정지용의 미의식과 윤동주의 지각

-정지용 시의 윤동주 시에 미친 영향을 중심으로-

洪容熹

(韓國 慶熙사이버大, 國際韓人文學會 會長)

目 次

1. 서론
2. 정지용과 윤동주의 시론 비교 검토
3. 정지용의 미적 체험과 윤동주의 지각
4. 윤동주의 시적 삶과 정지용의 지각 심리
5. 결론

1. 서론

정지용은 우리 시사에서 “현대의 호흡과 맥박을 불어 넣은 최초의 시인”[1]으로서 “한국현대시의 아버지”[2]로 높이 평가되어 왔다. 따라서 우리 시사에서 정지용의 업적과 영향력은 누구보다 뚜렷하다. 특히 정지용과의 시적 영향관계에서 윤동주는 단연 주목 된다. 윤동주는 정지용의 시 세계를 동경하고 내면화하면서 시적 성장을 이루어갔고, 정지용은 윤동주 사후에 그의 문학적 부활을 위해 가장 적극적으로 노력하였다. 윤동주는 『정지용 시집』(1935,10,27)이 간행되자 이듬해 1936년 3월 19일 구입하여 정독하면서[3] 자신의 시 창작의 정본으로 삼았고, 정지용은 윤동주의 시를 해방 직후 자신이 주간으로 재직하던 경향신문에 처음으로 소개하고(1947,2,13), 유고 시집 『하늘과 바람과 별과 시』(1948,1)에 “무명 윤동주가 부끄럽지 않고 슬프고 아름답기 한이 없는 시를 남”겼다는 서문을 통해 그를 일제강점기의 빛나는 시인으로 자리매김 하는 데 크게 기여했다.

윤동주는 1939년 연희전문시절 당시 아현동에 살던 정지용의 집을 은진중학교 1년 선배인 라사행 목사와 함께 방문하여 시에 관한 이야기를 나누었던 적이[4] 있었으나 정지용은 이를 기억하진 못하였다. 당시 이미 명망 높은 시인이었던 정지용의 집에는 많은 문인들과 문학청년들이 드나들고 있었기 때문이다. 그래서 정지용은 『하늘과 바람과 별과 시』(1948,1)의 서문

1) 김기림, 「1933년 시단의 회고」,<<신동아>>,(1933,12) 『시론』(백양당,1947)84-85쪽 재인용
2) 유종호, 『비순수의 선언』,(신구문화사,1962) 11-14쪽
3) 윤동주가 유품으로 남긴 『정지용 시집』의 내지에는 “東柱藏書, 1936,3,19”라는 윤동주의 자필 기록이 있다.
4) 송우혜, 『윤동주 평전』, 열음사,1989, 204쪽

에서 “내가 시인 윤동주를 몰랐기로소니 윤동주의 시가 바로 ‘시’고 보면 그만 아니냐?”라고 힘주어 적고 있다. 정지용과 윤동주는 생전에 서로 깊은 인간적인 교감을 나누었던 사이는 아니었지만 시적 삶에서 우리 시사에서 그 누구보다 각별한 연관성을 지니고 있는 것이다.

그렇다면, 윤동주가 정지용의 시세계로부터 깊은 영향을 받은 배경은 무엇일까? 그것은 단순히 정지용이 당시 시적 명망과 성취도가 높았다는 이유만은 아니다. 시 창작에서 영향 관계는 외적 모방의 층위보다 내적 성향의 유사성과 잠재적 가능성을 각성시키는 지각 심리의 층위에서 파악해야 할 것이다. 지각이란 외부 환경의 선택, 조직화, 해석, 의미부여 등이 일어나는 장(場)의 함수이다. 이러한 지각의 과정은 기억 속에 저장된 이미지의 세부 특징과 얼마나 유사한가를 토대로 이루어진다. 지각대상과 자신의 정황, 성향, 기억, 지식 등이 유사할 때 능동적인 지각 현상이 일어난다. 지각심리론에서는 이를 ‘지각 철저론’이라고 하여 무의식적으로 배척하는 ‘지각 방어론’[5]과 상대 개념으로 설명한다.

윤동주가 정지용의 시 세계를 지각 철저론의 심리로 접하게 된 것은 남다른 친연성과 유사성의 인식에서 찾아진다. 실제로 정지용과 윤동주는 일본 유학생이며 경도의 동지사 대학 영문과 동창이고 기독교를 종교적 배경으로 한다는 점에서 매우 깊은 개인사적 공통성을 지닌다. 그러나 윤동주 시에 대한 정지용의 영향은 이러한 개인사적 공통성 보다 시 창작의 기질적 성향, 태도, 방법론 등의 유사성에서 찾아보는 것이 좀 더 본질적이라고 할 것이다.

따라서 이 논문에서는 정지용과 윤동주가 일관되게 견지한 시론을 먼저 비교 검토해 보고 윤동주가 정지용의 영향을 받은 시 창작의 실제를 구체적으로 살펴보기로 한다. 그리고 더 나아가 정지용이 윤동주의 시적 삶을 애석해 하면서 사후 시적 부활을 위해 노력한 동인과 배경을 논의해보기로 한다.

2. 정지용과 윤동주의 시론 비교 검토

정지용과 윤동주는 공통적으로 해방 이전 명징하고 청신한 언어 감각과 절제의 미감을 통해 오늘날에 이르기까지 깊은 감응력을 얻고 있는 대표적인 시인이다. 물론 이러한 공통적 특이`성은 윤동주가 평양 숭실 중학교 시절부터 정지용 시집을 탐독하고 이를 창작의 한 전범으로 내면화해 간 과정과 무관하지 않을 것이다. 그러나 이보다 더욱 본질적인 것은 윤동주가 정지용의 시적 영향권을 넘어선 시기까지도 일관되게 지향한 창작적 성향의 유사성에서 찾아진다.

정지용은 시론과 평문을 남겼으나 윤동주는 그렇지 못했다. 정지용은 이미 1920,30년대부터 문단의 대표적인 시인으로 명성을 떨쳤지만 윤동주는 “29세가 되도록 시도 발표하여 본 적도 없”[6]이 “무시무시한 고독에서 죽”음을 맞이한 문학 지망생이었기 때문이다. 따라서 윤동주의 경우는 비평문을 통한 시적 세계관을 볼 수는 없으나 짧은 산문, 몇몇 시편에서 드러나는 시 창작에 관한 자의식, 선배 시인들의 시집에 대한 메모 등을 통해 감지할 수 있는 정도이다.

---

5) 신명희 편, 『지각의 심리』,학지사, 1995, 38쪽 참조

6) 정지용, 「하늘과 바람과 별과 시, 서(序)」, (윤동주,『하늘과 바람과 별과 시』, 정음사,1948,1)

(1)꾀꼬리 종달새는 노상 우는 것이 아니고 우는 나날보다 울지 않는 달수가 더 길다. (중략) 중첩한 산악을 대한 듯한 침묵 중에서 이루어지는 계획이 내게 무섭기까지 하다. 시의 저축 혹은 예비 혹은 명일의 약진을 기하는 전야의 숙면-휴식도 도리혀 생명의 암암리의 영위로 돌릴 수 밖에 없다. 설령 역작이라도 다작일 필요가 없으니 시인이 무슨 까닭으로 마소의 과로나 토끼의 다산을 본받을 것이냐 감정의 낭비는 청춘병의 한가지로서 다정과 다작을 성적 동기에서 同根異枝로 봄직도 하다.(중 략) 시가 시로서 온전히 제자리가 돌아빠지는 것은 차라리 꽃이 봉오리를 머금듯 꾀꼬리 목청이 제철에 트이듯 아기가 열달을 채서 태반을 돌아 탄생하듯 하는 것이니, 시를 또 한가지 자연현상으로 돌리는 것은 시인의 회피도 아니요 무책임한 죄로 다스릴 법도 없다.[7)]

(2))시가 솔선하야 울어버리면 독자는 서서히 눈물을 저작할 여유를 갖지 못할지니 남을 울려야 할 경우에 자기가 먼저 大哭하야 실소를 폭발시키는 것은 素人劇에서만 본 것이 아니다. 남을 슬프기 그지없는 정황으로 유도함에는 자기의 감격을 먼저 신중히 이동시킬 것이다.[8)]

(1)에서 정지용은 한 편의 시를 하나의 생명체에 비견하고 있다. “꽃이 봉오리를 머금듯 꾀꼬리 목청이 제자리에 트이듯 아기가 열달을 채서 태반을 돌아 탄생하듯”에서 보듯, 한편의 시가 탄생하기까지는 새로운 차원으로 숙성되어 유기적인 생명체를 이루는 “자연 현상”의 과정이 요구된다는 것이다. 이와 같이 한편의 시를 생명체에 비유하는 것은 서정시의 동일성 이론에 대응한다. 서정적 동일성은 “유기체와 환경이 각각 소멸되어 충분히 통전되는 체험이 구성되도록 이 양자가 융합하는 찰나의 미적체험”[9)]을 통해 가능하다. 다시 말해, 자아와 세계가 하나의 동일성의 차원으로 승화되었을 때 한 편의 시가 탄생할 수 있다는 것이다. 따라서 한 편의 시를 창작하기 위해 성급하게 작위적으로 “마소의 과로나 토끼의 다산”을 본받는 것은 바람직하지 않다.

(1)이 시에 대한 세계관이라면 (2)는 구체적인 창작 방법론으로서 시적 절제미의 중요성과 그 획득 방법을 제시하고 있다. “시가 솔선하여” 슬퍼하거나 울어버리면 “독자”가 “눈물을 저작할 여유를” 갖지 못하게 하는 것이라고 지적한다. 실제로 정지용의 시 세계는 명징한 이미지와 절제된 언어감각을 통한 정서적 울림을 지속적으로 견지한 것으로 유명하다.

한편, 4편의 산문을 남긴 윤동주는 「화원에 꽃이 핀다」에서 다음과 같이 자신의 시론을 표백하고 있다.

하나의 꽃밭 이루어지도록 손쉽게 되는 것이 아니라 고생과 노력이 있어야 하는 것입니다. 딴은 얼마의 단어를 보아 이 졸문을 지적거리는데도 내 머리는 그렇게 명석한 것은 못됩니다. 한 해 동안을 내 두뇌로써가 아니라 몸으로써 일일이 헤아려 세포 사이마다 간직

7) 정지용, 「시와 발표」, 『정지용 전집 2』, 247-248쪽
8) 정지용, 앞의 책, 「시의 위의」,250쪽
9) John Dewey, Art as Experience(G.P. Putnam's Sons,1958), 249쪽

해 두어서야 겨우 몇 줄의 글이 이루어집니다. 그리하여 나에게 있어 글을 쓴다는 것이 그리 즐거운 일일 수는 없습니다. 봄바람의 고민에 짜들고 녹음의 권태에 시들고 가을하늘 감상에 울고 노변의 사색에 졸다가 이 몇 줄의 글과 나의 화원과 함께 나의 일 년은 이루어집니다.[10)]

글쓰기의 어려움을 진술하고 있다. “하나의 꽃밭”도 “손쉽게” 이루어지지 않는 것처럼 “이 졸문을 지적거리는데도” 한해가 걸린다. 글쓰기는 “두뇌로써가 아니라 몸으로써 일일이 헤아려 세포 사이마다 간직”하게 하는 철저한 육화과정이 요구된다는 것을 강조하고 있다. 다시 말해, 외부 세계를 완전히 내적 인격화하는 세계의 자아화의 동일화 과정이 필요하다는 것이다. 앞에서 정지용이 전언한 한 편의 시란 “아기가 열달을 채서 태반을 돌아 탄생하듯” “자연현상”의 생명과정을 거쳐 승화되어 유기적인 생명체에 비유한 자기동일화의 원리와 연속성을 이룬다. 이러한 그의 내적 인격화로서 서정적 동일성의 시론은 일본 유학생 시절 다음과 같은 시적 자의식으로 변주되어 자신을 향한 섬세한 성찰로 드러나기도 한다.

창밖에 밤비가 속살거려/육첩방은 남의 나라.//시인이란 슬픈 천명인줄 알면서도/한줄 시를 적어 볼가//(중 략)// 인생은 살기 어렵다는 데/시가 이렇게 쉽게 씌어지는 것은/부끄러운 일이다(「쉽게 씌어진 시」부분)

윤동주가 1942년 6월 23일 쓴 작품이다. 물론 그는 이 작품을 결코 쉽게 쓰진 않았을 것이다. 당시 그의 체험적 비감이 속살거리는 “밤비”를 만나면서 저절로 흘러나왔던 것이다. 그는 1942년 연희전문을 졸업하자 일본으로 건너가 도쿄의 릿교대학 영문학부에 입학한다. 함께 일본으로 온 고종 사촌 송몽규와 경도제대 입학 시험을 보았으나 혼자 실패하게 되면서 도쿄의 릿교대학에 입학한다. 식민지 청년으로서의 비감과 함께 이국에서의 고립감이 적지 않았을 것이다. 다음 학기에 바로 송몽규가 살고 있는 교토의 도지샤 대학에 다시 입학한 것은 이러한 저간의 사정을 뒷받침 한다. 이러한 정황 속에서 “육첩방은 남의 나라” “생각해 보면 어린 때 동무를/하나, 둘 죄다 잃어버리고//나는 무얼 바라/나는 다만, 홀로 침전하는 것일까?”라는 심회는 다소 감상적이지만 그러나 가장 절실한 정감의 발로일 것이다. 그러나 그에게는 “세포 사이마다 간직해 두”고 “봄바람의 고민에 짜들고 녹음의 권태에 시들고 가을하늘 감상에 울고 노변의 사색”을 거치지 못했다는 자의식이 들기도 했을 것이다. 그는 이내 “인생은 살기 어렵다는데/시가 이렇게 쉽게 씌어지는 것”은 아닌가라고 반문하며 성찰한다. 바로 얼마 전 서울에서 일본 유학을 위해 어쩔 수 없이 히라누마 도주(平沼東柱)라고 창씨개명을 하고는 “파란 녹이 낀 구리 거울 속에/내 얼굴이 남아 있는 것은/어느 왕조의 유물이기에/이다지도 욕될까”(「참회록」)라고 노래했던 윤동주는 동경에서 또 다시 스스로 부끄러워하는 시적 성찰을 하고 있다. 윤동주의 철저히 체험적 동질성과 내적 인격화를 향한 자의식을 선명하게 엿볼 수 있는 시편이다.

---

10) 윤동주,「화원에 꽃이 핀다」, 『하늘과 바람과 별과 시』,정음사,1988, 182쪽

3. 정지용의 미적 체험과 윤동주의 성찰

현대 시사에서 선배 시인과의 영향 관계를 구체적으로 규명하는 일은 결코 쉽지 않다. 대체로 시 창작에서 선배 시인의 영향력은 일방적인 수용이 아니라 창조적 충동과 자극의 양상으로 작용하기 때문이다. 다시 말해, 선배 시를 통해 자신의 잠재적 성향과 가능성이 깨어나고 활성화되는 것으로 해석된다.

이점은 지각심리학을 통해 좀 더 분명하게 설명된다. 지각 심리란 외부 환경의 선택, 조직화, 해석, 의미부여 등이 일어나는 장(場)이다. 이러한 지각의 강도는 기억 속에 저장된 이미지의 세부 특징과 얼마나 유사한가에 따라 이루어진다. 지각대상과 자신의 정황, 성향, 지식, 기억 등이 유사할 때 깊은 의식적인 감각 경험에 해당 하는 '지각 철저론'에 충실한다. 그렇지 않으면 오히려 부주의하게 대하고 배척하는 '지각 방어론'의 양상을 보인다.[11)]

윤동주는 1926년 3월 평양 숭실하교 시절 『정지용 시집』을 구입하여 정독하면서 감각 대상을 수용, 분석, 처리, 의미부여 하는 지각 철저론의 양상을 보인다. 그는 『정지용 시집』을 정독하면서 여러 표시와 메모를 남긴다. 「압천」에는 "걸작이다"라고 언급하고, 「태극선」에는 "맹목적인", "熱情을 말하다", "그래도 이것이 장하다", "이게 문학자 아니냐"("생활의 협박장이다"문구에 대해) 등의 감상을 메모한다. 「카페 프란스」에는 "보헤미안"에 줄을 긋고 "豪放"이라고 적었고 "페이브먼트"에는 영어 "pavement"와 한자어 "鋪道"라고 표시한다. 그리고 「말」에는 연필로 설명을 달아 놓았는데, 꿈이 아닌 생활이 표현되었기에 좋은 작품이라는 내용을 적고 있다'[12)] 윤동주가 정지용의 시를 선택, 조직화, 의미부여하는 깊은 지각 과정을 보여주고 있음을 확인할 수 있다.

그의 이와 같은 정지용에 대한 호감과 동경은 연희전문 시절 아현동에 살던 정지용의 집을 직접 찾아가서 만나는 과정으로 나타나기도 한다. 은진중학교 1년 선배인 라사행 목사의 증언을 들어 보면 다음과 같다.

> 동주가 연전에 입학하여 기숙사에 있을 때 일요일이면 내가 연전 기숙사로 놀러 가기도 하고 동주가 우리 감신 기숙사로 놀러 오기도 해서 자주 만났어요. 그런데 1939년에는 동주가 기숙사를 나와서 북아현동에서 하숙을 했었어요. 그래서 그리로도 놀러 갔었지요. 그때의 일인데, 역시 북아현동에 살고 있던 시인 정지용 씨 댁에 동주가 가는데 같이 동행해서 갔던 일도 있습니다. 시에 관한 이야기를 주고받은 것으로 기억합니다.[13)]

윤동주는 연희전문과 멀지 않은 아현동에 살았던 정지용의 집[14)]에 여러 차례 갔을지도 모른

---

11) 지각 과정은 선택, 조직화, 해석의 단계를 거쳐 이루어진다. 즉 지각이란 외부환경에서 오는 감각정보를 해석하여 의미 있는 형태로 수용하고 처리하는 과정으로서, 감각에 의미를 부여하는 것이 지각의 역할이다. 신명희 편, 『지각의 심리』, 학지사,1995 참조

12) 윤일주, 「윤동주의 생애」, 『나라사랑』 23집, 외솔회, 1976, 155쪽

13) 송우혜, 『윤동주 평전』,열음사, 1989, 204-205쪽

14) 정지용이 북아현동 1-64번지로 이사한 것은 1937년이다. 이때 윤동주는 연희전문 2학년 학생이었다.

다. 그러나 정지용은 해방직후 1948년 발간된 윤동주 시집 서문의 내용을 미루어 볼 때 이를 기억하진 못한다. 당시 이미 높은 명망가였던 정지용의 집에는 “친구들, 학생들, 문학 지망생들, 그런 손님들이 끊일 새 없었”[15] 기 때문이다.

윤동주의 이러한 정지용에 대한 선망은 릿교 대학을 한 학기만 다니고 정지용이 다녔던(1923-1929) 도지샤 대학 영문과에 입학한 것과 연관시켜 생각해 볼 수 있다. 당시 천황주의를 전면에 내세웠던 릿교 대학[16]을 떠나기로 마음 먹은 이상 사촌 송몽규가 거주하는 교토의 정지용이 다녔던 도지샤 대학을 선택한 것은 자연스럽게 보인다.

윤동주의 시가 정지용의 시로부터 받은 영향 관계는 수정주의적 모방의 흔적으로 나타난다. 이러한 영향관계의 양상은 해롤드 볼룸의 “시적 영향에 대한 불안”의 양상과 크게 다르지 않다. 해롤드 볼룸은 후배 시인의 선배 시인에 대한 영향은 수정주의적으로 모방하여 자신의 세계를 구축해 가지만 이를 숨기려 한다. 그리고 점차 선배 시인의 영향을 극복하여 선배 시인과 대조 혹은 독자적 단계로 나아간다.[17] 윤동주의 경우 주로 전반기의 습작품에서 정지용의 영향력이 감지된다. 윤동주의 시 창작은 1938년 10월 26일 이후 잠시 휴지기에 들어갔다가 1939년 9월경에 6편의 작품을 쓰고 다시 1년 이상의 휴지기를 거쳐 1940년 12월에 창작에 열중한다. 1939년 이후에는 선배 시인의 영향권에서 벗어나 스스로의 시 세계를 구축하는 해롤드 블룸의 ‘시적 영향에 대한 불안’에서 6단계 중 ‘환생’에 해당하는 마지막 단계로 나아간 것으로 보인다.

다음 작품은 정지용, 「毘盧峯1」의 영향권 속에 놓이는 것으로 보이는 윤동주의 「「毘盧峯」」이다.

白樺수풀 앙당한 속에
季節이 쪼그리고 있다.

이곳은 肉體없는 寥寂한 饗宴場
이마에 시며드는 香料로운 滋養!

海拔 五天피잍, 卷雲層우에
그싯는 성냥불!

---

15) 정지용의 장남 정구관의 증언이다. 송우혜, 위의 책, 256쪽

16) 릿교대학은 1942년 9월 29일에 학원 이사회에서 “기독교주의에 바탕을 둔다”(제 2조)는 구절을 지우고 “황국의 도에 의한 교육을 실시함을 목적으로 한다”라고 학칭 개정을 한다.
김응교, 『처럼』,문학동네,2016, 397쪽 참조

17) 해롤드 블룸은 『시적 영향에 대한 불안』에서 선배시인으로부터의 영향에 대해 6단계의 과정으로 정리한다. 선배 시인의 영향권에서 벗어나는 ‘궤도 이탈’, 선배시인의 극복과 대조의 ‘깨진 조각’, 자기 역량의 인식과 선배 시인과의 단절에 해당하는 ‘자기 비하’, 선배의 장엄화에 대응하는 반장엄화에 해당하는 ‘악마화’, 자기 정화와 유아론(唯我論)에 이르는 ‘금욕적 고행’, 스스로의 시 세계를 완전히 구축하는 ‘환생’ 등이 여기에 대응한다.
해롤드 블룸, 윤호병 역, 『시적 영향에 대한 불안』.고려원,1991,4-5쪽

東海는 푸른 揷畵처럼 움직 않고
누릐 알이 참벌처럼 옮겨간다.

戀情은 그림자 마냥 벗쟈
산드랗게 얼어라! 귀뜨람이처럼.
- 정지용,「毘盧峯 1」

萬象을
굽어 보기란-

무릎이
오들오들 떨린다.

白樺
어려서 늙었다.

새가
나비가 된다.

정말 구름이
비가 된다.

옷자락이
칩다.
- 윤동주,「毘盧峯」전문

정지용과 윤동주 모두 금강산 비로봉을 시적 소재로 다루고 있다. 정지용의「毘盧峯1」은 1933년 6월 <<카톨릭청년>>에 발표한 작품으로서『정지용 시집』(1935)에 수록되어 있다. 따라서 윤동주가 만 20세가 되던 1937년 9월에 「毘盧峯」을 쓸 때에는 정지용 시집을 정독한 이후여서 깊은 영향권 속에 놓인다.

“백화(白樺)”, 흰자작나무가 공통적으로 시상의 중심점을 이루고 있다. 그러나 정지용의「毘盧峯」이 경험한 자의 미적 통찰이 바탕을 이룬다면, 윤동주의 경우는 바라보는 자의 시선

과 감각이 바탕을 이룬다. 실제로 정지용은 “나는 무슨 福으로 高麗에 나서 金剛을 두 차례나 보게 되었는가”[18]라고 산문「愁誰語」에서도 적고 있거니와 금강산 비로봉에서 만나는 늦가을의 정취에 대한 체험적 감각이 빛나고 있다.

1, 2연은 산정의 “앙당한” 정적 풍광을 그리고 있다. 흰 자작나무들이 잎을 떨어트린 채 움츠리고 있다. 산정의 풍취가 마치 “肉體없는 寥寂한 饗宴場”처럼 고요하고 적막하다. 이마에 산정의 서늘하고 맑은 기운이 스며든다. 비로봉의 정취를 몸의 감각으로 느끼고 있다. 3,4연은 비로봉 산정의 동적 풍광을 소묘하고 있다. 오천피트 높이에 “그싯는 성냥불”처럼 번갯불이 불꽃을 뿜어내고, “揷畵”처럼 아득히 보이는 “동해”위로 우박이 “참벌”떼의 무리처럼 희끗희끗 내리고 있다. 5연은 산정의 적요한 풍경 속에서 느끼는 막연한 그리움을 “벗자”고 스스로 다짐하듯 말한다. 물론 이것은 산정에서 쓸쓸한 소회가 저절로 느껴지고 있음을 가리킨다. 그러나 시적 화자는 “산드랗게 얼어라! 귀뜨람이처럼”이라고 스스로를 향해 되뇌인다. 비로봉의 차고 맑은 기운이 세상사의 정감마저 귀뚜라미의 가녀리고 앙상한 모습처럼 비우고 게워내어야 한다는 것으로 해석된다. 정지용은 금강산 비로봉에 올라 온몸으로 체감한 소슬한 산정의 정적, 동적인 풍광과 풍취를 고담하게 그리고 있다.

한편, 윤동주의 경우는 체험적 보여주기보다 바라보는 자의 설명하기가 지배적 정조를 이룬다. 비로봉에 대한 심리적 거리가 정지용의 경우보다 훨씬 먼 것이다. “어려서 늙”은 “白樺”를 중심으로 금강산 산정의 가파른 고도와 서늘한 냉기에 대해 간명하게 소묘하고 있다. 1,2연은 비로봉의 고도에 대한 묘사이다. 비로봉은 “만상을/굽어”볼 수 있고 “구름이 비가 되”는 것을 직접적으로 확인할 수 있는 높이이다. 그러나 이것은 직접 시각적으로 감지하는 현장성을 느끼게 하지는 않는다. 굽어보는 “만상”과 “구름이 비”가 되는 현상은 구체적인 경험 보다는 추상적 사유에 가깝다. 2연의 “무릎이/ 오들오들 떨린다”는 산정의 추위보다는 1연의 “萬象을 굽어보는” 아득한 고도에 대한 강조로 해석된다. “白樺/어려서 늙었다”는 비바람에 흔들리고 쓸려서 크지 못하는 산정의 나무의 생리를 가리킨다. 5연의 “새가/나비가 된다”는 “새”가 “나비”처럼 가벼워졌다기 보다는 작아졌다는 것으로 해석된다. 어째서 “새”가 “나비”처럼 작아졌을까? 그것은 미적 거리가 멀기 때문이다. 먼 거리감 때문에 “새”가 “나비”처럼 느껴지게 되는 것이다. 비로봉 산정의 현장성과는 거리가 멀다. “옷자락이/칩다”고 할 때 역시 체험적 감각이 아니라 바라보는 자의 감각이다. 이렇게 보면, 윤동주는 “白樺”를 중심으로 소묘한 정지용의「毘盧峯 1」을 정독하고 그 영향 속에서 금강산 비로봉의 아득한 고도, 추위 등의 정황에 시적 감각을 집중시켜 “수정주의적 모방”[19]을 시도한 것으로 파악된다. 그래서 정지용의 시편은 비로봉의 현장에 대한 미적 간파가 돋보인다면 윤동주의 경우는 심리적 거리가 먼 관조의 양상을 보이고 있는 것으로 이해된다. 다시 말해, 정지용의 경우는 금강산 비로봉이 원텍스트라면 윤동주는 정지용의「毘盧峯1」이 원텍스트인 것이다.

윤동주의 정지용의「毘盧峯1」에 대한 깊은 영향은 다음과 같은 언어감각의 원용에서도 확인

18) 정지용,「愁誰語」,『정지용전집2』,민음사,1988,41쪽

19) 후배 시인, 좀더 정확하게 말해서 시인으로 막 데비한 시인은 의식적이든 무의식적이든 간에 선배 시인을 수정주의적으로 모방한다. Harold Bloom, 윤호병 역, 『시적 영향에 대한 불안』,고려원,1991,2쪽

된다.

앙당한 솔나무 가지에,
훈훈한 바람의 날개가 스치고
얼음 섞인 大同江 물에
한나절 햇발이 미끄러지다.
-「牧丹峯에서」부분

1936년 3월 24일 쓴 것으로 기록하고 있는 이 시편에 등장하는 "앙당한"은 정지용「毘盧峯 1」의 첫 행에서 "白樺 수풀"의 모양새에 대한 절묘한 형용수사이다. "앙당한"은 '앙당그리다, 즉 춥거나 겁이 나서 몸을 움츠리다에서 온 말로 추정되는데, 윤동주에게 익숙한 함경도 방언도 아니다. 정지용이 조탁한 시적 언어를 추위 속에 움츠리고 있는 "솔나무 가지"의 형용에 활용한 것으로 보인다.
윤동주의 정지용의 언어 감각에 대한 깊은 영향은「毘盧峯」의 마지막 연 "옷자락이 칩다"에서도 확인된다.

蘭草닢에
적은 바람이 오다.

난초닢은
칩다
- 정지용,「蘭草」일부

정지용이 "蘭草닢"에 대한 관조적 묘사에 등장하는 "칩다"가 윤동주의「毘盧峯」에 나타나고 있다. 정지용의 탁월한 언어감각과 절제된 이미지의 구사에 대한 윤동주의 감각적 수용의 현황을 구체적으로 확인할 수 있다. 윤동주는 1941년 연희전문 졸업 무렵에 간행하려고 했던 자전 시집『하늘과 바람과 별과 시』에 자신의「毘盧峯」을 수록하지 않았다.[20] 그것은 아마도 그의 선배 시인의 '시적 영향에 대한 불안'이 작용했을 것으로 추정된다.
물론, 윤동주가「毘盧峯」뿐만이 아니라 정지용의 시적 언어와 이미지로부터 영향을 받은 흔적은 적지 않게 나타난다.

鴨川 十里 ㅅ 벌에
해는 저물어 ----- 저물어 ----

날이 날마다 님 보내기

20) 윤동주는 19편의 시를 선별하여 연희전문 졸업 기념으로 출간하려고 했다. 그러나 은사인 이양하 교수의 권고에 따라 단념한다. 송우혜,『윤동주 평전』, 서정시학, 2014, 300쪽 참조

목이 자졌다 ------ 여울 물소리 -----

- 정지용,「鴨川」일부

산들이 두 줄로 줄달음치고
여울이 소리쳐 목이 자젓다.
한여름의 햇님이 구름을 타고
이 골짜기를 빠르게도 건너련다.

- 윤동주,「谷間」일부

정지용의「鴨川」에 대해 윤동주는 '걸작이다'라고 메모 하고 있다. 그리고 그「鴨川」에 나오는 "목이 자졌다"는 표현을 1936년 여름에 창작한 자신의「谷間」에서 재현시키고 있다. "鴨川"의 "님"을 보낸 이별의 정감을 머금고 흐르는 "여울 물소리"의 의성 묘사로 감각화한 "목이 자졌다"는 표현을, "삼년만에 고향 찾아"온 "나그네"가 "두 줄로 줄달음치"는 "산"을 따라 흐르는 "여울"의 소리에 대한 형용에서 되살리고 있다. 정지용의 탁월한 언어감각이 윤동주의 소년적 감수성 속에 스며들고 있는 것이다.

이 앨쓴 海圖에
손을 싯고 떼었다.

찰찰 넘치도록
돌돌 굴르도록

희동그란히 버쳐 들었다!
地球는 蓮닢인양 옴으라들고 ------ 펴고-----

- 정지용,「바다 2」부분

해변에 아이들이 모인다
찰찰 손을 씻고 구부로,

바다는 자꼬 섧어진다.
갈메기의 노래에 ------

도려다 보고 도려다 보고
돌아가는 오날의 바다여

- 윤동주,「바다」부분

정지용이 모래톱에 밀려오고 쓸려가는 바다 물결에 대해 “푸른 도마뱀 같이/재재발렸다”고 발랄하고 재기있는 비유로 형상화한 감각이 단연 빛나는「바다 2」이다. 윤동주 역시 정지용의 섬세하고 날카로운 언어 감각에 깊이 매료되고 있었을 것이다. 그리하여 그는 1937년 9월 원산 송도원에서 “해변에 아이들이” “이랑을 넘는 물결”에 손을 씻는 발랄한 풍경을 보면서 “찰찰” 이라는 형용수사를 떠올리게 되었을 것이다. 이와 같이 윤동주의 시에는 정지용의 시적 언어, 이미지의 흔적이 적지 않게 산재한다.[21]

한편, 지각 심리의 정보처리 방법에는 이미지를 분석하고 조직화하는 과정에서 발견되는 세부 특징을 인식하는 방식과 사물의 기본 구성 요소를 파악해 그 사물을 재인하는 방식이 있다. 윤동주의 정지용 시에 대한 창조적 모방은 시적 언어와 이미지에 그치지 않고 시적 구성 원리나 정황적 요소에 대한 재인식[22]의 방법론으로도 나타난다.

하늘 우에 사는 사람
머리에다 띄를 띄고,

이땅우에 사는 사람
허리에다 띄를 띄고,

땅속나라 사는 사람
발목에다 띄를 띄네.
- 정지용,「띄」전문

흰 수건이 검은 머리를 두르고
흰 고무신이 거츤 발에 걸리우다.

흰 저고리 치마가 슬픈 몸집을 가리고
흰 띠가 가는 허리를 질끈 동이다.
- 윤동주,「슬픈 족속」전문

동일한 시어나 이미지는 등장하지 않고 있지만 전체적인 구성 원리나 정황은 매우 유사하다. 정지용은 하늘 나라와 땅속 나라 즉 천당과 지옥에서 “띄”를 두른 모습과 대비시켜 “이땅우에 사는 사람/허리에다 띄를 띄고” 있음을 부각시키고 있다. 천당과 지옥은 각각 영광의 관을 쓰고 사슬에 묶여 있다면 “이땅우에 사는 사람”들은 허리 띄를 졸라매고 열심히 일하며 살고 있

21) 이숭원의「정지용 시가 윤동주에게 미친 영향」,(『한국시학연구』제 46호)은 윤동주 시 13편에 걸쳐 정지용 시의 언어, 이미지 등이 직접적, 간접적으로 변용되어 나타나고 있음을 상술하고 있다.
22) 신명희 편, 위의 책, 38쪽

다는 것을 흥미롭게 묘사하고 있다.

윤동주는 1938년 9월에 정지용의 “띄”를 “이땅우에 사는 사람”의 모습에 클로즈업시켜 “흰 수건/흰 고무신”으로 환치시키고 있다. 그리고 2연의 마지막 행에 “흰 띠가 가는 허리를 질끈 동이다”라고 하여 “허리에다 띄를 띄고”의 “띄”를 이 땅의 백의민족의 “흰 띄”로 구체화시키고 있다. 후배 시인이 선배 시인을 생산적으로 극복하는 단계, 즉 앞에서 지적한 해롤드 볼룸이 설명하는 ‘깨진 조각’의 단계에 해당하는 면모로 보인다.

이상에서 보는 바와 같이 윤동주는 정지용의 시 세계를 숙독하면서 시적 언어나 이미지와 같은 세부적 특이성은 물론 기본 구성, 시적 정황 등을 의식적으로 주목하고 선별하고 조직화하는 지각의 과정을 보여준다. 물론 윤동주가 정지용에게 깊은 영향을 받게 된 것은 자신의 시적 태도, 기호, 신념, 지향성 등이 정지용의 경우와 유사했기 때문이다. 후배시인은 선배 시인의 시에 강한 동질감과 매력을 느낄 때 창작 충동과 자기만의 시 세계를 구축하려는 욕망이 일어난다. 문학 지망생이었던 청소년기에 윤동주는 정지용의 현대적 언어감각과 미의식에 매료되고 이를 내면화하면서 자신의 시 세계를 신장시키는 계기로 삼았던 것이다. 그리고 이를 넘어 그는 점차 정지용의 영향권에서 벗어나 자기만의 고유한 내적 성찰과 울림의 세계를 열어간다. 그가 1941년 9월에 “가자 가자/쫓기우는 사람처럼 가자/白骨 몰래/아름다운 또 다른 故鄕에 가자.”(「또 다른 고향」)라고 노래하는 것은 이상적인 열린 세계를 지향하는 식민지 청년의 비장한 결의이면서 또한 그가 추구하는 자신만의 새로운 시적 삶의 여정으로 해석된다.

4. 윤동주의 시적 삶과 정지용의 지각 심리

정지용이 윤동주를 알게 된 것은 윤동주의 연희전문 문과 동기생 강처중에 의해서이다. 강처중은 정지용이 경향신문 주간으로 재직할 때 경향신문 기자였다. 그는 당대 최고의 시인이었던 정지용에게 자신이 보관하고 있던[23] 윤동주의 작품을 보여주고 1948년 1월 간행된 『하늘과 바람과 별과 시』의 서문을 받기도 했다. 정지용은 강처중에게 받은 윤동주의 시편을 경향신문에 소개하면서 다음과 같이 적고 있다.

> 間島 東村 출생. 연희전문학교 졸업. 교토 도지샤대학 영문학 재학중 일본 헌병에게 잡히어 무조건하고 2개년 언도. 후쿠오카 수용서에서 복역중 淫虐한 주사 한 대를 맞고 원통하고 아까운 나이 29세로 갔다. 日皇 강복하던 해 2월 16일에 일제 최후 發惡期에 不逞鮮人이라는 명목으로 꽃과 같은 시인을 暗殺하고 저이도 망했다. 시인 윤동주의 유골은 용정 동묘지에 묻히고 그의 비통한 시 십여편은 내게 있다. 지면이 있는대로 연달아 발표하기에 윤군보다 내가 자랑스럽다. -지용[24]

23) 강처중은 윤동의 유품을 보관한 매우 중요한 열할을 한다. 그가 보관한 윤동주의 시편은 ① ① 윤동주가 『하늘과 바람과 별과 시』라는 필사본 자선시집을 묶기 이전에 쓴 시들 중, 시집에 넣은 19편을 제외한 시 ② 자선시집을 묶은 뒤에 새로 쓴 시들(「참회록」, 「간」 등) ③윤동주가 편지에 동봉해 보낸 일본에서 쓴 시 5편(「흰 그림자」,「사랑스런 추억」.「흐르는 거리」,「봄」,「쉽게 씌어진 시」)

정지용의 일제에 대한 비분강개가 윤동주에 대한 애석함을 배가시키고 있다. “지면이 있는대로 연달아 발표하기에 윤군보다 내가 자랑스럽다”는 전언에는 윤동주에 대한 깊은 연민과 애정이 배어있다. “비통한 시 십여편”이라고 할 때 “비통”함은 십여 편의 시를 가리키기도 하지만 “원통하고 아까운” 윤동주의 생애를 가리키는 것으로도 해석된다. 윤동주의 삶과 시는 곧 “비통한” 일제강점의 역사를 가장 극명하게 증거하고 있었다. 그래서 그는 “윤군보다 내가 자랑스럽다”고 적는다. 윤동주의 삶과 시가 곧 자신이 겪었던 참담한 역사의 현장이었다는 강렬한 체험적 동질성이 바탕하고 있다. 정지용이 윤동주의 시에서 느끼는 깊은 친연성의 지각 심리가 작동하고 있는 것이다.

그의 이러한 지각 심리는 1948년 1월 발간된 『하늘과 바람과 별과 시』의 서문에 이르면 더욱 구체적이고 강렬하게 감각화 된다.

> 내가 시인 윤동주를 몰랐기로소니 윤동주의 시가 바로 ‘시’고 보면 그만 아니냐? 호피는 마침내 호피에 지나지 못하고 말 것이나, 그의 ‘시’로써 그의 ‘시인’됨을 알기는 어렵지 않은 일이다. 25)

윤동주의 죽음에 “분향”하는 자세로 절규하듯 그의 시집 서문을 쓰고 있다. 정지용은 윤동주의 시를 보면서 살아있는 윤동주를 만난 것 같다. 그의 시는 “‘시인’ 됨”을 선연하게 보여주고 있기 때문이다. 그렇다면 그의 시의 실상은 어떠한가? 정지용은 다음과 같이 다시 적고 있다.

노자 오천언에 “虛其心 實其腹 弱其志 强其骨”이라는 구가 있다. 청년 윤동주는 의지가 약하였을 것이다. 그렇기에 서정시에 우수한 것이겠고 그러나 뼈가 강하였던 것이리라. 그렇기에 日賊 에게 살을 내던지고 뼈를 차지한 것이 아니었던가?

무시무시한 고독에서 죽었구나! 29세가 되도록 시도 발표하여 본 적도 없이!

日帝時代에 날뛰던 附日文士놈들의 글이 다시 보아 침을 배앝을 것뿐이나 무명 윤동주가 부끄럽지 않고 슬프고 아름답기 한이 없는 시를 남기지 않았나?

시와 시인은 원래 이러한 것이다.

“虛其心 實其腹 弱其志 强其骨”이란 무엇인가? 노자 도덕경 3장에 나오는 구절로서 통치자의 덕목을 일깨우는 가르침이다. 그 마음을 비워, 즉 마음의 차별심을 버리고 평등심으로 백성을 대하여 그들의 배를 골고루 채우게 하고 과도한 욕심을 비움으로써 백성을 강하게 하라는 것이다. 정지용은 이를 윤동주의 시적 삶의 역정에 대응시키고 있다. 윤동주는 스스로 마음을 맑게 비움으로써 우수한 서정시를 쓸 수 있었고 누구보다 강할 수 있었다는 것이다. 그리하여 그는 “무시무시한 孤獨에서 죽었”지만 “부끄럽지 않고 슬프고 아름답기 한이 없는 시를 남”길 수 있었던 것이다. 정지용은 이에 대해 “시와 시인은 원래 이러한 것이다”라고 강조

24) 정지용, <<경향신문>>, 1947, 2,13
25) 정지용,「서문」, 윤동주, 『하늘과 바람과 별과 시』,정음사, 1948,1

하고 있다. 따라서 윤동주의 시는 “日帝時代에 날뛰던 附日文士놈들의 글”과 선명하게 대조된다. 그는 시의 정도를 살았고 실천했기 때문이다. 정지용이 윤동주에게서 시적 삶의 정본을 발견하고 있다.

이러한 점은 1939년 정지용이 발표한 평문「시의 옹호」의 논지와 연관성 속에서 좀 더 선명하게 이해된다.

> 시인은 생애에 따르는 고독에 입문 당시부터 초조하여서는 사람을 버린다.
> 금강석은 석탄층에 끼웠을 적에 더욱 빛났던 것이니, 고독에서 온통 탈각할 것을 차라리 두려워하라. 詩稿를 끌고 巷間賣文徒의 문턱을 넘나드는 것은 주책이 없다.
>
> (중 략)
>
> 시인은 정정한 巨松이어도 좋다.
> 그 위에 한 마리 猛禽이어도 좋다.
> 굽어보고 高慢하라.[26]

여기에 이르면, 정지용이 해방이후 윤동주의 시 세계를 찬탄하고 그의 시적 부활을 위해 누구보다 열심히 노력한 동인과 배경을 짐작할 수 있다. 정지용에게 윤동주는 그가 일찍부터 견지했던 시적 삶의 “정정한 巨松”이며 “猛禽”이었던 것이다.

5. 결론

우리 시사에서 정지용과 윤동주의 관계는 매우 각별하다. 윤동주는 정지용의 시 세계를 정본으로 삼고 섬세하게 메모하며 정독하여 내면화하면서 자신의 시 세계를 신장시키는 계기로 삼았고, 정지용은 해방 이후 윤동주의 시적 삶을 마주하면서 “시와 시인”의 정본으로 삼고 사후 윤동주 시의 부활을 위해 많은 노력을 기울인다. 이러한 매우 아름답고 생산적인 선후배 시인의 관계가 가능한 것은 기본적으로 시적 기질, 성향, 신념, 태도 등을 드러내는 시론과 고향상실, 일본 유학(도지샤 대학 동문), 기독교적 배경 등의 유사성에서 찾을 수 있을 것이다. 대상에 대한 적극적이고 능동적인 ‘지각 철저론’의 태도는 이미지를 분석하고 조직화하는 과정에서 발견되는 세부 특징과 잠재적 기억 속에 저장된 이미지, 정황, 지향성 등의 특징이 얼마나 유사한가를 토대로 이루어지기 때문이다.

특히, 해방 이후 정지용이 윤동주의 시적 삶에서 “시와 시인은 원래 이러한 것이다”라고 지각하게 된 구체적인 내용은 무엇이었을까? 그것은 정지용이 직접 쓴 윤동주의『하늘과 바람과 별과 시』의 서문의 문맥에 따르면 ,“弱其志”하지만 “强其骨”했던, 다시 말해 “시도 발표하여 본 적이 없는”“무시무시한 孤獨”을 감내하면서 “슬프고 아름답기 限이 없는 詩”를 써내었던 시적 삶에 대한 발견이다. 윤동주의 이러한 시적 삶은 “日帝時代에 날뛰던 附日文士놈들”과는 선명하게 상반되는 길을 보여주었던 것이다. 정지용은 자신의 시론,「시의 옹호」에서 “시인은

---

26) 이숭원 편, (정지용,「시의 옹호」 깊은샘,2011), 315쪽

생애에 따르는 고독에 입문 당시부터 초조하여서는 사람을 버린다. 금강석은 석탄층에 끼웠을 적에 더욱 빛났던 것이니, 고독에서 온통 탈각할 것을 두려워하라"라고 갈파했던 그 전범을 윤동주에게서 발견하고 있었던 것이다. 여기에 이르면, 정지용이 해방 이후 윤동주의 시적 부활을 위해 노력했던 배경을 알 수 있다.

한편, 정지용은 윤동주의 시집 서문 말미에서 "만일 윤동주가 이제 살아 있다고 하면 그의 시가 어떻게 진전하겠느냐"고 묻고 있다. 이것은 정지용만의 궁금함만이 아니라 우리 모두의 간곡한 질문이다. 그러나 분명한 것은 윤동주의 시적 삶이 지속되었다면 정지용에 대한 윤동주의 영향관계는 또 다른 생산적인 관계로 역전 될 수도 있었을 것이다. 윤동주가 참담하게 절명하지 않고 고국으로 돌아왔다면 해방 이후 "부일문사"들의 재등장과 정치적 갈등의 혼란상 속에서 "才操도 蕩盡하고 勇氣도 상실하고 8.15이후에" "부당하게도 늙어간다"고 탄식하던 정지용에게 시 창작의 새로운 충동과 활력을 불러일으킬 수 있었을 것이다. 윤동주는 정지용이 지향하는 "석탄층에 끼워"있는 "금강석"같은 "시와 시인"의 거울로서 시적 삶의 의지와 지표가 될 수 있었을 것이기 때문이다. 그러나 윤동주는 1945년 해방을 6개월여 남기고 만 28세의 나이로 안타깝게 죽고 만다. 또한 정지용 역시 1950년 한국전쟁기에 죽음을 맞이한다. 정지용과 윤동주의 선후배시인으로서의 각별한 친연성과 관계성도 마감된다. 우리 시사의 크고 안타까운 손실이라 하지 않을 수 없다.

話型(scheme) '天人女房'의 비교연구

廣田 收
(日本 同志社大)

예전에 필자는 시가현의 비와코(琵琶湖)라는 호수의 북쪽에 전승되는 '천인각시(天人女房)'의 신화(myth)와 옛날이야기(folktale)에 대해 조사하여 고찰 한 바 있다. 여기에는 두 지역에 각각 대표적인 전승이 있다.

하나는 나라 시대의 「후도기(風土記)」(서기 714년 성립)의 일문(逸文)에 보이는 고대 신화의 사례이다. 요고코(余呉湖)의 남쪽에 위치한 이카구(伊香具)신사는 선녀와 결혼한 이카토미(伊香刀美)를 신으로 모신다.

또 하나는 요고코의 북쪽에 있는 마을의 구가의 조상이 이카토미와 선녀 사이에서 태어난 자손이었다는 전승이다. 이것은 중세 신화라고 할 수 있다.

그와 동시에, 이 두 지역에는 같은 화제를 다룬 옛날이야기가 채록 되었다.

주목해야 할 것은, 이카구신사에는 산꼭대기에 오쿠미야(奥宮)을 가진 사토미야(里宮)이다. 천인각시의 화형(scheme)은 사토미야의 전승이며, 오쿠미야에는 하늘의 신이 강림하는 신화를 예상 할 수 있다. 이 하늘의 신이 강림하는 신화는 "삼국유사"의 혁거세, 김알지와 같은 신화와 같은 구조인 것으로 예상 된다.

문제는, 신화와 옛날이야기는 같은 구조를 갖지만 신화는 시조에 대한 믿음이 지금도 분명히 나타난다. 한편 옛날이야기에만 주문(唱え言)이 포함되어 있다.

이번에 이 문제를 다시 거론하는 이유는, 일본의 문헌이나 구전 자료뿐만 아니라 한국과 일본의 신화와 옛날이야기를 비교함으로써, 하늘에서 내려오는 신격은 새의 형자(figure)를 하고 있는 점에서 한국과 일본의 지역 차이를 넘어선 보편성을 공유한다고 생각되기 때문이다.

그러나 비교를 시도함에 있어 현재는 아쉽게도 채록 자료의 본연의 형태를 고려하면 한국과 일본 간의 문체의 비교가 어렵다고 생각되므로 구성의 비교를 시도하려고 한다.

천인각시, 특히 한중일이라는 넓은 시야에서 일본 측 관점에서 비교를 시도한 연구는 기미시마 히사코(君島久子), 후쿠다 아키라(福田晃), 오시마 다테히코(大島建彦) 등 불과 몇 명의 연구자로 대표된다. 필자가 주목하는 것은, 오시마 다테히코의 분류이다. 오시마는 민속학에서의 화형(scheme)의 연구를 바탕으로 일본의 '천인각시'는

(1) 결혼형 … 결혼
(2) 이별형 … 결혼 + 이별
(3) 재회형 … 결혼 + 이별 + 재회
(4) 파국형 … 결혼 + 이별 + 재회 + 파국

이라는 구성을 이룬다고 한다. 이 분류에 따르면 일본의 신화와 옛날이야기의 사례는 (2) 이별형에 속한다.

한편, 한국의 사례의 하나로서 다카하시 도루(高橋亨)의 "조선이야기집과 속담" 채록을 인용하면, 오시마씨의 분류에 의한 (3) 재회형에 속한다. 자세한 사항 분석은 발표 자료에 게재하지만, 아래와 같이 구해준 것에 대해 보답하는 "보은형"을 취한다.

가난한 총각 나무꾼이 있었다.

나무꾼이, 노루를 구한다.
노루는 선녀와 결혼하는 방법을 가르친다.
나무꾼은, 선녀의 날개옷을 숨긴다.
나무꾼은, 선녀와 결혼한다.
선녀가, 남자를 낳는다.
나무꾼이, 깃옷을 찾아, 승천한다.
노루는 천국에 올라갈 방법을 가르친다.
나무꾼은, 하늘에 올라간다.
나무꾼은, 아내와 아들과 재회한다.
나무꾼은, 천인이 된다.

더욱 흥미로운 것은 주인공인 나무꾼이 천인의 무리 속에 들어가, 천인이 되는 결말이기 때문에, 죽어서 하늘에 승천하는 것이 "행복한 결말"이 되는 점이다.

한편, 일본의 옛날이야기인 "천인각시"는, 영원한 이별을 가지고 끝나는 아형(sub-type)과, 등천하고 처자와 재회하는 아형이 있는 것이 인상적이다.

또한 고대 중국의 대표적인 사례가 "수신기(搜神記)"이다. 이것은 오시마씨의 분류에서 (2) 이별형에 속한다.

여기서 같은 방법으로 사항을 추려 내서 일본 신화, 일본 옛날 이야기의 사항을 대조 시키면, 자식이 몇 명인지, 자식을 데리고 승천하는지 등 차이를 보이는 모티브를 찾을 수 있다. 목욕 모티브는 공통 되지 않으나, 여성의 본성이 새라는 것을 남자가 발견한다는 구조는 공통 된다.

그런데 고미나미 이치로(小南一郎)는 고대 중국의 "왕조 시조 신화"의 사례로 "상왕조의 시조인 설(契)이, 그 어머니가 삼킨 제비의 알에서 태어났다는 신화"를 거론했다. 또한 비슷한 사례로 "시경", "초사", "사기" 등을 들었다. 이들은 새가 떨어뜨린 달걀을 삼킴으로서 왕을 낳는다는 모티브가 특징적이다.

이 구조는 오래된 화형(scheme)이라고 할 수 있는데, 중요한 점은 이 "사기"의 단계에서 이미 '목욕'과 '알을 삼킨다'는 모티브가 결합되어 있다는 것이다. 또한 "삼국유사"에는 '목욕'과 '알을 삼킨다'는 모티브가 나타나 있지 않다면, 신이 강림하는 양식이 원형적인 것이라고 볼 수 있다.

즉 '알을 삼킨다'는 형식에서 '목욕+옷을 숨긴다'는 형식으로 전개되었을 때, "천인각시"의 화형(scheme)이 성립되었다고 할 수 있다. 즉 신이 뚜렷이 나타난 것이, 알에서 '독생자'가 탄생하는 형식이 아니라, 남녀 간의 정교 문제로 변용 되었을 때이다.

어쨌거나 일본 신화와 옛날이야기도, 한국의 신화와 옛날이야기도, 광범위하게 말하면 신화 속에서 혼인에 의해 왕이 탄생하는 형식으로 세속화되어, 유희화 되었다고 할 수 있다.

화형(scheme)을 역사적인 단계로 정리하면 신격이 뚜렷이 나타나는 양식은

Ⅰ 강림하는 신	일회성 신화	오래 된 형태
Ⅱ 방문·귀환하는 신	제사 의례와 같음	중간 형태
Ⅲ 상주 신	신사 건축의 고정과 대응	새로운 형태

라고 생각할 수 있다. 즉, "Ⅰ강림하는 신"은 한국의 "삼국유사"에 보이는 것과 같은 알에서 왕이 태어나는 신화의 양식이다. 또한 새의 모습을 하고 지상에 강림하는 양식이다. 그러나 어느 쪽에 오래 된 형태인지는 당장 판단 할 수는 없다. 혼인 형식으로 전개하는 이전 신화의 구조를 남기는 것으로 보인다. 이 화형(scheme)이 이른바 '천인각시'의 아시

아적인 전승의 심층을 이루는 것으로 추측된다.

반면에 “Ⅱ 방문·귀환하는 신”은 “Ⅰ강림하는 신”에 귀환 모티브를 부가한 화형(scheme)이라고 할 수 있다. 이번에 거론한 일본의 신화와 옛날이야기, 한국의 옛날이야기는 “Ⅱ 방문·귀환하는 신”에 속한다. “Ⅰ강림하는 신”에 대한 이차적인 화형(scheme)이라고 할 수 있다. 제사가 Ⅲ의 단계가 되면, 제사 때만 임시로 궁을 건설하고 방문과 귀환을 의례적으로 재현하는 형식을 갖는 것이다.

金達壽의 古代史探究, '日本 속의 朝鮮文化'

宋浣範
(韓國 高麗大)

目 次

1. 김달수는 누구인가?
2. '문학청년'으로서의 김달수
3. '고대사가'로서의 김달수
4. '일본 속의 조선문화'-'한일관계를 인간화하는 길'

【요약】

김달수의 작품세계는 '재일동포생활사' '사회주의자투쟁사' '고대사'라는 세 개의 키워드로 구분된다. 우선 '재일동포생활사'의 흐름은 김달수 초기의 작품으로 식민지시대를 포함하여 재일동포가 다양한 차별을 받으면서 자신의 삶을 위해 열심히 살아가는 모습을 그린 시기이다. 다음의 '사회주의자투쟁사'의 흐름은 『후예의 거리(後裔の街)』 이후의 장편에서 넘치는 정열과 의욕 그리고 사명감을 가지고 조선민족의 바른 진로라고 믿은 '사회주의개혁'의 실현을 위해 '참여문학'이라는 색채를 띤 시기였다.

또한 '사회주의자투쟁사'의 흐름에서의 작품군은 실제로는 '재일동포생활사'의 흐름 속으로 귀속시켜야 할 것으로 재일동포들의 생활상을 그린 것에 변함은 없었다고 한다. 그러면서 일관되게 민족조직인 조선총련(朝鮮総連)과의 알력이 계속된 탓으로 1969년의 『태백산맥(太白山脈)』 이후에는 '사회주의자투쟁사'에 속하는 작품은 일체 쓰지 않게 된다. 그러다가 1979년 『비망록(備忘録)』을 발표하는 것으로 스스로 조직과의 단절을 공언하게 된다.

이 작업에서 주로 살펴보려고 하는 '고대사'의 흐름은 본격적으로 1970년대부터 시작하는 '일본 속의 조선 문화(日本の中の朝鮮文化)' 시리즈인데 이는 일본전국을 방방곡곡까지 걸어다니며 기록하는 정성스런 작업을 거쳐 12권의 책으로 집필한 김달수의 라이프워크였다. 고대사연구의 직전에 해당하는 1964년부터 70년까지의 6년간은 식민지시대로부터의 정력적인 창작활동이 정체하는 드문 시기였다. 이를 두고 '민족주의'로부터 '사회주의'로 그리고 '사회주의'로부터 '허무주의'로 김달수는 두 번의 "전향"을 경험하고 있다고 한다.

김달수의 고대사연구는 김달수 개인의 화해를 넘어, 한반도와 일본열도 간의 화해를 모색할 수 있는 토양을 마련해 준 것은 아닐까. 민족주의자에서 사회주의자로 또 다시 허무주의자로 '전향'하지 않을 수 없었던 김달수의 두 차례의 '전향'은 민족적 비애와 고난 그리고 모순의 상징이었다.

김달수에 대한 평가에 있어 긍정론자이든 부정론자이든 『일본 속의 조선 문화(日本の中の朝鮮文化)』 12권의 성과에 대해서는 위대한 업적으로 여기는데 이견이 없는듯하다. 김달수 몰후

20여년, 탄생 100년 즈음의 김달수의 특히 고대사연구를 통해 '조선'과 일본을 나아가 '조선인'과 일본인의 관계를 '인간적인 관계'로 만들고자 노력했던 점은 한일 간의 화해를 천착하고자 할 때 많은 시사점을 준다고 할 것이다.

1. 김달수는 누구인가?

김달수의 생년이 양력으로는 1920년(음력 1919년)이니 2019년은 그의 탄생 100주년이 되는 해이다. 그리고 그의 몰년이 1997년 5월로 당시 필자는 동경 유학 중의 유학생 신분이었는데, 그의 부음 소식을 나가노현(長野県)의 지인 집에서 신문기사로 접한 듯하다. 그러고 보니 그의 사후 20여 년을 넘어서고 있다. 이렇듯 몰후 20여년, 탄생 100년 즈음의 김달수 이야기는 해방 70년의 재일의 의미를 다시금 재조명할 수 있다는 점에서 여러 가지로 의미가 있을 것으로 생각한다.

김달수에 대한 종래의 연구 자료에는 김달수 자신의 자서전을 비롯하여 그의 문학 관련 및 고대사 관련의 저작집 이외에도 최근 연구서가 등장하고 있다. 특히 다음의 세 권은 최근의 김달수 연구를 위해서는 필수적 자료로 위치하고 있는 것들이다. 본고의 서술은 이 연구 성과들에 많이 의존하고 있음을 미리 밝혀둔다. 그 외에도 한국에서 간행된 연구 성과도 참조해서 보강하기로 한다.

그중에서도 김달수 사후 이른 시기에 그에 대한 연구사를 쓴 최효선(崔孝先)에 따르면 김달수의 작품세계는 '재일동포생활사' '사회주의자투쟁사' '고대사'라는 세 개의 키워드로 구분된다고 한다.[1)]

우선 '재일동포생활사'의 흐름은 김달수 초기의 작품으로 식민지시대를 포함하여 재일동포가 다양한 차별을 받으면서 자신의 삶을 위해 열심히 살아가는 모습을 그린 시기이다. 다음의 '사회주의자투쟁사'의 흐름은 『후예의 거리(後裔の街)』 이후의 장편에서 넘치는 정열과 의욕 그리고 사명감을 가지고 조선민족의 바른 진로라고 믿은 '사회주의개혁'의 실현을 위해 '참여문학'이라는 색채를 띤 시기였다. 또한 '사회주의자투쟁사'의 흐름에서의 작품군은 실제로는 '재일동포생활사'의 흐름 속으로 귀속시켜야 할 것으로 재일동포들의 생활상을 그린 것에 변함은 없었다고 한다. 그러면서 일관되게 민족조직인 조선총련(朝鮮総連)과의 알력이 계속된 탓으로 1969년의 『태백산맥(太白山脈)』 이후에는 '사회주의자투쟁사'에 속하는 작품은 일체 쓰지 않게 된다. 그러다가 1979년 『비망록(備忘録)』을 발표하는 것으로 스스로 조직과의 단절을 공언하게 된다.

이 작업에서 주로 살펴보려고 하는 '고대사'의 흐름은 본격적으로 1970년대부터 시작하는 '일본 속의 조선 문화(日本の中の朝鮮文化)' 시리즈인데 이는 일본전국을 방방곡곡까지 걸어다니며 기록하는 정성스런 작업을 거쳐 12권의 책으로 집필한 김달수의 라이프워크였다. 그렇게 보자면 고대사연구의 직전에 해당하는 1964년부터 70년까지의 6년간은 식민지시대로부터의 정력적인 창작활동이 정체하는 드문 시기였다.

이를 두고 민족주의로부터 사회주의로 그리고 사회주의로부터 허무주의로 김달수는 두 번의 "전향"을 경험하고 있다고 한다. 나아가 김달수의 정체 후의 전향과 관련하여 김달수는 일관된 주제로 문학의 길을 걸었으며, 그 나름의 '좌절을 모르는 품위 있는 "저항"'이었다고 평가할 수 있다고 한다. 하지만 활동의 정체와 관련하여 재일사가 윤건차는 "김달수가 좌절을 모

1) 『海峡に立つ人— 金達寿の文学と生涯』, 批評社, 1998 참조.

르는 일관된 인생을 걸은 것인지, 그에게 저항이란 도대체 무엇에 대한 저항이었던 것인지 의문이 생긴다."고 비판하고 있다.[2] 이처럼 인간 김달수에 대한 평가는 아직 결론에 이르고 있지 못하고 있는 것 같다.

다만 그에 대한 평가에 있어 긍정론자이든 부정론자이든『일본 속의 조선 문화(日本の中の朝鮮文化)』12권의 성과에 대해서는 위대한 업적으로 여기는데 이견이 없는듯하다. 그래서 김달수에 대한 異見 있는 인간적인 평가는 뒤로 하고, 공통된 평가를 얻는 그의 고대사연구자로서의 모습에 주목하려고 하는 것이 본 과제의 주안점이다. 특히 고대사연구를 통해 '조선'과 일본을 나아가 '조선인'과 일본인의 관계를 인간적인 관계로 만들고자 노력했던 점은 한일 간의 화해를 천착하고자 할 때 많은 시사점을 준다고 할 것이다.

김달수는 77년의 인생 중 10세 때의 도일 이래 반평생을 매달려온 재일문학자의 길을 떠나 후반기에 고대사연구에 매달렸다. 고대사연구에 집중하기 전에 정체된 그의 도정은 갑작스런 한국방문과 함께 많은 비판을 받아왔다. 하지만 그의 후반기 역작인 '일본 속의 한국문화' 작업은 어쩌면 그의 재일문학이라는 업적을 넘어선 것일지 모른다. 김달수의 고대사연구는 김달수 개인의 화해를 넘어, 한반도와 일본열도 간의 화해를 모색할 수 있는 토양을 마련해 준 것은 아닐까.

2. '문학청년'으로서의 김달수

그럼 먼저 김달수의 일본 '정착기'에 대해서 이다.

1920년, 부친 김병규・모친 손복남의 3남1녀 중 셋째로 출생
1925년(5세), 부모가 형제 둘 데리고 도일
1930년(10세), 본인 도일
1931년(11세), 大井尋常夜学校(현 品川区立 山中小学校)1학년에 입학
1932년(12세), 荏原町源氏前小学校 3학년 편입, 동 4학년 진급
1933년(13세). 동 소학교 5학년 진급, 국사 수업에서「神功皇后의 삼한정벌」이야기를 듣다.
1934년(14세), 동 소학교 6학년 진급, 그리고 퇴학
1935년(15세), 장식용 전구 만드는 직공, 목욕탕 화부, 영사 기사
1936년(16세), 넝마, 고물상 일하면서 야간중학에 다니다 좌절
1937년(17세), 평생지기 장두식과 만나다. 동인지『함성(雄叫び)』발간
1938년(18세),『現代日本文学全集』(改造社)의「志賀直哉集」에 열중
1939년(19세), 장두식과 일본대학의 전문부예술과에 입학, 동 예술과전문부창작과로 편입,『모던일본/조선판(モダン日本・朝鮮版)』에 게재된 조선인작가의 작품을 읽고 조선과 조선민족에 눈을 뜨다. 이때 金史良의 소설「빛 속에(光の中に)」를 읽다.
1940년(20세), 여름방학 때 고향 방문,「位置」(『芸術科』),「아버지(をやじ)」(『芸術科』)
1941년(21세),「汽車弁」(『新芸術』), 金史良과 만나다.「族譜」(『新芸術』), 태평양전쟁 중에 일본대학예술과를 앞당겨 졸업
1942년(22세), 神奈川日日新聞社에 취직,「塵(ごみ)」(『文芸首都』),「族譜」(『新芸術』)
1943년(23세), 神奈川新聞社를 휴직하고 京城에, 京城日報社 취직, 出陣学徒壮行会
1944년(24세), 다시 일본으로, 神奈川新聞社 복직, 동인지『鶏林』, 金福順과 결혼

2) 尹健次,「『三つの国家』のはざまでの苦闘と悲惨-作家・金達寿の場合」、神奈川大学人文学会『人文研究』183、2014、1－32쪽 참조.

1945년(25세), 도쿄 대공습, 요코하마 공습으로 신문사가 불타는 바람에 실직, 일본의 패전과 해방, 요코스가(横須賀) 거주 조선인동지회 결성, 재일본조선인연맹의 결성대회, 득남

이상의 연보에 의거해 다음의 몇 가지 사항에 대해 廣瀬陽一의 연구 성과를 참조하면서 비교 고찰해 가기로 하자. 먼저 1920-30년의 탄생부터 내지로 건너기까지 에서는, 1920년 1월(음력 1919년 11월)에 경상남도 창원군 내서면, 지금의 창원시 마산회원구에서 3남1녀 중 셋째로 태어났다.

당시의 한반도는 일제 치하로 접어든지 10년째가 되는 시기였고 불과 몇 달 전에는 '3.1 만세운동'이 일어난 시기였다. 가난에 찌든 식민지 백성 김달수 일가는 먼저 일본에 건너간 친척을 의지해 일본으로 도항했다. 하지만 먼저 도항한 보람도 없이 작은 형과 부친이 연이어 유명을 달리 하게 된다. 그러다가 김달수 10살 때인 1930년에 또 하나의 생활터전인 일본으로 도항한다. 지금의 도쿄 시나가와(品川)구 언저리에 도착해 당시 주변의 재일조선인들처럼 넝마주이 생활에 종사한다.

도항한 다음 해에는 모친의 배려로 야간학교인 심상야학교 1학년에 등록하고는 같은 해 3학년에 편입하게 된다. 2년 후인 33년에 5학년 국사 수업에서 '신공황후의 삼한정벌'을 듣고는 어떤 위화감을 느꼈었다고 하고 있는데, 이때의 기억은 나중에 그가 고대사가의 길로 가게 되는 복선이었는지도 모른다. 그 영향이었을까 다음 해인 34년에는 6학년으로 진급하지만 학업을 견디지 못하고 퇴학한다. 그 뒤로는 진학을 포기하고 넝마주이와 고물상을 하면서 야간중학을 다니다 포기하기도 하고(36년), 평생 동안 교우관계를 유지한 장두식과 만나게 되기도 한다(37년).

한편으로는 39년에는 일본대학전문부에 진학하게 되고 동 예술과전문부창작과로 편입하면서, 『모던일본/조선판(モダン日本・朝鮮版)』에 게재된 조선인작가의 작품을 읽고 조선과 조선민족에 눈을 뜨게 되었다 한다. 또한 이때 김사량(金史良)의 소설 「빛 속에(光の中に)」를 읽는다. 이에 자극받은 것인가. 다음 해인 1940년에 20세인 김달수는 여름방학 때 고향을 방문하고 이어 김달수의 처녀작을 발표하는데 바리 이것이 「位置」(『芸術科』)이다. 그의 나이 20세 때이니 이때부터 본격적인 문학 작가로서의 활동이 시작된 셈이고 이후 29년간을 '문학청년'기로 명명할 수 있는 것이다.

이어 김달수는 1942년에는 나중에 신문사 통폐합으로 가나가와신문사가 되는 가나가와일일신문사에 취직하고 43년에는 불현 듯 경성으로 건너가 경성일보사에 취직하고 반도의 징집된 학도병들의 처지를 보다가 도망치듯 일본으로 돌아와서는 가나가와신문사로 복직하는 등 질풍노도의 시기를 보내다가 44년에는 첫 번째 부인 김복순과 결혼하고 드디어 45년에는 일본의 패전으로 해방을 맞는다. 요컨대 김달수에게 있어 10세 때의 도일 이후 15년간의 시기는 일본체제의 '정착기'라고 할 수 있을 것이다.

다음은 이후의 약 20여 년간의 시기로서 김달수에게 있어서는 마치 청년처럼 뜨거운 열정으로 살아낸 시기라고 여겨지기에 감히 '문학청년'의 시기라고 생각하는 것이다. 그의 나이로는 26세부터 49세까지에 해당한다. 생물학적으로 지천명을 내다보는 49세까지를 '청년'으로 부르는 것에는 위화감이 있을 수 있겠으나, 그의 문학적 업적의 대부분이 이 시기에 입추(立錐)처럼 왕성하게 집중하고 있는 만큼 구태여 '문학청년'기로 이해하고 싶다.

3. '고대사가'로서의 김달수

당시 고대사에 대한 관심의 키워드는 고대에 한반도에서 일본으로 이동한 사람들을 보통 '귀화인'으로 일러 왔는데 이에 대한 문제제기로서 김달수가 꺼낸 단어는 '도래인'이었다.[3] 김달수가 앞에서도 언급한 것처럼 고대의 수도 나라와 교토를 방문한 것은 49년의 신일본문학회 활동에서 여행을 떠난 바 있었다. 그리고 그가 귀화인과 도래인에 대해 관심을 갖기 시작한 것은 56년 8월 집필을 시작하고 같은 해 12월에 완간한 소설『일본의 겨울』중에 언급한 적이 있었다. 이어 50년대 후반부터 국가와 민족의 구별에 대해 언급하면서 60년대에 들어 소설『밀항자』중의 등장인물에 대해 다루고 있다.

이상의 고대사 열풍은 70년 1월부터『사상의 과학(思想の科学)』에서 연재를 개시한 고대사 기행「조선유적의 여행(朝鮮遺跡の旅)」으로 인기몰이를 하게 된다. 여기서 소개된 지역은 관동지방이 중심이었다. 게다가 72년 3월의 나라현 다카이치(高市)군 아스카(飛鳥)촌의 다카마쓰총(高松塚)고분[4] 발굴은 기폭제가 되었다. 이 고분의 발굴은 나라현립 가시와라(橿原)고고학연구소가 담당했는데 석실의 검출에 이어 선명하게 채색된 벽화의 발견으로 큰 화제를 모았다.[5] 이에 힘입어 고분은 1973년4월에 특별사적이 되고 이 극채색벽화는 1974년4월에 국보로 지정되었다. 하지만 고분 내부는 이미 가마쿠라(鎌倉)시대 때에 도굴된 흔적이 있고 벽화와 함께 도굴을 무사히 넘긴 부장품 일부가 함께 검출되었다.

이때 덩달아 피장자에 대한 관심이 증대되었는데 크게 세 가지 의견으로 나뉜다. 먼저 덴무(天武)천황의 아들들인 忍壁皇子(直木孝次郎/猪熊兼勝/王仲珠), 高市皇子(原田大六/河上邦彦/豊田有恒), 弓削皇子(管谷文則/梅原猛) 등을 피장자로 하는 설. 이어 신하인 石上麻呂 설(岡本健一/白石太一郎). 마지막으로 한반도계 백제유민설로 백제왕씨의 일족인 선광(禪広)설(千田稔/堀田啓一) 등이 있다.

다만 출토한 피장자의 치아나 뼈 상태가 아마도 40대에서 60대의 인물로 판정됨에 따라 弓削皇子설은 설 자리를 잃었다. 그리고 두 번째 신하설은 다카마쓰총 자체가 나라시대에 건립된 것으로 개연성이 낮다 하겠다. 이런 이유로 이 시기 70년대의 고대사 열풍과 비례하여 세 번째 설인 한반도계통의 인물일 가능성이 강조되었다.

이어 ,『일본 속의 조선문화(日本のなかの朝鮮文化)』를 발행하는 '일본 속의 조선문화사'가 72년 3월부터가 '일본 속의 조선문화 유적답사'라고 하여 김달수와 교토대학 출신의 저명한 고대사가 우에다 마사아키(上田正昭, 1927~2016년)가 참가하는 현지 가이드로서 일반인들과

---

3) 上田正昭는 1965년 간행의 중공신서인『帰化人』에서「帰化」는『日本書紀』의 용어로서『古事記』와『風土記』에서는 '渡来' 혹은 같은 의미로서 '度来'라고 하고 있다고 지적하고 당시의 호칭과 실태를 살펴보건대 '귀화인'인 아니라 '도래인'이라고 부르는 것이 좋다고 주장했다. 이러한 우에다의 생각과 '귀화인'이라는 말에는 전후의 재일조선인의 이미지가 내포되어 있다는 김달수의 생각이 호응하여 '도래인'으로 부르는 것이 널리 퍼져갔다. 이에 대해 고대사학자인 세키 아키라(関晃)는 '도래'란 단지 일본에 건너왔다고 하는 의미만이 있고 귀화하여 일본인의 일원이 되었다는 의미가 사라지기 때문에 학술용어로서는 '도래인'이 부적절하다고 지적하는 의견이 있다.

4) 나라현 다카이치군 아스카촌(奈良県高市郡明日香村)의 국영아스카역사공원(国営飛鳥歴史公園) 내에 존재하는 고분으로 후지와라경 시대(藤原京期, 694년~710년)에 조영된 종말기고분으로 하단은 직경 23m 상단은 18m이고 높이 5m의 이단으로 구성된 원분이다. 1972년에 극채색의 벽화가 발견된 것으로 일약 유명해졌다. 2009년에 본래의 모습으로 복원되고 일반에게 공개되기에 이르렀다.

5) 극채색벽화의 출현은 고고학상 유례가 없는 대발견으로 큰 뉴스가 되고 문화청은 즉시 벽화의 보존대책 및 조사연구에 매달렸다. 벽화발견 후 곧 다카마쓰총고분 응급보존대책조사회가 설치되고 발견부터 1개월도 되지 않은 1972년4월6일과 4월17일에 처음으로 학술조사가 실시되었다. 또한 응급보존대책조사회와는 별도로 고고학, 미술사, 보존과학 등의 전문가로 구성되는 다카마쓰총고분 총합학술조사회가 설치되어 1972년 10월에는 이 조사회에 의한 학술조사가 실시되었다.

함께 답사를 하는 행사를 기획했던 것이 대성공으로 이어졌다고 한다.

이러한 김달수의 성공과 스포트라이트에 항상 밝은 면만이 있던 것은 아니다. 72년 5월에 개최하고자 했던 고쿠분지(國分寺)시 강연을 총련이 분파주의 활동으로 비난하면서 개최를 중지하게 만들었다. 이어 교토시의 동일한 행사도 실력행사로 막게 된다. 결국 같은 해 6월 총련은 중앙위원회대회를 열고 김달수를 '불평불만분자이며 변절자'라 하고 제명하기에 이른다. 이러한 일련의 사건에 크게 실망한 김달수는 제갈 길을 선택하게 된다.

총련과 결별한 김달수의 발걸음에 자극을 준 사건들이 72년 7월4일 발표된 '조국통일3원칙'의 공동성명, 73년 8월의 도쿄 도심으로부터의 김대중 납치사건, 74년 7월의 시인 김지하 사형 선고 등 여러 굵직한 사건들이 연이어 발생한다. 이에 김달수는 75년 2월에 고대부터 근현대까지의 한일관계의 역사와 문화 및 한국사회와 재일조선인사회의 현상 등을 다루는 종합 잡지로서 『季刊三千里』를 창간하여 복잡화되는 한반도 관련의 문제에 대응할 수단을 확보한다. 이 『季刊三千里』는 80년대에 본격적으로 부각된 일본역사교과서문제에 대한 문제제기와 함께 NHK한글강좌의 필요성을 제안하고 있다는 점에서 선각자적인 활동을 전개했다고 할 수 있다. NHK한글강좌의 제안은 약 7년 뒤인 1984년에 실제로 「안녕하십니까? 한글강좌」로 시작되어 지금까지 이어지고 있다.[6)]

4. '일본 속의 조선문화'-'한일관계를 인간화하는 길'

김달수의 구체적인 고대사 연구 방법에는 일본 각지의 고대문화유적을 대화조정과 연결시키는 '귀화인사관'의 발상을 하나씩 뒤집어엎는 것이었다. 다시 말해 그의 고대사연구는 '신공황후의 삼한정벌'과 '임나일본부'경영 등 고대사의 사건과 지역의 역사를 개별적으로 취급하여 그것을 지지하는 언설공간을 변경함에 그치지 않았다. 그는 고대사 연구자가 그때까지 대화정권 내부의 권력투쟁이나 대화조정과 지방의 호적과의 쟁란 등 오로지 일본 국내의 문제로서 논해져 온 일이나 사건을 한반도정세와 관련하는 것에 의해 고대사연구의 언설공간에서 자명시되어 온 여러 관계의 총체를 근본적으로 변경하는 것을 목표로 삼았다.

한편 김달수가 '귀화인사관'에 의하여 일본인은 自己腐蝕하고 있다고 주장하고 자신은 귀화인의 자손도, 도래인의 자손도 아니라고 서술하고 있는 것에는 기존의 귀화인 연구에 대한 이의 신청에 그치는 것이 아니라 그 자신이 받은 차별체험과 분리할 수 없는 명확한 의도가 있었다. 그리고 거기에는 무엇보다도 우선 고대의 귀화인/도래인과 근현대의 (재일)조선인과 분리하는 일로 (재일)조선인의 신체에 각인된 조선인이라는 말이 가진 역사적인 '부성'의 허구성을 명백히 함과 동시에 일본인이 일본인으로 불리어 자랑스럽게 여기는 일도 동시에 별도의 의미에서 일본인의 신체에 역사적인 '부성'이 장식되어 있는 일의 증거임을 나타내는 속셈이 있었다.

한편으로 그는 귀화인과 도래인을 구별하는 일로 '처음에 국가 있음'의 발상으로 일본과 조선의 관계에 우열을 표시하고자 하는 태도를 비판하고 일찍이 국경이나 민족의식으로 갈라서기 이전의 '한일관계'가 있었던 것을 나타내고 도래인을 매개로 한 한일관계를 창조하는 것으로 현대에 있어서도 양자의 관계의 재국축이 가능하다는 것을 제시하려고 것이었다.

결국 이러한 실천의 대표적 행위하고 할 수 있는 것이 바로 1972년 4월9일부터 10년 가까이 계속한 '일본 속의 조선문화 유적답사'여행이었다. 이것은 김달수와 우에다 마사아키를 현

6) 현재 NHK어학「한글」(NHKゴガク「ハングル」)이라고 해서 텔레비전과 라디오를 통해 방송되고 있다.

지의 강사로 삼아 일본 각지의 고대 문화유적을 실제로 걷는다고 하는 '일본 속의 조선문화사' 주최의 투어이다. '가와치아스카(河內飛鳥)'를 주제로 한 제1회에는 정원 100명이었는데도 500명 이상의 신청이 있고 할 수 없이 200명으로 좁혔다. 그러나 『마이니치신문(每日新聞)』이 집합시간과 장소를 명기하여 기사를 발표한 탓으로 참가증을 지참하지 않은 참가자가 속속 모여들고 지역의 경찰이 급거 교통정리에 매달리지 않으면 안 될 정도의 성황을 보였다. 이 투어는 그 루도 1년에 2-3회 정도의 비율로 기획되어 김달수는 참가자들로부터 '당신은 소설도 쓰시나요?'라고 물을 정도로 급속도로 소설가 김달수보다는 고대사연구자로서 인지되기에 이르렀다.

그렇다고는 해도 아카데믹한 학자에 의한 서술이 회위로 김달수가 제시하는 일본고대사의 모습이 사실이라고 주장하는 셈은 아니다. 실제 김달수의 고대사연구 중에는 그의 인식부족으로 오는 우륜 그 후의 발굴조사에 의하여 수정되기도 하고 방기된 것도 적지 않다.

먼저 '수입'이라는 말을 둘러싼 논의도 그 중의 하나이다. 김달수는 고대에서 대륙으로부터 일본열도에 풍습과 지명 등이 수입되었다고 주장되는 것에 이의를 내세우고 누가 그러한 풍속과 지명 등을 수입한 것인가, 그 주체에 대해서 생각해 보지 않으면 안 된다고 주장했다. 그것은 바른 지적이다. 그러나 그는 동시에 여요이시대의 일본열도에 금속기가 수입된 것에 대해서는 "당시의 북국주지방의 사람들은 도대체 중국과 조선에 걸쳐 어떤 무역을 했던 것일까. 그것은 '각서무역'이었을까. '조약무역'이었을까. 그로부터 다시 그 결제는 지금 문제가 되고 있는 달러였을까, 엔이었을까. 하고 말하고 싶은 부분이다."라고 하며 경제적 차원에서의 '수입'의 존재를 부정하고 있다.

하지만 그러나 실제로는 철생산과 교역을 통하여 발전한 가야연합국이 그러한 것처럼 고대에 있어서는 공동체와 국가 그 자체가 무역을 하는 '회사'였다. 김달수는 그것을 완전히 무시하고 있다.

그 외에도 다나카가 지적하고 있듯이 김달수가 제시한 한일관계의 이미지는 역사 주체로서의 '도래인'의 존재를 강조하는 한편 그들이 도해하기 이전에 일본열도에 살고 있던 사람들, '원일본인'의 존재를 한 없이 경시한 것은 부정하기 어렵다. 김달수가 반복하여 『속일본기』의 "무릇 다카이치(高市) 군내는 히노쿠마노이미키(檜前忌村) 및 17현의 인부가 이 땅에 가득 차 살고 있다. 타성을 가진 사람들은 열에 한둘이다."라는 기술[7]에서 언급하고 있는 것처럼 조몽인과 야요이인, 조몽문화와 야요이문화 사이에 결정적인 단절을 인정하는 태도는 그것을 여실히 보여주는 것이다.

더 나아가 '민족'에 대신하여 '인종'의 동일성을 내세워도 '절대화한 타자와의 경계를 전제로 하는 '내측'의 수평적 융화'를 새롭게 만들어내는 것에 변함은 없다. 다나카는 여기에 "차별의 극복을 목표로 한 김달수가 결과적으로 다수파로 보는 도래인 이외의 열도 주민의 역사에 대해서 냉랭한"요인으로 서술한다. 나아가 다나카는 김달수를 포함한 종래의 '귀화인' '도래인'연구자가 '도래'는 사람의 이동을 나타내는 용어임에도 불구하고 일본열도 내의 이동을 고려하지 않았다거나 일본열도로 이동하여 그대로 정주한 사람에 대해서도 '도래인'이라는 말을 사용하는 등, 본래의 어의에 합치하지 않는 용법을 하고 있는 점도 비판하고 있다.[8]

---

7) 나라현 다카이치군 아스카촌 남서부에 있던 '히노쿠마노이미키'라고 불리던 도래계 집단으로 야마토노아야(東漢)씨가 집단으로 거주했다. 『日本書紀』응신20년9월조의 기사와 『続日本紀』보귀3년(772)4월조의 사카노우에노 가리타마로(坂上苅田麻呂)에 의하면 응신조에 백제로부터 도래한 아치노 오미(阿知使主)와 그 자손인 쓰카노 오미(都加使主) 등이 히노쿠마읍에 살게 되고, 그 자손이 번영하여 히노쿠마노이미키라고 불리어지게 되었다고 한다. 웅략조(雄略朝)부터는 더욱 새로이 건너온 도래계의 사람들, 다시 말해 이마키노 아야히토(今来漢人, 新漢人)들도 이 땅에 거주하게 되었다.

이러한 비판 중에는 당시의 자료적인 제약으로부터 오는 오류 등 김달수가 전면적으로 책임을 져야할 것이 아닌 것도 있다. 그러나 그것을 제외하더라도 당시의 재일조선인을 둘러싸고 있던 조선반도정세와 일본사회의 상황, 그리고 무엇보다 '나라는 한국어 나라' 같은 현대의 일본어와 조선어를 결합시켜 그 관계를 고대에 투사하는 방법이 그의 자민족중심주의의 현시라고 해석되어 그의 고대사연구는 현재에서는 뒤돌아보지 않게 되었다.

또한 그것과 함께 고대의 '귀화인'과 현대의 재일조선인을 관련지우는 사고에의 그의 이의제기도, 그것이 초래하는 '일본인의 자기부식'에 대한 경고도 잊혀져갔다. 나아가 그 자신도 '귀화인'이라고 불리어온 사람들은 일본인의 조상이고 재일조선인과는 어떤 관계도 없다고 하면서 고대의 '귀화인'과 현대의 일본인이 어떠한 관계에 있는가를 구체적인 사례를 들어 설명하지 않았다. 하지만 이것들은 그의 인식이 현실과 유리한 공허한 것이라는 것을 의미하는 것은 아니다.

현재적 관점에서 생각했을 때 김달수의 '귀화인' 비판이 다양한 약점을 안고 있는 것은 확실하다. 그러나 그는 고대사연구를 역사의 진실과 도래인, 귀화인의 실태를 명백하게 하기 위해 한 것은 아니다. 그 때문에 오히려 그러한 비판이 나오는 것은 김달수가 일본인연구자의 문장을 통하여 '귀화인사관'에 이의를 제창한 것을 생각하자면 어떤 의미에서는 그의 전략대로의 전개였다고 할 수 있다.

왜냐하면 그것들은 김달수 개인에 대한 비판에 그치지 않고 일본의 식민지지배를 정당화하는 '귀화인사관'을 만들어온 근대일본이 고대사연구의 언설 공간 그 자체에의 비판에 이르지 않을 수 없는 것이기 때문이다. 이 의미에서 김달수의 고대사연구는 일본인에게 '식민지적 인간'의 상태로부터 빠져나오기 위한 그 최초의 일보를 어디서부터 떼면 좋은 가를 나타낸 것이기 때문이다.

그럼 다음에는 김달수의 고대사연구의 역할에 대해서이다. 먼저 도래인이라는 용어를 사용한 점, 그리고 고대사연구의 협동적 네트워크 구축한 점 등이다. '일본인의 自己腐蝕'은 '일본인이 스스로 자신의 출신을 무시하는 것'이며 '조선 감추기'에 동원되었다는 것이다. 결국 '귀화인'이라는 말이 드러내는 일본의 역사적 負性보다는 도래인을 매개로 한 고대의 일조관계를 참조하는 것에 의해 현대에 있어서도 일본과 조선, 일본인과 조선인의 관계를 인간적인 것으로 할 수가 있다는 게 김달수의 지적인 것이다.

양국 간 양 민족 간의 인간적 관계의 회복은 그 자신이 과거에 몇 번이고 체험한 것처럼 결코 지워질 수 없는 타자로부터의 충격 없이는 실현할 수 없다. 많은 일본인에게 있어 그 충격을 주는 역할을 하는 것은 일본 각지에 남아있는 고대문화유적이다.

8) 田中史生, 『倭国と渡来人 - 交錯する内と外』, 2005년, 13 - 26쪽 참조.

『朝鮮學報』總目錄을 통해 본 '朝鮮學' 現況

-1950年代와 2010年代를 中心으로-

安永勳·權奇成
(韓國 慶熙大)

目 次

1. 序言
2. 1950年代『朝鮮學報』目錄 分析
3. 2010年代『朝鮮學報』目錄 分析
4.『朝鮮學報』目錄 分析의 意義와 提言

1. 序言

본 발표는 일본에서 개최되는 이번 국제학술대회의 취지에 맞추어 일본의 대표적인 한국학 전문 학술지인『朝鮮學報』의 의의를 살펴보는 데 있다.

주지하다시피『조선학보』는 1950년 10월 일본 天理大에서 출범한 朝鮮學會에서 翌年 5월 26일 제1호를 발간한 이래 현재까지 70년 세월을 이어온 대표적인 해외한국학 전문 학술지이다. 한국에서 국어국문학회가 1952년에 창립하였고, 여타 학회들이 대체로 그 이후에 결성된 점에 비추어본다면, 여러 가지 어려운 연구 환경을 딛고 지금까지 한국학의 유구한 역사를 해외에서 이루어온 조선학회 관계자 여러분들께 경의를 표한다.

70년『조선학보』의 현존 자체가 큰 의의를 지님은 물론이지만, 이 시점에서 살펴보건대『조선학보』에 대한 제대로 된 평가는 별반 보이지가 않는다. 그동안 쌓아온 방대한 양으로 인해 본격적인 평가는 한 두 분야, 한 두 사람의 힘으로는 어렵기에 우선 시론격으로 목록에 대한 검토나마 시도해보고자 한다.[1] 전체 70년간의 발간 분 전체를 다루기도 어려워서 처음 10년간, 최근 10년간의 목록만을 대상으로 간단한 분류를 통해서 그 사이의 변화와 추이를 가늠해 보고자 한다.

보다 상세한 논의는 전체 목록에 대한 분석을 거쳐 차후 보고하기로 하고, 제현의 질정과 양해를 구한다.

---

1) 朝鮮學會,『朝鮮學報總目錄』, 2011. 이 책자는 제1집(1951)~제220집(2011)까지 목록을 정리한 것으로, 2011년 이후 분은 한국 국립중앙도서관에서 개별 책자를 통해 확인하였다.

2. 1950年代『朝鮮學報』目錄 分析

본 장에서는 1950년대 발간된『조선학보』의 목록을 정리하고, 이를 분류한 결과를 소개하고자 한다. 1951년 5월 26일(昭和 26년)에 발행한 1호부터 1959년 10월 17일(昭和 34년)에 발행한 14호까지에 실린 총 191편의 논문과 서평 등을 대상으로 하였으며, 학술적 성격의 글이 아닌 것은 제외하였다. 전체 정리를 위해 크게 1) 학문 분류, 2) 주제 분류, 3) 국가 분류, 4) 시대 분류 등의 기준을 설정하여 논문을 분석하였다.[2] 이에 따른 해당 결과는 아래와 같다.

조선학보 목록 정리

NO	논자	논문명(일어)	논문명(한국어)	호수	서기(연월일)	연호	페이지	학제 분류	주제별 분류	국가별 분류	시대별 분류
1	中山 正善	巻頭言	권두언	1	19510526	昭和 26年	1~4				
2	幣原 坦	対馬問題	대마문제	1	19510526	昭和 26年	1~13	사학	영토쟁점	한국/일본	통시
3	三品 彰英	高句麗王都考 – 三國史記高句麗本紀 の批判を中心として	고구려 왕도 고 - 삼국사기 고구려 본기의 비평을 중심으로	1	19510526	昭和 26年	15~54	사학	도시연구	한국	고구려
4	末松 保和	三峯集編刊考	삼봉집 편간 고	1	19510526	昭和 26年	55~68	문학	문헌연구	한국	조선
5	金沢 庄三郎	朝鮮研究と日本書記	조선연구와 일본서기	1	19510526	昭和 26年	69~91	사학	문헌연구	한국/일본	조선
6	河野 六郎	諺文古文献の声点に就いて	언문 고문헌의 성점에 대하여	1	19510526	昭和 26年	93~140	어학	어문연구	한국	조선
7	高橋 亨	朝鮮僧将の詩	조선 승장의 시	1	19510526	昭和 26年	141~181	문학	한시연구	한국	조선
8	秋葉 隆	祈子の習俗について - 朝鮮社会の家族主義的性格	기자의 습속에 대하여 - 조선사회의 가족주의적 성격	1	19510526	昭和 26年	183~192	사학(문화)	사회연구(풍속)	한국	고조선/조선(?)
9	四方 博	旧來の朝鮮社会の歴史的性格について	전래 조선 사회의 역사적 성격에 대하여	1	19510526	昭和 26年	193~206	사학	사회연구	한국	조선
10	森 為三	朝鮮の動物概観	조선의 동물 개관	1	19510526	昭和 26年	207~221	사학(문화)	동물연구	한국	조선
11	上田 常吉	朝鮮人の本型上の特徴	조선인의 본 형상의 특징	1	19510526	昭和 26年	223~237	사학(문화)	사회연구(풍속)	한국	조선
12	池內 宏	朝鮮関北の四地誌	조선 관북의 <사지>지	1	19510526	昭和 26年	239~244	지리	지리연구	한국	조선
13	藤田 亮策	朝鮮古文化財の保存	조선 고문화재의 보존	1	19510526	昭和 26年	245~262	사학(문화)	문화재연구	한국	조선
14	三木 栄	養安院蔵書中の朝鮮医書	<양안원장서>속 조선 의서	1	19510526	昭和 26年	263~270	사학	의서연구	한국	조선
15	佐藤 剛蔵	朝鮮医育史 – 前篇 -	조선 의육사 - 전편	1	19510526	昭和 26年	271~297	사학	의서연구	한국	조선
16	関野 真吉	欧文朝鮮関係文献 - 一九四〇年以後刊行書目	유럽조선관계문헌 - 1940년 이후 간행 서목	1	19510526	昭和 26年	299~307	문학	문헌학연구	한국	조선
17	三上 次男	穢人とその民族的性格について(一)	예인과 그 민족적 성격에 대해서(1)	2	19511026	昭和 26年	1~24	사학	사회연구(민족)	한국	고구려
18	青山 公亮	王氏古朝鮮の末葉に於ける彼我の外交に就いて	왕씨 고조선의 말엽에 있어서 피아의 외교에 대하여	2	19511026	昭和 26年	25~39	사학	외교연구	한국	고조선/조선(?)
19	稲葉 正就	朝鮮出身僧「円測法師」について	조선출신 승려 <엔측법사>에 대하여	2	19511026	昭和 26年	41~51	사학(문화)	승려연구	한국/일본	조선
20	杉山 信三	麗末鮮初代の造営工事とその監董者について	여말선초대의 조영공사와 그 감동관에 대하여	2	19511026	昭和 26年	53~74	사학(문화)	문화재연구	한국	고려/조선
21	宮原 兎一	朝鮮初期の銅銭について	조선초기의 동전에 대하여	2	19511026	昭和 26年	75~101	사학	사회연구(산업)	한국	조선
22	岡田 英弘	新羅国記と大中遺事とについて	신라국기와 대중도사에 대하여	2	19511026	昭和 26年	103~119	사학	문헌연구	한국	신라
23	山口 正之	訳註黃嗣永帛書	역주 황사영백서	2	19511026	昭和 26年	121~154	문학	문헌연구	한국	조선
24	四方 博	旧來の朝鮮社会の歴史的性格について(二)	전래 조선 사회의 역사적 성격에 대하여(2)	2	19511026	昭和 26年	155~173	사학	사회연구	한국	조선
25	佐藤 剛蔵	朝鮮医育史 – 中篇 -	조선 의육사 - 중편	2	19511026	昭和 26年	175~210	사학	의서연구	한국	조선
26	高橋 亨	高麗大蔵経板印出顚末	고려대장경 판인이 나온 전말	2	19511026	昭和 26年	211~224	문학	문헌연구	한국	고려
27	石原 六三	刊紹介> 李崇寧著 □朝鮮語音韻論第一輯「·」音攷□(1949年, 乙酉文化	<신간소개> 이숭녕 저, <조선어음운론제1집「·」음고>(1949년 을유문화사)	2	19511026	昭和 26年	225~227	어학	자료소개	한국	조선
28	高橋 亨	<新刊紹介> 朝鮮文化叢書(1947年~, 乙酉文化史)	<신간소개> 조선문화총서(1947년~, 을유문화사)	2	19511026	昭和 26年	227~229	사학(문화)	자료소개	한국	조선
29	高橋 亨	<新刊紹介> 文一平著 □湖岩全集□(1948年, 一成堂書店)	<신간소개> 문일평 저, <호암전집>(1948년, 일성당서점)	2	19511026	昭和 26年	229~230	문학	자료소개	한국	조선
30	金沢 庄三郎	朝鮮古地名の研究	조선 고지명의 연구	3	19520526	昭和 27年	1~21	지리	지리연구	한국	조선
31	三上 次男	朝鮮に於ける櫛目文土器社会と穢人 - 穢人とその民族的性格(2)	조선에 있어 빗살무늬 토기 사회와 예인 - 예인과 그 민족적 성격(2)	3	19520526	昭和 27年	23~51	사학	사회연구(민족)	한국	고대(?)
32	黒田 源次	漫愁懐古	만수 회고	3	19520526	昭和 27年	53~61	?	?	?	?

