 그리고 역사철학은 그 실존의 역사의식을 표현하는 것이자 과거의 의미를 실존에 관련시켜 밝히는 것이다. 야스퍼스는 자각 존재인 개인으로서의 실존을 역사창조의 에너지로 보고 실존의 역사성이 탄생한 시점을 기축시대라고 확신했다. 그에 따르면 이 시대에 “새로운 것은 중국, 인도, 서양이라고 하는 3세계의 인간들이 자기 자신을 전체 속에 있는 존재로 알게 되었고 자기 자신을 참으로 알게 되었으며 자신의 한계를 알게 되었다는 사실이다. 인간은 세계의 공포성과 자신의 무력함을 경험하여 극단적인 물음을 제기하게 되었고 심연에 직면하여 해방과 구원을 희구하게 되었다. 이러한 인간이 의식을 가지고서 자신의 한계를 파악함으로써 인간은 마침내 최고의 목적을 설정하였는가 하면 무제약성을 자기 존재의 깊이와 초월성의 확실성 속에서 경험하게 되었다.”³⁰⁾고 했다.

이처럼 야스퍼스에게서 인류의 공통된 역사적 기원으로서 이 대전환의 축은 다름 아닌 ‘정신화’, 즉 초월자와 관계하는 인간 실존의 자유의 자각이라 할 수 있다. 여기서 정신화 작용이란 인간 존재의 전체 변혁으로서의 ‘보편적 실존영성’임은 물론이다. 그런데 인류를 보편성으로 진일보하게 한 이 ‘축의 영성’은 궁극적으로는 타인의 고통과 인간의 비참함을 함께 느끼고 슬퍼하는 실존적 공감과 자비의 정신으로 귀결된다. 기축시대 현자들에게 종교의 핵심은 도덕성을 체감하는 공감과 자비라고 할 수 있다. 더 정확히 말해서 신, 열반, 브라만, 도를 체득하는 유일한 방법은 자비로운 삶을 사는 것이었다.

그런 맥락에서 야스퍼스의 이론에 따라 기축시대의 사상적 특징을 방대하고 정치하게 집성해낸 카렌 암스트롱(Karen Armstrong)의 견해에 주목할 필요가 있다. 그녀는 이 시대에 새로운 ‘종교적 에토스(영성)’가 생겨날 수 있었던 사회적·역사적 공통 배경을 설명하면서 ‘축의 영성’이 각 민족들에게 균일한 방식으로 진화하지는 않았지만 폭력이 일상화된 당시 상황에서 인간 내면으로 방향을 돌렸던 것은 거의 일치한다고 말한다. “우리는 축의 시대 현자들이 무시무시하고 끔찍한 상황에서 자비의 윤리를 발전시켰다는 사실을 우리 자신에게 늘 일깨워야 한다. 그들은 상아탑에서 명상을 한 것이 아니라 전쟁으로 찢긴

. 서구세계의 종교적 변경은 여행가의 보고서에서 시작했으며 위대한 탐험의 시대에 동력을 얻었고 마침내 근대 민족국가의 등장 속에서 공고한 기반을 마련하는 등 지속적으로 확장되어왔다. 이 과정에서 비교작업을 위한 의제가 드러나기 시작했으며 마침내 암흑의 이교세계라는 개념이 해체되었다. 윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 33~34쪽 참조.

29) 사르트르(J. P. Sartre)는 『실존주의는 휴머니즘이다』(Existentialisme est un humanisme)(1946)라는 저서에서 실존주의를 ‘유신론적 실존주의’와 ‘무신론적 실존주의’ 두 갈래로 구별한다. 전자는 칼빈주의 키르케고르(Sören Kierkegaard)를 비롯해서 가톨릭 교파인 야스퍼스와 가브리엘 마르셀(G. Marcel)이 해당되고, 후자는 하이데거(M. Heidegger), 메를로 폰티(M. Merleau-Ponty), 시몬 드 보부아르(Simone de Beauvoir) 등의 프랑스 실존주의자들, 그리고 사르트르 자신이 포함된다. 장 폴 사르트르, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 방곤 옮김, 서울: 문예출판사, 2014, 14~18쪽 참조.

30) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 22쪽.

사회, 오랜 가치들이 사라져 가는 사회에 살았다. 그들도 우리와 마찬가지로 공허와 심연을 의식했다. …… 그들은 공감이 단지 유익하게 들리는 이야기일 뿐 아니라 실제로 효과가 있다고 확신했다. 자비와 모든 이에 대한 관심은 최선의 정책이었다.”³¹⁾

이 논변은 현 인류의 종교 발생지인 인도, 이스라엘, 중국, 그리스 네 문명지역이 저마다 약간의 차이는 있지만 급격한 도시화, 그에 따른 사회경제적 변화 또는 전쟁과 폭력, 약탈의 시대를 살면서 그로부터 비롯한 악순환을 벗기 위해 그들이 찾은 공통적 대안이 자신의 내면의 발견이었고 그것이 ‘종교적 에토스’로 승화·발전되었음을 적시한 것이다.³²⁾ 이러한 인간 내면성에 대한 종교적 성찰은 야스퍼스로 말하자면 동서양의 “모든 인류에게 특정한 신앙 내용의 척도를 용납하지 않은 채 …… 하나의 공통적인 역사적 자명성으로 등장하게 되었다고 하는 그러한 경험적 통찰을 근거로 해서 확신될 수 있는 것”³³⁾이다.

2. 세계문명권의 형성과 유형

‘문명’이 아닌 다른 체계로 인류사의 발전을 설명하기란 불가능할 것이다. 역사 속에서 문명은 분명 복수로 존재하여 시공간적으로 인류에게 가장 포괄적이고 광범위한 자기 동일성의 틀을 제공해주었다. 문명의 복수성을 주창하는 새뮤얼 헌팅턴(Samuel P. Huntington)에 따르면 문명은 “우리가 저 밖에 있는 그들과는 구별되게 그 안에 있으면 문화적으로 친숙함을 느끼는 가장 큰 우리다.”³⁴⁾ 아울러 그것은 “언어, 역사, 종교, 관습, 제도 같은 공통된 객관적 요소와 사람들의 주관적 귀속감 모두에 의해 정의된다.”³⁵⁾ 헌팅턴은 문명을 정의하는 이러한 객관적 요소들 중에서 가장 중요한 것은 ‘종교’라고 천명한다. 즉 “인류역사에서 주요 문명들은 세계 유수의 종교들과 상당한 수준으로 연결되어 있다”³⁶⁾는 것이다.

물론 문명을 유형화할 때 단순히 ‘종교’를 절대적 기준가치로 보는 것은 무리가 따른다. 정수일은 정신적·물질적 면을 모두 포괄하는 복합적인 문명 개념을 등한시한 채 헌팅턴은 종교를 문명을 규정하는 핵심적 특성으로, 문명이 의지하는 토대로 인지했다고 비판한다. 다시 말해 헌팅턴은 복합적인 문명 개념을 단순한 가치체계로 축소하여 주로 ‘종교’가 결정적인 역할을 한다는 ‘종교가치체계’로 축소하고 단순화했다는 것이다.³⁷⁾ 그럼에도 불구하고 “어떤 문명이든 그 핵심에는 종교가 있는 법이다. 따라서 한 문명의 정체성은 종교에서 찾는 것이 합당할 것이다.”³⁸⁾ 더군다나 현존하는 인류의 문명권이 ‘종교문화’를 접착제로 하는 중세시대에 유형화되었다는 사실을 감안해볼 때 헌팅턴의 견해를 한사코 폄하할 수만은 없을 것이다.

사실 칼 야스퍼스가 규명하고자 하는 기축시대의 공통된 역사적 자명성이란 각자로서의 ‘영성적 실존’의 출현이라고 할 수 있다. 카렌 암스트롱의 통찰대로 “축의 시대에 발전한 전통들은 모두 인간의식의 한계를 밀고 나아갔으며 인간존재의 내면 깊은 곳에서 초월적 차원을 발견”³⁹⁾한 것이다. 더구나 축의 종

31) 암스트롱, 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』, 670쪽.

32) 이정배, 『축의 시대의 관점에서 본 종교 간 대화와 협력』, 20쪽 참조.

33) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 21쪽.

34) Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone, 1997. 새뮤얼 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 이희재 옮김, 서울: 김영사, 1998, 49쪽.

35) 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 49쪽.

36) 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 48쪽.

37) 정수일, 『문명담론과 문명교류』, 55~56쪽 참조.

38) 최준식, 『중국과 한국, 동북아문명의 창조와 보존: 선불교와 성리학을 중심으로』, 고양: 소나무, 2016, 7쪽.

39) 카렌 암스트롱, 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』, 8쪽.

인간의 고난과 역경 한복판에서 생기 했다는 점에서 내적 행위로서의 실존적 초월이란 '공감과 자비의 영성', 곧 타인의 고통에 대한 공감과 자비의 실천임은 두 말할 필요도 없다. 이 정신적 발현의 대변혁은 야스퍼스적 의미에서 인간 존재를 신성화하는 것과 같다. 아울러 그 이후의 모든 정신적 발현에 관계하는 것 역시 일종의 새로운 신성화의 작업이라고 할 수 있다.⁴⁰⁾

이렇게 '종교(문명)기축시대'로부터 발원하는 신성화 작업은 중세시대 문명권의 유형화와 함께 극대화된다. 기축시대의 "반성적 각성은 다시 한번 자기의식을 알게끔 했고 사유는 참 사유어로 향하게 했다. 이와 같은 정신적인 투쟁들이 사상과 이유, 그리고 경험을 전달함으로써 다른 사람들을 확신토록 하는 시도가 되었다."⁴¹⁾라는 야스퍼스의 확신은 중세에도 유효하다. 왜냐하면 새로운 신성화의 작업은 지속적인 기축정신의 해석과 동화 안에서만 가능했기 때문이다. 결국 유·도교, 힌두·불교, 히브리 종교, 그리스 철학 등으로 대변되는 축의 영성적 자양분들은 이후 고도의 '중세화(medievalization)'를 통해 각 문명권의 유형을 결정하는 문명의 본질로 기능했다. 현존하는 인류의 모든 문명권은 중세의 산물이라고 하는 이유가 여기에 있다.

동서양의 문명일반론에서 보면 세계문명은 고대문명의 유산을 내용이나 지역에서 대폭 확대하여 참여자는 누구나 대등하게 향유할 수 있는 '보편주의 가치관'을 이룩한, 즉 책봉체제, 공동문어, 보편종교를 본질로 하는 '중세화 과정'을 거침으로써 형성된 것이다. 그런 까닭에 조동일은 "동아시아 한문·유교·불교문명', '남·동남아시아 산스크리트·힌두교·불교문명', '서남아시아·북동아프리카 아랍어·이슬람 문명', '유럽 라틴어·기독교문명'은 나란히 형성되고 주목할 만한 공통점을 지녔다. 이 네 문명은 천여년 동안 공존하면서 비슷한 변천을 겪었다. 그 시기를 중세라고 하는 것이 합당한 시대구분이다."⁴²⁾라고 주장한다. 또한 헌팅턴이 "어떤 문명이나 문화에서든 가장 핵심이 되는 요소는 언어와 종교다"⁴³⁾라고 한 규정도 알고 보면 중세화라는 문맥 속에 위치한다.

이처럼 기축시대에 발양된 인류의 '보편적 실존 영성'은 중세로 접어들면서 지속적으로 발현과 비약을 거듭하여 서양, 인도, 중국이라는 3대 문명 벨트로 정형화되었다. 구체적으로 종교지리적 유형학 차원에서 보면 유럽식의 '성서(신학)적 세계관', 인도식의 '윤회적 세계관', 중국식의 '역사적 세계관'이라는 문명의 기반이 조성된 것이다. 그 배면에는 역사의 추동력으로서 중세화가 주요하게 작동함은 물론이다. 이와 관련해서 한스 쿡(Hans Küng)은 세계문명사에는 세 갈래의 큰 종교적 흐름이 관측된다고 주장한다. 첫 번째는 셈계의 '예언적 성격'을 띤 종교로서 신앙의 경건함을 공통 요소로 하는 유대교, 기독교, 이슬람이라는 세 아브라함계 종교다. 두 번째는 인도에서 유래하는 '신비적 성격'을 띤, 만유가 하나라는 체험에 이르는 길을 가르치는 종교로서 명상을 통한 그 이론적 체험을 처음으로 서술한 우파니샤드, 그 이후의 자이나교, 불교, 힌두교를 꼽을 수 있다. 세 번째는 극동(중국)에 존재하는 유교, 도교 등의 '지혜의 종교'인데 이 흐름에 중심이 되는 존재는 예언자도, 신비주의자도 아닌 성인聖人이다.⁴⁴⁾

이 견해를 좀 더 진전시켜 보면 세계문명의 영역은 '서양문명: 신 중심의 초월적(transcendental) 세계', '인도문명: 카르마(karma, 業) 중심의 윤회적(transmigratory) 세계', '중국문명: 역사 중심의 역사적(historical) 세계'라는 3대 영역의 문명단위로 구분할 수 있다. 여기서 서양적 사고는 인간 존재의 영원성을 '신'에게서 찾는다면 중국적 사고는 인간 존재의 영원성을 '역사'에 부여한다. 그리고 인도적 사고는

40) 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 102쪽 참조.

41) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 22쪽.

42) 조동일, 『동아시아문명론』, 파주: 지식산업사, 2010, 16쪽.

43) 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 74쪽.

44) 한스 쿡·줄리아 칭, 『중국 종교와 그리스도교』, 이낙선 옮김, 칠곡군: 분도출판사, 1994, 13~14쪽 참조.

양자의 세계를 연결해서 왕래하는 ‘윤희’로부터 인간 존재의 영원성을 탐구한다.⁴⁵⁾ 이와 같은 문명사적 독법은 종래의 협소한 기독교 중심의 서구 역사관에 반대하여 “서양과 비교해볼 때 중국과 인도는 참다운 역사를 가지지 못했다는 사실은 낡은 명제다. 왜냐하면 역사는 운동과 본질적 변화 그리고 새로운 발달명제를 의미하기 때문이다.”⁴⁶⁾라고 한 야스퍼스의 역사철학적 논증과도 궤를 같이한다.

Ⅲ. : 연구제안의 내용과 방법

1. 정위

세계문명사로 볼 때 한국민족종교의 창도자들이 직면한 시대는 소위 근대성이 본격화된 과학기술시대, 곧 제2기축시대(19 ~ 21세기)로 명명된다. 여기서의 ‘제2기축시대’란 용어는 다니엘 벨(Daniel Bell)이 칼 야스퍼스의 인류문명의 보편사적 ‘기축시대론’을 원용해 사용한 것이다. 벨은 19세기 이후 지난 200년간 이 자연과 물질세계를 변화시키는 토대인 인간능력이 ‘획기적 진전’을 이룬 새로운 기축의 시대, 즉 ‘기술기축시대(axial age of technology)’라고 명명한다. 더욱이 그는 전산업사회-산업사회-탈산업사회라는 개념도식을 제시하면서 “근대사회와 지난 200년 동안 그것이 변화되어 온 방식을 이해하고자 한다면 우리는 기술의 변화, 특히 기계기술로부터 지적 기술 - 탈산업사회의 토대인 - 로의 변화를 이해해야만 한다”⁴⁷⁾고 말한다.

근대기 한민족의 새로운 종교운동은 정확히 이 제2기축시대의 전반기인 19, 20세기 1·2차 산업혁명의 발흥기를 배경으로 발생·전개된 것이다. 그리고 후천개벽사상으로 집약되는 민족종교의 정신문화운동은 강권적 서구보편주의와 결부된 근대성의 불완전성을 넘어 ‘자애로운 보편주의 - 근대성의 완전성’을 추동하는 우리민족의 종교적 에토스의 발현이라고 할 수 있다. 현재 3·4차 산업혁명에 당면한 인류의 문명사회는 유전공학, 인공지능(AI), 나노기술 등의 과학기술을 이용해 유토피아를 건설할 수도 있고 디스토피아를 만들 수도 있다는 우려감이 팽배해 있다. 현명한 선택을 한다면 그 혜택은 무한할 것이지만 어리석은 선택을 한다면 인류의 멸종이라는 비용을 치르게 될 것이라는 지적 통찰이 그것이다.⁴⁸⁾ 이러한 경고는 과학기술시대 근대성과의 길항과 접합 속에서 형성된 민족종교의 문화지형을 건강한 미래세계 조망을 위한 문명사적 재조명을 독려하게 만든다.

한국의 민족종교는 ‘문명적 변혁 - 개벽’의 가치를 내걸고 새로운 사회를 지향하며 사회적 평등성에 대한 혁신사상과 실천적 운동을 전개했다. 주지하다시피 1·2차 산업혁명기는 서구에서 발원한 근대국가

45) 자신의 강연에서 인간은 자율적으로 도덕적이기가 매우 어렵다. 인간은 남을 해치면서까지 자기의 ‘욕망’을 채우고자 하는 것이 도덕적 양심보다 강할 때가 많다. 때문에 인간의 난제는 ‘자율적 도덕(autonomous morality)’의 확보다. 이를 가능하게 한 것이 ‘도덕적 압력(moral pressure)’이라고 했다. 그렇다면 핵심적 문제로서 도덕적 압력을 어디로부터 받는가? 서양인은 그것을 신의 심판이라는 ‘초월적 세계’로부터, 인도인은 업보業報를 매개로 한 ‘윤희적 세계’로부터, 중국은 역사의 평가라는 ‘역사적 세계’로부터 각각 받는다고 주장한다. 이로 볼 때 각 종교가 세계관을 설정하는 방식은 다르지만 그 지향점은 동일함을 알 수 있다. 김용욱, 『제1강 인도문명의 세 기둥』, 『EBS 기획특강: 도올, 인도를 만나다』, 2002, 8, 29 참조.

46) 칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 97쪽.

47) Daniel Bell, *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999. 다니엘 벨, 『탈산업사회의 도래』, 김원동·박형신 옮김, 2006, 아카넷, 36쪽.

48) 유발 하라리, 『호모 데우스: 미래의 역사』, 김명주 옮김, 파주: 김영사, 2017, 10~11쪽 참조.

전 지구적으로 팽창·강권화된 제국주의시대다. 당시의 과도기적 근대성은 화석 에너지(석유)에 기반을 둔 호모 사피엔스(Homo-Sapiens)적 적자생존과 식민주의 논리가 지배적 담론을 형성했다. 한국의 새로운 종교운동은 이러한 극심한 시대적 아노미(anomi) 현상에 대한 민중(시민)의 주체적 자각과 함께 이루어진 새로운 종교적·사상적 대응이며 한국적 인간 실존의 정신화 작용의 산물인 것이다. 또한 여기에 온축된 이상세계는 상극의 선천시대와 대비되는 상생의 후천개벽시대의 도래가 상징되어 있다. 이것은 강권문명(서구·일본)이 뿌려놓은 약육강식의 제국주의적 작동방식을 근원적으로 바꾸어놓은 종교영성(생명)적 제어장치로서 세계문명론적 영원한 현재성을 갖는다.

더 나아가 20세기 후반부터 일기 시작한 세계문명사적 새로운 변화의 물결은 포스트모더니즘(postmodernism) 운동과 겹치면서 정보통신기술의 분산네트워크 혁명과 재생 가능한 에너지(녹색에너지), 즉 에너지제도 혁신이 결합한 제2기축시대의 3·4차 산업혁명으로 접어들었다. 이 시대는 로봇이나 인공지능 등이 발달되어 인간을 위한 현실과 가상의 융합시대가 예견되고 있다. 뿐더러 공감뉴런(Empathy Neurons) 이론에 기초해 인간을 적대적 경쟁보다는 공생공영의 유대를 가장 고차원적인 욕구로 지향하는 이타적 존재로 재규정한다. 21세기는 사회적 연결의 욕구와 자아·타아 실현의 욕구가 극대화되는 새로운 패러다임의 트랜스모더니티(transmodernity)에 직면해 있다. 세계체제론상에서도 타인과 공감하는 호모 엠파티쿠스(Homo-Empathicus) 시민사회로서의 초국가적 ‘지역화(regionalization) - 문명공동체시대’로의 전환을 맞이하고 있다.⁴⁹⁾

특히 점증하는 ‘4차 산업혁명 - 지능혁명’은 인류에게 큰 혜택을 제공하는 반면에, 그 체제적 요인으로 심화되는 불평등은 심각한 문제로 떠오르고 있다.⁵⁰⁾ 이러한 우려는 근대화(Modernization)라는 거대한 세계문명사의 변혁기에 숙성된 한반도 민족종교의 경험적 유산들을 되돌아보게 한다. 한국 신종교의 문화지형에는 선·후천 교역논리를 통한 새로운 문명세계, 곧 물질문명과 정신문명의 공진화(Co-evolution)가 제시되어 있다. 또한 타인과 인격, 인권, 존엄성, 가치자율성의 자각에 의한 진정한 평등사회의 계도는 현 문명 전환기의 문화적·정치적·경제적 각종 아노미 현상에 대한 우리민족의 문화생명주의적 사회치유담론으로 적극 재생활 필요가 있다. 더욱이 근대화 과정에서 표출된 민족종교의 세계인식이나 문명관, 사회참여, 혁신운동을 금세기 시대정신인 생명생태적 시민주의와 동반하는 민족성, 동아시아성, 세계성 등의 다양한 의제들로 안출할 수 있는 연구의 장이 마련되어야 할 것이다.

본 연구는 문명(종교)기축론의 연장선상에서 인류과학기술시대 한반도에 형성된 민족종교의 현재성 문제에 접근할 것을 제안한다. 신종교적 민족종교가 발생된 동기는 근대 1·2차 산업혁명기 “사회가 변동하는 이른바 사회적 아노미 상황에서 일어난 생민층生民層의 한계상황에서의 해방욕구, 혁세世世욕구, 그리고 보람이 있는 삶을 찾고자 하는 재생再生욕구다”.⁵¹⁾ 이런 의미에서 선행연구들이 천착해온 한국의 종교문화와 근대성이라는 의제에 합류한다. 그러나 논의범위가 세계보편사적 시야에서 다층적으로 진화해온 ‘세계적 근대성’을 수렴해 재개념화한다는 점에서 차별성과 독창성을 구술할 수 있다. 구체적으로는 근대초기 신종교로 대표되는 우리민족의 정신적 발현이 세계문명사 속에서 어떤 위치에 있으며 3·4차 산업혁명의 생명생태적 근대성이라는 기반 위에서 그 현재적·미래적 가치가 무엇인지를 규명하는 것이다.

