

동아시아고대학회 · 동국대학교 HK+사업단 공동학술대회

동아시아의 문명 · 문화 · 문물 교류

- 일 시 : 2021년 10월 23일(토) 10:00 ~ 17:00
- 장 소 : 고려대학교 청산MK문화관 201호 / 온라인 zoom

주최

동아시아고대학회 · 동국대학교 HK+사업단

후원

한국연구재단 · 고려대학교 · 동국대학교

이 발표논문 자료집은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 발간되었음
(NRF-2020S1A6A3A01054082)

This work was supported by the Ministry of Education of the Republic of
Korea and the National Research Foundation of Korea
(NRF-2020S1A6A3A01054082)

동아시아고대학회(제83회) 동국대학교 HK+사업단 공동 학술대회
 “동아시아의 문명 · 문화 · 문물 교류”

- 일시 : 2021년 10월 23일 (토) 10:00~17:00
- 장소 : 고려대학교 청산MK문화관 201호 / 온라인 zoom
- 주최 : 東아시아古代學會 · 동국대학교 HK+사업단

10:00 ~ 10:10	참가자 등록
개회식	
	사회: 유형동(전남대)
10:10 ~ 10:20	개회사
	동아시아고대학회장 송완범
	축사
10:20 ~ 10:30	동국대학교 HK+ 사업단장 서인범 고려대학교 문과대학장 정병호
제1부 기획발표 및 토론	
	사회: 이기원(강원대)
10:30 ~ 11:00	<기획발표1> 동아시아문명의 담론에서 본 玉琮의 祭器와 天圓地方的 천문학적 세계관 발표: 김연재(공주국립대학교) / 토론: 김병모(동국대)
11:00 ~ 11:30	<기획발표2> 동아시아 산악백희의 교류와 공중기예의 발달 발표: 신근영(순천향대) / 토론: 이호승(고려대)
11:30 ~ 12:00	<기획발표3> 원효 『법화종요』에 나타난 중국불교 사상가의 영향과 독자적 관점 발표: 이병욱(고려대) / 토론: 지혜경(연세대)
12:00 ~ 13:30	점심 식사
제2부 기획발표 및 토론	
	사회: 임경준(동국대)
13:30 ~ 14:00	<기획발표4> 조선시대 『御定歷代題畫詩類』의 전래와 그 영향 발표: 박혜영(경희대) / 토론: 임보연(대진대)
14:00 ~ 14:30	<기획발표5> 외교 무대 뒤의 은밀한 물품 거래 -1811년 조선, 일본, 쓰시마- 발표: 정성일(광주여대) / 토론: 양홍숙(부산대)
14:30 ~ 15:00	<기획발표6> 18세기 ‘朝鮮藥材調査’의 실태와 일본의 박물학 -어류조사를 중심으로- 발표: 김문기(부경대) / 토론: 구지현(선문대)

15:00 ~ 15:20	휴식 / 20분
제3부 자유발표 및 토론	
	사회: 안외순(한서대)
15:20 ~ 15:50	<자유발표1> 고구려 최후의 전쟁 -李勣의 평양성 함락- 발표: 서영교(중원대) / 토론: 조재우(동국대)
15:50 ~ 16:20	<자유발표2> 중국 吉安의 인문지형과 양명학에 대한 일고찰 발표: 신현승(중국 정강산대) / 토론: 장혜진(원광대)
16:20 ~ 16:30	휴식 / 10분
제4부 연구윤리교육 및 임시총회	
	사회: 류호철(안양대)
16:30 ~ 17:00	연구윤리교육 고남식(연구윤리위원장)
17:00	폐회

개 회 사

안녕하십니까? 친애하는 동아시아고대학회 회원 여러분!

코로나19바이러스로 인한 비상사태가 완전히 종식된것은 아니지만, 어김없이 만산홍엽은 질어질 날만 기다리고 있는 이 좋은때 제83회 정기학술대회를 개최하게 되었습니다. 이번에는 국내 사학계를 리드하는 동국대학교 HK+ 사업단의 전폭적인 지원아래 "동아시아의 문명·문화·문물 교류"라는 주제를 가지고 기획발표6분, 자유발표2분 등 모두 8분의 주옥같은 발표를 청하게 되었습니다. 그리고 다시 8분의 토론자, 4분의 사회자 선생님들이 수고하실 예정입니다. 이에 더하여 동국대학교 서인범단장님, 고려대학교 정병호문과대학장님의 축사도 있습니다. 바쁘신 중에도 각자의 소임을 다해주실 여러 선생님들께 예를 다하여 깊은 감사의 말씀을 드립니다.

동아시아고대학회 회원 여러분! 초유의 코로나바이러스로 인한 지난 2년간의 비상사태는 노멀과 뉴노멀의 경계를 중횡하고 있습니다. 이러한 인류가 맞닥뜨린 미증유의 재난상황에서도 우리 학회는 어김없이 매년 네 차례의 학술대회와 4회의 학술지발간이라는 기조를 유지하고 있습니다. 이런 일이 가능한 것은 회원여러분의 변함없는 성원과 집행부의 헌신적인 자세가 있었기 때문이 아닐까 생각합니다. 11대 집행부도 이제 남은 시간이 많지 않습니다. 다음 달 대구 경산에서 열리는 제84회 학술대회와 차기 회장교에서 개최될 제85회 학술대회, 그리고 한 차례 학술지 발간이 아직 더 남아있지만, 차질없이 진행할 것임을 약속드리며 남은 기간도 회원 여러분의 협조와 성원을 기대해마지 않습니다. 아무쪼록 제83회 학술대회가 무사히 개최되는데 지원을 아끼지 않으신 동국대학교 사업단의 서인범단장님과 우리학회이사이신 김병모선생님, 또한 우리 학회의 집행부 선생님들께 심심한 감사의 말씀을 전하면서 인사말에 갈음합니다. 다음번에는 대구에서 인사드리겠습니다. 감사합니다.

2021년 10월 23일

동아시아고대학회장 송 완 범

목 차

제1부 기획발표 및 토론

- <기획 1> 동아시아문명의 담론에서 본 玉琮의 祭器와 天圓地方的 천문학적 세계관
—토템의 문화에 착안하여— 김 연 재 / 3
▶ 토론문 김 병 모 / 22
- <기획 2> 동아시아 산악백희의 교유와 공중기예의 발달 신 근 영 / 23
▶ 토론문 이 호 승 / 35
- <기획 3> 원효 『법화중요』에 나타난 중국불교 사상가의 영향과 독자적 관점
..... 이 병 옥 / 37
▶ 토론문 지 혜 경 / 58

제2부 기획발표 및 토론

- <기획 4> 한국에 전해진 『御定歷代題畫詩類』와 제화시朴 惠 瑛 / 61
▶ 토론문 임 보 연 / 68
- <기획 5> 외교 무대 뒤의 은밀한 물품 거래 —1811년 조선, 일본, 쓰시마—
..... 鄭 成 一 / 69
▶ 토론문 양 흥 숙 / 89
- <기획 6> 18세기 ‘조선약재조사’의 실태와 일본 박물학 —어류조사를 중심으로—
..... 김 문 기 / 93
▶ 토론문 구 지 현 / 129

제3부 자유발표 및 토론

- <자유 1> 고구려 최후의 전쟁 — 李勣의 平壤城 함락— 서 영 교 / 133
▶ 토론문 조 재 우 / 147
- <자유 2> 중국 吉安의 인문지형과 양명학에 대한 일고찰 신 현 승 / 151
▶ 토론문 장 혜 진 / 167

【東아시아古代學會 研究倫理 規定】 171

제1부 기획발표 및 토론

사회: 이 기 원 (강원대)

〈기획발표 1〉

동아시아문명의 담론에서 본 玉琮의 祭器와 天圓地方의 천문학적 세계관
— 토템의 문화에 착안하여 —

발표: 김연재(공주국립대)
토론: 김병모(동국대)

〈기획발표 2〉

동아시아 산악백희의 교유와 공중기예의 발달

발표: 신근영(순천향대)
토론: 이호승(고려대)

〈기획발표 3〉

원효 『법화중요』에 나타난 중국불교 사상가의 영향과 독자적 관점

발표: 이병욱(고려대)
토론: 지혜경(연세대)

동아시아고대학회(제83회) 동국대학교 HK+사업단 공동 학술대회

동아시아문명의 담론에서 본 玉琮의 祭器와 天圓地方的 천문학적 세계관

- 토템의 문화에 착안하여 -

김 연 재 (공주국립대학)

목 차

- | | |
|---------------------------|---------------------------|
| I. 문제의식의 실타래 | IV. 類比的 사유와 龜卜문화의 도상학적 원리 |
| II. 동아시아의 지역성과 문명의 담론 | V. 玉琮의 祭器와 토템의 의식적 경계 |
| III. 天圓地方的 원리와 그 천문학적 세계관 | VI. 문제해결의 실마리 |

I. 문제의식의 실타래

동아시아의 한자문화권에서 문화는 특정의 지역이나 시대를 총체적으로 반영한 생활의 양식이다. 그것은 인간의 존재론적 위상에 따른 정체성(identity)과 그 가치론적 의의를 지닌 삶의 총체적 결집체이다. 그 속에서 문화의 원형(archetype)이 형성되고 그에 따른 정신적 기질(ethos)이 발휘되기 마련이다. 인간은 역사와 지리의 문화적 과정 속에서 이성적 사고의 해석력과 수용력을 통해 집약적으로 축적해왔다. 즉 天文의 지식을 통해 존재의 의미를 발견하고 人文의 지혜를 통해 삶의 가치를 모색하였다. 지역적 혹은 시대적 한계를 극복하는 전환점으로서의 ‘문명의 도약’은 이러한 역사와 지리의 과정에서 이루어졌다. 商代에서 周代로 나아가고 춘추전국시대로 들어가는 역사적 과정은 신비주의를 극복하고 이성주의를 지향하는 일련의 문명의 발전사이다.

인간은 불가사의한 자연의 역량을 두려하면서도 무자비한 자연의 속박으로부터 벗어나고자 하였다. 원시적 무술(shamanism)이나 토템(totem)이 바로 이러한 의식 속에서 형성되었다. 인간은 자연의 역량이나 주재와 관련된, 실제로 존재하는 동식물이나 그 밖의 사물들을 숭배의 대상으로 삼았다. 이들은 조상신, 혈연공동체의 신, 보호신 등처럼 인간과 특수한 내재적 관계를 지닌다. 특히 祭祀儀式的 禮儀에서 上天이나 조상과 소통하는 방법으로서 용, 거북, 봉황 등과 같은 동물들을 신성한 매개체로 삼았다. 이는 不可思議한 神性이나 변화무쌍한 主宰性으로써 生殖의 숭배, 母系의 사회와 관련한 혈연적 관계의 특수성이나 우월성을 부각시켜서 공동체의 결속력이나 응집력을 강화시켰다.

이러한 고대사회의 성격이나 특성을 이해하고 파악하는 문제는 역사적 유물이나 유적 속에서 문화의 원형이나 문명의 정도를 모색하는 작업이다. 이러한 작업은 역사의 실증자료에 근거하여 사실을 입증하고 해석을 하는 것이다. 그러므로 사실의 입증과 사료의 해석 사이에

간격이 존재하기 마련이다. 이러한 간격을 해소하고 역사의 진실성과 객관성을 확보한다는 관점주의(perspectivism)의 차원에서 서사주의(narrativism)의 논법이 도입되었다. 서사주의는 역사의 객관성은 이러한 간격을 메우는 서사의 해석을 가미함으로써 사실과 가치의 관계, 심지어 역사와 허구의 관계도 일정하게 개입시킨다. 그러므로 문화의 원형이나 문명의 정도에 접근하는 데에 서사주의적 방법론이 중요한 의미를 지닌다.

이러한 맥락에서 본고에서는 동아시아의 문명을 조명하는 취지하에 역사와 지리의 시공간적 발견 속에서 창조적 상상력을 어떻게 발휘할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 특히 玉琮의 祭器와 그 문화의 원형(archetype)과 그에 따른 정신적 기질(ethos)에 접근하고자 한다. 이는 고대사회의 세계관과 질서의식의 원리를 내용으로 하는 동아시아문명의 담론 중의 하나가 된다.

이러한 맥락에서 본고에서는 역사와 지리의 시공간적 발견 속에서 동아시아의 문명을 어떻게 조명할 수 있는가 하는 문제의식에서 출발한다. 문명의 단면으로서 玉琮의 祭器와 그 세계관에 접근하고자 한다. 이는 고대사회의 세계관과 질서의식의 원리를 내용으로 하는 동아시아문명의 담론 중의 하나가 된다.

옥종의 祭器는 신석기시대부터 무술의 영역에서 시작하여 국가의 통치체제를 만들어가는 문명화의 과정과 연관된다. 그 기능, 용도, 상징적 성격 등에 관해 장기간 사회문화적으로 논의되어왔다. 옥종의 연구는 고대의 문헌, 옥종 자체의 해부, 그 문화적 성격 등을 고려해야 한다. 특히 형태의 천문학적 성격, 문양의 토렘사상, 도안의 기하학적 특징 등이 논의의 대상이 되어 왔으며 아직도 고고학적으로나 역사학적으로 검증이나 전거의 문제점들이 적지 않게 남아있다.

여기에는 天圓地方의 질서의식에 관한 인문적 사고의 세계가 반영되었다. 천원지방은 蓋天說의 천문학적 원리로서, 天地의 物象을 직관적으로 인지하는 귀납적 방식에서 나온 것이다. 이러한 세계는 당시에 문명사회의 발전적 단계에서 수용된 특수한 관념과 그에 따른 보편적 이념화의 결과물이다. 옥종의 제기와 그 세계관에서 동아시아 문명사회의 단면을 찾아볼 수 있다.