1) 학문 분류

학문 분류는『조선학보』에 실린 논문들이 어떤 학문 영역을 주로 연구했는지 살펴보기 위해 설정한 분류 단위이다. 게재된 논문의 제목을 보아 큰 기준에 의거하여 분류하였다.

연번	학문	편수	연번	학문	편수
1	교육학	1	7	종교학	4
2	음식학	1	8	기타	6
3	철학	1	9	지리학	7
4	의학	2	10	어학	18
5	민속학	3	11	문학	27
6	생물학	4	12	사학	113

교육학, 음식학 등 여러 영역의 학술 논문이 수록되어 있는 것을 알 수 있다. 그 중에서 두드러지는 것은 어학/문학/사학의 비율이다. 어학은 18/191(10%), 문학은 27/191(14%), 사학은 113/191(59%)로 세 영역의 비율이 80%에 육박한다. 이를 통해 1950년대『조선학보』는 어문학과 역사학과 같은 인문학 영역에 집중하여 연구가 진행되었음을 알 수 있다.

2) 현재 여건상 이 분류는 다소 거칠게 진행했음을 밝힌다. 그것은 실물 책이 있는 경우 책의 목차를 참고했지만 그렇지 않은 경우 목록의 제목을 토대로 분류 작업을 했기 때문에 자세한 정보를 알 수 없는 경우가 있기 때문이다. 이 점은 추후 논문을 완성해가며 수정 보완할 예정이다.

2) 주제 분류

주제 분류는『조선학보』에 실린 논문들이 어떤 주제를 주로 다루었는지 살펴보기 위해 설정한 분류 단위이다. 게재된 논문의 제목을 보아 큰 기준에 의거하여 분류하였다.

연번	주제	편수	연번	주제	편수
1	어문	10	6	색인	1
2	외교	13	7	자료소개	3
3	문화재	21	8	서평	17
4	문헌	31			
5	사회	34			

주제 분류는 학문 영역 분류에서 나아가 더욱 세밀하게 내용을 파악하게 한다. 여기에 미처 기술되지 못한 주제 분류도 지리, 전쟁, 작품, 인물, 의서 등 다양하다. 다만 5편 이하인 것들은 대부분 제외하였다. 두드러지는 항목은 5가지 정도이다. 어문 연구(10), 외교 연구(13), 문화재 연구(21), 문헌 연구(31), 사회 연구(34) 이다. 사회 연구란 풍속, 제도, 신문, 산업 등 사회 전반에 해당하는 연구 주제들을 지칭한다. 주제 분류를 통해서도 위에서 살펴본 바와 같이 인문학 영역에 해당하는 연구 주제들을 다루고 있음을 알 수 있다. 다만 학술 논문이 아닌 색인이나 자료의 소개, 서평 등도 수록하고 있는데, 이 중 서평의 편 수가 많은 비중을 차지하고 있다. 1950년대『조선학보』는 한국학 관련 성과를 적극 소개하는 역할을 겸하고 있다고 할 수 있다.

3) 국가 분류

국가 분류는『조선학보』에 실린 논문들이 어떤 국가를 주로 대상으로 삼았는지 살펴보기 위해 마련된 분류 단위이다. 게재된 논문의 제목을 보아 큰 기준에 의거하여 분류하였다.

연번	국가	편수	연번	국가	편수
1	일본	5	4	한중일	4
2	중국	2	5	한일	18
3	한국	145	6	기타	러시아, 프랑스

『조선학보』는 일본에서 이루어진 '조선'의 연구이므로, 한국 뿐 아니라 일본 역시 대상이 되며, 한-중-일과 같은 동아시아 역시 주요한 연구의 대상이 되었다. 다만 압도적인 연구 대상은 한국이다. '조선학' 연구를 표방하고 있으므로 145/191(76%)에 해당하는 대다수의 논문들이 한국을 대상으로 진행되었음을 알 수 있다.

4) 시대 분류

시대 분류는『조선학보』에 실린 논문들이 어떤 시대를 주 대상으로 연구했는지를 살펴보기 위해 마련되었다. 특이 사항은『조선학보』의 논문들이 한국을 가리킬 때, '조선'이라 용어를 사용하는데 이는 역사상의 조선시대를 지칭하기 보다는 대한민국이라는 개념으로 사용하고 있다는 점이다. 이런 점을 고려하여 시대 분류를 하였다.

연번	시대	편수	연번	시대	편수
1	근대조선	1	5	삼한	3
2	고구려	5	6	고려	18
3	백제	2	7	조선	96
4	신라	8	8		

고대나 미상이 꽤 있지만, 역시 가장 많은 수를 차지하는 것은 조선시대이다. 96/191(50%)에 해당하는 논문들이 조선시대를 대상으로 하고 있다.

정리해보면 1950년대『조선학보』는 다양한 학문 영역과 주제, 국가와 시대 연구가 수행되었으나 그 중 큰 흐름은 ① 한국의 조선시대 ② 역사학이나 문학에서 ③ 사회 전반의 연구나 문헌·문화재 대상의 연구가 주를 이루었다고 분석할 수 있다.

3. 2010年代『朝鮮學報』目錄 分析

본 장에서는 2010년대『조선학보』의 목록을 정리하고, 이를 분류한 결과를 소개하고자 한다. 2010년 3월 26일(平成 22년) 발행한 214호부터 2017년 10월(平成 29년) 발행한 245호까지 총 138편의 논문과 서평 등을 대상으로 하였으며, 학술적 성격의 글이 아닌 것은 제외하였다. 현재 한국의 국립중앙도서관에서 구할 수 있는 최신의 자료가 2017년까지 발간분이기 때문에, 2018년 이후 논문집은 다루지 못했음을 밝힌다. 이에 따른 해당 결과는 아래와 같다.

1) 학문 분류

연번	학문	편수	연번	학문	편수
1	교육학	1	7	사학	52
2	종교학	2	8	어학	40
3	문학	39	9	지리학	7

1950년대에서 60년이 지났지만, 전체적으로 보면 여전히 문학-사학-어학으로 이어지는 인문학 영역이 가장 중심이 되고 있음을 알 수 있다. 그런데 1950년대와 비교해보면, 사학(59% -> 38%), 문학(14% -> 28%), 어학(10% -> 29%)으로, 역사학의 비중은 다소 줄어들고 어문학(특히 어학)의 연구가 활발한 경향이 보인다.

2) 주제 분류

연번	주제	편수	연번	주제	편수
1	전쟁	2	7	식민지	7
2	불교	4	8	어문	28
3	교육	7	9	외교	11
4	사회	8	10	인물	12
5	문화재	11	11	문학작품	20
6	문헌	14	12	서평	6

2010년대의 연구 주제는 1950년대에 비해서 훨씬 다양해졌다. 주목할 만 한 점은 두 가지다. 하나는 압도적 경향을 보였던 사회, 문화재, 문헌 연구 및 서평이 다소 줄어든 경향을 보인다는 점이다. 그 사이 표의 오른쪽에 보이는 식민지 관련 연구가 새롭게 생겨났고, 어문 연구-문학작품 연구-인물(문인) 연구로 이어지는 문학적 연구가 크게 늘어났다. 외교 연구는 1950년대와 비교해서 큰 차이가 없는데, 이는 국가 간의 문제를 다루는 일은 예나 지금이나 여전히 중요하기 때문인 것으로 파악된다.

3) 국가 분류

연번	국가	편수	연번	국가	편수
1	중국	2	7	중앙아시아	1
2	일본	3	8	한국-다른나라	27
3	한국	103	9		

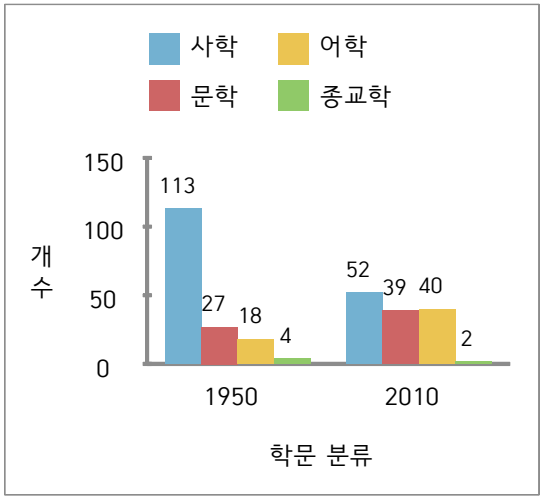
국가 분류 역시 1950년대의 결과와 크게 다르지 않게 대부분 한국이 주요 연구 대상이다. 다만 디아스포라 개념과 한국인의 범주 확장에 따른 '중앙아시아'가 연구 대상으로 포착되었고, 한국과 다른 나라(러시아, 프랑스, 미국, 동아시아 국가 등)를 동시에 다루는 비교 연구 역시 1950년대에 비해 증가한 양상을 특징을 꼽을 수 있다.

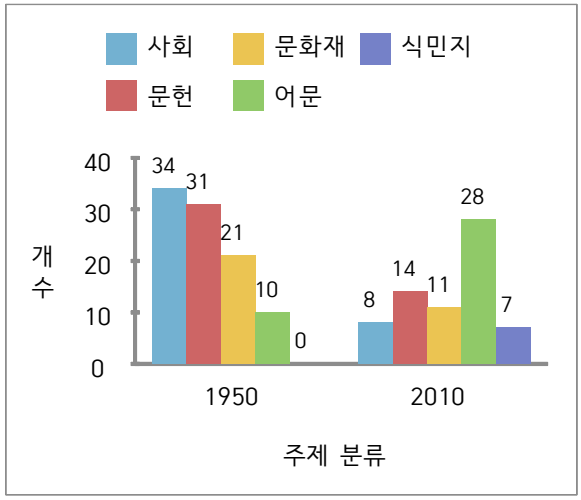
4) 시대 분류

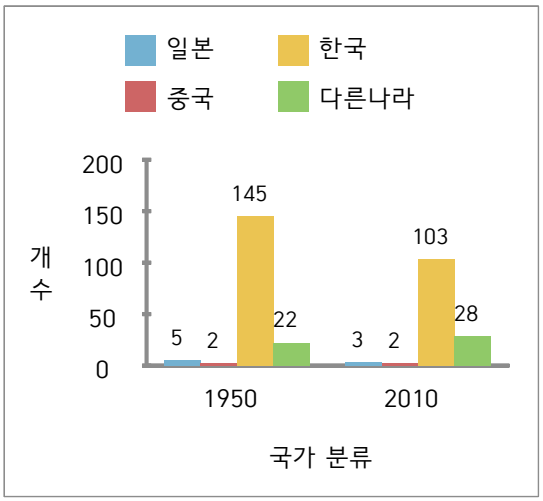
연번	시대	편수	연번	시대	편수
1	고대	3	6	고려-조선	2
2	백제	3	7	조선	21
3	신라	2	8	근대조선	44
4	고구려	4	9	다른 나라	4
5	고려	3	10	현대한국	17

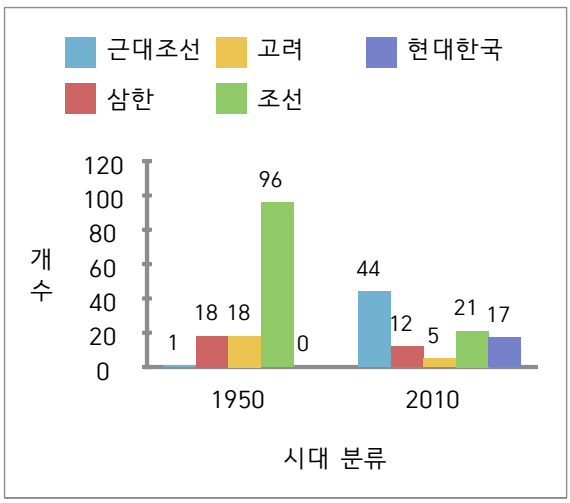
시대 분류를 살펴보면, 앞서 나타난 변화의 흐름이 더욱 명확하게 보인다. 우선 조선시대를 대상으로 한 논문의 수가 확연하게 줄었고, 그 사이 근대 조선(식민지)을 연구하는 논문의 수가 44/138(32%)로 다수를 차지한다. 현대 한국을 다루는 논문의 수도 17/138(12%)로 상당한 숫자에 이른다. 이를 통해 연구의 대상 시대가 1950년대에 비해 점차 아래로 내려오고 있음을 알 수 있다.

정리해보면 2010년대『조선학보』는 다양한 학문 영역과 주제, 국가와 시대 연구가 수행되었으나 1950년대『조선학보』에서 나타났던 주된 연구 경향, 곧 ① 한국의 조선시대 ② 사학이나 문학에서 ③ 사회 전반의 연구나 문헌·문화재 등의 연구는 점차 줄어드는 추세를 보인다. 그 대신 ① 한국 뿐 아니라 한국-다른 나라와의 비교 연구의 등장, ② 근대 조선과 식민지 연구의 확장, ③ 현대 한국과 어학 연구의 확장, ④ 문학작품 및 인물(문인) 연구에 대한 관심의 증가 등의 경향을 보인다고 하겠다.









4.『朝鮮學報』目錄 分析의 意義와 提言

동아시아 비교문학의 과제와 전망

山田恭子
(日本 近畿大)

目 次

1. 머리말
2. 동아시아 고전문학 개념 차이
3. 일본에서 출간된 한국고전문학 관련서
4.『高橋亨 朝鮮思想資料』에 대하여
5. 문제점과 과제 - 맺음말을 대신하여

1. 머리말

본고에서는 우선 동아시아의 전통적인 문학 개념에 대한 한·일 인식 차이에 대해 언급한다. 그리고 지금까지 이루어진 일본에서의 한국고전문학 번역과 연구를 총괄함으로써 그 문제점과 앞으로의 과제를 제시하고자 한다.

2. 동아시아 고전문학 개념 차이

동아시아 고전문학 개념 차이에 대해서는 문학에 대한 도의적 효용이라는 점을 들 수 있다. 본래 문학에 대한 도의적 효용이라는 말은 중국에서 영향을 받은 것이다.

> 「문장은 경국의 대업이며 불후의 성사이다 (文章経國大業, 不朽之盛事) 」 위 문제(魏文帝) 『전론 논문(典論 論文)』

> 「문이 가지는 효용은 위대하다. 윗사람은 문으로써 도덕을 아랫사람에게 가르치고, 아랫사람은 정과 뜻을 윗사람에게 전한다. (文之爲用其大矣哉, 上所以敷德教於下, 下所以達情志於上) 」 (魏徵上『隨書』列伝第四十一 文學)

> 「그러므로 득실(得失)을 바로잡고 천지를 움직이고 귀신을 감동시키는 데는 시보다 더 가까운 것이 없다. 선왕들은 시로써 부부를 다스리고, 효도와 공경을 이루었으며, 인륜을 돈독히 하고, 교화를 아름답게 하였고, 풍속을 전파하였던 것이다(故正得失, 動天地, 感鬼神, 莫近於詩. 先王以是經夫婦, 成孝敬, 厚人倫, 美教化, 移風俗)」 (『毛詩』「大序」)

이러한 시의 도의적 효용은 문학작품 전체에 영향을 끼치며 특히 산문에 대해 강하게 적용되었다.[1] 원해 동아시아 문학에 적용된 도의적 효용이란 당 나라 율령제도 도입이나 과거실시와도 깊은 관련이 있다. 특히 과거는 송학적(宋學的) 문학의 가치를 보편화시키기 위한 구실을 했고 주돈이의 재도에 관한 글 「문이란 도를 싣는 것(文所以載道)」[2]과 李仁老(1152～1220) 『補閑集』에 있는 崔滋(1188～1260) 「補閑集序」의 「문은 도를 실천하는 문 (文者蹈道之門) 」을 보면 이미 고려시대에는 도문일치(道文一致) 지향이 나타난 것을 알 수 있다. 즉 한국고전문학은 바로 유교사상과 결합되어 있다. 이러한 유교사상의 전통은 1022년 문묘에 배향된 설총의 『화왕계』에도 보이는 바이며 시대가 내려감에 따라 金科玉條가 되었다고 할 수 있다.

한편 일본문학은 문제 (文帝) 의 「문장경국」을 언급한 『료운슈(凌雲集)』[3]와 같은 한시 집을 제외하면, 대부분 「도덕적 효용을 구하는 문학」을 기피하는 경향에 있거나 문학과 도덕적 효용을 분리시켜 생각하는 경향이 강했다.[4] 이점은 11세기 초에 지어진 일본 대표적 고전작품인 『겐지이야기(源氏物語)』를 보아도 잘 나타나 있다.

「삼사 오경의 도학적인 것을 밝히는 것에는 호감이 안 가지만... [5]

여기서는 삼사 오경과 같은 경학 즉 「도학적인 것(みちみちしき方)」은 문학의 본질이 아님을 표현한 구절이라고도 할 수 있어, 도덕적 효용을 구하는 문학에 대한 부정적 시각이 나타나고 있다. 그 외에 17세기에 활약한 문인인 오규 소라이(荻生徂徠)는 공사(公私)를 분리시켜 사적(私的)인 일로써의 시문 (詩文) 내지 여러 예술(諸芸)의 자립적 가치를 발견했다.[6]

따라서 같은 동아시아라고 해도 그들이 가지는 문학관은 상당히 다르고 글에 대한 인식 또한 달랐다. 한국은 고려 이후로 과거가 실시되어 남성들이 한문을 기본으로 문학이 생산되었고 한글로 된 문학은 과거와 거리가 먼 인물을 중심으로 특수한 목적으로 쓰여졌다. 한편 일본에서는 701년 다이호(大宝) 율령제 실시와 동시에 대학료를 설치하여 과거를 도입했지만 동시에 음위제(蔭位制)가 행해지고 신분상의 제약이 부가됨으로써 귀족들의 점유물이 되어 제대로 그 기능을 수행하지 못했다. 게다가 1177년에 대학료가 불에 타버린 이후는 명

---

1) 詩の道義的効用は文学作品全体のものとなり, やがてとりわけ散文に対して強く要求されていく. 溝口雄三・丸山松幸・池田知久,『中国思想文化辞典』, 東京大学出版, 2001 초판, 2012 4 판, 442쪽.

2) 周敦頤,『通書』,「文辭」28. 조선시대 고전문학이 載道之文인 것은 이미 지적된 바 있다. 山田恭子,「文学からの接近：古典文学史」,『韓国教育論講座』第４巻, くろしお出版, 2008, 36쪽. 고 오타니 교수 또한 “원래 이조의 문학은 대단히 載道主義 문학이어서, 그 도문일치의 문학상상이 5백년간 고수된 점은 중국이나 일본이 미칠 바가 아니다”고 지적했다. 오오타니 모리시게(大谷森繁),『韓國 古小説 研究』, 경인한국학연구총서 81, 景仁文化社, 2010, 71쪽 참조.

3) 臣岑守言, 魏文帝有曰, 文者經國之大業 , 不朽之盛事(『凌雲集』). 일본 칙찬(勅撰) 한시집에 小野岑守 撰『凌雲集(814)』, 仲雄王 撰『文華秀麗集(818)』, 滋野貞主 기타 撰『経国集(823)』가 있다.

4) 일본에서는 772년에 성립된 후지와라 하마나리(藤原濱成)가 찬술한 가론서『歌経標識』, 820년경에 성립된 空海의 한시문 평론서『文鏡秘境論』이 있으나『毛詩』「大序」에 있는 教化, 風化, 諷刺 등의 내용은 나타나지 않는다. 야마다 교꼬(山田恭子),『日本 古典詩論과 韓国의 天機論』, 관악어문연구 제24집, 서울대학교 국어국문학과, 1999, 159～161쪽 참조.

5) 三史・五経のみちみちしき方をあきらかにさとりあかさむこそ愛敬なからめ... (紫式部,『源氏物語』,「帚木」)

6) 오규 소라이(荻生徂徠)의『弁道』에 그에 관한 글이 있다. 야마다 교꼬(山田恭子),『日本 古典詩論과 韓国의 天機論』,『관악어문연구』제24집, 서울대학교 국어국문학과, 1999, 267～268쪽 참조.

실무산이 되어 버린 것이다. 한시문 자체는 정치적인 학문이나 교양으로 일부분의 무사나 유학자들이 익혔고 한문으로 산문을 저작한 자는 극히 적었던 것이다.[7]

3. 일본에서 출간된 한국고전문학과 관련서

에도 시대에는 화각본 (和刻本) 『金鰲新話(1653)』, 『懲毖錄 (1695) 』, 『蘭雪軒集 (1711)』 등 구두점을 달아 읽었다.[8] 한국고전문학에 접한 대표적인 사람이 왜관에 살던 통역관들이었다. 아메노모리 호슈(雨森芳洲: 1668-1755) 와 오다 이쿠고로 (小田幾五郎 : 1754-1831) 가 그에 해당된다. 대마도 번에서 벼슬살이를 한 아메노모리 호슈는 부산 왜관을 왕래하면서 1720년에 한국어 역관(朝鮮語通詞)을 양성하는 기관 한어사(韓語司)를 설치한 인물로 『숙향전(淑香伝)』이나 『이백경전(李白瓊伝)』등의 조선소설을 필사했다는 기록이 남겨져 있다.[9] 대마도 육십인 상인(六十人商人) 가문에 태어난 오다 이쿠고로는 12, 3세로 조선에 건너간 상인이며 1794년에 조선 사정에 관한 책 『쇼쇼기분(象胥紀聞)』上中下卷을 저술하여 歷世, 朝儀, 人物, 官制, 戶籍, 文芸, 武備, 飮食, 雜聞 등에 대한 기록을 남겼다. 기타『베킨로테이키(北京路程記1804)』『소료와슈(草梁話集1825)』『쓰야쿠슈사쿠(通譯酬酢1831)』 등을 저작했고, 『쇼쇼기분』 잡문(雜聞)에는 아래와 같은 고소설 이름이 나온다. 그리고 당시 왜관에 있던 통역관들이 읽었던 고전 소설 책의 특징은 『崔忠伝』이나 『林將軍忠烈伝』 등, 조선과 중국 역사 관계를 나타낸 이야기에 관심이 높았다고 한다.[10]

한국소설 : 『張風雲伝』 『九雲夢』 『崔賢伝』 『蘇大成伝』 『張朴伝』 『林將軍忠烈伝』 『蘇雲伝』 『崔忠伝』

중국소설의 한글 번역 책 : 『泗氏伝』 『淑香伝』 『玉嬌梨』 『李白瓊伝』 『三國

---

7) 당시 귀족들이 전국 곳곳에 쇼엔(荘園)이라는 사유지(私有地)를 가지게 되어 중앙집권제가 무너진 것과 간가쿠인(勧学院) 등 귀족들의 사적 교육기관이 성행되고 정치에는 불교가 적용되었던 것과 관계된다. 일본 과거제도에 대해서는 다음 논저가 있다. 熊達雲・李卓・張暮輝,「고대 일본에서의 과거제도 도입 및 폐지에 대해」『山梨学院大学法学論集』山梨学院大学, 2008, 63~64쪽. 『續日本書紀 二』에 의하면 다이호 원년(701) 2월 정사(丁巳)에 석전(釋奠)의 의(義)가 역사상 처음으로 나타났다고 한다. 桃裕行,『上代学制の研究, 桃裕行著作集1』, 思文閣出版, 1947, 20~21쪽. 桃裕行『上代学制の研究〔修訂版〕桃裕行著作集 1』思文閣出版, 1994.

8) 『금오신화』는 1592년에 전래된 조선 목판본(윤춘년 편)을 일본에서 새긴 것. 邊恩田,「朝鮮刊本『金鰲新話』と林羅山」, 大谷森繁博士古稀記念朝鮮文学論叢刊行委員会編,『大谷森繁博士古希記念 朝鮮文学論叢』, 白帝社, 2002, 94~102쪽. 早川智美,『金鰲新話 訳注と研究』, 和泉書院, 2009.『징비록』4권 4책은 겐로쿠(元禄) 8년(1695) 1월에 교토에 있는 서점 야마토야 이헤이(大和屋伊兵衛)로 의해 개판되었다. 崔官,「壬辰倭乱(文禄の役)と日本近世文学」,『日本近世文学と朝鮮』, 勉誠出版, 2013, 55쪽. 『난설헌집』2권 1책은 쇼헤이자카 가쿠몬죠(昌平坂学問所), 아사쿠사 문고(浅草文庫)를 걸쳐 국립공문서관에 소장되어 있는 것이 2종, 나카야마 시로가 1968년 9월에 동양문고에 기증한 것이 1종 있다. 山田恭子,「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』61巻, 2・3号, 2012.

9) 田川孝三,「対馬通詞小田幾五郎と其の著書」,『書物同好会冊子』第11号, 書物同好会, 1940, 519쪽.

10) 『林将軍忠烈伝』 즉 『林慶業伝』을 가리킨다. 1882년에 寶迫繁勝가 『林慶業伝』의 일부분을 번역했다. 寶迫繁勝,『林慶業伝』,『朝鮮新報』, 在朝鮮国釜山港商工会議所, 1882. 鄭美京,『日本における韓国古典小説の受容』, 花書院, 2012 82~83쪽. 川端千恵,「対馬藩朝鮮語通詞の朝鮮認識 - 大通詞小田幾五郎を 中心に」『文化交涉 Journal of the Graduate School of East Asian Cultures 東アジア文化研究科院生論集 1』, 関西大学大学院東アジア文化研究科, 2013, 309~327. 小田幾五郎 著 田代和生 編著,『通訳酬須』, ゆまに書房, 2017. 小田幾五郎 著 鈴木棠三 編,『象胥紀聞』, 村田書房, 1979. 정병설,「18, 19세기 일본인의 조선소설 공부와 조선관」, 한국문화35, 2005.

志』[11]

그 후 메이지시대에 들어오면 조선을 일반 일본인에게 알리고, 신문 발행 부수를 늘리는 역할을 한 신문기자들이 등장하게 된다. 나카라이 도스이(半井桃水1861-1926) 는 1982년 6월 25일부터 7월 23일까지 『게이린 죠와 슌코덴(雞林情話春香伝)』을 오사카 아사히신문에, 고미야마 덴코우(小宮山天香1855-1930) 는 1894 년 9 월 18 일부터 1895 년 5 월 28 일까지 『구운몽』의 번안소설 『무겐 (夢幻)』을 도쿄 아사히신문에 연재했다. 이들은 각각 1882년 7월 23일에 발발한 임오군란이나 1894년 7 월 25 일에 일어난 청일전쟁과 거의 같은 시기에 게재된 것으로 당시 일본인의 조선에 관한 관심이 높았음을 보여주는 것이다.

그 이후는 조선연구회(朝鮮研究會) [12]를 통해서 수많은 한국고전작품이 번역 소개되었다. 그 중에서 다카하시 도루(高橋亨1878-1967)[13]는 한국고전문학과 관련하여 조선연구회에서 활동한 중심인물이지만 결국 그의 조선 문학연구를 비롯하여 이 시기의 조선연구는 매우 정치적이거나 식민지사관에서 파생된 것들이다.[14] 예를 들어 오무라 도모노죠(大村友之丞), 아오야기 고타로(青柳鋼太郎)가 편집한 『朝鮮研究會古書珍書』 제 2기 5집 『소화외사 하(小華外史 下) 』에 수록된 제사 관련 기사에는 “번역할 가치가 없다”고 쓰여져 있다. 기타 호소리 하지메 (細井肇) 가 간행한 『朝鮮文化史論』『通俗朝鮮文庫』『鮮滿叢書』 등 모두 식민지사관에 의해 성립된 것들이다.

이후 최남선이 1945년에 저작한 『朝鮮常識問答』을 그의 친구였던 소바 기요시(相場淸[15]1886-1970)가 번역하여 1965년에 宗高書房에서 『朝鮮文化の研究　朝鮮常識問答』[16]으로 출판했다. 『朝鮮文化の研究　朝鮮常識問答』에는 최남선 자신의 서문이 붙어있고, 각 장에 國号, 地理, 物産, 風俗, 名日, 歷史, 信仰, 儒學, 諸教, 語文, 科學, 文學, 圖書, 金石, 音樂, 演劇, 書學, 繪畵 등의 내용으로 글이 쓰여져 있다. 그리고 「諸教」 내용에 「유교는 바로 문학(儒教はそれ自体が文學)」[17]이라는 글이 있어 한국고전문학이 유교와 깊은 관련이

11) 오오타니 모리시게(大谷森繁), 『韓國 古小説 研究』, 경인한국학연구총서 81, 景仁文化社, 2010, 126쪽.

12) 1902 년 1 월 서울(京城)에서 조선연구회가 발족이 되었고, 같은 해 9 월이 간행된 『한국연구회 담화록 (韓国研究会談話録) 』이 4호로 중단되었다가 본격적인 활동은 1910 년 11 월부터 시작된다. 그 내력은 鮎貝房之進의 『漢文学』에 자세히 실려 있다. 山田恭子, 「明治期以降の朝鮮古典文学作品の和訳状況」, 223쪽, 각주 18) 참조.

13) 다카하시는 1902년에 동경 제국대학 한문과 졸업했고 「한역을 비판하고 네모토 박사의 역설을 언급한다(漢易を難して根本博士の易説に及ぶ」는 졸업논문을 제출했다. 같은 해에 큐슈일보의 주필이 되어 하카타로 이사하였고 다음 해에 의사였던 부인과 같이 한국에 건너가 관립 중학교 교사가 되었다. 1919 년에는 「조선의 교화와 교정(朝鮮の教化と教政)」이라는 제목으로 문학 박사 학위를 받았다. 권순철 교수에 의하면 박사 학위 논문 원본은 아직 찾지 못한다고 한다. 大谷森繁 규수에 의하면 박사 학위눈문에 관한 이야기는 들은 적이 없다고 한다. 문학부 도서관에서도 관동대진재 이전 것은 거의 보존되어 있지 않다고 한다. 権純哲, 「高橋享の朝鮮思想史研究」, 『埼玉大学紀要』33(1), 1997, 106쪽 미주 33) 참조.

14) 요컨대 정치상의 의미로 조선 문학 연구는 우리들이 당연히 해야 할 의무를 가지는 자로서, 그 취미와 특색을 널리 소개하는데 힘쓰고 싶다는 것이다. 高橋仏焉, 「韓国の文学 春香伝の概説」, 『太陽』第十2巻第八号, 太陽, 1906, 6월호 참조. 高橋享, 『朝鮮の物語集附俚諺』, 日韓書房, 1910, 自序 1, 3~4쪽 참조.

15) 구마모토 현 파견 유학생이며 조선 총독부 통역관 등을 역임한 인물이다. 소바 기요시에 대해서는 다음의 논문이 있다. 植田 晃次, 「日本近現代朝鮮語教育史と相場清[含 相場清年譜]」, 『言語文化研究』35, 2009 참조. URL: https://ir.library.Osaka-u.ac.jp/repo/ouka/all/9343/slc_35_001.pdf

16) 소바 기요시의 번역물은 日韓親和会 『親和』41호가 간행된 1957년 3월 이후 6년간 연재된 것이며 원본은 진학문(秦学文) 씨가 일한친화회(日韓親和会)에 기증하여 보관되어 온 것이다.

17) 相場清 역 · 최남선 저,『朝鮮文化の研究　朝鮮常識問答』, 宗高書房, 1965, 102쪽, 「諸教」 참조.

있었음을 알 수 있다.

야쓰가 슈키치(八束周吉?-1971)[18]는 1926년에 경상북도 사범학교 교사였던 인물이며 1971년에 『韓國古典文學全集 第一卷』[19]에 수록된 「한국고전문학 별견(韓國古典文學瞥見)」 에서 고전문학 개론 내용이 기재되었다.

1970년대 후반 이후에는 한국고전문학의 번역물이 많이 출간되었다. 우노 히데야(宇野秀彌1920-1990) 의 『朝鮮文學試譯』 全70冊 (1977-1989, 일본 국회도서관소장) 과 와카마쓰 미노루(若松實1912-1994)의 『朝鮮通信使の記錄』全17冊 (1985-1999, 日朝協會愛知縣連合會) 이 그에 해당된다.[20]

일본어로 된 한국고전문학 저술은 2000년 이후에도 계속 나오고 있다.[21]그 중에서도 평범사 동양문고(平凡社 東洋文庫) 시리즈와 우메야마 히데유키(梅山秀幸)[22]의 작품사(作品社) 시리즈는 앞으로도 계속해서 나올 것이다.

일본에서의 한국고전문학에 관련된 사람들을 시대별로 들어보면 쓰시마 역관, 메이지 초기의 신문 기자, 총독부 관계자와 교육자, 재일한국인 문학자, 한국과 일본에 유학 경험이 있는 학자, 일본문학 연구자, 중국문학 연구자 등으로 나눌 수 있다. 한국고전문학 연구자 자체는 극히 적이만 앞으로는 일본문학 연구자나 중국문학 연구자와의 교섭이 많아질 것이며 그들에 의해 보다 풍부한 연구가 생산될 것이다.

---

18) 「한국고전문학 별견(韓国古典文学瞥見)」 내용은 제 4장에 있는 소설 문학이라는 제목을 보면 유교와 소설, 유교의 분열과 소설의 개화 등의 내용이 있어 한국고전문학이 유교와 깊은 관계에 있음을 알 수 있다. 八束周吉에 관해서는 다음 논문을 참조하기 바란다. 安田純也, 「八束周吉と『朝鮮の教育』」, 追手門学院一貫連携教育研究所, 2018. http://www.i-repository.net/contents/outemon/ir/506/506180308.pdf

19) 洪相圭訳・八束周吉 編, 『韓国古典文学全集 第一巻』, 밝은文化社, 大陸書房, 1971.

20) 山田恭子, 「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』61巻, 2・3号, 2012, 248~258쪽.

21) 孟蘭子・洪恵娘・関明子著・鴻農映二訳, 『韓国女流隨筆選』, 東京文芸館, 2008. 西岡 健治, 「本邦初訳 韓国古典小説『李春風伝』--堪忍袋の緒が切れた朝鮮時代の妻の反撃」, 『福岡県立大学人間社会学部紀要』18(2), 2010, 99~119쪽. 또한 1970년대 이후에 쓰여진 개론・문학사 기타 관련된 책들은 들면 이하와 같다. 金東旭『朝鮮文学史』日本放送出版協会, 1974. 金台俊 著・安宇植 訳『朝鮮小説史』(東洋文庫270) 1975初版. 末松保和, 『朝鮮研究文献目録 単行書編』, 東洋学文献センター叢書影印版5, 汲古書院, 1980. 金東旭 共著『韓国の伝統思想と文学』(韓国文化選書, 8) 成甲書房, 1983. 卞宰洙, 『朝鮮文学史』, 青木書店, 1985. 鄭 炳説・染谷 智幸, 『韓国の古典小説』, ぺりかん社, 2008. 鄭美京, 『日本における韓国古典小説の受容』, 花書院, 2012. 李暁辰, 『京城帝国大学の韓国儒教研究 近代知の形成と展開』, 勉誠出版, 2016. 趙恵蘭 朴福美 訳, 『韓国古小説の女たち(옛 여인에 빠지다)』, 新幹社, 2017. 趙恵蘭, 「高麗時代の文人李奎報の文学と現実認識: 十二、十三世紀の東アジアの情勢と関連して (特輯 朝鮮からの視野 古代から近代まで)」, 『比較文學研究』104, 2018. 邊恩田『語り物の比較研究 韓国のパンソリ・巫歌と日本の語り物』, 翰林書房, 2002. 薛盛璟著・西岡健治訳, 『春香伝の世界: その通時的研究(韓国の学術と文化, 13)』, 法政大学出版局, 2002. 오오타니 모리시게(大谷森繁), 『韓國 古小説 研究』, 경인한국학연구총서 81, 景仁文化社, 2010. 岡山善一郎, 「일본에서의 한국고전문학 연구현황과 전망」, 『東아시아古代学』35집, 東아시아古代学会, 2014. 岡山善一郎, 『韓国古代文学の研究』, 金壽堂出版, 2017. 山田恭子, 『日朝古典文学における男女愛情関係 : 17~19世紀の小説と戯曲』, 勉誠出版, 2017. 成澤勝博士古稀祝賀記念論集編集刊行委員会編『五次元視角からの東アジア空間・時間・人間 成澤勝博士古稀祝賀記念論集』銀河書籍出版, 2018.

22) 오사카 모모야마가쿠인대학(桃山学院大学) 교수로 재직중이다. 우메야마 히데유키 씨에 의하면 프랑스 콜레주 드 프랑스에 한국고전 자료가 많다고 한다.

4. 『高橋亨 朝鮮思想資料』에 대하여

앞에서 언급한 다카하시 도루 연구는 문학에 그치지 않고 상상까지 포함되어 있는 것이 특징이며 그것은 요즘 와서 계속해서 알려져 있다. 그것이 바로 私製 高橋亨朝鮮思想資料 全66卷이다. 이것은 다카하시 도루의 자필 노트 즉 강의 원고를 복사, 제본한 것이며 쇼와 2-11년(1927-1936) 무렵의 자료이다. 노트 원본은 원래 고(故) 오타니 모리시게(大谷森繁) 교수 소장이었다가 동경대학의 가와하라 교수가 빌려가 복사한 것이다. 원본은 현재 사이타마 대학의 권순철 교수가 소유하고 있으며 복사 자료는 동경대학 대학원 인문 사회계 연구과 문학부 한국 조선 도서실에 소장되어 있다.[23] 그 내용과 권수는 다음과 같다. 밑줄을 진 부분이 바로 권순철 교수가 번각 작업을 마친 것이고 각 책의 권수는 동경대학교 소장본에 붙어 있는 것들이다.(부록 참조)

朝鮮思想及信仰史１－６
朝鮮儒學史：起稿７－１４: 講本１５－３４
李退溪與李栗谷３５－３８
東洋道德３９
朝鮮思想史概說 40A-40B
朝鮮思想史：講本４２
朝鮮思想史概說：講本４１，４３－５２
(40-52까지는 역시 일부분 같은 내용이 수정 반복해서 쓰여져 있음)
異學派之儒學５３
朝鮮異學派之研究５４－５９
朝鮮異學派之儒學：講本６０－６３(異學派之儒學과 異學派之研究 또한 일부 같은 내용이 박복해서 쓰여져 있음)
支那朝鮮儒學哲學６４
支那朝鮮儒學史６５－６６

이 내용들을 보면 조선유교사(7-35책), 조선 사상사개설(40-52), 이학파의 유학(53-63) 등 강본이 있는 것들은 그 내용의 일부분이 수정 반복되어 쓰여져 있다.

그리고 조선유학사에는 다카하시가 노트에 메모한 서간 내용도 같이 있어 흥미롭다. 그 내용을 보면 다카하시가 고 하버드 대학교 교수였던 Edward Willett Wagner(1924-2001)에게 남긴 것임을 알 수 있다.(부록 참조)

---

23) 権純哲, 「高橋亨の朝鮮思想史研究」, 埼玉大学教養学部紀要, 33(1), 1997, 73～111쪽; 川原秀樹, 『高橋亨朝鮮儒学論集』, 知泉書館, 2011, 443쪽 참조. 가와하라 교수에 의하면 다카하시 논문 편역 중에 강의 노트가 있음을 알았고 그것이 오오타니 교수님이 보관하고 계심을 알았다고 한다. 그리고 후지모토 교수를 통해서 그 노트를 빌려가 복사한 것이 바로 동경대 문학부 소장본이다. 강의 노트 발견으로 논문 게재 내용이 확대되었지만 유감스럽게도 다카하시가 쓴 초서 해독을 잘 못하여 그 내용을 실을 수 없었다고 한다. 그리고 権純哲 교수가 처음으로 다카하시 도루 경성제국대학 강의 노트에 접한 것은 2010년 봄 동경대학 가와하라 교수 연구실에서였고 가와하라 교수 배려로 열람하고 내용을 조사했다고 한다. 그리고 현재 다카하시 도루 조선강의 노트는 고 오오타니 교수 배려로 사진판 번각 작업을 위해 임시 소장하고 있다고 적혀있다. 権純哲, 「〔増訂〕高橋亨の朝鮮儒学研究における「異学派」: 京城帝大講義ノートを読む」, 埼玉大学教養学部紀要, 2014 , 85쪽 附記 참조. 여기 자료로는 「高橋講義題目と講義ノート論著の対照年表」가 같이 실려 있다.

5. 문제점과 과제 - 맺음말을 대신하여

일본문학과 달리 한국고전문학의 주맥은 유교사상에 있고 그에 대해 깊이 이해하는 일본 학자는 적다. 다카하시 도루(高橋亨)의 노트가 아직 제대로 번각되어 있지 않은 것도 그에 기인한다고 할 수 있게다.[24] 한국고전문학은 구전으로 전해온 구비문학, 한문으로 기록된 한문학, 한글로 기록된 국문문학의 세 가지로 크게 나눌 수 있는데,[25] 기실 그 대부분이 한문학에 속한다. 구전된 전설이나 한글로 쓰여진 문학도 중요하지만 그것은 한국고전문학에 일부분에 불과하고 한국문학의 주류를 이룬 문학은 한문학임을 잊어서는 안 된다. 즉 그것은 주로 유교이념의 도입과 관련된 문학이며 한국의 문학의 개념도 그와 함께 들어오고 있다. 이와 달리 일본문학은 주로 국문으로 쓰인 것들이 주류임으로 그것으로 야기되는 문학 개념 인식은 상당히 차이가 있다. 그런데 동아시아 고전문학 개념이 한국과 일본에서 차이가 있음을 명확히 이해하고 문학 작품에 관심을 가지는 학자는 그리 많지 않다. 게다가 한국고전문학을 제대로 연구하려면 한문과 한글을 정확히 읽어내는 지식이 필요하나 일본인에게는 그것이 매우 어렵다. 그리고 고전문학을 연구하는 데에 있어서 문인들의 생사연대, 호를 파악하는 것은 필수이지만, 그것을 이해하는데 시간을 요한다.[26] 더군다나 중국 문학사상을 전공하는 연구자들은 조선 고전문학에 관심이 거의 없는 것도 문제이다. 이것은 한국에서의 중국 고전문학 전공자들이 한국고전문학에 큰 관심을 가지고 있지 않는 것과 비슷하다고 할 수 있다. 이와 관련하여 한국고전문학을 중국문학의 아류로 보는 견해는 잘못된 생각이다. 한국고전문학의 중국문학 수용 양상에도 특징이 있고 거기서 생산되는 문학이 단순한 아류로 처리할 수 없는 것으로 여겨진다.[27] 또한 발해, 고려와 일본문학과의 비교연구는 아직 적다. 이것은 문헌의 양적인 한계도 있을 것이라고 생각되지만 앞으로 활발히 이루어지기 바라는 바이다.[28]

앞으로의 과제로서는 우선 기존 연구의 정리와 이해가 필요하다. 특히 사상, 문학사, 문헌 등 기존연구를 재조명하여 보다 심도 있는 연구가 요구된다. 구체적인 예를 들으면 다카하시 도루 조선 사상 자료의 이해, 특히 한국 유교사상의 이해가 부족함으로 기존의 사상사연구를 다시 살펴볼 필요가 있다. 유학자의 계보와 계통을 문학과 관련시킨 연구도 필요할 것이다.[29]

---

24) 小倉紀蔵, 『朝鮮思想全史』, ちくま新書, 2017을 보아도 다카하시 도루 자료에 대한 언급은 없다.

25) 구비문학, 한문학, 국문문학으로 세 가지로 나눠서 각기 문학의 특색을 이해하는 것은 동아시아 비교문학에도 도움이 될 것으로 보인다. 이러한 관점에 대해서는 다음 책이 참고가 될 것이다. 조동일, 『東アジア文学史比較論』, 白帝社, 2010 참조. 일본에서는 한문 문학이 활발히 이루어진 9세기를 흔히 국풍암흑시대(国風暗黒時代)라고 하지만 이러한 사고방식 자체가 이제 없어져야 되고 선진이냐 후진이냐는 관계없이 나란히 그 특색을 비교해야 할 것이다. 小島憲之, 『國風暗黒時代の文學』, 塙書房, 1968.

26) 예를 들어 다음과 같은 도구서 자체가 널리 소개되어 있지 않다. 이현종 지음, 『동양연표』 증보판, 탐구당, 2013; 조희웅, 『古典小説研究資料叢書』1-4, 집문당, 1999~2002. 앞으로 한국고전문학 전공자를 위한 기초적인 도구서 소개를 하지 않는 한 일본에서의 고전문학 연구 발전은 제대로 이루어지지 않을 것으로 여겨진다.

27) 한국 특유의 문학 『화왕계(花王戒)』『화사(花史)』나 천군소설(天君小説) 등 유교사상 문학의 소개가 일본에서는 아직 미흡하다.

28) 발해문학과 일본문학과의 교섭에 대해서는 김태준, 『긴내선생의 문향』, 한울, 2014, 41쪽 참조.

29) 대표적인 유학자의 계보와 계통을 문학과 관련시켜 서술한 입문서도 필요할 것이다. 예를 들어 문묘에 배향된 동국십팔현(東国十八賢) 문학 등, 인물 생애 사상과 문학과의 관련이라든가 세계 문화유산인 서원과 문학의 관련 등 다양한 연구가 있을 것이다. 山田恭子, 「東国十八賢について」, 『近畿大学教養・外国語教育センター紀要 (外国語編) 』8(1), 近畿大学, 2017 참조.

문학사와 관련해서는 고(故) 오오타니 모리시게(大谷森繁) 교수가 정리한 것을 토대로 일본문학과 비교하여 한국고전문학사를 바라보는 시각이 더욱 필요하고 앞으로 계속해서 발전시켜야 한다.[30] 오오타니 교수가 이루어진 연구는 한글소설이 중심이 되어 있지만 이것을 한문학도 포함한 고전문학 전체를 바라볼 시각으로 부연시켜야 할 것이다. 특히 한일 간의 고전문학 개념 차이는 염두에 둘 필요가 있다.

문헌과 관련해서는 후지모토 유키오(藤本幸夫) 교수의 자료집[31]에 실려 있는 외에도 일본 지방 도서관이나 박물관에 조선 자료가 있을 것이며 앞으로 새로운 자료를 발견 소개하는 것도 중요하다.

마지막으로 동아시아 각국[32]의 한국문학자가 사상이나 종교 등 다방면 키워드[33]로 활발한 국제 학술 교류를 실시하여 다분야 인적 교류가 이루어지면 앞으로 서로의 문학을 이해하는 게 많은 더움이 될 것이며 서로의 발전에 기여될 것이다.

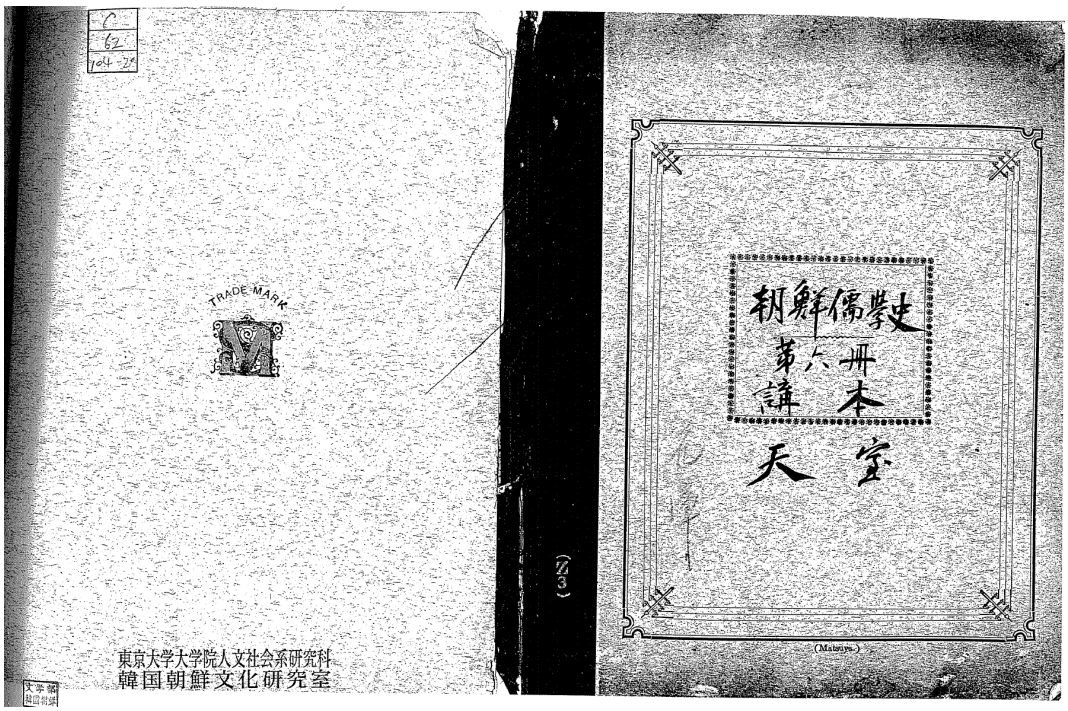
---

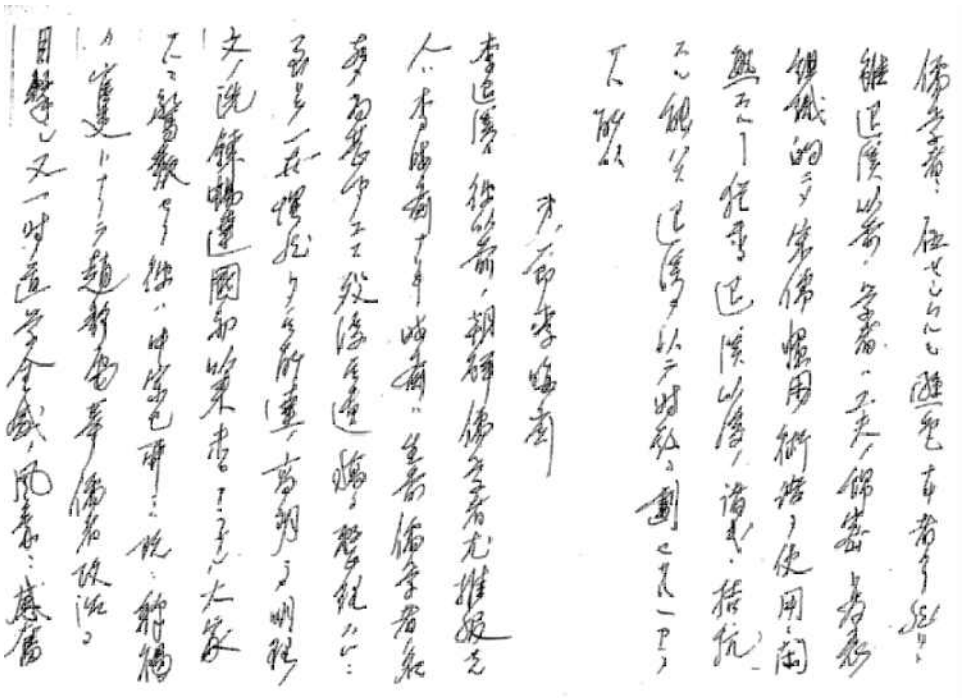
30) 『옥루몽』『완월회맹연』 등, 여항문학이나 가문소설의 소개 번역이 필요할 것이다. 그리고 비교 문학 연구를 할 때 수수 관계가 있는 것 이외에도 사회 제도 사상 면이나 장르 등 공통점을 찾아 적극적으로 연구해야 할 것이다. 그리고 사회제도 특히 과저제도나 화폐제도와 관련된 비교문학연구도 중요할 것이다. 야마다(YAMADA Kyoko),「한국과 일본의 17~19세기 敍事文學에 나타난 男女 愛情關係 비교연구 : 소설과 희곡을 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 2006; 山田恭子,『日朝古典文学における男女愛情関係 : 17～19世紀の小説と戯曲』, 勉誠出版, 2017 참조. 한국 고전 소설 전개사의 특색을 살펴보기 위해서 화폐 유통의 역사적 실태 등 규명해야 할 것은 이미 오오타니 교수로 인해 지적된 바 있다. 오오타니 모리시게(大谷森繁),『韓國 古小説 研究』, 경인한국학연구총서 81, 景仁文化社, 2010, 131쪽.

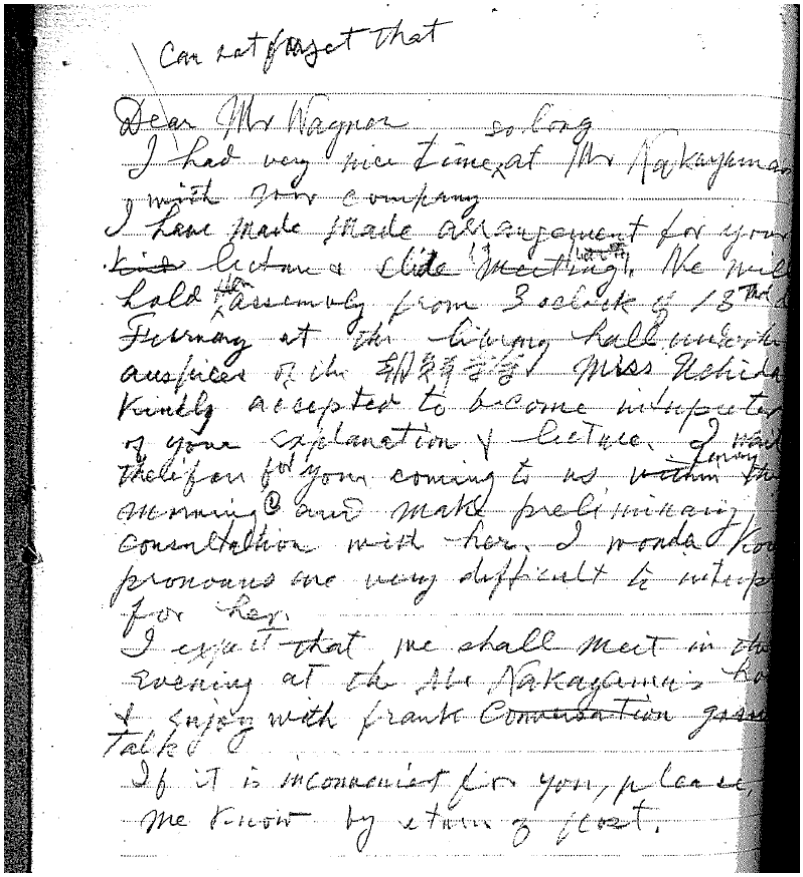
31) 藤本幸夫, 『日本現存朝鮮本研究 集部』, 京都大学学術出版会, 2006. http://www.fl.reitaku-u.ac.jp/~schiba/db/shuu/ 藤本幸夫,『日本現存朝鮮本研究 史部』, 동국대학교출판부, 2018.

32) 베트남을 포함시키는 것이 바람직하다. 베트남의 고전한문교육에 대해서는 다음 논고가 있다. グェン・ティ・オワイン, 「ベトナムの大学における古典（漢喃文献）教育について - 前近代から現代に至るベトナムにおける漢文教育の概括」,『日本漢文学研究』6, 日本漢文学研究編集委員会編, 2011. 한국문학과 관련된 베트남 고전문학 연구에는 다음 저서가 있다. 박희병,『베트남의 기이한 옛이야기』, 돌베개, 2000.

33) 예를 들어 선(禅)과 문학의 교류, 주자학과 ○○ 문학, 과거와 문학, 善書와 소설, ○ 세기의 외교와 문학 교류 등 동아시아 공통이 되는 단어를 키워드로 다방면에서 동아시아 문학을 고찰할 기회를 마련해야 할 것이다.


朝鮮儒學史
第六冊
講本
天室
TRADE MARK
東京大学大学院人文社会系研究科
韓国朝鮮文化研究室





Dear Mr. Wagner

I had very nice time so long at Mr. Nakayama's house with your company.
I have made made arrangement for your proposed Lecture and slide meeting. We will hold assenbly from 3 o'clock of 13th day
February at the library hall University
offices of the 朝鮮學會 Miss Uchida
kindly accepted to become interpreter
of your explanation and lecture I wait
therefore for your coming to us Tuesday
Morning and make preliminary consultation with her. I wonder Korean
pronouns are very difficult to interpret
for her.
I expect that we shall meet in the
evening at the Mr. Nakayama's house.
I enjoy with frank conversation talk.
If it is inconvenient for you, please let me know by return of post.

동아시아 고전극에서의 코러스의 변신

姜春愛
(韓國 東國大)

目 次

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 동아시아 고전극에서의 코러스 형식
1. 일본의 노(能)와 중국의 남희(南戲)
2. 가부키(歌舞伎)의 쵸보(チョボ)
Ⅲ. 극 구조와 코러스의 변신
1. 무겐노(夢幻能)의 구조와 지우타이의 기능
2. 가부키의 쵸보와 한국 창극(唱劇)의 도창(導唱)
Ⅳ. 맺는 말

Ⅰ.

동아시아 구술전통의 다양한 장르에서 고전극의 서사적 유대는 '1인 다역'에서 '불특정 다수'로써의 다인수 합창인 코러스는 극중 인물의 중재자. 대변자, 관객으로 변신한다. 후렴이 아닌 변신을 전재로 하는 고대 그리스극의 코러스와 유사한 극형식이 동아시아의 고전극에서의 송대 남희(南戲)계통의 방창(幇腔)과 일본 노(能)의 지우타이(地謠)이다. 그리고 닌교조루리(人形淨瑠璃) 계열의 작품을 가부키(歌舞伎)로 공연할 경우 가부키 배우의 대사와 별개로 다유(太夫)가 읊는 '쵸보(チョボ)'[1]도 지우타이와 같은 기능을 한다, 또한 쵸보는 한국 창극(唱劇)의 도창(導唱) 같다는 것에 주목하여, 본문은 동아시아 연극에서의 코러스의 변신에 대한 논의를 하고자 한다.

사실상, 시테와 와키의 대사와 별개로 주인공의 심리를 반영하고 때로는 소설의 지문과 같은 객관적인 묘사를 하고 있다는 점에서 1인 다역의 구술전통과 불특정다수의 코러스는 등장인물의 역할과 서술자의 역할을 겸하면서 무대를 입체적으로 보여주고 있다는 점에서는 공통성을 갖는다. 연극의 제의적 기원에 대하여 고대 그리스 아티카 비극의 사티로스. 코러스가 만들어내는 디오니소스 축제의 열광에서 개인의 해체와 변신과정에서

1) '닌교조루리(人形淨瑠璃)'라는 인형극 대본에서 다유(太夫)가 샤미센(三味線) 반주악기에 맞추어 이야기를 판소리처럼 사설과 아니리로 창하는 것처럼, 가부키에서 인형극 대본을 사용하는 경우, 다케모토(竹本)라는 전문 창자(唱者)가 지문을 읊는 것을 쵸보(チョボ) 라고 한다. 이들 기다유부시(義太夫節, gidayu bushi)의 공연자들은, 무대 왼쪽의 작은 평대(平臺)에 앉아 있거나 혹은 등나무의 부스 안에 앉는다. 기다유부시는 인물의 정감상태와 연결하여 배우들의 배경대화를 읊는다. 기다유 역시 서사적 구절을 하는데, 다유는 무대에서 사용할 서사적 단락(narrative passages)을 빨간 색으로, "초보 초보"로 반복되는 notation 부호를 대본에 표기하였다는데, 여기에서 쵸보라는 말이 유래하였다. Samuel L. Leiter, Kabuki encyclopedia, Greenwood press, 1979, p.41.

연극의 기원을 찾은 니체(Nietzsche. Friedrich)는『음악의 정신에서 비롯된 비극의 탄생』(1891)에서 코러스를, “더불어 고통 받는 자이면서 동시에 세계의 심장부로부터 지혜를 알리는 현자”라고 했다. 인간의 내면과 개인의 의식과 무의식의 세계를 탐구할 수 있었다.

노가미 토요이치로(野上豊一郎)의 ‘배우 일인주의(役者一人主義)’는 극의 행동에 참여하지 않으면서 시테 자신을 대변하고, 중재자. 대변자, 관객으로 변신하는 무겐노에서 불특정 다수인 코러스 지우타이의 역할을 고려하지 않았다.

한중에서 일본 고전극 노 연구의 성과와 경향은 제아미의 노가쿠(能樂)의 연기이론 연구와 대부분 줄거리에 치중하여 출처 등을 밝히려는 문학적 접근에 치우쳐 있다, 무겐노의 2단 극 구조와 관련하여 코러스가 가지고 있는 공연학적 텍스트에 접근하지 않고 있다. 이런 경향은 중국에서도 월극, 천극, 황매희 등 지방극 공연분석에서 현재 막후에서 사용하는 남녀 혼성의 합창인 방창이 배제하는 경우가 많다. 방창의 연구는 국내 초청된 작품연구에서도 마찬가지로 도외시 되고 있는 상황이다. 작품분석에서나 극작술에서 연구되지 않고 있다는 것은 의아하지 않을 수 없다.

본문은 Ⅱ. ‘동아시아 고전극에서의 코러스 형식’에서는 1. 일본의 노(能)와 중국의 남희(南戲), 2. 가부키(歌舞伎)의 쵸보(チョボ)에 대한 형식을 코러스의 관점에서 연극의 본질에 접근하고자 한다.

14세기에 성립한 노의 코러스라고 할 지우타이가 어떤 과정을 통해 노에 개입하기 시작하였는가하는 문제이다. 그러나 이에 대한 발생사적인 연구가 의외로 활발하지 않다는 점에서 의아하지 않을 수 없다.

우선 제아미의 많은 연기이론서 중에, 일본 최초로 극작법을 논하고 있는 그의『노사쿠쇼(能作書)』와『산다이사쿠쇼(三體作書)』로 구성된 『산도우(三道)』(応永三十年, 1423년)와 그보다 앞서 노의 창작 본질을 설명하고 있는『가덴쇼[花傳書] (현행 통칭의 후시카덴[風姿花傳]』)(1402년 제7편으로 구성)의 제6편『花修』를 봐도 지우타이에 대한 언급이 없다.『산도우(三道)』에서 말하는 .‘슈(種)’는 예능의 본설(本說)로 남체(男体), 여체 (女体), 노체 (老体) 의 삼체(三体) 모두가 가무를 표현할 수 있는 중심 소재로서 노의 주인공을 정하는 단계이다. 그 다음은 어떻게 구성할 것인가를 결정하는 것을 ‘노를 사쿠(作)한다’고 한다. 그리고 작사. 작곡을 하는 구체적인 일을 ′쇼(書)′라고 했다. 노의 구성이라고 할 사쿠(作)는 서(序)-1단-와키의 등장하여 자기를 소개하는 사시고에(さし聲), -미치유키(道行)의 아게우타 (一聲) , 파(派)- 1단-시테(任手, 주인공)의 잇세이(一聲), 히토이우타(一歌 : 7.5調), 2단-문답(問答), 합창노래(同音), 3단-구세마이(曲舞), 보통 노래(只歌,다다우타), 급(急)-1단-하야부시(나카노리), 기리뵤시(다이노리) 등이다. 즉 음곡을 어떻게 배분하여 각 단 마다의 노래 마디 수(句數)를 정하고 한 곡을 조립해 가는 작업을 ‘노를 사쿠(作)한다’고 한다. 여기서 ‘同音’이라는 말이 처음 나온다.

현행 노와 달리 옛날 간제류의 우타이본(謠本)[2]에는 지우타이 안에 있는 시테의 대사부분을 ‘동(同)’ 또는 ‘동음(同音)’이라고 부르고, 와키의 대사부분을 ‘지(地)’라고 부르며 명확히 구별했다. 이러한 구별은 무로마치(室町)말기부터 근대까지 계승되었는데, 이는 어디까지나 우타이 본(노 대본에 연습용 음을 붙인 것)의 표기상의 것으로 그 차이는 거

2) 노의 사장(詞章) 옆에 음절을 나타내는 부호를 병기하여 요쿄쿠(謠曲)를 노래로 부를 수 있게 만든 텍스트. (아마노 후미오(天野文雄), 김난주 역,『노가쿠能樂』, 채륜, 2015, 63쪽.)

의 이해되지 않았다. 1939년부터 간행된 간제류(観世流) 대성판(大成版)에서 이 둘을 '地'로 통일시키고부터 그 구별이 완전히 사라졌다.[3] 노가쿠(能樂)의 사가(史家) 오모테 아끼라(表章)는 노의 우타이본(謡本, 대본)의 합창 지시에는 역사적으로 [同] [同音]과 [地] [地謡]의 두 종류가 구별해서 사용되고 있다는 것을 지적했다. 그리고 제아미 시대부터 합창 형태의 표기에 주목하여 동음(同音)이 지(地), 그리고 지우타이(地謡)로 불리어지는 변천과정을 본격적으로 연구한 음악학자 후지다 다카노리(藤田隆則)는 [同] [同音]은 "그 장면의 音頭取り(시테)를 포함한 다수의 다찌야쿠(立ち役, 남자역, 및 地謡)가 노래한다는 지시이고, [地][地謡]는 그 장면의 音頭取り(시테)를 제외한 다수의 다찌야쿠(立ち役, 남자역, 및 地謡)가 노래한다"는 지시라고 설명하였다. 그는 [地](地謡)라는 호칭은 오히려 주인공과 대비되는 가수가 주인공의 주위로부터 주인공에 대하여 목소리를 내는 것 같은 배치를 취하는 의미로서 호칭하는 것이다. 비록 [同音]이라고 표기가 안 된 부분에서도 그 부분을 지시하는 것은 구두에는 [地]라고 용어가 사용되어졌다. 그것에 대응해서 에도 말기에는 합창의 총칭도 동음[同音]에서 [地] 및 지우타이[地謡]로 바뀌갔다고 주장했다. [4]

그런데 제아미 시대의 작가나 연출가가 [同音]에 어떤 의도를 가지고 사용하였는가에 대한 의문이 여전히 완전히 해소된 것이라고 볼 수 없다. 텍스트에 명기된 코러스에 해당하는 합창부분의 표기가 현재와 같지 않다는 것은, 중국 고전극에서, 방창을 최초로 사용한 남희(南戲)의 초기 작품이나 일본의 노 요쿄쿠(謠曲)가 일치한다. 현재는 방창이나 지우타이가 출연배우와 독립되어 전문배우들만이 부르고 있지만, 초기 텍스트는 다른 등장인물도 합창을 했다는 것을 알 수 있는 정도다. 간제류의 우타이본(謠本)에 시테의 대사부분을 '동(同)' 또는 '동음(同音)'이라고 부르고, 와키의 대사부분을 '지(地)'라고 부르며 명확히 구별했다는 것과 초기 남희 <비파기(琵琶記)>의 "末淨丑唱" 도 모징(末淨), 쵸우(丑)등 두 배역이 '同唱' 했다는 표기이다. 황사충(黃仕忠)은 방창합창(帮腔合唱)에 대한 연원과 변천과정에 대하여 '중성합창(衆聲合唱)'은 1인 창에 대한 다수의 '화(和)'가 방창(帮腔)이라고"이라고 설명하였다.[5] 현존하는 초기 남희에 표기되어 있는 '同唱', '화(和)' 그리고 '중창(衆唱)'이라는 표기로 사용되고 있다. 가령, 2, 3명의 배역이 '同唱' 했다는 것은 남희 <장협장원(張協壯元)> 16出 [終衷]에, "生旦合唱"이라는 표기가 있는데, 젊은 남자 역 셩(生)과 여자 역인 단(旦)이 합창했다는 뜻이다. 또 11出 [戒武令]에, "末淨合唱"는 말(末)배역과 정(淨)배역이 합창했다는 것을 뜻한다. 그리고 <비파기(琵琶記)>의 "末淨丑唱"에서, 두 배역이 '同唱' 했다는 것을 알 수 있다. <소손도(小孫屠)> 남희는 일찍이 무대 출연진과 합창을 '同唱'이라고 표기하고 있다. 방창의 '화(和)'와 명확히 구별했다. 이외에 '衆唱'은 출연진 모두가 합창하는 것이 아니라 주인공 이외의 나머지 배역이 합창하는 경우다. <장협장원> 제2出에서 '중(衆)'은 주인공 생(生) 배역, 이외의 모든 배역을 말한다.[6]

이와 같이 남희나 노의 초기 텍스트에서 코러스라고 할 방창과 지우타이는 누구의 대사이냐에 따라 합창 형태의 표기가 달랐다. 이를 단순히 연출상의 문제이라고만 할 수

---

3) 강춘애, 「겐자이노(現在能) <라쇼몬(羅生門)>의 서술 시각」, 『동아시아고대학』 제41집, 동아시아고대학회, 2016, 249쪽.

4) 藤田 隆則, 「合唱で演じられることば-夢幻能の地謠を中心に」, 谷泰 編, 『コミュニケーションの自然誌』, 新曜社, 1997년. 藤田 隆則, 『能の多人數合唱』, ひつじ書房, 2000. 부록2에 게재한 논문, 58쪽.

5) 강춘애, 「구술전통과 고전극의 서사적 유대」, 앞의 논문, 363쪽.

6) 黃仕忠, 「戲曲帮腔合唱的淵源与變遷」, 『藝術百家』 08-29期刊, 1991, 26쪽, 참조.

없다. 노의 지우타이는 노치바(後場)로 갈수록 지우타이의 비중이 커지는 것에 비하여 중국의 방창은 반복적 내용을 규칙적으로 사용하고 있다. 노의 지우타이는 춤추지 않고, 본무대 오른편에 보통은 8명이 2열로 정좌하고 앉아있다. 반면에 현재 방창은 천극(川劇), 상극(湘劇), 황매극(黃梅劇), 조극(潮劇), 월극(越劇) 등에서 사용되고 있는데, 막후에서 남녀 혼성의 합창이다.

남희의 방창이 원래 소박한 '1인창중화(一人唱'衆和)'를 유지한 것으로 보고 있는데, 중국 고전극에서 1인창에 대한 다수의 화, 즉 '일창중화(一唱衆和)'의 형식은 임이북(任二北)을 시작으로 많은 학자가 주장해 온 대로 <답요랑(踏謠娘)>을 남희의 방창 형식의 연원으로 보고 있다. 그러나 수많은 연구에도 불구하고 <답요랑>의 기원은 외래설과 자국설의 논쟁으로는 그 한계를 벗어나기 어렵다. 적어도 당 문화 이전의 북위시대까지 거슬러 올라가 동서 문화의 교류사적 자료를 확보해야만 할 것이다.

왕국유(王國維, 1887~1927)는 남희가 언제 시작되었는지 아직 정설이 없다고 했다. 그리고 남희는 남송의 희문(戱文)에서 유래하였고, 온주(溫州)와 관계있다고 했다.[7] 따라서 동아시아의 1인 다역의 구술전통과 극의 행동에 참여하지 않는 불특정 다수인 코러스 역할의 발생사적인 연구는 회피할 수 없는 방대한 동서의 교류사적인 영역이 아닐 수 없다. 이야기꾼의 1인 다역의 구술전통과 극의 행동에 참여하지 않는 불특정 다수인 코러스라고 할 수 있는 중일 고전극의 방창과 지우타이에 대한 발생사적 연구는, 오랜 연구의 축척 과정을 필요로 하는 연구 과제이다.

2. '가부키(歌舞伎)의 쵸보(チョボ)'에 대하여, 중세 겐지와 헤이케의 전쟁의 승패를 다룬 헤이케 이야기(平家物語)를 소재로, 가타리모노(語り物)의 구술전통의 영향을 받아 쓰여진 수라노(修羅能) <아쓰모리(敦盛)> 그리고 17세기 아쓰모리 무사의 이야기가 인형극 닌교조루리로 쓰여진 도입부와 이를 가부키화 했던 기다유교겐의 <이치노타니 후타바군기(一谷嫩軍記)> (1751년 초연) 대본의 ' ㅅ '표기는 다유의 가타리(カタリ) 부분으로, 연극의 배경, 정경, 인물의 행동, 심리 등을 사미센의 반주음악에 따라 읊고 있다. 따라서 <아쓰모리>를 중심으로 노의 지우타이와 쵸보를 비교할 수 있는 근거를 제시하도록 한다.

Ⅲ. '극 구조와 코러스의 변신'은, 1. '무겐노(夢幻能)의 구조와 지우타이의 기능'과 2. '가부키의 쵸보와 한국 창극(唱劇)의 도창(導唱)'은 고대 그리스극의 코러스와 유사한 동아시아 다인수 합창의 독특성은 우선 노를 보면, 전후 이장(二場) 구조의 극형식에 있다. 이것은 노무대의 주인공 시테(仕手)가 유령이나 정령 등 죽은 자이거나 초자연적인 존재라는 점에 주목해야 할 필요가 있다. 무겐노(夢幻能)에서 시테는 살아생전의 과거를 회상하는 영적 존재로서, 마에바(前場)에서 주인공 마에지테(前仕手)로 자신의 신분을 감추고 후반부의 주인공 노치지테(後仕手)의 화신(化身)으로 등장한다. 따라서 마에바에서의 와키(조연)와 코러스 지우타이의 역할은 마에지테의 정체를 밝히는데 주력한다. 가령, <오바스테(姨捨)>는 와키가 마을에 도착하여 가을의 명월을 보러 오바스테 산(姥捨山)에 이르렀을 때 마을의 여인들이과 같이 노녀 마에지테가로 나타난다. 그녀는 자식처럼 키워준 조카의 등에 업혀 오바스테 산 속에 버려져 보름달을 보며 죽어간 노녀라는 신분이 밝혀진 다음 지우타이 ㅅ <상가上歌> 는 , " 지금이라도, 그 마음을 위로하지 못했네 사라시나(更科)여, 위로하지 못했네 사라시나(更科)여, 오바스테 산의 저녁 무렵에 (걸으면서 상좌로 간다), 소나무도 계수나무도 섞인 나무의, 녹색이 아직 남은 가을 잎의, 일찍 물이 들었나 히토에야마(一重山), 엷은 안개

7) 王國維, 권용호 역,『宋元戱曲史』學古房, 2001, 286쪽. 참조.

가 피어 오르고 (상좌에 서서 주위를 둘러본다), 바람이 매섭고 구름이 다하여, 외로운 산의 모습이구나, 외로운 산의 모습이구나" 하며 읊는다..

주인공의 신분이 밝혀지면 마에바 즉 전장이 끝난다. 전장의 구조는 조연 와키가 등장하여 가이코닝(開口人)하는 절차로, 시다이(次第), 나노리(名ノリ), '미치유키(道行: 행선지를 밝임)', 기제리후(着きゼリフ: 도착대사), 아게우타(上歌)를 부르기 까지가 일단으로 극의 도입부가 된다. 전반부가 끝나면, 중도에 퇴장하는 나카이리(中入り)에 들어간다. 전반부와 후반부 사이에 무대의 아토자(後座) 왼쪽 끝인 고켄자(後見座)에 앉아 있던 교겐시(狂言師)가 시테 자리로 걸어나와 관객에게 마에바의 줄거리를 설명한다. 이를 '아이교겐(間狂言)' 또는 '아이(間)'라고도 한다. 이렇게 코러스만 남고 등장인물이 모두 퇴장하게 되면 코러스장이 관객을 향해 말을 하는 고대 그리스 희극의 파라바시스(parabasis)가 연상된다. 그런데, 노의 요쿄쿠에서 아이교겐(Kyogen Interlude)이 생략되는 경우가 많다. 가령, 사나리 겐타로의 『요곡대관』의 <다니코>에는 아이교겐이 생략된 반면에, 상세한 무대지시문이 있는가 하면, 노가미 토요이치로(野上豊一郎) 편에는 아이교겐이 등장하는 대신에 무대지문은 간소화된다. <아쓰모리(敦盛)>에서 아이(間)는, "나는 스마(須磨) 포구에 사는 사람입니다. 오늘 여기 와서 배가 지나가는 것을 보려고 합니다. 음? 거기 내가 본 적이 없는 승려가 있습니다. 당신은 어디서 왔습니까? " 라고 와키에게 대사를 건넨다. <오바스테(姨捨)>, <아쓰모리(敦盛)>, <이즈쓰(井筒)>의 경우, 아이교켄은 자기 신분을 밝히는 나노리를 하고, 와키와 대화하는 형식으로 전반부의 이야기를 관객에게 쉽게 이해할 수 있도록 전달한다. 그리고 후반부의 주인공 노치지테가 하시가카리를 통해 등장하면, 조용히 하시가카리로 퇴장한다. 와키는 첫 등장에서부터 시종일관 노무대에 남아 있어 폴 클로델(Paul Claudel, 1868~1955)은 와키를 "지켜보는 자", "증언자" 등이라며 주목했던 것이다.

와키의 나노리 자리는 하시가카리 위치에 있는 이치노마쓰(一ノ松) 쪽이라는 것만으로도 시다이를 하지 않는다는 것을 알 수 있다. 하시가카리는 무대 좌측에 직각, 혹은 비스듬하게 붙어있는 긴 난간의 등퇴장 통로이다. 무겐노에서 명계(冥界)와 현실세계를 잇는 가교를 상징한다. 시다이는 나노리(名乘; 자기소개)를 하기 전에 상좌(常座: 시테기둥 옆) 자리에 서서 관객으로부터 등을 돌리고 먼저 노송(老松)이 그려져 있는 가가미이타(鏡板)를 향해 노래하는 등장가이다. 시다이는 혼자하지 않고 두 명의 등장인물이 같이 하는 경우가 많다. 노무대의 주인공 시테는 가면에 가려진 인간의 내면과 자기 자신의 이야기를 술회하기 위해 이승과 전승의 연결 통로인 노무대의 하시가카리를 통해 등장하는 것이다. 따라서 <오바스테(姨捨)>, <아쓰모리(敦盛)>, <이즈쓰(井筒)> [8]를 중심으로 무겐노의 극 구조를 통해 지우타이의 기능에 주력하고자 한다. 또한 화신이 등장하지 않는 살아있는 인물의 이야기가 시간의 흐름에 따라 전개되는 겐자이노(現在能; genzai-Noh) <다니코(曲行)>[9]와 <라쇼몬(羅生門)>을 중심으로 등장인물이 늘어나면서 지우타이의 역할이 축소되고 소설의 지문과 유사해지지만, 무겐노와 같이 지우타이로 종료된다. 이는 각 작품을 통해 마지막 지우타이를 분석하는 것은 드라마투르기의 묘미가 될 것이다.

등장가라고 할 시다이는 보통 7. 5의 3구절[三句]로 두 번째 구절은 첫 구절을 반복하며

8) <오바스테(姨捨)> 447~459쪽, <아쓰모리(敦盛)>218~231쪽,<이즈쓰(井筒)>286~297쪽, 小山弘志 佐藤健一郎, 校注, 譯者,『新編日本古典文學全集33 謠曲集 1』, 小學館,, 1997.

9) 野上豊一郎(1935)『謠曲選集』, 岩波書店, 403~418쪽.

다음의 행동에 대한 의도와 분위기를 조성한다. 나노리 앞에 시다이가 오는 경우는 무겐노에서다. 보통 혼자하기 보다는 두 명 이상이 같이 한다. 그러나 코러스 지우타이와는 다른 기능이다.

이상과 같이 지우타이가 읊어주는 소리와 아름다운 문장은 그 자체가 진혼(鎭魂)이라고 할 수 있다. 지우타이는 무겐노(夢幻能)의 본질에 접해 연기 공간을 확장하고 있다.

이야기꾼은 화자의 시각을 운용하여 극 밖의 사건을 전달하고 등장인물이 되기도 하고, 지시문을 읽으며 '1인다역'의 역할을 한다.

고대 그리스 연극의 코러스는 19세기 까지 연극무대에서 거의 사라졌다. 코러스가 다시 고대 그리스 연극의 유산으로 수용되면서 20세기 초반 복구되었다. 그리스 코러스와 노)의 코러스가 현대연극에서 보다 풍부한 새로운 극형식의 모델이 되고 있다.

메이지 5년 본격적인 가부키 연극 개량이 시작되면서, 쵸보의 개량을 둘러싸고, "쵸보라는 노래가 있어서 대사만으로 표현하고 연기하기 힘든 속마음을 드러내주고 있으니, 묘사하기 힘든 은밀한 대목을 연기할 때는 쵸보 만큼 필요한 것이 없다."고 했다.[10]

한국의 창극도 극의 흐름을 단절시킨다며 도창을 배제해야 한다는 주장까지 나왔다. 도창은 판소리 음악의 정수라서 대부분 명인명창 혹은 스타 출연자가 맡고 있다. <심청가(沈淸歌)>(1992 공연)에서 속도감 있는 극적 진행과 생동감 있는 연결을 위해 도창 부분을 최대한 축소하고 대신 합창이나 솔로로 처리한 바 있다. 그러나 현재 창극은 도창을 배제하지 않는 대신 도창의 코러스 기능을 입체적으로 확장하고 있다.

본 논문은 극의 행동에 참여하지 않으면서 극중인물의 대화 사이에 개입하고 있는 코러스의 시적 언어는 극중 인물의 내면세계를 대신 말해주는 중재자, 대변자의 관객으로 변신하는 불특정 다수인 코러스의 역할을 동아시아의 고전극 남희(南戲)의 방창(幇腔)과 일본 노(能)의 지우타이(地謠)에서 근세에 이르기까지 확장하여 코러스 연극이 가지고 있는 본질적 의미를 발견하고 확인하고자 한다.

참고문헌】

천이두, 「한국의 판소리와 일본의 가타리모노」, 『한의 구조 연구』, 문학과지성사, 1993.

아마노 후미오(天野文雄), 김난주 역, 『노가쿠能樂』, 채륜, 2015.

효도 히로미(兵藤裕己)문경연, 김주현 역, 『연기된 근대: '국민'의 신체와 퍼포먼스』 연극과인간, 2007.

대산세계문학총서,118 소설, 문성재 옮김, 『경본통속소설』, 문학과지성사, 2013.

니체, 박찬국 옮김, 『비극의 탄생』, 아카넷, 2016.

심재민, 『니체, 철학 예술 연구』, 푸른사상사, 2018.

강춘애, 「에도 가부키 아라고토(荒事)연기의 가타(型)와 서민의 환상」, 『동아시아고대학』 제52집, 동아시아고대학회, 2018.

강춘애, 「구술전통과 고전극의 서사적 유대」, 『溫知論叢』 제54집, (사) 온지학회, 2018.

강춘애, 「겐자이노(現在能) <라쇼몬(羅生門)>의 서술 시각」, 『동아시아고대학』 제41집, 동아시아고대학회, 2016.

강춘애, 「겐자이노(現在能) <다니코(谷行)>에서 등장인물의 자기소개기법」, 『드라마연구』 제 47호, 한국드라마학회, 2015.

10) 효도 히로미(兵藤裕己) 문경연, 김주현 역, 『연기된 근대: '국민'의 신체와 퍼포먼스』, 연극과인간, 2007, 77쪽.

조미연, 「從明本潮州戱文『金釵記』를 통해 본 潮州戱의 형성과 발전」, 『中國學硏究』 29, 2004.
이재민, 「브레히트와 현대연극 : 코러스 연극: 막스 라인하르트에서 베르톨트 브레히트까지」, 『브레히트와 현대연극』, Vol.31 No.-, 2014, 107-146쪽.
王國維, 권용호 역, 『宋元戱曲史』 學古房, 2001.
楊家駱 主編, 「宋元平和四種: 通俗小說名著 第一集」, 臺北: 世界書局, 1977.
蔣中崎 編著, 『越劇文化史』, 浙江大學出版社, 2015.
兪爲民, 『宋元南戱文本考論』, 中華書局, 2014.
能勢朝次, 王向遠 譯, 『日本幽會』, 吉林出版集團, 2011
王向遠, 『日本之吻与日本之美』, 新星出版社, 2013
黃仕忠, 「戱曲帮腔合唱的渊源与變遷」, 『藝術百家』 08-29期刊, 1991
「一谷嫩軍記」, 渥美清太郎 編, 『義太夫狂言時代物集』, 日本戱曲全集 第28, 春陽堂, 1929, 234~286쪽.
祐田善雄, 『文樂淨瑠璃集』, 日本古典文學大系, 岩波書店, 1965, 231~233쪽.
横道眞里雄. 表章, 校注, 『日本古典文學大系40 謠曲集 上』 岩波書店, 東京, 1960.
横道眞里雄. 表章, 校注, 『日本古典文學大系41 謠曲集 下』 岩波書店, 東京,1963.
小山弘志 佐藤健一郎, 校注, 譯者, 『新編日本古典文學全集33 謠曲集 1』, 小學館,, 1997.
小山弘志 佐藤健一郎 校注, 譯者, 『新編日本古典文學全集 謠曲集 2』, 小學館, 東京, 1998.
野上豊一郎, 『謠曲選集』, 岩波茂雄, 소화 10년
表 章 校注. 譯, 『能樂論集』, 『新編日本古典文學全集』88, 小學館, 2001.
野上豊一郎, 『能硏究 發見』 岩波書店, 1930.
横道萬里雄, 『能の構造と技法』, 岩波書店 , 1987.
横道眞里雄, , 『能劇の硏究』, 岩波書店 ,
郡司正勝, 『かぶきの美學』, 演劇出版社, 1963, 1~319쪽
藤田 隆則, 『能の多人數合唱』, ひつじ書房, 2000.
青山學院大學總合硏究所叢書, 『ギリシア劇と能の再生』, 水聲社, 2009.
尹達直之, 「W.B.イエイシの象徵詩劇における能と舞踏の再生」, 青山學院大學總合硏究所叢書, 『ギリシア劇と能の再生』 水聲社, 2009.
西澤,康夫, 「地謠から見た西洋演劇」, 『人文科學』, 46(2), 岐阜大學 敎育學部硏究報告. 1998.
觀世左近 訂定, 『羅生門』, 檜書店, 2012.
Arthur Waley. (1992). The No- Plays of the Japan. New York: Alfred A. Knopf Press.
<Atsumori>, by Zeami , translated by Karen Brazell, pp.126~142. Karen, Brazell. (1998). *Traditional Japanese Theater: An Anthology of Plays*. New York: Columbia University Press.
Paul, Varley. (2000). *Japanese Culture* (4th ed). U.S.A: University of Hawaii Press.
Royally Tyler. (1992). *Japanese No- Dramas*. New York: Penguin Classics.
Hare, Tom. (2001). (Noh Performance Guides: Matsukaze, Fujito, Miidera, Tenko, Atsumori, Ema, Aoinoue). TDR [Cambridge, Mass.], vol. 45, no. 1, 173.
Keene, Donald, (1970). *Twenty plays of the No Theatre,* New York: Columbia University Press.
Samuel L. Leiter,(1979), *Kabuki encyclopedia*, Greenwood press, 1~572쪽.

高麗樂 고마보코(狛鉾)의 硏究

-日本說話를 중심으로-

李芙鏞
(韓國 江原大)

目 次

1. 들어가며
2. 유래와 구성
3. 『고금저문집』의 고마보코
4. 이쓰쿠시마 신사 행차와 고마보코
5. 나가며

1. 들어가며

○ 논문의 목적

일본 궁중 무악 고마보코(狛鉾 또는 狛桙)는 긴 장대를 들고 추는 춤으로 도래인들이 바다를 건너는 모습을 구체화한 춤이다. 일본고전문학 속의 고마보코의 수용과 전개양상에 대해 고찰한다.

○ 선행연구의 검토

①김은지 · 박태규 · 이정인「악무를 통해 본 한 · 중 · 일의 문화 비교-배(船)를 소재로 한 악무를 중심으로-」『한국음악사학보』42, 2009.6, pp.1-22.

②朴泰圭a「日本の宮中楽舞の研究一高麗楽「狛鉾」の源流探求のための仮説一」『일본문화학보』43, 한국일본문화학회, 2009.11, pp.165-185.

③朴泰圭b「日本の宮中楽舞と古代の韓半島—高麗楽「狛鉾」の発生モチーフを中心として」『翰林日本学』15, 2009.12, pp.79-95.

①에서는 한국의 궁중악무 '선유락', 일본의 궁중무악 '고마보코', 중국의 민간악무 '한선(旱船: 연꽃따기를 소재로 한 무용)'을 공연예술학적 측면에서 비교분석하고 있다. ②에서는 일본문헌 속 '고마보코'의 용례를 분석하고 '곰'과 '고마'의 관계(p.172), 고구려 사신이 영빈관에서 고구려의 향악무를 감상했을 가능성(p.172) 등에 대해 언급한다. 또한 신라 산악(散樂) 농창(弄槍)이 일본에 전래되어 이후 고마보코로 변형되었을 가능성에 대해 고찰한다.

③에서는 한반도에서 일본으로 건너간 도래인들의 역사적 흐름을 확인한다. 7세기 중국의 수 · 당 교체와 한반도에서 삼국의 신라통일 이라는 일대 변화를 통해 발생한 유민들이 무악을 일본에 전하고, 일본에서도 한반도 문화를 적극적으로 받아들였다. 그 대표적 무악으로 고마보코를 들고 있다.

2. 유래와 구성

『교훈초(教訓抄)』(1233년 성립)는 고마 지카자네(狛近真: 1177~1242)가 후손들을 위하여 무악을 정리한 악서(樂書)로, 제5권 고려곡 이야기(高麗曲物語)에는 다음과 같은 내용이 실려 있다.

【자료1】 고마보코(狛桙)

베쓰쇼조쿠(別装束) 중곡(中曲)

『집모무(執鉾舞)』라고 한다. 박자는 18, 또는 22이다. 18박자 설로는 제7박에서 돌아온다. 또는 11박자에서 돌아온다. 춤추는 동안 박자는 220이다. 장대의 길이는 1장(丈) 1척(尺) 7촌(寸)이다. 앞쪽을 7부분으로 나눈다. 일설에는 1촌이라고 한다.

이 춤은 옛 사람의 설에 한반도에서 바다를 건널 때 오색(五色)으로 채색한 장대로 배를 저어 건너오는 모습을 나중에 네 명이 어깨에 걸치고 춤추기 시작했다고 전한다. 그리하여 지금에 이르러 용두익수에 머리에 화관을 꽂은 아이들이 반에(蛮絵: 좌무의 경우 사자그림, 우무의 경우 곰 그림)를 입고 장대를 내밀며 춘다. 이를 『도지무(棹持舞)』라고 한다. 마이비토가 동서로 서로 가서 자리를 바꾸고 점차 춤을 춘 후에는 다시 본래의 위치로 돌아온다. 즉 박자를 더한다. 다만 다이진 마이비토(하루토오晴遠를 시조로 하는 우방右方의 마이비토)는 장대를 바꾼 후에 박자를 더한다. 이 춤의 동작에는 허리를 돌리고 장대를 멀리 넘기는 동작이 있다. 오(多)씨도 종종 춤추었다고 한다. 다이진 우방의 마이비토가 추었다.

【그림6】 고마보코
『日本国語大辞典』小学館
수록. 高麗鉾【二】〈舞楽図譜 宮内庁書陵部蔵〉

또한 찌르고 바꾼다는 동작도 있다. 덴노지(하타秦 씨)씨가 이렇게 춘다. 이 방식에는 잘 알 수 없는 동작이 있다. 이리아야(入綾: 끝나고 들어가면서 추는 춤) 때에 태고(太鼓) 앞에서 두 명이 춘다. 오시아시(押足) 동작으로 박자에 맞춰 각자의 장대를 다른 사람의 장대와 맞춘 후 되돌려서 다시 잠시 동안 춤추고, 다시 맞추고 되돌린 후 들어간다. 흥취 있게 춤춘다.

이 무악을 연주할 때에는 어디서나 '소리고(蘇利古)'의 곡을 춘다. 그 상세한 점은 잘 모른다. 옛 사람의 설에 '진소리고(進蘇利古)'의 음악은 비장(秘藏)으로 그것을 사용한다고 한다.

또한 근래에 행도(行道 : 승려가 불경을 읽으며 불상이나 불전 주위를 도는 의식) 때에 이를 사용한다고 한다. 예전에는 '흑갑서(黒甲序)'를 연주했다.

