

第74回 國際 學術大會
(2019年 夏季 學術大會) 發表 資料集

“東아시아의 歷史 文化 交流 ”

- 日時：2019年 7月 1日(月) 09:00~18:00
- 場所：中國 揚州大學校
- 主催：東아시아古代學會
- 後援：中國 揚州大學校 外國語學院
- 企劃主題：東아시아 歷史 文化 交流
- 自由主題：東아시아 文學, 歷史, 思想, 文化 關聯 自由主題

東아시아古代學會 夏季 國際 學術大會(74回)

“東아시아의 歷史 文化 交流”

○ 학술대회 일정

◎ 09:00~09:30

開會式:

第一會議室

司會: 秦榮(中國 揚州大學校)

開會辭: 安永勳(東아시아古代學會 會長)

歡迎辭: 王金銓(揚州大學校 外國語學院 院長)

◎ 09:30~11:30

企劃主題 發表(1):

第一會議室

司會: 金慶淑(漢城百濟博物館)

安永勳(慶熙大學校): 崔致遠의 ‘風流’와 동아시아 文化交流

宋浣範(高麗大學校): 8世紀 唐에서 新羅와 日本의 席次를 둘러싼 評論에 대하여

金演宰(公州大學校): 周代의 歷史觀에서 본 周易의 卦爻辭와 스토리텔링의 세계

-역사의 可逆的 時間성을 중심으로-

李昌植(世明大學校): 韓國·中國·日本 땅(俗)說法

劉志峰(中國 西安外國語大學校): 한국 두시(杜詩) 차운시(次韻詩)에 대한 일고찰

綜合討論

座長: 尹永水(京畿大學校)

◎ 11:30~13:30 午餐

◎ 13:30~17:30

企劃主題 發表(2):

第一會議室

司會: 李昌植(世明大學校)

安圻洙(南서울大學校): 韓·中·日의 衣문화와 문화의식

金成紋(中央大學校): 晉의 竹林七賢과 高麗의 竹林高會 比較 考察

-時代的 背景과 文學作品을 中心으로-

金鍾洙(群山大學校): 중국인이 쓴 한국사 통사(『不可不知의 朝韓史』)의 역사 인식과 문제점

權仁浩(大眞大學校): 약산 김원봉의 독립운동과 자주적 평화·통일 및 아나키즘

李明賢(中央大學校): 구운몽에 나타난 서사 융합과 혼종

柳權錫(南서울大學校): 歌辭體 古小說 「저부인전」과 敘事歌辭인 「福善禍陰歌」 對比的 考察

◎ 13:30~17:30

自由主題 發表(1):

第二會議室

司會: 李炘陳(公州大學校)

高龍煥(慶南情報大學校): 히토마로 '뿌리(根)' 표현과 동북아 古代呪術文化의 고찰
-마쿠라고토바 '이와가네(根)'와 '스가노네(根)'를 중심으로-

南二淑(群山大學校): 일본 고전시가에 나타난 국화의 이미지

張永喆(群山大學校): 『헤이케 모노가타리』(平家物語)의 공간과 스토리텔링
(休息)

關根英行(嘉泉大學校): '경성학과 인류학'의 일본인 형성설 -한반도 도래인의 일본열도 이주-

鄭聖恩(群山大學校): 中國 現代詩 속 '蛇' 隱喩와 상호텍스트성 研究

李丙旭(高麗大學校): 백련사 4세 천책(天頌)의 사상 연구

◎ 13:30~17:30

自由主題 發表(2):

第三會議室

司會: 權奇成(慶熙大學校)

金炳模(東國大學校): 7-8世紀 中國 繪畫에 나타난 水墨 表現
-山水樹石의 表現 境界를 中心으로-

高南植(大眞大學校): 개화기 강증산 전승의 통합적 사유에 대한 고찰

秦 榮(中國 揚州大學校): <崔致遠傳> 異本 研究
(休息)

武 雙(慶熙大學校): 경운대고(京韻大鼓)와 판소리의 비교 연구

朴惠瑛(慶熙大學校): 조선 전기 題畫詩 연구 -畫題別 유형 분류에 대하여-

◎ 17:30~18:00

綜合討論

第一會議室

座長: 金昌和(國際劇藝術協會)

金定慰(韓國外國語大學校 前 副總長) 外 參加者 全員

◎ 18:30~20:00 晚餐

開 會 辭

안녕하십니까? 東아시아古代學會 會長을 맡고 있는 大韓民國 慶熙大學校 國語國文學科 安永勳 教授입니다.

東아시아古代學會 第74回 國際學術大會를 中國 江蘇省의 名門 揚州大學校에서 開催하게 되어 대단히 기쁘게 생각합니다. 훌륭한 國際學術大會 會議場을 마련해주시고 物心兩面으로 後援을 해주신 揚州大學校 總長님과 關係者 여러분께 深深的 感謝를 드립니다. 특히 오늘 國際學術大會 支援을 總括하시고 歡迎辭를 해주신 揚州大學校 外國語學院 王金銓 院長님, 學術大會와 學術踏查 進行을 맡아 始終 獻身的인 수고를 해주신 揚州大學校 韓國語學科 秦榮 教授님께 깊이 感謝드립니다. 더불어 學會 準備를 위해 애써주신 學會 任員과 幹事陣 그리고 무엇보다 國際學術大會가 成事될 수 있도록 發表者로 參與해주신 國內外 여러 先生님들께 感謝의 人事를 올립니다.

東아시아古代學會는 今年 2019年 9月로 創立 20週年을 맞이합니다. 지난해 1月 새 會期를 始作하면서 學會 創立趣旨文의 精神을 살려 大 主題를 “平和와 創造를 위한 世界學·現代學으로서의 東아시아學”으로 내 건 바 있습니다. 그리고 韓中日의 代表的인 古都를 巡廻하며 國際學術大會를 連續 開催하고 있습니다. 2018年 4月-韓國 서울, 2018年 7月-中國 西安, 2019年 2月-日本 京都 그리고 이번에는 中國의 古都 이자 江南 水鄉 揚州에서 學術大會를 하고 이어서 六朝古都 南京까지 踏查를 합니다.

우리가 4泊5日 머물 이곳은 數千年 歷史가 깃든 中國 江南의 代表 地域으로서 예로부터 天惠의 自然環境과 豊富한 物産을 바탕으로 文化가 興盛한 곳입니다. 여기서 꽃피운 江南 文化는 東아시아 全域에 交流되어 큰 影響을 미치고 있습니다. 그래서 “친구따라 강남간다”는 俗談도 있지 않습니다. 이번 大會의 主題가 “東아시아 歷史 文化 交流”입니다. 이곳 江南에서 學術 交流를 통해 學問과 國家의 境界를 넘어서는 友情을 꿈꾸어봅니다. 이번 國際學術大會 期間 參席하신 여러분 모두 學術的인 成就是 물론이려니와 文化的인 高揚도 한껏 누리시기를 祈願하며 인사말을 마칩니다.

感謝합니다.

2019. 7. 1

安永勳

目 次

■ 제1부 기획주제 (!)

崔致遠의 ‘風流’와 동아시아 文化交流 / 安永勳(慶熙大學校)	1
8世紀 唐에서의 新羅와 日本의 席次를 둘러싼 評論에 대하여 / 宋浣範(高麗大學校)	2
周代의 歷史觀에서 본 周易의 卦爻辭와 스토리텔링의 세계 -역사의 可逆的 時間성을 중심으로- / 金演宰(公州大學校)	8
韓國·中國·日本 땅(俗)說法 / 李昌植(世明大學校)	14
한국 두시(杜詩) 차운시(次韻詩)에 대한 일고찰 / 劉志峰(中國 西安外國語大學校)	22

■ 제2부 기획주제 (2)

韓·中·日의 衣문화와 문화의식 / 安圻洙(南서울大學校)	31
晉의 竹林七賢과 高麗의 竹林高會 比較 考察 -時代的 背景과 文學作品을 中心으로- / 金成紋(中央大學校)	36
중국인이 쓴 한국사 통사(『不可不知的朝韓史』)의 역사 인식과 문제점 / 金鍾洙(群山大學校)	42
약산 김원봉의 독립운동과 자주적 평화·통일 및 아나키즘 / 權仁浩(大眞大學校)	48
구운몽에 나타난 서사 융합과 혼종 / 李明賢(中央大學校)	56
歌辭體 古小說 「저부인전」과 敍事歌辭인 「福善禍陰歌」 對比的 考察 / 柳權錫(南서울大學校)	61

■ 제3부 자유주제 (1)

히토마로 ‘뿌리(根)’표현과 동북아 古代呪術文化의 고찰 -마쿠라고토바 ‘이와가네(根)’와 ‘스가노네(根)’를 중심으로- / 高龍煥(慶南情報大學校)	66
일본 고전시가에 나타난 국화의 이미지 / 南二淑(群山大學校)	75

『헤이케 모노가타리』(平家物語)의 공간과 스토리텔링	
/ 張永喆(群山大學校)	80
‘경성학파 인류학’의 일본인 형성설 -한반도 도래인의 일본열도 이주-	
/ 關根英行(嘉泉大學校)	86
中國 現代詩 속 ‘蛇’ 隱喩와 상호텍스트성 研究	
/ 鄭聖恩(群山大學校)	94
백련사 4세 천책(天頌)의 사상 연구	
/ 李丙旭(高麗大學校)	100
■ 제3부 자유주제 (2)	
7-8世紀 中國 繪畫에 나타난 水墨 表現 -山水樹石의 表現 境界를 中心으로-	
/ 金炳模(東國大學校)	105
개화기 강증산 전승의 통합적 사유에 대한 고찰	
/ 高南植(大眞大學校)	113
<崔致遠傳> 異本 研究	
/ 秦 榮(中國 揚州大學校)	119
경운대고(京韻大鼓)와 판소리의 비교 연구	
/ 武 雙(慶熙大學校)	127
조선 전기 題畫詩 연구 -畫題別 유형 분류에 대하여-	
/ 朴惠瑛(慶熙大學校)	131
■ 연구윤리규정	138
■ 투고규정	141
■ <동아시아고대학> 55집 투고안내	145

崔致遠의 '風流'와 東아시아 文化 交流

安永勳(慶熙大學校)

目次

1. 崔致遠은 누구인가
2. '風流'의 意味
3. '風流'와 文化 交流

※ 내용은 PPT 발표로 대체합니다.

8世紀 唐에서의 新羅와 日本의 席次를 둘러싼 諍論에 대하여

宋浣範(高麗大學校)

目次

1. 서
2. 신라와 일본 간의 외교행태
3. 신라와 일본의 ‘석차(席次)싸움’
4. 결

【초록】

8 세기의 동아시아는 국가의 명운을 건 큰 전쟁은 없었다. 하지만 이전 전쟁의 시기에 형성된 후유증인 적대감은 상호 간에 대립의식 혹은 대항의식으로 온존되었다. 이러한 좋은 예가 8 세기의 당의 서울에서 신라(통일신라)와 이전 왜국으로 불렸던 일본 간에 펼쳐진 대항의식의 산물인 ‘석차(席次)싸움’이 있다. 그런데 이 ‘석차싸움’의 사례는 종종 발견된다. 그 중에서 753 년 당에서 일어난 신라와 일본 간의 ‘석차싸움’에 주목한다. 이 ‘석차싸움’은 8 세기의 신라와 일본 간의 대항의식은 물론, 당의 서울에서 일어난 외교 분쟁이었던 만큼 당의 입장에서는 중재 내지 어떤 식의 외교적 개입을 시도했다. 그런 만큼 이 세 나라의 외교적 입장을 엿볼 수 있다. 다시 말해 이 사건에 주목하는 것에 의해, 당시의 동아시아 각국의 외교적 스탠스를 엿볼 수 있는 것이다.

【키워드】 신라, 일본, 외교, 大伴宿祢古麻呂, 席次싸움

1. 서

고대의 동아시아는 중국을 중심으로 동서남북 주변의 여러 나라가 때로는 평화와 외교를 전개하고, 또 때로는 갈등 속에 전쟁을 일으키기도 했다. 여기서 중국이라 함은 대개 황하를 중심으로 한 화북평원 일명 중원과 장강유역의 강남을 일컫는데, 이러한 중원과 강남이 개발된 것은 280 년의 서진(西晉)에 의한 통일 이래 589 년의 수(隋)에 의한 통일에 이르는 약 300 년 간의 분열의 시기였다. 오랜 분열의 시기 끝에 탄생한 통일 왕조인 수였지만, 비교적 단기간에 멸망하고 618 년 당(唐)에 의해 대체된다.¹⁾

수의 통일이 이렇게 짧았던 배경으로는 여러 가지를 들 수 있겠으나, 동방의 고구려와의 전쟁이 주요한 원인이 되었다는 데는 큰 이견이 없는 것 같다. 이처럼 중국을 통일한 대제국이라 하더라도 주변 나라와의 외교가 원활치 못했을 때는 패망에 이르는 경우가 종종 있었다. 수·당 교체기를 지나 성립한 당은 이후 전성기를 맞아 명실 공히 대제국의 위치를 한동안 유지하게 되고, 이러한 중국의 평온은 주위 여러 나라들에게 때로는 안정으로, 또 한편으로는 압박으로 작용하기 시작했다.

1) 森公章, 『戦争の日本史1 東アジアの動乱と倭国』, 吉川弘文館, 2006, 14-18페이지 참조.

후자의 압박이 미친 곳은 당의 동방에 위치한 한반도와 일본열도였다. 이 영향이 두드러진 시기가 바로 7세기 중반 이후였다. 7세기 중반 이후의 동아시아의 혼란은 그 이전 시기부터 한반도의 주축세력을 이루고 있던 백제와 고구려의 멸망을 초래했고, 동방의 끝에 위치한 왜국에게도 큰 충격을 가져왔다. 이러한 동아시아의 동란은 당시의 동아시아의 구성원 모두가 참가한 660년의 '백촌강(白村江: 백강)싸움'으로 이어졌다. 보통 이 '백촌강싸움' 이후 동아시아 세계의 재편이 이루어졌다고 한다.²⁾

이에 비해 8세기의 동아시아는 국가의 명운을 건 큰 전쟁은 없었다. 하지만 이전 전쟁의 시기에 형성된 후유증인 적대감은 상호 간에 대립의식 혹은 대항의식으로 온존되었다.³⁾ 이러한 좋은 예가 8세기의 당의 서울에서 신라(통일신라)와 이전 왜국으로 불렸던 일본 간에 펼쳐진 대항의식의 산물인 '석차(席次)싸움'이 있다. 그런데 이 '석차싸움'의 사례는 종종 발견된다. 그러나 모든 사례를 여기서 다룰 수는 없기에, 753년 당에서 일어난 신라와 일본 간의 '석차싸움'에 주목하고자 한다.⁴⁾

2) 한국 측 성과로는, 노중국, 『백제부흥운동사』, 일조각, 2003; 변인석, 『백강구전쟁과 백제-왜관계』, 한올아카데미, 1994; 김현구, 「일본의 위기와 팽창의 구조- 633년 백촌강(白村江)싸움을 중심으로-」, 『문화사학』25, 2006; 동, 「동아시아 세계와 백촌강 싸움 - 야마토 정권의 출범 준비 과정을 중심으로-」, 『일본학』20, 2001; 동, 「백촌강싸움 직후 일본의 대륙관계의 재개- 신라와의 관계를 중심으로-」, 『일본역사연구』8, 1998; 송완범, 「'白村江싸움'과 倭-東아시아세계의 재편과 관련하여」, 『한국고대사연구』45, 2007; 연민수, 「고대 한일관계사의 쟁점과 사료-임나문제와 백강전투를 중심으로-」, 『일본역사연구』17, 2003; 이재석, 「백제 부흥 운동과 야마토 정권」, 『사총』57, 2003; 송완범, 「고·중세 일본의 국제전쟁과 동아시아-白村江싸움'과 '몽골襲來'를 중심 소재로 삼아-」, 『史叢』92, 2017; 송완범, 「7세기 왜국의 外征과 內戰의 '戰後처리'와 일본의 탄생」, 『일본사상』33, 2017 참조.

한편, 일본측 성과로는, 鬼頭清明, 『白村江: 東アジアの動乱と日本』, 教育社, 1981; 森公章, 『白村江以後: 國家危機と東アジア外交』, 講談社, 1998; 中村修也著, 『白村江の真実: 新羅王・金春秋の策略』, 吉川弘文館, 2010; 小林恵子, 『白村江の戦いと壬申の乱: 唐初期の朝鮮三国と日本』, 現代思潮社, 1987; 熊谷公男, 『大王から天皇へ』, 講談社, 2008; 森公章, 『遣唐使と古代日本の対外政策』, 吉川弘文館, 2008; 豊田泰, 『白村江の戦い・元寇・秀吉の朝鮮侵攻』, 文芸社, 2007; 森公章, 『東アジアの動乱と倭国』, 吉川弘文館, 2006; 仁藤敦史, 『女帝の世紀: 皇位継承と政争』, 角川書店, 2006; 井上秀雄, 『古代朝鮮』, 講談社, 2004; 井上光貞, 『飛鳥の朝廷』, 講談社, 2004; 森公章, 『倭国から日本へ』, 吉川弘文館, 2002; ブルース・バートン, 『国境の誕生: 大宰府から見た日本の原形』, 日本放送出版協会, 2001; NHK取材班, 『その時歴史が動いた』, KTC中央出版, 2005; 笠井倭人, 『古代の日朝関係と日本書紀』, 吉川弘文館, 2000; 鈴木治, 『白村江: 古代日本の敗戦と薬師寺の謎』, 学生社, 1999; 遠山美都男, 『日本書紀』はなにを隠してきたか?, 洋泉社, 1999; 坂本太郎, 『日本書紀』, 岩波書店, 1995; 夜久正雄, 『白村江の戦: 七世紀・東アジアの動乱』, 国民文化研究会, 1974; 鬼頭清明, 『大和朝廷と東アジア』, 吉川弘文館, 1994; 倉住靖彦, 『古代の大宰府』, 吉川弘文館, 1985; 「角川日本地名大辞典」編纂委員会, 『角川日本地名大辞典』, 角川書店, 1991; 古田武彦, 『法隆寺の中の九州王朝』, 朝日新聞社, 1985; 川喜田二郎, 『素朴と文明』, 講談社, 1987; 古都大宰府を守る会, 『大宰府の歴史』, 西日本新聞社, 1987; 鈴木英夫, 「百濟の役」, 黛弘道編『戦乱の日本史1 中央集権国家への道』, 第一法規出版, 1988; 遠山美都男, 『白村江-古代東アジア大戦の謎-』, 講談社, 1997; 森公章, 「白村江の戦をめぐる倭国の外交と戦略」, 『東アジアの古代文化』110, 2002 참조.

3) 山里純一, 「列島と大陸を結ぶ南島史」, 歴史科学協議會 編, 『知っておきたい歴史の新知识』, 勉誠出版, 2017; 山里純一, 「古代・中世の日本と奄美・沖縄諸島」, 『東アジアの古代文化』130, 大和書房, 2007; 山里純一, 『古代の琉球弧と東アジア』, 吉川弘文館, 2012 참조.

4) 卞麟錫, 「中国唐代與新羅的關係-兼論続日本紀所載的古麻呂抗議-」, 『大陸雜誌』第32卷第9期, 1966; 변인석, 「당대 외국사 쟁쟁의 연구-『속일본기』소재의 소위 古麻呂항의에 대하여-」, 『아세아연구』28, 1967; 변인석, 「당대 외국사의 쟁쟁사례에서 본 古麻呂항의의 재문-『続日本紀』관계사료의 비판을 중심으로-」, 『동양사학연구』26집, 1987; 鈴木靖民, 「奈良時代における対外意識-『続日本紀』朝鮮關係記事の一検討-」, 『日本史籍論集』上, 吉川弘文館, 1969(同, 『古代対外關係史の研究』, 吉川弘文館, 1985); 石井正敏, 「唐の將軍吳懷実について」, 『日本歴史』42, 1981; 石井正敏, 「大伴古麻呂の奏言について」, 『法政史学』35, 1983; 池田温, 「天寶後期の唐・羅・日關係をめぐって」, 『春史卞麟錫教授還暦紀念唐史論叢』, 1995; 石原道博, 「日本・朝鮮の班列に関する明史日本伝の記事について」, 『朝鮮学報』6輯, 1954; 강은영, 「大伴古麻呂의 석차 논쟁에 대한 고찰」, 『역사학연구』58집,

이 ‘석차싸움’은 8 세기의 신라와 일본 간의 대항의식은 물론, 당의 서울에서 일어난 외교 분쟁이었던 만큼 당의 입장에서는 중재 내지 어떤 식의 외교적 개입을 했을 터이다. 그런 만큼 이 세 나라의 외교적 입장을 엿볼 수 있다. 다시 말해 이 사건에 주목하는 것에 의해, 당시의 동아시아 각국의 외교적 스탠스를 엿볼 수 있을 것으로 기대한다.

그럼 본론에서는 먼저, 8 세기 신라와 일본의 개괄적인 외교형태의 전체상을 파악하기로 한다. 다음으로는 신라와 일본의 ‘석차싸움’에 관해 종래의 설을 중심으로 살펴보기로 한다. 마지막으로 이상의 지견을 통해, 8 세기 신라와 일본 간의 대항의식이 가진 의미에 대해 검토해 보기로 하자.

2. 신라와 일본 간의 외교행태

8 세기 신라와 일본 간의 외교 사례들을 분석하자면 다음의 세 단계로 구성될 수 있다고 한다.⁵⁾ 먼저 제 1 기는 668-696 년까지인데, 29 년간을 이른다. 이 시기 신라에서 일본으로는 25 회의 사신이, 한편 일본에서는 신라로 9 회의 사신이 파견되었다. 이는 단순히 사신 파견 횟수로도 알 수 있는 것처럼 신라의 적극적인 대일 외교를 말해준다.

이러한 신라 측의 적극적인 외교의 배경에는 당시의 당과의 군사적 긴장이 있었던 것은 상상하기 어렵지 않다. 660 년의 백제 멸망과 663 년의 ‘백촌강싸움’ 그리고 668 년의 고구려 멸망에 따른 이후의 백제 고지의 점령정책과 구 고구려 세력예의 대응문제가 발단이 되어 당과 신라 사이에는 전운이 감돌게 된다. 이에 따라 신라는 당과의 군사적 대립을 목전에 두게 되고, 어떻게든지 후방의 안전보장을 꾀하기 위해서라도 왜국 나중의 일본에게 적극적인 외교책을 구사하게 되었던 것이다.

신라사의 성격은 조공사, 가등극사의 의례적인 성격과 함께, 고구려사와 유학생의 송부에 미치고 있다. 그런데 그들의 대부분은 규슈(九州)의 쓰쿠시(筑紫)까지 간 경우가 대부분으로, 일본의 서울에까지는 이르지 못하고 있는 것은 특기할만한 일이다. 일본의 경우는 유학생과 유학승이 대부분이었다.

다음의 제 2 기는 697-726 년으로 역시 29 년간을 이른다. 이 기간 중에 신라에서는 모두 10 회, 일본에서도 10 회의 대등한 횟수를 기록하고 있다. 한편 신라사는 대사와 부사라는 조직적인 태세를 보이고 있다. 이에 비해 일본의 경우는 신라사를 해륙에서 맞아, 육지로 안내하고 이때는 제 1 기의 경우와는 다르게 대부분의 신라사가 입경하고 있다. 입경 시에는 의장기병의 대동과 함께 조하(朝賀; 율령제에서 매년 설날 아침에 천황이 태극전에 있을 때 황태자 이하의 문무백관의 인사를 받는 행사로 조배(朝拜)라고도 한다.) 의식에 참여하고 있다.

이러한 일본의 의도는 율령제의 대규모 서울인 후지와라경(藤原京)과 헤이조경(平城京)이라는 왕경의 정비와 함께 다이호(大寶)율령의 편찬에 따른 일본을 중화로, 신라를 번국으로 여기는 일본율령국가체제의 가시적 연출이라고 한다. 하지만 이러한 일본의 의도를 잘 알고 있던 신라가 일본의 의도를 모르는 체 받아들였던 것은 다름아닌 발해의 건국에 따른 위협에 대처하기 위한 탄력 있는 신라의 외교적 선택이었다는 지적이 있다.

다음 제 3 기는 732-779 년의 47 년간이다. 이 시기 신라에서 일본으로 파견된 신라사는 12 회였으며, 일본에서 신라로 파견된 사신의 횟수는 7 회였다. 그런데 이때

2005 참조.

5) 李成市, 「統一新羅と日本」, 村田幸男 編 『古代を考える 日本と朝鮮』, 吉川弘文館, 2005, 202-221페이지 참조.

신라사는 이전 이후 유례가 드문 대규모의 신라사절단이 오고 있다. 한편으로 신라와 일본 간의 양국의 정치적 대립도 격화하는 양상을 띠고 있다.

그런 이유로 신라사는 규슈의 쓰쿠시에서 본국으로 추방(放還, 返却)되는 경우가 대부분이다. 이러한 신라의 입장은 외교적으로는 당과의 관계 개선이 실현되어 안정을 찾게 되었으며, 한편으로는 국력의 안정에 따라 자신감을 갖게 된 것이 배경에 있음을 알 수 있다. 하지만 발해와의 대립적 문제가 계속되는 현실에서 일본과의 외교는 무시할 수 있는 것은 아니었던 것 같다. 이런 이유로 신라사는 여러 트러블을 수반하면서도 계속 파견되고 있었던 것이다.

【소결】

- 신라의 당, 발해 정세에 따른 대응 논리로서의 견제라는 전략적 의미
- 7세기말의 당과의 관계 부재에 따른 대외창구 역할, 8세기의 국가체제 정비에 따른 조공국 신라, 복속국시하는 의식의 생성
- 이러한 일본의 의식이 3국 항쟁의 시대에 淵源을 가지는가, 아니면 7세기 말의 급격한 동아시아정세의 변화에 따른 의식의 顛倒인가.

3. 신라와 일본의 ‘석차(席次)싸움’

8세기 신라와 일본 간의 외교를 논함에 있어 ‘정치논리’와 ‘교역논리’가 충돌하는 듯한 이론의 전개가 있다. 다시 말해 이 양국의 외교관계를 논할 때, 정치적인 관점을 중시할 것인가, 아니면 교역관계를 중시할 것인가의 이분적 사고가 있다는 것이다. 그러나 이 두 정치와 교역의 논리가 따로 분리해 논리를 전개해 가기 쉽지 않다.⁶⁾

그보다는 신라와 일본의 외교를 살펴보는 중에 발해의 대일외교에 주목할 필요가 있다. 발해는 727년에 일본에 처음으로 사신을 파견하고 있는데, 그를 전후하여 당과 대립관계를 보이게 됨에 따라 신라와도 긴장관계가 조성되고 있다. 즉, 732년 9월에는 발해의 수군이 당의 등주(登州)를 기습하는데, 발해의 장군 장문휴(張文休)는 등주자사 위준(韋俊)을 살해하고 있다. 그리고 730-40년대는 신라와의 긴장이 최고조에 이른다. 이와 아울러 750년대 발해의 대일본 외교는 밀접함을 더하게 된다.⁷⁾

한편 신라는 752년 윤 3월에 ‘왕자’ 김태령과 함께 700명의 대규모 일원을 동행시키고 있는데, 그 중 370인이 입경하여 6월 14일에 당시의 고켄(孝謙)천황(재위 天平勝宝元年(749) - 天平宝字2年(758))을 만난다.⁸⁾ 이 와중에 753년 당에서 신라와 일본 간에 석차를 다투는 논쟁이 벌어진 것이다. 그 진상을 보여주는 사료는 다음과 같다.

【사료】『続日本紀』卷 19 天平勝宝 6年(754)正月丙寅《30》조

6) 李成市, 『東アジアの王権と交易』, 青木書店, 1997 참조.
7) 酒寄雅志, 『渤海と古代の日本』, 校倉書房, 2001; 石井正敏, 『日本渤海関係史の研究』, 吉川弘文館, 2002.
8) 『続日本紀』卷18 天平勝宝4年(752) 閏3月乙亥条 이후 동 6月己丑条, 동 6月丁酉条 참조. 관련 연구로는, 田村圓澄, 「新羅王子金泰廉の東大寺参拝」, 『古代日本の国家と仏教』, 吉川弘文館, 1999; 金善淑, 「新羅景德王代(742~765)의 国内外情勢와 対日外交」, 『軍史』62, 2007; 金志垠, 「景德王代の 対日外交 - 752年の 交易の 性格을 中心으로 -」, 『新羅文化』30, 2007 참조. 近藤浩一, 「景德王代・王子金泰廉の日本派遣と新羅国内政治: 派遣事情を中心に」, 『京都産業大学紀要人文科学系列』 45, 2012, 255-268페이지 참조.

丙寅。副使大伴宿祢古麻呂自唐国至。古麻呂奏曰。大唐天宝十二載。歲在癸巳正月朔癸卯。百官諸蕃朝賀。天子於蓬萊宮含元殿受朝。是日。以我次西畔第二吐蕃下。以新羅使次東畔第一大食国上。古麻呂論曰。自古至今。新羅之朝貢大日本国久矣。而今列東畔上。我反在其下。義不合得。時將軍吳懷実見知古麻呂不肯色。卽引新羅使。次西畔第二吐蕃下。以日本使次東畔第一大食国上。

(754년 정월 30 일에 부사 오토모노 스쿠네코마로(大伴宿祢古麻呂)가 당에서 귀국했다. 고마로가 상주해 이르기를 “당의 천보 12년의 정월 1일에 백관과 제번이 참가하는 조하가 열렸습니다. 천자가 봉래궁의 함원전에서 조하를 받는데, 일본을 서쪽의 두 번째 지리 즉 토번의 밑에 두고, 신라를 동쪽의 제일 앞자리 즉 대식국의 앞에 두었습니다. 이에 저가 항의하기를 예부터 지금까지 오래도록 신라는 일본국에 조공하고 있습니다. 그런데 지금 신라가 동쪽 줄의 제일 상좌에 앉고 우리 일본은 거꾸로 그보다 하위에 위치하고 있습니다. 이것은 이치에 맞지 않는 것입니다. 이 때 장군 吳懷実이 현재 배치된 사신의 석차를 달가워하지 않는 저를 보고는 바로 신라사로 하여금 서쪽의 두 번째 즉 토번의 다음에 앉도록 하고 일본의 사신을 동쪽 줄의 제일 앞 즉 대식국의 뒷자리에 앉도록 시정 조치했습니다.”라고 하였다.)

이 내용은 네 부분으로 나뉜다. 첫 번째, 당의 천보 12년의 정월 1일에 백관과 제번이 참가하는 조하가 열렸다. 두 번째, 당초 사신의 좌석 위치는 동쪽은 신라, 대식국의 순서로, 서쪽은 토번과 일본의 순으로 배치되어 있었다. 세 번째, 고마로는 “예부터 지금까지 오래도록 신라는 일본국에 조공하고 있는데 신라가 동쪽 줄의 상좌이고 일본은 그보다 하위에 위치하고 있는 것은 이치에 맞지 않는 것이다.”고 항의하였다. 네 번째, 이에 그 석차를 관장하는 장군 오회실(吳懷実)이 동쪽은 일본과 대식의 순으로, 서쪽은 토번과 신라 순으로 변경했다.

종래의 연구는 고마로의 상주 내용을 거의 사실로 인정하여 당이 일본의 주장을 정당하다고 인정하여 석차를 변경해 주었다는 것이 통설이다.⁹⁾ 하지만 일본보다 신라와 보다 친밀한 관계를 갖고 있던 당이 일본의 주장을 그대로 인정하지는 않았을 것이기에 석차 변경은 있을 수 없다는 허구설도 있다. 이 허구설의 근거는 첫째, 일본이 파견하는 견당사의 횡수보다 몇 배나 많은 사신을 보내고 있는 당의 책봉국 신라와 조공국에 그치는 일본은 그 질적 차이가 난다는 국제관계에 바탕을 둔 인식이다. 둘째, 신라와 일본 간의 석차논쟁을 말해주는 사료가 『속일본기』에 한정되어 있다는 것이다.¹⁰⁾

그런데 사료가 『속일본기』가 유일하다는 지적에 대해서는 반론이 있다. 반론 사료는 간진(鑑眞)과 함께 일본에 건너온 思託이 편찬한 延曆僧錄의 「勝宝感神聖務皇帝菩薩伝」(要録一)에 의하면 견당사 藤原清河등의 일행에 관한 상세한 기록이 있고, 그 내용 중에 「元日拜朝賀正, 勅命日本使可於新羅使之上」라는 기사가 보인다.

9) 鈴木靖民, 「奈良時代における対外意識 - 『続日本紀』朝鮮関係記事の一検討 - 」, 『日本史籍論集』上, 吉川弘文館, 1969(同, 『古代対外関係史の研究』, 吉川弘文館, 1985); 石井正敏, 「唐の將軍吳懷実について」, 『日本歴史』42, 1981; 石井正敏, 「大伴古麻呂の奏言について」, 『法政史学』35, 1983 참조.

10) 卞麟錫, 「中国唐代與新羅的關係 - 兼論続日本紀所載的古麻呂抗議 - 」, 『大陸雜誌』第32卷第9期, 1966; 변인석, 「당대 외국사 쟁장의 연구-『속일본기』소재의 소위 古麻呂항의에 대하여-」, 『아세아연구』28, 1967; 변인석, 「당대 외국사의 쟁장사례에서 본 古麻呂항의의 재론-『続日本紀』관계사료의 비판을 중심으로-」, 『동양사학연구』26집, 1987 참조. 근래에 발표된 강은영, 「大伴古麻呂의 석차 논쟁에 대한 고찰」, 『역사학연구』58집, 2005, 도 참고가 된다.

이 기사에 따르면 다른 외국사절의 석차 논쟁을 해결하는 방법은 칙허를 얻어 행한다는 것을 알 수 있다.¹¹⁾ 다만, 이러한 사례는 당의 장군 오희실의허락에 의한 것이라는 『속일본기』의 주장과는 배치되는 것이 된다.

그 외에도 신라와 일본 사신의 위치를 변경했다 하더라도 大伴宿祢古麻呂의 주장, 즉 “신라가 일본의 조공국”이라는 것을 당이 인정했는지 아닌지는 별개의 문제라는 입장도 있다. 그렇다면 당의 장군 오희실의조치는 어디까지나 편의적 조치였을 가능성이 커진다.¹²⁾

4. 결

-7세기말부터 달라진 왜의 위상과 주변에 대한 시선이 복합적으로 작용, 化內와 化外(隣國, 蕃國) 구분, 화내 중의 夷狄(北狄, 毛人/南蠻, 南島)이 필요

-8세기 신라와 일본의 외교행태를 통해 양국의 전체적 외교상을 점검

-신라와 일본의 석차싸움이 사실의 반영인가를 통해 양국 외교의 실태를 추적

-석차싸움이 3국 시대의 계속을 의미하는 것인지, 신생 일본의 일방적 주장인지를 분석할 필요

【참고문헌】

新日本古典文学大系『続日本紀』1-5, 岩波書店

濱田耕策, 『新羅国史の研究—東アジアの視点から—』, 吉川弘文館, 2002

沈仁安, 『中国からみた日本の古代』, ミネルヴァ書房, 2003

李成市, 「統一新羅と日本」, 武田幸男編, 『古代を考える日本と朝鮮』, 吉川弘文館, 2005

卞麟錫, 「中国唐代與新羅的關係—兼論続日本紀所載的古麻呂抗議—」, 『大陸雜誌』第32卷第9期, 1966

변인석, 「당대 외국사 쟁장의 연구-『속일본기』소재의 소위 古麻呂항의에 대하여-」, 『아세아 연구』28, 1967

변인석, 「당대 외국사의 쟁장사례에서 본 古麻呂항의의 재론-『続日本紀』관계사료의 비판을 중심으로-」, 『동양사학연구』26집, 1987

鈴木靖民, 「奈良時代における對外意識—『続日本紀』朝鮮關係記事の一検討—」, 『日本史籍論集』上, 吉川弘文館, 1969(同, 『古代對外關係史の研究』, 吉川弘文館, 1985)

石井正敏, 「唐の將軍吳懷実について」, 『日本歴史』42, 1981

石井正敏, 「大伴古麻呂の奏言について」, 『法政史学』35, 1983

池田温, 「天寶後期の唐・羅・日關係をめぐって」, 『春史卞麟錫教授還曆紀念唐史論叢』1995

石原道博, 「日本・朝鮮の班列に関する明史日本伝の記事について」, 『朝鮮學報』6輯, 1954

노태돈, 「나·당전쟁과 나·일관계」, 역사학회 편 『전쟁과 동북아의 국제질서』, 일조각, 2006

김영하, 『한국고대사회의 군사와 정치』, 고대 민족문화연구원, 2002

강은영, 「大伴古麻呂의 석차 논쟁에 대한 고찰」, 『역사학연구』58집, 2005

山里純一, 「列島と大陸を結ぶ南島史」, 歴史科学協議會 編, 『知っておきたい歴史の新知识』, 勉誠出版, 2017

山里純一, 「古代・中世の日本と奄美・沖縄諸島」, 『東アジアの古代文化』130, 大和書房, 2007

山里純一, 『古代の琉球弧と東アジア』, 吉川弘文館, 2012

11) 池田温, 「天寶後期の唐・羅・日關係をめぐって」, 『春史卞麟錫教授還曆紀念唐史論叢』1995 참조.

12) 沈仁安, 『中国からみた日本の古代』, ミネルヴァ書房, 2003 참조.

周代の 歴史觀에서 본 周易의 卦爻辭와 스토리텔링의 세계

- 역사의 可逆的 시간성을 중심으로 -

金演宰(公州大學校)

目次

1. 문제의식의 실타래: 易學的 敍事와 역사콘텐츠
2. 중국의 敍事와 주역의 卦爻辭
3. 주문왕의 역사와 스토리텔링
4. 주대의 역사관과 역사콘텐츠의 지평
5. 문제해결의 실마리: 역사관과 스토리텔링

1. 문제의식의 실타래: 易學的 敍事와 역사콘텐츠

최근에 문화콘텐츠나 역사콘텐츠를 통해 문화의 성격과 그 정체성을 밝히는 작업이 인문학의 중요한 과제들 중의 하나로 주목받고 있다. 특히 동아시아 지역에서 한자문화권의 문화적 원형을 발굴하고 그 속에 담긴 콘텐츠를 개발하는 문제는 한국의 문화와 그 정체성을 확보하는 문제와 직결된다. 그것은 한국문화의 창작의 소재와 가치를 발견하거나 발굴하거나 재인식하는 방법에 좋은 단초가 된다.

전통적으로 『주역』을 역사책으로 보는 시각이 있어 왔다. 여기에는 易學과 史學과의 특수한 관계가 존재한다. 특히 占筮의 내용은 卦의 명칭[卦名]의 취지에 따라 卦爻辭의 내용을 서술한 것이다. 卦爻辭는 周代에 文王, 武王, 周公, 成王 등의 역사적 인물과 그 업적 및 그와 관련된 역사적 사건들이나 상황들을 일정한 형식으로 사례화하는 일종의 편집의 과정을 거친 결과인 것이다. 이러한 점에서 역사의 관점에서 『주역』의 이치를 해석하는 경향은 역학의 역사에서 象數易學과 대비되는 義理易學에 속한다고 말할 수 있다.

본고에서는 『주역』의 궤명과 그 궤효사를 敍事の 관점에서 조명하고 이를 주대의 역사의 맥락에서 서술하고자 한다. 『주역』의 궤효사에 담긴 敍事は 易學의 영역에서 생겨난 독특한 성격을 지닌다는 점에서 ‘易學的 敍事’라고 불릴 수 있다. ‘역학적 서사’는 周代의 역사적 사건을 빌려 卦의 명칭[卦名]의 취지에 따라 卦爻辭의 내용을 서술하는 취지를 지닌다. 특히 문왕의 역사이야기를 중심으로 하여 주나라의 정치적 상황을 재구성하는 것은 『주역』을 재해석하는 작업의 일환이 된다.

2. 중국의 敍事와 『주역』의 卦爻辭

서사는 일반적으로 narrative, 즉 이야기라는 서양의 말을 번역한 것이다. 그것은 주로 허구의 세계로 창작된 이야기를 가리킨다. 그것이 사실이든지 허구든지 상관없이 사건의 시간, 시점, 구조 등으로써 잘 짜인 서술의 방식이다. 이와 달리, 중국의 서사는 원래 '순서에 맞게 서술한다'는 의미를 지닌다. 그것은 원래 사학자들이나 고문학자들의 글과 관련된다. 특히 그것은 역사의 서술 혹은 기록에서 시작된 담론이다. 그것은 역사의 사건을 합리적이고 객관적으로 기술한 것이기 때문에 사실적인 역사를 서술하거나 기록하는 방법에서 그 진실성을 중시하였다.

특히 『주역』의 卦爻辭는 중국의 고유의 '易學的 敍事'라고 말할 수 있다. 그것은 역사적 사건을 빌려 그 속에서 卦名의 본질이 어디에 있는가, 그에 맞추어 卦爻辭의 애용이 어떠한 의미를 지니는가 하는가를 설명하려는 것이다. 『좌전』에 있는 『주역』의 점술의 사례도 서사를 통해 그 속에 담긴 함의, 즉 의리를 밝히는 것이다. 여기에도 저자의 의도나 목적을 드러내려는 취지가 있다. 특정의 인물이나 사건을 서술하는 데에 그 의미나 의의를 卦名의 내용에 맞추어 특정의 卦를 선정하고 그 卦象이나 卦爻辭 속에 투영되거나 반영되는 것이다. 이는 그 취지가 사건 자체를 서술하는 데에 있다기보다는 사건의 성격, 즉 그 원인이나 과정 혹은 결과와 관련하여 개인적 혹은 사회적 계몽이나 교훈에 있기 때문이다.

『주역』의 고사는 卦爻辭에 있는 일화는 특정의 역사적 사건 속에서 특정의 인물의 성격을 각인시키는 효과가 있다. 즉 卦의 명칭[卦名]의 성격이나 내용을 통해 특정의 사건이나 인물을 더 설득력있게 표현할 수 있다. 그것은 역사성의 이야기를 서술하고 그 속에서 인생의 교훈, 심지어 도덕적 내용까지도 계도한 것이다. 여기에 문학콘텐츠 혹은 스토리텔링의 본질이 있다.

『역경』 속에는 夏, 商, 周 삼대의 민족들의 모순을 반영하는데, 특히 상과 주가 적(狄, 易)족과의 모순은 쫓나라를 중심으로 한 주대의 각 나라들 사이의 복잡한 역사적 사실들을 반영한다는 것이다. 또 어떤 사람은 『역경』의 卦爻辭는 주나라의 文王, 武王, 成王이 주나라를 흥성시키고 상나라를 멸망시켰던 역사적 발전의 과정 및 그 성공과 실패의 원인과 이유를 기록한 것이라고 생각한다. 李大用은 卦爻辭가 주의 문왕, 무왕, 주공, 성왕의 치적 및 주나라가 상나라를 멸망시키는 역사의 발전적 과정, 그 성공과 실패의 원인 등을 기록한 것이라고 생각한다. 이는 『주역』을 전적으로 사학과 통합시켜 사학의 방법론을 활용하여 역학을 연구한 성과인 것이다.

이러한 콘텐츠의 맥락에서 보자면 『주역』 속에 담긴 역사의 서사는 '易學的 敍事'라고 부를 수 있다. 『주역』의 卦名과 卦爻辭의 내용에 의거하여 기존의 역사적 사건이나 현대적 사건을 새로운 감각으로써 혹은 현대적 의미로 해석하여 이야기를 끌어내는 것이다. 『주역』의 서사는 변화의 역학적 상상력을 통해 접근한다. 이는 삶의 이야기를 길흉화복, 避凶趨吉과 같은 역학의 방식으로 접근하는 것이다.

여기에서 서사는 주로 과거의 사건에 관한 이야기를 가리킨다. 그러나 서사적 과거는 '과거를 의미하지 않는 과거'라는 逆說이 존재한다. 이는 단순한 이야기가 아니라 정체성을 지닌 이야기이다. 그러므로 주역의 서사는 聖人の 서사라고 말할 수 있다. 그 속에 덕성의 자아수양 혹은 자아실현의 과정을 읽어낼 수 있다.

3. 주문왕의 역사와 스토리텔링

역사적으로 주왕조를 건립하는 데에 중요한 인물은 대체로 文王, 武王, 周公 등이 있다. 이들에 관한 역사이야기는 이들의 天命의 정당성과 德治의 합법성을 찬양하고 당시에 대내와 대내적으로 벌어지는 전쟁과 전략에 관한 내용이다. 『역경』의 괘효사를 통해 상왕조가 멸망한 이전에 주왕조의 기틀을 다진 문왕이 상왕조와 투쟁을 벌인 역사의 이야기, 상왕조가 멸망한 이후 武王부터 幽王까지 270여년 동안의 역사 증에서 특히 무왕이 집권한 4년 동안, 주공이 섭정한 7년 동안에 벌어진 역사의 이야기는 엿볼 수 있다.

주왕조는 처음에는 상나라에 예속된 부락이 아니었다. 季歷은 大國이었던 상나라의 선진문화를 흡수하기 위해 희씨와 강씨가 결혼하는 전통적인 연맹의 체제를 타파하고 상나라의 사람인 太任(執君의 딸)을 아내로 맞이하였다.

계력의 아들인 姬昌은 문왕이 되어 부친의 원한을 갚기 위해 고군분투하였다. 그가 벌인 陰謀修德의 내용과 과정은 『역경』의 괘효사에 그대로 투영되었다. 더욱이 그는 당시의 국력이 충분히 신장하지 않았음에도 불구하고 帝乙2년에 무리하게 상나라를 공격하여 패배하고 만다. 그러나 제율은 복잡한 국제적 정세 때문에 문왕에게 보복할 기회를 찾지 못하였다.

당시에 이러한 정치적 상황은 訟卦의 괘효사로 풀어갈 수 있다. 『주역』이 주대의 점술서이고 그 점술의 내용이 주왕조의 사건과 연관된다. 특히 訟卦는 특히 문왕이 상나라를 멸망시키기 전에 어떠한 국제적 상황이 어떻게 전개되었는가 하는 내용을 정치적 스토리와 그 역사적 콘텐츠로 재해석할 수 있다. 이 정치적인 내용은 무엇보다도 소국인 주나라가 대국인 상나라를 어떻게 상대해야 하는가 하는 전략적인 문제와 관련된다. 여기에서 특히 상나라에 대한 문왕의 정치적 보복의 시도와 국제적 정세에 대한 제율의 판단이 함께 뒤섞여지는지는 일종의 정치적 단막극을 연출하고 있다.¹⁾ 이러한 맥락에서 64괘 중에서 송괘는 주문왕이 상나라의 제율과의 치열한 외교전으로 해석될 수 있다.

우선, 송괘의 속성을 보자면 건괘와 감괘로 구성되어 있다. 이는 위에서는 아래를 강하게 압박하고 아래에서는 위를 음흉하게 모함하는 형세를 지닌다. 이는 서로 다투는 국면을 담고 있다. 송괘의 괘사에는 당시의 정치적 무대의 설정과 그 전체적인 취지를 서술하고 있다.

송에는 믿음이 있으나 막히고 두려워 중간에 멈추니 길하지만 끝까지 가면 흉하다. 대인을 보는 것이 이로우니 큰 하천을 건너는 것은 이롭지 않다.²⁾

송괘에서는 양쪽 모두 자신의 상황에 대한 자신의 확고한 입장에서 다툼을 벌인다. 그러나 그 중간에 멈추어 화해하면 좋지만 그렇지 않고 끝까지 가면 좋지 않은 상황이 벌어진다는 내용을 담고 있다.

문왕이 父王인 이력이 죽임을 당한 사건의 원한을 갚기 위해 제율 초년에 상나라를 정벌하고자 했지만 성공을 거두지 못한다. 반면에 상나라 제율은 변방의 복잡한 정세 때문에 주나라를 공격하지 못하였다. 주나라가 상나라와 전면전으로 치달지는 않았다. 만약 주나라가 상나라와 전면전을 치를 경우에 최악의 경우에 주나라는 멸망할지 모르기 때문이다. 이러한 의미에서 “큰 하천을 건너는 것은 이롭지 않다”라고 말한 것이다. 뿐만 아니라 제율은 오히려 자신의 여동생을 문왕과 결혼시키는 유화정책을 썼다. 그러므로 “대인을 보는 것이 이롭다”라고 말한 것이다. 초육효에서는 다음과 같이 말한다.

초육은 일을 오래 지속시키지 않으니 조금 말이 있지만 마침내 길하다.³⁾

1) 李大用, 『周易新探』(北京: 北京大學, 1992), 36쪽

2) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 訟有孚, 窒惕, 中吉, 終凶. 利見大人, 不利涉大川

3) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 初六, 不永所事, 小有言, 終吉.

초육효에서는 소송을 길게 하지 않고 유연하게 대처한다면 조금은 비난의 말을 듣게 되지만 마침내 해결의 조짐을 찾게 될 것이다. 초육은 유약한 음이 양의 자리에 있어 제자리를 지키고 있지 못한 상황이니 분쟁을 일으키더라도 이기지 못한다. 따라서 기본적으로 전쟁을 오래 끌고 갈 능력이 없다.

구이효는 소송할 수 없으니 되돌아가 도망가니 그 마을 사람이 삼백호 이하인 작은 마을이라도 큰 재앙이 없다.⁴⁾

구이효에서는 소송에 강력하게 대처하지만 끝내 이기지 못하고 물러서야 한다. 하괘인 감괘에서 유일한 양효이기는 하지만 신하의 위치에 있기 때문에 몸을 낮추어야 하는 것이다. 그래야 소국인 주나라가 물러나 국력을 다시 결집해야 크나큰 재앙이 없을 것이다.

육삼은 옛날 덕으로 먹고 살면서 올바르게 위태로우나 마침내 길하다. 간혹 왕의 일에 종사하더라도 이를 수 없다.⁵⁾

육삼효는 주나라의 국력도 부족하고 주위의 여러 국제적 상황도 쉽지 않으니 과거처럼 주나라와 상나라의 주종관계로 되돌아가서 위태로운 정국에 있을 수 있지만 나라가 망하지 않고 평화를 유지하는 것이다.

구사는 소송할 수 없으니 되돌아가 올바른 명에 따라 태도를 바꾸어 편안하고 바르게 하여 길하다.⁶⁾

구사효는 전쟁의 후폭풍을 최소화하기 위해 국내의 문제를 무마시키고 때를 기다리면서 미래의 일을 도모하기 위해 강력한 상나라와 일정한 관계를 회복하려한다. 문왕이 주나라를 멸망이라는 극단으로 내몰지 않고 다시 상나라와 화친을 해야 하는 것이다. 그는 국제적으로 혹은 국내적으로 갈등의 요인들을 변화시키면서 합당한 명분을 찾아갔던 것이다.

구오는 소송에서 크게 길하다⁷⁾

구오효는 내적으로 국력을 키우면서 외적으로 국제적 관계를 개선하면 앞으로 상나라에 대처할 수 있는 상황이 올 것이다. 제을의 여동생과 정략적으로 결혼하는 것처럼 상나라와의 관계를 개선하고 국제적으로도 상나라와 동등한 위치로 올라간다.

상구는 혹시 상으로서 가죽 띠를 받았다고 하더라도 아침 끝나기 전에 세 번 빼앗길 것이다.⁸⁾ 상구효는 그럼에도 불구하고 주나라의 입장에서는 그렇게 만족할만한 것은 아니다. 부득이하게 이처럼 상나라와의 관계를 개선하였지만 애당초 부왕의 원한을 지니고 있고 국력도 과거보다 훨씬 성장했기 때문이다.

소송에 이기는 전략을 가르치려는 것이 아니라 소송을 피하는 지혜를 가르치는 것이다. 소송은 최선을 다하여 문제를 해결하려 하였지만 결국에 불가피하게 할 수밖에 없는 가장 마지막의 해결책이다. 문왕이 원한이라는 명분이 있어서 불가피하게 전쟁을 하지만 결국에 승리할 수 없었고 따라서 전쟁을 그치고 평화의 상태로 되돌아가야 한다.

4) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 九二, 不克訟, 歸而逋, 其邑人三百戶, 无眚.

5) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 六三, 食舊德, 貞厲, 終吉. 或從王事无成.

6) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 九四, 不克訟, 復即命渝, 安貞吉.

7) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 九五, 訟元吉.

8) 『周易』, 訟卦, 卦爻辭: 上九, 或錫之鞶帶, 宗朝三褫之.

4. 주대의 역사관과 역사콘텐츠의 지평

서양의 서사가 허구 혹은 비허구의 이야기를 잘 꾸려가는 방식이라면 중국의 서사는 역사 안에서 사실의 진실성을 피력하기 위한 서술이라고 말할 수 있다. 그렇다고 역사적 사건을 서술하였다고 모두 서사가 될 수 없다. 역사의 서술은 일단 사실의 결과를 가진 1차적 기록이 있어야 하고, 그 다음에 그 사건에 대한 원인이나 과정을 설명하고 이를 그 결과와 연관지어야 한다. 이러한 서술의 방식은 사실의 1차적인 객관적 자료를 바탕으로 하여 합리적으로 이를 정리하고 편집하는 등의 가공을 거치게 된다. 이러한 가공의 과정에는 항상 작가의 의도와 목적이 가미되기 마련이다. 구체적으로 말해, 저자는 자신의 의도와 목적에 따라 기존의 사실적 자료들을 선택하고 배치하고 윤색하여 이들을 因果의 논리적 관계로 다시 편집한다. 이것이 바로 서사의 내용이 된다. 그러므로 서사란 작자의 의도나 목적으로써 사건의 원인, 과정 및 결과를 엮어내는 글인 셈이다.

따라서 서사는 사건 자체를 객관적으로 서술하고 더 나아가 사건의 결과에 맞추어 그 원인이나 과정을 합리적으로 서술함으로써 그 속에 담긴 세상의 합당한 도리나 이치를 전달하기 위한 것이다. 이러한 점에서 그것은 허구의 이야기가 아니라 진실한 역사의 이야기이다. 그것은 가장 사실적이고 가장 진실한 신념이나 신뢰의 대상이었다. 여기에서 사실과 허구를 모두 포함하여 창작하는 서양의 서사와는 차별화된다. 『좌전』이나 『사기』에 담긴 서사도 이러한 맥락에서 이해될 수 있다.

『주역』의 고사는 궤효사에 있는 일화는 특정의 역사적 사건 속에서 특정의 인물의 성격을 각 인시키는 것이다. 즉 궤명의 성격이나 내용을 통해 특정의 사건이나 인물을 더 설득력있게 표현할 수 있는 것이다. 이는 『주역』의 점술에 담긴 교훈적 성격을 잘 반영한 것이다. 그것은 역사성의 이야기를 서술하고 그 속에서 인생의 교훈, 심지어 도덕적 내용까지도 계도한 것이다. 여기에 문화콘텐츠 혹은 스토리텔링의 본질이 있는 것이다.

서사에서 특히 주목할 만한 점은 그것이 이야기와 비교하여 시간성의 특징을 지닌다는 것이다. 시간이라는 대상은 우리가 감각적으로 받아들이거나 재현하기 어려우므로 이야기의 간접적 매개를 통해 드러난다. 의식의 시간의 경우에 우리는 이야기 속에 일련의 계기들의 과정을 제시한다. 이 계기들의 과정은 과거, 현재 및 미래의 과정으로서 표현된다. 인간의 삶에서 과거의 시간은 기억 혹은 회상의 기제로 작동하며 현재의 시간은 직관 혹은 체득의 기제로 작동하며 미래의 시간은 기대 혹은 예상의 기제로 작동한다. 현재의 시점에서 이들의 관계를 고려할 때, 기억은 현재를 충족시키기 위해 되짚어볼 때 의미를 지닌다면, 기대는 현재가 불충분하여 모종의 가능성을 살필 때에 의미를 지닌다. 시간성은 현재가 과거와 미래와의 연관을 지닌 과정에서 인지된다.

이러한 시간성을 인지하는 데에 인간의 행동이 수반되어야 한다. 왜냐하면 인간의 행동에는 공간이 필요로 하고 또한 시간의 흐름에 따라 공간이 전개되기 때문이다. 그러므로 공간의 이동을 전제하지 않고는 시간의 흐름을 파악할 수 없다. 그렇다고 행동의 연속이 무조건 시간성을 나타내는 것이 아니다. 인간의 행동에는 반드시 인과적 법칙이 작동되어야 하고 행위자에게서 과거, 현재 및 미래의 시간이 교차되는 일련의 연속선이 합당하게 설명될 수 있어야 한다. 인간의 행동을 이해하고 그 동기를 설명하는 일련의 연관성을 지닌 이야기의 방식이 바로 시간성을 이해하는 관건인 것이다.

이처럼 이야기의 시간은 항상 과거, 현재 및 미래의 과정 속에 있고 인간이 현재에 자리잡아야 자신의 정체성을 확보하고 유지할 수 있다. 인간은 행동들이나 사건들의 인과적 관계로써 시간을 장악하고 이를 바탕으로 하여 앞으로 계획이나 기대의 가능성을 담보하고자 한다. 그

럼에도 불구하고 시간은 어느 순간에도 항상 유동적이며 미래형인 미지의 영역에 자리잡고 있다. 그러므로 인간의 정체성은 시간성의 통합적 지평을 지향하지만 여전히 진행형의 과정에 있는 것이다. 이러한 시간성의 이야기가 바로 敍事이다.

5. 문제해결의 실마리: 역사관과 스토리텔링

『역경』의 占卦의 내용, 특히 괘효사의 점술적 언어를 해석하는 것은 周代의 전체적인 틀 속에서 역사적 사건의 서사를 채우는 작업이다. 이는 『주역』에 담긴 역사의 이야기 속에서 실제의 역사적 교훈을 되돌아보고 귀감으로 삼는 일종의 스토리텔링이 된다. 이는 그 시대적 사건이나 그 배경 혹은 문화적 양상을 可逆的으로 이해하고 파악하는 것으로서 易學연구의 새로운 성과 중의 하나로 평가받고 있다. 그러므로 괘효사에 담긴 내용을 서사의 이야기를 통해 재발굴하고 재해석해내는 역사의 可逆的 작업은 이른바 문화콘텐츠나 역사콘텐츠를 위한 스토리텔링의 좋은 선례가 될 것으로 생각한다.

韓國·中國·日本 땅(俗)說法

李昌植(世明大學校)

目次

1. 한국·중국·일본의 땅설법
2. 땅설법의 전개
3. 땅설법의 가치

1. 한국·중국·일본의 땅설법

땅설법은 스님이 재를 지낼 때 자유로운 형식의 법문을 읊고 여흥으로 음악과 공연을 행하는 일이다. 고대 한국·중국·일본 불교에서 목청 좋은 스님이 대중에게 가르침의 비유나 인연설화를 섞어 경전내용을 재미있게 전하는 속강(俗講)이 생겨나 운문과 서사문을 섞어 구비연행으로 표현하는 강창문학(講唱文學), 판소리, 인형극의 탄생에 지대한 영향을 주었다. 흔히 신중작법(神衆作法) 곧 불법 듣기를 원하고 불보살을 옹호하는 신중을 봉칭하는 절차로 일백사위 신중을 청하여 공양하고 신중으로 하여금 도량수호는 물론 불보살을 옹호하여 재가 원만회향에 이르도록 발원하는 방식이다. 재 절차에서 소대봉송(消臺奉送)을 하고 나면 태징과 삼현육각, 호적이 어우러져 한바탕 흥을 돋구어 다시 법당을 한 바퀴 돌게 되는데, 이를 마치고 나면 마지막 설법이 들어간다. 이를 다른 말로 땅설법이라 하나 이는 삼회향이고 다른 말로 재의 회향을 설하는 법문이기에 전독형(轉讀型) 회향설법이라고도 한다. 땅설법은 이와 연관성이 있으나 공연 구성과 내용이 독자성을 지닌다.

중국 땅설법은 화주승들이 불교교화와 의식문법을 민중의 눈높이에 맞춰 알기 쉽게 야단법석, 저잣거리에서 시연하는 특별한 설법양식이다. 중국 위진남북조 시대에는 민간포교를 맡은 스님들을 창도사(唱導師), 복강사(覆講士), 경사(經師), 화속법사, 설법사 등이라 불렀다.¹⁾ 사찰법회에 일반대중이 널리 참석하면서 범패와 구음 잘 하는 스님들이 연행하였다.²⁾ 일본승 엔린의 기록으로 보아, 신라승 법화원과 적산원 신행에서 주로 석가모니일대기 중심이었다.³⁾ 일본 땅설법 역시 속법사(법주)와 괴뢰사로 불리며⁴⁾ 흥미성을 부각시켰다. 이들은 창도, 강담 곧 설경, 독경, 전독으로 존속하였다. 이들은 소리, 연술, 재능, 박식의 기능으로 민중의 인기에 부합하였다.

신라에는 향가, 사뇌가 맥락에서 보면 일찍 유행한 형태다. 이처럼 전경, 전독, 독경, 독송

1) 『양고승전』 권13 경사(經師)조 참고.

2) 조명화, 『불교와 돈황의 강창문학』, 이화, 2003, 47-48쪽.

3) 『입당구법순례기』 권2 개성조(圓仁), 『박통사언해』 참고.

4) 윤광봉, 「다여스님 땅설법의 연회적 양상」, 『땅설법의 계승과 발전 방안』, 한국불교민속학회, 2019, 109-110쪽.

이라는 이름으로 한·중·일 땅설법이라는 것이 존재하였고 이를 전승하는 이를 강사, 도강(都講), 창도(唱導), 강창사라 하였다. 땅설법은 오래전 전승이 끊어졌다고만 알려져 있었다. 회향에는 여느 설법과 달리 각종 염불을 넣어서 설법하는 전통이다. 옛 강창법사들이 불경뿐만 아니라 유교 경전과 시문, 역사와 고전에도 밝았다. 중국에서는 문화혁명을 겪으면서 단절되었고, 일본에서는 무사들의 내전으로 단절되었으며 한국은 일제강점기와 불교정화기를 거치면서 자취가 희미하게 사라지다가 1960년대 최정여 글⁵⁾로만 흔적이 남아 있던 무형문화유산이다.

다여스님⁶⁾의 땅설법이 이야기 형태의 강(講)과 변(辨), 가락을 실어 읊조리는 창(唱)과 성(聲), 극적 요소의 연(演)과 재(才)가 뼈대를 이루는 종합설법의 형태를 지녔다.⁷⁾ 여기에 경에 대한 박식(博識)과 기억의 기능이 작용한다. ‘화엄성중 놀이와 땅설법’ 등을 중심으로 ‘땅설법의 계승과 발전 방안’⁸⁾ 학술논의가 있었다. 불교행사마다 ‘땅설법’을 시연하고 있다. 다여스님의 땅설법에는 옛 강창법사들이 행했던 불경뿐만 아니라 유교 경전과 시문, 역사와 고전에도 밝아 풍부한 스토리텔링의 자원이 내재되어 있다. 그는 스승에게서 땅설법을 전수받아 오늘날까지 온전히 전승해온 것이다.

화엄신앙에 토대를 둔 땅설법은 최일선의 흥법포교 방식으로 그 연원이 신라까지 거슬러 올라갈 수 있으며 한 번도 제대로 조명 받지 못한 채 회향설법이나 삼회향놀이⁹⁾(충북무형문화재 25호)의 속칭 정도로만 여겼다. 땅설법은 스님들이 중생의 눈높이에 맞춰 설하는 법문으로 조선시대 불교가 기층사회로 스며들며 다채롭게 분화된 불교의례의 한 양상이다. 삼척 안정사 다여 스님과 신도들이 전승해온 땅설법은 ①석가모니일대기 ②목련존자일대기 ③성주신(聖主神)일대기 ④신중신(神衆神)일대기 ⑤선재동자구법기 ⑥만석중득도기의 여섯 주제로 이뤄져 있다. 주제마다 여러 마당으로 구성돼 여섯 주제를 완창하려면 보름은 족히 걸리는 땅설법은 그 내용의 방대함과 치밀함, 표현방식의 다양성과 적합성은 연희사 측면에서 주목을 받기에 충분한 무형의 자산으로 평가된다.