II. 동아시아의 지역성과 문명의 담론

동아시아의 상고시대에 문명이 진화하는 과정은 통일적 질서에 따라 세상을 경계짓는 프리즘의 세계에서 접근될 수 있다. 세계는 인간이 세상과 일정한 관계를 맺는 일련의 과정이다. 삼라만상 전체는 우리가 보는 프리즘의 방식이나 입장을 통해 조망되며 생명의 연결망이라는 통일성의 질서로 비춰진다. 세계가 주체의 입장에서 세상을 보는 경계라면, 세계관은 세계를 투사하는 인간 시선의 산물이다. 예를 들어, 周代 이전에는 上帝의 프리즘을 통해 세계의 통일적 질서를 의식하였고, 주대 이후에는 天下의 프리즘을 통해 세계의 질서를 의식하였다. 여기에는 고유의 개별성이나 독자성을 갖고서 외부의 지역과의 교류 속에 混種과 創新의 과정이 있다. 동아시아의 지역성이나 시대성의 한계를 극복하는 전환점으로서의 ‘문명의 도약’은 바로 프리즘의 세계를 통한 이러한 과정에서 나온 것이다.¹⁾

동아시아의 上古시대에 인간은 삶의 경험을 통해 하늘이 가장 숭고하며 신성한 대상이고 땅은 가장 가까우며 절실한 생활의 터전임을 실감하였다. 하늘에는 四時의 시간이 흘러가고 땅에는 形色의 공간이 펼쳐진다. 인간은 天象의 천문과 地形의 지리를 통해 지식을 축적하고 지혜를 터득하였다. 하늘과 땅의 틀 속에서 인간은 삼라만상이 다양하게 형성되고 조화롭게 변화하는 생명의 연결망을 이해하였다. 이러한 생명공동체의 의식이 경험의 세계에서 크나큰 기초를 형성하였으며 더 나아가 節氣와 方位의 시공간성을 지닌 圓道의 실재(reality)로 수용되었다. 인간은 우주의 생명력의 향기를 감각적으로 느끼며 삶을 열망하는 가슴을 흠뻑 적시게 되었다.

중국의 고대문명이나 문화가 발전하는 과정은 인간 혹은 인간성의 문화적 규범, 즉 人文의 규범이 확립되는 과정과 맥을 같이 한다. 그것은 巫術의 신비주의적 측면을 어떻게 극복하고 인간의 자각의식을 어떻게 고양시킬 수 있는가 하는 점이다. 여기에서 종교성과 윤리성이 교차하는 삶의 과정이 진행된다. 이는 역사의 발전적 단계로 보면, 巫覡의 문화, 祭祀의 문화 및 禮樂의 문화로 나누어 설명될 수 있다. 夏, 殷, 周의 역사적 발전에서 보면, 夏代 이전의 巫覡의 문화에서 殷代와 商代의 祭祀의 문화로 발전되었으며 주대의 禮樂의 문화로 발전되었다.²⁾

동아시아의 지역성은 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. 예를 들어, 中原의 지역성, 九州의 지형성, 井田制의 구획성 등의 관념들에는 자연의 시간과 인문의 시간, 지형의 공간과 영역의 공간 및 그 양자의 관계가 함께 어우러져 있다.

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. 이러한 인식론적 시선에서 천문과 인문의 관계가 확립되고 이를 토대로 하여 문명의 상징적 계기로서의 天下의 질서의식이 자리를 잡게 되었다. 「단전」에서는 賁卦를 해석하여 다음과 같이 말한다.

밝음을 꾸며서(文明) 이르는 것이 人文이다. 천문을 관찰하여 때의 변화를 살피고 인문의 관찰하여 천하를 교화한다.³⁾

여기에서는 문명, 천문, 인문, 교화, 천하의 관계를 통해 인간사회의 질서가 무엇인지를 잘 시사하고 있다. 인간은 日月星辰의 天象이 교차하는 주기적 순환의 현상을 관찰하여 춘하추동의 네 계절이 서로 교대하는 시간성의 법칙을 파악하였다. 더 나아가 인간은 그 변화의 주기적 법칙에 따라 삶을 운영하는 규범적 원칙을 마련하고 백성을 교화하여 문명의 지평을

1) 김연재, 「漢代 卦氣論의 易學의 성격과 그 세계관 — 科學的 信念의 본령을 중심으로」 (『유교사상문화연구』 제58집, 2014), 242-243쪽

2) 陳來, 『古代宗教與倫理 — 儒家思想的根源』 (北京: 三聯書店, 1996), 8-12쪽

3) 『周易』, 「象傳」, 賁卦: 文明以止, 人文也. 觀乎天文, 以察時變, 觀乎人文, 以化成天下.

지향하기 위한 天下의 세계관을 창출하였다.

문명의 척도는 인간사회에 운영되는 규범적 질서에 달려있다. 문명의 표상으로서의 天下觀은 천문의 운행 질서와 그 변화를 인식하고 이에 맞추어 인문의 질서와 통일적 가치를 확립하는 것이다. 사회적이든지 국가적이든지 간에 통일적 질서의 체제라는 文明의 척도는 통치의 이념을 통해 역사의 정통성을 확보하면서 이를 바탕으로 하여 백성들을 교화하거나 계도하는 것에 달려있다. 공자가 禮樂의 문화나 大同사회를 추구하고자 했던 취지가 바로 여기에 있는 것이다.

Ⅲ. 天圓地方의 원리와 그 천문학적 세계관

동아시아의 세계관에서 인간의 질서의식은 天人合一의 이념으로 대변된다. 천인합일은 세계의 질서에 관한 전체의 보편적 이념으로서 인간의 존재론적 측면과 가치론적 측면을 결합한 개념체이다. 전통적으로 동아시아의 세계관에는 天人合一의 크나큰 기조가 있다. 그것은 인간이 자연계 속에서 살아가는 삶의 보편적 이념이다. 천인합일의 보편적 이념은 자연계라는 생명의 연결망 속에 삼라만상의 스펙트럼을 생명력의 통일적 질서의 계통으로 의식화한 결과이다. 인간이 경험하는 세계의 실재는 생명력의 자생적 율동[生生不息]이 작동하는 자연계에서 주체적 자각의식[自強不息]을 갖고서 살아가는 삶의 입체적 과정이다. 天人合一의 이념은 바로 이러한 과정을 의식의 차원으로 자리잡은 결과이다. ‘天人’은 주체와 객체, 자아와 타자, 주관과 객관, 존재와 가치를 연계짓는 관계성을 지닌다. ‘合一’은 균형과 변화와 같은 생명력의 질서를 인간의 가치로 수용하는 통합적 차원을 지향한다. 그러므로 천인합일의 보편적 이념은 생명의 존재와 가치에 관한 공동체적 의식의 산물이라고 말할 수 있다.

하늘과 땅의 틀은 인간의 존재와 생활의 질서의 세계와 밀접한 관련이 있다. 인간은 지상에서 자신의 프리즘으로써 세계를 조망한다. 인간은 자연적 지형의 장소에서 천체의 운행의 법칙을 준수하여 생활방식의 유형을 모색하였다. 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. 여기에서 寰宇의 순환적 좌표, 즉 천문의 形象과 지리의 形狀이 적용된 것이다. 天文의 形象이 시간의 율동을 가리킨다면 地理의 形狀은 공간의 방위를 가리킨다. 그 중심에 바로 寰宇觀이 있다. 하늘과 땅은 寰宇 전체의 두 부분인데 서로 구별되기도 하고 서로 연관되기도 하다. 환우관은 天圓地方의 도식과 그에 대한 類比的 사유를 토대로 하여 착상된 상상력의 산물이다.

이러한 하늘과 땅의 틀 속에서 자연계는 어떻게 이해될 수 있는가? 자연은 삼라만상의 모든 현상들을 포함하는 세계이다. 그 중에서 가장 큰 현상이 하늘과 땅이다. 하늘과 땅의 자연계는 인간의 생활에서 星象, 物候, 氣象 등과 밀접한 관련이 있다. 商代나 周代부터 지닌 보편적 관념, 즉 하늘은 높고 존귀하며 땅은 낮고 비천하다(天尊地卑)는 인식하에서 삼라만상의 지위, 위치 및 그 관계가 이해되고 해석되었다. 이는 上帝와 인간의 관계로 확장됨으로써 인간은 상제의 의도에 따라야 한다고 생각되었기 때문이다.

하늘과 땅의 구조로 대변되는 자연계는 시공간의 연속성을 나타내는 우주로 표현된다. 인

간은 우주의 운행과 변화의 방식이 반복되는 주기성을 지닌 순환적 형식으로 지닌다는 점을 깨달았다. 하늘과 땅, 태양과 달, 사계절, 낮과 밤, 흐리고 맑음, 밀물과 썰물 등의 순서에 따라 진행되지 않는 것이 없으며 이들은 모두 각각의 순환적 운동을 한다. 인간을 포함한 만물은 주기적 순환의 과정 속에서 생성하고 변화하고 발전하여 마지막에는 자신의 여정을 완수하게 된다. 이러한 순환적 활동을 ‘圓道’라고 부른다. 『여씨춘추』에서 이것을 다음과 같이 설명한다.

하늘의 道는 둥글고 땅의 道는 네모이다. 聖王이 그것을 본받아서 위와 아래를 세웠다. 어떻게 하늘의 도를 둥글다고 말하는가? 정기가 한번 위로 가고 한번 아래로 가서 둥글게 두루 복잡하고 쌓여 남겨짐이 없다. 그러므로 하늘의 도는 둥글다고 말한다. 어떻게 땅의 도를 네모나다고 말하는가? 만물이 부류를 달리하고 형체를 달리하여 모두가 직분이 있으니 서로 바뀌지 않는다. 그러므로 땅의 도는 네모나다고 말한다. 군주는 둥근 것을 지키고 신하는 네모난 것에 위치하여 둥글고 네모난 것이 바뀌지 않아야 그 나라가 번창한다.⁴⁾

하늘의 도는 두루 진행하여 순환하는 것이며 땅의 도는 두텁게 시행하여 구획되는 것이다. 하늘이 둥근 까닭은 끊임없이 두루 진행하고 반복하여 순환하는 일련의 과정을 드러내기 때문이다. 땅이 네모난 까닭은 종류별로 나뉘고 지속되어 생물의 분류가 쌓아가는 일련의 계층으로 전개되기 때문이다. 이러한 관계는 군주와 신화의 관계와 같은 사회공학적 위계질서에도 활용되었다.

여기에서 특히 주목할만한 점은 圓과 方의 상대적인 개념이다. 전자는 天道의 속성을 가리키고 후자는 地道의 속성을 가리킨다. 전자는 운행의 질서의식이 반영된 것인 반면에 후자는 형세의 질서의식이 반영된 것이다. 이는 무형에서 유형으로, 動態的 상태에서 靜態的 상태로 진전되는 방식의 기하학적 상상력에 기초한 것이다.⁵⁾ 이러한 질서의 이정표에는 하늘이 땅에 비해 크고 땅이 하늘에 비해 넓다는 의식이 반영되었는데, 이것이 바로 시공간성의 宇宙 전체로 확장되었다. 이처럼 하늘이 원형이고 땅이 네모형이라는[天圓地矩] 의식의 형태는 고대의 세계관의 특징 중의 하나로서 중요한 의미를 지닌다. 이러한 圓道の 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 못하니 만물은 하나로써 종주를 삼는다. 성왕이 그것을 본받아 그 성품을 온전히 하고 그 바름을 결정하여 그 호령을 낸다. 군주의 입에서 명령이 나오고 관리가 받아서 시행하는 것을 밤낮으로 쉬지 않으니, 두루 베풀어 통하고 아래는 깊이 파악하니 민심에 적셔지고, 사방에 두루 통하니, 돌아와 회복하여 돌아오며 군주의 곳에 이르니 圓道이다. 둥글게 하면 가능함과 불가함과 좋음과 나쁨이 막히는 바가 없게 된다. 막힘이 없는 것은 군주의 도리가 통하는 것이다.⁶⁾

4) 『呂氏春秋』, 「季春紀」: 天道圓, 地道方. 聖王法之, 所以立上下. 何以說天道之圓也? 精氣一上一下, 圓周復雜, 無所稽留, 故曰天道圓. 何以說地道之方也? 萬物殊類殊形, 皆有分職, 不能相爲, 故曰地道方. 主執圓 臣處方, 方圓不易 其國乃昌.

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), 125쪽.

6) 『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, 灑於民心, 遂於四方, 還周復歸, 至於主所, 圓道也. 令圓則不可善不善無所壅矣. 無所壅者, 主道通也.

圓道觀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의 三才와 같은 공동체적 사고방식으로 진화하였다. 이러한 환도관의 차원에서 보면, 中原이라는 지역은 자연스레 인간사회의 중심적 터전으로 생각되었을 것이다. 또한 인간이 上帝와 소통할 수 있는 가장 좋은 장소로서 崑崙山을 名山으로 추앙하고 祭祀儀式을 지내는 明堂을 건축하였다. 이러한 관념의 토대 위에 經天營地의 내용, 즉 絕地天通, 天經地緯, 通天地理, 通天蓋地 등의 표현처럼 인간의 통일적 질서의식이 형성되었다.

이러한 맥락에서 보자면 환우는 天下라는 말과 일맥상통한다. 천하는 천문의 주기적 운행에 맞게 지리의 형태를 투영한 인간의식의 산물이다. 즉 천문을 전제로 하면서 또한 천문이 지리로 구체화된 내용을 상징적으로 담아낸다. 그것은 인간 생활의 총체적인 경험을 가리킨다. 이러한 의미에서 천하라는 말은 宇宙觀에 기초한 인문적 세계의 또 다른 명칭이 된다고 말할 수 있다.

‘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. 또한 통치의 영역은 자연스레 中原 지역을 중심으로 하여 인간의 입체적 시점에 따라 그 주변의 지역으로 확장되었다.

인간은 천체의 운행의 질서와 그에 따른 자연현상의 변화를 직시하고 그에 대한 지식과 지혜를 터득함으로써 吉凶禍福의 현실을 헤쳐 나갈 삶의 기준이나 잣대를 모색하였다. 특히 원시사회에서 천상과 지형에 관한 종교성의 염원은 자연과학적 경험을 통해 차츰 巫術의 신비주의에서 벗어나면서 윤리의식과 관련한 자연철학으로 발전되었다. 周代 이후에 왕조의 개창은 당시에 天下의 질서의식과 밀접하게 관련되었다. 그것은 국가의 세계에 대한 관념, 지식 및 이론을 확립하는 일련의 과정과 맞물려있다. 여기에는 기존의 이념적 무질서로부터 새로운 이념을 개창하여 새로운 통일적 질서를 모색해가는 사회적 의식의 형태가 투영되어 있다. 특히 인간은 세계에 대한 주체적 자각 속에 天下의 秩序意識과 같은 창조적 상상력을 발휘하여 人文의 지속가능한 역량을 확충하게 되었다.

천원지방의 형상, 즉 원형과 네모형의 관계는 한 쌍의 범주, 즉 陰陽, 剛柔, 幽明, 火水, 男女 등으로 범주화된다. 『회남자』의 「천문훈」 편에는 다음과 같이 말한다.