狛桙　別装束　　中曲

『執鉾舞』云。拍子十八、又廿二。十八拍子説。返付第七拍子。返付又十一拍子。舞間拍子二百廿。棹長一丈一尺七寸。口七分也。一説ニハ、一寸卜云。

此舞ハ、古人説云、高麗ヨリ渡ケル時、五色ニイロドリタル棹ニテ、船ヲ指テ渡タリケルヲ、ヤガテ四人、肩ニ係テ舞始タリト、申伝タリ。サレバ于今、竜頭鷁首、サスカツラノ童部、着蛮絵、差此棹也。謂之『棹持舞』云。舞人東西互行替、屡舞之後、更ニ還本方、即加拍子。但大神舞人ハ棹カハシノ後、加拍子。此舞ノ手ニ、コシカヘシ、棹越手アリ。多氏ニモ少々舞タルト申メル。大神右舞人ハ舞メリ。

又ツキカヘシト云手アリ。天王寺ニ舞之。此方ニハシラヌ手ナリ。入綾ノ時ニ、太鼓前ニテ、二人シテ舞ナリ。押足ヲシテ、拍子ヲ持テ、我棹ヲ人ノニツキカヘテトリテ、又シバラク舞テ、又ツキカヘテトリテ入也。有興事ニテ侍ナリ。

奏此楽、何ノ所ニモ『蘇利古』之曲舞。不知其子細。古人説云、『進蘇利古』〔ノ〕楽ヲ依秘蔵用之。又近来行道ノ楽ニ用之。昔ハ奏『黒甲序』ケルナリ。1)

3. 『고금저문집』의 고마보코

『고금저문집(古今著聞集)』 237단 '우근장조(右近将曹) 반노 사다유키(伴野貞行)가 기토쿠(帰徳) 곡을 솔가지를 버리고 춘 일'

【자료2】 덴케이 8년(945년) 정월 5일 우대신 저택에서 향연을 행했는데, 끝날 무렵에 식부경 친왕과 대신이 기토쿠(帰徳、貴徳)를 부르셨다. 이에 맞추어 우근장조 반노 사다유키가 고마보코(狛桙)라고 생각하여 솔가지를 쥐고 나아가자, 대신이 기토쿠라는 점을 말씀하셨다. 그래서 사다유키는 솔가지를 버리고 춤을 추었다. 사다유키는 고마(高麗)의 마이비토(舞人)이다. 이 일은 수상하다. 기토쿠라면 솔가지 등을 장대 대신에 쓸 수 없는 것일까.

天慶八年正月五日、右大臣家にて饗をおこなはれけるに、はてつかたに、式部卿の親王と大臣と帰徳曲を唱へられたりけるに、右近の将曹伴野貞行、狛桙と思ひつつ松をとりて進みけるを、大臣帰徳のよしを告げ給ひければ、松をすてて舞ひけり。貞行は高麗の舞人なりけり。この事不審。帰徳ならば、松をばなど桙には用ゐざりけるにか。[2]

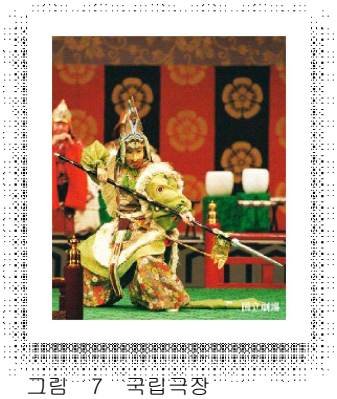


그림 7 국립극장 기토쿠 공연 모습 (文化デジタルライブラリー)

이 설화에는 덴케이 8년이라는 구체적인 일시와 당대의 식부경 친왕, 즉 우다(宇多)천황의 황자인 아쓰자네(敦実) 친왕 저택에서 일어난 일이라는 장소가 제시된다. 기토쿠는 고려악 일월조(壱越調) 곡으로 가면을 쓰고 갑옷을 입고 료토(裲襠)를 걸치고 큰 칼을 차고 창을 들고 추는 춤이다. 아쓰자네 친왕과 우대신 후지와라 사네요리(藤原実頼)가 기토쿠를 불렀다. 『교훈초』에는 "이구토기, 소만세정, 천하태평, 세화세리(鯉口吐気(リコウ ハクキヲ)、嘯く万歳政(マツリゴト)、天下太平、世和世理(ワ リ))"[3]라는 기토쿠의 진사(鎭詞)가 전한다.

4. 이쓰쿠시마 신사 행차와 고마보코

(1) 『료진히쇼 구전집』의 고마보코

고시라카와(後白河: 재위 1155~1158) 천황이 이마요(今様)를 모아 편찬한 『료진히쇼(梁塵秘抄)』의 『구전집(口伝集)』에는 이쓰쿠시마(厳島) 신사에 참예(参詣)한 기록이 전한다.

【자료3】 아키(히로시마) 지방의 이쓰쿠시마 신사에 겐슌몬인(建春門院: 황태후)과 함께 참예한 적이 있다. 도읍에서 3월 16일에 출발하여 26일에 도착했다. 신사의 보전(寶殿)은 길게 이어지는 회랑 형식으로 지어져 있다. 밀물이 들어와 회랑 아래까지 물이 차오르고 바다를 면한 곳에는 파도를 하얗게 일으키며 바닷물이 흘러간다. 맞은편 산을 바라보니 나무들은 모두 푸른색을 띠고 비취빛을 이루고 있다. 산에 쌓인 암석들의 물가에 닿은 부분은 검은 자국이 나 있다. 때때로 하얀 파도가 달려든다. 아름다운 풍경이다. 예상한 것보다 훨씬 멋있다. 그 지방의 나이시노스케(内

1) 植木行宣 校注(1973)「教訓抄」『古代中世芸術論』日本思想大系, 岩波書店, pp.93-94
2) 西尾光一 · 小林保治 校注(1983)『古今著聞集』上, 新潮日本古典集成, 新潮社, p.290
3) 上掲書,「教訓抄」, p.100

侍: 여관女官) 두 명 구로(黒)와 샤카(釈迦)가 당나라풍의 의상을 입고 머리를 묶어올리고 춤을 추었다. 고조라쿠(五常楽)·고마보코(狛鉾)를 추었다. 정토(浄土)에서 내영(來迎)하러 오는 기악보살의 춤사위가 그러할까. 정말 아름다웠다.

安芸の厳島へ、建春門院にあひ具して、参ることありき。三月の十六日京を出でて、同じ月廿六日、参り着けり。宝殿のさま、回廊ながくつづきたるに、潮さしては回廊の下まで水たたへ、入海の対へに浪白くたちてながれたる。対への山を見れば、木々みな青みわたりて翠なり。山にたためる岩石の石、水際に黒くして峙てたり。白き浪、時々うちかくる。めでたきこと限りなし。思ひしよりもおもしろく見ゆ。その国の内侍二人、黒、釈迦なり。唐装束をし、髪をあげて舞をせり。五常楽·狛鉾を舞ふ。妓楽の菩薩の袖振りけんも、かくやありけんとおぼえて、めでたかりき。4)

고조라쿠(五常楽)는 당악. 인·의·예·지·신에서 왔으며 발음이 후생락(後生楽)와 통해서 불교 의식에서도 많이 공연된 곡이다.5)바다를 배경으로 하는 이쓰쿠시마 신사의 다카부타이(高舞台), 히라부타이(平舞台)는 헤이안 시대에 설치된 이후 에도 시대의 수리, 복원을 거쳐 현대에도 정기적으로 공연이 개최되고 있다.

(2)『다카쿠라인 이쓰쿠시마 어행기』의 고마보코와 고마우도

비슷한 시기의 중세 일기 기행 문학으로 고시라카와 천황의 아들인 다카쿠라인(高倉院: 재위 1168~1180)의 이쓰쿠시마 신사로의 행차를 그린 『다카쿠라인 이쓰쿠시마 어행기(高倉院厳島御幸記)』에도 역시 두 번의 고마보코 공연기록이 보인다. 이 작품은 다카쿠라인의 근신(近臣)인 미나모토 미치치카(源通親:1149~1202)가 기술한 일기로 다카쿠라인 일행이 3월 19일에 도읍 교토를 출발해서 아키(安芸: 현재의 히로시마広島) 지방의 이쓰쿠시마(厳島) 신사를 방문한 후 4월 9일에 귀경하기까지의 기록이다.

먼저 후쿠하라를 지나 이쓰쿠시마로 가는 길의 여정의 기행 부분이다.

【자료4】 후쿠하라부터 "오늘은 날이 좋으니 배로 모시자"고 하여 당선을 준비했다. 정말로 무섭고 그림첩에 그려진 것과 다르지 않다. 중국사람들도 동행했다. "고마우도에게는 함부로 얼굴을 보이지 말라"라고 하는 얘기던가 어느 시대였는지의 훈계가 있으니, 함부로 가까이 갈 수는 없지만 안타깝게 생각된다. 배로 모시어 나니와강(難波江)을 지나 올라갔다.

福原より、「けふよき日とて、船に召しそむべし」とて、唐の船まいらせたり。まことにおどろおどろしく、絵に描きたるに違はず。唐人ぞ付きてまいりたる。「高麗人にはあだには見えさせ給まじ」とかや、なにがしの御時沙汰ありけんに、むげに近く候はんまでぞ、かはゆく覚ゆる。御船に召しそめて、江の内をさしめぐりて、上らせ給ぬ。6)

'어느 시대였는지'라는 부분은 우다 천황의 훈계에 대한 내용을 함의한다. 일본문학의 전통 속에서 문학적 소재로 우다 천황의 훈계가 중요하게 언급되는 작품으로는 헤이안 시대 『겐지 이야기(源氏物語)』가 잘 알려져 있다. 다음은 주인공의 운명을 예언하는 장면이다.

【자료5】 이 때 고마우도가 오신 중에 현명한 관상가가 오셨다고 듣고 궁중에 모시는 것은 우다 천황의 훈계가 있으니 정말로 조심해서 이 황자를 홍로관으로 파견하셨다. 후견인으로 황자를 모시는 우대변의 아들처럼 보이게 해서 가시게 하셨는데, 관상가가 놀라며 여러 번 고개를 갸웃거

4) 臼田甚五郎·新間進一·外村南都子·徳江元正 校注·訳 『神楽歌 催馬楽 梁塵秘抄 閑吟集』, 新編日本古典文学全集, 小学館, 2000, p.374
5) 遠藤徹 『雅楽を知る事典』, 東京堂出版, 2013, pp.318-319
6) 위의 책, 「高倉院厳島御幸記」, p.9

리며 의심스러워했다. (고마우도) "나라의 어버이가 되어서 제왕의 위에 오를 상을 가진 사람인데 그렇다고 보면 혼란스러워져서 우환이 생기는 일이 있을 것이다. 조정의 반석이 되어 천하를 보필할 자라고 보이는데 또한 그런 관상도 아닌 것 같다"라고 이야기한다.

そのころ、高麗人の参れるなかに、かしこき相人ありけるを聞こしめして、宮の内に召さむことは宇多帝の御誡あれば、いみじう忍びてこの皇子を鴻臚館に遣はしたり。御後見だちて仕うまつる右大弁の子のやうに思はせて率てたてまつるに、相人おどろきて、あまたたび傾きあやしぶ。相人「国の親となりて、帝王の上なき位にのぼるべき相おはします人の、そなたにて見れば、乱れ憂ふることやあらむ。朝廷のかためとなりて、天の下を輔くる方にて見れば、またその相違ふべし」と言ふ。7)

우다 천황이 아들 다이고(醍醐: 재위 897~930) 천황에게 남긴 『관평어유계(寛平御遺誡)』 19조 중 제7조

【자료6】 외국 사신을 만나야 할 때에는 발 안에서 만나라. 직접 대면해서는 안 된다. (중국사람) 이환을 만날 때 짐은 이미 실수했다. 새 임금이여, 조심하라.

外番の人必ずしも召し見るべき者は、簾中にありて見よ。直に対ふべからざらくのみ。李環、朕すでに失てり。新君慎め。

다카쿠라인 일행은 배를 타고 가서 후쿠하라에 위치한 요리모리의 저택에 도착했다. 요리모리에게는 가는 길과 오는 길에 두 번 들르는데 먼저, 다음 인용문은 가는 길에 고마보코의 공연을 본 내용이다.

【자료7】 (요리모리의 저택에) 도착하시자 어느 새인가 이쓰쿠시마의 나이시노스케들이 나와서 관현을 연주한다. 어소의 남쪽에 비단으로 장막을 만들어서 고마보코의 장대를 세우고 건너는 모습을 춤춘다. 나이시노스케가 8명이나 있다. 모두 당풍의 여자 옷으로 꾸몄다. 화관의 색깔부터 마치 선녀가 내려온 것처럼 느껴진다. 반자이라쿠 등 여러 춤을 추었다. 좌우로 선회하고 움직여도 지칠 줄 모른다.

着かせ給てのち、いつしか厳島の内侍どもまいりて、遊びあいたり。御所の南面に錦の絹屋打ちて、狛桙の棹立て渡したり。内侍八人ぞある。皆唐の女の装ひぞしたる。花鬘の色よりはじめて、天人の降り下りたらんもかくやとぞ見ゆる。万歳楽など、さまざま舞ひたり。左右に廻りて疲るゝことを知らず。8)

다카쿠라인 일행을 맞이하는 요리모리의 저택에서는 이쓰쿠시마의 무녀(나이시노스케)들이 나와 고마보코 등의 공연을 보여준다. '장대(棹)'라는 말이 직접적으로 언급되어 고마보코 춤에 동반되는 장대가 인상적으로 제시되어 있다.

다음으로 이쓰쿠시마에 도착했을 때의 기록이다. 관현놀이, 덴가쿠에 이어 무악 공연이 있었고, 그 중 대표적 무악으로 소고코와 고마보코가 기록되어 있다.

【자료8】 27일, 하늘의 모습은 청명하고 맑다. 가는 봄을 아쉬워하는 휘파람새가 이쓰쿠시마의 깊은 산 속 나무그늘에 속삭이는 소리가 들린다. 밤이 깊어지자 밀물이 가득 차올라 어소 앞까지 들어온다. 정말 이 세상의 모습이라고는 생각할 수 없을 정도로 놀랍다. 동행자들이 다 가고 나자 "신사를 둘러봐야겠다" 라며 신사로 가게 하셨다. 오늘은 천으로 된 정의(淨衣: 흰 색의 결재

7) 阿部秋生 · 秋山虔 · 今井源衛 · 鈴木日出男 校注·訳(1996)『源氏物語』①, 新編日本古典文学全集, 小学館, pp.39~40
8) 위의 책, 「高倉院厳島御幸記」, p.11

潔齋 의복)를 입으셨다. 각 지방 태수들이 헌상한 물건들을 신사의 전각 앞에 옮겨 두었다. 회랑 앞에 가쿠야(楽屋)를 만들고 배전(拝殿)을 설치했다. 나이시노스케 들은 노소를 불문하고 여러 명이 걸어나와 연이어 공양물을 바쳤다. 이어서 음악연주가 있었고 사전(社殿)의 문을 열고 들어갔다. 다 끝나자 궁사(宮司)는 물론이고 신직(神職)까지 하사품을 받았다. 관청의 장관 등도 나누어 받았다. 나이시노스케들도 금박을 눌러 넣은 비단을 재단해서 여러 꽃으로 장식하고, 통이 넓은 소매옷을 입고 덴가쿠(田楽)를 봉헌했다. 여덟 명이 늘어서있다. 선녀가 내려와서 연주하면 이렇게 아름다울까 하고 생각했다. 그 후 소고코, 고마보코 등을 추었다. 채를 든 모습이 눈으로 보기에도 마음으로 느끼기에도 다 형용할 수가 없었다.

廿七日に、空の気色うらゝかに晴れわたりて、残りの鶯思はぬ深山の木蔭にかたらふ声す。夜をこめて潮満つとて、御所の前までさし入りたる、まことにこの世の有様とも見えず。供御などはてにしかば、「御宮廻りあるべし」とて、宮へまいらせたまふ。今日は布の御浄衣をぞめしたる。国々の守どもまいらせたる、宮の前に運び置く。廊の前に楽屋を造りて、拝殿を建てたり。内侍ども、老いたる若き、さまざま歩みつらなりて、神供まいらす。とりつゞきて楽どもして、御戸開きてまいらす。それはてしかば、宮司神人まで物を給はる。庁官などぞ、分ち給。内侍ども、かねをのべ錦を裁ちて、さまざまの花をつけて、大口を着て、田楽つかうまつる。八人ならび候。天人の降り遊ぶらんもかくやとぞおぼゆる。その後、蘇合香、狛桙など舞ふ。桙取れる姿、目も心も及ばず。[9]

다음 부분은 이쓰쿠시마 참예를 마치고 귀경길에 후쿠하라에 도착했을 때의 이야기이다.

【자료9】 오후 3~5시경 후쿠하라에 도착했다. 모두 하루라도 일찍 도읍에 돌아가고 싶다고 생각했다. 다카쿠라인은 "후쿠하라를 둘러보자" 라고 하시어 가마를 타고 이곳저곳 행차하셨다. 궁궐 모습이나 만들어 둔 곳들이 마치 고마우도가 설계한 구조처럼 보인다. 아시타(아라타) 지방의 요리모리(平頼盛)의 집에서 기사(綺榭:말을 타고 달리며 과녁을 맞추는 경기) 놀이 등을 열게 하여 즐기신다. 날이 저물자 돌아왔다.

申の時に福原に着かせ給。いま一日も宮こへ疾くと、上下心の中には思ひける。「福原の中御覧ぜん」とて、御輿にてこゝかしこ御幸あり。所のさま、作りたる所々、高麗人の配しけるも理とぞ見ゆる。あしたといふ頼盛の家にて、笠懸流鏑馬などつかふまつらせて御覧ぜさす。日暮れて返らせ給。[10]

밑줄 친 부분의 '配しける'에 대해 신일본고전문학대계 각주에는 "건물의 배치나 구조를 생각했다, 설계했다는 의미일까(建物の配置や構造を考えた、設計したの意か。)"[11]라고 추측만 제시되어 있는데 이문화를 의미하는 표현으로 생각된다.

5. 나가며

『고금저문집』에 전하는 설화에서는 10세기 초의 고마보코의 수용 양상을 보여준다. 『료진히쇼 구전집』에서는 이쓰쿠시마 신사에서의 고마보코 공연을 둘러싼 정황이 아름답게 그려져 있다. 『다카쿠라인 이쓰쿠시마 어행기』에 나타나는 '고마보코'는 '고마우도'에 대한 언급과 함께 해로를 통한 문물교류가 활발했던 중세의 시대적 배경을 보여준다. 이는 역시 '고마보코'가 나타내는 해로를 통한 교류라는 요소, 활동성을 동반한 임팩트가 고마보코의 표상에 붙어있음을 짐작하게 해준다. 일본 궁중 무악 고마보코의 원류에는 한반도와의 교류

9) 大曾根章介 · 久保田淳 校注 「高倉院厳島御幸記」『中世日記紀行集』, 新日本古典文学大系, 岩波書店 1990, pp.19-20
10) 위의 책, 「高倉院厳島御幸記」, p.23
11) 위의 책, 「高倉院厳島御幸記」, p.23, 각주12번.

가 강하게 얽혀 있어서 일본에서 반복되어 공연되고 이른바 일본화(日本化)되는 중에서도 외래문화의 전파를 떠올리게 하는 강력한 계기로 작용하고 있는 것이다.

【참고문헌】

<1차자료>

植木行宣 校注「教訓抄」『古代中世芸術論』日本思想大系, 岩波書店, 1973

西尾光一 · 小林保治 校注『古今著聞集』上, 新潮日本古典集成, 新潮社, 1983

大曾根章介 · 久保田淳 校注「高倉院厳島御幸記」『中世日記紀行集』, 新日本古典文学大系, 岩波書店, 1990

臼田甚五郎 · 新間進一 · 外村南都子 · 徳江元正 校注 · 訳 『神楽歌 催馬楽 梁塵秘抄 閑吟集』, 新編日本古典文学全集, 小学館, 2000

<2차자료>

김은지 · 박태규 · 이정인 「악무를 통해 본 한 · 중 · 일의 문화 비교－배(船)를 소재로 한 악무를 중심으로－」『한국음악사학보』42, 2009.6

朴泰圭「日本の宮中楽舞と古代の韓半島―高麗楽「狛鉾」の発生モチーフを中心として」『翰林日本学』15, 2009.12

朴泰圭「日本の宮中楽舞の研究」『일본문화학보』43, 한국일본문화학회, 2009.11

遠藤徹 『雅楽を知る事典』, 東京堂出版, 2013

【日本語要旨】

高麗楽の狛鉾の研究

－日本の説話を中心に－

李 芙鏞（い ぶよん）

日本の宮中舞楽の狛桙（狛鉾）は高麗楽として分類されている。『教訓抄』などの楽書を参照すると、その淵源は朝鮮半島から船に乗って日本へ渡った人々の姿を具体化した舞である。韓国における先行研究では、船や棹との関係から朝鮮時代の宮中舞楽との比較研究などが行われたが、その際、日本の文学作品はあまり考慮されなかった。本論文では『古今著聞集』、『梁塵秘抄口伝集』、『高倉院厳島御幸記』などの日本の文献を調べ、高麗楽や高麗人に関連する場面を集中的に考察した。その結果、中世における狛桙は宮島への船旅など、海を通じた旅や交流の文脈の中で頻繁に出現されることが分かった。時代を経て、舞楽が日本の伝統として位置づけられていく中でも、高麗楽の狛桙の根底には、常に異国の表象が結び付いていて、交流を喚起するものが横たわっていたようだ。

통신사 필담창화집을 통해 본 徂徠學派의 조선 인식

-1763년 필담창화집『縞紵集』을 중심으로-

李曉源
(日本 東京大)

目 次

1. 서론
2.『縞紵集』의 성립
3. 徂徠 조선관의 계승과 극단화된 화이관
4. 결론

1.서론

『縞紵集』은 1763년 계미통신사행 때의 필담창화집이다. 계미통신사행은 德川家治의 襲職을 축하하기 위해 파견되었다. 정사는 趙曮, 부사는 李仁培, 종사관은 金相翊이며, 제술관 南玉과 서기 成大中·元重擧·金仁謙이 일본 문사들과의 교류를 담당했다. 통신사 일행은 1763년 8월 3일 한양을 출발하였으며, 10월 6일 부산포를 떠났으며 에도에서 국서를 전달하고 이듬해 6월 22일 귀국하였다.

계미사행 당시 일본에서는 주자학자만이 아니라, 古義學·徂徠學 등 주자학에 비판적인 학문이 성행하고 있었다. 또 당송고문과 宋詩를 비판하며 秦漢古文과 唐詩, 明詩를 중시하는 荻生徂徠의 古文辭學도 유행하고 있었다. 이들은 더 이상 통신사를 존숭의 대상으로 보지 않았으며, 자신들의 기준으로 통신사를 평가, 비판하기도 하였다. 그 계기가 된 것이 荻生徂徠가 관여한『問槎畸賞』의 출판이었다. 徂徠는『문사기상』에서 통신사의 시가 宋元의 구폐를 답습하고 있다며 신랄하게 비판하였다. 통신사의 시를 명확한 학문적 근거를 가지고 비판한 것은 徂徠가 처음이었으며 이로부터 일본 문사는 통신사에 대한 무조건적인 추숭에서 벗어나 상대화할 수 있게 되었다. 또한 徂徠는 통신사와의 교류를 '文戰'으로 규정하고 豐臣秀吉이 武威로 조선을 압도했듯이 文明에 있어서도 일본이 조선을 압도해야 한다고 주장하였다.『縞紵集』이 성립한 1763년 사행 때 徂徠는 이미 세상을 떠났으며 徂徠의 학문은 高弟인 服部南郭와 太宰春臺가 계승하고 있었다.『縞紵集』은 服部南郭의 문하에서 편찬한 필담집으로 徂徠의 조선에 대한 인식을 계승하는 한편 더욱 극단화되어가는 양상도 보여준다. 그런 점에서『호저집』은 통신사 교류의 구체적인 실상을 확인할 수 있는 한편, 徂徠學派의 조선관의 추이를 검토하는 데에도 유용한 자료라 생각된다.

2.『縞紵集』의 성립

『縞紵集』은 九州大學圖書館 松濤文庫에 소장되어 있으며,[1] 2권 1책의 필사본으로 표제는 '縞紵集 上下'이고 내제는 없다. 첫 장에 제술관과 세 서기의 성명과 자호가 기록되어 있다. 上卷은 13장, 下卷은 10장으로 상하권 공히 창화시와 筆語 차례로 수록되어 있다. 상권의 마지막에는 '服先生'이 쓴 서문과 편지, 시가 각 한 편씩 수록되어 있는 점이 특이하다 여기에 대해서는 후술한다.

편찬자는 秋元小丘園(아키모토 쇼쿠엔, 1736~1783)으로, 이름은 時憲(토키노리), 자는 習之(슈우시), 호는 小丘園(쇼쿠엔), 통칭은 辰之進(타츠노신)이다. 통신사에게는 성을 '菅'(스가)로 소개하였다. 越前 鯖江 출신으로 19세에 부모를 따라 에도에 가서 거주하였으며, 服部南郭(1683~1759의 아들인 服部白賁(핫토리 하쿠히, 1714~1767)에게 배웠다. 토바 번(鳥羽藩: 지금의 三重縣 鳥羽市 일대)의 번주 稻垣昭央(이나가키 테루나카, 1731~1790)에게 발탁되어 1763년 통신사를 응대하였다. 저서에『縞紵集』,『小丘園集』이 있다. 服部南郭은 荻生徂徠의 高弟로 문학을 계승했다는 평가를 받는 인물이다. 따라서 時憲 역시 徂徠學派의 일원이라 볼 수 있다.

필담이 이루어진 곳은 三河 지역의 赤坂驛으로, 지금의 愛知縣 豊川市 赤坂町 부근이다. 에도시대에는 東海道의 36번째 역참이 있어서 번창한 도시였다. 1617년과 1811년 사행을 제외한 나머지 사행 때 통신사가 여기에 잠시 머물며 휴식 취하기도 했다.

필담이 이루어진 일시는 1763년 2월 5일과 1764년 3월 28일로 상권과 하권이 각각 여기에 해당하는 기록이다.『縞紵集』에는 필담이 이루어진 날짜가 기록되어 있지 않은데, 元重擧의『乘槎錄』과 南玉의『日觀記』의 다음 기록을 통해 확인할 수 있다.

원중거는『승사록』2월 5일조에서 "菅時憲(스가 토키노리)라는 사람이 문장을 화답해 줄 것을 구하여 밖에서 주고받았는데 자못 화락하고 조용했다. 藍島에서 배가 부서졌던 때의 일을 물었는데 자못 상세하였다. 그 옆에는 칼 두 자루를 찬 사람이 있어 時憲과 더불어 의논을 하고 필담을 써서 내었다. 時憲은 자신의 시집을 의탁하면서 비평을 간절히 구하였다"[2]라고 기록하고 있다. 같은 날 남옥의『일관기』에는 "菅時憲이라는 자가 첨 장료를 매개로 하여 시를 가지고 왔는데, 능히 첩운의 폐단을 말할 줄 알았다. 화답해서 주었다"[3]라고 하였다. 귀로의 기록으로는『일관기』에 "정오에 赤坂에 도착했다. 菅時憲, 森命雅가 시로 전별했다. 時憲이 唐津의 文學인 餘承裕의 시를 바쳤다. 역시 백제의 후예이다. 글 잘한다는 이름이 있었으니 井潛이 칭도했던 자이다. 모두 화답해서 주었다"라는 기록이 보인다.『승사록』에는 時憲을 만나 시를 화답했다는 간략한 기록이 보일 뿐이다.

남옥과 원중거의 사행록에 등장하는 時憲이 바로『縞紵集』을 편찬한 秋元小丘園이다. 두 사람의 기록은 비교적 짧고 간단한데 時憲에 대해서 특별한 인상을 받은 것으로 보이지는 않는다.

---

1) 청구기호는 '5-9-75'이다. 벌레 먹은 곳이 많고 마모가 심하다. 이본으로 福岡大學圖書館本이 있는바, 福岡大學圖書館, 江戶·明治漢詩文コレクション目錄을 참조할 것. 福岡大學圖書館本은 확인하지 못하였으므로, 본고에서는九州大學圖書館本을 저본으로 사용하였다.
2) 김경숙 역,『조선후기 지식인, 일본과 만나다』(『승사록』의 번역), 소명, 2006, 281면.
3) 김보경 역,『붓끝으로 부사산 바람을 가르다』(『일관기』의 번역), 소명, 2006.

3.徂徠 조선관의 계승과 극단화된 화이관

『縞紵集』의 상권의 마지막에는 「送菅習之序」와 「復高陽侯」가 수록되어 있는데, 저자는 '服先生'이라 되어 있다. 필담집에 통신사에게 주는 送序나 편지가 실리는 것은 으레 있는 일이지만, 이 두 편의 글은 통신사에게 주는 글이 아니다. 또 필담집을 편찬한 時憲 자신의 글도 아니라는 점도 의문을 자아낸다. 그렇다면 服先生은 누구이며 두 편의 글은 어째서 이 필담집에 수록되었는가.

저자인 '服先生'은 時憲의 스승인 服部白賁으로 생각된다. 하권에 다음과 같은 필담이 보인다.

> 성대중: 그대가 사사 받은 服先生은 南郭 服子遷이 아닌지요?
> 時憲: 제가 사사한 服夫子의 이름은 元雄, 자는 仲英으로 南郭 선생님의 양자입니다. 南郭 선생에게는 아들이 둘 있었는데 먼저 죽었습니다. 그래서 선생님을 양자로 삼아 후사를 삼았습니다. 遺業을 이을 만한 재능으로 그 가업을 계승하여 학술과 문장이 부친에게 부끄럽지 않습니다. 渾和하고 득의한 오묘함은 때로는 아버지를 넘어서기도 합니다. 이에 명성이 몹시 자자하여 해내의 문사들이 또한 태산과 북두처럼 우러러 보며 "남곽선생이 죽지 았구나. 今이 곧 古와 같으니 어찌 아들이 이럴 수 있는가"라고 합니다. 저는 어려서 뜻한 바가 있어서 천리를 멀다 여기지 않고 東都에 가서 그 문하에 종유했습니다. 그래서 장편의 시 가운에 또한 이러한 일을 적은 것입니다.

1763년 2월 5일 에도로 향하는 통신사가 赤坂驛에 들렀을 때 時憲은 成大中에게 장편의 칠언고시를 한 편 주었는데, 그 가운데 "에도에 은거한 服夫子 / 나를 깊이 후하게 대해주셨네 / 문하에 몰려든 선비들 숲을 이루는데 / 향기로운 나뭇가지에 내 어찌 비기리(江都隱君服夫子, 顧我惇惇待所底, 門下輻湊士如林, 芳桂一枝我豈比)"라는 구절이 있었는데, 여기에 나오는 服夫子를 성대중은 荻生徂徠의 高弟인 服部南郭으로 생각했던 듯하다. 이 때 南郭은 이미 세상을 떠났으며, 時憲이 19세 무렵 그 문하에 들어간 것 역시 南郭이 죽기 불과 2~3년 전이었다. 따라서 時憲은 자연스럽게 南郭의 후계자에게 입문하게 된 것이다.

時憲의 스승은 南郭의 양아들인 핫토리 하쿠히(服部白賁, 1714~1767)이다. 이름은 元雄(겐유우), 자는 仲英(츄우에이), 통칭은 多門, 호는 白奔(하쿠히) 또는 蹈海(토카이)이다. 셋신(攝津: 지금의 大阪, 兵庫縣 일대)의 니시노미야(西宮) 신사(神社)에서 제의를 관장하는 神職의 아들로 태어났다. 에도에서 服部南郭의 문하에 들어갔으며 南郭의 아들이 죽자 막내딸과 결혼하여 양자가 되었다. 시에 능하여 명성을 떨쳤으며, 저서에 『蹈海集』, 『蹈海集遺』 등이 있다. 時憲은 19세 때 에도에 가서 服部白賁의 문하에 들어갔으며 약 10년 후에 鳥羽藩의 서기가 되어 통신사를 맞이하게 된 것이다.

「送菅習之序」는 스승인 服部白賁가 제자 時憲이 통신사를 접대하는 임무를 맡아서 떠나는 것을 전송하는 送序이다. 時憲은 스승이 준 글에서 느낀 바가 있어 여기에 수록해 놓은 것으로 보인다. 그런데 그 내용이 자못 흥미롭다.

> 다른 나라 가운데 조선이 우리와 가장 가까우니, 우리나라에 임금이 바뀌는 경사에 사신을 보내 우호를 다지고자 했다. 우리나라의 글 짓는 무리들이 이때를 맞이하여 왕왕 기뻐하며 저들과 주선하였다. 혹 칼을 갈고 닦아 우리가 쌓은 것을 저들에게 빚내고자 하는 이

들이 있어 저들이 모르는 것과 응대하기 곤란한 것으로 맞이하고는, 우리가 한 번 꾸짖기만 하면 저들은 물러날 것이라 생각하였다. 태평성대에 적장을 베고 적기를 빼앗는 공을 세울 수는 없으니 언어문사로 저들과 다투어 우리가 승리했다고 오만하게 기뻐하는 자들은 저들이 우리에게 대빈(大賓)임을 모르고 오로지 허명만 얻고자 하나, 저들은 우리에게 조금이라도 곤란함을 당하면 사명(使命)을 저버리는 일이라고 여겨서, 비록 내성(內性)의 병통이 있기는 하나 피하는 말로 얼버무리곤 해 끝내 굴복시킬 수 없었다.

혹자는 저들이 성인의 나라와 접경하고 있거늘 복색과 제도가 우리와 다를 뿐이겠는가라면서 그 중에 반드시 빼어나고 특출한 인물이 있을 것이니 "군자가 이곳에 이르면 내가 만나보지 않은 적이 없다"[4]라면서 비굴한 말로 명함을 건네고 공경하기를 스승처럼 하고 형제처럼 수창(酬唱)하고 한 마디라도 칭찬받기를 바라면서 평생의 영광이라 생각하는 자들이 있다.[5]

서두에서 통신사를 만나기 위해 몰려드는 일본 문사를 두 부류로 구분하여 양쪽 모두 비판하고 있다. 첫 번째 부류는 통신사와 겨루어 허명만 얻고자 하는 무리이다. 이들은 통신사가 대답하지 못할 곤란한 질문을 준비해 오거나 險韻의 차운시를 요구하는 등 문학과 학문을 가지고 통신사를 제압하려고 한다. 이들은 통신사의 오류나 수준 낮은 시를 지적하며 승리했다고 생각하지만, 白賁이 보기에 통신사는 곤란한 요구는 회피하고 얼버무리기를 잘하기 때문에 끝내 굴복시킬 수 없다고 하였다. 두 번째 부류는 통신사에게 칭찬을 받기 위해 비굴하게 굽신거리는 이들이다. 통신사에게 문학적 역량을 인정받음으로써 명성을 얻고 번이나 막부에 등용될 수도 있기에 이러한 문사들이 전국 각지에서 통신사의 숙소에 몰려들었다. 그러나 1748년 통신사행부터 일본의 학문 수준이 높아지면서 古義學과 徂徠學 등 주자학을 비판하는 일본적인 유교가 등장했고, 이들이 통신사 교류에 대거 참여하면서 통신사에 대한 무조건적인 추숭은 줄어들었다. 그러나 일본문사들에게 통신사는 여전히 학문적 궁금증을 해소하거나 그 동안 갈고 닦은 한문학 소양을 확인할 수 있는 유일한 상대였다. 白賁은 이들 두 부류를 싸잡아 비판하고 있는 것이다.

그리고 조선에 대해서는 "저들이 대대로 중토의 正朔을 받고, 늘 때가 되면 朝聘을 하였는지는 모르겠지만, 중토가 패도가 되고 난 후 하나의 小夷로도 대우받지 못했으니, 우리가 지금 저들을 대하는 것처럼 하지 않았다"라고 하여, 명청교체 이래 청나라가 조선을 완전히 복속했는데 비해 일본은 조선을 교린의 상대로 생각하고 있다고 하였다. 그럼에도 조선은 일본을 이기려고만 하여 "시를 짓는 속도로 우리를 제압하여 이기려고 하여 우리가 기와를 던지면 저들은 돌로써 보답한다"라고 하여 통신사가 시를 빨리 짓기는 하지만 그 수준은 일본 문사에 미치지 못한다고 평가하였다. 그리고 간혹 식견이 있는 일본 문사가 나와 그 수준을 간파하면 "사신이 객사에 있어 응수할 겨를이 없다"라고 둘러댄다는 것이다. 그렇기 때문에 통신사를 상대할 때는 실력이 있는 문사를 몇 명 보내어 일본의 수준을 보이면 족하지 많은 사람이 몰려갈 필요가 없다는 견해를 피력하였다.[6] 이러한 생각의 근원에는 조선

---

4) 『論語』「八佾」에 나오는 말이다.

5) 「送菅習之序」 "異邦於我, 朝鮮最近, 國家有丕承之慶, 則殷聘修好云. 吾邦翰墨之徒, 遭遇此際, 往往喜, 與彼周旋. 或有磨厲鋒鍔, 以吾所蓄耀於彼, 持其所不知, 且難對者輅之, 竊謂吾一叱咤, 彼且廢矣. 昇平之世, 斬將搴旗之功, 不可庶幾, 言語文辭, 交鋒於彼, 吾爲先鳴, 傲然自喜者, 不知彼爲大賓于我, 養望唯謹, 錙銖受窮於我以爲辱命, 縱有內省爲病, 遁辭支吾, 終不可屈也. 或有彼接境壤界於聖人之國, 服色制度異我, 豈徒哉. 意其中必有魁偉非常人, 君子之至於斯也, 吾未嘗不得見也. 卑辭通刺, 敬之如師, 壎篪唱酬, 冀一言稱譽, 以爲終身榮者."

이 文에서만이 아니라 무력에서도 일본에 복속하였다는 인식이 자리하고 있다.

> 옛날 우리 조정의 신하인 晁卿이 盛唐의 여러 文士들과 망루를 마주하였는데 먼 거리를 마다하지 않았고, 그 외 호걸지사들과 승려로서 중토의 藝苑에 이름을 알린 자들이 대대로 드물지 않았다. 그러나 저들은 적막하여 명성을 떨쳤다는 소리를 들은 적이 없다. 문(文)은 이러할진대 무(武)를 가지고 논하자면, 우리 神功皇后가 저들을 정벌한 일은 아득한 옛날이라 자세히 알 수 없지만, 근세에 豊臣氏가 패자가 되매 용맹한 장수들이 번개가 치고 우레가 내달리듯 저 강역을 횡행하여 마치 매가 참새를 좇는 듯이 했으니 저들이 어찌 우리를 대적할 수 있었겠는가.[7]

일본에서는 일찍이 견당사를 보내서 晁卿[8]과 같은 문사가 이백, 왕유 등과 교류한 것에 비해 조선에는 이런 인물이 없다고 하여, 당대 조선의 文이 일본에 비해 뒤떨어지는 까닭을 역사적 근거를 들어 설명하였다. 또 일본이 고대로부터 근세의 임진왜란에 이르기까지 한반도를 무력으로 복속했다는 점을 아울러 강조하고 있다. 이런 인식은 荻生徂徠의 그것을 그대로 계승한 것으로 생각된다. 徂徠는 1711년 필담창화집인『문사기상』에서 이러한 인식을 내비친바 있으며, 服部南郭은『문사기상』의 跋文에서『莊子』를 끌어와 통신사의 시를 支离疏나 哀駘它와 같은 장애를 가진 인물에 비유하며 신랄하게 비판하였다.『문사기상』의 출판으로 통신사를 무조건 존숭하던 일본 문사들의 인식이 일변하게 되었던바, 이러한 시각이 徂徠學派의 내부에서 계승되어 갔음을 白賁의 발언을 통해 확인할 수 있다.

조선에 대한 언급 뒤에 白賁는 일본과 중국의 관계를 다음과 같이 정의하고 있다.

> 우리는 천지가 개벽된 이래 다른 나라의 정삭을 받지 않은 찬란한 동방의 해 뜨는 나라이니, 중국에서 우리에게 사신을 보내더라도 대등한 예로 상대하면 족하다. 만일 저쪽이 이쪽의 정삭과 冠帶를 받는다면 하나의 藩臣일 따름인 것이다. 지금 문명의 시대에 挾書律이 있는 것도 아니니 내가 좋아하는 바는 위로 千古를 벗삼는 것이다. 古와 금今이 같으니 어찌 스스로를 작다고 여겨서 보잘 것 없는 小夷가 우리 재주를 시험하는 것에 만족하는가? 저들에게 시험을 당하지 않는다면 병이라도 나는가?[9]

일본은 중국과 대등한 나라이고, 경우에 따라서는 중국이 일본의 번국이 될 수도 있다고 하였다. 일본 중심의 화이관이 엿보인다. 이러한 인식 속에서 조선은 자연히 일본에 복속한 夷狄으로 간주된다. 이는 통신사와의 교류에 일본 문사들이 저자세로 적극적으로 나설 필요

---

6) 같은 곳 "不知彼歷代受中土正朔, 朝聘常以其時, 中土以覇, 靡一小夷待之, 未有如我今待彼者也. 彼之待我, 亦未爲得, 苟遺一矢, 投袂讎之, 以其速, 且多制勝於我, 投之以瓦, 其報以石. 爲識者所窺其奧, 不知深塹固壘, 謂"使臣在逆旅中, 不遑應酬." 且斯文固不容易拒我, 遺其一二可觀者, 以示餘勇, 爲堂堂不可測陣勢, 策之上者也."

7) 같은 곳 "昔者吾晁臣卿與盛唐諸作者對壘, 不避一舍, 其餘豪傑之士, 若淄流傳名於中土藝苑者, 歷代不尠, 而於彼寂焉, 無聞. 文則然, 以武論之, 吾神后征彼, 邈乎上世, 不可得而詳, 近世豊臣氏覇也, 猛將如雲電奔雷擊横行彼域, 若鷹鸇驅鳥雀, 彼豈敵我者乎."

8) 晁卿: 安倍仲麻呂(아베노나카마로, 698~770)를 말한다. 晁卿은 중국 이름이다. 나라 시대 견당유학생으로 과거에 합격하고 司經局校書官, 秘書監兼衛尉卿 등의 관직을 역임하였다. 李白·王維 등과 교유하며 수창하였다.

9) 같은 곳 "且吾自二儀剖判來, 不受他邦正朔, 赫赫東方日出之邦, 中土聘我, 抗禮而足. 假令彼受我正朔冠帶者, 一藩臣耳. 方今文明之世, 非有挾書之律, 苟徒吾所好, 尙友千古, 古猶今, 柰何自見之小, 以區區小夷嘗吾伎, 以慊於內, 其毋以嘗於彼者乎, 則病者乎."

가 없는 이유이기도 하다. 徂徠가 자국중심적인 화이관을 가지고 있음에도 문명의 차원에서 여전히 일본을 이적으로 간주하고 중화문명을 존숭하는 '문명의식'을 지니고 있었던 것과 비교할 때, 白賁의 인식은 좀 더 일본 중심적으로 경사된 듯이 보인다.

이와 같은 조선에 대한 白賁의 인식은 「復高陽侯」에서 더욱 극단적인 형태로 분출된다. 高陽侯는 時憲을 등용하여 통신사 접대의 명을 내린 稻垣昭央(이나가키 테루나카, 1731~1790)를 가리킨다. 白賁은 편지의 서두에서 에도에서 통신사를 직접 만나 본 경험을 다음과 같이 술회하고 있다.

> 보내 주신 서신을 삼가 읽었습니다. 통신사를 접대하는 일을 살펴보았는데, 닭과 돼지가 숲을 이루었고 여러 관리들이 균등하게 나누어 조선놈들이 배불리 먹게 하고 있었습니다. 건물 아래로 내려가 직접 보니 그 풍속이 비루하여 나아가고 멈추는데 법도가 없고 사물에 깨끗하고 더러운 구별이 있음을 전혀 알지 못하니 천지간에 이렇게 비속한 풍속이 있겠습니까. 한 번 웃고 포복절도하니 조선놈의 추태는 참으로 이와 같습니다. 外夷가 변경에 찾아오니 이는 국가의 성대한 일이라 도읍에 이른 날에 집집마다 다투어 나와서 구경했습니다. 저들을 보아하니 풍속이 비속할 뿐만 아니라 가까이 가자 냄새가 코를 찔렀습니다. 우리나라의 하인들조차도 침을 뱉고 코를 막으니, 더러운 모습이 어떤지 깨닫지 못하는데 어찌하겠습니까. 聖王께서 이적을 금수로 대하여 길러주심이 마땅합니다.[10]

통신사가 육식을 하고 법도가 없으며 지저분하다는 점을 들면서 '조선놈'이라 지칭하고 있다. 그리고 德川 將軍이 통신사를 금수로 대하여 잘 길러 주어야한다고 말하고 있다. 이 글에서 조선은 교류는커녕 교화의 대상에도 속하지 않는 '외이', '금수'로 간주되고 있다. 이러한 극단적인 화이관에는 앞서 확인했듯이 일본이 중국과 대등하다는 생각이 전제되어 있다고 생각된다. 아울러 일본이 조선을 무력으로 복속했다는 의식도 작용한 것으로 보인다. 이어지는 내용을 보자.

> 時憲가 막부의 명을 받들어 藝苑을 평정하고 한 번 달려 나아가 金鼓를 두드려 그 죄를 성토하니, 저 學士·書記라 칭하는 자들이 손을 뒤로 묶고 항복을 비는데, 그의 붓끝이 몹시 예리하여 이 포로들을 섬멸하기를 그치지 않았습니다. (…) 밝으신 군주께 토키노리가 있는 것은 토요토미 씨(豊臣氏)에게 귀장군(鬼將軍: 카토오 키요마사加籐淸正을 말함-인용자)이 있는 것과 마찬가지니, 몹시 통쾌합니다.[11]

필담을 전쟁으로, 통신사를 포로로 간주하고, 時憲을 加籐淸正에 비유한 것은 徂徠의 「水足氏父子詩卷序」를 연상시킨다. 이 글은 1719년 사행 때 편찬된 水足氏 부자의 필담집에 쓴 서문인데, 여기서 徂徠는 加籐淸正이 조선에서 鬼將軍이라 불려 공포의 대상이었으며 당시 그가 조선에서 함락시킨 성문을 전리품으로 뜯어와 高麗門이라 이름을 붙였다고 서술한 후, 수족씨 부자의 필담집은 통신사와의 '文戰'에서 승리한 전리품으로 高麗門에 견줄 만하

10) "爰審厨傳之役, 鷄猪若林, 諸宰分均, 使鮮奴飽厭鼓腹, 臺下親見, 其俗鄙陋, 進止無儀, 甚不知物有淨穢之別, 至謂天壤間有若斯俚俗乎. 一噱絶倒, 鮮奴醜態, 固應爾爾. 外夷叩塞, 國家盛事, 到都之日, 比屋是觀是競. 方其寓目於彼, 不唯風俗卑俗, 近之臭氣射人, 吾邦之人, 雖復臧獲, 唾而掩鼻, 無奈不覺形穢何耳. 聖王於夷狄, 禽獸蓄之, 宜哉宜哉."

11) "時憲奉命, 鷹揚藝苑, 一往奔詣, 金鼓以聲其罪, 其稱學士､書記者, 面縛乞降, 之子詞鋒甚銳, 要不殲滅斯虜不已. (…) 明侯有時憲, 猶豊臣氏有鬼將軍, 大快哉."

다고 평가하였다. 통신사와의 시문 교류를 전쟁으로 간주하는 徂徠의 시각이 白賁에게 그대로 계승되고 있음을 알 수 있다. 이러한 인식은 고대로부터 일본이 한반도를 무위로 지배해 왔다는 허구적인 인식에서 비롯된 것으로 보인다. 그러나 徂徠가 일본 중심적인 화이관을 가지고 있었음에도 중화문명을 중시하고 조선을 교린의 대상으로 인식한 것과 비교할 때, 白賁에 이르러서 조선은 문화적 교류의 가능성마저 차단된 外夷, 금수로 간주되는 등, 현실과 동떨어진 관념적이고 극단적인 화이관으로 나아간 것으로 보인다.

4. 결론

허련순 소설을 통해서 보는 조선족문학과 디아스포라

-허련순의 '바람꽃' 3부작을 위주로-

嚴貞子
(在日朝鮮族作家)

目 次

1.『바람꽃』－조선족의 현실 탈출기
2.『누가 나비의 집을 보았을까』－'집'을 잃은 사람들
3.『중국색시』－정체성 찾기 문학에서 소통의 문학에로의 변화
4. 결론

조선족이 '코리안드림'을 갖고 한국에 진출한 지 30년이 되었다. 50년간 단절되었던 한중교류는 1988년 서울올림픽과 1992년 한중수교를 시발점으로 조선족에 의해 활성화되어 왔다.

한국정부의 '재외동포정책'에 의해 현재 조선족의 한국생활은 비교적 안정된 상황이나 여기에 이르기까지 조선족은 수많은 좌절과 시련을 겪었다. 이 파란만장의 이주역사를 문학적으로 기록한 작가가 허련순이다.

그의 장편소설 『바람꽃』[1], 『누가 나비의 집을 보았을까』[2], 『중국색시』[3]는 조선족의 한국진출을 주요 테마로 한 디아스포라 문학의 대표작으로 인정받았으며 허련순을 조선족문단의 대표적 작가로 자리매김하게 하였다.

조선족의 이주역사는 초기 (서울올림픽 전후로부터 1990년대 전반기), 전성기 (1990년대 후반기부터 2000년대 전반기), 안정기 (2000년 후반기부터 2010년대), 이렇게 3개 단계로 나눌 수 있다.

필자는 허련순의 세 작품에 대한 분석을 통해서 조선족의 30년 이주역사의 3개 단계가 조선족문학에 어떻게 재현되고 있는지를 고찰해 보려 한다.

1. 『바람꽃』－조선족의 현실 탈출기

중국의 경제체제개혁은 70년대 말에 농촌에 대한 개혁으로부터 시작하여 80년대 중기에 들어서서 개혁의 중심이 농촌으로부터 도시에 전이되면서 도시와 농촌의 빈부격차를

1) 허련순『바람꽃』, 1996년 흑룡강신문에 연재, 1996년 7월 , 흑룡강민족출판사 출판. 중국소수민족상, 길림성정부상, 신춘문예상 수상. 1996년, 한국 범우사 재판.
2) 허련순『누가 나비의 집을 보았을까』, 2003년－2004년, 『장백산』에 연재, 2004년, 인간과 자연사 출판, 김학철문학상, 모두모아문학상, 단군상 수상
3) 허련순 『중국색시』, 2014년, 『연변문학』에 연재, 2015년, 연변인민출판사 출판, 2015년 한국 『문학사계』에 연재, 한송문학상, 진달래문학상 수상

초래하였다. 이로 인하여 돈을 벌기 위해 땅을 버린 농민들이 도시로 흘러들었다.

70년대까지만 해도 대다수가 농촌에 거주하고 있던 조선족들도 자연히 이 흐름을 탈 수밖에 없었다.

거기에다 한중수교 이후 대외개방정책에 의해 한국으로 통하는 문이 열리자 기다렸다는 듯이 한국으로 몰려가기 시작했다.

『바람꽃』에서 주인공 홍지하는 고향을 한 번만 보고 죽으면 원 없겠다던 아버지의 생전 소원을 풀어드리기 위해 아버지 '골회함'(유골함)을 들고 한국에 왔다. 하지만 한국은 홍지하에게 친절하지 않았다. 겨우 할아버지를 찾을 수 있었지만, 그때는 이미 한발 늦어서 생전의 마지막 모습도 보지 못했고 한 핏줄을 가진 형제에게서는 도리어 창녀와 손을 잡고 유산을 노리는 사기꾼으로 몰린다. 아버지의 유골도 전해줄 수 없게 된 그는 아버지가 태어난 고향 땅에 유골을 뿌릴 수밖에 없었다.

더욱이 그를 한국에 불러준 친구 인규는 그가 한국에 오는 날, 건설장에서 고공 작업을 하다가 떨어져 중상을 당해 병원에 들어갔고 그 남편의 병원비를 구하기 위해 인규의 아내 혜경은 한국인 사장과 아이를 낳아준다는 씨받이 계약을 맺는다. 하지만 결국에는 폐병에 걸려 배 안의 아이와 함께 버림받는 신세가 되자 건설장에서 뛰어내려 자살한다. 그런 비참한 죽음을 한 아내를 보고 남편인 인규는 한국인 사장을 협박해서 받아낸 돈을 홍지하에게 남기고는 어디론가 사라져 버리었다. 작가는 홍지하가 경찰서에 실려 온 신분 불명의 시체를 확인하는 장면을 통해 인규도 한국 땅 그 어딘가에 그렇게 비참하게 쓰러져 죽어 있을 것이라는 사실을 암시하여 주었다.

그 외에도 월급을 떼먹는 한국인 사장에게 대들었다가 주먹에 얻어맞아 앞니가 부러지고 도주를 시도했다고 몰매를 당한 김씨, 일하던 식당 집주인에게 도적년 취급을 당하고 얻어맞기까지 해서 봉두난발에 이마에 피를 흘리며 쫓겨난 전처 고애자, 이런 냉혹한 현실은 주인공 홍지하의 고국에 대한 동경의 감정, 선진국 한국에 대한 꿈을 완전히 깨뜨려 버렸다.

이런 현실 속에서 홍지하는 한국이 그의 할아버지와 아버지의 고향이기는 하지만 그의 고향이 아니라는 것을 깨닫게 된다. 그가 돌아가야 할 곳은 그의 탯줄이 묻힌 중국 땅이었다.

모든 것을 잃어버리고 모두가 떠나버렸을 때 홍지하는 수모와 고난에 찬 한국 땅에서 탈출하여 자기가 나서 자란 중국 땅으로 돌아간다.

20세기 말에 일어난 민족적 탈출, 이로부터 두 개의 고향을 갖게 된 중국조선족들, 이 탈출과정에서 그들은 작가가 말한 대로 '바람꽃'이 되였다. 바람이 불어왔던 곳과 바람이 자는 그곳 모두를 버릴 수 없어서 우왕좌왕하는 그들은 국어사전의 '고향'이란 단어가 뜻하는 두 가지 의미를 다 가진 사람이 되어 버리었다. "자기가 태어나서 자라난 곳. 자기 조상이 오래 누려 살던 곳." 이런 사전해석대로 그들은 중국과 한국이라는 이 두 개의 고향을 가진 민족이 되었다.

그런 만큼 한국이라는 조상의 뼈가 묻혀있는 고향을 동경하여 한국에 오고도 또 자기가 태어나서 자란 중국이라는 고향을 잊을 수가 없다.

작가 허련순은 주인공 홍지하의 중국에서 한국으로 한국에서 중국에로의 탈출과정을 통해서 변혁의 시대에 뿌리를 찾아 한국행에 오른 중국조선족들이 겪을 수밖에 없는 정체성의 혼란을 보여주었다. 그 때문에 우왕좌왕하면서도 열심히 살아가는 코리안드림 초기 조선족의 삶의 실태를 보여주었다는 점에 이 작품의 가치가 있다.

2. 『누가 나비의 집을 보았을까』－'집'을 잃은 사람들

허련순이 『누가 나비의 집을 보았을까』를 쓴 ２００３년은 코리안드림이 피크를 이루던 시대이다. 중국조선족에게 있어서 제2의 민족적 대이동이라 해도 과언이 아닐 정도로 중국조선족들이 한국에 몰려가는 시대였다.

"중국인들에게 있어 한국은 일확천금을 움켜쥘 수 있는 '기회의 땅'으로 비쳐지고 있다. 한국에서 4~5년만 고생하면 평생 먹고 살 수 있는 거금을 마련할 수 있다는 게 이들 중국인의 인식이기 때문이다."[4)]

그런데 한국정부의 입국 규제라는 '못 오게 하는 정책' 때문에 조선족들은 부득이 '밀입국'이라는 악수를 두게 되었다.

『누가 나비의 집을 보았을까』는 중국인 25명이 여수 선적 '제7태창호'의 어창에서 집단 질식사 되어 사체가 유기된 참사를 모티프로 쓴 작품이다.

『누가 나비의 집을 보았을까』는 환경 그 자체가 물 위에 떠 있는 밀항선으로 설정되었고 거기에 오른 인물들은 밀항선을 탈 수밖에 없는 각자의 원인이 있다.

①주인공 세희는 각자 성을 가진 두 아들을 키워가야 하는 여가장인데 애완견이 먹는 소시지도 마음껏 먹지 못하는 빈곤 속에서 아이들을 구원하기 위해 밀항선에 오른다.

②다른 한 주인공 유섭은 장기입원을 하는 아내 때문에 소설창작도 그만두고 퓐 대신 삼륜차 채를 잡았지만, 종일 뛰어도 병원비가 모자라서 첫사랑이었던 세희의 집 돈까지 훔친다. 하지만 결국 아내는 병으로 죽었고 그 수치감을 씻고 싶어서 한국으로 떠난 것이다.

③말숙이는 무리 싸움에 말려든 아들이 살인죄를 쓰고 사형선고를 당하는 것을 보고서도 돈이 없어 구해줄 수 없었다. 이번에 실패하면 네 번째 밀항선을 탈 것이라고 한다.

④쌍희는 도강해온 북조선 여자가 '시골에서 무푼인 껑쟁이'인 자기가 싫어서 결혼 한 달 만에 도망갔기 때문에 여자와 돈에 한을 품고 돈을 벌려고 떠났다.

⑤그리고 각자의 아내와 남편이 한국에 돈 벌러 간 지 5년이 넘어도 돌아오지 않자 서로 의지하면서 살게 된 안도여자와 안도남자, 복수하기 위해 그들도 밀항선에 올랐다.

이같이 밀항자들은 각자 밀항선에 오르지 않으면 안 되는 이유가 있으면서도 그들 모두는 사회에서 소외당한 사람들이고 완전한 '집'을 가지지 못 한 사람들이며 그래서 빈곤하다는 점에서 공통성을 가지고 있다.

그런데 그들은 어떻게 되어 목숨을 걸고 밀항하지 않으면 안 될 정도로 빈곤해졌는가? 작자는 그 원인을 설명하기 위하여 '중국 문화대혁명'이라는 시대 배경을 설정하였다. 문화대혁명은 주인공들의 성장 과정에 지대한 영향을 끼쳤으며 이 특별한 시대에 그들은 소수민족으로서 디아스포라의 아픔을 겪을 수밖에 없었다.

신문사에서 일하던 세희의 아버지와 어머니가 '반혁명'이란 누명을 쓰고 쌍으로 '감옥'에 갇힌 것도 부족해서, 섣달그믐날 아버지가 반란파(反亂派)들에게 맞아 돌아가게 된다.

그 때문에 세희는 여섯 살에 시골에 있는 큰아버지 집에 맡겨져 '반동새끼'라 애들에게 놀림당하고 사촌오빠에게 성희롱을 당해야 했으며 사춘기에 어머니의 불륜을 목격하고 가출했다가 이모부에게 성폭행을 당한다.

결국, 세희는 성장기에 받은 심리적 상처 때문에 완전한 정체성을 확립하지 못했고 그 때문에 세 번이나 이혼하게 되며 안정되고 완전한 삶을 살 수 없었다. 세희의 모든 불행은

---

4) 경향신문, 「조선족 '코리안드림' 왜 끊이지 않나」, ２００１년 １０월 １０일 http://news.khan.co.kr

아버지의 죽음으로부터 시작된 것이고 아버지의 죽음은 많은 은혜를 베풀면서도 타민족을 완전히는 용납하지 못하는 중국 사회, 거기에다 상식이 뒤바뀌어져 버린 그 시대의 특수한 정치적 환경이 조성한 것이다.

남주인공 유섭은 그 출생부터 친부모를 모르는 업둥이이다. 고아인 유섭은 첫 번째 입양된 집에서는 양어머니가 가난이 싫어 다른 사내와 달아나면서 거두어줄 사람이 없게 되어 버림받게 되었고 두 번째로 입양된 목사의 집에서는 경제적으로는 안정되었지만, 정치적 박해를 받았기 때문에 양부와 '계선을 나누고' 연을 끊는다. '종교가 인민의 영혼을 미혹하는 정신적 독약'이라 때려 맞던 문화대혁명 시기에 목사는 사회적으로 배제되는 대상이고 그래서 유섭은 정치적으로 고립될 수밖에 없었다. 그 때문에 '지식청년'으로 농촌에 내려갔을 때 강도 강간범이라는 누명을 썼지만, 자신의 무죄를 호소할 곳이 없었다. 문화대혁명은 그의 두 번째 집도 빼앗아갔다.

결국, 문화대혁명은 사람들을 정신적으로 피폐해지게 만들었고 경제적으로 빈곤에 빠지게 했다.

그런 그들에게 유일한 희망이었던 한국행은 도리어 그들의 목숨까지 빼앗아갔다.

허련순은 한국사회를 직접 보여주지는 않았지만, 밀항선이라는 이 독특한 설정으로 한국사회에서의 조선족의 위치를 보여주었다. 제7태창호사건은 원래 한국 여수 어선 태창호가 밀항자들을 질식사시킨 사건인데 허려순은 중국 목선에서 한국 배를 기다리다가 질식사당하는 것으로 바꾸었다. 그렇게 함으로써 한국이라는 대안이 밀입국자들에게 얼마나 멀고 닿기 어려운 곳인가를 강조할 수 있었다.

작자는 밀항조직자 이풍언을 통하여 한국 밀항선에서 조선족들이 받는 비인간적인 대우를 간접적으로 보여주었다. 밀항선 위에서 절대적인 권력을 가지고 있는 이풍언은 밀항선에 오른 조선족들을 단지 돈벌이 도구로만 여기고 그들에게 인간의 존엄을 지킬 수 있는 최저의 조건도 마련해주지 않았다.

①낯선 남자들이 뻔히 보는 눈앞에서 세희는 라면 사발에 소변을 볼 수밖에 없다.

②비누로 몸을 씻을 수 있다는 그 한 조건에 세희는 정조를 판다.

③.약속되었던 한국 배가 오지 않았을 때, 기다리다가 자칫하면 잡힐 수도 있다는 공포 속에서 결국 이성을 잃은 말숙이는 미치고 만다.

④해상경찰의 순라선에 발각될까 배 입구를 비닐로 꽁꽁 막아버려서 밀항자들에게 죽음은 현실적으로 다가왔다. 말숙이가 두려워 했던 바다에 던져지는 공포가 현실이 되어 세희 외의 다른 사람은 다 시체가 되어 바다에 던져진다.

그들을 빈곤에 빠뜨린 것이 10년 문화대혁명의 후유증이었다면 그들을 밀항에 오르지 않으면 안 되게 만든 것은 한국의 입국규제정책이다. 그 당시의 한국실정에서 어쩔 수 없는 조치였다고 해도 조선족들을 차별시한 것은 사실이며 조선족의 디아스포라 운명에 불행을 더 해주었다는 것은 팩트이다.

"밀항선에 오른 사람들은 …… '집에 머무를 수 없는' 사람들이었다. '이미 그들은 집이 될 수 없는' 집을 가진 사람들이었다. … 그들에게 돌아갈 집이 없다. 바다 건너 피안을 향하지만, 그곳은 영원히 닿을 수 없는 곳이다."[5]

중국조선족은 중국에서는 소수민족이기 때문에 디아스포라의 소외감을 느낄 수밖에 없고 한국에서는 같은 민족이어도 국적이 다르기에 차별을 받을 수밖에 없다. 중국에서 완전한

5) 최우길, 『중국조선족 연구』, 「중국 조선족 여류작가의 작품에 나타난 한국」, 선문대학교 출판부, 2005, 225쪽

‘집’을 가질 수 없었던 그들은 한국에서는 더더욱 자기 ‘집’을 가질 수 없다. 더구나 『누가 나비의 집을 보았을까』에서 밀항선에 오른 사람들은 대안에 이르지도 못했고 영원히 ‘집’을 잃은 불귀혼(不歸魂)이 되었다.

백 년 전의 민족 대이동의 흐름을 역으로 거슬러 오르는 연어의 귀향본능 같은 조선족의 한국행, 허련순은 양쪽으로 디아스포라의 서러움을 당하게 되는 불우한 운명 때문에 정체성 혼란을 겪는 조선족 사회의 위기를 보여주었다. 이는 불행한 역사와 특별한 시대 때문에 민족과 국적의 불일치라는 서러운 운명을 가지게 된 중국조선족의 비극이다.

삼십도 이상의 체온을 유지해야 날 수 있는 나비, 체온에 대한 욕망 때문에 불 속에 날아드는 나비, ‘불에 타서 죽더라도 비상을 해야 하는 나비의 사정’, 그런 나비 같은 조선족의 사정을 허련순은 유희를 비롯한 밀항자들의 모습을 통해서 진실하게 보여주었다.

“그리하여 지금 중국조선족은 모국과 거주국의 경계에서 살면서 안정된 집을 잃고 헤매고있다. 그리하여 중국조선족은 집을 잃고 집을 찾아 헤매는 ‘집시족’ ‘국제 미아(迷兒)’로 되여가고있는 실정이다. ”[6]

3. 『중국색시』—정체성 찾기 문학에서 소통의 문학에로의 변화

２００５년과 ２００６년의 동포 귀국지원프로그램 실시에 따른 불법체류동포구제정책이 실시되고 재외동포법에 의해 특정 조건을 만족한 국내 조선족에게는 재외동포자격이 부여되었다.

이와 같이 조선족이 한국에 장기거주 하게 되면서, 정부의 일련의 정책변화에 따라 조선족의 한국생활도 비교적 안정적인 단계에 이르게 되었다. 하지만 여전히 한국사회와 조선족의 갈등이 존재하는 현실에서 그 해결 대책으로 제기된 것이 양자의 소통문제이다. 상호 간의 반목 대립을 소통을 통해서 서로 간의 이해와 포용으로 변화시킨다면 양자가 공존할 수 있는 양호한 환경이 이루어질 수 있지 않겠는가.

허련순은 이런 시대적 변화를 포착하고 거기에 맞추어 문학도 정체성 찾기 문학으로부터 소통의 문학으로 변화돼야 한다고 주장하였는데 이런 소설창작양상의 변화를 보여준 작품이 『중국색시』이다.

주인공 단이는 조선족인 어머니와 한족 (漢族) 인 아버지 사이에 태어난 혼혈아인데 법적으로 민족은 아버지를 따라 한족으로 등록되었다. 하지만 조선족인 어머니와 외할머니의 손에서 컸고 조선족 마을에서 자랐기 때문에 조선족 문화에 습관 되었고 조선족의 민족의식을 소유하게 된 인물이다.

그런 그녀가 어머니의 자살, 어머니 대신으로 의탁하던 외할머니의 죽음, 아버지가 한족 여자와 뇌성마비에 걸린 이복동생을 데려옴으로써 갑자기 생긴 서먹한 새 가족, 거기에다 첫사랑인 룡이의 죽음까지 더해지자 더는 고향에 남아있을 이유가 없어졌다. 더는 그곳이 자기 집이 아니라는 것을 느끼게 된 단이는 새로운 집을 찾고 싶어서 한국남자와 선을 보고 결혼했다.

---

6) 김관웅, 「‘집’ 잃고 ‘집’ 찾아 헤매는 미아(迷兒)들의 비극」, 『조선-한국 언어 문학연구』 2008년, 민족출판사.

그렇게 단이가 자기의 가족을 만들어 보려고 한국에 왔지만, 그녀가 본 한국은 따뜻한 고국이 아니라 냉혹하고 낯선 '타국'이었다.

단이는 조선족과 한족의 혼혈아이다. "이런 출신으로부터 생기는 민족적 정체성 문제는 단이와 도균, 단이와 한국사회 그리고 단이와 일반 한국인들 사이의 벽이 되었다."[7]

①단이와 도균 사이의 벽

단이와 도균 사이에서 정체성 문제는 모든 갈등의 근본적인 원인이 된다. 그 때문에 감정대립이 생기면 도균은 단이의 신분을 걸고 든다. "감히 네가 날 괴물 취급을 해? 더러운 짱개인 주제에? "(『중국색시』 181) 김도균의 이런 관념의식은 그들의 소통을 가로막는 벽이 되었다.

②단이와 한국사회와의 벽

단이는 한국에 있으면서 두 번 법무부에 구속당한다. 한번은 '불법취직'이라는 명목으로, 두 번째는 '결혼을 빙자해서 한국에 와 매음을 한다'란 명목으로, 문제는 두 번 다 '심사관'들은 단이의 말을 믿지 않았다는 것이다. 아무리 단이가 진실만 말해도 그들은 그녀가 조선족이기 때문에 일방적으로 거짓말을 한다고 단정하였다. 가족이 되고 싶은 단이가 마주한 것은 이방인에게 먼저 벽을 세우는 한국사회의 모습이다.

③단이와 일반 한국인들 사이의 벽

일반 한국인들의 무시는 더 적나라하다. 도균의 친구 경석의 아내는 남편과 별거중이면서도 단이를 동정해서 도와주는 남편의 처사가 못마땅해서 단이에게 행패를 부린다. "조선족인 주제에 주제도 모르고 어디와서 까불어! … 그럼, 되놈이라고 부를가? 그래, 그게 좋겠다. 중국에서 왔으니 짱개아님 되놈이지. … 그래 실컷 불러줄게. 이 짱개 갈보년아!" (『중국색시』 428－9)

나이도 많고 한쪽 다리가 없는 김도균이 예쁘고 어린 단이와 선을 볼 수 있었고 결혼까지 갈 수 있는 것도 바로 한국인은 조선족보다 우월하다는 사회적 의식과 풍조가 있었기 때문이다. 이런 사회 풍조는 두 사람의 만남을 만들어준 반면에 그들 간의 소통을 가로막는 하나의 높은 벽이 되기도 하였다.

한국에서 단이는 '중국색시'로 통한다. 하지만 이 호칭에는 한국 사람들의 조선족에 대한 비하적 이미지가 들어있다. 그러므로 이 호칭은 곧 단이와 도균 사이의 벽을 의미하는 기호이기도 하다.

한국사회와의 벽을 느낀 단이는 이 벽을 넘기 위해서 자기 나름의 노력을 한다.

첫 만남부터 마지막 만남에 이르기까지, 단이와 도균 사이에 10년이란 긴 시간이 흐른다. 이 과정에서 단이는 세 번의 이별을 겪는데 이는 단이와 김도균의 소통과정을 보여주는 3개 단계이기도 하다.

첫 번째 이별에서 그들의 갈등의 초점은 민족 정체성에 대한 문제였다.

조실부모하고 현실에 권태를 느끼는 허무주의 정서는 두 사람의 공통점으로서 이로 인해 도균은 단이에게 사랑의 감정을 느낀다.

그러나 도균은 '솔직함'이라는 소통의 기본적인 원칙을 어기었다. 단이는 자신의 과거를 솔직하게 말했는데 도균은 자신의 과거를 감추었다. 사랑이 아니라 절박한 사정 때문에 벼락 결혼을 선택한 단이로서는 아직 도균에 대한 이해가 전혀 없었고 사랑의 감정도 없는데 첫날밤에 갑자기 도균의 절단된 다리를 보았으니 쇼크가 큰 것은 당연한

---

7) 엄정자 「『중국색시』에서 보여지는 변모된 문학의 양상」, 『도라지』, 2018년 6호

일이다. 그 정신적 쇼크는 생리적인 거부를 일으켰고 그 때문에 정신적 여유가 없어서 도균의 아픈 과거에 대한 뒤늦은 고백을 받아들일 수 없었다.

도균이 사실을 감추다가 고백할 기회를 놓친 것은 단이와 소통할 수 있는 절호의 기회를 놓친 것으로서 이것은 그들의 엇박자 관계의 첫 시작점이 되었다.

더욱이 단이의 거부에 자존심이 상한 도균이 단이의 정체성을 문제 삼고 "짱개'라는 말을 씀으로써 절대 기피 해야 할 금단구역을 건드렸다. 단이는 민족 정체성으로 인해 생겼던 부모의 불화를 떠올렸고 또 자기의 모습에서 자결한 어머니의 그림자를 보게 된다. 절망을 느낀 단이는 가출을 한다.

두 번째 이별에서도 민족 정체성에 대한 갈등은 여전히 존재하지만, 많이 극복되었고 그 대신 여자와 남자의 사랑갈등이 전면에 나섰다. 인간의 질투, 의심, 오해 이런 일반적인 감정들이 소통을 막고 있었지만 이런 갈등과 충돌 속에서 단이는 사랑의 감정을 깨쳐 간다.

여기에서 같은 동포인 화연이가 그 촉매제 작용을 한다. 여관의 여주인 자리를 탐내는 화연에게 단이가 신경을 쓰는 것을 알면서도 도균은 여관의 수익 때문에 화연이를 받아주고 매음까지 시킨다. 아버지와 어머니의 외도 때문에 불륜에 알레르기가 있는 단이는 그 두 사람을 의심할 수밖에 없고 이런 의심 오해는 도균과의 관계를 파멸로 이끈다.

도균은 여관경영 때문에 힘든 자기의 어려움을 알아주지 않고 투정만 부린다고 단이에게 짜증을 낸다. "당신들 중국사람들은 왜 그렇게 의심이 많아?" (『중국색시』 351) 문제가 생기면 '중국사람'이라는 것부터 따지고 드는 도균에게 실망을 느낀 단이는 다시 이별을 결심한다.

이런 단이를 잡고 싶었지만, 파산 직전에 이른 여관의 어려운 상황을 솔직하게 이야기할 용기가 없는 도균은 또 한번 소통할 기회를 놓친다. 믿음과 이해가 부족한 이들에게 제대로 된 소통은 이루어질 수 없었다.

'장미여관'에서의 생활은 지옥 같은 경험이기는 했지만, 도균에 대한 애정을 깨달아가는 과정이기도 했다. 그 때문에 두 번째로 이별을 선택하면서도 단이의 마음속에는 남자에 대한 동정이 생겼으며 생리적으로 그렇게 싫던 도균의 잘린 다리마저 아픔으로 다가왔다.

이는 그들에게 다시 만날 수 있는 감정적 기초가 이루어져 있다는 것을 말해준다. 두 번째 이별은 첫 번째 이별과 달리 재회의 가능성을 내포한 그런 헤어짐이었다.

세 번째 이별은 두 사람의 엇갈린 생각과 오해 때문이다.

여관이 파산되고 도균이 모든 것을 잃었을 때 단이는 자기도 그에게 뭔가 도움을 줄 것 같았고 그에게 필요한 사람이 될 것 같아서 한국으로 찾아온다.

하지만 도균은 이미 어디론가 종적을 감춘 뒤였고 그래서 단이는 도균의 외숙모네 집에서 그를 기다린다. 그 사이 딱 한 번 전화통화가 있었는데 단이는 '이혼'이란 협박을 통해서라도 도균을 불러들이려 했는데 도균은 '이혼'을 피하려고 단이를 외면한다. 이런 엇갈린 생각으로 인해 생긴 오해 때문에 일 년의 시간이 무정하게 흘러간다.

단이가 불법 매음이라는 죄명으로 법무부에 구속되는 사건은 도균에게 단이를 잡을 수 있는 계기를 만들어주었다. 하지만 단이가 이혼 때문에 자기를 기다렸다고 오해한 도균은 단이에게 사랑을 말하는 동시에 이혼을 말한다. 여기에서 두 사람의 마음은 다시 엇갈렸다.

그날 밤 사랑을 나눈 뒤, 도균이는 사랑에 자신감이 생기지만 단이는 긴 기다림과 단절감 속에서 혼자서 사랑을 만들어 갔기 때문에 자기의 사랑에 자신이 없다. 그래서 동생을 데려다 같이 살자는 도균의 제의를 거절한다. 줄곧 엇박자로 나아가는 두 사람의

관계는 결국 이별에 이를 수밖에 없다.

거기에다 친구 경석이를 데려온 도균의 행위는 두 사람이 화해할 마지막 기회를 놓치게 하였다. 단이와 경석의 사이를 의심하며 언쟁을 벌이는 도균을 보면서 단이는 어머니를 의심하며 불륜으로 몰아가던 아버지를 떠올리게 된다. 죽음을 선택한 어머니의 심정을 이제야 와서 이해하게 된 단이는 진흙탕 같은 현실에서 벗어나기 위해서 자살을 선택한다.

비록 목숨은 건졌지만, 마음의 상처가 더 커진 단이는 혼자서 중국으로 돌아갔다. 단이가 사랑하기 때문에 실망이 컸다면 도균은 사랑하기 때문에 잡을 수 없었다.

이런 세 차례의 이별과 만남은 주인공을 성장시키는 과정이 되었다. 세 차례의 이별은 단절을 의미하는 것이 아니라 다음 만남이 이루어질 수밖에 없는 감정적 기초가 되었다.

허련순은 세 차례의 이별을 쓰면서 도균의 다리에 대한 단이의 느낌을 매번 다르게 표현하고 있다. 이는 단이의 내면에서 일어나는 심리적 변화과정이다. 도균의 다리에 대한 느낌이 공포→동정→포만감, 이렇게 세 개 단계로 변화되는 과정에서 단이의 도균에 대한 마음이 변해간다. 도균의 다리는 단이와 도균의 마음의 거리를 재는 장치로 사용된 것이다.

세 차례의 이별에 상처를 받았던 단이에게 마지막으로 사랑을 나눌 때 생긴 아이는 모든 상처를 치유하는 약이 되었다. 어머니가 된 단이에게는 도균의 모든 것을 받아들일 수 있는 아량이 생기었다.

또한, 도균에게 있어서 단이는 치유였다. 부모를 잃은 아픔을 가진 그들이 정신적 상처를 치유하는 유일한 처방은 사랑으로 새 가정을 만드는 것이었기 때문이다. 그것을 깨닫는데 무려 5년이라는 시간이 걸렸지만, 도균은 결국 단이를 찾아서 중국에 온다. 이미 5살이 된 딸 아지의 존재를 알게 되면서 그는 단이와 소통을 이어갈 연결고리를 찾게 된다.

『중국색시』 결말의 배경이 된 ２０１０년대는 중국조선족의 한국에서의 위치가 １９９０년대보다 많이 달라지었다. 국제결혼에서 가정을 이룬 사람들이 안정된 생활을 하게 되었고 조선족은 이제 거의 한국 땅에 정착하다시피 되었으며 한국문화와 경제의 일부분으로 자리 잡았다. 때문에 상호 간에 서로 받아들일 수밖에 없는 그런 지점에 다다랐다.

단이와 도균이 소통하는 과정은 곧 중국조선족과 한국사회가 소통하는 과정이었다.

가정이 이루어지면서 사랑은 완성된다. 집을 잃고 흔들리던 정체성이 사랑을 통해 새 가족이 만들어지면서 국가나 민족을 초월한 새로운 정체성으로 확립된다. 이것은 국가나 민족에 국한되는 디아스포라를 벗어나려는 작가의식의 체현이라고 볼 수 있다.

『중국색시』는 한국사회와 조선족이 공존해나갈 수 있는 길은 오직 소통이라는 것을, 소통이 있어야 이해와 포용도 있을 수 있다는 것을 알려주고 있다.

결론

허련순의 『바람꽃』, 『누가 나비의 집을 보았을까』, 『중국색시』는 중국조선족의 코리안드림의 30년 역사를 문학적으로 보여준 디아스포라 문학의 대표적 작품이다.

조선족 한국진출의 초기를 반영하고 있는 『바람꽃』에서는 뿌리를 찾아 한국에 간 조선족이 한국사회와의 충돌 속에서 느끼는 소외감 아픔을 그리었고 『누가 나비의 집을 보았을까』는 코리안드림의 전성 시기에 밀항이라는 극단적인 수단을 써서라도 한국으로 갈

수밖에 없는 조선족의 절박한 상황 그리고 '집'을 잃음으로써 정체성의 위기를 겪는 그들의 아픔을 주로 보여주었으며『중국색시』에서는 국제결혼을 한 여성이 소통을 통하여 사랑을 이뤄 가고 정체성 위기를 극복해가는 과정을 보여주면서 한국사회와 조선족이 이해해가고 포용해가는 과정을 보여주었다.

이같이 허련순은 코리안드림의 전반과정을 소설을 통해서 보여주었다.

정치적으로 불안정하고 경제적으로 빈곤했던 시대에 뿌리를 찾아서 한국에 간 조선족, 금전의 유혹과 미련은 그들을 한국으로 불렀고 그들의 희망과 기대를 부풀려 주었다. 그렇게 막을 수 없는 민족 대이동의 흐름이 이루어졌다.

그러나 그들은 자기의 뿌리가 아이들이 남아있는 중국에 있는지 선조들의 고향인 한국에 있는지 판단하기 어려웠고 그 때문에 정체성의 위기를 겪어야 했다. 국적과 민족의 불일치성은 필연적으로 정체성의 위기를 조성했고 그 위기를 극복해가는 과정에 그들은 두 갈래의 흐름으로 갈리게 되었다. 국제결혼을 했거나 유학을 온 젊은 세대는 한국사회에 융화되는 길을 걸었고 아버지 세대는 언젠가는 중국에 돌아간다는 목적을 가지고 한국에서 번 돈으로 중국에 집을 사고 노후(老後)를 보낼 삶의 터전을 만들었다.

이같이 한국과 중국을 오가는 생활에 익숙해지고 한국사회에 익숙해지는 과정에 양자 간의 소통은 반드시 해결해야 할 필수적인 문제로 부상하였다.

허련순은 이런 조선족의 생존방식변화를 포착하고 조선족문학이 디아스포라에만 집중하는 것은 시대의 흐름에도 맞지 않고 문학의 편협성 협소성을 초래한다는 것을 느끼게 되었다. 이런 자기 성찰을 통해서 허련순은 조선족의 실존적 의미를 민족이나 국가에만 국한할 것이 아니라 범인류적인 사고로부터 조선족이라는 특수한 상황을 보편적 인간의 정서에 대면시켜야 한다는 결론에 이르게 되었고 작가의식의 승화를 이룰 수 있게 되었다.

때문에 『바람꽃』, 『누가 나비의 집을 보았을까』에서 돈 벌러 한국에 밀려가는 조선족의 현실에 사회학적 접근을 하여 그 시대의 시대상, 사회적 현실을 뚜렷이 보여주는 데 역점을 두었다면 『중국색시』에서는 사회상보다는 개체적 인간을 전면에 내세우고 인간 내면의 심연에 초점을 맞추는 인문주의적인 접근을 하면서 인간의 기본적인 존재성을 풀어가고 있다. 이런 창작 경향의 변화는 소통을 통해서 포용의 길로 나아가는 시대의 흐름에 맞는 『중국색시』라는 작품을 탄생시켰고 따라서 이 작품은 조선족문학이 디아스포라 문학에서 탈피하는 터닝 포인트적인 작품이 되었다.

재외동포라는 개념이 존재하고 조선족이 존재하는 한 디아스포라 문제는 조선족문학의 영원한 과제일 것이다. 하지만 조선족이 이제는 국경을 넘나들며 글로벌적인 삶을 살아가는 현실에서 문학도 디아스포라 문학의 범주에서 벗어날 필요성이 생기었다.

이와 같이 허련순의 『바람꽃』 『누가 나비의 집을 보았을까』 『중국색시』, 이 세 작품은 조선족의 코리안드림을 쫓아가는 전반과정을 보여주었을 뿐만 아니라 새로운 시대에 조선족문학이 나아가야 할 새로운 길을 제시하였다는 점에서 문학사적 가치가 있다고 본다.

허련순의 주요작품

등단작： 단편소설 「아내의 고뇌」, 『청년생활』, １９８６년 ６월호

장편소설： 『뻐꾸기는 울어도』, 『바람꽃』, 『누가 나비의 집을 보았을까』, 『중국색시』, 『춤추는 꼭두』

소설집

1. 『사내 많은 녀인』, 한국 동아일보사 출판사, １９９１년 ７월
2. 『유혹』, 한국 과학과사상출판사, １９９４년 １０월
3. 『우주의 자궁』, 흑룡강출판사, １９９８년 ８월, 흑룡강출판사 재판, ２０１１년 ３월
4. 『바람을 몰고 온 여자』, 한국 문원북 출판사, １９９７년 ６월
5. 『그남자의 동굴』, 연변인민출판사, ２０１６년

텔레비전드라마 및 장막극:

１. １９９６년, 텔레비전드라마, 『갈꽃』 １０부
２. １９９９년, 텔레비전드라마, 『여자란 무엇입니까?』 상 하집,
３. １９９９년, 텔레비전드라마, 『떠나는 사람』 20부(연변 『예술세계』에 연재)
４. １９９５년, 장막극, 『과부 골목』 6막 (연변연극단 공연)
５. ２０１４년, 장막극. 『둥지』 6막(연변가무단 공연)

참고문헌

경향신문, 「조선족 '코리안드림' 왜 끊이지 않나」, 2001년 10월 10일

김관웅, 「'집' 잃고 '집' 찾아 헤매는 미아(迷兒)들의 비극」, 『조선-한국 언어 문학연구』 2008년, 민족출판사.

엄정자, 「세기초와 세기말에 그려진 두 편의 "탈출기"」 (최서해의 「탈출기」와 허련순의 『바람꽃』 비교), 『조선족 문학의 비교 연구』, ２０１５년

엄정자, 「조선민족위 디아스포라와 액소더스」 (최서해의 「홍염」과 허련순의 『누가 나비의 집을 보았을까』 비교), 『문학과 예술』, ２００７년 ５호, , 『조선족 문학의 비교 연구』, ２０１５년

엄정자, 「『중국색시』에서 보여지는 변모된 문학의 양상」, 『도라지』, ２０１８년 ６호

오마이뉴스, 「조선족에 대한 '햇볕 정책'이 아쉽다」, ２００１년 １０월 １７일

최우길, 『중국조선족 연구』, 선문대학교출판부, ２００５년

허련순『바람꽃』, 흑룡강민족출판사 출판, １９９６년

허련순『누가 나비의 집을 보았을까』, 인간과 자연사 출판, ２００４년

허련순 『중국색시』, 연변인민출판사 출판, ２０１５년

한국과 인도네시아의 설화 <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티> 비교
-주인공과 농경문화와의 관련성을 중심으로-

신영덕[1], 이전순[2], 테레시아 마가렛[3]

目 次

1. 서론
2. <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티> 전승 양상과 유형 분류
3. <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>의 주인공 이름과 과제 비교
   3.1 주인공의 이름
   3.2 주인공에게 부여된 과제
4. 결론

1.

최근 들어 한국의 많은 관심을 받고 있다. 따라서 그동안 잘 알려져 있지 않았던 인도네시아에 대한 연구도 조금씩 이루어지고 있다. 인도네시아의 설화에 대한 연구도 그러하다. 한국과 인도네시아의 설화 중에는 내용이 비슷한 것들이 있는데, 최근 이에 대한 연구가 조금씩 이루어지고 있다.[4]

인도네시아에 대한 국가적 관심이 증대되고 있는 이 시점에 인도네시아의 설화를 연구하는 것은 인도네시아 문화에 대한 이해 등 여러 가지 면에서 의의가 있다고 생각한다. 따라서 본고에서는 한국과 인도네시아의 대표적인 설화 <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>[5]를 비교 연구하고자 한다. 두 설화는 전실 자식과 계모의 갈등을 주축으로 하여 이야기가 전개되고 있다는 점에서 계모설화로서의 공통점을 지니지만, 세부 내용에 있어서는 적지 않은 차이를 보여주고 있어 두 설화의 비교 의의를 찾을 수 있기 때문이다.[6]

<콩쥐 팥쥐> 설화는 잘 알려져 있는 만큼 이에 대한 연구도 많이 이루어져 왔다. 최남선은 처음으로 <콩쥐

* " 논문은 2017년도 대한민국 교육부와 한국학중앙연구원(한국학진흥사업단)을 통해 해외한국학 씨앗형 사업의 지원을 받아 수행된 연구임(AKS-2017-INC-223003)."

1) 인도네시아 교육대학교 한국어교육과 교수
2) 인도네시아 교육대학교 한국어교육과 강사
3) 경희대학교 대학원 국어국문학과 박사과정

4) 정영림, 「말레이-인도네시아에 나타난 동물 고찰 -깐칠을 중심으로」, 『東南亞硏究』 제14집 No.1, 한국외국어대학교 동남아연구소, 2004, 95~129쪽. 정영림, 「말레이시아와 인도네시아의 『흥부, 놀부 이야기』 연구 -구조와 의미를 중심으로」, 『世界文學比較硏究』 제18집, 세계문학비교학회, 2007, 119~136쪽. 고영훈, 「인도네시아 민담에 나타난 동물 상징」, 『외국문학연구』 No.43, 한국외국어대학교 외국문학연구소, 2011, 41~62쪽. 김은희, 「문전본풀이」와 「하이누벨레신화」의 비교 연구— "음식기원여신" 모티브를 중심으로」, 『영주어문』 제28집, 영주어문학회, 2014, 73~110쪽. 지연화, 「한국과 서세람섬의 설화 비교 연구」, 경기대학교 일반대학원 석사학위 논문, 2015.

5) 바왕메라(Bawang Merah)는 셜롯, 바왕푸티(Bawang Putih)는 흰 마늘을 뜻한다.

6) 이제까지 많은 연구자들에 의해 계모설화에 대한 연구가 이루어져 왔지만 개념 정의에 있어서는 연구자마다 조금씩 차이를 보이고 있다. 여기에서는 일단 넓은 의미에서 '전실 자식과 계모의 갈등을 보여주고 있는 설화'를 계모설화로 정의하고자 한다. 최운식, 『한국설화연구』, 집문당, 1994. 전용신, 「한국계모설화연구」, 경성대학교 교육학 석사학위 논문, 1998, 이윤경, 「계모형 고소설 연구」, 성신여자대학교 대학원 박사학위 논문, 2004. 박연숙, 「한국과 일본의 계모설화 비교 연구」, 계명대학교 대학원 박사학위 논문, 2010 참조.

>와 서양의 <신데렐라>와의 관련성에 대해 언급하였다.[7] 그리고 이후 많은 연구들이 <신데렐라>와의 관련성에 대하여 언급하여 왔다.[8] 그런데 <신데렐라> 유형에 대한 정의는 나라마다 그리고 연구자마다 차이를 보이고 있어 유형 분류 기준에 대한 보다 깊이 있는 논의가 필요하다고 생각한다.[9]

<바왕메라 바왕푸티>에 관한 연구는 많이 이루어지지 않은 것으로 판단된다. 인도네시아 설화에 대한 연구는 18세기부터 시작되었지만, 인도네시아 학자가 아닌 유럽 학자에 의해 주로 이루어졌다. 그런데 이들 연구자들은 민속학자가 아니라 대부분 문헌학자 혹은 언어학자여서 자료만 구별했을 뿐, 그 의미에 대한 깊이 있는 연구는 하지 않았다. 그래서 제임스는 1970년에 인도네시아 설화의 목록을 만들어 인도네시아 설화 연구의 기반을 마련하였다.[10]

그리고 이후에는 무르티에 의해 <바왕메라 바왕푸티> 설화에 대한 본격적인 연구가 이루어졌다. 그는 박사학위 논문을 통해 1908년부터 1994년까지 전승되고 있던 22편의 <바왕메라 바왕푸티> 설화를 발굴하여 이들을 분석하고 그 특징에 대해 논의하였다.[11]

최근에는 <바왕메라 바왕푸티>를 일본, 독일 등 다른 나라의 설화와 비교한 논문이 발표되었다.[12] 그리고

---

7) , 조선의 콩쥐팥쥐는 서양의 신데렐라 이야기」, 최남선 전집<9>, 현암사, 1974.

8) 최근에 발표된 두 편의 박사학위 논문은 이러한 사실을 잘 보여준다. 김혜정은 <콩쥐 팥쥐> 설화의 유형화를 시도하고 있는 기존의 연구들이 자료 조사가 철저하지 못하였다는 사실을 지적하면서, 한국의 <콩쥐 팥쥐>와 중국의 <灰姑娘>을 비교함으로써 한국과 중국의 <신데렐라> 유형 설화의 특성을 밝혔다. 김혜정, 「한·중 신데렐라 유형 설화 비교 연구 : 한국의 <콩쥐 팥쥐>와 중국의 <灰姑娘>을 중심으로」, 경기대학교 일반대학원 박사학위 논문, 2013. 그리고 자자와는 <콩쥐 팥쥐> 설화를 세계 <신데렐라> 유형 설화와 비교함으로써 <콩쥐 팥쥐> 설화가 세계 <신데렐라> 유형 설화에서 차지하는 위치를 구명하고자 하였다. 자자와, 「<콩쥐 팥쥐> 설화 연구 : 세계 <신데렐라> 유형 설화와의 비교를 중심으로」, 서울대학교 대학원 박사학위 논문, 2016. 이외에도 다음과 같은 논문이 있다. 김환희,「비교문학 시각에서 본 <콩쥐 팥쥐>의 기원과 특성」,『옛이야기의 발견』, 우리교육, 2007. 조희숙, 석선화, 「콩쥐팥쥐와 신데렐라 비교연구」, 『영유아보육연구』 제9집, 부산대학교 영유아보육연구소, 2003, 송소용, 「신데렐라 유형 설화의 비교 연구 : 「콩쥐 팥쥐」와 「오러와 오도」를 중심으로」, 『인문사회과학연구』 제16집 No.2, 부경대학교 인문사회과학연구소, 2015. 전혜경, 「한국-베트남 설화에 나타난 여성상 및 기층의식 비교연구 - 한국의 『콩쥐 팥쥐』와 베트남의 『떰깜』 비교를 중심으로」, 『베트남연구』 제9집 한국베트남학회, 2009. 박연관, 「'콩쥐 팥쥐'와 'Tam Cam'비교 연구」, 『베트남연구』 제3집, 한국베트남학회, 2002. 김영애, 「한국설화 <콩쥐 팥쥐>와 국설화 <쁠라 부텅> 비교 연구」, 『동남아연구』 제17집 No.2, 한국외국어대학교 동남아연구소, 2008. 이원수, 「<콩쥐 팥쥐>와 <신데렐라>의 비교 연구: 북미 인디언 <신데렐라>와의 비교를 중심으로」, 『語文學』 제77집, 한국어문학회, 2002. 주종연, 「한국의 전래민담과 독일 Grimm 동화와의 비교연구 2 (콩쥐 팥쥐)와 (Aschenputtel)」, 『어문학논총』 제12집, 국민대학교 어문학연구소, 1993. 김헌선, 최장운, 「〈신데렐라 Cinderella〉와〈콩쥐 팥쥐〉 이야기의 비교 연구」, 『시민인문학』 제12집, 경기대학교 인문과학연구소, 2004. 홍순희, 「신데렐라 유형 전래동화 「콩쥐 팥쥐」속 젠더문제와 새로운 여성상」, 『언어와 문화』 제6집, 한국언어문화교육학회, 2010. 장덕순, 「『CINDERELLA』와 『콩쥐 팥쥐』」, 『국어국문학』 No.16, 국어국문학회, 1957. 오윤선, 「세계의 신데렐라유형 이야기군 속에서의 <콩쥐팥쥐 이야기> 고찰」, 『한국동화와 번역』 제11집, 건국대학교 동화와번역연구소, 2006.

