제88회 정기학술대회
(2022년 가을, 국내학술대회) 발표 자료집

▌ 일시: 2022년 10월 22일(금)~23일(토)
▌ 장소: 강원대학교 및 춘천/강릉 일대
▌ 주관: 동아시아고대학회・강원대학교 강원문화연구소 중점연구소지원사업단
▌ 후원: 한국연구재단・동아시아고대학회・강원문화연구소・대순사상학술원
▌ 기획주제: 동아시아의 화해와 상생: 동아시아와 지역원형

東아시아古代學會

이 논문 또는 저서는 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을
받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A5B8103665)

동아시아고대학회(88회) · 강원대학교 강원문화연구소 중점연구소지원사업단

공동학술대회 **"동아시아의 화해와 상생: 동아시아와 지역원형"**

■ 일시 : 2022년 10월 22(토) - 23(일) / 1일차: 강원대 학술대회. 2일차: 강릉지역 학술답사

■ 장소 : 강원대학교 사범대학 교육4호관 101호

■ 주관 : 동아시아고대학회 · 강원대학교 강원문화연구소 중점연구소지원사업단

■ 후원 : 한국연구재단 · 동아시아고대학회 · 강원문화연구소 · 대순사상학술원

학술회의	〈개회식〉	사회: 이부용(강원대)
10:30~10:40	개회사 고남식 (동아시아고대학회장)	
	환영사 김풍기 (강원대학교 강원문화연구소장)	
제 1 부 기획발표Ⅰ	**<동아시아의 화해와 상생: 동아시아 지역원형의 역할과 비전>**	좌장: 홍성익(강원대)
10:40-11:10	**발표 1>** 동서교섭의 문화적 맥락과 강원도 천주교의 의미	발표: 이근세(국민대)/토론: 서광열(강원대)
11:10-11:40	**발표 2>** 정선아라리의 지역원형 연구 - 정선 지역을 중심으로	발표: 박선애(강원대)/토론: 이부용(강원대)
11:40-12:10	**발표 3>** 평창군 설화에 나타난 재난과 공동체의 대응	발표: 이광형(강원대)/토론: 최현민(한림대)
12:30-13:30	〈점심식사 및 휴식〉	
제 2 부 기획발표Ⅱ	**<동아시아의 화해와 상생: 동아시아 지역원형의 역할과 비전>**	좌장: 이동식(전 KBS)
13:30-14:00	**발표 4>** 수당 이남규의 국제질서관을 통해 본 화해와 상생	발표: 안외순(한서대)/토론: 안영훈(경희대)
14:00-14:30	**발표 5>** 메타모포시스의 차원에서 본 동아시아의 지역적 원형, 九州의 공간 및 秩序意識의 세계- 역사콘텐츠적 발상	발표:김연재(공주대)/토론:이오륜(성균관대)
14:30-15:00	**발표 6>** 제주도를 중심으로 본 동아시아의 지역 원형 - 월지족의 이동 경로와 관련하여	발표: 최원혁(대진대)/토론: 홍성화(건국대)
15:00-15:20	〈휴식〉	
제 3 부 자유발표		좌장: 홍성화(건국대)
15:20-15:50	**발표 7>** 唐太宗의 고구려 親征과 水軍	발표: 서영교(중원대)/토론: 조재우(동국대)
15:50-16:20	**발표 8>** 퇴계의 가을 詩 一首 연구	발표: 이동식(전 KBS)/토론: 고남식(대진대)
16:20-16:50	**발표 9>** 신라인의 전염병 인식과 대응-"삼국유사" '기이' 편 〈처용랑 망해사〉 기사를 중심으로	발표: 변지선(호서대)/토론: 이지영(경희대)
제 4 부 연구윤리교육		사회: 이부용(강원대)
16:50-17:20	**〈연구윤리교육〉**	권인호(연구윤리위원장)
17:20-17:30	**〈폐회사〉** 고남식(동아시아고대학회장)	

○ 10월 22일(토) 학술대회 및 강릉으로의 이동

07:10 - 10:00	강원대로 출발 (답사신청자 중 서울 출발자는 7호선 용마산역 2번출구 집합)
10:30 - 18:00	학술대회 참가
18:00 - 20:00	저녁 식사 (닭갈비집)
20:00 - 22:00	강릉 사천 체험마을 숙소로 이동 (선장집)
22:00 -	취침

○ 10월 23일(일) 학술답사(강릉 일대) 일정

06:00 - 09:00	동해 일출 조망, 조식
09:00 - 10:00	허균・허난설헌 기념공원, 동해바다 핑크뮬리 축제 관람
10:00 - 12:00	오죽헌, 강릉시립박물관, 허균생가
12:00 - 13:00	이동 및 점심식사
13:00 - 15:30	김시습기념관, 김동명 기념관, 경포대
15:30 -	귀경 (차량 5호선 강일역까지 운행예정)

※ 학술대회와 학술답사 세부일정은 학회 사정에 따라 변동될 수 있습니다.

개 회 사

존경하는 동아시아고대학회 회원 여러분, 안녕하십니까,
동아시아고대학회 회장을 맡고 있는 고남식입니다.

단풍이 무르익는 가을입니다. 파란 가을 하늘, 맑은 햇볕, 상쾌한 바람이 함께 하는 정말 좋은 계절입니다. 다행히 코로나 팬데믹 상황도 조금씩 그쳐 지난 학술대회에 이어 제88회 동아시아고대학회 추계 학술대회를 대면으로 개최하게 되어 무엇보다 기쁘게 생각합니다. 또한 이번 학술대회는 강원도 강릉지역 문화유적지를 답사하게 되어 더 의미가 깊을 것으로 여겨집니다. 귀한 시간 내셔서 참석해주신 회원 선생님 여러분께도 좋은 계절처럼 행복한 일들이 늘 가득하시기를 바랍니다.

이번 학술대회의 대주제는 '동아시아의 화해와 상생: 동아시아와 지역원형' 입니다. 최근 우크라이나 전쟁, 북한의 도발적 행위 등 갈등이 해결되지 않고 갈수록 장기화되어 국제문제로 심화되는 대립과 갈등의 상황하에서 동아시아고대학회가 지역원형을 중심으로 '동아시아의 화해와 상생' 에 대해 학술대회를 개최하는 것은 매우 시의적절한 일이라고 생각합니다. 여러분들의 적극적인 참여와 토론을 부탁드립니다.

오늘 학술대회가 열리는 이곳 강원대학교 춘천캠퍼스가 위치한 강원도 지역은 고대로부터 한국의 지역원형이 잘 보존되어 한반도를 둘러싼 동아시아 국제질서가 변화하는 시기마다 중요한 정신적 버팀목이 되어 왔습니다. 이러한 곳에서 오늘 학술대회가 개최되어 현하의 상황들에 대해 갈등을 극복하기 위한 화해(和解)와 상생(相生)의 길을 찾아보는 것은 의미있는 일이라고 생각됩니다. 이러한 주제와 관련하여 특히 학술대회를 공동개최 해 주신 강원문화연구소는 오랜 연구 성과를 공유해 주셔서 좋은 발표를 해 주실 것으로 기대됩니다.

오늘 학술대회는 두 세션에 걸친 기획발표를 포함해서 9개의 주제로 진행됩니다. 오늘 발표주제들은 다양한 면에서 동아시아의 화해와 상생을 위한 동아시아와 지역원형 발견에 열쇠를 줄 수 있는 내용이 될 것이라고 확신합니다. 무엇보다 이번 학술대회를 지원해 주신 강원대학교 강원문화연구소 김풍기 소장님께 심심한 감사의 말씀을 올립니다. 아울러 학술대회를 위해 소중한 옥고를 준비해 주신 열 분 발표자 선생님들과 토론을 맡아주신 선생님들 그리고 이곳 춘천까지 찾아주신 회원 선생님들께도 다시 한번 고마움의 말씀을 올립니다.

2022년 10월 22일
동아시아고대학회 회장 고 남식 拜上

환 영 사

맑은 가을 하늘이 연일 이어지는 춘천입니다. 코로나로 여전히 고통 받고 있지만, 마스크를 끼고 활동해야 하는 일이 많기는 하지만, 어려움 속에서도 학문적 토론의 장을 만들기 위해 강원대학교를 찾아주신 동아시아고대학회 여러 선생님들을 진심으로 환영합니다. 우리 강원문화연구소 역시 무려 3년 만에 대면으로 전국학술대회를 치르는 터라, 여러 모로 마음이 설레면서도 조심스럽기 그지없습니다.

우리 연구소는 그동안 동아시아고대학회와 여러 차례 전국학술대회를 성공적으로 치른 바 있고, 그 과정에서 좋은 학문적 경험을 했습니다. 이번에 열리는 제88회 정기 추계 학술대회는 '동아시아의 화해와 상생 : 동아시아와 지역원형'이라는 주제로 토론의 장을 마련했습니다. 강원도 춘천은 분단의 상흔이 여전히 남아있는, 대한민국 도청소재지 중에서 최북단에 위치한 도시입니다. 38선이 춘천의 북쪽을 지나고 있기 때문에 6.25 전쟁 시기에 많은 피해를 입기도 했습니다. 전쟁 이후에는 오랫동안 미군이 도시의 넓은 공간을 차지하고 있었으며, 지금도 여전히 2군단 사령부를 비롯하여 주요 전력이 배치되어 있는 곳이기도 합니다.

이 같은 환경 때문에 강원대학교는 오랫동안 평화, 통일, 남북문제 등과 관련된 다양한 연구와 정책을 수행하고 있으며, 강원문화연구소 역시 이러한 맥락을 놓치지 않으려고 노력하는 중입니다. 특히 강원도 지역의 지역원형을 여러 해 동안 연구하면서 강원도가 가지는 문화적 지층을 깊이 탐사하는 작업을 해 왔습니다. 이번 학술대회의 큰 주제인 '화해와 상생'은 강원문화연구소의 연구 가치와도 상당 부분 일치하는 것이어서 저희로서는 뜻깊은 대회가 되리라 기대하고 있습니다.

동아시아고대학회 학술대회를 개최하기 위해 애써주신 고남식 회장님, 그리고 이부용 교수님과 학회 임원진 선생님들께 진심으로 감사를 드립니다. 또한 오늘 발표와 토론을 위해 강원대학교를 찾아주신 선생님들, 그리고 학술의 장을 풍성하게 하기 위해 참여해 주신 학회의 모든 선생님들께도, 우리 강원대학교 강원문화연구소 연구원들과 함께 머리 숙여 감사의 말씀을 올립니다. 모쪼록 좋은 이야기가 오가는 학술의 장이 되기를 빕니다. 아울러 오늘 참여해 주신 모든 선생님들께서 건강하고 즐겁게 일정이 마무리될 수 있기를 빕니다.

감사합니다.

강원대학교 강원문화연구소장 김풍기 배상

목 차

제 1 부 기획발표Ⅰ <동아시아의 화해와 상생: 동아시아 지역원형의 역할과 비전>

<발표 1> 동서교섭의 문화적 맥락과 강원도 천주교의 의미 ····· 이근세 / 11
► 토론문 ····· 서광열 / 22
<발표 2> 정선아라리의 지역원형 연구 - 정선 지역을 중심으로 - ····· 박선애 / 25
► 토론문 ····· 이부용 / 37
<발표 3> 평창군 설화에 나타난 재난과 공동체의 대응 ····· 이광형 / 39
► 토론문 ····· 최현민 / 56

제 2 부 기획발표Ⅱ

<발표 4> 수당 이남규의 국제질서관을 통해 본 화해와 상생 ····· 안외순 / 61
► 토론문 ····· 안영훈 / 77
<발표 5> 메타모포시스의 차원에서 본 동아시아의 지역적 원형, 九州의 공간 및 질서의식의 세계- 역사콘텐츠적 발상 ····· 김연재 / 79
► 토론문 ····· 이오륜 / 94
<발표 6> 제주도를 중심으로 본 동아시아의 지역 원형 - 월지족의 이동 경로와 관련하여 ····· 최원혁 / 97
► 토론문 ····· 홍성화 / 113

제 3 부 자유발표

<발표7> 唐太宗의 고구려 親征과 水軍 ····· 서영교 / 117
► 토론문 ····· 조재우 / 135
<발표8> 퇴계의 가을 詩 一首 연구 ····· 이동식 / 137
► 토론문 ····· 고남식 / 148
<발표9> 신라인의 전염병 인식과 대응-“삼국유사” ‘기이’편 <처용랑 망해사> 기사를 중심으로 ····· 변지선 / 149
► 토론문 ····· 이지영 / 159

【東아시아古代學會 硏究倫理 規定】 · · · · · · · · · · · · · · · · · 연구윤리위원장/ 161

제1부 <동아시아의 화해와 상생: 동아시아 지역원형의 역할과 비전>

기획발표 Ⅰ

사회 : 홍성익

〈기획발표 1〉
동서교섭의 문화적 맥락과 강원도 천주교의 의미

발표: 이근세
토론: 서광열

〈기획발표 2〉
정선아라리의 지역원형 연구 - 정선 지역을 중심으로 -

발표: 박선애
토론: 이부용

〈기획발표 3〉
평창군 설화에 나타난 재난과 공동체의 대응

발표: 이광형
토론: 최현민

동서교섭의 문화적 맥락과 강원도 천주교의 의미

이근세
(국민대)

目 次

1. 들어가는 말
2. 동서교섭과 조선천주교
3. 강원도 천주교의 정착과정
4. 강원도 천주교와 문화 공동체
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

문화는 특정 상황과 특정 환경에서 생겨나고 발전한다. 문화는 특정 언어와 특정 분위기 안에서 출현하는 것이다. 또는 문화는 **초점적으로** 즉, 특정한 '초점'처럼 전개된다. 문화의 개별성은 역사의 맥락을 내포하며, 동아시아 문화의 경우 동서교섭의 역사문화 맥락을 피할 수 없다. 강원도 천주교 역시 동서교섭사라는 세계사적 구조와 지역의 개별성이 얽히고설킨 중층 규정성에 열려 있다.

예수회의 동방전교를 통해 본격화된 동서교섭은 중국, 일본을 거쳐 조선에서도 진행되었다. 조선후기에 서학(西學)의 이름으로 등장한 천주교의 수용과정은 오늘날 우리 사회 다원성의 기원을 이루는 과정이다. 조선후기 천주교는 학문으로서의 연구, 종교로서의 수용, 교난, 그리고 개항에 의해 제도 차원에서 묵인되는 과정을 거치면서 우리 사회의 근대성과 깊은 관련을 맺었다. 그러나 천주교 수용과정은 이질성 있는 문화들 간의 충돌뿐 아니라 사상, 이념, 종교, 정치, 사회운동 등의 중층 규정을 동반하기 때문에 여러 국면에서 갈등과 비극을 낳았다. 강원도 천주교 문화는 조선후기 천주교 수용과정의 역사성과 분리불가능하며 강원도 천주교의 동서교섭 맥락은 지역문화 연구 및 활성화 방안과 관련하여 중요한 과제를 부과한다. 본 연구는 강원도 지역문화의 주요 부분을 이루는 강원도 천주교에 담긴 동서교섭사 맥락, 현재의 혼종성, 미래 과제를 다룬다.

2. 동서교섭과 조선천주교

동아시아의 문화는 150여 년 전과 달리 다원성의 모습을 띄게 되었다. 동서교섭이 본격화되고 전례논쟁, 종교 갈등 등의 복잡한 과정을 거쳐 결국 대부분의 영역에서 서구 근대성을

수용하면서 동아시아의 문화는 서구 색채를 강하게 나타내게 되었다. 더 정확히는 서구 수용 이전의 문화와 서구 문화가 착종된 다원성의 형태가 오늘날 동아시아 사회를 특징짓는다고 하겠다. 한국의 경우 문화 다원성의 본격 도래를 예고하는 사건은 조선후기의 천주교 수용과정이다. 물론 '근대성'과 서구화를 동일시할 수 있는지에 대해서 논란의 여지가 있지만 조선후기 유교체제에 기반을 둔 문화 동질성이 서학을 맞이하면서 자의든 타의든 간에 중요한 변동을 겪게 된 것은 분명하다. 조선후기 사회는 17세기 초부터 중국을 통해 전래된 한역서학서(漢譯西學書)를 통해 서학과 학문 차원에서 접촉한 이래로 대량 살상과 더불어 혹독한 문화 갈등을 겪었고 타문화 수용의 축적을 균형 있게 이루지 못함으로써 문화변동을 주도하는 주체로서가 아니라 개항에 떠밀려 사상의 자유를 묵인할 수밖에 없었다.[1)]

동서교섭이 세계사의 맥락에 기입된다는 점은 논란의 여지가 없다. 반(反)종교개혁 운동의 일환으로 설립된 예수회가 때마침 도래한 대항해 시기를 활용하여 16세기 후반 동아시아에 도착하고 선교활동을 시작하면서 동서교섭은 본격화되었다. 예수회는 중국에서 마테오 리치가 이루어놓은 발판으로 소속 회원들이 막대한 편찬사업과 함께 황실 천문대인 흠천감(欽天監)을 통솔했다. 그들은 'Deus'의 번역 및 조상제사 등과 관련한 전례논쟁이 정치 쟁점화하면서 북경 예수회가 1773년 해체되기까지 다양한 분야에서 성공의 결실을 거두었다. 조선에서는 17세기 초부터 부경사대사행원(赴京事大使行員)을 통해 입수된 한역서학서(漢譯西學書)를 매개로 천주교가 100여 년간 일단의 유학자들에게 소개 또는 연구되었고 18세기 후반 결국 조선 천주교회가 자생으로 설립되었다.[2)]

조선 천주교는 유교와 천주교의 만남 또는 대립이라는 사상·종교의 차원과 함께 정쟁, 교난, 제도화라는 정치의 차원과 밀접히 연결되어 있다. 당시 조선은 일종의 정교일치(Caesaro-papism) 체제, 즉 "국왕을 정점으로 하는 왕조국가임과 동시에 성리학적 사족(士族)연합 국가"[3)]로서 왕실과 관료로 구성된 정부에게 유교 가치관의 보존은 정치·종교 차원의 사명이었다. 따라서 신분제 같은 차별규정은 통치 질서의 기본이었고 이에 대한 위배는 윤리 위반인 동시에 국가를 위협하는 범죄로 취급되었다.[4)] 이런 상황에서 천주교는 유교 문화에게 이질성 강한 문화로 다가왔기 때문에 "정부 당국에서는 사상적으로는 성리학의 척사위정적 학문전통에 입각하여 천주교를 '사학'으로 규정해서 배격"했고 "정치 사회적으로는 천주교도들을 조선왕조를 지탱해주는 신분제적 질서를 무너뜨리는 집단으로 규정하고 이에 대한 탄압을 가중시켜 갔다."[5)] 이와 같은 갈등은 19세기 후반에 이르기까지 지속되었고 열강에 의한 개항과 함께 완화되어 갔으며, 주지하다시피 이 시기는 조선 왕조의 붕괴, 일제강점기, 서구 문화의 수용 시기와 맞물려 있다.[6)]

---

1) 조선후기 천주교사와 관련해서 다음의 연구들을 주로 활용했다. Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, t.1-2, Librairie Victor Palmé, 1874, 이원순, 『조선서학사연구』, 일지사, 1986. 조광, 『조선후기 사회와 천주교』, 경인문화사, 2010, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 경인문화사, 2010. 강재언, 『조선의 서학사』, 민음사, 1995, 『서양과 조선』, 이규수 역, 학고재, 1998. 조선후기 천주교회를 관장했던 파리외방전교회에서 내놓은 간략한 통사 『조선 천주교, 그 기원과 발전』, 김승욱 역, 살림, 2015. 동서교섭 전반에 관해서는 히라카와 스케히로, 『마테오 리치』, 동아시아, 2002, Jacques Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, Gallilard, 1991.

2) 1784년 북경에서 이승훈에게 세례를 준 그라몽 신부는 예수회 해산 후에 북경에 들어온 나사로회 소속이었다. 귀국한 이승훈이 이벽, 권일신에게 세례를 주었고 통역관 김범우의 집(명례동-지금의 명동)에서 매주 일요일 집회를 연 것이 조선천주교회의 기원이다. 1785년 집회가 적발(을사추조적발사건)되어 김범우가 단양으로 유배되고 그곳에서 사망했다. 김범우가 조선 최초의 순교자로 간주된다.

3) 조광, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 23쪽.

4) 같은 책, 31쪽.

5) 같은 책, 22-23쪽.

본 논문에서 특히 주목하는 것은 역사 연속성의 관점에서 볼 때 조선 천주교가 오늘날의 우리의 문화와 분리될 수 없는 계기라는 점이다.[7] 서학의 수용, 천주교 박해, 개항과 사상/신앙의 자유, 이념들의 분화 과정 등은 오늘날 우리의 근대성이 겪고 있는 문화 변동 및 혼재성의 기원을 이루는 사태라고 할 수 있다. 비록 오늘날과 서학 수용 과정 당시의 상황은 현저히 다르지만, 세계화라는 주류 자본주의의 거시 이념을 중심으로 동서양의 여러 이념들이 충돌하는 형국은 여전하다. 다양한 외래 이념들이 수용되면서 문화 갈등의 문제는 여러 방식으로 상존한다. 동아시아 역사의 연속성과 우리를 둘러싸고 있는 문화 환경의 심층을 부정하지 않을 것이라면 우리의 역사에서 다양한 이념들이 충돌했던 과정부터 오늘에 이르기까지의 문화 다양성을 논제로 삼을 의무가 있다.

인간이 시간과 역사를 벗어날 수 없는 존재라는 상식은 이중의 과제를 부과한다. 한편으로 역사성은 인간 실존의 조건이지만, 다른 한편으로 역사가 실존을 완전히 흡수할 수도 없다.

우선 현상학에서 강조하듯이, 역사성이 인간을 관통한다는 점은 실존의 조건이다. 각자의 삶에는 자신의 과거뿐 아니라 세계와 타자들의 현전이 투입되어 있다. “나의 삶에는 세계의 삶과 타인들의 삶, 따라서 역사가 살고 있다. 내 고유의 운명을 짓누르는 이 타자들은 단지 내가 알고 만났고 말하며 실존을 공유하는 개인들이 아니다. 그들은 타자 일반, 역사의 주체에 다름 아닌 익명의 일반화된 타자이다.”[8] 역사는 내가 채택하거나 버릴 수 있는 외부 사물이나 일련의 명제가 아니다. 역사는 그것에 대해 내 입장을 단순하게 정할 수 있는 분리된 객체가 아니다. 역사는 우리가 원하지 않아도 우리 안에 스며들고 미처 자각하지도 못한 채 우리의 삶에 섞인다.

그러나 인간이 본질상 역사 속에 있는 존재라는 사실이 단지 우리가 역사에 함몰되어 실존의 목적을 상실한다는 것을 의미하지는 않는다. 역사를 앞에 두고 실존 과제를 확보하기 위해서는 몇몇 관점을 경계할 필요가 있다. 먼저 구조주의의 관점은 개인의 역사에의 함몰을 넘어서 인간의 역사성 자체를 부정하는 비(非)-역사주의이다. 예를 들어 레비 스트로스의 구조주의에 따르면, 역사는 미리 주어진 일정량의 요소들 간에 이루어지는 일련의 다양한 조합에 불과

---

6) 신앙의 자유가 공식적으로 문서화된 것은 근대국가 확립을 추구하며 1919년 4월11일 제정된 상해 대한민국임시정부의 「임시헌장」 제4조라고 하겠다. 제4조는 “신교(信敎)의 자유”를 첫 번째 항목으로 명시해놓고 있다. “제4조. 대한민국 인민은 신교 . 언론.저작.출판.결사.집회.신서.주소.이전.신체 및 소유의 자유를 향유함.” 서희경, 「대한민국 건국헌법의 역사적 기원(1898-1919) : 만민공동회、3.1운동、대한민국임시정부헌법의 '민주공화' 정체 인식을 중심으로」, 『한국정치학회보』, 제40집 제5호, 2006, 139-163쪽, 154-155쪽 참조.

7) 유교전통과 현대 한국사회의 연속성을 확보하려는 연구로는 나종석, 「전통과 근대 - 한국의 유교적 근대성 논의를 중심으로 -」, 『사회와 철학』, 제30집, 2015, 313-348쪽. 저자는 유교적 근대성이 한국적 근대성에 부정적 역할을 했다는 특정 저작을 비판하는 데 집중하고, 유교전통과 한국 근대사회 간의 긍정적 접촉의 의미를 풀어낸다. 저자는 또한 인용된 서희경의 연구를 검토하면서, 그가 헌법과 유교의 상관성을 강조하면서도 유교전통과 민주공화제의 적극적인 연결 시도에는 회의적이라는 점을 지적한다. 그러나 신교의 자유 개념은 어느 전통에 설정해야 하는가? 피터 버거의 종교사회학적 세속화 이론을 통해 서구에서는 17세기 정교분리로부터 신교의 자유 및 다원주의가 확보되었다는 점은 잘 알려져 있다. P. L. Berger, Thomas Luckmann, “Aspects sociologiques du pluralisme”, in *Archives de sociologie des religions,* N. 23, 1967. pp.117~127. 버거의 관점을 활용하여 한국에서 종교의 정치적 위상을 논의한 유용한 연구로는 강인철, 「한국사회와 종교권력 - 비교역사적 접근」, 『역사비평』, 2006, 118-149쪽 참조. 필자가 보기에 유교 체제에서 사상의 자유와 관련된 논의는 여전히 중요한 문제로 남는다고 판단된다.

8) 역사철학 관련 논의를 위해서는 장 라드리에르의 연구에 의거한다. Jean Ladrière, “Histoire et Destinée”, in *Vie Sociale et destinée*, Duculot, 1973, pp.38-65. 여기서 저자는 현대 역사철학의 상황, 주요 이론들(헤겔, 마르크스, 후설, 하이데거, 레비 스트로스 등)을 정리하고 역사와 실존의 관계를 논구한다. p.50.

하다. 즉 역사는 실제로는 새로운 그 무엇도 나타내지 않는다. 조합 요소들에 대한 완전한 인식이 가능하다면, 수학 차원의 분석을 통해 모든 조합의 가능성을 결정할 수 있을 것이고, 어떤 조합이 언제 이루어지는지 여부는 전혀 우연한 사건에 불과하다. 이런 관점에서 개인 역사나 집단 역사나 모두 익명의 수학 조합 제조자의 활동을 위한 명분에 불과하게 된다.

이와 반대로 역사의 전체성을 강조하는 헤겔이나 마르크스의 관점에 따르면, 역사는 절대가 도래하는 장소이며 어느 순간 드러난 전체의 의미의 계기가 된다. 이 경우 개인은 자신의 진정한 운명을 갖지만 이 운명은 오직 전체 역사성이 드러낸 의미에 기입될 뿐이다. 즉 각자의 삶의 의미는 집단의 삶의 의미와 동일시된다. 헤겔의 경우 "각각의 인간 속에서 말하고 그 말 속에서 자기 자신에게 도래하는 것은 정신이며", 마르크스의 경우, "각각의 인간 속에서 행동하고, 그 행동 속에서 자기 고유의 영광에 이르는 것은 인류이다."[9]

이처럼 역사 과정을 압도하는 절대 법칙을 인정할 경우 엄밀한 의미에서 개인 차원의 실존의 의미 또는 윤리는 무의미해질 것이다.

"고유의 운명을 가진 개인 존재로서 나는 역사와, 즉 온전히 타인들의 삶과, 단지 가까이에서 나를 둘러싼 타인들이 아닌 모든 타인들에 의해 만들어지고 경험된 모습 그대로의 인류의 운명과 접촉한다. 그러나 동시에 나는 나의 것이자 역사 공간 밖에 있는 영역을 갖는다. 나의 것에 속하는 공간과 역사의 공간 사이의 접촉을 통해서 또 그 접촉 속에서 타인들의 과거는 나의 것이 되고 나는 내 미래를 만듦으로써 타인들의 미래를 만드는 데 기여한다. 역사를 실현하면서 나는 나를 실현하며, 나를 실현하면서 역사가 실현된다."[10]

우리의 삶이 역사에 뿌리를 두고 있고 무수한 다른 삶들로부터 부여받은 역사를 통해 전개된다는 점을 기꺼이 인정하면서도 역사로부터 "탈착"할 때 우리는 실존의 공간과 윤리의 조건을 확보할 수 있다.[11] 달리 말하면 역사에서 의미를 찾는다는 것은 우리가 겪은 역사를 바탕으로 현재와 미래에 대해 우리의 윤리 과제를 규정하는 것이다. 역사철학의 문제의식에서 볼 때 조선후기의 천주교 수용과정이 부과하는 윤리 과제는 문화들 간의 갈등과 관련된다. 그러나 문화 간 대화의 윤리가 갈등을 없애려는 시도라고 생각해서는 안 된다. 한 개인이 타자를 자기화하는 것이 무모하고 폭력성을 내포하듯이 한 이념이 다른 이념을 온전히 통합하여 자기화하는 것은 불가능한 일이다. 문화 갈등은 문화에 내재하는 속성이기 때문에 갈등 자체를 없애려는 시도는 불가능하다. 이런 관점에서 프랑수아 줄리앙은 문화가 서로 모순되는 이중 운동에 의해 작동한다는 점을 적절히 강조한다.

---

9) 같은 책, p.57.

10) 같은 책, pp.62-63.

11) "탈착"은 현대 동서비교철학자 프랑수아 줄리앙(François Jullien)의 최근 저작에서 차용한 개념이다. 그는 주어진 삶의 조건에 거리를 둠으로써 의식을 발전시키는 실존적 차원을 "탈착"(désadhérence)으로 개념화한다. *Vivre en existant: Une nouvelle Éthique,* Gallimard, 2016, p.27. 탈착은 "바깥에 서기"(ex-sister)라는 어원의 실존(existence) 개념의 기초로서 세계 내에 흡착(adhérence)된 상태에서 벗어남을 뜻한다. 의식은 생명 유지에 필요한 차원에 흡착된 조건에 맞서는 힘이고 이로부터 자유가 도출된다. 탈착을 통해 실존은 삶의 새로운 가능성들로 진입하고 실존은 세계에 속하면서도 끊임없이 세계 바깥으로 나아가려는 운동이라고 할 때, 탈착은 역사에 속하면서도 역사 밖으로 나아가려는 실존 차원에 적용될 수 있을 것이다. 라드리에르는 실존 운동을 종교 차원에까지 이끌어가는 반면, 줄리앙은 기성종교의 신앙 영역에 진입하지 않고 실존 개념을 활용한다는 점에서 양자의 차이가 분명하다. 2018년 요한복음을 해석한 단행본『기독교의 자원』(*Ressouces du Christianisme*, L'Herne)을 출간했는데, "그러나 신앙을 통해 기독교에 들어가지는 않고서"라는 부제는 상징적이라 하겠다. 줄리앙의 기독교에 관한 논의는 별도의 연구주제로서 가치가 있다고 판단된다.

“항상 문화는 동질화 되는 동시에 이질화 된다. 항상 문화는 융합과 분리, 탈동일화와 재동일화, 순응과 저항, 부과(지배)와 불화로의 진입을 겪는 중에 있는 것이다. (.....) 따라서 문화들의 복수성은 세계의 문화들을 단일한 현상에 대한 그만큼의 변조들 또는 심지어 견본들로 만드는 것처럼 보조의 양상으로 이해되어서는 안 된다. 한 국가의 경우든 또는 세계 전체의 경우든지 간에 어떤 문화가 단수의 형태로 문화 자체가 된다면, 그 문화는 이미 죽은 문화이다.”[12)]

문화는 본질상 복수성을 내재하고 있고, 인류가 유일무이의 문화를 향해 가는 일은 불가능할뿐더러, 설령 가능하다고 해도 그것은 우리의 의식을 소멸시킬 뿐이라고 할 때, 문화 간 갈등을 관리하는 것은 우리의 삶, 학문 및 사회 운영에서 중요한 과제이다.[13)] 그러나 조선후기 천주교 수용과정은 조선 정부와 천주교 측 모두의 미숙한 문화 갈등 관리 양상을 보여준다. 주지하다시피 조선 정부를 지배하던 유교체제와 서학의 충돌은 대규모 살상을 동반한 비극 사태를 가져왔고 결국 조선의 강제 개항과 망국의 결과를 불러왔다.[14)] 서학에 대한 17세기의 학문 차원의 검토기 후에 1784년 조선천주교회의 성립, 1785년의 을사추조적발사건 및 최초의 박해, 1791년의 진산사건, 1801년의 신유박해, 1839년의 기해박해, 1846년의 병오박해, 1866년의 병인박해, 교우촌 생활 등을 통한 지방에서의 복원기, 그리고 강제 개항을 통한 선교 허가 및 교회의 제도화 과정은 오늘날의 우리에게 많은 것을 시사해준다. 여기서 우리가 얻어야 할 문제의식과 그 해법은 무엇인가?

3. 강원도 천주교의 정착 과정

지역의 역사성을 간과할 수도 없고 동시에 역사성에 지역민의 삶이 매몰될 수도 없다는 것은 강원도 천주교에도 적용된다. 우선 강원도 천주교는 동서교섭사 및 조선 천주교의 역사성 전체와 연결된다. 조선 천주교는 18세기 후반의 수용부터 19세기 후반까지 100여년간의 긴 굴곡(박해기, 지방 교우촌의 잠복기, 본당의 제도화)을 거쳐 정착되었다.

16세기 후반 예수회 선교사들이 일본에 도착하고 이후 중국에서 18세기 후반까지 중국 명청 왕조에 걸쳐 활동하는 동안 조선에서는 천주교가 서학(西學)의 이름으로 들어오기 시작했다. 서학은 그 수용 초기에는 순수한 학문 대상으로 여겨졌으나 점차 종교의 의미로 다가왔으며 18세기 중후반에 결국 전통문화와 충돌을 겪는다. 긴 문화전통을 가진 동방에 이질 문화인 천주교가 전래되면서 갈등을 겪은 것은 당연한 일이다.

조선 후기의 천주교 박해 과정에서 많은 신도들은 전국 각지로 도피했고, 강원도의 험준한 지역 특성은 최초의 교우촌이 형성된 계기가 되었다.

---

12) François Jullien, “Diversité culturelle et《dialogue des cultures》”, in *L'archipel des idées de François Jullien*, Editions de la Maison des sciences de l'homme, 2014, pp.63-69, pp.63-64.

13) François Jullien, *De l'universel, de l'uniforme, du commun et du dialogue entre les cultures*, Fayard, 2008, p.243. “복수성은 문화들과 불가분의 관계를 이루고 따라서 유일한 문화를 향하고 있는 인류를 꿈꾸어서는 안 된다면(이 경우 그 유일한 문화에서는 의식이 소멸될 것이다), 문화들의 간극을 관리하기 위하여 이들 간에 어떤 관계를 추진해야 할 것인가?”

14) 강재언 교수는 특히 신유박해(1801)가 결정적인 전환점이 되었다고 지적한다. “조선의 자주적 근대화의 좌절, 그로 인한 식민지화의 원인이 1801년의 신유교난에서 시작된다고 나는 보고 있다.”『서양과 조선, 그 이문화 격투의 역사』, 194쪽.

“강원도는 박해를 피해 이주하는 이들이 많이 찾는 곳이었다. 이는 강원도의 지형이 숨어살기에 좋은 산속이 많고 또 이들이 숨어살면서도 생계를 유지할 수 있는 화전을 일구기에 적합한 곳이었기 때문이었다. 또한 이들이 생계를 유지할 수 있는 또 하나의 생활수단인 옹기를 구울 수 있는 흙과 나무, 그리고 물이 많은 곳이었다.”[15]

황사영 백서(帛書)에서도 “경상·강원 2도에는 최근 몇 년 피난처를 찾아 머물고 있는 교우들이 있다”고 언급한다.[16] 황사영이 신유박해 때 처형되었으니 그 전에 강원도로 피신한 신도들이 있었음이 드러난다. 강원도 천주교 문화는 신도들이 중심부의 박해를 피하여 강원도 산간에 숨어들어 화전이나 옹기촌을 통해 생계를 유지하며 교우촌을 형성하고 구한말의 국내외 정세 변화에 따른 교회의 제도화를 통하여 자리를 잡은 것이다.

일견 강원도 천주교는 주변 문화로 여겨질 수 있으나, 조선 천주교사의 큰 흐름을 보면 지역 천주교는 지방 곳곳의 교우촌을 통해 중심부의 제도를 촉발한바, 오히려 주변성은 천주교 재건을 위한 중심 역할을 수행했다. 실제로 조선 천주교의 기반을 닦은 파리외방전교회는 지역을 선교의 거점으로 형성해가는 지방 공동체 중심 정책을 취했다.[17] 여기서 선교의 거점은 본당보다 작은 신앙공동체 단위인 공소(公所)를 말한다. 천주교 부흥 운동은 지방의 여러 교우촌에서 성장한 공소들을 재건하면서 이루어졌다.[18] 강원도 천주교는 강원도 횡성, 원주 등의 산간으로 피신한 신자들이 한국 최초의 신앙촌을 형성한 데서 출발하여 그 중 규모가 큰 것이 공소로 발전하여 풍수원과 같은 제도화된 교회로 정착된 것이다. 이런 역사성을 고찰할 때 지역은 섣불리 중심이나 주변으로 규정할 수 있는 것이 아니다. 나아가 천주교는 동서교섭의 매개 역할을 한 세계사 차원의 의미를 내포하므로 강원도 지역 천주교는 전체 속의 단순한 부분이 아니라 보편 역사가 그 안에서 현시되는 전체성의 개체이다.

강원도 천주교의 역사는 파리외방전교회의 샤를르 달레 신부가 출간한 저작『한국천주교회사』에 의해 더 구체화된다. 신유박해 이후 40여명의 신자가 강원도로 피신한 기록이 등장한다. 양반 출신의 천주교 신자인 신태보가 용인에서 출발하여 여러 신자 가족과 강원도 산중으로 이주해 교우촌을 만든 과정이 실려 있다.[19] 이들이 도착한 곳이 어딘지 정확히 알 수 없지만 횡성의 풍수원 자리일 가능성이 높다고 추정된다.[20] 용인에서 강원도에 오려면 이천과 여주를 거쳐 원주로 오거나 광주와 양평(당시의 양근)을 통하여 횡성으로 와야 했을 것이다. 천주교 박해기 이후 원주의 용소막 본당이 풍수원 본당에서 분할되었으므로 신태보 일행이 교우촌을 형성한 곳은 풍수원일 가능성이 높다.[21]

중심부의 박해를 피해 신앙촌을 형성하고 민중의 삶을 토대로 풍수원이 본당으로 제도화된 과정은 강원도 천주교의 이해를 위해 매우 중요하다. 풍수원은 민중의 삶과 분리된 공간이 아니다. 즉 교구의 결정에 따라 종교 활동을 위한 부지를 지정하여 설립된 곳이 아니라

---

15)『강원도사』, 7권, 65쪽.
16) 여진천,『黃嗣永 帛書와 異本』, 국학자료원, 2003, 94행, 백서 원문 63쪽.
17) 장동하,『한국 근대사와 천주교회』, 가톨릭 출판사, 2006, 205쪽.
18) 조광,「박해시대 공소의 탄생」,『경향잡지』, 2009, 6월호, 58-61쪽, “박해 아래에서도 공소의 규모는 점차 커졌고, 조선의 신앙 공동체는 공소를 거점으로 하여 성장해 갔다.” 60쪽.
19) Ch. Dallet, *Histoire de l'Eglise de Corée*, t.1, Paris, Librairie Victor Palmé, 1874, p.245.
20) “횡성 풍수원일 가능성이 높다고 생각되는데 이는 풍수원이 1888년 본당이 설립될 만큼 일찍 교인촌이 형성되었고, 양근을 미롯하여 경기도와 인접성이 좋기 때문이다.” 이원희,『강원지역 천주교사 연구』, 9쪽.
21) “신태보 베드로가 형성한 부락은 기록상에 나타난 최초의 한국교우촌으로 보여진다.” 김옥희,「한국 천주교 박해시대 교우촌 형성에 관한 사적 고찰1」,『신학전망』54, 1981, 80-91쪽, 90-91쪽.

중심부의 박해를 피해 수십 명의 신자들이 산간벽지를 찾아 삶의 터전으로서의 공동체를 자생적으로 만들어간 공간이다.

교우촌을 기반으로 형성된 강원도 천주교의 성격은 중심부와 차별화된 특성이 있다. 한국 천주교의 중심인 명동성당의 역사성은 잘 알려져 있다. 1784년에 역관 김범우의 집이 자리한 명례방(현재의 명동성당)에서 몇몇 사대부 학자들이 성직자의 지도 없이 천주교 집회를 열고 미사를 진행한 것이 한국 교회의 기원이다. 이 집회는 곧바로 적발되어 김범우가 단양으로 귀향을 가고 천주교는 점차 금압 대상이 되어간다. 유학자 권상연, 윤지충이 제사를 폐하고 신주를 불태운 죄로 처형당한 진산사건, 정조의 승하 직후 대규모 살상을 동반한 신유박해, 천주교 탄압의 정점에 이른 병인박해가 이어졌고 결국 조불수호통상 조약(1886)과 함께 신앙의 자유가 허용되기 시작하면서 파리외방전교회의 주도로 명동대성당이 건립되었다. 이와 같은 역사를 지닌 중심부 성당은 원시 기독교의 무정부성을 상기시킬 뿐 아니라 삶과 종교공간이 분리되지 않았던 풍수원과 차별화된다. 한국 천주교사에서 풍수원 성당은 최초의 신앙촌으로 여겨지는 교우촌에서 성장한 주요 성당으로서 강원도 지정문화재 제69호로 지정되었다.

강원도 천주교의 역사성을 고려할 때, 기존 지역문화 연구에서 당연한 것처럼 받아들여졌던 중심과 주변의 이원성은 문제를 내포하는 개념이라는 점은 위에서 언급했다. 이제 이 문제를 더 깊이 있게 다루고 대안을 제시할 필요가 있다.

4. 강원도 천주교와 문화 공동체

지역은 고정된 구획성을 갖는 물리적 장소라기보다는 역사와 문화를 담고 미래를 향해 끊임없이 열리는 지평이다. 강원도 천주교의 역사를 개관하면서 우리는 행정단위 등의 구분이 강원도 천주교라는 지역문화를 온전히 포섭하지 못함을 살펴보았다. 실제로 강원도 천주교의 상징인 횡성 풍수원은 원주와 맞닿아 있고 충청북도의 제천, 경기도의 여주, 이천, 양평, 광주 등 천주교 문화권의 상황을 떠나서는 파악될 수 없다.

“사람들의 생활세계는 행정체계에 의하여 결정되거나 행정적 경계와 반드시 일치하지 않는 경우가 많으며, 사람의 생활은 오히려 다양한 영역에 걸쳐서 이루어지고 있다. 그러므로 행정단위 위주로 지방 사회의 경계를 짓는 것은 제한적인 의미에서만 타당성을 갖는다고 할 수 있다. 행정체계가 확립되기 이전의 시대를 연구하거나 행정단위를 넘어선 현실생활이 이루어지는 실질적인 세계를 구획해내기 위해서는 사회-문화적인 요소들을 추구하게 된다.”[22]

지역의 역사성 및 문화를 과소평가하고 지역문화를 규정할 경우 우리는 행정단위 같은 중심과 주변의 이분 구도에 매몰될 위험이 있다. 나아가 **지역연구**(area studies)의 기원이 비록 제국주의 시기에서 비롯된 식민주의 또는 서구를 중심에 둔 문화보편주의에 대한 비판과 성찰에 있다고 해도, 중심과 주변의 구조는 한 국가 내에도 끈덕지게 적용되면서 지역문화의 연구 및 활성화를 가로막는다.

강원도 천주교 역시 중심과 주변의 이분 구도에서 완전히 벗어나지 못한 것으로 보인다.

---

22) 김광억, 「지방연구 방법론 개발을 위한 시론」, 『지방사와 지방문화』, 제2권, 역사문화학회, 2000, 9-41쪽 10-11쪽 참조.

물론 이는 강원도 천주교뿐 아니라 여러 지역 천주교 문화가 공유하고 있는 것으로서 오랜 기간의 박해를 경험하고 자유를 획득한 천주교 측의 반작용에 과연 정합성을 갖춘 성찰이 담겨 있는지 깊은 고민이 요청된다. 예를 들어 한국 천주교사 연구에 방대한 업적을 남긴 조광 교수의 분석에 따르면, 조선 천주교회의 기원에 관해 여러 문제점을 내포한 임진왜란 기원설, 1779년 천진암 기원설 등이 제기되었는데, 근거가 희박한 임진왜란 기원설은 차치하더라도, 천진암 기원설에 대한 학문상의 문제점에도 불구하고 이 지역에서 성역화 사업이 역사 차원의 검증 없이 행해졌다.[23]

풍수원 성당의 경우 천진암 주변의 성역화 작업과는 차별화되는 역사성을 확보하고 있는 것은 사실이다. 그러나 풍수원 역시 성역화 작업이 이루어졌다. 물론 교구와 지자체가 협업하여 획득한 재정지원을 통해 풍수원 주변에 관광단지(유현문화관광단지/바이블 파크)를 조성하는 것은 주민과 관광객에게 강원도 천주교의 역사와 문화를 알리는 계기가 될 수도 있다. 그러나 민중이 자신들의 삶과 동일시하고 건설한 풍수원이 이와 같은 성역화/관광화로 인해, 풍수원과 한 몸이었던 신도들의 터전을 도외시했다면, 이는 지역민이 희망을 투영할 수 있는 지역문화의 정서적 본질을 간과한 채 중심문화를 답습하는 지방 패권주의에 머무는 것일 수 있다. 이는 중심문화에 대항하여 자본의 투입과 개발을 통한 지역문화 확장의 이름으로 지역민들 간의 내적 배타주의를 강원도 천주교 문화 안에 들여놓는 것이다. 개발을 위한 강제토지수용에 동의하지 않는 풍수원 부지 신도들의 터전을 앗아가면서, 풍수원이 민중의 애환으로 건립된 곳이라고 홍보하는 것은 지역문화의 역사에서 지성적 반성과 윤리적 태도를 도출해야 할 과제에 부합한다고 볼 수 없을 것이다. 지역민들이 이와 같은 모순된 상황을 체험했다면 강원도 천주교는 자신의 역사성을 되돌아보고 설득력 있는 정합성을 갖춘 태도를 찾아야 할 것이다.

지역문화 종사자들은 문화가 항상 변화하는 것이라는 점을 간과해서는 안 된다. 나아가 특정 상황은 항상 반대의 상황으로 어느새 전도된다. 강원도 천주교가 겪은 교우촌의 상황은 민중의 피땀이 배인 역사이므로 강원도 천주교의 중요한 장점으로 간주되지만, 박해시기를 지나서 교우촌에서의 무정부 상황이 배인 의식은 강원도 천주교가 향촌사회에 보인 문제점으로 전환되기도 한다. 법과 제도의 보호 없이 생겨난 신앙공동체인 교우촌은 신학 차원의 의미를 갖는다. 박해를 피하여 국가의 제도를 벗어난 신앙공동체는 예수와 그 제자들의 활동, 즉 무정부 또는 반(反)정부의 기원을 갖는 원시 기독교의 특성과 맞물려 있다. 분명 극심한 박해를 피해 제도권 밖에서 신앙공동체를 형성한 시기는 신앙의 시련기이자 잠재력 강화의 계기이다. 그러나 교우촌은 공소를 거쳐 성당으로 제도화된 과정 속에서 비로소 온전한 의미를 확보한다. 즉 강원도 천주교가 결국 추구했던 것이 교회의 제도화라면 동시에 교회의 제도화를 승인한 정부의 규범도 따라야 한다. 그러나 강원도 천주교는 제도권 외부에서 가졌던 위상을 제도권 하에서도 유지하려는 시도로 기존 체제하의 향촌사회와 갈등을 겪었다. 조불수호통상조약 이후 천주교 신자들은 향촌사회에서 서양 선교사에 의지하여 지방관의 사법권을 거부하는 등 다양한 특권을 행사했다.[24]

---

23) 조광, 『조선후기 천주교사 연구의 기초』, 경인문화사, 2010, 55-118쪽 참조.

24) 이원희, 「原州·橫城 지역의 천주교 전래와 정착 연구」, 183쪽. 지면 관계상 종교와 정치 체제의 관계를 상술하지는 않았지만, 구약성서에 기록된 유대왕국의 역사에 따르면 종교가 국가의 범위를 넘어서려고 할 때 유대왕국은 심각한 부침을 겪었고 종교와 정치의 갈등은 결국 멸망을 초래했다. 신유박해 당시의 황사영 백서 사건 역시 종교와 정치의 갈등으로 인한 문제를 내포한다. 조선의 국법에 따라 금지된 천주교 신앙의 자유를 확보하기 위해 서양 군대 파견을 요청한 황사영의 편지에 대해 대부분의 천주교 관계자들도 무모한 판단 착오로 간주한다.

제도권 바깥에서 생활해온 신자들이 제도권 내에서 서양 선교사의 특권에 힘입어 기존 제도를 무시한 것은 강원도 천주교의 진정한 활성화를 위해 분명히 지적되어야 할 것이다. 그런 태도는 주변성을 겪은 지역문화가 중심과 주류를 지향하는 패권의 의도를 은폐해왔다는 논리를 내포하기 때문이다.

결국 지역과 장소의 구분과 지역의 역사성을 통해 강원도 천주교를 고찰함으로써 우리가 얻는 교훈은 지역문화가 중심과 주변, 또는 문화보편주의와 문화상대주의의 딜레마에 갇혀서는 안 된다는 것이다. 문화보편주의는 모종의 본성을 지닌 보편문화가 나머지 개별문화들에서 여러 양상으로 변주된다는 입장이다. 문화보편주의는 서구문화가 16-17세기에 전교를 위해 성경과 함께 도입되었을 때와 달리 18-19세기에 무력과 함께 다시 동아시아에 왔을 때 퍼지기 시작한 식민주의와 연관이 있다. 사실 보편(universal)은 구분되는 두 가지 의미를 지닌 개념이다. 한편으로 경험상의 확인 차원의 약한 의미가 있다. 즉 어떤 사태가 지금까지 관찰할 수 있었던 한에서 항상 그러했다는 경험에 한정되는 보편이다. 다른 한편으로 엄밀한 보편성으로서 강한 의미의 보편이 있다. 서구문화는 강한 의미의 보편성을 사유의 조건으로 삼았다. 이 보편성은 경험상의 확인 이전에, 나아가 경험에서 분리되면서 그 힘이 확인되는 개념이다. 이와 같은 보편은 일반성이 아니라 필연성이다. 서구문화는 강한 의미의 보편에 근거해 과학의 가능성을 확립했고 근대과학은 이런 보편성을 통해 수학과 자연세계를 연결함으로써 자연의 보편 법칙을 구상했다. 주지하다시피 이런 엄정한 의미의 보편 개념에 기초한 과학과 기술, 보편 도덕에 기반한 근대 시민정신을 통해 서양과 동양의 발전 속도는 편차를 드러냈고 급기야 동아시아의 문화는 제국주의에 의해 전방위로 변화하는 상황으로 이어졌다.[25]

나아가 서구 근대성이 도시를 중심으로 수용되면서 문화보편주의는 한 국가 내에서 중심과 주변, 선진과 후진, 발전과 낙후 등의 이분법으로 수도권과 지방을 나누는 준거가 되었다. 지역문화와 관련된 고민은 이와 같은 이분법에 대한 대항 담론이라고 하겠다.[26] 문화 간 교류가 확대된 오늘날의 관점에서 볼 때, 서양근대과학과 유럽 시민정신을 견인한 보편성은 서구 역사에 고유한 것으로서 매우 특수한 측면을 지닌다. 어떻게 보면 이 보편성은 보편이 아니라 오히려 기묘함을 나타내는 모험의 시도로서 보편성의 반대라고도 할 수 있다. 문화보편주의가 엄정하게 검증되지 않은 채 보편성의 이름으로 부과될 경우, 문화는 획일성 또는 단형성(uniformity)으로 변질된다. 오늘날까지도 세계화와 결합된 문화보편주의는 단형화의 체제에서 문화 간의 관계를 정체 모를 보편문화의 동화(同化)에 의해 생각하도록 이끌 수 있다. 수도권에서 행해져온 자본투입의 개발을 모델삼아 이루어지는 지역문화의 많은 시설은 문화보편주의의 그늘일 것이다. 나아가 중심과 주변의 이원성은 오직 자본의 투입과 개발에 의해서만 극복된다는 왜곡된 관념이 유인되므로 지역문화는 끊임없이 중심문화를 상정함으로써 중심지향 논리에 지배된다.

---

25) 프랑수아 줄리앙, 『문화적 정체성은 없다』, 이근세역, 교유서가, 2020, 15~18쪽.

26) 이태원, 김원동, 「지역정체성의 다차원성과 결정요인 검증 - 강원도를 중심으로 -」, 『사회과학연구』, 55(2), 2016) 3-37쪽. 이광재, 「컬덕트 시대 강원문화의 과제」, 『문화의 세기와 강원문화』, 강원사회연구회, 한울, 2006, 49-64쪽. 이 저작에는 강원 지역문화와 관련한 많은 연구가 실려 있는데 대부분 강원문화의 '정체성'을 강조한다. 그러나 이 정체성이 무엇인지에 대한 규정은 부재하거나 모호하다. 줄리앙에 따르면 문화적 정체성 개념은 정신분석학이 개인적 차원에 적용하는 '동일화'(identification)의 원리와 혼동되면서 나타난 것이다. 아이는 아버지와 자신을 동일시하면서 성장하고 아버지의 이미지를 매개로 '정체성' 또는 자기 동일성을 형성한다. 그러나 문화는 개인적 차원의 아닌 집단적 차원이다. "정체성은 개별적이고 주체적인 것으로서 정당화되는 것이지 문화의 경우처럼 집단적이고 객체적인 것으로서 정당화되는 것이 아니다." 『문화적 정체성은 없다』, 60쪽.

다른 한편으로 문화상대주의는 다양한 개별문화가 침범 불가능한 고유의 특수성을 갖는다는 입장이다. 그러나 문화상대주의는 모종의 본성을 우선 인정하는 문화보편주의와 마찬가지로 문화의 본성 또는 정체성을 전제함으로써 중심과 주변의 이분법을 반복할 뿐이다. 이로 인해 지역문화는 때로는 중앙패권주의에 대항하여 자본투입을 통한 대규모 관광단지 개발을 앞세우며 주류 논리를 답습하거나, 때로는 조악한 시설물을 상징으로 내세우며 정체불명의 지역정체성을 강조해왔다. 그러나 지역문화의 정체성을 개념화해야 할 때면 행정단위에 다시 묶여 '특정인이 특정 지역 출신이라거나 특정 문화가 특정 장소에서 시작되었다'는 식의 겉치레에 그치는 경우가 많다. 그러나 강원도 천주교와 관련하여 부흥골(부엉골) 본당의 사례에서도 알 수 있듯이, 지역문화는 행정단위의 경계를 자연스럽게 뛰어넘어 형성되며, 나아가 이와 같이 문화를 바라볼 때, 오히려 지역문화는 그 지평이 다시 열리고 확장되며 생명력을 확보한다. 의미가 완전히 드러난 문화는 죽은 문화이다. 지역은 폐쇄 장소와 달리 항상 더 열릴 수 있는 가능성을 내포한 지평이다.

문화보편주의와 문화상대주의의 미궁에서 빠져나오려면 문화를 정체성이 아닌 자원(資源, ressources) 개념으로 고찰할 필요가 있다.[27] 문화의 자원은 정체성과 같은 소유물이나 본질이 아니며 발굴하고 개척할수록 더 많이 활용되는 것이므로 이데올로기화, 그리고 그 귀결인 단형화와 불관용을 내포하지 않는다.

관건은 문화 자원을 발굴하는 방식이다. 지역문화 연구 및 활성화의 지평을 더 멀리 여는 방식은 문화 자원들 간의 네트워크를 형성해가는 것이다. 특정 지역의 문화를 연구하거나 홍보하기 위해 다원성의 명분으로 여러 문화 자원들을 병렬하는 경우가 많은데 이는 다시금 해당 지역의 정체성을 전제하고 다양한 자원들을 이 정체성이 나타나는 양상들로 간주하는 것이다. 오히려 지역문화는 개별 문화 자원들의 역동 관계를 통한 **문화 공동체**를 구성해야 한다.

실효성 있는 문화 네트워크는 개별 문화자원들의 간극을 인정함으로써 서로를 풍성하게 만드는 긴장감 있는 대화 방식이어야 한다. 예를 들어 강원도 천주교 담론과 강원도 전쟁 담론은 역사 차원에서 시기도 다르고 상호 접점이 없어 보이지만, 깊이 들여다보면, 천주교라는 외래문화의 수용과정에서 발생한 변방의식, 즉 무정부 의식과 결합된 특권의식은 한국전쟁 중에 나타난 허무주의와 배금주의 등의 굴곡진 의식과 연결될 수 있다. 나아가 교우촌과 같은 제도권 밖의 역사 배경은 민통선 마을, 아바이 마을, 기지촌 등의 소외 공간과 제도권을 벗어난 공간에 대한 의식의 추적을 요청하게 된다. 나아가 두 지역 담론의 맞대면은 동서문명의 조우를 포함하고, 19세기 제국주의의 역학과 20세기 냉전 구조의 비교, 대규모 살상을 동반한 세계사와 연결되기 때문에 강원 지역과 관련하여 미래 가치와 윤리를 성찰할 것을 요청한다.

지역문화 공동체의 지평은 무한히 열릴 수 있다. 천주교 담론은 전쟁 담론과의 대화뿐 아니라, 명승, 민속, 풍수, 유교, 향교, 불교, 근대성 등 다양한 문화 자원들과의 대화로 열려 있다. 문화 공동체는 역동적 문화생태계를 강화하는 장점이 있다. 특정 문화 자원은 곧바로 다른 문화자원과의 관계 속에서 고찰되기 때문에 우리는 문화자원들 각각을 다시 바라보게 되므로 지역문화는 사장될 위험을 피하고 생명력을 강화하며 확장될 수 있다.

특정 문화자원이 다른 문화자원과 마주치면서 각각에게 긴장, 낯섦 등이 나타나는 과정을 문화간 대화로 간주할 수 있고 이런 것이 바로 서로 열고 확장하는 공통(common)의 작업이다.[28] 지역민의 삶과 역사에 스며있는 문화자원들은 특정 자원을 우선시하고 다른 것

27) François Jullien, *Ressouces du Christianisme*, Paris, L'Herne, 2018, pp.23-37 참조.

을 종속화하는 주류문화나 개발의 논리를 적용할 수 있는 대상이 아니다. 지역문화의 연구 및 활성화를 위한 해법은 지역문화 자원들의 대화를 통한 문화 공동체 구축과 문화 생태계의 강화이다.

5. 나가는 말

지역문화는 물리 장소로 환원되지 않는 역사성을 통해 접근해야 한다. 해당 지역의 물질 기반은 당연히 인정되어야 하지만 이는 지역민과 방문객의 상상과 정서 투영을 가능케 하는 물질 토대로 기능하는 것이다. 지역은 실존의 지평을 무한정하게 열어놓는 역사 문화 공간이다.

강원도 천주교는 일견 지엽적 역사의 산물로 나타나지만, 실제로는 동서교섭사와 조선천주교사 전체가 그 안을 관통하는 일종의 통합 개체이다. 한국 최초의 신앙촌이라는 위상을 가진 강원도 천주교는 박해기의 시련과 교우촌의 잠재력 강화를 거쳐 풍수원 본당으로 제도화되어가는 일련의 과정을 나타낸다. 동시에 강원도 천주교는 중심과 주변의 이분법, 문화보편주의와 문화상대주의의 딜레마에 매몰될 위험을 내포하고 있는바 지역문화와 관련한 미래 가치와 윤리를 요청한다.

중심과 주변의 이원성, 문화보편주의와 문화상대주의의 딜레마를 해소하려는 차원에서 본 논문은 문화 정체성 개념을 지양하고 문화의 자원 개념에 의거한 문화 공동체 개념을 제안했다. 문화 공동체는 다양한 문화 자원을 서로 맞대면시킴으로써 서로를 활성화하고 생명력을 확장하는 문화 네트워크이다.

문화 공동체 개념은 입체성의 차원에서 전개될 수 있고 그래야 할 것이다. 즉, 강원도의 다양한 지역문화 자원들을 관계 짓는 동시에 지역문화의 역사 지평을 강원도라는 행정단위 밖으로 점차 넓혀야 할 것이다. 강원도 천주교는 동서교섭사, 중심부, 경기, 충청 등의 박해 역사와 분리 불가능하기 때문이다. 이 점을 고려할 때 강원 천주교와 관련한 문화 공동체의 지평은 무한정하게 넓어질 수 있다. 강원 지역문화가 내외 관계망을 공고히 하고 확산할 때, 강원도는 물리 공간을 넘어 지역의 역사 및 정서 지평을 현시하는 공간으로 전환되면서 주민들이 진정 거주할 만한 지역으로 활성화될 것이다.

---

28) “이 공통은 간극의 흡수도 아니고 인위적인 동화도 아니다. 이 공통은 작업하게 하는 간극에 내재된 긴장을 통해 산출된 것이다. 공통은 강요되거나 즉각 주어진 것으로 간주된 것이 아니라 활성화된 것이다.” 프랑수아 줄리앙, 『문화적 정체성은 없다』, 84쪽.

논 평 문

서광열
(강원대)

발표문 <동서교섭의 문화적 맥락과 강원도 천주교의 의미>는 조선의 천주교 수용역사를 다루면서 동시에 지역문화 연구에 대한 새로운 이해와 시각을 소개하고 있다. 서양의 천주교 유입의 과정에서 강원도 지역이 동서문화가 교섭하는 일종의 문화적 접경지대로 작용하였다는 역사적 사실로부터, 삶의 관점에서 본 역사의 의미, 문화이해의 새로운 접근법 등을 소개한다는 점에서 지역연구의 다양성을 증대하는데 큰 의의가 있는 연구라고 할 수 있다.

발표문에서도 언급된 바와 같이, 천주교는 유입과정에서 많은 사람들의 생명을 앗아가는 여러 차례의 박해를 겪는 등 큰 아픔의 역사를 지니고 있다. 문화의 전파과정에서 이러한 반인류적 사건의 역사는 흔히 목격된다. 특히, 정체성을 강조한 서양근대문화는 자신들의 문화를 보편문화로 강요함으로써, 세계 곳곳에서 문화적 충돌을 일으켜왔다. 정체성과 중심을 강조하는 이분법적 사고는 문화 간의 극단적인 대립과 모순을 당연한 것으로 간주하고, 문화의 전파가 이러한 대립과 모순을 강력한 힘을 통해 해소해 나가는 방식으로 이루어지는데 일조해왔다. 강자의 문화가 약자에게 일방적으로 강요되는 이러한 폭력적인 관점은 문화정체성을 바탕으로 성립되었으며, 문화를 하나의 완성된 상품처럼 다른 지역에 보급하는데 관심을 두어왔다. 여기에는 더 좋은 문화를 열등한 지역에 공급한다는 우월적 의식이 깔려 있다.

에드워드 사이드에 따르면, '오리엔탈리즘' 역시 동양과 서양의 이분법적 대립에 의해 만들어진 "존재론적이자 인식론적인 구별에 근거한 사고방식"이며, "동양을 지배하고 재구성하며 위압하기 위한 서양의 스타일"이다. 문화보편론은 물론이고 문화상대주의마저도 이러한 대립적 사고의 틀에 갇혀 있다는 필자의 지적은 매우 타당해 보이며, 문화를 복수의 자원(資源)으로 해석하고 문화 간 대화를 중시하는 문화철학은 새로운 대안으로 매우 유용하다고 할 수 있다.

필자의 전체적인 주제의식에 크게 공감하는 바이지만, 발표문의 내용과 관련하여 몇 가지 질문을 드리고자 한다. 첫째, '문화보편주의와 상대주의적 시각이 우세한 현 상황에서 문화를 다양성을 지닌 역동적인 자원들로 보는 인식의 전환을 어떻게 확산시킬 수 있을 것인가?'하는 현실적인 내용을 묻지 않을 수 없다. 문화를 둘러싼 차이와 차별적 시각을 극복한다는 것이 실제 사회에서 현실화되는 데에는 많은 노력과 시간이 필요해보이기 때문이다.

둘째, 문화가 자원이라고 할 때, 자원을 발굴하고 네트워크를 형성하는 것이 중요하다고 하였는데, 이것이 단순히 문화의 양적 증가가 아니라 진정으로 소통 가능한 네트워크가 되기 위해 필요한 조건은 무엇이며, 이를 위한 구체적인 방법론은 무엇인지 궁금하다.

셋째, 우리 사회는 다른 어떤 사회보다 활발한 '소셜 네트워크 서비스(social network service)'망을 갖추고 있다. 그러나 최근의 지적에 따르면 거대 포털 사이트 등의 알고리즘으로 인한 '필터버블'에 의해 제한된 정보에 갇히게 되어 오히려 제한된 정보만을 소비하고 편견에 사로잡히는 현상이 두드러지고 있다. 이러한 소통의 장애는 혐오의 감정을 일으키고, 필자가 말하는 문화네트워크와 문화공동체 형성에 오히려 방해가 되는 것처럼 보인다. 사람들이 좀 더 다양한 정보를 접하고 문화를 발굴하기 위해 필요한 사회적 조건은 무엇인지 필자의 의견을 듣고 싶다.

넷째, '문화적 정체성'을 허물어야 비로소 문화 간의 진정한 대화의 통로가 열릴 것이라는 주장에는 공감이 간다. 그러나 이러한 대화의 과정에서 형성되는 '공통(common)'이라는 개념에 대해 좀 더 구체적인 설명이 필요해 보인다. 지역연구에서 '공통'은 어떻게 형성되고 이것이 시간이 지나면서 '정체성'으로 고착화될 위험은 없는지, 있다면 어떻게 대처하는 것이 좋은지 궁금하다.

다섯째, 동서교섭의 역사를 지닌 강원도의 천주교문화는 장일순의 생명사상과 한살림 공동체의 형성 등에도 영향을 주는 등 그동안 지역문화에 다양한 공헌을 해왔다고 할 수 있다. 앞으로 강원도 천주교가 지역정체성을 벗어나 생명력을 지닌 문화자원의 역할을 지속할 수 있기 위해 필요한 것은 무엇인가에 대한 필자의 고견(高見)을 듣고 싶다.

마지막으로 문화에 대한 새로운 시각을 열어주는 좋은 글을 읽고 논평할 기회를 주신 필자와 학회 측에 감사의 마음을 전한다.

정선아라리의 지역원형 연구

- 정선 지역을 중심으로 -

박선애
(강원대)

目 次

1. 머리말
2. 정선아라리에 나타난 지역원형
3. 정선아라리에 나타난 지역문화
4. 맺음말

1. 머리말

강원도 지역에는 사설이 매우 짧은 민요(전체 2행)인 아라리가 있다. 강원도 거의 전 지역에서 전승되어 불려지고 있는 정선아라리는 강원도의 대표적인 토속민요이다.[29] 특히 '정선'이라는 지역이 특정되어 불리는 것을 보면 정선 지역에서 발생하지 않았나 짐작이 된다. 그러나 민요는 생활의 필요에 의해 생산되고 전승되므로 그 발생 근원지를 알 수 없다.

정선아라리는 밭일을 하면서, 김을 매면서, 나물을 뜯으면서, 나무하러 가서, 삼 삼으면서 많이 불렀다. 주로 긴 시간 지루한 노동을 해야 하는 경우에 알맞은 가락과 가사로 되어 있다. 그리고 정선 사람은 대부분이 아라리를 즐길 수 있다.

민요의 사설에서 민중들의 삶의 모습을 알 수 있듯이 정선아라리 사설의 내용에서 당시 정선 지역민의 삶의 모습을 발견할 수 있다. 민요는 민중 자신들의 삶을 노래하기 때문이다. 정선아라리는 사설의 내용에 따라 주제를 6유형으로 분류하고 있다. 즉 '수심편', '산수편', '애정편', '처세편', '무상편', '역음편'이 그것이다.[30]

그러나 정선아라리의 6유형의 주제와 달리 사설의 '어휘'를 관찰하여 보면 정선 지역에서만 나타나는 특징을 발견할 수 있다. 이 특징을 고찰하면 정선 지역민의 문화를 도출해 낼 수 있을 것이다. 즉 정선아라리 사설을 통하여 정선 지역민의 생활 모습이 담긴 문화를 엿볼 수 있다는 것이다. 따라서 정선아라리의 짧은 사설에 나타나는 여러 어휘를 유심히 살펴보면 강원도 지역민의 당대 생활 모습에서 드러나는 다양한 문화를 발견할 수 있는 것이다.

지금까지 정선아라리는 다양하게 연구되어 왔다. 현장론으로 접근하여 정선아라리의 기능, 장르수행방법 등을 연구한 업적으로 『정선 아라리의 연구』[31]가 있다. 이후 정선에서 조

29) 예전에는 서울에서 부르는 소리는 '정선아리랑'이고 정선에서 부르는 소리는 '아라리' 또는 '정선아라리'라고 했다. 그러나 '정선아라리'의 명칭이 '정선아리랑'으로 공식화되었다고 했다(진용선, 『정선아리랑』, 파주: 집문당, 2004, 39~40쪽). 그렇지만 이 글에서는 '정선아리리'라는 명칭으로 통일하여 사용한다.

