2014년 東아시아 古代學會
夏季 國際學術大會(第54回 學術大會)

학술대회 주제

▣ 기획주제(1): 한 · 일 문화 공유의 장으로서의 칠지도와 몽유도원도
▣ 기회주제(2): 재외(프랑스 · 중국 · 일본) 한국학의 연구현황과 극복과제
▣ 자유주제: 한·중·일 문학과 역사·문화와 관련된 자유주제 발표

▣ 日 時 : * 2014. 7. 22日 ~ 27日 (나라·교토·오사카의 역사문화탐방)
*** 2014. 7. 22日 ~ 24日(國際學術大會)**
▣ 場 所 : 日本 天理大學 제1 세미나실과 同志社 大學 今出川 캠퍼스 寒梅館
▣ 主 催 : 韓國 東아시아古代學會
▣ 後 援 : 한국연구재단·(일본)일·한비교문학연구회
▣ 參加國 및 發表者 : **한국, 일본, 중국, 프랑스 등 4개국**(총32주제)

2014年 東アジア古代学会
夏季 国際学術大会(第54回 学術大会)

学術大会 主題

▣ 企画主題(1): 韓日文化共同享有の場としての七枝刀のメッセージ
▣ 企画主題(2): 在外・国内外学者の韓国学研究現況と課題1
▣ 自由主題: 韓·中·日文学と歴史·文化に関連した自由主題発表

▣ 日 時 : * 2014. 7. 22日 ~ 27日 (奈良 · 京都 · 大阪の歴史文化探訪)
* 2014. 7. 22日 ~ 24日(国際学術大会)
▣ 場 所 : 日本 天理大学第一ゼミナールルームと同志社大学今出川キャンパス寒梅館
▣ 主 催 : 韓国東アジア古代学会
▣ 後 援 : 韓国研究財団 · (日本)日·韓比較文学研究会
▣ 参加國 및 發表者 : 韓国, 日本, 中国, フランスなど4カ国(総32主題)

인 사 말 씀

안녕하십니까? 동아시아고대학회 회장 대한민국 국립 인천대학교 이상준 교수입니다.

동아시아고대학회 2014년도 제54차 학술대회를 (일본) 일·한비교문학연구회의 후원으로 우리의 민족의 향기와 얼을 느낄 수 있는 동지사대학에서 프랑스·중국·일본·한국에서 동양학을 전공하시는 32분의 학자 분들이 발표하는 국제학술대회로 개최하게 되어서 더욱 의미가 깊습니다.

동아시아고대학회의 국제학술대회장을 내주신 동지사대학 총장님과 「앞으로의 일본고전문학연구의 가능성 － 비교라고 하는 방법 －」이란 제목으로 일본문학 분야에서 기조 강연을 하시는 동지사대학 국문학회 회장이신 히로다 오사무 교수님, 프랑스와 중국에서 한국학을 연구하시는 학자 분들을 흔쾌히 일본으로 초청해 주시고, 「일본에 있어서의 한국고전문학의 현황」이란 제목으로 한국학 분야의 기조강연을 하시는 오카야마 젠이치로 교수님, 그리고 완벽하게 준비해 주신 김용기·김상원 총무이사님에게 감사드립니다.

멀리 파리에서 달려와 주신 프랑스 파리7대학의 우상열 교수님, 중국에서 학국학을 연구하시는 교수님들을 우리학회에 소개하고, 이번 국제학술대회에 발표하게 해 주신 중국 사천외국어대학의 임향란 교수님, 학기 중인데도 달려와 사회를 봐주시는 일본 아이치대학 편무영 교수님 감사합니다.

이번 학술대회는 국내 학자들뿐만 아니라, 프랑스·중국·일본에서 동양학을 연구하시는 분들을 한자리에 초청해서 학문 상호간의 융합을 도모해 보기 위하여 다음과 같은 기획주제를 정해서 발표와 토론의 장을 마련하였습니다.

첫 번째 기획주제로 「한·일 공유의 문화유산으로서의 칠지도와 몽유도원도」가 오늘날의 교착상태에 빠져 있는 한·일 양국에 주는 화합의 메시지가 무엇인가를 진지하게 생각해 보는 시간을 가지겠습니다.

두 번째 기획주제로 프랑스, 중국, 일본에서 한국학을 연구하시는 분들을 초빙하여, 「재외 한국학의 연구현황과 극복과제」에 대하여, 함께 생각해 보는 장을 만들었습니다.

물론, 한·중·일 삼국의 관심사에 대해서 자유롭게 발표하는 시간도 마련해 두었습니다.

아무쪼록 심도 깊은 토론의 장이 이루어지길 기원합니다.

이번, 국제 학술대회는 논문발표뿐만 아니라, 쉽게 접근할 수 없는 한.일양국의 공동의 문화유산인 칠지도와 몽유도원도를 직접 관람하면서 전문가들의 해설과 토론을 함께 할 수 있는 장을 만들었습니다. 나라와 교토, 오사카의 역사문화탐방도 함께 하는 의미 있는 시간이 되리라 믿어 의심치 않습니다. 성과가 있는 학술대회와 즐거운 여행이 되길 기원하면서, 참가해 주신 모든 학자 분들과 가족들에게 감사의 인사말씀을 전하면서 인사를 가름하겠습니다.

감사합니다.

2014. 7. 24.

이 상 준

大会致辞

尊敬的各位与会学者，女士们、先生们，大家好!我是韩国东亚古代学会会长、国立仁川大学日文系的教授李相俊。

非常高兴在日本日韩比较文学研究会的支援下，东亚古代学会2014年度第54次学术大会在同志社大学顺利拉开帷幕。在这座民族气息浓郁、凝聚民族精神的大学校园里，将有32位来自法国、中国、日本和韩国的东洋学学者与会发表论文，这无疑加深了这次国际学术大会的意义。

在这里我要特别感谢同志社大学校长为东亚古代学会慷慨提供国际学术会议的会场，感谢同志社大学日本国文学会会长广田收教授为我们发表日本文学研究领域的主题演讲<未来日本古典文学研究的可能性--所谓比较的方法>。另外，日本天理大学岡山善一郎教授将就韩国学研究领域做题为<在日本的韩国古典文学现状>的主题演讲，对此我也深表谢意。当然，还有为大会圆满举行而进行了充分而辛勤筹备工作的金鏞基·金尚垣总务理事两位先生，我也要向你们表示衷心的感谢。

远道而来的法国巴黎第七大学的禹尙烈教授，为我们学会推荐中国的韩国学研究专家并将在本次国际学术大会上发表精彩论文的中国四川外国语大学的林香蘭教授，以及学期中仍拨冗莅临主持会议的日本爱知大学片茂永教授，请允许我在这里向你们道一声辛苦了，感谢你们心向学术的古道热肠。

除了韩国国内的学者以外，本次学术大会还十分荣幸地邀请到诸位来自法国、中国和日本的东洋学研究专家学者。我们本着齐聚一堂共谋学术上的相互融合和发展的目的，策划了下列研究主题进行论文的发表和讨论。

第一个企划主题是"作为韩日共有文化遗产的七支刀和夢游桃源图"，在这个主题中将认真思考对于今天陷入僵局的韩日两国，我们可以提供什么样的和睦信息。

第二个企划主题是邀请来自法国、中国和日本的韩国学研究学者，就"海外韩国学的研究现状和攻关课题"百家争鸣，共享智慧。

当然大会也安排自由发表的时间就韩中日三国共同关心的事情畅所欲言。我相信我们的研讨必定会是一次有深度的学术盛会。这次国际学术大会除了论文发表以外，还安排大家亲眼观赏难得一见的韩日两国共同文化遗产七支刀和夢游桃源图，现场同时有专家的解说和讨论。

我们还将一同踏上奈良、京都和大坂的历史文化探访之路，度过一段有意义的美好时光，对此我深信不疑。让我们一起祝愿本次学术大会硕果累累，祝愿我们的旅行愉快惬意。

最后，再次感谢与会全体学者以及各位家属的热心参与，会上我们再分别致意问好吧!

谢谢大家!

2014. 7. 24.

李相俊

ご挨拶

皆様におかれましては、益々ご清栄のこととお慶び申し上げます。

東アジア古代学会会長を務めさせて頂きます韓国国立仁川大学の李相俊でございます。

さて、このたび、2014年度第54回学術大学が(日本)日・韓比較文学研究会の後援で韓国人の香りと魂が宿る同志社大学にて開催される運びとなりました。特に今回はフランス・中国・日本・韓国で東洋学を専攻されている32名の研究者のご発表が予定されており、一層意味深い国際学術大会となっております。

東アジア古代学会の国際学術大会場を提供してくださった同志社大学の総長と「これからの日本古典文学研究の可能性ー比較という方法ー」というテーマで日本文学分野の基調講演をしてくださる同志社大学国文学学会会長でいらっしゃる広田収教授、フランスと中国で韓国学を研究されている先生の方々を快く招待してくださり、「日本における韓国古典文学の現状」というテーマで韓国学分野の基調講演をしてくださる天理大学岡山善一郎教授、そして学会を完璧に準備してくださった金鏞基·金尚垣総務理事に厚く御礼申し上げます。

遥々パリから来てくださったフランスパリ7大学の禹尚烈教授、中国で韓国学を研究されている先生方々を学会に紹介し、発表もしていただくように案内してくださった林香蘭教授、学期中にも関らず司会を務めてくださる日本愛知大学の片武永教授に改めて御礼申し上げます。

今回の学術大学は国内の研究者だけでなく、フランス・中国・日本で東洋学を研究されている方々を招待し、学問間の相互融合を図るため、次のような企画テーマを決め、発表と討論の場を設けました。

一つ目の企画テーマは「韓·日共同の文化遺産としての七支刀と夢遊桃源図」です。この議論を通し、今日の膠着状態に陥っている韓·日両国に対する和合のメッセージは何なのかについて真剣に考えてみたいと思います。二つ目の企画テーマは「在外韓国学の研究現状と克服課題」です。フランス・中国・日本で韓国学を研究されている方々を招聘し、一緒に考えてみる場を設けました。勿論、韓·中·日の三国の研究者が自由に発表できる時間も準備しております。どうか突き詰めた議論の場になるようお祈りいたします。

今回の国際学術大会は論文発表だけでなく、めったに見ることができない韓·日両国の共同の文化遺産である七支刀と夢遊桃源図を直接観覧しながら、専門家の解説と討論が同時にできる場も設けました。また、奈良と京都、大阪の歴史文化めぐりも企画しております。成果ある学術大会と楽しい旅行になることを願い、参加していただいた先生方とその家族の皆様に感謝の気持ちをお伝えしながら挨拶を閉めらせていただきたいと思います。

2014．7．24

李相俊

東아시아 古代學會

2014년 東아시아 古代學會
夏季 國際學術大會(第54回 學術大會)

▣ 기획주제(1): 한 · 일 공유의 문화유산으로서의 칠지도와 몽유도원도

▣ 기회주제(2): 재외(프랑스 · 중국 · 일본) 한국학 연구현황과 극복과제

▣ 자유주제: 한·중·일 문학과 역사·문화와 관련된 자유주제 발표

▣ 日 時 : 2014. 7. 22日 ~ 27日 (나라 · 교토 · 오사카의 역사문화탐방)
2014. 7.22日-24日(國際學術大會)
▣ 場 所 : (日本) 天理大學제1 세미나실과 同志社 大學 今出川 캠퍼스 寒梅館
▣ 主 催 : (韓國) 東아시아古代學會
▣ 後 援 : 한국연구재단 · (일본) 일 · 한비교문학연구회
▣ 參加國 및 發表者 : 한국, 일본, 중국, 프랑스 등 4개국(총32주제)

▣ 행사일정과 내용

7월 24일

09:00 접수(同志社大學 寒梅館 209호)

09:30 개회식 ---- 사회: 편무영(일본, 아이치대)

회장인사(이상준: 한국 인천대)

내빈 소개:

祝辭 (**広田 収**: 同志社大学 文学部・国文学会会長)

(禹尙烈: 프랑스 파리 제7대)

1. 야외 특별강연(동지사 대학 교정 시비와 문학비 앞) <page:12>

제목: 윤동주와 정지용의 문학세계 ---- 김영옥(중국, 북경 제2외대)

시간: 10:00-10:40

2. 기조강연 ---- 사회: 편무영(일본 아이치대)

시간: 2014. 7. 24. 10:40-12:00

장소: 同志社大學 寒梅館 209호

1) 한국 고전문학:

10: 40 - 11: 20 일본에 있어서의 한국고전문학의 현황 --- 岡山善一郎(日本 天理大)

<page:14>

2) 일본고전문학 기조강연

11: 20 - 12: 00 「これからの日本古典文学研究の可能性 － 比較という方法 － 」

----- 広田 収(일본, 동지사대)/통역: 김혜연(한국, 건국대)

<page:20>

12: 00 - 13: 00 〈점심식사〉

[학술대회 분과별 발표]

분과별 발표				
제1분과	제2분과	제3분과	제4분과	제5분과
1/2) 한일 문화 공유의 장으로서의 철지도와 몽유도원도(천리대학 제1회의실) 좌장: 김상홍(단국대) 사회: 김상열 (한국 이민사박물관) 좌장: 이상준(인천대) 사회: 이도학 (한국전통문화대)	3)재외(프랑스·중국·일본)의 한국학 연구현황과 극복과제1 (同志社大學 寒梅館 209호) 좌장:이도학 (한국전통문화대) 사회: 김영옥 (북경 제2외대)	4)재외(프랑스·중국·일본)의 한국학 연구현황과 극복과제2 (同志社大學 寒梅館 210호) 좌장 : 岡山善日一郎 (천리대) 사회: 김근태 (한국외대)	5) 한국학 분과 자유주제 (同志社大學 寒梅館 213호) 좌장:김풍기 (강원대) 사회:김희숙 (독협대)	6) 한일학 분과 자유주제 (同志社大學 寒梅館 211호) 좌장: 정효운 (동의대) 사회: 김혜연 (건국대)

☞ 학술대회 발표 일정 ☜

			page
1.기획주제 발표 (1분과) 좌장:김상홍 (단국대) 사회:김상열 (민사박물관)	1) 한일 공유의 문화유산으로서의 칠지도 (7월 22일, 천리대학 제1회의실)		
	1.정효운(한국 동의대), 이정숙(한국 신라대) (17:00 ~ 17:40)	칠지도와 고대한일관계사	24
	2.이도학 (한국 한국전통문화대) (17:40 ~ 18:20)	칠지도 연구의 쟁점	33
좌장:이상준 (인천대) 사회: 이도학 (한국전통문화대)	2) 한일 공유의 문화유산으로서의 몽유도원도 (7월 23일, 天理大學 제1회의실)		
	3.김풍기 (한국 강원대) (10:00 ~ 10:40)	안평대군 그룹의 문화적 토대와 창작 경향	39
2.기획주제 발표 (2분과) 좌장:이도학 (한국전통문화대) 사회:김영옥 (북경제2외대)	3) 재외(프랑스·중국) 한국학의 연구현황과 극복과제 (7월 24일, 同志社大學 寒梅館 209호)		
	1.禹尙烈 (프랑스 파리7대학) (13:00 ~ 13:40)	무속과 <금오신화>	46
	2.崔有學 (중국 중앙민족대) (13:40 ~ 14:20)	구운몽과 봉신연의 유사성	50
	3.林香蘭 (중국 사천외대) (14:20 ~ 15:00)	고려문인 이제현과 사천	56
	15:00-15:20 <휴식>		
	4.金京勛 (중국 연변대) (15:20 ~ 16:00)	목은 이색 시의 초사수용 양상	65
	5.鄭日南 (중국 연변대) (16:00 ~ 16:40)	초정 박제가시문의 詩騷 수용양상	71
	6.林瑛 (중국 上海海洋大) (16:40 ~ 17:20)	중국 조선족 설화의 여성인물 의식지향 - 근대 지향형 여성인물을 중심으로 -	79
공지사항	- 종합토론(17:20 ~ 18:00) - (종합토론은 좌장님 사회로 발표자를 비롯한 모든 참가 선생님들이 함께 하는 장입니다.)		
	만 찬: 추후공지		

☞ 학술대회 발표 일정☜			page
3.기획주제 발표 (3분과) 좌장:岡山善一郎 (일본천리대) 사회: 김근태 (한국외대)	4) 재외 한국학(중국·일본)의 연구현황과 극복해야 할 과제 (同志社大學 寒梅館 210호)		
	1.池水涌 **(중국 화중사범대)** (13:00 ~13:40)	중국에서의 高麗詩話 연구 현황 및 과제	86
	2.马金科 **(중국 연변대)** (13:40~14:20)	从“学诗者”的接受语境和视角看朝鲜诗话的独特性	94
	3.禹英蘭 **(중국 연태대)** (14:20 ~15:00)	중국과 한국의 문화유산 관리 시스템에 대한 비교 고찰	102
	15:00-15:20 <휴식>		
	4.山田恭子 **(近畿大学)** (13:20~16:00)	上帝とはなにか - 韓国古典文学との関連において -	111
	5.趙智英 **(일본 동지사대)** (16:00~16:40)	韓国廣浦説話考 ー『宇治拾遺物語』の比較を中心にー	116
	6.金恩愛 **(일본 동지사대)** (16:40~17:20)	「留志長者事」考 ー韓国『壅固執傳』との比較をめぐってー	123
공지사항	**- 종합토론(17:20~18:00) -** **(종합토론은 좌장님 사회로 발표자를 비롯한 모든 참가 선생님들이 함께 하는 장입니다.)**		
	만 찬: 추후공지		

☞ 학술대회 발표 일정 ☜			page
4.자유주제 발표 (4분과) 좌장:김풍기 (강원대) 사회:김희숙 (독협대)	5) 한국학 분과 자유주제 (同志社大學 寒梅館 213호)		
	1.이명현 (한국 중앙대) (13:00 ~13:40)	웹툰에 나타난 신화의 재해석과 신화적 세계의 재편 - <신과 함께> 신화편을 중심으로	129
	2.백종오 (한국 한국교통대) (13:40 ~14:20)	韓國 古代 瓦當의 儀禮性 檢討	135
	3.이창식 (한국 세명대) (14:20 ~15:00)	고대신화와 해양실크로드	161
	15: 00-15: 20 <휴식>		
	4.이현중 (한국 충남대) (15:20 ~16:00)	천부경의 세계관과 인간관	173
	5.강석근 (한국 동국대) (16:00~16:40)	옥적(玉笛) 제영시(題詠詩) 연구(硏究) - 동도(東都) 옥적(玉笛)을 중심으로-	186
	6.정선경 (한국 이화여대) (16:40 ~ 17:20)	중국소설의 위상 변천으로 본 과도기 지식 장(場)의 변화 - 양계초의 소설계혁명을 중심으로-	187
	7.김송죽 (한국 대림대) (17:20~18:00)	중국역사에 나타난 리더쉽 연구 - 춘추전국시기들 중심으로 -	192
공지사항	- 종합토론(18:00~18:40) - (종합토론은 좌장님 사회로 발표자를 비롯한 모든 참가 선생님들이 함께 하는 장입니다.)		
	만 찬: 추후공지		

☞ 학술대회 발표 일정 ☜			page
5.자유주제 발표 (5분과) 좌장: 정효운 (동의대) 사회: 김혜연 (건국대)	6) 한일학 분과 자유주제 (同志社大學 寒梅館 211호)		
	1.이상준 (한국 인천대) (13:00 ~13:40)	『만엽집』에 나타난 이소노가미 신사(石上神宮) 연구	207
	2.장영철 (한국 군산대) (13:40 ~14:20)	『헤이케 노가티리(平家物語)』에서의 와카(和歌)의 역할과 의미	213
	3.사이토 아사코 (한국 명지대) (14:20 ~15:00)	万葉の女性歌考-女王たちを中心に-	218
	15: 00-15: 20 <휴식>		
	4. 지미령 (한국예술종합대) (15:20 ~16:00)	일제강점기 한국내의 일본인 관음신앙 연구	223
	5.김용기(한국 중앙대), 김상원(한국 동국대) (16:00 ~16:40)	일본 문헌설화 속 한국인의 형상	224
	6.권도경 (한국 세명대) (16:40~17:20)	중세보편통속문학 향유경험과 한류계 드라마의 일본 재생산	232
	7. 서영교 (한국 중원대) (17:20~18:00)	百濟 義慈王의 疾病과 唐 醫官 蔣元昌	233
공지사항	- 종합토론(18:00~18:40) - (종합토론은 좌장님 사회로 발표자를 비롯한 모든 참가 선생님들이 함께 하는 장입니다.)		
	만 찬: 추후공지		

▣ 東아시아古代學會 : (우)406-772 인천광역시 연수구 아카데미로 119(송도동)
인천대학교 교육대학원(15관) 313호실 이상준 교수 연구실
TEL:010-8814-9261(회장)/010-6207-7741(총무이사) http://www.dongasia.org

▣ (日本) 日韓比較文学研究会
天理大学 国際学部 外国語学科 韓国・朝鮮語専攻 岡山研究室
TEL : 81-743 - 63-8270 okazen@sta.tenri-u.ac.jp

야외 특별강연

윤동주와 정지용의 문학세계

김영옥(중국, 북경 제2외대)

(별지)

기조강연1

일본에 있어서의 한국고전문학의 현황

岡山善一郎(日本 天理大)

日本에서의 한국고전문학 연구현황과 전망

岡山善一郎(天理大)

1. 머리말

무릇 문학은「문학은 민족성과 언어의 結晶」이라고 불리고 있듯이, 민족과 언어 연구에 불가 결한 것이 문학연구일 것이다. 특히 고전문학은 한 개인의 작품이라기 보다는 민족에 의해 여과되어 선택된 불멸의 작품이란 점에서 그 연구는 민족을 이해하고 연구하는데 典이 될 것이다. 이런 의미에서 고전문학이란 단순히 옛 문학이라기보다는 민족 문학의 법전과 같은 문학작품이라고 할 수가 있을 것이다. 그 시기에 대해서는 淸日전쟁으로 인한 갑오경장을 기점으로해서 그 이전의 문학을 고전문학, 그 이후의 문학을 근·현대문학으로 구분하고 있는 것이 한국문학사의 추세로 볼 수 있다.

필자는 2006년에 <日本에서의 한국문학 연구현황과 전망>이란 논술에서, 日本에 있어서의 한국문학의 연구 현황을 전국대학의 연구자와 전공분야를 집계하여 밝힌 적이 있는데, 본 발표에서는 한국·조선의 고전문학에 국한시켜, 연구현황과 주된 번역물을 밝히면서 장래의 전망에 대해서도 생각해 보겠다.

본 발표는 일본에 있어서의 한국 고전문학의 위상을 파악하는데 도움이 되겠지만, 또한 한국 고전 문학의 특징을 엿 볼 수 있는 계기도 될 것이다.

2) 한국·조선의 고전문학 연구와 日本의 대학

日本에 있어서 4년제 대학에서 한국·조선이란 명칭으로 학과가 나타나는 것은 1950년 天理大學에서 朝鮮文學朝鮮語學科가 설치되면서 시작된다. (전신은 1920년에 창립된 天理外國語學校), 이 때에 京城帝國大學校 명예교수인 高橋亨 (1878-1967년)가 부임하여 <朝鮮文學>,<朝鮮思想史>등의 강의를 하게된다. 그의 저서로서는 『朝鮮の物語集』 (付俚 諺) (京城,日韓書房,1910年), 『李朝佛教』(寶文館,1929年), 『濟州島の民謡』(天理おやさと 研究 所、1968年)등이 있는데, 『朝鮮の物語集』에는 「興夫伝」、「春香伝」、「神虎長 花紅蓮伝」등이 수록되어 있다. 다수의 논문에는 민요의 관한 논문도 많은데, 「朝鮮民謠 總說」(『濟州島の民謡』수록)은 그 대표적인 논문이라고 할 수 있다. 高橋亨는 1964년 3월 87세로 天理大學을 퇴임한다[1].

1955년에 天理大學을 졸업한 大谷森繁先生 (1932년생)은 1956년부터 동 대학 조수로 근무하면서 高橋亨의 학문을 이어가게 되는데, 후진들이 나오게 되는 1980년대까지

1) 高橋亨의 행적과 저작집에 대해서는 『朝鮮學報)14집(朝鮮學會,1959년10월)과 같은 책 48집(1968년7월)에 상세게재

일본인 으로서 고전문학을 연구하는 독보적인 존재였다. 그의 저서로서는『朝鮮後期讀者 硏究』 (고려대학교민족문화연구소, 1985년), 일본어 논문들을 한국어로 번역하여 엮은 『韓國古小 說硏究』(경인문화사, 2010년) 등이 대표적이다.

한편 한국인으로1960년에 來日하여 天理大學을 거쳐 1963년 4월부터 1982년까지 약 20 년간 大阪外國語大學 客員敎授로서 활약한 金思燁(1912-1992년)은 일본에 있어서의 한국고 전문학 교육과 연구에 기여한 공로는 인정해야 할 것이다. 朝鮮學會를 비롯한 일본내 한국학 관계의 학회나 학술지에서의 한국고전문학에 관한 연구활동은 天理大學의 강사로 있을 때(『朝鮮學報』)와 大阪外國語大學에 부임했을 때에 한국고전문학에 대한 학술논문(『槿 城』창간호)이 있을 뿐이지만, 일본어로된 한국고전문학 관계저서로서는『朝鮮文學史』(北望 社,1971년), 『朝鮮のこころ－民族の詩と真実』(講談社,1972년)을 남기고 있다. 김사엽은 주로 신문잡지를 통한 논평 활동을 했는데, 한국고대어와 일본의 고대가요에도 깊은 관심을 갖고 있어, 귀국한 후『韓譯 萬葉集』(成甲書房, 1984-1991년)을 엮어낸다. 大阪外國語大學 에서는 김사엽 후에 문학 담당자는 선임하지 않고 오늘에 이른다.

1970년대에 들어와 74년에 九州大學에 朝鮮史學연구실이 설치되면서 朝鮮現代文學의 젊은 연구자들이 조수로서 활동하게 되고, 77년에는 富山大學에 朝鮮語朝鮮文學코스가 설치되어 梶井陟(1927-1988)가 문학(근현대문학)을 담당하게 된다. 그리고 같은 해에 東京外國語大學 조선어학과에서는 長璋吉(1941-1988년)가 현대문학을 담당하게 된다.

그 후1987년에 關東지방에 神田外國語大學이 창립되어 韓國語學科가 설치되어 한국학 연구와 교육에 새로운 거점을 이루게 된 것은 특기할 점이다. 당시 拓殖大學에서 한국고전문 학과 중국고전문학을 비교연구하고 있던 成澤 勝(1949년생)와 한국의 신화 설화를 연구하던 松原孝俊(1950년생, 현재 九州大學 韓國硏究센터)도 神田外國語大學에 부임한다. 成澤 勝의 한국고전문학관계의 대표적 저서로서는『高麗·朝鮮時代叙事文学発展의 硏究』(고려대학교민족 문화연구소, 1993년)가 있고, 松原孝俊의 한국고전문학 관련 논문으로서는「比較説話学からみた興夫伝」 (『大谷森繁博士還曆記念朝鮮文学論叢』東京杉山書店、1990년) 이 있는데, 그동안 松原는 한국고전문학에 대한 연구보다도 日韓문화사에 대한 연구를 하고 있다. 1985년에는 天理大學 朝鮮學科에 필자가 조수로 부임하하면서 일본의 한국고전문학의 교육과 연구에 一助를 하게 된다.

1990년대에 들어와 大版市立大學에 野崎充彦가 전임으로 부임 되고, 장년 서울의 世宗大學에서 일본학을 담당했던 西岡建治(1945년생)가 귀국하여 福岡県立大學에 부임하게 되면서 한국고전문학의 연구자는 새로운 세대를 형성하게 된다. 野崎充彦의 대표적 저서로서 . 『朝鮮の物語』 (大修館書店、1998年) 、『洪吉童伝』 (訳註、東洋文庫) 가 있고, 西岡建治는 춘향전의 연구로 일관되고 있는데, 번역서인 『春香伝の世界』 (薛盛璟著,法政大學,2002年) 가 있다. 그리고 유학생이었던 朴美子가 熊本大学의 전임으로 부임하여 韓中日의 비교문학을 정력적으로 하고 있는데, 그 성과는 『韓国高麗時代における陶淵明観』 (白帝社、2000 年) 이란 저서에 집약되기도 한다.

위의 연구자들은 주로 조선학회를 중심으로 한국고전문학의 연구활동을 하고 있는데, 조선학회회원이며, 同志社大學 등에서 비상근으로 근무하면서 꾸준히 한국고전문학의 연구를 하

고 있는 邊恩田의『語り物の比較研究』(翰林書房、2002年)는 일한비교문학의 본격적인 연구물로서 주목받고 있다.

이 밖에도 일본의 대학에서 활동하는 한국고전문학 관계 연구자는 상당수가 있는데, 2010년에 조사된 <日韓文化交流基金>의『日本における韓国・朝鮮研究研究者ディレクトリ』에서 연구자 자신이 연구분야 내지는 연구영역을 <한국·조선문학>으로 밝히고 있는 연구자와 그의 주요 논저와 대학을 소개하면 다음과 같다.

<北海道地方>

北星学園大学　경제학부　高島淑郎 takashima yoshihiro(1950)

『日東壮遊歌』：ハングルでつづる朝鮮通信史の記録", 平凡社, 1999年 .

<東北地方>

＊東北大學　高等教育開發推進센터 金鉉哲(1969)

「韓国芸能における「神明プリ」の特徴に関する研究」（『国際文化研究』東北大学国際文化学会、2009年3月）

<關東地方>

専修大学　ネットワーク情報学部　　厳基珠

『三綱行実図』類の変化に表れた17世紀朝鮮の社会相-　兄弟対立譚解釈のための試論-"
専修大学人文科学年報, 専修大学人文科学研究所, 30, 2000.03,

『古小説의 史的展開와 文學의的 指向』(공저, 寶庫社, 2000年)

＊デジタルハリウッド大学　ﾃﾞｼﾞﾀﾙｺﾐｭﾆｹｰｼｮﾝ学部　　李泰文（1965）

「이성계 전설의 인물인식과 그 특징」(『口碑文学研究』4、韓国口碑文学会、1997年)

＊関東学院大学　人間環境学部　　岸　正尚　Kisi　masanao(1943)

「『三国遺事』における韻文の扱い：漢訳歌からみた収録時の意識について」（『神話・宗教・巫俗：日韓比較文化の試み』風響社、2000年）

立教大学　　非常勤講師　　矢野百合子Yano yuriko

「沈清伝の変容とサヨヒメ説話との比較」（『口承文芸研究』22, 日本口承文芸学会、1999年

<東海地方>

＊愛知淑徳大学　　交流文化学部　　曺述燮

「龍の危難とその説話的展開」（『愛知淑徳大学論集　文化創造学部篇』5、2005年3月

<新越地方>

＊新潟産業大学　　経済学部、　　金光林（1963）
（業績は比較文化、韓国・朝鮮史が中心）、

<近畿地方>

天理大學　명예교수　大谷森繁　Otani morisige（1932）　　(前揭)

天理大學　　韓国・朝鮮語専攻　　岡山善一郎Okayama zenichiro（前掲）

「新羅時代の詩歌に表れた対唐・対日本関係の意識について」（『山東大学校外国語大学朝鮮（韓国）学研究叢書』、2010年）

「高麗俗楽「動動」의 신고찰: 日本의 「翁」舞「十二月往来」와의 비교적 시점에서」『語 文論集』50, （高麗大）民族語文学会, 2004年）.

大阪市立大學　　대학원문학연구과아시아도시문화학전공 野崎充彦 Nozaki mituhiko（前掲）

『コリアの不思議世界』平凡社新書、2003年

『朝鮮の物語』, 大修館書店, 1998.06,

* 近畿大學　　법학부　　山田恭子 Yamada kyouko

「明治期以降の朝鮮古典文学作品の和訳状況」(『近畿大学法学』第61巻第2・3号,大崎隆彦教授退任記念号)

「朝鮮文学の花・妓女（妓生）―日朝遊女比較論の前提として」(『日本近世文学と朝鮮』

「『玩月会網盟』における継母の葛藤」『大谷森繁博士古稀紀念朝鮮文學論叢)』

龍谷大學　　국제문화학부　　朴炫国(1961)

「日本・韓国・バリの獅子舞い」（『国際社会文化研究所紀要』 5,龍谷大学、 2003）

同志社大學　　非常勤講師　　邊恩田（前掲）

「和刻本『金鰲新話』諸本（続）（『同志社大学国文学』72,同志社大学国文学学会、2010年）

「『金鰲新話)と林羅山』（『大谷森繁博士古稀紀念朝鮮文學論叢』白帝社, 2002年）

桃山学院大学　　国際教養学部　　梅山秀幸 Umeyama hideyuki (1950)

『恨のものがたり: 朝鮮宮廷女流小説集』 総和社, 2001

『後宮の物語り：古典文学のレクイエム』丸善、1993年

<中國地方>

＊島根大学　　外国語教育센터　　崔在佑(1961)

「南道の文化パンソリと春香伝：異本間に見える補助人物の性格の差を中心として」（『韓国朝鮮の文化と社会』9、韓国・朝鮮文化研究会、2010年

<九州地方>

九州大學　大學院比較社会文化学科, 韓国研究센터　松原孝俊Matsubara takatoshi (1950)

「台湾・朝鮮・満州に設立された日本植民地期各種図書館所蔵日本語古典籍の書誌的研究」 九州大学, 2001. 03

福岡県立大學　（名誉教授）　西岡健治Nshioka kenz(1945)（前掲）

「完板八十四張本『列女春香守節歌』に見る非妓生的表現の考察」（『大谷森繁博士古稀紀念朝鮮文學論叢』白帝社, 2002年）

熊本大学　　文学部　　朴美子（前掲）

「高麗時代の詩における「蓮」の一考察」（『東아시아比較文化』1,石室出版社,2000년

이 밖에도 일본고전문학 연구자로서 한국문학과 비교연구에 역점을 두고 있는 사람들도 있다.

明治大学　(名誉教授)　　文学部　　日向　一雅　Hinata kazumasa(1942)

「淨土敎의 文化와 巫俗의 日韓比敎」(『東아시아古代學』東아시아古代學會, 2001年

「淨土敎文化の日韓比較」(『神話・宗教・巫俗：日韓比較文化の試み』風響社、2000年)

立命館アジア太平洋大学　　アジア太平洋マネジメント学部　　金贊會

「東アジア文化とお伽草子：韓国語り物との関連」(『お伽草子百花繚乱』笠間書院、2008年)

「韓国「門前本解」と「炭焼長者」」(『昔話: 研究と資料』24,日本昔話学会, 1996)

디렉토리에는 게재되어 있지 않지만, 2005년 1월에 타계한 法政大學의 명예교수이 었던 尹學準의 한국고전문학관련서로서 『詩調-朝鮮의 詩心』(,創樹社,1978年)이 있다.그리고, 卞季洙의『朝鮮文學史』(靑木書店,1985)와 金允浩의『物語朝鮮詩歌史』(彩流社,1987)는 日本語로 된 문학사를 엮었다.

3) 번역물로서의 한국고전문학

1884年 『金鰲新話』上,下, 東京大塚彦太郎藏版、(1927年、『啓明』19、崔南善載録)

1910年 高橋亨『朝鮮の物語集附俚諺』京城、日韓書房

1917年 『満古烈女日鮮文春香伝』漢城書館

1921-2年 細井肇『通俗朝鮮文庫』京城、自由討究社

第1輯『牧民心書』、第2輯『荘陵試、謝氏南征記』、第3輯『明党士禍の検討、九雲夢』、第4輯『朝鮮歳時記、広寒樓記』、第5輯『懲毖録、南薫太平歌』、第6輯『丙子日記』、第7輯『洪吉童伝』、第8輯『八域誌、秋風感別曲』、第9『瀋陽日記、沈清伝』、第10輯『雅言覚非、善花紅蓮伝』、第11輯『大亜遊記』、第12輯『李朝の文臣、各種の朝鮮評論』

1923年 細井肇『朝鮮文学傑作集』京城、奉公会

「春香伝」、「沈清伝」、「燕の足」、「謝氏南征記」、「秋風感別曲」、「善花紅蓮伝」、「九雲夢」、「南薫太平歌」、「淑香伝」、「雲英伝」

(지면 제한상 이하의 기술은 생략하고, 생략한 부분은 발표장에서 배포하겠습니다)

기조강연2

「これからの日本古典文学研究の可能性

－ 比較という方法 － 」

広田 収(일본, 동지사대)/통역: 김혜연(한국, 건국대)

これからの日本古典文学研究の可能性
―比較という方法―

広田収(同志社大学　文学部・国文学会会長)

はじめに

2002年７月に、韓国そして中国から著名な先生方がおいでになり、同志社大学を会場として国際学術大会が開催されてから、もう10年以上が経ちました。今回もまた懐かしい先生方の御目にかかれまして、大変嬉しく喜んでおります。

私はずっと、日本の古典文学の中で、平安期の『源氏物語』（紫式部作、西暦1000年頃成立）や鎌倉期の『宇治拾遺物語』（編者未詳、西暦1200年頃成立）など、特に古代から中世における物語や説話の研究を続けてきました。最近、日本の学界では、日本の古典を中国や朝鮮を含めて、東アジアの広がりの中で捉えようという動きがあります。私は、そのことは重要な問題提起だと思います。しかしながら、日本の研究者が相変わらず文献同士の比較にとどまっていることに不満をもっています。

なぜなら、日本に限らず古典文学は、文献から得た知識や教養だけで成立するものではなく、実はもっと口承oralの世界を基盤として生成している、と考えるからです。なぜなら、おそらく作者が物語を描くときには、意図とか、思想とか、主題といった、意識的な世界だけでなく、表現の枠組みにかかわる古くからの伝統を無意識に踏まえるだろうと考えるからです。

文芸比較の方法

そこで私は、物語を批評する上で、他の物語や説話との比較、さらに民間伝承である昔話や伝説などとの比較を試みたいと思います。ともかく、類似した作品を比較すると、「重なり」と「異なり」とが明らかになります。この「重なり」は、話型やストーリーの構成原理など作品のもつ普遍性を見る手がかりとなります.一方、「異なり」は、作品の成立した地域性や時代性、担い手の所属する集団の違い、作者や編者の個性などが関係している、と見ることができます。

これまで私は、日本の古典文学の作品を、これと類似した構成をもつ日本昔話と比較することによって、何が物語の構成を支える枠組みであり、何が作者の考える主題なのかを識別して批評するという方法を用いてきました。

例えば、日本の昔話だけでなく、日本の物語や説話と、韓国の「口碑文学」や中国の「民間故事」を比較すると、一定の共通性を見付けることができます。私は類似する二つの、もしくは三つの作品の間に共通するものがあれば、そこには伝播や受容といった影響関係が存在する、と考えています。ところ

が、残念なことに、今知られている資料だけでは、その伝播や受容を確実なものとして証明することはできません。そこで、私は影響関係について議論することを保留した上で、何が言えるのかを考えてみたいと思います。

昔話「瘤取爺」と『宇治拾遺物語』と

かつて、この合同学会において、私は、『宇治拾遺物語』の「瘤取翁」の説話につい研究発表をさせていただきました。そのとき、私は日本・韓国・中国の昔話「瘤取翁」相互の比較を試み、さらに『宇治拾遺物語』の「瘤取翁」の説話との間に共通する話型がある、ということを明らかにしました。

一方,日本でも韓国でも、いずれの国の昔話でも、酒盛りをする鬼たちは、丸く輪になって座っています。ところが、『宇治拾遺物語』の「瘤取翁」の説話では、鬼たちは「横座」といって、中心になる人物を客座に据えて、縦長に2列に並んでいると描かれています。これはおそらく、『宇治拾遺物語』が貴族社会の儀式で並んで座る座り方に即して描いているからだ、といえます。つまり、『宇治拾遺物語』は民間文芸に共有される話型を利用しながら、貴族社会の習俗を加えて説話を構成していることが分かります。つまり、物語は表現の基層に昔話と同じ話型を用いながら、貴族社会の習俗を表層に置いて、まさに重層的に表現されている。そのような報告をしました。

韓・日昔話の比較に見える「異なり」

その後、私のゼミに入学してきた韓国からの大学院留学生に教えられて、『韓国口碑文学大系』に、多くの口碑、伝説や昔話が採録されていることを知りました。

そこで、日本の「瘤取爺」（佐々木喜善編『聴耳草紙』、長野県の採録事例など）と韓国の昔話（『韓国口碑文学大系』）を比較しますと、話型は同じですが表現の次元では、御互いに「異なり」のあることが分かります。例えば日本の昔話では、酒盛りで鬼や天狗が、

天狗、天狗、三天狗

と歌います。そこで、爺は、

俺まで加えて、四天狗

と合わせます。これで、爺は天狗たちの仲間入りができます。私は、このような問答が、リズムをもった呪詞、いわゆる「唱え言」によってなされるところに、日本的な特徴があるのではないかと考えています。

ところが、韓国の昔話では、鬼のトケビは、男が歌を上手に歌うことに興味を示し、必ず、

美しい歌声はどこから出るのか。

と尋ねるところに特徴があります。この問い掛けは『韓国口碑文学大系』に採録されている「瘤取爺」の事例の間で、ほぼ共通しています。つまり、語り手が同じ昔話を何回語っても同じような語りになることが分

かります。このように、日本昔話と韓国昔話との間で「重なり」と「異なり」があることは明確です。ただ、このような「異なり」は一例にすぎません。

最近では、韓国の昔話が日本に伝播したというだけでなく、逆に日本の昔話が韓国へ伝わったという可能性も指摘されています。しかしながら、このような仮説は証明しようがありませんから、私はこのような伝播論には参加しないことにしています。むしろ、どのように伝播したかは分からないとしても、話型は共有されつつ、語りnarrativeとしての定着の仕方が違うというところに、それぞれの表現の特質が見えます。この点が重要です。

これからの文芸比較の可能性

日本における昔話の比較研究の枠組みは、単純化すれば、

構造の比較　　…　文化人類学

モティフの比較　…　民俗学

表現の比較　　…　国文学

というふうに違っています。しかし、問題はどれが正しいかではありません。おそらく、構造/モティフ/表現という分析方法の違いは、昔話や物語などの本本文について、深層、中間層、表層などのどの層を明らかにできるのかという問題だと理解できます。

そのうえで、比較研究はどのようにすればよいか、ということです。

文芸批評において、比較ということは

避けられません。にもかかわらず、文芸批評の方法の問題としては、あまり議論されることがなかったといえます。つまり、比較に一定の客観性を与えるにはどのようにすればよいでしょうか。そのためには、比較ということを方法の問題として、これから鍛えて行く必要があると思います。

すなわち、事項や話型、表現といった、私の提案する新たな操作概念を手がかりに、国際比較や口承・書承間の比較を方法的に検討して行きたいと思います。同時に、口承文芸の昔話が文字言語による文芸の基盤をなすという観点から、昔話を活用した説話や物語などの文芸研究の方法の可能性について考えて行きたいと思います。（具体的な分析については、別紙資料を参照）。

제1분과

古代韓日関係史と七支刀

鄭孝雲(東義大)
李楨淑(新羅大)

1. 序論

일본 奈良縣 天理市 石上神宮에 소장되어 있는 七支刀는 1874년에 처음 조사되고 1892년 東京帝大의 星野恒교수에 의해 세상에 공개된 이후, 오늘날의 고대한일관계사상을 구성하는 중요한 자료의 하나로 활용되고 있다. 이 칠지도는 1873년~1876년 사이에 신궁의 大宮司로 재임하였던 菅友政가 발견, 판독[2]한 이래 다양한 연구와 해석이 제기되어 왔다. 그 이유는 표면에 새겨진 銘文이 오랜 시간을 지나는 동안 부식되어 글자가 완전하게 판독되지 않는 문자들이 남아 있기 때문이란 현실적인 측면 외에, 한국과 일본 양국의 국가와 민족이란 이데올로기, 시대적 한계란 점도 간여되었기 때문이라 볼 수 있다. 칠지도를 둘러싼 주된 논쟁은 제작시기와 목적, 배경이라고 할 수 있다.

이 점에 대해서는 종래 많은 선행연구[3]와 다양한 주장이 제시되어 있기 때문에 구체적인 논점과 문제점은 이들 연구에 맡기기로 하고, 본고에서는 칠지도의 연대나 제작 의도 등의 미시적 해석보다 고대한일관계사의 형성과 전개 가운데 칠지도의 연구가 어떻게 수용되고 변용되어 갔는가라는 거시적 관점에 중점을 두고 검토해 보기로 한다. 아울러 역사가에게 있어서 역사란 무엇이며, 역사가가 민족과 국가 앞에서 얼마나 자유로울 수 있는가 하는 점에 대해서도 살펴보기로 한다.

2. 古代韓日關係史の形成と展開

우선, 고대한일관계사의 형성과 전개과정을 살펴보기로 한다. 오늘날 고대한일관계사를 복원하는데 다양한 자료가 활용되고 있지만, 기본이 되는 자료는 『日本書紀』와 『宋書』 倭國傳의 문헌과 廣開土王碑와 七支刀의 金石文 등이라 할 수 있다. 이들 자료를 바탕으로 구축되어 온 고대한일관계사는 任那日本府와 任那調, 白江戰鬪란 세 개의 축을 중심으로 상호 연관성을 가지며 해석되어 왔다고 볼 수 있다. 이들 자료를 토대로 만들어진 근대 일본 연구자의 통설적 고대한일관계사상은 다음과 같이 요약 할 수 있다. 첫째, 4세기 경 倭王權(大和王權)이 한반도에 침입하여 임나를 직할지배지로 삼고 그곳에 '임나일본부'를 설치하여 562년 신라에 의해 멸망될 때까지 장기간에 걸쳐 임나 및 신라.백제지역을 지배하였다고 보았던 것이다. 둘째, '임나의 조'에 대해서는 영토문제로서의 임나는 562년에 끝났지만 명목적인 지위와 지배는 646년까지 계속되었다는 것이다. 셋째, 백제 멸망 후 전개된 663년의 '백강전투'에 있어서

2) 발견 경위와 판독 과정에 대해서는 김태식(2004),「고대 한일관계사의 민감한 화두, 칠지도 」『고대로부터의 통신』, 푸른역사, 62~65쪽과 藤井稔(2005),『石上神宮の七支刀と菅政友』, 吉川弘文館, 1쪽을 참조.

3) 관련 선행연구에 대해서는 김영심(2013),「칠지도의 성격과 제작배경」『한국고대사연구』69, 121·122쪽의 참고문헌을 참조.

의 왜병 파견의 목적은 '임나조' 내지 그 명목적인 지위의 부활과 유지를 위한 것이었다고 보았던 것이다[4]. 따라서 大和王權에 의한 고대 한반도 남부지역의 지배의 실체화란 가공의 역사상은 '임나일본부설'에 시작되고 있다고 할 수 있다.

그러면, 이들 역사상이 어떤 연구과정을 거쳐 형성되고 전개되었는가에 대해 살펴보기로 하자[5]. 즉, 광개토왕 비문에 보이는 辛卯年 기사[6]가 고대한일관계사를 해석함에 있어 不動의 근거 자료가 되어, 『日本書紀』의 神功皇后 46년(246)에서부터 52년(252)조에 서술되어 있는 三韓征伐의 설화와 연관시켜 역사적으로 사실로 포장하려 하였던 것이다. 이 경우, 제기되는 시간적 괴리의 문제는 2주갑 하향하는 방법[7]으로 극복하려 하였다. 아울러 칠지도의 명문에 보이는 연호 '泰□四年'을 東晋(317~420년)의 '太和四年(369)'으로 판독함과 동시에 백제왕이 왜국왕에게 바친 것으로 보았기 때문에 양국의 필요에 의한 교류란 관점보다는 복속과 지배의 결과물로 해석하였던 것이다. 또한 『宋書』 倭國傳의 '都督諸軍事號'에 포함되어 있는 고대한국 관련 국명과 지명을 왜국왕의 지배 영역의 근거로 왜곡 해석하였던 것이다.

이러한 역사상의 문제점은 시대적 배경과 정치적, 외교적 필요성을 달리 하는 집단에서 편찬되거나 제작된 이질적 자료를 고대한국에 대한 왜왕권의 우위란 전제에서 자의적으로 해석하였던 데에 있었다고 생각한다. 즉, 시대를 달리하는 편찬 주체의 사상이나 제작 주체의 정치적 의도는 철저히 무시되었던 것이다. 이는 근대란 시대적 상황과 제국 일본의 정치적 필요성이 학문적 영역에까지 영향을 미친 결과로 볼 수 있다.

明治維新이란 시대적 변혁을 배경으로 새롭게 등장한 明治정부는 천황 중심의 단일 일본민족과 국가를 만들기 위해서는 천황 통치의 정당성을 부여 받을 필요가 있었다. 이러한 정치적 필요성은 고대 천황을 천손의 자손으로 미화하고 그 통치 신화를 전승하고 있는 『일본서기』와 『고사기』에 주목하게 만들었다. 천황제의 근원과 회귀로의 정당성의 근거를 확립하려는 노력은 兩書의 연구를 촉진시키는 요인으로 작용하였고, 또 다른 측면에서는 『일본서기』에 기록되어 있는 神功紀의 '삼한정벌' 설화는 무력으로 병탄한 朝鮮의 통치를 정당화 할 수 있는 논리로도 이용할 수 있을 것이라는 정치적 목적도 내재되어 있었다고 생각된다.

일본의 근대 역사학은 천황주권 국가의 국가목적에의 봉사, 현실에 뿌리를 둔 주체적 문제의식의 배제, 개별 사실의 고증에 있어서 객관적인 사료 조작이라는 특징이 있다[8]는 지적에서도 알 수 있듯이, 근대 학문의 형성이 국가권력과 깊은 관계를 유지하면서 발달하여 왔기 때문에 역사학도 예외는 아니었다. 이런 과정에서 만들어진 역사관이 '日鮮同祖論'과 '滿鮮一家論'이라 할 수 있다. 이들 역사관은 江戶시대 國學의 전통과 실증과 합리성이란 근대적 학문 방법론을 취하고 있지만, 고대 한국 역사의 타율성과 정체성 강조란 공통성을 가지고 있다. 차이점은 전자가 고대 한국의 역사를 일본 역사에 포함시켜 파악하려 하였다고 한다면, 후자

---

4) 졸고(2010),「한.일 양국의 국가와 민족 속의 100년 -고대한일관계사의 형성과 전개를 중심으로-」『일어일문학』47, 10쪽.

5) 고대한일관계사상의 형성과 전개과정은 山尾幸久(1989),「古代史學の研究の問題点」『古代の日朝關係』, 塙書房, 33-66쪽과 졸고(1995),『고대한일정치교섭사연구』, 학연문화사, 9-18쪽, 동(2012),「韓國史와 日本史의 遭遇 -古代韓日關係史의 觀點에서-」『일어일문학』53, 421·422쪽에서도 언급하고 있다.

6) 辛卯年來渡□破百殘□□[新]羅以爲臣民

7) 이 경우 246년~256년의 사건이 아니라 366년~374년의 사건이 된다는 논리가 된다.

8) 山尾幸久저, 정효운역, 2005,『일본 고대 왕권.국가.민족형성사 개설』, 제이엔씨, 41~42쪽. 졸고(2010), 앞의 논문, 7쪽.

는 중국역사의 일부로 해석하려 하였다는 점뿐인 것이다.

이처럼 근대 초기의 고대한일관계사의 태동에는 제국 일본의 식민지 지배란 정치적 목적이 자리 잡고 있음을 알 수 있다. 이런 배경 하에서 만들어진 고대한일관계사는 결과적으로 당시의 역사학자가 의도하였든지 그렇지 않았든지 간에 '일선동조론'이 조선인 동화정책을 통한 대한제국의 합방을 정당화의 도구로 사용되었다고 한다면, '만선일가론'은 대륙침략을 정당화하는 논리로 이용되었다고 볼 수 있다.

굴절된 이들 역사관은 『일본서기』 신공황후기에 보이는 신라정벌과 가야 7국 평정 설화, 고구려와 백제의 복속 기사를 역사적 사실로 가공하여, 내용상의 허구성과 紀年의 괴리성이란 모순에도 불구하고 '南鮮경영론'이라 불리는 왜곡된 고대한일관계사상을 탄생시켰던 것이다. 이 학설은 末松保和가 1949년에 『任那興亡史』란 저서를 발표한 이후 상당기간 일본학계에서는 고대한일관계사의 통설 견해로 자리매김하여 왔다고 할 수 있다. 적어도 1960년대 초까지는 이 주장에 대해 의문을 제기하는 일본연구자는 없었다는 점은 이 설을 토대로 하여 西嶋定生의 '冊封體制論'과 石母田正의 '東夷小帝國論'이 제기되었던 점에서도 확인할 수 있다.

동양사학자였던 西嶋가 주장한 '책봉체제론'은 고대 중국에서 황제가 신하에게 작위와 관직의 수여를 통하여 주종의 질서를 통제하였던 정치 방식을 동아시아의 국가 사이의 관계에 확대 적용하여 해석하려한 역사 인식이라 할 수 있다. 일본 고중세사 연구자였던 石母가 주장한 '동이소제국론'은 고대 일본은 중국 왕조에 대해서는 조공을 바치는 위치에 있었지만, 백제와 신라 등의 고대 한국의 제국가로 부터는 오히려 조공을 받는 국가였다고 해석한 역사관이었던 것이다. 전자의 경우, 중국을 중심으로 하는 고대 동아시아세계의 질서 가운데에서 고대 한국과 일본의 정치적 역학관계를 파악하려한 방법론이었기 때문에 '만선일가론'의 관점을 계승한 연구라고 할 수 있다. 이에 반해 후자의 경우는 일본을 중심에 두고 고대 한국과의 역학관계를 파악하려 한 방법론이라는 점에서 본다면 '일선동조론'의 관점을 이어받은 것이라 볼 수 있다.

그러나 이들 학설은 다음과 같은 문제점을 가지고 있다. 첫째, 중국과 일본의 문헌자료에 내포되어 있는 자국중심적인 사상과 의식을 국가 간의 대외관계에 실체로 적용하여 해석하려한 점이고, 둘째, 상대국인 고대 한국 諸國家들의 이념이라든지 논리는 철저하게 배제하고 있다는 점이다. 하지만 다른 측면에서 본다면, 이러한 연구의 결과가 종래 고대한일관계사의 연구가 시간적으로나 공간적으로 영역의 확대를 초래하였다는 점은 부정할 수 없다. 왜냐하면, 종래의 연구가 '임나일본부'를 통한 4세기에서 6세기까지의 왜왕권의 고대한국 지배를 증명하기 위해 머물렀던 것에 반해, 고대 동아시아의 정치역학과 질서구조 속에서 해석하려 하였기 때문에 시간적으로는 7,8세기, 공간적으로는 중국을 포함한 동아시아 세계로의 연구영역 확대[9]를 가져왔기 때문이다.

한편, 일본학계의 이러한 고대한일관계사 연구의 흐름 가운데 북한의 역사학자인 김석형이 1963년에 '삼한・삼국일본열도분국론'이란 학설을 주장하였다. 이 설의 주된 내용은 삼한시대 이래 한반도 지역에서 일본열도로 지속적인 주민의 이주가 진행되었고, 그 결과 이들 이주민 세력에 의해 일본열도 각지에 정치적 독자성을 가진 소국가들이 만들어지게 되었는데, 이 소국가들은 독립된 국가들이 아니라 한반도의 본국과 정치적 관계를 유지하는 분국으로 존재하

9) 졸고(2012), 앞의 논문 421쪽.

였다는 것이었다. 이러한 전례 없는 주장에 대해서 일본학계에서는 사실 인식이 결여된 견해라든지 관련 사료에 대한 비판의식의 부족, 대세론과 정세론적인 관점의 접근, 조선인민공화국가의 민족의식의 영향 등의 다양한 비판이 제기되기도 하였다. 하지만 한편으로는 종래 일본인 연구자가 『일본서기』의 주술과 속박에서 기인된 무의식적인 선입관과 간섭의 영향으로 학문과 허구에 대한 境界를 넘나들었던 연구에 대한 警戒와 반성의 기회를 제공[10]하였기 때문에, 이후 일본고대사 연구자의 고대한일관계사 인식을 반성하게 하고 재검토하게 하는 계기를 제공한 학설이었다고 평가할 수 있다.

이 학설의 핵심은 한국을 주체로 하여 일본을 객체로 해석하여 도출한 결과이기 때문에, 종전의 일본역사학계에서 주장되어온 '고대 일본의 한반도 남부지배설'을 전도시킨 역사상이라 볼 수 있다. 이런 견해는 이전의 일본의 고대한일관계사상이 일본을 주체로 설정하고 한국을 객체로 해석하여 만든 역사상이기 때문에 문제를 내포하고 있다는 점을 인식하게 하는 시발점으로 작용하였다고 생각한다.

'조선계분국론'설 제기 이후의 일본학계의 고대한일관계사 연구 동향은 1960년대의 '책봉체제론'과 '동이소제국론'의 연구를 계승하여 심화하는 방향과 이를 비판하고 극복하려는 방향으로 전개되고 있다고 할 수 있다. 공통되는 연구 경향은 고대한일관계사를 한국과 일본의 대외관계에서 벗어나 동아시아사의 관점에서의 접근하려는 점과 『일본서기』의 사료 및 관련 자료를 보다 비판적으로 검토하려는 움직임과 더불어 임나일본부 문제와 연관한 가야사를 해석하는 함에 있어 한국 측의 이념이나 논리를 일부 수용하려는 경향이 보이고 있는 점이라 할 수 있다.

이처럼 일본학계 주도의 고대한일관계사 연구는 明治維新 이후의 서구 근대사학의 수용과 더불어 일찍부터 시작되었다. 이에 비해 한국의 관련 연구는 제국 일본의 식민지란 시대적 상황과 맞물려 있었기 때문에 초기의 연구는 전적으로 일본학자에 의해 이루어졌다고 보아도 무방하다. 관련 사료와 자료의 부족, 연구자와 연구 방법론의 부재로 인해, 초기 고대한일관계사 연구는 근대 일본사학이 구축한 역사상과 이들 영향 하에서 교육된 사관이 저변을 차지하고 있었기 때문에 태생적인 한계[11]를 내포할 수밖에 없었다. 따라서 한국에서의 고대한일관계사 연구는 시기적으로는 해방과 한국전쟁을 거친 1960년 이후부터라고 볼 수 있고, 방법론에서는 민족주의에 기반을 둔 식민사관의 극복이란 관점에서 출발되었다고 볼 수 있다.

하지만, 한국에서의 고대한일관계사의 본격적인 연구는 좀 더 시간이 필요하였다. 천관우의 연구를 시작으로 1970년대 말부터 가야사 연구에 바탕을 둔 고대한일관계사 연구가 본격화되었다고 할 수 있다. 이 과정에서 『일본서기』의 사료적 비판과 '임나일본부' 문제에 대한 새로운 견해가 제기되기도 하였다. 이런 한국고대사 내부에서의 연구 동향과는 달리 1980대부터 한국인의 입장에서 일본고대사를 연구하기 위해 일본으로 유학을 떠났던 신진연구자들이 1980년대 말부터 귀국하기 시작함으로서 고대한일관계사에 대한 연구가 보다 활성화되었다고 할 수 있다.

이상에서 볼 수 있듯이 고대한일관계사의 형성과 전개는 왜왕권의 고대한국 제국에의 우월

---

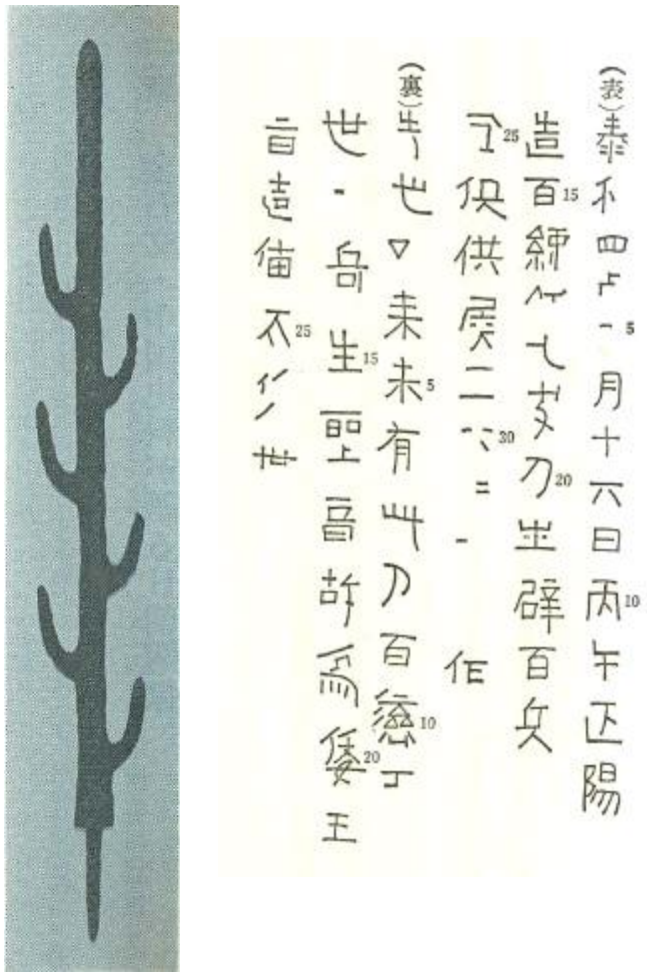
10) 졸고(2010),「한.일 양국의 국가와 민족 속의 100년 -고대한일관계사의 형성과 전개를 중심으로-」『일어일문학』47, 13쪽

11) 이 시기의 연구를 지금의 관점에서 일방적으로 비판하거나 매도하는 것은 올바른 학문적 접근이 아니라고 생각한다.

성을 기록하고 있는『일본서기』기록의 고증과 비판 과정이었다고 할 수 있다. 연구사적 관점에서 본다면, '임나일본부설'의 구축과 소멸이라 볼 수 있다. 19세기 말 菅友政에 의해 발굴된 칠지도는 이 과정에서 검토되고 다양한 해석이 제기되었던 것이다. 다음 장에서는 이 칠지도의 연구가 어떤 과정을 거쳐 해석되어 왔는가를 살펴보고, 그 연구가 고대한일관계사상의 연구와 어떤 상관관계가 있는가에 대해 검토해 보기로 한다.

3. 七支刀と韓日關係史

鍛鐵로 만들어진 칠지도는 칼의 몸체는 66.5cm이고 전체 길이는 74.9cm이며, 몸체 좌우에 각각 3개의 가지 모양의 칼날이 뻗어있다. 이 칼 몸체의 앞뒤 양면에는 金象嵌 기법으로 60여 자의 글자가 새겨져 있다.



[자료 1] 칠지도 사진과 모사[12)]

위의 模寫를 참고로 하면 앞면에 34글자[13)], 뒷면에 27글자로 총 61개의 글자가 새겨져 있

12) 山尾幸久(1989),『古代の日韓関係』, 塙書房, 170·171쪽 인용.
13) 연구자에 따라서는 5번째를 十一이나 十二로 볼 경우에는 35글자가 될 것이다.

는 것을 알 수 있다.

앞면 :「泰□四年□月十六日丙午正陽造百練□七支刀□辟百兵宜供供侯□□□□□作」
뒷면 :「先世□来未有此刀百濟□世□奇生聖音故為倭王旨造傳□□世」

많은 연구자들의 노력에 의해 판독이 일치되는 글자가 많이 있지만, '□'과 같이 해독할 수 없는 글자가 존재하고 있어 연구자에 의해 다양하게 해석되기도 하며, 그 해석을 근거로 칠지도의 역사적 의미를 복원하고 있다. 문제는 확정할 수 없는 글자를 연구자 개인의 관점에서 판독하여 접근하기에 칠지도가 만든 시기와 제작 의도를 둘러싸고 다양한 주장이 제시되고 있다는 점이라 할 수 있다.

먼저 문제가 된 부분은 제작 시기와 관련이 있는 年號이다. 시기를 추정할 수 있는 '泰□' 연호의 뒤 글자가 불명하여 이를 둘러싸고 초기에는 泰'初'나 泰'始'로 보아 중국의 연호 가운데 관련성이 있는 西晉의 太始·泰始(265～274), 前秦의 太初(386～394), 南宋의 泰始(465～471) 등이 거론되었지만, 이후 泰'和'로 판독하여 魏의 太和(227～233), 東晋의 太和(366～371), 北魏의 太和(477～499) 등과 연관시켜 해석[14]하는 경향이 많다. 이는 '泰'란 한자가 '太'와 '大'의 글자와 音이 같아 통용하는 경우가 있다[15]고 보기 때문이다. 이럴 경우, 태화 4년은 230년, 369년, 480년에 해당하게 된다.

그런데, 이 경우에도 '泰和'를 중국 연호가 아니라 백제 독자의 연호[16]로 보는 주장도 있다. 이처럼 제작 시기에 있어 많은 논란이 제기된 원인은 첫째, 연호로 보는 두 번째 글자가 판독하기 어렵다는 점과 더불어 관련 시기의 중국 연호에 '泰和'란 보이지 않기 때문이기도 하다.

한편, 칠지도를 제작한 주체와 그 목적을 둘러싸고도 많은 주장이 제기되고 있지만 크게 세 가지로 나눌 수 있다. 첫째는 백제왕이 왜왕에게 바쳤다고 보는 百濟獻上說[17]이 있다. 이는 『日本書紀』 神功皇后 52년조(252)조에 보이는 "百濟의 久氐 등이 千熊長彦을 따라와서 七枝刀 하나와 七子鏡 하나, 그리고 여러 가지 귀중한 보물을 바쳤다[18]"라는 기록을 접합시켜 해석하려는 입장의 주장이라 할 수 있다. 하지만 주지하다시피 『일본서기』의 기록의 신빙성과 연대의 불일치[19], 명문 내용과의 차이가 문제점으로 지적되고 있다.

둘째는 백제왕이 왜왕에게 하사하였다고 보는 百濟下賜說[20]이 있다. 주로 한국학계에서 지지를 받는 설로, 日干支 해석에 중점을 두고 있는 점과 백제가 東晋과 통교한 시기가 近肖古王 27년(372)[21]이기 때문에 이 보다 4년 앞서 중국 연호를 사용하였을 가능성이 없다는 점,

14) 그리고 '□月'의 '□'을 대체로 '五'月로 판독하지만, '六'月이나 '四'月로 보기도 하고, '十六日'을 '十一日'이나 '十三日'로 판독하는 연구자도 있다.
15) 이 주장의 경우, 같은 의미라면 왜 새기기 쉬운 '大'나 '太' 글자를 두고 어려운 '泰'를 새겼는지에 대한 해석이 필요하다.
16) 주로 한국학계의 주장이라 할 수 있다.
17) 福山敏男, 樋本杜人, 三品彰英 등
18) 五十二年秋九月丁卯朔丙子, 久氐等從千熊長彦詣之. 則獻七枝刀一口、七子鏡一面, 及種種重寶.
19) 초기에는 '泰始'로 해독하여 西晋 武帝의 '泰始 4년(268)'과 연관시키려 하였으나, 252년 헌상이라면 칠지도 제작 전에 바친 것이 되기 때문에 모순이 생긴다. 그러나 『일본서기』의 백제 관련 기사가 2주갑을 인하하면 백제사와 일치하는 사실이 많다는 점에서 2주갑을 끌어내려 372년으로 보는 설의 경우, 東晋 太和四年(369)과 연대상 비슷한 시기가 되기 때문에 일본학계에서는 계승되는 측면이 있다.
20) 김석형, 이병도, 이진희, 이도학 등의 한국학자, 上田正昭 등
21) 二十八年, 春二月, 遣使入晉 朝貢.

주변국인 고구려와 신라가 독자적인 자국 연호를 사용하였다는 점, 명문 말미의 '傳示後世' 문장이 상위자가 하위자에서 내리는 下行文書 형식이란 점 등에서 백제왕이 후왕인 왜왕에게 하사한 것으로 보는 입장이다. 그러나 백제 금석문에서 연호가 사용된 예가 아직 발견되지 않고 있다는 점과『翰苑』百濟傳에 독자적인 연호가 아니라 干支를 사용하였다는 기록의 문제가 제기되고 있다.

셋째는 東晋의 왕이 백제를 통해 왜왕에게 하사하였다고 보는 東晋下賜說이 있다. 백제가 東晋의 명에 따라 칠지도를 후왕에게 준 것이란 주장으로 근래 일본학계에서 지지받고 있는 설[22]이라 할 수 있다. 이 설은 앞면과 뒷면의 명문이 상호 독립적이고 이질적이란 전제하에서 백제 종주국인 東晋 황제 廢帝(海西公)가 백제를 통해 왜왕에게 보내었다고 보았던 것이다. 즉, 백제가 372년 동진에 조공하였을 때의 하사받은 原七支刀를 모방하여 왜국에 보냈다고 해석함으로서 백제 하사설을 부정하였다. 그러나 이 설의 문제는 '聖音'의 부분이 '聖晋'으로 확정 판독되어야 한다는 점과 백제가 왜 太和 4년(369) 제작 칠지도를 372년 왜국에 모조하여 보내었는가에 대한 해석이 뒷받침되어야 할 것이다. 그 외 칠지도의 일본 위작설[23] 등이 있다.

한편, 연호 문제 외에도 명문의 문구 판독을 둘러싸고 많은 논의가 있는 부분은 다음과 같다. 앞면의 '□月十六日'의 부분에 대해서는 종래 '六月十一日'로 보기도 하였으나 현재는 '五月十六日'로 판독하는 연구자가 많다. 하지만, 이 경우 '泰和四年 五月十六日'의 干支가 '乙未'이기에 문제가 되는데, 이 점에 대해서는 이어지는 '丙午正陽'을 대체로 吉祥句로 보아 문제를 해결하고 있다. '□辟百兵'의 경우, '□'을 '生', '世', '出' 등으로 판독하고 있고, '宜供供侯□'의 경우, '供供' 혹은 '復供'으로, '侯□'은 '侯王'으로 판독하고 있지만 '후왕'의 성격에 대해서는 논의가 많다. '□□□□作' 부분에 대해서는 판독할 수 없는 글자가 많기에 끝 자를 '作'으로 보아 제작자로 보기도 하지만 길상구로 보아 '永年大吉祥'으로 해석하기도 한다.

뒷면의 '先世□来'는 '先世以来'로 해독하며, '□世□'는 '王世子'로 판독[24]하는 경우가 많다. '奇生'에 대해서는 인명설과 서술적 표현설로 나뉘고 '聖音'의 경우 '聖晋'으로 보기도 하지만, 뜻을 둘러싸고는 다양한 주장이 있다. '故為倭王旨造' 부분의 '爲'에 대해서는 한국학계의 백제하사설과 일본학계의 동진하사설 사이에 해석을 달리하고 있고, '旨'의 해석에 대해서도 '인명'이나 '敎旨'로 해석을 달리하고 있다. '傳□□世' 부분은 대부분 '傳示後世'로 판독하지만 해석의 부분에서는 한국학계의 경우 하행 형식의 명령문으로, 일본학계의 경우 길상구로 해석을 달리하고 있다.

위의 검토를 바탕으로 제시된 양국 연구자의 칠지도 해석의 예를 살펴보기로 하자.

> 泰和 4年 5月 16日 丙午 正陽에 백번 단련한 鋼鐵로 七支刀를 만들었는데, 모든 兵害를 물리칠 수 있으며 편안히 侯王으로 나아가는 게 마땅하다. (아무개가 이 칼을) 제작하였다.
> 先世 以來 이 칼이 없었는데, 百濟王 治世에 奇妙하게 얻은(得) 聖스러운 소식(聖音)이 생겼으므로 [奇妙하게 얻었음을 聖스럽게 고하는 까닭에], 倭王을 위해 만든 뜻을 後世에 전하여 보여라. [이도학]

---

22) 栗原朋信, 山尾幸久, 浜田耕作 등
23) 藪田嘉一郎
24) 이 경우에도 주체를 '백제왕', '백제왕세자', '백제왕과 왕세자'로 해석이 갈리고 있다.

太和(泰和) 四年 五月 十六日 丙午日 正陽의 時刻에 백번 단련한 □의 七支刀를 만들었다. 이 刀는 나아가 百兵을 물리칠 수 있다. 진실로 공손한 侯王이 지니는 것이 마땅하다. 永年에 걸쳐 크게 길하고 상서로울 것이다.

先世 以来 아직 이러한(형태 또는 특별히 百兵을 물리칠 수 있는 呪力이 강한) 刀는 百済에는 없었다. 百済王과 世子는 태어남이 聖스러운 晋의 皇帝에 의지하였다. 따라서 東晋皇帝가 百済王에게 준 「뜻(旨)」을 倭王과 함께 共有하려고 이 刀를 만들었다。後世에도 영원히 이 刀(와 여기에 숨겨져 있는 東晋 皇帝의 뜻)을 전하여 보이도록 하라. [浜田耕作]

같은 칠지도 명문을 두고 백제하사설과 동진하사설을 주장하는 학자의 해석이 차이를 보이고 있다. 왜 이런 현상이 나타났는지에 대해서는 관련 연구사를 검토해 보기로 하자.

칠지도의 연구사에 대해 일반적으로 4기[25]로 나누고 있는데, 1기에 해당하는 1950년대 초까지의 연구는 시대적 상황으로 인해 일본인 주도 하에 행하여졌으며 주된 관심과 연구의 방향은 연호가 '泰始'인지 '泰初'인지에 집중적인 관심이 모아졌는데, 이는 칠지도의 내용보다 『일본서기』 기록의 역사성 증명을 위한 근거 자료로 접근하고자 하였기 때문이라 할 수 있다. 그 이유는 한일병탄의 논리를 뒷받침하기 위한 '임나일본부'설을 염두에 둔 제국 일본의 국가적 의도가 반영되었다고 할 수 있다.

2기는 1950년대 초부터 1960년대 초의 시기라고 볼 수 있다. 이 시기에는 칠지도 연구의 정밀조사가 진행되어 명문 판독에 있어 많은 성과를 올렸던 것이다. 이와 더불어 『일본서기』의 고대한국 기록을 2주갑 인하하여 해석하는 방법론이 정착되었다고 할 수 있다. 이러한 기존 조정으로 인해 칠지도 연호의 東晋 太和설을 부각되어 동진 연호설과 함께 백제헌상설이 일본학계의 통설로 자리 잡는 계기가 되었다고 볼 수 있다.

3기는 1960대 중반부터 1970년대 중반으로 보고 있는데, 이 시기에 김석형은 '삼한・삼국일본열도분국론'설을 주장하게 된다. 이 설에서 씨는, '泰□'는 중국 연호가 아니라 백제의 독자 연호라고 해석하여 종래 일본학계의 백제헌상설과는 배치되는 백제하사설을 주장하였던 것이다. 이 설로 인해 칠지도는 『일본서기』와 분리되어 독자적으로 해석할 수 있는 가능성을 부여받게 되었다. 이에 대한 일본학계의 충격은 칠지도 백제헌상설에 대한 반성으로 양국대등설이나 동진 하사설을 탄생시켰다. 뿐만 아니라 그 여파는 고대한일관계사상을 구축해 온 기본 사료인 『일본서기』의 고대한국 관련 기사도 재평가할 수 있는 계기로 작용하였다.

4기는 1970년 이후부터 지금까지라고 볼 수 있다. 이 시기에는 일본 연구자뿐만 아니라 한국 연구자들도 칠지도 연구에 본격적으로 가담하여 보다 심화된 연구를 바탕으로 다양한 학설이 제기하게 되고, 문헌 연구와 더불어 고고학적, 사상사적인 접근도 시도되었다. 그 결과 칠지도 연구는 시기적으로 4세기에 국한된 문제가 아니라 5세기를 포함하는 시기의 문제로 확대되었다고 할 수 있다.

이처럼 칠지도 연구사를 통해 볼 때, 그 연구가 백제헌상설에서 백제하사설, 동진하사설로 시기적으로 변화되어 왔음을 알 수 있다. 그 원인은 무엇이고 이것은 무엇을 의미하는 것인가? 우선 그 원인은 칠지도의 명문에 판독하기 어려운 마멸 문자가 많았던 데에 일차적인 요

25) 이런 시기 구분에 대해서는 神保公子(1981),「七支刀銘文の解釈をめぐって」『東アジア世界における日本古代史講座』, 学生社. 吉田晶(2001),『七支刀謎を解く』, 新日本出版社. 김영심(1992),「칠지도명」『역주 한국고대금석문 Ⅰ』, 한국고대사회사연구. 주보돈(2011),「백제 칠지도의 의미」『한국고대사연구』62를 참조할 것.

인이 있지만, 연구 출발 시점에 있어서 국가와 민족의 이데올로기가 작용하였기 때문으로 생각된다. 이 과정에서 형성된 역사관은 식민사관과 민족사관이란 오늘날의 일본과 한국 양국의 역사관에도 많은 영향을 미치고 있는 점을 부인할 수 없다. 이는 칠지도 명문이 많이 판독됨에도 불구하고 여전히 해석에 있어서는 평행선을 달리고 있다는 점이 이를 방증한다고 볼 수 있다.

한편, 칠지도 연구의 역사는 별개의 독립적인 연구가 아니라 고대한일관계사의 형성과 전개와 연동하여 연구되고, 그 해석이 변화되어 왔다고 할 수 있다. 종래 고대한일관계사는『일본서기』사료를 바탕으로 복원되었다. 문제는 왜곡된『일본서기』사료를 비교 검토할 수 있는 한국 측 사료가 거의 없다는 점에 있었다고 할 수 있다. 또한 고대한국과 왜의 관계를 비교적 객관적으로 전하는 칠지도나 광개토왕비의 금석문마저도『일본서기』사료를 방증하는 자료로 왜곡 이용되었던 것이다. 이런 과정에서 만들어진 '임나일본부설'로 대표되는 고대한일관계사는 일본인에게는 야마토(大和) 민족사관으로 이해되었을지는 몰라도 적어도 한국인에게는 식민지사관으로 인식되었다. 이 역사관은 오늘날 일본 연구자에게도 뿌리 깊게 남아 있다고 할 수 있다.

4. 結論

이상에서 칠지도의 연구가 고대한일관계사와 어떤 연관성을 가지고 연구되어 왔는가에 대해 살펴보았다. 그 결과 칠지도는 고대한일관계사 연구와 밀접한 상호 연관성을 가지며 연구되어 왔다는 것을 알 수 있었다. 백제헌상설의 경우,『일본서기』에서 만들어진 왜왕에 의해 고대한국남부 지역의 지배설을 실체화하는 '임나일본부설'을 보강하는 유력한 근거로 이용되었다. 이후 김석형의 '삼한・삼국일본열도분국론'을 계기로 백제하사설이 제기되자 동진하사설로 변화를 하였다. 이는 한반도의 정세 즉, 고구려의 남하에 따른 백제의 필요성을 부각시킴으로서 왜왕권의 고대한국 국가에 대한 우위권을 유지하려고 의도가 내포되어 있다고 생각한다.

이 점은 '임나일본부설'을 중심으로 하는 고대한일관계사가 '책봉체제론'과 '동이소제국론'으로 변용되어 가다가 '삼한・삼국일본열도분국론'의 주장을 계기로 역사 해석에 있어 시공간의 확대와 상대국인 고대한국의 정치적 논리와 이념을 수용하는 측면을 보이면서도 '야마토 정권 우위의 역사관'은 여전히 계승, 유지되고 있는 것을 알 수 있다. 그 내면에는 8세기『일본서기』의 율령사관과 20세기 초의 제국 일본 시기에 형성된 역사관이 저변을 형성하고 있기 때문일 것이다. 이런 점에서 볼 때, 국가와 민족이란 이데올로기 앞에서 역사가가 얼마나 객관적일 수 있는가라는 의문에 고민을 해야 한다고 생각한다. 이는 비단 일본인만의 문제가 아니라고 본다.

百濟 七支刀 硏究의 爭點

李 道 學
(韓國傳統文化大學校 文化遺蹟學科 敎授)

1. 序言--七支刀에 對한 視角

日本 奈良縣 天理市에 所在한 石上神宮 內의 禁足地 附近 神庫에는 嚴重하게 封印된 木箱子에 特異한 形態의 刀劍 한 자루가 奉安되어 있다. 길이 74.9Cm의 鍛鐵로 製作된 양날 칼인데 몸체 左右로 가지칼이 세개씩 뻗어 있다. 해서 모두 7個의 칼날을 이루고 있기 때문에 七支刀라는 이름이 붙었다. 그런데 七支刀는 여느 칼과는 달리 칼몸의 앞뒷면에 모두 61字의 銘文이 典雅한 書風으로 金象嵌되어 있고 外廓은 가는 金線으로 둘려져 있다.

七支刀의 存在는『日本書紀』神功 52年(372) 條에서 百濟의 近肖古王이 使臣인 久氐를 通하여 "七支刀 1口와 七子鏡 1面 및 各種의 重寶를 바쳤다"라는 記事에 보인다.

七支刀에 관한 至今까지의 見解는 다음과 같다. 첫째 百濟로부터의 獻上品으로 看做하는 百濟 獻上說, 둘째 日本製라고 생각하는 僞作說, 셋째 百濟의 優位를 드러낸다는 百濟 下賜說, 넷째 七支刀의 背後에 東晋의 存在를 指摘하는 東晋 下賜說로 區分할 수 있다.

2. 七支刀의 釋文과 解釋에 對한 接近

七支刀는 銘文의 判讀을 둘러싸고 多樣한 見解가 提起되고 있다. 本稿에서는 山尾幸久의 釋文[26]을 底本으로 奈良國立博物館에서 刊行한『特別展 發掘된 古代의 在銘遺寶』[27]와 역시 同 博物館 刊行의『七支刀와 石上神宮의 神寶』[28] 및 X線 撮影 結果物인『復元七支刀』[29]를 參照하여 다음과 같은 釋文을 作成했다.

(表面) 泰△四年△月十六日丙午正陽造百練銕七支刀△辟百兵宜△供侯王△△△△作
(裏面) 先世以來未有此刀百濟王世△奇生聖音故爲倭王旨造傳△後世

七支刀 銘文 冒頭의 "泰△ 四年△月十六日丙午正陽"은 泰△ 4年 5月 16日 丙午 正陽이 된다.'正陽'은 太陽이 正南方에 높이 떠오르는 時刻인 낮 12時를 가리키고 있다. 즉 하루 중 火氣가 가장 盛한 낮 時刻인 正午를 말한다. 그리고 "造百練銕七支刀"의 '百練'은 百居易의 詩나 東大寺古墳에서 出土된 中平銘 鐵劍이라든지 稻荷山鐵劍 銘文뿐 아니라 그 밖의 刀銘에도 鑄造와 關聯한 뜻으로 많이 使用되고 있다. 그러므로 이 句節은"백번 鍛鍊한 鋼鐵로 七支刀를 만들었다"로 解釋된다. 또한"△辟百兵"의'兵'은 兵器의 뜻이지만, 吉祥句인 만큼 兵害의 뜻으로 받아 들이면 좋다. 그리고 '百'은 많다는 意味가 있다. 따라서 '百'을'모든'으로 받아들여 보자. 그렇다면 이 句節은"모든 病害를 물리칠 수 있다"로 解釋된다. 요컨대 이 句節은 劉曜의 銘文劍에 보이는 "뭇 毒을 제거한다(除衆毒)"라는 의미와 동일한 吉祥句이다. 그 다음

26) 山尾幸久, 1989,『古代の日朝關係』171~172쪽.
27) 奈良國立博物館, 1989,『特別展 發掘された古代の在銘遺寶』36~38쪽.
28) 奈良國立博物館, 2004,『七支刀と石上神宮の神寶』7~9쪽.
29) 鈴木勉·河內國平, 2006,『復元七支刀』

句節에 보이는 侯王은 塼銘·刀銘·鏡銘 등과 關聯지어 살펴볼 때 高位高官의 代名詞的인 用語이다. 즉 立身出世를 願하는 글자로서 使用된 吉祥句의 一種이 된다. 表面 末尾의 判讀되지 않은 글자가 많은"△△△△作"은 七支刀 製作者의 이름이 새겨져 있었던 部分으로"아무개가 (이 칼을) 製作하였다"로 解釋할 수 있다.

七支刀의 裏面은 다음과 같이 크게 3段落으로 區分되어지는 構造文이다. 그러므로 構造的인 分析을 試圖할 때 그 解釋이 順調로워진다.

A. 先世以來未有此刀
B. 百濟王世△奇生聖音故
C. [聖音故]爲倭王旨造傳△後世

위와 같은 構造文으로 把握한다면 A는 過去에 七支刀가 없었다는 것을, B는 百濟王이 七支刀를 얻게 된 由來를, C는 七支刀의 製作 目的을 적었다. 여기서 A와 B는 相關關係가 있는 對句文이며, B의 結果이자 決論이 C이다. A 句節은 별반 異見 없이"先世 以來 이 칼(七支刀)이 없었는데"로 解釋된다. 問題는 B이다. 從來부터 論難이 일었던 '世△'를 '世子'로 釋文하기는 어렵다. 왜냐하면 '子' 字가 거의 判讀되지 않고 있다. 게다가 文義上으로도 맞지 않기 때문이다.

3. 爭點 檢討

1) 年代 問題

七支刀의 銘文 가운데 가장 論議가 紛紛하였던 部分이 製作 年代이다. 表面 冒頭의 年號인 '泰△'의'△'에 關해서는 本來'始'·'初' 등의 文字가 擧論되기도 하였다.[30] 그러나 福山敏男이 比定한[31] 以來 현재'和'로 거의 굳혀졌기에'泰和'라는 年號가 된다. 그러면'泰和'年號를 制定한 國家는 어디일까? 이와 관련해 高句麗와 新羅는 獨自 年號를 使用한 바 있다. 百濟亦是 獨自 年號 使用 蓋然性을 排除하기 어렵다. 그러나『翰苑』百濟 條에 의하면 "그 紀年은 別途의 呼稱이 없다. 다만 6甲의 숫자를 次例[次第]로 삼는다"라고 하였다. 百濟에서는 紀年을 表示하는데 特別한 年號없이 六甲 干支만 使用하였음을 밝히고 있다.「武寧王陵買地券」이나「砂宅智積碑文」그리고「昌王舍利龕銘文」과 같은 百濟의 金石文에도 年號 使用이 確認되지 않는다. 勿論 漢城期에도 百濟가 干支만 使用했는지는 알 수 없지만, 泰和는 百濟 年號라기보다는 中國의 年號일 可能性이 높다. 그러한'泰和'를 東晋 年號로 指目하는 根據는 다음과 같다.

첫째,'泰和'年號는 비록 東晋 年號인'太和'와 文字가 다르다. 때문에 百濟年號說이 提起되었다. 그러나'太和'의'太'는'泰'로도 通用되어'泰和'로도 使用되었다. 假令 南京의 塼墓에서 出土된 紀年塼銘에 依하면"泰元九年三月任興作"과"太元九年三月任興作"과 같은 2種類의 塼이 同一한 塼墓에서 使用된 예가 있다. 여기서 '太(泰)元'이 東晋의 '太元'(376~396)인 것은, '太(泰)元'의 年號가 9年에 미치면서 南京을 版圖로 한 國家를 求한다면 東晋 이외에는 求할

30) 李進熙, 1980,『廣開土王碑と七支刀』44~45쪽.
31) 福山敏男, 1951,「石上神宮の七支刀」『美術研究』158쪽.

수 없다. 따라서 '泰元'과 '太元'이라는 2種類의 表記가 同一한 時期에 完全히 同一한 形態로 使用되었음을 알 수 있다. 무엇보다도『千劈亭古塼圖釋』에 依하면 東晋 太和 年間의 紀年塼銘에는'太和'가 4例,'泰和'가 5例였다. 이는'太和'와'泰和'2種類의 表記가 同時에 使用되었음이 明白해진다. 따라서 '泰和'의 百濟 年號說은 崩壞되는 同時에 泰和 4年은 369年이 된다. 그렇다면 이 年代는『日本書紀』神功 52年(372) 條에서 近肖古王이"七支刀 1口·七子鏡 1面 및 갖가지 重寶"를 倭側에 보낸 記事와도 연결이 順調로워진다.

그런데 七支刀 銘文의 年號를 '泰△'로 判讀하여 百濟 獨自 年號로 看做하면서, 中國 東晋 年號說에서는 369年에 製作하였다가 3년이나 묵힌 後인 372年에 倭王에게 준 것은 어색하다는 主張이 最近 提起되었다.[32] 그런데 '泰△'을 精密 撮影한 結果 '△'은 'ㅓ' 의 劃 이 確認되었다. 그리고 그 오른편에는 'ㅁ ' 劃이 確認된다. 그런 關係로 '泰△'는 '泰和'일 可能性이 높다. 그랬기에 鈴木勉·河內國平,『復元七支刀』, 雄山閣, 2006, 5쪽에서도 '和'로 判讀한 것이다. 게다가 七支刀의 製作 時點인 369年은 百濟史의 劃期였기에 그 해를 紀念해서 製作 年度를 새겨넣은 것일 뿐, 369年에 製作했다는 證據가 될 수는 없다. 더구나 年號가 적혀 있는 表面은 儀禮的인 文套라고 한다. 그러한 만큼 372년에 倭에 七支刀를 보낼 때 369年의 偉業을 紀念해서 마치 이때 製作한 것처럼 宣傳한데서 緣由한 것으로 보인다. 이러한 脈絡에서 본다면 '泰△'의 百濟 年號說은 亦是 意味를 잃게 된다.

둘째,"△月十六日丙午正陽"의'△月'을'五月'로 判讀하는 見解가 支配的이다. 그러나"泰和四年五月十六日"의 泰和를 369年으로 設定하였을 때, 그 干支가 丙午가 아니라 乙未가 되는 不一致를 보이고 있다. 이러한 日干支의 不一致에 根據하여 年代 問題에 對한 여러 見解가 提起되었다. 그러나'丙午正陽'이 本來 吉祥句에 不過하기 때문에 그 日干支를 實際 月日에 맞추는 것은 意味가 없다. 왜냐하면'丙午正陽'은 太陽으로부터 火를 採取하여 鐵을 鍛造·鑄造하는 盛夏(4·5·6月의 여름 가운데 그 眞中)의 '丙午'(丙은 火의 兄, 午는 正南)에 해당되기 때문이다. 그러한 關係로 '五月丙午'는 漢·三國·晋 時期의 鏡·劍·帶鉤 等의 銘文에 常用되고 있다. 그러므로'丙午'라는 日干支와 月日의 一致 與否가 重要한 게 아니다. 왜'丙午'干支를 한결같이 使用했는가이다. 이는 두 말할 나위 없이 吉祥的인 目的을 띤 것이 分明한 만큼 日干支와의 符合 與否는 意味가 없다. 實際 中國의 紀年鏡과 金工品 等의 銘文에'五月丙午'의 날짜가 丙午라는 日干支와 合致되지 않는 例가 많다. 따라서 이 文句는 慣用句에 不過한 것이다.

그런데 七支刀 銘文 年號의 東晋 泰和 年號說에 대한 가장 큰 反論은 北魏의 太和 4년(480)說을 비롯한 5世紀 後半說이 된다. 이 說을 代表하는 北魏 太和 4年說은 앞서 提起한 東晋 泰和說의 疑問에서 出發하였다. 그 立論의 根據는 七支刀 銘文을 判讀한 結果'泰和四年五月十六日丙午'의'十六日'은'十一日'로 看做되는 한편, 480年 5月 11日의 日干支인 丙午와 一致한다는 데 있다. 그러나 現行 學界에서'十六日'이 아닌'十一日'로 判讀하는 見解는 거의 없다. 게다가 472年 北魏에 派遣된 百濟 使臣은 期待하였던 外交的 成果를 거두지 못하였을 뿐 아니라 冷冷한 待接을 받았고 곧 斷交하였다. 그러므로 百濟가 北魏의 年號를 採用하였을지는 懷疑的이다.

近來에는"泰△四年△月十六日丙午正陽"에 보이는 '△月十六日'을 '十一月十六日'로 判讀하여 腆支王 4年인 408年 11月 16日에 製作하였으며, 泰和는 百濟 年號였다는 主張도 提起되었다. 그러나 이러한 見解는 取信하기 어렵다. 一段 그 論者의 主張대로라면 "腆支王은 倭에 9年 동안 人質로 갔다가 百濟로 다시 歸國하여"라고 했다. 倭에 人質로 가 있다가 온 사람이

32) 朱甫暾, 2011,「百濟 七支刀의 의미」,『韓國古代史硏究』62, 270~276쪽.

倭王에게 "傳示後世"라는 命令形의 語套로 指示할 수는 없을 것이다. 그리고 기왕에 東晋의 泰和 年號(366~370)가 있었음에도 不拘하고 同一한 年號를 使用한다는 것도 어색한 일이 아닐까? 게다가 七支刀의 製作 目的을 當時 4歲로 推定한 久爾辛의 太子 冊封 紀念과도 關聯지었지만 虛像을 그린 게 아닐까 싶다.

2) 侯王 問題

'侯王'이라는 七支刀 銘文을 土臺로 倭王을 侯國의 王으로 看做하는 傾向이 없지 않다. 百濟王이 侯王인 倭王에게 七支刀를 下賜했다는 것이다. 그런데 '侯王'은 塼銘·刀銘·鏡銘 等과 關聯지어 살펴볼 때 身分이 높은 高位高官이나 富貴한 사람을 가리키는 常用의 吉祥語로 밝혀졌다. 가령 吉祥句로 채워진 鏡銘 等의 "位至公侯"·"位至三公"라는 文句나「幽州刺史鎭墓誌」의 '仕宦日遷位至侯王' 에서와 같은 類型에 不過하다. 七支刀를 所有하게 되면 身分까지 上昇한다는 吉祥的인 內容인 것이다. 그러므로 "순조롭게 侯王으로 나아가는 게 마땅하다(가능하다)"로 풀이하는 게 그 吉祥的인 性格에 맞는 解釋으로 여겨진다. 따라서 이 句節의 論議와 關聯하여 從來부터 끊임없이 提起되어 왔던 "宜△ 供侯王" 의 '△供'은 王侯制라는 身分秩序의 觀點에서 大王인 百濟王이 侯王인 倭王에게 칼을 下賜한다는 意味의 "授與하다"·"供給하다" 等으로도 解釋되지 않음을 알게 된다. 其實 七支刀의 表面은 年號와 缺落된 製作者名을 除外하고는 모두 吉祥句에 不過하다.

한편 從來부터 論難이 일었던 '世△'를 文脈上 '世子'로 釋文하기도 한다.[33] 그러나 따르기는 어려울 것 같다. 왜냐하면 '子' 字가 전혀 判讀되지 않고 있을 뿐 아니라[34] 뒷 句節의 '聖音'을 百濟의 王子 呼稱인 'セシム'로 看做할 때[35] 더욱 그러하기 때문이다. 요컨대 '聖音' 이 'セシム' 와 音이 닮지도 않았다. 設令 그렇다고 하더라도 '聖音' 이 王子를 가리킨다면, 굳이 同一한 面에서, 그것도 '世子'로도 併記되었다는 게 되므로 어색하다. 오히려 裏面의 '先世'와 '後世'는 모두 時間을 나타내는 表記이므로 '百濟王世'의 '世' 亦是 百濟王 治世時를 가리키는 時間에 對한 表記로 보는 게 좋겠다. 이와 같은 '世' 의 用例는「船山古墳鐵劍銘」의 "治天下獲△△△鹵大王世" 라는 文句에도 보이고 있다. 亦是 같은 脈絡에서 把握된다. 그리고 對句文인 만큼 앞에서는 七支刀가 없었다고 한 데 반해 뒤에서는 그것이 있었다는 內容이 되어야 할 것이다. 그렇다고 한다면 '百濟王世' 또한 '先世' 에 對應되는 文句임이 거의 確實하다고 하겠다. 요컨대 '世' 는 時間에 대한 表記로 생각된다.

3) 七支刀의 象徵性과 그 性格

七支刀는 여느 刀劍과는 달리 한 個의 刀身에 6個의 가지가 붙어있는 特異한 모습을 지니고 있다. 게다가 大部分의 銘文鐵劍은 글자가 刀背에 象嵌되어 있는데 반하여 七支刀는 刀面에 象嵌되어 있어 差異를 보인다. 七支刀의 形態로 볼 때 實用性은 없고 宗敎性이 濃厚한 聖

33) 李丙燾, 1976,「百濟 七支刀考」『韓國古代史硏究』, 博英社, 526쪽.
34) 諸釋文을 檢討해 볼 때 '子'로 判讀할 수 있는 字形은 전혀 確認되지 않고 있다. 奈良國立博物館, 2004,『七支刀と石上神宮の神寶』9쪽에서도 이 文字가 적혀 있던 空間은 맨 밑의 劃이 '一'이므로 더욱 可能性이 없다. 鈴木勉·河內國平, 2006,『復元七支刀』에서도 同一한 結論을 내릴 수밖에 없었다.
35) 三品彰英, 1962,『日本書紀朝鮮關係記事考證』上卷, 192~194쪽.

器·呪術 道具로서의 性格이 多分하다. 이와 關聯해 曆草인 蓂莢 形狀에서 由來했다는 見解가 있다. 그러나 百濟가 蓂莢의 存在를 認知했다는 根據도 없다. 게다가 百濟 王室의 北方 起源說과 天下觀을 놓고 보자. 七支刀는 宇宙木인 世界樹의 形狀을 刀劍으로 再現한 것으로 判斷된다. 이와 관련해 武寧王陵 副葬 銅托銀盞에 새겨진 樹木像도 參考할 수 있다.

4) 七支刀의 産地 問題

七支刀의 産地에 對해서 黃海道 安峽이나[36] 黃海道 谷山 혹은 全羅南道 谷城으로 比定하고 있다. 一段 黃海道 安峽의 高句麗 때 地名인 阿珍押縣의 '阿珍押'은 谷那와 音韻上으로 連結되지 않는다. 反面 全羅南道 谷城은 百濟 때 欲乃郡이었다. 그러한 欲乃는 谷那와 連結이 可能하다. 字典에 보면 '谷' 字에는 '곡'·'욕'·'록'의 3가지 音을 가지고 있다. 즉 '곡' 音 外에도 '욕' 音이 붙었다. 이러한 脈絡에서 볼 때 '谷'을 固有名詞인 地名으로 使用할 때는 '욕'으로 發音하는 게 맞다.『谷城郡誌』에서 谷城郡을 一名 욕내[浴川]라고 하였다. 1663年(顯宗 4)에 重建된 客舍 懸板 이름이 浴川館이었다. 1761年(英祖 37년)에 刊行된 邑誌 이름도『浴川誌』였다. 이러한 '욕내'는 百濟 때 欲乃와 同一할 뿐 아니라 욕나(谷那)와 音韻上으로도 無理없이 연결된다. 게다가 谷那 地名은 阿華王의 所謂 無禮를 빌미로 倭가 奪還했다고 主張하는 '東韓之地'와 더불어 只今의 全羅南道 海南으로 比定되는 '枕彌多禮' 等과 함께 보인다. 즉 "百濟記에 이르기를…우리의 枕彌多禮 및 峴南·支侵·谷那·東韓之地를 빼앗았으므로…"[37]라고 하였다. 따라서 谷那鐵山은 全羅南道 谷城 地域에 所在한 것으로 看做할 수 있다. 아울러 谷那鐵山을 黃海道 谷山으로 比定하는 說은 妥當하지 않다.[38]

4. 結語--七支刀의 解釋과 關聯하여

(表面) 泰△四年△月十六日 丙午 한낮에 백번 鍛鍊한 鋼鐵로 七支刀를 만들었는데,
(이 칼을 소지하게 되면) 온갖 兵害를 물리치고 侯王의 地位까지 나갈 수 있다.
아무개가 만들었다.

(裏面) 先世 以來로 이러한 칼이 없었는데 百濟王 治世에 珍貴하게 생겨남이 있었던 바
聖上의 말씀으로 倭王을 위하여 만든 뜻을 後世에 傳하여 보이거라.

---

36) 李丙燾, 1976,「百濟 七支刀考」『韓國古代史研究』, 博英社, 520쪽.
37)『日本書紀』10, 應神 8년 조.
38) 以上의 七支刀 關聯 敍述은 李道學, 1990,「百濟 七支刀 銘文의 再解釋」『韓國學報』60.; 李道學,『백제 고대국가 연구』一志社, 221~250쪽에 주로 根據하였다.

<Abstract>

The issue of Seven-Branched Sword

Lee, Do Hack
(The Korean National University of Cultural Heritage)

There is a sword in a sealed wooden box in the warehouse near the restricted area which is located in Isonokamijingu of Tenri, Nara Prefecture Japan. This sword is double-bladed made from tempering iron and has 3 branches on its sides. Its length is 74.9cm. Since it consists of 7 blades, it is called Seven-Branched Sword. On its front and back sides, elegant 61 characters are inlaid with gold. And the edging around it is ringed with a thin gold thread.

Although there are many views on the production date, King Kunchogo of Baekje made it in 369(same as the fifth year in Taewha, viewed as the era name of Eastern Chin, China) and he granted it to the King of Japan in 372. Seeing the characters inlaid in the sword, it is that “Hand it down to posterity.” This passage is the expression that superiors direct to subordinates. It presents that Baekje king’s political standing was higher than that of Japan. At that time, Baekje was very powerful to defeat Goguryeo, the main power in Northeast Asia. Seven-Branched Sword reproduced the world, the tree of life into a sword. And it was regalia of Baekje.

안평대군 그룹의 문화적 토대와 창작 경향

조선 초기 도원(桃源) 찾기 열풍을 중심으로

金豊起(江原大學校 師範大學 國語敎育科 敎授)

1. 안평대군의 생애

이용(李瑢, 1418~1453)은 세종이 즉위하던 해에 소헌왕후 심씨와의 사이에서 태어났다. 훗날 문종이 되는 구(珣), 수양대군에 이어 셋째 아들이었다. 자는 청지(淸之), 호는 비해당(匪懈堂), 낭간거사(琅玕居士), 매죽헌(梅竹軒) 등이다. 어렸을 때부터 명민했을 뿐 아니라 형인 수양대군과도 돈독한 사이를 자랑했다. 두 형제는 세종의 명에 의해 책을 함께 편찬하기도 하는 등 학술, 불교 및 예술 분야에서 상당히 많은 부분을 공유하였다. 수양이 왕권을 잡기까지 그들의 관계는 아주 좋았던 것으로 보인다. 동시에 자신의 취향에 따라 문화 그룹을 만들어서 다양한 활동을 하며 문화생활을 즐겼다. 조선에서 차지하는 그들의 지위만큼이나 그 영향력을 상당했다. 당대의 문인들은 이들이 만들어내는 문화적 자장 안에서 활동하며 자신의 예술적 능력을 신장시키거나 발휘했고, 그것은 다시 조선의 문화적 기틀을 튼실하게 만드는 또 하나의 원동력으로 작동했다.

역모로 사형을 당하기는 했지만, 안평이 실제로 왕권을 놓고 수양과 얼마나 다투었는지 판단하기란 쉽지 않다. 다만 왕조실록의 기사나 패설류에 등장하는 기록을 참고하건대, 그의 주변에 상당히 많은 인재들이 드나들었던 것은 분명해 보인다. 한강변에 경영했던 담담정(淡淡亭), 동문 밖에 지었던 무계정사(武溪精舍), 자신이 거처하던 비해당(匪懈堂) 등을 중심으로 문인 및 예술인들이 모여서 시와 술과 음악과 그림 등을 감상했으며, 그런 곳에서 모임이 있을 때마다 당대를 대표하는 관료 예술인들이 모여들어 성황을 이루었다.

그가 이토록 성대한 잔치를 열고 값비싼 예술품들을 소장할 수 있었던 것에는 그의 경제적 부유함이 큰 몫을 했다. 세종의 동생 성녕대군이 일찍 세상을 떠난 뒤 후사를 남기지 못하자 혼자 남은 부인인 창녕성씨(昌寧成氏)의 양자로 안평대군이 들어갔다. 숙모가 양모로 바뀐 셈인데, 뒤에 두 사람 사이에 불미스러운 소문이 나서 결국 성씨 부인이 귀양을 가기도 했다. 어떻든 성녕대군의 재산이 상당했는데, 이것을 안평이 상속 받았다. 거기에 나라에서 하사하는 대군을 위한 재산이 있었으니, 기본적으로 안평대군의 재산이 많을 수밖에 없었다. 이러한 부를 바탕으로 안평대군은 호사스러운 생활과 함께 당대 최고의 문화적 혜택을 충분히 누렸다.