2. 땅설법의 전개

삼척 안정사에서 고대의 학습지도법을 불교의 교리 설법에 접목한 설법양식인 땅설법을 전승하고 있어 주목을 받고 있다. 땅설법의 연행방법은 논리를 설명하는 강, 소리를 엮어가는 창, 이해를 돕기 위한 연기의 방법으로 진행한다. 통상 간략하게 하면 보름에서 상세히 하면 한 달이 걸릴 정도로 방대하다. 땅설법은 ‘고대의 법문 학습지도법’이다. 고대의 학습지도법을 불교의 교리 설법에 접목한 속강 설법양식이다. 부처님 가르침에 대해 명석을 펴고 야단법석을 차려서 거기서 민초들이 알아들을 수 있는 우리의 언어, 한문투성이인 불교의식이 아니라 그런 언어로써 쉽게, 또 가락까지 엮어서 연행하는 방식이다.

땅설법은 부처님과 목련존자, 성주신일대기와 선재동자구법기, 만석중득도기 등 총 여섯 마당의 주제가 있으며 법회가 열리는 시기나 성격에 따라 다른 주제로 맞춤형으로 진행된다. 전승이 끊긴 줄 알았던 불교무형문화유산 ‘땅설법’을 연행하는 자리가 마련되었다. 딱딱하게 느끼질 수 있는

5) 이보형, 「삼회향의 공연적 특성-최정여 교수의 [사원잡회 삼회향<속칭 땅설법>] 논문에 기하여」, 『한국음악문화연구』 3집, 한국음악문화학회, 2011, 29-43쪽.

6) 삼척 안정사 주지(강원도 삼척시 신기면 안의리 199번지).

7) 영산재와 같은 불교 사찰의 큰 의식 끝에 흔히 ‘삼회향’ 속칭 ‘땅설법’이라 이르는 의식이 있었다.

8) ‘땅설법의 계승과 발전 방안’ 주제로 구미래 참관기, 홍윤식 개설, 효탄 스님이 ‘땅설법의 활성화를 위한 시론’을, 사계동 ‘땅설법의 전통과 실상, 그 위상’을, 윤광봉 ‘땅설법의 연희적 양상을 각각 발표한 바 있다.

9) 이창식, 「충북 구인사 삼회향놀이의 전승과 보존」, 『충북학』 14집, 충북학연구소, 2012, 73-103쪽.

법문에 가락을 엮고, 문답형식으로 진행되기도 한다. 새로운 포교 전략으로도 주목받고 있다. 민속학적으로 해석하면 석가모니 부처님께서 천상의 신들에게 화엄경을 설법하심에 대비하여 스님이 중생들에게 회향형¹⁰⁾ 불교문화, 의례, 교리 등을 설하는 것을 말하나 정통 땅설법은 여섯 마당 주제처럼 독립된 강창의례다.

자료1)회향 땅설법-‘영산화엄성주대재 및 땅설법’ 시연회

그랬다. 10월26일 저녁 늦게 어둑어둑해져가는 시간에 강원도 삼척 안정사(安政寺)에 도착한 우리 일행은 깜짝 놀랐다. 주지 다여(茶如) 스님에 의해 마당 전면에 종이 장엄으로 모셔진 삼신괘불과, 요즘 흔하디흔한 수입과일 등이 아닌 각종 토산야채와 견과류로 올려진 설단(設壇)은 근래 보는 것이 아니었기 때문이다. 이 괘불은 ‘영산화엄성주대재(靈山華嚴聖主大齋)-땅설법’을 모시기 위한 것으로서 부처님께서 정각을 이루신 뒤 7처9회 ‘화엄경’을 설하신 교리를 바탕으로 53선지식의 위목(位木)들이 모셔져 있었다. 그리고 마당에는 53불 공양탑(供養塔)이 중앙에 휘장을 금방이라도 뚫고 갈 기세로 매우 높게 설치되어 있었다. 양쪽에는 경전에서만 언급된 만다라, 만수사꽃, 그리고 금강화가 설치되어 있고 방 한 칸을 채우고도 남을 두 마리의 가루빙가가 도량을 날고 있었다. 그리고 7처9회 공양탑과 부처님께서 설하신 삼법인, 사성제, 팔정도 등(燈)이 높게 걸려 있었다. 그런가 하면 104위 화엄신중 가운데 67번째 보부벽계주 변함용옥택신(普覆法界周邊舍容玉宅神)인 화엄성중 성주신은 수파련(水波蓮)과 목단, 작약으로 장엄하고 역시 가을에 수확되는 토종 야채들과 과일도 공양을 올리었다. 그 위에는 황색 일산(日傘)을 세웠는데 포교공덕으로 만복증장, 부귀영화, 수명장수 등을 쓰고 있다. 성주신은 신도들 가정을 옹호하는 역할을 담당하시는 신이다. 안정사에서는 윤년이 드는 다음해 10월에 날을 받아 성주신을 사찰로 모셔 신도님들의 가정을 옹호하심을 감사드리고 부처님의 법문을 듣게 하고 그 공덕을 신도들에게 회향하는 불교의례를 행하는 것이다. ‘영산화엄성주대재, 땅설법시연회’는 안정사 행사의 공식 명칭이다. 그 가운데 많은 학자들이 관심을 가지고 모인 것은 역시 ‘땅설법’이었다. 한국불교민속학회에서 그동안 구전으로만 전해오고 실체가 알려지지 않은 땅설법의 전승을 찾아내고 그 시연회를 연 것이다.-효탄 스님 참관기¹¹⁾

‘화엄성주대재-땅설법’은 장소를 가리지 않으나 통상적으로 영산재 등의 경우 신중권공을 마친 뒤 부처님께서 천상의 화엄성중에게 ‘화엄경’을 설하심에 대하여, 스님이 일반 대중을 위하여 알기 쉽게 한글로 풀어서 설하는 법문이다. 재-삼부영청-의 끝머리에 법문의 이해를 돕기 위해 ‘성주신일대기’는 고대시가, 향가, 고려가요, 시조, 각지역 팔도 민요, 판소리, 창가 등에까지 범위를 넓힌다. 시연회에서 성주대재 설행 가운데 부처님 앞에서는 작법무를 추었고, 땅설법에서는 만석중일대기(만석중 그림자놀이)가 연행되었으며, 신도들과 하나가 되어 가락에 맞춰 7처9회 공양탑을 돌기도 하였다. 법주인 다여 스님이 신중애기 일대기 법문을 가락에 얹어 신도들과 하나가 되어 야단법석(野壇法席)을 펼쳐 구연한다. 독립된 연희 국면이 강하다.

기존에 말로만 전해오던 땅설법이 아직 한국에 전승되어 오고 있었다는 것은 실로 경이로운 일이 아닐 수 없었다. 맥이 끊긴 줄 알았던 땅설법을 이어온 국면이다. 다여스님은 1980년대 안정사에 주석했던 무명(無明)스님¹²⁾과 대법스님으로부터 땅설법을 펴 수 있는 5종전법패를 전수받았다. 성주기도 자체가 석문의범(釋門儀範)에는 누락되어 있고, 민속에서 성주풀이 등을 행한다. 성주신이 멀리 부처님으로부터 전법을 받아 한국 성주화엄신중이 된 내력과, 그 성주

10) 1976년 최정여가 논문 ‘사원잡희(寺院雜戲) 삼회향(三回向, 속칭 땅설법)’와 1960년대부터 전국의 불교의식을 조사했던 홍윤식 고증, 과장 속 범주와 바라지의 대사(땅설법) 등과 차이가 있음.

11) 땅설법보존위원회(회장 다여 스님)과 한국민속학회(회장 홍윤식) 주관으로 10월27일 삼척 안정사.

12) 사자상승 법맥의 전통을 지녔고 법문 설법의 요체를 잘 정통한 인물로 고승임.

신을 신앙한 신중애기 수행의 일대기를 우리 가락에 얹어 일반 대중이 불법에 다가갈 수 있게 하고 있다. 중생들의 눈높이에 맞춰 그들의 고통을 어루만지며 해탈 정진의 길로 나아갈 수 있도록 적극 다가간 포교 방편이 아닐 수 없다.

땅설법은 전체 법문의 틀을 마련하는 ‘도강’법문으로 시작해 대중들의 질문에 답하는 형식으로 진행되는 ‘문답설법’으로 이어졌다. 판소리의 원류로 ‘땅설법’을 지목하고 있으며 만석중놀이 원형에 관심을 보였다. 또한 화엄성주대재에서 시연된 화엄밀교적(華嚴密教的) 성격과 설단된 괘불, 지화, 공양물 등등은 그동안 단절된 듯이 보인 것들과의 연계를 살피는데 큰 시사점을 준다. 땅설법은 중생들의 눈높이에 맞춰 민중들의 고통을 어루만지며 해탈의 길로 나아갈 수 있도록 만들어진 귀중한 불교유산이다.¹³⁾ 이러한 점에서 땅설법은 위기 긴급종목인 셈이다.

1차 ‘신중신일대기’(화엄성중 특별기도 땅설법) /위례 대원사 보광전(2018. 10. 28.)

자료2)다여스님 /삼척 안정사 주지(법화경, 화엄경을 중생들이 가장 잘 이해하기 쉽게 중간 법문을 할 수 있는 구조가 ‘신중신일대기’ 거든요. 민중들의 삶의 애환이 가장 많이 녹아 있고 신도들이 가장 공감을 많이 하세요. 제 생각에는 신중신일대기가 가장 특색을 잘 드러내는 땅설법이 아닌가 합니다.

땅설법은 장소를 가리지 않으나 통상적으로 영산재 등의 경우 신중권공을 마친 뒤 부처님께서 천상의 화엄성중에게 ‘화엄경’을 설하심에 대하여, 스님이 일반 대중을 위하여 알기 쉽게 한글로 풀어서 설하는 법문이다. 시연회는 화엄성주대재였기에, 성주신이 부처님의 화엄회상 법회에 참관하고 불법에 귀의해 화엄성중이 된 내력과 일대기를 완창하였다. 재의 끝머리에 법문의 이해를 돕기 위해 고대시가, 향가, 고려가요, 시조, 팔도 민요, 판소리, 창가 등에까지 범위를 넓힌다. 시연회에서 성주대재 설행 가운데 부처님 앞에서는 작법무를 추었고, 땅설법에서는 만석중 그림자놀이가 시연되었으며, 신도들과 하나가 되어 가락에 맞춰 7처9회 공양탑을 돌기도 하였다. 법주인 다여 스님이 신중애기 일대기 법문을 가락에 얹어 신도들과 하나가 되어 야단법석(野壇法席)을 펼쳐진 장면은 감동적이었다. 땅설법의 실체가 그대로 눈앞에 펼쳐진 것이다.

자료3)파일놀이는 석가탄신일을 맞이하여 즐기는 놀이를 총칭하는 뜻이며, 관등놀이, 호기놀이, 만석중놀이, 굴등놀이, 방석불놀이, 낙화놀이[落火戲, 줄불놀이], 팔일장(八日粧), 불꽃놀이, 제등행렬, 햇불놀이, 유등놀이, 들놀이가 중심이었다. 그러나 장마당이나 공터에서는 농악, 기생연주, 씨름, 활쏘기도 하고 또 남사당패도 놀았다고 하니 초파일 놀이의 풍경은 불교적이라기보다 민속적 축제한마당에 가까웠다.

2차 ‘석가모니일대기’ ‘성주신일대기’/안정사2018. 12. 8.), 조계사(‘석가모니일대기’ 중 ‘화엄경’을 설하는 대목과 ‘성주신일대기’ 중 ‘신중신 탈놀이’ 대목을 연행함, 2019. 3. 30.)

삼척 안정사에서는 ‘영산화엄성주대재 및 땅설법’ 시연회(2018년 10월 27일)가 열렸다. 성주신일대기를 다루어 성주신이 부처님 법회에 참관하고 불법에 귀의해 화엄성중이 되는 내력 본풀이를 보여주는 것이다. 다여스님이 5종전법패 전수받아 ‘화엄경’ 쉽게 풀어 설하는 법문을 연행하였다. ‘땅설법’에 대해 설단(設壇)과 연결할 때 괘불은 ‘영산화엄성주대재(靈山華嚴聖主

13) 통도사 단오 용왕제, 해인사 단옷날 소금 묻기 등 주목.

大齋)-땅설법'을 모시기 위한 것으로써 부처님께서 정각을 이루신 뒤 7처9회 '화엄경'을 설하신 교리를 바탕으로 53선지식의 위목(位木)들이 모여져 있었다. 마당에는 53불 공양탑(供養塔)이 중앙에 휘장을 금방이라도 뚫고 갈 기세로 매우 높게 설치되었다. 양쪽에는 경전에서만 언급된 만다라, 만수사꽃, 그리고 금강화가 설치되어 있고 방 한 칸을 채우고도 남을 두 마리의 가루빙가가 도량을 날고 있었다. 7처9회 공양탑과 부처님께서 설하신 삼법인, 사성제, 팔정도 등(燈)이 높게 걸려 있었다.

104위 화엄신중 가운데 67번째 보부법계주변함용옥택신(普覆法界周邊含容玉宅神)인 화엄성중 성주신은 수파련(水波蓮)과 목단, 작약으로 장엄하고 역시 가을에 수확되는 토종 야채들과 과일로 공양을 올리었다. 그 위에는 황색 일산(日傘)을 세웠는데 포교공덕으로 만복증장, 부귀영화, 수명장수 등을 쓰고 있다. 성주신은 신도들 가정을 옹호하는 역할을 담당하시는 신이다. 안정사에서 윤년이 드는 다음해 10월에 날을 받아 성주신을 사찰로 모셔 신도님들의 가정을 옹호하심을 감사드리고 부처님의 법문을 듣게 하고 그 공덕을 신도들에게 회향하는 불교의례를 행하는 것이다. '영산화엄성주대제, 땅설법시연회'는 안정사 행사의 공식 명칭이다.

다여스님과 안정사 신도들이 '석가모니일대기' 중 '화엄경'을 설하는 대목과 '성주신일대기' 중 '신중신 탈놀이' 대목을 연행하자 많은 연구자들이 관심을 가졌다. 학회 차원에서 그 동안 구전으로만 전해오고 실체가 알려지지 않은 땅설법의 전승을 찾아내고 그 시연회를 마련한 것이다. 탈을 활용한 각종 토속신 끌어들이기도 흠뻑다. '땅설법'은 땅과 설법의 조합이다. '땅'은 절 마당을 의미하는데 확대하면 법당 밖의 툇 터진 공간 즉 '야외'를 의미한다. '야외에서 여는 설법'이라 풀이할 수 있지만 '야단법석'과는 궤를 달리한다. 현재까지 알려진 '땅설법' 구성 요소를 보면 재담(설법문답)과 축원덕담, 무용(법고·바라 춤), 연희, 사홍서원(염불) 등이다. 법희(法喜)에 초점을 맞춘 안심법문 성격 중심의 '야단법석'과 달리 '땅설법'은 연극, 음악, 무용이 혼합된 축제 성격의 법석인 것이다. 결국 괘불, 화엄변상도 장엄, 땅설법이 화엄의 법열로 모으는 의례형 놀이를 보여준다.

3차 '신중신일대기' 등/세명대 시연 및 특강

자료3)다여스님/신중신일대기도 마찬가지로입니다. 여러분은 불교가 삼국시대 때 중국에서 들어온 것으로 알고 있지않아요. 실제로는 불교는 중국을 통하지 않고 이미 우리나라에 들어와 있었어요. 그 당시에 금강산 유정사에 53개의 불상이 있었는데 인도에서부터 우리나라로 직접 온 것이거든요. 그런데 이것이 서기 4년 신라 남해왕 원년이고 고구려 유리왕 25년입니다. 전해지는 바에 따르면 이끼가 낀 불상이 있었는데 그곳에 절을 세운 것이라고 해요. 그런데 중국에서는 서기 67년에 백마사라는 절이 세워졌어요. 여러분 서유기 아시죠? 삼장법사가 말을 타고 불경을 전하는 내용이잖아요. 중국에 도착하자 그 말이 지쳐서 죽었는데 말을 기리기 위해 절을 세웠거든요. 그래서 중국에서 세운 절보다 우리나라에서 세운 절이 63년이나 앞섰는데 그때를 기점으로 해서 불교를 포교하면서 생긴 이야기가 바로 신중신일대기라는 거예요. 신중신이라는 신은 우리나라에 자식이 없는 부부가 자식을 달라고 기도해서 자식을 낳았어요. 그 아이가 신이 되는, 불교에서 신으로 자리잡는 이야기에요. 이 이야기가 처음 불교를 포교하면서 생긴 이야기다 보니까 불교를 모르는 사람들을 위해서 이 이야기가 구현이 된 것이예요. 우리나라의 모든 풍속이 이 이야기에 들어있는 것이나 마찬가지라는 거죠. 이 이야기를 지역별로 순회하면 전하고 연회를 하는 것이예요. 이것을 다 하려면 며칠 걸릴 정도로 분량이 많아요. 그래서 포교를 위해서 우리나라의 신이 불교에 자리잡는 과정을 풀어낸 것이 신중신일대기고 그 특색은 우리나라의 풍속이나 소리에 들어 있어요.14)

부처님 법을 연극 형태로 풀어냈다는 점이 흥미롭지만 범패·바라춤 등 전문 범패승들의 무대는 물론 승·재가자와 바라지를 포함한 일반 대중이 함께하는 공연도 다양하게 펼쳐졌다는 사실이 이채롭다. 불자들로 하여금 흥을 돋아 주어 한층 신심을 더 일으키게 한다. 또한 '회향'사상이 짙게 배어 있는 '땅설법'이라는 학계연구가 힘을 얻고 있는데, 그렇다면 삼국시대부터 호응을 얻어온 화엄이 대중과 함께하는 의식에서 오롯이 실현됐음을 방증하는 것이다. 화엄신앙에 토대를 둔 땅설법은 '목련존자일대기'처럼 불교세사와 관련된 최일선의 민중포교 방식이다. 목련존자가 어머니를 지옥에서 구해내 극적 이야기를 대중 앞에서 펼쳤던 고려스님의 강창이 절로 연상된다.

4차 '만석중독도기'/안정사(2019. 5. 12. 사월초파일 시연)

5차 '목련존자일대기'/안정사(백중날)

*목련경 강창연/조상천도 행사, 우란분절/변상도 활용/ 끝에 업경대 환생처놀이-정토삼부경

6차 '선재동자구법기'/안정사

*강창연/화엄경 39품 입법계품 53선지식 탐색과정

이야기식의 강(講), 범음성을 실어 읊조리는 염불가락 창, 극적인 연(演)이 인형을 매개로 연행되는 것이 만석중독도기다. '땅설법' 중에서 작은 마당에 속한 '만석중독도기'의 경우 한국의 유일한 그림자극-1920년대 자료, 심우성-법문이다. 40마당에 해당하는 방대한 이야기를 담고 있다. 작은 틀에 한지를 씌우고 조명기구를 달아 만든다. 그림자인형극을 통해 시각적 효과를 극대화하는 것이다. 바라지가 조정하고 법주인 스님이 설법한다. 그 외에 사찰 전각을 설명하는 것, 경전이나 부처님을 설명하는 내용도 있다.

이런 주제 중에 어떤 내용을 설할 것인가는 그날그날 참석한 대중의 수준에 따라 결정한다. 49재 때처럼 비불자나 불교에 대한 이해가 부족한 사람들이 많은 날은 재밌는 목련존자 이야기(목련경)나 신중신 이야기를 통해 불교에 대한 관심을 높이고, 어느 정도 불교 공부가 되어 있는 사람들에게는 석가모니 일대기를 통해 경전에 대해 설한다. 나아가 불교 공부가 나름대로 깊고 수행하는 분들에게는 선재동자구법기를 설하여 더 큰 신심을 일으키고 단계별로 수행을 이끄는 방식이다. 석가모니일대기 중 화엄경 십신에 대해 설하는 대목에서는 신도가 직접 참여해 설법에 어우러지기도 한다. 이 모든 요소가 불법을 보다 쉽게 전달하기 위한 민중 포교의 방편이다.

이 중에서 신중신일대기는 신중신이 한국을 주유하면서 겪는 이야기도 서사화되어 있는데 삼척을 방문하였을 때를 이야기하는 것으로 '오금잠무가사설'¹⁴⁾과 '산맥이사설'이 있다. 삼척 오금잠제의 주신인 오금잠신의 유래를 사설로 구연하는 것인데 그 동안 오금잠신의 신격과 유래에 대하여 여러 주장이 있었지만 사설이 발견되기는 처음이다. 삼척 오금잠굿은 지금 약 100여세 정도의 할머니들이 생존당시에는 굿을 하였다고 한다. 지금 75세 정도의 할머니들의 말씀도 시어머니 뺀 할머니들이 직접 굿을 하는 현장에 있었다고 한다. 땅설법에 나오는 오금잠 공주 가계도에서 어머니는 백제의 흑치부인, 아버지는 신라왕, 남편은 백제왕자이고 오금잠신은 명실공주로 오금잠본풀이를 알 수 있다.

14) 2019. 5. 8. 다녀스님 제보.

15) 안정사 다녀스님 제보. '땅설법에 나타난 오금잠굿 사설'.

오금잠굿 내용: 오금잠굿은 신라의 공주와 백제 왕자 사이의 애정과 백제의 멸망에 따라 신라공주(명실)가 삼척으로 도망을 와서 죽음(임신-출산 후 유언, 비녀굿, 100겹 한지)을 맞고 신이 되는 과정을 구연하는 것입니다. 첫 시작-일어~~~나소. 일어~~~나소. 천년의 꿈도 일어나고 만년의 꿈도 일어나소.(진무가 소리) 오소~~~~~오소 돌아 오소. 복망가신 낭군님도 돌아오고 맘중에 담아 놓고 심중에 한이 되신 아드님도 돌아오신날에~~~(장구사이가 소리) 명실공주 오금잠공주마마 대신님네를 모십시다.(합창) (반주 무관 후 굿 들어감).¹⁶⁾

‘땅설법’을 연행하는데 있어서는 고대시가인 ‘공무도하가’, ‘황조가’를 비롯하여 신라의 향가, 백제의 유일한 시가로 알려진 ‘정읍사’외에도 ‘어라하의 노래’를 구연한다. 고려시대에는 고려가요인 ‘쌍화점, 만전춘’ 외에도 ‘공녀의 노래’ 등을 구연하고, 이어 조선시대에 이르러서는 시조, 민요, 창가 등을 구연한다. 이와 같이 한국문학 장르를 총 구연함은 물론이거니와 ‘신중신탈놀이’를 하는데 이는 학계에 처음 소개된 것으로 최고의 고품을 유지한 ‘탈놀이’인 셈이다. 성주대제의 성립처럼 신중의례의 다양한 분화는 불교와 민속신앙의 깊은 친연성을 나타내고, 시대와 장르를 아우르는 땅설법으로 화엄의 세계를 설명해가는 만다라적 포교방식 또한 기층민의 눈높이에 맞추는 불교의 포용성을 담고 있다.

설법에 활용되는 다양한 요소(소리, 장엄 등)도 주목된다. ‘땅설법’ 장엄도 전형적이다. 모두 종이로 직접 만든 것이고, 재단은 목적에 부합되도록 준비한다. 법고나 장구로 반주하되 위의를 유지한다. 스님과 신도가 하나되어 봉행하는 불교의례이다. 땅설법 전승 자체가 민간포교의 맥을 이은 것이다. 그들은 오직 스스로의 신앙심에 의지해 수십 년째 하나하나의 의식을 귀하게 여기며 전승해 온 것이다. 거대한 천막 아래에서 이어져온 야단법석은 신앙공동체¹⁷⁾로 연결된 불법의 희열이 아니면 전승될 수 없다. 불교 고유의 학습 지도법이다. 일종의 방편 설법 내지 눈높이 설법이라고 할 수 있다. 옛날 석가모니 부처님께서 성도하시고 천상의 신들에게 화엄경을 설하셨던 것에 비유할 수 있다. 부처님이 그러셨듯 땅설법을 통해 스님들이 대중들에게 불교의 가르침을 보다 쉽게 전하는 것이다. 단순히 놀이나 흥을 돋우기 위한 자리가 아니다. 땅설법은 스님들이 중생의 눈높이에 맞춰 설하는 법문으로 조선시대 불교가 기층사회로 스며들며 다채롭게 분화된 불교의례유산의 한 양상이다.

3. 땅설법의 가치

‘땅설법’은 우여곡절 끝에 다소 늦었지만 전승이 확인되었다. 일제강점기와 불교정화라는 시대적 격랑 속에서 사실상 단절되었다고 알려졌다. ‘땅설법’은 땅과 설법의 조합어인데 ‘땅’은 절 마당을 의미하는데 확대하면 법당 밖의 특 터진 공간 곧 ‘야외’를 의미한다. ‘야외에서 여는 설법’이라 풀이할 수 있지만 ‘야단법석’과는 궤를 달리하는 측면이 있다.¹⁸⁾ 현재까지 알려진 ‘땅설법’ 구성 요소를 보면 재담(설법문답)과 축원덕담, 무용(법고·바라 춤), 연희, 사홍서원(염불) 등이다. 삼희향놀이와는 땅설법의 주제와 설법 방식에서 매우 다르다. 환희심에 초점을 맞춘 안심법문 성격 중심의 ‘야단법석’과 달리 ‘땅설법’은 문학, 연극, 음악, 무용이 혼합된 축제 성격의 화엄성중놀이적 법석인 것이다. 법주, 도창승이 가창과 강설, 연기로 고수 바라지 내지 대중과 함께 연출하는 포교적 강창극 공연예술이다.¹⁹⁾

16) 안정사 다녀스님 제보, 2019. 5. 8/15. ‘땅설법 성주신일대기에 나타난 오금잠굿 사실과 계의 절차 중에서’ 정리함.

17) 안정사와 그 주변 마을 사람들(사부대중) 전승권역.

18) 윤광봉, 「사원 뒷풀이 속칭 땅설법인 삼희향」, 『한국연희예술사』, 민속원, 2016, 502-505쪽.

다여스님과 안정사 신도들이 ‘석가모니일대기’ 중 ‘화엄경’을 설하는 대목과 ‘성주신일대기’ 중 ‘신중신탈놀이’ 대목을 연행하였던 자체가 값지다. 그 중에서도 가창과 강설·연기 중심의 강창극이다. 땅설법은 대중 설법을 위한 종합예술적 방편으로 땅위에서 승려들이 중생들을 교화하기 위해 베푸는 재미있는 설법 형태인데 흔히 대승적 승려들이 서민 대중의 근기에 맞춰 구연하는 통속적 설법인 셈이다. 부처님 법을 연극놀이인 성주신놀이 등 형태로 풀어냈다는 점이 흥미롭지만 범패·바라춤 등 전문 범패승들의 무대는 물론 승·재가자와 일반 민중이 함께 하는 공동체 공연도 다양하게 펼쳐졌다는 사실이 이채롭다 하겠다.

‘회향’사상이 짙게 배어 있는 ‘땅설법’은 음악·문학·연극이 어우러진 종합예술적 불교민속인데, 그렇다면 삼국시대-원효 무애무-부터 호응을 얻어온 화엄이 대중과 함께하는 의식에서 오롯이 실현되어 왔음을 방증하는 것이다. ‘선재동자구법기’에서 보듯화엄신앙에 토대를 둔 땅설법은 최일선의 민중포교 방편으로 조합적 작창방식이다. ‘땅설법’ 자체가 강창극 사례다. 재를 거행하거나 독립된 행사 때 일정한 서사 형식으로 법문을 하고 음악 공연-설법 소통 부합-을 놀이적 요소로 결들인다는 ‘땅설법’은 구술로만 전해왔다. 기록화사업과 아울러 삼척 안정사에서 계승하고 있는 원형 의미와 원용무애의 전형 가치는 유네스코 인류무형문화유산 차원의 중요 무형문화재로 지정하는데²⁰⁾ 손색이 없기에 보존과 전승에 집중해야 할 것이다.

19) 사재동, 「땅설법의 전통과 실상, 그 위상」, 『땅설법의 계승과 발전 방안』, 한국불교민속학회, 2019, 98쪽.

20) 이창식, 「월정사 탐돌이의 전형과 공연문화」, 『공연문화연구』 36집, 한국공연문화학회, 2018, 775쪽.

한국 두시(杜詩) 차운시(次韻詩)에 대한 일고찰

劉志峰(中國 西安外國語大學校)

目次

1. 머리말
2. 두시 차운시의 상황
3. 두시 차운시의 특징
4. 맺음말

1. 머리말

두보(杜甫)는 근체시의 전범을 세우고 동아시아 시문학 발전에 불후의 공헌을 했다는 시인으로 평가받아 온다. 두시가 한국 한시에 끼친 영향이 크지 않을 수 없다. 고려·조선 시대 두보를 노래하고 두시에 대한 깊은 애정을 드러낸 시인도 수없이 많았다. 옛날 시인들은 두시를 사랑했던 사실은 모두 짐작할 수 있지만 두시에 대한 애착은 어느 정도에 이르렀는지를 접근하기가 여간 어렵지 않다.

차운시(次韻詩)는 당나라 원진(元稹)이 처음부터 창제했다고 하며¹⁾ 북송 인종 황제(재위기간 1022~1063) 때에 이르러 다시 크게 흥행된 창작 방식이다. 차운시는 시인끼리 서로의 희노애락을 나누고 시를 짓는 기교를 경합하는 문학교류의 형식이라고 하며 상대방과 같은 운자를 사용하고 같은 순서로 압운해서 시를 창작해야 한다는 규칙으로 함으로써 지리적으로 멀리 떨어져도 서로 통하고 함께 나눌 수 있는 문학적 공간을 창조할 수 있다.²⁾

사실 차운은 화운(和韻)에 속하는 상대적으로 작은 개념이다.

화운은 기존 시의 운을 새로 지는 시의 운으로 하는 창작 방식을 뜻해서 상대적으로 넓은 개념이다. 화운은 의운(依韻)·용운(用韻)·차운(次韻) 등으로 세분할 수 있다.

의운은 기존 시의 운자와 같은 운에 속하는 글자를 이용하여 시를 짓는 방식인데 화답하는 시와 원래 시의 운이 서로 통하면 된다.

용운은 원래 시에 사용된 운자를 반드시 사용해야 하나 사용하는 순서는 바꿀 수 있다.

차운은 원래 시에 사용된 운자를 반드시 사용하는데다가 사용하는 순서도 원래 시와 꼭 같

1) 嚴羽, 『滄浪詩話』, ‘古人酬唱不次韻, 此風始盛於元白皮陸.’

陸游, 「跋呂成未和東坡尖叉韻雪詩」, ‘古人有唱有和, 有雜擬追和之類, 而無和韻者. 唐始用韻, 謂同用此韻. 後有依韻, 然不以次. 後有次韻, 自白至皮陸, 其體乃全.’

2) 顧姍姍, 「奈良·平安前期日本與新羅使渤海使之間的漢詩交流」, 『연변대학학보(사회과학판)』, 2017년제2기, 31쪽.

아야 한다.³⁾

화운시는 시인끼리 일정 운을 정해서 시를 짓는 방식으로 시를 주고받으면서 정을 돈독히 하고 문학 기교를 증진하는 수단이라고 볼 수 있다. 그러면 고려·조선 시대 문인들은 두보 시를 화운하는 것도 두보나 두시에 대한 감정을 드러내기가 마련이다. 두시 화운시의 상황을 살펴봄으로써 한국 문인들이 두보나 두시에 대한 존경과 애착을 엿볼 있고 두시의 문학사적 위상을 다시 바라볼 계기가 될 수 있으리라고 본다. 그리고 차운시는 한국 고전 문학 분야에 많이 개념이기에 본고는 두시 차운시를 위주로 고찰하고 기존 차운시의 상황과 특징을 살펴보기로 한다.

2. 두시 차운시의 상황

두시는 11세기 후반에 고려에 처음 전입된다고 한다.⁴⁾ 고려와 조선 시대를 걸쳐 두시를 수용하거나 변용한 시가 수없이 많을 만큼 두시 차운시의 수량도 헤아리기가 어렵다. 그러나 차운시는 보통 제목에는 누구의 시를 차운한다고 직접 말하는 경우가 많기 때문에 두보·두시를 언급한 시를 추출해서 고찰하면 두시 화운시의 전체 모습도 어느 정도 파악할 수 있다고 본다.

본고는 두보(杜甫)·두릉(杜陵)·소릉(少陵)·자미(子美)·노두(老杜)·공부(工部)·두십유(杜拾遺)·두시(杜詩)·두률(杜律)·두집(杜集) 등 두보·두시 키워드를 『한국문집총간』 DB에 입력해서 두시와 무관한 검색 결과를 빼고 두시 차운시 범위를 확정한다. 정리한 결과로 두보(29제), 두릉(43제), 소릉(108제), 자미(77제), 노두(413제), 공부(243제), 두십유(5제), 두시(308제), 두률(236제), 두집(21제) 등으로 나타난다. 즉 시 제목을 통해 확정된 두시 차운시 규모는 1,483제 내외이고 전체 수량은 3,000수를 넘을 것으로 판단된다.

두시 차운시의 전체 상황을 보면 다음 몇 가지 특징을 가지고 있다.

1) 다양한 화운 방식

(1) 차운

嚴昕, 「次子美秋野韻 示友人」, ‘朝霞時散合, 秋水晚空虛. 極目迷荒野, 歸心落遠墟. 簪纓新鬢髮, 田畝舊耰鋤. 敝苟前溪水, 長年憶美魚.’

杜甫, 「秋野五首」, ‘秋野日疏蕪, 寒江動碧虛. 系舟蠻井絡, 卜宅楚村墟. 棗熟從人打, 葵荒欲自鋤. 盤餐老夫食, 分減及溪魚.’

李載毅, 「立春夜 拈老杜韻 二首」, ‘回首夫門覓. 誰人舉販墟. 積愁胷海窄. 多病鬢霜添. 舊業猶磨杵. 遐心欲下簾. 幽居無可意. 相對雪山兼.’

杜甫, 「入宅三首」, ‘奔峭背赤甲, 斷崖當白巖. 客居愧遷次, 春酒漸多添. 花亞欲移竹, 鳥窺新卷簾. 衰年不敢恨, 勝概欲相兼.’

이상 엄흔과 이재의는 각각 두시 「秋野五首」와 「入宅三首」의 제1수를 차운하고 같은 운자를 압운했다.

(2) 화운

3) 內山精也, 「蘇軾次韻詞考--以詩詞間所呈現的次韻之異同爲中心」, 『중국어문학간』, 2004년제4기, 37쪽.

4) 劉志峰, 「이색과 두보의 시문학 비교 연구」, 경희대학교대학원 박사학위청구논문, 2014, 73쪽.

金克成, 「和杜子美賦琴臺 寄智甫」, 「飄飄才思氣凌雲, 人道當時善屬文. 滌器自知司馬子, 當壚應是卓文君. 宮中既獻長門賦, 胯下猶懸犢鼻褌. 南北別來音信斷, 秋風遙待雁來群」.

杜甫, 「琴台」, 「茂陵多病后, 尚愛卓文君. 酒肆人間世, 琴台日暮云. 野花留寶靨, 蔓草見羅裙. 歸風求皇意, 寥寥不復聞」.

김극성의 「和杜子美賦琴臺」는 두시 「琴台」의 운자와 통하는 운자를 이용해서 화운된 작품이다.

(3)분운

李若烈, 「泮村愁寂 取老杜『境非吾土倦登臨』之句 分韻賦詩以遣懷」

①道有本領莫能領, 心欲求靜還不靜. 豈識末路阻且永, 箇中謂有超然境. 有司銓選勻所秉, 得之不得無僥倖. 對鏡終日難逃影, 更欲步步長途騁.

②單騎如我人取稀, 不妨做爲一布韋. 我思古人怒焉飢, 喫緊那得顏生輝. 知無柰何亦知幾, 潦倒酣歌或非非. 聊與前修可同歸, 王生何意泣牛衣.

③案有詩書與之俱, 一似菑畬除草蕪. 坐看林鳥將數雛, 有不時習汝何誅. 我家近泊漫漫湖, 濯纓歸來還百虞. 徒勞浴日終始烏, 中夜以興吾喪吾.

④觀旂橋上可題柱, 留滯長安夜聽雨. 忽欲提攜如意舞, 此心無柰爲心蠹. 不如呼取村前酤, 碧桃紅杏春欲午. 然後方可信有數, 分寸擔夯免墻土.

⑤東城物態戀復戀, 不關紅女矜花鈿. 佇有鳧鳥來葉縣, 會看鳶肩集禁院. 大有之世於我見, 觀風上都不知倦, 聞道春歸簾試捲, 江南也應飛燕燕.

⑥人說樓高我乃登, 拍肩眞仙喜可勝. 悅如踏裂架壑冰, 眼底分明丘與陵. 脫俗猶可勉強能, 博塞纔了清狂仍. 商量夜話賴青燈, 蹴起眠兒莫相憎.

⑦北望隨城雨霖霖, 忍聽薰宮絕絃琴. 不欲訪花向春林, 龍鍾個個行人襟. 民彝炳然古猶今, 萬川明月要看心. 關邪功比抑洪深, 新王敬承赫赫臨.

이약렬은 '境非吾土倦登臨'이라는 구절을 7 개 운자를 나눠서 7 수 시를 화운했다. 그러나 이 구절은 두시 「长沙送李十一」의 '竟非吾土倦登樓'의 잘못된 것으로 보인다. 이 외에 유희인(兪好仁)의 「因雨潦 未果尋訪青鶴 用杜子美詩『直待秋風涼冷後 高尋白帝問眞源』十四字 爲韻敘懷 以志予再舉」 등과 분운시가 있다.

(4)집구

金昌集, 「杜詩集句」1, 「漂梗無安地, 歸山買薄田. 雲溪花淡淡, 石瀨月娟娟. 羈絆心常折, 招尋興已專. 眼前今古意, 悵望好林泉」.

집구시는 화운시에 속하지 않지만 두시 구절을 모아 다시 시를 구성하는 창작은 많지 않은데 김창집(金昌集)이 「杜詩集句」 32 수를 창작하는 것을 주목할 만하다. 「杜詩集句」1의 구절이 각각 「征夫」•「重過何氏五首」•「行次鹽亭縣 聊題四韻 奉簡嚴遂州蓬州兩使君 諮議諸昆季」•「船下夔州郭宿 雨濕不得上岸 別王十二判官」•「秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻」•「懷灞上游」•「重過何氏五首」 등에서 따온 것이다.

2) 많이 차운된 두시

(1)명절 두시

명절은 시간적 통과를 기념하는 의례라고 할 수 있기에 사람마다 모두 겪는 삶의 경험이

다. 두보는 至日·元日·人日·寒食·清明·上巳·社日·九日 등 명절에 관한 두시를 유난히 많이 지은 점에서 후세 문인들이 두시를 많이 화운하는 원인이 된다. 예를 들면 김진상(金鎭商)의 「拈老杜九日韻 與諸君共賦」, 현덕승(玄德升)의 「寒食次老杜韻」, 최윤창(崔潤昌)의 「人日次老杜韻 嚴叔一宅 與金君始拈韻」, 정충필(鄭忠弼)의 「除夕 用老杜韻」, 이홍남(李洪男)의 「上巳日 用杜律徐司錄園林宴集韻」, 신국빈(申國賓)의 「重陽夜 與朴君次老杜悲秋韻三首」, 김상헌(金尙憲)의 「至日次老杜詩韻」「人日次老杜韻」 등이 있다.

(2)장편 두시

장편 두시를 화운하는 것은 시인이 두시에 대한 열애를 드러내면서 시를 짓는 어려움과 기교도 나타낼 수 있어서 문인들이 선호하는 화운 대상이다. 「秋興八首」와 가운 작품성이 높은 율시를 차운하는 것도 더욱 그렇다. 필자의 정리에 따르면 「秋興八首」를 차운한 문인은 115명에 이르렀다(부록: 「秋興八首」 차운시 일람표 참조). 그 외에 「曲江三章」·「秦州雜詩」·「課伐木」·「夔府書懷四十韻」·「發潭州」·「洗兵馬」·「杜鵑」·「北征」·「同谷七歌」·「將赴成都草堂途中有作」·「夔州歌十絕句」 등도 많이 차운된 두시들이다.

(3)詠病 두시

두보는 소갈증·폐병·귓병·안질·다릿병·치통 등 질병과 그의 고통을 읊은 시와 병중에도 황제의 은혜를 보답하겠다는 '病中戀君詩'도 많이 지었다.⁵⁾ 후세 문인들이 몸이 아플 때에 두시를 읊고 차운함으로써 어느 정도의 정신적인 위안을 얻을 수 있다고 한다. 윤기(尹愔)는 『無名子集詩稿』에 두시를 읊으면서 병을 치료할 수 있다고 하지만 두보 자신의 병에 무효하다는 일화를 인용해서 시를 지었다.⁶⁾ 이광정(李光庭) 「病中次老杜懷東柯三首」, 신정하(申靖夏) 「元日病眼獨坐次老杜臘日韻」, 현덕승(玄德升) 「病未赴酒所用老杜韻錄似」, 김하구(金夏九) 「初度日 戀親撫躬 悼古傷今 病襟難聊 偶讀老杜十二月一日詩 用其韻敘悲」 조관빈(趙觀彬) 「病起次杜律韻」 윤추(尹推) 「齒痛日日不止極苦 謾次杜律」 등도 병중에 두시를 차운해서 마음을 털어놓은 작품이다.

4)다작한 시인

기존 정리에 따르면 두시 차운시 20수 이상을 지은 시인은 최윤창·채팽윤·안중관·김수항 등이다.

표-1 두시 차운시 다작 시인 일람표

	시인	차운시 규모	대표작
1	유몽인(柳夢寅)	1제, 20수	「燕京雜詩二十首 次杜少陵秦州雜詩」
2	차천로(車天輅)	3제, 21수	「用老杜秦州雜詩韻 十五首」
3	김수항(金壽恒)	7제, 47수	「次少陵秦州雜詩韻」「次老杜秋興韻」
4	김창집(金昌集)	6제, 37수	「用老杜秦州雜詩韻 追記燕行」「次杜律何將軍山林韻」
5	임영(林泳)	6제, 31수	「效老杜同谷歌作」
6	채팽윤(蔡彭胤)	30제, 64수	「次老杜醉時歌」「次老杜縛鷄行」「次老杜北征韻」
7	김춘택(金春澤)	3제, 26수	「濟州雜詩謾用子美秦州雜詩韻」「用老杜春日江村韻五首」
8	조태억(趙泰億)	14제, 40수	「九日 次老杜五律二首 七律三首」
9	조관빈(趙觀彬)	13제, 30수	「次杜律秋興韻」

5) 유지봉, 「이색과 두보 질병시에 대한 비교 고찰」, 『한중언어문화연구』제46집, 112쪽.
 6) 尹愔, 『無名子集詩稿冊三』, 「西清詩話云有病瘧者 子美曰吾詩可以療之 子璋髑髏血糝糊 手提擲還崔大夫 誦之果愈 此可謂鬼亦畏詩 然子美詩云瘧癘三秋孰可忍 又云三年猶瘧疾 然則獨畏其詩而不畏其人耶 抑好事者爲之耶 余亦爲小鬼所困 詩以嗔之」, '髑髏提擲血糝糊 一誦雄辭瘧已無 小鬼畏詩不畏杜 三秋却被苦邪廠.'

10	남용익(南龍翼)	11제, 20수	「重陽日 獨酌無聊 用老杜韻 七首」
11	김만기(金萬基)	16제, 25수	「望海 用老杜登高韻」
12	이세백(李世白)	2제, 28수	「次老杜七言短律韻 二十七首」
13	이민보(李敏輔)	4제, 29수	「竹西樓春興八首 次子美」宣城雜詠 次老杜秦州韻」
14	신위(申緯)	4제, 19수	「爰取老杜集中作五七律韻 一時噴成七詩」
15	조두순(趙斗淳)	5제, 20수	「次老杜舞劔行韻」
16	안중관(安重觀)	48제, 59수	「秋興八首 與槎翁」
17	김진상(金鎭商)	9제, 23수	「次老杜同谷縣七歌韻」次老杜秋興八首」
18	최윤창(崔潤昌)	51제, 80수	「卽席次老杜詩十首韻」
19	유명천(柳命天)	12제, 26수	「次杜子美春日江村五首韻」次杜子美秋興八首韻」
20	조유수(趙裕壽)	14제, 34수	「次子美前出塞九首」次子美後出塞五首」
21	이재의(李載毅)	9제, 23수	「中秋月夜 次老杜秋興八首韻」次少陵何氏山林韻 七首」

3. 두시 차운시의 특징

1) 두시의 자아 체험화

두시를 차운하는 여러 모티브 중에 시인이 두시를 삶에 직접 경험해 보니 두시의 현실성과 생동감에 동감해서 두시를 차운하게 된 경우가 많다고 본다. 예컨대 이재(李載)는 우연히 두시를 읽다가 「發同谷縣」이라는 작품이 자신이 겪고 있는 심정과 똑 같고 '인정이란 옛날과 오늘의 차이가 없구나.'라고 감탄을 내서 차운시를 지었다.⁷⁾ 또 조희일(趙希逸)은 참외를 재배하면 반드시 가자로 받쳐야 과실을 맺을 수 있고 가자를 이용하지 않으면 과실이 썩을 거라는 것을 알아내서 두시 중에 '과가(瓜架)'라는 말이 실제로 존재한다는 것으로 믿게 된다고 차운시를 지었다.⁸⁾ 이와 같이 시인은 두시의 내용을 다시 현실 생활에 경험하게 되거나 두시에 그린 경치를 다시 볼 때에 두시의 문학적 체험을 자아의 체험으로 바꾸게 된다. 두시 차운시는 두시의 자아 체험화의 산물이라고 본다.

2) 두보와 자아의 동일화

두보는 조선시대 많은 문인들이 동경한 이상적인 인격체로 많은 시인들이 두시를 빌려 자신을 그려냈다. 이한보(李漢輔)는 「集杜詩句自述」이라는 시를 지어 '用拙存吾道 乾坤一腐儒 豪華看古往 糠粃對童孺 但見暮光滅 空悲清夜徂 形容眞潦倒 未必免崎嶇'라고 두시 구절로 자신을 읊었다. 정경세(鄭經世)는 스스로 집을 지었다가 두보가 초당을 지은 고생도 생각하여 자신과 두보를 한 번 비교해서 많은 유사한 경험이 있다고 하며 「次寄題草堂詩韻」이라는 차운시를 지었다.⁹⁾ 두시 차운시를 짓는 것은 시간을 거슬러서 두보와 대화하는 것이다. 같은 운으로 시를 짓는 것은 문학적으로 두시를 배울 뜻이 있다면 두시를 차운한다는 창작은 두보의 인격을 배우겠다는 의지가 담겨있다고 본다. 차운시를 짓기를 통해 자신과 두보 인격의 동일화를 이룰 경향을 엿볼 수 있다. 이리하여 현실 중에 두보를 잘 대접해 주지 않은 당숙종이나

7) 李載, 『密菴先生文集卷之一』, 「離秋寓日 偶讀老杜紀行諸篇 發同谷縣一首恰似余近日情境 信乎人情無古今異 悵然嗚呃久之 遂就其中稍變其異而同之 每句不過易三兩字 其亦古人集杜詩之意乎 因留別諸友 求和 戊子」

8) 趙希逸, 『竹陰先生集卷之六』, 「二次 理俗 插架施瓜蔓 否則朽不可實 老杜詩 有瓜架語 信然」

9) 鄭經世, 『愚伏先生文集卷之一』, 「杜子美寄題草堂詩曰...余於庚子春 始得地于愚山之北澗 拮据營構 至壬寅而堂室粗完 其間勤苦 蓋不啻於子美 而歲月久近恰與相同 干支之號又同 此雖出於適然而猶不能無感於懷也 嗚呼 余之同於子美者 豈止此一事而已耶 貧寒一同也 羸瘦二同也 遭亂困頓三同也 輕於言事 卒之取困四同也 自許太過 爲人所笑五同也 至於戀君憂國一飯不忘之忠 則雖不敢自謂同 而亦不敢自謂不同也 所不同者 惟文章照千古 光焰萬丈長耳 同其所不幸 而不能同其所長 是亦命物者之爲耶 余於此不惟有所感 而又爲之自悲焉 因次寄題草堂詩韻以見意」

이백을 대신하여 두보에게 준 글은 지은 경우도 적지 않았다.¹⁰⁾

3) 두시와 사회 교제

차운시는 처음에 문인끼리 주고받는 시라서 시 창작 기교를 경합하면서 교류에 아담한 풍치를 더해준다. 두시 차운시는 혼자서 지은 것이 이지만 여러 문인이 운을 정해서 함께 지는 경우도 있다. 김시민(金時敏)은 「故宮與李一源 李載大 夏坤 道長諸益 抽老杜韻共賦」라는 시를 지은 듯이 다른 문인들과 두시의 운을 지정하여 차운시를 함께 한다는 것이다. 조수삼(趙秀三)의 「壬辰暮秋 和雲石相公與諸公作餞酒之會於東嶽 時在座八人 而石厓公不能從焉 庸老杜秋興八首韻賦詩分屬 各要和章」에는 8 명이 모여서 각기 「추흥팔수」의 한 수를 차운해서 주흥을 돋운 것이다. 즉 두시 차운시는 사회 교제의 기능을 가지기도 하다.

4) 두시와 교육 과제

두시 차운시 제목에 월과(月課)·관과(館課) 등 말이 달린 경우가 많다. 월과의 예는 김광현(金光炫) 「次杜詩秋興 月課」, 조문수(曹文秀) 「次杜詩秋興韻 三首 月課」, 조희일(趙希逸) 「次老杜傷春 五首 月課」, 조문명(趙文命) 「次杜甫秋興 八首 月課代人作」, 이지걸(李志傑) 「次杜律登高韻 月課代作」 등이 있고 관과의 예는 안헌징(安獻徵)이 지은 「擬唐肅宗拜杜甫爲左拾遺制」가 있다. 월과는 독서당(讀書堂)이나 성균관 등 교육기구에서 매월 시행하는 시험이고 관과는 성균관에서 월마다 남긴 과제인 듯하다. 두시는 조선시대 주된 교육기관의 시험 과제로 활용된 것을 보면 두시가 이미 당시 문학 교육의 기본 내용이 된다고 할 수 있다. 그리고 월과 과제에 두시의 대표작인 「추흥팔수」가 많이 나타난 것은 작품성이 높은 두시를 본떠서 배우라는 의미가 담겨 있을 것이다. 이것도 「추흥팔수」 차운시가 두시 차운시에 제일 큰 비중을 차지한다는 원인이라고 본다.

4. 맺음말

본고에서 두보·두시에 관한 키워드를 이용해서 추출된 1,483제 내외의 두시 차운시를 고찰했다. 한국 두시 차운시는 차운·화운·분운·집구 등 형식이 있다. 많이 차운된 두시는 장편이 많고 명절이나 질병에 관한 주제 두시도 많이 차운된 것으로 보인다. 두시 차운시를 많이 지은 시인은 최윤창·채평윤·안중관·김수향 등이 있다. 두시 차운시는 후세 시인들에게 두시 내용의 생활 체험을 바탕으로 두보의 이상 인격을 배우려고 하는 지향을 가지는 창작 활동으로 요약할 수 있다. 두시 차운시는 조선시대에 폭 넓게 사용되는 교육 내용이기도 하고 차운시의 기본 속성인 사회 교제 구실도 담당하고 있다.

참고문헌(생략)

부록: 「秋興八首」 차운시 일람표

	시인	문집 출처	화운시의 제목
1	상진(尙震)	泛虛亭集卷之一	次老杜秋興 八首
2	송순(宋純)	俛仰集卷之一	次杜子美秋興
3	주세붕(周世鵬)	武陵雜稿卷之四	秋興 次杜工部韻 *

10) 安獻徵, 『鷗浦集卷之四』, 「擬唐肅宗拜杜甫爲左拾遺制」
 奇大升, 『高峯先生續集卷之二』, 「擬李太白與杜子美書」

4	엄흔(嚴昕)	十省堂集下	次杜少陵秋興八首
5	김성일(金誠一)	鶴峯先生文集續集卷之一	同五山 次老杜秋興八首
6	한응인(韓應寅)	百拙齋遺稿卷之一	牛家庄 次德求杜甫秋興韻詩 *
7	하수일(河受一)	松亭先生續集卷之一	次杜拾遺秋興 八首
8	김상헌(金尙憲)	淸陰先生集卷之五	次秋興 八首
		淸陰先生集卷之五	海南館候風 次秋興 八首
		淸陰先生集卷之十三	瀋陽館中 次杜詩秋興韻
9	홍명원(洪命元)	海峯集卷之二	次杜詩秋興 八首
10	이경여(李敬輿)	白江先生集卷之四	次杜甫秋興 八首
11	최명길(崔鳴吉)	遲川先生集卷之五	次杜工部秋興 八首
12	조경(趙綱)	龍洲先生遺稿卷之二十三	十七日 次老杜秋興八首
13	장유(張維)	谿谷先生集卷之三十一	次杜陵秋興八首韻
14	윤순지(尹順之)	滄溟齋詩集卷之三	次龍洲 用杜陵秋興八首韻 趙副使號
15	김세렴(金世濂)	東溟先生集卷之三	和杜工部秋興
16	이경석(李景奭)	白軒先生集卷之一	次杜詩秋興八首 月課
17	이명한(李明漢)	白洲集卷之七	戊午三月晦...誦老杜秋興八首...
18	강백년(姜栢年)	雪峯遺稿卷之五	和杜詩秋興八首 壬午秋 月課
19	황호(黃扈)	漫浪集卷之五	春興七首 次老杜秋興韻
20	박장원(朴長遠)	久堂先生集卷之二	和杜詩秋興 八首
21	이은상(李殷相)	東里集卷之一	東郊春興 次杜少陵秋興韻 寄諸益
22	이단상(李端相)	靜觀齋先生集卷之二	幽居卽事 次老杜秋興 八首。
23	남용익(南龍翼)	壺谷集卷之十一	次杜工部秋興 八首
24	김수항(金壽恒)	文谷集卷之一	次杜詩秋興韻 *
		文谷集卷之二	雄城客懷 次老杜秋興韻
25	최석정(崔錫鼎)	明谷集卷之一	次老杜秋興 八首
26	이세백(李世白)	雩沙集卷之二	次老杜七言短律韻 二十七首*
27	김창흠(金昌翕)	三淵集卷之十二	秋興八首 用杜韻 只拈一字
		三淵集卷之十三	先君在雄城 擬杜詩秋興八首...
28	권두경(權斗經)	蒼雪齋先生文集卷之四	次秋興八首 代杜子美自述 課製
29	이희조(李喜朝)	芝村先生文集卷之一	壺谷爺先以秋懷八律...
30	송상기(宋相琦)	玉吾齋集卷之一	次老杜秋興八首韻
31	김장업(金昌業)	老稼齋集卷之四	次杜詩秋興韻
32	임수간(任守幹)	遯窩遺稿卷之一	次老杜秋興韻 *
		遯窩遺稿卷之二	次杜工部秋興
33	채팽윤(蔡彭胤)	希菴先生集卷之十五	秋興八首 次老杜韻
34	권구(權榘)	屏谷先生文集卷之一	枝谷路上 次杜秋興首韻 *
		屏谷先生文集卷之二	海行道中 次杜秋興韻 二首 *
35	조태억(趙泰億)	謙齋集卷之五	郡齋獨吟 次秋興八首韻
36	조문명(趙文命)	鶴巖集冊一	次杜甫秋興 八首 月課代人作
37	한원진(韓元震)	南塘先生文集卷之一	和成君允烈次示杜詩秋興八首韻
38	권만(權萬)	江左先生文集卷之一	仙槎客邸 次老杜秋興 八首
		江左先生文集卷之四	獻寢直中 次老杜秋興 八首
39	오광운(吳光運)	藥山漫稿卷之三	出郊次秋興 八首
40	조관빈(趙觀彬)	軒集卷之五	次杜律秋興韻
41	조재호(趙載浩)	損齋集卷之一	金城途中 次秋興 八首
42	송덕상(宋德相)	果菴先生文集卷一	次杜老秋興韻 *
43	신광수(申光洙)	石北先生文集卷之一	七夕夜吟 次秋興韻 *
44	이헌경(李獻慶)	艮翁先生文集卷之六	次杜秋興 八首
45	채제공(蔡濟恭)	樊巖先生集卷之六	竹樓秋思 次老杜秋興 八首
46	김이안(金履安)	三山齋集卷之一	次杜詩秋興八首韻
47	황윤석(黃胤錫)	頤齋遺藁卷之一	雜詩八首和秋興

48	성대중(成大中)	青城集卷之二	和杜詩秋興 八首
49	정종로(鄭宗魯)	立齋先生文集卷之三	秋興次杜韻 時再從參如在座 *
50	조수삼(趙秀三)	秋齋集卷之五	長日無聊 謹次秋興八首韻 以叙秋懷 壬辰暮秋...庸老杜秋興八首韻賦詩分屬...
51	이학규(李學逵)	洛下生集冊十六	秋生鳳來...秋生次老杜秋興八首韻...
52	박윤묵(朴允默)	存齋集卷之十二	秋懷八首。次杜工部秋興韻
53	홍석주(洪奭周)	淵泉先生文集卷之三	敬次家親秋興八篇韻 選二*
54	조인영(趙寅永)	雲石遺稿卷之三	東巖餞秋 伯氏石厓先生未之與 用秋興八韻分屬 敬次以呈
55	조병현(趙秉鉉)	成齋集卷之五	東岩雲石宅 秋夜餞酒...拈杜秋興八篇...
56	박영원(朴永元)	梧墅集冊三	次老杜秋興八首韻
57	송내희(宋來熙)	錦谷先生文集卷之一	次杜工部秋興*
58	김흥락(金興洛)	西山先生文集卷之一	鳳停寺。次老杜秋興韻*
59	조종경(趙宗敬)	獨庵遺稿	秋興八首 用杜甫韻
60	고부천(高傅川)	月峯集卷之一	次杜律秋興 八首
61	윤신지(尹新之)	玄洲集卷之六	次杜少陵秋興八首
62	조우신(趙又新)	白潭遺集卷之一	過南別館有感 二首 下次杜工部秋興韻
63	김광현(金光炫)	水北遺稿卷之一	次杜詩秋興 月課 *
64	조문수(曹文秀)	雪汀詩集卷之七	次杜詩秋興韻 三首 月課 *
65	심동귀(沈東龜)	晴峯集卷之四	和杜詩秋興 八首
66	신홍망(申弘望)	孤松集卷一	次杜詩秋興八首 月課題
67	조한영(曹漢英)	晦谷先生集卷之二 晦谷先生集卷之八	次杜工部秋興八首 與胤之同賦 次何景明秋興八首 代人月課作
68	홍주세(洪柱世)	靜虛堂集上	次何大復秋興八首
69	이구(李渠)	活齋先生文集卷之一	秋夜有感 次老杜秋興韻 *
70	이요(李漕)	松溪集卷之二	答子由春興 八首 杜詩秋興韻
71	오두인(吳斗寅)	陽谷集卷之一	山寺滯雨 次杜甫秋興八首韻 遺懷 *
72	이하진(李夏鎭)	六寓堂遺稿冊一	次秋興韻
73	박수검(朴守儉)	林湖集卷之三	秋興 次杜韻 三首*
74	유명천(柳命天)	退堂先生詩集卷之四	悲秋八首 次杜子美秋興八首韻 錄呈蔚謫
75	이서우(李瑞雨)	松坡集卷之五	秋興八首 次老杜韻
76	신후재(申厚載)	葵亭集卷之六	次工部秋興韻
77	유상운(柳尙運)	約齋集冊三	白洲用杜草堂秋興八首韻 名曰春興 田家逢春 聊復效之
78	이옥(李沃)	博泉先生詩集卷之七 博泉先生詩集卷之八	秋興八首 次明人韻 秋興八首 次杜甫韻
79	이세귀(李世龜)	養窩集冊二	和秋興第八 *
80	이서(李澈)	弘道先生遺稿卷之四	敬次秋興八首韻
81	신성하(申聖夏)	和菴集卷之四	秋興 用杜韻
82	권이진(權以鎭)	有懷堂先生集卷之一	自杜少陵有秋興八首 後人多效之...
83	김시민(金時敏)	東圃集卷之五	早發牲山 次老杜秋興韻
84	이희지(李喜之)	凝齋集卷之一	丙戌九月 歸故居...遂次工部秋興韻 *
85	안중관(安重觀)	悔窩集卷之二	秋興八首與槎翁 共次日得一篇 八日而止
86	김진상(金鎭商)	退漁堂遺稿卷之二	次老杜秋興八首
87	조영석(趙榮祐)	觀我齋稿卷之一	次秋興八首其五 *
88	임징하(任徵夏)	西齋集卷之二	次杜陵秋興八首
89	이절보(李喆輔)	止庵遺稿冊一	燕都述懷 次秋興八首
90	김치후(金致垆)	沙村集卷之一	渭陽.次老杜秋興八首 爲春興要和 戊申 次杜少陵秋興八首韻
91	권정침(權正忱)	平庵先生文集卷之二	次杜工部秋興八首

92	박내오(朴來吾)	尼溪集卷之二	梅園遣興 次杜詩秋興韻。
93	이윤영(李胤永)	丹陵遺稿卷之九	同里中諸人 次秋興八詩。
		丹陵遺稿卷之十	和贈李仁夫 東海秋興韻 用老杜八章
94	임광택(林光澤)	雙柏堂遺稿卷之一	次秋興八首韻
95	이중경(李重慶)	雲齋遺稿卷之一	次秋興八首 一首缺*
96	최윤창(崔潤昌)	東溪遺稿卷之三	次秋興八首
97	조진관(趙鎭寬)	柯汀遺稿卷之二	南都 次杜工部秋興八首韻 缺二*
98	홍낙인(洪樂仁)	安窩遺稿卷之一	與士叙共次秋興八首韻
99	이명오(李明五)	泊翁詩鈔卷之四	又賦拈秋興八首韻
100	임천상(任天常)	窮悟集卷之一	次杜工部秋興八首 並小叙
101	홍인모(洪仁謨)	足睡堂集卷之一	雜詠次老杜秋興八首 壬寅
		足睡堂集卷之一	又次杜秋興韻 二十一首
		足睡堂集卷之二	鷗湖高秋 次杜陵秋興韻 二首*
		足睡堂集卷之三	次老杜秋興八首
102	이인행(李仁行)	新野先生文集卷之一	取老杜秋興韻 排日爲課
103	이약렬(李若烈)	訥窩文集卷之一	秋夕 次杜少陵秋興 八首
104	임득명(林得明)	松月漫錄冊三	直廬 次老杜秋興 八首
105	이승배(李升培)	修溪先生文集卷之二	秋興 八首
106	이희발(李羲發)	雲谷先生文集卷之一	次老杜秋興 *
107	강이천(姜彝天)	重菴稿冊一	法駕謁明陵之日...是夜次秋興第一韻 *
108	이재의(李載毅)	文山集卷五	中秋月夜 次老杜秋興八首韻
109	이병원(李秉遠)	所菴先生文集卷之一	石廬寓中...臨歸拈杜秋興韻共賦
110	이정주(李廷柱)	夢觀詩稿卷二	秋興 五首 *
111	강헌규(姜獻奎)	農廬集卷之一	秋興八首 次老杜韻
112	한운성(韓運聖)	立軒文集卷之一	自陰城還山與韓汝霖次杜草堂秋興八首...
113	조면호(趙冕鎬)	玉垂先生集卷之十	是夜思穎公以杜工部秋興韻... *
114	현일(玄鎰)	皎亭先生詩集卷二	秋興 八首
115	강진(姜潛)	對山集卷之一	暮秋...謹次石厓公秋興詩韻分呈

* 는 「추흥팔수」를 부분적으로 차운한 작품이다.