30) 정선군청(https://www.jeongseon.go.kr/tour/jeongseonarirang/jeongseonarirang_lyrics).

사한 아라리를 대상으로 데이터베이스 구축과 활용 방안을 고찰한 연구[32], 경창대회를 중심으로 정선아리랑의 전승양상에 관한 연구[33]가 있다. 또한 정선아라리의 민요생태와 문화적 성격을 고찰한 연구[34]를 비롯하여 민요 사설과 관련한 연구, 음악과 관련한 연구, 연행양상과 관련한 연구[35]가 제출되었다. 그리고 공연콘텐츠로 접근하여 지역문화를 고찰한 연구[36], 현대시와 대중가요로 접근하여 정선아리랑의 문학문화와 예술문화 수용 양상을 고찰한 연구[37] 등 다각도로 축적되었다. 그러나 이들 연구는 정선아라리 사설의 어휘에 주목하여 지역민의 삶과 문화에는 천착하지는 않았다.

이 글은 강원도에서 전승되고 있는 정선아라리를 대상으로 하여 지역원형[38]을 고찰하는데 있다. 이를 위해 정선아라리 사설이 수록된 기존의 문헌자료를 통하여 정선 지역민의 생활 모습과 문화를 살펴보고자 한다. 이에 본 연구는 정선 지역을 대상으로 정선아라리 사설의 다양한 '어휘'에 나타난 정선 지역민의 지역원형과 지역문화를 차례대로 살펴볼 것이다.

정선아라리에 대한 자료집은 정선아리랑제 발간 『정선 아리랑』(1977), 춘천교육대학 관동향토문화연구소에서 발간한 『관동향토문화연구』 제1, 2집(1977, 1978)이 있다. 그리고 1980년대 성균관대학교 국어국문학과 민요조사반이 정선군에 가서 조사해서 성균관대 대동문화연구원에서 발간한 『정선의 아라리』[39]가 있다. 그러나 본 연구의 대상 자료로는 1982년 1월부터 1994년 2월까지 강원도 정선군 61개 노래판에서 불려진 아라리 2,700여 편를 수록해 놓은 『정선의 아라리』와 고하윤 채록 자료[40]로 한정한다.

2. 정선아라리에 나타난 지역원형

1980년대 당시 정선 지역에서 정선아라리를 부른 창자의 나이는 16세부터 82세까지로 매우 다양한 연령층을 확보하고 있다.[41] 이러한 연령층에서 부른 정선아라리에는 정선 지역민의 삶이 고스란히 드러나 있다. 정선아라리 사설의 '어휘'에서 정선 지역민의 다양한 근대 문화의 모습을 발견할 수 있는 것이다. 즉 정선아라리에는 당시 그들이 애호하는 물품, 그들이 신고 다니

31) 강등학, 『정선 아라리의 연구』(서울: 집문당, 1988).
32) 김학성·심선옥·김문태, 「근대민요[정선아라리]의 데이터베이스 구축과 활용 방안」, 『어문연구』 제31권 4호, 2003.
33) 이현수, 「정선아리랑의 전승양상:경창대회를 중심으로」, 『한국전통음악학』 제6호, 2005.
34) 강등학, 「정선아라리의 민요생태와 문화적 의미」, 『한국민요학』 제23집. 2008.
35) 강등학, 「정선아리랑의 연구성과와 문제의식」, 강등학편, 『정선아리랑의 존재양상과 연구시각』, 정선군, 2009.
36) 이현수, 「지역문화를 소재로 한 공연콘텐츠 활용 방안 연구:<정선아라리>와 <양반전>을 중심으로」, 『온지논총』 제33호, 2012.
37) 박경수, 「정선아리랑의 문화적 수용 양상과 과제:현대시와 대중가요의 수용을 중심으로」, 『한국민요학』 55집, 2019.
38) 지역원형(Local archetype)은 지역의 삶과 보편적 가치가 결합된 원형적 인식으로서 지역문화의 기원, 과정, 미래적 가치를 포괄하는 지역 연구 개념이다(엄현섭, 「미디어 내러티브(media narrative)와 강원지역-전쟁 기술(記述)의 다층성」, 『강원도 지역원형과 인문학적 각성4』, (강원도: 도서출판 산책), 147쪽).
39) 김시업, 『정선의 아라리』(서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 2003).
40) 고하윤 씨는 1982년 1월 10일 동면사무소 총무계장으로 재직하고 있었고, 화암리에 거주하면서 아라리에 관심을 갖고 이를 채록·보관하던 것을 김시업의 『정선의 아라리』에 수록하였다(김시업, 위의 책, 635쪽).
41) 위의 책, 31~180쪽.

는 신발, 그들이 사용하는 언어 등이 사설에서 표출되고 있다. 먼저 근대에 시판된 담배, 근대 문명의 산물인 빼닥구두, 일제 강점기의 잔재인 일본어 사용에 대해 차례로 살펴보겠다.[42]

0120 강제집행 지불명령은 날에 달마둥 해해년년이 만내도
아사히 양권련 술을 안먹구요 요 내 내사 못사네

0586 담배 담배 할 적에 미도리나 한 갑 사줄 걸
남의 집 가문에 오니는 그것도 한이 되네

0828 말 잘하고 언변 좋은 남아가 요 내 속을 못 푸나
말 못하는 마구야 한 갑도 요 내 속을 푸는데

0821(1) 말 못하는 백두산 한갑도 남자야 심회를 푸는데
말 잘하는 그대야 당신이 내 속을 못 푸나[43]

0821(2) 말 못하는야 화랑에 담배로 요 내 속을 푸는데
말 잘하는 대장부 남아가 요 내 속을 못 푸나

0821(3) 말 못하는에 공작 샛별도 요 내 속을 푸련만
말하는 그대가 생겨서 요 내 속을 못 푸나

0580(1) 담배 담배 말할 적에는 비둘기나 한 갑 사줄 걸
죽어내 공혼이라도 담배담배하누나

0580(2) 담배 담배 말할 적에 풍화나 한 갑 사줄 걸
죽어서 고혼이 되어도 담배 담배 하네

위 노래에는 당시 시판된 담배의 다양한 상표 이름이 등장한다. 0120의 '아사히'와 0586의 '미도리'는 일제 강점기 당시 담배 상표 이름이다. 그리고 0828의 '마구'는 '마코'의 담배 상표 이름인데, 1930년대 소설에 자주 등장하는 담배이다[44]. 그리고 0821의 '백두산', '화랑',' 공작 샛별', 0580의 '비둘기', '풍화'도 담배 상표 이름이다.

당시 담배가 시판되면서 담배에 얽힌 사연이 정선아라리에 표출되고 있다. 0821에서는 담배 한갑으로도 심회를 푸는데, 자신의 속을 몰라주는 상대에게 담배에 빗대어서 한탄하는 내용이다. 그리고 0580에서는 저승에 가면서도 '담배 담배'를 연호하면서 담배를 달라고 한다는 내용이다. 즉 살아서 담배를 피우고 싶은 마음은 너무 간절했지만, 결국 담배를 피우지 못하고 죽으면서까지 담배를 달라고 하는 애타는 심정을 잘 표현해 주고 있다. 이는 당시 담배가 매우 인기 상품이었다는 것을 알 수 있는 내용이다.

우리나라 담배는 과거 파이프 담배였던 곰방대에서부터 현재 전자담배와 냄새저감 담배까지 꾸준히 발전해왔다. 한국 공식 최초 담배인 '승리'는 조국 해방을 기념하기 위해 나온 담배였다. 이렇게 시작된 국산 담배는 1946년 '무궁화', '계명', '화랑', '백두산' 등 국산담배가

42) 여기서 제시되는 정선아라리의 번호는 김시업의 『정선의 아라리』에 표시된 번호이다. 이후로도 마찬가지이다.
43) 여기서 '( )'는 딸림노래를 말한다. 이를테면 '0821(1)', '0821(2)', '0821(3)'은 0821번의 딸림노래이다. '0821'의 딸림노래는 9편이 있다. '( )'는 이 글에서 제시한 딸림노래의 순번임을 밝힌다. 이후로도 딸림노래는 '( )'로 표기한다.
44) 박태원, 『천변풍경』(서울: 문학과지성사, 1936(2005)), 51쪽.

봇물을 이루면서 새 시대를 맞는다. 특히 무궁화 담배는 민족 자긍심을 고취시키지 위해 만들어졌고, 당시 담배 종류 중 최고품으로 애연가 사랑을 받았던 제품이다[45]. 이처럼 정선 지역의 정선아라리 사설을 통해 근대 흡연 문화를 파악할 수 있다.

1078 빼닥구두가 아무리 좋아도 발바닥 밑으로 돌구요
여자 일색이 아무리 잘나도 남자야 밑으로 돈다

위 1078은 서양에서 들어온 구두가 등장한다. 아무리 구두가 좋아도 구두는 발바닥 밑에 있고, 여자가 아무리 잘나도 남자 밑에 있다는 내용의 아라리이다. 즉 구두를 신은 여자를 부러워하는 노래이다. 당시는 여자들이 신고 다니는 구두인 굽이 높은 하이힐을 '삐딱구두'라고 불렀다. 이는 굽이 높으니 여자들이 신고 다니다 중심을 잡지 못하고 삐딱하게 걷는다고 붙여진 이름이다.

개항 이후 서구 문화가 유입되면서 고무신이나 양화(洋靴)는 1920년대부터 신문의 기사나 광고에 빈번히 등장하기 시작했다. 외래품으로 우리나라에 유입된 양화는 '서양의 신발'이라는 뜻으로 '양화'[46]라고 불렀다. 당시 고무신만 신고 다니던 여자들이 구두를 신는다는 것은 부러움의 대상이었던 것이다. 당시 양화, 즉 하이힐은 부의 상징이요 신여성의 상징이다. 이를 통해 당대 여성 문화를 파악할 수 있다.

0301 기차 전차가 떠나실 적에 철다리 공구리 울구요
그대가 다시 떠나실 적에 경든 님까지 웁니다

0708 동박남구여 상상가치는 나즈미 꺾어 주구선
비추러기 낱동박으는 내거 혼저 딴다

0199 곤니찌와 곰방와는 민나 혼또데쓰요
사요나라 이끼마스는 저는 돌어갑니다

0671 돈냥을 썼을 적에는 김상박상 하더니
돈 냥갈 뚝 떨어지니는 적막강산이로다

위 0301의 '공구리'는 콘크리트, 0708의 '나즈미'는 연인의 일본어이다. 2235는 전체가 일본이다. '곤니찌와'는 낮인사, '곰방와'는 저녁인사, '민나 혼또데쓰'는 '모두 정말입니다', '사요나라'는 작별인사(안녕히), '이끼마스'는 '갔습니다'의 일본말이다. 이 노래를 부른 창자는 일본어에 매우 유창한 듯하다. 그리고 0671의 '김상박상'은 '김씨, 박씨'의 일본말이다.

우리 민족은 36년간 일본의 지배를 받았다. 식민지 민족에게서 말과 글을 송두리째 빼앗아 '완전한 일본인'으로 만들려 한 황민화 정책의 중핵이 바로 일본어 사용의 강제였다. 내선일체(內鮮一體)를 외치던 그때, 일본어와 일본사가 필수 과목으로 지정된 반면 조선어는 정규 교과목에서 제외됐다.[47] 당시 일제는 한국어 말살정책을 본격화했던 것이다. 이러한

45) 박자연, 「韓담배 80년...'한국사'는 '무궁화'에도 담겼다」, 『이코노믹리뷰』 2020년 8월 9일자.
46) 권윤미·이은진, 「1920~30년대 한국에서 착용된 양화(洋靴)의 소재와 형태」, 『한국의류학회지』 제 41권 2호, 2017, 224쪽.
47) 허동현, 「"일본어만 쓰고 말하라"… 일제의 한국어 말살정책 본격화」, 『중앙일보』 2010년 3월 17일자.

잔재가 일제로부터 해방된 지 약 40년이 지난 1980년대 정선아라리에 나타나고 있는 것이다.

1909 우리야 연애는 덴뿌라 연앤지
오글박짝 끓어나다가 다 여처졌구나

1478 신고산이 우루룽 화물차 떠나는 소리
고무신 공장 큰아기 벤또밥만 싸네

1923 우리 집 서방님은 마루다 운전수 갔는데
황새여울 된꼬까리를 무사히 당겨 갔었오

1588 아우라지 본 고장은 원산 절골인데
신구잡가 본 고장은 경성 신마치라

0642 당신이 오실라면 초저녁에 오시지
깊이든 잠은 깨워 놓으니 아이구 아다마야

0393 난두야 원제나 우데마끼 됐으면
정든 님 손목에 갬겨나 보지

1499 신작로 이시가끼야 또 한번 폭 무너지거라
재작년에 오셨던 목도꾼아저씨 또 한번 만네 봐야지

1337 소리야 못할 곳으는 이까다나 운전수
벌이줄 끌러만 노면은 오간 고지 없네

0332 꽃댕기 신이야 아무리 좋아도 여자의 발 밑에 돌구요
여자 일생이 아무리 곱고 고와도 남자 자부동 된다

2453 하가끼 한 장에 일전고리하여도
북만주 가신 정든 님 소식은 종무소식이라

1264 석세베 중의적삼은 가다마이 삼아 입구야
호미자루 낫자루는 만년필 삼아 씁시다

0038 갈 길이 바뻐서 다꾸시를 탔더니
되지 못한 운전수가 히야까시하네

위 1909의 '덴뿌라'는 튀김, 1478의 '벤또'는 도시락의 일본어이다. 그리고 1923의 '마루다'는 마른 장작을 뜻하는 일본말로 여기서는 뗏목을 말한다. 1588의 '신마치'는 신시가지 1642의 '아다마야'는 머리(머리통), 0393의 '우데마끼'는 손목시계의 일본어이다. 또한 1499의 '이시가끼'는 축대, 1337의 '이까다나'는 뗏목의 일본어이다. 0332이 '자부동'은 방석, 2453의 '하가끼'는 우편 엽서, 1264의 '가다마이'는 양복의 웃저고리, 0038의 '다꾸시'는 택시, '히야까시'는 희롱을 뜻하는 일본어이다. 이러한 일본어는 일제 강점기 동안 사용했던 일본어가 정선아라리를 부르는 창자에게 체화되어 아라리에 녹아 있어 당시의 언어 문화를 짐작할 수 있다.

이처럼 정선아라리 사설의 '어휘'에서 드러난 근대의 모습은 당시 시판된 담배의 다양한

상표 이름이다. 즉 ‘아사히’, ‘미도리’, ‘마구’, ‘백두산’, ‘화랑’, ‘공작 샛별’, ‘비둘기’, ‘풍화’이다. 그리고 서양에서 들어온 ‘삐딱구두’와 ‘덴뿌라’, ‘벤또’, ‘아다마야’, ‘우데마끼’, ‘자부동’, ‘하가끼’ 등 일본어이다.

요컨대 정선아라리 사설의 ‘어휘’에서 근대에 시판된 담배, 근대 문명의 산물인 여성들의 부러움의 대상이 된 빼닥구두, 일제 강점기의 잔재인 일본어 사용을 통해 당시 정선 지역민의 근대 문화를 통한 지역원형을 파악할 수 있다.

3. 정선아라리에 나타난 지역문화

우리나라에서 가장 북쪽에 있는 지역은 강원도이다. 민요는 일반 민중의 노래이므로 그들의 노래에는 그들의 삶과 정신세계가 녹아 있다. 북한과 접하고 있는 강원도 정선아라리에는 남과 북으로 나뉘어져 있는 우리나라의 현실을 잘 반영하는 내용의 사설이 있다. 즉 6.25 전쟁 이후 휴전선이 생기고 북한은 공산주의 체제, 남한은 자유민주주의 체제로 분단되어 현재에 이르고 있는 것이다. 이러한 체제의 내용이 정선아라리 사설의 ‘어휘’에 다양하게 표현되고 있어 당시 정선 지역민의 통일을 소망하는 정신문화를 살펴볼 필요가 있다.

1102 사발그릇이 깨어지면은 두세 쪽이 나지만
휴전선이 깨어지면은 <u>남북통일</u> 된다

1198 삼십육년간 피지 못한 무궁화는 다시 활짝 폈건만
대한민국 <u>남북통일</u>은 언제나 되나

1211 삼팔 이북에 괴뢰 적군아 손만 빨리 들어라
백두산 말랑에다가 태극기를 꽂자

위의 노래 1102는 6.25 전쟁 이후 생긴 휴전선이 사발그릇이 깨지듯 깨지면 남북동일된다는 내용의 노래이다. 1198 역시 우리나라가 36년간 일본의 식민지에서 해방되었지만 대한민국은 통일이 되지 않아 통일을 염원하고 있는 것이다. 그리하여 1211은 삼팔선 이북에 있는 적군은 빨리 손을 들어 통일하여 백두산 꼭대기에 태극기를 꽂고자 하는 소망을 노래하고 있는 것이다. 1980년대 강원도 정선 지역민이 통일을 학수고대하는 내용의 사설인 것이다.

0251 구천에 염라대왕은 낮잠 자고 있는가
이북에 <u>김일성</u>이는 왜 안 잡아가나

0218 공동묘지야 쇠스랑 귀신아 니 뭘 먹구사나
이북의 <u>김일성</u>이란 놈을 톡 잡어나 가거라

0218(1) 공동묘지 쇠시랑 귀신아 니 뭐 먹고사나
이북에 <u>중공놈</u>들을 다 잡아 먹게 18 309

0218(2) 공동묘지야 쇠스랑 귀신아 니 무얼 먹구사나
이북에 <u>공산군</u>들을 왜 안 잡아가나

고234 빨갱이 김일성아 냉수 먹고 속차려라
서천서역 사자가 네놈 잡으러 오신다[48]

0251은 염라대왕이 낮잠을 자느라고 남북분단의 원흉인 김일성을 잡아가지 않는가 한탄하고 있다. 0218는 북한의 김일성을 귀신이 잡아가기를 소망하는 노래이다. 그리고 0218의 딸림노래인 0218(1), 0218(2)도 역시 북한의 김일성을 돕고 있는 중공놈과 공산군을 귀신이 잡아가기를 소망하는 노래이다. 고234는 저승사자가 김일성을 잡으러 오니 김일성은 냉수 먹고 속차리라고 명령하는 내용이다.

박정희 정권은 제2차 교육과정[49]을 통하여 '반공·승공·교육정책'을 전개하였다. 제2차 교육과정에 추가된 반공교육의 일반목표는 "민주주의에 대한 신념을 굳게 하고 공산주의 침략을 격멸함으로써 통일을 이룩하고 나아가 인류공영에 이바지한다."[50]라고 제시되고 있다. 이는 이 노래를 불렀던 1980년대 반공정신이 투철했던 정선 지역민의 당대 문화를 파악할 수 있는 아라리이다.

0663 대한민국 육해공군은 승전고를 울리자
이북에 김일성이를 천장백골 시키자

고206 백두산 연봉에 태극기 날리고
김일성 화영식에 만세를 부르세

0663에서는 드디어 대한민국의 군대인 육해공군이 북한에 있는 김일성을 죽여 백골을 시키자고 노래한다. 고206은 북한을 접수해서 백두산에 태극기를 날리고 김일성을 화형시켜 통일하여 만세를 부르기를 소망하는 노래이다.

2043 이북에 김일성이란 놈아 얼른 손 들어라
우리야 대한 청년들 맘 놓고 살지

2043(1)이북에 김일성아 빨리야 손을 들어라
이남에 조국 청년들 고향 돌아온다

2043(2)이북의 김일성아 니 얼른 손 들어라
대한민국 우리야 청춘이 다 쓸어간다

2044 이북에 김일성아 얼른 양손 들어라
대한민국 육해공이 잠만 편히 자자

2043은 이북의 김일성이 빨리 항복을 해야 군대 간 젊은이들이 마음 놓고 편안히 살 수 있다는 내용의 노래이다. 2043의 딸림노래인 2043(1)도 역시 김일성이 항복을 해야 군대 간 청년들이 고향에 돌아올 수 있다는 내용이고, 2043(2)는 김일성이 빨리 항복을 해야지 그렇지 않으면 우리 젊음이들 다 죽어간다는 내용의 노래이다. 그리고 2044는 김일성이 항

48) '고234'는 고하윤 채록 아라리 번호이다. 이후로도 마찬가지이다.
49) 제2차 교육과정은 1963년 2월 15일 문교부령 제119호(초등학교), 120호(중학교), 제121호(고등학교), 제122호(실업계고등학교)로 제정·공포되었다(조건.「제2차 교육과정기 민족주체성 교육의 시행과 국사교과서 근현대사 서술내용 분석」. 역사와교육학회.『역사와교육』24권, 2017, 139쪽).
50) 교육부, 「통일교육지도자료」,『장학자료』제89호, 1993, 11쪽.

복을 해야 우리나라 육해공군이 편히 잠을 잘 수 있다는 노래이다. 즉 북에 있는 김일성이 항복을 해서 자유통일이 되면 우리 대한민국의 청년들이 마음 놓고 편히 자고 편히 살 수 있다는 내용의 노래이다.

1855 요렇게 고운 남편을 육군 훈련소에 보내고
동지섣달 진진 밤을 나 홀로 세우네

0978 반달 같은 우리야 오빠는 삼팔선께루 갔는데
샛별 같은 우리야 올케는 독신생활 해요

1855는 남편을 군대에 보내고 독수공방하는 아내의 외로움을 노래하고 있고, 0978은 반달같은 젊은 오빠를 군대에 보내놓고 독수공방하는 올케의 외로움을 노래하는 내용이다.

1907 우리야 고향은 부령도 청진
언제나 통일이 되어서 환고향 하나

고엮09 함경북도 삼수갑산 부령 청진 회령 종성 길주 명창 고사리 당골로 돈 벌러 가신
낭군은 남북통일만 되면 오시지
공동묘지 가신 낭군은 언제나 오시나[51]

1907은 고향이 북한인 창자가 언제 통일이 되어 고향에 돌아갈 수 있을까를 한탄하는 노래이다. 고엮09도 역시 함경북도 삼수갑산에 고사리 당골로 돈벌러 간 남편이 남북통일이 되어 돌아오기를 기다리는 노래이다.

안석주 작사, 안병원 작곡의 동요 통일 노래인 '우리의소원'[52]은 1947년 서울중앙방송국 어린이시간에 발표된[53] 이후 교과서에 수록되고 오늘날까지 애창되고 있다.

2041 이북산 붉은 꽃은 낙화만 되어야
우리 조선 무궁화만이 만발이 되어라

2042 이북의 국화는 낙화가 되구
남한 일대 무궁화는 하루 바삐 피어라

1994 원수로구나 원수로구나 철천지 원수로구나
악마같은 삼팔선이 원수로구나

2041과 2042는 북한은 꽃이 떨어지듯 망하고 대한민국을 상징하는 무궁화는 하루빨리 활짝 피듯이 승리하기를 염원하는 노래이다. 그리고 1994는 이 모든 것은 삼팔선 때문이

51) '고엮09'는 고하윤 채록 엮음아라리 번호이다. 강원도에서 불리워 온 아리랑 계열의 민요는 자진 아라리, 엮음 아라리, 그리고 그냥 아라리라고 부르는 것이 있다. 이 가운데 그냥 아라리라고 하는 것이 가장 느러지게 부르며, 자진 아라리는 이보다 더 경쾌하게 부른다. 그리고 엮음 아라리는 앞부분을 긴 사설로 촘촘히 엮어나가다가 나중에는 느러지게 부르는 아라리의 가락으로 되돌아 오는 것, 다시 말해 느러지게 부르는 아리리를 변주하는 것이다(강등학, 앞의 책, 11쪽).

52) 통일 노래의 가사는 다음과 같다. "우리의 소원은 통일 / 꿈에도 소원은 통일 / 이 정성 다해서 통일 / 통일을 이루자 / 이 겨레 살리는 통일/ 이 나라 찾는데 통일 / 통일이여 어서오라 통일이여 오라"

53) 네이버, <https://terms.naver.com/entry.naver?docId=569605&cid=46663&categoryId=46663>.

고 삼팔선이 원수라는 내용의 노래이다.

고452 이 몸이 죽어서 독침이 되어 나비 등을 타고
이북에 가서 김일성을 툭 찔러 죽이고 돌아 올란다

고452는 죽어서 독침이 되어 나비 등을 타고 이북에 있는 김일성을 독침으로 툭 찔러 죽이고 돌아오겠다는 강한 의지가 담긴 노래이다. 그만큼 반공의식이 투철한 노래이다.

'발달단계의 특징과 반공교육'에 관한 자료가 당시 반공교육에 대한 상황을 잘 설명해 준다. 저학년은 "구체적인 방법과 내용을 동원하되 북괴집관의 그릇됨을 이해시키고 북한생활의 참상을 통하여 반공정신 및 태도를 기른다,"고 했다. 그리고 중학년은 "공산집단이 저지른 죄악상에 대한 사실을 가지고 지도하며 민주주의의 우월성에 대한 체계적인 지도를 함으로써 반공정신과 태도를 기른다."고 했다. 또한 고학년은 "공산집단의 죄악상에 대한 사실을 통한 이해와 그들의 모순성을 민주주의 원리와 비교하여 논리적 사고를 통한 지도를 강조하고 조국통일의 굳건한 신념을 형성한다."[54]고 반공교육을 했다. 요컨대 북한 공산주의 체제를 잘 알리고 민주주의의 우월성을 강조하는 반공교육을 통하여 조국통일의 굳건한 신념을 형성하도록 교육을 했던 것이다. 또한 강원도 정선은 지리적으로 북한과 접경한 지역으로서 반공정신을 더 투철하게 하는데 작용했을 것이라는 추측도 해 본다.

정선아라리를 부른 창자들이 생활하고 있던 당시 강원도의 반공교육 실태를 잘 알 수 있는 자료가 있다.[55]

'반공게시판' 제작에 대해 김기제선생은 "짧은 기간 동안에 만든 것이라 부족한 점이 많다"고 겸손해 하면서 "앞으로 계속 미비한 점을 그때그때 보강시켜 학생들의 반공사상 고취에 역점을 두겠다"고 말했다.

반공표어판은 一五센티미터 八○센티미터(가로판, 세로판)로 하여 백색 바탕에 흑색 또는 적색 글씨를 써 각 가정의 시선이 집중되는 곳에 부착하도록 했다. 반공표어의 내용은 멸공사상 앙양표어로서 총력안보 이룩하여 북괴망상 분쇄하자. 북괴 도발 못막으면 자유없는 노예된다. 남침에 설마 없고 안보에 내일 없다 등. 신고의식 고취 표어로서는 의심나면 다시보고 수상하면 신고하자. 숨겨주는 인정보다 신고해서 같이 살자. 수은 간첩 찾아내고 자수간첩 도와주자 등. 간첩 자수권유 표어로서는 어두 속에 떨지말고 자수하여 광명찾자 등을 내용으로 한 것이다.

(중략)

우리는 숙명적으로 북괴에 대결할 수 밖에 없으므로 앞으로는 학교뿐만 아니라 가정·지역사회로 확산된 신념에 찬 적극적인 반공교육이 전국적으로 이루어져야만 한다.[56]

위의 신철원고등학교 반공교육에서 알 수 있듯이 학생들의 반공사상 고취를 위해 반공표어판을 만들어 가정에서 가장 시선이 집중되는 곳에 부착하도록 했다.

그리고 표어는 세 가지로 구성되어 있다. 첫째, '멸공사상' 표어로는 '총력안보 이룩하여 북괴망상 분쇄하자', '북괴 도발 못막으면 자유없는 노예된다', '남침에 설마 없고 안보에 내일 없다' 등이 있다. 둘째, '신고의식 고취' 표어로는 '의심나면 다시보고 수상하면 신고하자', '숨겨주는 인정보다 신고해서 같이 살자', '숨은 간첩 찾아내고 자수간첩 도와 주자' 등

54) 이영택, 『도덕과 교육과정 해설』(서울: 서울신문사 출판국, 1973) 49쪽.
55) 오호숙, 「[우리 학교의 반공교육] 강원도 신철원종합고교를 찾아서」. 북한연구소. 『북한』 통권 제17호, 1978, 226쪽.
56) 위의 책, 227~228쪽.

이 있다. 셋째, ‘간첩 자수권유’ 표어로는 ‘어둠 속에 떨지말고 자수하여 광명찾자’ 등이 있다. 이러한 신철원고등학교의 표어를 통하여 당시 강원도 지역의 반공교육의 실상을 잘 파악할 수 있다. 이 세 가지 표어 중에 두 번째인 ‘신고의식 고취’ 표어와 세 번째 ‘간첩 자수권유’ 표어는 간첩과 관련이 있는 표어이다. 이는 당시 북에서 보낸 간첩이 있었음을 보여주는 표어인 것이다.

또한 “학교뿐만 아니라 가정·지역사회로 확산된 신념에 찬 적극적인 반공교육이 전국적으로 이루어져야만 한다.”고 함으로써 가정과 지역사회에서도 반공교육을 확산시켜나야 함을 강조하고 있다. 이러한 반공교육은 결국 강원도 정선 지역민들에게도 확산되어 정선아라리에서 표출되고 있는 것이다.

그리고 이 학교 반공게시판에는 ‘북괴 교육제도’, ‘교육학 5대 원칙’, ‘북괴의 대남도발사’, ‘북괴 주민생활’ 등을 사진과 함께 알기쉽게 설명하여 게시하였다고 하였다.[57]

이 글의 대상인 1980년대 수집된 성균관대학교 민요조사반이 조사하고 수집한 자료와 고하윤 채록 자료에 정선아라리 약 3,300여 편이 있다. 이 자료에서 반공에 관한 상당한 수의 노래가 불려졌음을 확인할 수 있다.

우리나라가 남북으로 분단되어 정선아라리의 사설에 표현된 통일을 염원하는 정선 지역민의 키워드는 ‘남북통일’, ‘김일성’, ‘삼팔선’, ‘공산군’, ‘중공군’ 등이다. 이러한 ‘어휘’는 정선 지역민의 정신세계를 잘 대변해 주고 있다.

이처럼 정선 지역민의 삶과 정신이 담겨 있는 정선아라리에는 우리나라의 가장 북쪽에 위치하고 북과 마주하고 있으면서 남북이 통일되어 고향에 돌아가고자 염원하는 반공의식이 투철한 정신세계로서의 지역문화를 알 수 있다.

4. 맺음말

앞에서 강원도 정선아라리 사설의 ‘어휘’에 나타난 정선 지역의 지역원형을 고찰하였다. 즉 정선아라리에 나타난 정선 지역민의 지역문화를 살펴본 것이다. 그 결과는 다음과 같다.

첫째, 정선아라리 사설의 ‘어휘’에서 정선 지역의 지역원형이 잘 드러나고 있다. 정선아라리 사설에 담배, 빼닥구두, 일본어가 표현되고 있다. ‘아사히’, ‘미도리’, ‘마구’, ‘공작 샛별’, ‘화랑’, ‘백두산’은 모두 당시 시판되는 담배의 상표 이름이다. 이는 당시 흡연 문화를 잘 드러내 주고 있다. 그리고 ‘빼닥구두’는 개항 이후 1920년대부터 신문의 기사나 광고에 빈번히 등장하기 시작하면서 여성들의 부러움의 대상이 되었고, 신여성의 상징이 되었다. 이를 통해 당시 여성 문화를 파악할 수 있었다. 또한 ‘덴뿌라’, ‘벤또’, ‘신마치’, ‘아다마야’, ‘우데마끼’ 등 일본어가 빈번하게 사용된 것을 알 수 있다. 우리 민족은 36년간 일본의 지배를 받으면서 우리의 말과 글을 송두리째 빼앗아 ‘완전한 일본인’으로 만들려 한 일본의 황민화 정책의 중핵이 바로 일본어 사용의 강제였다. 이는 당시 일본이 한국어 말살정책을 본격화하여 정선아라리를 부른 창자도 일본어가 체화되었던 것이다. 이로써 정선 지역민의 언어문화를 알 수 있다. 이처럼 정선아라리 사설의 ‘어휘’에서 근대에 시판된 담배, 근대 문명의 산물인 여성들의 부러움의 대상이 된 빼닥구두, 일제 강점기의 잔재인 일본어 사용을 통해 당시 정선 지역의 지역원형을 파악할 수 있다.

57) 위의 책, 227쪽.

둘째, 정선아라리 사설에 나타난 '어휘'를 통해 정선 지역 문화를 파악할 수 있다. 정선아라리에는 6.25 전쟁 이후 휴전선이 생기고 북한은 공산주의 체제, 남한은 자유민주주의 체제로 분단되어 있는 현실을 잘 반영하는 내용의 사설이 있다. 남북통일을 염원하는 노래, 이 모든 것은 삼팔선 때문이고 삼팔선이 원수라는 내용의 노래, 남편을 군대에 보내고 독수공방하는 아내가 외로움을 표현하는 노래, 북한의 김일성을 귀신이 잡아가기를 소망하는 노래 등이 있다. 이는 박정희 정권이 제2차 교육과정을 통하여 '반공·승공·교육정책'을 전개한 결과, 반공교육을 통하여 민주주의에 대한 신념을 굳게 하고 공산주의 침략을 격멸함으로써 통일을 이룩하자고 하는 영향인 것이다. 이러한 것은 당시 정선아라리를 부른 정선 지역 창자들의 정신세계를 알 수 있을 뿐만 아니라 그들의 통일을 염원하는 지역문화가 잘 표출되고 있는 것이다. 이처럼 우리나라가 남북으로 분단되어 정선아라리의 사설에 표현된 통일을 염원하는 정선 지역민의 키워드는 '남북통일', '김일성', '삼팔선', '공산군', '중공군' 등이다. 이러한 '어휘'는 정선 지역민의 정신세계를 잘 대변해 주고 있다.

이상에서 살펴본 1980년대 강원도 정선 지역민이 생활하면서 부른 정선아라리 사설의 '어휘'에서 그들의 삶과 문화, 정신세계를 파악할 수 있었다. 즉 정선 지역민들의 삶이 고스란히 드러난 지역원형과 그들의 정신세계가 드러난 지역문화를 새롭게 조명한 것이다. 이는 본 연구가 기존의 강원도 정선아라리의 연구와 일부분 차별화된 정선 지역민의 문화에 초점을 두고 고찰한 것에 의의가 있다.

<참고 문헌>

강등학,『정선아리랑』, 서울: 집문당, 1988.

강등학,「정선아라리의 민요생태와 문화적 의미」, 한국민요학회.『한국민요학』. 23집, 2008.

강등학,「정선아리랑의 연구성과와 문제의식」, 강등학 편『정선아리랑의 존재양상과 연구시각』. 강원: 정선군, 2009.

교육부.「통일교육지도자료」.『장학자료』제89호, 1993.

권윤미·이은진.「1920~30년대 한국에서 착용된 양화(洋靴)의 소재와 형태」. 한국의류학회.『한국의류학회지』제41권 2호, 2017.

김시업.『정선의 아라리』. 서울: 성균관대학교 대동문화연구원, 2003.

김학성·심선옥·김문태.「근대민요[정선아라리]의 데이터베이스 구축과 활용 방안」. 한국어문교육연구회.『어문연구』제31권 4호. 2003.

네이버백과사전."우리의소원".<https://terms.naver.com/entry.naver?docId=569605&cid=46663&categoryId=46663>.

박경수.「정선아리랑의 문화적 수용 양상과 과제:현대시와 대중가요의 수용을 중심으로」. 한국민요학회.『한국민요학』55집, 2019.

박자연.「韓담배 80년...'한국사'는 '무궁화'에도 담겼다」.『이코노믹리뷰』. 2020년 8월 9일자.

박태원.『천변풍경』. 서울: 문학과지성사, 2005.

오호숙.「[우리 학교의 반공교육] 강원도 신철원종합고교를 찾아서」. 북한연구소.『북한』통권 제17호, 1978.

이영택.『도덕과 교육과정 해설』. 서울: 서울신문사 출판국, 1973.
이현수.「정선아리랑의 전승양상:경창대회를 중심으로」. 한국전통음악학회.『한국전통음악학』제6호, 2005.
이현수.「지역문화를 소재로 한 공연콘텐츠 활용 방안 연구:<정선아라리>와 <양반전>을 중심으로」. 온지학회.『온지논총』제33호, 2012.
정선군청(https://www.jeongseon.go.kr)
조 건.「제2차 교육과정기 민족주체성 교육의 시행과 국사교과서 근현대사 서술내용 분석」. 역사와교육학회.『역사와교육』24권, 2017.
진용선.『정선아리랑』. 파주: 집문당, 2004.
허동현.“일본어만 쓰고 말하라”… 일제의 한국어 말살정책 본격화」.『중앙일보』. 2020년 3월 17일자.

논 평 문

이부용(강원대)

박선애 선생님의 흥미로운 발표 「정선아라리의 지역원형 연구 - 정선 지역을 중심으로 -」에 감사드립니다. 선생님의 발표를 통해 강원도 정선의 아라리에 나타난 지역민들의 삶의 모습과 정서에 대해 잘 알 수 있었습니다. 저는 전공이 달라 논평을 맡기에는 부족함이 많습니다만 이번 기회에 아라리에 대해 배우는 기회로 삼고자 발표를 들으며 생각한 것들을 정리해 보았습니다.

선생님의 논문에서는 정선 아라리에 대해 소개해주시고 기존 연구를 세세하게 검토하신 후, 한 발 더 나아가 아라리의 '어휘'에 주목하여 민요의 사설에 드러나는 민중의 언어생활에 대해 밝혀주신 점이 선행연구와 가장 큰 차이점이라고 생각됩니다. 크게는 제2장에서 정선 아라리에 나타난 일본어 사용과 새로운 문물에 관련된 어휘에 대해 분석하시고, 제3장에서 한국전쟁 이후의 통일과 민주주의에 대한 염원에 대해 고찰해 주셨습니다. 이러한 선생님의 분류를 통해 정선 아라리를 지역원형이라는 관점에서 새롭게 파악할 수 있었습니다.

제2장과 제3장의 내용은 일제강점기와 한국전쟁이라는 한국사의 굵직한 사건들을 온몸으로 감내해 온 민중들의 생활감정이 그대로 사설에 반영되어 있는 것으로도 보입니다. 2장에 나타난 일본어는 언뜻 보아서는 무슨 단어인가하고 생각하게 되는 어휘들도 있습니다만 당시에 자연스럽게 노래로 불렸다는 것은 일제강점기에 생겨난 일종의 크레올이 정선 아라리에 각인되어 있는 것이 아닌가 싶습니다.

다만 3장에서 서술해주신 반공교육에 관한 내용과 아라리의 관계를 생각해보면 민중들의 내부로부터의 투철한 반공의식이 민요에 반영된 것인지, 교육의 결과로 이러한 내용들이 아라리로까지 불린 것인지에 대해서는 조금 더 섬세한 구분이 필요할 것 같습니다. 즉, 2장에서 일본어가 반영된 것이 일제강점기의 일본어 사용을 강제한 것과 관련이 있다면 3장에서 제시한 아라리에 나타난 반공의식은 어떻게 바라봐야 할지에 대해 여쭙고 싶습니다. 잘 부탁드립니다.

평창 설화에 나타난 재난과 공동체의 대응

이광형
(강원대)

目 次

1. 서론
2. 대화 시장과 산촌 공동체
3. 설화에 나타난 재난의 양상
4. 고립의 두려움과 정주 의지
5. 결론—산촌 공동체와 설화의 공동체성

1. 서론

본고의 목적은 우리나라의 대표적 산촌 지역인 평창의 설화를 재난이라는 측면에 초점을 맞추어 분석하고 그런 재난의 서사 구조가 내포하고 있는 산촌 공동체의 대응 양상을 구명하는 것이다.

인간은 누구나 감당하지 못할 재난이 닥쳤을 때 공포를 느끼는데 설화는 이런 현실의 재난을 서사로 구조화함으로써 두려움의 공감과 배설의 정화를 통해 카타르시스를 느끼게 한다. 작든 크든 현실의 재난은 실제로 경제적 손실과 인명 피해를 불러일으키기에 집단적 공포의 대상이다. 특히 우리 인생 역정 곳곳에 도사리고 있지만 언제 어떤 방식으로 실재화, 구체화할지 특정할 수 없는 재난의 특성상 '기우(杞憂)'까지는 아니더라도 재난에 대한 공포는 적잖은 스트레스를 동반한다. 설화에 나타난 재난 서사는 재난 시 실제로 발생하는 피해뿐만 아니라 평상시에도 작용하는 공포 스트레스를 비유적으로 형상화함으로써 그 설화를 구비전승하는 각각의 구비 공동체 구성원들이 재난에 대한 경각심을 내면화하고 일상의 삶을 영위하는 데 이바지한다.

평창군은 산지 비율이 높은 우리나라에서도 대표적인 산촌 지역이다. 2014년 기준 평창 전 지역의 마을 형태는 산촌에 해당하며 산간 구릉에 가옥들이 분산된 특징적 정주 형태를 보인다. 산촌의 전통적인 농경 특징은 화전(火田)으로 산림을 태워 경지를 개간하여 농사를 짓다가 다른 곳으로 옮겨 가기를 반복하는 경작 형태로, 고대로부터 한국전쟁 이후까지 전국적으로 널리 행해지고 있었다. 신라의 백전(白田), 고려의 재역전(再易田) 등이 화전에 해당하며 조선시대에는 신분제와 소작제의 폐해를 피해서 화전민이 되는 경우도 많았다.[58] 전근대 시기에는 새로운 경작지를 찾기 위한 목적뿐만 아니라 전쟁이나 역병, 착취 등 여러 재난 상황에서의 피난과 정치적, 사회적 이유로 인한 도피 등의 이유로 산속으로 이주하여 화전을 일구는 경우

58) 강원도, 강원도사 제22권 민속[마을·생업], 강원도사편찬위원회, 2018, 107-11쪽.

가 적지 않았다. 이런 화전은 1966년 「화전 정리에 관한 법률」이 시행된 이후 전국적으로 소멸되기 시작하였는데, 평창에서는 1970년대까지 화전이 성행하였다.

> 그러나 1973년의 화전실태에 의하면 강원도의 화전면적은 23,145ha로 전국의 31%를 점유하고, 화전농가는 45,642로서 전국의 22%를 차지하여 강원도는 명실상부한 한국의 화전밀집지대가 되었으며, 그것은 평창군을 중심으로 한 내륙산간에 90% 이상이 집중되어 있다.[59]

현재 평창군 홈페이지 첫 화면에 보이는 캐치프레이즈 'HAPPY700'은 대부분 해발고도 700m 이상의 험준한 산지를 개간하여 삶의 터전으로 일궈 온 주민들의 인생 역정을 간명하면서도 긍정적으로 부각하고 있다.

산촌 공동체는 첩첩이 둘러선 산지 사이의 분지에 서는 시장을 구심점으로 형성된다. 이 시장을 통해 생필품의 거래와 공동체 내부의 소식 및 친분 교환, 외부 세계와의 소통 등이 이루어진다. 평창은 현재에도 대화, 봉평, 진부, 평창(읍) 전통시장 등에서 오일장이 열린다. 이 중 대화 시장은 1970년대까지 인근에서 가장 큰 시장으로 번성했으나 영동고속도로 개통(1971년-81년) 이후 현재까지 쇠락 일로를 걸으며 과거의 성시를 회복하지 못하고 있다. 이는 영동고속도로 개통 이후 2018년 평창 동계올림픽대회를 거치며 봉평, 진부, 평창 시장이 각각 봉평-이효석 문학관과 메밀 막국수, 진부-오대산의 산채, 평창-메밀부침 등 관광객이 많이 찾는 관광자원으로 특화에 성공하고 있는 상황과 비교할 때 더욱 이례적이다. 이런 대화 시장의 성쇠는 평창 지역 산촌 공동체의 형성과 해체의 한 단면을 잘 보여 준다.

평창에서는 산촌에서의 생활 양식과 산속에서 겪게 되는 각종 재난 양상이 구체적으로 나타나는 설화들이 구비전승되어 왔다. 물론 평창에도 아기장수, 부자 패망담, 효자, 기우제 이야기 등 우리나라 전역에 널리 퍼져있는 다양한 설화들이 채록되어 있다.[60] 이는 산촌에서의 화전 경작이 기본적으로 농경 중심의 농촌의 연장선상에 놓여있기 때문이다. 또한 평창 전역이 고산지대이기는 하지만 대화와 평창읍과 같은 분지 지역은 전통적인 농촌 마을과 같은 농경과 생활방식을 보이기도 한다.[61] 본고에서는 평창의 설화 중 산촌 생활에서 빈번한 재난의 양상과 그 재난에 대처하는 주민들의 모습이 담긴 설화 각편에 초점을 맞추어 고찰함으로써 산촌 공동체가 구비전승한 설화의 특징적인 면모와 의의를 밝혀보고자 한다.

2. 대화 시장과 산촌 공동체

평창의 설화와 산촌 공동체의 밀접한 연관성은 먼저 시장과 산촌 공동체의 관계를 살펴봄으로써 가시화할 수 있다. 이는 '시장-산촌 공동체'와 '설화-산촌 공동체', 두 관계가 유사성을

---

59) 국토지리정보원, 한국지리지-강원편, 건설교통부 국토지리정보원, 2006, 215쪽.

60) 본고는 다음 두 자료를 기본 텍스트로 삼는다. 김선풍·장정룡·김경남, 평창군의 설화, 평창군, 2002.; 강원대학교 인문과학연구소, 강원의 설화 Ⅱ, 강원도, 2005. 이 두 자료는 평창의 전통적인 산촌 공동체에서 성장하고 삶을 영위한 마지막 세대라 할 수 있는 주민들을 2000년대 전반 직접 조사하여 채록한 점, 채록 자료를 보완하기 위하여 이전의 문헌설화까지 정리하여 기록한 점 등에서 가치가 있다.

61) 현재 평창군의 전체 면적 중 임야의 비율은 83.1%, 농지는 9.4%로 조사되어 있다.(평창군 홈페이지 https://www.pc.go.kr/portal 참조)

띠기 때문이다. 시장이 산촌 공동체 구성원의 의식주 및 경제 활동의 구심점인 것처럼 설화 또한 산촌 공동체 공동의 언어적, 문화적 산물로서 그 공동체의 일원으로 소속하기 위하여 체득하여야 할 지혜, 삶의 자세, 넘어서지 말아야 할 금기 등을 그려 놓은 것이다.

상설시장과 오일장이 함께 열리는 평창의 전통시장 중 대화 시장은 전근대부터 지금까지 유독 극적인 성쇠를 겪고 있다. 대화 시장은 전근대 시기부터 전국의 15개 성시에 들 정도로 지역에서 가장 큰 장으로 명성이 높았다.[62] 이는 무엇보다도 서울과 영동을 잇는 '관동대로'(서울-양평-원주-강릉-삼척-울진-평해) 옛길이 대화를 통과하고, 특히 대화가 원주와 강릉의 중간 지점에 해당하여 중간 기착지로서 기능할 수 있었기 때문이다. 대화에 전하는 '반정' 지명 설화[63]는 이런 대화의 지리적 이점을 단적으로 보여준다. 또한 봉평의 판관대 지명과 관련된 율곡 이이의 잉태담에도 서울에서 내려오는 부친 이원수와 강릉에서 올라오는 모친 신사임당이 중간 지점인 판관대에 임시 숙소를 정하여 만나 기거하며 율곡을 출산하였다고 전한다.[64]

이처럼 대화 시장은 이미 조선 후기부터 영서와 영동을 잇는 주요 이동로의 중간 기착지에서는 오일장으로 명성이 높았다. 이런 위상은 20세기에 들어서도 계속 이어진다. 이효석의 「메밀꽃 필 무렵」에 나오는 "잘 생각했네. 봉평장에서 한번이나 흐뭇하게 사본 일 있을까. 내일 대화장에서나 한몫 벌어야겠네."라는 조선달의 말처럼 일제강점기에도 대화 시장은 규모가 여전했다. 그렇기에 떠돌이 장돌뱅이인 조선달의 꿈은 대화에 전방을 내고 정착하여 사는 것이었다.[65] 한국전쟁 이후 근대화 시기의 강릉과 평창이 작품의 주요 공간인 이순원의 「말을 찾아서」에서도 대화 시장은 봉평보다 큰 전방들이 많은, "오리엔트 야광 손목시계"를 파는 근방에서 가장 큰 시장으로 등장한다.[66]

그러다 대화 시장은 1970년대 영동고속도로의 개통과 함께 점차 옛 영화를 잃기 시작한다. 원주-횡성-안흥-대화-진부-강릉으로 이어지던 옛 관동대로를 따라 난 신작로 대신 횡성 새말에서 바로 평창 장평으로 연결되는 고속도로가 생기면서 대화를 경유하는 이동객이나 물류가 현저히 줄어든다. 앞서 언급한 <반정과 강감찬>의 강감찬도 강릉부사를 할 때 강릉 가는 길에 반정에 들러 물을 청하였다고 전하고, 율곡의 부친 이원수도 서울에서부터 봉평 판관대로 신사임당을 만나러 가는 길에 날이 저물어 대화의 한 주막에서 묵어갔다고 전하는데, 이런 이동객의 경우 새 고속도로가 나며 반드시 대화를 거쳐야 할 필요 자체가 사라져 버린 것이다.

이는 물류도 마찬가지다. 이전에는 강릉에서 어물을 실은 차가 대화에서 하루 묵고 다시 원주로, 서울로 출발하였고 이런 여정에 얽힌 이야기가 만들어져 전하였다.

칡사리 구비라고 있거든, 길이 이렇게 됐다고 해서, 칡사리 그 전설은, 옛날 왜정

---

62) 순조의 명으로 서영보, 심상규 등이 조선의 재정과 군정을 정리하여 편찬한 만기요람에 대화 시장이 도성 밖 전국 15개 큰 장의 하나로 기록되어 있다. 서영보(徐榮輔) 편, 『만기요람(萬機要覽)』, 「재용편(財用篇) 5」, 「各廛」, <附 鄕市> (한국고전종합DB https://db.itkc.or.kr)

63) "반정이란 데가 있는데, 왜 반정이라고 하냐하면, 원주하고 강릉의 반이라고 해서 반정이라 그래." 강원대학교 인문과학연구소, <반정과 강감찬>, 강원의 설화 Ⅱ, 강원도, 2005, 889쪽.(이하 강원의 설화 Ⅱ로 약칭)

64) 김선풍·장정룡·김경남, <호환 당할 뻔한 율곡>, 평창군의 설화, 평창군, 2002, 203-7쪽.(이하 평창군의 설화로 약칭)

65) "수 좋았지. 그렇게 신통한 일이란 쉽지 않어. 항용 못난 것 얻어새끼 낳고, 걱정 늘고 생각만 해두 진저리가 나지……그러나 늙으막바지까지 장돌뱅이로 지내기도 힘드는 노릇 아닌가? 난 가을까지만 하구 이 생계와두 하직하려네. 대화쯤에 조그만 전방이나 하나 벌이구 식구들을 부르겠어. 사시장천 뚜벅뚜벅 걷기란 여간이래야지." 이효석, 「메밀꽃 필 무렵」, 『조광(朝光)』 10월호, 1936.(http://www.davincimap.co.kr/davBase/Source/davSource.jsp?SourID=SOUR001641)

66) 이순원, 「말을 찾아서」, 『은비령』, 노란잠수함, 2017, 216쪽.

때 사람이 걸어가는 게 빨랐어. 그래서 강릉서 어물차가 어물을 싣고, 그 칡사리 구비를 돌아서 올라가는데 비가 딱 오는데, 차를, 그때 차는 힘이 없으니까 천천히 가지, 이리 돌아서 가면 요기서 여 가는 게 사람이 더 빠르거든, 칡사리 구비를 다녀보시면 알지만, 그래서 참 사고가 여러 번, 참 홀려서 그래서 칡사리 구비로 부르지.

우리가 아는 거는 강릉서 어물을 싣고 서울을 가는데, 목탄차죠. 그때는 목탄차도 나도 봉평서 첨(처음) 타봤지, 못 봤어요. 목탄차를 가지고 고기를 싣고 비가 이렇게 오는데 올라가는데 또 한사람이 와서 하얀 소복을 하고 또 손을 세운다 이거야. 세우니 겁이 나니까 안 세우고 또 돌았어, 또 돌아 올라가니까 또 나와 있는 겨. 또 나와 손을 드는겨. 그래서 세 구비를 돌아가서 손을 세우다가 홀려서 차를 꼴아 박았다는 그 얘기가 바로 칡사리 다섯 구비라구. 지금 여기서는 모르지만 칡사리 다섯 구비거든요.[67](인용자 밑줄)

이야기에 나오는 '칡사리 구비'는 '문재'로, 횡성에서 평창으로 넘어오는 관문 고개에 해당한다. 이전에는 길도 차도 지금처럼 속도를 낼 수 없는 형편이었기에 평창을 지나면서 하루 이틀 묵어갈 수밖에 없었고 그러다 보니 길목에 위치한 대화 시장 장점가(場店街)가 북적였다. 문재뿐만 아니라 문재 지나 평창 운교에서 방림으로 넘어오는 여우재, 대화에서 진부로 넘어가는 모릿재 등 주요 고개마다 이런 설화가 만들어져 전하여 온 것이다. 새로 고속도로가 나서 강릉-서울을 반나절이면 오갈 수 있게 되니 대화 시장을 꼭 거쳐 가는 물산들도 줄어들 수밖에 없다.

그런데 대화 시장은 1990년대까지도 자생력을 잃지 않고 일정 규모를 유지한다. 영동고속도로 개통 이후 고속도로에서 보다 가까운 봉평 시장이 새로운 관광지 겸 경유지로 부상하면서 성장하는 것에 비하면 분명 쇠락기에 접어들었지만 그럼에도 불구하고 대화 시장을 구심점 삼아 형성되어 온 산촌 공동체가 여전히 살아 있었기 때문이다. 대화 시장은 사람과 물산이 이동하는 통로이자 동시에 주변 산골에 정주하는 거주민들의 구심점으로서 복합적인 성격을 지닌다.

영화 <뻐꾸기도 밤에 우는가>[68]에는 시장-산촌 공동체의 이런 관계가 잘 드러난다. 영화에서 현보 모자는 산속에서 숯을 구어 읍내 장에 내다 팔며 생계를 이어간다. 모친은 장성한 아들 현보의 색시감을 구하기 어려운 현실에 고민이 깊어간다. 그런 모자의 외딴집에 장마당에서 공연을 마치고 떠난 남사당패에서 떨어진 12살 순이가 찾아온다. 모친은 현보에게 "몇 해만 키우면 좋은 색시감이 될 거다. 성황님께서 점지해 주셨지." 귓속말을 하며 기뻐한다. 몇 해 후 모친이 죽기 전에 현보와 순이는 부부의 연을 맺고 산골에서의 삶을 이어간다. 이 영화의 이런 서사 구조에서 잘 드러나듯 한 시장을 중간 기착지로 일어나는 이동은 그 시장을 구심점으로 삼는 산촌 공동체의 형성과 연동되어 있다.

<반정과 강감찬>, <호환 당할 뻔한 율곡>, <칡사리 다섯 구비>와 같은 설화는 평창의 산촌 공동체가 정주하는 삶의 터전과 외부 세계의 접점이라 할 수 있는 대화, 반정, 판관대, 문재 등에서 벌어지는 이동 현상과 연동하여 만들어진 것이다. <반정과 강감찬>에서 강감찬이 찾는 마실 물, <호환 당할 뻔한 율곡>에서 율곡이 당할 것이라 예언된 호환, <칡사리 다섯 구비>에서 홀려서 일어나는 사고 등은 모두 평창의 산촌 정주민이 겪는 삶의 곤란과 다르지 않다. <호환 당할 뻔한 율곡>에서 이원수는 대화 주막의 주인 여자에게 태어날 아들 율곡이 다섯

67) <칡사리 다섯 구비>, 평창군의 설화, 165쪽.
68) 영화 <뻐꾸기도 밤에 우는가>, 감독 정진우, 제작 (주)우진필림, 1980.

살을 넘기지 못하고 호환을 당할 것이라는 예언을 듣고 그 호환을 피하기 위해 여자가 알려준 대로 천 가지 좋은 일을 하기 위해 밤나무 천 그루를 심는 노력을 마다하지 않는다. 이런 곡절 끝에 율곡은 대처에 나가 큰 인물이 될 수 있었지만 평창 산골에 정주하며 사는 이들은 죽을 때까지 호환의 공포를 안고 살아야 했다. <칡사리 다섯 구비>에서 화물차 운전사는 다섯 구비만 정신을 바싹 차리면 홀리지 않고 문재를 넘어 원주로 갈 수 있지만 정주민들은 밖에 다녀올 일이 있을 때마다 도깨비한테 홀릴 수도 있다는 공포를 안고 밤길을 걸어야 했다.

<뻐꾸기도 밤에 우는가>에서 현보는 순이와 혼례를 올리지만 결국 대를 이어 산골에 정주하는 데 실패하고 만다. 이는 산골에 정주하더라도 혼례를 올리고 대를 잇기 위해서는 끊임없이 읍내 장마당을 오가야 하고, 그 길은 호환, 조난, '숯쟁이'는 지키기 어려운 산림보호와 같은 갖은 규범 들에 노출되어 있다는 측면에서 보면 어느 정도 예견된 것이다. 읍내 장터에서 순이를 보고 욕정을 품은 산림감시원 김주사의 농간[69]으로 현보는 옥살이를 하고 순이는 결국 죽음에 이르게 되는데 이는 산골에서 정주하며 산촌 공동체의 일원으로 살아가는 일이 절대 녹록치 않음을 극명하게 보여 준다.

평창군 대화 시장은 2000년대 들어 쇠락이 본격화되는데 이는 함께 형성되어 온 전통적인 산촌 공동체의 해체[70]와 궤를 같이한다. 이런 급격한 변화를 단적으로 보여 주는 현상이 육백마지기의 '차박' 관광지화이다. 육백마지기는 평창군 미탄면 청옥산에 있는데, 산정 부근에 "거기에 밭이 있는데 밭이 워낙 넓어서 육백 마지기 정도가 된다고 해서" 붙은 지명이다.[71] 이는 화전→산전 변화 양상에 해당하며 2000년대 초반까지도 실제로 배추 농사를 짓던 곳으로 해발 1,200m쯤에 위치해 평창읍에서 미탄을 지나 정선으로 향하는 42번 도로에서도 차로 30분은 더 올라가야 하는 오지였다. 이렇게 차로 접근하기도 어려웠던 곳에 풍력발전단지가 들어서고 배추밭 대신 데이지꽃밭이 조성되면서 2010년대 중반부터 차를 타고 와서 숙박하는 여행객들이 몰리기 시작했다. 최근에는 '차박' 열풍이 불면서 데이지꽃이 만발하는 주말이면 하루에도 차 수천 대가 찾는 관광명소로 탈바꿈하였다. 육배마지기의 농지→관광지로의 변화는 화전(→산전)을 일구고 농사를 지어온 산촌 공동체의 전통 생활 양식이 사라짐과 동시에 그 산촌 생활의 구심점으로서의 시장 기능이 끝났음을 의미한다.

3. 설화에 나타난 재난의 양상

1) 가뭄과 식토

평창은 곳곳에 '피난' 관련 설화가 전한다. 평창읍에서는 옛 조둔, 들둔, 도둔 세 곳을 "삼둔지지라 해서 여기가 상당히 피난할 곳"[72]이라는 설화가, 대화면 안미에는 "안미에 피난을 가면 편안해진다"[73]는 설화가, 도암면(현 대관령면)에는

69) <뻐꾸기도 밤에 우는가>는 정비석의 「성황당」(1937년 조선일보 신춘문예 단편소설 부문 당선작)을 각색한 영화이다. 「성황당」은 조선총독부의 산림자원 보호와 화전 금지 정책이 강화되던 1930년대 시대상을 반영하고 있다. 1930년대 일제의 산림 정책과 화전민들의 삶에 대한 논의는 다음 글을 참조하였다. 류종렬, 「이주홍 작품의 화전민과 메아리 모티프의 변모 양상」, 한국문학논총 제72집. 2016.4., 235-43쪽.

70) 실제로 평창군 인구는 1970년 96,959명, 2004년 45,482명(이상 한국지리지-강원편, 219쪽), 2022년 9월 기준 41,033명(평창군 홈페이지 참조)으로 1970년대~2000년대에 확연히 감소했다.

71) <육백 마지기 유래>, 강원의 설화 Ⅱ, 1054쪽.

72) <삼둔지지(三屯之地)>, 평창군의 설화, 33쪽.

옛날 정감록에 보면 “오대산에서 강릉으로 가는 곳에 삼전평이라는 곳이 있는데, 거기는 피란, 난리를 피하고 은신하기 아주 좋은 곳이다.”라고 나와 있대요. 그래서 그랬는지 증조할아버지가 이곳에 터를 잡았대요. 예전엔 여기 정말 산천이었거든요.[74]

라는 설화가 각각 전하는데 이와 비슷한 내용의 각편이 평창 전역에서 채록되어 있다. 이런 설화는 외부에서 평창으로의 이동과 정주를 긍정적으로 서사화한 것으로 볼 수 있다. 원래 살던 곳에 닥친 각종 재난을 피하여 평창으로 이주하여 대대로 정착하여 살게 된 주민들이 이런 설화를 만들어 자신들의 마을이 살 만한 곳임을 천명하고 유포한 것이다. 평창에는 흉풍(凶風)ㅡ태풍, 우박, 벼락, 수해도 없고 그래서 흉풍(凶豐) 없이 먹고살기 좋다[75]는 말도 비슷한 맥락에서 이해할 수 있다.

따져 보면 ‘피난’은 이전의 삶보다 꼭 더 나은 환경을 담보하는 것은 아니다. 피난으로서의 이주를 통해 과거와는 다른 환경에서 새로운 삶을 이어갈 수 있겠지만 산촌에 정착하여 사는 일이 쉬울 리 만무하다. 오대산 병내리, 개가 새끼를 품고 누운 형국이라 ‘개자리’라 불리는 산골짜기 마을에는 과부를 보쌈한 홀아비, 남편에게 버림받고 재가한 본처 같은 이들이 숨어 살았다고 하는데 새로 “화전을 해서 농사를 짓고 길쌈을 하고” 정착하여 살기란 여간 고된 일이 아니었다.[76] 그렇게 품앗이를 해서 농사를 짓고 옥수수를 갈아서 ‘올챙이국수’를 만들어 나누어 먹으며 힘들게 살면서도, 화전민으로 살아도 “1년에 쌀밥을 세 그릇 먹었으니 떠나지 마라.”라는 말을 설화[77]로 만들어 전하여 온 것이다.

이런 산촌 공동체의 자기 긍정ㅡ루쉰의 ‘정신승리’를 떠오르게 하는ㅡ은 ‘사재산의 네 가지 보물’ 이야기에서도 잘 드러난다. 평창읍과 방림면, 횡성 사이에 있는 백덕산을 가리키는 사재산에는 예로부터 산삼, 참옻나무, 토종벌, 전단토 네 가지 보물이 있었다고 한다.[78] 여기서 삼과 옻, 꿀은 지금도 산림에서 얻을 수 있는 자원으로 가치가 매우 높으니 받아들이기 쉬운데 전단토는 좀 다르다. 전단토는 흉년에 먹을 것이 없을 때 파먹는 흙이어서 보물이라 하는데 다음 이야기를 보면 ‘보물’이라기 보다는 생존의 처절함이 먼저 눈에 들어온다.

황희 정승이 부임을 해서 이 평창 쪽으로 죽 돌아보는데 산을 보니 산이 붉은색으로 나무들이 다 말라죽어 있었어요. 삼년 동안 비가 오지를 않았으니 초목이 다 말라죽었어요. 사람도 죽을 수밖에 없어요. 뿌리나 껍질이라도 먹으며 살아야 하는데 그런 것도 남아있지를 않았어요. 그래서 사람들이 먹은 것이 식토예요. 산에 가면 옹기그릇을 만드는 흙이 있어요. 이 흙은 입자가 아주 고와요. 먹을 것이 아무것도 없으니 그 흙을 퍼다가 물에 타서 마셨다고 해요. 너무 가물었으니 물도 없어요. 물을 구하려고 아주 산 속까지 가서 샘을 찾아서 겨우 물을 떠다가 그 흙을 마시면서 겨우 살아갔다고 해요.[79]

---

73) <안미리 유래>, 강원의 설화 Ⅱ, 881쪽.
74) <삼전평은 피란지지>, 위의 책, 911쪽.
75) <평창의 자랑거리>, 평창군의 설화, 43쪽.; <평창의 풍수지리>, 같은 책, 93쪽.
76) <개자리에서 재회한 부부>, 강원의 설화 Ⅱ, 886-7쪽.
77) <산골 화전민들의 삶>, 위의 책, 887쪽.
78) <사재산>, 평창군의 설화, 78-9쪽.
79) <황희 정승과 늘굴 기우제>, 강원의 설화 Ⅱ, 884쪽.

앞서 살펴본 흉풍이 없어 먹고살 만하다는 말과 삼 년 가뭄에 흙을 파서 산속 샘물에 타서 마시며 간신히 살아남았다는 말은 모순된다. 실제로도 주변의 영월, 정선, 강릉 등에 비해 태풍과 홍수로 인한 피해가 경중의 차이는 있을 망정 늘 일어났고 또한 가뭄은 산촌도 피해 갈 수 없는 일이었다. 평창의 설화에도 다른 지역과 마찬가지로 가뭄과 기우제 관련 설화가 다양한 각편으로 전한다.

그럼에도 피난 와서 살 만큼 재해가 적고 먹고살 만하다는 설화 각편들이 전하는 까닭에 대하여 다음의 두 가지 측면에서 고구할 필요가 있다. 하나는 수해와 같은 재해보다 다른 재해가 보다 삶과 밀착하여 영향을 끼치지 않았는지, 다른 하나는 먹고살 만하다는 말의 수사적 의미가 무엇인지 자세히 살펴보아야 한다. 먼저 평창의 설화 중 산촌 공동체의 삶과 밀착되어 있는 재해 양상에 대해 상술하고 그다음에 먹고살 만하다는 말이 함의하는 바를 공동체 구성 원리와 연관해서 논의해 보겠다.

2) 호환과 도깨비에 홀림

평창의 설화에서 가장 두드러지게 나타나는 재난은 호환과 도깨비에게 홀리는 것이다. 이는 산지에 흩어져 집을 짓고 생활하는 산촌의 정주 현실을 그대로 반영한 서사화에 따른 당연한 현상이다. 여기서는 그중에서도 이야기에 소가 함께 등장하는 각편의 서사 구조를 중심으로 재난과 산촌 공동체의 복합적인 관계를 살펴보겠다.

호환은 호랑이로 인해 발생하는 재난을 가리킨다. 산악 지형이 많은 한반도의 지형 특성상 호환은 선사 시대부터 상존하는 재난의 하나였다. 조선 시대에는 전국적으로 빈번하게 발생하는 호환을 전쟁이나 기근과 비슷하게 여기며 재이(災異)로 칭하였다. 그리고 호랑이 퇴치 전담 부대인 착호갑사를 운영하기도 하였다. 호환은 호랑이의 주요 서식지인 한성부 지역과 경기도, 강원도, 함경도 산간 등지에서 심각한 인명 및 가축 피해를 일으켰다.[80]

평창에 호환 관련 설화가 많이 전하는 것은 그 이야기들이 실제의 호환을 통해 산촌 공동체의 무의식에 새겨진 트라우마의 언어적 재현이자 제대로 의례조차 치르지 못하고 떠나보낸 망자에 대한 언어적 애도이기 때문이다. 호환은 동북아 최고의 포식동물 호랑이의 절대 영역인 산에 들어 사는 사람 누구에게나 닥칠 수 있는 지근거리의 공포였다. 특히 유교의 관혼상제 의례가 보편화된 조선 후기부터는 단순히 목숨을 잃는 것에서 그치는 것이 아니라 유교적 상장례의 범주에서 아예 벗어난 예외의 주검으로 장례가 이루어지면서 그 공포가 가중되었다. 호환 관련 설화는 이런 공포를 서사로 구조화함으로써 공동체의 언어로 기억하게 한다.

> 옛날에 색시가 호랑이한테 잡혀가는데 왼쪽으로 자빠져서, 호랑이가 왼쪽으로 자빠지면 못 먹고, 오른쪽으로 자빠지면 먹는데, 그래서 몰고 오다 보니 못 먹고 선바우라는 데, 저기 샘터를 올라가다보면 선바우라고 있어. 거기다 ①싹싹 벗겨서 세워났더래요. 아침에 찾아가니까 색시를, 세워 놔가지고 색시를. 부모들이 그걸 뭐 어떻게 할 수가 없어서 ②태워가지고 선바우라는 데 묻어놓고, 그 위에 시루를 가지고서 두 개를 덮어서, 푹 덮어서 거기다 묻어놨대.
>
> 묻어놓고 있는데, 그 전에 산판을 했어요, 그만 수산판을 하니까, 나무를 자르니까 막 흙이 내려오고 그러니 다친 사람이, ④수산판하던 사람이 또 아프더래요, 나무를

80) 유형동,「호환(虎患)에 대처하는 인문적 상상력-설화와 민간신앙을 중심으로」, 동아시아고대학 제59집, 2020.9., 12-5쪽.