하늘의 도는 둥글다고 말하고 땅의 도는 네모나다고 말한다. 네모나다는 것은 그윽한 것을 위주로 하고 둥글다는 것은 밝음을 위주로 한다. 밝은 것은 기를 내뿜는 것이므로 화는 밖의 햇살이라고 말한다. 그윽한 것은 기를 머금은 것이므로 수는 안의 햇살이라고 말한다. 기를 내뿜는 것은 베푸는 것이고 기를 머금은 것은 변화하는 것이므로 양은 베풀고 음은 변화한다.⁷⁾

하늘과 땅의 틀은 둥글과 네모남의 속성을 지닌 것으로서, 음과 양, 수와 화, 밝음과 어두

7) 『淮南子』, 「天文訓」: 天道曰圓, 地道曰方. 方者主幽, 圓者主明. 明者, 吐氣者也. 是故火曰外景. 幽者, 含氣者也, 是故水曰內景. 吐氣者施, 含氣者化, 是故陽施陰化.

음과 같은 관계로 설정된다. 그러므로 하늘과 땅의 도는 만물이 변화하는 기의 흐름으로 이해된다. 이러한 천원지방의 도식은 數法과 같은 논리적 연역의 범주로 확장된다. 『주비산경』에서는 다음과 같이 말한다.

네모난 것은 땅에 속하고 둥근 것은 하늘에 속하니 하늘을 둥글고 땅은 네모난 것이다. 네모난 수는 일정한 틀이 되니 네모로써 둥글음을 나타내고 우리로써 하늘을 모사한다.⁸⁾

天圓地方의 도식은 數法의 연역적 원리로 관념화된다. 음과 양의 수, 즉 홀수와 짝수는 하늘과 땅의 시야와 방위에 따라 둥글고 네모의 형식이 투영되었다. 이는 물리적 차원의 시공간을 넘어서 기하학적 시공간으로 확충되었다.

그렇다면 하늘과 땅은 인간의 의식에 어떻게 수용되었는가? 관건은 天圓地方의 천문학적 도식에 있다. 천원지방의 도식은 세계의 통일적 질서를 연상적 작용을 통해 도출해낸 것이다. 그것은 고대의 천문학, 그중에서 蓋天說과 밀접하게 관련된다.⁹⁾ 우선, 『여씨춘추』의 「계동기」편에서는 다음과 같이 말한다.

문신후가 말하기를, 황제가 전옥을 가르친 이유를 배운 적이 있었다. 여기에서 큰 원형이 위에 있고 큰 네모형은 아래에 있으니 너는 그것을 본받아 백성의 부모가 될 수 있다. 대개 알려진 옛날의 태평한 시대, 이것은 하늘과 땅을 본받은 것이다.¹⁰⁾

큰 원형은 하늘이고 큰 네모형은 땅이다. 원형과 네모형, 위와 아래는 직관적 상상력의 요소가 가미된 관념이다. “하늘이 원형이고 땅이 네모형이라는[天圓地矩]” 의식은 고대의 천문학의 원시적 사유에 이론적 단초가 되었다. ¹¹⁾ 또한 『진서』의 「천문지」 편에는 다음과 같은 기록이 있다.

그것은 하늘이 삿갓과 유사하고 땅은 엮어놓은 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 은연중에 비추어 밤과 낮이 되었다.¹²⁾

하늘의 둥근 모양은 반원형의 天穹을 가리키고 땅의 네모 모양은 평면형의 대지를 가리킨다. 여기에서 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 天圓地方의 類比的 사유로써 하늘과 땅의 구조를 특징화한 것이다. 이는 주체가 세상의 경계를 보는 시선, 즉 세계관을 투영하여 얻은 결과이다.

당시에는 세계가 혼돈의 상태에서 질서의 유기적 구조를 형성해간다는 인식은 천원지방

8) 『周髀算經』: 方屬地, 圓屬天, 天圓地方. 方數爲典, 以方出圓, 筮以寫天.

9) 蓋天說은 중국고대에서 최초의 천체이론으로서, 하늘과 땅의 상대적 위치와 형태를 가장 직관적으로 나타낸 이론이다. 그것은 하늘이 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

10) 『呂氏春秋』, 「季冬記」: 文信侯曰, 嘗得學黃帝之所以誨顓頊矣. 爰有大圓在上, 大矩在下, 汝能法之, 爲民父母. 蓋聞古之清世, 是法天地.

11) 李零, 『中國方術考』(北京: 中華書局, 2010), 69-140쪽.

12) 『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, 而滂沱四隕, 三光隱映, 以爲晝夜.

의 원리에 입각하여 인간의 삶의 중요한 기준으로 자리잡았다. 『회남자』의 「원도훈」 편에는 다음과 같이 말한다.

그러므로 하늘을 덮개로 여기면 덮여지지 않을 것이 없다. 땅을 수레로 여기면 실어지지 않을 것이 없다. 사시를 말로 여기면 부리지 않을 것이 없다. 음양을 부리는 것으로 여기면 갖추지 않은 것이 없다.¹³⁾

여기에서 하늘과 땅의 틀은 마차로 비유된다. 하늘은 마차의 둥근 덮개이고 땅은 내모형의 몸체이고, 마차를 끌고 가는 말이 사시의 운행이고 마차를 모는 마부는 음양의 방법이다. 이처럼 연상적 작용에 따른 類比的 사유와 그에 따른 比喻的 象을 통해서 또한 “하늘이 둥근 것은 넓은 덮개와 같고 땅이 네모난 것은 바둑판과 같다”¹⁴⁾고도 표현할 수 있다. 비유하자면, 하늘이 원형으로서 큰 우산이 땅을 덮고 있는 것과 같고 땅은 일정한 규격을 갖춘 네모형으로서 바둑판의 모양과 같다.

따라서 天圓地方의 천문학적 도식은 객관적 세계의 질서에 대한 인간의식의 발로이다. 하늘과 땅의 실재 속에서 中原이 천하의 중심이 된다는 의식의 차원은 이러한 프리즘의 세계를 통해 나온 것이다. 中原지역에 초점을 맞춘 인간의 시선에서는 하늘과 땅의 세계가 天圓地方의 도식으로 상징화되고 ‘위로는 하늘에 닿고 아래로는 땅에 닿는다(極天際地)’의 방식으로 수용되었다. 이처럼 세계의 통일적 질서에 관한 인간의식은 삶의 원리와 원칙을 만들어 가는 초석이 되었다.

이러한 맥락에서 보자면, 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 하늘과 땅의 틀 속에서 통일적 질서를 경계짓는 일련의 과정은 인간의식의 차원에서 삶의 원리와 기준을 마련하는 초석이 되었다.

IV. 類比的 사유와 龜卜문화의 도상학적 원리

우선, 일반적으로 주체가 특정의 대상을 파악하고 규정하는 데에 개념이 형성되기 마련이다. 특히 개념은 대상, 명칭 및 범주가 일대일로 대응하여 형성되는 의미의 체계를 지닌다. 이러한 체계는 대상을 순수히 파악하기 위해 대상의 본질과의 인과적 연결고리를 찾아 인지, 이해, 귀납, 분류, 유추 등의 추리적 방법을 활용한다.¹⁵⁾

그러나 우리가 특정의 대상과 그것을 인지하여 나온 의미의 개념이 반드시 일대일의 대

13) 『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.

14) 『晉書』, 「天文志」: 天圓如張蓋, 地方如棋局.

15) 艾蘭, 「中國早期哲學思想中的本喻」, 艾蘭/汪濤/范毓周 主編, 『中國古代思惟模式與陰陽五行說探源』(南京: 江蘇古籍, 1998), 59쪽

응의 관계처럼 확고한 관계로 이루어지는 것은 아니다. 논리적 추론만으로 그 양자의 관계를 정확히 지시할 수 없는 경우가 있기 때문이다. 실제로 개념을 형성하는 데에 인지의 원형으로서의 대상, 형상, 의미, 유비 및 관념의 관계가 복합적으로 작용한다. 우리는 대상이나 상황에 대한 모종의 배려나 관용의 범칙에 따라 특정의 대상과 개념의 관계를 자연스레 연관 짓는다. 즉 형상적 직관성을 바탕으로 하여 상징, 은유, 비유 등의 방식에 따라 사고의 작용을 더욱 구체화함으로써 특정의 대상과 동일한 부류의 대상과의 의미있는 적절한 관계를 더욱 긴밀히 연관시킨다. 이것이 바로 類比的 사유¹⁶⁾이다.

類比的 사유에서는 사물들의 유사성과 상관성에 착안하여 관계의 내부에 담겨있는 전체적으로 사물들 사이에 유사하거나 관련이 있기만 하면 그것이 개별적, 비본질적, 우연적인 것인지의 여부는 그다지 중요하지가 않다. 여기에서 유비적 사유는 사물들의 복잡한 관계에서 특징적 연관성을 찾는 것이다. 이 특징적 연관성에는 사물 전체의 직관적 형상이 유지되면서도 그 속에 담긴 추상적 의미까지도 간직되어 있다. 그러므로 사고가 형상을 벗어나지 않고 형상이 사고로 수용된다는 점에서 유비적 사유는 대상에 대한 인식의 수단이다. 여기에서는 기존의 형상의 지각적 재료를 바탕으로 하여 재현과 표현의 활동을 거치면서 새로운 형상의 지평과 마주할 수 있다. 여기에서는 주체가 대상을 인식하는 데에 단순함에서 복잡함으로, 조잡함에서 정밀함으로, 구체성에서 추상성으로, 하위에서 상위로, 저급에서 고급으로와 같은 일련의 역동적 과정이 진행된다.

유비적 사유를 도출하는 방법으로서 比喻的 象이 있다. 그것은 사물을 인식하는 데에 取象歸類 혹은 取象比類의 경우처럼 비유, 상징, 유추 등의 방법을 거쳐서 형상이 유사한 사물들이나 주위의 환경과 관련있는 사물들을 우리가 이해할 수 있는 특정의 사물로 바꾸어 설명하는 방법이다. 예를 들어, 象은 상형문자로서 일반적으로 ‘코끼리의 형상’을 가리킨다. 그 유래에 관해 『한비자』에서는 다음과 같은 기록이 있다.

사람들이 살아있는 코끼리를 보기가 드물어서 죽은 코끼리의 뼈를 얻어 그 그림을 도안하여 그 살아있는 코끼리를 생각하게 되었다. 그러므로 모든 사람들이 의도적으로 생각하는 것을 모두 상이라고 말한다. 오늘날 도를 비록 듣고 볼 수 없을지라도 성인이 그 보이는 부분을 잡아서 그 형태를 보는 것을 다루었다. 그러므로 상태가 없는 상태이고 사물이 없는 형상이라고 말한다.¹⁷⁾

중국의 상고시대에 中原의 지역에서는 상인들이 코끼리를 이동이나 노동의 수단으로 활용했는데 아마 전국시대쯤에는 코끼리를 찾아볼 수 없게 되었던 것 같다. 사람들은 코끼리의 뼈를 보고 그에 대한 살아있는 코끼리 형상을 연상함으로써 일종의 추상적인 개념이 되었다. ‘상’이라는 글자는 후대로 가면서 코끼리의 형상이라는 의미에서 象形, 形象, 現象, 象徵, 想象, 假象 등의 의미로 확장되었다. 『역전』에서 天象에 대한 인간의 최초의 인식, 하도와 낙서의 그림 등에 관한 서술¹⁸⁾이 있다.¹⁹⁾ 이는 한자문화권에서 상고시대부터 類比的 사유나 比

16) 일반적으로 역학의 분야에서 사유방식을 대체로 直觀的 사유, 形象的 사유, 論理的 사유 및 辨證的 사유로 나누기도 한다. 朱伯崑, 『朱伯崑論著』, 687-689쪽.

17) 『韓非子』 卷20, 「解老」, “人希見生象也, 而得死象之骨, 案其圖以想其生也. 故諸人之所以意想者, 皆謂之象也. 今道雖不可得聞見, 聖人執其見功以處見其形, 故曰, 無狀之狀, 無物之象.”

18) 『周易』, 「繫辭上傳」, “天垂象, 見吉凶, 聖人象之, 河出圖, 洛出書, 聖人則之. 易有四象, 所以示也, 繫辭焉, 所以告也, 定之以吉凶, 所以斷也.”

喩의 상을 통해 도상을 인식하고 활용되어왔음을 알 수 있는 부분이다.

象을 통해 유비적 추리를 하는 경우에 개념이 모호할지라도 함의가 깊고 암시나 상징이 많으며 인간의 감정을 풍부할 수 있는 여지가 있다. 비유적 상의 예로서 陰陽, 五行이 있다. 그것은 귀납 혹은 유추의 사고방식을 통해서 형상적이고 감각적이고 구체적인 물질성으로부터 추상적인 함의로 확장해가는 것이다.²⁰⁾ 이러한 사고방식에 관해 「계사전」에서는 다음과 같이 설명한다.

그러므로 팔괘를 처음 지었고 그림으로써 신묘하고 밝은 덕을 통하였으며 온갖 사물들의 실정을 분류하였다.²¹⁾

인간은 자연계의 현상들을 감각적 직관력에 따라 관찰과 실증에 따른 귀납의 방법을 통해 삼라만상을 계통적으로 분류함으로써 이들의 연역적 법칙을 찾아내었다. 하늘과 땅의 틀에 대한 인식을 통해 팔괘나 64괘의 卦象의 형식을 구상하고 그 상징적 체계 속에 卦爻辭와 卦名의 내용을 파악하였다. 예를 들어, “신묘하고 밝은 덕과 통하였고” “온갖 사물들의 실정을 분류하였다”는 말에는 귀납과 연역의 과정을 거쳐서 인간의 내면적 마음과 연관된다.

예를 들어, 龜卜문화에서 거북의 형태와 그 상징적 의미는 토렘문화에 속한다. 거북의 형상은 類比的 사유와 그에 따른 比喩的 象을 통해 천문학적 원리에 활용되면서 세계에 대한 인간의 인식에 중요한 의미를 제공하였다. 이는 기본적으로 天圓地方의 蓋天說을 내용으로 하는 천문학적 관점과 그에 따른 사방의 방위와 관련된다.²²⁾ 여기에서 거북의 등근 등은 등근 하늘을, 그 배는 네모난 땅을, 네 다리는 하늘과 땅을 지탱하는 네 개의 기둥을 연상하게 한다.