韓·中·日의 衣문화와 문화의식

安圻洙(南서울大學校)

目次

1. 서론
2. 한·중·일 의문화의 현황과 문화의식
 - 1) 일본의 기모노와 이중성(감춤)의 문화의식
 - 2) 중국의 치파오와 어울림(화려함)의 문화의식
 - 3) 한국의 한복과 조화(융합)의 문화의식
3. 결론

1. 서론

일반적으로 衣食住는 인간의 가장 기본적인 생활방식으로써 국가와 민족의 정체성과 타 민족 국가와의 차별성을 살펴보는 데 의미 있는 유용한 방법이 될 수 있다. 특히 기후와 환경이 각기 다른 국가에서 수천 년 동안 전통으로 내려오면서 만들어지고 활용되어 온 의문화는 독특한 가치와 특성을 가진다고 볼 수 있다. 그러므로 옷의 외형적인 모양이나 활용방식을 살펴보면 그들의 문화가 가지고 있는 미의식이 무엇인지를 파악할 수 있다고 하겠다.

일반적으로 옷은 사람들에게 생필품이면서도 예술적인 면이 요구되고 미학적인 면이 추구되는 대상으로, 인간의 문명사와 문화사에 있어서 큰 비중을 차지한다. 따라서 웬만한 글재주만으로 옷에 관한 책을 쓴다는 것은 매우 어려운 일이다. 각 국가에서 옷은 역사적으로 입었던 의복의 기원에서부터 실용적 기능, 윤리적·미학적 의미, 풍속에 따른 각 국의 복식이 가지는 변화양상, 각 민족 간 의복의 차이 및 유행 등을 체계적으로 살펴보아야 하겠지만 세 나라를 나란히 놓고 천착하기가 어려운 문제라 하겠다.

그러나 범위를 단순화하여 인간의 가장 기본적인 생활방식인 의문화를 단순 비교하여 한중일 세 국가의 사람들이 가지고 있는 문화의식을 피상적으로나마 살펴보는 것은 의문화를 통한 동아시아공동체의 공통점과 차이점을 찾는 유용한 방법일 수 있으며, 의문화를 통한 국가마다 서로 다른 인식을 통하여 서로를 상호 이해하고 다양성 가운데 유사한 옷 문화의 원형을 찾아보는 일련의 과정임을 밝힌다.

본고에서는 일본, 중국, 한국의 衣 문화를 순서대로 살피고, 각 나라의 문화의식과 특징을 사진을 통하여 살펴보고자 한다.

2. 한중일 의문화의 현황과 문화의식

1) 일본의 의문화와 문화의식

일본의 복식은 고온다습한 기후에 따른 의복문화를 만들어 왔다. 북방의 문화와 해양의 문화가 결합된 기후환경과 밀접한 관련이 있으며, 주로 일본의 남서쪽 관서지역을 중심으로 오랜 시간동안 지켜온 문화라 하겠다. 일본은 한국 사람들과는 달리, 다른 사람의 의복은 신경

쓰지 않은 편이다. 일본은 북방(알타이)계통으로서 뽀나라 복식을 근간으로 한 기모노라는 전통복식을 2000년 동안 큰 변화 없이 지속적으로 보존하여 왔다. 또한 맨발을 터부시하는 한국과는 달리 일본은 맨발이 흠이 되지 않으며, 맨발에 기모노를 입고 보행을 하는데 문제 되지 않았다. 또한 고온 다습한 기후 환경에 적응할 수 있도록 조리와 같은 슬리퍼를 만들어 착용하였다.

이 기모노를 입을 때는 허리띠인 오비를 매고, 양말이나 신발은 신지 않으며, 대신 나무로 만든 굽이 높은 나막신인 게타나 목면이나 가죽으로 만든 굽이 낮은 샌들인 조리를 신는다. 샌들 끈에 맞도록 엄지발가락과 둘째 발가락 사이가 갈라진 면버선인 다비를 신는다. 유카타는 기모노와 비슷한 것으로 여름 축제나 목욕 후에 간편하고 가볍게 신는 목면 옷도 있다.

일본의 전통적인 기모노의 전통 의복으로는 와후쿠(和服) = 기모노(着物)라 할 수 있다. 기모노는 원래 입는 것, 즉 의복이란 의미를 가지고 있으며, 「和」의 「服」, 즉 일본의 의복이란 한국의 한복과 같은 의미로 사용되고 있다. 막부 말(幕末)에 처음으로 양복(洋服)이 들어오면서 기존의 일본 옷을 와후쿠, 기모노라 하며 다음과 같이 구분된다.

(1) 구로 도메소데(黒留袖) : 기혼 여성의 정장 (민간 정장)이며, 5개의 문(家紋)만 소메누키로 남기고 검게 염색, 허리 이하에만 무늬

(2) 이로 도메소데(色留袖) : 검정 이외의 도메소데, 1개나 3개 짜리 가문도 궁중행사는 이로 도메소데가 정장

(3) 후리소데: 소매의 겨드랑이 부분이 긴 기모노, 미혼여성 제1예복, 성인식, 혼식, 가슴, 어깨, 소매, 하단부 그림이 하나가 되는 예바(繪羽) 무늬

기모노의 특징으로는 허리를 감은 (오비)에 독창성과 의식이 있다. 속옷을 입지 않고 사각형의 천 한 개로 온 몸을 감듯이 입는다. 일본인들은 모든 외래문화를 종합하여(뽀나라에서 유래) 사람의 체형과 풍토, 습속에 맞게 확대 재생산한 지혜의 산물로 보고 있다. 허리띠를 몇 겹씩 감아 뒤쪽으로 매듭지음으로써 背面美를 연출한 점이 특징이며, 인간을 감상할 때 앞면보다는 측면과 뒷면을 중요시하는 경향을 고려한 옷문화라고 한다. 또한 기모노는 (오비)의 위를 허리위로 올림으로써 하반신이 길게 보이게 함으로써 (오비)로 몸을 감싸서 혈압 상승을 막아주는 역할을 하며, 2000년 동안 형태가 변하지 않고 지금까지 전통적인 옷 문화로 지켜오고 있는 점을 자부하고 있다.

<일본 옷의 문화의식>: 이중성의 미의식

일본의 옷문화에 나타난 문화의식은 기모노에 있어 다채로운 무늬의 사용과 오비라는 특이하고도 다양한 변화를 가능하게 하는 장식물의 사용으로 설명할 수 있다.¹⁾ 또한 기모노는 펼쳐놓으면 한 장의 천인 기모노를 겹치고 여며서 입는 방식은 연계성이 기모노에 나타난 ‘중첩적’인 표현으로 해석하고 있다. 기모노에 나타난 ‘이중성’은 피부 노출을 꺼리는 주니히도에와 같은 의식용 옷과 과감히 몸을 드러내는 혼도시, 유카타 같은 옷의 공존에서 찾아 볼 수 있다. 뿐만 아니라 ‘후리소데’와 같은 옷의 형태 안에서도 기모노의 이중적 특징을 찾아 볼 수 있다. 이렇게 볼 때, 일본 전통 옷문화에 나타난 가타의 내적 내용은 기모노에 나타난 가타의 특성과 동일한 맥을 이루고 있음을 살펴 볼 수 있었다. 또한 일본의 기모노는 유사한 형태를

1) 강병석(2009), 기모노의 가타(型)에 나타난 조형적 특징에 관한 연구, 『기초조형학연구』, 한국기초조형학회, vol.10, no.6, 통권 36호 pp. 55-65.

가지고 있지만 기모노 옷에 무늬를 새기고 무늬의 모양과 색깔은 한 가문을 상징하기도 하여, 옷을 통한 가문과 계층의 구별을 삼기도 하였다.

2) 중국의 의문화와 문화의식

중국의 전통적인 옷은 중산복, 한푸, 치파오가 있다. 특히 치파오는 여자들이 입는 원피스 형태의 옷이며, 창파오는 남자들이 입는 긴 두루마기 형태의 옷을 칭하기도 한다.

중국의 중산복(中山裝)은 중국 혁명의 아버지 쑨원(孫文先生)이 즐겨 입어 그의 호 '중산'에서 이름을 땄다. 바로 세운 깃, 상의 상·하부 각 2개의 주머니가 특징이다. 중산복은 쑨원, 장제스(蔣介石), 마오쩌둥(毛澤東) 등 대부분의 지도자가 입었던 중국 현대 옷의 특징이라 할 수 있다. 구시대의 낡은 이미지 때문에 1978년 개혁·개방 이후엔 거의 모습을 감추고 있지만 최근에는 시진핑도 착용한 바 있으며, 중산복은 북한에도 영향을 주었으며, 중산복에는 중화민족을 상징하는 다양한 장식과 이데올로기의 상징을 표징하는 외형적인 옷으로 표현하였다. 마오쩌둥 이후 중국의 남자들이 한 평생 동안 입고 다녔던 옷으로 시대의 애환을 고스란히 간직한 중국의 남성 의복이라 하겠다.

중산복은 생활에 편리하게 고안한 옷. 중국인이 가장 애용하는 복장이며, 현재는 농촌이나 나이가 많은 사람이 입고 있다. 예전의 중국 도시나 농촌의 거리 풍경은 회색과 검은색의 연속이었으나 개방 이후에는 현대미와 중국 전통미를 결합하는 방향으로 발전되고 있다.

치파오는 원래 만주족의 전통복장으로써 청나라 때 전국적으로 유행한 옷이다. 현재 중국 전통복장으로 인식되고 있으며, 원통형으로 다리 옆 부분이 갈라지고, 앞에는 단추가 달려 있고, 칼라가 목 부분을 둘러싸고 있는 모습이 특징이다.

치파오(旗袍): 1920년대 초부터 한족 여성이 입기 시작하였으며, 중국 여성 복장은 직선식 재단 제작을 채용하였다. 가슴, 어깨, 허리, 엉덩이가 일직선이 돼 여성의 아름다운 곡선을 나타내지 못했다고 볼 수 있다. 서양 문화의 영향으로 치파오의 디자인은 수십 번의 개조를 통해 새로운 것을 추구하는 여성들의 아름다운 몸매를 표현하게 되었다. 치파오는 상하 일직선으로 재단을 제작하고 높은 칼라를 유지하고 있으며, 높은 칼라도 점점 낮게 변했고, 나중에는 칼라가 없는 치파오로 변형이 되었다.

치파오는 점차 시대와 생활에 근접해 원래의 디자인에서 벗어나 경제적이고 편리하며 아름답고 몸에 달라붙게 만들어 졌다. 치파오는 실용성이 없어 지금은 고급식당의 복무원 쇼장의 안내원들이 많이 착용하는 모습을 볼 수 있다. 원래 위아래 한 벌인 통옷에서 발전했으며, 기모노와 마찬가지로 마름질(천을 자르는 일)하지 않고 바느질하였다. 각 부분을 조각조각 잘라서 잇지 않고 천을 그대로 활용하여 만든 것은 일본의 기모노와 유사점이 있다.

후대의 치파오는 옷무늬가 화려하게 변모하면서 아름다운 색깔이 가미된 호사스런 옷으로 변해가고 있음을 알 수 있다. 옷의 원형은 만주족의 옷과 치장은 한족의 풍경이 융합된 여장 옷이라 하겠다. 치파오는 중국의 오랜 역사와 전통을 고스란히 지켜온 옷처럼 보이지만 다민족의 모여 살아가는 지정학적인 요인과 서양의 의문화가 유입되면서 원통형의 무의미한 옷이 곡선을 띠면서 다양한 형태의 여성 옷으로 화려하게 변화해 간 것으로 볼 수 있다.

<중국 옷의 문화의식>: 어울림의 문화 미의식

어울림' 미의식을 구성하는 화해적 생동미, 예의적 위엄미, 절제된 간결미, 상징적 장식미, 형신의 풍신미 등으로 대별하여 살펴본 연구가 있다.²⁾ 이를 토대로 중국 전통 복식에 내재된

‘어울림’ 미의식을 살펴본 결과는 중국 전통복식의 정체성을 담고 있는 의류에서 표출되는 자율적인 동적 아름다움에서 화해적 생동미가 표출되며, 예의적 위엄미는 신분적 등급을 나타내기 위해 착용된 관복과 아울러 일상복에서까지 나타나고 있다. 절제된 간결미는 간결한 꾸밈의 미로서 우아한 품격이 느껴지는 송나라 때의 여성복식에서 두드러지게 표출된다. 상징적 장식미는 지배층 복색의 화려한 배색에서 표출되며, 형신의 풍신미는 옷과 사람 간의 기의 원활한 소통으로 신체라인이 불분명하게 표현되는 반적체(半适体)형 복식에서 표출된다.

3) 한국의 의문화와 문화의식

한국의 의복문화는 전통적으로 남녀의 한복이 있다. 한복은 직선과 약간의 곡선이 기본을 이루어, 옷의 선이 아름답게 디자인되어 있다는 평이다. 여자 옷은 저고리와 치마가 상박하후(上薄下厚)하여 옷차림이 단정하고 아담하며, 옷 입은 의복의 모습은 동양적인 생활윤리가 깃든 초연한 멋이 있다.

한복은 일본의 기모노처럼 예복과 평상복의 구별이 있으며, 이에 속옷과 수식(修飾)이 따른다. 남녀별 성인과 어린이용, 계절별로 나누어 입는다. 이러한 한복의 특징은 일본인들이 가장 궁금해서 알고 싶은 한국의 문화 중에서 가장 먼저 한복을 꼽고 있다. 한국의 의복은 의례와 계절에 따라 다양하게 만들어 입는 것으로 보아 품위와 격식을 중요시하는 의문화 의식을 가졌다고 하겠다.

한국의 한복을 남자 옷과 여자 옷으로 나누어 살펴보면 다음과 같다. 남자의 한복으로는 평상복과 예복으로 나누어 볼 수 있다.

1) 평상복: ① 속옷 : 속적삼, 속고의 ② 저고리 : 적삼, 겹저고리, 솜저고리 ③ 바지 : 고의, 잠방이, 겹바지, 솜바지 ④ 조끼, 마고자, 두루마기

2) 예복: ① 평례복 : 평상복위에 두루마기 ② 혼례복 : 평상복위에 옥색두루마기, 관복, 각대, 사모, 목화, 포션 ③ 상례복 : 바지 저고리에 베 중단, 굴건제복 등이 있다.

여자의 한복도 평상복과 예복으로 살펴볼 수 있다.

1) 평상복: ① 속옷 : 속저고리, 속적삼, 다리속곳, 속속곳, 바지, 단속곳 ② 치마- 모양(통치마, 풀치마, 스란치마) - 안감의 유무(홀치마, 겹치마) ③ 저고리- 봄-가을 (물겹저고리, 박이겹저고리) - 여름 (적삼, 깨끼저고리) - 겨울 (솜저고리) ④ 마고자, 배자, 두루마기, 버선

2) 예복: ① 평례복 - 젊은이(다홍 치마, 노란색(연두색) 회장저고리) - 중년이후(남치마, 옥색 회장저고리) ② 소례복 : 당의, 화관(족두리) ③ 혼례복 : 원삼(할옷), 한삼(흰수건), 화관(족두리), 용잠, 도투락댕기 ④ 상례복 : 깃 광목으로 지은 치마, 저고리, 흰 족두리, 짚과 삼으로 엮은 띠, 짚신 ⑤ 기제사복 : 옥색 치마 저고리 등이 있다.

<한국 한복의 문화의식>: 조화와 융합의 문화의식

한국인의 의생활 문화에서도 융통성과 가변성의 한복의 ‘치마’를 중심으로 관계론적이고 융합적인 한국문화의 특징이 확인된다.³⁾ 한복은 그때의 정황에 맞춰 입을 수 있는 융통성을 전제로 디자인된 옷이다. 입체적인 양복은 모양이 완성돼 있어 옷에 몸을 맞추는 데 비해 평면

2) 양유미, 이미숙(2017), 글로컬문화콘텐츠로서 중국 복식의 審美의식 연구 -儒家의 '어울림[和]' 미학을 중심으로-, 『한국디자인문화학회지』 23(1), 한국디자인문화학회, pp.337~352.

3) 정경조(2016), 한국문화의 특징, ‘융합(融合)’에 대한 고찰, 『한국사상과 문화』, 한국사상문화학회, 2016, vol., no.85, pp. 421-442.

구성인 한복은 옷이 몸에 맞추는 사람 중심의 옷이다. 한국인의 융합기질은 우선 두 극단을 조화시키고 모순을 화합시키는 중용의 문화 양단불락(兩端不落), 양자병합(兩者並合)의 사고에서 비롯되었다고 할 수 있다. 양극단의 선택지 가운데 하나를 선택하고 나머지 하나를 포기하는 소위 양자택일적 사고가 아니라, 모순되는 것처럼 보이는 두 가지 극단적 성향을 하나로 끌어안는 것이 양단불락 또는 양자병합적 사고이다. 모순을 껴안는 힘은 내면에서 그 모순을 회통시켜 새로운 조화와 균형을 창조해내는 한국의 에너지라고 할 수 있다. 이때 모순은 갈등으로 그치는 것이 아니라 창조의 동인이 된다. 그리고 음양과 오행의 원리를 옷에 활용하여 세계의 기를 사람이 끌어안아 물아일체의 사상과 관계를 형상화하고자 한 의식이 내포되었다고 하겠다.

3. 결 론

결론은 한중일 옷문화와 문화의식의 요약으로 대신함.

쑤의 竹林七賢과 高麗의 竹林高會 比較 考察

-時代的 背景과 文學作品을 中心으로-

金成紋(中央大學校)

目次

1. 들어가며
2. 竹林七賢과 竹林高會의 時代的 背景
3. 竹林七賢과 竹林高會의 文學作品
4. 나오며

1. 들어가며

한국과 중국은 동아시아 인접국이라는 지정학적 위치로 인하여 예로부터 유교와 한자 문화를 공유하면서 상호 밀접하게 교류를 해온 아시아의 대표적인 국가이다. 양국은 이러한 배경 하에서 많은 부분 동아시아 국가로서의 보편성(유사성)을 공유하고 있으면서도 각국이 처한 개별적인 상황에 맞는 독창적인 문화를 형성하면서 발전해 왔다. 이러한 보편성과 특수성의 문제는 비단 정치나 사회제도 뿐 아니라 문학에서도 예외가 아니다. 특히 본 발표에서 다루고자 하는 高麗 竹林高會의 文學은 쑤의 竹林七賢에게서 영향을 받은 바가 매우 크다. 이에 본 발표문은 “동아시아 역사 문화 교류”라는 국제학술대회의 기획주제에 맞추어 한국과 중국의 문학적 교류를 양국의 대표적인 은일 문학 모임인 쑤의 竹林七賢과 高麗의 竹林高會의 문학 작품과 그 시대적 배경에 대한 비교를 통해서 살펴보고자 한다. 작가의 세계관은 곧 그가 속해 있던 사회의 시대적 배경과 밀접한 관련을 맺기 마련이고, 이는 다시 문학작품을 통해서 형상화된다는 점을 고려할 때, 이 양자를 논의 대상으로 삼은 비교 고찰을 통해서 양국의 문학적 교류의 일면을 다소나마 파악해 볼 수 있을 것으로 기대하는 바이다. 아울러 竹林七賢이 주로 활동했던 무대가 바로 이곳 揚州, 南京 지역이라는 점도 나름의 의미가 있을 것으로 생각한다.

2. 竹林七賢과 竹林高會의 時代的 背景

高麗의 竹林高會는 海東의 竹林七賢으로 불릴 정도로 竹林七賢으로부터 영향을 받은 바가 크고, 그 성격도 매우 유사하다. 두 모임은 거의 1000년 가까운 시간적 간극을 가지고 있지만, 모임이 결성되던 당시의 시대적인 배경과 7명이라는 참여인의 숫자, 그리고 그들이 견지했던 은일 및 도가적 취향과 관련을 맺는 문학작품 등에서 유사점을 쉽게 발견할 수 있다. 여

기서는 두 모임이 결성되어 운영되었던 양국의 시대적인 배경에 대해서 살펴보고자 한다. 문학작품은 작가가 사회를 바라보는 시각에 따라서 형성되는 가치관이 문학적으로 형상화된 것이다. 따라서 사상과 문학작품의 본격적인 비교를 위해서는 작가가 살았던 시대의 배경을 우선적으로 살필 필요가 있다.

1) 魏·晉 交替期 : 司馬氏의 專橫

魏晉시대는 정치적으로는 위나라가 후한을 멸하고, 이어 위나라의 신하였던 司馬氏가 위나라 왕실을 무너뜨리고 晉왕조를 세우려는 과정에서 많은 투쟁과 갈등이 야기되었던 혼란의 시대였다. 또 사상적으로는 후한 이래의 訓詁學이 지나친 천착과 번쇄한 고증에 흘러 한 왕조의 지배 이념으로서 사회적 기능을 상실하게 됨에 따라, 오히려 사상을 전체로써 파악하여 바로 잡지 않으면 안 된다는 시대적 요구에 부응하여, 우주론을 포함한 易學, 인생론으로서의 老莊哲學이 새롭게 대두되었다. 이러한 새로운 학문적 경향을 玄學이라 하였고, 이에 대한 논의를 淸談이라고 하였다.¹⁾ 淸談은 道敎思想에 근거하여 談論을 통해 道家의 哲理를 연구하고, 또 이를 처세의 요결로 삼아 실행하려는 것으로 ‘淸言’ 또는 ‘玄言’이라고도 하였다. 청담은 魏政始年間に 何晏(?~249)과 王弼(226~249) 등의 학자들에 의해 老莊學을 중심으로 일어났다. 이들은 老莊에서 추구하는 無爲의 정신을 立論의 근본으로 하였다.²⁾ 죽림칠현은 바로 이러한 어지러운 시대적 배경 아래, 司馬氏 일족이 국정을 장악하여 전횡을 일삼는 것에 반발하여 부패한 정치권력과 담을 쌓고 죽림에 은거하면서 거문고와 술을 벗했던 선비들을 일컫는데, 모임의 명칭과 관련해서 『世說新語』에 아래와 같은 기록이 있다.

“陳留 사람 阮籍과 譙國의 嵇康, 河內의 山濤, 세 사람이 나이가 서로 비슷한데, 嵇康이 조금 어렸다. 이 모임에 참여한 사람은 沛國의 劉伶과 陳留의 阮咸, 河內의 向秀, 琅邪의 王戎인데, 일곱 사람이 늘 대술 아래 모여 내키는 대로 즐거이 술을 마셨으므로 세상에서는 이들을 ‘竹林七賢’이라 하였다.”³⁾

따라서 竹林七賢의 구성원은 山濤(205~283), 阮籍(210~283), 嵇康(223~262), 劉伶(221~300), 向秀(221~300), 王戎(234~305), 阮咸(?~?) 등 일곱 명이다. 나이가 가장 많은 山濤와 가장 어린 王戎은 30년의 차이가 있지만, 이들은 나이를 불문하고 뜻을 함께 한 사람들이다. 모임은 대체로 阮籍과 嵇康 등이 주도하였던 것으로 보이는데, 이들은 부당한 권력에 맞서는 수단으로 은둔을 선택했다고 볼 수 있다. 이는 癸酉靖難 때의 生六臣을 연상케 하기도 한다. 물론 嵇康과 같이 끝까지 司馬氏 일족의 회유를 뿌리치다가 처형을 당한 사람도 있지만, 회유되어 관직의 길로 나아간 사람도 있다. 그러나 10여 년⁴⁾ 동안 이들이 죽림에 은거하며 부당한 권력에 저항한 그 정신은 아직도 사람들의 입에 오르내리고 있으며, 약 1000년이라는 긴 시간의 장벽을 뚫고서 高麗의 竹林高會로 이어지게 된다.

1) 金谷治 著·조성을 譯, 『중국사상사』, 이론과 실천, 1988, pp.171~173 참조.

2) 李鍾殷, 『韓國詩歌상의 道敎思想研究』, 普成文化社, 1987, pp.86~89 참조.

3) 余嘉錫 撰, 『世說新語箋疏』, 華正書局, 1984, p.727.

4) 나이가 가장 어린 王戎이 阮籍을 만난 것이 15세 되던 248년이었고, 嵇康이 262년에 생을 마감했으므로, 일곱 사람이 함께 만났던 기간은 14년 정도이다.

2) 高麗 武臣執權期 : 武臣의 暴舉

썸의 竹林七賢이 결성되던 시대에 玄學이라는 老莊哲學이 대두된 것과 마찬가지로 竹林高會가 꾸려진 고려 중기에 있어서도 사상적인 측면에서 특이점을 발견할 수 있다. 그것은 바로 道教思想이 가장 활발히 전개되던 시기였다는 것이다. 睿宗 代(1105~1122)에 중국의 도교체계를 수용하여 福源宮을 건립하며 아예 국교를 도교로 바꾸고자 마음을 먹기도 하였다. 이러한 분위기로 당시 도교에 귀의코자 하는 백성들이 생겨나기에 이르렀다.⁵⁾ 또한 당시 실천적인 학문을 외면하고 詞章으로 경도되는 경향이 짙어지면서 文弱을 초래하게 되었으며, 이는 곧 문벌귀족의 등장으로 이어졌다. 이후 毅宗 代(1147~1170)에 이르러서는 통치 윤리를 외면한 경박한 문풍이 일어나게 되면서 經學보다 詩賦의 비중이 높아져서 사장에 대한 숭상은 더욱 강화되었고, 국가의 기강은 날로 해이해져갔다. 유교가 詞章만을 일삼을 뿐 현실의 문제를 외면하게 된 것은 武를 경시하는 풍조로 이어지게 되고 무신들의 불만이 몇 가지 사건을 계기로 폭발하여 마침내 武臣亂(1170)이 발발하게 된다. 이의방에서 정중부, 경대승, 이의민, 최충헌 등으로 이어진 무신집권기는 약 100년 간 지속되었고, 특히 최씨 정권 하에서의 문인들은 국가를 위하여 바른 소리를 하기 보다는 개인의 영달을 위하여 최씨의 문객으로 드나들며 아첨을 일삼기에 이르렀다. 이러한 과정에서 과거 훈구 귀족계급에 속했던 몰락 문인들과 무신정권에 협조한 신흥사대부 계층 간의 세대교체가 이루어지게 된다. 이러한 상황에서 몰락 문인들은 현실의 암담한 가운데서 도교사상에 몰두하는 경향을 보이게 되었는데, 竹林高會는 바로 이러한 시대적 배경 속에서 결성되었다. 竹林高會에 대해서는 『高麗史』에 다음과 같은 기록이 보인다.

“이 때 吳世才, 李仁老, 林椿, 趙通, 皇甫沆, 李湛之 등이 스스로 한 때의 豪俊이라 여겨 땀어 벗으로 하고 七賢을 일컬었다. 매양 술 마시고 시 지으며 傍若無人하였다.”⁶⁾

기록에 보이는 ‘七賢’은 바로 竹林高會가 竹林七賢의 뜻을 이어 받았음을 뜻한다. 그 구성원은 吳世才(1133~?), 李仁老(1152~1220), 林椿(?~1190?), 趙通(?~?), 皇甫沆(?~?), 咸淳(?~1204), 李湛之(?~1204 在世)등 竹林七賢과 마찬가지로 일곱 명이다. 중앙정치 무대를 빛거나 죽림에 은거한 닻으로 이인로를 제외하면 생몰연대가 정확히 밝혀져 있지 않은 것은 어쩌면 당연한 일인지도 모르겠다. 竹林七賢이 阮籍, 嵇康, 山濤 등의 교유를 중심으로 이루어졌다면, 竹林高會는 李仁老와 林椿, 그리고 吳世才 등이 중심이 되었던 것으로 보인다. 가장 연장자인 오세재는 이인로보다 19세가 많으니, 사권에 있어서 나이를 중요시하지 않았던 것 또한 竹林七賢과 닮아있다. 李奎報(1168~1241)의 <七賢說>에 따르면 吳世才가 본인을 忘年之友로 삼아 죽림교회 모임에 데리고 다녔을 때 자신의 나이가 19세라고 적고 있는 것을 보면, 이 모임은 적어도 1186년 이전에 이미 결성되었음을 알 수 있다. 이 밖에 『破閑集』의 기록 등으로 짐작해 보면, 대략 1184년경에 본격적인 모임이 만들어져서 일곱 사람이 함께 만난 것은 오세재가 개경을 떠난 1188년 정도이니 4년 정도에 불과하다. 하지만, 竹林七賢과 마찬가지로 이들 일곱 명의 문인이 죽림철현의 정신을 계승하여 죽림에 은거하며 시와 술로써 서로 벗하며 즐긴 정신은 오늘날까지 전해지고 있다.

5) 李鍾殷 외, 『道教思想의 韓國的 展開』, 亞細亞文化社, 1989, p.28 참조.

6) 『高麗史』 卷 102, 列傳 제15, 「李奎報列傳」: “時李仁老, 吳世才, 林椿, 趙通, 皇甫沆, 李湛之 等, 自以爲一時豪俊, 結爲友稱七賢, 每飲酒賦詩, 傍若無人.”

3. 竹林七賢과 竹林高會의 文學作品

여기서는 앞서 살펴본 두 모임이 결성된 당시의 시대적 배경 하에서 형성된 작가들의 사상이 어떻게 문학적으로 형상화 되었는지를 살펴보려고 한다.

1) 竹林七賢의 文學作品

(1) 阮籍

阮籍은 竹林七賢을 대표하는 인물로, 우리에게 익숙한 白眼視라는 고사를 탄생케 한 인물이기도 하다. 『晉書』, <阮籍傳>에 다음과 같은 기록이 있다. 阮籍이 모친상을 당했을 때, 같은 竹林七賢의 회원 嵇康의 형인 嵇喜가 조문을 갔는데 완적은 그를 반기기는커녕 오히려 흰 자위를 보이며 무시(白眼視)하였다. 嵇康이 형에게서 이 이야기를 듣고 阮籍이 좋아하는 술과 거문고를 가지고 찾아가자 그는 기뻐하며 靑眼으로 嵇康을 맞이하였다. 이처럼 그는 아무리 친한 사람의 친지라고 하더라도 세속의 예교에 얽매인 사람은 홀대하였다. 이로 인하여 당시 朝野의 지식인들은 阮籍을 원수 대하듯 미워했다고 한다.

<詠懷詩>, 17)

夜中不能寐	밤중에 잠을 이룰 수 없어
起坐彈鳴琴	일어나 앉아 거문고를 타네.
薄帷鑑明月	얇은 휘장으로 밝은 달빛 비치고
清風吹我衿	맑은 바람은 옷깃을 스치는구나.
孤鴻號外野	외로운 기러기는 들에서 울고
朔鳥鳴北林	변방의 철새는 북쪽 숲에서 우네.
徘徊將何見	무엇을 보려고 배회 하나?
憂思獨傷心	근심에 겨워 홀로 가슴만 아파하네.

‘詠懷詩’는 가슴 속의 회포를 표출하는 시를 가리키는데, 阮籍의 작품에서 그 명칭을 처음 확인할 수 있다. 阮籍이 지은 5언 詠懷詩는 모두 82수이며, 위 작품은 그 첫 번째 작품이다. 앞서 언급한 것처럼 阮籍이 살았던 시대의 혼란스러운 상황과 그의 삶의 궤적을 생각해 보면, 가슴에 품은 마음이 무엇인지 대략적으로나마 짐작해 볼 수 있겠다. 이러한 이유로 잠 못 이루는 밤, 일어나 거문고를 타지만, 죽림에 묻혀 있는 그의 마음을 진정 알아줄 이(知音)가 없다. 얇은 주름 사이로 드리우는 달빛과 맑은 바람은 시인을 상념에 빠져들게 한다. 기러기 울고, 변방의 철새가 북쪽으로 날아갈 즈음이니 계절은 늦가을쯤이다. 가을이 깊어지면 이유 없이 울적해 지기도 하는 것이 사람의 마음일진대 한 밤중에 깨어 거문고를 타는 외로운 사나이의 마음이야 오죽할까. 한낱 철새도 고향으로 돌아갈 준비를 하는데, 시인은 갈 곳 몰라 배회하고 있는 모습이 철새와 대비되어 傷心은 더욱 커진다. 세상의 부당함에 적극적으로 저항할 힘이 없는 상태, 그러나 세상에迎合하는 것은 용납할 수 없는 상황에서 죽림에 은거하는 삶

7) 『文選』

을 선택한, 그리고 그 속에서 거문고와 시로 답답한 마음을 풀어내는 것에 만족해야 했던 阮籍의 고뇌가 잘 드러나는 작품이라고 하겠다. 이러한 阮籍의 문학작품은 高麗의 竹林高會의 문학으로 고스란히 계승된다.

2) 竹林高會의 文學作品

(1) 林椿

<李眉叟嘗以言語爲戒作詩戲之 中>8)

阮籍能愼默	완적은 능히 삼가고 묵묵하여
是非口不論	옳다 그르다는 말 입에 올리지 않았지만
時有禮法士	당시에 禮法에 엄매인 사람들이 있어
疾之如讐冤	미워하기 원수 같이 했었네.

기구와 승구는 阮籍이 살았던 모습을 推仰하고 있으며, 전구와 결구는 앞서도 소개했던 白眼視 고사의 내용을 끌어다 쓴 것이다. 竹林高會는 그 명칭서부터 竹林七賢의 모습을 닮고자 했음을 알 수 있는데, 죽림고회의 핵심 인물인 林椿에게 阮籍은 삶의 롤 모델로서의 의미를 지닌다고 볼 수 있으며, 위 작품을 통해서 이를 선명하게 드러내고 있다고 하겠다.

<次韻李相國知命見贈長句 第2首 中>9)

況吳性本多迕俗	하물며 내 성품이 본래 俗世에 거스름이 많아
放曠眞同阮步兵	거리낌 없이 행동하기 참으로 阮步兵과 같도오.
早觀名位有何味	일찍이 지위와 명예 보와 왔지만 무슨 맛이 있던가?
羽化眞如蟲食橙	羽化登仙 하는 것도 참으로 벌레가 귤 먹는 것과 같도다.

기구과 승구는 세교에 얽매이지 않는 阮籍의 삶을 林椿 자신의 삶과 동일시하여 그를 닮고 싶은, 혹은 닮아 있는 삶의 경지를 말하고 있다. 그리고 절구와 결구에서는 정치 현실 속에서 살아가는 삶의 어려움과 무상함을 노래하고 있다. ‘阮步兵’은 완적의 별명이다. 그가 步兵校尉를 자칭한 일이 있었는데, 그 이유는 바로 步兵尉에 저장되어 있는 술이 매우 많다는 소문을 듣고, 그 술을 마시기 위함이었다고 한다. 이후 그를 阮步兵이라 부르게 되었다는 것인데, 이는 林椿의 삶과도 비슷하다. 하지만, 임춘이 술을 가까이 한 것을 嗜酒라기보다는 자신의 가문을 빛낼 수 없는 암담한 처지로 인하여 일종의 현실 도피의 수단으로 보는 것이 타당할 것 같다. 이는 그의 假傳 작품 <麴醇傳>을 통해서 짐작해 볼 수 있다.

8) 林椿, 『西河集』

9) 林椿, 『西河集』

4. 나오며

이상에서 쯤의 竹林七賢과 高麗의 竹林高會이 결성되던 시대의 배경과 문학작품에 대해서 간략히 살펴보았다. 두 모임이 결성되던 시대는 모두 부당한 권력이 전횡을 일삼았다는 점에서 유사성을 발견할 수 있고, 이러한 가운데, 소극적으로나마 부당함에 맞서기 위한 방편으로 삼은 것이 바로 죽림에 은거하여 술과 시를 벗하는 것이었다는 점 또한 비슷하다. 竹林七賢은 이후 은거를 통한 부당한 권력에의 저항이라는 상징성을 처음 만들어 낸 모임이라 할 수 있으며, 이는 이후의 문인들에게 커다란 영향을 끼쳤다. 그리고 그 대표 격에 해당하는 것이 바로 1000년의 시간적 거리를 뛰어 넘은 高麗의 竹林高會라 할 수 있다.

중국인이 쓴 한국사 통사(『不可不知的朝韓史』)의 역사 인식과 문제점

金鍾洙(群山大學校)

目次

1. 머리말
2. 고대사 인식과 문제점
3. 중세사 인식과 문제점
4. 근세사 인식과 문제점
5. 근·현대사 인식과 문제점
6. 맺음말

1. 머리말

이 글에서는 중국인이 쓴 한국사 통사 『모르면 안 되는 한국사(不可不知的朝韓史)』의 역사 인식과 그 문제점에 대하여 살펴보려한다. 『모르면 안 되는 한국사』는 중국인이 쓴 최초의 한국사 통사이자, 현재 중국내에서 출판·유통되고 있는 유일한 한국사 통사로 생각된다. 이 책의 저자(楊益, 鄭嘉偉)들은 역사연구자가 아닌 중국의 보통 사람들을 대상으로 집필하였다고 서문에 밝히고 있다. 따라서 이 책은 일반 중국 사람의 한국사 인식에 많은 영향을 끼칠 것으로 생각된다. 이에 이 책의 내용과 역사 인식에 대해 살펴보는 것은 꼭 필요한 일이라고 생각된다. 이 책의 목차는 다음과 같다.

- 楔子：韩国国王活了1900岁(檀君朝鲜)
第一幕 韩国国王是中国人(箕子朝鲜和卫氏朝鲜)
第一章 箕子东迁 朝日之鲜有乐土
第二章 引狼入室 忘恩卫满霸朝鲜
第三章 夜郎自大 怀怨杀官惹汉皇
第四章 一怒兴师 汉武扬鞭灭卫朝
第二幕 半岛版“三国演义”(前三国时代)
第五章 天赋奇缘 高句丽东亚立国
第六章 兄弟分家 百济兴邦半岛南
第七章 六部联盟 新罗国政归三姓
第八章 烽烟迭起 高句丽南攻北守

第九章 怀恨反击 百济国举步维艰
第十章 集贤治政 新罗国顺势崛起
第十一章 招惹隋唐 高句丽兵连祸结
第十二章 驱虎吞狼 新罗三分归一统
第三幕 合久必分, 分久必合(统一新罗和後三国)
第十三章 欲壑难平 新罗启衅逐唐师
第十四章 王权更替 你方唱罢我登台
第十五章 手足相残 骨血何及权位尊
第十六章 女王乱政 新罗一统化三分
第十七章 仁者无敌 高丽终结後三国
第四幕 不情不愿的藩属岁月(高丽时代)
第十八章 心存高远 壮志平吞鸭绿江
第十九章 三战大辽 兵车保得衣冠会
第二十章 辽衰金盛 见风使舵迎新主
第二十一章 蒙元兴起 半岛河山尽铁蹄
第二十二章 俯首称臣 荣辱兴衰难自主
第二十三章 奋发图强 恭愍扬旗退蒙元
第二十四章 主弱国危 李成桂拥兵登基
第五幕 大明朝最忠实的伙伴(李氏朝鲜)
第二十五章 因果有报 李太祖萧墙泪尽
第二十六章 扬武兴文 世宗治国创昌盛
第二十七章 靖难喋血 从古争权岂顾亲
第二十八章 荒淫暴虐 残民害己燕山君
第二十九章 倭乱东来 挚友忠臣存社稷
第三十章 明亡清替 痛心疾首易宗主
第三十一章 反清复明 壮志未酬终落空
第三十二章 内斗不息 党争余隙是权门
第六幕 最後的挣扎(近代朝韩)
第三十三章 闭关锁国 洋扰两番驱美法
第三十四章 倭乱再来 江华条约惹祸端
第三十五章 中日角逐 大清国夺筹壬午
第三十六章 甲申政变 袁世凯扬威半岛
第三十七章 甲午风云 三千里尽膏狼吻
第三十八章 昙花一现 大韩帝国终烟灭
第七幕 从抗争到分裂(现代朝韩)
第三十九章 国破家亡 忠臣义士竞热血
第四十章 南北血战 统一旧梦尽成空
第四十一章 云霓起落 国家聚散尚苍茫

이 책은 위 목차를 보아도 알 수 있듯이 고대사가 가장 많은 분량과 비중을 차지하고, 그 다음은 중세사, 그 다음은 근세사, 그 다음은 근·현대사 순으로 되어있다. 오늘날 한국에서 발간되는 한국사 통사가 대체로 근·현대사의 분량이 가장 많고, 근세사, 고대사, 중세사 순으로 그 비중이 점차 감소 되어가는 것에 비해 이 책은 반대로 구성되어 있는 것이다. 그리고 내용의 대부분이 정치사 중심으로 이루어졌다. 이 책에서는 한국의 경제와 사회, 문화에 대한 서술은 거의 발견할 수 없다. 오직 정치사, 그 중에서도 왕을 둘러싼 서술이 대부분이다. 기존

연구 성과는 도외시하고 주로 중국사서나, 『삼국사기』·『고려사』 등 사서를 참조하여 저자 나름의 해석을 첨가하여 집필한 결과 나타난 현상으로 생각된다. 이 점이 이 책의 치명적인 한계로 지적될 수 있다.

2. 고대사 인식과 문제점

이 책에서는 고대사를 설자(楔子), 제1막, 제2막, 제3막 등 무려 4개의 대단원을 설정하여 서술하고 있다. 이 책은 총8개의 대단원으로 구성되어 있는데, 그 중 절반을 고대사로 채우고 있는 것이다.

우선 설자(楔子)에서는 단군 이야기를 소개하고 있다. 단군을 제1막에서가 아니라 설자(楔子)라는 단원을 별도로 설치하여 소개하는 이유는 역사의 제1막에서 중국인이 한국국왕이었다는 점을 강조하기 위함으로 보인다. 단군에 대한 설명은 주로 『삼국유사』를 참조한 것으로 보이는데¹⁾, 『삼국유사』 내용에 대한 저자의 독특한 해석이 엿보인다. 예를 들어, 『삼국유사』에서는 환웅을 ‘서자(庶子)’라고 표현하고 있는데 우리나라에서는 일반적으로 서자를 ‘여러 아들 중의 하나²⁾’라고 해석하고 있는 반면 이 책에서는 서자를 적자(嫡子)의 반대인 첩의 아들로 해석하고 있다. 그래서 환웅이 적자(嫡子)가 아니라서 천상(天上)에서 아버지의 지위를 승계 받을 수 없으므로 지상(地上)에 관심을 가지게 되었다고 해석하고 있다. 그런데 우리나라에서 적서(嫡庶)의 차별은 조선시대 이후의 일로 생각되므로 이러한 해석은 무리로 보인다.

제1막은 총4장(第一章 箕子东迁, 朝日之鲜有乐土, 第二章 引狼入室 忘恩卫满霸朝鲜, 第三章 夜郎自大, 怀怨杀官惹汉皇, 第四章 一怒兴师 汉武扬鞭灭卫朝)으로 구성되어 있다. 그리고 제1장(箕子東遷, 朝日之鮮有樂土)는 다시 3개의 단락(河南来的朝鲜国王, 犯禁八法, 孔子想当韩国人)으로 구성되어 있다. 여기에서 저자는 단군 이야기는 신화에 불과하고 실제 한국의 문명을 개창한 것은 하남(河南)에서 온 기자(箕子)라고 주장하고 있다. 기자는 중원에서 망해가는 상나라를 회복시키기는 불가능하다고 판단하여 해외에 자기의 낙원을 건설하여 상왕조의 사직을 이어가기로 결심하고 한반도로 건너와 조선을 세웠다는 것이다. 조선을 건국한 이후 그는 범금8법을 선포하는 등 선정을 베풀어 공자도 한국에 와서 살고 싶어 할 정도의 문명사회를 만들었다고 한다. 이 책의 기자동천설(箕子東遷說, 箕子東來說)은 『사기』, 『한서』 등에 나와 있는 내용을 저자 나름으로 재해석한 것으로 보인다. 그런데 기자가 한반도에 와서 조선이라는 국가를 세우고 상(商) 문명을 이어갔다면 한국과 중국의 청동기 문화에 유사점이 있어야 할 텐데, 현재 한국과 중국의 청동기 문화는 전혀 다른 모습을 보이고 있다. 이에 한국에서는 대체로 기자동천설을 허구로 판단하고 있다. 고고학 상으로뿐만 아니라 문헌상으로도 기자동천설이 허구라는 것은 여러 논문에서 제기되고 있는 실정이다.³⁾

이 책은 기자조선 이후 ‘위씨조선’이 등장하게 되는데, 위만은 하북인(河北人)이므로, 하북인이 하남인(河南人)을 대신하여 조선국왕이 되었다고 강조하고 있다. 즉 한국 국왕은 하남인과 하북인 등 중국인들이 담당하였다는 것을 재삼 강조하고 있는 것이다.

제2막은 총8장(第五章 天賦奇緣 高句丽东亚立国, 第六章 兄弟分家 百济兴邦半岛南, 第七章 六部联盟 新罗国政归三姓, 第八章 烽烟迭起 高句丽南攻北守, 第九章 怀恨反击 百济国举步维艰, 第十章 集贤治政 新罗国顺势崛起, 第十一章 招惹隋唐 高句丽兵连祸结, 第十二章 驱虎吞

1) 이 책에서는 일체의 주석이 없다.

2) 『禮記』, 燕義에 대한 鄭玄의 注에서도 “庶子, 猶諸子也”라고 하여 여러 아들로 해석하고 있다.

3) 홍을표, 「기자조선에 대한 문헌적 분석」 『江原史學』 24·25합, 2011.

狼 新罗三分归一统)으로 구성되어 있다. 여기에서 저자는 고구려는 길림인(吉林人)인 주몽이 개창한 나라로서 점차 한반도 북부를 장악하게 되었다라고 서술하고 있다. 즉 고구려 건국자 주몽을 중국인이거나, 한국인이거나 서술하지 않고 길림인으로 칭하고 있는 것이 특징이다. 중국인의 속지주의 역사인식의 발로인 것으로 보인다. 제11장에서는 고구려와 수·당의 침략을 물리친 내용이 기록되어 있는데, 저자는 이 장의 말미에 표면상으로는 고구려가 수·당의 원정을 좌절시키고 승리한 것 같지만 이것은 자기의 국세(國勢)를 점점 더 위태롭게 하는 행위라고 비판하고 있다. 한국사를 철저히 중국인의 입장에서 보고 있다는 것을 알 수 있다.

제3막은 총5장(第十三章 欲壑难平 新罗启衅逐唐师, 第十四章 王权更替 你方唱罢我登台, 第十五章 手足相残 骨血何及权位尊, 第十六章 女王乱政 新罗一统化三分 第十七章 仁者无敌 高丽终结後三国)으로 되어 있다. 저자는 제16장 여왕난정(女王亂政)부분에서 “역사상 여왕이 권력을 잡으면, 흔히 성관계를 마음대로 하는 경향이 있다. 그런데 이런 성관계 자체는 별 문제가 아닌 것이다. 남왕(男王)의 후궁이 3,000명인데, 여왕이 좀 방종했기로서니 무슨 문제가 있겠는가? 문제는 남왕은 자기가 총애하는 비(妃)에게 금의옥식(錦衣玉食)만을 주어 사치스럽게 생활하게 하는데 그치지만, 여왕은 자기가 총애하는 남자에게 국가 권력을 준다는 데 있다. 측천무후처럼 (자기가 총애하는 남자에게 권력을 주지 않은) 분별 있는 여왕은 흔치 않다. 김만성(金曼成; 진성여왕)은 자신의 정인(情人)에게 국가 요직을 주어 정치를 문란하게 하였다.”⁴⁾ 라고 쓰고 있다. 여왕과 남왕을 대비하면서 여왕의 문제점을 지적하고 있는 것이 흥미롭다.

3. 중세사 인식과 문제점

중세사, 즉 고려시대는 제4막에서 서술되어 있는데, 제4막은 총7장(第十八章 心存高远 壮志平吞鸭绿江, 第十九章 三战大辽 兵车保得衣冠会, 第二十章 辽衰金盛 见风使舵迎新主, 第二十一章 蒙元兴起 半岛河山尽铁蹄, 第二十二章 俯首称臣 荣辱兴衰难自主, 第二十三章 奋发图强 恭愍扬旗退蒙元, 第二十四章 主弱国危 李成桂拥兵登基)으로 구성되어 있다.

중세사 부분 역시 다른 부분과 마찬가지로 거의 대부분 정치사 내용으로 채워져 있다. 특징적인 것은 제22장에서 일본 원정을 떠난 여몽연합군의 패배에 대하여 “고려인들은 몽고인들에 의해 강제로 원정에 필요한 배를 만들었는데, 배를 만들 때 엉터리로 튼튼하지 않은 배를 만든 것이 (일본 원정) 실패의 결정적인 원인이었다.”⁵⁾라고 본 점이다. 그런데 일본 원정에 나선 여몽연합군은 중국 강남에서 출발한 군인이 10만 명이고, 우리나라 합포(合浦)에서 출발한 군인은 4만 명이였다. 중국 강남에서 출발한 군인들은 당연히 중국에서 만든 배를 탔고, 합포에서 출발한 군인들은 한국에서 만든 배를 탔다. 그런데 태풍에 의해서 부서진 배는 모두 중국에서 만든 배였고, 한국에서 만든 배는 견고하여 전혀 부서지지 않았다고 한다.⁶⁾ 따라서 고려인들이 배를 엉터리로 만들어 일본 원정이 실패하였다는 위 내용은 사실이 아닌 것이다.

또 중세사 부분에서는 충선왕, 충숙왕, 충혜왕, 충목왕, 충정왕 등 ‘충(忠)’자 들어가는 왕들의 부정적인 사실들을 지나치게 자세히 서술하고 있다. 충선왕은 북경에서 살기 위해 왕위를

4) 『不可不知的朝韩史』, 96쪽.

5) 『不可不知的朝韩史』, 143쪽.

6) 王暉, 『秋澗先生大全文集』 권40, 汎海小錄. “我大軍連泊 遇風處也 大小船艦 多爲波浪 擗觸而碎 唯句麗(高麗) 船堅得全 遂班師西還 是年八月五日也”(金庠基, 『新編 高麗時代史』, 서울대출판부, 1991, 508쪽 재인용)

포기하였다고 하고⁷⁾, 충숙왕은 목욕을 좋아하여 매일 목욕용 향료 10개 항아리, 수건 60필을 썼다고 한다.⁸⁾ 또 충혜왕은 여색을 밝혀 계모를 강간하는 등 일체의 윤리도덕도 모두 무시했다고 한다.⁹⁾ 이와 같이 한국의 역사를 부정적인 왕들의 모습으로 채울 경우 중국인들이 한국을 어떻게 인식할까 심히 우려된다.

4. 근세사 인식과 문제점

근세사는 제5막에서 서술되어 있다. 제5막은 총8장(第二十五章 因果有报 李太祖萧墙漏尽, 第二十六章 扬武兴文 世宗治国创昌盛, 第二十七章 靖难喋血 从古争权岂顾亲, 第二十八章 荒淫暴虐 残民害己燕山君, 第二十九章 倭乱东来 挚友忠臣存社稷 第三十章 明亡清替 痛心疾首易宗主 第三十一章 反清复明 壮志未酬终落空 第三十二章 内斗不息 党争余隙是权门)으로 구성되어 있다. 조선시대가 총8장으로 이루어져 7장으로 이루어진 고려시대보다 많을 것 같지만, 실제 내용은 52쪽으로 55쪽인 고려시대보다 적은 편이다.

제25장의 ‘이조개국(李朝開國)’ 부분에서 저자는 이성계가 곁으로는 명나라에 대하여 사대(事大)하는 척하면서 뒤로는 명나라를 희롱하고, 명나라 사자를 억류하였다고 지적하였다. 그리고 나서 저자는 원나라가 고려에 대하여 잔혹하게 진압하고 약탈했기 때문에 고려가 말을 잘 들었다고 하면서, 명나라는 조선에 대하여 너그럽게 대했기 때문에 조선이 오히려 “3일 때리지 않으면 지붕에 올라가 기와장을 뜯는다(三天不打, 上房揭瓦)”라는 중국 속담처럼 버릇없이 굴었다고 주장하고 있다.¹⁰⁾ 여기에서 저자는 중화 민족주의적 시각을 노골적으로 드러내고 있다. 한국을 일개 독립국가가 아닌 자신들의 속국(屬國)으로 여기고 있는 듯하다. 은연중 드러나는 중국인의 이러한 대국 의식이 시정되지 않을 경우 앞으로 국제사회에서 적지 않은 문제를 야기할 것으로 보인다.

조선시대 부분에서도 많은 문제가 발견된다. 우선 정확하지 않은 사실이 많다. 예를 들어, 왕자의 난 이후 이방원의 계모 강씨 부인이 쫓겨나 알 수 없이 죽었다는 내용이 있는데¹¹⁾, 이것은 전혀 사실이 아니다. 이방원의 계모 강씨 부인은 왕자의 난이 일어나기 2년 전에 죽었다. 또 TV 드라마의 내용을 역사 사실인 것으로 알고 기록한 점도 눈에 띈다. 즉 연산군 대를 설명하면서 “몇 년 전에 유행했던 한국 연속극 「대장금」 중에서 주연 서장금의 아버지가 폐비 윤씨에게 사약을 전하는 임무로 인하여 연산군이 왕위에 오른 후 피살되었다”¹²⁾라고 기술하였는데 이것 역시 전혀 사실이 아니다. 허구인 드라마와 실제 역사를 혼동하고 있는 것이다.

5. 근·현대사 인식과 문제점

근대사는 제6막에 서술되어 있는데 제6막은 총6장(第三十三章 闭关锁国 洋扰两番驱美法, 第三十四章 倭乱再来 江华条约惹祸端, 第三十五章 中日角逐 大清国夺筹壬午, 第三十六章 甲

7) 『不可不知的朝韩史』, 145쪽.

8) 『不可不知的朝韩史』, 146쪽.

9) 『不可不知的朝韩史』, 147쪽.

10) 『不可不知的朝韩史』, 167쪽. “总之, 如果说蒙元时代以残酷的镇压和掠夺使得高丽非常听话, 那么如今面对己已经宽厚得多的明朝, 朝鲜反而有点 ‘三天不打, 上房揭瓦’的味道”

11) 『不可不知的朝韩史』, 169쪽. “李芳远的后妈康氏也被逼得出宫, 不久神秘地死去”

12) 『不可不知的朝韩史』, 186쪽.

申政变 袁世凯扬威半岛, 第三十七章 甲午风云 三千里尽膏狼吻, 第三十八章 昙花一现 大韩帝国终烟灭)으로 이루어졌다. 그리고 현대사는 제7막에서 서술되어 있는데 제7막은 총3장(第三十九章 国破家亡 忠臣义士竞热血, 第四十章 南北血战 统一旧梦尽成空, 第四十一章 云霓起落 国家聚散尚苍茫)으로 이루어졌다. 근·현대사 분량은 총 66쪽으로 되어있다.

근대사 부분에서는 어느 정도 역사의 흐름을 따라갔으나, 현대사 부분은 매우 소략하고 또 우리나라에는 전혀 알려지지 않은 사실이 기록되어 확인이 필요한 부분이 있다. 즉 39장 ‘国破家亡 忠臣义士竞热血’의 ‘植民地和帮凶’ 부분에 다음과 같은 내용이 기록되어 있다.

중국 항일 전쟁 기간, 한국인들이 대량 일본군에 들어갔는데 주로 일본군 중에서 제1등인 ‘皇協軍’이라고 칭해지는 군대로 들어갔다. 이곳은 장비, 기율, 전투력 등이 일본 정규군과 다름이 없었고, 華北 僞軍이나 王精衛 僞軍, 기타 僞軍과는 비교가 안 되게 잔인하였다. 그래서 우리 軍民들은 이들을 ‘두 번째 왜놈(二鬼子)’라고 불렀다. 한국인을 ‘高麗棒子’라는 멸칭으로 부르는 것은 이때부터이다. 1945년 일본이 막바지에 다다랐을 때, 전국 군민을 동원하여 목숨을 걸고 연합군과 결사항전을 시도할 때 ‘1억 옥쇄’라는 표현을 썼는데, 이때 ‘1억’은 일본 본토에 있는 7000만의 일본인과 3000만의 한국인을 합친 말이다.¹³⁾

중국인들은 한국인을 ‘고려몽둥이(高麗棒子)’라고 부르는데 이것은 일제 강점기에 한국인들이 일본 군대에 들어가 중국인을 몽둥이로 두들겨 팼기 때문에 나온 명칭이라는 것이다. ‘바이두(百度)’에도 한국인을 ‘고려봉자’라고 부르기 시작한 것은 청대부터이지만 항일전쟁기간에 이르러서 광범위하게 사용되었다고 쓰여 있다. 과연 일제 강점기에 한국인들이 중국인들을 ‘고려 몽둥이’라고 불릴 만큼 괴롭혔는지 그 사례를 조사할 필요가 있다. 그리고 중국인의 오해가 있으면 이를 시정할 국가적인 노력이 필요하다고 생각한다.

6. 맺음말

지금까지 楊益, 鄭嘉偉가 쓴 『不可不知的朝韩史』의 역사인식과 그 문제점에 대하여 간략히 살펴보았다. 이 책은 중국인이 쓴 최초의 한국사 통사이고, 또 지금 중국내 서점과 중국 각 도서관에 배포된 책으로서, 중국인의 한국과 한국사에 대한 인식에 큰 영향을 주고 있는 책이다. 그런데 지금까지 살펴본 바와 같이 이 책은 많은 문제점을 가지고 있어 중국인들이 한국에 대해 부정적으로 이해할 우려가 있다. 따라서 이 책에 나온 문제점들을 지적하고, 중국인들의 한국과 한국사 인식을 올바르게 시정할 필요가 있다.

이 책에 대한 분석 이외에도 중국인의 올바른 한국과 한국사에 대한 이해를 위해 중국의 각종 역사책 및 인터넷 사이트에서 나타나는 한국사 관련 내용의 모니터링을 강화하고 오해가 있을 경우 신속하게 시정하려는 노력이 필요하다. 더불어 중국 정부 및 각 급 학교를 대상으로 하는 적극적인 설명 자료 배포 및 정정 요구도 없어서는 안 된다고 생각한다. 이외에 양국의 역사에 대한 상호 이해 증진을 위한 교류 활동 강화 등도 중국인의 올바른 한국사 인식을 위한 효과적인 방안이라고 생각한다.

13) 『不可不知的朝韩史』, 258쪽.

약산 김원봉의 독립운동과 자주적 평화·통일 및 아나키즘

權仁浩(大眞大學校)

目次

1. 머리말
2. 3·1 운동 100주년과 대한민국 상해임정 및 김원봉과 신채호·김창숙·이회영
3. 김원봉의 의열단(아나키즘)·민족주의·무장항쟁(광복군)·좌·우파 합작과 통일 운동
4. 맺음말

1. 머리말

약산(若山) 김원봉(金元鳳)은 경남 밀양 출신(1898~1958) 출신으로, 중국에서 27년간 독립운동을 하였다. 해방 후 1945년 12월에 귀국하여 좌·우파 합작 남한만의 단독선거를 반대하고 민족주의·민주주의 전선 대표로 활동하다가 1948년 4월과 8월 평양과 해주에서 열린 남북회담 연석회의 참석 차 월북하여 주석단과 '남조선 인민대표자 대의원'으로 선출되었고, 후에 북한의 국가검열상과 노동상을 역임했으나 1958년(61세) '숙청(혹설로 감옥에서 자결)'되었다고 전해지고 있다. 최근 한국 정부에서 그에 대한 '독립운동 훈장추서 국군의 모태로 광복군'설과 함께 야당인 자유한국당의 정반대의 인물평가가 있는 현실이다.

김원봉은 일제시대 경성(서울) 중앙학교, 중국 천진 덕화학당, 만주 서간도 신흥무관학교, 남경 금릉대학, 광주 황포군관학교 출신으로 의열단 단장(의백義伯), 조선혁명정치군사간부학교 교장, 남경에서 민족혁명당 결성, 조선의용대(군) 총대장, 중경 대한민국 임시정부의 광복군 부사령관 겸 제1지대장, 임시정부 군무부장(국방부장관) 등을 역임한 약산 김원봉 장군(선생, 그는 문무겸전의 인물)을 최고로 칭송되었고, 그 유명한 의열단 창립선언문인 「조선혁명선언문」은 단재 신채호 선생이 기초하였다.

김원봉은 일제와 해방 후까지 민족자주 독립혁명 전쟁에 투신한 그의 눈부신 정치·사회·군사·외교적 공업(功業)은 남쪽 한국과 북녘 조선에서도 철저히 잊혀지게 되었으며, 남·북의 독립유공자(열사릉) 묘역 어디에도 그의 묘비조차 없다. 최근 여야 정치권에서 그에 대한 서훈(敍勳) 문제로 포장(褒獎)과 폄훼(貶毀)의 간극이 크다. 영화와 TV드라마 등에서나 간혹 그의 이름을 전설처럼 들먹일 뿐이다.¹⁾

일제시기 민족해방운동가 가운데 약산 김원봉만큼 그 성향을 평가하기 어려운 인물은 또 없을 것이다. 사람에 따라서 그를 민족주의자로, 사회주의자로 혹은 아나키스트로 분류하며 혹은 이 같은 범주가 무용하다고 주장하는 사람조차 있다. 이러한 각각의 규정은 이미 일제시기부터 있어왔던 것이며 모두 나름의 타당한 이유를 갖고 있다. 그러나 오늘날에 와서조차 다양

1) 최근 국회에서 그의 서훈문제와 MBC TV방송에서 「이몽 異夢」 역사 드라마를 방영을 하고 있는데 그 주인공이 김원봉이다.

하게 평가되는 것은 각각의 연구자들이 약산의 생애를 전체적인 관점에서 조망하지 않고 몇 시기만을 부각시켜 보는 데서 오는 오류이다.²⁾

2. 3·1 운동 100주년과 대한민국 상해임정 및 김원봉과 신채호·김창숙·이회영

작년(2018년)이 ‘대한민국 100년’이고, 올해는 3·1 만세 독립운동 100주년이다. 어떤 이들은 조선 왕조 말 의병에서 구한(대한제국)을 거쳐 일제 강점기의 독립운동의 중심적인 정통을 ‘운동’이 아니라 무장항쟁 계열로 보고, ‘투쟁’이나 ‘전쟁’이란 용어가 정당하다고 한다. 대한민국 임시정부는 1919년 4월 11일 중국 상해의 프랑스 조계에서 수립되었다.³⁾

대한제국이 일본에 망하고 민족주의의 입장에서 많은 글과 위인전을 저술한 신채호는 ‘조선 역사에서 세분의 걸출한 인물이 있었으니, 육군에는 을지문덕, 수군에는 이순신, 정치에는 정인홍이다.’라고 칭송하였다. 그는 또한 의열단 단장(의백義伯), 혁명정치군사간부학교 교장, 조선의용대(군) 총대장, 중경 대한민국 임시정부 산하 광복군 부사령관 겸 제1지대장, 임시정부 군무부장(국방부장관) 등을 역임한 약산(若山) 김원봉 장군(선생, 그는 문무겸전의 인물)을 최고로 칭송되었고, 그 유명한 의열단 창립선언문인 「조선혁명선언문」을 기초하였다. 그 선언문의 첫머리가 “강도 일본이 우리의 국호를 없이하며, 우리의 정권을 빼앗으며, 우리의 생존적 필요조건을 다 박탈하였다.”로 시작하고 있다.⁴⁾

초창기 상해 임정에 참가하였다가, 초대 대통령 이승만이 여러 가지 비리로 탄핵되어 물러나는 과정에서, 이른바 ‘북경삼걸(北京三傑)’이란 우당(牛堂) 이회영(李會榮, 1867~1932)·심산(心山) 김창숙(金昌淑, 1879~1962)·단재(丹齋) 신채호(申采浩, 1880~1936) 선생들은 ‘독립무장 투장 노선’을 견지하며 북경으로 옮겨가 치열하게 일제와 중국에서 투쟁하였다. 우당과 단재는 감옥에서 순국하였고, 심산은 14년 형을 받아 복역하다가 광복을 맞이하였다. 그리고 심산은 끝까지 이승만의 해방 전의 행위와 후의 친일파 청산을 방해하며 반민특위를 강제해산하고, 반통일적 단정수립에 대해서는 김구(金九)·김규식(金奎植) 선생과 함께 노력하며 반민주적 독재정치 등에 대하여 시(漢詩)나 면전에서 타매(唾罵)하기를 주저하지 않았다. 심산은 동족상잔의 남북 6.25 전쟁 후에는 ‘이승만에게 하야경고문사건’으로 부산형무소에 40일간 수감되기도 했다.

단재는 상해임정에 있을 당시, 이승만(李承晩)이가 일찍이 ‘미국에 조선을 「위임통치령」으로 삼아달라고 청원했다’는 사실을 확인하고, 분노하며 ‘이승만이는 이완용(李完用)이보다 더 악

2) 염인호, 『김원봉 연구』 -의열단과 민족혁명당 40년사-, 창작과 비평사, 1993. 402쪽.