베니깐. 그래서 무당하는 사람한테 굿을 한다고 물으니까, ③그게 난다고, 색시가 난다고 그러더래. 그래서 정을 읽으며, 정을 며칠을 두고 읽었다니까. 정이라는 건 그 전에 북을 달아놓고 두드리며 귀신통을 파며 하는 건데 귀신재주를 해가지고 그래 귀신을 가뒀지요.[81]

호환을 당해 죽은 사람의 남은 사체는 당연히 호랑이의 포식으로 훼손당한 채로 발견되는데 머리만 남는 경우도 많았다. 위 이야기에서 ①은 호환의 표지석인 '선바우'를 부각시키기 위한 수사이자 실제로 호환을 당할 뻔하다가 당장은 화를 피하고 돌아온 사람이 얼마 못 살고 죽는 경우까지를 환유적으로 표현하며 무엇보다도 호환의 공포를 극대화시키는 효과를 불러 일으킨다. 이렇게 호환을 당한 주검은 ②·③처럼 그 자리에서 화장을 하고 피해자의 영혼이 창귀(倀鬼)가 되어 다른 피해자를 호환으로 이끈다는 속설에 따라 2차 피해를 막기 위해 시루를 덮어 장례를 치른다.[82] 유교의 상장례 절차를 따르지 못하고 예외적으로 민간신앙의 절차에 따라 '호식장'을 치르더라도 호환에 대한 공포와 호환으로 죽은 망자에 대한 애도가 그치는 것은 아니다. 선바우라고 이름까지 붙여 호환이 일어난 장소이니 조심하라는 경계를 전파하여도 먹고살기 위해 누군가는 다시 산군[83]의 영역 안으로 들어가 나무를 태워 밭을 일구고, 나무를 베어 목재를 만들어서 장에 내다 팔아야 함을 산촌 공동체의 구성원 모두가 잘 알고 있기 때문이다. ④는 호환이 산군의 영역과 산촌의 정주 공간이 겹치는 장소마다 흡사 역병과 같이 전염력을 지닌 재난의 한 양상으로서 산촌 공동체의 구성원들에게 두려움을 불러일으키는 메커니즘을 명료하게 나타낸다.

앞서 논의한 바 산촌에서의 정주를 위해서는 화전, 산판, 숯 굽기, 수렵, 채취 등 생산활동이 시장에서의 교환으로 필수적으로 연결되어야 한다. 물론 외부와 어떤 소통도 없이 철저히 단절된 삶을 살다가 죽는 경우도 배제할 수는 없겠지만 그런 경우에는 산촌 공동체의 구성원이라 하기 어려울 것이다. 이렇게 보면 산골의 집과 장을 연결하는 길 위에서 벌어지는 호환과 같은 재난을 형상화한 설화 각편이 상당히 채록되어 전하는 정황을 이해하기 쉽다. 그 길이 산속에서의 개별적인 생활을 산촌에서의 공동체적인 정주로 변모시키는 기본 조건인 셈이다.

옛날에 어떤 사람이 친구랑 같이 ③장을 보러 갔대요. 옛날에는 다 걸어서 갔지. 장을 갔다가 저기 머리 재라고 있어. ①그 머리재를 넘어오는데 고개에 바위가 하나 삐죽한게 있거든. 거기에 호랑이가 앉았더래요. 갈 때 소를 데리고 갔었대거든. 소라는 게 그렇게 영리하대요. 시각이랑 청각으로다 먼저 본대. ②소가 그 전부터 안가고 자꾸 뒷걸음질을 치더라는 거야. 그래서 막 억지로 끌고 갔대. 그리고 보니까 호랑이가 거기에 있었던 거야. 그 양반이 겁이 나도 태연하게 걸어야지 그래서 그렇게 말했다고 해.[…중략…] ["왜 여기 나타나 사람을 이렇게 놀래키느냐는 말이야. 빨리 없어져라."] 그렇게 말하고 ③집에 와보니 호랑이가 뒤쫓아 왔는지 이 쪽에 와서 있더래요. 목침이라고 나무로다 이렇게 깎은 게 있었는데 그걸 가지고 호랑이한테 고얀 놈

81) <선바우에서 호환당한 처녀>, 강원의 설화 Ⅱ, 876쪽.
82) 호환을 당한 주검에 대한 민간신앙의 장례 양식에 대한 세밀한 논의는 다음 논문의 'Ⅳ. 호환에 대한 신앙적 대응' 부분을 참조하기 바람. 유형동, 앞의 글, 26-9쪽.
83) 조선 시대에 국가 공인 호랑이 전문사냥꾼인 착호갑사가 호랑이를 포획한 경우에 형식적으로나마 곤장 세 대를 맞았다고 한다. 이는 조선이 제왕의 국가이기는 하지만 호랑이 또한 산을 다스리는 왕인 산군(山君)이기에 함부로 할 수 없는 존재임을 인정하는 행위라 할 수 있다.

이라고 던졌대. 그랬더니 호랑이가 슬금슬금 피해가더라는 거야.[84]

위 이야기는 호환의 비극성이 환기하는 공포감을 약화시키기 위해 보다 서사적인 장치가 많이 등장한다. ①은 앞의 '선바우'처럼 호환 표지석인데 장을 보기 위해서는 꼭 넘어 다녀야 하는 고갯마루에 위치하기에 호환의 위험성을 알면서도 지나갈 수밖에 없다. 장에 가는 길은 늘 다니던 길이라 하더라도 20-30리가 예사이므로 호환 외에도 뱀, 산돼지 등 다른 동물들로 인한 피해나 갑작스러운 기상악화로 인한 실족, 조난 등이 언제든 일어날 수 있는 위험한 노정이었다. 그래서 인근에 사는 이웃, 친구와 함께 다님으로써 위험성 줄였는데 이 이야기에서는 소도 동행으로 참가시킴으로써 ②에서 보듯 호환의 위협으로부터 벗어날 수 있는 계기가 만들어진다. 포식동물 호랑이의 주요 포식 대상인 소는 생존 본능의 발달로 호랑이의 기척을 사람보다 먼저 감지하고 그 덕분에 주인은 집-장의 왕복을 무사히 마칠 수 있었다. ③은 이번 무사귀환의 행운이 앞으로도 계속 주어지지는 않으며 호환이 산촌 생활을 지속하는 한 모든 노정에 함께함을 부연한다.

평창의 설화에는 호랑이와 함께 도깨비가 자주 등장하는데, 실재했던 호랑이에 비해 도깨비는 환상적 창조물이라는 점에서 큰 차이가 있다. 이는 재난의 측면에서 보면 산중 생활에 호환과는 또 다른 특징적인 재난이 밀착되어 있기 때문인데 바로 조난이나 단절로 인한 고립이다. 특히 호환이 일제강점기 이후 사라진 재난이라면 산중에서의 고립은 이전과 비할 수 없이 과학과 기술이 고도화한 현재에도 끊이지 않고 발생하는 현재진행형의 재난이다. 예컨대 폭우에 의한 침수와 산사태, 폭설 등으로 길이 끊기어 산지 주민뿐만 아니라 계곡 야영객, 등산객들이 고립되는 사고가 계속 생긴다. 이는 개발을 통한 도시화가 진행되는 한편에서 산림보호와 자연환경 보존을 통한 관광사업 활성화 정책들이 함께 시행되고 있기 때문이다.

평창의 설화를 재난의 측면에서 보면 도깨비는 산중에서의 조난, 외부 세계와 단절된 생활과 결합하여 나타난다. 이런 양상이 잘 나타난 설화 중 일부 각편을 정리하면 다음 표와 같다.

각편	재난 양상	귀가 여부	서사 장치	귀가 후 삶
A[85]	여자에게 홀려 산비탈 가시밭을 헤맴	귀가	빗자루(+피)	언급 없음
B[86]	밤길에 씨름하자고 덤비는 놈을 칼로 찌름	귀가	도리깨	언급 없음
	밤에 실종된 사람을 굴에서 발견	귀가	개똥/수수떡	언급 없음
C[87]	미쳐서 벼랑을 헤매는 걸 구조했으나 결국 도깨비에게 홀려 죽음	귀가	두룽박 [뒤웅박]	7-8년 살다 죽음
D[88]	방앗간에서 쌀 찧어 오다 홀려 산을 헤맴	귀가	새벽여물	앓다가 죽음
E[89]	홀리려는 도깨비를 광목 끈으로 묶어 업고 마을로 와서 주인을 찾음	귀가	빗자루(+피)	언급 없음
F[90]	도깨비에게 업혀 산천을 헤맴	귀가	없음	얼마 후 죽음
G[91]	윗마을 살던 사람이 도깨비에 홀려 아랫마을 황씨네 집에 가서 정신이 듦	귀가	쇠똥/떡	언급 없음

<표> 평창 설화에 나타난 도깨비와 재난 양상

84) <호랑이 이야기>, 평창군의 설화, 193-4쪽.
85) <장난하는 도깨비>, 평창군의 설화, 64쪽.

위 이야기들의 공통적인 서사는 '도깨비에 홀려 산중을 헤매다 어떤 계기로 귀가한다'이다. 이런 서사는 "도깨비는 꼬시면 꼭 가시밭이나 질쿠렁으로 끌려가다 깨 보면 수렁에 빠져 정신 잃고 그러지. 아니면 가시덤불 속에 들어가게 하고 사라진다는 전설도 있지"(E)와 같은 구연에서 잘 드러나듯 산중에서의 조난을 비유적으로 표현한다. 조난은 요즘도 간간히 뉴스에 나오는 것처럼 집에서 1.5km 떨어진 뒷산 묘소에 가다가도 일어날 수 있는 재난[92]으로, 어딘가로 향하는 도중에 길을 잃는 것을 의미한다는 측면에서 보면 도시에서도 빈번하게 발생하는 일상적인 재난으로 볼 수 있다. 꼭 항해나 등산이 아니더라도 한 지점에서 다른 지점으로 이동하는 길은 제아무리 익숙한 길이라 할지라도 그때그때의 날씨 변화, 심신의 상태, 이동로에서 갑작스럽게 발생하는 사태(事態) 등 늘 재난이 도사리고 있다.

> 이 동네에 염씨라는 사람이 있었어요. ①하루는 이 사람이 장에 갔다가 오고 있었어요. 동네로 오는 길에 송장바위라는 바위가 있어요. 그 사람이 술이 꽤 취해서 비틀거리면서 집으로 오는데 ②그 송장바위에서 키가 커다랗고 시커먼 놈이 나오더래. 근데 ③이 놈이 쳐다볼수록 키가 점점 더 커지더래요. 그러더니 이놈이 자꾸 따라오라고 하더래. 그래서 하는 수 없이 이 사람이 그놈을 따라갔다고 해요.[93]

도깨비 설화에는 특히 '도깨비불'이 단골로 출현하는데 이는 불도 없는 수십 리 산길이 조난이 일어나기 십상인 무대이기 때문이다. 위의 인용 부분도 '비 오고 어두운 날 도깨비불이 많이 보였어요.'라고 운을 뗀 다음에 이어진 구연이다. 그렇다면 그런 밤길을 피해 살면 좋겠지만 ①에서 보듯 장날이라든가 친척이나 지인의 의례와 같은 빠지기 힘든 일이 있는 날에는 어쩔 수 없이 집을 나서야 하고 30리 길을 왕복하다 보면 밤이 늦어서야 귀가하게 된다. ②는 호환과 마찬가지로 낭떠러지에 붙은 길이나 분간하기 힘든 갈림길과 같이 자칫 방심하면 재난과 조우하기 쉬운 장소의 표지이다. ③은 조난이 인명 사고와 같은 큰 피해로 이어질 수 있고 그렇기에 산촌 공동체의 구성원들이 받는 조난 스트레스가 적지 않음을 의미한다.

앞서 살핀 호환도 넓은 의미에서 보면 조난의 한 양상인데 남은 주검을 수습하여 매장할 수도 없다는 점뿐만 아니라 피해자는 영혼까지 훼손되어 창귀로 떠돌게 된다는 점에서 산중에서 조우하는 가장 공포스러운 재난일 것이다. 그런 측면에서 보면 도깨비에 홀린 이야기의 서사가 모두 일단은—뒤에 집에서 앓다가 죽었다는 말이 덧붙기도 하지만— 귀가하는 것으로 종지부를 찍는 이유는 환상적 창조물인 도깨비에 홀린 이야기를 허구로 꾸며 호환의 공포를 어느 정도 상쇄하려는 측면에서 찾을 수도 있을 것이다.

> 여기도 옛날에 도깨비가 있었어요. 내가 스물한 살 먹었을 때 저 안에 살았어요. 그런데 이쪽 너머 저쪽에 맨날 도깨비가 나와 불을 뚝뚝 흘리고 나오구, 나오구 그러

86) <도깨비 이야기>, 위의 책, 86-7쪽.(이 각편에 이야기 두 편이 채록되어 있음)
87) <도깨비에게 홀리다>, 위의 책, 98쪽.
88) <도깨비에게 홀린 이야기>, 위의 책, 151쪽.
89) <빗자루가 변한 도깨비>, 위의 책, 184쪽.
90) <도개비한테 홀리면 죽는다>, 위의 책, 272-3쪽.
91) <도개비에 홀린 사람>, 강원의 설화 Ⅱ, 946쪽.
92) 경남CBS 최호영 기자, "경찰, 폭염 속 산에서 실종된 할아버지 구조", 노컷뉴스, 2012.08.07. (https://www.nocutnews.co.kr/news/4272971?c1=225&c2=237)
93) <도깨비에 홀린 사람>, 강원의 설화 Ⅱ, 1037쪽.

더라고. 근데 저 아래 굴이 있었거든. 거기도 가다보면 호랑이 나와서, 호랑이가 나오는데는 냄새가 나요. 아주 썩은 냄새가 나. 그래, 호랑이한테 한 사람이 술 먹고 오다 자다가 팔뚝을 썩 긁혀서 피가 났잖아. 옛날에 그랬어요. 그리고 호랑이가 사람을 잡아다 한 번 먹고 나둔 게 묘 쓴 게 있는데. 지금도. 그 옆에 우리가 농사를 짓고 밭을 했어요. 지금은 그런 게 하나 없어요. 지금은 호랑이도 없고, 도깨비도 없고, 없어졌어. 다 옛날에만 그랬지.[94]

위 각편의 인용 부분은 호랑이와 도깨비가 뒤섞여 구연되어 있는데 이는 그 둘이 산촌 생활에서 안고 살아야 하는 일상화된 재난을 직접적이면서도 비유적으로 표상하기 때문이다. 이렇게 짝을 이루어 산촌에 출몰하던 호랑이와 도깨비는 '새로 길이 뚫리고 전기가 들어오면서' 사라졌지만, 여전히 설화 각편에 남아 어두운 밤 도깨비에 홀려 산길을 헤맬 때나 호랑이에 잡아먹히고 남은 가족의 사체를 불태울 때의 두려움을 전해 주고 있다.

4. 고립의 두려움과 정주 의지

1) 소의 부재와 고립의 두려움

앞 장에서 논의한 산촌 생활의 배고픔과 호환, 도깨비에 홀리기 등이 모두 뒤섞여 서사 구조를 이룬 각편이 <도깨비와 싸워 이긴 소>[95]인데 서사 구조를 정리하면 다음과 같다.[96]

① 마을의 가난한 농부가 먹을 것이 너무 없어서 소를 팔아서 양식을 사기로 했다.
② 소를 몰고 장터로 가는 길에 산속에서 뿔 달린 도깨비를 만났다.
③ 도깨비는 소를 주지 않으면 잡아먹겠다고 말하면서 갑자기 몸집이 커졌다.
④ 농부는 고민하다가 도깨비에게 소와 싸워서 이기면 소를 주겠다고 말했다.
⑤ 도깨비와 소가 싸우는 틈에 농부는 혼자 집으로 도망쳤다.
⑥ 도깨비도 기운이 세지만 소도 아주 대단해서 도깨비가 소의 뿔에 받혀서 죽었다.
⑦ 도깨비를 이기고 집으로 돌아온 소는 화가 나서 주인을 불렀다.
⑧ 소는 혼자 도망친 주인을 땅에 한 번 패대기치고는 외양간으로 들어갔다.
⑨ 주인은 소에게 미안해서 그때부터 소를 극진히 잘 대해 주었다.
⑩ 호강하며 잘 살다가 늙어서 죽은 소를 주인은 묘까지 써서 잘 묻어 주었다.

이 각편의 기본 구조는 앞서 살핀 <호랑이 이야기>와 비슷하다. '소를 데리고 집과 장을 오가는 길에서 호랑이/도깨비를 만나는 사태를 겪고 별 탈없이 귀가하다.'라는 핵심 서사가 조우 대상만 다를 뿐 그대로 일치한다. 또한 <도깨비에 홀린 사람>의 서사 장치인 '도깨비의 커지기'가 여기서도 ③에서 공포와 긴장감을 극대화하는 기능으로 나온다. 이렇게 볼 때 이 각편은 산촌 공동체 내에서 각기 다른 설화들이 구비전승되는 과정에서 뒤섞이어 탄생한 혼종으

94) <사라진 도깨비와 호랑이>, 위의 책, 906쪽.
95) 위의 책, 899-900쪽.
96) 다음 논문에 나오는 서사 단락 정리를 조금 변형하여 인용하엿다. 이광형·김금숙,「설화에 나타난 일본의 오니(鬼)와 한국의 도깨비 비교 연구」, 인문논총 제6집, 2021.10., 82쪽.

로 볼 수 있다.

위 각편의 내용에서 도드라진 점은 소가 있어서 농부가 소의 주인으로서 도깨비에게 내기도 걸고 소와 도깨비가 싸우는 틈을 타서 도망칠 수 있었다는 점이다. 이야기의 처음부터 끝까지 농부의 가족이나 친구, 이웃 등 다른 어떤 사람도 등장하지 않는다는 점은 흡사 주인 농부와 소 둘이서만 함께 사는 것으로 보이기도 한다. 그렇지만 굳이 그렇게 둘이서 산속에 떨어져 살 필요가 있을까 하는 의문이 드는 것도 사실이다. 이렇게 소가 있다는 것(소+)이 중요해 보이는데 그 의미를 잘 알 수 없을 때는 소의 부재(소-)가 주요 서사 축인 다른 각편과 비교해 보면 보다 명료하게 파악할 수 있을 것이다.

> 여기 인근에 고을 이름이 던지골이라는 데가 있는데, ①거기에 한 부부가 딸을 데리고 쭉 살고 있다가 자기 부인이 병으로 죽었어. 죽구서 또 장가를 하려고 했으니 옛날에는 교통이 마땅하지 않고 그러니 못 가구 그렇게 살고 있었는데 딸이 17, 18세가 됐다구. 과년한 딸이 됐는데, 시집을 보내는 것두 홀애비가 혼자 외딴 데 살고 있으니 정해지지 않고, 마땅치 않으니까 이 남자가 딸하고 부부를 맺어 살려고 생각을 했단 말이야. 머리가 좀 나쁘고 이러니까.
>
> 딸한테 이래 청혼을 하니 딸이 가만 생각하니 거절을 하긴 해야 하는데, 부모의 말이라 어쩔 수 없잖아요. 그래서 아버지께 말하기를, 내가 청이 있다 이거야. 내가 저기 ③뒷골 바우에 꼭대기에 올라가 있을 테니까, ②거기까지 소처럼 네 발로 기어서 **소 소리를 하며** 올 수 있는냐. 그래 이제 아버지가 못할 줄 알고 딸은 그랬는데, 이 아버지는 딸하고 살기 위해서 무릅쓰고 행동을 해서 거기까지 올라갔단 말이야.
>
> 그 딸이 어쩔 수 없잖아요. 그렇게 약속을 했으니, 어쩔 수 없으니. ④딸이 그만 바우에서 떨어져 죽어버렸어. 그래 ④처녀가 던져서 죽었다, 그래서 던지골이야. 고을 이름이 그래서 던지골이야. ④처녀가 바우에서 몸을 던졌다. - <던지골 유래>[97]

위 각편은 현 대화면 던짓골의 지명유래담으로 근친상간의 금기와 위반에의 욕망이 먼저 눈에 띄는데 소의 부재(소-)에 초점을 맞추어 분석해 보겠다. ①에서 보듯 부부와 딸로 이루어진 가족은 소를 지니고 있지 못하다. 소가 있었다면 '소를 팔아 약값을 댔는데도'와 같은 플롯이 추가되어야 ②로 자연스럽게 연결된다. 아버지→소로의 변신은 소(-)를 근친상간의 금기를 어기면서까지 소(+)로 전환시키고자 하는 욕망의 발현이기 때문이다. 변신담에서 변신은 부재하는 대상을 지금 여기에 현현시키는 행위이다. 이렇게 보면 이 비극의 출발선은 다른 무엇보다도 세 가족이 교통도 불편하고 외딴 곳ㅡ산속에서 소도 없이 곤궁한 삶을 지속하고 있었다는 점 자체이다. 근친상간은 평창 산촌 공동체뿐만 아니라 외부 세계 어디에서나 금기이지만 소가 없이 산촌에서 대를 이어 정주하는 것은 산군과 도깨비의 영토에서만 작용하는 금기이다. ③은 산군 혹은 산신의 자리이며 딸은 그 자리에 올라섬으로써 호랑이가 되어 (아버지→)소를 포식하는 듯하지만 실은 스스로가 먼저 호랑이에게 피식 당하기를 바라는 욕망을 숨기고 있다. 이렇게 산촌에서의 금기 위반을 완결하는 것은 딸인데 딸의 "위반은 세속을 파괴하지 않은 채 저 너머 신성의 세계에 한번 뛰어드는 행위이다."[98] ④는 이 각편이 지니는 '공동체성'의 형식적 정점으로 말을 낭비하는 것이 아니라 반복어법을 통해 반복이 아니고서는 전달할 수 없는 산촌 공동체의 강렬한 감정을 표출하고 있는 것이다.[99] 여기서 공동체성은 '한 인간

97) 강원의 설화 Ⅱ, 986쪽.
98) 바따이유, 에로티즘, 조한경 옮김, 민음사. 1989, 73쪽.

존재가 산촌 공동체의 일원이 되어 실존한다고 느끼는 감정과 다른 구성원들과 그런 감정을 공유하는 것'으로 공동체의 설화를 통해 이해할 수 있다.

위 각편에서 소(-)는 산촌 공동체 안에서 타인과 단절된 세 가족의 고립된 처지를 가리킨다. 딸에게 욕정을 품는 순간 아버지는 외부 세계의 금기 위반만으로도 이미 '금수만도 못한 비존재'로 전락해 버린다. 딸은 이런 아버지를 소로 변신시킴으로써 아버지(소-)→아버지(소+)로 바뀔 수 있는 계기를 마련해 준다. 아버지는 소로 죽든 살든 잘못을 뉘우치고 스스로 죽음을 택하든 회한을 안고 살아가든 공동체의 구성원으로서 실존하지 못하는 인간의 자리에서는 벗어날 수 있게 될 것이다. 대신 딸은 딸(소-)인 상태로 몸을 던질 수밖에 없는데 딸이 올라선 뒷골 바우 꼭대기는 호랑이의 자리로 호랑이는 산촌 공동체의 설화가 그려내는 공동체성의 정점에서 변수가 아니라 상수로 군림하는 타자이므로 호랑이(소-)로 전이되지 않기 때문이다. 이 이야기의 비극성은 호랑이가 나오지 않음에도 불구하고 부녀가 호랑이에게 잡아 먹히는 것 이상으로 전락함으로써 산중에 살면서도 산촌 공동체의 내부에서 고립된 삶이 주는 두려움을 느끼게 한다.

앞서 집과 장을 오가는 길을 소와 함께 다니는 이들이 호랑이와 도깨비를 피해 귀가하는 각편을 살펴보았는데 산촌 공동체의 설화 각편에서 소(+)는 공동체의 일원으로 소속하기 위한 부단한 소통을, 소(-)는 공동체의 일원으로 소속하지 못하고 고립된 상황의 지속을 각각 상징적으로 의미한다.

2) 정주 의지와 숨은 욕망

이제 산촌 공동체의 구성원으로 대를 이어 정주하는 이들의 삶은 어떤 서사 구조로 이야기가 전하는지 살펴볼 차례이다. 비단 평창뿐만 아니라 다른 지역의 산촌에서도 전하는 이야기의 설화 각편이다.

> 옛날에 할아버지가요. 아주 못살았어. 못살았는데 할아버지가 나물(나무를) 하러 가 가지고, 뭐 저게 ①이건 애들 얘기해줬는데, ②하하! 낭그를 하러 갔는데, 아참 뒤가 매려와서 낭그 올라가서 참 뒤를 눴어. 그랬더니 물에 둥둥 떠내려가는 걸 할머니가 빨래를 할러 가 가지고는,
>
> "아이구 어서(어디서) 된장이 건져 떠내려오네. 그래서 이걸 건져다가 지져서 우리 영감을 줘야지."
>
> 그래 그걸 건져다가 아주 두 번이나 지져 가지고 저녁에 나물(나무를) 해 가지고 온 걸,
>
> "아유 영감 내가 빨래하러 나가니깐 어디서 된장이 떠내려와서 건져 가져와 와서 지졌으니까 영감 잡수."
>
> 이래니까 반찬도 아무 것도 없고 그걸 내(내어) 노니까, 먹어보니
>
> "내가 나무하러 갔다가 똥을 눈 걸 그걸 또 건져왔구만."
>
> ②하하하하! 그래가지고 아유, 나는 그걸 장인 줄 알고 건져다가 지졌는데 못 먹고 내버리고 그리고 ②한바탕 웃고 그렇게 했대요. - <할머니가 냇가에서 똥을 건져 지져먹다>[100]

---

99) 반복어법의 수사적 의미에 대해서는 다음 책 참조. 르불, 수사학, 박인철 옮김, (주)도서출판한길사, 1999, 71-3쪽.

「메밀꽃 필 무렵」의 장돌뱅이 조선달의 일생일대의 꿈은 대화장에 전방을 내서 가족과 함께 정주하는 것이었다. <뻐꾸기도 밤에 우는가>의 순이는 남사당패의 일행인 어머니에게 버림받고 산골 숯쟁이 총각 현보의 색시가 되어 함께 숯을 구우며 살게 되지만 끝내 정주에 실패한다. 이런 서사와 비교해 볼 때 위 설화에 나타난 언뜻 단순해 보이는 자기비하의 해학은 갖은 시련을 이겨내고 산촌 공동체의 일원으로서 정주에 성공한 거주민들의 자긍심을 유쾌하게 드러낸다. 위 각편은 평창의 설화 곳곳에서 천연덕스러운 해학으로 수사되어 있는 이런 자긍심이 '똥도 그냥 흘려 보내서는 안된다'는 절박한 생존 의지 위에 굳건하게 서 있음을 시사한다. ①은 짐짓 이 이야기가 공동체 내부의 전승을 염두에 둔 것임을 강조하면서 설화의 안팎 즉 각편의 이야기의 내용과 이야기를 구비전승하는 현장의 시·공간 사이의 경계를 허무는 역할을 한다. 그래서 ②는 똥으로 끓인 국을 앞에 두고 밥을 먹는 할머니 할아버지의 웃음인지, 대를 이어 정주에 성공한 부부가 자식이나 손주에게 이야기를 들려 주는 장소에서 터지는 웃음인지, 설화를 조사하러 온 외부인 앞에서 구연하며 내보이는 웃음인지 구별하기 어렵다. 이런 뒤섞임은 실제로 똥과 된장을 확연히 분별하기 어려운 산촌 생활의 곤궁함에 더 잘 공감하게 만드는 효과가 있다. 번듯하게 부엌과 장독대, 변소가 구분되어 있는 집과 소까지 한 지붕 아래 사는 집의 차이는 생활의 세세한 모습들이 다를 수밖에 없음을 표징한다. '쌀밥에 고깃국' 차원이 아니라 생존을 위해서 먹지 말아야 할 것-똥(/흙)에서 먹을 것ㅡ된장(/전단토)을 어떻게든 가려 구해야 했던 궁핍과, 조난의 위험을 무릅쓰고 나무를 해서 내다 팔아야 했던 곤경을 있는 그대로 기록한다면 그것은 설화가 아니라 르포가 될 것이다. '사람답게 살기 위해서는 똥과 된장을 분별할 수 있어야 한다.'는 한 문장보다 긴 만큼 많이 쓰여 넘쳐나는 말들, 서사로 구조화된 각편 자체가 산촌에 정주하여 살아 온 주민들이 '공동체의 몫'[101]으로 주고받은 말들의 잔치이다. 위 각편의 서사 구조는 산촌 공동체의 설화가 지니는 '공동체성'의 핵심 내용과 형식이 잘 나타난다.

> 그리고 이 마을을 삼태기 형국이라고 해요. 그래서 큰 부자가 안 생긴다는 얘기를 하더라고요. 삼태기가 모았다가 흩어버리고 또 모았다가 흩어버리고 그렇개 해야 하잖아요. 그래서 이 마을에 사는 사람들도 재물을 모았다가 흩어버리게 되어서 큰 부자는 못되고 그저 먹고 살 정도만 모아서 산다고 해요. 그게 다 마을이 삼태기 형국이라서 그렇다고 하는 얘기가 있어요.[102]

이런 '삼태기 형국' 이야기도 '피난지지' 이야기처럼 평창 전역에서 전하는데 핵심 서사는 꾸준히 먹고사는 것은 문제없지만 재물이 많이 생기면 "그래가지고 오래있으면 이사해야지 오래 있으면 손해"를 본다는 것이다.[103] 꾸준히 먹고살 만큼만 먹고사는 삶은 그렇게라도 살 수 있는 곳을 찾아야 할 만큼 절박한 외부인들에게 '피난할 만한 곳'으로 비칠 수 있고 실제로도

---

100) 평창군의 설화, 65-6쪽.

101) '공동체의 몫'은 바타이유의 '저주의 몫'을 차용하여 쓴 말이다. 바타이유에 의하면 모든 인간 공동체에는 과잉으로 인한 잉여가 존재하는데 이를 생산적인 소비와는 다른 소모적인 소비, 즉 낭비를 통해 해소하는 것이 중요하다. 그런데 이런 낭비는 공동체의 지속을 위해 꼭 필요하므로 결국은 공동체의 존속으로 이어진다. 사치, 도박, 제의, 예술 등 이런 비생산적 소모를 '저주의 몫'이라 할 수 있는데 본고에서는 그런 소모가 공동체의 존속에 기여하게 되는 점에 주목하여 '공동체의 몫'으로 바꾸어 사용한다. 다음 책의 여러 곳을 참조함. 바타이유, 저주의 몫, 조한경 옮김, 문학동네, 2000,.

102) <대미 마을 이야기>, 강원의 설화 Ⅱ, 949쪽.

103) <천동리의 마을 형국>, 평창군의 설화, 41쪽.

그랬기에 화전민이 생겨난 것이다. 그런데 지금까지 살펴보았듯이 산속에서의 삶 또한 도저한 절박함이 없어서는 유지하기 힘든 곤궁의 연속이었다. 따라서 산촌 공동체는 늘 외부 세계의 형편에 따라 유동할 수밖에 없었고 그런 공동체의 유동 가능성이 '삼테기 형국'으로 형상화되어 있다.

평창 산촌 공동체의 구성원들이 공유하고 있는 이런 복합적인 삶의 자세는 <평창 원과 잣죽>[104]에서 잘 드러난다. 예전에는 평창에 원님이 새로 부임하면 잣죽을 쑤어 올려 맞았다고 한다. 아무리 궁핍하기로소니 도임상에 잣죽이라니 불평을 하면서도 원님은 고을의 풍속이라는 이방의 말에 한 술 뜬 잣죽 맛이 기가 막히게 좋아서 그 잣죽을 늘 먹을 수 있는지 물어본다. 이방이 답하기를 부임할 때 한 번, 나중에 퇴임해 가실 때 또 한 번 잡수실 수 있다고 답한다. 여기서 꼭 집고 넘어갈 점은 원님이 산촌 공동체의 일원으로 정주할 존재가 아니라 다시 떠나갈 이동객이라는 사실이다. 이것은 평창의 산촌 공동체가 자신들의 삶의 터전을 경유해 통과하는 이들을 손님으로 여기고 가장 유명한 잣과 귀한 쌀로 죽을 쑤어 대접한다는 점, 그렇기에 그런 손님들은 그 죽으로 만족하고 떠나야지 그 이상의 욕심을 부려서는 안되다는 점을 강조한다. 해학을 통한 이런 강조는 풍자와는 다르기에 임기를 마친 원님처럼 잣죽 한 그릇 홀가분하게 먹고 외진 산촌을 떠나고 싶다는 마음마저 아우르는 것이다. 이렇게 강력한 정주 의지의 이면에는 짝을 이루는 더 나은 삶의 터전을 마련하여 떠나고 싶다는 욕망이 그만큼 깊이 감추어져 있다.

산촌에서의 삶은 각종 재난 앞에서 언제든 동물보다 나을 것 없는 생존 수준으로의 전락 위기에 처하기 쉽다. 평창의 설화에는 산골 마을마다 정주하여 산촌 공동체를 이루어 살아온 사람들이 생존 과정에서 겪은 갖가지 어려움과 공동체에 속한 인간으로서 실존하기 위한 절박한 의지가 핍진하게 담겨 있다.

5. 결론－산촌 공동체와 설화의 공동체성

평창의 전통적인 산촌 공동체는 전근대 시기부터 산지 곳곳에서 수렵 채취 및 화전을 주된 생산활동으로 삼아 형성되었다. 그리고 평창 저지대 분지의 전답을 중심으로 생활해 온 농촌 공동체와 시장에서의 교환 및 관혼상제와 같은 각종 의례를 통해 서로 교호하며 존속하여 왔다. 이 산촌 공동체는 일제강점기인 1930년대 산림보호 정책과 화전 정리가 이루어질 때에 이미 순수 화전민보다는 다른 경제활동과 화전을 겸하는 겸화전 비율이 높았으며 그렇기에 큰 굴절 없이 광복과 분단, 한국전쟁을 거치며 지속되다가 1960년대 이후 1979년까지 정부 주도하에 적극적으로 실시된 화전정리사업에 의해 해체되기 시작한다. 이 기간 대다수의 순수 화전민들이 정부의 정책 지원을 받고 이주하였으며, 기존 화전의 3/2 가량이 산지 복원 작업에 들어간다. 평창 산촌 공동체는 화전이 공식적으로 종료된 1980년대 이후 산전(이전 화전의 1/3 가량→)과 분지 전답의 농경 등 다른 경제활동을 겸하는 구성원들에 의해 존속되다가 2000년대 이후 전통적인 측면에서는 완전히 해체된다.[105]

본고가 연구 대상으로 삼은 설화 각편은 2000년대 초반 채록된 것으로, 이는 평창의 전통적인 산촌 공동체를 경험한 마지막 세대에 속하는 이들의 구연을 정리한 자료이다. 특히 본고

104) 위의 책, 89-90쪽.

105) 이 단락의 산림정책 및 화전 관련 수치 등은 다음 자료 참조함. 배재수·이기봉·오기노 지히로, 1970년대 산림녹화정책, 국립산림과학원, 2007, 29-39쪽.

에서 주목한 호환과 도깨비 관련 설화는 산촌 공동체의 특성을 잘 보여 주는데, 실제로 구연자가 호랑이나 도깨비의 존재가 사라졌음을 정확히 인지하고 있음에도 구비전승됨으로써 이야기가 지니는 생명력을 잘 보여 준다. 1960년대 이후 본격적인 근·현대화를 거치면서 산지 화전민이 떠나고 산속 외딴집까지 전깃불이 켜지고 찻길이 닦이면서 호랑이 도깨비 이야기에 이제는 그 호랑이와 도깨비가 사라지고 없다는 첨언이 붙은 것이다. 이는 한반도 산속에서 실제로 호랑이가 자취를 감춘 것과는 다른 차원에서 환상적 장치로서의 호랑이 도깨비가 핵심 서사의 축인 설화 각편도 더이상 만들어지지 않게 되었음을 명시한다.

산촌에서의 삶의 현장을 기반으로 하여 만들어진 평창의 설화에는 바티이유의 '저주의 몫'을 차용하여 말하자면 '공동체의 몫'이라 할 수 있는 공동체성이 잘 드러난다. 풍족할 리 없는 먹거리와 호환, 조난, 단절, 고립 등 재난으로 언제든 동물 수준의 생존조차 위태로운 상황으로 전락할 수 있다는 공포와 함께하는 절박한 삶의 구석에서 일견 쓸모없어 보이는 설화의 각편을 만들고 변형하며 구비전승하는 데 에너지를 소모한 까닭은 무엇일까? 그 이유는 산촌 공동체의 구성원들이 스스로 만들어 전하는 설화의 가치—공동체성을 인지하고 있었기 때문이다. 산촌 공동체를 포함하고 있는 외부 세계와 시장을 통해 경제적으로 소통하며 당대의 규범과 윤리, 관습을 익히고 위반하지 않음으로써 공동체의 존립을 지속할 수 있는 것처럼 공동체만의 설화를 만들어 전함으로써 공동체의 범주를 언어로 구조화하여 구성원들의 소속감, 유대감을 고취할 수 있었던 것이다.

평창 산촌 공동체의 설화가 지닌 '공동체성'은 다음 두 가지 측면에서 보다 세밀한 연구가 필요해 보인다. 먼저 전통적인 산촌 공동체가 해체된 자리에 들어서는 새로운 산촌 공동체의 정체성을 모색하고 형성해 나가는 과정에서의 접근[106]이다. 일례로 평창군 미탄면 회동2리는 필자가 2004년 『강원의 설화』 채록을 위해 답사차 방문했을 때[107]까지 소 외양간이 담장 안쪽 대문 안마당에 붙어 있는 가옥에 주민이 살고 있었다. 또 육백마지기 인근까지 배추 농사를 위해 트럭이 간신히 다닐 만한 임도가 나 있었다. 이후 2021년 평창군 문화콘텐츠 자료 관련 조사를 위해 방문해 보니 육백마지기는 '차박'에 특성화된 유명 관광지로 탈바꿈하여 청옥산 정상 부근에 대규모의 주차장이 조성되어 있었고 주위에 화원, 레스토랑 등이 영업 중이었다. 육백마지기로 올라가는 길은 군데군데 승용차도 교차하기 어려울 정도로 여전히 협소했지만 포장이 되어 있었고 마을을 지나는 길가에는 '청옥산깨비마을', '깨비마을캠핑장', '농촌음식체험관' 등의 이정표가 서 있었다. 회동2리는 2010년대 들어 청옥산깨비마을로 변모하면서 전통적인 공동체의 산물인 설화를 적극적으로 문화콘테츠화 하는 데 성공함으로써 새로운 정착 인구 유입 효과까지 보고 있다. 이는 기존 마을 구성원들이 전통 유산을 새로운 문화콘텐츠로 재생산하여 관광상품화하는 데 성공한 대표적인 사례라 할 수 있다. 이와는 달리 기존의 마을 구성원들이 뿔뿔이 흩어져 떠난 자리에 새롭게 조성되는 산촌마을의 경우에도 공동체적 유대 관계를 맺어 나감에 있어 그 지역의 특색 있는 설화가 실마리를 제공해 줄 수 있을 것이다.

전통 사회에서 구술로 전승되던 설화는 '이야기'의 한 매체로 볼 수 있는데, 설화의 공동체성은 이야기를 매개하는 여타의 장르와 다른 '내밀한 구연 현장의 공유'라는 형식적 특성 자체에서 생겨난다. 이는 최근 우리 사회의 현안으로 부상하고 있는 은둔형 외톨이나 고독사,

106) 다음 논문이 이런 접근의 실제 사례인데, 이런 연구에 있어 연구 대상으로 삼는 산촌마을이 위치한 지역의 설화를 구체적으로 분석하는 작업이 더해진다면 지역 특성에 맞는 공동체성을 보다 구체적으로 가시화할 수 있을 것이다. 임재해, 「산촌마을 공동체의 약화 원인과 지속 요인」, 민속연구 23집, 2011.08., 5-59쪽.

107) 이런 답사 현장의 상황이 기록으로 남아 있다. 강원의 설화 Ⅱ, 925쪽.

자살 증가와 같은 사회적 단절과 고립의 심화가 촉발하는 현상들을 고찰하는 과정에서 함께 연구해 볼 가치가 충분하다. 특히 2000년대 이후 우리나라에 인터넷 보급이 양적, 질적으로 확산되면서 OTT 플랫폼이 이야기의 새로운 이동로로 각광받고 있다. 이런 현실에 비추어 볼 때 인터넷으로 연결된 단말기 화면을 보며 상업적으로 가공된 서사를 소비하는 방식에 대해 '공동체성의 결여'라는 측면에서 문제를 제기해 볼 수 있을 것이다.

평창의 산촌 공동체는 자신들이 겪은 이주와 정착 생활의 어려움, 더 나은 생활 터전으로의 이주 욕망 등을 설화로 핍진하게 구비전승하였다. 공동체의 몫으로서 설화는 공동체의 미래-바꿔 말하면 미래의 공동체를 향해 열려 있다. 지나간 평창의 산촌 공동체가 채록되어 남은 설화를 통해 우리에게 던지는 '공동체성'의 핵심 내용은 정주하는 삶에의 절박한 의지와 그 의지를 서사로 녹여 구조화하는 해학이다.

참고문헌

강원대학교 인문과학연구소, 강원의 설화 Ⅱ, 강원도, 2005.

강원도, 강원도사 제22권 민속[마을·생업], 강원도사편찬위원회, 2018.

국토지리정보원, 한국지리지-강원편, 건설교통부 국토지리정보원, 2006.

김선풍·장정룡·김경남, 평창군의 설화, 평창군, 2002.

류종렬, 「이주홍 작품의 화전민과 메아리 모티프의 변모 양상」, 한국문학논총 제72집. 2016.4.

르불, 수사학, 박인철 옮김, (주)도서출판한길사, 1999.

바따이유, 에로티즘, 조한경 옮김, 민음사. 1989, 73쪽.

바타이유, 저주의 몫, 조한경 옮김, 문학동네, 2000.

배재수·이기봉·오기노 지히로, 1970년대 산림녹화정책, 국립산림과학원, 2007.

서영보(徐榮輔) 편, 『만기요람(萬機要覽)』, 「재용편(財用篇) 5」, 「各廛」, <附 鄕市> (한국고전종합DB https://db.itkc.or.kr)

유형동, 「호환(虎患)에 대처하는 인문적 상상력-설화와 민간신앙을 중심으로」, 동아시아고대학 제59집, 2020.9.

이광형·김금숙, 「설화에 나타난 일본의 오니(鬼)와 한국의 도깨비 비교 연구」, 인문논총 제6집, 2021.10.

이순원, 「말을 찾아서」, 『은비령』, 노란잠수함, 2017.

이효석, 「메밀꽃 필 무렵」, 『조광(朝光)』 10월호, 1936.(http://www.davincimap.co.kr/davBase/Source/davSource.jsp?SourID=SOUR001641)

임재해, 「산촌마을 공동체의 약화 원인과 지속 요인」, 민속연구 23집, 2011.08.

경남CBS 최호영 기자, "경찰, 폭염 속 산에서 실종된 할아버지 구조", 노컷뉴스, 2012.08.07. (https://www.nocutnews.co.kr/news/4272971?c1=225&c2=237)

영화 <뻐꾸기도 밤에 우는가>, 감독 정진우, 제작 (주)우진필림, 1980.

평창군 홈페이지 (https://www.pc.go.kr/portal)

논 평 문

최현민
(한림대)

이광형 선생님의 발표문은 평창의 설화 가운데 재난을 조명하는 한편 그에 대한 산촌 공동체의 대응을 밝힌 글입니다. 이 발표문은 특히 과거에서 현재에 이르기까지 평창이란 지역이 지닌 의미, 평창은 산촌이기에 재난 관련 설화가 다수 발견된다는 사실, 그럼에도 정주(定住) 의지를 보인다는 특징을 밝혔다는 점에서 의미가 있습니다. 발표자 선생님의 논의에 동의하면서 몇 가지 제언으로 토론자의 소임을 갈음하고자 합니다.

1 서론 마지막 문단의 "물론 평창에도~채록되어 있다"는 각주로 다루는 편이 낫다고 여겨집니다. 그리고 이 문장의 각주인 3번 각주는 이 발표문의 대상 텍스트를 제시하고 있는바 위 문장이 아닌 서론 마지막 문단의 첫 문장이나 마지막 문장의 각주가 되어야 할 듯합니다.

2 2장의 제목은 대화 시장과 산촌 공동체인데, 반드시 '대화 시장'이어야 할 필요가 있을까 합니다. 오히려 시장과 산촌 공동체라는 제목이 더 적절해 보입니다. 대화뿐만 아니라 봉평, 평창 등까지도 다루고 계시기 때문입니다. 아울러 2장의 6번 각주와 7번 각주 가운데 "(이하 -로 약칭)"이라는 서술은 3번 각주에서 한 번에 다루셔도 될 듯합니다.

3 선생님께서는 평창 설화 가운데 '가뭄', '호환(虎患)', '도깨비'에 주목하여 재난의 특징적 양상을 적절하게 포착하셨습니다. 다만 9페이지 첫 문단은 다듬어질 필요가 있겠는데, 소가 호환의 위협에서 벗어날 수 있는 계기를 마련한 것은 맞지만, 소의 생존 본능으로 인해서 주인이 집-장의 왕복을 무사히 마칠 수 있었던 것은 아니라고 생각이 되기 때문입니다.

선생님께서는 10면에서 도깨비에 홀린 이야기가 호환의 공포를 상쇄할 수도 있다고 하셨는데요, 도깨비 설화가 호환에 대한 두려움을 어떻게 상쇄시킬 수 있을지 언뜻 보기에는 이해가 바로 되지는 않습니다. 이에 대해서는 선생님의 의견을 더 청합니다.

8면의 두 번째 문단 "물론 외부와 어떤 소통도~어려울 것이다."는 삭제하셔도 되겠습니다. 9면의 두 번째 문단 마지막 문장도 마찬가지로 삭제하셔도 무방하리라 생각됩니다.

4 <도깨비와 싸워 이긴 소> 설화는 '소'가 자산이면서 동시에 호랑이도 제압하는 힘을 지녔으며, 인간은 소를 버렸으나 소는 인간을 버리지 않는 모습을 보여주고 있어 이

채롭습니다. 다시 말하면 이 설화는 동물-프롤레타리아 '소'를 바라보는 인간 중심적 시각을 보여주다가, 인간에게 다시 돌아간 소로 인해 인간의 소를 바라보는 시선이 교정된다고 하여 흥미롭습니다. 다만 <던지골 유래>를 소의 부재라는 관점에서 분석하는 것은 다소 무리가 따른다고 생각됩니다. 만약 그렇게 분석할 수 있다면, 그 이유에 대한 설명이 보충될 필요가 있겠습니다. 마지막으로 평창 주민의 정주에 대한 의지, 숨은 (이주) 욕망을 보다 구체적으로 드러내는 설화는 더 없는지 궁금합니다.

제2부 기획발표Ⅱ

사회 : 이동식

〈기획발표 4〉

수당 이남규의 국제질서관을 통해 본 화해와 상생 발표: 안외순
토론: 안영훈

〈기획발표 5〉

메타모포시스의 차원에서 본 동아시아의 지역적 원형, 九州의 공간 및 秩序意識의 세계- 역사콘텐츠적 발상 발표: 김연재
토론: 이오륜

〈기획발표 6〉

제주도를 중심으로 본 동아시아의 지역 원형
– 월지족의 이동 경로와 관련하여 발표: 최원혁
토론: 홍성화

수당 이남규의 국제질서 관념을 통해 본 화해와 상생

안 외 순
(한서대)

目 次

1. 서론
2. 청일전쟁 직전 '자주/독립' 논의의 조선적 배경
3. 일본의 '자주/독립' 주장에 대한 수당의 비판과 '사대/교린' 이해
4. '사대교린' 관념의 정당화
5. 결론

1. 서론

세계문명사를 바라보는 시각 가운데 가장 큰 변곡점은 근대와 관련되어 있다. 우리는 근대 이전의 3천여년-2천여년의 기나긴 역사를 길어야 4백여년의 근대에 대비하여 '근대와 전근대' 혹은 '근대와 전통시대'로 구분하면서도 전혀 어색해하지 않을 만큼 '근대중심주의' 혹은 '서구중심주의'적 시각에 익숙하다. 신분적으로 개인을 해방시킨 점 등 근대의 공(功)이 크기도 하지만 제국주의와 식민지 전개 등 근대의 과(過)도 적지 않음에도 불구하고 세계문명사를 바라보는 우리의 시선은 근대 중심이다. 국제질서에 대한 인식은 더욱 그렇다. '국제사회다운 국제사회'의 출현은 베스트팔렌조약에 기초한 근대 국제질서 이후 출현하였다는 것이 그것이다. 동아시아 국가들은 근대 이전에는 대체적으로 사대-교린 질서 속에서 나름 평화적 공존질서를 유지하였으나 근대의 전개 이후 거의 대부분의 국가들이 주권마저 상실하고 국제질서상의 존재조차도 없어지기까지 하였다. 그럼에도 불구하고 근대 이전의 동아시아 국제질서는 위계적인 것을 넘어 종속적이었고, 그렇기에 근대에 와서야 독립적인 주권국가 관계로 존재할 수 있었다는 식이다. 그러나 이것이야말로 지극히 근대중심적 편견이다. 화해와 상생을 논하기 위해서는 무엇보다도 자신과 상대에 대한 진실된 이해가 선행되어야 한다. 그리고 피해자 처지에서 상호간 공감 노력이 동시에 진행되는 바탕 위에 상호 발전을 도모할 때 진정한 화해와 상생[108]이 가능하다. 이 논문은 이러한 관점에서 한국사 인식의 변곡의 정점기를 살았던 한국 근대 초기 수당(修堂) 이남규(李南珪, 1855-1907)

108) 화해 개념과 사상사적 접근에 있어서는 김범수 외, 「동서 화해사상으로 본 통일공동체의 상과 과제」, 2020 통일연구원 참조.

의 국제질서 관념을 고찰하는 것이 목적이다.
우리의 뿌리 깊은 편견 혹은 고정관념의 하나가 '독립(獨立)'과 '자주(自主)' 그리고 '사대(事大)'와 '교린(交隣)'이다. 전자와 후자는 각각 근대와 전통시대의 동아시아의 국제질서 관념을 대표하는 용어에서 그치지 않고 평등질서와 종속질서를 의미하기까지 하면서 전자는 바람직하고 후자는 극복되어야 할 관념으로 이해되어 온 경향이 강하다. 그런데 수당은 이 국면이 착종하는 시기를 살았던 인물로서 이러한 인식이 오류이자 만행임을 알리고 근대 제국주의의 침략을 저항적 논리와 행위로 실천했던 사람이다. 그는 공자(孔子), 맹자(孟子), 회암(晦庵) 및 목은(牧隱)과 퇴계(退溪), 성호(星湖)를 잇는 대표 한말(韓末) 유교문명론자로서 일본의 국가 주권 침탈을 수호하고자 적극적으로 투쟁하다가 순국(殉國)한 한말 구국(救國) 지식인이자 관료였다.[109] 특히 그는 일본이 조선을 주권을 박탈하기 위해 최소 1500여년간 이어져온 동아시아의 전통적인 국제질서 관념 '사대 교린'에 대해 '독립'과 '자주'의 개념으로 대체 투사, 왜곡하는 일본의 논리를 정면 비판하면서 그것의 합리성과 정당성을 주장한 몇 안 되는 '관료출신 상소투쟁가'로서 일본의 침략을 저지하고 조선의 주권을 수호하기 위해 양국은 물론 전통적 국제질서와 근대적 국제질서의 상생을 도모하였던 사람이라는 점이다. 일본은 1876년 조일수호조규(朝日修好條規), 이른바 '강화도조약' 이래 1894년 청일전쟁(淸日戰爭)을 전후로 조선에 대한 지배권을 확실히 할 때까지 집요하게 '조선의 독립과 자주'를 주장하였지만, 전쟁의 승리로 조선에 대한 자신들의 지배권이 확실해지자 더이상 '조선의 독립과 자주'를 언급하지 않았다. 대신 조선의 '시정개선', '내정개혁' 등을 언급할 뿐이었다. 오히려 그토록 조선의 '독립'과 '자주'를 외치던 일본은 조선(대한제국)의 외교권을 박탈함으로써 '자주'를 구조적으로 '저지'하였고(1905), 종국적으로는 아예 병합시켜버림으로써 '독립'의 기미조차 '봉쇄'해버렸다(1910). 이로써 '조선의 자주와 독립'이라는 일본의 슬로건은 사실상 조선을 침략하기 위한 수사(修辭)에 지나지 않는 것이었음이 명약관화해졌다.
문제는 이와 같이 당대의 '독립, 자주'라는 허구적 수사가 청일전쟁 이후 조선을 침략하는 구실일 뿐이었음에도 불구하고 당대는 물론 지금까지도 제국주의적 침탈행위의 정당화와 식민지의 자기비하적 인식에 동원되는 측면이 있다는 사실이다. 당대 일본 식민론자는 물론 윤치호, 이광수 등의 조선지식인들이 그러하였다. 특히 자기비하의 경우는 후대 국내외 연구자들은 물론 각종 교과서나 개설서까지도 조선이나 대한제국의 주체적인 근대화 실패를 '독립' '자주'의 실패에서 비판해온 경향이 강했다. 또 사실상 청일전쟁의 의의를 '일본에 승리를 안겨준 청일전쟁을 통해서 조선은 '독립/자주'의 국가가 되었던 것은 사실'이라는 주장이 최근의 연구에도 관철되고 있다.[110] 왜곡의 정도가 심각하다. 일방의 희생만을 요구/전제하는 진실의 왜곡 속에서는 화해/

109) 수당에 관한 기존연구에 대해서는 이 발표문의 참고문헌 부분 참조.
110) 劉바다, 「1894년 淸日戰爭의 발발과 조선의 屬國 지위청산」, 『대동문화연구』 98집(2017)가 대표적이다. 예를 들면 "조선은 청일전쟁을 거치면서 비로소 독립을 획득하였으며, 이후 독립협회가 창설되는 등, 잠시나마 독립이라는 관점에 입각한 국가 정체성을 고민하는 공간에 놓이게..." 등의 진술이 논문 전체에 반복되고 있다.

상생은 도모하기 어렵다.

2. 청일전쟁 직전 '자주/독립' 논의의 조선적 배경

조선의 대외관계에 관한 일본의 '자주', '독립' 주장은 1876년부터 일관되게 제기되었다. 특히 1894년 조선에의 군사 출병과 주둔을 앞두고는 자국민의 보호 논리와 함께 집요하게 강조되었다. 그런 일본을 상대로 수당은 자신은 "본래 사대(事大)와 교린(交隣)의 약조에 대해 공부하지 않았기 때문에 외국의 형편에 대해서는 잘 모른다"[111]고 하면서도 실제로는 '사대와 교린' 체제에 대한 적극적인 정당화와 보수를 시도하였을 뿐만 아니라 고종에게 외교적 선택노선으로 추천하였고, 대신 일본이 말한 '자주'와 '독립'의 허구에 대해서는 신랄하게 비판하였다.

동학농민혁명군(東學農民革命軍)이 전주성을 점령했을 때 조선 정부가 쉽게 청군(淸軍)을 요청한 것은 아니었다. 오히려 외국군을 함부로 청할 수는 없다는 것이 고종을 비롯한 조선 정부의 중론이었다. "외국 군대를 요청하는 것은 백성을 근본으로 삼는 국가가 몇 만 명의 생령을 죽이는 일을 해서는 불가하고, 외국군이 국내로 한번 들어오면 전국적으로 폐단이 미치지 않는 곳이 없으므로 인심이 흔들릴 것이니 불가하며, 외국군이 국내로 들어오면 각국 공사들도 반드시 군대를 출동하여 제각기 공관을 수호한다고 하여 알력이 생길 것이니 불가하다"[112]는 것이었다. 특히 청의 원군이 오게 되면 일본도 필시 이를 핑계 삼아 들어오게 되고 그럴 경우 조선에서 양국이 전쟁할 가능성이 크고 피해는 조선만 입는다면 극력 반대하였다.[113]

수당 역시 조선의 청 원병을 요청에 대해서는 잘못된 것이라고 반대하는 입장이었다. 애시당초 지방의 작은 소요를 지방관이 조치하지 못하고 중앙군까지 파견한 것도 잘못인데, 심지어 청에까지 원군을 요청한 것은 조선의 재정도 고갈시키고 국위도 손상시킬 뿐만 아니라 조선의 허약한 병력을 노출시킴으로써 일본으로 하여금 침략의 틈을 엿보게 하였다는 것이다.[114]

그러나 판중추부사(判中樞院事) 김홍집(金弘集)만은 주차조선총리교섭통상사의(駐箚朝鮮總理交涉通商事宜) 위안스카이(袁世凱)의 사주를 받은 친청파(親淸派) 친군경리사(親軍經理使) 민영준(閔泳駿)의 청병(淸兵) 요청 안에 강하게 동조하였다. 그는 일본은 조선의 요청이 없는 한 출병 명분이 없으니 안심하고 청의 원병을 요청하는 게 좋다는 위안스카이의 의견과 같은 안을 제출하였다.[115] 사실 위안스카이는 1882년 임오군란(壬午軍亂) 이후 조선에 주재하면서 조선의 내정에 간섭하는 등 전통적인 조선과 청의 사대(事大) 관계의 내용을 크게 훼손하고 있던 장본인이었다. 실제로는 힘에 의

111) 『修堂集』 卷3, <請絶倭疏>. "臣素不嫺於事大交隣之約 其於外國情形昧如也.
112) 『高宗時代史』3, 國史編纂委員會, 1969, 441-442. 뒤에서 보겠지만 수당 역시 같은 견해였다.
113) 『駐韓日本公使館記錄』3, 114-115.
114) 『修堂集』 卷2, <論匪擾及倭兵入都疏>. "始我之求救中國 非計之善也. ...安知日本人不因此而窺我淺深 以兵嘗試之耶."(필자 임의 표점. 이하 동일)
115) 『高宗時代史』3, 442.

거한 공법질서적 양상을 띠고 있었지만 외피는 전통적인 조공관계 양상을 띄고 있었다. 이른바 '청의 간섭기'로서 전통적 사대관계의 왜곡된 시기에 해당되는 10여년도 부족해서 조선에 더 강력한 영향력을 행사하고자 했던 것이고, 청의 군사개입을 핑계로 조선에 진출하고자 했던 일본은 친일파 수장으로 분류되는 김홍집으로 하여금 위와 같은 안을 제출하도록 했던 것이다.[116] 어쨌든 완강히 거부하던 고종은 민영준과 김홍집의 의견에 밀려 결국 4월 30일(양력 6월 3일) 청군 원병 요청을 승낙하였다.[117]

하지만 조선의 우려대로 조선에서의 영향력을 어떻게 해서든 장악하려던 일본은[118] 주조선일본대리공사 스기무라 후카시(杉村濬)로부터 4월 28일 고종이 청에 원병을 구두로 요청했지만 아직 정식으로 행하지는 않았다고 하면서 위안스카이에게는 "청이 속히 대신 평정해 줄 것을 바라며 일본은 다른 뜻이 없다"고 말해놓고 본국에는 바로 조선 파병의 결정이 필요하다는 전보를 쳤다.[119] 그리고는 4월 30일 스기무라 대리공사는 위안스카이를 방문하여 일본도 공사관과 상민(商民) 보호를 위해 파병할 것이라고 하였고, 이에 위안스카이는 일본의 출병의사를 만류했다. 그러나 스기무라는 이를 분명히 거절했다.[120] 조선 정부가 구두요청만 하고 정식으로 청에 파병을 요청하기도 전인 4월 29일 내각총리대신의 관저에서 내각회의를 열고 있는 중 스기무라로부터 조선의 원병파견 요청에 관한 전보가 전해지자[121] 외상(外相) 무쓰 무네미쓰(陸奥宗光)은 곧바로 내각회의에 이 문제를 상정하고 '청/일 양국이 조선에 대한 권력의 평형을 유지해야 한다'고 주장하여 내각회의의 재가받았다.[122] 또 일본 정부는 이미 5월 2일 휴가 중이던 조선공사(朝鮮公使) 오토리 게이스케[大鳥圭介]로 하여금 출병 특명전권공사(特命全權公使)로 임명하여 조선으로 돌아갈 것을 명하고 군대를 이끌고 순양함에 야에야마[八重山]호를 타고 요코스카 항을 출발하도록 했다.[123] 그리고 5월 4일에야 이 사실을 청국주재 임시 대리공사로 하여금 총리아문(總理衙門)에 문서를 보내 조회케 하였다.[124] 조선 정부는 4월 30일에야정식으로 청 정부에 파병을 요청했고, 청 정부는 5월 2일에야 조선 파병 뜻을 명하고 3일에야 조선으로 파병한 데 반해 일본은 이와 같이 훨씬 앞서서 선제적으로 움직였던 것이다.

청병 요청에 따라 일병도 동시에 조선에 출병하자 이를 우려하던 조선은 일본 파병을 저지하고자 안으로는 동학농민혁명군과 급히 강화/화약을 맺고, 밖으로는 이를 청과 일본에 전달하면서 출병의 중지를 요청했다. 5월 5일, 조선의 외부(外部)는 파병 요청

---

116) 다이둥양, 「갑오중일전쟁 기간 청정부의 대일정책」『청일전쟁기 한·중·일 삼국의 상호 전략』, 동북아역사재단, 2009, 259.

117) 『統理交涉通商事務衙門日記』, 고종 31년 5월 1일;『高宗時代史』 3, 442-443.

118) 이 시기 일본의 의도와 결과에 대해서는 김경록, 「청일전쟁 초기 조일맹약의 강제 체결과 일본의 군사침략」『한일관계사연구』 51, 2015 참조.

119) 다이둥양(2009), 261-262.

120) 杉村濬, 한상일 역, 『서울에 남겨둔 꿈』(在韓苦心錄), 건국대학교출판부, 1993, 84-85.

121) 杉村濬, 한상일 역(1993), 86.

122) 陸奥宗光著, 김승일 역, 『건건록』(蹇蹇錄), 범우사, 1993, 33-34.

123) 다이둥양(2009), 275.

124)『駐韓日本公使館記錄』 3, 117-118.

사실이 없음을 들어 스기무라에게 출병을 저지할 것을 요구했다. 그러나 스기무라는 일본 파병의 책임을 청에 돌리며, 한편으로는 청의 파병으로 일본도 파병하는 것이며 다른 한편으로는 조선의 소요가 없더라도 제물포조약에 의거 일인의 안전을 위하여 파병 권리가 있다고 주장했다.[125] 또 5월 6일 오토리 공사가 군함을 타고 인천에 도착하자 스기무라가 5월 7일 호위해병 300명을 거느린 오토리공사의 입경(入京) 소식을 통보해왔을 때도 조선 정부는 공사일행을 제외한 호위해병은 상륙하지 말고 바로 귀국길에 오를 것을 요구하였고, 다음날인 5월 8일에도 외부대신 조병직이 스기무라에게 직접 일본의 파병이 제물포조약에도 위배된다는 사실을 지적하고 즉시 철수할 것을 요구하였으나 일본은 이를 거부하였다.[126] 이와 같이 일본의 파병 건은 조선정부가 강력히 항의하고 거부하였음에도 불구하고 강한 군사력에 의거 일방적으로 강행한 것으로 엄연히 근대 국제법에도 위반되는 행위였다.[127]

그러면서도 일본은 자신들의 출병 및 주둔 명분을 청일전쟁을 경계로 이전에는 '조선 동학군의 진압 및 자주/독립과 자국민 보호'에서, 후에는 '조선의 시정개선(문명개화)과 자국민 보호'에서 찾았다. 물론 대부분의 개화파는 1905년까지는 이러한 일본의 주장과 견해를 같이 하고 있었다.

하지만 이에 대해 수당은 1894년 <비적(匪賊)들의 소요와 왜병(倭兵)들의 도성 입성을 논한 상소(論匪擾及倭兵入都疏)>에서 일본의 비상식적인 태도에 대해 신랄하게 비판하면서 조선 정부의 대응책을 제안하였다. 수당은 위 상소문에서, 1894년 1) 지금 일본이 출병하여 서울에 입성한 사실에 대해 조선의 외무관서가 극력 이를 저지하였음에도 일본이 일방적으로 출병하고 심지어 국가의 수도인 서울까지 들어온 사실에 대해 서술하고, 2) 일본의 조선 출병과 주둔의 명분이 국제사회 외교 관례상 전혀 명분이 없는 행위라는 점을 분명히 지적하고 있다. 수당은 먼저 일본의 출병 자체가 어떤 경우에도 명분이 없음을 비판하고 있다. 3) 일본이 조선의 동학군 진압을 명분으로 한 것과 자국의 상인과 국민을 보호한다는 명분으로 출병과 주둔을 명분 삼은데 대해 그는 조선이 일본에게 구원병을 요청한 사실이 없는 것과 자국의 상인과 국민의 안전을 조선이 보장하고 있다는 사실을 들며 4) 그럼에도 불구하고 일본이 억지 출병한 것은 오히려 일본이 보편적인 국제질서에서 말하는 정의와 신뢰를 저버린 행위를 한 것으로 규탄하고 있다. 5) 국제사회 규범상 상호 정의와 신뢰는 우호관계의 기본인데 6) 일본은 이미 조선을 상대로 부정의와 불신을 범하였으니 호혜적 교류를 위해 출병했다는 주장 자체가 모순으로서 이미 부정의와 신뢰를 저버린 행위로 비판하였다.[128]

---

125) 다이둥양(2009), 277.

126)『李文忠公全書』卷15, 36「寄譯署」(光緖 20년 5월 6일 申時) ;『淸光緖朝中日交涉史料』卷13,「北洋大臣來電」11.

127) 동학과 청일전쟁과의 관계 재고에 관해서는 안외순,「동학농민전쟁과 청일전쟁」,『동방학』42집, 2020 참조.

128)『修堂集』卷2 < 論匪擾及倭兵入都疏>. "今日本人率兵入都門 外署之臣力止而不聽 臣未知其意之何居 而其兵之何名也. 若曰救恤隣患 則我未嘗求援矣. 若曰防衛商民 則我保其無憂矣 不求援而猶曰救恤是矯情也. 保無憂而猶曰防衛是疑我也. 由前則非義 由後則非信 以此責彼 彼何說之辭. 交隣之道 惟義與信 二者不立而能保交互 臣未之聞也."

그러면서 수당은 이미 일본은 조선정부가 죄인으로 책임을 물었던 갑신정변의 주동자들을 비호한 적이 있는데다가, 지금은 조선이 원하지도 않았고 오히려 철군을 요청하는데도 구원 역할과 자국민 방위를 핑계대면서 도성에 군인들을 주둔시키까지하니 이에 대해서 외교든 군사력으로든 막는 것은 당연한 이치로서 외무관서에서 그 논리로 외교적 설득을 하게 하였다. 그러나 만약 그렇게 했는데도 그들이 듣지 않는다면 일본은 적(敵)이지 이웃이 아니므로 군사적 대응을 해야 한다고 하였다.[129]
수당은 그러면서 자신의 말은 시의(時宜)도 사세(事勢)도 모르는 것이 아니라 이를 반대하는 입장이야말로 구차하고 고식적인 태도리며, "국가가 국가일 수 있는 것은 국체(國體) 덕분"인 만큼 국체를 범한 일본의 행위에 대해 역대 중국의 서성(徐盛)이나 호전(胡銓)과 같은 뛰어난 외교력으로 교만하고 강한 군대를 앞세운 일본을 물리치되, 만약 자신의 제안을 일본이 꼬투리로 삼는다면 기꺼이 자신의 목과 피를 일본에 뿌리라고 하였다.[130] 일단은 일본이 이미 수교국인 만큼 이상의 논리를 지닌 외교적 노력을 기울여보고, 안될 경우 응당 조선도 군사력을 정비하여 조선의 주권을 침략한 일본에 군사적으로 응해야 한다고 했다.[131]

3. 일본의 '자주' '독립' 주장에 대한 수당의 비판과 '사대 교린' 이해

수당의 '자주'와 '독립'에 대한 본격적인 견해 피력은 <왜(倭)와 절교를 청하는 상소(請絶倭疏)>에 가장 잘 나타나 있다. 수당이 이전 상소에서 간절히 주장했던 바램 및 비판과는 달리 한 달 보름쯤이 지난 시점에서 일본은 더욱 야만적인 행위를 저질렀다. 6월 21일 일본은 하룻밤 사이에 경복궁(景福宮)을 무단점령(武斷占領)하였다. 이틀 뒤인 6월 23일 아산 풍도에서 선전포고도 없이 무방비상태의 청(淸) 함대를 공격하였다. 이는 경복궁의 무단점령은 조선의 요청에 의해 출병한 청군과 조선의 연합작전 가능성을 차단하기 위한 포석이었음을 짐작하게 하는 대목이다.[132] 우호수교를 맺고 있는 나라에 강제 주둔은 모자라 조선 최고 국체를 상징하는 경복궁을 불법점거한 야만적 행위 앞에서 수당의 다음의 내용을 담은 소(疏)를 올렸다.
첫째, 수당은, 먼저, 일본군이 도성 서울에 주둔한 것도 해괴한 일인데 심지어 경복궁을 침범하고, 오토리 공사가 고종을 알현하면서 극히 무례하게 행동한 것은 "'자주(自主)'니 '독립(獨立)'이니 하면서 충성을 바치는 척하면서 실제로는 전하를 협박하여 다그친 것으로, 이 또한 개국 이래 없던 큰 변고라고 지적하였다. 그러면서 진정 일본

129) 『修堂集』 卷2, <論匪擾及倭兵入都疏>. "...外署之臣 責以理義 布以誠信....是敵也非鄰也 與敵爲鄰 內懷疑忌 外示羈縻 而卒無事者."
130) 『修堂集』 卷2, <論匪擾及倭兵入都疏>. "議者 必以臣言爲不度時宜 不量事勢妄談大事以招隣嘖. 此苟且姑息之說耳.夫國之爲國 以其有國體也.國體不尊 而中於時宜 合於事勢 非臣攸聞. ……體不尊 國雖欲無亡 不可得也……今因此言而彼若有嘖 願執臣身以謝彼 使臣請以頸血濺之 而得以從二子於地下 雖死亦榮矣."
131) 『修堂集』 卷2, <論匪擾及倭兵入都疏>. "我業與彼和 今不可遽以力拒 惟當以理義誠信悟之 如是而不悟 是終慢我也 我亦宜繕甲治兵以待之 安有異國之兵在都城之內 而晏然不爲之備乎"
132) 이렇게 볼 때 청일전쟁의 시작은 경복궁점령일인 6월 21일로 보아야 한다. 조재곤, 「청일전쟁의 새로운 이해: 한국 내에서 전개된 상황을 중심으로」, 『한국근현대사연구』 74, 2015 참조.