9) <콩쥐 팥쥐> 설화 중 <신데렐라> 유형에 속하는 것으로 김혜정은 22편, 자자와는 16편을 선택하고 있다. 김혜정, 앞의 논문, 20~21쪽. 자자와, 앞의 논문, 41쪽. 인도네시아 설화 <바왕메라 바왕푸티>의 경우도 마찬가지이다. 각편 중에는 인도네시아에서 <신데렐라> 유형으로 분류되고 있는 것도 있지만 내용상으로는 서양의 <신데렐라>와 많은 차이를 보이고 있다. 이 점에 대해서는 2장에서 자세히 다루고자 한다.

10) 제임스는 인도네시아 민속에 대한 연구의 필요성을 강조하면서 인도네시아의 종족어, 전통적 표현, 전통시, 설화, 민요, 민속신앙, 놀이, 음식 등 다양한 종류의 인도네시아 민속에 대해 조사 연구하였다. James Danandjaja, *Folklor Indonesia: Ilmu gosip, dongeng, dan lain-lain*, Grafiti, 2002 참조.

11) 무르티의 논문은 이후 책으로 출판되었다. Murti Bunanta, *Problematika Penulisan Cerita Rakyat untuk Anak di Indonesia*, Balai Pustaka, 1998 참조.

12) Noviana Laily N, "Perbandingan Perwatakan dan Nilai-Nilai Moral Dalam Dongeng *Frau Holle* dan *Bawang Merah Bawang Putih*: Kajian Sastra Bandingan", Yogyakarta State University, 2015. Peni Anjarwati, "Perbandingan Dongeng Jepang *Komebuki Awabuki* Dengan Dongeng Indonesia *Bawang Merah Bawang Putih*", Diponegoro University, 2017. Sarah Nicole Donaldson, "The Secret Life of the Cross-Cultural Fairy Tale: A Comparative Study of the Indonesian Folktale "Bawang Merah, Bawang Putih" and Three European Fairy Tales", Portland State University, 2014. Tengku Intan Marlina Tengku Mohd Ali 외, "From Text To Animation: Adaption of Bawang Putih Bawang Merah", 『Malay Literature』 Volume 27 Number 2, 2014, p. 311~332. Yulianto Budi Setiawan 외, "Bias Gender dalam Cerita Rakyat: Analisis Naratif pada Folklore Eropa, Cinderella, dengan Cerita Rakyat Indonesia,

<콩쥐 팥쥐>와 비교한 논문도 발표되었다.[13] 김기인은 두 설화의 주제, 등장인물, 배경, 결말 등을 비교하였으며, 현예진은 두 설화에 나타난 사랑의 모티프, 영물의 모티프, 계모 모티프, 질투 모티프 등을 비교해서 공통점과 차이점을 밝혔다. 그런데 이들은 두 설화에 여러 개의 각편이 있다는 사실을 간과한 채 각각 하나의 각편만을 선택하여 비교하고 있다는 한계를 보이고 있다.[14]

"설화는 쓰는 것이 아니라 화자가 말로 전달하는 갈래이기 때문에 의식과 무의식의 경계면을 넘나들면서 무의식적 간섭과 교란에 의해서 풍부한 변이형을 만들게 된다."[15]는 설명과 같이 <콩쥐 팥쥐> 설화와 <바왕메라 바왕푸티> 설화에는 많은 각편들이 전승되고 있다. 따라서 본고에서는 이제까지 전승되고 있는 <콩쥐 팥쥐> 설화와 <바왕메라 바왕푸티> 설화의 각편들을 대상으로 유형을 분류한 다음, 두 설화의 공통점과 차이점을 비교 분석하여 그 특징에 대해 논의하고자 한다.[16]

2. <　　팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>의 전승 양상과 유형 분류

<콩쥐 팥쥐> 설화는 오랜 세월 구전되어 오면서 고소설로 작품화되거나 또는 동화로 정착하여 오늘날에도 많이 읽혀지는 한국의 대표적인 계모설화이다.[17] 그런데 지금까지 <콩쥐 팥쥐>와 유사한 이름으로 전승되고 있는 계모설화는 모두 27편이다.[18] 그 목록은 다음과 같다.

<표1> <콩쥐 팥쥐> 설화 목록

	제보자	제목	지역	과제
1	이순희	<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 1-4』, 한국정신문화연구원, 2002, 785쪽	경기도 남양주군	밭매기, 강피 찌기, 독에 물 채우기
2	오수영	<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 1-9』, 한국정신문화연구원, 2002, 246쪽	경기도 용인군	밭매기, 밭 갈기, 독에 물 채우기, 벼 찧기, 밥하기
3	권은순	<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 1-9』, 한국정신문화연구원, 2002, 46쪽	경기도 용인군	밭매기, 조 찌기, 벼 찌기, 독에 물 채우기, 밥하기
4	최판순	<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 5-1』, 한국정신문화연구원, 2002, 268쪽	전북 남원군	삼 삼기, 물 길어 넣기, 조 찧기,

Bawang Merah Bawang Putih", The Messenger』 Volume V Nomor 2, 2013,

13) 한국인 유학생에 의한 학부 졸업 논문이 두 편 있다. Kim Kiin, "Kajian Bandingan Dongeng *Bawang Merah Bawang Putih* dari Indonesia dan Dongeng *Kong-Jui Pat-Jui* dari Korea Selatan", Universitas Pendidikan Indonesia, 2015. Hyon Ye Jin, "Motif Cerita Dalam Dongeng *Bawang Merah Bawang Putih* dari Indonesia dan Dongeng *Kong-Jui Pat-Jui* dari Korea", Indonesia University, 2017.

14) 유형(type)과 각편(version)의 개념에 관해서는 조동일, 『구비문학의 세계』, 교보문고, 2011, 132쪽 참조.

15) 김헌선, 『설화연구방법의 통일성과 다양성』, 보고사, 2016, 19쪽.

16) 자자와는 <Kajong and Haloek>을 인도네시아의 <신데렐라> 유형 설화로 간주하고 이 설화의 특성을 인도네시아 지역의 특성으로 설명하고 있다. 그러나 조사 결과, 인도네시아에는 이러한 설화가 실제로 전해지지 않고 있어 재검토가 요구된다. 자자와, 앞의 논문, 33쪽 참조.

17) 박연숙, 앞의 논문, p.67.

18) 김혜정은 <콩쥐 팥쥐>와 유사한 이름으로 지금까지 전해지고 있는 자료는 모두 31편이지만, 22편만을 <신데렐라> 유형 설화에 해당한다고 하면서 이들만을 <콩쥐 팥쥐> 설화로 간주하였다. 김혜정, 앞의 논문, pp.19~20. 그런데 자자와는 <신데렐라> 유형 설화에는 ① 불행한 (여)주인공 ② 조력자 ③ 잃어버린 신발 ④ 신발 시험 ⑤ 행복한 결말 이라는 화소가 있어야 한다고 하면서, 16편만을 이들만을 <콩쥐 팥쥐> 설화로 간주하였다. 자자와, 앞의 논문, p.25. 이처럼 두 연구자는 <콩쥐 팥쥐>와 유사한 이름으로 전승되고 있는 설화 중 <신데렐라> 유형만을 <콩쥐 팥쥐> 설화로 간주하고 있는데, 본고에서는 계모설화에 해당하는 27편을 <콩쥐 팥쥐> 설화로 보고자 한다.

5		<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 5-1』, 한국정신문화연구원, 2002, 361쪽	전북 남원군	독에 물 채우기
6	김현녀	<콩조지 팥조지>, 『한국구비문학대계 5-2』, 한국정신문화연구원, 2002, 538쪽	전북 완주군	밭매기, 삼 삼기, 항아리에 물 채우기, 밥 짓기, 나락 찧어놓기
7	혼안요	<콩대기와 팥대기(2)>, 『한국구비문학대계 6-10』, 한국정신문화연구원, 2002, 201쪽	전남 화순군	항아리에 물 채우기
8	주임선	<콩남이와 팥남이>, 『한국구비문학대계 7-16』, 한국정신문화연구원, 2002, 111쪽	경국 선산군	밥 얻어 오기, 삼 삼기
9	설삼출	<콩쥐 팥쥐>, 『한국구비문학대계 8-8』, 한국정신문화연구원, 2002, 102쪽	경남 밀양시	밭매기, 베 짜기, 벼 말리기
10	윤추월	<백설공 이야기>, 『한국구비문학대계 9-3』, 한국정신문화연구원, 2002, 684쪽	제주도 서귀포시	항아리에 물 채우기
11	원외범(외 14명)	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 1권』, 평민사, 1987, 133쪽	평북	밭매기, 베 짜기, 설거지하기, 재 담기, 물을 길어 넣기, 강피 찌기
12	조재기	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 3권』, 평민사, 1988, 251쪽	평북 평산군	밭매기, 베 짜기, 방 청소하기, 아궁이의 재 닦기, 독에 물 채우기, 벼 찧기
13	성윤옥	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 6권』, 평민사, 1990, 307쪽	충남 연기군	밭매기, 항아리에 물 채우기, 나락 찧기, 베 짜기
14	이씨, 최씨	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 7권』, 평민사, 1990, 263쪽	전북 정읍, 순창	밭매기, 베 짜기, 삼 삼기, 모시 삼기, 집안 청소하기, 재 치우기, 독에 물 채우기, 나락 찧기, 저녁 밥 짓기
15	박형중	<콩쥐와 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 9권』, 평민사,1992, 71쪽	전남 영광군	삼 삼기, 모시 삼기, 나락 찧기, 항아리에 물 채우기, 밥 짓기, 재 담기
16	김내보	<콩쟁이 폍쟁이>, 『임석재전집 한국구전설화 9권』, 평민사, 1992, 261쪽	제주도 남제주군	물 길어 오기, 삼 삼기
17	김여사	<콩쟁이 폍쟁이>, 『임석재전집 한국구전설화 9권』, 평민사, 1992, 262쪽	제주도 남제주군	항아리에 물 채우기, 지장 까기
18	임여사	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 10권』, 평민사, 1993, 301쪽	경남 밀양시	밭매기, 베 짜기, 벼 찧기, 항아리에 물 채우기, 아궁이 재 치우기
19	나말순	<콩쥐 팥쥐>, 『임석재전집 한국구전설화 11권』, 평민사, 1993, 57쪽	경남 창녕군	밭매기, 베 짜기, 겉피 찧기
20	권씨	<콩례와 팥례>,『한국의 민담』(임동권), 서문당, 1972, 241쪽	경북 안동군	밭매기
21	이화선	<콩쟁이와 팥쟁이>,『남국의 설』(진성기), 일지사, 1974, 124~126쪽	제주도 제주시	항아리에 물 채우기, 기장 쌀 찧기, 삼 짜기
22	김영아	<콩의애기 풋의애기>,『제주민담』(용), 제주문화 ,1996, 91~97쪽	제주도 제주시	항아리에 물 채우기, 피 널어 말리기, 삼 짜기
23	최순애	<콩대기와	전남	-

		(1)>,『한국구비문학대계』6 -10, 한국정신문화연구원, 2002, 200 ~201쪽	화순군	
24	윤복열	<콩단이와 팥단이와 호랑이>,『한국구비문학대계』715, 한국정신문화연구원, 2002, 481~483쪽	경북 구미시 선산군	-
25	이종성	<콩쥐 팥쥐와 호랑이>,『한국민속종합조사보고』제 4책, 문화공보부 문화재리국, 1974, 698~699쪽	경북 안동군	집 보기
26	김국선	<팥조시와 계모>,『한국구비문학대계』 76, 한국정신문화연구원, 2002, 196~199쪽	경북 영덕군	참나물 구해 오기
27	한경순	<콩쥐 팥쥐>,『한국구전설화』10, 평민사, 1993, 298~301쪽	경남 밀양시	상추 뜯어 오기

그런데 이들 27편의 각편은 계모설화라는 점에서 공통점을 지니지만 내용상 차이를 보이고 있어 크게 세 가지 유형으로 나뉜다. <신데렐라> 유형 설화(각편 1~22), <해와 달이 된 오누이> 유형 설화(각편 23~25), <반반버들잎 초공시와 엽엽이> 유형 설화(각편 26~27)[19] 등이다. 따라서 <콩쥐 팥쥐> 설화 중 지금까지 가장 많이 전승되고 있는 설화는 <신데렐라> 유형 설화임을 알 수 있다.

한편, <바왕메라 바왕푸티>는 인도네시아 전국에서 전승되고 있는 인도네시아의 대표적인 계모설화이다. 이 설화는 바왕메라(셜롯[20])와 바왕푸티(마늘)라는 이름을 가진 두 자매와 계모에 대한 이야기를 들려주고 있다. 그런데 셜롯과 마늘은 인도네시아의 거의 모든 음식에 양념으로 사용되고 있는 농산물이다. 이 작품이 인도네시아인에게 친숙한 농산물을 주인공의 이름으로 택하고 있는 것은 이 설화의 배경인 인도네시아가 농경사회였기 때문일 것이다.[21]

그런데 인도네시아에는 이와 유사한 이름의 각편들이 전승되고 있다. 지금까지 전승되고 있는 <바왕메라 바왕푸티>의 각편은 모두 26편이다. 그 목록은 다음과 같다.[22]

<표2> <바왕메라 바왕푸티> 설화 목록

번호	저자	제목	지역	과제
1	S. Luinenburg (1904년)	<Bawang Abang en Poetih> (바왕아방과 푸티, 네덜란드어)	자바	물건을 가져가기
2	I Gusti Putu Gede Dendi (1915년)	<I Bawang dan I Kesuma> (이 바왕과 이 꼬수마, 발리어)	발리	쌀 찧기, 쌀 자르기, 쌀 마르기, 쌀 가져오기, 쌀 선별하기, 쌀 씻기
3	Raden Sastraprawira (1917년)	<Bijoeng Koewalon> (계모, 자바어)	불명	집안 일 하기
4	A.B-H (1924년)	<Bawang Poetih en Bawang Merah> (바왕푸티와 바왕메라,	인도네시아	집안 일 하기

19) < 초공시와 엽엽이> 유형 설화에 대한 자세한 설명은 김헌선, 앞의 책, 271~293쪽 참조.
20) 셜롯(shallot)은 양파의 변종으로 마늘같이 막질의 껍질로 싸여 있다. 셜롯의 크기는 양파보다 작고 마늘과 비슷하다.
21) 이와 같은 사실은 한국, 중국, 일본의 신데렐라 유형 설화와 유사하다.
22) 무르티가 작성한 각편 목록(1~22)에 최근 발굴한 4개의 각편(23~26)을 추가하였다. 그런데 무르티가 발굴한 각편 22편은 현재 구할 수 없어서 관련된 내용은 그의 책에 소개된 내용을 참고로 하였다.

		)		
5	Van Der Horst - van Doorn (1929년)	<Bij Njai Boeto Idjo> (냐이 부토 이조, 네덜라드어)	네덜란드령 동인도	집안 일 하기, 빨래하기
6	Man-Sonius (1935년과 1936년)	<Bawang Poetih> (바왕푸티, 네덜란드어)	불명	빨래하기
7	Man-Sonius (1947년)	<Bawang Poetih> (바왕푸티, 네덜란드어)	불명	빨래하기
8	R.S. Roekijah (1960년)	<Bawang Habang dan Bawang Putih> (바왕아방과 바왕푸티)	남쪽 칼리만탄	채소 따기, 쌀 마르기, 쌀 찧기, 쌀 키질하기, 쌀 씻기, 밥하기
9	미상 (1960년)	<Bawang Putih dan Bawang Merah> (바왕푸티와 바왕메라)	불명	바닥 쓸기, 밥하기, 빨래하기, 설거지하기
10	Soerjosoesanto (1963년)	<Bawang Putih dan Bawang Merah> (바왕푸티와 바왕메라)	자바	빨래하기, 밥하기, 바닥 쓸기
11	I Gusti Ngurah Bagus (1968년)	<Si Bawang Merah dan Si Bawang Putih> (바왕메라와 바왕푸티)	발리	쌀 찧기
12	Ny. Husein Djajadiningrat (1971년)	<Nini Buto Ijo> (냐이 부토 이조)	불명	빨래하기
13	Marguerite Siek (1978년과 1994년)	<Bawang Putih dan Bawang Merah> (바왕푸티와 바왕메라, 영어)	불명	밥하기, 빨래하기, 집 청소하기, 마당 쓸기, 가축 먹여주기
14	Mohd. Firdaus Husin (1974년)	<Bawang Putih> (바왕푸티)	불명	쌀 및 고구마 가져가기
15	Soemiati Soetjipto (1975년)	<Bawang Putih dan Bawang Merah> (바왕푸티와 바왕메라)	불명	빨래하기, 집안 일하기
16	K. Usman (1908년과 1985년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라와 바왕푸티)	인도네시아	빨래하기, 채소 따기, 밥하기
17	Surasdi (1986년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라와 바왕푸티)	불명	빨래하기, 코코넛 껍질 씻기
18	Tino Sidin (1986년)	<Bawang Putih Bawang Merah> (바왕푸티 바왕메라)	불명	쌀 찧기, 밥하기, 빨래하기, 마당 쓸기, 목욕통 채우기
19	Indra Press (1988년)	<Bawang Merah Bawang Puti>h (바왕메라 바왕푸티)	불명	빨래하기, 밥하기, 소떼 몰기, 잡초 뽑기
20	Hanni H.S. (1990년)	<Bawang Merah Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	불명	빨래하기, 침대 정리하기, 목욕통 채우기, 밥하기, 바닥 쓸기, 장보기
21	Notosiswoyo (1991년)	<Bawang Putih Bawang Merah - Keluruhan Budi Membawa	불명	바닥 쓸기, 물 가져오기, 닭장 및 오리장 씻기, 설거지, 빨래하기,

		Kebahagiaan Hidup> (바왕메라 - 좋은 행실은 행복을 가져 온다)		쌀 찧기, 돈 보내기
22	Sudiati-Sujiati (1994년)	<Bawang Putih Bawang Merah> (바왕푸티 바왕메라)	자바	빨래하기
23	K. Usman (2008년)	<Bawang Merah Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	자바	빨래하기, 채소 따기, 밥하기
24	Lintang Pandu Pratiwi (2015년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라와 바왕푸티)	불명	설거지하기, 재 닦기, 땔나무 구하기, 빨래하기
25	Lilis Hu (2016년)	<Bawang Merah Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	수마트라	집안 일하기, 빨래하기
26	Dian K. (2016년과 2017년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	자바	빨래하기, 바닥 쓸기
27	Aryasatya (2017년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	불명	물 가져오기, 땔나무 구하기, 밥하기, 닭을 먹여주기, 집 청소하기, 쓰레기를 처리하기, 빨래하기
28	Tim Kreatif Lintas (2017년)	<Bawang Merah dan Bawang Putih> (바왕메라 바왕푸티)	불명	물 가져오기, 땔나무 구하기, 밥하기, 닭을 먹여주기, 집 청소하기, 쓰레기를 처리하기, 빨래하기

이상 28편의 각편은 크게 두 유형으로 나눌 수 있다. 두 유형은 <신데렐라> 유형 설화(7편)와 <친절한 여자와 불친절한 여자> 유형 설화(21편)이다.[23] <신데렐라> 유형보다 <친절한 여자와 불친절한 여자> 유형이 훨씬 많이 전승되고 있음을 알 수 있겠다.

3. < 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>의 주인공 이름과 과제 비교

3.1. 주인공의 이름 비교

<콩쥐 팥쥐>의 주요 등장인물은 콩쥐와 팥쥐이다. 이들의 이름에 한국의 주요 농산물인 콩과 팥을 사용한 것은 설화 배경인 한국 사회가 농경사회였음을 보여준다. 콩은 한국 사람들이 오래전부터 재배해 온 농작물 중의 하나이다. 언제부터 재배하였는지 분명하지 않으나 약 3,000년 전부터 한반도에서 재배된 흔적이 있다고 한다.[24] 콩은 건강에 좋기 때문에 두부, 콩나물, 된장, 두황, 고추장, 담북장, 콩잎 김치, 두유 등을 만들 때 많이 사용한다.[25] 팥 역시 한국의 중요 농산물 중의 하나인데, 팥이 한반도에 언제 들어왔는지는 확실하지 않다.[26] 한국뿐만 아니라 동아시아에서 팥은 음식으로뿐만 아니라 귀신을 막는 데에도 사용된다는 점에서 흥미를 끈다. 따라서 팥은 농경사회의 음식문화뿐만 아니라 관습과도 관련되어 있는 농산물이기도 하다.[27] 이처럼 콩과 팥은 한국의 주요 농산물이기에 한국의 속담에도 많이 나타난다.[28]

23) 역시 <바왕메라 바왕푸티> 설화 22개의 각편을 이와 같이 두 유형으로 구분하고 있다. 무르티, 앞의 책, 99쪽.

24) , 「우리나라 콩의 역사」, 『한국콩연구회소식』, 제324집, 2005, 6-9쪽.

25) 농촌진흥원 농업생명공학연구원, 『콩』, 농촌진흥청농업진흥청, 2006, 34-38쪽.

26) http://www.nongsaro.go.kr/portal/ps/psb/psbk/kidofcomdtyDtl.ps;jsessionid=LH2YdDcxGiOlFkewhMl7oMR2EDKzgawxQuhc17uat9aEcT4fMvGegHx38bHk7rrs.nongsaro-web_servlet_engine1?menuId=PS00067&kidofcomdtyNo=30322

(1)　 났네 팥 났네 한다.
(2) 콩도 닷 말, 팥도 닷 말.
(3) 남의 밥에 있는 콩이 더 굵어 보인다.
(4) 콩 심으라 팥 심으라 한다.
(5) 콩 심은 데 콩 나고, 팥 심은 데 팥 난다.
(6) 콩으로 메주를 쑨다고 해도 곧이 안 듣는다.
(7) 콩을 팥이라 해도 곧이 듣는다.
(8) 콩이야 팥이야 한다.
(9) 콩죽은 내가 먹고, 배는 남이 앓는다.
(10) 콩팔칠팔한다.
(11) 팥으로 메주를 쑨대도 곧이 듣는다.
(12) 비둘기는 콩밭에만 마음이 있다.
(13) 콩 한 쪽이라도 나누어 먹는다.
(14) 번갯불에 콩 볶아 먹는다.
(15) 볶은 콩에서 싹이 날까?
(16) 콩 볶아 먹다가 가마솥 터뜨린다.
(17) 빌어먹는 놈이 콩밥을 싫다 할까?
(18) 가물에 콩 나듯.
(19) 개가 콩엿 사먹고 버드나무에 올라가겠다.
(20) 콩밭에 가서 두부 찾는다.
(21) 콩밭에 서슬 치겠다.
(22) 콩죽은 내가 먹고 배는 남이 앓는다.
(23)　콩 팔러 갔다.

이처럼 콩과 팥은 한국의 속담에 대단히 많이 등장하고 있다. 그만큼 콩과 팥은 한국의 중요 농산물로서 한국인의 삶과 밀접하게 연관되어 있음을 보여준다고 하겠다. 그런데 두 농산물은 속담에서 다양한 의미로 사용되기도 하는데, 여기에서 당대 한국 사회가 지닌 농경문화의 특성을 짐작할 수 있게 된다.

<바왕메라 바왕푸티>의 주요 등장인물은 바왕메라(셜롯)와 바왕푸티(마늘)이다. 셜롯은 4천 년 전에도 농작물로 기록되었다.[29] 그렇지만 인도네시아에 언제부터 들어왔는지 이에 대한 기록은 없다. 인도네시아에서는 셜롯을 음식의 양념을 만들 때 많이 사용한다. 그리고 셜롯을 많이 먹으면 건강해진다고 해서 약으로도 사용하고 있다.[30] 마늘은 4천 년 전부터 농작물로 재배되었으며, 19세기에 인도네시아에 들어왔다는 기록이 있다.[31] 셜롯과 마늘이 인도네시아에 언제 들어왔는지를 알면 <바왕메라 바왕푸티>라는 설화가 언제 생겼는지를 추측할 수 있을 것이다. 마늘이 19세기 때 들어왔으므로 <바왕메라 바왕푸티> 설화는 19기 이후에 나타났을 것이다.[32]

---

27) 농업생명공학연구원, 『팥』, 농촌진흥청농업진흥청, 2006, 3-4쪽.
28) (가), (카)는 『우리말 절대지식』 480, 495쪽에 실려 있고 (나), (다), (라), (마, (바), (사, (아), (자), (카)는 『한국 속담집』 294, 295, 301쪽에 실려 있다
29) Ir Rahmat Rukmana, *Bawang Merah*, Kanisius, 1994, p.11 참조.
30) Budi Samadi, Bambang Cahyono, *Bawang Merah Intensifikasi Usaha Tani*, Kanisius, 2005, p.10 참조.
31) Ir Rahmat Rukmana, *Budidaya Bawang Putih*, Kanisius, 1995, p.11-12 참조.
32) <바왕메라 바왕푸티> 구비설화가 언제 나타났는지 정확하게 알 수 없지만 기록 설화는 20세기에 나타났다. 네덜란드어

그런데 인도네시아 속담 중 셜롯과 마늘과 관련된 속담은 별로 없다. “자신의 행위 때문에 불행하게 된다(*rusak bawang ditimpa jambak*)”는 속담이 있을 뿐이다. 그런데 속담 내용을 보면 이것은 <바왕메라 바왕푸티> 설화의 주제와 유사하다. 설화와 속담 모두 행실의 중요성을 강조하고 있는 것이다. 이것은 인도네시아 사회의 문화와도 밀접한 관련이 있을 터인데, 이에 대해서는 보다 많은 조사가 필요하다고 하겠다.

이처럼 <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>는 주요 등장인물의 이름을 한국과 인도네시아의 중요한 농산물 이름으로 하면서, 당시의 한국과 인도네시아가 농경사회였음을 보여주고 있다. 그리고 속담을 통해서는 농산물과 관련하여 한국과 인도네시아 문화의 특징을 보여줌으로써 그 차이를 드러내기도 한다.

3.2 부여된 과제

<콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티> 설화에는 주인공이 계모로부터 과제를 부여 받는다. 그런데 그 과제의 내용은 한국과 인도네시아 문화의 공통점과 차이점을 보여주기도 한다. 따라서 여기에서는 두 설화에 나타난 과제의 내용과 그 성격에 대해 살펴보고자 한다.

<표 4> <콩쥐팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티> 주인공에게 부여된 과제 비교

< >	<바왕메라 바왕푸티>
1. 항아리에 물 채우기: 17편	1. 빨래하기: 19편
2. 밭매기: 13 편	2. 밥하기: 11 편
3. 삼 삼기: 8편	3. 벼 찧기: 5 편
4. 밥하기: 7편	4. 바닥 쓸기: 5 편
5. 베 짜기: 6편	5. 집안 일 하기: 3 편
6. 벼 찧기: 5편	6. 채소 따기: 3 편
7. 나락 찧어놓기: 4편	7. 설거지하기: 3 편
8. 재 닦기: 4편	8. 집 청소하기: 3 편
9. 강피 찌기: 3편	9. 가축 먹여주기: 3 편
10. 조 찧기: 2편	10. 물 가져오기: 3 편
11. 방 청소하기: 2편	11. 땔나무 구하기: 3 편
12. 모시 삼기: 2 편	12. 벼 마르기: 2 편
13. 물 길어 넣기: 1 편	13. 쌀 씻기: 2 편
14. 밥 얻어 오기: 1 편	14. 마당 쓸기: 2 편
15. 벼 말리기: 1 편	15. 집안 일하기: 2 편
16. 설거지하기: 1 편	16. 목욕통 채우기: 2 편
17. 재 담기: 1 편	17. 쓰레기를 처리하기: 2 편
18. 지장까기: 1 편	18. 물건을 가져가기: 1 편
19. 겉피 찧기: 1 편	19. 벼 자르기: 1 편
20. 기장 쌀 찧기: 1 편	20. 쌀 가져오기: 1 편
21. 피 널어 말리기: 1편	21. 벼 선별하기: 1 편
22. 집 보기: 1편	22. 벼 키질하기: 1편
23. 참나물 구해 오기: 1편	23. 쌀 및 고구마 가져가기: 1 편

처음 나타났다가 이후 인도네시아어로 출판되었다. 그렇지만 20세기 초 <신데렐라> 설화 번역판이 인도네시아에서 출판되었으나 <바왕메라 바왕푸티> 설화의 영향을 받아서 <신데렐라> 주인공이 계모한테 체벌을 받는 것으로 설화의 내용이 변했다고 한다. , 앞의 책, 74-76쪽.

24. 뜯어 오기: 1편	24. 코코넛 껍질 씻기: 1 편 25. 소떼 몰기: 1 편 26. 잡초 뽑기: 1 편 27. 침대 정리하기: 1 편 28. 장 보기: 1 편 29. 닭장 및 오리장 씻기: 1 편 30. 돈 보내기: 1 편 31. 재 닦기:1 편

< >에서는 항아리에 물 채우기(17편), 밭매기(13 편), 삼 삼기(8편), 밥하기(7편), 그리고 베 짜기(6편)가 제일 많이 나온다. 항아리에 물 채우기가 제일 많은 것은 그만큼 물이 중요하기 때문일 것이다. 사람은 마실 때, 씻을 때, 농사 때 등 물이 필요해서 한 집안에 물이 없으면 안 된다. 두 번째 많이 나온 과제가 밭매기이다. 밭매기는 농업 사회임을 보여준다. 밭에서 자라는 풀을 매야 식물이 잘 자랄 수 있다. 그래서 밭매기를 자주 해야 한다. 이러한 과제를 보면 한국 농경사회에서 여성들이 어떠한 일을 하였는지 알 수 있다.

특히 삼 삼기와 베 짜기는 여성들이 해야 하는 일이다. 여자들은 집안사람들의 옷을 만들기 위해 베 짜기와 삼 삼기를 많이 했다. 이처럼 <콩쥐 팥쥐>는 이와 같은 과제를 통해 한국 농경사회의 모습을 잘 보여주고 있는 것이다. 그런데 문제는 이러한 과제가 대부분 황당하다는 데 있다. 깨진 항아리에 물 채우기나 나무 호미로 밭매기 등은 특히 그러하다. 이것은 계모의 악독함을 드러냄과 동시에 이야기의 흥미를 위한 이야기꾼의 의도에서 비롯되었을 것이다.

한편, <바왕메라 바왕푸티>에는 빨래하기(19편), 밥하기(11 편), 쌀 찧기(5 편), 그리고 바닥 쓸기 (5 편)가 제일 많이 나온다. 빨래하기가 제일 많이 나오는 이유는 빨래가 힘든 일이기 때문이다. 보통 인도네시아 사람들은 가까운 강에 가서 빨래를 하는데, 인도네시아 강물은 강하게 흐르기 때문에 잘못하면 물에 빠져서 죽을 수도 있기 때문이다, 그리고 밥하기, 쌀 찧기, 바닥 쓸기 등의 현실적인 과제가 있는데, 이는 <콩쥐 팥쥐>의 비현실적인 과제와 큰 차이를 보여주고 있다. 단, <바왕메라 바왕푸티>는 이러한 일을 바왕푸티만 하게 함으로써 계모의 악독함을 보여준다는 점에서 공통점을 보이고 있다.

4. 결론

본고에서는 <콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>를 비교함으로써 한국과 인도네시아 설화의 특성을 밝혀보고자 하였다. 이를 위해 두 설화의 전승 양상을 살펴보고 이를 유형 분류한 후, 대표적인 하위 유형의 설화군을 비교함으로써 계모설화로서의 공통점과 차이점에 대하여 논의하였다.

<콩쥐 팥쥐>와 유사한 이름으로 지금까지 전승되고 있는 계모설화는 모두 27편이며, 이것은 크게 세 가지 유형으로 분류된다. 그리고 <바왕메라 바왕푸티>는 총 28편으로서 두 가지 유형으로 분류된다. 그런데 <콩쥐 팥쥐>의 경우에는 <신데렐라> 유형 설화가 다른 유형 설화에 비해 훨씬 많으며, <바왕메라 바왕푸티>의 경우에는 <친절한 여자와 불친절한 여자> 유형의 설화가 <신데렐라> 유형 설화보다 훨씬 많음을 알 수 있었다.

<콩쥐 팥쥐>와 <바왕메라 바왕푸티>는 주요 등장인물의 이름을 한국과 인도네시아의 중요한 농산물 이름으로 하면서, 당시의 한국과 인도네시아가 농경사회였음을 보여주고 있다. 그리고 속담을 통해서는 농산물과 관련하여 한국과 인도네시아 문화의 특징을 보여줌으로써 그 차이를 드러내기도 한다. 또한 한국과 인도네시아 설화에 나타난 과제를 통해서도 두 설화 모두 한국과 인도네시아 문화의 공통점과 차이점을 보여주고 있다.

아스카시대 일본 팔각왕릉의 성격

-그 탄생과 소멸의 비밀-

李東植

(韓國 東大門文化財團)

目 次

1. 아스카시대 일본 왕릉은 8각분
2. 일본 팔각릉의 뿌리
3. 한반도에 많은 팔각조형
4. 서명과 무왕
5. 제명과 사택
6. 왜 팔각인가.
7. 결론

1. 아스카시대 일본 왕릉은 8각분

(1)제명여왕릉도 팔각릉

"나라현 아스카촌의 견우자총(牽牛子塚, 켄고시즈카)고분(7세기 후반)에서, 봉분을 팔각형으로 두르는 응회암 돌깔기가 드러나 이 무덤이 팔각형임이 확인되었다. 9일 아스카촌 교육위에 따르면 (이 무덤은) 석조매장시설의 주위에 돌기둥 같은 것을 나란히 세우고, 분구 표면도 돌로 덮은 특이한 석조고분으로 보인다. **8각형의 봉분은 아스카(飛鳥)시대 천황릉의 특징으로**, (이로써) 천지(天智), 천무(天武) 두 천황의 어머니이며 대규모 토목공사를 좋아했다는 제명(齊明)천황(655~661)이 피장자임이 거의 확정되었다." 2010.9.10 朝日新聞

일본의 천황의 무덤은 원분, 산형(山形), 전방후원분으로 알려져 있다. 제명천황은 2010년

에 8각으로 무덤 둘레를 장식한 이른바 8각분에 묻혀있는 것이 확인되었다. 아스카 시대 다른 왕릉은 어땠는가?

제명천황의 두 아들로 되어 있는 천지(天智)천황(661~672), 천무(天武)천황(672~686)의 능도 팔각형이다. 이 두 천황의 아버지이자 제명천황의 남편인 서명(舒明)천황(629년~641년)도 팔각분이다. 서명천황의 증손에 해당하는 문무(文武)천황의 무덤도 팔각분이다. 정리하면 표와 같다

역대 일본왕	고분의 명칭	주 소
34대 舒明(629~641)	段ノ塚古墳	奈良県桜井市
35대 皇極(642~645)	牽牛子塚古墳	奈良県高市郡明日香村
36대 孝德(645~654)		
37대 斉明(655~661)	牽牛子塚古墳	奈良県高市郡明日香村
38대 天智(661~672)	御廟野古墳	京都市
39대 弘文(672)		
40대 天武(672~686)	野口王墓古墳(合葬陵)	奈良県高市郡明日香村
41대 持統(690~697)	野口王墓古墳(合葬陵)	奈良県高市郡明日香村
草壁皇子	束明神古墳	奈良県高市郡高取町
42대 文武(697~707)	中尾山古墳	奈良県高市郡明日香村

표에서 보듯 일본의 34대 서명에서부터 42대 문무까지가 모두 팔각릉이다.[1] 36대와 39대는 팔각이 아니라 원분이다. 그동안 제명(황극)여왕의 무덤은 팔각인지 아닌지 몰랐는데 팔각으로 판명됨으로써 아스카 시대의 왕들의 무덤이 팔각이었다는 것이 일목요연하게 드러났다. 왜 일본의 왕들은 이때에 무덤을 팔각으로 조성했을까? 그리고 36대와 39대 두 왕은 왜 아닐까? 이런 의문이 제기된다.

(2)팔각릉의 조성은 누가?

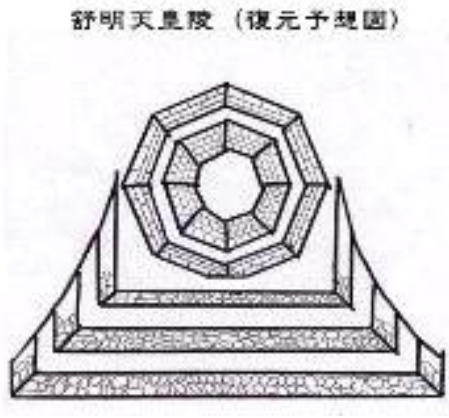
서명(舒明)천황릉

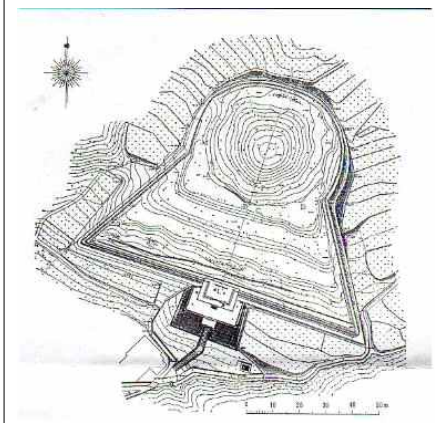
이 무덤형식을 맨처음 쓴 것은 34대 서명왕(천황)이다.[2] 서명(舒明)(629년~641년) 때 신라는 선덕여왕, 백제는 무왕, 고구려는 영류왕이 통치하고 있었다. 그의 능은 나라현(奈良県) 사쿠라이시(桜井市)옷사카(忍阪)에 있는 단노즈카(段ノ塚)고분이다.

서명 13년(641년) 10월 9일 백제궁에서 붕어.
10월18일 궁의 북쪽에 빈궁(殯宮,빈소) 설치.
12월 滑谷間岡(나메하사마노 오카)에 장사지내
2년 후 나라 옷사카(忍阪)의 옷사카노 미사사(押坂陵)에 옮겨 장사
무덤 남북 약 80미터, 동서 약 110미터, 높이 12미터로 당시 최대 규모
밑에는 3단으로 된 네모난 단이 있고 그 위에 다시 2단으로 봉분, 봉분이 팔각

1) 일본에서 '천황'이라는 칭호가 성립된 것은 7세기 후반의 일로 대보율령((大宝律令)에서 「천황(天皇)」이라는 칭호를 법제화하기 직전인 천무천황(天武天皇) 또는 지통 천황(持統天皇)의 시대의 일로 보는 것이 통설이다. 그런 뜻에서 천무천황의 선대는 천황이란 칭호 대신에 왕이란 칭호를 쓰는 것이 정확할 것이다.

2) 八角墳は、舒明天皇の墓から始まっていると考えられ、日本の大王の墓に固有の型式の陵墓が考え出されたと捉えることができる。『위키백과』「八角墳」





서명왕릉(예상도)

서명왕의 직전 33대 추고(推古)여왕은 山田高塚고분(추정)으로 방형, 내지는 장방형. 추고의 남편 30대 민달(敏達)왕은 전방후원분이다. 그 다음 왕인 31대 用明왕은 방분, 그 다음 32대 崇峻도 방분이다. 서명왕에게서 갑자기 팔각분이 만들어진 것이다.

갑자기 새로운 형식의 무덤이 생기면 이것은 흔히 지배층의 계통이 바뀐 것으로 해석한다. 즉 서명왕은 그 전의 왕통과는 다른 세력이고 그가 집권하면서 새로운 형식의 무덤을 썼다는 뜻이다. 그런데 정사『일본서기』에는 왕통의 단절을 시사하는 기록은 없다. 누가 왜 서명의 능을 팔각으로 만들었을까?

제명천황릉

제명여왕은 수수께끼의 인물. 두 번이나 왕이 된 여성.

*37살(630년) 서명왕과 결혼, 48살(641년) 남편 죽어 이듬해 등극(皇極천황).

*645년 乙巳の変(을사의 정변) 아들 中大兄皇子가 궁중 난입, 소가 씨 죽이고 정권탈취.

*친정동생인 경(輕)황자(孝德)에게 양위하고 물러나.

*동생인 효덕왕은 조카인 중대형황자의 등쌀에 10년도 안 돼 화병으로 죽고 다시 왕이 돼(齊明). 35대 皇極(642~645년), 37대 제명(655~661년) 재위, 두 번 왕이 된 역사상 최초의 인물.

그녀의 무덤은 만든 시기로 보면 그의 아들인 천지천황[3]이 주도해서 만들었을 것이다. 천지천황은 왜 어머니의 무덤에 팔각을 채용했을까? 아버지인 서명의 무덤이 처음 팔각으로 만들어진 데 따라 어머니의 무덤에도 팔각의 보호석을 두르게 했을 가능성 있다. 서명과 제명 두 무덤의 팔각형식은 아들과 손자, 증손자에게까지 이어진다.

天智천황릉

제명의 아들인 천지천황의 무덤도 팔각이다. 이 왕은 어머니 제명이 백제에의 부흥군을 보내려다가 갑자기 죽자 다음 왕으로 즉위하지 않고 일종의 대행왕으로서[4] 부흥군을 보내었

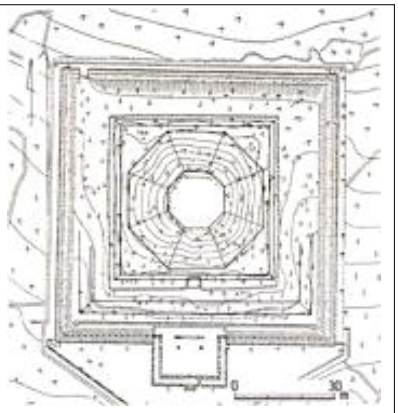
3) 천황이란 호칭은 천무천황부터 쓰기 시작했는데, 일본에서는 현대의 천황들의 무덤을 천지천황의 형식을 따라서 만듦으로서 사실상 천지를 초대 천황으로 생각하고 있다. 그러기에 천지부터 천황의 호칭을 사용하는 것이 자연스럽다.

4) 즉위식을 갖기까지 7년 동안 사실상의 천황이면서도 천황위에 오르지 않고 통치한 것을 흔히 稱制(칭

지만, 이들은 663년 음력 7월 20일에 백강(白江) 어귀에서 나·당 연합군에게 처참하게 궤멸된다.

이 전투에서 패하자 황태자였던 천지는 나당연합군의 침공에 대비하여 한반도를 향한 주요 지점에 변경수비대를 증강하고 봉수를 설치하고 조선식 산성을 축성하였다. 왕이 된 지 7년째인 668년 음력 1월 3일에 비로소 즉위식을 거행하고 3년 후엔 병으로 세상을 떠난다. 천지천황의 무덤도 팔각이다.

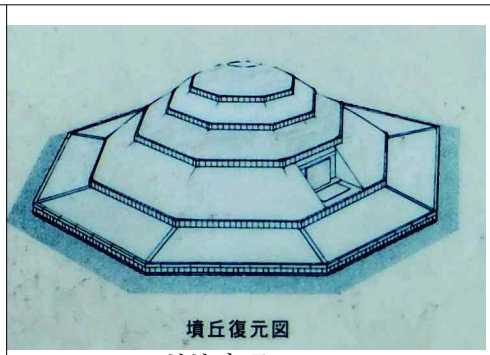
천지천황릉 입구



천지천황릉 구조

천지가 죽은 뒤 그의 아들 弘文이 이어받으려 했으나 천지의 동생인 天武가 무력으로 홍문을 죽이고 왕(천황)이 되었다. 그래서 실제 즉위하지 않은 홍문의 능은 팔각이 아니고 다음 왕인 天武, 그 다음 왕위를 계승한 부인인 持統천황은 팔각릉에 합장돼 있다.

천무천황릉+지통천황릉(합장릉)



봉분의 구조

지통천황에겐 草壁皇子란 아들이 있었으나 일찍 죽었고 손자인 文武천황이 대를 잇는다. 그래도 아들 초벽황자릉은 팔각, 그 아들인 문무천황릉도 팔각이다.

문무천황이 죽고 나서 그 엄마인 元明(707~715년), 누이인 元正(715~724년), 문무의 아들인 (聖武(724~749년), 그 아들인 孝謙(749~770년), 淳仁 등으로 이어지는데, 이들 천황들의 무덤은 산형(山形)이나 원분이다. 그러므로 순수 천황족의 팔각분은 서명과 부인, 그리고 그 아들과 손자. 증손자에 이르는 남자 직계(지통은 남편의 무덤에 합장)만 쓴다. 유일하게 효덕만 팔각이 아니다. 계통상으로는 직계가 아니라 외가여서 팔각을 만들어주지 않은 것인가? 효덕이란 왕의 실체는 모호하다.

제), 그 기간을 칭제기간이라고 부른다.

초벽황자릉 (팔각)

문무천황릉(팔각)

2. 팔각 왕릉의 뿌리

오사카 근처의 거대한 전방후원분을 천황분이라고 알고 있던 일본인들은, 강력한 군주가 일본 전체를 장악하는 7세기 중반 이후 8세기 초까지의 왕(천황)들이 팔각분에 묻혔다는 것을 듣지 못했다. 학계에서도 방분이나 원분의 변형 정도로 설명.[5] 이후 연구본격화.

(1) 불교와의 관련성

불교에서는 八戒, 八正道, 八苦, 八部衆, 八大明王 등 8이 많이 나오며, 석가모니의 일생도 팔상도(八相圖)로 표현하고, 이를 봉안한 전각이 팔상전(八相殿)이다. 興福寺 北円堂이나 法隆寺의 夢殿과 같이 나라시대에 세워진 옛 불교사원에 팔각형의 당(堂)이 곁들여져 있는데. 이러한 팔각의 탑을 의식해서 왕의 유체를 불사리로 보고 보관하는 공양당(供養堂) 성격의 고분을 만들었다는 학설.

이런 팔각 건물은 후대에 세워진 것들이어서 연대가 틀림. 천지 천무, 서명 왕릉의 조영과 이들 팔각원당 창건의 시기를 고려하면 8각원당이 8각릉에 영향을 주었다고는 생각하기 어렵다는 비판 [6]

(2)일본의 전통관념에서 추출

일본의 건국신화 '八尋之殿(야히로노토노)', '팔판경', '팔지경(八咫鏡)', '머리와 꼬리가 각각 여덟 개씩 있는 뱀', '많은 구름(八雲)', '팔중원(八重垣)'... 등등 숫자 8이 나온다. 여기에서 8은 '많다'는 개념이고[7] '많다'는 것은 곧 '번성', '번영'을 의미하기도 한다.

①和田萃(京都教育大名誉教授,古代史) 는「万葉集」에 나오는 침사(枕詞)「やすみ (八隅) しし」에 주목,「팔각형에는 구석구석까지 모두를 통치하겠다는 의미가 있다」「天皇이 앉아있던 高御座(다카미쿠라)도 팔각형, 천황이 생전만이 아니라 사후에도 나라를 다스리겠다는 상징일 것이다」라 추측.

---

5) 일본 고분연구의 최고 권위인 森浩一이 펴낸『天皇陵古墳』(大巧社.1996)에서는 별도의 항목으로 설명하지 않고 각각의 릉을 설명할 때에 형태의 특징만 묘사했다. 御廟野古墳(280쪽) 段ノ塚(328쪽) 참조

6) 網干善教『古墳と古代史』138쪽.1996. 學生社

7) 八 즉 야(や)는 크다는 의미이며, 여기서는 광대한 넓이의 궁궐을 지칭하고 있다. 尋은 원래는 양손을 좌우로 펼친 길이의 단위이다. 중국에서는 8척 또는 7척이라 하여 일정하지 않지만, 일본에서는 曲尺의 6척(약 1.8m)을 말한다.

②千田稔(나라현립 도서정보관장) 은「팔각형은 천황의 권력의 상징으로 팔방위로 세계를 표시하는 도교의 사상을 기포로 해서 천황지도형의 정치의 시대를 보여주고 있다」

일본학자들의 설명을 봐도 일본에는 당시까지 팔각이라는 의장의 선례가 없다. 일본의 전설이나 신화에 나오는 8은 많다는 것을 표시, 팔각이란 형태와 직접 연관이 없다.

(3) 중국과의 관련성

중국의 '천원지방(天圓地方)'의 개념 차용, 천지천황릉이 밑에 기단이 네모이고 그 기단 위에 팔각의 봉분이 있는 것에서 팔각이 원에 가까운, 사실상의 원이기에 천원지방을 의미한다는 주장.

網干善教의 비판

팔각은 원이 아니고 네모(方)의 개념, 황제가 하늘에 제사지내는 곳은 원이고 땅에 제사지내는 곳은 네모이기에 거기에는 팔각이 없다. 다만 당(唐) 長安에 있던 大明宮에 팔각형의 조당(祖堂)이 있었다는 점, 황제가 하늘에 제사를 지내는 경우 원과 네모난 언덕, 팔각의 단을 세우고 있는데 그러기에 일본의 팔각릉의 축조는 중국의 정치사상에서 보는 중앙집권제가 일본에서도 확립됐음을 드러내고 있다

천지(天智) 4년(665)에 당나라에 간 小錦守君大石 등이 그 때 배웠을 것으로 추정. 그러나 이들이 당나라에 가서 본 것은 봉선의식, 무덤에 팔각을 쓰는 것과는 다른 차원.[8)]

白石太一郎의 분석

일본 각지 호족들에 의한 연합정권이 야마토(大和)의 대왕의 밑으로 굴복되어 '천황'이라는 존재가 처음 출현한 때에 팔각형분이 등장했다고 본다. 팔각형무덤을 새로 조성한 인물로 白石은 서명왕의 황태자인 중대형황자로 본다. 반면 제명천황이라고 보기도 한다.[9)] 어쨌든 그 기점은 일본이 중앙집권을 이룩한 때라고 보는 경향. 그 계기를 645년의 대화개신(大化改新)으로 보자는 것.[10)]

새로운 무덤 형식이 곧 새로운 집권세력이나 새로운 체제의 등장을 의미한다면 645년의 대화개신은 분명 기점으로 볼 이유가 있다. 그렇더라도 일본에서는 팔각릉의 조형의 선례가 없다는 점은 분명하다.

3. 한반도에서 많은 팔각조형

팔각으로 조성한 무덤은 한국이나 중국 전체를 뜯어봐도 아무데도 없다. 그러나 고구려 초기의 수도인 국내성 뒷편 환도산성의 궁궐지에 무덤은 아니지만 팔각의 유구가 있다.

---

8) 網干善教『古墳と古代史』140~141쪽. 1996. 學生社

9) 矢澤高太郎『天皇陵の謎』210쪽. 2011.文藝春秋

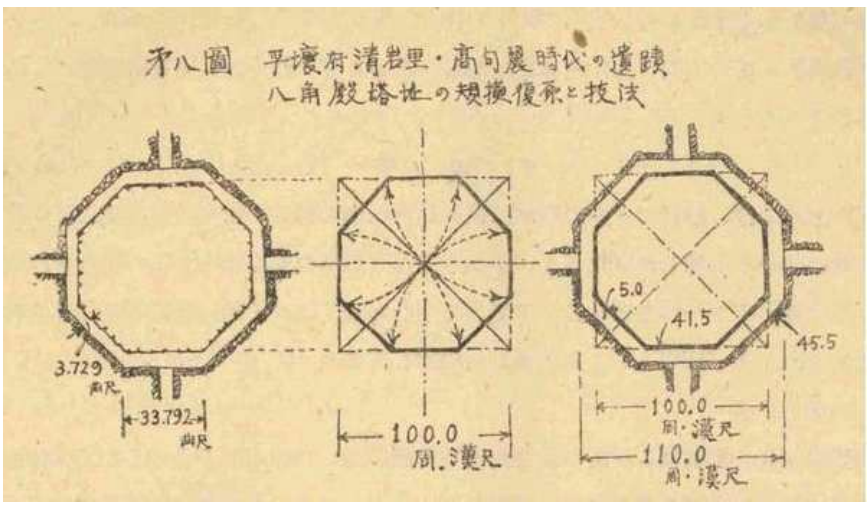
10) "팔각형의 조형은 확실히 불교에도 있다. 그러나 그것은 중국에 있어서 정치, 제의(祭儀)에 깊이 관여되어 있는 유교사상에서 출발해서 불교에도 영향을 주었다고 할 수 있다. 우리 일본에는 대화개신을 계기로 해서 도입되어 율령에 의해 중앙집권의 국가체제가 확립된 천지, 천무 시대에도 고분에 채용되었다고 할 수 있을 것이다" 矢澤高太郎『天皇陵の謎』211쪽. 2011.文藝春秋

팔각건물지 2기는 2001년과 2002년의 전면 발굴조사 때 궁궐지 2단의 남쪽에서 확인되었다. 규모는 길이 12미터, 너비 11.2미터 가량이며 각 면의 길이는 4.2미터정도다. 이 팔각의 주춧돌 바깥으로 다시 팔각모양의 배수구 구조물도 발견되었다. 최광식은 이들 건물지 앞쪽에 중심광장이 마련되어 있어 이곳이 국가의 중요한 의례를 거행한 장소였을 것으로 추정했다[11]. 궁전지 중에서 이들 팔각건물지는 규모도 가장 크고 위치도 궁전의 중심이다.

환도성 안의 건물들은 342년 모용황의 침입 때 환도산성이 불에 타면서 함께 파괴됐다. 그렇다면 이 팔각건물지는 고구려에 불교가 들어오기 이전 시기의 것, 불교와는 관련이 없고, 아마도 고구려의 시조신에 대한 경배장소로 쓰였을 가능성이 높다.

한편 평양과 평양 인근에서는 일제시대에 사찰 유적지에서 잇달아 팔각형 목탑이 있었음을 보여주는 흔적들이 나와 팔각형 목탑지는 고구려 건축을 대표하는 건축유형으로 자리잡게 되었다.[12]

청암리사지(금강사)의 거대한 목탑지는 전형적 고구려양식인 8각형으로, 한 변의 길이가 10.2~10.4m이며, 폭은 24.7m, 7층의 목탑으로 전체 높이가 61.25m에 달하는 큰 탑이었던 것으로 추정되고 있다. 당시 이 탑지를 조사한 일본인 건축가 요네다 미요치(米田美代治)는 고한척을 적용해서 탑의 안쪽 폭을 100자, 바깥쪽 폭을 110자로 추정했고, 다른 건물도 고한척(古漢尺) 100자로 추정하였다. [13]



청암사지의 팔각목탑 실측도/요내다 미요지

11) 최광식, 「한 중 일 고대의 제사제도 비교연구」,『선사와 고대』27輯 / 2007 261쪽. 한국고대학회

해방 이후인 1974년 평양 동명왕릉 부근 정릉사(定陵寺)라는 절터에서, 그리고 1987년에는 황해도 봉산군 토성리에서 한 절터에서 각각 팔각건물지가 발굴되었다. 정릉사는 서기 427년에 고구려의 장수왕이 평양으로 수도를 천도하면서 동명왕릉을 함께 옮기고, 그 명복을 빌기 위해 세운 국가적인 원찰로, 그 한 가운데에 너비가 20미터를 넘는 팔각목탑이 앞뒤의 전각과 함께 세워 있었음이 드러났다.[14]

신라의 수도 경주에 가면 탑동에 나정(蘿井)이란 우물터가 있다. 신라의 시조인 박혁거세가 알에서 태어나 발견된 곳으로 알려져 있는데 나정 안에서 팔각형 건물지가 발굴됐다.
팔각건물지는 평면팔각형이며 기단 한 변이 8m 내외로, 동-서. 남-북 길이가 약 20m이다. 나정은 사찰건물이 아니고 제사와 관련이 있는 것올 보는데 여기에 팔각형건물을 웅장하게 축조한 것은 신성성과 상징성을 모두 가지고 있다.[15] 이 신궁을 세운 것을 5세기 말로 본다면 그 때 신라인들은 팔각을 하늘과 인간을 연결하는 성스러운 수(聖數)로 믿었다는 뜻.

6세기 중반에 만들어진 경주의 한 사찰에 팔각건물이 있었다. 사적 15호인 경주시 사정동의 흥륜사지의 금당 앞에 8각의 목조쌍탑이 있었다. 건립연대는 선덕여왕 4년인 635년으로 보고 있어서 그 때에도 신라인들에게 팔각에 대한 좋은 관념이 있었음을 알 수 있다. 이것은 4~5세기에 팔각제사지와 탑을 만든 고구려에 비하면 늦은 것이지만 신라에도 이런 관념이 있다는 것이다.

경기도 하남시 이성산성 내에도 8각 건물지와 9각·12각 건물지가 1채씩 있다. 경기도 일대의 산성에서 팔각건물지가 추가로 발견되고 있다. 이천시 사음동과 관고동에 걸쳐 위치하고 있는 해발 394m 雪峰山 정상 부근에는 산성이 축조되어 있는데 장대지 남동쪽의 완경사를 이루는 평탄지에서 8각 제단으로 추정되는 기단유구가 확인되었다. 경기도 안성시 일죽면 금산리 일대에 있는 망이산성에서도 2005년 조사에서 팔각건물지가 나왔다.

지금까지 살펴본 대로 일본에서는 천황릉에 팔각조형이 등장한 것보다 근 70~80년 뒤에 편찬된 『고사기(古事記)』(712년)나『일본서기(日本書紀)』(720년)에 신화나 전설로서 등장하는, '많다'는 뜻의 八(야)을 제외하고는 적어도 일본인들의 무덤이나 그와 유사한 건축에서도 팔각이 등장하는 전례가 없었다. 일본인들은 흔히 법륭사의 동쪽 경내인 동원(東院)에 있는 몽전(夢殿)을 그 선례로 들지만 몽전의 건립연대는 훨씬 떨어진다. 법륭사가 건립된 시기는 607년이지만 몽전의 건립은 서기 739년으로 알려져 있다.[16] 그런데 한국에서는 342년에 불타버린 고구려의 환도산성에서 팔각 건물지 2기가 나온 것을 비롯해서 평양의 팔각 목탑, 이성산성이나 설봉산성, 망이산성 등 수도권의 팔각제사지, 신라 나정의 팔각 건물지 등이 나오고 있는데, 모두가 일본천황의 팔각릉이 나오기 이전 시대의 것들이다. 그렇다면 일본 천황릉의 팔각은 한반도에 그 원류가 있다고 할 수 있다. 더구나 고구려는 장수왕 무덤이나 환도성 앞 무덤군에서 보듯 계단식 무덤을 쓰고 있었고 그런 형식은 한강변에까지 내려와 있다. 일본 천황릉에서 보이는 계단 축조의 형식과 연관이 있지 않을까?

---

12) 이강근, 「고구려팔각건물지에 대한 연구」2005.한국고대학회『선사와 고대』29호. 5쪽
13) 米田美代治지음, 신영훈 역『조선상대건축의 연구』1976. 동산문화사.169쪽~170쪽
14) 일본 교토에 가면 견원폐사지(樫原廢寺趾)가 있는데 그 한가운데에 팔각탑이 세워져 있었다. 고구려와 연결되는 유적이어서 관심을 끌었다.
15) 최광식 상기 논문 267쪽
16) 몽전을 중심으로 한 동원(東院)가람은 성무(聖武)천황 때인 천평(天平)11년(739년) 무렵에 당시 승도(僧都)인 행신(行信)에 의해 옛날 성덕태자의 반구궁(斑鳩宮)이 있던 자리에 성덕태자의 명복을 빌기 위해 만들었다

4. 서명왕과 무왕

중국이나 한국, 일본 세 나라 중에서 가장 먼저 팔각을 쓴 서명왕릉은 누가 만들도록 한 것일까? 『일본서기』를 보면 왕이 죽은 해인 황극 원년 12월에 먼저 활곡강(滑谷岡)에 장사지내고 이듬해 9월에 압판릉(押坂陵)에 다시 장사지냈다고 나온다. 즉 압판릉으로 옮기면서 팔각으로 조성했을 것인데 부인이 왕일 때 조성했다면 생전에 남편으로부터 위촉을 받았거나 아니면 본인이 결정했을 것이다. 그런데 이 서명이란 왕은 즉위과정에서부터 죽을 때까지가 아주 특이하다.

『일본서기』에 따르면 전임 왕인 추고여왕이 재위 36년에 죽을 때에 성덕태자의 아들인 산배대형왕(山背大兄王)이 왕위계승에 가장 유력한 인물이었으나 추고여왕은 유언으로 별 볼일 없는 왕자의 아들인 서명에게 왕위를 주라고 해서, 왕위가 서명에게로 간다. 서명의 재위기간은 13년이었다. 서명은 죽기 2년 전인 639년 7월에 "금년에 대궁(大宮:百濟宮)및 대사(大寺:百濟大寺)를 만들겠다"라고 말하였다. 백제천(百濟川)곁을 궁처로 하였다. 서쪽의 백성은 궁을 짓고, 동쪽의 백성은 절을 지었다. 12월에 백제천 곁에 구중탑(九重塔)을 세웠다. 이듬해 10월에 백제궁으로 옮겼다. 그리고는 1년 후인 10월9일에 천황이 백제궁에서 붕하자 9일 후 궁 북쪽에 빈궁을 설치하고 백제식의 대빈(大殯)을 치렀다.[17]

이 때에 백제는 무왕이 통치하던 때로, 무왕은 신라의 선화공주를 맞아들여 익산에 미륵사를 건립한 것은 유명한데, 재위 42년째인 641년 3월에 죽었고, 그의 맏아들인 의자왕(義慈王, 재위 641~660)이 왕위를 계승하였다.

그런데 2009년에 익산 미륵사의 서탑 지하에서 황금판에 새긴 봉안기가 나왔는데 여기에서 이 탑을 사택덕적이란 백제의 귀족의 딸인 왕비가 시주를 해서 만든 것이고 그 건립연대가 639년임이 밝혀졌다. 공교롭게도 639년이란 해는 일본에서는 서명왕이 백제대사를 세우고 9층의 백제대탑을 세운 해이다. 한국과 일본에서 같은 해에 똑같이 큰 탑을 세운 것이다. 그리고 신기하게도 일본에서 서명왕이 죽은 641년 그 해에 무왕도 죽는다.

그런가하면 『일본서기』에는 서명천황이 죽던 641년에 백제에 대란이 발생한 사실이 백제 사신의 입을 통해 실려 있다. 641년의 대란 결과 많은 왕족과 고관들이 의자왕에 의해 왜국으로 추방된다.

(원년 춘정월) 을유(29일)에 백제에 보낸 사신(百濟使人)인 대인(大仁) 아담련비라부(阿曇連比羅夫)가 축자국(筑紫國)에서 역마(驛馬)를 타고 도착하여 "백제국이 천황이 죽었다는 말을 듣고 조사(弔使)를 보내어 왔습니다....**그 나라는 지금 크게 난리가 났습니다**"라고 말하였다....또한 백제조문사의 겸인(傔人:종자)들이 "작년 11월에 대좌평(大佐平) 지적(智積)이 죽었습니다. 또한 백제의 사신이 곤륜(崐崘)의 사신을 바다에 던져 넣었습니다. 금년 정월에는 **국왕의 어머니(國主母)가 죽고(薨), 제왕자(弟王子)인 교기(翹岐)와 친여동생 4인, 내좌평(內佐平)인 기미(岐味), 그 외에 신분이 높은 인물 40여 명이 섬으로 추방**되었습니다." 라고 말하였다[18]

17) 秋七月, 詔曰, 今年, 造作大宮及大寺. 則以百濟川側爲宮處. 是以, 西民造宮. 東民作寺. 便以書直縣爲大匠
十三年 冬十月己丑朔丁酉,天皇崩于百濟宮.丙午,殯於宮北.是謂百濟大殯『日本書紀』 卷第二十三 舒明天皇

18) 『日本書紀』皇極天皇 元年(642년)條

『삼국사기』백제본기를 보면 무왕이 631년 3월에 죽고 의자왕이 왕이 된다. 백제의 대란은 이즈음에 발생한 것으로 전하고 있다. 『일본서기』는 서명왕이 10월에 죽었다고 한다. 몇 달 간격이지만 한일 두 나라 사서에 두 왕이 각각 같은 해에 죽은 것으로 나오고, 그 즈음 대란이 일어난 것으로 묘사된다. 국왕의 어머니가 죽었다고 하고 동생왕자는 여동생 등과 함께 섬으로 추방되었다고 한다. 추방될만한 섬은 어디인가? 당연히 일본 밖에는 없을 것이다. 이것을 어떻게 보아야 하는가?

5. 제명과 사택

무왕과 서명왕, 의자왕과 제명(황극)왕이 집권하는 630년대에서 670년 사이에 한일 두 나라 역사는 엄청난 요동을 친다.

백제는 641년에 대란이 일어나고 왜국에서는 642년에 여왕(황극)이 즉위한다. 여왕에게는, 아니 그의 남편인 서명에게는 천지, 천무 등 쟁쟁한 아들이 있는데도 『일본서기』에는 이 아들들에 대한 언급은 하나도 없고 서명이 죽자 갑자기 서명의 왕비가 이어받는다. 서명의 아들이 없는 것도 아닌데도 그의 부인이 왕위를 잇는 것은 대단히 부자연스럽다. 그러므로 갑자기 등장한 황극천황(제명천황)은 백제에서는 죽었다고 하지만 실제로는 왜국으로 건너온 무왕의 왕비가 아닐까 추정이 가능하다. 그리고 동생 왕자(弟王子) 교기 일행은 무왕과 왕비의 친아들로서, 그의 어머니를 모시고 일본으로 건너왔다는 가설이 성립된다. 그럴 경우 백제에서 일본으로 건너온 왕비라면 미륵사를 세우는데 큰 시주를 한 사택적덕의 딸일 수밖에 없다. 그것은 무왕의 왕비가 둘이 있었는데, 한 왕비는 의자왕의 어머니(선화공주?)요, 다른 한 쪽은 교기왕자의 어머니이며 사택 씨 집안이라는 얘기이다.

그런데 무왕의 부인인 사택 씨가 그의 아들 교기를 대동하고 대거 일본으로 망명했다 하더라도 어떻게 망명자가 왕이 되어 일본 땅의 지배자가 될 수 있는가 하는 의문이 남는다. 『일본서기』에는 서명이 죽고 곧 황극이 즉위한 것으로 나오지만, 실제로 당시의 통치자는 소아(蘇我)씨였다는 것이 여러 기록으로 입증된다. 황극의 치세 중에는 교기 왕자가 일본에서 소아 씨의 대접을 받는 장면이 여러 번 나온다. 그러다가 드디어「을사의 정변(乙巳の変)」이라는 친위쿠데타가 발생한다. 황극 4년인 645년 6월 황극의 아들 중대형황자가 중신겸족(中臣鎌足)이라는 신하와 함께 소아 씨를 왕의 면전에서 참살하고 정권을 잡는다. 이후 황극왕은 왕위를 친정 동생에게 물려주고 뒤로 물러앉았다고 하는데, 왕이 누가 되던 간에 실권은 쿠데타를 성공시킨 아들 중대형황자와 그의 신하 중신겸족이 잡고 있었음은 두말 할 필요가 없다.

이 사건 이후 권력을 잡은 황극천황의 아들 중대형황자는 외삼촌을 왕으로 추대하고는 소아 씨가 사라진 일본에서 대대적인 개혁을 단행하니, 그것이 곧 대화개신(大化改新)이다. 처음으로 연호인 대화(大化)를 정하여 자신들이 명실공히 대왕임을 과시한다. 주목되는 것은 이들이 쿠데타를 일으킬 때 이들이 한반도에서 건너왔음을 기록한 것이다. 죽기 전 소아입록이 자신을 죽이려는 이유를 묻자 중대형은 “안작진멸천종(鞍作盡滅天宗)”이라고 답한다. ‘안작, 곧 소아입록이 천종의 씨를 다 말렸다’는 뜻이고 자신들이 天宗(천종), 곧 하늘을 이어오는 사람들이라는 것이다. 이 광경을 본 사람이 뛰어나가 외치기를 “韓人殺鞍作臣(한인들이 안작신을 살해했다)”이라고 했다.[19] 이것은 중대형과 그의 어머니 황극, 그리고 아버지인 서명이 왜국사람이 아니고 한반도에서 건너온 사람임을 알려주는 『일본서기』의 비밀증언이다.[20]

---

19) 『일본서기』 황극천황 4년 6월조

20) 이 기록을 면밀히 보면 일본으로 망명한 사택 씨의 아들 교기가 중대형황자라는 이름으로 정권을 잡

이제 우리는 서명시대부터 일본 왕실에 왜 팔각릉이 생겼는지, 그 이유를 알 수 있는 단계에 이르렀다. 무덤양식이 크게 바뀐다는 것은 집권 세력이 바뀌었다는 뜻이기에, 역사적 기록을 표면적으로 보면 아무런 변화가 없지만 자세히 분석해 보니 그 속에 서명으로부터 황극, 중대형황자로 이어지는 군사쿠데타가 있었고 그것으로서 한반도에서 온 세력이 집권했음을 알 수 있는 것이다. 그러기에 새로 집권한 세력이 새로운 무덤양식을 쓴 것으로 보아야 한다. 앞에서 白石太一郎이나 網干善教 등 일본의 대표적인 고분연구가들이 중대형황자나 대화개신을 그 계기, 혹은 주인공으로 보는 것이 이런 흐름을 감안한 목소리일 것이다. 무왕의 왕비나 아들이 일본에 와서 쿠데타로 집권했다는 것을 사실로 인정하지는 않지만 새롭게 생겨난 팔각릉이 곧 이러한 정치적인 변혁을 시사하고 있다고 본 것이다.

6. 왜 팔각릉인가

새로 즉위한 중대형황자 등 집권세력은 집권한지 일주일도 안 되어 신하들을 모두 아스카데라(飛鳥寺)의 서쪽 광장에 마련한 제단 앞에 모아놓고 천명사상에 기초한 서약을 교환하도록 했다.

乙卯(을묘.19일), 천황, 황조모존(皇祖母尊: 퇴위한 황극천황), 황태자는 큰 느티나무 아래에 군신들을 소집하여 맹세를 하게 하였다...'제도(帝道)는 유일하다. 그러하거늘 말세는 요박(澆薄)하여 군신이 질서를 잃었다. 하늘은 내 손을 빌어 포역을 주륙하였다. 지금 다 같이 마음의 성을 표시한다... 황극천황 4년(곧 대화원년) 6월 19일

일본 서명천황릉의 팔각에는 분명히 고구려에서 시작돼 백제와 신라로 이어지는 한반도 팔각의 영향이 있다고 하지 않을 수 없다. 쿠데타로 새로 집권한 세력은 중국에서부터 황제로 등극하는데 필요한 사상적인 제도와 지식은 참조를 했을 것이지만, 중국에서도 무덤에서 팔각을 쓴 사례는 없으므로, 하늘에 대한 구체적 표현과 의미는 한반도에서 널리 고안되고 만들어졌던 팔각의 전통을 되살려낸 것으로 추정하는 것이 보다 자연스럽다고 하겠다.

그런데 학계에서는 백제에는 팔각조형의 전통이 없는 것으로 보고 있다.[21] 경기도 하남의 이성산성의 축조주체를 신라로 보고, 경기도 일대의 산성도 신라인들이 축조한 것으로 보기 때문이다. 그러나 의외로 익산 미륵사지에 가면 팔각조형이 있다. 그 대표적인 것이 석등이다. 우리나라 어디에나 팔각 석등이 많은데 우리는 석등의 원류가 인도나 중국이라고 생각하기 쉽지만 사실은 백제, 그것도 익산의 미륵사지인 것으로 나타나고 있다.[22] 이런 석등이 모두 8각을 기본으로 하고 있다. 미륵사는 백제 무왕과 왕비가 심혈을 기울여 만든 절인데, 여기에서 8각 석등의 기본형이 확립되었다면 왜 미륵사의 석등에 8각의 장식을 썼을까? 이 절을 조성한 무왕과 사택왕비가 부처님의 가르침에 의지해 영원한 생명의 불을 후세에까지 밝히고 싶다는 희망과 염원을 석등의 팔각에 담은 것으로 해석할 수 있는 것이다.

고 집권하는 과정을 묘사하고 있다는 심증을 갖게 한다. 다만 나중에 일본서기를 편찬할 때에 자신들의 뿌리를 백제로부터 원래부터 일본에 있었던 것으로 편입시켜놓는 과정에서, 백제에서 죽은 무왕의 기록을 업고 와서 역사서에 집어넣고 자신들도 새로운 이름으로 신분세탁을 한 것이 아닌가 보여지는 것이다.

21) "현재 드러난 여러 기의 팔각건물지 혹은 제단 중에서 백제의 것이라 분명하게 말할 수 있는 것은 사실 거의 없다고 할 수 있다" 최광식.상기 논문 262쪽

22) 정명호. 1992.『석등』대원사. 8~9쪽 참조

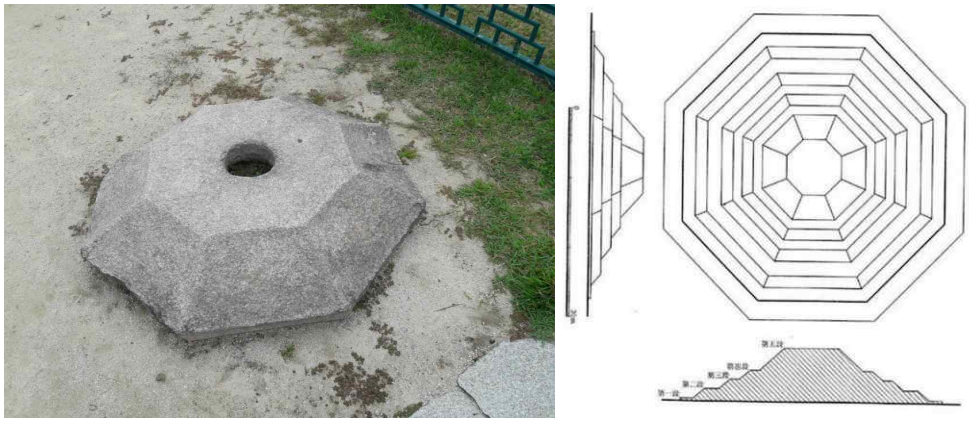


사진 왼쪽은 미륵사 석등의 팔각좌대. 오른쪽은 천무천황의 구조. 두 의장이 신기하게도 같다. 팔각등의 원류가 익산 미륵사지이고 이것을 만든 사람들이 익산에서 간 사람들임을 보여주는 중요한 방증자료이다.

또한 부여에 가면 백제시대의 우물은 팔각으로 돌을 쌓은 것들이 많다. 팔각은 백제인들에게는 곧 평안과 번영을 기원하는 상징물이라 할 수 있다.

7. 결론

그러므로 일본의 아스카 시대 왕(천황)들의 무덤이 팔각이라는 것은, 그 조성주체가 백제인이고 특히 익산을 근거지로 했던 무왕가일 가능성이 높다. 무왕이 죽고 쿠데타에 의해 의자왕에게 밀린 사택 왕비와 그 아들 교기 등이 일본으로 망명해 있다가 645년에 쿠데타를 통해 정권을 잡고는 새로운 개혁을 한다. 그들 새 정권은, 과거 소아씨가 아닌 새로운 왕권을 과시하기 위해 연호를 세우고 대대적인 개혁을 시도한다. 그리고는 자신들의 뿌리인 무왕의 권위를 세우기 위해 무덤을 대대적으로 조성하는데 미륵사지에 처음 조성한 팔각석등의 조형을 살려 기존의 일본식의 방분 위에 팔각의 호석을 씌우는 방식으로 장엄함을 더한다. 그 팔각이야말로 미륵사를 만든 주체들이 일본에서도 연화세계를 사후에도 이어가려는 소망을 담은 것이다....이렇게 풀이할 수 있을 것이다.

그럼 왜 동양 최대의 사찰이라고 할 미륵사의 조성, 장엄한 목탑과 석탑의 조성, 그리고 거기서 멀지 않은 곳에 만든 왕궁의 흔적 등등이 정사인 『삼국사기』에는 나오지 않느냐, 그것이야말로 무왕의 왕후와 왕자 쪽 세력이 몰락해 일본으로 나갔기에 백제의 기록에서 그들의 역사가 삭제되었다는 것이고 그것이야말로 무왕세력의 일본 망명설을 방증하는 것이다.

또 하나. 일본의 서명이 곧 백제의 무왕이라면 서명이 죽기 전에 백제천에 세운 9층 백제탑은 곧 미륵사의 9층탑일 수밖에 없다. 두 나라에서 같은 해에 두 탑을 세울 이유가 없기 때문이다. 그들의 역사에 망명기사는 없지만 정황상 백제 무왕계의 일본망명 가능성을 무시하지 못하는 일본학계에서는 백제대탑을 찾기 위해 많은 노력을 했으나 아직까지 백제대탑을 확실하게 증명할 유적은 나오지 않고 있다.[23] 원래 익산에 있는 탑을 일본에서 헛되이 찾으려는

23) 1997년부터 5년 동안 일본 나라현 사쿠라이시 길비지폐사(吉備池廢寺)에서 발굴조사를 해서 거대한 금당흔적이 발굴되자 일본에서는 이를 백제대사로 보고 있다. 이 절은 서명천황이 죽은 이후 이름이 백제대사에서 고시대사(高市大寺), 대관대사(大官大寺) 등으로 옮겨지고 이름도 바뀌어 마지막에는 대안사(大安寺)가 되었다고 주장한다. 그러나 길비지폐사는 고대 왕실이 위치한 아스카에서 너무 멀리

노력이 아닐까?

어쨌든 639년에 일본에서 만들어진 것으로 기록된 9층 백제대탑이 익산 미륵사의 9층탑이라면 백제궁은 곧 왕궁평의 궁궐이 되는 것이고, 서명천황이 곧 백제 무왕이요, 사택 왕후는 곧 황극(제명)천황인 것이다. 그러면 중대형황자, 곧 천지천황은 교기왕자가 되는 것이요, 중신겸족은 교기 왕자를 도와 이들의 일본정착을 성공시킨 사람으로서 사택지적이 되는 것이다. 백제와 일본의 큰 수수께끼는 이렇게 풀릴 수 있다. 그런데 그것을 감추려고 역사자료를 모으다 보니 우리가 알 수 없는 수수께끼가 많이 노출되고 있는 것이다.

떨어진 곳이며, 아직 사원의 유구도 드러나지 않았고, 기록대로라면 이 폐사지 바로 옆에서 하천의 흔적과 궁궐터, 9층탑의 흔적이 나와야 하지만, 그 흔적도 아직까지는 없다. 말하자면 일본인들이 서명천황 때의 기록을 맞추기 위해 임의로 비정한 것으로밖에 볼 수 없다. 林順治『法隆寺の正體』彩流社 (2013) 181쪽 참조

神籠石式山城의 築造 時期

徐程錫
(韓國 公州大)

PPT 대체 발표

中國 初期 靑銅 容器의 쓰임과 裝飾紋樣의 性格

-二里頭文化 靑銅器를 中心으로-

金炳模

(韓國 東國大)

目 次

Ⅰ. 序論
Ⅱ. 청동 용기류 제작의 기본입장
Ⅲ. 청동 용기류 표면장식의 기본입장과 문양의 종류
Ⅳ. 이리두문화 공간에서의 도철문류 수면문
Ⅴ. 청동 용기류의 사용공간과 표면장식의 성격
Ⅵ. 結論

Ⅰ. 序論

중국 청동기의 기원은 기원전 2000년 이전으로 소급되지만 斝, 爵, 角 등과 같은 청동 용기류의 출현은 기원전 1700년대에 해당하는 이리두유적에서 나타난다.[1)]

상대 조기를 거쳐 중후기에 이르면 청동 용기류의 수량은 물론 표면장식의 면적이나 문양의 종류가 크게 증가하여 초기와는 비교할 수 없을 정도의 변화가 나타나고, 특히 괴수의 얼굴 모습을 한 소위 '도철문'은 가장 핵심적인 위치를 차지하며 이후 중국 문화의 곳곳에 중요한 모티프로서 변용을 지속한다.

하지만 도철문을 포함하여 여러 장식 모티프들의 상징 의미에 관하여는 여전히 『설문해자』, 『좌전』 등 후대 문헌기록 등에 기대어 소급 이해하는 정도이다. 출현 당시의 자료나 사회 현실에 토대하여 그 의미나 성격을 나름대로 천착해가는 입장들은 거의 찾아보기 어렵다.

청동기 문양에 관한 기존연구는 도철문 혹은 도철문과 유사한 수면문이 청동 용기류에서 사용된 것은 이리두문화를 뒤이은 상대 조기의 이리강문화에서 비롯한 것으로 확인하고 있다. 그리고 상호 관련성 연구도 이리강문화에서 출발하고 있다.[2)]

하지만 이리두문화에서 청동 용기류가 제작될 때 모방의 대상으로 삼았던 도기 등에서 이미 세련되고 패턴화 된 형태로 수면문을 사용하고 있었다면, 그리고 도철문류의 수면문이 이후 청동기의 성격을 결정지을 만큼 중요 모티프로서 장기간 변용을 지속해간 것이라면 초기 청동

1) 중국에서 청동 용기류보다 선행하여 출현한 동기는 황하상류 제가문화(기원전 2000년 전후)에서 출토된 홍동 장식품과 수공 공구류 등, 황하 하류의 용산문화에서 출토된 합금 공구류 등이 있고, 이보다 더 시기가 올라가는 것으로는 황하 중류의 앙소문화와 황하 상류의 마가요문화 등에서 출토된 합금 공구류 등이 있다(馬承源, 「中國靑銅藝術總論」, 『中國靑銅器全集』1, 北京, 文物出版社, 1996, 7쪽).

2) 馬承源, 앞의 논문, 10쪽.

용기류의 쓰임이나 문양의 성격과 관련하여 간과할 수 없게 된다.

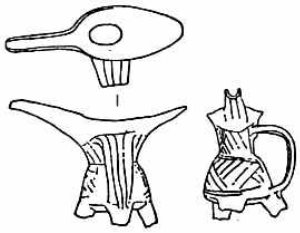
이에 본 연구는 이리두문화의 청동 용기류와 도기가 기본 형태와 표면장식에서 서로 어떠한 입장을 견지하는지, 그리고 도철문류의 수면문이 어떠한 용도로서 사용되고 당시의 사회, 정치적 변화 속에서 청동기는 어떠한 공간에서 어떠한 용도로 쓰였는지를 검토하여 초기 청동 용기류 표면장식의 의미나 성격을 좀 더 구체적으로 파악하고자 한다.

Ⅱ. 용기류 제작의 기본입장

현재까지 발견된 이리두문화 유적은 수십 곳에 이르지만 하남성 언사현 이리두유적이 문화층의 두께나 출토된 유물의 종류와 수량 그리고 기타 기반시설 등에서 가장 풍부하며, 청동기 역시 이 지역에서 가장 집중적으로 출토되고 있다. 연대는 대개 발굴 초기 20여 년간은 夏代 말기로 보는 관점, 商代 조기로 보는 관점, 하대 말과 상대 조기에 걸쳐있다고 보는 관점 등이 제기되었으나[3] 이후로는 하대의 것으로 보는 관점이 주류를 이루고 있다.

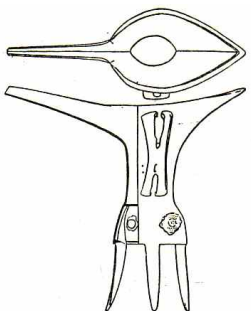
이리두문화유적에서 출토된 청동기는 용기류, 병기류, 장신구류 등이며 용기류의 경우 수집된 것을 포함하여 수십 점으로 매우 적다. 기종 역시 爵, 斝, 盉, 角, 鼎 등으로 후대에 비하여 단순하다. 이 가운데 가장 많은 수를 차지하는 것은 酒器인 銅爵이며『중국청동기전집』에는 총 9점이 소개되어 있다. 9점 가운데 1점을 제외하면 외형에서 陶爵과 거의 차이가 없으며 3개의 다리를 기저부의 외측에 부착시키는 방식도 동일한 것으로 분석되고 있다.[4]

예를 들어 이리두유적 제3구역 2호묘의 경우 도작 1점과 1식 및 2식으로 분류한 동작을 각 1점씩을 출토시키고 있는데 모두 허리부위를 기준으로 器身과 圈足으로 구분되고, 술을 따르기 위해 만들어 놓은 流尾의 형태도 동일하며, 손잡이의 부착 방향도 유미의 단축방향에 위치하고 있다(도1, 도2, 도3).[5] 기신에 부착된 손잡이의 상하 위치도 도작과 1식 동작은 모두 상부는 구연부에, 하부는 圈足 최저부에 부착시켜 동일한 방식으로 하고 있다. 2식 동작의 경우는 상부는



1. 하남 이리두유적 제3구역 2호묘 출토 도작, 하대 만기, 높이 12㎝

도2. 하남 이리두유적 제3구역 2호묘 출토 1식 동작, 높이 14.8㎝



도3. 하남 이리두유적 제3구역 2호묘 출토 2식 동작, 높이 22.4㎝

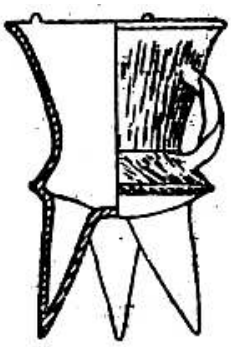
3) 하남 언사현을 중심으로 형성된 이리두유적의 문화지층은 4기로 나누어지고 있다. 각 지층의 시대분기에 대해서는 전체 지층을 早商 시기로 보는 견해, 전체 지층을 夏代 말기로 보는 견해, 1층과 2층은 하대로, 3층과 4층은 조상 시기로 나누어 보는 견해 등이 제기된 바 있다(中國社會科學院考古研究所,『新中國的考古發現和研究』, 北京, 文物出版社, 1984; 吳汝祚, 「關于夏文化及其來源的初步探索」,『文物』78-9).

4) 馬承源, 앞의 논문, 9쪽.

5) 中國社會科學院考古研究所二里頭隊,「1980年秋河南偃師二里頭遺址發掘簡報」,『考古』83-3.

구연부에, 하부는 허리부분에 부착시켜 약간의 차이를 두고 있는데 하남성 전역에서 출토된 동작은 대부분 도작 및 1식 동작과 같이 권족 최저부에 부착시키고 있다.[6]

유미의 형태도 도기와 마찬가지로 모두 한쪽은 좁고 길게, 다른 한쪽은 넓은 타원형의 모양으로 하고, 특히 타원형의 한쪽 부분을 뾰족하게 하여 세부에서도 도기와 거의 구분을 하지 않고 있다. 동작 입구의 평면 형태 역시 도작과 마찬가지로 타원형 형태이고, 3족의 부착 위치도 도기와 마찬가지로 권족 외측에 이루어지고 있다. 이리두유적에서 출토된 도작의 3족 형태는 끝이 뾰족하지 않은 경우도 있고, 길이가 짧은 경우도 있는데 동작 역시 끝이 뾰족하지 않은 경우와 길이가 짧은 경우가 함께 출현하고 있다. 도작과 동작이 함께 출토된 경우는 제6구역 11호묘에서도 확인되는데 손잡이 하부의 위치를 서로 달리한 점을 제외하면 앞서의 경우와 같이 전체 구조와 세부 특징에서 거의 차이가 없다.[7]



도4. 하남 이리두유적 출토 도가, 하대 만기

5. 하남 이리두유적 6구역 9호묘 출토 동가, 높이 30.5㎝

이리두문화에 앞서 출현한 청동 병기 및 공구류가 당시 석재로 만들어진 병기 및 공구류의 형태에 기초하여 제작한 것과 마찬가지로 동작도 당시 도작의 제작법을 근거로 제작을 하고 있는 것이다.

동작에 버금가는 출토 량을 보이는 銅爵의 경우 1960-1964년 이리두유적에서 발굴된 도가와 이리두유적 제6구역 9호묘에서 출토된 동가로써 비교해보면[8], 먼저 전체 구성에서 양자 모두 기신, 권족, 3족의 3부분으로 이루어져 있고 여기에 동일하게 손잡이가 더해져 있다. 손잡이가 부착된 상하 위치를 보면 모두 상부는 구연부 바로 아래에, 하부는 허리부분에 위치시키고, 손잡이 형태도 활 모양으로 동일하다(도4, 도5). 3족의 위치도 둘 다 권족 외측에 부착되고, 끝을 뾰족하게 한 점도 동일하다. 몸통 입구의 평면 형태 역시 모두 원형으로 차이가 없으며, 입구에 부착한 2개의 작은 기둥 역시 위치와 크기에서 차이가 없다. 기타 이리두유적에서 출토된 동가를 포함하여 하남성 鄭州 및 開封 등에서 출토된 동가 역시 이들과 거의 차이가 없다.[9]

銅盉의 경우 이리두유적 제5구역 3호묘에서 출토된 도화와 1987년 이리두유적에서 출토된 동화가 비교 자료로서는 거의 유일한 용례라고 할 수 있는데 전체 구성을 보면 둘 모두 천정, 몸통, 3족의 3부분으로 이루어져 있고, 세부 외형에서도 차이가 거의 없다(도6, 도7)[10].

천정에 뚫어놓은 구멍은 둘 모두 타원형 형태로 하면서 한쪽을 하트 모양으로 변화를 주었고, 관형의 流도 부착된 위치와 길이, 굵기 등에서 동일한 모양을 하고 있다. 손잡이도 활형으

---

6) 『中國靑銅器全集』은 하남 언사 이리두유적을 포함하여 하남 商丘, 하남 新鄭縣 등에서 출토된 동작 9점을 소개하고 있는데 이 가운데 8점이 손잡이 하부를 권족 최저부에 부착시키고 있다. 9점 가운데 1980년 발굴에서 얻어진 2호묘 출토 동작 2점은 포함되어 있지 않다(中國靑銅器全集編輯委員會 編, 앞의 책).

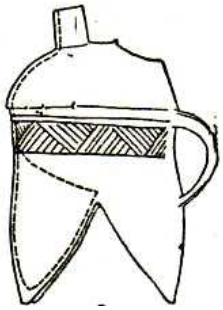
7) 中國社會科學院考古硏究所二里頭工作隊, 「1984年秋河南偃師二里頭遺址發現的幾座墓葬」, 『考古』 86-4.

8) 논문; 中國科學院考古硏究所洛陽發掘隊, 「河南偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 65-5.

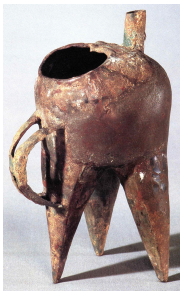
9) 이에 관하여는 中國靑銅器全集編輯委員會 編, 앞의 책 참조.

10) 中國靑銅器全集編輯委員會 編, 위의 책; 中國社會科學院考古硏究所二里頭隊, 「1980年秋河南偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 83-3.

로 동일하고 부착시킨 상하 위치도 상부는 구연부에, 하부는 3족 상부에 부착시켜 동일하게 하고 있다. 출토량이 매우 적어 동작 및 동가에 비해 제작의 기본입장에 대한 객관성 확보가 쉽지 않지만 동작과 동가에서 보여준 입장을 근거로 한다면 도화와 동화 역시 크게 다르지는 않았을 것으로 예상된다. 3구역 2호묘, 6구역 6호묘, 6구역 9호묘 등에서 출토된 도화 역시 5구역 3호묘에서 출토된 도화와 거의 차이를 보이지 않고 있는데 이러한 점도 동화의 다양한 형태를 예상하기 어렵게 한다.[11]

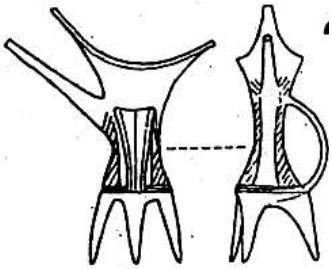


6. 하남 이리두유적 제5구역 3호묘 출토 도화, 높이 25.5㎝



도7. 하남 이리두유적 출토 동화, 높이 24.5㎝

銅角의 경우도 동화와 같이 출토량이 적어 1980년 하남 洛寧에서 출토된 동각과 1960-1964년 이리두유적에서 발굴된 도각이 거의 유일한 비교의 실례라고 할 수 있다(도8,도 9).[12] 전체 구성을 보면 둘 모두 기신, 권족, 3족, 流의 4개 부분으로 구성을 하고, 여기에 손잡이를 더하고 있어 차이가 없는 모습이다. 손잡이 형태는 둘 다 굽은 활형이며 기신에서 손잡이가 부착된 방향은 장축 구연부와 단축 구연부 가운데 모두 단축 구연부 쪽에 자리 잡고 있다. 손잡이의 상하부 부착 위치도 상부는 구연부 주위에, 하부는 권족 최저부에 부착되어 차이가 없다. 관상형태의 長流가 부착된 위치도 구연부 장축 방향으로 동일하게 자리 잡고 있으며, 길이도 둘 다 긴 편에 속하고 형태도 점점 가늘어지고 있다. 구연부는 측면에서 볼 때 모두 활형이고 장유가 부착된 쪽의 구연부를 반대방향의 구연부보다 약간 높게 하고 있다. 삼족은 모두 권족 외측에 부착되고 있다.



도8. 하남 이리두유적 출토 도각, 하대 만기

도 9. 하남 이리두유적 출토 동각, 높이 21㎝

銅鼎의 경우도 출토량이 매우 적어 1960-1964년 이리두유적에서 발굴된 도정과 1987년 이리두유적에서 출토된 동정이 거의 유일한 비교의 실례라고 할 수 있는데, 먼저 기본 구조를 보면 둘 다 몸통과 3족의 2개 부분으로 이루어져 있고, 몸통과 3족의 형태도 거의 차이가 없다(도10, 도11).[13]

도11. 하남 이리두유적 출토 동정, 높이 20㎝

차이라면 도정은 기신 상부에 손잡이를 부착한 경우와 손잡이를 부착하지 않은 경우가 있는데 비해 동정은 손잡이 대신 구연부 위에 2개의 둥근 귀를 세워 놓음으로써 세부에서 차이를 보일 뿐이다.