그러나 이 분야 선행연구들이 수행해온 단순한 민족의 자생적 근대성이나 민족적 특수성 담론에 국한

49) , 『동아시아공동체: 문명대안론 - 문명적 정위를 중심으로 -, 191쪽 참조.

50) 클라우스 슈밥, 『클라우스 슈밥의 제4차 산업혁명』, 송경진 옮김, 서울: 새로운현재, 2017, 29~34쪽 참조.

51) 장병길, 『한국 종교와 종교학』(한국종교문화연구소 엮음), 서울: 청년사, 2003, 428쪽.

않는다. 여기서는 민족적 맥락의 중요성과 문명사적 다원성, 공통성의 존재를 모두 인정하는 데서 출발한다. 한국의 신종교운동은 한민족만을 대상으로 한 좁은 의미의 민족적 특성만이 아닌 세계종교의 보편성을 지닌 보편적 세계종교로서의 가치체계를 가진다는 주장이 그것이다.⁵²⁾ 또한 민족종교의 “교의는 보편성을 띠고 있어 보편종교의 그것과 다를 바가 없다”⁵³⁾라는 견해도 같은 맥락이다. 따라서 기존연구가 취해온 정태적 근대성이라는 단일적 렌즈로는 연구의 정합성을 획득할 수 없다. 한반도 민족종교의 문화지형에 내재된 다원성과 세계성(), 그리고 시대성을 일깨우고 반영하는 동태적이고 세계문명사적 조명이라는 새로운 연구모형이 필요하다고 할 것이다.

2. 방법론

중세시대 동아시아 지역에서도 다른 문명권과 마찬가지로 책봉(조공)체제인 중국의 천자, 보편종교인 유교사상, 공동문어인 한문이라는 중세화 원리를 접착제로 중국, 조선, 베트남, 일본 등을 주요 구성원으로 하는 문명권이 구축되었다. 그 가운데서도 동아시아문명권의 중간부에 위치한 한민족공동체는 중심부 중국과의 빈번한 교류를 통해 유교, 도교, 불교, 기독교 등 인류의 기축종교를 받아들여 민족문화의 특수성과 융합해 동아시아문명을 이룩하는 데 크게 공헌했다. 이런 이유로 본 연구는 19세기 말에서 20세기 초 동아시아 한반도에서 발현된 동학(천도교), 증산교, 대종교, 원불교 등의 한국민족종교의 사상과 문화를 ‘세계문명사 - 기축종교론’과 연동된 비교종교학 차원에서 접근할 것을 제안하는 것이다. 여기에는 “비교종교의 역사는 타자에 대한 태도 혹은 타자에 대한 투사의 역사이기도 하다”⁵⁴⁾라는 정론도 포괄됨은 물론이다.

이러한 발상은 기축문명론의 기반 위에서 동아시아의 한민족은 문명의 메타 이념유형(Idealtypus)으로서의 기축문명을 계승한 민족이며, 더 나아가 근대 민족종교의 문화지형은 유구한 민족적 영성이 밑거름이 되어 유교, 불교, 도교, 기독교 등의 세계기축(보편)종교를 원융회통한 제2의 정신적 비약의 기축시대를 함축한다는 인식에 토대한다. 더욱이 본 제안연구의 논제설정엔 인류문명의 보편사적 기축시대론으로부터 지적 영감을 받은 것임은 더 말할 필요도 없을 것이다. 소위 기축문명의 이론모델은 앞서 살펴본 바와 같이 종래 서구의 기독교 중심의 세계사에 반대하고 경험적으로 통찰할 수 있는 모든 인간을 위한 세계사의 기축 개념을 도입해 전체적 포괄성과 결정적 통일성을 마련하고자 한 것이다. 인류를 보편성으로 진일보하게 한 이 축의 영성은 궁극적으로는 실존적 공감과 자비의 정신, 곧 인류보편적 생명주의로 귀착된다.

사실 기축종교는 고대사회의 천재지변과 같은 자연의 불가해한 힘, 불가항력의 운명, 빈곤과 질병으로 얼룩진 삶의 고통, 상존하는 전쟁과 폭력에 대한 ‘실존영성 - 생명주의’적 대응에서 창발된 것이다. 이 같은 극한적인 삶의 조건들은 인간의 실존개명을 가능케 하는 칼 야스퍼스의 철학적 사유로서의 ‘한계상황(Grenzsituation)’과 겹친다. 이 용어는 본래 인간 현존재의 내면에 좌절과 절망을 초래하는 변경 불가능한 근본상황을 나타내는 말이다. 가령 죽음, 고통, 투쟁, 죄책은 한계상황의 결정적이고 구체적인 국면들이다. 인간은 한계상황에 직면하여 자기의 유한성을 깨닫고 좌절하지만 동시에 이를 계기로 초월자의 암호를 해독함으로써 본래적 자기로서의 ‘실존에의 비약’을 감행하게 된다. 바꿔 말하면 “실존적인 초월

52) , 『한국신종교의 사상과 종교문화』, 서울: 집문당, 2013, 30쪽 참조.

53) 장병길, 『한국 종교와 종교학』, 427쪽.

54) 윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 34쪽.

한계상황 앞에서 난파되고 좌절하는 경우에만 실현”⁵⁵⁾되는 것이다.

동일한 맥락에서 한국의 민족종교들이 급격한 근대 사회변혁기에 직면해 표출시킨 후천개벽사상, 광제 창생, 해원解冤상생, 흥익인간, 일원상—圓相 등 역시도 근대세계의 폐해와 혼란 속에서 꽃핀 인간 실존의 보편적 생명애라고 할 수 있다. 이 제2의 정신적 도약은 문명철학의 지속(Duration)과 지양(Aufheben)이 진작시킨 한민족적 세계기축영성의 회통이자 재발흥임은 물론이다. 이러한 공감적 화해의 생명관은 한국의 근대 민족종교지형에 관한 새로운 연구의 방향과 방법론을 계도해주는 연결고리라고 할 수 있다. 거듭 말해서 한민족 신종교에 대한 문명사적 독해는 최근세 민족적 정신화와 여기에 접맥된 동아시아성, 세계성 규명에 주효할 것이다. 더욱이 그 일련의 동서양 기축종교적 융합형태의 생명보편주의는 4차 산업혁명을 예비하는 새로운 인간관, 생명관, 자연관, 생태문명(종교생태학), 종교(문명)대화, 시민주의, 다원공동체 등의 지식기반을 확충하는 소중한 정신적 문화유산이 아닐 수 없다.

그도 그럴 것이 종교기축론을 현대적 문명 개념과 연계시켜보면 근대 한민족의 신종교 연구에 있어 보편론과 공동체론의 의제를 안출할 수 있다. 문명은 정치, 경제, 제도, 교류, 진보, 정체성, 시민, 근대성 등의 다중적 층위들이 온축된 역사적 개념이다. 이 문명 개념의 포괄성으로 인해 민족종교 연구의 방향과 영역은 광범위하게 열려 있다. 다만 근현대 문명의 개념사적 범주로 한정해볼 때 단수적(singular) 의미와 복수적(plural) 의미로 정리할 수 있다. 문명의 단수론은 야만과 상반되는 진보(발전·도덕)를 함의한다. 이 보편(진보)적 의미의 관점은 자칫 다원주의가 불러올 극단적인 상대주의를 억제하고 인류 이상의 보편문명(universal civilization)을 실현할 수 있는 기틀을 마련해준다. 그런가 하면 문명의 복수론은 소단위의 문화를 포괄하는 대단위의 공동체(정체성)를 함의한다. 이 다원적 의미의 관점은 문명의 공동체 정신을 옹호하여 독점주의를 지양하고 교류와 포용을 가능하게 하는 토대가 된다.

이렇게 문명에 내포된 진보적 혹은 공동체적 범주의 양면성은 근대 한국민족종교의 연구실행에 있어 생명생태적 문명(진보)관과 여기에 호응하는 다원공동체론을 도출하는 데 상호교정과 보완적인 관계로 활용할 수 있다. 이러한 연구방법론의 토대 위에서 근대 한국민족종교에 응축된 ‘제2의 정신적 혁명 - 종교생명주의’를 중심축으로 삼아 생명생태학, 종교생태학, 생태문명론, 종교유형론, 시민주의 등의 인접분야의 의미연관들을 묶어 다양한 연구의 아젠다를 구성할 수 있을 것이다. 더불어 윌리엄 페이든(William E. Paden)이 지적한 바와 같이 “종교적 세계는 성스러움을 축으로 하여 삶을 구조화하는 세계”⁵⁶⁾이기 때문에 한국민족종교의 신화, 상징, 의례, 성속聖俗 등 체계에 대한 보다 확장된 비교연구를 수행할 필요가 있다. 이를테면 종교학은 각 개별종교에 관한 “역사적 전통을 분석하는 데 그치지 않고 모든 종교 전통에 공통적으로 나타나는 신화, 신, 의례, 희생 제의와 같은 종교적 언어, 즉 성스러움의 언어를 탐구한다”⁵⁷⁾는 점에서 더욱 그렇다.

여하튼 재차 단수·복수적 문명론의 시각에서 본고의 연구제안을 논구해보면 문명의 보편(진보)관에 입각해서 민족정신이 교섭·교직한 유교, 불교, 도교, 기독교 등 기축종교의 정신자원과 접속시켜 신종교의 민족문화에 적층된 세계보편성의 생명소통코드를 추출할 수 있다. 그럼으로써 민족문화를 3·4차 산업혁명이 선도하는 공감, 영성, 생명생태 지향의 진화한 근대성에 조응케 한다. 아울러 생명주의적 인간관, 자연관, 세계관 등을 발양시켜 우리민족의 미래적 삶과 정신문화를 제고시켜야 할 것이다. 그런가 하면 문명의 공동체적 범주에 근거하여 한민족 신종교에 내장된 생명생태적 보편문명관을 민족성, 동아시아

55) , 「야스퍼스에 있어서 한계상황을 통한 실존개명」, 『철학논총』 제29집, 새한철학회, 2002, 24쪽.

56) 윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 9쪽.

57) 윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 15~16쪽.

, 세계성이라는 층차적이고 상호교차적 영역으로 확장해야 한다. 이렇게 되면 21세기 생명공동체적 근대성이 이끄는 국가시민주의, 동아시아시민주의, 세계시민주의에 접속하는 우리민족의 혁신적인 정신적 토대를 확보할 수 있을 것이다.

IV. 말

본고는 3·4차 산업혁명의 변환된 공감·영성·생명생태적 근대성이라는 지반 위에서 신종교 연구를 통해 현재성과 미래성이 담보된 한민족의 세계문명사적 정위의 문제를 공론화하기 위해 기획된 것이다. 이러한 인식은 저간의 시대상을 반영해 발제된 것이다. 이 시대는 영성, 이성, 감성, 공감의 새로운 합의 영역인 ‘호모 엠파티쿠스’와 그들이 영도하는 ‘공존주의 문명관’을 요청하고 있다. 아울러 인간과 자연, 중심과 주변, 서구와 비서구 등의 이분화적 갈등 구조를 파기하고 인류의 평화와 공존을 목표로 생명생태적 관계망(network)을 회복하는 공감·영성·생태문명을 지향하고 있다. 더욱이 이러한 문명사적 추세는 온·오프라인의 융합을 통한 인간 삶의 최적화 시대, 이른바 4차 산업혁명과 교차하면서 체감의 온도를 높여주고 있다.⁵⁸⁾

이와 관련해서 근대기 한반도의 역사지형에 자리한, 이른바 고유한 민족적 영성에 토대하여 인류보편사적 기축종교들을 창조적으로 연결·통합시킨 동학(), 증산교, 대종교, 원불교 등의 민족종교문화에 주목할 필요가 있다. 본 연구는 기본적으로 한국 근대 주요 민족종교에 대한 세계문명사적 조명을 제안하는 데 목표를 두었다. 그러니만큼 근대 한민족 신종교에 대한 새로운 연구의 방향과 방법론은 ‘인류사를 다원적으로 조망(다원성)하는 하나의 전체상(보편성)’을 제시하는 세계보편사로서의 기축문명(종교)론에 정초할 것을 논구했다. 결국 그 관건은 현대 문명담론과 관련된 단순적 보편성과 복수적 다원성, 즉 민족성, 동아시아성, 세계성을 담지한 인류사의 종교(문명)기축적 생명보편주의(공감과 자비의 영성)를 확보하는 것이다. 이러한 시도는 현대 공감(영성·생명)문명시대의 다층적 근대성을 포용하는 새로운 연구모델이 필요하다는 인식에 따른 것임은 물론이다.

< >

- , 『한국신종교의 사상과 종교문화』, 서울: 집문당, 2013.
- 유발 하라리, 『호모 데우스: 미래의 역사』, 김명주 옮김, 파주: 김영사, 2017.
- 정수일, 『문명담론과 문명교류』, 파주: 살림, 2009.
- 장병길, 『한국 종교와 종교학』(한국종교문화연구소 엮음), 서울: 청년사, 2003.
- 장 폴 사르트르, 『실존주의는 휴머니즘이다』, 방곤 옮김, 서울: 문예출판사, 2014.
- 조동일, 『동아시아문명론』, 파주: 지식산업사, 2010.
- 최준식, 『중국과 한국, 동북아문명의 창조와 보존: 선불교와 성리학을 중심으로』, 고양: 소나무, 2016.
- 클라우드 슈밥, 『클라우드 슈밥의 제4차 산업혁명』, 송경진 옮김, 서울: 새로운현재, 2017.
- 한스 쾅.줄리아 칭, 『중국 종교와 그리스도교』, 이낙선 옮김, 칠곡군: 분도출판사, 1994.

58) , '동아시아공동체: 문명대안론 - 문명적 정위를 중심으로 -', 209쪽 참조.

- , 「야스퍼스에 있어서 한계상황을 통한 실존개명」, 『철학논총』 제29집, 새한철학회, 2002.
- 이정배, 「축의 시대의 관점에서 본 종교 간 대화와 협력」, 『축의 시대와 종교 간 대화』(KCRP 종교간대화위원회 엮음), 서울: 도서출판 모시는사람들, 2014.
- 전홍석, 「동아시아공동체: 문명대안론 - 문명적 정위를 중심으로 -」, 『동서철학연구』 제90호, 한국동서철학회, 2018.
- 장희익, 「온생명과 인류 문명」, 『동아시아 문화와 사상』 제4호, 열화당, 2000.
- Armstrong, Karen. *The Great Transformation: The World in the Time of Buddha, Socrates, Confucius and Jeremiah*, London: Atlantic Books, 2007 (카렌 암스트롱, 『축의 시대: 종교의 탄생과 철학의 시작』, 정영목 옮김, 서울: 교양인, 2011).
- Bell, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books, 1999 (다니엘 벨, 『탈산업사회의 도래』, 김원동·박형신 옮김, 서울: 아카넷, 2006).
- Huntington, Samuel. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Touchstone, 1997 (새뮤얼 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 이희재 옮김, 서울: 김영사, 1998).
- Jaspers, Karl. *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt: Fischer Bücherei, 1956 (칼 야스퍼스, 『역사의 기원과 목표』, 백승균 옮김, 서울: 이화여자대학교 출판부, 1987).
- Paden, William E.. *Religious worlds: the comparative study of religion*, Beacon Press, 1994 (윌리엄 페이든, 『비교의 시선으로 바라본 종교의 세계』, 이진구 옮김, 파주: 청년사, 2004).
- Rifkin, Jeremy. *The Empathic Civilization: The Race to Global Consciousness in a World in Crisis*, Cambridge, UK: Polity, 2010 (제러미 리프킨, 『공감의 시대』, 이경남 옮김, 서울: 민음사, 2010).

<abstract>

A View on Modern Ethnic Religions in Korea from the Perspective of World Civilization History

- Suggestion of a Direction and Methodology for a New Religion Study through an
Axial Civilization(Religion) Approach -

Jeon, Hong-seok(Wonkwang Univ.)

In the historical topography of the Korean Peninsula in modern age, there are ethnic religion cultures including Donghak (Cheondoism), Jeungsanism, Daejongism and Won Buddhism that creatively connected and integrated universal and historical axial religions of humankind based on indigenous ethnicity. This paper was designed to publicize the orientation of the Korean people that guarantees the currentness and futurity in terms of the civilization history through studies on new ethnic religions that are placed on the ground called the empathic, spiritual and ecological modernity of the third and fourth industrial revolutions. As is well known, the 21st century asks for a 'coexisting civilization view' led by 'Homo-Empathicus', which is a new mutual area of spirit, rationality, sensibility and sympathy. This trend of the civilization history is raising the sensible temperature by intersecting with the ideal era of human lives through the convergence of online and offline, so-called the 4th industrial revolution. In this regard, this study suggested a new direction and methodology for a study on new religions of the modern Korean people and discussed thoroughly to set a foundation for an axial civilization (religion) theory as a universal history of the world that suggests 'one big picture (universality) that views the history of humankind pluralistically (diversity)'. In addition, the paper aimed to secure life universalism based on axial religions (civilization) of the human history that embraces ethnicity, East Asian characteristics and globality related to a modern discourse of civilization, which can be referred to as singular universality and plural diversity.

Keyword: Civilization, axial religion, new (ethnic) religion, life universalism, existential spirituality, Homo-Empathicus, ethnicity, East Asian characteristic, globality.

<근대 한국민족종교에 대한 세계문명사적 조명>에 대한 토론문

박인규(서울대)

본 논문은 한국민족종교를 세계문명사적 입장에서 조명하여 그 보편성을 추출하고 또 한국민족종교를 세계보편사로서의 기축문명론에 정초할 수 있도록 하는 연구 관점을 제시한 것으로 보인다. 그동안 한국민족종교 또는 한국신종교에 대한 연구가 그 역사, 교리 등에 치중하여 그 특수성을 규명하는 데 초점을 맞추었다고 볼 때 세계문명사적, 세계종교적 시각에서 한국신종교의 위상, 역할, 보편성을 들여다보는 본 연구의 시도는 주요한 학문적 의미가 있다고 여겨진다. 본 연구의 목표는 필자가 본문에서도 밝혔듯이 “근대초기 신종교로 대표되는 우리민족의 정신적 발현이 세계문명사 속에서 어떤 위치에 있으며 3, 4차 산업혁명의 생명생명적 근대성이라는 기반 위에서 그 현재적·미래적 가치가 무엇인지를 규명하는 것”이다. 이러한 목표에 따라 본 논문은 II장에서 세계문명의 본질로서의 기축종교에 대해서 정리하였고 III장에서는 민족종교를 어떻게 세계문명사적 위치에 놓을 것인가에 대해 논한 것으로 보인다. 본 연구에 보탬이 되고자 논평자로서 몇 가지 제언을 하고자 한다.

1. 한국신종교의 특징에 대한 기술 부분

본 연구에서 한국신종교에 대한 기술을 살펴보면

- “동학(천도교), 증산교, 대종교, 원불교 등의 한국 신종교의 사상과 종교문화”
- “후천개벽사상으로 집약되는 민족종교의 정신문화운동은 강권적 서구보편주의와 결부된 근대성의 불안정성을 넘어 자애로운 보편주의-근대성의 완전성을 추동하는 우리민족의 종교적 에토스의 발현이라고 할 수 있다.”
- “온축된 이상세계는 상극의 선천시대와 대비되는 상생의 후천개벽시대의 도래가 상정되어 있다.”

이와 같은 한국신종교에 대한 거시적 기술은 그 주요한 사상적 특질을 정리하여 이해하는데 도움을 줄 수도 있지만, 각 신종교들의 구체적인 역사적 전개와 각 신종교들의 다양한 분파 및 교리적 차이를 희석시키고 획일화 한다는 비판의 지점이 있을 수 있다. 동학에도 천도교, 동학교, 시천교, 수운교 등 다양한 분파가 전개되었으며 증산교도 수십여 개에 이르는 교단이 근대 한국종교사에서 궤적을 그렸다. 또한 이러한 교단들도 각기 다른 교리, 사상, 의례, 실천을 전개하여왔다. 예를 들어, 동학교의 경우 ‘후천개벽’이 아닌 ‘선천회복’을 주장하고 있으며 대종교의 경우 ‘후천개벽사상’과는 다소 거리가 있다. 즉 신종교의 계열마다 여러 개의 분파가 있으며 이들마다 서로 다른 교리 및 세계관을 주장하고 있으므로 일괄적인 기술과 평가에 있어서 좀 더 주의를 기울일 필요가 있을 것이다.

2. 용어 및 개념에 대한 구체적 설명

논평자의 부족한 식견으로 본 고에서 필자가 서술한 개념과 용어에 대해 충분히 이해하지 못한 부분이 있다. 이에 대한 보충 논술이 필요할 것으로 보인다.

- “한국의 민족종교들이 급격한 근대 사회변혁기에 직면해 표출된 후천개벽사상, 광제창생, 해원상생, 흥익인간, 일원상 등 역시도 근대세계의 폐해와 혼란 속에서 꽃핀 인간 실존의 보

편적 생명애라고 할 수 있다.”

-> 보편적 생명애라는 의미는 대략 이해할 수 있지만, 각 신종교의 사상을 보편적 생명애라고 할 수 있는 그 구체적 논거는 무엇인가? 즉 제시된 신종교 사상의 어떤 측면이 인간 실존의 보편적 생명애라는 것인지 보다 상세한 설명한 설명이나 주장이 필요할 것으로 보인다.

- “근대 한국민족종교에 응축된 제2의 정신적 혁명-종교생명주의”

-> 종교생명주의의 의미

- “문명의 공동체적 범주에 근거하여 한민족 신종교에 내장된 생명생태적 보편문명관을 민족성, 동아시아성, 세계성이라는…”

-> 한민족 신종교에 내장된 생명생태적 보편문명관이 무엇인가?

3. 제안과 분석 부분

필자는 결론에서 본 연구의 시도가 “현대 공감 문명시대의 다층성 근대성을 포용하는 새로운 연구모델이 필요하다는 인식”에 따른 것이라 하였으며 그러한 차원에서 한국신종교를 세계 문명 및 세계종교의 맥락에서 살펴볼 필요가 있다고 보았다. 또 필자는 본론에서 “한국민족종교의 사상과 문화를 세계문명사-기축종교론과 연동된 비교종교학 차원에서 접근할 것을 제안” 하였다. 본 연구에 대한 전반적인 인상은 필자가 이러한 제안을 하였다는 데 그쳤다는 것이고 그러한 시각에서 구체적이고 상세한 분석이 시도되지 못하였다는 점이다. 또한 한국신종교의 어떤 부분이 세계문명사에서 어떤 측면과 관련이 있거나 또는 보편성이 있다고 하는 것은 다소 선언적이고 이상적인 기술에 그치고 있지 않느냐는 것이 본 논평자의 생각이다.