이 조선의 '자주'를 원한다면 그것은 이미 강화도조약 1조에 있는 내용인데 모르는 척하고 굳이 들고 나오면서 고종을 겁박하는 이유는 다름이 아니라 300년간 유지해 온 조선과 청의 관계(: 사대(事大) 관계)를 단절시키는데 의도가 있다"는 것이라고 하면서 결국 조선을 외교적으로 고립시키려는 의도라고 파악하였다.[133]

둘째, 수당이 더 걱정했던 것은 예/의(禮義)보다는 이해만을 추종하는 일본이 갑자기 많은 재정을 들여서 군사를 동원, 조선까지 온 까닭은 필시 '조선을 자주적으로 만든' 공을 들어 결국은 조선에 대해 감당하기 어려운 간섭과 요구를 할 것이 분명하다는데 있었다.[134]

셋째, 따라서 지금이라도 조선의 선택은 '일본의 요구인 자주'가 아니라 '청과의 사대'를 지키는 것이 지금까지처럼 조선의 실질적인 안전을 지키는 길이라고 판단하였다. 수당의 이러한 판단은 충분히 일리가 있다. 청일전쟁에서 패배한 청을 지지했어도 별반 결과가 다르지 않았을 것이라는 반론이 있을 수 있지만 그것은 결과론이다. 만약 조선이 청을 공식 지지하였더라면 조선에 주재하던 조약국들이 일본의 주둔과 군사적 행위가 조선의 뜻이 아니라는 점을 확인하고 청과 연대했을 가능성이 충분하기 때문이다. 사실 자국의 이해에 따른 영국이나 미국의 일본과의 동맹 행위는 7년-10년 후이고 이 시기는 관망하던 시기임을 감안하면 수당의 제안이 충분히 설득력이 있다고 하겠다.

넷째, 수당은 결국 일본이 말하는 자주와 독립의 진실에 대해 다음과 같이 말했다. "청과의 사대관계는 명목은 구속일지 몰라도 실질적으로는 '자주'였는데, 일본이 말하는 '자주'의 길은 '명칭은 자주'이지만 '실질은 구속'"이다.[135] 이러한 판단의 사례를 이전의 조일관계 속에서 찾았다. 당시 일본이 조선을 대하는 행위는 참으로 소루하고 졸렬하며 더없이 악랄하여 겉으로는 보호하는 척하면서 안으로는 공격하여 결국은 조선을 망치고야 마는 것으로 멀리는 임진왜란과 가까이는 갑신왜변(甲申倭變: 갑신정변)이 그 증거라고 하였다. 일본의 '자주 독립'론은 豊臣秀吉이 말한 '정명가도(征明假道)'의 재판이고, 경복궁 '방위를 위한 주둔'론은 竹添의 갑신정변시 고종을 경우궁(景祐宮)에 연금했던 것과 같다고 지적하였다. 그때처럼 일본은 조선과의 오랜 '교린 관계를 갑자기 단절'하고서 '무기를 앞세워(=힘의 근대 국제질서)' 기존 국제질서(청과의 사대 관계)를 단절하도록 하기 위해 고종을 겁박하고 있다는 것이었다.[136]

다섯째, 이에 대해 수당은 고종으로 하여금 3가지 대처를 하도록 제안한다. 1) 외무부서로 하여금 합리적이면서도 준엄한 외교문서로 일본의 요구를 물리치게 하고 2) 일

---

133)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "噫嘻彼使之藉托防衛 據險駐兵 環都城蜂屯蟻集 ...以自主獨立等語 陽若獻忠 陰爲脅持 此又有國以來所未有之一大變也 ...不敬孰甚焉 以之迫促外署. 要使我不得守三百年相傳之規. 頃臣所謂恐其中 有詐者不幸億中 而臣又恐其詐之不止此也."

134)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "彼國不尙禮義 惟利是趍 而今忽傾一國之衆 竭一國之財 不憚煩不惜費 汲汲爲隣國計者。豈無所大欲而然哉 從今以往 彼必曰使朝鮮爲自主之國 我之力也 是我有大造於朝鮮 .....欲聽則理勢有不便 欲無聽則威力有不敵."

135)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "國家將何以善其後乎 一守舊規則名雖屬人 而實則自主 若從彼言則名雖自主 而實則屬人 其不可以冒虛名而受實禍 固已審矣"

136)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "其所謂自主獨立者 非秀吉請假道入明之遺智乎. 其所謂防衛駐兵者 非竹添陽護景祐宮之餘術乎. 思之及此 寧不凜然心寒 髮竪而膽掉哉..."

본이 기존의 조약을 어긴 죄를 동맹국들과 국제사회에 공포, 홍보함으로써 국제연대를 도모하고, 3) 일본의 국정책임자에게 잘못의 책임을 따져 철군토록 하고, 크게 외교적 실례를 범한 공사를 문책하며,지난날의 우호를 회복하도록 해야 한다고 하였다.[137]

여섯째, 수당은 만약 그럼에도 일본이 응하지 않는다면 일본과의 우호관계를 파기하고 조선과 조약을 맺은 여러 제국들이 함께 군사적 토벌(討伐), 곧 국제적 연대에 의한 무력 응징이 마땅하다고 하였다. 이 지점에서 한 가지 더 기억할 사실은 기본적으로 수당의 국제정치적 액션의 기준은 성패나 이해보다 정당성을 기준으로 하고 있다는 사실이다. 이러한 선택에 대해 그는 '물론 이치상으로도 승리하겠지만 당시와 같은 상황에서는 일단은 오직 정의(正義) 여부를 기준으로 선택할 뿐 성패/이해는 셈할 기준이 아니라'고 하였다.[138]

수당의 이러한 상소에도 불구하고 조선의 상황은 더욱 악화되었다. 더욱이 수당은 수차의 이러한 상소건으로 이미 외직인 영흥부사 체직되어 있었다. 이런 상황에서 1895년 8월 20일 마침내 명성왕후가 일본에 의해 시해당하는 사태가 일어났다. 그럼에도 고종은 항의는커녕 8월 22일 일본의 압력으로 왕후의 위호까지 박탈하는 조치를 취했다. 이러한 시국의 전개 앞에서 수당은 다시 <왕후의 위호(位號)를 회복하고 왜적을 토벌하여 원수를 갚을 것을 청한 상소(請復王后位號討賊復讐疏)>를 올렸다.

첫째, 수당은 8월 20일의 국모시해사건에 대해 천지의 대변이자 종사의 더할 수 없는 모욕으로서 조선의 신하라면 기필코 갚아야 할 수치인데, 심지어 온나라가 죄를 물어야 할 원수 일본의 종이 되어 도리어 왕후께 죄를 돌려 심지어 폐서인(廢庶人) 명까지 내린 고종에게 지극히 부당하니 철훼하라고 항의했다. 30년 동안 조선의 국모로서 실덕(失德)했다는 말을 들은 적이 없는데 심지어 폐후(廢后) 조치까지 내린 것은 고종이 분통을 삭이고 아픔을 씹으면서 내린 조치이겠지만 자신의 철회 상소로 고종의 진심을 온 신민들에게 밝히겠다고 하였다.

둘째, 일본의 난역(亂逆) 졸도(卒徒)들이 대궐을 범하고서는 천하고금에 없는 변고를 일으켰는데 알고서도 막지 않았든 몰라서 못 막은 군장성과 고종의 전지를 저항하여 도와주어야 하나 순종만하는 조정 대신들의 죄인 만큼 모두 엄벌하여 국법의 권위를 확립할 것을 촉구했다.

셋째, 이 글과 관련해서 특히 중요한 지점은 일본이 왕후를 시해한 것은 청일전쟁의 승리에도 불구하고 왕후가 존재하는 한 조선이 청과의 연대를 단절하지 않을 것이기 때문에 이에 걸림돌이 되는 왕후를 시해한 것으로 수당이 이해하고 있다는 점이다. 이에 대해 수당은 그나마 '고종이 사정(邪正)의 구분을 분명히 하고 화이(華夷)의 구

137)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "臣謂亟命外署 嚴辭却彼使之書 且將彼渝盟之罪 布諸天下 申諸同盟 仍令政府遺書 責彼國之執政者 使撤其無名之兵 罪其無禮之使 無失舊好 輔車相依 固兩國之幸也."

138)『修堂集』卷3, <請絶倭疏>. "彼若迷不知悔 暋不回悟 亦宜閉關絶約 與各國合力而共討之 ...由是觀之 彼之必敗 我之必勝 ...然此猶安排較計之說耳 義之所在 成敗利鈍 有不暇論."

별을 엄격히 하여 정도를 지켜서 흔들리지 않고 옛것을 따라서 망각하지 않은 데 연유할 뿐만 아니라, 안으로는 왕후 덕에 이를 통제하고 조정한 공로에 연유'한다고 이해했다. 그래서 수당은 개화파들은 이른바 '친청파'로 분류되었던 왕후를 제거하고자 세 차례나 시도하였다가 마침내 이번에 이루었다고 분석하였으며, 이것만으로도 경악할 일이지만 여기서 그치지 않고 더 큰 국권찬탈을 의미하는 다른 뜻이 있을 것이라는 점 때문에 더 크게 걱정하였다.

넷째, 이런 상황에서 가만히 앉아서 일본과 일본과 결탁한 개화파들의 무소불위를 기다리느니 대의를 밝혀서 성토하고 안위와 존망의 기틀을 결정지을 것을 권고하였다. 앞 상소의 건의와 마찬가지로 난병(亂兵)의 두목을 체포한 후 주동자와 패거리들을 모조리 극형에 처하심으로써 국법의 권위를 살리는 한편 외무부서로 하여금 일본이 맹약을 배반하고 화란을 일으킨 죄악에 대해 여러 동맹국에 공포한 뒤 함께 토벌하도록 수당은 요청하였다. 수당의 판단으로는 이렇게 하면 여러 동맹국가들 중 일본편 빼면 모두 동참할 것이며 안으로는 신민들이 모두 '복수설치(復讎雪恥)'를 실천할 것이라고 보았다.

마지막으로 수당은 이미 오래전에 고종이 모욕당할 때 죽었어야 하는 자신은 '죽는 날이 영원히 사는 날'이라는 생각에 언제든 죽음이 준비되어 있기에 이런 상소를 올린다는 식으로 마무리를 지었다.[139]

이 상소는 처음에 내각(內閣)에 올렸으나 말이 거칠다는 이유로 네 차례나 거부당하다가 받아들여지지 않다가 나중에 고종의 명으로 받아들여졌다.[140]

수당은 위의 상소와는 별개로 왕후의 폐후(廢后) 조칙을 왕을 대신하여 부사로서 영흥 부민들에게 전해야 하나 도저히 그럴 수 없으므로 왕명을 어기는 자신을 탄핵하면서 죽음을 기다리는 상소도 올렸다. 그는 왕후시해사건조차 조선의 신민으로서 용납할 수 없는데, 심지어 폐후된 조칙을 부민에게 공포하는 일은 정의가 아니기에 죽어야 마땅하며, 그렇다고 조칙을 선포하지 않으면 왕명을 거스르는 죄이기에 죽어야 마땅한데, 어차피 죽어야 한다면 차라리 왕명을 어기고 죽은 것이 정의롭지 못한 일을 하여 죽을 수는 없다고 하였다. 이를 통해 그는 국가에서 왕명이 가장 존귀하지만 보편적인 정의, 진리를 그보다 더 높은 최상위에 놓고 있음을 확인할 수 있다. 그리고 이 상소는 끝내 받아들여지지 않아 결국 수당으로 하여금 스스로 직을 버리고 고향으로 돌아가게 만들었다.[141]

4. '사대교린'의 관념의 정당화

주지하다시피 세계사 차원에서 볼 때 근대 민족주의는 제국주의와 표리관계에 있다.

---

139) 이상『修堂集』卷3, <請復王后位號討賊復讐疏> 참조.

140)『修堂集』卷3, <請復王后位號討賊復讐疏>. "呈內閣 却不納 後有上命入徹." 및 <在永興 以廢后勅命不奉事自劾疏>. "妄陳一疏 請先寢廢王后勅命 仍治諸大臣奉勅者罪 而忱誠淺薄 言辭拙訥 爲有司所却區區寸丹 未徹荃鑒 情蹤惶蹙 義難蹲冒 以疾移告于本府觀察使者四 而觀察使不肯准施..." 참조.

141)『修堂集』卷3, <在永興 以廢后勅命不奉事自劾疏> 참조.

특히 적어도 19세기까지 '근대 민족국가'를 형성한 국가들은 예외 없이 자국의 대외적 주권의 표현은 주변국들에 대한 침략으로 전개되었다. 베스트팔렌조약을 계기로 이른바 '모든 국가는 동일한 자격의 주권을 지닌다'는 이른바 '만국공법', 곧 '국제법' 관념은 기나긴 전쟁을 거쳐 평화를 추구하면서 근대국가를 출범시킨 유럽국가들 간에 해당하는 논리일 뿐이었다.

반면 앞에서 본 바처럼 수당은 일본의 근대적 침략주의적 본질과 실태를 심각하게 비판하였을 뿐만 아니라 사대교린(事大交隣)의 동아시아 전통의 국제질서 관념의 정당성을 강조하였다. 일본의 '자주', '독립' 론에 입각한 '사대교린' 비판과는 달리 그는 오히려 그것이 근대 국제질서관으로 알려진 '만국공법'의 기준, 곧 '호혜(互惠)'와 '신의(信義)'의 원칙에 입각하고 있다고 보았다.[142] 즉 수당은 '근대의 만국공법'을 유구한 동아시아의 전통적 국제질서 관념으로 해석하였고, 이것으로 조국의 주권을 수호하는 데 활용하였다. 적어도 그것이 '만국공법'이라면 당연히 약소국이건 강대국이건 '만국'에 상통해야 보편원리여야 했고, 상대에 따라 형평이 기울지 않는 '공법'이어야 하기에 적어도 1880년대 이후 조선과 수호조약을 맺은 국가들에 도움을 받을 수 있어야 한다는 기대와 논리였다.

이러한 수당의 인식은 충분히 정당한 것으로 평가받아 마땅하다. 근대 중심적 시각에서 '사대'는 늘 비판의 대상이었다. 그것은 특히 외교 차원에서 '약소국의 굴종적 태도'를 지칭하였다. 그러나 기존의 이러한 인식에는 몇 가지 오해 내지는 의도적 계기가 개입되어 있다.

첫째, '사대(事大)'는 '교린(交隣)'과 더불어 엄연히 전통시대의 공식적인 외교형식이었음에도 불구하고 '외교' 원칙은 사라지고 '굴종'의 이미지만 강조되고 있다는 점이다. 즉 '사대', '교린' 모두 동아시아 전통적 국제질서를 담보해준 '공존의 평화적 현실 외교 형식'이었음에도 이러한 기능과 원칙은 사상되었다는 사실이다.

둘째, 이러한 부정적 세탁에 청일전쟁을 전후한 일본이 주요 역할을 하였고, 적어도 당시의 전통을 백안시만 했던 '문명개화론자'에게도 책임이 적지 않다. 이런 면에서 당시의 문명개화론자를 '의일보호개화론(依日保護開化論)' 및 결과적으로 '친일매국의 길'을 걸은 것으로 이해하는 연구도 타당하다고 본다.[143]

셋째, 가장 결정적인 계기는 조선의 식민지로의 전락으로서, 일본제국은 식민지통치의 용이함을 위해 조선의 부정적 과거가 필요했고 조선인들은 자기반성 내지는 자기학대 과정에서 외교 관념과 원칙으로서의 '사대'는 탈각하고 부정적 문화경향과 이미지로서의 '사대주의'를 지칭하는 것으로 변질되었다.[144]

사실 '사대'의 유가적 이상은 '사대사소'라는 맹자(孟子)의 지극히 현실적이며 진보적인 이념을 담보하고 있고, 바로 이점 때문에 약소국 한민족이 세운 국가들이 동북아

142) 『修堂集』 卷2, <論匪擾及倭兵入都疏>, "交隣之道 惟義與信 二者不立而能保交好 臣未之聞也"
143) 이상익,「修堂 李南珪 歷史意識」. 한국사상문화학회. 『한국사상과 문화』 16권, 2002.
144) 이용희, 노재봉 편, 『한국민족주의』, 서문사, 1977, p.137 및 p.140. 그의 사대주의에 대한 이해는 「동주 이용희의 민족주의와 사대주의」, 『동방학』 37집, 2017 참조

국제세계에서 2천년 가까이 평화를 유지하면서 존재해올 수 있었다.[145] 맹자에게서 '사대'는 '사대사소(事大事小)'의 원칙의 줄임말이다. 맹자는 약육강식의 전국(戰國) 상황에서 평화 추구의 방법으로 '사대사소'론을 주장하였다. 맹자에 의하면 영원한 강국은 없고, 아무리 강국이어도 연합국에는 이기지 못하는 만큼 국제사회의 진리는 상호 호혜적 양보가 필수이다. 이점이 '사대사소'로 나타났다.

> "제나라 선왕: 외교(: 이웃 나라를 사귐)에 도가 있습니까?
> 맹자: 있습니다. 인자(仁者)라야 대국으로서 소국을 섬길 수 있으니 탕(湯)이 갈(葛)을 섬겼고, 문왕(文王)이 곤이(昆夷)를 섬겼습니다. 지자(智者)라야 소국으로서 대국을 섬길 수 있으니 태왕(大王)이 훈육(獯鬻)을 섬겼고 구천(句踐)이 오(吳)를 섬겼습니다. 대국으로서 소국을 섬기는 것은 천리(天理)를 즐기는 것이고, 소국으로서 대국을 섬기는 것은 천리를 두려워하는 일입니다. 천리를 즐기는 이는 천하(天下)를 보전하고 천리를 두려워하는 이는 자기 국가(國家)를 보전합니다."[146]

맹자에 의하면, 사대(事大)는 약소국이 힘의 차이를 인정하는 현명함에서 나오고, 사소(事小)는 강대국이 자국의 부강함을 내세우지 않고 주변국들과 조화로운 공존을 도모하는 인자함에서 나오는 외교적 노선이다. 이는 장기적으로 자국의 안전을 도모한다. 강대국이라고 하여 거만하게 굴면서 주변국과 불화할 것이 아니라 약소국과 공존하는 사소적 외교를 행하고, 약소국은 약소국대로 알아서 강대국을 강대국으로 예우할 줄 아는 사대적 외교를 행함으로써 상호 화친을 도모해야 한다는 것이다. 기본적으로 힘이 기준인 국제사회에서 약소국이 강대국에 맞서는 것은 파멸을 자초하는 것이다. 역으로 강대국이라고 해서 약소국을 무시하고 국가 주권을 유린한다면 약소국도 피해국가들 간의 연대 등 어떻게 해서든 복수 방법을 강구 할 것이다. 따라서 어떤 강대국도 국가 간의 평화를 위한 노력에서 자유로울 수 없다. 맹자의 '사소'는 이른바 오늘날 국제정치학에서 말하는 이상주의 노선이고, '사대'는 현실주의 노선이다. 국제정치질서에서 두 노선은 늘 균형을 추구하면서 국제질서를 지탱해온 원리들이다. 약소국은 약소국대로, 강대국은 강대국대로 상대국에 대한 예(禮)를 표하는 마음과 의전이 따라야 한다. 이는 맹자가 말한 인자(仁者)와 지자(智者)의 사대사소적 국제사회 질서 규범과 동일하다. 요컨대 사대사소 원칙은 오늘날에도 평화적 공존을 유도하는 외교규범이자 원칙으로서 여전히 그것도 강력하게 유효하다. 20세기 중반 세계전쟁을 두 차례나 치르고 인류가 얻은 결론이 상호 양보하고 평화를 도모하는 길이 결국 자국에 이익이라는 결론에 도달하여 만든 국제작품이 UN이다. 맹자의 주장은 현재도 통용되는 것이다.

사실 맹자의 사대사소론에 내장된 진보적 의도는 한 걸음 더 나아간다. 즉 맹자 이전

---

145) 김용구,『세계관 충돌의 국제정치학: 동양 예와 서양 공법』, 나남, 1997, 69~ 109.

146)『孟子』梁惠王 下. "齊宣王問曰 交隣國有道乎 孟子對曰 有惟仁者 爲能以大事小 是故湯事葛 文王事昆夷 惟智者 爲能以小事大 故大王事獯鬻句踐事吳. 以大事小者 樂天者也 以小事大者 畏天者也 樂天者保天下 畏天者保其國"

까지는 사실 『춘추좌전』에서 보듯이 "사대자소(事大字小)"[147]였다. 물론 지금까지는 사대사소나 사대자소를 동일하게 인식해왔지만 그렇지 않은 것 같다. 즉 원래의 출발은 주나라 봉건제의 "사대자소(事大字小)"가 '사대사소'의 의미로 시작되었겠지만 동주(東周)를 거처 춘추전국(春秋戰國) 시대까지 이르는 과정에서 이미 '사대자소'는 그 규범성에도 불구하고 현실에서는 어느 정도 강대국 중심의 위계성을 띤 것들을 수다하게 확인된다. 이에 맹자는 다시한번 초심으로 돌아가는 외교원리를 선언하게 된다. 익숙한 '사대자소'가 아니라 글자조차도 동등하게 '사대사소'로. 일종의 익숙한 것을 통한 익숙한 것의 전복을 도모함으로써 새로움을 추구한 것이다. 법고창신, 온고지신이다. 다시 말하자면 맹자의 사대사소론은 소국의 사대를 강조하기 위해서가 아니라 대국의 소국에 대한 사소를 강조하기 위해서 제기되었던 것이다. 아무튼 이렇게 해서 전국시대 영구적 평화의 정착을 고민했던 맹자는 내치는 인정(仁政)으로, 외교는 '사대사소'를 주창하게 되었다.

대(對) 중국관계에서 지정학적으로 약소국인 조선으로서는 형세상 '사대(事大)'를 할 수밖에 없다. 이것이 현실 국제정치이다. 그런데 맹자의 '사대사소(事大事小)' 관념은 도덕적이고 규범적일 뿐만 아니라 약소국인 조선에게는 너무나 현실적 유리함도 제공했다. '사대'를 하는 대의명분을 충분히 제공해주었고, 대국인 명/청 역시 '사소(事小)'라는 도덕적 제약이 사실상 작동되었다. 규범을 중시하는 사회에서 규범의 현실성은 상당히 강력한 법이다. 게다가 "나당전쟁 이후 당나라와 신라는 책봉(冊封)-조공(朝貢)의 사대관계를 맺고 상호 공존의 외교정책을 유지한다. 한족이 중원을 지배하는 한 중국은 한반도를 침략한 적이 없다." 더 나아가 "조선 전기 중화적 친명 사대정책이 조선의 굴종을 의미하거나 명의 권위에 종속당하는 것을 의미하는 것은 아니었다. 중화적 사대질서의 본래 목적에 맞게 조선은 선진문화의 수용을 통해 대내적 안정을 확보하면서 동시에 일종의 동맹체제를 통한 군사적 안보도, 자율성도 자주성도 확보하였다."[148] 이렇게 자유와 자주를 보장받으며 유지된 조선과 명/청 간의 사대사소 관계는 이를 실천하지 못해서 야기된 불화시기를 제외하고는 계속 유지되었다. 특히 명과는 "1592년 임진왜란 시에 정점을 찍었다. 명은 위기에 몰린 조선에 구원군을 보내어 대국으로서의 책임을 다하는 자세를 보였다. '사소(事小)'의 실재를 보여준 것이다. 오히려 임진왜란시 명의 '사소'는 조선에게는 재조지은이 되었지만 명에게는 멸망의 길로 가도록 하였다. 숙종대부터 회복된 청(淸)과의 관계도 '근대 국제질서의 악영향을 받은 변질된 사대질서'가 전개되기 전까지 표준적인 사대사소적 대외원칙을 준수하고 있었다.

이러한 역사적/이념적 배경하에 수당은 일본의 근대적 '자주, 독립' 노선이 아니라 동아시아 전통의 국제질서 관념이자 원리였던 '사대교린' 노선을 보수하고자 하였다. 이 점에서 그의 주장과 선택은 오늘날도 충분히 보편적 설득력을 지닌다고 하겠다.

---

147) 『春秋左傳』, 「哀公 7年」. "唯大不字小 小不事大"

148) 『太祖實錄』 元年 11月 甲辰. "高麗限山隔海 天造東夷 …… 果能順天意合人心." 또 이와 관련된 인용문은 안외순, 「조선 전기 중화주의와 내치/외교 관계」, 『동방학』 31집, 2014, 61~65.

5. 결론

오늘날 '자주(自主)', '독립(獨立)'이라 함은 국가의 주권이 고유하게 성립하며 행사되는가의 문제라고 하겠다.[149] 그런데 전통사회에서 '독립(獨立)'이라는 말은 분명 오늘날의 표현과는 상이했던 측면이 있는 것 같다. 요컨대 '독립'은 전통시대에 유교사회에서는 '부정적 의미의 고립된 존재'를 의미하는 경향이 더 많은 것 같다. 반면 오늘날의 그것은 긍정적인 의미라고 할 수 있다. 즉 오늘날 '사대' '사대주의'의 의미가 많이 변질된 것과는 반대로 '독립'과 '자주'는 근대 이후 긍정적 의미를 획득하게 된 것이다. 근대가 중세적 속박을 벗어나기 위해 유독 독자성을 강조한 결과라면 반대로 근대 이전까지는 동서양을 막론하고 고립적 존재의 생존과 안위는 상호 연대와 돌봄의 노력이 더 요구되었다. 거기에 종교와 정치 공동체가 혼재해있던 서양 중세와는 달리 유교문명권은 일찍이 합리적/도덕적/인간적 정치공동체의 발전했었다. 이 위에 구축되었던 국제정치원리인 '사대'는 '사소'의 다른 이름이었기에 포기할 이유가 전혀 없었다. 오히려 오늘날도 전지구적으로 보편화해야 할 원리이기도 하다. 적어도 화해와 상생을 원한다면.

아울러 다음 두 가지를 첨언하는 것으로 결론을 대신하기로 한다. 첫째, 수당인가 단재인가? 수당의 문하에서 수학했다고 운위되는 단재(丹齋) 신채호(申采浩 1880 ~ 1936)는 극단적으로 외교원칙인 '사대'를 부정적 문화관념인 '사대주의'로 만든 장본인이다. 물론 한국사를 고양시킨 역사학자라는 점, 한국민족의 주권회복을 위해 헌신한 '구국운동가'였다는 점에서 수당과 같은 길을 걸었고 그의 가치는 다르게 각별하다. 그러나 심한 유교문명 부정론자였다는 점에서, 의도하지 않았으나 결과적으로-개화파와 마찬가지로- 식민사학자들과의 인식을 강화하기도 했다는 점에서 수당과는 차이를 보인다는 점이다. 수당의 주요 특징과 궤를 달리하는데도 굳이 사승관계로 묶을 필요가 있을지 궁금하다. 수당은 시종일관 유교문명론자이면서 동시에 한민족이 세운 국가에 대해 '단기구방(檀箕舊邦', 곧 '단군(檀君)과 기자(箕子)의 오랜 전통을 계승하고 있는 나라'라거나 '인현지향(仁賢之鄕)'. 즉 어진사람들이 사는 곳이라는 '조선유교문명론'자였다.[150] 『논어』에서 공자(孔子)가 동방에 와서 살고 싶어 했던 것도 이러한 이유라고 인식했던 그는[151] 유교문명론의 보편적 인식 및 '사대'의 보편적 이해로써 조선의 주권을 지키기 위한 길을 걸었고 '사대'의 외교노선을 보수함으로써 이론적으로든 현실적으로든 근대 국제질서법인 공법과도 만났다.

---

149) 전통사회 유교 인식을 주로 연구하는 이상익 교수는 민족적 자주성을 정체성과 더불어 주체성의 양면으로 인식하였다. 이상익(2002), 214.

150) 『修堂集』 卷2, <請討賊疏>. "中州陸沈 萬國同俗 惟我東 以檀箕舊邦 服孔孟遺敎 保有衣冠文物 僅如衆陰中微陽"

151) 『修堂集』 卷5, <大東正路序> "我東方在海隅 特一黑者於天下 而天下稱之爲仁賢之鄕 孔子之乘 … 桴浮海 欲居九夷 豈無所以而然哉"

둘째, 이번 기회에 수당을 비롯하여 국권 상실기 이전의 많은 '구국운동가'들을 '독립운동가'로 일괄 지칭하는 보훈처의 조치에 대해 재고할 것을 요청한다. 본 논문에서 누차 확인했듯이 '독립'이란 용어는 국권상실 이전과 이후가 다르게 사용되고 있다. 이미 기술한 바처럼, 그리고 수당이 잘 간파하고 비판한 것처럼, 청일전쟁 전후 '독립/자주'라는 말은 보편적 가치의 그것이 아니라 '국제적 연대에서 고립된 것'을 의미하거나 일본이 조선을 침략하기 위하여 '청으로부터의 독립'을 의미하는 바였다. 이점은 독립협회에 대한 평가에도 적용되어야 한다. 수당이 비판했던 독립협회의 제반 '독립'은 모두 '청으로부터의 독립'을 의미했다는 사실이다. 문제는 이미 1894년 청일전쟁의 패배를 계기로 청은 동아시아 종주국의 위상을 철저히 상실하였고 반면 일본이 근대적 패권의 형태로 조선의 주권을 위협하는 상황이었다는 점, 따라서 독립협회의 '독립'이 유의미하려면 일본을 향한 독립을 주장했어야 한다는 점인데, 아쉽게도 그들의 대상은 이미 역사적 무대에서 사라진 청을 상대로 했다는 점에서 수당의 비판을 받아 마땅하다는 점이다. 즉 독립협회의 의도와는 관계없이 그들이 이미 역사적으로 실권한 청을 대상으로 자주/독립을 외치는 한, 이미 지배권을 장악한 일본의 영향력에 대해 외면하고 기대려는 한 그들은 시대착오적 행위를 한 것이고 일본의 주권침략에 동조한 결과를 낳았다는 것이다. 후일 유길준의 고종 앞에서 스스로 '조선의 죄인'이라고 머리를 조아린 이유였고, 수당은 조선의 주권을 지키기 위해서라도 청일전쟁기에는 일본의 '독립/자주'론을 적극 비판하는 대신 '사대/교린'이라는 전통적 연대를 보수/도모하고자 했던 이유였다. 그리고 수당의 활약과 생존시기가 국권이 상실되기 이전에 선구적인 애국, 구국활동을 전개했다는 점에서도 보훈처 등 정부관계부처는 애국지사 혹은 구국지사들을 독립운동가로 뭉뚱그려 규정할 것이 아니라 보다 세분화해서 명명할 필요가 있다는 점이다.

<참고 문헌>

『修堂集』, 한국고전번역원, 한국문집총간.
한국고전번역원 사이트 자료(https://www.itkc.or.kr/)
민족문화추진회 편,『신편 국역 수당 이남규 문집』(1,2,3,4). 파주: 한국학술정보, 2007.
『論語』, 『孟子』, 『周易』,『春秋左傳』

『太祖實錄』
『高宗時代史』3, 國史編纂委員會, 1969
『駐韓日本公使館記錄』3,
『統理交涉通商事務衙門日記』
『駐韓日本公使館記錄』3
『李文忠公全書』卷15, 36「寄譯署」
『淸光緖朝中日交涉史料』卷13

권오영,「이남규의 학맥과 유학사상」『조선시대사학보』44, 2008

김경록,「청일전쟁 초기 조일맹약의 강제 체결과 일본의 군사침략」『한일관계사연구』51, 2015
김문식.「修堂 李南挂의 救國 방안」. 진단학회.『진단학보』제105호. 2008.
김범수 외,「동서 화해사상으로 본 통일공동체의 상과 과제」, 통일연구원, 2020.
金鮮起,「修堂 李南桂의 學問과 洪州義兵鬪爭」『朝鮮時代의 社會와 思想』, 1998.
김용구,『세계관 충돌의 국제정치학: 동양 예와 서양 공법』, 나남, 1997
김성태.『敬과 注意』. 서울: 고려대출판부, 1989.
김언종.「수당(修堂) 이남규(李南珪) 예의식(禮意識)의 특징적 면모」. 한국고전번역원.『민족문화연구』50집, 2017.
金鶴洙,「古文書를 통해본 禮山 韓山季氏 修堂家門의 家系와 社會經濟的 기반」,『古文書集成』, 禮山韓山李氏 修堂古宅篇 , 171, 2002.
문정우.「수당 이남규의 현실인식과 시세계」. 경상대학교 대학원 박사논문, 2008.
배종석.「修堂 李南珪의 주체적 대외의식과 시」. 근역한문학회.『한문학논집』29권, 2009.
서성준.「갑오·을미년 한 지방관의 소신과 기록-수당 이남규의 영흥 부사 시절」. 근역한문학호.『한문학논집』56권, 2020.
서성준.「수당 이남규 산문 연구」. 충남대 대학원 박사논문, 2017.
송재소,「修堂 李南의 시에 대하여」『한시 미학과 역사적 진실』, 창작과비평사 , 2001.
안외순,「조선 전기 중화주의와 내치/외교 관계」,『동방학』31집, 2014
안외순,「동주 이용희의 민족주의와 사대주의」,『동방학』37집, 2017
안외순,「동학농민전쟁과 청일전쟁」,『동방학』42집, 2020
외솔회,『나라사랑』제28집, 수당 이남규 특집호, 1977.
劉바다,「1894년 淸日戰爭의 발발과 조선의 屬國 지위청산」,『대동문화연구』98집(2017)
이가원.「수당 이남규의 생애와 사상」. 대한교육연합회, 1973.
李光麟,『開化派와 開化思想 硏究』, 一潮閣, 1989.
이상익,『歷史哲學과 易學思想』, 성균관대 출판부, 1996.
이상익,『서구의 충격과 근대 한국사상』, 도서출판 한울, 1997.
이상익.「修堂 李南珪 歷史意識」.『한국사상과 문화』16권, 2002.
이용희, 이용희 저, 노재봉 편,『한국민족주의』, 서문사, 1977
임창순.「수당과 한문학」. 외솔회.『나라사랑』28집, 1977.
임형택.「수당 이남규의 사상과 문학」. 한국고전번역원.『민족문화』50집, 2018.
임형택.「修堂 李南珪와 그의 奏議에 대한 이해」. 우리한문학회.『한문학보』1집, 1999.
조동걸,「修堂 李南起의 독립정신과 遺志」,『민족문화』22, 1999.
조상우.「修堂 李南珪의 산문을 통해 본 의식지향 연구」.『동양고전연구』77집, 2019.
조상우.「수당 이남규의 '記' 연구(Ⅰ)」.『동양고전연구』82집, 2021.
조재곤,「청일전쟁의 새로운 이해」,『한국근현대사연구』74, 2015.
韓永愚,『朝鮮後期史學史硏究』, 일지사, 1989.
韓永愚,『韓國民族主義歷史學』, 일조각, 1994.
한재훈.「修堂 李南珪의 禮學」. 한국실학학회.『한국실학연구』41호, 2021.

다이둥양,「갑오중일전쟁 기간 청정부의 대일정책」『청일전쟁기 한·중·일 삼국의 상호 전략』, 동북아역사재단, 2009
杉村濬, 한상일 역,『서울에 남겨둔 꿈』(在韓苦心錄), 건국대학교출판부

陸奥宗光著, 김승일 역, 『건건록』(蹇蹇錄), 범우사, 1993

<수당 이남규의 국제질서 관념을 통해 본 화해와 상생>에 대한 토론문

안영훈(경희대)

안외순 교수님의 발표문 잘 읽어보았습니다. 수당 이남규 선생에 대해서 공부한 바가 없고, 국제질서 내지는 정치사상에 대해서도 문외한이라 깊이 있는 토론으로 논지 강화에 도움을 드리지 못하는 점 양해를 구합니다. 평소 공부를 넓게 하지 않은 저로서는 새롭게 접한 사실이 많고 덕분에 생각할 수 있는 소득도 생겼습니다. 안 교수님께서 전하고자 하는 주지는 분명하게 잘 드러나 있어 전적으로 동의합니다. 다만 토론을 위한 토론이 될 수밖에 없는 형편인지라 愚問이라도 드려서 발표문에 담지 못한 말씀을 더 청해 듣고자 합니다.

1. 우선, 지면 관계 때문이겠지만 수당에 관한 기존 연구를 참고문헌으로만 소개하셨는데, 저를 포함해 이 자리에 참석한 대중의 이해를 돕기 위해 발표와 직접 연관된 선행 연구 흐름을 짚어주시면 좋겠습니다. 발표문의 주 텍스트가 수당의 상소문인데, 수당의 '국제질서 관념'을 직접 거론한 연구가 아니더라도 그의 상소문을 다룬 연구는 여럿 있는 것으로 압니다. 본 발표가 상소문 텍스트 해석에서 기존 연구와 차별화된 점이 무엇인지, 그리고 일본의 '자주/독립' 주장의 허위를 '사대/교린'의 논리로 비판했다고 본 경우는 없었는지 궁금합니다. 이와 더불어 선행 연구 중에는 수당의 일련의 상소가 결국 실현되지 못하였으므로 '공허한 독백'에 그쳤다고 평가한 사례도 있는 것으로 압니다. 이에 대해서는 어떻게 생각하시는지 궁금합니다.

2. 오늘 학술대회 부제가 '동아시아와 지역원형'입니다. 본 발표에서는 수당의 국제질서 관념을 통해 '근대중심주의', '서구중심주의'의 시각을 편견으로 비판하고 있습니다. 특히 수당의 '자주/독립'(일본 주장)에 대응하는 '사대/교린'의 논리 근저를 동아시아 지역의 전통적인 국제질서 관념으로, 맹자의 '事大事小'까지 연결지어 정당화하고 있습니다. 수당의 '사대교린' 주장이 전통적 국제질서 관념이자 원리의 보수일 뿐만 아니라 오늘날에도 통용될 수 있는 보편적 설득력을 지니고 있다고 평가하셨습니다. 그렇다면 '사대교린' 또는 '事大事小'의 관념을 동아시아 지역의 국제질서 관념의 원형으로 볼 수 있겠다는 생각이 듭니다. 이번 학술대회 개최 안내문에 의하면, '지역원형(Local archetype)'은 지역의 삶과 보편적 가치가 결합된 원형적 인식으로서 지역문화의 기원, 과정, 미래적 가치를 포괄하는 지역 연구 개념이라고 합니다. 이와 연결하여 적용할 수 있는지 고견을 부탁드립니다.

3. 오늘 학술대회 주제는 '동아시아의 화해와 상생'입니다. 발표문에서 화해와 상생은 자신과 상대에 대한 진실된 이해가 선행되고, 피해자 처지에서 상호간 공감 노력이 동시에 진행되는 바탕 위에 상호 발전을 도모할 때 진정 가능하다고 하셨습니다. 국가나 개인 간에 모두 그래야 마땅하다고 생각합니다. 조금 다른 얘기가 될지 모르겠습니다만, 본 발표에서 다루는 일련의 사건의 촉발점은 동학농민혁명입니다. 발표문에서 주 텍스트로 거론하지 않은 상소문에 <斥東西邪學疏>가 있습니다. 동학과 서학을 이단으로 모두 배척한 것입니다. 물론 수당은 뒷 상소 <論匪擾及倭兵入都疏>에서 동학 교도의 소요가 실은 농민의 怨苦에서 폭발된 것이라 직시하고 있습니다. 여하튼 거칠게 보아서 동학이야말로 이 땅의 '자주/독립'의 관념이자 실천이라 평할 수 있는데, 화해와 상생의 관점에서 수당과 동학은 어떻게 이해되어야 할까요? 수당

은 공자, 맹자, 晦庵 및 牧隱과 退溪, 星湖를 잇는 유교문명론자라고 하셨는데, 선조인 목은의 글에는 階梯的 질서의식이 잘 드러납니다. 이러한 중세의 신분질서의식이 여전히 계층간 관념이나 국가간 관념에도 일정 영향을 미친다고 볼 수 있는지 궁금합니다.

이상 우문에 대한 현답을 기대하면서 토론에 갈음합니다. 경청해주셔서 감사합니다.

메타모포시스의 차원에서 본
동아시아의 지역적 원형, 九州의 공간 및 질서의식의 세계
- 역사콘텐츠적 발상 -

김연재
(공주국립대)

目 次

1. 문제의식의 접근
2. 동아시아의 지역과 메타모포시스의 차원
3. 中原의 지역성과 그 인문지리적 관념
4. 九州의 공간과 천하세계의 인식
5. 天下經綸의 질서와 공동체적 의식
6. 문제해결의 단초

1. 문제의식의 접근

동아시아의 사상과 문화에 접근하는 데에 먼저 동아시아라는 용어의 성격과 특성을 이해해야 한다. 동아시아는 지역성을 대변하는 말이다. 지역이란 구체적 물리적 성격과 관념적 성격을 지닌다. 특히 후자의 경우에 사회적 통념, 의식, 사상, 제도, 문화 등이 포함된다. 동아시아의 지역성은 역사와 지리의 과정을 통해 분화와 통합의 역동적 과정을 거쳐 생명의 이치처럼 끊임없는 생명력을 발휘하며 진화하였다. 역사의 시간은 요동치게 흘러가고 지리의 공간은 굴곡지게 전개된다. 이러한 시공간성을 거쳐 삶의 양식이 수용되고 변용되어 동아시아라는 고유한 지역적 원형(archetype)이 자리잡았으며 그 특유의 정신적 기질(ethos)이 발휘되었다.

삶의 旅程에서 현재는 지나간 과거를 보듬고 다가올 미래를 내다보면서 존속하는 삶의 과정이다. 인간은 머무는 시간 속에서 지나간 시간을 되돌아보고 다가올 시간을 내다본다. 현재는 과거의 역사를 간직하므로 과거의 현재이며 미래의 역사를 지향하므로 미래의 현재이다. 현재를 충족시키기 위해 특정의 기억을 되짚어볼 때 과거는 살아있는 과거이다. 현재가 충족되지 못해 앞으로의 가능성을 내다볼 때 미래는 전망있는 미래이다. 그러므로 우리가 직면한 현재의 문제에서 역사의 전례와 미래의 가치는 만난다. 우리는 역사정신의 거울에 비추어 시대정신의 추세 속에서 인문정신의 목표를 지향하는 것이다.

여기에서 주목할만한 점은 과거의 기억, 즉 역사에 관한 문제의식이다. 인간은 삶의 시공간적 터전에서 과거의 누적을 거쳐 현재의 진화를 거듭하며 미래의 발전을 도모한다. 이른바 역사는 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정이다. 역사는 문헌의 기록과 같은 비현실적 생명력뿐만 아니라 살아있는 생물로서 현재의 생명력도 지닌다. 역사정신은 역사의 사실과 가치의 통합적 차원에서 살아 움직인다. 역사정신은 현재에서 과거의 不

可逆的 시간성을 인지하고 시대정신의 추세에 맞추어 可逆的으로 활용하면서 미래의 이정표를 창출한다. 그것은 非可逆的 시간의 한계를 넘어서 可逆的 시간의 흐름 속에 무궁무진한 상상의 공간을 창조하며 무한한 정신적 자유를 향유한다.

본고에서는 동아시아의 상고시대에 세계의 통일적 질서가 어떻게 인식되었으며 그것에 접근하는 의식의 통로가 무엇인가 하는 문제의식에 출발한다. 동아시아의 지역성이 인간의 터전과 삶의 방식을 통해 어떻게 지역적 원형으로 자리잡고 그에 따라 공간의 질서의식을 확보할 수 있는가 하는 점을 살펴보고자 한다. 특히 문명 혹은 문화의 수용과 변용의 차원에서 중원의 지역성이 어떻게 공간적 전환을 통해 천하의 관념론적 세계로 진화하는가 하는 문제와 관련된다. 이는 고대사회에 지역, 공간, 국가 등의 공동체적 차원에서 이해된다. 그 현대적 접근 방법으로서 메타모포시스(metamorphosis)의 방식에 착안한다. 메타모포시스는 그 유래가 물리학 혹은 생물학에서 나왔든지 간에 탈바꿈이나 변화의 의미를 가리킨다. 그것은 변천 혹은 전환의 의미로 확장될 수 있다. 동아시아의 상고시대에 접근하는 메타모포시스의 관념은 역사지리학적 기반에서 세계의 실재가 어떻게 변천되었는가 하는 의식의 차원을 지닌다.

이러한 취지에서 본고에서는 한자문화권의 공동체적 의식이라는 종합적 鳥瞰圖를 조망하고자 한다. 그 조감도는 본고에서는 동아시아의 지역적 원형과 그 메타모포시스의 성격을 밝힌다는 취지 하에 이른바 공간적 전환(spatial turn)의 문제의식 속에 九州의 공간성과 관련한 인문지리적 시계, 中原의 지역성과 관련한 인간의식의 세계 및 天下의 질서와 관련한 공동체적 경계를 논의할 것이다. 이 과정은 渾沌으로부터 開闢으로 진화해가는 동아시아의 지역적 특수성을 지니며 이는 문명사회가 발전하는 과정과 밀접하게 관련된다.

2. 동아시아의 지역과 메타모포시스의 차원

현대사회에서 사회의 급속한 변동과 그에 따른 인간의식의 변화와 함께 공간의 개념에 대한 재인식과 그에 관한 담론은 시간처럼 삶의 가치론적 문제에 중요한 대상이 되었다. 인간의 삶은 시간의 흐름에 따라 공간이 전개되는 끊임없는 생명력의 과정이다. 공간의 점유 속에 시간의 진행이 가능하다. 시간이 변화하면서 지속하는 한 공간도 변화하면서 지속한다. 특히 교통의 매체나 통신의 기술이 발달하면서 초시간성의 흐름이 가속화하고 있다. 지역의 물리적 거리에 비례했던 공간의 제한성이 급격히 감소되면서 그 이동성이 확장되었으며 공간의 물리적 영역을 넘나드는 심리적 거리의 관념도 생겨났다. 다른 한편, 디지털 시대와 맞물리면서 초공간성의 이동에 대한 의식이 증대됨에 따라 실제적 공간이 재편되고 공간들 사이의 상호관계가 더욱 복잡하게 더욱 세밀하게 이루어지고 있다.

이러한 배경 하에서 현대사회에서 공간 개념에 대한 인식은 그 어느 시대보다도 특별한 의미를 지닌다. 왜냐하면 시공간의 연속적 변화에서 공간의 영역을 따로 분리해서는 인간의 삶을 논의할 수 없기 때문이다. 실제로 신자유주의, 세계화 등의 급변하는 현대적 추세에서 현대의 시간성의 흐름을 지속적으로 타는 경향도 중요하지만 또한 공간, 장소, 영토, 규모 등의 현상적 문제에 관한 인식과 그에 접근하는 방법도 새삼 주목을 받고 있다. 공간에 관한 이러한 관심의 증대와 필요성을 역설하는 데에 최근에 심지어 이른바 '공간적 전환(spatial turn)'[152]이라는 말까지 등장하고 있다. 특히 세계화의 과정은 사회과학의 분야에서 '공간적

152) 일반적으로 사회나 문화의 분야에서 일어나는 혁명과 같은 급격한 변화를 '코페르니쿠스적인 전환'이라고 부르는 것처럼 이 말의 의미도 비슷하게 활용되고 있다. Crang. M and Thrift. N (eds),『공간적 사유(Thinking Space)』(2000), 최병두 역,

전환'을 이끌어내고 있다.[153] 따라서 오늘날 신자유주의적 세계화의 공간과 같은 사회경제적 공간의 새로운 개념도 등장하고 있다.

동아시아의 지역성은 현대적 시각에서 메타모포시스의 관념과 연관지을 수 있다. 메타모포시스는 원래 변태, 변신, 변형, 변성 등의 의미를 지닌다. 이들의 의미는 구조, 형태, 조직, 기능 등과 같은 양상의 변화를 포괄적으로 표현한 말이다. 그렇다면 메타모포시스는 물질적 의미나 관념적 의미에서든지 간에 변화의 탈바꿈으로 이해될 수 있다. 그것은 단순함에서 복잡함으로, 부분에서 전체로, 열성에서 우성으로, 조잡함에서 정밀함으로, 하위에서 상위로 전환되는 방식을 특징으로 한다. 이 방식은 세계의 실재에서 존재와 가치의 논의에도 적용될 수 있다.

이러한 맥락에서 보자면, 메타모포시스의 관념은 역사의 흐름에 따라 공간이 만들어지는 변화의 탈바꿈으로도 이해될 수 있다. 동아시아의 지역성은 역사의 시간성에 따라 지리의 공간성을 확보해가는 공간적 전환으로 특징지원진다. 그것은 중원의 지역, 구주의 공간, 천하의 세계 및 천하경륜의 질서의식으로 확충해가는 역사지리학적 성격을 지닌다. 역사지리학이 역사시대의 공간을 대상으로 하는 학문이라면 동아시아의 지역적 원형은 역사의 시간에 따른 지리의 공간이 어떻게 진화하는가 하는 메타모포시스의 역사지리학적 차원을 지닌다.[154]

동아시아의 지역성을 모색하는 문제는 역사의 시간성과 지리의 공간성의 관계에서 어떻게 삶의 가치와 의의를 찾는가 하는 것과 관련이 있다. 그것은 인간 삶이 진행되는 시간적 흐름상에서 역사성을 지니면서도 인간 삶이 전개되는 공간적 위치상에서 지리성도 지닌다. 동아시아의 지역성을 밝히는 데에 역사 시대의 공간을 대상으로 하여 지형과 지리, 자연적 지리와 인문적 지리, 지역과 영역, 자연적 공간과 인문적 공간 등을 구분하고 이들의 역동적 관계를 밝히는 것이 중요하다. 메타모포시스(metamorphosis)의 역사지리학적 차원에서 보자면, 자연적 지리에 역사의 시간적 방향성에 따라 인문적 지리의 영역이 확보되었으며 역사와 지리의 결합을 통해 인문적 공간을 만들어간다. 이러한 공간적 전환(spacial turn)은 메타모포시스의 역사지리학적 차원을 지닌다.

동아시아의 지역적 특수성은 단순히 지역의 물리적 공간만을 의미하는 것이 아니다. 그것은 주변과의 관계 속에서 능동적으로 살아가는 생태적 공간이다.[155] 생태적 공간은 인간의 사회적 행위의 배경이나 조건일 뿐만 아니라 항상 변화하고 살아 움직이는 역동적 성격을 지닌다. 여기에는 자아와 타자의 관계에서 서로 소통하고 공감하고 유대할 수 있는 통합의 가능성이 열려져있다. 그것은 공동체적 의식의 맥락에서 다양성과 통일성의 역동적 관계, 즉 다양성의 통일화 혹은 통일성의 다양화로 특징지을 수 있다.

동아시아의 지역성을 이해하려면 지역의 시공간성을 특징으로 하는 전체의 윤곽을 파악할 수 있어야 한다. 여기에는 지리의 구획, 천지의 구도, 우주의 시공간성, 음양의 원리 등과 관련하여 인간의 인식과 의식의 양면성을 지닌다. 특히 天地開闢의 관념은 세계의 실재를 인식하고 의식의 차원으로 수용한 결과이다. 천지의 개벽은 혼돈으로부터 질서를 창출하는 내용을 상징적으로 의미한다. 그것은 외부의 지역과의 교류 속에 混種과 創新을 거치면서 통일적 질

153) Jessop. B, *Time and Space in the Globalization of Capital and their Implications for State Power* (2002), Rethinking Marxism, 14(1), p. 97

154) 이러한 차원은 문화지리학, 문화사회학, 문화철학, 문화심리학 등의 영역과도 밀접하게 관련된다.

155) 장소는 관념적 의미에서 보면 공간을 가리키고 추상적 의미에서 보면 지리를 가리킨다. 공간은 고대 그리스에서 장소를 의미하는 토포스(topos) 개념에서 유래되었다. 토포스 개념에서 유토피아(utopia) 개념이 생겨났다. 유토피아는 '어디에도 없는 장소'라는 의미에서 현실에 존재하지 않는 이상사회를 가리킨다.

서를 만들어가는 문명화의 과정이다. 예를 들어, 商代에는 인간의 생존을 유지하기 위해 上帝의 절대적 설계에 따라 세상의 경계를 만들어갔다면 周代 이후에는 인간 삶의 여건을 개선하기 위해 인간의 의지에 따라 天下의 지도를 만들어갔다. 문명의 도약은 바로 이처럼 세상을 경계짓고 세계의 질서를 만들어가는 과정에서 나온 것이다.

세계의 실재(reality)는 천지의 틀 속에서 접근된다. 천지는 日月星辰이 운행되고 山川大地가 분포되는 자연계의 현상이다. 그것은 세계의 실재에 대한 경험적 틀을 대변한다. 천지의 틀은 混沌에서 질서로 진화하는 開天闢地의 과정으로 상징화된다. 이러한 경험적 과정은 신화의 이야기에 투영되었다. 신화는 上帝와 같은 신령스러운 존재와 초자연적 창조적 활동, 불가사의한 현상, 초세속적 상황 등을 내용으로 하는 시공간적 질서의 성격을 지닌다. 이러한 질서는 三皇五帝의 신화에서 시작하여 우주론의 도식에도 반영되었다. 예를 들어, 盘古의 신화[1]는 開天闢地의 변형된 시공간성의 성격을 잘 시사하고 있다.

하늘과 땅이 계란처럼 혼돈한 상태에 있고 반고는 그 안에서 1만 8천년을 살았다. 하늘과 땅이 열리어 양의 기는 맑아 하늘이 되고 음의 기는 흐려 땅이 되었는데, 반고는 하늘과 땅 사이에 살았는데 ……[2]

이 단락에서는 渾天說의 천문학적 사고[3]를 기반으로 하여 類比的 사유방식[4]을 통해 開天闢地의 과정에서 문명의 태동을 상징적으로 시사하고 있다.

18,000년 동안에 반고의 삶은 渾沌의 상태를 가리키는데, 그의 존재 자체가 생명력의 기제이다. 그의 육체는 죽음의 계기를 통해 하늘과 땅, 만물, 해와 달, 산천초목, 기상의 현상 등으로 변형된다. 죽음의 탈바꿈은 생명의 소멸이나 멸망을 의미하는 것이 아니라 만물의 창조적 과정, 즉 混種과 創新의 연속적 계기를 상징적으로 시사한다. 이는 開闢과 같은 내부의 구조적 분화를 통해 다음의 시대로 진화하기 위해 보다 성숙하고도 질서있는 체계로 전환되었음을 함축한다.

특히 육체적 변형의 과정은 시공간적으로 경계짓는 방식이 담겨있다. 여기에서 자연계의 현상들이 생명의 연결망과 같은 유기적인 구조를 이루는 것이며 이것이 세계의 통일적 질서와 관련이 있다. 여기에서 진행되는 시공간은 자연계에 있는 물리적 시공간이 아니다. 그것은 변형된 시공간이다. 변형된 시공간은 인간의 삶이라는 터전에서 응용되는 의식의 시공간이다. 여기에서는 혼돈의 상태에서 통일적 질서의 상태로 탈바꿈하는 메타모포시스의 성격을 지닌다.

세계의 메타모포시스적 관점에서 보자면, 삼라만상의 현상은 시작과 끝의 연결고리라는

---

1) 張振犁,『中原神話研究』(上海: 上海社會科學院, 2009), 26-39쪽

2)『藝文類聚』卷1： 天地混沌如雞子, 盤古生其中, 萬八千歲, 天地開闢, 陽清爲天, 陰濁爲地. 盤古在其中 ……

3) 渾天說은 蓋天說, 宣夜說과 함께 중국의 고대에 천체의 구조에 관한 학설 중의 하나이다. 그것은 우주를 계란의 형태로 보았다. 하늘은 계란의 껍질 모양이고 땅은 계란의 노른자 모양이라고 여겼다. 하늘은 고체와 같고 원형이고 서쪽에서 동쪽으로 운행한다. 반면에 땅은 네모형이고 하늘의 중앙에 자리잡고 있으며 땅의 사방과 아래 부분에는 물로 가득 차 있어서 땅이 물 위에 떠 있으며 움직이지 않는다고 생각하였다. 陳美東,『中國古代天文學思想』(北京: 中國科學技術, 2008), 80-81쪽

4) 類比的 사유는 특정의 대상의 형상을 분류하는 방식에 따라 추리하는 방법이다. 그것은 형상화의 매개를 통해 상징, 은유, 비유 등의 방식에 따라 인간의 사고와 정감을 모두 담아내는 작용을 더욱 구체화하는 것이다. 이는 특정의 대상과 그것이 속한 동일한 부류의 대상과의 특정한 의미를 갖는 관련성을 더욱 긴밀히 연관시키는 효과가 있다.

시공간의 경험적 과정으로 특징지을 수 있다. 즉 세계의 실재(reality)는 천지가 개벽하는 시공간적 과정으로서 주기적으로 반복되는 삶과 죽음의 순환적 굴레이다. 그러므로 반고의 신화에서는 세계의 실재를 단순히 물리적 대상으로서만 탐구한 것이 아니라 세계의 질서를 모색하는 인간의식을 반영한 것이다.[5] 여기에서 창조의 대상은 하늘과 땅이 아니라 천지의 개벽 속에서 등장하는 삼라만상이며, 창조 자체도 끊임없이 混種과 創新을 지속하는 일련의 과정인 것이다.

이러한 천지의 틀 속에서 성립하는 동아시아의 지역성은 세계의 실재에 대한 인식을 통해 사회공동체나 국가공동체의 의식으로 확충되었다.

그러므로『시경』에서 말하기를, 온 천하에 왕의 영토가 아닌 것이 없고 땅의 끝 물가까지 왕의 신하가 아닌 사람이 없다.[6]

여기에는 세계의 실재에 대한 인식 하에서 계급적 질서의식을 지닌 인문적 공간의 영역이 투영되어 있다. 여기에는 역사시대, 특히 周代부터 漢代까지 지리, 지역 및 공간을 특징으로 하는 세계의 질서와 그에 따른 문명관으로 표출되었다.

세계는 인간이 세상과 일정한 관계를 맺는 일련의 과정이다. 세상에는 주체와 객체의 구분과 같은 경계가 존재하며 세상이 경계지워진 단계가 세계이다. 세계는 주체와 객체의 역동적 관계가 설정된 삶의 영역이다. 프리즘을 통해 사물을 보면 굴절되어 보이는 현상처럼 세계는 우리가 보는 방식이나 입장에 따라 각각 다르게 나타난다. 다른 한편, 삼라만상 전체는 프리즘의 일정한 시각을 통해 조망되며 생명의 연결망이라는 통일성의 질서로 비춰진다. 세계가 주체의 입장에서 세상을 보는 경계라면, 세계관은 세계를 투사하는 인간 시야의 일종의 프리즘이다. 여기에 동아시아의 세계관이 자리잡고 있는 것이다.

3. 中原의 지역성과 그 인문지리적 관념

동아시아의 上古시대에 지역 개념은 일반적으로 특정의 지리적 여건 속에서 지속적으로 진화하고 발전하는 삶의 터전으로 이해될 수 있다. 인간의 활동에서는 지역의 공간을 점유하는 가운데 지역의 시간이 진행되며 또한 역으로 시간의 흐름에 따라 공간의 영역이 확충되는 것이다. 그러므로 인간은 지역의 시공간성에 따라 고유한 정체성(identity)을 지닌 질서의 체계를 갖춘다. 이 질서의 체계는 일종의 文明圈에 투영된다.

동아시아의 지역성은 中原 지역의 특수성을 통해 상징적으로 설명될 수 있다. 중원은 上古시대에 특수한 지리적 환경, 역사적 지위, 문화적 전통성 때문에 중국 문명의 요람이자 동아시아의 한자문화권의 원류로 인식되었다. 중원은 문명의 중심적 활동무대로서 사상과 문화에서 역대로 구심점의 역할과 파급의 원심력을 발휘해왔다. 그 지역은 역사의 通時性과 지리의 共時性에 따른 동아시아의 지역적 특수성을 지닌다. 中原의 지역에는 역사의 시간성에 따른 지리의 공간성이 투영되어 있다.

中原의 古都와 지역을 이해하는 데에 그 고유한 성격과 지역성을 파악하는 것이 중요하다. 중원은 광활하게 굴곡진 지리성과 파란만장한 역사성을 지닌 특수한 지역이다. 여기에는

5) 唐曉峰,『從混沌到秩序 – 中國上古地理思想史述論』(北京: 中華書局, 2010), 25-39쪽을 참조할 것.
6)『春秋左傳』昭公7年： 故詩曰, 普天之下, 莫非王土. 率土之濱, 莫非王臣.

좁은 의미와 넓은 의미가 있다. 좁은 의미의 중원은 자연지리의 지형적 성격을 지닌 것으로서 河南省의 지역이나 황하강의 중하류의 지역까지 포함된다. 반면에 넓은 의미의 중원은 지역의 특수성을 넘어서 인문지리의 관념적 성격을 지닌 것으로서 역사, 정치, 문화 등의 분야와 전반적인 연관성을 지닌다. 또한 중원의 지역은 중국의 통치권력의 중심지이자 문명과 문화의 중심지를 가리키기도 한다. 후자의 경우가 동아시아의 관념적 중심지로 확충되었다. 그것은 天下의 세계를 실현하는 데에 일종의 발판이 되었다.

중원 지역은 중국문명의 원조인 夏, 商, 周의 三代왕조의 발원지이며, 역대로 대략 2,000여 년 동안에 20여개의 왕조의 수도였다. 특히 하남성 지역에는 중국의 대표적인 8개 首都 중에 무려 4개의 수도가 위치해있다. 즉 商代 혹은 殷代의 수도인 安陽, 六國의 수도인 鄭州, 13개의 왕조의 中京인 洛陽, 7개 왕조의 東京인 開封이 있다.[7] 中原의 지역은 上古시대에 중심적 활동무대였을 뿐만 아니라 사상과 문화에서 역사적으로 구심점의 역할을 해왔으며 그에 따른 파급의 원심력을 발휘해왔다. 그것은 盘古, 女媧, 三皇과 五帝, 河圖와 洛書 등과 같은 신화나 전설의 근원지이며, 裴李崗文化, 仰韶文化, 龍山文化 및 二裏頭文化 등의 원류도 이 지역에서 시작되었다. 중원은 이와 같이 특수한 지리적 환경, 역사적 지위, 문화적 전통성 때문에 중국 문명의 요람이자 한자문화권의 발원지가 되었다.

문명권의 질서는 국가의 틀이 어떻게 형성되는가의 문제와 밀접하게 관련된다. 중국의 상고시대에는 국가의 틀은 龍山의 문화부터 中原의 문화를 거쳐서 西周시대에 이르러 자리를 잡는다. 西周의 문명권은 기본적으로 세계의 질서에 대한 관념, 지식 및 이론을 확립하는 일련의 과정에서 이해될 수 있다. 중국 본토에서 질서의 관념은 西高東低의 지형에서 유래한다.

하늘은 서북쪽으로 기울었으므로 일월성신이 바뀌었고, 땅은 동남쪽을 채우지 못하였으므로 물, 흙, 먼지가 그 방향으로 흘러 모이게 되었다.[8]

중국의 형세는 서쪽이 높고 동쪽이 낮다. 서쪽은 고원과 높은 고개가 많은 산악지역인 반면에 동쪽은 평원과 언덕이 많고 연해에 인접한 지역이다. 산맥은 동서쪽으로 뻗어나 있는 것이 많으므로 하천도 동서쪽으로 흐른다. 이러한 지형도에 따라 남쪽과 북쪽으로 이동하는 것보다 동쪽과 서쪽으로 이동하는 것은 비교적 쉬웠다. 그러므로 중국은 역대로 사회적으로나 문화적으로나 남부와 북부로 경계지워지는 경향이 강하다.

이러한 지형도에서 中原의 古都에 접근하는 데에 그 지역의 고유한 역사성과 지리성을 파악하는 것이 중요하다. 중원은 광활하게 굴곡진 지리와 파란만장한 역사를 지닌 경계의 영역이다. 당시에 통치의 영역도 西高東低의 지형도에 따라 확충되었다. 그것은 中原의 평원을 중심으로 하여 그 주변의 산세나 하천의 많은 지류 등의 지리적 여건에 따라 점차로 확장되었다. 메타모포시스의 역사지리학적 차원에서 보자면, 동아시아라는 지리의 공간에서 활동의 무대가 활발히 만들어지면서 역사의 시간이 진행되었다.

西周시대에 문명권은 天下의 관념적 체계가 어떻게 형성되는가 하는 문제와 관련된다. 이는 기본적으로 세계의 질서에 대한 관념, 지식 및 이론을 확립하는 일련의 과정이다. 당시에 통치의 영역은 中原 지역을 중심으로 하여 그 주변의 지역으로 확장된다. 이는 혼돈으로부터 개벽하여 통일적 질서를 모색해가는 사회적 의식의 형태에서 나온 것이다. 여기에서 중원이라

7) 陳偉濤,『中原農村伏羲信仰』(上海: 上海人民, 2013), 20쪽
8)『淮南子』,「天文訓」: 昔者共工與顓頊爭爲帝, 怒而觸不周之山, 天柱折, 地維絶. 天傾西北, 故日月星辰移焉, 地不滿東南, 故水潦塵埃歸焉.

는 자연적 지역에서 중국의 중심이라는 인문적 지역으로 확장되는 모종의 질서의식을 형성하게 되었다.[9] 통치의 질서의 차원에서 중원의 지역은 천하의 중심 혹은 중앙이라는 질서의식이 강화되었다.

중원은 인간의 실천적인 삶을 통해 새로운 꿈을 꾸고 이를 실현할 수 있는 역사의 무대이자 지리의 터전이었다. 그 지역성은 역사의 시간과 지리의 공간에 바탕을 둔 삶의 가치론적 내용을 지닌다. 시간의 흐름이 삼라만상의 변화에서 일치성에 맞추어져 있다면 공간의 전개는 삼라만상의 변화에서 차이성에 맞추어져 있다. 시간의 일치성이 역사의 일치성을 가리킨다면, 공간의 차이성은 지리의 차이성을 가리킨다. 중원의 고답적 지평은 인간의 삶이 시공간의 퇴적을 거쳐서 형성된 역사적 유적지이자 삶의 이상을 실현하는 시공간적 활동의 무대였다. 그것은 인간의 실천을 가능하게 하는 여지의 시공간이 되었으며 또한 이를 제약하는 조건의 시공간이 되었다. 그것은 인간사회가 지향하는 자아실현의 지속가능한 세계로 확충되면서 인간 스스로가 항상 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정의 경계가 되었다. 메타모포시스적 차원에서 중원의 지역성은 삶의 실천과 사회적 과정 속에서 형성되는 실재의 가치론적 경계가 투영된 것이다.

동아시아의 역사지리학적 차원에서 보자면, 중원 지역을 중심으로 하여 渾沌으로부터 開闢으로 나아가는 방식을 통해 문명의 경계가 확장되었다. 先秦시대 이후에 중원은 東夷, 西戎, 南蠻, 北狄 등과의 지정학적 관계 속에서 중심적 지역의 역할을 하면서 자연스레 그 주변의 민족들이나 지역들과 차별화되었다. 이러한 차별화는 漢代부터 야만과 문명의 차별, 華夷의 구분 등과 같은 질서의식의 형태로 확충되었다. 그것은 인간사회에서 안정적 질서와 확고한 권위의 상징적 표현이 되었다.[10] 중원이 지역적 특수성을 넘어서 九州의 공간적 체제를 갖춤으로써 통치의 중앙이라는 관념적 의식이 강화될 수 있었던 까닭이 여기에 있다. 그 속에서 사회적으로 혹은 국가적으로 불평등한 질서의 관계가 성립되었으며, 따라서 이러한 의식을 반영한 계급적 질서의 구조와 같은 추상적인 공간 개념이 점차 확충되었다.