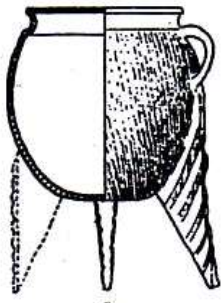
이상의 내용은 비록 비교의 객관성 확보에 한계를 갖게 하는 경우들이

11) 中國社會科學院考古研究所二里頭隊,「1980年秋河南偃師二里頭遺址發掘簡報」,『考古』83-3; 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊,「1984年秋河南偃師二里頭遺址發現的幾座墓葬」,『考古』86-4.

12) 中國青銅器全集編輯委員會 編, 책; 中國科學院考古研究所洛陽發掘隊,「河南偃師二里頭遺址發掘簡報」,『考古』65-5.

13) 위의 책.

있지만 청동 용기가 동일 기종의 도기 제작법에 근거하여 제작되었음을 확인시켜준다. 그리고 이러한 양상은 이리두문화에 앞서 화살촉, 劒, 刀, 戈, 鉞, 矛 등의 청동 무기류와 鑿, 자귀(錛), 낚시 바늘 등의 청동 공구류 등이 동일 기종의 석기, 옥기, 골기 등의 제작법을 모방하여 제작한 태도와 그 입장을 같이하는 것이다.



10. 하남 이리두유적 출토 도정, 하대 만기

Ⅲ. 용기류 표면장식의 기본입장과 문양의 종류

이리두문화의 청동 용기류가 동일 기종의 도기와 구조와 형태에서 거의 차이를 두지 않고 제작된 상황이라면 용도 역시 커다란 차이가 없었을 것이다. 크기에서도 소수의 실례를 제외하면 큰 차이를 보이지 않는다. 그렇다면 표면장식에서도 서로의 입장이 크게 다르지 않았음을 예상할 수 있다.

하지만 서론에서 언급한 바와 같이 도기에서 이미 사용하고 있던 도철문류의 수면문을 청동용기류에서 전혀 사용하지 않는 점에 주목하면 서로의 입장에 일정한 차이가 있음도 배제할 수도 없게 된다. 여기서는 이러한 점에 주목하면서 양자가 보여준 표면장식의 기본입장과 문양의 종류에 관해 검토하도록 한다.

먼저 도작과 동작의 경우 장식을 한 경우와 전혀 하지 않은 경우가 모두 확인되는데 장식을 한 경우만을 보면 도1과 도3에서 보듯이 도작은 器身과 권족은 물론이고 손잡이까지 표면 대부분에 장식을 한 데 비해 동작은 권족에 한정된 부분장식의 입장을 취하고 있다. 문양의 경우 도작은 비교적 단순한 가는 획문을 반복적으로 사용하여 장식적 측면을 강조한데 비해, 동작은 4개의 원형 구멍과 구멍 주위로 융기형태의 눈을 장식함으로써 상대적으로 장식적 측면보다는 어떤 상징 의미를 드러내는데 더 관심을 두고 있다는 느낌이다.

동작에서 보여준 이와 같은 장식의 입장은 뒤이어 출현한 상대 조기의 동작에서도 그대로 지속되고 있는데 도14는 그 실례의 하나로서 권족에는 커다란 원형문을, 器身에는 현문과 커다란 눈모양을 장식하고 있다. 커다란 원형문이나 눈 문양이 어떤 의도와 의미를 갖고 사용된 것인지 여기서 분명히 할 수 없지만 이리두문화에서 보여준 장식의 입장이 상당기간 지속되고 있다는 사실로부터 일정한 장식개념의 존재를 어렵지 않게 확인할 수 있다.

도14. 하남 정주 양장 출토 동작, 상대 조기, 높이 14㎝

도15. 하남 이리두유적 출토 동가, 높이 24.5㎝

도가와 동가의 경우도 장식을 한 경우와 하지 않은 경우가 모두 확인되는데 장식을 한 경우만을 보면 도4와 도15에서 보듯이 도가는 기신과 권족 대부분에 장식을 한 데 비해 동가는 권족과 기신 일부에 장식을 하여 부분장식의 입장을 취하고, 도작은 획문을 반복 사용함으로써 도작에서 보여준 바와 같이 장식적 측면을 강조한 데 비해 동가는 4개의 커다란 원형문과 현문 및 유두문을 사용함으로써 장식적 측면보다는 상징의 미를 더 강조하고 있다는 느낌이다. 그리고 동가 역시 도16에서 보듯이 상대 조기까지 상당기간 동안 이와 같은

장식의 입장을 지속하고 있다. 특히 권족에 이루어진 단순 원형문이 파도문 혹은 태양문으로 좀 더 구체적인 형상을 나타냄으로써 동기에 이루어진 문양이 어떤 상징 의미를 드러내려고 한 것이었음을 좀 더 구체적으로 드러내고 있다.

16. 호북 황파 반룡성 출토 동가, 상대 조기, 높이 29.7㎝

도17. 하남 이리두유적 출토 동각, 하대만기, 높이 20.6㎝

도각과 동각의 경우도 장식을 한 경우와 하지 않은 경우가 모두 확인되는데 장식을 한 경우 도각은 도 8에서 보듯이 권족 전체와 기신의 상당부분에 걸쳐 장식을 한 데 비해 동각은 도17에서 보듯이 권족과 기신 일부에 장식이 한정되고, 문양의 종류도 도각은 획문을 반복 사용하는데 비해 동각은 커다란 원형 구멍과 현문 및 유두문을 사용함으로써 앞서 동작과 동가에서 보여준 장식과 동일한 입장을 보여주고 있다.

도화와 동화의 경우 도화는 장식을 한 경우와 하지 않은 경우가 모두 확인되지만 동화의 경우 출토량이 매우 적어 현재로서는 도7과 같이 장식을 하지 않은 경우만을 확인할 수 있다. 다만 도6에서 보듯이 도화의 경우 기신 일부에 한정시켜 현문과 획문을 장식하고, 동화의 경우도 상대 조기의 경우 기신 일부에 한정시켜 장식을 한 경우들이 확인되고 있어 그와 같은 부분장식의 입장도 배제할 수는 없게 된다(도18).

도정과 동정의 경우도 출토량은 적지만 도10, 도11에 보듯이 도정은 기신 전체에, 동정은 기신 일부에 장식을 하고, 장식문양도 도정은 비교적 단순한 승문을 반복 사용하고 있는데 비해 동정은 그 물문을 사용함으로써 앞서 살펴본 경우들과 크게 다르지 않은 입장이다.

이상의 내용은 이리두문화의 동기가 도기를 모방하여 제작을 하였으면서도 도기와는 다른 장식의 입장을 견지하였음을 말해주는 것이다. 즉 도기의 전면장식과 달리 부분장식의 입장을 취하고, 문양도 동일기종의 도기에서 거의 사용하지 않는 원형문, 유두문, 目紋, 그물문 등을 사용함으로써 도기와는 일정하게 구분된 입장을 견지하였음을 보여준다. 또 이러한 양상이 이리두유적뿐만 아니라 하남의 정주와 신정현 등 기타 유적에서도 거의 동일하게 나타나고, 상대 조기까지 상당기간 그대로 지속되고 있어 일정한 장식개념의 존재를 보다 뚜렷하게 확인시켜주고 있다.

도18. 미국 金山亞洲예술박물관 소장 동화, 상대 조기, 높이 25.4㎝

Ⅳ. 공간에서의 도철문류 수면문

청동 용기류에서 도철문류의 수면문이 장식에 사용된 것은 상대 조기에 이르러서이다(도19). 그 단초를 이리두유적 청동 용기에 이루어진 유두문으로부터 암시 받을 수도 있으나 당시에 이미 수면문이 다른 기물의 표면장식에 세련된 형태로 사용 중이었음을 감안하면 이를 수면문으로 보는 데는 좀 더 많은 보충자료가 필요할 것 같다.

이리두문화에서 도철문류의 수면문이 기물의 표면장식에 사용된 경우는 수면문방패형동기, 도기, 칠기 등이다. 수면문 방패형동기는 도20에서 보는 바와 같이 청동판에 록송석으로 수면문을 상감한 것으로 길이가 15㎝ 내외에 해당하는 조그만 물건이다.[14] 현재까지 총 3점이 출토되었으며 모두 묘에서 출토되었다. 2점은 묘주 가슴의 좌 반부에 놓여 있었고 하나는 묘주 허리 측에서 발견되었다. 마치 가면용처럼 좌우에 각각 2개의 구멍 뚫린 돌기형 장식을 하였지만 크기가 매우 작고 눈구멍도 뚫려 있지 않아 실용했던 가면이나 방패로 볼 수는 없다. 명기류로 제작하여 수장한 것으로 보이며 후대 명기의 용례를 근거로 한다면 방패류와 가면류의 대용품으로 제작되었을 가능성은 모두 있게 된다.

19. 하남 신향 출토 동정, 상대 조기, 높이 18.4㎝

도 20. 하남 이리두유적 출토 수면문방패형동기, 높이 16.5㎝

3점 모두 융기형의 커다란 눈을 갖고 있으며 도20은 3점 가운데 입 모양이 실제 입에 가장 가까운 경우이다. 용도를 분명히 할 수 없고 록송석의 사용으로부터도 특정한 상징 의미를 도출해낼 수 없기 때문에 현재로서는 이 수면문의 상징 의미를 파악하기가 쉽지 않다.

하지만 일정하게 패턴화 된 형태로 능숙하게 수면문을 표현하고 있다는 점으로부터 당시에 상당히 관심이 두어진 모티프였다는 것만은 분명하게 확인할 수 있다. 그리고 이 수면문방패형동기와 함께 동작이 출토되었는데 아무 장식도 이루어지지 않고 있어 청동 용기류가 아직은 수면문 모티프와 밀접하게 연관되어 사용된 기물이 아니었음을 한 번 더 생각게 한다. 아무튼 기존연구에서 초기에 보여준 이와 같은 사실들에 거의 주목하지 않고 있는데 필자는 초기 청동기의 성격은 물론이고 청동기와 수면문류의 관계를 파악해가고자 하는 경우에도 이러한 사실들을 간과하여 생각할 수는 없다고 본다.

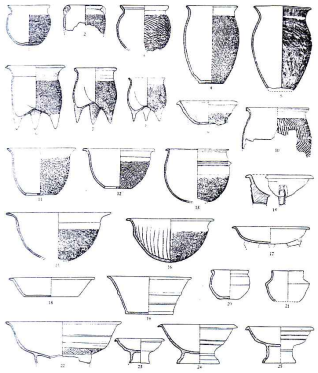
특히 다음에서 살펴보듯이 당시에 정상적인 도기에서는 수면문이 거의 사용되지 않고 주로 도편에서만 나타나고 있는데 이러한 사실 역시 수면문의 이해와 관련하여 간과할 수 없는 점이라고 하겠다. 예를 들어 1972-73년 이리두유적 궁전유적에서 罐, 鬲, 鼎, 甑, 簋, 豆, 尊, 缸, 瓮, 盉, 器盖, 水管, 壺, 盆, 盤 등 20여 종의 정상적인 도기가 수십 점 출토되었는데 도21, 도22, 도23에서 보듯이 대부분 승문과 현문을 사용하고 기타 방격문, 부가퇴문 등이 소량 더해지고 있을 뿐 어문이나 기룡문 등의 수면문은 전혀 사용되지 않고 있다. 어문 및 수면문은 도24에서 보듯이 도편 상태로 출토된 경우에서 확인된다.[15]

이리두궁전유적 발굴보고서는 수면문이 도편에 한정하여 나타난 사실에 주목을 하지 않은 탓인지 이들 도편의 출처나 출토정황 등을 거의 언급하지 않고 있는데 도편이 신석기시대부터 특별한 의도를 갖고 사용되어온 점에 주목한다면 이러한 사실을 간과할 수는 없다고 하겠다.

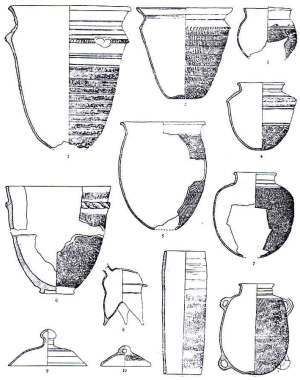
---

14) 3 세로 길이는 각각 14.2㎝, 15.9㎝, 16.5㎝이고 폭은 아래의 넓은 곳을 기준으로 할 경우 10㎝ 내외에 해당한다(中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊, 「1981年河南偃師縣二里頭墓葬發掘簡報」, 『考古』 84-1; 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊, 「1984年秋河南偃師二里頭遺址發現的幾座墓葬」, 『考古』 86-4; 中國社會科學院考古研究所二里頭工作隊, 「1987年偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 92-4).

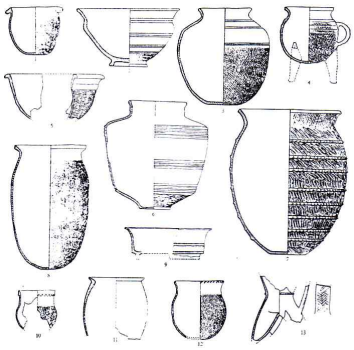
15) 中國科學院考古研究所二里頭工作隊, 「河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報」, 『考古』 74-4.



21. 하남 이리두궁전유적 출토 도기, 하대 만기

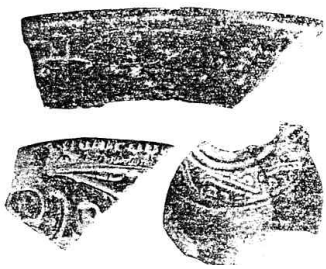


도22. 하남 이리두궁전유적 출토 도기, 하대 만기



도23. 하남 이리두궁전유적 출토 도기, 하대 만기

신석기시대 도편의 특별한 용례에 관해 필자가 검토한 내용의 일부를 소개하면 다음과 같다.



도24. 하남 이리두궁전유적 출토 도편, 하대 만기

강채유적 반파유형에 속하는 제1기 주거지의 경우 일반도기는 대개 완정한 상태로 나타난 반면 채도는 대개 편 상태로 출토되고 있는데 주거지마다 출토된 채도편 수량이 1-2편에 한정되고 있어 이들이 별도의 의도를 갖고 사용된 경우임을 예상케 한다.[16] 특히 이 유적의 13기 주거지에서 출토된 도좌(陶座)의 경우 12기에서는 모두 실용할 수 없는 잔편 상태로 출토시키고 있고, 36호 주거지에서도 채도편 7점과 깨진 도좌 7점을 함께 흙 속에 별도로 넣어두고 있어 도편의 용도 전용 사실을 구체적으로 확인시켜 준다. 회갱에서도 채도편이 출토되는 25개 회갱 가운데 19개 회갱은 모두 채도편을 1점으로 한정하고, 나머지 6기의 회갱에서도 2-3점으로 한정하고 있다.[17]

그렇다면 이리두궁전유적에서 출토된 어문 및 기룡문 도편도 용도가 전용되었을 가능성을 충분히 갖게 된다. 하지만 발굴보고서는 어문 1점과 기룡문 1점은 채집된 것이고, 나머지 기룡문 1점은 87호 회갱에서 출토된 것이라고만 간략하게 언급하고 있어 사용의 구체적인 양상을 파악하기가 쉽지 않다.[18]

이에 필자는 비록 수면문이 장식된 도편은 아니지만 용도가 전용된 것으로 보이는 도편의 용례를 검토하여 수면문의 특별한 쓰임을 간접적으로나마 파악하고자 한다.

이와 관련하여 1980년 이리두유적 제3구역에서 발굴된 3기의 묘 가운데 2호묘는 매우 유용한 자료를 제공해준다(도25). 도편의 수장상태가 매우 명료하고, 이들 도편과 함께 수장된 유물의 출토 정황도 비교적 상세하게 소개되고 있기 때문이다. 특히 본고에서 주목하고 있는 청동 용기가 함께 출토되고 있어 청동장식과 관련해서도 좀 더 구체적인 생각들을 내어 놓을 수 있는 기회를 제공하고 있다.

출토 유물은 도편을 포함하여 동작, 동도, 도작, 도분, 도화, 칠합, 칠기, 조화목기, 옥규, 녹

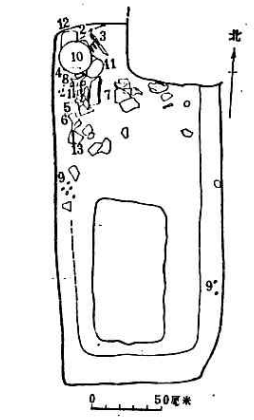
16)半破博物館, 陝西省考古研究所, 臨潼縣博物館,『姜寨』上下, 北京, 文物出版社, 1988.

17) 회갱의 경우도 3기는 2편씩, 2기는 3편씩, 1기는 4편을 출토시키고 있다(김병모,「중국 신석기시대 채도의 장식 개념과 목적」,『先史와 古代』33호, 한국고대학회, 2010).

18) 中國科學院考古研究所二里頭工作隊,「河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報」,『考古』74-4.

송석, 주사, 운모편 등으로 비교적 다양하다.

당시 묘의 부장품 가운데 사용 의도를 비교적 쉽게 파악할 수 있는 경우는 石鏟, 골추, 동추, 옥추, 도방륜 등의 생산공구류와 도관, 도증, 도발 등 일반식기류, 그리고 석촉, 동촉, 銅刀 등과 같은 병기류 등이다. 이들은 생전에 일상에서 사용하던 것을 수장한 경우로서 특별한 용도가 부여되었다기보다 죽어서도 현실에서와 같은 생활의 영속을 기원하는 목적에서 수장이 이루어진 것으로 이해할 수 있다.



1、2. 铜爵 3、4. 铜刀 5. 玉圭 (压在1下) 6. 陶爵杯 7. 陶盆 8. 陶盉 9. 绿松石 10. 漆盒 11、12. 漆器 13. 雕花漆器

25. 하남 이리두유적 제3구역 2호묘 평면도

특히 이들 생산 공구류나 용기류, 병기류 등은 묘주가 개인적으로 사용하던 것도 있지만 가족 구성원이 함께 사용하던 경우도 포함되었을 것이기 때문에 현실생활의 재현이라는 일반적 관점의 적용이 보다 수월하다. 이 묘의 경우 2점의 銅刀와 陶盆 등이 이러한 실례에 해당한다. 실제로 동도의 크기는 각각 길이 18.4㎝, 26.2㎝이고, 도분 역시 입구 직경이 43.6㎝로서 실용하던 것으로 간주하는데 어려움이 없다.

칠합 등의 칠기류 역시 일상에서 사용하던 것을 수장하였을 가능성이 크지만 도기에 비해 부가가치가 매우 높고, 특히 홍색으로 장식을 하고 있어 일반 도기와는 사용 의도가 달랐을 가능성을 배제할 수 없다. 게다가 발굴되는 칠기 대부분이 칠피만 남겨놓고 있어 그 크기를 가늠할 수 없기 때문에 일상에서 사용하던 것인지 아니면 사후에 작은 크기로 제작한 명기인지를 구별하기도 쉽지 않다.

현재 수장품의 사용 의도를 파악하는데 가장 유용한 자료를 제공해주는 것은 주사이다. 묘에 주사를 넣어두거나 인골 등에 주사를 칠해두는 의식은 앞서 언급한 바와 같이 신석기시대부터 이 시기까지 줄곧 사용해 온 행위로서 그 의도를 한가지로 한정시켜 생각할 수는 없겠지만 대개 벽사용으로 이해하는데 것이 일반적이고, 필자 역시 선행연구에서 신석기시대부터 이 시대까지 주사의 용례를 검토하여 그러한 입장을 검토한 바가 있다.[19]

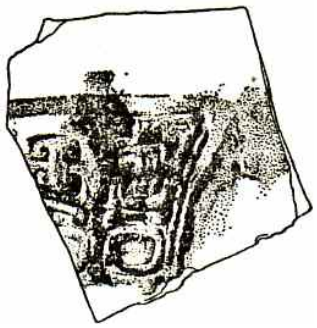
이 묘 역시 묘실 바닥에 길이 2.1m, 너비 0.9m의 면적에 6㎝ 두께로 주사편을 깔아 놓고, 묘갱 안에 별도로 조성한 요갱의 동벽과 북벽에도 주사를 칠해두고 있어 사악한 것들의 유입을 막아 상서로움을 지속시키기 위한 의도를 어렵지 않게 읽어낼 수 있다. 특히 이들 주사편은 수량도 매우 많고 주거지에서 거의 발견된 바가 없어 묘주가 일상생활에서 사용하던 것을 넣어둔 것이라기보다 장례의식 등에 사용하기 위해 별도로 마련한 것으로 판단되기 때문에 일상에서 쓰던 공구류나 용기류 등과는 출원 자체도 다르다.

그런데 이와 같은 주사편의 사용은 이 묘의 관 안에 넣어 둔 운모편의 사용 의도를 파악하는데도 증요한 근거를 제공해준다. 당시 묘의 수장품으로 운모편을 사용한 경우가 매우 드물어 사용의도를 파악할 수 있는 실마리가 거의 찾아지지 않는 상황인데 이 묘의 경우 주사편과 유사한 양상으로 운모편을 뿌려두고 있어 주사와 유사한 용도로 이해해갈 수 있는 실마리를 얻게 된다. 그리고 이 묘와 함께 발굴된 제6구역의 6기묘 가운데 사자의 인골 위에 도편을 뿌려둔 경우에 대하여도 같은 관점에서 이해해갈 수 있는 실마리를 얻게 된다.

---

19) 관하여는 김병모, 「중국 신석기시대 채도의 장식 개념과 목적」, 『先史와 古代』33호, 한국고대학회, 2010; 김병모, 「중국 신석기시대 도기에서 표면장식을 대하는 기본 입장-장식의 목적과 의욕을 중심으로-」, 『단군학연구』23호, 단군학회, 2010; 김병모, 「夏代의 안료와 채색문화-안료의 사용과 채색문화기반의 변화원인을 중심으로-」, 『고조선단군학』25호, 고조선단군학회, 2011 등을 참조.

이러한 이해를 토대로 할 경우 도편에 주로 나타나는 어문이나 기룡문 등도 이들의 쓰임과 무관치 않음을 예상할 수 있게 된다. 즉 벽사용으로서 수면문의 사용 가능성을 예상할 수 있게 된다.



26. 하남 이리두유적 제3구역 2호묘 출토 조화목기

특히 이 묘에서 출토된 수면문 조화목기의 경우 주색 안료가 칠해져 있어 벽사와 관련되었을 가능성을 더욱 크게 하고 있다(도26). 이리두유적 2호 궁전터에서 발견된 대형 1호묘에서도 유일하게 용의 머리가 새겨진 印文 도편이 1점 출토되었는데 이 역시 주사가 칠해진 상태였다.[20]

그렇다면 이리두유적 청동 용기류의 장식 모티프는 벽사의 용도를 완전히 배제시킬 수는 없겠지만 적어도 밀접한 관계였다고 보기는 어렵다. 이러한 점에 주목하면서 이들 청동 용기류가 출토된 지점에 놓이기까지 어떠한 공간에서 어떠한 용도로 쓰였는지를 다음 장을 통해 좀 더 살펴보도록 한다.

Ⅳ. 용기류의 사용공간과 표면장식의 성격

청동 용기류를 처음 출현시킨 하남 언사현 이리두유적과 이에 앞서 청동 병기류 및 공구류 등을 출현시킨 용산문화와의 가장 큰 차이점은 구성원에 대한 통제력 등을 가늠하는데 중요한 표지가 되는 공공 기반시설의 변화라고 할 수 있을 것이다.

구체적으로 하면 이리두유적의 경우 반경 500m안에 중대형 광장이 5곳이나 조성되고 있는데 가장 큰 1호 광장의 경우 담장의 길이가 사방 각각 100여 미터에 이르고, 1호 광장으로부터 150m 떨어진 2호 광장의 담장 길이도 동서 58m, 남북 72.8m로서 용산문화에서는 거의 확인되지 않는 규모의 시설들이 출현하고 있다(도27, 도28).[21]

담장 형태도 1호 광장의 경우 일부는 담장 안으로 일부는 담장 안과 밖으로 목재 기둥을 세우고 담장과 목재기둥을 잇는 지붕을 조성하여 처음으로 회랑을 출현시키고 있으며, 출입구도 다수를 설치하고 있다. 2호 광장의 경우도 담장을 따라 회랑을 조성한 후 여러 개의 출입구를 마련하고 특히 남쪽 담장에는 길이 20여 미터에 이르는 건축형태의 대문을 조성하고 있다. 담장 두께도 1.9m에 이르러 이전시대와는 비교할 수 없는 규모를 보여준다.

1호 광장 북쪽 중앙에 조성된 건축물의 경우도 기단부는 동서 34m, 남북 25m, 건물은 동서 30.4m, 남북 11.4m에 이르며, 3.8m 간격으로 세워놓은 건물 기둥의 직경도 40㎝에 이른다. 특히 기둥 아래에 받쳐놓은 주춧돌의 평균 크기가 길이 50㎝, 폭 40㎝, 두께 20㎝에 이른다. 기단부는 3층으로 석재를 깔았는데 그 높이가 수면으로부터 3.1m에 이르며, 2호 광장 건물의 경우도 건물 벽 바깥쪽으로 별도의 기둥을 마련하여 테라스 형태의 구조물을 설치하고, 광장 지면은 정교하게 다듬어진 석판으로 포장을 하고 있다. 그리고 지하에는 도관을 연결하

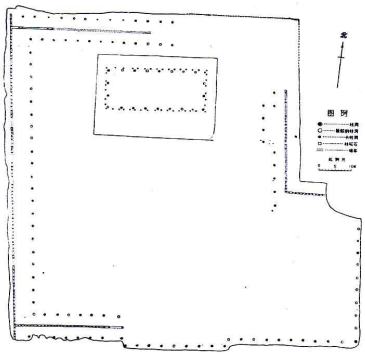
---

20) 中國社會科學院考古研究所二里頭隊, 「1980年秋河南偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 83-3.

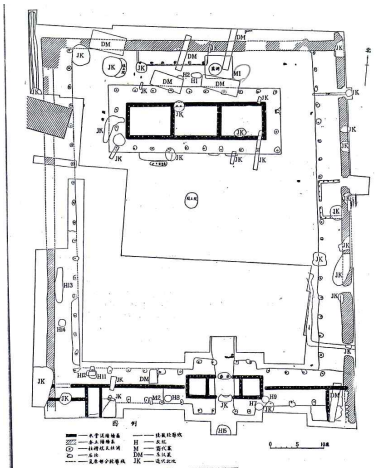
21) 3곳의 소형광장은 1호 광장에서 남으로 50m 떨어진 곳에 위치해 있다. 소형 광장의 규모는 수백평방미터 규모이다(中國科學院考古研究所洛陽發掘隊, 「河南偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 65-5; 中國科學院考古研究所二里頭工作隊, 「河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報」, 『考古』 74-4; 中國社會科學院考古研究所二里頭隊, 「河南偃師二里頭2號宮殿遺址」, 『考古』 83-3).

여 하수도를 조성하고 광장에는 물건을 저장하거나 저장 후 폐기한 회갱을 대량으로 조성하고 있다.[22]

이와 같은 사회적 부와 권력의 집중화는 앞서 전개된 용산문화의 유적에서는 거의 확인되지 않고 있는데 이러한 변화가 청동 용기류의 출현과 더불어 수반한다는 점이 매우 흥미롭다. 특히 순장이 출현하고 있어 구성원간의 사회, 경제적 분화 및 구성체계가 신석기시대와는 상당히 다른 양상으로 전개되고 있음도 보여주고 있다.



도27. 하남 이리두유적 제1호 광장 평면도



28. 하남 이리두유적 제2호 광장 평면도

그렇다면 이와 같은 변화된 공간속에서 酒器를 중심으로 새롭게 출현한 청동 용기류는 어떠한 공간에서 어떠한 용도로 쓰이며 자신의 정치, 사회적 의미를 담아갔을까? 그리고 문양은 또 어떠한 의미로 읽혀지면서 그 시대의 정신을 담아간 것일까?

이와 관련하여 간과할 수 없는 점은 청동기 가운데 병기와 도구류 등은 회갱, 지층, 묘 등에서 광범위하게 출토되는데 비해 청동 용기류는 주로 묘에 한정되어 출토되고 있다는 사실일 것이다. 즉 청동 용기류는 공적인 공간, 즉 광장의 건축지나 회갱 및 지층 등에서는 출토되지 않고 사적 공간에 집중하여 출토되고 있는 점을 지적할 수 있을 것이다.

청동 용기류의 출현과 더불어 정치, 사회적으로 상당히 변화된 공간이 조성되고 있기 때문에 당연히 청동 용기류가 보다 많은 역할을 하면서 자신의 위치를 자리매김해갔을 것으로 예상되지만 실제 그러한 역할을 뒷받침해줄만한 양상은 표면적으로는 확인되지 않는다. 특히 도기의 경우 陶斝, 陶爵, 陶角, 陶盉, 陶鼎, 陶盤, 陶簋, 陶尊, 陶碗, 陶罐, 陶壺 등 20여종 이상의 예기 및 용기가 제작되고 변화된 공간에서의 다양하게 쓰이고 있지만 청동 용기류는 銅爵, 銅斝, 銅角, 銅盉, 銅鼎 등 酒器를 중심으로 몇몇 기종에 한정되고 그 수량도 매우 적어 그러한 양상을 일면 뒷받침하고 있다.

또 크기가 매우 작아 연향과 같은 행사, 즉 정치, 사회적 의미를 보다 체계적으로 반영할 수 있는 공간에서의 실용적 쓰임을 예상할 수 없게 한다. 일례로 제3구역 2호묘에서 출토된 동작 2점의 경우 높이가 각각 14.8㎝, 22.4㎝에 불과하여 일상에서 술이나 기타 음료를 담아 실용할 수 있는 크기에는 미치지 못하고 있다. 기타 묘에서 출토된 동작의 경우도 높이 20㎝를 넘는 경우가 많지 않다. 일례로 『중국청동기전집』에서 소개하고 있는 이리두문화 동작은 총 9점인데 높이가 20㎝ 전후에 해당하는 경우가 4점, 15㎝ 내외에 해당하는 경우가 5점을

22) 1　광장의 경우 인골을 매장한 회갱을 포함하여 300여 개의 회갱을 조성하고 있는데 이 가운데는 규모가 직경 5m, 깊이 3m에 이르는 것도 있다. 회갱의 형태는 원형, 방형, 장원형, 타원형 등으로 다양하며 광장 중앙을 중심으로 비교적 큰 회갱들이 분포하고 있다. 벽과 바닥을 잘 정돈한 경우는 원형 회갱을 중심으로 나타나며, 인골과 동물 뼈를 함께 매장한 회갱도 상당수가 확인된다. 도요지는 총 3곳이 발견 되었다.

차지하고 있다.[23] 『중국청동기전집』에서 소개하고 있는 동정의 경우도 높이 20㎝에 불과하여 대량의 음식을 삶기 위한 실용기로서의 쓰임을 예상하기가 매우 어렵다. 소량의 음식을 삶거나 담아 상징적 의미로 사용한 예기로서의 쓰임에 한정시켜 이해할 수밖에 없는 실정이다. 이리두유적 제8구역 22탐방에서 출토된 동작의 경우는 바닥에서 그을음이 확인되기 때문에 술과 같은 음료를 끓였던 상황은 확인시켜주지만 흙으로 된 홍색 도범의 일부가 여전히 제거되지 않은 채 동기 내부에 잔존해 있어 비식용적 기물로서의 쓰임을 구체적으로 확인시켜주기도 한다.

게다가 銅盉, 銅爵 등 보다 다양한 청동 용기류는 이리두문화 중기 이후에 이르러 출현하고 있기 때문에[24] 초기 상당기간은 더욱 더 좁은 영역의 쓰임에 한정되었을 것으로 예상된다. 이 광장에서 발견되는 점복용 복골이 후대와 달리 아직은 다듬어지지 않은 상태에서 열을 가하여 초보적으로 사용된 점, 그리고 그 수량이 소량에 불과한 점, 또 묘에서 주로 출토되고 있는 점 등은 청동 용기류의 그와 같은 쓰임 양상과 궤를 같이 하는 것이다.[25]

그렇다면 주기를 중심으로 제작되었던 이리두문화 청동 용기는 어떠한 의식에서 주로 사용된 것일까? 대부분의 청동 용기가 묘에서 주로 출토되고 있기 때문에 묘주 장례의식에서 사용된 경우를 우선 예상해볼 수 있다. 수장품 가운데 주사도 묘주의 생전 생활과는 무관하게 사후 장례의식에서 주로 사용된 경우이기 때문에 이러한 상황은 충분히 있을 수 있다.

다음으로는 묘주 생전에 제사의식 등에서 사용하던 것을 수장한 경우를 예상해볼 수 있다. 실제로 이리두문화 청동 용기의 경우 종종 일부분이 파손된 상태로 수장되거나 파손된 부분을 동기 내부에 넣어 수장한 경우들이 확인되고 있어 비교적 오랜 시간동안 사용된 것임을 시사하고 있다.

제3구역 2호묘와 같이 동일 기종의 동기와 도기가 하나의 묘에서 함께 출토되고 있는 사실도 다양한 공간에서의 쓰임을 예상케 한다. 예를 들어 상대 후기 부호묘의 경우 수백 점의 예기가 출토되고 있는데 이들을 하나의 의식에서 사용된 경우로서 한정하기는 쉽지 않기 때문이다.

그렇다면 묘에 수장된 청동 용기는 장례의식에서 사용한 경우뿐 만 아니라 생전에 제사의식 등에서 사용한 경우도 포함시켜 생각할 수밖에 없게 된다. 즉 묘주의 사적인 제사나 장례의식 등에서 술을 데우거나 따르는데 사용된 예기로서 이해할 수 있다. 그리고 이와 같은 청동 용기류의 쓰임을 상정할 때 표면장식 모티프 역시 주로 조상신을 포함하여 여러 신과의 소통을 보다 원활하게 하기 위한 모티프이거나 제의를 통해 자신들이 소원하는 내용과 관련된 모티프였을 가능성이 크다. 즉 숭배 대상을 상징화한 모티프이거나 상서와 관련된 모티프 등을 주로 장식하였을 가능성이 크다.

Ⅴ. 結論

이리두문화권에서 출토된 청동 용기는 외형에서 도기와 크게 차이가 없으며 기종도 酒器를 중심으로 5-6종을 제작하는데 그쳐 20여 종에 이르는 도기의 기종에는 크게 미치지 못한다.

표면장식에서 도기의 全面 장식과 달리 부분 장식의 입장을 취하고, 문양의 종류도 도기에

---

23) 20㎝ 전후에 해당하는 동작 4점의 높이는 각각 22.5㎝, 21.7㎝, 20.7㎝, 19.7㎝이고, 나머지 5점의 높이는 각각 16.6㎝, 15.4㎝, 13.3㎝(2점), 12㎝이다.

24) 中國科學院考古研究所洛陽發掘隊, 「河南偃師二里頭遺址發掘簡報」, 『考古』 65-5.

25) 中國科學院考古研究所二里頭工作隊, 「河南偃師二里頭早商宮殿遺址發掘簡報」, 『考古』 74-4.

서 주로 사용된 繩文, 弦紋, 籃紋, 方格文, 印紋, 附加堆紋 등과 달리 원형문, 유두문, 그물문 등의 계통을 사용하고 있다. 형태에서 도기와 차이가 없지만 장식의 기본입장은 크게 다른 입장을 취하고 있으며 특히 도기에서 보여준 장식적 측면보다는 의미를 드러내는 의도가 더 강하게 드러나고 있다.

이리두문화 청동 용기류는 도철문류의 수면문 사용을 분명하게 드러내지 않고 있다. 당시 이 모티프의 사용은 주로 방패형청동기나 도편, 조화목기 등에서 확인되는데 주로 상서로움을 위한 벽사적 용도로서 사용된 것으로 파악된다. 따라서 이리두문화 청동 용기류의 표면장식은 벽사적 쓰임을 배제할 수는 없으나 표면적으로는 그 밀접성을 뚜렷하게 확인하기가 쉽지 않다.

청동 용기를 처음 출현시킨 하남 언사현 이리두유적은 앞서 전개된 용산문화와 달리 대형 광장 및 건축, 그리고 회랑이나 순장을 출현시키고 있어 전대에 비해 정치, 경제적 분화 현상이 훨씬 심화한 양상을 보인다. 따라서 청동 용기류가 변화된 시대에 다양한 공간에서 당시 시대정신을 담아갔을 것으로 기대되지만 실제로는 그다지 다양한 쓰임을 보여주지 못하고 있다. 즉 청동 병기 및 청동 도구류와 도기 등이 회갱, 지층, 묘 등에서 광범위하게 출토되는 것과 달리 청동 용기류는 대부분 묘에 한정되어 출토되고 있다. 공적인 영역에서의 쓰임보다 묘주 개인의 사적인 공간에서의 쓰임을 위주로 하고 있다. 기종도 도기와 달리 酒器에 한정되고 있고 출토량도 소량에 그치고 있어 공적 공간에서 다양한 쓰임을 기대하기 어렵다. 크기도 매우 작아 실용기로서보다는 제사나 장례의식 등에서 예기로서의 쓰임에 한정된 모습을 드러내놓고 있다.

이러한 점들을 근거로 할 때 이리두문화 청동 용기류의 표면장식 모티프는 조상신을 포함하여 여러 신과의 소통을 보다 원활하게 하기 위한 모티프이거나 제의를 통해 자신들이 소원하는 내용과 관련된 모티프였을 가능성이 크다. 즉 숭배 대상을 상징화한 모티프이거나 상서와 관련된 모티프 등을 주로 장식하였을 가능성이 더 큰 것으로 나타나고 있다.

15세기 山水 題畵詩의 특징

-서거정 작품을 중심으로-

朴惠瑛

(韓國 慶熙大)

目 次

1. 서론
2. 서거정 제화시 속 산수 의식
   2-1. 탈속과 귀거래의 欲과 望
   2-2. 선경 속 閑과 樂
3. 산수와 산수화, 산수 제화시의 상관관계
4. 결론

1. 서론

山水는 예로부터 예술 창작의 원천이었다. 산수 속에서 혹은 산수를 바라보며, 때로는 머릿속 이상화된 산수를 떠올리면서 시로 읊고, 그림을 그리며 泉石膏肓을 달랬다. 특히 조선 초기(1392~약 1550) 사대부들은 官人과 處士로서 양면적 삶을 살아야 했기 때문에 산수화를 통해 江湖閑情을 동경하는 마음을 의탁하고, 養心과 養性之資로써 산수화를 그리고 감상하였다[1]. 또한 한 단계 더 나아가 시로 산수화를 표현하여 詩畵 상호 간의 접점에서 山水美를 나누었다. 이것이 바로 '山水 題畵詩[2]'이다.

15세기는 題畵詩史에 있어 가장 성행했던 시기[3]다. 世宗 대에 들어 집현전 학사들과 安平大君을 중심으로 집단적 혹은 사적으로 그림을 감상하고 제화시를 풍성하게 창작하였다[4]. 이후 成宗 연간에 이르기까지 館閣文人들을 중심으로 題畵文學이 흥기하였음은 물론이다. 그중 徐居正(1420~1488)은 15세기를 대표하는 문인으로서 가장 많은 제화 기록을 남겼다[5]. 그가 남긴 제화시 중 산수 제화시가 3분의 1 이상, 다수를 차지하는데 이는 15세기 다른 문인들의 경우에서도 마찬가지다[6]. 그렇다면 15세기 문인들에게 산수는 어떤 의미이고, 이것이 그림으

---

1) 조선 초기 산수화의 전개에 대해선 홍선표, 『조선시대 회화사론』, 문예출판사, 1999, pp.216~220 참조.

2) '제화시'는 시인이 그림을 題材로 삼아 떠오른 자신의 생각과 감정을 압축적인 형태의 詩句로 표현한 것이다. '산수 제화시'는 그림 중 산수화를 대상으로 지은 제화시를 말한다.

3) 이에 대한 논의로는 고연희, 「夢遊桃源圖 題讚 硏究」, 이화여대 석사논문, 1990, p.52; 최경환, 「韓國 題畵詩의 陳述樣相 硏究」, 서강대 박사논문, 1991, p.8; 이은주, 「15세기 題畵詩 硏究」, 서울대 석사논문, 2001, pp.1~2; 박혜영, 「15세기 名勝에 대한 題畵詩의 표현방식과 그 의미」, 『대동한문학』 57, 2018, p.117 등이 있다.

4) 김남이, 「집현전 학사의 문학 연구」, 이화여대 박사논문, 2001, pp.71~85.

5) 이와 관련해 홍선표는 「조선 전기 서거정의 회화 관련 기록」(『미술사논단』 32, 한국미술연구소, 2011, p.192)에서 "현전하는 조선 전기 회화작품이 매우 드물어서 … 회화 창작과 소비를 주도한 문인 사대부 문집에 수록된 기록들은 회화사 연구의 일차적 사료로서 중요한 것"이며, 현전 『四佳集』에는 총 255건의 회화 관련 기록이 있는데 이는 조선 전기 문집 가운데 가장 많은 수량임을 밝혔다.

로 그려진 산수화는 무슨 역할을 하였을까. 이것이 산수 제화시에 어떻게 표현되었을까.

먼저 서거정의 제화시[7] 중 산수화를 대상으로 한 산수 제화시를 선별하였다. 山水畵는 산수, 즉 自然을 대상으로 한 그림이다. 기본적으로 山·江·湖·壑·谷·瀑布·木·石 등의 자연물과 그 안에서 일어나는 천체들의 움직임, 곧 晴·雲·風·雨·雪·嵐·春夏秋冬 등의 천문지리를 소재로 삼는다. 이때 그림 속 산수가 실제하는 공간인지, 관념 속 이상향인지 따라 '實景山水畵'와 '定型山水畵'로 구분된다. 실경산수화는 우리 산천을 소재로 그린 그림이고, 정형산수화는 중국에서 모형화되고 규범화되면서 중세 보편경으로 인식되었던 가상경을 그렸다.[8] 따라서 조선시대 문인들에겐 중국의 명승을 그린 《여산폭포도》, 《서호도》, 《등왕각도》, 《황학루도》 등도 실제 거의 접할 수 없는(어려운) 정형산수에 속했다. 서거정의 산수 제화시 작품 목록을 정리하여 제시하면 다음과 같다.

번호	제목	출처	유형
1	秋山圖. 爲日本閶上人作	『四佳詩集』2	정형
2	夢桃源圖. 爲貴公子作		정형
3	題姜景愚山水圖		정형
4	喜雨亭夜宴圖詩 用諸公韻		실경
5	題安堅山水圖. 冬景		정형
6	題姜景醇所藏日本高僧畫山水八景		정형
7	磐谷圖	『四佳詩集』3	정형
8	扇面小景		정형
9	玄陵山水圖	『四佳詩集』4	정형
10	安堅畫木圖		정형
11	朱文公武夷精舍圖. 用文公韻		정형
12	題朴校理 家藏小畫	『四佳詩集』5	정형
13	題瀑布圖		정형
14	姜景愚畫十二圖. 申相宅所藏		정형
15	秋江獨釣圖		정형
16	題山水圖		정형
17	古木圖	『四佳詩集』9	정형
18	山水圖		정형
19	老木圖		정형
20	老木圖		정형
21	題靑山白雲圖		정형
22	題崔彦甫所藏姜景愚靑山白雲圖	『四佳詩集』12	정형
23	題姜景愚畫 (二首)		정형
24	題滕王閣圖	『四佳詩集』13	정형
25	題山水圖 (二首)		정형

6) 이은주는 「15세기 題畵詩 硏究」(서울대 석사논문, 2001, pp.6~12)에서 제화시를 다수 남긴 강희안(9편), 강희맹(47편), 성삼문(8편), 이승소(36편), 신숙주(22편), 서거정(175편), 성현(18편)을 대상으로 그 제화시 작품 목록을 제시하고 畵題에 따라 구분하였다. 이를 살펴보면 15세기 문인 대다수의 제화시가 산수화를 대상으로 하였음을 확인할 수 있다.

7) 서거정의 『四佳詩集』에는 총 165편의 제화시가 실려 있다. 이는 시의 제목에 '題', '畵', '圖', ''墨', '寫眞', '屛風', '契軸' 등의 단어를 통해 1차적으로 선별한 작품을 대상으로 2차적으로 시의 내용을 확인한 결과다. 예를 들어 이은주가 제화시라고 본 <寫扇面>의 경우 본고에서는 논외로 한다. <사선면>은 부채 위에 쓴 시이나 부채에 그려진 그림을 보고 지은 것이 아니라 부채 그 자체에 대한 내용이기 때문이다.

8) 홍선표, 앞의책, 1999, p.451.

26	題山水圖 (二首)		정형
27	題申典籤家藏八疊屛風		정형
28	題扇面小畫	『四佳詩集』14	정형
29	題貴公子滿壑雲烟圖		정형
30	秋山平遠圖		정형
31	永川公子贈雲山圖. 詩以謝之		정형
32	題春景小畫		정형
33	題冬景小畫		정형
34	醉題永川所畫可成家壁古木		정형
35	題安堅山水圖		정형
36	謝永川君贈山水圖		정형
37	安堅萬壑爭流圖		정형
38	題畫	『四佳詩集』20	정형
39	題靑山白雲圖		정형
40	風雨圖		정형
41	風雪圖		정형
42	靑山白雲圖	『四佳詩集』21	정형
43	赤壁圖	『四佳詩集』22	정형
44	題姑蘇臺圖	『四佳詩集』28	정형
45	題黃鶴樓圖		정형
46	題畫屛八疊		정형
47	題畫 (七首)		정형
48	題畫 (十首 六言)		정형
49	題畫 (三首)		정형
50	題畫十首. 爲崔藝文 淑精 作	『四佳詩集』29, 『逍遙齋集附錄』上	정형
51	題古木圖	『四佳詩集』30	정형
52	題賞雪圖		정형
53	題靑山白雲圖		정형
54	題畫十首. 爲申同鄰 允宗 作		정형
55	題畫十二首. 爲權護軍作		정형
56	題小畫		정형
57	題一菴道人所藏山水圖	『四佳詩集』31	정형
58	題畫		정형
59	題諸賢箕城萍水圖	『四佳詩集』44	실경
60	題畫	『四佳詩集』45	정형
61	題雙林心上人所藏十畫		정형
62	題古木畫屛八帖		정형
63	題秋江釣船圖		정형
64	題畫 (十首)		정형
65	題雲山君所藏春山圖	『四佳詩集』46	정형
66	題永川卿畫 (八首)		정형
67	題老松屛風 (八首)		정형
68	題山水圖八疊		정형
69	蘇仙赤壁圖	『四佳詩集』51	정형
70	風雪圖	『四佳詩集』52	정형
71	高中樞所藏崔 涇 畫山水八疊		정형
72	安堅萬壑爭流圖	『四佳詩集 補遺』 1	정형

이를 살펴보면 대부분의 산수 제화시는 관념 속 산수인 '정형산수'를 그리고 있다.[9] 이는 당대 회화 풍토에 기인한 것으로도 볼 수 있지만, 조선 초기 생활 주변의 특정한 자연경관을 소재로 그리는 실경산수화도 적지 않게 그려졌다는 점[10]을 고려한다면 題畵의 대상으로 정형산수화가 적합하다고 여겼던 듯하다. 이는 조선 초기 회화를 '功利'의 수단인 '末技'로 보는 인식과 궤를 같이 한다.

이렇게 산출한 서거정의 제화시를 대상으로 산수에 대해 어떻게 인식하는지 파악하고, 이때 산수-산수화-산수 제화시로 연결되는 도식 속에서 각각의 주체가 무엇으로 기능하는지 살펴보겠다. 이를 통해 15세기 山水觀[11]뿐만 아니라 그림과 시의 상호작용, 제화시의 역할 등 조선 전기 제화문학 연구[12]에 있어서도 근간을 마련하리라 기대한다. 본고에서 인용한 원전 자료는 한국고전번역원의 『한국문집총간』을 기준으로 하였음을 밝혀둔다. 이 외에 다른 자료는 출처를 따로 명시하도록 하겠다.

2. 서거정 제화시 속 산수 의식

산수는 산과 물, 즉 自然을 가리킨다. 높은 산과 깊은 숲, 아득한 강과 드넓은 바다, 깎아지르는 절벽과 괴기한 암석 등은 사람의 손길이 닿지 않은, 스스로 원래 그러한 모습이다. 이는 시간적으로 영원·불멸하고, 공간적으로 인간계와 분리·단절된 속성을 지닌다. 서거정의 제화시 속 산수는 어떤 모습이고 이를 화자는 어떻게 인식할까.

2-1. 탈속과 귀거래의 欲과 望

姜景愚의 《山水圖》에 題하다

검은 모자 뿌연 먼지에 두 눈이 캄캄하여 / 烏帽黃塵兩眼昏
故園에 돌아갈 생각이 날로 일어나는구나. / 故園歸思日紛紛
강산은 아스라이 삼천 리나 뻗어 있는데 / 江山一望三千里
어느 곳이 안개비 내리는 우리 마을인가. / 何處吾家煙雨村[13]

시서화 三絶로 일컬어 졌던 姜希顔(1417~1464)이 그린 《산수도》에 제시한 작품이다. 이 시에서 산수는 고향(故園)으로 설정되어 있는데 바로 세속의 홍진(烏帽黃塵)과 대비되는 이상향이다. 이러한 탈속의 공간에 그림을 '바라보며[望]' 화자는 날마다 돌아가기를 '꿈꾼다[望]'. 그렇지만 현실에 매여 있는 몸이라 그것이 쉽지 않다. 따라서 안개비에 가린 우리 마을이 어디인지(何處吾家煙雨村) 분간이 되질 않는 것이다.

---

9) 실경산수에 속하는 <喜雨亭夜宴圖詩 用諸公韻>, <題諸賢箕城萍水圖>에 대해선 졸고 「15세기 名勝에 대한 題畵詩의 표현방식과 그 의미」에서 다룬 바 있다.
10) 홍선표, 앞의책, 1999, p.218.
11) 고려시대 산수 제화시에 대한 선행연구는 주로 여기현에 의해 이뤄졌다. 여기현, 「이색(李穡)의 제산수도시(題山水圖詩) 연구」, 『반교어문연구』 20, 반교어문학회, 2006, pp.23~56; 「고려 산수제화시의 전개와 특성」, 『한국시가문화연구』 35, 한국고시가문화학회, 2015, pp.217~246.
12) 조선전기 산수 제화시와 관련해선 다음의 연구 성과가 있다. 고연희, 「朝鮮初期 山水畵와 題畵詩 비교고찰」, 『韓國 詩歌硏究』 7, 2000, pp.343-373; 이은주, 앞의논문, 2001, pp. 1-79.
13) 서거정, <題姜景愚山水圖>, 『四佳詩集』 2.

貴公子의 《滿壑雲煙圖》에 제하다

십 년 동안 失脚하여 塵寰에 묻혔다 보니 / 十年失脚墮塵寰
몇 번이나 移文이 北山에 잘못 갔었던고. / 幾度移文枉北山
오늘 이 그림 보니 먼저 스스로 부끄러워라 / 今日畫中先自愧
안개 모으고 여울 감출까 문득 의아스럽네. / 却疑斂霧更藏湍[14]

이 그림에서도 만 겹의 골짜기가 안개구름에 가려져 있다. 귀거래에 대한 이상을 실현시키지 못하게 하는 장애물이 셈이다. 따지고 보면 자기 자신 때문에 은일하지 않았던 것인데 마치 어쩔 수 없이 속세에 몸담아야 했던 것처럼 변명하고 있다. 이를 위해 北山移文의 고사[15]를 끌어오고 있는데, 자신의 처지를 주옹에 대입해 공치규의 원망이 담긴 이문(移文)이 북산(北山)에 몇 번이나 잘못 도달했었는지를 말한다. 그림을 보니 이러한 자신의 모습이 스스로 부끄러워진다. 또한 산수로 돌아가고자 했을 때 주옹처럼 완전히 차단당할까 두려워지는 것이다. 이렇게 서거정은 산수화를 바라보며 탈속을 끊임없이 추구하지만 산수의 세계에 직접 몸담지는 않는다.

2-2. 선경 속 閑과 樂

그 대신 산수화를 통해 산수의 한가로움과 즐거움의 정서를 추체험한다. 다음의 시는 雲山君(1453~1510)이 소장한《춘산도》를 보고 지은 작품이다.

雲山君이 소장한 《春山圖》에 제하다

虎頭는 이미 떠나고 龍眠도 있지 않아서 / 虎頭已逝龍眠非
화가의 오묘한 법칙 전한 이가 드물거늘 / 畫家妙法傳者稀
어떤 이가 두 다리 뻗고 이 그림을 그렸나 / 何人盤礴畫此圖
아환 한 폭에 광휘가 넘쳐흐르는구나. / 鵝紈一幅生光輝

청산의 원근은 묽고 진한 색채가 구별되고 / 靑山遠近淡又濃
옥처럼 우뚝 선 것은 바로 부용봉인데 / 亭亭玉立芙蓉峯
물 남쪽 북쪽의 일만 그루 꽃나무들이 / 水南水北花萬樹
한때에 두루 피어 붉은 꽃이 찬란한지라 / 一時開遍紅鬆鬆
처음 보고는 잠시 杏園인가 의심했다가 / 初看乍疑是杏園
다시 보니 桃源을 옮겨놨나 얼떨떨해지네. / 更見恍惚移桃源
압록강 가에는 노란 버들 싹이 터 나오고 / 鴨綠水邊鵝黃柳
용 같은 노송 잎새는 구름처럼 빽빽하네 / 松老如龍□似雲
거대한 층층 누각은 서로 높고 낮고 하여 / 層樓傑閣互高低
산의 동서쪽에 금벽 빛은 찬란도 하여라. / 金碧照耀山東西
화려한 발과 주렴엔 산호 갈고리가 달렸고 / 珠簾繡箔珊瑚鉤
비단 휘장은 높은 구름에 걸려 있는데 / 錦幛羅幙靑雲梯
푸른 깁 창 붉은 대문 집 열두 난간에선 / 綠窓朱戶十二闌

14) 서거정, <題貴公子滿壑雲烟圖>,『四佳詩集』14.
15) 六朝 시대, 宋 나라 周顒이 鍾山에 은거하다가 北齊의 召命을 받고 海鹽縣令이 되었다. 이후 임기를 마치고 도성으로 가는 길에 종산에 들르려 하자, 함께 종산에 은거하던 孔稚珪가 못마땅하게 생각하여 관청의 통문 형식을 빌어 <北山移文>이란 글을 써서 주옹으로 하여금 다시는 종산에 발을 들여놓지 못하도록 하였다. <북산이문>에는 다음과 같은 구절이 있다. “의당 산의 창문을 닫고 구름의 문을 가리며, 가벼운 안개를 타고 오는 수레를 골짝 어귀에서 차단하고, 망녕된 고삐를 교외 첫머리에서 막아야 할 것이다.”

사향의 짙은 향내가 봄추위를 물리칠 제 / 氤氳香霽排春寒
금동이의 붉고 좋은 술을 한번 따라 마시면서 / 金樽試酌紫霞酒
기둥 기대 꽃구경하니 맑게 갠 낮은 한가로워라. / 倚柱賞花淸晝閑
어느 집 자제인지 놀러 다니는 소년은 / 誰家少年遊冶郎
좋은 말 타고 한가히 봄 경치를 완상하고 / 閑馱細馬遊尋芳
검은 모자에 큰 가죽신 신은 이는 누군지 / 烏帽大靴是誰子
제멋대로 잔디 밟기를 서로 함께하누나. / 隨意踏靑聊相將
어느 산 옛 절은 절벽 위에 걸쳐 있는데 / 何山古寺架層巖
이곳 술집 마을엔 주막 깃발이 펄럭이네 / 是處酒村搖靑帘
물새들은 떼 지어 날아 눈빛보다 하얗고 / 沙鳥羣飛白於雪
강의 남쪽 하늘은 넓고 물은 멀기만 하구나. / 天長水遠江之南

아, 이 그림은 정말 둘도 없이 아름다우니 / 嗚呼此畫美無敵
그대의 높은 집 흰 바람벽에 걸어놓으면 / 掛君高堂之素壁
꽃은 지지 않고 봄도 가지 않으니/ 花不落兮春不老
봄이고 또 봄이며 즐거우며 또 즐거울 걸세. / 春復春兮樂復樂

풍류 고상한 공자는 문아하기도 하여 / 風流公子更文雅
꽃도 사랑하고 시도 사랑하여 / 愛花愛詩無不可
일전에 시를 구하는 뜻 내게 전해 왔는데 / 日者求詩寄我來
나 또한 옛것을 좋아하는 사람이지만 / 知我亦是好古者
나는 杜子美 같은 詩聖이 아니라서 / 雖然我非詩聖杜子美
吳松의 半江水를 써서 읊을 재능이 없으니 / 無才題詠吳松半江水
어찌하면 王維 같은 三昧의 수단을 얻어 / 安得三昧手段如王維
시 속에 그림 있고 그림 속에 시가 있게 할까. / 詩中有畫畫中詩[16] [연 구분, 밑줄 표시는 필자]

우선 이 그림을 그린 화가에 대한 예찬으로 시작한다. 누가 그렸는지 자세히 알 수 없으나 그 畵法이 晉나라 호두장군 고개지와 宋代 용면산인 이용린에 비할 정도로 자유자재로 능숙하다(盤礴畫)고 설명한다.

이어서 畵面 속 봄산의 풍광을 묘사하는데, 붉은(紅) 꽃이 만개한 청산(靑山)의 모습은 무릉도원을 연상케 한다. 그만큼 '아름다운 경치[善景]'이자 '신선의 세계[仙境]'인 것이다. 강가에 터져나오는 노란 버들싹(黃柳)과 금벽(金碧) 빛으로 빛나는 山石은 조화를 이루고, 화려한 누각에 사향 냄새가 퍼지며 시각뿐만 아니라 청각도 자극한다. 거기에 금동이(金樽)에 담은 좋은 술(紫霞酒)을 따라 마시니 낙원의 풍류가 이와 같을까. 그림 속 소년(遊冶郎)과 공자(烏帽大靴)는 이곳에서 마음껏 즐기고 누림에 누구인지 궁금하기까지 하다. 그렇지만 이곳은 속세와는 멀리 떨어진 공간이다. 다시 全景으로 돌아와 "강의 남쪽 하늘은 넓고 물은 멀기만 하다"고 이야기한다.

선경을 그린 그림을 통해 화자는 꽃과 봄이 '영원'할 것이라고 전한다. 이상화된 산수의 시간적 영속성을 설파하는 것이다. 이는 박제·고정이라는 그림의 속성에서도 기인하는데 벽에 산수화를 걸어두면 계속해서 춘산의 흥취를 즐길 수 있다. 산수가 자아내는 '樂'은 무궁한데 그림을 통해서 그 영원불변한 즐거움을 누릴 수 있게 되는 것이다.

마지막으로 시의 청탁 과정을 언급하며 자신이 두보(杜子美)와 같은 시성(詩聖)이 아니라 이 그림에 대해 잘 읊을 수 있을지 걱정한다. 여기서 어떻게 하면 왕유 같은 삼매(三昧)를 얻어 시 속에 그림이 있고 그림 속에 시가 있게 할지 "詩中有畫 畫中有詩"에 대해 피력한다. 이는 蘇軾이 왕유의 <藍田煙雨圖>에 대해 "마힐의 시를 음미해보면 시 속에 그림이 있고, 마힐의

16) 서거정, <題雲山君所藏春山圖>,『四佳詩集』46.

그림을 보면 그림 속에 시가 있다(味摩詰之詩 詩中有畫 觀摩詰之畫 畫中有詩)"고 한 데서 유래한 말이다. 서거정의 詩畵一律에 대한 일견을 보여준 것으로 당대 제화시 창작 문화에 대해 짐작할 수 있다.

3. 산수와 산수화, 산수 제화시의 상관관계

산수가 그림으로, 다시 제화시로 형상화 될 때 어떤 연결고리 속에서 무슨 효과를 가져 올까. 이에 대한 서거정 제화시에 남겨진 생각의 편린들을 좇아 역추적하여 밝혀보겠다.

《山水圖》에 題하다

빙 두른 편평한 숲 어스레한 그 사이에 / 一抹平林黯淡間
모르겠노라 그 어느 곳이 내 盤谷인지. / 不知何處是吾盤
십 년 동안, 띠집에 滄洲의 정취를 / 十年茅屋滄洲趣
生綃 반폭에 옮겨서 볼 수 있게 하였네. / 移得生綃半幅看[17] [밑줄 표시는 필자]

우선 서거정은《산수도》에 隱逸하는 뜻이 함축되어 있다고 말한다. 반곡(盤谷)은 太行山 남쪽 濟源縣에 있는 지명으로, 예로부터 이곳은 골짜기가 깊고 산세가 험준하여 은자가 살기에 알맞은 곳이라 여겨졌다. 그림 속 그려진 산수를 深遠의 구도로 바라보며 그곳에서 자신의 반곡을 찾는다. 창주(滄洲) 또한 은자의 거처를 의미하는데, 그림에 창주의 정취가 옮겨져 볼 수 있게 되었다는 표현은 그림이 은일의 정서를 '재현'하고 있다는 뜻이다. 이렇게 산수화에 그려진 산수는 보통명사로 일컬어지는 산과 물이 아닌 '隱'의 상징이 투영된 자연물이다. 따라서 산수화를 보고 시를 지을 때도 산수의 상징의미가 통용되고 있는 것이다. 다음의 시에서도 반곡으로 돌아가려던 마음으로 그림과 마주하고 있다.

永川公子가 《雲山圖》를 주므로, 시로써 사례하다

신묘한 필치 청신하니 세상에 다시 없으리 / 妙筆淸新絶代無
劉郭 무리를 하인으로 간주하려 하는구나. / 欲將劉郭作輿奴
내 십 년 동안 반곡에 돌아가려던 흥취로 / 以我十載歸盤興
앉아서 雲山의 水墨圖를 마주하였네. / 坐對雲山水墨圖[18] [밑줄 표시는 필자]

永川君(1422~?)이 그린《운산도》에 사례하기 위한 시로 그의 묘필(妙筆)에 대해 감탄한다. 이 세상에 다신 없을 청신함이라며 극찬을 하는데, 유곽(劉郭), 즉 산수화의 대가였던 宋의 곽희와 元의 유도권을 영천군의 한 수 아래라고 표현한 대목에서 예찬은 더욱 강화된다. 여기에서도 반곡으로 돌아가려던 흥취를 언급하는데, 이때는 그러한 흥이 일어나면 산수화를 마주한다고 말한다. 시적화자의 산수 은일에 대한 感興이 산수화에 담긴 畵意와 나란하여 '대등'하다는 것이다. 이는 산수화가 산수를 재현하고 있는 것에서 한 단계 더 나아가 그 감흥의 정도 또한 대동소이하다는 입장을 반영한다.

17) 서거정, <題山水圖>,『四佳詩集』5.
18) 서거정, <永川公子贈雲山圖. 詩以謝之>,『四佳詩集』14.

《老木圖》

늙은 나무는 거센 바람 일으킬 뜻 지녔고 / 老木高風作意狂
푸른 산은 비가 묻어 시야에 아스라하네. / 靑山和雨入微茫
무한한 江南景을 그려다가 / 畫將無限江南景
서쪽 창에 붙여 놓으니 한결 서늘하구나. / 來寄西窓一味涼[19)] [밑줄 표시는 필자]

《瀑布圖》에 題하다

옥부용을 떠받든 듯한 두어 봉우리 속에서 / 數峯擎出玉芙蓉
한 줄기 맑은 샘이 옥무지개를 쏟는 듯하네. / 一道淸泉瀉玉虹
손가락질하며 차근차근 끝없이 읊노라니 / 指點看看吟不盡
모를레라 이 몸이 그림 속에 있는 것인지. / 不知身在畫圖中[20)] [밑줄 표시는 필자]

이제는 차원을 뛰어넘어 산수와 그림, 시적화자를 구분할 수 없는 '동화'의 지경이다. <노목도>에서는 산수와 그림을, <제폭포도>에서는 그림과 화자 자신을 분간하지 못한다. 좀 더 자세히 살펴보면 <노목도>에서 이상적 산수의 모습은 강남경(江南景)[21)]의 화면 이미지로 치환된다. 이를 창가에 붙이니 한결 서늘하다는 표현은 그림이 곧 산수와 같다는 재치 넘치는 발상이다. 관념적 산수를 그림이라는 2차원적 평면에 그려두니 마치 살아 움직이는 듯한 착각을 불러일으킨다는 것이다.

<제폭포도>에서는 마치 시적화자 자신이 그림 속에 들어와 있는 것인지 알 수 없다고 이야기한다. 그림 속 폭포를 온몸으로 느껴서 그림과 나의 경계를 허물고 物我一體가 된 경우다. 이렇게 물질계[物 · 그림], 현실계[我 · 나], 이상계[理 · 산수]의 세 차원이 제화시 안에서 하나로 통합되고 있다.

4. 결론 및 참고문헌

이하 생략

19) 서거정, <老木圖>,『四佳詩集』9.
20) 서거정, <題瀑布圖>,『四佳詩集』5.
21) <노목도>뿐만 아니라 서거정의 제화시에는 '강남경'의 이미지가 빈번하게 등장한다. 당대 강남경은 고전적 이상산수의 대명사처럼 인식되었다. 홍선표, 앞의논문, 2011, pp.199~201 참조.

文化觀光 解說師 敎育 實態와 改善 方案

柳昊澈
(韓國 安養大)

目 次

1. 문화재 활용과 문화관광 해설
2. 문화관광 해설사 역량과 교육 실태
3. 문화관광 해설사 교육 개선 방안

1. 문화재 활용과 문화관광 해설

문화재를 활용한다는 것은 문화재가 갖는 가치를 찾아서 그것을 다각적으로 누리고 나누는 것이다. 문화재를 감상하며 즐기는 것이나, 여러 가지 방법으로 문화재에 담겨있는 의미를 알아가는 것, 문화재를 자원화하여 경제적 가치를 창출하는 것, 영화나 드라마 등을 통해 문화재의 의미를 간접적으로 전하는 것, 문화재를 소재로 역사나 문화를 더욱 효과적으로 교육하는 것, 문화재를 이용해 국제사회에서 문화국가로서 위상을 높이는 것, 또는 오랜 역사와 문화를 가진 민족으로서 자긍심이나 자부심을 갖는 것, 문화재와 그 보호구역 등을 보호함으로써 품격 있고 쾌적한 환경을 조성하는 것 등이 모두 문화재 활용에 해당하는 것들이다.

이러한 문화재 활용이 활성화되면서 그 대상이 되는 문화재의 의미를 더욱 효과적으로 전하기 위해 문화유산 해설사가 등장했고, 이후 문화관광 해설사로 그 명칭을 바꾸었다. 문화유산이나 지역 역사문화 등에 관해 설명하는 것이 문화관광 해설사의 역할이다. 문화재 활용 관점에서 보자면, 문화관광 해설사는 겉으로만 보아서는 알기 어려운 문화재의 내재적 의미와 가치를 관광객 등 수요자들에게 전함으로써 문화관광의 질과 수준을 높이는 데 기여한다고 할 수 있다. 외관을 감상하거나 분위기 또는 풍정을 잠깐 경험하는 것에서 나아가 그것에 담긴 내용 등 문화재의 본질적 가치에 접근하게 해주는 것이다. 이런 점에서 문화관광 해설은 단순히 이야기 들려주기에 그치는 것이 아니라, 문화재 활용 관점에서는 현실적 의미가 크다.

문화유산 등 문화관광 자원의 가치를 나누기 위해 현재 경기도에 600여 명을 비롯해 전국적으로 3,000여 명의 문화관광 해설사들이 활동하고 있다.

2. 문화관광 해설사 역량과 교육 실태

문화관광 해설 대상이 되는 문화관광 자원들은 대체로 넓은 의미에서 문화재에 속하는 것

들이다. 지정·등록된 문화재만이 아니라 선인들에 의해 형성되고 유지되어온 문화적 산물로서 보전할 만한 가치가 있는 것들 모두를 포괄하는 것을 의미하는 넓은 의미에서의 문화재를 말하는 것이다.

이러한 문화관광 자원의 의미와 가치를 더욱 효과적으로 공유하고 확산시키는 것은 그것들에 관해 설명하고 해설하는 문화관광 해설사들이 충분한 역량을 갖추어야 실현될 수 있다. 여기서 말하는 문화관광 해설사로서의 역량은 대상 문화재에 관한 지식을 갖추는 것과 함께 해설 또는 설명 등 문화재의 의미와 가치를 전하고 나누는 역량을 말하는 것이다. 아는 것과 설명하는 것, 가르치는 것은 다르기 때문에 설명과 해설이 제대로 이루어지기 위해서는 아는 것을 설명하고 해설하는 전문성을 갖추어야 한다. 정부는 해설사들이 역량을 갖출 수 있게 교육하는 것을 포함하여 문화관광 해설사 운영에 2018년 기준 67억 원의 국가예산을 지원하고 있다.

그런데 실제로 문화재 현장에서 이루어지는 문화관광 해설을 경험해보면 문화재가 가진 본질적인 가치를 누리고 나누기에는 몇 가지 한계를 느끼게 된다. 문화재 활용이 본래의 목적을 달성하기 위해서는 문화재가 갖는 특성에 적합한 방법으로 이루어져야 하는 것과 같이 문화관광 해설도 문화재의 특성에 맞추어 할 때 성과를 높일 수 있다. 이런 관점에서 지금의 문화관광 해설은 크게 다음 두 가지를 대표적인 한계로 꼽을 만하다.

첫째로, 문화재에 관한 일방적인 설명이 거의 유일한 해설 방법으로 활용되고 있다. 해설사와 수요자 간 소통이 아니라, 해설사가 발신자이자 주체가 되어 수요자에게 일방적으로 내용을 전하기만 하는 것이다. 관광객 등 수요자들은 해설사가 말하는 것을 고개를 끄덕여가며 듣기만 하는 것이 보통이다. 이것은 문화재가 갖는 특성을 살리지 못하는 해설 방법일 뿐만 아니라, 지식 전달 이외에는 효과를 얻기 어려운 방법이기도 하다.

문화재는 사람이, 또는 사람과 자연이 함께 형성한 것, 그리고 자연이 빚어내고 사람이 의미를 더하여 가치를 갖게 된 것들이다. 문화적 산물로 사람과 어떻게든 관련된 것이 문화재다. 그런데 문화재를 형성했거나 그것에 영향을 미친 선대의 사람들이나 오늘을 사는 사람들이나 생각하는 방식은 비슷하다. 그렇기에 문화재에는 오늘날 사람들이 생각해낼 수 있는 과거의 문화적 의미와 특성이 담겨 있다. 문화재를 만든 것도 사람이고, 오늘날 그것을 활용하는 것도 사람이라는 기본적인 공통성에 기초하여 그것에 담긴 의미와 특성을 유추해낼 수 있는 것이다. 따라서 문화재는 수요자들이 생각해볼 수 있는 적합한 소재가 되며, 문화재 해설은 이런 특성에 주목할 때 일방적 지식 전하기에서 벗어나 문화재를 더욱 생산적인 소재로 활용할 수 있다.

둘째로, 문화재를 소재로 한 문화관광 해설은 대부분 그것에 얽힌 역사적 이야기가 주류를 차지한다. 우리가 들어서 알 만한 특정 인물이 과거에 어떤 일을 했고, 그것이 그 문화재와 어떻게 관련되는지가 거의 전부라고 할 수 있다. 문화재에 관한 역사적 사실이나 일화 등을 외워서 말해주는 것이 문화관광 해설이 되는 것이다. 이것은 그 문화재가 문화재가 되게 한 본질적 가치와는 거리가 있는 방식이다. 즉 역사적 사실에만 관심을 둘 뿐, 문화적 특성이나 가치에는 주목하지 않는 것이다. 다른 한편으로는 이러한 해설 내용이 관광객 등 수요자가 주체가 되어 직접 생각해볼 기회를 갖기 못하게 하는 요인이 되기도 한다. 수동적인 수신자에만 머무리게 하는 것이다.

문화관광 해설에서 나타나는 이러한 한계는 그들을 교육하는 방식에서 그 원인을 찾을 수 있다. 각 시·도에서는 정부 예산으로, 또는 거기에 시·도비를 더하여 그 지역 문화관광 해설사들을 양성하고 역량을 강화하기 위해 교육 기회를 마련한다. 그런데 그 교육 내용과 방식

을 보면 한결같이 역사적 사실을 전하는 방식에 집중하고 있다. 그것도 해설 대상이 되는 개별 문화재나 그 지역의 역사 이외에는 관심을 두지 않는 것이 일반적이다. 말하자면 주입식 방식인 것이다. 여기에 사람을 대하는 방법이나 말하는 방법 등 기술적인 것들을 교육하는 정도가 사실상 전부다. 해설사들의 역량과 전문성을 키워주어야 하는 교육이 이러하니 해설사들은 자신들이 교육 받은 방식을 넘어서지 못하는 것이다.

3. 문화관광 해설사 교육 개선 방안

문화관광 해설이 역사적 사실이나 일화 등 일방적 지식 전하기 수준을 넘어서기 위해서는 해설사들이 그렇게 할 수 있는 역량을 키울 수 있게 교육이 달라져야 한다. 다음 몇 가지를 생각할 수 있다.

첫째로, 교육 내용을 다양화하여 역사에서 문화로 중심을 전환할 때 역량을 키울 수 있다. 문화는 사람들이 공동체를 이루어 생활하는 과정에서 함께 형성하고 유지해온 것이다. 그렇기에 크게는 비슷하면서도 세부적으로는 지역과 시대에 따른 특성을 가지며, 조금씩 변화를 거듭하게 된다. 바로 이런 점에 주목하는 것이 문화적 관점에서의 교육이며, 그것을 문화재이게 해주는 본질적인 가치를 보는 것이기도 하다.

이처럼 문화재에 내재되어 있는 문화적 의미와 가치, 특성 등에 관심을 가지면 비교와 대조, 변화 등을 살필 수 있다. 이것이 문화재를 만나는 사람들에게 생각해볼 거리를 제공해 줄 수 있다. 일방적으로 이야기를 듣기만 하던 사람들이 주체가 되어 비교와 대조 등의 방식으로 생각을 확장하게 되는 것이다. 이런 환경을 만들고 이야기를 이끌어나가는 것이 문화관광 해설사가 할 일이다.

둘째로, 해설 내용과 함께 해설 방법을 익히고 개발할 수 있게 교육하는 것으로 현장에서 필요한 역량을 강화할 수 있다. 해설사들은 개별 문화재에 얽힌 역사적 내용에 관해서는 대체로 이미 잘 알고 있다. 그들에 더욱 필요한 것은 해설이 무엇이고, 어떤 방법으로 해설할 수 있는지를 익히게 해주는 것이다. 단순한 이야기꾼에만 머무르지 않고, 관광객 등 수요자들과 함께 호흡하며 생각하는 과정을 이끄는 역량을 개발하게 하는 것이 문화관광 해설사 교육이 되어야 한다. 그 명칭이 '해설사'여서 일방적으로 해설해주는 사람들이라는 생각을 갖게 하지만, 실제로는 그런 수준을 넘어서야 한다. 교육자로서의 기본적인 역량을 가져야 하는 것이다. 그렇게 할 때 문화관광 해설은 주입식 역사교육과는 다른, 문화재를 활용한 살아있는 현장교육이 될 수 있다.

현장에서 만나본 문화관광 해설사들도 지금의 해설사 양성 교육이나 역량 강화 교육(보수교육)에 그다지 만족해지 않는다. 다른 지역에 가보았다거나, 문화재 현장을 답사하는 등 사실상 자신이 관광객이나 여행자가 될 기회를 더 많이 가져본다는 수준을 넘어서는 만족감을 얻지 못하는 것이 보통이다. 해설사로서의 역량을 강화하는 것과는 거리가 먼 내용과 방식으로 문화관광 해설사 교육이 이루어지고 있는 것이다.

다른 한편으로 해설사들은 '교육이 해설사들을 위한 것인지, 그렇지 않으면 교수자들이 하는 설문조사에 응답해줄 해설사들이 필요해서 하는 것인지 모르겠다'는 불만을 터트리기도 한다. 교육이 역량을 키울 수 있는 내용과 방식으로 이루어지지 못한 채, 교수자들이 해설사들을 대상으로 설문조사 하여 그것을 연구에 활용하는 데 주된 목적이 있다는 생각을 갖게 하는 것이다.

문화관광 해설사들은 문화재 현장에서 관광객 등 수요자들을 직접 만나며 문화재의 의미와 가치를 나누는 사람들이며, 그 지역을 알리는 사람들이다. 그들이 어떻게 해설하는가에 따라 그 지역에 관한 생각은 물론이고 문화재를 대하는 사람들의 인식이 달라진다. 정부와 지방자치단체 등 공공이 공식적으로 문화관광 해설사를 양성하기 시작한 지 20년이 다 되었다. 이제는 지금까지의 경험을 토대로 문화관광 해설이 한 단계 도약해야 할 때다. 문화관광 해설사 교육은 그 본래의 목적인 해설사로서의 역량을 강화할 수 있게 교육 내용을 확장하고 교육 방법을 개발하는 등 근본적인 개선을 모색해야 할 때가 되었으며, 이는 문화관광 해설사들을 대상으로 한 교육을 개선할 때에야 기대할 수 있는 일이다. 구체적으로는 문화관광 해설사 교육은 '역사적 지식에서 문화로, 일방적 해설에서 교육으로, 내용 전하기에서 함께 생각하기로' 등을 문화관광 해설사 교육 개선 방향으로 생각해볼 수 있는 것들이다. 문화관광 해설사 교육을 개선하여 그들이 한 층 높은 역량을 갖게 하는 것은 문화재 활용의 질을 높이는 것이며, 이것은 문화재에 관한 인식을 바꾸어 보전 기반을 강화하는 것으로 이어질 수 있는 의미가 큰 일이다.

동아시아의 관점에서 본 천태사상

李丙旭
(韓國 高麗大)

目 次

1. 서론
2. 천태사상의 개관
3. 한국 천태종의 의천 사상
4. 일본 천태종의 사이초 사상
5. 결론

1. 서론

이 발표문에서는 중국, 한국, 일본에서 천태종을 일으킨 인물의 사상을 개관하고, 천태종이라는 공통점 속에서 어떤 차이점이 있는지 밝히고자 한다. 2장에서는 중국의 천태사상에 대해 간단히 검토한다. 천태지의(天台智顗)에 의해 천태사상의 토대를 마련하였다고 할 수 있으므로, 천태지의의 사상에 대해 개괄적으로 알아본다. 그리고 천태지의 사상에 대해 간단히 말한다면, 그것은 교판론과 지관(止觀)사상으로 구분할 수 있다. 3장에서는 한국의 천태종을 세운 대각국사 의천(義天)의 사상을 살펴본다. 이 의천의 사상에는 화엄의 사상, 원효의 사상(크게 볼 때 화엄사상의 계열이라고 평가할 수 있음), 천태의 사상이 서로 섞여있다. 4장에서는 일본의 천태종을 세운 사이초(最澄)의 사상에 대해 간단히 알아본다. 일본 천태종의 사상은 천태, 밀교, 계율, 선사상이 통합되어 있다고 평가받는데, 사이초는 그 단서를 열었다고 할 수 있다. 여기서는 그 가운데 천태와 밀교의 일치설에 주목하고자 한다. 이상의 내용에서 볼 때, 중국, 한국, 일본은 천태사상이라는 공통분모가 있지만, 그 속에도 차이점이 있음을 알 수 있다.

2. 천태사상의 개관

천태사상은 천태지의(天台智顗, 538-597)에 의해 형성되었다. 천태의 사상은 크게 나누면 교판론(敎判論)과 3종지관(三種止觀)으로 이루어져 있다고 할 수 있다. 여기서는 그 내용을 편의상 3단락으로 나누어서 간단히 살펴보고자 한다.

1) 교판론

교판론(敎判論)은 중국불교의 특징으로 꼽히는 것인데, 이는 불교경전을 정리하고 분류하는 안목이

라고 할 수 있다. 천태종에서는 이 교판론의 한 유형으로서 5시8교(五時八敎)를 제시한다. '5시'는 부처님이 가르침을 전한 순서를 5시기로 구분한 것이고, '8교'는 화의사교(化儀四敎)와 화법사교(化法四敎)로 구분되는데, '화의사교'는 부처님이 가르침을 전달하고 중생이 이해하는 방식에 따라 구분한 것이고, '화법사교'는 부처님의 가르침을 내용으로 구분한 것이다.

2) 3종지관

3종지관(三種止觀)은 점차지관(漸次止觀), 부정지관(不定止觀), 원돈지관(圓頓止觀)으로 구성된다. '점차지관'은 수행의 단계를 모두 밟아서 깨달음을 이루는 것이고, '부정지관'은 수행의 단계를 모두 이수하는 것이 아니고 어느 정도의 단계에서 깨달음의 세계로 비약하는 것이다. 그에 비해 원돈지관은 처음부터 완벽한 깨달음을 이루는 것이다.

3) 원돈지관

천태지의는 3종지관을 말하고 있지만, 사상의 비중은 원돈지관(圓頓止觀)에 있다. 천태지의의 대표적 저술 가운데 하나인『마하지관』에서는 주로 원돈지관에 대해 설명하고 있는데, 이 원돈지관은 25방편, 4종류 삼매, 실상론, 십경십승관법으로 이루어져 있다.

① '25방편'은 본격적인 수행에 들어가기 전에 몸과 마음을 다스리는 방법에 대해 말한 것이다. 25방편은 모두 5항목으로 이루어져 있는데, 이 항목마다 5가지 내용이 있기 때문에 25방편이라고 한다. 그 내용은 3부분, 곧 총론 부분과 부정적인 마음을 버리는 부분과 긍정적인 덕목을 닦는 부분으로 구분될 수 있다.

② 4종류 삼매[四種三昧]는 삼매를 외적인 형식에 맞추어서 4종류로 분류한 것인데, 그 항목은 상좌삼매, 상행삼매, 반행반좌삼매, 비행비좌삼매로 구분된다. 첫째, 상좌삼매(常坐三昧)는 90일 동안 앉아서 수행하는 것이다. 이는 좌선수행을 강조하고 있으며, 보조적인 수행으로 염불을 인정하고 있다. 둘째, 상행삼매(常行三昧)는 90일 동안 몸을 계속 움직이면서 삼매에 들어가는 것인데, 이는 염불수행에 중점을 둔 것이다. 셋째, 반행반좌삼매(半行半坐三昧)는 앞에서 소개한 상좌삼매와 상행삼매의 중간적 형태이다. 이 '반행반좌삼매'는 법화삼매와 방등삼매로 이루어져 있는데, 법화삼매(法華三昧)는『법화경』을 근거로 해서 삼매에 들어가는 것이고, 방등삼매(方等三昧)는 밀교적 수행을 의미하는 것이다. 넷째, 비행비좌삼매(非行非坐三昧)는 외적 형식에 구애되지 않고 수행을 하는 것이다. 이는 일상 활동에서 발생하는 선, 악, 무기(無記: 선도 악도 아닌 중간상태)의 마음을 분석해서 그것이 실체가 없음(空)을 깨닫는 것이다. 그리고 모든 경전에서 소개하고 있는 수행법도 비행비좌삼매에 포함되는데, 그 내용은 공(空)을 관조하는 것이다.

③ 실상론(實相論)은 십경십승관법의 첫 번째 항목인데, 이 부분이 사상적으로 중요하기 때문에 따로 떼어서 서술하고자 한다. 실상론은 두 부분으로 나누어지는데, 그것은 '일념삼천설'과 '일심삼관'이다. 일념삼천설(一念三千說)은 인간의 한 마음에 삼천 가지의 가능성이 간직되어 있다는 말이다. 삼천 가지는 상징적 의미를 가지는 것이지 실제로 인간의 마음에 삼천 가지의 가능성이 있음을 말하는 것은 아니다. 그리고 일심삼관(一心三觀)은 한 마음에 3가지 관(觀)이 연결되어 있다는 것인데, 이는 공(空), 가(假), 중(中)이 하나라는 것을 의미한다. 더 구체적으로 말한다면, 공(空) 속에 '가'와 '중'이 있고, 가(假) 속에 '공'과 '중'이 들어 있고, 중(中) 속에 '공'과 '가'가 있다는 것이다. 하지만 중점에 둘 것은 공(空) 속에 '가'와 '중'이 있다는 대목이다.

④ 십경십승관법(十境十乘觀法)은 천태의 수행방법이 구체적으로 제시된 것이다. 여기서 '십경'

은 지관(止觀)의 대상이 되는 열 가지 경계이고, '십승관법'은 지관을 닦는 사람이 행하는 열 가지 방법이다. 천태가 지관의 대상으로 열 가지 경계를 제시한 것은 수행을 하다가 장애에 부딪칠 경우를 예상하였기 때문이다.

그리고 '십승관법'은 지관을 닦는 사람이 행하는 열 가지 방법이지만, 이것을 내용으로 본다면 5단락으로 구분할 수 있다. 첫째, 바른 진리의 가르침을 알아야 한다. 이는 천태 실상론의 내용을 말하는 것이지만, 천태의 실상론만을 의미한다고 해석할 필요는 없다고 본다. 진리의 말씀이라면 어떤 가르침도 무방하다. 둘째, 지식만 가지고는 곤란하고 자비의 마음이 필요하다. 올바른 수행자가 되기 위해서는 지식과 자비를 동시에 갖추어야 한다. 셋째, 지관을 닦아야 한다. 이는 불교의 본격적인 수행이라고 할 수 있다. 넷째, 수행자 자신이 어느 정도 수행이 익었는지 가늠할 수 있는 안목이 필요하다. 수행자는 빨리 깨달음의 세계에 도달하고자 하는 열망이 강해서 조그마한 체험에도 큰 의미를 부여하기 쉽기 때문에 이런 것을 예방하기 위해서 자신의 이룬 경지를 냉철하게 바라볼 수 있는 안목이 요청된다. 다섯째, 진리에 대한 애착마저도 버려야 한다. 수행의 마지막 경지에서는 이제까지 진리라고 믿어왔던 것마저도 놓을 수 있어야 한다. 그럴 때 비로소 어디에도 걸리지 않는 자유인이 될 수 있다.

3. 한국 천태종의 의천 사상

대각국사 의천(義天, 1055-1101)은 천태종을 세웠지만, 『대국국사문집』에 따르면 그의 사상에는 징관의 화엄사상, 종밀의 『원각경소』, 원효의 화쟁사상의 영향이 있다.

1) 징관의 화엄사상의 영향

의천은 징관(澄觀, 738-839)의 사상에 의거해서 천태사상을 받아들이고자 한다. 구체적으로 말해서, 의천은「천태대사의 탑을 방문하고 원을 일으키는 글[大宋天台塔下親參發願疏, 1086]」에서 "천태의 5시8교와 화엄의 5교는 대체로 일치한다"라는 징관의 말에 근거해서 천태사상을 수용하고자 한다.[1] 또 의천은 징관을 인용하면서 3관과 5교는 도(道)에 들어가는 안목이라고 하고[2], 나아가 교(敎)와 관(觀)을 닦지 않으면 『화엄경』을 전수받은 강주라고 해도 믿지 못하겠다고 하면서 균여(均如, 923-973)를 비판한다.[3] 이도 징관의 사상에 의지해서 균여를 비판하는 것이다.

또한 의천은 「『성유식론』을 발행하는 서문[刊定成唯識論單科序, 1094년 이후]」에서 화엄종인 성종(性宗)과 법상종인 상종(相宗)을 겸수(兼修)하라고 말한다. 그리고 이것을 징관의 말에 의거해서 뒷받침한다. 그렇지만 성종에 속하는『대승기신론』과 상종에 속하는『유식론』이 대등하다고 보지 않는다. 오히려 그는 화엄의 교판론, 곧 '5교'인 소승교, 대승시교, 대승종교, 돈교, 원교에 입각해서 각 가르침에 차이가 있지만, 모두 배울 필요가 있다고 말한다.[4]

그리고 의천은 겸학(兼學)을 강조하는 입장에서 불교 안의 가르침만을 구별할 뿐만 아니라 유가와 도가의 가르침에 대해서도 구별하고 있다. 의천은 「내시 문관에서 보낸 글[與內

1)『대각국사문집』14권,「대송천태탑하친참발원소」,『한국불교전서』4권, 552쪽 상.
2)『대각국사문집』16권,「시신참학도치수(示新參學徒緇秀)」,『한국불교전서』4권, 556쪽 상.
3)『대각국사문집』16권,「시신참학도치수」,『한국불교전서』4권, 556쪽 중.
4)『대각국사문집』2권, 「간정성유식론단과서(刊定成唯識論單科序)」,『한국불교전서』4권, 529쪽 상~하,

侍文冠書, 1086년에서 2-3년이 지난 후의 저술]」에서 5승을 말하고 있는데, 인승(人乘)은 공자의 가르침이고, 천승(天乘)은 노자와 장자의 가르침이며, 그 위에 출세간의 가르침으로서 삼승(三乘)을 말하고 있다.[5] 이는 의천이 「『원각경』을 강의하는 내용[講圓覺經發辭, 1099]」에서 유가와 도가를 포용하려는 것과는 상반되는 입장이다.

2) 종밀의 『원각경소』에 의지한 회통사상

의천은 종밀(宗密, 780-841)의 『원각경소(圓覺經疏)』에서 선교일치(禪敎一致)를 찾아낸다. 의천이 선과 교를 일치시키는 방식은 언어에 대한 태도에 달려있다. 법(法) 곧 진리는 말이 없는 것이지만, 말을 벗어나 있는 것도 아니다. 말을 벗어나면 전도되어 미혹하고, 말에 집착해도 진리에 미혹한다. 여기서 의천이 말을 벗어난다고 말한 것은 선종의 병폐를 겨냥한 것이고, 말에 집착한다고 한 것은 교종의 병폐를 지적한 것이다. 그러므로 말에 집착하지 않으면서 말을 정확히 사용하는 것이 의천의 목표이고, 이 목표가 이루어지면 선과 교를 일치시킬 수 있다. 그리고 의천은 이것을 해낸 사람으로 규봉종밀을 들고 있다.[6]

의천은 앞에서와 같이 종밀의『원각경소』에 입각해서 선(禪)과 교(敎)의 일치를 말하지만, 그 다음은 더 세밀하게 종파의 통합을 말한다. 종밀의 『원각경소』는 법상종·법성종·반야종·조복장의 내용을 겸한다는 것이다.[7] 여기서 조복장은 원래 율(律)을 의미하는 것이지만 여기서는 선정을 닦아서 4가지 과(果)를 얻는 것이다. 이는 앞의 「『성유식론』을 발행하는 서문」에서 성종(법성종)과 상종(법상종)은 그 수준이 다르지만 함께 공부할 필요가 있다[性相兼學]고 하는 것과는 분명히 다르다.

그런 다음, 의천은 경전을 구체적으로 열거하면서 회통을 말하고 있다. 『원각경』의 내용은 이법계(理法界)·이사무애법계(理事無碍法界)·사사무애법계(事事無碍法界)를 포용하는데, 이 3법계가 『화엄경』의 핵심적 내용이다. 또 『원각경』의 내용은 일심이문의 이치를 포용하는데, 일심이문은 『기신론』의 요체이다. 나아가 유가와 도가를 포섭하고, 선의 측면에서는 남종선과 북종선을 밝혔다. 이와 같이, 의천은 종밀의『원각경소』를 통해서 불교와 유가와 도가를 회통하려고 하였다.[8]

또한 의천이 유가와 불교를 회통하려는 입장은 「『우란분경』을 강의하는 내용[講蘭盆經發辭]」에서도 확인된다. 의천은 유가나 불교가 서로 다르지만 효(孝)를 숭상하는 데서는 일치한다고 한다. 의천은 『화엄경』이 근본법륜이고, 이 근본법륜과 대등한 위치에 있는 경전이 『범망경』인데, 이 『범망경』에서 말하는 내용이 10중계와 48경계로 요약할 수 있고, 그것은 결국 '효'로 돌아간다고 주장한다.[9] 이렇게 되면 『화엄경』의 내용도 '효'로 돌아간다는 것이 되고 여기서 유가와 불교의 회통이 이루어지는 것이다. 이는 앞의「내시 문관에게 주는 글」에서 유가는 인승(人乘)이고 도가는 천승(天乘)이며, 불교는 출세간의 영역에 속한다고 본 견해와는 구분되는 것이다.

---

5)『대각국사문집』13권, 「여내시문관서(與內侍文冠書)」,『한국불교전서』4권, 550쪽 하.

6)『대각국사문집』3권, 「강원각경발사제이(講圓覺經發辭第二)」,『한국불교전서』4권, 531중~하; 高喬亨,「大覺國師義天の高麗佛教に對する經論に就いて」, 『朝鮮學報』10, 1956, 138쪽: 의천은 화엄종의 종학을 규봉종밀을 조술하는 교관병수(敎觀並修)의 안목으로 통일하고자 하였다. 이 일은 『대각국사문집』의 여러 곳에서 분명히 확인할 수 있기 때문에 어떤 의심도 있을 수 없다.

7) 『대각국사문집』3권, 「강원각경발사제이」,『한국불교전서』4권, 531쪽 하~532쪽 상.

8)『대각국사문집』3권, 「강원각경발사제이」,『한국불교전서』4권, 532쪽 상,

9)『대각국사문집』3권, 「강난분경발사(講蘭盆經發辭)」,『한국불교전서』4권, 530쪽 하~531쪽 상.

3) 원효의 화쟁사상 수용

의천이 원효(元曉, 617-686)를 존경하는 것은 매우 각별하다고 할 수 있다. 우선, 의천은 원효가 『대승기신론』의 저자로 알려진 마명(馬鳴)이나 『중론』의 저자 용수(龍樹)와 같은 급의 인물이라고 한다.[10] 그런데 의천이 천태종과 관련해서 원효의 중요성을 처음부터 인식한 것은 아니었다. 의천은 「천태대사의 탑을 방문하고 원(願)을 일으킨 글(1086)」에서 해동에서 천태종을 연구한 사람으로 체관(諦觀)만을 거론하고 원효를 말하지 못했는데, 「새로 지은 국청사에서 강의하는 글(1097)」에서는 원효가 처음으로 천태사상을 받아들이고, 체관이 이를 발전시켰다고 지적하고 있다.[11] 이는 의천의 견해가 바뀌었음을 보여주는 것이다.