풍수지리학으로 해석한 전설

한 응(포천문화관광해설사)

目次

1. 들어가는 말
2. 선녀와 나무꾼
3. 박달재와 금봉이
4. 나가는 말

1. 들어가는 말

과거 TV도 없던 초등학교 시절 즐겨듣던 라디오 프로그램 중 하나가 류기현이라는 분의 구수한 해설로 진행되었던 지금도 귀에 생생하게 기억되는 전설 따라 삼천리라는 프로그램이 있었다.

“지금부터 들으시는 이야기가 무슨 이야기 인고 하니 전설 따라 삼천리라.”라고 하는 멘트로 시작되는 내용인데, 18년 정도의 기록적인 기간 동안 방송이 이어졌다고 한다. 매스컴의 상황도 열악한 당시에는 그 내용들의 진실과 허구의 여부를 판단할 능력도 되지 않는 어린 나이였고, 그러한 것을 떠나 내용 자체에 흥미를 느꼈었다.

그러다 근래에 와서는 TV에서 해마다 여름철에 한시적으로 무더위를 식혀준다는 슬로건 하에 몇 편씩 방송되는 이른바 납량특집 전설의 고향이 그것인데, 여기에 가장 많이 등장되는 것 중 하나가 이른바 여우고개, 또는 여우와 관련된 전설이다.

여우고개 아래에는 빠짐없이 등장하는 것이 주막집이고, 해 질녘에 길을 가던 나그네는 주막에 들러 허기를 채우며, 자기가 갈 목적지를 말하고, 주모는 그곳을 가려면 큰 산을 넘어야 하는데, 그곳에는 100년 묵은 여우, 또는 구미호가 있어 사람을 해치니 하룻밤 묵어가라고 말리지만, 나그네는 용감한 척 그것을 거절하고 고개를 넘다가 변을 당한다는 게 일반적인 내용이다.

또 다른 내용에는 학, 여우 등 동물이 인간이 되기 위하여 사람과 부부의 인연이 되어 살다가 배우자에게 일정한 기간을 두고 비밀을 지켜야만 둘이 행복하게 살수 있다고 하는데, 꼭 하루를 남겨두고 약속을 어겨 불행한 이별로 끝난다는 내용으로 거의 비슷한 줄거리이다.

이러한 내용들은 동물 아무리 정성을 도를 닦아도 사람이 될 수 없다는 것은 처음부터 정해져 있는 일인데, 이러한 허황된 이야기가 오랜 세월동안 전해오는 것은 과연 무엇인가?

그것을 깨닫게 된 것은 그로부터 10년 이상의 세월이 지난 후에 전혀 다른 방향인 풍수지리학이었다. 20대 중반 부친의 영향으로 풍수지리학이라는 것을 접하게 되었는데, 그것이 30여년이 지난 지금까지도 나의 인생에 있어 떼어놓을 수 없는 중요한 부분을 차지하고 있는 것

이 사실이다.

부친께서는 옛날부터 글로만 전해오던 명당과 관련된 설명을 해석하여 1/50,000의 지도에 표시를 하고 현장을 찾아가는 식으로 연구를 하셨는데, 그 결과 지명이 풍수가 밀접한 관계가 있음을 깨닫게 되었으며, 풍수에서 말하는 이른바 목마른 말이 물을 마시는 형상이라는 갈마음수형(渴馬飲水形), 장군이 앉아있는 형상이라는 장군대좌형(將軍大坐形), 닭이 알을 품고 있는 형상이라는 금계포란형(金鷄抱卵形), 학이 알을 품고 있는 형상이라는 선학포란형(仙鶴抱卵形), 소가 누어있는 형상이라는 와우형(臥牛形), 봉황이 둥지로 돌아가는 형상이라는 비봉귀소형(飛鳳歸巢形), 옥녀가 머리를 풀어헤친 형상이라는 옥녀산발형(玉女散髮形), 이밖에도 여러 가지가 있지만 이러한 명당자리를 암시하는 역할을 함과 동시에 명당의 크기까지 거의 구체적으로 표현한다는 것을 깨닫게 되었다.

그래서 밤이 깊어가는 줄도 모르고 지도책과 씨름했다. 이른바 지도책의 낱장 낱장이 서로 분리가 되도록 넘기기가 수도 없었다. 방법은 단순하였다. 의심이 가는 지명은 전국을 모두 뒤지다 시피 하여 같은 지명을 찾아내어 비교하면서 서서히 의혹이 풀리기 시작한 것이다.

그런데 이러한 흥미 있고 놀라운 사실을 다른 사람들에게 알려야 하는데, 그 당시 나에게는 한계가 있었다. 물론 그 당시에는 컴퓨터도 없던 시절이니 그것도 원고지에 동네 이름들만 나열해 놓기 시작하였으며, 나중에 컴퓨터가 나오자 다시 그것을 타자로 작업하는 일이 기다리고 있었다.

이러한 과정을 거치면서 재미있는 일화도 많았다. 이명박 전 대통령이 서울시장 시절에 서울의 옛 지명을 찾기 운동을 한다는 이야기가 중앙일간지에 게재 되어 서울의 지명에 대한 내용을 쓴 원고지 500여 매를 가지고 연희동에 있는 서울시사편찬위원회를 찾아갔는데 전문가들이 연구해 볼 가치가 있다는 말을 하며 열 두개짜리 금빛 도금을 한 커피수저 한 세트를 받아온 일, 맨몸으로 서울로 올라가 연세대학교 평생교육원에 일주일에 한번씩 1년 반을 다녀 한국 땅이름 학회 이사 직책을 따오던 일, 등이 대표적인 내용이다.

특히 한국 땅이름 학회 이사로 있던 때에는 일 년에 한번 씩 지명에 대한 학술토론회가 열렸으며 이사들은 발표할 자격이 주어지는데, '대전은 한밭이 아니다.'라는 내용을 가지고 10호 크기 글자로 A4지 24쪽 분량을 작성해 내 놓으니까 당시 화장이라는 사람이 비록 원고는 한 응 씨 개인이 썼지만 남들이 볼 때는 학회 전체의 의견으로 받아들일 수 있기 때문이라며 참아달라는 이야기를 들었다. 어이가 없는 대답이었다. 그 다음부터는 발표회를 하니 참석해 달라는 공문을 보내오고, 그로부터 한국 땅이름 학회를 탈퇴하게 된 것이다.

그러던 중 원주의 치악산에서 가장 큰 명당자리라고 생각되는 장소를 찾아갔는데, 그 현장에서 맞은편에 종모양의 산봉우리 세 개가 있는 것을 발견하였으며, 그동안은 치악산의 구룡사에 전해오는 전설로만 알려져 있던 내용이 구룡사와 수 십리 떨어진 전혀 엉뚱한 곳에서 실체가 발견되는 놀라운 순간이다.

그 이후로 전설 쪽을 집중적으로 연구해 온 결과 그동안 우리가 그저 허구적 이야기일 것이라고만 알고 있던 전설이 실제로 근거가 있는 내용이며, 그 밑바탕에는 풍수지리학이라는 학문이 깔려있었다는 것을 알게 되었다.

또한 이러한 내용은 전에 그 누구도 이야기 한 적이 없는 것이기에 참고문헌 또한 전무하며, 다만 전설내용만 관계지역 문헌이나 인터넷 자료에서 인용한 것뿐이라는 것을 밝혀둔다.

이러한 분야를 공부하면서 특별히 느낀 점은 선조들의 앞을 내다보는 혜안이 얼마나 큰지

우리는 미처 깨닫지 못하고 있다는 것이다.

거리로 따지면 가까이는 수 십리에서 멀리는 백리, 이 백리 이상을 내다보고 시간적으로는 수 백 년 후에 일어날 일까지 내다보며, 산 이름, 동네 이름 등 지명 또는 전설을 지어냈다는 것이다. 이에 대하여 일반 사람들은 높은 산에 올라가 바라보고 그렇게 하였을 것이다. 라고 이야기 하는 사람도 있지만 그러한 이야기도 설득력이 없다고 생각하는 것은 높은 산에 올라가도 보이는 시야는 한계가 있고, 십리, 이 십리만 떨어져도 형체를 분명하게 구분 지을 수 없는 것이다.

우리들이 익숙하게 알고 있는 전설인 견우와 직녀, 곰나루 웅진, 나무꾼과 선녀, 낙동강 오리알, 백마강과 삼천궁녀, 달래강, 달래내 고개, 박달재와 금봉이 등이 있는데 이들 전설도 그 내용대로만 해석을 하면 처음부터 끝까지 말이 되는 내용은 하나도 없다고 보아도 지나친 일은 아닐 것이라는 개인적인 생각을 해보았다.

그런데 이러한 이야기들이 풍수지리와 관련이 된다는 것을 알게 되어 이와 관련된 글을 써왔는데 오늘은 그중에 선녀와 나무꾼, 박달재와 금봉이 전설 등 두 편을 소개해 보고자 한다.

2. 나무꾼과 선녀 전설은

금강산의 사계절 이름과 일 만 이 천 봉을 상징하는 것이다.

지금은 북한에 있는 금강산에는 다음과 같은 나무꾼과 선녀에 관한 전설이 전해오고 있다.

아주 옛날 금강산 자락 한 마을에 나무꾼이 흠어머니를 모시고 살고 있었다. 어느 날 나무꾼이 부지런히 나무를 베고 있었는데, 사냥꾼에게 쫓기던 사슴 한 마리가 달려와서는 살려 달라고 애원했다. 나무꾼은 쌓아 놓은 나뭇더미 속에 사슴을 숨겨서 사냥꾼으로부터 구해 주었다. 무사히 살아난 사슴은 나무꾼에게 산을 돌아 나가면 하늘의 선녀들이 목욕을 하는 연못이 있다고 귀띔해 주었다. 그리고 틈을 타서 그중 한 선녀의 날개옷을 감추라고 했다.

하늘로 올라가지 못한 선녀를 집으로 데려와 보살피면 아내가 될 거라고 했다. 그리고 결혼해서 아이를 세 명 낳을 때 까지는 날개옷을 깊이 감추고 절대로 보여 주지 말라고 했다.

나무꾼은 연못을 찾아가니 정말 선녀들이 목욕을 하고 있었고, 나무꾼은 사슴이 일러준 대로 선녀의 날개옷을 감추었고, 목욕을 다 한 선녀들이 다들 하늘로 돌아가는데, 날개옷을 잃어버리고 울고 있는 선녀를 집으로 데리고 와서 아내로 삼았다.

세월이 흘러 나무꾼은 선녀 사이에 두 명의 자식이 생겼다. 나무꾼은 이제 아이도 둘이 나 생겼는데 설마 도망가겠는가 하는 생각에 아내에게 날개옷을 보여주었다. 그러자 아내는 날개옷을 입더니 두 아이를 안고 훨훨 날아서 하늘로 올라가 버렸다. 혼자 내버려진 나무꾼에게 사슴이 찾아왔다. 사슴은 연못을 다시 찾아가면 하늘에서 선녀들이 물을 떠가기 위해서 두레박이 내려올 것이라고 했다.

나무꾼은 연못으로 가서 두레박을 타고 하늘로 올라가서 아내와 아이들을 만나 행복한 생활을 하지만 어머니가 걱정이 되어 집에 다녀오고 싶다고 하자, 아내는 천마 한 마리를 내주면서 타고 가서 어머니를 만나되, 무슨 일이 있어도 말에서 내려 땅을 밟지 말라고 했다. 나무꾼은 천마를 타고 지상에 내려와서 어머니를 만났다.

어머니는 아들이 좋아하는 팔죽을 끓여 주었고, 아들은 팔죽이 너무 뜨거운 탓에 먹다가 말

등에 흩날리고 말았다. 그러자 말이 놀라서 뛰는 바람에 나무꾼은 땅바닥에 떨어지고 천마(天馬)는 하늘로 올라가 버렸다. 다시는 하늘로 못 가게 된 나무꾼은 그 자리에서 수탉이 되었다. 그래서 아침마다 하늘을 향해서 울부짖듯이 울었다.

이것이 금강산에 전해오는 나무꾼과 선녀 전설의 대략적인 내용이다. 그런데 이 전설이 언뜻 보면 착한 일을 한 나무꾼이 선녀를 만나 행복하게 살았다는 내용 같이 보이는데 실제로 선녀뿐 아니라 자식까지 모두 잃어버리고 가정이 파괴되는 비극적 내용이라고 볼 수 있다. 이 전설의 내용에는 다음과 같은 의문점이 있다.

첫째. 하늘나라의 선녀와 인간세상의 나무꾼이 부부의 인연으로 맺어졌다는 것이다.

선녀는 비록 상상 속의 존재이지만 하늘나라에 사는 귀하다귀한 신분이고, 나무꾼은 인간세상에서도 하층계급에 속하는 신분인데, 이러한 두 사람이 부부의 인연으로 맺어진다는 가설 자체가 모순된 것이라 할 수 있으며, 하늘나라를 자유자재로 왕래할 수 있는 선녀가 나무꾼이 감춘 날개옷을 찾아내지 못하고 결혼을 했다는 것은 이해가 되지 않는 내용이다.

그리고 선녀를 소개시켜줄만한 능력이 있는 사슴이라면, 어려운 형편의 나무꾼에게 재물과 이 세상의 색시 감을 만나게 해 주었다는 가설로 엮는 게 현실적이지 않겠는가?

그러면 이 전설이 암시하고자 하는 내용을 하나하나 풀어보기 전에 먼저 금강산에 대한 대략적인 내용을 알아보기로 하자.

금강산은 일만 이천 봉에 최고봉은 비로봉(毘盧峰)이고, 부르는 이름에도 금강(金剛), 봉래(蓬萊), 풍악(楓嶽), 개골(皆骨), 열반(涅槃), 지달(智達), 상악(霜岳), 선산(仙山), 중향성(衆香城) 등 여러 가지가 있는데, 그중에 대표적인 것이 사계절 마다 부르는 이름 즉, 봄에는 금강산(金剛山), 여름에는 봉래산(蓬萊山), 가을에는 풍악산(楓岳山), 겨울에는 개골산(皆骨山)이 그것이다.

毘盧峰의 한자는 毘(도울 비) 盧(목로로, 밥그릇 로) 峰(봉우리 봉)인데, 이것은 앞뒤가 서로 어울리는 말이 아니며, 비로봉이란 이름이 있는 산에는 금강산 이외에 남한에만 몇 곳이 있는데 이 중에 소백산, 속리산, 오대산, 팔공산의 비로봉은 도울 비(毘)와 성씨 로, 목로 로(盧)이며, 치악산의 비로봉은 날 비(飛), 성씨 로, 목로 로(盧)인데 이들 역시 글자의 앞뒤가 어울리는 이름이라 볼 수 없다.

그래서 이것을 백로가 난다는 의미인 飛鷲峰으로 바꾸어 쓰자는 것이다. 이것은 혈(穴)이 산속이 아닌 평지에 위치하였다는 것을 상징하는 것인데, 백로의 주된 생활터전은 산이 아니고, 들이나 물가라는 것을 암시하는 것이며, 풍수에서도 이것이 적용되어, 비로봉은 있어도 비로산은 없는 것이다.

그리고 백로와 선녀의 공통점은 하늘을 날 수 있다는 것이며, 털과 옷 색깔이 흰색이라는 것이다.

둘째. 선녀가 아이를 셋 낳을 때까지 날개옷을 주지 말라는 부탁을 한 내용이다.

하늘을 자유자재로 날아다닐 수 있는 능력을 가진 선녀가 아이가 둘이면, 날아가고, 셋이면 날아갈 수 없다는 것도 설득력이 없다고 보는 것이다.

여기에서 셋이라는 숫자에 대해서 생각해 볼 필요가 있는데, 금강산에는 예로부터 전해오는 삼천세계라는 말이 있다.

삼천세계(三千世界)라는 말은 원래 불교의 용어로 三千大千世界 一大三千大千世界가 원문이며, 小千, 中千, 大千의 세 종류 천세계가 이루어진 세계. 수미산(須彌山)을 중심으로 해, 달, 사대주(四大洲), 육욕천(六欲天), 범천(梵天)을 합하여 한 세계라 하고, 이것의 천배(千倍)를 소천(小千)세계, 또 이것의 천 배를 중천세계(中千世界), 다시 이것의 천 배를 대천세계(大千世界)라 한다.(인터넷 자료 참조)

그런데 발제자는 여기에서 이 삼천세계를 말하려는 것이 아니며, 이 내용은 금강산과 아무런 연관이 없다는 것이다. 그래서 이것을 다른 시각으로 해석을 해보았다. 봄에는 춘천(春川), 여름에는 화천(華川), 가을에는 홍천(洪川)으로, 이것이 삼천이라는 말을 상징하는 것이며, 세 명의 자식에 비유한 것인데 선녀는 하늘로 날아갈 수 있기에 천(天) 자를 붙였다는 것이다.

봄에 부르는 금강산이란 이름은 사계절을 모두 포함(包含)하는 이름으로 이와 같은 내용을 말하는 것으로 春川에는 사명산(四明山)이 있는데, 사명산은 네 가지 이름(四名山)이란 뜻으로 금강산과 같은 의미가 된다.

여름에 부르는 봉래산(蓬萊山)은 새가 왔다는 의미인 鳳來인데, 금강산의 최고봉인 비로봉 즉 백로가 날아왔는데 여름을 의미하는 것으로, 여름의 무더위를 보통 염천(炎天), 또는 화천(火天)이라고도 부르는데 화천군(華川郡)이 바로 그것이며, 화천군에는 화악산(華嶽山)이 있는데 이것은 여름에 온 새이기 때문에 이러한 이름이 생긴 것이며, 화학산(火鶴山)의 발음이 변한 것이다.

가을의 이름은 풍악산(楓嶽山)으로 단풍이 든 모습을 만산홍엽(滿山紅葉)이라 표현하는데, 그것이 바로 홍천(洪川)으로, 홍천에는 金鶴山이 있으며, 금은 계절로 구분하면 가을이 되며, 따라서 홍천의 한자표기도 紅天으로 고쳐 써야 한다.

셋째. 선녀가 신랑을 버리고 가면서 자식은 데리고 하늘나라로 도망갔다는 것이다.

날개옷을 잃어버렸기 때문에 원치 않은 결혼을 해서 살다가 나중에 날개옷을 얻어 도망을 가려면 자식도 버리고 갔어야지, 신랑은 버리고 가면서 자식만 데리고 갔다는 것도 말이 되지 않는다.

넷째. 신랑을 버리고 간 선녀가 두레박을 타고 올라온 신랑과 하늘나라에서 같이 살았다는 것이다.

신랑을 버리고 갔으면 신랑이 두레박을 타고 하늘나라에 올라오는 것도 막았어야지, 올라오게 내버려 두었으며, 하늘나라에서 같이 살았다는 것도 이해가 되지 않는 내용이다.

다섯째. 말을 타고 내려온 나무꾼이 뜨거운 죽을 먹다 말 등에 흘려 말이 놀라 하늘로 올라가고 나무꾼은 멍하니 하늘을 바라보다 수탉이 되어버렸다는 내용이다.

하늘나라에 사는 선녀 며느리가 신랑을 시댁에 보냈으면, 좋은 선물과 먹을 것을 많이 싸서 보내는 것이 상식인데, 빈손으로 가서 어머니가 끓여주신 죽을, 그것도 말위에 앉아 먹었다는 것은 이해가 되지 않는다.

그리고 그 먼 곳까지 갔는데 며칠이라도 묵고 오라던가, 아니면 홀로 사는 어머니를 모시고 오라고 하는 것이 상식적인 일이라 할 수 있으며, 그리고 나무꾼이 뜬금없이 수탉이 되었다는 이야기는 무슨 의미인가?

이러한 내용을 상징하는 것으로 설악산에는 다음과 같은 지명이 있다.

달마봉 : 옛날에는 닭장을 마구간에 지었음을 상징하는 것이다.

마 산 : 나무꾼이 타고 내려온 말을 상징하는 것이다.

안 산 : 나무꾼이 말을 탄 안장을 상징하는 것이다.

마등령 : 말(馬)은 보통 달리는 것을 상징하는 것인데, 마 등이라는 이름은 전설에서 하늘로 올라갔다는 천마(天馬)를 상징하기 위한 지명이다.

속 초 : 말이 먹는 여물인 풀을 상징하는 것이다.

겨울에 부르는 개골산(階骨山)은 닭의 뼈인 계골산(鷄骨山)을 의미하는 것이며, 그것을 말해주는 것으로 설악산(雪嶽山)이 있는데, 설(雪)은 계절로 겨울을 의미하며 설악산의 옛 이름이 설화산(雪花山), 또는 백산(白山) 등으로 불렸다고 하는데, 설화산의 화(花)는 닭의 벼슬을 연꽃모양에 비유한 것이고, 白山의 백은 오행으로 구분하면 동물로 닭을 상징하는 것이며, 한계령(寒溪嶺)은 계절이 겨울이니까 찬한 자(寒)를 쓴 것이다.

이 밖에도 설악산에는 닭을 상징하는 이름이 많은데 동쪽에는 관모산, 화채봉, 칠성산, 양양이 있고, 서쪽에는 한계령과 한계리, 백담계곡이 있는데 이것을 해석하면 다음과 같다.

관모산 : 닭의 벼슬을 상징하는 것이다.

화채봉 : 닭의 벼슬이 꽃잎모양을 닮았음을 상징하는 것이다.

칠성산 : 칠 곱하기 칠은 사십구로 오행으로는 서쪽을, 동물로는 닭을 상징하는 것으로 볼 때 칠성은 닭의 울음소리를 말하는 것으로 볼 수 있다.

양 양 : 설악산 동쪽에 위치한 도시로, 닭이 울면 날이 밝는다는 의미이다.

한계령 : 한(寒)은 겨울을 계(鷄)는 닭을 상징하는 것이다.

백담계곡 : 백은 동물로 닭을 상징하는 것이고, 담(潭)은 고인 물을 말하는 것으로 물도 흐르는 물을 양이라 한다면, 고인 물은 음을 상징하는 것으로 암탉을 상징하는 것이다.