중원은 지역, 민족, 문명, 문화 등과 결부되어 펼쳐졌던 지난 2,000여 년간 도전과 응전의 戰線이었다. 그 전선에서 세계의 실재(reality)에 대한 고답적 鳥瞰圖를 설계해갔다. 메타모포시스의 역사지리학적 차원에서 보자면, 여기에는 동아시아의 지역적 특수성과 그 변화하는 세계의 실재에 관한 상상력의 상징적 세계가 있다. 당시에는 중원 지역의 조감도와 그 讀圖法을 통해 천하의 세계를 바라보면서 天下經綸의 고답적 이상향을 꿈꾸기도 하였다. 즉 세계의 실재와의 거리감을 줄여가면서도 상상력에 의한 가상의 영역이 만들어갔다. 여기에는 현실과 이상의 통합적 경계, 즉 현실의 이상화와 이상의 현실화가 맞물려있다. 중원 지역은 인식의 현실적 대상으로서 디스토피아의 세계였지만 의식의 이상적 차원에서 유토피아의 대상이었다.

4. 九州의 공간과 천하세계의 인식

상고시대에 세계의 질서에 대한 관념이 어떻게 형성되었으며 그것에 접근하는 인식과 의식의 통로가 무엇인가? 세계의 질서관은 中原의 지역적 특수성에서 시작하여 인식의 역사적 과정을 거쳐서 천하의 세계라는 보편적 관념으로 확충되었다.

---

9) 중원 지역의 자연적 지리와 인문적 지리의 관계에 관해 唐曉峰,『從混沌到秩序 – 中國上古地理思想史述論』(北京: 中華書局, 2010), 7-8쪽을 참조할 것.

10) 唐曉峰,『從混沌到秩序 – 中國上古地理思想史述論』(北京: 中華書局, 2010), 82-90쪽을 참조할 것.

세계는 인간사회의 구조적 경계성을 특징으로 한다. 즉 전체적 구조, 그 하부의 계층들 및 이들의 관계는 대체, 해체, 유지, 변화, 재건축 등의 과정을 거친다. 이 과정을 통해 혼돈과 질서가 경계 지워진다. 세계관은 이러한 경계를 투사하는 일종의 프리즘의 시야이다. 자연계는 생명의 연결망 속에서 인간 시야의 조망을 통해 경계의 통일적 양상으로 비춰지며 세계에 관한 질서의식으로 자리잡는다. 이처럼 경계성을 특징으로 한 세계관에서 주체와 객체의 역동적 관계에 따른 삶의 영역이 존재한다. 전통적으로 이른바 '天下'의 질서라는 관점도 인간이 삶의 실재에 투사된 일종의 프리즘의 세계이며 이것이 바로 신념의 의식적 형태를 형성하는 것이다.

'天下'라는 말은 인문의 규범적 가치가 무엇인지를 잘 대변한다. 동아시아의 문명권에서는 전통적으로 天下의 체계가 어떻게 형성되는가 하는 문제는 세계에 대한 관념, 지식 및 이론을 확립하는 일련의 과정이다. 이 과정은 처음에 지리적 視野 혹은 分野와 밀접하게 관련되었으나 차츰 禹王의 治水사업, 九州의 범주, 名山大川의 분포 등의 영역으로 확충되었다. 이러한 관념들은 변화의 탈바꿈, 즉 메타모포시스적 현상으로 이해될 수 있다. 이는 女媧가 하늘을 메운다는 신화에서 찾아볼 수 있다.[11]『회남자』에는 다음과 같이 기재되어 있다.

태고 때에 四極이 무너지고 九州가 갈라지니 하늘이 아래로 만물을 모두 덮어주지 않고 땅이 만물을 두루 싣지 않았다. 불이 타올라 꺼지지 않고 물이 넘쳐서 쉬지 않으니 맹수가 선량한 사람을 잡아먹고 사나운 새들이 노약자를 빼앗아갔다. 그러므로 女媧가 옥색의 돌을 녹여 하늘을 메우고 거북의 다리를 잘라 사극을 세웠다. 검은 용을 죽여서 冀州를 구제하고 갈대의 재를 쌓아 물이 넘치는 것을 그치게 하였다. 하늘이 메워지고 사극이 바르고 넘치는 물이 멈추고 기주가 평안하다. 顓頊의 백성이 사는데 方洲를 배후에 두고 둥근 하늘을 껴안아서…… [12]

하늘과 땅의 틀 속에서 四極의 네 기둥, 九州의 체제, 冀州의 중심으로 확장되는 영역은 세계의 개벽과 그에 따른 경계에 대한 인간의 인식에서 나온 것이다. 이는 문명을 지향하는 복잡다단한 공간의 영역이 경계짓는 일련의 과정을 보여준다.[13]

특히 주목할만한 점은 四極의 관념이다. 사극은 세계에 대한 인간의 시각, 즉 視野와 視線의 맥락에서 이해될 수 있다.[14] 인간은 자기의 위치를 중심으로 하여 시야의 범위 내에 동서남북의 방향을 설정하고 시선의 경계에서 그 방위를 구획한다. 인간은 세계와의 의미있는 관계에서 시야의 범위 안에서 세계의 대상을 인식하고 시선의 집중을 통해 세계의 내용을 의식한다. 사극은 바로 시야의 영역에서 시선이 미치는 경계를 상징한다. 그러므로 사극은 지리, 지역 및 공간의 의미있는 관계가 어떻게 확보되는가 하는 문제, 즉 인식의 대상과 의식의 차원을 지닌다.

九州의 관념은 문명이 발전하는 과정에서 형성된 공간이다, 禹王은 治水사업에서 지역의

---

11) 張振犁,『中原神話研究』(上海: 上海社會科學院, 2009), 42-55쪽

12)『淮南子』,「覽冥訓」: 往古之時, 四極廢, 九州裂, 天下兼覆, 地不周載, 火爁焱而不滅, 水浩洋而不息, 猛獸食顓民, 鷙鳥攫老弱. 於是女媧鍊五色石以補蒼天, 斷鼇足以立四極, 殺黑龍以濟冀州, 積蘆灰止淫水. 蒼天補, 四極正, 淫水涸, 冀州平, 狡蟲死. 顓民生, 背方州, 抱圓天 …….

13) 李零.『中国方術續考』(北京: 中華書局, 2012), 196-197쪽

14) 일반적으로 사물이나 현상을 바라보거나 파악하는 각도나 입장이 시각이다. 시각은 시야와 시선으로 세분될 수 있다. 시야가 시각의 폭넓은 정도를 가리킨다면 시선은 시각의 깊이있는 끝을 가리킨다. 시선은 특히 주의와 관심을 갖고서 관찰하고 분석하는 假想의 직선적 시야이다. 그러므로 초점의 차원에서 보면 시선이 시야보다 더 집약된 관점을 지닌다고 말할 수 있다.

구획을 통해 문명의 길을 열었다. 그는 지역을 아홉 구역으로 나누어 九州를 설정하였다. 구주의 구획은 역사와 지리의 관계에 따른 세상의 경계, 즉 세계에 대한 인식을 바탕으로 한다. 구주는 당시에 세상의 경계를 만듦으로써 세계의 실재에 대한 인식과 의식을 형성해갔다. 메타모포시스의 차원에서 보자면, 그것은 단순히 임의적으로 만들어진 자연적 공간이 아니라 사회적 의식이 가미된 인문적 공간이다. 구주의 관념이 형성되는 역사적 과정은 동아시아의 문명의 여지를 만들어갔다. 여기에는 세상의 경계, 즉 세계에 대한 인식이 투영되어 있으며 세계의 실재에 대한 의식이 반영되어 있다.

역사지리학적 흐름에서 보면, 우왕의 治水사업에서 九州와 그 주위에 甸, 侯, 綏, 要, 荒의 五服制에 따라 四夷의 지연적 구역을 할당하였다. 구주는 지역적 구분 속에서 인문적 공간으로 특징지을 수 있다. 구주는 영토 구획의 행정적 성격을 지닌다. 여기에는 기본적으로 왕권의 통치권과 그에 수반되는 질서의식을 반영한다. 이는 자연적 지리에서 인문적 공간으로 확충되는 문명화의 과정에서 이해된다. 이 문명화의 과정은 인간의 인식과 의식과 관련된다. 세계의 실재를 인식하고 그 속에서 일정한 관계의 질서를 파악하여 인간의식의 차원으로 수용한 결과이다. 지역에서 중앙 혹은 중심과 그 주변의 관계에 기초한 질서의 원칙이 있다. 여기에는 권력과 그에 따른 조직의 체제가 자리잡고 있다. 여기에는 인문적 공간과 그 의식적 차원이 중요하다. 세계의 질서는 세계의 경계에서 공간의 영역을 확보하는 문제이다.

구주의 지역성에는 영토의 행정적 구획을 통한 통치적 질서를 창출하는 문제와 관련이 있다. 통치적 질서는 역사의 흐름에 따라 지리의 영역이 확보되는 과정에 기본한다. 이는 시간이 진행됨에 따라 공간이 전개되는 질서의식의 차원과 관련된다. 여기에는 세상의 경계를 구획하고 그 세계 속에서 인간의 삶을 살아가는 과정이 있다. 그것은 변화하는 세계를 올바로 인식하면서도 세계의 변화를 주체적으로 개척하는 의식적 차원을 지닌다. 이는 자연적 지리를 구획하는 것을 넘어서 인문적 지리를 만들어가는 과정이다. 이는 역사의 시간에 따라 지리의 공간을 확보해가는 과정이며 더 나아가 자연적 질서를 넘어서 통치적 질서를 확립하고자 하는 것이다.

이러한 통치적 질서는 일종의 창조적 상상력에서 접근될 수 있다. 중국의 지형에서 동서남북의 정해진 사방을 네모의 형태로 설정하면 이들은 땅의 외곽에 위치한다. 이는 연상작용에 따른 類比的 사유를 통해 천하의 질서의식으로 자리잡게 된다. 즉 인간의 위치를 중심으로 하는 방위가 사방의 방향과 연관됨으로써 지형은 중앙과 사방으로 구성된 '✤'의 자형의 구조로 식별된다.[15]

天圓地方의 도식에서 天象이 四時의 관념과 관련되고 地形은 四方의 관념과 관련된다. 특히 사방은 방위나 방향과 관련있는 '十'십자형(✤)의 구조 속에서 질서체계의 지역적 境界를 특징적으로 나타낸다.[16] 갑골문의 문양에 따르면, '方' 글자에서 위에는 '十'십자형이 있고 아래는 '人'의 모양이 있다.[17] 그러므로 '방'은 사람이 서있는 장소의 위치를 가리킨다.[18] 方 글자는 일정한 방향을 가리키는 矩形, 立方形 등과 같은 네모형의 뜻을 지닌다. 그것은 天圓地

15) 艾蘭,『龜之謎 - 商代神話话、祭祀、藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 118쪽
16) 그것은『詩經』의「頌」,「大雅」등에서는 넓은 땅의 의미로 쓰이는데 세계의 전체라는 포괄적인 내용을 지닌다.
17) 方이라는 글자는 西周시대에 金文에 있는 方鼎에서도 찾아볼 수 있다. 方의 글자는 공구를 들고 있는 사람의 모습으로서 矩의 글자와 연관된다. 艾蘭.『龜之謎 - 商代神話话, 祭祀, 藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 98-99쪽
18) 方 개념과 十字形의 구조에 관해 艾蘭,『龜之謎 - 商代神話话, 祭祀, 藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 96-138쪽을 참조할 것.

方의 도식과 관련하여 圓의 의미와 대조적으로 사용되었다.

방위는 관찰자의 위치를 중앙으로 하여 동서남북의 네 방향으로 전개된다. 그것은 양쪽의 사선으로부터 관찰자를 꿰뚫고 '十'와 같은 十字로 교차되며 네 방향을 향해 평면적으로 확장되어 '✤'의 자형의 구조가 된다. 이 두 가지 사선이 천문학적으로 二繩, 즉 子午 (남북의 방향) 와 卯酉 (동서의 방향) 이다. 또한 네 방향은 四正과 四維(혹은 四隅)로 나눠짐으로써 '✤'의 자형의 네 가지 위치나 米의 자형의 8가지 위치로 자리잡는다.[19] 그러므로 '✤'의 자형의 구조는 中央과 四方의 다섯 부분의 관계로서, 五方의 空間에 대한 공간적 전환의 특징을 지닌다.

이러한 시선의 경계는 관찰자의 위치를 중심으로 하여 西北, 西南, 東北, 東南의 네 개의 기둥(四柱)으로서 여기에다가 東, 西, 南, 北의 기본적인 방위의 기둥이 설정되어 모두 八柱가 된다. 지형의 팔주가 원형의 天象을 떠받치고 있는 형상이 된다. 이 방형의 구조 전체를 보면 모두 아홉 구간으로 나뉘게 된다. 이처럼 대상을 인식하는 방식에 따르면, 四位와 五位 혹은 四方과 五方의 연결고리는 점차로 九宮, 九野 등의 공간으로 전환된다. 天下 혹은 世上이 九州의 체제로 구획되어 국가의 체계를 확립하는 근거가 여기에 있다.

메타모포시스의 역사지리학적 차원에서 보자면, 사방의 기하학적 관념은 중심축과 그에 따른 대칭성의 포석에 기초하며 각종의 사회적 안배와 구도를 통해 세계관의 단초를 제공하였다. 여기에서 인간의 삶 전반의 법칙, 즉 생활의 시간성의 원리가 드러나고 이를 근거로 하여 생활의 공간이 확보된다. 黃河의 원류와 그 지류 혹은 숭고한 산에 대한 질서의식이 여기에 해당된다. 예를 들어, 한대의 천문학과 관련하여 崑崙山은 중앙 혹은 중심의 산으로 여겼다. 또한 제례와 관련하여 五岳[20]에서 보면, 安陽의 서쪽에 太行산맥과 華山이 있고 하남성에 偃師, 鄭州의 일대에는 中岳으로서의 嵩山이 있다. 그러므로 中原, 黃河, 崑崙山 혹은 嵩山 등은 인간의 사고에서 중앙 혹은 중심의 축이라는 질서의식으로 자리잡게 된 것이다. 특히 십자형(✤)의 지리 혹은 방위의 상징적 구조는 원형의 축, 사방의 중앙 등과 같은 공간성과 이로부터 前後, 左右, 上下 등의 상관성의 관념으로 확충되었다. 또한 天地 혹은 天下와 地下의 관념도 여기에서 유래하였다.

메타모포시스의 역사지리학적 차원에서 보자면, 중원의 지역성이 천하의 중심으로 진화되어 가는 과정에서 구체적인 장소성에서 관념성의 지역성으로 확장되는 과정을 이해할 수 있다. 이는 開天闢地의 존재론적 구성, 天圓地方의 가치론적 구도, 四方의 중심축에 따른 자연철학적 원리, 宇宙觀 속에 담긴 天人의 의식구조 등과 관련된다. 이러한 점에서 中原의 지역적 특수성은 천문, 지리 및 인문의 관계를 중심축으로 하는 동심원이 그 고유의 구심력과 원심력으로써 상호작용하여 이른바 '大一統'[21]과 같은 관념성의 보편성, 즉 天下의 질서의식으

---

19) 당시의 세계관은 거북점에 담긴 占卜의 세계와 관련된다. 거북의 배껍질 혹은 등껍질에 있는 십자(十)의 모양은 당시에 인간의 질서의식에서 우주의 모형과 밀접하게 관련되어 있다. 갑골문에 있는 東, 西, 南, 北의 四方 개념은 禘(체)의 제사의 대상이며 바람이 있는 곳으로 생각되었다. 사방의 중간에 있는 곳은 동북, 동서, 서북, 서남인데, 戠의 제사의 대상이다.

20) 東岳으로서 泰山, 西岳으로서 華山, 南岳으로서 衡山, 北岳으로서 恒山, 中岳으로서 嵩山이 있다.

21) 이 용어는『춘추공양전』에서 나온다. "왜 왕과 정월에 관해 말하는가? 하나의 계통을 존중하는 것이다.(『春秋公羊傳』, 「隱公元年」: 何言乎王正月? 大一统也.)" 대일통은 진시황의 통일 이후로 동중서 등이 천하의 질서의식을 대변하는 구호가 되었다.『춘추』에 담긴 大一统의 사상에 관해 동중서는 다음과 같이 말한다. "『춘추』에서 대일통이라는 것은 하늘과 땅의 항상된 법칙이고 고금의 통용되는 올바름이다. (『漢書』, 「董仲舒傳」: 春秋大一统者, 天地之常经, 古今之通谊也.)" 대통일이란 바로 불변의 正道를 가리킨다. 국가의 체제에는 이와 같이 대일통의 원칙이 있어야 올바른 국가관이 성립될 수 있다. 이는 그 이후 유교사회에서 역대로 대의명분의 상징적 의미가 되었다.

로 확충될 수 있었다.

이러한 중원의 지역적 특수성에 대한 관념적 지도로서의 조감도와 그에 관한 讀圖法에서 천하의 세계와 大一統의 경계와 같은 의식적 차원을 모색해볼 수 있다. 문화콘텐츠의 맥락에서 보자면 여기에는 유토피아나 디스토피아의 현실적 염원보다는 앞으로 기대감에 충만한 넥스토피아(Nextopia)의 조망이 담겨있다.

5. 天下經綸의 질서와 공동체적 의식

인간은 천체의 운행의 질서와 그에 따른 자연현상의 변화를 직시하고 그에 대한 지식과 지혜를 터득함으로써 吉凶禍福의 현실을 헤쳐 나갈 삶의 규준이나 잣대를 모색하였다. 특히 원시사회에서 천상과 지형에 관한 종교성의 염원은 자연과학적 경험을 통해 차츰 巫術의 신비주의에서 벗어나면서 사회적 관계 속에서 윤리의식으로 고양되었다. 周代 이후에 왕조의 개창은 당시에 天下의 질서의식의 체계를 어떻게 확립하는가 하는 문제에 달려있다. 그것은 국가의 세계에 대한 관념, 지식 및 이론을 확립하는 일련의 과정과 관련이 있다. 이는 漢代부터 국가의 통치이념과 밀접하게 관련되는데 통치의 질서의 차원에서 유가의 이념으로써 천하의 질서의식을 강화시키는 결과를 낳았다. 특히 인간은 세계에 대한 주체적 자각 속에 天下經綸의 질서의식과 같은 창조적 상상력을 발휘하여 人文의 지속가능한 역량을 확충하게 되었다.

동아시아의 지역성은 삶의 현장이라는 공통의 분모를 기반으로 하여 생태의 환경과 생활의 문화가 함께 어우러지는 의식의 영역이다. 여기에는 문화의 동질성, 결합성, 경계성, 개방성, 위계성 등을 특징으로 하는 총체적 결집체라고 말할 수 있다. 예를 들어, 中原의 지역성, 九州의 지형성, 井田制의 구획성 등의 관념들에는 자연의 不可逆的 시간과 인문의 可逆的시간, 지형의 공간과 영역의 공간 및 그 양자의 관계가 함께 어우러져 있다. 이처럼 메타모포시스적 과정에서 중원의 지역적 특수성을 토대로 하여 天下의 질서의식을 형성하고 大一統의 지속가능한 價値觀을 강화하였다.

예를 들어, 共工[22]과 顓頊 사이에 일어났던 황제쟁탈전의 신화[23]나 전욱의 "絶地天通"에 관한 신화[24]에서 세계의 실재와 그 속에서 경계짓는 일련의 과정을 찾아볼 수 있다. 황제쟁탈전의 신화에 관해『회남자』에 다음과 같은 기록이 있다.

옛날에 공공과 전욱이 제위를 놓고 다투다가 공공이 화가 나서 머리로 부주산을 들이받았다. 그때 하늘의 기둥이 무너지고 땅의 끈이 끊어졌다. 하늘은 서북쪽으로 기울었으므로 일월성신이 바뀌었고, 땅은 동남쪽을 채우지 못하였으므로 물, 흙, 먼지가 그 방향으로 흘러 모이게 되었다.[25]

이 신화에서는 세계의 실재의 모습을 그려내고 있다. 부주산의 한쪽이 무너져 하늘과 땅

22) 공동은 물의 신으로서 원래 炎帝의 후예로서 불의 신인 祝融의 아들로 알려져 있다.

23) 炎帝가 黃帝에게 패했던 원한을 이어받아 그의 후손인 공공이 황제의 후손인 전욱과 싸움을 벌였던 일종의 대리적 성격의 전쟁으로 알려져 있다. 袁珂,『中國神化傳說』(上篇, 北京: 人文文學, 1998), 139-143쪽

24) 김연재,「周代의 數術문화와 그 시대정신의 성격 - 문화의 原型과 정신적 기질을 중심으로」(『東亞人文學』제31집, 2015). 323-27쪽

25)『淮南子』,「天文訓」: 昔者共工與顓頊爭爲帝, 怒而觸不周之山, 天柱折, 地維絕. 天傾西北, 故日月星辰移焉, 地不滿東南, 故水潦塵埃歸焉.

의 구조에 커다란 변화가 일어났다. 특히 산의 서북쪽에서는 하늘과 지탱할 수 있는 기둥이 무너져 해, 달, 별 등이 원래의 위치로부터 기울어져 운행되는 반면에, 산의 동남쪽에서는 땅의 확고한 바닥이 함몰되어 하천의 물이 그 쪽으로 쏠려 흐르게 되었다. 이는 중국대륙에서 산맥이 동서쪽으로 뻗어나 있고 하천도 동서쪽으로 흐르는 자연적 환경의 지형도를 그대로 반영한 것이다. 따라서 "공공이 부주산을 들이받았다"는 말에는 하늘과 땅 혹은 신과 인간이 서로 소통하지 못하는, 합당하지 못한 경계의 현실을 상징적으로 함축한다.

그렇다면 세상의 경계는 인간의 의식에 어떻게 수용되었는가? 관건은 天圓地方의 천문학적 관념에 있다. 천원지방의 도식은 인간이 세계의 질서를 인식한는 과정에서 도출된 것이다. 특히 하늘과 땅의 틀은 고대의 천문학, 그 중에서 천원지방의 蓋天說과 밀접하게 관련된다.[26] 『진서』의 「천문지」편에는 다음과 같은 기록이 있다.

그것은 하늘이 삿갓과 유사하고 땅은 엎어놓은 그릇을 본받았는데, 하늘과 땅은 각각 그 가운데가 높고 바깥은 낮다고 말한다. 북극의 아래가 하늘과 땅의 중심이다. 그 땅이 가장 높고 사방으로 비가 내려 (해, 달, 별의) 세 가지 빛이 은연 중에 비추어 밤과 낮이 되었다.[27]

여기에서 하늘의 둥근 모양은 반원형의 天穹을 가리키고 땅의 네모 모양은 평면형의 대지를 가리킨다. 또한 주목할 만한 점은 "북극의 아래가 하늘과 땅의 중심이다"라는 표현이다. 북극은 삿갓형의 천궁의 중앙에 있으며 日月星辰은 그것을 중심으로 하여 끊임없이 선회한다. 이러한 蓋天說의 천문학적 관점은 類比的 사유방식을 통해 하늘과 땅의 틀을 天圓地方의 모양으로 특징화한 것이다. 이는 세상의 경계, 즉 세계에 대한 질서의식의 결과이다.

당시에 세계에서 통일적 질서로 나아가는 메타모포시스적 질서의식의 과정에 관한 인식은 천원지방의 원리를 통해 인간의 삶의 중요한 규준으로 자리잡았다. 『회남자』의 「원도훈」편에는 다음과 같이 말한다.

그러므로 하늘을 덮개로 여기면 덮지 않을 것이 없다. 땅을 수레로 여기면 싣지 않을 것이 없다. 사시를 말로 여기면 부리지 않을 것이 없다. 음양을 부리는 것으로 여기면 갖추지 않은 것이 없다.[28]

여기에서 하늘과 땅을 마차로 비유된다. 하늘은 마차의 둥근 덮개이고 땅은 내모형의 몸체이고 마차를 끌고 가는 것이 사시이고 마차를 모는 것이 음양이다. 이러한 사시와 음양의 관념을 통해 천지의 메타모포시스적 세계관을 터득하였다.

天圓地方의 도식과 그에 따른 시공간적 차원은 세계의 통일적 질서에 대한 인간의식의 발로이다. 하늘과 땅의 실재, 더 나아가 中原의 지역성에서 진화하는 세상의 경계는 하늘과 땅의 틀이 天圓地方의 도식으로 상징화되고 '위로는 하늘에 닿고 아래로는 땅에 닿는다(極天際地)'의 방식으로 수용된다. 따라서 통일적 질서를 확충해가는 질서의식은 하늘과 땅의 틀을

---

26) 蓋天說은 중국고대에서 최초의 천체이론으로서, 하늘과 땅의 상대적 위치와 형태를 가장 직관적으로 나타낸 것이다. 그것은 하늘은 둥글고 땅은 네모나며(天圓地方) 고체인 하늘이 좌로 돌고 해와 달은 오른쪽으로 돈다고 생각하였다. 陳美東, 『中國古代天文學思想』(北京: 中國科學技術, 2008), 80-81쪽

27) 『晉書』, 「天文志」: 其言天似蓋笠, 地法覆槃, 天地各中高外下. 北極之下爲天地之中, 其地最高, 而滂沲四瞶, 三光隱映, 以爲晝夜.

28) 『淮南子』, 「原道訓」: 故以天爲蓋, 則無不覆也. 以地爲輿, 則無不載也. 四時爲馬, 則無不使也. 陰陽爲禦, 則無不備也.

통해 삶의 원리와 규준을 마련하는 초석이 되었다.

천원지방의 도식에서 天道는 순환적으로 운행되는 반면에 地道는 안정적으로 운영된다. 이는 무형에서 유형으로, 혼란에서 질서로 나아가며 원과 방이 상대적으로 動態的 상태에서 靜態的 상태로 나아간다는 기하학적 상상력에서 나온 것이다.[29] 이처럼 하늘이 원형이고 땅이 네모형이라는(天圜地矩) 의식의 형태는 고대의 세계관의 특징 중의 하나가 되었다. 이러한 세계의 질서에는 하늘이 땅에 비해 크고 땅이 하늘에 비해 넓다는 의식이 반영되었는데, 이것이 바로 시공간성의 경계지움으로 설명되었다. 이러한 圜道의 원리에 관해『여씨춘추』에서는 다음과 같이 말한다.

하나란 나란히 지극히 고귀하고 그 근원을 알지 못하고 그 실마리를 알지 못하고 그 시작을 알지 못하고 그 끝을 알지 못하고 만물이 하나로써 종주를 삼는다. 聖王이 그것을 본받아 그 성품을 온전히 하고 그 바름을 결정하고, 그 호령을 낸다. 군주의 입에서 명령이 나오고 관리가 받아서 시행하는 것을 밤낮으로 쉬지 않으니, 두루 베풀어 통하고 아래는 연구하니 민심에 적셔지고, 사방에 두루 통하니, 돌아와 회복하여 돌아오며 군주의 곳에 이르니 圜道이다. 둥글게 하면 가능함과 불가함과 좋음과 나쁨이 막히는 바가 없게 된다. 막힘이 없는 것은 군주의 도리가 통하는 것이다.[30]

圜道觀은 생명의 연결망에 바탕을 둔 순환적인 주기성의 닫힌 체계에 기초한다. 그러나 그것은 인간 삶의 객관적 측면만을 고려하는 절체절명의 숙명론이나 불가피한 因果律의 결정론에 머물지 않고 더 나아가 天地人이라는 三才의 공동체적 사고방식으로 진화하였다. 이러한 환도관의 차원에서 보면, 인간은 中原의 지역을 중심으로 하여 중국 전역을 삶의 터전으로 삼았을 뿐만 아니라 통치 혹은 지배의 영역으로 생각하게 되었다. 인간은 하늘을 관찰하고 땅을 살피며(觀天察地) 하늘을 본뜨고 땅을 본받음으로써(象天法地) 하늘과 땅의 구조와 그 특징을 파악하였다. 예를 들어, 하늘의 형상과 땅의 형체(天象地形), 하늘의 둥굶과 땅의 네모남(天圓地方), 하늘의 문양과 땅의 이치(天文地理), 하늘의 덮음과 땅의 실음(天覆地載), 하늘의 시간과 땅의 공간(天時地空) 등과 같은 표현은 세상의 연속적 경계성을 반영한다. 이러한 경계성을 확보하고 담보하기 위해 인간은 上帝와 소통할 수 있는 가장 좋은 장소로서 崑崙山을 名山으로 추앙하고 祭祀儀式를 지내는 明堂을 건축하기도 하였다. 이러한 관념의 토대 위에 經天營地, 天經地緯, 通天蓋地 등의 통일적 질서의식이 형성되었다.

이러한 天圓地方의 의식형태는 君臣, 尊卑, 上下 등의 일정한 지위에 근거하여 인간사회나 국가의 조직을 운영하는 데에 활용되어 결국에 윤리적 강령이나 도덕적 가치로 고양되었다. 하늘과 땅의 틀은 생명의 연결망이다. 만사만물의 존재는 그것을 원천으로 삼는다. 그것은 시간의 흐름 속에 공간이 전개되는 인간의 삶의 일련의 과정에서 드러난다. 그 중에서 상하의 날실은 인간의 활동에서 시간성의 질서의식으로 체득되고 그에 따라 생활의 공간을 정하였다. 이러한 질서의식이 바로 司馬遷이 말한 '天道의 大經'이다. 그는 다음과 같이 말한다.

음양, 사계절, 여덟 가지 방위, 12법도, 24절기 각각에 교령이 있다. 그것을 따르는 사람

29) 唐曉峰.『從混沌到秩序 - 中國上古地理思想史述論』(北京: 中華書局, 2010), 125쪽

30)『呂氏春秋』,「季春紀」: 一也齊至貴, 莫知其原, 莫知其端, 莫知其始, 莫知其終, 而萬物以爲宗. 聖王法之, 以令其性, 以定其正, 以出號令. 令出於主口, 官職受而行之, 日夜不休, 宣通下究, 瀸於民心, 遂於四方, 還周復歸, 至於主所, 圜道也. 令圜則可不可善不善無所壅矣. 無所壅者, 主道通也.

은 번창할 것이고 그것을 거스르는 사람은 죽지 않으면 망할 것이다. 반드시 그렇게 하지 않기 때문에 사람을 속박시켜서 두려움을 많게 한다고 말한다. 봄에 생겨나고 여름에 성장하고 가을에 수확하고 겨울에 저장하는 것, 이는 天道의 大經이다.[31]

특히 음양, 춘하추동의 사계절, 24절기 등의 天道는 인간의 농업생산의 활동과 밀접한 관련이 있다. 천도는 천체의 운행질서의 시간적 흐름의 현상에 대한 인간 인식의 산물이다. '天道의 大經'과 같은 질서의식의 관념은 농업사회에서 공간의 전개를 위한 인간의 삶에 중요한 원리를 제공하였다.

이러한 관점은 인간의 존재와 가치와 관련한 통일적 질서의 의식적 세계를 반영한다. 인간은 자연적 지형의 장소에서 천체의 운행의 법칙을 준수하여 생활방식의 유형을 모색한다. 日月星辰이 지평선에서 지속적으로 圓形의 형상으로 움직이고 이것에 따라 山脈河流의 지형이 전개되며 그 속에서 인간은 자신의 위치의 方向을 설정하여 삶의 터전을 자리잡는다.

인간은 자연철학적 지식과 지혜를 바탕으로 하여 神聖에 대한 욕구를 해소하고 敎養, 祭祀, 儀禮 등과 같은 사회적 규범을 마련함으로써 후대에 동중서가 주창한 이른바 '大一統'과 같은 한층 더 높은 역사의식의 지평을 지향하게 되었다. 이른바 '大一統'의 자각의식은 『춘추공양전』에서 나온다. "왜 왕과 정월에 관해 말하는가? 대일통이다."[32] 대일통은 진시황의 통일 이후로 동중서 등이 천하의 질서의식을 대변하는 구호가 되었다. 『춘추』에 담긴 大一統의 사상에 관해 동중서는 다음과 같이 말한다.

『춘추』에서 대일통이란 하늘과 땅의 항상된 법칙이고 고금의 통용되는 올바름이다.[33]

대통일이란 바로 불변의 正道를 가리킨다. 그는 국가의 大一統을 유지하기 위해 군주의 전제주의를 통한 중앙집권적 정치체제를 확립했다. 이는 秦代와 漢代 이후로 2,000여년 동안 유교사회에서 봉건적 국가관의 대의명분이 되었다.

大一統의 용어는 진시황의 통일 이후에 동중서 등이 天下經綸의 질서의식을 대변하는 구호이다. 대통일이란 바로 불변의 正道를 가리킨다. 이는 국가의 체제에는 이와 같이 대일통의 원칙이 있어야 올바른 국가관이 성립될 수 있는 것이다. 이 용어는 그 이후 역대로 대의명분의 상징적 의미가 되었다. 大一統의 역사의식 하에 天下經綸의 질서의식은 근본적으로 역사적 교훈의 필연성과 시대적 요청의 절박성에서 나온 것이다. 이는 덕성의 교화를 베풀고 수단적으로 처벌의 형법을 시행함으로써 民意 혹은 民心을 안정시켜서 하나의 통일된 국가를 유지하는 것이다. 이는 道義와 正義의 합치라는 대의명분 속에서 三綱五常의 人倫과 같은 도덕적 교화를 통해 大同사회와 安身立命의 경지를 지향하는 것이다.

세계의 통일적 질서에는 역사와 지리의 특수성이나 독자성을 갖고서 외부의 지역과의 교류 속에 混種과 創新의 과정이 진행된다. 이러한 과정에서 大一統의 역사의식이 형성되었다. 대일통은 중국의 국가체제에서 통합과 분화의 역사적 과정에 내재하는 공동체적 역사의식을 가리킨다. 통합과 분화의 역사적 과정은 그 양자 사이에 대조 혹은 대립의 관계가 중요한 것이 아니라 그 양자 사이에 전환 혹은 계기의 변곡점이 중요하다. 즉 통합과 분화의 상호 대립

31) 司馬遷, 『史記』, 「太史公自序」: 夫陰陽四時八位十二度二十四節各有敎令, 順之者昌, 逆之者不死則亡. 未必然也, 故曰, 使人拘而多畏. 夫春生夏長秋收冬藏, 此天道之大經也.
32) 『春秋公羊傳』, 「隱公元年」: 何言乎王正月? 大一统也.
33) 『漢書』, 「董仲舒傳」: 春秋大一统者, 天地之常经, 古今之通谊也.

혹은 대조의 관계라는 것도 역사적 발전의 과정에서 특정의 계기로서 존재할 뿐이지 그 관계가 역사의 구조나 체계를 구성하는 것이 아니다. 역사의 과정은 그 양자의 관계는 서로 어떻게 작동하고 있는가 하는 역동적 관계에 달려있다. 여기에는 춘추전국시대의 정치적 혼란, 주변의 이민족과의 관계, 유교의 국교화, 중앙집권적 체제 등을 내용으로 하는 시간적 계기와 공간적 전환이 있다. 그러므로 대일통의 공동체적 의식은 동아시아 역사의 순환적 법칙으로서 통합과 분화의 양단의 계기가 되어왔다.

周代 이후에 왕조의 개창은 당시에 天下의 세계를와 그 체계를 어떻게 확립하는가 하는 문제에 달려있다. 특히 인간은 세계에 대한 주체적 자각 속에 창조적 상상력을 발휘하여 人文의 지속가능한 역량을 확충하게 되었다. 그것은 漢代부터 국가의 통치이념과 밀접하게 관련되는 天下經綸의 질서의식을 강화시키는 결과를 낳았다. 이는 국가의 체제의 새로운 이념을 개창하여 국가공동체의 새로운 통일적 질서로 탈바꿈해간다는 의미에서 메타모포시스의 역사지리학적 차원에서 이해될 수 있는 것이다.

6. 문제해결의 단초

동아시아의 지역성에서는 渾沌으로부터 開闢으로 나아가는 사회적 의식의 발전적 형태가 투영되어 있다. 즉 자연적 지리의 상태로부터 시작하여 九州의 체제를 갖추고 天下의 세계를 인식하고 大一統의 역사의식 하에 天下經綸의 질서의식으로 자리잡게 되었다. 이러한 문명의 개벽은 중원의 지역을 중심으로 하여 역사의 시간성에 따라 지리의 공간성을 확장하는 과정과 관련된다. 특히 중원의 지역이라는 자연적 지리에서 중국의 중심이라는 인문적 지리로 확장되면서 질서의식의 경계가 강화되었다.

중원의 특수성을 기반으로 하는 동아시아의 지역성은 인간의 실천적인 삶을 통해 새로운 꿈을 꾸고 이를 실현할 수 있는 역사의 무대와 지리의 터전이다. 그것은 인간의 삶이 시공간의 퇴적을 거쳐서 형성된 역사적 유적지이자 삶의 이상을 실현하는 관념론적 무대이다. 여기에는 인간의 실천을 가능하게 하는 여지의 시공간도 있으며 또한 이를 제약하는 조건의 시공간도 있다. 이는 인간 스스로가 항상 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정 속에서 자아실현의 지속가능한 지평을 지향한다. 그 속에서 한자문화권과 같은 문화의 원형(archetype)이 형성되고 그 속에서 정신적 기질(ethos)이 발휘되는 역사콘텐츠의 시공간적 여지가 확보될 수 있다.

결론적으로 말해, 메타모포시스의 역사지리학적 차원은 공간적 전환 속에 변용된 시간성을 활용하는 역사콘텐츠적 발상과 관련된다. 중원의 지역성은 역사의 通時性과 그에 따른 지리의 共時性과 같은 세상의 물결을 타고 흐르면서 천하의 통치적 중심 혹은 중앙으로 강화되었다. 더 나아가 天下經綸이라는 인간의 규범적 가치관으로 고양되었으며, 궁극적으로 동아시아적 특수성의 패러다임에 접근하는 중요한 단초가 되었다. 이는 진시황 이후 2,000여 년 동안 문명의 질서의식을 대변하는 구호가 되었으며 동아시아의 국가관의 대의명분이 되었다. 변용된 시간과 공간적 전환은 결코 완결되거나 완성되지 않는 자아실현의 지속가능한 공동체적 의식이 되었다. 그 속에서 동아시아의 한자문화권과 같은 고유한 문화의 원형(archetype)이 형성되고 그 특유의 정신적 기질(ethos)의 시공간적 여지가 확보될 수 있었다.

논 평 문

이오륜
(성균관대)

본 발표문에서 논자는 메타모포시스라는 개념을 중심으로 동아시아의 사유체계가 형성되는 과정을 논술한다. 논자에 따르면 동아시아라는 지역은 메타모포시스라는 개념을 통해 이해할 수 있는데, 여기에서 중원·구주·천하는 기존의 추상적인 개념이 고차원적인 내용으로 전환된 결과물인 동시에 동아시아적 사유체계를 뚜렷이 드러내고 있다.

우선 논자는 동아시아의 사유체계를 이해하기 위해 중국의 반고 신화에 주목한다. 반고의 죽음은 보다 질서 있는 세계로 전환되기 위한 포석 같은 역할을 하기 때문이다. 논자는 반고의 죽음으로부터 하나의 큰 세계가 등장할 수 있는 토대가 마련되었다는 점을 분명히 지적한다. 신화 이후 논자가 주목한 것은 중원이라는 관념이다. 중원은 좁은 의미와 넓은 의미를 가지고 있는데, 논자는 넓은 의미에서 중원이라는 관념이 더욱 발전할 수 있는 가치를 지닌 것으로 평가한다. 중원이라는 관념의 출현은 문명의 경계와 화이의 구분을 의미할 뿐만 아니라 천하라는 관념으로 확장되는 기초가 되기 때문에 이후 동아시아의 사유체계를 형성하는 데에 결정적인 영향을 미쳤다. 나아가 구주는 단순한 지역의 구분이 아니라 세계에 대한 인문적 인식을 드러내는 관념으로 등장하는데, 논자는 천원지방이라는 세계관이 8개의 방위와 중앙으로 발전한다고 주장한다. 논자는 이와 같은 전제들에 근거하여 대일통을 추구하는 사고 또한 건립되었으며, 이로부터 세계의 질서를 유지하고자 하는 동아시아의 사유체계가 형성된다고 주장한다.

논자는 본 발표문을 통해 메타모포시스라는 관점에서 동아시아적 사유체계를 분석하는 데에 집중한다. 다시 말해 논자는 각종 신화·전설과 함께 중원·구주·천하 등의 관념이 메타모포시스적으로 어떻게 재해석될 수 있는지, 그리고 이로부터 세계의 질서를 도출해내는 과정을 논리적으로 기술하고 있다. 논평자는 동양철학에서 메타모포시스라는 단어는 상당히 생소한 개념이기에 다른 분과학문의 연구 결과도 참고하면서 흥미진진하게 발표문을 읽어보았다. 다만 본 발표문에서는 문단과 문단, 문장과 문장의 흐름이 자연스럽지 못하고 각종 오탈자가 발견되는데, 정식 논문으로 작성되기 이전의 단계로 추측되며 향후 여러 차례의 재검토 및 퇴고가 필요할 것으로 보인다. 이에 논평자는 발표자가 이후 정식 논문을 작성하는 데에 조금이라도 도움이 되길 염원하는 측면에서 발표자에게 몇 가지 질문을 남김으로써 논평을 마무리하고자 한다.

첫째, 논자의 발표문은 메테모포시스의 관점이 아니라 심리진화론 혹은 문화발전론의 시각에서 발표문의 내용을 대입시켜도 논리의 전개나 결론의 도출에 무리가 없을 것으로 보인다. 때문에 논자에게 메타모포스를 선택한 이유를 여쭈고자 한다. 즉 메타모포스의 관점에서 동아시아의 사유체계를 접근할 때에 독특한 부분이 있는가 하는 것이다.

둘째, 시간과 공간 개념에 대해 논자에게 질의를 드린다. 논자는 발표문에서 대부분 “시간에 따라 공간이 변화 혹은 구성된다.”고 논술하지만 “공간에 따라 시간이 진행된다.”고 서술하기도 한다. 이 두 명제는 모순 명제는 아니지만 역 명제이다. 논자에게 시간과 공간에 대한 정확한 해설을 요구한다.

셋째, 발표문의 제목에서 구주를 언급하지만 실제 발표문을 살펴보면 구주에 대한 내용은

그다지 부각되지 않는다. 논평자는 본 발표문의 핵심이 오히려 중원이라는 관념에 있다고 생각하는데, 구주를 강조하는 이유에 대해 여쭈고자 한다.

오탈자: 특징지원진다. → 특징지워진다.
있다.『회남자』에는 → 있다. 『회남자』에는
여기에는 문화의 동질성 → 여기에는 문화의 동질성(띄어쓰기)
대통일 → 대일통
2,000여년 → 2,000여 년
세계를와 그 체계를 → 세계와 그 체계를

제주도를 중심으로 본 동아시아의 지역 원형
-월지족의 이동 경로와 관련하여-

최원혁
(대진대학교)

目 次

1. 들어가는 말
2. 월지족의 이동경로와 동아시아의 지역 원형
3. 제주지역에 나타난 월지족의 지역 원형
4. 나가는 말

1. 들어가는 말

변화의 기본 원칙은 자신의 원형을 찾는 것이라고 한다. 사람을 포함한 자연은 근본적으로 변화할 수 없기에 급변하는 세계에 변화를 통해 적응하기 위해서는 자신의 원형을 찾아 다양성을 모색하는 것이 해법이라고 한다. 오늘날 원형을 찾는 것이 문화의 생존에 매우 필수적인 요소라 할 수 있다.

동아시아 특히 한국 문화의 원형과 관련되어 주목받는 새로운 연구는 월지족과 관련된 연구이다.[1] 한무제 때 흉노족과 쌍벽을 이루어 장건 서역 원정의 계기를 만든 민족으로 알려져 온 월지족은 수메르와 함께 대표적인 수수께끼 민족이었다.[2] 그러나 월지족의 수수께끼는 한국사와 다양한 관련성을 맺고 있어 다양한 연구가 이루어지고 있다.

월지족을 동아시아의 지역원형으로 생각하는 일부 연구자들은 동아시아의 선사문화라는 것이 대부분 BC 2-3세기 동아시아로 이주한 월지족이 사용하던 선사시대 유적이라고 해석하고 있다.[3] 실제 월지족의 문화는 동아시아 지역원형의 대부분이 겹친다고 한다. 탄소동위원소의 연

---

1) 월지족과 한국문화를 연결한 국내 연구를 주제별로 살펴보면 대승불교 전파와 관련된 불교계의 연구, 성씨의 기원, 그리고 순수 한국 고대사 관련 연구 분야이다. 먼저 불교계의 경우 가야와 관계된 연구로 한대성(「고대 한국과 월지족 간 문화·종교적 근친성」,.동아시아불교문화.. 51집, 2022), 허인섭,「초기 중국불교 성격이해를 위한 쿠샨제국 시대 전후 중앙아시아의 종교적 상황과 불교 특성 고찰」,『불교학연구』32, 2012.; 박용태,「대승불교 형성기 페르시아 영지주의 종교의 성향」,『한국불교학』88, 2018, 고려대-중국 섬서사범대 공동주최 국제학술대회 발표집, 2013 등이 있다. 성씨의 기원과 관계되는 연구로는 마한 지방과 관계된 연구로 박동 (『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 서울:범신사, 2020), 김성호, 『씨성으로 본 한일민족의 기원』, 서울: 푸른숲, 2000 그리고 본격적인 한국 고대사로서의 연구는 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021; 이준한 『고집불통 고대사 다시쓰기』, 서울:주류성, 2015. 이진우,「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회.자료집 등이 있다.

2) 오다니 나키오, 『대월지-중앙아시아의 수수께끼 민족을 찾아서』, 서울:아이필드,2008

대기 문제가 석회암지대에서 오차범위가 크게 확대되는데 공교롭게도 100여년 동안 새롭게 발굴되고 있는 동아시아 선사지역 유적은 월지족의 이동 경로와 중복되고 석회암지대와 같은 탄소동위원소의 정확성에 문제가 되는 지역이다.[4)]

한편 월지족을 동아시아의 지역원형으로 간주하는 연구자들에 앞서 메소포타미아에서 이동한 민족을 동아시아의 지역 원형으로 간주하는 연구가 꾸준히 있어 왔다.[5)] 이들이 월지족의 선조들인지 월지족을 오해한 것인지는 연구 중이지만 동서양에서 모두 100여년 전부터 계속 연구되고 있다. 이 글은 제주도를 중심으로 월지족과 그 이전 메소포타미아에서 이동해 온 민족의 역사 연구를 종합하여 제주도를 중심으로 사서와 유적을 통해 밝히고자 하는 글이다.

한국과는 지리적으로 매우 떨어진 월지족이었지만 월지족의 문화와 역사는 한국과 많은 공통성을 가지고 있다. 월지족 연구자들은 동아시아 고대사 특히 한국 고대사의 수수께끼는 월지족과 연결하면 대부분의 문제가 풀린다고 한다,[6)] 특히 월지족은 한국이 가진 중국, 일본과 다른 독자적인 문화유산의 가치에 대한 통일적인 설명을 제시할 수 있는 키워드라고 한다.

2. 월지족의 이동경로와 동아시아의 지역 원형

월지족은 흉노가 복속되어 있던 가장 오래된 유목민족으로 흉노를 치기 위해 한무제가 장건을 파견시켰던 민족이다. 월지(月支,Yueh-chih)는 토하라 (吐火羅 Tochara) 로 불리고 월지족은 토하리인(Tokharian 혹은 Tocharian)이라 불리웠으며 박트리아에서는 토하로이(Tokharot)와 타림 분지의 투하르(Tukhar, Toxar/Toyar)로 나타난다. 이는 스스로 몽골이 스스로 부른 '타타르'라는 명칭과 한국어에서 월(月)을 뜻하는 '달', '땅'을 뜻하는 아사달의 '달'과도 유사한 발음이다.[7)] 토하르와 유사한 발음으로 "대하"라 불리었던 파르티아가 토하르

---

3) 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021; 박동 , 『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 과천: 범신사, 2020. 중국 학자들 또한 일찍이 신라금관은 월지족의 금관이라고 주장해 왔다.

4) 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021

5) 한편 월지족 이전 메소포타미아 민족의 이동과 관련된 연구는 꾸준히 있어 왔다. 먼저 과거 연구를 살펴보면 해외연구로는 100여년전 양계초 등 중국 대표학자들의 많은 지지를 얻었던 당시 유럽의 주도적인 중국 학자였던 라쿠페리(Lacouperie, Terrien De. 『Western Origin of the Early Chinese Civilisation: from 2,300 B. C. to 200 A. D』, London : Asher & Co.2005.)가 있었다. 라쿠페리 관련 논문으로는 쑨장 (「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다 : 라쿠페리의 '중국 문명 서래설'과 동아시아로의 전파」, 『개념과 소통』 5, 2010) 등이 있다. 일본의 경우도 이미 100여년전부터 일본문화를 메소포타미아와 관련해서 연구해 왔다.(김채수, 「일본의 『고사기(古事記)』 신화와 메소포타미아의 수메르 신화」, 『일본문화연구』 40, 미국의 경우 오바마 대통령의 자문위원이었던 이홈범 교수의 아시아밀레니즘 (Hong Beom Rhee, *Asian Millenarianism: An Interdisciplinary Study of the Taiping and Tonghak Rebellions in a Global Context*, Cambria Press,2006)이 있었다. 국내 연구로는 강길운 (『고대사의 비교언어학적논문』 서울: 한국문화사, 2014.), 조철수 (『고대메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 김영사, 2003), 박용숙(『샤먼제국 - 헤로도토스 사마천 김부식이 숨긴 역사 』 소동, 2010), 변광현 (『고인돌과 거석문화』, 미리내, 2001), 정형진(『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 일빛, 2006) 등의 연구가 있었다. 박병섭, 「고조선과 스키타이족 문화에 나타난 한국철학의 시원」,『고조선단군학』15, 2006, pp.90- pp.92, KBS 몽골리안루트 5부,그린포스의 후예들이 2001.3.6. 방영된 바 있다. 최근 연구로는 해외의 경우 주학연, 『진시황은 몽골어를 하는 여진족이었다: 비교언어학으로 밝혀낸 중국북방민족들의 원류』, 문성재 역, 우리역사연구재단, 2009. 등이 있다. 최근 연구는 아레리카로의 이동도 연구되고 있다. 손성태, 『우리 민족의 대이동』, 서울:코리, 2014. 등이 있다.

6) 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021

7) https://en.wikipedia.org/wiki/Yuezhi

였다. 토하르는 '대하'의 음사라 할 수 있다. 또 북경사범대 서문명은 월지(月支)는 Ordi 곧 월(月)은 '올', 지(支)는 '디'일 수 있으며, 따라서 월지는 올디=Ordi로 볼 수 있고, Ordi는 '천막'이라는 뜻이 된다고 한다.[8] 곧 월지족은 천막생활을 하는 유랑 유목민이라고 할 수 있다. "중심"이라는뜻에서 천막으로 뜻이 파생된 Ordi는 오르도스 지역의 어원이 되기도 한다. 월지는 중국기록에서는『관자』에 처음 나타나며 우임금의 우(禹)씨가 월지라고 한다. 일찍이 기원전 500년경부터 월지족은 옥(玉) 무역을 하였고 주 고객은 농업 국가 중국의 통치자들이었다고 한다. 접미사 "디/즈/지(氏)"는 일반적으로 저(氐)족을 가리키는 것으로, 중국 사료에서 "서부 오랑캐(서융)"라는 뜻이다.[9] 실제 월지족은 메소포타미아 지역에서 이동해 온 민족으로 불린다. 서쪽 민족을 서융이라고 한 것은 "융"은 '축융'에서 보듯이 "불"과 관계되는 명칭이기 때문이다.[10] 월지족이 기원했다고 하는 메소포타미아 지역은 전통적으로 "불"을 숭배하는 조로아스터교를 가지고 있었다.[11]

월지족과 메소포타미아로부터 기원하는 이력은 다음과 같이 본다.[12] 기원전 20-15C 지구적 기후변화로 인해 동아시아 요서지역에서 하가점 하층문화가 막을 내리고 융족(戎族)계열이 주도하는 하가점 상층문화가 발생하는 시기에 요서지방에는 강수량 부족과 한랭화의 영향으로 숲과 관목지대가 초원으로 변하여 농사가 어려워지게 되었다. 이 지역에 정주하던 은(殷)족이 중원지방으로 내려가 상(商)왕조를 일으키는 시기와 맞물려 소아시아 및 지중해 지역에서도 가뭄과 한랭화로 인하여 반농-반유목(seminomad)을 하던 종족들은 전투적 유목민화 하고 그 중 스키타이(Scythia) 일부가 기원전 8C경 카스피해에서 흑해 북안(北岸)으로 이동하였다. 기원전 제2천년기말에 볼가강의 한 인도유럽어족은 수레를 끌고 자신들의 땅을 떠나 시베리아 땅으로 올라가 예니세이강까지 갔다. 북쪽과 동쪽으로 카스피해를 돌아 이란까지 내려가 거기에서 키메르족이라는 이름을 얻고, 그 다음에는 사카족(석가모니 종족)으로 불리다가, 기원전 7세기에 마침내 스키타이족이 되었다. 이 지역 원주민이던 킴메르(Cimmer)가 쫓겨 나면서, 소아시아에서 이미 멸망한 히타이트제국(帝國)의 공백을 메우며 철기문명 영향으로 번영하던 부례구야(不例拘邪,Phrygia)를 공격하자, 기원전 7C초 이들은 수도 고르디온을 버리고 일찌기 형성된 청동기 전파 루트를 따라 박트리아(大夏) 지방과 더 동쪽인 신강지방으로 탈출과 동진(東進)을 감행한 것으로 추정된다. 부례구야(不例拘邪,Phrygia)는 기원전 16-14C경 이란계 주민이 설립한 고대국가로 알려져 있으며 미타국(米國) 혹은 미타니국으로 불렸고 히타이트제국(帝國)이 멸망한 지역에서 발생한 나라로 종교적으로 조로아스터교(拜火敎)를 신봉하였다. 초기에는 지역적으로 히타이트 문명의 수혜를 받아 철기와 농경문화를 향유했던 것으로 추정된다. 월지국은 프리기아 족이 동쪽으로 이동 중에 정착했거나 혹은 프리기아 지역에서 정착했다가 아케메네스 왕조의 개창자인 키루스 2세가 중앙아시아를 정벌하려 갔을 때 따라 갔었던

---

8) 徐文明, <迦膩色伽王与大月氏王系>, http://www.guoxue.com/discord/xwm/jnsj.htm

9) 위키피이다 월지 https://en.wikipedia.org/wiki/Yuezhi

10) 축융은 삼황오제 시대의 불의 신 화정(正), 즉 태양신을 가리킨다. 여기서 우리가 알 수 있는 것은 오월초가 건국된 중국 남방 지역에는 불의 신의 명칭이 중려였고, 그의 동생 오회도 불의 신이었다. 그런데 중려는 구려족의 신을 가리키는 것이고, 또 오회는 오나라 오씨의 조상신이다. 아울러 중려와 오회는 라씨족의 조상신이기도 하다.「산해경」해외서경에는 축융에 대해 '남방을 맡은 신인 축융은 짐승의 몸에 사람 얼굴을 하고 두 용을 탄다."(南方祝融 , 獸身人面 , 乘兩龍)"고 설명하고 있다. 이에 대해 곽박은 주석에서 축융이 '불의 신이다고 했다.

11) 조로아스터 zoroaster (자라투스트라 zarathustra)는 옛 이란어로 '낙타를 타는 사람 (camel driver)을 의미한다고 한다.(피터 B. 골든 ,『중앙아시아사 :볼가강에서 몽골까지』, 서울: 책과함께, 2021.71쪽)

12) 이진우,「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회

민족이 중앙아시아에 정착하여 생긴 민족으로 보기도 한다.[13] 프리기아와 월지족은 매우 밀접한 관계가 있다. 월지국은 춘추시대 이후 중원제국 강대화에 따라 병합, 분리하다가, 전국(戰國)시대에서 한(漢)나라 때까지 중앙아시아 아무다르야강(江) 유역에서 활약한다. 전국시대 말기에는 서몽골로부터 간쑤[甘肅] 서부, 황허강[黃河] 상류, 동(東)투르키스탄, 중가리아, 서(西)투르키스탄의 일부에까지 미치는 대세력으로 하서회랑까지 점령하며 월지국을 세운다. 기원전 177년 흉노의 묵특선우에게 공격을 받고, 월지는 감숙에서 쫓겨나 서쪽(일리-이식쿨유역)으로 이동한다. 서쪽으로 이동하여 아무다르야강 북안에 중심을 두고 그 남쪽의 대하(大夏 : 드하라의 음역으로, 아프가니스탄의 北半 드하레스탄을 가리키며, 당시 그리스인 식민왕국박트리아의 중심지)를 지배하였다. 그것은 한(漢)나라가 대월지(大月氏)와 더불어 흉노를 협격(挾擊)하고자 하여 장건(張騫)을 파견한(BC 139) 직후의 일이었다. 대월지는 이 제안을 거절하고 대하지방의 통치에 힘써 파미르·힌두쿠시의 남북에 토착제후(土着諸侯)인 다섯 흡후(翕侯)를 두고 다스리게 하였다. AD 1세기경 다섯 흡후의 하나인 귀상흡후(貴霜翕侯)가 대두하고, 이어서 대월지에 대신하였다(쿠샨왕조). 또한 황허강 상류 유역에는 대월지의 잔존세력이 남아 있어서 소월지(小月氏)라고 하였다.

월지족이 동아시아의 지역원형으로 부각되는 것은 월지족에게 복속되어 있던 흉노의 반란에 패하여 대규모로 유라시아의 동과 서로 이동한 후부터이다. 서쪽 박트리아쪽까지 이동한 월지족은 귀샹 흡후 등 5개의 흡후를 복속시켰는데 이 중 귀샹 흡후의 중국식 발음인 쿠샨 제국이 널리 알려져 있다. 가장 오래된 유목민족답게 월지족은 뛰어난 상공업 기술력으로 당시 유라시아 동서교역로의 중심이던 박트리아 지역에 간다라미술과 대승불교를 창성시키고 향후 동아시아 불교의 지역원형이 되었다.[14] 한편 동쪽으로 진출한 월지족은 한국의 월지국, 중국의 오월초, 일본의 야마토정권의 모체가 되어 삼신산, 미륵 등 오늘날 동아시아 지역의 원형 문화 형성에 기여했다고 알려지고 있다.[15]

동아시아 특히 한국 고대문화 원형의 상징은 고인돌, 미륵, 삼신산, 빗살무늬토기, 비파형 동검, 빗살무늬토기, 칠성신앙, 태양신앙 등으로 이루어져 있다고 한다.[16] 동아시아 지역원형연구에서 월지족이 중요한 것은 월지족의 문화가 동아시아 지역원형의 대부분이 겹친다는 부분이다. 동아시아의 지역원형을 월지족에서 찾는 연구자들은 관점을 바꾼다면, 곧 탄소동위원소의 연대기 문제가 석회암지대에서 범위가 크게 확대된다는 점을 고려한다면, 동아시아의 선사문화라는 것이 대부분 BC 2-3세기 동아시아로 이주한 월지족이 사용하던 선사시대 유적이라고 해석하고 있다.[17] 50만년전의 돌도끼가 발견되어 50만년전의 유적지라고 하는 동아시아 유적지는 대부분 50만년전 도구를 사용한 BC2-3세기 이후의 월지족 유적일수도 있다고 한다. 사실 공교롭게도 100여년 동안 새롭게 발굴되고 있는 동아시아 선사지역 유적은 월지족의 이동경로와 중복되고 석회암지대와 같은 탄소동위원소의 정확성에 문제가 되는 지역이다.

---

13) 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021

14) 월지족의 쿠샨제국 출신 번역가가 대승불교 초기번역자였던 축법호와 지루가참이다.위키피이다 월지 https://en.wikipedia.org/wiki/Yuezhi

15) 미륵은 페르시아 조로아스터교와 린두교으; 기원인 브라만교에 나오는 마이트레이야의 음사라도 한다. 내양신과 칠성신앙이 이 마이트레이야에 기원한다. 태양의 신이 라 계열인 마이르테이야, 미트라라멈 물의 신계열은 관세음보살의 기원이 되는 메소포타미아지역의 아니히타신앙이라고 한다. 아니히타는 금성의 여신인 이난나, 아쉬타르테, 비너스 계열로 연결된다.이 계열은 월지족이 이동하는 아메리카 대륙의 마야 문명까지 연결된다. 실제 유럽, 아시아, 아메리카 대륙의 고대 천문학은 칠성에서 보듯이 거의 동일하다.

16) 김양동, 『한국 고대문화 원형의 상징과 해석』, 파주: 지식산업사, 2015.

17) 이준한, 『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021

동아시아의 선사문화를 월지족이 사용해오던 선사시대 유적으로 해석하는데 문제가 되는 것은 탄소동위원소 계산 뿐 아니고 월지족 이전에 동아시아에 있던 민족이 또한 월지족과 관계되는 민족이라는 점이다. 월지족을 동아시아 지역 원형으로 연구하는 연구자들은 흉노의 침략 이후 곧 BC2-3세기 나타난 월지족은 주로 페르시아의 문화를 가진 민족으로 이해하는데 문제는 월지족이 동아시아로 오기 전인 중국의 요순시대, 한국의 부여와 같은 국가에 이미 월지족과 같은 페르시아 문화가 나타난다는 점이다. BC2-3세기 나타난 월지족의 페르시아 문화와 요순시대에 나타나는 메소포타미아 문화는 매우 유사하다. 중국 사서에 이들은 축융, 공공족으로 기록되고 한국 사서에서는 부레가야, 서양에서는 프리기아로 나타난다.[18]

월지족과 관계된 이동경로를 종합한다면 월지족이 이동하기 전 메소포타미아의 민족들은 페르시아 아케메네스 왕조를 건국한 키루스 대왕이 중앙아시아에서 전투 중 사망한 것과 같이 지속적으로 아동하여 중국 사서에는 전욱고양, 소호금천과 같은 축융과 관계된 민족이 되었고 일본에서는 아마테라스, 한국은 부레가야와 같은 부여와 가야의 기원이 되었다고 한다.

동아시아 특히 한국 선사문화의 대표적 코드인 고인돌, 편두, 빗살무늬토기를 살펴보면 첫째 고인돌의 경우 월지족의 조장 문화나 천제문화로 재해석될 수 있다고 한다. 고인돌은 원래 조로아스터교를 믿는 고대 페르시아 출신인 월지족들이 '침묵의 탑'을 대신하기 위해 파지리크 지역에서 사용한 장례 공간으로 나타난다고 한다.[19] 지금도 조장 풍습이 있는 티베트에서는 시체를 '천장대'라는 바위 위에 올려놓고 사지를 절단한다고 했으며, 이란에서는 조장을 한 후에 뼈를 추려서 옹관(독무덤)에 보관한다고 한다. 또 고인돌과 옹관은 세트로 나타나는 일종의 공반 유물(供伴遺物 : 유적지에서 함께 출토된 유물)이라고 한다. 오리온 별자리가 유독 많이 새겨진 고인돌은 최근 하늘과 통하는 통천문이나 땅에서 부활하는 지도자의 종교적 의식터로 해석되기도 한다. 고인돌이 나타나는 곳에서는 적석총이 나타나는데 이는 고인돌의 기능을 천제로 해석할 수 있게 하며 대표적인 곳이 춘천 중도 지역이다.[20] 아슐리안 돌도끼처럼 월지

---

18) 『삼국지』 한전 내용에서 직급 신지(臣智)는 삼한에서 수장을 일컫는 뜻으로 상기 문장에 대한 새로운 해석 시도로 연구자는 "臣智或加優呼, 臣雲遣支, 報安邪跋支, 濆臣離兒,不例拘邪秦支,廉之號"로 읽으려 하며, 이를 해석하면 "신지 혹은 가우라고 부르는데, 신운국의 견지, 보안야국의 축지, 분신국의 리아, 부례구야의 진지렴"으로 해석된다. 진국(辰國)의 언어가 부여를 비롯한 고대 터키계어 음가와 관련 있으므로 『삼국지』가 쓰여진 3세기 이전의 국가이름과 지역을 고찰하면 『한전』에 기록된 신운국, 보안야국, 분신국, 부례구야국에 대한 정보를 얻을 수 있을 것으로 생각한다. 문장에 열거된 신지(臣智) 혹은 가우라 부르는 나라와 수장 이름의 음가를 알기 위해 기원전후로 터키어와 관련된 어원을 사용했을 나라들의 명칭을 고대 아나톨리아에 위치했던 프리기아(Phrygia)가 부례구야(不例拘邪)·불리지(弗離支)로, 폰투스(Pontus)가 보안야(報安邪)로, 카파도키아(Cappadocia)가 가독(加毒)등으로 대응된다고 볼 수 있다.

19) 월지족들이 거주했던 파지리크 인근 지역에서도 발견되었는데, S. N 아스타호프 박사가 투바 공화국 타누올라 산맥 인근 타르갈르이크 마을 근처에서 아슐리안형 주먹도끼를 발견했다고 한다 주먹도끼는 월지족들이 사용하던 무기로 주먹도끼를 구석기 시대의 대표적인 유물로 정한 자체가 고고학계의 돌이킬 수 없는 치명적인 오류였다고 한다. 아슐리안 돌도끼라는 이름이 붙게 된 프랑스 생 아슐 지역은 월지족들의 이동 루트에 위치해 있었다고 한다. 즉, 이 주먹도끼의 원산지는 프랑스가 아니라 월지족들이 원래 거주했던 시베리아 알타이 지역이 되는 것으로 시베리아에서 만들어진 이 주먹도끼가 월지족들이 이동한 흔적을 보여주는 고인돌 루트를 따라 프랑스까지 이르게 된 것이라고 한다.

20) 안동대 임재해 교수는 고인돌이 천제 기능과 관련지어 재해석하는 라는 새로운 이론을 제시했다, 한국은 세계 최다 고인돌 보유국이자 피라미드 구조의 대형 적석총 보유국으로 신석기 시대 냉혹한 빙하기를 동굴 속에서 버텨낸 신석기인들이 처음 동굴 속에서 나온 뒤 만난 태양을 신으로 간주했으며 이 동굴 속 출현의 계기를 재현한 것이 고인돌과 적석총이라고 주장했다.
http://www.ikoreanspirit.com/news/articleView.html?idxno=65763.
실제 월지국과 관련된 지역에서 동굴에서 태어난 예수와 동굴에서 태어난 미트라가 동시에 출현한다. 변광현은 고대문명의 중심지로서 금강산 이론을 문헌과 유적, 이론이라는 3중 증거법으로 근거를 제시하고 있다. 변광현은 단군과 요임금이 건국했다는 BC 2300년경 기존 고대문명이 위성 충돌로 인한

족이라는 요소를 배제하고 고인돌을 연구한 결과 문화 원형에 대한 난제들이 많아지게 되었다. 고인돌의 경우 고인돌은 전 세계에 분포되어 있고 그 반 이상이 월지족이 정착한 한국에 있다는 것은 널리 알려진 사실이다. 한국의 고인돌은 심지어 한국과 가장 멀리 떨어진 영국, 프랑스의 고인돌 유적과 매우 흡사하다. 중국문화의 주변문화로 알려진 한국이 중국보다 오히려 고인돌이 많고 오히려 세계에서도 가장 많은 고인돌을 가진 국가라는 것은 아직도 다양한 해석이 제기되고 있는 분야이다.

월지족과 고인돌의 관계를 먼저 살펴보면 월지족의 시공간적 분포를 우선 살펴보아야 한다. 수수께끼의 민족으로 알려진 월지족이지만 고인돌 이전의 시대로부터 쿠샨왕조까지 월지족은 오랜 기간 동안 넓은 지역에서 다양하게 나타난다.[21] 월지족을 고인돌 이전의 시대까지 소급시킬 수 있는 것은 월지족은 흉노족과 함께 고인돌 문화와 관계된 스키타이를 공통 뿌리로 하고 있기 때문이다. 일례로 연기를 들이마시는 의식(훈증)은 악령으로부터 보호하고 주변을 정화시키는 방법으로 특히 알타이의 샤먼들이 몸을 정화하는 방법으로 사용한다. 훈증을 통해 병든 사람을 고치며, 집에서 악령들을 몰아낸다고 한다. 엘리아데는 헤르도토스와 메일리(1935)가 기록한 이런 풍습이 샤먼의 의식과 관계있다고 보고 '코노폴리의 연기를 이용해서 샤먼이 엑스타시에 이르는 풍습은 스키타이에 존재했다'고 결론지었다.[22] 이 훈증은 월지족의 또 다른 이동 지역인 남미 지역에도 나타난다.[23] 또 월지족은 월지족보다 10세기 이전의 민족인 편두, 고깔모자, 형사취수 등 프리기아와 습속에서 거의 일치하고 한국에서는 부레가야 등 프리기아와 관련된 기록이 많이 남아 있다.