3) <헌장> 제1조 대한민국은 임시공화제로 한다. 제2조 대한민국은 임시정부가 임시의정원의 결의에 의하여 이를 통치한다. 제3조 대한민국 인민은 남녀 귀천 및 빈부의 계급이 없고 일체 평등하다. 제4조 대한민국 인민은 종교 언론 저작 출판 결사 집회 통신 주소이전 신체 및 소유의 자유를 향유한다. 제5조 대한민국 인민으로 공민자격이 있는 자는 선거권 및 피선거권을 가진다. 제6조 대한민국 인민은 교육 납세 및 병역의 의무를 가진다. 제7조 대한민국은 신의 의사에 의해 건국한 정신을 세계에 발휘하며, 인류의 문화 및 평화에 공헌하기 위하여 국제연맹에 가입한다.

4) 약산은 서만주 신흥무관학교-단기 6개월 과정을 마친 후에, 11월 9일 북만주 길림성 장춘에서 동지 12명과 함께 13명(김원봉, 윤세주, 이성우, 광경, 강세우, 이종암, 한봉근, 한봉인, 김상윤, 신철후, 배동선, 서상락, 권준) 의열단(義(정의) 련(맹렬) 團)을 창단하였고 義伯으로 선출되었다. 13명이 이후에 수백명으로 늘어났으나, 단 1명도 배신·변절한 적이 없었다. 김삼웅, 『약산 김원봉 평전』, 시대의 창, 2017. 78쪽. 의열단<공약 10조항> / 의열단 연구한 학자들도 ‘적진에 들어가 적을 죽이거나 기관을 파괴하여 장렬하게 전사하는 것이 맡은 소임이었다. 천우신조로 살아 돌아올 수 있으면 다행이지만 그렇지 못한 경우가 대부분이었다. 그래서 활동이나 행동거지 하나하나가 무척 조심스러웠고 어떤 측면에서는 청교도적인 순결함(선비의 고결한 성품, 出處大義)을 보여주었다. 님 웨일즈, 조우화 옮김, 『아리랑』, 동녘, 1987. 94-103쪽 참조

랄한 작자다! 왜냐하면 이완용은 있는 나라를 팔아먹었는데, 이승만은 이미 망한 나라까지 팔아먹었기 때문'이라고 질타(叱咤)했다고 한다. 역사학자로서 예언적 발언 같기도 하다. 약산은 일제와 해방 후까지 민족자주독립혁명전쟁에 투신한 그의 눈부신 정치·사회·군사·외교적 공업은 남쪽 한국과 북녘 조선에서도 철저히 망각하게 되었으며, 남·북의 독립유공자(열사릉) 묘역 어디에도 그의 묘비조차 없다. 영화에서나 간혹 그의 이름을 전설처럼 들먹일 뿐이다.⁵⁾

3. 김원봉의 의열단(아나키즘)·민족주의·무장항쟁(광복군)·좌·우파 합작과 통일 운동

약산은 개화한 중인 집안에서 태어나 일찍부터 신교육을 받았으며 특히 이 과정에서 민족주의자들의 영향을 절대적으로 받고 있었다. 고모부 되는 황상규는 구한말 마산에서 창신학교를 세워 애국계몽운동에 나섰다. 합방 후에는 만주에 가서 김상진·김좌진·손일민 등 민족주의자들과 함께 대한광복회를 조직하여 무장투쟁을 준비하였다. 약산은 밀양보통학교와 창신학교에서 황상규에게서 배웠으며 19세경인 1916년에는 서울의 기호흥학회에 뿌리를 둔 중앙학교⁶⁾에 입학하여 배웠다. 황상규가 김원봉의 '약산(若山)과 함께 이 학교 출신인 김두전(金斗全)을 '약수(若水)'로 이명건(李命健)을 '여성(如星)'을 산·물·별을 따 같을 '약' 혹은 '여'를 붙여 호를 지어주고 의형제를 맺어주어 평생 민족독립의 동지가 되었다고 한다.

황상규는 약산의 고모부이자 선생(창신학교)이었으며 경험 많은 민족해방운동가였다. 황상규가 1920년 5월에 의열단 제1차 암살·파괴운동에 참여하여 체포되었다. 무장투쟁을 준비해온 황상규와 대한광복회의 경험과 반성·고민 등의 많은 부분이 약산의 의열단의 투쟁과 일련의 민족독립과 해방의 무장항쟁 속에서 도출된 것이라고 보는 시각도 있다.

1) 의열단과 아나키즘 및 민족혁명당과 사회주의

의열단이 무정부주의자(아나키스트)⁷⁾들의 단체였으며 약산은 아나키스트였다는 설은 일제시기에 이미 주장되었으며, 오늘날에 와서는 1923년 1월에 발표된 '의열단선언(조선혁명선언)'의 성격을 아나키즘적으로 파악함으로써 의열단이 아나키즘적 성격의 단체라는 설이 간접적으로 주장되고 있다. 이 선언문은 작성 당시에도 의열단의 노선으로 받아들여졌을 뿐 아니라 1925년은 물론 1928년에도 의열단원들은 자신들의 노선임을 분명히 하였다.

이러한 주장을 하기 위해서는 먼저 의열단을 지배하였던 아나키즘이 어떤 계통의 것인가가 밝혀져야 한다. 어떤 논자는 프로토프킨(1840~1921)⁸⁾의 사상으로, 또 어떤 논자는 바쿠닌(1814~1876)⁹⁾의 사상으로 보고 있다. 당시 아나키즘 사상 가운데 프로토프킨의 사상이 조선

5) 권인호, 앞의 글. 22-35쪽 / 권인호, 「전쟁과 역사에서 인간과 사랑의 드라마 감상법?」, 『선비문화』 10, 社團法人 南冥學研究院, 2006. 가을. 40-43쪽. 참조.

6) 염인호, 앞의 책, 17-22쪽 참조.

7) 아나키즘(Anarchism)은 그리스어가 어원으로 An(無) + Archi(지배, 권력, 폭력 등)인데 일제가 '무정부주의'로 번역하면서, 여러 가지 오해와 誤用을 낳았다.

8) 표트르 알렉세예비치 크로포트킨(Peter A. Kropotkin)은 러시아 출신의 지리학자이자 아나키스트 운동가, 철학자였다. 보로딘(Бородин)이라는 가명으로 활동하기도 하였다. 박홍규, 『자유·자치·자연 아나키즘 이야기』, 이학사, 2004. 130-133쪽. 참조.

9) 미하일 알렉산드로비치 바쿠닌(Mikhail Aleksandrovich Bakunin)은 러시아 출신의 아나키스트 혁명가이자 철학자이다. 바쿠닌에 의하여 당시 유럽에서 산발적으로 나타나던 특정한 혁명적 좌파세력이 자신을 '아나키스트'라고 하는 하나의 이름으로 자각하게 됐고, 이로서 아나키즘은 본격적으로 하나의 정치세력으로서 등장하게 되었다. 따라서 바쿠닌을 '아나키즘의 아버지'라 부르기도 한다. 박홍규, 위의 책, 230-233쪽. 참조.

에서 가장 큰 영향력을 발휘하였다는 점에서 일면 수긍은 가나, 끄로뽀뜨킨은 점진주의자로서 폭력투쟁을 반대하였던 사람이라는 점에서 문제점을 내포하고 있다. 반면 바쿠닌주의가 조선의 독립운동에 영향을 끼쳤다는 주장은 어디에서도 찾아볼 수 없다. 더구나 조선·중국 등 동아시아 제국주의적 침략과 반인륜적 만행을 일삼는 일본인들(흑룡회·군인·경찰 등)의 우두머리들과 그 기관에 대한 복수와 테러(암살과 파괴·폭동 등)는 ‘정당방위 행위’라는 것과 그 투쟁 중에 무고하게 희생되는 이를 최소한으로 줄이려는 인권·인륜에 대한 도덕적인 고민 등을 참고해 볼 때, 바쿠닌주의나 이른바 기독교인들의 ‘십자군 전쟁·마녀사냥 등’과 성전(聖戰 ; 무슬림들의 ‘지하드’)와는 그 뉘앙스에서 다르다고 보아야 한다.

그런 점에서 기본적으로 민족주의 독립운동단체였던 의열단이 단지 ‘조국광복’을 위하여 소수의 비밀결사대로서 최대의 효과를 거두는 방법을 모색한 결과가 암살·파괴·폭동이란 방법으로 귀결되었는데 결과적으로 이것이 당시 무정부주의자들의 운동방법과 일치하게 된 것이라는 설명이 설득력이 있다.

약산의 의열단의 사상을 아나키즘으로 보는 시각은 독립운동 진영 내에서 전개되었던 노선 논쟁의 결과물이었다. 1921년 7월 중국공산당이 결성되고 1924년에 중국 관내에서 조선인 사회주의자들은 이때, ‘의열투쟁을 고수하던 의열단이 의열투쟁 제일주의 노선을 걸음으로써 이상주의, 자유주의, 기타 개인적 허무주의를 조장하고 있다’고 19세기 후반의 러시아 무정부주의자에 빗대어 비난하였다. 사회주의자들 사이에는 의열단에 대해 이 같은 생각이 광범위하게 퍼져 있었을 것인바, 후일 장지락 같은 사회주의자에 의해서 아예 의열단은 무정부주의 조직으로 낙인이 찍히게 되었던 것이다.¹⁰⁾

1928년 10월에 발표된 의열단 강령은 대지주 토지의 몰수, 중요 산업의 국유화 등을 천명하고 있어 1926년에 발표된 조선공산당의 강령과 거의 일치하고 있다. 이 강령은 1935년 민혁당이 결성될 때도 거의 그대로 계승되고 있다. 의열단은 북경에서 레닌주의정치학교¹¹⁾, 1932년 의열단원들 남경으로 이동하여 조선혁명군사정치간부학교를 세워 졸업생들로 하여금 국내에 들어가 사회주의자들과 결합하여 노동자·농민·학생 대중운동에 참여토록 하였다. 심지어 약산이 간부학교 학생들에게 강의한 내용에는 사회주의자들의 정세관과 계급관이 고스란히 들어있었다. 그래서 바로 이 시기 의열단의 활동을 사회주의운동으로, 약산을 사회주의자의 한 사람으로 파악하는 경향이 있다.

이 시기 의열단의 활동을 사회주의운동으로 단정하기 위해서는, 첫째 일제시기에 무엇이 사회주의였는가 그리고 민족주의운동과는 어떻게 구별되었는가를 밝혀야 할 것이다. 민족주의운동과 사회주의운동의 관계에 대해서는 1925년 1·2월에 걸친 『동아일보』 지상논쟁에서 일차적으로 정리되고 있다.

둘째, 코민테른 대회(제6차 대회)에서 일국일당주의를 지키는 것이 사회주의자들의 의무라고 천명된 시점에 약산과 의열단은 한 번도 중국공산당이나 코민테른에 가담하지 않았다는 점이 가장 중시되어야 할 것이다.

셋째, 노농 대중운동을 추진하였다는 것만으로 의열단이나 민혁당이 사회주의운동 단체라고 단정할 수 없다. 이 시기 사회주의자만이 아니라 천도교나 기독교 단체들도 대중을 장악하기 위해 농민운동을 전개하였다는 사실을 염두에 두어야 할 것이다.

넷째, 프롤레타리아 혁명을 담고 있던 의열단의 강령(초안)이나 약산의 강의를 갖는 기능적인 측면을 볼 필요가 있다. 중국에서 힘있는 민족해방운동 단체가 되기 위해서는 중국 정부의

10) 염인호, 앞의 책, 406쪽.

11) 1930년 4월 개교. 9월 1기와 1930년 2월에 2기 졸업. 1929·30년에 기관지 「레닌주의」 1·2호 발간

급진적 지원과 조선 청년의 지지가 필요하였다. 중국에 망명해 있던 조선 청년들은 일반적으로 국내에서 사회주의운동을 벌인 경력이 있는 등 매우 급진적이었다. 그러나 이 시기에 중국 공산당은 계속 쫓기고 있었으므로 이 청년들의 활동 공간이 되기는 어려웠다. 의열단은 바로 이들을 끌어들이는 필요를 느꼈고, 그래서 좀 더 급진적인 강령을 내세웠을 가능성도 있다. 사실 이 청년들은 입단하고 나서도 의열단을 사회주의운동 단체로 탈바꿈시키기 위해서 끊임없이 노력하였다. 그들은 의열단이라는 명칭이 민족주의적이라고 하여 고치려고까지 하여 약산 등과 갈등을 일으키기도 하였다.

마지막으로, 의열단·민혁명당과 약산이 사회주의자로 인식되었던 것은 중국 내 조선인 보수 민족주의자들의 선전과도 관련이 있었다. 반공적인 국민당 측으로부터 지원을 받고 있던 보수 민족주의 세력은 의열단·민혁명당과 경쟁관계에 있었으며 경쟁에서 이기기 위해 끊임없이 의열단·민혁명당=사회주의 단체라는 공식을 주장하였다. 그러나 중국공산당과 혈투를 벌이고 있던 국민당은 보수주의자들의 주장에 귀 기울이지 않았다. 이들은 단지 조선인들은 단결심이 약해서로 혈투가 좋아한다는 정도로 치부하였던 것이다.

의열단·민혁명당은 사회주의 단체이기보다는 민족주의 단체임이 분명하며, 약산 역시 민족주의자의 한 사람이었다고 할 수 있다.

2) 조선혁명군사정치학교 교장과 민주혁명당 총서기 및 진보적·혁명적 민족주의

약산은 1925년 2월 20일 1929년 의열단 본부를 상해에서 북경으로 옮기면서 사회주의‘적’ 강령·계급관·정세관을 가졌으며, 사회주의자를 널리 포괄하였던 의열단·조선혁명군사정치간부학교·민주혁명당 등과 이후 항일독립전쟁 지도자로서 조선의용대(군)과 광복군·대한민국 중경 임시정부 군무부장이었던 약산의 사상에 대한 설명은 어떻게 가능한가. 논자에 따라서는 약산을 혁명적 민족주의자라도 규정하지만 혁명의 내용이 개량에 대한 대비인지 보수에 대한 대비인지가 불분명하다. 따라서 여기서는 진보와 보수로 나누어 진보적 민족주의자로 규정하고자 한다.

민족주의는 근대 19세기 이후 부르조아 사회의 산물임은 분명하다. 조선의 민족주의도 제국주의 열강을 침략을 받으면서 발전되어 일제시기에 오면 논리적으로 정비되고 운동 주체 또한 체계화된다. 그러나 민족주의는 반공·반소를 자기 내용으로 하는 보수적 민족주의와 이를 거부하는 진보적 민족주의로 나누어진다. 일제하 민족주의는 원래 반공이나 반소의 내용을 가지고 있지 않았다.¹²⁾ 이 점은 초기 대한민국 임시정부의 활동에서 보면 뚜렷이 알 수 있다. 그러나 민족주의운동 내부에서 진보와 보수가 분화되기 시작하였다.

국내의 진보적 민족주의와 국외의 그것 사이에는 차이가 그다지 없었으며 서로 제휴하기도 하였다. 특히 국내의 대표적인 진보적 민족주의자 안재홍이 의열단을 돕기 위해 나섰다가 체포되어 옥고를 치른 일은 그 전형적인 예이다.

결론적으로 진보적 민족주의는 역사발전의 주체를 민족으로 설정하면서도 민족 내부의 대다수를 이루는 민중의 이익을 옹호하는 사고체계로서, 국제주의적 사회주의가 세력을 떨칠 때

12) 이것은 1919년 대한민국 임시정부 초대 대통령이 이승만이고, 초대 국무총리가 이동휘란 것이 증명된다. 최초의 분화는 1924년 중국국민당이 聯蘇容共 정책과 반제국주의 반봉건 운동을 전개하자 이에 합세할 것이냐 하는 것이 문제가 되면서 시작되었다. 프랑스의 배려로 프랑스 조계에 거점을 두고 있던 대한민국 임시정부는 1922년 무렵에는 국민당 정부와의 합작을 위해 대단히 노력하였으나, 이때에 와서는 국민당 정부가 반일뿐만 아니라 반제국주의 운동을 전개하고 있다는 점에서 참여를 거부하였으며 반대로 의열단 등 진보그룹은 적극적으로 참여하였다.

운동의 주변부로 밀려나기도 하지만 일관되게 민족역량의 통일을 주장하였으며, 약산과 의열단·민혁당은 해외에서의 그 중심이었다.

3) 약산과 민족혁명당의 대한민국 중경 임시정부 참여 및 조선의용(대)군·광복군창설

민혁당이 중경 대한민국 임시정부에 참여(1942.10)하게 된 것은, 민혁당이 임정 불관 노선을 철회하고 참여를 선언한 시점이 1941년 5월이라는 점이다. 이 시점은 중국 국민당측이 김구·김원봉을 불러 임정 승인을 시사하였던 1941년 가을보다 시기적으로 앞서며 조선의용대 화북 이동(41.4) 직후로 화북의 국민당 방병훈 부대와 공동작전을 전개하고 있던 때였다.

불관 노선을 버리고 임정 참여를 선언하게 된 이유는 적 후방 군중 속에서의 공작을 통해 조직을 강화한다는 방침 아래 조선의용대를 파견한 민혁당의 화북공작과 관련이 있다. 보수주의자들 역시 소수이기는 하나 화북에 광복군을 파견해놓고 있었다. 의용대의 화북공작에서는 화북 광복군과의 협동이 필요하였다.

민혁당 노선을 반대한 최창익과 무정이 중심이 되어 1941년 1월 10일 화북 태항산에서 화북조선청년연합회를 만들었다. 약산의 생각은 중경에서 보수주의자들과 통일을 이뤄 민족해방운동의 구심점을 강력히 구축해놓음으로써 공산당 지역으로의 원심력을 제어하겠다는 것이었다. 민혁당의 임정 참여 선언의 동기는, 레닌주의정치학교 졸업생을 국내에 파견해놓고 있었으며 새로이 조선혁명군사정치간부학교 졸업생 국내 파견을 염두에 두고 있던 의열단이 국내 공작을 한층 원활하게 하기 위해 보수 민족주의자들과의 통일을 시도, 1932년 11월 한국대일전선통일동맹을 결성한 예와 아주 흡사하다.

4) 광복(해방) 후에 민혁당과 민주주의 민족전선 참여

약산과 민혁당은 1946년 2월 15일 그간 몸담았던 임정을 나와 민전에 참여하였다. 민혁당의 임정 참여에 대해서는 임정 내 진보파를 가담시켰다는 국내 좌익 세력의 통일운동의 성과로 연구되어온 반면 임정 내 진보파의 입장에서는 거의 연구되지 못하였다.

민혁당의 민전 참여는 임정 법통론을 부정하며 연합국의 노선에 따라 정부를 수립한다는 중경시기부터 정해온 민혁당 노선의 실현이었다. 연합국은 1945년 2월의 얄타회담에서 구식민지 국가에서는 민주적 원칙에 입각하여 정부를 수립시키겠다는 내용을 밝힘으로써 임정 승인 불가 방침을 천명하였고 그것이 45년 12월 말 모스크바 삼상회의 결정으로 나타났던 것이다. 민혁당은 1945년 10월에 중경에서 제9차 전당대표대회를 열고 얄타회담을 원칙을 수용하여 임정 법통론을 부정하였으며 연합국이 제시하는 절차에 따르기로 하였다. 따라서 임정 법통론에 선 우익 측과 모스크바 삼상회의 수용을 전제하고 있는 좌익 측 민전 측을 양자택일해야 하였던 시점에서는 후자를 택할 수밖에 없었다.

진보적 입장을 갖고 있던 민혁당과 그 실질적 전신인 의열단은 군중에 기초를 둔 당의 결선과 민족해방운동 전개를 추진해왔으며 이때 국내의 사회주의운동 세력은 항상 그 제휴 및 동맹세력이었다. 1946년 1월 15일에 약산은 민주주의 민족전선에 참가하여 공동의장이 된 이후 1947년 1월에는 민전의장으로 재선되었다.

민전에 민혁당이 참여함으로써 공산당·인민당·신민당 등 여러 사회주의단체의 연합체가 아니라 진보적 민족전선=좌익전선이 될 수 있었던 것이다. 이 좌익전선은 그러나 민혁당이 추구하였던 결론은 아니었다. 민혁당은 보수 민족주의자까지를 망라한 민족전선을 추구하였던 것

이다. 따라서 약산은 민전을 한층 더 확대해 민전 밖의 세력 흡수에 노력한다는 다짐을 받고 민전에 참여하였던 것이다. 1947년 6월 1~2일 민혁명 제10차 전당대표회의(서울)에서 당명을 인민공화당으로 개칭하였다.

5) 약산과 인민공화당의 월북과 남북협상(조선제정당사회단체 련석회의)

민족주의자였던 약산이 1948년 월북한 것을 아쉽게 생각하는 사람 가운데 그의 월북 이유가 남한에서의 테러 위협 때문이라거나 북한 측의 유인 때문이라고 주장하는 경우가 있다. 미군정이 최후까지 약산의 마음을 돌리기 위해 안전을 보장하는 등 노력을 다했다는 점을 두고 볼 때 테러 위협으로 설명하기는 어렵다고 보는 경우도 있다.¹³⁾

민혁당은 북한으로 들어온 독립연맹 세력과 함께 평화적 남북의 통일을 가장 적극적으로 추진하였던 세력이다. 소련에서 들어온 김일성 세력이 북한지역에서만 공산당 조직을 확대해갈 때 독립동맹 계열은 남북한에 걸친 조선신민당을 결성하였다. 임정 내의 한독당이 남한 내의 정치세력 통일에 골몰할 때 약산과 민혁당은 1946년 6월 이후 김규식 등과 함께 원칙을 제시하며 남북한과의 연계와 좌우합작 등을 끊임없이 시도해왔다. 미군정의 입법의원 설치가 남한 단정수립의 전주곡으로 보이고, 이미 이승만 일파가 남한 단독정부 수립을 공공연히 주장하는 현실 속에서 약산은 남북좌익연합에 가담함으로써 남한에서 미군정과 의 정면 대결에 들어서는 어려운 길을 택하였던 것이다. 1946년 10월 미군정의 실정(失政)에 대한 대구민중항쟁 조사단장에 약산이 참가한 이후, 미군정과 그 산하 경찰국의 일제출신 경찰들의 폭행과 피검이 이어졌던 것이다.

4. 맺음말

1958년 말 북한에서 약산의 실각(숙청·은퇴·자살설)은 다음과 같은 의미를 가지고 있다. 첫째, 이것은 인민공화당 나아가 의열단, 민족혁명당 40년사의 마감을 의미한다. 의열단·민혁명당·인민공화당은 40년의 역사에서 부침도 많았지만 최고 지도자 약산이 있는 한 이들은 소멸하지 않았다. 근대적 정당이기보다는 구국의 혁명조직이었던 이들 단 혹은당이 약산 개인의 생물학적 운명과 같이하였던 것은 약산의 정신 속에 파과·암살 운동, 북벌 국민혁명운동, 국내 대중운동, 항일전쟁과정에서 죽은 수많은 동지들의 넋이 내재화되었기 때문이다.

약산의 실각과 남·북한 모두에게 망각되거나 폄훼는 진보적 민족주의 노선의 종언을 의미한다. 약산과 그가 이끈 단 혹은당은 국제주의의 거센 바람에 변으로 몰리면서도 민족의 주체성을 지켰으며, 바람이 약해지자 사회주의자들과 민족주의자들을 결합시키는 매개 역할을 해냈다. 그러면서도 이들은 다수 대중의 이익 옹호를 일관되게 고수해나감으로써 관념화되거나 개량화 되지 않았으며 항상 전투적이었고 비타협적이면서 원칙을 고수해 나갔다. 따라서 민족을 중심에 놓으면서도 민중의 이익을 관념적이지 아니라 실질적으로 옹호하는 진보적 민족주의 노선은 이른바 “단정·분단·반공·종파·반동노선(주의)”과는 항상 긴장관계에 있을 수밖에 없었다. 약산이 실각하는 시점은 남한에서 반공체제가, 북한에서 쏘비에뜨화가 가장 정력적으로 권력과 전쟁을 추구하던 때였으며 평화와 통일은 나중의 일로 치부되던 때였다. 이 가운데서 진보적 민족주의 노선은 소멸하였던 것이다.¹⁴⁾

13) 염인호, 앞의 책, 413쪽.

14) 염인호, 앞의 책, 402-415쪽. 참조.

<조국은 그에게 너무 많은 빛을 졌다>¹⁵⁾ 일제강점기에 누구보다도 치열하게 일제와 싸웠지만 해방된 조국, 남쪽과 북쪽에서 모두 홀대받았던 약산 김원봉. ‘조국이 날 이해하기를’바랐던 그가 저승에서라도 “조국을 외면하지 않도록”, 조국은 그에게 무엇을 해야 할 것인가. 조국은 그에게 너무 많은 빛을 지고 있다.

15) 김삼웅, 앞의 책, 606-607쪽 참조.

구운몽에 나타난 서사 융합과 혼종

李明賢(中央大學校)

目次

1. 서론
2. 傳奇的 수용과 변주
3. 환몽구조와 유교 불교의 혼종
4. 결론

1. 서론

<구운몽>은 다양한 전기(傳奇)를 수용하여 새로운 이야기로 창작한 작품이다. <구운몽>에는 다양한 삽화가 연결되어 있지만, 전체적으로 하나의 유기적 플롯 안에서 1편의 이야기로 작동하고 있다. 이러한 작품의 서사방식을 서사 융합이라는 관점에서 분석하고자 한다. 서사 융합은 유교적 세계관과 불교적 세계관이 공존하는 <구운몽>의 사유방식과 밀접한 관련성을 지니고 있다. 양소유의 현실적 욕망과 성진의 깨달음은 서로 대립되지 않고, 이질적 사유가 공존하고 있다. 이와 같이 현실중심적인 유교와 초월주의적 불교를 혼종하는 방식에 주목하여 <구운몽>을 새롭게 읽어보고자 한다.¹⁾

2. 傳奇的 수용과 변주

<구운몽>은 환몽구조를 비롯하여 다양한 모티브와 삽화를 이전의 전기(傳奇)로부터 수용하고 있다. 특히 양소유와 8명의 여인과의 만남은 전기(傳奇)에 나타난 다양한 방식의 남녀관계를 소재로 한 것이다. 이를 정리하면 다음과 같다.

여성 인물	수용된 소재	내용	비고
진채봉	전기, 인정소설 계열 『금오신화』 <양류사(楊柳詞)>	양소유와 진채봉의 우연한 만남과 사랑. 전쟁으로 인한 이별	진채봉과의 만남과 이별

1) 이 글의 목적은 작가의 창작의도, 주제의식을 찾아내려는 것이 아니다. 텍스트의 구성 방식을 중심으로 컨텍스트를 이해하고, 이를 바탕으로 해석의 지평을 확장하는 것이다. 그러나 이 글은 완성된 논문이 아니라 구상을 제시하고 가다듬는 단계이기 때문에 구체적 분석과 근거 제시가 다소 미흡하다.

	『금오신화』 「취취전」 「운영전」 전기, 인정소설 계열 이백의 <청평사>	양소유가 궁녀가 된 진채봉을 몰라 보고 환선시(紈扇詩)를 지어 줌. 이후 이 시를 계기로 양소유와 진채봉이 다시 인연을 맺음. 시를 읊으며 궁녀 앞을 지나가던 젊은 재자의 모티브	진채봉과 재회
계섬월	전기, 인정소설 계열	분벽시를 매개로 하여 양소유와 기녀(妓女) 계섬월이 인연을 맺음.	후대 『옥루몽』의 양창곡과 강남흥의 만남
정경패	『서유기』 택서 『태평광기』 왕유전 『사기』 사마상여열전	양소유가 여장을 하고 정경패와 만남 양소유와 정경패의 인물형상 거문고를 매개로 이루어진 만남	남성의 여장 모티브 지인지감
가춘운	오균의 소설집 『속제해기』, 유신·완조 『태평광기』 심경(沈警) 「최치원」, 『금오신화』	춘운이 귀신으로 위장하여 양소유를 속임. 춘운이 자신을 장여랑이라고 함. 심경에 나오는 귀녀가 장여랑 인귀교혼을 변용	인귀교혼의 비극성 대신 속임수와 웃음
이소화	『열선전』 농옥소사 『열선전』 왕자진	통소를 불어 백학을 춤추게 하는 양소유(왕자진) 난양공주의 인물 형상(농옥)	늑혼 모티브, 공주의 양보
심요연	당 전기 「홍선전」	적진에 들어가 검에 달린 금합을 훔치는 홍선전의 모티브를 수용하여 심요연이 토번의 진중에서 찬보의 머리장식 구슬을 가져옴.	전쟁에서 승리의 계기
백능파	당 전기 「유의전」 용녀이야기 「삼국지연의」 반사곡	위장이 경하 용왕의 목을 벤 이야기를 수용하여 양소유가 악한 서해 용왕을 무찌르고 용녀 백능파와 혼입함. 「유의전」을 언급하며 그 이후의 이야기임을 드러냄. 반사곡 이야기	이물교혼 인간과 용녀의 결합
적경홍	당 전기 「규염객전」	「규염객전」에서 기녀가 영웅을 지감하여 종신지탄을 결정하는 것처럼 적경홍이 사신으로 온 양소유의 모습을 보고 자신의 삶을 의탁함. 마음에 드는 배우자를 찾기 위해 기녀가 됨.	

<구운몽>은 다양한 전기(傳奇)를 소재로 하지만 양소유라는 1명의 남성을 중심으로 한 이야기로 융합되면서 전기(傳奇)에 나타나는 독점적 애정관계와 비극성은 사라지고, 남성의 풍류가 강조되고 질서와 위계를 중심으로 한 처첩관계가 나타난다. 이러한 서사 전개가 나타나는 부분은 다음과 같다.

1) 비극적 결말을 우회하는 방식

- ① 진채봉과의 재회 : ‘양소유=진채봉 ↔ 황제’의 대립관계가 나타나지 않는다.
진채봉을 황제의 후궁으로 들이려고 하지만 황후가 반대하여 여중서(女中書)로 삼는다.
궁녀의 신분이지만 황제가 양소유와 결합을 허락하고 부인 난양공주(이소화)가 인정한다.
- ② 가춘운과의 결합 : 인간과 귀신이라는 존재론적 차이로 인한 비극이 나타나지 않는다.
정경패와 주변 인물이 공모하여 가춘운을 귀신 장여랑으로 속인다.
이루어질 수 없는 사랑으로 인한 슬픔 대신 속임수에 의한 웃음이 나타난다.
- ③ 심요연과의 결합 : 심요연의 적국의 자객이지만, 스승의 당부로 양소유의 여인이 된다.
오히려 심요연이 자신의 나라를 배신하고 양소유의 승리에 기여한다.
전쟁과 국적의 차이로 인한 비극성이 전생의 인연에 의해 해소된다.
- ④ 백능파와의 결합 : ‘인간과 용녀’, 즉 이물교혼의 관계이지만 문제없이 혼인한다.
인간과 이물의 경계가 만남과 인연에 아무런 문제가 되지 않고 다양한 여성과의 호색의 방식으로 나타난다.

2) 남성 중심적 질서를 수용한 처첩 관계

- ① 늑혼과 갈등 해결 방식 : 양소유가 황후의 늑혼을 거부하여 갈등이 유발되지만, 이후 공주의 양보로 갈등이 해소된다.
공주가 정경패를 황후의 양녀로 추천하고, 정경패가 1부인, 공주가 2부인이 된다.
- ② 독점적 사랑을 원하지 않는 여성 : 양소유의 영웅성을 인정하고 다른 여성을 추천한다.
계섬월의 정경패, 적경흥 추천, 정경패의 가춘운 추천, 이소화의 진채봉 추천 등
- ③ 2처 6첩의 화락한 삶 강조 : 2처 6첩이 위계를 존중하면 서로 화목하게 지낸다.
월왕과의 가무 풍류 경쟁, 노년의 삶 등

다양한 전기(傳奇)를 수용하여 양소유 중심의 새로운 이야기로 변용하기 위하여 <구운몽>에는 ① 환상성의 강화²⁾, ② 장애요인의 약화와 변주, ③ 낙관적 세계관의 특징이 나타난다. 이 요소들은 공통적으로 이전의 전기(傳奇)에서 제기한 문제의식과 궤를 달리 하는 것이다.

전기(傳奇)에서는 고독하고 소외된 주인공을 통해 현실의 문제를 제기한다. 진정으로 서로를 이해하지만 헤어져야만 하는 남녀를 통해 비극적 운명을 드러내고, 이계(異界)에서 재능을 인정받지만 현실에서는 실의한 주인공을 통해 모순된 현실을 비판한다. 그러나 <구운몽>은 전기와 유사한 소재라도 배치와 연결(네트워킹)을 기존의 플롯을 탈주한 새로운 맥락의 이야기 계열을 만들어 내고 있다. 다양한 전기적(傳奇的) 소재와 사건의 요소를 기존의 접속 방식에서 탈주하여 새로운 계열의 플롯으로 재맥락화하고 있는 것이다.

‘텍스트들은 항상 다른 텍스트들에 대하여 말하고 있으며, 모든 이야기는 이미 행해진 이야기를 다시 반복하고 있다.’³⁾는 움베르토 에코의 말처럼 무수한 과거 이야기의 맥락을 활용하여 전기(傳奇)에 대한 반론, 인용, 재인용을 통한 새로운 소설의 창작이라 할 수 있다.⁴⁾

2) 중국의 경우, 명말청초에 단편 전기(傳奇)에서 장편소설로 변화하면서 사건 전개 특징이 기(奇)에서 진(眞)으로 변하는 경향이 나타난다.(向楷(1997), 世情小說史, 浙江古籍出版社, 참조) 이에 비해 <구운몽>은 기(奇)를 새로운 방식으로 해석하는 것이라 할 수 있다.)

3) 김옥동(1991), 포스트모더니즘과 문학, 포스트모더니즘과 예술, 청하, 66쪽.

4) 움베르토 에코는 영화 카사블랑카를 분석하면서 ‘이미 제작된 수천의 다른 영화들을 골고루 인용했고, 모든 배우들이 이미 여러 차례 연기했던 역할을 반복한다는 측면에서 카사블랑카는 한편의 영화가 아니라 수많은 영화이며 일종의 명작 선집이라 할 수 있다.’고 하였다.(움베르토 에코, 김정하 역(2009),

3. 환몽구조와 유교 불교의 혼종

<구운몽>은 성진의 꿈과 양소유의 삶이 환몽구조의 방식으로 결합된 액자소설이다. <구운몽>에는 양소유의 삶을 통해서 애정성취와 부귀공명의 현실적 욕망이 드러난다. 양소유가 욕망을 실현하는 내용 앞뒤에는 성진의 꿈이라는 설정이 배치되어 불교적 깨달음이 나타난다.⁵⁾ <구운몽>의 서사 전개는 ‘현실→꿈→현실’의 순으로 펼쳐지는데 현실에서는 육관대사와 성진을 중심으로 불교사상이 나타나고, 꿈에서는 양소유의 삶을 중심으로 유교사상이 나타난다. 유교의 현실주의와 불교의 초월주의는 지향하는 세계관이 다르기 때문에 한 작품 내에서 상호작용하고 공존하기 어렵다. 일반적인 경우라면 유교와 불교의 차이와 대립, 혹은 하나를 중심으로 일방적인 관계가 형성되기 마련이다. 그러나 <구운몽>에서는 꿈이라는 장치를 통해 본래 한 인물이지만 서로 다른 존재로 현실과 꿈의 세계에 각각 구현된 성진과 양소유 두 인물을 통해서 유교와 불교의 세계관이 동시에 작동하고 있다.

서로 교섭하고 상호작용하기 어려운 두 사상이 한 인물의 두 가지 존재 방식, 서로 다른 이질적 세계의 공존이라는 환몽구조를 통해서 동시편재적으로 나타나고 있는 것이다. 여기서 동시편재적(同時遍在的)이라는 의미는 성진과 양소유, 꿈과 현실의 대립적 관계, 통합적 관계 등 구조적 방식으로 나타나는 것이 아니라, 인물, 세계 등 대상의 경계와 영역이 해체되면서 서로 공존하기 어려운 요소들이 콜라주되어 동시에 작동하는 것을 말한다.⁶⁾

<구운몽>에는 서로 다른 이질적인 것들(꿈과 현실, 유교와 불교, 인귀교혼, 이물교혼 등)의 접속을 통해 경계를 해체하는 방식이 나타나고 있는 것이다.⁷⁾ <구운몽>의 동시편재성이 해체하는 것은 ‘① 두 세계의 경계를 구분하는 방식에 대한 해체, ② 두 세계의 공존을 인정하지 않는 기존 사유에 대한 해체’라고 할 수 있다. <구운몽>은 이질적인 요소의 배치와 네트워크를 통해서 기존 방식과 다른 사유 체계를 드러내고 있는 것이다.

이러한 <구운몽>의 사유 방식을 현재의 용어로 표현하자면 하이브리드⁸⁾의 세계라고 할 수 있을 것이다. 하이브리드는 기존의 접속 방식에서 탈주하여 혼종의 방식으로 새로운 계열의 사유 체계를 재맥락화하는 것이라 할 수 있다. 이러한 사유의 방식은 아래의 김만중의 글에서도 그 일단이 나타난다.

대개 사람의 한 몸 안에 마치 두 가지 마음이 있는 것 같을 때가 있다. 그 때는立言의 방편을 쓰는 것이 사람들을 쉽게 이해시키는 한 방법이 된다. 이것은 바로 석가가 ‘以心觀心’ 즉 마음으로써 마음을 살핀다고 한 것과 같은 것인데 朱子에게는 이것이 배척을 당했다. 以心觀心이란

『가짜전쟁』, 열린책들, 333~334쪽 참조.)

- 5) 이에 대해, 장효현, 박희병, 정길수 등은 <구운몽>에서는 현실 욕망의 추구와 불교적 깨달음이 ‘변증법적 통합’된다고 파악하였다. 변증법적으로 통합되기 위해서는 양자가 상호 관계를 통해서 새로운 단계로 전환되어야 한다. 그러나 성진과 팔선녀가 불교적 깨달음을 얻어 극락세계로 가는 작품의 결말이 유교적 현실주의와 불교적 초월주의를 변증법적으로 통합한 세계라고 할 수 있는지 의문이다.
- 6) 동시편재성은 유비쿼터스를 지향하는 포스트모더니즘적 세계관을 기반으로 한다. 유비쿼터스는 ‘언제 어디서나 존재한다.’는 뜻의 라틴어에서 유래한 말로, 원래는 IT 용어로 사용자가 컴퓨터나 네트워크를 의식하지 않고 시간과 장소에 상관없이 자유롭게 네트워크에 접속할 수 있는 환경을 말한다. 최근에는 과학철학적으로 의미가 확장되면서 대상을 구조와 대립의 관계가 아닌 네트워크의 연쇄로 보는 ‘동시편재적인 장’을 가리키고 있다.
- 7) 이에 대한 세부적인 분석은 이후 논문을 완성하는 단계에서 구체적인 작품 분석을 통해 제시하고자 한다.
- 8) 하이브리드는 이질적인 요소가 서로 섞인 것으로 이종(異種), 혼합, 혼성, 혼혈이라는 의미를 지닌다. 보다 넓은 의미로는 이종을 결합하여 새로운 무엇인가를 창조하는 통합 코드라고 할 수 있다.

것이 자기 마음으로서 또 다른 한마음을 살핀다는 것이고 人心이 道心에게서 命을 듣는다는 것 또한 자기 마음으로써 또 다른 자기 마음을 살핀다는 뜻이니 두 가지가 서로 차이가 난다고 볼 수 없는 것이다.⁹⁾

‘한 몸 안의 두 가지 마음’은 이질적인 것의 동시편재성으로 해석할 수 있는 여지가 있는 표현이다. 그리고 성리학에서의 人心(人心)과 道心(道心)의 대립을 ‘以心觀心’, 즉 접촉과 배치에 따른 관계로 대체하는 것은 하이브리드, 혼종화의 사유 방식과 연결시키는 수 있는 가능성이 있다고 할 수 있다. 특히 입언(立言), 말로 엮어야 사람들을 이해시킬 수 있다는 것은 대립적 사유를 해체하기 위한 언어 표현의 다층성에 주목한 것이라 할 수 있다.

또 니르디 인세의 눈회홀 거슬 꿈을 꾸다 하니 이는 인세의 꿈을 다리다 험미니 네 오히려 꿈을 치 씨디 못 험엿도다 당쥬 꿈의 나뉜 되여다가 나뉜 당쥬 되니 어니 거쥬 거시오 어니 진짓 거신 줄 분벤틀 못 험니 어제 성진과 쇼워 어니는 진짓 꿈이오 업는 꿈이 아니뇨.¹⁰⁾

위의 인용문은 성진이 양소유의 삶을 일장춘몽이라 여기고 꿈의 경험을 부정하자 육관대사가 성진에게 하는 말이다. 육관대사는 호접몽의 고사를 인용하여 성진과 양소유의 삶, 유교적 현실주의와 불교적 초월주의와 같이 대척적인 두 요소를 동시에 인정하고 있다.¹¹⁾ 그러나 두 세계를 통합한 새로운 단계를 제시하지는 못한다.¹²⁾ 어느 것도 부정할 수 없기 때문에 서로 다른 마음이 공존하고 이질적인 요소가 접합하는 두 세계의 공존을 드러내고 있는 것이다.

4. 결론

이 글은 <구운몽>을 서사의 융합, 유교와 불교의 혼종이라는 방식으로 새롭게 읽어보고자 한 것이다. <구운몽>에서 다양한 전기(傳奇)를 수용하여 새로운 이야기로 창작하는 방식을 통해 이전의 전기(傳奇)와 달라진 문제의식을 살펴보고, <구운몽>에 나타난 유교와 불교의 세계관은 서로 대립, 통합되는 방식이 아니라, 이질적이지만 공존하고 있음을 드러내고자 하였다.

그러나 의욕에 비해 결과가 빈약하다. 완성하지 못한 글에 대한 책임은 오롯이 필자에게 있다. 추후 <구운몽> 작품 분석을 보다 꼼꼼하게 진행하여 이 글만의 독창적 관점이 명확히 드러나도록 논지 전개를 보완하고자 한다. 지금 현재로는 대단히 미진한 논의이지만 앞으로의 보완을 통해서 <구운몽> 해석의 지평을 확장하고자 한다.

※ 참고문헌은 각주로 대신합니다.

9) “大抵人之一身之內有若有二心. 時方便立言取人易曉是亦一道, 而此乃釋氏以心觀心之說固, 已見斥於朱子矣. 以心觀心者以其心自檢其心也. 人心聽命於道心者以其心受檢於其心也. 未見其有異同也.” 西浦漫筆 上

10) 구운몽, 서울대 소장본, 권지사, 66b.

11) 앞서 <구운몽>을 변증법적 통합으로 이해하는 연구자들은 이 장면을 다음과 같은 방식으로 해석한다. “양소유의 삶은 성진의 삶을 한층 절실하면서도 반성적 깊이를 갖는 것으로 만드는 역할을 하며, 성진의 삶은 양소유적 삶의 저 너머에서 존재의 근원적 의미를 추구함으로써 양소유적 삶이 한갓 통속적인 수준으로 떨어지지 않게 만드는 역할을 한다.”

12) 이후에 **성진이 연화도장 대들을 거느려** 크게 교화를 베프니 신선과 농신과 사름과 귀신이 한가지로 존승함을 육관대사와 곱티히고 여덟 니과 인하여 성진을 승상으로 섬겨 깊히 보살대도를 어더 **안흠 사름이 한가지로 극낙세계로** 가니라. 구운몽, 서울대 소장본, 권지사, 68b)

歌辭體 古小說 「저부인전」과 敍事歌辭인 「福善禍淫歌」의 對比的 考察

柳權錫(南서울大學校)

目次

- I. 머리말
- II. 敍事의 전개와 확대
 - 1. 敍事의 전개 양상
 - 2. 婦德의 확대와 變奏
- III. 계녀서사의 變容에 담긴 의미
- IV. 맺음말

I. 머리말

近者에 소개된 바 있는 「저부인전」은 가사의 형식을 빌어 소설로의 전환을 꾀한 작품이다. 그런데 특이한 점은 「저부인전」이 기존에 계녀가류 규방가사로 알려진 「복선화음가」의 확장판에 해당한다는 점이다. 즉 서사의 구성이 완벽히 일치하는 것은 아니지만 전반적인 사건의 진행이나 등장인물, 주제의식 등 많은 화소에서 공통점이 발견되고 있다. 이러한 「저부인전」에서 발견되는 특징은 기존의 계녀가류 규방가사의 서사를 수용하면서 부덕의 확대를 통해 변주를 시도한 것이라고 할 수 있는데, 시대의 변화에 따른 여성의 역할을 鼓吹시키는 경향을 보이고 있다.

일찍이 「복선화음가」는 조선후기 경북 안동지방을 중심으로 유행한 규방가사로 아녀자가 고수해야 할 부덕을 自己敍事의 형식으로 제시한 교훈서에 해당한다. 즉 단순히 여성이 出嫁 후 지켜야 할 규범을 예로 든 「계녀가」의 수준에서 벗어나 주인공의 일생을 서사화하는 가운데 가정을 이끌어가는 아녀자의 역할을 중요하게 다루고 있다. 이러한 「복선화음가」는 상당히 많은 異本이 존재하는데, 특이한 점은 하나같이 내용에서 큰 차이가 드러나지 않는다는 것이다. 이것은 조선시대 출가한 여성의 삶을 규정하여 이를 啓導하고자 한 의도가 강하게 작용한데서 비롯된 결과라고 생각된다. 익히 알려져 있듯이 조선시대 여성들의 삶은 ‘三從之道’에 모든 것이 함축되어 있었다고 해도 과언이 아니다. 이러한 측면에서 접근해 본다면 19세기말에서 20세기 초의 급변하는 정세 속에서도 남성중심의 家父長制를 더욱 鞏固히 하기 위한 일환으로 등장한 것이 계녀가류 규방가사였다고 할 수 있다.

그러므로 이번에 처음으로 시도되는 두 작품의 대비적 고찰은 장르에 따른 영향관계와 의미 등을 파악해 볼 수 있다는 점에서 가치 있는 작업이라고 할 수 있다.

II. 敍事의 전개와 확대

20세기 초를 전후로 가사의 산문화 경향이 거세지면서 「김씨부인열행록」이나 「뎨동어미화전」처럼 가사에서 소설로 이행된 작품들이 출현했다. 이러한 관점에서 볼 때 「복선화음가」도 형식적인 측면에서는 가사로 분류되고 있지만 전반적인 서사의 흐름을 고려하면 고소설로 보아도 무방할 만큼 변화를 추구한 경우라고 할 수 있다. 그리고 「복선화음가」에 삽입되었던 「괴동전」 또한 부도덕하고 烈行과는 거리가 먼 여인의 행실과 관련된 내용이 독립된 서사가사로 인식되고 있지만 소설의 특징이 濃厚한 작품에 해당한다.

이와 같은 상황에서 「저부인전」의 출현은 「복선화음가」 계열의 작품이 소설로 이행된 최초의 작품이라는 점에서 중요한 의미를 갖고 있다. 즉 「복선화음가」는 「계열가」와 「괴동전」의 내용을 수용하면서 새롭게 서사화 되는 특징을 보이고 있는데, 「저부인전」은 여기에서 더 나아가 「복선화음가」의 내용은 물론 여성에게 강요된 불합리한 현실과 허구적 공간인 저승을 활용하여 변개되는 양상을 보이고 있다.

1. 敍事의 전개 양상

「저부인전」은 주인공인 저부인과 악행을 일삼는 뽕뚱어미가 중심이 되어 이야기가 펼쳐진다. 반면에 「복선화음가」는 이 한림의 증손녀인 이씨 부인과 괴동어미가 등장한다. 작중 인물의 호칭에는 차이가 있지만 善惡에 따른 역할과 인물유형에는 큰 차이가 없다. 또한 시점과 구성을 살펴보면 「복선화음가」는 1인칭 시점과 3인칭 시점을 활용한 단편에 해당하는데, 「저부인전」은 1인칭 시점과 3인칭 시점은 물론 액자식 구성을 통해 장편화 되는 경향을 보이고 있다. 그리고 「복선화음가」는 발단-전개-결말의 3단 구성을 보이는 반면 「저부인전」은 발단-전개-위기-절정-결말의 5단 구성으로 되어 있다. 이것은 서사화 되는 정도에 따라 장르에 변화가 이루어졌음을 의미하는 것이라고 할 수 있다.

두 작품의 서사 구조를 살펴보면 크게 출생→결혼→가난→치산→행복한 결말로 귀결되는 특징을 발견할 수 있다. 즉 주인공의 삶을 부덕의 실행에 따른 선악의 관점에서 형상화하여 勸善懲惡이라는 주제를 치밀하게 구현해 내고 있는 것이다. 특히 발단에서 주인공의 삶이 어떻게 그려질 것인가를 제시한 대로 치산을 통해 고난의 극복은 물론 주인공의 능력을 드러내고 있는데, 결말에서도 두 작품 모두 해피엔딩으로 귀결되고 있다. 하지만 소설화된 「저부인전」에서는 여성의 위상에 변화가 초래되었음을 발견할 수 있다. 즉 「저부인전」은 여성의 역할을 집중적으로 부각시킴으로써 저부인이 서사의 중심에 위치하고 있다.

「복선화음가」의 이씨 부인은 명문가의 후손으로 14~15세 때 이미 글공부와 아녀자가 배워야 하는 일들을 모두 마치고 결혼만 하면 되는 준비된 여성이었다. 이런 까닭에 후일 富貴功名을 이룰 것이라는 칭찬을 듣는다. 이에 반해 저부인은 집안이 부자인 것으로 제시되어 있지만 오히려 이로 인해 글을 배우는 것에 관심이 없다. 그저 부유한 환경에서 편안하게 성장했을 뿐이다. 그럼에도 불구하고 이야기의 처음부분에 저부인은 고금에 없는 烈女이자 富貴榮華를 누리는 위대한 인물로 암시되어 있다. 즉 이야기의 처음 부분에 주인공에게 주어진 삶의 귀착점이자 이야기의 결말이 제시되어 있는데, 이씨 부인은 富貴功名으로, 저부인은 富貴榮華로 제시됨으로써 비슷한 성향을 보이고 있다. 그리고 여성의 위상에 대해 「복선화음가」는 여

자라는 존재로 태어난 것 자체를 불행하다고 보고 있는 반면 「저부인전」은 가부장제로 인해 貧富貴賤의 차별이 여성에게 가해지는 것을 비난하고 있는데, 「저부인전」에서는 이를 극복하는 양상을 보임으로써 여성에 대한 새로운 視覺을 담아내고 있다.

한편 「저부인전」과 「복선화음가」의 결혼과 관련된 서사 또한 매우 흡사하다. 시댁이 적빈하여 부유한 가정에서 살던 새댁이 적응하기에는 감내하기 어려운 상황이라고 할 수 있다. 오죽하면 陪行왔던 오라버니가 다시 친정으로 돌아가자고 할 만큼 가난이 극심하여 갈등이 야기될 정도인데, 이러한 難關에도 불구하고 주인공들은 三從之道를 앞세우며 재물을 하찮게 여기는 태도를 堅持하고 있다. 그러나 이러한 신념은 어려운 현실로 인해 돌변하게 되고 치산에 힘쓰게 된다. 저부인은 재물을 모으고 세상을 살아가는데 필요한 古談新說을 배웠다. 가난을 극복하기 위해 필사적으로 글을 배우고 針線紡績과 같은 여성이 할 수 있는 일을 통해 부를 축적하는데 성공한다. 이러한 저부인의 성공은 이씨 부인이 가난함에도 불구하고 손님을 며칠씩 대접하는 체면치레와 가식에서 벗어나기 위해 일을 통해 재물을 모으게 된 것과 별반 다르지 않다.

「복선화음가」와 「저부인전」에 제시된 婦德은 괴뚱어미와 뽕뚱어미라는 부정적인 인물들이 개입되면서 확실한 당위성을 획득하고 있다. 하지만 「복선화음가」는 자신이 신행 올 때 들었던 괴뚱어미 이야기를 들려주는 형식으로 간단하게 제시되어 있는 반면 「저부인전」은 뽕뚱어미의 최후가 저부인의 삶과 얽히게 되면서 저승으로 확대되어 열녀와 악녀로 명확하게 구분되고 있다. 여기에서 괴뚱어미와 뽕뚱어미가 보여주는 행동은 오로지 자신밖에 모르는 파렴치한 행위로 유교적 가치와 정면으로 背馳되는 것이다. 이들에게는 예의와 배려라는 개념은 없으며 주변 사람들만 신경 쓸 뿐 시부모와 남편을 죽음으로 내모는 악녀라고 할 수 있다.

이와 같이 「저부인전」과 「복선화음가」의 서사 구조를 대비해 보면 많은 부분에서 중첩되는 화소가 존재함을 알 수 있다. 다만 미묘하게 드러나는 차이는 전적으로 창작 당시의 작가가 지니고 있던 의식에서 기인된 결과라고 생각한다.

2. 婦德의 확대와 변주

「복선화음가」에서 부덕과 관련된 내용이 등장하는 부분은 이씨 부인이 치산에 성공한 후 남편의 장원급제를 통하여 새로운 상황이 펼쳐진 뒤이다. 즉 立身揚名을 통해 이상적인 가정으로 탈바꿈 된 후 딸이 출가할 때 부덕을 들려준다. 이씨 부인은 부덕을 저버린 괴뚱어미에 관한 일과 함께 아녀자가 지켜야 할 도리를 제시하고 있는데, 괴뚱어미의 이야기를 통해 하지 말아야 할 행동들을 제시한 후 중요한 내용만 간단하게 일깨우는 형식을 취하고 있다. 즉 괴뚱어미가 보여 준 안하무인적인 행동과 남편을 귀하게 여기지 않는 것, 무당을 불러 돈을 날리는 행위 등을 비난하고 孝奉舅姑, 承順君子, 同氣友愛, 至親和睦과 같은 기본적인 규범만을 제시하고 있다. 그러나 「저부인전」에서는 딸이 시집가서 지켜야 할 규범이 매우 세세하게 제시되어 있는데, 이것은 자신이 결혼 후 지켜 왔던 부덕이자 뽕뚱어미가 왜 나쁜 존재인가를 드러내는 잣대로 작용하고 있다. 즉 뽕뚱어미의 행위는 딸에게 제시한 부덕과 정확히 배치되는 것으로서 차이가 있다면 뽕뚱어미는 부잣집으로 출가했음에도 부덕을 지키지 않아 敗家亡身에

이르렀다는 점이다. 즉 부유하면서도 규범을 저버리면 망하게 되고 가난하면서도 부덕을 고수하면 부를 이룰 수 있다는 점에서 부덕은 삶의 功過를 결정하는 기준이 된 것이다. 또한 부덕의 실천은 이승과 저승을 초월하여 죽은 뒤의 삶까지도 결정하는 절대적인 가치로 인식되고 있다. 이러한 관점에서 본다면 「복선화음가」에 비해 「저부인전」이 부덕의 가치를 얼마나 중요하게 다루고 있는지 알 수 있다.

아녀자가 해야 할 가장 중요한 일은 유교적 가치를 실현하는 것으로 무엇보다 시부모를 잘 봉양하는 것이다. 다음은 남편에게 순종하는 것인데, 남편은 아녀자가 기댈 수 있는 든든한 버팀목이면서 또한 버림을 받을 수 있는 동전의 양면과 같은 존재였기 때문이다. 즉 아녀자가 아무리 뛰어나도 남편의 사랑을 받지 못할 경우 여자의 삶은 그 순간부터 나락으로 떨어진다. 이를 알기 때문에 남편을 섬기는 것이 왜 중요한가를 자세하게 설명하고 있다. 저부인은 아녀자로 인해 집안이 잘 되고 못 된다는 것을 일찍부터 간파하고 있었다. 즉 형제간의 우애와 일가친척의 화목은 아녀자가 어떻게 처신하느냐에 달려 있음으로 항상 조심해야 함을 일깨우고 있다. 또한 힘없고 가난한 노복들도 잘 대해줘야 상전을 속이지 않고 잘 따르게 되는데 그들도 복을 못 타고 났을 뿐이니 안타깝게 여겨 인간적으로 대해줘야 한다고 가르친다. 그리고 며느리도 잘 대해줘야 후일 자신에게 잘하는 것은 물론 대를 이어 집안을 일으킨다는 점에서 소홀히 하지 말 것을 주문하고 있다. 이렇게 볼 때 시부모와 남편, 동기간, 일가친척, 노복과 며느리에 이르기까지 아녀자가 자신과의 관계에 따라 지켜야 할 부덕의 범위는 무척 광범위하다. 하지만 이러한 인간애를 바탕으로 한 치밀한 가르침은 결국 딸의 행복을 지켜주고 싶은 부모의 마음이 반영된 것이라고 할 수 있다. 뽕똥어미가 부잣집으로 출가했으면서도 패가망신에 이르게 된 것이 이를 증명하고 있다.

뽕똥어미를 反面教師로 삼은 교훈은 저승사자가 등장하면서 뜻밖의 상황이 벌어진다. 즉 저승사자들이 등장하여 부덕을 저버린 뽕똥어미를 잡으러 왔다가 구미여우인 뽕똥어미의 외할미에게 뇌물을 받고 그만 저부인을 잡아간다. 저부인이 저승에 간 것은 결혼한 지 7년이 지났을 때 벌어진 일로 무척 가난한 데다 병까지 겹쳤을 때였다. 그러나 뽕똥어미 대신 저승에 잡혀간 저부인은 시부모를 만나 잘못된 사건의 전말을 알게 되었으며 이승으로 돌아오기 전 저승을 체험하게 된다. 저승은 이승과 결코 동떨어진 세상이 아니며 순환하는 특징을 지니고 있는데, 이승에서 지은 功德에 따라 지옥으로 가기도 하고 다시 이승으로 태어나기도 한다.

부덕을 잘 실천한 저부인은 저승에서의 예언대로 많은 재물은 물론 출중한 아들과 딸을 얻고 복락을 누릴 것임을 확약 받는다. 반대로 부덕을 저버린 뽕똥어미는 시왕의 혹독한 취조 끝에 비참한 죽음을 맞이한다. 「저부인전」은 「복선화음가」에 비해 부덕과 관련된 내용을 대폭 확대하여 변화를 추구하고 있다고 하겠다.

Ⅲ. 계녀서사의 變容에 담긴 의미

「저부인전」은 「복선화음가」에 나타난 서사의 특징을 일부 계승하면서 허구화되는 경향을 보이고 있는데, 이러한 계녀서사를 활용한 장르의 변용에는 몇 가지 의미가 내재되어 있음을 알 수 있다.

첫째, 저승을 통해 유교이념을 고수하려는 의지를 표출시키고 있다. 저승 서사의 전개는 독자들로 하여금 흥미와 두려움을 유발하면서도 역경을 헤치고 복선화음을 구현하는 저부인을 통해 이상적인 부덕을 제시하고 있다.

둘째, 계몽의식을 통한 여성의 위상 변화를 반영하고 있다. 저부인이 겪은 不學으로 인한 고난은 이 작품이 창작되던 당시 여성들에게 가해진 불합리한 상황을 반영한 것이라고 할 수 있는데, 글을 배움으로써 여성도 얼마든지 일을 할 수 있으며 재물을 축적할 수 있다는 계몽의식을 담아내고 있다.

셋째, 인간애와 나눔을 바탕으로 배려하는 삶이 가치 있음을 일깨우고 있다. 저부인은 딸에게 부덕을 가르치면서 노복과 며느리에게도 잘 대할 것을 주문하고 있다. 이것은 아녀자가 단지 아랫사람을 부리는 차원을 넘어 그들의 생활도 보살펴야함을 지적한 것인데, 똑같은 인간으로 태어났지만 단지 신분제와 性的 차이에 의해 삶이 달라졌음을 암시하고 있다.

이와 같이 「저부인전」은 유교적 가치관의 고수를 추구하면서도 여성들의 삶을 변화시킬 배움에 대한 계몽의식과 모든 사람들이 함께 잘 사는 세상에 대한 熱望을 내포하고 있다고 하겠다.

히토마로 ‘뿌리(根)’ 표현과 동북아 古代呪術文化의 고찰

-마쿠라고토바 ‘이와가네(根)’와 ‘스가노네(根)’를 중심으로-

高龍煥(慶南情報大學校)

目次

1. 머리말
2. ‘뿌리(根)’와 생명탄생의 신화
3. 記紀신화에서 ‘뿌리’와 신화적 영혼관의 의미
4. ‘오호토노호가이(大殿祭)’와 ‘뿌리(根)’의 呪術性
5. 바위사초뿌리(石穗菅·菅根)와 穀靈의 주술도구
6. 맺음말

1. 머리말

만엽(万葉) 우타(노래) 중에 ‘뿌리’와 관련된 가어로, ①갈대뿌리アシノネノ(枕) ②돌 뿌리イハガネ ④담장 밑(뿌리)垣根 ⑤풀뿌리クサネ ⑥침뿌리クスノネノ(枕) ⑦나무뿌리ユノネ ⑧넝쿨뿌리サネハフ(さねかづら) ⑨사초뿌리スガノネノ(枕) ⑩해변 소나무 뿌리ハマツガネ, 등의 예를 들 수 있다. 히토마로의 가어 중에서도 특히 ‘돌(이삭) 사초(石穗菅)’(11·2572)이라 표기하여 바위에 자란 ‘사초뿌리’와 돌과 깊은 관련성을 가진다는 특이한 표기 형태를 보이고 있어 주목할 필요가 있겠다. 먼저, ‘뿌리’와 관련을 가지는 북유럽의 신화¹⁾를 살펴보자.

세계의 한가운데 있는 아스가르드에 아스 신들이 산다. 거기에는 이그드라실이라고 하는 토네리코의 대수가 나 있으며 그 가지는 전 세계 위에 펼쳐져서 하늘에 이르고 세 개의 뿌리는 각각 신과 거인과 니플헤임에 이른다. 북유럽신화에서 세계의 축이자 우주의 버팀목인 이그드라실(유그드라실(Yggdrasil))이라는 거대한 물푸레나무(심목(樅木), 청피목(靑皮木)) 신화가 있다. 하늘까지 가지를 뻗어 올려 세계와 우주를 떠받치고 있는 이그드라실에는 엄청난 큰 세 개의 뿌리가 있었다.

이와 같이 북유럽 신화에서 宇宙樹 ‘이그실라드신’의 뿌리에는 생명의 샘이 있어, 원초적 창조신화의 모습을 보여주고 있다. 본고에서는, 앞에 열거한 만엽의 ‘뿌리’관련 가어 중에서도 히토마로 우타의 표기와 관련 지워 식물인 ‘사초뿌리’를 대상으로 각각의 뿌리에 깃든 생명

1) 최순옥 『북유럽신화여행』 삼성언론재단총서 서해문집, 2012년 11월, pp.38-41(1-512)

샘과 신화적 의미를 고찰하고, 이어서 동북아시아 지역의 문화사적 교류의 결과로 형성된 ‘뿌리’신화에 깃든 고대의 주술적 영혼관의 의미를 고찰해 보고자 한다.

2. ‘뿌리(根)’와 생명탄생의 신화

①갈대뿌리アシノネノ(枕):葦根之 懃念而 結義之 玉緒云者 人將解八方(7·1324)
(갈대뿌리의) 정성을 깃들여 엮어둔 옥 매듭이라면 남에 의해 풀일 리가 있으리오.)

②돌 뿌리イハガネ いはがね:

◎가루황태자가 아키들에 旅宿하였을 때 히토마로가 지은노래

八隅知之吾大王 高照日之皇子(中略)真木立 荒山道乎 石根 禁樹押靡 ((전략)(1·45)

挽歌(전략)此九月之 過莫呼(략)田度伎乎不知 石根之 許癡敷道之 石床之 根延門爾(략)
(13·3329) (생략) 구월에 작고한 남편이 생각나(중략)구월달이 지나가는 것을 멈추게 할 수도 없어서 달이 바뀌면 어찌해야 좋을지도 몰라 바위의 험한 길에 돌상이 펼쳐져있는 남편의 묘지 곁에서 아침에는 오두막을 나와 탄식하고(략) 오후네노 그림다 생각하면서 내가 잤던 밤은 셀 수 없을 정도.)