오행으로 구분한 방향과 숫자, 동물

갑을(甲乙) 동(東) 삼팔(三八) 목(木) 토끼(卯)

병정(丙丁) 남(南) 이칠(二七) 화(火) 말(午)

무기(戊己) 중앙(中央) 오십(五十) 토(土)

경신(庚申) 서(西) 사구(四九) 금(金) 닭(酉)

임계(壬癸) 북(北) 일육(一六) 수(水) 쥐(子)

그리고 설악산의 산세가 흙이 거의 없는 바위로 형성되어 있기에 뼈골 자(骨)가 들어간 것이며, 닭은 새지만 날지 못하는 새이기 때문에 하늘 천(天)자가 들어가지 않은 것이다.

끝으로 금강산에서 금강의 의미는 단단한 금강석을 상징하는 것으로 춘천시에 금강산 줄기가 마지막으로 형성된 지형이 걸모습은 거북의 등 모양으로, 거북의 등은 단단함을 상징하는 것과 같은 의미이며, 내면의 모양은 학이나 백로의 모양을 닮았는데 이곳의 지형이 평지인 관계로 백로를 상징하는 비로봉이라는 이름을 붙인 것이다.

또한 산봉우리 숫자를 일만 이천 봉이라 한 것은 실제의 숫자를 말하는 것이 아니라 춘천, 화천, 홍천의 삼천에 사계절의 사를 곱하면 일만 이천이라는 숫자가 나오며, 여기에서 말하는 천은 냇물(川)이 아닌 하늘(天)을 意味하는 것이다.

3. 박달재와 금봉이는 도령과 아가씨 이름이 아니다.

천등산 박달재를 울고 넘는 우리 님아 물 향라 저고리가 굵은비에 젖는 구려
왕거미 집을 짓는 고개마다 구비마다 울었소 소리 쳤소 이 가슴이 터지도록
부영이 우는 산골 나를 두고 가는 님아 돌아올 기약이나 성황님께 빌고 가소
도토리묵을 싸서 허리춤에 달아주며 한사코 우는 구나 박달재에 금봉이야
대중가요 울고 넘는 박달재로 더욱 유명해진 박달재는 충청북도 제천시 백운면과 봉양면 경계
에 위치한 고개이며 이곳에는 다음과 같은 전설이 전해온다.

조선시대 어느 과거 철 청운의 뜻을 품고 한양 길을 재촉하던 영남(嶺南)도령 박달은 제천
땅을 지나던 중 잠시 머문 한 농가에서 청순한 소녀 금봉낭자에게 반하고 만다. 이심전심 사
랑을 고백한 두 남녀는 달 밝은 밤에 밀회(密會)를 나누며 다시 만날 날을 기약한다. 선비 박
달은 금봉이가 정성스레 싸준 도토리묵을 허리춤에 달고 과거 길을 떠났으며 금봉낭자는 박달
도령이 과거에 급제하여 하루빨리 돌아오기를 기다리며 성황당에서 하루도 빠짐없이 치성(致
誠)을 올리지만 백일기도가 끝나도 아무런 소식이 없자 산길을 헤매다가 박달도령과 헤어진
고개에서 끝내 상사(相思)의 한을 안고 이승을 하직한다.

한편 금봉이 생각으로 가득 찬 박달도령은 공부를 게을리 해 과거에 낙방하고 초라한 모습
으로 금봉에게 돌아갈 용기가 없어 한양에 머물러 있다가 삼년 뒤에 있는 다음과과에서 급제
하여 한걸음에 달려오지만 금봉은 이미 세상을 떠난 뒤였으며 정신이 아득해진 박달의 눈앞에
금봉의 허상(虛像)이 나타나고 그 뒤를 쫓아가던 박달은 벼랑에서 떨어져 숨을 거두고 만다.

이것이 박달재와 금봉이에 대한 대략적인 전설의 내용인데 이러한 전설내용에 몇 가지 의문
점을 제기해 본다.

첫째, 전설의 내용과 같이 박달과 금봉은 과연 도령과 낭자의 이름인가.

이러한 내용을 알기 위해서는 본문 맨 앞부분에 나오는 노래 가사 중 천등산의 의미부터 알
아보아야 하겠다. 천등(天登)은 말 그대로 하늘에 오른다는 의미이며 이러한 전설이 생긴 시기
가 조선시대였다고 하였는데, 그 당시 하늘에 오를 수 있는 것이 무엇이겠는가?

바로 날짐승인 새를 말하는 것이며 새를 표현하는 글자에는 조(鳥), 봉(鳳), 금(禽) 등이 있
는데 이중에서 금(禽)과 봉(鳳)을 합치면 전설속의 금봉낭자와 같은 이름이 되는 것이다.

그리고 전설의 내용에 금봉낭자는 이 지역에 살고 있었다고 하였는데 그러한 내용을 증명해
주는 것으로 박달재 고개 양쪽에 백운면(白雲面)과 봉양면(鳳陽面)이 있는데 백운면은 흰 구름
이란 뜻으로 원주시와 경계에 있는 백운산의 이름에 근거한 것으로 옛날에 구름과 연관이 있
는 것으로 학(鶴)과 신선(神仙)이 있는데 이곳에서는 구학산(九鶴山), 구학리, 방학리(放鶴里),
팔송리(八松里) 등이 있는 것으로 보아 학(鶴)을 상징하는 것임을 알 수 있다.

천등산(天登山)

경상북도 영양군 입암면 등천리(登天里)와 새재, 신금리, 연월리(蓮月里)

새 재 : 새를 고개이름에 적용한 것이다.

신금리 : 새금(禽)을 새롭다는 의미로 잘못 해석한 것이다.

연월리 : 연(蓮)은 닭의 벼슬을 연꽃의 꽃잎모양에 비유한 것이고 월(月)은 닭을 하늘의 달로 잘못 해석한 것이다.

전라남도 고흥군 풍양면과 포두면 경계의 천등산과 별학산, 송정리, 조계산(鳥鷄山), 봉림리

송정리 : 소나무 숲에 머물러 있다는 의미로 학을 상징하는 것이다.

조계산 : 닭이 새의 일종임을 말하는 것이다.

봉림리 : 새가 있는 숲이라는 의미이다.

백운산(白雲山)

경기도 포천시 이동면 백운산과 도평리

도평리 : 옛날에 신선(神仙)이 살았다는 무릉도원(武陵桃源)을 상징하는 것이다.

충청남도 공주시 이인면 백운산과 대학리, 학성리(鶴聲里)

이인면 : 신선을 부르는 다른 호칭으로 신선은 학이나 구름을 타고 다닌다는 의미이다.

전라남도 광양시 백운산과 도솔봉(度松峰), 조령리(鳥嶺里), 봉강면

도솔봉 : 소나무 숲을 지나갔다는 의미로 학을 상징하며 산맥의 흐름을 말하는 것이다.

조령리 : 천등산의 예문에 나오는 새 재를 한자(漢字)로 표기한 것이다.

금봉이

경상남도 합천군 봉산면 금봉리와 봉계리, 송림리, 계상리

봉산면 : 새가 있는 산이라는 의미이다.

봉계리 : 새가 물가에 있다는 의미, 또는 닭이 새라는 의이 등으로 해석할 수 있다.

송림리 : 학과 밀접한 관계가 되는 소나무를 상징하는 것이다.

계상리 : 닭을 상징하는 것이다.

경상북도 봉화군 봉성면 금봉리와 대골, 덕마을, 문수산

대 골 : 봉황이 먹고 산다는 죽실(竹實)을 상징하는 것이다.

덕마을 : 닭장을 옛날에는 덕장으로 불렀다.

문수산 : 물가에서 새 소리가 들려온다는 의미이다.

다음은 박달도령을 상징한다는 박달재에 대하여 알아보자.

첫째. 전설내용에 박달도령은 경상도에서 올라온 선비라고 하였다.

이곳에 살고 있는 금봉낭자의 입장에서 볼 때 박달도령은 경상도 먼 곳에서 온 손님이며, 그러한 내용을 상징하는 것으로 원월리(院月里)와 내월리(來月里)가 있는데 여기에서 말하는 박달의 달은 하늘의 달(月)이 아닌 동물 닭(鷄)을 의미하는 것인데 박달은 흰 닭이라는 백 달의 발음이 변화된 것으로 닭은 새의 일종이지만 날지 못하는 새이기에 학(鶴)이 양(陽)을 상징하는데 비해 음(陰)을 상징하는 것이며 이러한 내용은 풍수지리학의 기본원리이기도 한 것이다.

경기도 안양시 박달동과 비산동

비산동 : 새가 나는 모습을 상징하는 것이다.

안 양 : 닭이 울면 날이 밝는다는 의미이다.

강원도 춘천시 동산면의 박달재와 봉명리(鳳鳴里), 응봉, 수리봉

봉명리 : 새 또는 봉황이 운다는 의미이다.

응봉, 수리봉 : 닭과 상대적 관계인 매나 수리를 상징하는 것이다.

경상북도 봉화군 박달령과 금봉리, 선달산, 새마을

선달산 : 닭의 벼슬을 부채모양에 비유한 것이다.

새마을 : 새가 있는 마을이라는 의미이다.

경상북도 의성군 달재리와 봉정리(鳳停里), 월소리

봉정리 : 새가 머물러 있다는 의미이다.

월소리 : 닭의 등지를 의미하는 달소리를 하늘의 달로 잘못 해석한 것이다.

경상남도 하동군과 사천시 경계의 박달리와 봉곡(鳳谷), 월운리

봉 곡 : 새가 있는 골짜기란 의미이다.

강원도 횡성군 우천면 백달리와 학곡리, 송암동, 덕가래

덕가래 : 닭장으로부터 닭의 울음소리가 들려온다는 의미이다.

백달리 : 흰 닭(白鷄)이라는 뜻으로 이것은 오행(五行)의 원리(原理)에 의한 표현이며 오행에서 서쪽은 백호(白虎)이며 색은 흰색(白色)이고 동물로는 유(酉)가 되어 닭을 말하는 것으로 옥계(玉鷄) 또는 옥달이라고도 한다.

둘째. 금봉낭자가 한양으로 떠난 박달도령을 기다리다가 지쳐 상사(相思)의 한을 안고 세상을 하직한다는 내용

이러한 내용을 상징하는 것으로 박달재 아래에 애련리(愛蓮里)와 모정리(茅亭里), 시랑산 등이 있는데 애련은 이성(異性)을 그리워하는 연정(戀情)이고 모정은 이성을 사랑하는 뜻이 되며 시랑은 사랑의 발음이 변화된 것으로 보인다. 따라서 한자표기도 愛戀里와 慕情里로 고쳐 쓰는 것이 옳다고 생각한다.

셋째. 박달도령이 처음 과거에 실패하고 삼 년 후에 합격하여 돌아왔다는 내용

이러한 내용을 상징하는 것으로 천등산(天登山)과 그 아래쪽에 위치한 인등산(人登山), 지등산(地登山)을 상징하는 것으로 옛날에 과거에 합격한 것을 등과(登科)했다고도 말하는데 그것을 비유한 것이라 생각하며, 이 세 개의 산 이름을 합치면 천지인(天地人) 삼합(三合)을 의미하는 것이기도 하지만 삼년이라는 단어의 의미와도 일치되는 것이다.

그리고 이곳 박달재에는 다음과 같은 시(詩) 한수가 전해오고 있다.

난간을 스치는 봄바람은 이슬을 맺는데
구름을 보면 고운 옷이 보이고
꽃을 보면 아름다운 얼굴이 되 누나
천등산 꼭대기에서 그 고운모습 못 볼 진데
달 밝은 밤 평동으로 만나러 가리

그러면 이 시에 대한 해석을 해보기로 하자.

난간을 스치는 봄바람은 이슬을 맺는데

여기에서 말하는 난간(欄干)은 매우 위태(危殆)롭고 불안한 상태를 상징하는 것이며 이슬은 미미(微微)한 물기를 말하는 것으로 이슬에 봄바람이 분다는 것은 그 이슬이 금방 마른다는 것을 의미하며 박달리와 금봉리의 사랑이 짧고 비극적으로 끝남을 암시하는 말이라 볼 수 있

다.

구름을 보면 고운 옷이 보이고

여기에서 구름이란 이곳의 지명(地名)을 말하는 것으로 천등산과 박달재 사이에 위치한 백운면이 그것으로 백운면이란 이름이 생긴 근원은 제천시(提川市)와 원주시(原州市) 경계에 위치한 백운산(白雲山)에서 연유한 것이며 옛날에 구름은 학(鶴)이나 신선(神仙)과 관계가 있는 것인데 이곳에서는 백운산 아래 구학산, 구학리, 운학리, 방학리, 학산리, 황학동, 선학동(仙鶴洞), 팔송리 등이 있어 학과 관련된 것으로 볼 수 있으며, 금봉(禽鳳)이라는 낭자(娘子) 이름과도 연관이 되는 것이다.

그리고 고운 옷이란 여자에게 있어서 귀한 신분에 위치한 사람, 또는 혼례식이나 명절 같은 특별한 날에 입는 옷을 말하는데 구름 속에서 고운 옷이 보일리가 없지 않은가? 따라서 이것은 겉으로 보기에는 양가집 규수(閨秀)를 말하는 것 같으나 숨겨진 뜻은 학의 고고한 자태를 상징하는 것이라 하겠다.

꽃을 보면 아름다운 얼굴이 되누나.

여기에서 꽃을 상징하는 것으로 백운면 안에 있는 화당리(花塘里)와 꽃댕이가 있는데, 화당리의 화는 닭의 벼슬을 연꽃의 꽃잎모양에 비유한 것이며, 당은 닭을 소리 나는 대로 읽으면 달이 되고 이것이 달다는 의미인 당(糖) 또는 사당(祠堂), 제방(塘), 불당(佛堂) 등으로 표기한 것인데, 이러한 내용을 상징하는 것으로 화당리와 인접한 곳에 덕동리와 삼봉산(三峰山)이 있으며, 덕동은 닭장을, 삼봉은 닭의 벼슬을 상징하는 것이다.

화당리의 또 다른 해석은 정원에 핀 꽃을 말하는 것으로 규중(閨中)의 처녀를 상징하는 것으로 전설속의 금봉낭자를 말하는 것으로 꽃댕이는 화당리의 우리말 표기이며 처녀의 댕기머리를 상징하는 것이다.

다음으로 아름다운 얼굴이란 화당리와 엄정면의 경계에 위치한 옥녀봉(玉女峰)이 의미하는 옥녀의 얼굴 다시 말해서 금봉낭자의 얼굴을 상징하는 것이기도 하다.

※ 옥녀(玉女)

하늘나라의 선녀(仙女)를 상징하는 것으로 천녀(天女)라고도 부른다.

충청북도 청원군 남일면 화당리와 공덕고개, 남계리

남일면 : 닭이 울면 날이 밝는다는 의미이다.

공덕고개 : 공중에 있는 닭장을 상징하는 것으로 닭이 날짐승임을 말하는 것이다.

경상남도 사천시 축동면 화당산과 용당리, 유천리(酉川里), 가산리(歌山里)

용당리 : 닭의 요이라는 의미로 계룡과 같은 의미이다.

유천리 : 닭이 물가에 있다는 의미이다.

가산리 : 새가 산에서 노래한다는 의미이다.

천등산(天登山) 꼭대기에서 그 고운모습 못 볼진대

박달도령과 금봉낭자의 이야기 가운데 갑자기 천등산 꼭대기가 왜 나온단 말인가? 이 내용에 대한 해석을 하려면 뒷부분에 나오는 고운모습의 의미부터 알아보아야 할 줄 안다. 여기에서 고운모습이란 위 시(詩)의 둘째 구절에서 설명하였듯이 학의 우아하고 고고한 자태를 말

하는 것으로 본래의 의미는 금봉낭자를 상징하는 것이다.

이러한 내용을 상징하는 것으로 원월리(院月里)와 원서천(院西川)이 있는데 원월은 박달의 집이 멀다는 의미이고 원서는 금봉의 집 즉 학(鶴)의 동지가 멀리 있다는 뜻으로 전설의 내용에서는 이것을 박달이와 금봉이의 사랑이 이루어지기 어렵다는 내용으로 표현한 것이다.

그리고 이 내용이 표면상으로 나타난 해석은 시의 첫째 연에 나오는 내용과 같이 박달이와 금봉이의 사랑이 이루어지기 어려움을 나타내는 것이지만 풍수지리학(風水地理學)으로 해석하면 학이 하늘로 날아가는 형상인 학비등공형(鶴飛登空形)의 명당자리인 금봉이의 집은 산맥의 끝자락에 맺히는 것이며 학은 목이 긴 새이므로 거리가 멀다는 것을 상징하기 위하여 천등산 꼭대기에서 보이지 않는다는 표현을 쓴 것이라 생각한다.

따라서 院月里와 院西川의 한자표기는 遠月里와 遠巢川으로 고쳐 쓰는 것이 맞다.

강원도 홍천군 북방면 원소리와 금학산(金鶴山), 노일리, 남노일리

노일리 : 학의 다른 표기인 백로(白鷺)를 상징하는 것이다.

경상남도 밀양시 산내면 원서리와 운문산(雲聞山), 송백리, 봉의리

운문산 : 구름 속에서 들려오는 학의 울음소리를 말하는 것으로 운학(雲鶴)을 상징하는 것이다.

봉의리 : 새를 의미하는 당연적인 지칭으로 볼 수 있는 표현이다.

달 밝은 밤 평 동으로 만나러 가리

청춘남녀가 남의 눈을 피해 몰래 만나려면 달이 없는 캄캄한 밤이 좋을 텐데 하필 달 밝은 밤에 만난다고 했을까? 이것은 박달재라는 말을 강조하려고 한 것으로 보이며 평동으로 만나러 간다고 한 것은 평동리(平洞里)에 금봉이의 집 즉 명당자리가 있다는 것을 암시하는 것이다.

그리고 평 동이라는 말의 의미는 평평한 들판이라는 말을 상징하는 것으로 학의 주된 생활터전이 들(野) 또는 논이나 물가라는 것을 상징하는 것이다.

전라북도 남원시 송동면 신평리와 흑송리, 송기리, 송내리

신평리 : 새가 평지에 있다는 의미인 새들을 평지가 새롭게 생겼다는 뜻으로 잘못 해석한 것이다.

전라북도 진안군 백운면 평장리(平藏里)와 송림리, 운교리

평장리 : 평평한 곳에 감추어져 있다는 의미이다.

운교리 : 운은 학을 교는 닭을 상징하는 두 가지 의미가 합쳐진 것이다.

경상남도 함양군 백전면 평장리와 백운산, 운산리, 백운리

4. 나가는 말

전국에 지명유래의 붐이 본격적으로 일어나게 된 것은 아마도 광복 50주년을 맞이하여 한국정신문화연구원에서 우리 것 찾기 운동의 한 방법의 일환으로 시작되지 않았나 생각한다.

그 결과 전국의 시, 군, 구 별로 이와 관련된 책들이 쏟아져 나오기 시작하여 이제는 지명유래 책이 없는 자치단체가 없을 정도로 대중화 되었다.

그런데 문제는 그 내용이 흡사 다른 책을 베껴놓은 것 같이 천편일률적이라는 것이다. 또한 수백 년 전에 만들어진 지명을 현재의 시점에서 해석을 해놓았으며, 바뀌었다고는 말하면서

대부분의 책에는 현재 쓰고 있는 한자지명(漢字地名) 그대로 해석을 해놓아 자기주장이 없다는 것이다.

그러면서 근거자료를 말하라고 하는데, 지명에 있어서 우리나라에는 몇 년도에 어떻게 불렀다는 지명의 역사는 있어도 왜 그렇게 불렀다고 하는 지명유래에 관한 자료는 없다. 그리고 지명유래를 말하면서 지리학을 빼 놓았다는 것이 가장 큰 모순이라 생각한다.

옛날에 지리학중에서 국민정서에 가장 많은 영향을 미친 것이 아마도 풍수지리학이 아닌가 싶다. 물론 풍수지리학 하면 가장 쉽게 떠오르는 말이 명당자리라는 것은 부인할 수 없는 사실인데, 이에 못지않게 많은 비중을 차지하는 것이 지명이 아닌가 생각한다. 발제자가 그동안 공부하면서 느낀 바에 의하면 우리나라 지명의 70% 이상이 풍수지리와 관련이 된다고 생각하는데, 같은 생각을 하는 학자들도 일부 있는 것으로 알고 있다.

따라서 이 분야에 대하여 좀 더 깊이 있는 연구가 필요해 보이며, 오늘 이 자리가 그러한 계기를 마련하는 시발점이 되었으면 한다.

발제자약력

한국땅이름학회 이사(전) 한국자유기독교협회 이사(전)

경기도문화관광해설사 성균관유도회포천지부총무부장

<풍수지리학으로 해석한 전설>에 대한 토론문

전성기(고려대)

「풍수지리학으로 해석한 전설」은 필자 한 응님이 전설에 담긴 풍수지리학적 의미와 유래를 밝혀주신 연구물입니다. 이 글을 통해 필자는 한국의 풍수지리학에 기반한 전설이나 지명에 대한 연구와 보급에 남다른 관심과 열정을 쏟아왔다고 확인됩니다. 이에 비해 논평자가 풍수지리학이나 전설 등에는 식견이 없는 까닭으로 외람될 뿐입니다. 그럼에도 맡겨주신 동아시아 고대 학회의 배려에 감사드립니다. 이에 본 고를 읽고 나서 생긴 소소한 생각과 궁금한 지점들을 담아 논평에 갈음하고자 합니다.

먼저 풍수지리학은 고려 이전 중국에서 유입되어 고려 개경 도읍을 권고한 도선 국사, 조선 건국의 아버지라 불리던 정도전, 조선 중기의 서산대사, 임진왜란 당시 호국불교의 활약으로도 유명한 사명대사 등 불교계 고승(高僧)이나 조선 유학자 등의 시대를 초월한 명사(名士)들이 조예가 깊다고 알려진 동아시아 고대의 지리학이라 볼 수 있습니다. 이는 명당이나 혈 자리 등의 개념들을 주요소로 합니다. 전설은 민간에서 유행한 야사(野史)적 성향의 구비문학의 일종으로 바위, 나무 등의 구체적인 기념물을 근거로 전래 되어 인물과 사건에 대한 민간의 정서와 의미를 읽을 수 있는 고대사 연구에 있어 하나의 소중한 자료가 될 수 있다고 생각합니다. 이런 점에서 필자의 발표문은 나름의 의미가 깊다고 생각합니다.