월지족은 형제와 같은 흉노에 밀려 동서로 나뉘어 여러 지역에 국가를 세운다. 동으로는 진시황 이후 산동반도와 한반도에 이르게 되고 서쪽으로는 간다라 미술의 발상지로 알려진 쿠샨왕조를 세우기도 한다, 대승불교의 부흥지인 쿠샨왕조는 월지족이 인도 쪽에 세우 4개의 국가 중 후대에 가장 강성해진 귀샹왕조를 중국식 발음으로 부른 이름이었다.

고인돌이 월지족의 문화라면 세계에서 가장 고인돌이 많은 한국은 월지족과 밀접한 관계가 있을 수 있다, 일찍이 한국과 월지국의 관계에 대한 사례는 중국에서도 간간이 주목되어 왔다.[24] 한국에서는 중국과 일본에 없는 박씨[25]와 중국보다 한국에 많은 김씨의 존재를 통해서

자연재해로 붕괴되었다고 한다. 산해경과 서경, 불경에 나오듯이 당시 태양이 10개로 나타나기도 하였지만 금강산 위에만 태양이 비치고 나머지 지역은 어둠에 덮였다고 한다. 금강산을 중심으로 태양이 조금씩 넓어지면서 새로운 청동기 문명이 빗살무늬토기와 같이 전파되어 나갔다고 한다. 불교의 수미산, 산해경의 고사는 당시 금강산의 일을 이야기한 것이라고 한다.(성삼제, 『고조선, 사라진 역사』, 동아일보사, 2014)

21) 오늘날 세계 문명을 지배하는 화하족, 아리안족, 게르만족, 슬라브족 등 대표적 민족이 어떠한 이유에서건 중앙아시아에 모여 살았다고 한다. 유목민의 역사에 대한 세계적 석학 자크 아탈리는 세계사를 유목민족의 역사로 규정하고 유목민은 빗방울처럼 갈라졌다 합쳤다를 반복해왔다고 한다. 같은 종족이 동시에 또는 연속적으로 키메르, 쿠찬, 사카, 스키타이, 사르마트족으로 불리었다고 한다. 기원전 3,000년경부터 알타이지역에서 기마민족은 각지로 이주하는데 기원전 1,500년경에 언어와, 기원지, 종착지에 따라 크게 알타이 어족과 인도-유럽어족으로 나뉜다. 알타이족에 몽고족, 훈족, 투르크족 등이 있었고 인도-유럽어족에 아리아족, 드라비다족, 수메르족, 스키타이족, 게르만족 등이 있었다. 자크 아틸리 저, 이효숙 역, 『호모 노마드』, 웅진하우스, 2005, 128-130쪽

22) 정석배(한국전통문화대학교),국학원강좌 스키타이 세계와 한반도, https://sinabrodym.tistory.com/2005

23) 페루 아마존의 아샤닝까 인디언이 사는 마을에는 세계굴지의 다국적 제약회사들의 연구진이 상주하고 있다고 한다. 그 이유는 불치병을 앓고 있는 환자가 이 마을의 '아야후아스카'라는 약초를 먹으면 몽상적인 상태에 우주뱀이 나타나 어떤 약초를 가르쳐 주는데 그 약초가 지금까지 전혀 발견되지 않았던 성분으로 그 병을 치료해 주며 수시로 DNA의 움직임까지 보여준다고 한다. (제레미 나비, 『우주뱀=DNA,샤머니즘과 분자생물학의 만남』,들녘, 2002)

24) 당(唐)나라의 요사겸(姚思廉)이 지은 양서(梁書.629년)에 의하면 "중천축국(中天竺國)은 대월지국(大

도 볼 수 있다.[26] 이씨의 경우는 조선 왕조가 바로 직전 왕조였다는 점이 있다. 또 다른 일례로 가야불교 발상지로 주목받는 장유사에는 허황옥의 오빠 장유화상의 영정이 그려져 있는데, 그 영정 그림에는 "月氏國來駕洛國長遊大和尙之照(월지국에서 가락국으로 온 장유대화상 영정)"라는 글귀가 적혀 있다고 한다. 즉, 허왕후의 오빠인 장유화상이 월지국 출신이라고 기록되어 있다.[27] 또 삼한을 대표한 목지국은 월지국의 오기라고도 한다.[28] 부여의 노인들은 부여는 먼 곳에서 왔다는 기록[29] 그리고 프리기아의 음차로 보이는 부례구야(不例拘邪)의 기록도

月支國) 동남으로 수천리(數千里) 떨어진 곳에 있는데, 그 지역은 3만리(三萬里)이다. 일명 신독국(身毒國)이라고도 한다." 고 하였는데 통전(766년)에서는 월지국(月支國)을 월씨국(月氏國) 이라고 하였다. 감숙성 돈황 남쪽에서 흉노에게 쫓겨 서역인 토노번까지 도망을 갔다고 한다. 이들은 본래 월지국(月支國)이었으며 신독국(身毒國)이라고도 하였다. 월지국이 곧 신독(조선)이였음을 말한다. 산스크리트어와 한국어의 유사성은 계속 제기되고 있다.

25) 라쿠페리 이론은 박족을 이끌고 황제가 이동했다고 한다. 박씨는 중국에서 한국을 대표하는 성씨다. 대부분의 성씨가 중국에 있는데 유독 박씨는 없다고 한다. 과거 중국은 한국사람 하면 으레 한국 사람 하면 박씨라고 했다 한다.

26) 삼국유사 황룡사 9층탑 조에서 황룡사 건립을 제안한 자장의 말"너희 국왕은 인도의 찰리 종족인데, 이미 불기(佛記·약속)를 받은 까닭에 남다른 인연이 있으므로 동이(東夷) 공공의 족속과는 동일하지 않다(汝國王是天竺刹利種族預受記故別有因緣不同東夷共工之族)."곧 김씨성의 찰리족 유래설은 다음과 같이 해석되기도 한다. 김씨의 시조가 되는 산동의 투국으로 있던 김일제 세력이 신나라가 망하고 선비족으로 피신한것으로 보이며 이들이 바로 모용씨의 시조가 될거라 보기도 한다. (모용외의 12대 선조가 乾羅이고, 이들의 탄생설은 소호족의 탄생설화와 동일하다고 한다, 후에 김일제의 후손으로 보이는 법흥왕의 선비족 이름이 慕秦이고 소호족이름은 김원종이란 두 이름을 가지고 있다고 한다. 김씨는 두가지 부류가 있어 김수로의 김씨는 김유신과 같으며 김일제의 진나라 후손 김씨와 다른 사카(스키타이)의 김씨가 있다고 한다. 이들이 바로 석가가 나온 budha gaya출신 찰리족 김씨라고 한다. 그들의 아명이 산다라, 사다함 등등이 김일제, 김원종등과 다른 이유가 여기있다고 한다. 청나라, 금나라, 신라 왕족의 공통 성씨로 주목받는 김씨는 삼황오제 시대 황제의 성이라고 삼국사기에 나타나고 "알타이"의 뜻도 "金"이다.((이진우, 「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회))

27) 허황옥을 평생 연구해 온 김병모 교수는 김병모 교수는『삼국유사』에 허왕후는 아유타국 출신이라고 기록된 반면 허왕후의 오빠인 장유화상은 월지국 출신이라는 서로 다른 기록을 접하고 혼란스러워하며 그 이유를 끝내 밝히지 못했다. 그러나 대월지의 제후국 중 하나인 쿠샨왕조가 간다라 미술을 꽃피웠던 페샤와르(파키스탄 북서부에 위치)가 나타나는데,『위서』「서역전」에 의하면 이곳이 바로 소월지국의 수도였던 부루사 성이 있던 장소이다. 이처럼 페샤와르에 허왕후의 상징인 쌍어 무늬가 나타나는 것은 앞에서 언급했듯이 허왕후가 바로 월지국 출신이기 때문이다. 그리고 페샤와르의 동남쪽으로 이동하다 보면 허왕후의 고향 아요디아가 있다고 한다.(,『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021)

28) 한국어 기원추적에 대한 강길운의 주장을 기반으로 할 때, 위만조선의 대신들이 백성들을 이끌고 망명한 진왕(辰王)이 이끄는 고진국(古辰國)이 터키계어를 사용했고 또한 월지국(月支國)을 다스리는 기록은 시기상으로 기원전 3세기경에 감숙, 영하성에 존재하다 기원전 2세기말 흉노에게 패한 후 박트리아 지방으로 서천(西遷)한 월지(月氏國)로 대응될 수 있다고 본다. 이와 관련하여『사기』흉노열전에 의하면 월지는 기원전 174년 흉노의 노상선우에 의해서 궤멸적 타격을 입고 서쪽으로 이동하며, 그 지역에 존재하던 대하국(大夏,박트리아)을 공격하여 속국으로 삼았다. 또한『사기』「대완열전」에 따르면 월지 또한 흉노와 습속이 같다고 하였으며, 고진국(古辰國) 또한 지역적으로 월지가 있었던 지역과 멀리 떨어지지 않았다고 가정하면, 이미 소아시아 지역에서 기원전 7C초 까지 존재하다 먼저 동진했던 것으로 추정되는 철기문화와 흉노습속을 가진 부례구야 (不例拘邪, Phrygia)의 영향 하에 있다가 이후 동진(東進)하여 진한(辰韓)이란 이름으로 낙랑지(樂浪地)에 도달한 것으로 추정된다. 기원전 1세기 그리스 지리학자 스트라본은『지리지』에서 그리스, 박트리아 왕들의 세력 반대편에 Phryni (흉노)와 Seres(비단, 중국)이 있다고 기록한 것으로 보아 부례구야 (不例拘邪,Phrygia)가 한전에 등장하는 고진국(古辰國)이거나 시기적으로 진국(辰國)보다 이른 시기에 동진하여 활동한 사실이 기원전 6세기 이전 기록인『관자』등에서 발(發)로 확인되는 것으로 보인다.(이진우, 「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회)

29) 정형진,『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 일빛, 2006. 부여사 6강, 부여는 망명한 프리기아인이 주도했다[신라얼문화연구원 원장 玄牛] https://www.youtube.com/watch?v=dqfycY-eDgg.
위략의 내용을 덧붙여 선대로부터 강성하고 부유하여 패한 적이 없었다는 사실로 미루어 보면, 부여

남아 있다.[30] 신라왕족은 스키타이족이라는 기록[31], 임금님 귀는 당나귀 귀라는 경문왕 신화의 그리스·로마신화와의 공통점 등은 일찍부터 제기되어 왔다.

둘째 월지족과 편두와의 관계를 살펴보면 한국인을 대표하는 특징인 편두 풍습은 월지족에서 유래한다고 한다. 편두는 한민족의 특징으로 고대 유럽을 호령한 훈족 수장 아틸라는 편두여서 한민족으로 이해되기도 한다.[32] 실제 낙동강과 서낙동강에 의해서 둘러싸여 있는 김해 예안리 고분군에서 발견된 4세기 때의 목곽묘에서 10구의 변형 두개골이 발견되었는데, 모두 편두였다고 한다.[33] 고대 한반도의 편두 풍습에 대하여 '삼국지 위서동이전'에는 "아이가 태어나면 돌로 머리를 누르는데, 이는 머리를 납작하게 하기 위함이다. 지금의 진한 사람의 머리는 모두 편두이다(兒生 便以石壓其頭 欲其褊 今辰韓人皆褊頭)"라고 기록하고 있다. 순장과 더불어 편두는 부여를 대표로 하는 한민족의 특징이었지만 이러한 편두 풍습은 유럽, 아시아, 아프리카의 넓은 지역에서 행해졌던 것인데, 프랑스, 인도네시아, 말레이시아, 북아프리카 등 일부 지역에서는 20세기 초까지 행해졌고, 이집트와 마야에서도 나타났다.

신당서 서역전'에는 월지족이 세운 실크로드의 중심지인 구자(龜玆; 쿠처)의 습속에 대하여 "자식을 낳으면 나무로 머리를 눌러놓는다"고 하여 편두 풍습을 기록하고 있으며, 고대 이란에서도 편두 풍습이 있었는데 고대 이란에서의 편두 풍습은 집단 내에서 엘리트 의식을 규정하는 수단으로서 사회에서의 지위와 계급을 나타내는 것으로 해석되며, 인위적인 편두 풍습은 여성에게만 제한적으로 이루어진 것으로 보인다고 한다.

셋째 월지족과 빗살무늬토기와의 관계를 살펴보면 월지족들이 강물이 굽어 도는 곳에 거주지를 정한 이유는 퇴적지에서 필요한 광물을 채취하기 위함이었으며, 패총은 광물을 가공하는데 필요한 중화제로 사용할 목적으로 탄산칼슘 성분인 조개껍질들을 쌓아둔 곳이었다고 한다. 따라서 소위 신석기 시대의 대표 토기라는 빗살무늬토기가 강변이나 해안가 패총에서 발견된 이유는 바로 이 토기가 광물 가공에 필요한 도가니로 사용되었기 때문이라고 한다. 월지족이 이동한 쿠르간, 신라, 마야 등은 실제 금과 관련된 유적으로 이루어져 있다.

다음 고대문화의 경우 삼신산, 미륵을 살펴보면 첫째 삼신산의 경우 월지족이 한반도로 들어온 것은 삼신산이 있어서라고 한다. 세계적으로 유독 한국의 삼신산이 동아시아에서 인정받아온 전통이 있다. 금강산의 경우 의상대사에 의해 화엄경의 금강산이 한국의 봉래산이란 점을 세계적으로 공인받았다.[34] 실제 석가의 부계는 샤카족, 모계는 월지족인 코리족이었다고 한다. 한국에서는 삼신산을 찾아온 서복 일행처럼 한라산이 이미 영주산으로 불렸다, 삼신산이 있는

는 강력한 무기와 군사체계를 보유하고 있었다고 추정 된다. 또한 부여왕이 죽으면 그 장사를 치르기 위해 한(漢)나라 조정(朝廷) 차원에서 옥갑(玉匣)을 항상 준비하여 놓는다는 내용에서 두 나라는 정치적으로 중요한 관계였다는 사실이 『후한서』 부여전에서도 다시 확인된다.

30) 이진우, 「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경 평안호태왕비 건립 1600주년을 기념하는 한·중·러 고구려역사문화 국제학술대회'(구리시 주최, 2014.11.22.)

31) 정형진, 『실크로드를 달려온 신라왕족』, 일빛, 2010.262p.

32) 고대 유럽 호령한 훈족 수장 아틸라는 한민족 - 신동아. 2003.10.28

33) https://www.mk.co.kr/news/culture/view/2019/09/777167/ 매일경제 2019.9.29

34) 『동국여지승람』 유점사조(楡岾寺條)에는 월지국(月支國)에서 53불이 쇠북을 타고 이곳 해안에 도착하여 처음으로 정주한 곳이 유점사의 터였다는 전설이 전한다. 고려후기의 문신인 민지(閔漬)는 『금강산유점사사적기』에서, "신라의 옛 기록에 의하면 의상 법사께서 처음 오대산에 드셨다가 금강산에 이르자 담무갈보살이 현신하여 법사에게 말하기를 '오대산은 수행이 있는 사람들만 세간의 티끌을 벗어날 수 있는 땅이다'라고 이르셨다."하였다. 금강산을 화엄경의 금강산이라 지정하여 중국 회엄종의 3대 종장 법장의 동의를 받아낸 사람이 의상대사이고 실제 인도의 지공 스님이 금강산을 방문한다. 윤기엽, 『고려후기의 불교』, 일조각, 2012.한국불교연구원, 『북한의 사찰』, 일지사, 1991.허흥식, 『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

곳에는 한국의 고대문화가 번성했다. 현재까지 금강산이 있는 곳에 춘천 중도, 지리산이 있는 곳에 마한 영산강 유적, 한라산이 있는 곳에 삼성혈이 있다. 어떤 연유에서 한국이 삼신산의 나라로 채택되었는지 지금까지는 의문이었다. 월지족이 삼신산을 찾아 세계를 이동한 이유는 멀리 수메르 길가메시 신화에서 찾을 수 있다고 한다.[35] 이는 월지족과 관계된 박혁거세와 선도성모에까지 이어진다고 한다. 중국과 인도에서 고대로부터 한국을 삼신산의 나라로 인정한 데는 역사적 근거가 있었다고 보인다.

둘째 미륵은 한국에서 유독 존중되었다. 세계 불교어디에도 한국처럼 미륵을 숭상하는 국가는 드물다. 마이트레이아에서 유래되었다는 미륵신앙은 월지족의 이동경로와 겹친다.[36] 마이트레이야 '친구, 우정, 자비'라는 뜻의 미트라(mithra), 미트라스(mithtas), 마이트라, 마이트리와 '구원''계약'이라는 뜻이 있어 '미래불'인 미륵의 이름으로 채택된 마이트레야(Maitreya)[37], 왕위의 자리라는 뜻의 카발라의 메타트론, 히브리어로 구원자라는 뜻의 메시아(Mashiah,Messiah)의 그리스어 번역인 그리스도 (Christ) [38]등과 관계되는 미트라는 유불선과 서교에 공통되는 상제, 천주, 미륵과 연속선상의 개념이라 할 수 있다.[39] 대승불교신앙에서 미륵은 특히 타력신앙이며 중국과 이론에 비해 한국이 가장 성행했다.

동아시아 문화의 코드는 이상과 같이 월지족의 문화코드와 매우 일치한다. 특히 제주도는 섬나라나는 지역적 특성상 월장상의 이동 경로에서 그 문화를 원형으로 보존할 수 있었기에 동아시아 지역원형을 이해하는 중요한 지역이 될 수 있다.

3. 제주지역에 나타난 월지족의 지역 원형

제주도는 월지족의 표지 유물로 간주되는 고인돌[40], 옹관(독무덤)[41], 검은간토기(흑도), 붉은

35) 조철수『메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』김영사

36) 미륵신앙의 기원은 월지족 이전의 로마 시대 파르티아로부터 기원한다고 한다. 로마 제국이 지중해 주변을 지배했다면 파르티아는 실크로드 등의 내륙 교역로를 지배했다. 이 나라에서 받든 태양신 미트라가 전파되는 양상은 파르티아의 교역 활동이 얼마나 활발했는지를 말해 준다. 로마 제국에서는 민중 사이에 군신 미트라스 신앙이 확산되어 중동에서 탄생한 기독교와 으뜸을 다투는 커다란 종교가 되었다. 동방에서는 불교와 융합되어 미트라는 미래불 미륵이 되었다. 미륵은 실크로드를 거쳐 당나라에 전해지고 한반도의 신라나 일본(아스카 시대)에서도 독실한 신앙의 대상이 되었다. 동지일출점을 향하여 바라보고 있는 미타불이 아미타불은 태양신(미트라) 숭배의 불교화라는 것이다. 그렇다면 미륵불뿐만이 아니라 미타불 역시 미트라 신과 관련이 있다는 것이며, 이것이 바로 석굴암의 본존불이 동지(미트라 신의 탄생일)일출점을 향해 앉아 있는 이유이다. 아미타불의 산스크리트어 이름이 의미하는 '無量光'이란 자체가 '太陽'을 의미하는 것이니까. 또한 아미타불의 산스크리트어 이름인 아미타유스(무한한 수명을 가진 것) 또는 아미타브하에서 인칭접미사 '아'를 제외하면, '미트라'와 비슷한 이름이 되는 것 역시 하나의 증거가 될 수 있다

37) 목정배,「미륵신앙의 현대적 의의」,『한국미륵사상연구』19-20,(동국대불교문화연구소,1987),p.335(장지훈,1997,34 재인용).

38) 김영한,「중세말의 천년왕국사상과 하층민의 난」,『동국사학』19-20,(1986),p.485(장지훈,1997,50 재인용).

39) 이원희,「東學의 侍天主 思想에 관한 硏究」, 박사학위 논문 (대구가톨릭대학교 대학원, 2003) , pp. 9~55

40) 고인돌은 월지족의 조장터라고 한다. 페르시아 전통을 가진 월지족은 고인돌을 만들어 시신을 새가 먹을 수 있도록 천장대로 사용하였다고 한다.

41) 옹관에 시신을 매장하는 문화는 중국 뿐 아니라 베트남 중부, 한반도 서남부, 일본 규슈에 퍼져 있

간토기(홍도)[42]가 한반도에서 동시에 출토되는 유일한 지역라고 한다.[43] 삼신산과 미륵에 대해서는 서복과 관계되는 한라산과 돌하루방, 그리고 삼성혈이 있다.

먼저 고인돌의 경우부터 살펴보면 제주도에는 월지족의 표지 유물 네 가지가 한 곳에서 출토되는 유일한 곳인 용담동 선사무덤 유적이 있다.[44] <신증동국여지승람>(중종 25년, 1530)에 칠성도가 등장한다. "제주성 내에 돌로 쌓아올린 터가 있다. 고양부 삼성이 처음 등장하고 삼도(일도·이도·삼도)로 나누어 차지하고, 북두 모양을 본따서 대를 쌓고, 나누어 살았다는 기록도 있다. 오늘날 제주시는 제주 구시가지인 칠성시장에 일곱 개의 돌로 만든 칠성대를 복원하였다.[45]

다음 빗살무늬토기의 경우 그리고 한국 신석기유적 중 시대적으로 가장 앞서고 잘 보존된 고산리 유적이 있다. 빗살무늬 토기는 유럽과 시베리아 일대에서 발굴되는 토기들과 유사성이 강해서 이를 발굴한 핀란드 고고학자 아일리오가 '캄케라믹(Kammkeramic: 빗살무늬토기)'이라고 명명했다고 한다. 한반도 문명의 탯줄로 불리는 제주 고산리[46]는 파면 팔수록 수수께끼가 나온다고 한다. 한반도에서 가장 오래된 신석기마을은 제주 고산리이다. 내륙에서는 가장 오래된 강원도 오산리 토기는 BC 6000년 전으로 소급된다. 고산리에서는 시베리아 캄케라믹보다 오래된 1만년 전 빗살무늬토기가 발견되었다. 세계 최초의 토기라던 일본 죠몬토기(BC 1만500년)가 시베리아 아무르토기(BC 1만4000년), 제주 고산리토기(BC 8000년)로 인해 복잡해졌다고 한다. 지금의 황하와 양자강은 1만년 전 거대한 강으로서 황해 평원을 서에서 동으로 가로질러 흘렀다. 황해는 평야였다고 한다.[47] 한반도에서 유일하게 창세설화가 존재하는 곳. 그리고 천손신화가 아니라 땅에서 솟아나는 삼성혈 신화가 존재하는 제주도에서 바닷물에 쫓겨 북상하던 이들이 더 이상 해수의 침수를 받지 않게 됐을 때 그들이 비로소 '참세상'이라고 여겼던 곳은 바로 하늘이 아니라 바다를 내려다 볼 수 있었던 땅이었을 것이라고도 한다.[48] 그러나 제주도의 빗살무늬토기 또한 오히려 후대의 월지족과 더 연결되어 있음을 삼성

었다고 한다 (권오영 최영은,「고대 동남아시아 내륙부의 묘제와 장제」,『아시아리뷰』10(1), 2020), 이는 월지족의 이동경로와 겹친다. 시신을 훈하게 여겨 조장을 했던 월지족은 땅을 더럽힌다는 이유로 시신을 매장하는 경우 옹관에 넣어 매장하였다고 한다.

42) 고인돌에서 특이하게 출토되는 유물에는 마제석검, 돌화살촉, 비파형동검, 세형동검, 가지무늬토기, 붉은간토기, 검은간토기, 옥, 청동화살촉이 포함된다..고인돌에서 특이하게 출토되는 유물이 월지족의 표지유물과 관계된다. 예를 들어 붉은간토기는 토기를 성형하고 난 후 표면에 산화철을 바르고, 도구로 문질러 소성하거나, 토기 소성을 마친 후 바르는 경우가 있다. 후자는 신석기시대 이래의 전통적인 방법이며, 전자는 한반도 동북 계통으로 알려져 있다.홍도紅陶, 단도마연토기丹塗磨硏土器라고 부르기도 한다. 광주 고인돌특별전 2016.이들은 공통적으로 실용품이라기보다 의례용 물품으로 보인다.

43) 중국 또한 한국의 고인돌을 월지족의 고인돌로 본다고 한다. 한반도에서 고인돌에서 출토되는 뼈는 가덕도 사례와 같이 월지족과 같은 백인인 경우가 매우 많다. 문화일보 김문환의 유물로 읽는 풍속문화사] 출처 : 단비뉴스(http://www.danbinews.com) 임재해는 고인돌이 적석총과 적석목곽분으로 진화했다고 한다. 임재해,「고인돌과 적석총의 구조적 양식에 따른 제천문화 인식」, 유라시아문화학회학술대회, 2021. 월지족의 이동으로 고인돌은 월지족의 고향인 중앙아시아보다 한반도에 더 많이 분포한다.

44) 이 유적은 기원전 200년경 만들어져 기원전후까지 이어진 시기의 것으로 보인다. 유적 인근에 독무덤, 돌덧널무덤 유적과 고인돌이 모여 있어 대규모 마을 유적이 있었던 것을 알 수 있다. 이 유적의 범위는 서쪽으로 용담동 무덤유적, 남동으로 한천변 오라동 제주시 종합경기장 일대, 북으로 고인돌 구역까지 약 5만평 이상이 된다.두산백과 두피디아, 두산백과)

45) 제주인들은 '북두칠성'의 후예였다,제주일보 2016.8.29.
https://www.jejunews.com/news/articleView.html?idxno=1995612

46) https://www.futurekorea.co.kr/news/articleView.html?idxno=27092

47) 육지였던 황해는 순다랜드로 불리었다.

48) 오운홍 ,『한국사의 기준점 찾기: 잘못 알고 있는 마한(馬韓)』, 파주: 시간의물레, 2022

혈과 서복 고사는 보여준다.

다음 삼신산의 경우 제주 지역에서는 서복이 중심이 된다. 진시황이 불로초를 찾아 제주도로 보냈다는 서복의 기록과 그에 관련된 이론은 월지족과 관련되어 세가지로 나타난다. 첫째, 불로초와 삼신산이라는 담론은 한무제때 도착한 선도성모 집단과 같이 더 이전에 도착한 월지족의 삼신산 이론이 진시황에게 알려졌다는 점, 둘째 제주도의 고, 부, 양 세 성씨는 서복이 살았던 산동지역의 월지족 성 고,부, 양씨로 이들은 곧 고구려 귀족이기도 하였다는 점, 셋째 고, 부,양의 배필이 출발했다는 벽랑국이 일본이 아닌 남해의 섬이라는 이론이다.[49]

첫번째, 먼저 진시황이 불로초와 서복을 신임한 것은 진시황이 월지족의 존재를 알고 있었다는 것을 반증한다. 흉노가 성행했던 한나라 초기 이전 곧 진시황때 흥성했던 민족은 흉노를 복속시키고 있던 월지족이었다. 한무제 때 들어온 박혁거세의 어머니 선도성모가 서왕모로 존중받은 사례로 볼 때 진시황때 월지족의 삼신산 신화가 진시황에게 전해졌고 이는 신뢰할 수 있는 월지족의 신화이기에 진시황은 서복의 불로초 원정을 신뢰했다고 추정할 수 있다.[50] 삼신산의 시작이라 할 수 있는 길가메쉬가 발에 무거운 돌을 묶고 잠수하는 방식이 오늘날 제주도의 해녀들이 물질을 할 때 무거운 추를 달고 잠수하는 것과도 비슷하다고 한다. 중국기록에 삼신산이 있가는 三島는 신선들이 살고 있다는 가상의 바다섬으로 섬 한가운데에 각각 높은 산이 있는데, 蓬萊山 方丈山 瀛洲山 또는 崑崙山이 그것이라고 하는 데 제주도는 이에 가장 부합된다고 한다.[51]

둘째 진시황 시절 서복은 총 2차에 걸쳐 진시황의 명을 받아 불로초를 찾으러 왔으며, 1차 동도(東渡) 때는 제주도를 거쳐 서귀포에서 중국으로 돌아갔다. 그리고 2차 원정때는 일본으로 바로 갔다고 한다. 1차 동도때 도착했다는 조천(朝天)이라는 이름 또한 서복이 처음 제주도에 도착하여 하늘에 조문하였다는 뜻이다.[52] 이 1차 원정 때 남았던 사람들이 삼성혈의 고부양이며[53] 실제 고부양은 서복이 출발한 지역에 가장 많은 성씨였다고 한다.[54]

제주도 해저산맥과 연결되는 최근의 연구는 서복에 대해 새로운 근거와 다른 관점을 제시하여 다양한 기존 이론을 종합한다. 서복과 관계된 기존 이론은 서복의 기착지가 제주도나 일본이 아닌 대마도, 혹은 남해라는 이론 등 다양하다. 그러나 새로운 이론은 남해와 대만 그리고 일본을 종합한 경로를 보여준다.

아래 그림은 제주도-이어도-상해를 연결하는 해저 산맥 지도이다. 해저산맥은 황해가 평야였을 때 실제 산맥이라고 한다. 해수면이 점점 높아져 진시황 때는 산이 섬으로 솟아 있게 되어

---

49) 신용하,「탐라왕국의 건국과 해양문화」, '바다로 열린 세계, 제주의 해양문화 국제학술대회,2014

50) 월지족의 상징인 천원지방형 무덤의 기원은 월지족의 뿌리인 메소포타미아 지역에 있는 천원지방 형태의 지구라트이며, 전방후원분은 이들 월지족이 한반도와 일본으로 이주하면서 구축한 것이라고 한다.전방후원의 형태는 천원지방의 3차원 입체적인 형태를 2차원의 평면에 투사한 모양이라고 한다. 월지족 출신인 선도성모 집단이 중국에 머무르던 당시는 한 무제 치세시기로서 무제는 일생 동안 종교, 신학 사상에 심취해 오제五帝, 삼일三一, 후토后土, 명산대천에 대한 제사를 지내고 봉선封禪 의식과 명당明堂 건립, 제도 개정에 따른 대전을 거행했다.

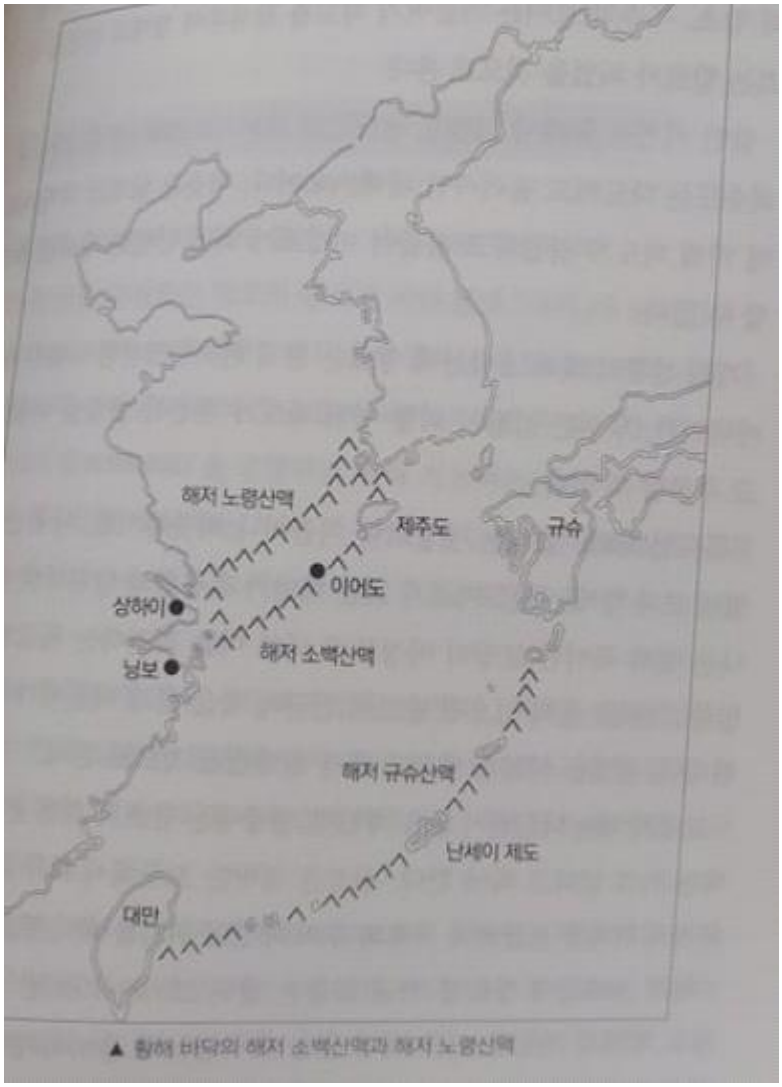
51) 열자列子_탕문편'에 "발해의 동쪽 수억만 리 저쪽에 대여·원교·방장·영주·봉래라는 오신산이 있는데, 그 높이는 각각 3만 리, 금과 옥으로 지은 누각이 늘어서 있고, 주옥으로 된 나무가 우거져 있다. 그 나무의 열매를 먹으면 불로불사한다고 한다. 그곳에 사는 사람은 모두 선인들로서 하늘을 날아다니며 살아간다. 오신산은 본래 큰 거북의 등에 업혀 있었는데, 뒤에 두 산은 흘러가 버리고 방장·영주·봉래의 삼신산만 남았다."(渤海之東不知幾億萬里有大壑焉其中有五山焉一曰岱輿二曰員嶠三曰方壺四曰瀛洲五曰蓬萊 이하 생략)

52) 제주시에 있는 산지천과 떨어진 조천이 제주로 들어가는 관문이 된 것은 해류로 인해 늘 조천으로 도착했다고 한다

53) 백규상,『역주 제주읍지』, 제주: 제주문화원, 2020

54)『영주서복2』, 서귀포시서복문화국제교류협회 , 2014년.

섬을 연결하며 항해가 가능했다고 한다. 서복은 소규모 선단으로 움직였던 1차 항로때 이미 중국에서 이주한 사람들로부터 1차항로와 다른 2차항로에 대한 효율적인 정보를 얻은 것으로 추정한다. 이에 서복의 제1차(BC19) 항로는 소규모 선단으로 중국 산둥성 낭야→ 저장성 동야



▲ 황해 바닥의 해저 소백산맥과 해저 노령산맥

현(닝보)-타이완섬-오키나와 나패(현 나하)-규슈의 다네시마 (현 다네가섬)-규슈의 동안 미야자키 해안-세도나이까이-기이(紀伊)에 상륙했고, 한·중·일을 연결하는 서복의 항로를 탐색한 후 1차 귀환 항로는 기이(紀伊)→ 후쿠오카(福岡) -한반도 남해안-제주도 조천-서귀포)-가파도 마라도- 이어도-주산군도- 중국의 저장성 동야현 출발지 낭야로 연결되었다고 한다. 서복의 2차(BC210) 항로는 대선단을 이끌고 산둥성 낭야-저장성 동야현-제주도의 서귀포 성산포 연근해 -한국 남해안-규슈()의 중부지방-구마모토현 야쓰시로(八代)시로 본다.[55]

서복은 2차 항로 때, 1차 항로와 다른 항로를 택했다. 1차 항해 때는 중국 저장성 동야현-오키나와 나패-일본 열도의 종도(M)에 이르는 항로 였다. 이 항로를 이용할 경우 반드시 타이완을 거쳐 난세이제도의 나패를 경유하여 일본 땅에 도착할 수 있다. 현지 (일본 열도) 확인을 마친 서복 일행이 귀환할 때는 왔던 항로를 포기하고 새롭게 제주도를 거쳐 중국의 동야현에

55) 오운홍 ,『한국사의 기준점 찾기: 잘못 알고 있는 마한(馬韓)』, 파주: 시간의물레, 2022 263쪽

이르는 뱃길을 선택했다고 한다.[56]

서복 일행의 다음 시기인 진시황 통일 이후에는 월지족이 대거 한반도로 이동한 후 영산강 고분군 혹은 고인돌 지역으로 집결한다고 한다. 서복이 이용했던 해저 소백산맥은 당시 이미 수심이 올라가고 영산강으로 통하는 해저 노령산맥이 당시에는 더 이용이 용이했다고 한다. 월지족이 이동하여 세운 월지국은 나주와 영암일대이고 실제 이들 지역에는 고인돌과 고분군 뿐 아니라 달 월이 들어간 지명이 매우 많이 분포하고 있다.[57] 진시황에 의해 오나라와 월나라가 망한 이후 오나라와 월나라의 귀족들은 대거 영산강으로 이동했다고 한다. 오나라와 월나라는 축융의 후손으로 월지족과 같은 문화를 가지고 있었다. 나주의 기원인 라씨의 경우 중앙 아시아에서 태양신으로 불리던 태양신 라(羅)를 인지하고 있었고, 그래서 초나라에 정벌된 이후 축융의 융성을 버리고 라를 성씨로 삼은 것으로 판단된다. 결론적으로 보면 고대 라계 축용족의 영산강 유역 대이동으로 영산강 세력들은 태양신 숭배 사상이 매우 강력했고, 그러한 태양숭배의 흔적은 각종 옹관묘와 옹관, 조족문 토기, 소도의 새, 긴 꼬리 닭 등에 살아 남아 영산강 유역 고대인들 나아가 백제 및 동아시아의 신념체계에 매우 중요한 영향을 미쳤다고 한다.[58]

세째, 신용하 교수는 서복이 데리고 왔다는 혼인지의 주인공이 왔다는 벽랑국은 남해에서 오고 탐라국의 기원 설화가 있는 삼성혈도 월지족이 도착하는 시기와 일치하는 기원전 2-3세기의 사건이라고 한다. [59] 벽랑국에서 건너온 세 공주와 합동 혼례를 올렸다는 혼인지의 3개의 신혼방도 월지족의 특징인 동굴 곧 마한식 헐거 주거 형태이다.[60] 제주 남서쪽 산방산에는 산방동굴이 남아있다. 실제 삼성혈 신화에서 고부양은 월지족처럼 화살을 날려 영토를 정한다. 월지족은 말위에서 활을 쏘는 파르티잔 활법의 원조민족으로 활겨레에 속한다.

다음 미륵과 관계된다고 하는 돌하루방은 제주도의 대표적 입석문화로 세계적인 디자인의 입석문화로 알려져 있지만 이 또한 월지족과 관계된다.[61] 돌하르방은 당시 세계제국이던 원나리 최고 디자이너의 작품으로 간주되고도 하는데 원나라가 굳이 제주를 돌아 일본을 가려고 했던 것 또한 서복의 코스와 일치하기도 한다.

실제 제주도에는 불교의 500나한과 일치하는 영실의 500나한 전설이 있고 한국 최초의 불교 전래지라는 존자암도 있다.[62] 석가모니의 가계는 부계인 샤카족과 모계인 고리족으로 되어 있었고 고리족은 월지족이라고 한다. 신라 왕족 중 박, 석씨는 월지족, 김씨는 샤카족 계열이라고 한다.[63]

---

56) 오운홍 ,『한국사의 기준점 찾기: 잘못 알고 있는 마한(馬韓)』, 파주: 시간의물레, 2022 283쪽
57) 나주의 경우 1,090개 지명 중 48개, 리지총 55개에 달한다. 나주의 전체 지명 중 월계 지명은
을 차지하였다. 영암군에는 946개 지명 중 36개, 그리고 출산 나군 등의 지명 중 14개로 중복을 제거하면 총 48개의 통계 지명이 있는 것으로 나타났다.
58) 박동 ,『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 과천: 범신사, 2020, 187쪽.
59) 주채혁,『몽·려 활겨레문화론』, 서울: 혜안, 2011, 281쪽
60) 오운홍 ,『한국사의 기준점 찾기: 잘못 알고 있는 마한(馬韓)』, 파주: 시간의물레, 2022 293.
61) 주채혁,『몽·려 활겨레문화론』, 서울: 혜안, 2011
62) 제주문화원,『제주문화』27, 2021
63) 이준한,『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021

4. 나가며

급변하는 고대문화에 기반한 도시 계획으로 세계적 주목을 받고 있는 카지흐스탄 아스타나시처럼 인공지능시대로 대표되는 오늘날 지역원형과 관계되는 고대문화는 박물관처럼 오히려 새로 살아나고 있다.[64] IT 기술의 발전은 오히려 판도라의 상자처럼 고대사 자료를 일반인도 풍부하게 접할 수 있게 만들어 과거에 폐기된 연구들이 세계적으로 속속들이 나타나고 있다. 중도와 관련된 일련의 과정은 해외에서도 고대사를 인지하는 듯하다. 바야흐로 세계가 동시에 변화해야 하고 변화는 과거의 재해석에서 가능하다. 미륵과 삼신산은 이제 동아시아 지역 원형을 넘어 세계의 문화원형으로 재평가될 수 있다.

한국은 고인돌이 가장 많은 나라라고 한다. 그 고인돌도 월지족의 최종이동지였던 마한지역에 집중되고 있다. 한국의 많은 선사시대 유적은 마한지역의 월지국으로 이동하는 중간과정이나 월지족이 흩어지고 난 후의 유적과 중복된다. 월지족을 중심으로 한국문화와 동아시아 지역원형을 새로게 조명하는 것은 새로운 시기 동아시아가 변화에 적응할 수 있는 동력을 제공해 줄 수 있을 것이다.

---

64) 교황 9월 카자흐 공식방문…종교지도자대회 참석, 매일경제신문. 세계·전통종교지도자대회는 2001년 9·11 테러 발생 이후 나자르바예프 카자흐스탄 초대 대통령의 제안으로 불교, 가톨릭, 이슬람, 성공회, 정교회, 유대교, 힌두교 등 세계 각국 종교지도자들이 참석한 가운데 3년마다 개최되고 있다. https://www.mk.co.kr/news/world/view/2022/04/327222/

참고문헌

권오영 최영은,「고대 동남아시아 내륙부의 묘제와 장제」,『아시아리뷰』10(1), 2020

김석동 ,『김석동의 한민족 DNA를 찾아서 :유라시아 대초원에 펼쳐진 북방제국의 역사와 한민족의 기원을 추적하다』, 파주: 김영사, 2018

김성호,『씨성으로 본 한일민족의 기원』, 서울: 푸른숲, 2000

김양동,『한국 고대문화 원형의 상징과 해석』, 파주: 지식산업사, 2015

김영한, 「중세말의 천년왕국사상과 하층민의 난」,『동국사학』19-20,(1986),p.485(장지훈,1997,50 재인용).

김용운,『풍수화』, 서울: 맥스미디어, 2014.

김채수,「일본의『고사기(古事記)』신화와 메소포타미아의 수메르신화」,『일본문화연구』40,

년을 기념하는 한·중·러 고구려역사문화 국제학술대회

레프 구밀료프 ,『상상의 왕국을 찾아서: 늘에서 보는 지구사, 언덕에서 조망하는 흥망사, 쥐구멍에서 듣는 인간사 』, 서울: 새물결, 2016

마이클 스콧 ,『기원전후 천년사, 인간 문명의 방향을 설계하다』, 파주: 사계절, 2018

목정배,「미륵신앙의 현대적 의의」,『한국미륵사상연구』19-20,(동국대불교문화연구소,1987)

박대재 ,『(중국 고문헌에 나타난) 고대 조선과 예맥』, 서울: 景仁文化社, 2013

박동 ,『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 과천: 범신사, 2020

박병섭,「고조선과 스키타이족 문화에 나타난 한국철학의 시원」,『고조선단군학』15, 2006

박용숙,『샤먼제국 - 헤로도토스 사마천 김부식이 숨긴 역사 』소동, 2010

박용태,「대승불교 형성기 페르시아 영지주의 종교의 성향」,『한국불교학』88, 2018.

백규상,『역주 제주읍지』, 제주: 제주문화원, 2020

변광현,『고인돌과 거석문화』, 미리내, 2001

서귀포시서복문화국제교류협회,『영주서복2』, 2014..

서병국 ,『동이족과 부여의 역사』, 파주: 한국학술정보, 2005

성삼제,『고조선, 사라진 역사』, 동아일보사, 2014

손성태 ,『우리 민족의 대이동 (아메리카 인디언은 우리민족이다 : 멕시코편) 』, 서울: 코리, 2014

_____,『우리 민족의 대이동』, 서울:코리, 2014.

쑨장,「황제(黃帝)는 바빌론에서 왔다 : 라쿠페리의 '중국 문명 서래설'과 동아시아로의 전파」,『개념과 소통』5, 2010

신용하,「탐라왕국의 건국과 해양문화」,‘바다로 열린 세계, 제주의 해양문화 국제학술대회,2014

연호탁,『중앙아시아 인문학 기행』, 글항아리, 2016

오다니 나카오 ,『대월지 :중앙아시아의 수수께끼 민족을 찾아서』, 서울: 아이필드, 2008,

오운홍 ,『한국사의 기준점 찾기: 잘못 알고 있는 마한(馬韓)』, 파주: 시간의물레, 2022

윤기엽,『고려후기의 불교』, 일조각, 2012

윤병렬 ,『선사시대 고인돌의 성좌에 새겨진 한국의 고대철학 :한국 고대철학의 재발견 』, 서울: 예문서원, 2018

이원희,「東學의 侍天主 思想에 관한 硏究」, 박사학위 논문 (대구가톨릭대학교 대학원, 2003) , pp. 9~55

이준한『고집불통 고대사 다시쓰기』, 서울:주류성, 2015.
_____,『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021
이진우,「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회
이형우 외 ,『찬란한 고대 압독문화』, 경산: 영남대학교출판부, 2015
임재해,「고인돌과 적석총의 구조적 양식에 따른 제천문화 인식」, 유라시아문화학회학술대회, 2021.
자크 아틸리 저, 이효숙 역,『호모 노마드』, 웅진하우스, 2005,
장지훈,『한국 고대 미륵신앙 연구』, 서울: 집문당, 1997
정소문 ,『상고사어신해 : 탱그리, 단군은 있는가, 어디 있는가』, 고양: 서문당, 2012
정형진,『고깔모자를 쓴 단군』, 백산자료원, 2003.
_____,『실크로드를 달려온 신라왕족』, 일빛, 2010.
_____,『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 일빛, 2006.
제레미 나비,『우주뱀=DNA,샤머니즘과 분자생물학의 만남』,들녘, 2002
제주문화원,『제주문화』27, 2021
조철수,『고대메소포타미아에 새겨진 한국신화의 비밀』, 김영사, 2003
주채혁,『몽·려 활겨레문화론』, 서울: 혜안, 2011
주학연,『진시황은 몽골어를 하는 여진족이었다: 비교언어학으로 밝혀낸 중국북방민족들의 원류』, 문성재 역, 우리역사연구재단, 2009.
최몽룡, 최성락 ,『韓國古代國家形成論 :考古學上으로 본 國家』, 서울: 서울대학교 출판부, 1997
최성락 외 ,『영산강유역 마한사회와 백제의 유입』, 서울: 학연문화사, 2020
크리스토퍼 벡위드,『중앙유라시아세계사: 프랑스에서 고구려까지』, 서울: 소와당, 2014
피터 B. 골든 ,『중앙아시아사 :볼가강에서 몽골까지』, 서울: 책과함께, 2021.
한국불교연구원,『북한의 사찰』, 일지사, 1991.
한대성,「고대 한국과 월지족 간 문화·종교적 근친성」, 동아시아불교문화 51집, 2022
허인섭,「초기 중국불교 성격이해를 위한 쿠샨제국 시대 전후 중앙아시아의 종교적 상황과 불교 특성 고찰」,『불교학연구』32, 2012.
허흥식,『고려로 옮긴 인도의 등불』, 일조각, 1997.

“제주도를 중심으로 본 동아시아의 지역 원형
-월지족의 이동 경로와 관련하여-” 에 대한 토론문

홍성화 (건국대)

본 발표문은 전체적으로 동아시아의 선사문화라는 것이 대부분 BC 2-3세기 동아시아로 이주한 월지족이 사용하던 선사시대 유적이라는 전제하에 제주 지역에 나타난 일부 유물과 전승들을 월지족과 연결시켜 설명하고 있는 것을 특징으로 하고 있다.

일단 토론자의 경우도 동아시아에 있어서 선사 및 고대의 문화와 관련해서는 아직까지도 밝혀지지 않은 부분들이 많으며, 앞으로 연구자들에 의해 새롭게 밝혀져야 할 내용들 또한 많이 남아있다고 생각된다.

하지만 이와 관련해서는 최소한 논증이 가능하거나 증거를 명확하게 밝힌 상태에서 논의가 시작되어야 한다. 예를 들어 하나의 영역이 철저하게 검증되어야지 만이 그 다음 영역으로 논의가 진행될 수 있다는 것을 고려하면 본 발표문은 전반적인 면에 있어서 구체적인 해석 및 기존 논고의 검증 등 세밀한 분석 과정을 필요로 하고 있다.

본 발표문은 한 페이지마다 하나의 발표문이 될 수 있을 정도로 방대한 내용을 담고 있기 때문에 더욱 세밀한 고증의 필요성이 요구된다.

토론자의 입장에서 의심나는 부분 등을 중심으로 간략하게 질문을 제기하고자 한다.

1. 우선 월지족에 대한 논지를 이끌기 위해서는 그와 관련된 발표문의 서술이 입증 가능해야 할 것이다. 막연한 추정에 추정을 더하는 내용이 된다면 그것은 당시의 역사적 사실과는 달리 엉뚱한 방향으로 나갈 수 있기 때문이다.

그런 측면에서 발표문에서 자주 언급, 인용하고 있는 이진우,「부여의 기원과 도읍지 비정에 관한 연구」, '광개토경평안호태왕비 건립 1600주년학술대회 / 이준한,『홈스, 고대사 비밀을 밝히다』, 서울: 북랩, 2021 등의 내용을 어느 정도 신뢰할 수 있는지 의문이다.

2. 예를 들어 월지족과 메소포타미아로부터 기원하는 이력에 대해서도 발표자 본인이 확인하거나 입증한 내용인지? 우선은 이 부분에 대한 내용도 역사학 내지는 인류학을 전공한 연구자들의 저서나 논문을 찾아 상세하게 입증한 다음에 논의를 전개해야 할 것으로 생각된다.

3. 또한 “동쪽으로 진출한 월지족은 한국의 월지국, 중국의 오월초, 일본의 야마토정권의 모체가 되어 삼신산, 미륵 등 오늘날 동아시아 지역의 원형 문화 형성에 기여했다고 알려지고 있다.”로 기술하고 있지만, 이 내용의 경우도 발표문에서와 같이 단 한 문장의 서술로 그칠 내

용은 아닌 것 같다. 최소한 발표자께서 그 증거를 밝히면서 입증 가능한 내용을 발표문에 서술해야 할 것이다.

4. 또한 발표문에서 “동아시아 특히 한국 고대문화 원형의 상징은 고인돌, 미륵, 삼신산, 빗살무늬토기, 비파형 동검, 빗살무늬토기, 칠성신앙, 태양신앙 등으로 이루어져 있다고 한다.”고 서술하고 있는데, 과연 한국 고대문화 원형의 상징을 이것만으로 단순화시킬 수 있는 것인지?

5. 발표문에서 장유화상이 월지국 출신이라고 한 기록, 부례구야(不例拘邪)가 프리기아의 음차로 보인다는 내용, 신라왕족은 스키타이족이라는 내용 등은 몇몇 논문에 의존해서 서술할 내용이 아니라 발표자께서 직접 논증해서 입증해야 하는 내용으로 생각된다.

6. “한국인을 대표하는 특징인 편두 풍습은 월지족에서 유래한다고 한다”의 경우 편두 풍습이 한국인을 대표하는 특징인지? 예안리 고분군에서 이를 추정할 수 있는 인골이 발견된 것을 근거로 이를 확대해석할 수 있는 것인지?

7. 또한 발표문에서는 빗살무늬토기를 서술하면서 현재까지 우리나라에서 가장 오래된 토기가 발견된 제주도 고산리 유적을 언급하고 있다. 그런데 고산리 한경 유적에서는 고산리식 민무늬 토기가 발견된 것으로 알고 있는데 빗살무늬토기도 출토되었는지?
오히려 제주도 한경 유적과 관련해서는 왜 한반도의 가장 오래된 신석기 문화가 하필이면 한반도 제일 남단의 섬 제주도에서 발굴되는 것인지에 대한 논의가 더 중요하다고 생각하는데, 이에 대한 발표자의 견해는?

8. 마지막 부분은 서복의 이동경로와 관련된 내용인데, 문헌 기록을 통해 보면 소위 서해남부사단항로와 관련해서는 7세기까지도 쉽게 이용되지 못했던 것을 알 수 있다. 고대에는 시인거리 항로를 이동해야 했기에 경기만에서 산동반도를 따라 이동했던 것으로 많은 연구 결과 밝혀지고 있다.
서복의 이동경로를 밝히려한다면 이 또한 서해항로와 관련된 축적된 연구성과와 더불어 관련 내용에 대해 서술해야 하는 것이 타당할 것으로 보이는데, 이에 대한 발표자의 견해는?

제3부 자유발표

사회 : 홍성화

〈자유발표 7〉

唐太宗의 고구려 親征과 水軍

발표: 서영교
토론: 조재우

〈자유발표 8〉

퇴계의 가을 詩 一首 연구

발표: 이동식
토론: 고남식

〈자유발표 9〉

신라인의 전염병 인식과 대응
- "삼국유사" '기이'편 <처용랑 망해사> 기사를 중심으로 -

발표: 변지선
토론: 이지영

唐太宗의 고구려 親征과 水軍

서영교
(중원대)

目 次

1. 머리말
2. 고구려로의 육로 行軍과 水運
3. 水軍의 卑沙城 점령과 建安城 견제
4. 張文幹 船團의 침몰과 平壤進攻 보류
5. 맺음말

【국문 요약】

645년 唐太宗의 전쟁 목적은 평양성을 함락하여 고구려를 멸망시키는 데 있었다. 하지만 성공하지 못했다. 지금까지 安市城에 가로막혀서 그렇게 되었다고 보았지만, 필자는 그 해답을 唐수군에서 찾아보았다.

고구려 침공을 결정한 황제는 사람들의 수고를 줄이기 위해 강과 바다를 통해 보급품을 수송하려고 했다. 幽州(북경)에서 遼河 사이의 2천리 구간을 행군해야 하는 황제 직속의 六軍 6만은 해안 길을 선택했다. 河北道의 식량들을 선적한 600척의 배들이 해안을 따라 전진하면서 황제의 군대에 보급을 했다.

645년 5월 2일 唐수군이 卑沙城을 함락시켰다. 이후 그 요새는 唐軍의 군수물류기지로 활용되었다. 山東 萊州에 집적된 糧米・武器가 卑沙城으로 옮겨졌을 것이고, 그곳에서 고구려의 여러 지역(건안성・요하・평양・압록강)으로 수송이 가능했다.

병력도 그러했다. 5월 唐수군 사령관 張亮은 卑沙城에서 建安城으로 이동했다. 그 요새를 공격하던 張儉의 군대가 遼東城의 南面 공격에 동원되었기 때문에 수군이 그 빈자리를 채웠다. 수군은 육군을 보조하기도 했다.

한편 『資治通鑑』 641년 8월 10일 기록에 황제의 고구려 침공전략이 보인다. 황제가 직접 대군을 이끌고 遼東을 공격하면 고구려의 다른 여러 城이 반드시 구원하러 올 것이고, 고구려의 병력이 대부분 遼東에 몰리면 唐수군이 바다를 건너 평양으로 직공 한다는 것이었다. 이때 황제 자신과 唐육군은 고구려의 병력을 遼東으로 빨아들이는 미끼이자 흉기였다.

645년 6월 21일, 연개소문은 駐蹕山 전투에 평양의 병력을 중심으로 전국각지에서 차출한 15만의 병력을 투입했다. 고구려 수도의 방어가 약해졌다. 황제가 예상했던 대로였다. 23일 唐軍이 고구려의 대군을 격파했다. 그 시점에 唐수군이 대동강을 거슬러 올라가 평양성을 공격하거나, 대동강에 보급거점을 구축하고 있어야 했지만 그렇게 되지 않았다.

평양으로 항해하던 張文幹 등이 이끄는 唐함대가 대부분 침몰했다. 황제의 향후 작전

계획이 어그러졌다. 駐蹕山 전투 직후 고구려가 공황 상태에 빠진 바로 그때 황제의 군대가 평양으로 진군해야 했지만 그렇게 할 수 없었다. 612년 隋수군이 평양에서 궤멸되면서, 그곳으로 진군하던 隋육군 30만이 전멸한 과거가 있었기 때문이었다.

645년 5월~6월 唐太宗은 고구려에서 遼東城 · 白巖城 · 卑沙城 · 蓋牟城을 함락시켰고, 무엇보다 駐蹕山에서 대승을 거두었다. 하지만 唐수군의 배들이 전복되면서, 전쟁 자체가 실패로 돌아갔다. 645년 11월에 황제는 임무 수행에 실패한 수군 총관 張文幹을 주살했고, 이듬해 3월에 수군 총사령관 張亮을 참수했다.

핵심어: 唐太宗, 駐蹕山, 唐水軍, 卑沙城, 張亮, 張文幹

1. 머리말

645년 唐太宗이 고구려를 침공했다.[65] 세계사적으로 볼 때 唐의 전략과 전술이 절정에 달한 시기였다. 突厥 · 契丹 · 奚 · 霫 · 靺鞨 등 유목민 騎兵과 중국인 步兵이 절묘하게 결합 된 唐軍은 세계 최강의 수준이었다. 물론 612년에 隋나라를 물리친 고구려의 군사력도 강력했다.

지금까지 이 전쟁은 唐太宗이 패배한 安市城 전투에 초점이 맞추어져 있었다.[66] 그런 가운데 주목받지 못한 부분이 있었다. 唐수군이 그것이다. 여기에 중점을 두고 고찰하면 지금까지 생각하지 못했던 새로운 사실들을 알 수 있다고 본다.

여기서 唐太宗의 고구려 침공전략에 대한 신형식의 지적은 소중한 암시를 준다. 그에 의하면 唐軍의 전략은 육군이 遼東의 諸城을 일제히 공격하여, 고구려의 주력을 遼東城 · 白巖城 쪽으로 돌려 安市城 일대에 포진케 하고, 그 사이에 수군으로 卑沙城 · 泊灼城을 거쳐 평양으로 진격하려는 것이 그 첫째 전략이었다고 했다.[67] 唐육군의 침공으로 고구려의 병력이 遼東에 집중되었을 때 唐수군이 수도인 평양을 공격하여 허를 찌르겠다는 것이 황제의 전략이었다는 것이다.

고구려를 침공한 隋唐帝國의 군대는 대부분 수륙으로 평양성 공격을 시도했다. 612년 隋육군이 남진해 오고 있는 가운데 수군은 대동강을 거슬러 올라가 평양을 공격하였으며,[68] 661년에도 契苾何力의 기병이 남진해 오고 있는 가운데 唐將 蘇定方의 수군이 평양성을 포위했다.[69] 667년 郭待封의 함대가 대동강 기슭에 상륙한 가운데 唐將 李勣의 육군이 평양

---

65) 『舊唐書』 卷199, 東夷 高麗傳

66) 『성종실록』 권253, 성종 22년(1491) 5월 30일 乙巳 "然唐太宗以英武之主, 擧天下之兵, 將帥如李勣、李靖、薛萬徹、道宗、張亮、薛仁貴, 皆不世出之才, 以此征高句麗, 不啻如千鈞壓鳥卵, 然而困一安市小城, 挫衂而歸, 爲天下後世笑."
『선조실록』 권122, 선조 33년(1600) 2월 20일 甲午 "安市能守, 高麗不亡."
文一平, 「朝鮮人과 國際觀」 『湖岩全集』 제1권, 서울: 朝鮮日報社出版部, 1939.
金庠基, 「淵蓋蘇文」 『朝鮮名人傳』 제2권, 서울:朝鮮日報社出版部, 1939.
신채호, 『朝鮮上古史』, 서울: 종로서원, 1948(朝鮮日報, 1931년 6월 10일부터 103회 연재).

67) 신형식, 「韓國古代의 西海交涉史」 『國史館論叢』 2, 과천: 國史編纂委員會, 1989, 10(pdf 쪽수 없음).
『新唐書』 卷220, 高麗傳 "帝曰… 我發卒數萬攻遼東 諸城必救 我以舟師自東萊帆海趨平壤 固易."

68) 『資治通鑑』 卷181, 大業 8年(612) 6月 己未(11일) "右翊衛大將軍來護兒帥江、淮水軍, 舳艫數百裏, 浮海先進, 入自浿水, 去平壤六十裏, 與高麗相遇, 進擊, 大破之."

69) 『資治通鑑』 卷200, 龍朔 元年(661) 秋7月 甲戌(11일) "蘇定方破高麗於浿江, 屢戰皆捷, 遂圍平壤城."

북쪽 200리까지 남진해왔다.[70] 하지만 645년에 唐수군이 평양 부근에 상륙한 어떠한 흔적도 보이지 않는다.[71] 왜 그러했을까.

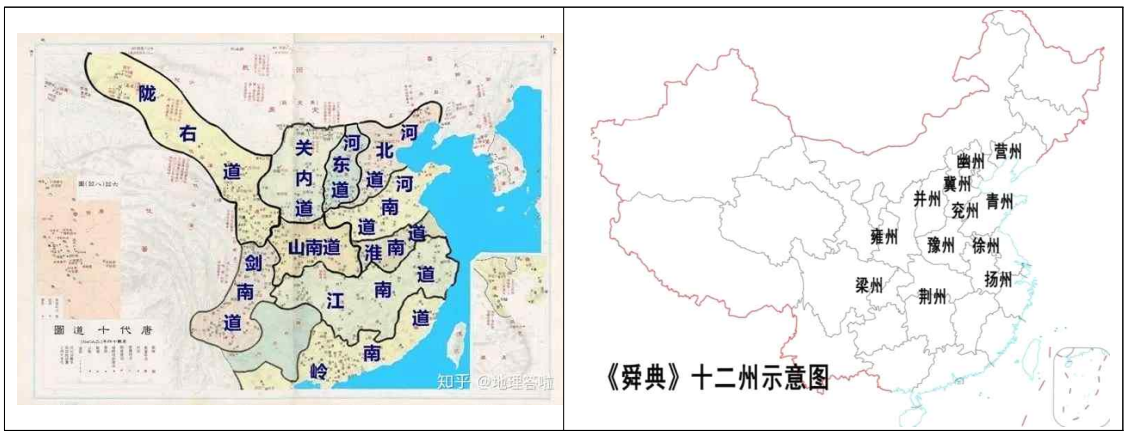
먼저 고구려로 향하는 唐太宗 휘하의 六軍에 대한 해상보급을 고찰해보고자 한다. 다음으로 張亮 수군의 卑沙城 점령 의미와 建安城 견제에 대해 살펴보겠다. 마지막으로 평양으로 향하던 唐船團의 침몰이 황제의 고구려 親征 실패에 어떠한 영향을 주었는지 생각해 보았다.

2. 고구려로의 육로 行軍과 水運

643년부터 唐太宗은 고구려 침공을 위한 준비를 본격화했다. 河北과 河南에서 세금으로 거두어들인 곡물이 전쟁에 전용될 터였다.

太宗 貞觀17年(643) 이때 요동[고구려]을 정벌하고자 하였다. 이보다 먼저 太常卿 韋挺을 河北諸州에 파견하여 軍糧을 징발하여 營州에 쌓아 놓게 하고, 또 太僕少卿 蕭銳에게 령을 내려 河南道 諸州의 양식을 바다로 옮기게 하였다. 18年(644) 8月 蕭銳가 상주하여 바다 中이라고 일컬어지는(稱海中) 古大人城(黃縣에서 서쪽으로 23里 떨어져 있고, 북쪽 高麗에서 470리에 있으며, 땅에서 甜水가 많고, 山島와 接連한 곳)에 軍糧을 쌓아 두자고 하니 이를 따랐다. 이때부터 河南道에서 米糧을 水陸으로 운반하여 渡海軍糧을 모두 그곳에 저장하였다.”[72]

643년 황제는 河北의 여러 州의 식량을 거두어 (수로를 통해) 고구려와 국경을 접한 營州에 집적하게 하였고, 河南道의 곡물을 山東半島의 보관시설로 운반하게 했다. 644년 8월에 가서 山東의 黃縣[73]에서 서쪽으로 23리에 있는 古大人城에 河南道에서 수취한 軍糧이 집적되었다. 전쟁이 일어나면 곧장 바다 건너 고구려로 운반될 터였다.



70) 『삼국사기』 권6, 문무왕 7년(667) 10월 2일, “冬十月二日, 英公(李勣)到平壤城北二百里.”
『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 乾封 2年(667) 9월 辛未(14일), “郭待封以水軍自別道趣平壤, 勣遣別將馮師本載糧仗以資之.…勣乃更遣糧仗赴之.”

71) 이민수, 「660~661년 당의 고구려 공격군 편성과 水軍 운용 전략」『한국고대사탐구』 38, 서울: 한국고대사탐구학회 2021, 158~160쪽에서 641년 唐太宗의 수군 평양 직공 계획이 645년에 변경되었다고 보았다.

72) 『冊府元龜』 卷497, 邦計部·河渠 “太宗貞觀十七年時征遼東 先遣太常卿韋挺於河北諸州徵軍糧 貯於營州. 又令太僕少卿蕭銳於河南道諸州轉糧入海至 十八年八月 銳奏稱海中古大人城:西去黃縣二十三里北至高麗四百七十里 地多甜水山島接連貯納軍糧此 爲尤便詔從之, 於是自河南道運轉米糧水陸相繼 渡海軍糧皆貯此.”

<그림 1> 河北道와 河南道	북동쪽 幽州(北京)와 營州(고구려접경) 위치

山東 萊州가 바다를 통해 고구려로 향하는 보급의 거점이라면, 幽州는 營州를 경유하여 고구려 국경지대로 향하는 육로 행군 보급의 창구였다. 본 장에서는 먼저 후자에 대해서 살펴보고자 한다.

황제가 고구려 국경지대까지 水運을 맡은 運糧使에게 이렇게 말했다. "幽州에서 遼水까지 2천리 사이에 州縣이 없어 軍이 그 길을 행군할 때 資糧을 취하여 공급하지 못한다."[74] 그 구간의 운반에서 사람들의 수고를 줄이기 위해 황제는 배를 이용했다. 그것은 隋代의 잘못을 되풀이하지 않기 위해서였다.

隋는 고구려 침공 때 보급품을 대운하(永濟渠)를 통해 涿郡(북경)에 집중시켰다.[75] 하지만 그곳은 수로의 종점이었다. 징발된 민부들이 소가 끄는 수레에 곡물을 싣고 涿郡에서 瀘河(요령성 錦州)와 懷遠(요령성 遼中)까지 육로로 운반했다. 민부들은 대부분 귀환하지 못했다고 한다.

또한 鹿車夫 60만을 동원하여 두 사람이 쌀 3석을 밀고 가게 하였으나 도로가 험하고 멀어서 양식(餱糧)을 채우지 못하였다. 瀘河鎭・懷遠鎭에 도착하면 수송한 식량이 급격히 줄어 있었다. 가는 도중에 식량을 거의 먹어버렸고, 많은 사람이 벌을 받을까 봐 도주하였다.

도망간 백성들은 모여서 도적이 되었다. 山東 鄒平縣 출신 王薄은 長白山에 무리를 모아서 濟(제남시) 교외를 약탈하였고, 遼東에 가서 헛되이 죽지 말자는 노래(無向遼東浪死歌)를 지어 서로의 느낌을 권고하니 병역기피자들이 대부분 그에 가서 합류했다.[76]

고구려 침공을 위한 과도한 인력징발이 농민반란의 씨앗을 뿌렸고, 병사 34만이 행방불명된 敗戰은 반란의 규모를 거대하게 키워 隋를 멸망으로 몰고 갔다. 隋末의 동란 속에서 청춘을 보낸 唐太宗은 그 실패를 잘 알고 있었다. 그는 幽州에서 遼河에 이르는 구간의 행군 보급을 수로 운송으로 바꾸었다.

643년 황제는 韋挺을 運糧使로 임명하였다.[77] 하지만 차질이 생겼고, 이로 인해 비교적 상세한 기록이 남았다.

---

73) 登州 四縣(牟平縣·文登縣·蓬萊縣·黃縣)의 하나

74)『舊唐書』卷77, 韋挺전 "幽州以北，遼水二千餘里無州縣，軍行資糧無所取給"
太宗은 貞觀 元年(626)에 遼西지역에 마지막으로 남은 懷遠縣을 정리했다.『舊唐書』卷39, 志第19 地理2 "燕州 隋遼西郡, 寄治於營州. 武德元年, 改爲燕州總管府, 領遼西、瀘河、懷遠三縣. 其年, 廢瀘河縣. 六年, 自營州南遷, 寄治於幽州城內. 貞觀元年, 廢都督府, 仍省懷遠縣."

75)『資治通鑑』卷181, 大業 7년(611) 2월~5월 조
『冊府元龜』 卷497, 邦計部·河渠 "大業元年三月發河南諸郡男女百餘萬開通濟渠自西苑引谷雒水達於河自板渚引河達於淮. **四年正月乙巳詔發河北諸郡男女百餘萬開永濟渠引沁水南達於河北通涿郡.**"

76) 이상 隋代의 사례에 대해서는 다음 기록을 참고했다.『資治通鑑』卷181, 大業 7年(611) 12月 "帝自去歲謀討高麗，詔山東置府，令養馬以供軍役. 又發民夫運米，積於瀘河、懷遠二鎮，車牛往者皆不返，士卒死亡過半，耕稼失時，田疇多荒. 加之饑饉，穀價踴貴，東北邊尤甚，鬥米直數百錢. 所運米或粗惡，令民糴而償之. 又發鹿車夫六十餘萬，二人共推米三石，道途險遠，不足充餱糧，至鎮，無可輸，皆懼罪亡命. 重以官吏貪殘，因緣侵漁，百姓困窮，財力俱竭，安居則不勝凍餒，死期交急，剽掠則猶得延生，於是始相聚爲群盜. 鄒平民王薄擁眾據長白山，剽掠齊、濟之郊，自稱知世郎，言事可知矣；又作《無向遼東浪死歌》，以相感勸，避征役者多往歸之."