③돌 뿌리イハネ:如此許 恋乍不有者 高山之 磐根四卷手 死奈麻死物呼 (2·86)

◎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 珠蜻髻髯谷 (2·210)

◎宇都曾臣等(략)石根割見而 奈積來之好雲絃無 宇都曾臣 念之妹我 灰而座者(2·213)

3. 記紀신화에서 ‘뿌리’와 신화적 영혼관의 의미

주술적 사고의 원초적 개념은 식물의 뿌리가 주는 생명 샘과 번식과정을 인간의 삶과 결부시켜 얻어진 상상력에 의하여 만들어진 결과라 생각된다.

3.1 ‘스사노오’와 ‘오호나무지’가 향한 ‘네노카타스(根堅州国)’의 植樹

다음은,記紀신화에 등장하는 뿌리(지하)의 세계로 「네노가타스국根堅州国」에서의 신들의 활약상을 『고사기』에 오호나무지가 「根堅州国」로 향하는 장면의 표현부터 살펴보자.

爾に亦、其の御祖の命、哭きつつ求げば、見得て、(『古事記』上卷「根堅州国」²⁾) (조부인 스사노오는 울면서 구하여 보고는, 바로 그 나무를 찢어서 들고 나와 그 아들에게 알 (지금 요미노쿠니인 네노가타스국에 계신다.) 자네는 네노쿠니에 있으면 야소카미 때문에 위험할 뿐이니 네노쿠니에서 나가는 게 좋겠다. 고, 사시쿠니와카히메(母神)가 키노쿠니의 오오야비코가 있는 곳에 보냈다.)

위와 같은 내용이『日本書紀』에서도 실려 있어, 오오야비코신은 스사노오의 아들 신으로 이소타케루와 동일한 植林 木工의 신격으로 나무신이 사는 나라로「키노쿠니(木の国)」의 유래가 기록되어져 있다. 素盞鳴尊(略)乃ち「杉及び櫟樟、此の兩の樹は、以て浮宝とすべし。檜は瑞宮を為る材にすべし。椈は可以て顯見蒼生の奥津棄戸に將ち臥さむ具にすべし。(나무 씨를 맡겨서 심고 다니도록 스사노오의 명을 받은 이소타케루命가 여동생神 大屋都姫, 都麻津姫를 데리고 전국을 나무심기(植樹)를 하고, 최종적으로 和歌山를 좋은 장소로 정했다고 기록하고 있다.(생략)스사노오가 말했다.「즉, 鬚(수염)髯(구레나룻)을 뽑아 살포하자 삼나무杉가 되었다. 또, 가슴 털을 뽑아 살포하자 회송나무檜가 되었다. 엉덩이 털尻 비자나무椈가 되었다. 눈썹眉毛은 녹나무가 되었다.①椈는 顯見蒼生の奥津棄戸(ヲキツスタへ)に將に臥(ふ)さむ具(そなへ)となすべし」。미즈瑞”みつ”는 매우 젊고 새로운 생

2) 倉野憲司·武田祐吉『古事記 祝詞』上卷, 岩波書店, 1958, p96-97쪽

命力으로 가득한 모습이다.) (須. 木種. (『日本書紀』卷一第八段一書第五³⁾)

앞 절(『日本書紀 卷第一 第五段』(一書十一)에는, 死体에서 곡물의 씨를 재배하여「우츠시키 아오히토쿠사(顯見蒼生)」를 먹여 살리려하고 있다.(活く可し) 고 기록하였고, 이와 대비되는 書記⁴⁾에서는, 椀(삼나무, 비자나무)가 顯見蒼生(생명이 돌아나는 창생의 풀로, 「아오히토쿠사」)가 奥津棄戸(오키츠스타에)[=墓場]의 將臥之具(후스베키소나에)[=棺]로 묘사되고 있다(可為し)는 사실에 주목해보면 나무가 주는 신화적 의미를 읽어낼 수 있을 것이다.

이 때, 오토나무지가「根堅州国」를 체험하는 이야기에는 오토야비코가 나아갈 방향을 명시해 줌과 동시에 또 다른 세계(異世界)로 건너가려는 오토나무지를 지켜주는 영적, 주술적 역할을 나타내고 있다(서면의 주술형태)하겠다.(「根堅州国」는「スサノヲが顕在化させた世界から、オホナムチのイニシエーションの場となる世界へと変貌する。[紀の一書の(第五)])

3.2 ‘뿌리’의 신화적 요소와 精靈

『古事記』第五節에 ‘네노카타스쿠니(根堅州国)’에 대하여 스사노오가 살고 있는 나라로 조금 높은 곳에서 바라보면 나무뿌리가 달리고 있는 것같이 흐르는 강의 모습⁴⁾를 발견할 수 있다고 한다. 고로, ‘根堅洲国’란 땅속에 있는 식물의 뿌리가 자라는 곳이란 뜻을 가지고 있다고 생각된다. 한편, 식물의 뿌리에 깃든 영혼관⁵⁾을 고찰한 오카모토岡本恵昭 씨는, 미야코지마에 뿌리신 ‘네누칸(根の神)’(ネヌカン)에 대하여 다음과 같이 논설하고 있다.

뿌리란 사물의 뿌리를 말한다. 살아있는 사람의 혼이나 精靈은 뿌리에 있다. 시작과 함께 사물의 뿌리의 근원(根元), 원조, 최초의 신(初神)을 뿌리의 신(根の神)이라 한다. 태어난 뿌리(응마리니^ニマリ^ニ)라고 하며, 魂은 再生의 聖地가되며 뿌리의 신(根の神)이라고도 한다.リウグ天.

여기에서 草木의 뿌리는 사물의 성립에 기초가 되며 정령이 깃든 성지로 해석하고 있다.

3.3『古事記』‘이와토(岩戸)신화’에서의 ‘뿌리’와 精靈

(1)黃泉国 이야기에서, 네노쿠리(根国)=黃泉国으로 보는 관점, 이러한 네노쿠니(뿌리, 지하)로의 추방은, 사형선고와 같은 것이다. 이러한 죽음의 세계에서 齋戒하고(禊ぎ)(第7段)에 스사노오는, 五穀과 養蚕을 관장하는 아마테라스에 포학무도한 행위를 하게 된다.

(2)靈威를 불러들이는 呪具로서의 뿌리(根っ子) : 아지스키노다카히코네(味耜高彥根)神, 大國主神의 아들의 신격(子神格)은, 雷神, 농업의 신으로 古代에 있어서 쟁기(鋤)라는, 단순한 농기구 이상의 밭의 신(田の神)을 제사지낼 때 呪具로서도 사용되어졌다.

(3)『古事記』「아마노이와토 전설」에서【根掘】‘뿌리 채로 뽑다.’는 표현에 주목해보자.

高御産巢日神の子、思金神に思はしめ、(중략)여기에서 야오요로즈카미 아마노야스 강 언덕에 모여, 다카미무스비의 아들 오모이카네에게(중략) 天の香山の五百津眞賢木を根こじにこじて아마쓰카구야마의 이호쓰마사카키를 뿌리 채 뽑아서, (중략)此の種々の物は、布刀玉命、布刀御幣 (후토미테구라)と取り持ちて、天兒屋命아마노코야네노미코토、후토노리토고토(布刀詔戸言)禱(ほ)き白して카무호키(촉수기도하고),天手力男神、戸の掖に隠り立ちて、天宇受賣命、天の香具山の天の日影を手次に繋けて、天の眞拆(마사키)をかづらとして、天の香山の小竹葉(사사바)を手草に結ひて天の石屋戸に桶伏せて蹈みとどろこし、神懸りして(신 들리다.)

3) 大野晋他 3 『日本書紀』(一) 卷一第八段一書第五、岩波文庫、1994、pp.101-102

4) 『진실의 고대사』第五節 根堅州国について、<https://ameblo.jp/ysaino111/> (검색일:19년5월28일)

5) 『宮古島の信仰と祭祀』, 第一書房 (2011/01), 2011/01 pp.1-469

能에서도, 무녀巫女가, 神樂舞의 춤을 추어 신 들어, 神意를 전달하는, 巫女와 같은 역할.) (『記』「天の石屋戸」)

3.4 ‘비쭈기나무’와 요리시로(依り代)

위의 ‘비쭈기나무(榊サカキ)’가 神事나 祭祀에 사용되게 된『古事記』의 ‘아마노이와야도’전설에 의하면, 아마노후치코마(天の斑駒)가 거꾸로 박리되어 하타야(機屋)에 던져졌을 때, 오리히메(機織女)가 보고 놀라서 북(榎)에 음부를 찢려 죽게 된다. 고 기록하고 있다. 그래서 아마노야스노가와라에 모여, 그 善後策을 강구할 때, 다카미무스비神의 아들, 오모이카네(思金)神의 지시에 따라 도코요(常世)의 나가나키도리(長鳴鳥)를 모아서 울게 하여, 태양 神의 출현을 촉구하는 주술을 행한다. 이때의 특히 주목해야할 대목은, 생명부활의 상징이기도 한 ‘비쭈기나무 뿌리’의 주술적 행위가 이 장면에 집결되어 있다.

아마노카구야마(天の香山)에 ‘五百津真賢木’를 뿌리 채로 뽑아, 上枝에 야사카의 곡옥(勾璜) 이호쓰의 미스마루(御須麻流)옥을 붙이고 中枝에는 야타카가미(八尺鏡)를 걸쳐, (『記』「天石屋」)⁶⁾ 위의 ‘사카키(비쭈기나무榊)의 뿌리신화’에 대하여 카스가이신에이 씨기는, 해설하였다.

결론부터 먼저 말하면, 이것은 樹木의 人形이고, 그야말로 아마테라스의 依代(요리시로)인 것인데 常綠樹가 人形 혹은 요리시로로써 사용되고 있다는 것에 注意하지 않으면 아니 된다. 또한 이 常綠樹에 늘어뜨린 白和幣(시라니키테) 靑和幣(아오니키테)에 흘러 떨어지는 生氣를 불러오는 물(水)로 간주할 수 있다면, 거기에는 상처 입은 아마테라스를 볼 수가 있는 것이다.(중략)즉, 海原 혹은 네노카타스(根の堅州)국을 다스리는 스사노오를 「물수」의 支配者로 본다면, 아마테라스는 이와토(岩戸)에 숨었기 때문에, (p 169밑쪽) 呪術적으로 물에서부터 生成하는 것으로의 형태를 취하여 나타난 것이 된다. 아마테라스를 始現の大母로 간주하고, 그기에 生成의 힘을 象徵하는 常綠樹가 출현 한 것.

이렇게, 아마테라스의 혼이 ‘비쭈기나무(五百津真賢木)’에 올라타서 옮기지 않으면 안 되는 상황이 연출되고, 인형의 모습으로 요리시로(依代)가 되어, 다시 아마테라스의 얼굴이 거울에 비춰짐으로서 생명이 소생하는 전이과정을 밟게 된다. 한편, 『일본서기』에서는 이와토 앞에 선 아메노우즈메天鈿女가 覆槽 (우케)위에서 능숙하게 춤을 추는 행위는 마치 궁중의 제사에서 아메노사구메【天採女】가 진혼의 의식에 樂舞를 가지고 봉사하는 猿(援)女가 새로운 생명을 생성하기 위하여 樹木을 이용하여 생명을 불어넣는 것으로 신을 부르는 주술적 행위라 할 수 있겠다. 『古事記』에서 스사노오가 아마테라스의 하타야(織屋)에 天斑馬의 이야기도 五穀과 관련을 가지는 신화라 할 수 있다.(第5段第十一の一書, 第7段本文)

【참고(b)】「도리모노(採物)의 神秘性」일종의 神座 (神座(しんざ))는 신령가 座하는 장소)이기도하다. 天宇受売命が銚や小竹葉などを持って舞い踊ったとされる記事が採物の神話的な起源とされる. 그 종류로, 제일먼저 비쭈기나무(榊)가 등장하고, 幣, 杖, 篠, 弓, 劍, 銚, 杓, 葛의 아홉 종류가 있고, 이들은 神事の 주체를 이루는 중요한 의미를 가진다.

【참고(c)】(榊) 비쭈기나무(榊)는, 神前に 바치는 장식용 수목으로, 제사 때, 신전에 늘어뜨려 바치는 것으로 祓具의 일종이라 할 수 있다. 『日本書紀』에도 같은 기술이 있고, 사카키榊는

6) 앞선 책 주2)와 같은 책 80-81쪽

7) 春日井真英, 「異界の道標としての水 < 2 >」 東海学園女子短期大学紀要28,1993-09-01, pp.163-176,

예부터 神事에 사용되었다. (弌) 茅輪 (茅輪神事「치노와」, 「輪越祭」「茅の輪くぐり」茅 (새) とは、茅萱 (ちがやぢ) 萱、薄(억새)의 총칭으로 식물을 輪로하여 鬘머리장식하여 마귀를 쫓는 (魔除け)힘이 있다. 푸른 식물의 잎은 재생의 힘이 있다. (ススキを三本束ねた呪具)

4. ‘노리토’와 ‘오호토노호가이’에서 ‘뿌리(根)’의 呪術性

4.1 노리토(祝詞)의 하라헤(祓)詞에서 「磐根돌뿌리木根나무뿌리立草풀의 意味」

(ㄷ)高天原爾 神留坐須 皇賀親 (중략) 磐根樹根立草乃片葉乎母語止米テ天乃磐座放知 (생략) (『祝詞』⁸⁾) (다카마가하라에(천상)의 언덕(신들의 나라)에 계시는 皇祖神의 분부하심에 따라, (중략: 이 같이 위임된 国土)에(중략) 바위나 초목이나 가지 끝 한 잎까지도 성가시게(이후생략)

위의 (자)‘노리토(祝詞)’에서 바위와 초목은, 精靈(혼)을 진정시키려는 하라에(발제)의 呪物(呪具)로 사용되고 있다는 것을 확인할 수 있겠다.

(ㄷ)‘오호토노호가이(大殿祭)’에서, 땅 밑에 바위(岩)의 표현

高天原爾神留坐須皇親神魯企神魯美之命以氏皇御孫之命乎天津高御座爾坐氏(중략)(『祝詞』大殿祭⁹⁾(『大殿祭』 延喜式卷八神祇八祝詞)) (다카마가언덕에 신으로 진좌하시는 황친 가무로키 가무로미의 명을 가지고 스메미마노미코토(황손)를 천상의 높은 자리에 앉히셔서, (중략) 이와네(磐根)·나무뿌리 서고(木根立ち)·한쪽 풀잎까지도 멈추게 하여, 하늘에서 강림하신 다스릴 나라의 하늘 대를 이어 통치하시는 스메미마노미코토의 어전을 지금(중략)본말을 산신에게 제사하여(이하생략)

여기에서 ‘뿌리’는 부정함을 제거하고 정화하여 발제하는 呪具로 쓰이고 있다는 것을 알 수 있는데, 후대 야카모치의 노래에 같은 발제의식이 담겨있는 노래 足日木能 石根許其思美 萱根乎 引者難三等 標耳曾結焉 (3 · 414) (산에 돌부리가 울통불통한데, 사초뿌리를 뽑는 게 어렵다고 단지 자신의 것이라고 표식만 해둔다.) 磐根己擬敷三芳野之水分山乎(1130,2422,2443,)

4.2 노리토 발제의 주문, ‘오호토노호가이’

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)

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

좌주에서 ‘아가후(贖ふ)’는 공물을 신에게 바쳐 몸의 부정함을 떨쳐버리려는 발제의 뜻을 가진 제사의식(祭儀型)과 관련된 용어라는 것을 알 수 있다. 이 같은 나카토미의 ‘하라이(祓い)’에 대하여, 사이고노부쓰나 씨는『古事記注釈』¹⁰⁾에 다음과 같이 논하고 있다.

石拆神, 네사쿠신을 표현한 「높은 산에 돌부리를 감고 죽어버림이(岩根しまきて、死なましものを)」(萬、八六)와 「아래의 돌부리에下つ磐根に宮柱太知り立て」(祈年祭祝詞) 등, 이와네라고 하는 말이 종종 사용되어져 왔다. 名義는 守部가 말했듯이 ‘磐根’를 잘라 가르는 것으로, 검과 관련된 이름이다.

伊毛爾安波受 安良婆須敝奈美 伊波祢布牟 伊故麻乃山乎 (15 · 3590) ,4006,4116.(중략) 伊波祢左久美呂 布美等保利 (略) ((전략) 오쿠메의 장부들을 선구로 하여 전동(箭筒)을 등에 산이 든 강이든 바위를 밀어제치고 밟아서 안주의 땅을 구하여, 난폭하게 구는 악신을 宣撫하다. (4465)

8) 黒板勝美『延喜式』卷八・神祇八「祝詞」吉川行弘文館, p.167

9) 武田祐吉 古事記・祝詞』日本古典文学大系本, 1958, pp.416-420

10) 西郷信綱『古事記注釈』第一卷、平凡社, pp.163-164

5. 바위와 사초뿌리(石穗菅・菅根) 와 穀靈의 주술도구

1. 사초뿌리와 바위사초

④담장 밑(かきね) : 鸚之 往來垣根乃 (10 · 1988) 울타리 밑에(생략)그분이 오시질 않네.)
 ⑤풀뿌리(クサネ) : 中皇命往于紀温泉之時御歌/君之齒母吾代毛所知哉磐代乃岡之草根乎去來結手名 (10) /磯之草根乃435/ (1898) /久左祢可利曾氣 (3479) (산의 풀뿌리마저 깎아 제거해두고)
 ⑥침뿌리クズノネノ(枕) : 石田王卒之時丹生王作歌/名湯竹乃 十緣皇子 狹丹類相 (中略) 枕邊爾 齋戶平居, 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 石穗乃上爾 伊座都類香物(3 · 420), 위의 石田王의 노래에서 일곱 마디사초(七相菅)는 유리된 石田王의 靈魂을 초치하고자 할 때, 무당이 사용한 呪具이다. 同 石田王卒之時山前王哀傷作歌/角障經 石村之道乎(중략)九月能, 折挿頭跡 延葛乃 弥遠永 一云田葛根乃 弥遠長爾 万世爾(3 · 423) ⑦나무의 뿌리クノネ : 大伴卿登筑波山時歌, 筑波乃山乎 木根取(생략)(쓰쿠바산을 오토모경이 오셨다고 하는 것으로 더울 때 땀 흘려 신음하고 나무뿌리 잡고 헐떡이며(생략) (9 · 1753) /⑧サネハフ : 人麻呂泣血哀慟歌/◎天飛也 輕路者(중략)狹根葛(略) (207) ★湖核延(根を張っている)子菅(2470) (뿌리를 내리고 있는 사초같이) (2471)

★見渡 三室山 石穗菅 惻隱吾 片念為 一云 三諸山之 石小菅 (11 · 2472) (마 후보이는 미무로산 바위사초 뿌리의 정성을 다해(깊게) 내가 짝사랑하고 있다네.)

★菅根 惻隱君 結為 我紐緒 解人不有すがのねの ねもころきみが (11 · 2473)

(사초뿌리의 정성을 다해 그대가 묶어준 나의 끈을 풀 다른 사람이 있으리오.)

위 2수의 노래는, 히토마로의 약체가 노래다. ⑤高松塚古墳, 墓前方形切石은 道教의 주술과 관련을 가지고 있으며, 飛鳥의 석조유물의 대표적인 酒船石나, 龜石 · 須弥山織石 · 二面石 · 石人男女像 · 岩船라 불리는 석상의 용도는 도교계통의 신앙이다.¹¹⁾ (重松明久著『古代国家と道教』164쪽) 특히, 이들 노래 중에서도 ‘뿌리’와 관련된㊸‘바위’, ㊹‘벼이삭’, ㊺‘사초뿌리’가 함께 표현되고 있다는 점에 주목할 필요가 있겠다.

【참고㊸】揖保の郡 (이히보군) 菅生山すがおやま。菅すがが山生えとおから菅生すがおとゆう。(이하생략) (新宮町曾我井。揖保川の『일본풍토기』¹²⁾(스가후(사초)가 산 부근에 나 있기에 스가후라고 한다. (이히보강 동쪽해안, 조금 남쪽으로 천연기념물인 하시사키보부 이와(바위)가 쏟아있다.)

【참고㊹】何劭 (敬宗) 一首 (『文選』)

青青陵上松、亭亭高山柏。(언덕 위에 푸른 소나무나 높은 산에 우뚝 서있는 잣나무는.)

光色冬夏茂、根柢無凋落。(중간 생략) 揚志玄雲際、流目矚巖石。(뜻을 높은 구름에 맡기고, 혹은 눈을 돌려 바위암석을 보고 지내며,) 羨昔王子喬、友道發伊洛。(옛 왕자교의 지취를 그리며, 선인을 친구로 사귀고 싶다고,) 迢遞 (遞) 陵峻岳、連翩御飛鶴。(伊水 · 洛水사이를 출발하여, 저 멀리 험한 산을 넘어, 험 험 나는 학을 타고, 몸을 만 리, 멀리 떨어진 속세를 잊을 수 있으니, 抗跡遺萬里、豈戀生民樂。 이렇게 선인을 흠모하며 마음은 멀리까지 펼쳐진다.) 長懷慕仙 (『遊仙詩』¹³⁾)

11) 福永光司『道教と古代の天皇制』徳間書店, 1978, pp.41쪽(1-226)

【鎮魂祓いの呪具】 <http://www.myoukakuji.com/html/telling/benkyonoto/>(검색일,19년6월5일)

12) 강용자의 1 『일본풍토기』 (이히보고오리), 1999, 104-108쪽(1-405)

【참고㉓】‘아키즈들(蜻蛉野)’의 벼(稻)는 豊饒와 理想郷의 상징

줄고¹⁴⁾에서 히토마로의 37番에 吉野의 아키들과『山海經』의 ‘都廣野’¹⁵⁾와 비교 고찰.

(前略) 西南의 黒水주위에 都廣野가 있다. 后稷을 여기에 문었다. 여기에는 훌륭한 콩·벼·수수·기장·벼가 있고, 百穀이 自生하며, 겨울도 여름에도 씨를 뿌릴 수 있다.(『山海經』海内經)

【참고㉔】무릇 西山經의 첫머리 전래산(錢來山)에(략) 華山은 총궐(땅을 봉하여 地祇에 제사하는 제단)의 등급에 해당하는 산으로 그 제사 예법은 소,양,돼지의 세 가지 희생물을 바치는 것이다. 그 나머지 17산은 모두 雉(희생)으로서의 한 마리의 양을 써서 제사하고 햇불은 재가 되어 전의 百草로 쓰며 蘆(희생)는 갖가지 채색으로 꾸민다.¹⁶⁾『山海經』

【참고(e)】그 외에도 「大荒南經」¹⁷⁾을 설명하여 裁民國이란, 씨를 뿌리면 심지 않아도 수확하지 않아도 五穀이 익는 百穀이 모이는 풍요한 장소라고 (爰處百穀所聚) 하여 풍요한나라로 묘사되고 있는 예를 들어, 이상향이 그려져 있고, 도교의 주술과도 관련이 깊다. 18)

2. 『山海經』에 등장하는 巫女와 道教

한편, 일본 古代宗教를 무속적인 입장에서 바라보면, 사머니즘과 道教가 (인용한 것처럼 무속적으로 같은 뿌리라는 것을 알 수 있다.(鄭在書, 2014)¹⁹⁾

★山菅 亂戀耳 (11 · 2474) ★足引 名負山菅(2477) (산 사초와 같이 밀어제치고 당신과 교제를.) ★核葛 後相 夢耳 (2479) (사네카즈라, 나중이라도 만나게 해주오. 라고 꿈속 잠만.)

㉕ 사초뿌리의 스ガノネノ (枕)

앞의 414번 야카모치의 노래 ‘사초뿌리(菅根)’ 표현을 비롯하여,

足引乃 山爾生有 菅根乃 懃見卷 (4 · 580) (아시히키노 산에 무성하게 자라나 있는 사초뿌리와 같이 정성을 다해 보고 싶다고.) 菅根之 念亂而 戀管母將有(4 · 679) 후지와라노 쿠스마로가 답한 노래(藤原朝臣久須麻呂) 奥山之 磐影爾生流 菅根乃 懃吾毛 不相念 (4 · 791)

(깊은 산 바위그늘에 자라나있는 사초뿌리의 그 정성으로 나도 생각지 않으리 있으리오.)

(於授刀寮時作歌) 眞葛延(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(중략)물떼새 우는 그 사호강 바위에 자란 사초뿌리를 캐서 시노부(진혼의) 풀로 하여 발제하면 좋았을 것을 흐르는 물로 목욕재계 하였으면 좋았을 텐데, (이하 략) ((偲ぶ草) ⇒ 祓いの呪具、呪物)

眞鳥住 卵名手之神社之 菅根乎 (7 · 1344) 春石上 菅根將見爾 (7 · 1373) 菅根乃 長春日乎 (10 · 1921) 菅根乃 長春日 (10 · 1934) 菅根 惻隱君 (11 · 2473) 菅根之 (11 · 2758)

그 밖의 예 중에, 菅根之/妹爾緣而者 言之禁毛 無在乞常 齋戶乎 石相穿居 竹珠乎 無間貫垂 天地之 神祇乎曾吾祈(후략) (사초뿌리의 정성을 다하여 내가 생각하는 여인과의 일이라면 말을 금기시하는 것도 없기를 제사 단지를 삼가 땅에서 파서 거치하고 대나무옥구슬을 빼곡히 걸어 처지의 신들에게 나는 기도한다. 어찌하면 좋을까 모르기에/山菅之根乃懃懃 (13 · 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) (높은 산 바위에 자

13) 内田泉之助·網祐次 『文選』(詩篇)上,卷第二十一, 明治書院 昭和38, 144쪽
14) 고용환, 『일본문화연구』 제68집, 2018년10월, 6-25쪽
15) 本田濟作品ほか (1973) 『抱朴子·列仙伝·神仙伝·山海經』 平凡社、(中国の古典シリーズ <4>), 『山海經』 「海内經」 pp.505쪽(1-577)
16) 전계서 주)15와 같은 책, 462쪽
17) 전계서 주)15와 같은 책, 449-500쪽
18) 重松明久 『古代国家と道教』 164쪽
19) 鄭在書 (2014) 신화에서 도교로 『동아시아 상상력과 민족서사』 이화여자대학교출판부,6월, pp.72-73 (2000) 『도교와 문학 그리고 상상력』 푸른 숲, 254쪽

란 사초뿌리의 정성을 다해 빈틈없이 쌓이는 하얀 눈.) 右家持作/ 夜麻須我乃祢之 (4484)

⑩해변의 소나무 : 太上天皇幸于難波/松之根乎, (66) 過勝鹿真間娘子墓時/間之手兒名之奧柳乎此間登波聞杼(중략)松之根也431,住吉岸之松根1159,神左備而巖爾生松根之君心3047/玉梓之使之不來者(중략)松根松事遠3258,伊也繼"爾 松根能 絶事奈久4266/4457)須美乃江能末都我根乃

【참고(f)】그 밖에 ‘마쓰가네’ 『日本靈異記』上卷第二八話에 엔노우바소쿠(役の優婆塞)에 관한 說話의 예²⁰⁾ ⑩소나무 뿌리マツガネノ(枕) ⑩산 사초뿌리ヤマスガノネ: 山菅根乃

3051,3053,三芳野之青生山菅之根乃慇懃3291,4484⑩⑩해변의소나무2486 : ★浜邊小松根深2486 ⑥奧山之石本菅乃根深毛2761⑥根3500⑦礪上之根4159.

6. 맺음말

신화에서 주술적 내용에는 식물이 뿌리에 인간의 생식행위를 比喻하여 식물의 성장을 촉구 하듯 생명의 소생을 기원하는 신화로 발전하게 되었으리라 추론된다. 북유럽 신화에서 宇宙樹 ‘이그실라드신’의 뿌리에는 식물이 자라게 하는 생명의 샘이 있었다고 하여 원초적 창조신화의 모습을 보여주고 있다. 그렇다면, 만엽과 히토마로 노래에서의 뿌리와 관련된 용어에는 어떠한 신화적 요소와 주술적 의미가 담겨져 있다고 생각된다. 그 예들, ①갈대 ②③돌 ④담 ⑤풀 ⑥침 ⑦나무 ⑧식물 ⑨사초 ⑩해변의 소나무 예를 들 수가 있는데, 이들 용어 중에는 신화적 요소와 함께 노리토(祝詞)에서와 같은 주술적 의미를 담고 있다 하겠다.

첫째로 記紀신화에서 뿌리에 관한 주요한 예로, ‘네노가타스노쿠니’를 배경으로 전개되는 스사노오신과 오호나무지신의 이야기에는 식물의 뿌리와 깊은 관련성을 보여주는 대표적인 신화라 생각된다. 특히, 아마테라스신의 이와토(岩戸)신화에서는 ‘비쭈기나무’를 요리시로(依代)로 하여 상록수를 인형으로 장식하고, 무녀인 우즈메(ウズメ)가 와자오기의 춤을 추는 등, 신들린 모습으로 주술적 행위를 전개되는데, 이들은, 역시 뿌리와 관련된 아마테라스신의 부활과 영혼을 불러일으키려는 주술행위를 신화화한 것이다. 또한 원초적인 노리토(祝詞)의 ‘오호토노호가이(大殿祭)’ 제문에는 제사의 기원이 되는 발제의 呪具이며, 기도의 매체로 신이 憑依하는 요리시로인 ‘돌 뿌리’와 ‘사초뿌리’가 표현되어 있어 주술 종교적 성격을 짙게 나타내고 있다 하겠다.

그 원형이 되는『산해경』에서는 제사의 도구로 주술적의미를 담은 발제도구로 사용되어진 흔적을 발견 할 수 있다. 이것들을 히토마로의 ‘이와네’에 적용시켜보면, 『하리마국(播磨国)風土記』에서 이와(伊和)大神의 신화에는, 산에 바위(돌)를 ‘요리시로’(신이 타고 내려오는 주물, (依り代))로 하는 바위(石)神의 성격을 가진다는 것을 알 수 있다. 또한, 야카모치(家持)의 노래(4031)의 좌주에서도 노리토 주문을 외워 발제를 하고, 공물을 신께 바쳐 장수를 기원한 궁정 의례이며 종교적인 색채를 띤 주술적인 내용을 확인할 수 있겠다.

결론적으로, 히토마로의 ‘뿌리根’가 붙는 가어 ‘石穂菅(2472)’와 ‘사초뿌리菅根(2473)’의 노래에는 정성을 다하여(懇ろに)기원하는 제사 의식을 나타내고 있다. 이는, 곧 식물뿌리의 생명력을 빌려서 祓除의 도구(採物)로 사용한 것으로 주문을 외워 초혼과 생명의 부활을 기도

20) 和田萃『日本古代の義禮と祭祀・信仰』中,塙書房刊, pp.129-130: 우바세優婆塞는, 岩窟에 들어가 침 葛 옷을 입고 술을 먹고 청수의 샘에 목욕하고 欲界의 때를 씻고, 孔雀明王의 呪法을 修習하고, 奇異한 驗術을 보였다고한다. 孔雀明王의 呪法만은 仏教的인 要素이고, 다른 것은 모두仙術 그자체이라고 하여도 좋을 것이다. 役小角의 伝承에는, 『列仙伝』 『神仙伝』에 仙人과 共通된 要素가 많다.

하는 궁중의 노리토 오호토노호가이의 儀式에 사용한 용어라는 것을 확인할 수 있겠다. 이들 사항을 종합해보면, 45번 노래에서의 ‘사초뿌리’도, 부친 쿠사카베황자의 혼을 鎮魂하고 郊祀 하려는, 제사용어에 가까운 표현이라 추론할 수 있겠다.

【참고문헌】

참고「人麻呂의 아키들 노래에 있어서 <宿>고찰」『東아시아시대學』제4집, 2001, 41-52쪽
守屋俊彦『記紀神話論考』雄山閣出版, 1989, pp.82-93 (이하 참고문은 지면상 각주로 대신하고 자함.)

英文： A study of Northeast Asia ancient magic culture hidden in "Roots song" of Hitomaro

-Mainly the Pillow words "Iwagane (root)" and "Suganone (root)"- Koh, Yong-hwan

일본 고전시가에 나타난 국화의 이미지

南二淑(群山大學校)

目次

1. 서론
2. 본론
 - 2.1 不老不死
 - 2.2 高德
 - 2.3 殘菊의 美
 - 2.4 기품과 변심
3. 결론

1. 서론

예로부터 우리나라에서는 국화는 서리 내리는 늦가을까지 꽃을 피워 군자의 은일자적함에 비유되었다. 《양화소록》에 국화는 고려 충숙왕 때 전래된 것으로 기록되어 있는데, 이때 국화에 대한 중국의 문화적 인식과 관념도 그대로 전해졌다. 국화, 특히 황국(黃菊)은 신비한 영약으로 이를 달여 마시면 장수한다고 믿어 왔으며 장수를 기원하는 의미에서 환갑·진갑 등의 헌화로도 사용하였다. 예로부터 중앙절에 국화주를 마시면 무병장수한다고 하였는데 고려가요 《동동》의 9월령에 언급된 것으로 보아 그 역사는 오래되었다.¹⁾

일본어에서 국화는 훈독은 없고 음독만이 존재한다. 나라시대에 중국으로부터 도래한 것으로 『懷風藻』에 존재할 뿐 『萬葉集』에는 한 수도 보이지 않는다.

일본 문헌에 국화노래가 가장 먼저 등장한 예는 다음과 같다.

この頃の時雨の雨に菊(きく)の花散りぞ死ぬべきあたらその香を

요즘 내리는 초겨울 비에 국화꽃 지겠네 아깝구나 그 향내

헤이안 천도 직후 초겨울의 曲宴에서 桓武天皇의 노래이다. 기개가 있는 제왕답게 국화를 한 음인 채로 그대로 읊고 있다. 807년 만추의 헤이조천황과 그의 동생(후의 嵯峨) 왕의 증답가 속에서는 藤袴로 바꿔 부르고 있다. 藤袴(ふちばかま)는 국화과의 다년초로 또한 漢名을 蘭草, 香草라고 하여 국화와 닮았다고 생각했던 것 같다.

『古今和歌集』에 국화에 관한 노래는 13수가 수록되어 있다. 고킨시대에 가어로 정착하지만 헤이안 초기 와카의 소재로서는 매우 색다른 것으로 읊어지고 있다.

<花鳥風月>을 대상으로 읊은 노래가 장기간에 걸쳐 축적되어 있는 일본 와카의 경우 <국화>의 이미지는 어떠한가. 몇 번이고 되풀이 읊어지는 사이에 고착화된 전통적인 이미지는 무

1) <https://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1184649&cid=40942&categoryId=32725>

엇이며 이렇게 불린 노래는 어떤 생성과정을 거치며 어떤 특징을 이루고 있는가.

이번 발표에서는 위와 같은 내용에 관해 고찰해보고자 한다.

2. 본론

2.1 不老不死

먼저 渡來식물인 국화의 이미지에 관해 생각해보자.

국화는 약용식물 중 가장 좋은 약, 오래 복용하면 꽃은 원기를 복돋우고 혈기를 왕성하게 하고 늙음을 쫓고 장수하게 한다고 되어 있다. (『新修本草』²⁾)

고대 중국의 전래 설화에 의하면 산에 핀 국화의 즙이 계곡물로 따라 흘러 南陽酈현에 있는 甘谷의 계곡물은 매우 감미로워 이것을 음료수로 하는 마을 사람들은 불로장수했으며 칠, 팔십 세도 젊어서 죽은 것이라고 하는 기록이 있다. (藝文類聚, 菊所引, 風俗通)

菊の花ひちて流るる水にさへ波の皺なき宿にざりける (貫之 348)

여기 계곡물은 국화가 잠겨 흘러내린 물로 파문이 없는 숙소였지

위의 쓰라유키의 노래도 위의 불로장수 설을 전승한 노래이다.

이러한 전설에 근거해 헤이안의 귀족 여성들은 음력 9월9일 중양절 새벽 밤새 내린 이슬에 젖은 국화꽃에 덮여쓰은 솜으로 얼굴을 닦아 늙음을 물리쳤다고 하며 남자관료들은 국화를 술잔에 띄워 菊酒를 마시곤 했다.

1008년 중양절 무라사키시키키부는 궁중에 뇨보(中宮 彰子の 가정교사)로 당대의 권세가인 미치나가(道長)의 정실인 倫子로부터 국화이슬 적신 솜을 주고 받으며 교환한 증답가 있음
일기 114p 두 사람의 과격한 응수에 미치나가와 삼각관계설을 주장하는 논문 있음

* 菊花를 하늘의 별에 비유하는 예

㉠ 久方の雲の上にて見る菊は天つ星とぞあやまたれける (古今、秋下)

궁궐에서 보는 국화는 마치 천상에 빛나는 별과 같구나

<翠の葉は雲の如く布き、黄なる芯は星の如く連なる

(盧諶 菊花賦)>

㉡ 三遲に先立ってその花を吹けば、暁の星の河漢に転ずるが如し。十分を引いてその彩を蕩(とらか)せば、秋の雪の洛川に廻るか疑ふ (和漢朗詠 九日-263)

연회에서 술잔을 입에 대고 불면 빙글 회전하는 국화꽃은 마치 은하수 속에 별이 흐르는 것 같고 찰랑 거리게 따른 술잔 속의 국화를 흔들면 낙천에 가을 눈이 내리는 것 같다

*당시 ㉠은 유입된 중국문헌 藝文類聚의 자극에 의해 탄생한 시

이후 이러한 표현은 중국시에서는 거의 사용되지 않고 일본 고전시가에서 엿볼 수 있음

㉡은 洛川廻雪;백거이 시 *望終南山秋雪*에서 힌트 얻음. 국화를 秋の雪이라 하는 표

2) 헤이안시대 典藥寮 의생인 蘇敬이 쓴 텍스트

현은 일본적인 표현이라 할 수 있음

Cf: 고려가요 「동동(動動)」 9월령에 “9월 9일에 아오 약이라 먹는 황화(黃花)고지 안해 드니 새서가만 흐애라 아오동동다리” 라고 하였으니, 중앙절에 국화주를 담가 먹었고 그것을 약주로 인식하고 있었음을 알 수 있고, 또한 고려시대에 이미 우리 나라에도 국화가 있었음도 알 수 있다.

청양 지방의 「각설이타령」에도 “9월이라 9일날에/국화주가 좋을시고”라는 구절이 있고, 경상북도 성주지방의 민요에도 “뫓동산 처다 보니/국화꽃이 피었고나/아금자금 꺾어내여/술을 하여 돌아보니/친구하나 썩 나서네.”라는 구절이 있다.

2.2 高德

국화는 많은 꽃들보다 먼저 싹을 틔우면서 뒤늦게 꽃을 피워 謙讓의 美德, 君子의 덕을 의 이미지로도 많이 표현된다. 늦가을 서리를 맞으며 향기를 뿜어내며 홀로 꽃을 피우는 모습이 정결한 마음, 강하고 굳은 기개의 상징이 된다고 볼 수 있다.

沙に映えて留まり、まず貞心を嚴霜の底にしるす。庭を擅にして立ち、遂に勁雪を疾風の中に知る。(本朝文粹 卷二-336)

엄동설한에도 변함이 없는 마음을 나타내고 가을 폭풍이 한창일 때도 꺾이지 않는 강한 의지를 지닌다는 이미지가 강함

이와 같은 이미지를 바탕으로 헤이안 한시문세계에서는 ‘草中の仙’(和漢朗詠) ‘草中の王’(本朝文粹) ‘花の聖賢’(新撰朗詠) 등으로 표현함. 和歌에서도 ‘花のあるじ’라고 칭하고 있음.

かばかりの匂いもあらじ菊の花むべこそ花のあるじなりけれ (堀河百首 834)

이처럼 훌륭한 향내도 없을 것이다. 과연 국화는 꽃 중의 왕이로다

이처럼 국화는 ‘덕이 높은 군자’ ‘화초 중의 왕’ ‘꽃의 성현’ 등으로 자리매김되고 아름답음 꽃으로 인식됨. 황실 紋章의 상징을 국화로 한 것도 이러한 인식에 의해서였다고 생각됨.

cf: 이정보 “국화야 너는 어이 삼월춘풍 다 지내고/낙목한천(落木寒天)에 네 홀로 피었느니/아마도 오상고절은 너뿐인가 흐노라.”

cf: 天皇家の御紋として菊の花が正式に採用されたのは、平安時代に入って後鳥羽上皇の代。とりわけ菊の花を愛した後鳥羽上皇は、天皇家の調度品などに菊の紋を使用するようになり、そこから天皇家の御紋として使用.

2.3 殘菊의 美

殘菊의 殘의 한자 의미는 ‘손상하다. 죽이다, 멀하다’의 의미가 있다. 그러므로 잔국이란 추운 서리로 상해 있으면서 늦가을까지 피어 남아있는 국화를 말한다. 일본에는 이런 내용을 담은 국화에 관한 시가 다채로운 표현과 함께 남아 있다.

꽃 중에 오로지 국화만을 사랑하게 되었다. 이 꽃이 피었다 지고 나면 올해 피는 꽃은 없기 때문이다(元稹 和漢朗詠-267)

この花に花尽きぬらし関河の絶えずも見よと咲ける菊の枝 (寛平御時菊合, 10)

目も離れず見つつ暮らさむ 白菊の花より後の花しなれば (後拾遺, 349)

秋の色の花の弟と聞きしかど霜の翁と見ゆる白菊 (夫木, 5889)

殘菊은 일본에서는 그 해 가장 마지막에 피는 꽃으로 더욱 사랑스럽다는 각별한 마음으로 감

상되어지는 대상이다. 게다가 겸양의 미덕 군자의 덕, 오상고절에 의연히 피어 있는 꽃으로 고고하고 곧은 정절을 가진 대상으로 애착을 자아내고 있다.

㉠菊の花霜にうつると惜しみしは濃き紫に染むるなりけり (醍醐御時菊合, 10)

국화가 서리로 시든다고 애석해했는데 그 때문에 진한 보라색으로 물들었구나

㉡秋をおきて時こそありけれ菊の花うつろふからに色のまされば (古今, 279)

국화는 가을에만 한창이 아니구나. 변색하면 더욱 색이 아름다워지니

㉢은 변색으로 더욱 아름다워지는 국화의 아름다움에 직위를 양보하고 출가한 후에도 확고한 위세를 보이는 법황을 빗대어 부른 노래. 濃き紫로 변색해 피어 있는 꽃은 삼품이상의 상류 귀족에만 허용되는 고귀한 색깔.

『겐지모노가타리(源氏物語)』: 浅緑若葉の菊をつゆにても濃き紫の色とかけきや

浅緑는 6품의 낮은 관직이 입는 옷 색깔

『마쿠라노소시(枕草子)』: <すべてなにもなにも紫なるものはめでたくこそあれ。花も、糸も、紙も>

紫の雲にまがへる菊の花濁りなき世の星かとぞ見る (源氏物語 藤裏葉)

상서로운 자색 구름처럼 보이는 국화꽃을 聖代에 나타나는 별이라고 생각하고 본다

<濁りなき世の星>란 국화를 별로 보는 비유로, 그 별이란 聖代를 축복하고 왕자에게 장수를 선물한다는 상서로운 <景星, 德星> 내지는 <壽星, 老人星>을 말함

헤이안시대, 별의 운행 변동은 천하 추이의 정확한 반영이고 인생의 운명이나 사회의 예언을 관장하는 천문의 관찰은 음양사와 천문박사를 통해 천황에게 알리는 秘事였다. (헤이안 법률서 <延喜式> 참조) 하늘이 내린 가장 큰 선물은 景星, 德星이라고도 하며 형태는 반달모양이며 큰 별 왕의 정치가 잘 행해질 때 맑은 하늘에 나타남. 壽星의 출현은 선정이 실현되고 있다는 증거로 改元하는 강력한 이유가 되기도 함.

cf: 長き世の星かとも見よ初霜の置きて残れる白菊の花 (元輔 14)

당신의 장수를 약속하는 별인가 (壽星) 봐주시오 찬서리가 남아 피어 있는 하얀 국화

<うつろひたる菊(殘菊)>의 아름다움을 풍부한 색채 감각이나 기발한 비유를 종횡으로 구사해 적극적으로 그린다.

殘菊을 테마로 하는 헤이안 後期の 漢詩:

<うつろひたる菊(殘菊)>의 아름다움을 풍부한 색채 감각이나 기발한 비유를 종횡으로 구사

.時雨に濡れて薄く濃く色づいた殘菊は一面にちいさな錢を連ねたかのよう…

.紫色に色づいた殘菊はまるで垣根に繡を架け渡したよう…

.人のいない石畳の上に月光が白じろと射したかをとまどう…

2.4 기품과 변심

<うつろひたる菊(殘菊)>란 국화의 기품과 아름다운 모습을 나타낸 것이지만 남녀관계에서는 변심 탄망을 뜻함.

かくばかり深き色にうつろふをなほ君菊の花といはなむ (後撰,963)

이토록 변색되어 시들어가는 것을 역시 국화꽃의 발음처럼 들어주시오라고 하겠지요

白菊のうつろひ行くぞあはれなるかくしつっこそ人も離れしか (後拾遺、355)

흰 국화가 변색되어 가는 것이 애석하다. 이렇게 해서 그 이의 마음도 변해 가겠지

cf: 白菊과 黄菊

중국의 경우 황국을 소재로 한 한시가 많음

일본은 백국의 경우가 절대적으로 많음

3. 결론

<아래와 관련된 내용을 당일 정리 발표>

국화는 중국에서 수입되면서 중국의 국화에 대한 관념까지 같이 수입되었지만

중국적인 제재 수용 속에 일본적인 것만의 변용의 모습이 엿보임.

『헤이케 모노가타리』(平家物語)의 공간과 스토리텔링

張永喆(群山大學校)

目次

1. 머리말
2. 언설로서의 이동 공간
3. 행동이 이루어지는 공간들
4. 인물의 활동영역과 스토리텔링
5. 맺음말

1. 머리말

일본 역사군담『헤이케 모노가타리』(平家物語)에는 작품 내에 설정된 지리적 공간(산, 강, 바다, 섬 등)과 인공적 공간(궁궐, 저택, 사원 등)과 함께 개념적 공간(이승/저승, 극락/지옥) 등이 다양하게 나타난다. 이 공간들은 작중인물 또는 사건과 직접 연관된 것으로 역사적 사실과 허구가 중첩되는 세계이다. 이 공간들을 통해 순수한 의미의 문학적 스토리텔링이 이루어진다.

『헤이케 모노가타리』는 비파법사(琵琶法師)라 하여 맹인 연주자가 비파를 타며 곡조를 갖춘 목소리로 노래하고 읊조리는 형태로도 발달하였다. 이런 형태는 ‘헤이쿄쿠’(平曲)라 하여 중세 전반에 걸쳐 크게 유행하였다. 따라서 청중과 무대를 필요로 하는 공연 장소로서의 공간이 중요한 요소로 작용하였다. 지방을 떠돌아다니며 집집을 방문하는 형태로 일회적 공연을 하는 경우도 있었다.¹⁾ 그곳은 감동, 교훈, 진혼(鎮魂)과 더불어 생계 해결이라는 현실적 기능을 수행하는 장소였다. 따라서 무대 또는 집 앞이라는 공간은 공연물로서 스토리텔링이 실제로 이루어지는 장소였다.

위와 같은 이유로『헤이케 모노가타리』는 완성된 텍스트로 성립하기 이전에 작품 내부 공간과 연관이 있는 여러 지방에서 설화의 형태로 발생하였다.²⁾ 따라서 전승과 관련된 현실공간을 필요로 하였다. 나중에는 텍스트를 비롯하여 공연 양식 및 공연자 집단을 관리하는 조직도 생겨났다. 이를 ‘당도좌’(當道座)라 한다.³⁾ 이들이 중세부터 근세에 이르기까지 규슈(九州), 나고

- 1) 효도 히로미(兵藤裕己), 『平家物語の歴史と藝能』, 일본, 吉川弘文館, 2000, 270~274쪽에 의하면 호별 방문(門付け)과 무대공연(座敷琵琶)은 각각 별개로 이루어지고 청중은 일반서민과 귀족 또는 승려 등으로 나뉘었다.
- 2) 효도 히로미(兵藤裕己), 『平家物語』, 일본, 1998, ちくま新書, 146~156쪽에서는 고야산(高野山), 교토의 오히라(大原), 히가시야마(東山), 사가노(嵯峨野) 및 규슈(九州) 북부에서 서부 일대 등을 그 사례로 들고 있다.
- 3) 텍스트『헤이케 모노가타리』를 공연하는 양식을 ‘헤이쿄쿠’(平曲)라 하고 이를 관리하는 조직이 ‘당도좌’(當道座)이다. 좌를 이끄는 수장을 ‘겐교’(檢校)라 하고 가쿠이치(覺一)를 총 수장으로 해

야(名古屋) 아오모리(靑林) 등 일본 전국에 걸쳐 네트워크를 형성하였다. 이는 곧 이야기와 관련된 설화, 역사, 문화 등이 복합적으로 얽힌 또 다른 공간이었다.

이와 같이 사건의 배경이 되는 문학으로서의 공간뿐만 아니라 작품의 성립, 발달, 수용, 전파의 단계에 걸쳐 스토리텔링이 이루어지는 공간이 현실로 다양하게 확대 재생산되었다. 그 공간이 중첩되고 확대되기도 하고 일부는 폐쇄되기도 하면서 여전히 유력한 스토리텔링의 자원으로서의 위상을 확보하고 있다는 점이『헤이케 모노가타리』의 큰 특색이다. 본 발표는『헤이케 모노가타리』의 관련 선행연구를 바탕으로 여러 차원의 공간과 연계된 스토리텔링의 양상을 종합적으로 살펴보고자 한다.

2. 언설로서의 이동공간

『헤이케 모노가타리』의 서문은 다음과 같이 시작한다.

㉑기원정사(祇園精舎) 종소리는 제행무상(諸行無常)의 울림이요 ㉒사라쌍수(娑羅雙樹) 꽃 색깔은 성자필쇠(盛者必衰)의 이치로다. 교만한 자 오래 가지 못하니 마치 봄날 밤 꿈과 같다. 용맹한 자 또한 결국에는 망하거늘 단지 바람 앞 티끌과 다름없다.

㉓멀리 이국의 예를 보건대 진나라 조고(趙高).한나라 왕망(王莽).양나라 주이(周伊).당나라 록산(祿山) 이들은 모두 구주선황(舊主先皇)의 다스림을 따르지 않고 쾌락만을 추구하며 간언을 듣지 않고 천하가 어지러워짐을 깨닫지 못하고 민간의 걱정하는 바를 알지 못하다가 오래 가지 못하고 망한 자들이다. ㉔가까이 본국을 살피건대 쇼헤이(承平) 연간의 마사카도(將門).덴쿄(天慶) 연간의 스미토모(純友).고와(康和) 연간의 요시치카(義親).헤이지(平治) 연간의 노부요리(信賴) 이들은 교만한 마음도 용맹한 일도 모두 대단하였으나 ㉕아주 가까이로 로쿠하라(六波羅)에 살던 출가자이며 전 태정대신 다이라(平) 조신(朝臣) 기요모리(清盛) 공(公)이라는 사람이야말로 전해져 내려오는 일이 마음으로는 말로나 이루 미치지 못할 정도였다.
(밑줄 및 기호는 필자)⁴⁾

첫 단어 ㉑기원정사(祇園精舎)는 인도에서 부처 생존 시 세워진 사원으로 그 안에서 늙은 중들이 보살핌을 받았다. ㉒사라쌍수(娑羅雙樹)는 부처가 열반할 때 고사하였다는 나무이다. 인도에서 부처가 살았던 시간이자 공간을 가장 먼저 불러내고 있다. 그리하여 2천년 이상 이어온 ‘제행무상’(諸行無常)의 진리와 또 하나의 주제인 ‘성자필쇠’(盛者必衰)를 이미 정해진 세상의 이치로 설정한다. 이어서 ㉓멀리 이국의 예와 ㉔가까이 본국의 예를 들어 중국과 일본을 차례로 소환한다. 거명한 인물들은 모두 반역하여 패망한 자들이다. 공간 이동은 인도에서 시작하여 중국을 거쳐 일본으로 이어진다. 이는 언설을 3국=세계로 연결함으로써 공간과 시간을 초월한 공통의 진리와 보편적 타당성을 지향한다. 공간 이동을 통해 이야기는 세계를 모두 포함하고 관심은 일본 쪽으로 향한다. 그리하여 ㉕아주 가까이로 로쿠하라(六波羅)라는 공간에 도달한다. 그곳에 일가의 본거지를 둔 기요모리(清盛)를 가장 가깝고 극단적인 사례로써 등장시킨다.

서 조직을 이어간 ‘이치카타류’(一方流)와 ‘조이치’(城一) 등이 차례로 이끌었던 ‘야사카류’(八坂流)가 양대 산맥을 이루었다.

4) 이하 인용문은 가지와라 마사아키(梶原正昭)·야마시타 히로아키(山下宏明) 교주, 『平家物語』 상·하, 일본, 岩波書店, 2002를 텍스트로 함. 다른 이본들이 많이 있으나 본 발표의 논지 전개상 필요에 의해 ‘헤이쿄쿠’(平曲) 대본을 대표하는 가쿠이치본(覺一本)을 저본으로 하는 텍스트를 사용함. 번역은 필자.

㉔기원정사는 병든 자들을 보살피는 공간이자 죽음을 앞둔 자들을 위한 구원의 공간이다. ㉕ 사라쌍수는 부처가 죽음을 맞은 곳이자 열반을 통해 영원한 구원을 이룬 공간의 상징이다. 그 '기원정사'가 일본에 역병이 돌았을 때(869년) 치유 기원을 위해 '기원사'(祇園社)로 세워졌고 일반 민중은 각종 예능을 봉납하여 이것이 '기원제'(祇園祭)의 유래가 되었다.⁵⁾ 지금의 '야사카진자'(八坂神社)가 그곳이다. 따라서『헤이케 모노가타리』독자(또는 청중)들은 ㉔기원정사를 통해 멀리 인도와 부처를 상상하면서 동시에 가까이 있는 '야사카진자'를 연관시킴으로써 이야기의 현실감을 갖게 된다. 그리고 구원의 공간을 자신들의 현실에서 실제로 일어날 가능성으로 수용한다.

㉖로쿠하라(六波羅) 또한 '야사카진자'에서 멀지 않은 곳이다. 그곳에 기요모리를 비롯한 헤이케(平家) 일문이 살았다.⁶⁾ 『헤이케 모노가타리』서문은 인도 중국 일본 세 나라를 통해 세계 전체를 소환하는 한편으로 인도의 특정 공간을 교토(京都)의 특정 공간으로 환치시켰다. 이야기 현재는 공간 이동을 따라 이제 '로쿠하라'로 집중된다. 당시 교토에는 5,6백 명의 비파법사(琵琶法師)가 상주하였고 '야사카진자'를 거점으로 '야사카류'(八坂流)가 활동하였다. 한편 '로쿠하라'에서 멀지 않은 '히가시이치'(東市)를 활동무대로 '이치카타류'(一方流)가『헤이케 모노가타리』텍스트와 공연 집단을 관장하였다.⁷⁾ 이는 이야기 속 공간 이동과 연관된 현실로서의 공간들이다.

서문에 이어『헤이케 모노가타리』본문은 궁궐 안에서 벌어진 암투로 시작한다.(권1「殿上鬪討」) 그곳에서 기요모리의 부친 다다모리(忠盛)가 귀족과의 충돌을 피하는 기지를 발휘하여 도바 상황(鳥羽上皇)의 신임을 얻는다. 궁궐은 최고 권력자의 공간이자 귀족들의 독점적 지위가 발현되는 곳이다.⁸⁾ 무사 가문 출신인 다다모리가 입궐 출세의 기회를 얻은 이후 아들 기요모리는 승승장구하여 도성 전체를 장악하고(권1「禿髮」) 헤이케 일가는 조세징수권을 행사하는 지행국(知行國)을 국토 절반 이상 차지한다.(권1「吾身榮花」) 헤이케 일가의 권력이 궁궐→도성→전국으로 확대되어 자신들의 공간을 확장한다.

나아가서 기요모리는 권력 강화를 위해 세력 근거지인 후쿠하라(福原)로 천도를 감행한다.(권5「都遷」) 이는 곧 천황 권력에 대한 도발이자 기득권 세력에게는 엄청난 충격이었다. 그러나 동국(東國, 일본 동쪽지방)에서 거병한 미나모토 요리토모(源頼朝)를 치러 갔다가 패한 후 천도 반년을 못 채우고 다시 환도한다.(권5「都歸」) 환도 후 얼마 지나지 않아 기요모리의 아들 시게히라(重衡) 군대는 남도(南都, 남쪽 수도 즉 나라奈良)를 불태운다.(권5「奈良炎上」) 이듬 해 기요모리가 병사한다(권6「入道死去」) 기요모리의 죽음이 무리한 천도와 남도 화재 때문이라고 사람들은 말한다. 그 후 헤이케 일가는 급속하게 몰락하여 동국 병사들에 쫓겨 도성을 버리고 도망쳐 규슈(九州)와 시코쿠(四國) 등지를 전전한다. 헤이케 권력의 부침에 따른 공간 이동이 일본 전 국토로 확대되고 있다. (이하 생략)

5) 국사대사전편찬위원회 편, 『國史大辭典』 4, 일본, 吉川弘文館, 1996, 17~20쪽.

6) 이와 관련하여 후일 헤이케가 도성을 버리고 도망갈 때 로쿠하라 이외에 이케도노(池殿), 고마쓰도노(小松殿), 팔조(八條)·서팔조(西八條) 이하 이십여 곳의 저택 및 거기에 딸린 부하들 집과 인근 사오만 채의 민가에 불을 지르고 떠났다고 서술되어 있다.(권7「維盛都落」)

7) '야사카류'에 관해서는 야마시타 히로아키(山下宏明), 『いくさ物語と源氏將軍』, 일본, 三彌井書店, 2003, 74~75쪽. '이치카타류'에 관해서는 효도 히로미(兵藤裕己), 『平家物語の歴史と藝能』, 일본, 吉川弘文館, 2000, 184쪽.

8) 다음과 같은 『헤이케 모노가타리』 본문에서의 궁궐 묘사가 이를 뒷받침하고 있다. “자진전(紫震殿) 황거에는 성현의 장지문이 세워져 있었다. 이윤(伊尹)·정오륜(鄭伍倫)·우세남(虞世南)·태공망(太公望)·각리(角里)선생·이적(李勣)·사마(司馬). 손 긴 괴인 발 긴 괴인.말 모양을 그린 장지문, 도끼비가 그려진 문간, 이장군(李將軍) 모습을 그대로 베끼 장지문도 있었다. 오와리(尾張) 수령 오노노도 후(小野道風)가 일곱 분 성현의 장지문이라고 쓴 것도 당연한 듯 보였다. 청량전(淸涼殿)의 화도(畵圖) 장지문에는 옛날 가나오카(金岡)가 그린 먼 산의 새벽달도 있다고 하던가.”(권1「二代后」)

3. 행동이 이루어지는 공간들

『헤이케 모노가타리』등장인물의 행동이 이루어지는 공간은 자연, 인공물 및 개념적 공간 등이다. 자연으로서 산, 강, 바다, 섬 등과 함께 지리적 공간으로 도성(都), 서일본(西國), 동일본(東國) 등이 이야기의 큰 배경을 이룬다. 인공물로는 궁궐과 저택, 절과 신사 등이 사건이 전개되는 주요 무대이다. 개념적 공간으로는 구원의 장소로 믿는 서방정토가 있다. 그곳에 가기 위해 각 인물들이 찾는 특별한 장소들이 도성과 전국에 산재한다. 자발적 행위와 상황에 따른 어쩔 수 없는 선택 등 각자 처지에 따라 특별히 영험한 장소를 찾는 양상은 사뭇 다르다.

지리적 공간으로서 동국/서국의 구별은『헤이케 모노가타리』의 기본 전제가 되는 틀이다.⁹⁾ 『헤이케 모노가타리』는 헤이케와 겐지가 싸우는 전쟁 이야기이기는 하지만 동국/서국의 구별이 표현상 더 자주 등장한다.¹⁰⁾ 동국 무사 집단은 전쟁이 본격적으로 시작하는 단계에 그들의 수많은 이름들이 거명되고(권4「源氏揃」) 소문이 현실로서 전해진다.(권5「富士川」)¹¹⁾

출병 이후 파죽지세로 ‘북국’(北國 일본 본토의 가운데 북쪽지방)을 돌파하고 도성을 장악한 요시나카(義仲)는 동국 무사의 민낯을 보여준다.¹²⁾ 겐지의 ‘동량’(棟梁) 요리토모(頼朝)는 동국에 남아 상황을 관찰하며 군대를 파견하는 위치를 견지한다. 그 근거지가 가마쿠라(鎌倉)이다. 동국의 변방 무쓰(陸奥)국에서 장성하여(권4「源氏揃」) 요시나카 세력을 제거한 후 헤이케를 멸망에 이르게 한 요시쓰네(義經)는 요리토모에 의해 가마쿠라 못 미처 고시고에(腰越)에서 제지를 당한 후 피신 끝에 패망한다.¹³⁾ 겐지의 대표인물 세 사람이 서로 겹치고 또 서로 갈라져 스스로의 삶을 살며 전쟁을 치른다. 이들을 따르는 동국 무사들 또한 그 공간 안에서 각자 나름의 행동반경을 그리고 있다.

반면 서국 무사는『헤이케 모노가타리』안에 명시되어 있지 않다. 헤이케 일문이 지행국으로 관찰하고 영지와 장원으로 확보한 지역과 그곳 호족과 무사들이 주로 일본의 서쪽지방에 배치되어 있다.¹⁴⁾ 기요모리(清盛) 생존 시 권력을 장악한 헤이케 일가에 한때 복속하였으나 그들이 도성을 버리고 도망쳐 나온 이후 ‘옛날은 옛날이고 지금은 지금’이라며 정세 변화에 따라 주군을 가볍게 배신한다.¹⁵⁾

도망쳐 온 헤이케가 규슈(九州)로부터도 쫓겨나고(권8「太宰府落」) 마지막 전투에서 패배한 것은 시코쿠(四國) 수군의 배신이 결정적이었다.(권11「遠矢」) 일찍부터 중앙귀족과 밀접한 관계를 맺고 있던 기내(畿内) 무사들은 타산적이며 기민한 행동을 취하는 전형을 보인다.¹⁶⁾

9) 그보다 앞서 중앙 귀족 대 지방 무사의 대립 구도라는 인식이 기존의 큰 틀로 작용하였다. 헤이케의 기요모리(清盛) 일가는 지방 무사 출신으로 중앙 귀족화하여 결국 몰락하였다. 겐지의 요리토모(頼朝)는 지방에 남아 중앙 귀족을 통제하는 입장을 견지하였다.

10) 긴다이치 하루히코(金田一春彦)외 편, 『平家物語總索引』, 일본, 學習研究社, 1973, 141쪽 및 257쪽. 대계본(大系本)의 용례로 동국이 49회 서국이 47회 사용되고 있다.

11) ‘동국 무사’의 용례가 1회 보이고(권9 「二度之懸」) ‘관동 무자’(坂東武者)의 용례가 3회 정도 나온다.(권4 「橋合戰」 등) 동국 중에서도 ‘관동 8개국’이 핵심을 이루는 지역으로 자주 거론된다.

12) 이시모다 쇼(石母田正), 『平家物語』, 일본, 岩波書店, 1982, 89~91쪽. 거친 야만인이라는 뜻의 ‘荒夷’로 등장한 그는 시골무사라는 자신의 불안감과 기존세력들의 멸시가 겹쳐 귀족들을 위협하고 상황(上皇)과 충돌하면서 도성 사람들을 공포에 떨게 한 것으로 해석되고 있다.