가장 널리 알려진 안평대군 관련 기록은 성현(成俔, 1439~1504)의 『용재총화(慵齋叢話)』에 수록된 기사일 것이다. 그 기록에 의하면 안평은 학문을 좋아했고 시문을 잘 지었으며 글씨가 천하제일이었다. 게다가 그림 그리기와 거문고 및 비파 연주도 일품이었다. 사람들과 어울려 술을 마시고 시를 지었으며, 쌍륙과 바둑을 놀며 웃고 떠드는 소리가 끊이지 않았고, 심지어 무뢰배들까지도 드나들었다. 바둑돌은 모두 옥으로 만들었고 금을 입혀 사용했으며, 가는 비단에 글씨를 써서 원하는 사람이면 누구에게나 주었다고 한다.

성현은 안평보다 조금 뒤에 살았으니 그에 대한 일화를 많이 듣거나 읽었을 것이다. 따라서 『용재총화』의 기록이 기본적으로 높은 신빙성을 가지고 있는 것으로 보인다. 그의 사치스럽고 방탕한 생활에 초점을 맞춘 듯하지만, 필자가 관심을 가지는 것은 이 기록을 통해서 안평대군

은 하나의 문화적 그룹을 형성하고 있었을 가능성이다. 이에 대해서는 이미 선행 연구에서 언급한 바가 있지만, 이 그룹의 문학적 성향이나 의미에 대한 논의는 부족한 형편이다. 이 글은 이러한 점에 착안하여 기초되었다. 다만 여기서는 '도원(桃源)'의 의미가 어떤 문화적 배경 속에서 형성되었는지를 중심에 놓고 논의하고자 한다.

2. 안평대군 그룹의 구성원들

안평대군의 활동 기간은 대체로 15세기 중·후반으로, 세종과 문종 시기에 해당한다. 널리 알려진 것처럼, 이 시기는 조선 왕조가 안정되면서 문화의 수준이 비약적으로 발전되었다는 평가를 받는다. 훈민정음 창제와 서적 편찬, 제도 정비 등 조선의 문화적 기초가 어느 정도 완성되는 시기다. 안평대군이 활동하던 시기가 바로 이때다.

앞서 언급한 것처럼 안평대군은 왕자로서 광범위한 문화 활동을 전개하였고, 당대 최고의 인물들과 인연을 맺을 수 있었기 때문에 그 주변에서 활동하던 사람들은 대부분 안평대군 그룹으로 포함시킬 수 있을 것이다. 그러나 막상 그룹에 속한 인물의 범위를 정하려고 하면 쉽지 않다. 하나의 그룹을 명확하게 구획하기는 어렵지만, 그 교분의 정도와 활동 상황을 고려하여 느슨한 수준에서 범위를 정할 수는 있을 것이다. 한두 차례 그와의 교분을 맺은 기록이 있다고 해서 모두 그룹의 구성원으로 넣는 것은 어렵다. 그럼에도 불구하고 여기서 안평대군 그룹의 범위를 논의하는 것은, 그 그룹이 세조 등극 이전 조선의 관각문화를 흥미롭게 보여줄 뿐 아니라 그 문화를 주도하면서 형성하였다는 점 때문이다.

현재 남아있는 안평대군 관련 자료가 거의 없거나 편향·왜곡된 것들이 많아서 그룹에 속한 사람들의 범위를 정하기가 쉽지 않다. 그나마 안평이 주도했던 시회(詩會) 계통의 모임 기록이 다수 남아있는데, 그러한 시회에 참여한 사람들의 명단을 작성하여 어떤 사람들이 주로 활동했는지를 파악한다면 그룹의 구성원들을 상정할 수 있을 것으로 보인다.

안평대군이 참여하거나 주도했던 시회 중에서 참여했던 사람들의 명단이 전하는 것을 모아서 표기하면 다음과 같다.

번호	이 름	생몰연대	詩 會 參 與 者					
			醴泉詩會 1 (1442)	醴泉詩會 2 (1444)	소상팔경도(1442)	喜雨亭詩會(임강완월도, 1447 5월)	몽유도원도(1447년)	匪懈堂四十八詠
1	李瑢(安平大君)	1418~1453	○	○	○	○	○	○
2	姜碩德	1395~1459	○				○	
3	高得宗	미 상					○	
4	金 孟	1410~1483	○					
5	金 淡	1416~1464					○	
6	金守溫	1409~1481					○	○
7	金 銚	? ~ 1455		○				
8	金宗瑞	1390~1453	○				○	

9	南秀文	1408~1443	○					
10	卍　雨	1358~1447	○				○	
11	朴　堧	1378~1458					○	
12	朴彭年	1417~1456	○	○			○	
13	徐居正	1420~1488				○	○	○
14	成三問	1418~1456	○			○	○	○
15	宋處寬	1409~1477					○	
16	辛碩祖	1407~1459	○					
17	申叔舟	1417~1475	○	○		○	○	○
18	安崇善	1392~1452	○					
19	安　止	1377~1464	○					
20	柳義孫	1398~1450	○	○				
21	尹季童	? ~ 1454	○					
22	尹子雲	1416~1478					○	
23	任元濬	1423~1500				○		○
24	李　塏	1417~1456		○			○	○
25	李甫欽	? ~ 1457	○					
26	李思哲	1405~1456		○				
27	李承諒	미　상		○				
28	李承胤	미　상						○
29	李　芮	1419~1480					○	
30	李　迹	미　상					○	
31	李賢老	? ~ 1453					○	○
32	鄭麟趾	1396~1478	○				○	
33	鄭棚(淵)	1389~1444		○				
34	趙瑞康	? ~ 1444	○					
35	崔　脩	미　상					○	
36	崔　恒	1409~1474	○	○			○	○
37	河　演	1376~1453	○	○			○	
38	黃守身	1407~1467		○				

모두 6회의 시회에 참여했던 사람들 중에 4회 이상의 횟수를 보이는 사람은 성삼문, 신숙주, 최항 등 3명이다. 3회 이상을 꼽으면 그 인원수는 늘어난다. 박팽년, 서거정, 이개, 하연이 추가된다. 그렇다면 이들은 안평대군 그룹의 핵심 인사라고 해도 과언이 아니다. 거기에 안평대군과의 친분으로 널리 알려졌던 이현로(李賢老), 정연(鄭棚)[39]을 포함시킬 수 있다. 훗날 세조의 계유정난(癸酉靖難)을 기점으로 정치적 행보가 명확히 엇갈리는 사람들이 이 시기에는 서로 어울렸던 것을 보면, 안평대군 그룹의 형성이 정치적 성향이나 야망 때문이라기보다는 문화적 취향이 우선했던 것으로 보인다.

안평대군은 세종 당시부터 다양한 서적 편찬 사업에 간여했다. 1443년(세종25)에는 중국의 세자에 관한 고사를 기록하여 올리는 일을 수양대군과 함께 했고, 1444년(세종26)에는 수양대군과 함께 집현전 학사였던 최항, 박팽년, 이선로(李善老), 강희안(姜希顔) 등과 편찬한 바 있다. 1445년(세종27)에는『의방유취(醫方類聚)』의 감수를 이사철, 이사순(李師純), 노중례(盧仲禮) 등과 함께 했으며, 1450년(문종 즉위년)에는『역대제왕명현집(歷代帝王名賢集)』과『왕희지진행초(王羲之眞行草)』,『조자앙진초천자(趙子昂眞草千字)』를 모인(模印)하는 작업을 했다. 특

39) 정연(鄭棚). 淵으로 표기된 문헌도 있지만, 하연(河演)의『경재집(敬齋集)』에 '棚'으로 표기하도록 주석이 되어 있으므로 이를 따른다.

히 집현전의 학사들과 함께 문학서를 편찬하였는데, 1443년부터 『찬주분류두시(纂註分類杜詩)』에 주석을 달았고, 『당송팔가시선(唐宋八家詩選)』, 『산곡정수(山谷精粹)』, 『완릉매선생시집(宛陵梅先生詩集)』 등을 편찬하였다.[40]

명단이 전하는 시회 외에도 기록으로만 확인할 수 있는 모임도 있다. 담담정(淡淡亭)에서의 시회, 문종이 지은 유화시(榴花詩)를 안평대군에게 하사하자 그것을 시첩으로 만든 뒤 당시 문인들에게 화답을 받은 유화시회(榴花詩會), 명나라 사신이었던 예겸(倪謙)과 사마순(司馬恂)이 안평대군의 글씨를 받고 그에 대한 글을 쓰자 여러 문인들이 시를 써서 시축을 만들었던 모임 등 확인되는 것만 해도 상당히 여럿이다. 시회를 하거나 혹은 어떤 일을 계기로 주변의 문사들에게 시문을 받아 시축(詩畵軸)을 만드는 일은 고려 후기 이래 나타나서 조선 전기까지 상당히 유행했던 것으로 보인다. 안평이 좋아했던 원나라 조자앙에게서 이미 나타나는 형태인데, 이를 통해서 안평은 주변 사람들과의 관계를 돈독하게 하였으며 문화적 분위기를 주도해 나갔던 것이다.

3. 안평대군 그룹에서의 도원의 의미와 문학사적 위치

1447년(세종29) 4월 20일, 안평대군은 기묘한 꿈을 꾼다. 홀연 박팽년과 함께 어느 산 아래에서 서성이고 있었다. 어디로 가야할지 몰라 머뭇거리고 있는데, 어디선가 산관야복(山冠野服)을 한 사람이 도원(桃源)으로 가는 길을 가르쳐준다. 그들은 절벽을 지나 우거진 수풀을 뚫고 시내를 건넜다. 꼬불꼬불한 길을 거쳐 드디어 한 골짜기에 이르니, 동천(洞天)이 갑자기 탁 트이고 아름다운 별천지가 나타났다. 바로 도원이었다. 안평대군은 그 경치를 이렇게 묘사한다.

> 또 대나무 숲에는 띠풀 집이 있어 사립문은 반쯤 열려있었고 흙으로 만든 섬돌은 이미 스러져 있었으며, 개와 소, 말도 없었다. 앞 시내에는 오직 조각배만 있었는데 물결을 따라 일렁이고 있었다. 그 정경이 쓸쓸하여 마치 신선이 사는 곳 같았다.

동천의 경치를 구경하다가 안평대군은 함께 올랐던 박팽년에게 이곳이 바로 도원동(桃源洞)이라고 말을 한다. 그 순간 옆을 보니 최항과 신숙주도 따라오고 있어서 함께 시를 지으며 주변을 돌아보다가 산을 내려오는 도중에 꿈에서 깨어난다. 깨어난 뒤에도 너무 생생한 꿈이 기이하여 결국 안견(安堅)을 불러서 꿈을 그림으로 그리게 하여, 꿈을 꾼 지 3일째 되는 날 그림이 완성된다. 그가 쓴 발문은 바로 이 시점에 지어진 것이다. 한 달 뒤, 꿈에서 함께 도원을 방문했던 박팽년의 글이 창작되고, 이후 신숙주의 글이 지어진다. 그렇게 해서 당대의 문사들이 이 그림을 소재로 시문을 지었다. 말하자면 이는 <몽유도원도>라고 하는 그림을 중심으로 한 자리에 모여서 시회를 열었던 것이 아니라 안평대군과의 인연으로 인해 시를 짓고 자필로 쓴 것을 안평이 모아서 시화축으로 묶은 것이다.[41]

안평대군을 우리 문화사에서 빛나는 이름으로 만든 것은 바로 <몽유도원도>의 제작을 주도했다는 점이다. 그런데 이들이 추구하는 '도원'은 왜 한 시대를 풍미한 것일까? 고려 말 이인로의 『파한집』에서 명확히 보여주는 것처럼, '청학동(靑鶴洞)'이라는 이름의 도원을 찾는 풍조

---

40) 이러한 사항에 대해서는 이종묵, 「안평대군의 문학 활동 연구」(『진단학보』 제93집, 진단학회, 2002)를 참조할 것.

41) 이 점에 대해서는 김경임, 『사라진 몽유도원도를 찾아서』(산처럼, 2013), 192~196쪽 참조.

가 나온 이래 조선 초기까지 도원을 찾거나 그것을 소재로 한 예술 작품들이 만들어진 것은 무슨 의미를 가지는 것일까? 이인로의 청학동은 무신의 난이 가져온 어지러운 세상을 벗어나고 싶은 지식인들의 욕망을 투사한 것으로 해석할 수 있다만, 조선 초기 문인들의 도원에 대한 생각은 무엇을 상대로 한 것일까?

그동안 이에 대한 논의가 없었던 것은 아니다. 안평대군이나 집현전 학사들의 정치사상 빈곤이나 현실 비판의식의 결여가 낳은 비현실적 환상체계라는 평가도 있었고[42], '와유(臥遊)'라는 핵심어를 중심으로 세종대의 이상 국가 건설에 여념이 없었던 관학파 사대부들의 정신적 자유를 추구하는 것[43]으로 해석하기도 했다.[44] 충분히 설득력이 있는 말이라 몽유도원도의 의미를 논의하고 감상하는 데에 도움이 된다. 그렇다면 도원에 대한 경도 혹은 선호 풍조는 어디에 근거한 것일까?

조선 초기 지식인들의 문화에서 특징적인 것들이 많겠지만, 그 중에서도 시화일치(詩畵一致)에 대한 경도, 정원 문화에의 탐미, 시은(市隱)에 대한 논의와 귀거래(歸去來)에 대한 소망 등을 꼽을 수 있을 것이다.

그림을 감상하면서 기록을 남기거나 화제(畵題)에 소용되는 시문을 짓는 것은 당시 지식인들에게 널리 유행하던 풍조였다. 제화시(題畵詩)가 본격적으로 모습을 드러내서 하나의 갈래가 된 것도 대체로 이 무렵이었다.[45] 그것은 관학파(官學派)의 문학[館閣文學, 官人文學]이 안정기에 접어들면서 그들 나름의 문화적 안정을 누리면서 나타난 특징들이기도 했다. 그러나 관직을 떠날 수 없었던 이들에게도 과도한 현실적 부담감을 떨치기 위한 방책이 필요했다. '와유(臥遊)'에 대한 관심이나 귀거래를 소망하는 것은 바로 이와 연결이 된다. 와유의 중요한 방법은 기행문을 통해서 다른 세계를 추체험하거나, 혹은 좋은 산수화를 걸어놓음으로써 자신이 거처하는 공간을 자연의 일부로 만드는 것이었다. 같은 맥락에서 시은에 대한 논의가 가능할 것이고, 귀거래 의식 역시 논의될 수 있다.

이보다 현실적이고 적극적인 방법이 바로 정원을 꾸미는 것이었다. 15세기 후반의 관료 문인들에게 석가산(石假山)으로 정원을 꾸미고 주변의 문사들을 초청하여 시주(詩酒)를 즐기는 것이 유행이었다. 이는 관료로서 가지는 현실적인 긴장을 풀어내는 한 방법으로 기능했다. 험난하고 바쁘고 긴장의 연속으로 이루어진 현실을 벗어나서 자신이 꿈꾸는 가장 이상적인 곳으로 들어간 공간이 정원이었다. 강희안의 『양화소록(養花小錄)』에서 볼 수 있듯이, 정원을 아름답게 꾸미고 그 안에서 완전한 자유로움과 정신적 편안함을 맛보는 것은 당시의 관료 문인들에게는 충분히 몰두할 만한 일이었다. 안평대군의 <비해당사십팔영(匪懈堂四十八詠)>도 정원의 아름다운 지점을 노래함으로써 자신이 거처하는 공간을 신선의 땅과 같은 이상향으로 만들기 위한 의도와 닿아있다. 실제로 여기서 창작된 작품에서는 이곳이 바로 선부(仙府)임을 노골적으로 노래하는 것도 발견된다.

그렇다면 안평대군의 도원은 무엇에 대한 도은일까? 그는 몽유도원도에 부친 발문에서 "궁궐에 몸을 부쳐서 밤낮으로 일을 하고 있는데 어찌하여 꿈에 산림에 이르렀단 말인가"라고 하였다. 실제로 관직 생활을 한 것은 아니지만 안평대군 역시 왕이 명하는 일들을 다수 행하였

---

42) 김윤식, 「도와원기의 사상과 몽유도원도의 사상」(『동양정신과의 감각적 만남』, 고려대학교출판부, 1997), 199~201쪽 참조.

43) 이형대, 「15세기 이상향의 풍경과 추체험 방식」(『한국시가연구』 제7집, 한국시가학회, 2000), 412쪽.

44) 그 외에도 다음과 같은 논저를 참고하였다 : 최인숙, 「<몽유도원도 권축> 관견」(동국대학교 대학원 국어국문학과 석사논문, 1986); 고연희, 「몽유도원도 제찬 연구」(이화여대 대학원 국어국문학과 석사논문, 1989); 홍선표, 「몽유도원도의 창작세계」(미술사논단』 제31집, 한국미술연구소, 2010).

45) 압도적으로 많은 제화시를 쓴 사람이 바로 서거정이다.

고 나아가 국가 권력 속에서의 복잡다단한 일 속에 위치하여 정신을 소모적으로 쓰고 있었던 것이다. 그의 비해당 정원 경영이라든지 담담정과 같은 정자에서의 놀이, 많은 시회와 더불어 몽유도원도를 중심으로 하는 권축(卷軸)을 만드는 일도 결국은 현실을 벗어나 심신이 편안하고 아름다운 이상향을 찾는 작업의 일환이었다 할 수 있다.

이상향은 늘 우리 마음 속에 관념적으로 존재하기 마련이지만, 동시에 우리 삶의 곳곳에 실현하고 있는 것이기도 하다. 누구든 현실의 복잡함에서 벗어나 자신만의 안온한 공간을 가지고 있다. 다른 사람의 눈으로 보면 그 공간이 하찮은 장소지만 자신에게는 다른 어떤 곳보다도 아름답고 평화로운 이상향일 수 있다. 존재하지 않지만 어떤 사람에게는 실제로 존재하는 곳, 그러한 곳을 찾는 일이 바로 조선 초기 지식인들의 이상향 찾기와 상통한다. 동시에 그들의 이상향은 동시대의 가장 빛나는 문화적 맥락 속에서 이루어졌고, 그 성과 중의 하나가 바로 <몽유도원도>이다.

제2분과

무속과 <금오신화>

우상렬(파리7대학교 한국학과)

<금오신화(金鰲新話)>의 작가 김시습은 기(氣)일원론적인 무신론자였다. 그는 이 세상의 천지만물을 모두 기의 운동변화로 해석했다. 그는 무속적인 복을 기원하고 재앙을 없앤다는 제의(祭儀)따위를 허황한 음사(淫祀)라 하며 부정했다. 따라서 무당도 극력 배척했다. 이는 조선조 전반기 이단을 배척하고 주자성리학의 신유학으로 국시를 삼는 시대적 사조에 들어맞았다. 그런데 이율배반적으로 김시습은 분명 귀신의 존재를 인정하고 있었다. 억울하게 죽었거나 횡사한 사람들은 그 기가 곧 바로 흩어지는 것이 아니라 응어리지는지라 그 혼은 이 세상에 배회하며 사라지지 않는다는 것이다. 하여 그는 무당을 청해 이 응어리진 기, 막힌 기를 풀어주어야 한다고까지 했다. 그는 여기서 무속적인 귀신관을 내리 풀었다. 보다시피 김시습은 무신론적인 기(氣)와 무속적인 귀신관이라는 이중적 혼선을 보이고 있다. 워낙 그는 의식층에서는 무속적인 귀신관을 배척하였을망정 무의식층에서는 그것을 근절할 수 없었던 것이다.

무속은 원래 조선민족의 원시자연종교로서 이미 그 심층심리에 집단무의식적인 강한 에너지(熱量)를 형성하여 수시로 돌파구를 찾아 내뿜는다. 15세기 조선조 통치자들이 새로운 이념정립을 위해 공적으로 무속을 그렇게 단속하고 진압하였지만 사적으로는 자기도 모르는 사이에 무속적인 사고패턴(模式)과 가치관에 사로잡혀 굿판을 벌린 것은 이를 잘 설명해준다. 김시습도 이에서 예외가 아니다. 그의 <금오신화>는 이를 잘 시사해준다.

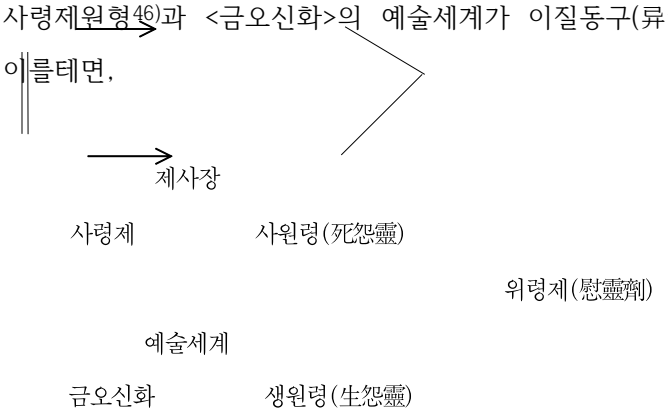
<금오신화>는 김시습의 무속적인 위령제(慰靈劑)로서 자기구제(救濟)의 문학이었다.

김시습은 워낙 생원령(生怨靈)이었다. 그는 어릴 때부터 신동(神童)이라고 불렸으며 커서는 청운의 꿈을 안고 삼각산독서당에서 열심히 유교경전을 공부했다. 그런데 세조의 왕위찬탈사건은 그에게 있어서 더 없는 충격적인 사실이었다. 그의 청운의 꿈이 산산조각이 났던 것이다. 유교적인 정통을 높게 사는 그는 비정통을 모시며 입신양명할 수 없었다. 이에 야심만만하고 호기에 찬 패기의 김시습은 죽는다. 그리고는 유관을 불사르고 유교경전을 찢는 생원령으로서 새롭게 태어나는 것이다. 이로부터 그는 중의 행색으로 <신세모순(身世矛盾)>의 이단의 길을 걸었다. 그런데 이 이단의 길은 외롭고 고독했다. <유심불적(儒心佛跡)>을 이해해 줄이 없었다. 하여 그는 방외인(方外人)으로 밖에 될 수 없었다. 시통하나 둘러메고 사처로 돌아다니며 방랑하는 그런 방외인이었다. 그는 자기의 울분, 그리고 그 외로움을 아름다운 산수에 탐닉하는 것으로 해소해보려 했으며 나뭇잎 하나 따서 시 한 수 짓고는 물에 띄워보내는 시적 발산으로도 달래보려 하였다. 그러나 이 모든 것이 시원찮았다. 하여 그는 금오산에 은거하게 되였으며 <새로운 이야기(新話)>를 지어 무속적인 예술세계에 자기의 서럽고 외로운 영혼을 기탁했다.

그럼 아래에 이 새로운 이야기로서 나타난 <금오신화>가 김시습을 어떻게 구제하고 있는가를

보도록 하자.

<금오신화>의 남주인공들은 모두 유생신분이다. 그런데 그들은 세상에서 공명을 떨치는 유생들이 아니라 영락한 유생으로서 현실생활에서 한결같이 좌절감을 안은 채 살아가고 있었던 것이다. 이제 구체적으로 하나하나 살펴보면, <이생규장전>은 사랑의 단맛을 보다가 아내가 처참한 죽음을 당함으로써 비운을 맞는 이생, <만복사저포기>의 조실부모하고 재산이나 그 어떤 의지할 곳도 없이 낡아빠진 절의 구석방에서 외롭게 사는 노총각 신세인 양생, <취유부벽정기>의 입신양명을 포기하고 결국은 장사꾼으로 전락하고 마는 선비 홍생, <남염부주지>의 여러 번 과거에 응시했으나 권세에 아부하지 않았으므로 합격하지 못하고 늘 앙앙불락 속에 잠겨있는 박생, <용궁부연록>의 명망이 있는 선비이었건만 벼슬길에 오르지 못하고 한낱 가난한 선비로 살고 있는 한생 모두가 그렇다. 이제 이것을 한마디로 개괄해 보면 이들은 모두다 현실생활 속의 생원령들임을 알 수 있다. 이로부터 생원령 김시습의 형상과 클로즈업되는 것이다. 이들은 실로 생원령로서의 김시습의 자화상적인 대상화임에 틀림없다. <금오신화>의 이야기플롯은 바로 이런 인물들의 원풀이로 되어 있다. 김시습은 이런 원풀이를 통해 자기의 원(怨)도 풀었던 것이다. 바로 이런 의미에서 <금오신화>의 예술세계는 무속적인 제사장(祭祀場)으로 부상된다. 무속의 사령제(死靈祭)를 보건 데 그것이 욕구불만의 죽은 사람의 영(靈)에 연극과도 같은 가상적인 실제행위를 통해 그 어떤 만족을 주는 것이라 할 때, <금오신화>는 가상적인 초현실세계에서 그 주인공들의 원을 풀어주는 것임을 알 수 있다. 이에 우리는 무속의 사령제원형[46]과 <금오신화>의 예술세계가 이질동구(異質同構)를 이루고 있음을 알 수 있다. 이를테면,



이제 <금오신화>의 제사장적인 예술세계를 좀 더 구체적으로 보도록 하자.

완전히 현실부정적인 김시습에게 있어서 가상적인 초현실세계에서 주인공ㅡ생원령들의 안식처를 찾는 것은 너무나도 당연하다. <금오신화>의 현실비판은 일차적으로 여기에서 강렬히 나타난다. <금오신화>의 가상적인 초현실세계는 현실에서의 욕구불만의 남주인공들의 욕구충족의 환상세계였다. 그럼 이 남주인공들은 이 환상세계에서 어떤 욕구충족을 실현하였는가?

우선, 그들은 남녀간의 사랑풍류를 만끽한다. <이생규장전>, <만복사저포기>, <취유부벽정기>

46) 본문에서 원형이라는 개념은 일종 사고패턴 및 가치관을 가리킨다.

가 그 전형적인 보기로 되겠다. <이생규장전>에서 이생과 최랑의 사랑은 홍건적의 침입으로 현실적으로는 단절되지만 미진한 사랑을 더 하기 위한 최랑의 환체(幻體)의 출현으로 하여 그 사랑은 계속 이어지며 결국 사랑의 완결을 보고 만다. <만복사저포기>에서 가난하고 의지가지 없는 노총각 한생은 만복사에서 부처님의 근엄성과는 어울리지 않는 무속적인 저포놀이를 해서 좋은 배필을 점지 받는다. 그리고는 현실세계에서는 도저히 맛볼 수 없었던 사랑의 정한을 푸는 사랑의 향연을 만끽한다. <취유부벽정기>에서 홍생은 선녀와 풍류를 주고받으며 희귀한 신선경을 맛본다. 총괄적으로 볼진대 이 부류의 작품들에서는 청춘남녀지간의 사랑, 풍류가 자주적으로 마음대로 이루어지며 그것은 또한 그렇게 정열적인 것이었다. 그것은 현실생활에서의 김시습의 애꿎은 사랑, 그리고 하루 아침의 이슬처럼 사라진 덧없는 사랑과 너무나도 대조적이다. 이로부터 놓고 볼 때 <금오신화>의 아름다운 사랑세계는 김시습의 현실적 사랑의 보완으로서 그의 사랑의 욕구불만의 위령제로 되었음을 알 수 있다.

그런데 <금오신화>의 이런 사랑이야기에서 특히 우리의 주목을 끄는 것은 이 사랑이야기에 직접 무속적인 원귀가 등장하고 있다는 점이다. 바로 그 여주인공들이 그 원귀다. <이생규장전>은 사랑의 꽃을 피우다가 홍건적에게 피살된 여주인공이 등장한다. 그리고 <만복사저포기>와 <취유부벽정기>는 사랑의 꿈도 이루어보지 못한 채 왜구나 외족에게 스러진 꽃다운 처녀들이 여주인공으로 등장한다. 이들은 이루어보지 못한 혹은 다 하지 못한 사랑의 욕구가 걷잡을 수 없이 일어나 이 세상에 환체로 나타나 자기의 사랑을 짓궂게 실현하고는 떠나간다. <금오신화>의 사랑이야기는 이 여귀들 각도에서 놓고 볼 때 전형적인 무속적인 원귀이야기다. 원귀들은 원귀인 만큼 이 세상을 떠날 수 없어 혹은 잊을 수 없어 이 세상에 남거나 새로이 찾아들며 욕구충족을 실현하고 홀연히 제 갈 길을 간다. 이는 확연히 무속적인 사령제 판본이다. 김시습의 무의식심층에 있는 무속적 사령제원형의 구술적 대상화로 나타난 것이 바로 이 여귀의 사랑이야기다. 김시습은 <금오신화>의 사랑이야기에서 이승(현실세계) 속의 생원령(남주인공)이나 저승 속의 사원령(여주인공)이나를 막론하고 이들 모두가 남녀간의 사랑, 풍류를 만끽하는 로맨틱을 펼쳐보임으로써 일종 이 세상 모든 청춘남녀들이 다 자기 뜻대로 사랑을 이루라는 아름다운 기원을 나타내기도 했다.

다음, 그들은 자기의 정치적 포부를 실현한다. 이제 그 전형적인 보기로 <용궁부연록>과 <남염부주지>를 볼 수 있다. <용궁부연록>과 <남염부주지>의 주인공 한생과 박생은 한낱 불우한 선비였다. 이러한 한생과 박생은 다만 초현실세계에서만 자기의 재간을 인정받거나 뜻을 펼 수 있었다. 이를테면 <용궁부연록>의 한생은 용궁에 초청받아 가서 상량문을 써 용왕을 비롯한 뭇 신들로부터 절찬을 받으며 나중에는 귀중한 선물까지 받는다. 그리고 <남염부주지>의 박생은 염왕으로부터 둘도 없는 인걸로 인정받으며 나중에는 염라대왕의 자리까지 양도받는다. 그리고 <이생규장전>도 좋고 <만복사저포기>도 좋고 <취유부벽정기>도 좋고 모두 마지막 부분에서 이승X둘도주인공들이 자기의 뜻이 이루어질 저 세상(저승)을 동경하면서 부지소종

(不知所終)했거나 죽었다는 결말도 역시 이런 것을 암시해주고 있다. 이들 모든 형상은 현실생활에서암시전히 정치적 실X에 빠지고 이단자로 폄시된 김시습의 형편과 너무나 좋은 대조를 이룬다. 이로부터 놓고 볼 때 이런 형상들은 김시습의 정치적 욕구불만이 제사장에서와 같은 가상적인 환상세계에서의 충족으로 되는 것이다. 이는 김시습의 무의식심층의 무속적 사령제원형의 또 하나의 발산으로 볼 수 있다. 김시습은 의식적이든 무의식적이든 강렬한 사령제원형 에너지의 발산으로 자기의 정치적 포부실현을 만끽하면서 자기의 생원령을 달랬을 것이다.

이상 놓고 볼 때 <금오신화>는 주로 생활의 가장 주요한 두 내용을 이루는 사랑(생활)과 정치(사업)라는 두 갈래에서 의식적이든 무의식적이든 무속적인 사령제 원형패턴의 구체적 발현을 통해 작가가 자기구제를 꾀했음을 알 수 있다. 우리가 볼 수 있는 이 <금오신화>뒤에 <甲集>이라는 인이 박혀있는걸 보아 김시습은 사랑과 사업이라는 이 주요한 생활내용방면이외의 많은 현실적인 욕구불만을 카타르시스할 예술적 세계(<乙集>, <丙集>…)도 거의 생의 본능에 가까운 무의식적 강렬한 에너지로 계속 창조해냈을 것이다. 그럴진대 그것은 그가 말한 바와 같이 새로운 이야기로서 인간불견서(人間不見書)[47]일 것도 당연하다. 그리고 이런 <인간불견서>들이 그 자신의 생의 구제로 되는 만큼 누구한테 보일 필요가 없이 「석실(石室)」[48]에 감춰두고 자기 혼자 보고 보고 또 보았을 것이다.

본 논문은 필자가 작가의 집단적인 무속(사령제)원형으로부터 <금오신화>에 대해 기존의 해석과는 좀 다른 무의식적 심층해석을 나름대로 시도해본데 불과하다. 그럴진대 논란의 여지는 많을 줄로 안다.

*참고문헌은 각주로 대체

47) 김시습은 <제금오신화(題金鰲新話)>라는 시에서 <금오신화>에 대해 이렇게 말했다.

48) 김시습이 죽고 난 후 비로소 <금오신화>가 「석실」 즉 동굴에서 발견된 것을 감안해 사람들은 김시습 자신이 생전에 <금오신화>를 「석실」에 감춰두고 비밀에 부친 것으로 짐작하고 있다.

『구운몽』과 『봉신연의』의 비교연구

중앙민족대학교 최유학

목차

1. 서론
2. 『봉신연의』의 한국내 수용
3.『구운몽』과 『봉신연의』의 유사성 비교
  3.1. 화소
    3.1.1 꿈 관련 설화
    3.1.2 神仙四散설화와 환생설화
    3.1.3 장원급제설화와 부부결연설화
    3.1.4 불로장생 설화
    3.1.5 彈琴 설화
  3.2 작중인물
  3.3 지명, 숫자와 종교용어
3. 결론

1. 서론

김만중의 『구운몽』은 한국소설사에서 차지하는 독특한 위상으로 하여 외국문학작품과의 비교연구가 폭넓게 진행되어 왔다. 중국의 고전신화소설인 『봉신연의』와의 비교도 일부 이루어져 왔지만 대부분의 연구는 『구운몽』과 『봉신연의』의 연관성 또는 유사성을 단편적으로만 언급하고 있는 한계점을 지닌다. 이홍란의 연구는 『구운몽』을 『봉신연의』와 비교하여 환몽구조와 비환몽구조, 공간의 이원구조와 삼원구조라는 것으로 두 작품의 특징과 차이점을 일부 분석하였다.[49] 두 작품을 비교했다는 데 그 의미가 있으나 두 작품을 전면적인 비교가 아닌 한계가 있으며 그 밖의 유사성이나 수용가능성은 언급되지 않은 면이 있다.

본고에서는 『봉신연의』와 『구운몽』의 유사성을 화소, 인물, 지명, 숫자와 종교용어로 나누어 살펴보고자 하며 특히 수용가능성도 조심스럽게 살펴보고자 한다. 기존의 연구에서 언급되지 않았거나 상세하게 언급되지 않은 내용들을 보충함으로써 『구운몽』와 『봉신연의』의 유사성을 보다 총체적으로 살펴보고자 한다. 특히 『구운몽』과 『봉신연의』의 유사성을 바로 영향관계로 파악하기보다는 본고에서는 유사성 위주로 살펴볼 것이며 수용은 극히 지엽적인 측면에서 조심스럽게 살펴보고자 한다. 연구 텍스트는 을사본이 판각이 되어 널리 읽혔으므로 서울대 정병설교수님 소장본인 을사본 『구운몽』[50]과 중국 清初 四雪草堂刊本을 저본으로 한 인민문학출판사의 1973년 출판본인 『봉신연의』[51]를 대상으로 한다.

---

49) 이홍란, 『낙선재본 「서주연의」 연구』, 이홍란, 숭실대학교 대학원, 2008년.

50) 김만중 저, 정병설 소장, 『구운몽』,1687년.

연구의 편의상 이 글에서는 이 책의 총 189쪽으로 되어 있는 전자파일을 사용하기로 한다.

51) 許仲琳, 『봉신연의』, 인민문학출판사, 1973년 제1판, 2010년 제4차 인쇄.

2. 『봉신연의』의 한국내 수용

『봉신연의』는 宋元話本 『武王伐紂平話』를 토대로 하고 민간의 전설을 수집하여 작가의 상상력에 의해 허구를 가하여 이루어진 소설이다. 『봉신연의』는 17세기에 이미 조선에 서주연의란 이름으로 번역되어 널리 읽혔으며 낙선재에 소장되어 있다. 조태억(1675-1728)의 諺書西周演義跋에 의하면 조택억의 모친(1647-1698)은 『서주연의』의 애독자였다.[52] 『서주연의』는 김만중(1637-1692) 시대에 이미 조선에서 유통되었다. 특히 김춘택의 『북헌집』권16 「서포유사 별록」의 기록에서 서포가 패설을 박람하였다고 증언[53]하고 있는데 이를 사실이라고 믿는다면 서포가 『봉신연의』를 읽었을 것이라고 추정할 수 있다.

3.『구운몽』과 『봉신연의』의 유사성 비교

3.1. 화소

3.1.1 꿈 관련 설화

허중림(약 1567—1620)과 김만중(1637-1692)은 모두 꿈이라는 장치를 능란하게 사용하여 작품을 창작하였다. 동방문화에 기반하고 한자문화를 공유하고 있는 이 두 소설에 나오는 꿈들은 많은 유사성을 갖고 있다.

『봉신연의』에서 나타의 출생이야기 중 나타의 모 은씨가 꿈을 꾸는 장면이 나온다. 그리고 죽은 나타가 은씨에게 탁몽하여 취병산에 행궁을 지어줄 것을 부탁하는 장면이 나온다.

이 두 소설의 꿈 관련 설화들의 공동특징으로 우선 꿈의 현실동일화를 들 수 있다.

『구운몽』에서 양소유가 백능파를 만나고 남해태자와 싸우는 장면은 꿈으로 되어 있으며 꿈에서 겪은 일들의 결과물들이 바로 현실로 나타난다. 꿈에서 남해태자 및 그 병사들과 싸웠는데 꿈을 깨 백룡담 호수 가에 가보니 고기비늘이 가득 떨어져 있었다. 이는 『봉신연의』에서 나타가 태어날 때 나타 모 은씨가 꾼 꿈이 바로 나타의 출생이라는 현실로 나타나고, 나타가 은씨에게 거듭 탁몽하여 취병산에 행궁을 지어줄 것을 부탁하는 꿈 등이 바로 현실로 이어지는 것과 흡사하다.

그런데 『구운몽』은 현실과 꿈, 그리고 현실과 현실 너머의 세계가 중층적 구조를 이루는 독특한 작품으로서 꿈속에 다시 꿈을 꾸게 하여 꿈 이전의 현실로 돌아가게 한 설정까지 두고 있다.[54] 『구운몽』에서 백능파를 만나는 장면은 성진의 꿈속의 양소유가 다시 꿈을 꾼다는 전형적인 몽중몽의 구조를 갖고 있다. 여기에서 특이한 점은 꿈에서 깨어 난 후 양소유가 좌우의 부하 장수들에게 자기와 동일한 꿈을 꾸었는가를 묻고 부하들이 동일한 꿈을 꾸었다고 대답하는 장면이다. 꿈을 깬 후 장수들과 함께 백룡담에 가보니 부스러진 비늘과 깨진 껍질이 땅에 즐비하고 흐르는 피는 시내를 이루었다. 동일한 꿈을 꾼 여러 명이 그 꿈이 꿈으로 그친 것이 아니라 현실로 이어졌음을 서로 확인한 셈이었다.

『봉신연의』에는 꿈 이야기가 많이 나오지만 이처럼 몽중몽의 구조는 보여주고 있지는

52) 한국고전종합DB의 한국문집총간. 홈>한국문집총간 >겸재집(謙齋集) > 謙齋集卷之四十二 > 跋 >諺書西周演義跋

53) 至於論文說詩。繼以諧談稗說。無不備具。而率多發前人之所未發者。其文又淋漓馳驟。或瑰奇幽妙。自蒙陋者讀之。殆茫然不省驚怪疾走之不暇。

한국고전종합DB의 한국문집총간.홈> 한국문집총간 > 북헌집(北軒集) > 北軒居士集卷之十六 > 囚海錄 ○散藁

54) 정병설, 『구운몽도』, 문학동네, 2010.1, p155.

않다. 그리고 여러 사람이 동일한 꿈을 꾸는 장면도 찾아볼 수 없다. 이상 『구운몽』과 『봉신연의』 두 소설에 나타나는 꿈 관련 설화의 유사성은 그 유사성에도 불구하고 반드시 영향관계로 보아서는 안된다. 그것은 이 두 소설 외에도 동양의 다른 소설들에서도 이와 비슷한 내용들이 나타나기 때문이며 그 보다 더 중요한 것은『구운몽』은 엄연히 동양 고전과 동양 한문화의 전통에 기반한 독창적인 우수한 작품이기 때문이다.

3.1.2 神仙四散설화와 환생설화

서사구조상에서 『구운몽』과 『봉신연의』는 모두 환상여행이라는 여로형 소설의 서사적 구조를 지니고 있다. 두 소설 모두 계속 길을 떠나야 하며 한 주인공이 계속 떠나는 과정에 하나씩 만나고 합치게 되는 여로형 소설의 특징을 지니고 있다.

두 소설의 이러한 서사구조는 죄를 범한 신선이 인간세상 각지에 뿌려졌다가 다시 합치는 神仙四散설화를 공통특징으로 하고 있다.『구운몽』, 『봉신연의』에서는 모두 죄를 지은 신선이 각지에 뿌려졌다가 합쳐진다. 『봉신연의』에서 용길공주는 원래 昊天상제와 瑤池금모의 딸인데 반도회에서 戒를 범하여 봉황산에 벌을 받아 내려온 상황이다. 『구운몽』에서는 죄를 범한 성진과 위부인의 여덟 선녀가 인간세상에 뿌려졌다가 다시 합쳐진다.

이들 중에서도 『봉신연의』의 12제자가 紅塵의 厄을 범하여 스승인 원시천존이 강의를 금하였고 주인공인 강태공이 스승으로부터 인간세상에 파견된다. 이 장면은 『구운몽』의 성진이 스승으로부터 내쫓기는 장면과 흡사하다. 스승을 떠나기 싫어하는 애틋한 감정에도 불구하고 강태공은 사명을 부여받고 스승으로부터 인간세상으로 파견된다. 강태공이 파견되었다가 다시 스승이 계신 산으로 돌아오는 날이 있는 것으로 설정된 것은 성진이 쫓겨났다가 다시 스승이 계신 산으로 돌아오는 날이 있는 것으로 설정된 것과 거의 비슷하다.

두 소설에서 나타나는 환생설화들을 살펴볼 때 성진이 양처사의 아들로 태어나는 장면은 나타가 태어나는 장면과 흡사하다.

신선사산설화와 환생설화라는 공통점을 전제로 하고 있기는 하지만 두 작품이 엄연히 독립적인 별개의 작품이듯이 그 구체적인 내용에 있어서 그 차이점은 엄청나게 크다. 이 두 소설에 나타난 신선사산설화나 환생설화와 비슷한 적강설화들이 기타 많은 동양 고전소설들에서도 나타나므로 이 역시 이 두 작품만의 유사성은 아니다.

3.1.3 부부결연설화

『봉신연의』에서 주왕은 상대방이 여와 같은 神이지만 그 조각상의 미모에 이끌려 불경스러운 글을 벽에 남기며, 신하의 딸도 강제로 취하기를 마다하지 않으며, 달기가 여우精임을 의심해 볼만도 하지만 그 미모에 빠져 헤어 나오지 못하는 호색한이다. 이에 비해『구운몽』의 양소유는 품위가 있고 윤리를 지킬 줄 아는 남아지만 상대방이 귀신이든지, 용녀이든지 관계를 하지 않고 여색에 끌리는 면에서는 모종의 비슷한 점이 있다.

3.1.4 불로장생 설화

두 소설의 주인공 인물은 모두 불로장생을 지향하고 있으며 많은 불로장생의 신선들이 등장하거나 소설에서 그 이름이 거론되며 불로장생에 관한 논리들을 도교와 불교 또는 유교의 관점으로 펴고 있다. 불로장생을 위해 도를 닦아야 한다는 깨달음을 얻는 장면에서 두 소설은 유사성을 보여주고 있다.

두 작품에서는 도교, 불교에 대한 논의가 이루어진다. 다른 점이라면 양소유는 불도는 긍정하나 그 밖의 유도와 선도는 별로 달갑게 여기지 않고 특히 선도를 허망한 것이라고 여기고 있다는 점이다. 『봉신연의』에서 운중자가 삼교중에서 도가 가장 존귀하다고 하는 것은 도교를 선양하는 이 소설의 주제를 말해준다. 『구운몽』에서는 유교는 죽은 후에 이름을 남기는 것으로 명의상의 영생을 도모할 뿐이고, 도교는 허황한 게 많고 불교로만 가능하다는 입장을 취하고 있다. 두 소설에서는 다양한 불로장생의 인물들이 등장 또는 거론되는데 『봉신연의』에는 『구운몽』에 비해 동식물이 수련을 통해 변한 신선 또는 괴물들이 더 다양하게 등장한다.

3.1.5 彈琴 설화

『봉신연의』에 탄금 장면이 나오듯이 『구운몽』에도 탄금 장면이 있다. 『봉신연의』에서는 달기가 백읍고를 유혹하기 위해 백읍고가 금을 타고 달기가 듣는 것으로 되 어 있고 곡조와 악기연주에 대한 대화가 오간다. 이와 비슷하게『구운몽』에서는 양소유가 정경패를 유혹하기 위해 거문고를 타면서 곡조와 악기연주에 대한 대화가 오간다.

그리고 『봉신연의』에서 백읍고가 달기 앞에서 연주한 곡조가 「풍입송」이었는데 그 「풍입송」이 『구운몽』에서도 나온다. 『구운몽』에서 양소유는 한 도인으로부터 거문고 타는 법을 전수받게 되는데 그 때 도인이 탄 곡조가 「풍입송」이었다.

3.2 작중인물

두 소설의 많은 인물들은 인물형상, 인물성격 또는 경력 등 면에서 유사성을 갖는다.

그 한 가지 예로 문왕의 자기보호의식과 양소유의 자기보호의식을 들 수 있다.

두 사람 모두 타인으로부터 자기를 보호하기 위해 애를 쓰는데 문왕은 주왕으로부터 벗어나기 위해 자식의 고기를 먹기도 한다. 양소유 또한 타인의 질투를 의식하여 술좌석에서 물러나는 것처럼 위장하여 몰래 계섬월을 만나며, 높은 관직을 사양하고 상으로 주는 땅도 사양하며 물러설 줄 안다.

그리고 또 예를 든다면 풍류남아 양소유는 미인을 만나면 그 미인을 사랑하게 된다는 점에서 앞에서 언급했듯이 주왕과 닮아 있다.

인물성격 외에도 이 두 소설의 유사성을 확인할 수 있는 것은 두 소설들에 많은 같은 인물들이 등장하거나 언급된다는 점이다. 구체적으로 열거하면 다음과 같다. 李靖, 상아, 요순우임금, 상제, 용왕, 관음보살, 팽조 등이다.

그리고 비슷한 경력의 예로 『봉신연의』의 西方敎에 속하는 접인도인, 준제도인도 임무를 완성한 후에는 서방으로 돌아가는 것으로 되어 있으며 『구운몽』의 육관대사도 서천으로 돌아가는 것으로 설정되어 있다.

3.3 지명, 숫자와 종교용어

일부 같거나 비슷한 지명이 두 소설에서 모두 나타나고 있으며 도교와 불교적 사상의 영향으로 일부 숫자에 특별한 의미를 부여하는 경향을 보인다.

앞에서도 언급했듯이 두 소설은 환상소설이라는 점에서 이국지향적인 특성을 짙게 나타내고 있다. 두 소설에 모두 언급되는 지명으로는 태산, 숭산, 형산, 항산, 화산, 곤륜산, 서천 등을 예들 수 있다.

『구운몽』에 등장하는 연화봉이라든지 『봉신연의』에 등장하는 연꽃 등은 바로 도교,

불교 등 종교를 상징하는 용어들이라고 할 수 있다.

그리고 『봉신연의』에는 도교와 불교의 사상을 상징하는 숫자들과 관련된 용어들인 九品蓮臺, 九曜 등이 등장한다. 이는 도교와 불교적인 사상을 상징하고 있다는 면에서 『구운몽』의 "구"와 비슷한 역할을 하고 있다. 숫자에 대한 설정에서 작가의 도교와 불교 사상을 엿볼 수 있다.

4. 결론

본고에서는 화소, 작중인물, 지명, 숫자와 종교 용어 등으로 나누어 『봉신연의』와 『구운몽』 두 작품을 비교분석해 보았다.

『구운몽』과 『봉신연의』는 동일한 한자문화권이라는 배경 하에서 많은 유사성을 지니고 있다. 이 두 작품이 보여주는 유사성은 반드시 이 두 작품에서만 나타나는 것이 아니라 다른 작품들과도 나타나는 것들이 많다. 예를 들면 많은 동양의 고전작품들은 비슷한 적강(謫降) 화소와 신선사산(神仙四散) 설화, 그리고 입몽각몽의 이야기를 공통적으로 갖고 있다. 정확히 말하여 『구운몽』은 『봉신연의』를 비롯한 많은 동양 고전 소설 텍스트들과 유사성을 공유하고 있다. 그러나 그 유사성이란 것은 수동적이고 모방적인 수용을 의미하는 것이 아니라 독창적인 창작을 전제로 한 공통적인 동양문화에 대한 공유와 전승이었던 것이다. 이러한 수용은 『구운몽』의 동양 고전문학사에서의 독특한 위상을 수립하는 결과로 이어졌다.

참고문헌:

김만중 저, 정병설 소장, 『구운몽』,1687.
김만중 저, 이가원 교주, 『구운몽』,덕기출판사, 1955.
許仲琳, 『봉신연의』, 인민문학출판사, 1973년 제1판, 2010년 제4차 인쇄.
민관동, 『중국 고전소설의 전파와 수용』, 아세아문화사, 2007.
정규복, 『구운몽연구』, 고려대출판부, 1974.
정병설, 『구운몽도』, 문학동네, 2010.

Abstract

The Comparative Research on <The Cloud Dream of the Nine> and <The Investiture of the Gods>

Minzu University of China Cui Youxue

This paper analyzes the similarity between <The Cloud Dream of the Nine> and <The Investiture of the Gods> from the aspects of motif, characters, place name, number and expresiones religiosas, as well as probes into receptive relationship between two works in some way.

Xu Zhonglin(1567-1620) and Kim Man Choong(1637-1692), they both created novels by dream as the motif. The dreams in two novels share many similarities.

The motifs of the immortal scattered and rebirth in two works are sharing similarities, and the structures of narrating are both the structure of journey-type novels. Further more, the two works are sharing similarities in the motifs of couple alliance.

The motif of immortality in two works is similar. The lead characters in two novels are longing to live forever, and there are many immortals who can live forever, the logic about immortality is explained by the point of view from Buddhism, Daoism or Confucianism. Comparing characters of two works, they are sharing the similarities in some aspects, such as personal character and experience. And, there are Chinese classical tunes' name <Wind Through Pines> and the scene of playing zither (geomungo) in both novels.

In two works, there are some the same or similar place names and expresiones religiosas, as well as they both try giving special meanings to some numbers with influence of Daoism or Buddhism.

It is so natural that <The Cloud Dream of the Nine>and < The Investiture of the Gods > shares many similarities, as they are both under the same background of Chinese character cultural circle.

Keywords: <The Cloud Dream of the Nine>, < The Investiture of the Gods >, similarity, compare

高丽文人李齐贤与四川

林香兰(中國，四川外国語大)

韩国古代文人对四川早有所闻。李白的《蜀道难》吟遍文人的口中。而16世纪末壬辰倭乱后随着《三国志通俗演义》的普遍流行，四川作为大贤大德刘备的根据地 --- 蜀家喻户晓。

由此，文学作品里也涉及到四川。成都在朝鲜朝家庭小说的代表作金万重的《射氏南征纪》里作为射氏亲家所在地成为主要背景之一。而成都的丝绸在朝鲜朝成为抢手货。许筠在《黄州曲》卷一里就吟“璀璨成都锦/花间蛱蝶飞/与侬偿一宿/裁作舞时衣”。在这里说成都的丝绸璀璨无比使蝴蝶误以为锦花似团来回飘游，流连忘返。而当漂客作为一宿花代给娼妓时，娼妓用它作成舞时衣。朝鲜朝中后期北学派代表人物李德懋和朴齐家扩大了朝鲜文人与清朝文人的结交范围，延续了从洪大容开始的与中国文人交游的友情，而且在原有的以李调元为首的四川文人的基础上，进一步扩大了结交的范围。而柳琴携带“四家”的《韩客巾衍集》到中国所结识的清朝文人，主要是李调元的堂弟及其周围的一些四川人。

其实在整个韩国古代文学里与四川关系最密切的数高丽朝的李齐贤莫属。

李齐贤(1287---1367)，字益齐，高丽的的忠臣。他又是高丽朝数一数二的文人。高丽与中国元朝之间的许多外交文书都出于他手。他不仅写出一流的中国各种汉诗体裁的作品，而且在韩国古代诗人普遍难写的词方面也大显身手。

李齐贤前后8次到过中国。但他可不是游山玩水，逍遥自在的。他每次都是奉王命肩负国家的重任而来的。1314年28岁时，他应忠宣王（高丽第26代王，在位1309---1313）在元朝首都大都建“万卷堂”跟中国学者砌磋学问时，甚感“京师文学之士，皆天下之选，吾府中未有其人，是吾羞也”之余之邀，首次来中国的。李齐贤在中国前后总共逗留20余年，游遍大半个中国，引起了对中国由衷的热爱之情。朝鲜朝著名的诗评家徐居正在《东人诗话》中说李齐贤“北学中原，师友渊源，必有所得者。”1316年30岁时，游西蜀；1319年33岁时，游江南；1323年37岁时，游吐蕃。此外，他也游不少地方。而这些游其实并不是为游而游的。他游西蜀是为了上中国佛教圣地之一峨眉山替忠宣王烧香；游江南是为了随忠宣王到江南降香；游吐蕃是为了慰问忠宣王如愿迁发配地。他在中国期间结交不少当时有名的文人学者。像张养浩、姚燧、阎复、元明善、赵孟兆等即是。而他作为有感即发的大诗人每到之处都有诗歌创作。特别是大半个中国之旅使他诗兴大发，像虎丘寺、焦山、金山寺、峨眉山、华山、蜀道、黄河、汾河、洞庭湖、武则天陵、汉武帝茂陵、函关、扬州平山堂、姑苏台、井陉、华阴、长安豫让桥等等中国的名山大川、风景胜地、名胜古迹都形诸笔端，创作不少璀璨晶莹的诗和词。例如，他游西蜀就有一系列西蜀行诗和词创作；游江南就有一系列江南行诗和词创作；游吐蕃就有一系列吐蕃行诗和词创作。他总共创作274首诗词，其中有关中国旅游之诗就占1/3。他通过西蜀行、江南行、吐蕃行，总共写了76首诗词，其外加另外的16首，在中国总共创作了92首纪行诗词。这些纪行诗词大都载在《益齐乱稿》第一卷的第一部分。

这说明李齐贤的诗词与中国旅行的密切关系。崔瀣在《李益齐后西征录序》的《捣稿千百》中说，“不行万里地，不读万卷书，不可看杜诗”也就说明了这一点。有关李齐贤诗词与中国旅行的关系问题，是绕有兴趣的课题。所以，在韩国学术界已有问津。本文在吸收已有学术成果的基础上尽量避开学术界已谈到的问题，主要谈一谈李齐贤中国纪行诗词中与西蜀有关的诗和词，即与四川有关的西蜀行诗和词。

据《益齐年谱》可知，李齐贤“延祐三年，丙辰，先生三十岁，…… 奉使西蜀，所至题咏，脍炙人

口。”

即1316年阴历7月初离开北京到四川峨眉山，然后当年10月下旬回北京。他经由河北、山西、河南、陕西、四川等省份；历汾河、黄河、绵江、华山、峨眉山、井陉口、大散阀、栈道理、函谷关、孟津等自然奇险；感仓唐、韩信、祁系、汉武帝刘彻、豫让、诸葛亮、杜甫、司马相如、苏洵、苏轼、苏辙、汉高祖刘邦、兰相如、比干、周武王姬发、伯夷、叔齐、唐太宗李世民、魏徵等历史人物风情。李齐贤自己在《栎翁稗说》里“延祐丙辰，予奉使祠峨眉山。道赵、魏、周、秦之地，抵岐山之南，渝大散关，过褒城驿，登栈道，入剑门，以至成都；又舟行七日，方到所谓峨眉山者。”；李穑在《益齐先生乱稿序》里“又奉使川蜀，从王吴会，往返万余里，山河之壮，风俗之异，古圣贤之遗迹，凡所谓闳博绝特之观，既已包括而无余，则其疏荡奇气，殆不在子长(司马迁)下矣。”正好说明了这一点。在100余天的西蜀行里创作了诗28首、词18首，总共46首诗词，几近平均二日为一首。在《益齐乱稿》第一卷第四首开始载有《七夕》到《比干墓》28首西蜀行诗，而第10卷载有18首西蜀行词。本文依据的是甲戌本(韩国首尔，亚细亚文化社，影印本　1973年)。现根据《栎翁稗说》和诗词里所显示出的地名及其路程、节候、日期等信息；还参考有关元代驿站及其驿路情况，大体上可拟出李齐贤西蜀行的路程及其作诗词的日期和地点。

(1)

李齐贤奔赴西蜀是奉王命，富于使命感的。在《黄河》诗里抒情主人公以“胡为涉险西南奔？”提问题，然后以“焚舟孟明视”和“投璧晋公子”典故来表现为了祖国和民族再累也得去，显出一种降大任于斯人的使命感。而《定兴路上(将之成都)》诗在题目里标有“将之成都”。他在该诗中以“安坐岂偿男子志”来表西蜀远征的壮志。具体看一下《沁园春· 将之成都》词。

堪笑书生，谬算狂谋，所就几何。谓一朝遭遇，云龙风虎，五湖归去，月艇烟芸。
人事多乘，君恩难报，争奈光阴随逝波。缘何事，背乡关万里，又向岷峨。幸今天下如家。
顾去日无多来日多。好轻裘快马，穷探壮观，驰山走海，总入清哦。安用平生，坪黔席暖，空使毛群欺卧驼。休肠断，听阳关第四，倒倦金荷。

在前段“云龙风虎”象征圣主与贤臣相遇，而借“五湖归去”典故说范蠡与越王勾践相联手灭吴即洗去会稽之耻后悠悠退隐之事。李齐贤羡慕范蠡，嘲笑自己的“谬算狂谋”，并表为了报君恩即使赴岷峨再艰辛也要去的心情。于是在后段“安用平生，坪黔席暖，空使毛群欺卧驼”，决然地抛弃守热炕头的安逸，“休肠断，听阳关第四”即王维《阳关曲》的“劝君更尽一杯酒”，欣然地喝饯别之酒，要“穷探壮观，驰山走海，总入清哦”。

而当李齐贤出发时真有那么一种“西出阳关无故人，劝君更尽一杯酒”的味道，由中国文人张养浩(1269-1329)写七言律诗相送。

三韩文物盛当年，刮目青雯又此贤。壮志玉虹台古剑，至诚石虎裂惊纹。
一鞭岚翠游山骑，满纸珠玑泳月篇。此去浣花春政好，白鸥应为子来前。

张养浩在诗里推举李齐贤为三韩的贤人预祝其壮游。并隐隐表露出李齐贤能够访诗圣杜甫草堂的羡慕。

《水调歌头(一)过大散关》词是李齐贤到大散关即从陕西入四川的始发点，也就是说到蜀道口写

的。

行尽碧溪曲，渐到乱山中。山中白日无色，虎啸谷生风。万仞崩崖叠嶂，千岁枯藤在树，岗翠自浓浓。我马汗如雨，修迳转层空。登绝顶，览元化，意难穷。群峰半落天外，灭没度秋鸿。男了平生大志，造物当年真巧，相对孰为雄。老去卧邱壑，说此咤儿童。

蜀道从大散关一开始就崎岖山路。在前段“我马汗如雨，修迳转层空”，很真实地表现旅途的艰辛。但在后段上了大散关山顶后不失那激仰豪宕之情。水调歌头是豪放派词家喜欢用的词牌，因为韵律纵横跌宕。所以该词牌很适合表现该词的主要情感倾向即那激仰豪宕之情。
《蜀道》则李齐贤进入蜀道之后写的五言排律。

此山从古有，此道几时开？不借夸娲手，谁分混沌胚？
天形旅尾掷，岗势剑芒摧。雾送千林雨，江奔万里雷。
班班穿苍郁，矗矗上崔嵬。下马行难立，逢人走却回。
惊狼空踯躅，去鸟但徘徊。才喜晨光启，俄愁暮色催。
金牛疑妄矣，流马笑艰哉。寄谢题桥客，何须约重来？

第一、二联问起蜀道之遥远的起源。然后以夸蛾、女娲的神话想象混沌的宇宙由谁开启。第三联写山尖之上的一片白云；第四联写雾和雨，还有雷电闪鸣的江；第五联写郁郁葱葱的树丛和高耸的山峰； 第六联写人马难走动的狭窄的路；第七联写敏捷的猿猴和天上飞的鸟也犹豫不前的艰难的路；第八联写早晨出太阳晚，晚上落太阳早的路；第九联写无论是金牛还是流马都虚妄得很。第十联以“题桥客”提有关司马相如的典故说，司马相如说自己还来，但抒情主人公说自己可千万不再来。言外之意也就是说蜀道之难令人止步。

该排律在抒情主人公实际体验到蜀道的奇险后，一气呵成蜀道之难的一系列对句，显出与李白的《蜀道难》不同的境界。

李齐贤在成都过8月15日仲秋节。但仲秋节当天云雨阴霾，使他乡异客倍感郁闷思故乡。李齐贤《玉漏迟·蜀中中秋值雨》词正好反映了这一心情。

一年唯一日。游人共惜，今宵明月。露洗霜磨，无限金波洋溢。幸有瑶琴玉笛,更是处、江楼清绝。邀俊逸。登临一醉，将酬佳节。岂料数阵顽云，忽掩却天涯，广寒宫阙。失意初筵，唯听秋虫鸣咽。莫恨嫦娥薄相，且吸尽，杯中之物。圆又缺。空使早生华鬓。

在前段展“游人共惜，今宵明月。”，“幸有瑶琴玉笛,更是处、江楼清绝。”，“登临一醉，将酬佳节。”，不无过节的喜庆气氛。但在后段以“岂料数阵顽云，忽掩却天涯”，“失意初筵，唯听秋虫鸣咽。”来笔锋突转，前后段喜悲明暗形成鲜明对照。
李齐贤于8月17日从成都坐船启程，七言律诗《八月十七日放舟向峨眉山》

就写乘舟锦江沿途景象。
锦江江上白云秋，唱彻驿驹下酒楼。一片红旗风闪闪，数声柔橹水悠悠。
雨催寒犊归渔店，波送轻鸥近客舟。孰谓书生多不遇，每因王事饱清游。

首联的锦江、江上、白云、秋、驿驹、酒楼等意象兴趣盎然。领联的一片红旗、数声柔橹的色

和声的对比；风闪闪、水悠悠的拟态词的对比形成新鲜的对句。颈联的雨、寒犊、渔店、波、轻鸥、客舟等意象点缀乘舟而行沿岸的悠闲自在的风景，也就是表现抒情主人公闲情逸志。而尾联表现出抒情主人公肩负“王事”的一种自负。《八月十七日放舟向峨眉山》整个诗气氛谐和，使人进入无比美好的遐想。

《阻友符文镇》诗和《菩萨蛮（二）舟次青神》词是李齐贤从成都到峨眉山途中写的。

符文镇为李齐贤到峨眉山时，路过的一个重镇。七言律诗《阻友符文镇》是到达符文镇后写的。

峡云蓬勃送秋霖，野店荒凉生暮阴。　刚厌滩声战窗牖，更堪山瘴袭衣衾？
百年身世千般计，万里庭闱一片心。　安得长风吹扫尽，仰看红日上重岑？

首、颔联描写秋季阴雨连绵中萧瑟的酒肆和瘴气浸透的客旅情景。颈联由景生情从担忧自己一身始扩展到万里之外的父母。尾联重新回到外景的描写，但以太阳象征王帝；风象征忠臣；阴云象征奸臣，寄寓着消除阴云的一片忠心。

《菩萨蛮（二）舟次青神》词是李齐贤奔赴峨眉山途中到达青神后写的词。青神是岷江边的一个村。

长江日落烟波绿。移舟渐近青山曲。隔竹一灯明。
随风百丈轻。夜深篷底宿。暗浪鸣琴筑。梦与白欧盟。朝来莫漫惊。

岷江在宜宾与长江会流处，所以很自然地以“长江日落”起句。过竹林寻“一灯明”前行,顺风而去,所以“百丈轻”。而从青神到峨眉山顶的直线距离为50公里内外。所以“暗浪鸣琴筑”，水波声像音乐有点飘飘欲然。

李齐贤离开成都7天后到达峨眉山。峨眉山也就是他的最终目的地。这是他离开北京历经几近50余天的千辛万苦才到达的。请看映入他眼里的峨眉山。

苍云浮地面，白日转山腰。万像归无极，长空自寂寥。---绝句《登峨眉山》

起·承对偶句的苍云、地面、白日、山腰等意象描写云在低垂，日头挂在山腰的高山景象。在转句里把至高无上的清净境界说成是进入无极的途径。在结句里重新描写了寂寥的山顶外景。《登峨眉山》整个意境把读者引到一种飘渺欲仙的无极世界

整个意境把读者引到一种飘渺欲仙的无极世界。

李齐贤有关峨眉山的纪行诗中还有吟雷洞平的以七言为主的杂言古诗《雷洞平》。

高丽时期整个文坛学苏东坡，形成“学苏时代”。应考科举的以苏东坡文为范文，每科举考试揭榜人们以“今年又出几个苏东坡”来相告。当时把一代文衡的《三国遗事》的作者金富轼及其弟弟金富辙就羡慕苏轼、苏辙兄弟之余以他的名“轼”、“辙”来改名。当然，李齐贤具有很强的民族主体性，但他还是对苏东坡很敬仰的。他从峨眉山返回之际到眉州拜访三苏祠，对苏氏三父子甚表敬慕之情就说明这一点。请看以七言为主的杂言古诗《眉州》。

吾大人三昆季，俱以文笔显于东方。伯交、季父相次仙去，唯公无恙，年今七十有奇。若使北来得与中原贤士大夫进退词林间，虽不敢自比于苏家交子、亦可以名动一时。顾水陆千里，干戈

十年，所处而安，无慕乎外，故天下莫有知之者。

眉山虽在天一方，满城草木秋荒凉。　　过客停骖必相问，道傍为有三苏堂。
三苏郁郁应时出，一门秀气森开张。　　渥洼独步老骐骥，丹穴双飞雏凤凰。
联翩共入金门下，四海不敢言文章。　　迩来悠悠二百载，名与日月争辉光！
君不见鸡林三李亦人杰，翰墨坛中皆授钺？韩泊绳枢笑无用，王家珠树誉成癖；
机云不入洛中来，皎皎沧洲季明月。　　两雄已矣不须论，家有吾师今白发。

原注：坡云易可忘忧家有师。

前六联谈了有关三苏的事。即第一、二联谈三苏堂的景观；第三、四、五、六联进行评价。后四联是有关自家三李的事。在联接前后联的中间部分用古乐府里常用的“君不见”之语令读者耳目一新。该诗为了凝练地表达丰富而复杂的感情，多用了典故。特别是在第八联用韩泊和王勃典故；第九联用陆机兄弟的典故引起读者的联想，然后进入三李之事。前六联用阳韵表现三苏的名声；后四联用月韵表达有关三李的见解。

《上滩》诗和《菩萨蛮（一）舟中夜宿》词是写李齐贤从峨眉山到成都的路程的。先看《上滩》。

乘流东去沂流远，客寝何时得小安？ 水落沙堆铢亦重，崖崩石出寸犹难。
不妨听雨留连睡，且喜逢山子细看。只婢邮人牵百丈，汗流终日走江干。

从成都到峨眉山时沿珉江顺流而下不费劲，但回来时要逆流而上颇费劲的。该诗颔联把水落石出的成语分成水落沙堆与崖崩石出的对偶句，写出艰难的船行。颈联以留连的双声和子细的复音节作拟态语对偶句，表现既然一步一个脚印，那么听雨声，睡懒觉，细细察看自然山水，悠哉悠哉吧。但在尾联笔锋一转表现在岸上用“百丈”拖船的苦力们的艰辛，富于人情味。
再看《菩萨蛮（一）舟中夜宿》词。
西风吹雨鸣江树。一边残照青山暮。紧续近渔家。
船头人语跸。白鱼兼白酒。径到无何有。自喜卧沧洲。那知是宦游。

这是李齐贤宿岷江的一渔村以白鱼酒菜，喝白酒后醉意蒙胧的时候写的。前段一、二句写渔村的风景；后段一、二句以“径到无何有”，显出庄子《逍遥游》的寂寞、茫洋、无极、无变、无涯的无何有之乡的理想境界；以“自喜卧沧洲”追求隐士的风度。由此，忘掉宦游的艰辛。

李齐贤回到成都后终算大功告成，嘘一口气。成都作为历来中国西南的政治、经济、文化中心有不少名胜古迹。李齐贤作为文化名人对这些名胜古迹颇感兴趣。李齐贤去回峨眉山两次逗留成都。他到峨眉山办完公事回成都后在闲暇之余拜访成都的杜甫草堂、驷马桥、武侯祠等名胜古迹，并沉浸在成都的风土人情中。这些都有诗词可鉴。
现看《洞仙歌·杜子美草堂》词。

百花潭上,但荒烟秋草。犹想君家屋鸟好。记当年，远道华鬓归来，妻子冷，短褐天吴颠倒。卜居少尘事，留得囊钱，买酒寻花被春恼。造物亦何心，枉了贤才，长羁旅，浪生虚光。却不解，消磨尽时名，百代下，令人暗伤怀抱。

故人已去，百花潭上“但荒烟秋草”。在这里百花所给的华丽的感觉和“荒烟秋草”所给的衰残的感觉形成鲜明的对比，给人更加萧条的感觉。李齐贤在前段里以“犹想君家屋鸟好”，表现平时对杜甫的羡慕之情。接着举有名的杜甫的《北征》里的“华鬓、短褐、天吴”等诗句想象杜甫当时的情况。然后在后段为不幸的大诗人鸣不平，显出淡淡的悲感。并在“枉了贤才，长羁旅，浪生虚光”里表现出有点同病相怜的感觉。李齐贤作为陪臣作诗文，为元帝跑腿的艰辛宦游对满怀抱负的李齐贤来说当然不甘心的。该词用意和选句都妙，风格雄浑。

司马相如独步汉代文坛，其风流韵事也早闻于文人当中。李齐贤“心有灵犀一点通”就到成都拜访驷马桥。

现看《满江红·相如驷马桥》词。

汉代文章，谁独步，上林词客。游曾倦，家徒四壁，气吞七泽。华表留言朝禁连，使星动彩归乡国。笑向来，父老到如今，知豪杰。人世事，真难测。君亦尔，将谁责。显金多禄厚，顿忘畴昔。琴上早期心共赤，镜中忍使头先白。能不改，只有蜀江边，青山色。

司马相如（179-117）在家乡成都过着一贫如洗的生活。有一次东游时在桥柱上写上“不乘高车驷马，不过汝下”，于是得“驷马桥”名。他到长安写《上林赋》等赋，成为中郎将二次出使巴蜀。又写《喻巴蜀檄》、《难蜀父老》等名文。前段的华表、使星对句是压缩这个故事的。司马相如和卓文君的恋爱故事很有名。司马相如弹《凤求凰曲》成婚。但显达后有心于“茂陵女”，于是卓文君作《白头吟》表毅然决绝的态度，司马相如悔改。后段的琴上、镜中的对句概括这个故事。该词贯穿有关司马相如的故事使人沉浸到美好的回忆当中。

现看七言律诗《诸葛孔明祠堂》。

群雄蜂起事纷絮，独抱轻纶卧草庐。许国义高三顾后，出师谟远七擒余。
木牛流马谁能了，羽扇纶巾我自如。千载忠诚悬日月，回头魏晋但丘墟。

众所周知，诸葛亮（字孔明，181-234）死后授谥号为忠武侯。因此，他的祠或庙一般叫作武侯祠。中国各地方有十来个武侯祠。但就其历史渊源及规模来看成都的武侯祠数第一。 该诗在前半部分引用有关诸葛亮的有名故事，然后在尾联标举诸葛亮的忠诚可与日月争光辉。整个诗显出一种咏史诗的特点。

《听寒道士弹秋风》，抒写他在成都城中听演奏的情景。

我虽不能音，好琴莫如我；苟能得其趣，自谓不学可。
我来蜀中何所闻？鼓笛纷纷耳欲破。
听之乱吾真，斥之恐遭罢。
不谓古仙翁，玩世在城中；迎我坐虚室，为我鸣丝桐。
一鼓尘怀清，再鼓古意生。王篆烟消人悄悄，整襟更作秋风调。
缪傈兮秋之为气也，霜露渐渐兮木叶下。
望白云兮征鸿哀，江水悠场兮崔嵬。
嗟尔远道之人兮，胡为乎来哉？岂辞引满玻璃钟？
比时此客心无穷！

第一段表现抒情主人公对音乐的一般看法；第二段诉说因旅途奔波没能机会听音乐的苦恼；第三段表露意外地听到神仙般的演奏而高兴的心情；第四段说只拨弄一、两次弦就觉心旷神怡；第五段写熄掉香火，等到万籁寂静正式演奏秋风调的氛围。第六段写演奏的内容。即用《楚辞》套语腔调暗示演奏内容的悲凄，并引用李白《蜀道难》的“嗟尔远道之人兮胡为乎来哉？”句来加深这种氛围。第七段笔锋一转，比较陶醉于好音乐与美酒之感受，最终下结论说好音乐和美酒都使人尽开颜。

该诗五、七、八言句自由自在地杂陈，形成错落有致的杂言体。还为了表现听觉意象在切换韵方面讲究神异妙味。

旅途是一种新奇恰意之事，但出门在外，金窝银窝不如自己的狗窝，思归心切。李齐贤的七言律诗《思归》正表现这种心情。

扁舟漂泊若为情，四海谁云皆弟兄？ 一听征鸿思远信，每看归鸟叹劳生。
穷秋雨锁青神树，落日云横白帝城。 认得薄羹胜羊酪，行藏不用问君平。

据颈联的“穷秋雨锁青神树”可知，此诗从峨眉山往回返时，再到青神写的。在颔联里就以征鸿、归鸟为象征表现思归。在颈联里虽写秋雨湿润青神树丛和夕阳晚照白帝城的美丽景象对句，但抒情主人公引有关张翰和严君平的典故表现绝决的思归之情。其思归心切使抒情主人感到家乡的“薄羹”胜于他乡的“羊酪”。而白帝城其实在四川省奉节，挨着从四川盆地转入长江的入口处。所以与李齐贤在“青神”写思归不沾边。但抒情主人公也许想到李白的“朝辞白帝彩云间”句而加以利用。这首诗在高丽朝成为元朝的附属国后很多人丧失民族主体性，失去爱国主义精神的情况下尤为显得珍贵
爱国主义精神的情况下尤为显得珍贵。
《路上（自蜀归燕）》是结束在蜀的旅程进入秦地时作的7言律诗。

马上行吟蜀道难，今朝始复入泰关。碧云暮隔鱼禿水，红树秋连鸟鼠山。
文字剩添千古恨，利名谁博一身闲？令人最意安和路，竹杖芒鞋自往还。

在颔联以碧云和红树，还以虚实的山水对句形象地表现了秦蜀边界的风景。在颈联由景及人抒发由秦蜀边界的风景触发的情绪。即作为知识人被虚妄的名利所困而失去自由的苦恼。
最后看一看《木兰花慢（二）书李将军家壁》词。

将军真好士，识半面，足吾生。况西自岷峨，北来燕赵，并辔论情。相牵挽归故里，有门前稚子候渊明。对酒欢酣四坐，挑灯话到三更。高歌伐木鸟嘤嘤。怀抱向君倾。任客路光阴，欲停归骑，更尽飞觥。人间世逢与别，似浮云聚散月亏盈。但使金躯健在，白头会得寻盟。

李将军不知姓什么、住哪，只知道他与李齐贤从岷峨到河北(燕赵)一起旅行，互相投机。李齐贤到他故里得到热情招待。在前段以西自、北来之对句说明患难与共之情，以对酒、挑灯之对句表欢待之情。在后段表现依依惜别之情，期待来日方长。最后四句使人想到苏轼《水调歌头·丙辰中秋欢饮达旦大醉作此篇兼怀子由》的最后部分“人有悲欢离合。月有阴晴圆缺。此事故难全。但愿人长久，千里共婵娟”。该词最后希翼真挚的友情永在，特别表李齐贤对李将军“但使金躯健在，白头会得寻盟。”的美好祝愿。

（2）

以上主要沿李齐贤来回峨眉山的路径涉猎李齐贤西蜀行诗词中与四川有关的一些诗和词可知，旅行与文学创作的密切关系。李齐贤在《栎翁稗说》中说，“所见者廓然，则所立者卓然矣。所验者灼然，则所守者确然矣。”也就是说看得广，体验得切实，那么其创作成就就卓尔不群，确凿无疑。而李齐贤本人很清楚通过旅行可“所见者廓然”、“所验者灼然”。

众所周知，韩国与中国一衣带水，在古代中国儒教文化绝对地辐射韩国，中韩自古以来就频繁地进行文化交流。很多韩国古代文人出于多种原因直接到中国。李齐贤是典型地带着公务来的。而他们在中国的所见所闻成为创作灵感的直接源泉。像李齐贤游遍大半个中国，每到一处都有诗兴感发，一挥而就。或咏物或咏史或咏怀…… 他的西蜀行诗词中有关四川的诗词就典型地说明了这一点。李齐贤的诗词不仅在高丽朝，而且在整个朝鲜朝“星斗丽天，乔嵩在望”，可谓他是代表韩国古代文人的典型之一。朝鲜朝著名文人、宰相柳成龙在《益齐乱稿·跋文》中对李齐贤的评价，“高丽五丰年间，名世者多矣。求其本末兼备，始终一致，巍然高出无可议为者，惟先生有焉。故今去先生之亡，二百三十四年，其文之行世也，如星斗丽天，乔嵩在望，有目者皆可见。”是一个很好的注脚。

注释

1）四川外国语大学朝鲜语专业教授
2）指朝鲜朝中后期北学派代表人物李德懋、李书九、柳得恭、金昌协。
3）1592-1598年日本侵略朝鲜朝的战争。
4）现按韩国学术界的叫法把以前叫成李朝的改叫成朝鲜朝。因为李朝是日本殖民统治时期的叫法。
5）在韩国古代小说里主要指以家庭矛盾为线索展开情节的小说类型。
6）李穡 撰：《益齐文集》“志”，《鸡林府院君谥文忠李公墓志铭》
7）李齐贤以“巫山一段云”词牌就描绘了中国的潇湘八景，总共十六首(其中《烟寺暮钟》一首已失传，只剩有题目)。《潇湘八景》写景真切、意境深远，其中有关的一些典故传说使用得贴切自然，与所写景物浑然一体。
8）在这里比附宋代苏辙在《上枢密韩太尉书》里“太史公(司马迁)行天下，周览四海名山大川，与燕赵间豪俊交游，故其交疏荡，颇有奇气。”之说的。
9）字希孟，元代散曲大家。他在散曲里叹官僚生活的不自在，后来辞官归田过悠闲的生活。
10）李齐贤作《张希孟侍郎见示江湖长短句一篇，以诗奉谢》和答诗。
11）现四川省沙湾。
12）学术界认为按诗歌内容来看题目为“阻于符文镇”或“阻雨于符文镇”的误记。
13）指在江岸上拖船时用的绳。在四川地方用得多，一般拧竹或麻线而做成。据说其长度为百丈， 所以一般叫作百丈。
14）现为四川省眉山。祭祀唐宋八大家之中苏洵、苏轼、苏辙三父子的祠堂就在这里。明朝《一统志》记载，三苏祠，在眉州治西南，即宋苏洵故宅。
15）杜甫草堂在成都西郊。这地方属犀浦县，挨着浣花溪，地名为百花潭。杜甫在《怀锦水居止》里就说“万里桥南宅，百花潭北壮。”，并在注里标有“洙曰：浣花草堂，在万里桥之南地，有百花潭”。现在这里有杜甫纪念馆。
16）李齐贤也是“一饭未尝忘君”的忠臣。韩国学术界一般把李齐贤就说成高丽的杜甫。
17）位于成都北边油子河的分流上的桥。
18）1961年由中华人民共和国国务院指定为全国重点文物保护单位。
19）对此，曹伸在《护闻琐录》里评为“豪壮”；朴趾源在《燕岩集》里评为“华艳韵雅”。朴趾源说过他喜欢读该诗。

参考资料

徐铙照：《益齐词小考》，《青丘大学论文集》3(大邱，青丘大学，1960)
车柱环:《韩国词文学研究》(1、2、3、4)，《亚西亚研究》(首尔，高丽大学校， 1964)
渐维宗：《论李益齐和他的词对韩国文学贡献》，《东洋学》2（首尔，檀国大学校，1972）
金庠基:《谈李益齐的在元生涯》，《东方史论丛》（首尔，首尔大学校．1974）
池荣在：《益齐长短句的研究》（首尔，成均馆大学校，大学院硕士论文，1977）
朴性奎：《丽末诗人的现实认识---为李齐贤的抗蒙意识中心---》,《我们文学研究》3(首尔，我们文学研究会，1978)
《韩国汉文学作家论---李齐贤论---》，《岭南大学论文集》13,(大邱，岭南大学校，1979)
徐首生:《益齐的词》，《高丽朝汉文学研究》（大邱，莹雪出版社，1979）
池荣在：《益齐长短句的成立》，《中国文学报》第4辑（檀国大学，1979）

이색과 초사 관련 연구

김경훈(中国, 연변대)

국문요약:

본 논문은 목은 이색의 시작품 중 초소(楚騷)를 읊거나 연관된 작품과 굴원과 관련되는 작품, 그리고 “향초미인” 이미지와 관련된 작품을 주로 연구하고자 하였다. 그 결과, 〈독소자영〉(読騷自咏)과 같은 작품에서는 굴원의 인격과 그 정신을 기리는 내용이 주로 되어있었으며, 굴원에 대한 칭송을 통하여 우국우민의 시대정신을 표출하고자 하였음이 발견되었다. 또, 굴원과 관련된 작품은 대체로 도연명과 함께 거론함이 특징적이었다. 한편으로는 굴원의 독특한 정신세계를 찬양하였고 또 한편으로는 자연에 귀의하려는 정서를 나타내기도 한 것이다. 이외에 이색은 초사에서의 “향초미인”의 이미지를 사용하여 “미인”을 그리고 그 곁에 가닿고 싶은 심정을 읊조리였는데 이러한 것들은 이제현 이후 한시에서 볼 수 있는 또 하나의 “연군”의 서정이라 하겠다.

핵심어: 이색, 초사, 굴원, “향초미인”, 관련성

1. 문제 제기

이색(李穡, 1328~1396)은 고려 말기의 문신이자 정치가이며 유학자, 시인으로 본관은 한산(韓山)이고, 자는 영숙(穎叔), 호는 목은(牧隱), 시호는 문정(文靖)이다. 성리학을 고려에 소개, 확산시키고 이를 그가 지향했던 새로운 사회로 향한 주요한 수단으로 삼았다. 이제현의 제자이자 정도전, 유창(劉敞) 등의 스승이기도 하였으며 고려 말 삼은(三隱)의 한 사람으로 알려져 있다.

일찍 14세에 성균시(成均試)에 합격, 중서사전부(中瑞司典簿)로 원나라에서 일을 보던 아버지로 인해 원나라의 국자감 생원으로 있었고, 3년간을 유학하다가 아버지의 상(喪)을 입자 귀국하였다. 1353년(공민왕 2) 문과에 갑과(3등 이내)로 급제하였으며, 다시 정동행성 향시(鄕試)에 장원(1등)으로 합격되어 서장관에 임명된 뒤 원나라에 들어가 다시 문과에 급제, 한림 지제고(翰林知制誥)가 되었다. 1367년(공민왕 16) 성균대사성이 되었고, 권문세족의 전횡을 비판하여 공민왕의 개혁 정책에 적극 협력하였다. 또한 불교의 대안으로 성리학을 새로운 개혁의 비전으로 제시하기도 했다. 그 후 오사충(吳思忠)의 참소로 장단(長湍)을 거쳐 함안(咸安)에 귀양 갔으며 장단에서 선왕(공민왕)에 대한 그리움과 많은 문인들중 애제자(愛

弟子) 유창에게 느낀 심정을 읊은 시가 목은 시고권지 35에 전한다.

이색은 이처럼 새로 대두하는 왕조에 협력하지 않고 옛왕조에 향한 충성심을 끝까지 고수함으로써 파란만장한 생애를 살아갈 수밖에 없는 운명적인 삶의 궤적을 그려나갔는데 그의 시 작품에서 초사에 관계되는 내용들이 적지 않게 보이는 원인도 바로 그러한 수절적인 정신에서 비롯된 것이라 할 수 있다.

따라서 본고는 이색의 시적 내용 중 초사에 관련된 부분을 살펴봄으로써 이색의 시적 정신의 바탕에 대해 보다 깊이 있게 알아보고자 한다.

2. 초사와 관련된 작품 세계

이색은 자기의 작품에서 초사와 관련된 내용을 다루거나 직접 초사를 소재로 다루기도 하였다.

위론 번개에서 아래론 높은 산까지 읊조려 / 上窮列欠下崢嶸
무위를 벗어나 도리어 지극히 청결했는데 / 超出無為却至清
비겨 대인부 지어서 임금 웃음거리 제공한 / 擬賦大人供帝笑
상여는 참으로 헛된 명성을 얻었네그려 / 相如真箇得虛名

임금 깨우칠 계책 없어 소상강에 빠져라 / 悟君無策向淵沈
깊은 이치 찾아서 귀신과 함께 읊조렸네 / 索隱題篇与鬼吟
일월과 빛을 겨룰 만한 대장부의 큰 뜻이 / 日月争光丈夫志
가련하여라 반죽으로 푸른 숲을 이루었네 / 可憐班竹緑成林

—『牧隱詩藁卷之七』, 〈読騷自咏二首〉

인용문의 첫 번째는 초사 〈遠游〉와 흡사한 표현들을 사용하고 있다. 〈遠游〉의 마감부분은 "経営四荒兮, 周流六漠。上至列欠兮, 降望大壑。下崢嶸而无地兮, 上寥廓而无天。視倏忽而无見兮。听惝怳而无聞。超无為以至清兮, 与泰初而為鄰。"이라고 되어 있는데 여기서 "列欠"、"崢嶸"、"无為"、"志清" 등 표현들은 〈遠游〉에서 직접 가져온 것들이다. 계속하여 작품은 사마상여가 〈遠游〉를 모방하여 〈大人賦〉를 지어 한무제에 바친 일화를 말하고 있는데 〈大人賦〉는 풍자적인 의미도 지니지만 주로 통치자에 영합하여 쓴 작품이기에 이색에게는 한낱 웃음거리로 비친 것이다.

두 번째 인용문에서는 혼암한 임금을 깨우치지 못하고 결국 멱라강에 빠져 순국한 굴원을 기리면서 "推此志也,雖与日月争光可也" 라고 한 사마천의 말을 빌어 "일월과 빛을 겨룰 만한 대장부의 큰 뜻"이 아쉽다고 하면서 굴원 한 사람은 갔지만 그의 뜻은 푸른 숲을 이루어 후세에 길이길이 전해질 것이라고 내다봤다. 이러한 표현은 이색 이후의 시인들에게 좌절이나 실의를 겪었을 때 굴소(屈騷) 를 통해 내심의 울불은 토로하게 한 시초로 작용했다.

이밖에 이색의 시에는 "만리 밖에 원유함은 부모 생각 때문인데/어버이 동으로 가시니 코

가 절로 시큰하네"(遠游万里為思親/親却東還鼻自辛), "그대는 부친 두고 멀리 나왔고 / 나는 모친 두고 곁을 떠났었네"(君有父遠游/我有母離側) 등 "遠游"라는 단어를 사용한 작품이 20여 수나 된다. 물론 이 "遠游"란 단어는 굴원이 처음 사용했던 것은 아니고, 『논어·이인』(論語·里仁)편에 "父母在, 不遠游。游必有方"라는 구절에서 처음 나타났었다. 그렇지만 초사에서 전문적으로 "遠游"라는 제목의 작품들이 나왔으므로 이색이 초사에서 "遠游"를 본격적으로 차용한 것으로 판단된다.

3. 굴원과 관련된 작품

이 부분에서는 이색의 작품 중 굴원과 관련된 부분을 분석하고자 하는데 이색의 작품에서 굴원을 언급한 곳에는 대체로 도연명이 곁들여진다는 특이한 사항이 발견된다.

깊은 봄에 술 보낸 것 또한 풍류로다 / 春深送酒亦風流
꽃망울은 여전히 나무 끝에 가득하네 / 蓓蕾依然満樹頭
조물이 득실 정함은 의당 뜻이 있으리니 / 造物乘除当有意
때에 따라 자위하면 걱정될 게 뭐 있으랴 / 順時消遣復何憂
홀로 깬 정칙은 도리어 벗들이 많았고 / 独醒正則還多侶
떼 지어 취한 연명은 되려 짝이 적었네 / 群酔淵明却寡儔
다만 송곳처럼 힘이 강한 붓이 있기에 / 只有如錐管城子
매양 날린 비 맞아 높은 누에 기대노라 / 每邀飛雨倚高楼
—『牧隱詩藁卷之十六』, 〈送酒〉

예문에서 "홀로 깬 정칙은 도리어 벗들이 많았고/떼 지어 취한 연명은 되려 짝이 적었네"란 구절에 주목하고자 한다. 굴원은 원래 "뭇 사람들이 다 취해있어도 나만 홀로 깨어있는" 이른바 독야청청의 처지에서 세속적인 것에 물젖지 않음을 즐겼었다. 하지만 상술한 작품에서는 그에게 벗이 많다고 했는데 이는 굴원이 유배되었을 때를 두고 쓴 것이며 이색이 유배시의 굴원에 스스로를 비유한 것에도 연유한다. 사실 이색이 추구한 바람직한 인간상은 굴원의 〈어부〉에 나오는 "홀로 깨어있음"과 같은 경지에 대한 추구와 다르지 않았다. 유배가는 사람에게 벗이 많을리는 없지만 누군가 술을 권해준다면 당연히 감지덕지할 일이 아닐 수 없을 것이다. 더 나아가 굴원이 죽은 다음 오히려 생전 보다 더 많은 문인들과 일반 백성들까지 그를 오래도록 기리였듯이 "홀로 깨어있다"고 해서 꼭 끝까지 홀로만의 외로운 존재는 아닐 것이란 안위도 있을 것이다. 올바른 인간의 삶은 생전의 모습보다 정신이나 그 영혼의 역사적인 영속성에 있다 하겠다.

그렇다면 "떼 지어 취한 연명은 되려 짝이 적었네"란 구절은 어떤 의미에서 씌였을까? 술을 매우 좋아했던 도연명은 평소 생활이 궁색하여 친구들 집에 갔을 때에만 술을 맞볼 수 있었다고 한다. 이렇게 보면 도연명은 굴원보다는 친구가 많음에 틀림없다. 그런데 이색은

왜 “연명은 되려 짝이 적었네”라고 했을까? 도연명은 술을 맞볼 수 있는 친구는 여기저기 있었겠지만 “홀로 깨어있었던” 굴원의 정신적 경지와 그 도고함에는 미처 가닿을 수 없었을 것이다. 술은 즐거운 기분을 자아내고 외로움이나 슬픔을 잠재우기도 하지만 그것은 잠깐만의 순간일 뿐이다. 따라서 “떼 지어 취한 연명은 되려” 그 술과 그 친구들에 의해 더욱 외로운 존재로 작아질 수밖에 없었을 것이다. “짝이 적었고” 아예 “짝이 없는” 느낌도 무시로 받았을 것이다. 물론 이는 이색의 유가적인 정치포부와 갈라 생각할 수 없는 것이기도 하다. 이색에게 있어서 출사하여 나라를 다스리고 유가적인 정치이념을 실천해나가는 것이 근본 목표라고 했을 때, 도연명보다는 굴원을 높게 평가함은 당연지사일지도 모른다. 하지만 이러한 것들은 절대적인 것은 아니었다. 〈雨中独坐〉(『牧隱詩藁卷之三十二』)란 작품에서 이색은 “굴원의 깨어있음도 나의 바람이 아니요, 도잠의 취함도 나의 취할 바가 아니라.”(屈之醒也非我徒, 陶之酔也非吾師。)”라고 함으로써 굴원와 연명 사이에서 중용적인 입장을 취할 것임을 시사한다. 이색의 만년에 쓴 것으로 보이는 이 작품에서 젊어서 요직에 있을 때와는 달리 마실 술도 없이 가난한 현재지만 오히려 그러한 시점에서 가난과 부귀에 흔들림이 없이 선비의 초지를 굳게 간직하겠다는 뜻으로 보인다. 요는 “인간의 일이 오만가지로 많으나 다 하잘 것 없음”(人間万事倀悠悠, 借問独醒何所求。<与廉東亭赴李相之招。酒病二日稍定。吟為詩歌。> 『牧隱詩藁卷之十六』)”을 알아버린 까닭이다.

4. “향초미인”의 이미지

이색의 작품에서는 심심찮게 굴소의 “향초미인”의 이미지를 발견하게 된다.

하늘은 낮고 산은 먼데 나무에 구름 뜨니/天低山遠樹浮雲
바로 지금 강 위로 날이 저무는구나/政是江天日欲曛
범의 휘파람과 원숭이의 울음에 시름이 끝없나니/虎嘯猿啼愁不尽
쫓겨난 신하와 문인들 임금 생각에 마음 괴로워라/逐臣騒客苦思君
—〈東吳八咏·雨暗江林〉『牧隱詩藁卷之十』

경물을 노래한 듯이 보이지만 이 작품은 시인의 심정을 절절히 담아낸 시이다. 구름이 나무에 걸려 하늘은 낮게 드리웠는데 산은 멀고 강 너머 황혼은 저물어간다. 거기에 범과 원숭이가 울어대니 세상 끝자락에 쫓겨난 외롭고 버려진 심경일 것이다. 바로 뒤이어 오는 “쫓겨난 신하와 문인들”은 시인 그 자신 다름이 아니다. 그토록 임금의 생각에 괴로워하지만 현실은 외롭고 무시무시한 산속에서 끝 모를 하늘을 바라보는 사람처럼 도저히 임금의 곁에 다가갈 수가 없는 처경이다. 이 작품은 처음으로 초사의 “향초미인”의 수법을 받아들여 이색의 우국충정을 표현한 작품으로 알려져있다.

못가를 거닐며 읊조린 굴원은 / 沢畔行吟者
하도 슬퍼 괴로운 말 많았어라 / 哀哀多苦辞1
흐르는 강물도 이르는 곳 있거늘 / 江流有所底
이 마음이 어찌 다시 변하리요 / 此心寧復移
임금님께서 좋은 소식 없으니 / 霊脩無好音
어떻게 구름 수레를 탈 수 있나 / 焉得驂雲騎
동정호 물결은 비늘처럼 이는데 / 洞庭波鱗鱗
건너려 하나 넓어서 가이없구려 / 欲涉浩無涯
층층의 산이 태양을 막고 있으니 / 白日隔層丘
길이 멀어서 생각만 할 뿐이로다 / 路遠空相思
—〈古意〉『牧隠詩藁巻之七』

못가를 거닐은 굴원은 그러나 그를 알아주는 사람 하나 없는 슬픔과 임을 만날 수 없는 안타까움에 흐르는 강물만 물끄럼히 바라본다. 강물은 흐르고 흘러 이르는 목적지도 있건만은 조정에서는 아무 소식도 전해오지 않는다. 동정호의 물결도 물고기 비늘처럼 곱게 일지만 넓디넓은 그 호수를 건널 방법은 도무지 없다. 비록 임에 대한 충성은 변함이 없지만 아득하게 멀고 막혀있는 동정호와 층층의 산은 겹겹이 가로막힌 거대하고 끝없는 벽의 장막일 뿐이다. 이처럼 이 작품은 남녀사이에 사용하는 표현인 “상사”(相思)라는 단어를 사용하여 임금에 향한 굴원의 바람을 남녀의 사랑으로 보여주고자 하였다.

5. 결론

이색은 그의 작품에서 적지 않게 초사와 관련된 내용을 다루고 있었는데 이는 구체적으로 굴원의 인격과 그 정신을 기리면서 그에 대한 칭송을 통하여 우국우민의 시대정신을 표출하고자 하였다. 또, 굴원과 관련된 작품은 대체로 도연명과 함께 거론함이 특징적이었다. 한편으로는 굴원의 독특한 정신세계를 찬양하였고 또 한편으로는 자연에 귀의하려는 정서를 나타내기도 한 것이다. 이외에 이색은 초사에서의 “향초미인”의 이미지를 사용하여 “미인”을 그리고 그 곁에 가닿고 싶은 심정을 읊조리였는데 이러한 것들은 이제현 이후 한시에서 볼 수 있는 또 하나의 “연군”의 서정이라 하겠다.

Research of the Relevance between Li Se and Chu Ci

Jin-jingxun

This thesis mainly investigates the poems which directly state or mention ChuSao; the poems which mention the name of QuYuan and theworks which accept the image of “vanilla beauty”.The DuSaoZiYong quotes some words from the YuanYou.It'sanafter-reading response which is impressed by QuYuan's deeds and personality spirit. He writes. the poem ZhaoHun to praise the sorrow of QuYuan's worries about theemperor and the country.

The poems which mention the name of Qu Yuan generally show. the characteristics of the equal to TaoYuanMing. On the one hand, it advocates the spirit of QuYuan's "awake and pure alone"; On the other hand ,it shows the emotion of seclusion. Li Se uses the methods of "vanilla beauty" in Chuci toexpress"missing""thebeauty"andthevoiceofgoingbackto"thebeauty".LeSeistheanotherpoet who reveals the emotion of "admiring the emperor" in Chinese poetry after LiJiXian.

And the works of "admiring the emperor"present an increasing trend from Li Se on.

Key Words: Li Se; Chu Ci; Qu Yuan;Vanilla Beauty; Relevance

楚亭 朴齊家의 '屈騷' 수용과 그 의미

鄭日南(中国, 연변대)

1. 머리글

주지하는바 風騷로 약칭되는 詩經과 楚辭는 중국 시의 양대 원류이다. 風騷가 나온 이후로 중국은 물론 漢字문화권에 속하는 아시아의 거의 모든 나라와 민족의 문화에 끼친 영향은 그야말로 막대하다고 하겠다. 한마디로 교과서와 같은 經典[55]의 역할을 했다 하면 아마 그 중요성이 어느 정도 감지될 수 있을 것이다. 특히 전자인 시경은 五經의 하나여서 문학뿐만 아니라 문화의 핵심 부분에까지 영향을 미쳐 그만의 남다른 매력을 과시하였다. 조선왕조실록에 초사가 50여회 언급되었다면 시경은 1500여회를 웃돌고 있다. 이는 한국 고대문화에 미친 風騷의 영향을 단적으로 말해준다.

그럼에도 불구하고 이에 대한 연구가 아직 미흡한 主因은 오래 전에 유입된 풍소를 점차 자국 문화의 일부분으로 삼은데 있거나, 또는 큰 의미를 기대할 수 없다고 보는데 있지 않는가한다. 한국 고전문학에 대한 풍소의 영향은 주로 시문의 典故 사용[56]및 표현수법의 이용에서 볼 수 있다. 가령 우리가 이런 외래의 것을 영향 요소로 보지 않는다면 가능하게 한국의 고전 시문(漢詩文)을 중국문화의 일부분으로 보아야 한다는 견해가 발을 붙일 소지도 없지 않다. 글자나 표현수법 및 典故를 빌려 쓰기는 했지만 자국의 향토물산을 소재로 삼았고 민족의 정서를 담아낸 것만은 엄연한 사실이다. 그리고 외래의 것의 수용에서도 저자의 심리나 창작 경향을 엿볼 수 있어 전혀 의미가 없는 것도 아니다. 학계의 이런 실정에 비추어 필자는 한국의 고전 詩文과 '굴소'관련 논문을 수차 발표한 적이 있었고, 그 후속으로 시경관련 연구도 시도해보고자 한다. 본 연구는 전자의 일환이라 할 수 있다.

초정 朴齊家(1750~1805?)의 작품집에는 1600여수의 漢詩에, <북학의>를 제외한 120여 편의 散文이 실려 있다. 주지하는바 초정의 시문은 청의 문인 李調元·潘亭均 등으로부터 칭송될 만큼 해내외에 명성이 높았다. 물론 이는 초정의 천부와도 관련이 있겠지만 그의 열린 학문적인 태도와도 무관하지 않다고 본다. 초정은 시에서 杜甫만 배우는 자, 서법에서 王羲之만 배우는 자는 그 수준이 가장 졸렬하다고 단언한바 있다. 어느 한 名人에 치우치지 말고 고금에 걸쳐 널리 배우라는 말이다. 필자는 이미 초정과 청의 문인과의 교류, 그리고 杜甫와의 관련을 감안하여 양자의 관계를 다룬바 있다.[57]실은 초정의 중국문인 내지 시와의

55) 5경의 하나인 시경은 물론, 離騷도 흔히 離騷經이라 지칭하였다.
56) 典故는 한국의 것을 이용하는 경우도 있지만 대부분은 중국의 것들이다.
57) 졸고, <朴齊家懷人詩與清代文人>, 世界文學評論 第3輯, 2007,5,30; <초정 박제가와 두보의 題畵詩 관련연구>, 동방한문학 제58집, 2014,6. 이밖에 金哲,<試論清代王士禎的詩歌對朝鮮文人朴齊家的影

관련에서 가장 밀접한 것은 시경(100회 좌우)이고 그 다음은 초사(40회 좌우)이다. 본고는 주로 '굴소'와의 관련에 주목하여 그 수용양상 및 의미를 살펴본다.

초정 시문의 '굴소'관련 연구는 졸저『초정 박제가 문학연구』[58]에서 부분적으로 다룬바 있지만 초정의 인격과 사상의 해석에 치중했을 뿐이다. 본고는 좀 더 연구대상을 확장하여 초정의 詩文과 초사와의 관련을 포괄적으로 살펴봄으로써 '굴소'의 이해와 의미를 밝히는데 주력하고자 한다.

2. 楚亭 그 号의 유래

박제가는 스스로 호를 "楚亭"이라 달았다. 이는 炯菴 李德懋가 굴원의 <橘頌>을 의식하여 호를 "蟬橘堂"이라 지은 것과 궤를 같이 한다. 초정은 그의 호와 관련하여 "나는 젊어서 초사의 <이소>읽기를 좋아하여 호도 초정이라 하였다.(余弱冠愛読楚騷, 号曰楚亭)"[59] 고 그 호를 단 소이를 해명하였다. 초정이 <이소>를 애독했던 사례는 자타의 시편에서 어렵지 않게 찾아볼 수 있다. "扁舟無一物, 鼓枻誦離騷"[60], "我有離騷, 子挾嵇琴"[61], "弱冠誦離騷, 常怪性多秋"[62]등은 초정이 스스로 읊은 것이고, "客持離騷経, 訪我雪夜半"[63]은 초정의 벗 窄庵이 묘사한 부분이다. 이처럼 초정은 평시에도 항상 <이소>를 몸에 지니고 다니면서 초사를 읽었다. 심지어 한밤중에 친구를 찾아가도 離騷経을 지니고 다녔던 것이다. 다음은 초정이 초사를 낭독하는 모습을 읊은 炯菴 李德懋의 시다.

天上星的的　하늘에는 별이 초롱초롱
水中魚種種　물에는 고기가 여기저기.
濯魄空明夕　깨끗하고 밝은 밤에
楚亭涉江誦[64] 초정이 섭강 편을 읊는다.

초정이 좋아했다는 <이소>는 <이소>라는 책명으로 적어도 굴원의 작품은 거의 수록된 듯싶다. 위의 시에서 형암은 초사 <九章> 중 <涉江>을 읊는 초정의 모습을 그려내었다. 왜

響>, 延邊大學學報(社科版), 第33卷第4期, 2000年11月; 金柄珉,<朝鮮詩人朴齊家與清代文壇>, 社會科學戰線ㅡ文藝學研究, 2002年6期, 등 연구도 있음을 아울러 밝힌다.