나아가 의천은 원효의 화쟁사상을 높이 평가한다. 그는「분황사의 원효성인에게 차례 올리는 글[祭芬皇寺曉聖文, 1091]」에서 법상종과 천태종보다도 원효의 화쟁사상을 높게 바라보고 있다. 여기서 천태종보다도 원효를 높게 여기고 있는 점은 주목할 만한 내용이다.[12]

4. 일본 천태종의 사이초 사상

일본 천태종의 사상은 천태, 율, 선종, 밀교를 종합한 것이라고 한다. 이러한 흐름의 길을 처음 연 사람이 바로 사이초(最澄, 767-822)이다. 여기서는 사이초의 주요 저술에 대해 간단히 정리하고, 그의 천태와 밀교의 일치설, 곧 태밀(台密)에 대해 간단히 알아본다.

1) 사이초의 주요저술 소개

사이초의 저술 가운데 『현계론(顯戒論)』 에서는 『범망경』 의 계율이 대승의 계율이라는 점을 분명히 하였다. 그리고 『조권실경(照權實鏡)』 에서는 삼승은 방편이고 일승이 실제라는 것[三權一實]을 밝힌다. 『수호국계장(守護國界章)』 에서는 법상종의 덕일(德一)의 주장을 비판한다. 『수호국계장』 의 상권에서는 천태종의 내용을 주로 다루고, 중권에서는 『법화경』 의 내용을 주로 다루며, 하권에서는 그 밖의 여러 교학 내용을 주로 검토한다. 그리고 『결권실론』 에서는 『법화경』 에 대해서 10가지 질문과 대답을 제시하고, 따로 『법화경』 의 삼거(三車)와 사거(四車)에 대해 10가지 문답을 제시한다. 『법화수론(法華秀論)』 는 사이초의 최후의 저술인데, 『법화경』 의 10가지 뛰어난 점[十勝]을 서술한다.[13]

2) 사이초의 천태와 밀교의 일치

사이초는 천태와 밀교의 일치를 주장했다. 이것을 원밀일치(圓密一致)라고 한다. 또 사이쵸는 현교(顯敎)와 밀교의 두 교판[顯密二敎判]을 구분하였는데, 이는 현교는 '방편의 가르침'에 속하는 것이고, 천태와 밀교는 '실제의 가르침'이라는 것이다.

사이초는 『수호국계장(守護國界章)』 의 중권(中卷)에서 "금강지(金剛智) 삼장과 무외(無畏)삼장과 반야(般若)삼장 등이 전한 일승종(一乘宗)의 뜻은 천태의 뜻과 모두 부합한다."라고 말한다.[14]

---

10)『대각국사문집』20권, 「독해동교적(讀海東敎迹)」,『한국불교전서』4권, 565쪽 중.
11)『대각국사문집』3권, 「신창국청사계강사(新創國淸寺啓講辭)」,『한국불교전서』4권, 530쪽 중
12)『대각국사문집』16권, 「제분황사효성문(祭芬皇寺曉聖文)」,『한국불교전서』4권, 555쪽 상,
13) 上杉文秀, 『日本天台史 (正)』(東京: 國書刊行會, 소화10/52), 229-263쪽.
14) 福田堯穎, 『天台學槪論』(東京: 文一出版社, 소화29/43), 292쪽. 번역은 필자가 하였고, 뒤의 인용문

여기서 금장지(671-741)와 선무외(善無畏, 637-735)는 당나라 시대에 활약한 밀교의 승려이다. 그러므로 위에 소개한 '일승종'은 밀교를 의미하는 것이고, 따라서 위에 소개한 내용은 밀교와 천태는 그 뜻이 부합한다는 것이다.

또 사이초는 "법화의 일승과 진언(眞言)의 일승에 무슨 우열이 있겠는가?"라고 말하기도 한다. 그래서 사이초는 천태의 가르침을 가지고 밀교를 이해하고, 많은 경우에 밀교의 교리가 천태종의 소의경전인『법화경』과 부합한다고 주장한다.[15]

앞에서 사이초는 현교와 밀교의 두 교판을 세웠다고 하였는데, 그래서 사이초는 "북원자(北轅者: 법상종의 德一)가 관정(灌頂)을 아직 받지 않았고, 진언을 아직 배우지 않아서, 방편의 가르침[權宗]에 치우치게 집착하고 역겁(歷劫: 보살의 지관)의 현교(顯敎)에서 영원토록 미혹한다."라고 말한다.[16] 그리고 사이초는 수행을 3가지로 구분하는데, 그것은 우회, 역겁, 직행이다. 우회(迂回)는 소승의 지관이고, 역겁(歷劫)은 보살의 지관이며, 직도(直道)는 천태의 4종류 삼매와 밀교의 수행이다.[17] '직도'가 사이초가 강조하는 수행이다.

또 사이초는 "만약 대승 가운데 방편과 실제를 구분하지 않는다면, 역겁(歷劫)과 직도(直道)를 어떻게 구분할 수 있겠는가? [방편과 실제를 구분하지 않는다면] 현교와 밀교가 섞이게 되는 실수가 있게 될 것이다."라고 말하기도 한다.[18]

5. 결론

이 발표문에서는 동아시아, 곧 중국, 한국, 일본에서 천태종을 일으킨 인물의 사상을 검토하였다. 그 결과 동아시아에서 천태종이라는 이름은 동일하게 사용하지만, 그 내용에는 차이점이 있다는 것을 알 수 있었다. 다시 말하자면, 중국의 천태사상이 한국과 일본에 전래된 것이지만, 지역과 시기 등의 특수성으로 인해서 차이점이 생겼다는 것이다. 한국에서 천태종을 세운 의천은 천태사상보다도 화엄종 계열의 인물의 사상, 곧 징관, 종밀, 원효의 사상을 강조하였다. 이것이 한국 천태종의 특징이라고 할 수 있다. 일본에서 천태종을 세운 사이초는 천태사상을 수용했지만, 그것을 밀교와 결합시켰다. 이것이 일본 천태종의 특징이라고 할 수 있다.

이처럼, 같은 천태종이라는 이름을 사용하지만, 중국, 한국, 일본에서의 천태종의 내용은 완전히 같은 것이 아니다. 천태종이라는 동일성이 있지만, 동시에 한국의 의천사상에서는 화엄의 영향이 강하고, 일본의 사이초 사상에서는 밀교의 영향이 강하다고 할 수 있다. 이 점에서 차이점을 읽을 수 있다.

이러한 사례를 통해 오늘날의 현실에 부합하는 '동아시아론'을 주장할 수 있다고 생각한다. 중국, 한국, 일본이 동아시아 특유의 문화적 공통점이 있으면서도 그 안에서 각각의 독자성을 발휘하고 있는 것이 오늘날의 모습이다. 이 점에 착안해서 이제 필요한 부분에서는 중국, 한국, 일본이 서로 연대하면서도, 또한 한편에서는 각각의 독자성을 유지할 수 있는 현명한 '동아시아 연대론'이 성립되기를 희망한다.

도 마찬가지다.

15) 福田堯穎,『天台學槪論』, 292쪽.

16) 福田堯穎,『天台學槪論』, 292쪽.

17) 미노와겐료(蓑輪顯量),『일본불교사』(동국대출판부, 2017), 69-70쪽;『전교대사전집』2권, 348-349쪽.

18) 福田堯穎,『天台學槪論』, 292쪽.

姜甑山 傳承의 神話的 話素로 본 韓日關係

高南植
(韓國 大眞大)

目 次

1. 들어가는 말
2. 日本의 解冤과 朝鮮
3. 日本의 解冤 후 朝鮮의 未來像
4. 맺음말

1. 들어가는 말

강증산(姜甑山,1871-1909)은 신미양요(辛未洋擾,1871)가 일어나던 조선 말기에 태어나 외세의 침탈과 내부적 혼란 속에서 신이(神異)한 언술(言術)과 기행(奇行)으로 東學運動(1894) 이후 새로운 당대 문제 해결의 시대적 비젼을 제시하였다. 강증산은 탄강하기 전 스스로 하늘 구천(九天)에 있었는데 수많은 일군(一群)의 원시 신성 불 보살들이 자신에게 세상 구원을 하소연하여 지상에 내려 왔다고 자신의 내력을 밝혔다.

또한 그는 그 하소연을 해결해주기 위해 천지공사(天地公事,1901-1909)라는 이적(異蹟)을 9년간 하게 되었다고 선언하였다. 천지공사라는 성구(成句)가 보여주듯이 그에 관한 기록은 하늘과 지상 및 인간과 관련된 범 우주적 차원에서의 다양한 이야기를 보여준다. 따라서 이러한 강증산의 생애와 관련된 전승자료는 신화적(神話的) 요소를 담고 있다.

강증산과 관련된 전승(傳承)자료는 이상호가 저술한 『증산천사공사기』(1926)로부터 시작된다. 이후 1929년에는 『대순전경』초판이 출간되었고 이후 1965년까지 『대순전경』 6판이 발간되어 이상호에 의한 강증산에 관한 기록의 대미(大尾)를 맺게 된다.

이글은 강증산 전승에 나타난 한일 관계를 신화적 화소를 통해 찾아본 것이다.[1] 이를 위해 2장에서는 강증산 전승에 나타난 일본의 해원을 살펴보았으며, 3장에서는 일본의 해원 후 조선의 미래상을 전승 자료에 나타난 신화적 요소에서 찾아보았다.

이와 같은 연구를 통해 20세기 초 한일 관계의 일단이 어떠했으며, 서양 제국주의 세력의 동점(東漸)하에서 일본과의 관계를 풀어 조선의 문제를 해결하고자 했던 면모를 찾을 수 있을 것이다. 나아가 동아시아 한일 관계 속에서 현대를 살아가며 원만한 양국 관계를 유지해나가는 일단의 길을 찾아보는데 일조가 있을 것이라 사료된다.

1) 이글은 시론적 초고로 강증산 전승자료만을 중심으로 기술하였음을 밝혀 둔다.

2. 日本의 解冤과 朝鮮

2.1. 일본 원한의 원초적 이야기인 임진란

강증산 전승에는 19세기말 조선이 처한 상황 하에서 과거 조선과 일본 사이에 일어난 1592년의 임진란이 깊은 관계가 있으며 신화적 화소로 나타난다.

> 상제[2]께서 김 병욱에게 「이제 국세가 날로 기울어 정부는 매사를 외국인에게 의지하게 됨에 따라 당파가 분립하여 주의 주장을 달리하고 또는 일본과 친선을 맺고 또는 노국에 접근하니 그대의 생각은 어떠하느냐」고 물으시니 그가 「인종의 차별과 동서의 구별로 인하여 일본과 친함이 옳을까 하나이다」고 상제께 대답하니 상제께서 「그대의 말이 과연 옳도다」 하시고 서양 세력을 물리치고자 신명공사를 행하셨도다.[3]

> 「조선을 서양으로 넘기면 인종의 차별로 학대가 심하여 살아날 수가 없고 청국으로 넘겨도 그 민족이 우둔하여 뒤 감당을 못할 것이라. 일본은 임진란 이후 도술 신명 사이에 척이 맺혀 있으니 그들에게 맡겨주어야 척이 풀릴지라. 그러므로 그들에게 일시 천하통일지기(一時天下統一之氣)와 일월대명지기(日月大明之氣)를 붙여주어서 역사케 하고자 하나 한 가지 못 줄 것이 있으니 곧 인(仁)이니라. 만일 인자까지 붙여주면 천하가 다 저희들에게 돌아갈 것이므로 인자를 너희들에게 붙여주노니 잘 지킬지어다」고 이르시고 「너희들은 편한 사람이 될 것이오. 저희들은 일만 할뿐이니 모든 일을 밝게 하여주라. 그들은 일을 마치고 갈 때에 품 삯도 받지 못하고 빈손으로 돌아가리니 말대접이나 후덕하게 하라」 하셨도다. [4]

1592년에 일본의 침략으로 임진란이 일어났으나 일본이 목적한 대로 전쟁은 끝나지 않았다. 임진란의 결과는 강증산 전승에서 일본 도술신명이 조선 도술신명에 대해 척을 갖고 있는 것으로 나타난다.[5]

임진란에서 조선을 차지하지 못한 것이 일본의 한이 되는데 이 한을 풀어주기 위한 해원이 필요하다는 것이다. 일본해원을 위해 일본에게 氣를 붙여줄 수는 있으나 덕이 되는 仁은 붙여주지 못한다는 것이다. 氣를 부쳐주고, 仁字를 붙여준다는 것은 神異한 요소이다. 이를 통해 일본의 도술신명의 과거 원한을 없앨 수 있다는 이야기 또한 신화성을 보여준다.

강증산 전승에 일본의 문신과 무신이 함께 도통에 힘쓴다는 말이 있다.

> 近日 日本文神武神 幷務道通
> 朝鮮國 上計神 中計神 下計神 無依無托 不可不文字戒於人[6]

---

2) 강증산의 존칭.
3) 공사 1-12.
4) 공사 2-4.
5) 임진 왜란 때 일본 사람이 우리나라에 와서 성공치 못하고 도리어 세가지의 한만 맺었으니 소위 삼한당(三恨堂)이니라. 첫째로 저희들이 서울에 들어오지 못함이 一한이요. 둘째는 무고한 인명을 많이 살해되었음이 二한이오. 세째는 모 심는 법을 가르쳤음이 三한이라. 이제 해원 시대를 당하여 저들이 먼저 서울에 무난히 들어오게 됨으로써 一한이 풀리고, 다음 인명을 많이 살해하지 아니 함으로써 二한이 풀리고, 세째로는 고한 삼년(枯旱三年)으로 백지 강산(白地江山)이 되어 민무 추수(民無秋收)하게 됨으로써 三한이 풀리리라.(예시74)

일본의 문신은 학문적인 면과 관계된 신이고, 무신은 병법 등의 무(武)와 관계된 신이다. 이 두 부류의 신들이 도통에 힘을 기울인다는 것은 조선 말기의 시대적 상황과 무관하지 않다. 이 두 신들은 일본이라는 나라와 관계된 지역 국가의 신으로서 이루고자하는 것은 그들의 정신을 다른 나라로 펼쳐 문화적 전파를 목적으로 한다. 이는 조선으로의 진출과 조선에 대한 병합과 무관하지 않다. 신화적 요소가 조선 병합과 관계된다는 신계의 이야기를 읽을 수 있다.

그러면 이에 따른 조선의 신화적 이야기는 어떠한가. 조선에 관계된 국가신인 상계신, 중계신, 하계신은 일본의 신이 조선을 차지하여 의탁할 곳이 없게 된다는 것이다. 이에 대한 경계는 문자를 통해 사람들에게 전해지게 된다고 나타나는데 이 문자는 더욱 더 신화적 상징을 갖고 대중들에게 다가가는 역할을 한다.

2.2. 일본의 해원과 서양세력 퇴치

임진란의 패배로 恨이 있는 일본의 해원은 크게 두 가지 면으로 나타난다. 그것은 동양에서 서양세력의 퇴치와 조선의 병합이다. 먼저 서양과 관련해서 다음과 같은 기록이 있다.

> 임상옥에게 사기 그릇을 주신 뒤에 공우를 대동하고 전주로 가시는 도중에 세천에 이르시니 점심 때가 되니라. 공우가 상제를 고 송암(高松菴)의 친구 집에 모시고 상제께 점심상을 받게 하였도다. 상제께서 문득 「서양 기운을 몰아내어도 다시 몰려드는 기미가 있음을 이상히 여겼더니 뒷 골방에서 딴전 보는 자가 있는 것을 미쳐 몰랐노라」하시고 「고 송암에게 물어보고 오너라」고 공우에게 이르시고 칠성경에 문곡(文曲)의 위치를 바꾸어 놓으셨도다.[7]

칠성경이라는 주문에 나오는 문곡의 위치를 바꾼 것은 서양 기운을 막기 위함이다. 칠성경 주문의 벽사성을 알 수 있다. 서양 기운을 물리쳐야 동양을 보호할 수 있고 한일 관계에 있었던 척에 의한 갈등과 대립도 해소할 수 있기에 신화적 화소가 도입된 것으로 볼 수 있다.

> 이제 동양(東洋) 형세가 그 존망의 급박함이 백척간두(百尺竿頭)에 있으므로 상제께서 세력이 서양으로 넘어가지 못하도록 공사를 행하셨도다.[8]

> 「이제 동양 형세가 위급함이 누란과 같아서 내가 붙잡지 아니하면 영원히 서양에 넘어가리라」 깊이 우려하시사 종도들에게 계묘년 여름에 「내가 일로 전쟁(日露戰爭)을 붙여 일본을 도와서 러시아를 물리치리라.」고 말씀하셨도다.[9]

> 「이제 서양사람의 세력을 물리치고 동양을 불잡음이 옳으니 대신문(大神門)을 열어 사십구일을 한 도수로 하여 동남풍을 불어 일으켜 서양 세력을 꺾으리라.」고 말씀하시고 공사를 행하셨도다.[10]

---

6) 행록 5-38.
7) 공사 2-21.
8) 공사 1-13.
9) 예시 23.
10) 예시 24.

위험의 형세가 누란(累卵)과 같은 동양을 서양으로부터 지키기 위해 러시아를 물리치는 것이 필요한데 이를 일본을 통해 이룬다는 것이다. 이는 일본과 러시아 사이의 전쟁을 통해 가능하다는 것이다. 여기에는 신화적 화소로서 신계의 대신문(大神門)을 열어 도수를 따라 일본이 러시아와의 전쟁에서 이길 수 있게 한다는 것이다. 그것은 바람을 불러 일으켜서 러시아 세력을 물리친다는 것이다. 이를 통해 일본이 동양의 맹주가 되어 세력을 확장해서 임진란시의 척을 풀고 일시적으로 천하를 통일할 기운을 갖게 된다는 것이다.

2.3 일본의 해원과 조선병합

여기에서 일본의 조선 침략과 합병에 역신이라는 신화적 화소가 또한 작용하여 일본이 조선의 자주권을 지배하는 것이 가능하게 되었다는 이야기도 등장한다.

> 종도들이 모여있는 곳에서 어느날 상제께서 「일본 사람이 조선에 있는 만고 역신(逆神)을 거느리고 역사를 하나니라. 이조 개국 이래 벼슬을 한 자는 다 정(鄭)씨를 생각하였나니 이것이 곧 두 마음이라. 남의 신하로서 이심을 품으면 그것이 곧 역신이니라. 그러므로 모든 역신이 두 마음을 품은 자들에게 이르기를 너희들도 역신인데 어찌 모든 극악을 행할 때에 역적의 칭호를 붙여서 역신을 학대 하느뇨. 이럼으로써 저희들이 일본 사람을 보면 죄지은 자와 같이 두려워 하니라」고 말씀하셨도다.[11]

이는 일본의 조선침략 방법에 신계 역신이 이용된다는 것이다. 일본 사람이 어떠한 능력으로 조선에 있는 만고 역신을 거느리고 조선에 대해 침략과 합병의 일을 하는가는 자세하지 않지만 조선 왕조에서 관직을 지낸 이들이 李朝에서 정감록에 따른 정씨를 생각하여 두 마음을 품었다는 것이다. 이는 기존의 역신들이 볼 때는 역신의 마음과 행동이 되므로 조선 왕조의 신하들에 대해 역적이라고 학대하는 것이 타당하냐고 하며 당시 조선 재상들에게 역신이라고 하면 조선 재상들이 죄인이 되므로 어찌 할 수 없게 된다는 것이다. 이에 따라 일본인들이 조선을 병합하고자 역사(役事)할 때에 두려워 일본인들의 말을 따르게 되었다는 이야기이다.

이러한 신적 이야기와 함께 현실적으로 조선에서 일본의 조선 병합 정책에 당시 중요한 역할을 한 것이 一進會(1904)이다.

> 이해 七월에 동학당원들이 원평에 모였도다. 김 형렬이 상제를 뵈옵고자 이곳을 지나다가 동학당이 모여있는 것을 보고 상제를 찾아 뵈옵고 그 사실을 아뢰이니 상제께서 그 모임의 취지와 행동을 알아오도록 그를 원평으로 보내시니라. 그는 원평에서 그것이 일진회의 모임이고 보국 안민을 목적으로 내세우고 대회 장소가 충남(忠南) 강경(江景)임을 탐지하고 상제께 되돌아가서 사실을 아뢰었도다. 이 사실을 들으시고 상제께서 「그네들로 하여금 앞으로 내가 먼저 모범을 지어야 하리라」 말씀하시고 본댁의 살림살이와 약간의 전답을 팔아 그 돈으로 전주부중에 가셔서 지나가는 걸인에게 나누어 주시니라. 이로부터 일진회원들은 약탈하지 않고 자기 재산으로 행동하니라. 이 일로써 전주 부민들은 상제께서 하시는 일을 감복하면서 공경심을 높였도다.[12]

---

11) 공사 3-19.
12) 교운 1-15.

일진회는 1904년 조직된 단체로 동학난에 참여했던 잔류 세력들이 일본과 친교하려는 목적으로 만든 것이다. 일진회가 조직되어 활동함에 1894년 갑오년의 폐해를 다시 민중들에게 주지 않도록 하고자 강증산은 '갑오(甲午)와 같은 약탈의 민폐를 없애고 저희들 각자가 자기의 재산을 쓰게 하리라'고 말한 것이다.

이를 위해 강증산 자신이 살림살이와 전답을 팔아 걸인들에게 나누어 주라고 한 것이다. 그런데 이러한 강증산의 선행(善行)으로 일진회원들이 자기 재산을 써서 활동했다는 것은 신이한 이야기이다. 갑오년 동학혁명 때와 같이 일진회의 활동으로 사회적 혼란이 야기된다면 일본의 해원에 있어서도 문제가 생길 수 있고 이는 거시적 측면에서 동양의 안정과 궁극적으로 향후 조선의 발전을 이룰 수 없어서이다.

3. 日本의 解冤 後 朝鮮의 未來像

이상에서 일본의 해원으로 인한 조선의 현실이 어떠한가를 보았다. 이장에서는 일본의 해원 이후에 한일 관계에서 조선의 상황이 어떻게 전개되는가를 보기로 한다.

> 「장차 청일 사이에 싸움이 두 번 나리니 첫 번에는 청국이 패하리라. 다시 일어나는 싸움은 십년이 가리니 그 끝에 일본이 쫓겨 들어가려니와 호병(胡兵)이 들어오리라. 그러나 한강(漢江) 이남은 범치 못하리라.」고 하시고[13]

일본의 중국(淸)과의 관계는 전쟁으로 묘사되어 있다. 이는 예언적인 면으로 나타나는데 일본의 조선에 대한 지배도 끝나는 것으로 되어 있다. 두 번의 싸움은 청일전쟁과 중일전쟁으로 볼 수 있다. 두 번째 일본과 중국의 전쟁은 10년이 되고 일본이 쫓겨 들어간다는 것은 해방을 말한다. 또 조선에 호병이 들어온다는 것은 1950년 한반도 전쟁을 말하며, 이에 중국이 참전하는 것이다.

일본과 중국의 전쟁에서 일본이 청일전쟁에서 승리하는 것은 앞에서 본 일본에 대한 일시천하통일지기에 의한 것으로 일본의 세력이 서양의 중국에 대한 영향력보다 강해져서 종국적으로 서양세력의 동양에 대한 지배를 약화시킨 것이 된다. 한편 중국과 일본 사이에 두 번째 전쟁에서 꺾이어 일본이 패전한 것은 일시천하통일지기를 얻었던 일본의 해원이 이루어진 것이고, 이후에는 조선에 대한 해원이 전개되는 것이다.

일본의 해원과 함께 다른 한편으로 일본에 대해서는 地氣가 일본인의 민족성에 영향이 있다 하여 '신방축 공사'가 이루어졌다.

> 무더운 여름 날에 신방축 공사를 보시고 지기를 뽑으셨도다. 종도들이 상제께서 쓰신 많은 글을 태인 신방축의 대장간에 가서 풍굿불에 태웠나니라. 며칠 후에 상제께서 갑칠을 전주 김 병욱에게 보내여 세상의 소문을 듣고 오게 하셨도다. 갑칠이 병욱으로부터 일본 신호(神戶)에 큰 화재가 났다는 신문 보도를 듣고 돌아와서 그대로 상제께 아뢰이니 상제께서 들으시고 가라사대 「일본의 지기가 강렬하므로 그 민족성이 탐욕과 침략성이 강하고 남을

13) 예시 26.

해롭게 하는 것을 일삼느니라. 옛적부터 우리 나라는 그들의 침해를 받아왔노라. 이제 그 지기를 뽑아야 저희의 살림이 분주하게 되어 남을 넘보는 겨를이 없으리라. 그러면 이 강산도 편하고 저희도 편하리라. 그러므로 내가 전날 신방축 공사를 보았음은 신호(神戶)와 어음이 같음을 취함이었으니 이제 신호에 큰 불이 일어난 것은 앞으로 그 지기가 뽑힐 징조이로다」고 하셨도다.[14]

풍수적으로 땅이 인간에게 영향을 준다는 논리 하에 일본의 지기가 강렬하여 민족성도 강렬하며 이에 탐욕과 침략성을 주변국에 펴서 조선도 임진왜란을 포함하여 일본의 침략을 받았다는 것이다. 이러한 침략적 야욕을 없애기 위해서 일본의 강렬한 땅의 기운을 제거해야 하므로 그와 관련된 천지공사를 보았고, 이는 과거 임진란과 같이 조선과 일본 간에 일어날 수도 있는 전쟁을 없애려는 것이며 신방축 공사라는 이름하에 이루어졌다. 앞에서 임진란 시에 전쟁에 패배한 일본국 도술신명이 조선에 대해 척을 갖고 있다고 하였는데 신방축 공사는 양국 간의 평화를 구축하기 위한 신화적 이야기이다.

일본의 地氣를 바꾼다는 신화적 스토리와 함께 신의 세계에 있어 인간들의 생사에 관여한다는 冥府에 대해서도 한·중·일 삼국의 명부를 담당하는 신명계 책임자를 새로이 정하여 새 질서를 구축한다는 화소가 등장한다.

김 형렬의 집에서 그의 시종을 받아 명부공사를 행하시니라. 상제께서 형렬에게 「조선명부(朝鮮冥府)를 전 명숙(全明淑)으로, 청국명부(淸國冥府)를 김 일부(金一夫)로, 일본명부(日本冥府)를 최수운(崔水雲)으로 하여금 주장하게 하노라」고 말씀하시고 곧 「하룻밤 사이에 대세가 돌려 잡히리라」고 말씀을 잇고 글을 써서 불사르셨도다.[15]

명부는 인간 세상에 없는 신계(神界)에 있다고 하는 기구(機構)이다. 조선, 일본, 중국 등 동(東)아시아 나라와 관련된 명부가 있고 그 명부를 주장(主將)하는 이가 순서대로 전명숙, 최수운, 김일부라고 적혀 있다. 여기에서 조선의 명부는 전명숙, 일본의 명부는 최수운이 주장하는데 모두 동학(東學)과 관련되었던 인물이다. 수운은 동학을 창도하였고 명숙은 동학 농민운동을 일으킨 인물이다. 김일부를 제외하고 동학 관련 조선 후기 인물들이 다시 신의 세계에서 한중일 삼국과 관련된 일을 맡아서 하게 된다는 것은 동학 및 관련 인물 이야기가 강증산 전승에서 주요 화소임을 말해준다. 이에 그 이야기는 인간사의 역사적 이야기로서만이 아니라, 초월계에서도 연속적으로 풍부한 이야기를 만들어 내고 있으며 조선과 일본의 미래관계에도 모종의 영향력을 주고 있다.

이러한 한중일 삼국 명부와 관련된 이야기와 함께 조선말기 일제의 침탈 하에서 조선의 미래 국운을 일으키기 위한 신화적 공사 이야기가 복잡한 구조로 등장한다.

장근으로 하여금 식혜 한 동이를 빚게 하고 이날 밤 초경에 식혜를 큰 그릇에 담아서 인경 밑에 놓으신 후에 「바둑의 시조 단주(丹朱)의 해원도수를 회문산(回文山) 오선위기혈(五仙圍碁穴)에 붙여 조선 국운을 돌리려 함이라. 다섯 신선 중 한 신선은 주인으로 수수방관할 뿐이오. 네 신선은 판을 놓고 서로 패를 지어 따 먹으려 하므로 날짜가 늦어서 승부가 결정되지 못하여 지금 최수운을 청하여서 증인으로 세우고 승부를 결정코자 함이니 이 식혜는 수운을 대접하는 것이라 말씀하시고 「너희들이 가진 문집(文集)에 있는 글귀를 아느냐」고 물으시니 몇 사람이

14) 공사 3-31.
15) 공사 1-7.

「기억하는 구절이 있나이다」고 대답하니라. 상제께서 백지에 「걸군굿 초란이패 남사당 여사당 삼대치」라 쓰고 「이 글이 곧 주문이라. 외울 때에 웃는 자가 있으면 죽으리니 조심하라.」 이르시고 「이글에 곡조가 있나니 만일 외울 때에 곡조에 맞지 않으면 신선들이 웃으리라」 하시고 상제께서 친히 곡조를 붙여서 읽으시고 종도들로 하여금 따라 읽게 하시니 이윽고 찬 기운이 도는지라. 상제께서 읽는 것을 멈추고 「최 수운이 왔으니 조용히 들어보라」 말씀하시더니 갑자기 인경 위에서 「가장(家長)이 엄숙하면 그런 빛이 왜 있으리」라고 외치는 소리가 들리니 이 말이 어디에 있느뇨」고 물으시니라. 한 종도가 대답하기를 「수운가사(水雲歌詞)에 있나이다」 상제께서 인경 위를 향하여 두어 마디로 알아듣지 못하게 수작하셨도다.[16]

조선의 국운을 일으키기 위한 일은 상고의 인물인 堯의 아들 丹朱의 해원과 연관시켜 이야기된다. 즉 단주의 해원이 이루어지며 제국주의 침략에 약소국으로 피해를 받던 조선의 국운도 달라진다는 것이다. 무엇인가 단주의 과거 원을 푸는 일이 조선을 무대로 점진적으로 이루어진다는 것이다. 주지의 사실로 단주의 원은 부친 요로부터 왕위를 받지 못한 것이고 이는 단주 수명(受命)이라는 말처럼 단주가 명을 받아 제위에 오르는 것과 같은 일을 통해 이루어지는 것으로 볼 수 있다. 단주의 해원은 조선을 무대로 이루어져 단주가 증산의 공사에 의해 증산의 명을 받아 후계자가 되어 조선에서 소정의 일을 해나가게 된다는 신화적 화소이다.

이러한 공사는 일련의 논리 하에 이루어져야하는데 단주는 과거 왕위를 받지 못하고 바둑판을 받았었다. 이 바둑판은 조선에 있는 바둑판과 관련된 오선위기혈과 상관성을 맺어 논리를 갖게 된다. 오선위기혈은 바둑판을 중심에 두고 다섯 신선이 관계를 맺고 있는 것이다. 즉 바둑을 두는 두 신선, 훈수를 두는 두 신선, 네 신선을 대접하는 한 신선이다.

그런데 이 바둑에서 결판이 나지 않자 증산은 수운을 부르고 수운은 증인이 되어 승부를 결정하게 된다. 식혜와 주문을 준비해 수운을 불러 수운가사에 있는 그의 말을 듣고 증산이 몇 마디 말을 주고 받게 된다. 이 바둑에서 어떤 신선이 이기고 진 것인가는 정확하지 않다.

다음으로 '만국 활계 남조선(萬國活計南朝鮮)'[17]으로 대표되는 조선의 미래의 국운상승에 대한 내용[18]을 전승에서 볼 수 있다.

군산에 가셔서 공사를 보실 때 「지유군창지 사불천하허 왜만리 청만리 양구만리 피천지허 차천지영(地有群倉地使不天下虛 倭萬里淸萬里洋九萬里 彼天地虛此天地盈)」이라고 써서 불사르셨도다.[19]

전북 군산에서의 천지공사는 땅에 있을 군창지와 관련되며 군산에 그 군창지가 미래에 만들어진다는 것이다. 그 목적은 천하가 물자가 부족하지 않게 하기 위해서이다. 조선은 군창지가 이루어져 창고가 가득 차 풍요를 이루나 일본과 중국은 그렇지 않다는 것이다. 이는 조선의 국운이 일본과 중국에 비교할 때 비약적으로 발전됨을 보여준다.

---

16) 공사 2-3.
17) 예시 14.
18)옛날 한 고조(漢高祖)는 말위에서 천하를 얻었으되 우리나라는 좌상(座上)에서 득천하 하리라.」고 말씀하셨도다.(예시 28). 매양 뱃소리를 내시기에 종도들이 그 연유를 여쭈니 대답하여 말씀하시기를 「우리나라를 상등국으로 만들기 위해 서양 신명을 불러와야 할지니 이제 배에 실어오는 화물표에 따라 넘어오게 됨으로 그러하노라.」고 하셨도다.(예시29)
19) 공사 3-30.

4. 맺음말

강증산은 신미양요(辛未洋擾,1871)가 일어나던 조선 말기에 태어나 외세의 침탈과 내부적 혼란 속에서 신이(神異)한 언술(言術)과 기행(奇行)으로 동학운동 이후 새로운 당대 문제 해결의 시대적 비젼을 제시하였다. 강증산은 탄강하기 전 스스로 하늘 구천(九天)에 있었는데 수 많은 일군(一群)의 신성 불 보살들이 자신에게 세상 구원을 하소연하여 지상에 내려 왔다고 자신의 내력을 밝혔다.

또한 그는 그 하소연을 해결해주기 위해 천지공사(天地公事,1901-1909)라는 이적(異蹟)을 9년간 하게 되었다고 선언하였다. 천지공사라는 성구(成句)가 보여주듯이 그에 관한 기록은 하늘과 지상 및 인간과 관련된 범 우주적 차원에서의 다양한 이야기를 보여준다. 따라서 이러한 강증산의 생애와 관련된 전승자료는 신화적(神話的) 요소를 담고 있다. 조선의 국운을 일으키기 위한 일은 상고의 인물인 요의 아들 단주의 해원과 연관시켜 이야기된다. 즉 단주의 해원이 이루어지며 제국주의 침략에 약소국으로 피해를 받던 조선의 국운도 달라진다는 것이다.

조선은 군창지가 이루어져 창고가 가득 차 풍요를 이루나 일본과 중국은 그렇지 않다는 것이다. 이는 조선의 국운이 일본과 중국에 비교할 때 비약적으로 발전됨을 보여준다.

참고문헌

『甑山天師公事記』
『大巡典經』初版
『大巡典經』六版
『典經』

한국종교의 관점에서 본 한일 국제관계 전망

-동학 천도교를 중심으로-

趙應泰

(韓國 鮮文大)

目 次

1. 서론
2. 동학 천도교의 한일 국제관계 인식과 운동
3. 맺는 말

I. 서론

본 연구의 목적은 한국과 일본의 국제관계 전망을 고찰하기 위하여 160년 전에 발흥하여 한국신종교의 시원이 된 동학 천도교의 한일 국제관계 인식과 극복 방법을 조사한다. 특히 손병희가 취한 일본에 대하여 취한 부정(저항, 독립운동)과 긍정(신문화운동) 양면의 전략을 이 시대에 활용하여 보고자 한다.

종교는 빛과 소금의 역할을 한다. 이 두 가지 기능이 온전하게 이뤄질 때에 종교는 진정한 모습을 갖게 된다. 사회와 국가가 평안한 분위기에서는 빛의 역할을 하면서 영성(靈性) 함양을 위주로 하면서 영적 평안을 추구하고, 내세에서의 영생을 찾는데 집중한다. 그러나 사회와 국가가 위기에 처할 때에는 소금의 역할에 더 치중해야 한다.

현재 한국은 미국, 일본, 북한, 중국, 러시아의 틈새에서 고통을 당하고 있다. 특히 일본과의 관계는 실로 우려가 되는 상황으로 치닫고 있다. 2018년 12월 20일부터 한 달 넘게 이어지고 있는 한일 간 군사 갈등의 중심에 해군 광개토대왕함 사격통제레이더(STIR)와 일본 해상자위대 초계기 위협 비행이 논란이 되고 있다. 우리 해군 함정이 일본 해상 초계기에 공격용 레이더를 겨냥했다고 비난하는 일본측 견해와 일본 초계기의 저고도 위협 비행 정황이 있었다고 강조하는 한국측 의견이 충돌하고 있다. 한국은 통상적인 조치로써 위협을 한 것이 아니라고 응답하고 있고, 일본은 망명 선박을 돕기 위하여 가까이 근접하는 것은 국제법에도 위반하는 것이 아니라고 주장한다.

일본은 우리 해군 함정이 일본 초계기에 화기관제(사격통제) 레이더(STIR-180)를 조사했다고 주장했지만, 우리 군은 일본 초계기가 오히려 우리 함정에 저고도 위협 비행을 했다고 반박하며 갈등이 격화되고 있다. 초계기를 둘러 싼 군사적 공방은 양측의 거듭된 항의에도 아랑곳없이 이와야 다케시(岩屋毅) 일본 방위상이 지난달 25일 초계기가 배치된 가나가와(神奈川)현 해상자위대 아쓰기(厚木)기지를 찾아 대원들을 독려했다. 이에 정경두 국방부 장관은 다음

날 부산 해군작전사령부를 전격 방문해 일본 초계기의 위협 비행에 대응 수칙대로 적법·강력하게 대응하라고 지시하는 기(氣) 싸움까지 번졌다.

하지만 초계기 논란 이면에는 두 가지 문제가 자리한다. 하나는 정작 중요한 것은 표류하던 북한 선박에 대한 조사일 것인데, 그 선박은 일체 조사를 받지도 않고 곧장 그 다음날 북한으로 돌려보내버려졌다. 누가 탔는지, 북한인들 중에서 한국에 잔류하기를 희망하는 자가 없었는지에 대한 조사는 없었다.

또 다른 문제가 배경에 있다. 2018년 10월 30일 대법원은 강제징용 피해자에게 신일철주금은 1억원의 위자료 배상을 지급하라는 판결을 확정했다. 이어 11월 29일에는 미쓰비시중공업은 근로정신대 피해자들에게 위자료를 한 명당 1억~1억5000만원 지급해야 한다고 판시했다. 한마디로 불법적인 식민지배하에서 발생한 반인도적 행위에 대해서는 위자료, 즉 배상금을 지불해야 할 의무가 있다고 본 것이다. 일본 정부는 “청구권 협정으로 완전하고도 최종적으로 해결됐다고 확인했다. 국제법 위반이므로 국제재판소에 제소하겠다.”고 격하게 반발하고 비난 수위를 높였다. 가장 가까운 두 나라가 해묵은 원한의 감정에 다시 노출되고 있다.

다수의 매체들에 따르면 지난해 대법원의 일제 강제징용 배상 판결에서 촉발된 한일 간 외교 갈등이 초계기 갈등으로 확대되면서 군사 갈등까지 확대되고 있다고 보도했다. 군사적 갈등의 골이 깊어지면서 일제 강제징용 배상 판결에서 촉발된 한일 간 외교 분쟁이 상호 협의에도 봉합되기는 커녕 장기화할 조짐이다.

이처럼 한일 두 국가간의 긴장은 결국 재일교포들의 생활이 위축을 당하게 만들고 있다. 한국이 배제된 채 미국과 일본의 군사훈련이 공동으로 전개되고 있다. 한국은 자칫 외교적 외톨이 신세로 전락할 가능성을 갖게 되었고, 국민들의 민심은 안정이 되지를 못하고 있다.

이런 위기에 처한 현실에서 적절한 해법을 찾기 위하여 조선을 국제관계 위기에서 구하는데 기여를 한 동학 천도교의 사례를 고찰하면서 한일 국제관계 미래 전망을 위한 방안을 모색하고자 한다.

II. 동학 천도교의 한일 국제관계 인식과 운동

최제우[1]와 최시형[2]은 조선과 일본의 국제관계 인식에서 부정적인 측면이 강하였고, 긴장과 저항이 강하였다. 그러나 손병희는 일본에 대하여 저항하면서 독립운동을 추구하는 부정적 자세를 취하면서도 일본의 앞서간 문화운동을 도입하여 조선사회에 신문화운동을 펼쳤다.

동학은 1대와 2대 교주였던 최제우와 최시형에 의하여 45년간 지속되던 은도(隱道)시대가 1906년 12월 1일에 제3대 교주인 손병희에 의하여 천도교로 개명되었고, 현도(顯道)시대가 열렸다. ‘천주(한울님)나라’ 창건을 위하여 개벽의 구호 하에서 다양하게 신문화운동(新文化運動)을 일으켜서 민중들로부터 큰 지지와 환호를 받았다.

동학-천도교는 조선과 일본과의 관계에 있어서 부정(긴장관계)과 긍정(일본문화 수용) 두 차원을 동시에 갖고 있었다. 동학의 은도시대에는 일본과의 긴장관계가 더 비중이 높았다. 최제

1) 동학의 창시자 최제우(1824~1864)는 초명은 복술(福述)·제선(齊宣). 자는 성묵(性默). 호는 수운(水雲)·수운재(水雲齋). 대선사(大禪師)였다. 37세 때 동학을 창도하였으며, 후에 사도 난정(邪道亂正)의 죄목으로 체포되어 참형되었다.

2) 동학의 제2대 교주 최시형(1827~1898)은 초명은 경상(慶翔). 자는 경오(敬悟). 호는 해월(海月)이다. 경전(經典)을 간행하여 교리를 확립하고 교단의 조직을 강화하였다. 고종 29년(1892)에 동학 탄압에 분개하여 교조(敎祖)의 신원(伸寃)을 상소하였고, 1897년 손병희에게 도통을 전수하였다. 1898년 3월 원주에서 체포되어 서울로 압송되고 6월 2일 교수형을 당하였다.

우(수운대선사)는 조선을 둘러싸고 일본, 중국, 러시아, 미국 등의 외세가 기세를 올리는 상황에서 위기에 처한 조선을 구하기 위하여 그가 제시한 보국안민(輔國安民) 사상에 동학 신도들이 협력하며 국가 위기 탈출에 앞장 설 것을 촉구하였다.[3)]

그는 불행한 현실에 처한 백성들이 '지기금지원위대강 시천주조화정 영세불망만사지'라는 21자 주문을 외우게 하면서 백성들을 안심시켰다. 유교를 건국이념으로 정한 탓에 '17세기 이후로 본격화된 가부장제의 모순'[4)], 그리고 관료의 부정부패가 심하여 백성에게 부담만 주는 꼴이 되었다. 바야흐로 조선 말기 사회는 '정치 사회 경제적 불안 및 종교 사상적으로 총체적 위기에 놓였다.'[5)] 과학과 문명화에 앞서간 선진 강국들은 조선을 침략하여서 연약한 조선 왕조 기반을 더 심하게 흔들어 놓았다. 양반과 상민, 적서, 남녀 등의 분열과 갈등의 골도 깊어져서 비인간화가 심화되었다. 백성들은 이데올로기로 변한 유교 문화 속에서 과도한 세금 착취를 당하였고, 취업의 기회가 드물었고, 제사문화로 인하여 큰 고통을 당하고 있었다.

최제우는 후천개벽을 주장하면서 남녀평등, 양반과 상민 계급철폐, 과도한 제사 예물 대신에 청수를 한 그릇 정성껏 모시면 된다는 간결한 제사문화로써 새 문화운동을 개척하였다.

최시형(해월신사)은 1863년 8월 14일에 2대교주로 도통을 전수받았다. 그는 최제우의 교조신원운동을 펼치면서 늘 관군의 위협을 피하여 36년간을 숨어서 지냈다. "그의 시대에는 척양척왜(斥洋斥倭) 및 반외세가 기승을 올렸다."[6)] 그것은 마침내 갑오동학혁명으로 연결되었다. 이는 부패한 조선왕조 혁명, 침략을 앞세운 일본과 항쟁 선언을 의미하였다. 갑오혁명의 핵심사상은 폐정개혁안 12개조에 반영되었다. 폐정 개혁안은 당시 사회 문제의 시정을 요구한 것으로, 여기에는 조세 제도 개혁, 신분 차별 철폐, 일본 침략 반대, 토지 제도 개혁 등의 내용이 담겨 있다. 12개조는 다음과 같다.

> 1. 동학 교도는 정부와의 원한을 씻고 서정에 협력한다. 2. 탐관오리의 죄상을 조사하여 징벌한다. 3. 횡포한 부호를 엄중히 처벌한다. 4. 불량한 유림과 양반의 무리를 징벌한다. 5. 노비문서를 불태운다. 6. 7종의 천인 차별을 개선하고 백정이 쓰는 평량갓은 없앤다. 7. 젊어서 과부가 된 여성의 재혼을 허용한다. 8. 무명의 잡다한 세금은 일절 거두지 않는다. 9. 관리 채용시 지벌을 타파하고 인재를 등용한다. 10. 왜와 통하는 자를 엄중히 징벌한다. 11. 공채, 사채 모두 기왕의 것은 무효로 한다. 12. 토지는 균등하게 나누어 경작한다.[7)]

3대 교주였던 손병희(의암성사)[8)]는 일본문화를 수용함으로써 조선의 위상을 국제화에 상응하는 기준으로 향상시켰다. 그는 1882년에 입도하였고, 1897년 12월 24일에 최시형으로부터 도통을 전수받았다. 그는 입도 이후에 자유분망하던 생활을 중단하고, 21자 주문을 매일 만번 이상 외우면서 지극한 수련을 자청하였다. 주문을 외는 틈틈이 짚신을 삼았고, 5일장에 나가서 팔았다.

그는 최제우와 최시형의 부정적 한일 관계와는 달리 한일 관계 개선을 위하여 긴장관계를 유지하면서도 긍정적 입장에 더 초점을 두고서 앞서간 일본 문화를 유입하면서 조선이 경제적

---

3) 천도교중앙총부, 『천도교 경전』, 서울, 천도교중앙총부 출판부, 1993, 2002(5), 21쪽.
4) 최재석, '조산시대 가족 친족제', 『한국의 사회와 문화』제16집, 한국정신문화연구원, 1991, 23쪽.
5) 김홍철, 『한국 신종교 사상 연구』, 서울: 집문당, 1989, 51쪽.
6) 윤석산, 『천도교』, 서울, 천도교중앙총부 출판부, 2002, 15쪽.
7) http://study.zum.com/book/13751 (검색일 2019.2.3.)
8) 항일 독립운동가 손병희(1861~1922)는 자는 응구(應九)、규동(奎東). 호는 의암(義菴)이다. 1882년 천도교에 입교하여 1887년에 제3대 대도주(大道主)가 되었다. 3、1 운동 때는 민족 대표 33인의 한 사람이었다.

사상적으로 강한 민족이 될 것을 촉구하였다. 그는 자신이 직접 국제 정세를 알기 위해 일본 유학을 떠났고 많은 유학생을 일본으로 파송하였다.

"문화는 인류가 모든 시대를 통하여 학습에 의해서 이루어 놓은 정신적 물질적인 일체의 성과로써 의식주를 비롯하여 기술 학문 예술 도덕 종교 등 물심양면에 걸치는 생활형성의 양식과 내용을 포함한다."[9] 손병희가 이끈 천도교의 신문화운동은 삶의 모든 영역에 대하여 개혁적인 이론과 실천운동을 제시하였음을 의미한다. 그의 리더십 특징은 원수국가인 일본을 극복하기 위하여 일본을 배워야 하고 또 '신문화(新文化)운동'[10]을 일으킨 것이다. 그는 조선이라는 한반도 영역을 넘어서 아시아와 세계를 조명하면서 세계 속의 조선이 되게 하기 위하여 그 자신이 앞장을 섰고, 후학 인재를 양성하면서 일본보다 낙후된 조선사회 개혁에 전력투구하였다.

그는 3.1운동을 주도하면서 일본과 긴장관계를 유지하였고, 그로 인하여 투옥과 고문을 당하여 결국 사망하게 되었다. 그렇지만 그는 일본 선진 문화를 도입하면서 조선에 신문화운동을 강력하게 전개하였다. 그가 일본 유학을 통하여 몸소 체험하고서 제시한 신문화운동 비전은 조선을 개혁시키는 원동력이 되었다.

첫째, 그는 한울 개념을 더 심화시켜서 인내천(人乃天)이라고 호칭하면서 인간의 가치를 더욱 극대화하였다. 감히 한울님과 인간(특히 민중)이 일체요 하나라는 것을 선포하였다. 이는 기존의 기존의 업 다운(up-down) 방식의 신 현현(神 顯現, Theophany) 형식을 다운 업(down-up)으로 전환시킨 것이었다.

둘째, 그는 <신인간>(新人間)을 주장하면서 인간 해방을 우선적으로 강조하였다. 신으로부터 억압받는 민중이 아니라 신의 사랑을 받는 새 인간 존재, 신의 실체로서 큰 가치를 갖는 새 인간의 모습을 추구하였다. 신인간을 핵심가치로 하는 새 문화운동에는 남녀노소 직업고하의 차별이 없이 전 조선왕조 국민이면 다 포함이 되었다.

지금도 천도교에서는 매월 『신인간』이라는 잡지를 발행하고 있다. 신인간이라는 용어는 동학-천도교의 대표적 용어로서 자리매김하고 있다. 주요 핵심 사상은 인간은 누구나 차별을 받지 않고 평등한 존재로서 한울나라 백성이요 형제자매라는 것이다.

신인간 사상을 배경으로 하여 그는 여성해방운동에 앞장섰다. 여성에게 이름을 준 작명 사건이 있었다. 먼저 그의 처인 곽씨 부인을 곽병화(郭秉嬅)로 작명하였다. 5명의 딸들에게는 실화(實嬅), 광화(廣嬅), 용화(溶嬅), 명화(明嬅), 기화(寄嬅)라는 이름을 지어주었다. 화(嬅)를 계집화라는 기존의 의미를 변화시켜서 부인화로 불렀다. 그리고 신도들의 아내에게도 작명을 하라고 지사하였다. 아내의 성에 남편 이름 중에서 하나를 썩고 마지막에는 부인 화(嬅)를 배합하는 유형의 이름이었다. 그 당시 여성들은 이름이 없이 공주댁, 전주댁 등으로 불렀다. 결혼 전에는 이쁜이, 큰 녀, 간난이, 막내이, 용녀, 옥녀 등이 있었다. 이름을 갖는다는 것은 존재 근원과 가치를 확인하는 것이다. 이와 반대로 이름을 갖지 못한다는 것은 인간으로서의 가치를 존중받지 못하며 비인간화된 현실 속에서 살아가는 비참한 실존을 의미한다. 동학 출현 당시에 "여성의 가치는 남성의 1/9에 지나지 않을 정도로 미미하였다."[11] 한울 앞에서 남성만이 실체가 아니라 여성도 실체가 되어야 한다. 본성적으로 남녀 모두 한울의 성령의 실체들이

---

9) 신기철•신용철, 『새 우리말 큰 사전』, 서울: 삼성출판사, 1989, 1992, 1248쪽.

10) 김홍철, 『한국 신종교 사상의 연구』, 202쪽. 사회개혁 수단으로 신문화운동을 펼쳤다. 1920년대부터 신문화운동이 본격화되었다. 지도자들이 투옥되고 고문을 받는 사이에 구국 전통을 적극적인 신문화운동으로 대체하였다.

11) '부인수도', 『천도교 경전』, 343쪽.

다. 남녀 사이에 생물학적 차이는 피할 수 없으나 차별이 있을 수가 없다. 남녀 공히 한울의 실체로서 대등한 지위와 가치를 갖는다. 이 작명 운동이 기혼여성들에게까지 확대되었다.

그는 1909년 11월부터 여성교육기관으로써 동덕여의숙, 용산의 양덕여학교, 대구의 명신여학교 등 수많은 사학을 지원하여 남녀 교육 향상을 통하여 민족적 역량을 강화하였다. 조선 말기에 여성의 교육열은 남성의 10%에 머물렀다. 여성에게도 교육을 강화한 것은 현대 한국이 세계적 위상으로 우뚝 서게 하는 원인(遠因)이 되었다.

셋째, 그는 세계시민의 덕목을 갖춘 인재를 양성하였다. 그의 삼전론(三戰論 : 道戰 財戰 言戰) 사상은 종교 정치 구국 활동에 근간을 이루었다. 도전은 교육을 통한 국민 계몽 운동과 구국활동으로 이어졌다. 재전은 농업 상업 공업 발전 및 오관 실행 중에서 성미(誠米) 제도를 실시하였다. 언전은 신문과 잡지를 발행하는 원동력이 되었다.

인재 양성을 위하여 청년들을 일본으로 유학을 보냈고, 학교도 많이 설립하였다. 1902년에 24명의 청년을 데리고 일본 유학을 떠났다. 유학의 효과를 직접 체험한 그는 1904년에는 40명을 유학시키면서 교육을 통한 신문화운동의 활성화를 추진하였다. 1912년 우이동에 봉황각을 지어서 1914년까지 7차에 걸쳐서 49일씩 기도회를 실시하였다. 이 교육에 지방 두목 483명이 참가하였고, 이들이 3.1운동의 주역이 되었다. 지금도 봉황각은 각종 귀한 자료들을 보관하고 있으며 천도교 신도들을 위한 수련소로서 위상을 갖고 있다.

넷째, 언론 출판 문화에 앞섰다. 1906년 보문관에서 『만세보』를 창간하였다. 1910년 출판사로서 창신사가 설립되었다. 1920년 개벽사에서는 이돈화가 『개벽』을 창간하였고, 이어서 이상찬의 『별건곤』, 이돈화의 『부인』, 박달성의 『신여성』, 소파 방정환의 『어린이』, 『동학지광』, 『학생』 등이 창간되었다. 농민을 위하여 『조선농민』, 『농민』, 『농민시보』, 『천도교회월보』, 『신인간』 등이 창간되었다. 『개벽』은 최초의 여성 잡지였다. 이들은 일제 억압 속에서 검열을 받고 때로는 삭제를 당하기도 하였다. 그래서 필자 이름에서 가명을 쓰는 경우도 많았다.

그리고 중국을 종주국으로 하는 유교 체제하에서 한글은 '부엌글', '암클'로 천시를 당하였는데, 천도교가 운영하는 잡지들에서는 한글을 적극 장려하였다. 이는 세계 속의 조선을 지향하면서 동시에 조선 속의 세계를 추구하는 비전이었다. 중국과 일본의 속국으로 전락한 조선의 위상을 높여서 세계화의 물결에 당당하게 맞서기 위한 노력이었다. 한반도의 조선인을 넘어서 세계를 품에 안는 조선인으로서의 기개(氣槪)를 함양하는 역할을 하였다.

III. 맺는 말

모든 사람은 평화를 원하고, 인류 전체가 평화로운 지구촌 이상향의 도래를 갈망한다. 그러나 인간이 같이 사는 데에는 평화로운 시대만 있는 것이 아니고, 긴장과 갈등과 대립 충돌과 심지어 전쟁이 발생한다. 성공한 지도자는 위기를 맞이하여 지혜로써 그것을 극복한 자이다.

현재 한국이 처한 위기 상황은 160년 전, 동학이 발생한 상황과 유사하다. 특히 일본과의 고조된 긴장관계는 위험한 단계이다. 한반도를 둘러싸고 주위 국가들의 호시탐탐 침략 기세가 등등하다. 고양이 앞에 놓인 생선과 같은 운명에 처하게 되지 않을까 우려가 된다. 이 위기 극복을 위하여 필자는 손병희의 지혜를 고찰하면서 이 시대에 변용을 하는 것이 필요하다고 본다. 손병희는 종교지도자이면서 애국자로서 선구적 사명을 다한 위인이었다. 특히 그는 신인간(新人間) 이념을 제시하였고, 언론출판 문화를 통하여 일본의 앞선 문화를 배우면서 동시에 일본을 능가하여 조선이 세계문화을 유입하고, 나아가서 세계문화를 선도하는 조선이 되게 하기 위하여 노력하였다.

한국과 일본의 국제관계 미래 전망을 위하여 손병희가 보여준 사례가 도움이 될 것이다. 그는 일본에 대하여 부정적 관점(저항, 독립운동)을 취하면서도 보다 거시적으로 긍정적 관점(신문화 수용)을 더 강조하였다. 어떤 나라 사이든지 국제관계에서는 부정과 긍정 양면의 관계가 있게 마련이다. 지도자는 가능한 긍정적 관계를 위한 방안을 찾고 실천하는 자이다. 그런 지혜로운 지도자가 보여주는 통치력에서 보국안민(輔國安民) 및 세계 속의 한국을 향한 발돋움이 실현될 것이다.

<참고 문헌>

김홍철, 『한국 신종교 사상의 연구』, 서울: 집문당, 1989.
신기철•신용철, 『새 우리말 큰 사전』, 서울: 삼성출판사, 1989, 1992.
윤석산, 『천도교』, 서울, 천도교중앙총부 출판부, 2002.
천도교중앙총부, 『천도교 경전』, 서울, 천도교중앙총부 출판부, 1993, 2002(5).
최재석, '조산시대 가족 친족제', 『한국의 사회와 문화』제16집, 한국정신문화연구원, 1991.
http://study.zum.com/book/13751 (검색일 2019.2.3.)

近代日本の幼児教育思想に関する一考察

-倉橋惣三の幼児教育論の形成過程を中心に-

韓在熙
(日本 四天王寺大)

目 次

1. はじめに
2. 倉橋惣三のフレーベルの幼児教育論の捉え方
3. 倉橋惣三のアメリカの幼児教育論の捉え方
4. 考察
(1) 自然主義的児童観と生活論
(2) 誘導保育論
(3) 児童中心主義教育思想
5．おわりに

1．はじめに

近代日本の幼児教育思想は、明治期から昭和期にかけて成立・展開され、現代の幼児教育に受け継がれている。近代日本の幼児教育は最初の幼稚園の成立からであるが、「日本人に幼稚園の必要性を認識させる契機となったのは、明治初年の欧米教育視察であり」[1)1)]、明治時代の近代化の推進による欧米の幼児教育思想の導入からはじまった。当時、欧米ではドイツのフレーベル（Fröbel, F.W.A.：1782−1852）が最初の幼稚園（Kindergarten)を創設（1840年）し、幼児教育を行っていた。フレーベルの幼児教育思想はアメリカを中心として世界に普及された。日本でも欧米の幼稚園が紹介されるようになり、明治5年（1872年）の「学制」に、幼児教育が「幼児小学」と明記され、明治9年（1876年）には東京女子師範学校（現在のお茶の水女子大学）付属幼稚園が創設された。同幼稚園の初代園長は東京女子師範学校の英語教師であった関信三であり、主任教師（当時は保姆と称される）はドイツのフレーベル主義の教員養成で学んだ松野クララであった。フレーベル幼児教育が直輸入されたのである。しかし、「従来、明治初期の幼稚園教育の導入においては、真にフレーベルの精進に学ばず、恩物の操作など、技術的な側面の受容にとどまっていたがゆえに、恩物中心の形式的保育に傾斜したと考えられている」[2)2)]。明治43年（1910年）に同幼稚園の園長（当時は主事）となった倉橋惣三（1882～1955）は、その時期に導入されたフレーベルの「恩物」中心の形式的訓練主義の教育を批判し、子どもの自由な遊びを主軸とする近代的な児童中心主義の幼児教育を確立するうえで大きな役割をはたした（宍戸健夫、1988）。それはまた、当時の大正デモクラシーの発展と相俟って受容されたアメリカの新教育思潮の児童中心主義教育思想として大きな意味を持っている。

こうした明治期、大正期、昭和期にわたって近代的な幼児教育思想を確立した倉橋惣三（1882−1955）は「日本の幼児教育の父」[3)3)]と称されている。当然ながら、日本の幼児教育史研究においては倉橋惣三の保育論について数多く論及されている。

特に、倉橋惣三が自身の教育思想を基に展開・完成した「誘導保育論」は、デューイ(Dewey, J.：1859−1952)の視座を受容したものであり、今日の幼児教育カリキュラム論（上野恭裕、1989）、すなわち国家水準の幼児教育課程である「幼稚園教育要領」（坂元彦太郎、1976、玉置哲淳、1994）の思想的系譜として受け継がれている。従って、倉橋惣三の幼児教育思想は、近代日本の幼児教育思想を明らかにする上で必須的なものである。そして

1)[1)] 湯川嘉津美（2012）『近代幼稚園成立史の研究』風間書房、368頁
2)[2)] 上掲書、370頁
3)[3)] 坂元彦太郎（1976）『倉橋惣三その人と思想』フレーベル新書14号9頁

また、倉橋惣三の幼児教育思想についての研究は筆者の研究動機の一つでもある。また、そのきっかけとなったのは、倉橋の論稿の「育ての心」（1936）の中にある「自ら育つものを育てようとする心、それが育ての心である。世にこんな楽しい心があろうか」[4)4)]という文章に出会ったことである。つまり、この文章から読み取られる倉橋惣三の児童中心主義教育思想、特にその形成過程における特徴を探りたいと思ったからであった。

倉橋は、大正期の新教育研究、昭和期の幼児教育・保育論の展開、戦時下の国民幼稚園論の展開、終戦後の教育刷新委員会の委員としての保育要領（1948年）の作成に至るまでの幼児教育・保育の時代的展開のなかで、幼児教育・保育に関する思想、原理、方法において主導的な役割をはたした。従って、倉橋の幼児教育に関する研究は多面的な視点から行われている。そこで、本稿では、倉橋の幼児教育思想の形成過程に焦点をあてて近代日本の幼児教育思想の特徴を考察する。倉橋は、フレーベルやスタンレー・ホール（Hall, G.S.：1844−1924）をはじめとする欧米の教育についての研究を行っている。特にアメリカの幼児教育論研究とアメリカへの留学（1919.12～1922.2）は、倉橋自身の教育思想形成に大きな影響を与えている。これについて湯川嘉津美（1999）は「アメリカにおけるフレーベル再解釈と幼稚園構造の動きは、フレーベル・オルソドキシー（Fröbel Orthodoxy）に疑念を抱いていた倉橋には清新なものであり、彼のフレーベル理解、幼稚園教育理解に根本的な枠組みを与えたであろうことは疑い得ない」[5)5)]と述べている。

倉橋は1934年に、彼の教育理論を体系づけ理論化した独自的な「誘導保育論」を完成させる。倉橋の誘導保育論の要旨、即ち主題の選択と展開において幼児の興味と主体的活動が重視されている点について、津守真（1965）は1919年にIKU(International Kindergarten Union)によって作成された「幼稚園カリキュラム(The Kindergarten Curriculum)」が活用されていると指摘している。また金光香子（1983）は、大正・昭和期における児童中心の進歩主義教育として、倉橋の誘導保育論を取り上げている。さらに、倉橋保育論におけるデューイ視座の受容（玉置哲淳、1994：田中亭胤、1989）は、今日の「幼稚園教育要領」における「経験主義」や「活動主義」の思想的・理論的背景となっていると評価されている。

したがって、本稿では、倉橋惣三の幼児教育思想の形成過程において、欧米の児童中心主義思想、主にフレーベルの幼児教育論やアメリカの教育論がどのように捉えられているのかについて明らかにし、近代日本の幼児教育思想の特徴を考察する。

2．倉橋惣三のフレーベルの幼児教育論の捉え方

倉橋がフレーベルの教育思想をどのように捉えていたのかということを考える時、フレーベルの人間観と児童観についての倉橋の評価に注目したい。フレーベルの著書『人間の教育』（小原国芳訳『人の教育』）におけるフレーベルの子ども観について、「フレーベルの児童観は、神聖の所有者としての児童である。そして、その神性の質実そのものについては特に明らかにしてはないが、神性の所有者であるかぎり、それが誤りなく発揮される時『その働きは必ず善であり、また善でなければならない』と断じられ、来るのである。この意味で、フレーベルの児童観は絶対的楽観主義である」[6)6)]と評価しており、フレーベルの児童観については「単なる生物的自然でもなく、いわんや期間的自然でもなく、神性を本質とする自然であると観ずるところに、その児童観に、ゆるぎなき一貫性が与えられている」[7)7)]と述べ、神性論に基づく自然主義的児童観として捉えている。また、倉橋は、フレーベルの幼児教育における教育目的について、全般的な総体的な見渡しと、見通しの中に、フレーベルの教育目的の特質を見つけようとして、フレーベルの『人間の教育』にある言葉の「調和的」と「絶対性」を挙げて、これについて説明している。つまり、神は統一者であり、完全であり、調和であるとし、「神性そのものの全さを生活の上に実現させようとしているのである。・（中略）・つまり調和の生活を求めているのである」[8)8)]。ここで、絶対性とは、「生活者としての絶対性」とし、「人間は一つには自分のうちにある精神的神的のものを自分の外に形造るため、二つには、これによって自己自身の精神的神的本質及び神の本質を知るために創造するのである」という小原国芳の翻訳文を引用した上で、「フレーベルが幼児において最も深く尊重せる遊戯、作業等においても、その生活的真意において尊重するが故にこそであって、つまり、生活の絶対性の教育である」[9)9)]と、人間の内なる神性の絶対性と幼児の遊戯と作業を中心とする生活と解して

---

4)[4)] 倉橋惣三（1936）「育ての心」『倉橋惣三選集第3巻』（1965）フレーベル館、12頁（1936年『幼児の教育』第36巻所載）

5)[5)] 湯川嘉津美（1999）「倉橋惣三の人間教育学ー誘導保育論の成立と展開」皇　紀夫・矢野智司編『日本の教育人間学』玉川大学出版部、62頁

6)[6)] 倉橋惣三（1939）「フレーベル」『倉橋惣三選集第1巻』（1965）フレーベル館、333頁

7)[7)] 上掲書、「フレーベル」336頁

8)[8)] 上掲書、「フレーベル」342頁

いる。
しかし、「これはフレーベルの独特の創案になるもので、幼児の自己活動に表現の物的材料を与えて、その発達を完うさせようとする、構成活動の教育原理から出発されている」[10)][10)]と子どもの発達を促す教材原理に基づくものとして評価している。

フレーベルの遊戯（遊び）中心の教育については、幼児期の子どもは、「遊戯による、内から外への表現性と、遊戯にある、生活活動の渾一性とである・（中略）・フレーベルの新の考えとしては、遊戯のいわゆる教育手段価値以上に、生活的意義を深く認めているのである」[11)][11)]。そして、「フレーベルの教育方法となるものが、如何に、生活から引き出され、人為的に工夫せられた教育技巧的のものでなく、どこまでも生活そのものによろうとしているのであるかの点である。・・（中略）・・少なくとも教育方法を、ここまで徹底的に、生活的意義において唱導しているところに、フレーベルの近代的教育者としての識見に敬服せざるを得ない」[12)][12)]と遊戯を教育としての価値とそれは自然生活の基盤上、子どもの自然性から引き出されるものと捉えている。

3．倉橋惣三のアメリカの幼児教育論の捉え方

倉橋が注目したとみられる当時のアメリカの教育論研究[13)][13)]は、スタンレー・ホール（Hall, G.S.：1844−1924）の「自由遊戯保育論」における「自由」の概念、デューイやキル・パトリック（コロンビア大学大学院で1908年からデューイに師事）らによる幼児教育の実践的展開、即ちシカゴ及びコロンビア大学付属幼稚園においてプロジェクト・メソッドの方法的原理、ヒル(Hill,P.S.,1868−1946)のコンダクト・カリキュラムやその実践を広く渉猟している。

倉橋は、ホールの保育論について、「幼児から、大人の干渉、無理おしつけの這入った訓練をせぬ様に、子供自身の経験を尊重するようにさせたい」[14)][14)]とする当時のプラグマティズムを土台とする子どもの経験活動を通しての自由保育論として捉えている。また、倉橋のデューイ教育論に関する言及は、留学前の1917年の論稿「保育の教材と方法に関するデューイ教授の意見」があり、留学後の1922年には論稿「シカゴ及びコロンビア幼稚園」において、当該園での実践をデューイの視座に依拠した「デューイ主義」といい、「社会的な意志的な人間陶冶を主とする教育主義を幼稚園に用いた」と述べ、「その日課の中にその遊びの間に、社会生活の面影を写そうとしている」[15)][15)]と、社会的な人間陶冶を主とする教育主義を用いたと評価している。

また、コロンビア大学付属幼稚園の実践について「一つの目的を立ててその目的に向って問題を解決していく。あるいは抽象的な問題を解決するばかりではなく、具体的解決即ち製作という」[16)][16)]とプロジェクト・メソッドの問題解決型実践を評価している。

倉橋がアメリカ留学から帰国し、その著書の中で多く紹介したのは、ヒルらによる1923年に完成されたコンダクト・カリキュラムである。その評価に関して倉橋は、1926年の「幼稚園令の読み方」、1934年の『幼稚園真諦』、1936年の「保育案」等の論稿において、主に「生活を中心とするカリキュラム」[17)][17)]として紹介している。即ち、「コンダクト・カリキュラムにおける学習とは、社会的要求に基づく目的を仲間による承認を通し

---

9)[9)] 上掲書、「フレーベル」343-344頁
10)[10)] 上掲書、「フレーベル」364頁
11)[11)] 上掲書、「フレーベル」349頁
12)[12)] 上掲書、「フレーベル」353頁
13)[13)] 当時のアメリカではブロー（Blow.S.,1843-1916）を代表とするフレーベル主義の保守派と、ヒル(Hill,P.S.,1868-1946)を代表とする進歩派（リベラル派）とがIKU(International Kindergarten Union 1910)で論争を展開した。結局、進歩派の勝利によって幼稚園改革が行われ、所謂アメリカの新教育運動がはじまったのである。韓在熙（2017）「倉橋惣三のアメリカにおける進歩主義幼児教育論の受容に関する一考察ープロジェクト・メソッドの捉え方に焦点を当てて」『四天王寺大学紀要』第63号、479頁
14)[14)] 倉橋惣三（1919）「生活か教育か」『婦人と子ども』第19巻第20号、フレーベル会、72頁
15)[15)] 倉橋惣三（1926）「幼稚園雑草」『倉橋惣三選集』第2巻（1965）フレーベル館、399頁
16)[16)] 前掲書、「幼稚園雑草」365頁
17)[17)] 倉橋惣三（1926）「幼稚園令の読み方」『幼児の教育』第26巻10・11号、フレーベル会 、3-4頁

て実現していくという『プロジェクト・メソッド』の発想を受け継ぎ、この目的ある活動の中で『民主的な市民性の技術』即ちあらかじめ列挙された特定の習慣を身に付けることである」[18)][18]。その土台にはデューイ視座が置かれていることは言うまでもない。
フレーベル教条主義の克服という課題意識を鮮明にしつつ、この課題に対する視点を同時期のアメリカのデューイを中心とする進歩主義教育の動静に求めはじめた倉橋にとって、文部省の在外研究員としてのアメリカ留学は言うまでもなく大きな意味をもつものであった。

4．考察

(1) 自然主義的児童観と生活論

倉橋は、フレーベル思想を捉える時に「植物は自ら自らを発達させてゆく力と規定とを有している。児童がまたそうなのであるというのである」[19)][19]とフレーベルの視座をルソー（J. J. Rousseau：1712−1778）からはじまる一連の児童中心主義教育思想家に受け継がれるものと断言している。そして「その哲学的解釈の如何とは別に、児童の生活の実際において、強い自然発達の力を観察している点において、フレーベルの児童観の最も偉大なる特質として、深き敬意を払わずにいられない」[20)][20]と子どもの実際の生活からの児童の内なる自然発達の力と捉えている。それは倉橋の教育論の中に幼稚園の幼児の自発性を尊重する自然的生活、すなわち「幼児のさながらの生活」における幼児の自由な遊びを尊重するということである。
倉橋の子どもの遊びと生活の概念においては、「フレーベル主義の根本は自己活動や遊びにあること、その遊びを含めた幼児の生活全般を発達の視点で見ること、教育はその生活全般を対象とすべきことを指摘した上で、『実生活を教育的にする』方法を明らかにする」[21)][21]と捉えたフレーベルの考え方と共通しており、それは彼の誘導保育論にも適用されていると言える。

さらに、倉橋の子どもの生活に関する考え方においては、子どもの主体性と保育者の主体的意図のジレンマをどのように具体化するのか、そのジレンマをつなぐのが生活概念にあったのではないかと考えられる。生活主体としての子どもの経験をそれとして尊重しながら、いかに保育者の意図を交叉させるのか、誘導保育の課題はここに焦点化されることになる。倉橋自身も、子どもの実際の生活において、教師、保育者の観点から見ると、子どもの生活の中での自発活動の（生活を）主体的な発展を導くことによって（生活で）、培われてきた経験により高次な意味づけを与える（生活へ）、という教育・保育援助や指導の見通しのなかに位置づけているのである。ここで注目したいのは、宍戸健夫（1988）の指摘のように、倉橋が幼児の現実的な課題から切り離そうとしていた点である。「『生活としての実質』にしても『複雑な社会生活』とかかわって、それへの『適応』とか、『実用』とかは『生活的意義に於いて弱いもの』であると考える。この点が、実用主義的なプラグマティズムのアメリカの『新教育』理論と異なっている」[22)][22]。当時、プラグマティズムの幼児教育課程のコンダクト・カリキュラムに対しての倉橋の捉え方においては「社会生活」と「生活習慣」というキーワードが多く見られる。具体的に「社会的ということは、幼稚園において旧くから認識せられていたことである。しかし、その根拠としては、幼児期が本能的に社会的生活を求める時であることと、及び一般人生において社会性を養うことが必要であるということとの二つを考えられるに過ぎない」[23)][23]と述べている。このような倉橋の捉え方について、「民主的な社会を前提としているアメリカの幼児教育理論に学びながらも、わが国の社会状況と照らし合わせながら、『自他共に気持ちよき』社会生活のありようを探求し続けた倉橋の思想の変遷」[24)][24]と評価されているように、倉橋の幼児教育論の独自的な展開が見られる。

(2) 誘導保育論

---

18)[18] 滝沢和彦（1986）「コンダクト・カリキュラムにおける習慣形成：社会適応としての道徳教育」『教育と教育思想』第７集、教育思想研究会、21頁
19)[19] 前掲書、「フレーベル」338-339頁
20)[20] 上掲書、「フレーベル」339頁
21)[21] 諏訪義英（2007）「日本の幼児教育思想と倉橋惣三」新読書社、149頁
22)[22] 宍戸健夫（1988）『日本の幼児教育－昭和保育思想史－上』青木書店、24頁
23)[23] 倉橋惣三（1931）「就学前教育」『倉橋惣三選集』第3巻、フレーベル館、431頁
24)[24] 平野麻衣子（2015）「保育カリキュラムにみられる生活習慣形成プロセス一倉橋惣三と及川平治の『コンダクト・カリキュラム』受容の違いに着目して－」『乳幼児教育学研究』第24号、74頁

倉橋は幼児教育法を理論的に体系化した誘導保育案（1934）を完成する。その特徴について、彼の論稿の「幼稚園真諦」（1934）[25)]から説明する。誘導保育論は「子どものさながらの生活－自己充実（設備・自由）－充実指導―誘導―教導」と構成されている。ここでの「自己充実」は、「幼児の生活それ自身が自己充実の大きな力をもっていることによって、すでにそこに教育の目的に結びつくつながりが見出せる」ことであり、それは幼児の主体的な生活の展開を本旨とし、幼児の自然の要求としての自由感と教師の目的意識が込められた設備、即ち環境の中で幼児自身の生活活動が目的性と自発性の統一として十分に発揮できることである。そして「充実指導」とは、「子供が自分の力で、充実したくても、自分だけでそれが出来ないでいるところを、助け指導してやる」と述べているように、幼児の生活における自由感を前提に、子どもの自発活動としての自由遊びから、目的を持つ活動へと発展することである。つまり、教師・保育者が子どもの内側にあるものを引き出して子どもの自発的活動を手助けすることに主眼がおかれている。次に「誘導」とは、子どもの興味・関心に端を発する自発活動は、その活動の発展に即する「生活興味」自体の「主題化」を可能にするのであり、保育者のそれを見通した援助（「誘導」）により、当初の子どもの興味・関心はある目的課題性へと集約されてくるとされる。次の「教導」とは、誘導の後に初めて持ち出されるものとしており、「教導」とは知識を加えて活動を発展させるものであるが、倉橋自身、幼稚園教育としてはその前の段階の誘導までが重要であると言っている。このように、倉橋の誘導保育論は、その実践過程において、アメリカのプロジェクト・メソッドの子どもの生活経験、子どもの興味・関心が主題化され、取り組まれる協同活動を志向していると言える。その基本原理を子どもの具体的で実際的な生活経験を通しての問題解決による学びと把握している。さらに保育方法については、「ある目的を子供に与えて或は目的と云わなければ問題を与えて、其問題を子供をして解をしめる」[26)]すなわち「プロブレム・ソルビング(Problem－solving)」としての主体的な問題解決型の学びを念頭に置いた上で、「併せながら其目的と云うものが、若しも子供の自発的興味と逆らうものであり、又そう云う与えられ方をされたとしましたならば、是は我々が通り過ぎて居る－（中略）－児童の自発性と云うものに対して矛盾を生じて来ましょう」と同論稿につけ加えているように、目的（保育者）と対象（子ども）の両義的関係に注意を促している。

(3) 児童中心主義教育思想

倉橋は「本来フレーベルは、児童のために、家庭生活を極めて重視している」[27)]と述べ、フレーベルの家庭教育論に多く触れている。またそれは、フレーベルの思想形成において、彼の師匠であったペスタロッチ（J. H. Pestalozzi：1746－1827）の教育思想を受け継いでいるものとして捉えていることである。倉橋は、「就学前教育の本拠は家庭にある。・（中略）・親が我が子を教育するという真情においてそうである。家庭は生活であり、家庭教育の真諦は生活教育であるからである」[28)]と述べ、日本の「幼稚園令」（1926）は、幼稚園の目的は家庭教育を補うにありと明記しているものを述べている。これについて諏訪義英（2007）は、「倉橋の幼児教育思想は、制度・方法・保育者を相対としてとらえる核が家庭教育である。その意味では、幼児教育の基本を家庭教育においいてきた伝統に立ちながら、それを原理的に公的保育の場まで拡大したのが、倉橋の幼児教育思想上における一つの立場である」[29)]と評価している。このように倉橋の幼児教育における家庭教育論には、フレーベルやペスタロッチの家庭が人間教育の根源であり、幼稚園はその延長上にあるべきという思想を受容したものと日本の伝統的な家庭教育の考え方が混在していることが分かる。このような両思想の混在は、倉橋の幼児教育思想の多方面において見られる。

つまり、誘導保育論においても「倉橋の思想、理論展開の基底にある児童観、人間観は、個人主義範疇にあるものであり、倉橋が、幼児の自己充実から誘導へとさせた保育法は『児童から』という児童中心主義の立場からの発想であることは言うまでもない。倉橋は、幼児が集団として存在することに幼稚園が家庭と異なった独自の役割を認めてはいるが、それは、集団の中の相互的生活や集団的訓練が個性発揮の方法として有効であるとしたからであって、集団的存在そのものを評価したのではない。それは、人間観そのものからすれば、個人主義の思想の系譜に入るものである」[30)]。倉橋（1915）は「幼稚園教育は個人のものである」とし、幼児を一個の人格として尊重することを強調している。すな

---

25) 倉橋惣三（1934）「幼稚園真諦」『倉橋惣三選集』第1巻、フレーベル館、30-41頁

26) 倉橋惣三（1917）「保育の教材と方法に関するデューイ教授の意見」『婦人と子ども』第17巻第2号、74頁

27) 前掲書、「フレーベル」353頁

28) 前掲書、「就学前教育」438頁

29) 前掲書、『日本の幼児教育思想と倉橋惣三』150頁

30) 上掲書、150-150頁

わち子ども個人の尊厳と価値を尊重するヒューマニズム基づく個人主義的人間観・子ども観であると言える。つまり子どもの捉え方の基本的な特徴は、何よりも現実の社会的制約を離れているところにあり、「子どもをあくまでもありのままの一人の人間としての尊厳性に基づいて捉え、そこから子ども自身の心理、心情が大事にされるのであり、その意味で極めて現代的」[31)]に帰着する。

以上、倉橋の幼児教育思想の形成においては、欧米の近代教育思想から学んだものという見解を前提としつつ、その幼児教育・保育論においては、教育目的が「性情の教育」とされ、そこに日本精神の流れが一貫させられ、これによって彼が外国の理論を借りてくるだけではなく、それをわが国固有のものとして消化することで、伝統的な日本精神思想の中で幼児教育を創造しようと試みた（宍戸健夫、1988）日本的な幼児教育思想、所謂「性情の教育」の性情の内容は「・・人間的生情、すなわち人間性である。人間性とは人間相間における最も純真なる反応性である。簡単にいえば、人間に対して、すなおさとしたしみとを感ずる心である」[32)]とし、人間生活の基本である自己発揮力と人間性を幼児教育の目的としているのである。

5．おわりに

倉橋の幼児保育思想は、大正デモクラシーを背景とし、欧米の近代児童中心主義教育思想を取り入れ、日本的な幼児教育思想を確立したと言える。本稿では、倉橋の幼児教育思想の形成過程という点に焦点を当てているため、倉橋の幼児教育思想に対する他方面の評価や、彼の思想の展開における矛盾点として指摘されている点、すなわち激動の時期である戦時下における彼の論稿から見られるイデオロギーの捉え方等については言及しなかった。

倉橋は近代欧米の児童中心主義思想を学び、それを単に模倣するのではなく、日本の幼児教育実践を踏まえて彼の独特の思想体系として確立した。そして、近代日本の幼児保育思想を形成し、現代日本の幼児教育の基本的な枠組みの礎となったことに大きな意義がある。

（付記）本稿における「倉橋惣三のアメリカの幼児教育論の捉え方」に関連する内容は、筆者の論稿、韓在熙（2017）「倉橋惣三のアメリカにおける進歩主義幼児教育論の受容に関する一考察―プロジェクト・メソッドの捉え方に焦点を当てて」『四天王寺大学紀要』第 63 号で公表した内容からまとめたものである。

参考文献

金光香子（1983）「我が国におけるプログレッシビィズムの保育カリキュラム」『日本デューイ学会紀要』第 24 回

田中亭胤（1989）「倉橋惣三におけるデューイ思想の受容：幼児教育カリキュラムの視点を求めて」『日本デューイ学会紀要』第 30 回

玉置哲淳（1994）「新幼稚園教育要領とデューイのカリキュラム論の関係についての詩論：幼児教育課程の構造的理解のために」『大阪教育大学紀要』第 43 巻

坂元彦太郎・津守真・森上史郎・及川ふみ編（1996）『倉橋惣三選集』第一～五巻、フレーベル館

宍戸健夫（1988）『日本の幼児保育－昭和保育思想史－上』青木書店

上野恭裕（1989）「倉橋惣三の保育論と今日のカリキュラム改革との関連について」『園田学園女子大学論文集』第 23 巻

津守真（1965）「倉橋惣三と誘導保育論」『幼児の教育』第 65 巻第 10 号、フレーベル会

31)[31)] 児玉衣子（2003）『倉橋惣三の保育論』現代書店、4頁

32)[32)] 前掲書、「就学前の教育」426-427頁

「사혼례」 육례절차에서의 '祭 儀式' 연구

池賢珠
(韓國 慶星大)

目 次

1. 머리말
2. 廟에서의 제사의식과 혼례의식 비교
2-1. 혼인과 혼례의식
3. 「사혼례」에서의 '제'의 용례와 그 행위양식
4. 「士昏禮」육례절차에서 祭 의식에 대한 해석
5. 맺음말

1. 머리말

본 연구의 목적은 「사혼례」의 육례절차에서 '祭 儀式'을 살펴보는데 있다. 그 까닭은 혼인의식에 관련이 없어 보이는 제 의식이 여러 곳에서 보이기 때문이다. 이를 위해 본고는 사혼례의 의절에서 행례자의 의식을 중심으로 행위양식을 해석하고자 한다.

「사혼례」는 『의례』 17권 가운데 2권에 수록되어 있다. 한대에 『의례』는 經으로 분류되었기에 禮, 禮記, 四禮 禮經 등으로 불리었다. 고대 중국에서의 예는 정치, 윤리의 영역만이 아니라 우주만물의 이치를 총괄하는 포괄적인 성격을 지닌다. 예는 오상 가운데 오직 드러나는 덕이니 행위양식은 인간다움의 척도로 중요하다. 그래서 『예기』에서 經禮 三百, 曲禮 三千으로 말해지듯이 예는 매우 포괄적이며 세세한 절목을 말한다. 대개 유학의 경전에서의 예는 그 근본과 정신을 중시하는 반면 그 형식을 말단으로 여겨 상대적으로 경시되어왔다. 사실 이러한 우려는 선진시기 공자에 의해 이미 예고되었는데 희생으로 바치는 양을 아까워하던 자공에게 공자는 그 예를 사랑한다고 하여 그 없어질 것을 안타깝게 여긴 것을 가리킨다. 비록 실상이 없이 양을 낭비하는 것일지라도 그 양을 희생으로 바치는 의식이 남아있기에 의례를 거행할 수 있는 것이다.[1] 예의 근본도 중요하지만 그 말단이라는 儀式 없이는 그 뜻을 알지 못할 뿐만 아니라 그 예 역시 소멸될 것이기 때문이다.

사혼례의 '祭 의식'은 그 의식의 대상을 드러내지 않지만 의례 전반에서 조상신을 대상으로 상정된다. 그 단서로 서남면 모퉁이 자리와 북쪽은 각각 조상신의 자리로 상석으로 상정되기 때문이다. 사인의 예로서 '특생궤식례'는 정현에 따르면, 제후의 士가 歲時에

1) 『論語』「八佾」, "子曰 賜也 爾愛其羊 我愛其禮. 朱子注, 楊氏曰, 諸侯所以稟命於君親 禮之大者 魯不親朔矣. 然羊存則告朔之名未泯 而其實因可擧 此夫子所以惜之也.

그 조상의 廟에서 제사를 지내는 예라고 말한다. 사혼례는 士의 혼례이기에 그 '제 의식' 역시 사의 조상을 제사지내는 의식이다.
그러나 의식에서의 행례자는 좌우의 행위양식과 동서남북의 방위로 서술되고 있어 의식행위의 의미가 잘 드러나지 않는다. 더욱이 제 의식의 대상이 조상인데도 행례자의 제 의식만이 행해질 뿐 대상은 분명하지 않다. 따라서 본고는 방위와 좌우로 서술되는 의식을 통해 사혼례 의식을 재음미하여 혼례의식의 정신과 그 의미를 더 깊이 하고자 한다.
이러한 관점에서 의례와 그 사혼례에서의 의절과 의식행위는 구체적으로 해석되어야 할 것이다. 아직까지 많은 과제를 안고 있다고 여겨진다. 예컨대 의례 전편에서의 의절과 매 의식은 거의 방위로 서술된다. 그런데 고대인의 방위관념과 그 질서의식의 이해 없이는 그 의미를 제대로 파악할 수 없는 문제다. 본고는 이러한 이문에 관련 연구나 연구물은 최근 본 연구자의 선행연구물을 제외하고 아직까지 찾기가 어려웠다.

사혼례에서의 제 의식은 모두 14회 정도 보인다. 신랑과 신부가 초저녁 혼례의식을 치룬 날부터 육례절차의 친영이후 마지막 의절에 이른다. '제' 용어는 총 14회가 나오지만 하나의 절차 내에서의 제를 묶어볼 때는 대략 10회에 걸쳐 행해진다.

제에 대한 해석이 고수레로 말해지든지 아니면 제로 불리어지든지 본 연구의 범위는 육례절차에서 행해지는 제 의식을 참례자의 행위양식을 통해 그 역할과 제 의식을 파악하고자 한다. 결국 제 의식이 무엇인가를 밝히기 위해서는 그것이 구체적으로 어떻게 행해지는 의식인지를 고찰할 필요가 있기 때문이다. 이러한 과정에서 본고는 고대 사회의 예제와 고대 사인의 혼례에 담긴 의미와 정신을 재음미할 수 있을 것이다.

연구방법은 문헌연구이나 사혼례를 비롯하여 의례 17편 전반적인 제 의식의 구조와 행례자의 행위양식을 방위관념에서 그 질서의식을 규명하게 된다. 이 과정에서 방위로 질서지우는 행위양식을 통해 드러나지 않는 조상신을 밝혀보고자 한다.

2. 廟에서의 제사의식과 혼례의식 비교

1) 사혼례는 오례 가운데 嘉禮에 속하며 사관례도 마찬가지다. 그런데 상례와 제례는 오례 가운데 흉례와 길례에 속한다. 그렇기 때문에 혼례는 제례와는 다른 성격의 예제이다. 고대 중국의 禮制는 夏殷周 삼대의 예를 기반으로 하여 서로 가감한 것이니 이는 크게 오례의로 분류된다. 길흉군빈가로 나눌 때 혼례는 嘉禮에 속하기에 吉禮에 속하는 제례와는 그 속성이 다름을 알 수 있다. 그러므로 혼례는 제례와는 그 성격이 다름을 알 수 있다.

『주례』「춘관종백 하」에서 아홉 가지 제사를 변별하여, 하나는 명제라고 하고 둘은 연제라고 하며 셋은 포제라고 하며 넷은 주제라고 하고, 오는 진제라고 하고 육은 유제라고 하며 칠은 절제라고 하고 팔은 요제라고 한다. 구는 공제라고 한다.[2)]

우선『논어』「鄕黨」편에서 ①"(공자는) 비록 거친 밥과 나물국이라도 반드시 제하되 공경히 하셨다."[3)]고 한다. 주자는 "'옛날 사람들은 음식을 먹을 때에 모든 음식에서 각기 조금씩 덜어내어 그릇 사이에 놓아서 맨 처음 음식을 만든 사람들에게 제하였다.'라고 하

2)『주례』纂圖互註周禮 권제6, 춘관종백 하, 정씨주, "辨九祭 一曰 命祭, 二曰 衍祭, 三曰 炮祭, 四曰 周祭, 五曰 振祭, 六曰 擩祭, 七曰 絶祭, 八曰 繚祭, 九曰 共祭."
3)『논어』향당 편, "雖疏食菜羹 必祭 必齊如也."

여 근본을 잊지 않는 것이다."[4]라고 하였다.

② 논어, 팔일에 "제사를 지내실 적에는 선조가 계신 듯이 하셨으며 신을 제시지낼 적에는 신이 계신 듯이 하셨다."[5] 이에 정자가 "제는 선조에게 제사함이요, 제신은 외신에게 제사함이다."[6]

③ 논어, 팔일에 "왕손가가 물었다. '아랫목 신에게 잘 보이기보다는 차라리 부엌 신에게 잘 보이라 하니 무슨 말입니까?'"[7]

주자가 말하였다. "왕손가는 위나라 대부이다. 미는 친하고 순종하는 것이다. 방의 서남쪽 모퉁이를 오라 한다. 조는 다섯 제사의 하나로서 여름에 제사하는 곳이다. 무릇 오사에 제사지낼 때에는 모두 미리 신주를 설치하여 그 곳에 제사한 뒤에 시동을 맞이하여 오에서 제사하는데 대략 종묘의 제사 의식과 같다. 예컨대 조에 제사지낼 때에는 신주를 부엌 뜰에 설치하고 제사가 끝나면 다시 오에 제수를 진설하여 시동을 맞이한다. 그러므로 당시 세속의 말에 이것으로 인하여 오는 항상 높음이 있으나 제사의 주인이 아니요, 조는 비록 낮고 천하나 당시에 용사하므로 직접 임금에게 결탁하는 것이 권신에게 아부하는 것만 못함을 비유하였다."[8]

『논어』에서는 제기와 제기 사이에 음식을 두고 이를 제사지낸다고 하였고, 『예기』에서는 제사의 시초를 음식에서 비롯되었다고 한다. 그러므로 식재료가 나온 곳에서부터 음식을 처음 만든 이에 대한 경외와 감사에서 제사가 시작되었다고 한다. 따라서 왜 혼례의식에서 제사의식이 꼭 중요한 의식에서 매번 이루어져야 하는지, 제사의식을 행한다면 누구에 대한 제사이며 동시에 누가 제사를 지내는 것인지가 파악되어야 한다.

2) 혼인과 혼례의식

유교에서 혼인은 이성남녀가 결합하여 위로는 조상을 섬기고 아래로는 자손을 낳아 인륜을 이어가는 것을 목적으로 한다. 이를 위해 남녀의 좋은 만남이 선행되는데 二姓의 결합이어야 좋은 부부가 되는 기본적인 조건이다. 이렇듯 인륜의 대사를 하나의 의례의식으로 규정한 것이 혼례인데 사혼례는 위로는 천자와 제후를, 아래로는 서인의 혼례를 짐작하게 하는 고대 사인의 혼인이다.

두 집안에 혼사가 이루어지면 혼례의 구성원은 양가 주인과 부인이 되며 혼인 당사자인 신랑과 신부 그리고 양가의 찬자가 있다. 친영에서 동뢰이후 신랑과 신부가 신랑의 침에서 동침하기에 앞서 신랑 측 시종자와 신부 측 시종자가 상호 신랑과 신부를 도와 의식을 행한다. 그러므로 육례절차의 친영절차에서 제 의식이 행해지는데 그 주체는 앞서 혼례의 구성원이 되지만 그 제 의식의 대상은 정확히 밝혀지지 못했다.

한국의 전통혼례에서 혼주는 남녀의 부모가 그 역할을 하고 부부보다는 집안을 중심으로 혼례가 행해진다. 그런데 고대인의 사혼례는 이와 다른 의식이면서 다른 의미로 행해

---

4) 『논어』, 앞의 곳, 陸氏曰 以下 "古人飮食 每種 各出少許 置之豆間之地 以祭先代始爲飮食之人 不忘本也."
5) 『논어』, 八佾, "祭如在 祭神如神在."
6) 위의 같은 곳, 程子曰, "祭 祭先祖也. 祭神 祭外神也. 祭神 祭外神也."
7) 『논어』, 팔일, "王孫賈問曰 '與其媚於奧 寧媚於竈 何謂也."
8) 『논어』, 위와 같은 곳, "주자주, 王孫賈 衛大夫 媚親順也. 室西南隅爲奧. 竈者 五祀之一 夏所祭也. 凡祭五祀 皆先設主而祭於其所 然後迎尸而祭於奧 略如祭宗廟之儀 如祀竈則設主於竈陘 祭畢而更設饌於奧 以迎尸也. 故時俗之語 因以奧有常尊 而非祭之主 竈雖卑踐 而當時用事 <생략>."