여기서 필자께서 밝힌 풍수지리학으로 해석한 전설은 두 가지 소재를 다루고 있는데 그 첫 번째 소재의 전설은 나무꾼과 선녀에 관한 내용입니다. 본 논평은 이 전설에서 밝힌 필자의 내용에 대해 주로 집중되어 있습니다.

세부적 내용으로 들어가 보면, 필자께서는 이 부분에서 금강산 일만이천 봉 중에 최고봉인 비로봉(毘盧峰)의 이름을 백로가 난다는 뜻인 비로봉(飛鷲峰)으로 바꿀 것을 주장하시며 그 근거로 ‘소백산, 속리산, 오대산, 팔공산에도 비로봉이 있으며 이는 도울 비(毘)와 성씨 로, 목로(盧)로 금강산과 한자를 같이한다. 그리고 치악산에도 비로봉이 있으나 날 비(飛), 성씨 로, 목로(盧)이며 이 이름 모두가 앞뒤가 맞지 않는다.’고 제시합니다.

그런데 논평자의 소견으로는 우리나라의 산 이름 가운데는 동아시아 고대 종교로서 불교나 도교적 명칭들이 많이 사용되어 있다고 봅니다. 예를 들어 신선봉, 옥녀봉 등이 그것입니다. 또한 비로봉도 불교의 비로자나 부처를 의미하고 금강산도 불교에서 부처의 깨달음의 경지가 무엇에도 깨어지지 않는 금강석과 같다 하여 붙여졌다는 설이 있습니다.

그리고 당시에는 고승들이 명산에서 수행과 불사(佛事)를 행하며 불법(佛法)을 펴고자 활동한 문헌상의 기록과 전설들이 많다고 알려져 있습니다. 이 때문에 비로봉을 날 비(飛)자를 써서 비로봉(飛鷲峰)으로 해야 한다는 견해는 필자께서 풍수지리학적으로 해석하려는 취지에서 다소 무리한 주장이 되지 않는가 하는 의문이 생깁니다. 이 점에 대해 필자의 견해를 부탁드립니다.

다음은 사슴이 알려준 대로 나무꾼이 선녀를 아내 삼고 아기 셋을 낳을 때까지는 날개옷을 주면 안 된다고 하였는데 아기가 셋이어야만 날아갈 수 없다는 말은 설득력이 없다고 하셨습니다. 그런데 셋이라는 숫자는 서양의 삼위일체 사상뿐만이 아니라 동아시아에서도 완성 수(數)로 인식되어 삼존불(三尊佛)이나 맹모삼천지교(孟母三遷之教), 삼인성호(三人成虎) 등의 고

사 에서도 보이듯이 완전한 변화의 의미가 있습니다. 그리고 실생활에서도 둘째와 셋째는 무게감이 다르다고 볼 수도 있습니다. 즉 천상의 선녀가 지상에서 아이를 셋 낳으면 지상에 뿌리를 내려 완전한 지상의 인간이 되어 하늘로 오르지 못한다는 관념이 녹아있는 내용으로도 볼 수 있지 않을까 합니다. 이 점에 대한 필자의 생각을 듣고 싶습니다.

다음으로 선녀가 신랑은 버리고 가면서 자식은 데리고 하늘로 도망갔다는 내용이 맞지 않는 것 같다고 하셨습니다. 이 부분과 관련해서 여성에게 있어 자식은 자신이 10달 동안 태중에 직접 품고 낳은 자신의 핏줄이 내리사랑이라는 말로 있습니다. 이처럼 여성은 자식을 한 몸처럼 생각합니다. 또한 부부지간은 무춘지간이자 일심동체로서 남성의 노동력이 절대적인 농촌 경제 사회의 가부장적 질서체계의 의식이 함유된 삼강의 부위자강이라는 유교적 도덕관념도 있습니다.

그러나 이런 지점에서는 유교적 관념과 다르거나 초월적인 측면도 있다고 봅니다. 도교의 입장에서 보면 하늘에서 생활력을 갖추고 신분도 좋은 선녀는 피가 섞이지 않은 하층민의 남자가 자신의 옷을 훔침으로써 부부로 맺어지게 된 부당한 사실을 알게 되었을 때 신뢰감의 상실 등으로 인간 세상에서 역지로 맺어졌다고 볼 수 있는 부부의 연애 얽매이지 않고 되돌아갈 수 있다고도 이해할 수 있습니다. 이 부분에 대해서도 필자의 고견을 부탁드립니다.

끝으로 하늘로 올라간 선녀가 자신을 찾아온 나무꾼을 막지 않고 같이 살았다는 것이 의아하다고 하셨는데 오히려 이 부분은 자신을 찾기 위해 하늘까지 올라온 그 진심과 과거 부부의 인연을 차마 뿌리치지 못하고 수용하는 인정 또는 한국적 정서의 소산이지 않을까 하는 측면도 생각하게 됩니다. 이 점에 대한 필자의 견해도 궁금합니다.

필자의 글은 논문 형태가 아니라 논리와 근거 제시의 꼼꼼함은 아쉬운 면이 있었습니다. 이러한 부분을 좀 더 보완하시면 객관성을 갖추어 신뢰감을 주고 설득력을 제고하여 필자의 주장을 펼치는데 더욱 효과적이라고 생각합니다.

풍수지리학은 자연환경에서 비롯된 풍토의 영향 속에 있는 사상, 사회 등의 문화적 구조를 파악하는데 기본적이고 하나의 도움이 될 수 있는 요소로 사려됩니다. 따라서 풍토에 대한 당시의 자연 과학적 이해방식이었던 풍수지리학적 분석은 그 자체로서도 동아시아 고대연구에 있어 인문적 질서와 관련된 또 다른 이해의 축을 이룰 수 있다고 보입니다. 이러한 점에서 필자의 글은 그 의의가 크다고 판단합니다. 소중한 글을 논평할 수 있는 기회를 주셔서 매우 감사드립니다.

금강산 어원과 담무갈보살, 회암사 유래 추적

최원혁(대진대)

目次

1. 들어가는 말
2. 금강산의 어원
3. 담무갈 보살의 유래
4. 회암사의 유래
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

최근 문재인 대통령의 인도 방문¹⁾으로 한국과 인도의 고대 문화교류에 대한 학문적 관심이 크게 일어났다. 이 과정에서 불교 기원지로서로서의 가야가 언급되고 또 중국의 서북공정에 따른 새로운 자료의 발굴이 있달아 금강산 이름의 유래에 대한 새로운 실마리가 생겼다. 유례 없는 금강산 화재²⁾로 인해 금강산에 대한 관심이 고조되고 있지만 필자는 이미 2016년 동아시이고대회에서 ‘동아시아 고대문명 중심지로서의 포천에 대한 일고찰’이라는 금강산과 회암사 어원의 유래에 대한 글을 발표한 바 있다. 기존 발표는 문제의 제기와 포천의 역사를 중심으로 두고 연구한 바 이 글은 가야 연구와 중국 서북공정을 통해 새로이 발견된 단서들에 입각하여 금강산 어원과 담무갈보살, 회암사 유래를 살펴 보고자 한다.

문재인 대통령의 인도 방문 전에도 오늘날 인도의 많은 지식인들이 인도와 한국 고대 문명의 교류를 지속적으로 강조해왔다. 이미 일제 시대 노벨상을 받은 인도의 시인 타고르는 한국을 ‘아시아의 등불’이라 언급하여 한국인을 의아하게 만들었고 한국민족의 남방기원설을 주장한 ‘허황옥’ 연구 전문가 김병모 박사가 UN연구원시절 방문했던 인도박물관 관장이 인도와 한국의 고대문명 교류를 언급한 바 있다. 가야라는 지명 또한 불교 유적과 관련한 수많은 곳에서 공통적으로 언급된다. 금강산에 관한 논문에서 가야를 먼저 언급하는 것은 금강산 이해에 가야가 매우 중요한 역할을 하기 때문이다.

고대로부터 현재까지 한국에서 인도와 관계된 가장 국제적인 지명을 찾는다면 ‘금강산’이 될 것이다. 주지하다시피 금강산 관광은 고려시대 원나라때부터 외국 사절에 대한 주요 선물이었다. 세계를 지배하던 원나라 조정이 원나라 당시 국제적 주류 문화였던 불교에서 인도와

1) 허황후에 대한 관심은 인도에서도 일어나서 한국과 인도가 공동으로 드라마 제작과 공원을 조성한다고 한다.

2) 2019년 식목일 전날 강원도 토성 원암리로부터 발생한 산불은 인근 금강산 1봉우리 신선봉이 있는 고성일대로 짧은 시간에 확산되어 한국 화재 역사의 유례없는 대 사건이었다. 공교롭게도 2005년 전 같은 식목일 전날에 있었던 낙산사 화재가 민족 유산인 낙산사를 전소시킨 데 반해 민족종단이 있는 대순진리회 토성도장에 화마가 비껴간 것은 불행 중 다행한 일이었다.

가장 멀리 떨어진 금강산을 화엄경의 금강산으로 간주하고 많은 방문객이 있었다는 것은 고대 문화교류에 있어 매우 중요하고도 아직 충분히 주목받지 못하고 명확히 해명되지 못한 문제이다.

금강산의 ‘금강’이란 이름은 불경인 ‘금강경’ 혹은 반야심경의 원래 이름인 ‘금강반야바라밀경’과 같이 불교에서 비롯된 용어이다. ‘금강’은 흔히 다이아몬드를 뜻하는 ‘금강석’ 때문에 다이아몬드의 개념으로 알고 있지만 사실 불교에서 ‘금강’은 번개에서 비롯된 번개와 같은 전광석화와 같은 ‘깨달음’과 ‘지혜’를 상징한다. 흔히 불교의 수행법인 ‘명심견성(明心見性)’은 번개와 같은 밝은 마음과 마음의 바탕 심성을 뜻하게 되어 ‘금강’ 곧 뇌성은 불교의 상징이 된다. 금강산이 화엄경의 금강산으로 지목된 기원을 흔히 당나라의 저명한 고승 징관의 이론으로 본다. 그러나 단순히 징관의 언급만으로는 고대문화에서 차지하는 금강산의 이례적 사례가 충분히 설명되기는 부족하다.

금강산은 백두산과 함께 민간전설과 신앙 등에서 한국인에게 신앙과 같은 존재로 현재까지 민족 종교 등에서 큰 영향을 미치고 있다. 그러나 아직 그 유래에 대한 이론적 고증은 계속 진행 중이다. 이 글은 금강산 어원의 유래를 포천 근처의 회암사와 담무갈보살을 통해 살펴보고자 하는 연구이다. 회암사는 금강산의 담무갈 보살과 관계되는 가장 큰 규모의 사찰이자 동시에 가장 멀리 떨어져 있는 사찰이기도 하다.

금강산 이름 외에도 한국과 인도가 연결되는 고리는 ‘보살’이 있다. ‘보살’의 어원과 관련된 많은 연구과제가 있다. ‘불’이라는 용어의 기원과 함께 불교는 정작 핵심적인 용어는 아직 기원이 모호하다. 금강산 이름의 유래에 대한 이 연구는 가야를 통해 재조명된 ‘보살’과 불’에 대한 어원 추적을 중심으로 살펴보고자 한다.

2. 금강산의 어원

금강산의 어원과 관련되어 현재까지 남아있는 연구들을 살펴보면 크게 화엄경의 담무갈보살로부터 비롯된다는 이론과 금강산이 수미산으로부터 비롯되었다는 이론으로 구분된다. 널리 알려진 것은 담무갈보살과 관련된 이론이지만 수미산과 관련된 이론은 담무갈보살과 관련된 이론이 해명하지 못하는 부분을 설명하고 있다.

먼저 화엄경의 담무갈 보살로부터 비롯된다는 이론이 화제가 된 것을 살펴보면 이는 조선시대부터 비롯된다. 담무갈(曇無竭)은 산스크리트어 ‘다르모가타(Dharmogata)’의 음역으로, 법(法)을 일으킨다는 뜻이다. 법성(法性), 법용(法勇), 또는 법상(法尙)을 의미하는데, 이것을 법기(法起)라고도 한다. 따라서 담무갈보살은 법기보살(法起菩薩)의 음역이다. 『조선왕조실록』에 의하면 태종이 신하에게 묻되 “중국 사신이 올 때마다 반드시 금강산을 보고자 하니 그 까닭이 무엇이나.” 하니 하륜(河崙) 등이 아뢰기를 “『대장경』 속에 금강산 이야기가 실려 있어 널리 세상에 알려진 탓이다.”라고 하였다.³⁾

금강산의 명칭은 『육십화엄경』보다 조금 후대의 경전으로 695~704년 실차난타가 번역한 『팔십화엄경(八十華嚴經)』에 등장하는데, “바다 가운데에 금강산이 있는데 옛적부터 보살들이 그곳에 머물렀다. 지금은 법기보살이 거쳐하며 12,000여 권속(眷屬)과 함께 머물며 항상 설법을 한다.”고 하였다.⁴⁾ 이 문구에서 법기보살은 담무갈보살의 음역이므로 담무갈보살을 동

3) 한국민족문화대백과사전

4) 당초 1,200명의 권속이 12,000으로 후대에 확대된다. 1,200과 12,000은 봉우리수와 관계되고 이 수

진시대 실존인물로 비정하기도 한다. 인도의 왕자 법기보살이 불법을 찾아 금강산에서 실제 수도를 했다는 것이다. 번역할 당시는 695~704년이었지만 60화엄경이 번역된 시기가 동진시기이므로 동진시기(317~420년)로 간주한다.

반면 법기, 혹은 담무갈 보살이 실존 인물이라기 보다는 금강산의 절묘한 기암괴석을 나타낸다는 해석도 많다.⁵⁾ 담무갈 보살이 실제 금강산에 있었다는 기록은 없고 법기의 뜻이 기암괴석과 같이 솟아오른다는 뜻을 가지고 있기 때문이다. 법기가 금강산의 모습을 표현한 용어라면 금강산 명칭의 유래와 더 연관될 수 있다. 금강산의 유래와 관련해서는 담무갈의 뜻보다는 ‘보살’이라는 용어에 더 의미가 담겨 있고 이는 다음 Ⅲ장 담무갈 보살에서 밝히고자 한다.

금강산의 위치를 명확히 제시하고 있는 서책은 중국 당나라 때 승려인 징관(澄觀)의 『화엄경소(華嚴經疏)』이다. 그에 의하면 "동해의 동쪽에 금강이라는 산이 있다. 전체가 금은 아니지만 위아래 사방으로부터 산간에 이르기까지 흐르는 물과 모래 속에 금이 있다. 멀리서 바라보면 전체가 곧 금이라 할 만하다. 또 해동(海東) 사람들은 예로부터 서로 전하기를 이 산에 왕왕 성인(聖人)이 출현한다."고 하였다.⁶⁾

오늘날 금강산이 불교의 금강산으로 신앙되게 된 것은 8세기 의상대사로부터 본다고 한다. 고려후기의 문신인 민지(閔漬)는 『금강산유점사사적기』에서, "신라의 옛 기록에 의하면 의상 법사께서 처음 오대산에 드셨다가 금강산에 이르자 담무갈보살이 현신하여 법사에게 말하기를 ‘오대산은 수행이 있는 사람들만 세간의 티끌을 벗어날 수 있는 땅이다’라고 이르셨다.”하였다. 곧 오대산은 엘리트, 금강산은 대중과 가깝다는 말이다.

『동국여지승람』 유점사조(楡岾寺條)에는 월지국(月支國)에서 53불이 쇠북을 타고 이곳 해안에 도착하여 처음으로 정주한 곳이 유점사의 터였다는 전설이 전한다. 신라 진덕왕 때에는 네 곳의 영지(靈地)가 있어 나라에서 큰일을 결정할 때 이 영지에 모여 의논을 하면 그 일이 꼭 이루어졌다는 기록이 있다. 이 네 영지 가운데에 금강산이 들어가 있으나, 거기서 어떤 역사적 사건이 모의되었는지는 알 수 없다고 한다. 금강산에 전하는 마의태자(麻衣太子)의 고사의 배경으로도 볼 수 있다.

금강산 신앙이 크게 유행한 것은 고려시대 원 간섭기로 본다. 금강산 신앙은 역설적으로 단군과 같은 민족신앙이 부흥되던 원 간섭기에 원나라에서 크게 유행하였다. 금강산 신앙은 고려만이 아닌 이웃한 원나라에도 영향을 미쳐, 당시 금강산은 동아시아의 불교 성지로 인식되었다고 한다.⁷⁾

고려 원 간섭기의 학자이자 문신인 이곡(李穀)은 「장안사비(長安寺碑)」에서, "『화엄경』에 이

는 역학의 수와 연관된다.

5) . 지달이라 함은 자세히는 닐지다(昵积多), 이는 용출을 말하는데, 금강은 모양을 말한 것이고 용출은 형상을 말한것이다. 담무갈은 법생(法生), 혹은 법용(法勇), 법상(法尙)이라고도 하는데, 지금 법기(法起)라고 한 것은 생, 용과 같은 뜻이다. 즉 이 보살은 상제보살의 벗이다. 보살권속의 수가 이보다 열배인 것은 혹 이전에 잘못 번역한 것이다. “六金剛山. 謂東海近東有山名爲金剛. 雖非全體是金, 而上下四周, 乃至山間流水砂中, 皆悉有金, 遠望即謂全體是金. 又海東人自古相傳, 此山往往有聖人出現. 然晉本此處當其第九, 以與第十莊嚴窟俱在海中故, 而今居此者, 意是八方之內, 東北方攝故. 若不然者, 何以正說八方忽然語海. 又晉本海中有二住處, 一名积怛那, 現有菩薩名曇無竭, 有萬二千菩薩眷屬. 言积怛者, 具云昵积多, 此云涌出, 金剛語體涌出語狀. 曇無竭者此云法生, 亦云法勇, 亦云法尙, 今言法起, 與生勇義同. 即常啼之友也. 菩薩眷屬十倍今經, 或前譯之誤.” (징관, 화엄경소 (龍野沙代, 『金剛山 傳說의 文獻傳承 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 2013.30쪽 재인용)

6) 龍野沙代, 『金剛山 傳說의 文獻傳承 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 2013.

7) 윤기엽, 『고려후기의 불교』, 일조각, 2012. 한국불교연구원, 『북한의 사찰』, 일지사, 1991. 허흥식, 『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

르기를 동북 바다 가운데에 금강산이 있는데, 담무갈보살이 12,000의 보살과 함께 항상 반야(般若)를 강설하고 있다."고 하였다. 이곡은 또 금강산 신앙의 유행으로 인한 그 지역의 잦은 불사를 "천자의 사신이 향과 폐백을 가져오는 것이 길에 늘어섰고, 사방의 사녀(士女)들이 천리길을 멀다 하지 아니하면서 소에 싣고 말에 싣고 등에 지고 머리에 이고 와 부처님과 스님에게 공양하는 자가 발꿈치가 서로 닿았다."고 서술하였다.

또 고려 공녀(貢女) 출신으로 원 순제(順帝)의 제2황후가 된 인물로 유명한 기황후(奇皇后)가 금강산 장안사(長安寺)에 보시를 한 것을 들 수 있다고 한다.⁸⁾ 당시 기황후가 금강산 장안사에 보시할 때 "복을 빌어 위에 보답하고자 한다면 금강산 장안사만 한 곳이 없다."고 한 이야기는 당시의 금강산 신앙의 유행을 그대로 보여주고 있다. 이전부터 원 황실과 관계를 맺고 있던 장안사가 담무갈보살이 상주하는 금강산에 소재하고 있었기 때문에, 기황후 역시 황제와 아들의 복을 비는 불사를 펼치기에 가장 적합한 사원으로 장안사를 꼽은 것이다.

실제 원나라 사신의 방문 기록으로 전해지는 것을 살펴보면 원나라 때 고승인 몽산덕이(夢山德異)의 제자 철산소경(鐵山昭瓊)이 1304년(고려 충렬왕 30) 고려 불교계의 초청으로 고려에 왔을 때, 그가 방문한 장소 중 하나가 금강산이었다. 이때 철산소경을 금강산으로 안내한 민지는 사적기에 금강산을 담무갈보살의 주처라고 기록했다. 민지는 철산의 금강산 순례가 담무갈보살 신앙에 의해서 시행되었음을 알려주고 있다.

회암사를 창건한 지공 도한 과거불의 수도처로 회암사터를 지목하고 회암사를 짓기 전 금강산을 방문했다. 고려말의 왕사였던 나옹혜근(懶翁惠勤)의 스승인 원나라의 승려 지공(指空)이 1326년(고려 충숙왕 13) 고려를 방문했을 때, 지공은 개경을 거쳐 바로 금강산에 들어가 한 달 동안 유력하였다. 당시 지공이 찾은 곳은 금강산의 법기도량(法起道場) 즉 유점사였다고 한다. 도량의 이름을 법기도량이라고 한 데에서 지공이 법기보살(담무갈보살) 신앙의 발로에서 금강산을 참례하였음을 알려주고 있다.

금강산 명칭의 유래가 화엄경으로부터 유래되었다는 이론은 문헌적 기록과 역사적 흐름을 잘 보여준다. 그러나 이 이론은 '금강'이란 이름을 바즈라신의 '번개'와 '다이아몬드'로부터 시작되었다고 간주한다. '금강'은 산스크리트어 와즈라체디까(Vajracchedik?)를 뜻으로 풀어 해석한 것인데, 뜻은 '와즈라(Vajra)와 같이 강한 힘으로 절단하는 것' 이라는 뜻이라고 한다. 바즈라는 인드라신의 뇌전과 같은 것이라고 한다. '금강반야바라밀경'이란 제목의 뜻은 마음 속의 분별, 집착, 번뇌 등을 부숴버려 깨달음으로 이끄는 강력한 지혜의 경라는 뜻이 된다. 원래 산스크리트어 단어 '바즈라'란 원래 낙뢰와 금강석을 동시에 의미하는 단어였다고 한다.⁹⁾ 금강석이 낙뢰보다 상징적 의미인 점에서 후대 파생된 의미 일 가능성이 있다. 만약 금강석이 다이아몬드의 뜻이라면 당시 인도에서 다이아몬드로서 알려져 있었는지의 고증이 선행될 수 있어야 한다. '금강'의 원래 의미가 금강석보다는 '번개'와 가깝다는 것은 '금강'의 힘을 발휘한다는 '금강저((金剛杵)'가 뇌성과 같은 모습을 하고 있다는 점에서도 나타난다.