58) 『초정 박제가 문학연구』(지식산업사, 2004),제2장의 2절, 제3장의 '성자일치론'과 제4장의 3절을 참조하라.

59) <寄族從姪長復>주석. 貞蕤閣五集.

60) <九日同李炯菴放舟洗心亭下五首>之一, 貞蕤閣初集.

61) <夜訪柳連玉六首並小序>之小序, 貞蕤閣初集.

62) <次朱子卜居詩韻>, 貞蕤閣五集 .

63) <附窄菴詩四首》之二, 貞蕤閣初集.

64) <九日麻浦同在先…>, 雅亭遺稿7卷, 青莊館全書.

서 다른 작품이 아닌 <섭강>인가? 작품은 굴원이 만년에 강남으로 추방되었을 때 지은 서정시다. 작품에서 시인은 초나라 권신들의 부패상과 죄악을 폭로하고 시종 변함없이 자신의 정치주장과 고상한 지조를 지키고자 하는 결심을 표출하였다. 물론 <이소>를 비롯하여 굴원의 초사 작품은 거의 상술한 주제사상으로 일관되어 있는 것은 사실이다. 하지만 작품에 "鸞鳥鳳凰, 日以遠兮, 燕雀烏鵲, 巢堂壇兮"라는 혼탁한 시국을 근심하는 내용을 감안하면 저들의 재주가 쓰이지 못하는 현실정치에 불만이 있었던 것으로 보인다. 이런 여건과 관련시켜 초정이 '굴소'를 좋아하게 된 동기를 한마디로 개괄한다면 곧 同病相憐이라 할 수 있다. 賢者성품이 결여되고 포부가 없었다면 몰라도, 치국[65]의 재주를 지녔고 지향이 컸던("志大平生夢亦遥"[66]) 이들 서얼출신은 재주를 펼칠 기회는 없을 것이라고 비관했을 것이고, 형암 또한 같은 처지이므로[67]특히 시로 읊었을 것으로 판단된다. 즉 출신의 한계 때문에 재주를 펼치기 어렵다는 점에서는 同病이라 해도 무방할 것이다. 따라서 이들은 굴원을 知己로, '굴소'를 고민 해소의 良薬으로 삼아 수시로 읊었던 것으로 보인다.

3.비분강개한 정서가 담긴 <이소>

초정은 <李懋官像賛>에서 "사람들은 그가 쓴 글을『世説新語』로 알고, 그 마음속 가득한 <이소>의 뜻은 알지 못한다.(人皆見其落筆則為世説, 不知満腔之為離騒)"[68]라고 언급한바 있다. 이에 대해 필자는 형암과 '굴소' 관련논문에서 이미 풀이한바가 있다.[69] 그것을 요약하면 형암의 글이 잡다하고 자질구레한 느낌을 주는『세설신어』와 같아 보이지만 비분강개한 정서가 넘치는 <이소>의 정신이 들어있는 줄은 모른다는 것이다. 그럼 형암의 가슴에 가득한 비분강개한 정서는 무엇인가? 고대 "伊尹의 재주"를 갖춘 형암이지만 출신문제로 인해 출사의 길이 막혀 오로지 책속에 파묻혀 책과 벗하고 古人과 대화를 나누면서 묵묵히 그의 학문을 연구한 것이다. 이렇게 되어 결국 "苦悶出詩人"라 했듯 자연 "発憤著書"의 사마천이나 "発憤抒情"의 굴원처럼 사회 내지 현실정치에 대한 불만이 드디어 저술로 환치된 것이다. 굴원이 죄 없이 추방된 冤情을 진술하고 정치이상을 실현할 수 없는 怨慕의 고민을 토로했듯이 초정은『世説新語』와 같은 형암의 글이 실은 冤情의 소치임을 지적한 것이다. 이로써 초정은 <이소>를 冤情 내지 怨慕의 발로로 보고 있었음을 알 수 있다.

초정은 또 그의 다른 글에서도 張灝의 <学山堂印譜>는 그 글이 훌륭하여 마치도 "시경

---

65) 이름이 齊家인 점을 고려하면 그 다음은 治國인데, 당시 조선사회에서 서얼출신으로 치국의 반열에 들어선다는 것은 하늘의 별따기나 다름없다.
66) <秋懐八首>之, 貞蕤閣初集.
67) 초정은 <李懋官像賛>(貞蕤閣文集巻之一)에서 "居今日潜,在昔尹高"라 하여 서얼 출신인 형암의 재주를 商湯王을 보좌하여 商朝를 세운 伊尹에 비견하였다.
68) <李懋官像賛>,貞蕤閣文集巻之一.
69) 졸고 <炯菴 李徳懋의 "屈騒"수용 양상>(동방한문학 제52집, 2012,9)을 참조하라.

국풍의 비흥이요, <이소>의 원모와 같다(国風之比興也, 離騷之怨慕也)"[70]라고 함으로써 간접적으로 '굴소'에 대한 이와 같은 인식을 드러내었다. 즉 시경의 国風은 비흥의 수법을 사용하여 서사 서정하였고, <이소>는 원모의 정서를 토로한 작품이라는 것이다. 여기서 怨은 영신의 참소에 눈이 가려진 임금이 굴원을 소원하고, 더불어 美政理想을 실현해가려던 "약속을 어기고", 게다가 국왕이 제때에 뉘우치지 못하는 등에 대한 冤情 내지 怨情이라 하겠다. 慕는 戀君의 정서 즉 국왕에 대한 충성을 말한다. 여기에는 국왕이 하루속히 잘못을 깨닫고 나를 조정에 복귀시킴으로써 국왕을 도와 이상을 실현하고자 하는 욕구를 망라한다. 하지만 이런 욕구는 가능성이 묘연했고, 이로 말미암은 시름은 더욱 가중되었고 원망은 더욱 커갔던 것이다. 초정도 "<이소>는 대개 시름에 잠기거나 비분강개한 음조다.(楚騷…其詩大抵多幽憂感慨之音)"[71]라고 유사한 해석을 가하고 있다. 여기서 주목할 바는 '굴소'의 비분강개한 정서를 개인적인 불만으로만 보지 않고 우국우민과 연관시켰다는 점이다. 아래의 시도 비슷한 의미를 나타내고 있다.

.....

婆娑只是東陽樹　　너울너울 춤추는 데는 동양나무 뿐이고
慟哭無如正則辞　　통곡에는 정칙의 초사만한 것이 없도다.
万斛閑愁都属我　　이 세상의 수심은 전부가 나의 것이나
些児不入俗人眉[72]　여기엔 세속의 것이란 들어가 있지 않다네.

시에서 초정은 통곡하는 데는 굴원의 초사만한 것이 없다고 읊었다. 그는 '굴소'의 통곡을 극에 달한 정감의 토로로 보고 있다. 하지만 굴원 辞의 이 통곡을 순수 개인의 이해득실에 따른 통곡으로만 보지 않았다. 이 점은 "万斛閑愁都属我"라는 표현에서 짐작된다. 만 곡(섬)의 근심을 개인 성격의 수심으로 보기에는 너무나 묵중하다. 중국 南唐의 말대황제 李煜(961~975재위)이 나라를 잃고 囚人이 된 심경을 "問君能有幾多愁, 恰似一江春水向東流"(<虞美人·春花秋月何時了>)라 읊은 것에 비추어보면 역시 순 일개인의 근심으로만 볼 수 없다는 점에서 互文이 가능하다. 뿐만 아니라 그 만 섬의 수심에는 "不入俗"의 清高함이 깃들어 있어 더욱 그 의미를 돋보이게 한다. 시에서 초정이 스스로 자신을 굴원에 비견한 것이므로 초정의 정서이자 '굴소'에 대한 이해로 볼 수 있다. 즉 초사를 굴원 개인의 통곡으로 인지하고 있으나 그 이면에는 우국우민의 정서가 함축되어 있음을 시사한다. 이것이 곧 '굴소'의 "慟哭", "幽憂感慨"의 내함이라 하겠다.

한편 초정은 <이소>를 통곡 내지 비분강개한 정서가 내재된 작품이라 했던 만큼 인간 심령에 끼치는 자극을 무시할 수 없음을 의식하였다. "<이소>는 원망하는 사람의 노래라서,

70) <学山堂印譜抄釈文序>, 貞蕤閣文集巻之一.
71) <寄族從姪長復>주석, 貞蕤閣五集.
72) <秋懷八首>之七 , 貞蕤閣初集.

마음만 어지럽히니 좋아하지 말지어다.(離騷只是怨人歌, 徒乱中情勿愛他)"[73]즉 '통곡'내지 '怨情'의 노래인 초사(이소)는 때로는 고민을 해소하는 良薬이 되지만 또 가끔은 마음을 어지럽히는 '독'이 된다는 말이다. 조선조 말기의 李鈺 (1760~1812) 은 "楚辞不可読, 亦不可不読, 読則使人骨清而身羸, 不読則使人気濁而志庳"[74]라고 하였다. 초사를 읽으면 득실, 즉 읽지 않으면 "气濁而志庳"가 되고, 읽으면 "骨清而身羸"라 함인데, 뼈가 맑아는 지지만 몸이 약골이 된다는 것이다. 실은 이는 유가의 "怨而不怒","哀而不傷"의 詩教사상과도 관련이 있다. 유가는 양극을 극복하고 가운데를 취한다고 하였다. 이에 비추어보면 <이소>의 내용은 곧 유가의 詩教에 위배된다는 것이다. 하지만 이런 <이소>를 초정은 줄곧 애독했고, 지어는 "反离騷是学离騷"[75]라고 하여 <이소>를 책망하는 자체가 <이소>를 배우는 것이라고 설파하였다.

초정은 출신이 천했으므로 정상적인 致仕의 도경을 통해서는 자신의 정치포부를 실현할 수 없었다. 그가 초사에 집착하게 된 것은 마음의 번민을 해소하기 위한 방편이라고 판단된다. 위의 "통곡"시는 詩集 1권에 실려 있는 초기 작품으로서 고민이 많던 젊은 시절 복잡한 심경의 토로로 보인다. 물론 초정 등이 후에 성은을 입어 파격적으로 検書官 등 벼슬을 제수 받았지만 그것은 그들이 지니고 있는 재주나 포부에 비해서는 大材小用에 불과했다. 그러므로 성은에 감격해하지만 마음의 한구석에 자리 잡은 근본적인 고민은 해소될 수 없었을 것으로 이해된다.

4. 独清, 独醒의 인격

초정의 '굴소'에 대한 집착은 여러 시편에서 지속적으로 나타난다. 이는 전술한바 그가 자신의 호를 楚亭이라 이름 한 후의 필연적인 결과라 하겠다.

十年烏帽走紅塵　십년의 오사모로 홍진 속을 달렸지만
照影欣欣自在身　그림자 돌아보니 자유로운 몸이라오.
我且弾冠如正則　내 장차 정칙처럼 갓끈을 털 것이니
莫将心覆笑閽人[76] 올졸하다 문지기를 비웃지 마시게나.

내 비록 오탁한 세상에 몸담고 있지만 굴원처럼 깨끗이 살겠다는 결심을 표명한 작품이다. <어부>에서 어부가 굴원의 独清, 独醒 정신을 이해할 수 없어 하자 굴원이 다음과 같이

73) <秋懷八首>之六 , 貞蕤閣初集.
74) <文无子文抄 • 读楚辞>, 潭庭丛书 卷十九.
75) <为酒所使走成十迭>之六 , 貞蕤閣二集.
76) <靈壽寺湯泉十首>之六, 貞蕤閣三集.

대답한다.“吾聞之，新沐者必弾冠，新浴者必振衣；安能以身之察察，受物之汶汶者乎！”즉 물에 빠져죽을지언정 이 몸을 더럽힐 수 없다는 것이다. 초정의 “我且弾冠如正則”구는 곧 굴원의 독청, 독성 정신에 동조함을 나타낸 것으로서 이는 굴원의 “出汙泥而不染”의 인격을 긍정한 셈이다.

초정은 자신을 굴원으로 환치했을 뿐만 아니라 굴원의 인격과 멀어짐을 염려하여 가끔은 “방초 자취 사라질까 걱정이 되어, <이소경> 한 통을 베껴 쓰기도(恐没芳香迹，离騷写一通)”[77]하였다. 뿐만 아니라 초정은 또 굴원처럼 <이소>를 이어 쓰려 한다는 방식으로 언제 어디서나 스스로의 인격수양에 게을리 할 수 없음을 여러 시편에서 노정하고 있다. “갈대숲 근심에 겨운 곳에서, 굴원을 흉내 내 <이소>를 짓고자 하네.(蒹葭愁絶処，擬賦続离騷)”[78] 하지만 추운 북방에 유배된 초정은 향기로운 난초가 자라지 못하는 이곳에서 <이소>를 지을 수 없음을 한탄하기도 한다. “옛날부터 난초가 나지 않는 곳이라, 초인이 이소 노래 어떻게 지어낼까.(終古芳蘭不生処，楚人安得著離騷)”[79]주지하는바 <이소>에는 많은 향초가 등장한다. 이 점은 초정도 그의 시에서 “부엌에는 향초가 가득 있으니, <이소>의 난초와 견줄만하네.(厨単偏香草，可与離騷比)”[80]라고 하여 간접적으로 밝히기도 하였다. 굴원은 비흥수법으로 이런 향초에 분명한 애증사상을 부여해, 혹은 賢君良臣에 비견하여 찬양하고, 혹은 그것을 옷으로 삼아 몸에 걸치는 것으로 인격수양을 상징하기도 하였다. 그중 특히 군자에 비견되는 난초는 굴원이 가장 많이 언급하고 이용한 화초이다. 바로 이러한 이유로 초정은 추운 북방에는 芳蘭이 없어 <이소>를 지을 수 없다고 말한 것이다. 물론 여기에는 그가 유배되어온 경위의 억울함과 환경의 열악함을 암시하는 것이기는 하지만 그만큼 초사 구성에서의 향초의 중요성이 시사되는 대목이기도 하다.

5. 마무리

박제가는 스스로 호를 “楚亭”이라 하여 굴소를 숭상하였다. 굴소가 표출한 남다른 인격은 곧 초정의 거울이었고, 초정이 지향하는 이상적인 인격이었다. 초정은 평소에 굴소를 즐겨 읽었고, 심지어는 벗을 찾아가도 <이소>를 휴대하고 다녔다. 이런 상황을 초정은 시에서 보여 주었고, 그의 벗들도 시에 담아 초정이 굴소를 읊는 모습을 그려내기도 하였다. 특히 형암은 초정이 <섭강>을 읊조리는 모습을 묘사하여 재주가 있어도 천한신분 때문에 쓰이지 못하는 현실에 불만이 있음을 암시하였다. 이처럼 초정은 굴소를 知己로 同病相憐하고 선호한 것이다.

---

77) <舟行杂咏八首>之八，貞蕤閣初集.
78) <還自溫陽二首>之二，貞蕤閣初集.
79) <憶言二十二首>之十八，貞蕤閣五集.
80) <自京還衙>，貞蕤閣四集.

초정은 <이소>를 우국우민의 비분강개한 시 내지 원망과 그리움의 작품으로 인식하였다. 초정의 “万斛閑愁”에도 마찬가지로 세속적인 요소가 배제된 청고함이 들어있었다. 초정은 굴소를 통해 이러한 메시지를 전달한 것이다. 하지만 <이소>에 대한 지나친 집착을 경계하였다. 이는 굴소를 “怨而不怒”의 유가적 詩教에 위배된 것으로 보았기 때문이다. 그래도 초정은 여전히 <이소>를 떠날 수 없어, “反離騷是学離騷”라 변명하고, “定使吾身清死”하더라도 그 인격을 지향하고자 하였다.

때문에 초정은 가끔 굴원의 인격과 멀어지는가 싶어서 <이소>를 베끼고, <이소>를 이어 쓰려고 한 것이다. 뿐만 아니라 <이소>의 비흥 수법을 수용하여 향초를 몸에 걸치는 것으로 인격수양에 힘쓰고자 하였다.

요컨대 초정은 젊은 시절 재주와 포부는 있으나 서얼출신으로 인하여 비전이 없는 현실을 고민하였고, 후기에 성은을 입어 치사는 했지만 마음 한 구석에 항상 내재한 大材小用의 유감이 존속했다고 본다. 그리고 시종 내심의 인격수양에 힘쓰고자 했던 것 등 이상의 제 사항은 초정이 굴소를 수용할 수 있었던 主因이라 하겠다. 굴소의 수용은 초정 시론의 또 하나의 창작실천에 속한다고 하겠다.

Abstract

Chojeong(楚亭) Park Je-Ga(朴齊家)'s receptiveness of Cho-sa(屈騷) and the significance of it.

Il Nam Jeong

This paper studied the connection between Chojeong(楚亭) Park Je-Ga(朴齊家) and 'Cho-sa(屈騷)'. Chojeong revered 'Cho-sa', so he named himself Chojeong(楚亭) as his pen name. Chu Yuan(굴원)'s personality was just the ideal personality which was Chojeong aimed for. Chojeong usually enjoyed reading Cho-sa and even when he met friends he also carried <Li-sao(離騷)> with him. In this way, Chojeong pitied Cho-sa as his seoul mate and preferred it very much. Chojeong appreciated <Li-sao> as a literary work of which was full of patriotism and sorrowful indignation, as well as resentment and yearning. But Chojeong also payed attention to his excessive obsession over <Li-sao>. It was due to that he considered Cho-sa was against Confucian poetry traditional theory which was aimed for "resentment but no anger(怨而不怒)". Chojeong sometimes copied or authored <Li-sao> when he felt he had grown away from Chu Yuan's personality. Son of a concubine, the regret of overqualified, self-discipline were might the main reasons of why Chojeong received Cho-sa.

Keywords: Chojeong(楚亭) Park Je-Ga(朴齊家), Cho-sa(屈騷), Chu Yuan, Li-sao(離騷), recetiveness

중국 조선족 설화의 여성인물 의식 지향
-근대 지향형 여성인물을 중심으로-

林瑛(中國, 上海海洋大)

1. 서론
2. 근대 지향형 여성인물의 의식지향
2.1 쟁취형
2.2 치산형
3. 결론

Abstract:

Story is a special literary genre, which has its own authenticity. Perhaps the authenticity of story was true or fictitious. People were touched and resonated with stories when it was transmitted among multiple-nationalities. Social ideology was formed through this kind of moved. Existence of stories are not only because of its authenticity, but also its literary merit and lesson. The same seems to be true of women's stories of Chinese Korean . From women's stories of Chinese Korean, we can observe that ethics and moral values had become the main rules of social life for Chinese Korean women. At the same time, we also can observe that it had an influence for stressing women. This paper mainly focuses on the life and social awareness of Chinese Korean women by women's stories of Chinese Korean.

1. 서론

조선족 여성의 삶은 한반도에서 이주하기 전에서부터 시작되었다. 사회적 제반 요인들이 여성들의 삶에도 상당한 영향을 주었다. 예를 들면 조선시대의 유교사상의 보급이다. 가정을 중심으로 가계를 장남의 호주상속을 통해 계승하는 이러한 전통적인 가족제도는 남존여비의 사상 속에서 부계혈통을 이어주기 위하여 자녀를 출산하고, 교육을 하는 것이 여성의 임무로 되었다.[81] 따라서 전통사회에서 여성은 가정에서 아내, 며느리, 딸로서 자신의 의무를 해야 했다. 이런 의무는 사회 윤리도덕과 함께 늘 여성으로서 마땅히 준수해야 할 도리로 제시되어 왔으며 여성의 행동은 효와 열 등 윤리도덕의식을 지닌 범주 내에서 옳고 그름이 규정되어 왔다. 하지만 시대의 변화와 사회상황 등 여러가지 원인으로 여성들도 차츰 자신의 자아를 찾게 되고 어느 정도 가정에서 역할비중이 크게 차지하게 되었다.

81) 金益洙,「한국여성의 전통적 윤리관」,『한국교육사학』2집, 한국교육사학회, 1980.

중국 조선족 여성들의 삶과 의식을 '중국 조선족 여성 설화' [82]를 통해 확인할 수 있다. 조선족 여성설화를 살펴보면 전통적인 윤리의식으로서 효와 열을 고수하는 여성인물에 한민족의 유구한 정신사적 전통과 정서가 투영되어 있다. 또한 자신이 처한 현실을 극복하고 개척하여 적극적으로 새로운 삶에 도전하는 주체의식을 지닌다. 그리하여 설화에는 조선사회의 전통 윤리의식의 전승으로 가정을 중심으로 한 며느리의 부모에 대한 무조건적인 효도, 아내의 남편에 대한 일방적 순종 등 전통적인 모습과 가정에서 정숙하고 지혜로운 아내, 자신의 자아실현을 위해 적극적으로 노력하는 아내 등 진보적 인 모습들이 서로 어울러진 여성인물들은 전통적 윤리의식을 지켜가면서도 또한 적극적인 행동으로 자신의 가치를 보여주는 인물들이 등장한다.

본고는 여성중심적 시각에서 바라보면서 여성인물들의 行為에서 나타난 의미를 살펴보 고 思考의 다면성을 통해 여성의식을 찾아보고자 한다.[83] 근대 지향형 인물[84]의 여성의식은 주로 여성이 주체로 되어 봉건적 유교윤리의 도덕관념에 호응하여 전통적인 여성상을 고집하면서도 자신의 존재를 긍정하고 가정문제의 해결에 있어서는 뛰어난 능력을 지니며 자신감을 갖고 전통적인 성역할에 대한 저항으로 남성들과 동등한 위치에 서서 사회생활 에 적극 참여하는 의식 등이 모두 포함된다.

2. 근대 지향형 여성인물의 의식지향

2. 1 쟁취형

조선시대는 유교적인 가례에 의하여 여성들의 생활을 제한하고 있었기 때문에, 여성의 자유로운 사회참여는 물론이고 혼인에 있어서도 혼인 당사자의 의견이 배제되어 전적으로 부모가 결정하는 중매혼제가 원칙이었다. 설화에도 이런 제도를 양반가의 여성들은 비교 적 잘 지켰으나, 상민 여성인 경우는 신랑감을 본인 몰래 보고 그 됨됨이를 보거나 또는 자신의 행복을 쟁취하기 위해 직접 행동하는 이야기들이 보인다.

예를 들어 설화 '총명한 처녀'를 보면, 시골총각과 결혼날짜까지 받은 훈장의 딸은 결혼을 며칠 앞두고 총각이 이름 모를 병에 걸렸다는 말을 듣게 된다. 과부가 될 수 있는 자신의 앞날에 대한 걱정으로 처녀는 적극적인 행동을 취하게 된다. 전통사회에서 여성의 입장에서 가장 두려운 것 중의 하나가 남편이 사별하여 과부가 되는 일이다. 전통사회 에서 과부한테

---

82) '중국 조선족 여성설화'란 '중국 조선족 설화 중에서 사건의 전개가 여성인물을 중심으로, 여성이 주인공 역할로 드러나게 하는 그의 행동 혹은 반응에 의해 주도되는 설화군'을 의미한다. 본고는『중국조선민족문학대계』를 주요 텍스트로『조선족구비문학총서』를 보충자료로 선정한다. 조선족 설화 약 1,870篇에서 여성설화 251篇을 선정했다.

83) 여성 중심적 시각 외, 다양한 시각으로 바라보면서 여러 가능성을 인정하고 보완하기로 한다.

84) 임영, 『중국 조선족 여성설화 연구』, 도서출판 한솔, 2012. p.81 설화의 내용에 따라 근대 지향형 여성인물을 쟁취형과 치산형으로 나누었다. 쟁취형에는 사랑을 이루기 위하여 적극적으로 노력하거나 혹은 과부의 신분으로 개가를 하는 여성인물들이 등장하고 치산형에는 가난을 이겨내고 가산관리를 잘하는 여성인물이 등장한다.

는 많은 제약이 있었다. 더욱이 설화에서 보이는 처녀는 아직 혼례도 치르지 않았기에, 총각의 병환소식은 청천벽력과도 같았다고 할 수 있다. 처녀로서 과부가 된다는 것은 인생을 폐쇄된 공간에서 보내는 것과 같은 것이므로 처녀는 자신의 행복을 위해 적극적인 행동으로 대처한다. 그리하여 남장을 입고 총각의 집을 찾아가서 총각의 상황을 자기 눈으로 직접 확인하고 자신의 총명함으로 총각의 병을 고쳐준다. 여기에서 처녀가 총각의 집에 가서 병을 고쳐주는 실제적인 행동은 가정 안의 영역에만 머물러 있던 여성에서부터 해방되어, 가정 밖의 영역으로 활동을 확대하고 있는 것을 말해준다. 그리고 남장의 의미는 여성의 생활과 활동영역이 가정 내에 한정되어 있음을 보여준다. 남장을 통해 여성이 아무리 뛰어나더라도 남장을 하지 않는다면 바깥세계로 진입할 수 없다는 것을 알 수 있다.

조선사회는 엄격한 가부장제 사회로 남성에 대한 여성의 지위는 종속과 복종의 상하관계를 철저히 유지하였던 사회였다. 남성들은 핵심적 위치에서 자신의 일을 수행하 며 우월한 능력을 과시하고, 여성들은 나약한 인간으로 치부되어, 가정을 넘어선 사회적 영역에서 활동을 억압당하여 왔기에 비교적 낮은 위치였다. 이런 위치에서 여성은 폐쇄적인 공간에서 순종적으로 살아왔다고 할 수 있다.『明心宝鑑』의 婦行篇[85]에서와 같이 유교이념이 규정한 바른 여성상은 여자는 몸가짐이 단정하고 순종해야하며 정조 관념이 강하고 집밖으로 다녀서는 안 되었다. 집안의 가사를 돌보아야 하므로 政事는 물론 사회·경제 활동에의 참여는 물론 관심조차 갖지 말아야 하는 등 여성의 활동이 엄격히 제한을 받고 있었다. 설화에서 처녀는 자신의 행복을 쟁취하기 위해 이런 관념을 타파하고 용감하게 남장을 하며 자신의 총명을 나타내고 있다. 비록 전통적인 혼인관에 얽매인채로 처녀의 행동들이 진행되었다고 볼 수 있지만, 문제에 부딪치면 직접 해결하려는 자세에서 여성인물의 적극적인 의식이 드러난다.

유교적인 사회에서 여성을 출산, 양육, 가사노동에 전념시키기 위해 법적으로 사상적으 로 여러 가지 제한을 두어 재혼금지, 남녀의 내외법, 칠거지악과 같은 부녀의 도리를 만들었다. 즉 여성이 부덕을 잘 지키는 것은 평생토록 해야 하고 모든 일을 아우르는 가장 중요한 것으로 치부되었다. 특히 不更二夫의 열녀는 유교가 지향한 바이므로 조선시대에는 열녀를 포상하여 상민에게는 役을 면제하고, 賤女는 속량하고 士族부인은 정려문을 세워주었다. 그리고 개가금지법이『경국대전』에 마련되면서 양반층에서는 과부 가 재혼하면 벼슬길이 끊기고 문벌의 이름을 지키기가 쉽지 않게 되었다. 그러므로 과부 당사자가 수절을 원치 않더라도 그 부모형제가 굳이 수절을 시키는 실정이 연출되었다.[86] 이러한 조선시대의 실정에 과부의 개가행동은 유교적 윤리로 자신을 수양하여 현모양처로 모범적인 삶을 살아가는 조선시대의 뿌리 깊게 내린 의식과 너무나 상반된다. 하지만 여성의 정절관념이 사회적으로 뿌

85)『明心寶鑑』의 婦行篇에 '其婦德者는 淸貞廉節하여 守分整齋하고 行止有恥하야 動靜有法이니 此爲婦德也.'
86) 부산대학교 한국민족문화연구소,『한국인의 삶과 미의식』, 부산대학교출판부, 1998, p.189.

리를 깊었던 사회분위기 속에 재가금지의 부당함과 인간적 불평등이 박영효에 의해 지적당하기도 했다.[87]

설화 '거울을 깨여 낭군을 얻다', '산 정과 죽 은 정' 등이 여인의 개가이야기인데 여성인물들은 남편이 죽은 후, 개가를 함으로써 일부종사할 마음이 없음을 드러내고 있다. 특히 수절을 중요한 가치로 보지 않고 오히려 인간으로서 자신의 마음에 충실해야 함을 강조하고 있다. 설화 '거울을 깨여 낭군을 얻다'인 경우에는 과부의 수절에 대한 인식이 조금 변화되어 있다. 과부로 된 딸이 거울을 보면서 자신의 처지를 한탄하고 있을 때, 아버지가 마침 이를 보고 시집보낸다. 여기서 아버지는 양반이다. 양반의 체면과 가문의 영광을 위해 딸이 수절하기를 바랐을 것인데, 딸의 개가를 직접 나서서 해결하고 있는 아버지로서의 인간적인 면모를 보이고 있다. 과부인 딸도 역시 아버지의 처사에 따라 개가를 하여 행복하게 산다. 설화에서 여성들의 개가에 대한 새로운 의식 및 당시 과부의 개가가 이미 사회적으로 큰 문제가 아니었음을 추측할 수 있다. 따라서 개가금지행위는 여성에게 있어서 반드시 지켜야 할 이념적인 관념이 아니라는 의식도 내재되어 있다.

개가를 하는 여성인물은 규범적인 효와 열을 바탕으로 한 순종적인 여성상에 어긋난 개가라는 새로운 시도를 꾀한 여성상이다. 기존의 전통가족질서에서 여성의 역할과 다른 모습을 보이고 있으면서, 개가라는 새로운 관념을 제시하고 있다. 따라서 이는 사회에서 과부에 대한 그릇된 제약을 고칠 수 있는 새로운 인식전환을 촉구하는 작용으로 되어 있다. 비록 현실에서 여러 가지 원인으로 인하여 개가를 하게 되지만, 새로운 삶을 시도 하고자 하는 여성의 모습에서 도전의식을 찾아 볼 수 있었다.

설화에서 보이는 쟁취형 여성인물은 거의 남성의 역할이 미약한 반면 여성의 역할이 강하게 드러나 있는 것을 보이고 있다. 여성의 능력도 그의 역할에 따라 남성보다 우위를 점하고 있다. 그리하여 자신의 행복을 쟁취하기 위해 적극적으로 문제해결을 하는 행동으로부터 그 내면 속에 잠재워있었던 여성의 또 자아를 찾아 볼 수 있었다.

2.2 치산형

가정경제의 운영권은 부인에게 있었기에 치산은 이미 15세기경에 지어진『內訓』이나 송시열이 1650년경에 지은『우암션싱계녀셔』에서부터 '계녀가'에 이르기까지 여성 교훈 서들에서 빠짐없이 언급되고 있다.[88] 하지만 '계녀가'에 제시된 치산의 의미는 奉祭祀· 接賓客· 혼인· 상사 등 사대부의 체면을 잃지 않을 정도의 경제력을 유지하는 데 있었다.[89] 그리고

87) 최일성·김현정,『한국여성사』, 백산자료원, 2001, p.136.
박영효는 1898년 개화의 필요성을 역설한 상소를 통해 여성의 재가 금지를 역사적 통찰을 통해 비판하고 재가금지의 부당함과 인간적 불평등함을 지적하였다.
88) 박연호,「조선후기 교훈가사 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 1996.

조선중기까지는 아들, 딸의 구별없이 재산을 균등하게 나누어주고 조상의 제사도 서로 돌려가며 지내는 輪回奉祀가 관행이었다. 조선후기에 특히 강조된 것이 여성이 부인으로서의 가문 내 역할이다. 조선시대의 내외법에 따라 가정 내의 살림살이는 여인이 감당하게 된다. 남성은 독서에 전념하고 실제 가정 경제와 경영은 거의 여성들의 몫이었던 만큼 가정이 현실적으로 유지되기 위해 여성의 노력과 집안 관리능력이 요구되었다. 특히 가산이 빈궁한 사대부의 경우 여성에게 치산 능력을 적극적으로 요구하 였으며, 가문의 생존과 성쇠를 여성에게 의존하였다. 여성의 치산은 더 강조되어 19세기 에 와서 그 방법이 본래의 가족구성원을 보조하는 소극적인 차원에서 생계를 주도하는 적극적 차원으로 변화되어 간다.

조선족 여성설화에 치부를 목적으로 치산을 주도하는 여성인물이 보인다. 여성인물이 가정을 살림을 일으키는 데에서 조선후기의 勤農과 節儉방식이 보이며, 농업과 副業을 並用하는 방식도 보이고 있다. 특히 여성인물의 치산방법이 오직 가정의 살림살이를 늘이는 데에만 그 작용이 보이는 것이 아니라, 자아주체 의식을 지닌 문제 해결방식에 있어서 적극적인 행동도 함께 보이고 있다. 예를 들면, 설화 '오형제집안의 맏며느리'에서 여성인물은 가난한 시댁에 맏며느리로 시집오기를 자청한다. 그리고 가난에 찌들려 살았던 시아버지와 남편을 비롯한 모든 가족성원은 시집온 맏며느리의 지시에 따라 움직인다. 그 결과 가정살림이 펴이게 된다. 여기에서 맏며느리는 수동적인 여성상에서 탈피하여 적극적이고 도전의식을 발휘하여 자아실현을 시도하고 있다. 치산에 성공하여 가정에서 능력있는 며느리로 자리를 잡고 자신의 신분과 지위를 지키고 있는 여성인물형 상으로부터 집안의 경제뿐만 아닌 사회경제에도 일정하게 영향을 줄 수 있는 여성역할의 가능성을 보여주고 있다. 그리고 이 설화를 다른 시각으로 본다면, 여성인물의 자아주체 의식이 강하게 반영되고 있다고 할 수 있다. 가족의 지탱과 번영은 자신의 삶과 행복에 영향을 주기 때문에 여성의 적극적인 동참은 자신의 행복을 위한 것으로 볼 수 있다. 따라서 기존의 전통가족질서에서 새로운 관념을 제시하며 사회에서 여성에 대한 그릇된 편견을 고칠 수 있는 새로운 인식전환을 촉구하고 있는 것이다. 이런 면들은 모두 가문의 유지와 안정을 위하여 여성의 역할이 절대적이라는 적극적인 의식을 보여주고 있으면서 한편으로는 전통적인 가부장적 가족 질서구조를 폭로하면서 불합리함을 제기하고 있다고 할 수 있다.

설화'궁냥 좋은 셋째며느리'인 경우는 며느리가 자신의 재산관리 방법을 통하여 자신의 능력을 확인 받는 동시에 가정 살림의 주도권을 장악하게 되는 내용이다. 여성인물의 自主의식이 보인다. 특히 내용에서 주도면밀하게 재산관리를 하여 치산하게 되는 며느 리의 형상에서 경제관념에 대한 의식이 엿보인다. 경제관념에 대한 여성들의 새로운 인식은 가정치부에서 중요한 역할을 했다. 동전 세 잎으로부터 닭과 돼지를 치기까지의 며느리의 치산방법

89) 장정수,「<복선화음가>연구-여성형상과 치산의 의미를 중심으로」, 『19 세기 시가문학의 탐구』, 고려대 고전문학한문학연구회, 1995, P.302-305.

은 가족의 부유한 생활을 누리게 하는 계기로 되어 있다. 따라서 이런 치산 방법은 가족뿐만 아니라 사회경제의 향상에 일정한 영향을 주고 있으며, 사람들의 본보기가 되어 농업 외의 부업의 熱潮를 일으키는 작용도 하고 있다.

치산형 여성인물은 사회적으로 유교 윤리규범과 규제 속에 구속되어 온 여성들로부터 남녀평등의식과 자아실현의식을 표출시키는 새로운 모습을 지닌 여성상이다. 이들은 자신에게 부딪친 문제들을 직접 해결하고 고난을 이겨낸다는 점이 아주 특징적이다.

3. 결론

이상으로 조선족 여성설화에 담겨져 있는 근대 지향형 여성인물의 의식을 살펴보았다. 그 결과 유교가 선양한 '三綱五倫', '三從四德' 등을 기반으로 한 전통윤리와 이런 봉건적 가부장제 사회를 벗어나려고 하는 여성들이 새로운 삶을 추구하고자 하는 적극적인 의식을 찾아볼 수 있었다. 특히 긍정적인 여성인물들은 여성들의 삶의 지혜로운 방식과 인간으로서 정당하게 평가받으며 떳떳하게 살아가는 방향을 제시하고 있기 때문에 여성으로서의 활발한 역할을 보이고 자아실현을 추구하게끔 일조하고 있다.

따라서 근대 지향적 여성인물이 보여주는 여성의식은 전통 윤리사상을 기저로 자존 자립을 지닌 자아주체 의식이라는 것을 알 수 있다.

참고문헌

金益洙,「한국여성의 전통적 윤리관」,『한국교육사학』2집, 한국교육사학회, 1980.
박연호,「조선후기 교훈가사 연구」, 고려대학교 박사학위논문, 1996.
부산대학교 한국민족문화연구소, 『한국인의 삶과 미의식』, 부산대학교출판부, 1998.
임영, 『중국 조선족 여성설화 연구』, 도서출판 한솔, 2012.
장정수,「<복선화음가>연구-여성형상과 치산의 의미를 중심으로」, 『19세기 시가문 학의 탐구』, 고려대 고전문학한문학연구회, 1995.
최일성·김현정, 『한국여성사』, 백산자료원, 2001.

제3분과

试论盘索里和苏州弹词叙事方式之同异

池水涌

内容提要：曲艺和其他许多艺术形式一样，是一门世界性的艺术，不仅中国有曲艺这种艺术形式，韩国也有，而盘索里和苏州弹词便是代表韩国和中国的曲艺艺术之一。说唱艺术和小说、戏剧一样都是叙事性艺术，其不同之处在于它是演员用口头语言以多样综合的叙事视角与语体形式说唱故事的表演艺术。盘索里和苏州弹词作为说唱艺术，叙事性也是它们最基本的艺术构成要素。但值得注意的是，盘索里和苏州弹词作为韩国和中国固有的艺术形式，它们在叙事方式上既有相同的地方，同时也有相异的特征。本文将通过比较的方法去阐释盘索里和苏州弹词叙事方式之同异，并力求透过叙事方式这种外在层面去挖掘各自内在的精神意蕴，去探寻韩国和中国受众的不同的审美习惯和审美情趣。
关键词：盘索里，苏州弹词，叙事方式

作者简介：池水涌，华中师范大学外国语学院教授，主要研究方向为韩国古典文学。
通信地址：湖北省武汉市珞瑜路152号 华中师范大学外国语学院韩国语系
邮　　编：430079
电话号码：027-67865887/15527320219
电子邮件：

曲艺和其他许多艺术形式一样，是一门世界性的艺术，不仅中国有曲艺这种艺术形式，韩国也有，而盘索里和苏州弹词便是代表韩国和中国的曲艺艺术之一。曲艺是最具民族性和民间性的表演艺术，盘索里和苏州弹词也不例外。盘索里来自于韩国的民间，在三百多年的发展历程中逐步形成了自己独有的艺术表现力和审美风格，成为了家喻户晓的代表性曲艺艺术。它那说唱相间、以唱为主的说唱表演形式与苍老、沙哑、哀怨、霸气的声腔及丰富、优美、多变的“长短”节奏，以及演员、鼓手、听众“三位一体”、极富感染力的表演方式等等，汇聚成为魅力无限的韩民族传统说唱表演艺术，长期以来给韩国的广大民众带来了精神上的愉悦和情感上的慰藉。苏州弹词则发源于中国江苏苏州，盛行于江、浙、沪的长江三角洲一带，至今已有三百多年的历史。苏州弹词在其形成、发展的过程中，博采各种艺术之长，奠定了深厚的艺术基础。苏州弹词通过“说、噱、弹、唱”的轮番交替和综合运用来进行艺术表演，不仅叙事引人入胜，发噱有趣，而且弹奏优雅，演唱情浓。它还以“理、味、趣、细、奇”作为审美追求，使其具有了江南特有的美学风格。苏州弹词自形成以来，以其喜闻乐见的艺术形式和雅俗共赏的艺术品格，一直深受江南地区广大群众的喜爱，被誉为“江南明珠”。

说唱艺术和小说、戏剧一样都是叙事性艺术，其不同之处在于它是演员用口头语言以多样综合的叙事视角与语体形式说唱故事的表演艺术。盘索里和苏州弹词作为说唱艺术，叙事性也是它们最基本的艺术构成要素。但值得注意的是，盘索里和苏州弹词作为韩国和中国固有的艺术形式，它们在叙事方式上既有相同的地方，同时也有相异的特征。本文将通过比较的方法去阐释盘索里和苏州弹词叙事方式之同异，并力求透过叙事方式这种外在层面去挖掘各自内在的精神意蕴，去探寻韩国和中国的受众不同的审美习惯和审美情趣。

一、叙事视角之同异

叙事视角是指叙述者从什么角度、以什么眼光来讲述故事。由于叙事视角的不同，同样的故事可以有不同的存在形态，产生不同的艺术效果。故事的叙事视角一般可分为全知视角、限知视角和流动视角。全知视角是故事讲述中常用的最基本的叙述形式，叙述者处于全知全能的地位，以第三人称的角度叙述事件中每一个人物的经历和感受，作品中的人物、故事、场景等无不处于其主宰之下，调度之中；限知视角指限知限觉的视角，它以第一人称的角度去叙述事件的过程，叙述的眼光往往较为主观，带有感情色彩；流动视角则为叙事视角之间的相互转换，包括叙述者全知视角转向人物的限知视角、由此一人物视角转向彼一人物视角、以某一对象为中心进行环形聚焦、层层渲染等等。

盘索里和苏州弹词是演员以口头语言说唱故事的说唱表演艺术，所以，其叙事视角及其运用方式灵活而且多样，全知视角、限知视角和流动视角各得其所、运用自如。

全知视角是盘索里和苏州弹词最基本的叙事视角。盘索里演唱者和苏州弹词艺人在进行说唱表演时，总是习惯采用全知视角，向听众讲述着故事中人物的身世、性情以及在人物身上发生的故事，仿佛所有关于人物的事迹他都了如指掌。盘索里和苏州弹词在运用全知视角时，最大的特点就是叙述者的现身。在盘索里和苏州弹词表演中，演员就是故事的叙述者。演员作为故事的叙述者，有客观叙述，也有主观叙述。客观叙述主要是指演员以第三人称口吻全知全觉地叙述故事，而主观叙述则为演员公开自己的身份，以第一人称口吻与听众和故事中人物进行直接交流，即所谓的“叙述者的现身”。盘索里和苏州弹词都是面对听众进行说唱表演的舞台艺术，听众可以直接看到叙述者，听到叙述者的声音，所以叙述者的现身就变得合情合理。通过“叙述者的现身”，听众可以知道叙述者讲故事的原因、叙述者对故事中人物的评价和对故事情节的预示，甚至还可以知道与故事情节发展无关的一些内容，比如盘索里和苏州弹词艺人行道中关于某段故事的讲法，以及叙述者对此情形的看法等等。像这样叙述者直接现身的做法，使得叙述者、听众和故事中人物的关系更为密切，叙述者随时邀请听众参与到故事的进程之中，故事中人物就像是听众身边所熟识的某个人，他们的命运自然也就更加受到关注。

盘索里和苏州弹词均以演员的本色身份，采用口头语言的“说唱”方式来进行表演，所以，自始至终贯穿着叙述者第三人称口吻的全知视角。但是，盘索里和苏州弹词的“说唱”表演不是单调呆板的平铺直叙，而是说唱中间有摹仿，摹仿之中有对话，比如盘索里的“化入”式表演或苏州弹词的“起脚色”式表演即是。盘索里的“化入”式表演或苏州弹词的“起脚色”式表演均采用第一人称口吻，对故事中不同人物之间的对话与人物的内心独白进行声情并茂的代言摹学。盘索里和苏州弹词的这种“一人多角”式的说唱表演，体现在叙事视角的运用上，当然不可能是第三人称全知视角的纯然与单一，而是第三人称全知视角和第一人称限知视角的交互更替与综合运用。也就是说，对以代言摹学作为重要艺术创作手段的盘索里和苏州弹词来说，第一人称限知视角是不可或缺的。不管是盘索里还是苏州弹词，采用第一人称限知视角，让更多的人物充当叙述者的角色，就能够让故事的叙述形式更加丰富多彩，有利于揭示人物的内心世界和性格特征，向听众吐露更多隐含的信息。

如果说全知视角和限制知视角是视角的静态分类，那么，流动视角则为视角的动态分类。在盘索里和苏州弹词表演中，叙事视角的灵活运用就体现在视角的自由转换与自由流动上。盘索里和苏州弹词在叙事视角的动态操作中，不仅会做到叙述者全知视角和人物代言体限知视角之间的自由转换，而且也能够做到人物代言体限知视角之间的自由流动。需要补充的是，由于在盘索里的“化入”式表演或苏州弹词的“起脚色”式的表演中，随着故事情节的发展，常常会有几个人物同时出现而交叉地进行对话的情形，所以，免不了会有第一人称限知视角和第二人称限知视角的交叉流动。总之，盘索里和苏州弹词表演中叙事视角的流动，实质上是同一叙述主体将话语权交付给不同的角色，在讲述中营造出两种以上的叙事声调，带动听众进入不同的叙事情境，使听众跟随不同人物的步伐沉浸在不同的故事情境之中。

如上所述，作为以口头语言说唱故事的说唱表演艺术，盘索里和苏州弹词在叙事视角的操作上表现出共同的特征，那就是视角的多重组合与灵活运用。这种全知视角、限知视角与流动视角错杂并存，第三人称叙述、第一人称代言乃至第二人称对话交替进行的叙事方式，赋予盘索里和苏州弹词以更加丰富的叙述形式与艺术表现力，让听众不断地融入故事，又不断地跳出故事，在这样的交替过程中大大加强了听众与叙述者、故事中人物之间的互动与交流，使听众体会到特殊的审美效果。不过，尽管盘索里和苏州弹词同属以口头语言进行“说唱”表演的说唱艺术，但两者之间毕竟存在着各自不同的形态特征，加上审美风格各不相同，在叙事视角与叙述语体的安排与使用上自然就同中有异。

在艺术形态上，盘索里说唱相间、以唱为主，苏州弹词则说唱相间、以说为主。这种差异体现在叙事视角的叙述语体上，盘索里的第三人称全知视角和人物代言体限知视角以韵文语体为主，加上与抒情性音乐结合在一起，具有明显的抒情性；而苏州弹词的第三人称全知视角和人物代言体限知视角则以散文语体为主，具有较强的叙述性。即便是第三人称叙述者的唱和代言体人物的唱，由于苏州弹词音乐是宣叙性的，[90]所以也具有较强的叙述性。此外

90）周良：苏州评弹艺术论，古吴轩出版社，2007，122页。

，盘索里篇幅小、人物也少，所以在流动视角的运用上，它以叙述者全知视角转向人物的限知视角以及由此一人物视角转向彼一人物视角为主，几乎不使用以某一对象为中心进行环形聚焦、层层渲染的叙述方式；而苏州弹词则不然，它篇幅宏达、人物众多，因此经常采用围绕一个中心的多重视角，从不同的视角聚焦某个叙述中心，巧妙地借助故事中人物的视角来达到全知叙事的效果。

在审美风格上，盘索里和苏州弹词大异其趣。盘索里故事大都来自于民间故事，内容情节较为单纯，审美创造的着眼点主要是表现感情，即略于叙事而详于抒情。盘索里往往将故事之中与主人公命运息息相关的、能够生发感情的几件重要事情作为挥洒的对象，大肆渲染，营造足以引起强烈的情感共鸣的一个个场景情境来演绎故事，而故事的情节演进，通常只用简单概括的语言，粗略交代而过。因此，尽管在盘索里表演中全知叙述者的声音贯穿于故事始终，但最活跃的是人物代言体限知视角及其相互之间的转换，第三人称全知视角往往只是交代情节、连接场景的概括性叙述。相反，苏州弹词故事大都来自于世情小说，内容情节较为复杂，主要以情节性内容的曲折跌宕作为审美创造的着眼点。因此，在苏州弹词表演中第三人称全知视角往往不是概括性叙述，而是话本式较为客观的从容叙事。换句话说，在苏州弹词表演中第三人称全知视角是主体，它统领整个故事的叙述，而人物代言体限知视角只是在整体的全知叙事中适当地在局部加以运用，造成情景交融的场景，以丰富叙事层次，促进听众与人物的情感交流。值得注意的是，苏州弹词的场景描绘不刻意追求紧张刺激的情绪渲染，而更多的是对江南普通生活场景的入情入理的描绘。

二、叙事时空模式之同异

叙事性艺术中存在着两种时空序列：一种是叙述这件事情的时空，我们把这种时空称作叙事时空；另一种是被叙述的事件的时空，我们把这种时空称作故事时空。时空的这种双重性使一切时空的变化成为可能。一般来说，叙事性艺术都是按照故事的发生、发展、高潮、结局的线性时空模式来展开故事情节，所以其叙事时空和故事时空似乎是一致的，其实不然。叙事性艺术有时会用一段话、一句话甚至几个字来概述数年、数十年、数百年的历史时空，而有时候又会用很长的一段话来描述一天甚至一瞬间发生的事情。在叙事性艺术中，省略、概述、场景、停顿这四种形式的连续和交替构成了叙事时空节奏的变化，这说明叙事时空和故事时空是不完全一致的。盘索里和苏州弹词均为以口头语言说唱故事的叙事性艺术，所以在这一点上拥有其共性，即它们都通过省略、概述、场景、停顿这四种形式的交替使用来掌控叙事时空节奏上的变化。

尽管盘索里和苏州弹词在掌控叙事时空节奏之变化方面有其共性，但是，由于它们各自所采用的艺术表现手法和所追求的审美风格不同，所以，在叙事时空模式的运用上各有各的侧重点。从总的倾向来看，如果说苏州弹词叙事倾向于时间性的时空模式的话，那么，盘索里叙事则可以说侧重于对空间的关注。

如前所述，盘索里故事大都来自于民间故事。这些故事以讲述主人公一生命运的一人一代记形式居多，故事的时空跨度比较大。比如，《春香歌》讲述的是贱民出身的主人公春香从出生到与贵族子弟梦龙结合，共享富贵荣华的故事；《沈清歌》讲述的是为盲父尽孝的主人公沈清从出生到被立为沈皇后，与重见光明的父亲共享荣华富贵的故事；《兴甫歌》虽然没有讲到主人公兴甫的出生，但从故事情节的发展来看，它也基本上是主人公兴甫的一代记。但由于这些故事内容情节较为单纯，加上听众对每一个故事都很熟悉，所以，盘索里艺人往往把故事时间浓缩在主人公一生中特定的时间段上，并从中选取与主人公命运息息相关的、能够打动人心的几件重要事情，不惜浓墨重彩，大力渲染，营造足以使人荡气回肠的一个个场景情境，以供表演和欣赏。

就拿《春香歌》来说，尽管其“一人一代记”式的故事时间框架没有变，但整个故事情节基本上浓缩在春香十六岁以后一年有余的较短的时间段上，而其余的时间段大都被省略掉，而且在这一年有余的时间段里也只重彩描绘了与春香的命运息息相关的、能够打动人心的几件重要事情，如五月五日端午节春香与梦龙的不期而遇，春香与梦龙私定终身，梦龙随父上京而与春香依依惜别，春香在卞学道淫威之下受刑，春香身陷囹圄受尽磨难，梦龙到春香的牢狱去探监，卞学道在自己的生日宴上遭罢免，春香和梦龙大团圆等等。《沈清歌》和《兴甫歌》的情况也大同小异，其故事情节也基本上浓缩在较短的时间段内，并且重点讲述关系到主人公命运转变的几件大事。查希里扬说：“时间仿佛是一种潜在的形态存在于一切空

间展开的结构之中。”[91]的确，世界上不存在没有时间的空间，也不存在没有空间的时间。它们的关系是，时间是空间的潜在形态，空间是时间的外在表现。如此看来，在盘索里叙事中故事时间在特定时间段上的浓缩以及对几件重要事情的大肆渲染，就必然导致作为故事时间的外在表现形态——故事空间的集中化倾向。

总之，盘索里演绎的故事大都时间跨度较大，但盘索里总是在一个极其有限的时间和极其有限的空间内完成主人公命运的巨大转变，而盘索里叙事的奇妙之处就在于此。实际上，盘索里的叙事已摒弃了把故事情节稀释于漫长的故事时间的时间化时空模式，而把故事情节浓缩于较短的故事时间内，从而显示了鲜明的“空间化”倾向。盘索里叙事的时空模式跟戏剧比较接近，若想把盘索里改编成戏剧，在时空布局上不需作任何变动。也就是说，盘索里叙事的空间化时空模式，使盘索里在时空布局上具有了较强的戏剧性。目前，在韩国盘索里研究界存在着一种夸大盘索里的戏剧性，甚至把盘索里当做戏剧来研究的倾向，而这种倾向与盘索里叙事所特有的空间化时空模式不无关系。当然，夸大盘索里的戏剧性或者把盘索里当做戏剧来研究的倾向都是不可取的，因为盘索里归根结底是以演员的本色身份，采用口头语言的“说唱”方式来进行表演的说唱艺术，它与演员扮成各种角色，通过角色的言语动作来演绎故事的戏剧有着本质上的区别。

反观苏州弹词，其传统书目的故事大都来源于世情小说，一般篇幅宏达、结构复杂、支线繁多，故事的时间跨度和空间跨度都很大。尽管苏州弹词艺人在表演中经常采用省略、概述等手段缩短故事的时空距离，但由于在其故事来源——世情小说的时空模式中，时间因素占主导地位，所以苏州弹词在叙事时空结构上往往显示出线性发展模式。托多罗夫在《叙事作为话语》一文中指出：“从某种意义上说，叙事的时间是种线性时间，而故事发生的时间则是立体的。在故事中，几个事件可以同时发生，但是话语则必须把它们一件一件地叙述出来，一个复杂的形象就被投射到一条直线上。”[92]苏州弹词在叙事时空结构上表现出的情形也大概如此。在苏州弹词的故事中，几件事情往往同时发生，但说书人却只能按照线性时间把它们一件一件地说出来，先说一件事，然后再回头说另一件事。这样以来，苏州弹词在演述故事时更多地关注故事的线性发展结构，把故事情节稀释于线性故事时间里，从而在叙事时空模式上呈现出“时间化”倾向。

不过，苏州弹词在叙事时空模式上呈现出“时间化”倾向，并不意味着苏州弹词故事情节的展开是直线型的。恰恰相反，苏州弹词故事情节的发展是曲折的、离奇的。苏州弹词所追求的“理、味、趣、细、奇”等五种审美品格中，“奇”就是指离奇曲折、富有传奇色彩的故事情节。苏州弹词故事情节的发展有三种模式：一为起伏式发展模式；二为进退式发展模式；三为螺旋式发展模式。这三种故事发展模式，一般分别体现在不同的书目当中。第一种模式，在《玉蜻蜓》、《白蛇传》等传统书目中体现得较为突出。比如，在《玉蜻蜓》中，金贵升与王智贞相爱故事起；金大娘娘三搜法华庵故事三起三伏；朱小溪桐桥拾子故事起；朱家豆腐店火烧到卖掉元宰故事又伏；元宰《详血书》到《庵堂认母》、《厅堂夺子》故事高峰突起；智贞入金家，金徐两家和好，故事伏而结束。第二种模式，在传统书目《双珠凤》中体现得较为明显。比如，文必正卖身为奴，起名霍兴，经过不懈努力，终于在《送花楼会》与霍定金私定终身，取得婚姻上的成功，这是进。而文必正刚到家就遭叔父陷害下狱，其婚姻、功名均亮起红灯，这是退。后经禁班头杨虎以亲子哑三馆替死狱中，文必正得救，由此命运又继续向前进。后在途中落难李家庄，命运又向后退。最后，文必正终于取得功名与霍定金团圆，有情人终成眷属。第三种模式，在《珍珠塔》、《杨乃武与小白菜》等传统书目中体现得较为鲜明。比如，在《珍珠塔》中，方卿“初进花园”是第一旋；方卿“二进花园”是第二旋；方太太入陈府，陈、方两家和好是第三旋。全书情节围绕陈家花园转三旋便告结束。当然，上述三种故事发展模式在一部书目中组合运用的情况也不乏其例。比如，在传统书目《描金凤》中，前段书主要围绕订婚、赖婚、代嫁、对簿公堂等事件，使情节一个螺旋一个螺旋地向前发展；《河南书》则通过被冤、堂辩、判斩、换监、劫法场等事件，使情节起伏式地向前发展。[93]

此外，从叙事时空安排来看，苏州弹词叙事中并不只有从头说到尾的顺时空顺序的时空安排。对苏州弹词艺人来说，顺时空顺序的时空安排更容易掌控和调度，但适当的变形会使

91）格利高里•巴夫洛维奇•查希里杨：《银幕的造型世界》，中国电影出版社，1983年，第27页。

92）伍蠡甫、胡经之：《西方文艺理论名著选编》，北京大学出版社，2006年。第506页

93）参见夏玉才：《苏州评弹文学论》，中国戏剧出版社，2003年。第9页

整个叙事变得更加逻辑清晰，更能吸引听众的审美注意力。所以，我们在苏州弹词表演中经常会发现叙事时空线条呈现出顺叙中有倒错、有变化的现象。比如，下面是《玉蜻蜓•文宣荣归》里的一段倒叙：“文宣原是苏州南濠金家的书童，今年二十三岁。七年前，金贵升与大娘娘斗气，独自出走，后来死在虎丘法华庵中。金大娘娘以为文宣得贿藏主，逼他交出大爷。文宣被迫逃出金家，一路寻主人到北京。一个偶然的机会，王兵部将他留下做了佣人，空下来练练武艺。由于倭寇作乱，文宣就投军到戚继光部下，英勇杀敌。因为平倭有功，被封为金山卫参将”。[94]要讲述文宣荣归，就得先交代文宣其人，他是怎么出去的，又是怎么荣归的，这样才书路清晰，听众听得明白。又如，下面是《啼笑因缘》第十三回中的一段预叙：“这就弄得关寿峰想提亲的事不便出口，这一点也说明家树的办法是聪明的。有人说，这是樊家树的调皮，我为什么不批评他调皮，反称赞他聪明呐？因为他对凤喜的爱情专一，对关秀姑始终是尊重，一直要到后来，凤喜方面有了变化，他的恋爱观也起了相应的变化，所以我对他今天的措施还是同情的”。[95]在这里，说书人赞扬了樊家树的为人，同时“未来先说”，增加了听众对情节发展的期待感。苏州弹词叙事中存在的这种叙述时空顺序的错位，实际上是苏州弹词艺人为了调动听众的审美兴趣，在艺术创作和舞台表演中经常运用的一种叙事技巧。当然，这种叙事技巧在盘索里中是很难看到的。

三、叙事结构之同异

传统的叙事性艺术都以人物性格及人物命运在矛盾冲突中纵向发展的主线来构成情节结构，并按照“起承转合”的结构章法展开情节、叙述故事。作为以口头语言说唱故事的表演艺术，盘索里和苏州弹词也不例外。只不过在展开情节的表现形式上，盘索里呈现出单线型纵式结构，而苏州弹词则呈现出以纵式结构为主、横式结构为辅的多线型结构。但是，不管是盘索里的单线型纵式结构也好，还是苏州弹词以纵式结构为主、横式结构为辅的多线型结构也罢，都是其叙事结构的表层静态结构。值得注意的是，在盘索里和苏州弹词表演中，能够紧紧抓住听众的注意力，让听众感受到特殊审美体验的，并不是它们的表层静态的叙事结构，而是其深层动态的叙事结构。

盘索里的深层动态的叙事结构体现为以“场面”构成叙事结构的重心，也就是说，盘索里艺人往往在故事中选取关系到主人公命运转变的几个重要事件，对它们进行敷衍加工，使之成为极富感染力的、相对独立的单元——“场面”，并靠一个个“场面”来演绎故事。盘索里的深层动态的叙事结构与其叙事视角及叙事时空模式之间，存在着相辅相成的关系。一方面，在盘索里的深层动态的叙事结构中，“场面”占据着举足轻重的地位，所以，盘索里叙事视角中最活跃的是人物代言体限知视角及其相互之间的转换，第三人称全知视角往往只是交代情节、连接“场面”的概括性叙述。另一方面，盘索里往往把故事时间浓缩在主人公一生中特定的时间段上，并从中选取与主人公命运息息相关的、能够打动人心的几件重要事情，大肆渲染，从而在叙事时空模式上呈现出空间化的倾向，而叙事时空模式上的空间化倾向，则为营造能够生发情感的一个个“场面”奠定了时空基础。比如，在《兴甫歌》中，盘索里艺人主要选取了如下几个重要事件：1）哥哥乐甫独占家财，寒冬腊月把弟弟兴甫一家赶出家门；2）兴甫一家过着非常穷苦的日子；3）善良的兴甫救了受伤的小燕子；4）燕子从南方衔来宝贝匏瓜子儿给兴甫，兴甫因此一夜之间成了巨富；5）乐甫故意弄伤小燕子，乐甫因此而败家；6）兴甫不计前嫌，帮助乐甫摆脱困难，乐甫也由此改邪归正。这些关系到主人公兴甫命运转变的重要事件，均发生在他一生中较短的时间段内和特定的空间里，后经盘索里艺人的敷衍加工，成为了一个个极富感染力的、相对独立的单元——“场面”。又
如，在《沈清歌》中，盘索里艺人主要选取了如下几个重要事件：1）沈清出生后便失去母亲，由盲父沈鹤奎讨奶喂养；2）幼小的沈清出门乞讨、打工，以此养活盲父；3）沈清为使盲父重见光明，卖身商人作海上祭品；4）沈清跳海身亡，但其孝行感动玉皇大帝，被遣返人间做沈皇后；5）在宫廷举办国宴，邀请全国的盲人，父女得以重逢，盲父也实现了重见光明的夙愿。这些事件均发生在沈清的幼女和少女时代，而且没有被简单化，而是经过盘索里艺人浓墨重彩的敷衍加工，构成了一个个具有自身意义的独立单元，成为了《沈清歌》叙事结构的重心。《春香歌》和《水宫歌》的情况也大同小异。

94）周良：《苏州评弹书目选》第一集（下），江苏文艺出版社，1997年。第128页

95）转引自周良：《苏州评弹艺术论》，古吴轩出版社，2007年。第55页

借重“场面”的盘索里叙事结构与其特有的表演方式与审美风格有着密切的关系。盘索里是说唱相间、以唱为主的说唱艺术，因此，音乐在盘索里表演中有着举足轻重的地位。盘索里的唱词与唱腔结合在一起，其叙事形态容易为盘索里音乐所支配。为保障韵律的和谐与唱腔的一定长度，盘索里艺人往往以牺牲唱词的涵义为代价，引用许多与叙事内容毫无关系的诗歌韵语、成语、典故，并且重复逻辑上没有任何意义的同一个词、同一个音响。盘索里音乐对盘索里“场面化”的形成所起的影响可见一斑。此外，盘索里的故事听众都很熟悉，所以，盘索里审美创造的着眼点主要是表现感情。也就是说，盘索里叙事方式给听众的审美享受与其说是前后相续的故事情节，不如说是由唱词、说白、音乐、动作表演等有机结合在一起构成的富有激情的一个个场面。盘索里叙事所营造的一个个足以引起强烈的情感共鸣的场面，能够帮助听众实现“去恨趋乐、化悲为喜”这一韩民族特有的民众情结。即，听众在盘索里表演所营造的富于幻想的艺术世界里，通过与主人公命运息息相关的、能够打动人心的一个个场景情境，与主人公共呼吸、共命运，尽情地释放其情感，并随着主人公化悲为喜的命运转变，最终实现其心中的“民众情结”。

与盘索里不同的是，苏州弹词以“关子”为其叙事结构的重心。苏州评弹艺谚云：“没有‘关子’便没有书”。这里所说的“关子”，指的是说书人精心设计安排的、由人与人在性格、意志、思想、感情、行为等方面产生的矛盾冲突构成的戏剧性情节内容。对苏州弹词叙事来说，“关子”的组织和运用至关重要，它构成了苏州弹词深层动态的叙事结构。那么，苏州弹词为什么一定要组织“关子”，并且以“关子”为其叙事结构的重心呢？

众所周知，社会生活中充满着人与人在性格、意志、思想、感情、行为等方面产生的各种矛盾。苏州弹词作为叙事性表演艺术，要想真实地反映社会生活中的这些矛盾，就应该避开平铺直叙的白描手法，而要合理、巧妙地组织大小“关子”，以使矛盾冲突在情节的变化发展中得到更加真实、充分的表现。更重要的是，苏州弹词作为视听艺术，演员必须面对听众，不断地与听众进行交流，并和听众一起来完成其艺术创作。加上苏州弹词演绎的一般都是长篇故事，是逐日连说的。如果故事中没有扣人心弦、令人关注的戏剧性矛盾冲突，即所谓的“关子”，就不能激起听众的审美兴趣，也不能吸引听众逐日连续不断地来听书。苏州弹词听众是很难伺候的，对于不能满足他们的审美需求、激起他们的审美兴趣的演出，他们可以不听不理，甚至“抽签”离场；苏州弹词听众又是很好伺候的，当尖锐、剧烈、紧张的矛盾冲突，以及对人物命运产生的危机感，激起了他们的关注、期望和悬想时，他们就会排除杂事，风雨无阻地来到书场，安坐台下，心甘情愿当一位忠实的听客。“关子毒如砒”、“关子快如刀”、“关子甜如蜜”、“关子贵如金”等苏州评弹艺谚，很好地概括了“关子”所具有的审美吸引力。其中，前三个艺谚是对听众而言的，一旦听众为“关子”所感染，便会犯了瘾，着了魔，要了命，同时心中充满甜美的审美愉悦；最后一个艺谚是对艺人而言的，意思是组织好“关子”，就能够吸引听众、提高卖座。

“关子”在苏州弹词叙事中的具体运用方式十分灵活多样，不仅有贯穿全书始终的“大关子”，还有随处可见的“小关子”。每一部书中主人公的最终命运或事件的最终结局，通常是吸引听众一回接一回地将全书听完的“大关子”；而其间使得故事一步步被推向高潮，且人物的命运越来越扣人心弦的一个个情节与关节，则是组成众多“小关子”的具体内容之所在。正如生活中的事件和矛盾都有始有终一样，书中的“关子”也有起有落。一般来说，一段“关子书”，[96]从人物出场、事件开端、矛盾发展一直到高潮结束，都不出“始、中、终”三个阶段，大体相当于苏州评弹艺谚中所说的“上关子、肉段、落关子”。

所谓“上关子”，就是指书情进入矛盾，使听众产生关注、期待、悬望的审美心理。书情中的矛盾往往形成于人物出场之后，但也有后一事件的矛盾起因于前一事件之中的，这叫做“种根”。它可以使矛盾发展的前因后果脉络分明，并引起听众预期的兴趣。不过，要做到这一点并不容易。它需要演员在结构情节时成竹在胸，对社会生活的发展规律有深切的了解。因此，苏州评弹艺谚中便有“说书容易种根难”之说。此外，从听众的角度来说，他们希望人物出场和进入矛盾越快越好。所以，一般的苏州弹词“关子书”总是快速地出动人物，提示矛盾，产生悬念。比如，在《杨乃武·密室相会》中，开头便讲杨乃武、小白菜两人在刑部堂上接受死刑判决。两人连夜密室相会，面对面坐定。这样，人物立即进入行动，勾起了听众期待情节发展的急切心情。又如，在《玉蜻蜓·文宣荣归》中，文宣出场，说书人就表出：“说是

96）
“关子书”指书中戏剧性矛盾激烈的情节和故事发展的高潮部分及转折点，它悬念较强，人物形象生动，很能吸引听众。其篇幅长短不一，有时是一两个回目，有时却是一长段，甚至十数回书。

荣归，但作为卖绝的奴仆，他呒啥归处，只是来见旧东家。第一要请求将卖身文契退还给他，第二是为了金大娘娘曾将贴身丫头芳兰许配给他，不知芳兰是否还在等他，或者是否已经另行婚配。”人物面临的、能够引起听众关切的矛盾冲突，也就立即鲜明地点了出来。

所谓“肉段”，就是指“关子书”中展开矛盾、解决冲突的过程。“关子书”进入矛盾要快，但展开冲突要慢。也就是说，“关子书”唯求做足，不求快速通过。因此，“关子书”的“肉段”，人物刻画力求细致，矛盾开掘力求深切，内容细节力求丰满，情节发展力求多变。“关子书”的感染人处，往往不在其结局，而在于人物如何面对矛盾、如何处理和解决矛盾的过程，在于人物对待和消解矛盾时的心理活动。可以说，矛盾接近解决而尚未得到解决的状态是最有吸引力和最耐看的艺术。以《珍珠塔•羞姑》为例，其中“唱道情”是高潮部分，但这段书的好听不在这高潮本身，而在如何进入高潮的一路引领上。如果方卿重上紫薇堂见姑，数言不合，就唱起道情来，其审美效果便会大大减弱。姑侄重会，说话忽此忽彼，好象逼到唱道情上去了，然而又不唱了。其情势像要唱不唱，这才有听头。抓住“关子书”形成的高潮，有意地抑制和拖延矛盾的解决，把听众紧紧扣住不放，使之“欲罢不能”，这是很强的艺术魅力，需要很高的艺术才能。97)从听众的角度来说，他们更加感兴趣的，并不是矛盾的解决，而是如何解决矛盾的过程。因此，被“关子”扣住，对听众来说也是一种欣赏的满足。

所谓“落关子”，便是指“关子书”的结尾。苏州弹词艺人十分重视“落关子”，这是调动、增添和进一步满足听众的审美乐趣的一项艺术。“关子书”结尾时，既要给听众对情节发展的好奇与期待以满足，又要使听众对书情书艺留下经久不衰的美好印象。清人刘熙载曾对戏曲的作法提出这样的要求：“始要含蓄有度，中要纵横多变，终要优游不竭”。其中的“优游不竭”，指的是要给人以一种余音绕梁、落日余晖般的感觉，而这应该也是苏州弹词“关子书”对结尾的要求。98)

盘索里和苏州弹词作为以口头语言“说唱”故事的说唱艺术，叙事是它们最基本的艺术构成要素。盘索里和苏州弹词作为韩国和中国固有的艺术形式，它们在叙事方式上既有相同的地方，同时也有相异的特征。本文通过比较的方法去考察盘索里和苏州弹词在叙事视角、叙事时空模式和叙事结构等叙事方式上的异同点，并透过叙事方式这种外在层面去挖掘和探寻各自内在的精神意蕴，以及韩国和中国受众的不同的审美习惯和审美情趣。

参考文献

谭君强：《叙事理论与审美文化》，中国社会科学出版社，2002年。
吴文科：《中国曲艺通论》，山西教育出版社，2002年。
赵东一、金兴圭：《盘索里理解》，创作和批评社，1978年。
金宽雄：《朝鲜古典小说叙述模式研究》，延边大学出版社，1995年。
夏玉才：《苏州评弹文学论》，中国戏剧出版社，2003年。
周　良：《苏州评弹艺术论》，古吴轩出版社，2007年。
周　良：《苏州评弹书目选》第一集（下），江苏文艺出版社，1997年。
周　良：《苏州评弹书目选》第二集（上），江苏文艺出版社，1998年。
格利高里•巴夫洛维奇•查希里杨：《银幕的造型世界》，中国电影出版社，1983年。
伍蠡甫、胡经之：《西方文艺理论名著选编》，北京大学出版社，2006年。
吴宗锡：评弹“关子”谈，《评弹艺术》第三十二集，2003年。
梁　佳：清代弹词叙事特征论稿，四川师范大学硕士学位论文，2009。

97）苏州评弹艺谚中把这种艺术才能或技巧叫做“卖关子”。
98）参见吴宗锡：评弹“关子”谈，《评弹艺术》第三十二集，2003年。第22页

Comparison on narrative patterns of Pansori and Suzhou tanci

Chi Shuiyong

Abstract: Just as other artistic forms, Quyi (folk art) is a universal art. Both China and Korea have its own form of Quyi, represented by Suzhou Tanci in China and Pansori in Korea. Talk-singing art as well as novel and drama has narrative features while it takes a different form that performers apply diverse and comprehensive narrative perspectives and style to narrate the story by talking and singing in oral language. As a talk-sing art, both Pansori and Suzhou Tanci share the most fundamental artistic element, namely the narrativity. However, it's worth noting that Pansori and Suzhou Tanci, as a typical artistic form in Korea and China, are similar as well as different with each other. This thesis attempts to illustrate the similarity and difference of narrative patterns between Pansori and Suzhou Tanci by comparing the two. Furthermore, it tries to dig the spirit meaning inside these two forms of Quyi through their narrative patterns in order to study the different aesthetic habits and tastes of the audience in Korea and China.

Key words: Pansori, Suzhou Tansi, narrative pattern

Biography: Chi Shuiyong, Professor, Foreign Language Institute, Central China Normal University. The main research direction is Korean classical literature.

Address: Korean Department, Foreign Language Institute, Central China Normal University, NO.152 Luoyu Road, Hongshan District, Wuhan, Hubei, P.R.China

Post Code: 430079

Phone Number: 027-67865887 / 15527320219

E-mail:

从“学诗者”的接受语境和视角看朝鲜诗话的独特性

马金科

【论文摘要】朝鲜古代诗话的产生虽然源自中国宋代诗话，但是，由于特殊的文化语境、接受视角以及叙述角度，使朝鲜诗话呈现出有异于中国诗话的特殊形态。朝鲜古代接受中国诗话的语境具有超跨文化的性质，有同文化直接接受的特点；和中国诗话相比，朝鲜诗话中的说话人具有双重身份，既是叙述者又是转述者，既是朝鲜汉文学的权威者，又是中原汉文化的学习者；朝鲜诗话的说话人和接受者都是第二语言朝鲜汉诗诗人。因此，朝鲜诗话的批评形态表现出鲜明的比较文学性质，具有实践理性和自主精神。

关键词：朝鲜诗话；语境；叙述者；接受者；独特性

众所周知，诗话是随笔性的诗歌评论，内容是有关于诗，形式上活泼自由，无所拘束。所以被郭绍虞先生称之为"方便法门"。任何意识形态都表现为话语形态，诗话和其他文学样式一样也是话语形态性的。话语是人与人之间通过语言而从事沟通的具体行为或活动，即一定的说话人与受话人之间在特定语境中通过文本而展开的沟通活动。从话语形态性看诗话，就意味着诗话是一个由说话人发出，在特定的语境下，通过文本媒介传递给受话人的沟通过程。其中有五个重要的因素：说话人，即诗话作者；受话人，即接受者，是诗话的读者；文本，即诗话作品；沟通，即通过阅读而达到的相互了解或融洽的状态；语境，即诗话作者和读者创作和接受文本时的社会文化大环境和具体语言环境。分析诗话的话语形态性质，可以让我们更准确深入地研究诗话的潜在含义——话语蕴藉。下面，我们主要分析一下朝鲜诗话说话人、接受者的特殊性，以及由此而形成的朝鲜诗话的独特性。

一、朝鲜古代接受中国诗话的超跨文化语境

中与朝鲜半岛山水相连，同属于汉文化圈，文化交往历史悠久，频繁密切，文化传统相近，这为中国文化的被接受提供了超乎跨文化的接受语境。两国汉字文化渊源相同，如出一辙，李朝中期的大文人李德懋、现代韩国著名学者许世旭在研究两国文学交流史时都认为，凡中原重要的文学思潮、作家、作品、或文学现象，百多年后都会在朝鲜半岛出现。历史上，由于两国文化交流历史悠久、内涵深厚，文化性质相近，所以，朝鲜文人又有人称朝鲜为"小中华"，流传在中国的

朝鲜诗人的诗集称之为《小华集》。

在高丽以前，已经有同中国唐以前政治、思想、教育、文化的广泛深入的交流，无论从朝鲜文化的纵向接受，还是从中朝文化的横向接受，都已经具备接受中原文化的良好历史基础。高丽后期至李朝前期，接近于中国的南宋、辽、金、元朝、明代这段历史时期，虽然民族战争频仍，而中朝政治文化交流依然不断。两国虽然朝代不断更迭，而作为藩属国朝鲜依然奉行唐宋以来形成的中原汉文化的政治思想传统和文化制度，这就为宋代文化在朝鲜产生影响准备了充分的现实条件。总之，朝鲜对中国文化的历史接受，为本时期文学的进一步接受奠定了跨文化基础，现实的哲学政治思想、文化教育政策等条件的相近、相通为进一步接受中国文学提供了可能性。

在接受屏幕的现实接触面上，哲学和政治思想是一个国家上层建筑和意识形态的核心，在文化接受中起决定作用，决定着接受的内容、方式和接受程度。高丽虽然崇尚佛教，但以儒家思想为政体；高丽后期性理学的传入到李朝彻底以儒家思想为核心，与宋朝的哲学思想相通，使文学的接受具备了非常有利的思想条件。相近的教育和科举制度为培养大批儒学人才提供了制度的保证，形成了士林阶层，为接受江西诗派准备了接受主体和创作主体。而国家间的友好往来，社会风尚的形成，印刷业、航海业的发展，为文化的交流提供了良好的软环境和硬环境，大大促进了朝鲜诗学对中国诗话的接受和传播。

从原则上讲，中国本土和朝鲜半岛接受中国文化的性质是不同的，但是由于朝鲜汉文学和中国文学悠久而密切的关系，朝鲜汉文学从其深厚的接受传统上来讲，具有非比较文学的一般接受美学的性质。同时，对于朝鲜半岛，由于朝鲜汉文学毕竟是基于自己民族文化立场、观点、传统的创作，是外民族语言第二语言文学创作，其本身的比较文学接受美学性质又是客观事实。这样，在汉字文化上就形成了中国是传播者、朝鲜半岛是接受者、两国文化“大同而小异”的现状。即朝鲜汉字文化继承和接受者多，创新和变异者少。朝鲜半岛对江西诗派的接受突出表现出这样的性质。

二、朝鲜诗话说话人的双重性

中国诗话的说话人和接受者身份单一，是直接叙述者和文本的权威阐释者，接受者是只具有汉文化背景的中国诗人；话语语境是单纯的汉文化背景和中国的现实际遇；文本是单纯的中国诗话。和中国诗话相比，朝鲜诗话中的说话人具有双重身份。从朝鲜高丽中期李仁老、李奎报的诗话产生伊始，从高丽到李朝末期

朝鲜共创造了近百部诗话，作者近百人。由于中朝文化的密切相连，渊源深厚，使朝鲜诗话的作者既是说话人又是转述者；既是朝鲜汉文学的权威者，又是中原汉文化的学习者。所以，这些说话人通常是祖述中原文化经典，在学习和实践中有所创新，他们在本国朝鲜汉文学中扮演的角色既是汉文学的佼佼者、文坛领袖，又是对中原汉文化的最好的接受者、自觉的实践者，指导后人学习汉文学的导师。

高丽时期的四大诗话作者都是当时名噪一时的文坛领袖或者兼做国家重臣。李仁老是当时文坛中产生重要影响的“海佐七贤”的领袖，曾做过礼部员外郎、右谏议大夫要职；李奎报文采出众，是高丽文学的代表作家，曾做过宝文阁学士知制诰、金光禄大夫守太保、门下侍郎平章事等高官。李朝初期文坛的领袖徐居正曾做过宏文馆、艺文馆大提学，持掌文恒23年，官至左赞成。当然，诗话作者中也有个别人没有做过高官的，但也都是当时有影响的重要诗人。这样的出身和身份符合朝鲜高丽李朝的文人政治和当时士大夫阶级知识分子文化的特点。这样的身份使他们的诗话具有高度的权威性，后人奉之为法典，以此学习和继承前人的经验，指导汉诗的创作。

在《破闲集》后记中记载，李仁老去世50年后，李仁老的后代记述了李仁老的生平事迹和创作成就，在叙述李仁老的生平和转述《破闲集》的编撰动机时鲜明地表现出他作为特殊说话人的性质。

我先人，生大金天德四年壬申，早丧考妣无所依归，又大叔华严僧统廖一，抚养之。常不离左右，训诲勤勤，三坟五典诸子百家莫不渔猎。至乙未夏提名豹榜，翌年秋月，踵八贤癸连捷考艺，又庚子春场首登龙门，声动士林。及冰清司业崔公永濡为贺正使，以状书官预于一行。是年腊念七，行至渔阳鹅毛寺，乃禄山练兵所也。因留诗云：“槿花相映碧山峰，卯酒初酣白玉容。舞罢霓裳犹未毕，朝雷雨送猪龙。”入燕都，元日馆门额上，题春贴子云：“翠眉娇展街头柳，白雪香飘岭上梅。千里家园知好在，春风先自海东来。”题未几名遍中朝。及还朝，出为桂阳书记，俄入补翰林，凡诸词疏皆出手下。厥后中朝学士遇本朝使价，则取颂前诗，问云：“今为何官不已？”先人始自翰院至于诰院，凡十有四载。演纶余暇遇景落笔，词若涌泉略无停滞，时人指之曰：“腹藁”。日与西河耆之、濮阳世材辈约为金兰，花朝月夕未尝不同，世号竹林高会。依酣相语曰：“丽水之滨必有良金，荆山之下岂无美玉？我本朝境接蓬瀛，自古号为神仙之国，其钟灵育秀间生五百。现美于中国者，崔学士孤云唱之于前，朴参政寅亮和之于后，而名儒韵释工于题咏声驰异域者，代有之矣。如吾辈等苟不收录传于后世，则湮没不传决无疑矣。”遂收中外题咏可谓法者，编而次之为三卷，名之曰：破闲。

从李仁老后人的转述中我们能感受到李仁老作为诗话的说话人的多重身份和立场。他是当时中国、朝鲜的知名诗人，编撰《破闲集》是为了记录朝鲜文学的历史遗产使之代代相传不至泯灭，也为后世留下值得学习借鉴的典范，所谓“可为法者”，让后代奉为圭臬。他本身就是学习汉诗的典范，同时又是指导后人学习汉诗的导师。

姜希孟在《东人诗话序》中对同时代人徐居正的《东人诗话》给予了高度评价，如同中国诗话《诗话总龟》、《苕溪渔隐丛话》、《诗人玉屑》一样，是治病的良药，“实诗家之良方也”。认为“刚中氏是篇之作，上不乖夫子之意，下以仿诸家之范，能以己志迎取作者之意，有所发明而不佛乎义理之源精微之奥，然则其有补于词学岂浅浅哉？”这里作者双文化的角色和诗话的创作指导意义非常显然。金守温在《书东人诗话后》中认为《东人诗话》是“诗道之集大成者”，“四佳相公以诗学登坛，为一代之所宗”。从诗话的内容上看，“于是观公之所贬驳，则必有以知诗道之不可如是，见公之所褒美者，则必有以知诗道之决不可不如是，即所谓不加绳墨而方圆自正者也”。为朝鲜诗人学习汉诗指明了正确的道路。诗教诗道都出于中原汉文化传统，又都归结为朝鲜诗人学写汉诗。

《破闲集》是朝鲜诗话的开山之作，《东人诗话》被誉为朝鲜诗话成熟的标志，两部诗话的作者说话人的立场和身份很有代表性，实际上两部诗话的说话人角色和视角为后来诗话的创作确立了传统。远承中原汉诗的传统，近接朝鲜汉诗的历程，总结实践经验指导后进创作，成为了朝鲜诗话说话人普遍的思维逻辑。这一点，从朝鲜诗话的每一则内容里都能得到印证。

三、朝鲜诗话接受者的第二语言性质

所谓接受者有两个：一个是作家创作时的潜在的接受者，即写作对象；另一个是实际的接受者，即朝鲜读者。话语的接受就是文中的潜在接受者向实际接受者转化的过程。在这种转变过程中，作者的创作动机、文本的内容、作品的形式起重要作用。由于朝鲜诗话说话人明确的创作动机、确定的汉诗创作上的思想，以及以中朝诗人的创作为题材，用汉语、用诗话的形式进行创作的形式特点，使作者心中的潜在接受者和实际接受者基本趋于一致。从上文的分析来看，朝鲜诗话的潜在接受者就是精通汉语、学习汉诗的朝鲜诗人。朝鲜当时的历史文化特点和朝鲜诗话自身的特点，决定朝鲜诗话的实际接受者是那些精通汉学的士大夫知识分子，其中当然包括潜在的接受者。

和中国诗话相比，朝鲜诗话的说话人和接受者都是第二语言朝鲜汉诗诗人。在公元1444年之前，朝鲜用汉语作为标记文字，之后虽然有了自己的语言文字，但是直至李朝结束，官方文字一直沿用汉语，文人士大夫的文学形式仍然以汉文为正统。母语朝鲜语主要使用于口语和口头文学，和文字产生之后的时调、小说等国语文学。文人士大夫阶级自幼学习汉文，熟读中国典籍，所谓"三坟五典诸子百家"，虽然精通汉文，但毕竟是朝鲜诗人，他们在诗话中表现出第二语言特殊的立场和视角，以及有异于中原诗人的特别关注点。

朝鲜诗话中的接受者大多用"学诗者"、"新进学诗者"、"后进"、"后学"、"学者"、 "新进苦学者"、"今人"、"童蒙辈"等名词表示潜在的接受者。其中"学诗者"使用的频率最高。当然更多的是使用行文意蕴体现出潜在的接受者。诗话中的内含，要么是解说诗道诗法，要么是为学诗者树立典范，要么是为学诗者指出病症以此为戒，要么名人轶事女流禅诗乃诗家所爱等等，都关乎诗学修养。并且这些内容都要和朝鲜汉诗发展、朝鲜诗人创作联系起来，目的都是一个，即朝鲜诗人学做汉诗。这是朝鲜诗话与中国诗话在接受者上的不同之处。

以下两则诗话明显表现出接受者的属性：

金兰业古亭，山人慧素作记，文烈公戏之曰："此师欲作律诗耶"。星山公馆有一使客留题十韵，词繁意曲。郭东珣见之曰："此记也，非诗也。非特诗与文各异，于一诗文中亦各有体。"古人云："学诗者对律句体子美，乐章体太白，古诗体韩苏，若文词，则各体皆备，与韩文熟读深思，可得其体。"虽然李杜古诗不下韩苏，而所云如此者，欲使后进泛学诸家体耳。

余尝读李相国长篇，豪健峻壮凌厉振踔，如以赤手搏虎豹拿龙蛇，可怪可鄂，然有鸵鹿猛处。牧隐长篇，变化阖辟纵横古今，如江汉滔滔波澜自阔，奇怪必呈，然喜用俗语。学士者，学牧隐不得，其失也流于鄙野；学相国不得，其实也如捕风击影，无著落处。近世学诗者例喜法二李，不学唐宋。古人云："作法于凉，其弊犹贪，作法于贪，弊将何救？"

第一则诗话诗，崔滋以朝鲜文人文体之病展开话题，然后为学诗者指出学习律句、乐章、古体及文辞的门径，不言而喻其旨归仍然是朝鲜诗人学汉诗，"欲使后进泛学诸家体耳"。

第二则诗话，徐居正引用了黄庭坚的学诗原则：

学老杜诗，所谓"刻鹄不成尚类鹜"也。学唐诗人，所谓"作法于凉，其弊尤贪；作法于贪，弊将若何"？

徐居正的引用与原文基本相同，只是个别文字稍有出入，"若何"与"何救"都是强调问题严重。强调学诗取法要高，向杜甫等大家学习；一定不要低取法，否则，出现的弊病将无方可救。徐居正因此批评了朝鲜"近世学诗者例喜法二李（朝鲜高丽诗人李奎报、李穑），不学唐宋"的做法，纠正不正之风，为朝鲜诗人学习汉诗提出了原则性的意见。

四、朝鲜诗话的比较文学批评形态

首先，通过上文的分析，我们可以看到，朝鲜诗人的说话人和接受者都具有中国诗学的学习者性质，这和古代朝鲜文人对中原文化的仰视密切相关。说话人是朝鲜学作汉诗的佼佼者，是朝鲜文坛的领袖或者是汉诗的代表诗人。他们或者多年留学于中国，或者在中国考取功名，或者出使中国，或者饱学汉籍于国内等等不同，但是他们都是朝鲜汉诗的专家权威人士，所以他们理所当然地成为汉诗学习的楷模、导师和评判者，是最有发言权的汉诗诗学的权威，也是汉诗最好的传播者。与中国诗话相比，朝鲜诗话的说话人具有朝鲜文化的背景和说话语境。朝鲜诗话的潜在接受者和实际接受者，是朝鲜语境下的第二语言汉诗学习者。由于仰视中原文化的视角，使朝鲜诗话把中国诗话的评价标准作为法则，有时甚至是机械地祖从汉诗的诗教诗法，丧失了自主意识，缺乏批判反思意识，不去从原则上，或者很少对原则问题提出异议、展开辩论，所以朝鲜诗话对汉诗诗学的贡献是微弱的，仅仅停留在创作实践环节上。另外，由于说话人和接受者的汉诗学习者的视角，使他们的关注点不是停留在作家、作品的阐释上，而是凝聚在学诗上，即诗教诗法上、诗人素养上以及诗风的演变上。

其次，朝鲜诗话在叙述视角和具体的实践环节中表现出民族自主性。由于朝鲜诗话的特殊语境，使说话人的立足点和出发点都完全站在朝鲜诗人学汉诗的位置上。虽然言必汉诗传统，但是一定归结到朝鲜诗人如何学习汉诗的宗旨上。朝鲜诗人学汉诗话题的选择和提出、朝鲜诗人的叙述主体和接受对象都是千载不变的。另外，在用典、韵律等创作环节上，有些诗人从朝鲜文化的特殊性出发表现出发展和变革意识。如有些典故，中原有而朝鲜没有的提议免用，如关于“猿声”等；还有诗中用朝鲜地名、典故的意见等。在韵律上强调了两个民族语音不同，特别强调朝鲜诗人作词难的问题以及朝鲜汉诗的通病问题。最后，到了李朝中后期，发展为用朝鲜“俚语”、语音入诗的程度。正是这种民族自主意识的发展，朝鲜文学到了朴趾源和丁茶山时期鲜明地提出“朝鲜之风”、 “我是朝鲜人，甘作朝鲜诗”（丁若镛《与犹堂全书》）的主张。

再次，朝鲜诗学非常重视朝鲜诗人如何学习和运用汉诗的诗法，可以说朝鲜诗话体现出实践诗学的特性。朝鲜诗话由于“学诗者”的视角，使他们更注重把汉诗诗法应用于朝鲜诗人学汉诗的实际，所以，除了诗教、诗人修养外，更重视做诗的炼字、炼句、炼意、炼格，以及用事等诗歌创作的具体、实用的方法。有时从实践出发从国内外的对比分析中讨论诗法，有时直接从理论出发讨论朝鲜诗人的创作实践。这一类内容占朝鲜诗话的大部分篇幅。

另外，朝鲜诗话的“学诗者”视角，使朝鲜诗话具有了有别于中国的特殊形态。中国诗话的文化背景单一，叙述对象单纯一般为中国诗歌、诗学，语境也为当时的中国历史文化。朝鲜诗话的背后有中国和朝鲜两种文化背景，语境是当时的朝鲜历史文化，是双语双文化的交融，是一种历史文化背景中的诗歌理论在另一种历史文化条件下的实践，而且其中常常是既有历时性的关系因素，又有共时性的关系因素。还有，叙述的对象一般为两个，即朝鲜和中国的诗歌和诗人。有时中国诗歌、诗人、诗学是隐性的、潜在的。朝鲜诗话由于“学诗者”的视角，形成了朝鲜诗话对比式的、影响接受式的比较文学批评形态。这是朝鲜诗话不同于中国诗话的特殊批评形态。

参考文献：

1. 李仁老：《破闲集》 《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983。
2.徐居正《东人诗话》 《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983。
3.李济臣《清江诗话》，《韩国诗话丛编》（一），韩国 首尔，太学社，1996。
4.李德懋《清脾禄》，《朝鲜古典作家理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文学艺术总同盟出版社，1964年。
5.洪万重《西浦漫笔》，《朝鲜古典作家理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文学艺术总同盟出版社，1964年。
6.曹伸《谀闻琐录》，《韩国诗话丛编》（一）韩国 首尔，太学社，1996。
7.朴趾源《婴处稿序》，《燕岩集》，《朝鲜古典作家美学理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文学艺术总同盟出版社，1964年，第296页。
8.崔滋：《补闲集》 《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983。
9.黄庭坚《与赵伯充》，《刀笔》卷四。付璇琮：《古典文学研究资料汇编——黄庭坚和江西诗派卷》，北京，中华书局，1978。
10.丁若镛《与犹堂全书》，《朝鲜古典作家理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文

学艺术总同盟出版社，1964年。

李仁老《破闲集》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第76～77页。

徐居正《东人诗话》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第189～192页。

崔滋《补闲集》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第105页。

徐居正《东人诗话》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第249页。

黄庭坚《与赵伯充》，《刀笔》卷四。付璇琮：《古典文学研究资料汇编——黄庭坚和江西诗派卷》，北京，中华书局，1978。

徐居正《东人诗话》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第222页。李齐贤用朝鲜诗作对国王“鸡声恰似门前柳”的解释。又，丁若镛《与犹堂全书》在《寄渊儿》中直接提出用朝鲜正史、典籍中的“事实”、“地方”入诗。

徐居正《东人诗话》，《韩国诗话选》，首尔，太学社，1983，第211页。强调“吾东方语音与中国不同”，朝鲜诗人作词比中国诗人还要难。李济臣在《清江诗话》中提到讷斋“专用东人语”的现象和朝鲜诗人讨论押韵之难的问题。同前书《韩国诗话丛编》（一），韩国 首尔，太学社，1996，第725、726页。

李德懋《清脾禄》，《朝鲜古典作家理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文学艺术总同盟出版社，1964年，第326页。“东方僻三带之习”。

洪万重：《西浦漫笔》，提出不学“他国之言（中华）”，用朝鲜语音写诗，“各因其语而节奏之。”又，曹伸《谀闻琐录》“牧隐自负才豪，多用俚语以作诗。”同前书《韩国诗话丛编》（一）韩国 首尔，太学社，1996，第601页。

朴趾源《燕岩集》《婴处稿序》赞誉李德懋的诗“虽谓朝鲜之风可也。”强调中朝语音的不同。《朝鲜古典作家美学理论资料集》，朝鲜平壤：朝鲜文学艺术总同盟出版社，1964年，第296页。

중한 문화유산 관광자원 관리체계에 대한 비교고찰

우영란(중국, 연태대)

서 론

문화관광자원은 문화적인 요소를 지닌 관광자원으로써 문화유산은 문화관광자원의 가장 중요한 부분으로 되고 있다. 문화유산은 계승 상속할 만한 정신적 소산의 총화이며 1972년 "세계문화와 자연유산보호공약"이 통과된 후부터 세계적으로 중시를 받게 되었다. 특히 20세기 말부터 문화의 산업화가 활발하게 이루어지고 관광자원으로서의 가치를 인정받게 되면서 문화유산에 대한 관리는 보호와 활용이라는 난제에 부딪히게 되었다.

중국에서 이에 대한 대안을 모색하는 작업은 2000년대 중반부터 정부의 관련부서 및 학자들에 의해 시작되었는바 물질문화유산에 대한 최고급 관리기구인 국가 관광국에서 국무원 발전연구중심에 위탁하여 진행한 연구결과물인 2008년과 2009년의 『중국 문화유산 사업 발전 보고』[99]에서는 대량의 편폭을 문화유산의 관리제도에 할애하였다. 문화관광에 대한 관심이 증대되면서 문화유산의 보호 및 개발을 둘러싼 학문적 연구도 다양한 시각에서 이루어지고 있다. 1989년 '문화관광자원'을 주제로 한 첫 연구[100]가 이루어진 후, 2000년대에 들어서면서 연구 성과들이 속출하고 있다.[101] 상술한 연구에서 문화관광자원의 관리제도에 대한 연구는 경제학 및 행정관리학 분야에서 이루어졌고 이 중에는 영국, 프랑스, 일본 등 국가와의 비교연구도 있다.[102]

한국은 문화유산에 대한 보호 및 개발이 일찍 시작되었고 1962년 "문화재 보호법"이 반포된 이후 일본과 더불어 아시아의 국가들 중에서 문화유산보호에 대한 관리가 가장 잘 이루어진 국가로 중국 문화유산의 관리제도에서 나타난 난제들을 해결하기 위한 대안을 모색함에 있어서 참고할 만한 부분들이 많다.

본 논문은 문화관광자원의 개념, 문화유산 관광자원 관리기구의 형성, 관리 현황 등에 대해 비교 고찰함으로서 중국의 문화유산 관광자원관리에서 나타난 문제점을 분석하고 대안을 제시하려 한다.

1. 문화관광자원 및 문화유산의 개념 비교

1) 문화관광자원의 개념

---

99) 劉世錦 主編, 文化遺產藍皮書, 『中國文化遺產事業發展報告』(2008), 社會科學文獻出版社, 2008.
劉世錦 主編, 文化遺產藍皮書, 中國文化遺產事業發展報告(2009), 社會科學文獻出 版社, 2009

100) 吳正光, , 「對貴州文化旅遊資源的評價」, 『貴州文史叢刊』, 1989년 제2기.

101) 1989년부터 2009년까지 정기간행물에 발표된 문화관광자원관련 논문 440편 중에서 407편이 2000년 이후에 발표되었다.

102) 王曉梅, 朱海霞, 「中外文化遺產資源管理體制的比較與啟示」, 『西安交通大學學報』(社會會科學版)』, 第26卷 第3期, 2006년 5월, 39쪽.

문화관광자원은 문화유산을 포함한 문화적인 요소를 지닌 모든 자원을 포함하는데 최근 대중음악 또는 현대음악 등 예전에 문화적인 것으로 고려되지 않았던 요소까지 포함되어 그 범위가 확장되었다.

중국의 최근 연구 성과들을 살펴보면 문화관광자원은 문화유산(박물관 및 옛 것에 대한 추억)을 중심으로 구성되며 특히 최근 들어 민속, 음식과 더불어 문화 예술, 종교 등 물질이 아닌 형태의 문화유산도 문화관광자원으로 인식하는데 일치를 보이고 있으며 유적지에 대한 관광을 문화관광으로 인식하던 시기에 비해 문화관광자원의 범위가 넓어지고 있다.

하지만 아직도 물질 즉 유형의 문화유산을 중심으로 자원이 여전히 문화관광자원의 가장 중요한 부분으로 인식되고 있는데 문화관광을 '遺産旅遊'라고 서술한 경우가 바로 그 보기이다.[103] 즉 문화관광과 문화유산관광을 동일시한 관점으로 문화유산만을 문화관광자원으로 인식한 것이다.

또한 2008년 중국에서 중국에서 출간된『中國文化遺産事業發展報告』에서 서술된 文化旅遊의 개념을 살펴보면 역시 문화관광활동의 범위를 “유적, 박물관, 궁전, 역사건축, 유명 건축물, 폐허, 예술품, 조각, 공예품, 명절, 민간예술, 원시문화, 그리고 민족 및 기타 문화를 대표할 수 있는 것 등 문화유산자원에 대한 사용”으로 정의하여 모든 물질과 물질이 아닌 형태의 문화유산에 대한 관광을 포함시킴으로써 문화유산관광과 문화관광을 동일시하였음을 알 수 있다.

한국에서 문화관광자원은 민족문화의 유산으로서 보존할 만한 가치가 있고 관광매력을 지니고 있는 자원을 말한다. 따라서 문화적 관광자원은 역사적 가치가 있어야 하며 예술적, 학술적 가치는 물론, 관광적 욕구 충족이 가능해야 한다. 즉 문화관광자원은 "민족문화의 유산으로서 국민이 보존할 만한 가치가 있고 관광매력을 지니고 있는 자원을 말한다. 문화적 관광자원은 문화재자원과 박물관자원으로 대별할 수 있다”고 했으며 “민족지혜의 전통이 되기에 충분하고 민족문화창조의 기반과 모체가 되는 것을 문화재자원”이라고 함으로써 주로 문화재를 중심으로 한 문화유산자원을 관광자원으로 인정하였다.[104]

한국에서는 문화가 국가전략 자원으로 인식된 2000년대부터 문화유산에 대한 관심이 더욱 높아졌으며 주로 유형의 자원을 둘러보는 과거의 관광관념에서 무형의 문화가 관광자원의 한 축으로 인식되기 시작하였고 전통적 개념과 무형의 문화자원이 더해져 문화관광자원의 개념으로 정착되고 있다.

2) 문화유산의 개념

“문화유산”은 1972년 유엔에서 통과된 “<세계 문화 및 자연유산 공약>에서 문화적 소산을 “문화유산”이라는 국제통용의 개념으로 제기하였다.

중화인민공화국 수립이후, 중국에서는 문화유산을 “전통문화”라고 불러왔으며 주로 물질적인 것을 가리켰다. 즉 과거 중국에서 문화유산에 대한 인식은 물질적인 문화유산에 머물러

103) 吳必虎 ,『區域旅遊規劃原理』, 中國旅遊出版社 , 2004.
104) 김정옥『관광자원관리론』, 大旺社 , 2003.

있었고 물질이 아닌 정신적인 문화유산은 民間文化, 民俗文化, 民間藝術 등 용어로 불렸다. 2005년 <문화유산 보호를 강화할 데 대한 국무원의 통지문(國務院關于加强文化遺産保護的通知)>와 <非物質 文化遺産보호를 강화할 데 대한 국무원 판공청의 의견서(國務院辦公廳關于加强我國非物質文化遺産保護工作的意見)>가 반포되면서 국가급 공문에서 처음으로 "문화유산"이라는 개념의 내적인 함의와 범위를 확정하였으며 특히 <문화유산 보호를 강화할 데 대한 국무원의 통지문(國務院關于加强文化遺産保護的通知)>에서 처음으로 정부의 입장에서 중국 특색의 "문화유산"이라는 개념을 제시하였다.

한국에서는 문화유산과 문화재의 개념이 명확히 구분되어 있지 않으며 유형과 무형의 모든 문화재를 문화유산으로 인식하고 있다.

요컨대 중국에서는 초기에 주로 물질의 형태로 되어 있는 문화적 소산을 문화유산으로 인식하였고 2005년을 전후하여 물질이 아닌 형태가 없는 문화적 소산까지 문화유산으로 인식하고 있으며 한국은 유형과 무형의 문화재를 모두 문화유산으로 인식하고 있다.

2. 문화유산 관리체계에 대한 비교고찰

1) 중국의 문화유산 관리체계

(1) 문물(물질문화유산)

우선 물질문화유산자원 즉 문물에 대한 관리체계를 살펴보면 중국은 주로 형태가 있는 물질적인 것(문물)을 문화유산으로 인정하였고 건국이후부터 종적인 다층 관리체계를 형성하였다. 중국의 국가 문물국은 문화행정관리기구인 문화부의 소속하에 있는 국가급 문물관리기구이며 물질문화유산인 문물에 대한 관리를 책임지고 있다.

省 및 直轄市, 자치구에는 문물국(흑룡강성, 산동성, 운남성 3개 성은 문화청 산하에 문물국 혹은 문물처가 설립되어 있음)이 설립되어 있다. 성, 시급 문물관리기구는 문화국에 소속되거나 독자적인 기구로 되어 있는데 이는 지방 행정기구에서 해당지역 행정관리상황에 의해 결정하는 것으로 필자의 조사에 따르면 문화자원의 多少와는 관계가 없는 것으로 보인다.[105]

市, 縣에는 문화국산하 문물관리처가 설립되어 있어 국가 및 성, 시급 관리기구와 종적인 상하체계를 이루고 있고 물질문화유산 즉 유형의 문화유산에 대한 관리만을 책임지고 있다. 문물국은 국가와 성, 시, 자치구 급까지는 거의 독자적인 행정기구로 존재하고 있으며 시, 현급의 문물관리기구는 보통 문화국산하의 기구로 되어 있다.

(2) 비물질문화유산

105) 해당 부서 홈페이지 자료 참조

2005년 이전까지 형태가 없는 비물질적인 문화유산은 "민간 문화(민족 민간 문화)"라는 용어로 존재 및 인정되었으며 물질문화유산인 문물과는 별개로 중앙의 문화부로부터 산하 문화청 및 **문화국** 등 문화관련기구의 사화문화관리 부서에 의해 관리되었다. 2005년 3월 26일 국무원 판공청의 <非物質 文化遺産보호를 강화할 데 대한 국무원 판공청의 의견서(國務院辦公廳關于加强我國非物質文化遺産保護工作的意見)>에서 최초로 정부 문건의 형식으로 "非物質文化遺産"이라는 용어가 제기되면서 2008년 문화부에 非物質文化遺産司가 설립되어 관리를 책임지게 되었다.