우선, 圓方의 연역은 유비적 사유에서 비유적 상의 방식에 기초하며 占卜의 원리와 관련된 거북의 형상과 관련된다. 거북은 자연의 숭배 대상 중의 하나이다. 거북, 용, 기린, 봉황의 네 마리, 기이하고도 심지어 신령스런 동물들 중에서 거북은 인간의 터전과 더욱 밀접하게 관련된다. 『예기』의 「예운」편에 다음과 같은 내용이 기재되어있다.

무엇을 네 마리 영적 동물이라고 말하는가? 기린, 봉황, 거북, 용을 네 마리 영적 동물이라고 말한다. 그러므로 용을 사육하므로 물고기가 물을 흐리지 않고 또한 봉황을 사육하므로 새가 놀라 날아가지 않고 기린을 사육하므로 짐승이 놀라 달아나지 않고 거북을 사육하므로 사람의 정을 잃지 않는다.²³⁾

19) 李榮有, 『禮復樂興: 西漢鐘鼓之樂與禮樂文化圖考』(北京: 中國社會科學, 2012), 10-11쪽.

20) 예를 들어, 동중서는 天人感應의 맥락에서 의지의 천 개념을 구체화하여 人副天數說을 주장했다. 그는 인간의 五臟과 자연의 五行, 인간의 四肢와 자연의 四時 등을 연관시켜 인간이 하늘과 동일한 구조를 지닌다고 생각한 것이다. 그는 다음과 같이 말한다. “사람의 형체는 하늘의 수를 화하여 이루어진다. 사람의 혈기는 하늘의 뜻을 화하여 어질다. 사람의 덕행은 하늘의 이치를 화하여 의롭다. 사람의 좋고 싫음은 하늘의 따듯함과 맑음을 화한 것이다. 사람의 기쁨과 노여움은 하늘의 추위와 더위를 화한 것이다. 사람이 명을 받은 것은 하늘의 사시를 화한 것이다. 사람의 삶에 희로애락의 답이 있는 것은 춘추추동의 부류인 것이다.(『春秋繁露』41, 「爲人者天」: 人之形體, 化天數而成. 人之血氣, 化天志而仁. 人之德行, 化天理而義. 人之好惡, 化天之暖清. 人之喜怒, 化天之寒暑. 人之受命, 化天之四時. 人生有喜怒哀樂之答, 春秋冬夏之類也.)”

21) 『周易』, 「繫辭下傳」, “於是始作八卦, 以通神明之德, 以類萬物之情.”

22) 艾蘭, 『龜之謎 - 商代神話、祭祀、藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 132-138쪽

23) 『禮記』, 「禮運」: 何謂之四靈? 麟鳳龜龍謂之四靈. 故龍以爲畜, 故魚鮪不滄. 鳳以爲畜, 故鳥不獮. 麟以爲

이는 자연의 숭배를 바탕으로 하는 ‘만물에 영혼이 있다’는 토템설에서 유래한다. 기린, 봉황, 거북, 용은 모두 생명의 연결망 속에서 인간이 숭배하는 吉祥의 대표적인 동물이다. 특히 거북은 占卜用으로 활용되는 상징적 동물로서 인간의 정서상 上帝나 天神的 세계와 소통하기 위한 통로로 생각되었다.²⁴⁾

거북의 형상적 특징과 天圓地方的 유형을 연관시키면 세 가지 측면에 접근될 수 있다.²⁵⁾ 거북의 머리, 꼬리 및 네 다리로 구성되는데, 네 다리가 모두 꺾질 속으로 움츠려 들어가면 그 전체적인 모양에서 등껍질은 원형으로 보이고 배껍질은 네모형으로 보인다. 그러므로 거북의 등과 배, 즉 위와 아래의 부분은 天圓地方的 구조를 연상시킨다. 거북의 등껍질에 돌출된 천연의 무늬나 형태는 마치 日月星辰과 같은 많은 별들의 모양과 유사하다. 또한 등껍질과 배껍질 사이에 사방으로 튀어나온 네 다리는 고대의 신화에서 등장한, 하늘의 뚜껑을 지탱하는 네 개의 기둥과 매우 흡사하다. 그러므로 거북의 꺾질의 문양은 직관적으로 천문의 원리와 연관되어 인간의 사고에 깊은 인상을 남기면서 比喻的 象을 통해 天人的 관계에 따른 도상학적 원리로 활용될 수 있었다.

V. 玉琮의 祭器와 토템의 의식적 경계

중국에서는 개혁과 개방 이후에, 특히 1980년대 중엽부터 중국의 사상과 문화의 전통적 계승과 복원이라는 취지에서 이른바 ‘國學의 열풍’이 일어나는데, 여기에 『주역』의 열풍이나 玉器의 열풍도 가세하였다. 옥기의 열풍은 특히 良渚문화에 속하는 反山과 瑤山 지역에서 2,000여건의 옥기가 발견됨으로써 최고조를 이루었다.

玉琮의 기원은 최소한 기원전 3,000년 이전까지 거슬러 올라간다. 1972년에 江蘇省, 吳縣, 草鞋山에 있는 신석기시대 良渚문화의 유적지에서 최초로 玉琮이 발굴된 이후에 그 문화적 특징이나 성격이 주목을 받았다. 그 이후에 옥종은 反山, 瑤山 등에서 대량으로 출토되었다. 옥종의 최초의 형태는 팔찌형(鐲形式)으로 알려져 있으며 기둥형(管形式)도 많이 출토되었다. 특히 1986년에 浙江省 杭州市 余杭지역에 있는 反山과 瑤山の 墓葬에서 양저문화의 중기에 생산된 玉琮, 玉璧, 玉鉞 등이 발굴되었다.

고대사회에서 생명의식은 종교적으로나 정치사회적으로 중요한 의미를 지닌다. 생명의 존재와 그 가치의 문제는 인간의 역사에서 가장 근본적이고도 가장 현실적인 문제이다. 태양과 달이 뜨고 지는 것과 같은 천체의 운행질서 속에서 생명의 탄생, 소생, 번성 등의 신비성과 신성성에 주목하면서 한편으로 생명의 유한성을 실감하였으며 다른 한편으로는 생명력의 지속성에 호기심을 갖게 되었다. 이는 자연스레 조상의 숭배와 연관되었을 것이다.²⁶⁾

先史시대에 甲骨文과 같은 문자 이전에 존재하는 부호나 기호는 당시의 사회상이나 문화

畜, 故獸不狘. 龜以爲畜, 故人情不失.

24) 徐峰, 「良渚文化玉琮及相關紋飾的文化隱喻」, 『考古』 2012年 2期, 8-18쪽

25) 거북의 象과 天圓地方的 象의 구체적인 비교에 관해 劉玉建, 『中國古代龜卜文化』 (桂林: 廣西師範大學, 1993), 32-34쪽.

26) 王荔, 「玉琮設計形態之考略」, 『新美術』, 2003年 3期, 82-83쪽

적 현상을 이해하는 데에 중요한 단초가 된다. 당시에 祭祀와 그에 따른 儀式은 신화나 신앙을 반영하며 神靈 혹은 神聖을 갈구하는 인간의 심리적 상태를 투영한다. 특히 祭祀儀式에서는 觀象製器의 방식에 따른 부호, 기호 등의 圖像의 매개물을 활용하였다. 이들 성스럽고 신성한 매개물로는 陶器, 骨器, 蚌器, 玉器 등이 있다. 이들에는 인간의식의 형태로서 세계에 대한 신화적 상상력이 담겨있다. 그 중에서 玉琮의 형태와 그 장식적 문양도 이와 관련된다. 그 속에 반영된 상징적 부호화는 擬象이나 意象의 성격을 지닌다. 특히 옥종의 형태에 투영된 天圓地方의 삼차원적 관념은 대칭, 균형, 中正, 共生 등과 같은 의식의 차원에서 원시적 윤리의 성격도 반영되었다.²⁷⁾

옥종의 祭器는 대략 5,000여 년 전부터 중국의 長江 유역에서 성립된 良渚文化圈과 그 주변에 분포된 지역 전반을 이해하는 단서 중의 하나이다.²⁸⁾ 그것은 하늘과 땅에 의례나 제사를 시행하는 데에 사용한 도구이다. 주목할만한 점은 物象에 대한 감각적 직관력이 가미된 옥종의 상징성과 그 본질적 성격이다. 옥종에서 외부는 네모형이고 내부는 원형인 원주형이다. 그 기둥형의 전체의 모습은 세계의 질서를 투영한 것이다. 그것은 日月星辰의 天象과 山川大地의 지형을 직관적으로 본떠서 上天과의 소통의 방식을 상징적으로 함축하고 있다.

천원지방의 도식은 玉琮이나 玉璧의 형태나 용도에서 찾아볼 수 있다. 특히 琮은 浙江지역에 있는 良渚文化에서 대량으로 출토된 祭禮의 용품이다. 그것은 나무로 만들기도 하고 옥으로 만들기도 하였다. 여기에서는 하늘과 땅에 의례를 드리거나 제사를 드리는 데에 사용한 용기이다.

옥종은 당시의 사회적 관념상 특수한 종교적, 예술적, 문화적 성격을 지닌다. 또한 옥종의 모양에 관해 팔찌식의 鐺形說과 기둥식의 管形說의 두 가지가 있다. 또한 옥종의 형태에 착안하여 3단계로 나누기도 한다. 제1단계는 원형의 팔찌식의 鐺形說이고, 제2단계는 사각형을 모습을 하고 神人獸面의 문양이 나타나고, 제3단계는 최종의 형태로서 外方內圓의 구조를 지닌다.²⁹⁾ 이 구조는 외부의 형태는 사각형의 기둥이고 내부의 형태는 원형의 기둥이며 외부의 표면은 짐승들의 문양이 새겨져있다. 그 중에서 표면에 있는 짐승의 문양은 거북의 형태와 그에 따른 意象의 문화적 성격을 지닌다.

옥종은 거북의 체형과 그 특징에 대한 연상과 상상에 의한 意象의 결과물이다. 의상은 觀物取象, 取象歸類, 立象盡意의 단계들을 통한 방식에 따른 방법이다. 즉 연상과 상상에 따른 비유, 상징, 유추 등을 활용하여 특징의 대상의 직관적 형상을 만들어내고 그 속에 추상적 내용이나 의미를 담아낸 것이다. 여기에는 象과 意의 관계에서 성립하는 意象의 부호가 성립한다. 의상의 부호는 인간의 의식적 차원에서 주체와 대상의 연결고리로서 귀납으로부터 연역으로 나아가는 통로가 된다. 특히 意象은 ‘象外之象’으로 특징화될 수 있다. ‘象外之象’은 사물의 개체적 형상을 넘어서 그 속에 반영된 관념적 의미가 반영되어 있다. 이러한 意象의 원리는 옥종의 형체, 걸면의 문양 및 그 양자의 관계³⁰⁾를 밝히는 관건이 되며 당시의 천문학적 세계관과 의식의 차원에 접근하는 방법 중의 하나가 된다.

옥종은 신석기시대의 여건이나 그 배경적 문화를 고려하면 거북의 형태나 문양과 밀접하

27) 熊承霞, 「玉琮의營造隱喻: 從營“方臺”到築“圓丘”」, 『河北學刊』 2016年 6期, 193-197쪽

28) 陳傑, 「良渚時期琮的流變及相關問題的探討」, 『上海博物館集刊』, 2002年, 571-586쪽

29) 王旭璋, 「良渚文化玉琮之神人獸面紋飾的演變特徵研究」, 『藝術與設計: 理論版』, 2017年 3期, 123쪽

30) 周璋, 「良渚文化玉琮的型式研究」, 『東南文化』 2003年 3期, 19-24쪽

게 관련된다. 동아시아 지역에서 신석기시대는 商代 혹은 殷代에 해당되며 그 문명이나 문화에서 접근되어야 한다. 특히 옥종이 제사용의 도구라면 당시의 龜卜문화와 관련이 있다. 예를 들어, 옥종에서 사각형의 외부는 거북의 배를, 원형의 내부는 거북의 등을, 외부의 사각형의 모서리는 거북의 네 다리를 연상하게 한다. 이처럼 龜卜문화³¹⁾에서 意象은 形神合一의 성격을 지닌다. 따라서 옥종의 기하학적 형태는 意象의 방식을 통해 神人으로서의 巫師가 천지와 소통할 수 있는 통로가 열려있음을 상징적으로 시사한다.³²⁾

옥종의 형태에서 가장 주목할만한 점은 그 형태와 구조이다. 그것은 거북의 형상에 대한 연상과 상상에 기초한 원형과 사각형으로 구성된 기하학적 문양을 특징으로 한다.³³⁾ 이는 天圓地方의 천문학적 관념을 반영한다.

天圓地方의 관념은 인간의 의식의 차원에서 天下의 질서의식이 투영되어 있다. 그것은 四方의 중심 개념과 그 자연철학적 원리에서 접근될 수 있다. 商나라 혹은 殷나라의 甲骨文에서 그 단서를 찾을 수 있다. 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 십자형(✚)의 구조 속에서 질서 정연한 지역적 境界를 특징적으로 나타낸다.³⁴⁾ 이는 女媧가 하늘을 메우는 신화의 세계에서 엿볼 수 있다.³⁵⁾ 『회남자』에는 다음과 같이 기재되어 있다.



태고 때에 四極(네 개의 기둥)이 무너지고 九州가 갈라지니 하늘이 아래로(天下) 만물을 덮어주지 않고 땅이 만물을 싣지 않았다. 불이 타올라 꺼지지 않고 물이 넘쳐서 쉬지 않으니 맹수가 선량한 사람을 잡아먹고 사나운 새들이 노약자를 빼앗아갔다. 그러므로 여와가 옥색의 돌을 녹여 하늘을 메우고 거북의 다리를 잘라 사극을 세웠다. 검은 용을 죽여서 기주를 구제하고 갈대의 재를 쌓아 물이 넘치는 것을 그치게 하였다. 하늘이 메워지고 사극이 바르고 넘치는 물이 멈추고 기주가 평안하다.³⁶⁾


이러한 ‘四極’은 세계의 개벽에 대한 인간의 인식론적 문제를 이해하는 단서가 된다. “거북의 다리를 잘라 사극을 세웠다”는 표현에는 거북이 상천과 소통하는 통로임을 상징적으로 시사하고 있다. 거북의 등과 배의 구조는 천지의 구조, 즉 天圓地方의 구조로 유비된다. 그 구조 사이를 지탱하는 네 다리는 천지를 떠받치는 주축으로 본 것이다. 龜卜占과 그 문화 속에서 神人인 巫師(혹은 巫史)가 천지와 소통하는 통로로서의 거북의 역할에 특정의 의미를 부여한 것이다.