13) 요시쓰네에 관한 이야기는 또 다른 일본 역사군담 『기케이키』(義經記)에 자세하다. 특히 그의 도성 안팎에서의 성장과정과 ‘북국’(北國)지방과 ‘북륙’(北陸)지방으로 이어지는 피신과정은 일종의 로드무비(road movie) 같은 장면을 연출한다.

14) 다카하시 마사아키(高橋昌明), 『武士の成立 武士像の創出』, 일본, 東京大學出版會, 1999, 162쪽. 요리토모(頼朝)가 거병하였을 때 주류 및 정규 무사들은 대부분 헤이케 편에 조직되어 있었다.

15) 이시모다 쇼(石母田正), 『平家物語』, 일본, 岩波書店, 1982, 114~115쪽.

서국 무사는 동국 무사보다 권력 가까이 있었던 그만큼 전쟁 수행에는 무능한 모습을 드러낸다. 그들을 이끄는 헤이케 상층부 또한 도모모리(知盛) 등 일부 인물을 제외하고 무네모리(宗盛) 이하 대부분의 인사가 총체적 난국에 빠져 있다. 다다노리(忠度) 등 전장에서 의연히 죽음을 맞는 인물들이 그나마 가문의 명예와 무사로서의 긍지를 지킨 것으로 보인다.(권9「忠教最期」) (이하 생략)

4. 인물의 활동영역과 스토리텔링

앞장에서 살펴본 것처럼 『헤이케 모노가타리』에서 사건의 배경이자 행동이 이루어지는 공간은 매우 다양하다. 등장인물 각자의 행동이 이루어지는 공간을 연결해 가면 그들만의 활동영역이 된다. 『헤이케 모노가타리』 등장인물의 활동영역은 편집에 의한 각자의 역할에 따라 특정화되어 있다. 또한 그 영역에서 집단 또는 개인의 삶과 죽음이 집중적으로 다루어진다. 스토리텔링의 효과를 극대화하고 있는 것이다.

기요모리(清盛)의 죽음 이후 헤이케 일문은 급전직하로 내리막길을 걷는다. 그 시작이 집단적인 도성 탈출이다. 어린 천황 안토쿠(安徳)는 영문도 모른 채 모친 겐레이문인(建禮門院)이 동승한 가마를 타고 피난길에 오른다.(권7「主上都落」) 고레모리(維盛)는 처자와 차마 떨어지지 못하는 아쉬움을 남기고 아우들의 재촉으로 말에 오른다.(권7「維盛都落」) 다다노리(忠度)는 그 와중에 당시의 이름난 가인 순제이(俊成)를 찾아가 자신이 지은 시를 맡기고 떠난다.(권7「忠教都落」) 쓰네마사(經正)는 닌나지(仁和寺)를 찾아가 자신이 아끼던 비파를 맡기고 말을 달려 어가 뒤를 쫓는다.(권7「經正都落」)¹⁷⁾

일문 중에 요리모리(頼盛)가 짐짓 함께 가는 척하다 발길을 도성으로 돌리고 무네모리(宗盛) 이하 헤이케 일문과 다수의 승려 및 무사들 칠천여 기가 도성을 탈출한다.(권7「一門都落」) 도키다다(時忠)는 오토코야마(男山)를 바라보며 귀환을 기원하고 노리모리(教盛)와 쓰네모리(經盛)는 멀리 도성이 불타오르는 연기를 뒤돌아보며 시를 한수씩 읊는다. 무사 중에 사다요시(貞能)는 도성에 남아 싸울 것을 간언하지만 무네모리(宗盛)가 이를 물리치자 말머리를 동쪽으로 향한다.

자신들의 세력 근거지이자 한때 천도한 도성이었던 후쿠하라(福原)의 궁궐에도 불을 지르고 사람들은 배를 타고 피난의 바닷길에 오른다. 헤이케 일문의 도성 탈출은 “쥬에이(壽永) 2년(1183) 7월 25일 헤이케가 도성을 완전히 빠져나갔다.”는 문장으로 마감된다. 집단 탈출이 얼마나 황망히 이루어진 것인지, 각자의 사연이 얼마나 절절한 것이었는지, 그 와중에 일부는 주저함과 안타까움과 배신과 절망을 어떻게 나타내었는지를 도성에서 후쿠하라(福原)로 이어지는 피난의 여정을 통해 집약적으로 보여주고 있다. 헤이케 일문의 탈출기가 일단락되고 패망의 서장이 열린 것이다. (중략)

다시 배를 타고 야시마(屋島)로 건너간 헤이케는 또 다시 배후로 기습해 온 요시쓰네 군대에 쫓겨 마지막 전투를 단노우라(壇浦)에서 맞는다. 패전이 확실해지자 외조모 니이도노(二位殿)는 안토쿠(安徳) 천황을 품에 안고 바다에 몸을 던진다.(권11「先帝身投」) 『헤이케 모노가타리』화자는 다음과 같이 탄식한다.

16) 전개서. 112쪽에서는 무사 교(競)의 예를 들고 있다.

17) 도모모리(知盛)가 도성 경비를 위해 차출되어 와 있던 동국 무사 하타케야마 시게요시(畠山重能) 등을 귀향시킬 것을 건의하고 무네모리(宗盛)가 이를 허락한다는 내용도 덧붙여 있다. 이는 일종의 미담으로 읽힌다.

애달픈지고, 무상한 봄바람이 홀연 꽃 같은 자태를 흩날리게 하니 무정한지고, 생사를 가르치는 거친 파도가 옥체를 가라앉혀 버리는구나. 궁전은 장생(長生)이라 이름 지어 오랜 거처로 정하고 문은 불로(不老)라 칭하여 늙지 않는 빛장이 되라고 써 놓았거늘 아직 열 살도 채 되지 않아 바다 밑 해초가 되시고 마는구나. 십선 제위의 행운이라 함이 입에 올리기도 어리석도다. 구름 위에서 용이 내려오더니 바다 밑 물고기가 되시고 마는구나.

(중략)

이후 헤이케는 혼슈(本州)의 서쪽 끝 단노우라(壇浦)에서 패망하고 생포된 사람들 중 일부는 동국(東國)의 중심이 된 가마쿠라(鎌倉)까지 끌려왔다가 처형당하고 혹은 동서남북으로 흩어져 유배를 당하였다. 겐레이문인(建禮門院) 등 남겨진 여인들과 일부 출가한 무사들은 도성 근처와 각자 연고지에 흩어져 그들의 죽음을 애도하고 명복을 빌었다. 서쪽 일본을 세력의 근거지로 삼았던 헤이케가 패망 후 역설적으로 유배지와 도피처 및 전승의 출발지로서 일본 전국을 생존영역으로 삼게 된 것이다. (이하 생략)

5. 맺음말

『헤이케 모노가타리』라는 이야기가 만들어지는 시기는 헤이안쿄(平安京)를 중심으로 한 고대 왕권체제가 와해되고 막부체제가 들어서는 과도기였다. 그 과정에 일본의 산하와 도시와 건축물들이 새로운 의미로 해석되는 세계가 펼쳐졌다.

동서로 갈린 지리적 인식은 그곳을 생활터전이자 세력의 근거지로 삼은 무사들의 집단행동에 기인한 것이었다. 동쪽의 겐지(源氏)와 서쪽의 헤이케(平家) 가문이 무력투쟁과 권력투쟁을 이끌었다. 무력투쟁은 일본 전국의 산과 강과 바다 및 섬을 배경으로 하였고 권력투쟁은 주로 헤이안쿄를 중심으로 하는 공간에서 이루어졌다.

『헤이케 모노가타리』는 로쿠하라(六波羅)에서 궁궐 진출 및 전국 지배로 이어지는 공간 이동을 통해 헤이케의 권력 장악을 서술한다. 이에 대해 가마쿠라(鎌倉)의 요리토모(頼朝), 북국(北國)에서의 요시나카(義仲), 이치노타니(一谷)에서 단노우라(壇浦)로 이어지는 요시쓰네(義經)의 활동영역은 겐지의 헤이케와의 전쟁이 펼쳐지는 공간이다. 고시라카와(後白河) 법황을 비롯한 천황가는 그 사이에 끼여 저항과 좌절과 타협을 시도한다. 그 활동영역은 도성 안팎에 머물러 있다.

헤이케의 몰락 과정은 일문의 도성 탈출, 이치노타니(一谷) 전투에서의 최후 장면들, 단노우라(壇浦)에서의 집단 자살을 통해 집중적으로 다루어진다. 죽음과 현실의 고통을 극복하기 위해 이야기 속 인물들은 절을 찾아 희생자의 왕생을 빌거나 신사에서 현세의 이익을 기원한다. 구마노(熊野)와 고야산(高野山)과 같은 영험한 장소를 찾기도 한다.

좌절과 패망 이후 유배와 피신 등을 통해 살아남은 헤이케 및 관련 인물들은 전국으로 흩어져 헤이케 관련 이야기와 전설을 이어갔다. 『헤이케 모노가타리』이야기에 관여한 다수의 화자와 편집자들은 전체 구성과 문장표현을 다듬고 정형화하며 스토리텔링을 거듭해 나갔다. 그리하여 이야기 자체의 공간을 벗어나 동시대 및 후세 사람들이 공감하고 치유하는 공연의 공간으로 재탄생되었다. 오늘날 영상 공간으로도 『헤이케 모노가타리』의 스토리텔링은 이어지고 있다.

‘경성학파 인류학’의 일본인 형성설

-한반도 도래인의 일본열도 이주-

關根英行(嘉泉大學校)

目次

1. 머리말
2. 일제강점령기 ‘경성학파 인류학’의 도래설
3. 전후 교토성학파 인류학의 도래설
4. 경성학파인류학의 학설적 위상
5. 경성학파 인류학의 도래설에 대한 평가
6. 맺음말

1. 머리말

제2차 세계대전 후의 학계에서는 단일민족 이데올로기가 형성된(小熊, 1995) 영향으로, 인류학계에서는 일본민족이 석기시대부터 현대인까지 순수하게 진화해 왔다고 하는 ‘변형설(이행설)’이 주류 학설이 되었다. 그에 따라 전전(戰前)과는 일변하여 도래인이 일본민족의 형성에 관여하는 계기가 차단되었다. 그럼에도 불구하고 학통을 달리하는 두 연구자에게서 ‘일선동조론’을 방불케 하는 ‘도래설’이 제창되었다. 한사람은 타이베이(臺北)제국대학에서 귀환하여 규슈대학에 부임된 가나세키 다케오(金関丈夫, 1897~1983)이며, 다른 한 사람은 경성제국대학·대구의학전문학교에서 귀환해서 오사카대학에 부임된 고하마 모토쓰구(小浜基次, 1904~1970)이다.

당시는 양자 모두 정설이 되지 못했지만 후대에는 두 사람에 대한 평가에 큰 차이가 생겼다. 90년대에 하니하라 가즈오(埴原和郎, 1927~2004)의 ‘일본인의 이중구조 모델’(Hanihara 1991:1-33)을 계기로 도래설이 압도적 우세가 됨에 따라 가나세키는 전후 도래설의 원조로서 평가받아(安溪·平川 2006:261) 그 학맥이 계승되어 현재에 이르고 있다. 반면 고하마 설은 학설사(學說史)에서는 빠짐없이 소개되지만 그 학통은 끊어져 있다.

확실히 현대인의 생체계측에서 얻은 데이터로 연구된 고하마 설이 고인골(古人骨)에서 얻은 데이터로 연구된 가나세키 설보다 실증 면에서 높은 평가를 얻지 못했던 것은 수긍할 수 있는 일이다. 그러나 고하마 설은 1960년에 돌연 발표된 신규 학설이 아니다. 그 학문적 계보가 소위 ‘경성학파 인류학’에 있다는 것을 감안하면 일제강점기의 학설과의 관련성을 고려한 관점에서 검토되어야 할 것이다.

‘경성학파’라고 하는 것은 창설기의 경성제국대학에서 교수를 역임한 사람이나 동 대학을 졸업해서 그 교원으로서 진력한 경력을 가지는 사람들을 가리키는데 ‘경성학파 인류학’이라고

하는 명칭은 이즈미 세이이치(泉 靖一, 1915~1970)가 명명한 것이다(木村 1983:303). 전경수는 '경성학파'에 일본인류학사에서의 시민권을 획득하게 하는 것을 기도하여 전시인류학(戰時人類學)의 양상을 고찰했는데(全京秀 1913:73-113) 여기에서는 전전, 전후에 걸친 고하마 설과 그 선배격의 동료였던 우에다 쓰네요시(上田常吉, 1887~1966)의 학설과의 연속성을 중심으로 경성학파 인류학의 일본인 기원론의 위상을 재검토하고 싶다.

2. 일제강점령기 '경성학파 인류학'의 도래설

1924년에 창설된 경성제국대학 의학부 해부학교실에서는 한국인을 비롯한 아시아인종의 형질인류학적 연구가 진행되고 있었지만, 일본인과 한국인의 계통관계를 고찰하는 동시에 중요한 견해를 피로한 것은 우에다였다. 그는 1916년에 도쿄제국대학의과대학을 졸업한 후에 1919년에 경성의학전문학교 해부학 교수로 취임하고, 1922년부터 조선인 체질의 연구에 착수했다(上田 1935:113). 1926년에는 경성제국대학 해부학 교실 교수로 이적하여 거기에서 의학적, 인류학적으로 도움이 되는 포괄적이고 체계적인 데이터 수집을 목적으로 1930년에서 32년에 걸쳐서 조선 13도에서 생체계측(남자 1,532명, 여자 684명)을 실시했다(荒瀬·小濱·田邊·高牟 1934:60-110, 荒瀬·小濱·島·西岡·田邊·高牟·川口 1934:111-153). 그 이전의 조선인 형질연구는 개별적인 소규모인 것밖에 없었으며 연구 방법도 가지각색이었다.

1935에 우에다는 이 데이터를 토대로 「조선인과 일본인의 체질비교」를 발표했는데 그 내용은 다음과 같다. 조선인의 생체계측은 신체 각 부위의 다방면에 걸쳐 있었지만, 거기에서는 '신장'·'두장폭지수(頭長幅指數)'에 제한하여 일본인의 생체계측치와 비교되고 있다. 또 생체계측 데이터와 함께 인골 계측치의 비교도 실시되고 있다. 거기에서는 '경기도의 조선인'·'호쿠리쿠(北陸) 지방의 일본인'·'긴키(近畿)지방의 일본인'·'주고쿠(中國)지방의 일본인'·'아이누(Ainu)'·'석기시대의 일본인'의 범주를 설정하여 두골이 다양한 계측치를 분석하였더니 대부분 같은 경향을 얻을 수 있었다. 곧 수치의 고저가 '경기도의 조선인'→'긴키지방의 일본인'→'주고쿠지방의 일본인'→'호쿠리쿠 지방의 일본인'→'아이누'→'석기시대의 일본인'의 순서 혹은 그 반대로 나타난 것이다(上田 1935:143-158). 이상의 비교 결과로, 우에다는 일본인의 형성에 대해서 다음과 같이 총괄한다.

두 가지 이상의 인종의 합성에 의해 형성된 하나의 민족이라고 믿는다. 그 기본이 되는 인종은 아마도(중략) 석기시대인이며, 그것이 일본 전토를 차지하고 있었다. 그런데 어느 시기부터인지 한반도에서 장신(長身), 단두(短頭), 두개고형(頭蓋高型), 안면고형(顔面高型)의 특징을 가지는 인종이 해협을 건너 침입해 오고 주고쿠 지방에서 긴키지방에 이르는 지역에 본거지를 두고 결국 긴키지방에 특수한 문화를 만들었다고 추정된다. (중략) 태고의 순수한 아이누는 무엇인가가 문제가 되는데 아마(중략)석기시대인 이었을 것이다 (1935:161-162).

3. 전후 교토성학파 인류학의 도래설

우에다는 패전에 따라 내지에 인양하고 1946년에 제국여자의학전문학교(현 도호(東邦)대학 의학부) 해부학 교수로 취임하고 1950년에는 나라현립(奈良縣立) 의과대학 해부학교실에 교수로서 이적하고 1960년까지 근무했다. 거기에서 그는 '일본인의 생체계측' 연구책임자를 맡게 되었다. 이것은 1949년에서 1953년에 걸쳐 전국 158개 마을, 56,495명을 대상으로 행해진 것으로 조선에서의 계측과 비교하면 대규모였다. 이 나라현립 의과대학에서는 1946년부터 예전

의 우에다의 동료였이었던 고하마가 근무하고 있었으며 계측도 함께 하게 되었다.

고하마는 1928년에 오사카(大阪) 의과대학(현 오사카대학 의학부)을 졸업하자 경성제국대학 의학부 해부학교실조수에 취임했다. 1931년에는 조교수로 승임하여 조선인 연구에 착수하게 되고 1933년에는 대구의학전문학교(현 경북대학교)에 교수로서 이적했다. 1941년에는 육군 소위로서 동남아시아 군무에 종사하고 패전에 따라 내지에 돌아가 나라현립 의학전문학교(奈良縣立 醫學專門學校) 해부학교수로 취임했다. 1953년 10월에는 모교의 오사카대학 의학부 해부학교실교수에게 이적하고, 아이누 연구에 테마를 옮겨 1968년에 정년퇴임했다.

이상과 같이 고하마가 1928년에 경성제국대학 해부학교실의 조수였던 시절에 우에다는 이미 동 교실의 교수이었기 때문 이른바 선배격의 동료였으며 전후도 나라현립 의과대학에서 우에다와 동료로서 생체계측을 실시하였다. 이 조사에서 많은 논문이 생겼다.

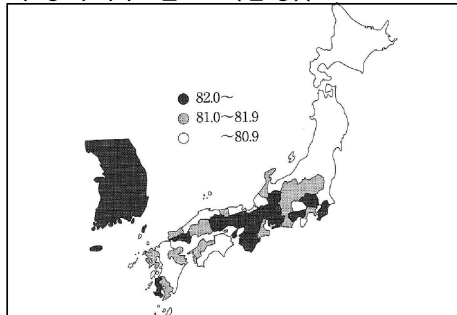
일본인의 생체계측은 1953에 일단 종료했지만 고하마는 그 후에 간토(關東), 간사이(關西)를 포함시켜 아이누의 계측을 계속했다. 오사카대학에 이적한 후인 1960년에 이전에 자신이 계측한 조선인 데이터나 다른 연구자가 계측한 해외민족의 데이터를 인용해서 「생체계측학적으로 본 일본인의 구성과 기원에 관한 고찰」을 발표했는데 이것이 일본인의 기원론의 학설사(學說史)에 남게 된다.

이 논문의 목적은 우에다 논문과 마찬가지로 일본인 기원의 인류학적 규명에 있다. 그것을 위해서는 인골에 의한 고대 일본인과 현대일본인의 관련성이나 인근 종족과의 비교를 연구하는 것이 중요하다고 하면서도 생체계측과 지방형의 분석에 의해서도 인근 종족과의 관련성의 추정이 가능하다고 하였다. 또, 형질의 지역차이는 ‘집단의 이변’, ‘시대나 환경의 차이’의 영향을 고려할 수 있다고 하면서도 ‘다른 집단의 혼혈’을 중시하는 입장을 지지하고 있다(小浜 1960:56-57). 이 시각도 우에다의 연구목적과 거의 같다고 할 수 있다.

비교의 대상을 조선인만으로 제한한 우에다와 달리 조선인 아이누, 만주, 몽고, 오로크(Orokko), 북부 중국, 에스키모, 고리얏쿠, 파푸아, 타이 등의 이웃민족의 데이터와 비교를 실시하여 동아시아 차원에서 일본인의 기원을 고찰하고 있다. 비교를 위한 지표로서 체부(体部), 두부(頭部), 안부(顔部)를 선정하고, 측정치에 대하여 ‘평균 편차법’이라고 하는 통계적 처리를 하고, 집단과 집단의 유사성을 수량적으로 나타냈다.

이 항목 중에서 잘 알려져 있는 것은 ‘두장폭지수(頭長幅指數)’이다. 단두는 서일본(西日本)의 기나이(畿内)를 중심으로 차지하며 중두(中頭)는 동일본(東日本)에서 우라닛폰(裏日本:本州의 동해에 면한 지역의 총칭)을 향해서 퍼져 단두를 둘러싼 지역에 분포되어 있다고 한다. 단두의 기내인과 유사한 종족을 가까운 아시아에서 찾으면 조선 또는 만주가 해당된다고 한다. 아래의 그림은 일본인의 기원론의 학설사에 자주 인용되고 있는 것이다(山口 1993:44, 植原 1995:234 등).

두장폭지수 분포도(남성)(小浜 1960:59)



다만 신장에 관해서는 과거 40년간에 약 3cm 증가했기 때문에 시대차이가 지역차이나 종족 차이보다 큰 가능성이 있으며 따라서 두부와 같은 명확한 지방차이는 확인할 수 없다고 한다. 기타 항목에서는 거의 일률적으로 조선인→기내 일본인→도호쿠지방 일본인→혼혈아이누의 순서 또는 그 반대가 되는 결과를 얻었다.

이러한 계측 결과를 종합해서 고하마는 다음과 같이 총괄한다. 현대일본인은 크게 ‘도호쿠·우라닛폰형(東北·裏日本型)’과 ‘기내형(畿内型)’의 두 지방형으로 나눌 수 있으며 전자는 아이누와, 후자는 조선인과 유사하다고 한다. 이러한 사실로부터 고하마는 일본인의 기원에 관해서 다음과 같이 추정했다.

‘우라닛폰형’이 먼저 널리 일본에 분포되고, 그 후 한반도에서 새로운 장신(長身), 단두(短頭), 고두()의 집단이 도래하여 세토나이카이 연안을 지나 기내에 본거지를 두고, 일부가 더욱 동진한 것이, ‘기내형’이 되었을 것이다. (중략) 현대일본인의 주류를 이루는 집단은 조선계와 아이누계일 것이다. 그 혼성에 따라 아계(亞系), 이행형(移行型)이 형성되면서 현재의 일본인을 구성하고 있다고 생각한다. 그 밖에 중국계에 대해서는 남부 중국, 또 남방계의 마이크로네시아, 인도네시아의 일부도 이에 포함되어 있는 가능성이 있으나 앞으로 이 방면의 연구가 진행되면 더욱더 분명해질 것이다(小浜 1960:64).

이상과 같이 고하마설(1935)은 우에다설(1960)의 연장선 위로 있는 것을 알 수 있다. 일본인은 기본적으로 ‘아이누계’와 후에 한반도에서 긴키지방을 중심으로 이주한 ‘조선계’의 두 가지 집단의 혼혈에 의해 형성되었다는 것이 요지이며, 거기에 부수적으로 남방계의 민족도 이주해서 혼혈한 것이 나타나 있다.

4. 경성학파인류학의 학설적 위상

그러면 경성학파 인류학의 견해는 대표적인 도래설로 알려져 있는 가나세키설이나 하니하라설과 얼마나 차이가 있는 것인가? 먼저 가나세키설부터 살펴보고자 한다. 그는 고인골의 분석을 통해 도래에 두 가지 계통을 상정하였다.

하나는 조몽(漣文)시대 만기에 일본에 야요이(弥生)문화를 전파한 계통으로 높은 신장의 도래인이 한반도에서 북부 규슈에 도래하여 조몽인과 혼혈했지만 인원수가 적은 데다가 후속 부대도 없었기 때문에 조몽인 속에 확산되어 낮은 신장으로 되돌아갔다고 한다(金関 1955:249). 다른 하나는 북부 규슈를 지나 동쪽으로 진출해서 긴키지방까지 이른 계통으로써, 그들의 도래는 고분(古墳)시대 이후까지 계속되었기 때문에 긴키지방 사람들 신장이 높아지고 그것이 현대까지 유지되고 있다고 한다(金関 1966:467-469). 이와 같이 가나세키설은 긴키지방을 중심으로 일어난 도래인의 이주가 야요이시대가 아니라 고분시대에 일어난 것을 시사하고 있다. 고하마는 도래인에 복수의 계통이 존재했음을 주장하지 않았지만 도래인이 긴키(近畿)지방을 중심으로 정착했다는 점에서 가나세키 설과 비슷하다.

다음으로 하니하라의 이중구조 모델의 요지를 살펴보고자 한다.

- (1) 선조집단은 동남아시아계로써 아마 후기 구석기시대부터 일본열도에 살았으며 조몽인이 되었다. (2) 야요이시대부터 7세기 경에 걸쳐 북동아시아계 집단이 일본열도에 도래하여 대륙의 고도문화를 가져온 동시에 재래의 동남아시아계(조몽계)집단에 강한 유전적 영향을 미쳤다. (3) 동남·

두 집단은 일본 열도 내에서 서서히 혼혈했는데 그 과정은 현재도 진행 중이며 일본인 사이에는 오늘날도 heterogeneity, 즉 이중구조가 존재하고 있다(Hanihara 1991:32).

이처럼 하니하라설은 일본열도의 선주민이 동남아시아계인 점을 명시하고 도래인의 정체에 대해서 ‘조선’이라는 말을 사용하지 않고 북동아시아계 집단으로 표현하고 있다는 데 특징이 있다. 그러나 큰 줄기에서는 우에다설, 고타마설, 가나세키설과 모순되어 있지 않고 오히려 그 연장선상에 있는 학설이라 해야 할 것이다.

5. 경성학과 인류학의 도래설에 대한 평가

그렇다면 우에다설이나 고타마설에 대표되는 경성학과 인류학의 도래설은 어떻게 평가되어 왔을까? 현재까지 일본인 기원론의 학설사가 상당히 많이 나왔지만 일반적으로 우에다설이나 고타마설이 발표된 1930년대에서 1960년대는, 조몽인과 후세의 일본인과의 사이에서 보이는 형질적 차이의 원인을 둘러싼 논쟁을 중심으로 기술되고 있다.

즉 도래인의 이주나 혼혈을 인정하는 입장으로서는 전전은 기요노 겐지(清野謙次, 1885~1955)¹⁾, 전후는 가나세키가 대표로 여겨졌으며 혼혈을 인정하지 않고 진화 현상으로 해석하는 입장으로서는 전전은 하세베 고토도(長谷部 言人, 1882~1969), 전후는 스즈키 히사시(鈴木 尙, 1912~2004)가 그 대표로서 기술되고 있는 경우가 많다. 우에다설이나 고타마설이 혼혈설의 대표로 간주되는 것은 거의 없고 ‘일본인의 지역차’라고 하는 항목에서 언급되어 왔다(池田 1998:173-175, 山口 1999:43-466, 中橋 2005:146-148).

이케다 지로(池田次郎, 1922~2012)는 1980년에 일본인의 지역성에 관한 연구를 하여 우에다설이나 고타마설과 같은 결과를 얻었지만 그 해석에 관해서 다음과 같이 말하고 있다.

지리적 분포에 어떤 규칙성이 확인될 경우에는 그것이 이주나 혼혈 등 집단의 체질에 변동을 초래하는 역사적 사건을 말하고 있는 가능성이 있다. 따라서 형질에 볼 수 있는 일본열도의 지방차이를 외래요소와 관련시켜서 해석하는 사람이 많은 것은 당연하며 또 그 점에 이리한 연구 의의가 인정되는 것이다. 그러나 그렇게 되기 위해서는 비교에 견딜 만한 전국적인 자료에서 일본열도의 지역성을 정확히 파악하는 것이 필수불가결하며 본연구의 목적도 거기에 있음을 거듭 강조해 두고 싶다(·多賀谷 1980:407)

즉 이케다는 데이터에서 도래설이 나오는 것은 자연스러운 일이라고 인식하면서도 형질을 변형시킬 만큼의 도래인의 존재를 인정하는 언급을 회피하고 장래의 과제로 돌려서 결론을 맺고 있는 것이다.

또한, 야마구치 빈(山口敏, 1931~)은 고타마설에 대해 ‘대담한 일본인구성론’ · ‘단순 명쾌한 가설’ · ‘이해하기 쉽고 매력적’ 등의 말로 수식한 후, 거기에 반대하는 연구와 지지하는 연구를 제시하여 결국은 ‘일본인의 성립에 아이누가 밀접 불가분의 형태로 관계되어 있었던 것, 거기에 대륙 측의 극동 몽골로이드나 남몽골로이드로 불리는 인종 요소가 크게 관여했다고 하는 점이 거의 틀림없는 것으로 생각된다(山口 1999:83-84)’고 결론을 맺고 있다. ‘조선계’라고 하는 직접적인 용어가 ‘극동 몽골로이드’라고 하는 포괄적인 용어로 바꿨지만 고타마설과 거의 같은 내용이라고 해도 무방하다. 그러나 야마구치는 고타마설이 타당하거나 지지한

1) 기요노설은 고분시대와 야요이시대에 해외에서의 도래인이 화인(和人)과 혼혈했다고는 했기 때문에 ‘혼혈설’로 불리고 있지만 사실 그는 ‘비교적 소수의 혼혈’ 밖에 인정하지 않았다.

다는 등의 언급은 일체 하지 않았다. 그렇다면 마지막으로 하니하라는 어떤 평가를 하고 있는지 살펴보고자 한다.

생체에 관한 지역성에 관해서는 이미 1920년대부터 많은 보고가 있었음에도 불구하고 이들이 일본인의 기원이나 형성사의 연구에서 취급되는 것은 거의 없었다. 아마 지역성을 중요시한 유일한 연구는 고타마 모토쓰구(1960)의 생체계측치에 근거한 일본인론이었을 것으로 생각된다. 그러나 그는 이 문제를 오로지 현대인의 생체계측치에 대해서 논했을 뿐, 조몽시대 이후 생긴 인골의 소진화()를 고려하려고 하지 않았다. 나는 일본인의 지역성을 중시하여 출신이 명확한 현대 일본인의 인골을 보존하는 전국의 대학·박물관 등에 속한 약30명의 인류학자나 해부학자에게 협력을 요구했다(Hanihara 1991:17-18).

고타마설은 현재 우리가 생각하고 있는 ‘이중구조 모델’과 매우 닮아 있다. 그러나 아이누와 일본인(본토인)을 다른 집단으로 생각하고 아이누의 인종적 기원을 불문에 부치고 있는 점에서는 근본적으로 다르다(植原 1995:235).

하니하라는 1991년 당시까지만 해도 일본인의 기원연구에서 지역성을 중요시한 연구자가 고타마밖에 없었다고 하고 있지만, 위에서 본 것처럼 고타마가 우에다설을 계승한 것은 명확하며 다른 연구자도 지적하고 있는 바이다.(池田 1998:174, 中橋 2005:147).

또 하니하라설은 고타마설과 얼핏 보기에는 비슷하지만 실제로는 전혀 다르다고 하면서 아이누에 대해서 운운한 한편 도래인에 대한 견해에 대해서는 이렇다 할 평가가 없다. 말할 필요도 없이 우에다·고타마설은 일본인이 중요한 구성요소를 ‘아이누계’와 ‘조선계’로 파악하고 있지만 그 핵심은 후자에 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 따라서 본질적인 의미로 고타마설과의 ‘근본적’ 차별화를 피하기 위해서는 그 비판이 아이누 이상으로 도래인을 향해야 할 것이다.

나아가 하니하라는 도래인에 대해 언급할 때 ‘북동아시아계의 집단’이라고 하는 용어를 사용하고 ‘조선’ 내지 ‘한국’과 관련되는 용어를 사용하고 있지 않다. 이것은 야마구치가 고타마설에 소극적으로 찬동하면서도 ‘극동 몽골로이드’라는 용어를 사용하고 있는 것과 같은 맥락에서 생각된다.

6. 맺음말

이상과 같이 전후의 인류학계는 우에다설로부터 고타마설로 이어지는 경성학과 인류학을 부당하게 과소평가해 왔다고 할 수 있다. 하니하라에 관해서 말하자면, 고타마설의 경우는 비교적 새로운 연구이었기 때문에 인정하지 않을 수 없는 것 같은데 우에다설은 완전히 외면하였다. 사실은 하니하라설 이야말로 우에다설의 재탕이었던 것은 위에서 본 바와 같다. 또 이케다나 야마구치는 우에다·고타마설을 본심에서는 인정하면서도 지나치게 신중한 태도를 취하면서 연구의 필요성을 한층 더 호소하거나, 도래인을 애매한 ‘범(汎)아시아 민족’으로 파악하고 ‘조선’이나 ‘한국’이라는 용어를 회피하고 있다.

그 이유는 필자가 다른 논문으로 여러 번 진술해 온 것처럼 하나는 근대 이후 이어진 일본학계의 민족주의에 있으며 또 하나는 일선동조론이 남긴 후유증에 있다고 생각된다(세키네 2007:409-415). 일본인의 형성에 많은 고대 한국인이 관여한 가능성이 있다고 하는 것은 전전은 물론 현대에도 틀림없이 일본인의 정체성을 위협하는 명제가 될 것이다. 또한 우에다설이 제창된 역사적 배경을 고려한다면 그것이 연구자의 양심에 걸쳐서 부정해야 마땅한 침략

이데올로기로 간주된 것도 이해 못하는 일이 아니다. 전후도 ‘조선계’라는 용어를 주저 없이 사용할 수 있었던 것은 경성학파만이 가능한 일이 아니었을까 생각한다.

폐교의 쓰라림을 겪었을 뿐만 아니라 국책대학²⁾에 재직했다는 낙인이 찍힌 연구자들이 귀환 후의 학계에서 냉대 받았다는 사실을 상상하는 것은 그리 어렵지 않다. 오늘날 일본인 기원론에서 도래설의 선수를 친 것이 경성학파 인류학였던 것은 재평가 받아야 할 사항이 아닐까 생각한다. 덧붙여서 말하자면, 그들의 학설의 원형은 아래와 같이 도리이 류조(鳥居龍藏, 1870~1953)가 1916년에 발표한 ‘고유일본인론’³⁾였던 사실도 학설사에서 재조명되어야 할 것이다.

유사 이후의 일본은 물론 틀림없이 무인도였을 것이다. 무인도에 최초로 내왕한 것은 아이누이었다. (중략) 우선 나는 아이누를 제외하여 그들 이외의 일본민족에 대해서 여러 사실을 근거해 대략 세 가지로 분류하고자 한다. 그 세 가지란 바로 (1) 고유 일본인, (2) 인도도네시안, (3) 인도차이나 민족이다. 고유일본인은 일본민족의 주요부를 이루며 인원수도 많고 그 분포 구역도 비교적 널리 퍼져 있다. (중략) 고유일본인은 한반도를 경유해서 일본에 도래한 것으로 생각된다(鳥居 1975: 504-505).

우에다·고하마설 이야말로 도리이의 가설을 형질인류학적으로 뒷받침한 연구였다고 말할 수 있다.

【參考文獻】

- 세키네 히데유키(2007)「한국인과 일본인의 계통연구와 패러다임」『민족문화연구』47호, 고려대학교 민족문화연구소.
- 荒瀬進·小濱基次·田邊秀久·高牟體功(1934)「朝鮮人の體質人類學的研究(第一回報告, 北鮮の部)」『朝鮮醫學會雜誌』第24卷.
- 荒瀬進·小濱基次·島五郎·西岡辰藏·田邊秀久·高牟體功·川口利次(1934)「朝鮮人の體質人類學的研究(第二回)」『朝鮮醫學會雜誌』第24卷. 帝国と高等教育—東アジアの文脈から—
- 安溪遊地·平川敬治編(2006)『遠い空—国分直一、人と学問』海鳥社.
- 池田次郎(1998)『日本人のきた道』朝日新聞社.
- 池田次郎·多賀谷昭(1980)「生体測定値からみた日本列島の地域性」『人類学雜誌』88(4), 日本人類学会.
- 上田常吉(1956)「日本人の生体測定」『解剖学雜誌』31(1), 日本解剖学会.
- 小熊英二(1995)『単一民族神話の起源—「日本人」の自画像の系譜』新曜社.
- 金関丈夫(1966)「弥生時代人」『日本の考古学 3 弥生時代』, 河出書房新社.
- 金関丈夫(1955)「弥生人種の問題」『日本考古学講座』4, 河出書房.
- 木村邦彦(1983)「誄島五郎先生」『人類学雜誌』91(3), 日本人類学会.
- 小濱基次(1960)「生体計測学的にみた日本人の構成と起源に関する考察」『人類学研究』7.
- 全京秀(2013) 「京城学派の人骨研究と戦時人類学—今村豊の南柯一夢(?)と絆」酒井哲哉·松田利彦編『帝国と高等教育—東アジアの文脈から—』国際日本文化研究センター.

2) 대학규정에 「총량유위(忠良有爲)의 황국신민(皇國臣民)을 동성(鍊成)한다」(1940년 개정)로 제창되어 있었다.

鳥居龍藏(1975)「古代の日本民族移住發展の経路」『鳥居龍藏全集 第1巻』, 朝日新聞社(『歴史地理』28巻 5 號, 1916).

中橋孝博(2005)『日本人の起源』講談社.

Hanihara K.(1991)"Dual Structure Model for the Population History of the Japanese", Japan Review, No. 2, International Research Centre for Japanese Studies, National Institute for the Humanities.

Hanihara K.(1987)"Estimation of the Number of Early Migrants to Japan: A Simulative Study", Anthropol. Soc. Nippon.

중국 현대시 속 ‘蛇’ 隱喩와 상호텍스트성 연구

鄭聖恩(群山大學校)

目次

1. 서론
2. 펑즈(馮至)- ‘蛇’와 相思
3. 사오선메이(邵洵美)- ‘蛇’와 情事
4. 어우양장허(歐陽江河)- ‘蛇’와 解體
5. 시뚜(西渡)- ‘蛇’와 自我
6. 결론

1. 서론

뱀은 12간지의 하나로 고대신화, 역사전설 및 각 민족의 종교문화 속에서 중요한 위치를 차지하고 있다. 고대 중국 《山海經》에 뱀이 출현하는데 이를 통해 당시 뱀 토렘 사상을 엿볼 수 있다. 뱀 토렘사상에서 뱀은 유혹과 공포의 대상이자 동시에 영혼한 생명과 생식, 재상의 양면적인 상징성을 부여받는다.

중국의 천지창조 신화인 <복희여와도>와 민간전설 《白蛇傳》 등을 통해 뱀은 오랜 기간 중국문화의 상징코드로 중국인의 상상력을 자극했다. 그러나 중국 고전시에서 뱀을 시제로 쓴 시는 거의 없고, 일부 시에서 부분적으로 뱀이 등장하지만 모두 부정적인 형상으로 출현한다. 예를 들어 《詩經·小雅·斯干》, 《詩經·召南·羔羊》, 杜甫의 《同諸公登慈恩寺塔》, 韓愈의 <八月十五日夜贈張功曹>, 청대 李必恒의 《謁浮山禹廟次昌黎石鼓韻作歌》에 등장하는 뱀¹⁾의 이미지는 모두 뱀의 치명적인 독과 위협으로 사악함과 공포의 감정을 표현하고 있다.

반면 5.4 이후 뱀 이미지는 구체적이고 추상적인 새로운 함축을 부여받게 된다. 특히 펑즈, 사오선메이, 저우쥘린 <五十自壽詩>, 무단 <뱀의 유혹>, 쩡민, 꾸청, 어우양장허, 시뚜 등이 뱀을 소재로 시를 썼고 각 시인들에게 뱀의 이미지는 독특한 상징성을 띠고 있다. 중국현대시사에서 뱀은 중·서양의 고전과 중국 신화와 문화원형을 기초로 지속적으로 그 이미지를 변형하고 확대해 왔다. 이 글은 1926년 펑즈의 <뱀>과 1931년 사오선메이의 <뱀> 그리고 1985년 선봉시인 어우양장허의 <뱀>과 2000년 시뚜의 <뱀>등 뱀을 시제로 쓴 4수의 시를 중심으로 중국 현·당대시사의 흐름과 더불어 뱀 은유의 변화와 그 상호텍스트성(intertextuality)과의 관계를 규명하고자 한다.

1) 宋珍珠, <淺析中國古今詩歌中“蛇”意象的轉變>, 《名作新賞》, 2013, 38-39쪽 참조.

2. 펑즈(馮至)²⁾ - '蛇'와 相思

나의 고독은 한 마리 긴 뱀처럼
차갑게 말이 없나니 ---
아가씨, 꿈에서 그를 보더라도,
절대, 놀라지 마오!

그는 나의 충실한 반려자,
마음 속으로 뜨거운 상사병을 앓으며,
우거진 초원 ---
그대 머리의, 향긋한 검은 머리카락을 그리워하네.

그는 달빛처럼 사뿐히
그대로부터 살그머니 다가와,
나를 위해 그대의 꿈을 물고 왔네,
선홍빛 꽃송이처럼!
펑즈 <뱀>³⁾ 1926

펑즈의 《뱀》은 1926년 시인이 북경대 독문과 4학년 학생 때 창작한 것으로 한 수의 애정시이다. 시인은 영국 유태주의 화가 오브리 비어즐리 삽화의 계시를 받았다고 했다. 그는 “그림은 한 마리 뱀이 꼬리 부분을 땅위에서 파리를 틀고 있었다. 몸은 깨끗하게 서 있고, 머리는 위로 치켜들었는데 입 속에 한 송이 꽃을 물고 있었다”. “그 침묵하는 표정은 마치 청년이 적막을 느끼는 것 같았고, 저 한 송이 꽃은 소녀의 꿈속 같았다”⁴⁾고 했다. 펑즈는 교묘하게 비어즐리 그림의 뜻을 살려 청년이 사랑으로 인해 생긴 적막과 갈망을 써 내었다.

비어즐리의 삽화는 20세기 초 중국에 소개되어 중국에 큰 반향을 일으켰다. 당시 중국의 유명한 삽화가인 예링핑(葉靈鳳)⁵⁾에게도 영향을 끼쳤다. 뱀과 꽃송이의 은유에서 뱀은 물론 남성 생식기, 꽃은 여성 생식기로 뱀이 선홍빛 꽃송이를 물고 왔다는 것은 두 성의 결합을 의미한다.⁶⁾

3. 사오쑤메이(邵洵美)-'蛇'와 情事

나는 잊을 수 없다, 잡히지 않는 너의 미끄러움이
얼마나 많은 대나무의 마디를 달게 했는지를.
나는 안다. 편안함 속에 아픔이 있음을.

2) 馮至 (1905-1993), 본적은 하북탁현(河北涿縣)이며, 북경대학 독문과 출신이다. 시집 《어제의 노래 昨日之歌》, 《십사행집 十四行集》, 산문집 《산수 山水》, 중편 역사소설 《오자서 伍子胥》 등이 있다.

3) 馮至 <蛇> “我的寂寞是一條長蛇，/冰冷地沒有言語——/姑娘，你萬一夢到它時，/千萬啊，莫要悚懼！
//它是我忠誠的侶伴，/心里害着熱烈的相思：/它在想着那茂密的草原，——/你頭上的，濃郁的烏絲。
//它月光一般輕輕地，/從你那兒潛潛走過，/爲我把你的夢境銜了來，/像一只緋紅的花朵！”

4) 蔣勤國著, 《馮至評傳》, 北京: 人民出版社, 2000, 49-51쪽.

5) 한영자, <예링핑(葉靈鳳)과 스저춘(施蛰存) 도시소설의 에로틱과 그로테스크 미학 연구>, 《외국학연구 제24집》, 2013, 387-414쪽 참고.

6) 蔣重母, 杜璧媛, <性隱喻的文體-馮至詩作《蛇》新解>, 《名作欣賞》, 2014, 145-147쪽.

나는 더욱 잘 안다. 얼음의 차가움 속에 불의 이글거림이 있음을.

아, 단지 너의 남아있는 부분으로
꽤 죄어지지 않는 나의 몸을 꽤 죄어주길 바란다.
종소리가 몰래 승려의 거실 커튼 틈으로 들어갈 때,
따뜻함이 차가운 궁전의 이불 위로 기어 올라갔다!
사오션메이 <뱀>기 중 1931

사오션메이⁸⁾의 <뱀>은 여인과의 성애를 다룬 色情詩로, 복잡한 성적 심리를 표현하였다. 이 시에서 사랑하는 대상은 뱀으로 서양문학과 신화 속에서 욕망과 사악함과 유혹의 비유체이다. 중국문학속의 뛰어난 미인 즉 팜므파탈에 상응한다. 당시 많은 비평가들은 그의 시는 성감 어휘 즉 불, 육체, 키스, 독, 혀, 입술, 장미, 처녀 등의 퇴적에 불과하며 전체적인 함의는 일점 돌아 볼 가치가 없다고 비난하였다. 그는 그 자신이 신봉하는 ‘미를 위한 미’를 강조한 유틘파와 존 러스킨(John Ruskin)과 로세티(Rossetti) 등 고귀한 미학전통의 원칙에 근원을 두고 있다고 변호하였다. 그는 처녀보다 탕녀가 낫고 살로메가 성모 마리아 보다 낫다고 생각했다. 9) 그는 뱀을 미인으로 묘사하고 성애와 광분을 함께 삼키고 중국 전통시의 ‘冷宮’과 ‘雲房’ 이미지로 독자를 신화의 세계로 이끌어 뱀에게 신성을 부여한다. 여성, 정애, 종교와 도덕윤리 등의 주제 등에서 스윈번(A.C Swinburne; 1837~1909)의 영향을 볼 수 있다.

4. 어우양장허(欧阳江河)- ‘蛇’와 解體

손바닥엔 물이 없고, 물 아래 다리가 없고
총총히 걸을 때 다리조차 필요 없다
봄날 복부의 번개를 따라 와서
억울함 속에 뺨고
적절한 공허 속에 헤어나지 못한다
금지의 사과는 손에 의해 에워싸여
언어는 혀에, 사랑은 허리에 붙들린다
머리와 꼬리가 맞물리는 시간
연조직은 튼튼한 뼈로 자라
아픔을 두려워하는 사람도 끝내 고통을 면할 길 없다
뱀 꼬리에서 온 두뇌는 호랑이 아닌 것이 하나도 없다¹⁰⁾
어우양장허 <뱀> 중 1985

어우양장허¹¹⁾의 시에서 뱀은 인간의 정신, 생존, 문화상황의 탈변이다.¹²⁾시인은 폴란드 시

7) 邵洵美著, 《詩二十五首》, 上海書店, 1935, 55-56쪽. “我忘不了你那捉不住的油滑/磨光了多少重叠的竹节:/我知道了舒服里有伤痛,/我更知道了冰冷还有火炽。//啊, 但愿你再把你剩下的一段/来箍我箍不紧的身体,/当钟声偷进云房的纱帐, 温暖爬满了冷宫稀薄的绣被!”

8) 邵洵美(1906-1968), 본명은 운룡(雲龍)이며, 본적은 절강여요(浙江余姚)이다. 작품집으로 《천당과 오월 天堂與五月》《꽃 같은 죄악 花一般的罪惡》《시이십오수 詩二十五首》 등이 있다.

9) (美) 李歐梵著, 毛尖譯, 《上海摩登: 一種新都市文化在中國 1930-1945》, 上海: 上海三聯書店, 2008, 234-259쪽.

10) 欧阳江河, <蛇> “掌上无水, 水下无脚, / 匆匆行走连脚也多余。 / 春天沿着腹部的闪电到来, / 伸展在委屈里, / 缠绵于得体的空虚。 / 禁止的苹果被手环绕, / 语言被舌头, 爱情被腰。 / 首尾衔接的时间。 / 软组织长出了硬骨头, / 怕痛的人, 终不免一痛。 / 来自蛇尾的头颅, 无一不是老虎。”

인 체스와프 미워시(Czeslaw Milosz; 1911~2004)가 제시한 현학문제 “뱀의 허리는 얼마나 길
 까?에서 착안하여 1985년 ”머리와 꼬리 사이에 허리가 길어지고 있다“<뱀>는 시를 썼다고 여
 러 번 언급했다. 13)그의 80년대 시는 직접적인 시인 개인의 느낌에서 쓰여졌다기 보다 독서와
 경청, 관찰에서 오는 흔적과 사건, 인물, 작품, 이미지, 상징의 단어에 대해 진행이나 덧그림,
 지워버림 등의 재처리와 재수사로 보인다.

시의 중심 이미지인 허리와 물의 융합과 침투는 인류 성욕의 번식성에 대한 추동적 근원
 을 상징한다. 정욕을 상징할 수 있는 물은 성욕을 상징하는 허리 보다 크다. 프로이드 성본능
 의 부분과 리비도의 개념은 인류활동 중 감각의 만족과 자아의 필요한 활동을 일으키고 모두
 성욕의 원동력이 된다. 이 때 성은 세속 의의상의 성의 개념을 넘어선다. 중심이미지는 뱀-허
 리-물로 유혹-성욕-정욕(리비도)을 상징한다.14)

5. 시뚜(西渡)- ‘蛇’와 自我

시뚜15)의 <뱀>은 프랑스 상징주의 시인 폴 발레리의 시 <뱀의 소묘> 속 “영혼한 곤혹-그의
 종점”을 그 제목으로 삼았다. 시인은 말라르메, 발레리, 릴케, 보르헤스 등이 자신의 시 세계
 에 많은 영향을 주었다고 고백했다.

자아의 추방자, 영원히 천당에서 벗어났지만
 영원히 천당의 그림자에 쫓고 쫓기는 자여
 자아의 적은 언어를 버리는 게 가장 좋다!
 - 묵묵히 자아의 쓴 과일을 다시 한 번 씹으라
 그것은 자신에 대한 영원한 적대감으로
 자신의 심장과 간장을 갉아먹어라. 도망쳐라, 사라져라
 가을바람이 네 혈액을 차갑게 불게하고, 들어가라
 얼음처럼 차고 지각없는 세계로!

마음 속 호소에 호응하여, 너는 껍질을 벗고
 뼈를 바꾸고, 황금의 향기를 토해낸다,
 너는 동시에 즐기와 잎, 뿌리와 꽃
 천당과 지옥이 네 몸에서 하나가 된다.
 너는 단 한번 분발의 도약을 빌려
 얼마나 네 자신을 도약시키고자 했던가, 오싹한 풀잎 사이에서
 오직 한번으로 삶에서 죽음에 이르는 변신을 완성한다.
 마치 나비가 한 번의 꿈으로 탄생하듯!16)

11) 歐陽江河(1956~) 본적은 허베이성 한단이고 四川에서 태어났다. 시집에 《透過詞語的玻璃》, 《誰去誰
 留》, 《事物的眼淚》이 있다.

12) 王亞明·魏一媚著, 《現代詩學三大思潮論》, 北京: 光明日報出版社, 2009, 172쪽.

13) 陳東東, <明亮的星:可能性的歐陽江河(上)>, 《收穫》, 2018, 1

14) 鄭雲海, <歐陽江河詩歌《蛇》解讀>, 《陝西教育·理論》, 2006, 12期, 299쪽.

15) 시뚜(1967~) 저지아성 푸지양현에서 출생했고 원명은 陳國平이다. 베이징대학 중문과 출신으로 시집
 에 《雪景中的柏拉圖》(1998), 《草之歌》(2002), 《連心鎖》(2005) 《烏語林》(2010) 등이 있다.

16) 西渡 <蛇> “這自我的放逐者, 永离了天堂, /却永被天堂的影子追逐着! /自我的敌人最好放弃言辞! /
 一默默地把自己苦果再我咀嚼/一遍, 那时对自身的永恒敌意/啃啮自己的心肝. 逃吧, 消失吧/让秋风吹凉
 你的血液, 进入/一个冰冷的、没有知觉的世界! //响应者内心的号召, 你蜕皮, 你换骨, 你吐露黄金的
 芬芳, /你同时是茎与叶、根与花. /天堂与地狱在你的身上合一. /你多想借助这奋力的一跃, /跃出你

위 시는 14절로 이루어졌고 매절은 8행으로 이루어져 112행에 달하는 장시이다. 시투는 <<성경>>의 뱀의 원형 형상을 활용하여 생명에 대한 영원한 곤혹감을 묘사하였다. 시인에게 뱀의 허물을 벗는 현상은 부활의 은유로 변형된다. 귀모뤄(郭沫若; 1892~1978)의 “鳳凰涅槃, 浴火重生” <鳳凰涅槃>도 자아의 재생을 다루고 있는데 시투의 <뱀>은 폴 발레리의 <뱀의 소묘>를 이어 쓴 시로 역방향으로 진화하는 인류와 자아에 대한 성찰을 담은 상호텍스트적인 장시이다.¹⁷⁾ 시인에게 뱀은 절대적인 죽음에 대항하는 반항적 자아의 자기인식에 대한 요구를 상징하기도 하고 관능적 욕망의 화신이기도 하다.

6. 결론

이 글은 중국현대시속 대표적인 뱀 소재의 작품을 중심으로 작가의 미적 사유와 심미의식을 고찰하였다. 먼저 20년대 중국 시단을 놀라게 한 평즈의 <뱀>은 비어즐리 삽화의 영감 속에서 탄생된 사랑시이며, 뱀은 이후 지속적으로 시의 중심적인 이미지로 확장된다. 사오원메이의 <뱀>은 비어즐리와 보들레르 등 서구 데카당스 문인들의 영향으로 오스카 와일드의 <엘로우북>으로 상징되는 ‘1890년대 황금기’의 계승에 노력하고자 한 성과였다. 이들은 성을 통해 드러나는 삶과 죽음에 대한 인간의 보편, 근원의식을 표현하고자 했다.

1980년대 선봉시인 중 지식인창작을 대표하는 어우양장허와 시투가 전문적으로 <뱀>을 시제로 창작하였다. 어우양장허의 <뱀>은 체스와프 미워시의 “뱀의 허리는 얼마나 길까”라는 현학에 대해 언어의 유희와 난해함을 통해 인류의 色情과 정치적 담화방식에 대한 풍자와 은유를 감행한다. 시투의 <뱀>은 폴 발레리의 <뱀의 소묘>를 이어 쓴 작품으로 인류와 자아 성찰을 담은 상호텍스트적인 장시이다.

중국현대시사에 20-30년대 등장한 뱀은 성적이미지와 퇴폐적인 은유를 통해 당시 오랜 기간 중국전통 문화 속에서 억압된 인간의 본성과 자유, 사랑, 성애 등을 표현한 것이다. 이와 대조적으로 80-90년대 다시 등장한 뱀은 시장경제 체제하에서 오히려 부박하게 범람하는 성과 자아의 상실에 대한 시대적 暗喩로 읽힌다. 뱀의 독특한 시각적인 형상과 징그러움 그려면서도 그 치명적인 아름다움과 지혜, 용기 등은 오늘도 여전히 우리를 유혹한다. “스며라! 배암”¹⁸⁾

<참고문헌>

- 邵洵美著, 《詩二十五首》, 上海書店, 1935
邵洵美著, 《儒林新史: 回憶錄》, 上海: 上海書店出版社, 2012
馮至著, 《昨天之歌》, 北京, 人民文學出版社, 2000
歐陽江河著, 《站在虛構這邊》, 北京: 生活·讀書·新知·三聯書店, 2001
張輝著, 《馮至, 未完成的自我》, 北京, 文津出版社, 2004
周棉著, 《馮至傳》, 江蘇文藝出版社, 1996
高蔚著, 《“純詩”的中國化研究》, 北京: 中國社會科學出版社, 2008

自身, 在悚然的草叶间/完成一出丛生到死的变形记, / 宛如蝴蝶因一梦而诞生!

17) 周瓚, <反向進化的自我之歌-西渡《蛇》解讀>, 詩探索, 2005, 130-137쪽.

18) 서정주 <화사> “스며라! 배암//우리 순네는 스물 난 색시, 고양이같이 고운 입술 ..스며라! 배암”

- 洪子城主編,《在北大課堂讀詩》,武漢,長江文藝出版社,2002
- 洪子城·劉登翰著,《中國當代新詩史(修訂板)》,北京:北京大學出版社,2005
- 劉春著,《一個人的詩歌史》,北京:人民文學出版社,2016
- 常立著,《浙江新詩史》,北京:中國社會科學出版社,2011
- 李歐梵,《上海摩登》,北京大學出版社,2001
- 王家新著,《爲鳳凰找尋棲所-現代詩歌論集》,北京:北京大學出版社,2008
- 解志熙著,《摩登與現代-中國現代文學的實存分析》,北京:清華大學出版社,2006
- 박재우·배도임,《중국 당대 12시인 대표시선》, HUEBOOKs, 2017
- 리어우판, 장동천역,《상하이 모던》, 고려대출판부, 2007
- 카를 G 용·이윤기역,《인간과 상징》, 열린책들, 2009
- 오양진,《데카당스》, 연세대학교출판부, 2008
- 이어령 책임편집,《문화로 읽는 십이지신 이야기 뱀》, 열림원, 2011
- 梁聖濤,〈現代新詩中蛇意象初探〉,《山西師大學報》, 2015
- 臧明華,〈“蛇”隱喻在現實語境中的轉化—從現代文學史上幾首相關詩作談起〉, 海南師範大學學報, 2003
- 宋珍珠,〈淺析中國古今詩歌中“蛇”意象的轉變〉,《名作新賞》, 2013
- 宋向紅,〈中西詩家蛇意象的文化意蘊解讀〉《中外詩家研究》, 2004

백련사 4세 천책(天頤)의 사상 연구

李丙旭(高麗大學校)

目次

1. 서론
2. 천책사상의 일반적 내용
3. 천책사상의 새로운 내용
4. 결론

1. 서론

이 글은 고려시대 천태종의 백련결사(白蓮結社)의 4세 천책(天頤, 1206-?)의 사상 가운데 기존 연구에서 아직 연구되지 않았던 내용을 검토하고자 한다. 널리 알려진 대로, 백련결사는 정혜결사와 함께 고려시대를 대표하는 결사라고 할 수 있고, 이 결사는 1세 요세(了世, 1163-1245), 2세 천인(天因, 1205-1248), 3세 원환(圓暉), 4세 천책으로 이어진다. 천책의 저술로는 『호산록(湖山錄)』 등이 있는데, 이 글에서는 『호산록』을 통해서 천책의 사상에 접근하고자 한다. 천책의 사상에 대해서는 기존 연구가 어느 정도 있지만, 이 글에서 다루고자 하는 내용, 곧 천태사상과 화엄사상을 아우르고 있는 점, 중국 천태종의 산가파 사명지례(四明知禮) 사상의 영향 등에 대해서는 구체적으로 거론하고 있지 못하다.

천책의 생애를 간단히 소개한다. 천책의 속성은 신(申)씨이고, 고려 태조 때의 공신 신염달(申厭達)의 11대손이었다. 천책은 약관의 나이에 예부시(禮部試)에 합격하였다. 그런데 천책은 세속의 세계에 대해 회의하였고, 그러다가 청하(淸河) 상국(相國: 崔有滄)이 천책에게 『법화경』을 금으로 사경하도록 일을 맡겼는데, 이 일이 계기가 되어 출가하였다. 그래서 1228년, 그의 나이 23세 때(고종12년)에 동지 2인과 함께 원묘국사 요세를 찾아가 뵈고 그의 제자가 되었다.

천책은 출가 한 뒤에 그의 스승 요세의 결사운동을 적극적으로 도왔다. 그리고 여러 곳을 돌아다니면서 선종의 가르침도 공부하고, 또한 화엄, 기신론, 유식, 율(律) 등의 여러 교학의 가르침도 공부하였다.

그리고 상국(相國) 최자(崔滋)는 1241년에 상주(尙州)의 목사로 부임해서 그곳에 있는 공덕산(功德山: 사불산) 미면사(米麵社: 동백련사)를 중수하여 1243년에 공사를 마치었다. 이것을 동백련사라고 한다. 천책은 1244년에 그곳에 도착하였으며, 동백련사의 주맹이 되었다. 1247년에 제4차 몽고의 침입이 있었고, 그로 인해 천책은 남해에 있는 암자에서 당분간 몸을 피하였다.¹⁾ 그 뒤에 천책은 백련사(白蓮社)로 돌아가서 백련사의 제4세가 된다.²⁾

천책의 저술로는 『호산록』과 『해동전홍록(海東傳弘錄)』이 있고, 그의 저술인지 논란이 되는 『선문보장록(禪門寶藏錄)』이 있다. 『해동전홍록』은 『법화경』의 신행(信行)에 관한 영험담을 모아놓은 것인데, 현재는 그 일부분의 내용만을 알 수 있다.³⁾ 『호산록』은 천책의 시문(詩文)을 모아놓은 것인데, 그 동안은 단편만을 알 수 있었지만, 최근에 『호산록』 4권 가운데, 2권이 새롭게 소개되었다. 이 『호산록』의 판본으로 대흥사본과 송광사본과 일지암본이 있다.⁴⁾

2. 천책사상의 일반적 내용

선행연구에 의거해서 천책의 사상을 5가지 항목으로 간단히 정리한다. 첫째, 천책은 선교일치(禪教一致)를 주장하면서도 교학, 특히 『법화경(法華經)』을 강조하고 있고, 그리고 이 『법화경』과 천태종의 가르침의 국가적 효용을 강조하고 있으며⁵⁾, 또한 『법화경』을 대중화하려는 노력의 하나로서 『해동전홍록』을 저술하였다.⁶⁾

둘째, 방편(方便)을 강조하고 있는데, 보살행의 선교방편으로 반란군을 죽이는 것은 살생에 포함되는 것이 아니고 실제로는 보살행에 속한다고 보고 있으며, 방편의 지혜를 강조하는 입장에서 유교·도교·불교의 조화를 제시하는데, 그렇지만 대등한 일치는 아니고 ‘불교의 우월론’에 근거한 것이다.⁷⁾

셋째, 천책의 정토사상은 ‘유심정토설(唯心淨土說)’과 ‘타방정토설(他方淨土說)’이 결합된 것이다.⁸⁾

넷째, 천태종 조사에 대한 특유의 관점이다. 중국 천태종과는 다르게 고려(신라)출신의 보운의통(寶雲義通, 927-988)을 강조하고 있고, 이 보운의통의 제자로서 사명지례(四明知禮, 960-1028)와 자운준식(慈雲遵式, 963-1032)을 제시하고 있다. 좀 더 자세히 설명하면 다음과 같다. 일반적으로 천태종의 주요 인물로서 천태지의(天台智顛, 538-597), 형계담연(荊溪湛然, 711-782), 사명지례를 거론하고 있고, 이는 중국 천태종의 관점이기도 하다. 그런데 한국(고려)의 천책은 이런 관점을 수용하고 있지 않다. 천책은 천태종의 주요 인물로서 천태지의, 보운의통, 사명지례, 자운준식을 거론한다. 이는 고려사람으로 보운의통이 끊어진 천태종의 맥을 이은 인물이라고 중요시 하는 것이고, 이 보운의통의 제자로서 사명지례와 자운준식을 제시하고 있는 것이다.⁹⁾

다섯째, 『선문보장록』이 천책의 저술인지에 관한 문제이다. 고익진은 6가지 근거를 제시하면서 천책이 저술이 아니라고 하였고, 허흥식은 3가지 근거를 제시하면서 천책의 저술이라고

1) 고익진, 「백련사의 사상전통과 천책의 저술문제」, 『고려후기 불교전개사연구』(서울: 민족사, 1986), pp.153-156.

2) 채상식, 『고려후기불교사연구』(서울: 일조각, 1991/1993), p.93.

3) 리영자 역주, 『천책스님의 호산록』(서울: 해조음, 2009), pp.302-315에 그 내용이 소개되어 있음.

4) 『호산록』의 대흥사본은 『한국불교전서』6권에 실려 있고, 일지암본은 『한국불교전서』12권에 실려 있다. 허흥식, 『진정국사와 호산록』(서울: 민족사, 1995)에서는 일지암본을 번역하였고, 리영자 역주, 『천책스님의 호산록』에서는 일지암본을 번역하고, 일지암본에 없는 대흥사본의 내용을 추가해서 번역하였다.

5) 이병욱, 「천책의 사상과 저술의 재검토」, 『불지광명』(청계정인스님 정년퇴임논총, 2017), pp.604-607, pp.610-612.

6) 고익진, 「백련사의 사상전통과 천책의 저술문제」, 『고려후기 불교전개사연구』, p.161.

7) 이병욱, 「천책의 사상과 저술의 재검토」, 『불지광명』, pp.607-610.

8) 고익진, 「백련사의 사상전통과 천책의 저술문제」, 『고려후기 불교전개사연구』, pp.162-163.

9) 이병욱, 「백련사 4세 천책의 천태종 조사에 대한 관점」, 『보조사상』53집(보조사상연구원, 2019), pp.14-19, pp.26-33.