금강산 명칭이 담무갈보살과 연관 된다는 이론은 문헌기록과 역사적 고증이 풍부하지만 정작 '번개'와 '다이아몬드'의 유래, 그리고 '금강'과 '산'과의 결합 배경에 대한 설명은 부족한 점이 있다. 보다 더 근원적인 설명을 필요로 한다. 이 근원적 설명을 보완하는 이론이 금강산을 수미산과 연결하는 이론이다.

금강산 명칭의 유래가 수미산과 관련되었다는 이론을 살펴보면 이 이론은 다시 금강산이 9산

8) 같은 글

9) Sarat Chandra Das (1902). 《A Tibetan-English dictionary with Sanskrit synonyms. 위키피디아에서 재인용. <https://ko.m.wikipedia.org/wiki/%EA%B8%88EA%B0%95EC%A0%80>

8해로 대표되는 불교 우주관에서 철위산에 해당한다는 이론과 금강산이 곧 수미산이라는 이론으로 구분된다.

먼저 금강산이 불교 9산8해 우주관의 철위산에 해당된다는 이론을 살펴보면 이는 앞에서 살펴본 담무갈 보살 이론과 연관된다. 발견된 기록에 의해 금강산이 동해의 산이라고 주장한 당나라 때의 청량국사(淸涼國師) 징관(澄觀: 738~839)은 『화엄경』을 주해(註解)하면서, 금강산이 바다 한가운데 있는 산일 수는 없을 것이라고 하면서 동해 지방에 있는 산이 분명하다고 서술했다. 여기서 금강산이 바다 한가운데 있는 산이란 것은 금강산이 불교 9산8해 우주관의 철위산에 해당된다는 불교 우주관을 지적한 것이다.

철위산이 오늘날 금강산이 된 것은 지형적인 요인과 과거불 신앙 요인으로 보는 이론이 있다. 먼저 지형적인 요인을 보면 한반도의 동해안에 있는 금강산이 절벽지형과 암석이 많아 멀리서 보면 빛나고 굳은 돌, 즉 ‘금강’처럼 보이는 아름다운 산이었기 때문이라고 한다. 옛날에는 사람들이 이 산을 ‘개골산’이라고 부르고 있었는데, 징관의 이야기가 우리나라에 전해지고 퍼지게 되자, 사람들은 징관이 말했던 산이 바로 이 산을 가리키는 것으로 점점 믿게 되었고, 결국 이 산을 ‘금강산(金剛山)’으로 부르기 시작했다고 한다.

과거불신앙과 관련된 기록을 살펴보면 금강산과 관련된 과거불 신앙은 화엄경의 담무갈 보살과 다른 전승도 풍부하다. 담무갈 보살과 다른 전승은 과거7불과 관련된 전승이다. 담무갈은 보살이지만 과거불은 석가와 동급인 부처이다. 『삼국유사』 「아도기라阿道基羅」를 보면 고구려 아도화상阿道和尚의 어머니 고도령高道寧이 아들 아도를 신라에 보내면서 “이곳 고구려는 불법을 알지 못하나 그 나라(신라)의 경도京都 안에는 절터 일곱 곳이 있으니 이는 모두 전불前佛 시대의 절터니라” 라고 말한 내용이 실려 있다.

실제 주로 캔지스 강 북쪽에 살던 석가족을 포함한 종족들은 아리안계 백인이 아니라 황인종이었고 넓은 의미의 몽골족이었다 하는 이론이 있다. 석가족이 황인종이었을 것이라는 학설은 19세기 학자들도 주장했다.¹⁰⁾ 화엄사를 창건한 지공 또한 담무갈보살 외에 과거7불과 관련한 기록도 남기고 있다. 고려 충숙왕 15년에 인도의 108대 조사祖師인 지공선사指空禪師가 양주 천보산天寶山 회암사檜巖寺에 와서 그 절터를 둘러보고 말하기를 “상세칠불上世七佛 시절의 대가람 터와 닮았다大伽藍之址也)”라고 한 바 있다.¹¹⁾

금강산이 불교 9산8해 우주관의 철위산과 관련된다는 내용은 금강산과 관련된 선녀와 나무꾼 전설에 나타나는 ‘삼천대천세계’와도 통한다. 9산8해(九山八海)는 불교의 우주론에서 하나의 우주 즉 1개의 3천대천세계(三千大千世界)를 구성하는 기본 단위인 1수미세계(一須彌世界)에서, 금륜(金輪) 즉 대지(大地) 위에 존재하는, 수미산(須彌山)을 포함한 아홉 대산(大山)과 그 산들을 둘러싼 여덟 대해(大海)를 말한다고 한다.¹²⁾ 장아함경에 불교 9산8해 중 제9산인 철위산이 금강위산으로 나타난다.

불교 9산8해 우주관은 《장아함경》 제18권 <30. 세기경(世紀經)〉, 《기세경》(起世經) 제1권, 《기세인본경》(起世因本經) 제1권 등의 경전과 《구사론》 제11권 등의 부파불교의 논서들과 《유가사지론》 제2권 등의 대승불교의 논서에서 나타난다고 한다. 각 경전에 따라 순서는 다소 다른 점은 있지만 철위산이 제9산이라는 점은 다르지 않다고 한다. 9산(九山) 중 4보(四寶)와 7

10) 와타나베 쇼코, 『불타 석가모니』, 문학의 숲, 2010, 129쪽

11) 김철웅, 「고려말 회암사의 중건과 그 배경」, 『사학지』32, 단군사학회, 1997; 한지만·이상해, 「회암사의 연혁과 정청·방장지에 관한 복원적 연구」, 『건축사연구』17, 2008.; 염종섭, 「檜巖寺修造名分の 변화와 종교적 해법의 유사구조」, 『건축역사연구』17권, 2008년.

12) 운허, 동국역경원 편집, 편집, 《불교 사전》, 위키피디아에서 재인용. <https://ko.m.wikipedia.org/wiki/%EA%B5%AC%EC%82%B0%ED%8C%94%ED%95%B4>

보(七寶)로 이루어진 제1산인 수미산과 쇠[鐵]로 이루어진 제9산인 철위산을 제외한 일곱 산은 모두 보석인 금(金)으로 이루어져 있기 때문에 7금산(七金山)이라 한다. 9산 중 수미산은 하나의 거대한 산이지만 나머지 여덟 산은 명칭만 산일 뿐 실제로는 산맥(山脈, mountain range)이라고 한다.

삼천대천세계라는 용어가 불교 우주관에서 우주를 구성하는 기본단위라고 할 때 금강산이 9번째 산인 철위산에 해당된다는 것은 수미산과 대응구조를 이룬다. 실제 금강산이 곧 수미산이라는 이론이 후대에 출현하였다.

다음 금강산이 철위산이 아니고 금강산 자체가 수미산이라는 이론은 최근 작고한 변광현 교수에 의해 주장되었다. 실제 화엄경에서 금강산이 지목된 것도 우주관과 직접적으로 연결한 문헌은 찾을 수 없지만 금강을 언급한 것 자체가 수미산과 연관된다 할 수 있다. 불교의 우주관에서도 철위산이 9산이라고 하지만 2-8산까지는 모두 금으로 된 산이고 첫 번째 수미산과 9번째 철위산만 실제산으로 나타나며 역학에서도 1과 9가 서로 대응된다고 할 때 금강산이 수미산일 수 있는 이론적 배경은 있다.

금강산 자체가 수미산이라는 이론은 불교 우주관으로 추론될 수도 있지만 변광현 교수의 이론은 주로 역사적 측면으로 설명한다. 고대문명의 중심지로서 금강산 이론은 2005년 이 이론을 발표하고 의문의 죽음을 당했다는 전 안동대학교 교수 변광현의 이론이다.¹³⁾ 변광현은 고대문명의 중심지로서 금강산 이론을 문헌과 유적, 이론이라는 3중 증거법으로 근거를 제시하고 있다. 변광현은 서울대학교 미술학과 대학원을 졸업하고 영국에서 고인돌 연구로 박사학위를 취득한 세계적인 고인돌 전문가였다.

변광현은 단군과 요임금이 건국했다는 BC 2300년경 기존 고대문명이 위성 충돌로 인한 자연재해로 붕괴되었다고 한다. 산해경과 서경, 불경에 나오듯이 당시 태양이 10개로 나타나기도 하였지만 금강산 위에만 태양이 비치고 나머지 지역은 어둠에 덮였다고 한다. 금강산을 중심으로 태양이 조금씩 넓어지면서 새로운 청동기 문명이 빗살무늬토기와 같이 전파되어 나갔다고 한다. 불교의 수미산, 산해경의 고사는 당시 금강산의 일을 이야기한 것이라고 한다.¹⁴⁾

변광현이 제시하는 3가지 근거는 첫째 유물로서 고인돌 둘째 문헌으로서 산해경, 불경 셋째 이론으로서 피라미드 연대조작설이다. 첫째 고인돌을 살펴보면 변광현 교수는 한국은 세계 고인돌의 1/2 이상이 집약되어 있으므로 한국이 고대문명의 기원이라고 하는 것은 의심의 여지가 없는 사실이라고 한다. 그러나 고대문명사에서 한국이 고대문명의 기원이라고 인정받지 못하는 이유는 영국이 피라미드 발굴을 계기로 피라미드의 연대표를 2,000년 이상 올리면서 시대가 역전되었기 때문이라고 한다. 서양은 이후 외계인 담론을 확장 했다고 한다. 만약 피라미드의 연령을 변경 전으로 환원하면 모든 고대 유물은 한국 금강산을 중심으로 퍼져나간 것을 확인할 수 있다고 변교수는 주장했다. 여기서는 우선 금강산에 대한 사실적인 것을 제시하고 다음 담무갈 보살에 대한 장에서 세부적인 것을 논의해 보기로 한다.

3. 담무갈 보살의 유래

금강산에 대한 기존의 견해는 금강산의 유래를 일종의 신앙으로 간주하고 신라시대부터 기원한 불국토사상의 연장으로 본다. 그러나 최근 가야 연구의 재조명은 기존 견해와 달리 실제

13) 변광현, 『고인돌과 거석문화』, 미리내, 2001; 변광현, 『검의 기원』, 미리내, 2002.

14) 성삼제, 『고조선, 사라진 역사』, 동아일보사, 2014

금강산이 화엄경의 금강산일 수 있음을 보여준다. 지금까지 금강산이 실제 화엄경의 금강산이라는 이론은 꾸준히 제기되어 왔다. 이미 삼국시대부터 언급된 기록이 실제라고만 간주하더라도 많은 기록이 있다.

금강산이 실제 화엄경의 금강산이라는 변광현의 이론을 뒷받침해주는 기존 이론은 크게 대승불교 용수 보살의 ‘바다’이론과 오늘날 세계불교 연구의 저명한 권위자인 하바드 대학교 루이스 랭카스터 교수의 ‘불교해양전파론’이다. 실제 산스크리트어 대가 윌리엄 제임스가 쓴 옥스포드 사전에는 석가모니는 단군족이었다고 강상원은 주장한다.¹⁵⁾ 또 실제 스리랑카에는 고구려의 흔적이 있다고 한다¹⁶⁾

먼저 대승불교 용수 보살의 ‘바다’이론을 살펴보면 담무갈 보살의 ‘보살’ 직위와 연관된 중요한 단서를 제공한다. 주지하다시피 ‘보살’은 대승불교의 대표용어이고 용수보살은 대승불교의 대표자다. 먼저 대승불교는 불교의 정체성에 대해 다양한 견해를 제시한다. 우선 대승불교는 경전 자체가 소승불교에서 말하는 서가여래의 직접적인 설법이라기보다 불교적 사고방식으로 간주될 정도다. 『반야심경』, 『화엄경』, 『법화경』, 『금강경』, 『천수경』 등으로 대표되는 대승불교의 경전은 소승불교에서는 전혀 출현한 바가 없고 따라서 대승불교에서 새롭게 출현한 아미타불, 관세음보살, 과거불은 소승불교에서는 실체가 불분명하다. 소승불교에서는 힌두교의 신을 대승불교에서 수용했다고 한다. 심지어 『반야심경』, 『화엄경』, 『법화경』, 『금강경』, 『천수경』의 출처인 용수보살은 이 대승경전을 바다의 용궁에 가서 가져왔다고 했고 대승불교계에서는 이를 모두 공인했다.¹⁷⁾ 주지하다시피 소승불교인 남방불교와 대승불교인 북방불교는 불기 자체도 다르다.

용수보살의 ‘바다’와 ‘용궁’이 대승불교계의 공인을 받았다는 것은 당시 ‘바다’와 ‘용궁’이 오늘날과는 다른 의미로 사용되었음을 보여준다.¹⁸⁾ ‘천독’과 같은 용어가 보여주듯 ‘바다’와 ‘용궁’은 오늘날 금강산이 있는 중국 동쪽의 군자국으로 당시 사용되었다고 한다. 박용숙 등 ‘바다 이론가’들은 결국 징관은 화엄경의 바다를 당시의 용어로 풀어 오늘날 바다와 달리 동쪽나라로 해석하여 금강산을 동쪽 나라의 산이라고 해석하였다고 한다.

결국 이미 대승불교 당시에도 불교가 인도보다는 수미산을 금강산이 있는 동쪽에서 보고 불교가 동쪽에서 왔다는 것을 공인했다는 것을 보여준다.¹⁹⁾ 담무갈보살도 보살이고 금강산도 대승

15) 강상원, 『조선고어실담어주석사전』, 한국세종한림원출판부, 2012

16) 문병채, 광주매일신문 2017.8.8. 석가모니 선조들의 고향은 한반도?…놀라운 역사 이야기 <http://www.kjdaily.com/read.php3?aid=1502186548415285147> (19.4.17 검색)

17) 용수보살전에 의하면, 용수(龍樹)는 출가후 입산하여 불탑(佛塔)에 이르렀던 바, 출가계(出家戒)를 받아 90일에 3장을 모두 암송하고 깊은 뜻을 통하여 다시 다른 경을 구하였으나 도무지 얻지 못하다가 설산(雪山) 중의 한 늙은 비구니로부터 마하연경(摩訶衍經)을 얻고 통리하지 못하여 여러 나라를 주류하면서 다른 경을 구하던 차에 수정방(水精房) 중의 대룡보살을 만나 바다 속의 궁전에 들어가 칠보장(七寶藏)을 열어 위없는 묘법인 방등심오의 경전을 주니 그것을 받고 90일에 통해한 후 염부제(염부주) 중의 무량한 경전 가운데 한 상자를 얻고 남천축(南天竺 곧 인도)에 돌아가 불교를 크게 유포시킨 것으로 기록은 밝혀주고 있다. (안창범, 『한민족의 신전도와 불교』, 국학자료원, 1993.) 일찍이 안창범은 30여년전부터 이에 주목하여 십여권의 저서를 출판한 바 있다. 바다와 용에 대한 관계는 강대공, 동북아시아의 대승불교경전에서 인도불교 나가(nāga)전설의 재구성, 『인도연구』 19, 2014

18) 박용숙, 『고대사 샤먼제국 - 헤로도토스 사마천 김부식이 숨긴 역사』, 소동, 2010.

19) 바다에 대한 안창범은 다음과 같이 주장한다.

첫째, 불교에서 바다는 원용무애의 정신세계를 의미한다. 예컨대, 대원해(大願海) 여래공덕해(如來功德海)·무량삼매해(無量三昧海)·법문해(法門海)·생사해(生死海)·지혜해(智慧海)니 하는 경우 등이다. 이와 같이 불교에서의 바다는 태평양·인도양·대서양 같은 짠물바다·소금물바다를 의미하는 것이 아니라 형이상학적 원용무애의 정신세계를 의미한다.

둘째, 우리나라의 경상남도예 김해(金海)·남해(南海) 등의 지역이 있으나 이들 지역이 바다가 아니라 과거에 종교의 요람이었던 것과 같은 격이다. 불교에 관한 기록에서 천독(天毒) 또는 천축(天竺)이라

경전인 화엄경이라는 점은 화엄경 자체가 이미 금강산을 실제 한국의 금강산으로 간주하고 썼다는 증거가 된다. 따라서 원나라 귀족들도 금강산을 화엄경의 금강산으로 인정했다고 바다 이론가들은 주장한다.

다음 오늘날 세계불교 연구의 저명한 권위자인 하바드 대학교 루이스 랭카스터 교수의 ‘불교 해양전파론’을 살펴보면 ‘불교해양전파론’ 또한 ‘바다이론가’의 이론에 실제 사례를 보여준다. 전 세계의 불교자료의 디지털화 프로젝트 책임자인 루이스 랭카스터는 관세음보살 등 불교 보살의 여성화를 해양전파의 근거로 간주한다.²⁰⁾ 종교는 상업과 친화성이 있어 실크로드를 통해 불교가 전파되듯 불교는 해상 무역을 통해 전파되었고 지상보다 세력이 더 강성했기에 불상들이 해양문화인 여성성을 나타나게 되었다고 한다. 허황옥도 해양문화와 관계된 쌍어문과 관계되고 실제 인도와 금강산은 허황후처럼 바닷길로 연결되었을 가능성이 높다.

반면 전통적으로 ‘바다’는 루이스 랭카스터와 달리 사막으로 간주되기도 했다.²¹⁾ 인도와 금강산은 사막으로 분리되어 있고 사막 너머의 세계가 군자국의 용궁이 된 셈이다.

기존이론을 수용하는 데는 두 가지 난점이 있고 최근의 이론들이 난점을 해결해주고 있어 화엄경의 금강산이 실제 오늘날 금강산이란 이론에 힘을 실어준다. 두 가지 난점 중 첫째는 불교가 금강산에서 발생했다면 다른 유사한 사례가 있으며 어떤 원리인가 하는 점과 두 번째로 금강산이 군자국으로 불리는 중심지로 해석될 수 있는 역사적 근거가 있는가 하는 점이다. 첫째 불교가 금강산에서 발생할 수 있는 원리에 대한 논의는 최근 가야와 관련된 논의에서 나타났고 두 번째 문헌적 근거는 최근 중국의 서북공정에서 나타났다.

먼저 첫 번째 원리적 측면을 살펴보면 가야의 갯벌과 하천 그리고 태양이 불교의 발생원리라는 점이다. 최근 가야에 발견된 유물 중 가장 주목받는 것이 솔과 시루이다.²²⁾ 솔과 시루는 진표로 대표되는 미륵불관련 사찰 곧 금산사, 법주사, 발연사에도 나타나는데 솔과 시루가 주목되는 것은 솔과 시루에서 나타나는 물과 태양의 순환원리가 불교의 근거가 될 수 있기 때문이다.²³⁾ 오늘날 불교의 윤회원리가 인간의 일생에만 치우쳤다면 고대 과거 불교는 윤회를 인

함은 수미세계를 의미하는데, {산해경} 해내경에 조선을 천독이라 하였다. 이는 고조선이 수미세계임을 확인하여 주는 것이다.

셋째, 인도를 남천축(南天竺)이라 하고, "월지국(月支國)을 북천축(北天竺)이라" 하는데, 월지국은 고조선의 진왕이 직접 다스리던 수도를 지칭한다. 사마천의 『사기』에 보이는 "해중유삼신산(海中有三神山)"이나, "동지우해등환산(東至于海登丸山)"의 삼신산과 환산은 백두산을 의미하는데, 백두산은 우리나라에 있다. 그러므로 바다(海中)는 우리나라를 의미한다.

넷째, 아미타불(阿彌陀佛)의 다른 이름이 무량광불(無量光佛)이다. 무량광불은 "한없는 빛으로 세상을 밝히는 부처님"이라는 뜻이다. 환웅천황의 다른 이름이 거발환(居發桓)이다. 거발환(居發桓)은 "빛으로 세상을 밝힌다"는 뜻이다. 현대어로 표현하면 부처님이란 뜻이다. 그러므로 거발환은 무량광불과 같은 뜻으로서 아미타불이 곧 환웅천황이시며, 환웅천황이 곧 아미타불인 것이다(같은 책)

20) 한국연구재단, 국제인문·문화축제, 경주, 2013 (<https://news.join.com/article/13154058> 중앙일보 기사검색, 2019.4.17.)

21) 박용숙, 『황금가지의 나라』, 철학과현실사, 1993.

22) 무덤에서 솔이나 시루, 화덕이 부장품으로 출토되는 예가 있어 지금까지 사후에 사용하라는 뜻으로 생각을 하였다. 부장품으로 넣었다는 것은 죽은 자가 물이 순환하는 것처럼 되살아오기를 바라는 염원과 애절함이 서려있는 토기이다. 유물에서 생명의 순환을 입증하고 있다. 사람이 죽으면 가장 슬픈 것은 다시는 볼 수 없다는 것에서 물처럼 순환을 하여 되살아오기를 바라는 뜻의 유물이다. 이러한 물 사상이 세계적으로 발달한 곳이 한국으로 물 한 그릇 떠 놓고 비는 우리 전통의 신앙이다. 음양이 결합하여 순환과 윤회하는 솔과 시루의 유물은 불교의 윤회사상과 관련되어 있다. 지금까지 문명지역에서 넓고 가장 양질의 갯벌을 소유한 한국의 갯벌지역이 인류 초기문명의 발상지라는 것을 가늠하지 못하였던 것이다. 극동의 오리엔트 문화가 동쪽발상지에서 시작하여 서쪽으로 전해지고 어느 시기에는 순환으로 다시 되돌아오는 것이 밝혀진 것이다. (한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 2』, 동천문화사, 2016)

23) 한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 2』, 동천문화사, 2016

간 뿐 아니라 전 사물에 다 적용시켰다. 특히 한반도에서 불교와 관련하여 가야에 주목하는 것은 가야가 당시 가장 발전된 문명의 국가이기도 했지만 인도의 가야와도 연결되기 때문이다. 불佛이라는 글자 자체가 태양을 향해 활과 화살로 스스로를 측정하고 깨닫는 것이라고 한다.²⁴⁾ 동북아의 대표적인 용봉문화는 태양신으로서의 일월이 봉을 상징한다면 태양의 힘을 전달하게 해 주는 금성이 곧 오행의 원리가 된다. 고대의 뱀은 태양의 변화, 불은 태양에너지의 순환을 의미한다. 태양이 가진 빛, 열, 습도는 각각 유불선 등 여러 종교의 기원이 된다, 특히 불교는 시루와 솥처럼 습도의 순환을 중시했다.²⁵⁾

다음 문헌적 측면을 살펴보면 중국의 서북공정에서 단군이 황제로 비정되는 사례가 빈번히 발생한다는 점이다.²⁶⁾ 황제가 단군으로 비정되는 것은 단군과 같이 황제가 신선으로 남았다는 점이다 황제는 400여년 이상을 살았고 이는 400여년 후 자신의 고손자에 가까운 요임금 시절 황제가 동쪽에서 단군으로 군자국을 개국한다고도 한다.²⁷⁾ 한국 선도와 도교의 기원에 대한 논쟁이 해결의 실마리가 잡히지 않았지만 중국의 서북공정으로 의외의 실마리가 풀리게 된다.