특히 사극은 세계에 대한 인간의 관점에서 설명될 수 있다. 인간은 삶의 활동에서 자신을 중심으로 하여 동심원상에서 크게 동서남북의 네 방향을 구획한다. 사극은 바로 시야가 미치

31) 劉玉建, 『中國古代龜卜文化』(廣西: 廣西師範大學, 1993), 29-41쪽
 32) 거북의 형상과 관련한 내용은 徐峰, 「良渚文化玉琮及相關紋飾的文化隱喻」, 『考古』2012年 2期, 85-92쪽을 참조할 것.
 33) 그 기하학적 문양의 성격과 특징에 관해 艾蘭, 『龜之謎 - 商代神話話、祭祀、藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 133-135쪽을 참조할 것.
 34) 그것은 『詩經』의 「頌」, 「大雅」 등에서는 넓은 땅의 의미로 쓰이는데 세계의 전체라는 포괄적인 내용을 지닌다.
 35) 張振犁, 『中原神話研究』(上海: 上海社會科學院, 2009), 42-55쪽
 36) 『淮南子』, 「覽冥訓」: 往古之時, 四極廢, 九州裂, 天下兼覆, 地不周載, 火熾焱而不滅, 水浩洋而不息, 猛獸食顛民, 鷙鳥攫老弱. 於是女媧鍊五色石以補蒼天, 斷鼈足以立四極, 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,

는 영역에서 시선의 끝의 지점이다.³⁷⁾ 여기에서 인간이 개벽하는 세계의 실재를 올바로 인식하여 세계를 창조적으로 개벽하는 지식과 지혜의 통합적 경계를 지향하는 문명의 단초를 엿볼 수 있다.

세계의 개벽에 대한 이러한 인식은 동서남북의 사방에 관한 類比的 사유로 설명될 수 있다. 방위는 사방의 방향과 연관되어 중앙과 사방으로 구성된 ‘’의 형상적 구조³⁸⁾로 인식된다. 방위는 양쪽의 사선으로부터 관찰자의 위치와 관점을 중심으로 하여 ‘+’와 같은 십자형으로 교차되며 동서남북의 네 방향을 향해 평면적으로 확장되어 ‘’의 자형의 구조가 된다. 관찰의 중심축인 관찰자의 위치는 그가 가까운 곳에서 먼 곳으로 바라보는 시야와 시각에서 시선은 모서리의 극의 끝에 해당된다.³⁹⁾ 시야의 폭과 시각의 방향에 따른 거리감은 시선의 집중적 투시에 따라 天象의 천문은 동심원형이 되고 또한 시선의 분산적 투시에 따라 地形의 지리는 네모형이 된다. 여기에서 天圓地方의 천문학적 관점에 관한 인식론적 단서를 찾아볼 수 있다.

천상에 대한 지형적 구조에서 관찰자의 위치를 중심으로 하여 西北, 西南, 東北, 東南의 네 개의 기둥(四柱)이 세워지고 여기에다가 東, 西, 南, 北의 기본적인 기둥이 설정되어 모두 여덟 개의 기둥으로 자리잡는다. 관찰자의 중앙의 공간과 네 방향의 거리는 천문학적으로 二繩, 즉 子午(남북의 방향)와 卯酉(동서의 방향)이다.⁴⁰⁾ 또한 네 방향은 四正과 四維(혹은 四隅)로 나눠짐으로써 ‘’의 자형의 네 가지 위치나 米의 자형의 8가지 위치로 자리잡게 된다.⁴¹⁾ 이러한 인식론적 관점은 여덟 개의 기둥의 地形과 그 아홉 가지 구간이 원형의 天象을 떠받치고 있는 입체적 차원을 지닌다. 이러한 구조는 점차로 九宮, 九野 등의 공간의 관념으로 확충되었으며 결국에 天下를 九州의 지역으로 구획된 까닭도 여기에 있는 것이다. 이러한 인식론적 관점에서 보자면 세계는 창조되는 것이 아니라 개벽하는 것이다. 이는 후대에 방위와 관련된 기하학적 가치를 설정하는 데에 중요한 척도가 되었다.⁴²⁾

이러한 천문학적 사유방식은 玉琮의 祭器와 그 토템의 문화에 반영되었다. 우선, 옥중에 관한 대표적인 문헌으로서 청대 말기에 吳大澂이 편찬한 『古玉圖考』가 있다. 여기에서는 옥중에 관해 31항목이 서술되어 있으며 옥종을 大琮, 黃琮, 組琮 및 琮의 네 가지로 분류하고 그가 고증한 내용을 대체로 네 가지로 설명하고 있다. 그는 출토된 玉器, 三禮 등과 같은 經書, 漢代의 주석서 등을 통해 옥기의 형태, 명칭, 용도 등을 서술하고 있다.⁴³⁾

옥종은 祭祀, 巫術, 토템 등과 밀접하게 관련된다. 특히 祭祀儀式에서 禮制나 祭禮와 밀접한 관련이 있다. 西周시대부터 中原을 중심으로 하여 문명사회의 특징 중의 하나인 국가조직

37) 李零, 『中國方術續考』(北京: 中華書局, 2012), 196-197쪽

38) 艾蘭, 『龜之謎 - 商代神話話、祭祀、藝術和宇宙觀研究』(北京: 商務印書館, 2010), 118쪽

39) 李零, 『中國方術續考』(北京: 中華書局, 2012), 196-197쪽

40) 동쪽과 서쪽은 낮에 태양빛이 비추는 풍경을 관찰하는 것과 관련이 있다면, 남쪽과 북쪽은 밤에 북극성과 많은 별들을 관찰하는 것과 관련이 있다.

41) 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(제)의 제사의 대상이며 바람이 있는 곳으로 생각되었다. 사방의 중간에 있는 곳은 동북, 동서, 서북, 서남인데, 戟의 제사의 대상이다.

42) 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), 184-198쪽.

43) 周璋, 「良渚文化玉琮形與名的探討」, 『東南文化』2001年 11期, 60-61쪽

의 체계를 갖추었다. 예제는 국가조직의 체계가 갖추었음을 상징적으로 시사한다. 옥종은 제례를 시행하는 중요한 祭器 중의 하나였다. 『설문해자』에서는 “무인은 옥으로써 신을 섬긴다”고 말하는데, 이는 고대사회에서는 옥의 문화가 巫術과 밀접한 관련이 있음을 시사한 것이다.⁴⁴⁾ 또한 『주례』에는 다음과 같은 기록이 있다.

태복은 3가지 징조의 법규를 관장한다. 첫째는 옥조라고 말하고 둘째는 와조라고 말하고 셋째는 원조라고 말한다. 그 원칙적 조의 본체는 모두 120가지이다. 그 송은 모두 1200가지이다.⁴⁵⁾

옥조는 龜卜占과 밀접한 관련이 있는데 玉卜이라고 특징지을만한 巫術의 영역에서 중요한 의미를 지닌다.⁴⁶⁾ 원래 옥종의 글자는 문헌상 처음으로 『주례』의 「대종백」 편에 기록되어 있다. 즉

옥으로써 여섯 개의 그릇⁴⁷⁾을 만들어 하늘과 땅의 사방에 의례를 갖추었다. 파란 璧으로써 하늘에 의례를 갖추고 누런 琮으로써 땅에 의례를 갖추었다. 붉은 홀로써 남방에 의례를 갖추고 하얀 호박으로써 서방에 의례를 갖추고 푸른 홀로써 동방에 의례를 갖추고 누런 패로써 북방에 의례를 갖추었다. 이 모두에 제물이 있고 각각 그 그릇의 색채를 본떴다.⁴⁸⁾

여기에서 중앙의 왕조와 제후의 정치적 관계를 전제로 하여 두 가지의 벽과 종 및 그에 따른 개의 여섯 가지 제기의 명칭, 색깔 및 쓰임새는 천지의 틀과 사방의 영역을 총괄하는 도구적 수단이다. 이와 같은 매장의 위치에 관해 鄭玄은 다음과 같이 말한다.

神에게 의례를 갖추는 것은 반드시 그 부류를 본뜬다. 璧의 원형은 하늘을 본뜨고 琮의 사방은 땅을 본뜬 것이다.⁴⁹⁾

玉璧, 玉琮 및 그 관계는 이른바 天圓地方의 의식적 세계에 투영되어 있다. 옥벽과 옥종은 외관상 하늘과 땅의 구조와 관련이 있다. 더 나아가 그는 다음과 같이 말한다.

벽은 등에 있고 종은 배에 있어 대개 방위에서 형상을 취하여 신을 밝힌다. 종과 벽과 소통하는 사람은 하늘과 땅과 통한다.⁵⁰⁾

옥벽과 옥종은 매장의 풍속에서 인체의 위치에 따라 배치한다. 옥벽은 인체의 등쪽에 놓고 옥종은 인체의 배쪽에 놓는다. 이는 방위에 따른 인체의 배치에 따른 하늘과 땅이 소통하는 의식적 세계가 반영된 것이다. 그렇다고 인체의 구조에서 배는 양의 속성이고 등은 음의

44) 『說文解字』 : 巫以玉事神.

45) 『周禮』, 「春官 · 宗伯」: 大卜掌三兆之法, 一曰玉兆, 二曰瓦兆, 三曰原兆, 其經兆之體, 皆百有二十, 其頌皆千有二百.

46) 玉兆와 龜卜의 관계에서 그 성격이나 특징에 관해 楊伯達, 「關於玉琮王“凹弧痕”的思考 - 試探早已泯滅無聞的玉卜兆與玉契符」, 『東南文化』 2004年 3期, 62-65쪽을 참조할 것.

47) 여섯 개의 그릇은 璧, 琮, 圭, 璋, 琥, 璜을 가리킨다.

48) 『周禮』, 「大宗伯」: 以玉作六器, 以禮天地四方. 以蒼璧禮天, 以黃琮禮地, 以赤璋禮南方, 以白琥禮西方, 青圭禮東方, 以玄璜禮北方. 皆有牲幣, 各放其器之色.

49) 鄭玄, 『周禮注』, 「大宗伯」: 祀神者必象其類, 璧圓象天, 琮八方象地.

50) 鄭玄, 『周禮注』, 「大宗伯」: 璧在背, 琮在腹, 蓋取象方明神之也. 疏琮璧者通於天地.

속성이라는 이분법적 구조를 적용할 수는 없을 것 같다.⁵¹⁾ 고대사회에서 매장의 풍속에 따르면, 인체의 위치나 배치는 종교적 제례와 관련한 神權이나 정치적 통치와 관련한 王權도 상징적으로 반영되었다.⁵²⁾ 이는 周禮의 내용처럼 중원의 사회나 문화가 성숙되는 과정에서 그 의미를 찾아볼 수 있다.

사실 長江유역에 있는 良渚문화는 中原지역에 있는 周代문화와 시기적 혹은 지역적으로 차이가 있다.⁵³⁾ 그러므로 良渚문화의 소산으로서 옥종의 기능이나 용도는 『주례』를 전거로 하여 접근하는 것은 다소 무리가 있으며 따라서 그 이론적 논거도 담보하기 쉽지 않다.⁵⁴⁾ 그럼에도 불구하고 옥종의 기능이나 용도는 문화적 측면에서 접근할 수 있다, 특히 그 천문학적 세계관이나 토템의 사상에서 조명할 수 있다.

전체가 기둥형의 형태를 지닌 옥종은 天圓地方의 관념에 따라 제사와 의례와 관련된다. 특히 옥종의 도안에서 보자면, 그 표면에는 굴곡지게 사상과 팔괘의 易象, 동물의 문양이나 새의 문양 등이 새겨져 있다. 그 형태는 원형의 대통에 네모형의 기둥이 덮혀있는 구조를 지닌다. 이는 원형의 대통 속은 위와 아래로 뚫려 비어있고 양쪽의 끝이 돌출되어 있다. 안의 원형은 하늘의 형상(天象)을 본뜬 것이고 밖의 네모형은 땅의 형태(地形)를 본뜬 것이다.⁵⁵⁾

여기에서 주목할만한 점은 감각적 직관력에 따른 옥종의 상징과 그 함의이다. 옥종에서 외부는 네모형이고 내부는 원형인 원주형이다. 그 기둥형의 전체의 모습은 세계의 질서를 투영한 것이다. 그것은 日月星辰의 天象과 山川大地의 지형을 직관적으로 본떠서 생명력이 작동하는 특성의 소통의 방식을 상징적으로 나타낸다.

옥종에서는 사면에 神人獸面紋을 특징으로 하는 神徽가 있다. 그것은 인간의 모습과 동물의 모습을 연관시켜 만든 도상이다. 여기에는 구조상 상하의 두 부분으로 구성된다. 그 위쪽은 날개 모양의 관을 쓴 사람의 얼굴⁵⁶⁾과 양팔의 형태가 있다. 그 아래쪽은 거진 큰 눈과 삼킬 듯 크게 벌어진 입을 가진 짐승의 얼굴과 앞발의 형태가 있다. 전자는 巫師나 天神의 모습을, 후자는 太陽鳥나 白虎나 龍 혹은 猪龍의 모습을 하고 있다.⁵⁷⁾

특히 반산에 있는 12號墓에서 발굴된 옥종은 琮王이라고 불리울 정도로 紋飾의 측면에서 특이한 神像의 형태를 지닌다. 상부에는 神人의 형상이 있고 하부에는 짐승의 문양이 있다. 상부에서 神人이 날개관을 쓰고 있고 그 주위에 태양이 사망에서 비추는 모습을 하고 있다. 그 하부는 太陽鳥의 상징물이기도 하고 호랑이의 머리⁵⁸⁾가 있는 것 같기도 하다. 호랑이 토템의 시각⁵⁹⁾에서 머리로 본다면 신인이 호랑이를 타고 있는 모습을 나타내기도 한다. 더 나

51) 王仁湘, 「尋琮: 玉琮在墓葬中的出土位置分析」, 『南方文物』 2020年 3期, 233-234쪽

52) 段渝, 「良渚文化玉琮的功能和象徵系統」, 『考古』 2007年 12期, 56-57쪽

53) 湯超, 「西周至漢代出土玉琮功能初探」, 『南方文物』 2017年 3期, 79-88쪽

54) 옥종이 출현한 시기와 그 이론적 전거와 관련하여 기존의 견해들과 그 논거의 불충분에 관해 段渝, 「良渚文化玉琮的功能和象徵系統」, 『考古』 2007年 12期를 참조할 것.