그 이후, 일부 성, 시에서 문화국 혹은 문화청에 非物質文化遺産處(북경 등)를 설립하였고 일부 성, 시(山西 등)는 社會文化處(非物質文化遺産處)에 非物質文化遺産處까지 두 개의 간판을 거는 형식을 취했으며 다수 성, 시에서는 여전히 社會文化處(河北, 山東)에서 관리함으로써 非物質文化遺産 전문관리기구가 설립되지 못했고 여전히 사회문화관리부서에 의해 관리되고 있는 상황이다.

산하의 현 및 시에서는 보편적으로 사회문화관리부서에서 非物質文化遺産에 대한 관리를 책임지고 문화부의 非物質文化遺産司와 종적인 관계를 형성하고 있다. 즉 중앙으로부터 지방에 이르기까지 종적인 관리체계를 형성하고 있는 문물관리기구와는 달리 성, 시급부터 다수 지역에서 여전히 원래의 문화행정관리기구의 사회문화관리부서에서 관리하는 형식을 취하고 있어 표면적으로 보면 종적인 관리체계가 이루어졌지만 사실 국가급 관리부서만 있을 뿐 지방은 여전히 원래의 관리기구에 의존하고 있다.

2) 한국의 문화유산 관리체계

한국은 1962년 "문화재보호법"이 제정되면서 문화유산이 유형과 무형 문화재로 나뉘었고 이에 대한 관리 역시 문화재관리기구에 의해 통합적으로 이루어지고 있다.

한국은 국가급 문화유산관리기구로 중앙부서인 문화체육관광부 소속 외청(外廳)으로 문화재청이 있으며 시(특별시, 광역시), 도에 문화재관련 행정기구가 설립되어 있어 중국과 마찬가지로 종적인 관계를 이루고 있으며 유형과 무형의 문화재에 대한 관리를 총괄하고 있는 것이 특징이다. 하지만 도, 시의 문화행정기구(문화관광국, 문화체육국, 관광문화국, 문화환경국, 지차문화국) 중 서울과 부산에만 문화행정기구에 문화재과가 별도로 설치되어 있고 기층 문화재관리기구는 문화재팀 단위 또는 문화관광 내지 문화예술팀 등의 일부분으로 운영되어 지는 경우가 대부분이다. 이를 구체적으로 살펴보면 문화재청에서 조사한 사례대상 218개 기초 자치단체 중 3개 기초자치단체(경주시, 안동시, 김해시 등)에서 과 단위 조직을 설치하여 과 단위 조직 설치율은 1.4%이며 218개 사례 자치 단체중 1개 이상의 문화재업무 전담담장조직(팀)을 설치한 자치단체는 60개로 기초 자치단체의 담당단위조직 설치율은 27.5%이다. 그 외 대다수 기초자치단체에서는 문화관광, 문화예술 등 복수기능을 수행하는 팀 단위 내에서 이루어지며, 업무수행 또는 대부분 겸직을 수행하는 1인에 의하여 이루어지고 있다.

3) 중한 문화유산 관리체계 비교

상술한 바와 같이 중국과 한국 모두 국가급 문화유산관리기구는 문화행정관리부서에 소속되어 있거나 그 지도를 받고 있다. 중국의 국가 문물국은 문화행정관리기구인 문화부의 소속하에 있고, 한국의 문화재청은 문화, 관광 및 체육을 통합적으로 관리하는 행정관리기구인 문화관광체육부의 외청으로 양국 모두 문화행정부문의 지도를 받고 있지만 상대적으로 독립성을 가지고 있다는 것이 공통점이다. 하지만 중국은 물질과 비물질 문화유산에 대한 관리부서가 분리되어 있는 것이 특징으로 물질문화유산은 문물국에서 관리하고 있으며 비물질 문화유산은 문화부의 非物質文化遺産管司에서 관리하고 있는바 그림으로 표시하면 아래와 같다.

지방의 관리기구를 살펴보면 성, 자치구 및 직할시까지 전문적인 물질문화유산 즉 문물관리기구가 설립되어 있고 시, 현급에서는 문화행정기구 내에 문물관리기구가 설치되어 있거나 독립적인 기구가 설립되어 성, 시급 기구와 종적인 관리체계가 이루어져 있다. 비물질문화유산에 대한 국가급 관리기구는 문화부의 非物質文化遺産司이며 성, 시 그리고 현, 시는 문물관리기구와는 달리 성, 시급부터 다수 지역에서 여전히 원래의 문화행정관리기구의 사회문화관리부서에서 관리를 책임지고 있어 표면상 종적인 관리체계가 이루어져 있지만 사실 국가급 관리부서만 있을 뿐 지방은 여전히 원래의 관리기구에 의해 관리되고 있다.
한국은 1962년 문화재보호법의 제정과 동시에 유형과 무형 문화재의 개념이 제기되었고 이에 대한 관리 역시 통합적으로 이루어졌는바 국가 급 문화재관리기구인 문화재청이 유형과 무형 문화재의 관리를 총괄하고 있다. 시, 도급 이하 다수 지역에는 전문적인 문화유산 관리기구가 설립되어 있지 않으며 문화행정부서에서 관리를 대행하고 있는바 국가급 문화재 관리부서인 문화재청에서 지방 문화재에 대한 관리까지 주도하고 있다.

3. 문화유산 관리기능 비교

1) 관리 범위 및 기능

중국에서 문화유산에 대한 관리는 문물관리기구와 非物質文化遗产 관리기구에 의해 분리되어 있으며 관련부서의 주요 업무는 모두 문화유산에 대한 보호이다. 국가 문물국의 관련부서를 살펴보면 政策法規司, 文物保護와 考古司, 博物館과 社會文物司 등으로 문물에 대한 보호가 주요업무내용임을 알 수 있다. 非物質文化遺産司의 주요 업무를 살펴보면 관련 보호 정책의 제정, 기획 및 신청접수 등으로 역시 보호가 주요 내용으로 되고 있다.[106]
하지만 한국은 문화유산에 대한 보호와 더불어 활용까지 업무 내용에 포함시켰는바 문화재

106) 관련 부서 홈페이지 참조

청에 문화재활용국이라는 전문 부서가 있고 주요업무는 문화재활용정책에 관한 종합계획의 수립 조정 및 시행, 문화유적 활용 및 문화재분야 녹색성장에 관한 사항, 문화제 국제교류 사업의 협력조정, 세계유산 등재 활용에 관한 사항 등으로 문화재의 활용에 관해 전반적으로 관리하고 있다.[107]

관리기능을 살펴보면 우선 물질 문화유산인 문물 관리체제의 운영특징은 <문물보호법>에 의해 문물관리부문을 주체로 행정관리를 위주로 하며 <문물보호법>의 규정에 의해 해당 분야에 속해 있는 문물보호단위와 박물관의 문물에 대한 국가의 관리기능을 행사하는데 여기에는 전부의 이동 가능 물질 문화유산(박물관 소장 문물)과 대부분의 이동 불가능 물질 문화유산이 포함된다.

문물국은 물질문화유산가운에서 이동 가능 문화유산과 이동 불가능 물질문화유산에 대한 일부분의 지정 및 보호권을 가지고 있고 문물보호와 관리에 대한 업무지도, 감독, 집법, 감사 등 기능이 포함된다.

2008년 설립된 非物質文化遗产司의 기능 역시 문물관리기구의 기능과 비슷한바 非物质文化遺에 대한 일부분의 지정 및 보호권을 가지고 있다.

한국은 문화유산의 지정 및 보호에서 문화재청이 절대적인 권리를 행사하고 있으며 산하 문화재위원회가 중요한 역할을 하고 있어 중앙 및 각 지방의 최고행정책임자는 문화재청 및 문화재위원회를 거쳐야만 결책권을 행사할 수 있다.

2) 문화유산관리기구의 역할

중국은 전통적으로 물질문화유산 즉 문물을 문화유산으로 인정해 왔기에 중앙 및 지방의 문물국이 주요 문화유산관리기구로 인정되어 왔지만 기타 문화행정기구(문화부, 문화청, 문화국), 국무원 및 각 지방 행정기구도 문물국과 함께 문화유산의 관리에 참여하고 있다.

즉 문화유산 전문관리기구 외에 建設, 민족, 종교, 관광(旅遊), 교육 및 군부대 등부서에 분산되어 있는 문물에 대해서는 해당부문에서 일상 관리를 책임지는데 이것이 바로 횡적인 多部門 관리체제이다. 특히 건설(園林을 포함)부문은 <풍경명승구역조례(風景名勝區條例)>, <도시계획법(城市規劃法)> 및 <역사문화 名城 名鎭 名村 보호조례(歷史文化名城名鎭名村保護條例)> 등 법규에 의해 문화와 자연복합유산(예를 들면 역사문화 名城, 村鎭 및 풍경명승구역의 상당수의 이동 불가능한 문물)에 대한 관리를 책임지고 건설(規劃)과 문물부문이 공동으로 역사문화 名城, 역사문화 名村(鎭)에 대한 관리를 책임지고 있다. 지방에서는 도시 건실 기획 부문(城建規劃)과 문물, 문화부문에서 공동으로 책임지며 실제상황을 고려하여 유산의 구성부문에 대해 분별하여 관리를 진행하고 상호협조관계를 형성하고 있다.

종교 활동과 관련된 일부 문물에 관해서는 종교관리부서에 귀속시켰고 문물보호법규, 종교행정법규와 규장제도의 관리와 규제를 받고 있다. 또한 상당부문의 문물은 시장개혁이후 관

107) 관련 부서 홈페이지 참조

광관리 부서에 귀속되어 문화유산의 경제 및 교육기능이 더 잘 발휘되도록 하였다. 관광관리 부서는 문화유산의 경제적 가치를 더욱 중요시하기 때문에 경영모식에 있어서 최대한 영리를 도모하는 방식을 취하고 있다.[108)]

상술한 관리부서들에서는 각 부문의 관리계획과 기준에 의해 관리를 진행하고 있으며 통일적인 관리 기준이 설정되어 있지 못한 상황이다.

특히 시장경제체제의 확립과 더불어 최근 몇 년 간 문화유산의 보호와 활용을 위한 관리체계가 이루어지지 못한 상황에서 지방의 문화유산관리기구는 다른 기구에 비해 힘이 약하며 종종 기타 행정관리기구에 의해 좌우되고 있는 상황이다. 특히 시장의 논리에 따라 본 지방의 경제 활성화를 위해 문화유산관광자원을 마구 개발하는 상황이 나타났고 문화유산 관광에 대한 조직과 관리에서 미흡한 부분들이 드러나면서 문화유산의 관리는 사실상 위기에 처해있다.

非物質文化遺産에 대한 관리는 非物質文化遺産司가 설립되기 전인 2005년에 이미 非物質文化遺産保護工作部際連席會議가 설립되어 非物質文化遺産에 대한 보호와 관련된 중대문제는 문화부, 發展改革委員會, 교육부, 국가 민족사무위원회, 재정부, 건설부, 관광국(旅遊局), 종교국, 문물국의 주요 책임자들에 의해 구성된 部際連席會議에 의해 결정하기로 되어 있어 非物質文化遺産司가 중대문제에 대한 결책권을 장악하기 어려운 상황임을 알 수 있다.

중국과는 달리 한국은 문화유산관리체계가 처음부터 유형과 무형의 문화유산에 대한 관리가 통합되어 있는 것이 특징이며 문화재보호법 제62조(관리청과 총괄청)에서 “① 국유에 속하는 문화재(이하 "국유문화재"라 한다)는 「국유재산법」제8조와 「물품관리법」제7조에도 불구하고 문화재청장이 관리·총괄한다”고 함으로써 국유문화재에 대한 문화재청장의 절대적인 권위를 인정하였다.

도, 시 문화행정관리기구와는 종적인 관계를 가지고 있고 문화재청이 문화유산의 관리를 독자적으로 진행하고 있으며 중국처럼 여러 부문에서 교차관리를 진행하는 상황은 존재하지 않는다.

요컨대 중국은 문화유산의 관리에서 문화유산 전문 관리기구 외의 기타 기구의 역할이 크며 문화유산관리전문기구의 종적인 관계보다 문화유산관리기구 및 기타 문화행정기구, 국무원 및 그 산하 각 지역 최고행정기구가 결책권을 가지고 있음을 알 수 있다.

4. 중국 문화유산관리체계의 문제점 및 대안

중국과 한국은 물질문화유산(유형문화재)과 비물질문화유산(무형문화재) 모두 국가의 문화행정기구 및 기타 기구에 의해 주도되고 있다. 하지만 문화유산전문관리기구와 기타 행정기구의 역할 분담에서는 차이를 보이고 있으며 중국은 문화유산관리에서 아래의 문제점을 가지고 있다.

---

108) 文化遗产蓝皮书，中国文化遗产事业发展报告（2008），社会科学文献出版社， 2008, 11쪽.

1) 물질 문화유산에 대한 관리기능이 중첩되어 있고 통합되지 못했는바 문화행정, 문화유산 관리, 건설, 종교 등 허다한 부서가 관리에 동참하고 있다.

2) 각 부문 즉 문화 유산관리부문과 관광부문, 그리고 建設 등 부서의 관리계획과 기준이 일치하지 못하다. 예를 들면 국가 문물국 법규의 문화유산 관리규칙이 가장 엄격하며 기타 부서 예를 들면 건설부의 관련법규는 현재까지도 여전히 1985년에 반포한 <暫行條例>에 의거하고 있다.

3) 각 부문 간의 이익충돌이 문제점으로 되고 있는데 이는 행정권의 충돌뿐만 아니라 중국 시장경제체제의 미숙으로 인한 재산권의 충돌도 포함되어 있다.

4) 부문 간의 역행 및 간섭도 큰 문제점으로 되고 있다. 한국의 관리체제는 단일 부서에서 단일 항목의 임무를 책임지며 하나의 업무에 대해 두 개 및 그 이상의 同級 부서가 개입하지 않는다. 하지만 중국은 두 개 혹은 그 이상의 同級의 부서가 동일 업무에 개입하는 현상이 보편적으로 존재해 있는 상황이다. 상술한 상황이 가져올 수 있는 역효과는 만약 두 개 부문의 의견이 일치하지 못한 경우, 보호조치가 제대로 제정되지 못하고 책임을 회피하게 되는데 이러한 경우가 비일비재이다.[109]

상술한 문제점을 해결하기 위해 중국은 우선 물질과 비물질문화유산을 통합 관리할 수 있는 문화유산관리기구를 설립해야 한다. 또한 여러 부서에서 문화유산에 대한 관리에 참여하고 있는 상황에서 문화유산 관리기구의 권한을 확대해야 한다.

다음으로 문화유산의 보호와 활용에 관한 체계적인 법률 등 정책을 제정하며 해당 정책의 법적 지위를 높여야 한다.

셋째, 한국은 문화재 청장과 지방 행정장관의 문화재에 대한 지정, 해제 등 보존 및 관리, 활용에 있어서 전문적, 기술적 사항에 관한 것은 반드시 자문기구의 심의를 통과해야만 실행될 수 있는데 이는 문화유산에 대한 과학적인 관리가 이루어질 수 있는 기본조건으로 되고 있다. 현재 비물질문화유산에 대한 관심이 고조되면서 非物質文化遺産 保護工作 전문가 위원회가 설립되었지만 문물관련 전문가 자문기구인 문물평가위원회(**文物鑒定委員會**)**는 그야말로 평가만 하는 기구로 문물의 보호 및 활용에 대한 전반적인 자문은 이루어지지 못하고 있는 상황이다.** 문화유산에 대한 보호 및 활용이 과학적으로 이루어지지 못하고 있는 상황에서 자문기구의 통합 및 이들의 권한을 확대시키는 것도 중요한 과제로 되고 있다.

결 론

상술한 바와 같이 중국은 우선 문화유산관리에서 문화유산전문관리기구의 역할이 제한되어 있으며 여러 행정부문에 의해 횡적인 관리가 이루어지고 있다. 이동 불가능 문물과 비물질문화유산은 지정 및 관리에서 모두 건설 등 기타 행정기구가 주도권을 장악하고 있으며 문화유산의 지정에서도 그러하다. 비록 한국도 중국과 마찬가지로 지방 자치단체에서는 해

109) 산동성 곡부(공자의 고향) 등 유적지 관리에서 유사한 상황이 나타나고 있다.

당 지역 최고행정책임자가 결책권을 가지고 있지만 문화재청이 이들을 전반적으로 통제할 수 있는 위치에 있으며 중국은 그렇지 못하다.

다음으로 문화유산 관리 기구에서도 관리권이 분산되어 있다. 즉 전문 관리기구가 단일 기구가 아닌 분리된 기구(문물국, 非物質文化遺産司)로 되어 있어 통일적인 관리가 이루어지기 어려운 상황이다. 이외에도 국가문화유산보호 지도 소조 및 部際聯席會議 판공실 등 기구들은 문화유산관리기구이지만 한국의 문화재위원회와는 달리 여러 행정부문을 끌어들임으로써 문화유산전문관리기구의 역할을 더욱 약화시키는 결과를 초래하고 있다.

마지막으로 중국의 문화유산관리에서 관련지식을 장악한 전문가들이 역할을 발휘하지 못하고 있다. 한국은 문화재청 “문화재위원회”및 각 지역 문화재위원회를 통해 관련 전문가들을 대량 포섭하여 전문 인력의 역할을 충분히 발휘하고 있으나 중국은 전문인력자원을 활용하지 못하고 있으며 행정 관료들의 비과학적인 판단에 의해 관리가 이루어지는 경우가 많다.

상술한 상황에서 중국은 우선 문물국과 非物質文化遺産司를 통합하여 문화유산관리권을 집중시켜야 하며 문화유산의 지정 및 보호에서 문화유산관리기구가 절대적인 권위를 가지게 해야 한다. 특히 이동 불가능한 문물 중 역사 문화 名城, 鎭村의 관리에 있어서도 문화유산관리부문이 주도권을 장악해야 한다고 생각한다.

다음으로 문화유산관리에 너무 많은 행정부서의 참여를 제한하고 특히 전문 인력을 문화유산관리기구에 참여하게 하거나 유산관리 기구 내에 전문가들을 중심으로 한 부서를 설립할 필요가 있다고 생각한다.

참고문헌

上帝とはなにか　－　韓国古典文学との関連において

山田恭子(近畿大)

【要旨】

本稿ではまず、古代人が持った天への信仰、さらには道教や儒教と上帝とのかかわりを述べた。また朝鮮の古典文学によく登場する「玉皇上帝」についても言及し、「上帝」とは何であるかについて考察した。上帝とは、古代人が持った天への信仰、北斗七星や北辰への信仰が三教に取り込まれ、発展してきた観念であることが考えられる。特に朝鮮の古典文学における上帝観は宋代以降の道教の最高神である「玉皇上帝」と密接な関係を持つ。その一方で、上帝は儒教の神でもある。したがって上帝は「宋代以降に現れた道教の最高神である玉皇上帝」であると同時に、儒教の神としての上帝でもあり、その時々の上帝観が存在した。ゆえに朝鮮古典小説に表れる上帝は、それらのどれかを特定したものではなく、すべてを包括したものであり、唯一神であり、かつ「天」と称されるものと考えられる。

１．はじめに

本稿ではまず、古代人が持った天への信仰、さらには道教や儒教と上帝とのかかわりを述べる。また朝鮮の古典文学によく登場する「玉皇上帝」についても言及し、「上帝」とは何であるかについて考察する。

２．天への信仰と上帝　-北斗七星、北極星とのかかわり

朝鮮民主主義人民共和国にある四、五千年前のものと見られる支石墓(平壌文興里支石墓)には、すでに北斗七星を表したものと見られる穴が彫られている。これらから言えることは「人が死ぬとその魂は天に帰る信仰」があったことであり、実際に「朝鮮半島には道教の影響を受ける以前から霊魂が天に帰るという信仰があった」とされる。現在でも北斗七星と関連して巫の「七星クッ」仏教の「七星閣」などが見られる。

またこのような天への信仰は、「北辰信仰」へと発展していき、やがて上帝を崇める背景につながっていったと考えられる。

「北辰信仰」とは北極星への信仰であり、道教にも取り込まれている。道教で北極星は神格化された存在であって、天皇大帝、玄武上帝、北極聖神君などと称され、また、陰陽五行説の「太一」をもって表現されることもある。それは人間の寿命を支配する神様であり、禍福や現世的利益をもたらす神ともされている。のみならず、天地の支配者であり、人間社会の権力構造をも支配する圧倒的な神と見なされている。また北辰は人間界の帝王を守り、諸国国土を擁護する、「妙(みょう)見(けん)菩薩像」としてもあがめられる。これは北辰信仰に仏教思想が流入して「菩薩」の名が付けられ、妙見菩薩と称するようになったことから由来するものであ

る。さらに日本では北斗七星や北辰への信仰が神道と習合し、天之御中主神(あめのみなかぬしのかみ)となって現れている。

가.

나. ３．上帝と道教-玉皇大帝とのかかわり

다.

라. 道教は、「北辰信仰」をはじめ、古代中国信仰の様々な側面を取り込んで発展してきた。道教において最高神と崇められた神は次のようになる。

마.

바. **三清**
사. 「**太元**」を神格化した**元始天尊**
아. 「**道**」を神格化した霊宝天尊（**太上道君**）
자. 「**老子**」を神格化した道徳天尊（**太上老君**）

차.

카. これら自然の無為と始まりを象徴する神々である「三清」の下に、実質的に宇宙万物を運用・統治している最高神である「四御(しぎゅ)」がいる。

타.

파. **四御**

하. 全ての神を統括し宇宙を治める太上金闕至尊玉皇昊天上帝（玉皇大帝）

거. 全ての霊を統括する勾陳上宮**天皇大帝**

너. 全ての星を統括する週天星主**紫微大帝**
더. 全ての土地を統括する**地母神**である承天效法后土皇地祇（**后土**、后土娘娘）

러.

머. この四御のなかの「玉皇大帝」こそがいわゆる「上帝」と称されるものである。玉皇大帝は三清が**天空神**として生まれ変わった姿とされ、「上帝」「天公」「**天帝**」「玉皇上帝」「玉皇玉帝」「太平普度皇靈中天至聖仁義古佛玉皇大天尊」とも呼ばれる。

버. そして「玉皇大帝」は『玉皇経』すなわち『高上玉皇本行集経』で、その来歴が明らかになっている。

서.

어. 遠い昔、名を「光嚴妙薬」という国があり、その国王を浄徳王といった。王には皇后がおり、その名を宝月皇后という。ところが国王には跡継ぎがいなかった。ある日、国王は跡継ぎがないことを思い悩んで言う。「わしはもう老いているにもかかわらず、国を継ぐべき太子がおらぬ。もし我が身に万一のことがあった場合、この社稷と九廟を誰に委ねたらよいのか」嘆じ終わると、国王はすぐに勅令を下して、多くの道士に命じて、宮殿において功徳のための儀式を行わせた。
その後半年を経て、国王の意は変わらなかった。するとある夜、宝月皇后の夢に、太上道君が多くの神仙を引き連れて現れた。
この時、道君は龍輿（帝王の乗る輿）に安座し一嬰児を抱いていた。
太上道君は言う。「いま国王は跡継ぎがいない。この子を社稷の主とするように」
夢から覚めると、皇后は妊娠していた。一年を経た丙午の年、正月九日午の時に王宮において玉帝は誕生した。

저. 「玉皇大帝」は、**儒教**では「昊天(こうてん)上帝」と呼ばれ、正式には「昊天金闕無上至尊自然妙有彌羅至真玉皇上帝」とも称する。また「玉皇大帝」は朝鮮文学作品における「上帝」と非常に深いかかわりを持つ。以下そのことについて述べる。

４．上帝と儒教-昊天上帝すなわち玉皇上帝について

「昊天上帝」は『詩経』大雅「雲漢」などの儒教経典に見える宇宙の最高神とされる。「昊天」は大いなる天、「上帝」は天上の帝王の意である。万物の上に位置してこれを主宰し、下民の行為の善悪を公平無私に評定して禍福を下す人格神であり、特に、王朝の存亡は上帝の意志によると考えられたため、その祭祀は帝王みずからが行うべき最も重要な国家祭祀とされた。

元来、儒教の上帝とは春秋時代には諸侯の祖先とされる四帝すなわち「黄帝、炎帝、太昊(伏羲)、少昊(黄帝の子)」などを祭ったのを最初とし、時代が下るにつれ、「天主、太一、皇天上帝、昊天上帝」など様々に呼称されたようである。つまり、堯舜時代から晋代に至るまで、当時の国家が祭っていた上帝は祖先であり、漢朝に至り劉邦が四帝に黒帝を加えて五帝とし、武帝が「太一」を最高上帝とし、五帝をその補佐とした。しかし「太一」は儒教経典中に根拠がなかったため漢代後期には儒教経典に基づき「皇天上帝太一」とし、後漢には「太一」の文字を削って「皇天上帝」と呼ぶようになった。さらに三国時代には「皇天上帝(曹魏)」「皇皇后帝(孫呉)」とも呼ばれ、晋朝に至って「昊天上帝」となった。

したがって、儒教において、何が上帝であるかは時代ごとに様々な解釈であった。漢代後期の鄭玄は昊天上帝に五帝を加えた六帝を上帝とした。しかし晋代初年に儒者の王粛によって、上帝は一人であるとされ、「六天説」「一天説」の争を繰り広げた。唐代に至り、ただ昊天上帝のみを「天」と称し、その他の五帝などは上帝と呼んでいいが、「天」と呼ぶことはできないと定められた。唐代における昊天上帝の解釈は『詩経・黍離』「悠悠たる蒼天」から「元気昊大なるを則ち昊天と称す」、すなわち「元気」を「上帝」とした。このような上帝観に対して後に程頤は「形体を以って之を言うに之を天と謂い、主宰を以って之を言うに之を帝と謂い、功用を以って之を言うに之を鬼神と謂い、妙用を以って之を言うに之を神と謂い、性情を以って之を言うに之を乾と謂う」（『程氏遺書』巻二十二・上）と解釈し、朱熹の賛同も得たことから、この後の儒教における上帝観の経典理論を形作った。

ところで儒教の原則としては、ただ天子のみが天を祭れることになっているが、宋代には北方を中心に男女の神像を祭り、上帝は人間の形をして夫人である后もともなっていたとされ

る。

また儒教国家では祭祀の規格を大中小にわけ、上帝の祭祀、皇帝の祖先の祭祀を大祀とし、孔子の祭祀は社稷神と同じく中祀としていたが、清代後期には全て大祀として扱われるようになった。つまり等級の差はあれ、孔子も国家祭祀における公認の神とされていた。

上帝は明代、清代には「皇天上帝」とも称し、現在その位牌は北京の天檀公園に保存されている。その祭文をみれば、上帝は「昊天上帝」と記してあるが、日常会話では「皇上帝」と呼ばれた。ちなみに、一九世紀半ばにはキリスト教徒であった洪秀全が「皇上帝」を最高神として上帝教を創始し、太平天国の乱を引き起こしている。

1.　朝鮮文学作品における上帝-玉皇上帝とのかかわり

2.

一般に朝鮮文学作品に登場する「上帝」といえば、「玉皇」すなわち「玉皇上帝」を指す。ハングルで書かれた作品で上帝が登場する最初の作品は『癸丑日記』である。殺害された永昌大君が大妃の夢中に現れ「頭を梳く間に玉京を見て来ましたが、人間の福寿のオゴクを作って、私を悲しませましたが、私はあの世の玉皇にお会いしたから」といって泣く場面がある。

玉皇という名称自体は、六朝時代の道士陶弘景(とうこうけい)『真霊位業図(しんれいいいぎょうず)』にすでに見えており、玉皇上帝すなわち玉皇大帝、略して玉帝、玉皇とも称する。しかし、それが最高神として祭られるようになったのは宋代以降である。宋の太祖趙匡胤は自ら玉皇上帝の臣下であるとした。そして宗王朝においては、趙氏の始祖とする翌聖真君、趙玄朗という神を創作し、この神は玉帝の命により世に下ったとし、玉帝との関連が強調され、玉帝を尊んで「太上(だじょう)開天執(かいてんしつ)府御歴(ふぎょれき)含真体道(がんしんたいどう)玉皇大(ぎょくこうだいてい)天帝(てんてい)」と称した。その後さらに徽宗により尊号の追贈がなされ、その権威化がすすみ、玉皇の天界の主神としての地位は揺るぎないものになった。

また先に挙げた『玉皇本行集』にみられる玉皇の由來については、胎夢による偉人の誕生という点で、そのまま韓國古典小説の話素、特に英雄小説の冒頭部分と類似しており、両者には何らかの深い関連があるといえよう。

さらに明代の四大奇書である『西遊記』にも、玉皇上帝は「高天上聖大慈仁者玉皇大天尊玄穹高上帝」の名で登場し、孫悟空に斉天大聖の位を与えている。したがって、朝鮮後期の文学における上帝はこうした影響を多分に受け、かつ贖罪や輪廻といった仏教思想も取り入れた謫降話素とも相俟って、登場していると考えられる。

しかしながら一方で、これほどまでに上帝が韓国文学に深く影響を及ぼしたのは道教の最高神としてのそれだけではなく、儒教においても上帝を祭っていたという事実とは切り離せない。儒教国家であった朝鮮に於いて上帝が最高神として認識されつづけた由縁もここにあるといえよう。

６．おわりに

上帝とは、古代人が持った天への信仰、北斗七星や北辰への信仰が三教に取り込まれ、発展してきた観念であるといえよう。

特に朝鮮の古典文学における上帝観は宋代以降の道教の最高神である「玉皇上帝」と密接な関係を持つが、一方で儒教において上帝を祭っていた事実とも深く関連しており、朝鮮時代の文学作品において、上帝の存在が大きい役割を果たしてきたことも、道教と儒教の上帝観の両面によるものであるといわねばならないだろう。

菅沼紀子「北辰信仰を尋ねて－日韓北斗七星信仰の比較研究(2)」『アジア遊学』18（東京：勉誠社）2000、129頁。この高句麗の「北辰信仰」は現在の「七星信仰」である巫の「七星クッ」仏教の「七星閣」などとどのようにつながるのかについては未だ明らかではないとしている。「七星信仰」とは「七星ニム」などをはじめとする北斗七星や北極星に対する民間信仰のことである。「七星クッ」は地域によって多少その伝承内容が異なっている。だが、おおよその内容は共通しており、天下宮の七星さまと地下宮の梅花夫人とその息子たちに関する物語で、子孫の長寿と家内安泰とを祈願するクッである。また「七星閣」とは、北極星、北斗七星を祀った韓国の寺院の建物をさす。それはほとんど山神閣、独神閣と七星閣とが合体されて、三聖閣といわれている。七星閣には北極星が描かれた七星禎画が掲げられている。ちなみに日本には北辰の神の化現で、人間界の帝王を守り、諸国国土を擁護する、「妙見菩薩像」がある。菅沼紀子「星祭のゆくえ－日韓北斗七星信仰の比較研究」『作新学院女子短期大学紀要』23（宇都宮：作新学院女子短期大学）1999。

現在の北極星はこぐま座α星ポラリスとされるが、4500年前の北極星はりゅう座α星ツバーンであった。このように天の北極にある星は年月と共に変わる。ちなみに北斗七星はおおぐま座の一部分である。福島久雄「孔子の見た星空　古典詩文の星を読む」（東京：大修館書店）

三清には次の組み合わせもある。「太上老君（老子を神格化）」、「元始天尊(六朝時代から至高の存在とされ太元を神格化)」、「玉皇大帝(宋代以降)」である。一方、道士の階級においては、「太上老君」と「元始天尊」に「霊宝天孫」を加えて三清と称し、これを最も重要視する。増尾伸一郎・丸山宏編『道教の経典を読む』大脩館書店、2001、214頁。

http://ja.wikipedia.org/wiki/%E7%8E%89%E7%9A%87%E5%A4%A7%E5%B8%9D「玉皇大帝」の項目参照。

増尾伸一郎・丸山宏編『道教の経典を読む』大脩館書店、2001、219～220頁。『高上玉皇本行集経』巻上「清微天宮神通品」に収録されている。『高上玉皇本行集経』は道教の最高神を描いた経典で、907年以前に成立したとされる。上中下の三巻に分かれており、光緒32年（1906）版の影印本がある。

http://kotobank.jp/word/%E6%98%8A%E5%A4%A9%E4%B8%8A%E5%B8%9D「昊天上帝」の項目参照。

奥崎裕司・石漢椿編著『宗教としての儒教』汲古書院、2011、56-66頁。

“머리 비슬 사이에 하늘이 옥을 보니 인간의 복갑의 슈의 오곡 만드럿고 날을 셜니 하여시나 나는 옥황을 보니”姜漢永『癸丑日記』乙酉文化社、1974、291～292頁。

増尾伸一郎・丸山宏編、上掲書、215-216頁。

『西遊記』では、孫悟空と猪悟能(猪八戒)らが竜王の息子、天河水神として天上界にいたのが得罪し、玉帝の命によって塵世に追われたことになっている。成賢慶『韓国小説의　構造와実相』1989、嶺南大學校出版部、84～85頁。

韓国広浦説話考

―『宇治拾遺物語』の比較を中心に―

趙智英(同志社大)

はじめに

『宇治拾遺物語』(以下、『宇治拾遺』)の説話の中に、「唐卒都婆ニ血付事」という『旧約聖書』創世記のノアの方舟伝説を連想させる有名な話がある。唐に大きな山があり、その山頂にある大きな卒塔婆に血がついた時に、山が崩れて、深い海になるというご先祖方の言い伝えを信じ、毎日のように卒塔婆を見ていた老婆をばかにした若者たちが、老婆をからかうために卒塔婆に血を塗りつけたら、本当に山が揺れ出し、崩れて深い海となり、嘲った者たちは皆死に、老婆と家族だけが助かった。ただただ驚くべきことだった。という話である。

柳田国男氏[110]や伊藤清司氏[111]などによると、当話は「高麗島」型や「大歳の客」型といわれ、『今昔物語集』巻第一〇第三六話「嫗毎日見卒塔婆付血語」を始め、本話の類例としては中国の『淮南子』巻二(俶真訓)、『述異記』巻上、『捜神記』巻一三がある。これらの文献資料とは別に、日本では「神仏の顔に朱・丹等を塗ったことがもとで、島嶼が沈む。または海嘯が起こる」ことを語る口碑が、特に九州・四国等西日本に分布している[112]。そして、さらに韓国の「広浦説話」とその類話「石仏、目が赤くなると沈没する村」の諸伝承を挙げることができる。今回は、『宇治拾遺』第三〇話「唐卒都婆ニ血付事」と類似する日韓の伝承との比較検討を行い、『宇治拾遺』の独自性を引き出すことを目標にする。

第一章　　説話構成及び課題

【本文】『宇治拾遺物語』第三〇話「唐卒都婆ニ血付事」

昔、もろこしに、大なる山ありけり。その山のいただきに、大なる卒都婆一、たてりけり。その山の麓の里に、年八十斗なる女住みけるが、日に一度、その山の峰にある卒都婆をかならず見けり。高く大なる山なれば、麓より峰へのぼるほど、さがしく、はげしく、道遠かりけるを、雨降り、雪降り、風吹き、雷なり、しみ氷たるにも、又、あつく、苦しき夏も一日もかゝさず、かならずのぼりて、此卒都婆を見けり。

かくするを、人え知らざりけるに、若き男ども、童部の、夏あつかりける比、峰にのぼりて、卒都婆のもとに居つゝすゞみけるに、此女、汗をのごひて、腰ふたへなる者の、杖にすがりて、卒都婆のもとに来て、卒都婆をめぐりければ、拝み奉るかと見れば、卒都婆をうちめぐりては、則、帰り帰りする事、一度にもあらず。あまたたび、此すゞむ男どもに見えにけり。「此女は、何の心ありて、かくは苦しきにするにか」あやしがりて、「けふ見えば、此事をとはん」いひ合ける程に、常の事なれば、此女、はうはうのぼりけり。男ども女にいふやう、「わ女は何の心によりて、我らがすゞみに来るだに、あつく、苦しく大事なる道を、すゞまんと思ふによりて、のぼり来るだにこそあれ、すゞむ事もなし。別にする事もなくて、卒都婆を見めぐるを事にて、日々にのぼりおるゝこそ、あやしき女のしわざなれ。此ゆへ知らせ給へ」といひければ、此女、「若き

110)柳田国男『島の人生』創元社、一九五一年、一〇頁。
111)伊藤清司『昔話伝説の系譜 : 東アジアの比較説話学』第一書房、一九九一年、六八頁。
112)山本節「島嶼陥没の伝承―長崎県五島市蕨町の事例その他―」『西郊民族』一九五、二〇〇六年。

ぬしたちは、げにあやしと思給らん。かくまうで来て、此卒都婆見る事は此比の事にしも侍らず。物の心知りはじめてより後、此七十余年、日ごとにかくのぼりて、卒都婆を見奉る也、といへば、「その事のあやしく侍なり。其ゆへをのたまへ」と問へば、「をのれが親は、百廿にてなん失せ侍にし。祖父は百卅斗にてぞ失せ給へりし。それが又、父、祖父などは二百余斗までぞ生きて侍ける。その人々のいひをかれたりけるとて、「此卒塔婆に血のつかん折になん、此山は崩れて、深き海となるべき」となん、父の申をかれしかば、麓に侍る身なれば、山崩なば、うちおほはれて、死もぞすると思へば、もし血つかば、逃てのかんとて、かく日毎に見侍なり」いへば、此聞く男ども、おこがり、あざけりて、「おそろしき事哉。崩ん時は告給へ」など笑けるをも、我をあざけりていふとも心得ずして、「さら也。いかでかは我独逃んと思て、告申さざるべき」といひて、帰くだりにけり。

此男ども「此女はけふはよも来じ。明日、又、来て見んに、おどして、走らせて笑はん」といひ合て、血をあやして卒都婆によくぬりつけて、此男共帰おりて、里の物どもに、「此麓なる女の、日ごとに峰にのぼりて、卒都婆見るをあやしさに問へば、「しかじか」なんいへば、明日、おどして、走らせんとて、卒都婆に血を塗つる也。さぞ崩るらんものや」などいひ笑を、里の物ども聞き伝て、おこなる事のためしに引き、笑けり。

かくて、又の日、女のぼりて見るに、卒都婆に血のおほらかに付たりければ女うち見るまゝに色をたがへて、たうれまろび、走り帰て、さけびいふやう、「此里の人々、とく逃げのきて、命生きよ。此山は、たゞ今崩て深き海となりなんとす」とあまねく告まはして、家に行て、子孫共に、家の具足ども負ほせ持たせて、をのれも持て、手まどひして里うつりしぬ。是を見て、血つけし男ども、手を打て笑などする程に、その事ともなく、ざゞめき、のゝしりあひたり。風の吹きくるか、雷のなるかと思あやしむ程に、空もつゝやみに成て、あさましく、おそろしげにて、此山ゆるぎたちにけり。「こはいかに。こはいかに」とのゝしりあひたる程に、たゞ崩れに崩もてゆけば、「女はまことしける物を」などいひて逃げ、逃げえたる物もあれども、親のゆくゑも知らず、子をも失ひ、家の物の具も知らずなどして、おめきさけびあひたり。此女ひとりぞ、子、孫も引具して、家の物の具、一も失はずして、かねて逃のきて、しづかにゐたりける。

かくて、この山、みな崩れて、深き海と成にければ、これをあざけり、笑し物どもは、皆死けり。あさましき事なりかし。

第二章　　先行研究

【研究論文及び資料】

①伊藤清司『昔話伝説の系譜 ： 東アジアの比較説話学』第一書房、一九九一年。
②岩瀬博「沈んだ島―大分県瓜生島伝説を中心に―」『大谷女子大国文』三三、二〇〇三年。
③山本節「島嶼陥没の伝承―長崎県五島市蕨町の事例その他―」『西郊民族』一九五、二〇〇六年。
④依田千百子『朝鮮の王権と神話伝承』勉誠出版、二〇〇七年。
⑤小峯和明「〈予言文学〉の射程―過去と未来をつなぐ(特集〈過去〉と〈未来〉を結ぶ中世)」『日本文学』日本文学協会、二〇一〇年。
⑥小峯和明「災害と〈予言文学〉」『図書』岩波書店、二〇一一年。
⑦小峯和明編『東アジアの今昔物語集 ： 翻訳・変成・予言』勉誠出版、二〇一二年。
⑧孫晋泰『朝鮮民譚集』郷土研究社、一九三〇年。
⑨孫晋泰『韓国民族説話の研究〈韓国文化叢書第一輯〉』乙酉文化社、一九四七年。
⑩崔来沃『説話とその小説化過程に対する構造的分析:特に長者池伝説と雍固執伝の場合』ソウル大学、一九六八年。
⑪崔仁鶴『韓国昔話の研究 ： その理論とタイプインデックス』弘文堂、一九七六年。

⑫金烈圭『韓国民間伝承と民話の研究』学生社、一九七八年。
⑬崔来沃『韓国口碑伝説の研究 ：その変異と分布を中心に』一潮閣、一九八一年。
⑭張徳順『韓国説話文学研究』パクイジョン出版社、一九九五年。
⑮権泰考「〈石仏、目が赤くなると沈没する村〉譚の洪水説話的性格と位相」『口碑文学研究第六集』韓国口碑文学会、一九九八年。
⑯金賛会「〈講演〉韓国の洪水説話―沈んだ島伝説を中心に―」『昔話―研究と資料―第四二号』日本昔話学会、二〇一四年。

第三章　本話の類話

第一節　日本の類話

【資料１】沈んだ島「瓜生島伝説」の諸伝承113)

①大分県「沈んだ島の話」（市場直次郎『郷土趣味雑話』、一九三二年一一月、金洋堂書店）
②大分県「瓜生島」（市場直次郎『豊後伝説集』一九三一年、郷土史跡伝説研究会、荒木博之編、宮地武彦・山中耕作著『日本伝説大系』第一三巻、一九八七年三月所収）
③大分県別府市「沈んだ島」（土屋北彦『日本の民話四九大分の民話』未来社、一九七二年八月）
④大分県別府市「海に沈んだ島」（梅木秀徳・辺見じゅん『日本の伝説四九大分の民話』、一九八〇年八月）
⑤大分県「久光島の流没」（市場直次郎『郷土趣味雑話』一九三二年一一月、金洋堂書店、荒木博之編、宮地武彦・山中耕作著『日本伝説大系』第一三巻北九州編、一九八七年三月所収）
⑥大分県速見郡「島山と碇岩の由来」（大分県教育会『大分県郷土伝説及民謡』一九三一年六月、荒木博之編、宮地武彦・山中耕作著『日本伝説大系』第一三巻　北九州編、一九八七年三月所収）
⑦大分県速見郡「瓜生島に絡まる伝説」（大分県教育会『大分県郷土伝説及民謡』一九三一年六月）
⑧大分県「瓜生島陥没伝説」（市場直次郎『郷土趣味雑話』一九三二年一一月、金洋堂書店）荒木博之編、宮地武彦・山中耕作著『日本伝説大系』第一三巻、一九八七年三月所収）
⑨長崎県南松浦郡久賀島「高麗島伝説」（『五島民俗誌』荒木博之編、宮地武彦・山中耕作著『日本伝説大系』第一三巻、一九八七年三月所収）
⑩徳島県「小松島市のお亀磯」（武田明『四国路の伝説』昭和四七年一一月）
⑪新潟県西頚城郡名立町（小山直嗣『越佐の伝説』野島出版、昭和五一年五月）
⑫静岡県小笠群大東町「地蔵の顔が赤くなる日」（稲田浩二・小沢俊夫『日本昔話通観第一三巻岐阜・静岡・愛知』同朋社、一九八〇年一一月
⑬鹿児県「薩州野間御崎明神」（『本朝故事因縁集』巻五、京都大学文学部国語学国文学研究室『京都大学蔵　大惣本稀書集成』第八巻、臨川書店、一九九五年九月所収）

【資料２】モチーフ構成に沿った「瓜生島伝説」の内容114)

Ⅰ昔、此の島には鎮守の神として蛭子神社があって、島に居住する漁民たちの信仰の的となっていた。
［島の蛭子神社信仰］
Ⅱ昔から此の社の神体なる蛭子像の面色が赤くなる時は、やがてこの島の滅亡する時であると伝えられていた。
［言い伝えの沈没予言］
Ⅲ信心深い島の人は毎日蛭子神社に行って蛭子像の面色が赤くなっているかどうかを確認した。
［沈没予言確認］
Ⅳ或る時血気盛んな若者が悪戯心を起こして、その像の面を赤々と朱を塗りつけて人々を驚かそうとした。［若者の悪戯の朱塗り］
Ⅴそれを見た島人は大いに愕き恐れて、言い伝えを信ずる者は皆家財を纏め家族を引き連れて、対岸府内の方面に遁れ助かった。［信仰者の避難と生存］
Ⅵ幾何もなく天地鳴動して大津浪が押し寄せ、此の島を跡形もなく呑み込んでしまい、一夜にして渺茫たる海岸となってしまった。［島沈没と悪人懲罰］

---

113)金賛會「沈んだ島「瓜生島伝説」と東アジア」『ポリグロシア第二三巻』立命館アジア太平洋研究センター、二〇一二年、七四頁。
114)金賛會「沈んだ島「瓜生島伝説」と東アジア」『ポリグロシア第二三巻』立命館アジア太平洋研究センター、二〇一二年、七四頁。

Ⅶこの時対岸の扇山が辷り下りて、それを押し退けながら鶴見山が雄姿颯爽と現れ出た。その後平穏に帰してから、流失した蛭子社は新しく沖の浜に祀られ、又島にあった威徳寺も移されて沖の浜に建立された。そして瓜生島から漂い着いた松樹一株が威徳寺の庭に植えられたが、その樹が今その寺の庭一面を蔽う程の名松となったのである。〔寺の再建〕

第二節　韓国の類話

一．「広浦説話―石仏、目が赤くなると沈没する村（悪戯で赤く塗ると滅びた広浦伝説）―」

【資料３】咸南　定平郡　宣徳面　広浦の由来

지금의 広浦는 一 小 漁村에 지내지 못하지마는 五百年 前까지의 広浦는 大 都会地였다. 그 때의 広浦에는 浮浪放蕩한 青年들이 많았으며 어떤 老婆 한 사람이 조그마한 酒幕을 経営하고 있었다. 어떤 날 葛巾野服한 一 老翁이 老婆의 酒幕을 찾아 와서 餓渇을 呼訴하는 모양으로 老婆에게 飲食을 請하였다. 老婆는 元来 慈善한이었으므로 주린 老翁을 마음껏 款待하였다. 老翁은 飲食을 한 後에 所持한 分銭이 없으므로 食価를 물지 못함을 謝過하였다.

그러나 老婆는 元来 食価를 받고자함이 아니었으므로 배고픈 사람에게 밥을 주었는데 食価가 무슨 食価이냐고 굳이 謝絶하였다. 老人은 한참 동안 서서 무엇을 생각하다가 이렇게 말하였다. 「지금부터 三日間의 糧食을 準備하여 두었다가 저 山 위의 墓前에 서 있는 童子 石像의 눈에서 피가 흐르거든 即時 準備한 糧食을 가지고 높은 山 위로 避難을 하시오」하고는 不知去処로 가고 말았다. 老婆는 그 老人의 말대로 곧 糧食을 準備하여 두고 朝夕으로 童子 石像에 피가 나나 아니 나나를 살피러 갔었다. 그리고 浮浪한 青年들을 만날 때 마다 그러한 이야기를 하면서「자네들도 避難할 準備를 하게」하고 忠告하였다. 하나 悪小輩가 老婆의 말을 들었을 理는 万無하였다. 뿐 아니라 그들은 老婆의 魂을 내어 주리라고 奸計를 내어 밤에 몰래 가서 老婆의 말하던 石像의 눈에 붉은 染色 물칠을 마치 血涙와 같이 하고 翌朝에 老婆에게 그것을 말하였다. 老婆는 愴惶失色하여 糧食을 가지고 곧 山 위로 避難하였다. 悪小輩들은 그들의 計略의 妙함을 自矜하면서 老婆의 酒樽을 헐쳐 놓고 乱飲大酔하였다. 그 동안에 마침 海溢이 일어나서 瞬息間에 広浦는 바다로 化하였다. 그래서 大 都会이었던 広浦는 全然 陥没되었다. 지금의 広浦大河口는 昔日 広浦의 陥没로 因하여 생긴 것이며 지금의 広浦里는 陥没 後에 新建된 것이라고 한다. (一九二三年　八月十七日　咸興郡　西湖津　内浦都相禄君議) 115)

二．『韓国口碑文学大系』における洪水の話

【資料４】「石仏、目が赤くなると沈没する村」の諸伝承

①1923.8.17 「広浦伝説」『韓国民族説話の研究』咸南　定平郡　宣徳面
②1940.9　　「長淵湖」『韓国民間伝説集』咸北 明川
③1980.8.28 「石仏の血の涙」『韓国口碑文学大系1-4（149）』京畿道 議政府 佳陵洞
④1981.4.24 「チョンジポの真鍮の橋」『韓国口碑文学大系1-7（108）』京畿道 江華郡 河岾面
⑤1981.5.3.「真鍮の橋の話(チョンジュポル)」『韓国口碑文学大系1-7(182)』京畿道江華郡 三山面
⑥1981.7.17 「ジャンジポ話」『韓国口碑文学大系1-7（408）』京畿道 江華郡 華道面
⑦1981.8.6 「チョンジュポルの青銅の橋」『韓国口碑文学大系1-7（686）』京畿道 江華郡 喬桐面
⑧1981.8.11 「審判ノアの方舟」『韓国口碑文学大系1-7（851）』京畿道 江華郡 良道面
⑨1981.10.8 「チョンジプル伝説」『韓国口碑文学大系1-7（880）』京畿道 江華郡 内可面

---

115)孫晋泰『韓國民族説話의研究〈韓國文化叢書第一輯〉』乙酉文化社、一九四七年、一四～一五頁。

⑩1973.8.27 「牙山湾」『韓国口伝説話６』忠南 瑞山
⑪1969.8.23 「七山海」『韓国口伝説話７』全羅北道 益山
⑫1966.5.27 「界火島」『韓国口伝説話７』全羅北道 全州
⑬1982.2.6 「界火島の由来」『韓国口碑文学大系5-3（24）』全羅北道 扶安郡 扶安邑 東中里
⑭1980.1.31 「界火島の陥没来歴」『韓国口碑文学大系5-2（191）』全羅北道 全州市 豊南洞
⑮1984.5.19.犬碑石の目に血が出て島が亡びる」『韓国口碑文学大系6-6(322)』全羅南道 安郡押海面
⑯1980.8.9. 「道士が教えてくれた井戸」『韓国口碑文学大系8-3(356)』慶尚南道 晉陽郡 寺奉面

【資料５】モチーフ構成に沿った「石仏、目が赤くなると沈没する村」の内容116)

Ⅰ今の広浦は小さい漁港に過ぎないが、五百年前までの広浦は大きい町であった。その時の広浦には浮浪放蕩の青年が多く住んでいた。〔悪人在住〕
Ⅱ町には一人の老婆が酒幕を設けていた。ある日、葛巾野服をした一人の老翁が老婆の酒幕を訪れ饑渇を訴えながら飲食を請った。慈悲深い人老婆は老翁の口腹に任せて種々と食べものを与えた。老翁は一文も金を持たないと言ったが、「飢えた人を助けるのは善いことです。食価など取る考えは毛頭ありませぬ。」と老婆は答えた。〔道僧訪問と老婆の歓待〕
Ⅲ老翁は暫らく思ひ沈んでいたが、老婆に向かって「これから三日間の食糧を準備して置いて、もしあの山の墓の前に立っている童子石像の眼に血が流れ出たら直ぐその食糧を携へて高い山の上に避難しなさい。」と言い、どこかへ立ち去った。〔道僧の返礼の沈没予言〕
Ⅳ老婆はそれより朝夕童子石像の眼を調べに往った。そして青年達にも避難の準備を勧めた。〔沈没予言の確認〕
Ⅴしかし悪小輩は老婆の話に耳を傾けるどころか、老婆をからかってやろうと夜中密かに往って石像の眼に血色の染料を塗って置いた。〔悪人の悪戯の血塗り〕
Ⅵ 翌る朝、それを見た老婆は愴惶として食糧を携え山上へ逃げた。 〔善人の避難と生存〕
Ⅶ悪小輩は、しめたと計り老婆の家に駈け入り、その酒甕を開けて飲めや踊れやと乱痴気騒ぎをはじめた。その時突然海溢が襲って来て広浦は瞬く間に海に化し、広浦は陥落してしまった。〔島沈没と悪人の懲罰〕
Ⅷ今の広浦の大河口はその時の陥落に因って生じたものであり、今の広浦はその後新しく建てられたものであるという。〔島の再建〕

第四章「唐卒都婆ニ血付事」に於ける「卒塔婆」

『宇治拾遺物語』第三〇話と日本の伝承「瓜生島伝説」、韓国の伝承「石仏、目が赤くなると沈没する村」の説話の構成からみると、次のような共通した構成上の特質がある。

①「対象物」に血や朱が付くと、大変事が生じる。
②①を信じ、熱心に「確認」する者がいる。
③①を信じる者を嘲い、わざと「対象物」に血や朱を塗る者がいる。
④雨や水で、周りが沈没する。
⑤信じる者は助かり、嘲っていた者は助からない。

＊注目したい部分は、各々の文献及び伝承における血や朱が付く対象物である。
≫日本…蛭子像の面、神像の面、地蔵尊像の顔、石像の顔、弁天様、祭神の顔、鹿の顔、仁王の顔
『宇治拾遺』…大きなる卒塔婆 『今昔物語』…卒堵婆
≫中国…石亀の眼、門のしきい、城門

116)金賛會「沈んだ島「瓜生島伝説」と東アジア」『ポリグロシア第二三巻』立命館アジア太平洋研究センター、二〇一二年、六三頁参考。

≫韓国…石仏、弥勒、碑石、望夫石、弥勒、弥勒の鼻、石の弥勒の鼻、石の弥勒の鼻、石仏の鼻の穴、犬碑石、犬のような形をした岩の目

諸古典文献に見える「卒塔婆」の注釈を概観すると、墓標、聖地の標示に使われる。死者の供養のための墓標。仏舎利塔、寺院伽藍の塔も板碑のそれも同じ名称。梵語stūpaの音写。卒塔婆とも。塚・塔の意。仏舎利を奉安する仏塔が多く、また仏跡・霊場の指標として建立された塔。などで、まとめると次のような意味で使われている。

a)仏の遺骨を納めた塔。
b)死者の追善供養としての標。
c)王の威信を誇示するための塔。
＊形は、石製のもの、板碑、五輪塔に近いものなど

中でも『今昔物語集』の場合、舎利塔のことを挙げる注がいくつかある。舎利塔とは、仏舎利を納める塔。仏塔を意味するが、中国・日本などでは室内に安置する仏塔形の小型の工芸品をさすことも多い。後世、水晶珠など小粒の硬い石を納め、仏舎利と同様に尊崇したものであり[117]、「大きなる卒塔婆」、「石仏」、「弥勒」、「城」などは、すべて貴重に扱われるもので、血がついたりしたら誰もが分かるような目立つものであるという点は共通するが、『宇治拾遺』における「卒塔婆」がどのようなものかは『今昔物語集』のそれと違う分類に当たる。

まとめにかえて

『宇治拾遺』第三〇話は孤立した話型ではなく、日本に留まらず様々なバリエーションを持って普遍的な伝承の一環をなすものであることが理解できる。それぞれ構成は同一していても、編者や地域的特質・基盤によって表現や事項の次元で差異が窺われる。

『宇治拾遺』第三〇話の血や朱が付く対象物「卒塔婆」はとりわけ仏教的要素や宗教的な意味を持たず、老婆の父や祖父代々の墓という意味だと考えておきたい。なお、背景とは関係なく話の流れは日本での出来事ややり取りのように描かれており、その中で墓標として卒塔婆が登場していると考えられる。

血や朱（絵具）を塗る位置が、日本の場合、神仏の顔、卒塔婆となっているが、韓国の伝承は「弥勒の鼻」が優勢しているのは、韓国の民間の弥勒信仰と関わる問題であった[118]と見ることができる。日本の伝承は対象物に朱（絵具）塗りをする伝承が主流となっているのに対して、韓国の伝承は弥勒や石仏の鼻に血塗りをする伝承が中心となっている。ここで、日本の伝承は朱塗り型が主流なのに対し『宇治拾遺』第三〇話は血を塗るとなっている。また、血や朱が付く対象物がある場所が記されてない文献や伝承もあるが、『宇治拾遺』第三〇話は「山の頂」で、類話は「村の入り口」、「山の麓」などとなっており、卒塔婆と山の頂に昇る行為にどのような関係があり、意味を持つのか、今後の課題として明らかにして行きたい。

【参考文献】

・晋干宝『捜神記』崇文書局、一八七五年。
・梁任昉『述異記』第二巻、崇文書局、一八七五年。

117)小学館『大辞泉』編集部編集『大辞泉 増補・新装版』小学館、一九九八年。
118)金賛會「〈講演〉韓国の洪水説話―沈んだ島伝説を中心に―」『昔話―研究と資料―第四二号』日本昔話学会、二〇一四年、二〇頁。

· 高誘注『荘逵吉箋釈　渋谷啓蔵訓点　礼　淮南子』大野堯運、一八八五年。
· 村山智順、朝鮮総督府編『朝鮮の占卜と予言』朝鮮総督府、一九三三年。
· 山田孝雄校注　日本古典文学大系『今昔物語集』岩波書店、一九五九年。
· 渡邊綱也、西尾光一校注　日本古典文学大系『宇治拾遺物語』岩波書店、一九六〇年。
· 竹田　晃訳『捜神記』平凡社、一九六四年。
· 佐藤謙三編　鑑賞　日本古典文学　第一三巻『今昔物語集　宇治拾遺物語』角川書店、一九七六年。
· 加藤勝久『今昔物語集（九）全訳注　国東文麿』講談社、一九八四年。
· 三木紀人、浅見和彦校注　新日本古典文学大系『宇治拾遺物語　古本説話集』岩波書店、一九九〇年。
· 今野達校注　新日本古典文学大系『今昔物語集』岩波書店、一九九三年。
· 韓国精神文化研究院語文研究室編『韓国口碑文学大系』朝銀文化社、一九九四年。
· 小林保治、増古和子校注　新編日本古典文学全集『宇治拾遺物語』小学館、一九九六年。
· 権泰考「〈石仏、目が赤くなると沈没する村〉譚の洪水説話的性格と位相」『口碑文学研究第六集』韓国口碑文学会、一九九八年。
· 小峯和明『説話の言説：中世の表現と歴史叙述』森話社、二〇〇二年。
· 広田　収『『宇治拾遺物語』の表現の研究』笠間書院、二〇〇三年。
· 先坊幸子、森野繁夫編『干宝　捜神記』白帝社、二〇〇四年。
· 篠田知和基、丸山顕徳編『世界の洪水神話』勉誠出版、二〇〇五年。
· 依田千百子『朝鮮の王権と神話伝承』勉誠出版、二〇〇七年。
· 小峯和明『中世日本の予言書：「未来記」を読む』岩波書店、二〇〇七年。
· 伊東玉美『宇治拾遺物語のたのしみ方』新典社、二〇一〇年。
· 金賛会「沈んだ島「瓜生島伝説」と東アジア」『ポリグロシア第二三巻』立命館アジア太平洋研究センター、二〇一二年。

The 30th narrative of *Uji Shui Monogatari*, is reminiscent of the biblical story of Noah's Ark. Similar stories are found in the oral traditions of Japan (particularly in western Japan) and *Konjaku Monogatarishu*, as well as in China and Korea. The 30th narrative of *Uji Shui* can be understood as a link in a varied oral tradition that extends beyond Japan. While they share structures, the stories differ in terms of expressions and particulars due to regional characteristics. While most similar narratives in the oral folklore in Japan objects being painted with vermillion being painted on objects, the oral folklore of Korea depicts blood being painted on the noses of Buddhist icons. In this paper, I focus on the fact that the 30th narrative of *Uji Shui* depicts blood rather than the common vermillion. I consider that the stupa painted is not particularly invested with Buddhist elements or religious meaning, but rather refers to the graves of the old woman's father or ancestors. I also consider that regardless of the background, the narrative depicts events and interactions in Japan, and the stupa appears within that context as a grave marker.

『宇治拾遺物語』「留志長者事」考

—韓国『壅固執傳』との比較をめぐって—

金恩愛(日本: 同志社大)

はじめに

鎌倉時代に成立した説話集『宇治拾遺物語』(以下,『宇治拾遺』)の中,第八五話「留志長者事」(以下,「留志長者」)話は,『今昔物語』、『古本説話集』、『法苑珠林』「盧至長者因縁経」七七、「るし長者」[1]、その他、ジャータカ・五三五「天食前生物語」[2]、『旧雑譬喩経上』一九「長者と帝釈天」[3]、『敦煌本仏説諸経雑縁喩因縁集』二・五、『諸経要集』六、『私聚百因縁集』二・五[4]などが同話または類話として指摘されている。インドのジャータカや「盧至長者因縁経」から伝わったと推測されるこの話は、韓国の『壅固執伝』と同じ話型であると考えられる。しかし、インドのジャータカ、中国仏典、そして日本の『今昔』などとの比較分析はすでに存在するが、韓国の伝承との比較研究はほとんど研究されていないことから、新たにこの説話を考察の対象として据え、話型の分析考察を通じて、日本・韓国・中国の間に共有されている話型と表現の特質について考察したい。

第一章　日本説話『宇治拾遺』八五話「留志長者事」話型と構成

「留志長者」の梗概は次のようである。（全文は、研究発表レジュメを参照すること）

> 昔、天竺に留志という長者がいた。蔵をいくつも持って豊かであるが、けちな性格であった。ある日妻に、自分にとりついて物惜しみをさせる欲深い神を祭ると嘘を言って、酒や食べ物を用意させ、人のいない所へ行って一人で食べながら、歌って踊る。その様子を見た帝釈天は憎らしいと思い、留志と同じ姿に身を変え、彼の家に行き、蔵から宝物を取り出してみんなに配り与えた。その後、留志が帰って来て、自分がほんものだと訴えたが誰も信じてくれない。その後、帝釈天は元の姿に戻る。留志は仏の力で悪心が離れ、物を惜しむ心がなくなり、欲深の悪業によって地獄に落ちることから救われた。

主人公について、『法苑珠林』（以下『法苑』）七七「盧至長者因縁経」（以下「長者経」）『今昔物語』（以下『今昔』）には「盧至」、『宇治拾遺』『古本説話集』には「留志」、『御伽草子』には「るし」とある。ほんものとにせものとの区別について、『宇治拾遺』においては、「腰に、ははくそ」と、『古本説話集』には「腰に黒子（ハハクロ）」、『法苑』では「小瘡瘢」とある。ちなみに、『法苑』では、にせものとほんものを別の所へ呼び、親族の人数、財産、秘密の事について尋ねる展開である（この展開は、「壅固執伝」と類似する）。

妻に食べ物を用意させる展開や、それに対応する、にせものが蔵を開けてみんなに財物を配り与えながら、山に行って物惜しむ神を祭ったため神が離れて、物惜しむ心もなくなったと、言い分けのように語る展開は、『今昔』『法苑』[5]には出て来ない。このような展

開について小林保治氏は、次のように述べる。

「呼応の巧みな筋立ての工夫という点では、物惜しむ心の失せた理由を山で慳貪の神を祭ったおかげとしてあるのは、妻に料理を用意させる手立てとして構える偽りを、帰宅して突然に蔵を開き、これまでなんびとにも手を触れさせなかった財物を家人、他家の人、他国の人に至るまでは配与することを奇異に思わせぬ前提（変心の結果たる自然な振り舞いと理解させる前提）として活用するという、伏線の二重効果をねらった例であり、こうした配慮によって〈はなし〉はまったく無駄なく展開し、それが〈短小さ〉の獲得にもつながるのである[6]」。

ちなみに廣田收氏は、

「「慳貪の神」を祭るから食べ物を用意せよというのは、いかにも詭弁であるが、そのような言を弄するところに、長者の慳貪さがよりあらわになっている。もしかすると、「慳貪の神」は物語において作り出された神であるかも知れない。いずれにしても、このような説明は『今昔』のもたないものであり、『古本説話集』と共有する表現である。そこに『宇治拾遺』の特質が見てとれる[7]」

と指摘した。このように『法苑』や『今昔』にはない「妻に料理を用意させる展開」は、説話を楽しめるような『宇治拾遺』の特徴の展開であると考えられる。

第二章　『壅固執伝』の話型と構成

「留志長者」の話と同じ話型を持つ韓国の作品『壅固執伝』は、作家・年代未詳のパンソリ系小説である。異本によって、『壅固執傳』『壅生員傳』『壅氏傳』とも呼ばれるが、内容の構成に大きな違いはない。現在、パンソリ唱劇とある「壅固執打令」は伝われておらず、鄭魯湜『朝鮮唱劇史』[8]・宋晩載「観優戯五十首」[9]とした二つの資料から、『壅固執伝』がパンソリ作品として唄われたことが認められている。

（1）『壅固執伝』の研究史

『壅固執伝』の出典に関する先行研究は、大きく『壅固執伝』話の主題の取り方によって分けられる。つまり、僧を虐待すると罰が当るというモチーフを主題とするか、もしくは同じ姿に変身した者との争いを主題にするか、によって、指摘される出典は異なっている。その主題の取り方により、指摘されている出典と先行研究を整理すると、次のようである。

Ⅰ．僧を虐げると罰に当たるという話型（「長者沼説話」類型）

崔來沃氏は、全国的に分布されている「長者沼説話」類型の話を『壅固執伝』の根源説話として、口伝と文献を合わせ、一三八種の類話を指摘した。ちなみに張徳順氏は、奎章閣所蔵『朝鮮邑誌』に収録されている説話から、三つの話[10]を取り上げ、『壅固執伝』の類話の一つであると指摘した。

Ⅱ．ほんものとにせものとの争いモチーフの話

①鼠がある人と同じ姿に化けて、ほんものを追い出すという話型。『韓国口碑文学大系』など口承の民間説話に多く見られる。

Ⅲ．ⅠとⅡを混ぜた話

ジャータカ・七八話（「イッリーシャ前生物語」など。

僧を虐げると罰に当たるという「長者沼説話」類型の話において、托鉢をしに来た僧を虐げて追い出すという展開や、僧を虐げると罰に当たるという展開から見ると、『壅固執伝』前半部、にせものの登場の原因となった壅固執の悪行と類似している。しかし、「長者沼説話」類型の話には、ほんものとにせものとの争いの展開はない。とことが、Ⅱのような鼠がある人と同じ姿に化けて、ほんものを追い出すといった話型には、僧または仏教に関するモチーフの登場もなく、仏教的主題も持たないため『壅固執伝』や『宇治拾遺』「留志長者」のような仏教的要素は認められない。そのため、「長者沼説話」や「僧を虐げると罰に当たる」類型の説話一つをもって、『壅固執伝』の根源説話を論ずることは難しいと考えられる。『韓国口碑文学』で「壅固執伝類型の話」と、分類された説話を考察した結果、ほんものとにせものとの争いモチーフの話が、「壅固執伝類型の話」として分類されていることが分かった。

（2）『韓国口碑文学大系』における「壅固執類型の話」

韓国精神文化院編『韓国口碑文学』全八二巻（一五一〇七話収録）に、「壅固執伝類型の話」として分類された説話は、総三七話である（類系分類631-2「主人に化けてほんものの主人を追い出した鼠の退治」〈壅固執伝類型の話〉）。

『韓国口碑文学』に収録されている三七話の「壅固執伝類型の話」は、韓国各地域に分布されていて、特に、鼠が化けてにせものの人間となり、ほんものと争うという話が多く見られる（三三話）。（2）Ⅱのような化けた鼠がほんもの（人間）を追い出すという類型の話を、先行研究においては、「（化けた）鼠説話類型」とも言う。調べた結果、『韓国口碑文学』において、その「（化けた）鼠説話類型」と「壅固執伝類型の話」は、同じ類系に分類（類系分類631-2「主人に化けてほんものの主人を追い出した鼠の退治」〈壅固執伝類型の話〉）されていることが確認された。同じ姿の者二人が出てきて迷わすというモチーフの話は、数多くある韓国の古典小説の中では『壅固執伝』だけであると指摘[11]されている。

第三章　『宇治拾遺』「留志長者事」と「壅固執伝」との比較

『宇治拾遺』「留志長者」と『壅固執伝』両話を、発端・展開・危機・解決・結末の構成をもて、各話の構成の特質について整理する。（比較表Ⅱは、研究発表レジュメを参照すること）

比較表から、①発端において、両話の主人公である「留志長者」と「壅固執」は、裕福でありながら欲深い・けち臭い性格を持ち、仏または僧を侮るような行動から話の展開が始まる。特徴として『壅固執伝』の「親不孝」「僧を迫害する」という展開が挙げられる。『壅固執伝』のような僧を虐待する展開や「親不孝」の展開は、『宇治拾遺』『今昔』『古本』『法苑』には出て来ない。「親不孝」というモチーフは、朝鮮伝統の儒教思想の影響であると考えられるが、『宇治拾遺』には、こういった儒教思想は読み取れない。

③にせものの登場において、『壅固執伝』はハク大師がわら束でにせものを作るとあるが、『宇治拾遺』では帝釈天がにせものに変身する、とある。しかし、にせものが元の姿に戻るという問題解決においては、『壅固執伝』は、にせものを作ったハク大師ではなく仙人とあるが、『宇治拾遺』では「仏の力」で帝釈天が元の姿に戻す、とある。

ほんものの区別方法では、『宇治拾遺』においては、ほんものの確認方法として腰にある小さなほくろのあとを、『壅固執伝』では、官服の傷穴と頭の傷あと、そのほか官庁からは戸籍などを聞かれる。このような場面は『法苑』に類似する。④ほんものの危機において、『壅固執伝』は、追い出されてこじきになるとあるが、『宇治拾遺』では、ほんものが追い出された後、苦労する展開は記していない。『壅固執伝』は、「妻はにせものと幸せになり、たくさんの子供を産む」とあるが、『宇治拾遺』では「にせものは蔵を開けて人々に宝物を配る」と、他人に積善するという展開となっている。『壅固執伝』のこのような場面や、「僧を迫害する」「親不孝」のような展開は、観客により劇的な面白さを求めようとした、観劇というパンソリから生じた小説としての特徴であると考えられる。⑤ほんものの区別方法として『壅固執伝』には、聞かれる内容について詳しく描かれているが『宇治拾遺』は、母による「腰に、ほくろのあと」の確認のみである。

ちなみに、⑥問題解決において、『壅固執伝』は、にせものを作ったのはハク大師、訴えたところは官庁、問題解決は「仙人」と、三人はつながりのない人物である。しかし、『宇治拾遺』は、帝釈天がにせものと変身し、ほんものを区別してもらうため「仏」に訴え、最後には「仏の力」により問題が解決されるとあり、仏教との関係が深く感じられる。結末においては、両話とも主人公は反省し、善人になるというハッピーエンドであるが、『壅固執伝』の場合は、善人となった証拠として改めて「親不孝」事例が繰り返し出て来る。それに対し、『宇治拾遺』は、「須陀洹果を証して、悪い心が離れ、物惜しむ心も失う」と、「仏の力」を強調しているようである。

まとめ

以上、『宇治拾遺』第八五話「留志長者」と韓国の『壅固執伝』との比較を通じて、話型と構成について考察した。『宇治拾遺』と『壅固執伝』は、僧や仏など仏教的モチーフとともに、にせものとの争いモチーフという話型を共有している。

出典について、『壅固執伝』は、前述のように口承や、『韓国口碑文学』「壅固執伝類型の話」に分類された三七話を含め、多くの話が根源説話として指摘されている。先行研究によると、『壅固執伝』は仏典説話から伝承された後、口承といったパンソリ台詞の特徴から、僧を虐げる類話や「化けた鼠説話」および民間説話などにより、受容・変化されたと推測されている。それに対し、『宇治拾遺』は、『法苑』七七「長者経」を原典とするということは、すでに指摘されている。さらに、韓国先行研究により『壅固執伝』の根源説話として指摘されるジャータカ・七八話（「イッリーシャ前生物語」）」話の場合も、『宇治拾遺』「留志長者」と同じ話型であると言えよう。

裕福でありながら欲深い・けち臭い性格を持ち、仏または僧を侮るような行動から話が展開され、特に『壅固執伝』のような母に対する親不孝の展開は、結末において繰り返し

強調されている。問題買解決となる結末において、『宇治拾遺』には「仏の力」によって救われる、『宇治拾遺』『壅固執伝』両話とも、主人公は反省して仏教を敬い、善人となるハーピエンドの結末である。

なお、『宇治拾遺』では「妻に食べ物を用意させる展開」において、にせものが蔵を開けてみんなに財物を配り与えながら、言い分けのように語る展開で、まず、「妻に食べ物を用意させる」という、結論に至るまでの妻とのやりとりが語られている。『法苑』や『今昔』には、このような展開は記されていない。『宇治拾遺』では、妻とのやりとりを長く語ることによって物語の楽しさを表現している。このことは、つまり物語化させるための『宇治拾遺』の工夫と言えよう。そこに『宇治拾遺』の楽しさが感じられる。

このように、『壅固執伝』には、朝鮮伝統社会文化となる儒教思想が読み取れることに対し、『宇治拾遺』には儒教思想は描かれず、仏教説話的要素とともに、（原典より）世俗説話として物語化され、語られていると考えられる。

1)横山重・松本隆信『室町時代物語大成　第十三』全十三巻、角川書店、一九八五年。
2)中村元監修・補注『ジャータカ全集　第八巻』春秋社、一九八二年。
3)仏教説話文学全集刊行『仏教説話文学全集　第二巻』隆文館、一九六九年。
4)「私聚百因縁集」仏書刊行会『大日本仏教全書』第一四八巻、大仏輪閣、二〇〇七年。
5)（唐）釈道世著、周叔迦・蘇晉仁校注『法苑珠林校注　五』中国仏教経典選刊、二〇〇三年。
6)小林保治「留志長者の事―『宇治拾遺物語』小考（二）―」『早大教育学部学術研究』巻二五、早稲田大学教育会編、一九七六年。
7)廣田收「留志長者事考」『宇治拾遺物語表現の研究』笠間書院、二〇〇三年。
8)鄭魯湜『朝鮮唱劇史』朝鮮日報社出版部、一九四〇年。
9)宋晩載「観優戯五十首」(李恵求「宋晩載の観優戯」『三十周年記念論文集』中央大学編,一九五五年).
10)黄海道『海西邑誌』「康翎邑誌」古蹟條〈跡婦岩〉, 黄海道『海西邑誌』「松禾邑誌」古蹟條〈龍岩〉, 慶尚道「咸昌邑誌」古蹟條〈萬枝臺〉
11)丁奎福「西遊記と韓国古小説」『亜細亜研究』第四八号、高麗大アジア問題研究所、一九七二年。

Rusichouja, the 85th narrative of the 13th century Japanese collection Uji Shuui Monogatari, is found in a wide range of texts, including Japan's Konjaku Monogatari, India's Jatakas, China's Buddhist texts and Korean texts. While comparative analyses have been performed with Konjaku Monogatari, Jatakas,and Chinese texts, there is little research comparing the story to Korean oral tradition.

This study considers the characteristics of story type and expressions shared between Japan and Korea through an analysis of story type found in Korea's The story of Ongozip. This analysis concludes that traditional elements of Korean(the JoseonDynasty period) social culture such as Confucianism found in The story of Ongozip, are not
depicted in Uji Shuui, which forms elements of Buddhist narratives into secular narratives.

제4분과

웹툰에 나타난 신화의 재해석과 신화적 세계의 재편

- <신과 함께> 신화편을 중심으로

이명현(한국: 중앙대)

<목 차>

1. 서론
2. 개별 신화의 유기적 연결과 질서화
3. 개연성 확보를 위한 필연성 강조
4. 현실의 가치와 신화의 결합
5. 결론

1. 서론

주호민의 <신과 함께>는 무속신화와 저승관을 소재로 한 웹툰으로 저승편, 이승편, 신화편으로 구성되어 있다. <신과 함께>는 네이버에서 2010년 1월 8일부터 연재되어 2012년 8월에 종료되었고, 8권의 단행본으로 출판되었다. 이 작품은 대중에게 잘 알려져 있지 않던 무속신화를 소재로 한국의 전통 신(神)과 저승관을 현대적으로 재해석하여 상업성과 작품성을 모두 인정받았다.[119]

<신과 함께>의 성공은 신화의 대중화라는 측면에서 시사하는 바가 크다. 무속신화의 이야기로서의 가치와 풍부함은 학계에서는 이미 널리 알려져 있었지만, 이를 대중에게 알리는 것은 또 다른 문제였다. 무속신화를 풀어 쓴 해설서와 무속신화를 소재로 한 동화 출간 등이 있었지만 대중적인 관심을 불러일으키지는 못하였다.

<신과 함께>는 무속신화 모티브의 현대적 해석, 신과 인간이 공존하고 상호 영향을 주는 배경 설정, 현실에 대한 비판과 풍자, 신격의 계보화 등 이전보다 과감하게 신화를 재해석하여 대중의 공감을 얻었고, 신화를 소재로 한 문화콘텐츠 스토리텔링의 방향을 제시하였다. 최근에는 이러한 <신과 함께>의 가치에 주목하여 연재 종료 이후 몇 편의 연구가 이루어졌다.

강미선은 <신과 함께>의 성공요인을 신화적 상상력의 현대적 재해석으로 파악하였다.[120] 사후 세계에 대한 두려움과 공포를 한국의 전통 신화를 재해석함으로써 친근하게 해소하고 만화라는 시각적 즐거움과 만화적 상상력, 현대를 살아가는 사람들의 모습을 잘 버무려 흡입력 있는 스토리를 제공한 성공적인 콘텐츠 사례라고 분석하였다. 이 연구는 <신과 함께>에 대한 본격적인 연구로 신화를 소재로 한 웹툰의 현대적 가치를 탐구한 의의를 가진다. 그러나 원작인 신화에 대한 이해와 분석이 미흡하고, 신화적 요소가 웹툰에 수용되고 변주되는 과정을 치밀하게 드러내지 못한 한계를 지닌다.

---

119) <신과 함께>는 2010년 독자만화대상, 2011년 부천만화대상 우수이야기 만화상, 2011 대학민국 콘텐츠 워어드 만화부분 대통령상 등을 수상하였다. 또한 일본에 판권이 수출되어 미와 요시유키가 리메이크 하여 영간간에서 연재하였고, 현재 영화화 작업이 진행 중으로 김태용 감독이 연출을 맡고 있다.

120) 강미선, 「웹툰에 나타난 신화적 상상력-웹툰 <신과 함께>를 중심으로」, 『디지털콘텐츠와 문화정책』 5호, 가톨릭대학교 문화정책연구소, 2011, 89~115쪽.

허수정의 연구는 본격적인 학술연구라기 보다는 비평의 성격을 지닌 것이다. <신과 함께>에 나타난 불교적 생사관과 전통적 세계관을 이야기하고, 사회 현실을 풍자한 작품의 가치를 드러내었다.[121] <신과 함께>를 분석하여 사회적 의미를 성찰하려는 의의를 가지지만, 전통적 세계관에 대한 깊이 있는 이해가 부족하고, 서사 전개에 대한 체계적 분석이 미흡하다.

정수희는 <신과 함께> 중에서 이승편을 대상으로 하여 민간신앙의 현대적 변용과 활용을 분석하였다.[122] 이 연구에서는 가택신(성주, 조왕, 측, 철륭 등)을 현대적으로 재해석하여 전통적 민속개념을 현재의 민속으로 확장한 의의를 분석하고, 가택신의 소멸과정을 통해 전통적 공동체의식의 해체 과정을 탐구하였다. 이 논문은 전통문화 원형의 성공적인 문화콘텐츠화를 분석한 의의를 가진다. 그러나 원작과 웹툰의 서사에 대한 분석이 소략하고, 성공요인으로 스토리텔링 방식의 특징을 명확히 규명하지 못하였다.

위에서 검토한 기존 연구는 <신과 함께> 3부작 중 저승편과 이승편에 주목하여 성공적인 콘텐츠의 요인, 전통문화를 소재로 한 콘텐츠 전략에 초점을 맞추고 있다. 본고에서는 이러한 접근 방식 대신 '신화의 수용과 변주'라는 시각에서 <신과 함께> 신화편[123]을 분석하여 무속신화의 대중화를 위해서 어떠한 방식의 재해석과 스토리텔링이 필요한지를 살펴보고자 한다.

2. 개별 신화의 유기적 연결과 질서화

<신과 함께> 신화편은 6편의 신화를 옴니버스 형식으로 구성하여 저승편과 이승편에 등장하는 신(神)들의 기원과 계보를 보여주는 프리퀄(Prequel)이다. 프리퀄은 본편보다 시간상으로 앞선 이야기를 다루는 속편이다. 프리퀄은 본편의 원인과 배경을 설명하기 위해서 등장 인물의 과거를 다루기 때문에 독자의 호기심을 충족시켜주고, 본편의 인물과 사건을 중심으로 배경과 세계관을 확장하는 효과를 얻을 수 있다.

신과 함께 신화편	원전	주요 신격
대별소별전	천지왕본풀이	천지왕, 대별왕, 소별왕, 염라대왕
차사전	창작[124]	일직차사(해원맥), 월직차사(이덕춘)
할락궁이전	이공본풀이	꽃감관(사라도령, 할락궁이)
성주전	성주풀이	성주신(황우양), 터주신(막막부인)
녹두생이전	문전본풀이	조왕신(여산부인), 문신(일곱형제), 측신(노일부인)
강림전	차사본풀이	강림차사

<신과 함께> 신화편에 수록된 신화들의 원전은 본래 개별적으로 전승되었기 때문에 작품 내용이 이어지는 서사적 연결 고리가 없으며, 신격의 계보가 명시적으로 나타나지 않는다. 그러나 웹툰에서는 6편의 이야기를 서로 이어지는 한 편의 이야기로 만들기 위해 서로 다른 신화에 등장하는 신격을 하나의 계보로 묶고, 그 신(神)들의 관계를 설정하여 시간의 흐름에 따

121) 허수정, 「죽음의 세계를 통해 현재를 보다: 작가 주호민의 웹툰 <신과 함께:저승편> 비평」, 『글로벌문화콘텐츠』 통권 7호, 한국글로벌문화콘텐츠학회, 2011, 275~283쪽.

122) 정수희, 「전통문화콘텐츠의 현대적 활용-웹툰 <신과 함께-이승편>을 중심으로」, 『문화콘텐츠연구』 2호, 건국대학교 글로컬문화전략연구소, 2012, 69~98쪽.

123) 본래 이 작품은 웹툰으로 창작되었지만 단행본 출판 이후 유료화되면서 후반부가 인터넷에서 제공되지 않기 때문에 출판된 만화를 기준으로 논의를 진행하고자 한다.

124) 주호민은 저자후기에서 차사편은 저승편의 프리퀄로 원전 신화를 소재로 한 것이라 아니라 창작한 것이라고 밝히고 있다. 차사편은 일직차사인 해원맥이 저승차사가 된 사연을 담은 이야기로 공명정대한 군관이 저승의 신이 된다는 점에서 김시습의 <남염부주지>와 유사점을 찾을 수도 있다.

라서 사건을 전개하였다.

<신과 함께> 신화편에서는 최초의 세계를 <천지왕본풀이>에 기초해서 풀어나간다. 하늘과 땅을 지배하는 최고신 천지왕이 존재하고, 두 아들 대별왕과 소별왕이 꽃피우기 경쟁을 통해 각각 저승과 이승을 다스리게 된다. 대별왕은 저승을 공명정대한 세상으로 만들기 위해 저승에 온 최초의 인간[125]을 열 개의 지옥을 다스리는 시왕의 우두머리 염라대왕으로 임명한다. 염라는 죽은 자들을 저승으로 인도할 안내자가 필요해 해원맥과 이덕춘을 저승차사로 임명한다.

어느 날 저승 대별궁의 대들보가 무너지자 저승에서 차사를 보내 이승 최고의 목수인 황우양을 불러오면서 황우양과 막막부인에게 고난이 닥치지만 결국 고난을 극복하고 이승에서 다시 해후한다. 대별왕은 이 둘에게 가택신이 되어 이승 사람을 보살펴 줄 것을 제안하고, 각각 성주신과 터주신이 된다.

한편 대별왕과 소별왕이 이승과 저승의 왕이 되기 이전에 천지왕은 서천꽃밭의 꽃감관으로 사라도령을 임명한다. 사라도령은 천년장자에 의해서 고통받는 아내와 자식 때문에 이승에 대한 원한을 품고, 꽃피우기 경쟁에서 덕이 부족한 소별왕이 이승을 차지하도록 도움을 준다. 그리고 이승을 멸망시키기 위해 서천꽃밭에 수레멸망악심꽃을 심는다. 이후 아들 할락궁이가 천년장자의 집에서 탈출하여 서천꽃밭에 도착하고, 숨살이꽃, 웃음꽃, 수레멸망악심꽃 등을 얻어 천년장자를 처단하고 어머니를 환생시킨다. 그 과정에서 천년장자와 두 딸은 죽고 셋째 딸만이 살아남는다.

할락궁이는 아버지의 뒤를 이어 꽃감관이 되고 녹두생이전에 다시 등장하여 녹두생이에게 여산부인을 환생시킬 수 있도록 혼살이꽃, 숨살이꽃, 뼈살이꽃을 전해준다. 천년장자의 셋째 딸은 강림전의 과양생이와 동일한 인물로 설정되어서[126] 가족이 살해된 원한 때문에 과객을 죽이는 인물로 표현된다. 강림전에서는 이전에 등장한 가택신(성주신, 터주신, 조왕신, 문전신)이 조력자로 등장하여 강림이 저승에서 염라대왕을 데려올 수 있도록 도와준다.

<신과 함께> 신화편은 기존에 무속신화를 소재로 한 콘텐츠와 달리 각기 다른 여러 편의 신화를 동일한 배경과 세계관을 가진 순차적 이야기로 재구성하였다. 이러한 질서화는 인간의 미메시스(Mimesis) 본능으로 의미를 발견하기 힘든 상황에서 원인과 결과의 질서감각을 발견하는 의미화 작용이라 할 수 있다.[127]

웹툰과 출판만화는 수평적 공간과 수직적 공간이라는 시선의 차이는 존재하지만 공통적으로 선형적 구조를 가지고 있다. 작가는 서로 다른 신화를 매체 특성에 맞게 하나의 이야기로 통합하는 작업을 수행한 것이다. 시간의 흐름에 따른 질서화는 연속적 또는 연쇄적으로 사물을 파악하는데 익숙한 독자들의 흥미를 유발하기 용이한 방식이다. <신과 함께> 신화편의 선형적 구조는 이야기의 내적 필연성을 강화하고 복잡한 사건과 이야기를 하나로 통합하여 독자의 기대지평을 충족시킨 스토리텔링 방식이라 할 수 있다.

---

125) 최초의 인간이 저승의 왕이 되는 이야기는 <리그 베다>에 등장하는 야마(Yama)에서 찾을 수 있다. 야마는 인간의 조상으로 여동생 야미와 정을 통해 인류를 낳았고, 인간 중 최초로 죽어 저승에 도착했기에 저승의 왕이 되었다. 야마는 불교가 중국에 전파되면서 죽은 사람의 선악을 심판하는 염라왕으로 변형된다.

126) 원작 <이공본풀이>에서 천년장자의 셋째 딸은 할락궁이의 사령이 되고, <차사본풀이>에서는 과양생이 부부가 등장한다.

127) Robert Mckee, 고영범.이승민 역, 『시나리오 어떻게 쓸 것인가』, 황금가지, 2002, 59쪽.

3. 개연성 확보를 위한 필연성 강조

신화적 사유와 근대적 이성은 세계를 파악하는 방식이 상이하다. 신화적 세계관은 인류 문화 초기에 보편적으로 드러나는 총체적인 문화를 범주화한 것으로 인간과 자연이 분리되지 않은 고대인의 동질적 세계를 선험적으로 규정한 것이다.[128] 이에 비해 데카르트 이후 이성 중심의 근대적 사유는 전체를 이해하기 위해서 대상을 분류하고 세분화한다. 이성 중심의 사고는 이야기에서도 원인과 결과에 입각한 필연적 전개, 이야기 자체의 합리적 개연성을 강조한다.

이러한 차이로 인해 오늘날의 관점에서 신화는 사건 전개의 개연성이 미흡하기도 하고, 등장인물의 내면세계와 심리적 갈등이 구체적으로 나타나지 않는 경우도 있다. <신과 함께> 신화편은 현대 독자의 공감을 얻기 위해 상상력으로 원작의 빈 공간을 채워서 사건의 인과관계를 덧붙이고, 선택의 순간 인물의 내면 심리를 묘사하여 개연성을 높이는 스토리텔링 방식을 취하고 있다.

대별왕과 소별왕의 꽃피우기 경쟁을 보면, 원작에서는 소별왕이 이승을 차지하기 위해 꽃을 바꿔치기 하는 단순한 사건으로 나타난다. <신과 함께> 신화편에서는 이 과정에 꽃감관(사라도령)을 등장시켜 소별왕이 이승을 차지하는 개연성을 부여하고 있다. 사라도령은 이승을 저주하여 계획적으로 소별왕을 돕는다. 소별왕이 사라도령에게 꽃을 빨리 피우는 비법을 묻자 환약을 건네주고, 대별왕의 꽃을 시들게 할 수 있는 식근충의 존재도 알려준다.

사라도령이 공명정대한 대별왕이 아닌 부족한 점이 많은 소별왕을 도운 까닭은 이승에 이로운 일을 하지 않기 위해서이다. 사라도령의 사연은 할락궁이전에 상세하게 나타난다. 사라도령은 꽃감관으로 임명되면서 이승에 아내와 자식을 놓고 오게 된다. 사라도령은 신(神)이 된 후 아내와 자식을 데려오려고 했지만, 천상계의 신(神)이 되었기 때문에 인간으로서의 모든 것을 포기해야만 한다. 더욱이 아내는 이승으로 추방당한 색마 천년장자의 집에 홀로 남게 된다. 사라도령은 자신의 아내를 괴롭히는 천년장자 같은 인간이 살고 있는 이승을 파멸시키기 위해 소별왕의 꽃피우기를 도와주는 것이다.

이승에 원한을 가진 꽃감관이라는 설정은 소별왕이 꽃피우기 경쟁에서 승리하는 인과적 계기를 마련해준다. 그리고 사라도령이 꽃감관이 되는 과정에서 왜 이승을 증오하게 되었는지 사연을 알려줌으로써 서사 전개의 필연성을 확보하는 한편, 개별적 신화인 <천지왕본풀이>와 <이공본풀이>를 유기적으로 연결되는 이야기로 만들고 있는 것이다.

<신과 함께> 신화편에는 등장인물의 선택의 순간이 자주 등장한다. 꽃감관이 될 것인지 말 것인지를 고민하는 사라도령의 선택, 저승의 대궐을 수리할지 여부를 고민하는 황우양의 선택 등 그러하다. 원작 신화에서 사라도령과 황우양은 고민하지 않는다. 옥황상제의 명을 당연히 따르거나 차사에게 소환되어 따라갈 뿐이다. 그러나 웹툰에서는 행복한 가정, 안락한 일상을 유지할 것인가, 아니면 새로운 세계로 떠날 것인가 하는 선택의 문제가 제기된다.

이 때 사라도령과 황우양의 선택에 결정적 영향을 주는 것은 콤플렉스와 명예욕과 같은 심리적 요인이다. 사라도령은 가난한 집안 출신으로 부유한 처가와 아내에 콤플렉스를 가지고 있다. 사라도령은 사람들이 자신을 무시하고 있다는 자격지심에 이승의 어떤 권좌와도 비교할 수 없는 고귀한 꽃감관이 되고자 한다. 사람들의 인정을 받기 위한 사라도령의 이기적 선택은 가족이 이별하는 원인으로 작용하여 아내와 자식이 고난을 겪는 시작점이 된다.

황우양은 막막부인과 둘만의 행복을 위해 목수일을 그만두고 산 속 깊은 곳에서 생활하던

128) Lukács, György(반성완 역), 『소설의 이론』, 심설당, 1985, 34~36쪽 참조.

중 저승 대궐을 고치라는 염라왕의 명을 받는다. 처음에 황우양은 요청을 거절하지만 최고의 궁전을 짓고 싶다는 명예욕으로 갈등하기 시작한다. 막막부인은 황우양의 마음을 알아차리고 저승으로 보내준다.

사라도령과 황우양의 내면 갈등은 선택의 합당한 근거를 제시하기 위한 것이다. 원작 신화에 나타나지 않는 등장인물의 심리 묘사는 사건 전개의 필연성을 부여하고, 선택에 따른 대가, 즉 가정과 일상을 포기하고 얻고자 한 성취의 우울한 뒷모습을 보여준다. 이를 통해 콤플렉스와 명예욕이 어떻게 자신을 옭아매고 파멸의 길로 인도하는지 보여주고 있다.

4. 현실의 가치와 신화의 결합

신화는 인간이 세계를 해석하고, 자연만물과 인간의 기원을 설명하는 이야기이다. 시대가 변화하고 세계에 대한 인간의 인식이 바뀌면 신화는 이에 대응하여 변형되기도 하고, 경우에 따라서 신성성이 소멸하여 다른 유형의 이야기로 전승되기도 한다. 신화는 고정 불변하는 것이 아니다. 인간의 삶의 방식과 가치관이 변하면 그에 맞는 변형과 재해석이 필요하다.

그리스 신화의 경우 신화작가인 호메로스나 헤시오도스 등에 의해 변형되고 재창작되었다. 오늘날 우리에게 가장 널리 알려진 그리스 로마 신화는 신화학자 토머스 벌빈치의『신화: 우화의 시대』인데, 벌빈치는 이 책의 서문에서 자신이 소개하는 그리스 로마 신화의 대부분이 오비디우스와 베르길리우스의 작품에서 취한 것임을 밝히고 있다.[129]

이러한 관점에서 <신과 함께> 신화편은 시대 변화에 대응하는 신화의 재해석이라 할 수 있다. 여기에서 중요한 것은 재해석된 가치가 대중의 공감을 얻을 수 있도록 보편성과 시대정신을 반영해야 한다는 점이다. 작가 주호민 역시 이를 고민했기에 저자후기에서 '평범한 옛날이야기로 그칠 수 있기에, 신화를 통해 현재에 추구해야 할 가치들을 보여주고자 했다.'[130]고 밝히고 있다.

<신과 함께> 신화편에서 시대정신이 반영된 대표적 부분은 대별왕이 해와 달을 활로 쏘는 장면이다. 원작인 <천지왕본풀이>에서는 대별왕이 홀로 활을 쏘지만, 웹툰에서는 모든 인간들과 함께 활을 쏘는 시늉을 함께 해서 해와 달을 떨어뜨린다. 이 장면은 대별왕의 '이로써 사람들은 자존감을 갖게 될 것이다. 그들의 힘으로 무엇이든 바꿀 수 있다는...'이라는 독백을 통해서 민중의 참여가 중요하다는 현실 인식을 드러내고 있다. 신화가 영웅의 위대한 능력을 드러내는 이야기라면 웹툰은 한 명의 영웅보다는 민중 다수의 참여로 세상을 바꿀 수 있다는 민주적 가치를 반영한 현실의 이야기인 것이다.

그리고 차사전에서는 국경수비대장인 해원맥과 오랑캐 소녀인 이덕춘을 통해서 주체와 타자의 문제가 드러난다. 주체의 경계 밖에 존재하는 사람들을 오랑캐라 규정하고, 우리와 다른 야만적 존재로 폄하한다. 국가와 이데올로기에 의한 무리짓기는 인간에 대한 존엄을 간과하게 만들고, 누구를 위해서 왜 경계를 나누어야 하는지 의문을 은폐한다. 웹툰에서 해원맥은 오랑캐 아이들이 자신 때문에 부모를 잃었다는 것을 알고 그 동안 수행한 국경 수비에 대해 회의한다. 결국 오랑캐를 토벌하려는 장군의 명령을 거부하고 오랑캐 아이들을 위해 목숨을 던진다. 해원맥의 행동은 인간의 잣대로 타인을 함부로 규정하는 거대한 횡포에 대한 거부이다.

---

129) Thomas Bulfinch, 『*Mythology: The Age of Fable*』, New York: New American Library, 1962, p.28.

130) 주호민,『신과 함께 신화편 하』, 애니북스, 2012, 315쪽.

더욱이 해원맥이 죽어서 저승차사가 된다는 설정은 진정한 공정함이란 이데올로기에 휘둘리지 않고 인간을 소중히 여기는 데서 출발하는 것임을 역설하고 있다.

<신과 함께> 신화편에는 이 외에도 현대인이 추구해야 할 삶의 가치가 드러난다. 할락궁이 전에는 미래를 위해 현재의 행복을 포기하는 것이 얼마나 어리석은 일인지를 보여주고 있고, 성주전에는 가슴이 시키는 대로 하는 것, 즉 목표에 대한 열정이 삶에서 얼마나 중요한지를 이야기하고 있다. 신화를 소재로 현실의 가치를 담아내는 것은 신화에 내장된 보편성과 시대정신을 결합하여 대중과 소통하면서 공감을 얻는 스토리텔링 방식이라 할 수 있다.

5. 결론

전승이란 단순히 옛 것을 그대로 유지하는 것만은 아닐 것이다. 과거의 것을 그대로 유지하는 것은 생명을 잃고 형체만을 유지하는 박제와 화석일 따름이다. 오늘날에도 생명력을 가지고 살아 숨쉬기 위해서는 시대의 변화에 따라 확장되고 변주되어야 한다. 신화 역시 마찬가지이다. 과거의 자료로 고정되어 있는 것이 아니라 현실의 가치를 반영하여 새로운 매체에서 재창조되야 할 것이다. 이러한 관점에서 <신과 함께> 신화편은 전통적 상상력을 확장한 우리 시대의 새로운 신화, 즉 신화에 대한 현대적 이본(異本)이라 할 수 있다. <신과 함께> 신화편과 같은 시도가 계속될 때 신화는 오늘날에도 우리에게 문제의식을 던지며 생명력을 얻게 될 것이다.

참고문헌

1. 자료

주호민,『신과 함께』신화편 상.중.하, 애니북스, 2012.

현용준,『제주도 무속자료 사전』, 각, 2007.

赤松智城·秋葉隆(심우성 역),『조선 무속의 연구』, 동문선, 1991.

2. 논저

강미선,「웹툰에 나타난 신화적 상상력-웹툰 <신과 함께>를 중심으로」,『디지털콘텐츠와 문화정책』5호, 가톨릭대학교 문화정책연구소, 2011, 89~115쪽.

정수희,「전통문화콘텐츠의 현대적 활용-웹툰 <신과 함께-이승편>을 중심으로」,『문화콘텐츠연구』2호, 건국대학교 글로컬문화전략연구소, 2012, 69~98쪽.

허수정,「죽음의 세계를 통해 현재를 보다: 작가 주호민의 웹툰 <신과 함께:저승편> 비평」,『글로벌문화콘텐츠』통권 7호, 한국글로벌문화콘텐츠학회, 2011, 275~283쪽.

György Lukács, 반성완 역,『소설의 이론』, 심설당, 1985, 34~36쪽 참조.

Robert Mckee, 고영범.이승민 역,『시나리오 어떻게 쓸 것인가』, 황금가지, 2002, 59쪽.

Thomas Bulfinch,『Mythology: The Age of Fable』, New York: New American Library, 1962, p.28.

韓國 古代 瓦當의 象徵性 檢討

-毁棄瓦當 中心으로-

白種伍(한국: 韓國交通大)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 硏究目的 및 方法
Ⅲ. 出土 事例 檢討
Ⅳ. 埋納樣相과 象徵性 檢討
Ⅴ. 맺는말

Ⅰ. 머리말

기와(蓋瓦)는 家屋의 지붕을 덮는 屋蓋用의 건축부재를 말한다. 양질의 점토를 재료로 模骨 및 瓦範등의 제작틀을 사용하여 성형한 후 가마에서 높은 온도로 구워서 제작한다. 기와는 방수효과나 강도가 높은 粘土燒成品으로 지붕 재목의 부식을 방지함과 동시에 건물의 경관과 치장을 위해 사용된다. 일반적으로 기와지붕은 용마루, 내림마루, 추녀마루, 그리고 처마로 구성되는데, 이중 처마에 올라가는 부재가 瓦當이다.[131]

아울러 이들 와당의 문양에는 國家權力의 象徵物(symbolic icon)로써 당시 支配階級의 權威와 統治 이데올로기(ideology)를 그대로 반영하고 있다. 예컨대 高句麗의 경우, 와당은 초기 道敎的인 배경에서 卷雲文(現存 最古 '太寧四年'銘 瓦當, 美川王27年, 326)으로 출발하였다. 佛敎 公認(小獸林王2年, 372) 이후 蓮花文이 발생하였고 고구려의 정치 상황이 변모함에 따라 문양의 변화도 함께 수반되었다. 귀족연립정권 성립기(6世紀 中半)의 사상적 경향을 반영하여 組合蓮花文이 출현하였고 고구려 후기에 나타나는 幾何文 瓦當은 귀족연립정권의 붕괴와 淵蓋蘇文 執權(642年), 중국 道敎의 流入(寶藏王2年, 643) 등으로 사회전반에 도교의 영향력이 강해진 결과로 나타나게 되었다.[132]

중국 사서인『舊唐書』高麗傳에는 "대부분 볏단으로 지붕을 얹었으나 불교 寺院과 神廟, 王宮과 官廳 등은 기와를 사용하였다"[133]고 기록되어 있다. 그만큼 기와 자체가 國家 權威를 나타내는 물질적 상징물임을 짐작케 하는 대목이다.

우리가 歷史考古遺蹟을 발굴하면서 출토되는 많은 유물 가운데 유독 瓦當에 비중을 크게 두는 것도 이러한 이유 때문이다. 그간에 진행된 역사고고유적의 발굴조사를 통하여 당시 사회상을 밝혀주는 많은 유구와 유물이 확인되었다. 하지만 지붕에 올라가는 건축부재라는 고정관념으로 이들 와당의 再活用(recycling)에 대해서는 크게 신경 쓰지 않은 것은 사실이다. 이제 이들 와당의 二次的인 사용 즉 再活用時 어떠한 의도를 가지고 사용하였는지도 고민해야 할 시기가 된 것 같다.

---

131) 國立文化財硏究所, 2001,『韓國考古學事典』, 159쪽.
田中琢·佐原眞, 2002,『日本考古學事典』, 三省堂, 165~169쪽.
132) 백종오, 2006『고구려 기와의 성립과 왕권』, 주류성, pp.284~297쪽.
133) "其所居必依山谷 皆以茅草葺舍 唯佛寺 神廟及王宮 官府內用瓦"(『舊唐書』卷199上, 東夷, 高麗傳) .

따라서 본고에서는 와당이 가지는 權威와 象徵性에 보다 비중을 두어 二次的인 再活用 問題에 대해 접근해보고자 한다. 여기에서 2차적인 재활용이란 와당이 가지는 상징적 의미가 너무나 강하기 때문에 이들 와당을 통한 儀禮 行爲의 面貌를 살피는 것이 가능하다. 이를 위해 먼저, 출토층위와 공반유물이 명확히 보고된 集水遺構 출토 훼기와당을 삼국으로 나누어 검토하고자 한다. 그런 후 매납상태가 각 유구별로 어떻게 나타나는지를 언급한 후 훼기와당의 형성과 매납 배경을 추정해 보도록 하겠다. 이는 고고유물이 사용된 당시의 생활상을 복원한다는 본질적 측면에서 긍정적인 사례가 될 것으로 기대한다.