77)『冊府元龜』卷497, 邦計部 · 河渠 "太宗貞觀十七年(643)時征遼東 先遣太常卿韋挺於河北諸州徵軍糧貯於營州."

貞觀 19年(645), 장차 遼東에 일(전쟁)이 있어, 사람을 뽑아 군량을 운반하려 했다. 周又가 상주하여 挺이 才堪하다하여 粗使로 추천하니 太宗이 따랐다. 挺의 아버지가 隋의 營州總管으로 高麗를 경략했는데 그 遺文이 있다고 아뢰니 太宗이 크게 기뻐하여, 挺에게 이러기를 [幽州이북의 遼水 2천 여리는 州縣이 없다. 軍이 거기로 갈 때 資糧을 얻을 수 없어 卿을 此使(運糧使)로 삼았으니, 軍用을 얻는데 고달프지 않게 한다면 그 功이 적지 않을 것이다.] 人部侍郎 崔仁師를 (挺의) 副使로 삼고, 자신이 택한 文武官 4品 10인을 子使 삼아, 幽・易・平 3州의 騎兵 驍勇 200인으로서 挺을 따르게 하였다. 황제가 河北諸州에 詔를 내려 모두 挺의 節度를 따르게 했고, 일을 행함에 있어 재량권을 주었다(便宜行事). 그리고 황제가 親히 解貂裘와 中廏馬 2匹을 내려주어 주었다. 挺이 幽州에 이르러 燕州司馬인 王安德에게 물길(渠) 이 통하는지 여부를(通塞) 살펴보게 하였다.

이보다 앞서 幽州 창고(庫)에서 물자를 내어, 市에서 나무(木)를 사서 배(船)를 만들어 米를 운반하게 하였다. 桑乾河에서 아래로 내려와 盧思台에 이르러, 幽州를 떠나 八百里에서 王安德을 만나 돌아와 그의 말을 들으니, 「여기서부터 漕渠가 막혀있습니다.」라고 하였다. 挺은 北方의 寒雪로 앞으로 나아가지 못하고, 물이 말라 돌아오지도 못하여, 米를 내려 台의 側에 쌓아두고 새해가 열려 봄이 시작되어 일이 잘 풀리어 轉運하면 大兵이 이르러도 軍糧이 필시 足할 것이라 했다.

이를 듣고 太宗이 不悅하게 여겨 挺에게 조서를 내려 말하기를 「兵尚이 拙速하여, 지체되는 것은 不貴하다. 朕이 19年(645) 봄에 군대를 크게 일으킬 터인데 지금 말을 들어보면 20年(646)에 가서야 運漕가 가능하여 심히 無謂(쓸모가 없다)하다.」 곧 繁畤令 韋懷質로 하여금 挺이 있는 곳에 파견하여 군량을 채비하게 하고 渠水를 살펴보게 하였다. 懷質이 돌아와 漕渠를 보고 아뢰었다. (挺이) 문득 工匠을 모아 배를 만들고(造船)하고, 運米를 即下하여, 盧思台에 이르러서 물길이 막힌(渠閉) 것을 알았고, 나아가고자 했으나 갈 수 없고, 다시 돌아가고자 했으나 물이 없어, 군량을 平夷之區에 쌓아 두고 있습니다. 또 挺은 幽州에 있는데 날마다. 飮會를 가지니 實이 어그러짐이 드러났습니다. 陛下가 明年에 出師하는데 신하의 기량이 이러하오니, 聖策이 이루어지지 않을까 두렵사옵니다.] 太宗이 大怒하여, 將作少監인 李道裕에게 일을 대신하여 맡게 하고, 治書侍御史 唐臨馳에게 영을 내려 挺을 형틀에 묶어 洛陽으로 소환하게 하여, 논의하여 除名하고, 영을 내려 白衣散從하게 하였다.[78]

河北諸州에서 수취한 군량을 배에 실어 營州까지 운반하는 책임을 맡은 韋挺은 먼저 幽州 창고(庫)에서 화폐용 물자를 꺼내 시장에서 목재를 사서 배(船)를 만들었다. 산림이 울창하다고 볼 수 없는 현지에는 외부에서 시장으로 유입되는 목재를 사는 것이 유리했던 것으로 보인다. 당시 큰 배를 한 척 만드는데 목재 비용을 제외하고 工匠의 인건비에만 비단 2,300필이 소요되었다.[79]

내륙에서 수취한 米를 바다로 운반하는데 桑乾河을 이용했다. 그 강은 山西省에서 발원하여 河北으로 들어와 北京을 지나 天津에서 발해만으로 흐르는 현재의 永定河를 말한다. 어느 순간 韋挺의 運糧船은 어려움을 만났다. 강을 따라 상류에서 하류로 내려가다가 盧思台

---

78)『舊唐書』卷77, 列傳27 韋挺傳 “(貞觀)十九年，將有事於遼東，擇人運糧，周又奏挺才堪粗使，太宗從之。挺以父在隋為營州總管，有經略高麗遺文。因此奏之。太宗甚悅，謂挺曰：「幽州以北，遼水二千餘里無州縣，軍行資糧無所取給，卿宜為此使。但得軍用不乏，功不細矣」。以人部侍郎崔仁師為副使，任自擇文武官四品十人為子使，以幽、易、平三州驍勇二百人，官馬二百匹為從。詔河北諸州皆取挺節度，許以便宜行事。太宗親解貂裘及中廏馬二匹賜之。挺至幽州，令燕州司馬王安德巡渠通塞。先出幽州庫物，市木造船，運米而進。自桑乾河下至盧思台，去幽州八百里，逢安德還曰：「自此之外，漕渠壅塞. 挺以北方寒雪，不可更進，遂下米於台側權貯之，待開歲發春，方事轉運，度大兵至，軍糧必足，仍馳以聞。太宗不悅，詔挺曰：「兵尚拙速，不貴工遲。朕欲十九年春大舉，今言二十年運漕，甚無謂也。」乃遣繁畤令韋懷質往挺所支度軍糧，檢覆渠水。懷質還奏曰：「挺不先視漕渠，輒集工匠造船，運米即下。至盧思台，方知渠閉，欲進不得，還復水涸，乃便貯之無通平夷之區。又挺在幽州，日致飮會，實乖至公。陛下明年出師，以臣度之，恐未符聖策。」太宗大怒，令將作少監李道裕代之，仍令治書侍御史唐臨馳傳械挺赴洛陽，依議除名，仍令白衣散從.”

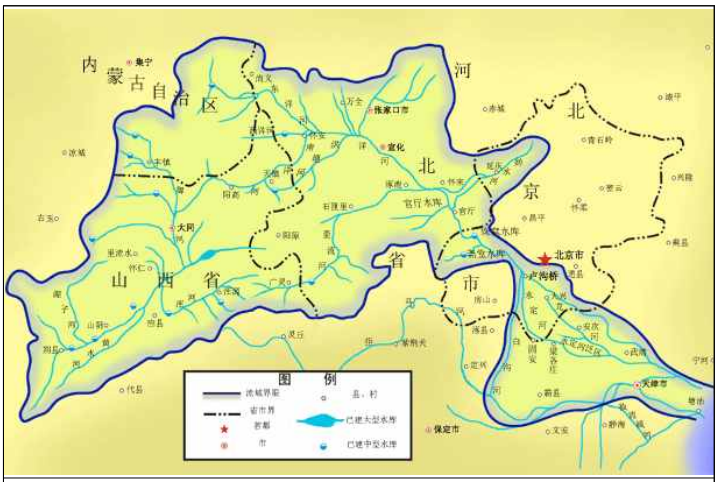
79)『資治通鑑』卷199, 貞觀 22年(648) 9月 壬寅(21일) “大船一艘，庸絹二千二百三十六匹.”

에서 수로 상태를 살피고 돌아온 王安德을 만났다.[80]

그가 이러기를 "여기서부터 漕渠가 막혀있습니다." 韋挺은 北方의 寒雪 몰아쳐 앞으로 나아가지 못하고, 수로에 물이 없어 돌아가지도 못하는 상황이 되었다.[81] 그러자 그는 盧思台 옆에 米를 내려 집적하고 겨울이 지나고 새해 봄에 運糧을 하려 했다. 수로가 열리면 大兵을 충분히 먹일 軍糧을 운송할 수 있다고 여겼다.[82]

황제가 사람을 현장에 보내 조사를 하게 했다. 감찰이 돌아와 이렇게 보고했다. 韋挺은 幽州로 부임하자 곧바로 市木을 구입하고 조선 기술자들을 모아 선박을 제조하였고, 河北의 여러 州에서 수취한 곡물을 배 600척에 선적하여 桑乾河를 타고 내려가다가 盧思台에 이르러서야 물길이 막힌 것을 알았다고 합니다. 현재 군량을 배에서 내려 平夷之區에 쌓아 두었습니다. 지금 韋挺은 幽州에서 날마다 술을 마신다고 합니다.

이미 644년 11월 全軍에 고구려로의 진군 명령이 하달된 상태였다. 645년 정월 진노한 황



<그림 2> 桑乾河(永定河) 유역

제는 韋挺을 형틀에 묶어 洛陽으로 송치하게 했다.[83] 將作少監 李道裕가 그 일을 대신 맡았다.

645년 4월 10일에 황제가 幽州에서 고구려로 출발하면서 軍中資糧 · 器械 · 簿書(장부)를 岑文本에게 위임하였다. 그가 과로로 사망하면서 기록이 남았다.

(645년 4月 10일) "(당태종의)車駕가 幽州를 출발하면서 황상이 군수물자와 양식·器械와 簿書(장부 정리)를 岑文本에게 모두 위임하였는데, 文本이 밤낮으로 부지런히 힘을 다하면서 몸소 생각하고 분배하여 주판과 붓을 손에 놓지 아니하니 정신이 소모하여 다하고, 말하고 움직이는 것이 자못 보통 때와 달랐다. 황상이 이를 보고 염려하여 좌우에 있는 사람들에게 말하였다. 文本이 나와 같이 나왔는데, 아마도 같이 돌아가지 못하겠다. 이날 갑자기 병으로 죽었다."[84]

---

80) 『讀史方輿紀要』 卷10, 北直1 其大川 則有桑乾河 "桑乾河 , 源出山西馬邑縣西北十五里, 洪濤山亦名累頭山, 水出焉, 即桑乾河上源也."

81) 이미 金나라 때(1170) 桑乾河의 수로가 높고 물이 탁하여 배가 다닐 수 없어 漕渠가 끝내 완성되지 못했다고 하고 있다. 『讀史方輿紀要』 卷10, 北直1 其大川, 桑乾河 "乾道六年…既而以地峻水濁 , 不堪舟楫 , 漕渠竟不成."

82) 『大清一統志』 順天府2 山川 조에 의하면 盧思台는 宛平縣(北京 서남) 西쪽 30里에 위치했다고도 한다. "盧師山 在宛平縣西三十里相傳隋末有神僧盧師.…"

83) 『資治通鑑』 卷198, 貞觀 19年(645) 正月 "韋挺坐不先行視漕渠, 運米六百餘艘至盧思台側, 淺塞不能進, 械送洛陽."

84) 『資治通鑑』 卷197, 貞觀 19年(645) 4月 丁未(10일) 조 "車駕發幽州. 上悉以軍中資糧、器械、簿書委岑文本, 文本鳳夜勤力, 躬自料配, 籌、筆不去手, 精神耗竭, 言辭舉措, 頗異平日. 上見而憂之, 謂左右

“文本은 주판과 붓을 놓지 않았다(籌・筆不去手)”라고 한다. 그는 수학적 두뇌를 필요로 하는 장부 업무를 수행했다. 岑文本의 일 가운데 幽州에서 營州 해안으로의 도항운수(渡航運輸)의 계산도 포함되어 있었을 것이다.

軍糧・馬糧・화살・攻城機械를 수송하기 위해서는 우선 배를 할당하고 겸하여 고구려와 인접한 營州 해안에 다녀온 빈 배를 다시 幽州로 돌려보내서 거기서 다시 짐을 실어 보내는 것이다. 빈 배가 바다에 떠 있는 시간을 최대한 줄이고 滿船의 회전을 원활하게 하기 위해서는 만선과 空船의 속도, 짐을 싣고 내리는 시간, 戰艦과 화물선의 비율 등 복잡한 계산을 기초로 삼아야 한다.

幽州의 신임 運糧使 李道裕가 맡은 책임 구간은 幽州에서 遼水까지 2천 리였다.[85] 황제가 고구려로 향할 때 내륙인 柳城(營州 치소, 朝陽)을 경유했다는 기록이 어디에도 보이지 않는다.『冊府元龜』卷117, 帝王部・親征第2를 보자.

(4月) 丁未(10일)에 (황제의) 輿駕가가 幽州를 출발하였다. 壬子(15일), 李勣이 高麗의 蓋牟城을 공격하였다. 丁巳(20일)에 太宗이 北平을 지나 (높은 곳에 올라가) 바다를 바라보았다(澄臨海).[86]

645년 4월 10일 幽州를 출발한 황제는 20일 현 河北省 盧龍縣에 위치한 北平을 지나 바다에 닿았다. 『通典』卷178, 北平郡 조를 보자.

“(北平) 東으로 柳城郡에 이르는데 7百里이고, (北平) 南으로 바다에 이르는데 1百里 거리이다.”[87]

幽州에서 北平에 이르면 길이 두 갈래로 나누어진다. 동쪽으로 7백 리를 가면 柳城이고, 남쪽으로 1백 리를 가면 바다에 이른다. 황제와 휘하의 六軍은 동쪽 柳城으로 가지 않고, 北平에서 남쪽으로 방향을 돌려 바다에 도착했다. 이는 황제가 해안선 쪽으로 행군의 방향을 잡은 것을 암시한다.

그곳은 秦皇島였을 가능성이 농후하다. 그 지명도 秦나라 始皇帝가 이곳을 순시했다고 해서 붙여진 곳으로 유서가 깊으며, 현재 여기에 明代에 만들어진 山海關이 있다.

황제의 六軍은 무려 6만에 달했고,[88] 그들의 보급 수요는 적지 않았다. 만일 六軍이 내륙인 柳城을 경유했다면 李勣의 唐주력 군단과 행군로가 겹쳐 보급에 난항을 겪었을 것이다.[89] 이러한 어려움을 피하려고 六軍은 해안 길을 선택했던 것으로 보인다.

六軍의 행군 소요 시간을 보자. 645년 4월 10일에 황제와 그의 六軍이 幽州(북경 부근)를 출발했고, 20일 北平(遵化市)에서 1백里를 행군하여 바다(山海關)에 닿았다. 5월 3일에 遼澤의 서편(懷遠鎭), 5일에 遼澤의 동편, 10일에 遼水를 건너 고구려의 遼東城(遼陽市) 앞

曰, 文本與我同行, 恐不與我同返. 是日 , 遇暴疾而薨.”

85)『舊唐書』卷77, 韋挺전“幽州以北 , 遼水二千餘里無州縣.”

86)『冊府元龜』卷117, 帝王部·親征第2 (貞觀 19年[645] 4月)“丁未, 輿駕發幽州. 壬子, 李勣攻高麗之蓋牟城. 丁巳, 太宗次北平, 澄臨海.”

87)『通典』卷178, 北平郡“東至柳城郡七百里南至海一百里…”

88)『冊府元龜』卷117, 帝王部·親征第2“(貞觀19年[645] 5월) 丁丑(10일), 車駕渡遼, 撤橋梁, 以堅士卒之心. 甲士六萬營於馬首山.”

89)『資治通鑑』卷197, 貞觀 19年(645) 3月 24日(壬辰)“李世勣軍發柳城 , 多張形勢 , 若出懷遠鎮者 , 而潛師北趣甬道 , 出高麗不意.” 3월 24일 李勣과 그의 군대는 柳城에서 출발했다. 4월 10일 幽州를 출발한 황제의 六軍이 그곳을 경유했다고 하더라도 시간상 겹치지 않는다. 하지만 고구려 침공의 주력이었던 李勣軍에게 보급품을 지급했을 것으로 보이는 柳城의 창고들은 거의 비어 있었을 것이다.

馬首山에 진지를 꾸렸다.[90]

幽州에서 山海關까지 10일이나 걸렸다.[91] 그런데 山海關에서 遼澤의 서편까지 13일밖에 소요되지 않았다. 전자보다 후자 구간이 훨씬 장거리이다. 후자의 짧은 소요 시간은 무엇을 의미하는가. 運糧船과 함께 수륙병진을 하던 六軍은 山海關에서부터 遼澤의 서편까지 무거운 짐을 휴대하지 않고 행군을 한 것으로 보인다.

山海關에서 해안선을 따라 행군한 황제 일행은 선박으로부터 지속적인 보급을 받았거나 아니면 선박이 해안의 어느 지점에 미리 옮겨 놓은 보급품을 소비했을 수 있다. 山海關, 營州의 해안로, 錦州 남쪽, 遼澤의 서편 등의 지점들이 보급 장소로 추측된다. 隋代 瀘河鎭(錦州市) · 懷遠鎭(遼河의 서편)의 창고에 고구려 전선으로 향하는 군대에 지급될 軍資가 보관되었다.[92]

황제와 그의 군대의 행군코스는 이러했다고 생각된다. 幽州(北京)→北平(遵化市)→山海關(秦皇島市)→營州의 해안 길→瀘河鎭(錦州市)→懷遠鎭(遼澤의 서편)→遼澤의 동편→遼東城.

3. 水軍의 卑沙城 점령과 建安城 견제

앞서 六軍에 대한 행군 보급을 살펴보았다. 본 장에서는 萊州에서 발진한 수군의 활동에 대해 고찰해보겠다. 전자는 唐太宗이 처음 시도한 것이었지만 후자는 역사 이래로 반복되던 것이었다.

644년 7월에 황제는 강남 지역에서 배를 만들게 했다. 고구려로 군량과 병력을 실어 나르고 상륙전을 해야 했다.

90)『冊府元龜』卷113, 帝王部·巡幸2 “(貞觀) 十九年(645)…四月丁未(10일)發幽州 丁巳(20일)次北平 登臨海戍降望大壑. 五月庚午(3일)次遼澤, 壬申(5일)渡澤, 丁丑(10일)渡遼, 六月丁未發遼東,…”
『資治通鑑』卷197, 貞觀 19年(645) 4月~5月 조

91) 황제의 직속인 六軍에 대한 보급은 양호했던 것 같다. “於幽州城南大饗六軍.”라고 하여 황제가 幽州를 떠나기에 앞서 城 남쪽에서 六軍에게 큰 잔치를 베풀었다고 한다.『冊府元龜』卷117, 帝王部·親征2 貞觀 19년(645) 4月 癸卯 조

92)『資治通鑑』卷181, 大業 7年(611) 12月 己未(8일) “帝自去歲謀討高麗，詔山東置府，令養馬以供軍役. 又發民夫運米，積於瀘河、懷遠二鎮….”『資治通鑑』卷181, 大業 8年(612) 5月 壬午(4일), “述等兵自瀘河·懷遠二鎮 人馬皆給百日糧 又給排甲·槍矟矟 幷衣資·戎具·火幕 人別三石已上 重莫能勝致.
『舊唐書』卷1, 高祖 大業 9年(613) 조, ”遷衛尉少卿 遼東之役 督運於懷遠鎭”
이정빈,「6세기 후반~7세기 초반 고구려의 서방 변경지대와 그 변화-요서 고구려의 邏와 수의 鎭·戍를 중심으로」,『역사와 현실』82, 서울: 한국역사연구회, 2011, 115쪽에서 612~614년 懷遠鎭과 潞河鎭에 대규모 군수보급기지가 존재 했다고 했다. 앞글 123쪽에서 612년 遼東城 공격을 현지에서 독려하던 隋煬帝가 현 錦州市 부근의 臨海頓(瀘河鎭)으로 이동했다고 보았다.

<그림 1> 洪・饒・江 等의 州가 소재한 江西省	洪州(남창), 饒州(파양), 江州(구강) 위치

(貞觀) 18年(644) 7月, 太宗이… 將作大匠 閻立德, 括州刺史 趙元楷, 宋州刺史 王波利에게 칙을 내려 洪·饒·江 等의 州에 보내서 배(船)와 전함(艦) 400艘을 만들게 하여, 군량을 선적하여 운반하고, 바다에서 싸울 수 있게 하였다.[93]

將作大匠인 閻立德과 括州刺史인 趙元楷 그리고 宋州刺史인 王波利가 洪州(강서성 남창시) · 饒州(강서성 파양현) · 江州(강서성 구강시)에 가서 수송선 · 전함 400척을 건조하는 임무를 맡았다. 江西省의 여러 조선소에서 제작된 배들은 揚子江을 통해 바다로 나아가 수군 기지인 山東 萊州에 배치된 것으로 보인다.[94]

644년 11월 황제가 長安에서 洛陽으로 이동하여 全軍에 진군 명령을 했다.

(644년) 11월 壬寅일, (황제의) 車駕가 洛陽宮에 도착하였다. 庚子일 (황제가) 명하여 太子詹事・英國公 李勣을 遼東道行軍總管으로 삼아, 柳城(營州의 치소)으로 나아가게 하였고, 禮部尙書・江夏郡王 道宗을 그 副로 삼았다.

刑部尙書・鄖國公 張亮을 平壤道行軍總管으로 삼아 舟師로서 萊州에서 출발하게 하고, 左領軍常何・瀘州都督 左難當을 그 副로 삼았다. 天下의 甲士를 뽑고, 병력 10만을 召募하여, 함께 平壤으로 향하게 하여서 高麗를 정벌하게 했다.[95]

위의 기록은 고구려 침공군 편성의 뼈대이다. 육군 사령관은 李勣이고, 수군 사령관은 張亮이다. 전국에서 甲士가 선발되었고, 병력 10만을 모집하였다. 수군에는 帥江・淮・嶺・硤에서 모집한 병사 4만과 長安・洛陽에서 소모한 士 3천, 그리고 戰艦 500척이 배당되었다.[96]

---

93)『冊府元龜』卷985, 外臣部·征討第4 "(貞觀)十八年七月, 太宗,… 於是, 敕將作大匠閻立德, 括州刺史趙元楷, 宋州刺史王波利, 往洪饒江等州造船艦四百艘, 可以載軍糧, 泛海攻戰者."

94)『資治通鑑』 卷199, 貞觀 22年(648) 7月 "遣右領左右府長史強偉於劍南道伐木造舟艦, 大者或長百尺, 其廣半之. 別遣使行水道, 自巫峽抵江、揚, 趣萊州."

95)『舊唐書』卷3, 太宗本紀下 (貞觀十八年[644]) 十一月壬寅, 車駕至洛陽宮. 庚子, 命太子詹事·英國公李勣爲遼東道行軍總管, 出柳城, 禮部尙書·江夏郡王道宗副之, 刑部尙書·鄖國公張亮爲平壤道行軍總管, 以舟師出萊州, 左領軍常何·瀘州都督左難當副之. 發天下甲士, 召募十萬, 並趣平壤, 以伐高麗.

96)『資治通鑑』卷197, 貞觀 18年(644) 11月 甲午(24일) "以刑部尙書張亮爲平壤道行軍大總管, 帥江、淮、嶺、硤兵四萬, 長安、洛陽募士三千, 戰艦五百艘, 自萊州泛海趨平壤."

군항인 萊州에 선박 · 병력 · 물자가 모여들었고, 그것을 관리하기 위해 대규모 보급창고와 관련 시설이 신축 또는 확장되었을 것이다. 645년 초 항구에는 수많은 배의 돛대들이 머리를 맞대고 있었던 것으로 보인다.

645년 4월 26일 萊州를 출발한 張亮 휘하의 수군이 고구려 卑沙城 현지에 상륙하여 攻城에 들어갔다. 5월 2일 張亮의 亞將인 程名振이 卑沙城을 함락시켰다.[97] 천혜의 요새로 최대의 요충지였던 卑沙城이 떨어진 것은 고구려에 결정적인 타격이었다.[98]

이제 卑沙城 주변의 항만들은 고구려 땅에서 唐軍의 중요한 중간군수물류기지로 활용되었던 것으로 보인다. 山東 古大人城에 집적된 糧米 · 武器가 선적되어 卑沙城으로 옮겨졌을 것이고, 卑沙城에서 배를 이용하여 고구려의 어느 곳(건안성 · 요하 · 평양 · 압록강)으로도 운반할 수 있었다.

군량은 물론이고 병력도 그러했다. 張亮은 卑沙城에서 遼河의 江口에 가까운 建安城으로 주둔지를 옮겼다.

(645년 6月) 張亮이 또 高麗와 建安城 아래에서 再戰하여 모두 격파하였다. 이때 대열을 길게 늘여서 포위 공격하였다.[99]

城 아래서 再戰하였다는 것은 성문을 열고 나온 고구려 군대와 싸웠다는 것이고, 2번의 전투가 벌어졌다는 의미이다. 水軍을 이끌던 張亮이 왜 建安城에서 전투를 하고 있는가?

(5월) "丙戌(19일)에 조서를 내려 이르기를… 먼저先命 行營大摠管英國公(李)勣 · 行軍總管**張儉 등은** 정예를 거느리고 최고 사령관으로 앞장서 啟行하여, 北狄과 西戎의 추장은 모두 장수로 삼고, 奚 · 霫 · 契丹의 무리는 모두 甲卒로 채우고, 비휴(貔) 같이 萬計한 말(馬)을 (타고) 달려온 많은 무리들은 모두 遼東之城(앞)에 모여, 그 南面을 공격했다."[100]

遼東城을 함락시킨 이틀 후인 645년 5월 丙戌(19일)에 唐太宗이 조서를 내렸는데 장군들의 공격 지점이 나온다. 여기서 4월 5일부터 建安城을 공략했던 張儉과 그의 병력이[101] 遼東城의 南面 공격에 동원된 모습이 포착된다. 張亮과 그의 水軍은 建安城으로 가서, 張儉의 빈자리를 채웠다. 수군이 보급품뿐만 아니라 병력을 실어 보내 육군을 보조하는 임무도 수행했다.

太宗이 장차 高麗를 정벌하려고 하자, 亮이 자주 諫하였으나 받아들여지지 않았다. 그래서 스스로 請하여 (고구려로) 갔다(行). 亮으로서 滄海道行軍大總管을 삼아, 舟師를 거느리고 東萊에서 바다를 건너, 沙卑(卑沙)城을 습격하여, 격파하고, 男女 數千口를 포획했다. 그리고 군대를 이끌고 建安城

---

97) 『冊府元龜』 卷117, 帝王部·親征第2 "五月乙巳, 張亮亞將程名振拔卑沙城,…"
『資治通鑑』 卷197, 貞觀 19年(645) 4月 癸亥(26일) "張亮帥舟師自東萊渡海, 襲卑沙城." 5月 己巳(2일) "拔之, 獲男女八千口. 分遣總管丘孝忠等曜兵於鴨綠水" 5월 2일 卑沙城을 확보한 唐水軍은 摠管 丘孝忠과 古神感을 따로 파견하여 鴨淥水에서 시위(耀兵)하게 했다. 그 목적은 압록강에 위치한 泊灼城·大行城 등의 고구려 병력을 묶어 遼東城이나 白巖城에 대한 지원을 어렵게 하는 것이었다.

98) 신형식, 앞의 글 1989.

99) 『舊唐書』 卷199, 高麗傳 "張亮又與高麗再戰於建安城下, 皆破之, 於是列長圍以攻焉." 앞의 기록은 駐蹕山 전투 동시 또는 직후의 기록이다.

100) 『冊府元龜』 卷117, 帝王部·親征 第2 貞觀 19年(645) 5月 丙戌 "詔曰… 先命 行營大摠管英國公(李)勣 行軍總管張儉等, 率領驍銳元戎啟行, 北狄西戎之酋咸爲將帥, 奚霫契丹之旅, 皆充甲卒, 如貔萬計, 躍馬千群, 摠萃遼東之城, 攻其南面."

101) 『資治通鑑』 卷198, 貞觀 19年(645) 夏4月 壬寅(5일) "營州都督張儉將胡兵爲前鋒, 進渡遼水, 趨建安城, 破高麗兵, 斬首數千級."

아래에 주둔하였다.[102]

위의 기록을 보면 張亮의 직책이 平壤道行軍大總管에서[103] 滄海道行軍大總管으로 변경되어 있다. 그가 卑沙城에서 평양으로 향했던 것이 아니라 建安城으로 이동했던 것은 이와 무관하지 않은 것 같다.

645년 5월 17일 唐軍이 遼東城을 함락시켜 고구려에서 거점을 확보했다. 여기서 4만의 사람을 생포하고 糧穀 50만 석을 획득하였다. 5월 28일 白巖城으로 진군한 唐軍은 6월 1일에 그 요새를 점령했으며, 6월 23일 安市城 앞 駐蹕山에서 고구려의 중앙군 15만을 대파했다. 그간 고구려의 대군을 建安城에 묶어놓은 張亮의 수군이 육군의 이러한 승리에 어느 정도 역할을 했다고 할 수도 있다.

얼마 후 安市城 전투가 교착상태에 들어갔고, 唐의 수뇌부는 대책을 논의했다.『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 9月 壬申(7일) 조를 보자.

① 처음(初)…(6월 20일) 李世勣이 安市城을 공격하였다.…략… 굳게 지키니 떨어지지 않았다.

② 高延壽와 高惠眞이 황상(당태종)에게 청하여 말하였다.…략… 烏骨城의 褥薩은 늙어서 굳게 지킬 수 없습니다. 군사를 옮겨서 그곳에 다가가면 아침에 가서 저녁에 이길 것입니다. 나머지 길에 있는 작은 성들은 반드시 풍문만 듣고 달아나고 무너질 것입니다. 그런 다음에 그들의 자제와 양식을 거두어 북을 치고 나아가면 평양은 반드시 지키지 못할 것입니다.

③신하들도 역시 말하였다. "張亮의 군사가 沙城(비사성)에 있으니 그를 부르면 이틀을 자면 도착할 수 있어서 고려가 두려워하는 것을 올라타서 힘을 합하여 烏骨城을 뽑고 鴨綠水를 건너서 곧바로 (고구려의 수도) 平壤을 빼앗아버리는 것이 이번 거사에 있습니다. "

④ 황상이 이를 좇으려고 하는데 홀로 長孫無忌가 말하였다.
"천자가 친히 정벌을 나왔으니, 제장이 온 경우와 달라서 위험을 타고서 요행을 바랄 수 없습니다. 지금 <u>建安城과 新城에 있는 오랑케(고구려군) 무리가 10만인데</u> 만약에 (우리 唐軍이) 烏骨城으로 향한다면 모두가 우리의 뒤를 밟아 올 것이니 먼저 安市城을 격파하고 建安城을 빼앗은 다음에 멀리까지 달려 나아가는 것만 같지 못하니, 이것이 만 가지나 다 안전한 대책입니다. 황상이 마침내 중지하였다."[104]

위의 기록이 모두 645년 9월 7일의 사실이라고 볼 수 없다. 初로 시간을 거슬러 올라가는 과거의 이야기가 먼저 나온다.

시점을 잡아보면 ①에서 "李世勣이 安市城을 공격하였다."라고 한 기록은 6월 20일이다.[105] 그리고 ③에서 보이는 張亮의 '在卑沙城' 기록은『冊府元龜』卷989, 外臣部・備御第

102)『舊唐書』 卷69, 張亮傳 "太宗將伐高麗, 亮頻諫不納, 因自請行. 以亮為滄海道行軍大總管, 管率舟師. 自東萊渡海, 襲沙卑城, 破之, 俘男女數千口. 進兵頓於建安城下."
103)『新唐書』卷220, 高麗傳 "帝幸洛陽, 乃以張亮爲平壤道行軍大總管.…"
104)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 9月 **壬申(7일) 조 "初**…世勣遂攻安市. …攻久不下. 高延壽、高惠真請於上曰：…烏骨城耨薩老耄，不能堅守，移兵臨之，朝至夕克. 其餘當道小城，必望風奔潰. 然後收其資糧，鼓行而前，平壤必不守矣."群臣亦言："張亮兵在沙城，召之信宿可至，乘高麗凶懼，並力拔烏骨城，渡鴨綠水，直取平壤，在此舉矣."上將從之，獨長孫無忌以爲："天子親征，異於諸將，不可乘危徼幸. 今建安、新城之虜，眾猶十萬，若向烏骨，皆躡吾後，不如先破安市，取建安，然後長驅而進，此萬全之策也. 上乃止."
105)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 6月 丙辰(20일)，"至安市城, 進兵攻之."

2 貞觀 19년(645) 7월 조에서 확인된다.[106]『資治通鑑』卷198, 貞觀 19년(645) 7월 戊子(22일) 조에서 "張亮軍이 建安城 아래를 지나갔다."[107]라고 하는 점을 함께 고려하면 張亮이 建安城 앞에서 卑沙城으로 돌아간 시점은 645년 7월 22일로부터 같은 달 31일 사이가 되겠다.[108]

논의가 나온 시점은 張亮이 建安城에서 卑沙城으로 회군을 완료한 시기와 겹치며, 7월에서 8월로 접어드는 시기로 駐蹕山에서 대승을 거둔 지 이미 30일이 지났다. 唐將들 사이에 安市城을 건너뛰고 평양으로 직공 하자는 의견이 나왔고, ②에서 諸將들은 이틀 이내에 동원이 가능한 卑沙城의 張亮 수군을 이용하여 烏骨城을 깨고 鴨綠江을 渡河하여 평양으로 가자고 했다.

즉 卑沙城에서 출발한 張亮의 船團이 鴨綠江에 나타나면 大行城 · 泊灼城의 고구려 군대가 긴장하여 烏骨城에 대한 지원을 하지 못하게 된다. 그때 唐軍이 烏骨城을 함락시키고 鴨綠으로 진군하여 張亮의 배를 타고 강을 건너려 하였다.

하지만 長孫無忌가 반대하였다. 建安城 · 新城의 고구려군 10만을 그대로 둔 상태에서 평양으로 가면 뒤가 위험하다는 것이다. 그것은 고구려가 駐蹕山 패전 후 대열을 재정비했다는 것을 의미한다. 황금시간대는 이미 지났다. 황제가 長孫無忌의 결정에 따랐고, 여기서 張亮의 水軍의 역할은 축소되고 말았다.

그렇다면 唐육군 수뇌부가 왜 평양 직공을 논의했다는 말인가. 그들 눈앞에 있는 安市城을 함락시킨다고 하더라도 그것이 곧장 고구려 멸망으로 이어진다고 볼 수도 없었다. 결국 평양을 접수하지 않고서는 이 전쟁의 목적을 달성했다고 보기 어려웠다. 그러다가 황제는 겨울에 접어든 9월 18일 고구려에서 철수를 결정했다.[109]

5. 張文幹 船團의 침몰과 平壤進攻 보류

646년 3월 7일 唐太宗이 고구려에서 돌아온 시점이었다. 황제가 李靖에게 어떻게 작은 나라 고구려에게 패배했는지 질문했다.

(646년) 3월 己巳(7일)에 車駕가가 京師로 돌아왔다. 황상이 李靖에게 말하기를 "내가 천하의 무리를 가지고도 작은 고구려(小夷)에 곤란을 받았으니 왜 그런가?" 李靖이 답하기를 "그것은 道宗이 풀어줄 것입니다." 황상이 江夏王 道宗에게 물었더니, (안시성 앞) 駐蹕에 있을 때에 텅 빈 틈을 타서 平壤을 빼앗아야 한다고 하였던 것을 갖추어 진술하였다. 황상이 슬퍼하며 말하였다. 당시에는 총총망망하여 나는 기억을 못한다.[110]

---

106)『冊府元龜』卷989, 外臣部·備御第2 "十九年七月 帝征遼東於安市城 使李勣攻安市 時從行文武亦以爲摧高延壽拾餘萬軍 高麗膽碎乘破竹之勢. **今乃其時張亮水軍在卑涉城** 召之信宿相會 直取烏骨 渡鴨淥水 迫其離心 安有機變 掃清夷貊 在此行耳 獨司徒長孫無忌 以爲天子行師與諸將有異事非萬全不可徼幸今建安新城賊酋十萬.若向烏骨皆在吾後不如先破安市次取建安獲其兩城然後長驅而進萬全之計也."

107)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 7月 戊子(22일)"… 張亮軍過建安城下"

108) 뒤에서 언급한 바와 같이 5월 2일 卑沙城 함락 직후 어느 시기에 平壤道行軍摠管 張文幹의 선단이 평양으로 항해하다가 많은 수가 전복되어 수군 전력에 공백이 생겼다. 이를 채우기 위해 張亮의 수군이 卑沙城으로 회군한 것으로 보인다.

109)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 9月 癸未**(7일) 조**

110)『資治通鑑』卷198, 貞觀 20年(646) 3月 , 己巳(7일) "車駕還京師. 上謂李靖曰 : '吾以天下之衆困於小夷 , 何也 ? ' 靖曰 : '此道宗所解.' 上顧問江夏王道宗 , 具陳在駐驊時乘虛取平壤之言. 上悵然曰 : '當時匆匆 , 吾不憶也."

李靖이 (황제의 4촌 동생인) 江夏王 道宗이 그 답을 알고 있다고 했다. 道宗은 자신이 安市城 앞에서 텅 빈틈을 타서 평양으로 직공 할 것을 황제에게 강하게 주장했으나 받아들여지지 않았다고 했다.

(645년 6월 21일) 江夏王 道宗이 말하였다. 고구려는 온 나라를 다 기울여서 王師(당태종의 군대)를 막고 있으니 평양의 수비는 반드시 약할 것입니다. 바라건대, 신에게 정예 병사 5천 명을 빌려 주어서 그들의 뿌리가 되는 본거지를 뒤집어엎게 한다면 數十萬의 무리라도 싸우지 않고 항복하게 할 수 있을 것입니다. 황상이 호응하지 않았다. 111)

645년 6월 21일로 시간을 거슬러가 보자. 駐蹕山 전투가 시작되기 직전이었다. 고구려 장군 高延壽 등이 安市城 앞으로 15만에 달하는 병력을 이끌고 왔다. 이때 고구려 대군이 安市城 앞에 집중되어 평양의 수비가 약화된 것이 확실했다. 道宗이 말하는 텅 빈틈이 그것이었다. 그가 5천을 이끌고 평양으로 가고자 했으나 황제가 답하지 않았다. 이때는 大會戰의 결과가 아직 나오지 않았기 때문에 이러한 황제의 결정을 수긍하지 못할 것도 없다.

高麗에서 온 나라가 크게 놀랐고, 後黃城과 銀城은 모두 스스로 성을 포기하고 달아나니 수 백리에 다시 사람과 연기가 나지 않았다.112)

하지만 645년 6월 23일 駐蹕山 전투에 참배한 직후 고구려는 공황 상태에 있었다. 다시는 돌아오지 않을 소중한 타이밍이었다. 전쟁에는 속도가 무엇보다 중요하다. 고구려의 주력군이 붕궤된 이때 그들이 재정비 할 시간을 주기 않기 위해서 황제는 부하들을 시켜 평양으로 직공을 하게 해야 했다.

이때에도 황제는 安市城 앞에서 움직이지 않았다. 그가 골든타임을 놓쳤다고 볼 수 있을까. 황제는 道宗에게 기억이 나지 않는다고 했다. 대화 후 황제는 실패한 전쟁 과정을 복기(復棋)하지 않을 수 없었을 것이다.

"貞觀 20년 3월 己巳(7일)… 섬(陝, 섬서성) 사람 상덕현이 형부상서 張亮은 양자 500명을 기르고, 술사 公孫常과 함께 말하였는데, 이름이 도참에 맞아떨어진다고 하였으며, 또 술사 程公穎에게 물어 말하기를, 나의 어깨에 용의 비늘이 일어나고 있으니 일을 일으키려고 하는 데 좋겠는가? 라고 물었다고 고발하였다. 황상은 마주 등에게 이 사건을 조사하라고 하였지만 張亮은 말로 자복하지 않았다. 황상이 말하였다. 張亮이 양자를 500명이나 가지고 있는데 이들을 길러서 무엇 하려고 하는가? 바로 반역하려고 할 뿐일 것이다. 백관들에게 그의 옥사를 논의하도록 명령하였더니 모두가 張亮이 반역하는 것이니 마땅히 주살하여야 한다고 말하였다. 다만 장작소장 李道裕가 말하였다. 張亮이 반란을 일으키려는 형태는 아직 구체화 되지 아니하였으니 죄는 사형에 해당하지 않습니다. 황상은 長孫無忌와 房玄齡을 파견하여 감옥에 가서 張亮과 결별하게 하며 말하였다. 법이라는 것은 천하 사람들에게 공

111)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 6月 丁巳(21일) "江夏王道宗曰："高麗傾國以拒王師，平壤之守必弱，願假臣精卒五千，覆其本根，則數十萬之眾可不戰而降. 上不應."

112)『資治通鑑』卷198, 貞觀 19年(645) 6月 己未(23일) "延壽、惠真帥其眾三萬六千八百人請降，入軍門，膝行而前，拜伏請命. 上語之曰："東夷少年，跳梁海曲，至於摧堅決勝，故當不及老人，自今複敢與天子戰乎？"皆伏地不能對. 上簡耨薩已下酋長三千五百人，授以戎秩，遷之內地，餘皆縱之，使還平壤；皆雙舉手以顙頓地，歡呼聞數十裏外. 收靺鞨三千三百人，悉坑之. 獲馬五萬匹，牛五萬頭，鐵甲萬領，他器械稱是. 高麗舉國大駭，後黃城、銀城皆自拔遁去，數百裏無複人煙. 上驛書報太子，仍與高士廉等書曰："朕爲將如此，何如？"更名所幸山曰駐驊山."

평한 것이니 공과 함께 이를 같이 하는 것이오. 공은 스스로 근신 하지 아니하여 흉악한 사람과 왕래하였다가 법에 빠져들게 되었는데, 지금 장차 어찌하겠는가? 공은 잘 가시오. 기축일(27일) 張亮과 程公穎은 함께 서쪽에 있는 저자에서 참수되었고, 그의 집안도 적몰 되었다. 과거에 李道裕가 張亮의 옥사를 논의할 적에 말하기를, 반란의 모습이 아직은 구체화 되지 않았습니다. 라고 하였는데 이 말은 합당한 것이었다. 짐이 비록 쫓지는 않았지만 지금까지 이를 후회한다." 113)

646년 3월 27일에 황제가 前수군 총사령관 張亮을 반역죄로 주살했다. 뭔가의 불안감이 唐 조정을 덮고 있었던 시기였다. 고구려에서 패배하고 돌아온 황제의 심리는 정상적이지 않았다. 그에게 병이 찾아왔고,114) 의심이 많은 사람으로 변해 있었다.115)

당시 세계 최강의 唐軍은 황제의 사유물이라고 해도 과언이 아니었다. 백성의 군대라는 개념은 희박했다. 그 군대가 고구려에서 밀려났을 때 백성보다 親政을 한 황제의 긍지가 더 많은 상처를 입는다. 권위가 떨어진 황제는 뭔가 반란이 일어나지 않을까 하는 의심을 하게 되고, 그러한 상황에서 張亮에 대한 모반의 밀고가 들어왔다. 황제는 죽음을 내렸다.

그러나, 단 1명을 제외하고 신하들 모두가 참수형에 찬성했다는 것은 의미하는 바가 매우 크다. 필자는 여기서 그 이유(why)보다 그 시점(when)이 중요하다고 본다. 황제와 道宗이 대화를 나눈 20일 후에 수군의 책임자였던 張亮의 머리가 몸에서 분리되었다. 수군이 전쟁에서 제대로 역할을 하였다면 이러한 일이 일어났을까.116)

앞서 645년 11월 19일에 張亮의 부하인 水軍總管 張文幹이 죽음을 받았다.117) 황제가 고구려에서 퇴각하는 도중에 집행된 최초의 처형이었다. 그가 전쟁에서 뭔가 결정적인 실책을 범했던 것으로 보인다.

황제가 洛陽에 거동하여 張亮을 平壤道行軍大總管으로 삼고, 常何·左難當을 副總管으로, 冉人德·劉英行·**張文幹**·龐孝泰·程名振을 總管으로 삼아서, 江·吳·京·洛에서 모은 군사 4만과 吳의 戰船 5백 척을 이끌고 바다를 건너 平壤으로 진격하게 하였다.118)

644년 11월 洛陽에서 황제가 고구려 원정을 위한 수군 총관들을 임명했다. 張亮은 수군의 최고 사령관으로 平壤道行軍大總管이었다. 그의 부장들 2명을 제외하고 總管에 임명된 인물은 **張文幹**을 비롯하여 冉人德·劉英行·龐孝泰·程名振이다.119) 수군의 최종 목적지는 평양

---

113) 『資治通鑑』 卷198, 貞觀 20年(646) 3月 己巳(7일) "陜人 常德玄告 刑部尙書 張亮 養假子五百人 與術士公孫常語 云 名應圖讖 又問術士程公穎曰 吾臂有龍鱗起 欲擧大事可乎 上命馬周等按其事 亮辭不服. 上曰 亮有假子五百人 養此輩何爲 正欲反耳. 命百 官議其獄 皆言亮反當誅. 獨將作小匠 李道裕言 亮反形未具 罪不當死. 上遣長孫無忌房玄齡 就獄與亮訣曰 法者天下之平 與公共之. 公自不謹 與凶人往還 陷入於法 今將奈 何 公好去. 己丑 亮與公穎俱斬西市 籍沒其家. 往者 李道裕 議張亮獄云 反形未具 此言當矣 朕雖不從 至今悔之."

114) 『資治通鑑』 卷198, 貞觀 19年(645) 12月 "辛醜，上病癰，禦步輦而行. 戊申，至**並州**，太子爲上吮癰，扶輦步從者數日."

115) 645년 12月 26일(庚申)에 定州에서 황태자를 보필하던 侍中 劉洎를 의심하여 처형했다.
『新唐書』 卷2, 太宗本紀 "(貞觀 19년[645]) 12월) **庚申，殺劉洎.**"

116) 이용희, 「唐 太宗 시기 行軍의 편성과 운용」 『東洋史學會 秋季 學術發表會 發表要地』 魏晉隋唐史分科, 2006년 10월, 69쪽의 註13에서 "당시 수군 대총관이었던 張亮이 침공 다음해인 貞觀 20년(646) 3월 석연치 않은 이유로 모반을 꾀했다 하여 처형되었다는 점도 침공 당시 수군의 활동에 문제가 있었던 것이 아닌가 하는 생각을 가지게 한다."라고 하였다.

117) 『新唐書』 卷2, 太宗本紀 "(貞觀 19년[645])十一月 癸未, 平壤道行軍總管張文幹有罪 伏誅."

118) 『新唐書』 卷220, 高麗傳 "帝幸洛陽, 乃以張亮爲平壤道行軍大總管, 常何左難當副之, 冉仁德·劉英行·張文幹·龐孝泰·程名振爲總管, 帥江·吳·京·洛 募兵凡四萬, 吳艘五百, 泛海趨平壤."

119) 5명의 총관 가운데 유일하게 張文幹만 처형되었다. 程名振은 卑沙城을 함락시키는 결정적인 공을

이었다. 641년 8월 황제가 다음과 같은 평양 직공 전략안을 내놓은 바 있다.

황상이 말하였다. 高麗는 본래 4郡의 땅일 뿐이다. 내가(吾) (친히: 필자) 군사 數萬 명을 이끌고 遼東을 공격하면 (고구려의) 다른 여러 城들이 반드시 구원하러 올 것이다. 이때 별도로 水軍을 (산동반도) 東萊에서 출발시켜 바다를 건너 평양으로 들어간다면 아주 쉬울 것이다.[120]

唐수군을 중심으로 한 평양 공략 작전계획이 이미 만들어져 있었다.[121] 다시 말하지만 645년 6월 21일~23일 安市城 救援戰(駐蹕山 전투)에 연개소문은 고구려의 수도 평양의 병력을 중심으로 전국각지에서 차출한 병력과 휘하 여러 말갈부족 병력을 합쳐 편성한 부대로서, 고구려 역사상 최대의 병력(15만)을 동원했다.[122] 그는 황제만 잡으면 모든 것을 이룰 수 있다고 생각했다. 물론 전장에 직접 나온 황제 자신이 고구려 사람들을 벌 떼처럼 몰려들게 하는 미끼이기도 했다. 황제가 예상했던 그대로였다.

張文幹 外 여러 수군 총관들이 평양으로 출항한 시점[123]을 황제의 전략을 근거로 좁혀 보자. 5월 17일에 遼東城, 6월 1일에 白巖城이 唐軍에 의해 함락되면서 고구려의 대군이 安市城 방면으로 집결하기 시작했고, 고구려의 후방은 병력 공백을 초래하고 말았다. 이때 張文幹의 함대가 출전했을 것이다.

그 시점에 唐수군이 대동강을 거슬러 올라가 약화된 평양성을 공격하거나, 늦어도 황제가 駐蹕山에서 고구려 주력군 15만을 대파한 시점(23일)에는 대동강에 거점을 구축하고 있어야 했다. 하지만 그해 唐수군이 대동강에 상륙했다는 기록은 어디에도 보이지 않는다. 단 그들이 평양으로 향했던 흔적은 있다.

"張文幹은 行撫州刺史, 平壤道行軍摠管이다. 貞觀 19년(645)에 (태종이) 요동(고구려)을 정벌하러 갔다가 회군하여 易州 부근을 지났는데, 張文幹이 바다를 건너면서 배를 많이 전복시켰기에, 詔書를 내려 지체하면서 도착하지 못한 것을 핍박하고 참수하였다."[124]

平壤道行軍摠管 張文幹이 이끌던 선단이 항해를 시작했다. 하지만 바다를 건너면서 많은

세웠다.『冊府元龜』卷117, 帝王部·親征第2 "五月乙巳, 張亮亞將程名振拔卑沙城, 其城四面懸絶, 唯西門有攻之勢, 名振督軍, 夜襲之. 副摠管王文度先登, 士卒繼進, 城中潰散, 虜其男女八千口. 龐孝泰는 661년 평양성 전투에서 아들 13명과 함께 비장한 최후를 맞이했다.『資治通鑑』卷200, 龍朔 2年(662) 18일(**戊寅**) "左驍衛將軍白州刺史沃沮道總管龐孝泰, 與高麗戰於蛇水之上, 軍敗, 與其子十三人皆戰死." 冉人德 · 劉英行에 관한 기록은 찾아내지 못했다. 배가 전복되어 수장되었는지도 모르겠다.

120)『資治通鑑』 卷196, 貞觀 15年(641) 8月 己亥(10일) "…上曰 : 高麗本四郡地耳, 吾發卒數萬攻遼東, 彼必傾國救之. 別遣舟師出東萊, 自海道趨平壤, 水陸合勢, 取之不難."

121) 윤명철,『고구려 해양사 연구』서울: 사계절, 2003, 339쪽.
이민수, 앞의 글, 2021, 158쪽.

122) 노태돈,『삼국통일전쟁사』서울: 서울대학교 출판부, 2009, 91쪽.

123) 645년 5월 2일 卑沙城 점령 이후 어느 시점에 唐수군이 출전한 것으로 보인다. 卑沙城에서 평양으로 직공 하려 했던 사례가 있다. 614년 隋나라의 수군 사령관 來護兒가 卑沙城을 함락시키고 평양으로 직공 하려고 하자 고구려가 크게 두려워(震恐)했다고 한다.『冊府元龜』卷405, 將帥部·識略第4 "來護兒爲左翊衛大將軍 遼東之役率師渡河至卑奢城 高麗擧國來戰護兒大破之 斬首千餘級 將趨平壤高麗震恐 遣使執叛臣斛斯政 詣遼東城下上表請降煬帝許之. 遣人持節詔護兒旋師 護兒集衆曰 : 三度出兵未能平賊此還也.…"
松井等,「隋唐二朝高句麗遠征の地理」『滿洲歷史地理』1, 南滿洲鐵道株式會社, 1913;「수·당 두 왕조의 고구려 원정의 지리」(이정빈外譯),『韓國古代史探究』14, 서울: 한국고대사탐구학회, 2013, 281쪽.

124)『冊府元龜』卷445, 將師部 逗撓 "張文幹 行撫州刺史·平壤道行軍總管. 貞觀十九年 征遼 廻次易州 文幹以渡海多覆舟舡 詔迫逗遛不赴 斬之."

배가 전복되었고, 그로 인해 그들은 목적지에 도착하지 못했다. 임무를 완수하지 못한 張文幹은 죄값을 받았다.[125] 결정적인 순간에 배들이 침몰하면서 황제의 이후 계획이 어그러졌다.

駐蹕山 전투 승리 직후에도 황제가 평양으로 진군할 수 없었던 것은 수군의 침몰 때문이었다. 당시 수군이 보급로를 확보하고 있지 않은 상태에서 육군이 고구려의 수도로 진군하는 것은 너무나 위험했다. 병참선의 붕괴가 어떠한 참사를 초래했는지 그는 알고 있었다.

612년 대동강에 상륙한 隋수군 4만이 평양을 공격하다가 고구려군의 매복에 걸려 대부분이 전사하거나 행방불명되면서 평양까지 남진한 隋육군 30만과 연결되지 못했고,[126] 수군의 보급을 기대할 수 없었던 육군은 후퇴하다가 전멸했다. 당시 14살(598년생)이었던 李世民이 그 사건을 몰랐다고 할 수 없다. 고구려에서 거의 34만이 사라진 그 사건은 隋가 자체 붕괴할 정도로 치명적인 재앙이었다.

645년 唐太宗은 고구려를 침공하여 遼東城・白巖城・卑沙城・蓋牟城・駐蹕山에서 큰 승리를 거두었다. 하지만 수군의 실패로 唐軍은 평양으로 진격할 수 있는 때를 놓쳤고, 이것이 전쟁 자체의 실패로 이어졌다. 수군 총사령관 張亮의 처형은 이와 무관하다고 할 수 없을 것이다.

5. 맺음말

唐太宗의 전쟁 목적은 평양성을 함락하여 고구려를 멸망시키는 데 있었다. 하지만 唐軍은 목적을 달성하지 못하고 철수했다. 지금까지 安市城에 가로막혀서 그렇게 되었다고 보았지만, 필자는 그 해답을 唐수군에서 찾았다.

644년 고구려 침공을 결정한 황제는 사람들의 수고를 줄이기 위해 강과 바다를 통해 고구려로 보급품을 수송하려고 했다. 645년 식량을 구할 수 없는 幽州에서 (營州의) 遼河 사이의 2천리 구간을 행군해야 하는 황제와 휘하의 六軍 6만은 해안길을 선택했다. 河北에서 수취된 식량들을 선적한 600척의 수군 소속 배들이 해안을 따라 전진하면서 황제의 군대에 보급했던 것으로 여겨진다. 황제의 행군로는 幽州→北平→山海關→營州의 해안길→遼澤→遼東城으로 보인다.

645년 5월 2일 張亮의 亞將인 程名振이 卑沙城을 함락시켰다. 이후 卑沙城은 唐軍의 중간 군수물류기지로 활용되었다. 山東 萊州에 집적된 糧米・武器가 卑沙城으로 옮겨졌고, 그곳에서 고구려의 대부분 지역(건안성・요하・평양・압록강)으로 수송이 가능했다.

보급품은 물론이고 병력도 그러했다. 5월 수군 사령관 張亮은 卑沙城에서 建安城으로 이동했다. 직전인 4월에 建安城을 공격했던 張儉과 그의 군대가 5월에 遼東城의 南面 공격에 동원되었다. 卑沙城을 함락시킨 張亮과 그의 수군이 張儉軍의 빈자리를 채웠다. 수군은 軍資 운반뿐만 아니라 육군을 보조하기도 했다.

---

125) 이상 張亮과 張文幹의 처형에 대해서는 안희상,「645년 고·당 전쟁과 고구려의 승리 원인」동국대 교육대학원 석사논문 2022, 55~60쪽 참고. 앞서 張亮의 경우 이용희, 앞의 글, 2006, 69쪽의 註13.

126)『資治通鑑』卷181, 大業 8년(612) 6월 己未(12일) “右翊衛大將軍來護兒帥江、淮水軍，舳艫數百裏，浮海先進，入自浿水，去平壤六十裏，與高麗相遇，進擊，大破之. 護兒欲乘勝趣其城，副總管周法尚止之，請俟諸軍至俱進. 護兒不聽，簡精甲四萬，直造城下. 高麗伏兵於羅郭內空寺中，出兵與護兒戰而偽敗，護兒逐之入城，縱兵俘掠，無複部伍. 伏兵發，護兒大敗，僅而獲免，士卒還者不過數千人. 高麗追至船所，周法尚整陳待之，高麗乃退. 護兒引兵還屯海浦，不敢複留應接諸軍.”
이정빈,『고구려-수 전쟁』서울: 주류성 2018, 201~209쪽.

한편『資治通鑑』641년 8월 10일 기록 등에 황제의 고구려 침공전략이 보인다. 자신이 직접 대군을 이끌고 遼東을 공격하면 고구려의 다른 여러 城이 반드시 구원하러 올 것이고(吾發卒數萬攻遼東，彼必傾國救之), 고구려의 병력이 遼東에 몰려던 이때 唐수군이 바다를 건너 평양으로 직공 한다는 것이었다. 이때 황제 자신과 唐육군은 고구려의 병력을 遼東으로 빨아들이는 미끼이자 흉기였다.

645년 6월 21일~23일, 연개소문은 安市城 救援戰(駐蹕山 전투)에 고구려의 수도 평양의 병력을 중심으로 전국각지에서 차출한 고구려 · 말갈인 병력을 투입했다. 고구려 역사상 최대의 15만 병력 동원이었다. 황제만 잡는다면 모든 목적을 이룰 수 있다고 연개소문은 생각했다. 과거에 황제가 예상했던 그대로였다. 23일 고구려의 대군은 唐軍에 참패했다.

고구려 군대가 대거 安市城 앞으로 몰려간 시점에 唐수군이 대동강을 거슬러 올라가 평양성을 공격하거나, 적어도 황제가 고구려 주력군을 대파한 시점(23일)에는 대동강에 거점을 구축하고 있어야 했다. 하지만 그렇게 되지 않았다.

고구려 병력이 안시성 부근에 집결하려던 시점에 平壤道行軍摠管 張文幹 등이 이끄는 唐수군은 평양으로 향했던 것으로 보인다. 하지만 船團의 배들 가운데 많은 수가 항해 중에 침몰했다. 張文幹과 함께 했던 것으로 보이는 總管 冉人德 · 劉英行은 수장된 것으로 보인다. 駐蹕山 전투 직후 고구려가 공황에 빠진 바로 그때 황제는 평양으로 진군하라는 명을 내리지 못했다. 함대의 전복으로 황제의 향후 작전계획이 어그러졌던 것이다.

645년 5월~6월 唐太宗은 고구려에서 遼東城 · 白巖城 · 卑沙城 · 蓋牟城을 함락시켰고, 무엇보다 駐蹕山에서 대승을 거두었다. 하지만 그때 평양으로 향하던 唐수군의 선박들이 전복되면서, 전쟁 자체가 실패했다. 645년 11월에 황제는 임무 수행에 실패한 張文幹을 주살했고, 이듬해 3월에 수군 총사령관 張亮을 참수했다.

參考文獻

『冊府元龜』『舊唐書』『新唐書』『資治通鑑』『讀史方輿紀要』『大清一統志』『삼국사기』『조선왕조실록』

松井等,「隋唐二朝高句麗遠征の地理」『滿洲歷史地理』第1卷, 南滿洲鐵道株式會社, 1913.
文一平,「朝鮮人과 國際觀」『湖岩全集』제1권, 서울: 朝鮮日報社出版部, 1939.
金庠基,「淵蓋蘇文」『朝鮮名人傳』제2권, 서울: 朝鮮日報社出版部, 1939.
신채호,『朝鮮上古史』, 서울: 종로서원, 1948.
윤명철,『고구려 해양사 연구』서울: 사계절, 2003.
이용희,「唐 太宗 시기 行軍의 편성과 운용」『東洋史學會 秋季 學術發表會 發表要地』, 2006.
노태돈,『삼국통일전쟁사』서울: 서울대학교출판부, 2009.
이정빈,「6세기 후반~7세기 초반 고구려의 서방 변경지대와 그 변화-요서 고구려의 邏와 수의 鎭·戍를 중심으로」,『역사와 현실』82, 서울: 한국역사연구회, 2011.
松井等,「수 당 두 왕조의 고구려 원정의 지리」(이정빈外 譯)『韓國古代史探究』14, 서울: 한국고대사탐구학회, 2013.
이정빈,『고구려-수 전쟁』서울: 주류성 2018.
이민수,「660~661년 당의 고구려 공격군 편성과 水軍 운용 전략」『韓國古代史探究』38, 서울: 한국고대사탐구학회 2021.
안희상,「645년 고·당 전쟁과 고구려의 승리 원인」동국대교육대학원 석사논문 2022.

<Abstract>

Emperor Taizong's Failure to Invade Goguryeo and the Navy

In 645, The Tang China invaded Goguryeo. Only when they capture Pyongyang, the capital of Goguryeo, will they achieve the purpose of the war. The Tang China's military could not go straight to Pyongyang immediately after defeating 150,000 Goguryeo troops at Mount Jupil. I found the cause in the failure of the Tang navy.

The Tang emperor transported supplies to Goguryeo through rivers and seas to save people's labor. The distance between Beijing and the Yoha River, the border with Goguryeo, was 1,200 miles. The emperor's army 60,000 who had to march there chose a coastal route. Ships carrying food advanced along the coast and supplied to the emperor's army.

On 2 May 645, the Tang navy captured Bisha Castle. Later, that Fortress became an intermediate military logistics base for the Tang army in Goguryeo. Supplies carried from China's Shandong Peninsula were transferred to Bisha Castle, where transportation to all parts of Goguryeo was possible. So did the transport of troops. In May, Admiral Zhang Liang, commander of the Navy, moved from Bisha Castle to Geonan Castle, where he fought. The vacancy had to be filled because Zhang Gum's army moved from Geonan Castle to Liaotung Castle in May. The Navy also transported supplies and assisted the Army.

Meanwhile, shortly after the Chinese navy took over Bisha Castle, Tang's navy, led by Zhang Wenjian, sailed to Pyongyang. However, a large number of ships were sunk. It was prime time when the emperor defeated 150,000 Goguryeo's main forces at the Battle of Mount Jupil on June 23. Zhang Wenjian had to land near Pyongyang and establish a base, but he failed to do so.

At that time, when Goguryeo was in panic, one general urged the emperor to attack Pyongyang directly, but Taizong refused to accept it. With the Chinese navy not securing a waterway on the Daedong River, the march to Pyongyang was very dangerous.

In 645, the emperor captured more than five fortresses in Goguryeo and won. However, as Chinese ships headed for Pyongyang sank, the emperor's army missed the golden time to march to Pyongyang, and the war itself failed. This is also related to the execution of the naval commander Zhang Liang in March 646

Keyword: Emperor Taizong, Jupil Mount, The Tang navy, Pisha Castle , Zhang Liang, Zhang Wenjian

【토론문】

唐太宗의 고구려 親征과 水軍(서영교)

조재우(동국대)

서영교 선생님의 발표문, 「唐太宗의 고구려 親征과 水軍」은 정관 19년(645) 당 태종의 고구려 친정 과정에서 보이는 '수군'의 역할에 주목하여 태종이 직접 지휘한 육군을 저지하기 위해 고구려군의 주력이 요동에 집결한 사이 고구려의 수도인 평양성을 직공하려던 수군이 항해 도중 침몰한 것이 결과적으로 당의 고구려 원정 실패의 결정적 요인으로 작용하였음을 밝힌 글입니다. 이는 당 태종의 친정이 실패한 주된 요인을 고구려 안시성의 항전에서 찾았던 기존의 일반적인 이해와 다른 차별화된 시각이라는 측면에서 서영교 선생님의 발표문은 이 전쟁의 양상과 결과를 이해하는 데에 새로운 시사점을 던져주고 있다고 생각됩니다. 구체적으로 발표문에서는 당 태종의 육군이 고구려로 진격하는 과정에서 군량 및 물자 수송을 담당하던 수군으로부터 보급을 받기 위해 유주에서 요하까지 발해만 연안을 따라 행군하였다는 점, 본격적인 고구려 친정 과정에서 산동의 내주에서 출발한 장량의 수군이 고구려 비사성을 함락시킨 후 비사성을 당군의 군수기지로 활용함과 동시에 육군의 전투를 보조하기 위해 건안성을 공격하여 견제하였다는 점, 육군이 주필산 전투(645.6)에서 고구려군 15만을 대파한 후 수도인 평양성을 직공하려던 수군이 항해 도중 침몰하면서 원래의 고구려 친정 계획이 어그러짐으로써 당 태종의 친정이 결과적으로 실패할 수밖에 없었다는 점 등에 대해 기술하고 있습니다. 토론자는 당 수군의 작전 실패가 당 태종의 친정 실패에 미친 영향에 관한 발표자의 주된 논지에 대해서는 큰 이견이 없습니다. 다만 발표문을 읽으면서 들었던 몇 가지 의문들에 대해 질문드림으로써 토론자의 역할을 다하고자 합니다.

1. '고구려로의 육로 行軍과 水運'

서영교 선생님의 발표문 (2장) '고구려로의 육로 行軍과 水運'에서는 기록에 보이지 않는 당 육군(태종)의 유주에서 요하까지의 진군로는 수군의 보급을 받기 위해 발해만 연안을 따라 이루어졌을 것으로 추정하고 있습니다. 이는 통상적으로 당 태종의 원정군이 유주에서 영주를 경유하여 요하의 회원진으로 진격하였을 것으로 파악하는 기존의 이해와는 다른 부분인데, 수군의 보급을 받기 위해 발해만 연안을 따라 진군하였다고 추정하기에는 사료적인 근거가 다소 부족한 것이 아닌가 싶습니다. 더욱이 육군이 진군하는 과정에서 보급을 필요로 하였다면 당 태종이 직접 지휘한 육군보다는 이적 휘하의 당 육군 본대가 현실적으로 더 필요로 하였을 텐데, 그렇다면 당 태종보다 한발 앞서 고구려 전선에 투입된 이적의 육군 역시 수군을 보급을 받아가며 발해만 연안을 따라 진군했다고 볼 수 있을까요?

2. '수군의 卑沙城 점령과 建安城 견제'

발표문 (3장) '수군의 卑沙城 점령과 建安城 견제'에서는 당 수군이 내주에서 출발하여 고구려의 비사성을 점령함으로써 보급을 위한 군수기지로 활용하고 동시에 主攻인 육군에 대한 助攻으로서 건안성을 공격하여 고구려군을 견제하였음을 기술하고 있습니다. 이러한 수군의 건안성 공격의 목표가 본래 건안성을 공격하던 장검의 군대가 645년 5월 요동성 공격에 동원되자 그 공백을 메우고 고구려의 대군을 건안성에 묶어두기 위한 목적에서 이루어진 것으로 파악하고 있습니다. 그리고 이러한 수군의 건안성 견제가 5월 요동성 함락, 6월 주필산 전투에서 당군의 승리에 기여하였다고 파악하고 있습니다. 다만, 『구당서』 고려전에는 "① 高延壽에게 鴻臚卿, 高惠真에게 司農卿을 제수하였다. ② 張亮이 또한 고

구려와 建安城 아래에서 두 번 싸워 모두 그들을 격파하고 이에 긴 포위망을 벌여 공격하였다. ③ 8월 ~"(5325쪽)라고 하여 주필산 전투의 패배 이후 당에 투항한 고연수, 고혜진에게 관직을 제수한 기사에 이어서 장량의 건안성 공격 기사가 기록되어 있습니다. 이때 고연수, 고혜진에게 관직을 제수한 시점은 여타의 사료에 645년 7월 무자일(10일)로 확인되기 때문에 장량의 수군이 건안성을 공격한 시점은 7월 10일에서 8월 사이로 보이는데, 그렇다면 발표문에서 밝힌 것처럼 장량의 수군이 건안성 공격의 목표가 5월 요동성 공격, 6월 주필산 전투에서 고구려군을 견제하기 위한 목적이었다고 볼 수 있을까요?

3. '張文幹 船團의 침몰과 平壤進攻 보류

발표문 (4장) '張文幹 船團의 침몰과 平壤進攻 보류'에서는 645년 5월 요동성 공격, 6월 주필산 전투가 벌어질 무렵 고구려의 주력이 요동 일대에 집결한 사이 당의 수군이 고구려의 수도인 평양성을 직공하려다가 항해 도중 침몰하면서 당 태종의 친정 계획이 어그러졌고, 이것이 결국 친정 실패의 주된 요인으로 작용하였다고 기술하고 있습니다. 태종의 친정 실패 이후 수군 총사령관 장량과 장문간의 석연치 않은 죽음은 분명 당 태종의 친정 과정에서 수군의 활동에 문제가 있었음을 추정하게 하지만, 책부원구의 관련 기록("張文幹, …… 貞觀十九年, 征遼, 廻次易州, 文幹以渡海多覆舟舡, 詔迫逗遛不赴, 斬之")에서는 장문간 선단이 바다를 건너다 침몰하여 제때 도착하지 못한 것을 이유로 참수되었다는 내용만 기록되었을 뿐 그 구체적인 시점 및 행적 등이 확인되지 않습니다. 이를 가지고 장문간이 평양을 직공하려다가 실패한 것으로 보기에는 더 많은 근거가 필요하지 않을까 싶습니다.