진 것은 아닐까. 예컨대, 육례절차 가운데 '제 의식'은 누구를 위한, 무엇을 향한, 왜 하는지에 대한 물음으로 찾아가고자 한다. 특히 행례자를 중심으로 살필 때 찬자를 통해 지내는 의식과 혼인 당사자를 통해 지내는 의식 그리고 혼인 당사자 부모 및 시부모를 통해 지내는 의식으로 나누어진다. 제사의 대상이 혼인 당사자의 조상이 분명하다면 제 의식을 행하는 이는 남자 주인이거나 신랑이 되어야 할 텐데 왜 그때마다 달라질 수 있는가.

3. 「사혼례」에서의 '제'의 용례와 그 행위양식

육례절차에서의 '제'가 經文에서는 14번 나오고 記文에서는 5번 나온다. 경문만을 살펴보면, 문명이후 2회, 청기이후 1회, 이하 모두 친영이후 동뢰, 현구고례 및 궤식례 등에서 행해진다.

①②- 사혼례02-경19 <問名 절차가 끝난 후 사자를 빈으로 예주를 대접하다.> <음식물로 제사, 좌수로 술잔을 잡고, 우수로 고기와 고기젓갈, 이후 우수로 좌수에 있는 술을 조금씩 떠서 세 차례 제사>
賓卽筵坐 左執觶 祭脯醢 以柶祭醴三 西階上北面坐 啐醴 建柶 興 坐奠觶遂拜 主人答拜.
빈은 나아가 자리에 앉아서, 왼손으로 술잔을 잡고, 오른손으로 말린 고기와 고기젓갈로 제(고수레)를 지낸 후에 각사로 예주를 조금 떠서 제사(고수레)를 세 차례 지낸다.
그리고 앉아서 술잔을 드리고(奠觶) 마침내 배례하고 주인은 답배한다.

③- 사혼례02-경25 청기이후 친영 당일 초혼에 진설하는 음식, <음식물로 제사를 지내는데 삼대가 각기 그 숭상하는 바가 달라 숭상하는 것으로 이기는 것을 제사지낸다. 먹을 때는 제사지내고 식사할 때는 먼저 드는 것이다.>[9)]
期 初昏 陳三鼎于寢門外東方 北面 北上. 其實特豚 合升 去蹄 擧肺脊二 祭肺二 魚十有四 腊一肫 髀不升. 皆飪 設扃鼏.
아내를 얻는 날 초저녁, 신랑 집의 침문 밖 동쪽에 3개의 세발솥을 진열하는데 솥의 앞면이 북쪽을 향하도록 하고 북쪽을 윗자리로 삼아 놓아둔다. 특 돈을 담는데 왼쪽 몸체와 오른쪽 몸체를 함께 올리고 발굽은 제거한다. 폐와 척 두 개를 들어올리고, 허파 두 개는 제사지내는데 어류는 14마리를 올리고, 포 한 개 전체를 올리고, 넓적다리는 올리지 않는다. 모두 익히는데 세발솥의 양귀를 꿰어 걸고 덮개보로 그 위를 덮는다.

④⑤-사혼례02 경-51(친영에서 신랑 집으로 신부를 데리고 돌아와서 동뢰의식을 행한다.)
贊告具 揖婦 卽對筵. 皆坐, 皆祭 祭薦黍稷肺.
찬자는 주인에게 음식이 갖추어졌음을 보고한다. 신랑은 신부에게 읍을 하면서 신부의 자리로 나아가도록 한다. 부부는 모두 각자의 자리로 나아가 앉는다. 부부는 모두 제를 하는데 채소절임, 고기젓갈, 찰기장 밥, 메기장 밥, 허파로 제를 한다.

9)『예기집설대설』권지십삼, 疏曰, 云周人尙氣者 明堂位云 有虞氏祭首, 夏后氏祭心, 殷祭肝, 周祭肺 所尙不同. :『예기』「명당위」, 有虞氏祭首, 夏后氏祭心, 殷祭肝, 周祭肺, 136쪽. : 方氏,曰 三代各祭其所勝 蓋夏上黑爲勝赤 故祭心, 殷尙白爲勝靑 故祭肝 周尙赤爲勝白 故祭肺.

⑥-사혼례02 경-52(동뢰상에서 제사를 지낸 후)
贊爾黍 授肺脊 皆食 以湆 醬 皆祭擧, 食擧也.
찬자는 찰기장 밥을 담은 나무제기를 자리 위로 옮기고 (먹기 편리하도록 해 주고) 허파와 등뼈를 부부에게 나누어주어 모두 함께 먹는다. 모두 찰기장 밥을 먹는데 고기국물을 이용하고 장을 맛본다. 부부는 함께 (허파와 등뼈)를 들어 올리고 제사지내고, 들어 올린 허파와 등뼈를 먹는다.

⑦-사혼례02-경54(동뢰상에서 세 번 밥을 먹고 식사를 마친 후)
贊洗爵 酌酳主人 主人拜受 贊戶內北面答拜 酳婦亦如之 皆祭.
찬자가 술잔을 씻고 술을 따라서 주인(신랑)에게 입가심하도록 건네주면 신랑은 배례를 한 후에 술잔을 받는다. 찬자는 실문 안에서 북쪽을 향해 답배를 한다. 신부에게 입가심하도록 할 때에도 동일한 절차로 한다. 모두 제사지낸다. 皆祭

⑧-사혼례02- 경55(부부가 모두 술로 제사지낸 후)
贊以肝從 皆振祭 嚌肝 皆實于菹豆.
찬자는 술을 올릴 때 구운 간을 곁들여 올리는데 부부는 모두 구운 간을 집어 들고 소금에 묻힌 후 흔들어서 제사지내고 맛을 본 후에 모두 채소절임을 담은 나무제기 안에 넣어 둔다.

⑨-사혼례02 경-57(첫 번째 술로 입가심하고 안주로 간을 맛보고, 두 번째 술로 입가심만, 세 번째 근으로 만든 술잔으로 입가심만 한 후)
贊洗爵 酌于戶外尊 入戶 西北面 奠爵 拜 皆答拜 坐祭 卒爵 拜 皆答拜 興.
찬자는 술잔을 씻고 실문 밖에 진설한 술동이에서 술을 따라 술잔에 채운 후, 실문 안으로 들어가 서쪽으로 가서 북쪽을 향해서 술잔을 드리고(내려놓고) (신랑과 신부에게) 배례를 한다.--이러한 행례는 의례 및 혼례 여러 곳에서 볼 수 있다. 전안례에서도, 여자 집 주인과 사자의 경우도 모두 이러한데 제 의식에서는 찬자는 시동을 대신 한 듯하고, 혼례 당사자가 조상신을 북쪽에 있음을 상정하여 행하는 의식임에 틀림없다. 이 점은 제사에 조상신을 대신하여 시동을 쓰고 방위로 상정하는 것으로 대신한 것임을 확인할 필요가 있다. 부부는 모두 답례를 한다. 찬자는 앉아서 술로 제사를 지낸 후에 술잔을 술을 다 마시고 배례를 한다. 부부 모두 답배를 하고 일어난다.

⑩⑪-사혼례02 경-75 <현구고례 이후 시부모를 대신해서 찬자가 醴婦>
婦升席 左執觶 右祭脯醢 以柶祭醴三, 降席 東面坐 啐醴 建柶, 興拜, 贊答拜, 婦又拜 奠于薦東 北面坐取脯 降, 出 授人于門外.
며느리는 자리(席于戶牖間)로 올라가 왼손으로 술잔을 잡고 오른손으로 말린 고기와 고기젓갈을 집어서 제사를 지내고 숟가락으로 예주를 떠서 세 차례 제사를 지내고, 자리에서 내려와 동쪽을 향해 앉아서 예주를 맛본 후에는 숟가락을 술잔 안에 꽂아 두고 일어나서 찬자에게 배례를 한다.

⑫-사혼례02 -경78<饋食禮>
婦贊(成)祭 卒食 一酳無從.
며느리는 시부모를 제사를 돕고(완성시키는 것을) 식사를 마치면 한 차례 술을 올려 입가심을 하도록 해 주는데 구운 간은 곁들여 올리지 않는다.

⑬⑭-사혼례02 -경81<饋食禮>
婦餕姑之饌 御贊祭豆黍肺 擧肺脊乃食卒姑酳之. 婦拜受 姑拜送 坐祭 卒爵 姑受 奠之.
며느리는 시어머니가 먹고 남긴 음식을 먹는다. 며느리가 음식을 먹기 전에 신랑의 수종자는 며느리를 도와 고기젓갈, 찰기장 밥, 허파를 제사지내고 폐, 등뼈를 들어 올리고 이내 식사를 마치면 시어머니가 며느리에게 술로 입가심하게 한다. 며느리는 배례를 한 후에 술잔을 받고, 시어머니는 배례하고 술잔을 건네주면 며느리는 앉아서 술로 제사를 지내고 술잔을 다 비운다. 시어머니는 며느리가 비운 술잔을 받아서 대광주리 안에 넣어 둔다.

4. 「士昏禮」 육례절차에서 祭 의식에 대한 해석

5. 맺음말

다산 정약용의 <原政>을 통해 본 정치의 목표와 5대 과제

安外順
(韓國 韓瑞大)

目 次

1. 序
2. 「原政」에 나타난 정치의 목표와 5대 과제
3. 結

I. 序

조선은 학자가 정치를 담당했다. 학문은 직간접적으로 거개 정치와 연관되어 있었다. 즉 경세학(經世學), 곧 정치학과 무관한 학문은 거의 존재하지 않았다. 유학 자체가 이기론(理氣論)도 성정론(性情論)도 궁극적으로는 국가생활에 대한 인식과 연관되어 있었다. 그럼에도 불구하고 정작 조선중기 이후 많은 학문적 논의에서 직접적인 정치학적 논의가 많이 쇠퇴하였다. 그러다보니 18세기에는 후일 후학들에 의해 '경세치용' 곧 '정치학과 실용주의'를 강조하는 학파들이 별도로 그룹을 짓기도 하였다. 이들은 유학의 초기 정신, 조선의 초기 정신을 강조하면서 정치제도와 국가생활 전반을 재검토하는 데 학문적 노력을 경주하였다. 실학의 집대성자로 불리는 茶山 丁若鏞(1762-1836)의 학문과 사상도 역시 바람직한 정치권력체계의 수립과 운용의 문제, 곧 국가론이라고 하겠다. 「原牧」을 비롯한 「原政」, 「原怨」 등 제반 '原'류의 글이나 「湯論」 등 비교적 초기의 자유로운 에세이들부터[1] 말년 역작인 3부작 一表二書[2]까지 국가론 혹은 정치론은 전생애에 걸친 그의 학문적 고민이었다. 지금까지 국내외에서 이루어진 다산에 관한 연구는 실로 방대하고 또 다산의 정치사상에 관한 연구도 풍부하게 이루어졌다.[3] 본 연구자 역시도 몇 차례 그 언저리를 서성거렸다. 다산의 서학과 유학이 어떻게 조우하고 어려움을 당하는지, 정치권력 혹은 국가권력의 창출과 운영 그리고 변동의 체계를 어떻게 인식했는지, 이를 작동시키는 정치적 덕성과 가치에 대한 인식은 어떠하였는지를 살펴본 바 있다.[4] 여기서는 두 번째 작업과 관련되는 것으로 <原政>을 중심으로 정치과정의 실질적 과제에 대한 다산의 인식을 살펴보기로 한다.

---

1) 조성을은 「原牧」을 1801년 이전에, 「湯論」은 늦어도 1811년 이전에 저술되었다고 한다. 조성을(1984; 1991) 참조. 한편 「湯論」을 다산의 유배 이전 저술로, 곧 1801년 이전의 저술로 보는 시각도 있다. 예를 들어 김태영(1990, 104 각주 64) 참조.
2) 『經世遺表』는 1817년에 시작하였으나 미완성이었고, 『牧民心書』는 1818년, 『欽欽新書』는 1819년에 완성되었다.
3) 말미의 참고문헌 참조.
4) 역시 말미의 참고문헌 참조.

다산의 경우 훈고학자라 칭해져도 될 만큼 개념정의에 신중을 기하였다.[5] 그의 사상을 검토할 때는 특히 용어에 대한 규정에 주목할 필요가 있다. “字義가 통해야 句節을 이해할 수 있고, 구절의 뜻이 통해야 文章을 분석할 수 있으며, 문장의 뜻이 통해야 그 篇의 大義가 드러난다.....후세의 학자들은 字義가 온전히 통하지 않았는데도 논쟁부터 제기하고 미묘한 말들을 장황하게 늘어놓아 성현의 본뜻을 더욱 흐리고 있다.”[6] 당시 학풍을 이렇게 진단한 다산은 어원적 접근, 곧 ‘先識原義’를 충실히 수행하였다. “먼저 그 원의를 알고 나서야 여러 경전에서 말한 본뜻을 파악할 수 있다.”[7] 따라서 그는 당시 정치, 국가에 대한 분석도 원뜻을 찾는데 헌신하였다. ‘先識原義’를 통해 국가와 정치의 본질과 멀어진 당대 현실을 비판, 성찰하고 본래의 국가정신을 회복/구현하고자 했던 초기의 학문적 결과물이 일련의 「原」 시리즈이다. 그 중에서도 「原政」은 국가정치가 구체적으로 실천해야 할 목표와 과제에 대한 그의 원형적 인식을 보여준다. 이 글이 「原政」을 다루는 이유이다.

II. 「原政」에 나타난 정치의 목표와 5대 과제

다산은 孔子의 “政者 正也” 명제를 계승하여 「原政」의 처음부터 끝가지 일관된 화두로 삼았다. 孔子는 「顔淵」편에서 위정자(=季康子)의 修己에 의한 솔선수범을 강조하면서 ‘政은 正也’라고 했다. 이 때 정치란 바로 잡는 것이란 위정자인 季康子가 자신의 할 일을 제대로 못함으로써 질서가 무너지는 것을 자신부터 실천하여 바로 잡아야 할 것을 지적했던 것이다.[8] 따라서 이때 공자가 말한 “政者 正也”는 계강자의 ‘正名’, 곧 치자가 치자로서의 이름값을 제대로 하는 것을 칭한다.[9] 곧 그것이 정치의 원뜻을 실천하는 것이기도 하다. 다산은 이를 차용하여 「原政」에서 국가정치의 제1목표와 5대과제를 제시하였다. 곧 정치의 역할에 대한 정명, 국가의 역할에 대한 정명 작업을 규명한 것이다.

공자에게 있어서 국정의 최대 목표는 안민安民이었다. 이에 대해 다산은 당대적 실천의 목표로 ‘균민均民’으로 해석하였다. 즉 ‘공동체 구성원들 사이에 諸 가치의 균형적 배분’을 정치목표로 구체화시켰다. 다산은 짧은 「原政」에서 ‘政은 正이요, 그것은 均吾民’임을 무려 5차례나 반복하면서 ‘均民’, ‘각자가 빠짐없이 자신의 몫을 획득하는 것’, 朱熹 표현을 빌면 ‘各得其分’을 정치의 요체로 규정하고 있다.

이러한 균민은 원래 공자가 궁극적으로 安民시키는 가장 핵심적인 요건으로 인식한 바이다. 원래 공자는 ‘均’에 대해 “나는 ‘국/가를 다스리는 자는 부족함을 걱정할 것이 아니라 不均을 걱정하며 가난함을 걱정할 것이 아니라 不安을 걱정해야 한다’고 들었으니 대개 均

---

5) 다산과 훈고학의 관계에 대해서는 김문식(1996, 202-209) 참조.

6) 『與猶堂全書』 第2集, 卷21, 『經集』 『尙書詁訓序例』 「尙書知遠錄序說」 1b. “余惟讀書之法 必先明詁訓 詁訓者字義也 字義通而后句可解 句義通而后章可析 章義通而后 篇之大義....余所而先致力於詁訓者此也.....後世談經之士 字義未了 議論先起 微言愈長 聖旨彌晦毫釐旣差燕越遂分 此經術之大蔀也” 그렇다고 다산의 학문하는 태도가 훈고학적 태도로 일관한 것은 물론 아니다. 훈고학과 의리학의 조화 및 일치를 옹호하였다.(『與猶堂全書』 第3集 『梅氏書平』 卷4, 22 a, b)

7) 『與猶堂全書』 第1集, 卷19, 「答李汝弘」, 29b./ 이 외에 다산은 경전을 주석할 때는 철저하게 ‘以經證經’의 태도를 취하였다. 『與猶堂全書』 第1, 卷12, 「喪禮四箋序」, 36a. 이에 대한 설명은 이동환(1990, 303) 참조.

8) 『論語』 「顔淵」. “季康子 問政於孔子 孔子對曰 政者正也 子帥以正 孰敢不正”; 朱熹注 “范氏曰 未有己不正而能正人者. 胡氏曰 魯自中葉 政由大夫 家臣 效尤 據邑背叛 不正 甚矣 故 孔子以是告之 欲康子 以正自克 而改三家之故 惜乎 康子之溺於利欲而不能也”

9) 『論語』 「子路」. “子路曰 衛君待子而爲政 子將奚先 子曰 必也正名乎”

하면 가난함이 없고, 和하면 부족함이 없으며, 安하면 기우는 일이 없다"라고 했었다.[10]
다음으로, 이러한 국정 목표를 실현하기 위해 구체적인 정치적 과제로 공자는 세 가지 국가라면 모름지기 '식량/군비/신뢰를 충분히 확보하는 것'[11]이라고 집약한 바 있다. 한편 다산은 이와 관련 5가지를 들었다.
첫째, 토지(재산)의 균분이다. 국가다운 국가, 정치다운 정치가 존재한다는 것은 무엇보다도 일국 안의 백성들의 경제생활에 지나친 불균형이 있어서는 안 된다는 것이다. 부익부 빈익빈의 양극화는 금물로 빈부격차를 줄이는 경제정책을 취할 때 균민의 정치가 이루어진다. 균민의 첫 번째 단계는 애초에 생산력의 균형에 달렸다. 다산은 생산력의 균형은 당시의 경우 토지에 기초한 농업주축시대였으므로 생산수단의 소유의 균형이 첫 번째 단계의 균민, 곧 백성들을 고르게 하는 국가정치로 보았다. 출발선이 다르면 처음부터 공정한 게임이 될 수 없다. 정의로운 국가의 첫 번째 정책은 토지 배분의 균형이다.

'정치란 바르게[正] 하는 것'이라 함은 우리 백성을 고르게[均] 한다는 것이다. 어찌 어떤 이는 토지의 이익을 겸병하여 부유한데도 더 부유하게 하고, 어찌 어떤 이는 토지의 혜택이 막혀서 가난한데도 더 가난하게 하는가? 토지를 헤아려 백성에게 주되 均分하여 바르게 하는 것을 정치라 한다.[12]

둘째, 유통의 균형을 이루는 것이다. 생산수단의 균형적 배분 다음에는 생산물의 불공정을 해소하는 정책이 뒤따라야 한다. 남아도는 생산물을 생산물이 부족한 지역으로 유통하게 하되 이를 위해 운송수단을 제조하고, 도량형을 정비하여 물산과 재화를 유통시켜 빈부의 불균형을 해소하는 것이다.

(정치란 바르게 하는 것이라 함은) 우리 백성을 고르게 하는 것이다. 어찌 어떤 이에게는 풍성한 땅의 소출을 쌓아두고도 남아돌아 버리게 하고, 어찌 어떤 이에게는 척박한 땅조차 가지지 못하게 하여 그 모자람을 걱정하게 할 것인가? 배와 수레를 만들고, 저울과 표준을 신중히 하며, 재화(:物貨)를 운반하여 有無를 유통시켜 바르게 하는 것을 정치라 한다.[13]

셋째, 안락한 국가생활은 정의로운 국제연대를 통해 가능하도록 해야 한다. 강대국이 더 강해지고 약소국은 더 약해지는 국제환경 속에서는 일국의 자존이란 불가능하다. 이에 힘에 의거한 강대국의 병탄양상을 방어하기 위해서는 옳고 그른 정의의 이름하에 국제연대를 행함으로써 각국의 공존을 도모하는 것이다.

(정치란 바르게 하는 것인데, 다름 아니라) 우리 백성을 고르게 하는 것이다. 어찌하여 어떤 이는 강한데도 또 병탄을 멋대로 하게 하여 더 커지게 하고 어찌 어떤 이는 약한데도 더 깎이게 하여 멸하게 하는가? 군사를 크게 일으켜 죄를 세상에 발표하여 토벌하고, 망국을 살리게 하고, 끊어진 종족을 이어주어 바르게 함을 정치라 한다.[14]

---

10)『論語』「季氏」. "丘也聞有國有家者 不患寡而患不均 不患貧而患不安 蓋均無貧 和無寡 安無傾"
11)『論語』「顔淵」. "子貢問政 子曰 足食 足兵 民信之矣"
12)『與猶堂全書』第1集, 卷10, 原, 「原政」. " 政也者正也 均吾民也 何使之幷地之利而富厚 何使之阻地之澤而貧薄 爲之計地與民 而均分焉以正之 謂之政.
13)『與猶堂全書』第1集, 卷10, 原, 「原政」, "(政也者正也) 均吾民也 何使之積土之所豐 而棄其餘 何使之闕土之所嗇 而憂其匱 爲之作舟車 謹權量 遷其貨 得通其有無以正之 謂之政."

넷째, 균민의 정치는 제도와 정책을 공정하게 시행하여 賞罰과 功過를 정의롭게 시행하는 것이다. 궁극적으로 국가정치란 공권력에 의해 시행된다. 공권력의 포지티브한 행사가 공에 대한 상을 주는 것이라면 네거티브한 행사가 과오에 대한 벌이다. 뿐만 아니라 이 상벌/공과 체계는 간접적으로는 국가의 소득, 임금, 세법체계와도 연결된 것이라 사실상 국가생활 전반이라고 할 수 있다. 그래서 다산은 놀면서도 사체가 편한 자가 있어서도 안되고 부지런하고 선한데도 복이 미치지 않는다면 불공평하다는 점을 지적하고 모든 백성이 만족할 수 있는 공평한 법체계 정비를 요구한 것이다.

(정치란 바르게 하는 것이라 함은) 우리 백성을 고르게 하는 것이다. 어찌하여 어떤 이는 기만하고 몽매한데도 그 四體를 편안하게 하며, 어찌 어떤 이는 恭勤하고 忠善한데도 복이 미치지 못하게 하는가? 罰을 징계하고 賞을 제정하여 罪와 功을 구별하기를 바르게 함을 정치라 이른다.[15]

다섯째, 이상의 것들을 실천하고 관리할 주체인 인재등용의 공평성을 주문하였다. 상기한 4대 과제를 제대로 수행하기 위해서는 종국에는 이를 시행할 주체가 적임자여야 한다. 능력이 안 되는 어리석은 자가 고위직에 위치할 경우 사회악은 고스란히 국민들에게 돌아온다. 전문지식을 갖추고 고위직의 자실에 적합한 사람이 직책을 수행할 기회를 갖지 못하여 세상에 자신의 능력을 베풀지 못하는 것은 국가생활의 큰 불행이다. 따라서 능력이 있어도 파당정치의 폐단을 벗어나 인품 있고 능력 있는 有德者를 정치지도자로 발탁해야 한다.

(바르게 하는 것이라 함은) 우리 백성을 고르게 하는 것이다. 어찌하여 어떤 이는 어리석은데도 높은 지위에 처하여 그 악을 널리 퍼뜨리게 하고, 어찌하여 어떤 이는 어진데도 낮은 지위에 머물러두어 그 덕을 가리게 하는가? 朋黨을 제거하고, 公道를 넓히며, 賢者를 진출시키고 不肖한 자를 퇴출시켜 바르게 함을 정치라 이른다.[16]

다산은 이를 다른 곳에서 욕구충족의 차원에서도 설명하였다. 인간이라면 본래부터 명예욕과 재물욕이 있는데 전자는 치자가 되고자 하는 욕구이고 후자는 일반 생산활동에 종사하는 자들의 욕구이다. 이 양자는 국가 흥망에 관계된 것으로 이것이 형평성을 잃으면 국가는 망한다고 하였다.[17]
이와 같이 다산은 정치라고 하는 것은 일국의 국민들의 생활을 고르게 하는 '均民'을 실현하는 것이 궁극 목표로서, 이를 위해서는 5대 실천과제를 제시하였다.

다산은 이곳 외에도 개별적인 서술들을 통해 자세한 이론을 개진하거나 구체적인 정책안으로 제시하였다. 예를 들어 토지의 균분에 대해서는 연작 논문인 「田論」, 『經世遺表』 등을 통해 閭田制 및 永業田을 중심으로 구체화하였다. 소득균형에 대해서도 각종 부세개혁책을

14) 『與猶堂全書』 第1集, 卷10, 原, 「原政」. "(政也者正也) 謂之政均吾民也 何使之强 而恣其吞以大 何使之弱 而被其削以滅 爲之張皇徒旅 聲罪致討 存亡繼絶以正之 謂之政."
15) 『與猶堂全書』 第1集, 卷10, 原, 「原政. "(政也者正也) 均吾民也 何使之欺凌頑惡 而安其四體 何使之恭勤忠善 而福不加及 爲之刑以懲 爲之賞以奬 別罪功以正之 謂之政.
16) 『與猶堂全書』 第1集, 卷10, 原, 「原政. "(政也者正也) 均吾民也 何使之愚而處高位 以播其惡 何使之賢而詘於下 以翳其德 爲之祛朋黨恢公道 進賢退不肖以正之 謂之政"
17) 『與猶堂全書遺補』 2. 『讀尙書補傳』 「皐陶謨」.

제시하였다. 상벌에 대해서는『欽欽新書』등의 역저를 통해 구체화하였으며, 인재 등용에 대해서도「人才策」「庶孽論」등을 통해서 상론하였다.
또 다산의 이러한 인식은 맹자 정신의 계승이기도 하다. 이미 역사가 돌이킬 수 없는 전국의 상황으로 치닫는 것을 보면서 '有德者가 王者여야 한다'는 신념 하에 맹자는 유덕자의 내용을 상당 부분 養民能力에 할애하였다. 하여 그는 仁政의 시작을 공정한 토지배분에서 찾았다.[18]

농사짓는 때를 어기지 않도록 하면 곡식을 이루 다 먹을 수 없다. 촘촘한 그물을 저수지에 넣지 않으면 물고기와 자라를 이루 다 먹을 수 없다. 자귀와 도끼를 들고 입산하여 나무를 하더라도 때에 맞춰서 하면 재목을 이루 다 쓸 수가 없다. 이렇게 하면 백성들이 산 이를 봉양하고 죽은 이를 장사지내는 데 후회가 없다. 산 이를 봉양하고 죽은 이를 장사지내는 데 후회가 없는 것, 이것이 바로 王道의 始作이다.[19]

인민의 생명보호를 의미하는 맹자의 양민은 환언하면 '養生喪死에 유감이 없게 하는 것'이다. 다시 말해서 '산 이를 봉양하고 죽은 이를 장사지내는 데 후회가 없게 하는 정도'의 정치면 왕도의 시작으로 충분하다는 것이다. 중요한 것은 다음의 사실이다. 맹자에게서 양민은 어디까지나 왕도의 시작이지 완성은 아니라는 점이다. 즉 왕도의 완성은 어디까지나 敎民까지 이루어지는 상태에서 가능하다.

"ㄱ) 5畝의 집에 뽕나무를 심으면 50살 먹은 이가 비단 옷을 입을 수 있다. 닭/돼지/개 등을 기름에 새끼를 낳는 때를 빼앗지 않으면 70살 먹은 이가 고기를 먹을 수 있다. 100畝의 전답에 농사짓는 철을 빼앗지 않으면 여러 가구가 굶주리지 않을 수 있다. ㄴ) (그런 후에) 학교교육[庠序之敎]을 정성스럽게 하여 孝悌의 뜻을 편다면 반백 노인이 길에서 짐을 지지 않게 된다. 70된 자가 비단옷을 입고 고기를 먹으며 젊은이들[黎民]이 굶주리지 않고 추위에 떨지 않게 하는 것, 그렇게 하고서도 왕도를 이루지 못할 이 없다."[20] (:필자 구분)

이어지는「原政」의 진술과 맹자의 상기 정신을 계승하고 있음을 확인할 수 있다.

밭도랑을 파고 수리를 일으켜 그 수재와 한재를 없앤다. 소나무, 잣나무, 의나무, 오동나무, 가래나무, 칠나무, 느릅나무, 버드나무, 배나무, 대추나무, 감나무, 밤나무 등등을 심어서 궁실(:주택)을 일으키고 棺槨을 만든다. 오곡을 재배하고, 소, 양, 노새, 말, 닭, 돼지, 개를 길러 젊은이를 건장하게 하고 늙은이를 봉양하게 한다. 虞人은 제철에 산림에 들어가 사나운 짐승과 맛좋은 새와 짐승을 사냥하여 해독을 제거하고 가죽과 살코기를 널리 쓸 수 있다. 工人은 제철에 산림에 들어가 금, 은, 동, 철, 丹砂, 寶玉을 채굴하여 화폐의 근원을 만들어서 모든 용도에 공급한다. 醫師는 질병의 이유를 講究하고 약의 성질을 판별하

18)『孟子』,「滕文公」上,"夫仁政必自經界始 經界不正 井地不均 穀祿不平"
19)『孟子』「梁惠王」上."不違農時 穀不可勝食也 數罟 不入洿池 漁鼈不可勝食也 斧斤 以時入山林 材木不可勝用也 穀與漁鼈 不可勝食 材木不可勝用 是使民養生喪死無憾也 養生喪死無憾 王道之始也"
20)『孟子』「梁惠王」上."五畝之宅 樹之以桑 五十者可以衣帛矣 鷄豚狗彘之畜 無失其時 七十者可以食肉矣 百畝之田 勿奪其時 數口之家可以無飢矣 謹庠序之敎 申之以孝悌之義 頒白者不負戴於道路矣 七十者衣帛食肉 黎民不飢不寒 然而不王者未之有也." 이 구절은 <양혜왕장 상>의 시작 부분과 끝 부분 모두에서 되풀이될 정도로 강조되고 있다. 그만큼 맹자사상의 핵심적인 메시지를 담고 있다.

여 疫癘와 夭死를 막는다. 이를 일러 王政이라 한다.[21](:번호, 강조 필자)

王政이 무너지면 百姓이 곤궁하고, 백성이 곤궁하면 國家가 가난하고, 국가가 가난하면 徵稅가 가혹하고, 징세가 가혹하면 人心이 떠나고, 인심이 떠나면 天命도 떠난다. 그러므로 급선무는 정치에 달려 있다.[22]

다만 다산은 '養民=王政'이라고 본 반면 맹자는 '養民而敎民=王道政治'라고 본 점에서 차이가 있다.

Ⅲ. 結

지금까지 다산의 국정의 목표와 5대 과제에 관해 살펴보았다. 이러한 인식에서 보이는 성격은 일견 현대 '주류정치학'의 정치에 대한 定義, 곧 '희소가치의 권위적 배분(authoritative allocation of scarce resouces)'[23]이라는 개념과 유사해 보이기도 한다. 하지만 분명한 것은 '희소가치의 배분'에 대한 이스턴의 정의는 몰가치적, 행태주의적 가치배분을 지칭하는 성격이 강한데 반해 다산의 '政은 正' 및 '均分'이라고 하여 물질적인 가치는 물론 이를 포함하여 규범적, 가치지향적 가치들도 포함하는 개념이라는 점에서 더 포괄적이라고 하겠다. 아무튼 지나친 양극화, 사회적 균열에 대해서는 공자도, 맹자도, 다산도 극히 경계한 바임을 재확인하였다. 특히 다산은 당대 최대 국정목표를 균민으로, 5대 실천과제를 정의로운 토지균분, 유통균형, 국제관계의 공존, 상벌체계의 균형, 균형적 인사정책을 제시할 정도로 균분에 대한 지향이 강하였다.

『增補 與猶堂全書』(영인본)
『孟子』
『論語』
강만길 외. 1990.『다산의 정치경제사상』. 창작과 비평
강석화, 2013,「다산의 중앙정부조직안과 관료제의 공적 운영」, 『다산과 현대』 9.
김문식. 1996.『조선후기 경학사상 연구』 일조각
김성윤. 2001.「다산 정약용의 홍범설 연구」『역사학보』, 170호.
김태영, 2000,「다산 경세론에서의 왕권론」, 『다산학』 1.
박석무, 2014,『다산 정약용 평전』, 민음사.

21)『與猶堂全書』第1集, 卷10, 原,「原政」, 2a. 濬畎澮興水利 以平其澇旱 樹之松柏椅桐梓漆榆柳梨棗栃栗之屬 以興宮室 以供棺槨 以助五穀 畜之牛羊驢馬雞豚狗彘 以壯兵農 以養耆老 虞以時入出林 畋獵猛獸美禽 以遠害毒以布皮味 工以時入山林 采金銀銅鐵丹砂寶玉 以長貨源 以給諸用 醫師講究病理 辨別藥性以禦疫厲夭札 此之謂王政.

22)『與猶堂全書』第1集, 卷10, 原,「原政」, 2a. 王政廢而百姓困 百姓困而國貧 國貧而賦斂煩 賦斂煩而人心離 人心離而天命去 故所急政也

23) Easton 1965, 21

, 1998,「다산 사상의 정치학적 해석」, 다산의 사상과 그 현대적 의미 , 한국정신문화연구원.
백민정, 2013,「 경세유표 의 정치철학 : 공적 권력과 왕정의 이념」, 다산과 현대』 5.
서영호. 2000.「다산관계저작 총목록」『茶山學』 창간호, 다산학술문화재단.
안병직, 1999,「茶山의 侯戴論」, 『한국실학연구』 1.
안외순. 2000.「정약용의 사상에 나타난 서학과 유학의 만남과 갈등」『정치사상연구』 2집
안외순, 2003,「茶山 丁若鏞의 정치권력론:「原牧」과「湯論」 사이」『정치사상연구』 8집.
안외순, 2010,「다산(茶山) 정약용(丁若鏞)의 관용 관념: 서(恕) 개념을 중심으로」『동방학』 19집.
유종선, 1995.「다산 정치사상 연구를 위한 시론」 한국정치학회 연례학술발표회 논문집
이동환. 1990.「다산사상에서의 '上帝' 도입경로에 대한 서설적 고찰」『다산의 정치경제사상』. 창비.
이봉규, 2012,「경학적 맥락에서 본 다산의 정치론」, 『다산 정약용 연구』, 사람과무늬.
이봉규, 2007,「다산의 정치론: 주자와의 거리」, 『다산학』 11.
이상익. 1996.「정약용 사회사상의 새로운 지평」『철학』. 48집, 봄호.
이지형, 1990,「다산경학의 고증학적 태도:『梅氏書評』을 중심으로」
임형택. 1990.「다산의 '民' 주체 정치사상의 이론적/현실적 근저:「湯論」「原牧의 이해를 위하여」『다산의 정치경제사상』. 창작과 비평.
정일균, 2000,『茶山四書經學硏究』, 일지사.
조성을, 2017,「『매씨서평』 개수본의 검토 : 문헌검토와「일주서극은편변」을 중심으로」(세계사 속의 다산학 국제학술회의 발표문).
조성을, 1991,「정약용의 정치경제 개혁사상 연구」, 연세대 박사논문.
최익한, 1955,『실학파와 정다산』, 1955 (송찬섭 편, 서해문집, 2011).
함규진, 2012,『정약용 조선의 르네상스를 꿈꾸다』, 한길사.

일본 세속설화에 나타난 인간의 식욕에 대한 再考

趙智英
(日本 同志社大)

目 次

1. 들어가며
2. "우지슈이모노가타리"속의 '食'과 '欲'의 용례
3. 귀족, 성인(聖人)의 식욕
4. 승려의 식욕
5. 나가며

1. 들어가며

인간은 살면서 다양한 욕구를 가진다. 기본적인 욕망, 혹은 본능적 욕망이라고도 할 수 있는 식욕, 수면 욕구, 성욕, 배설 욕구 등은 어느 시대에서도 본질적으로 변하지 않는 욕망일 것이다.

1213~1221년경에 성립한 설화집 "우지슈이모노가타리(宇治拾遺物語)"속에는 인간의 욕심 · 욕망 · 욕구가 나타난 설화가 실려 있다. 지금까지의"우지슈이모노가타리"의 연구 경향을 보면 애욕에 대한 고찰이나 분석이 많은 반면, 다른 욕심들, 그 중에서도 특히 식욕에 대해서는 크게 논의 된 적이 없었다.

그러나 "우지슈이모노가타리"의 설화 속에는 식사 장면이나 요리하는 장면, 음식의 묘사, 식욕의 표현을 적지 않게 볼 수 있다. 이러한 표현들을 검토함으로서, 일본 세속설화에 나타나는 당시의 정신을 이해하거나 편자의 서술 의도를 파악하기 위한 하나의 수법으로서의 가능성을 발견할 수 있을 것이라 생각한다. 이러한 가능성을 제시하기 위해, 본 발표는 "우지슈이모노가타리"에 수록된 설화 속에 나타난 인간의 식욕을 둘러 싼 여러 양상을 검토하고 고찰하기로 한다.

2. "우지슈이모노가타리"속의 '食'과 '欲'의 용례

1) '欲'의 용례

"우지슈이모노가타리"에는 총 197화의 길고 짧은 설화가 15권 책에 나뉘어서 수록 되어 있다. '食'에 대한 인간의 욕망에 대해 고찰하기 위해서는 당시의 식생활이나 식사 장면 묘사의 빈도와 양상, 어떠한 장면에서 무언가를 원하는 심리, 즉 욕구가 그려져 있는가 하는 점을 고려해 보아야 한다. 이와 관련된 용례를 검토하고 각각의 용례가 사용되는 맥락을 파악할 필요가 있다. 그러므로 본 발표에서는 "우지슈이모노가타리"의 모든 설화를 검토하여 욕심이나 욕망, 욕구에 관한 용례를 채집하였다.

조사 결과, 4편의 설화 속에 '欲'의 용례를 찾아 볼 수 있으며, 소유하고 싶다 · 원하다 · 되고 싶다 · 바람직하다는 의미로 쓰인 'ほし(欲し)'는 8편의 설화에 나타난다. 이 8편의 설

화 중 6편이 먹을 것이나 마실 것(물)을 '원하는' 장면에서 나타난다.

2) '食'의 용례

'食'의 용례를 조사한 결과, "우지슈이모노가타리" 전권을 통해서 매우 많은 용례를 찾을 수 있었다. 먼저 "우지슈이모노가타리"에 수록된 설화 중에서, 먹을거리·음식·식료 등의 의미로서'食'자가 쓰인 설화는 5편이며, 食ふ(食ふ),食は(食はず·食はぬ·食はで·食はするに·食はせたれば·食はせて·食はせよ),食ひ(食ひて·食ひつ·食ひたれば),食へ(食へば)라는 표현을 사용한'먹다'라는 의미가 내포된 용례는 총 44편의 설화에 나온다. 이 44편에는 먹을거리·음식·식료 등의 의미로서의'食'자도 동시에 쓰인 경우도 포함된다.

위의 두 가지 경우에 분류 되지 않은 그 외의 표현으로서, 제3권4화는 본문에 'その時にけいたう坊歯を喰ひ合はせて 念珠を揉みちぎる'라는 표현이 있는데, 이 '歯を喰ひ合はせて'는 억울함이나 분노, 고통을 견디는 관용적인 뜻이다. 제7권1화는 '耳を食ひて引くに, 鹿おどろきぬ'라는 표현이 있는데, 이것은 귀를 입에 물고 잡아당긴다는 뜻으로 이 문맥에서의 '食ひて'는 무언가를 섭취하거나 먹는다는 뜻이 아니므로 그 외의 표현으로 분류했다.

조사 결과, 앞서 말한 바와 같이 "우지슈이모노가타리"에 나타난 식사 장면이나 묘사는 적지 않은 것을 알 수 있다. 한편 제5권10화 같은 경우는 '或僧, 人ノ許ニテ氷魚盗食タル事'라는 제목에만 '食'자가 있으며, 설화 본문에는 '食'이나 '欲'의 용례는 나오지 않는다. 그러나 본문은 스님의 식욕이 나타나는 일화로 볼 수 있는 내용이다. 따라서 본 발표에서는 용례 조사 결과에 따른 표기 중심의 연구에 한정하지 않고, 설화의 맥락에서 고찰하여 인간의 식욕이 나타난다고 판단되는 설화도 검토에 포함하기로 한다.

3. 귀족, 성인(聖人)의 식욕

3-1. 제7권3화「三条中納言水飯事」

"우지슈이모노가타리" 제7권3화에는 후지와라노 아사히라(藤原朝成 917-974)라는 추나곤(中納言)의 이야기가 실려 있다. 비만으로 고민하던 아사하라가 의사에게 상담을 했는데, 의사는 식사조절을 하기 위해서 아사하라에게 물에 밥을 말아 먹도록 지시했다. 밥을 물에 말면 쌀이 불어서 적은 양으로도 배를 채울 수 있기 때문이다. 그런데 며칠 뒤에 아사하라에게 불려서 다시 찾아가서 보니까 물에 밥을 말아먹긴 하나 한 번에 먹는 양이 엄청나고, 반찬도 엄청난 양을 먹고 있는 것이었다. 그러면서도 아사하라는 '지시 받은 대로 먹고 있는데 왜 살이 안 빠질까'하며 의사를 부른 것이었다. 의사 앞에서 끊임없이 나오는 엄청난 양의 식사를 하는 장면은 설화 전체의 70% 정도의 비중을 차지하며 길게 서술되어 설화의 전개에서 상당한 볼거리가 된다.

여기서 주목할 점은 이 이야기의 주인공이 다른 역사서나 문헌에서는 현명하고 학식 있는 헤이안 중기의 공경으로 알려진 유명한 인물이라는 것이다. 그런 아사히라를 설화의 중심에 세워 독자의 관심을 끌면서도 흔히 그려지는 이미지와는 동떨어진 우스꽝스러운 모습을 그리며, 대식가라는 점 외에 총명함 등은 전혀 언급하지 않는다는 점이다. 여기에 편저자의 설화 서술의 경향이 보인다.

3-2. 제2권1화「清徳聖,奇特事」

제2권1화는 속세를 떠나 출가한 어떤 수행자(修行者)가 돌아가신 어머니를 위해 추선(追善)하는 효도담에서 성인(聖人)의 폭식담으로 전개 되다가 현재 일본 남부 교토시에 있는

니시키시장의 지명유래담으로 끝을 맺는 설화이다.

돌아가신 어머니를 산에 묻어 3년 동안 먹지도 마시지도 않고, 잠도 자지 않고 천수경을 읽은 수행자가 있었다. 어머니를 성불 시킨 뒤 산 밑에 내려와서, 너무나도 배고픈 나머지 남의 밭에 난 야채를 마구 먹어댄다. 수행자가 식욕을 드러내며 먹으면 먹을수록 수행자 뒤에는 어느새 수 만 가지의 아귀(餓鬼)와 축생들이 졸졸 따라 온다. 이들은 죄업 때문에 죽은 망자, 탐욕을 부려 아귀도에 떨어진 귀신 등으로 그 고통은 불교서 "왕생요집(往生要集)"에도 나와 있다.

수행자 뒤에 따라오는 존재들은 다른 사람들에게는 전혀 보이지 않는데, 이는 수행자 뒤(안)에 숨어 있는 본능적인 욕심의 드러남이라고 생각할 수 있다. 그런데 이 설화는 수행자의 '食'에 대한 탐욕, 남의 소유물을 훔쳐 먹는 것에 대한 죄를 묻지 않는다. 개걸스럽게 밭을 파헤치면서 엄청난 양의 야채를 퍼 먹는 모습이나, 분변 등 다소 괴기스럽고 추한 요소를 가미하다가 결말은 유래담으로 마무리된다. 니시오(1963)는 "우지슈이모노가타리"의 골계담은'관용적으로 인간을 이해한다는 전제 하에 어리석은 인간과, 인간이 자아내는 사건을 생채(生彩)하게 묘사[1]'한다고 평가한다.

다만 제2권1화는 편저자의 인간에 대한 너그러운 태도가 너무 드러나지 않도록 일부러 여러 모티브를 이용한 것이 아닐까 생각된다. 그런 서술방식으로 인해 주제가 불분명해짐으로서 편저자의 태도 및 의도를 읽기 어려워져서 독자들의 해석에 맡기게 하고 싶었던 것이 아닐까.

4. 승려의 식욕

4-1. 제1권12화「児ノカイ餅スルニ空寝シタル事」

선행연구에서 "우지슈이모노가타리"제1권12화는 떡을 먹고 싶어 하는 아이의 귀여움, 잔망스러움이 돋보인다는 평가가 많으나, 여기서 간과하는 것이 승려들의 식욕에 대한 문제이다. 본문에서 승려는 'いざ'라고 하고 떡을 먹기 시작하는데, 이 표현은 떡을 먹는 것을 꽤나 기대하는 태도가 나타나며, 크게 입을 벌리고 우적우적 소리를 내며 계속해서 떡을 먹었다고 기술 되어 있다. 이러한 문맥에서 승려에게 떡을 먹는 행위는 그만큼 흥미롭고 매력적이었다는 것을 알 수 있다.

본래 원시 불교에서는 승려는 불비시식계(不非時食戒)를 철저히 지켜야 하며, 오후의 식사는 금지되어 있었다. 즉 해가 지고 나서 떡을 먹는 승려들은 계율을 어기게 되는 것이다. 츠지 · 오시마(2013)는 식욕은 불교에서 말하는 근본적인 세 번뇌(三毒)에 포함 되며 불도수행자가 극복해야 할 "욕심"의 하나이기도 한다며 '원래는 거론하기 어려운 행위를 기술한 일화[2]'라고 지적했다. 또한 아이에 대한 승려의 정중한 말투, 태도와 함께 승려들이 아이가 안 자고 있었던 것을 알았는지에 대한 여부를 알면 승려와 아동의 관계가 더 명확해질 것이다. 만약 승려들이 아이가 깨어 있지만 자는 척 하고 있는 것을 알면서도 떡 먹기에 열중하느라 아이의 대답을 기다리지 않았다면, 승려의 이기심이 엿보이는 내용이라고 볼 수 있고, 떡을 못 먹고 애타는 아이의 모습이 귀여워서 놀리는 것일 수도 있다. 그러나 그 부분은 명확한 설명이 없고, 본문만으로는 헤아릴 수 없다. 이러한 "우지슈이모노가타리"가 주는 '여지'야 말로 상상을 유발하려는 편저자의 의도라고 볼 수 있다.

---

1)西尾光一(니시오 코이치)『中世説話文学論』塙書房, 1963, pp.147-148

2)辻陽史(츠지 요시지) · 大島薫(오시마 가오루)「『宇治拾遺物語』「児ノカイ餅スルニ空寝シタル事」考：高等学校で学ぶ「古文」の教材を読む」『国文学』97, 関西大学国文学会, 2013, p.125

4-2. 제5권10화「或僧人ノ許ニテ氷魚盗食タル事」

제5권10화는 어느 승려가 다른 사람의 집을 방문했을 때, 집주인 몰래 빙어를 훔쳐 먹는 이야기이다. 어류를 먹는 것은 살생계(殺生戒)를 어기는 행위였다[3]. "짓킨쇼(十訓抄)"에는 보통 승려의 육식은 파계의 행위이며 악과(惡果)를 얻을 것[4]이라고 되어 있다. 그렇기 때문에 승려는 표면적으로는 고기와 생선 등 비린내 나는 것은 금지 되어 있었으나, 이 설화의 승려는 눈앞의 생선 때문에 식욕을 참지 못하고 집 주인이 자리를 비운 틈에 먹어 버린다. 돌아온 주인과 이야기를 하고 있는데 코에서 생선이 쑥하고 나와 버린다. 당황한 주인에게 승려는 웃음으로 무마하며 발뺌한다. 이 설화는 승려가 파계(破戒)를 부끄럽게 생각하거나 죄책감을 느끼는 모습은 일절 보이지 않은 채 웃음으로 마무리 된다.

원래 "우지슈이모노가타리"는 설화에 교훈이나 표어가 기술 되지 않으며, 어리석고 웃긴 인간과 그의 행동을 그려 낸 이야기를 보면 인간을 이해하려는 관용적인 자세를 기반으로 한 발상이 나타난다고 평가 받고 있는데[5], 교훈이나 표어도 없고 후일담도 기록되지 않은 설화가 하나의 설화집을 이루고 있는 것은 우연이 아니며, 편저자의 의도가 다분히 숨어 있는 것으로 보인다. 이는 설화를 읽었을 때, 논의와 해석의 여지를 주기 위한 서술방식이 아닐까 생각된다.

5. 나가며

"우지슈이모노가타리" 에 나타난 '食'에 대한 욕망의 표출은 인간미를 띠고 웃음으로 전환되는 경우가 많다. 편저자는 승직자(僧職者)의 파계(破戒)를 비난하거나 그들의 본능적인 욕구를 참지 못하는 인간의 나약함을 부정하지 않는다. 한편, 필요 이상의 설명은 생략하는 경우가 많다. 이것은 인간 이해를 기반으로 하며 '여지'를 남기는 서술방식을 선호하는 "우지슈이모노가타리"의 편저자의 서술경향의 연장선상에 있는 모습이라고 생각 된다.

---

3)三木紀人(미키 스미토)·浅見和彦(아사미 카즈히코)校注『新日本古典文学大系　宇治拾遺物語』岩波書店, 1990, p.129

4)浅見和彦(아사미 가즈히코)校注『新編日本古典文学全集　十訓抄』小学館, 1997, p.299

5)三木紀人(미키　스미토)「説話にみられる中世的人間像－宇治拾遺物語をめぐって－」『国文学：解釈と鑑賞』37－13, 至文堂, 1972, pp.120

『熙朝軼事』 편집행위로 본 이경민의 의식 연구

沈昊男
(韓國 中央大)

目 次

1. 서론
2. 당대인들의 의식 바탕과 『熙朝軼事』
 2.1 天機論
 2.2. 개인의 발견
 2.3. 유교 이외의 사상에 대한 개방적인 의식
3. 『熙朝軼事』만의 특징
 3.1. 편집방식
 3.2. 忠의 강조
4. 결론

1. 서론

『熙朝軼事』는 高宗 3년(1866) 李慶民이 편찬한 중인층의 전기물이다. 중인들의 전기물 편편찬은 19세기에 붐을 일으켰다. 비슷한 주제인 조희룡의 『壺山外記』(1844)나 유재건의 『里鄕見聞錄』(1862), 조수삼의 『秋齋紀異』(1849 이전 추정)등이 그 예다. 그러나 다른 전기집에 비하면 연구가 대단히 소략하다. 가장 늦게 나온 전기물인데다가 기존의 자료들을 편집하여 편찬한만큼 주목을 받지는 못하였다. 서강대학교 인문과학연구소에서 영인본을 내며 달았던 해제가 연구의 시발점이었으나 이후의 연구 역시 다른 전기집에 비해 상당히 부족하였다.

박종선은 『희조일사』를 완역하며 전체 인물에 대한 개략적인 연구를 실시하였으나 단순 소개에 그치고 말았다는 아쉬움이 있다.[1] 『희조일사』에 대한 직접적인 연구가 아닌 다른 여항인 인물전을 연구할 때 같이 다뤄지는 경우는 종종 있다. 이향순은 『희조일사』는 『호산외기』에 수록되지 않은 인물을 중심으로 입전되었다고 밝히며 이경민이 『희조일사』를 『호산외기』의 보충적 자료로서 활용하였다고 했다. 왜냐하면 『호산외기』가 내용에 치중한 점을 고려하여 『희조일사』를 편집할 때 형식에 중점을 둠으로써 상호보완적인 관계에 놓이게 하였기 때문[2]이라고 주장하였다. 고인순은 『희조일사』 입전 인물을 분석하여 충효열 계열의 인물과 문예계열로 나누었다. 이경민은 유교적 이념이 강했던 만큼 『희조일사』는 충효열을 중시하고, 문인과 예인 중에서는 문인을 중시하였다는 점을 밝혔다.[3] 윤태식은 『희조일사』는 역사적 가치를 중요시하여 보수성과 사실성을 강화하여서 비현실적인 내용을 삭제하였다고 결론내렸다.[4] 이외에

1) 박종선, 「『熙朝軼事』 主題別 人物考察」, 『한문고전연구』20권 1호, 한문고전연구, 2010.
2) 이향순, 「<이향견문록>의 텍스트적 성격과 작가의식」, 부산대학교 석사학위논문, 2001, p.32.
3) 고인순, 「『희조일사』의 인물형상과 편찬의식」, 경북대학교 석사학위논문, 2011, pp.5-12 참조.
4) 윤태식, 「19세기 여항인물전기집 연구」, 서울시립대 박사학위논문, 2014, pp.111-113 참조.

심호남은『희조일사』는 유교적 입장에서『이향견문록』을 補遺하기 위해 편찬된 서적이라는 논지의 주장을 했다.[5] 추가로『이향견문록』과는 다른 특성이 있음도 밝혔다. 근거로는 유재건이 忠에 대한 비중을 크게 생각하지 않았던 데 비해『희조일사』는 忠의 비중이 높았음을 들었다.『이향견문록』에서 충의로 입전된 인물이 11명에 불과한데 비해『희조일사』는 13명을 입전하였다.『이향견문록』은 308명의 인물을 입전하였고『희조일사』는 95명의 인물을 입전하였다. 전체 비율 면에서 상당한 차이가 난다. 따라서 이경민이 충의에 상당한 비중을 할애하였음을 알 수 있다. 추가로 이경민은 외적 혹은 외세에 맞서 싸운 인물들을 다수 입전하였는데 여기에는『이향견문록』에 입전하지 않은 인물들도 있다. 또 유교윤리에 철저한 인물들을 다수 입전하였다는 점도 들었다. 유재건이 문학부분을 강조하며 유교윤리보다는 개성을 강조한데 비해 이경민은 보수적인 시각에서 충효열을 강조한 입전태도를 보였다는 차이점도 들었다.[6]『희조일사』에 관한 연구는 이 정도에 그쳤다. 본격적인 연구가 필요한 시점이다.

『熙朝軼事』는 엄밀히 말해 이경민이 편집한 서적이다. 이경민이 직접 쓴 것이 아니라 기존의 서적 가운데 인용한 것이다. 각 傳記의 끝에 그 출처가 밝혀져 있다. 여기서 중요한 점은 이경민은 각각의 서적에서 그대로 옮겨적지 않고 가감하였다는 것이다. 대부분은 본문을 요약하여 옮겼지만 자신이 직접 더한 부분도 발견하였다. 이러한 활동을 미루어보면 이경민이 어떤 의식을 가지고『熙朝軼事』를 편집하였는지 알 수 있다. 또한『熙朝軼事』가 발간된 당시의 상황과 비슷한 소재의 다른 전기집들과의 면밀한 비교 없이는 이경민의 의식을 제대로 파악할 수 없다. 본고는『희조일사』가 인용한 원전텍스트와 대다수의 입전인물이 겹치는『이향견문록』의 텍스트를 직접 비교·분석하여 이경민의 편찬의식을 살펴보고자 한다. 이를 위해서는 먼저 당대인들의 의식 구조에 대한 분석이 필요하며 여기에 따른『희조일사』만의 특징을 규명하는 일이 순서라 하겠다. 본고는 이러한 순서에 입각하여 논의를 진행한다.[7]

2. 당대인들의 의식 바탕과『熙朝軼事』

2.1. 天機論

기존 연구에 따르면『壺山外記』,『里鄕見聞錄』,『秋齋紀異』,『熙朝軼事』등의 전기집은 당대 위항인들이 공유하고 있던 의식을 드러내고 있는 것으로 보인다. 그 의식은 대표적으로 天機論과 위항인 선양의식, 개인의 발견, 유교 이외의 사상에 대한 개방적인 의식 등이다. 이 부분은 각 전기집에 따라 정도의 차이는 있지만 공감대를 형성하고 있던 것으로 보인다.『熙朝軼事』역시 예외는 아니다. 첫 번째로는 天機의식을 들 수 있다. 天機란『莊子』「大宗師」편에 나오는 말로써 "嗜欲이 깊으면 天機가 얕아진다"는 말에서 유래한다. 흔히 '인위를 가하지 않은 천연 그대로의 상태'를 뜻한다. 이는 기존의 문학관과 대조가 되는 부분이다. 왜냐하면 기존의 載道論的 문학관에서는 성리학적 수양을 통해 걸러낸 맑고 깨끗한 심성을 드러내는 것이 문학의 관건이다. 그러나 천기론은 수양의 과정을 요구하지 않는다. 따라서 '걸러내는' 과정이 필요가 없다. 인간의 감정을 자연스럽게 드러내는 일이 필요할 뿐이다. 따라서 마음속의 감정을 얼마나 솔직하게 드러내는지가 천기론의 핵심이었다.[8]

---

5) 심호남,「閭巷傳記集 所載 逸士型 人物傳 硏究」, 중앙대학교 박사학위논문, 2015, pp.15-16.
6) 위 논문 p.178 참조.
7) 본고에서 자료로 삼고 있는 대상은 아래와 같다.
劉在建 著 . 실시학사 고전문학연구회 譯,『이향견문록』, 글항아리, 2008.
李慶民,『熙朝軼事』, 西江大學校 人文科學硏究所, 1990.
이하 주석에서는『이향견문록』,『희조일사』로 표기한다.

여항시인 홍세태가 여항인들의 시는 천기가 있음을 강조한 이후 여항문학에서 천기를 찾으려는 노력이 계속되었다. 이후 外物에 의해 마음이 얽매임이 없이 천기를 담은 시가 좋은 시라는 여항시인들의 천기론은 18세기 이후 여항문인에게 널리 퍼져있었던 생각이라 여겨진다.[9] 천기론은 사대부나 여항인이나 차이가 없이 사람이면 누구나 다 같다는 사고방식이기 때문에 오히려 여항인이 더 참된 시를 지을 수 있다는 근거로 활용된다.

天機는 허균, 장유, 김창협, 홍세태, 정래교, 홍대용 등으로 이어 내려오며 긍정되었으며 여항인 계층도 문학을 잘 할 수 있다는 근거로 자리 잡게 된다.[10] 『熙朝軼事』에서 인용한 책 상당수가 이들의 책이다. 따라서 천기론의 영향이 상당하다고 보는 편이 합리적이다. 홍세태의 『柳下集』에서 劉希慶, 庾纘洪를 인용하였고 정래교의 『浣巖集』에서 洪世泰, 林俊元, 金鳴國, 吳孝婦, 翠梅를 인용하였다. 따라서 인용된 부분을 살펴보면 천기론과 관련된 이경민의 의식일단을 파악할 수 있다.

홍세태는 경우 인용과정에서 삭제된 부분이 상당히 많다. 그러나 천기에서 나왔다는 부분을 남겨두었다. 총 910자인 원문이 『熙朝軼事』에서는 531자로 대폭 축소되었다. 그럼에도 불구하고 “천기가 흘러나왔다.”는 부분은 삭제하지 않았다. 홍세태 원문 도입부분과 그 편집 사례의 실례를 보면 아래와 같다.

> 滄浪洪公諱世泰 字道長 唐城人也 在高麗初有曰悅 以翊戴功封太師 卽其鼻祖也 後世多偉人達官蟬聯至今 而公之世獨中衰不振 曾祖諱福 僉知中樞府 祖諱自瀕 考諱翊夏 皆受武功秩 妣令人江陵劉氏 學生天雲女也 公甫毁齒 已能開口吐辭驚人 稍長 讀經史諸子 無不淹貫 而尤專意於詩 神情所到 潛透妙悟 遇境摛藻 天機流出[11] (밑줄 친 부분이 『희조일사』로 옮겨지며 생략된 부분.)

> 洪世泰 字道長 甫毁齒 已能開口吐辭驚人 稍長 讀經史諸子 無不淹貫 而尤專意於詩 神情所到 潛透妙悟 遇境摛藻 天機流出[12]

위 사례에서 보듯이 원문에서는 출신 지역과 조상에 관련된 부분이 길게 있었는데 그 부분을 모두 삭제하였다. 위 부분은 도입부분에 해당하며, 중간과 끝 부분에도 생략된 부분이 매우 많다. 전을 쓴 정래교의 개인적인 감상 부분이나 죽은 날짜나 장지, 아내와 자녀 관계 등을 삭제하였다. 그렇지만 『이향견문록』과 『희조일사』 모두 “天機流出”이라는 부분은 삭제하지 않아 천기에 관해 인정하고 있는 느낌을 준다.

또 다른 입전자인 임준원의 경우도 『완암집』에서 원문을 인용하였다. 재미있는 점은 『이향견문록』은 천기와 관련된 텍스트를 편집하지 않고 그대로 실었는데 『희조일사』에서는 삭제하였다는 점이다. 임준원의 전이 다소 긴 감이 있는데 천기 이야기는 제일 마지막 부분에 나온다. 『희조일사』에서는 천기 이야기 바로 앞에서 임준원의 전을 종료하였다. 정래교와 그의 동생인 정민교의 전에서는 천기와 관련된 부분이 삭제되기도 하고 보존되기도 한다. 六化 李相國 撰으로 되어있는 정래교의 傳 시작 부분에 天機에 관한 언급이 나오는데 『희조일사』는 이 부분을 삭제한다.

---

8) 김풍기, 『한시의 품격』, 창비, 2014, pp.106-110 참조.
9) 李庚秀, 「委巷詩人의 天機論」, 宋載邵 · 金明昊 · 鄭大林 외, 『李朝後期 漢文學의 再照明』, 창작과 비평사, 1983, pp.233-237 참조.
10) 심호남, 앞의 논문, p.30.
11) 鄭來僑, 『浣巖集』 4권, 「墓文」, <滄浪洪公墓誌銘>
12) 『熙朝軼事』, p.49.

夫詩者 天機也. 天機之寓於人 未嘗擇其地 而澹於物累者能得之. 委巷之士 惟其窮而賤焉 故世所謂功名榮利 無所撓其外而汩其中 易乎全其天 而於所業 嗜而且專 其勢然也 近世詩人 如滄浪洪道長 卽其人 而繼道長 又有浣巖鄭潤卿者 名來僑. 當世之學士大夫 與之交狎 不名而字之 或致之家訓其子弟. 其爲人 淸修如癯鶴 望其眉宇 可知爲詩人而甚貧窶 家徒四壁. 詩社諸君 有佳釀則必邀之 潤卿 痛飮盡其量 淋漓酣暢 然後 始出韻 高踞先唱.[13](밑줄 친 부분이 『희조일사』로 옮겨지며 생략된 부분.)

近世詩人 如滄浪洪道長 卽其人 而繼道長 又有浣巖鄭潤卿者 名來僑. 當世之學士大夫 與之交狎 或致之家 訓其子弟. 其爲人 淸修如癯鶴 望其眉宇 可知爲詩人而甚貧窶 家徒四壁. 詩社諸君 有佳釀則必邀之 潤卿 痛飮盡其量 淋漓酣暢 然後 始出韻 高踞先唱.[14]

정래교의 傳은 도입부터 “대저 시는 천기다. 천기가 사람에게 깃듦에 일찍이 그 처지를 가리지 않으니 외물에 얽매임에 편안한 자가 능히 그것을 얻는다.”로 시작한다. 그런데 『희조일사』에서는 이 부분을 생략하고 본론으로 바로 들어간다. 여기까지만 보면 천기에 대해서 부정적으로 여기고 있다고 생각할 수 있으나 본론 부분을 살펴보면 천기에 관한 언급이 다시 나온다.

潤卿 非獨工於詩 其文善 俯仰指旋 頗有作者風致. 論者 或曰 文勝於詩. 余以爲潤卿之詩與文 一出於天機而已 何必論長短也哉. 潤卿 旁解琴操 且喜爲長歌 皆極其妙 酒半 輒自彈而自和之 浩浩然 殆忘其孰爲琴 而孰爲歌也 使聽之者 從而評之曰 一工而一拙 則必爲潤卿所笑. 世之論潤卿之詩文者亦若是矣.[15](밑줄 필자)

윗 글은 정래교(字 潤卿)의 글과 시에 대해서 필자인 이천보가 하나같이 천기에서 나왔을 뿐이라고 평가하는 부분이다. 본래 이경민은 傳을 옮겨 편집할 때 편찬자의 개인적인 감정은 일괄적으로 삭제하는 패턴을 보였다. 그러나 정래교의 천기에 관련된 부분에서는 이 부분을 편집하지 않았다. 편집자로써 이천보의 감정에 동의하여서 그대로 옮겼거나, 혹은 실수로 옮겼다고 봐야할 것이다.[16] 그러나 『이향견문록』과 비교하였을 때, 유재건이 개인적인 찬이나 감상을 그대로 옮긴 것을 이경민은 대부분 그것을 삭제하였다. 그러한 사례는 매우 많지만 하나의 예를 들어보면 홍세태의 傳에서 『이향견문록』은 중간에 “나는 적이 개연하여 세상에 공을 아끼는 사람이 많건만 곤궁 속에서 늙어가도록 하는 것은 어찌된 일인가?”라는 부분을 남겨두었다. 이 부분은 필자인 정래교의 생각이다. 따라서 유재건이 홍세태의 전을 옮길 때라면 이 부분은 삭제하는 것이 맞다. 이경민은 『희조일사』에 홍세태의 전을 옮길 때 위의 개인적 생각 부분을 삭제하였다. 그러한 이경민이 정래교의 천기에 대한 부분은 삭제하지 않았다면

13) 李天輔, 『晉菴集』6권, 「序」, <浣巖稿序>
14) 『희조일사』, pp.64-65.
15) 『희조일사』, pp.65-66.
16) 이경민이 편집과정에서 실수를 저지른 사례들이 있다. 高時彦의 전을 편집할 때 『완암집』 출처로 적었지만 『완암집』에는 고시언의 전이 없다. 鄭敏僑의 전 또한 『완암집』 출처로 적혀있지만 사실은 정민교의 시집인 『寒泉遺稿』의 「亡弟季通本末」에 실려있다. 鄭潤과 曺生의 전의 출처는 『추재기이』라고 적어두었으나 실제로는 『추재집』에 실려있다. 『추재집』 7권 紀異편을 『추재기이』라고 하는데 鄭潤의 전은 8권에 실려있다. 『이향견문록』에도 정윤과 조생의 기록 출처를 『추재기이』로 적어두었으니 이러한 추정은 합리적이라 하겠다. 모두 『이향견문록』의 오류를 그대로 답습한 것으로 추정된다. 반면 『이향견문록』의 실수를 이경민이 바로잡은 사례도 보인다. 李得元의 傳에서 잘못쓴 無나 因이라는 글자를 『희조일사』는 문맥을 고려하여 與와 困으로 바로잡았다. 鄭敏僑의 전에서도 『이향견문록』에서 甚으로 잘못표기한 글자를 『희조일사』는 其로 바로잡았다.

이는 실수라기보다는 해당 부분에 동감하였기 때문에 그대로 옮겼다고 보아야 타당할 것이다. 아마도 도입 부분에 나온 “시는 천기다”라는 부분이 자신의 편집 방식과 맞지 않아 삭제하였지만 본문에 나온 천기 부분에는 동감하여 기록을 옮긴 것으로 추정하여야 할 것이다. 바로 이어지는 鄭敏僑의 전에서도 원문 대비 과감한 편집이 가해진다. 원문은 1,191자인데 비해 『희조일사』에서는 385자로 줄였다. 약 3분의 1로 줄어든 편집본에서도 불구하고 天機와 관련된 부분은 삭제되지 않고 남았다. “고문에는 비록 온 마음으로 힘을 쏟지 않았지만 천기가 발현하였다”[17]라는 부분이 그것이다. 위의 사례들로 미루어 보면 이경민은 당대 전기집이 공유했었던 天機에 대한 인식은 상당부분 공유한 것으로 보인다.

2.2. 개인의 발견

기존 연구들을 통해 19세기에 들어서면서 가문의식이 옅어지고 개인에 대한 의식이 생겨나는 것을 확인할 수 있었다. 『희조일사』 역시 가문과 조상, 혈통에 대한 의식 보다는 개인에 집중하는 모습을 보여주고 있다. 본관과 가계에 대한 기록을 생략한 경우가 다수 발견된다. 典據가 된 원전에는 기록되어 있지만 『熙朝軼事』에는 삭제된 경우가 15군데 이상 되며 가계에 대한 누락도 4군데 이상 된다. 조상, 부모, 자손과 관련된 기록도 마찬가지다.[18] 『희조일사』에 가장 먼저 나오는 韓舜繼의 사례를 들어보면 『保晩齋集』의 원문에서는 한순계의 가계를 설명하며 “과의교의 한만령이 그의 아버지이고, 효력부위 한의정이 그의 조부다.”라고 해서 아버지와 할아버지에 관한 기록을 남겨두었다. 하지만 『희조일사』에서는 해당 부분을 삭제하였다. 또 원문에서는 아내와 자손에 대한 기록도 실어두었는데 이 역시 모두 삭제하였다.[19] 한순계의 전은 본인이 司憲府持平을 추증받았다는 곳에서 끝난다. 재미있는 점은 같은 한순계의 전이지만 『이향견문록』은 조상과 아내, 자손에 대한 기록을 남겨두었다는 점이다. 공교롭게도 『이향견문록』과 『희조일사』의 첫 번째 입전자는 모두 韓舜繼라는 공통점을 지닌다. 비슷한 창작동기를 지니고 비슷한 텍스트를 가지고 편집한 전기집이지만 시작부터 다른 의식을 드러내고 있다. 이어지는 劉希慶의 경우에 『柳下集』 원문에서는 “공은 여든이 넘었다는 이유로 가의대부에 올랐다. 후에 아들 일민이 원종훈을 받았기 때문에 자헌대부 한성부판윤에 추증되었다. 가정 을사년에 나서 숭정 병자년에 졸하였다. 92년을 살았다. 증조는 아무개이고, 조부는 아무개, 부친은 아무개이다. 허씨에게 장가들었다. 나이가 또한 구십이 넘어 죽었다. 함께 도봉에 장례하였다. 아들 다섯이 있었으니 순민, 우민, 성민, 사민, 일민이다. 내외 증손이 이백여명이다.”라고 하여 가족관계에 관한 사항을 자세히 적었으나 『희조일사』에서는 “여든이 넘었다는 이유로 가의대부에 올랐다. 후에 아들 일민이 원종훈을 받았기 때문에 자헌대부 한성부판윤에 추증되었다. 공은 숭정 병자년에 졸하였다. 92년을 살았고 아들 다섯이 있었다.”로 압축하였다. 이를 통해 보면 자손부분을 아예 무시하지는 않았으나 매우 간략히 줄이고 있음을 알 수 있다. 홍세태의 전을 보면 이와 같은 패턴이 다시 한번 드러난다. 『완암집』의 원문과 『희조일사』의 편집본을 비교해보면 더욱 명징하다.

滄浪洪公諱世泰 字道長。唐城人也 在高麗初有曰悅。以翊戴功封太師。卽其鼻祖也。後世多偉人達

17) 『희조일사』, p.68.
18) 『희조일사』, pp.181-182 참조.
19) 삭제된 문장은 다음과 같다. “先生娶金山白石斤之女 生三男 應忠，應廉，應勳 孫曾多不能悉記 應忠之孫暹 以孝旌閭 暹之子泰鎭 又以孝稱”

官。蟬聯至今。而公之世獨中衰不振。曾祖諱福。僉知中樞府。祖諱自顯。考諱翊夏。皆受武功秩。妣令人江陵劉氏。學生天雲女也 公甫毁齒。已能開口吐辭驚人[20](밑줄 친 부분이 『희조일사』로 옮겨지며 생략된 부분.)

洪世泰 字道長。公甫毁齒。已能開口吐辭驚人[21]

李氏後公三年而坳。祔葬公左。公嘗言使吾忘貧而得就此者。內助力也。又能謹藏遺草。不負臨死之托。其賢益可知也。卒無子。二女。長適李後老。次趙昌會。公坳之六年。趙君及門客金君鼎禹謀鳩材。印行其遺集。凡十四卷[22](밑줄 친 부분이 『희조일사』로 옮겨지며 생략된 부분.)

公坳之六年。婿趙昌會及門客金君鼎禹謀鳩材。印行其遺集。凡十四卷[23]

위의 인용문에서 보듯이 홍세태의 출신(唐城人)과 선조 이야기는 모두 삭제되었음을 알 수 있다. 말미에서도 원문에 보이는 부인과 장례 이야기, 자식과 사위 이야기는 모두 생략되었다. 『이향견문록』은 같은 전에서 "洪世泰 字道長 唐城人也 高麗太史悅之後"라고 하여 조상에 대해서 아예 삭제하지는 않고 간략히 소개하고 있다. 말미의 부인과 장례 이야기, 자손 이야기는 『희조일사』와 같이 모두 생략하였다. 安光洙의 전에서도 본관과 부친에 대한 내용을 삭제하는 등 가문이나 관계보다는 당사자 개인에게만 집중하였다. 『희조일사』 전체에 이와 같은 사례가 자주 보인다. 즉 『희조일사』는 『이향견문록』에 비해 더욱 개인에 집중하였고 가문의식에서 벗어난 모습을 보여주고 있었다. 개인에 대한 자각을 보여주는 사례는 더 있다. 화가인 崔北의 전이 그것이다. 최북은 성품이 기괴하고 강퍅한 인물로 묘사되어 있다. 최북의 성품을 잘 나타내주는 사례들을 편집하지 않고 그대로 실어두었다. 금강산 구룡연에 놀라가서는 "천하명인 최북이 천하명산에서 죽어야 마땅하다" 하고 연못에 뛰어든 사건"이나 귀인의 집에 갔을 때 문지기가 이름을 부르는 것을 꺼려하여 최 직장이 왔다고 고하자 왜 정승이라 하지 않고 직장이라 하느냐며 돌아가버리는 사건들을 삭제하지 않았다. 전통적 유교의 관점에서 자의식의 지나친 강조는 분명 흉이 될 만한 일이다. 그러나 가문에서 개인으로 시선이 옮겨지는 19세기의 시점에서는 자의식의 과잉도 傳으로 남길 만큼 시대가 변모하였다.

2.3. 유교 이외의 사상에 대한 개방적인 의식

이경민이 쓴 『熙朝軼事』의 편제는 딱히 구분되어있지 않지만 그 跋文을 보면 孝友와 忠義로 알려진 인물들을 첫 부분에 싣고, 文學 . 書畵 . 琴 . 碁 .醫 . 卜 등에 뛰어났던 사람들을, 그 다음에 마지막으로 뛰어난 행실을 보인 여성들의 전을 실었다.[24] 여기에 이경민은 승려의 전은 단 한명도 수록하지 않았다. 위의 사항으로 볼 때 작자의 신분이나 출신과는 무관하게 공통적으로 성리학적 이념에 부합하는 인물들을 한 축으로 입전하였음을 알 수 있다. 가치관의 충돌이 심화되던 19세기 당시에도 편찬자들의 주요한 판단기준 중 하나는 여전히 성리학적 잣대였음을 알 수 있다.[25] 기본적으로 19세기 당대의 전기집은 유교적 질서에 근거하고 있

20) 鄭來僑, 『浣巖集』 4卷, 「墓文」, <滄浪洪公墓誌銘>
21) 『희조일사』, p.49.
22) 鄭來僑, 『浣巖集』 4卷, 「墓文」, <滄浪洪公墓誌銘>
23) 『희조일사』, p.51.
24) 『희조일사』, 「해제」, p.186.
25) 심호남, 앞의 논문, p.94.

었다고 보아야 한다. 하지만 유교 이외의 사상에 대해서도 배척하지는 않았다. 가장 보수적인 입전기준을 지녔다고 하는 『희조일사』에서도 일부 단초가 드러난다. 『희조일사』는 신이한 행적이 있는 曺生과 申斗柄의 이야기를 수록하고 있다. 책을 파는 曺生의 사례에서는 도가와 관련된 부분을 편집하지 않고 두었다. "나라 안의 책 장수가 모두 죽게 되었는데 조생은 이에 앞서 먼 지방으로 달아나 홀로 죽임을 면하였다"와 나이가 수백 살이며 먼 과거의 일도 모두 알고있다는 부분과 필자(조수삼)이 보아도 늙지 않는다는 부분, 식사를 하지 않는 사례, 마지막 논찬 부분에서 "아! 조생은 진실로 도를 가지고 스스로 숨어 玩世하는 자이다. 이 말은 일찍이 노장이 말할 수 있었던 것이겠는가"하고 감탄하는 부분 등을 보면 조생이 신선이라는 느낌을 준다. 유교 외에 다른 사상에 철저히 배타적인 사람이라면 신선에 가까운 모습의 인물을 아예 싣지 않거나 싣더라도 상당부분 편집해서 넣었을 것이다. 그러나 이경민은 유교에 투철한 사람이지만 해당 부분을 편집하지 않고 그대로 두었다. 도교에 대해서는 상대적으로 개방된 모습을 보여줌을 알 수 있다. 이는 승려의 전을 하나도 싣지 않을 정도로 불교에 대해서 배타적인 모습과는 비교된다. 도교에 개방적인 의식은 曺生의 사례에서만 그치지 않는다. 申斗柄의 전에도 도교에 관대한 편집을 보여주었다. 신두병의 사례를 들어보면 그가 도가의 서적인 『參同契』 읽기를 좋아했다는 것을 기록하였으며 그의 딸도 아름다워 선녀의 자태가 있었고 도와 관련된 책을 읽었다는 기록을 남겼다. 신두병의 기록은 『호산외기』에서 발췌하였다고 하였는데 『호산외기』에는 도가의 서적인 『參同契』에 관한 이야기는 기록되어있지 않고 딸의 이야기도 없다. 『호산외기』만 참고하였다면 쓰지 않았을 이야기를 굳이 『이향견문록』에 나온 『참동계』와 딸의 이야기를 찾아서 보충한 것이다.[26] 조생과 신두병의 사례를 보아 이경민이 도교에 대해서는 유연한 모습을 보여주고 있었음을 알 수 있다. 여기에다 개성이 매우 강한 화가 崔北의 전기에서 『西廂記』나 『水滸傳』 읽기를 좋아하였다는 기록을 삭제하지 않은 점도 특기할 만하다. 『서상기』와 『수호전』은 稗官小品體로 유명한 문학작품이다. 따라서 사대부들이 보기에는 부적당하다고 여겨졌다. 유교적 질서에서 文體란 선비의 기강과 관련이 있는 문제인 만큼 순정한 古文을 모범으로 삼아야하고 稗官小品은 멀리해야 마땅한 일이다. 그러나 崔北의 기록에서 "이전이 말하길 칠칠(최북)이 『서상기』, 『수호전』 등 여러 책을 읽기를 좋아했다."라는 부분을 삭제하지 않았다.

기존 연구들에서 逸士型 人物傳의 편저자들은 이경민을 제외하고는 대체로 유교 이외의 사상에 대해 개방적인 자세를 취했다고 했다.[27] 그러나 심층적으로 들여다보면 이경민 역시도 불교를 제외하고는 어느 정도 개방된 의식을 지녔다고 볼만한 증거들이 다수 있다고 봐야한다.

3. 『희조일사』만의 특징

3.1. 편집방식

이경민의 『희조일사』는 『이향견문록』의 補遺的 차원에서 집필되었다. 원문을 편집하는 방향성을 보면 그에 대한 의심을 품기가 어려울 정도로 "원문 → 『이향견문록』의 1차편집 인용 → 『희조일사』의 2차편집 인용"의 형태가 잦다. 때로는 『이향견문록』의 편집한 내용을 수정없이 그대로 인용하기도 하는 만큼 『이향견문록』과 어느 정도 궤를 함께한다고 볼 수 있다. 그만큼 『이향견문록』의 실수를 그대로 답습하는 경우도 많은 반면 이향견문록의 실수를 바로

26) 심호남, 앞의 논문, p.151.
27) 심호남, 앞의 논문 p.80.

잡는 경우도 잦다.[28] 『이향견문록』의 인용방식 중 원문에 없던 글자가 들어가는 사례가 있다. 같은 인물의 전을 『희조일사』에서 살펴보면 똑같은 글자가 원문 대비 추가되었음을 확인할 수 있다. 반대로 『이향견문록』이 원문글자를 삭제하면 『희조일사』도 마찬가지로 삭제하고 있음이 확인된다. 鄭潤의 사례 등이 그러한 예이다. 많은 경우 이향견문록이 원전의 내용을 옮길 때 일부 내용을 삭제하면 희조일사 역시 마찬가지로 삭제한다. 그러나 무작정 『이향견문록』을 답습하지는 않는 것으로 확인된다. 『희조일사』의 편집방식 특징을 찾아보면, 크게 내용의 압축, 인명의 삭제, 본관과 지역 삭제, 원저자의 개인적 경험이나 느낌 삭제, 논찬 삭제, 『이향견문록』의 補遺를 들 수 있다. 내용의 압축은 편집자로서 당연히 할 수 있는 일이다. 이때 이경민은 기본적으로 원문을 존중하는 태도를 보인다. 『이향견문록』이 바꾼 글자를 그대로 받아들이는 사례는 종종 있지만 원문 글자를 바꾸는 일은 誤字가 아닌 이상 자주 보이지 않는다. 이러한 이유로, 글자를 바꾸지 않고 중간중간 삭제하여 내용 전체를 줄이는 사례가 많다. 때로는 너무 많이 줄여 본래 의미를 잘 이해하기 힘들어지는 경우도 존재한다. 인명의 삭제는 『희조일사』의 특징 중 하나다. 인용하기 전의 원문에는 적혀있던 이름들이 『희조일사』로 인용되며 삭제되는 경우가 대단히 많다. 예를 들어 李馨益의 사례를 보면 『석재고』 원문에서는“昇平君金鎏 完城君崔鳴吉倡和議”라고 하여 김육과 최명길의 이름이 나온다. 하지만 이경민은 이 문장을 “宰相倡和議”로 간략히 하며 이름을 삭제하였다. 李震華의 사례[29]를 보아도 비슷한 양상을 보인다. 『이향견문록』의 원문에서는 “李檢律震華 字郁哉 旌善人 肅宗己巳 逆堅賊鑠之黨秉國政”으로 기록되어있다. 하지만 『희조일사』에서는 “李震華 字郁哉 肅宗己巳 逆黨秉國政”으로 간략화하였다. 위 문장의 변화를 보면 이경민의 의식이 잘 드러나 있다. 李檢律震華는 李震華로, 旌善人은 삭제, 역적 허견과 윤휴의 이름은 逆黨으로 생략하였다. 이름에 붙는 관직명이나 수식어는 생략하고 이름만을 적고, 본관이나 지역은 삭제하여 개인에만 집중하고 있음이 편집에서도 나타난다. 특히 벼슬아치들의 이름을 자주 삭제하고 있다. 반면 위항인의 이름은 보존하는 경향이 있다. 吳孝誠의 사례를 보면 봉림대군이 인질이 되어 심양으로 끌려갔을 당시 호종했던 팔장사의 이름은 그대로 기재하고 있음을 알 수 있다. 이경민은 “朴培元 趙壤 申晉翼 張愛聲 吳孝誠 金志雄 朴起星 張士敏 周旋捍衛 終始如一”이라고 하여 삭제하지 않고 모두 두었다. 평소 이경민의 편집태도라면 삭제하였을 부분이지만 위항인의 이름이 청사에 남도록 삭제하지 않은 것으로 보인다. 鄭後僑의 전에서도 홍세태와 정래교의 이름을 남겨두었다.

원저자의 개인적 경험이나 느낌이나 논찬 부분은 편집했다. 이경민은 편집자의 입장에서 감정적인 부분은 일괄적으로 삭제하였다. 다만 때로는 남겨두었는데 그 기준은 알기 어렵다. 예를 들어 鄭敏僑의 전에서 원저자인 정래교가 동생의 죽음에 대해 애도하는 표현은 그대로 남겨두었다. 본래의 이경민의 태도라면 삭제될 부분인데 정민교의 전에서는 다른 양상을 보인다. 또 洪次奇의 전에서도 『이향견문록』은 삭제한 논찬부분 “古之殉於孝者 未有若是其烈也悲夫”를 인용했다. 본래 이경민은 감정표현과 관련된 부분은 모두 편집하는 편인데 여기서는 특별히 슬프다는 직접적인 표현을 삭제하지 않고 두었다.

『이향견문록』의 補遺的 차원에서의 편집은 上述한 바 있다. 그러나 무작정 따라하지는 않았다. 김창국의 사례를 보면 『이향견문록』에서는 원문과 글자를 바꿔 썼지만 『희조일사』에서는 원문을 존중하는 태도를 보여주기도 하였고 홍차기의 사례를 보면 『이향견문록』의 삭제 방식

28) 주석 15번을 참조.
29) 이진화의 경우 『欽恤堂志』에 전한다고 되어 있어나 책이 전하지 않는다. 『이향견문록』의 텍스트와 비교하였다.

과 상당히 다름을 확인할 수 있다. 金益春의 사례를 보면『희조일사』는『근재집』출처로 되있지만『이향견문록』은『호고재집』출처로 되어있다. 내용 또한 겹치는 부분이 별로 없어 서로 다른 자료를 본 것이 확실하다. 같은 인물의 전을 실었지만『이향견문록』에 누락된 부분을 기록함으로써 상호보완적인 서적이 되었음을 알 수 있다. 尹明相의 사례를 보면『희조일사』는『뇌연집』의 내용을 수정없이 실었다. 보통『이향견문록』이 더 긴 내용을 싣고『희조일사』가 더 짧게 편집해서 넣는데 이것은 반대의 형태를 보인다. 여기서도 원저자인 남유용의 논찬을 삭제하지 않고 두었다. 논찬을 삭제하는 기준이 모호함은 이 사례에서도 보인다.
『이향견문록』의 실수를 바로잡는 보완의 사례도 눈에 띈다. 李得元의 사례를 보면『이향견문록』의 오류를『희조일사』가 바로잡았고 있다.『이향견문록』에서는 "無人無所競"로 기록했으나『희조일사』는 이를 "與人無所競"로 바로잡았다. 또『이향견문록』이 "以親因時 多賴其力"으로 기록했으나『희조일사』는 "以親困時 多賴其力"으로 바로잡았다. 이외에도『희조일사』가『이향견문록』을 補遺한 사례는 더 있으니 바로 忠과 관련된 인물전 부분에서 더욱 그렇다.

3.2. 忠의 강조

『희조일사』는 忠과 관련된 인물들의 전에 있어서 차별화된 모습을 보인다. 예를 들면, 白大鵬은『이향견문록』에 문학인으로 나오지만『희조일사』에서는 국난을 당함에 싸우다 殉死하는 부분이 추가되었다. 姜孝元이 청나라의 앞잡이 노릇을 한 鄭命壽를 죽이려고 시도한 부분도『이향견문록』보다 자세히 서술되어 있으며,『이향견문록』에 실리지 않은 충의지사인 鄭六同, 朴義, 金禹錫, 李亨翼, 安龍福 등의 傳도 실려있다. 특히 백대붕과 강효원의 사례를 보면 忠을 강조했음이 더욱 잘 드러난다.『이향견문록』과『희조일사』에 실린 白大鵬의 전을 비교하면 아래와 같다.

> 白大鵬 字萬里 能詩 善飮酒 常與鄭櫟軒 · 劉村隱 俱以詩聞於世 萬里嘗有詩曰 醉插茱萸獨自娛 滿山明月枕空壺 傍人莫問何爲者 白首風塵典艦奴[30]

> 白大鵬者典艦司之奴也 能詩善飮酒 俊逸橫健 有烈俠之風 嘗與劉希慶遊 二人者俱以詩聞於世 大鵬嘗有詩曰 醉插茱萸獨自娛 滿山明月枕空壺 傍人莫問何爲者 白首風塵典艦奴 其豪宕不肯屈如此 萬曆初隨通信使許筬赴日本 壬辰之役隨巡邊使李鎰 戰于尙州 以死之 時鎰遁去 其從事皆殉節 贈卹甚優 獨大鵬不與焉 人皆嗟惜之[31]

인용문에서 보듯이『이향견문록』에 수록된 백대붕의 기록은 "겸산필기" 출처로 여항 시인의 위상을 드러내고 시의 인멸을 방지하기 위한 기록 정도로 보이는데 그치고 있다. 그러나『희조일사』의 기록을 보면『이향견문록』보다 자세한『碩齋稿』의 기록을 인용하였음을 알 수 있다.『이향견문록』의 의식에다 천민으로서 국난에 殉節한 일을 기록하고 그에 합당한 대우를 받지 못한 일을 안타까워하고 있다.『이향견문록』이 백대붕을 문인으로 입전하였다면『희조일사』에서는 문인과 愛國志士로서의 모습을 반반씩 입전하였다. 이와 같이『희조일사』는『이향견문록』에 누락된 국가를 위해 헌신한 인물을 입전하였다. 또 기존에 입전된 인물이라 할지라도 그의 애국적 행위를 추가적으로 기록함으로써 이경민의『희조일사』입전의식이 어디에 있

30)『이향견문록』, pp.789-790.
31)『희조일사』, pp.33-34.

는지를 분명히 하고 있다.[32] 강효원의 사례에도 백대붕의 사례와 같이 충신의 전을 보강하였다. 강효원 본문의 출처를 『희조일사』에서는 "겸산필기"로 기록하였으나 『이향견문록』에서는 『청구야사』로 표기하였다. 그러나 『청구야사』라는 책은 현존하지 않아 그 실체를 알 수 없다. "겸산필기"는 유재건의 저서이나 현전하지 않아 실체는 알 수 없다. 혹은 유재건이 『이향견문록』을 편찬하며 자신이 새로이 입전한 글에 대해 "겸산필기"라 명명했을 수도 있다.[33] 따라서 『이향견문록』의 강효원 입전은 인용이 아니라 유재건의 집필일 수도 있다. 이런 전제 하에 『희조일사』의 강효원 입전은 유재건이 집필한 내용을 이경민이 옮겨오며 자신의 생각을 반영했다고 볼 만한 여지가 충분하다. 이에 원문을 살펴보면 아래와 같다.

> 姜孝元晉州人 仁祖丁丑 昭顯世子質於瀋 講院陪從 而孝元以院吏隨行 入瀋弼善鄭公雷卿 察其忠信可仗 甚重之欲殺鄭命壽 事洩與鄭公同死 朝家反其尸 葬之國東門外 贈京兆左尹 旌其閭 世賜祿 初被拘也 自知必死 截髮置衣中 寄書與母訣 臨死 謂從者曰 吾今死於國 何恨 歸語家人善養老母如我在[34]

> 姜孝元晉州人也 仁祖丁丑 昭顯世子質於淸 講院陪從 以院吏隨行 入瀋弼善鄭雷卿 察其忠信可仗 甚重之 殷山奴鄭命壽爲虜倀鬼行胷臆無不至 鄭公恚謀欲殺之 姜不可曰 吾國見陵於淸人久矣 今不能盡誅淸人則 一古兒馬紅(卽鄭命壽)何足誅哉 雖能誅之 適足以益淸人之怨 況古兒馬紅未易誅者耶 鄭公不聽 竟與之往復謀議 及事洩欲殺鄭命壽 事洩 敗知其事者 無不婣媾懼及而獨挺然不懾不諱其初 遂與鄭公同死 時大罵宰臣之反復覆右命壽者曰 爾何忍爲此也 朝家反其尸 葬之國東門外 褒贈京兆左尹 旌其閭世賜祿 初被拘也 自知必死 截髮置衣中 寄書與母訣 臨死 謂從者曰 吾今死於國 何恨歸語家人善養老母如我在[35] (밑줄 표시 필자)

위 글들을 비교하면 『희조일사』의 글이 더 길다는 것을 알 수 있다. 밑줄 친 부분이 이경민이 변경하거나 새로 추가해 넣은 부분이다. 『이향견문록』 대비 138자를 보충해 넣었다. 특히 『이향견문록』에서 "欲殺鄭命壽" 5글자로 표기된 부분이 『희조일사』에서는 "殷山奴鄭命壽爲虜倀鬼行胷臆無不至 鄭公恚謀欲殺之 姜不可曰 吾國見陵於淸人久矣 今不能盡誅淸人則 一古兒馬紅(卽鄭命壽)何足誅哉 雖能誅之 適足以益淸人之怨 況古兒馬紅未易誅者耶 鄭公不聽 竟與之往復謀議 及事洩"로 매우 길게 편집되었다. 보통 이경민은 유재건의 기록을 옮길 때 추가로 넣는 부분이 거의 없는데 비해 유난히 많은 텍스트를 채워넣은 부분이 장렬한 충신의 기록이라는 사실에 주목할 필요가 있다. 상술하였듯이 『이향견문록』에는 실리지 않은 鄭六同, 朴義, 金禹錫, 李亨翼, 安龍福 등의 忠을 실천한 인물의 전도 실려있다. 특히 안용복의 전은 생략없이 그대로 실려있음을 확인하였다. 나머지 인물들의 傳도 특별할 것 없는 평이한 수준의 편집에 그쳤음도 확인하였다. 忠이 아닌 부분들에서 나타난 이경민의 편집태도와는 사뭇 다름이 확인된다. 『희조일사』가 유교적 관점, 특히 충을 강조한 부분은 사실로 확인된다.

4. 결론(생략)

---

32) 심호남, 앞의 논문, pp.84-85.
33) 『이향견문록』, p.866.
34) 『이향견문록』, pp.754-746.
35) 『희조일사』, pp.33-34.

'K-pop 콘텐츠'를 活用한 韓國文化敎育의 實際와 그 意味

-臺灣 內 韓國 文化 關聯 專攻 授業 事例를 중심으로-

李荷娜

(臺灣 國立政治大)

目 次

1. 서론
2. 대만 내 한국문화교육의 요구와 K-pop 콘텐츠의 활용 가능성
3. K-pop 콘텐츠를 활용한 한국문화교육의 설계와 진행
4. K-pop 콘텐츠를 활용한 한국문화교육의 결과와 의미
5. 결론

1. 서론

이 글은 대만 내에서의 한국 문화 교육 현황을 살피고, K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 수업의 실제 과정을 제시함으로써 대만에서 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국문화교육의 활용 가능성과 의미를 모색하고자 하는 것이다. 이를 위해 臺灣 國立政治大學 韓國語文學系[1]에서 개설된 한국 문화 교육 관련 강의의 사례를 구체적으로 제시하고, 실제 활용이 가능한 한국 문화교육의 방안에 대해 제언하려고 한다.