55) 張光直, 『中國青銅時代』 (北京: 三聯書店, 2013), 299-314쪽

56) 이는 청동기 시대에 나온 도철문(饕餮紋)의 원형적 성격을 지닌다. 도철은 용의 다섯째 아들로서, 무엇 이든 먹어치운다는 악귀를 상징한다. 이러한 악귀의 문양은 악령을 퇴치하는 효과를 보기 위한 것으로 알려져 있다.

57) 神人獸面紋의 神徽에 관한 구조적 분석은 段渝, 「良渚文化玉琮的功能和象徵系統」, 『考古』 2007年 12期를 62-67쪽을 참조할 것.

58) 盧昉, 「良渚玉琮“神人獸面”紋含義新釋」, 『藝術百家』 2010年 7期, 154쪽

아가 이 神像은 상부에 天神의 모습으로, 하부에 地神의 모습으로 이해될 수도 있다. 또한 사각기둥의 모서리를 중심축으로 하여 그 양쪽에 문양이 대칭적으로 새겨져 있다. 1면과 3면은 태양신의 문양이, 2면과 4면은 지신의 문양이 새겨져 있다. 또한 지신의 문양 양쪽에는 각각 새의 문양이 새겨져 있다. 이러한 내용들을 종합해보면, 옥종의 祭器가 祭祀儀式에 활용된다는 점에서 옥종의 祭器는 神權의 상징물로서, 巫師가 천지와 소통하는 상징적 보조수단의 역할을 한다는 주장에 무게가 실린다. 또한 무사가 사망했을 경우에도 그의 허리 부분에서 옥종을 함께 매장하여 사후의 세계에서 이 도구를 사용할 수 있도록 하였다.⁶⁰⁾

여기에는 태양, 바람, 새 등과 같은 토템의 문화와 밀접한 관련이 있다. 神人の 모습, 짐승의 얼굴, 새의 발톱 등의 인상으로 구성된 神人獸의 문양 각 부분은 타원형의 소용돌이 문양을 특징으로 한다, 이는 거북의 등껍질의 문양을 연상케 한다.⁶¹⁾

유한한 생명을 지닌 인간은 자연계에서 무한한 생명력을 가진 특정의 대상에 대한 동경, 욕구, 갈망 등을 갖게 되었다. 도안의 성격상 옥종은 天象과 같은 특정의 대상의 형상이나 양상에서 유래되었다. 여기에는 조상의 숭배, 사회적 계층이나 계급 및 사회적 유대감이나 결속력 등과 관련된다. 특히 옥의 특성은 전통적으로 주목을 받아왔다. 그것은 사회적 질서의식이나 인간의 덕성과 관련한 초세속적인 상징물로 인식되었다. 『예기』에서 “군자는 덕을 옥과 견주는데 온화하고 윤택한 것이 仁이다”⁶²⁾고 말하였다. 옥은 군자의 인격이나 계급의 질서를 나타내는데 활용되기도 하였다.

VI. 문제해결의 실마리

동아시아의 세계관에서 天圓地方的 관념은 蓋天說의 천문학적 시각으로서 類比的 사유에 따른 비유적 象의 성격을 지닌다. 여기에는 渾沌으로부터 질서로 나아가는 開天闢地의 과정이 반영되어 있다. 이는 역사와 지리의 통합적 맥락에서 통치의 중심 혹은 중앙이라는 질서의식의 차원을 지닌다. 그것은 寰宇의 의식적 구조가 형성되면서 天下의 세계관으로 진화하였다.

상고시대에 옥종의 문화는 천원지방의 천문학적 원리와 그 세계관을 반영한 것으로서, 옥종의 구조적 형태에는 天圓地方的 천문학적 세계가 투영되어 있다. 그 사면에 있는 神人獸面紋은 토템의 의식적 세계를 투영한 것이다. 전자가 당시에 천지의 틀에 대한 인식론적 세계를 투영한다면 후자는 생명의식의 가치론적 지평을 반영한 것이다. 龜卜문화의 의식적 세계에서 보자면, 특히 후자에서 두드러진 신령한 존재로서 太陽鳥와 거북의 형상을 연상하게 한다. 太陽鳥는 태양과 바람과 관련하여 상천의 세계와 연관되고 거북은 일종의 水神으로서 神人을 등에 업고 黃泉을 건너는 지상의 세계와 연관된다. 이들은 趨吉避邪의 취지를 지닌다. 그렇다면 옥종의 사각형 기둥은 거북의 다리를 연상할 수 있는 天柱와 地軸의 意象의 원형

59) 辛學飛, 「紅山文化中的虎圖騰崇拜」, 『吉林師範大學學報』 2018年 1期, 50-57쪽

60) 吳汝祚, 「余杭反山良渚文化玉琮上的神像形紋新釋」, 『中原文物』 1996年 4期, 35-37쪽

61) 徐峰, 「良渚文化玉琮及相關紋飾的文化隱喻」, 『考古』 2012年 2期, 88-93쪽

62) 『禮記』, “君子比德於玉焉. 溫潤而澤, 仁也.”

이 된다. 거북의 등, 배 및 다리의 도상학적 구조에서 옥종의 내부의 원형, 외부의 네모형 및 표면의 기둥의 기하학적 구조를 연역할 수 있다.

옥종의 문화는 원시적 토템(Totem)의 신앙에서 유래하였으며 부호의 상징적 체계와 그와 관련된 문화적 창조와 연관된다. 이는 도안의 具象性 속에서 神徽의 抽象化를 찾는 과정이다. 옥종의 설계도는 전통적으로 토템사상과 조상숭배와 관련이 있다. 역사의 서사주의적 방법론에 따르면, 여기에는 인간의 연상과 상상력을 통해 천상에 대한 敬畏性, 영혼의 神聖性, 생명의 神祕性 등과 같은 인간의식의 세계와 밀접한 관련이 있다. 이는 동아시아 지역의 문명관 속에서 문화의 원형(archetype)이 형성되고 정신적 기질(ethos)이 발휘될 수 있는 시공간적 여지를 만들어갔다.

참고문헌

- 『周易』
『周禮』
『呂氏春秋』
『淮南子』
『晉書』
『韓非子』
『說文解字』
『周髀算經』
劉玉建, 『中國古代龜卜文化』, 桂林: 廣西師範大學, 1993
陳來, 『古代宗教與倫理 — 儒家思想的根源』, 北京: 三聯書店, 1996
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
李零, 『中國方術考』, 北京: 中華書局, 2010
艾蘭, 『龜之謎 - 商代神話話、祭祀、藝術和宇宙觀研究』, 北京: 商務印書館, 2010
李榮有, 『禮復樂興: 西漢鐘鼓之樂與禮樂文化圖考』, 北京: 中國社會科學, 2012
張光直, 『中國青銅時代』, 北京: 三聯書店, 2013
吳汝祚, 「余杭反山良渚文化玉琮上的神像形紋新釋」, 『中原文物』 1996年 4期
艾蘭, 「中國早期哲學思想中的本喻」, 艾蘭/汪濤/范毓周 主編, 『中國古代思惟模式與陰陽五行說探源』, 南京: 江蘇古籍, 1998
周璋, 「良渚文化玉琮形與名的探討」, 『東南文化』 2001年 11期
陳傑, 「良渚時期琮的流變及相關問題的探討」, 『上海博物館集刊』, 2002年
周璋, 「良渚文化玉琮的型式研究」, 『東南文化』 2003年 3期
王荔, 「玉琮設計形態之考略」, 『新美術』, 2003年 3期
楊伯達, 「關於玉琮王“凹弧痕”的思考 - 試探早已泯滅無聞的玉卜兆與玉契符」, 『東南文化』 2004年 3期,
段渝, 「良渚文化玉琮的功能和象徵系統」, 『考古』 2007年 12期
盧昉, 「良渚玉琮“神人獸面”紋含義新釋」, 『藝術百家』 2010年 7期
徐峰, 「良渚文化玉琮及相關紋飾的文化隱喻」, 『考古』 2012年 2期
熊承霞, 「玉琮的營造隱喻: 從營“方臺”到築“圓丘”」, 『河北學刊』 2016年 6期

王旭瑋, 「良渚文化玉琮之神人獸面紋飾的演變特徵研究」, 『藝術與設計: 理論版』, 2017年 3期

湯超, 「西周至漢代出土玉琮功能初探」, 『南方文物』 2017年 3期

王仁湘, 「尋琮: 玉琮在墓葬中的出土位置分析」, 『南方文物』 2020年 3期



『동아시아문명의 담론에서 본 玉琮의 祭器와 天圓地方의 천문학적
세계관 -토템의 문화에 착안하여-』에 대한 토론문

김 병 모 (동국대)

별 지 첨 부

동아시아 산악백희의 교류와 공중기예의 발달

신 근 영 (순천향대)

목 차

- | | |
|-----------------------|-------------------------|
| 1. 서론 | 2) 중국의 공중기예 — 송·원·명·청시대 |
| 2. 고대의 공중기예 | 3) 일본의 공중기예 — 무로마치·에도시대 |
| 3. 중세의 공중기예 | 4. 근대 이후의 공중기예 |
| 1) 한국의 공중기예 — 고려·조선시대 | 5. 결론 |

1. 서론

동아시아의 전통공연예술(전통연희)은 고대부터 실크로드를 통해 서역과 중국에서 전래된 산악백희(散樂百戲)에 많은 자극을 받아 왔으며, 끊임없이 교류하며 기예의 발달을 촉진한 바 있다. 동아시아에서는 불교·유교·한자 등이 동아시아 문화권 공동의 문화유산으로서 한중일 각국에서 이 공동의 문화유산을 자국의 문화로 가꾸어 나갔다. 이는 공연예술에서도 마찬가지로 산악 또는 백희라고 부르는 동아시아 공동의 공연예술이 한중일 각국에서 자국의 연희로 변용·발전·재창조되었다. 우리나라에서는 삼국시대에 중국과 서역에서 산악백희가 전래하기 이전부터 자생적인 공연예술 종목이 존재했을 것이다. 새롭고 수준높은 산악백희가 다수 유입됨으로써 기존의 공연예술들도 많은 자극과 영향을 받아 더욱 발전했을 것이다.

우리의 전통공연예술 중 지면에서 떨어져 기예를 선보이는 종목들 예를 들면 줄타기와 솟대타기의 경우, 자생적인 기예 위에 서역의 승희(繩戲)나 도로심장(都盧尋樞)에 크게 영향을 받은 것을 확인할 수 있다. 다른 공연종목들처럼 시간이 지나면서 한국은 물론 중국이나 일본의 공중기예 역시 저마다의 공연문화에 따른 서로 다른 특징을 드러내고 있다.

본 발표에서는 줄타기와 솟대타기 등 공중기예들을 중심으로 외부의 연희가 동아시아에 전래된 이후 자국화되는 역사적 전개과정을 살펴보고 이를 통해 동아시아 공연문화의 역사성과 생명력을 함께 고찰하고자 한다.

2. 고대의 공중기예

우리나라의 산악백희의 전래는 『후한서』 권85 「동이열전」에 “무제가 조선을 멸하고 고구려를 현으로 삼아 현도에 속하게 하고, 악사와 연희자를 하사했다”는 기록을 시작해 고

구려 고분벽화에 나오는 다양한 공연종목들 통해 확인할 수 있다. 한반도에서는 4세기 이전부터 서역악의 영향을 받아 고구려에서 잡희가 성행했고, 신라의 삼국통일 이후 백제의 잡희와 함께 신악 향악(鄕樂)에 오기(五伎) 등으로 집성되었다.

줄타기·숫대타기 등 공중기에는 산악백희 곡예종목 중 대표적인 공연물이다. 그런데 삼국시대 기록에는 줄타기나 숫대타기 등에 관한 자료가 전하지 않는다. 3~5세기 사이의 고구려 고분벽화에는 나무다리걸기, 방울받기, 곤봉받기와 같이 산악백희 중 곡예종목에 해당하는 공연예술이 다수 등장하지만 줄타기나 숫대타기는 나타나지 않는다. 이 시대에는 아직 공중기예가 존재하지 않았던 것일까. 사실 줄타기나 숫대타기와 같은 공중기에는 나무를 오르내린다면 자연적인 장애물을 극복하는 데 사용되는 기술들이 응용되는 기예이므로 자생적인 출현이 가능한 종목이다. 이런 점에서 삼국시대에 공중기예가 전혀 없었다고 단정할 수는 없을 것이다. 훗날 관련자료가 발굴되어 이에 관한 더욱 상세한 연구가 이뤄지기 바라마지 않지만, 현재로서는 중국에 전래된 산악백희 공중기예들을 살펴봄으로써 우리의 공중기예를 추정할 뿐이다.

중국에서 산악백희의 전래는 한나라 때부터 본격적으로 유입되기 시작했다. 漢, 魏, 隋, 唐을 지나며 계속 유입되었고, 특히 남북조 시대에 많이 전래했다. 『후한서』 권86 「남만서남이열전」을 보면, 후한 안제 때 선국(鮮國, 현재 미얀마지역)에서 보내온 환술인들이 궁중에서 환술 공연을 펼치는 것을 전하고 있다. 환술인들은 자신을 해서인(海西人)이라 하며 대진국(大秦, 로마)에서 왔다고 밝혔다. 중국은 산악백희가 전래되기 이전인 춘추전국시대에도 강정(扛鼎), 무륜(舞輪), 농환(弄丸)과 같은 곡예종목이 존재했다. 자생적인 공연예술의 전통 위에 서역에서 유입된 수준 높은 산악백희의 영향을 받아 변화·발전한 것이다.

줄타기 숫대타기와 같은 공중기에 역시 자생적인 기예들이 존재했을 것으로 추정하며, 이 소박한 형태의 기예 위에 서역의 뛰어난 기예들이 영향을 끼쳐 점점 발전해 훗날 대중적인 잡기(雜技)로 자리잡았음을 볼 수 있다.

한대 줄타기의 연행 양상은 장형의 〈서경부(西京賦)〉, 이우의 〈평락관부(平樂觀賦)〉 등 한시에서 자세히 살펴볼 수 있다. 두 한시는 평락관 앞에서 연행된 여러 공연예술들이 묘사되어 있는데, 줄타기를 뜻하는 주삭(走索)과 숫대타기를 뜻하는 도로심장(都盧尋橦)을 비롯해 강정(扛鼎), 충협(衝狹), 연탁(讌濯), 도환(跳丸) 등 각종 곡예종목들이 등장하고 있다.