황제와 단군이 서로 연결된다면 불교의 기원이 황제와 단군의 태양신과 연결되어 불교이해와 전파의 난제 해결에 큰 실마리를 제공해 준다. 결국 담무갈보살은 불교 이전의 불교에 대한 논의로 회암사를 살펴볼 계기가 된다.

4. 회암사의 유래

회암사도 금강산과 같이 그 동안 주목받지 못했지만 매우 많은 의문점을 남기는 사찰이다. 회암사는 한국 역사상 최대 규모의 사찰이었고 국제 불교계에서 가장 거물이었던 지공으로부터 직접 과거불의 수행터임을 암시한 수기를 받고 지은 절이다. 회암사는 또 조선 건국에 결정적 역할을 한 절임에도 불교적인 측면에서만 검토되어 왔다.²⁸⁾ 회암사와 관련하여 그동안 특히 주목받지 못한 점은 조선초기 대두배경이다.²⁹⁾ 회암사는 한국 역사상 가장 큰 절로서 건축을 하게 된 시대적 배경은 연구되었지만 건축 후 조선시대에까지 무학대사와 태조 이성계에

24) 같은 책

25) 불(佛)이라는 글자를 자해하면 사람 인(人)자와 활 궁(弓)자와 칼도(刀)자로 구성되어 있다. 이(夷)자의 내용과 같이 극(-)의 공간과 사람(人)과 자(弓)는 근본이라는 뜻으로 고대는 활을 자(尺)로 이용한 뜻글자이다. 칼 도(刀)자는 떠오르는 태양을 뜻하는 문자라는 것이 밝혀진 것이다. 이러한 연구에서 불(佛)자의 뜻은 사람(人)이 떠오르는 태양(日)을 헤아린다는(弓) 뜻의 문자이다.(한종섭, 『인류문명의 발상지 한국』 2권 290쪽)

26) 주학연, 『진시황은 몽골어를 하는 여진족이었다: 비교언어학으로 밝혀낸 중국북방민족들의 원류』, 문성재 역, 우리역사연구재단, 2009. 우창수는 중국사회과학원의 공인을 받은 주학연의 연구가 황제를 동북에 비정하던 동북공정에서 다시 서북의 강씨로 비정하는 중국의 입장전환을 대표한다고 한다.(우창수, 『아사달 인류최초의 문명을 품다』, 아사달문명출판사, 2012)

27) 정형진(2014), 박병섭(2008)은 치밀하게 근거를 제시한다. 군자국에 대한 논의는 온라인에서도 있다. 이승규, <https://youtu.be/l2RRspijpCI>

28) 지공대사에 대한 대표적인 연구가는 허흥식으로 그 지공 관련 연구현황은 지공연구의 현황과 보완에 정리되었다. 김철웅, 「고려말 회암사의 중건과 그 배경」, 『사학지』32, 단군사학회, 1997;168쪽에서 재인용. 김철웅의 연구 또한 회암사 중건을 불교적 측면으로 이해한다. 지공은 금강산에서 숲한 설화를 만들었다.(이형우, 「호승 지공 연구」, 『동국사학』 18집, 동국사학회, 1984.)

29) 염종섭은 회암사에 대한 많은 연구가 있어왔지만 중건배경과 조선조 대두배경에 대한 해명은 부족했다고 한다.(염종섭, 「檜巖寺修造名分の 변화와 종교적 해법의 유사구조」, 『건축역사연구』17권, 2008년., 35쪽)

의해 대두되게 된 배경은 거의 조명되지 못했다.³⁰⁾

회암사 터는 인도 왕자였던 지공(指空)대사가 북경에서 석가의 화신으로 추앙되고 원나라 왕실에 봉사하는 중 중국 북경으로 유학간 나옹과 무학대사의 권유를 받아 금강산의 담무갈 보살 유적을 2년여 소요하고 방문한 곳이다.³¹⁾ 지공은 회암사터에서 이곳이 인도의 과거불 수행터인 서천 아란불사와 유사한 곳이라 했고 후대에는 가섭불이 설법하던 곳이 서천 아란불사뿐 아니라 회암사터도 간주된다.³²⁾ 그 근거로 회암사터를 세 개의 산과 두 개의 물인 삼산양수라 했다. 삼산양수에서 양수는 임진강, 한강 삼산은 삼각산으로 비정되었다. 실제 오늘날 회암사는 천보산, 해룡산, 왕방산 사이에 있고 포천과 동두천이 주변에 있다. 가섭불터라는 용어 자체가 단군의 흔적이라는 연구도 있지만 ³³⁾ 삼산양수 또한 명당으로서 뿐만 아니라 삼천양지라는 음양오행적 개념도 포함되어 더 의미가 있다.

회암사가 전불시대 가람지라는 것은 과거 불국사도 받지 못한 한국 불교 최고의 위상이었다고 한다. 이에 대해 기존 연구는 회암사가 전불시대 가람지라는 것은 나옹의 죽음 이후 해체 위기에 빠진 회암사를 살리기 위해 지공의 말을 과장한 것이라고도 한다.³⁴⁾ 그러나 지공이 터를 제자인 나옹에게 직접 지정해 주었고 공민왕에 의해 세워졌지만 무슨 이유에선지 조선초기까지 매우 중요시된다. 이는 담무갈 보살 해석의 연장으로 이해될 수 있다.

우선 가섭불은 석가불 세대에 출현하다는 7명의 부처중 중 6번째인 석가모니 바로 전불이다. 앞에서 언급했듯이 과거불이란 개념 자체가 이미 불교 이전 문화와 관계있다. 가섭불은 한국 고대사에서 가섭원 부여로 나타나고 현대 지명에도 중동에 카스피해가 있다. 회암사가 조선시대에까지 중시된 것은 지공의 의도와 다른 의도가 개입되었다 할 수 있다.

회암사는 우선 위화도 회군과 연관된다. 나폴레옹의 워털루전쟁처럼 위화도 회군의 결정적 계기는 원나라에 정탐하러 간 무학대사의 제보였다고 한다. 아무것도 배운 것이 없다고 하여 ‘무학(無學)’대사라고 알고 있었지만 사실 무학은 당시 세계의 중심지였던 북경 유학파 출신이고 당대 최고 지성이던 지공과 나옹을 스승으로 모시던 인물이었다. 무학대사는 일찍이 이성계를 만나 조선을 기획한 인물로 지목되는데 무학은 국명을 ‘조선’으로 택하게 하고 경복궁 등 서울 궁궐을 천문에 맞게 지은 고대사의 해박한 인물로 나타난다.³⁵⁾ 심지어 무학대사는 영해 박씨로 박제상의 부도지가 전해져 온 집안으로도 간주된다. 무학은 결국 고대사의 부활을 위한 기획으로 회암사를 이성계와 함께 중시하였다고 볼 수 있다. 회암사가 있는 천보산은 고려말부터 부활한 단군 신앙의 진원지인 행촌 이암과 관계되기도 한다.³⁶⁾

무학대사와 고대사의 또 다른 연결고리는 금산사에 전하는 「무학결」의 한 구절이다. 원래 「무학결」은 풍수에 대한 내용인데 무학대사가 지었다고 하여 「무학결」이라고 한다. 그 글에는 ‘천황지황인황’이 언급되고 ³⁷⁾‘천하지대금산’이라하여 금산사와 금강산을 연결한다. 무학대사

30) 건축배경에 대해 염중섭은 원명교체기의 혼란으로 나옹의 스승인 지공대사의 사리와 영골 봉안이 어려워지자 회암사로 옮기고자 한 것을 회암사 중건배경으로 간주한다 (같은 글, 39쪽)

31) 같은 글.

32) 아란타사의 터가 회암사터를 본따만들었는지 회암사터가 아란타사를 본 따 만들었는지가 여기서 관건이 된다. 이는 금강산의 유래를 밝혀야만 해결될 수 있는 문제가 된다. 지금까지 회암사터가 아란타사를 본 따만들었다는 연구는 있지만 반대의 연구는 없다.

33) 정경희, 「삼국시대 선·불 습합의 미륵사상」, 『단군학연구』16호, 2007년6월., 초록

34) 염중섭, 같은 글, 42쪽

35) 정태민, 별자리에 숨겨진 우리역사, (서울: 한문화, 2007)

36) 한영우, 『행촌 이암의 생애와 사상』, 일지사, 2002

37) 이종재는 『사요위선』에 천황은 BC 8479sus 안물이라고 한다. 이종재, 『한민족사』,1990, 평화사,478쪽

가 금산사와 금강산 그리고 회암사를 연결시킬 수 있었던 배경은 과거 자장이 한국의 오대산을 인도 문수보살의 오대산과 연결한 것을 배경으로 삼았다고 한다. 특히 오대산은 귀족적인 데 반해 금강산은 대중적이라는 점도 강조했다고 한다.³⁸⁾

무학대사가 고대사 부활에 집착하는 모습을 보일만큼 황제/단군 이후 한국 고대사의 금강산은 부침을 겪어왔다. 금강산의 뇌성 신앙은 뇌법신앙으로 중국에 전해졌고³⁹⁾ 태양과 금성의 원리는 음양오행으로 전파되었다.⁴⁰⁾ 태양과 금성은 용봉문화의 원조로서 태양의 움직임은 음양으로 봉과 관계되고 금성의 움직임은 오행과 관계되어 용과 관계된다. 이는 수메르의 중동과 아메리카 대륙에도 오늘날 발견된다.⁴¹⁾ 회암사(檜巖寺)라는 지명 또한 전나무와 관계되겠지만 단군과 같은 나무 목 그리고 모일 회을 강조하고 있다. 모두 단군의 전통이 회귀한다는 뜻과 관련된다.

금산사가 금강산과 연결되는 것은 금산사 설립 전 663년 백촌강 전투이다. 백촌강 전투는 1980년마다 한 번씩 돌아오는 4갑자일인 663년 동지에 종결된 듯하다.⁴²⁾ 백제의 마지막 전투인 백촌강 전투는 동아시아 최초의 국제전으로 나당연합군이 백제-고구려-일본 연합국을 이겼다. 오늘날 한반도 서부의 작은 백제를 중심으로 한 전투를 국제전이라 하는 것은 당시 당나라와 싸워 승산이 있었던 백제이기에 백제사는 오늘날 많은 왜곡이 있었다고 한다.⁴³⁾ 백제는 신라에게 패배했지만 뒤이은 신라와 당나라의 전투에서는 신라를 편들어 당나라를 물리친다. 이후 백제의 해양왕국 기술은 신라가 고조선의 군자국 이미지를 계승하는데 일조한다.⁴⁴⁾ 일본의 큐우슈우는 단군의 九州(구주)문화를 연상시킨다.⁴⁵⁾ 백제를 기념하여 금산사가 세워지고 금산사와 연결된 금강산에 금산사를 세운 진표에 의해 미륵이 세워진다. 무학대사의 『무학결』에 나오는 ‘천황 지황 인황 후 천하지 대금산’은 같은 맥락으로 이해할 수 있다.

변광현의 이론을 재해석한다면 백촌강 전투는 금강산을 중심으로 펼쳐나갔던 민족들이 다시 원시반본하는 원리를 가진 전투였다. 기원전 4000년 이전 복희 시대 세계에서 갯벌이 가장 큰 우리나라에서 짝튼 용봉문화는 세계 각지로 퍼져나간다.⁴⁶⁾ 이들은 수메르, 아리아, 슬라브족을 이루면서 각자 살다가 기후변화로 다시 금강산으로 모이게 된다.⁴⁷⁾ 이때의 흔적이 아프리카에도 남아있어 현대 한국어와 가장 비슷한 언어는 아프리카의 르완다어라는 연구도 있다.⁴⁸⁾ 정형진은 이때 처음으로 한반도로 다시 회귀하기 시작한 민족이 신농씨 계열의 공공족이라고 한다.⁴⁹⁾ 오광길은 이 공공족을 수메르계열로 본다. 정형진은 두 번째로 이동하는 것이 곰토템을 가진 환웅족이고 단군도 이에 연결된다고 한다.⁵⁰⁾ 오광길은 이를 아리안족으로 보고 아리안족은 곰토템이 있었다고 한다. 현지에 있던 곰토템민족과 결합하여 범토템과는 같듯이

38) 염중섭, 같은 글, 42쪽

39) 안동준, 『한국도교문화의 탐구』, 지식산업사, 2008.

40) 김상일, 『옷의 논리와 마야역법』, 상생출판, 2015.

41) 김정민, 『단군의 나라, 카자흐스탄』, 글로벌콘텐츠, 2015

42) 줄고, 「663년 백촌강 전투의 동양 천문학적 의의」, 동아시아 고대학회 第57回 全國學術大會 발표집, 2015년

43) 우창수, 『아사달 인류최초의 문명을 품다』, 아사달문명출판사, 2012

44) 권덕영, 『신라의 바다, 황해』, 일조각, 2012 341쪽,

45) 이종환, 『역사에서 말살된 왕국』 고대 가야국이 세운 구주왕조』, 대왕사, 1987

46) 한중섭, 『인류문명의 발상지 한국』, 집문당, 2013

47) 줄고, 두 개의 동이족에 대한 이견(異見) -오광길의 ‘알알문명’ 이론을 중심으로』, 동아시아 고대학회 발표집, 2015년

48) 임환영, 『아리랑 역사와 한국어의 기원』, (주)세건엔터프라이즈, 2015.

49) 정형진, 『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 일빛, 2006.

50) 같은 책

있었다고 한다.⁵¹⁾ 서양은 『바빌로니아에서 온 황제』를 쓴 라쿠페리⁵²⁾나 금문의 기록을 분석한 낙빈기, 김재섭은 이 당시에 대해 상세히 설명한다.⁵³⁾

다시 변광현 이론에 따르면 요임금 시절 기록에 나타나는 기후변화로 과거 문명이 몰락하고 금강산에 세계인구의 대표적 인종이 집결한다. 당시 햇빛이 금강산에만 비추고 그 햇빛이 점점 넓어져 다시 금강산문명이 퍼져 나가는 것이 빗살무늬토기와 고인돌의 이동이라고 한다. 이로 인해 다시 세계문명이 부활하여 차축시대에 이르게 된다. 금성의 여신 비너스, 아슈타르테가 중동에 분포하는 것은 여기에 이유가 있다.⁵⁴⁾ 금강산을 벗어난 문명이 다시 회귀하여 금강산 문명이 패배한 것이 백촌강 전투라 볼 수 있다.⁵⁵⁾ 이후 한국사는 금강산을 지키는 수준의 국력을 유지한다. 오늘날도 북한이 금강산을 지키는 역할을 본의 아니게 하고 있다. 풍수지리이론에서는 지기(地氣)도 적재적소에 발음하려면 지켜야 된다고 한다.

불교만큼 풍수지리에 밝았던 무학은 이성계와 함께 고대사 복원에 의기투합하고 이를 회암사의 대두배경으로 간주할 수 있다. 이성계가 왕자의 난 이후에도 수도하기로 선택한 곳이 회암사이고 왕궁과 같은 양식으로 건축하게 한 것은 고대사 복원의 의지를 보여준다. 실제 조선 왕조 내내 조선 왕실은 내부적으로 고대사 복원 의지를 표명했고 고종 때 청일전쟁에서 청나라가 지자 전국의 팔각정을 복원하여 고대사를 복원하고자 했다고 한다. 조선시대는 서인의 대표였던 율곡이 금강산에 대한 글을 쓴 이후로 주희의 무이구곡을 금강산에서 찾게 되었다. 이후 금강산은 김삿갓의 시에서 보듯이 민중 신앙이 된다.

5. 나가며

회암사는 금강산과 관련된 불교의 유래를 가늠해 볼 수 있는 가장 크고 중요한 유적이다. 금강산과 관련된 회암사의 문제는 인도에 있었다는 과거불 가섭불의 도량인 아란타사의 터가 회암사터를 본 따 만들었는지 회암사터가 아란타사를 본 따 만들었는지가 회암사 유래의 관건이 된다. 이는 금강산의 유래를 밝혀야만 해결될 수 있는 문제가 된다. 지금까지 회암사터가 아란타사를 본 따 만들었다는 연구는 있지만 반대로 아란타사가 회암사터를 본따 만들었다는 연구는 없다. 지공은 회암사터가 아란타사를 닮았다고만 했지 어느 절터가 먼저 엮는가를 밝히지는 않았다. 그러나 만약 기존의 연구처럼 회암사터가 아란타사를 본 따 만들었다면 굳이 지공이 2년간 담무갈보살을 보러 금강산에 올 이유도 없고 회암사터를 굳이 찾을 필요도 없었을 것이다. 무학과 이성계가 주목한 부분은 이 부분이었다. 조선 초기에는 지공이 간접적으로 아란타사가 회암사터를 본따 만들었다는 것을 암시했다고 간주된 것이다. 지공이 금강산을 보러 멀리 북경에서 왔던 이유 또한 타고르와 같이 금강산이 수미산임을 확인하러 온 것이 된다. 이에 따라 석가불과 미륵불의 대립과 같이 김동과 지공의 대결과 같은 많은 전설도 만들

51) 동이족에서 곰족과 범족의 루트는 이형구, 이기환, 『코리아루트를 찾아서』, 성안당, 2009

52) 쏜장, 「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다 : 라쿠페리의 '중국 문명 서래설'과 동아시아로의 전파」, 『개념과 소통』 5, 2010.

53) 김재섭, 『금문속의 고조선』, 우반재, 2011

54) 박용숙, 『샤먼문명 (별과 우주를 사랑한 지동설의 시대)』, 소동, 2015.; 박용숙, 『천부경 81자 바라밀: 천부경에 숨겨진 천문학의 비밀』, 소동, 2018.

55) 차축시대 이후의 회귀에 대해서는 박병섭, 「고조선과 스키타이족 문화에 나타난 한국철학의 시원」, 『고조선단군학』15, 2006, pp.90- pp.92, KBS 몽골리안루트 5부,그린포스의 후예들, 2001.3.6. 방영, ; 박병섭, 『고조선을 딛고서 포스트고조선으로』, 창고거울, 2008

어졌다.

이 글은 인도에 있었다는 과거불 가섭불의 도량인 아란타사의 터가 회암사터를 본 따 만들었다는 입장의 연구이다. 기존 연구와 달리 역사 사료들은 이 글의 취지와 같이 기술되어 왔고 최근의 가야 연구와 중국의 서북공정연구는 이 글의 논지를 뒷받침 해 준다. 후속적인 연구가 매우 필요한 분야이다.

참고문헌

- 강대공, 동북아시아의 대승불교경전에서 인도불교 나가(nāga)전설의 재구성, 『인도연구』 19, 2014
- 강상원, 『조선고어실담어주석사전』, 한국세종한림원출판부, 2012
- 권덕영, 『신라의 바다, 황해』, 일조각, 2012
- 김상일, 『옷의 논리와 마야역법』, 상생출판, 2015.
- 김재섭, 『금문속의 고조선』, 우반재, 2011
, 『단군의 나라, 카자흐스탄』, 글로벌컨텐츠, 2015.
- 김철웅, 「고려말 회암사의 중건과 그 배경」, 『사학지』32, 단군사학회, 1997
- 김채수, 『알타이문명론』, 박이정, 2013.
- 김철웅, 「고려말 회암사의 중건과 그 배경」, 『사학지』 32, 단군사학회, 1997
- 박병섭, 「고조선과 스키타이족 문화에 나타난 한국철학의 시원」, 『고조선단군학』15, 2006,
, 『고조선을 딛고서 포스트고조선으로』, 창고거울, 2008
- 박용숙, 『샤먼제국』, 소동, 2010
, 『황금가지의 나라』, 철학과현실사, 1993.
, 『샤먼문명 (별과 우주를 사랑한 지동설의 시대)』, 소동, 2015
, 『천부경 81자 바라밀: 천부경에 숨겨진 천문학의 비밀』, 소동, 2018.
- 변광현, 『검의 기원』, 미리내, 2002.
, 『고인돌과 거석문화』, 미리내, 2001.
, 『상고시대에 대하여』와 관련된 인터넷 사이트
, 『암각화 탁본에 대한 기법 연구』, 『안동대학논문집』 19, 안동대학, 1997,
- 성삼재, 『고조선, 사라진 역사』, 동아일보사, 2014
- 쑨장, 「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다 : 라쿠페리의 '중국 문명 서래설'과 동아시아로의 전파」,
『개념과 소통』 5, 2010.
- 염중섭, 「檜巖寺修造名分の 변화와 종교적 해법의 유사구조」, 『건축역사연구』 17권, 2008년.
- 와타나베 쇼코, 『불타 석가모니』, 문학의 숲, 2010
- 안동준, 『한국도교문화의 탐구』, 지식산업사, 2008.
- 안창범, 『한민족의 신선도와 불교』, 국학자료원, 1993.
- 龍野沙代, 『金剛山 傳説의 文獻傳承 研究』, 서울대학교 박사학위논문, 2013.
- 우창수, 『아사달 인류최초의 문명을 품다』, 아사달문명출판사, 2012
- 윤기엽, 『고려후기의 불교』, 일조각, 2012.
- 운허, 동국역경원 편집, 편집. 《불교 사전》
- 이종환, 『(역사에서 말살된 왕국) 고대 가야국이 세운 구주왕조』, 대왕사, 1987
- 이중재, 『한민족사』, 1990, 평화사,
- 이형구, 이기환, 『코리아루트를 찾아서』, 성안당, 2009
- 임환영, 『아리랑 역사와 한국어의 기원』, (주)세건엔터프라이즈, 2015.
- 정경희, 「삼국시대 선·불 습합의 미륵사상」, 『단군학연구』16호
- 정태민, 『별자리에 숨겨진 우리역사』, 서울: 한문화, 2007
- 정형진, 『한반도는 진인의 땅이었다』. 알에이치코리아, 2014.
, 『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 일빛, 2006.