Ⅱ. 硏究目的 및 方法

세계 고고학의 연구경향은 1920년대부터 과거 인류의 기술적 측면에 집중한 文化·歷史的 接近(cultural-historical approach), 1940년대의 생업경제 연구에 초점을 맞춘 生態學·機能的 接近(ecological-functional approach), 1960년대의 과거 인간 집단의 경제조직과 사회조직까지 설명한 新考古學(new archaeology), 1980년대 과거인들의 상징체계에 대한 해석학 및 脈絡的 接近을 강조한 後期過程考古學(post-processual archaeology), 1990년대에는 過去人의 思考體系에 대한 객관적 설명을 추구하는 認知過程考古學(cognitive- processual archaeology)의 등장으로 일별된다. 이러한 구미 고고학사와 달리 우리나라 고고학계는 型式分類와 編年 設定에 매진하는 전통고고학과 신고고학의 수준을 벗어나지 못하는 실정이다. 유적을 발굴하는 과정에서 누구나 겪게 되는 일 중의 하나가 의미를 알 수 없는 유구나 유물이 출토되는 예이다. 고고학 전공자 자신도 이들 유물에 대해서는 막연히 '祭祀와 관련되는 遺構와 遺物'이라고 말할 뿐이다. 하지만 실체적 접근은 고고학 방법론 부재와 유사사례 연구 부족으로 推論에 추론을 더하기만 한다. 그러나 최근 발굴 자료의 증가와 함께 나름의 理解와 槪念을 가지지 않고서는 정확한 현상을 설명하는데 현실적인 한계에 당면해 있다. 고고학 연구의 궁극적인 목적이 '物質資料를 통해 過去의 生活相을 復原할 뿐만 아니라 당시 고대인의 精神世界까지도 이해하고 접근해야 하는 것'이라는 전제하에서 본다면, 인간의 기본적인 의식인 儀禮에 대한 접근이야말로 인간의 생활상을 이해하는 가장 중요한 작업이라 할 수 있다.

'人間은 儀禮的인 動物이다'는 말이 있다. 인간이 지구상에 출현한 이래 생활의 대부분은 시련과 고통의 연속이었다. 척박한 환경은 인간으로 하여금 不可能을알게 하였고 이런 자각은 超越的 存在에 의지하는 계기가 되었다. 즉 초월적 존재에 의지함으로써 인간의 부족함을 보충하여 능력 범위를 확장하고자 한 것이다. 결국 의례는 인간의 능력으로 감당하기 어려운 문제를 해결하기위해 행하는 일견의 행위라 할 수 있다. 이처럼 의례는 인간의 삶을 영위하기위한 필수 요소로 생활 전반을 지탱하는 정신적 지주가 되었다.

현재 우리나라 고고학계에서는 유적·유물의 해석과 성격 규명의 방법론이 부재한 만큼, 당시 사람들이 어떠한 생각을 가지고, 왜 이러한 흔적을 남겼을까? 에 대한 연구는 상당히 미약한 편이라 할 수 있다. 다시 말해서 우리나라 고고학계의 당면 과제는 과거 인류가 남긴 물질문화를 토대로 그들이 경험한 기술, 경제, 사회조직, 이념 등 모든 문화내용들에 대한 체계적인 분석과정, 구체적인 설명과 해석 등이 필요한 시점이다.

본 연구 대상인 城郭은 국가 안위를 수호하는 전통건조물이며 전쟁의 공간으로 인식하는 것이 일반적이다. 그러나 戰時가 아닌 평시에는 어떠한 기능을 하였을까 하는 문제이다. 또한 그곳에서 출토되는 기와, 특히 瓦當은 건축물에 올라가는 지붕부재로만 생각한다. 그러면 이후 再活用된 기와는 무슨 의미가 있을까? 이다. 아직까지 고정된 관념으로 이들 '城郭=戰爭',

'瓦當=建築部材' 라는 등식으로 접근하고 있다. 결론적으로 平時의 성곽은 지역민을 통합하는 儀禮의 공간이며 재활용된 와당은 이들 의례 행위시 威信財(prestige goods)로서 貢獻物로 사용된다는 것이다. 이러한 관점을 좀 더 확대하면 성곽 내 집수시설에서 출토되는 기와류, 토기류, 토제품, 목제품, 금속품 등은 당시 過去人들의 의례 및 제사와 관련된 공헌물이었다는 가설이 가능하다.

儀禮나 信仰은 사람의 언어와 행위로 구성되기에 그 자체로 볼 때 無形인 경우가 대부분이다. 이를 고고학적 측면에서 검토할 때 일정한 行爲의 결과로 남겨진 흔적을 통해 밝힐 수밖에 없다. 그리고 많은 경우 출토 유구가 原狀을 유지한 경우도 매우 드믄 편이다. 이때 비교적 안정된 위치와 層位를 가진 유구가 우물〔井〕이나 연못〔池〕과 같은 集水遺構이다. 특히 城郭 內 集水遺構에서 훼기된 상태로 출토되는 기와류, 토기류, 異形 土製品과 木製品, 石製品, 씨앗류와 동물뼈 등 각종 유물이 가지는 象徵性에 비중을 두어 2차적인 再活用 문제에 대해 접근하고자 한다. 아울러 이들 2차적인 재활용 유물들이 가지는 상징적 의미는 매우 강하기 때문에 이들 유물을 통한 儀禮行爲의 면모를 살피는 것이 가능하다. 이를 위해 먼저 각종유물의 출토유구 분석과 훼기방법을 알아본 후 비교적 출토 층위와 공반 양상이 명확한 유물을 중심으로 埋納 狀態와 그 背景을 추정해 보도록 하겠다. 따라서 본 연구에서는 가설의 논리적 절차를 연역 추리하여 성곽과 출토유물을 검토하는 演繹的 假說 檢證法(hypothetico - deductive method)을 활용하고자 한다.

연구방법은 물질문화의 客觀的 實體(objective reality)를 무엇인가를 意味(meaning)하기 위해 쓰여 진 텍스트(text)로 간주하여 해석학적 차원에서 읽혀져야 한다는 후기과정고고학의 입장과 물질문화는 현재와 과거에서 모두 당시 인간세계를 구성하는데 있어 능동적인 역할을 수행하는 媒介體로 보는 인지과정고고학의 연구방법론을 적용하고자 한다. 즉 과거 상징들의 의미를 解釋學的 次元에서 설명하는 후기과정고고학과 과거 상징들이 활용되어지는 방식을 實證主義的 方式으로 설명하려는 인지과정고고학의 방법을 우리나라 고고학적 현실에 맞게 연구하려고 한다. 특히 인지과정고고학의 ① 목적에 부합되게 무엇을 조직하려는 디자인에서 보는 상징행위, ② 어떤 작업을 하기위해 준비하려는 계획성에서 보이는 상징행위, ③ 무엇을 측정하기 위해 측량 단위를 만드는 과정에서 보이는 상징행위, ④ 개인들 간의 행위를 조정하기 위한 사회 관계에서 보이는 상징행위, ⑤ 인간이 동물세계 혹은 식물세계 혹은 초자연적인 대상과 통교하기 위한 행위, ⑥ 인간이 대상물을 다른 형체로 추상화시키는 행위 등 6가지 범주를 중심으로 實證 및 解釋을 진행하고자 한다.

이를 위해 개별 空間내 유구와 출토 유물 중 일상적인 생활과 연관되면서 宗敎와 信仰적인 의미가 내포되어있다고 여겨지는 유구와 유물을 추출코자 하는데 이는 그 속에 당시의 생활모습 뿐만이 아니라 觀念이나 行爲의 비물질적인 요소도 반영되었다고 판단하기 때문이다. 즉 집수유구 내 층위별 존재하는 유물양상이나 유물의 각종 흔적을 집중적으로 관찰하고자 한다. 예컨대 유물 출토 지점이나 층위가 가지는 의미, 해당유물의 종류와 세부 형태, 유물에 가해진 인공의 타결흔, 특정 사물이나 유물의 模造品(imitation)이나 模型品(miniature) 등이다. 그리고 집수유구의 경우 祭場으로서의 공간적 의미를 동시에 고려하여 이를 통한 의례의 목적과 대상의 의미를 추적하고자 한다.

Ⅲ. 出土 事例 檢討

毁棄瓦當[134]은 삼국시대 주요 유적에서는 공히 출토되고 있다. 먼저 高句麗는 집안지역의

국내성과 환도산성, 천추총, 태왕릉, 장군총 등과 평양지역의 청암리성, 대성산성, 정릉사지, 안학궁성에서 출토되었고 남한지역의 연천 호로고루와 서울 홍련봉 1보루에서 발굴된 바 있다. 百濟의 경우 서울의 풍납토성과 몽촌토성 출토품이 있고 공주의 공산성과 서혈사지, 부여의 관북리유적, 궁남지, 능산리사지 그리고 익산 미륵사지와 보령 성주사지 등이 있다.

新羅는 경주의 월성해자, 나정, 재매정지, 구황동원지, 왕경유적, 안압지, 황룡사지, 분황사지, 천관사지, 탑동유적 등에서 확인되며. 이외 제천 장락사지, 충주 탑평리사지, 장락사지서울 아차산성, 하남 이성산성과 춘궁동유적, 인천 계양산성, 그리고 정읍 고부구읍성 등에서 보고되었다.

이 장에서는 앞서 언급한 유적 중 출토 지점과 층위 그리고 공반유물이 비교적 명확한 유구인 연못이나 지당, 저수지, 집수정 등을 중심으로 출토층위와 공반유물의 관계를 살펴보고자 한다. 주요 유구는 공주 공산성 연못과 지당2, 부여 관북리유적 연못과 궁남지, 익산 미륵사지의 서연못, 연천 호로고루의 우물, 하남 이성산성의 2차 저수지, 인천 계양산성의 제3집수정 등이다. 이들 유구는 모두 지표수, 지하수 등 유입수를 한 곳에 고이게 설비해 놓은 인공적인 집수시설이라는 공통점이 있다.

1. 出土層位와 共搬遺物의 檢討

1) 公州 公山城

공주 공산성은 공산(해발 110m)의 자연지형을 이용해 쌓은 둘레 2,666m의 포곡식 산성이다. 성내 백제시대 유구로는 臨流閣址, 推定王宮址, 池塘址, 木槨庫 등이 조사되었다. 이들 유구 중 추정왕궁지 연못과 池塘2의 두 곳에서 주연부가 훼손된 수막새가 6점 출토되었다. ① 1985년과 1986년 두 차례 조사된 연못은 성내 광장의 전면 남측부에 위치하는데 지면을 깊게 파고 그 안에 자연석을 쌓아 원형으로 만들었다.[135] 규모는 상면 직경이 7.3m, 바닥 직경은 4.78m, 높이는 3m로 상하가 정원형의 형태로 대접 모양을 하고 있다. 축조는 부식된 화강암질인 생토면을 지름 약 9.5m 되게 원형으로 파내고 그 내부에 석축하였다. 호안벽석은 부정형한 할석을 쌓았는데 연못 안으로 할석의 면을 맞추면서 1열씩만 쌓아올렸다. 호안 벽석과 그 뒤 생토면과의 공간에는 1m 정도의 두께로 검푸른 점토를 연못 전체에 채웠는데 이는 누수 방지를 위한 조치인 듯하다. 연못 내부는 크게 4개 층위로 구분되는데 최하층은 40~50cm 두께이며 청흑색의 부식된 점질토이다. 이 부식토는 입자가 침전에 의해 형성된 것처럼 고운데 이 흙은 연못의 사용시기에 가둬진 물에 의해 부식된 것으로 보인다. 이층에서 백제시대의 토기와 기와 등이 출토되었다. 이곳에서는 주연부가 훼기된 연화문와당 5점과 巴狀文瓦當, 병형토기, 삼족토기, 등잔, 벼루 등이 수습되었다.

추정왕궁지 연못 출토 연화문와당은 8엽으로 주연부는 완전 결실되어 화판만 남기고 있다.

---

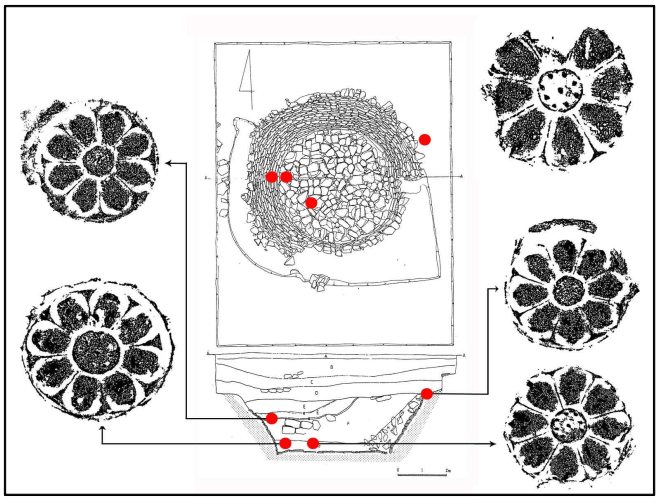
134) 와당 주연부의 훼기방법은 먼저 돌출된 주연 상부를 타결한 후에 막새면에 붙은 주연 하부를 재차 조정하는 순서로 진행된다. 주연 상부를 타결하는 방향은 주연의 밖에서 안으로 타격하거나, 안에서 밖으로 타격하는 두 종류가 있다. 지금까지의 관찰 결과로는 밖에서 안으로 타격하는 사례가 많다. 여기에는 막새면의 화판부를 손상시키지 않으려는 나름의 의도가 담겨진 것으로 여겨진다.
이렇게 주연 상부 타결 후의 그 하부 조정은 ① 막새면에서 배면으로 떼기(前面打缺), ② 배면에서 막새면으로 떼기(後面打缺), ③ 막새면과 배면의 양쪽에서 엇갈려 떼기(交叉打缺), ④ 떼어낸 후 갈아내기(打缺後磨研) 등 여러 가지 방법이 사용되었다.

135) 公州師範大學 博物館, 1987,『公山城 百濟推定王宮址發掘調査報告書』, 52~71쪽.

막새면보다 높게 자방을 융기시키고 그 안에 1+8과의 연자를 배치하였으며 화판은 판단부에 이르기까지 융기되어 반전된 모습을 보이는데 판단부를 둥그스름하고 풍만하게 처리하였다. 판계선은 연판의 중간까지는 선으로 그이상은 삼각형 돌기로 구성되어 있다. 출토층위는 연못 西側護岸壁石에서 40cm 떨어진 바닥에서 높이 12cm 지점(와당 지름 16.5cm) 연못내 중앙에서 서남쪽 1.2m 떨어진 바닥에서 높이 80cm 지점과 중앙에서 正西로 벽면 가까운 바닥에서 높이 1.5m 지점(와당 지름 13cm), 東北間護岸石 뒷면의 지표하 1.65m 지점(지름 15cm) 등이다.

② 池塘2는 공산성내의 북단지역에 위치하는데 이곳은 공산성의 산릉에 의해 형성된 계곡에 해당하는 저평한 지역이다. 북편에 1982년에 조사된 지당1이 자리한다. 지당2는 靈隱寺 앞 대지의 지표하 6m 깊이에서 1984년 확인되었으며 본격적인 조사는 1993년 다시 진행되었다.[136] 조사범위가 좁은 관계로 유구는 北端에 성벽형태의 호안석과 바닥에 동남쪽에서 서북쪽으로 활처럼 휘어진 형상의 배수로가 지당유구의 전부이다. 池塘2에서도 훼기 연화문와당이 1점 확인되었다. 지당은 계곡의 하단쪽을 축석하여 성곽형태로 가로 막아 저수지 형태의 시설을 조성하면서 남쪽 계곡위쪽에서 흘러내리는 물을 배수로를 통하여 호안석에 직접 부딪치지 않도록 사선 방향으로 흘러 북서쪽 모서리에 모이게 한 것으로 여겨진다. 여기에 호안석에는 2단 형태로 여러 개의 출수구가 마련되어 일정량 물이 모이면 배출되게 고려한 듯하다. 내부에서는 연화문수막새, 기대, 고배, 개, 삼족토기 등이 출토되었다.

이처럼 공산성 연못과 지당2에서 출토된 연화문수막새는 모두 8엽과 10엽의 단판으로 웅진기를 대표하는 형식이다. 이들 수막새는 연판의 판단부가 후육하게 융기된 瓣端隆起型과 중앙부에 소형의 원주문이 시문된 瓣端裝飾型의 圓形突起式으로 구분된다. 판단융기형은 웅진천도 이후에 등장하여 사비 천도전까지 사용되고 판단장식형의 원형돌기식은 6세기 초엽에 정지산유적에서 등장하여 공산성, 대통사지, 부여의 구아리 백제우물지, 용정리사지, 군수리사지, 동남리유적 등에 확대 사용되며 이후 신라에 전파되어 월성해자와 황룡사지, 분황사지 등에서도 나타나게 된다. 이들 형식은 宋山里6號墳의 연도를 폐쇄하는데 쓰인 銘文塼을 통해 중국 南朝 梁의 영향을 받아 제작된 것으로 추정한다.



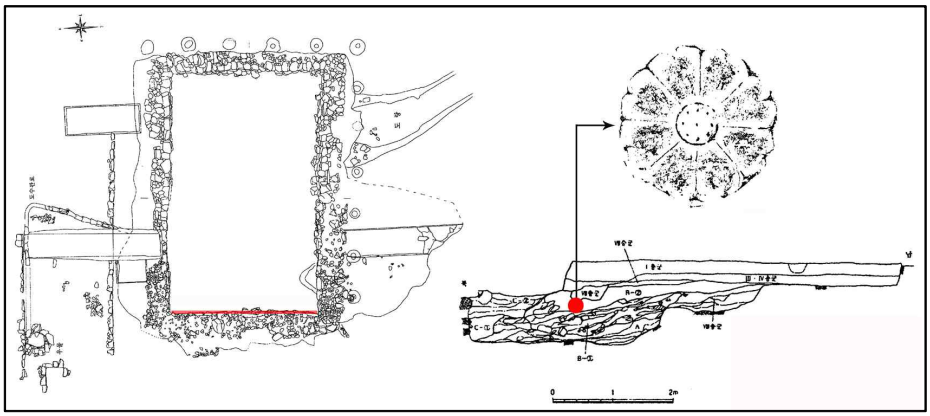
도면 1) 공산성 훼기와당 출토 위치(公州師範大學博物館,1987,『公山城 百濟推定王宮址發掘調査報告書』전재)

136) 公州大學校 博物館, 1999,『公山城池塘』, 199~354쪽.

2) 扶餘 官北里遺蹟

부여 관북리 백제 연못은 가지구 E구역에 해당하며 1982~1983년에 동쪽 부분에 대한 내부 조사가 이루어졌고 2002~2003년에 나머지 서쪽지역에 대한 조사가 이루어졌다.

연못내에서 훼기된 연화문와당 1점이 출토되었다. 연못 내부 크기는 동서 10.6m, 남북 6.2m, 잔존깊이 1~1.2m 정도이다. 이 연못은 하부 석벽 구축과 나란한 방향으로 가장자리에 나무기둥을 일렬로 170cm 간격을 두고 배치한 점이 특징적이다. 내부 북동쪽 탐색트렌치의 층위를 보면 위로부터 상부의 근세이후 퇴적층, 백제 사비기의 2, 3차 성토층(Ⅶ-②③층군), 황갈색사질점토 사비기 1차 성토층(Ⅶ-①층군), 흑갈색 점질토층, 암갈색 점질토층, 회황색 점질토층과 흑회색 점질토층(Ⅷ), 최하의 고토양층으로 형성되어있다. 이때 하부의 흑회색과 회황색 토층은 초기철기시대부터 원삼국시대, 암갈색과 흑갈색 토층은 원삼국시대이후부터 백제 웅진기 동안에 형성된 것으로 추정된다.[137] 내부에서는 연화문수막새와 태극문 수막새, 소문 수막새, 인각와, 원반형토제품, 묵서인면문 대부완, 대부토기, 고배대각, 등잔, 벼루, 전, 개원통보, 자루형목제품, 목간형목제품, 목제인형다리, 목제빗, 舟形木製品, 이형목제품 등이 수습되었다. 연화문와당은 연못내부 회흑색점질층군에서 수습되었는데 주연부가 모두 유실되고 화판부만 남아있다. 자방부는 1+8과의 연자가 놓여있고 판단은 삼가돌기가 융기되어 있으며 화판사이에는 자방부에서 화판부까지 연결되는 구획선이 지나고 있다.[138] 지름 12.3cm 그리고 앞서 언급한 와당과 同范瓦으로 추정되는 와당의 주연부가 일부 결실된 상태로 연못 남벽 뒷채움토에서 확인되었다.[139]



도면 2) 관북리유적 훼기와당의 출토 위치(國立扶餘文化財硏究所,2009,『扶餘 官北里百濟遺蹟 發掘報告 Ⅲ』전재)

3) 扶餘 宮南池

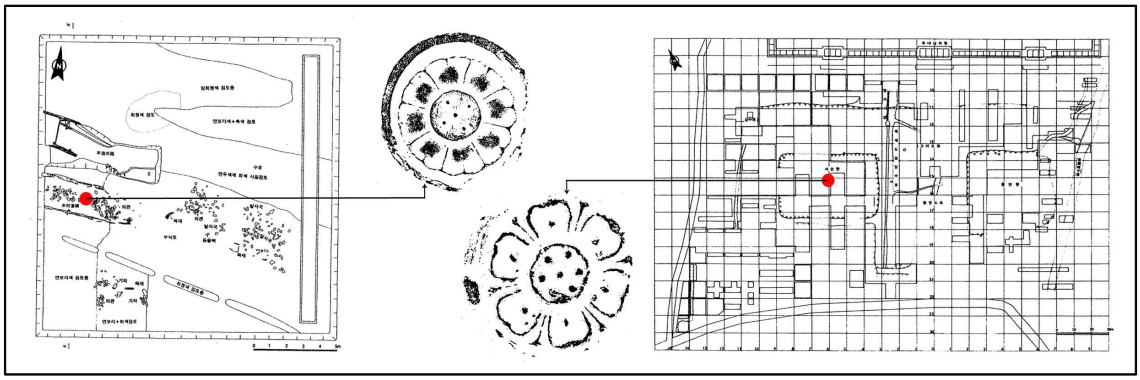
부여 궁남지 서편의 수전 퇴적층내 유구확인 및 퇴적층위에 대한 1997년 조사시 목재유구와 목조수로시설 등이 확인되었다. 목재유구에서 주연부가 일부 훼기된 연화문와당 1점이 확인되었다. 이 목재유구는 수로의 남쪽 목조시설에서 남으로 250cm, 500cm 거리의 두 지점에서 수로와 평행한 방향으로 시설되어 있었다. 자연목을 그대로 사용하였는데 북쪽 목재는 길

137) 국립부여문화재연구소, 2009a,『扶餘 官北里百濟遺蹟發掘報告Ⅲ』, 85~87쪽.
138) 국립부여문화재연구소, 2009a, 앞의 책, 196쪽.
139) 국립부여문화재연구소, 2009a, 앞의 책, 198쪽.

이 400cm, 두께 20cm이고 남쪽 목재는 길이 550cm, 두께 10cm이다. 평면에서는 두 목재 사이에 다른 유구의 흔적은 없고 내부에서 연화문수막새와 다량의 백제기와편이 수습되었다. 그리고 수로 내부와 그 주변에서 확인되었는데 기대, 삼족토기, 동물뼈, 짚신 등이 출토되었다.[140] 목재유구 출토 8엽의 연화문수막새는 주연부의 1/2만 훼손된 상태이다. 지름은 13.9cm이다. 막새면보다 자방부를 살짝 융기시켜 편평하게 조성한 후 1+4과의 연자를 배치하였다. 판단은 삼각돌기식으로 화판이 도톰하며 그 사이를 양각선으로 구획하고 있다.[141]

4) 益山 彌勒寺址

익산 미륵사지내 연못지는 후대 남회랑지 남쪽의 한단 낮은 지역에서 1984~1994년까지 조사되었다. 이곳은 서원 석탑의 남쪽 약 150m 지점에 해당하는데 주연부가 훼손된 수막새는 서연못에서 출토되었다.[142] 서연못은 동서 54m, 남북 41m의 장방형으로 북측호안은 동연못의 북측호안보다 1m 정도 남쪽에 조성되었다. 연못의 동, 남, 북 호안은 점토를 이용하여 축조하였으나, 서호안은 검은색 점토와 모래를 섞어 조성하기도 하고 일부는 자연경사면에 할석을 박아 뒷채움하였다. 내부에서는 호안의 경사면과 상면의 평탄면에서 연화문 수막새와 녹유연목와, 각종 토기와 목간, 인골 등과 함께 검은색 유기물층에서는 나뭇잎, 마름열매, 연꽃줄기 등이 퇴적되어 있었다. 서연못 출토 6엽의 연화문수막새(F-3형식)는 화판의 폭이 넓고 길이가 짧은 편으로 판단은 裂入反轉되었는데 화판 중앙에는 둥근 꽃술을 장식하였다. 넓게 융기된 자방부에 1+6과의 연자를 배치하고 이들 외측 연자에 화판 계선을 맞추었다. 막새면보다 높게 마련된 주연부는 모두 탈락된 상태를 보여준다.[143]



도면 3) 궁남지 및 미륵사지 훼기와당의 출토 위치 (國立扶餘文化財硏究所, 1999,『宮南池』.國立扶餘文化財硏究所, 1996,『彌勒寺址 發掘調査報告書』Ⅱ 전재)

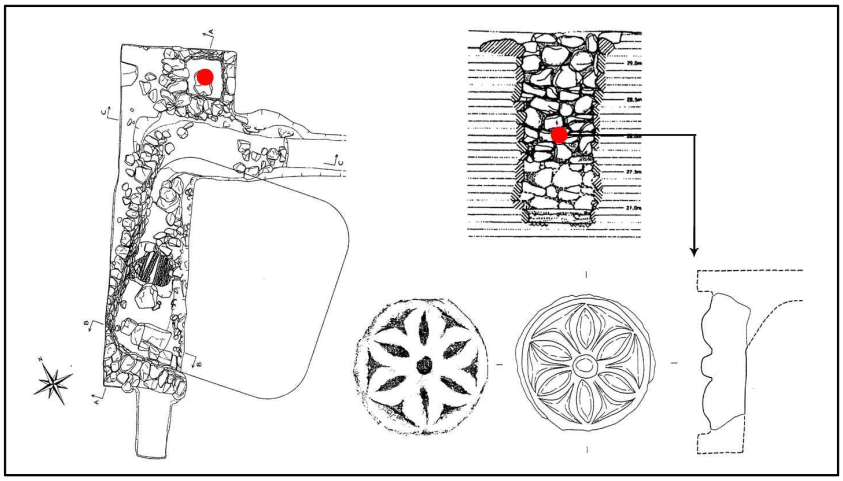
5) 漣川 瓠蘆古壘

연천 호로고루내 우물지에서 주연부가 완전히 결실된 연화문와당 1점이 수습되었다.[144] 우

140) 국립부여문화재연구소, 1999,『宮南池』, 92~109쪽.
141) 국립부여문화재연구소, 1999, 앞의 책, 110쪽.
142) 國立扶餘文化財硏究所, 1996,『彌勒寺 遺蹟發掘調査報告書Ⅱ』, 158~165쪽.
143) 國立扶餘文化財硏究所, 1996,『彌勒寺 遺蹟發掘調査報告書Ⅱ』, 195쪽.
144) 한국토지공사 토지박물관, 2007,『漣川 瓠蘆古壘Ⅲ』, 224쪽.

물지는 동벽내 중앙부에 위치하는데 주변에 접하여 수혈유구와 지하식 벽체 건물지가 있다. 평면은 방형이고 규모는 동서 105cm, 남북 120cm, 깊이 263cm 정도이다. 바닥은 통나무를 사각으로 짠 후 그 위로 현무암석재를 사용하여 13단정도 축조하였다. 내부 지표하 160cm 깊이에서 연화문와당과 바닥에서 흑색마연단경호 등의 각종 토기류와 함께 다량의 동물뼈가 수습되었다. 여기에서 수습된 연화문와당은 중앙에는 반구형의 자방이 돌출되었고 6엽의 단판 연화문과 간판이 고부조로 볼륨감 있게 표현되었다. 잔존 지름은 13cm이고 두께는 3.5cm이다. 훼기상태는 주연부에 인위적인 타격을 가해서 주연부만을 조심스럽게 떼어낸 흔적이 역력하게 남아있다. 떼낸 방향은 와당의 앞면과 뒷면의 양쪽에서 관찰된다.[145]

이와 유사한 사례로 서울 홍련봉1보루 출토품이 있다.[146] 이 유적에서는 와당이 모두 7점이 수습되었는데 동일범을 사용하여 4+4엽의 조합연화문을 배치하였다. 막새면은 점토판 두 매를 앞뒤 판으로 사용하였으며 주연부를 따로 접합하였다. 주연부는 막새면보다 높게 조성하였는데 지름은 17~19cm, 두께는 2cm 내외이다. 특히 S4E3피트 출토품은 막새면의 주연부를 인위적으로 탈락시켜 2차 가공한 打缺痕이 뚜렷하다. 떼어낸 방향도 앞서 언급한 호로고루 출토품과 같이 양쪽에서 관찰된다.[147] 보고자는 홍련봉2보루에서 520년에 해당하는 '庚子'명 토기가 출토되어 1보루 역시 6세기 전반경으로 편년하고 있다.



도면 4) 호로고루 훼기와당의 출토 위치 (한국토지공사 토지박물관, 2007,『漣川 瓠蘆古壘Ⅲ』전재)

6) 河南 二聖山城

하남 이성산성에서는 1991년 4차 발굴조사시 A지구 2차 저수지에서 반파된 훼기와당 1점이 출토되었다.[148] 저수지는 남쪽계곡을 막아 쌓았으며 두 차례에 걸쳐 축조된 것으로 확인되었다. 1차 저수지는 산성축조와 동시에 형성되었으며 규모는 54×30m이고 평면은 타원형을 나타내고 있다. 이곳에서 干支가 쓰여진 木簡이 출토되었는데 전면에는 '戊辰年正月十二日朋南漢城道使…' 측면에는 '須城道使村主前南漢城…'이라 판독되었다. 2차 저수지는 1차 저수지가 자연 매립된 후 조성된 것으로 규모는 27×18m이고 평면은 장방형이다. 바닥층은 암반층

145) 백종오, 2008,「남한내 고구려 유적 유물의 새로운 이해」『先史와 古代』28, 韓國古代學會, 129쪽.
146) 高麗大學校 考古環境硏究所, 2007,『紅蓮峰 第1堡壘』, 184~185쪽.
147) 백종오, 2008, 앞의 글, 128~129쪽.
148) 漢陽大學校 博物館, 1992,『二聖山城 四次發掘調査報告書』, 185~187쪽.

이고 주변의 석축쪽에서 중앙을 향해 비스듬히 기울어지도록 만들어 저수지에 집수된 물이 중앙을 향하여 고이도록 되어 있다. 반파된 8엽 단판연화문와당 1점이 2차 저수지의 뻘층 아랫부분과 암반층에 접해서 수습되었다. 이외 고배, 뚜껑, 호 등의 각종 토기류와 人面形, 木簡形, 舟形, 鳥形, 팽이형, 자루형, 톱형 등 각종 異形木製品이 다량으로 공반되었다. 보고자는 저수지 형성시기를 1차 저수지가 6세기 중엽, 2차 저수지는 7세기 후반에서 8세기 초로 추정하고 있다. 그리고 또 다른 훼기와당은 1987년 2차 발굴조사시 C지구 2호 장방형건물지에서 10엽 단판연화문와당 1점, 1999년 6차 발굴조사시 A지구 1차 저수지 남벽에서 8엽 단판연화문와당 1점[149], 2001년 9차 발굴조사시 동문지 집수지 윗층에서 8엽 단판연화문와당 1점[150] 등이 수습되었다. 이중 2차 저수지 출토품과 동문지 출토품은 同一范으로 추정되는데 추후 유구의 조성시기와 성격 규명의 한 자료로 활용될 것으로 여겨진다. 다른 유적과 달리 이성산성 내에서는 저수지와 집수지, 건물지 등 주요 유구에서 각각 1점씩의 훼기와당이 출토되는 점이 특이하다.

7) 仁川 桂陽山城

인천 계양산성에서는 2006년 3차 발굴조사시 제3집수정에서 주연부가 훼기된 연화문와당 1점이 확인되었다. 동벽 안쪽의 곡간부에서 3기의 집수정이 확인되었는데 제1집수정은 동벽과 인접해있고 이곳에서 서쪽 곡부를 따라 나머지 두 기의 집수정이 순차적으로 조성되어있다. 훼기와당이 출토된 제3집수정은 평면이 정방형으로 한변이 10.5m이고 바닥은 암반층을 그대로 사용하였다. 호안석축의 상부에서 바닥까지의 깊이는 3m가량이다. 집수정내 토층은 모두 Ⅰ~Ⅸ층의 9개 층위로 구분되는데 연화문와당은 Ⅸ층인 풍화암반층 바로 위층인 Ⅷ층 암회색 점질토층에서 반 정도 결실된 상태로 1점이 수습되었다.[151] 주연부는 역시 완전히 탈락되었고 화반은 高浮彫의 8엽으로 여겨지는데 현재 5엽만이 남아있다. 가운데 반구상의 자방은 완전한 상태를 보인다. 보고자는 계양산성이 수축된 후인 6세기경에 제작된 것으로 추정하고 제1집수정과 제3집수정 윗층에서 출토된 '主夫十' 명문와가 문헌에 기록된 '主夫吐'인 것으로 보아 7세기경으로 추정하였다.[152] 그리고 2009년 북벽과 북문지에 대한 발굴조사시 북벽 내벽부에 설치한 트렌치 두 곳에서 주연부가 결실된 연화문와당이 출토되었다. 북문지 북쪽 탐색트렌치(3번 트렌치)에서는 내벽의 중간부에 얹어진 상태로 통일신라시대의 8엽 중판연화문와당이 1점, 북문지 남편 탐색트렌치(6번 트렌치)에서는 앞서 언급한 제3집수정과 同范瓦으로 추정되는 연화문와당이 1점 수습되었다.[153] 역시 반 정도 막새면이 결실된 상태이고 배면에는 불에 탄 흔적이 뚜렷하게 남아있어 어떠한 의도된 행위가 있었을 것으로 추정이 가능하다.

2, 小結

앞서 살펴보았듯이 훼기와당의 출토유구와 층위를 통해 특정한 장소에서 매납이나 투기가 이루어진 것을 확인하였다. 이들 내용을 표로 정리하면 아래의 표 1)과 같다.

표 1) 훼기와당 출토 유적 및 공반유물 현황

149) 漢陽大學校 博物館, 1999,『二聖山城 6次發掘調査報告書』, 285~286쪽
150) 漢陽大學校 博物館, 2002,『二聖山城 9次發掘調査報告書』, 221~223쪽.
151) 鮮文大學校 考古研究所, 2008,『桂陽山城 發掘調査報告書』, 221쪽.
152) 鮮文大學校 考古研究所, 2008, 앞의 책, 280쪽.
153) 겨레문화유산연구원, 2009,「인천 계양산성 4차 발굴조사 지도위원회의 자료」, 29쪽.

유적명		유구	출토유물							비고
			와류(수량)	토기류	토제품	목제품	석제품	금속품	유기물	
백제	공주 공산성	연못	훼기 연화문 수막새(5)	삼족토기·뚜껑·호·병·대접·이형토기 등	벼루·등잔					
		지당2	훼기 연화문 수막새(1)	삼족토기·고배·기대·뚜껑·옹·호·시루·종지·우각형파수부 등	벼루·방추차·어망추		납석제 등잔			'井'銘 와편
	부여 관북리 백제유적	연못	훼기 연화문 수막새(1)	고배·시유도기·뚜껑·옹·호·심발형토기·대부완(목서인면)·대상파수부·등잔 등	벼루·원반형	목간·빗·괭이·말목·자·인형·다리·자루형·배형·용도미상 등	반구형	개원통보	짚신	
	부여 궁남지	목재 유구	훼기 연화문 수막새(1)	삼족토기·고배·기대·뚜껑·옹·호·병·시루·발·자배기·우각형 파수부·대상파수부·이형토기 등	벼루·이형				馬骨·犬骨·복숭아씨·씨앗·짚신	'井'銘 와편
	익산 미륵사지	서연못	훼기 연화문 수막새(1)	뚜껑·호·병·완·반 등	벼루, 등잔	목간·빗·이형	납석제 용기·호	철제초두·청동뚜껑	인골2개체	
고구려	연천 호로고루	우물	훼기 연화문 수막새(1)	흑색마연토기호·동이·완·대상파수부 등					우물 옆 지하식 벽체건물지(수골 등)	
신라	이성산성	2차 저수지	훼기 연화문 수막새(1)	고배·뚜껑·호·병·완·합·시루·우각형파수부·대상파수부 등	벼루·원반형	인면·목간·빗·팽이·가래·방망이·문빗장·자루·톱·창·배형·새형·석착형·이형	어망추·숫돌	철부·쇠스랑·철촉·철제송곳·청동방울·동곳	골제빗치개·대바구니	
	계양산성	제3 집수정	훼기 연화문 수막새(1)	호·시유병·병·대부완·완·우각형파수부·대상파수부 등						'井'銘 토기편

일반적으로 의례행위의 파악은 儀式이나 貢獻 과정이 끝난 다음에 祭場에 남아있는 유구와 유물의 양상을 통해 추론이 가능하다.[154] 이때 의례에 사용된 유물은 일반용품과 의례용품이 모두 사용되는데 일반용품도 의례과정에서 원형이 훼손된다는 것이다. 훼손방법은 토기의 경우 특정부위를 취하거나 동체부와 저부에 구멍을 뚫는 행위가 가해지며 이들 제품을 재가공하여 만드는 방법 등이 사용된다. 이들 의례용품은 의식에 사용되어 신에게 한번 바쳐졌기 때문에 두 번다시 사용하지 않는 禁忌의 관념이 내재된 것으로 판단된다.[155]

공반유물은 크게 기와류와 토기류, 토제품, 목제품, 석제품, 금속품, 유기물 등으로 분류되는데 여기에서는 기와류와 토기류, 토제품, 목제품을 중심으로 살펴보겠다.

먼저 集水遺構에서는 모두 1점씩의 毁棄 蓮花文瓦當이 출토되는 공통점이 있다. 다만 공산성 연못에서는 5점의 훼기 연화문와당이 연못 바닥이나 호안석축 등 각 지점별로 확인되는데 이는 매납과 투기 양상을 가장 잘 보여주는 유일한 사례이다. 그리고 공산성 연못이 百濟 王宮址의 일부 시설이라는 상징적 의미와 깊은 연관이 있는 것으로 생각된다.

土器類는 삼족토기, 기대, 고배, 뚜껑, 병, 호, 옹, 완, 반, 시루, 종지, 흑색마연토기, 전달린토기, 심발형토기, 시유도기, 이형토기류 등 16개 기종 구성을 보여준다. 이와 함께 우각형

154) 이상길, 2000,『靑銅器時代 儀禮에 관한 考古學的 硏究』, 大邱曉星카톨릭大學校 博士學位論文, 61~66쪽.

155) 윤호필, 2010,「韓國 先史時代의 水邊儀禮」『古代 동북아시아의 水利와 祭祀』, 대한문화유산연구센터·우리문화유산연구원, 84~86쪽.

파수부나, 대상파수부[156] 등이 있다. 이들 토기류는 완형보다는 깨어진 상태로 출토되는 비율이 상당히 높은 편으로 무엇인가 의도된 훼손 행위를 거쳐 집수유구에 매납이나 투기된 것으로 생각된다. 예컨대 공산성 연못 출토 삼족토기나 병 등의 경우 특정부위를 의도적으로 훼손시킨 흔적이 뚜렷이 관찰된다. 삼족토기는 구연부의 입술 부분을 돌려가며 떼 내었으며 배신의 세 다리도 모두 탈락된 상태이다. 병 역시 동체부와 경부는 온전한데 구연부만을 떼어내었다. 이러한 현상은 다른 유구에서도 공통적으로 관찰되는 현상이다.

土製品은 등잔, 벼루, 방추차, 어망추, 원반형토제품 등으로 이중 등잔과 벼루는 백제 집수유구에서는 공히 출토되는 양상을 보여준다. 원반형토제품은 이성산성 2차 저수지에서만 모두 24점이, 6차 발굴조사시 40여점이 확인되었는데 대부분 암키와를 둥글게 떼어낸 후 다듬어 사용하였으며 일부 수키와를 사용한 것도 보인다.[157] 이 토제품은 용도를 알 수 없는 것이 대부분이다.

木製品은 목간, 빗, 자, 괭이, 가래, 방망이, 자루, 木簡形木製品, 舟形木製品, 鳥形木製品, 人形木製品 등 매우 다양하다. 이들 목제품은 그 용도에 따라 농공구, 운반구, 용기구, 제사구 등으로 분류된다. 이중 제사구인 木簡形, 舟形, 鳥形, 人形 등의 異形木製品이 주목되는데 부여 관북리유적의 연못, 익산 미륵사지의 서연못, 하남 이성산성의 1차 저수지와 2차 저수지, 인천 계양산성 제1집수정에서 출토되었다. 주형목제품의 경우 巨濟 廢王城 集水池[158], 日本 平城宮[159]의 출토 예가 있다. 이들 이형목제품은 의례 행위에 사용되는 의례용구로 알려져 있지만 어떠한 의미로 어떻게 사용되었는지는 정확하지 않다.

이와 같이 공반유물들은 청동기시대 의례용품과 마찬가지로 토기의 구연부나 저부, 대각 등 특정 부위를 훼손한다든지, 기와나 토기를 떼내어 원반형 와제품과 같은 다른 제품으로 재가공한다든지, 또 각종 이형목제품이 다양하게 활용하는 양상을 보여준다. 즉 이전 청동기시대와는 다르게 토기류와 함께 기와류, 이형목제품 등이 폭넓게 의례에 사용되는 사실을 알 수 있다. 따라서 삼국시대의 훼기와당과 공반된 유물을 검토한 결과 훼기와당은 토기류, 토제품, 목제품 등 의례행위의 성격이 강한 유물들과 함께 출토되고 있으며 이들 유구의 성격 역시 연못, 집수정, 우물 등 集水遺構라는데 그 의미가 있다고 생각된다.

---

156) 경당지구 204호 수혈유구내에서는 각종 파수부가 소복히 쌓인 상태로 노출되었는데 이들 파수부도 의도적으로 떼어낸 흔적이 뚜렷하다. 민간 차원의 제의 흔적으로 추정하고 있다. 경기도박물관, 2006, 『한성백제』, 102쪽.

157) 漢陽大學校 博物館, 1992, 앞의 책, 127쪽.

158) 東亞細亞文化財硏究院, 2009,『巨濟 廢王城 集水池』, 126~128쪽.

159) 奈良國立文化財硏究所, 1985,『木器集成圖錄-近畿古代篇』.

Ⅳ. 埋納樣相과 象徵性 檢討

다음의 표2)는 삼국시대 유적 중 훼기와당의 출토 현황을 정리한 것이다. 이 장에서는 이들 유적을 중심으로 그 매납 유구와 양상, 그리고 와당 훼기의 의미를 살펴보고자 한다.

표 2) 훼기와당 출토 유적 현황

번호	유 적 명	성 격	와당종류 (수량)	시 기	출 전
1	집안 천추총	고분	6엽복선(5)	4C후반~5C전반	吉林省文物考古研究所·集安市博物館,2004a
2	집안 태왕릉	고분	6엽복선(6)·8엽복선(2)	4C후반~5C전반	吉林省文物考古研究所·集安市博物館,2004a
3	집안 장군총	고분	9엽복선연화문수막새(1)	4C후반~5C전반	吉林省文物考古研究所·集安市博物館,2004a
4	집안 국내성	성곽	9엽단판(1)·인동문(1)·용면문(1)	5C후반~	吉林省文物考古研究所·集安市博物館,2004b
5	집안 환도산성	성곽	9엽단판(1)·용면문(4)	5C후반~	吉林省文物考古研究所·集安市博物館,2004c
6	평양 청암리성	성곽	4+4엽조합(1)	5C전반~6C전반	朝鮮總督府,1929
7	평양 대성산성	성곽	6엽복선(1)·복합(1)	5C전반~6C전반	김일성종합대학 고고학및민속학강좌,1973
8	평양 안학궁	건물지	복합(1)	6C~	조선유물도감 편찬위원회,1989
9	평양 정릉사지	사찰	4+4엽조합(1)	6C~	조선유물도감 편찬위원회,1989
10	평양 원오리사지	사찰	4+4엽조합(1)	6C~	朝鮮總督府,1937
11	평양 토성리	미상	6엽복선(1)·조합(1)	5C전반~6C전반	朝鮮總督府,1929
12	평양 평천리	미상	6엽복선(1)	5C전반~6C전반	朝鮮總督府,1929
13	연천 호로고루	성곽	6엽단판(1)	6C초반~	한국토지공사토지박물관,2007
14	서울 홍련봉1보루	성곽	4+4엽조합(1점)	6C전반~	高麗大學校考古環境研究所,2007
15	공주 공산성	성곽	8엽단판(7)	5C전반~6C중반	公州師範大學博物館,1987 公州大學校博物館,1999
16	공주 서혈사지	사찰	8엽단판(1)	5C전반~6C중반	국립공주박물관,1988
17	부여 관북리유적	건물지	8엽단판(9)	6C중반~7C중반	국립부여문화재연구소,2009a·2009b
18	부여 궁남지	원지	8엽단판(1)	6C중반~7C중반	國立扶餘文化財研究所,1999
19	부여 능산리사지	사찰	8엽단판(16)	6C중반~7C중반	國立扶餘博物館,2000·2007
20	익산 미륵사지	사찰	6엽단판(1)	7C전반~	國立扶餘文化財研究所,1996
21	보령 성주사지	사찰	8엽단판(2)	7C중반~	忠南大學校博物館,1998
22	경주 월성해자	성곽	6엽단판(13)·7엽단판(2)·8엽단판(16)·9엽단판(3)·10엽단판(4)·11엽단판(1)·12엽단판(1)	6C중반~	文化財研究所,1990 國立慶州文化財研究所,2004
23	경주 나정	건물지	6엽단판(10)·7엽단판(1)·8엽단판(4)	6C중반 ~ 7C중반	中央文化財研究院,2008
24	경주 구황동 원지	원지	6엽단판(3)·8엽단판(6)·10엽단판(1)	7C전반~	國立慶州文化財研究所,2008
25	경주 안압지	원지	6엽단판(1)·8엽단판(2)·10엽단판(1)	7C초반~	文化公報部 文化財管理局,1986
26	경주 재매정지	건물지	6엽단판(1)	7C후반~	國立慶州文化財研究所,1996
27	경주 황룡사지	사찰	6엽단판(1)·8엽단판(4)	6C후반~	文化財管理局 文化財研究所,1986
28	경주 왕경지구	건물지	6엽단판(3)·7엽단판(1)·8엽단판(4)·10엽단판(1)	6C후반~	國立慶州文化財研究所,2001
29	경주 분황사	사찰	6엽단판(7)·7엽단판(1)·8엽단판(23)·10엽단판(2)	7C중반~	國立慶州文化財研究所,2005
30	경주 천관사지	사찰	6엽단판(1)·8엽단판(5)	7C후반~	國立慶州文化財研究所,2004
31	경주 탑동유적	기타	9엽단판(1)	6C후반~	中央文化財研究院,2008
32	경주 동천동 696-2번지	건물지	6엽단판(1)	8C~	韓國文化財保護財團,2010
33	경주 오릉 북편 교량지	기타	6엽단판(1)·8엽단판(1)	6C후반~	國立慶州文化財研究所,2002
34	제천 장락사지	사찰	6엽단판(3)	6C후반~7C전반	충청대학박물관,2008
35	충주 탑평리사지	사찰	6엽단판(3)	6C중반~	韓國敎員大學校博物館,1993
36	하남 이성산성	성곽	8엽단판(3)·10엽단판(1)	6C중반~9C	漢陽大學校博物館,1988·1992·1999·2002
37	서울 아차산성	성곽	10엽단판(1)	7C전반~	서울대학교박물관,2000
38	인천 계양산성	성곽	8엽단판(1)	6C~	鮮文大學校 考古研究所,2008

1. 埋納樣相과 遺構

앞서 살펴본 훼기와당[160]의 매납 양상을 정리하면 아래와 같다.

① 해자나 연못, 지당, 집수정, 우물 등과 같은 集水施設 : 이들 유구의 호안석축과 접하거나 그 인접부, 중심퇴적층, 호안석축 외측의 뒷채움토, 상부 매립토 등에서 출토. 이처럼 훼기와당의 경우 물과 관련되는 시설에 집중적으로 매납이나 투기하는 경향.

② 금당지나 탑지[161] 등 각종 建物址 : 건물지 하부의 축기부나 기단토 내부에 매납. 부여 능산리사지의 경우 공방지I 북쪽칸 서쪽 기단(2차 발굴, 보고서 도면 75-4), 목탑지 남쪽 기단(4차 발굴, 보고서 도면 160-4), 금당지(4차 발굴, 보고서 도면157-6, 도면158-2), 남회랑(4차 발굴, 보고서 도면161-4)

보령 성주사지의 경우 N4E3 강당 1차 건물 구지표면 주변 출토 ⅡBa형식(보고서 탁본 2-37), S1E3 삼천불전 기단토 상면 출토 IBc형식(보고서 탁본5-93), N1E4 삼천불전 기단토 출토 ⅡBc형식(보고서 탁본 7-148)

위의 성주사지 전자의 두 형식은 烏合寺Ⅰ期(7세기 중후반)이고 후자는 烏合寺Ⅱ期(8세기 중후반)의 대표적 형식이다. 그런데 IBc형식과 ⅡBc형식 모두 삼천불전 기단토에서 주연부가 훼기된 상태로 출토된 점이 특이하다. 정확한 출토상황을 알 수는 없지만 이는 전대의 수막새를 후대에 함께 훼기 매납한 것이 아닌가 한다.

③ 주변 지형조건상 유입수나 침투수의 영향을 받는 盛土垈地나 埋築地 : 곡간부나 저습지 등에 형성된 각종 유구가 이에 해당하며 주로 사찰인 경우가 많음.

예컨대 능산리사지 S120W60 서석교 동쪽 진입로 깊이 90~120cm 지점의 황갈색사 질토와 적갈색사질토 혼합층 출토품(6차 발굴, 보고서 도면39-4), 부여 관북리유적, 부여 능산리사지와 왕흥사지, 경주 나정, 충주 탑평리사지 출토품이 이에 해당됨

---

160) 훼기와당의 유형은 아래와 같이 크게 4종류로 나누어는데, 본고에서는 a형만을 분석 대상으로 선정하였음을 밝혀둔다. 추후 연구가 진행되면서 다른 형식으로 대상을 넓혀 나가고자 한다.
①a형: 주연부를 완전히 타결. ②b형: 주연부를 일부분 타결. ③c형: 주연부 타결후 막새면을 1/2~1/3 절단(c-1식) 혹은 1/4이하로 깨뜨려 절단(c-2식) ④d형 : 주연부를 그대로 둔 채 막새 자체를 절단

a형	b형	c형	d형

161) 최근 익산 미륵사지 서탑지의 기단부 발굴조사 중 동측과 서측 기단트렌치에서 두 점의 연화문와당이 출토되었다. 한 점은 동측 기단 트렌치의 바깥모래층의 깊이 193cm에서 출토되었다. 6엽의 단판연화문으로 미륵사지에서는 가장 많이 출토되는 와당(F-1형식)이다. 이 막새 역시 주연부를 반 이상 탈락시켜 훼기하였는데 화판에는 주칠을 한 점이 특이하다. 주칠은 연판의 전면과 자방의 어깨선까지만 칠하였고 나머지 연자와 자방 내부, 간판과 주연부는 주칠하지 않았다. 또 한 점은 서측 기단 트렌치의 굴광선 안쪽 깊이 160cm에서 출토되었다. 6엽의 단판연화문으로 막새면이 1/3 정도만 남아 있다. 연판 중앙부에 인동문을 시문하였고 기존 출토품(E-1형식)과 동일하다. 좋은 참고자료가 된다. (국립문화재연구소, 2012, 『미륵사지 석탑 기단부 발굴조사보고서』) 와당에 주칠한 예는 천추총과 태왕릉 출토품에서 일부 살필 수 있는데 막새면에 적색안료나 백회를 바른 흔적이 확인된다. 추후 이에 대한 비교가 요구된다.

④ 古墳 積石部 : 적석총은 상면이나 각 층단 사면에 매납하는데 천추총, 태왕릉, 장군총 등의 출토품

『集安高句麗王陵』보고서에 기술된 각종 기와류의 출토상태를 보면 대부분 적석부 상부에서 수습된 것으로 기술되어 있지만[162], 일부 기와들은 고분 정상부와 각 층단의 상면에 직접 덮은 형태로 노출되고 있음을 알 수 있다. 이는 적석총 상부 건물 즉 墓上建築[163]에 올려졌던 기와를 후대 고분의 적석부안에 덮었음을 말해 주며 일부 수막새는 주연부를 훼손한 후 의도적으로 매납하였다는 사실을 알려준다. 만약 건물지붕에 올려진 수막새가 건물이 무너지면서 떨어졌다면 주연부만 완전히 떼어내고 막새면은 그대로 살아서 출토된다는 것은 사실상 불가능하다. 아울러 보고서상에 제시된 도면과 사진을 보더라도 주연부 타결흔이 명확히 표현되어 있다는 점에서도 훼손행위를 쉽게 짐작할 수 있다.

⑤ 성벽이나 문지 등 城郭 施設物

성벽에서는 계양산성 북벽부 내벽(4차 발굴), 아차산성 서벽 내벽 등

⑥ 배수로, 폐와무지층, 수혈구덩이, 수혈주거지 등 기타 유구

배수로의 경우 능산리사지 서배수로(5차 발굴, 보고서 도면186-2)와 동배수로(5차 발굴, 보고서 도면186-4), 폐와무지층은 능산리사지 S150W40 동단 폐와적층(6차 발굴, 보고서 도면40-1)

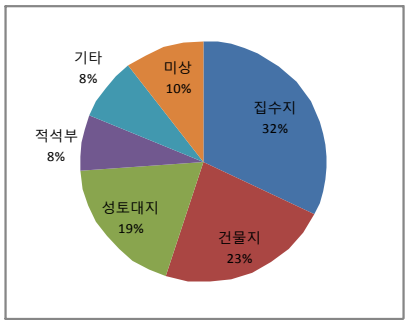


표 3) 유구별 훼기와당 출토 비율

표 3)에서 보듯이 집수지 32%, 건물지 23%, 성토대지 19%의 순이다. 이중 건물지의 경우 세부 유구별로 보면 역시 1점 정도만이 출토되고 있으며 이러한 현상은 삼국이 모두 동일하게 나타나고 있다. 이는 훼기와당의 출토위치가 비교적 명확하게 기록된 부여 능산리사지와 관북리유적, 경주 구황동원지와 천관사지를 보면 쉽게 알 수 있다. 예컨대 부여 능산리사지는 금당지가 2점이며 목탑지, 공방지Ⅰ, 남회랑, 서석교 하층, 폐와적층 등은 모두 1점씩이다. 관북리유적은 목곽고가 3점이고 연못, 수혈유구, 배수로, 암거시설, 담장 등 모두 1점씩이다. 구황동원지는 연못이 4점이며 건물지, 축대, 폐와무지 등은 1점씩이고 천관사지는 석렬 2점이고 건물지, 탑지, 수혈유구, 축대 등에서 1점씩만 수습되었다. 이외 개별 단위유구인 경주 탑동유적의 원형석군, 동천동696-2번지 건물지 등도 1점씩이다.

또 각 유구의 비중(혹은 위계)에 따라 2점 이상이 출토되는 사례가 있는데, 예를 들면 공주 공산성 연못은 5점, 경주 구황동원지 연못 4점, 부여 관북리유적의 목곽고 3점, 능산리사지 금당지는 2점 등을 들 수 있으며 이들 유구에는 나름대로의 상징적인 의미가 담겨진 것으로 추정된다.

성토대지의 경우 신라의 수량이 37점으로 압도적인 비율을 보이는데 이는 분황사지 출토품이 포함되었기 때문이다. 이 보고서에는 해당유구의 언급없이 그리드 번호와 깊이만 나오고 있다. 그런데 깊이의 집중도가 전체 21점 중 13점이 지표하 50~155cm에서 출토되어 모두 성토대지로 포함해도 무리가 없는 것으로 생각한다. 분황사 創建 中金堂址 유구는 현지표하 20~50cm에서 6~7겹의 판축층이 최고 1.3m 두께로 남아있었다. 創建 西金堂址 유구층은 현지표하 50~70cm부터 확인되었으며 최대 두께 2.2m로 8겹의 판축층이 형성되어 있었다. 創

162) 吉林省文物考古研究所·集安市博物館, 2004a,『集安高句麗王陵』, 文物出版社.
163) 정호섭, 2008,「고구려 적석총 단계의 祭儀 양상」『先史와 古代』29, 한국고대학회, 194~199쪽.

建 東金堂址는 현지표하 50~90cm에서 2.3m 두께로 최대 9겹의 판축이 남아있었다.[164]

建物址에서도 築基部나 基壇土內 출토가 대부분인데 이들 건물지 역시 성토대지 위에 조성된 만큼 훼기와당의 출토에 있어 성토대지와 특별히 구분할 필요는 없다고 생각된다. 즉 광의의 범주에서는 성토대지와 건물지는 동일하게 파악해도 무리가 없을 것으로 여겨진다.

기타로 분류한 기와 암거시설과 교량하층(서석교, 오릉 교량지), 원형석축(탑동유적), 목곽고(관북리유적), 도로(왕경유적) 등의 유구도 모두 물의 영향을 받는 성토대지나 집수시설, 교량하층 등이 대부분으로 큰 무리없이 물 관련 시설의 범위에 포함해도 좋을 듯하다.

이들 유적 중 蘿井과 財買井은 신라시대 건물지로 분류하였으나 혁거세나 김유신과 관련되는 우물 유적이므로 집수지와 관련지어도 큰 무리는 없을 것으로 생각된다. 그리고 건물지를 조성하기전 형성한 성토대지도 모두 수변이나 곡간부, 저습지 등에 해당되기 때문에 항상 지표수나 지하수 등 유입수의 영향을 받는 유구이다. 때문에 훼기와당이 출토되는 유구의 대부분이 물(水)과 관련되며 그 영향을 많이 받는다는 사실은 쉽게 짐작할 수 있다.

이와 관련해 부여 능산리사지의 성토대지가 좋은 사례가 된다. 능산리사지의 사찰 중심구역과 전면 진입로의 경우 곡간부와 저습지가 형성되어있기 때문에 훼기와당의 출토 비율이 높으나 중심사역 북편의 성토대지에서는 훼기와당이 거의 출토되지 않고 있다. 비슷한 입지의 다른 사찰들도 마찬가지이지 않을까 한다.

따라서 毁棄瓦當의 出土遺構는 集水池와 建物址를 包含한 盛土臺地 등에서 집중되는 傾向性이 뚜렷하며 이들 유구들은 모두 물(水)의 影響을 많이 받는 유구라는 점에서 그 의미를 추적하는데 많은 도움이 될 것으로 여겨진다.

2. 毁棄瓦當의 意味

毁棄瓦當은 古墳, 城郭, 寺刹, 園池 등에서 출토되고 있다. 이들 입지는 江이나 河川 등에 가까운 水邊 遺蹟들이며 유구 역시 垓字나 연못, 우물, 집수지 등 모두 물과 관련되는 공통점이 있다. 그리고 매납 지점은 각종 건물지의 築基部나 基壇土 등이 많은데, 이는 건물지를 조성하기 전에 주변지역에 대한 평탄대지 형성과 관련이 된다고 하겠다. 즉 주변지형 여건상 유입수나 침투수의 영향을 많이 받는 곡간부나 저습지에 성토대지나 매축대지를 조성하게 되며 이는 항시 대지 하부가 물의 浸濕이나 그에 따른 영향을 받게 된다는 것이다. 이러한 성토대지 조성시 연화문와당의 주연부를 훼기한 후 매납 행위를 거치면서 건물의 안녕을 기원하지 않았을까 한다.

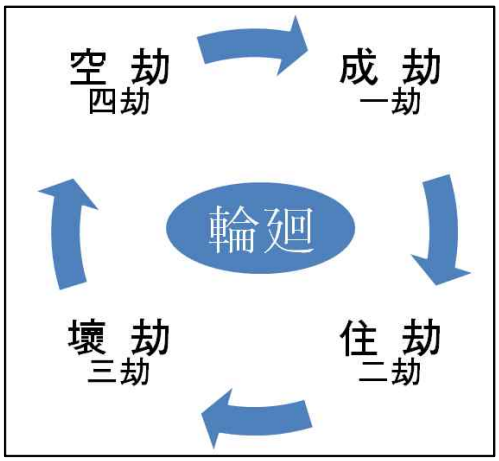
과연 그렇다면 왜 蓮花文 瓦當을 선택하였을까하는 의문이 든다. 이는 당시 불교의 교리와 깊은 관련이 있는 것으로 여겨진다. 연꽃은 인도의 고대 신화에서 우주 창조와 생성의 의미를 지닌 꽃으로 이해되고 있다. 이후 불교에서는 서방 정토에 왕생할 때 연꽃 속에서 다시 태어난다는 '蓮花化生'의 의미로 이해되어 모든 불.보살의 정토를 '蓮華藏世界'로 표현하기도 하였다. 이 같은 인식은 사찰의 곳곳에 상징으로 남겨져 있다. 벽화와 탱화에 표현된 연화대좌 위의 불보살, 불국사를 포함하여 여러 사찰에서 확인되는 蓮池 遺蹟[165]과 법주사 석연지 같은 조형물로서의 蓮池 造成은 이 같은 인식에 기초한 것이다.

경전 상에는 極樂淨土에 往生하는 사람은 胎生과 化生의 두 유형으로 나타나는데 부처님의 智力을 믿는 사람은 九品의 行業에 따라 각각 연화 가운데에 태어나며 身相의 광명이 일시에 구족하므로 化生이라고 하였다. 이를 '極樂化生'이라 말한다. 반면에 胎生은 부처님의 他力을

164) 國立慶州文化財硏究所, 2005,『芬皇寺 I 』, 50~55쪽.
165) 오승연, 2003,「한국 고대 궁원지에 관한 연구」, 동아대학교 석사학위논문.

의심하여 自力으로 부처님을 念하는 자가 邊地의 궁전에 태어나거나, 연꽃 안에 있지만 꽃이 피지 않은 상태로 태어나 5백세 동안 三寶를 볼 수가 없는 것을 말한다.[166]

주지하듯이 고구려는 소수림왕 2년(372) 불교가 전래되었으며 백제는 침류왕 원년(384), 신라는 이차돈의 순교사건을 통해 법흥왕 14년(527)에 불교를 공인하게 된다. 당시 인도와 중국에서 전래된 불교는 대승불교이고 대승불교에는 윤회를 뜻하는 四劫이 형성되어 있었다.



도면 5) 輪廻 모식도(四劫)

四劫이란 成劫, 住劫, 壞劫, 空劫을 지칭한다. 각 20겁이 있어 모두 80겁 동안에 우주 생성과 소멸이 이루어진다고 본다. 成劫은 이 세계가 성립하기 시작하여 완성될 때까지를 말한다. 住劫은 기세간에서 유지되는 20겁의 시간이다. 壞劫은 주겁이 다한 후에 20겁 동안 이 세계가 파괴되어 가는 시간이다. 空劫은 의미 그대로 20겁 동안의 공허한 시간을 의미한다. 이같은 사겁에 대한 내용은 『長阿含經』권21의 「三災品」을 비롯하여 『大樓炭經』卷5,『起世經)』卷9,『起世因本經』卷9,『俱舍論』卷12 등 여러 경론 가운데 표현되어 있다.[167]

이러한 佛敎 敎理와 瓦當의 周緣部 毁棄는 무슨 관계가 있는 것일까 하는 문제이다. 이는 와당의 평면 형태를 보면 쉽게 연상된다. 막새면은 크게 자방부와 연판부, 그리고 주연부로 구성되어 있다. 가운데 연씨를 상징하는 자방은 만물이 생성하는 成劫을 말하며, 화려하게 만개하는 연판은 만물이 성장하는 住劫을 뜻한다. 그리고 연판 주위에 높직하게 테두리를 형성한 주연은 壞劫에 해당하기 때문에 이 주연을 훼기함으로써 空劫에 도달할 수 있는 것이다.

이러한 불교 교리와 와당의 주연부 훼기는 某種의 關係가 있는 것으로 생각된다. 이는 와당의 평면 형태를 통해 추정 가능하다. 연화문 막새면은 크게 자방부와 연판부, 그리고 주연부로 구성되어 있다. 가운데 연씨를 상징하는 자방부 만물이 생성하는 成劫을 말하며, 화려하게 만개한 연판은 만물이 성장하는 住劫을 뜻한다. 이는 또 꽃잎이 지는 시간적인 흐름으로 볼 때 만물의 소멸에 해당하는 괴겁의 의미를 함께 가지고 있는 것으로 보아도 무방할 것이다. 그리고 연판 주위에 높직하게 테두리를 형성한 주연은 이러한 사물의 기원 생성 소멸을 아우르는 공겁에 해당하는 것으로 볼 수 있다. 『俱舍論記』에 의하면 겁에는 중간겁과 성퇴겁, 대겁이 있다. 중간겁은 사겁의 주겁에 해당하고 성퇴겁은 성겁과 퇴겁에 해당한다. 그리고 대겁은 곧 공겁이다. 이때 성겁과 괴겁은 생성은 곧 소멸을 의미한다는 점에서 같은 맥락으로 해

166)『無量壽經』 卷下 大正藏12, 272쪽·344~346쪽. 또한『觀無量壽經』에 따르면, 정토에 태어난 자의 성격이나 행위의 차이에 따라 정토에 태어나서 받는 果報에도 아홉 가지의 종류가 있음을 말하고, 이것을 三輩生相이라고 하였다. 그 아홉은 上品上生, 上品中生, 上品下生, 中品上生, 中品中生, 中品下生, 下品上生, 下品中生, 下品下生 등이다. 한편 往生에 아홉 가지 차별이 있으므로 태어나는 淨土에도 아홉 가지 차별이 있고〔九品淨土〕, 왕생하는 사람을 영접하는 蓮花臺 또한 아홉 가지이며〔九品蓮臺〕, 맞이하는 아미타불도 아홉 가지이고〔九品彌陀〕, 수인을 맺는 것도 아홉 가지이고〔九品印〕, 왕생인의 염불 방법도 아홉 가지라고 하였다〔九品念佛〕.(『伽山佛敎大辭林』2, 九品往生條.)

167) 한편 『俱舍論記』에 따르면, 겁에는 세 가지가 있는데 첫째 中間劫, 둘째 成壞劫, 셋째 大劫이다. 중간겁은 다시 또 減劫, 增劫, 增減劫의 세 가지로 나누어지는데 모두 20겁이다. 이 가운데 1겁은 감소하고, 1겁은 증가하며 18겁은 증감하는 것이다. 또한 성괴겁은 20중겁동안 이 세계가 이루어지는 것을 성겁이라 하고, 20중겁 동안 세계가 무너지는 것을 괴겁이라고 한다.(『俱舍論記』卷12 大正藏41, 193쪽.)

석될 수 있다. 결국 연판부는 생명의 생성과 소멸을 뜻하는 성퇴겁의 다른 표현으로 볼 수 있다. 그런데 여기서 주목해야 할 부분이 더 있다. 삼겁의 사상을 설명한 구사론은 중국 남북조시대에 크게 유행한 불교사상이라는 점이다. 高句麗나 百濟의 蓮花文瓦當이 南北朝의 影響을 받아 제작되기 시작했다는 것을 주지의 사실로 놓고 볼 때 南北朝의 俱舍論이 와당의 문양에 일정한 영향을 주었을 것임은 어렵지 않게 짐작할 수 있다. 결국 輪廻를 구성하는 三劫, 또는 四劫이 圖像學的으로 表現된 것이 와당의 文樣이며 이는 불교학적으로나 미술사학적으로 중요한 의미를 품고 있다.

와당은 하나하나가 완전한 윤회의 완성을 상징하고 있다. 각개의 윤회는 개별적인 중생을 이야기 하며 그것의 복합체인 지붕과 처마는 세계의 중생을 의미한다. 그리고 윤회하는 중생은 건물의 외부인 此岸에 머물러 彼岸의 세계를 둘러싸는 구조를 완성한다. 와당이 처음 만들어졌을 때는 윤회 곧 불교의 기본 교리이자 중생의 번뇌를 상징하는 상징물로 기능하였을 가능성이 매우 높다. 그러던 것이 용도 폐기 된 이후에는 다른 의미를 내포하게 된다. 瓦當 表面에 드러난 輪廻의 象徵性은 그대로 이어져 윤회의 고리를 끊어 해탈로 나아가고자 하는 의식이 와당의 周緣 毁棄로 나타나게 되는 것이다.

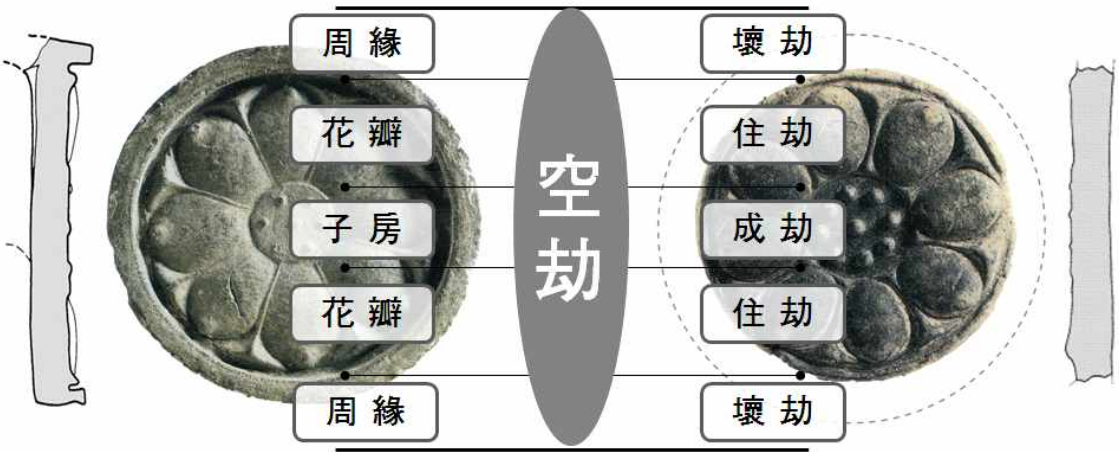
일반적으로 불교 미술품이나 조각품 등에 연화문을 그리거나 조각할 때는 주연부인 테두리를 표현하지 않는다. 예를 들어 불교회화나 고분벽화의 연화문, 불·보상이나 탑, 부도, 석등의 대좌의 仰蓮과 覆蓮, 범종의 연화문 撞座 등이 그 예이다.

그런데 유독 瓦當에만 周緣部를 두고 있다. 물론 빗물의 침습을 막새면에 받지 않게 한다는 기능적인 면도 있겠으나, 무엇보다도 중요한 것은 태왕릉이나 천추총 같은 초기 複線蓮花文瓦當에는 필요 이상으로 높게 주연부를 조성한다는 점이다. 이는 고구려의 경우 卷雲文 瓦當 단계에서는 권운부와 주연부가 평면적인 막새면을 보이다가 蓮花文瓦當 단계에서는 높직한 주연부를 조성하는 것과 깊은 관련성이 제기된다. 이렇게 권운문 와당의 평면적인 거치문은 이후 연화문 단계에서는 태왕릉 출토 복선연화문수막새에서 보듯이 주연부 높이가 5cm 정도로 높게 조성한 사실에서도 알 수 있다. 卷雲文瓦當 周緣部의 鋸齒文은 銅鏡의 文樣에서 借用해 왔듯이 太陽이 發散하는 形狀을 뜻하며 蓮花文瓦當 周緣部는 卷雲文瓦當 단계에서도 빛〔光〕을 의미했듯이 輪廻의 의미를 내포하는 空劫이라는 개념과 함께 부처의 慈悲光明을 나타내는 의미로 해석될 수도 있다. 그렇기 때문에 권운문 와당의 거치문이 연화문와당의 주연부로 변화하는 과정에서 그 표현은 달라진 것으로 생각된다. 圓은 太陽, 곧 빛〔光〕을 상징한다. 이것을 거치문으로 표현하여 태양으로 표현하느냐 아니면 높직한 주연으로 도드라지게 광명을 표현하느냐는 와당의 변화·발전 과정에서 나타난 지극히 자연스러운 현상으로 보인다.[168]

다시 말해 불교 전래 이후 연화문 와당을 사용하면서부터 지붕 위에 와당을 올릴 때는 빛 즉 光明을 象徵하는 周緣部를 높게 조성한 것으로 여겨진다. 이렇게 주연을 원형으로 돌출되게 조성한 것은 이 원이 光明을 상징하고 동시에 불교의 輪廻를 뜻하기 때문이다. 그래서 지붕에 사용하지 않고 再活用할 때는 慈悲光明과 輪廻를 象徵하는 周緣의 毁損 行爲를 거쳐 물〔水〕과 관련되는 유구에 매납 또는 투기하는 것으로 생각된다. 빛과 광명을 상징하는 주연부

168) 고구려 와당 주연부의 경우 국내성기 장군총 단계에서 높직한 주연부가 점차 낮아지게 되고, 평양성기 연화문과 용면문 단계에서 자방부와 판단부에 연주문이 등장하고 평양성기 말에는 주연부로 연주문이 올라가게 된다. 이후 통일신라 낮은 주연부에 연주문이 정착 확산되며 고려전기 다시 높아지는 주연부에 연주문이 표현되다가 고려중기 귀목문와당이 등장하면서 연주문은 사라지고 주연부 자체가 원권으로 표현되며(이는 라마불교의 영향과 이후 신유교 등장과 관련됨) 조선시대 막새면이 원형에서 타원형으로 변하며 주연부의 의미도 쇠퇴하는 통시적 흐름을 보여준다. 이러한 변화는 당시 사회상의 변화와도 무관하지 않을 것으로 여겨진다. 이에 관해서는 추후 논고를 통해 구체화하겠다.

는 물과 背馳되는 槪念이기 때문에 毁棄가 당연시 되었을 것으로 판단해 볼 수 있다.



도면 6) 와당 훼기의 불교 교리적 해석

그러면 주연부가 훼손된 와당을 연못이나 우물 등 물의 영향을 받는 곳에 넣는 이유는 무엇일까 하는 의문이 든다. 이는 연꽃이 상징하는 의미에서 찾을 수 있다. 연꽃은 물, 정화, 재생 등을 상징한다는 사실은 잘 알려져 있다. 그러므로 훼기와당을 물과 관련된 수변유적에 매납 또는 투기하면서 연꽃과 같은 建物의 繁盛을 기원하고 이에 덧붙여 成, 住, 壞, 空의 완전한 단계에 이르기를 염원한다고 할 수 있다. 결국 연이 자라기 적절한 공간에 윤회의 상징인 연화문와당을 훼기하여 매납함으로써 윤회의 고리를 끊고 나아가 그 물 속에서 다시 蓮花化生으로 태어나 부처로 다시 태어나기를 열망하는 佛敎的 熱望을 表現한 것이라 할 수 있다.

Ⅴ. 맺는말

지금까지 瓦當의 再活用 問題에 접근하기 위해 훼기와당의 出土事例와 共伴遺物과의 관계 그리고 埋納 樣相과 그 毁棄의 意味를 살펴보았다. 앞서 언급한 내용을 정리하며 맺는말을 대신하고자 한다.

1. 毁棄瓦當은 高句麗와 百濟, 新羅 모두 수도를 중심으로 분포하는데 신라의 경우 경주 이외의 지역에서는 한강유역으로 진출하는 交通路上에 密集하는 특징을 보여준다. 출토 유적은 古墳, 城郭, 園池, 寺刹 등이 대부분이다. 이들 입지는 江이나 河川 등에 가까운 水邊遺蹟들이며 출토 유구 역시 해자나 연못, 우물, 집수지 등 모두 물(水)과 관련되는 공통점이 있다.

2. 集水遺構 출토 훼기와당과 공반되는 유물은 청동기시대 의례용품과 마찬가지로 토기의 구연부나 저부, 대각 등 特定 部位의 毁損行爲, 기와나 토기를 다른 제품으로 再加工 行爲, 각종 이형목제품이나 이형석제품, 이형금속품의 활용 등 儀禮具의 다양한 活用이 눈에 띠게 나타난다. 재질 역시 토기류나 석기류만이 아닌 기와류, 목제품, 석제품 등으로 넓어지는 양상을 보인다. 결국 훼기와당 함께 공반되는 유물은 의례행위의 성격이 강한 유물이며 출토유구는 연못, 집수정, 우물 등 물(水)과 관련된 集水遺構라는데 그 의미가 크다고 생각된다.

3. 출토 양상은 集水池, 建物址, 盛土臺地, 積石部 등으로 분류된다. 集水池에는 해자, 원지, 연못, 지당, 우물, 집수정, 저수조, 저수지, 배수로 등이 포함되며 建物址에는 금당지, 탑

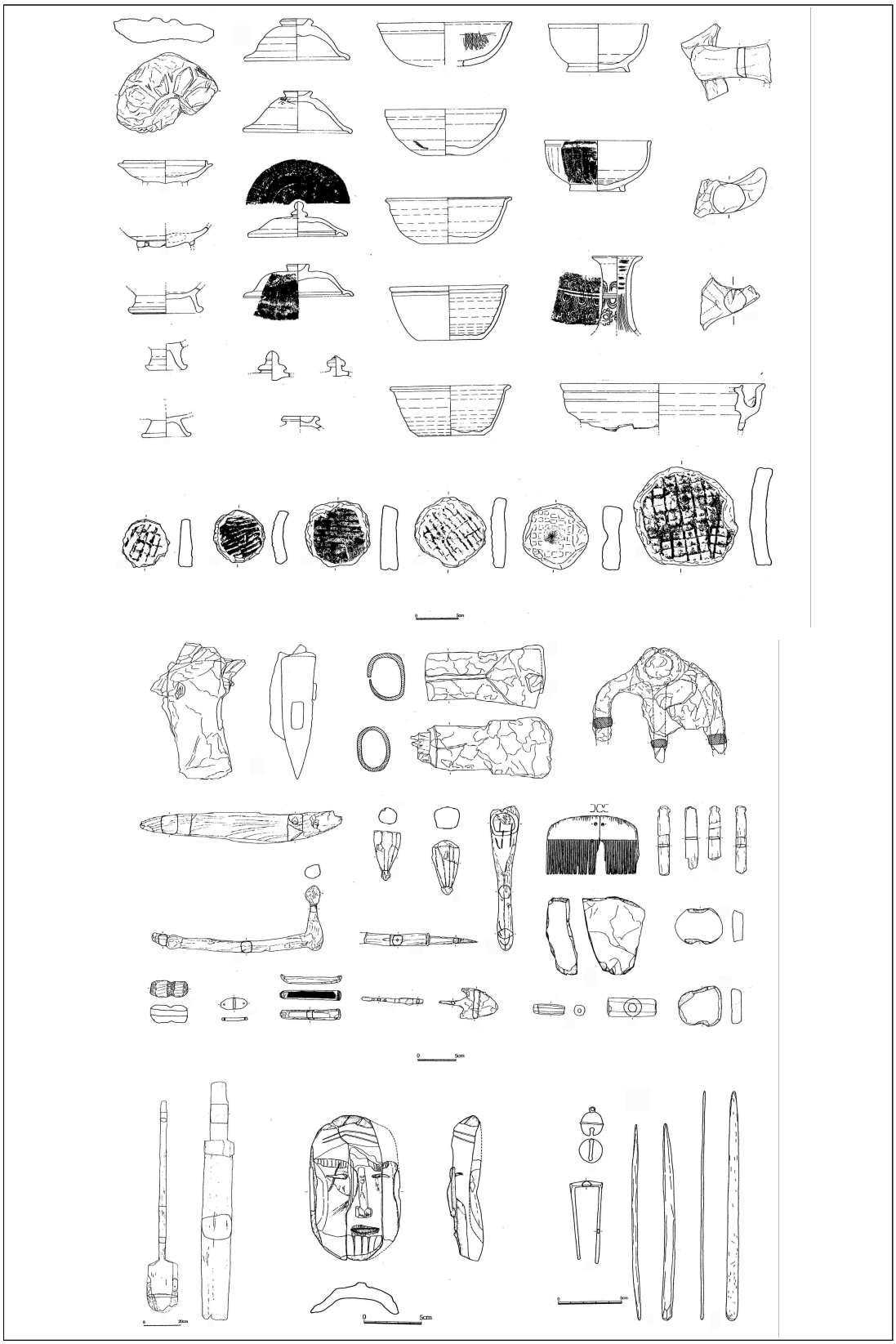
지, 문지, 축대, 담장, 석렬 등이 해당된다. 이외 성토대지와 고분 적석부, 기타로 나누어진다. 기타에는 원형석축, 성벽 내벽, 도로, 목곽고, 암거시설, 교량 하층 등이 있다. 이것은 훼기와당의 출토지는 集水池와 건물지를 포함한 盛土臺地 등에 集中되는 傾向性을 말해준다.

4. 瓦當의 周緣部 毁棄는 蓮花文瓦當 段階부터 확인되며 이것은 佛敎 敎理인 '輪廻思想' 즉 四劫과 관계된다고 생각한다. 四劫은 成劫, 住劫, 壞劫, 空劫을 말한다. 이를 막새면과 비교하면, 가운데 연씨를 상징하는 자방은 만물이 생성하는 成劫을, 화려하게 만개하는 연판은 만물이 성장하는 住劫과 壞劫에 해당한다. 그리고 연판 주위에 높직하게 테두리를 형성한 주연은 空劫으로 풀이할 수 있는데 空劫에 해당하는 周緣部를 人爲的으로 毁損하면서 윤회의 사슬을 끊고자하는 佛敎的 熱望을 적극적으로 表現했다. 그래서 와당이 지붕에 사용하지 않고 再活用될 때는 輪廻를 象徵하는 周緣의 毁損行爲를 거쳐 물과 관련되는 유구에 매납 또는 투기되는 것으로 생각된다.

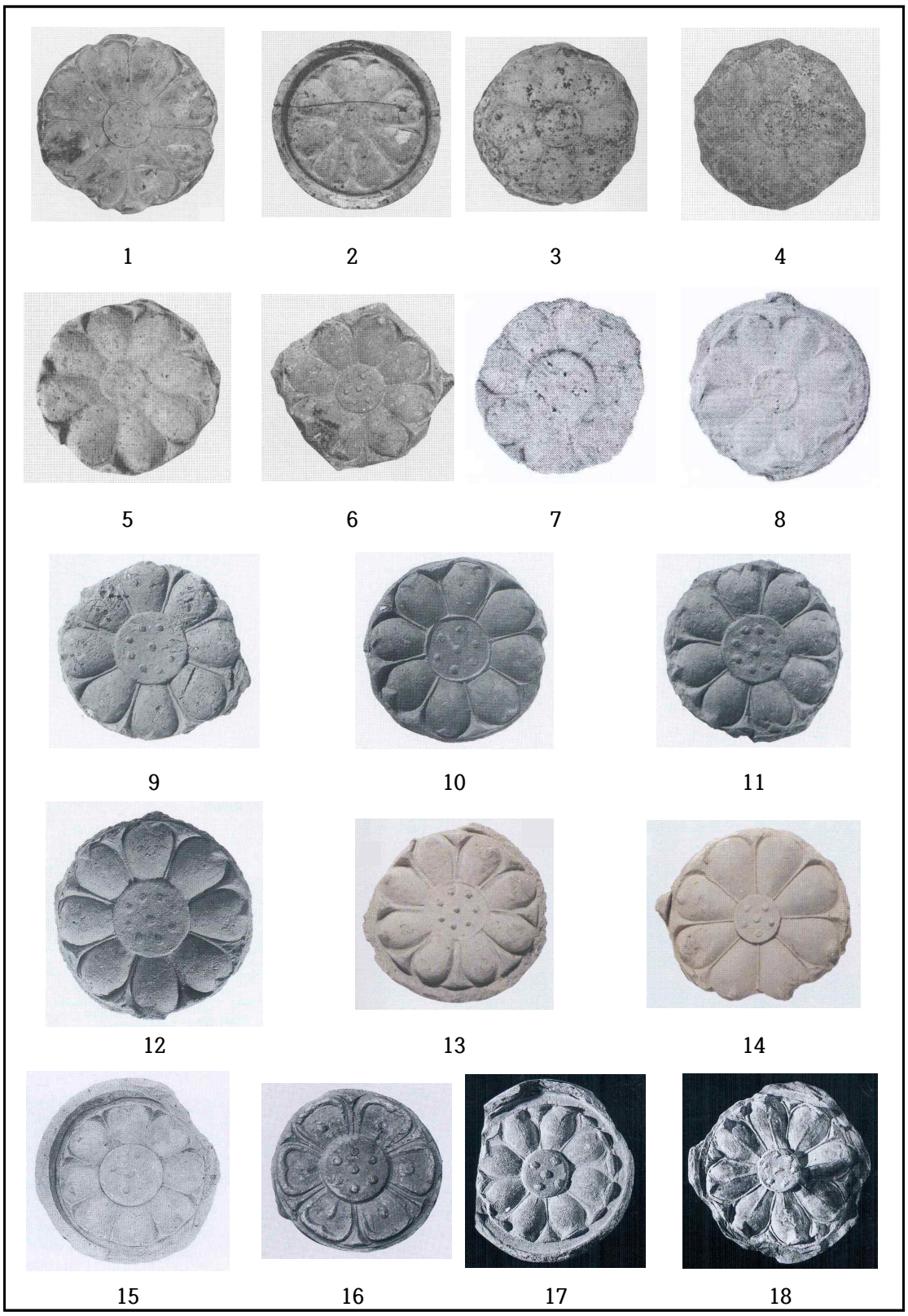
따라서 毁棄瓦當을 물과 관련된 수변유적에 매납 또는 투기하면서 연꽃과 같은 建物의 安寧과 繁盛을 祈願하고 이에 덧붙여 成, 住, 壞, 空의 완전한 단계에 이르기를 염원한다고 할 수 있다. 나아가 훼기자 본인은 蓮花化生으로 다시 태어날 것을 念願하기도 했으리라 여겨진다.

그 동안 와당은 지붕에 사용하는 建築 部材 혹은 材料라는 고정된 인식으로 인해 와당의 再活用은 주목을 받지 못하였으며 이는 와당이 가지는 상징적인 의미를 감소시키는 결과로 나타나게 되었다. 이제 와당의 본래 기능과 함께 상징적 의미가 담겨있고 그것이 의례과정으로 나타나는 제반 양상에 대한 다각적인 접근이 요구된다고 하겠다.

도면 7) 공반유물의 훼기 사례



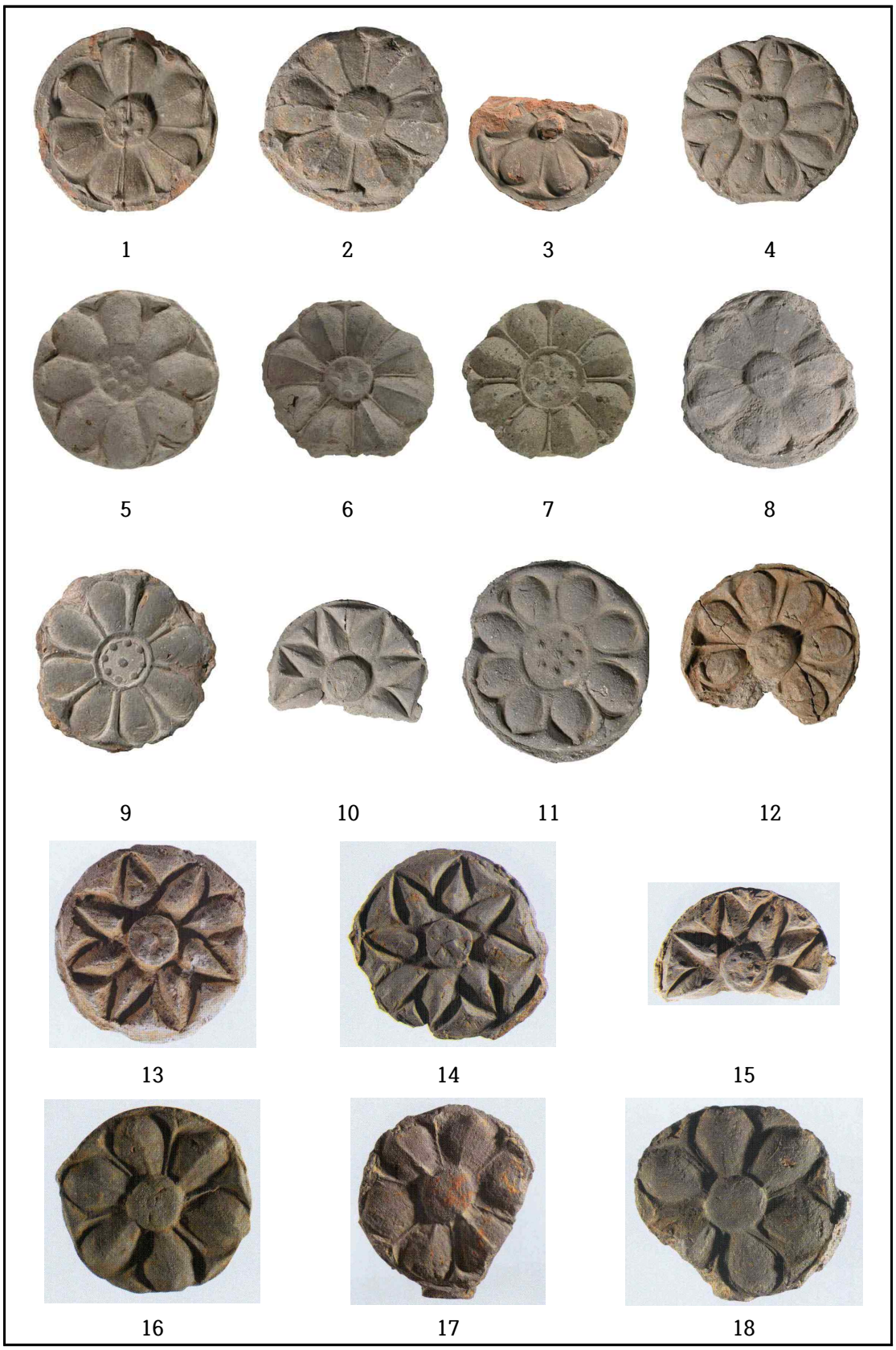
도면 8) 이성산성 2차 저수지 출토 훼기와당 및 공반유물
(漢陽大學校, 1992,『二聖山城 四次發掘調査報告書』전재)



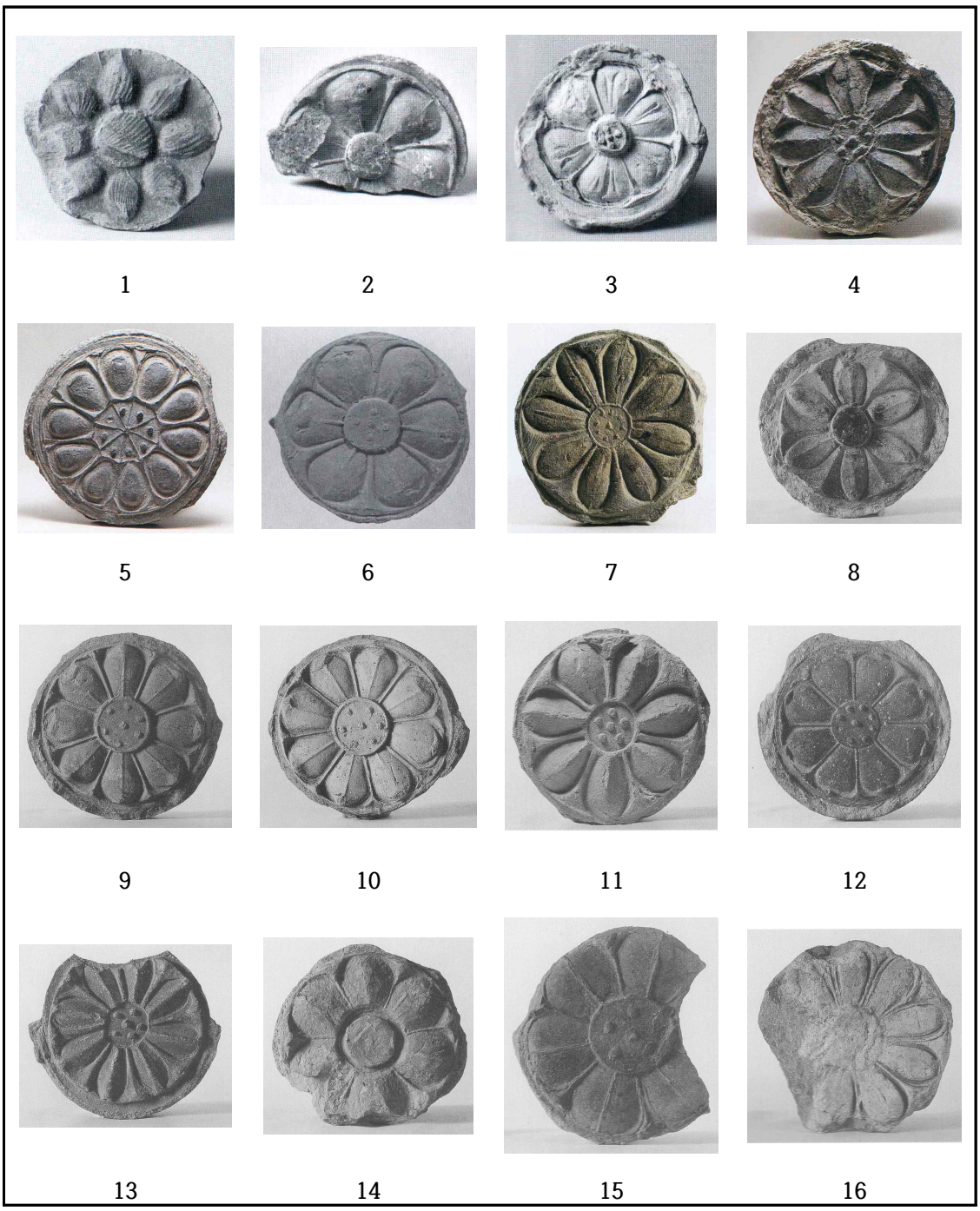
도면 9) 百濟 毁棄瓦當
(1~8:관북리유적, 9~14:능산리사지, 15:궁남지, 16:익산 미륵사지, 17:보령 성주사지)

도면 10) 高句麗 毁棄瓦當

(1~3:태왕릉, 4~5:천추총, 6:장군총, 7:국내성, 8:대성산성, 9:안학궁, 10:정릉사지, 11:청암리성, 12:토성리, 13:평천리, 14:호로고루, 15:홍련봉1보루)

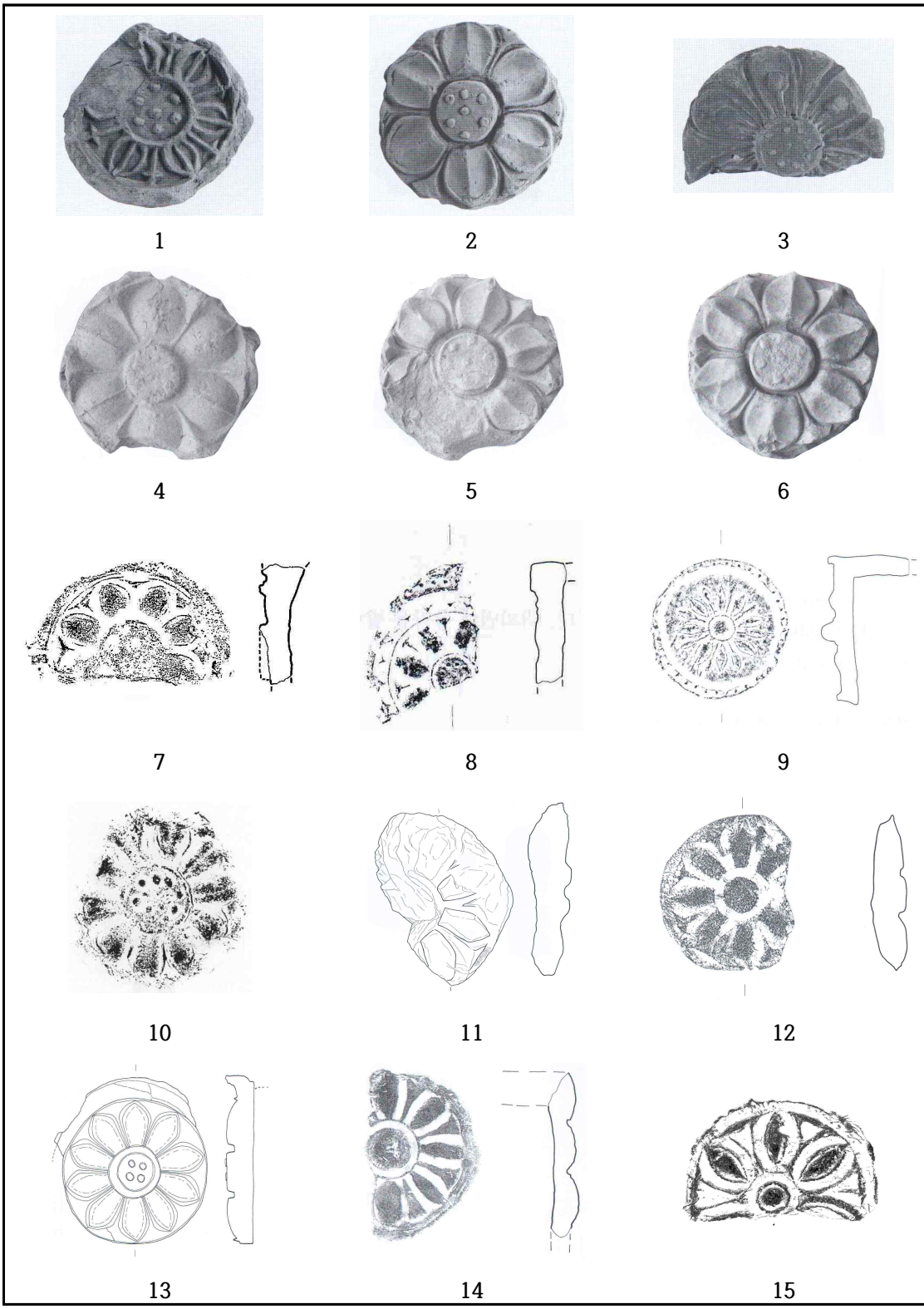


도면 11) 新羅 毁棄瓦當1(1~12:월성해자, 13~18:나정)



도면 12) 新羅 毁棄瓦當2

(1~3:구황동 원지, 4~5:안압지, 6:재매정지, 7:황룡사지, 8~16:왕경지구)



도면 13) 新羅 毁棄瓦當3

(1~3:제천 장락사지, 4~6:충주 탑평리사지, 7:안동 조탑리사지, 8~9:청원 양성산성,
10~12:하남 이성산성, 13:서울 아차산성, 14:인천 계양산성, 15:정읍 고부구읍성)

고대신화와 해양실크로드

이창식(세명대)

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 고대신화 속의 옷감 화소
Ⅲ. 해양실크로드의 신화적 상징
Ⅳ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

김수로허황옥전승, 연오랑세오녀전승, 설문대할망전승에는 공통으로 옷감 화소가 등장한다. 여신(女神), 어머니의 요소가 있으며 특히 옷감은 민속의례와 밀접한 화소유형이면서 기능으로 인해 신화적 요소와 역사 개연성의 의미를 내포하고 있다. 비록 문헌자료라도 구술성이 강하다. 이들 각편에는 역사적인 신빙성 여부가 명확하지 않을지라도 그를 통해 우리가 마음 속에 품어 왔던 민족적 정체성 그리고 문화교류 차원에서, 고대신화의 의미도 이제는 새롭게 인식할 수 있다. 여성과 비단의 관계에 대하여, 실크로드 위에서 다시 질문을 던진다.

허황옥의 이동과 정착, 세오녀의 이동과 정착, 설문대할망의 권능과 정착은 길과 관련된다. 길은 다양성을 지닌다. 그 중 실크로드가 인류의 대표적인 오래된 미래다. 더구나 여기서는 해양실크로드라는 교류와 이주의 키워드를 읽는다. 옷의 신화론인 셈이다. 관련 조사자료를 다시 살피고, 이들 전승의 신화적 측면을 부각하여 정리한다. 기존 성과를 면밀히 살피지는 못했으나 문화권 이해에도 시사하는 바 크다. 이 글은 고대신화의 무형자원의 신화적 전승양상과 문화교류 의미에 대해 활용론 차원으로 확장하여 거론하는 데 있다.

Ⅱ. 고대신화 속의 옷감 화소(話素)

1. 김수로허황옥전승과 비단

김수로신화가 아닌 허황옥신화로 다시 읽는다.[169] 허왕후의 출신지는 의문이다. 2000년 전 아유타국(阿踰陀國) 공주 허황옥은 서기 48년 7월 27일(음력으로 추정)에 붉은 돛을 단 배로 김해를 중심으로 일어난 가락국(駕洛國·후에 가라, 가야로 변함)에 도착하였다.[170] 배에서 여러 명이 내렸다. “저는 아유타국 공주입니다. 성은 허씨, 이름은 황옥이고, 나이는 16세입니다(妾時 阿踰陀國 公主也, 姓許 名黃玉 年 二八矣).” 『삼국유사』 ‘가락국기’에 기록된 아유타국은 갠지스 강변의 아요디아(Ayodhia)를 뜻한다. 아요디아는 기원전 5세기경 힌두교의 중흥시조인 라마(Ram)왕의 탄생지로 세계적인 명성을 갖고 있다. 석가모니가 출가하여 설법을 시작한 지역으로도 유명하고, 인도 전국시대의 맹주국인 코살(Kosala)국의 중심지로서도 역사적인 무게가 남아 있는 곳이다. 아요디아는 인도 태양왕조의 옛 도읍으로, 라마는

169) 이창식,《한국신화와 스토리텔링》, 북스힐, 2009, 153-158쪽.
170) 이창식, <허황옥전승의 비교민속학적 가치>,《비교민속학》제49집, 비교민속학회, 2012, 11-43쪽.

태양왕의 화신으로 숭배해온 곳이다.[171]

수로왕 묘역의 쌍어와 태양문양은 바로 아요디아에서 사용된 것과 거의 유사하다. 또 태국 메남강가의 고도 '아유티야'라는 주장(이종기)과 허왕후의 시호인 '보주태후(普州太后)'에 암시를 얻어 중국 사천성 안악현이라는 견해(김병모)도 있다. 왜인 귀족집단의 대표자일 거라는 주장(이희근)[172]도 있고, 학계 일각에서는 허왕후의 인도 출신설을 부정하여 호화로운 문물인 한사잡물(漢肆雜物) 등을 주목하고 북방 유이민 집단일 것-이영식의 주장으로 허왕후는 인도 아유타국에서 온 것이 아니라 한계통의 평안도나 황해도에서 김해로 이주해 왔다는 설 등-으로 추정한다. 허왕후 출신지 문제는 결정적인 고고학적 증거가 나오지 않는 이상, 여러 담론 속에 의미 해석의 개연성 부문이다.

허왕후 초행길(신행길) 결혼담이 주목된다. '삼국유사'에는 허왕후가 가락국에 도착, 수로왕과 혼인하기까지의 '신행루트'가 사실적이고 구체적으로 묘사되어 있다. '…드디어 유천간을 시켜 날랜 배를 몰고 준마를 끌고 가 망산도(望山島)에서 기다리게 하고, 신귀간에게 분부하여 승점(乘岾)으로 가게 했다…'. 계수나무 노가 달린 배를 저어가서 데리고 온다. 수로왕이 허왕후가 온다는 것을 미리 알고 맞을 채비를 하는 모습이다. 이와 관련된 지명을 둘러싼 논란도 만만치 않다. 망산도에 대해서는 진해시 용원의 욕망산이라는 견해(허명철), 김해시 풍류동·명법동에 걸쳐 있는 칠산(七山)이라는 견해(김태식), 김해시내의 전산(田山)이라는 견해(황규성) 등이 맞서 있다. 전설로는 진해시 용원동 해안의 돌무더기인 '망산도'(비석도 있음)가 그럴 듯하나 가락국의 궁성(김해 봉황대)에서 너무 멀다. 허왕후가 처음 배를 댔다는 주포(主浦)도 애매모호하다. 강서구 녹산동과 경계인 진해시 웅동2동 가주마을 주포(主浦)는 지금도 임이 내린 갯가라 해서 '임개'라 불리고 있지만 정확한지는 확인이 안된다. 일부 학자들은 주포가 지금의 강서구 녹산동 상곡마을, 옛 장락나루일 것으로 추정하기도 한다. 허왕후가 비단바지를 벗어 던졌다는 능현(비단고개), 그의 배가 처음 발견됐다는 기출변(旗出邊), 수로왕과 첫밤을 지낸 명월산 등도 제대로 규명되지 않고 있다.