현재 해외 대학의 한국어문학 전공 교육에서 가장 큰 비중을 차지하고 있는 분야는 단연 '한국어 교육'이라고 할 수 있다. 공식적인 한국어 교육이 시작된 지 이미 60년이 넘은 대만의 사정도 크게 다르지 않다.[2] 무엇보다도 외국어 교육의 가장 기본 목표인 '학습자가 학습하고자 하는 언어의 모국어 화자와 원활하게 의사소통하는 능력을 기르는 것'에 초점을 맞추는 현재의 상황에 따르면 한국어문학 전공 교육에서 한국어 교육의 비중이 큰 것은 당연한 일이다.

그러나 최근 한국어문학 전공 교육과 관련해서 한국어 교육을 넘어 한국 문화 교육의 필요성이 지속적으로 논의되었다. 한국학 전공 교육에서 한국어 교육의 경우에는 기능영역을 중심으로 진행되고 있으며 실제 그 비중이 한국 문화 교육보다 훨씬 크다.[3] 그럼에도 불구하고 한국 문화 교육의 필요성이 계속해서 언급되고 있는 이유는 다음과 같다. 첫째, 한국어 학습자의 한국어에 대한 관심이 한국 대중문화라 할 수 있는 '한류(韓流)'의 영향에서 비롯된 경우가 상당수이며, 둘째, 최근 세계적으로 한국어 교육이 활발하게 진행되며 한국어 능력이 고급 단

1) 대만에서는 '학과(學科)'를 '계(系)'로 표기한다는 점에서 '한국어문학계(韓國語文學系)'는 '한국어문학과(韓國語文學科)'와 동일한 의미로 볼 수 있다. 그 외에 학부에 속한 '전공(專攻)'의 경우 '조(組)'로 표기하고 있다.

2) 대만에서 공식적으로 한국어 교육이 시작된 시점은 1956년 국립정치대학의 동방어문학과에 한국어가 전공으로 설치된 때를 의미한다.(박병선, 「대만의 한국어 교육과 문화 교육」, 『국제한국어교육학회 학술대회 논문집』 vol. 2017, 국제한국어교육학회, 2017, 403쪽.)

3) 국립정치대학 한국어문학과의 경우 전체 수업 중 한국어 기능 영역에 대한 교육이 75%를 차지하고 있으며, 나머지 25%는 한국 문학, 정치, 경제, 문화, 역사 등으로 이루어져 있다. 이처럼 수업의 개설 현황만을 살피더라도 한국 문화에 대한 교육의 비중이 훨씬 작은 것을 알 수 있다.

계에 도달한 학습자가 늘어나게 되었기 때문이다.

박병선에 따르면 “한국어 교육에 있어서도 한국어 교육과 문화 교육은 불가분의 관계로 인식”[4]되고 있다. 한국어 교육에 한국 문화 교육이 동반되어야 한국어의 유창성을 높일 수 있다. 그러므로 한국어 교육 내에 문화 교육이 필수적이라는 것에는 대부분의 연구자가 동의하는 바이다. 다만 여기서 숙고해야 할 문제는 ‘한국 문화 교육에서 어떤 내용을 어떤 방법으로 진행할 것인가?’하는 점이다. 한국 문화 교육의 내용을 설정할 때 그 내용을 일반화 하거나 전통을 중심으로 구성하면 학습의 효율성이 떨어지는 것을 볼 수 있다. 그러므로 이와 같은 오류를 범하지 않기 위해서는 방대한 ‘한국 문화’라는 범주 내에서 학습자의 학습 요구에 부합하는 내용으로 교육의 내용을 설계해야 하는 것이다.

대만에서 한국어 교육에 대한 관심이 증대된 가장 중요한 요인으로는 한류를 통한 한국 대중문화의 전파를 꼽을 수 있다. 주지하다시피 대만은 한류를 주도한 국가 중의 하나이며 현재까지도 대만에서는 한류 열풍은 계속되고 있다. 그 결과 현재 대만에서 한국어는 젊은 세대가 공부하기를 선호하는 제 2외국어로 부상했고, 많은 학교에서는 한국어 강의뿐 아니라 한국과 관련한 강의를 교양 과목으로 개설하고 있다.[5]

그러므로 이 글에서는 논의의 초점을 ‘대만 내에서 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 교육’으로 잡았다. 이를 위해서 대만에서의 한국 문화 교육에 대한 논의와 K-pop을 활용한 한국 문화 교육에 대한 기존의 연구를 참고했다.

대만 내에서 한국 문화 교육과 관련한 연구는 2003년부터 증천부[6]로부터 시작되었다. 이후 유연환・장소문・노미연[7], 곽추문[8], 박병선[9]에 이르기까지 이와 관련한 논의가 지속되고 있다. 이들의 연구는 대만 내에서 한국어 교육이 기능의 영역에만 치우쳐 있음을 자각하고, 더욱 다양하고 깊이있는 한국 문화 교육의 필요에 대해 논의한다는 점에서 의미가 있다. 그럼에도 불구하고 이와 같은 연구에서 언급한 제언들이 시도로 이어지지 않고 대체로 제언에 머물러 있다는 점에는 아쉬움이 남는다.

본고의 다른 한 축이라고 할 수 있는 한국학 교육 내에서 K-pop 콘텐츠를 활용 교육에 대한 논의는 대체로 K-pop을 활용하여 한국어를 교육하는 방안에 대한 연구가 몇 가지 있을 뿐이다.[10] 한류의 바람이 거세고, 이러한 관심으로 한국어를 공부하거나 한국을 방문하는 외국인이 매우 많아졌다는 기존의 정보가 무색하게도 K-pop을 활용한 교육에 대한 연구는 진행되지 않았다. 그 이유는 교수자가 노래를 활용하여 강의를 진행하는 데 부담이 있고, 노래를 활용한 수업의 효과를 실증적이고 객관적인 검증이 어렵기 때문이다.[11] 그럼에도 불구하고 대만의 경우 한류와 K-pop에 대한 관심이 한국어와 한국 문화에 대한 관심으로 이루어진 학습자가 절대적이라는 점에서 이러한 시도에 의미가 있다. 그런 점에서 K-pop을 활용하여 한국

---

4) 박병선, 앞의 논문, 403쪽.

5) 유연환・장소문・노미연, 「대만 한국어 및 한국문화 교육의 현황 분석과 전망」, 『한국언어문화교육학회 제9차 학술대회 자료집』, 한국언어문화교육학회, 2014, 185쪽.

6) 증천부, 「대만에서의 문화를 통한 한국어 교육의 실정과 개선방향」, 『국어교육연구』 제12집, 서울대학교 국어교육연구소, 2003, 307~330쪽.

7) 유연환・장소문・노미연, 앞의 논문, 185~198쪽.

8) 곽추문, 「대만 대학의 한국문화교육 커리큘럼 분석과 개선 대안」, 『재외한인연구』 제40호, 재외한인학회, 2016, 1~17쪽.

9) 박병선, 앞의 논문, 403~411쪽.

10) K-pop을 활용한 한국어 교육 방안과 관련된 연구는 다음에 제시하는 연구를 참고하였다. 그러나 이들의 논의는 대체로 K-pop을 한국어 기능 교육을 위한 도구로 활용한다는 점에서 주제와 의미의 심화를 통한 한국 문화 교육을 진행하고자 하는 이 연구의 취지와 방향이 다르기 때문에 그저 참고의 자료로만 활용하였음을 밝힌다. (이인혁, 「K-POP을 활용한 한국어 교육방안 연구」, 조선대학교 석사학위논문, 2017, 1~35쪽.; 송재란, 「케이 팝(K-POP)을 활용한 한국어 학습향상 방안 연구」, 동아대학교 석사학위논문, 2014, 1~82쪽.; 김가람, 「대중가요(K-Pop)를 활용한 한국어 연음 현상 발음 교육 방안 연구」, 한국외국어대학교 석사학위논문, 2015, 1~84쪽.; 김광문, 「대중가요를 활용한 한국어 특별 수업 방안 연구」, 경희대학교 석사학위논문, 2013, 1~80쪽.; 김재관, 「K-POP을 활용한 한국문화 교육 방안 연구」, 충남대학교 석사학위논문, 2014, 1~83쪽.)

11) 김혜민・김용하, 「K-팝 가사를 활용한 한국어 어휘 교육」, 『현대문법연구』 97호, 현대문법학회, 2018, 204~205쪽.

어를 교육하는 기존의 논의에서 더 나아가 한국의 사회, 문화, 혹은 한국인의 정서에 대해 교육할 수 있는 한국 문화 관련 강의의 개설이 필요한 시점이다.

그러므로 이 글에서는 다양한 선행 연구를 참고로 대만에서 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 교육의 실제 사례를 제시하고, 이 과정에서 도출되는 문제 사항을 논의의 지점으로 삼아 대만 학습자들의 현실적인 요구에 부응할 수 있는 바람직한 한국 문화 교육의 의미를 확인할 것이다. 이로써 본 연구가 한류의 주도국이라 할 수 있는 대만에서 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 교육 시행의 초석이 되기를 기대한다.

2. 대만 내 한국 문화 교육의 요구와 K-pop 콘텐츠의 활용 가능성

현재 대만에서 한국어문학 전공 교육은 국립정치대학[12], 중국문화대학[13], 국립가오슝대학[14]에서 이루어지고 있으며, 최근에는 가오슝에 있는 원자오외국어대학[15]에 한국어 관련 전공이 설치되며 총 네 곳에서 공식적인 한국어문학 전공 교육을 담당하고 있다.[16] 대만에서 한국어 능력시험(TOPIK)의 응시자가 인구 대비 세계 최고의 수준으로 집계된 것을 감안한다면, 실제 대만 전체에서 한국학 전공 교육 실시 대학이 네 곳뿐인 것은 현실적으로 매우 적은 숫자로 보인다.[17]

대만 내에서 한국어문학 전공 교육을 실시하는 대학의 교육 방향은 공통적으로 한국어 기능 교육에 치우쳐 있다. 대만의 한국 문화 교육과 관련한 다양한 문제점의 해결을 위해 기존의 연구는 한국 문화 교육을 위한 적절한 교재의 개발 필요[18], 한국 문화 교육을 담당할 전문적인 교수자의 영입 및 양성 필요[19] 등의 방안을 제언했다.

그러나 이런 문제들보다 선결되어야 하는 문제는 '학습자의 흥미 부재를 어떻게 해결할 것인가?'하는 것이다. 한국 문화 관련 수업 개설의 가장 큰 문제점으로 대두되는 '학습자의 흥미 부재'는 이런 교육이 단순한 지식과 정보 습득의 차원에서 이루어지고 있기 때문이다.[20] 이런 상황으로 현재까지 대만에서는 한국어 교육과 비교하여 한국 문화 교육이 상당히 소략하게 진행되고 있으며 훗날 한국어문학 전공자가 졸업 후 한국과 관련된 업무를 진행하는 과정에서 한국 문화에 대한 이해 부족으로 어려움을 겪게 되는 상황이 종종 생겨나고 있다.

필자는 한국 문화 수업에 대한 '학습자의 흥미 부재'에 대한 해결책을 찾고자 <한국대중문

---

12) 국립정치대학 홈페이지(https://www.nccu.edu.tw/)
13) 중국문화대학 홈페이지(https://www.pccu.edu.tw/)
14) 국립가오슝대학 홈페이지(https://www.nuk.edu.tw/)
15) 원자오외국어대학의 경우에는 일본어문계(日本語文系) 내에 한국어전공이 함께 개설되어 있는 형식으로 운영되고 있다. (원자오외국어대학 홈페이지, http://www.wzu.edu.tw/)
16) 물론 대만 내에서 한국어와 한국 문화에 대한 교육을 실시하고 있는 곳이 국립정치대학, 사립중국문화대학, 국립가오슝대학, 가오슝원자오대학 이외에도 있다. 앞서 언급한 네 곳의 대학의 경우 한국어문학 강의를 전공 수업으로 실시하고 있으며, 이 학교들 외에 가의대학교, 중국과기대학교, 세신대학교, 남화대학교, 다양한 대학에서 한국 문화와 관련한 강의를 교양으로 제공하고 있다. 또 각 대학 산하의 교양교육센터와 공사립단체 한국어 과정에서도 한국 문화 관련 강의를 제공하는 것으로 확인된다. (유연환 · 장소문 · 노미연, 앞의 논문, 189~190쪽 참조)
17) 박병선, 「대만에서의 한국어 교원 실태와 전문성 제고 방안」, 『국제한국어교육』 제2권 1호, 국제한국어교육문화재단, 2016, 130쪽.
18) 증천부, 앞의 논문, 321쪽.
19) 곽추문, 앞의 논문, 12쪽.
20) 왕청동의 연구에서는 '대만 내 한국어 전공자에 대한 문화 요구 조사'를 진행했는데 이 조사를 통한 결론은 다음과 같다. 첫째, 한국어학과의 학생이라면 한국 문화에 대한 관심이 높으며 어학과 문화가 병합된 교과목을 통해서 어학과 한국 문화 양쪽 모두 다 교육받고 싶어한다. 둘째, 학부생들은 대체로 한국 문화에 대한 이해가 한국어 학습에도 크게 도움이 된다고 여긴다. 셋째, 한국어과 전공자들은 저학년에서 고학년으로 갈수록 한국 문화에 대한 지식을 더 필요로 한다. 넷째, 학생들은 대체로 문화 교육 수업을 대만 현지인의 입장에서 자신의 모국어로 정확하게 해석하고 전달해 줄 수 있는 수업 방식을 원한다. 다섯째, 학부생들은 문화 교육 자체에 긍정적인 의미를 두고 있으며, 이를 위한 특별 문화 교재에 대한 요구가 어느 정도 있다. (왕청동, 앞의 논문 173쪽.)

화> 첫 수업 시간에 수강생을 상대로 설문조사를 실시했다. '한국 대중 문화 수업을 신청한 이유가 무엇인가?'라는 질문의 답변을 통해 '한국 문화에 대한 호기심'과 'K-pop 콘텐츠에 대한 깊은 관심'을 확인할 수 있었다.[21]

이상익에 따르면 'K-pop은 한국 대중음악을 의미하며, 구체적으로는 1990년대 후반 이후 댄스음악 중심의 주류 장르'를 일컫는다.[22] 실제로 K-pop은 J-pop, C-pop과 같이 Korea를 지칭하는 K에 대중 음악의 전반을 가리키는 pop이라는 단어를 조합하여 만든 용어라 할 수 있다.[23]

1990년대 후반에는 한국의 드라마가 전 세계로 나아가며 큰 인기를 얻었고, 이때부터 '한류(韓流)'라는 용어가 사용되었다. 선풍적인 인기를 끌었던 한류는 2000년에 들어서며 답보 상태에 놓이기도 했으나 2000년대 후반 그 흐름이 다시 지속되었다. 이처럼 2000년대 후반에 다시 시작된 한류를 '신한류(新韓流)'라 일컫는데 K-pop이 신한류를 주도했고, 대만은 이런 한류와 신한류의 중심에 있던 나라이다.

K-pop 콘텐츠에 대한 관심이 뜨거운 대만에서 한국 문화 교육에 이를 활용하는 데 가장 중요한 이유는 'K-pop이 학습자들에게 학습에 대한 흥미를 유발하기 때문'이다. 물론 이 외에도 K-pop 콘텐츠를 활용한 수업은 다음과 같은 가치를 지니고 있다.

1) 저작권 문제를 고민할 필요가 없이 자료를 쉽게 구할 수 있다.
2) 가사의 주제가 학습자의 일상과 맞닿아 있어 몰입을 유도한다.
3) 가사의 주제를 활용한 한국 문화 교육이 가능하다.
4) 다양한 시청각 자료의 활용한 수업의 구성이 가능하다.
5) 비교적 쉬운 가사가 반복되기 때문에 한국어 능력 신장에 도움이 된다.
6) 콘텐츠의 길이가 짧아 수업에서 활용이 용이하다.

그러나 K-pop 콘텐츠를 활용한 강의는 이런 장점만큼이나 단점에 대한 우려도 많다. 그러므로 K-pop 콘텐츠를 활용한 강의를 원활하게 진행하기 위해서는 단점을 더욱 면밀히 살펴야 할 것으로 보인다.

1) 학습자의 흥미에만 초점을 맞춰 수업이 산만해질 수 있다.
2) 강의의 목적에 따라 학습곡 선정의 기준이 명확해야 한다.
3) 가사를 기준으로 학습자의 어휘 수준과 문법 수준을 맞추기가 어렵다.
4) 가사에 영어나 비표준어들이 섞여있어 한국어 능력 신장에 방해가 된다.
5) 노래와 관련된 문화 수업을 진행하기 위해서는 교수자의 전문성이 요구된다.

이런 문제를 방지하기 위해 K-pop이나 노래를 활용한 수업을 진행할 때 대상곡 선정의 기준을 구체적으로 제시하는 것이 좋다. 선행연구는 그 기준을 1) 학습자들의 공감을 얻을 수 있는 쉽고 반복적인 가사, 2) 비교적 표준어가 많이 사용된 노래, 3)학습자들이 선호하며 쉽게 접할 수 있는 곡, 4) 한국인의 정서와 문화가 반영된 노래, 5) 가사의 사용되는 어휘와 문법이 학습자에게 적합한 노래 등으로 제시하고 있다. 강의 목표에 따라 학습 대상곡 선정의 결과가 달라질 수는 있을 것이나 '교육'의 자료로 사용해야 한다는 점에서 대상곡 선정의 기준을 제시해야 하는 일은 불가피 할 것으로 보인다.

---

21) 이 강의의 설문 조사 내용 중 '한국 대중 문화를 수강한 이유가 무엇인가?'라는 질문의 답변으로는 '한국 대중 문화에 관심이 있어서', 'K-pop을 좋아하기 때문에', '한국 드라마와 K-pop을 좋아해서', '한국 문화에 대해서 더 깊이 알고 싶어서', '한국인 선생님의 강의를 듣고 싶어서', '한국에 대한 것들을 더 많이 알고 싶어서' 등이 있었다. 이 중에서도 가장 많은 수의 답변은 '한국 대중 문화에 관심이 있어서'와 'K-pop을 좋아하기 때문에'의 두 가지는 이 강의의 개설에 핵심적인 부분이라고 판단했다.

22) 이상익, 「K-pop 연구」, 숭실대학교 일반대학원 박사학위논문, 2016, 36쪽.

23) 이인혁, 앞의 논문, 5쪽.

3. K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 수업의 설계

1) 수강 제한 조건

2018년 2학기(107년 1학기)에 국립 정치대학에서 개설한 <韓國大衆文化> 강의는 한국학중앙연구원의 중핵 대학 지원을 받아 수행하고 있는 '동북아 지역 연구 속의 한국학 교육자와 차세대 육성 및 대만 내 한국학 정립사업'의 내용 중 하나로 체계적인 한국 문화 교육을 위한 시도라는 취지에서 진행되었다.[24] 강의를 진행하기 위해 선결해야 할 문제가 있었다. 이는 본 강의를 수강하고자 하는 학생들이 갖추고 있는 한국어 능력에 대한 문제를 의미한다. 강의의 전체 수강 인원은 총 50명으로 제한되어 있었고, 강의의 구분은 전공 선택으로 설정되어 있었다. 그런데 정치대학의 경우 현재 학교 전체에서 복수전공과 부전공이 매우 다채롭게 이루어지고 있기 때문에 한국어문학을 주전공으로 선택한 학생들 이외에도 다양한 학과의 많은 학생들이 한국어문학을 복수전공 혹은 부전공으로 선택하여 공부하고 있다. 그런 점에서 이 강의는 한국어문학과 학생만이 수강의 대상이 되는 상황은 아니라는 점을 염두에 두어야 했다. 이 사실을 통해 강의를 수강하는 학생들의 한국어 능력이 일정하지는 않을 것이라는 예측이 가능하기 때문이다.

처음 수강신청을 했던 50명의 학생 중 30명은 본인의 주전공이 한국어문학과인 학생이었으며 나머지 20명은 한국어문학을 복수전공, 혹은 부전공으로 선택한 다양한 학과의 학생들이었다.[25] 결과적으로 한국어문학과가 본인의 주 전공이 아닌 학생이 전체의 40%나 존재하는 것이다.

그러므로 이 강의를 수강하는 학생들의 한국어 능력이 듣기의 측면에서는 강의를 진행하는 필자의 말을 원활하게 이해하는 정도, 쓰기의 측면에서는 수업 시간에 부여한 조별 과제나 개인 과제를 수행할 수 있는 정도, 말하기의 측면에서는 스스로 준비한 과제를 한국어로 발표할 수 있는 정도가 되어야 하는 것으로 제한을 두었다. 이로써 실제 강의를 수강했던 학생들의 한국어 능력을 한국어능력시험(TOPIK)의 중・고급 정도로 한정하게 되었다.

2) 수업의 설계

(1) 강의 목표 설정

정치대학에서 <한국대중문화> 강의를 새롭게 개설하면서 가장 고민했던 부분은 '대만의 학생들이 이 강의를 통해서 무엇을 얻을 수 있는가?'하는 것이었다. 이러한 물음에 대한 답변이 곧 이 강의 목표가 되기 때문이다. 강의 목표를 설정하는 과정에서 염두에 두어야 할 점은 학습자의 요구를 파악해서 학습자가 원하는 내용의 강의를 제공하되, 무조건적으로 학습자의 요구에만 집중할 수는 없다는 것이다.

학습자의 요구와 교수자의 교육 취지의 균형을 이루기 위해 첫 시간에 수강 신청을 마친 학생들을 대상으로 설문을 실시했다. 그런데 첫 시간의 설문조사를 실시한 후 초반에 수립했던 강의 계획이 크게 달라질 수밖에 없었다. 설문 조사를 통해서 이 강의에 대한 학생들의 기대와 요구가 교수자의 계획과 부합하지 않는다는 것을 확인하게 되었기 때문이다. 이 지점에서 대만 학생들의 특성을 파악할 수 있었는데 전술한 바와 같이 대만은 한류를 주도한 국가답게 학생들이 이미 한국의 영화, 드라마 등의 다양한 문화콘텐츠를 활발하게 접하고 있었다. 더 중요한 것은 학생들의 흥미가 K-pop에 집중되어 있다는 것이다. 이 강의를 수강했던 학생들이 대부분 K-pop과 관련된 수업의 진행을 요구하고 있었다.

---

24) 다양하고 체계적인 한국 문화 교육을 위해 중핵사업 기간 동안 계속해서 한국 문화 수업의 내용을 전환하고 있는데 이전에는 <조선시대 동아시아 지역 간의 민간 교류 연구>, <한국어 어휘와 한국 문화>, <문학 속의 한국 문화>, <광고에 나타나는 한국 문화> 등의 과목을 학부에서 개설한 적이 있다. (박병선, 「대만의 한국어 교육과 문화 교육」, 『국제한국어교육학회 학술대회 논문집』 vol. 2017, 국제한국어교육학회, 2017, 409쪽.)

25) 한국대중문화 강의를 선택한 학생들 중 한국어문학을 복수전공 혹은 부전공으로 공부하는 학생들은 중문학, 정치학, 무역학, 회계학, 광고학 등으로 매우 다양한 전공을 가진 학생들이었다.

초반 다양한 문화콘텐츠를 활용하는 방법으로 강의를 진행하고자 했던 계획 자체에는 변화가 없었으나 학습자의 요구와 학습동기 유발을 위해 세부적인 계획의 변경은 불가피했다. 이 과정에서 강의의 중심에 'K-pop 콘텐츠'를 놓게 되었고, 여타의 문화콘텐츠 자료를 K-pop 콘텐츠의 내용에서 파생된 부분을 설명하기 위한 자료로 활용하게 되었다. 학생들의 요구를 반영해서 수정하게 된 강의의 목표는 다음과 같다.

① 다양한 문화콘텐츠를 경험함으로써 한국인의 가치관, 정서, 관습 등을 통해 한국 사회와 문화를 이해한다.
② 한국인이 실제로 사용하는 한국어의 화용을 익히며 전문가로서의 안목을 기른다.
③ 한국 문화와 대만 문화의 유사점과 차이점을 비교하며 양국이 문화적으로 교류할 수 있는 구체적인 방안에 대해 생각해본다.
④ 한국어로 이루어진 K-pop 콘텐츠를 활용하여 한국어 역량을 더욱 신장시킨다.
⑤ 일주일에 적어도 하나의 K-pop을 암기하며 강의 종료 후에 10곡 이상의 K-pop을 숙지하는 것을 목표로 한다.

(2) 강의 콘텐츠 선정

대만에서는 한 학기가 18주로 구성된다. 기중고사와 기말고사를 제외하고 강의를 소개하거나 학생들의 요구를 확인할 수 있는 첫 시간을 제외하면 실제로 한 학기 강의는 14번이나 15번으로 이루어진다. 107년 1학기의 경우에는 수업 날짜에 공휴일(국경절)이 겹친 날이 있었기 때문에 1회 휴강했고 정상적인 수업은 14번에 걸쳐 이루어졌다.

<표1> K-pop 콘텐츠를 활용한 <한국대중문화> 강의계획서 내용

주	기간	활동	분류	학 습 내 용	수업자료
1	0919	없음	소개	강의 소개 및 학습자 요구 설문	.
2	0926	강의	개관	한국 대중 문화와 문화콘텐츠	수업 자료 배부
3	1003	강의	개관	한류, 신한류, K-pop 콘텐츠	수업 자료 배부
4	1010	휴강	국경절 휴강		발표 자료
5	1017	발표/강의	한국의 역사	저 별_헤이즈	노래가사/자료
6	1024	발표/강의	한국의 역사	진달래 꽃_마야	노래가사/자료
7	1031	발표/강의	한국의 역사	아리랑_SG 워너비	노래가사/자료
8	1107	발표/강의	한국의 역사	걱정말아요, 그대_김필·곽진언	노래가사/자료
9	1114	시험	期中考查		없음
10	1121	발표/강의	성장	봄날_방탄소년단	노래가사/자료
11	1128	발표/강의	행운	최고의 행운_EXO 첸	노래가사/자료
12	1205	발표/강의	감사	고맙다_세븐틴	노래가사/자료
13	1212	발표/강의	가족	Dear My Family_SM town	노래가사/자료
14	1219	발표/강의	사랑	사랑의 배터리_홍진영	노래가사/자료
15	1226	발표/강의	계절	첫눈_EXO	노래가사/자료
16	0102	정리/발표	정리	한국 대중문화와 K-pop 정리1	과제 발표
17	0109	정리/발표	정리	한국 대중문화와 K-pop 정리2	과제 발표
18	0116	시험	期末考查		없음

강의 초반에는 한국의 대중문화와 문화콘텐츠에 대한 전반적인 이해가 필요할 것으로 사료되어 이러한 내용에 대해 설명을 진행했다. 이에 더하여 한류에 대한 이해와 'K-pop의 발전 과정'에 대한 이해가 필요하기에 관련 내용을 개괄적으로 정리하는 시간을 가졌다. 특히 개괄적인 내용을 설명하는 과정에서 중국, 일본, 미국, 베트남 등 한류에 영향을 주었던 많은 나라 중에서도 '대만'은 한류를 어떻게 선도했는지에 대해 자세하게 짚어보는 것으로 학습의 동기

유발이 가능하다고 보았다.

전체 강의는 기중고사 이전과 이후로 분류했다. 기중고사 이전에는 우선적으로 한국의 역사에 대한 이해를 도울 수 있는 음악을 선정했다. 한국 문화와 한국인의 정서에 대해 살피기 위해서는 한국의 역사에 대한 감각이 중요하기 때문이다. 이 부분에서는 K-pop곡의 선정을 교수자가 원하는 곡으로 선택하는 것으로 했다.

기중고사 이후에는 현대 한국 문화에 대한 부분을 키워드로 두고 강의를 진행했다. 우선적으로 학생들이 공부하고 싶은 K-pop 콘텐츠를 추천받았고, 학생들이 공부하고 싶다고 선택한 콘텐츠를 대상으로 한국 문화 교육 강의에 적합한 곡인지를 산정하는 시간을 가졌다. 앞 장에서 제시한 바와 같이 K-pop 콘텐츠를 강의의 자료로 사용하기에는 적합한 내용인지에 대한 엄격한 평가가 필요하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 학습자가 선택한 곡의 리스트를 먼저 만든 이유는 강의의 특성 상 '학습자의 흥미'에 대한 고려를 중요한 것으로 보았기 때문이다.

(3) 강의 운영의 단계

강의는 매주 수요일 총 3시간의 수업으로 진행된다. 최종 수강 인원은 총 44명이었는데 44명을 9조로 구성해서 조별 발표 및 조별 활동을 진행하는 것으로 계획했다.[26] 강의의 운영은 1시간을 1단위로 놓고 총 3단위로 진행했다. 첫 시간은 철저하게 학생들이 발표를 하도록 했는데 발표조에 속한 모든 학생이 직접 발표 자료를 제작하고 각자 자신의 부분을 발표해서 하나의 완성된 발표를 만드는 방식으로 진행했다. 이 과정에서 반드시 포함해야 하는 내용은 K-pop 콘텐츠의 정확한 가사, 그리고 가사에서 확인할 수 있는 중요한 문법과 새로 나온 문법에 대한 설명이다. 가사의 내용을 이해하기 위해서는 기본적으로 한국어로 된 가사의 내용을 온전히 이해해야 하기 때문에 이런 절차가 선행되어야 한다고 판단했다.

대만의 학생들은 현재 유행 중인 K-pop 콘텐츠에 대해서 이미 상당 부분 잘 알고 있고, K-pop을 열정적으로 즐기는 상황이다. 이에 더하여 다수의 학생들에게는 이미 본인이 좋아하는 아이돌 그룹이 있어서 그들의 현황(신곡의 발매 상황, 콘서트 상황, 팬클럽의 운영 상황 등)을 잘 파악하고 있었다. 그럼에도 불구하고 교수자는 '대만의 학생들이 K-pop을 그저 개인적 기호에 의해 맹목적으로 향유하고 있는 것은 아닌가' 하는 의구심이 들었다. 첫 강의에서 본인들이 좋아하는 다양한 K-pop 곡을 자신있게 언급했는데 해당 곡에 담긴 의미에 대해서 묻자 쉽게 답하지 못했기 때문이다. 그러므로 발표의 내용에 본인들이 판단하기에 이 곡이 가진 의미가 무엇인지를 나름대로 해석해서 발표하도록 했다. 이에 더하여 한 곡의 K-pop 안에서 한국인, 한국 사회, 한국 문화에 대해 이야기할 수 있는 논제를 찾아내야 한다는 과제를 설정했다. 여기까지 진행이 되어야 K-pop을 통한 한국 문화 교육이 진행될 수 있다고 판단했기 때문이다. 그러므로 학생들의 발표 내용에 반드시 제시되어야 하는 내용은 다음과 같다.

① K-pop의 가사 중 발표를 준비한 조에서 어렵다고 판단한 단어와 문법을 명시할 것
② K-pop의 가사 내용이 무엇을 말하는 것인지, 어떤 의미를 담은 곡인지 명시할 것
③ K-pop의 내용 중에서 한국의 사회와 문화에 대해서 함께 다룰 논제가 있다면 제시할 것

발표의 시작에 앞서 미리 조별 활동지를 부여한 후 발표가 끝나면 함께 조별 활동지의 내용을 토대로 곡에 대해 정리해본다. 이는 발표를 담당한 학생들과 발표를 듣는 학생들이 모두 수업에 적극적으로 참여하게 하게 하기 위한 것이다. 발표를 진행하는 학생들이 이미 고민했던 문제에 대해서 발표를 듣는 학생들도 함께 고민하기 위한 것이다.

첫 시간에 학생들의 발표가 끝나면 두 번째 시간에는 함께 발표의 내용을 토대로 오류를 점검하고 살핀다. 강의를 수강하는 학생들이 고급 한국어 능력을 갖추고 있을지라도 때때로 발표 자료나 발표의 과정에서 오류가 있는 경우를 종종 발견할 수 있었다. 혹은 발표 자료를 찾는 과정에서도 그 내용에 오류가 있는 경우가 있음을 발견할 수 있었다. 또 이처럼 발표를 재

26) 최초 수강 인원은 50명이었으나 한국어 능력에 대한 부분, 한국어 발표에 대한 부분 등 몇 가지 강의를 위한 선결 조건이 덧붙자 수강을 취소하는 학생들이 생겼다. 수강 인원은 수강신청 정정기간이 끝날 때까지 계속 변경되었고 최종적으로 첫 시간에 언급한 강의의 선결 조건을 충족할 수 있는 44명의 학생이 강의를 수강하게 되었다.

점검하면서 학생들이 K-pop의 가사를 온전히 이해했는지, 해당 곡에 대한 다른 해석을 가지고 있는지 등의 여부를 질문하고 이야기한다. 각각의 발표 포인트에서 덧붙여 설명해야 할 부분에 대해서는 여타의 자료를 준비하여 제시하고 수업을 진행하며 보충설명을 실시한다.

세 번째 시간에는 해당 K-pop에서 학생들이 준비한 의제와 교수자가 준비한 의제를 자유롭게 논의하고 토론하는 시간으로 설계했다. 이 과정에서 K-pop이외에 주제와 관계가 있는 문화콘텐츠 자료를 많이 활용해서 설명을 진행했으며 한국인의 정서, 관습, 사회, 문화 현상 등에 대한 외국인 학생들의 견해를 확인하는 시간을 가졌다. 이 과정에서 학습자들은 한국인과 한국 사회에 대해 그동안 몰랐던 새로운 사실을 많이 접할 수 있는 가능성이 있고, 편견을 해소할 수 있는 기회가 될 것으로 보인다.

(4) 강의 교재

사실 이 강의를 위한 적합한 교재를 선정하지 못했다. 그러므로 강의를 위한 자료는 직접 제작해서 활용해야 하는 상황이었다. 매 시간 강의의 대상이 되는 K-pop 곡의 가사와 조별 활동지, 해당 시간에 논의할 논제를 정리한 프레젠테이션 유인물을 제작해서 배부하는 형식으로 강의를 진행했다. 매 시간마다 배부하는 유인물은 강의가 끝났을 때 한 학기 수업을 정리하는 포트폴리오로 활용할 수 있도록 자료의 중요성에 대해 지속적으로 언급했다.

(5) 강의 운영 방식 및 평가

대만에서는 전체적으로 절대 평가를 실시하고 있다. 이 부분이 대체로 상대평가를 실시하고 있는 한국과 많이 차이를 가지는 부분이다. 한국 대중 문화 강의의 경우에는 발표와 토론 등을 통해 평소에 평가를 진행하고 있었기 때문에 중간고사를 실시하지 않았다.

기말고사의 경우에는 3단계로 평가를 진행했다. 1) 한국어 능력에 대한 평가, 2) 한국의 역사에 대한 감각을 갖췄는지에 대한 평가, 3) K-pop을 통해 토론했던 문제 중 몇 가지를 제시하고 그 중 한 가지에 대한 본인의 견해를 서술하도록 했다. 더하여 한 학기 동안 배운 노래 중 본인이 가장 좋아하는 K-pop 한 곡을 외워서 정확한 발음으로 부르는 노래부르기 평가를 진행했다. 이때 가창력과 리듬감 등의 음악적 요소는 평가의 요소로 고려하지 않았다. 준비성, 성실성, 발음의 정확성 등을 중심으로 평가했다. 마지막으로 K-pop과 관련한 내용 중 유튜브를 통해 감상이 가능한 영화를 선정해서 감상문을 제출하는 작문을 통한 학생의 논술을 평가했다.

4. K-pop을 활용한 문화수업의 결과와 의미

이 장에서는 <한국 대중 문화> 강의가 종료된 후 강의 개설 초반에 설정했던 목표에 달성했는지를 살펴보는 것으로 K-pop을 활용한 한국 문화 교육의 결과와 의미를 정리해 보도록 하겠다.

첫째, K-pop 콘텐츠의 가사와 문법을 살핌으로써 한국어 교육과 문화 교육의 연계가 가능하도록 도왔다.[27] K-pop 콘텐츠의 가사를 살피면서 새 단어, 한국어의 화용, 새로운 문법의 교수가 가능했다. 학기가 끝나고 실시한 설문 조사에서 학생들은 대체로 한국어 능력의 신장에 도움이 되었다고 언급했다. 구체적으로는 발표문의 오류 수정, 한국어로 발표를 한 경험, K-pop의 가사를 듣고 빈칸 넣기, 활동지에 짧은 생각 쓰기 등을 통해 한국어 능력에 신장이 있었다고 말했다. 설문 조사에서 “그동안 수업 시간에 배우지 않았던 말들을 알 수 있어서 좋

27) 이 강의를 수강한 학습자들의 한국어 능력은 대체로 중·고급의 수준이었으나 그럼에도 불구하고 K-pop의 가사에는 학생들이 잘 모르는 가사가 종종 사용되고 있었다. 다음은 한 학기 동안 강의의 대상이 되었던 K-pop 콘텐츠 중 학습자들이 잘 모르는 단어라고 꼽았던 단어들이다. ‘한복판’, ‘이부자리’, ‘테두리’, ‘매듭’, ‘묶이다’, ‘포개다’, ‘말풍선’, ‘티격태격’, ‘야속하다’, ‘홀로’, ‘끝내고파’, ‘허공’, ‘떠도는’, ‘원망하다’, ‘시리다’, ‘희미하다’, ‘가리다’, ‘스치다’, ‘멍들다’, ‘메마르다’, ‘손길’, ‘서투르다’, ‘뻔하다’, ‘꺼내다’, ‘흔하다’, ‘담기다’, ‘새기다’, ‘사양하다’, ‘호들갑’, ‘꼿꼿하다’, ‘삐끗’, ‘채우다’, ‘터지다’, ‘넘치다’, ‘곁’ 등)

았다."라는 답변이 있었는데 K-pop 콘텐츠의 가사에서 활용된 '약발', '짱' 등의 비표준어를 알게 된 점이 흥미로웠음을 언급한 것이 특이점이라 할 수 있다.

둘째, 새로운 내용의 가사를 이해하고, 그 의미 살피는 과정에서 한국의 역사, 문화, 정서 등에 대한 기본적인 지식을 토대로 나름의 해석을 진행하는 문화적 감수성을 기르게 되었다. 기본적으로 K-pop을 토대로 공부하면서 가사의 의미를 생각해보며 현재 한국의 젊은이들의 생각, 혹은 문화에 대해 깨닫게 되었다. 방탄소년단의 '봄날'이라는 곡의 뮤직비디오를 보며 성장의 과정에서 '인생의 가장 중요한 가치가 무엇인가'를 생각해보는 시간을 가졌던 것은 유의미했다. 또 방탄소년단의 뮤비를 '세월호 사건'과 관련지어 해석하며 이 사건에 대한 대만 학생들의 견해도 들을 수 있었다.[28] 또 한국의 아이돌 열풍과 대만에서 한국 아이돌의 영향력이나 위상에 대해 이야기했던 부분도 매우 인상적이었다.

셋째, 대만과 한국의 사회와 문화의 차이를 확인하며 한국학 전공자로서 본인들의 역할을 깨닫는 계기가 되었다. 한국 음악을 주제로 삼아 한국어로 생각하고 사유하면서 한국에 대한 정보를 얻은 학습자들은 발표를 통해 종종 한국과 대만의 차이점에 대해 언급했다. 이 과정에서 한국과 대만이 형성되는 역사 속에도 유사한 경험이 많음을 알 수 있었다. 일제 강점기를 경험한 역사와 민주주의 국가로 발돋움하는 역사에도 유사한 부분이 있었다.[29] 더하여 한국과 대만이 같은 동아시아로서 가지는 공통점과 차이점에 대해서도 많은 논의를 할 수 있었다. 추석이나 춘절 등의 명절에 대한 감각도 굉장히 유사하면서도 다른 부분이 있었다. 강의 기간에는 성탄절이 포함되어 있었는데 한국에서 성탄절과 연말을 의미있게 지내는 것과는 달리 대만에서는 학기 중에 있다는 점에서도 크게 달랐다. 이 과정에서 한국인의 관습, 혹은 한국의 문화적 특성에 대해 처음 듣게 된 학생들이 많았다.

넷째, K-pop 콘텐츠에서 시작하여 뮤직비디오, 드라마, 영화, 웹툰 등의 다양한 문화콘텐츠를 접함으로써 한국의 대중 문화를 접할 수 있는 다양한 문화콘텐츠 플랫폼이 존재하고 새로운 내용의 콘텐츠가 소개되면서 관심의 영역이 확장되었다. 이 강의를 진행하면서 초반 K-pop과 아이돌 그룹에 집중되었던 학습자들의 관심이 새로운 장르의 문화콘텐츠와 새로운 내용의 콘텐츠로 확장되는 것을 확인할 수 있었다. 그 이유는 수업 후 설문에서 '잘 알지 못했던 K-pop을 새롭게 알게 되어서 좋았다'라는 답변과 강의의 중간에 언급했던 '영화, 드라마에 대한 소개가 있어서 그런 문화콘텐츠를 접하고 싶다'는 답변이 꽤 많은 것을 확인할 수 있었기 때문이다.

5. 결론

지금까지 대만 내에서 진행되어 온 한국 문화 교육의 현황을 살피고, K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 수업의 시도 과정을 제시함으로써 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국문화교육의 가능성과 의미를 짚어보았다.

현재 대만에서 한국어문학 전공 교육을 실시하고 있는 학교는 네 곳으로 한류의 열풍을 주도하고 있는 대만에서는 현실적으로 그 숫자가 적은 것으로 확인된다. 실제로 한국어문학 전공 교육의 분야는 한국어 교육과 문화 교육(한국의 정치, 경제, 문학 등 포함)으로 나눠져 진행되고 있다. 그러나 이와 같은 교육은 대체로 한국어 교육의 기능 교육에 치우쳐 있으며 더욱 다양한 문화 교육에 대한 필요성이 지속적으로 논의되어 왔다.

그러나 대만에서 한국 문화 관련 교육을 진행하기 위해서 '학습자의 특성'을 파악하는 게 매우 중요하다. 학습자의 요구를 고려하여 학습의 내용을 설계하는 것이 학습의 동기를 유발하고 유의미한 학습으로 이어지기 때문이다. 대만은 한류와 신한류를 주도한 국가로서 학습자들의 흥미가 K-pop으로 경도되어 있는 것이 특징이다. 그럼에도 불구하고 실제 한국 문화 교육에서 K-pop 콘텐츠를 활용한 교육은 다양한 가치가 있으나 문제점도 있다, 그러므로

---

28) 방탄소년단(BTS)의 '봄날' 뮤직비디오에서 확인할 수 있는 장면이 '세월호 사건'의 상징으로 해석하는 사람이 많은데 방탄소년단은 그 장면들이 '세월호 사건'을 상징하고 있음을 언급하지 않았다.

29) 일제강점기를 경험하거나 민주주의 공화국으로 성립되는 과정에서 한국과 대만이 비슷한 역사적 경험을 했으나 이런 역사적 경험에 대한 인식이 동일한 것은 아니다. 이 부분은 아직은 언급이 조심스러운 관계로 본고에서는 논외로 한다.

K-pop 콘텐츠를 강의에 적용하기에 앞서 교수자의 깊은 고민이 필요한 것이 사실이다.

수업 전 설문을 진행한 상태에서 대만의 학습자들은 K-pop 콘텐츠를 활용한 강의를 원하고 있다는 점에서 특징이 있었다. 이로써 전술한 바와 같이 K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 수업을 진행하게 되었다.

다양한 시행착오와 오류를 수정한 결과, K-pop 콘텐츠를 활용한 한국 문화 교육을 진행할 수 있었고 이와 같은 강의의 보완을 위해 다음의 네 가지 의미를 도출했다.

> 첫째, K-pop 콘텐츠의 가사와 문법을 살핌으로써 한국어 교육과 문화 교육의 연계가 가능하도록 도왔다.
> 둘째, 새로운 내용의 가사를 이해하고, 그 의미 살피는 과정에서 한국의 역사, 문화, 정서 등에 대한 기본적인 지식을 토대로 나름의 해석을 진행하는 문화적 감수성을 기르게 되었다.
> 셋째, 대만과 한국의 사회와 문화의 차이를 확인하며 한국학 전공자로서 본인들의 역할을 깨닫는 계기가 되었다.
> 넷째, K-pop 콘텐츠에서 시작하여 뮤직비디오, 드라마, 영화, 웹툰 등의 다양한 문화콘텐츠를 접함으로써 한국의 대중 문화를 접할 수 있는 다양한 문화콘텐츠 플랫폼이 존재하고 새로운 내용의 콘텐츠가 소개되면서 관심의 영역이 확장되었다.

강의 후 설문을 통해 <한국대중문화> 강의를 수강한 총 44명의 학생들이 모두 '다음에도 이런 강의를 수강하고 싶다'는 답변과 '즐거운 수업이었다.'라는 소감을 주었다. 물론, 강의에 대해서 '자료가 더 풍부했으면 좋겠다.', '더욱 다양한 문화콘텐츠를 접하고 싶다'는 아쉬움에 대해 언급한 학생들도 있었다.

대만에서 한국 문화 교육의 필요성은 지속적인 논의에도 불구하고 실제로 아직은 시작 단계에 있다고 할 수 있다. 그러나 실제 활용이 가능한 구체적인 방안이 부재했기에 이런 시도가 조금은 생소하다고 하겠다. 그럼에도 불구하고 앞으로 더욱 다양한 방법과 내용의 한국 문화 교육이 실시되어야 할 것이다. 이로써 대만의 한국어문학 전공자들이 훗날 대만과 한국의 가교로써 전문성을 갖출 수 있기를 기대한다.

■ 참고문헌

곽추문, 「대만 대학의 한국문화교육 커리큘럼 분석과 개선 대안」, 『재외한인연구』 제40호, 재외한인학회, 2016.

김가람, 「대중가요(K-Pop)를 활용한 한국어 연음 현상 발음 교육 방안 연구」, 한국외국어대학교 석사학위논문, 2015.

김광문, 「대중가요를 활용한 한국어 특별 수업 방안 연구」, 경희대학교 석사학위논문, 2013.

김재관, 「K-POP을 활용한 한국문화 교육 방안 연구」, 충남대학교 석사학위논문, 2014.

김혜민 · 김용하, 「K-팝 가사를 활용한 한국어 어휘 교육」, 『현대문법연구』 97호, 현대문법학회, 2018.

박병선, 「대만에서의 한국어 교원 실태와 전문성 제고 방안」, 『국제한국어교육』 제2권 1호, 국제한국어교육문화재단, 2016.

_____, 「대만의 한국어 교육과 문화 교육」, 『국제한국어교육학회 학술대회 논문집』 vol. 2017, 국제한국어교육학회, 2017.

송재란, 「케이 팝(K-POP)을 활용한 한국어 학습향상 방안 연구」, 동아대학교 석사학위논문, 2014.

왕청동, 「대만 내 한국어과 전공자에 대한 문화 요구 조사」, 『한어문교육』 제29호, 한국어문교육학회, 2013.

유연환 · 장소문 · 노미연, 「대만 한국어 및 한국문화 교육의 현황 분석과 전망」, 『한국언어문화교육학회 제9차 학술대회 자료집』, 한국언어문화교육학회, 2014.

이상익, 「K-pop 연구」, 숭실대학교 일반대학원 박사학위논문, 2016.

이인혁, 「K-POP을 활용한 한국어 교육방안 연구」, 조선대학교 석사학위논문, 2017.

증천부, 「대만에서의 문화를 통한 한국어 교육의 실정과 개선방향」, 『국어교육연구』 제12집, 서울대학교 국어교육연구소, 2003.

SG워너비의 <아리랑>, (https://www.youtube.com/watch?v=-iZTG8Vc9xA&t=136s)

이준익 감독, 영화<동주>, (https://www.youtube.com/watch?v=sFRLrRR-JAQ)

국립정치대학 홈페이지(https://www.nccu.edu.tw/)
중국문화대학 홈페이지(https://www.pccu.edu.tw/)
국립가오슝대학 홈페이지(https://www.nuk.edu.tw/)
원자오외국어대학 홈페이지(http://www.wzu.edu.tw/)

송강 정철의 비평자료에 대한 검토

鄭忠鉉
(韓國 慶熙大)

目 次

1. 들어가며
2. 주요 비평 자료들의 양상
3. 비서인계 자료 및 비판적 관점의 서인계 자료
4. 맺으며

1. 들어가며

송강 정철(1536~1593)은 우리 문학사에서 빠지지 않고 언급되는 뛰어난 작가이다. 그가 남긴 <관동별곡>, <사미인곡>, <속미인곡>, <훈민가> 등등의 많은 시가 작품들은 우리의 아버지·어머니 세대에서 현재에 이르기까지 중·고등학교 문학 수업에서 반드시 배울 정도로 그 문학적 가치를 인정받고 있다.

송강문학에 대한 연구는 양적으로나 질적으로나 상당량 축적되어있다. 이와 관련하여 박영주는 송강문학 연구의 흐름과 방향에 대해 시기별·장르별·주제별로 정리한 바가 있다.[1] 그러나 대부분 특정 논점에 국한한 미시적 연구에 한정하는 경우가 많으며, 특히 작가에 대한 기초 연구가 부실한 편이다.[2]

이러한 문제를 바로잡기 위해서는 송강이라는 작가에 대한 작가론을 정립할 필요가 있다. 윤덕진[3]과 하윤섭[4], 김진희[5], 구선우[6] 등은 비록 가사문학에 한정하고 있지만, 송강이라는 작가가 당대의 문인들에게 어찌 수용되었는가를 검토한 바가 있다. 다만 이들 논문에서 주로 인용하고 있는 송강에 대한 작가 비평 자료들이 송강이 몸담았던 서인계 자료가 많다. 즉, 송강에 대한 긍정적 평가 혹은 송강에 대해 정치적으로 기울어버린 시각에서 바라봤던 자료들이라는 것이다. 다시 말해 작가에 대한 균형적 관점이 없는 상태에서 작가에 대하여 평가를 내리는 것이 어느 정도 한계가 있다는 것이다.

---

1) 박영주, 「송강문학 연구의 흐름과 방향」, 『고시가연구』 제33집, 한국고시가문학회, 2014
2) 김창원, 「송강 정철의 평전을 위한 기초 연구(2) - 『연보』 새로 쓰기 작업과 관련해서」, 『고전과 해석』 제24집, 고전문학한문학연구학회, 2018, p9
3) 윤덕진, 「송강가사 전승사실의 맥락」, 『열상고전연구』 제26집, 열상고전연구회, 2007
4) 하윤섭, 「서포 김만중의 송강가사 수용과 그 배경」, 『열상고전연구』 제36집, 열상고전연구회, 2012
5) 김진희, 「송강가사의 수용론적 연구」, 연세대학교 박사학위논문, 2009
6) 구선우, 「송강가사의 전승과 향유에 관한 연구」, 충남대학교 박사학위논문, 2013

2. 주요 비평 자료들의 양상

앞서 그간의 연구가 작가에 대해 편향된 시선으로 바라보는 경향이 있다고 하였는데, 과연 그러한가에 대해 살펴볼 필요가 있다. 송강 정철은 선조 대 서인계의 대표적 인물이라는 점을 상기한다면, 기존의 연구들이 참고했던 문헌 및 기록들이 서인계 작가가 대다수라면 송강에 대한 작가론이 한쪽으로 기울어진 경향이 있다는 것을 알 수 있을 것이다.

송강에 대한 비평을 요긴하게 찾아볼 수 있는 문헌들을 소개하고 있는 그간의 연구들[7]을 참고하여 문헌 및 작가, 작가가 속한 당파를 정리하면 다음과 같다.

문헌명	작가명	당파
『朝鮮王朝實錄』: 明宗實錄, 宣祖實錄		
『牛溪集』	성혼	서인계
『栗谷集』	이이	서인계
『芝峯類說』	이수광	비서인계
『象村集』	신흠	서인계
『石洲集』	권필	서인계
『惺叟詩話』	허균	비서인계
『東岳集』	이안눌	서인계
『西浦漫筆』	김만중	서인계
『旬五志』·『詩話叢林』	홍만종	비서인계
『年譜』	송시열	서인계
『行錄』	김장생	서인계
『行狀』	김집	서인계
『松江專』	신흠	서인계
『長貧居士胡撰』	윤기헌	서인계
『三賢手簡』	송취대(송익필의 子)	서인계
『霽峯集』	고경명	서인계
『畸翁漫筆』	정홍명(정철의 子)	서인계
『棲霞堂遺稿』	김성원	서인계
『眉巖日記』	유희춘	불분명
『松江集』	정철	서인계
『栗谷先生全集』	이이	서인계
『龜峰集』	송익필	서인계
『峒隱集』	이의건	서인계
『西浦日錄』	곽열	불분명

대표적이라 소개하고 있는 자료들을 살펴보면 대다수가 서인계 문인들이 작성한 문헌이라는 것을 알 수 있다. 윤덕진은 송강과 그의 가사 작품들은 정파적 지향을 함께 하는 동류 당인들에게 충군 이념을 사실로써 확인하는 지표의 역할을 하였고, 전체적으로 송강 추숭과 서인-노론 당론 강화의 지향에 의해 이끌리는 측면이 있다고 했다.[8] 이러한 관점으로 위의 자료들을 바라본다면 송강에 대한 작가 비평은 어느 정도 서인계 문인들의 시선으로 바라보는, 즉 한쪽으로 기울어진 시각으로만 그를 평가했다고 할 수 있겠다.

7) 박영주, 김창원, 위의 논문
8) 윤덕진, 위의 논문

3. 비서인계 자료 및 비판적 관점의 서인계 자료

주요 비평 자료들이 서인계의 자료가 대다수라는 것은 송강에 대한 평가는 긍정적일 수밖에 없다. 그렇다면 비서인계 문인들은 송강을 어떻게 평가했는가와 서인계 문인이라 할 지라도 송강을 비판적인 시각으로 바라보았던 문인들은 없었는가에 대한 점도 알아보아야 객관적인 송강 작가론을 정립할 수 있을 것이다. 간단하게 몇 가지 자료들을 살펴보도록 하겠다.

기존의 연구에서 비서인계 문인 중 송강이라는 작가에 대한 비평 자료로 많이 인용되고 있는 것은 허균의 평가다.

> 송강 정철은 우리말 노래를 잘 지었으니 그의 <사미인곡>과 <권주사>는 모두 맑고 굳세어 들을 만하다. 비록 다른 이야기를 하는 사람들은 배척하여 삿되다고 하지만 문체와 풍류는 가릴 수 없어서 그를 애석해하는 자들이 계속 있어왔다.[9)]

허균은 송강에 대해 세간의 평가 및 자신의 평을 곁들여 논하고 있다.

> 우리 나라의 가사는 우리말을 섞어서 지었기 때문에 중국의 악부와 나란히 견줄 수 없다. 근세의 송순·정철의 작품이 가장 좋으나, 불과 사람들 입에 널리 오르내리는 데 그치니 애석하다. 긴 노래로는 「감군은」, 「한림별곡」, 「어부사」가 가장 오래 되었고, 근세에는 「퇴계가」, 「남명가」, 송순의 「면앙정가」, 백광홍의 「관서별곡」, 정철의 「관동별곡」, 「사미인곡」, 「속사미인곡」, 「장진주사」 등이 세상에 크게 유행한다. 그 밖에는 「수월정가」, 「역대가」, 「관산별곡」, 「고별리곡」, 「남정가」 따위로 매우 많다. 나에게도 또한 「조천곡」 전후편의 두 곡이 있으나 또한 희롱일 뿐이다.[10)]

위의 인용문은 이수광의 평이다. 이수광 역시 비서인계의 인물인데, 송강의 문학에 대해 긍정적인 평을 내리고 있다.

> 선조(宣祖) 초년, 임금의 총애가 깊어져 가상히 여겨 장려해 주시는 은총을 누차 입었다. 천성이 강직하여 악을 원수처럼 미워하여 일찍이 경연에서 정철(鄭澈)과 이이(李珥)의 잘못을 곧바로 지적해 말함으로 해서 크게 시론(時論)의 배척을 받아 하루도 조정에 편안히 있을 수 없어 쌓아 둔 경륜을 제대로 펴지 못하였으니, 실로 애석한 일이다.[11)]

위의 인용문은 갈암 이현일(1627~1704)이 동강 김우옹(1540~1603)의 행적을 언급하며 남긴 글이다. 김우옹의 천성이 강직하고 악을 미워하는 사람인데 그가 송강의 잘못을 지적했다는 것은 송강을 비판적 시선으로 바라보고 있다는 것을 알 수 있다. 이현일과 김우옹이 남인이었다는 것을 생각한다면 송강의 반대 당파에서 그를 어찌 평가하고 있었는 지에 대해 어느 정도

---

9) 허균, <鄭松江善作俗歌>, 『惺叟詩話』
鄭松江善作俗謳。其思美人曲及勸酒辭。俱淸壯可聽。雖異論者斥之爲邪。而文采風流。亦不可掩。比比有惜之者。

10) 이수광, <文章部七 / 卷14>, 『芝峯類說』
我國歌詞。雜以方言。故不能與中朝樂府比並。如近世宋純，鄭澈所作最善。而不過膾炙口頭而止。惜哉。長歌則感君恩，翰林別曲，漁父詞最久。而近世退溪歌，南冥歌，宋純俛仰亭歌，白光弘關西別曲，鄭澈關東別曲，思美人曲，續思美人曲。將進酒詞盛行於世。他如水月亭歌，歷代歌，關山別曲，古別離曲，南征歌之類甚多。余亦有朝天前後二曲。亦戲耳。

11) 이현일, <東岡先生文集序>, 『葛庵集』
宣祖初年。眷注方深。屢蒙嘉奬。惟其天賦剛正。嫉惡如讎。嘗於筵中。直斥鄭澈，李珥之失。大爲時論所擠。終不得一日安於朝廷之上。未盡展布其所蘊。爲可慨已。

추론해 볼 수 있을 것이다.

> 4월 1일. 사헌부에서 아뢰기를, “예조 판서 정철(鄭澈)이 술을 즐기고 법도를 잃어서 전일에 발탁하여 승진시킬 적에도 오히려 사람들의 의논이 많았사온데, 이제 반년도 되지 못하여 갑자기 예조 판서가 되었사오매 물정이 편치 않사오니, 개정(改正)하십시오.”하였으나, 윤허하지 않다.12)

위의 인용문은 대동야승에 실린 계미기사의 일부이다. 송강에 대한 비판적 시선에 당대에 상당했음을 알 수 있는 자료이다.

> 송강(松江 정철(鄭澈))에게 답하기를 ‘작위(爵位)와 봉록(俸祿)을 사양하는 용기를 술과 여색(女色)에 옮겨 적용하고, 주고 갖는 것을 엄격히 하는 절조(節操)를 가지고 절대로 희롱이나 모욕을 받으려 하지 않고 있다. 끝까지 미워하는 성격을 억누르고 도량을 넓혀 타인을 대하도록 하라. 그리고 청백(淸白)을 위주로 하여 행동을 편벽되게 하지를 말고 동료를 업신여겨 말을 함부로 하지 말아야 할 것이다.’ 하였는데, 분명하고도 절실하게 송강을 깨우쳐 준 말이라고 하겠다.13)

위의 인용문은 서인계 문인인 송익필이 송강에게 한 말을 장유가 그의 문집에 담은 글이다. 비록 같은 당파의 사람이라 하나 송익필은 어느 정도 송강을 비판적으로 바라보고 있었음을 알 수 있는 대목이다.

4. 맺으며

특정 한 사람에 대해 자세하게 알아보고자 한다면, 그 사람의 행적과 그 사람과 지근한 거리의 인물들이 그에 대해 평하는 바를 알아볼 필요가 있는 것은 당연하다. 그러나 이는 평하고자 하는 사람에 대한 긍정적인 평가가 주를 이룰 수밖에 없는 것이 한계이다. 송강에 대한 평가 역시 마찬가지이다. 송강은 살아생전 서인이라는 정치 집단의 영수였다. 그의 행동, 행적들은 서인계 집단에서 당연히 긍정적인 평가가 있을 수밖에 없었고, 이에 대한 선행 연구도 존재한다. 하지만 이것만으로 송강이라는 작가에 대해 온전히 파악하고 있다고 할 수 없을 것이다. 오히려 송강과 반대되는 위치의 인물, 혹은 그를 적대시했던 당파의 인물, 또 그를 비판적 관점으로 바라보았던 같은 당파의 인물이 송강을 어떻게 평가하고 있었는가도 살펴봐야 송강을 균형 잡힌 시각으로 평가할 수 있을 것이다.

---

12) 『大東野乘』,卷25, 癸未
四月初一日憲府啓。禮曹判書鄭澈嗜酒失儀。前日昇擢。尙多人議。曾未半歲。遽起宗伯。物情未便。請改正。不允。

13) 장유, <書宋龜峯玄繩編後 示李汝固。以下續稿。>, 『谿谷集』
答松江曰以辭爵祿之勇。移於酒色。明取與之節。絶其戱侮。抑疾惡之剛。弘取舍之度。勿尙淸白而僻其行。勿輕儕輩而易其言。其於箴規松江。可謂明且切矣。

※ 참고 문헌

<자료>

『大東野乘』
이수광,『芝峯類說』
이현일,『葛庵集』
장유,『谿谷集』
허균, 『惺叟詩話』

<논저>

구선우,「송강가사의 전승과 향유에 관한 연구」, 충남대학교 박사학위논문, 2013
김덕진,「송강 정철의 학문과 정치활동」,『역사와 경계』제74집, 부산경남사학회, 2010
김진희,「송강가사의 수용론적 연구」, 연세대학교 박사학위논문, 2009
김창원,「송강 정철의 평전을 위한 기초 연구(2) -『연보』새로 쓰기 작업과 관련해서」,『고전과 해석』제24집, 고전문학한문학연구학회, 2018
박영주,「송강문학 연구의 흐름과 방향」,『고시가연구』제33집, 한국고시가문학회, 2014
『고집불통 송강평전』, 고요아침, 2003
윤덕진,「송강가사 전승사실의 맥락」,『열상고전연구』제26집, 열상고전연구회, 2007
하윤섭,「서포 김만중의 송강가사 수용과 그 배경」,『열상고전연구』제36집, 열상고전연구회, 2012

調理書에 나타나는 'ᄒᆞ다動詞'에 關한 考察

-『飮食知味方』을 中心으로-

飯田華子
(日本 關西大)

目 次

1. 머리말
2. 形態的考察
3. 意味的考察
4. 現代語와의 比較
5. 마무리

머리말

본 고찰은 근세 문헌[1]『飮食知味方』을 대상으로 하여 거기에 나타나는 'ᄒᆞ다動詞'를 형태와 의미를 중심으로 고찰하며 현대어와 비교를 함으로써 어휘의 변천 양상을 밝히는 것을 목적으로 한다.

『飮食知味方』은 1670년 貞夫人(張桂香)이 남긴 조리서이다. 한글로 쓰인 최초의 조리서인 것은 물론 동아시아에 있어 처음으로 여성이 쓴 조리서이다. 그 때까지 남성들이 한문을 바탕으로 쓴 것과는 달리 중국의 영향을 받지 않고 한반도에서 실제로 먹고 있었던 음식을 실은 것이 특징이다. 또한 조리서로서뿐만이 아니라 어휘 연구 대상 문헌으로도 높이 평가받고 있다.

이광호(2000)는 『飮食知味方』을 대상으로 하여 어휘를 고찰하였다. 재료와 조리기구 등 요리에 관련된 어휘와 부사나 수량사 등으로 나눠 그 어휘들의 특성을 살펴보았다. 이것은 아주 귀한 고찰이었지만 여기에서는 동사와 형용사 등에 관해서는 언급하지 않았다. 본 고찰에서는 이 중에서도 특히 'ᄒᆞ다動詞'에 대해서 고찰하고자 한다.

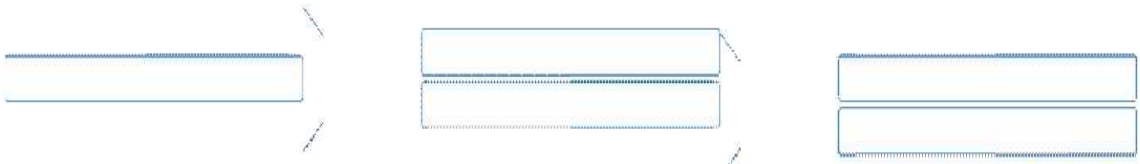
『飮食知味方』의 내용은 크게 麵餠類, 魚肉類, 酒類 및 醋類로 나눠져 있다.

1. 形態的考察

남기심,고영근(1985)은 단어의 형성을 다음과 같이 제시하였다.

· 図１. 単語形性法

1) 河野(1989)의 시대구분에 따라 壬申倭乱1592년～를 近世朝鮮語라고 한다.



남기심, 고영근(1985) P. 191図２参照

또한 동서에서 「현대어에서의 ‘하다動詞’는 명사로부터 만들어진 파생동사이다.」라고 정의했다. 본 고찰에서도 이것에 따라 ‘하다’를 단일 동사로 보지 않고 접미사 ‘-하-’로 본다. 위의 図1에서는 파생어에 해당한다. 접미사 ‘-ᄒᆞ-’의 선행 요소인 명사 중에는 이번 고찰에서 다양한 명사를 볼 수 있었다. 그 명사를 漢字語와 料理名/調味料名으로 나눠서 그 형태를 고찰하고자 한다.

１-１. 漢字語＋ᄒᆞ다

우선 ‘-ᄒᆞ-’의 선행어휘가 한자어인 동사를 고찰한다. 이러한 동사는 본문에서 30가지를 볼 수 있었다. 이 중에서 특히 많이 나타난 동사는 ‘빅셰ᄒᆞ다’, ‘작말ᄒᆞ다’, ‘약념ᄒᆞ다’이었다.

‘빅셰ᄒᆞ다’는 ‘-ᄒᆞ-’에 ‘白洗’라는 한자어가 선행하여 만들어진 동사이다. ‘빅셰ᄒᆞ다’는 가장 많은 58회 나타난다. 이것은 현대어로 말하면 ‘깨끗이 씻다’라는 뜻을 가지는 동사이며, 본문에서는 酒類 안에 많이 나타났다. 여기에서 씻는 대상이 되는 식물은 백미와 찹쌀이었다. ‘작말ᄒᆞ다’는 ‘-ᄒᆞ-’에 ‘作末’이라는 한자어가 선행하여 만들어진 동사이다. 본문에서는 32회 나타났다. 이것은 현대어로 말하면 ‘가루를 내다’라는 뜻을 가지는 동사이며, 이것도 본문에서는 酒類 안에 많이 나타났다. 대상이 되는 식물로는 백미, 쌀, 찹쌀을 볼 수 있다. 이 동사는 ‘빅셰ᄒᆞ다’와 함께 쓰이는 용례가 많이 나타났다. ‘약념ᄒᆞ다’는 ‘-ᄒᆞ-’에 ‘薬念’이라는 한자어가 선행하여 만들어진 동사이다. 본문에서는 20회 나타난다. 이것은 현대어에서도 ‘양념하다’로 많이 쓰이고 있다. 본문에서는 맛을 내는 단계에서 사용되어 있기 때문에 麺餅類와 魚肉類에서 많이 볼 수 있다. 목적어는 調味料이며 주로 초와 후춧가루가 대상 조미료로 나타났다. ‘薬’이라는 한자가 사용되어 있다는 점에서 단지 맛을 내는 것뿐만이 아니라 몸에 좋은 약미로서 초와 후춧가루를 사용하였다고 볼 수 있다. 이처럼 ‘漢字語＋ᄒᆞ다’의 형태를 가지는 동사는 아래와 같은 동사들이 나타났다.

빅셰ᄒᆞ다(58)、거피ᄒᆞ다(10)、경계ᄒᆞ다(1)、교합ᄒᆞ다(9)、금ᄒᆞ다(2)、년ᄒᆞ다(1)、듕탕ᄒᆞ다/즁탕ᄒᆞ다(8)、무방ᄒᆞ다(1)、반슉ᄒᆞ다(1)、변ᄒᆞ다(2)、봉ᄒᆞ다(2)、분티ᄒᆞ다(1)、샹반ᄒᆞ다(1)、셰말ᄒᆞ다(7)、셰졍ᄒᆞ다(1)、슈소득ᄒᆞ다(1)、약념ᄒᆞ다(20)、연육ᄒᆞ다(1)、윤케ᄒᆞ다(1)、작말ᄒᆞ다(32)、쟝만ᄒᆞ다(3)、졀금ᄒᆞ다(2)、즙ᄒᆞ다(5)、짐쟉ᄒᆞ다(2)、쵸ᄒᆞ다(1)、츄이ᄒᆞ다(3)、탕ᄒᆞ다(2)、퇴렴ᄒᆞ다(2)、튀ᄒᆞ다(1)、합ᄒᆞ다(5)

１-２. 料理名/調味料名＋ᄒᆞ다

여기에서는 ‘-ᄒᆞ-’에 料理名과 調味料名이 선행하는 동사를 고찰하겠다. 이러한 동사는 본문에서 ７가지를 볼 수 있었다. 그 중에서 몇 가지를 고찰하겠다.

‘-ᄒᆞ-’에 ‘싱각즙’이라는 調味料가 선행하여 성립된 동사는 ‘調味料（생강즙）를 넣다’라는 뜻으로 쓰인다. 이처럼 調味料를 넣을 때에 ‘調味料名＋ᄒᆞ다’의 형태를 가진 동

사가 나타나고 있다. 또한, ‘-ᄒᆞ-’에 ‘안쥬’라는 料理名이 선행해서 성립된 동사는 ‘料理 (안주) 로서 만든다’라는 뜻으로 쓰인다. 이처럼 ‘料理名＋ᄒᆞ다’의 형태를 가진 동사가 나타날 때에는 ‘-(으)로’가 생략되어 하나의 동사처럼 쓰이고 있었다. 이렇게 ‘料理名/調味料名＋ᄒᆞ다’의 형태를 가진 동사는 아래와 같은 동사가 나타났다.

싱강즙ᄒᆞ다(2)、귀상화ᄒᆞ다(1)、누록ᄒᆞ다(1)、안쥬ᄒᆞ다(1)、초계ᄌᆞᄒᆞ다(1)、쵸ᄒᆞ다(1)、파즙ᄒᆞ다(1)

2． 意味的考察

여기에서는 동사를 의미의 측면에서 분류하여 고찰하겠다. 조리의 순서대로 1. 준비하다, 2. 섞다, 3. 열을 가하다, 4. 맛을 내다 의 순으로 분류한다. 조리에 사용되는 동사는 아주 다양한데 이것을 의미적으로 분류하여 고찰함으로써 비슷한 뜻을 가지고 있는 동사들의 비교 대조가 가능하고 사용법과 뜻의 구별을 자세히 밝힐 수 있을 것이다.

2-1 . 준비하다

우선 재료를 준비하는 단계에서 쓰이는 동사이다. ‘ᄇᆡᆨ셰ᄒᆞ다’와 ‘셰졍ᄒᆞ다’는 모두 비슷한 뜻을 가지고 있는 동사이다. 각각 ‘白洗’와 ‘洗浄’이라는 다른 한자로부터 만들어진 동사이지만 씻는 대상이 되는 목적어에 있어서도 백미・쌀・찹쌀로 같다. 따라서 이 두 동사는 조리에서 사용될 때 크게 다른 뜻을 가지지 않다는 것을 알 수 있다.

‘셰말ᄒᆞ다’와 ‘작말ᄒᆞ다’도 서로 비슷한 뜻을 가지고 있다. 이 두 동사도 각각 ‘細末’과 ‘作末’이라는 다른 한자로부터 만들어진 동사이지만 ‘가루를 낸다’는 같은 행동을 나타내는 동사임을 알 수 있다.

2-2 . 섞다

다음으로 재료를 섞는 단계에서 쓰이는 동사이다. 여기에서는 같은 ‘섞는다’는 행동을 나타내는 동사를 4가지 볼 수 있다. ‘치ᄒᆞ다’라는 동사가 쓰이는 문장을 고찰해 보면 조미료와 ‘버무리다’라는 뜻을 가지고 쓰인다는 것을 알 수 있다. 따라서 대상이 되는 식물은 ‘食材＋調味料’이다. ‘교합ᄒᆞ다’라는 동사가 쓰이는 문장을 보면 대상이 ‘調味料＋調味料’일 경우에 사용되는 동사임을 알 수 있다. 따라서 두 가지 以上의 조미료를 섞는다는 뜻을 가지고 있다는 것을 알 수 있다. ‘반쥭ᄒᆞ다’라는 동사는 대상이 되는 식물이 ‘液体＋粉末’일 경우에 사용되는 동사이다. 일본어의 「練る」라는 동사와 비슷한 뜻을 가지고 있다. ‘합ᄒᆞ다’는 대상이 되는 식물이 ‘液体＋液体’일 경우에 사용되는 동사이다. ‘合’이라는 한자로부터 성립된 동사이며 두 가지 以上의 液体를 합할 때 쓰인다.

이처럼 두 가지 以上을 하나로 하는 ‘섞는’ 행동은 같아도 무엇을 섞는지 그 대상이 되는 식물의 성격에 따라서 동사를 구별해서 사용한다.

2-3. 열을 가하다

열을 가하는 행동을 나타내는 동사로서는 6 개의 동사를 볼 수 있다. ‘듕탕ᄒᆞ다’라는 동사는 현대어에서도 ‘중탕하다’라는 동사로 쓰인다. 이것은 액체 (주로 뜨거운 물) 에 재료를 넣고 삶는 행동을 나타내는 동사이다. 이와 비슷한 뜻으로 쓰이는 것은 ‘탕ᄒᆞ다’이다. 이것은 ‘탕을 만들다’라는 뜻을 가진 동사이다. 따라서 물을 사용할 때에는 ‘탕

(湯)’이라는 명사로부터 성립된 동사를 쓴다는 것을 알 수 있다. 이 이외에도 ‘윤케ᄒᆞ다’는 ‘윤기 나게 하다’라는 뜻이고, ‘반슉ᄒᆞ다’는 ‘반 정도 익힌다’라는 뜻을 가진다. 이 두 동사도 열을 가하는 행동에 속한다. 이렇게 열을 가할 경우에는 열을 가하는 방법과 그 정도에 따라서 동사를 구별해서 사용하고 있다.

2-4 . 맛을 내다

마지막으로 조리의 최종 단계인 맛을 내고 그릇에 담는 단계에서 쓰이는 동사이다. 이러한 뜻을 가진 동사에는 ‘싱강즙ᄒᆞ다’, ‘밋술ᄒᆞ다’, ‘약념ᄒᆞ다’, ‘즙ᄒᆞ다’, ‘초계ᄌᆞᄒᆞ다’, ‘쵸ᄒᆞ다’, ‘파즙ᄒᆞ다’와 같은 동사가 나타났다. 이러한 동사는 ‘-ᄒᆞ-’ 앞에 구체적인 재료명이 선행한다. 쓰는 조미료에 따라서 사용하는 동사도 다르게 쓴다. 이런 뜻을 가진 동사에 있어서는 ‘ᄒᆞ다’가 ‘넣다, 뿌리다, 올리다’와 같은 다양한 뜻을 가지고 쓰인다고 본다.

3. 現代語와의 比較

이처럼 『飮食知味方』에 나타나는 ‘ᄒᆞ다動詞’는 그 형태가 아주 다양한데 이 동사들은 현대어에서도 쓰이는가. 또, 쓰이는 경우에는 그 동사의 형태와 의미의 변화 양상을 고찰하겠다.

3-1. 形態의 變化

우선 현대어에서는 안 쓰는 동사[2]로써는 다음과 같은 어휘를 들 수 있다. ‘빅셰ᄒᆞ다’, ‘연육ᄒᆞ다’, ‘퇴렴ᄒᆞ다’, 그리고 調味料名・料理名이 선행하는 동사이다. ‘빅셰ᄒᆞ다’는 ‘깨끗이 씻다’라는 뜻을 가지기 때문에 ‘白洗’라는 한자로부터 ‘ᄒᆞ다動詞’가 成立되었으며 이번에 가장 많이 나타난 동사이다. 현대어에서는 ‘깨끗하게 씻다’는 식으로 두 개의 한자를 나눠서 설명하게 된다. 또한, ‘퇴렴ᄒᆞ다’는 ‘退塩’이라는 한자로부터 성립된 ‘ᄒᆞ다動詞’라고 볼 수 있다. 하지만 이것도 현대어에서는 사용되지 않고 ‘소금기를 빼다’는 식으로 설명할 수 밖에 없다.

또한, 현대어에서도 사용되지만 표기상에 변화가 일어난 어휘로는 ‘년ᄒᆞ다’, ‘듕탕ᄒᆞ다’, ‘반슉ᄒᆞ다’, ‘분티ᄒᆞ다’, ‘샹반ᄒᆞ다’, ‘셰말ᄒᆞ다’, ‘셰졍ᄒᆞ다’, ‘약념ᄒᆞ다’, ‘쟝만ᄒᆞ다’를 들 수 있다. 그 중에서도 ‘약념ᄒᆞ다’는 ‘양념하다’의 표기로 현대 조리서에서도 많이 쓰이는 동사이다.

3-2. 意味의 變化

의미의 변화에 관해서는 우선 調味料名・料理名이 선행하는 동사를 보면 ‘ᄒᆞ다’의 뜻이 현대어에서의 ‘하다’에 비해서 아주 다양했다는 것을 알 수 있다. ‘만들다, 넣다, 버무리다’와 같은 뜻은 가진다. 17세기 조선어에 있어 ‘ᄒᆞ다動詞’의 생성이 활발했다는 것이 이 원인 중 하나일 것이다.

또한, 황의웅(2014)의 현대어를 보면 ‘하다動詞’가 17세기 조선어에 비해 크게 줄었음을 알 수 있다. 하지만 동사 자체가 없어진 것은 아니다. 그것은 17세기 조선어에 있어서 ‘ᄒᆞ다動詞’의 생성이 활발했다는 것 이외에 ‘ᄒᆞ다動詞’가 가지는 뜻의 폭이 좁아져 대

2) 使用 有無는 国立国語院 標準国語大辞典의 게재를 기준으로 한다.

용하는 다른 어휘의 사용이 많아졌다는 것도 이유 중 하나일 것이다.

마무리

이번 고찰에서는 『飮食知味方』에 나타나는 ‘ᄒᆞ다動詞’를 형태와 의미를 중심으로 고찰하였다. 그 중에서 ‘-ᄒᆞ-’에 선행하는 어휘의 다양성을 알 수 있었다. 또한, ‘ᄒᆞ다’ 자체가 가지는 뜻이 아주 넓었다는 것도 알 수 있었다. 또, 이러한 동사들을 의미적으로 분류하여 고찰함으로써 비슷한 뜻을 가지는 동사들의 비교 대조가 가능해지고 사용법과 뜻의 구별을 자세히 알 수 있었으며 같은 행동을 하는데도 대상물에 따라서 동사가 달라진다는 것을 알 수 있었다. 현대어와의 비교에서는 형태의 변화와 의미의 변화 두 가지 관점에서부터 고찰함으로써 현대어에서 안 쓰게 된 어휘들이나 형태를 변화 시키면서 현대에서도 쓰이는 것 등 이러한 어휘들의 변천 양상을 볼 수 있었다

이번 고찰에서는 ‘ᄒᆞ다動詞’만을 대상으로 고찰을 했다. 조리에 관한 동사는 아주 다양하고 뜻을 구별해서 써야 한다. 하지만 이번 고찰에서는 이러한 동사들의 사용법이나 뜻의 구별을, 어휘의 변화 양상을 볼 수 있었고, 앞으로의 ‘ᄒᆞ다動詞’에 관한 연구에 도움이 될 것이라 생각한다. 앞으로는 ‘ᄒᆞ다動詞’뿐만 아니라 다른 형태를 가진 동사까지 넓은 범위의 고찰이 필요하다고 본다.

参考文献

강디진 (2005)『어휘연구의 이론과 방법』역락

고영근 (1997)『표준중세국어문법론』집문당

김효진 (2010)「중세국어 파생법 연구」제주대학교 교육대학원(석사논문)

남기심,고영근 (1985)『표준 국어문법론』탑출판사

심재기 (2000)『국어어휘론』집문당

안병희 (1990)『중세국어문법론』학연사

우형식 (1998)『국어 동사 구문의 분석』태학사

이광호 (2000)「음식디미방의 분류 체계와 어휘 특성」문학과 언어 제22집

함희진 (2010)「국어 합성동사의 형성과 발달」고려대학교대학원(박사논문)

황국정 (2004)「국어 동사 구문구조의 통시적 연구」고려대학교대학원(박사논문)

황의웅 (2014)『쉽게 읽는 최초의 한글 조리서 음식디미방』돌도래

辞典

남광우 (2014)『교학 고어사전』교학사

홍윤표 외 (1995)『17세기 국어사전 (상 , 하) 』태학사

小学館、韓国・金星出版社 (1993)『朝鮮語辞典』小学館

亀井孝、河野六郎、千野栄一 (1989)『言語学大辞典　第 2 巻』三省堂

ウェブサイト

디지털 한글박물관 www.hangeulmuseum.org/

국립국어원 표준국어대사전http://stdweb2.korean.go.kr/main.jsp

Naver Korea사전 http://dic.naver.com/

東아시아古代學會 硏究倫理 規定

제1장. 총칙

제1조(목적)
본 윤리규정의 목적은 본 학회에서 발행하는 학회지와 기타 학회 출판물에 투고 및 수록된 논문의 윤리적 원칙과 기준을 명문화함으로써 학회 회원들이 전문연구자로서의 위상을 높이고 신뢰받는 연구자로서의 역할을 성실히 수행할 수 있도록 하기 위함이다.

제2장. 연구윤리위원회의 조직

제2조(위원회 설치) 본 학회는 윤리규정의 목적을 달성하기 위하여 학회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

제3조(위원회 구성)
1. 연구윤리위원회는 학회지와 기타 학회 출판물 투고 및 수록 논문에 대한 공식적인 문제제기가 있을 경우에 편집위원회 또는 상임이사회의 요청에 따라 회장직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 회장, 부회장, 편집위원장, 해당분야 편집위원, 총무이사, 편집이사, 연구기획이사를 당연직으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 당연직으로 겸직한다.

제4조(임기)
1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 경우는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제3장. 연구윤리위원회 운영

제5조(임무) 연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 상임이사회에 보고한다.

제6조(연구윤리위반 사례) 연구윤리위원회에 부의할 위반사례는 다음과 같다.
1. 출처를 명확하게 밝히지 않고, 원저자의 고유한 아이디어, 데이터, 분석체계, 특정용어, 글 등을 임의로 활용한 경우
2. 원저자의 공식적인 승인을 받지 않고, 공개 또는 출판되지 아니한 원저자의 아이디어, 논리, 데이터, 분석체계, 특정용어 등을 무단으로 사용한 경우
3. 출처를 밝혔더라도 타인의 저술이나 논문에서 상당 부분의 문구를 원문 그대로옮기는 경우
4. 이미 발표된 자신의 논문이나 저서를 거의 그대로 재수록하거나, 새로운 의견 없이 여러 편의 글을 합성하여 한 편의 논문으로 가공하는 이른바 자기 표절한 경우

5. 타인의 공적을 자신의 이름으로 발표하는 경우
6. 연구에 실질적으로 참여하지 않은 사람을 논문의 공동저자로 올리는 경우

제7조(회의)
1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제8조(제보자 보호 및 소명기회 보장)
1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

제4장. 심사와 징계

제9조(심사 절차)
1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의、의결、집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈페이지를 통해 공지한다.

제10조(징계) 연구윤리 위반이 공식적으로 확인된 저자나 논문에 대해서는, 그 위 반행위의

경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.
1. 해당자의 학회 제명
2. 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
3. 일정 기간 논문 투고 금지
4. 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
5. 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
6. 본인 사과문 학회지 게재

제5장. 기타

제11조(기타)
1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12일 27일부터 그 효력을 발생한다.

≪東아시아古代學≫ 投稿規定

제1조(명칭)

본 규정은 동아시아고대학회 '東아시아古代學 투고규정'이라 한다.

제2조(논문투고 자격과 범위)

1) 논문의 투고자격은 본 학회 회원에 한한다.
2) 본 논문집은 전문학술지로서 연구논문게재를 원칙으로 한다. 단, 전공서적에 대한 서평이나 신자료의 발굴에 따른 소개 및 전재, 외국자료 번역은 가능하다.
3) 논문의 게재범위는 다음과 같다.
(1) 동아시아 고대 관계 논문
古代의 범위는 탄력적으로 적용하여 '현대에 대한 과거의 전시대'를 지칭하는 개념으로 적용한다.
(2) 동아시아 전통문화 관계 논문

4) 논문의 원고는 독창적인 내용이어야 하며, 다른 간행물에 발표되지 아니한 것이어야 한다.
5) 논문의 저자(필자)가 2인 이상일 경우에는, 제1저자(주저자 또는 책임연구자)를 앞에 명시하고, 공동저자를 제1저자 다음에 명시한다. 제1저자가 없이 모두 공동저자일 경우에는 국적에 관계없이, 한국어 발음의 가、나、다 순으로 저자를 구분하여 표기한다.

제3조(논문접수)

1) 논문 접수는 홈페이지 온라인 접수를 원칙으로 하며, 연중 수시로 투고할 수 있다.
2) 논문 접수마감일은 발간일(3월 31일, 6월 30일, 9월 30일, 12월 31일)을 기준으로 최소 50일 이전(2월 10일, 5월 10일, 8월 10일, 11월 10일)으로 하고, 접수마감일은 편집위원회에서 이메일로 회원에게 공지한다.(이 규정은 36집 논문접수부터 적용한다.)

제4조(원고작성 요령)

모든 투고논문은 다음과 같은 작성방식에 따라 투고되어야 한다.

1) 논문의 사용언어는 한국어여야 하고, 한자를 사용할 때는 노출시킬 수 있다. 단 투고자가 외국인인 경우에는 한국어 외에 다른 언어로 사용할 수 있으나, 논문앞부분에 한국어 초록을 첨부해야 한다.

2) 투고논문의 분량은 200자 원고지 120매 이하(영문초록, 영문 키워드 5개 이상 포함)로 제한한다. 이를 초과할 경우 논문을 반려하거나 일정한 부담금을 부과한다.

<부담금 기준>

120매 이내: 10만원 또는 30만원

논문 게재 판정을 받은 자는 120매 초과시, 출판사 최종 편집본 기준(25면)으로 1면 초과마다 1만원(일반논문, 지원논문 공통)을 추가로 부담해야 한다. 이를 지키지 않을 시에는 논문을 최종 게재하지 않는다.

3) 논문은 컴퓨터 워드프로그램(한글 97 이상)을 사용하여 橫書로 작성하고, 홈페이지에 온라인 접수한다.
4) 논문의 체재는 제목, 필자명, 목차, 국문초록, 국문주제어, 본문(머리말、본론、맺음말), 참고문헌, 영문초록, 영문 Key-Word의 순서로 작성한다. 국문초록과 영문초록에는 각각 주제어(Key Word) 5개 이상 명시해야 한다.
5) 본문의 문장부호는 다음과 같이 통일하며, 기타 사항은 일반적 관례에 따른다.

① 항목번호 부여 순서 : Ⅰ→1→1)→(1)→①
② 강조 : ‘ ’
③ 직접인용 : “ ”
④ 국내 논저
저서、단행본、작품집、논문집(학술지) : 『 』, 논문 : 「 」
작품、설화(문헌 및 구전) 제목 : < >
⑤ 외국논저
논문 : “ ”
저서、단행본、작품집、논문집(학술지) : 이탤릭체로 인쇄

6) 註釋(脚註)은 다음과 같은 체계를 따른다. 단, 歐美語로 된 書名은 이탤릭체로 표기한다.

(1) 논저의 출전 표기의 경우
① 국내 논저(중국、일본은 국내 논저에 준함)
梁柱東,『古歌硏究』, 서울, 乙酉文化社, 1940, 125쪽.
조동일,『한국문학통사』3(제3판), 서울, 지식산업사, 1994, 456~458쪽.
인권환,「한국 민속학의 형성、전개와 과제」,『한국민속학』29, 민속학회, 1997, 9~11쪽.
위의 글, 15쪽.
조동일, 앞의 책, 480쪽.
② 외국 논저
James Frazer, The Golden Bough, London, Macmillan & Co, 1959, p.158.
Robert A. Georges, “Toward an Understanding of storytelling events," Journal of American Folklore, Vol.82, No.326, The American Folklore Society, 1969, p.327.

Ibid., pp.120~123.

Robert A. Georges, op. cit., p.330.

③ 재인용 : 인용 원문 뒤 괄호 안에 재인용한 논저를 명시한다.

Robin Wood, An Introduction to the American Horror Film, U of California P, 1985, p.22.(백문임,『월하의 여곡성』, 책세상, 2008, 45쪽, 재인용.)

(2) 같은 註에서 2편 이상의 논저를 제시할 경우 : 세미콜론(;)으로 구분해 주고 그대로 이어서 쓴다.

차문섭,『조선시대 군제연구』, 서울, 단국대출판부, 1973, 48~50쪽; 이태진,『조선후기의 정치와 군제변천』, 서울, 한국연구원, 1985, 43~45쪽.

(3) 史料 引用 方式 : 서명, 권(또는 책), 연도, 간지(또는 항목) 순으로 하되, 숫자는 아라비아 숫자로 하고, 간지는 한자를 그대로 살려준다.

『仁祖實錄』卷50, 仁祖 27年 3月 乙亥;『增補文獻備考』卷14, 輿地考2 歷代田界2.

7) 참고문헌은 본문과 각주에서 언급된 문헌정보만을 밝히며, 다음과 같은 체계를 따른다.

(1) 문헌정보의 제시 순서는 원전 자료、연구서、연구 논문으로 구분하고, 각각은 한국문헌, 기타 동양문헌, 서양문헌 순으로 배치한다. 한국문헌 및 동양문헌은 가나다순으로, 서양문헌은 알파벳순으로 한다.

(2) 문헌정보의 제시 순서

① 논문 : 필자명, 논문명, 게재지명, 권호수, 출판연도, 인용 페이지

② 저서 : 저자명, 저서명, 판수, 출판지명, 출판사명, 출판연도, 인용 페이지

③ 외서 : 원문대로 적고 서구 외서일 경우 글제나 서적명은 이탤릭체로 적음

④ 번역서 : 원저자、번역자, 저서명, 판수, 출판지명, 출판사명, 출판연도, 인용 페이지

⑤ 논문 작성에 참고한 저서는 첫 페이지부터 마지막 페이지까지, 논문은 해당 논문의 첫 페이지부터 마지막 페이지까지 표기한다.

서영대, 「한국과 중국의 성황신앙 연구」, 『중국사연구』 12, 중국사학회, 2001, 173~225쪽.

서대석,『한국신화의 연구』, 서울, 집문당, 2001, 1~580쪽.

村上重良 著、최길성 譯,『일본의 종교』, 예전, 1989, 1~256쪽.

Oinas, Felix J., “Folk epic”, Folklore and Folklife, Ed. Richard M. Dorson, Chicago, The Univ. of Chicago Press, 1972, pp.75~93.

Bowra, C. M., Heroic Epic, New York, St. Martin's Press, 1966, pp.1~192.

8) 원고형식은 다음과 같다.

① 용지 종류 : A4(210 x 297mm)
② 용지 여백 : 위 20, 아래 15, 왼ㆍ오른쪽 30, 제본 0, 머리말 15, 꼬리말 15(한글 프로그램 최초 설정 상태)
③ 줄 간격 : 160
④ 글자 모양 : 장평 100, 자간 0, 크기 10(각주ㆍ인용 9), 신명조
⑤ 문단 모양 : 왼ㆍ오른쪽 0, 들여쓰기 2(각주 -3, 인용 3)

제5조(논문의 게재)

1) 논문의 게재는 편집위원회에서 선정하여 위임한 전문가의 심사를 거쳐 결정한다. 투고자는 당해연도의 회비(3만원)와 소정의 심사료(6만원)를 논문투고 시 학회은행구좌에 입금하여야 하며, 게재가 최종 결정된 투고자는 소정의 게재료 10만원(단, 교내외 연구비 수혜자는 30만원)을 입금하여야 한다.
2) 논문심사에서 '게재불가' 판정을 받은 논문일지라도, 투고자는 원고내용을 보완하고 가필 수정하여, 다음 호에 재투고할 수 있다.

제6조 (판권 및 저작권)

東아시아古代學{에 게재된 모든 논문의 판권과 저작권은 본 학회가 소유한다. 아울러 논문 투고자는 본인의 논문이 본 학회의 홈페이지에서 무상으로 제공되는 것과 판권과 저작권이 본 학회에 귀속된다는 사항에 대해 '東아시아古代學투고신청서'(별첨)와 '東아시아古代學{연구윤리 서약서'(별첨)을 작성하여 제출할 때 동의한 것으로 간주한다.

제7조 이밖에 언급되지 않은 사항에 대해서는 편집위원회의 결정에 따른다.

제8조 ① 본 투고규정은 2012년 2월 16일부로 개정 시행한다.
② 본 투고규정은 2014년 2월 20일부로 개정 시행한다.
③ 본 투고규정은 2014년 7월 5일부로 개정 시행한다.
④ 본 투고규정은 2018년 4월 21일부로 개정 시행한다.

<동아시아고대학> 제53집 논문 투고 안내

한국연구재단 등재지인 <동아시아고대학> 제53집의 논문 투고를 아래와 같이 안내합니다. 회원 여러분들의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회 발표원고는 꼭 투고해주시기 바랍니다.

< 안 내 >

① 원고 마감 : 2019년 2월 24일(일) 24시까지 홈페이지(www.dongasia.co.kr)를 통한 온라인 투고('학술지-온라인논문투고'에 따로 회원 가입해야 함)

② 발간일 : 2019년 3월 31일

③ 투고 논문 주제 : (1) 동아시아 고대 관계 논문 (2) 동아시아 전통문화 관계 논문

④ 원고 분량 : 200자 원고지 120매 이상 200매 이내, 출판편집본 25면 초과시 1면당 1만원 게재료 추가

⑤ 원고는 논문투고규정(http://www.dongasia.co.kr/html/sub3_03.html)의 원고작성방법-특히 각주, 인용, 참고문헌 등-을 준수하여 제출할 것(미비한 점이 있을 경우 1차 편집회의에서 반려할 수 있음)

⑥ 투고 시 당해 연도 회비(4만원) 및 심사비(6만원)가 납부되지 않은 논문은 심사에서 제외됨.

*** 입금계좌번호: 국민은행 8826 010409 1368 동아시아고대학회(고남식)**

그밖에 궁금한 점은 편집이사 서유석 선생님(010-8763-7189 / anywhereman@hanmail.net)께 문의해 주십시오.