- , 『고대메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 김영사, 2003
- 주학연, 『진시황은 몽골어를 하는 여진족이었다: 비교언어학으로 밝혀낸 중국북방민족들의 원류』, 문성재 역, 우리역사연구재단, 2009
- 최원혁, 「663년 백촌강 전투의 동양 천문학적 의의」, 동아시아 고대학회 第57回 全國學術大會 발표집, 2015년
- , 「동아시아 고대문명 중심지로서의 포천에 대한 일고찰」, 동아시아 고대학회 발표집, 2016년
- , 「두 개의 동이족에 대한 이견(異見) -오광길의 ‘알알문명’ 이론을 중심으로」, 동아시아 고대학회 발표집, 2015년
- 한영우, 『행춘 이암의 생애와 사상』, 일지사, 2002
- 한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 2』, 동천문화사, 2016
- , 『인류문명의 발상지 한국 1』, 집문당, 2013
- 한국불교연구원, 『북한의 사찰』, 일지사, 1991
- 한지만·이상해, 「회암사의 연혁과 정청·방장지에 관한 복원적 연구」, 『건축사연구』 17, 2008
- 허흥식, 『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

Sarat Chandra Das (1902). 《A Tibetan-English dictionary with Sanskrit synonyms.

사이트

- 회암사박물관, <http://museum.yangju.go.kr/site/hasj/main.do>
- 중앙일보, <https://news.joins.com/article/13154058> 중앙일보 기사검색, (2019.4.17.)
- 이승규, <https://youtu.be/12RRspijpCI> 기사검색, (2019.4.17.)

<금강산 어원과 담무갈보살, 회암사 유래 추적>에 대한 토론문

진보성(청주교대)

발표자의 글은 금강산 명칭에 대한 어원의 유래를 포천 근처의 회암사와 담무갈 보살을 통해 살펴보고자 하는 연구의 일환이다. 본 토론자는 이 분야에 문외한으로 도움이 되는 토론과 논평까지는 충족시키지 못하겠지만 글을 읽고 의아하거나 이해가 잘 되지 않는 부분들에 대해 독자의 입장에서 발표자에게 몇 가지 질문과 보충 설명을 부탁드리는 것으로 토론을 대신하려 한다. 이 글은 본격적 연구를 위한 초기 과정의 글로 보인다. 연구목적에 대한 결과를 도출하기 보다는 다양한 사료에 대한 검증과 발표자의 주장에 대한 타당성을 타진하는데 그 목적이 있겠다.

발표자는 글에서 전반부에서 담무갈 보살과 금강산의 연관성에 대해 많은 근거를 들어 설명하고 있다. 실제로 우리 문화에서 통용되는 말 중에 금강산의 초월적 신성성과 연계된 것들이 많다. 담무갈 보살이 일만 이천의 권속을 데리고 『금강경』을 설법을 한다는 얘기와 관련하여 우리가 보통 금강산의 봉우리 수를 언급할 때 일만이천봉이라고 얘기하곤 한다. 『신증동국여지승람』(1531)에 ‘산은 1만 2천봉이고 바위가 우뚝하게 서서 동쪽으로 창해를 굽어보며, 삼나무와 전나무가 하늘을 찌를 듯하여 바라보면 그림 같다’고 하였다. 이런 묘사는 금강산이 현실의 자연물을 떠나 초월적인 의식이 구현될 수 있는 신성의 장소와 공간으로 인식될 수 있음을 알 수 있다. 또 금강산의 비로봉이라는 말은 『화엄경』에 주로 등장하는 주불 비로자나불에서 비롯된 것으로 알려져 있다.

보다 구체적으로 금강산 신앙은 고려 충렬왕 시기인 1307년에 작가 노영(魯英)이 그린 ‘노영 필 아미타여래구존도·고려 태조 담무갈 보살 예배도(魯英 筆 阿彌陀如來九尊圖·高麗 太祖 曩無竭菩薩 禮拜圖)’에 보이는 고려 태조의 담무갈 보살 예경 이야기에서도 확인할 수 있다. 현재 보물 1887호로 제정된 이 그림은 고려 태조 왕건이 금강산으로 가서 담무갈 보살을 친견하고 예불한다는 내용이 담겨져 있는 그림이다. 당시 이 그림이 있었다는 사실을 통해 14세기에 금강산을 대상으로 하는 신앙이 있었고 그것에 대한 얘기가 적어도 사람들의 문화적 의식 속에 자리 잡아 유행하고 있었다는 사실을 엿볼 수 있다. 또 중국과 일본의 사신들이 담무갈 보살에게 예불하기 위해 비단과 향들을 가지고 친견하려 하였던 사실과 금강산에서 담무갈 보살을 친견하려고 죽음까지 불사하려 했던 승려들의 모습에서도 찾아볼 수 있다. 이러한 사례를 두고 보면 발표자가 금강산 명칭의 유래와 담무갈 보살의 연관은 이미 보편적이었던 것으로 보인다. 발표자가 금강산의 어원 및 신앙과 관련되어 현재까지 남아있는 연구들을 살펴보면 크게 화엄경의 담무갈 보살로부터 비롯된다는 이론의 구체적인 근거들은 많이 확인된다. 한편 금강산 자체가 수미산이라는 얘기의 근거들은 매우 흥미롭다. 그러나 일반적 역사기원에서 보면 쉽게 이해가지 않는 부분이 있다. 이 부분에 대해서는 발표자의 보충 설명이 좀 더 필요할 것 같다.

한편 저자는 가야를 통해 재조명된 ‘보살’과 ‘불’에 대한 기원을 추적하면서 솔과 시루의 예를 들고 있다. 물과 태양의 순환원리의 상징적 표현으로 솔과 시루가 쓰였다는 설명은 어느 정도 수긍되는 대목이다. 그런데 이를 통해 인도와 한반도의 가야를 연계하여 불교의 발생론적 측면에서 둘의 교류 및 연결을 주장하기에는 그 근거로 쓰이는 ‘물’과 ‘태양’이 가지는 상

장이 인류 전체의 역사에서 매우 보편적이기 때문에 특수한 근거로 쓰이기에는 조금 부족한 것은 아닐지? 이에 대한 문헌적 근거로 서북공정과 황제·단군을 들고 있는데 우리의 역사적 이해와 밀접한 동북공정과 요하공정에 대해서는 익숙하지만 이와 달리 2002년에 시작되었고 신장(新疆) 위구르의 분리·독립의지에 대한 사전 차단이 목적인 서북공정과 실체와 황제-단군의 연결에 대한 설명에 지면을 좀 더 할애해야 할 것 같다. 물론 각주에서 관련 정보를 알리고 있지만 문헌적 근거로 제시한 만큼 본문에서 풀어내는 것이 좋겠다.

회암사에 대한 얘기에서는 이 글 전체에서 말하려는 바가 본격적으로 드러나고 있다. 발표문에서 지공이 1326년 고려를 방문하여 “회암사터에서 이곳이 인도의 과거불 수행터인 서천 아란불사와 유사한 곳이라 했고 후대에는 가섭불이 설법하던 곳이 서천 아란불사 뿐 아니라 회암사터도 간주된다.”라고 언급했던 것처럼 불교 신앙의 기원지로서 한반도의 가능성이 타진된다. 그리고 발표문에서 앞서 금강산의 유래와 담무갈 보살 신앙의 관계를 밝힌 근거에 따르면 아란타사가 회암사터를 본떠서 만들었을 가능성이 많다는 잠정적 결론 내릴 수 있겠다. 그러나 4장의 주장에 대한 근거들은 단편적 사례의 종합이 대부분인 것 같다. 각각의 사례에 대해서는 수긍할 만하지만 이 근거들을 서로 연결시키는 고리의 통일이 필요해 보인다.

발표자는 발표문의 각주32)에서 “지금까지 회암사터가 아란타사를 본 따 만들었다는 연구는 있지만 반대의 연구는 없다.” 말하고 있고, 결론 부분에서 “이 글은 인도에 있었다는 과거불 가섭불의 도량인 아란타사의 터가 회암사터를 본 따 만들었다는 입장의 연구”라고 밝히고 있다. 참고로 회암사터 창건일이 언제인지 문헌자료가 없어서 정확히 알 수 없지만, 지공이 회암사를 방문하기 이전에 1301년 생 보우대사가 13세가 되던 해인 1312년에 회암사 광지선사에게 출가했다는 기록이 고양 태고사 원증국사탑비(圓證國師塔碑)에 적혀 있는 사실을 두고 보면 회암사는 지공이 개기(開基)하기 이전에 이미 있었던 사찰임을 알 수 있다. 발표자는 회암사터가 과거불의 수도처라고 지공이 지목한 것과 함께 무학과 이성계의 주목 부분도 여기에 있다고 했는데 아란타사는 5~12세기 존재한 것으로 알려져 있다. 그렇다면 회암사터의 과거불 수도처는 그보다 이전이 될 것이다. 발표자에게 무리한 질문일수도 있지만 그 시기가 언제쯤 이라고 생각하는지 궁금하다.

東아시아古代學會 研究倫理 規定

제1장. 총칙

제1조(목적)

본 윤리규정의 목적은 본 학회에서 발행하는 학회지와 기타 학회 출판물에 투고 및 수록된 논문의 윤리적 원칙과 기준을 명문화함으로써 학회 회원들이 전문연구자로서의 위상을 높이고 신뢰받는 연구자로서의 역할을 성실히 수행할 수 있도록 하기 위함이다.

제2장. 연구윤리위원회의 조직

제2조(위원회 설치) 본 학회는 윤리규정의 목적을 달성하기 위하여 학회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

제3조(위원회 구성)

1. 연구윤리위원회는 학회지와 기타 학회 출판물 투고 및 수록 논문에 대한 공식적인 문제제기가 있을 경우에 편집위원회 또는 상임이사회의 요청에 따라 회장직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 회장, 부회장, 편집위원장, 해당분야 편집위원, 총무이사, 편집이사, 연구기획이사를 당연직으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 당연직으로 겸직한다.

제4조(임기)

1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 경우는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제3장. 연구윤리위원회 운영

제5조(임무) 연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 상임이사회에 보고한다.

제6조(연구윤리위반 사례) 연구윤리위원회에 부의할 위반사례는 다음과 같다.

1. 출처를 명확하게 밝히지 않고, 원저자의 고유한 아이디어, 데이터, 분석체계, 특정용어, 글 등을 임의로 활용한 경우
2. 원저자의 공식적인 승인을 받지 않고, 공개 또는 출판되지 아니한 원저자의 아이디어, 논리, 데이터, 분석체계, 특정용어 등을 무단으로 사용한 경우
3. 출처를 밝혔더라도 타인의 저술이나 논문에서 상당 부분의 문구를 원문 그대로 옮기는 경우

4. 이미 발표된 자신의 논문이나 저서를 거의 그대로 재수록하거나, 새로운 의견 없이 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 가공하는 이른바 자기 표절한 경우
5. 타인의 공적을 자신의 이름으로 발표하는 경우
6. 연구에 실질적으로 참여하지 않은 사람을 논문의 공동저자로 올리는 경우

제7조(회의)

1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제8조(제보자 보호 및 소명기회 보장)

1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

제4장. 심사와 징계

제9조(심사 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의·의결·집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈페이지를 통해 공지한다.

제10조(징계) 연구윤리 위반이 공식적으로 확인된 저자나 논문에 대해서는, 그 위 반행위의 경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.

1. 해당자의 학회 제명
2. 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
3. 일정 기간 논문 투고 금지
4. 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
5. 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
6. 본인 사과문 학회지 게재

제5장. 기타

제11조(기타)

1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12월 27일부터 그 효력을 발생한다.

《東아시아古代學》 投稿規定

제1조(명칭)

본 규정은 동아시아고대학회 ‘東아시아古代學 투고규정’이라 한다.

제2조(논문투고 자격과 범위)

- 1) 논문의 투고자격은 본 학회 회원에 한한다.
- 2) 본 논문집은 전문학술지로서 연구논문게재를 원칙으로 한다. 단, 전공서적에 대한 서평이나 신자료의 발굴에 따른 소개 및 전재, 외국자료 번역은 가능하다.
- 3) 논문의 게재범위는 다음과 같다.
 - (1) 동아시아 고대 관계 논문
古代的 범위는 탄력적으로 적용하여 ‘현대에 대한 과거의 전시대’를 지칭하는 개념으로 적용한다.
 - (2) 동아시아 전통문화 관계 논문
- 4) 논문의 원고는 독창적인 내용이어야 하며, 다른 간행물에 발표되지 아니한 것이어야 한다.
- 5) 논문의 저자(필자)가 2인 이상일 경우에는, 제1저자(주저자 또는 책임연구자)를 앞에 명시하고, 공동저자를 제1저자 다음에 명시한다. 제1저자가 없이 모두 공동저자일 경우에는 국적에 관계없이, 한국어 발음의 가·나·다 순으로 저자를 구분하여 표기한다.

제3조(논문접수)

- 1) 논문 접수는 홈페이지 온라인 접수를 원칙으로 하며, 연중 수시로 투고할 수 있다.
- 2) 논문 접수마감일은 발간일(3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일)을 기준으로 최소 50일 이전(2월 10일, 5월 10일, 8월 10일, 11월 10일)으로 하고, 접수마감일은 편집위원회에서 이메일로 회원에게 공지한다.(이 규정은 36집 논문접수부터 적용한다.)

제4조(원고작성 요령)

모든 투고논문은 다음과 같은 작성방식에 따라 투고되어야 한다.

- 1) 논문의 사용언어는 한국어여야 하고, 한자를 사용할 때는 노출시킬 수 있다. 단 투고자가 외국인인 경우에는 한국어 외에 다른 언어로 사용할 수 있으나, 논문앞부분에 한국어 초록을 첨부해야 한다.

2) 투고논문의 분량은 200자 원고지 120매 이하(영문초록, 영문 키워드 5개 이상 포함)로 제한한다. 이를 초과할 경우 논문을 반려하거나 일정한 부담금을 부과한다.

<부담금 기준>

120매 이내: 10만원 또는 30만원

논문 게재 판정을 받은 자는 120매 초과시, 출판사 최종 편집본 기준으로 1면 초과마다 1만원(일반논문, 지원논문 공통)을 추가로 부담해야 한다. 이를 지키지 않을 시에는 논문을 최종 게재하지 않는다.

3) 논문은 컴퓨터 워드프로그램(한글 97 이상)을 사용하여 橫書로 작성하고, 홈페이지에 온라인 접수한다.

4) 논문의 체재는 제목, 필자명, 목차, 국문초록, 국문주제어, 본문(머리말·본론·맺음말), 참고문헌, 영문초록, 영문 Key-Word의 순서로 작성한다. 국문초록과 영문초록에는 각각 주제어(Key Word) 5개 이상 명시해야 한다.

5) 본문의 문장부호는 다음과 같이 통일하며, 기타 사항은 일반적 관례에 따른다.

① 항목번호 부여 순서 : I → 1 → 1) → (1) → ①

② 강조 : ‘ ’

③ 직접인용 : “ ”

④ 국내 논저

저서·단행본·작품집·논문집(학술지) : 『 』, 논문 : 「 」

작품·설화(문헌 및 구전) 제목 : < >

⑤ 외국논저

논문 : “ ”

저서·단행본·작품집·논문집(학술지) : 이탤릭체로 인쇄

6) 註釋(脚註)은 다음과 같은 체계를 따른다. 단, 歐美語로 된 書名은 이탤릭체로 표기한다.

(1) 논저의 출전 표기의 경우

① 국내 논저(중국·일본은 국내 논저에 준함)

梁柱東, 『古歌研究』, 서울, 乙酉文化社, 1940, 125쪽.

조동일, 『한국문학통사』3(제3판), 서울, 지식산업사, 1994, 456~458쪽.

인권환, 「한국 민속학의 형성·전개와 과제」, 『한국민속학』29, 민속학회, 1997, 9~11쪽.
위의 글, 15쪽.

조동일, 앞의 책, 480쪽.

② 외국 논저

James Frazer, The Golden Bough, London, Macmillan & Co, 1959, p.158.

Robert A. Georges, "Toward an Understanding of storytelling events," Journal of American Folklore, Vol.82, No.326, The American Folklore Society, 1969, p.327.

Ibid., pp.120~123.

Robert A. Georges, op. cit., p.330.

③ 재인용 : 인용 원문 뒤 괄호 안에 재인용한 논저를 명시한다.

Robin Wood, An Introduction to the American Horror Film, U of California P, 1985, p.22.(백문임, 『월하의 여곡성』, 책세상, 2008, 45쪽, 재인용.)

(2) 같은 註에서 2편 이상의 논저를 제시할 경우 : 세미콜론(;)으로 구분해 주고 그대로 이어 써 쓴다.

차문섭, 『조선시대 군제연구』, 서울, 단국대출판부, 1973, 48~50쪽; 이태진, 『조선후기의 정치와 군제변천』, 서울, 한국연구원, 1985, 43~45쪽.

(3) 史料 引用 方式 : 서명, 권(또는 책), 연도, 간지(또는 항목) 순으로 하되, 숫자는 아라비아 숫자로 하고, 간지는 한자를 그대로 살려준다.

『仁祖實錄』卷50, 仁祖 27年 3月 乙亥; 『增補文獻備考』卷14, 輿地考2 歷代田界2.

7) 참고문헌은 본문과 각주에서 언급된 문헌정보만을 밝히며, 다음과 같은 체계를 따른다.

(1) 문헌정보의 제시 순서는 원전 자료·연구서·연구 논문으로 구분하고, 각각은 한국문헌, 기타 동양문헌, 서양문헌 순으로 배치한다. 한국문헌 및 동양문헌은 가나다순으로, 서양문헌은 알파벳순으로 한다.

(2) 문헌정보의 제시 순서

① 논문 : 필자명, 논문명, 게재지명, 권호수, 출판연도, 인용 페이지

② 저서 : 저자명, 저서명, 판수, 출판지명, 출판사명, 출판연도, 인용 페이지

③ 외서 : 원문대로 적고 서구 외서일 경우 글제나 서적명은 이탤릭체로 적음

④ 번역서 : 원저자·번역자, 저서명, 판수, 출판지명, 출판사명, 출판연도, 인용 페이지

⑤ 논문 작성에 참고한 저서는 첫 페이지부터 마지막 페이지까지, 논문은 해당 논문의 첫 페이지부터 마지막 페이지까지 표기한다.

서영대, 「한국과 중국의 성황신앙 연구」, 『중국사연구』 12, 중국사학회, 2001, 173~225쪽.

서대석, 『한국신화의 연구』, 서울, 집문당, 2001, 1~580쪽.

村上重良 著·최길성 譯, 『일본의 종교』, 예전, 1989, 1~256쪽.

Oinas, Felix J., "Folk epic", Folklore and Folklife, Ed. Richard M. Dorson, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1972, pp.75~93.

Bowra, C. M., Heroic Epic, New York, St. Martin's Press, 1966, pp.1~192.

8) 원고형식은 다음과 같다.

- ① 용지 종류 : A4(210 x 297mm)
- ② 용지 여백 : 위 20, 아래 15, 왼·오른쪽 30, 제본 0, 머리말 15, 꼬리말 15(한글 프로그램 최초 설정 상태)
- ③ 줄 간격 : 160
- ④ 글자 모양 : 장평 100, 자간 0, 크기 10(각주·인용 9), 신명조
- ⑤ 문단 모양 : 왼·오른쪽 0, 들여쓰기 2(각주 -3, 인용 3)

제5조(논문의 게재)

- 1) 논문의 게재는 편집위원회에서 선정하여 위임한 전문가의 심사를 거쳐 결정한다. 투고자는 당해연도의 회비(3만원)와 소정의 심사료(6만원)를 논문투고 시 학회은행구좌에 입금하여야 하며, 게재가 최종 결정된 투고자는 소정의 게재료 10만원(단, 교내외 연구비 수혜자는 30만원)을 입금하여야 한다.
- 2) 논문심사에서 ‘게재불가’ 판정을 받은 논문일지라도, 투고자는 원고내용을 보완하고 가필 수정하여, 다음 호에 재투고할 수 있다.

제6조 (판권 및 저작권)

東아시아古代學{에 게재된 모든 논문의 판권과 저작권은 본 학회가 소유한다. 아울러 논문 투고자는 본인의 논문이 본 학회의 홈페이지에서 무상으로 제공되는 것과 판권과 저작권이 본 학회에 귀속된다는 사항에 대해 ‘東아시아古代學투고신청서’(별첨)와 ‘東아시아古代學{연구윤리 서약서’(별첨)를 작성하여 제출할 때 동의한 것으로 간주한다.

제7조 이밖에 언급되지 않은 사항에 대해서는 편집위원회의 결정에 따른다.

- 제8조
- ① 본 투고규정은 2012년 2월 16일부로 개정 시행한다.
 - ② 본 투고규정은 2014년 2월 20일부로 개정 시행한다.
 - ③ 본 투고규정은 2014년 7월 5일부로 개정 시행한다.
 - ④ 본 투고규정은 2018년 4월 21일부로 개정 시행한다.

<동아시아고대학> 제54집 논문 투고안내

한국연구재단 등재지인 <동아시아고대학> 제54집의 논문 투고를 아래와 같이 안내합니다. 회원 여러분들의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회 발표원고는 꼭 투고해주시기 바랍니다.

< 안 내 >

- ① 원고 마감 : 2019년 5월 10일(금) 24시까지 홈페이지(submission.dongasia.co.kr)를 통한 온라인 투고('학술지-온라인논문투고'에 따로 회원 가입해야 함)
- ② 발간일 : 2019년 6월 30일.
- ③ 투고 논문 주제 : (1) 동아시아 고대 관계 논문 (2) 동아시아 전통문화 관계 논문
- ④ 원고 분량 : 200자 원고지 120매 이상 200매 이내, 출판편집본 25면 초과시 1면당 1만원 게재료 추가
- ⑤ 원고는 논문투고규정(http://www.dongasia.co.kr/html/sub3_03.html)의 원고작성방법-특히 각주, 인용, 참고문헌 등-을 준수하여 제출할 것(미비한 점이 있을 경우 1차 편집회의에서 반려할 수 있음)
- ⑥ 투고 시 당해연도 회비(4만원) 및 심사비(6만원)가 납부되지 않은 논문은 심사에서 제외됨.

* 입금계좌번호: 국민은행 8826 010409 1368 동아시아고대학회(고남식)

그밖에 궁금한 점은 편집이사 서유석 선생님(010-8763-7189 / anywhereman@hanmail.net)께 문의해 주십시오.