왕후가 산 너머 벌포 나룻목에서 배를 매고 육지로 올라와 높은 언덕에서 쉬고 난 다음, 입고 있던 비단 바지를 벗어 폐백으로 삼아 산신에게 보냈다. 허왕후가 수로왕을 만나기 전에 행한 의식, 곧 '비단바지를 벗어 산신에게 제사한' 의식은 고대 일본의 큐슈지역에서 전승되던 제사의식과도 통한다. 이로 보아 가락국의 한 집단을 이룬 허왕후의 집단이 왜인 해양세력일 가능성이 커다가지고 물품 중에 허황옥의 비단바지가 돋보인다. 기록할 수 없을 만큼 많은 예물을 내놓고 수로왕과 결혼해 수로왕의 왕비가 되었다. 이듬해 태자 거등공(居

---

171) 한국유전체학회(서울대 의대 서정선 교수와 한림대 의대 김종일 교수)에서 "허황후의 후손으로 추정되는 김해 예안리 고분 등의 왕족 유골에서 미토콘드리아 DNA를 분석해보니 인도인의 DNA 염기서열과 가까워 이들이 남방 쪽에서 건너왔을 가능성이 높다"면서 "유골 4구 가운데 1구에서 이같은 결과를 얻었으며 나머지 3구의 유골을 더 연구하면 정확한 결과를 알 수 있을 것"이라고 설명했다. 미토콘드리아는 모계로 유전되는 세포소기관으로 미토콘드리아 DNA는 가계도 조사와 진화 연구에 많이 활용된다.

172) 허왕후의 8대손인 금관가야 질지왕이 허왕후의 명복을 빌기 위해 왕후사라는 사찰을 세웠다. 왕후사를 세운 후 허왕후 신령의 도움을 받아 당시 적대 세력인 왜를 복속시킬 수 있었다. 왕후사를 세우자 왜가 복속되었다는 삼국유사 본기의 기록은 그녀의 출신지가 왜국이었다는 가정 하에서만 제대로 이해될 수 있다. 허왕후가 왜국 출신이 아니라면 그녀를 위해 왕후사를 세웠겠는가다. 왜가 수로왕에게 소개했다. 수로왕은 나는 공주가 올 것을 미리 알고 있다고 했다. 창건했다고 해서 왜가 가야에 복속될 이유가 없다. 왕후사 건립은 그녀로 대표되는 가야지역의 왜인집단을 통합하기 위한 상징적인 조치로 해석하는 부분이다. 스에마쯔 야스까즈(末松保和)를 비판한 김석형(金錫亨) 글(『초기 조일(朝日)관계사 연구』, 1966.) 참조.

登公)을 낳았다. 뒤에 가야국에 상륙한 곳은 주포촌(主浦村)이고, 비단 바지를 벗어 산령(山靈)에게 제사했던 곳은 능현(綾峴)이며, 붉은 기를 꽂고 들어온 바닷가는 기출변(旗出邊)으로 불렸다. 아들 10명을 낳았는데, 장자인 거등(居登) 왕통을 잇게 하였고 2명에게 어머니의 성(姓) 허(許)를 주었다고 한다. 나머지 7명의 아들은 불가에 귀의했다. 두 사람 사이에서 왕자 10명과 공주 2명이 태어났다. 그들이 오늘날 김해 김씨와 김해 허씨의 조상이 됐다. 후손들은 그런 이야기를 굳게 믿어 김해 김씨와 김해 허씨는 지금도 통혼하지 않는 강한 전통이 있다.

2000년 전의 현상에서 비단의 상징성은 크다. 쌍어문(雙魚文)도 비단과 관련된다. 쌍어문이란 물고기 두 마리가 마주 보고 있는 도안(圖案)이다. 김해 수로왕릉 앞에 서 있는 삼문(三門)에 그려진 쌍둥이 물고기 그림들이 그것이다. 수로왕릉뿐만 아니라, 김해시 소재 신어산의 은하사에도 그려져 있고, 합천 영암사지 돌비석 등 옛 가락국 영역 안에 있는 고대 사찰에 무수하게 남아 있다. 반면 한반도 내의 다른 지역, 곧 당시의 고구려나 백제, 신라의 영토 내에서는 거의 발견된 예가 없다. 인도 아요디아에는 흔적이 있다. 수백 개의 힌두교 사원 정문에, 학교 정문에, 관청 대문에, 군인 계급장에, 경찰 모자에, 택시 번호판에 쌍어문이 새겨져 있었다. 쌍어문은 아요디아를 중심으로 하는 우타르프라데시주의 주장(州章)이었던 것이다. 쌍어 상징은 인도와 한국 사이의 넓은 내륙 곳곳에서 볼 수 있다. 방글라데시의 다카, 미얀마와 중국의 국경지대인 등충, 운남의 곤명, 사천의 안악, 그리고 양자강을 따라 무수하게 발견됐다. 아유타국 사람들이 걸어오며 남긴 흔적일 것이다. 더 서쪽으로는 아프카니스탄의 스키타이 유적에서, 이란 페르시아 시대의 파살가드 유적에서, 터키 바빌로니아 시대의 페르가몬에서 궁전의 조각으로, 시리아와 튀니지에서 민속품으로 사용되고 있음도 확인하였다.

쌍어가 페르시아 신화에 등장하는 카라어(Kara Fish)에서 시작되었다는 것이다. 카라는 바다에 사는 물고기였다. 바다에 뿌리를 내리고 꽃을 피우는 '코케레나'라는 나무를 지키는 수호신이었다. 코케레나의 잎사귀는 인간의 만병을 치료하는 영약이다. 그런 믿음이 바빌로니아로 이어지고, 그 시대에 노예생활을 하던 유대인에게 스며들어 구약성서(느헤미아 기등)에 기록으로 남고, 예수님의 이적(異蹟)인 떡 다섯 개와 물고기 두 마리로 중생을 구휼한 이야기(五餠二魚)로 전해지고 있다. 국내에서 쌍어문은 김수로왕의 무덤을 지키는 수호신으로 전승돼 왔다. 쌍어가 수호 상징물로 전해준 허황옥은 해양실크로드의 상징인물이다.

인도와 중국을 연결하는 길은 히말라야 산맥의 남쪽 기슭을 통과하는 차마고도(車馬古道)로 남쪽의 구릉산맥을 넘어 미얀마를 통과하는 길이다. 이런 길을 통해 오가던 상인집단은 무겁지 않은 차(茶), 보석, 비단 같은 고부가 주요상품을 거래하여 부를 축적하였다. 길은 인도-미얀마-중국의 운남-사천-양자강 일대를 잇는 고대 무역로였다. 이 루트에는 사당 벽돌 조각으로, 제기(祭器) 무늬로 무수한 쌍어문이 남아 있다. 사천에 도착한 인도인들은 보주(普州, 지금의 安岳)에 잠시 정착하였다. 보주는 후한 때 남군으로 편입되지만, 그때까지 소수민족이 독립세력을 형성하던 곳이라고 한다. 이들은 이곳에 아유타국의 분국(分國) 같은 것을 세우고 지내다 중국의 한나라와 충돌했다. 남군에서는 한나라의 통치에 대항하는 민족 봉기가 두 번 일어났다. 『후한서』에는 서기 47년 첫 번째 봉기 후 소수민족 7000명이 보주를 떠나 강하(江夏, 지금의 武漢)로 강제 이주당했다. 이 후 허황옥 일행은 황해를 건너 김해에 도착했다. 김해에 있는 허황옥의 능비에는 시호가 보주태후(普州太后)라고 명기돼 있다. 이 부분도 명확하지 않다. 101년 두 번째 봉기 끝에 주동자가 항복했다. 그의 이름이 허성(許聖)이다. 옛날 사천지방에 허씨 세력이 대단하였음을 암시하는 기록이다. 이 때까지 사

천과 운남은 낙양을 중심으로 하는 한나라 세력이 크게 힘을 미치지 못했다.

허황옥과 그의 선조가 거쳐온 길은 인도, 중국을 거쳐 지중해까지 연결되는 내륙 도로와 해양 바닷길이다. 차와 소금, 비단과 보석, 어쩌면 약재들까지 이 길을 통해 동서양을 넘나들었을 것이다. 인도와 옛날부터 무역을 하고 문화교류국이였다. 고대 인도와 한국이 왕족들 간에 국제결혼을 한 사건도 불교가 한국에 공식적으로 소개되기 훨씬 전의 일이다. 허황옥이 가져온 결혼 예물 중에는 인도와 미얀마 특산품 중 하나인 경(瓊·옥의 일종)과 구(玖·루비의 일종)가 포함돼 있었다. 허황옥을 배에 태워다 준 사람들은 결국 차마고도를 통해 인도와 한국을 오가던 상단(商團)들이었다. 그렇게 광대한 지역에 관한 지식과 경험이 허황옥 일행을 통해 고대 한반도에 전달되었다.[173]

조선시대 이전의 기록들에서는 이러한 사실을 입증해줄 만한 내용을 찾아볼 수 없다. 수로왕릉의 '쌍어문' 그림은 서기 42년이 아닌 (수로왕 시대를 훨씬 지난), 조선 정조 17년 신축되어 헌종 8년 건물 이전 때 그려진 것으로 능감들의 기록을 정리한 <숭선전지>에 기록되어 있다. <숭선전지>에 수로왕릉의 정문인 안향각을 세울 때 승려들이 동원된 것으로 나타나는데, 이들이 정조 17년 쌍어문을 새겼을 가능성이 가장 높다. '쌍어문'은 본래 불교와 밀접하게 관련된 문장으로, 김해 은하사 대웅선 수미단, 양산 계원사 대웅전 현판 좌우의 공포, 합천 영암사지 비석 귀부, 양양 진전사지 출토 암키와류 등에 부조되거나 또는 단청으로 묘사되어 있다. <가락국기>가 불교가 가장 성행했던 1076년(고려 문종)에 편찬되었다는 점도 고려해야 한다.

이처럼 태양신화의 원초적 사유와 함께 고대사회의 국제결혼, 바다를 제패할 수 있어든 가락국의 힘, 왕가의 세력균형, 문물교류[174] 등 여러 현상이 보인다. 허황후가 기나긴 여정을 끝으로 가락에 도착한 후 결혼까지의 과정이 너무도 생생하게 묘사되어 있다. 현재의 지명으로 그 위치를 정확하게 찾아내지는 못하고 있으나 허황후는 해양실크로드 속의 인물임을 연상시켜 주는 것이다. 그 핵심이 비단혼수다. 허황후의 릉은 김해 구산동에 존재하고 있으며 이천 년에 결친 그의 후손들인 허씨들이 존재하고 있다. 수로왕의 아들 중 2명을 허씨로 하였는데 이후 그들은 태인, 양천, 하양, 김해의 본관을 쓰고 있으며 지금도 김해 김씨와 인천이씨와 더불어 스스로 혼인을 금하고 있다. 허왕후 설화는 세월이 흘러가면서 시대의 변천에 따라 많은 부분이 각색되었겠지만, 지명과 제의, 민속학적 풍습 등 다양한 내용이 숨어 있어 사료적 가치가 크다. 옷감 예물은 신화적 의례성을 지닌다.

2. 연오랑세오녀전승과 비단

---

173) 풍랑방지를 위해 싣고 왔다는 파사석탑과 허황후의 오빠 장유화상에 대한 설화 등은 남방불교 전래라는 중요한 문제를 제기하고 있다. 장유화상과 관련된 김해지역의 가락고찰은 김해시 동북쪽의 신어산 중턱에는 위치한 서림사(현 은하사)와 동림사. 장유면 대청리 불모산의 장유암, 인근 무척산 정상의 모은암, 강서구 녹산동의 흥국사가 하동의 칠불암, 밀양의 만어사 등이 있다. 이들 사찰은 공통적으로 허왕후 도래기인 서기 1세기께 가야불교가 전래됐다는 구비전승 자료를 남기고 있다. 김해지방에는 쌍어문, 신어, 태양문, 코끼리상, 파사석탑 등 인도 등지에서 건너온 것으로 추정되는 자료가 많다. 이러한 고찰과 유적들의 가치를 볼 때 한반도에 불교가 가장 먼저 전래된 곳은 가락국이였을 것으로 추측된다. 허황후의 도래시점인 1세기 경은 남방불교가 아직 경전이 문자로 결집되어진 시기가 아니고 (북방불교가 한자어로 경전이 결집되어진 것은 2세기 경이었음) 팔라어로 구전되는 시기다.

174) 이창식, <길과 향가에 대한 고고민속학시론>, 《비교민속학》제43집, 비교민속학회, 2010, 71-101쪽.

연오랑세오녀 신화를 해양교류의 현상을 살필 수 있다. 한일 고대신화 연구의 가장 중요한 자료다. 이는 동해 포항지역의 특수한 지리적 환경과 역사적 배경으로 보아 연오랑세오녀 신화에 대한 편견이 있었다. 지금까지의 여러 추정을 보면 '실존인물 연오랑세오녀의 행적'이 신화화된 것으로 파악된다.[175] 《삼국유사》의 '연오랑(延烏郞)세오녀(細烏女)'와《영일읍지》의 '세계동(世界洞)'의 내용을 소개한다.

신라 제 8대 아달라왕이 즉위한 지 4년 정유(158년)에 동해 바닷가에 연오랑과 세오녀 부부가 살고 있었다. 하루는 연오랑이 바다에 나가 미역을 따는데 갑자기 웬 바윗돌이 나타나면서(혹은 고기라고도 한다)연오랑을 태우고 일본으로 갔다. 일본 사람들이 보고 말하기를 "이는 범상찮은 인물이다"하고 올려 세워 왕으로 삼았다.『일본 제기(日本帝紀)』를 보면 전이나 후이나 신라 사람으로 왕이 된 자가 없다. 이는 변방 고을의 작은 왕이요 참말 왕은 아닌 것이다. 세오가 남편이 돌아오지 않은 것을 괴이쩍게 여겨 나가서 찾다가 남편이 벗어놓은 신발을 보고 역시 바위 위에 올라갔더니 바윗돌은 또한 앞서처럼 그를 태우고 갔다. 그 나라 사람들이 놀랍고 이상하다 하여 왕에게 아뢰어 바쳤다. 부부는 서로 만나고 그는 귀비(貴妃)가 되었다. 이 때에 신라에서는 해와 달이 빛이 없어지매 천문 맡은 관리가 아뢰되 "우리 나라에 내려와 있던 해와 달의 정기(精)가 지금은 일본으로 가바렸기 때문에 이런 괴변이 생겼사외다"라고 하였다. 왕이 사신을 보내어 두 사람을 찾았더니 연오가 말하기를 "내가 이 나라에 온 것은 하늘이 그렇게 시킨 것이다. 지금에 어찌 돌아갈 것이랴. 그러나 나의 왕비가 가는 생초 비단을 짠 것이 있으니 이것으로 하늘에 제사를 지내면 좋을 것이다"하고 뒤미쳐 그 생초를 주었다. 심부름 갔던 사람이 신라로 돌아와 연유를 아뢰매 그의 말대로 제사를 지냈더니 이러고 난 후에는 해와 달이 이전과 같았다. 그 생초 비단을 임금의 고방에 간직하고 국보로 삼고 그 고방을 귀비고(貴妃庫)라 하고 하늘에 제사를 지낸 곳을 영일현(迎日縣)이라 하였으며 또 도기야(都祈野)라고 하였다. -삼국유사, 2기이, <연오랑세오녀>[176]

연오랑세오녀 신화에는 일월원형과 일월사상이 있다. 온누리를 밝히는 광명정대 사상인데 홍익인간의 이념과 관련된다. 일월사상은 구체적으로 희망, 충절, 개척, 화합, 근면, 부부사랑을 함축하여 태양숭배와 관련된다. 연오랑세오녀 일월신화를 낳은 '일월지향(日月之鄕), 포항'은 '삼족오태양의 도시' '일월신화의 도시'다. 포항은 고대국가 형성기에 연오랑세오녀가 신천지를 개척하고 신라의 빛과 연관된다. 사료 '신라 아달라왕 때 연(영)오랑·세오녀가 세계동(世界洞)의 당평(塘坪) 위에 집을 지어 살았으나 지금은 빈터만 남았다.' (金鎔濟, '迎日邑誌'권1'잡저(雜著)' '세계동')는 기록을 통해 1850년의 연륜을 간직해온 연오랑세오녀 일월신화의 신성성을 엿볼 수 있다.

연오는 신라 아달라왕 시기에 제를 올리는 제사장이며 상당한 권력신분을 지닌 인물로서 당시 시대의 상황을 예측한다. 왕권까지 넘나드는 신분이기에 서로 내부적 갈등으로 말미암아 바위 혹은 물고기를 타고 일본으로 건너가서, 부족현의 왕이 되고 세오녀는 왕비가 되었다. 연오랑과 세오녀가 일본으로 떠나자 온 세계가 빛을 잃어 암흑천지가 되었고 재차 사신을 보내어 돌아 올 것을 권유하지만 일본까지 온 것도 하늘의 뜻이니 아내가 짠 비단을 가지고 가서 일월지에 제사를 올리면 광명을 찾을 것이라고 일러주었고 제를 올리자 빛이 돌아왔고 신라에서는 비단을 보관하는 장소를 귀비고라 이름을 짓게되고 이때부터 영일(迎日)이라 부르기 시작했다고 전한다.

---

175) 사료 '신라 아달라왕 때 연(영)오랑·세오녀가 세계동(世界洞)의 당평(塘坪) 위에 집을 지어 살았으나 지금은 빈터만 남았다.' (金鎔濟, '迎日邑誌'권1'잡저(雜著)' '세계동'), 1850년의 역사적 현장성.
176) 이창식,《한국신화와 스토리텔링》, 북스힐, 2009, 376쪽.

이 지역에도 세계리(世界里) 연오랑세오녀 전설에서 온 세계(世界)환하게 비췄다고 하여 지명을 세계리라고 하였고, 광명리(光明里) 또한 마을 연못에 동시에 해를 비춰진다고 하여 광명리라 하며, 문충동의 신광봉(新光峰) 일월지에서 비추어진 빛이 이곳 신광봉에 제일 먼저 비친다고 하여 신광봉이라고 전해 내려오는 지명유래이다. 포은정몽주선생의 탄생 설화에서도 해와 달이 등장하기도 한다. 고대로부터 일월천제를 지냈던 영일현과 도기야는 현재의 도구, 오천, 연일, 대송 지역이며, 연오랑 세오녀가 거주했던 곳은 오천 세계동의 당평 마을이다. 태양(일월)과 빛을 상징하는 인명(연오· 세오), 고을명(근오지· 연일· 오천· 도구· 부산), 마을명(일월· 일광·광명· 중명· 자명· 옥명) 등이 10여개나 돼 연오랑 세오녀 일월신화의 고장임을 지리적으로 역사적으로 증명하고 있다.

이처럼 연오랑세오녀신화에는 허황옥 옷 예물처럼 신성성이 있다. 해와 관련이 있고 여신적 신격화를 암시하고 있다. 비단의 가치가 국보의 이미지로 정착하고 있다. 세오녀가 짠 비단을 가지고 가서 일월지에 제사를 올려 광명을 찾았다. 일본 천제, 일월제의 뿌리다. 제를 올리자 빛이 돌아왔다는 것은 비단의 태양 창조적 국면이다. 귀비고, 영일, 포항 등 지속과 변화의 문맥과 상통한다.

3. 설문대할망전승과 비단

설문대할망신화는 제주도에 전승되어온 거인(巨人)설화[177]인데, 거인의 이름은 선문대할망, 설명두할망, 세명뒤할망 등으로 지역에 따라 약간씩 차이가 있으며, 제주도 전역에 단편적으로 전승되고 있다. 담수계편 <탐라지>에는 '설만두고'라고 표기되어 있다. 설문대할망은 제주도를 창조했다고 전해지는 여신이다.[178] 제주도에는 설문대할망이 만들었다는 산·바다·섬·바위 등의 자연물이 많아서 제주도 전체가 설문대할망의 작품이라고 할 정도이다. 설문대할망 설화는 신이담(神異譚) 중에서 초인담(超人譚)에 속하며 거인 설화로 분류된다. 오늘날 전해지는 설문대할망 이야기는 제주도민이라면 낯설지 않다. 그만큼 일반적이라 할 만한데, 그 주인공에 대한 자세한 설명을 요청하면 머뭇거린다. 그만큼 전승되는 이야기가 길지 않고, 논리 정연한 구조를 갖추지 않은 채 파편화되었다는 의미가 된다. 또한 오늘날까지도 설문대할망은 다른 전설과의 융합을 통해 새로운 설화로 재탄생하고 있다는 점에서 살아있는 여신이라 할 수 있다.설문대할망에 대한 가장 오래된 근거 자료는 장한철의 『표해록(漂海錄)』이다. 1770년(영조 46) 과거에 응시하려고 배를 탔다가 표류하던 중 멀리 한라산이 보이자 선인(船人)들이 '백록선자(白鹿仙子)'와 '선마선파(詵麻仙婆)'에 살려달라고 기도하였다는 기록이 있다. 한라산 산정 호수를 백록담이라 하는 것으로 보아 백록선자는 한라산신을, 선마선파는 설문대할망을 지칭하는 것이 아닌가 한다.

설문대할망의 이름에 대한 구체적 자료는 없다. 장한철의 『표해록』에서 선마선파 또는 선마고로 불린 것 이외에 다른 용어는 없고, 1960년대에 와서 수집된 자료에는 선문대·설문대·세명두·세명뒤 등으로 나타나고 있어 다양하게 변이되고 있음을 알 수 있다. 창조 여신으로서의 설문대할망이 한라산·오름·섬·기암 등의 제주 지형을 만들었다는 것으로 보고 국토창건이라는 신화적 성격이 있다고 하여 천지개벽 신화의 창조신으로 여기기도 한다. 장한철

177) 이창식,《한국신화와 스토리텔링》, 북스힐, 2009, 134-136쪽.
178) 이창식, <설문대할망 관련 전승물의 가치와 활용>,《온지논총》제37집, 온지학회, 2013, 65-98쪽.

의 『표해록』에서 표류인들이 기원했던 '선마고'가 설문대할망과 동일 인물이라면 민간신앙의 대상인 셈인데, 오늘날에는 그러한 신격 요소가 두드러지지 않는다. 제주도에서 오랜 세월동안 구전 신화가 전승되어 왔다는 점을 고려하면 신격 요소가 사라진 점을 쉽게 납득하기 어렵다.

설문대할망 설화의 내용에서 중시되는 것은 증거물이다. 생활 방식에서 보면 빨래할 때 어찌하였다는 자료가 많다. 동쪽에서는 우도와 일출봉, 서쪽에서는 가파도와 마라도를 좌우 발판으로 하여 남쪽의 지귀도나 북쪽의 관탈섬을 빨래판으로 삼아 빨래를 하였다고 하거나, 한라산의 백록담이 움푹 패인 자리에 머리를 대고 베개로 삼아 누우면 북쪽으로는 관탈섬에 다리가 닿고, 남쪽으로는 문섬·범섬에 닿았다고 하여 직접적으로 크기를 설명하기보다 상상 속에 맡기면서 오늘날까지 남아 있는 섬을 증거로 제시한다. 그것만이 아니다. 오라동 한천에 있는 고지렛도라는 곳의 모자 모양으로 구멍이 패인 큰 바위를 설문대할망이 썼던 감투라 하거나, 큰 바위가 띄엄띄엄 몇 개 서 있으면 할머니가 솥을 걸어 밥을 해 먹은 바위라고 하는 것이 그것이다. 이렇게 키가 너무 커 놓으니, 할머니는 옷을 제대로 입을 수가 없을 것이 뻔하다. 그래서 속옷 한 벌만 만들어 주면 육지까지 다리를 놓아주겠다고 하였으나 1동이 모자란 99동 밖에 모으지 못하여 완성할 수 없게 되자, 할머니는 다리를 조금 놓아가다가 중단해 버렸다. 그 자취가 조천리와 신촌리 앞바다에 있다 한다. 바다에 흘러 뻗어 간 바위 줄기('여'라 함)가 바로 그것이다. 이렇게 보면 전형적인 전설적 속성을 띄고 있다. 전설로서 갖추어야 할 증거물을 중심으로 한 이야기가 전승되고 있는 셈이다.

외에도 설문대할망 설화는 민담적 성격으로의 전환이 이루어지고 있다. 설문대할망과 설문대하르방을 부부로 상정하여 성기로 물고기를 몰아다 잡는 이야기로까지 변형시키고 있다.

설문대할망은 기존에 있던 지형지물을 활용할 뿐 아니라 새롭게 만들기도 하였다. 입고 있는 치마에 흙을 가득 담고 이동하여 한라산 자리에 몇 번 쏟아 부어 오늘의 한라산을 만들었으며, 그 과정에서 치마의 터진 틈으로 흘러내린 흙이 여기저기 떨어져 오름이 되었다. 그처럼 키가 큰 설문대할망도 죽음을 면하지는 못했다. 제주도 곳곳에 깊다는 곳을 찾아가 들어서 보니 용연에서는 발목까지 닿고, 서귀포 홍리물에서는 허벅지까지 닿더니 물장올에 들어서서는 그만 끝없이 빠져 생을 마치고 말았다. 그래서 물장올을 '창터진 물'이라 한다.

이것은 제주도민들이 설문대할망 이야기를 전승하면서 인식하는 세계관이다. 설화를 통한 세계 인식이라 할 만한데, 제주민들이 생각하는 세계는 제주도를 중심으로 시작되었다. 제주를 중심으로 우도, 제주를 중심으로가파도와 마라도, 제주를 중심으로 관탈섬, 이것이 확대되어 제주를 중심으로 추자도까지 나아간다. 전승민들에겐 오늘날처럼 제주도를 한반도의 주변이 아니라 세계의 중심으로 파악하였다. 게다가 섬이라는 지정학적 위치를 통해 물 위에 떠서 돌아다니는 국토 부동(國土浮動) 관념을 갖고 있었다고 하겠다. 비양도가 물 위에 떠 한림 앞바다로 다가오다가 한 여인이 '섬이 떠 온다'고 소리치자 들켰다며 웅크리고 있었는데 그대로 멈춰버리게 되었다는 것도 같은 관념의 표현이라 하겠다.

재탄생하고 있는 살아있는 여신설문대할망이 신화 속 인물인지 실제 인물인지는 알 수 없으나 설문대할망의 활동 사항을 통해서 볼 때, 신화적 인물인 셈이다. 한라산을 만들었다는 사실 자체가 국토의 창성과 무관하지 않기 때문이다. 이럴 경우 설문대할망은 본토의 마고할미 같은 거녀(巨女) 설화 계통에 해당한다. 오늘날 전승은 신화이기보다는 전설적 속성을 더 많이 띄고 있다. 게다가 다른 전설과의 융합을 통해 새로운 설화로 재탄생하고 있는 점은 주목을 요한다. 제주도 어디에서도 발견되지 않던 설문대할망의 탄생 과정이 삽입된다든가, 설문대할망이 여성이기에 배필이 있었을 것이라는 추측에 의해 설문대하르방을 만들어

내고, 오백장군이야기에 설문대할망이 개입하기도 한다. 이것은 거녀였기에 그만큼의 아들들을 낳았을 것이라는 추정이 이러한 결과를 낳게 한 것이다.

“오백장군의 어머니 설문대할망은 굉장히 키가 클 뿐만 아니라 힘도 세었다. 흙을 파서 삽으로 일곱 번 떠 던진 것이 한라가 되었으며, 도내 여러 곳의 산들은 다 할머니가 신고 있던 나막신에서 떨어진 한 덩이의 흙들이다. 그리고 오백 형제나 되는 많은 아들을 거느리고 살았다. 그런데 이 할머니의 아들에 대해서는 이러한 이야기가 있다. 흉년이 든 어느 해, 아들들이 도둑질하러 다 나가 버렸다. 아버지는 아들들이 돌아오면 먹이려고 죽을 쑤다가 잘못하여 그 커다란 가마솥에 빠지고 말았다. 아들들은 그런 줄도 모르고, 돌아오자마자 죽을 퍼 먹기 시작하였다. (중략) 그리하여, 남편과 또 그 많은 아들들을 잃어버린 설문대할망은 홀몸이 되었다.” 심지어 이러한 내용을 토대로 “설문대할망은 옥황상제의 말잣딸로서 제주도를 창조한 여신이다. 설문대할망은 천상에서 부왕의 명을 잘 받들어 신들과 궁녀들에게 밥과 물을 잘 주고 효성도 지극한 여신이었다.” 라고 하여 설화가 아닌 창작으로까지 변모되고 있다. 설문대할망이 부모의 뜻을 거슬려 인간 세상으로 내려왔다고 하는 데, 이는 그 구조가 제주시 삼도동 소재 각시당 본풀이와 유사하기 때문에 설화가 아닌 작가적 상상력에 의한 창작품이다.

제주 사람들은 육지를 동경하였다. 그러나 바다가 가로 놓여 육지를 드나드는데 어려움이 많았다. 설문대할망은 너무 몸이 커서 옷을 제대로 입지 못함을 늘 안타깝게 생각하던 차에 속옷을 만들어 준다는 사람들의 말에 다리를 놓다 속옷이 완성되지 못했다는 소문에 다를 만들던 것을 그만 두었다.[179] 조천리에 있는 영장매코지는 이 할머니가 놓으려던 다리의 흔적이다. 신촌리의 암석에 있는 큰 발자국은 그때의 자취다. 모슬포 앞바다에 있는 바다로 뻗친 바위 줄기가 바로 그 흔적이다.추자도바다에 흘러 뻗어간 바위줄기와 조그마한 섬에 남아있다.설문대할망은 망망대해 가운데 있는 섬에 한라산을 만들기로 마음을 먹고 치마폭에 가득 흙을 퍼 나르기 시작했다. 이렇게 해서 만들어진 것이 ‘한라산’이다. 흙을 파서 삽으로 일곱 번 떠 던진 것이 한라산이 되었다.

표선면 해안은 본래 물이 깊어서 파도가 일면 바닷물이 마을까지 들어오고, 해마다 아이들이 빠져 죽는 위험한 곳이었으나 할망의 명주 속옷을 받고 나무와 모래로 백사장을 만들어주어 지금처럼 되었다. 단편적이나마 설문대할망과 제주도 개국신화(開國神話)의 주인공인 삼성(三姓)과의 대결담도 있다. 설문대할망은 삼성이 태어난 뒤 제주도를 통치하려는 뜻을 품고 들어왔으나 뜻을 이루지 못하자 물에 빠져 죽었다고 한다. 성기를 이용하여 물고기나 짐승을 잡았다는 설화는 '설문대할망 설화'에만 보이는 것으로 설문대하르방이 남편으로 나온다. 하르방은 몰이꾼이 되고 할망은 포망이 되어 사냥한다는 내용인데 희화된 경향도 보인다.

이처럼 설문대할망은 제주를 탄생시킨 탄생의 신이자 제주인을 지켜주는 여신임으로 존재하였다. 천지왕과 연계해서 제주도가 생겨나면서 같이 탄생한 것이다. 옥황상제의 셋째 딸이다.창조신으로 삼성혈과 연계해 보면 그보다 먼저 탄생하였다. 구전에 구전을 거듭하면서 신성시되어 제주 사람들에게 정신적으로 어떤 영향을 준 것만은 사실이라 본다. 특히 옷감짜기로 육지와 제주를 잇는 권능을 지녔다. 육지의 마고할미와 제주의 설문대할망은 같은 창조신이라 할 수 있으나 제주도 설문대할망신화가 구체적이며 섬세하다. 본풀이당의 옷감올

179) 진성기, 『남국의 전설』(일지사, 1968)/현용준, 『제주도 전설』(서문당, 1976)/장주근, 『풀어쓴 한국의 신화』(집문당, 1998)/문영미, 「설문대할망 설화 연구」(연세대학교 교육대학원 석사학위논문, 1998) 참고.

리기도 여기에서 연유하는 듯하다.

Ⅲ. 해양실크로드의 신화적 상징

고대신화는 신화적 상상력과 역사적 개연을 상생시켜 가치 창조해야 한다. 신화 관련 민속콘텐츠 개발에 대한 관심 증대와 새로운 문화산업 분야가 대두되고 있다. 이는 학술적 성과의 대중적 소통과도 관련되어 전문가 이외 계층에까지 기대감을 높이고 있다. 앞서 제기한 내용을 요약하면 <표1>과 같다.

<표1>

구분	특징적인 서사	주요 강조 내용
김수로허황옥	탄생-이주-결혼-정착	예물 비단 정당성 확보 강조
연오랑세오녀	부부-이주-등극-귀환	교류 관련성 및 일월 비단 강조
제주설문대할망	창세-실패-포용-좌정	제주 형성 연계 비단 강조

세 이야기는 매력적이다. 옷감이 공통으로 나온다. 여신의 성향이 강하다. 허황옥, 세오녀, 설문대할망은 여신이 되었다. 그 중심에 문화의 접촉과 수용의 문맥이 자리한다. 허왕후 설화는 세월이 흘러가면서 시대의 변천에 따라 많은 부분이 각색되었겠지만, 지명과 제의, 민속학적 풍습 등 다양한 요소가 내재되어 있다. 옷감 예물은 신화적 의례성을 지닌다. 연오랑세오녀신화에는 허황옥 옷 예물처럼 신성성이 있다. 해와 관련이 있고 여신적 신격화를 암시하고 있다. 비단의 가치가 국보의 이미지로 정착하고 있다. 설문대할망 옷감짜기로 육지와 제주를 잇는 권능을 지녔으나 비극적이다. 육지의 마고할미와 같이 설문대할망은 같은 창조신인데 제주도 설문대할망신화가 구체적이며 섬세하다.

김해시는 최근에 '허왕후 초행길'을 역사체험 코스로 만들기 위해 전문가들을 불러 회의를 열었으나 코스가 3-4개로 엇갈려 코스정립 작업을 포기했다. 코스가 경남 진해시, 김해시, 부산 강서구에 겹쳐 있는 것도 문제점이다. 전문가들은 "설화는 역사적 사실 여부를 명확히 규명하지 않더라도 다양한 해석 자체가 의미를 갖는다"며 "허왕후 설화도 역사적 상상력을 확장하는 차원에서 볼 필요가 있다"고 지적하였다. 허왕후와의 대화허왕후는 설화에서 태어나 역사로 편입된 여인이다. 김해시 구산동에는 허왕후릉이 거짓말처럼 실재하고 후손인 김해 허씨들도 번창하고 있다. 허왕후 설화는 신라 문무왕대나 고려 문종 연간에 종래의 전승을 토대로 불교적으로 윤색됐을 수도 있다는 지적이 있으나, 지명과 신화, 전설, 민속학적 풍습 등 다양한 내용이 숨어 있어 사료적 가치가 크다. 부산아시안게임(AG) 개막 공연으로 선보인 '만남'과 그에 앞서 부산문화회관에서 열린 AG기념 총체무극 '허왕후'는 인도공주 허황옥이 가락국을 찾는 과정을 그려 관심을 끌었다. 이는 허왕후 설화가 한국문화사의 상징적 테마이며, 의미있는 문화콘텐츠가 된다는 것을 말해준다. 문화재유산으로 지정되어, 보존을 위한 노력이 계속되고 있다.

한국과 일본 태양신화의 요람인 포항이 삼족오 일월신화를 브랜드화하고 일본 신화의 도시와 교류 등을 모색하고 있다. '일월신화의 도시' 정체성의 이미지를 지닌 연오랑세오녀 신화는 포항문화의 정체성으로 브랜드를 만들고 있다. 세오녀의 일월사상과 정신은 한국 선사문화의 삼족오태양숭배 사상과 건국이념인 천손사상에 그 연원을 두고 있다. 인류 출현 이후 태양은 인간 신앙 최고의 숭배대상이었다. 연오랑세오녀 조형물 건립이 10년이 지나 축

제화를 시도하고 있다. 호미곶의 '연오랑세오녀상'을 보고 점차 포항 정체성을 인식하며 일월문화의 도시상이 정립되었다. 연오랑세오녀가 바위를 타고 출발한 도구에서부터 오천부대 안의 일월지와 연오랑과 세오녀가 살았던 당평마을을 연계하여 연오랑세오녀 일월공원을 조성하고 연오랑과 세오녀 이야기의 다양한 OSMU작업[180]이 필요하다. 일본 건국시조신화의 연원지로 가치창조해야 한다. 해를 맞이하는 제사를 지낸 곳을 영일이라 부르게 되었다는 것일 따름이니 지명유래설화라 할 수도 있다.

제주도에는 설문대할망이 만들었다는 산, 바다, 섬, 바위 등의 자연물이 많아서 제주도 전체가 설문대할망의 작품이라고 할 정도이다. 제주를 창조한 거신 설문대할망은 여신으로 새로운 생명체를 잉태하고 탄생시키는 생산적 능력을 기반으로 하여 생성된다. 여성은 어머니로 후손이 행복하기를 바라는 마음을 갖는다. 제주 사람들의 불편함을 해소시키려 다리를 놓아 주며 등잔불에 불밝혀 바느질을 한다. 제주 사람들은 누구든 설문대할망을 사랑하고 동경하며 신비를 믿고 싶어 하는 심정을 반영한다. 설문대할망처럼 온 제주인의 힘을 모아 옷을 만들어 주겠다는 의지를 나타내지 않는다. 다만 강제적 동원을 통해 힘을 모은 경우는 있을 수 있다. 제주 사람들은 설문대할망 이야기를 들으며 살았다. 포근한 어머니의 품을 연상하며 살았다. 설문대할망의 억척스러움을 배웠다. 파도와 싸우고 바람을 이기고 척박한 땅을 일구는 생활의 지혜를 터득했다. 신은 죽지 않는다. 그러나 설문대할망은 죽는다. 바다, 산, 섬, 바위를 창조하며 세상을 만들어 가지만 그가 만든 제주 땅에서 자식을 위해 죽음을 택한 것이든, 아니면 물에 빠져 죽든, 나라를 창조하지 못해 억울해 죽든 결국은 죽음이라는 종착역을 맞는다. 분명 비극적인데 옷이 암시하듯이 신뢰와 재생은 반복된다는 사실이다.

지역문화의 문화콘텐츠 중심 테마축제는 원형의 가치화와 이를 문화산업화하는 것이다. 지역축제는 지역민의 주제적 참여가 반드시 따라야 차별성이 있다. 지역의 이미지에 이끌려 찾아오는 축제관광여행도 이러한 차별성의 이동 투어리즘이다. 축제 위주의 지역혁신화 역시 이러한 과정에 대한 대응전략이다. 지역축제에 대한 전통 수용의 전략이 필요하다. 도시브랜드의 당위성을 논의하면서 강조하였듯이 문화가 있는 도시 이미지 창출에는 그 지역축제의 독창성 내지는 차별성이 깊숙하게 내재하고 있다. 이를 강릉 단오, 호남 판소리나 안동 탈춤의 사례에서 읽을 수 있다. 신화캐릭터에 관한 융합형 프로젝트 추진이 필요하다. 새로운 발상의 문화산업화 영역은 무궁무진하다.

설문대할망은 마고와 연관된다. 1만년에 이르는 고인돌은 마고전설을 간직하고 있으며, 한반도 특히 서남해 지역에 집중 분포되어 있다. 고인돌은 무덤이기도 하였고 제단이기도 하였다. 세계에 남겨진 고인돌의 수는 모두 6만개를 넘고 이 가운데 마고성에 해당하는 한반도에 남겨진 것이 절반에 이른다. 특이한 점은 고인돌이 남아 있는 세계 지역의 분포를 연결해 보면 한반도 일대에서 일본 큐슈 북부, 동남아와 인도를 연결하는 거대한 남방 항해로-해양실크로드-가 만들어진다는 점이다. 바로 가야-신라-백제의 해상항로다. 고대에 해양족이였던 남부 한반도인들이 해양활동을 주도했음을 증명하는 고고학적 물증이 아닐까. 허황옥, 세오녀, 설문대할망은 여신이 되었다.[181] 해양실크로드 위에서 보면 이들의 역할과 신화

---

180) 이창식, 《문학콘텐츠와 스토리텔링》, 역락, 2005, 115-119쪽.

181) 신라의 여신 숭배의 흔적은 포석정의 전복조개에 남아 있다. 포석정이 전복조개를 닮아 그 이름을 전복 포(鮑)를 사용한 것이다. 신라의 전복조개 여신은 가락국, 탐라국에서 시작되었다. 고대 해양실크로로드를 통하여 동아시아와 교류가 잦았던 인도신화를 주목하지 않을 수 없다. 대륙 실크로드나 해양실크로드는 단순히 비단길이 아니었다. 태양숭배시대에서 사람들은 동쪽 해돋는 곳을 향하여 찾아왔다. 이러한 바다 밑바닥으로부터 다시 올라오는 여신의 신화적인 구조는 판소리 <심청전>에서는 '효녀심청'으로 윤색된 것이다. 전통 판소리 전승에서 나오는 심청이가 인당수에서 연꽃

적 지혜가 보인다.

Ⅳ. 맺음말

이상에서 고대신화의 유산적 전승양상을 인물성향의 요인 위주로 새롭게 살피고 이를 통해 상징성을 찾아 보았다. 논의한 쟁점을 해양실크로드론 중심으로 개괄하되 결론은 유보한다.[182] 어느 민족에게나 신화는 존재하며, 우리 민족에게도 우리의 정체성을 찾게 해주는 다양한 신화가 존재한다. 그것의 역사적인 신빙성 여부는 명확하지 않을지라도 그를 통해 우리가 마음 속에 품어 왔던 민족적 정체성 그리고 교류 차원에서, 고대신화도 이제는 새롭게 인식되어야 한다. 고대신화 속의 허황옥, 세오녀, 설문대할망과 관련된 문화유산을 통해 민족의 정체성과 문화교류성을 확인하였다.

신화의 역사적 개연성 탐구는 역사와 문화 탄생의 계기 및 과정을 알게 될 것이다. 고대신화의 원형에서 문화교류 요인을 증명하고. 활용의 가치를 혁고정신한다. 오늘날 전 세계적으로 많은 학자들이 신화와 같은 옛이야기에 관심을 기울이고 있다. 문학이나 인류학을 전공하는 인문학자뿐만 아니라, 지질학자와 천문학자 등 자연과학자들도 옛이야기 연구에 골몰하고 있는 것이다. 왜냐하면 허무맹랑하고 허구로만 여겨 온 옛이야기 속에 지나온 인류의 오래된 지혜가 감추어져 있다고 믿기 때문이다. 신화 각편 속의 허황옥, 세오녀, 설문대할망 층위들도 그 신화를 믿던 민족에 대해 많은 것을 일깨워준다. 신화가 후대 수용하게 되면서 그 핵심 부분이 인성에 점점 접근하여 그 서술양식이 오늘날 말하는 가치있는 창조서사인 것이다.

<참고문헌>

이창식, 《문학콘텐츠와 스토리텔링》, 역락, 2005.
이창식, <허황옥전승의 비교민속학적 가치>, 《비교민속학》제49집, 비교민속학회, 2012.
이창식, <설문대할망 관련 전승물의 가치와 활용>, 《온지논총》제37집, 온지학회, 2013.
이창식, <길과 향가에 대한 고고민속학시론>, 《비교민속학》제43집, 비교민속학회, 2010.
이창식·최상수, 《지역축제와 문화관광》, 박이정, 2012.
인문콘텐츠학회, 《문화콘텐츠입문》, 북코리아, 2006.

Abstract

을 타고 올라오는 것으로 표현되어 있지만, 그것은 가네샤 신상이 조개껍질 안에 있는 것의 불교적 표현으로 볼 수 있는 것이다. 심청이 인당수에 빠져 용왕을 만나 다시 연꽃을 타고 솟아 올라온다는 그 '연꽃 안의 심청'은 연꽃 안에서 나오는 힌두교의 락스미(lakshmi) 여신과 닮아있다.

182) 서사단위 안에서 옷감 또는 비단에 대한 심층적 해석을 충분히 진행하지 못했다.

Study on truth of the Silkroad and Myth

Lee, Chang-sik(Semyung Univ. P)

This article was attempted to examine the meaning of Silkroad. The Silkroad is a passage of cultures. It is a process which migrations and settlements of cultures has been achieved from the Silkroad to the Salt Road. From ancient times to the present, the cultural fluctuations and the cultural contacts has been developed by the Road. This article is an attempt to understand the Road with Comparative folklore approach.

天符經의 세계관과 인간관

이현중(한국: 충남대)

1. 서론

천부경이 세간의 관심의 대상이 된 것은 일차적으로 그것이 한국민족의 고유사상을 담고 있는 점에서 민족 자긍심을 심어줄 수 있는 전적으로 여겨졌기 때문이다.[183] 그것은 지금까지 이루어진 천부경의 연구 성과가 한국을 다른 나라와 구분할 수 있는 한국만의 정체성을 밝히는데 집중되고 있음을 보아도 알 수 있다.

한국인으로써 한국고유의 사상 또는 문화를 발굴하고 정립하는 것은 중요한 문제임에는 틀림이 없다. 왜냐하면 한국인의 정체성을 찾는 문제는 한국의 미래 방향을 결정하는 중요한 문제이기 때문이다. 그렇기 때문에 천부경이라는 전적을 통하여 한국고유의 사상, 문화를 발굴하여 정립하고자하는 시도는 바람직한 일임에는 틀림이 없다.

그런데 한국인은 한국 사람이라는 특수성과 더불어 사람 더 나아가서 다양한 존재가 공존하는 우주안의 존재라는 보편성을 갖고 있다. 그것은 한국인은 한국인으로 존재하는 동시에 세계인 또는 우주적인 존재로 존재함을 뜻한다. 따라서 우리가 한국 고유 사상 또는 전통문화를 추구할 때 한국, 한국인이라는 특수성과 함께 인류, 우주라는 보편성을 동시에 갖고 있어야 한다.

우리가 천부경을 학문적 관점에서 연구하는 까닭은 그 안에 담겨 있는 진리를 찾고자 함이다. 진리는 언제 어디서나 타당한 이치라는 점에서 어느 나라를 막론하고 타당할 뿐만 아니라 어느 시대를 막론하고 타당해야 한다. 진리를 추구하는 학문이 보편성은 띠지 않을 수 없는 까닭이 여기에 있다. 따라서 지금까지 천부경을 한국과 다른 나라를 구분해줄 수 있는 차별성을 중심으로 연구하였다면 그 성과를 바탕으로 한 걸음 더 나아가서 보편적인 측면에서 그 가치를 발굴하는 작업이 이루어져야할 것이다.

현대인들은 과거에 비하여 스스로의 삶을 가치가 있고 의미가 있는 삶으로 만들고자 하는 욕망이 크다. 그것은 현대인들이 고도로 발달한 물질적인 풍요로움을 바탕으로 이제는 삶의 질적인 가치에 관심을 갖게 되었음을 뜻한다. 따라서 천부경을 비롯하여 이른바 한국민족의 고유사상을 나타내는 것으로 여겨지고 있는 『삼일신고』, 『참선계경』과 같은 여러 전적들에 대하여 보편적 관점에서 보다 심층적인 연구가 필요하다.

지금까지 이루어진 천부경에 대한 연구 성과를 살펴보면 순수한 학문적 관점에서 사상적 가치를 밝히고자 하는 시도도 있었지만 주로 동학과 같은 특정한 종교의 교리와 연계하여 연구를 하거나 도교의 내단수행 또는 현대의 선도수행 단체의 이론체계와 접목하여 연구되어 왔다.

---

183) 그동안 천부경에 대한 학계의 태도는 극단적이다. 일부의 학자들은 그 가치를 전혀 인정하지 않거나 반대로 고조선 시대의 사상을 담고 있는 위대한 전적으로 평가하는 학자들도 있다. 천부경이 한국고유의 사상 또는 전통사상을 담고 있는 전적으로 인정하는 경우에도 그 내용을 어떻게 보느냐에 따라서 크게 두 부류로 나누어 볼 수 있다. 그것은 선도라는 개념을 어떻게 이해하냐의 문제와도 관련이 있다. 그 첫째는 최치원의 난랑비서문에서 보이듯이 훗날의 儒佛道 三家로 나타날 수 있는 다양한 요소를 담고 있는 고유의 사상을 담고 있는 전적으로 이해하는 경우와 유가나 불가 또는 도가와 구분되는 좁은 의미의 仙道의 이론적 근거를 담고 있는 전적으로 이해하는 경우로 나눌 수 있다.

다양한 관점에서 천부경을 연구하는 것 가체는 그 가치를 높게 평가하고 있는 점에서 보면 바람직한 현상임에는 틀림이 없다. 다만 보편적인 입장에서의 연구가 이루어지지 못한 상태에서 특정한 종교 단체나 특정한 수행단체를 중심으로 천부경을 연구할 경우 그것의 가치는 제한적일 수밖에 없다. 그것이 설사 민족적 자긍심을 고취시키는 역할을 하거나 그것을 매개로 하여 특정한 종교단체 또는 수련단체의 위상을 고양시키는데 효과를 얻을 수는 있겠지만 자칫 학문적인 보편성이 捨象되는 결과를 초래할 수도 있다.

이에 본고에서는 특정한 종교나 사상 또는 수련단체의 입장을 배제하고 순수하게 학문적 관점에서 천부경을 연구하고자 한다. 다만 모든 사상이 궁극적으로는 인간의 바람직한 삶을 추구하는 성과라는 점에서 인간의 삶을 중심으로 고찰하고자 한다.

이 때 삶은 결국 삶의 주체인 인간이 어떻게 자기를 다스리면서 살아가야 하는지의 문제가 되고 그것이 바로 수양 또는 수행의 문제가 되는 점에서 현대의 삶에 알맞은 수양 또는 수행이 무엇인지 그 방향과 방법에 관한 단서를 찾을 수 있을 것으로 기대한다.

먼저 천부경의 구성과 체계를 고찰하여 그 내용이 무엇인지 특성을 살펴보고, 이어서 세계의 근본과 현상을 어떻게 규정하고 있는지 살펴보고 이어서 그것을 바탕으로 인간다운 삶을 영위하는 방법으로의 수양론에 대하여 고찰하고자 한다.

2. 천부경의 세계관

천부경의 내용을 파악하기 위해서는 그것을 구성하고 있는 요소들을 검토할 필요가 있다. 특히 천부경은 모두 합하여 81字의 숫자와 문자로 구성되어 있어서 그 요소들을 검토하는 것이 용이하다.

천부경을 구성하는 81 字 가운데서 一에서부터 十까지의 열 까지 숫자가 모두 31회 사용되었으며, 나머지 50회는 문자를 사용하고 있다. 31회 사용된 숫자 가운데서 一이 11회로 가장 많이 사용되었고, 이어서 三이 8회 사용되어 양자를 합하면 19회가 되어 절반 이상이 사용되었다. 그리고 二가 4회, 七이 2회, 四五六八九十은 각각 1회씩 사용되었다.

다음에 천부경에서 사용되고 있는 문자의 내용을 살펴보자. 먼저 無라는 개념이 4회 사용되었고, 始가 2회, 終이 2회 사용되었다. 그리고 化와 變, 生과 成, 往과 來가 사용되고 있다. 이 개념들을 합하면 나타내면 始終, 生成, 往來, 變化라는 개념이 이루어진다.

시종, 왕래, 변화, 생성이라는 개념은 모두 시간과 관련된 개념이다. 시종은 시간적 관점에서 사건의 시작과 끝을 나타내는 개념이다. 변화는 사건의 시종을 공간적 관점에서 나타낸 것으로 하나의 물건의 상태가 변하기 시작하여 다른 물건으로 化하는 것을 나타낸다.

변화를 화하여 새로운 물건이 나타나는 관점에서 이해하면 變은 새로운 물건이 生함을 의미하며, 化는 새로운 물건의 완성을 의미한다. 그러므로 변화가 과거적 존재가 위주가 되어 시종을 언급한 것이라면 生成은 미래적 존재가 위주가 되어 시종을 언급한 것이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 변화, 생성이 끊임없이 이어지는 것을 나타내는 개념이 往來이다.

시종과 왕래를 함께 살펴보면 시종이 끊임없이 이어지는 것을 나타내는 것이 왕래이다. 시종이 계속 이어지면서 마친 곳에서 다시 시작하여 그침이 없음을 의미하는 것이 시종의 왕래이다. 이처럼 시종이 왕래한다는 시종이 없음을 뜻한다. 그것은 곧 시종을 초월한 영원한 세계이다. 이를 통하여 천부경이 시종의 왕래를 통하여 시공을 초월한 세계를 나타내고 있음을 알 수 있다.

시종이 끊임없이 이어짐으로써 시종이 없는 것을 나타내는 것이 “一始無始一”과 “一終無終一”이다. 시종이 없는 세계는 현상적 측면에서 나타내면 끊임없이 변화하여 무엇이라고 고정시켜서 나타낼 수 없는 세계이다. 그러한 세계에는 하늘과 땅 그리고 인간이라는 구분이 없다.

시종을 초월한 세계는 시공을 초월한 세계로 그것은 있음과 없음과 같은 이분법적인 구조를 통하여 드러낼 수 없다. 그러한 세계를 가장 잘 드러낼 수 있는 개념이 一이다. 一에는 시간상으로는 한결같아서 영원함의 의미와 더불어 공간상으로는 무엇으로 나누어서 나타낼 수 없음의 의미가 있다. 무엇이라고 규정할 수 없음은 곧 모든 것임을 뜻하는 동시에 아무것도 없음을 뜻한다.

一은 하나, 모든 것, 전체라는 점에서 有的인 면과 더불어 영원함, 구분할 없음, 한결같음의 측면에서 無的인 측면을 함께 갖고 있다. 그렇기 때문에 有도 아니고 無도 아니어서 그 양면을 모두 벗어난 점에서 有와 無를 초월한 세계이다.

一이면서 一이 아니어서 一을 넘어선 세계, 시종이 끊임없이 왕래함으로써 드러나는 시종이 없는 세계 그것을 시종을 통하여 나타내면 終始이다. 終始는 끝이 나는 동시에 다시 시작이 이루어져서 시종이 없는 차원을 나타내는 개념이다.

이제 종시와 시종의 관계를 살펴보자. 종시는 시종을 초월한 근원적인 세계를 나타낸다. 종시가 시종의 세계를 초월했다는 것은 그것이 시간의 세계를 초월했음을 뜻한다. 영원한 세계가 바로 종시의 세계인 것이다. 영원한 세계가 나타난 것이 매 순간으로서의 시종이다. 종시의 세계, 영원의 세계로부터 시종의 세계가 전개된다. 그것은 시간을 초월한 영원의 세계로부터 시종의 세계인 시간의 세계가 전개됨을 뜻한다.

종시로부터 시종의 세계가 전개되는 것이 바로 변화이면서 생성이다. 시종의 세계를 사태, 사건을 중심으로 보면 시종이지만 그것을 물건의 측면에서 보면 생성이 된다. 이처럼 변화, 생성을 시종의 규정한 것은 변화, 생성의 현상 역시 고정되지 않음을 뜻한다. 시공을 초월한 세계가 고정된 세계가 아니기 때문에 그것이 나타난 현상 세계 역시 고정되지 않는 것이다. 이로부터 천부경에서 밝히고 있는 세계는 변화의 세계라고 할 수 있다.

변화의 현상으로 나타내면서도 변화를 초월해 있다는 것은 변화에 물들지 않았음을 뜻한다. 그것이 바로 종시의 세계가 시종의 세계를 초월했음을 나타내는 것이다. 그런 점에서 그곳에는 어떤 대립적인 요소가 없다. 그렇기 때문에 그러한 세계를 淸靜의 세계라고 할 수 있다.

그런데 종시와 시종의 세계를 가장 잘 드러낼 수 있는 방법이 數이다. 수는 시종의 세계를 나타낼 수도 있지만 그것을 통하여 종시의 세계를 상징적으로 나타낼 수 있다. 그것은 수가 시종과 종시의 특성과 관계를 가장 잘 드러낼 수 있는 수단이 될 수 있음을 뜻한다.[184]

현상적 측면, 有的인 측면에서 종시의 세계를 나타낼 수 있는 개념이 一이다. 그런데 一 자체만으로는 종시와 시종의 특성과 관계를 모두 나타낼 수 없다. 그렇기 때문에 一을 누적시킴으로써 누적된 수의 位相을 통하여 양자의 특성과 관계를 나타낼 수 있게 된다.

一이 쌓이면 二가 되고, 다시 三이 된다. 이 때 더하여지는 측면을 보면 二, 三으로 변화하는 것 같지만 두 수의 사이는 항상 一이다. 이를 시종과 종시의 관계를 중심으로 살펴보

184) 수는 문자에 의하여 갖게 될 수 있는 名字相이 없기 때문에 형이상의 근원적 세계의 표상형식이 될 수 있다. 천지의 수에 의하여 구성된 하도와 낙서의 경우도 역시 수에 의하여 구성된 진리의 표상체계라고 할 수 있다.

면 시종의 측면에서는 一이 二가 되고, 三이 되어 변화하는 것 같지만 그 이면에는 언제나 변함이 없는 一이 있을 뿐이다. 그것이 종시의 세계의 특성을 그대로 드러내고 있다.

一이 누적이 되어서 九가 되고 다시 一이 누적이 되어 十이 되면 그 성격이 다르게 된다. 그것은 一에서 九까지는 내면에 드러나지 않고 있던 종시의 세계의 無的인 측면이 十에 이르러서 비로소 드러나게 됨을 뜻한다.

十은 다시 一을 낳을 수 있는 一을 여전히 포함하고 있으면서도 아무것도 없음의 의미, 無의 의미로서의 零이라는 수가 포함되어 있다. 一이면서도 零인 수가 바로 十인 것이다. "一始無始一"과 "一終無終一"에서 一이면서도 一을 초월한 세계를 나타내는 수가 十이다.

종시와 시종의 관계는 一과 十의 관계를 통하여 비로소 모두 드러낼 수 있게 된다. 그렇기 때문에 천부경에서는 시종과 종시의 관계를 통하여 드러나는 변화를 수를 중심으로 밝히고 있는데 그 내용은 다음과 같다.

一이 쌓여서 十이라는 큰 하나가 되니 三極으로 변화하는데 부족함이 없다.(一積十鉅無櫃化三)

위의 내용을 보면 一積十鉅는 一이 쌓여서 二가 되고 그것이 다시 三이 되면서 九를 거쳐서 十에 이르는 과정을 나타내고, 無櫃化三은 그렇게 쌓여진 十이 자기 분화에 의하여 九가 되고 다시 八이 되어 一에 이르는 과정을 함께 언급하고 있음을 알 수 있다.

一로부터 九까지 이르는 누적의 방향은 공간적 세계를 표상한다. 그것은 一에서 九까지의 세계가 현상적 세계, 시종의 세계를 표상하고 있음을 뜻한다. 시종의 세계는 一이 二로 변하고 二가 三으로 변하며 三이 四로 변하는 세계이다. 이러한 변화의 극단을 표상하는 수가 九이다.

반면에 十에서 一까지의 세계는 無의 세계, 종시의 세계로부터 有의 세계가 전개되는 과정을 상징적으로 표상하고 있다. 十 가운데는 有的인 세계의 특성을 나타내는 一이 드러나기까지 無的인 특성이 계속 작용하는 과정을 나타낸다. 그것이 바로 九로부터 一이 덜어져서 八이 되고, 八에서 一이 덜어지면서 다시 七로 변화하여 결국은 一에 이르는 과정으로 나타난다. 그러면 천부경에서는 종시의 세계와 시종의 세계의 관계를 어떻게 규정하고 있는가?

천부경에서는 三과 一의 관계를 통하여 종시와 시종의 관계를 일체적이면서도 구분되어지는 관계로 나타내고 있다. 一은 어떤 이분법적인 방법을 통해서도 나타낼 수 없는 종시의 세계를 나타내고, 三은 그것을 시간의 관점에서 사건, 사태를 중심으로 시종으로 규정한 세계를 나타낸다. 그렇기 때문에 一에서 三으로의 변화를 통하여 종시로부터 시종으로의 변화를 표상하고, 三으로부터 一로의 변화를 통하여 시종으로부터 종시로의 변화를 표상한다.

천부경에서는 一이 셋으로 나타나는 것을 하나가 "나누어서 삼극이 된다.(析三極)"고 표현하기도 하고, "하나가 묘하게 늘어남이 만 번 오고 만 번 간다.(一妙衍萬往萬來)고 표현하기도 하였다.

一에서 三으로의 始終의 변화를 실체화하여 나타낸 것이 天地人의 三才이다. 始終의 事態를 공간적 관점에서 物件化하여 나타낸 것이 天地人인 것이다. 그러므로 천지인은 어떤 물건이 아니라 시종의 세계를 나타내는 구성 요소로의 세 세계를 나타내는 것이다. 그렇기 때문에 天은 하나의 하나이고, 地는 하나의 둘이며, 人은 하나의 셋(天一一地一二人一三)이라고 하여 셋이 하나임을 밝히고 있다.

일에서 삼으로의 변화와 삼에서 일로의 변화가 하나이면서 셋이라는 것은 일체이면서 구분되어지는 관계임을 뜻한다. 그것은 종시에서 시종으로의 변화와 시종에서 종시로의 변화가 일체이면서도 구분되어지는 관계라는 것이다.

종시의 세계는 영원의 세계, 形而上의 세계, 無의 세계이며, 시종의 세계는 瞬間의 세계, 無常한 세계, 形而下의 세계, 有의 세계라고 할 수 있다. 이러한 양자가 일체적이면서 구분되어지는 관계라는 것은 그러한 관계로 나타나는 세계가 천부경에서 밝히고 있는 세계임을 뜻한다.

양자가 일체적이라는 것은 십과 일로 표상되고 있는 무와 유, 하나와 셋, 형이상과 형이하의 양면을 포함하고 있는 것이 천부경의 세계임을 뜻하는 동시에 양자가 구분되어진다는 것은 무와 유, 하나와 셋, 형이상과 형이하의 양면을 모두 초월한 세계임을 뜻한다. 따라서 천부경에서 밝히고 있는 세계는 종시와 시종, 형이상과 형이하, 무와 유의 중도적 세계라고 할 수 있다.

중도적 세계는 분별적 사고에 의하여 고정되게 나타낼 수 없는 세계이다. 그것은 형이상이나 형이하, 종시와 시종의 어느 일면에 머물러 있지 않고 끊임없이 변화함을 뜻한다. 그런 점에서 보면 천부경의 세계는 恒常함이 변화로 드러나는 변화의 세계임을 알 수 있다.

변화의 세계는 시간의 관점에서는 영원한 現在라고 할 수 있다. 변화의 현상은 변화하지 않는 영원한 존재가 나타난 점에서 현재일 뿐만 아니라 현재는 과거와 미래와 분리된 현재가 아니라 하나가 된 현재라는 점에서 영원한 현재이다.

본질적 시간, 본래적 시간으로서의 영원한 현재는 본체, 근원, 형이상적 존재인 영원이 나타난 시간인 점에서 현재이다. 영원한 현재에는 과거와 미래가 하나가 되어 있을 뿐만 아니라 시간성과 시간이 하나가 된 현재이다. 따라서 천부경의 세계는 영원한 현재적 세계라고 할 수 있다.

영원한 현재인 시종의 세계를 분석하여 나타낸 것이 천지인이다. 그것은 천부경에서 밝히고 있는 공간관이 천지인의 三元的 세계관임을 뜻한다. 運三四, 析三極, 天地人 등의 개념들은 바로 천부경의 삼원적 공간관을 보여주는 것이다.

3. 一三의 구조를 통해본 本體論과 現象論

앞에서 살펴본 바와 같이 천부경에서는 시종의 세계와 종시의 세계를 중심으로 양자의 관계를 통하여 세계관을 나타내고 있다. 종시의 세계는 모든 분별적인 세계를 초월한 점에서 一로 표상이 되고, 시종의 세계는 일이 세 번 누적되어 형성된 三으로 나타내고 있다.

그런데 하나가 셋으로 나누어짐을 논하면서는 “本은 다함이 없다.”(析三極無盡本)고 하였을 뿐만 아니라 “用은 변화하지만 本은 움직이지 않는다.”(用變不動本)고 하여 本과 用의 관계를 통하여 설명하고 있다. 이는 시간적 관점에서 언급된 종시와 시종의 관계를 공간적 관점에서 物件化하여 나타낸 것이라고 할 수 있다.

本과 用은 곧 본체와 작용을 가리키는 말이라고 할 수 있다. 이 점은 『태백일사』에서 一과 三의 관계를 體用의 관계로 밝히고 있음을 보면 알 수 있다.

三一은 그 體이며, 一三은 그 用이다.[185]

185) 『桓檀古記』, 太白逸史, 蘇塗經典本訓 第五, “三一其體 一三其用 混妙一環 體用無岐”

위의 내용을 보면 三에서 一을 향하는 관점이 바로 작용으로부터 본체를 향하는 관점이며, 一에서 三을 향하는 방향이 바로 본체로부터 작용을 향하는 관점임을 알 수 있다.

그런데 삼에서 일로의 변화 곧 시종의 세계에서 종시의 세계를 향하는 관점과 일에서 삼으로의 변화 곧 종시의 세계에서 시종의 세계로의 변화를 중심으로 양자를 본체와 작용으로 규정했을 때 발생하는 문제는 본체와 작용 그리고 작용의 결과로 나타나는 현상의 세 요소가 구분되어져야 한다는 것이다.

천부경의 구조를 보면 본체와 작용 그리고 작용의 결과로서의 세계 그것을 一과 三 그리고 三極 또는 天地人으로 나타내고 있음을 알 수 있다. 종시와 시종의 세계는 수를 통하여 나타내고 있고, 그것을 다시 객관화하여 나타낸 현상의 세계는 天地人과 같이 문자를 통하여 표상하고 있는 것이다.

시종의 세계가 시간의 세계이며, 그것이 객관화한 세계가 공간의 세계라면 시간을 중심으로 종시의 세계를 표상할 수 있다. 하이덱거와 같이 시간의 본질, 시간의 본성을 시간성으로 나타내면 종시의 세계는 곧 시간성의 세계이다.

시간성은 시간의 본성을 나타내는 점에서 형이상적 존재이다. 형이하적 존재인 물리적인 시간과 달리 그것을 초월한 존재이면서 시간의 존재근거가 되는 것이 바로 시간성이다.

종시의 세계를 나타내는 시간성을 중심으로 천부경을 이해하면 시간성이라는 근원적 존재를 바탕으로 그것이 본체가 되어 이루어지는 작용과 작용의 결과로서의 천지인의 현상 세계라는 삼원적 구조를 통하여 설명되고 있다.

不動의 본체는 시간성을 물건의 관점, 공간적 관점에서 나타낸 것이다. 시간성의 자기 개시라는 작용에 의하여 시종의 세계가 전개되고, 그것이 천지인의 공간세계로 나타나는 것이다. 천부경의 전반부는 十으로부터 一에 이르는 과정 다시 말하면 하나에서 분화가 이루어져서 天地人의 三極이 되는 과정을 밝히고 있다.

반면에 후반부의 내용은 공간적 세계의 일원으로 존재하는 인간으로부터 출발하여 하나의 근원에 도발하는 과정이 그 내용이다. 이는 一에서 十까지의 수의 변화를 통하여 표상하는 과정이 그 내용이라고 할 수 있다. 작용의 결과로 나타난 현상으로부터 그 근원을 찾아서 본체를 찾고 그 본체와 하나가 되는 과정을 나타낸 것이다.

그러면 천부경에서 제시하고 있는 근원적 존재로서의 세계의 本體가 무엇인지 살펴보자. 천부경을 구성하는 81字 가운데 11회 사용되어 숫자와 문자를 막론하고 가장 많이 사용된 숫자가 一이다. 이는 一이 천부경에서 차지하는 비중이 높음을 나타내는 것이라고 하지 않을 수 없다. 그렇기 때문에 천부경에서 제시하고 있는 본체를 一이라고 생각할 수 있다. “一始無始一”, “一終無終一”이라고 한 것을 보면 그 점이 분명한 것처럼 보인다.

그런데 一이 셋으로 나누어져서 三極이 되면서 그것이 天과 地 그리고 人으로 전개되는 변화는 공간적인 만물의 생성으로 그것은 곧 有의 측면이지 본체의 측면은 아니다. 왜냐하면 “작용은 변화하지만 본체는 변화하지 않는다.(用變不動本)”하였기 때문이다. 그것은 작용의 주체인 본체는 변화함이 없음을 뜻한다.

본체는 현상을 넘어선 존재이다. 만약 현상을 초월할 수 없다면 현상 안에 있는 점에서 일종의 만물의 속성에 불과할 뿐으로 그것이 만물의 근원적인 존재라고 할 수 없는 점에서 일만으로는 근원적 존재를 드러내기에 부족함이 있다.

본체와 그것의 작용에 의하여 드러난 현상적 존재의 존재양상이 서로 다른 점에서 구분되어질 수밖에 없기 때문에 그것을 초월이라고 표현하기도 하고 無라고 표현하기도 하였다.

무는 단순하게 없다는 의미만을 갖는 것이 아니라 현상적 존재와 다르다는 점에서 초월의 의미로서의 부정이라고 할 수 있다.

현상적 측면에서 유의 세계, 만물의 근원이라는 성격을 나타내는 一과 그것이 만물과 다른 초월적 존재라는 점에서 無라는 특성을 동시에 갖고 있는 숫자가 바로 十이다. 따라서 천부경에서 본체를 나타내는 개념은 十이라고 할 수 있다. “하나가 쌓여서 형성된 十이라는 큰 숫자가 변화하여 三極이 되는데 장애가 없다.(一積十鉅無櫃化三)”는 내용은 이를 단적으로 보여주는 것이다.

하나가 쌓여서 十이 되었다는 것은 十의 구성요소가 일이라는 것이다. 그것은 十이라는 본체에 의하여 이루어지는 작용을 나타내는 것이 一임을 뜻한다. “하나가 쌓여서 형성된 十이라는 큰 수(一積十鉅)”와 “하나가 묘하게 펼쳐져서 끊임없이 계속됨(一妙衍萬往萬來)은 一이 작용을 표상하는 개념임을 나타낸다.

그런데 작용과 작용의 결과로서의 현상 세계는 서로 구분하여 나타내기도 하지만 하나의 개념으로 나타내기도 한다. 천부경에서 본체에 의하여 이루어지는 작용과 그 결과로서의 現狀을 동시에 나타내는 개념이 一이다. 이는 다음과 같은 천부경의 내용을 통하여 확인할 수 있다.

三極으로 나누어짐으로써 본체는 다함이 없다. 하늘이 하나의 極이 되니 그 첫 번째이며, 땅이 또 하나의 極이 되니 그 두 번째이고, 사람이 또 하나의 極이 되니 세 번째이다.(析三極無盡本 天一一地一二人一三)

위의 인용문에서 天一, 地一, 人一은 天地人의 셋이 모두 一이 됨을 나타낸다. 그것은 一이 천지인으로 나타난 것이라고 할 수 있지만 天一, 地一, 人一이 바로 一의 내용임을 밝힌 것이다. 一은 현상적 측면에서 天의 근원이 되는 하나인 동시에 地의 근원이 되는 하나이고 인간의 근원의 되는 하나임을 나타낸 것이다. 그렇기 때문에 현상적 측면에서는 하늘의 근원, 땅의 근원, 인간의 근원으로 구분하여 나타낼 수 있지만 삼자가 결국의 하나의 근원이라는 의미이다.

이 때 하늘과 땅 그리고 인간의 순서로 언급하고 있을 뿐만 아니라 숫자를 통하여 一二三으로 규정하고 있다. 그것은 천지인이 각각 생성되어지는 순서를 나타낸다고 할 수 있다. 天이라는 一이 바탕이 되어 그것이 다시 天地의 하나로 되고 그것이 다시 하늘과 땅 그리고 인간의 하나가 되는 것이다.

그런데 이미 천지인의 삼재의 세계, 공간의 세계가 전개되는 순간 그것은 하늘도 땅도 인간도 모두 대상화된 존재이다. 하늘은 땅과 인간의 둘과 합하여 셋이 되고, 땅은 하늘과 인간이라는 다른 둘과 합하여 셋이 되며, 인간은 하늘과 땅이라는 두 존재와 합하여 셋이 되는 것이다. 그것을 나타내는 부분이 “天二三地二三人二三”이다.

그러면 현상의 관점에서 천지인의 관계는 어떤지 살펴보자. 삼자의 관계를 나타내는 것이 바로 숫자이다. 삼자는 일체이면서 셋이다. 천지인이 모두 하나임을 나타내는 것이 앞의 一이라는 숫자이며, 셋의 관계를 나타내는 것이 뒤의 숫자이다. 앞에서는 천지인을 모두 一이라고 하여 셋이 일체임을 밝히고 있고, 뒤에서는 一二三으로 표상하여 셋이 각각 다른 존재임을 밝히고 있다. 그러면 천지인이 하나이면서 셋이라는 것은 무엇을 의미하는가?

천부경에서는 천지인의 관계를 다음과 같이 나타내고 있다. 곧 사람 가운데 천지가 하나(人中天地一)라는 것이다. 이는 두 가지의 의미를 갖는다. 첫째는 천지의 본성이 인간의 본

성으로 집약된다는 의미이며, 둘째는 인간의 본성을 통하여 천지의 본성이 하나가 된다는 의미이다.

첫째의 의미는 檀君史話에서 상징적으로 잘 나타내고 있다. 단군사화에서는 천지인의 구조를 각각 天神인 桓因, 桓雄과 地物인 熊虎 그리고 檀君을 통하여 상징적으로 나타내고 있다. 그런데 그 내용을 보면 천신인 桓雄이 남편이 되고 地物인 곰이 사람이 되어 아내가 됨으로써 단군을 낳는 것으로 나타내고 있다.

여기서 천신과 지물은 각각 천지의 본성을 나타내는 것이다. 그리고 하늘과 땅이 모두 인간을 지향하고 하늘이 땅으로 내려오고 지물은 하늘의 존재인 환웅과 결혼을 하여 하나가 됨으로써 인간인 단군을 낳는 것으로 그리고 있다. 이는 천지의 본성이 일체화가 되어 형성된 것이 인간의 본성임을 상징적으로 나타낸 것이다.

단군이 인간을 상징하는 존재라면 그의 부모가 되는 환웅과 웅녀는 각각 神性(天性)과 物性(地性)을 상징한다. 그러므로 인간의 본성은 신성과 물성이 하나가 된 존재라고 할 수 있다. 이처럼 천지의 본성이 합덕하여 인간의 본성이 이루어짐을 천부경에서는 숫자를 통하여 一二三으로 나타내고 있다.

天一一의 一은 天이라는 하나로 나타난 하나이며, 地一二의 二는 천과 지로 나타난 하나이고, 人一三의 三은 천지인의 셋으로 나타난 하나이다. 여기서 천지인이 셋이면서 하나이기 위해서는 천의 본성도 하나이며, 천지의 본성도 하나이고, 천지인의 본성 역시 하나이어야 한다. 그것은 하나가 하나로 작용을 하고, 하나가 둘로 작용을 하고, 하나가 셋으로 작용함을 뜻한다.

그런데 천지의 본성이 하나가 되어 인간의 본성으로 집약된다는 존재론적 언급은 인간의 본성을 매개로 하여 천지의 본성이 하나가 된다는 당위론적 언급과 하나이다. 그것은 동일한 내용을 천지의 관점과 인간의 관점에서 각각 언급할 뿐으로 동일한 내용임을 뜻한다. 인간의 본성을 매개로 천지의 본성이 일체가 되는 당위론적인 언급 역시 檀君史話에서 찾을 수 있다.[186]

천지인이 각각 하나의 개체로서의 기능을 하는 셋으로서의 관점 곧 현상적 관점에서 보면 天地人이 모두 각각 十에서 一까지의 작용과 一에서 十까지의 작용을 한다. 그렇기 때문에 天地人이 각각 양면작용을 함으로써 개체적 존재가 됨으로서 비로소 셋이 되는 것이다.

그런데 천지인의 셋의 작용은 셋이면서 하나의 작용이다. 비록 현상적 측면에서는 셋이지만 본체의 관점에서는 하나이기 때문이다. 천지인이 하나가 되어 작용이 이루어지는 매개는 인간으로부터 찾을 수 있다. 왜냐하면 본래 인간이 천지의 본성을 본성으로 하는 존재이기 때문이다. 천부경에서는 인간과 천지의 관계를 다음과 같이 밝히고 있다.

본심은 본래 태양과 같다. 밝음을 추구하면 사람 가운데서 천지가 하나가 된다.(本心本太陽昻明人中天地一)

위의 인용문에서 본심은 본래의 마음, 타고난 마음을 나타내며, 본태양은 그 근본이 태양 곧 만물과 같음을 뜻한다고 할 수 있다. 사람의 본래의 마음은 우주의 만물의 마음과 같음을 뜻하는 것이다.

그런데 太陽은 물리적 존재인 사물을 나타내는 것이 아니라 근원적 존재인 본체의 본질로

186) 다만 그 내용은 인간의 삶과 관련된 내용이기 때문에 다음 장에서 살펴보기로 한다.

서의 지혜를 상징하는 개념으로 이해할 수 있다. 왜냐하면 뒷부분에서 천지와 하나가 되는 방법으로 제시한 昻明을 물리적 차원에서 이해하여 태양의 빛을 숭배하는 것이라고 이해할 경우 합리적이라고 할 수 없기 때문이다.

태양을 본체의 본질로 이해할 경우 “本心本太陽”은 인간의 본성이 곧 천지의 본성과 하나임을 나타낸 것이라고 할 수 있다. 천지인의 본질이 하나이기 때문에 인간의 자신의 본성을 체득함으로써 그 가운데서 천지와 합일을 할 수 있다. 그것이 바로 “昻明人中天地一”의 의미이다.

인간의 본성을 매개로 하여 천지가 合一하는 상태를 나타내는 것이 大三合이라는 개념이다. 그것은 천지인이 하나가 됨을 뜻한다고 할 수 있다. 그것은 천지인의 개체적인 측면에서 보면 天과 地 그리고 人이 각각 제 위치에서 자리에서 종시와 시종의 양면적 변화를 하는 점에서 작용을 중심으로 나타내어 六이라고 할 수도 있다.

그러나 그것은 인간을 중심으로 이루어지는 천지의 合一이 전제되어야 하는 점에서 먼저 인간의 본성을 매개로 하여 천지가 합일되는 관점에서 이해되어야 한다. 그것을 천부경에서는 “대삼합의 六이 七八九를 낳는다.(大三合六生七八九)”고 표현하고 있다.

대삼함인 六이 七八九를 낳는다는 것은 五를 기준으로 할 때 비로소 六이 형성되고 육으로부터 시작하여 一이 누적됨으로써 七八九가 형성됨을 뜻한다고 할 수 있다. 그것은 五를 본체로 하여 六으로 작용함을 뜻한다.

그런데 이 때 五는 一에서 十까지의 수에서 一에서 四까지의 生數와 六에서 十까지의 成數를 구분하는 기준이 되는 수이다. 이는 十에서 一로 향하는 작용과 一에서 十을 향하는 양면의 생성작용이 작용이 五를 기준으로 이루어짐을 뜻한다. 이 때 十과 함께 완성의 상태를 나타내는 또 하나의 수가 五이다.

五를 기준으로 양면작용을 나타내면 一二三四의 일적십거의 작용과 九八七六의 무궤하삼의 작용이 된다. 그것을 나타내는 것이 바로 三과 四를 운용한다고 할 때의 四의 의미이다. 천지인의 삼극이 네 단계로 작용함으로써 형성되는 것이 현상 세계이다.

삼극의 세계인 현상 세계에서는 천지와 더불어 인간의 본성이라는 근원이 바탕이 되어야 비로소 작용이 이루어진다. 다시 말하면 十의 작용이 九八七六으로 작용하는 동시에 一이 一로부터 시작하여 四까지의 네 단계로 작용하는 기준이 五가 되는 동시에 양자가 합덕하여 하나가 되는 위치가 五인 것이다.

이 五에 의하여 九八七六의 하늘의 작용과 一二三四의 땅의 작용이 하나가 된다. 이 때 九와 一, 八과 二, 七과 三, 六과 四는 서로 대응하는 수이다. 그리고 七의 끝수가 六이 시작하는 수가 되면서 六에 이르면 이미 五를 본체로 하여 六으로 작용하게 된다. 그것은 三에서 성장의 극치를 이루면서 四로 넘어가면 이미 六으로 변하여 五를 본체로 하여 六으로 작용함을 뜻한다.

칠의 작용이 곧 오를 매개로 하여 천과 지의 작용을 하나로 연결시켜주는 작용을 하기 때문에 오가 본체가 되는 동시에 그것에 의하여 육의 작용이 이루어지는 것을 오가 이루어지고, 칠이 고리를 이루어 연결된다(成環五七)고 하였다.

그런데 대삼합의 본체라고 할 수 있는 五에 의하여 십의 작용이 대행되어질 때 그 과정은 인간을 중심으로 나타내면 인간으로 태어나서 인간으로 자라고 인간이 완성되는 생장성으로 나타낼 수 있다. 다시 말하면 대삼합의 작용을 시종의 관점에서 나타내면 생장성으로 이 세 단계를 연결하면 다시 네 단계가 된다. 그것은 나타내는 것이 運三四이다.

運三四는 삼극이라는 본체를 바탕으로 네 단계의 작용이 이루어짐을 뜻한다. 그것은 시간

상으로는 春夏秋冬의 四季節에 의하여 一年이라는 시간이 이루어지는 것과 같다. 그리고 사계절로 표상되는 네 마디의 관계를 셋으로 축약하여 나타내면 생장성의 세 단계가 된다. 그렇기 때문에 運三四를 작용의 측면에서 이해하면 생장성과 생장수장의 네 단계라고 할 수 있다.

앞에서 살펴본 바와 같이 天地를 중심으로 나타내면 본체는 十이고, 작용이 一이지만 天地人의 三才의 관점에서 살펴보면 本體는 十이고 작용은 五이며, 그 결과로 나타내는 현상적 측면에서의 본질은 一임을 알 수 있다

4. 三一의 구조를 통해본 인간관

앞에서 본체와 작용 그리고 현상의 관점에서 천부경의 내용을 살펴보았다. 이제는 인간의 중심으로 그 본질이 무엇인지 살펴보자.

현상을 문제로 삼아서 그 본체를 추구하는 것은 인간의 삶의 특성이다. 그것은 인간이 자신의 본성, 본질, 정체를 파악하는 문제이다. 이는 다시 말하면 인간이 천지와 더불어 어떻게 살아갈 것인가의 문제로 곧 천지와의 관계 설정에 관한 문제라고 할 수 있다. 인간의 삶이 천지와 더불어 이루어지는 이상 때문에 천지를 벗어나서 인간의 삶이 추구될 수 없기 때문이다.

천부경에서는 인간의 본질을 본심으로 규정하고 본심은 태양과 밝다고 하였다. 그리고 밝음을 향함으로써 비로소 본심 가운데서 천지와 더불어 일체가 될 수 있다고 하였는데 그 내용은 다음과 같다.

작용은 변하지만 근본은 변하지 않는다. 본심은 근본으로 태양과 같다. 밝음을 숭상하면 사람 가운데서 천지가 하나가 된다.(用變不動本 本心本太陽 昻明人中天地一)

위의 내용에서 작용은 변하지만 근본은 변하지 않는다는 것은 본체에 의하여 작용이 이루어지고 그 결과 사고와 언행으로 나타나는 사람의 삶이 이루어짐을 나타낸 것이다. 이는 사람의 삶에 있어서 현상에 대응하여 끊임없이 변화하는 부분과 그 이면에서 움직이지 않는 不動의 본체가 있음을 밝힌 것이다. 그러면 사람의 사람의 삶에서 부동의 본체는 무엇인가?

천부경에서는 부동의 본체를 本心으로 규정하고 있다. 그것은 인간의 삶의 본체인 本心에 의하여 이루어짐을 뜻한다. 이러한 본심은 본래 태양과 밝은 존재이다. 밝음은 지혜를 상징하는 개념이다. 따라서 인간의 본심은 본래 태양과 같이 밝고 밝아서 어두움이 없다고 할 수 있다.

인간의 삶의 주체, 본체가 본심이기 때문에 본심을 주체로 이루어지는 인간의 삶은 태양과 같은 밝음이 주체가 된 삶이다. 인간의 삶 자체가 그대로 본심이고 본심이 태양과 같은 밝음 곧 지혜가 본질이라면 인간의 삶에 있어서 수양이라는 문제는 제기되어지지 않는다. 그것은 인간의 삶 자체가 그대로 밝음 그 자체가 되기 때문이다. 천부경에서 사람 가운데서 천지가 하나가 됨은 이것을 나타내는 것이다.

그런데 사람 가운데서 천지가 하나가 된다는 것은 본심이라는 본체의 측면에서는 천지와 인간이 하나이지만 작용에 의하여 나타난 결과로서의 현상은 둘이기 때문에 하나로 되어지는 과정이 필요함을 뜻한다. 그것을 천부경에서는 昻明으로 규정하고 있다.

昻明은 부족한 상태에서 완전해지거나 不善한 상태 또는 밝지 않은 상태에서 밝아지고 善

해지는 것이 아니다. 만약 그렇다면 인간의 본심을 주체로 이루어지는 삶 자체는 불완전하고 不善하며 밝음이 없는 無明이기 때문에 본심 자체를 태양과 같은 지혜로 규정한 것과 모순이 된다. 그러면 천부경에서 인간의 삶의 본질로 규정하고 있는 昻明이라는 것은 무엇인가?

그것은 사람의 삶의 두 측면 곧 양면적 작용에 불과하다. 천부경에서는 三極의 구조를 이루는 天과 地 그리고 人이 모두 양면 작용을 함을 밝히고 있는데 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

하늘도 둘로 작용하기 때문에 셋이고 땅도 둘로 작용하기 때문에 셋이고 인간도 둘로 작용하기 때문에 셋이다.(天二三地二三人二三)

위의 내용을 보면 두 가지 측면에서 天地人에 관하여 언급하고 있음을 알 수 있다. 그 첫째는 천지인이 일체이면서도 각각이 존재함으로써 셋이 된다. 둘째는 天과 地 그리고 人이 각각 하나의 존재가 되어 셋이 되는 까닭이 각각 양면작용을 하기 때문이다.

결국 본질적인 측면에서는 천과 지 그리고 인이 하나이기 때문에 동질적이지만 현상의 측면에서는 각각 다르게 존재한다. 그것은 현상의 측면에서는 천지인이 각각 양면 작용을 함으로써 스스로 각각의 존재로 존재함을 뜻한다.

이를 통하여 하나인 본체가 현상에서 셋으로 현상화하는 것은 양면작용에 의하여 이루어짐을 알 수 있다. 본체가 셋으로 分化하는 것도 양면작용에 의하여 이루어지며, 셋으로의 분화에 의하여 이루어지는 천지인 자체도 각각 양면작용을 하는 것이다.

인간의 관점에서 보면 작용은 곧 삶을 뜻한다. 인간의 삶은 본심이라는 본체, 근본을 바탕으로 이루어지는 두 측면의 작용에 의하여 삶이 이루어진다. 그것은 十에서 一을 향하는 방향과 一에서 十을 향하는 방향의 두 측면이 그것이다.

그런데 十에서 一을 향하는 작용은 十이 주체가 되어 사물로 화하는 작용이다. 그것은 본체로부터 현상으로 향하는 작용이다. 반면에서 一에서 十으로 향하는 작용은 언행으로부터 본심을 향하고 본심으로부터 천지의 본성을 향하는 작용이다.

이 때 十에서 一을 향하여 이루어지는 작용이 본체의 작용이라면 一에서 十으로의 작용은 현상에서 一이 본체가 되어 이루어지는 작용이다. 그렇기 때문에 양자가 형이상과 형이하, 본체와 현상, 선과 불선 등과 같은 양립이 불가능한 관계를 형성하면서 하나의 문제를 야기하게 된다.

그것은 논리적으로 양립이 불가능한 점에서 양자의 관계를 회통시키는 문제가 제기되는 것이다. 이 때 一에서 十으로의 작용이 본체를 찾아가는 과정이 현실, 현상을 초월하는 것이지만 그러나 그것이 현실의 부정은 아니다. 왜냐하면 현상의 부정은 결국은 본체 또는 형이상의 세계의 否定이 되기 때문이다. 그렇다고 하여 오로지 十에서 一로 향하는 작용만을 생각해도 역시 현상의 차별상이 사라지게 된다.

현상의 측면에서 보면 인간의 삶은 다양한 형태로 나타난다. 어떤 사람은 善하게 살아가고 어떤 사람은 不善하게 살아간다. 인간의 삶이 모두 본심에 의하여 이루어진다면 善과 不善이 나타날 수 없을 것이다. 그렇다면 이 문제는 어떻게 이해할 것인가?

이는 십과 오 그리고 일의 관계를 통하여 이해할 수 있다. 십이 본체를 나타내는 수라면 작용을 나타내는 것이 일이고, 본체와 작용이 하나가 된 체용일원을 나타내는 것이 오이다. 그렇기 때문에 천지의 관점에서는 십이 본체가 되어 일이 작용하지만 천지인의 관점에서는

십이 본체가 되어 구팔칠육의 작용 곧 일이삼사의 작용이 이루어지고, 오가 본체가 되어 육칠팔구의 작용이 이루어진다.

천지인의 관점에서 살펴보면 십이 표상하는 천과 오가 표상하는 인이 합일하여 이루어지는 것이 곧 천의 작용과 지의 작용이다. 인간이 천지와 하나가 되어 작용하기 때문에 인간의 작용 자체는 천지의 작용일 뿐인 것이다. 그렇기 때문에 선도 불선도 모두 천지의 작용일 뿐인 점에서 인간의 선과 불선이 존재하지 않는다.

인간이라는 존재가 천지와 독립하여 개체적인 존재로 존재하지 않는다는 것은 無我임을 뜻한다. 본래 天과 地마저도 인간의 본질을 드러내기 위한 방편으로 사용된 개념일 뿐으로 세계는 끊임없이 변화하는 시종일 뿐인 점에서 天과 地 그리고 人이라는 고정된 실체적 존재가 없다. 따라서 인간의 삶의 결과로서의 善과 不善이라는 것도 고정되게 존재하는 것이 아니다.

그것은 인간의 삶의 성격을 나타내는 것이다. 사람이 삶을 살아가지만 살아가는 주체로서의 내가 없고, 더불어 삶의 대상이나 내용이 없기 때문에 살아감이 없다. 그렇기 때문에 살아도 사는 것이 아닐 뿐만 아니라 죽어도 죽는 것이 아니다.

사람의 삶의 성격을 가장 잘 나타내고 있는 부분은 ""一始無始一", "一終無終一"이다. 사람의 삶은 개체적인 것 같지만 하나에서 시작하고 하나로 끝이 난다. 그것은 하느님이라고 표현하거나 도 또는 상제라고 표현하던 무엇이라고 표현하던지 근원은 하나임을 뜻한다. 그렇기 때문에 사람은 서로 다른 존재가 있는 것 같지만 하나이다. 모든 사람이 도이고, 하느님이고 상제인 것이다.

그런데 하나에서 시작했지만 그 시작은 시작함이 없고, 하나로 돌아가지만 그 끝은 돌아감이 없다. 그것은 하나마저도 없어서 시작도 끝도 없음을 뜻한다. 결국 사람의 삶은 일체이기 때문에 개체적 삶이 없으며 삶이 없기 때문에 죽음도 없다.

5. 결론

지금까지 천부경의 세계관을 살펴본 후에 그것을 바탕으로 본체론과 현상을 살펴보고 이어서 인간관에 대하여 살펴보았다. 그 결과 다음과 같은 결론을 얻을 수 있다.

첫째는 천부경은 중도적 세계관, 변화의 세계관, 영원한 현재적 세계관, 삼원적 세계관임임을 알 수 있다.

둘째는 천부경에서는 본체와 작용 그리고 현상이 일체이면서 구분되어지는 관계임을 알 수 있다.

셋째는 인간은 천지의 본성을 본성으로 하는 존재로 本心이라는 본체가 주체가 되어 이루어지는 것이 인간의 삶이다.

넷째는 인간의 본심이 주체가 된 점에서 無我이기 때문에 살아도 삶이 없으며, 죽어도 죽음이 없다.

참고문헌

임승국 번역주해, 『환단고기』, 서울, 정신세계사, 1987.

강수원 옮김, 『환단고기』, 청주, 온누리, 1985.

이근철,『천부경철학연구』, 서울, 모시는사람들, 2011.
최민자 주해,『천부경』, 서울, 모시는사람들, 2011.
최동환,『천부경』, 서울, 지혜의 나무, 2011.
최동환,『삼일신고』, 서울, 지혜의 나무, 2009.
최동환,『참전계경』, 서울, 지혜의 나무, 2007.
윤창대,『정신철학통편』, 서울, 우리출판사, 2004.
박제상원저, 윤치원편저,『부도지』, 서울, 대원출판, 2009.
이승호,「한국선도사상에 관한 연구」, 대전대학교 대학원 철학과 박사학위논문, 2010.

한글초록

본고에서는 기존의 연구자들이 특정한 종교나 사상 또는 수련이론의 관점에서 연구했던 것과 달리 순수한 학문적 관점에서 천부경을 연구하였다. 다만 모든 사상이 궁극적으로는 인간의 바람직한 삶을 추구하는 성과라는 점에서 인간의 삶을 중심으로 고찰하였다.

천부경은 81자의 글자로 구성되어 있는데 천부경을 구성하는 81 字 가운데서 一에서부터 十까지의 열 까지 숫자가 모두 31회 사용되었으며, 나머지 50회는 문자를 사용하고 있다. 31회 사용된 숫자 가운데서 一이 11회로 가장 많이 사용되었고, 이어서 三이 8회 사용되어 양자를 합하면 19회가 되어 절반 이상이 사용되었다. 그리고 二가 4회, 七이 2회, 四五六八九十은 각각 1회씩 사용되었다.

천부경에서 사용되고 있는 문자의 내용을 살펴보면 無라는 개념이 4회 사용되었고, 始가 2회, 終이 2회 사용되었다. 그리고 化와 變, 生과 成, 往과 來가 사용되고 있다. 이 개념들을 합하면 나타내면 始終, 生成, 往來, 變化라는 개념이 이루어진다.

一에서 十까지의 숫자와 시종, 생성, 왕래, 변화의 개념을 중심으로 천부경의 세계관을 살펴본 후에 그것을 바탕으로 본체론과 현상을 살펴보고 이어서 인간관에 대하여 살펴보았다. 그 결과 천부경에는 중도적 세계관, 변화의 세계관, 영원한 현재적 세계관, 三元的 세계관이 제시되어 있다. 그리고 본체와 작용 그리고 현상이 일체이면서 구분되어지는 관계임을 밝히고 있다.

그리고 천부경에서는 인간은 천지의 본성을 본성으로 하는 존재로 本心이라는 본체가 주체가 되어 이루어지는 것이 인간의 삶임을 밝히고 있다. 인간의 본심이 주체가 된 점에서 無我이기 때문에 살아도 삶이 없으며, 죽어도 죽음이 없음을 알 수 있다.

강석근(별지)

-
-
-
-
-

- 梁啓超의 小說界革命과 근대 지식

鄭宣景(한국: 이화여대)[187]

목차

1. 근대 중국과 梁啓超의 소설계혁명
2. 小說과 정치사회
3. 小說과 글쓰기 문체
4. 梁啓超, 소설, 근대지식

1. 근대 중국과 梁啓超의 소설계혁명

19세기 말, 중국은 아편전쟁·청일전쟁 등 수차례에 걸친 서구 및 일본과의 충돌 속에서 더 이상 세계의 중심이 될 수 없다는 충격을 받았다. 중화중심주의는 과거의 전통 속에서 힘을 발휘하고 있었고, 눈앞의 현실은 풍전등화와 같은 총체적 위기에 직면한 중국의 지식인들에게 구국을 위한 사회 전반의 변화와 개혁을 요구하고 있었다. 이것은 청말 전래 없는 소설의 유행으로 이어져 특히 만청 20년간 수백 종의 소설이 출간될 수 있었던 배경이 되었다. 소설에 사회의 병폐와 통치자들에 대한 질책, 무너져 가는 조국을 걱정하는 지식인들의 분노를 담아냈다. 급작스런 양적 확대가 질적 상승과 반드시 일치했던 것은 아니었으나 급변하는 사회질서의 변동 속에서 다른 어떤 장르보다 지식인들의 변화된 의식을 담아내기 적절한 문학적 장치는 소설이었다.

근대 지식인 梁啓超도 소설에 주목했다. 신사학을 제창했던 역사학자, 정치개혁을 추구했던 정치가, 각 장르의 개혁을 주장했던 문학가, 신문잡지를 창도했던 언론가, 교육제도의 혁신을 주장했던 교육가라는 다양한 위상을 지니는 애국계몽주의자 양계초는 소설을 통해 무지한 백성을 깨우치고 서구에 맞설 수 있는 강국을 건설하고자 했다.

본 발표에서는 전통과 근대의 전환기 양계초의 소설계혁명을 중심으로 근대 지식 장의 변화를 살펴보고자 한다. 근대소설은 어떻게 국민을 계몽시키고 어떻게 정치사회를 변혁시킬 수 있었는지, 文言이 아닌 구어체 글쓰기는 무슨 의미가 있었는지, 또 소설은 지식 장의 변화에서 어떤 역할을 추동하고 있었는지 고찰하고자 한다. 양계초의 소설계혁명과 그를 둘러싼 근대 지식사회의 변화에 관해서 고찰해 봄으로써 근대를 사유하는 한 방식으로서 소설을 이해하고자 한다.

2. 小說과 정치사회

양계초는 스승 강유위에게 수학한 후 정치적, 사상적 영향을 크게 받았기에 처음에는 康·梁으로 불리웠다. 그러나 유신변법 실패 후 일본에서 망명생활을 하면서 애국계몽을 위한

187) 이화여자대학교 이화인문과학원 HK敎授

자신의 주장을 확고히 하며 스승과 다른 길을 걷게 되었다. 어릴 적 조부와 부모로부터 사서삼경을 공부했고 전통적인 유교 교육을 받아서 과거를 통해 정계로 진출하려던 지식인이었다. 청일전쟁에서 중국이 불리하다는 정세를 듣고 강유위와 함께 변법자강을 내세워 維新을 단행했으나 서태후 등 보수파의 반대로 실패하자 일본으로 망명했다. 이 시기 신문잡지에 발표했던 정론문 「譯印政治小說序」, 「論小說與群治之關係」에서 소설개혁에 대한 그의 견해가 분명히 들어난다. 1898년 『淸議報』에 발표한「譯印政治小說序」에서 "인간의 성정은 장엄함을 싫어하고 해학을 좋아한다"며 소설이 환영받는 이유를 통속성으로 설명했으나 소설의 악습에 대해선 신랄하게 지적했다. 중국의 소설은 영웅담과 애정류만 취급하여 음란함과 도적질만 가르쳐 사람들을 함정에 빠뜨리게 했다고 맹렬히 비판한다. 그러나 그가 비판한 것은 사람들을 미혹하게 하는 구소설의 봉건도덕성이었지 소설 자체를 부정한 것이 아니었다. 서구 정치소설의 공헌력을 찬양하는 부분에서도 그의 태도를 명확히 알 수 있다.[188]

일본으로 망명가던 배 안에서 시바 시로오(柴四郞)의 정치소설『佳人之奇遇』를 보고 바로 『淸議報』에 번역, 연재했다. 메이지 시기 3대 정치 소설 중 하나인 『佳人之奇遇』를 읽고 서구 발전된 나라와 비교하면서 백성을 계몽해서 여론을 형성하는데 정치소설이 크게 공헌했음을 깨달았다. 메이지유신이 성공하기까지 소설이 국민 여론을 형성하는 중요한 수단이 되었음에 주목하고 소설은 국민의 혼이라며 그 위상을 끌어올렸다. 정치 변혁의 수단으로 강조된 소설의 위상은 1902년 『新小說』에 발표한 「論小說與群治之關係」에 와서 최고조에 이른다. 소설이야말로 문학의 최상층이라고 선언하고 모든 개혁은 반드시 소설로부터 시작해야 한다고 강조했다.[189]

양계초는 사회의 각 방면을 개혁하려면 소설을 통해야 한다고 단언했다. 소설의 위상을 제고시키면서 다른 한편으로는 구소설이야말로 중국의 정치를 부패하게 만든 총체적인 근원[190]이었다고 강도높게 비판한다. 소설의 본성이 공기와 음식과도 같아서 피할 수도 막을 수도 없을 만큼 사회와 밀접하게 연관되어 있다고 분석했다.

당시 중국사회의 무능력과 관료계급 부패의 원인이 모두 소설에서 기인했다는 점은 논리적인 모순을 내포한다. 소설 때문에 중국사회가 부패한 것이 아니라 부패한 사회현실을 반영하는 소설이 대량 창작되었을 것이니, 소설과 사회의 관계를 주객전도의 현상으로 파악한 것이다. 소설은 사회로부터 생산된 문학 장르이므로 사회부패가 소설로부터 출발했다는 논리는 타당하지 않다. 또 한 나라의 국민을 새롭게 하는 원동력은 여러 가지가 있을 수 있고 소설은 그 중 한 가지 조건이 될 수 있을 뿐이다. 소설과 정치사회의 인과적 논리는 지나치게 단순화되어 자체적인 모순을 내포하고 있었으나 양자 사이의 불가분적 친연성, 작가와 독자 모두 개혁의 대상으로 삼았던 점은 전대 소설이론에서 살필 수 없었던 진보된 견해였다. 개별 작품과 현실묘사 혹은 작가와 현실생활, 창작의 소재와 일생생활의 관련성 등은 이전 비평가들도 제기했던 견해였으나 소설이라는 장르 자체를 사회 전반의 현상과 등가의 관계로 다루었다는 점에 주목할 수 있다. 또, 소설의 작가는 더 이상 '황당한 생각이나 하는 선비나 장사치'가 아닌 근대적 지식층이어야 함을 호소했다. '어리석은 백성을 가르치는 것

188) "往往每一書出而全國之議論爲之一變. 彼美、英、德、法、奧、意、日本各國政界之日進, 則政治小說爲功最高焉. 英名士某君曰：小說爲國民之魂. 豈不然哉！豈不然哉！"(「譯印政治小說序」)

189) "欲新一國之民, 不可不先新一國之小說. 故欲新道德, 必新小說. 欲新宗敎, 必新小說. 欲新政治, 必新小說. 欲新風俗, 必新小說. 欲新學藝, 必新小說. 乃至欲新人心, 欲新人格, 必新小說."(「論小說與群治之關係」)

190) "知此義, 則吾中國群治腐敗之總根原, 可以識矣."(「論小說與群治之關係」)

이 오늘날 중국을 구하는 제일 시급한 업무'라며 비식자층의 교육과 계몽을 일찍부터 강조했었다. 정치를 혁신시키려면 民智를 깨우쳐 여론을 형성할 수 있는 소설을 통해야 했다. 그러기에 소설은 현실 사회와 불가분의 관계에 있으며 한 국가의 미래를 책임질 만큼 막중한 임무를 짊어질 수 있다고 보았고, 소설계혁명을 통해서 국민과 국가를 변화시킬 수 있다고 믿었다. 봉건성을 타파하고 근대 국가를 성립시키기 위해서 소설의 정치사회적 작용과 역할을 강조했다.

3. 小說과 글쓰기 문체

소설계혁명의 본지는 정치변혁을 위한 효용성 이외에 글쓰기 표현양식에서도 찾을 수 있다. 말과 글이 분리되어 있는 표현의 형식을 비판하고 구어체와 가장 가까운 글로 기록하고자 했다. 그는 당시 중국이 열등할 수 밖에 없는 이유 중 하나로 백성들의 말과 글이 일치되지 않았기 때문이라고 지적했다.