한나라 무덤 안의 화상석과 화상전에도 줄타기와 숫대타기가 등장한다. 산동성 기남 북채촌에서 출토된 화상석에는 도검, 도로심장(숫대타기), 칠반무, 악기 연주, 주삭(줄타기), 창놀리기, 도고, 견고무, 마상재, 희거(戲車) 등 열개가 넘는 곡예종목이 생생하게 묘사되어 있다.

중국의 산악백희는 위진 시대에 더욱 다양해졌는데, 어룡만연(魚龍蔓延)과 같은 대규모 공연예술을 연행할 때 줄타기가 연행되었다는 기록도 전하고 있다. 북위의 도무제(道武帝)는 산악백희를 대대적으로 강화했는데, 대규모의 공연이 펼쳐졌으며, 공중기예가 빠지지 않고 연행되었다. 양현지의 《낙양가람기》를 보면 불탄일이 되면 경성의 각 절에 모셔졌던 불상이 모두 경명사로 모이고 다음날 수많은 불상행렬이 시작되었는데, 이때 줄타기와 숫대타기를 비롯해 칼삼키기, 불토해내기 등 다양한 산악백희 종목들이 연행되었다고 기록되어 있다. 당시의 공중기에는 독립적으로 연행된 것이 아니라 여러 공연종목들과 더불어 연행되었음을 알 수 있다.

『수서』에서는 양나라 궁중의 악무와 백희로 줄타기가 등장하고, 『통전』 산악(散樂)조에서도 양나라의 줄타기와 솟대타기, 환술 등의 종목이 진(陳)나라로 전해졌다는 기록이 있어, 남조에서도 공중기예가 성행했음을 알 수 있다. 또한 수 양제는 돌궐의 염간(染干)이 내조했을 때 대규모의 공연을 준비했는데, 이 장면에 줄타기가 등장하고 있으며 그 연행방식도 한대와 아주 유사한 기예를 연행했음을 보여주고 있다.

당대(唐代)에 이르면 공중기예가 훨씬 다양해지고 위험도가 올라가는 모습을 확인할 수 있다. 줄타기 연희자가 어깨 위에 다른 연희자를 올리고 줄을 건너거나, 연희자의 이마 위에 솟대를 올리고 그 위에 다른 연희자가 올라가는 정간(頂竿)류의 기예가 성행하기도 했다. 당시 공중기예의 또다른 특징은 여성 연희자가 많아졌다는 점이다. 얇은 비단옷에 세련된 화장을 하고 부드럽고 아름다운 자세로 줄이나 솟대 위에서 기예를 펼쳤다. 줄타기의 경우 두명의 여성 연희자가 줄 위에서 마주하여 춤을 추거나 목발을 하고 걷는 기예도 연행했다. 솟대타기의 경우 여성 연희자의 이마 위에 긴 솟대를 올리고 그 위에서 여러 명의 아이들이 올라가 춤과 노래를 펼치는 장면들이 전하고 있다.

이 시기의 공중기예는 기교와 예술성 면에서 큰 발전을 보였다는 특징을 갖고 있다. 새로운 형식의 줄타기, 솟대타기 기예가 등장하여 광범위하게 응용되었다. 또한 줄이나 솟대 위에서 고난도의 동작이 실행되었다. 걷기뿐만 아니라 춤추기, 공중제비돌기, 악기연주 등 고난도의 응용동작들이 많이 만들어졌다. 수당대 공중기예의 연행양상을 통해 당시 한반도에 전래되었을 공중기예들도 이와 유사한 연행방식을 취했을 것으로 추정한다.

일본의 경우 나라시대에 중국에서 유입된 산악백희의 곡예종목으로 줄타기와 솟대타기 등 공중기예가 전래되었다고 보인다. 『속일본기(續日本記)』에 “735년 경신일 천황이 산악을 보았다”, “752년 4월 동대사(東大寺) 대불공양에 당산악(唐散樂)을 베풀었다”고 기록되어 있다.

고대 일본의 공중기예를 볼 수 있는 대표적인 자료는 두루마기 백희도인 《신서고악도(信西古樂圖)》가 있는데, 이 자료의 표지에는 ‘당무회(唐舞繪)’라고 적혀 있어, 여기에 그려진 산악과 무악이 중국 당나라로부터 전해진 것임을 알 수 있다. 이 그림집에 묘사된 여러가지 산악백희 가운데 줄타기사 묘사되어 있는데, 줄타기는 나막신을 신을 세 명의 여성 연희자가 줄타기를 하며 방울을 놀리는 신왜등승농옥(神 娃登繩弄玉)이 전한다. 이 장면을 통해 중국에서 수준 높은 줄타기 기예가 일본으로 전래되었고, 일본에서도 여러 종목을 연합하는 시도를 행했음을 살필 수 있다. 솟대타기의 경우는 정창원(正倉院)에 소장 중인 〈탄궁칠화(彈弓漆畫)〉를 들 수 있다. 이 그림에는 십여명의 연희자가 솟대 위에 사람을 올리는 정간류의 기예를 펼치고 있는 장면이 묘사되어 있다. 이 장면은 중국 당나라의 〈송국부인출행도〉에서도 유사한 기예를 찾을 수 있어, 중국에서 전래된 뛰어난 솟대타기 기예류가 일본에 많은 영향을 끼쳤을 것으로 보인다.

이상에서 알 수 있듯 고대 동아시아의 공연문화는 자생적 연희문화를 바탕으로 서역과 중국의 산악백희를 수용하여 각종 공식행사 및 대규모 연회에서 이를 연행했다. 이시기 동아시아 공중기예의 특징은 산악백희의 대표적 곡예종목인 줄타기와 솟대타기를 적극 수용하고 저마다의 공중기예에 결합시키고자 노력한 점을 들 수 있다.

3. 중세의 공중기예

1) 한국의 공중기예 - 고려·조선시대

고대에 서역의 수준 높은 산악백희가 유입된 이후 동아시아는 자생적인 공연예술 위에 산악백희의 기예들을 적극 수용하여 자국의 공연문화를 발전시켰다. 공중기예 역시 자생적인 소박한 형태에서 외부의 월등한 기예에 영향을 받은 측면이 많았다. 중세에 이르면 기예의 모방을 넘어 각 공연문화의 특징에 따라 공중기예 역시 크게 변화·발전하게 되는 특징을 보인다. 공중기예도 자국의 공연문화에 맞춰 기예의 변화양상이 두드러지게 나타나고 있다. 먼저 한국의 경우를 살펴보자.

우리 문헌에서 공중기예에 관한 자료가 직접적으로 등장하기 시작한 것은 고려시대에 이르러서이다. 고려시대에는 연희자를 才人, 廣大, 倡優, 優人 등으로 불렀는데, 이들은 이전부터 전승되었던 八關會, 燃燈會, 水陸齋, 盂蘭盆齋, 儺禮, 水戲, 왕의 幸行, 각종 궁중연희 등에서 공연예술을 담당하는 사람들이다. 고려의 문헌에는 百戲歌舞, 四仙樂府, 龍鳳象馬車船을 비롯해 줄타기와 솟대타기를 연행했다는 기록이 다수 전한다. 현재까지 가장 이른 기록은 이규보의 시 <차운동각오세문호원제학사삼백운시(次韻吳東閣吳世文呈誥院三諸學士百韻詩)>인데, 이 시에는 줄타기 기예를 묘사하면서 ‘은하수에 닿을 정도’라고 표현한 것으로 보아 당시의 줄타기는 줄이 매우 높고 고난도의 줄타기를 연행했음을 알 수 있다. 이때의 줄타기는 국가의 공식행사라기보다는 관리들의 여흥을 위한 연회에서 연행된 것이다.

국가의 공식행사에서 공중기예가 연행되었음을 알 수 있는 기록은 목은 이규보의 다른 시 <진강후 저택에서 임금의 행차를 맞이하며 올린 서문과 송시(晉康侯邸迎聖駕次教坊致語口號)>를 들 수 있다. 이 시에는 줄타기와 솟대타기를 함께 읊고 있는데, 고려시대 왕의 행차를 맞이하는 공식행사에서 공중기예가 연행되었음을 전하고 있다. 이외에도 이색의 시 <구나행(驅儺行)>을 보면 驅疫의식이 끝난 후 연행된 儺戲를 묘사되어 있는데, 여기에 오방귀무, 사자무, 불토해내기, 처용무 등과 함께 줄타기가 묘사되어 있다. 구나행에서 묘사된 각종 공연예술들은 북위 양현지의 《낙양가람기》에 나오는 공연종목들과 매우 유사한 면이 있다. 사자가 부정을 쫓으며 앞기를 인도하고 칼삼키기, 불토해내기, 마상재, 솟대타기, 줄타기 등을 펼치는 장면이 그대로 남아 있다. 이를 통해 북위의 산악백희 연행과 송나라, 고려의 산악백희가 부단히 교류했음을 짐작할 수 있다.

고려 광종 때부터 과거제가 시행되면서 축하 행사로 영친의(榮親儀)가 행해졌는데, 이때 관아에서 잡기 공연을 펼쳤을 때 줄타기, 솟대타기 등 산악백희 종목이 다수 연행되었다. 이런 과거급제 축하연은 조선으로 이어져 문희연(聞喜宴)의 전통이 되었고 마찬가지로 산악백희가 연행되었음은 물론이다.

고려말 이색의 시 <동대문부터 대궐 문 앞까지의 산대잡극은 전에 보지 못한 것이다(自東大門至闕門前散臺雜劇前所未見也)>를 보면 고려시대 민간에서 연행된 산악백희의 다양한 장면들을 살펴볼 수 있다. 이 시에는 솟대타기를 비롯해 당시 산대(山臺)의 모습과 처용무, 폭죽희 등을 알 수 있다. 즉 고려후기에 이르면 국가적인 공식행사 외에도 민간에서 산악백희가 연행되었고, 그 안에 줄타기와 솟대타기와 같은 공중기예가 대표적인 종목이었음을 잘

보여준다 하겠다.

조선이 건국되면서 팔관회, 연등회, 수록재 등 비유교적인 행사들은 사라지거나 축소되었고 대신 나례, 중국사신 영접행사, 문희연, 읍치제의, 사대부가의 잔치 등 새로운 행사들과 연행공간이 생겨났다. 이때 연행된 공연예술들은 대부분 산악백희 계통의 공연종목들이 차지했다. 줄타기와 솟대타기를 비롯해 땅재주, 방울받기, 접시돌리기, 어룡만연지희, 인형극, 우희, 사자춤, 처용무, 판소리, 가면극 등이 연행되었다. 조선 후기에 이르면 국가의 공식행사들은 크게 위축되고 대신 민간의 연행공간이 대거 확대되었다. 국가행사에 동원되던 연희자들은 민간의 행사에서 활발한 공연활동을 펼치게 되었다. 조선후기의 공연문화는 전기와는 매우 다른 양상을 띠게 되었고, 이것이 우리가 익히 알고 있는 전통공연예술의 모습이라고 할 수 있다.

먼저 조선 전기의 공중기예를 살펴보자. 조선초 유학자 성현이 남긴 시 〈관나희(觀儼戲)〉와 〈관괴뢰잡희시(觀傀儼雜戲詩)〉 등에는 당시의 공연예술들이 자세히 언급되어 있는데 이중에 줄타기와 솟대타기도 눈에 띈다. 〈관나희〉는 궁궐 안에서 연행된 줄타기와 솟대타기 그리고 방울받기, 인형극 등을 묘사했다. 〈관괴뢰잡희시〉에서는 사신영접행사에서 연행되었던 줄타기, 방울받기, 땅재주 등이 등장하는데 이 역시 수준이 높고 진기한 장면이었음을 추정할 수 있다. 성종대의 명나라 사신 동월(董越)이 읊은 〈조선부(朝鮮賦)〉 시에 의하면 당시 중국사신 영접행사에 연행되었던 공연예술들을 살펴볼 수 있는데, 불토해내기, 만연어룡지희, 땅재주를 비롯해, 줄타기와 솟대타기 등 공중기예도 등장하고 있으며, 이외에도 사자춤, 코끼리춤, 난조춤 등 다채로운 동물가면춤과 다양한 공연들이 펼쳐졌음을 충분히 알 수 있다. 사신영접행사에서 이러한 공연예술이 연행된 것은 조선 후기가 되어도 마찬가지였다. 18세기 청나라 사신 아극돈(阿克敦)이 화가를 대동해 그린 《봉사도(奉使圖)》를 보면 慕華館 마당에서 펼쳐진 각종 공연들을 확인할 수 있다. 이 중 제7폭에는 줄타기가, 제11폭에는 솟대타기가 묘사되어 있다. 외교사절을 위한 줄타기 공연은 개화기까지도 이어져서, 1888년 외무대신 조병식의 공관에서 펼쳐진 오찬행사에도 줄타기가 연행되었음을 확인할 수 있다.

임진왜란 후 병자호란의 혼란 이후 국가의 재정이 고갈되고 이전과 같이 대규모의 행사가 점차 줄어들면서 국가행사에 동원되었던 연희자들은 민간의 연회 및 상업공간에서 공연활동을 이어가게 되었다. 가장 두드러지게 등장하는 것은 과거급제자를 축하하는 자리인 문희연이다. 유득공의 『경도잡지(京都雜誌)』를 비롯해 송만재의 시 〈관우희(觀優戲)〉에도 문희연에서 연행된 줄타기와 솟대타기가 등장한다. 특히 줄타기의 경우는 꽤 자세한 묘사와 전개과정을 알려주고 있어 매우 흥미로운 자료이기도 하다. 〈관우희〉에 묘사된 줄타기는 이후 전해지는 각종 도상자료와 문헌자료 그리고 현행 줄타기의 기예 연행과 놀랍도록 닮아 있어 시의 묘사가 매우 사실적이고 생생하게 전하고 있음을 알 수 있다. 또한 이 시가 창작된 19세기 무렵에는 이미 줄타기의 원형이 어느 정도 완성되어 가고 있음을 충분히 짐작하게 해준다.

공중기예가 조선 후기 민간의 상업활동과도 밀접하게 연관되어 있음을 보여주는 자료들도 주목된다. 박제가의 『정유집(貞蕪集)』에 실린 《성시전도응령(城市全圖鷹鈴)》을 보면 상업활동이 끝난 장지에서 배우들이 괴이한 복색을 하고 줄타기, 솟대타기, 인형극, 원숭이재주 등을 연행하는 장면이 묘사되어 있다. 이는 연희자가 상인들과 연계하여 공연을 펼치는 것을 말하며 이전보다 훨씬 상업적 면모가 강화된 공연문화의 일면을 확인하게 해준다.