주장한다. 고익진은 『선문보장록』이 교(敎)를 배격하는 성격이 강하고, 이는 천책사상의 경향과 다르다고 한 것이 핵심적 내용이다. 허흥식은 『선문보장록』이 수선사가 중심이 되는 조계종 승려의 저술과는 성격이 다르므로, 그렇다면 천태종 승려 천책이 저술했을 가능성이 있다는 것이 핵심적 내용이다. 그런데 이병욱은 이 두 사람의 주장을 검토하였는데, 『선문보장록』의 내용을 살펴보면, 선의 우월론을 말하고 있으므로, 이는 천책사상의 경향과는 다르다고 한다. 따라서 『선문보장록』이 천책의 저술이 아니라고 판단할 수 있다는 것이다. 다만 고익진과 이병욱의 견해차이는 고익진은 천책사상에서 교(敎)를 강조하는 것에 주목하였다면, 이병욱은 천책사상에서 선교일치를 말하면서도 교(敎)를 강조하였다고 주장하는 것에 차이점이 있다.¹⁰⁾ 그밖에, 허흥식은 천책의 불교사관(佛敎史觀)과 시문(詩文)의 특징에 대해 서술하고 있다.¹¹⁾

3. 천책사상의 새로운 내용

앞에서는 기존의 연구성과를 토대로 해서 천책의 사상을 소개하였다. 여기서는 기존 연구성과에서 말하지 않은 부분을 제시하고자 한다.

첫째, 천책은 천태사상과 화엄사상을 함께 제시하고 있다는 것이다. 천책은 「『법화경』과 『화엄경』을 금자로 작성하고 축하하는 글[金字華嚴法華經讚慶疏]」에서 천태사상과 화엄사상을 함께 아우르고 있다. 이 글에서 천책은 『법화경』과 『화엄경』을 높이 평가한다. 그래서 여러 경전이 원만하지만, 그래도 『법화경』과 『화엄경』보다는 못하다고 평가한다. 그리고 칠처팔회(七處八會:60권 『화엄경』을 7곳과 8회에서 말하였음)의 주인과 손님이 십찰(十刹)과 시방(十方)과 함께 한다는 말은 화엄사상을 표현하는 것이고, 삼승과 구계(九界)의 중생이 하나의 진실한 세계에 돌아간다는 말은 천태사상을 말하는 것이다. 왜냐하면 ‘십찰’과 ‘시방’을 함께 한다는 것은 공간과 시간을 함께 한다는 것이고 이는 화엄의 일즉일체(一卽一切)의 세계를 말하는 것이기 때문이다. ‘일즉일체’는 하나와 전체가 ‘즉(卽)’의 관계에 있다는 말인데, 이는 하나와 전체가 시간과 공간에서 서로 독립적 관계에 있으면서도 서로 연결되어 있다는 것을 의미하는 것이다. 또한 구계(九界)는 지옥, 아귀, 축생, 아수라, 인간, 하늘세계, 성문, 연각, 보살의 세계를 말하는 것인데, 이는 천태종의 특유의 언어이기 때문이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

칠처팔회(七處八會)의 주인과 손님이 십찰(十刹)과 함께 하고 시방과 함께 하며, 삼승(三乘)과 구계(九界)의 중생이 하나의 진실한 세계[一眞]로 돌아가고, 하나의 실제의 세계[一實]로 돌아간다. 그렇다면 여러 가지를 말해서, 비록 여러 가지 경전이 널리 있고 저 경전도 원만하고 이 경전도 원만하지만, 두 가지 경전(『화엄경』과 『법화경』)보다는 못하다. 혹 선재동자가 여러 성(城)을 참방하고 부처의 과(佛果)를 이루고, 혹 용녀가 겨우 8세인데 도량에 앉는다. 혹 손바닥에 한 방울의 물을 적시더라도 작은 개미가 하늘세계에 태어나며, 붓끝을 휘둘러서 반 글자[半字]라도 썼다면 삼령(三靈: 天, 地, 人)이 도를 깨닫는다. 지금 한 정성으로 쓰니 붉은 해바라기가 겨울철에 곱게 피었고, 큰 서원으로 간직하니 흰 연꽃이 육지에서 꽃을 피웠다. 아! 삼천대천세계를 두루 하는 이익은 다함이 없으니 비록 0 겁을 지나도록 [그 덕을] 찬양하여도 어찌 다하겠는가?¹²⁾

10) 이병욱, 「천책의 사상과 저술의 재검토」, 『불지광명』, pp.613-617.

11) 허흥식, 『진정국사와 호산록』, pp.103-115, pp.116-129.

12) 『만덕산백련사제사대 진정국사 호산록』4권, 「금자화엄법화경경찬소」 (『한국불교전서』12권, 37b),

또 『법화경』과 『화엄경』을 금자로 작성하고 축하하는 글』의 다른 대목에서도 천태사상과 화엄사상을 통합한다. “변화한 코끼리가 삼매에 나타난다”고 한 것은 천태사상의 법화삼매와 관련이 있는 것이다. 이것은 원래 『법화경』의 「보현보살권발품」의 내용을 말하는 것이다. 다시 말하자면, 『법화경』을 독송하는 사람에게는 보현보살이 여섯 개의 어금니를 가진 코끼리를 타고 나타난다는 말에서 유래하는 것이다. 이것을 『마하지관』의 법화삼매에서는 받아들여서 사상적으로 다시 해석하고 있다. 그리고 “의로운 용이 십현(十玄)을 항상 연설한다”고 한 것은 화엄사상을 의미하는 것이다. ‘십현’은 십현연기(十玄緣起)라고도 하는데, 이는 화엄사상의 핵심인 ‘일즉일체’를 10가지로 나누어서 설명한 것이다. 이처럼 『법화경』과 『화엄경』을 금자로 작성하고 축하하는 글』에서는 천태사상과 화엄사상을 아우르고 있다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

오호라! 저쪽에서는 원(願)의 수레바퀴가 멈추거나 전개되기도 하고, 이 땅에서는 이웃나라의 병사가 갑자기 침입하는구나. 특별히 『법화경』에 의지해서 보시의 자리를 펴서 일백일 동안 4가지 물건으로 공양하는데, 어찌 뼈가 가루가 된다고 해도 감히 [공양을] 그만두겠습니까? 삼업으로 정근하는 사람이 60명인데, 적심(赤心)을 다해서 함께 참회합니다. 사(事)와 이(理)가 장애가 없고, 선정과 지혜가 모두 균등하며, 의로운 용(龍)은 항상 십현(十玄)을 연설하고, 변화한 코끼리는 삼매에 나타납니다. …… 다시 원하건대, 돈원(敦元)스님의 영가는 유심정토(唯心淨土)에 곧장 도달해서 자성의 미타를 친히 보고, 갖추고 있는 금강의 지혜가 사바세계를 두루 미치도록 해주옵소서.¹³⁾

그리고 위 인용문에서는 ‘선정과 지혜를 균등히 한다는 점’과 ‘유심정토(唯心淨土)의 사상’도 아울러 제시되어 있다. 이것이 천책 사상의 한 모습이다.

둘째, 천태종 산가파의 사명지례의 영향이다. 「임진년에 보현도량의 시작을 알리는 글(壬辰年普賢道場起始疏)」에서는 사명지례에게 사상적 영향을 받았음을 알 수 있는 대목이 있다. 장구벌레(蛞蝓)와 매미 같은 눈멀고 귀먹은 중생도 진여(法位)를 벗어나지 않고 항상 머물고 있다고 말하고 있다.¹⁴⁾ 이는 사명지례의 사상에 영향을 받은 것을 보여주는 것이다. 사명지례는 장구벌레와 쇠똥구리(蛞蝓)에 6즉(六卽)이 있다고 주장한다. 바꾸어 말하면, 이는 가장 미물이라고 할 수 있는 장구벌레와 쇠똥구리(蛞蝓)도 법신(法身: 진여와 같은 내용)을 가지고 있다는 주장이다.¹⁵⁾

물론, 천책이 주장하는 단어, 곧 장구벌레(蛞蝓)와 매미와 사명지례가 주장하는 단어, 곧 장구벌레와 쇠똥구리(蛞蝓)은 완전히 같은 것은 아니지만, 그 의미는 같은 것이라고 할 수 있다.

“七處八會之主伴 同十刹而同十方 三乘九界之生靈 歸一真而歸一實 則橫說豎說 雖羣典之浩然 彼圓此圓 莫二經之若也 或童子參百城而成佛果 或龍女才八歲而坐道場 或灌掌一滴而微蟻生天 或揮毫半字而三靈悟道 至誠書寫 紅葵發艷於冬天 弘願受持 白蓮開於陸地 繫遍界利益之無盡 雖歷劫讚揚 而奚窮.”

13) 『만덕산백련사제사대 진정국사 호산록』4권, 「금자화엄법화경경찬소」(『한국불교전서』12권, 37b), “嗟彼願輪之停轉 當此隣兵之突侵 特就蓮坊 用張檀席 四事供養於一百日 寧粉骨而敢辭 三業精勤者六十人 盡赤心而同懺 事理無碍 定慧悉均 義龍常演於十玄 化象現參於三昧 …… 更願敦元靈駕 直達唯心淨土 親觀自性彌陀 所辦金剛 普霑沙界.”

14) 『만덕산백련사제사대 진정국사 호산록』4권, 「임진년보현도량기시소」(『한국불교전서』12권, 36b), “蛞蝓蝮蟻之盲聾 不離法位常住.”

15) 安藤俊雄, 『天台性具思想論』(京都: 法藏館, 소화28년), p.180.

그렇다면, 천책이 말하는 내용, 곧 “장구벌레와 매미 같은 눈멀고 귀먹은 중생도 진여에서 벗어나지 않고 항상 머물고 있다”는 말은 사명지례의 사상에 영향을 받은 것이라고 평가할 수 있다.

4. 결론

이 글에서는 천책의 일반적 내용을 기존의 연구성과에 의거해서 소개하고, 기존의 연구성과에서 소개되지 않은 내용에 대해 서술하였다. 그것은 두 가지인데, 하나는 천책의 사상에서 천태사상과 화엄사상을 아우르고 있다는 점을 읽을 수 있다는 것이고, 다른 하나는 천책의 사상에서 사명지례의 영향을 읽을 수 있다는 것이다. 부족한 부분은 추후 연구를 통해 더 보완해 나가고자 한다.

7-8世紀 中國 繪畫에 나타난 水墨 表現

-山水樹石의 表現 境界를 中心으로-

金炳模(東國大學校)

目次

- I. 序論
- II. 7-8世紀 山水樹石의 水墨 表現
- III. 7-8世紀 關中地域 寺刹壁畫의 彩色 未完
- IV. 彩色 費用과 顏料 價格
- V. 結論

I. 序論

본 연구는 초당 및 성당시기 산수수석에 나타난 수목 표현의 출현 원인을 검토하는데 관심을 둔 것이다. 산수수석을 주요 검토대상으로 삼은 이유는 당시 회화에서 수목 표현을 가장 적극적으로 반영한 제제가 산수수석이기 때문이다.

회화 제재로서 산수수석에 대한 기존 연구의 관심은 크게 3가지 방면에서 진행되었다. 첫째 산수수석 표현 기교발전과 관련하여 고대 문헌기록에과의 부합성 여부, 둘째 산수화로의 진화와 발전, 셋째 수목의 기원문제 등을 검토하는데 관심이 집중되었다. 본 연구의 관심은 세 번째 수목의 기원문제 등과 연관된 것이다.

수목 발전 및 출현 배경과 관련해서는 명말 동기창 등의 남북종론, 20세기 유검화, 서복관 등의 선종 및 장학 사상설 등이 제기된 바 있다. 근래에는 7-8세기 산수수석 자료를 중심으로 연구가 비교적 활발하게 개진되고 있으며, 진수상, 조성량, 군리군 등이 연구의 중심에 있다. 이들 연구에서는 주로 채색화의 사실성 부족, 채색화의 능동성 부족, 서예필법의 발전, 종이의 제작 기반 확대와 질적 제고 등이 주요 연구 내용 및 성과로 제시되고 있다.

하지만 채색화의 사실성 부족은 주로 장식성이 강조된 석굴벽화 등 일부에서 강하게 드러난 경우이기 때문에 채색화 자체의 성격 및 표현 특징에서 비롯된 경우라고 보기는 어렵다. 채색화의 능동성 부족설은 적어도 6법론을 지향하는 7-8세기 화단에서는 그다지 설득력을 갖는 해석 관점으로 보이지 않는다. 특히 산수수석의 제제가 주로 배경의 하나로 위치 지워진 상황 하에서는 그러한 입장을 설명해내기도 쉽지 않다. 서예 필법 발전설은 수목 표현과 밀접한 연관성을 갖는 것으로 판단되기는 하지만 서예 필법은 이미 한대 이래 적극 활용된 바 있기 때문에 7-8세기 현상을 직접적으로 규명하는 논리로서는 구체성이 결여된 측면을 드러내며, 서예 필법에 대한 인식 및 관심의 확대가 채색을 직접적으로 제한하는 요인으로 작용할 수 있는 것도 아니어서 수목 표현의 출현 원인으로 받아들이기가 쉽지 않다. 종이의 출현 및 발전이

수목의 표현기교를 극대화하는데 기여한 점은 어렵지 않게 예상할 수 있지만 종이 역시 한대에 출현하여 위진시대에 이미 필사재료로 사용된 바 있고, 7-8세기 수목 표현이 지화에서 주로 확인되는 상황도 아니어서 이 역시 7-8세기 수목 표현의 직접적인 출현 원인으로 간주하는 데는 한계가 따른다.

본 연구자는 당 전반기 화단의 경우 여전히 채색을 위주로 하면서 사실성을 추구하는 입장에 놓여 있었다는 점, 그리고 수목에 대한 인식 혹은 근사한 수목 미학이 거의 형성되어 있지 않은 상황이었다는 점 등을 선행연구를 통해 확인한 바 있다.¹⁾ 본 연구는 당 전반기 화단에서 지향한 그와 같은 회화 표현의 기본 개념 및 입장과 수목 인식의 결핍 속에서 어떻게 수목적 표현들이 출현할 수 있었는가 하는 점을 염두에 두고 연구를 진행시킨 것으로, 수목 표현이 비교적 적극적으로 출현하는 묘실벽화를 주요 검토대상으로 삼았다.



도1 의덕태자묘 묘도 동벽 의장출행도의 부분, 706년.

수당시대에 들어와 유춘도 등 새로운 화목의 출현으로 수목뿐만 아니라 산수를 함께 곁들여 그려야 하는 상황이 대두되었다. 수당 교체기로부터 초당을 거치면서 수목뿐만 아니라 산수수석을 특기로 한 화가들이 적지 않게 출현하는데 그와 같은 화단의 변화를 시사해주는 대목이라고 하겠다.

II. 7-8世紀 山水樹石의 水墨 表現



도2 돈황막고굴 제321굴 남벽 寶雨經變圖 부분, 초당



도3 燕妃墓 병풍도 부분, 671년

현재까지 발견된 당대 벽화묘 120여 기 가운데 당 전반기인 초당과 성당시대에 속하는 80여 기 벽화에서 극히 일부를 제외하고 산수수석의 제재를 극히 드물게 출현시키거나 아예 출현시키지 않는다. 그렇더라도 산수수석에 대한 묘사 능력은 이전시대에 비해 현저한 진전을 보인 것으로 확인된다(도1).

하지만 묘실벽화에서 인물 및 의장기 등에 비해 산수수석의 채색은 적극성이 떨어지는 경우가 많다. 심지어 수목적으로 표현한 경우들도 적지 않게 출현한다(도4). 초당과 성당시대 산수수석의 수목 표현에서 수목산수화의 기원 및 출현 근거를 찾으려는 연구는 바로 이와 같은 자료들을 근거로 시도된 것이다.

이와 같은 수목적 표현의 출현에 대해 진수상은 채색이 시대정신을 능동적으로 반영하고 변화시켜가기에 추동성이 부족하기 때문이라는 견해를 제시하고 있다.²⁾

현재 확보된 회화자료를 근거로 하면 초당과 성당시기 산수수석의 표현 가운데 본 연구와 관련해서 눈에 띄는 특징 가운데 하나는 산수수석에도 대부분 채색이 가해져 표현된다는 사실이다(도2, 도3). 전해오는 당대 텍스트에 근거하면 초당과 성당시대는 채색위주의 표현법을 지향한 것으로 확인되기 때문에 이러한 양상은 사실 자연스런 결과라고 할 수 있다.

현재 확보된 회화자료를 근거로 하면 초당과 성당시기 산수수석의 표현 가운데 본 연구와 관련해서 눈에 띄는 특징 가운데 하나는 산수수석에도 대부분 채색이 가해져 표현된다는 사실이다(도2, 도3). 전해오는 당대 텍스트에 근거하면 초당과 성당시대는 채색위주의 표현법을 지향한 것으로 확인되기 때문에 이러한 양상은 사실 자연스런 결과라고 할 수 있다.

1) 김병모, 「7-9세기 서안과 낙양지역 산수화 출현 양상과 수목 인식」, 『동서미술문화학회 제17회 학술회의 발표문집』, 동서미술문화학회, 2018.12.

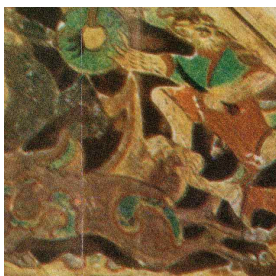
2) 陳綬祥, 『中國繪畫斷代史』(隋唐繪畫), 北京, 人民美術出版社, 2004, 80-81쪽.

하지만 초당과 성당시대에 수묵적 표현이 등장하는 도상을 보면 대부분 산수수석은 각 도상에서 배경의 하나로서 역할을 하고, 핵심내용에 해당하는 제재들은 대개 채색을 적극적으로 반영하기 때문에 진수상의 해석 관점은 실제 정황에 그다지 부합하는 것으로 보이지 않는다. 수묵이 시대정신을 반영하는 주도적 표현법으로 제시되고 인식된 것이라면 도상에서 핵심 제재가 오히려 수묵으로 표현되었어야 마땅할 것이다. 묵색이 미학적 의미에서 채색보다 더 우위에 있는 것으로 인식된 상황이었다면 도상에서 더 중요하게 간주된 제재가 우선 수묵으로 표현되는 양상을 드러내어야 했다. 게다가 장언원에 의하면 초당 및 성당시대는 여전히 채색을 위주로 하는 회화 표현 개념을 지향한 것으로 확인되고, 사회, 문화적으로도 '화려함'과 '장대함' 등이 시대정신의 하나로 표방된 시대였기 때문에 채색이 시대정신을 적극 반영하는데 부적합하였다는 진수상의 견해는 받아들여기가 더 더욱 어렵게 된다.

이시기 산수수석의 수묵적 표현의 출현에 대해 조성량은 다른 관점을 개진하고 있다. 그는 채색화의 강한 장식성과 비사실적 표현성 때문에 사실성을 향해 부단히 발전해간 당대 화단에서는 더 이상 사람들을 만족시킬 수 없는 상황을 초래했다고 보았다.³⁾ 산수수석이라는 것이 그다지 화려한 표현 대상은 아니기 때문에 강한 채색이 산수수석의 사실성을 약화시키게 된다는 그의 관점은 충분히 타당성을 갖는다. 그리고 종교적으로 기능하는 장식적 회화 이외에 일부 감상적 성격의 회화가 증가해가는 상황이었기 때문에 비장식적 표현 요소를 새롭게 요구하고 갈망하는 분위기는 충분히 예상할 수 있다.

하지만 운문, 산, 수목 등을 홍색으로 채색하고, 바위조차 홍색과 녹색 등으로 채색하는 경향이 비일비재한 상황이었기 때문에 채색으로 인한 사실성 약화로 인해 수묵적 표현을 증가시켜갔다는 해석 관점은 당 전반기 상황에는 그다지 부합하는 것으로 보이지 않는다. 특히 사회적 신분이 상대적으로 묘주의 벽화에서 사실성 추구하고 거리가 먼 채색 입장이 보다 강하게 반영된 상황이었기 때문에 수묵적 표현을 통해 사실성을 확대시키려는 사고 및 인식은 초당과 성당의 화단에서는 그다지 주목받는 입장으로 간주하기가 어렵다. 다만 산수수석이라는 것이 본래 화려한 대상은 아니기 때문에 표현 대상의 특징에 부합하는 채색을 지향했던 당시 표현법 개념을 고려한다면 산수수석 자체가 수묵적 표현 대상으로 적극 대두되었을 가능성은 충분히 있다.

산수수석의 수묵적 표현과 관련하여 본 연구자는 배경으로서의 산수수석의 쓰임에 좀 더 주목할 필요가 있다고 생각한다. 특히 본 연구자의 선행연구에 의하면 산수수석뿐만 아니라 채색화를 주도했던 인물화조차 중요도에 따라 채색에서 차등이 두어진 경우들을 확인할 수 있기 때문에 이와 같은 관점을 간과할 수 없다고 하겠다.



5 낙양 소구 61호묘 격장 전면 <儺劇圖> 부분, 서한



도6 낙양 소구 61호묘 후장 인물과 산봉우리 부분, 서한



도4 李壽墓 묘실 상단 수렵도 부분, 631년

은 서한 중만기에 해당하는 소구 61호묘 격장 전면에 묘사된 <나극도>와 후벽에 묘사된 도상의 일부이다.

3) 趙聲良, 「唐代壁畫中的水墨山水畫」, 『唐墓壁畫國際學術研討會論文集』, 西安, 三秦出版社, 2006.

그런데 이들 두 도상은 특이하게도 같은 묘실에 조성되었으면서도 채색에서 작지 않은 차이가 나타난다. 전자는 현재에도 선명성을 유지할 정도로 두텁고 정밀하게 채색이 이루어진데 비해 후자는 바탕이 보일 정도로 채색 농도가 낮다. 더불어 선조의 형태 및 운용에도 작지 않은 차이가 나타난다. 전자는 세선으로 정교한 표현을 지향하는 특징을 드러낸 반면 후자는 상대적으로 볼륨 변화가 크고 거칠며 정교성이 떨어지는 특징을 드러낸다.

이러한 차이를 출현시킨 요인으로 여러 가지가 제시될 수 있겠지만 본 연구자는 무엇보다도



도7 가옥관 신성 5호묘 전실 동벽 벽화



도8 가옥관 신성5호묘 전실 동벽 묘주출행도 부분

안료 수급의 문제가 큰 요인으로 작용하였다고 판단한다. 이와 관련하여 몇몇 경우를 좀 더 살펴보면 다음과 같다.

도7은 가옥관 신성 5호묘 전실 동벽의 벽화이다. 묘주출행도와 기타 도상을 다양하게 묘사해놓고 있다. 그런데 벽면 중앙의 넓은 면적에 묘사된 묘

주출행도(도8)는 정밀한 세선으로 대상을 정밀하게 묘사해놓은 반면 주변의 도상(도9)은 상대적으로 채색 농도가 낮고 채색 방식도 터취식으로 하여 전자에 비해 정밀성이 크게 떨어지는 방식으로 표현되어 있다. 뿐만 아니라 선조의 형태와 운용의 특징도 전자와는 상당한 차이가 나타난다.



도9 가옥관 신성 5호묘 전실 동벽 채상도 부분

이 묘실에는 총 75폭의 벽화가 등장하고, 동벽에만 31폭이 구성되어 있는데 이와 같이 정교한 채색과 정세한 선묘를 사용하여 표현한 경우는 묘주출행도 1폭 뿐이다.

도상의 중요도에 따른 채색의 차등 이해가 당시의 모든 회화에 나타나는 채색 양상을 설명해낼 수 있는 수단은 될 수 없겠지만 적어도 하나의 관점으로 기능할 수는 있을 것으로 본다. 도10와 도11, 즉 동한시대 체가장묘 벽화에 그려진 묘주도와 오백도 도상의 채색과 선묘

의 차이는 적어도 그러한 접근이 유효함을 보다 구체적으로 확인시킨다.⁴⁾ 묘주도의 도상은 무엇보다도 가장 중요하게 인식되었을 것이고 실제로 가장 중요한 곳에 가장 크게 묘사되는 대상으로 취급되고 있기 때문이다.



도10 하북 안평현 체가장묘 <묘주상> 부분, 동한



도11 하북 안평현 체가장묘 <오백도> 부분, 동한

수당 이전에 오랫동안 전개되어온 이와 같은 표현법 변용의 패턴을 고려한다면 7-8세기 회화에 나타난 채색의 차등 현상, 특히 산수수석에 강하게 반영된 수묵적 표현 역시 그와 같은 관점에서 고려 여지가 충분히 있게 된다. 산수수석이 다른 경우보다 화려하지 않은 경우이기 때문에 채색의 약화가 반드시 채색의 차등화라는 관점에서 비롯된 것이라고 말할 수는 없겠지만 적어도 그러한 시각에서 채색 양상의 차이 및 변화를 파악해가는

4) 김병모, 「東漢時代 회화 표현법의 分化에 관한 연구-墓室 壁畫 分析을 中心으로-」, 『동방학』 33집, 한서대학교 동양고전연구소, 2015; 김병모, 「회화 표현 개념의 하부구조로서의 채색 의욕에 관하여-진국진한시대를 중심으로-」, 『동양고전연구』 52집, 동양고전학회, 2013.

시도는 유효해 보인다.



도12 의덕태자묘 사녀도, 706

도13 연비묘 사녀도, 671

이와 관련하여 도12과 도13은 시사하는 바가 작지 않은 내용을 제공한다. 이들 두 도상은 동일한 사녀도에 해당하지만 인물의 채색에서 차이를 보이는데다가 그러한 상황에 부합하여 수묵에서도 채색의 차이를 그대로 드러내기 때문이다. 채색의 탈락 상황을 고려해야 하기 때문에 비교대상으로서 적합성에 문제가 있을 수 있지만 안료 확보 상황에 따라 수묵의 수묵적 표현 양상이 상관성을 갖고 진행된다는 점, 다시 말해 안료 확보 상황에 수묵적 표현이 종속적 작용한다는 점은 일정 부분 확인할 수 있다.

수묵이 화려한 대상도 아닌데다가 각 도상에서 중심적 제재가 아닌 부수적 존재로서 역할을 하고 있기 때문에 오랜 기간 차등적용 해온 채색법 패턴이 이러한 상황에 자연스럽게 적용, 반영된 것이 아닌가 생각한다. 다시 말해 당대 묘실벽화에서 산수수석은 부수적 위치에 있기 때문에 안료 소모량을 줄이고자 할 경우 변용의 제1 순위에 해당했다고 하겠다. 선묘 역시 그러한 차이에 부합하듯 연비묘 도상에서 훨씬 볼륨 변화가 큰 선조로 운용되고 있다. 한마디로 안료 확보가 충분하면 수묵적 요소는 얼마든지 줄여갈 수 있음을 일면 드러내고 있다.

이상의 분석 관점은 수당시대 산수수석에 반영된 수묵적 표현이 어떠한 상황에서 어떠한 문제를 인식하면서 선택, 운용된 것인지 분명하게 파악, 제시되지 못한 상황에서 간과할 수 없는 내용을 제공한다. 나아가 이러한 분석 관점을 토대로 한다면 채색을 위주로 하는 표현법 개념을 지향했던 초당과 성당의 시대공간 속에서 수묵 표현은 능동적 존재가 아니라 여전히 수동적 존재에 위치해 있었던 것으로 파악된다.

초당과 성당시기에 채색과 수묵 이들 두 표현법은 서로 대립의 관계로서 상대방을 대체해가는 관계가 아니라 안료 수급 여부에 따라 상대방 표현법으로 이동해가는, 즉 상보적 관계로 성립되어 있었던 것으로 판단된다. 산수수석의 수묵적 표현이 채색을 저지하거나 대체하는데 사용된 것이 아니라 확보된 안료 수급량에 따라 변용을 도모하는 유기적 관계에 놓여 있었던 것으로 파악된다.

Ⅲ. 7-8世紀 關中地域 寺刹壁畫의 彩色 未完

『圖畫見聞志』에는 唐 咸通(860-873) 시기에 范瓊이 聖興寺 대전에 天王像, 大悲像, 烏瑟摩像 등을 그리면서 마지막 烏瑟摩像에 채색을 다 하지 못하고 그만둔 사실을 기록하고 있다. 이러한 상황은 앞서의 검토에 근거하면 미완의 원인이 안료 부족에 있었음을 시사한다. 장언원도 『역대명화기』에서 840년대 당시 낙양과 장안의 寺觀 벽화를 답사하면서 채색이 이루어지지 않은 경우에 대하여 일일이 기록해두고 있다. 예를 들어 “寶應寺에는 韓幹의 白畫가 많으며 …”라고 하여 선묘만 이루어지고 채색이 미완인 채로 남겨진 경우를 ‘백화’로 소개하며 일일이 확인해두고 있다.

장언원의 기록 의도를 정확하게 제시하지 않았기 때문에 백화의 성격 파악이 쉽지 않은 상황이지만 사혁이 6법론에서 筆法(骨法用筆)을 彩色(隨類賦彩)보다 중요하게 간주한 바 있기 때문에 이러한 관점에 근거하여 백화를 회화 표현의 또 다른 형식으로 이해하려는 관점이 일

반적 경향이다. 오도자의 경우 자신은 선묘작업만 진행하고 채색은 제자들에게 맡긴 경우가 종종 있었기 때문에 선묘가 채색보다 더 난이도가 높고 중요한 작업이라는 점은 충분히 인식할 수 있다.

그러나 그러한 차등이 채색이 이루어지지 않은 그림을 하나의 독립된 가치를 갖는 것으로 판단할 수 논리를 제공하게 되는지는 여전히 의문으로 남는다.

IV. 彩色 費用과 顏料 價格

성당시대 양귀비의 손위 누이였던 곽국부인은 中堂을 지으면서 벽면의 채색 비용으로 200萬文을 지급하고, 공장들이 따로 노고비를 요구하자 당시 직물 가운데 최고급품류에 속하였던 紅羅 500段을 추가로 지급한 적이 있다.⁵⁾ 塗壁에 지출된 200萬文을 당시 관리 월급으로 환산해보면, 개원시기 1품관의 月俸이 31,000文이었으므로 200萬文은 당시 최고위직의 64개월(5.5년) 봉급에 해당한다. 5품관 월봉은 9,200文이므로 217개월(18년), 9품관 월봉은 917文이므로 2181개월(181년)의 월봉에 해당한다. 개원시기 관중 평균 米價는 1石에 150文 정도였으므로 당시 평균 미가로 환산하면 米 13,333石이 된다.

이러한 채색비용은 일반인은 생각할 수도 없는 것이다. 100여 기가 넘는 당대 벽화묘의 대부분이 3품관 이상의 묘에서 조성된 경우에 해당하는데 조성의 제약요인으로 여러 가지를 들 수 있겠지만 경제력 역시 매우 중요한 작용을 했을 것이다.

신강위글자치구의 吐魯番에서 출토된 742년 당시 문서에는 黃丹, 石綠, 銅綠, 朱砂, 空靑 등 5종 안료의 매매가가 기록되어 있는데 1兩 당 상품의 가격이 주사는 150文, 空靑은 80文, 銅綠은 35文, 石綠은 10文, 黃丹은 9文 등으로 기록되어 있다.⁶⁾ 당시 1兩은 1/16斤, 1/6屯에 해당하였다.⁷⁾

이 물가표에는 絹, 綿, 布 등 견직물과 말, 낙타, 소 등 기타 동물 등의 물가도 함께 포함되어 있는데 안료와의 상대 가격을 보면 소의 일종인 次犍牛는 상품 1頭에 3200文이므로 주사 약 21兩에 해당하는 가격이며,⁸⁾ 白面(白麵)은 上品 1斗에 38文이므로 朱砂 1양은 백면 4.28斗에 해당하는 가격에 해당한다.

이들 물가표에는 米價가 나타나 있지 않지만 交河郡과 가깝고 환경이 유사한 돈황지역의 粟米價와 비교해보면 평균 米價가 1斗에 25文 정도이므로 交河郡의 주사 1兩 150文은 돈황의 米 6斗에 해당한다.⁹⁾ 또 당시 粟麥價는 米價의 60% 정도였으므로 米價 25文을 기준으로 할 경우 속가는 15文이 되어 주사 1兩은 粟 1石에 해당한다. 개원시기 관중지역 평년 평균 米價는 1斗에 15文, 즉 1石에 150文 정도였고, 천보시기 米價와 커다란 차이가 없었으므로 관중지역에서 米 1石을 내다 팔아야 交河郡에 가서 주사 1양을 살 수 있었던 것이다.

개원시기 9品官 월봉이 917文이었고 이 월봉 체계가 812년까지 그대로 유지된 것으로 확

5) “號國會造中堂，召工匠塗壁，費錢二百萬文。工畢求賞，號國出紅羅五百段，工匠嫌少不肯接受。”(范文瀾, 『中國通史簡編』上, 河北教育出版社, 2002, 309쪽).

6) 胡如雷, 「唐天寶2年交河郡市估案’中的物價史料」, 『隋唐五代社會經濟史論稿』, 北京, 中國社會科學出版社.

7) 『新唐書』百官志, “綿六兩爲屯.”

8) 開元 시기 ‘西州用練買牛簿’에 기재된 牛價 가운데 가장 고가의 것은 練 9匹이며, 가장 저렴한 것은 練 4匹(犁伯特)이다.

9) 胡如雷, 『隋唐五代社會經濟史論稿』, 北京, 中國社會科學出版社, 169쪽.

인되므로 이를 근거로 하면 742년 당시 주사 1兩은 대략 9품관 월봉 1/6에 해당한다. 또 개원 및 천보시기 농민의 조용조 세액은 1년에 米 4石이었으므로 대략 주사 4兩에 해당한다. 돈황문서 P.2912호에 의하면 귀의군시대 돈황에서 거래된 백색안료 호분의 가격은 1兩에 麥 4-5石으로 주사보다도 더 고가로 나타난다. 당시 銀 1兩이 麥 3石이었으므로 은가보다도 비싸며, 羊 1마리에 麥 3石이었으므로 호분 1兩의 값이 羊 1마리보다 고가였다. 당시 돈황지역 木匠 1일 공임이 麥 1斗이었으므로 호분 1兩은 목장의 40-50일 공임에 해당하는 가격임을 알 수 있다.¹⁰⁾

V. 結論

이상으로 초당과 성당시기 산수수석의 수묵 표현 특징과 수묵 표현의 출현 원인, 그리고 채색미완의 실례와 채색비용 등에 관하여 묘실벽화를 중심으로 검토를 진행하였다. 검토 내용을 적요하여 결론으로 하면 다음과 같다.

회화 제재로서 산수수석은 수당 이전에 이미 상당한 표현 능력을 구비하였으며 수당 시대에 이르러 유춘도와 같은 화목의 출현 및 확대로 인해 보다 다양한 표현법을 출현시킨다. 주로 도상의 배경으로 쓰인 경우가 대다수이며, 인물 및 의장기 등과 마찬가지로 채색을 기본으로 하는 표현개념을 지향하고 있다.

하지만 대개 인물 등에 비해 채색이 약화된 모습으로 나타나며, 수묵적 표현을 한 경우도 적지 않게 출현한다.

채색 약화 및 수묵적 표현의 출현 원인으로 안료 수급의 문제가 가장 밀접하게 연관된 것으로 파악되었다. 특히 진한시대 이래 오랜 기간 동안 진행시켜온 채색법의 패턴, 즉 안료가 충분치 못할 경우 제재의 중요도에 따라 채색의 증감을 조정하는 인식 및 태도가 당대에도 그대로 지속 반영되면서 주로 배경화로 기능한 산수수석은 채색감소 대상의 제 1순위에 해당한 것으로 파악된다.

안료수급의 어려움으로 채색이 이루어지지 못한 미완의 실례들이 당대 관중지역 사관벽화에 적지 않게 존재했으며, 채색에 소요되는 비용과 안료 가격 역시 예상을 뛰어넘는 수준으로 확 인되고 있어 고대 회화의 채색과 관련된 표현법 이해에 있어서 안료의 역할을 간과할 수 없게 한다.

(參考文獻)

金炳模, 「7-9世紀 西安과 洛陽地域 山水畫 出現 樣相과 水墨 認識」, 『동서미술문화학회 제 17회 학술회의 발표문집』, 동서미술문화학회, 2018.12.

趙聲良, 「唐代壁畫中的水墨山水畫」, 『唐墓壁畫國際學術研討會論文集』, 西安, 三秦出版社, 2006.

鄭丙林, 「晚唐五代敦煌貿易市場的物價」, 『敦煌研究』97-3

王進玉, 「敦煌石窟藝術應用顏料的產地之謎」, 『文物保護與考古科學』15-3, 2003.

陳明光, 「試論唐前期官員俸料錢與國家財政的關係」, 『史林』92-1.

10) 鄭丙林, 「晚唐五代敦煌商品貿易市場研究」, 『敦煌學集刊』04-1; 鄭丙林, 「晚唐五代敦煌貿易市場的物價」, 『敦煌研究』97-3; 王進玉, 「敦煌石窟藝術應用顏料的產地之謎」, 『文物保護與考古科學』15-3, 2003.

胡如雷,『隋唐五代社會經濟史論稿』,北京,中國社會科學出版社.

胡如雷,「'唐天寶2年交河郡市估案'中的物價史料」,『隋唐五代社會經濟史論稿』,北京,中國社會科學出版社.

范文瀾,『中國通史簡編』上,河北教育出版社,2002.

李星明,『唐代墓室壁畫研究』,陝西人民美術出版社,2005.

周天遊,『唐墓壁畫研究文集』,三秦出版社,2003.

개화기 강증산 전승의 통합적 사유에 대한 고찰

高南植(大眞大學校)

目次

1. 들어가는 말
2. 개화기 강증산의 보수와 진보에 대한 관점
3. 강증산의 통합적 사유의 양상
4. 맺음말

1. 들어가는 말

강증산 전승에는 서세동점기의 조선 말기를 맞아 동양과 서양의 문명적 교류에 대한 내용이 다양히 나타난다. 이는 17세기의 서양문명의 발달과도 연계되어 있다. 이 문명에 대한 반성과 수정이라는 차원에서 이루어진 문명적 패러다임의 새로운 방향성은 19세기말 동아시아 삼국인 중국, 한국, 일본을 꺾는 새로운 축으로 작용하였다.

한편 19세기 동양이 직면한 개화라는 대조류 속에서 외세에 대한 대처와 자국 전통의 수호라는 두 가지 면에 대해 다양한 양상의 동요(動搖)가 일어났으며 이는 서양의 침탈(侵奪)과 동양의 반향(反響)이라는 시대적 상황을 겪어 동양이 극복해야만 하는 운명적 현실이었다.

이 글은 강증산에 관한 기록물에서 개화기에 나타난 보수와 진보적 양상이 어떠한가를 살펴보고 이에 대한 강증산의 대처방안을 찾아보고자 한 것이다. 즉 동서양 문화 교류의 틀 위에서 본 논문은 진보와 보수의 시각을 통합하여 새로운 관계망을 구축하고자한 강증산의 시각을 고구해보고자 한다.

이를 위해 2장에서는 강증산 전승에 나타난 개화와 보수에 대한 관점을 보고, 3장에서는 통합적 사유의 면을 동도서기(東道西器) 및 당시 인물에 대한 해원을 통해 소략하게 찾아보고자 하였다.¹⁾

이러한 강증산 전승에 나타난 통합적 사유를 통해 21세기를 살아가며 현실의 삶속에서 일어나는 국가적 난제와 사회의 통합을 위한 대국적(大局的) 관점을 찾아보는 일단의 실마리가 될 것이라 사료된다.

1) 개화와 관련된 강증산 전승은 요약 발표문의 형식 하에 살펴보지 못했음을 밝혀둔다. 향후 논문안정 시 살펴보기로 한다.

2. 개화기 강증산의 보수와 진보에 대한 관점

강증산 전승에 나타난 개화기 개화파와 위정척사파에 대해 보기로 한다. 개화파인 박영효의 일본 망명으로 인해 강증산을 따랐던 종도인 김병욱이 연류되자 강증산이 김병욱을 구제해 주었다는 이야기가 전승에 등장한다.

김 병욱은 계묘(癸卯)년四月부터 남원(南原)의 세금을 거두는 관직에 있게 되었고도다. 이때에 박 영효(朴泳孝)가 일본(日本)에 망명하여 혁명을 도모하고 병욱이 또 그에 연루하였도다. 관은 그 당원을 체포하기로 정하고 八월에 포교가 서울로부터 남원으로 내려와서 병욱을 찾았도다. 전주 군수 권 직상이 병욱의 거처를 알기 위해 포교를 전주에서 남원으로 보냈도다. 그 전날 미리 상제께서 남원에 가셔서 병욱을 숙소의 문 바깥에 불러내시고 그로 하여금 수합한 세금을 숙소 주인에게 보관시키고 가족신 대신에 짚신을 신게 하고 밭둑과 언덕을 걸으시니 병욱은 묵묵히 뒤만 따랐도다. 한 주막에서 점심을 끝내시고 다시 걸어가시다 그의 선산밑에 이르니 때는 이미 저물었도다. 그제서야 상제께서 그를 돌아보시고 묘소를 물으시니 바로 이 곳이라고 그가 아뢰니 상제께서 또 묘형을 물으시니 「와우형(臥牛形)입니다」고 여쭙는지라. 말씀하시되 「그러면 소 우는 소리를 들어야 참이 되리라」 하시고 그 자리에 앉아 기다리시니 산 아래서 소 우는 소리가 나는도다. 병욱이 소의 울음소리를 아뢰이니 상제께서 「먼데서 들리면 소용이 없나니라」 하시고 한참 있으니 이상하게도 한 사람이 소를 몰고 묘 앞으로 지나가는데 소가 크게 우는도다. 상제께서 가라사대 「혈음(穴蔭)이 이미 동하였도다」 하시고 자리를 떠서 그 산소의 재실로 내려가 이 곳에서 그날 밤을 새우시니라. 이튿날 상제께서 묘지기를 남원에 보내어 형세를 알아보게 하셨도다. 그는 남원에 갔다 와서 서울 포교가 병욱을 수색함을 아뢰이니 이때 비로소 병욱이 깨닫고 크게 두려워하여 몸 둘 곳을 모르도다. 상제께서 다시 묘지기에게 여자가 타는 가마를 마련케 하고 병욱을 거기에 태우고 전주 상관(上關) 좁은 목에 이르러 병욱으로 하여금 먼저 서 원규의 집에 가서 정세를 자세히 살피게 하시니라. 그는 먼저 원규의 집에 들어서니 원규가 몹시 놀라면서 「그대가 어떻게 사지를 벗어났으며 또 어떻게 하려고 이런 위치에 들어섰느냐. 너무나 급한 화이기에 미처 연락할 새가 없었노라. 여러 친구와 그대의 가족들이 근심 걱정 하는 중이니라」고 말하는도다.

병욱은 포교들이 전주를 떠나 남원으로 향하고 상제와 자기가 남원을 벗어나온 때가 겨우 한나절 사이 밖에 되지 않는 것을 원규로 부터 듣고 상제께서 천신이심에 탄복하여 마지 아니하는도다. 포교는 남원에 이르러 병욱을 수색하다가 찾지 못하고 전주에 되돌아와서 군수 권 직상을 조르고 각처에 게시하거나 훈령을 내려 병욱을 잡아들이게 하는 중이 었도다.²⁾

그 후에 상제께서 병욱을 장 흥해의 집으로 옮기고 그 곳에 석 달동안 머물게 하셨도다. 석 달이 지나서 상제께서 병욱에게 마음을 놓으라고 이르시니라. 일로전운(日露戰雲)이 급박하여 일병이 국토를 통과하고 국금을 해제한 때가 되니 박 영효에 대한 조정의 혐의도 풀렸도다.³⁾

위와 같이 강증산이 김병욱을 구제해 주었다는 강증산 전승의 이야기는 개화적 시각에 있는

2) 교운 1-12.

3) 교운 1-14.

인물에 대한 긍정적 면모를 읽을 수 있는 단서가 된다. 러일 전쟁으로 일본에 대한 조선 정부의 대응이 달라지게 되자 개화파 박영효에 대한 혐의가 풀리게 되고, 남원에서 개화당원으로 몰려 체포될 처지에 놓였던 종도 김병옥도 무사하게 된 개화적 시각의 인물에 대한 서사는 강증산을 따른 인물의 성격을 볼 수 있다.

다음으로 개화적 시각에 있었던 손병희에 대한 전승이 강증산 전승에 등장하고 있다.

천도교 손 병희(孫秉熙)가 호남 일대를 순회하고자 전주에 내려와서 머물렀도다. 상제께서 공우에게 「네가 전주에 가서 손 병희를 돌려보내고 오라. 그는 사실로 교도를 유혹하여 그 피해가 커지니 그의 순회가 옳지 않다」고 분부를 내리셨도다. 이에 복명하였으되 이튿날 거기에 대해서는 아무런 말씀이 계시지 않으므로 이상히 여겼느니라. 며칠 후에 손 병희는 예정한 순회를 중지하고 경성으로 되돌아갔도다.⁴⁾

위의 이야기는 당시 강증산의 손병희의 행보(行步)에 대한 평가가 부정적이었음을 보여주고 있다. 그 중심에는 강증산의 판단에 손병희가 사설(私說)로 교도(教徒)들을 유혹하고 있다는 판단이다. 개인에 따라 당시 의암 손병희의 행보를 읽는 독법과 판단이 다르겠지만 강증산 전승에는 개화의 충격 속에서 조선 민중을 생각하는 애민적 정서가 흐르고 있음을 보게 된다.

한편 위정척사파의 대표적 인물인 면암 최익현에 대한 이야기가 전승에 등장한다. 이를 통해 강증산의 당시 보수파에 대한 시각을 읽어 보기로 한다.

이달 그믐에 동곡으로 돌아오신 다음날 형렬을 데리고 김 광찬이 가 있는 만경에 가셨을 때에 최 익현이 홍주(洪州)에서 의병을 일으키니 때는 모를 심는 시기이나 가뭄이 오래 계속되어 인심이 흉흉하여 사람들이 직업에 안착치 못하고 의병에 들어가는 자가 날로 증가하여 더욱 의병의 군세가 왕성하여 지는지라. 상제께서 수일간 만경에 머무시면서 비를 흠족하게 내리게 하시니 비로소 인심이 돌아가 농사에 종사하는 자가 날로 늘어나더라. 이때 최 익현은 의병의 갑작스러운 약세로 순천에서 체포되니라. 그가 체포된 소식을 들으시고 상제께서는 만경에서 익산 만중리 정 춘심의 집으로 떠나시며 가라사대 「최 익현의 거사로써 천지신명이 크게 움직인 것은 오로지 그 혈성의 감동에 인함이나 그의 재질이 대사를 감당치 못할 것이고 한재까지 겹쳤으니 무고한 생민의 생명만을 잃을 것이니라. 때는 실로 흥망의 기로이라 의병을 거두고 민족의 활로를 열었느니라」고 하셨도다.⁵⁾

당시 면암이 일으킨 의병과 관련된 이야기이다. 면암의 지극한 혈성(血誠)⁶⁾으로 그를 따라 의병들이 거사했지만 강증산의 면암에 대한 평가는 대세를 감당하기에는 어렵다는 시각⁷⁾을 갖고 있음을 볼 수 있다. 또 의병 거사시에 가뭄의 재해(災害)가 있어 농업을 생업으로 살아가는 조선 민중들

4) 권지 1-33.

5) 공사 1-24.

6) 최 익현(崔益鉉)이 순창에서 체포되었다는 소식을 접하고 가라사대 「일심의 힘이 크니라. 같은 탄알 밑에서 임 낙안(林樂安)은 죽고 최 면암(崔勉菴)은 살았느니라. 이것은 일심의 힘으로 인함이니라. 일심을 가진자는 한 손가락을 튕겨도 능히 만리 밖에 있는 군함을 물리치리라」 하셨도다. 상제께서 최 익현의 만장을 다음과 같이 지으셨도다. 讀書崔益鉉 義氣束劔戟 十月對馬島 曳曳山河權(교법 3-20)

7) 순창 농암(籠岩) 박 장근의 집에 가서서 종도들에게 가라사대 「이곳에 큰 기운이 묻혀 있으니 이제 그 기운을 내가 풀어 쓰리라. 전 명숙과 최 익현이 있었으되 그 기운을 쓸만한 사람이 되지 못하여 동학이 성공하지 못하였느니라」 하셨도다. (공사 1-27)

의 피해와 고통이 극심할 것을 생각하고 강증산이 신이한 능력으로 비를 내리게 했다는 전승의 기록이다. 전승에 위정척사파인 최익현이라는 인물에 대한 평가가 있기도 하지만⁸⁾, 무엇보다 강증산이 호생(好生)과 애민(愛民)정신이라는 프리즘을 통해 개화기의 형세에 대처하고 있었다⁹⁾는 관점을 볼 수 있다.

이상에서 본 바와 같이 당대 소용돌이 치는 국제정세 하에서 개화와 보수에 대한 강증산의 대처는 다수의 민중과 함께 곤경에 처한 종도의 구제라는 측면에서 출발하고 있음을 읽을 수 있다.

3. 강증산의 통합적 사유의 양상

서세동점의 개화기의 상황에서 강증산의 대처는 어떠한가를 서양에 대한 시각, 개화파와 보수파에 대한 시각을 통해 보기로 한다.

강증산은 개화라는 동아시아가 직면한 시대적 상황을 인식하면서 제국주의로 무장해서 동양으로 밀려오는 서양 세력에 대해서는 동양을 보호하기 위해 퇴치해야함을 주장하였다.

이제 동양(東洋) 형세가 그 존망의 급박함이 백척간두(百尺竿頭)에 있으므로 상제께서 세력이 서양으로 넘어가지 못하도록 공사를 행하셨도다.¹⁰⁾

동양의 여러 나라가 서양 제국주의 국가에 국권을 뺏기고 인권을 유린당하는 상황에서 강증산의 개화와 보수에 대한 시각은 어떠한가를 보기로 한다.

강증산은 개화파와 보수파를 모두 아우르는 통합적 대처방식을 주장하였음을 볼 수 있다. 그러나 그 내면에는 동도서기적(東道西器的)인 입장이 내재되어 있음을 찾을 수 있다. 동도(東道)로서 강증산은 상고시대 복희씨의 가르침을 근본으로 삼아야함을 강조하였다.

어느 때 내장산(內藏山)에 가셨을 때에 世界有而此山出 紀運金天藏物華 應須祖宗太昊伏羲道人何事多佛歌라고 읊으셨도다.¹¹⁾

8) 강증산 전승에는 면암이 고종과 대원군의 부자(父子) 관계라는 천륜적 기강을 끊게 한 인물로 전승되고 있기도 하다. “죄는 남의 천륜을 끊는 것보다 더 큰 것이 없나니 최 익현이 고종(高宗) 부자의 천륜을 끊었으므로 죽어서 나에게 하소연하는 것을 볼지어다.”(교법 3-21)

9) 이는 전봉준이 의병을 거사한 동학운동에 대한 전승기록에서도 볼 수 있다.

“이 해에 고부인(古阜人) 전봉준(全琫準)이 동학도를 모아 의병을 일으켜 시정(時政)에 반항하니 세상이 흉동되는지라. 이 때에 금구인 김형렬(金亨烈)이 상제의 성예를 듣고 찾아 뵈인 후 당시의 소란을 피하여 한적한 곳에 가서 함께 글 읽으시기를 청하므로 글방을 폐지하고 전주군 우림면 동곡(全州郡雨林面銅谷) 뒷산에 있는 학선암(學仙庵)으로 가셨으나 그 곳도 번잡하기에 다른 곳으로 떠나셨던 바 그 곳을 아는 사람이 한 사람도 없었도다.”(행록 1-21)“전 봉준(全琫準)이 학정(虐政)에 분개하여 동학도들을 모아 의병을 일으킨 후 더욱 세태는 흉동하여져 그들의 분노가 충천하여 그 기세는 날로 심해져가고 있었도다. 이 때에 상제께서 그 동학군들의 전도가 불리함을 알으시고 여름 어느날 「월흑안비고 선우야둔도(月黑雁飛高單于夜遁逃) 욕장경기축 대설만궁도(欲將輕騎逐大雪滿弓刀)」의 글을 여러 사람에게 외워주시며 동학군이 눈이 내릴 시기에 이르러 실패할 것을 밝히시고 여러 사람에게 동학에 들지 말라고 권유하셨느니라. 과연 이 해 겨울에 동학군이 관군에게 패멸되고 상제의 말씀을 좇은 사람은 화를 면하였도다.”(행록 1-23), 유생들은 세상이 평온하다고 하나 세도는 날로 어지러워졌도다. 상제께서 이때 비로소 광구천하하실 뜻을 두셨도다.(행록 1-25) 이처럼 동학군들의 의병 거사에 실패를 예언하였으며 조정(朝廷)과 민중들은 관군과 일본군의 개입으로 동학군이 패퇴되어 정세(靖世)가 된 것으로 보고 있으나 강증산은 더 큰 어려움이 닥쳐올 것으로 예견해 동학운동 이후 광구천하를 시작했음을 알 수 있다.

10) 공사 1-13.

11) 행록 2-5.

강증산이 내장산(內藏山)을 찾아 산(山)의 내력을 말하며 종교적 세태(世態)를 말하고 있다. 두 번째 구(句)에서 이제 금천(金天)의 운이 도는 시기에 물(物)을 감추고 빛나고 있다는 표현은 금화교역의 후천 개벽의 운에서 새로운 질서와 물상(物象)들이 출현해서 문명이 개화된 세계가 열리게 됨을 암시적으로 보인 것이다. 이에 강증산은 정역을 주장한 김일부를 만나기도 하였다.

이러한 시대적 상황에서 강증산은 법고창신의 관점에서 새 질서를 구축하고자 하였다. 내장산에서 읊은 위의 네 번째 시구에는 20세기 초 개화기에 도(道)를 찾는 사람들이 불가(佛歌)를 많이 하며 불교에 치우친 도에 대한 시각을 비판하는 목소리가 담겨 있다. 수 천년이라는 시간이 지났지만 도의 원천과 근본을 어디에서 찾아야하는지에 대한 관점을 읽게 된다. 그것은 역(易)의 원리로부터 이야기 되고 있다. 상고 세상의 도적 질서를 밝혀준 응수조종이라는 표현과 함께 '태호복희씨'로부터 현하(現下)의 퇴색(退色)된 도를 복구해야한다는 관점을 강하게 느낄 수 있다.

다음으로 서기적(西器的) 입장은 어떠한가. 동양에 비해 발달된 서양문명에 대해 증산이 어떠한 태도를 취하였는가를 보기로 한다. 서양 제국주의 세력에 대해 퇴치해야한다는 입장이었지만 세계 문명의 개화와 점진적 발전이라는 토대¹²⁾위에서 서양 문명에 대해서는 수용과 인류사회를 위한 발전적 문명화라는 관점에 있었다.

어느날 경석에게 가라사대 「전에 네가 나의 말을 좇았으나 오늘은 내가 너의 말을 좇아서 공사를 처결하게 될 것인 바 묻는 대로 잘 생각하여 대답하라.」이르시고 「서양 사람이 발명한 문명이기를 그대로 두어야 옳으나 걸어야 옳으나.」고 다시 물으시니 「경석이 그대로 두어 이용함이 창생의 편익이 될까 하나이다.」고 대답하니라. 그 말을 옳다고 이르시면서 「그들의 기계는 천국의 것을 본 딴 것이니라.」고 말씀하시고 또 상제께서 여러가지를 물으신 다음 공사로 결정하셨도다.¹³⁾

당시 외세의 무력과 폭거에 의한 침탈하에서도 강증산은 서양문명에 대해서는 서기적(西器的) 수용입장에서 미래 민중의 이용후생적 편리함을 위해 더욱 발달되어야함을 볼 수 있다. 이는 세계 문화의 정수(精髓)를 통합해 사회적 계발을 계속 증진시켜나가야 한다는 면에서 주장된 문화계발에 교육이 중요하다는 개화기 학교 교육의 본원적 목적과 혁신에 관한 주장에서도 엿 볼 수 있다.¹⁴⁾

이상의 동도서기적 입장과 함께 다음으로 앞장에서 본 개화와 보수의 중심에 선 인물에 대해서는 그들에 대한 인물 평가 함께 이루지 못한 뜻을 해원(解冤)이라는 토대위에서 이야기하고 있음을 보게 된다.

상제께서 최익현과 박 영효(朴泳孝)의 원을 풀어 주신다고 하시면서 「천세 천세 천천세 만세 만세 만만세 일월 최 익현 천포 천포 천천포 만포 만포 만만포 창생 박 영효(千歲千歲千千歲 萬歲萬歲萬萬歲 日月崔益鉉 千胞千胞千千胞 萬胞萬胞萬萬胞 蒼生朴泳孝)」라 쓰고 불사르셨도

12) 상제께서 모든 도통신과 문명신을 거느리고 각 민족들 사이에 나타난 여러 갈래 문화(文化)의 정수(精髓)를 뽑아 통일하시고 물 썰 틈 없이 도수를 짜 놓으시니라.(예시 12)

13) 공사 1-35.

14) 「이 세상에 학교를 널리 세워 사람을 가르침은 장차 천하를 크게 문명화하여 삼계의 역사에 붙여 신인(神人)의 해원을 풀려는 것이나, 현하의 학교 교육이 배우는 자로 하여금 관리 봉록 등 비열한 공리에만 빠지게 하니 그러므로 판 밖에서 성도하게 되었느니라」 하시고 말씀을 마치셨도다.(교운 1-17)

다.¹⁵⁾

위정척사파인 최익현은 萬歲萬歲萬萬歲의 일월과도 같은 존재로, 개화파인 박영효에 대해서는 萬胞萬胞萬萬胞의 창생들을 위했던 존재로 형상화하고 있다. 보수와 진보라는 두 인물의 길은 다르지만 개화기 각각의 조선을 위한 높은 뜻을 해원(解冤)을 통해 승화시키고 있음을 읽게 된다. 또한 당대 인물에 대한 평가¹⁶⁾와 함께 만사(輓詞)¹⁷⁾라는 형식을 통해 해원적 차원에서 생전(生前)의 뜻을 기리고 있음도 볼 수 있다. 아울러 통합적 시각은 개국이후 대대로 내려온 조선사회의 병폐가 양반들의 사색당파 싸움이 만연되어 있는 현실적 상황에 있음을 보이고 이를 해결하는 길이 촌양반과 읍내 아전사이의 해원에 있음을 상징적으로 보이기도 하였다.¹⁸⁾

4. 맺음말

19세기 동양이 직면한 개화라는 대조류 속에서 외세에 대한 대처와 자국 전통의 수호라는 두 가지 면에 대해 다양한 양상의 동요(動搖)가 일어났으며 이는 서양의 침탈(侵奪)과 동양의 반향(反響)이라는 시대적 상황을 겪어 동양이 극복해야만 하는 운명적 현실이었다.

통합적 관점은 보수와 진보라는 길은 다르지만 개화기 각각의 조선을 위한 높은 뜻을 해원(解冤)을 통해 승화시키고 있음을 읽게 된다. 또한 당대 인물에 대한 평가와 함께 만사(輓詞)라는 형식을 통해 해원적 차원에서 생전(生前)의 뜻을 기리고 있음도 볼 수 있다.

통합적 시각은 개국이후 대대로 내려온 조선사회의 병폐가 양반들의 사색당파 싸움이 만연되어 있는 현실적 상황에 있음을 보이고 이를 해결하는 길이 촌양반과 읍내 아전사이의 해원에 있음을 상징적으로 보이기도 하였다.

참고문헌

전경

15) 공사 2-22.

16) 「조선지말에 이란(吏亂)이 있으리라 하는데 그러하오리까」고 묻는 사람에게 말씀하시기를 「손병희가 영웅이라. 장차 난리를 꾸미리니 그 일을 말함이나 그가 선진주(先眞主)라 박절하게 성돌 밑에서 턱을 괴고 앉아서 거의(擧義)하므로 성사치 못하리라.」(예시 60)

17) 만사(輓詞)를 통한 애도(哀悼) 및 해원(解冤)의 방식은 개화기 인물인 최익현, 민영환 등의 만사를 지어준 예에서도 볼 수 있다. 최 익현의 만장을 다음과 같이 지으셨도다. 讀書崔益鉉 義氣束劔戟 十月對馬島 曳曳山河橈”(교법 3-20) “김자현에게 이르사 그의 방이 후에 반드시 약방이 되리라고 일러주시고 민영환(閔泳煥)의 만장을 지어 그에게 주고 「쓸데 있으리니 외우라」고 하셨도다. 대인보국정지신(大人輔國正知身) 마세진천운기신(磨洗塵天運氣新) 유한경심종성의(遺恨警深終聖意) 일도분재만방심(一刀分在萬方心) 그리고 일도분재만방심으로써 세상의 일을 알게 되리라고 일러주셨도다.(예시 37)

18) 종도와 함께 계실 때 김 광찬에게 「네가 나를 어떠한 사람으로 아느냐」고 물으시니 그가 「촌 양반으로 아나이다」고 대답하니라. 다시 상제께서 물으시기를 「촌 양반은 너를 어떠한 사람이라 할 것이냐.」 광찬이 여쭙니라. 「읍내 아전이라 할 것이되다.」 그의 말을 들으시고 상제께서 가라사대 「촌 양반은 읍내의 아전을 아전놈이라 하고 아전은 촌 양반을 촌 양반놈이라 하나니 나와 너가 서로 화해하면 천하가 다 해원하리라」하셨도다.(공사 1-25)

<崔致遠傳> 異本 研究

秦 榮(中國 揚州大學校)

目 次

1. 서론
2. 고순 쌍녀분
3. <최치원전>의 이본 정보
4. <최치원전>의 이본 비교
5. 결론

1. 서론

지금까지 <최치원전> 연구는 장르론적 관심으로부터 서사론적 관심으로 그 중심이 이동되었다. 근년에는 <최치원전>의 작가문제로 학계의 토론이 자자한데 쌍녀분의 발굴과 중국 여러 문헌들의 발견으로 <최치원전>의 작가가 최치원이 아닌 것을 거의 확정되었다. 하지만 여전히 많은 의문점이 남아 있다. 예컨대, 박인량이 과연 쌍녀분에 가보았는지, 쌍녀의 본적이 어디인지, 그리고 <최치원전>의 창작과정 등 의문이 아직 확답이 없다. 이에 대해 본고는 중국과 한국 문헌에서 실은 <최치원전>의 여러 이본의 고찰을 통해 이 의문들의 해답을 찾고자 한다. 아울러 이번 발표를 통해 <최치원전>, <쌍녀분기>, 그리고 최치원과 쌍녀분의 연원 등을 다시 한 번 정리하면서 역사적 사실에 대한 고증정신을 환기시키고자 한다.

본고에서 언급된 <최치원전>은 이본들의 총칭으로 그 어느 작품에도 해당되지 않는다.

2. 고순 쌍녀분

중국 쪽에서 고순 쌍녀분을 처음으로 발견한 학자는 북경대학의 韦旭升 교수였다. 1996년 4월 9일에 울수- 고순(고순은 울수현의 관할지역이었음)을 거쳐 쌍녀분 유적을 찾아보려 했다. 아쉽게도 쌍녀분 유적을 직접 보지 못했고《康熙高淳縣志》와 《光緒高淳縣志》 등 문헌에서 쌍녀분에 관한 기록을 보게 되었다.

雙女墓，縣東三十裏，花山李氏宅旁。雞林人崔致遠，唐乾符中補溧水尉，曾為詩吊之。夜夢二女稱謝曰：兒本宣城郡開化縣馬陽鄉張氏二女，少親筆硯，長負才情，父母於鹽商小豎，以此憤恚而死，天寶六年同葬於此。宴語至曉而別。一雲招賢驛驛丞女，遇難不屈，盡節而死。至今墓上松石犯者輒有禍，其英爽不泯如此。

清 朱紹文《乾隆高淳縣志》

清 楊鼎福修、陳嘉謨撰《光緒高淳縣志》

近代 劉春堂修、吳壽寬撰《民國高淳縣志》

후에 현지 사람인 濮阳康京은 花山지역에서 쌍녀분 묘지를 발견했다.