퇴계의 가을 詩 一首 연구

이동식
(전KBS)

目 次

1. 들어가며
2. ‘산거사시’ 중의 가을시
3. 주희의 굴원 연구
4. 조선시대의 굴원 붐
5. 퇴계의 마음의 거울

1. 들어가며

조선의 대학자인 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501~1570)이 명종 초기에 친형님인 온계(溫溪) 이해(李瀣, 1496~1550)가 간신들의 모함으로 목숨을 잃자 더욱 벼슬을 마다하고 학문에 전념하겠다는 뜻을 굳혀 형님이 세상을 떠난 그 해에 고향인 도산의 퇴계 서쪽에 한서암을 지었고 이듬해에는 그 북쪽에 계상서당을 지어 학문을 연구하고 제자들도 가르쳤다. 그러나 두 집 모두 불편하고 마음에 들지 않아 도산 남쪽의 땅을 물색한 것이 1557년, 이어 서당을 짓기 시작하여 햇수로 5년 만인 1561년에 서당 건물을 완성했다.

10평도 안 되는 작은 규모이지만 서당은 동편의 마루 1칸과 중앙의 방 1칸, 서편의 부엌이 딸려 있는 소박한 집으로 퇴계는 가운데 방에서 거주하면서 동쪽 방에서 공부를 하고 서쪽

방에서 식사를 해결하였다. 그 앞에는 제자들이 와서 묵을 수 있는 집도 마련했다. 서당 주변에는 집 옆의 샘을 살리고 연못부터 울타리, 화단까지 직접 구상했고, 집 앞 오솔길의 입구와 낙동강 변의 천연대와 천광운영대까지를 찾아 다듬어놓음으로써 서당 일대를 그야말로 자연의 아름다움을 느끼고 즐길 수 있는 공간으로 정리해놓고 그 속에서 학문과 수양과 교육을 시작했다. 그리고는 이러한 자연 속에서의 기쁨을 도산기라는 글에 남겼다;

나는 늘 여러 가지 병(積病)에 휘감겨 괴로움을 겪는 까닭에, 비록 산에서 지내기는 해도 뜻을 다하여 글을 읽을 수는 없었다. 깊숙이 지닌 근심을 다스리는 겨를에 때로 몸이 가뿐히 좋으며 마음이 시원스레 깨이면, 위아래로 온 누리를 굽어보고 쳐다보매, 북받치는 느낌이 거기에 이어지면, 책을 덮고 지팡이를 짚고 나가 헌(軒)에 기대어 정우당(淨友塘)을 바라보거나 단(壇)에 올라 절우사(節友社)를 거닐고, 채마밭을 돌면서 약초를 심거나 수풀을 뒤져 꽃나무를 뽑아 옮겼다. 때로는 돌에 앉아 샘물소리로 놀이를 삼거나 천연대에 올라 구름을 바라보고, 때로는 물가에서 물고기를 구경하거나 뱃속에서 갈매기를 가까이 두고 놀았다. 발길이 닿는 대로 뜻을 좇아 이리저리 노닐며, 눈길이 닿는 대로 흥(興)을 일으키고, 경(景)을 만나는 대로 취(趣)를 이루어, 흥이 지극한 데에 이르고 나서야 돌아왔다. [127]

퇴계는 도산기와 함께 서당 주위의 자연풍광을 보고 느낀 소회를 48편의 시로 남긴 것은 우리들에게 잘 알려져 있는데, 특별히 그 시 가운데 이 자연속에서 사계절을 살면서 아침 저녁으로 보면서 느낀 심회를 시로 남긴 것이 사람들의 주목을 받고 있다. 바로 사계절을 아침, 낮, 저녁, 밤으로 나누어 각각 묘사한 '산거4시(山居四時)' 각 4영(詠) 16절이다. 이 시는 『도산잡영(陶山雜詠)』이라는 자필 시집의 맨 마지막에 붙여놓은 것으로 겉으로 보면 하루가 지나는 과정을 쓴 것 같지만 실상은 그 속에서 자신이 생각하는 공부와 수양의 길을 제시하고 있어 그의 사상의 본체를 파악하는 중요한 자료가 되고 있다. 도산서당에 대해서는 김동욱이『도산서당』(돌베개,2012)에서 서당의 조성 과정과 서당 주변에서의 생활에 대한 시가 해설 등이 있고, 이장우, 장세후 두 분이 쓴『도산잡영(陶山雜詠)』(을유문화사, 2005)에서 16절의 시를 자세히 설명하고 있지만 시의 문맥적 번역에 중점을 둔 느낌이다. 그렇지만 '산거4시(山居四時)'는 퇴계의 만년에 물러나서 은거하는 속 뜻, 학문에 대한 생각을 드러낸 작품으로서 주목해야할 가치가 있다고 생각된다.

필자는, 이에 16절의 시 가운데 가장 중요한 사상을 담은 것으로 보는 가을시 1편을 세밀하게 살펴봄으로서 퇴계가 산거사시를 쓴 뜻이 어디 있는가를 규명해 보고자 한다.

2. '산거사시' 중의 가을시

산거사시는 봄, 여름, 가을, 겨울로 나누어 각각의 계절에 대해 아침, 낮, 저녁, 밤 이렇게 나누어 시를 썼다. 대략의 내용을 보면 봄에는 기수에 가서 목욕을 하고 돌아온다는 증점을 예로 들어 내적인 수양을 통해 자기완성의 길로 가는 것이 중요하다는 점을 강조했고, 여름에는 정신을 맑게 하면서 세상을 떠나 자연 속에서 수양하는 즐거움을 우리에게 알려주고 있다.

그런데 가을을 그린 시는 퇴계의 사상을 좀더 확실하게 드러내주고 있다. 기장 중요한 것은

127) 『해동록』에 인용된 「도산기」에 대한 고전번역원의 번역을 따랐다.

아침을 묘사한 다음의 시이다. 128)

아침
어젯밤 바람에 남은 더위가 모두 가고 / 殘暑全消昨夜風
아침에 일어나니 시원한 기운이 가슴에 스민다 / 嫩涼朝起洒衿胸
영균이 원래 도를 말할 줄 아는 이 아니라면 / 靈均不是能言道
어떻게 천 년 뒤에 회옹이 느끼도록 하는가 / 千載如何感晦翁

언뜻 보면 가을의 시원한 바람과 기운을 느낄 수 있게 해 준다. 그런데 이 3행에 영균과 희옹이 나오는 부분의 뜻이 명확하게 들어오지 않는다.

여기 나오는 영균은 초나라의 시인 굴원의 자(字)이니 굴원을 말하고 희옹은 당연 송나라의 주희를 말하는 것이다. 그러므로 이 구절은 "시인 굴원이 도를 알고 도를 말하는 사람이 아닌데 어찌 천 년 후에 주희가 그것을 알고 느꼈겠는가"라는 뜻으로 보인다. 129)

굴원과 천 년 뒤의 주희가 무슨 상관이기에 이런 표현이 나올까?

3. 주희의 굴원 연구

주희는 논어 중용 대학 등 유학의 경전에 대해 본문을 다시 검토하고 해석을 붙인 집주(集註)를 썼고 그로 해서 유학이 성리학으로 확장돼 새롭게 태어난 것임을 우리가 잘 알고 있다. 그런 주희가 뜻밖에도 말년에 굴원이 쓴 시가가 모여진 『초사(楚辭)』를 검토하고 정리해서 『초사집주(楚辭集注)』를 썼다는 사실은 현대의 우리는 잘 모르고 있다.

『초사(楚辭)』를 쓴 굴원(屈原, 서기전340 ~서기전278)은 중국 전국시대 초(楚)나라의 정치가이자 시인이었다. 일찍부터 학식이 뛰어나 20대에 초나라 회왕(懷王)의 좌도(左徒:左相)라는

128) 번역은 고전번역원 사이트에서 고전번역서>대동야승> 항목의 『해동잡록』 번역을 인용했다.
129) 이장우, 장세후 두 분의 저『도산잡영(陶山雜詠)』에서는 이 부분을 "굴원은 도(道) 말할 수 있는 인물 아니건만 천 년 뒤 어이하여 희옹이 느꼈던가"로 풀고 있다. 이 번역의 의미는 굴원을 도학자로 확실히 규정해놓은 것이 다르다고 하겠다.

중책을 맡아, 내정· 외교에서 활약하기도 했으나 그의 재주를 시기하는 사람에 의해 모함을 받아 추방을 당했고, 그 후 초나라가 진(秦)나라에 패배한 후 왕이 불러 다시 초나라 조정으로 돌아갔다가 다시 쫓겨난다(49세). 상심한 굴원은 상강(湘江) 기슭을 오르내리며 정치적 향수와 좌절 속에 유랑 10년의 세월을 보낸다. 그러다가 서기전 278년에 초나라가 무너질 위기에 처하자 음력 5월5일 단오절에 분연히 상강의 지류인 멱라수(汨羅水)에 몸을 던져 62세에 세상을 하직한 사람이다. 말하자면 열정적인 정치인이어서 유학자들이 즐겨 연구할 대상은 아니었다고 하겠다.

물론 왕이 참소와 아첨에 휘둘리는 것을 비통해하면서 쓴 장편의 시 「이소(離騷)」라는 작품이나 상강 가를 방황하면서 쓴 웅혼(雄渾)한 시 「천문(天問)」 등은 그를 위대한 애국 시인의 반열에 올려놓았고 그의 시 세계는 후세 중국 시인들에게 많은 영향을 끼쳤다고 알려져 있다. 그러한 그의 시가 모여진 『초사(楚辭)』는 중국문학사에서 사실주의문학의 시원을 이룬『시경(詩經)』과 쌍벽을 이루며, 낭만주의문학의 시원을 이루고 있다고 평가받고 있기는 하다. 그러나 일반적으로 사람의 도리를 설파하는 유교의 경전이 아니라 문학작품이기에 유학자들이 그리 주목하는 영역이 아닌 것으로 일반적으로 알고 있었다. 그러기에 주희가 『초사집주』를 쓴 것은 의외라는 생각이었다.

주희는 1130년에 나서 1200년에 세상을 떴는데 이 초사집주를 쓴 것이 예순 살 중반이던 1195년이고 5년 후에 세상을 뜨는 만큼 주희로서는 생애 마지막의 대작업이었던 셈이다. 경원(慶元) 원년(1195) 경에 『초사집주』를 지었고 4년 뒤에는 『초사변증(楚辭辨證)』을 짓는 등 만년에 『초사(楚辭)』에 엄청난 에너지를 쏟았다. 그의 문인인 양즙(楊楫)은 후서(跋)에서

“당시 조정에서는 당파 사람들이 반대파의 죄를 조작해 내어 치죄하느라 바야흐르 분주하였는데, 선생은 시국을 우려하는 뜻을 여러 차례 얼굴에 내비치셨다. 하루는 배우는 사람들에게 직접 주석을 단 초사를 한 편 내어 보여주었는데 선생이 평소에 배우는 사람들에게 가르친 것은 대학 논어맹자 중용이었고 그 다음이 육경이었으며 또 그 다음은 역사책이었는데, 유독 초사에만 해석을 하였으니 그 뜻은 어째서인가? 그러나 선생께서는 끝내 아무런 말씀을 하지 않으셨고 우리 또한 감히 물어보지 못하였다”

라 하였다.[130)]

130) 이황 지음 이장우 장세후 옮김 『도산잡영』279쪽. 을유문화사 2005년

이처럼 당대의 주희의 제자들이 물어보았지만 선생이 대답을 명확하게 하지 않은 것에서 보듯 주희가 굴원에 매달린 것은 무언가 배경이 있을 터인데, 그러한 굴원과 주희의 관계를 퇴계가 자신의 시에서 아주 간단히 짚고 나와 정확한 사실을 파악하기 어렵다.

이러한 의문에 대한 답의 단초는 주희가 쓴 『초사집주』의 서문에 있었다.

"굴원이란 사람은 혹 그 뜻하는 바가 중용(中庸)을 넘어서는 것이 있어 우리가 모범으로 삼을 수가 없다. 그러나 그 모든 것이 충군애국이라는 성심(誠心)에서 나왔다. 굴원이 쓴 글은 그 표현이 질탕하고 괴기스러운 데로 흐르고 원한이 격발되고 있어 우리가 가르침으로 삼을 수는 없지만 그러나 모두가 정에 얽매인 슬픈 마음과 스스로 억제할 수 없는 지극한 뜻에서 나온 것이다." 131)

요는 주희가 보기에 겉으로 볼 때 굴원의 사람 됨됨이나 글이 우리가 모범으로 삼기에는 지나친 것 같지만 속으로는 나라를 위하고 백성을 사랑하는 마음이 가득 차 있었다는 것이다. 그러기에 그가 자살이라는 방법으로 생을 마감했지만 그의 참 마음과 뜻은 우리가 잊지 않고 기억해주어야 할 것이라고 말하는 것이다.

실제로 굴원이 멱라강에 몸을 던지기 바로 전에 쓴 마지막 작품으로 보이는「애영(哀郢)」이라는 글을 보면 굴원은

'소인들이 날마다 저벅저벅 벼슬길에 나간다[衆蹇蝶 而日進]',
'임금의 환심을 사느라고 아첨을 하니 임은 진실로 힘이 약하여 버티기 어렵구나[外承歡之沟約兮 諶荏弱而難持]'.

라고 나라를 걱정한다. 그리고는 초나라 임금은 암매해서 충언에 귀를 닫고 있는 상황을 비판한다.

'하늘의 천명은 한결같지 않으니 어찌 백성들로 하여금 두렵고 허물 있게 하겠는가?[皇天之不純命兮 何百姓之 震愆]'

라며 죄 없는 백성들의 참담한 고생에 대해 아픔을 같이하며 인간적인 연민의 마음을 강하게 드러낸다.132)

이런 긍정적인 측면이 많이 있는데도 그런 뜻이 후세에 잘 전달되지 않는 것에 아쉬움을 느낀 나머지 이에 대한 집주 작업에 들어간 것으로 보인다. 주희는 기왕에 전해지고 있는『楚辭』가 "동한(東漢) 왕일(王逸)의 장구와 근세에 홍흥조(洪興兆)의 보주가 간행되었는데, 訓詁名物에 있어서는 상세하나 큰 뜻을 설명함에 있어서는 깊이 침잠하지 못한 까닭에 놓치는 부분이 많다."133) 한스러워 했다는 것이다.

---

131) "原之爲人, 其志行雖或過于中庸而不可以爲法, 然皆出于忠君爰国之誠心。原之爲書, 其辭旨雖或流于跌宕(질탕)怪神、怨怼激發而不可以爲訓, 然皆生于繾绻惻怛(견권측달)、不能自已之至意。

132) 임향란「굴원의 유배시 연구」『유배연구논총』281~282

133)『楚辭集註』 序 "王逸章句與近世洪興祖補註並行於世其於訓詁名物之間則已詳矣……皆不能有所是正至其大義則又皆未嘗 沈潛反復……"

결국 퇴계는

“영균이 원래 도를 말할 줄 아는 이 아니라면 / 靈均不是能言道
어떻게 천 년 뒤에 회옹이 느끼도록 하는가 / 千載如何感晦翁

라는 표현을 통해 주희가 만년에 온 힘을 다 해 굴원의 시 작품을 다시 정리한 것은 그만큼 『초사』에 임금에게 바른 길을 걷게 해서 백성들이 잘못된 정치로 인해 억울한 고생과 피해를 입지 않기를 바라는 마음을 드러냈기에 주희가 굴원의 작품을 재평가하고 있는 것이라며 주희가 유학의 경전으로 끝나지 않고 맨 마지막에 『초사』에 노력을 쏟은 이유를 높이 평가하고 있음을 알 수 있다.

그런데 이렇게 주희의 노력을 평가하는 것을 이해하면서도 퇴계가 그것을 별도의 글로서 표현하지 않고 왜 산에서 살면서 느끼고 본 사계절의 아름다움이란 일련의 시 속에 하필 굴원과 주희를 끌고 들어갔는지가 여전히 풀리지 않는 궁금증이다.

4. 조선시대의 굴원 붐

『초사』는 삼국시대 때부터 우리 문학에 간헐적으로 인용되기 시작했으며, 고려시대에는 이규보(李奎報)를 비롯한 많은 문인들이 초사를 수용하고 변용하기 시작했다. 조선시대에 들어서면 정치적 혼란기 때면 문인들은 더 적극적으로 초사를 수용하는 것을 볼 수 있다. 특히 조선 선비들의 유배 시가에 『초사』의 흔적이 잘 드러나는데, 굴원이 간신의 이간질로 인해 쫓겨난 후 지은 「이소(離騷)」가 가장 많이 인용되었다고 해도 과언이 아니다. 이렇듯 조선 선비들의 『초사』 수용은 다양한 층위의 문사들이 다양한 양상을 보였으며, 그들의 작품 속에서 다양한 미의식의 확산을 가져왔다. 그 가운데서도 굴원의 비장미 넘치는 글과 원망의 미학을 우아하고 숭고하게 잘 수용하고 있는 것을 볼 수 있다.[134)]

한편 세종(世宗)은 『초사』를 수 십 번을 읽을 정도로 아꼈다고 전한다. 세종 13년(1431)에 집

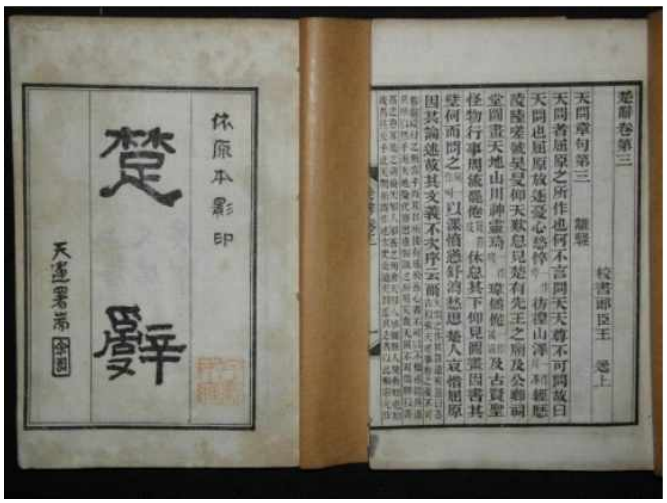
134) 신두환「朝鮮士人들의 ‘楚辭’ 受容과 그 美意識」『 漢文學論集 30집』논문초록 2010. 2

현전 부제학 설순(偰循) 등에게 삼강(三綱)에 모범이 되는 충신(忠臣)、효자(孝子)、열녀(烈女)를 뽑아 그 덕행을 찬양한 그림책을 펴내도록 했는데 여기에 굴원도 충신으로 뽑힌다.

(예문 대제학(藝文大提學) 윤형이 경전(經典)과 사서(史書)를 뒤섞어 끌어다가 부주(敷奏)하기를 상세하고 밝게 하니, 세종이 말하기를,
“경(卿)은 책을 읽을 때에 몇 번 보아서 이와 같이 능히 기억할 수 있는가?”
하니, 대답하기를, “신은 겨우 30번 정도 읽습니다.”
하니, 세종이 말하기를,
“나는 여러 책을 모두 1백 번 읽었고, 다만 《초사(楚詞)》와 《구소수간(歐蘇手簡)》만은 30번 정도였을 뿐이다.” 하였다. 135)

세종 10년 11월 12일
경연에 나아갔다. 좌대언 김자(金赭)에게 명하기를,
“《문장정종(文章正宗)》과 《초사(楚辭)》 등의 서적은 공부하는 사람은 불가불 알아야 하니 주자소(鑄字所)로 하여금 이를 인행(印行)하게 하라.” 하였다.

세종 11년 3월 18일 집현전(集賢殿) 관원과 동반 군기 부정(軍器副正) 이상에게 《초사(楚辭)》를 나누어 주었다. 세종 17년 6월 26일 집현전 대제학 이맹균 등이 시학을 진흥시킬 조건을 아뢰다.



이처럼 왕실에서도 초사를 널리 보급하려 했고, 민간에서도 조선의 문사들은 어릴 때부터 초사를 읽었다. 초사 가운데서도 「이소離騷」가 그 중심이었다.

이덕무는

“평소 가슴 속에 불평한 기운이 있으면 때때로 까닭없이 슬픔이 생겨 탄식하는 것이 극도에 달하게 된다. 이때 」이소離騷」와 「구변九辨」을 외면 더욱 감촉하는 것이 겹쳐진다. 그 때 마음을 가라앉히고 『논어論語』를읽으면 그 기운이 반드시 풀어진다. 이처럼 여러 번 한 뒤에야 비로소

135) 실록 단종 1년 계유(1453) 6월 13일(무술) 예문 대제학 윤형의 졸기

성인(聖人)의 기상이 천 년 뒤에도 능히 기질을 변화시키는 것이 이와 같음을 알았으니 효험을 얻은 것이 매우 깊다.”
고 하였다 [136]

성호 이익은 굴원의 시에 대해 평가를 하면서

굴원(屈原)의 가사(歌辭)에,
휘날리는 저 가을바람이여 / 嫋嫋兮秋風
동정호에 물결 일고 나뭇잎 떨어지도다 / 洞庭波兮木葉下
하였는데, 이는 천고에 볼 수 없는 비장 감개한 것이어서, 소인(騷人)과 운사(韻士)들이 흠모하여 본받고자 해도 되지 못하는 것이다. 이백(李白)은 시에다 발표시키되,
어젯밤 가을바람 천상에서 불어오자 / 昨夜秋風閶闔來
동정호에 잎이 지니 소인이 슬퍼하네 / 洞庭木落騷人哀
라고 하였고, 두보(杜甫)는 율시(律詩)에 발표시키되,
한없이 지는 잎은 우수수 떨어지고 / 無邊落木蕭蕭下
그치지 않는 긴 강은 줄줄 흘러내리네 / 不盡長江滾滾來
라고 하였는데, 오직 이 두 사람의 글귀가 근사하다.
대개 늦은 가을, 싸늘한 바람에 나뭇잎은 떨어지고 물결은 솟는 그것이 모두 처량한 세계로서, 몇 글자 밖에 되지 않지만 사람으로 하여금 혼이 녹아나게 한다. 이백은, ‘바람이 불어와서 나무잎이 진다.’는 것만 말했지만, 강 물결이 그 속에 포함되어, 풍신(風神)이 사람을 감동시키고, 두보는, ‘강물이 줄줄 흘러온다.’는 것만 말했지만, 역시 파랑(波浪)의 의사를 띠어서 근골(筋骨)이 속에 있으니 탄복할 만하다. 그러나 끝내 굴원(屈原)의 간격(肝膈)을 꿰뚫는 애절한 하소연과는 같지 못하니, 이는 고금이 다르고 인정이 같지 않은 때문이다. [137]

라고 하였다. 그만큼 굴원의 애끓는 충정이 후대에 제대로 전해지지 않았다는 것이다.

그런 만큼 조선의 선비들에게 초사를 올바로 읽고 해독하는 일도 중요한 연구과제 중의 하나였다. 그러므로 이런 조선시대의 사조를 생각해본다면 퇴계가 그의 도산에서 생활을 하면서 굴원의 『초사』를 생각하고 그것이 주희에 의해 정리돼 마치 『시경』이 고대 중국 문학의 대표이자 거기에 고대인들의 인간관, 가족관, 인간 사이의 윤리를 후대에 전해주는 경전이 된 것처럼 초사에 담긴 굴원의 「이소」같은 것이 유학의 경전의 반열로 올라갔으면 하는 희망이나 기대를 가질 수 있었다고 생각할 수 있다. [138]

그런데 조금 더 들어가서, 주희가 초사집주를 쓴 이유에 대해 그의 문인들에게 말하지 않은 것으로는 나오지만 그 이유가 당시의 정치구조와 정치체제에 대해 자신을 대신해서 굴원으로 하여금 강하게 항의하도록 한 것이 아닌가 하는 연구분석이 나오는 것 같다.

중국의 대표적인 굴원연구가인 화남대학교 朱杰人 교수는 지난해 11월에 행한 온라인 강연회

136) 이덕무, 『청장관전서 권 63』「선귤당농소」
137) 성호사설 제28권 / 시문문(詩文門) / 굴원 가사(屈原歌辭)
138) 실제로 많은 문인들은 굴원의 「이소」를 『이소경』으로 부르며 일종의 경전으로 대접하기도 했다.

에서 이렇게 말했다;

주희가 일생동안 유가의 경전을 주로 연구했지만 만년에는 《초사집주楚辞集注》《楚辞辩证》《초사음고楚辞音考》《초사후어楚辞后语》 등을 연구하는데 대부분의 시간을 쏟았는데, 그것은 당시 그가 처한 정치 환경과 그의 삶의 상황이 꼬인 것과 깊은 관계가 있다. 경원(慶元) 원년에 당시 송나라의 황제 영종(寧宗)이 신하들의 참언을 믿게 되어 도학(道學)을 위학(僞學)이라고 하고 주희를 그런 위학의 당수로 줄을 세우고 그 제자 채원정(蔡元定)도 그 일로 화를 입어 벼슬이 강등되어 마침내 죽었다. 주희는 마침내 도학을 더 계속 연구할 환경을 잃어버리게 되자, 결국엔 연구영역을 바꾸게 되었다. 그래서 성리학 연구에서부터 비교적 단순한 문학과 종교를 연구하게 되었으니, 그의 만년의 연구는 그러한 시대배경에서 나온 것이다.[139)]

그런 상황에서 주희는 역대 사람들의 초사에 대한 이해가 그 본뜻에서 벗어났고 심지어는 사마천도 이 점에서는 예외가 아니어서 사람들이 굴원에 대해서 갖는 오해를 불만스럽게 생각해왔기에 초사라는 글을 빌려 자신의 입장에 대한 주석을 달아준 것이라는 설명이다.

5. 퇴계의 마음의 거울

이 가을시에 담긴 퇴계의 생각을 정리해보자.

조선시대에 지금처럼 통신이 발달하지 않아 주희가 말년에 힘들었던 상황을 정확히 알 수 있었는지는 확실하지 않지만 조선시대 왕과 문인들이 굴원에 대해 나름 평가를 높이 하고 있었기에 관련 정보를 퇴계도 많이 얻었을 것으로 추측할 수 있다. 말년에 주희가 힘들었던 상황을 알았을 것이며, 초사를 연구해 『초사집주』를 펴낸 그 마음도 나름 이해했을 것이다. 주희도 올바른 학문으로 세상을 바르게 이끌고 싶어 세성에서 이런저런 벼슬도 했지만 결국 말년에는 정치적으로 몰려 힘든 시간을 보내야 했다. 퇴계도 도산에 서당을 완성하기 전까지 많은

139) 凤凰网湖南综合 2020年11月22日

고초를 겪었고 그의 선배 동표 후배들이 정치판의 그 많은 편 가르기와 모함에 휩쓸려 몸을 망치는 것을 보아 왔고 그러기에 이 도산 속에서 백세장수지(百歲藏修地)[140]를 구한 만큼, 여기서 자연 속에서 관조를 하며 학문을 닦는 행복한 시간을 지내다 보니 주희가 말년에 힘든 상황이 생각이 났을 것이다. 그 상황을 다시 유추하며 그가 굴원의 재평가에 매달린 이유를 다시 확인했을 것이다.

주희는『초사집주』를 끝내고서 쓴 서문의 마지막 글에서 이렇게 말한다;

독자들이 (이 책으로) 천 년 전의 옛사람 굴원을 만나 죽은 그가 다시 일어나고, 또 천년 후에도 족히 그것을 아는 사람이 있게 되면 (굴원은) 후세 사람이 자기의 이름을 듣지 못하는 것을 한스러워 하지 않을 것이다. 아! 슬프다, 이것이 어찌 속인들과 쉽게 말할 수 있는 것이겠는가! 庶幾讀者得以見古人于千載之上, 而死者可作, 又足以知千載之下有知者, 而不恨于來者之不闻也。嗚呼悕矣, 是岂易與俗人言哉！

퇴계가 이「산거사시(山居四時)」라는 시를 쓴 것이 1565년, 퇴계가 64세, 세는 나이로 65세였다. 주희가『초사집주』를 써 낸 것은 1195년이니. 그가 만 65세 때였다. 어쩌면 퇴계는 마침 같은 나이에 초사연구에 집중한 주희의 심정을 유추해 보았을 것이며, 지금 자신의 처지와도 비교해 보았을 것이다. 그리고 아마도 학문과 교육의 길로 가겠다고 한 자신의 선택이 옳았음을 다시 확인하였을 가능성도 있다. 다만 스승의 말년의 상황이 조금은 애처러웠을 것이다. 그런 것을 한 여름 한창 바쁠 때에는 생각하지 못했다가 이제 찬바람이 불고 머리가 맑아지고 계절의 의미를 생각하게 되는 가을 아침이 되니 영원한 스승 주희의 말년을 생각하고 그 어려웠던 말년 노력의 의미를 다시 부각시켜주고 싶었을 것이다.

그리고 지금 퇴계 자신처럼 360여 년 전 스승인 주희의 처지와 그의 선택을 후인들이 오해하지 않고 그의 뜻을 잘 알고 기억해야 한다는 소망도 담았을 것이다. 그것은 퇴계 자신이 후인들에게 기대하는 것이라고 할 수 있다. 주희가 굴원을 천 년 후에 재평가해준 것처럼, 퇴계 자신이 360년 뒤에 스승 주희의 선택의 의미와 가치를 알아준 것처럼, 자신의 뜻을 잘 알아듣고 후세에 귀띔을 해주는 사람들이 많이 나오기를 바라는 마음, 그것이 퇴계의 이 가을 시에 들어있음을 다시 보게 되는 것이다.

그렇게 본다면 퇴계의 산거사시 중 가을 아침 시에 사실은 퇴계가 자신이 하고 싶은 말을 꼭꼭 담아놓아, 이 속 뜻을 알아보는 사람을 기다리고 있다고 보면 좋을 것이란 분석이다.

참고자료
고전번역원『해동록』「도산기」
고전번역원 해동잡록』
이장우, 장세후 지음『도산잡영(陶山雜詠)』을지문화사 2005.
김동욱『도산서당』(돌베개,2012)

---

140) 어찌 알았으랴 백년토록 마음 두고 학문을 닦을 땅이 無知百歲藏修地
바로 평소에 나무하고 고기 낚던 곳 옆에 있을 줄이야 只在平生采釣傍
.... 도산잡영1 改卜書堂得地於陶山南洞

임향란「굴원의 유배시 연구」『유배연구논총』
신두환「朝鮮士人들의‘楚辭’ 受容과 그 美意識」『 漢文學論集 30집』2010. 2
왕조실록 단종 1년 계유(1453) 6월 13일(무술) 예문 대제학 윤형의 졸기
이덕무『청장관전서 권 63』「선귤당농소」
이익 『성호사설 제28권』 시문문(詩文門) / 굴원 가사(屈原歌辭)
凤凰网湖南综合 2020年11月22日

논 평 문

고남식
(대진대)

이 글은 퇴계시에 나타난 이례성의 해명을 통해 조선시대 사림파에게 굴원의 초서가 인기였던 중요한 난제를 효과적으로 해명하고 그 해명을 통해 퇴계로 대표되는 조선 사림파의 특성 중 은폐되었던 특징을 새롭게 재조명하고 있다

이 글은 퇴계가 만년에 도산서원에서 지은 '산거사시' 중 퇴계의 개성이 드러난 가을시 부분에서 주자와 굴원을 비교한 것이 이례적이라고 한다. 이 글은 주자와 굴원의 비교가 이례적인 이유로 첫째 대표적인 성리학자였던 퇴계가 문장가였던 굴원을 주자와 비교한 점, 둘째, 문장가 중에서도 굴원을 채택한 점, 셋째 시기적으로도 사상적으로 전성기인 시기라는 점이라고 한다.

이 글은 퇴계가 굴원을 주자와 비교한 이유는 주자 자신이 퇴계가 시를 지은 같은 만년 시기에 굴원을 강조했기 때문이고 이는 퇴계가 만년에 당쟁을 벗어나 교육에 힘쓰는 이유가 주자가 굴원을 강조한 심정과 같은 심정이란 것을 보여주기 때문이라고 한다. 이는 그동안 사상가로서만 알려졌던 퇴계로 대표되는 사림에게 충정어린 정서 또한 매우 깊었음을 이 글은 보여준다.

퇴계시의 한 구절을 통해 퇴계로 대표되는 사람의 숨겨있던 사상적 특징을 발견하고 조선시대 문학에서 굴원을 강조한 이유를 찾아낸 것은 매우 훌륭한 성과라 할 수 있다. 본인은 이에 동의하며 다만 몇가지 질문을 함으로써 이 글의 추가적인 완성도 향상에 기여하고자 한다.

첫째, 이 글은 조선시대 굴원이 성리학자들에게 붐이었다고 하고 굴원이 주목받은 이유가 당쟁과 주자의 굴원에 대한 글 때문이라고 하는데 혹시 그 외 다른 이유에 대한 선행연구가 있었는지 궁금하다.

둘째, 조선시대 굴원의 인기가 당쟁 때문이었다면 당쟁이 상대적으로 약했던 중국이나 일본에서 굴원과 주자를 비교한 사례는 혹시 있는지 의문이다.

셋째, 굴원에 대한 입장을 퇴계가 지지했다면 혹시 퇴계와 반대편에 있었던 사림파의 경우는 굴원에 대한 입장이 어떠했는지 궁금하다.

추가적으로 이 글에는 귀중한 사진이 나오는데 사진의 제목이 있으면 더 글을 잘 이해할 수 있을 것 같다. 끝으로 귀한 시를 통해 퇴계로 대표되는 사림의 인간적 면모와 조선시대 문학의 난제였던 굴원의 인기에 대한 이해를 도와주신 발표자께 감사드린다.

신라인의 전염병 인식과 대응

호서대학교 변지선

1

목차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 자료검토
Ⅲ. 전염병에 대한 인식
Ⅳ. 전염병에 대한 대응
Ⅴ. 결론

2

Ⅰ. 서론

1. 연구목적

신라인의 전염병에 대한 인식과 대응 고찰

2. 연구대상

"삼국유사" '기이'편 < 처용랑 망해사>

3. 연구방법

자료검토

전염병에 대한 인식 고찰

전염병에 대한 대응 분석

3

Ⅱ. 자료검토

1. 서사단락

- 신라 49 대 헌강왕 때는 평화롭고
- 헌강왕이 개운포(울주)에 출유하였다.
- 헌강왕이 물가에서 휴식을 취할 때, 갑자기 구름과 안개가 끼었다.
- 일관이 아뢰기를 이는 동해 용의 조화이니 좋은 일을 행하여 풀라 하였다.
- 헌강왕이 가까운 곳에 절을 세우게 하고 그 물가를 개운포라 명명하였다.
- 동해용과 일곱아들이 나타나 왕의 덕을 찬양하고 춤을 추며 풍악을 연주했다.
- 왕이 서울에 돌아오자 영취산 동쪽 기슭의 경치 좋은 곳에 망해사라는 절을 지었다.
- 동해용의 아들 중 처용이 헌강왕을 따라 서라벌로 와 왕정을 보좌했다.
- 헌강왕은 처용에게 미녀를 아내로 주고 급간 벼슬을 내려 처용의 뜻을 붙잡으려 했다.
- 처용은 서라벌에서 밤새 놀다가 집에 들어왔다.
- 역신이 처용의 아내를 흠모하여 사람이 아닌(없는) 것처럼 바꾸어 처용의 아내와 동침했다.
- 처용이 집에 돌아와 잠자리를 보고 화내지 않고 내 것을 이미 빼앗겼으니 어찌 하냐는 노래하고 춤추며 물러났다.
- 역신이 형체를 드러내어 처용 앞에 무릎 꿇고 처용의 아내를 범하였는데도 처용이 화내지 않으니 좋게 여기며 향후 처용의 형상을 그린 그림만 보아도 그 문에 들어가지 않겠다고 맹세했다.
- 이 일로써 신라사람들은 처용의 형상을 문에 붙여 사귀를 물리치고 경사를 맞아들였다.

4

2

Ⅱ. 자료검토

2. *해석의 문제*

1)疫神欽慕之變'無人', 夜至其家竊與之宿. 處容自外至其家見寢有二人, 乃唱歌作舞而退.

-한국사데이터베이스에서는 ①疫神欽慕之變無人의 '無人'이 '爲人'의 오기

-<삼국유사>의 판본 규장각본과 <삼국유사> 조병순 소장본 모두 '無人'으로 표기

2)역신의 변화

-疫神欽慕之變'無人', 夜至其家竊與之宿. 處容自外至其家見寢有二人, 乃唱歌作舞而退.

-해석 : '역신이 그녀(처용의 아내)를 흠모하여 사람이 아닌(없는) 것처럼 변해서 밤에 몰래 그 집에 들어가 그녀와 동침했다. 처용은 밖에서 집으로 돌아와서 두 사람이 동침하는 것을 보았다. 그래서 (처용은) 노래를 부르고 춤을 추며 물러났다.'

5

Ⅱ. 자료검토

3. *전염병의 창궐과 신라의 환경*

1) 거주지의 밀집

-第四十九 憲康大王之代 自京師至於海內 比屋連墻 無一草屋

-서울에서 해내에 이르기까지 담장이 잇닿아 있고, 초가는 하나도 없었다. 풍악과 노래 소리가 길에 끊이질 않았고, 바람과 비는 사철 순조로웠다.

-집들이 연결되어 있어 전염병 감염이 비교적 쉬운 환경

6

3

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

1. 신격
2. 변신하는 존재
3. 인간과 동침하는 존재
4. 정체의 발각
5. 감복과 맹세하는 존재

7

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

1. 신격

-눈에 보이지 않는 전염병의 신격화

8

4

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

2. 변신하는 존재
- 원래 역신이나 사람이 아닌(없는) 것으로 변신
- 사람으로 변신하여 처용의 아내와 동침

9

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

3. 인간과 동질하는 존재
- 처용의 아내와 *몰래 동침
- 강간이나 간통의 서술이 없이 역신이 처용의 아내와 함께 머무름
- 두 개의 다리로 존재

10

5

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

4. 정체의 발각
- 인간을 속일 수는 있으나 처용에게는 발각
- 모습을 드러냄

11

Ⅲ. 전염병에 대한 인식

5. 감복하고 맹세하는 존재
- 처용의 대처에 대해 감복하여 정체를 드러내고 사실고지
- 감복하여 처용의 형상을 그린 그림만 보고도 들어가지 않겠다는 맹세

12

6

Ⅳ. 전염병에 대한 대응

1. 치병사의 등장
2. 감염에 대한 인지
3. 가무로써 치병
4. 처용의 형상 그려 붙이기
5. 이이제이

13

Ⅳ. 전염병에 대한 대응

1. 치병사의 등장과 활약

- 이계자의 등장과 능력 발휘 : 동해용의 아들이며 가무에 능함
- 이계자의 이주와 결혼 : 신라로의 이주, 미녀와의 결혼으로 인한 정착
- 이계자의 삶 : 관리생활과 가무 병행
- 역신보다 우위인 처용의 위상

14

7

IV. 전염병에 대한 대응

2. 감염에 대한 인지
- 사람이 없는 것처럼 변한 역신 존재 인지
- 아내의 감염에 대해 인지

15

IV. 전염병에 대한 대응

3. 가무로써 치병
- 분노 대신 가무
- 역신의 감복과 맹세 이끌어내기

16

8

IV. 전염병에 대한 대응

-초월적 존재이며 역신보다 우위인 처용의 위상
-전염병에 대한 인지
-전염병을 이길 수 있는 처용을 활용한 예방

17

IV. 전염병에 대한 대응

5. 이이제이
-인간이 아닌 역신을 초월적 이계인으로써 다스림

18

9

IV. 전염병에 대한 대응

1.

- 이계인의 능장과 능력 발휘
- 이계인의 이주와 결혼
- 이계인의 삶

2. 감염에 대한 인지
- 역신의 변신을 알아본 처용

3. 가무로써 치병
- 역신의 감복과 맹세 이끌어내기

4. 처용의 형상 그려 붙이기
- 역병에 대한 인지와 예방

5. 이이제이

19

V. 결론

1. 요약

1) 역신의 양상과 전염병에 대한 인식
2) 초월적 이계자와 전염병에 대한 대응

2. 의의
 1) 설화에 나타난 신라인의 전염병에 대한 인식과 대응 고찰
 2) 향가의 의미 고찰

3. 향후 연구방향
 1) 신라의 <처용랑 망해사>와 고려의 <삼성대왕> 비교

20

10

논 평 문

이지영
(경희대)

주최측이 보내준 발표자의 논문은 순전히 <ppt>자료여서, 해당 발표문의 구체적인 정보를 충분히 알기 어려웠다. 따라서 만족할 만한 수준의 토론문이라 하기 어려움을 양해 바란다. <ppt>자료만을 읽으면서 가졌던, '토론자의 의문과 생각'을 몇 가지 피력하기로 한다.

1. "疫神欽慕之變無人"에서 '無를 爲로 볼 것인가'에 대하여
1) 원문은 "疫神欽慕之. 變無人"으로 띄어 읽어야 할 듯.
2) "變無人"의 無는 현재 출간된 '대교 · 주석 · 번역본' 대부분은 無를 爲의 와자(訛字)라 함.
ㄱ. 동국대 불전간행위원회에서 출간한 대교본(『한국불교전서』 제6책:고려시대편3, 동국대출판부, 1979)에서 無를 爲의 訛字라 함(6-295쪽)
ㄴ. 이병도 역주본(명문당, 1992)에는 "變爲人"(67쪽), 김원중 번역본(을유, 2002)에는 "變無(爲)人"(189쪽), 최남선 편 『삼국유사』(서문문화사, 1988)에는 "變爲人"(88쪽), 북한 리상호 번역본(정덕본)에는 "變無(爲)人"(207쪽)
- 번역본들은 모두 '사람으로 변하여'로 해석하였다. 이로 보아 無를 '爲'로 보아야 할 것 같은데, 발표자가 '無人'을 인정하면서 이들과 달리 해석한 이유는 무엇이고, 그것이 발표자 논지 수립에 어떻게 직결되는지 궁금하다.

2. "疫神欽慕之. 變無(爲)人"에서 "變無(爲)人"의 해석 문제
발표자는 '2.자료검토'(슬라이드 4번째)의 서사단락에서 '사람이 아닌(없는) 것처럼 바꾸어'로, 5번째 슬라이드에서는 '사람이 아닌(없는) 것처럼 변해서'로 풀이했다가, '4.전염병에 대한 대응'의 15번째 슬라이드에서는 아예 '사람이 **없는** 것처럼 변한' 역신으로 풀이[번역]했다. 발표자가 해석하였듯이, '사람이 없는 것'과 '사람이 아닌 것'은 '사람의 모습, 형상'이 보이지 않거나 또는 사람 모습이 아니라는 것인데, 문제는 양자의 의미가 서로 차이가 있다는 것이다. 특히 후자의 경우, '사람이 아니라면 그것이 인간이 아닌 것 곧 동물, 식물, 혹은 특정 자연현상(제우스처럼 비[雨])'일 수 있는데, 그렇다면 '그 후 원문의 해석과 이해'에서 문제가 생긴다는 점이다. **이에 대한 해명이 필요하다.**
- <처용랑>조의 원문 중에서 문제가 되는 중요 부분을 제시해보자. "疫神欽慕之. 變無(爲)人. (...) 竊與之宿 (...) 處容(...)見寢有二人 (<처용가>를 노래함) (...)時神現形, 跪於前曰" 위의 번역본들을 종합하면, "역신이 사람으로 변하여...(그 집에 와서) 몰래 잤다. 처용이 (집에 돌아와) 두 사람이 자는 것을 보고...(노래) 그때 (역신이 원래의) 형체를 드러내어 처용 앞에 꿇어 앉아 말하기를" 정도로 정리할 수 있다.
- 처용이 '두 사람[二人]이 침상에 있는 것을 보았다'는 말인데, 만일 '사람의 형상이 없거나, 사람이 아닌 다른 존재'라면 어떻게 원문에서 '二人'이라 하며, 게다가 향가 <처용가>에서 '다리가 넷'이라 할 수 있을까요? 또한 그 역신이 '무형의 존재'라면 그 여인(처용 처)과 어떻게 잠을 잘 수(간통?) 있을까요?

- 역신은 처용의 노래에 감복하고 '사람(남성)의 모습'에서 자신의 '원래의 모습, 형상'으로 바꾼 것(神現形)이다. 참고로 한국의 <야래자설화>와 유사한 일본의 '오오모노누시노가미(大物主神)'의 이야기가 『일본서기』에 전하는데, 이를 보면 "대물주신의 아내가 남편이 밤에만 나타나기에 그 정체를 보여달라고 하였고, 그 신은 '뱀'으로 변한 후 다시 '인간'으로 변하여 미모로야마(御諸山)로 올라갔다."고 한다. 그러니까 이 대물주신은 밤에 '남성 인간'으로 변하여 여인과 잠을 자는데, 그 원래 모습이 '뱀'이었다는 것이다. 환웅[神雄]도 '인간으로 변한(便得人形)' 웅녀의 '잉태 기원'에 응하여, "雄乃<u>假化而婚之</u>"하니 웅녀가 "孕生子"라고 했다. 또 제주도, 육지에 있는 많은 치병신화(가령 <손님굿(풀이)>)들에서도 그 신들은 역시 '인간의 모습'으로 나타난다. 우리는 이러한 사례들을 통해서, '역신의 변형' 문제도 그처럼 이해할 수 있지 않을까 생각한다. '신은 인간으로 변해야 인간과 교류할 수 있다. 다만 인간이 그 신격(神格)의 신성(神聖)의 현현(顯顯. epiphany)을 깨닫지 못할 때 문제가 된다.' <삼유> 속 '부처 및 보살의 출현담'(가령 <자장정률>, <경흥우성>조)은 모두 그런 문제와 관련되어 있다.

3. <ppt>자료여서 '처용랑과 전염병'에 관한 기존 연구사의 소개와 검토가 제시되지 않았다. 발표자는 발표 논지를 전개하기 위하여 선행 논문들을 보았을 텐데, 이번 발표의 핵심 논지가 기존의 연구 성과와 비교하여 '어떤 점이 새로운 것'이 있는가요? 발표제목은 "신라인의 전염병 인식과 대응"이지만, <ppt>자료로는 이를 충분히 확인하기 어려웠다.

- 그 한 예로서, 처용의 정체가 중요하다고 본다. 발표자는 처용을 '치병사'라 했다. 그런데 토론자가 보기에는, 이는 전혀 새로운 것이 아니다. 참고로 김열규는 '처용을 역신(疫神)을 구축(驅逐)하는 기능을 가진 **<u>의무 주술사(醫巫呪術師)</u>**'라 했고, 서대석은 '처용은 무(巫)이면서 무신(巫神)이니, 그의 가무(歌舞)는 역병을 고치는 치병의례(治病儀禮)로서 주술적 성격을 가진다'고 했다.(김진영, 처용의 정체, 『한국문학사의 쟁점』, 집문당, 1986 참조)
- 발표자도 잘 아시겠지만, <처용랑>조를 전염병과 관련시켜 논의한 연구들도 있다.(조희정, 처용설화 속 간통 서사에서 질병의 은유 읽기, 『고전문학과 교육』49, 한국고전문학교육학회, 2022.)

제4부 연구윤리교육

연구윤리교육

권 인 호 (연구윤리위원장)

東아시아古代學會 硏究倫理 規定

제1장. 총칙

제1조(목적)

본 연구윤리규정의 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 회장 직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 연구윤리위원장, 위원회간사, 연구윤리위원으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 부회장 가운데 1명을 위촉하여 임명한다.
4. 연구윤리위원회 간사는 학회장이 총무이사 1인, 편집이사 중 1인을 위촉하여 임명하되 비당연직으로 한다.
5. 연구윤리위원회 위원 1명을 당연직으로 두되 학회 임원 가운데 연구윤리위원장의 추천을 받아 학회장이 위촉하여 임명한다.
6. 학술연구윤리의무를 위반한 행위가 발생할 경우 이를 심의하기 위해 연구윤리위원장이 임시위원을 추천하여 연구윤리위원회를 구성한다.

제4조(임기)

1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 비당연직 임원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 임기는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제5조(적용범위)

본 연구윤리윤리규정은 동아시아고대학회회원·준회원 또는 본 학회의 연구 활동과 직·간접적으로 관련있는 자에게 적용한다.

제3장. 연구윤리 위반의 판단 기준

제1절 논문작성자(저자)가 지켜야할 연구윤리 규정

제6조(저자의 연구부정행위)

‘저자의 연구부정행위’라 함은 저술에 관련된 全 연구과정(연구의 제안, 연구의 수행 및 연구결과의 보고 및 발표 등)에서 발생하는 위조 및 변조 행위, 표절 행위, 부당한 논문저자 표시 행위, 중복게재, 논문 분할 행위, 연구 윤리 관련 조사 방해 행위 등을 말한다. 세부적인 내용은 다음과 같다.

1. “위조“는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위
2. “변조“는 연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 연구 원자료 또는 연구 자료를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
3. “표절“은 다음 각 항목과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위
   ① 타인의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우
   ② 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우
   ③ 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
   ④ 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
4. “부당한 저자 표시“는 다음 각 항목과 같이 연구 내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 사람에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위
   ① 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 특수관계인에게 저자 자격을 부여하는 경우
      ※ 특수관계인은 연구자가 미성년자(만 19세 이하인 자) 또는 가족(배우자, 자녀 등 4촌 이내)인 경우에 해당한다. 특수관계인은 논문투고시 개인 정보를 학회에 의무적으로 제공하고, 개인 정보 사용에 동의해야 한다. 특수관계인 공동저자가 해당 논문으로 입시, 진학, 취업 등으로 부당한 이익을 얻은 것으로 확인되면 해당 학교, 기관 등에 해당 내용을 즉시 통보한다.
   ② 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우
   ③ 학생의 학위논문을 학술지에 교수 단독 명의로 게재·발표하는 경우
      ※ “부당한 저자 표시”를 방지하기 위하여 공동연구의 경우 1저자, 2저자, ..., 교신저자 등 공동저자 모두를 명기하며, 소속, 직위 등의 저자 정보를 표기한다.
5. “부당한 중복게재(자기 표절)“는 연구자가 자신의 이전 연구 전체 또는 일부와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 출처표시 없이 게재한 행위
6. “연구부정행위에 대한 조사 방해 행위“는 본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
7. 논문 분할 행위 : 연구업적을 부풀릴 의도로 하나의 논문으로 게재되었어야 할 연구결과를 수 개의 논문으로 분할하여 게재하는 행위
8. 그 밖에 관련 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위

제7조(인용방법 및 원칙)

1. 저자는 자신의 저작물에 소개, 참조, 논평 등의 방법으로 타인의 저작물의 일부를 원문

그대로 또는 번역하여 인용하는 경우 반드시 출처를 밝혀야 한다.

2. 저자는 본문에서 인용 표시한 것을 참고문헌에 분명히 밝혀야 한다. 저자는 인용의 모든 요소(저자명, 학술지의 권ㆍ호수, 페이지, 출간년도 등)를 2차 출처에 의존하지 말고 원논문에서 직접 확인해야 하며, 다만 불가피한 경우에는 재인용을 밝히고 인용할 수 있다.
3. 저자는 자신의 저작물과 인용저작물이 명확히 구별될 수 있도록 신의 성실의 원칙에 입각하여 합리적인 방식으로 인용하여야 한다.
4. 저자는 하나의 출처로부터 집중적으로 차용하는 경우 어떤 아이디어가 자신의 것이고, 어떤 아이디어가 참조된 출처로부터 왔는지를 독자들이 명확하게 알 수 있도록 작성해야 한다.
5. 저자는 타인이 이미 발표한 논문에 담긴 이론이나 아이디어를 차용하여 자신의 저작물에 소개할 때에는 그 출처를 명시해야 한다.
6. 저자는 원칙적으로 공표된 저작물을 인용하여야 하며, 공개되지 아니한 학술 자료를 논문심사나 연구제안서 심사 또는 사적 접촉을 통하여 획득한 경우, 반드시 해당 원 연구자의 동의를 얻어 인용하여야 한다.
7. 저자는 연구의 방향을 결정하는 데에 중대한 영향을 주었거나 독자가 연구 내용을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌이라면 모두 참고문헌에 포함시켜야 한다.
8. 선행연구 검토 시, 선행 연구의 초록을 사용했으면서도 참고문헌 목록에는 학술지 논문인 것처럼 표시하거나, 출간된 논문을 인용하면서 실제로는 학술대회의 발표 자료집이나 미출간된 자료를 참고한 것처럼 표시하지 않아야 한다.

제8조(일반 지식의 인용방법)

1. 타인의 아이디어 또는 그가 제공한 사실에 관한 정보를 사용할 때에는 누구의 것인지 출처를 밝혀야 하지만, 그것이 일반적으로 누구에게나 공유된 지식이거나 독자들이 명확하게 인지하고 있는 자료인 경우에는 예외로 한다.
2. 어떤 개념 또는 사실이 상식화된 일반 지식인지 아닌지 의문이 드는 경우에는 인용하는 것이 바람직하다.

제9조(아이디어 표절)

1. ‘아이디어 표절’이라 함은 창시자의 공적을 인정하지 않고 전체나 일부분을 그대로 또는 피상적으로 수정해서 그의 아이디어(설명, 이론, 결론, 가설, 예시, 은유 등)를 도용하는 행위를 말한다.
2. 저자는 통상 각주 또는 참고인용의 형태를 통해 아이디어의 출처를 밝힐 윤리적 책무가 있다.
3. 저자는 타인의 연구제안서 또는 기고된 원고 심사 등을 통해 알게 된 타인의 아이디어를 적절한 출처와 인용 없이 도용해서는 안 된다.

제10조(내용 표절)

‘내용 표절’이라 함은 저자를 밝히지 않고 타인 저술의 내용 일부를 표절하는 행위를 말한다.

제11조(모자이크 표절)

‘모자이크 표절’이라 함은 타인 저술의 내용 일부를 조합하거나, 단어를 추가 또는 삽입하거나, 단어를 동의어로 대체하여 사용하면서 원저자와 출처를 밝히지 않는 행위를 말한

다.

제12조(중복게재)

1. 이미 출간된 본인 논문(학위 논문 포함)과 주된 내용이 동일하다면 후에 출간된 본인 논문에서 다소 다른 시각이나 관점을 보여주는 텍스트를 사용하거나 또는 이미 출간된 동일한 데이터에 대한 다소 다른 분석을 포함하더라도 중복에 해당한다.
2. 다만, 이미 출간된 논문을 인지할 수 없는 다른 독자군을 위하여 중복게재를 하는 경우에는 이전 게재한 학술지 편집자 또는 발행인(학위 논문의 경우 지도교수 또는 심사위원장 또는 학위 수여 기관의 장)과 중복게재 예정 학술지의 편집인 또는 발행인이 중복게재에 대해 서면 동의를 해야 하고, 저자는 학술지의 독자들에게 동일 논문이 다른 학술지에 출간되었다는 사실을 밝혀야 한다. 한 언어로 출간된 논문을 다른 언어로 번역하여 다른 학술지에 출간하는 경우나 학위논문도 이에 해당한다.
3. 동일논문을 서로 다른 학술지에 동시에 복수로 기고하는 것은 금지되며, 하나의 학술지에 게재거부가 결정된 후에 다른 학술지에 기고하는 것이 원칙이다.

제13조(참고문헌의 왜곡금지)

1. 참고문헌은 논문의 내용과 직접적으로 관련이 있는 문헌만 포함시켜야 한다. 학술지나 논문의 인용지수를 조작할 목적 또는 논문의 게재 가능성을 높일 목적으로 관련성에 의문이 있는 문헌을 의도적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 된다.
2. 자신의 주장 또는 이론에 유리한 문헌만을 편파적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 되며, 자신의 관점과 모순될 수 있는 문헌도 인용할 윤리적 책무가 있다.

제14조(연구부정행위와 저작권 침해 유의)

1. 논문이 학술지인 ‘동아시아고대학’에 게재되면 통상적으로 저작권은 학술지 발행인에게 이전된다. 따라서 저자는 학술지에 게재된 논문을 다른 형태로 출간하거나 재사용할 때에는 저작권 침해의 우려가 있음을 유의하여야 한다.
2. 중복게재는 저작권침해의 우려가 있으므로 유의하여야 한다.
3. 저작권이 보호된 출처로부터 광범하게 텍스트를 인용하는 경우, 적절하게 인용 표시를 사용하였다 하더라도 인용의 분량이 지나친 경우 저작권이 침해될 수도 있음을 유의하여야 한다.

제15조(표절 판정에 대한 이의 제기)

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원회와 심사위원의 위조, 변조, 표절 판정에 동의하지 않을 경우, 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 연구윤리위원회에 이의를 제기할 수 있다.

제2절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제16조(비공개 심사 원칙)

심사위원은 투고논문이 심사과정에서 학술지에 최종적으로 게재 확정되어 출판될 때까지 논문의 저자와 논문의 내용을 대외비로 한다. 탈락된 논문에 대해서도 대외비로 하고, 논문을 탈락시킬 경우 충분한 근거와 사유를 명시하여 편집위원회에 전달한다.

제17조(심사과정의 비윤리적 행위)
1. 심사자는 연구제안서 또는 논문심사 과정에서 알게 된 특정정보를 원저자의 동의 없이 심사자 자신이 직·간접으로 관련된 연구에 유용해서는 안 된다.
2. 다음 각 호의 행위는 심사과정의 비윤리적 연구행위에 해당할 수 있으므로 삼가야 한다.
① 자신이 의뢰받은 논문심사를 학생이나 제3자에게 부탁하는 행위
② 심사 중인 연구제안서나 논문의 내용을 동료들과 논의하는 행위
③ 제출된 논문을 심사하는 과정에서 명예를 손상시키는 언명이나 인신공격을 하는 행위
④ 금전적 이익을 얻기 위해 연구결과를 과대평가하는 행위
⑤ 논문을 읽지 않고 심사·평가하는 행위

제18조(회피·제척에 관련된 윤리적 행위)
논문을 심사하는데 있어 사적 편견을 피해야 하며, 피심사자가 누구인지를 직·간접적으로 알게 되어, 심사자 본인과 회피나 제척 관계에 있다고 판단될 경우, 이를 즉시 편집위원회에 알려야 한다. 다만, 사적 상충을 포함한 이해 상충을 밝혔음에도 불구하고 심사를 의뢰받는 경우에는 심사에 참여할 수 있다.

제19조(심사 시 주의사항)
1. 논문 심사는 공정하고 객관적으로 진행하여야 하며, 심사 기한과 기밀을 지켜야 한다.
2. 피심사자의 인격을 존중하며 명예가 훼손되지 않도록 심사평 작성에 유의해야 한다.

제20조(지적 상충)
특정한 연구 분야나 연구 결과에 대해 강한 지지나 반대 입장을 가지고 있거나, 피심사자의 논문에 영향을 줄 정도의 강한 도덕적 신념을 가지고 있어 지적 상충 문제가 발생할 가능성이 있다고 판단되는 경우, 심사자로서의 타당성을 다른 사람들이 판단할 수 있도록 편집위원회에 자신의 입장과 도덕적 신념을 밝혀야 한다.

제3절 편집위원회가 지켜야 할 윤리규정

제21조(기본 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 심사 및 게재 여부 결정 등의 모든 과정에 대한 책임을 지며, 엄정하고 공정한 기준과 절차를 마련하고 이를 따라야 한다.

제22조(심사 의뢰)
편집위원회는 투고된 논문의 저자 성별, 나이, 소속 기관 또는 사적인 친분 등에 영향을 받지 않고, 오로지 논문의 질적 수준과 논문 심사 규정에 근거하여 공정하게 심사를 의뢰하되, 회피·제척 사유를 고려해야 한다.

제23조(심사위원 위촉)
편집위원회는 회피, 제척 사유와 학술활동, 전문성 등을 고려하여, 심사 대상 논문 분야에 적합한 전문가 3인 이상의 심사위원을 위촉한다.

제24조(회피, 제척)
논문 투고자와 사제 관계이거나 동일 대학에 근무하는 경우, 또한 투고자와 박사학위를 받

은 대학에서 일정 기간 동안 동시에 학위 과정을 이수한 전문가에게는 심사를 의뢰하지 않는 것을 원칙으로 하되, 동일 분야의 전문가가 희소하여 부득이한 경우에는 예외로 한다.

제25조(논문 비공개 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 게재가 확정될 때까지 논문의 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는 것을 원칙으로 한다.

제26조(심사 결과의 전달)
편집위원회는 논문 심사의 결과를 논문 게재 여부 판정과 함께 투고자에게 전달해야 하며, 별도의 사항을 전달하고자 할 경우, 편집위원회의 의견임을 밝혀야 한다.

제27조(투고자 이의제기의 처리)
논문 투고자가 논문 심사 결과에 대해 이의를 제기한 경우에는 1차적으로 편집위원장이 재심사 여부를 판단하고, 판단에 따라 절차를 진행하여 그 결과를 이의 제기 1개월 이내에 반드시 해당 투고자에게 전달해야 한다.

제4장. 연구윤리위원회 운영

제28조(임무)
연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 연구윤리위원회이 학회장, 편집위원장 등에게 보고한다.

제29조(연구윤리위반)
제3장에서 제시한 연구윤리규정을 위반한 경우 및 그에 준하는 행위를 한 경우를 연구윤리위반행위로 간주한다.

제30조(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.

제31조(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 학회 활동에 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.

제5장. 연구윤리위반 행위 검증 및 심사와 징계

제32조(연구부정행위 신고 접수 및 조사)

1. 연구부정행위는 다음과 같은 경로를 통해 접수할 수 있다.
   ① 해당 논문이 연구 윤리를 위반했다고 판단한 논문 심사자
   ② 실명의 제보
   ③ 실명의 신고
   ④ 제보는 구술 · 서면 · 전화 · 전자우편 등의 방법을 통하여 실명으로 하여야 함을 원칙으로 하지만, 익명 제보라 하더라도 저서명, 논문명, 구체적인 연구 부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우, 학회는 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
2. 학회에 연구부정행위에 관한 제보나 신고가 접수된 경우, 이를 일주일 이내에 연구윤리위원장에게 전달해야 한다.
3. 연구윤리위원장은 접수된 연구부정행위에 대한 타당성 검토를 위해 15일 이내에 해당분야 전문가를 임시위원으로 위촉하여 연구윤리위원회를 구성하여 심사를 개시해야 한다.

제33조(연구부정행위의 판단) 연구부정행위는 다음 각 호의 기준으로 판단한다.

1. 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적 또는 법적으로 비난을 받을 만한 행위인지를 고려
2. 해당 행위 당시의 '연구윤리규정' 및 해당 행위가 있었던 시점의 보편적인 기준을 고려
3. 행위자의 고의, 연구 부정 행위 결과물의 양과 질, 학계의 관행과 특수성, 연구부정행위를 통해 얻은 이익 등을 종합적으로 고려
4. 학계의 관행과 특수성을 판단하고자 할 때에는 대학 등 연구기관에서 금지되는 행위를 명문으로 정하고 있거나, 국문학계 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 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 학회홈

페이지를 통해 공지한다.

제35조(연구부정행위 심의 원칙)

1. 연구부정행위 여부를 입증할 책임은 학회의 연구윤리위원회에 있다. 단, 위원회가 요구한 자료를 피조사자가 고의로 훼손하거나 제출을 거부한 경우에 그로 인한 책임은 피조사자에게 있다.
2. 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 보장하여야 하며 관련 절차 및 일정을 사전에 알려주어야 한다. 이 경우 피조사자에게는 해당 제보 내용을 함께 알려주어야 한다.

제36조(제보자, 피조사자 보호)

1. 제보자는 서면, 구술, 전화, 전자우편 등으로 구체적인 증거를 실명으로 제출함을 원칙으로 하며, 학회장은 제보자가 연구부정행위를 제보했다는 이유로 신분상 불이익이나 근무조건상 차별을 받지 않도록 보호하여야 한다. 제보자의 신원은 정보공개의 대상이 되지 아니한다.
2. 피조사자는 연구부정행위를 행하였거나 가담한 것으로 추정되는 자를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 피조사자에 포함되지 아니한다.
3. 부정행위 조사과정 중 피조사자의 명예나 권리를 침해하지 않도록 주의하며, 관련 의혹은 판정 전까지 외부에 공개되어서는 아니 된다. 위원회에서는 피조사자에게 관련 절차 및 일정을 알려주어야 하며, 피조사자는 위원회의 조사에 성실히 응하여야 한다.

제37조(조사위원회 심의를 위한 임시위원의 자격)

연구윤리위원장은 심의를 위한 임시위원을 위촉함에 있어 다음 각 호의 조건을 모두 충족하여야 한다.

① 연구윤리위원회 전체에서 학회 소속이 아닌 외부인의 비율이 20% 이상이어야 함(연구윤리위원이 5명인 경우 외부인은 1명도 가능)

② 해당 연구 분야 전문가를 50% 이상으로 하되, 이 중 학회 소속이 아닌 전문가 1인 이상이 반드시 포함되어야 함

제38조(조사위원회 임시위원의 제척 · 기피 · 회피 등)

1. 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건의 조사위원이 될 수 없다.
   ① 제보자 또는 피조사자와 민법 제777조에 따른 친인척 관계가 있거나 있었던 자
   ② 제보자 또는 피조사자와 사제관계에 있거나, 공동으로 연구를 수행 중이거나 수행하였던 자
   ③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 자
2. 연구윤리위원장은 심의 착수 이전에 제보자(실명의 경우)에게 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사결과보고서에 포함시켜야 한다.
3. 연구윤리위원이 조사대상 저술과 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제39조(조사위원회 심의에서 연구윤리위원회의 권한)

1. 연구윤리위원회는 심의과정에서 제보자, 피조사자, 증인 및 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 이에 응하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 연구부정행위 관련 자료의 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 연구위반 정도를 판단하여 피조사자의 소속 기관장에게 연구윤리 위반사항을 전달하도록 학회장에게 건의할 수 있으며, 학회장은 이에 대한 실행 여부를 조사위원회에 전달하여야 한다.

제40조(판정)

1. “판정“은 학회장이 조사결과를 확정하여 이를 제보자와 피조사자에게 문서로 통보하는 것을 말한다.
2. 연구윤리위원회에서 피조사자가 최종적으로 연구부정행위를 하였다고 판정하면, 연구윤리위원장은 이를 편집위원장과 학회장에게 보고하며, 학회장은 관련 위원회에서 징계 절차를 거칠 수 있도록 조치한다.
3. 심의에서 판정까지의 모든 조사는 60일 이내에 종료하여야 한다. 단, 이 기간 내에 심의 이루어지기 어렵다고 판단될 경우, 연구윤리위원장은 제보 사실 전달 기관, 제보자 및 피조사자에게 그 사유를 통보하고 심의 기간을 연장할 수 있다.

제41조(이의신청)

1. 제보자 또는 피조사자는 심의 결과에 이의가 있는 경우, 그 결과를 통보받은 날부터 15일 이내에 학회장에게 서면으로 이의신청을 할 수 있다.
2. 학회장은 특별한 사유가 없다면 이의신청이 접수된 날로부터 30일 이내에 이를 처리하여야 한다.

제42조(기록보관) 조사과정에서 생성된 기록은 5년 이상 보관한다.

제43조(문서 등의 공개) 관련 보고서 및 조사위원의 명단은 필요에 따라 공개할 수 있다. 그러나 연구윤리위원회는 심사자에게 불이익이 있을 수 있다고 판단한 경우, 조사위원, 증인, 참고인, 자문 참여자 등의 명단을 공개하지 않을 수 있다.

제44조(징계)

1. 학회장은 연구부정행위에 대한 판정과 이의신청에 관한 모든 절차를 종료한 후, 연구부정행위에 대해 적절한 조치를 취하여야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조치의 내용은 학회의 내부 규정과 관련 법령 그리고 사회 일반의 인식에 반하지 않도록 하여야 한다. 이때 학회장은 징계 양형 등의 조치가 해당 연구부정행위에 상당한 수준으로 비례성이 있는지 등을 고려하여야 한다.
3. 연구윤리위반 행위의 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

제6장. 연구윤리교육의 실시

제45조(연구윤리교육) 연구윤리위원회는 년 1회 이상 학회 회원을 대상으로 연구윤리교육을 실시하여야 한다.

제46조(논문 투고 시 연구윤리규정 서약서 제출) 학회 회원은 논문 투고 시, 투고한 논문이 연구소의 연구윤리규정 및 세칙을 준수하고 있다는 서약서를 함께 제출해야 한다.

제7장. 기타

제47조(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.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.

MEMO

MEMO

MEMO

ASSOCIATION OF
EASTASIAN ANCIENT STUDIES

東아시아古代學會
11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실