이러한 상황 속에서 양계초는 지식인 계층 뿐 아니라 여성과 아동, 農·工·商·兵 계층에 대한 교육의 필요성을 강조했다. 언어문체적 관점에서 고문보다 쉬워 누구나 읽고 쓸 수 있는 백화문에 주목하게 되었다. 쉬운 글자로 쓰여진 소설의 보급은 愚民을 계몽시키는 적절한 방법이기도 했다. 또, 다수의 愚民을 계몽시켜 여론을 조성하려면, 쉬운 문자의 활용을 널리 선전할 수 있는 신문잡지의 파급력을 이용해야 했다. 그가 1896년 상해에서 창간한 『時務報』, 1898년 일본에서 창간한 『淸議報』, 1902년 『新民叢報』, 『新小說』 등의 근대 매체는 누구나 읽고 쓸 수 있는 쉬운 문체를 널리 유행시키면서 소설계혁명을 전국적으로 확산하는 통로가 되었다.

양계초가 유행시킨 문체는 신문잡지에 적합한 문체라고 해서 報障體 혹은 新聞體라고 불렸다. 시대에 맞는 쉬운 글자를 널리 보급시키려던 것은 백성들을 계몽시켜 民智를 양성코자 했기 때문이었다. "일본의 변법은 완전히 속요와 소설의 힘에 의지하고 있다. 대개 아이들을 기쁘게 하고 어리석은 백성들을 인도할 방법으로 이보다 더 좋은 것은 없다"[191]며 어린아이와 우매한 백성을 가르치기 위해 고인의 말을 모방해서는 안되며 통속적인 언어를 사용해야 한다고 강조했다. 오늘날의 문자와 언어는 서로 일치하지 않기 때문에 옛 사람들의 문언이 아닌, 난해하지 않은 일상적인 문자를 사용해야 한다는 것이다.[192] 문자가 언어보다 시공간적으로 항구성을 지니기 때문에 문자에 의지할 수 밖에 없는데 문언보다 속어를 써서 누구나 쉽게 읽고 쓸 수 있는 시대에 맞는 문자로 기록해야 한다[193]고 밝혔다. 유럽이나 미국, 일본의 전례를 들면서 문체의 개혁은 문명화의 정도와 정비례하므로 중국에서 시급히 해결해야 할 문제라고 강조했다. 고아한 구문체가 아닌 통속적인 신문체여야만 백성을 교육하여 民智를 양성케 할 수 있었다. 백화로 쓰여진 소설이야 말로 파급력과 개혁성을 동시에 갖춘 사회 전반을 계몽시키기에 적합한 장르였다.

말년에 "때때로 俚語와 韻語, 외국의 어법을 섞었으므로 글은 어디에도 구속되지 않았다. 배우는 자들은 경쟁하듯 그것을 모방했고 신문체라 불렀다. …… 그 글은 조리가 분명하고

---

191) "日本之變法, 賴俚歌與小說之力, 蓋以悅童子, 以導愚氓, 未有善于是者也." (「蒙學報·演義報合叙」)
192) "古人文字與言語合, 今人文字與言語離, 其利病旣縷言之矣. 今人出話, 皆用今語, 而下筆必效古言. 故婦孺農甿, 靡不以讀書爲難事.…… 但使專用今之俗語, 有音有字者以著一書, 則解者必多, 而讀者當亦愈夥." (「變法通議·論幼學」)
193) "此力之爲用也, 文字不如語言. 然語言力所被, 不能廣不能久也, 於是不得不乞靈於文字. 在文字中, 則文言不如其俗語, 莊論不如其寓言. 故具此力最大者, 非小說末由."(「論小說與群治之關係」)

붓 끝에 언제나 감정을 담고 있어 독자들에게 특별한 마력을 가지고 있었다"[194]고 회고했다. "평이하고 유창한 글"을 사용하여 아래로부터 조직된 힘을 바탕으로 정치와 사상을 개혁시킬 수 있었다. 소설을 통한 정치·사회의 개혁은 소수의 지식인 뿐 아니라 다수의 백성을 대상으로 했기 때문에 문체개혁을 추진할 수 있었다. 옛 글이 아닌 지금의 사람들이 사용하는 언어로 기록해야 한다는 진화론적 관점을 견지하고 있었으나 소설 문체의 심미적인 예술성이 아니라 계몽과 정치적 효용을 위한 목적에서 출발했다. 글쓰기 문체를 개혁하려는 양계초의 노력은 愚民을 계몽시켜 民智를 양성하는, 지식을 보급하는 차원에서 효력을 발휘했다.

양계초의 신문체 보급은 1917년 문학혁명의 도화선이 된 胡適의 「文學改良芻議」의 기초를 다졌다. 속자와 속어를 피하지 않는 백화문의 보급은 중국 역사상 최초로 民義가 관철된 정치 문화 혁명으로 이어졌다. 양계초의 신문체는 "문학혁명의 처음은 바로 문자 문제의 해결"이라고 언급한 胡適에 의해 '국어의 문학, 문학의 국어'를 확립하자는 전면적인 문체 개혁으로 이어졌고 백화문을 중심으로 한 5.4 작가들의 문학혁명이 성공할 수 있었던 원천이 되었다.

4. 梁啓超, 소설, 근대지식

양계초는 소설이라는 문학 장르를 중심으로 救國을 위한 이론적 모색을 시도했고 그것은 당시 지식계에 큰 반향을 불러일으켰다. 비록 정치적 효용성에 입각한 주장이었으나 소설계 혁명이 큰 호응을 얻을 수 있었던 배경 중 하나는 계몽을 위한 교육을 강조했기 때문이었다. 중국은 강국이 되어야만 서구 제국과 맞설 수 있었고 그러기 위해선 인재가 필요했다. 인재를 양성하는 일은 백성들의 지식을 넓힘으로써 달성할 수 있는데, 지식을 양성시키는 방법은 과거제도의 전면 개혁과 새로운 학제 시스템의 개편을 통해서 가능했다. 양계초는 교육제도 개편에 대한 시급함을 강조했다.[195]

그는 民智를 갖춘 국민 국가를 이룩하기 위해 소설의 교육적 효능에 주목했다. 1902년 『新民叢報』를 창간하는 목적도 중국이 강하지 못한 것은 지성이 발전하지 못한 것이기 때문이므로 국민들의 지성 교육을 근본으로 삼고자 함에 있다고 밝혔다.

계몽을 위한 교육의 필요성을 강조했던 양계초는 1898년 근대 신식대학인 京師大學堂의 章程에 대해 초안을 작성하여 상주했다. 이것이 바로 중국 최초의 대학장정이었다. 북경대학교의 전신인 京師大學堂의 장정은 비단 한 학교의 교육체재에 대한 계획이 아니라 중국 근대 교육의 전체 방향을 설계하는 지침이었다. 그는 교육제도의 개편을 통해 새로운 인재를 육성하여 新民의 국민국가를 건설하고자 했다. 그의 지속적인 노력은 1905년 지식인들의 정계진출 통로였던 과거제도의 폐지를 이끌었다. 이로써 지식인들은 더 이상 과거급제를 위해 인간의 사상과 감정을 통제하는 載道의 학문을 공부하지 않았다. 과거제도의 폐지는 지식인을 양성하는 교육제도와 학습과목의 개편을 가속화시켰고 나아가 신학문의 성립에 직접적인 영향을 미쳤다.

양계초의 초안 상주 후, 1902년 張百熙가 「欽定京師大學堂章程」을 제정하여 경사대학

194) "時雜以俚語, 韻語, 及外國語法, 縱筆所至不檢束. 學者競效之, 號新文體 …… 然其文條理明晰, 筆鋒常帶情感, 對於讀者別有一種魔力焉." (『淸代學術概論』, 北京: 東方出版社, 1996, 77쪽)

195) "變法之本, 在育人才, 人材之興在開學校, 學校之立, 在變科擧, 而一切要其大成, 在變官制." (「變法通議·論變法不知本原之害」)

당 체제를 7科로 나누어 정비했는데 經學科를 독립된 분과학문으로 책정하지 않고 文學科 아래에 소속시켰다. 1912년 교육총장였던 蔡元培는 대학은 더 이상 經史之學을 기초로 하지 않고 고등학술을 가르치며 학술위주의 인재양성에 중점을 둔다는 「大學令」을 공포했다. 지식의 중심은 仁과 義를 바탕으로 한 도덕적 지식, 경세와 구도를 위한 전통적 규범지식에서 과학과 민주를 바탕으로 한 자연지식으로 이동하고 있었다. 이러한 지식 장의 변화는 신문화운동의 구심점이었던 『新青年』에서 '打倒孔家店'을 내걸고 반전통, 반유가를 부르짖었던 신사상운동을 가능케 했다.[196] 또, 백화를 중심으로 구시대 봉건문학을 개혁하려는 신문학운동의 기반을 마련했다. 1902년 양계초가 일본에서 주간했던 최초의 소설전문지 『新小說』을 시작으로, 1903년 『繡像小說』, 1906년 『月月小說』, 1907년 『小說林』, 1910년 『小說月報』 등의 소설전문지들이 무수히 창간되면서 구국의 목소리는 널리 유통되었다. 1917년 북경대학에 지금의 대학원에 해당하는 연구소가 초보적으로 설립되었는데, 文·理·法의 3科 학문 중 문과연구소 소속이었던 '소설' 과목에서 가장 빨리, 가장 활발히 지식인들의 강연과 토론이 이루어졌다.[197] 소설은 근대시기 지식 장의 변화를 일선에서 보여주는 장르였다.

양계초의 소설계혁명은 정치사상 선전과 愚民 계몽을 위해 문학을 실용주의적 관점에서 접근했던 것이었으나 전통시기 주변부에 위치했던 소설을 문학의 중심부로 이동시켰다. 이것은 단순히 소설이라는 문학 장르를 둘러싼 위상변천의 문제가 아니라 국민의 정신을 개조하고 망국의 위기를 전환시켜줄 지식의 담론이었다. 백성을 계몽시킬 지식의 보급은 구국을 위한 절실한 희망이었기 때문에 소설을 통해 사회를 개량할 수 있다던 양계초의 주장은 당시 큰 호응을 이끌며 중국 지식사회를 변화시키고 있었다.

- Liang Qichao's Assertion, the Revolution of the Novel World and Modern Knowledge

In this paper, the change of the knowledge field in the transition period between the tradition and the modern times, have been investigated based on Liang Qichao's assertion of the Revolution of the Novel World. How the modern novels enlightened the people and changed the political society are investigated and the meaning of writing not in literary style but in conversational style and the role of novels in the change of the knowledge field are also explained. We are able to understand novels as a means of speculating the modern times, considering Liang Qichao's assertion of the Revolution of the Novel World and the changes of the modern intellectual society around him.

Liang Qichao's assertion of the Revolution of the Novel World was a pragmatic approach on literature in order to propagate the political thoughts and enlighten the ignorant people. However, he followed the changes of Chinese intellectual society as novels were outweighed as the core of Chinese literature.

196) 郭慶堂 等著, 『20世紀中國哲學論要』, 中國社會科學出版社, 2013, 146쪽.
197) 홍석표, 『중국 근대학문의 형성과 학술문화담론』, 북코리아, 2012. 62-71쪽.

중국역사 속에 나타난 리더십 연구
- 공자의 사상을 중심으로 -

김송죽 (한국: 대림대)

목 차

I. 서론
1-1 연구목적 1-2 연구방법 및 범위
II. 시대적 배경 및 공자의 생애
2-1 시대적 배경 2-2 공자의 생애
III. 공자의 주요사상과 리더십
3-1 공자의 주요사상 3-2 공자의 리더십
IV. 결론

국문초록

본 논문은 동양의 대표적 사상가이고 교육가이며 철학자인 공자의 사상과 리더십을 통해 현시대 리더들이 21세기 진정한 리더로 거듭날 수 있기를 기대하는 차원에서 공자의 사상과 그의 리더십을 고찰하였다. 그 결과 다음과 같은 결론을 창출해 낼 수 있었다.

우선 공자의 주요사상은 공자의 핵심사상인 '예(禮)', 공자의 중심사상인 '인(仁)', 공자의 이상으로서의 중용(中庸), 공자의 인생관이라고도 할 수 있는 천명관(天命觀), 공자의 교육사상으로 나눌 수 있다.

첫째: 공자의 물질 이상의 세계를 추구하는 순수한 도덕성과, 다른 사람을 배려하고 사랑하는 높은 차원의 인격성. 둘째: 자기를 수양하고 남을 다스리는 '修己治人'의 리더십이라 하겠다. 修己와 治人의 실천으로 스스로의 도덕적 인격수양 뿐만 아니라 이를 일상의 생활에서 실천하여 모범을 보임으로써 구성원들을 교화 하고 바른 길로 이끌어주는 리더로 구현되어야 함을 강조하고 있다. 셋째: 인간을 사랑하는 마음과 상대방에 대한 배려, 포용이다.

넷째: 극단으로 치닫지 않고 중간을 취하면서 양단(兩端)을 상호 제약하고 보충함으로써 만족스러운 결과에 도달할 수 있는 정확한 사유방법이다.

마지막으로 끝임 없는 학습과 수양만이 높은 경지에 도달할 수 있음으로 항상 긍정적인 마인드로 세상을 바라보고 자만하지 말고 게으름 없이 꾸준히 학습을 통해 자신의 수양을 길러야 진정한 리더가 될 수 있음을 말해 주고 있다. 그 외 공자는 교육사상에서 교사리더십으로 차별없는 교육과 교육방법을 제시하고 있다.

논자는 공자가 제시하고 있는 이런 리더십을 통해 우리 현시대 리더들이 일상생활에서 실천하여 21세기 진정한 리더로 거듭나기를 기대해 본다.

키워드: 공자의 주요사상, 예, 인, 중용, 천명관, 교육사상, 리더, 리더십, 수기치인

Ⅰ. 서론

1-1 연구목적

리더십의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않다. 그것은 어떠한 사회도 리더십이 없는 사회는 없었기 때문이다. 뿐만 아니라 동서고금을 막논하고 어떤 리더가 어떤 리더십으로 한 조직 및 단체, 더 나아가 민족과 나라를 이끌어 가는가에 따라 그 조직 및 단체, 민족과 나라의 흥망성세에 직접적인 영향을 미치기 때문이다.

따라서 리더십 연구는 문명의 출현과 나이를 같이 한다. 역사 연구의 시작은 곧 지도자에 대한 연구의 시작이었다. 지도자들이 무엇을 했으며, 그 것을 왜 했는가를 연구하는 것이었다.

수세기를 지나면서 리더십의 원칙을 형식화하려는 노력은 역사와 역사에 관련된 철학의 연구에서 시작하여 새로이 발전하는 여러 사회과학들로 퍼져 나갔다. 오늘날도 여전히 살아 있거나 죽은 지도자들에 대한 연구가 진행되고 있는 것도 바로 그런 이유에서 이다.

지도자는 곧 인간사회를 경영하는 사람이며, 리더십은 지도자들이 갖추어야 할 정신자세와 자질 및 덕목들이라고 할 수 있다. 하기에 오늘날 우리 사회는 올바른 정신자세와 자질 및 덕목을 두루 가진 리더를 원한다.

그것은 이러한 리더가 있어야 바람직한 정치를 펼칠 수 있고 국민들이 안정되고 행복해 질 수 있는 세상을 만들어 갈수 있기 때문이다. 우리 사회 각 분야의 리더들 모두가 올바른 도덕적 가치관을 가지고 사회적·정치적·윤리도덕적 가치관이 경제적 목적 아래 제대로 정립될 수 있도록 함으로서 인간다움마저 상실되어가는 이 시대에 국민들에게 어떤 방식으로든 이 사회를 고쳐 나가야 할 필요를 느낄 뿐만 아니라 고쳐야 할 의무를 가지고 있다. 이러한 의미에서 동양의 대표적 사상가이고 교육가이며 철학자인 공자의 사상과 리더십을 통해 통치자 및 위정자들이 갖추어야할 도덕성과 책임성을 갖출 수 있도록 하기함을 목적으로 한다.

1-2. 연구방법 및 범위

오늘 날 우리나라에서도 리더십에 대한 연구가 다방면으로 많이 이루어지고 있다. 그 중에서 공자의 리더십에 대한 논문 또한 여러 가지 형식으로 많이 이루어지고 있다. 특히 공자의 사상과 <논어>에 대한 내용으로 본 리더십에 대한 논의 또한 많이 이루어지고 있다.

송유진의 <공자의 "논어" 관점에서 재조명해 본 교사리더십의 철학적 의미>[198], 조병두 선생님이 쓰신 <『論語』를 中心으로 한 指導者論 硏究 : 現代 리더십 理論과 關聯하여>[199], 오석원과 조병두가 쓴 <『논어』의 지도자와 리더십 연구>[200], 조병두<논어의 인간 경영론과 현대 기업경영에서의 활용에 관한 연구>[201] 등을 예로 들 수 있다.

이는 공자사상이 여전히 우리 내면에 하나의 잣대로 남아 우리의 행동이나 사고의 지침서가 되고 있기 때문이다. 2500년이란 세월의 흐름 속에서도 오늘 날 까지도 공자의 사상이 우리의 삶을 규정해 준다는 것은 실로 놀라운 일이 아닐 수 없다.

하여 본 논문은 “중국역사 속에서 리더십 고찰”이라는 주제로 공자의 리더십을 중심으로 우선 공자의 사상이 탄생될 수 있었던 시대적 배경과 생애에 대해 알아보고 그 뒤를 이어 공자의 주요사상에는 어떤 것들이 있고 공자의 주요사상과 리더십은 어떤 내용을 담고 있으며 그런 공자의 리더십이 오늘 날 리더들에게 무었을 제시하고 있는지에 대해 중점적으로 파악·분석해보고자 한다.

---

198) 송유진: 학술논문 교사교육연구 52권 2호 시작쪽수 296p, 전체쪽수 13p 2005-1484 KCI후보
199) 조병두: 성균관대 석사학위 논문 2005년
200) 오석원, 조병두: 한국사상문화학회 50권 시작쪽수 671p, 전체쪽수 30p 1229-1749 KCI ,2009년
201) 조병두: 성균관대 박사학위 논문 2010년

Ⅱ. 시대적 배경 및 공자의 생애

2-1. 시대적 배경

공자는 BC 551에 태여나 BC 479에 돌아가셨다. 시대적으로 말하면 춘추시대(春秋時代) 말기에 해당된다. 당시 주왕조는 춘추시대에 접어들면서 서서히 분개되기 시작했다.

BC 11세기 주나라 무왕(武王)이 상(商)나라를 멸망시키고 수도를 호경(鎬京:西安 부근)에 정하여 周왕조를 건립하였다. 그 후주무왕(周武王)의 동복동생인 주공(周公) 희단(姬旦)이 노(魯, 산동성(山東省) 서부) 땅에 분봉받아 세운 대표적인 동성(同姓) 제후국이 바로 노(魯)나라이다.

수도는 곡부(曲阜)이다. 그후 단의 장자인 백금(伯禽) 가계가 노나라 제후위를 계승하고 다른 아들들은 왕실 공경(公卿) 지위를 계승하였다.

성현(聖賢) 중의 성현인 주공 단의 장자 가문이 계승한 나라였기 때문에 춘추 전국 시대를 통해 국력은 미약했으나 서주(西周)의 전통 예악(禮樂) 질서와 학술, 문화의 중심지로 중시되었다. 대성현 공자(孔子)도 魯나라의 이 같은 분위기 속에서 배출될 수 있었다.

2-2 공자의 생애

공자는 기원전 551년 오늘날 중국의 산둥성 취푸(曲阜) 동남쪽에서 하급 귀족 무사인 아버지 숙량흘(叔梁紇)과 어머니 안징재(顔徵在) 사이에서 태어났다. 성은 공(孔), 이름은 구(丘), 자는 중니(仲尼)이며 춘추시대 魯나라 사람으로 중국 고대의 위대한 사상가이면서 교육가이기도 하다.

공자는 3살 때 아버지를 여의고 17살 때 어머니를 여의였으며, 19살 때 송나라 출신 여인과 혼인했다고 한다. 어려서부터 공자는 아버지와는 달리 무(武)를 멀리하고 문(文)에 기울었다. 홀어머니 밑에서 어렵게 자랐으나 어려서 부터 배우기를 좋아했으며 학문에 정진하였고 자신보다 나은 사람이면 달려가 배움을 청했다. 하여 30세에 이미 매우 높은 학문적 수양을 갖추어 사회·국가통치 ·교육 등에 대하여 자신의 사상 주장을 완성함으로서 저명한 대학자가 되었다.

20살 때부터 계(季)씨 가문 창고지기로 일했고 가축 사육일도 맡았지만 周나라[202] 관제와 예법을 꾸준히 공부하면서 예(禮) 전문가로 유명해지기 시작했다. 35살 때 魯나라[203]에서 내란이 일어나 소공이 제나라로 망명하자 공자도 제나라로 떠났다가 2년 뒤 귀국했다.

공자가 48살 때 계손씨의 가신 양호가 정권을 잡자 공자는 정치에서 물러나 본격적으로 제자

---

202) 상(商)나라 다음의 왕조이며, 이전의 하(夏)·상(商)과 더불어 삼대(三代)라 한다. 요(堯)·순(舜)의 시대를 이어 받은 이상(理想)의 치세(治世)라 일컬어진다. 주(周)나라는 왕실의 일족과 공신을 요지에 두어 다스리도록 하는 봉건제도로 유명하다. 봉건이란 말의 원래의 뜻은 곧 주나라의 국가체제를 지칭하는 것이었으며, BC 11세기 주나라 무왕(武王)이 상(商)나라를 멸망시키고 수도를 호경(鎬京:西安 부근)에 정하여 주왕조를 건설하였을 때 나라의 기초를 굳히기 위하여 실시한 제도였다

203) 주무왕(周武王)의 동복 동생인 주공(周公) 희단(姬旦)이 노(魯, 현 산동성(山東省) 서부) 땅에 분봉받아 세운 대표적인 동성(同姓) 제후국. 수도는 곡부(曲阜). 이후 단의 장자인 백금(伯禽) 가계가 노나라 제후위를 계승하고 다른 아들들은 왕실 공경(公卿) 지위를 계승. 성현(聖賢) 중의 성현인 주공 단의 장자 가문이 계승한 나라였기 때문에 춘추 전국 시대를 통해 국력은 미약했으나 서주(西周)의 전통 예악(禮樂) 질서와 학술, 문화의 중심지로 중시되었음. 대성현 공자(孔子)도 노나라의 이 같은 분위기 속에서 배출될 수 있었음.

를 가르치기 시작했다. 3년 뒤 양호가 망명하면서 공자는 중도재(中都宰)[204]를 다스리는 책임을 맡았고 다시 사공(司空) 벼슬과 대사구[205](大司寇) 벼슬을 지냈다.

기원전 500년 노나라 정공과 제나라 경공이 회담할 때 공자가 의례를 맡아 노나라가 빼앗긴 땅을 돌려받음으로서 공자의 명성이 드높아졌다. 이 시기가 공자의 정치 생활에서 최전성기였다. 그러나 공자는 계씨를 비롯한 삼환 씨 세력을 타도하려다가 실패하고 한 무리의 제자들과 함께 고국을 떠났다.[206] 그 후 공자는 14년간 여러 나라를 돌아다니면서 자기의 사상과 정치적 주장을 피력하다가 기원전 484년 魯나라로 돌아왔다. 이 때 공자의 나이 68살이었다.

귀국 후 공자는 여전히 자신의 정치적 주장을 그대로 견지하였기에 관직에 중용될 수 없었다. 이에 공자는 교육과 고문헌 정리 작업에 전력을 기울려 유가학설과 유가 학파를 창립하였다. 공자는 제자를 가르치면서 문헌을 정리하는 데 전념했는데 공자가 정리한 유가경전『서(書)』,『시(詩)』,『예(禮)』,『악(樂)』,『역(易)』,『춘추(春秋)』은 후대에 '육경(六經)'이라 일컬어 졌으며 중국의 상고사 연구에 매우 귀중한 자료로 이용되고 있다. 공자가 위 문헌을 정리하고 있을 때 그의 가장 아끼는 제자 안회(顔回)[207]이 세상을 떠나자 깊은 실의에 빠져 온몸으로 흐느껴 울었다고 한다. 애제자를 떠나보낸 슬픔 가운데에서도 공자는 기원전 481년 춘추[208](春秋)]를 완성했다. 72살 때는 역시 아끼던 제자 자로(子路)[209]가 위(魏)나라[210]에서 일어난

---

204) 공자가 51세 때 중도재(中都宰)의 관직에 역임- 중도현 현장

205) 공자 52세 때 대사구(大司寇)에 임명: 대사구란 형조 판서(刑曹判書)를 달리 이르는 말. ≪주례(周禮)≫에 따르면, 중국 주(周)나라의 통치조직은 천관(天官)·지관(地官)·춘관(春官)·하관(夏官)·추관(秋官)·동관(冬官)의 육관(六官)으로 이루어졌는데, 그 가운데 대사구는 추관의 장관으로 형벌과 재판을 맡은 데서 유래함. 이외에도 천관의 장은 총재(冢宰)로 일반 행정을 총괄하고, 지관은 대사도(大司徒)의 책임 아래 민치(民治)와 교육을 담당하고, 춘관은 대종백(大宗伯)의 지휘 아래 예악·제사를 관장하고, 하관은 대사마(大司馬)가 장관으로 군사를 맡으며 동관은 대사공(大司空)이 토목을 관장하였음. [참고어] 형조판서(刑曹判書).

206) 공자가 55세 때부터 노나라를 떠나 열국(列國)을 두루 유람하기 시작.

207) 안연(BC521~ ?)노나라 철학가: 자 연(淵). 공자가 가장 신임하였던 제자이며, 공자보다 30세 연소(年少)이나 공자보다 먼저 죽었다. 학문과 덕이 특히 높아서, 공자도 그를 가리켜 학문을 좋아하는 사람이라고 칭송하였고, 또 가난한 생활을 이겨내고 도(道)를 즐긴 것을 칭찬하였다. 은군자적(隱君子的)인 성격 때문인지 그는 "자기를 누르고 예(禮)로 돌아가는 것이 곧 인(仁)이다"라든가, "예가 아니면 보지도 말고, 듣지도 말고, 말하지도 말고, 행동하지도 말아야 한다"는 공자의 가르침을 지킨 사람임에도 불구하고, 장자(莊子)와 같은 도가(道家)에게서도 높이 평가되었다. 젊어서 죽었기 때문에 저술(著述)이나 업적은 남기지 못했으나 《논어(論語)》에 <안연편(顔淵篇)>이 있고, 그 외에 몇몇 서적에도 그를 현자(賢者)와 호학자(好學者)로서 덕행(德行)이 뛰어난 사람이라고 전하는 구절이 보인다.

208) 기원전 5세기 초에 공자(孔子)가 엮은 것으로 알려진 중국의 사서(史書). 춘추시대(春秋時代) 노(魯)의 은공(隱公) 원년(元年, BC 722년)부터 애공(哀公) 14년(BC 481년)까지의 사적(事跡)을 연대순으로 기록하고 있으며 유학(儒學)에서 오경(五經)의 하나로 여겨진다.
《춘추(春秋)》는 중국 춘추시대(春秋時代) 노(魯)의 은공(隱公) 원년(元年, BC 722년)에서 애공(哀公) 14년(BC 481년)까지 12대(代) 242년 동안의 역사(歷史)를 편년체(編年體)로 기록하고 있다. 기원전 5세기 초에 공자(孔子, BC 552~BC 479)가 노(魯)에 전해지던 사관(史官)의 기록을 직접 편수(編修)한 것으로 알려져 있다. 유학(儒學)에서 오경(五經)의 하나로 여겨지며, 동주(東周) 시대의 전반기를 춘추시대(春秋時代)라고 부르는 것도 이 책의 명칭에서 비롯되었다.

209) 중유(仲由)는 자가 자로(子路)이며 노나라의 변(卞) 땅 사람이다. 공자보다 9년 연하이다.

子路性鄙, 好勇力, 志伉直, 冠雄雞, 佩豭豚,2) 陵暴孔子. 孔子設禮稍誘子路, 子路後儒服委質,3) 因門人請為弟子.

자로는 성질이 거칠고 용맹을 좋아하며 심지(心志)가 강직했다. 수탉의 꼬리로 관을 만들어 쓰고 수퇘지의 가죽으로 주머니를 만들어 허리에 찼다. 공자의 제자가 되기 전, 한때는 공자를 업신여기며 폭행하려 했다.
그러나 공자가 예로써 대하며 조금씩 바른 길로 인도해주자, 뒤에 유복(儒服)을 입고 폐백을 드리고서

정변에 휘말려 피살되었는데 그때에도 공자는 제자를 위해 곡했다고 한다. 그리고 기원전 479년 73살에 공자는 세상을 떠나 魯나라 도성 북쪽 사수(泗水) 언덕에 묻혔다.

III. 공자의 주요사상과 리더십

공자는 유가사상의 창시자이다. 때문에 공자의 사상은 유가사상이라고 말 할 수 있다. 이런 공자의 유가사상은 우리의 의식 밑바닥에서 알게 모르게 강한 영향력을 행사하고 있다. 불과 100년 전의 이 땅을 지배해 왔던 조선왕조의 통치 이념도 유교였고 지금도 우리 많은 부분에서 유교에 의거한 생각, 행동을 한다.

또한 공자의 사상은 우리의 가까운 이웃인 일본과 중국에서도 오래도록 생명력을 가지고 사람들의 생각을 지배하고 있다. 따라서 공자의 사상은 정치적인 면에서나 비정치적인 면에서나 동아시아인들의 머릿속에 남아 있는 것이다.

그렇다면 오늘 날까지도 여전히 현대인을 깨우치고 있는 공자의 사상에는 어떤 것들이 있는지 알아보도록 한다.

3-1 공자의 주요사상

공자의 사상에 대한 다방면의 논의가 이루어지고 있다. 강건 대표님은 '철학사상이야기'에서 공자의 사상을 첫째; 인의예지 사상이고 둘째는 충서사상이며 셋째; 배움, 넷째; 지호락 사상, 다섯째; 하늘에 짓는 죄에 대하여 이렇게 5가지로 이야기하고 있다.

그 외 두산백과에서는 공자의 주요사상은 덕이 있어야 하며 도덕과 예의에 의한 교화가 이상적인 지배방법이라 생각했다. 이러한 사상의 중심에 놓인 것이 인(仁)이라고 설명하고 있다. 학자마다 공자의 주요사상에 대한 이해가 다름에 따라 그에 따른 서로 다른 견해를 피력하고 있지만 그 주요사상의 핵심에는 별다른 변화가 보이지 않는다.

공자의 주요사상을 보면 그의 사상을 크게 5가지로 나눌 수 있다.

첫째: '예(禮)'

공자사상의 핵심은 '예(禮)'이다. 공자는 '예(禮)'로서 나라를 다스릴 것을 극력 주장하였다. 공자가 말하는 예(禮), 즉 '주례(周禮)'는 좁은 의미에서는 제례(祭禮), 혼례(婚禮), 상례(喪禮), 외교례(外交禮), 작전례(作戰禮) 등의 각종 예의를 포괄하고 있다. 넓은 의미에서의 예(禮)는 주대(周代)의 모든 전장제도(典章制度)와 도덕규범을 가리키는 것이다.

여기에서 주례(周禮)의 기본 원칙은 "임금은 임금다워야 하고, 신하는 신하다워야 하며, 아버지는 아버지다워야 하고, 자식은 자식다워야 한다.(君君臣臣父父子子)"는 것이다. 이는 바로 주대(周代)의 사회 각 계층의 친소(親疎), 귀천(貴賤), 장유(長幼)의 종법(宗法) 등급에 대한 준수를 뜻 한다.

공자는 주례(周禮)에 규정된 등급제도・사회질서・도덕규범・예의요구가 가장 완벽하고 가장 이상적이어서 개개인이 모두 그것을 엄격히 준수하기만 하면 사회가 안정되고 천하가 태평

문인들을 통해서 제자가 되기를 청했다.

210) 위(魏)나라: 220년에 조조(曹操)의 셋째 아들 조비(曹丕, 문제(文帝))가 동한(東漢) 헌제(獻帝)를 밀어내고 황제가 되어 세운 왕조로, 삼국(三國) 시대에 북방과 서역을 포괄하는 광대한 영토를 차지했던 가장 강력한 왕조이다.

할 수 있다고 생각하였다.

하기에 춘추시대 신구 세력의 투쟁으로 사회적 불안과 예악(禮樂)의 붕괴 국면을 맞이하여 공자는 '정명(正名)'을 주장하면서 사람들에서 "예(禮)가 아니면 보지 말고 예(禮)가 아니면 듣지 말며, 예(禮)가 아니면 말하지 말고 예(禮)가 아니면 행동하지 마라."[211]고 요구하였다.

둘째: 인(仁)

공자의 사상에서 공자는 '인(仁)'을 중심사상으로 하고 있다. 인(仁)에 대한 공자의 정의는 <논어>에서만 해도 사람다움(人), 다른 사람을 사랑하는 것(愛人) 등 매우 다양하게 나타난다. 하지만 인(仁)의 주요 내용은 '다른 사람을 사랑하는 것' 즉 사람과 사람 간에 서로 사랑해야 한다는 것이다.

그 사랑 방법에 대해 공자는 다음과 같이 지적하고 있다. 첫째는 " 자기가 서고저 하면 다른 사람을 세워주고 자기가 이루자고 하면 다른 사람을 이루게 해야 한다.[212]"는 것이고 둘째는 "자기가 원하지 않는 일은 다른 사람에게 강요하지 말라.[213]"는 것이다.

공자는 사람들이 모두 이 두 가지를 행할 수 있으면 사람과 사람간의 관계는 화목해 지고 사회도 안정될 것이라 보았다.

또한 공자는 '예(禮)'에 부합되는 사상, 행위, 도덕은 모두 '인(仁)'이라고 생각하였다. 공자는 "자기를 극복하고 예로 돌아가는 것이 인이다.(克己复礼为人)"라고 하였는데 이는 자기를 억제하여 자신을 '예(禮)'의 요구에 부합되게 하는 것이 바로 '인(仁)이라는 의미이다.

여기에서 공자가 '인'과 '예'를 각각 언급하였지만 본질적으로는 같은 것으로서 '예'가 강조하는 것은 외제적인 행위규범이고, '인'이 강조하는 것은 내심의 도덕자각이다. 다시 말해 '禮'와 '仁' 이 결합되어야 사회적인 안정과 질서를 유지시킬 수 있고 사람과 사람간의 우애와 화목을 도모할 수 있다고 보기 때문이다. 이는 공자가 '인(仁)'을 단지 도덕적 규범으로서가 아닌 사회질서를 회복하기 위한 정치사상으로 여겼기 때문이다.

셋째: 중용(中庸)

'禮'와 '仁'은 공자의 이상으로 정치생활과 일상 사회생활에서 이러한 이상들을 실현하기 위해서는 정확한 사유방법이 있어야 하는데 이것이 바로 '中庸'이라고 생각하였다.

'中庸'이란 극단으로 치닫지 않고 중간을 취하면서 양단(兩端)을 상호 제약하고 보충함으로써 만족스러운 결합에 도달하는 것이다. 어느 한쪽에 치우치는 '극단주의'나 '과유불급(过犹不及)이다. 공자는 "예(禮)를 시행하는 데는 조화가 중요하다.(礼之用，和为贵)"고 주장하였는데 여기에서 '조화(和)'가 바로 '중용(中庸)'을 뜻한다.

공자의 '中庸'사상에 의하면 단순히 '禮'만 행하고 '仁'을 돌보지 않아도 안 되고, '仁'만 행하고 '禮'를 돌아보지 않아도 안되며 양자의 '중화(中和), '중정(中正)에 도달하여 '禮'에도 부합되고 '仁'에도 부합되어야 한다는 것이다. 공자의 이러한 '中庸'사상은 후대의 중국인들에게 문제를 처리하는 중요한 사유 방법으로 매우 큰 영향을 미쳤고 또 미치고 있다.

넷째: 천명관(天命觀)

천명관은 공자이전에도 중국에서 선행되었다. 당시 천명관은 인간의 모든 것은 '하늘'이 부여

211) 非礼忽视，非礼忽听，非礼忽言，非礼忽动
212) 己欲立而立人，己欲达而达人
213) 己所不欲，忽施於人

한 것이며 '하늘'앞에서 인간은 어떠한 힘을 쓸 능력도 없고 어떠한 일도 하지 못한다는 것을 의미했다.

그러나 공자의 천명관은 이전의 천명관과는 다르다. 공자는 한편으로는 천명의 존재를 인정하면서 '삶과 죽음에는 운명이 있고 富와 貴 는 하늘에 달려 있으니[214)]
천명은 아무도 알 수 없고 저항할 수 없으며 인간에게 행이나 불행을 가져다 줄수 있다고 생각하였다. 그러나 다른 한편으로는 운영이 인간의 정신도덕을 결정할 수 없고 사람은 비록 현실생활 속에서 자기의 운명을 결정할 수는 없지만 도덕생활 속에서는 학습과 수양을 통하여 매우 높은 경지에 도달할 수 있다고 생각하였다.

이러한 천명관에 의거하여 공자는 귀신(鬼神)에 대하여 공경하되 멀리한다는 태도를 취함으로서 주정도 하지 않고 숭배도 하지 않았다. 공자의 이러한 태도는 이전의 천명 귀신관에 대한 변화이자 인생에 대한 중시를 반영하고 있는 것으로 이는 당시 중국인들의 인식이 크게 진보하였다는 것을 의미한다.

다섯째: 교육사상

공자는 위대한 사상가일 뿐만 아니라 위대한 교육가이기도 하다. 그는 사학을 창시하여 관학의 독점을 타파하였는데 이는 중국 교육사상에 중요한 의의를 가진다.

공자의 교육대상에 있어서 '차별없는 교육'을 주장하여 신분과 종족을 구분하지 않고 배움을 청하는 자라면 누구든지 환영하였다.

교육방면에서는 '능력에 따른 교육'을 주장하여 학생들의 수준과 특징에 따라 각기 다른 방법으로 교육하였다. 그는 계발식 교육을 제창하여 학생들에게 하나를 보고 열을 알게 하고 선생은 학생이 독립적으로 연구에 몰두하는 기초 위에서 계발과 지도를 진행하게끔 하였다.

학습태도면에서는 '겸허호학(谦虚学-겸허하게 배우기를 좋아함.)'을 주장하여 '아는 것은 안다고 하고, 모르는 것은 모른다[215)] 고 하는 것을 중요하게 여겼다.

또한 학습방법 면에서는 반복학습을 강조하여 "옛것을 익혀 새로운 것을 알고(温故而知新)"" 배우고 때로 익히면 또한 기쁘지 아니 한가(学而时习之，不亦说乎)"라고 하였다. 그는 학습은 사고를 잘해야하고 학습과 사고는 서로 결합되어야함을 강조하여 "배우기만 하고 생각하지 않으면 어두어 지고 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태롭게 된다. (学而不思则惘，思而不学则殆)"고 하였다. 교육에 관한 공자의 이러한 사상들은 오늘날에 이르러서도 매우 큰 영향을 미치고 있다.

3-2 공자의 리더십

공자의 리더십에 대한 다방면의 많은 연구가 이루어 졌고 또 이루어지고 있다. 이준형은 "공자의 리더십에 관한 연구"[216)]에서 공자의 지도자의 자질을 성격적 특성, 기술·정신적 특성, 행동적 특성의 차원에서 분석하여 다음과 같은 결론을 창출해 내고 있다.

그 외에도 공자의 섬김 리더십, 공자의 소통리더십, 공자의 경영리더십 등등의 연구들을 들 수 있다. 하지만 논자는 공자의 주요사상 즉 공자사상의 핵심인 '예(禮)', 공자의 중심사상은 '인(仁)', 공자의 이상으로서의 중용(中庸), 공자의 인생관이라고도 할 수 있는 천명관(天命觀),

214) '死生有命，富贵在天'
215) '知之为知之，不知为不知'
216) 이준형: "공자의 리더십에 관한 연구"2008.10.

그 외 공자의 교육사상에서 공자의 리더십에 대해 분석해 보고 저 한다.

3-2-1 '禮' 통해 본 공자의 리더십

'예'는 공자 사상의 핵심이다.[217] 『논어』에는 "자기를 극복하여 禮로 돌아가는 것이 仁이니 하루라도 자기를 克復하여 禮로 돌아간다면 천하가 모두 仁으로 돌아갈 것이다."[218]라고 하였다.

여기에서 '仁'의 의미가 "禮로 돌아가는 것"임을 알 수 있다. '禮'는 바로 가정과 사회의 종법 등급관계의 윤리화, 제도화이다. 다시 말하면 이러한 관계를 만세토록 불변하는 윤리도덕과 사회제도로 응고시키는 것이다. 그러므로 공자에 따르면 이러한 윤리도덕과 사회제도를 영원한 진리, 즉 仁으로 추어올려야 한다. 그리고 그것을 실천해야 한다. 행하여 마땅한 것을 '義'라고 한다.[219] 그리하여 仁과 義는 모두 禮를 출발점과 종착점으로 삼는다.[220]

『논어』에서 말하는 이른바 "禮가 아니면 보지도 말고, 禮가 아니면 듣지도 말며, 禮가 아니면 말하지도 말고, 禮가 아니면 움직이지도 않는다."[221]는 것은 바로 仁義에 대한 최고의 표현이자 최고 준칙이라 하겠다.

그렇다면 禮의 본질은 무엇일까?『논어』는 비록 거듭해서 禮를 말하지만 도대체 무엇이 禮인가 하는 문제에 대해서는 자세히 말하지 않았고 있다. 『禮記』에서는 "禮란 다름을 분별하는 것이고 惡이란 같음을 묶어주는 것이다."[222]라고 하였다.

순자의 禮論에서는 "禮란 기르는 것이다(禮者 養也)"라고 하였다. '기름'의 전제는 바로 '나눔'과 '구별'된다. 그래서 순자는 선왕이 "禮의를 제정하여 구분하고, 그렇게 구분함으로써 사람의 욕망을 기르고, 사람의 욕구를 채운다."고 하였다.

'구분(分)'과 '차별(別)'은 "귀천 사이에 등급이 있고 장유 사이에 차별이 있으며 빈부나 사회적 지위의 경중 사이에 모두 균형이라는 것이 있음을 말한다."

구분과 차별이 바로 禮의 본질임을 알 수 있다. 禮는 인간과 인간 사이의 분별을 인정하고 준수하는 것이다. 이것이 바로 "다름을 분별한다."는 것이다.

귀천에 등급이 있고 장유에 차등이 있으며 남녀 사이에 구별이 있다는 것 등은 이러한 차별을 인정해서 **각각 자신의 자리에 안분지족하고** 각각 마땅함을 얻는 것이 곧 균형이 있다는 것이며, 각각 자신의 본분을 지켜서 분수에 넘치는 일을 하지 않는 것이 바로 禮이다. 자신의 분수를 넘어서게 되면 禮를 어기는 것이다. 그것은 禮가 아니라 亂이라는 것이다.

『논어』에서 "임금은 임금다워야 하고 신하는 신하다워야 하며 아버지는 아버지다워야 하고 자식은 자식다워야 한다."[223]고 하였으며, "禮가 아니면 보지를 말라"고 하였다. 이것은 인간과 인간 사이의 등급 차별을 엄격히 준수하고 이를 넘어서지 말라는 것이다.

공자는 또 "정치는 바로잡는 것이다(政者 正也)"라고 하였다. 바로 잡는 다는 것은 각 등급의 사람이 자신의 본분과 지위에 만족하는 것을 이른다. 심지어 정치를 하는 것은 우선 명분

---

217) 어떤 사람들은 공자 사상의 핵심을 '인'이라고 보아 그의 사상을 인학仁學이라고 칭하기도 한다.
218) 안연: 克己復禮爲仁 一日克己復禮 天下歸仁焉"
219) 한유의 「원도」: "行而宜之之謂義"
220) 동양을 만든 13권의 고전(쑤치시, 웡치빈 외 지음, 김원중, 황희경 외 옮김, 2011, 글항아리) 17~20 P
221) 논어: 非禮勿視 非禮勿聽 非禮勿言 非禮勿動
222) 악기: 禮辨異 樂統同
223) 안연: 君君 臣臣 父父 子子

을 바로잡는 것이라고 생각했다. 자로가 '위나라 임금이 선생님을 모시고 정치를 한다면 선생님은 무엇을 먼저 하시겠습니까'라고 물었을 때 공자는 '반드시 명분을 바로잡겠노라'고 대답했다고 한다. 그렇다면 공자가 그토록 "명분을 바로 잡는 것(正名)"을 중시한 이유는 무엇일까? 그것은 바로 종법 등급의 '名分' '名位'를 바로잡고자 했기 때문이다.[224)]

공자는 "정치는 바로잡는 것이다(政者 正也)"라고 하면서 名分과 名位를 바로 잡고자 했다. 여기에서 우리는 **禮의 본질은 바로 구분과 차별이고 그 차별 속에서 사람마다 자신의 자리에 안분지족하고** 각각 마땅함을 얻는 것이 곧 균형이 있다는 것이며, 각각 자신의 본분을 지켜서 분수에 넘치는 일을 하지 않는 것이 바로 禮라고 하고 있다.

공자의 말처럼 우리시대의 각 분야의 리더 모두가 각각 자신의 본분을 지켜서 우리 사회 각 분야에서 자신의 맡은 업무에 책임감을 가지고 최선을 다한다면 이사회는 더 안정되고 발전할 수 있지 않을까 생각해 본다.

여기에서 우리는 공자사상의 핵심인 '禮'을 통해 공자가 제시하는 리더십을 다음과 같은 도출해낼 수 있다. 그것은 '리더십은 지도자들이 갖추어야 할 정신자세와 자질 및 덕목으로서 먼저 자신에 대한 성찰과 반성이라는 기반위에서 이루어진 수양으로 수기(修己)와 이러한 도덕적 인격을 바탕으로 하여 다른 사람들에게 미루어 인도(仁道)를 구현하는 치인(治人)의 구조로 되어 있다.

즉 안으로는 하늘이 인간에 부여된 본성의 명덕(明德)을 수양하여 성인(聖人)의 경지에 이르는 것이며, 밖으로는 이러한 내성(內聖)을 기반으로 하여 이상적인 대동(大同)사회를 구현하는 것이다. 이러한 공자의 리더십에는 물질 이상의 세계를 추구하는 순수한 도덕성이 있으며, 다른 사람을 배려하고 사랑하는 높은 차원의 인격성이 담겨 있다하겠다.

또한 올바른 행위를 지향하는 품격 있는 예절의식이 있으며, 비리와 불의를 배척하고 진리와 정의를 실천하는 강한 의리정신도 있다.

3-2-2 '仁' 통해 본 공자의 리더십

禮를 수호하기 위해 공자는 도덕윤리의 측면에서 "仁"의 학설을 제시했다. "仁"이라는 어휘 자체는 공자 이전부터 이미 일상적으로 사용되어왔지만 철학범주로서 제기된 것은 공자에 의해서였다. 공자가 내놓은 "仁"은 이후 중국 철학사에서 중요 범주의 하나가 되었다.

『논어』에서 "仁"에 대한 언급이 아주 많지만 그중에서도 가장 중요한 것은 공자가 안연의 물음에 답한 한 구절이다. 이 구절은 "禮"와 "仁"의 관계를 개괄하고 공자의 "仁"학설의 기본 내용을 설명해준다.

안연이 仁에 대해 물었을 때 공자는 "자신을 이기고 禮를 회복하는 것이 仁이다. 단 하루라도 자신을 이기고 禮를 회복한다면 온 세상 사람들이 그를 어진 사람이라고 할 것이다."라고 말하였다. "克己"란 자기 억제이며 "復禮"는 "禮"에 부합되지 않은 언행을 "禮"의 원칙에 부합되도록 한다면 이것이 바로 "仁"이라는 것이다. 그래서 하루라도 "克己復禮"를 이룬다면 세상의 모든 사람들이 그를 가리켜 어진 사람이라고 부르게 된다는 것이다.

안연은 한걸음 더 나아가 "克己復禮"의 내용이 무엇인지 물었다. 공자는 "禮가 아니면 보지 말고, 禮가 아니면 듣지 말며, 禮가 아니면 말하지 말고, 禮가 아니면 나아가지 말라"[225)]고 하였

224) 동양을 만든 13권의 고전(쑤치시, 웡치빈 외 지음, 김원중, 황희경 외 옮김, 2011, 글항아리) P 17~20

다. **"仁"의 원칙에 부합되는 사람이란 보고, 듣고, 말하고, 행동하는 모든 면에서 "禮"의 범위를 넘어서는 안 된다고 하였다.** 이처럼 여기에서 말하는 "禮"란 주례이며 동시에 서주 노예제 사회의 등급제도인 것이다. 이로써 **공자가 제시한 "仁"이란 일종의 도덕원리를 이용하여 "君子"들이 보고, 듣고, 말하고, 행동 하는 모든 것을 자제케 하고 이들이 주례의 등급규정을 철저히 지키고 禮를 범하는 행위를 방지 하려고 한 것임을 알 수 있다.**

공자는 당시 통치계급 내부의 귀족 사이에서 주례가 훼손당하고 위를 범하는 혼란과 자기가 섬기 던 임금이나 부모를 죽이는 등의 "無道"한 행위가 예사로이 발생하는 데 대해 유심주의적 관점에서 그 원인을 살펴 이를 귀족들이 **서로 사랑하지 않기 때문에 빚어진 결과라**고 보았다. 이리하여 공자는 "仁"을 또한 귀족 사이의 상호관계를 처리하는 도덕원칙으로 삼아 "仁"이란 곧 "사람을 사랑함"이라고 강조하였다.

공자는 “자기가 서고 저 하면 다른 사람을 세워주고 자기가 이루자고 하면 다른 사람을 이루게 해야 한다.(己欲立而立人，己欲达而达人)"고 했고 “자기가 원하지 않는 일은 다른 사람에게 강요하지 말라.(己所不欲，忽施於人)"고 하고 있다.

공자는 사람들이 모두 이 두 가지를 행할 수 있으면 사람과 사람간의 관계는 화목해 지고 사회도 안정될 것이라 보았다. 또한 **‘예(禮)’에 부합되는 사상, 행위, 도덕은 모두 ‘인(仁)’**이라고 생각하였다.

공자는 **“자기를 克復하고 禮로 돌아가는 것이 仁이다.(克己复礼为人)”**라고 하였는데 이는 자기를 억제하여 자신을 ‘예(禮)’의 요구에 부합되게 하는 것이 바로 ‘인(仁)이라는 의미이다.

여기에서 공자가 ‘인’과 ‘예’를 각각 언급하였지만 본질적으로는 같은 것으로서 ‘예’가 강조하는 것은 외제적인 행위규범이고, '인‘이 강조하는 것은 내심의 도덕자각이다. 다시 말해 ‘예’와 ‘인’ 이 결합되어야 사회적인 안정과 질서를 유지시킬 수 있고 사람과 사람간의 우애와 화목을 도모할 수 있다고 보기 때문이다. 이는 공자가 '인(仁)'을 단지 도덕적 규범으로서가 아닌 사회질서를 회복하기 위한 정치사상으로 여겼기 때문이다.

여기에서 우리는 공자의 리더십은 한마디로 仁이라고 할 수 있다.

공자는 <논어>에서 제자 번지(번지)가 ‘인’에 대해 세 번 세 번 물었을 때 세 번 모두 다르게 정의를 내렸다. [226] 처음에는 ‘인’이란 인간을 사랑하는 마음, 다음에는 인간으로서 마땅히 해야할 일이라면 노력에 비해 그 결과가 좋지 않을 것을 알면서도 과감하게 실천하는 것, 마지막으로는 매사에 신중하게 행동하고 자기가 하는 일을 소중히 여기며 사람들에게 성의를 다하는 것이다.

송복은 ‘인’에 대해 다음과 같이 정리하고 있다. ‘仁이란 배우는 것, 진실한 것, 실천하는 것, 남도 나처럼 서게 하는 것, 어려운 일은 내가 먼저하는 것, 공송 공경하는 것, 믿음을 두텁게 하는 것, 용기있는 것, 질박한 것, 예로 돌아가는 것, 근심하지 않는 것, 가난을 편안하게 생각하는 것, 가까운데 있는 것 등 13가지로’[227]귀납하면 공자의 리더십에 대해서는 이해(understand), 경청(close listening), 배려(caring) [228]로 요약하고 있다.

위의 공자의 사상에서 보다시피 공자 仁은 인간을 사랑하는 마음, 인간으로서 마땅히 해야할 일이라면 과감하게 실천하는 것, 매사에 신중하게 행동하고 자기가 하는 일을 소중히 여기며 사람들에게 성의를 다하는 것이다. 仁을 실천함이 나를 변화시킴으로부터이지, 남을 변화

---

226) 주희: <논어/중용> 한상갑 역, 삼성출판사 1977.
227) 송복:“동양적 가치란 무엇인가: 논어의 세계”, 2003년 , 지식마당
228) 배병삼: 경상일보 ‘공자사상과 덕의 리더십’

시킴으로써 얻는 것이 아니라는 것이다.
여기에서 우리는 공자의 중심사상인 '仁' 통해 공자의 다음과 같은 리더십을 도출해 낼 수 있다. 그것은 우선 '자신을 이기고 禮를 회복하는 것', 즉 자아성찰이라 할 수 있다. 다시 말해 자기를 수양하고 남을 다스리는 리더십 즉 '修己治人'의 리더십이라 하겠다.
다음으로 인간을 사랑하는 마음 즉 인간관계라 하겠다. 이세상은 나 혼자서 살아갈 수 있는 세상이 아니다. 사람들이 더불어 살아가는 이 세상에서 리더는 우선 상대방을 아끼고 사랑하는 마음을 가져야한다. 셋째로 상대방에 대한 존중과 배려라고 할 수 있다. 여기에서 공자의 "자기가 서고저 하면 다른 사람을 세워주고 자기가 이루자고 하면 다른 사람을 이루게 해야 한다.[229]"에서 우리는 상대방에 대한 사랑과 배려에 대한 리더십을 창출해 낼 수 있다.

3-2-3 '중용' 통해 본 리더십

'中庸'이란 극단으로 치닫지 않고 중간을 취하면서 양단(兩端)을 상호 제약하고 보충함으로써 만족스러운 결합에 도달하는 것이다. 공자의 '中庸'사상에 의하면 단순히 '禮'만 행하고 '仁'을 돌보지 않아도 안 되고, '仁'만 행하고 '禮'를 돌아보지 않아도 안되며 양자의 '중화(中和), '중정(中正)'에 도달하여 '禮'에도 부합되고 '仁'에도 부합되어야 한다는 것이다.
공자의 이러한 '中庸'사상은 현시대 사람들에게 문제를 처리하는 중요한 사유 방법을 가르쳐주고 있다고 하겠다. 한 리더로서 어느 한 쪽에 치우치지 않고 원칙에 따라 '중화', '중정'에 도달하여 '예'에도 부합되고 '인'에도 부합되는 결정과 판단을 한다면 이 세상에는 억울한 사람이 없을 것이고 불만을 토하는 사람도 없을 것이다. 그렇게 된다면 이세상은 더 아름다워지지 않을까?
하지만 어떤 일을 처리하며 있어서 '중용'을 지킨다는 것은 쉬운 일이 아니다. 하기에 공자의 '중용'사상에 대한 연구 또한 많이 이루어지고 있는 것이 아닐까 생각한다.[230]

3-2-4 공자의 '천명관' 통해 본 리더십

공자는'삶과 죽음에는 운명이 있고 富와 貴 는 하늘에 달려 있으니[231] 천명은 아무도 알 수 없고 저항할 수 없으며 인간에게 행이나 불행을 가져다 줄 수 있다'고 생각하였다. 그러나 다른 한편으로는 '운명이 인간의 정신도덕을 결정할 수 없고 사람은 비록 현실생활 속에서 자기의 운명을 결정할 수는 없지만 도덕생활 속에서는 학습과 수양을 통하여 매우 높은 경지에 도달할 수 있다'고 생각하였다.
공자의 이러한 천명관은 우리들에게 인간은 끝임 없는 학습과 수양을 통해 높은 경지에 도달할 수 있음을 말해 주고 있다. 즉 貴賤은 자신의 끝임 없는 학습과 수양으로 변화시킬 수 있음을 알려 주고 있다. 뿐만 아니라 아무리 잘났다고 자신의 학습과 수양을 게을리 하면 貴 함도 賤함으로 될 수 있고 賤함도 꾸준한 학습으로 자신의 수양을 길러간다면 貴한 사람이 될 수 있음을 말한다.
이는 우리 리더들에게 훌륭한 리더가 되려면 자신의 수양 즉 능력향상을 위해 게으름 없이

229) 己欲立而立人，己欲达而达人
230) 신윤구: 공자의 중용사상에 대한연구' 학술논문, 동서철학연구 제33호 (2004년 9월) pp.199-217 1225-1968 KCI 권호별
231) '死生有命，富贵在天'

꾸준히 학습하여 자질을 키워가야 함을 가르쳐주고 있다고 하겠다.

3-2-5 공자의 교육사상에서 본 교사리더십

위대한 사상가일 뿐만 아니라 위대한 교육가이기도한 공자는 교육대상에 있어서 '차별없는 교육'을 주장하였고 교육방면에서는 '능력에 따른 교육'을 주장하여 학생들의 수준에 따른 교육방법 제창하였다. 뿐만 아니라 계발식 교육을 제창하여 학생들에게 하나를 보고 열을 알게 하고 선생은 학생이 독립적으로 연구에 몰두하는 기초 위에서 계발과 지도를 진행하게끔 하였다. 학습태도에서는 '겸허호학(谦虚好学)'을 주장하였고'[232]또한 학습방법 면에서는 반복학습을 강조하였다.[233] 뿐만 아니라 학습은 사고를 잘해야 하고 학습과 사고는 서로 결합되어야함을 강조하기도[234] 하였다.

공자의 교육대상에서 주장하는 '차별없는 교육'은 공자의 인본주의의 토대 위에서 그 어떤 사람도 학습과 수양을 통해 최상의 인간적 이상을 실현할 수 있고 차별없는 교육을 통해 사회가 좀 더 발전할 수 있기를 기대하고 있다고 하겠다. 공자의 '계발식 교육'에서는 교육의 중점을 창의성에 두어야함을 제시함으로서 학습태도와 학습방법을 통해 올바른 학습자들이 가져야할 기본자세와 학습방법을 제시하고 있다. 그 외 공자는 교사의 언행은 학생들의 모방 대상이므로 학생들에게 미치는 영향이 크다는 것과 군자사상이자 교사상으로 수기와 치인의 실천으로 스스로의 도덕적 인격수양 뿐만 아니라 이를 일상의 생활에서 실천하여 모범을 보임으로써 구성원들을 교화 하고 바른 길로 이끌어주는 리더로 구현되어야 함을 강조하고 있다.

공자는 교사리더십의 철학적 의미는 好學정신을 바탕으로 자아성찰과 타인배려로서의 충. 서의 실천과 행위와 행동규범으로서의 禮와 관련하여 구체적 상황에 대한 올바르고 정확한 현실판단과 가치판단으로서의 義의 중요성에 대한 인식과 실천을 제고시켜 주고 있다. 교육에 관한 공자의 이러한 사상들은 오늘날에 이르러서도 매우 큰 영향을 미치고 있다.

IV 결론

본 논문은 "중국역사 속에서 리더십 고찰"이라는 주제로 공자의 리더십을 중심으로 우선 공자의 사상이 탄생될 수 있었던 시대적 배경과 생애에 대해 알아보고 그 뒤를 이어 공자의 주요사상과 공자의 주요사상을 통한 공자의 리더십에 대해 중점적으로 파악·분석해보았다.

결과 공자의 주요사상은, 공자사상의 핵심인 '예(禮)', 공자의 중심사상은 '인(仁)', 공자의 이상으로서의 중용(中庸), 공자의 인생관이라고도 할 수 있는 천명관(天命觀), 그 외 공자의 교육사상, 이렇게 다섯 가지로 요약해냈다.

따라서 공자의 주요사상인 '예(禮)', '인(仁)', 중용(中庸), 천명관(天命觀), 교육사상을 통해 공자의 다음과 같은 리더십을 창출해 냈다.

첫째; 공자사상의 핵심은 '예(禮)'이다. 공자는 '예(禮)'로서 나라를 다스릴 것을 극력 주장하였다. 여기에서 '예'는 도독규범을 가리키는 것이다. 즉 물질 이상의 세계를 추구하는 순수한

232) '知之为知之，不知为不知(아는 것은 안다고 하고, 모르는 것은 모른다.'고 하는 것을 중요하게 여겼다.)'

233) "옛것을 익혀 새로운 것을 알고(温故而知新)""배우고 때로 익히면 또한 기쁘지 아니 한가(学而时习之，不亦说乎)"

234)"배우기만 하고 생각하지 않으면 어두어 지고 생각하기만 하고 배우지 않으면 위태롭게 된다. (学而不思则惘，思而不学则殆)

도덕성을 담겨 있다. 이는 자기를 수양하고 남을 다스리는 '修己治人'의 리더십이라 하겠다. 修己와 治人의 실천으로 스스로의 도덕적 인격수양 뿐만 아니라 이를 일상의 생활에서 실천하여 모범을 보임으로써 구성원들을 교화 하고 바른 길로 이끌어주는 리더로 구현되어야 함을 강조하고 있다.

둘째: 공자의 중심사상은 '인(仁)'이다. 인(仁)에 대한 공자의 정의는 <논어>에서도 많이 강조하고 있지만 인(仁)의 주요 내용은 '다른 사람을 사랑하는 것' 즉 사람과 사람 간에 서로 사랑해야한다는 것이다. 이는 리더로써 반드시 가져야할 기본으로서 인간을 사랑하는 마음과 상대방에 대한 배려라 하겠다.

셋째: '예'와 '인'은 공자의 이상으로 정치생활과 일상 사회생활에서 이러한 이상들을 실현하기 위해서는 정확한 사유방법이 있어야 하는데 이것이 바로 '中庸'이라고 생각하였다. 이는 우리 리더들에게 일을 처리함에 있어서 극단으로 치닫지 않고 중간을 취하면서 양단(兩端)을 상호 제약하고 보충함으로써 만족스러운 결과에 도달할 수 있도록 하는 정확한 사유방법을 제시하고 있다고 하겠다.

넷째: 공자는 자신의 "천명관"에서 끝임 없는 학습과 수양만이 높은 경지에 도달할 수 있음을 제시하고 있다. 이는 항상 긍정적인 마인드로 세상을 바라보고 자만하지 말고 게으름 없이 꾸준히 학습하여야 만이 수양을 길러낼 수 있고 진정한 리더가 될 수 있음을 말해 주고 있다 하겠다.

다섯째: 공자는 교육사상에서 교사리더십으로 차별없는 교육과 교육방법을 제시하고 있다.
공자가 제시하고 있는 리더로서의 자아성찰과 타인배려로서의 충. 서의 실천과 행위와 행동규범으로서의 禮와 관련하여 구체적 상황에 대한 올바르고 정확한 현실 판단과 가치판단으로서의 義의 중요성에 대한 인식과 실천을 제고시켜 주고 있다. 교육에 관한 공자의 이러한 사상들은 오늘날에 이르러서도 매우 큰 영향을 미치고 있다.

논자는 본 논문에서 제시한 공자의 리더십 즉 '修己治人'의 리더십, 人間愛, 人間尊重과 배려, 정확한 사유방법, 차별없는 교육과 교육방법 등 리더십을 통해 우리 현시대 리더들이 일상생활에서 실천하여 21세기 진정한 리더로 거듭나기를 기대해 본다.

참고문헌

1. 송유진: 학술논문 교사교육연구 52권 2호
2. 조병두: 성균관대 석사학위 논문 2005년
3. 오석원, 조병두: 한국사상문화학회 50권
4. 조병두: 성균관대 박사학위 논문 2010년
5. 동양을 만든 13권의 고전(쑤치시, 웡치빈 외 지음, 김원중, 황희경 외 옮김), 2011,
6. 주희; <논어/중용> 한상갑 역, 삼성출판사 1977.
7. 송복:"동양적 가치란 무엇인가: 논어의 세계", 2003년 , 지식마당
8. 배병삼: 경상일보 '공자사상과 덕의 리더십'
9. 신윤구: 공자의 중용사상에 대한연구' 학술논문, 동서철학연구 제33호 (2004년 9월)
10. 송유진:공자의 "논어" 관점에서 재조명해 본 교사리더십의 철학적 의미 교사육연구 52권
11. 오석원: "<논어>의 지도자와 리더십 연구" 학술논문. 2009년
12. 정철민, 김규태: 논어 에 나타난 이상적인 교사, 東方學第29輯(2013.11)
13. 이준형: "공자의 리더십에 관한 연구"
14.김태길.『공자사상과 현대사회』. 서울: 철학과현실사,1998.

15. 최현 역음.『공자의 생애』. 서울: 범우사, 1997.
16. 유명종.『공자의 인간애』. 서울: 현대미학사, 2001.
17. 전세영.『孔子의 政治思想』. 서울: 인간사랑, 1992.
18. 송영배.『中國思想史』서울: 한길사, 1988.
19. 한국공자학회편.『孔子思想과 現代』. 서울: 思社硏, 1986.
20. 임어당. 민병산 역.『孔子의 思想』. 1987.
21. 이문영.『논어 맹자와 행정학』. 서울: 나남출판, 1996.
22. 김충렬.『孔子思想과 21세기』. 서울: 東亞日報社, 1994.

Abstract

Review on leadership represented in Chinese History
- A Focus on Confucius Thought -

SONGJUK, KIM

This study reviewed the Confucius Thought and his leadership, who is a representative profound thinker, an educator, and a philosopher of the Orient(East). It has been expected that current leaders might reborn into the real leader of 21st Century through his thought and leadership. The findings from this study demonstrated the following conclusions.

First of all, the main thought of Confucius can be identified as Propriety(예), his core thought, and Perfect Virtue(인) as his main thought, and Mean(Middle Path, 중용) as his ideal thought, and Heaven's Decree(천명관) as his view of life, and his educational thought. These thoughts are represented into the following leadership. First, Confucius pure morality to pursue the ideal world of substance and high dimension of personality to consider and love other peoples. Second, leadership of self-discipline and managing others(수기치인). He emphasized the execution of self-discipline and managing others not only in character training but also in daily life so that it should be achieved in the leadership by well educating the members and leading them right way. Third, Love to mankind and consideration on others, that is comprehension(포용). Fourth, Mean(중용), a correct thinking method which can lead to a satisfactory results, taking the middle path avoiding extreme and mutually controlling and replenishing both ends. Lastly, only continuous learning and training is necessary to reach a high level stage. Therefore, in order to be a real leader, it is required that always cultivate self-discipline and view on the world with positive mind without conceit and laziness.

Key words: Confucius main thought, Propriety, Perfect Virtue, Mean(Middle Path), Heaven's Decree, educational thought, leader, leadership, 수기치인 (Self-discipline & Managing others)

제5분과

『万葉集』에 나타난 石上神宮에 관한 연구

이상준(한국, 인천대)

1. 들어가기

社は布留(ふる)の社。活田(いくた)の社。旅の御社(みやしろ)。花ふちの社。杉の御社、しるしやあらんとをかし。ことのままの明神(みょうじん)いとたのもし。「さのみ聞きけんとや言はれ給(たま)はんと思ふぞいとをかしき。---『枕草子 新編古典文學全集 18』(小學館) 제227단

상기는 『枕草子』「社は」단이다. 이 단은 「社は布留の社.」라고 시작된다. 이 「후루 신사」는 나라현 천리시 소재 이소노 가미 신궁(石上神宮)다[235]. 清少納言이 이 수필집에서 헤이안 시대[236] 당시의 神社를 이야기하면서, 일본의 수많은 신사 중에서 石上神宮인 「布留の社」을 제일 먼저 내세운 이유는 무엇인가? 그 의문에 대한 답을 『万葉集』의 「石上神宮」과 관련된 노래를 통해서 풀어보고, 그 노래들이 가지고 있는 의미를 고찰해 보고자 한다.

2. 문학작품의 배경으로서 「이소노 가미 신궁(石上神宮)」

먼저, 문학작품의 배경을 이루고 있는 石上神宮는 어떤 신사인가 하는 것이다.『日本書紀』에 의하면, 斉明天皇(在位 655~661年)은 石上山의 돌(石)을 잘라내서 후타츠키노 미야(両槻宮) 조영(造営)에 이용했고, 많은 석재(石材)를 배(船)로 나르기 위해, 石上山과 아스카(飛鳥)를 연결하는 운하(運河)를 건설하게 하고, 대규모 토목공사에 놀란 당시 사람들은 그것을 「광심거(狂心渠)」라고 비방했다.[237] 이때 운반된 것으로 보이는 천리사암(天理砂岩)은 오늘날에도 아스카 촌(明日香村) 오카노 사카후네이시(岡の酒船石) 유적에서도 볼 수 있다. 당시의 石上山은 지금의 天理市에 있는 산으로 돌산이었던 것이다.

상기 노래의 배경이 되어 있는 石上神宮의 창사(創祀)는 「스진 텐노」이라고 하는 숭신천황(崇神天皇) 7年으로 전한다. 「진무텐노」라고 하는 신무천황(神武天皇)과 관련 있는 영험한 칼(霊剣)인 후츠노 미타마노 스루기(布都御魂剣[238])에 깃든, **후츠노 미타마 오호미카미(布都御魂大神) 등을 제신(祭神)**으로 하고 있다.

---

235) 『枕草子 新編古典文學全集 18』제227단 頭註. 小學館. 1999년. 361쪽.

236) 헤이안(平安) 초기에는 그 땅에, 六歌仙의 한 사람인 僧正遍照가 주거를 마련하고, 「石上 布留の山べの 桜花 うゑけむ時を しる人ぞなき」(遍昭集)라고 하는 노래를 남기고 있다. 또, 『後撰和歌集』 巻十七에, 小野小町가 石上寺를 참배했을 때, 해가 저물어 버렸기 때문에, 하룻밤 숙소를 빌리기 위해, 僧正遍照에게 노래를 보낸 이야기가 남아있다.

237) 『日本書紀』 斉明天皇２年条. 「斉明天皇が「狂心の渠」と謗られた水路を作らせて、石上山(天理)の石を載みて、宮の東の山に石を累ねて垣とし、石の山丘を作った.」

238) 다케미카즈치노 가미(建御雷神)는 이것을 이용하여, 아시하라노 나카츠쿠니(葦原中国)를 平定했다. 神武東征 때, 나가스네히코(ナガスネヒコ) 주살(誅伐)에 실패하고, 熊野山中에서 위기에 처했을 때, 다카쿠라지(高倉下)가 신무천황(神武天皇) 아래에 持参한 검(剣)이 후츠노 미타마(布都御魂)로, 그 검의 영력(霊力)은 군세를 독기로부터 각성시키고, 활력을 얻은 후일의 전쟁에 승리하고, 야마토 정복에 큰 도움이 되었다. 무서운 신을 물리칠 힘을 가진다. 神武治世에서는 모노노베씨(物部氏)의 조상인 우마시머자노 미코토(宇摩志麻治命)가 宮中에서 모셨지만, 崇神天皇 代에 이르러, 같은 物部氏의 이카가시코오노 미코토(伊香色雄命)의 손에 의해 石上神宮으로 옮겨지고, 신체(神体)가 된다. 同社의 제신(祭神)인 후츠노 미타마노 오호카미(布都御魂大神)는 후츠노 미타마(布都御魂)의 영(霊)이다. 布都御魂은 이윽고 배전(拝殿)배전) 뒤편의 금족지(禁足地)에 묻히지만, 明治7(1874)年에 당시의 대궁사(大宮司)인 간 마사토모(菅政友)에 의해서 発掘되어, 本殿内陣에 奉安되고, 신체(神体)로서 모셔지고 있다.

배전(拝殿)의 서쪽과 참배길 옆(参道脇)에 삼나무 고목(神杉)이 있고, 상록수(常緑樹)로 둘러싸인 경내(境内)는 신성한 자연의 모습을 지금도 남기고 있다.

일본 나라에는 오래된 신사가 많지만, 그 중에서도 「石上神宮」은 일본의 고대 호족(豪族) "모노베씨(物部氏)"의 조상신(祖神)을 모시고, 야마토 조정(大和朝廷)의 소위 삼종 신기(三種神器)[239]보다도 오래된 열종의 신기를 모시고 있다. 이 **「이소노 가미노 신궁」은 이세 신궁(伊勢神宮)[240]과 오호미와 신사(大神神社)[241]와 더불어 일본에서 가장 오래된 신사**다. 『古事記』에 의하면, 「神武天皇 東征의 때, 쿠마노(熊野)의 산 속에서 사신(邪神)에게 재난을 당해, 다케미카즈치노 가미(武甕雷神)가 차고 있었던 칼(剣) 때문에 재난을 피했다. 그 칼을 「스진 천황(崇神天皇)」 시대에 후루(布留)라고 하는 곳으로 옮겨서 이소노 가미 대신(石上大神)으로 하고, 모노노 베씨(物部氏)가 지켰다.」고 한다.

모노노 베씨(物部氏)는 오토모씨(大伴氏)와 함께 천황의 친위대(親衛隊)를 맡은 씨족(氏族)이고, 「이소노 가미 신궁」은 원래 야마토 조정의 무기고(武器庫) 역할을 하고 있었다., "오호카미 신사(大神神社)"와 나란히 가장 오래된 신사의 하나다. 모노베씨는 日本 최초의 통일왕조(統一王朝)일 가능성이 높은 미와 왕조(三輪王朝: 邪馬台国) 이전에 있었던 야마토 왕(大和王)의 후예(末裔)가 아니었던가 하는 설이 유력하고, 야마토 조정이 성립된 후에는, 야마토 정권의 군사(軍事)를 관장하는 호족으로서 활약한다. 그와 같은 점에서부터, 이소노 가미 신궁은 옛날 야마토 정권의 병참기지(兵站基地)로서의 역할도 담당하고 있고, 헤이안 초기(平安初期)에 간무 천황(桓武天皇)이 이소노 가미 신궁에 보관되고 있었던 무기(武器)를 헤이안 경(平安京)으로 옮겼을 때는, 연인원 157,000 여명의 인원이 필요했다고 한다.

또, 이소노 가미 신궁은 "泰和?四年(369年)에 백제왕(百済王)이 하사했다."라고 하는 명문(銘文)을 가진 「칠지도(七支刀)」를 소장하고 있다. 이 태도(太刀)는 상기의 그림에서 보듯이, 직도(直刀) 도신(刀身) 좌우(左右)에 새 개씩 총 여섯 개의 지도(支刀)를 가진 특이한 형태를 하고 있고, 『日本書紀』에 신궁황후 섭정 52(253)年에 백제가 헌상했다[242]고 보이는 「칠지도」로 추정되고 있다. 이 神宮의 신고에는 일본 역대천황과 여러 씨족으로부터 봉헌된 방패・창・칼・구슬・장신구 등 많은 신보(神宝)가 수장되어 있다.

그 중에서도 고구려의 광개토대왕비(好太王碑)와 함께 4세기의 동북아 정세에 관한 귀중한 자료인 칠지도(七支刀: ななつのさやのたち)가 유명하다. 1953년에 일본 国宝로 지정된 칠지도(七支刀)가 전해진 장소가 바로 이소노가미 신궁(石上神宮)이다. **신궁의 금족지(禁足地)는 검선상(剣先状)의 돌담(石瑞垣)으로 둘러싸여 있다**. 중국 동진(東晋) 太和四(369)年에, 왜(倭)에 대해, “백제의 구저(久氐) 등이 천웅장언(千熊長彦)을 따라와서 칠지도 하나와 칠자경(七子鏡) 하나, 그리고 여러 가지 귀중한 보물을 바쳤다”[243]고 하는 『일본서기』의 신공기 기사가 매우

---

239) 삼종신기(三種神器)는 日本神話에서 天孫降臨時, 니니기노 미코토(瓊瓊杵尊)가 아마테라스 오호카미(天照大神)로부터 받았다고 하는 거울(鏡: 八咫鏡)・구슬(玉: 八尺瓊勾玉)・칼(剣: 天叢雲剣)을 말한다.

240) 이세신궁(伊勢神宮)에는 태양(太陽)을 神格化한 天照坐皇大御神(天照大御神)을 모시는 皇大神宮과, 衣食住의 수호신인 豊受大御神을 모시는 豊受大神宮이라고 하는 두 개의 正宮이 있고, 일반적으로 皇大神宮은 内宮, 豊受大神宮은 外宮로 부른다.

241) 오호미와 신사(大神神社)는 奈良県 桜井市 미와(三輪)에 있는 神社. 式内社(名神大社), 大和国 一宮, 二十二社(中七社)의 一社다. 旧社格은 官幣大社로, 現在는 神社本庁의 別表神社다. 별칭으로서 「三輪明神」, 「三輪神社」로도 불린다.

242) 『日本書紀』 神功皇后 摂政五十二年 九月条. 五十二年秋九月丁卯朔丙子 久氐等従千熊長彦詣之 則獻七枝刀一口 七子鏡一面及種種重寶 仍啟曰 臣國以西有水 源出自谷那鐵山 其邈七日行之不及 當飲是水 便取是山鐵以永奉聖朝 乃謂孫枕流王曰 今我所通東海貴國 是天所啟 是以垂天恩 割海西而賜我由是國基永固 汝當善脩和好 聚斂土物 奉貢不絕 雖死何恨 自是後 每年相續朝貢焉.

왜곡된 것으로, 오늘날에는 거의 부정되고 있어, 백제에서 하사한 것으로 보는 것이 타당하다.

이 칠지도는 기본적으로 비공개지만, 드물게 공개되는 경우도 있다. 2013年 4月 9日부터 5月12日까지의 기간한정으로 동경 국립박물관「大神社展」에 전시된 적이 있다.

이 신궁 입구에 있는 도리이(鳥居) 왼쪽(左側)과 石上神宮 외원공원(外苑公園) 입구에 각각『万葉集』10/1927歌와 04/0501歌를 새긴 만엽가비(万葉歌碑)가 있다.

3. 石上神宮를 소재로 한 노래

3-1) 序詞와 掛詞

『万葉集』에는 石上神宮과 관련된 노래가 15수나 된다. 그 중의 대표적인 노래로 몇 개를 감상한다. 이들 노래를 감상하기 위해서 일본 和歌의 표현기법의 하나인 죠시(序詞)에 대한 이해를 전제로 한다. 그럼,「죠시」라고는 표현 기법에 대해서 먼저, 고찰한다.

『古今和歌集』巻第十一 恋歌 469番歌
ほととぎす鳴くやさつきのあやめ草**あやめも知らぬ**恋もするかな

상기의 노래(歌)의 경우,「아야메(あやめ)」가 핵심시어다.「아야메쿠사(あやめ草)」는 식물인 창포(菖蒲)다.「아야메」를「文目」로 쓰면,「분별」의 의미다.[244] 상기 노래의「아야메」는「창포」와「분별」과 관련된 말이다.

두견새가 우는 5월에 한창 피는「창포 꽃」, 그「아야메」는 아니지만,「분별」라고 하는「아야메」도 모르게 되는 사랑도 하는 것이구나.「아야메쿠사」라고 하는 창포 꽃이 여성을 표현하고 있다면, 그 여성이 사랑을 애태우며 울고, 어지러운 사랑도 하는구나! 라고 하는 상당히 절박한 노래가 된다.

「두견이 운다.(ほととぎすが鳴く)」라고 하면,「오월(さつき)」,「오월」이라고 하면,「창포를 의미하는 아야메쿠사」[245], 그「아야메쿠사」는 아니지만,「분별이 없는(あやめも知らぬ)」사랑도 하는구나! 라고 하는 것으로, 연상(連想)의 연속으로, 하고 싶은 말인「あやめも知らぬ」를 끌어내는 것이다.

결국, 어떤 식으로 재미있게 연상을 거듭해서 하고 싶은 말을 끌어내느냐가, 가인(歌人)이 솜씨를 보여줄 장면이다.

마쿠라코토바(枕詞)도, 다음에 말을 끌어내기 위해 앞에 나오는 말이라는 점에서 서사(序詞)와 유사하지만, 다음에 오는 말이 정해져 있어서, 생각할 여지가 적은 것이다. 그래서, 음조(音調)를 조정하는 정도의 의미밖에 끌어내지 못해서, 서사(序詞)처럼 가인(歌人)의 능력을 판단하기는 힘들다. **가케코토바(掛詞)는 언어(말)의 이중성(二重性)을 이용한 재미를 음미하는 것으로, 서사(序詞)를 사용할 때에는 종종 병행(併用)**된다.

機知를 시험하는 序詞와 掛詞는 주로『古今和歌集』에서 발달한 技法이지만, 기지가 介在할

243)『일본서기(日本書紀)』神功皇后 摂政五十二年 九月条의「五十二年秋九月丁卯朔丙子 久氐等従千熊長彦詣之 則獻七枝刀一口 七子鏡一面及種種重寶 仍啟曰 臣國以西有水 源出自谷那鐵山 其邈七日行之不及 當飲是水 便取是山鐵以永奉聖朝 乃謂孫枕流王曰 今我所通東海貴國 是天所啟 是以垂天恩 割海西而賜我 由是國基永固 汝當善脩和好 聚斂土物 奉貢不絕 雖死何恨 自是後 每年相續朝貢焉.」

244)「文目も分かず」는「物事の分別がつかないさま」,「あやめも知らず」는「物の道理, 善悪の区別 따위를 모른다.」

245) 菖蒲草(あやめくさ: 명) 붓꽃, 창포의 옛 이름.

여지가 적은 枕詞는『万葉集』에서 현저하게 사용되고 있지만, 石上神宮 관련 노래에서 序詞와 掛詞에 대한 이해를 통해서 감상해야 하는 특성을 아래와 같이 찾아볼 수 있다.

3-2) 万葉의 노래

①『万葉集』03/0420-0422歌群의 第2反歌(03/0422歌)

제사: 石田王(いはたのおほきみ)の卒(みまか)る時に、丹生王(にふのおほきみ)の作る歌一首 并せて短歌
훈독: 石上 布留の山なる 杉群の 思ひ過ぐべき 君にあらなくに
한역: 이소노 가미노 후루산의 오랜 세월동안 울창하게 우거진 삼나무 고목 숲처럼, 오랜 세월 동안 잊어버릴 당신은 아닐 진데. (결코 당신을 잊을 수는 없다.)

이 노래는 제사(題詞)에 의하면,「이하타노 오호키미」가 죽었을 때,「니후노 오호키미」가 만든 만가(挽歌)다.「이하타노 오호키미」의 죽음을「졸(卒)」로 표현되어 있기 때문에, 그는 누구인지 정확하게는 알 수 없지만, 4·5위(四・五位)에 해당하는 관리나 천황의 친족인 것을 알 수 있다[246]. 이 만가를 어떻게 해야 올바르게 이해하는 것이 가능한 것인가?

노랫말(歌語)인「후루」와「스기」가 함축하고 있는 수사법인「죠코토바」라고 하는「서사(序詞)」에 대하여 고찰해 보기로 한다.

「이소노 가미노 후루(石上布留)」의 **"후루(布留)"는「세월이 흘러 오래 되다」의 "후루이(古い)"와「신이 내려오다」의 후루(降る)의「掛詞」**로 되어 있다. 위 세구(上三句)까지는 그「삼나무(杉)」의「스기」로부터「시간의 경과(過ぎ)」를 나타내는「스기」를 유도하기 위한 **유음(類音)을 이용한「序詞」**로 되어 있다.

이렇게 함으로써,「이소노 가미노 후루노 야마(石上の布留の山)」에는 **광림(光臨)한 신을 모시는「石上神宮」이 있고, 그 경내(境内)에는 삼나무가 오랜 세월동안 울창하게 우거져 있음**을 알 수 있는 것이다. 그러므로, 상기의 노래에서 니후노 오호키미가 앞으로 아무리 오랜 세월이 흘러도 돌아가신 당신(이하타노 오호키미)을 절대로 있지 않겠다고 하는 시적 해석이 가능하게 되는 것이다.

②『万葉歌』10/1926-1927歌 중의 1927歌
題詞: 問答
훈독: 石上(いそのかみ), ~~布留(ふる)の神杉(かむすぎ)~~, 神(かむ)びにし, 我(わ)れやさらさら、恋(こひ)にあひにける
한역: 이소노 가미의 후루(布留)에 서있는 신령스런 삼나무 고목만큼 신령스럽지는 않지만, 흐르는 세월따라 삼나무가 고목이 되었듯이 나이를 먹어 퇴물이 되어 버린 내가 늘그막에 와서 새삼스럽게 사랑을 한 것이에요.

이 노래는 10/1926歌와 남녀가 사랑을 노래하는 문답가(問答歌)다. 10/1926歌는 봄에 피는 마취목(馬酔木)이 마음에 드는 것과 똑같이, 당신을 좋아한다고 하는 소문이 시끄럽다한들, 당

246)「喪葬令」에「親王 및 三位以上은 훙(薨)으로 と称せよ。五位及び皇親は卒と称せよ。六位以下、庶人に至るまでは死と称せよ」と定められており、「卒」は四位・五位の者及び天皇の親族の死についていう語である。

신과 함께 하겠다고 하는 각오를 다지는 여성의 노래다.

10/1927歌는 여자에게 사랑의 고백을 듣고서, 당황하면서도 쑥스러워 있는 남자의 노래다. 이소노 가미의 후루에 서있는 **삼나무 고목처럼 흐르는 세월 따라 나이를 먹어 퇴물이 되어 버린 내가**, 늘그막에 와서 새삼스럽게 사랑에 빠진 것인가, 라고 하는 노래다, 石上神宮이 있는 고장 명(地域名)인 후루(布留: フル)가 「세월이 흐르다(年を経る)」의 「후루(フル)」에 걸고, 신령스러운 삼나무 고목인 「神杉(가무스기)」의 「스기」도 「시간이 지나가다」의 「스기(過ぎ)」에 걸려서 「오래된 것」을 나타내고 있는 표현이기도 하다. 여기에 「神杉(가무스기)」의 「神(가무)」는 石上神宮에 솟은 삼나무의 「신령스러운 고목」의 이미지를 더한다. 이 「布留の神杉」는 「三輪の神杉」와 신령스런 분위의 대표적인 시적표현으로 자리 잡게 된다. 그래서, 세월 따라 나이를 먹어 퇴물이 되어 버린 노익장과, 차곡차곡 쌓인 연정을 강조하는 중층적인 표현이 된다. 이른바 「序詞」 표현기법이지만, 「序詞」의 단순한 서(序)는 아니고, 주요한 문맥에 이미지를 중첩하는 시적표현이기에 깊이를 더하는 작용을 하고 있다고 할 수 있다.

③『万葉歌』04/0501歌

훈독: 未通女[247]らが袖振る[248]山の瑞垣[249]の久しき時ゆ思ひき我は

한역: 아가씨가 소매를 흔드는 후루야마의 멋진 울타리처럼, 아주 옛날부터 당신을 사랑하고 있었던 것이다 나는!

(아가씨가 소매를 흔든다)고 하는 「소데후루(袖振る)」것의 「후루(振る)」와 지명(地名)의 「후루(布留)」가 중첩되어 있다. 또, 멋진 울타리(瑞垣)란 후루(布留)에 있는 石上神宮의 신역(神域)을 둘러싸고 있는 울타리를 말한다. 이것은 옛날부터 있었던 것으로 石上神宮을 상징하는 것이고, 이것도 「오래되다」고 하는 "후루(古)"에 중첩된다. 「오래되다」고 하는 「후루(古)」로부터, **"오래된"의 의미를 지닌 「히사시(久し)」가 도출**되는 것이기 때문에, 이중삼중으로 죠코토바序言葉)가 겹쳐 있는 것이다. 노래의 의미는 죠고토바를 제거해 보면, 남는 것은 「오래 전부터 당신을 사랑하고 있었다.」라고 하는 것뿐이다.

상기 歌는 신(神)을 모시는 아가씨들이 신을 맞이하는 「소매를 흔든다.」고 하는 「후루(振る)」와 그 후루산(布留山)에 있는 신사의 멋진 울타리가 오래되었듯이, 오랜 세월을 쭉 계속 사랑해 온 것이다, 나는. 이라고 하는 노래다.

이 노래를 읊은 柿本人麻呂는 특징 있는 地名 사용으로도 유명하다. 여기에서는 石上神宮가 있는 후루야마라고 하는 이름을 젊은 여성이 소매를 흔드는 동작에 기인해서 표현하고 있다. 거기에서는 이중투사처럼 신성한 산과 울타리의 표현으로부터 연상되는 여성의 아름다움과 인간의 척도를 넘는 길이와 힘으로 품어 온 사랑의 강조를 살펴볼 수 있는 것이다.

4. 결론

『枕草子』에서 일본의 神社 중에서 왜 石上神宮이 제일 먼저 거론하고 있는 것인가 하면, 일본의 초대 천황이라고 하는 소위 神武天皇과 관련 있는 霊剣인 후츠노 미타마노 스루기(布都御魂剣[250])에 깃든, **후츠노 미타마 오호미카미(布都御魂大神) 등을 제신(祭神)**으로 하고 있기

247) 處女・未通女 = おとめ・神おとめ・聖少女・巫女

248) 振る = 布留 袖振るは招神行為. 袖を振るから、布留山(ふるやま)を導いています。布留山(ふるやま)は、石神(いそのかみ)を指しています。

249) 瑞垣 = 水垣・神社宮殿の垣根・「みず」は美称.

때문만 아니라, 『万葉集』의 노래에서 보듯이 당시에 이미 石上神宮이 신령스러운 神社로 자리 잡고 있었던 것에 기인한 것으로 추정할 수 있다. 그리고, 石上神宮과 관련된 万葉의 노래는 단순한 枕詞가 아닌 序詞와 掛詞를 이용한 노래가 많고, 이러한 和歌의 수사법을 올바르게 이해하지 못하면 이들 노래를 올바르게 감상할 수 없는 것이다. 이것은 후대의 『古今和歌集』에서 볼 수 있는 표현기법으로 시대를 앞선 노래라고 할 수 있는 것이다.

Abstract

Research on Isonokami Jingu which appeared in the "Manyousyu"

LeeSangJoon(Incheon National University)

Why did Seishonagon take up Isonokami Jingu at the foremost in the shrine in Japan in the "MAKURANOSOUSI"?
It can be presumed that Isonokami Jingu originated in having established the position as a shrine appropriate for a divine spirit so that it might see in the song of the "MANYOUSYU", since it was an HUTUNOMITAMAOHOKAMI who dwelt in the divine sword which is relevant to Emperor Jimmu who is the Japanese first Emperor.
And the song of the "Ten Thousand Leaves" relevant to Isonokami Jingu is being unable to appreciate these songs correctly, if there are many songs using ZYOSI which is not a simple conventional epithet, and KAKEKOTOBA and they cannot understand this rhetoric method correctly.

KEY WORDS: Isonokami Jingu, HUTUNOMITAMAOHOKAMI, Emperor Jimmu, ZYOSI , KAKEKOTOBA.

250) 다케미카즈치노 가미(建御雷神)는 이것을 이용하여, 아시하라노 나카츠쿠니(葦原中国)를 平定했다. 神武東征 때, 나가스네히코(ナガスネヒコ) 주살(誅伐)에 실패하고, 熊野山中에서 위기에 처했을 때, 다카쿠라지(高倉下)가 신무천황(神武天皇) 아래에 持参한 검(剣)이 후츠노 미타마(布都御魂)로, 그 검의 영력(霊力)은 군세를 독기로부터 각성시키고, 활력을 얻은 후일의 전쟁에 승리하고, 야마토 정복에 큰 도움이 되었다. 무서운 신을 물리칠 힘을 가진다. 神武治世에서는 모노노베씨(物部氏)의 조상인 우마시머자노 미코토(宇摩志麻治命)가 宮中에서 모셨지만, 崇神天皇 代에 이르러, 같은 物部氏의 이카가시코오노 미코토(伊香色雄命)의 손에 의해 石上神宮으로 옮겨지고, 신체(神体)가 된다. 同社의 제신(祭神)인 후츠노 미타마노 오호카미(布都御魂大神)는 후츠노 미타마(布都御魂)의 영(霊)이다. 布都御魂은 이윽고 배전(拝殿)배전) 뒤편의 금족지(禁足地)에 묻히지만, 明治7(1874)年에 당시의 대궁사(大宮司)인 간 마사토모(菅政友)에 의해서 発掘되어, 本殿内陣에 奉安되고, 신체(神体)로서 모셔지고 있다.

『헤이케 모노가타리』(平家物語)에서의 와카(和歌)의 역할과 의미

張 永喆 (群山大)

1. 머리말

역사 서술을 기본 바탕으로 하는 군키 모노가타리(軍記物語)의 대표작 『헤이케 모노가타리』(平家物語)에는 일본 전통시인 와카(和歌)가 상당수 포함되어 있다.[251] 이는 일본 최초의 역사서 『고사기』(古事記)와 『일본서기』(日本書紀)에 수록된 이른바 기기(記紀)가요의 예에서 보듯 역사 서술 표현의 한 방식이라 할 수 있다. 이는 또한 『겐지 모노가타리』(源氏物語) 등 헤이안 시대에 나온 모노가타리에서도 비중에 차이가 있을 뿐 와카의 역할과 의미는 큰 몫을 차지한다. 『헤이케 모노가타리』 이외 다른 군키 모노가타리에서도 와카는 서술표현의 한 요소로 정착되어 나타난다.

역사 서술에 포함된 와카는 어떤 역할과 의미를 갖는 것일까? 선행 연구로서 사쿠라이 요코(櫻井陽子)는 다다노리(忠度)의 와카「行き暮れて」를 중심으로 『헤이케 모노가타리』의 본문을 검토하고 있다.[252] 와카=서정, 풍류=부차적이라는 도식이 기존에 있었지만 그 관점에서 벗어나자고 한다. 와카의 내용이 본문전개와 부합되고 서로 촉발하고 공명함으로써 독자의 이해가 정서적, 심정적으로 심화되어 갈 때 비로소 서정성을 획득한다고 본다.

사야 마키토(佐谷眞木人)는 『헤이케 모노가타리』의 운율성과 관련하여 선학의 연구성과로서 권10의 「海道下り」의 운율성, 연교본(延慶本)에서의 7·5조 로에이(朗詠)풍의 화려한 문장 등을 예시한다.[253] 가쿠이치본(覺一本)은 7·5조가 의외로 적게 보인다고 지적하면서 복수의 7·5조가 거듭 사용된 문장 20여 곳을 예시한다. 나아가서 가요를 비롯한 당대 예능과 친화성이 강한 7·5조의 운율성이『헤이케 모노가타리』에 효과적으로 사용되고 있다는 점을 지적한다.

본 발표에서는 우선『헤이케 모노가타리』에 수록된 와카가 전체적으로 작품 내에서 어떤 역할과 의미를 수행하고 있는지를 검토한다. 나아가서 와카를 포함하여 작품에서의 운율성이 어떤 요소들에 의해 발현되고 있는지 살펴본다. 그런 과정을 통해 『헤이케 모노가타리』만의 독특한 비극적 서정이 서사적 구조 속에 어떻게 자리 잡았는지 실증적으로 확인하고자 한다.

2. 卷1의 와카 배치와 의미

『헤이케 모노가타리』에는 와카와 관련된 문장으로 다음과 같은 언급이 있다.

Ⓐ가키노모토노 히토마로(柿本人麻呂)는 섬에 가려 보이다 말다 하는 배를 아쉬워하고 야마베노 아카히토(山部赤人)는 갈대밭의 두루미를 속절없이 바라보았다. Ⓑ스미요시(住吉) 명신

251) 가구이치본(覺一本)을 저본으로 하는 신대계본(新大系本)『헤이케 모노가타리』의 경우 100수 정도의 와카가 실려 있다. 이하 본고에서의 텍스트 인용은 신대계본에 의한 것이다.

252) 『国語と国文学』「忠度辞世の和歌「行き暮れて」再考 ーー 平家物語の本文の再検討から ーー」東京大学国語国文学会 2006. 12

253) 『国文学 解釈と鑑賞』「『平家物語』の韻律性と死の描写」至文堂 2010. 12

(明神)은 신전의 서까래 끝 엇벤 나무를 염려하시고 미와(三輪) 명신은 삼나무로 세운 문을 가리키셨다. ©옛날 스사노오노 미코토(素盞烏尊)가 31자로 일본 노래를 처음 지으신 이래 줄곧 각각의 신명(神明)과 부처께서도 그 음수율로써 백천만 편의 생각을 읊으셨다.

(권2「卒都婆流」원문자는 필자가 표시함)

일본 최초의 와카집『만요슈』(万葉集) 시대의 대표 가인 두 사람을 그들이 읊은 시상과 함께 소개하고(Ⓐ) 신사에 모셔진 신들도 와카를 읊었으며(Ⓑ) 스사노오가 처음으로 와카를 읊은 이래로 신들과 부처도 와카로써 자신의 생각을 나타냈다고 서술한다.(Ⓒ)[254] Ⓐ에서는 인간의 정서가 Ⓑ와 Ⓒ에서는 신과 부처의 생각이(또는 어떤 계시가) 와카를 통해 표현된다고 정의하고 있다.『헤이케 모노가타리』에서 와카는 이와 같은 인식을 바탕으로 사용되고 있다고 해석할 수 있다.[255]

『헤이케 모노가타리』는 권1에서 권12 및 관정권(灌頂卷)에 이르기까지 빠짐없이 와카를 배치하고 있다.[256] 권1의 경우를 살펴보면 다음과 같다. 권1의 세 번째 단「농어」(鱸)에는 기요모리(淸盛)의 부친 다다모리(忠盛)가 귀족들의 견제를 무릅쓰고 전상인(殿上人)이 된 무렵의 일이 소개된다. 지방 임지에서 도성으로 올라온 다다모리에게 도바(鳥羽) 상황이 아카시(明石) 포구가 어떠하더냐고 묻자

먼동이 트고 달이 기운 아카시 포구 바람에
파도만 출렁이며 떠밀려 오더이다
有明の月も明石のうら風に浪ばかりこそよるとみえしか

라고 와카로 대답한다. 상황이 감동하였고 긴요슈(金葉集)에 수록되었다고 본문은 전한다. 무사 가문 출신으로 이제 겨우 상급 귀족 반열에 오른 다다모리가 그럴만한 자격이 있음을 입증하는 증거로 와카가 사용되고 있다. 바로 이어서 다다모리가 사랑하던 뇨보(女房)가 다다모리가 두고 간 부채를 두고 다른 뇨보들이 관심을 보이자

구름 위에서 그냥 새어져 나온 달빛이라서
함부로 아무러이 말 못해 드리지요
雲井**よりただもりきたる**月**なればおぼろげにては**言**はじとぞ**思**ふ**

라고 역시 와카로 재치있게 대꾸한다. 그녀가 곧 다다노리(忠度)의 모친이라고 본문은 덧붙인다. 바로 이어 풍류(원문은 風情)를 다다모리가 좋아하고 그 처 또한 와카가 뛰어났다고 평가하고 있다. 본문은 바로 이어 다다모리의 죽음을 알리고 장남 기요모리가 그 뒤를 이었다며 그의 출세 과정을 자세히 소개한다. 이와 같은 전개과정을 통해 보자면 다다모리의 와카가 헤이케 일문의 출세와 번영을 이끄는 설득력 있는 도구로 사용되고 있음을 확인할 수 있다. (중략)

---

254) 이는『고킨슈』(古今集)의 가나 서문에서 사다이에(定家)가 밝힌 와카의 역할과 대비된다고 할 수 있다. 즉『고킨슈』는 와카가 인간의 여러 생각과 정서를 여러 가지 말로 표현한 것이라는 데 반해 위 문장은 그 영역을 신과 부처의 영역으로까지 확장하고 있다.

255) 권11「剣」에는 스사노오가 읊은「八雲たつ」노래가 와카의 시초로 소개되고 있다.

256) 권1에 7수, 권2에 6수, 권3에 2수, 권4에 14수, 권5에 11수, 권6에 8수, 권7에 10수, 권8에 8수, 권9에 6수, 권10에 12수, 권11에 7수, 권12에 1수, 관정권에 8수 도합 100수가 수록된 것으로 필자는 파악하고 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 『헤이케 모노가타리』권1에서의 와카의 역할과 의미는 작품 전체 구성과 사건 전개 및 인물상 형성에 깊이 연관되어 있다. 헤이케가 번영을 누리게 된 이유, 기요모리의 악행에 대한 여인들의 저항의 몸짓, 천황가의 난맥상의 일단, 고시라카와 상황 측신들의 욕망과 좌절, 풍류를 아는 무사들의 전형 등이 와카를 중요한 소재로 하여 엮어져 있는 것이다.

3. 와카와 관련된 대표 인물과 장면

『헤이케 모노가타리』에 수록된 와카와 관련하여 가장 많이 등장하는 인물이 요리마사(賴政), 다다노리(忠度), 시게히라(重衡), 겐레이몬인(建禮門院) 등이다. 권1에서 처음 소개된 요리마사의 와카는 권4에서 집중해서 5수가 나타난다. 요리마사는 헤이케의 영화에 평소 불만을 품고 있던 중 모치히토오(以仁王)가 헤이케 타도를 위해 거병하였을 때 가담하였다가 전투에서 부상을 입고 자결한다.(「왕자의 최후」宮御最期) 그 때 임종을 눈앞에 두고 와카를 읊는다.

땅속 파묻힌 나무는 꽃도 피울 일마저 없어
그런 신세가 되니 이를 슬퍼하노라
埋木**のはなさく**事**もなかりしに**身**のなるはてぞかなしかりける**

『헤이케 모노가타리』본문은 그 시각에 노래를 읊을 만한 여유도 없었으나 젊었을 적부터 워낙 와카를 즐겨 하던 지라 최후의 순간에도 이를 잊지 않았다고 덧붙인다. 그의 자결이 마지막 임종시와 더불어 깊이 각인되는 장면이다. (중략)

다다노리(忠度)는 헤이케를 대표하는 가인으로 손꼽힌다. 기요모리(淸盛) 사후 헤이케는 파죽지세로 밀려 도성을 버리고 탈출하기에 이른다. 어린 주상을 모신 헤이케 일문이 허둥대며 도성을 빠져 나간다. 그 와중에 다다노리는 당대의 가인 슌제이(俊成)를 찾아가 자신이 평소 지은 와카를 맡기며 한 수라도 좋으니 가집 편찬 시 실어달라고 부탁한다.(권7「다다노리 도성 탈출」忠敎都落) 그래서 훗날 작자 미상으로 실린 와카가 다음 노래이다.

잔물결 이는 시가(志賀) 옛 도읍은 황폐하건만
옛 모습 변치 않고 산 벚꽃 피었어라
さざなみや志賀**の**都**はあれにしをむかしながらの**山**ざくらかな**

한 시가 급한 상황에서 탈출을 하다 말고 되돌아와 자신의 와카를 맡기는 다다노리의 모습에서 슌제이는 황폐한 옛 도읍에 핀 산 벚꽃을 보았던 것일까. 그 이전에 다다노리 스스로 자신의 모습을 그렇게 내다보았다고도 읽혀진다. 헤이케 일문의 도성 탈출은 다다노리의 와카와 관련된 사연에 의해 그 절박함이 생생하게 전해지고 있는 것이다.

그 후 도성 가까이 세력을 만회해 진격해 들어온 헤이케는 이치노타니(一谷) 전투에서 요시쓰네(義經) 군대의 기습으로 치명적인 참패를 당한다. 헤이케 일문의 상층부 여러 무사가 전사하거나 생포된다. 다다노리도 치열한 싸움 끝에 목숨을 잃는다.(권9 「다다노리의 최후」忠敎最期) 그러나 적군에게 자신의 이름을 밝히지 않아서 누구인지를 몰랐는데 화살 전통에 묶여 있는 편지에 와카 한 수가 적혀 있었다.