쌍녀분은 면적이 500㎡의 타원형 무덤이고 윗덧개가 풍화작용으로 이미 없어졌으나 지상에 2M 높이의 기저가 여전히 견고히 남아 있다. 원래 묘지 앞에 높은 석문과 긴 돌로 많은 神道가 보였으나 1961년의 정부의 수리공사로 인해 없어졌고 병렬되어 있는 후문만 남아 있다. 부근에 호형의 저수지를 하나 발견했는데 '雙塘'이라 일컫는다. 또한 쌍녀분의 서북 쪽 100M의 위치에서 최치원이 목었던 초현관의 유적까지 발견했다.



고고학의 고증으로 쌍녀분은 한나라릉묘인 것을 밝혔으며 25년~220년에 만든 것으로 추측된다. 묘지는 두 개의 묘실로 나누어져 있기는 하지만 묘지의 주인을 아직 확인하지 않는 채 그대로 보존되고 있다.

3. <최치원전>의 이본 정보

중국에서 현존하는 최초의 기록은 남송 장돈이의 《六朝事蹟編類》 권13에 실린 내용이다. 명확한 편찬 시기가 없으나 장돈이의 활동 시기로 보면 1138~1160년 사이에 편찬된 것으로 추정된다. 글 제목은 <雙女묘>로 되었으며 이 이본은 최초의 기록으로 아주 짧은 문장으로 기술되어 있다.

후에 1260년 완성된《景定建康志》과 1344년에 편찬된 《至正金陵新志》에서도 상기 <쌍녀분>라는 글 제목 아래 기록되어 있으며 내용은 약간의 글자 변동 외에 《육조사적편류》과 거의 비슷하다.

앞서 언급된 《乾隆高淳縣志》는 淸나라 朱紹文이 건륭제의 명을 받아 건륭16년(1751년)에 편찬한 지리지이다. 여기서 주목된 것은 《육조사적편류》의 내용보다 정보가 많이 제공했을 뿐만 아니라 쌍녀의 죽음에 대해 다른 가능성을 제시했다.

한국에서 현존하는 최초의 기록은 조선 초기인 1462~1484년에 성임이 편찬한 《태평통재》권 68에 실린 내용이다. 글 제목은 <최치원>이고 모든 이본 중에 가장 서사성이 강하고 완성도가 높은 작품이다. 출처는 고려의 《신라수이전》이라고 밝혀져 있다.

이후 선조22년 (1589)에 권문해가 편찬한 《대동악부군옥》권 15에서 <선녀홍대>의 이름으로 수록되어 있으며 <최치원>의 축약본인 것으로 보고 있다. 《해동잡록》권67에도 같은 내용이 실려 있다.

4. <최치원전>의 이본 비교

앞서 밝힌 이본들을 내용에 따라 두 갈래로 나눌 수 있는데 서사성이 없는 중국의 기록문과 서사성이 있는 한국의 전기문으로 나눌 수 있다. 때문에 이 두 갈래는 편의상 중국판과 한국판으로 부르기로 한다. 양국의 이본 중에 핵심이 되는 이본이 주목되는데 각각 중국의《육조사적편류》에 실린 <쌍녀묘>고 한국의《태평통재》에 실린 <최치원>이다. <쌍녀묘>는 122자로 가장 짧은 글의 내용이나 많은 정보를 제공하였고 <최치원>는 1934자로 가장 긴 글로 소설에 가까운 서사물로 저술되었다. 1934자는 1503자의 서사적 내용과 431자의 장시로 구성되어 있다. 두 이본의 줄거리는 다음과 같다.

<쌍녀묘>

1. <雙女墳記>에서 기록된 글이 있다.
2. 신라인 최치원은 울수현위로 있을 때 초현관에 묵은 적이 있고 그 근처에 쌍녀분을 발견했다.
3. 최치원은 쌍녀의 내력에 대해 알아봤으나 아무도 몰랐기에 시를 지어 애도했다.
4. 그 날 밤에 쌍녀가 와서 감사하며 자신의 내력을 밝혔다.
5. 세 사람이 새벽까지 잔치를 베풀다가 쌍녀가 떠났는데 울수현 남쪽 110리에 위치했다.

<최치원>

1. 최치원의 내력을 소개한다.
2. 초현관에 묵었을 때 쌍녀분을 발견하여 그 석문에다 시를 썼다.
3. 그 날 밤에 한 여인이 손에 홍대를 두 개 들고 찾아와 팔낭자와 구낭자의 의사를 전달했다. 이름은 취금이었다.

4. 최치원이 화답시를 썼고 기다리다 쌍녀가 찾아왔다.
5. 쌍녀가 자신의 내력을 밝히고 세 사람이 시를 화답하면서 같이 밤을 보냈다.
6. 새벽이 되어 쌍녀가 떠나자 최치원이 장시를 지어 한탄했다.
7. 후에 최치원이 신라로 돌아가 사방을 두루 돌아다니다가 종적을 감추었다.

<최치원>의 글자가 많지만 서사적 내용보다 운문이 많기 때문에 실질적인 정보가 <쌍녀묘> 과 엇비슷하다. <최치원>에 있고 <쌍녀묘>에 없는 내용을 정리하면 다음과 같다.

1. 쌍녀의 본적은 溧水縣楚城鄉이라고 했다.
2. 쌍녀묘 앞 석문에 쓴 시가 있다.
3. 쌍녀의 가문은 관리가 아니라 부호였다.
4. 쌍녀의 이름은 팔낭자와 구낭자이다.
5. 쌍녀는 각각 소금장수와 차장수에게 시집을 가게 되어 있다.
6. 쌍녀의 나이가 18세와 16세였다.
7. 서로 주고 받는 화답시가 많다.
8. 함께 잠자리를 들은 내용이 있다.

다음으로 <쌍녀묘>에 있으나 <최치원>에 없는 내용을 정리하면 다음과 같다.

1. 쌍녀의 본적은 宣城郡開化縣馬陽鄉이라고 했다.
2. 최치원은 고을 주민에게 쌍녀의 내력을 물어봤으나 아는 사람이 없었다.
3. 쌍녀는 학문을 배운 적이 있어 글을 잘 쓴다.
4. 쌍녀는 모두 소금장수에게 시집을 가게 되어 있다.
5. 쌍녀는 천보6년에 같이 묻었다.
6. 쌍녀분의 지리적 위치를 알렸다.

여기서 가장 주목을 받을 만한 차이는 쌍녀의 본적문제이다. 북양강경의 고찰기문에 따르면 溧水縣楚城鄉이라는 곳은 지금의 남경시 고순구 고성진이며 楚城은 固城의 옛이름이다. 宣城郡開化縣은 울수현의 옛칭호니 역시 같은 지역임을 알 수 있다. 문제는 馬陽鄉이라는 곳은 현재 마양리 고을의 옛 이름일 것이고 이 마양리 고을은 개화현과 6.5km의 거리를 두고 있다. 즉 <최치원>에서 나온 초성은 <쌍녀묘>의 마양향보다 쌍녀묘에서 더 가깝다. 하지만 초성이든 마양향이든 이 근처에 오지 않은 사람이면 이 지명들을 결코 알 리가 없을 것이다. 때문에 두 지명을 붙인 사람은 모두 이 지역에 대해 잘 알고 있었을 것이다. 그러면 두 지명을 붙인 사람은 대체 누구일까? 최치원인지 박인량인지 아니면 현지의 사람인지에 대해 아직 정확한 해답이 없다.

다음으로 쌍녀분 앞 석문에 쓴 시를 전했는지의 문제이다. 중국판 이본에서 모두 시를 썼다는 내용이 나왔지만 시의 내용을 언급하지 않았다. 하지만《태평통재》에 실린 <최치원>에서 석문에 쓴 시뿐만 아니라 세 사람의 화답시와 뒤의 장시까지 완벽하게 갖추고 있다. 지금까지 밝힌 최치원이 쓴 시작품에 석문 시가 들어가 있지 않다. 또한 전 편에 실린 시의 내용과 격조가 통일한데 이는 같은 사람이 쓴 가능성이 높으나 최치원이 아니었을 것이다. 최치원의 다른 시작과 너무나 다른 풍격을 갖추고 있기 때문이다.

예컨대 “五百年來始遇賢，且歡今夜得雙眠。芳心莫怪親狂客，曾向春風占謫仙。”의 시구에서 5백년이라는 시간은 정확하지 않으며 적선은 이백을 말하는데 최치원이 자신을 이백으로 비유하는 오만한 사람이 아닐뿐더러 이처럼 방탕하고 거침없는 내용을 썼을 가능성도 없다.

그러면 <쌍녀묘>에서 언급된 <쌍녀분기>는 최치원이 쓴 원문인가? 그것도 아니었을 것이다. <쌍녀묘>의 서두에서 “<雙女墳記>曰：有雞林人崔致遠者，唐乾符中補溧水尉。嘗憩於招賢館，前岡有塚，號曰雙女墳。”라는 문장 자체가 최치원의 내력을 소개하는 글이어서 최치원이 쓴 기문이 아니다. 여기서 “詢其事跡，莫有知者”라는 말을 주목할 만하다. 최치원이 쌍녀의 내력에 대해 물어본 것은 최치원을 제외하면 최치원과 동행하는 사람이나 물어본 사람만 알고 있다. 최치원이 물어본 사람은 고을의 주민이고 <쌍녀분기>를 썼을 리가 없다. 그러면 최치원과 동행하는 사람이 <쌍녀분기>를 썼다면 어떻게? 최치원이 석문 앞에서 시를 쓴 장면을 목격했을 것이고 또한 최치원이 자기의 입으로 쌍녀에 대한 기이한 이야기를 말했으면 그것을 계기로 <쌍녀분기>를 썼을 가능성이 없지 않을 것이다. 최치원이 석문 앞에서 쓴 시를 전하지 않았으나 이 이야기를 후에 그 지역에서 퍼뜨려 이는 일화를 수집하던 장돈이에게 들려《육조사적편류》에 수록한 것이다.

한 가지 더 짚자면 앞서 말한 《乾隆高淳縣志》의 이본에서 쌍녀의 내력에 대한 다른 설이 있는데 이것은 <쌍녀분기>의 저자가 쓴 것이 아니라 지리지를 편찬한 사람이 덧붙인 것이다. 쌍녀가 초현역 관리의 딸들이라는 설이 더 적합할지도 모른다. 쌍녀분은 초현관 바로 옆에 있고 또한 일반적으로 지리지에 실린 내용은 대부분이 민간에서 많이 유전되는 전설이다. 때문에 쌍녀는 초현역 관리의 딸이라는 설이 더 믿음직하고 “정절을 지키기 위해 죽었다”는 설을 부모의 명을 반항하다 죽은 사정으로 가공해서 부연했을 가능성도 없지는 않다.

5. 결론

앞서 분석한 내용을 다시 정리하면 중국판과 한국판에서 나온 쌍녀의 본적이 다르나 그 어느 곳이든 현지를 직접 가보지 못한 사람이 알 수 없는 지역이름이므로 중국판과 한국판의 저자가 모두 쌍녀분에 가봤을 가능성이 상당히 높다.

최치원이 쌍녀분의 석문 앞에서 시를 썼으나 이를 전하지 않았다. 때문에 <최치원>에서 실린 석문 시는 최치원이 아닌 다른 저자가 썼을 것이다.

《육조사적편류》에 실린 <쌍녀묘>에서 언급된 <쌍녀분기>는 최치원이 쓴 내용이 아니고 그와 동행한 사람일 가능성이 높다. 때문에 최치원은 <쌍녀분기>를 쓴 적이 없었으며 장돈이는 <쌍녀분기>의 이야기를 듣고 《육조사적편류》에 실었고 이를 고려로 전해지면서 쌍녀분에 직접 답사한 적이 있는 사람에 의해 당나라 전기를 모방해 부연했다. <최치원>을 직접 썼거나 수집한 박인량이 이를 《신라수이전》에 수록하여 후세로 전해졌다. 조선 시대에 와서 몇 번이 개작되었을 <최치원>은 《태평통재》에 실렸고 이를 다시 <선녀홍대>의 이야기로 축약됐다.

경운대고(京韻大鼓)와 판소리의 비교 연구

武 雙(慶熙大學校)

目次

1. 서론 및 연구사
2. 경운대고와 판소리의 개관적 비교
 - 2.1 경운대고의 역사
 - 2.2 경운대고와 판소리의 역사적 비교
 - 2.3 경운대고와 판소리의 연행 방식의 비교
3. 서사 <대서상>과 <춘향가>에 대한 비교
4. 결론

1. 서론 및 연구사

판소리는 창자가 부채를 들어 고수의 북 장단에 맞추어 긴 줄거리를 맞춘 이야기를 창과 말을 섞어가며 연행하되, 몸짓을 곁들여 표현하는 한국 나라의 고유 연행 예술이다(김진영 2003:333). 한편, 중국에서 대고서(大鼓書)¹⁾라는 전통 연행 중에 베이징, 텐진(天津)이 속하는 하북(河北) 일대의 방언을 사용하는 경운대고(京韻大鼓)는 또한 창자가 북을 치면서 설창하는 연행 형식이다. 창자 옆에 연주자가 1명에서 3명까지 같이 무대에 올라가 현악(絃樂)을 사용하여 반주한다. 판소리가 한국 전통 설창연행의 대표이므로 한국인뿐만 아니라 외국인에게 한국 대표 전통 문화로 판소리로부터 소개를 받는다. 이러한 연행예술은 중국의 경운대고와 몹시 유사성을 지니고 있다. 이만봉(1996)에서는 판소리와 중국의 대고서 혹은 고사(鼓詞)는 유사하며 이들은 모두 북으로 반주하는 설창형식이고 서민 문화 속에서 생겨난 사회적 배경과 사회 변천 속에서 흥망성쇠의 길을 걸은 공통점이 있다고 하였다. 또한 한국과 중국에서 각각 예술 및 문학사에 동등한 위상과 영향력을 지녀왔음을 밝힌 바 있다²⁾. 그러나 아직까지 판소리와 경운대고에 대한 비교 연구는 거의 이루어지지 않은 실정이다.

판소리는 한국의 전통 민간 예술, 문화, 문학에서 크고 깊은 영향을 미치며 중요한 위치에 차지한다. 전통 연행 예술로써 이웃 나라인 중국과 전통 곡예(曲藝)간의 비교 연구는 기존의 연구들에서 종종 찾아볼 수 있지만 판소리와 경극, 고사(鼓詞), 난탄(亂彈) 등의 비교 연구가 주로 이루어졌으나 다각적으로 논의한 연구는 부족한 실정이다. 따라서 현재까지 한·중 설창 예술에 대한 비교 연구가 포괄적으로 다루는 연구는 있었지만 세분화된 연구는 활발히 이루어지지 못한 것으로 본다.

그러므로 본 연구에서는 설창이라는 공통적인 형태를 지니며 높은 외적인 유사성을 가지고

1) 중국 대고서는 각 지방에 따라 경운대고, 서하대고(西河大鼓), 산둥대고(山東大鼓), 경동대고(京東大鼓) 등등이 다양한 종류가 있다.

2) 이만봉(1996), 한국의 판소리와 중국의 대고서, 한국학연구 8, pp289-297.

있는 중국 경운대고와 한국의 판소리에 대해서 비교하고자 한다. 또한 이들의 기원과 공연 방식, 대표적 대목인 경운대고의 <대서상>과 판소리의 <춘향가>서사의 일부분을 통해서 보다 구체적인 비교 연구를 이루어지도록 하겠다.

중국 내에서 발표된 유사한 연구로는 関子 외(2011)가 있다. 이 연구에서는 판소리와 고사를 비교하였으며 이만봉(1996)에서 논의된 판소리와 대고서 간의 비교가 적절하지 않음을 비판하였다. 이는 경운대고를 포함한 대고서는 고사와 다른 개념을 지닌다며 특히 판소리는 말과 노래를 반복적으로 바꾸면서 긴 시간 동안 하는 연행 형식이며, 대고서와는 노래를 위주로 하여 공연 시간이 비교적 짧다는 점을 지적하였다.

판소리는 시대적인 발전과 변화를 걸쳐 같은 판소리라는 명칭을 쓰더라도 시대적인 변화와 유파의 발전과 전승의 과정 중에서 분명히 달라지는 점이 있다. 고(鼓)라는 반주 기구를 사용한 중국 전통 곡예(曲藝)임으로 고사(鼓詞)를 분류 시킨 이만봉(1996), 손월(2015)의 연구가 있지만 関子 외(2011)처럼, 중국의 고사, 대고서, 또는 경운대고는 함께 다룰 수 있는 것이 아닌 의견도 있다. 정진도³⁾의 <중국속문학사(中國俗文學史)>에서 조경심(趙景深⁴⁾)의 대고서와 고사는 '不是同物(정진도1996:544)', 즉 '대고서와 고사는 같은 것이 아니다'에 대한 반박을 한 바가 있다. 정진도에 의하면 대고서가 청나라 중엽에 와서는 경운대고, 이화대고와 같은 명칭으로 알려져 각 지역에서 성행하였다. 지역이름을 살리거나 언어특징 띄우는 대고서 연행 방식은 대개적으로 유사하다. 따라서 정진도의 주장에 의하여 고사(鼓辭)와 경운대고의 관계에 대해서 고사는 경운대고의 전신(前身)이며, 중국의 설창곡예(說唱曲藝)의 시기별 다른 대표적인 공연예술이라고 간주한다. 또는 대고서는 경운대고, 산둥대고, 동북대고와 같은 중국 각 지역에서 유행하는 지방 특징을 살리는 북을 사용해서 설창하는 공연형식의 총칭으로 보겠다.

아울러, 중국 다양한 대고서 중 산둥대고(山東大鼓)(또는 이화대고(梨花大鼓)), 동북대고(東北大鼓), 안휘대고(安徽大鼓) 등 대표적이지만 경운대고는 전국적으로 가장 널리 알려지다⁵⁾. 베이징은 중국의 원, 명, 청나라의 수도이자 정치, 문화, 역사의 중심이자 다른 지역보다 더 주목을 받아왔다. 요즘 들어서 경운대고를 비롯한 새로 편곡하며 전통 노래의 정서를 살리면서 현대적인 의미를 가진 가사로 작사하여 영화나 드라마 주제곡이거나 배경 음악을 삽입하는 경우가 있다⁶⁾. 이는 베이징, 톈진에 예스러운 전통 가옥과 골목 사이에 사는 일반인의 모습과 '후통胡同' 생활을 묘사하는 장면에서 특히 많았다, 이것이 또한 경운대고가 다른 대고서를 비해서 더 알려지는 이유 중의 하나이다.

2. 경운대고와 판소리의 개관적 비교

2.1. 경운대고의 역사

3) 정진도(鄭振鐸1898-1958년), 중국의 문학자, 번역가, 고고학자이다.

4) 조경심(趙景深1902-1985)는 중국의 희곡연구학자, 문학사학자, 작가이다.

5) 경운대고와 같이 베이징, 톈진에서 탄생한 서하대고(西河大鼓),매화대고(梅花大鼓)는 창립자와 유파에 따라 또한 각각 다른 특징을 가지고 있다.

6) 드라마 《四世同堂》, 《闲人马大姐》 등 작품.

7) '후통'은 주로 중국의 수도 베이징의 구 성내를 중심으로 산재한 좁은 골목길을 일컫는 말이다. 중국의 전통 문화를 이해하는 데 있어서, 이 후통과 룡탕(弄堂, 주로 상하이 지역에 불리는 법), 쓰허위엔(四合院)은 가장 중요한 것들 중의 하나이다. 전통적 가옥 건축인 쓰허위엔이 이 후통에 많이 접하고 있어, 베이징의 옛 모습을 볼 수 있다(위키백과 참조).

설창(說唱)이란 것은 이야기를 전달하는 사실과 노래로 전달하는 창을 결합한 형식이다. 중국 민간의 설창 종류가 대표적으로 몇 가지가 있다. 현악기로 반주하는 탄사(彈詞)⁸⁾, 특히 중국 동남부 지역 중 소주(蘇州), 양주(楊州)탄사(彈詞)가 대표적이다. 설창 형태로서는 중국 북방지역이 고사, 남부지역은 탄사(彈詞)라고 해도 과언이 아니다.

정진도(1996:544)가 언급한 고사는 당나라 시대 승려가 하는 변문(變文)에서 그 기원을 찾을 수 있다고 하며 송나라 되어서 변문이 살아지고 고사가 나타나기 시작했다. 청대 중엽이후 대규모한 고사는 점차 줄어들고 장편을 공연하는 것 대신 창본(唱本) 중에 훌륭한 부분만을 선정해서 단편의 적창(摘唱)하는 형태가 성행하기 시작했다. 이러한 변환이 발생한 이유가 사회와 경제적 원인으로 본다.

경운대고는 중국 민간설창 형식으로 본격적으로 형성된 시기는 중국 청나라 말기와 민국 시기(民國時期)초부터였다. 북경이 포함한 하북 지역의 목판대고(木板大鼓)와 청나라의 귀족의 자제서(子弟書)의 음악적인 요소 등을 참고하며 발전하게 되었다. 사설의 대본 중 대부분이 중국의 고전소설을 바탕으로 만들어졌다. 대표적으로 <수호전(水滸傳)>, <삼국지> 등의 작품이 있다. 오늘날까지 백년이 넘는 시간 동안 발전해 왔다.

경운대고의 주요 유파는 유보전(劉寶全) 유파(劉派), 백운봉(白雲峰) 백파(白派), 여성 전승자 중에 대표적인 인물은 낙옥생(駱玉笙) 낙파(駱派)가 있다. 경운대고의 창작은 고 소설이나 전기(傳記)만으로 개작한 것뿐만 아니라 중국 건국 이후로 위국전쟁에서 희생한 군인이나 그 시대에서 고향을 떠난 인민들의 모범적 사례에 대한 실제 인물의 이야기로 만든 작품들이 나타나는 것이 특징적이다⁹⁾.

2.2 경운대고와 판소리의 역사적 비교

경운대고의 본격적 전개가 역사적으로 판소리 보다 짧지만 양 나라 설창예술의 기원을 보면 이들은 모두 긴 역사를 걸쳐왔고 오늘날까지 경운대고와 판소리로 형성하여 정착하였다. 현재 이르기까지 개념적 정의와 범위화를 하려는 시도가 있기는 하나 설창 예술 형태로서는 양 나라에서 모두 오래전부터 민간에서 유행했던 예술 형태라는 것을 알 수 있다.

또한, 판소리의 전승과 판소리 작품은 경운대고 보다 더욱 풍성한 성과를 거둔 것으로 보인다. 물론 판소리가 본격적으로 형성기간은 경운대고 보다 더욱 긴 세월을 지내 발전해 왔지만 오늘날 한국의 설창예술이라고 하면 판소리를 당연히 일위로 꼽을 수 있겠으나, 이와 비교했을 때 경운대고와 외적인 유사성을 가지고 있음에도 불구하고, 이러한 전형적인 설창예술이 중국 내에 예술적, 사회적 지위는 판소리만큼 도달하지 못한다. 오히려 나라별로 한국 판소리의 위상은 중국 경극과의 국내 예술·사회적 위상이 더욱 흡사한 것으로 본다. 오늘날에 판소리 작품들은 완창 창본을 보유한다는 점에서는 경운대고와 비교가 된다.

2.3 경운대고와 판소리의 연행 방식 비교

8) 박은옥(1994)에 따르면 탄사는 중국 남쪽지역에서 유행한 설창이며 비파(琵琶), 삼현(三絃) 같은 현악기를 사용해서 설창자가 직접 반주하면서 공연자는 보통 1~3명으로 구성되며 현악기로 반주해주는 것이다.

9) 경운대고와 중국 설창곡예에 대한 기원과 발전은 정진도(1996), 김학주(2013), 손원(2015), 박은옥(2013), 蔣詩(2014), 閔子 외(2011)의 내용을 바탕으로 재정리 한 것이다.

- ① 완창과 적창
- ② 무대 형태
- ③ 창자, 반주, 관중의 관계

3. 서사 <대서상>과 <춘향가>에 대한 비교

3.1 경운대고 <대서상>의 개관

경운대고의 대목인 <대서상(大西廂)>은 오늘날 경운대고의 명창으로써 가장 많이 알려진 유파 유보전, 낙파 낙옥생의 대표작이다. <대서상(大西廂)> 이야기 속의 주인공인 장생(張生), 최앵앵(崔鶯鶯) 두 사람이 사회의 신분 차이를 뛰어넘어 사랑을 이룬 이야기이다.

<대서상>이본에 유보전, 손서균, 낙옥생의 창본 중에 낙옥생의 <대서상>창본을 선정하겠다. 이는 다른 명창들의 창본 보다 내용이 완전한 편이며 <서상기>의 원작과 최대한 접근한 버전이라 생각한다. 한편, 이와 비교하기 위해서 낙옥생의 <대서상>¹⁰⁾에 묘사된 장면과 유사성이 지니는 <춘향가>중에 방자가 춘향을 부르러 가는데 대목과 방자가 춘향이가 문답하는 대목의 창본¹¹⁾ 및 구체적인 인물 묘사와 이야기 구조 등에 대해서 비교할 것이다.

3.2 <대서상>과 <춘향가>의 작품 비교

본고에 비교 연구를 선정한 양 작품은 모두 원작 혹은 완창 이본의 부분적인 연역이지만 이 두 작품 속에 옛 원작에서 인물들의 선정, 결미, 사회가치관 등의 측면에서 유사성을 보이고 있다. 다음은 경운대고의 대목으로 등장한 낙옥생의 <대서상>에 대해서 먼저 살펴 보겠다. 경운대고 대목인 <대서상>의 구성은 상국(相國)의 딸 최앵앵이 장생을 그리워서 시녀(侍女) 흥낭을 심부름을 보내어 장생을 불러오라는 내용이다. 똑똑한 흥낭이 말재주가 대단하여 장생의 마음을 동하게 하며 결국 앵앵과 장생이 만나게 되었다.

한편, 판소리의 <춘향가>는 사설의 문학과 음악성으로 가장 예술성이 높고 청중들에게 사랑을 받는 한마당이다. <춘향가>중에 방자가 춘향을 부르러 가는데 대목과 방자와 춘향이가 문답하는 대목이 있는데, 이는 이몽룡이 광한루에 구경하러 나갔다가 그네를 타고 있는 춘향을 보고 마음이 움직여 방자를 보내 춘향이를 불러오라고 시킨 장면이다.

이 두 작품 속에서 주인공이 모두 제3자를 통해서 상대방에게 호의를 전달하고 있다. 하인 역할을 맡은 <대서상>중 흥낭과 <춘향가>의 방자는 하인의 신분을 가지고 있지만 자신의 주인 앵앵, 이몽룡과 비교적 친밀한 관계를 가지는 것을 보인다. 또한 다른 면에서 주요 인물은 신분제도를 무시하고 일반인처럼 순수한 감정을 나타내기 위해서 복선이 된다. 그리고 하인의 신분인 흥낭과 방자는 머리가 똑똑하고 말재주가 뛰어난 인물로 설정한

10) 낙옥생의 <대서상>대본은 <https://www.youtube.com/watch?v=aM0U72Qgiog>(2019.06.29기준)영상 자료를 직접 참고한 것이다.

11) <춘향가>중에 방자가 춘향을 부르러 가는데 대목과 방자가 춘향이가 문답하는데 대목의 대본은 한국콘텐츠진흥원 판소리 춘향가 음성원형 콘텐츠 웨어 http://www.culturecontent.com/content/contentView.do?search_div=CP_THE&search_div_id=CP_THE008&cp_code=cp0412&index_id=cp04120049&content_id=cp041200490001&search_left_menu=3 (2018.09.15)를 참고하였다.

것도 유사한 점이다.

그러나, 문학 작품을 통해서 시대를 초월한 사람들의 소망과 바람을 나타내기 위해 봉건 사회 속에 여성은 늘 약자였던 것에서 <대서상>의 앵앵은 먼저 장생에게 호감을 보여준 것과 <춘향가>의 춘향이 연약한 외모와 달리 정열을 견지하는 모습을 찾을 수 있다.

7분20초:這個鶯鶯就說了：“像那些那吃的 喝的、玩儿的、樂的、使的、用的、瞧的、看的姑娘我（啊）我全都不愛，我的傻丫頭。我命你（呀）去到西廂，給我聘請那位張郎。給我請張生，一不跟他打飢荒，二不跟他借上一票儿当，借他的紙墨硯瓦開張藥方。他要問（啊）姑娘我（呀）得的本是什麼樣儿的病（啊），你就跟他說了吧，白天（啊）受了一點儿暑（哇），夜晚（啊）着了一點儿涼。他要是來呀，跟他搭着伴地走（哇），他要是來不來跟他鬧遭殃。（이 앵앵이가 말한다. “그 따위 먹기, 마시기, 놀기, 즐기, 쓰기, 보기들은 나야, 온통 다 싫다, 이 멍청한 계집애야, 네가 장생을 데리고 와, 내가 그 사람한테 밥을 달래, 돈을 달래, 오로지 그가 붓과 먹물로 쓴 (상사병相思病) 처방 한 장만 달라겠소. 무슨 병을 앓았냐면, 낮에 더위를 먹고, 밤에 추위를 먹었다 그래, 그가 온다 하면 네가 잘 모시고 와, 안 온다 하면 그를 감한 두지 않겠소...”)

위에 제시한 앵앵이 대범하게 시녀에게 장생을 불러오라는 장면이다. 한편, 방자가 춘향과의 문답에서는 춘향의 강한 여성 의식을 찾아볼 수 있다.

.....

<춘> 못가겠다

<방> 아니 양반이 부르시는데

천연히 못간다고 하여

<춘> 아니 도련님만 양반이고

나는 양반이 아니란 말이냐¹²⁾...

<방> ...사람이 나면 선(善)할 때 선하고 악(惡)히기로들면 별악지성(別惡之性)이라 양반근본을 이룬진대 부원군대감(府院君大監)이 당신 외삼촌이오 이조판서(吏曹判書)가 동성조부님(同性祖父任)이오 시즉(時卽) 남원부사 당신 어르신네 만일 내가 아니가면 내일 아침 조사(朝仕)끝에 너의 노모를 잡아다가 난장형문(亂杖刑問)에 주릿대 방망이 마쭈대 망태거리 한춤을 추면 굵은 뼈 부러지고 잔뼈 어실러져 얼맹이켓궁기 진가루새듯 그저 활활 썰테니 갈테면 가고 말테면 마라 떨거리고 나는 간다¹³⁾...

...(생략)

방자가 아무리 말재주가 좋고 영리해도, 춘향이는 협박과 위협에 대해서 강하게 대응하고 있으며, 순순히 받아드리지 않았다. 한편 이 장면을 통해서 봉건사회에 남녀의 불평등으로 인해 하인인 방자가 춘향에게 위협을 가할 수 있다는 것이 사회의 현실적 의미를 나타내고 있다.

양 작품에서는 모두 여성에 대해서 강한 성격을 부여하였다. <대서상>에서 시녀 흥냥이 장생을 만나서 위협하듯이 장생에게 말한다.

“骀！老二呀，你翻穿着皮袄你甬跟我们装羊(야, 장생¹⁴⁾(네가 내 앞에 순한 양인척하지 마...”라고 장난친 뜻이 장생에게 겁을 주다. 장생이 몰래 앵앵이를 만난 것을 부인이 알고 자신은 고문(拷問)을 당했으며 다행히 자신의 교설로 부인을 설득하고 장생에게 믿음을 얻었다.

12) 춘향가 중 방자와 춘향이가 문답하는데 대목 4

13) 춘향가 중 방자와 춘향이가 문답하는데 대목 6

14) 대본에 따르면 흥냥이 장생을 낮추어서 '老二(둘째)'이라고 불렀다.

또한, “张君瑞, 我为你担了多少惊, 我为你害了多少怕, 我为你, 把我这个红缎子绣花儿鞋那跑坏了那么七千六百五十单四双。(장생! 내가 너 때문에 얼마나 기겁하는데, 너 때문에 내 주홍색 비단신이 칠천육백오십 쌍이나 망가졌어!)” 홍낭의 매우 극단적인 표현으로 인해 장생이 결국 겁을 먹어서 “红娘啊, 红娘啊, 娘啊, 娘你饶了我!(홍낭아, 홍낭아... 낭아, 낭아, 날 용서해라)”, '낭'은 중국어에서 어머니를 의미하며, 장생은 홍낭 때문에 당황을 해서 허둥지둥하다가 홍낭의 이름조차 제대로 부를 줄 몰랐다.

낙옥생 <대서상> 창본에 이러한 인물의 묘사를 통해서 여성의 비교적 선명하고 강한 성격들을 강조하고 있다. 따라서 홍낭의 강한 기세에 결국 장생이 홍낭을 따라 앵앵과 만나게 된 반면, 방자가 심한 말으로 춘향이를 협박한 나머지 춘향에게 역효과를 주어 결국 거절을 당했다. 여주인공 재상의 딸인 앵앵이 높은 사회 신분을 가지고 있음에도 불구하고 결국은 홍낭의 똑똑한 두뇌로 최앵앵을 장생과 만나게 하고, 결미는 두 사람이 결혼하게 되었다.

<춘향가>중에서 이몽룡이 방자에게 춘향을 부르러 가는 대목은 <춘향가>의 가장 대표적인 대목이 아니지만 이의 <옥중가>, <이별가> 등을 통해서도 춘향이란 역할에 대해서 여성이 강한 정과 열에 대한 인식을 나타내고 있다.

경운대고의 대목으로써 <서상기>중에 <대서상>의 장면에서 수록된 것이 옛 시대와 다른 모습을 드러내고 있는 여성들의 이미지이다. 여기에 강하게 드러내려는 인물은 바로 앵앵과 시녀 홍낭이다. 앵앵이란 인물은 사회 속의 높은 신분을 가진 여성이며 자신의 사랑을 과감하게 추구하는 태도와 봉건제도 하에 여성 이미지와는 현저히 다르게 기술하고 있다. 이들이 자유에 대해 갈망하는 모습도 그려져 있어 시녀 홍낭은 아주 똑똑하고 교설여황(巧舌如簧)의 모습을 드러내며 일반 시녀의 약하고 침묵한 모습과 다르게 인물 성격을 선명하게 나타낸다.

원 잡극 <서상기>중에 여성의 인물 설정이 이미 옛 봉건 사회 제도 속의 여성 모습과 정반대로 드러내고 있었지만 중국의 설창 예술 형태 중 완창이라는 것이 점점 사라진 뒤에 적창이 유행한 <서상기>이야기에서 결국 <대서상>으로 변모하면서도 이러한 흔치 않은 자기주도성이 강한 여성의 모습만을 살리며 보존한 것이다.

위에 살펴본 바와 같이 양 작품 속에 여성 인물 대한 묘사에 치중한 점이 가장 큰 공통점으로 들 수 있다. 비록 <대서상>의 앵앵이 높은 신분을 가진 계층이고, <춘향가>의 춘향이 하층의 신분으로 속하고 있지만, 그들이 속하는 전통 고유 사회의 여성과 달리 여기고, 모든 사회 규제를 받아드리는 모습이 아닌 자기주도성이 강하며 그들이 속하는 환경과 그 사회의 고유한 관념과 규칙을 깨뜨리려는 모습이 드러나고 있다. 오히려, <서상기>이야기 속에 남자 주인공인 장생과 <춘향가>에서 이몽룡에 대한 묘사는 줄어들었고, 여성의 묘사 만큼 다채롭지는 않았다.

4. 결론

판소리는 한국인의 전통 예술 문화의 대표이자 외국인에게 한국 전통 예술을 소개하는데 가장 먼저 보여줄 수 있는 예술 형태 중 하나이다. 특히, 한국어와 한국 문화를 배우고자 하는 중국인 학습자에게는 중국의 전통 설창 예술 비교연구와 이루어지다는 것이 의의가 있다. 본 연구를 통해서 밝히고자 하는 것은 다음과 같다.

우선, 경운대고는 중국의 설창 예술의 일종으로 많이 알려진 예술 형태지만 판소리와 비

해서 현재까지는 사회적인 위상이 낮은 것으로 본다. 경운대고는 모두 적창이고, 판소리는 오늘날까지도 완창의 형태를 보유하고 있다는 것을 통해서도 알 수 있다. 한중 전통 설창 예술인 판소리와 경운대고가 공통적으로 근대화를 걸쳐 오면서 판소리는 더 현대적인 공연 예술의 사상을 포함시켜, 현대인 또는 젊은 층이 공감할 수 있는 무대 디자인 등으로 공연 형태가 더욱 다양하고 풍부해졌다. 반면에 경운대고는 중국의 전통 연행 예술로서 그의 연행 방식이 비교적 단조로운 면이 있어, 국가로부터 전통 문화에 대한 촉진과 보존 작업 면에 관심을 많이 받지 못했다. 특히 젊은 층이 접근하기 어려운 면이 있다.

둘째, 경운대고와 판소리는 자칫 보면 연행의 구조에서부터, 말과 노래를 병행하는 설창 형식이지만, 실제로 앞에 언급한 듯이 판소리의 복은 설창자에게 있지 않은 점에서 창자와 반주자가 무대의 역할의 분담, 관중와의 호응까지 서로에 대한 제약과 의지하는 반면 경운대고에 대한 새로운 창작과 현대적인 무대 형식으로 반주자의 역할이 점점 약해진다.

〈참고문헌〉

<저서 및 논문>

- 김광순 외(2003, 2013), 국문학개론, 새문사
 김기형 외(2003), 한국의 판소리 문화, 박이정
 김석배(2000), <춘향가>, [과소리의 세계 판소리학회], 문학과지성사, 213-226쪽
 김정예(2016), 한국과 중국의 사회 변공과 서민 음악의 출현, 한국전통공연예술학, 제5집, 259-295쪽
 김중철(1996), 판소리사 연구, 역사비평사
 김학주(1994), 한·중 두 나라의 가무와 잡희, 서울대학교 출판부
 _____(2002), 중국의 회극과 민간연예, 명운당
 _____(2013), 중국문학사, 신아사
 박은옥(2013), 중국의 전통음악, 민속원
 박종숙(2003), 중국문학사의 한국적 고찰, 서울 : 지문사
 손 월(2015), 한국 판소리와 중국 고사(鼓詞)의 비교연구, 중앙대학교 대학원, 연극학과 연극학전공 석사학위논문
 이광복(2009), 중국회극과 한국창극 비교-예술 표현 특징을 중심으로, 문화예술론 테즈 4호, 89-117쪽
 정원지(2002), 한국 판소리와 중국 연극의 공연 예술적 특성 비교, 중국인문과학25, 2002.12 353-371쪽
 판소리학회(2000), 판소리의 세계, 문학과지성사
 杜艷冰(2011), 경운대고창강예술연구, 하남사사범대학교 성악대학 대학원 석사학위 논문
 蔣 詩(2014), 論京韻大鼓唱詞的文學性, 沈陽師範大學學報, 2014, 第5期, 第38卷
 _____(2016), 東北大鼓于京韻大鼓的比較研究, 沈陽師範大學, 碩士學位論文
 金藝蘭(2012), 盤索里的音樂研究及文化闡釋, 中央民族大學, 碩士學位論文
 李 剛(2015), 京韻大鼓的前世今生, 光明日報, 2015년 2월23일, 第010版
 李萬鵬(1996), 한국의 판소리와 중국의 대고서, 한국학연구 8, 1996.12, 289-297쪽
 関子·郭雪妮(2011), 한국판소리와 중국 고사의 비교론, 当代韓國, 2011 秋季号 76-90쪽
 朱曉琦(2013), 盤索里《春香歌》唱本研究, 上海音樂學院, 碩士學位論文
 鄭振鐸(1996), 中國俗文學史, 東方出版社

조선 전기 題畫詩 연구

- 畫題別 유형 분류에 대하여 -

朴惠瑛(慶熙大學校)

目次

1. 머리말
2. 조선 전기 제화시 개관 및 유형 분류
3. 맺음말

1. 머리말

題畫詩는 시인이 그림을 題材로 삼아 떠오른 자신의 생각과 감정을 압축적인 형태의 구절로 표현한 시이다. 그림을 시적 대상으로 한다는 점에서 제화시의 형상화 과정은 보다 복잡하고 흥미롭다. 事物과 圖像, 畫面과 畫意, 화가와 소장자 등 그림을 둘러싼 여러 요소들이 시의 창작 동기와 내용이 될 수 있기 때문이다. 또한 동양화는 하나의 상징체계다. 그림을 통해 뜻을 표출하고 이를 공유하며 의사소통의 수단으로도 활용한다. 제화시를 분석할 때 다른 시들과 변별되는 지점이 바로 이것이다.

한국 제화시는 고려 후기¹⁾부터 본격적으로 지어지기 시작하여 조선 전기, 즉 15세기에 가장 성행하였다. 安平大君(1418~1453)을 중심으로 집현전 학사들이 그림을 감상하고 시를 지었으며, 成宗 연간에 이르기까지 館閣 文人들을 중심으로 제화문학이 흥기하였다. 16세기 도학의 발달로 寫意적인 경향이 강해지지만, 이후 畫風이 발달하면서 제화시 창작도 다채롭게 이루어진다.

이에 조선 전기(1392~1592)에 창작된 제화시를 중심으로 제화시 갈래의 전반적인 특징과 의미를 살펴보고자 한다. 이를 위해서는 먼저 제화시를 나누어 살펴볼 분류 기준이 필요하다. 그 기준은 제화시의 대상인 그림 속 題材인데 이는 畫題와 밀접한 상관관계를 지닌다. 따라서 2장에서는 조선 전기 제화시에 대한 대략적인 소개와 화제별 유형 분류를 제시하도록 하겠다.

2. 조선 전기 제화시 개관 및 유형 분류

조선 전기 제화시를 연구 대상으로 삼았을 때, 우선 ‘조선 전기’라는 시대 구분에 따라 어느 문인의 문집까지 자료 범위로 삼을 것인지가 문제다. 통상적으로 조선 전기와 후기를 나누는

1) 필자는 졸고 「高麗 後期 題畫詩 研究」(경희대 석사학위 논문, 2015)를 통해 고려 후기 제화시를 중심으로 그 형상화 원리와 특징, 의미를 밝혔다. 이를 이어 본고는 조선 전기 제화시 양상과 그 특징을 밝히려는 목적을 지닌다.

기준은 1592년(선조 25)에 일어난 임진왜란이다. 임진왜란을 기점으로 조선 왕조는 정치·경제·사회·문화 등 다방면에서 큰 변화를 맞이하였다. 문학사도 이 흐름을 따르는데, 이때 현실 여건상 작품의 창작 연대를 가늠해 1592년을 전후로 조선 전기와 후기로 나눌 수 없다. 또한 나눌 수 있다고 해도 사실상 큰 의미가 없다. 이는 1392년, 고려 멸망과 조선 건국의 역사적 경계에도 적용된다. 여말선초의 문인들을 고려로 귀속시킬 것인지, 조선으로 편입할 것인지가 또한 난제다.

문학은 역사의 흐름 속에서 당대 사람들의 생각과 감정을 자연스레 반영한다. 조선 전기는 ‘조선 건국’으로 시작되어 ‘임진왜란’을 맞이해 조선 후기로 넘어간다. 편의상 역사적으로 일어난 큰 사건을 경계로 하지만 중요한 것은 조선 전기를 살았던 사람들의 의식이다. 이들은 조선 왕조가 개창됨에 따라 조선인으로서 국가가 확립되는 것을 도왔고, 그렇게 안정화된 나라의 틀 속에서 문화인으로 살았다. 따라서 여말선초의 문인들 중 조선을 거부하고 고려의 신하로 남고자 한 인물은 고려 후기로, 조선의 관직을 맡아 수행한 인물은 조선 전기로 구분한다. 또한 임진왜란이 발발한 宣祖 시대 이전까지, 즉 太祖 1년(1392)부터 明宗 22년(1567)까지로 시기를 한정하여 임진왜란 이전 세대의 문인들(작가의 생몰년 기준)만 연구 범위로 넣겠다. 제하시 작품의 기본 자료는 한국고전번역원 DB에 소장된 『한국문집총간』 조선 전기 문인들의 문집이다. 그 외 자료는 필요시 추가하여 명시하도록 하겠다.

다음은 『한국문집총간』에 수록되어 있는 14~15세기 문인의 문집 목록이다.

14C	15C
<p>정재일고(貞齋逸稿) 박익중(朴宜中, 1337~1403) 독곡집(獨谷集) 성석린(成石璘, 1338~1423) 삼봉집(三峯集) 정도전(鄭道傳, 1342~1398) 쌍매당첩장집(雙梅堂篋藏集) 이침(李詹, 1345~1405) 송당집(松堂集) 조준(趙浚, 1346~1405) 호정집(浩亭集) 하륜(河崧, 1347~1416) 구정유고(龜亭遺藁) 남재(南在, 1351~1419) 양촌집(陽村集) 권근(權近, 1352~1409) 야은집(冶隱集) 길재(吉再, 1353~1419) 복재집(復齋集) 정충(鄭攄, 1358~1397) 형재시집(亨齋詩集) 이직(李穰, 1362~1431) 매헌집(梅軒集) 권우(權遇, 1363~1419) 용헌집(容軒集) 이원(李原, 1368~1429) 춘정집(春亭集) 번계량(卞季良, 1369~1430) 별동집(別洞集) 윤상(尹祥, 1373~1455) 국당유고(菊堂遺稿) 박흥생(朴興生, 1374~1446) 인재집(寅齋集) 신개(申槩, 1374~1446) 경재집(敬齋集) 하연(河演, 1376~1453) 태재집(泰齋集) 유방선(柳方善, 1388~1443)</p>	<p>용재유고(慵齋遺稿) 李宗準, ?~1499) 재사당일집(再思堂逸集) 이원(李龜, ?~1504) 풍암집(楓巖集) 김종필(金終弼, 미상) 불우헌집(不憂軒集) 정극인(丁克仁, 1401~1481) 경재유고(敬齋遺稿) 남수문(南秀文, 1408~1442) 식우집(拭瘴集) 김수온(金守溫, 1409~1481) 태허정집(太虛亭集) 최항(崔恒, 1409~1474) 단계유고(丹溪遺稿) 하위지(河緯地, 1412~1456) 눌재집(訥齋集) 양성지(梁誠之, 1415~1482) 저헌집(樗軒集) 이석형(李石亨, 1415~1477) 무송헌집(撫松軒集) 김담(金淡, 1416~1464) 박선생유고(朴先生遺稿) 박평년(朴彭年, 1417~1456) 보한재집(保閑齋集) 신숙주(申叔舟, 1417~1475) 성근보집(成謹甫集) 성삼문(成三問, 1418~1456) 사가집(四佳集) 서거정(徐居正, 1420~1488) 어계집(漁溪集) 조려(趙旅, 1420~1489) 삼탄집(三灘集) 이승소(李承召, 1422~1484) 사속재집(私淑齋集) 강희맹(姜希孟, 1424~1483) 물재집(勿齋集) 손순효(孫舜孝, 1427~1497) 진일유고(眞逸遺稿) 성간(成侃, 1427~1456) 점필재집(佔畢齋集) 김종직(金宗直, 1431~1492) 소요재집(逍遙齋集) 최숙정(崔淑精, 1432~1480) 매월당집(梅月堂集) 김시습(金時習, 1435~1493) 지지당시집(止止堂詩集) 김맹성(金孟性, 1437~1487) 청파집(靑坡集) 이육(李陸, 1438~1498) 허백정집(虛白亭集) 홍귀달(洪貴達, 1438~1504) 대봉집(大峯集) 양희지(楊熙止, 1439~1504) 허백당집(虛白堂集) 성현(成俔, 1439~1504)</p>

<p> <u>뇌계집(漚谿集) 유희인(兪好仁, 1445~1494)</u> <u>안락당집(顔樂堂集) 김흔(金訥, 1448~1492)</u> <u>나재집(懶齋集) 채수(蔡壽, 1449~1515)</u> <u>남계집(藍溪集) 표연말(表沿沫, 1449~1498)</u> <u>연헌잡고(蓮軒雜稿) 이의무(李宜茂, 1449~1507)</u> <u>일두집(一蠹集) 정여창(鄭汝昌, 1450~1504)</u> <u>소총유고(篠叢遺稿) 홍유손(洪裕孫, 1452~1529)</u> <u>금남집(錦南集) 최보(崔溥, 1454~1504)</u> <u>매계집(梅溪集) 조위(曹偉, 1454~1503)</u> <u>월헌집(月軒集) 정수강(丁壽崗, 1454~1527)</u> <u>추강집(秋江集) 남효온(南孝溫, 1454~1492)</u> <u>풍월정집(風月亭集) 이정(李婷, 1454~1488)</u> <u>창계집(滄溪集) 문경동(文敬叢, 1457~1521)</u> <u>사우정집(四雨亭集) 이식(李湜, 1458~1488)</u> <u>산당집(山堂集) 최충성(崔忠成, 1458~1491)</u> <u>정문익공유고(鄭文翼公遺稿) 정광필(鄭光弼, 1462~1538)</u> <u>이요정집(二樂亭集) 신용개(申用溉, 1463~1519)</u> <u>목계일고(木溪逸稿) 강흔(姜渾, 1464~1519)</u> <u>탁영집(濯纓集) 김일손(金駟孫, 1464~1498)</u> <u>농암집(聳巖集) 이현보(李賢輔, 1467~1555)</u> <u>수헌집(睡軒集) 권오복(權五福, 1467~1498)</u> <u>망헌유고(忘軒遺稿) 이주(李胄, 1468~1504)</u> <u>송재집(松齋集) 이우(李瑀, 1469~1517)</u> <u>허암유집(虛庵遺集) 정희량(鄭希良, 1469~1502)</u> <u>관포시집(灌圃詩集) 어득강(魚得江, 1470~1550)</u> <u>송당집(松堂集) 박영(朴英, 1471~1540)</u> <u>이평사집(李評事集) 이목(李穆, 1471~1498)</u> <u>십청집(十淸集) 김세필(金世弼, 1473~1533)</u> <u>안분당시집(安分堂詩集) 이희보(李希輔, 1473~1548)</u> <u>우암고(寓菴稿) 홍연충(洪彦忠, 1473~1508)</u> <u>눌재집(訥齋集) 박상(朴祥, 1474~1530)</u> <u>우정집(憂亭集) 김극성(金克成, 1474~1540)</u> <u>대관재난고(大觀齋亂稿) 심의(沈義, 1475~?)</u> <u>묵재집(默齋集) 홍연필(洪彦弼, 1476~1549)</u> <u>모재집(慕齋集) 김안국(金安國, 1478~1543)</u> <u>용재집(容齋集) 이행(李荇, 1478~1534)</u> <u>충재집(冲齋集) 권벌(權穰, 1478~1548)</u> <u>읍취현유고(挹翠軒遺稿) 박은(朴暉, 1479~1504)</u> <u>음애집(陰崖集) 이자(李籽, 1480~1533)</u> <u>학포집(學圃集) 양팽손(梁彭孫, 1480~1545)</u> <u>희락당고(希樂堂稿) 김안로(金安老, 1481~1537)</u> <u>정암집(靜菴集) 조광조(趙光祖, 1482~1519)</u> <u>월연집(月淵集) 이태(李迨, 1483~1536)</u> <u>기재집(企齋集) 신광한(申光漢, 1484~1555)</u> <u>사재집(思齋集) 김정국(金正國, 1485~1541)</u> <u>송재집(松齋集) 한충(韓忠, 1486~1521)</u> <u>양곡집(陽谷集) 소세양(蘇世讓, 1486~1562)</u> <u>충암집(冲庵集) 김정(金淨, 1486~1521)</u> <u>어촌집(漁村集) 심언광(沈彦光, 1487~1540)</u> <u>운암일고(雲巖逸稿) 김연(金緣, 1487~1544)</u> </p>
--

자암집(自菴集) 김구(金絿, 1488~1534)
화담집(花潭集) 서경덕(徐敬德, 1489~1546)
괴은유고(乖隱遺稿) 정구(鄭球, 1490~?)
<u>호음잡고(湖陰雜稿) 정사룡(鄭士龍, 1491~1570)</u>
회재집(晦齋集) 이언적(李彦迪, 1491~1553)
덕양유고(德陽遺稿) 기준(奇遵, 1492~1521)
양심당집(養心堂集) 조성(趙晟, 1492~1555)
<u>면앙집(倓仰集) 송순(宋純, 1493~1582)</u>
범허정집(泛虛亭集) 상진(尙震, 1493~1564)
용암집(龍巖集) 박운(朴雲, 1493~1562)
입암집(立巖集) 민제인(閔齊仁, 1493~1549)
청송집(聽松集) 성수침(成守琛, 1493~1564)
야계집(倓溪集) 송희규(宋希奎, 1494~1558)
독암유고(獨庵遺稿) 조종경(趙宗敬, 1495~1535)
<u>무릉잡고(武陵雜稿) 주세붕(周世鵬, 1495~1554)</u>
잠암일고(潛庵逸稿) 김의정(金義貞, 1495~1547)
석천시집(石川詩集) 임억령(林億齡, 1496~1568)
온계일고(溫溪逸稿) 이해(李滢, 1496~1550)
대곡집(大谷集) 성운(成運, 1497~1579)
회산집(檜山集) 정환(丁煥, 1497~1540)
무하옹집(無何翁集) 이원손(李元孫, 1498~1554)
송재유고(松齋遺稿) 나세찬(羅世縝, 1498~1551)
송덕재유고(崇德齋遺稿) 이윤경(李潤慶, 1498~1562)
용문집(龍門集) 조욱(趙昱, 1498~1557)
장음정유고(長吟亭遺稿) 나식(羅湜, 1498~1546)
규암집(圭菴集) 송인수(宋麟壽, 1499~1547)
동고유고(東阜遺稿) 이준경(李浚慶, 1499~1572)
일재집(一齋集) 이항(李恒, 1499~1576)

15세기 초반 주요 문인들의 제화시 편수는 아래와 같다.

문인	출처	편수
김수온(1409~1481)	拭疣集	4
박팽년(1417~1456)	朴先生遺稿	2
성삼문(1418~1456)	朴先生遺稿	8
서거정(1420~1488)	四佳集	176
이승소(1422~1484)	三灘集	30
강희맹(1424~1483)	私淑齋集	24
성 간(1427~1456)	眞逸遺稿	7
홍귀달(1438~1504)	虛白亭集	15
성 현(1439~1504)	虛白堂詩集	13

제화시는 그림을 대상으로 한다. 따라서 일차적으로 그림으로 무엇을 그렸는지가 시의 내용을 결정한다. 그림의 주제의식 또한 畵科에 따라 즉, 山水·人物·翎毛·花卉 등²⁾에 따라 특

2) 홍선표, 『조선시대회화사론』, 문예출판사, 2005, 216면.

정화 된다. 이는 사물이 그림으로 그려지면서 획득한 상징의미 때문이다. 그 대표적인 예가 바로 四君子다. 매화[梅], 난초[蘭], 국화[菊], 대나무[竹]는 君子, 즉 德과 학식을 갖춘 사람의 인품에 비유되어 사군자라 불린다. 매화는 이른 봄의 추위를 무릅쓰고 제일 먼저 꽃을 피우고, 난초는 깊은 산중에서 은은한 향기를 멀리까지 퍼뜨리고, 국화는 늦은 가을에 첫 추위를 이겨내어 피고, 대나무는 모든 식물의 잎이 떨어진 추운 겨울에도 푸른 잎을 계속 유지한다. 각 식물의 긍정적인 속성을 君자와 연결지어 ‘梅蘭菊竹=君子’의 상징체계를 형성하는 것이다. 이렇게 그림으로 나타나는 사물의 상징적 의미가 畫意이고, 이 화의는 같은 문화권에 살고 있는 사람 누구에게나 통용될 만큼 보편적인 의미이다.

진홍섭은 『한국미술사자료집성 2』³⁾에서 조선 전기 회화 자료를 그림 소재에 따라 다음과 같이 구분하여 싣고 있다.

- | | |
|-----------|------------|
| 1. 山水圖 | 11. 風俗圖 |
| 2. 山水人物圖 | 12. 勸戒圖 |
| 3. 松竹圖 | 13. 道釋圖 |
| 4. 牛馬圖 | 14. 人物圖 |
| 5. 龍虎圖 | 15. 肖像圖 |
| 6. 翎毛圖 | 16. 地圖 |
| 7. 魚蟹圖 | 17. 其他 繪畫 |
| 8. 其他 動物圖 | 18. 圖畫署·畫員 |
| 9. 花果草蟲圖 | 19. 畫論 |
| 10. 契會圖 | 20. 畫家 |

이렇게 세분화된 도식에 따라 각 항목의 대표적인 畫題를 살펴보면, 산수도는 《금강산도》, 《박연폭포도》, 《부벽루도》 등의 실경산수화와 《몽유도원도》, 《소상팔경도》, 《청산백운도》, 《산수도》 등의 정형산수화로 나뉜다. 산수인물도는 《野老讀書圖》, 《騎牛圖》, 《樵叟圖》, 《松下老人圖》 등, 송죽도는 《竹圖》, 《松圖》, 《木圖》 등이다. 우마도는 《牧牛圖》, 《八駿圖》 등, 용호도는 《龍圖》, 《龍鳳圖》, 《龍虎圖》 등, 영모도는 《雁圖》, 《鷺圖》, 《鴨圖》 등, 어해도는 《蝦蟹圖》, 《魚圖》, 화과초충도는 《梅圖》, 《蘭圖》, 《菊圖》, 《牧丹圖》, 《瓜圖》 등이다. 계획도는 《工曹郎官契會圖》, 《銀臺契會圖》, 《秋部郎官契會圖》 등, 풍속도는 《耕織圖》, 《安民圖》, 《流民圖》 등, 권계도는 《三綱行實圖》, 《老子圖》, 《忠臣圖》 등, 도석도는 《釋迦圖》, 《懶翁像》 등, 인물도는 《出關圖》, 《美人圖》, 《三笑圖》, 《耆英會圖》 등이 있다. 이를 바탕으로 그림의 종류에 따라 제화시의 화제별 유형 기준을 설정하면 다음과 같다.

3) 진홍섭은 현전하는 역사서, 야사류, 지리지, 문집 등에 남아있는 한국 미술 관련 자료를 모아 『한국미술사자료집성』 1~9를 편찬했다. 그중 『한국미술사자료집성』 2(일지사, 1996)는 조선 전기 회화에 대한 것이다. 조선 전기의 회화 작품이 많이 전하지 않기 때문에 연구 자료로서 활용 가치가 높다.

산수도 제화시	산수도, 산수 인물도, 목도
화훼도 제화시	화과초충도, 사군자
영모도 제화시	우마도, 용호도, 영모도
어해도 제화시	어해도
인물도 제화시	계회도, 풍속도, 권계도, 도석도, 초상화

산수도는 山水, 즉 自然을 그린 그림이다. 기본적으로 山·江·湖·壑·谷·瀑布·木·石 등의 자연물과 그 안에서 일어나는 천체들의 움직임, 곧 晴·雲·風·雨·雪·嵐·春夏秋冬 등의 천문지리를 소재로 한다. 이때 자연은 말 그대로 인위적이지 않은, 원래 그러한 상태의 모습이다. 이 기준에 따르면 《고목도》, 《노목도》 등의 나무 그림은 산수도에 속하지만 玩賞을 목적으로 하는 난초, 대나무 등은 화훼도에 속한다.

화훼도는 꽃과 풀을 그린 그림이다. 화훼에 새·그릇·채소·벌레 등과 함께 그리면 花鳥畫·花卉草蟲畫·器皿畫·折枝畫·器皿折枝畫·菜畫·蔬果畫 등으로 부른다. 여기에서 화훼는 주로 심미적 욕구로 인해 인위적으로 키우는 식물이다. 그림으로 묘사될 때에는 다른 배경 없이 단독으로 나오는 경우가 많다.

영모도의 ‘翎毛’는 원래 새의 깃털이라는 뜻으로 새 그림만 지칭하였으나 새의 깃과 동물의 털로 나뉘어 풀이되면서 날짐승과 길짐승 그림 모두를 가리키게 되었다.⁴⁾ 새와 동물은 인간과 더불어 자연에 서식하면서 인간의 삶을 보호하고 도와주는 辟邪와 吉祥의 대상으로 즐겨 그려졌다.

어해도는 물고기, 게 등 수중 생물을 그린 그림이다. 어해도는 다양한 상징으로 사용된다. 예를 들어 어해도에 등장하는 잉어는 등용문 고사와 연관시켜 남성의 입신양명을 기원하는 의미로 사용되었다. 또한 쏘가리, 게, 거북도 입신양명과 연관이 많은데 쏘가리의 ‘鰈’은 궁궐 [闕]과 동일한 의미로, 게와 거북은 등껍질인 ‘甲’과 과거급제의 ‘甲’과 동일한 의미로 쓰여 입신양명과 연관이 있다. 이뿐만 아니라 부귀와 다산의 의미로도 사용되었는데 물고기 어(魚)와 남을 여(餘)의 중국어 발음이 유사하여 풍족한 삶을 상징하였다거나 물고기의 알이 많은 것을 들어 다산을 기원하는 데 쓰이기도 하였다.⁵⁾

인물도는 고사를 인용하고 있는 경우가 대다수인데 그림 속 인물은 고사 속 이야기에 얽힌 상징의미를 함축한다. 주로 권계와 교훈을 전달하고자 하는 목적에서 비롯된다. 초상화의 경우도 이에 기념의 의미가 덧붙는데 임금의 초상화는 어진, 문신·재상으로 70세 이상인 자의 초상화는 기로도상, 고승의 초상화는 진영이라고도 부른다.

그림의 종류에 따라 제화시의 내용과 목적 또한 달라진다. 이중 산수도 제화시는 ‘산수’에 대한 의식을 보여주는데 이때 산수화의 역할을 살펴보면 다음과 같다.

《山水圖》에 題하다

빙 두른 편평한 숲 어스레한 그 사이에 一抹平林黯淡間
 모르겠노라 그 어느 곳이 내 盤谷인지. 不知何處是吾盤
 십년 동안, 띠집에 滄洲의 정취를 十年茅屋滄洲趣
 生綃 반쪽에 옮겨서 볼 수 있게 하였네. 移得生綃半幅看⁶⁾ [밑줄 표시는 필자]

4) 흥선표, 「한국의 영모화」, 『국보10』, 예경, 1984.
 5) 조에스터, 「조선후기 어해도 연구」, 경주대학교 박사학위논문, 2012.
 6) 서거정, 「題山水圖」, 『四佳詩集』 5.

기본적으로 서거정은 《산수도》에 隱逸하는 뜻이 함축되어 있다고 본다. 盤谷은 太行山 남쪽 濟源縣의 지명으로, 예로부터 이곳은 골짜기가 깊고 산세가 험준하여 은자가 살기에 알맞은 곳이라 여겨졌다. 그림에 산수를 深遠의 구도로 바라보며 그곳에서 자신의 반곡을 찾는다. 滄洲 또한 은자의 거처를 의미하는데, 그림에 창주의 정취가 옮겨져 볼 수 있게 되었다는 표현은 그림이 은일의 정서를 ‘재현’하고 있다는 뜻이다. 이렇게 산수화에 그려진 산수는 보통명사로 일컬어지는 산과 물이 아닌 ‘隱’의 상징이 투영된 자연물이다. 따라서 산수화를 보고 시를 지을 때도 산수의 상징의미가 통용되고 있는 것이다.

3. 맺음말

이 발표문은 박사논문의 예비 단계로 큰 틀을 잡고자 준비되었다. 현재 자료를 수집하고 연구 방향을 잡고 있는 단계이다. 그렇기에 연구 범위와 대상이 다소 넓고, 아직 체계적으로 정리되지 못한 부분이 많다. 다른 연구자들의 깊이 있는 조연과 방향성 제시가 절대적으로 필요하다. 이를 시발점으로 삼아 앞으로 보다 탄탄한 연구 성과를 낼 수 있도록 노력하겠다.

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의 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> 제55집 논문 투고 안내

한국연구재단 등재지인 <동아시아고대학> 제55집의 논문 투고를 아래와 같이 안내합니다. 회원 여러분들의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회 발표원고는 꼭 투고해주시기 바랍니다.

< 안 내 >

- ① 원고 마감 : 2019년 8월 9일(금) 24시까지. 홈페이지(submission.dongasia.co.kr)를 통한 온라인 투고('학술지-온라인논문투고'에 따로 회원 가입해야 함)
- ② 발간일 : 2019년 9월 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.