길이 어두워 나무 아래 그늘에 쉬어 가자니
벚꽃이 오늘 이 밤 주인인 듯하여라
ゆきくれて木のしたかげをやどとせば花やこよひのあるじならまし

한뎃잠을 자는 험난한 피난길에도 벚꽃에 눈길을 주는 가인 다다노리다운 노래이다. 이 와카에 의해 그 주인이 다다노리임이 밝혀진다. 그렇다면 이 와카는 다다노리가 자신의 죽음을 예상하고 지은 절명시가 된다.[257] 피난길이 아니라 저승길에서 나무 한 그루가 만든 꽃 그늘 아래서 안식을 얻는 다다노리는 무사로서보다는 역시 가인으로서 그 진가를 발휘하고 있다.[258] 이치노타니 전투에서 각자의 운명에 따라 최후를 맞는 헤이케 일문의 죽음의 행렬 중 다다노리의 최후가 하나의 단으로 설정된 이유도 거기에 있다. 아울러 도성 탈출 시 남긴 와카에서의 산 벚꽃이 그의 최후와 함께 남은 와카에서의 벚꽃과 다시 만나고 있다. 벚꽃이 핀 자리가 다다노리의 와카에서 서로 만나는 지점이 되고 있다.

(이하 시게히라(重衡)와 겐레이몬인(建禮門院)의 와카 및 설명 생략함)

4. 작품 속 와카의 기능과 형식

『헤이케 모노가타리』에서 와카는 여러 가지 기능으로 사용되고 있다. 사랑을 나누는 연인끼리는 연가로서 사용된다. 사랑을 시작해 보자고 와카를 건네기도 하고 그러기가 무척 어렵다고도 고백한다.(Ⓕ) 그런 상대에게 그럼 다가와 보라고도 답을 한다.(Ⓖ) 이별의 장면에서도 와카를 주고받는다.(Ⓗ) 특히 죽음을 앞둔 이별은 서글픈 와카가 될 수밖에 없다. 자신의 죽음도 상대방의 죽음도 그 앞에서는 무기력하게 인간은 허물어진다.[259] 죽음 이후 이별 또한 이에 못지않게 애절하다. 차라리 죽은 이의 명복을 비는 노래가 애절함의 경지를 넘어선다.[260] 그곳에는 인간의 부재 대신 신의 보살핌이 있으리라는 믿음이 존재한다. 이하 Ⓕ~Ⓗ에 해당하는 와카를 한 대목씩 예시한다.

Ⓕ **이 내 사랑은 비좁은 계곡물 위 통나무 다리**
밟고만 지나가니 젖어드는 옷소매
我こひはほそ谷河のまろ木ばしふみかへされてぬるる袖かな
(권9「고자이쇼 투신」(小宰相身投)에서 미치모리 通盛)

Ⓖ **그냥 빌어요 비좁은 계곡물 위 통나무 다리**
계속 밟고 다니다 떨어질 날 있으리
ただたのめほそ谷河のまろ木橋ふみかへしてはおちざらめやは
(권9「고자이쇼 투신」(小宰相身投)에서 쇼세이몬인 上西門院)

Ⓗ **자를 때까지 원망도 많았지요 그 길던 머리**
참된 길 들고 보니 사는 게 기쁨이죠
そるまではうらみしかどもあづさ弓まことの道にいるぞうれしき
(권10「요코부에」(橫笛)에서 다키구치 滝口)

---

257) 유명한 가인 사이교(西行)의 와카와 대비해 볼 수도 있을 것이다.「바라기로는 꽃그늘 그 아래서 봄에 죽었으면 그 음력 둘쨋달 보름달 뜰 무렵에 願はくは花の下にて春死なんそのきさらぎの望月のころ」

258)『헤이케 모노가타리』 본문은 적군도 아군도 "무예로도 가도(歌道)로도 뛰어난 분이셨는데. 불쌍한 대장군이로구나"라며 모두들 눈물을 흘렸다고 적고 있다.

259) 예를 들어 시게히라(重衡) 부부가 죽음을 앞에 두고 주고받은 증답가

260) 예를 들어 겐레이몬인(建禮門院)이 출가 후 일문의 극락왕생을 빌며 읊었던 일련의 와카들

자른다 하여 무얼 원망하리오 그 길던 머리
잡는다고 머무를 그 마음 아닌 바에
そるとてもなにかうらみむあづさ弓ひきとどむべきこころならねば
(권10「요코부에」(横笛)에서 요코부에 横笛)

신에 대한 기원은 현실에서 이루어지는 것까지 포함된다. 자신의 출세를 기원하기도 하고 출전을 앞두고 승전을 기원하기도 한다.(Ⓘ) 『헤이케 모노가타리』에서는 특이하게도 신의 목소리가 와카의 형태로 종종 나타난다. 탁선(託宣)의 기능을 하는 와카 5례가 있다.[261] 탁선에 의해 기원이 이루어지기도 하고 결과가 반대로 나타나기도 한다.

『헤이케 모노가타리』에는 인물에 대한 평가 또는 사건의 성격을 규정짓는 기능을 하는 와카도 상당수 있다. 이른바 낙수(落首)라 하여 일반 서민들이 어떤 인물을 풍자 조롱하거나 세인이 발설하기를 꺼리는 내용조차 과감히 들추어내는 와카들이다.(Ⓙ) 누가 지었는지 알 수 없지만 사람들 눈에 띄는 곳에 붙어 있다. 본문에서는 낙서(落書)라고도 표기되지만 정곡을 찌르는 매력을 보이기도 한다. 이하 Ⓘ와 Ⓙ에 해당하는 와카를 한 대목씩 예시한다. Ⓘ는 쓰네마사(經正)가 겐지를 치기 위해 출전을 앞두고 치쿠부시마(竹生島)에 들어가 신전에 기원을 올리니 영험이 내렸다고 읊은 와카이다. Ⓙ는 후쿠하라(福原)로 갑자기 천도를 감행한 헤이케를 비난하는 낙수 2수이다.

Ⓘ 천년 이래로 신께서 내 소원을 들어 주신 듯
하얗게 색을 내어 그 모습 보이시네
千はやふる神にいのりのかなへばやしるくも色のあらはれにける
(권7「치쿠부시마 참예」竹生島詣)

Ⓙ 일백 년씩을 네 번이나 지내온 도성이건만
오타기(愛宕) 내 옛 고향 황폐해져 버렸네
ももとせを四かへりまでにすぎきにし乙城のさとのあれやはてなん
꽃 피고 지는 어여쁜 이 도성을 내팽겨 두고
바람 부는 후쿠하라 어찌 될까 수상타
咲きいづる花の都をふりすてて風ふく原のすゑぞあやうき (권5「천도」都遷)

와카의 형식상 특이한 점으로 증답가(贈答歌)가 다수 보인다.[262] 12례 정도가 있으니 결코 적지 않은 숫자이다. 대화문 형식의 문장도 『헤이케 모노가타리』에 많이 보이지만 증답가는 단순한 담화 이상으로 대화자의 감정과 본심을 드러내 준다는 점에서 더욱 주목을 받는다. 렌가(連歌) 형식의 와카도 3례 보인다.[263] 두 사람의 대화이자 의견 교환 내지 감정의 소통 등의 효과를 나타낸다. (이하 생략)

261) 권1에서 나리치카(成親)의 기도에 응답하여 나타난 탁선이 그 중 하나이다.
262) 위에 제시한 Ⓗ의 경우가 그 중 하나이다.
263) 권4에서 요리나가(賴長)와 요리마사(賴政)가 상구(上口)와 하구(下口)를 나누어 지은 예가 그 중 하나이다.

『万葉集』の女王の歌-宴席歌を中心に-

斎藤麻子(韓国: 明知大)

１．はじめに

『万葉集』には約130名ほどの女性歌人がいるが、天皇をはじめとする皇族の女性、命婦や采女などの宮廷の女性、また大伴氏をはじめとする女郎や娘子と呼ばれる中央や地方貴族の女性、遊行婦女などその身分は様々である。斎藤(2014) では女性歌人の中でも女王と呼ばれた皇族の女性たちの挽歌が、初期においては伝統的な神話の世界を継承したものであり、後期には他の身分の女性歌人やまた男性歌人たちにも詠まれることのなかった「長屋王の死」という歴史的事実と深く関わる哀傷歌であるという点を明らかにした。これに続き、本稿では女王たちの宴での歌についての考察を試みる。

2. 女王の歌の位相

『万葉集』に歌を残している皇族の女性としては天皇、皇后・皇女、女王が挙げられる。「養老律令」は、皇族の婚姻法の規定である「継嗣令[264]」に皇族の身分、継嗣法及びその手続きを定めている。この皇兄弟子条では「凡皇兄弟皇子。皆為親王。女帝子亦同。以外並為諸王。自親王五世。謂得王名。不在皇親之限」とし、天皇の兄弟と皇子を親王、それ以外を諸王として区分している。女性の場合は内親王と女王に区分され、親王から五世まではたとえ王の名を得てても皇族とはしなかった。

また、壬申の乱 (672年) 後、即位した天武天皇が男子出身の法と同時に、女子の出仕に関して次のように述べている。「夫れ初めて出身せむ者をば、先ず大舎人へしめよ。然る後に、その才能を選簡びて、当職に充てよ。また婦女は、夫有ると夫無き、及び長幼を問ふこと無く、進仕へむと欲ふ者をば聴せ。其の考選はむことは官人の例に准へ[265]」(天武二年五月) と、希望すれば女子の場合でも、長幼を問はず、既婚未婚にかかわりなく出仕することができ、昇進の道も開かれていた。独立した考選の制はなかったが、男子のそれに准じて行うというのである。現実的には男子同様でなかったことが、以降の実態から明らかだが、この時以降、律令制度の整備にともない、宮廷出仕の女子に関する制度も着実に整えられていった。

持統五年正月一日にも親王、諸臣と共に、内親王、女王、内命婦等に位を賜り[266]。天武・持統朝におけるこれら有位の女王、内命婦が宮廷で果たした役割りは定かではないが、大宝律令に定められた後宮十二司の役割とさほど異っていなかった[267]と思われる。

『万葉集』の20名 (内1名は左注に名があげられているのみ) の女王の中で雑歌を詠んでいるのは、額田王(1/8,9,16,17,18,20) 沙弥王(9/1763) 児部女王(16/3821) , 久米女王(8/1583) 河内女王(18/4059) 粟田女王(18/4060) である。これらの中でも宴の場が題詞または左注により分かるのは、天智天皇が内大臣藤原朝臣に詔して春山万花の艶と秋山千葉とどちらのほうに深い趣きがあるかを尋ねたときに額田王が判定した歌、天平十年(738) 橘朝臣奈良麻宅宴での久米女王の歌、天平十六年(744) 太上天皇(元正天皇) が左大臣橘諸兄らと難波宮に滞在したときの河内女王、粟田女王の歌である。

---

264)井上光貞他 (1978) 『日本思想大系３　律令』岩波書店、p.281脚註

265)「五月乙酉朔、詔公卿大夫及諸臣連并伴造等曰「夫初出身者、先令仕大舎人。然後、選簡其才能、以充当職。又婦女者、無問有夫無夫及長幼、欲進仕者、聴矣。其考選、准官人之例。」

266) 「五年春正月癸酉朔、賜親王・諸臣・内新王・女王・内命婦等位。」

267) 阿蘇瑞枝(1992)『万葉和歌史論考』、笠間書院、p.572

3．春秋競憐を歌を以て判る歌

額田王の歌について梶川信行[268]は「七世紀の声の世界を忠実に伝えたものではなく、その本文は八世紀の眼差しをとおして定着したものであって、我々は七世紀に活躍した彼女をそのまま見ているわけではない。」と指摘されている。万葉の女性歌人の中で、作歌の場が雑歌・相聞・挽歌及んでいるのは額田王と大伴坂上郎女のみであり、特に額田王は初期万葉の時代である斉明･天智両朝においてこのような歌の場が与えられているのは、彼女が天皇の側近の女王ととして宮廷に重きをなしていたことを意味していると言える。

額田王の次の歌は天智天皇の大津宮時代の作である。『懐風藻』序文[269]によれば天智天皇の時代は中国文化の導入に積極的で学問・文庫の隆盛あったことが記るされ漢詩文が盛んに詠まれている。

天皇、内大臣藤原朝臣に詔して、春山万花の艶と秋山千葉の彩とを競ひ憐れびしめたまふ時に
額田王、歌を以て判る歌
･冬こもり　春さり来れば　鳴かずありし　鳥も来鳴きぬ　咲かずありし　花も咲けれど　山を茂み　入りても取らず　草深み　取りても見ず　秋山の　木の葉を見ては　黄葉をば　取りてぞ偲ふ　青きをば　置きてぞ嘆く　そこし恨めし　秋山吾は[270](1/16)

当該歌については数多くの先行研究があるが、題詞の記載により天智天皇の主宰のもと中臣鎌足ら廷臣の参加により催された文雅の宴において、群臣の漢詩の制作に呼応して制作・誦詠されたものとするみかたが有力であり、「応詔の歌」を披露することが額田王の宮廷内での役割であり、当該歌以降の作品に作者の異伝が見えない点もこのような見方を裏付けていると言える。

歌は「冬こもり　春さり来れば」と始まるが「ど」により逆転され、「山を茂み入りても取らず　草深み取りても見ず」と「手折って手に取る」という「取る」が繰り返されている。これは触れることでその力が乗り移ってくるという感染呪術的な考え[271]が内包されている。次に、「青きをば　置きてぞ嘆く　そこし恨めし」とどちらともわからないという気持で一端間をおき、最後に「秋山我は」と判定を下している。

なお、「春去りくれば」は季節の到来を言う新しい表現で集中の嚆矢であり、柿本人麻呂の高市皇子挽歌の「冬こもり 春さり来れば 野ごとに つきてある火の 風の共 靡くがごとく」(2/199) や「うち靡く春さり来れば小竹の末に尾羽打ち触れて鶯鳴くも」(10/1830) 「冬こもり 春さり来れば 朝には 白露置き 夕には 霞たなびく 汗瑞能振 木末が下に 鶯鳴くも」(13/3221) などの春雑歌に詠まれている。また、「鳴かざりし鳥」も鳴き、「さかざりし花」も咲くとは春の到来を歌う冒頭に応じ、初めて季節の到来と物象の変化に目を向けた歌[272]で、宴席での詠物歌という嘱目の景物に取材した歌の発想にのっとて[273]いるものでもある。

額田王は男性を中心とした漢詩の華やかな宴の席で伝統を踏まえた新らしい歌を披露している。これは

---

268) 梶川信行(1998) 「八世紀の＜万葉集＞」、『上代文学』80号、
269)「既而以為，調風化俗，莫尚於文，潤徳光身，孰先於学。爰則建庠序，徴茂才，定五礼，興百度，憲章法則。規模弘遠，夐古以来，未之有也。於是三階平煥，四海殷昌。旒紘無為，巖廊多暇。旋招文学之士，時開置醴之遊。当此之際，宸翰垂文，賢臣献頌。雕章麗筆，非唯百篇。」
270) [原文]「冬木成 春去来者 不喧有之 鳥毛来鳴奴 不開有之 花毛佐家礼抒 山乎茂 入而毛不取 草深 執手母不見 秋山乃 木葉乎見而者 黄葉乎婆 取而曾思努布 青乎者 置而曾歎久 曾許之恨之 秋山吾者」以下、引用歌は『新古典文学全集』による。
271) 中西進編(2005)『女流歌人−額田王･笠郎女･茅野娘子−』おうふう、p.89
272)後藤祥子編著(2003)『はじめて学ぶ日本女性文学史−古典編』ミネルヴァ書房、p.25
273) 身崎寿(1998) 『額田王論−万葉歌人の誕生−』塙書房、 p.178

天智天皇挽歌での記紀の天岩戸神話の組み込みとも重なるものである。

4. 橘奈良麻呂宅での黄葉

橘朝臣奈良麻呂、集宴を結ぶ歌十一首
・手折らずて散りなば惜しと我が思ひし秋の黄葉をかざしつるかも(8.1581)　＜橘奈良麻呂＞
・めづらしき人に見せむともみち葉を手折りそ我が来し雨の降らくに　(8.1582)＜橘奈良麻呂＞
・もみち葉を散らすしぐれに濡れて来て君が黄葉をかざしつるかも(8.1583)　＜久米女王＞
・めづらしと我が思ふ君は秋山の初もみち葉に似てこそありけれ(8.1584)　＜長忌寸娘＞

この歌群の最終歌である大伴家持の「黄葉の過ぎまく惜しみ思ふどち遊ぶ今夜は明けずもあらぬか」(8/1591) の左注には「以前冬十月十七日集於右大臣橘卿之旧宅宴飲也」とあり、巻八秋雑歌の部に配されていることから、この宴とは天平十一年(738) の十月十七日と考えられる。この一首(8/1591) は大伴家持にとっては最初の宴歌であり、「内舎人」の官職を記るした最初の例でもある。また、宴の主人の橘奈良麻呂も当時18歳で、この年の一月十三日、父橘諸兄が正三位右大臣に任命され、聖武天皇のもとで一躍朝廷の中心的存在となった時であった。久米女王は父母の系統不明であるが、天平十七年正月に従五位下[274]を授けられている。

この宴の歌十一首にはすべて「黄葉」の語が詠み込まれ、その年最後の「黄葉」を愛でる宴[275]であもあった。主人橘奈良麻呂が先ず二首を詠み、これに対して主人の好意に感謝する歌として久米女王の、次にその侍女かと考えられる長忌寸娘の次の歌が詠まれる。久米女王が「君が黄葉をかざしつるかも」と歌っているのは、奈良麻呂の一首目の「秋の黄葉をかざしつるかも」に応じて、主人の二首を一首に纏めているのである。「かざし」とは「花や木の枝などを折りとって頭にさしたもの。玉をつけることもあった。」(『時代別国語辞典上代編』) のであるが、同じ心に風流を解する人々と共に紅葉を折ってかざし、宴催すことをさしている。(『新全集』) また、「いにしへにありけむ人も我がごとか三輪の桧原にかざし折りけむ」(7/1118) というように、草木の命を感染させる呪術に発する(『全訳注』) ものであった。「春さらばかざしにせむと我が思ひし桜の花」(16/3786) は、美しい桜児という名の娘子を「かざし」に喩え、我がものとして欲する思いを詠んでいる。このような「かざし」は前掲の額田王の歌において「手に取る」の詠込みと重層するものであったが、「いにしへにありけむ人も我がごとか」というように、この時代においては前代からの呪術的意味を持つ行為として認識されつつ、宴席での詠物の発想にのっとって、奈良麻呂と久米女王が詠込んでいると言えよう。また、「黄葉を散らすしぐれに濡れて来て」は、余所には既に黄葉がないのに、この家にのみある心尽くしの黄葉という意をも添え、「心細かく行き届いた歌」(『評釈』) として評価される。久米女王が主賓として歌を披露し次にその侍女である長忌寸娘の歌が続く。

5. 橘諸兄宅での橘歌

太上皇御在於難波宮之時歌七首 [清足姫天皇也]
左大臣橘宿祢歌一首
・堀江には玉敷かましを大君を御船漕がむとかねて知りせば (18/4056)
・玉敷かず君が悔いて言ふ堀江には玉敷き満てて継ぎて通はむ[或云 玉扱き敷きて] (18/4057)
右<二>首件歌者御船泝江遊宴之日左大臣奏并御製歌一首
・橘のとをの橘八つ代にも我れは忘れじこの橘を (18/4058) ＜太上皇:元正天皇＞

---

274) 正六位上石川朝臣名人、県犬養宿禰-須奈保、大伴宿禰古麻呂、大伴宿禰家持(中略) 又,授,無位衣縫女王、石川女王、秦女王並従四位下.無位久米女王、冰上女王、岡田女王、巨勢女王,並従五位下(『続日本紀』)
従五位は「典膳、典縫」
275) 小野寛(1980) 『大伴家持研究』笠間叢書、p.221

・橘の下照る庭に殿建てて酒みづきいます我が大君かも（18/4059）＜河内女王＞
・月待ちて家には行かむ我が挿せる赤ら橘影に見えつつ（18/4060）＜粟田女王＞
右件歌者在於左大臣橘卿之宅肆宴御歌并奏歌＜也＞）

これらは天平二十年（748）三月二十六日、左大臣橘諸の使者として造酒司令史田辺福麻呂が守大伴宿祢家持の舘で饗宴した時に披露された古歌で、翌日の帰郷を控えての饗宴に都とのことが話題となり、特に家持・福麻呂の精神的支柱であった元正天皇や橘諸兄のことに言が及び家持の要請により誦映された(『釈注』)のであり、天平十六年（744）夏、太上天皇が左大臣橘諸兄らと難波宮に滞在していた時の作である。

最初の一首は橘諸兄の賓客への挨拶歌で、反実仮想の語法を用いて現在の事実を過去に遡り、「玉敷かましを」「御船漕がむ」と準備不足で接待の行き届かないことを詫び、太上天皇は「玉敷かず」「玉敷きて」と「玉敷く」の肯定と否定により、臣下の行為と太上天皇の行為として一首に詠込んでいる。

河内女王は高市皇子の女で、天平十一年(739) 一月、従四下より従四上、同二十年三月(748) 正四下、天平宝字三年(758) 八月従三位、宝亀四年(773) 一月、無位から本位正三位に覆し、十年(779) 十二月に亡くなっている。『釈注」は、「無位に落されたのは不破内親王の事件[276]に座したためか」としている。粟田女王は系統未詳であるが、養老七年(723) に従五位下、天平十一年(739) 従四位上、天平二十年(748) 三月正四位上、天平宝字四年(761) 六従三位より、光明皇太后忌斎会供奉の労により正三位、天平宝字八年(764) 正三位で亡くなっている。

河内・粟田女王はこの宴の当時正四位であり、両司相当の禄を賜っていたこととなる。大宝令に定められた後宮十二司の役割を参照にすると、後宮十二司の女官中もっとも重んぜられたのは尚蔵で、次いで重んぜられたのが、正四位の御膳を整えあるいは衣服の裁縫を受け持つ尚膳と尚縫[277]でどのような職についていたかは明らかではないものの、大変重要な立場にあったことが分かる。

4058歌では太上天皇が諸兄を賀し、橘を三度繰り返しつつめでたい数である「八」を用いた「八つ代」は橘氏を讃えつつ、心持ちの深さを現している。これに続き、河内女王は先ず、諸兄の邸の庭のさまを「橘の下照る庭に」と橘の実が色付き、その木の下まで照っている庭の様子を詠むことにより、間接ながら諸兄に対する賀を述べる。次いで上皇のくつろぐ様子を「酒みづきいます」と述べてから、「我が大君かも」と供奉者として上皇に奉るという思いを賀歌として結んでいる。『評釈』は「盛事として賀した気分が、力強く、豊かに現れている。手腕ある歌である」と彼女の歌の才を高く評価している。

粟田女王の歌は、「月待ちて家には行かむ」と月の出を待ってから帰ろうと言いつつ、挿頭にしている赤々と色づいた橘の実、この実を月の光に照らし出しながらと、帰宅の姿に託して賀の心を詠んでる。「影にみえつつ」の「影」は「木の間より移るふ月の影を惜しみ徘徊るにさ夜更けにけり」（11/2821）と同様、月の影、つまりその光をさす。粟田女王の美意識が月の光に赤く照り輝く橘の実の赤という色彩感覚により美しく表出されている。なお、当該歌群には水、橘、月が詠込まれているが、これは元正天皇(太上皇）が「霊亀」「養老」の年号を用い、更に聖武天皇への譲位の養老元年（716）十一月十七の詔では、漢の光武帝の泉を引用して美泉が大瑞であるとして養老から「神亀」に改元[278]するとい

276)不破内親王は聖武天皇の皇女。神護景雲3年（769年）1月、県犬養姉女、新田部親王の娘である忍坂女王・石田女王と共謀して称徳天皇を呪詛し、息子の志計志麻呂を皇位につけようとしたとして、内親王の身位を廃され、厨真人厨女と改名させられ、平城京内の居住を禁じられた。志計志麻呂は土佐国に配流されている。

277）阿蘇瑞枝(1992) p．574

278)「亀」と女帝との関わりは「近年発掘された西船石の下の亀型の構造物は斉明女帝の時代のものであり、飛鳥から奈良朝にかけての女帝の時代は神仙に関する事物が流行していた」（吉田比呂子(2004)「元正天皇の歌」『万葉の歌人と作品』第十巻、和泉書院）との指摘がある。また、西王母は姓は楊、名は回であるが、別名「九霊太妙亀山金母」「太霊九光亀台金母」「瑶池金母」などと呼ばれている。

う、神仙思想への傾倒による「不老長寿」としての象徴[279]であると言える。

6．まとめ

女王の雑歌は、万葉初期の漢詩文という新たな文芸意識が宮廷で隆盛した時代と平城京への遷都(701)という貴族層が都市生活者とての官人となり、生活時間の余裕が更に漢詩文や和歌といった文学の隆盛という時点において登場している。つまり、女王たちは新たな文芸の風潮を反映した場において作歌しているのである。特に後者の場合は、橘諸兄が右大臣となった年、元正女帝に伴っての難波京での滞在という政治的に重要な意味を持つ饗宴の場である。他の女性歌人たちの親族や家持を中心とした歌の場ではなく、女王の挽歌がそうであったように歴史的事象との結び付きの中にあった。また、それらの歌は宴の主人の歌の世界を巧みに取り込んだものとなっている。

A Study of Oohkimi Songs in Manyeop
-Focused on the Waka read at the parties-

The Waka read by Oohkimi at the parties were appeared in the Denchi Emperor Era, the platinum era of Chinese poem, and the era of newly developed city culture when the capital was moved to Nara in 710. Particularly, the parties, in the era of newly developed city culture, were closely related to Dachibana Moroe. These Waka read by Oohkimi certainly well replied Waka from hosts of the parties.

279) 吉野裕子(1987) 持統天皇-日本古代帝王の呪術-」p.220, 人文書院

지미령(별지)

일본 문헌설화에 나타난 한국인의 형상화와 근대적 변용양상

*김용기(한국: 중앙대), **김상원(한국: 동국대)

<목차>

1. 서론
2. 일본 문헌설화 연구동향과 새로운 접근방법의 필요성
3. 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 형상화 양상
4. 일본 문헌설화의 근대적 변용 양상과 식민교육의 활용
5. 결론

이 글은 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 이미지를 체계적으로 분류하고, 이러한 문헌설화가 근대에 어떻게 변용되었으며, 그 근거는 무엇인가를 천착하는 데 목적을 두었다. 일본 문헌 설화 속 한국인의 형상화 양상은 폄한(貶韓) 감정 하나로 고정되어 있는 것이 아니라, 숭앙과 신이가 함께 공존하면서 그 위에 자국 우위의 정서가 지배하고 있다는 성격이 강하다고 생각된다.

이에 본 연구는 지금까지 한국과 일본에서 간과되었던, 일본 문헌설화 속 한국인의 형상화 양상을 고찰하여, 한국인에 대한 의식의 실체를 새롭게 살펴보고자 했다. 그리고 일본인들의 한국인에 대한 형상화가 근대 제국주의 이데올로기와 맞물려 어떠한 식으로 변용되어 왔는지를 고찰해 보고하는 것이 본 연구의 목적이다.

(本稿は日本文献説話に表れた韓国人のイメージを体系的に分類し、文献説話が近代にどのように変容してきたのか、そしてその根拠は何かについて考察した。日本文献説話に表れた韓国人の形象化様相は貶韓の感情だけでなく、崇敬と神異が共に共存して、それに自国優位の情緒があると思われる。従って本稿では、今までに韓国と日本で看過された日本文献説話の中の韓国人の形象化様相を考察して、韓国人に対する意識の実体を再照明しようとした。そして日本人にとって韓国人に対する形象化が、近代帝国主義のイデオロギとどのような関係をもって変容してきたのかについて考察するのが本稿の目的である。)

Korean People Imagery and Modern Transformational Aspect in Japanese Literature Narratives

***Kim, Youg Ki (Chungang University), **Kim, Sang Won (Dongguk University)**

This study is aimed at organizing the imagery of Korean people systematically in Japanese literature narratives. This study will examine the modern transformational style and inquiring the basis of it. In Japanese literature narratives, the imagery aspect of Korean people is not only derived from the disparaging sense for Korean people, but also comes from the sense of superiority for Japanese people through the worship of superhuman being.

Therefore, the writer considered the imagery aspect of Korean people in Japanese

literature narratives which has been overlooked in Korea and Japan. The writer also tried to approach the sense of how Korean people are portrayed by Japanese with a new viewpoint. Also, this study is aimed at examining how the imagery of Japanese people for Korean has been transformed in concert with modern imperialism ideology.

1. 서론

이 글은 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 이미지를 체계적으로 분류하고, 이러한 문헌설화가 근대에 어떻게 변용되었으며, 그 근거는 무엇인가를 천착하는 데 목적을 둔다.[280] 일본 문헌 설화 속 한국인의 형상화 양상은 폄한(貶韓) 감정 하나로 고정되어 있는 것이 아니라, 숭앙과 신이가 함께 공존하면서 그 위에 자국 우위의 정서가 지배하고 있다는 성격이 강하다.

일본 문헌설화에서 보이는 한국인 관련 설화는 8~13세기에 집중적으로 보인다. 이는 일본 설화집의 창작연대나 창작의도와 밀접한 관련이 있는 것으로 판단된다. 당시 일본과 가장 가깝게 위치하여 교류가 많았던 신라인의 경우 실생활적인 내용의 설화가 많이 보이고, 백제인의 경우 문화 선진국으로서의 설화가 보이는 것은 바로 그러한 연유에서 비롯한다.

본고에서는 <古事記>나 <日本書紀> 그리고 일본 최대의 문헌설화집인 <今昔物語集>, <日本靈異記>, <宇治拾遺物語>, <古今著聞集>에서 보이는 한국인의 모습과, 이것이 근대 일제 강점기에 간행된 설화집에서 어떠한 형태로 변용되어 왔는지를 파악하여 일본의 문화적이며 역사적 인식을 천착해 보기로 한다. 왜냐하면 한국인의 형상이 나타나는 문헌이나 작품의 성격에 따라 약간의 차별성을 보이다가 근대에 와서는 자국 우위의 입장에서 황국신민화의 정책 도구로 활용되기에 이르기 때문이다. 따라서 일본 문헌설화 속 한국인의 형상화 양상은 어느 한 문헌이나 작품만을 대상으로 하기 어렵고, 장기적인 탐색과 접근을 통해 일본인들의 왜곡된 역사인식의 변화 양상을 공시적, 통시적 관점에서 검토할 필요가 있다고 본다.

지금까지 일본 문헌설화에 대한 연구는 개별 작품 내용에 대한 분석을 중심으로 진행되었으며, 일부 전파론적 방향에서 연구된 것들이 있다. 그리고 간혹 유형적으로나 내용적으로 유사한 설화나 고전소설에 대한 비교연구가 학계의 관심을 끌고 있으며, 노성환 교수가 일본 신화에 나타난 한국적 요소를 찾는 작업이 진행된 정도이다. 하지만 이 또한 일본 문헌설화 속에 나타난 한국의 형상화 그 자체는 아니라는 점에서 아직까지 이에 대한 연구는 없는 실정이다.

이에 본 연구는 지금까지 한국의 일어일문학과나 국어국문학과, 그리고 역사학계 등에서 간과하거나 소홀히 하였던 일본 문헌설화 속 한국인의 형상화 양상을 고찰하여, 한국인에 대한 의식의 실체를 살펴보고자 한다. 그리고 이러한 의식이 근대 제국주의 이데올로기와 맞물려 어떠한 식으로 변용되어 왔는지를 고찰해, 일본 내에서 한국과 일본의 역사와 문학의 왜곡 현상이 보편화되었음을 새로운 관점에서 정립해 보고자 한다.

---

* 김용기(중앙대-제1저자), ** 김상원(동국대-교신저자)

280) 이 글에서 한국 자료와 연구사 분석은 김용기가 담당하였으며, 일본 측 자료와 연구사 분석은 김상원이 전담하였음을 밝혀둔다.

2. 일본 문헌설화 연구동향과 새로운 접근방법의 필요성

1) 일본 문헌설화의 연구동향

지금까지 일본 문헌설화에 대한 연구는 다양하게 이루어졌다. 먼저 일문학계에서는 개별 작품위주로 많이 연구되었고, 국문학계에서는 전파론적 입장과 비교문학적 차원에서 많이 논의되었다. 그리고 역사학계에서는 역사자료 속 일본 인물들의 행위의 의미나 성격, 역사 왜곡의 시각에서 많이 다루었다. 그러나 정작 일본 문헌 설화 속 한국인의 형상화에 대해서는 본격적으로 정치하게 논의되지 않았다. 그 대략적인 연구동향과 특징을 정리해 보면 다음과 같다.

[A].한국인을 소재로 한 일본 문헌설화 분야의 연구

국가	저자/편자	제목	출판년도
한국	최재철	「日本文學속에 나타난 韓國像 – 古典과 近代文學의 對比」	1986
	전대석	『(韓半島 관련) 日本說話選』	2000
	김화경	「일본의 아메히보코 설화 연구 – 신라 세력의 일본 진출에 대한 고찰을 중심으로」	2007
	나가후지 야스시	「신라(新羅)와 일본(日本) 고대설화(古代說話) – 동해(일본해)를 건넜던 신(神)들」	2012
일본	德田進	「高麗本孝行録の渡来と影響－孝子説話より見た日中韓の交涉」	1962
	中野猛	「海外渡来の神について－古代末期の説話の神たち」	1981

연구동향

한국인을 소재로 한 일본 문헌설화 분야의 연구는 일본보다는 한국이 비교적 활발하나 주로 신라인들이 일본에 진출한 양상을 구명하기 위한 논문들이 많고, 8~13세기의 문헌설화를 체계적으로 분류하지 못하고 있는 실정이다. 다만 『(韓半島 관련) 日本說話選』의 경우 단락적이고 단일 주제의 문헌연구에 그친 다른 선행연구와는 달리, 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 신이와 숭앙, 그리고 우호와 폄한적인 예문들을 지적하고 있음은 고무적인 연구로 평가할 수 있다.

한계 및 보완점

8~13세기의 일본 문헌설화에 한국인, 혹은 한국적인 요소들이 집중적으로 나타나고 있는만큼 이 시기에 편찬된 문헌설화의 한국인의 모습을 총체적이고 종합적으로 형상화 하는 작업이 절실히 필요하다.

[B].한국인을 소재로 한 일본 문헌설화의 변용양상에 관한 연구

국가	저자/편자	제목	출판년도
한국	김균태	「한・중・일(韓中日) 야래자형 설화의 비교 연구」	2004
	고미네 가즈아키	『일본 설화문학의 세계－설화의 탄생・변용・전개의 궤적』	2009
	김광식	「근대 일본의 신라 담론과 일본어 조선설화집에 실린 신화, 전설 고찰 – 석탈해 및 「연오랑, 세오녀」 설화를 중심으로」	2011
일본	神田秀夫	「征韓説話」	1968
	韓桂玉	「征韓論の原点、「三韓征伐」は虚構の物語 －『古事記』『日本書紀』に記された朝鮮蔑視 」	2004
	半沢英一	「神功皇后「三韓征伐」神話と朝鮮の植民地化」	2005
	増尾伸一郎	「孫晋泰と柳田國男－－説話の比較研究の方法をめぐって」	2010

연구동향

최근 근대에 채집된 조선설화집에 관한 연구가 국내에서 잇따르고 있다. 조선설화에 대한 관심은 일본인 연구자에 의해 선도되어 20세기 초부터 본격적인 일본어 단행본 47종 이상이 간행되었다. 일본의 경우는 한국보다 한국인을 소재로 한 일본 문헌설화의 변용양상에 대한 연구가 미비하고 정한론에 기초한 삼한정벌설화의 연구만이 이루어지고 있다. 그러나 增尾伸一郎의 연구의 경우, 한일 양국의 설화연구가 본격화 되는 孫晋泰과 柳田國男를 중심으로 설화연구방법론을 비교하고 있다는 점은 흥미로은 점이다.

한계 및 보완점

일본어 조선설화집에 가장 많이 수록된 이야기는 탈해 관련 설화로 식민시기 탈해 설화와 연오·세오 설화는 일선동조의 대표적인 설화로 이용되고 있다. 최근 조선설화집 관련 연구가 활발히 진행되며 일본이 설화를 민족적 우위를 점하기 위해 활용한다는 내용의 연구는 괄목할만하나 이러한 양상들의 근본적인 뿌리가 8~13세기에 편찬된 문헌설화임을 인식할 때 일본 문헌설화의 한국인 형상화를 체계적으로 분류하는 연구가 시급한 실정이다.

2) 일본 문헌설화 연구의 새로운 접근 방법의 필요성

설화는 개별 작품 그 자체로 연구사적 의미를 가지기도 하고 미적 가치를 획득하기도 한다. 그러나 그것은 타자와 관계없이 자국의 문화와 역사를 고스란히 담아 낼 때의 문제이다. 설화의 내용이 특정 국가나 국민을 폄하하거나, 숭앙하는 태도를 보이더라도 그것이 자국민의 우월성을 드러내는 담보로 작용할 경우에는 그 인물의 형상화 양상이나 저변에 깔린 문화적, 역사적 인식의 기저를 천착해 볼 필요가 있다.

일본 문헌설화 속 한국인의 형상화 양상은 폄한(貶韓), 숭앙, 신이가 함께 공존하면서 그 위에 자국 우위의 정서가 지배하고 있다는 점에서 종합적으로 검토할 필요가 있다. 이를 위해서는 일본 자체적인 자료에 국한하는 것과 한일 양국에 모두 공존하거나 그 비슷한 작품들에 대한 비교 연구가 함께 논의되어야 한다. 그래서 한국의 인물이나 사건이 일본 문헌설화 속에서 새롭게 변형되고 가공되면서 한국인이 폄하되거나, 혹은 한국인의 능력이나 존재 자체를 높게 평가하면서도 그 위에 일본인이 존재하는 양태를 정밀한 논리로 검증하여 한국과 한국인에 대한 왜곡된 기록의 의미를 고증할 필요가 있다.

이를 위해서는 일본 문헌설화 속 한국인의 형상화에 대한 장기적인 탐색과 접근을 통해 한국과 한국인에 대한 일본인들의 왜곡된 인식의 역사와 저변을 공시적, 통시적 관점에서 검토할 필요가 있다. 그런데 한국 쪽에서는 임진왜란과 같은 특정 시기를 제외하면, 설화 속 일본인들에 대한 폄하나 한국 우월의식이 일본에 비해 그리 크지 않다. 이에 비해 일본의 경우에는 고대신화에서부터 지속적으로 한국과 한국인에 대하여 폄하하는 인식이 나타나고 있으며, 한국이 일본에 비해 열등하고 섬겨왔다는 식의 논리를 펴고 있다. 이는 종적인 시대사에서도 나타나며, 비슷한 시기를 배경으로 하는 공적인 영역에서도 나타나는 현상이다. 따라서 이러한 현상의 원인을 통시적, 공시적으로 연구하여 한일 양국 간에 왜곡된 기록과 정보는 시정하여야 하고, 나아가 한일 양국의 미래지향적인 관계 개선과 인식의 전환에 기여할 필요가 있다고 본다.

이를 위해서는 일본 문헌설화에 대한 접근방법에 대한 인식의 전환이 필요하다고 본다. 그것은 다음과 같은 몇 가지 이유에서이다.

첫째, 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 형상을, 고대에서부터 근대에 이르기까지 여러 자료를 통해 시대사적으로 하나의 맥락에서 해석할 필요가 있다. 가령 <古事記>나 <日本書紀>와 같이 8세기 초엽에 나온 자료집에서부터 시작하여 곧이어 나온 8세기 초중반 무렵

의 <日本靈異記>와 12세기 무렵의 <今昔物語集>, 그리고 13세기 무렵의 <古今著聞集>에 이르기까지, 이들 자료집에서 한국과 한국인을 어떻게 형상화하고 있는지를 시대사적으로 하나의 맥락에서 접근할 필요가 있다. 그리고 일부 자료의 경우에는 한국의 설화를 재구성한 것으로 추정되는 작품들을 소개하고 있기도 하는 데, 그러한 변이 속에 내재되어 있는 자국 우월의식과 한국에 대한 폄하적 인식을 시대적 흐름에 따라 역동적으로 살펴볼 수 있다. 그리고 한일 양국 설화의 실증적인 비교연구와 함께 병행되어 일본인들이 한국과 한국인에 대한 기록을 얼마나 자기 나라 중심으로 변개하였는지도 탐색해 볼 수 있을 것이다.

둘째, 일본 문헌설화 속에 등장하는 한국인의 형상화의 전모 주체가 누구인가를 찾는 작업이 필요하다. 이들 자료를 보면 한국인의 형상은 숭앙, 신이, 비범, 폄하의 대상 등 다양하게 나타난다. 그런데 이러한 형상화의 목적과 주체가 한국인지, 아니면 이러한 형상화를 통해 부각하려는 것이 일본과 일본 민족인지 그 주체를 찾는 작업도 필요하다.

셋째, 한국인의 형상화에 대한 일본 자료집의 기록을 통합적으로, 유형화하여 해석할 필요가 있다는 점이다. 시대사적으로 한국인의 형상을 해석함과 동시에, 8세기와 13세기, 그리고 그 사이에 편찬된 자료집에 소개되고 있는 한국인의 형상을 인물 유형별로, 그리고 고대 한국의 나라별로 유형화하여 이들에 대한 형상을 통합적으로 분석하고 정리한 후 한국인의 형상화 양상을 종합적으로 정리해야 한다.

넷째, 일본 문헌설화 속 한국인의 형상화 양상과 분석을 통해 일본의 역사왜곡에 대한 대응을 새롭게 구축할 필요가 있다. 본 연구에서 다루고자 하는 자료집들은, 한국과 한국인이 숭앙의 대상이든, 신성과 신이의 대상이든, 아니면 폄하의 대상이든 간에 종국에는 일본 우위의 시각에 서 있다. 이러한 기록 방식은 본 연구에서 대상으로 하고 있는 거의 모든 자료집에서 발견되고 있다. 이러한 내용과 기록방식의 문제, 그리고 심각한 왜곡의 문제는 한국의 설화와 인물들을 정밀하게 비교하고 고증하는 방식을 통해서 일본이 오랜 세월동안 자국의 입장에서 역사는 물론이고 설화문학마저도 변형시키고 왜곡시켰음을 증명할 수 있을 것이다. 그래서 이러한 고증을 통해 미래 한일관계와 역사왜곡의 문제에까지 활용할 필요가 있다.

3. 일본 문헌설화에 나타난 한국인의 형상화 양상

일본 문헌설화에 대한 연구는 주로 신화를 중심으로 이루어졌다. 그 중에서도 <古事記>나 <日本書紀> 소재 일본 고대 신화의 한국적 요소를 찾거나 비교 연구하는 방향에서 많이 진행되었다. 선행 연구에서는 일본 신화 속에서 한국적 요소를 찾는데 매우 큰 관심을 두고 있다.

이와 달리, 본 연구에서는 여러 일본 문헌설화집에 나타난 한국인에 대한 의식을 '神異', '崇仰과 友好', '貶韓'으로 나누어 기술하기로 한다. 그리고 이러한 한국인에 대한 형상화와 근저에 녹아 있는 의식 중, 후대에 지속적으로 미친 영향이 어느 것이 더 큰 것인지를 구명해 보고자 한다. 아직 모든 작품에 대한 정밀한 검토를 마친 상태는 아니지만, 현재까지 확인된 자료를 통해서 볼 때, '신이', '숭앙과 우호'보다는 '폄한'의식이 후대까지 지속적으로 영향을 미친 것으로 판단된다.

본 연구에서 다루고자 하는 일본 문헌설화집은 대략 6종이다. 그 6종의 자료집에 나타난 작품들을 분석하여 거기서 추출되는 한국인의 형상을 추출해 보고자 한다. 아직 완벽하게

분석되고 정리된 것은 아니지만, 현재까지 연구진에 의해 파악된 한국인의 형상은 대략 3-4가지 정도로 압축된다. 그것은 '神異', '崇仰과 友好', '貶韓'이라 할 수 있다. 자료집을 토대로 이를 대략 정리하면 다음과 같다.

NO	내용(제목)	작품 수록 자료집	종류	비고
1	고구려인 도등(道登) 스님	<今昔物語集>권 제19	신이	신이(神異)
2	백제의 망명인 의각(義覺) 스님	<今昔物語集>권 제14	신이	
3	백제의 유민 홍제(弘濟) 스님	<今昔物語集>권 제19	신이	
4	백제의 禪師 다상(多常)	<日本靈異記>상권	신이	
5	교오젠(行善)을 도운 고구려의 노인	<日本靈異記>상권	신이	
6	신라명신(新羅名神)과 지증대사(智證大師)	<古今著聞集>권 제1	신이	
7	신라 스님 승유(僧兪)	<今昔物語集>권 제6	신이	
8	양조기술을 전한 스스코리(須須許理), 근초고왕(近肖古王)	<古事記>중권	숭앙/우호	숭앙(崇仰)과 우호(友好)
9	선진 문물을 전한 한인들	<日本書紀>, 應神天皇紀, 推古天皇紀 등.	숭앙/우호	
10	신라 왕자 아메노히보코(天之日矛 - 天日槍)	<日本書紀>, 垂仁天皇紀 / <古事記> 중권 '應神天皇' 紀	신성(자국우위)	폄한(貶韓)
11	간통한 신라의 왕후	<宇治拾遺物語>권 제14,15	폄한	
12	긴메이 천황(欽明天皇) 紀 속 신라 폄하와 박제상 설화 재구성	<日本書紀>, 欽明天皇紀	폄한	
13	도시히토(利仁)의 신라 원정	<今昔物語集> 권 제14	폄한	
14	神功皇后의 신라 정벌 이야기	<日本書紀>, 神功皇后紀 / <古事記> 중권	폄한	

위에서 볼 수 있는 바와 같이 한국인의 형상화 양상을 확인할 수 있는 자료들은 일본의 대표적인 역사서나 설화집들이다. 물론 <古事記>, <日本書紀>, <今昔物語集>, <日本靈異記>,<宇治拾遺物語>,<古今著聞集> 외에도 한국인의 형상을 드러내는 자료집이 있을 수 있으나, 그 또한 이들과 같은 맥락에서 접근할 수 있다고 전제하고 주 연구대상은 이들 설화집으로 제한하기로 한다.

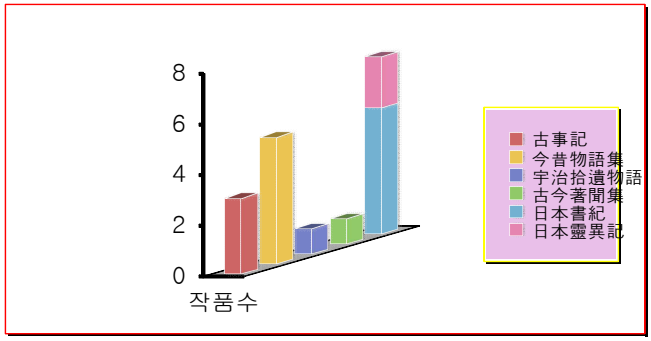
먼저 위의 문헌설화 중에서 '神異'와 관련되는 자료들은 <今昔物語集>, <日本靈異記>, <古今著聞集> 등에 보인다. 여기에 등장하는 인물들은 대개 스님들이다. 고구려 도등스님, 백제 망명인 의각 스님, 백제의 유민 홍제 스님, 백제의 선사 다상, 고구려의 노인, 신라의 명신과 지증대사, 신라 스님 승유 등이다. 위 자료집에 나타나는 이들 스님들에 대한 일본인들의 태도는 '신이'의 관점에서 기술하고 있기에, 한국인에 대한이 형상이 비교적 긍정적인 편이다.

이와 달리 <古事記>나 <日本書紀>에 보이는 '양조기술을 전한 스스코리(須須許理), 근초고왕(近肖古王)', '선진 문물을 전한 한인들'에 나타나는 인물들은 '崇仰'과 '友好'적 관점에서 형상화되어 있다. 이는 아마도 고대 일본에 선진 문물을 전해준 한국인들에 대해서 나쁘게 폄하할 수 없었기 때문일 것이라 짐작된다.

이와 함께, <古事記>, <日本書紀>, <今昔物語集>, <宇治拾遺物語> 등에서는 한국인에 대한 폄한(貶韓)의식의 양상을 추출하고, 일본인들이 한국인을 그렇게 인식하는 이유에 대해서도 규명해 볼 필요가 있다. 여기에 해당 되는 작품들은 '신라 왕자 아메노히보코(天之日矛 - 天日槍)', '간통한 신라의 왕후', '긴메이 천황(欽明天皇)紀 속 신라 폄하와 박제상

설화 재구성', '도시히토(利仁)의 신라 원정', '神功皇后의 신라 정벌 이야기' 등이다.

이들 貶韓 의식을 드러내고 있는 작품들은 神聖 의식을 기저에 깔고 있으면서 동시에 한국이나 한국에 대한 일본이나 일본인의 우위와 같은 자국 우위의 관점에서 기술되고 있다. 이러한 한국에 대한 일본 우위와 같은 자국 우위 의식이 근대 식민사관을 형성하는데 바탕이 된 것으로 판단된다.



4. 일본 문헌설화의 근대적 변용 양상과 식민교육의 활용

본 장에서는 앞서 고찰한 한국인의 '神異', '崇仰과 友好', 그리고 '貶韓'의 이미지가 드러난 설화들이 시대적 흐름에 따라 어떠한 양상으로 재해석되고 변용되어 가는지에 대하여 고찰해 보고자 한다.

앞서 살펴본 일본의 문헌설화는 역사적 시대상황과 맞물려 당시의 창작의도와 밀접한 관련이 있는 것으로 판단된다. 그것은 설화가 허구성을 가미할 수 있는 문학 장르이기 때문에 가능하다. 이렇게 구축된 일본의 문헌설화는 근대라는 역사적 특수성에 부합하여 재조명되고 일본의 국가 이데올로기를 합리화하고 정당화하기 위한 수단으로 사용되었다고 본다. 예를 들어 <日本書紀>의 神功皇后의 신라 정벌 이야기는 역사적 사실에 부합되지 않는 명백한 허구임에도 불구하고 근대일본의 군국주의 정치 이념이 된 '정한론(征韓論)'에 결정적인 구성요소로 작용하며 神功皇后를 1881년 일본정부가 발행한 지폐의 모델로까지 활용하기에 이른다.

神功皇后의 신라 정벌 이야기는 '정한론' 뿐만 아니라 에도(江戸)시대 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)의 전기인 『太閤軍紀物語』에 조선 침공에 앞서 군대 배치를 정한 기술에서도 인용되는 데, 이는 신라 정벌 이야기가 임진왜란 이후 일본사회에 자긍심을 키우는 일종의 구국 이데올로기로 자리 잡게 하기 위한 작업의 결과[281]라 판단된다.

〔그림3〕진구황후 초상의 지폐

이러한 일본 문헌설화의 시대적 흐름에 따른 재해석과 변용의 양상은 비단 神功皇后의 신라 정벌 이야기에만 국한되는 것은 아니다. 앞서 제시된 일본의 자국 우위 내용을 담고 있는 설화나, 폄한의식을 담고 있는 설화들은, 모두 한국의 고대사를 일본사 속에 귀속시킬 수 있는 논리로 작용하며, 일본의 한반도 지배를 정당화하는 것으로 작용한다.[282] 이는 일본의 건국신화가 근대 천황제 국민국가 신화로 변용되거나[283] 일본이 세계에서 가장 신성한 신의 나라였다는 기제로 활용되는 것과 맞물려 한국에 대한 통치를 정당화하는 논리로 작용하였다고 본다.

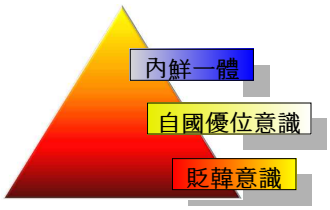
---

281) 한동환, 「19세기'征韓論'의 虛構性에 대한 批判的 硏究」, 『인문과학연구』(강원대학교 인문과학연구소), 2012, p.245

282) 이병담, 「조선총독부 초등학교 <국사>에 나타난 침략사관과 식민지 아동의 탄생」,『일어일문학』27집, 대한일어일문학회, 2005, p.364.

283) 김후련, 「일본건국신화의 형성과정과 그 변용」, 『일본연구』 26집, 한국외대 일본연구소, 2005, p.23.

이러한 현상은 초중등 교과서에 활용된 설화 중에서, '신이'나 '숭앙과 우호'적인 내용을 담은 작품은 거의 없고, 일본의 신성한 혈통을 강조하여 만세일계의 천황이 일본을 통치해야 한다거나, 자국 우위의 내용을 담고 있는 작품이 주를 이루고 있는 것을 통해 알 수 있다. 이 중 앞서 제시한 '아메노히보코(천일창) 설화'는 일본에 순종하면 수많은 은혜를 받을 수 있다는 시혜의식을 보여주고 있는데, 천황의 덕을 기려 일본에서 살고 싶어 바다를 건너온 것으로 묘사되어 있다.[284]



이와 같이 일본의 문헌 설화 중 자국 우위의 내용을 담고 있거나 폄한 의식을 담고 있는 자료들은 일본의 조선 지배를 정당화하는 논리로 활용되어, 식민지 교육에 사용되었다.

따라서 일본 고대 문헌설화의 근대적 변용 양상을 가장 쉽게 접할 수 있는 자료들은 초중등 교과서이다. 앞으로 분석 대상자료들은, '조선총독부, <보통학교 국어독본>권8, 1912'나 '조선총독부, <보통학교 국사>권1, 1937', '조선총독부, <보통학교 국어독본>권8, 1923' 등과 같은 국어 교과서나 국사 교과서에 수록되어 있는 자료들이다. 그리고 '조선총독부, <보통학교 국어독본>권4, 1923'이나 '조선총독부, <보통학교 국어독본>권5, 1923', 그리고 '조선총독부, <보통학교 국어독본>권8, 1923'과 '조선총독부, <보통학교 국어독본>권6, 1923' 등에는 한국의 <박혁거세 신화>나 <탈해신화> 등이 일본식으로 개작되거나 왜곡되어 있다.

이들 자료들을 보면, 일본정부는 자국 설화의 적극적인 활용과 한국설화의 개작 및 왜곡을 통해 한국민들을 일본화하려는 '민족동화정책'의 방편으로 삼고 있다. 한일 양국의 문헌설화는 아득한 옛날부터 한일 양국이 깊은 관련을 맺고 있었으며, 한국으로부터 일본으로 도래한 인물들을 통해 '자국우위'의 정서를 강조하거나, 폄한의식을 드러내어 내선일체를 강화하는 논리로 삼은 흔적이 농후하다.

이에 필자는 고대 일본 문헌설화에 나타난 폄한의식과 자국우위의식이 일제 강점기에 발행된 교과서에 수용되어 침략의 논리를 정당화하는 것으로 왜곡되거나 변용되어 있다고 생각하한다. 그리고 이러한 논리를 기반으로 하여 한국의 설화까지 개작하고 왜곡하여 민족동화정책의 방편으로 삼아 內鮮一體, 즉 日鮮同祖論의 논리로 삼아 지배를 정당화하였다고 본다.

5. 결론

– 결론 및 참고문헌 생략–

284) 조선총독부, 『보통학교 국어독본』 권8, 1912, pp.7–9.

권도경(별지)

百濟 義慈王의 疾病과 唐 醫官 蔣元昌

朴 峻 亨*, 徐 榮 教**

Ⅰ. 머리말
Ⅱ.『新修本草』의 蔣氏 編纂者와 蔣元昌
Ⅲ. 蔣氏家門의 反胃 治療法 개발
1. 蔣氏家門의 醫術. 2. 貞觀年間의 反胃 治療法 개발
Ⅳ. 의자왕의 疾病과 백제의 멸망
Ⅴ. 맺음말

Ⅰ. 머리말

대부분의 연구자들은 백제멸망의 원인 가운데 하나로 의자왕대 파행적 정국운영을 꼽고 있지만, 그 양상을 놓고 여러 견해들이 대립하고 있다(이기백, 1959; 이병도, 1997; 김주성, 1988; 김수태, 1992; 양기석, 1995; 박민경, 2000, 이도학, 2004; 남정호, 2010). 사료가 극히 영성한 가운데 진행된 百家爭鳴式 논쟁은 백제 멸망기의 역사상을 어느 정도 복원했지만 오히려 사실 파악을 더욱 어렵게 한 측면도 있다.

최근 노중국의 연구는 새로운 방향을 제시했다. 그는 唐高宗 10년(658)에 許敬宗이 편찬한『文官詞林』에 644년 의자왕이 병이 들어 唐에 蔣元昌이라는 의관을 보내줄 것을 요청한 정황에 주목했다. 그리고 의자왕이 백제에서 치료할 수 없는 병에 걸렸고 그것이 백제정치에 영향을 주었다고 보았다. 그는 "의자왕이 병들었다는 것은 사소한 내용처럼 보이지만 관점을 달리하면 의자왕 말년의 정치혼란을 이해하는 중요한 단서가 될 수 있다"고 했다(노중국, 2010). 이어 윤진석은 의자왕이 644년에 夫餘隆을 태자로 책봉한 것은 질병을 앓고 있었기 때문인 것으로 보았다(윤진석, 2011).

의자왕대 정치혼란이 국정책임자인 국왕의 질병과 무관하지 않다는 지적은 중요한 의미를 담고 있다. 하지만 의자왕이 장원창의 왕진을 요청한 이후 16년이나 더 생존했던 점을 고려한다면, 의자왕의 구체적인 질병이 밝혀지기 전에는 양자의 상호관계를 밝히기 어려운 측면이 있다.

의자왕이 자신의 질병을 치료하기 위해 장원창이란 唐 醫官을 지목했는지가 중요하다. 중국과 일본의 唐代 醫學史 연구에서는 장원창이 唐高宗 顯慶 4년(659)에 勅命에 의해 찬술된『신수본초』의 편찬위원의 한 명이라는 사실이 잘 알려져 있었다(杏雨書屋, 2001; 尙志鈞 輯校, 2004; 范家偉, 2007; 于賡哲, 2011). 하지만 의학사 연구자들은 장원창을 백제사와 관련하여 인식하지 못했고, 한국 고대사학계에서는 이러한 唐代 의학사 연구 성과에 주목하지 못했다.

최근 필자들은 唐代 醫學史 연구를 검토하는 과정에서 장원창의 존재를 찾아 학계에 보고한 바가 있다(박준형・서영교, 2014). 본고에서는 이러한 연구 성과를 바탕으로 장원창이 속한 蔣氏家門이 당 초기 황실의료에서 어떠한 역할을 했는지 살펴볼 것이다. 이어서 唐太宗 貞觀연간에 새로운 반위 치료법 개발과 장씨가문과의 관계를 살펴보고자 한다. 이를 통해서 백제가 의자왕의 질병을 치료하기 위해 왜 굳이 당 황실의 의관인 장원창을 지목하여 왕진을 요청했는지를 살펴볼 것이다. 필자들은 본고를 통해서 의학이 그 자체로서만이 아니라 고대 동아시아에서 정치・외교・전쟁과 밀접한 관계를 맺고 있는 점을 밝혀 보고자 한다.

* 연세대학교 의과대학 동은의학박물관 학예연구사.
** 중원대학교 한국학과 교수. 교신저자.

Ⅱ.『新修本草』의 蔣氏 編纂者와 蔣元昌

당고종 10년(658)에 편찬된『文官詞林』에는 645년 당태종이 백제 의자왕에게 보낸 詔書(「貞觀年中撫慰百濟王詔一首」)가 있다. 여기에 644년 부여 강신이 입당하여 장원창의 왕진을 요청한 것에 대한 답변 내용이 있다. 당태종은 의자왕에게 장원창이 益州道[현재 四川省지역]에 가서 아직 돌아오지 않았으므로 당장 보내 줄 수 없다고 답하였다.

장원창이란 인물은 주보돈이『문관사림』을 소개하면서 한국 고대사학계에 알려지게 되었다(주보돈, 1992). 그러나 최근까지도 다른 기록에서 장원창의 존재를 확인하지 못한 상황에서 그의 존재는 의심스러울 수밖에 없었다. 백제 왕실의 의사들이 당에서 활동하던 무명의 의사를 지목했다고 보기도 어렵고, 당의 공식적인 외교문서에서 가공의 인물을 기록했다고 생각할 수도 없는 상황이다.

이러한 蔣元昌과 관련하여 주목되는 것이『新修本草』이다.『新修本草』(54권,『唐本草』라고도 함)는 顯慶 4年(659) 正月 17日 당고종의 勅을 받아 만들어졌다.『신수본초』는 이후 신라와 일본에 전해졌고, 중국 내에서는 송대 이후에 사라졌다. 일본에 전해진『신수본초』는 **1830년대에** 이르러서 재발견되었다.[286] 원래 京都 仁和寺에 소장되어 있던『신수본초』古鈔本이 京都 福井家의 崇蘭館에 유입되었는데(杏雨書屋, 2001) 이 사실이 **江戶의 고증학자** 狩谷棭齋**(1775-1835)**에 의해 다시 세상에 알려지게 되면서 필사가 이루어졌다. 현존하는 대표적인 필사본은 本草圖書刊行會에서 영인한 武田本과 京都大學 부속 도서관 소장 富士川寄贈文庫本이 있다.

『신수본초』권제15 獸禽部 卷尾에는『신수본초』편찬인원 23명에 대한 명단이 실려 있다(尾張德川黎明會, 1937; 그림1). 이 명단 중에 장원창을 포함하여 蔣孝璋, 蔣孝瑜, 蔣義方, 蔣孝琬이 있다.

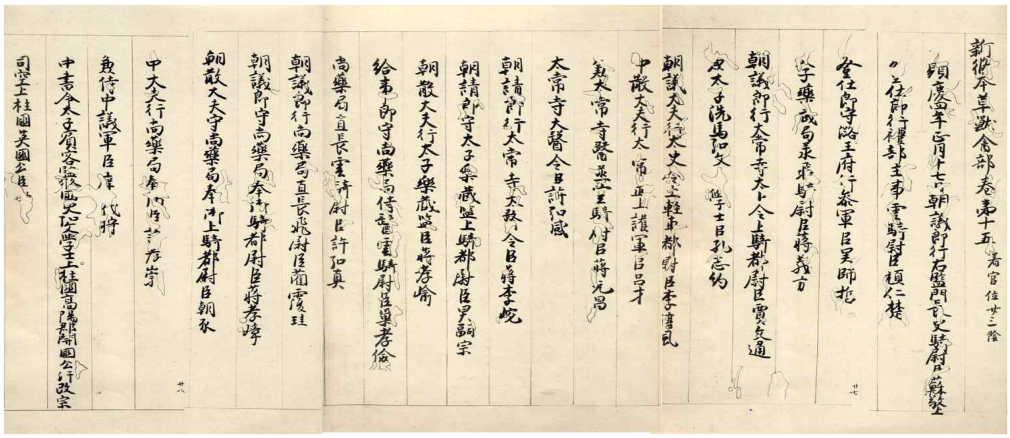


그림115>『신수본초』권제15 수금부 권미 편찬인원

그런데『신당서』예문지에는 蔣元昌이 蔣茂昌으로, 蔣孝璋이 蔣季璋으로, 蔣孝琬이 蔣季琬으로, 蔣孝瑜가 蔣季瑜로 나온다. 즉, 孝자가 季자로, 元자가 茂자로 바뀌어 나오는 것이다. 이와 관련하여 주목되는 자료가 바로 蔣義忠(646~706)의 묘지명(「大唐故朝散大夫護軍行魏州武聖縣令蔣府君墓誌銘幷書」)(吳鋼 主編, 1998). 이 묘지명에는 피장자 장의충의 아버지가 蔣孝璋으로 나온다. 묘지명이 當代의 1차 사료라는 점에서『신수본초』에 보이는 蔣孝璋이 본명일 가능성이 높다. 따라서 蔣孝璋을

286)『新修本草』의 판본, 서지 등에 대해서는 尙志鈞이 편집한『新修本草』(尙志鈞 輯校, 2004)에 자세히 언급되어 있으며, 여기에 敦煌출토본, 傅雲龍影刻本, 日本武田影印本, 羅振玉 소장 日本傳抄卷子本 등의 전문이 모두 영인·수록되어 있다. 이 殘本들을 통해『신수본초』(20권) 전체를 복원할 수 있게 되었다.

비롯하여 『신수본초』에 孝자 돌림의 인명이 인 蔣李(孝)琬, 蔣孝瑜도 모두 본명일 가능성이 높으며,[287] 蔣元昌도 마찬가지라 생각된다(박준형・서영교, 2014).

장씨가문에서 『신수본초』 편찬에 참여한 의관 5명 외에도 당 초기에 의관으로서 활동한 蔣少卿, 蔣義隆, 蔣合 등이 보인다. 먼저 의관으로 활동했던 장효장에서 시작하여 장씨가문의 가계를 정리해 보자. 「장의충묘지명」에 의하면 장의충의 가계는 증조 蔣子英, 조부 蔣敦, 부친 蔣孝璋으로 나온다. 장효장의 부인인 劉令淑의 묘지명(「唐故尙藥奉御蔣府君夫人劉氏墓誌銘」)에는 아들 蔣義忠과 蔣義弼이 나온다. 또한 達奚의 묘지명(「蜀州靑城縣令達奚君神道碑」)에는 達奚의 부인 蔣氏가 蔣敦의 曾孫이자 蔣義安의 딸로 되어 있다. 여기에서 장효장의 또 다른 아들 蔣義安이 있었던 것을 확인할 수 있다.

孫處約의 묘지명(「唐故司成孫公墓誌銘」)에는 손처약이 중병에 걸렸을 때 당고종이 藥藏丞 蔣義隆을 보내 치료했다는 기록이 있다. 『신수본초』의 편찬위원인 蔣義方과 같은 義자 돌림인 점으로 보아 이들은 장효장의 아들 혹은 조카일 가능성이 높다고 할 수 있다(于賡哲, 2011, 37; 楊軍凱・陳昊, 2011, 254).

다음으로 장효장과 장효유・장효완의 관계에 대해서 살펴보자. 이 세 명은 『신수본초』 편찬에 같이 참여한 인물이자 동시기에 의관을 지냈다. 그리고 장효장과 같은 孝자 돌림이다. 장효장의 아들이 義자 돌림을 쓴 점에서 유추해 본다면, 이 세 명이 형제 관계일 가능성이 높다(于賡哲 2011, 37; 楊軍凱・陳昊 2011, 254). 그렇다면 장의방과 장의융이 장효장의 조카라고 가정한다면 이 두 사람은 장효유・장효완의 아들일 가능성이 있으며, 반대로 그들이 장효장의 아들이라고 한다면 그들은 장효유와 장효완의 조카가 되는 것이다.

최근 발견된 殿中省 侍御醫를 지냈던 蔣少卿 묘지명(「唐故殿中侍御醫上護軍蔣府君墓誌」)이 발견되었다. 장소경(577~657)은 顯慶 2년(657)에 80세로 별세하였는데, 관직이 殿中侍御醫上護軍으로 당초기 황제의 의료를 책임지는 御醫였다(楊軍凱・陳昊 2011; 楊軍凱, 2012) . 장소경의 부친인 蔣子翼은 장효장의 조부인 蔣子英과 같은 子자 항렬이다. 장소경의 부인 寶手(588~673)의 묘지명(「唐故朝議郎行尙藥侍御醫上護軍蔣府君夫人隴西郡太君墓誌銘」)에는 蔣儼과 蔣靜이 아들로 나온다.

또한 장씨가문 중에 蔣合이란 인물이 주목된다. 752년에 王燾에 의해 편찬된 『外臺秘要方』 卷第32 口脂方三首條에는 蔣合이 당고조 무덕 6년인 623년에 尙藥局直長이라고 되어 있다.

한편 『외대비요방』 권제4 諸黃方에는 蔣九라는 인물의 처방이 보인다. 또한 『외대비요방』 권제25 赤痢方에는 桑泉지역의 蔣尉라는 의사의 처방이 보인다. 이들은 醫官은 아니지만 장씨집안의 醫師였던 것은 확실하다.

그렇다면 지금까지 기록에 보이는 당 초기의 장씨집안의 인물과 이중 의관직을 역임한 사람을 표로 정리하면 아래와 같다.

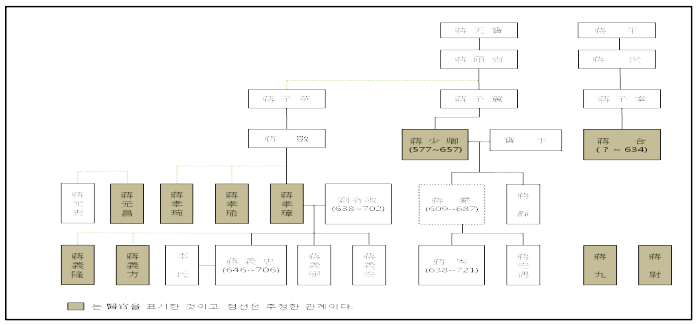


그림 116> 장씨가문 가계도

287) 『구당서』에 蔣孝璋으로 되어 있는 것이 『신당서』에 蔣季璋으로 바뀐 이유를 정확하게 알기 어렵다. 避諱와 관련된 것으로도 볼 수 있으나 같은 편찬위원 중의 한 명인 許孝崇을 許季崇으로 바꾸지 않은 것을 보면 단순히 피휘와 관련시킬 수만은 없다고 본다.

위 가계도를 보면 알 수 있듯이 당초기에 장씨가문의 대부분은 관직에 나아갔고, 그중에서 醫官職을 역임했던 인물은 8명이다. 여기에 의사였던 蔣九와 蔣尉를 포함하면 모두 10명이 확인된다.

장효장이 정5품 尙藥奉御로 당황제의 의료를 책임지는 최고의 직위에 있었고, 장씨가문에서 太子藥藏監・丞, 太醫令・丞 등 의관의 주요 관직에 있었던 것으로 보아 당시 장씨가문이 許氏・巢氏 가문과 함께 의관직을 역임했던 대표적인 집안이었다고 할 수 있다(范家偉, 2004, 115~116). 장원창은 당 초기 대표적인 의관 집안의 일원이었고, 그러한 집안의 분위기 속에서 성장한 그는 백제 의자왕의 왕진 요청을 받을 정도로 名醫였던 것이다.

Ⅲ. 蔣氏家門의 反胃 治療法 개발

1. 蔣氏家門의 醫術

그렇다면 장씨 가문에서 주로 어떤 분야에 특징적인 의술을 발휘했는지 살펴보자. 이것은 장씨가문의 처방을 통해서 접근할 수가 있다. 『外臺秘要方』(752)에서는 처방 중에 『延年秘錄』이라는 의서의 처방을 소개하고 있는데 주로 여기에 장효장・장효유 등의 처방이 남아 있다. 이를 정리해 보면 아래 표3과 같다.

번호	권수	편 목	처 방 전	처방자
1	3	天行病發汗等方四十二首	解肌湯, 主天行病二三日, 頭痛壯熱者方.	蔣孝璋
2	4	諸黃方一十三首	『必效』療一切黃, 蔣九处得, 其父遠使得黃, 服此极效. 茵陳湯及丸方.	蔣 九
3	5	山瘴虐方一十九首	若患瘴熱實兼吐痢者, 大黃湯方.	蔣家傳
4	6	嘔逆不下食方八首	『延年』人參食, 主嘔不能食方	蔣孝璋
5	8	風痰方五首	『延年』白朮丸, 主除風痰積聚, 胃中冷氣, 秋發動令人嘔吐食, 或吐淸水, 食飮減少, 不作肌膚方.	蔣孝璋
6		脾胃弱不能食方三首	『延年』人參食 主虛客熱 不能食 惡心方.	蔣孝瑜
7			厚朴湯, 療不能食, 腹內冷氣方.	蔣孝瑜
8	9	暴熱咳方二首	『延年』貝海煮, 主暴熱咳方.	蔣孝璋
9		氣嗽方八首	『延年』杏仁煮, 主氣嗽方.	蔣孝璋
10		療咳方一十四首	『延年』紫菀飮, 主咳方.	蔣孝璋
11	15	風熱方六首	『千金翼』防風丸. 主肺間風熱, 旦朝好噴嚏方.	蔣孝璋
12	17	補益虛損方七首	生地黃煮, 主補虛損, 塡骨髓, 長肌肉, 去客熱方.	蔣孝璋
13		虛勞虛煩不得眠方八首	『延年』…酸棗飮, 療虛煩不得眠, 肋下氣, 氣衝心方.	蔣孝璋
14			『延年』…酸棗飮, 主虛煩不得眠方.	蔣孝璋
15			『延年』…茯神飮, 療心虛不得睡, 多不飮, 用此方.	蔣孝璋
16	20	氣兼水身面腫方四首	又方·渴者飮此方, 老蔣公處, 與張大夫家, 效.	老蔣公
17	21	目赤痛方二十一首	『延年』…又方	蔣孝璋
18	25	冷痢食不消下方六首	『延年』增損黃連丸, 主服內冷食不消, 及冷痢兼補方.	蔣孝璋
19		赤痢方四首	必效療赤痢方	蔣 尉
20	27	小便赤色如紅方三首	『延年』…并勿食热食及冷水等方.	許孝璋

표2>『外臺秘要方』에 있는 蔣氏家門 처방

위의 표에서 알 수 있듯이『외대비요방』의 20건의 처방 중에, 6·7번의 脾胃弱不能食方이 장효유의 처방이고, 1·4·5·8~18의 14건은 장효장의 처방이다. 18번의 小便赤色如紅方은 許孝璋으로 되어 있으나 이것은 蔣孝璋의 誤記로 보인다. 2번 諸黃方은 蔣九의 것으로 그 부친이 遠方에 사신 갔다가 구해온 黃으로 처방한 것이다. 여기에서 장씨가문의 의사 한 명을 더 확인할 수 있다. 그리고 5번 山瘴虐方은 말라리아[瘧疾]의 처방전으로 '蔣家傳'이라고 한 것으로 보아 장씨가문에서 말라리아 처방이 전해져 오는 것을 알 수 있다. 또한 16번의「氣兼水身面腫方」에서 蔣公이 구체적으로 누구인지는 확인할 수 없지만 장씨가문 의사 중의 한 명이라는 점은 확실하다.

또한 일본 圓王 永觀 2년(984)에 丹派康賴가 쓴『醫心方』卷1 服藥節度에는 열병에 관한 장효완의 처방이 있다.

장씨 3인의 처방은 天行病, 嘔逆, 風痰, 脾胃弱, 暴熱咳, 氣嗽, 療咳, 補益虛損, 虛勞虛煩不得眠, 目赤痛, 冷痢食不消下 등으로 주로 유행성질환, 구토, 風症, 비위, 열병, 기침, 신체허약, 虛勞症, 충혈, 냉리 등에 의한 것이다. 이처럼 장씨가문에 전해오는 비방과 장효장, 장효유, 장효완 3인의 처방은 전반적으로 호흡기, 소화기, 순환기 계통의 질병과 관계된 것이다. 따라서 장씨가문의 의관들이 주로 내과 질환의 치료에 뛰어났다고 할 수 있을 것이다.

한편 당시 백제의 의술 수준도 상당히 높았다. 백제에서는 남북조대부터 중국의 의술을 수입하여 발전시켰다. 이후에도 지속적으로 중국의 의학을 수용하였고 그 결과 일본에까지 의술을 전파할 수 있을 정도였다(김두종, 1979, 47~49; 이현숙, 2007). 984년 일본의 丹波康賴가 편술한『醫心方』, 그리고 丹波雅忠이 편술한『醫略抄』에 각각『百濟新集方』의 治肺癰方과 治丁腫方이 남아 있다.『周書』백제전에도 "醫藥, 卜筮, 占相의 術에 밝았다"고 하여 중국인이 보기에도 백제인들이 의약에 밝았다는 것을 알 수 있다(노중국, 2010, 329~331).

그럼에도 백제 왕실의 의관들은 의자왕의 치료에 실패했다. 백제에는 치료법이 없었고, 당나라에서 의술을 구했다. 그것도 장원창이라는 특정 의관의 이름을 지목했다. 이와 관련하여 644년 직전에 중국에서 어떤 새로운 질병 치료법이 개발된 점이 주목된다. 장씨가문의 의관들도 여기에 참여하게 된다.

2. 貞觀年間의 反胃 治療法 개발

『외대비요방』에는 일반적으로 醫書에 잘 기록되지 않는 치료법 개발 일화가 소개되어 있다. 이와 관련하여『외대비요방』권제8 反胃方二十首 救急療反胃方에는

> 예전에 어렸을 적에 이 질환[反胃]을 앓았었는데 매번 떡이나 국, 죽 등을 먹으면 잠시 뒤에 토하였다. 正觀연간[貞正, 627~649]에 (당태종이) 당시에 名醫로 불리던 許氏 奉御兄弟와 柴[巢]·蔣氏 등 집안 醫官들을 보내서 치료하게 해서 정성을 다해 치료했으나 마침내 병을 치료할 수 없었고 환자는 점차 여위고 피로하여 상태가 朝夕을 다투게 되었다. 홀연 한 衛士가 말하기를 당나귀 소변을 복용하면 효과가 아주 좋다고 하였다. 이날 2合을 먹은 후에 음식을 먹이니 절반만 토했다. 晡時[申時, 오후 3시]에 다시 2合을 먹이니 人定時[오후 10시경]에 죽을 먹었는데 토하는 것이 곧 멈추었다. 마침내 금일 午時에 이르러 上奏하였다. 大內[궁궐]에 胃反[反胃] 환자가 5·6인이 있었는데 같이 복용하였는데 一時에 모두 차도가 있었다. 이 약은 자못 독이 있는데 복용시 너무 많으면 안되고 이어서 오줌을 받아서 뜨겁게 2合을 복용하라. 만약 병이 심해지면 7일 이내로 복용하면 좋아진다. 뒤에도 사람을 치료하는데 모두 차도가 있었다.

라고 하여, 正觀(貞觀)연간(627~649)에 당태종이 당시에 이미 名醫로 소문난 許氏 형제, 柴(巢)氏, 蔣氏 등 집안 의관들을 보내서 치료하게 하였지만 점차 환자가 여위고 피곤해질 뿐 차도가 보이질 않았다. 그러다가 어느 衛士가 당나귀 오줌[驢尿]으로 치료하면 된다는 것을 알려주었고, 이를 통해 반위를 치료할 수 있게 되었다는 것이다.

반위에 대해서는 隋 大業 6년(610)에 巢元方이 지은『諸病源候論』권21 脾胃病諸候 胃反候에서도 胃反[反胃]의 징후에 대해 자세히 설명되어 있다. 이 책은 병의 징후만을 밝힌 의서이기 때문에 치료법에 대한 구체적인 처방은 없다(李經緯・林昭庚, 2000, 290~291).

반위의 치료법에 대한 구체적인 처방은 孫思邈의『備急千金要方』에 소개되어 있다.『비급천금요방』의 저술 시기에 대해서는 대체로 唐高宗 永徽 3년인 652년으로 보는 것이 통설이다(李經緯・林昭庚, 2000, 292). 그런데 692년경에 唐 法藏이 저술한『華嚴經傳記』卷5 書寫9 唐朝散大夫孫思邈에는 이와 다른 기록이 보인다.

> 古今 名醫의 妙術을 편찬하였는데,『孫氏千金方』(60권)으로서 급할 때 사용할 것을 대비한 것이다. (唐)高祖에게 진상하니, 고조가 비단으로 상을 배리고 고위직에 임명하려고 하였으나 고사하고 받지 않았다"

여기에서 손사막은『비급천금요방』을 당고조에게 바친 것이라고 되어 있다. 즉, 기존의 통설처럼『비급천금요방』은 당고종대인 652년이 아닌 당고조 武德연간(618~626)에 씌여진 사실을 알 수 있다(이현숙, 2005).

당 초기에 씌여진 손사막의『備急千金要方』卷16 胃腑, 反胃 第4에는 반위의 치료법에 대해 "脉二首, 方十三首, 灸法三首"이라고 하여 진맥 2가지 방법과 처방 13가지, 뜸 3가지 방법에 대한 설명이 있다. 이 중 치료법과 관련된 것을 나열하면 아래와 같다.

1) 처방 13가지 : 1> 治胃虛反, 食下喉便吐方, 2> 治反胃而渴方, 3> 治胃反吐逆, 不消, 食吐不止方, 4> 治胃反, 朝食暮吐, 食訖腹中刺痛, 此由久冷方, 5> 又方, 6> 又反胃大驗方, 7> 華佗治胃反爲病, 朝食暮吐, 心下堅如杯升, 往來寒熱, 吐逆不下食, 此爲關上寒澼所作, 將成肺痿 , 治之方,8> 治胃反, 食即吐方, 9> 治胃反不受食, 食已即嘔吐, 大半夏湯方, 10> 治胃反, 食即吐出, 上氣方, 11> 治醋咽方, 12> 治噫醋咽方, 13> 治后吐酸水, 治中散方
2> 뜸 3가지 : 1> 反胃, 食卽吐出, 上氣, 灸兩乳下各一寸, 以痩爲度, 2> 灸臍上一寸, 二十壯, 3> 灸內踝下三指梢斜向前有穴, 三壯.

여기에는 아침 먹고 저녁에 토하거나, 먹자마자 바로 토하거나, 구토가 멈추지 않는 것 등 반위의 다양한 증상에 대한 처방이 나와 있다. 이 처방은 손사막이 직접 개발한 처방도 있겠지만 대체로 당 초기 이전에 개발된 치료법이 손사막에 의해 집대성되었다고 볼 수 있을 것이다. 중요한 것은 이들 처방 중에서 당나귀 오줌 치료법이 보이지 않는다는 점이다.

위의 정관연간의 일화를 다시 보면 당태종이 보낸 의관들이 처음에 정성을 다해 치료했지만 실패했다고 나온다. 아마 당시 의관들은 당 초기까지 개발된 반위 치료법을 거의 다 실험해 보았을 것이다. 그것은 손사막의『비급천금요방』에 나와 있는 16가지 처방(方13, 灸3)과 관련이 있다고 보인다.

한편 당고종 현경 4년(659)에 찬술된『신수본초』卷15 獸禽部 獸下條에는

> 당나귀 똥은 볶아서 쓰는데 風腫・癆瘡을 달래는 데에 좋다. 당나귀 똥즙은 心腹에 갑자기 통증이 있을 때나 여러 疰忤[전염성이 있고 病程이 긴 질병]를 치료할 때 쓴다. **당나귀 오줌은 주로 胃反을 치료할 때 쓴다.** 토하는 것이 멈추지 않는데 牙齒痛과 水毒[수분과잉]이 있다.

라고 하여 반위 치료에 당나귀 오줌을 사용하는 것이 소개되어 있다. 당 무덕연간(618~626)에 편찬된『비급천금요방』에 보이지 않은 당나귀 오줌 치료법이 659년에 편찬된『신수본초』에 소개되어 있는 것은 중요한 의미를 가진다.

이후 이 새로운 치료법은 확산되었던 것 같다. 손사막이 죽기 직전인 682년에『비급천금요방』을 보완하는 측면에서 편찬한『千金翼方』권3 人獸部 驢屎條에 당나귀 오줌이 반위에 효과적이라고 소개하였다.

당 중기 752년 王燾가 편찬한『외대비요방』권제8 反胃方二十首에서는

1>『集驗』療胃反不受食, 食已嘔吐, 大半夏湯方, 2> 療胃反吐而渴者, 茯苓小澤瀉湯方, 3> 療胃反, 朝食暮吐, 食訖腹中刺痛, 此由久冷者方, 4> 療胃反大驗方, 5> 療胃反吐食者方, 6> 方, 7> 主胃反, 食則吐出, 上气者方, 8> 方, 9> 方, 10> 方, 11> 崔氏療食則吐, 或朝食夜吐, 名曰胃反, 或氣噎不飮食, 數年羸削, 唯飮水, 亦同此方, 12> 華佗療胃反, 胃反爲病, 朝食夜吐心下堅如杯, 往來寒熱, 吐逆不下食, 此爲寒癖所作, 療之神效方, 13>『救急』療胃反方, 14>『必效』人參湯, 主胃逆不消, 食吐不止方, 15> 療胃反, 朝食夜吐, 夜食朝吐, 諸藥療不瘥方, 16> 療胃反, 吐水及吐食方, 17>『萬金方』療脾飮食吐逆, 水谷不化, 此爲胃反, 半夏飮子方.

라고 하여 모두 17가지 반위 치료법이 소개되어 있다.[288] 이중 앞에서 인용한 당나귀 오줌 치료법은 13번의 치료법으로 되어 있다.

한편, 이를 당 고조 무덕연간에 편찬된 손사막의『備急千金要方』의 16가지 처방과 비교하면 處方名만으로는 11가지가 겹친다. 이중에는『비급천금요방』의 2번 처방처럼 약재가 동일하게 사용된 경우도 있다. 그러나『비급천금요방』의 療胃反大驗方(4번)에는 前胡, 生薑, 橘皮, 阿膠, 大麻仁, 桂心, 甘草, 吳茱萸, 大棗 등 9가지 약재가 사용되었지만,『외대비요방』의 療胃反大驗方에는 前胡, 生薑, 阿膠, 大麻子仁, 吳茱萸, 桂心, 甘草, 大棗 등으로 橘皮가 빠진 8가지 약재만이 사용되었다. 이처럼 두 의서에는 같은 처방이라고 하더라도 약재의 加減이 있다는 것을 알 수 있다.

이것은 두 의서가 약 130년 정도의 차이가 있다는 점에서 전자의 치료법이 계속 수정·보완되어 후자인『외대비요방』으로 정리된 것이라고 볼 수 있다. 또한 그 사이에 당태종 정관연간에 개발된 새로운 반위 치료법이 효과를 봄에 따라 후자인『외대비요방』에 그 치료법이 새롭게 수록된 것이다. 즉, 당 초·중기에 반위 치료법에 대한 꾸준한 연구·개발이 있었던 것이다.

이러한 새로운 반위 치료법은『類證普濟本事方』,『玉海』,『普濟方 』,『名醫類案』,『赤水元珠』,『醫說』,『本草綱目』등 후대의 대표적인 의서에서 이 일화와 함께 수록되었다. 의서에서 이렇게 치료법 개발 일화가 소개되어 있는 것은 매우 이례적인 것이다. 이것은 반위 치료법 개발의 의학적 '혁신성'을 잘 보여준다고 할 수 있다.

당시 허씨, 소씨, 장씨 의관 집안은 衛士의 도움으로 개발된 치료법을 공유하였을 것이다. 3씨는 황제의 명을 받아 개인 집안이 아니라 醫官으로서 왕진을 했다. 의료기술은 국가의 통제 아래 있었다는 것을 보여 준다.

『신수본초』의 23명 편찬위원 중에서 행정관료를 제외한 의관은 12명이다. 이중 許氏(許孝崇, 許弘直, 許弘)가 3명, 巢氏(巢孝儉)가 1명이고 나머지 胡子彖, 藺復珪, 吳嗣宗이 있다. 이에 비해 장씨는 5명이 참여하여 의관 집안 중에서 가장 많은 수를 차지하고 있으며, 장효장이 의관 중에 가장 높은 관직인 尙藥局奉御 3명 중 한 명이다. 장씨 가문이 당시 의관 가문 중에서 가장 활발하게 활동하였다고 볼 수 있다(范家偉, 2004, 115~116). 정관연간에 새로운 반위 치료법의 개발로 장씨 집안은 더욱 명성을 날렸던 것으로 보인다. 장원창은 새로운 반위 치료법을 능숙하게 구사하는 의사였을 가능성이 높다.

백제는 당태종에게 특별히 장원창이란 의관을 지목하여 왕진을 요청했다. 그렇다면 장원창이란 의관이 가진 특별한 의술에 주목하지 않을 수 없다. 당시 정관연관에 새로운 반위 치료법이 개발되었던 점을 볼 때, 장원창은 장씨가문 의사의 일원으로서 반위 치료 전문가라고 볼 수 있다. 따라서 백제 의자왕이 앓고 있던 질병은 반위일 가능성이 매우 높다고 할 수 있다.

Ⅳ. 의자왕의 질병과 백제의 멸망

288)『외대비요방』권제8의 편명이 '反胃方二十首'이지만 실제 본문에는 17가지만 소개되어 있다.

644년 말 당 조정에 의자왕의 아들인 부여강신이 도착했다. 그는 신라침공과 관련한 백제의 입장을 해명해야 했다. 642년 백제는 신라를 침공하여 그 서부지역 총사령부인 대야성과 30여성을 함락하여 낙동강 서쪽을 차지했다. 신라는 당에 사신을 파견하여 백제가 고구려와 연합하여 신라를 거듭 침공하고 있다고 하였기 때문이다.

부여강신은 당태종에게 의자왕의 질병을 알렸고 장원창이란 의관의 왕진을 요청하였다. 국가원수의 건강상태는 국가의 안위와 관련된 특급 비밀이다. 그것을 당 조정에 알린 것은 결코 쉬운 일이 아니다. 그만큼 의자왕의 병이 심상치 않았다는 것을 보여 준다. 당시 백제도 隋代 이전의 중국의술을 잘 알고 있었고 그것을 일본에 전파하기도 했다. 이런 정황으로 보아 의자왕의 병은 백제에서 치료할 수 없었던 것이라고 볼 수 있다.

정관연간의 반위치료법 개발은 당시 의학적 혁신이라고 할 수 있다. 당시 장씨 의관 가문의 일원인 장원창은 그 치료법으로 적지 않은 성과를 내고 있었고, 백제는 그 사실을 알고 있었던 것 같다. 하지만 장원창은 장안에 부재한 상태였다. 그는 이듬해인 645년에 부여강신과 함께 백제로 가지 못했다.

아들을 보내 백제의 신라공격에 대한 입장을 해명하고 신라침공을 하지 않겠다고 약속을 했던 의자왕이 이듬해인 645년 다시 신라를 공격했다. 이는 고구려와 전쟁을 시작한 당태종이 신라를 이용하여 고구려의 병력을 남쪽으로 분산시키고자 했던 의도를 무산시켰다. 백제와 당의 관계는 돌이킬 수 없을 정도로 악화되었다.

의자왕은 당나라 新醫術의 혜택을 받지 못했고, 건강한 몸으로 백제를 통치하지 못했던 것 같다. 『日本書紀』 권26, 齊明天皇 6년(660) 7월 乙卯조를 보면 백제의 멸망 원인에 대한 고구려 출신 승려 道顯의 언급이 있다.

> 고려 사문(沙門) 도현의 『日本世紀』에 7월에 말하기를, "춘추지(春秋智: 김춘추)가 대장군 소정방의 손을 빌려 백제를 협공하여 멸망시켰다" 라고 했다. 어떤 이는 말하기를 백제는 스스로 망하였다. 임금의 대부인(大夫人)이 요사스럽고 간사한 여자로서, 무도하여 마음대로 권력을 빼앗고 훌륭하고 어진 신하들을 죽였기 때문에 이러한 화를 불렀다. 삼가지 않을 수 없다. 삼가지 않을 수 없다.

도현은 "백제는 스스로 망했다" 라고 하는 어떤 사람의 지적에 공감했다. 의자왕의 大夫人이 무도하여 권력을 빼앗았다는 표현이 보인다. 그녀는 의자왕의 왕비 恩古였다. 의자왕이 건강하지 못하자 왕이 그녀에게 권력을 위임했는지 아니면 그녀가 투병 중인 왕의 권력을 남용하게 되었는지는 알 수 없다. 하지만 어떠한 형태로든 대부인이 왕권을 이용하여 백제의 정사를 좌우했던 것으로 볼 수 있으며, 그녀는 자신의 비정상적인 권력에 도전하는 왕의 신하들을 제거했던 것으로 여겨진다. 도현은 이러한 요사스러운 여자의 비정상적인 왕권 남용이 백제를 멸망으로 몰고 갔다고 생각했다. 의자왕의 건강했다면 부인이 권력을 잡기 어려웠을 것이다.

660년 백제의 수도인 부여 정림사 5층 석탑에 당나라 정복자들이 세긴 「大唐平百濟碑銘」의 내용에는

> 항차 밖으로 곧은 신하는 버리고 안으로 요사스러운 祆婦를 믿어, 형벌은 오직 충직스럽고 어진 자에게만 미치고 총애와 신임은 아첨하는 자에게 먼저 더해졌다.

라고 하여 의자왕의 옆에 있던 祆婦가 영향력을 행사했음을 말하고 있다. 이 비문은 정복자가 침략을 정당화하려고 백제가 망할 수밖에 없음을 내세우기 위해 서술한 것이다. 그런 만큼 문면 그대로 다 믿을 수는 없다. 하지만 『일본서기』의 기록과 부합되는 일면을 보인다.

『삼국사기』 백제본기 의자왕 16년(656) 3월조에는 "왕이 궁전 가신들과 향락에 빠져 그치지 않자, 좌

평 성충이 이를 간하였으나 왕의 노여움을 사 하옥되었다. 이후 아무도 간하는 사람이 없게 되었다"라고 한다. 성충과 흥수가 귀양을 가거나 옥사했다. 나라를 걱정하는 자들이 제거되고 건강하지 못한 시세에 부합하는 자들이 득세했다. 향후 백제의 미래를 위해 일을 하고자 하는 사람들에게 무력감을 주었다고 할 수 밖에 없다. 노태돈 교수의 지적대로 "의자왕이 권력운영에서 大夫人에게 의존한 편벽된 면을 보였던 것"은 인정할 수 있다(노태돈, 2009, 147-162).

의자왕이 건강했다고 한다면 재위시기에 대부인 은고의 득세, 태자의 교체, 흥수와 성충 등 양신의 제거 등 파행적인 국정운행을 피해갈 수도 있었을 것이다. 위기의 순간에 의자왕이 만들어 놓은 백제의 모습이 여과 없이 표출되었다. 660년 7월 9일 황산벌에 신라 5만 대군이 진군해 왔을 때 의자왕은 국가의 운명을 결정짓는 그 중요한 전투에 계백의 5천 병력 밖에 동원할 수 없었다. 직후 의자왕은 부여의 都城을 빠져나와 공주로 도주했고, 그 아들들은 성문을 열고 나당연합군에게 항복했다. 이어 그는 신하인 熊津方領 예식에게 체포되어 당의 장군 蘇定方에게 인도되었다. 왕과 왕자들은 각자의 본분을 잃었고, 신하들 가운데 배신자도 나왔다. 당이 금강에 상륙한지 10일 만에 백제는 멸망했다.

군주의 병환이 정치에 주는 영향을 동시기 당제국도 피해 갈 수 없었다. 중풍 환자였던 아버지 태종의 피를 받은 당고종도 혈관 질환을 앓고 있었다. 그는 아버지보다 젊은 나이에 중풍이 왔고, 의지가 약해서 자신의 만만찮은 배우자가 자신과 조정에 강요하는 것을 막지 못하였다. 657년부터 황제는 여름궁정에서 휴양하지 않을 수 없었고, 격일마다 겨우 집무를 보았다. 측천무후는 제국을 쉽게 움직일 수 있었다(Denis Twitchett and Howard J Wechsler, 1979, 251-255).

660년 명실상부한 막후 권력자가 된 측천무후는 그해 당의 백제침공을 결정하는데 영향력을 행사하였다(C. P. Fitzgerald, 1968). 660년 1월 서역전선의 사령관었던 蘇定方이 낙양에 도착했다.『책부원구』장수부를 보면 소정방이 그 길로 당고종과 측천무후를 수행하여 幷州[山西省 太原]으로 향했고, 그곳에서 웅진도대총관을 제수 받았다고 기록하고 있다. 3월 10일 토번이 青海지역을 잠식해오는 어려운 상황에도 불구하고 백제 침공 결정이 내려졌다(서영교, 2006, 76~85).

Ⅴ. 맺음말

644년 말 백제 의자왕은 아들 부여강신을 당태종에게 보내 의사를 보내줄 것을 요청했다. 『文官詞林』에 실여있는「貞觀年中撫慰百濟王詔一首」는 645년 초 당태종이 의자왕에게 보낸 답장이다. 당태종은 의자왕에게 장원창이 益州道에 가서 아직 돌아오지 않았으므로 당장은 보내 줄 수 없다고 답하였다.

현재 일본에 남아 있는『新修本草』卷第15 獸禽部 卷尾에는 편찬인원 22명 중에 蔣元昌이 보인다. 편찬인원 중 12명이 의관이었는데 蔣孝璋, 蔣孝琬, 蔣孝瑜, 蔣義方, 蔣元昌 등 5명의 장씨집안 의관이 편찬 작업에 가장 큰 비중을 차지한 것으로 보인다. 752년 당현종대에 王燾가 편찬한『外臺秘要方』에 蔣孝璋, 蔣孝瑜의 처방이,『醫心』에는 蔣孝瑜의 처방이 남아 있다. 소위 '蔣氏三家方'은 전반적으로 호흡기, 소화기, 순환기 계통의 질병과 관계된 것이다. 蔣孝璋은 정5품 尙藥奉御로 당황제의 의료를 책임지는 최고의 직위에 있었다. 장원창은 이러한 의사집안의 일원이었다.

장원창이 외부 왕진을 갔다면 당태종은 蔣氏 醫官 가운데 한명을 보낼 수도 있었지만 그렇게 하지 않았다. 그해 불만을 품은 백제는 고구려의 남쪽국경을 공격하여 요동에서 전쟁을 하던 당을 지원하려던 신라를 침공했다. 백제와 당 양국의 외교관계는 거의 파탄이 났고, 의자왕은 당나라 新醫術의 혜택을 받을 수 없었다.

貞觀연간(627~649)에 당나귀 오줌 치료법이라는 새로운 반위 치료법이 개발되었다. 이 치료법 개발에 許氏 형제, 柴(巢)氏, 蔣氏 의관들이 참여하였다. 이 치료법이 점차 확산되어『신수본초』이후에 발간된

의서에 당나귀 오줌 치료법이 그 일화와 함께 수록되었다.

백제는 당태종에게 특별히 장원창이란 의관을 지목하여 왕진을 요청했다. 그렇다면 장원창이란 의관이 가진 특별한 의술에 주목하지 않을 수 없다. 당시 정관연관에 새로운 반위 치료법이 개발되었던 점을 볼 때, 장원창은 장씨가문 의사의 일원으로서 반위 치료 전문가라고 볼 수 있다. 따라서 백제 의자왕이 앓고 있던 질병은 반위일 가능성이 매우 높다고 할 수 있다.

의자왕이 건강했다고 한다면 재위시기에 대부인 은고의 득세, 태자의 교체, 흥수와 성충 등 양신의 제거 등 파행적인 국정운행을 피해갈 수도 있었을 것이다. 병든 몸으로 백제를 통치하던 의자왕은 대부인 은고에게 의지했다. 655년부터 본격화된 그녀의 전횡으로 良臣들이 조정에서 밀려났고, 5년 후 백제는 나당연합군의 협격을 받았다. 위기의 순간에 병든 백제의 모습이 여과 없이 표출되었다. 왕은 도성을 버리고 도망갔고, 그곳에 남은 왕자들은 곧장 항복했으며, 신하는 왕을 잡아 당에 넘겼다. 660년 7월 백제는 나당연합군이 침공한 지 10일 만에 멸망했다.

군주의 병환이 정치에 주는 영향을 동시기 당제국도 피해 갈 수 없었다. 중풍에 걸린 당고종은 의지가 약해서 황후인 측천무후가 자신과 조정에 강요하는 것을 막지 못하였다. 당고종은 앓으면서도 쉽게 죽지 않았고, 그 사이 측천무후는 자신의 세력을 공고히 하는 시간을 벌었다. 명실상부한 막후 권력자가 된 측천무후는 660년 당이 백제 침공을 결정하는데 영향력을 행사했다.

참고문헌

1. 자료

『舊唐書』『文官詞林』,『新唐書』,『新修本草』,『外臺秘要方』,『備急千金要方』,『千金翼方』
『醫心方』,『日本書紀』

2. 논저

김두종,『한국의학사』, 탐구당, 1979
金壽泰,「百濟 義慈王代의 政治變動」『韓國古代史硏究』5, 1992
金周成,「義慈王代 政治勢力의 動向과 百濟滅亡」『百濟硏究』19, 1988
남정호,「義慈王 後期 支配層의 分裂과 百濟의 滅亡」『百濟學報』4, 2010
노태돈,『삼국통일전쟁사』, 서울대학교 출판부, 2009
노중국,「醫·藥 기술의 발전과 의료 활동」『백제사회사상사』, 일조각, 2010
박민경,「武王·義慈王代 政局運營의 硏究」『韓國古代史硏究』20, 2000
박준형·서영교,「『文館詞林』에 보이는 唐 醫官 蔣元昌과 蔣氏家門 醫官」『歷史學報』 222, 2014
서영교,『羅唐戰爭史 硏究-약자가 선택한 전쟁-』, 아시아문화사, 2006
양기석,「百濟 扶餘隆 墓誌銘에 대한 檢討」『國史館論叢』62, 1995
윤진석,「백제멸망기 '태자' 문제의 재검토-관련사료 분석과 기존견해 비판을 중심으로-」『지역과 역사』 29, 2011
이기백,「百濟王位繼承考」『歷史學報』11, 1959
이도학,「百濟 義慈王代의 政治 變動에 대한 檢討」『百濟文化』33, 2004
이병도,『三國史記(국역본)』, 을유문화사, 1977
이현숙,「『화엄경전기』의 손사막」『의사학』14-2, 대한의사학회, 2005
이현숙,「백제의 의약과 복서」『백제의 사회경제와 과학기술』, 충청남도역사문화연구원, 2007

范家偉,『六朝隋唐醫學之傳承與整合』, 香港: 中文大學出版社, 2004
范家偉,『大醫精誠-唐代國家·信仰與醫學-』, 臺北: 東大圖書公司, 2007
尙志鈞 輯校(蘇敬等 撰),『新修本草』(輯復本 第二版), 安徽科學技術出版社, 2004
楊軍凱・陳昊,「新出蔣少卿夫婦墓誌與唐前期的蔣氏醫官家族」『唐研究』17, 2011
楊軍凱,「西安唐殿中侍御醫蔣少卿及夫人寶手墓發掘簡報」『文物』10, 2012
吳鋼 主編,『全唐文補遺』(第5輯), 三秦出版社, 1998
于賡哲,『唐代疾病·醫療史初探』, 中國社會科學出版社, 2011
李經緯・林昭庚 編,『中國醫學通史-古代卷-』, 人民衛生出版社, 2000
周紹良 主編,『唐代墓誌彙編』(上), 上海古籍出版社, 1991
周紹良 主編,『唐代墓誌彙編』(下), 上海古籍出版社, 1992
尾張德川黎明會,『新修本草獸禽部卷第十五』, 大坂: 本草圖書刊行會, 1937
杏雨書屋,「福井崇蘭館舊藏古鈔本新修本草獸禽部卷第十五複製本の解說」『杏雨』4, 2001

C. P. Fitzgerald, *The Empress Wu*, The Cresset Press, London, [1956] 1968
Denis Twitchett and Howard J Wechsler, 'Kao-tsung and Empress Wu', *The Cambridge History of China*, Vol. 3, Cambridge University Press, Cambridge, 1979

Abstract

Disease of Baekjae King Uija and Tang Medical Officer Jiang Yuan-chang

Park Jun-hyoung*, Seo Young-kyo**

* Curator of Dong-Eun Medical Museum, Yonsei Univ. College of Medicine
** Corresponding author: Seo Young-kyo, Professor of Dept. of Korean Study, Jungwon Univ.

Jiang Yuan-chang was one of the participants of *Xinxiubencao*(新修本草) compilation in 659, along with other members of the Jiang clan. Those medical officers belonging to the house of Jiang were responsible for the health care of Tang imperial family. They specialized in the treatment of diseases of respiratory, digestive, and circulatory organs system.

During the Zhenguan years(627-649), new *fanwei* therapy using donkey urine was developed by Xu brothers and medical officers from Chai(or Chao) and Jiang clans. Jiang Yuan-chang was a member of the Jiang family, which position would place him as an expert in stomach cancer treatment. Baekjae kingdom specially requested Jiang Yuan-chang for a medical journey from China to Korea, which situation then makes Baekjae king Uija's disease none other than stomach cancer.

Had king Uija been healthy, Baekjae would have avoided crippled operation of state affairs. King Uija eventually became heavily dependant upon his queen Eunko due to his failing body condition. Her tyranny from 655 resulted in the elimination of key government officials from court, and Baekjae kingdom became a victim of pincer attack by the allied forces of Shilla and Tang China 5 years later. The kingdom met its doom in July of 660, only 10 days after the invasion began.

Keywords : king Uija, House of Jiang, Jiang Yuan-chang, fanwei, Waitaibiyaofang, donkey urine