조선 후기에 그려진 감로탱(甘露幀)에는 그림 하단부에 당시의 유랑예인집단의 공연장면을 다수 볼 수 있다. 현존하는 가장 오래된 감로탱으로 알려진 일본 藥仙寺 소장 감로탱(1589) 및 朝田寺 소장 감로탱(1591)에는 당시 연희자들의 공연모습이 묘사되어 있다. 다수의 감로탱에 등장하는 유랑예인집단의 공연장면에는 줄타기를 비롯해 땅재주, 인형극, 접시돌리기, 사당춤처럼 현재 전승되는 공연종목도 있지만 솟대타기, 쌍줄백이, 쌍줄타기, 풍각쟁이의 검무처럼 전승이 단절된 종목들도 발견된다. 줄타기와 솟대타기가 묘사된 여러 감로탱을 통해 이전시기와는 달리 자국화의 길을 걷는 다양한 장면들을 포착할 수 있다.

고려시대까지는 중국이나 서역의 산악백희와 유사한 장면들이 많이 보인다. <구나행>에서 묘사되었듯 나례의식이 끝난 후 나희를 여행하면서 각종 잡희를 여행한다던지, 『낙양가람기』에서 보이듯 사찰의 큰 행사와 함께 산악백희 종목들을 여행하는 모습 등은 고려와 송의 활발한 교류에 힘입어 공연문화 역시 부단히 교류하고 영향을 주고받았음을 알려주고 있다. 한편 조선시대에 이르면 기존의 공연방식들이 점차 자국의 공연문화에 맞춰져 가는 모습들이 출현하고 있다.

줄타기의 경우 삼현육각이라는 전통적인 음악반주에 맞추어 기예를 여행하는 장면들이 다수 발견된다. 승복에 고깔을 쓰고 부채를 들고 승려 흉내를 내며 줄을 타는 연희자와, 줄아래에서 어릿광대가 병거지 차림에 부채와 수건을 들고 춤을 추는 모습들이 묘사되어 있기도 하다. 이런 장면들은 현재의 줄타기와 크게 다르지 않으며 18세기 중후반 무렵에는 삼현육각 편성의 반주에 맞추어 어릿광대와 함께 공연을 펼치는 형태의 여행방식이 만들어져가고 있었음을 알려주고 있다 하겠다.

또다른 자국화의 특징은 재담(才談)의 사용과 가요의 삽입을 들 수 있다. 한국의 줄타기는 단순히 줄 위에서 재주를 부리는 기예만 나타는 것이 아니라, 음악·기예·재담이 어우러지는 종합예술이라고 할 수 있다. 줄타기는 기예를 중심으로 재담과 음악을 유기적으로 결합시키는 여행원리를 갖고 있다. 이런 여행요소는 중국이나 일본의 줄타기에서는 보이지 않는 한국 줄타기만의 특징이다. 여행요소들의 유기적 결합은 줄타기의 여행공간을 풍부하게 하고 연희자와 관객의 벽을 허무는 기능을 한다. 통상 줄타기 재담을 줄여서 ‘줄재담’이라고 하는데 줄재담은 줄광대와 어릿광대가 주고받는 재치있는 대사와 상황에 맞춰 부르는 가요의 가사를 포함하는 개념이다. 줄광대는 줄재담을 통해 기예의 내용과 상황을 설명하고 나아가 풍자와 해학을 통해 관중에게 웃음을 안긴다. 줄광대는 줄재담을 하며 어릿광대, 삼현육각 악사들과 상호 협력하여 여행공간을 줄 밖으로 확장시키기도 한다. 줄재담은 여행상황에 따라 자유로이 전환할 수 있으며, 관중의 흥미와 공감을 유도하고 관중과의 직접적인 소통을 통해 집중력을 얻고 효과적으로 공연내용을 전할 수 있다. 줄타기가 단순한 기예를 넘어 극적인 성격을 가지고 주제의식을 표출할 수 있는 공연예술로 성장하는 원동력을 제공하는 셈이다. 줄재담의 다양한 변이는 한국 가면극이나 판소리와 같은 구비 문학의 보편적인 특성에 해당한다. 이렇듯 줄재담의 존재는 한국 줄타기가 산악백희 곡예종목의 단순한 기예모방을 넘어 한국 공연문화의 보편적인 특성을 따라가고 있음을 보여주는 대표적인 특징이라고 할 수 있다.

솟대타기의 경우 현재 기예의 전승은 단절되었지만, 각종 자료를 통해 알 수 있는 여행양상들을 살펴볼 때 조선시대의 솟대타기 역시 충실히 자국화의 길을 걷고 있었음을 확인할 수 있다. 유랑예인집단의 공연종목으로 더 알려진 솟대타기 기예들은 당시 공연문화의 전반

적인 양상을 여실히 보여주고 있다. 특히 솟대를 고정하기 위해 양 옆에 매달아 둔 줄을 연행 공간으로 삼아 그 위에서 물구나무서기, 공중제비를 하고 악기연주를 하는 모습 등은 한국 솟대타기만의 고유한 특징이라고 할 수 있다. 높은 솟대(장대) 위에서 기예를 펼치는 것만이 아니라, 솟대와 지면을 연결하는 줄까지 연행공간으로 확장함으로써 기예의 종류를 늘리고 공연방식에도 변화를 줄 수 있다는 점에서 창의적인 방법으로 해석된다. 솟대와 줄을 활용한 연행방식 때문에 일명 ‘쌍줄백이’라고 불리는 연희종목도 있었다. 쌍줄백이는 솟대타기의 이칭인데, 쌍줄타기와는 다른 기예이다. 쌍줄백이는 조선후기 유랑예인집단인 솟대쟁이패의 대표적인 공연종목이기도 했다.

또한 솟대타기에서도 재담의 존재가 추정되고 있다. 전승이 단절되어 자세히는 알 수 없으나, 감로탕에 묘사된 솟대타기 공연장면에는 여지없이 어릿광대를 대동하고 있어 솟대쟁이와 어릿광대가 주고받는 재치있는 재담이 분명히 존재했을 것으로 보인다. 줄타기를 비롯해 땅재주에서도 재담이 적극 연행되는 만큼 솟대타기에서도 재담이 있었으며, 그 형식과 내용도 다른 연희종목과 유사했을 것으로 짐작된다. 산악백희가 자국화하는 과정에서 삼현육각의 반주를 사용하고, 어릿광대와 재담을 주고받는 형식의 공연형태를 만들어가는 것이 한국 공연문화의 특징이라 할 수 있다.

2) 중국의 공중기예 - 송·원·명·청시대

중세 중국의 공중기예에 관한 자료는 매우 많이 전하고 있지만, 이미 많은 논고에서 정리된 만큼 본 발표에서는 아주 간략하게 특징들만 살펴보기로 한다.

송대 맹원로(孟元老)의 『동경몽화록(東京夢華錄)』을 보면 명절이 되면 아침부터 밤중까지 각종 공연들이 연행되었는데 줄타기와 솟대타기도 대중의 인기를 많이 받았음을 말해주고 있다. 송대 군대 내에는 宴樂을 담당하는 집단이 존재했는데, 이들은 좌우군에 소속되어 있다가 큰 행사가 있으며 소집되었다. 군대 연희집단의 존재는 훗날 공연문화발전에 크게 영향을 끼치게 되었다. 이들의 공연종목에는 이전시기와 같이 줄타기, 솟대타기 등 공중기예를 비롯해 弄盃珠, 筋斗, 折腰와 같은 종목들을 연행했다.

송대 줄타기에는 새로운 기교들이 등장했는데, 줄의 탄력을 이용해 줄 위에서 도약하기, 앞으로 뛰기, 공중제비 등 고난도의 기교를 선보였다. 위험한 기예를 연행하기 위해 훨씬 엄격한 훈련을 거쳐야 했고, 줄타기 기예의 풍부함과 참신함이 강화되었다.

명대에는 職業戲班이라고 하는 민간 연희집단이 등장했는데 이들은 주로 광장에서 연극을 공연했다. 이들은 당대에 유행하는 이야기들을 연극형태로 무대에 올렸는데 잡희종목들도 극에 사용했다. 예를 들어 목련희(目連戲)의 武劇 장면을 공연할 때는 관중의 흥미를 돋우기 위해 줄타기나 탁자뒤집기와 같은 곡예들이 대거 활용되었는데, 그 기예 수준이 상당히 높아서 관중들이 매우 좋아했다고 한다. 유랑예인들도 여러 잡기들을 연행했는데, 공중기예의 모습을 잘 보여주는 자료로는 『삼재도회(三才圖會)』를 꼽을 수 있다. 이 그림책 안에는 줄타기를 묘사한 高絙圖, 솟대타기를 묘사한 緣竿戲 등이 실려 있다. 줄타기 기예는 한 여성 연희자가 외줄 위에서 장대를 들고 균형을 잡고 있고 줄 아래에는 악사가 북을 치고 관중들이 구경을 하고 있다. 솟대타기의 모습은 땅 위에 장대를 수직으로 세우고 네 방향으로 줄을 늘

어뜨려 팽팽하게 당겨 고정된 위에서 연희자가 한 다리로 균형을 맞추어 기예를 선보이고 있고 장대 아래에는 악사와 관중들이 이를 바라보는 장면으로 묘사되어 있다. 중국의 공중기예는 줄을 활용하는 것보다는 높이와 기교에 중점이 실려 있음을 확인할 수 있는 부분이다.

청대에 이르면 공중기예에 많은 변화가 일어난다. 먼저 줄타기의 경우 밧줄이 아니라 쇠줄, 구리줄을 사용하기 시작했다. 이는 중국의 전통적 줄타기에 서양식 줄타기의 영향이 나타나고 있음을 말해준다. 17세기 후반에는 여성 연희자가 서양풍 쇠줄 위에서 눈을 가리고 줄을 탔다는 기록이 있고 청나라 궁중에서 회교족 연희자가 구리줄타기를 했다고도 한다.

조선의 문인들이 청나라 연경을 방문하고 기록한 각종 연행록에도 당시의 줄타기와 솟대타기가 등장하고 있다. 김정중의 『연행록』(1791)에는 청나라 궁중의 회족 줄타기 回子庭戲에 대한 내용이 전한다. 이해응의 『계산기정』(1824)에는 청나라의 외국사신 영접행사에 솟대타기를 연행하는 어린아이들에 대한 이야기가 실려 있다.

청대의 솟대타기도 이전과는 다른 양상들이 나타난다. 躡山梯는 연희자 누워서 다리로 사다리를 받치고 있으면 그 위에 다른 연희자가 올라가 기교를 보이는 종목이다. 사다리 대신 장대나 사람이 올라가기도 한다. 장대에 여러 명이 올라가 단체로 기예를 펼치는 방향으로 변하기도 했다. 集體爬竿, 排椅倒立, 雙爬竿 등으로 불리는데 서양식 서커스가 유입되면서 공식 종목으로 자리잡아 현재에 이르고 있다.

이상을 종합하면 중세시대 중국의 공중기예는 당송대를 기점으로 변화를 겪었음을 알 수 있다. 고대 서역에서 전래된 산악백희 곡예종목들은 당대까지 지속적으로 유입되어 중국의 공중기예를 풍부하게 만들었다. 송대에 이르러 외부의 영향은 줄고 내부적인 공연환경을 변화로 공연방식이 바뀌어 갔다. 궁중의 행사는 물론 민간의 오락활동에도 깊이 관여하게 되고 기교의 난도도 점차 높아져갔다. 명청대에 이르면 공중기예는 유형별로 분화되고 세부적인 종류가 다양하게 구비되면서 이전보다 훨씬 구체화되기에 이른다. 중국 역시 고대의 공중기예 방식에서 벗어나 자국화의 양상을 보이고 있음을 알 수 있다. 한편 서양의 영향이 조금씩 보이기 시작하는 점도 특이사항이다.

3) 일본의 공중기예 - 무로마치·에도시대

중국과 서역의 산악백희의 영향을 받은 일본의 공중기예는 나라시대 이후 한동안 그 흔적을 찾을 수 없다. 가장 이르게 등장한 기록은 16세기의 구모마이(蜘蛛舞)라는 용어이다. 南都興福寺라는 사찰의 勸進 행사에 나타난 구모마이는 줄타기와 솟대타기를 섞어 만든 일종의 공중기예로 묘사되고 있다. 이 기록에 의하면 당시 구모마이가 일본 긴키 지방 전역에 알려져 있다고 하는데, 이 기예에 대해 일본 학자들은 ‘산악백희 중에서 줄타기, 솟대타기, 拗腰, 공중제비 등 곡예종목의 장점을 혼합해 만들어낸 새로운 형태의 연희’라고 설명하고 있다. 한국과 중국에서 줄타기와 솟대타기가 각자의 방향으로 발전을 거듭한 것과는 달리, 일본에서는 한 기예 안에 산악백희의 곡예류를 모두 결합한 형태로 등장했다는 점이 특징적이다.

사실 이 구모마이는 法師의 전업이었다. 법사는 불교의 수행자를 이르는 말인데, 한국과 중국에서도 산악백희 전승의 일정 부분을 사찰에서 담당할 점과도 일맥상통하는 부분이다. 일본에 처음 伎樂을 전한 사람도 백제의 승려 미마지(味摩之)였으며, 이후 사찰에 전승되던

고구려악과 백제악을 연행한 사람들은 재승계통의 연희자였을 것이다. 처음엔 정식 승려들이 기악을 담당했겠지만 시간이 지나면서 승려는 아니지만 사찰과 깊은 연관을 지닌 세속인들도 기악에서 유래한 잡희를 연행하면서 생계를 유지하기 시작한 것은 동아시아 공통의 현상이라고 할 수 있다.

무로마치 후기가 되자 법사의 구모마이는 민간의 오락물로서 흥행하기 시작했다. 에도시대에는 승려뿐만 아니라 일반 민간에서도 구모마이를 연행할 수 있게 되었고, 사찰의 포교활동과 관계없이 오로지 흥행을 목적으로 하는 소극장(미세모노코야)에서 구모마이를 연행하여 돈을 받았다는 기록이 속속 등장한다. 한동안 대도시를 풍미했지만 18세기에 이르면 구모마이는 점차 쇠퇴하고 거의 단절의 상태에 이르게 되었다. 대신 나가사키에서 중국인에게 줄타기를 배웠다는 연희자가 나타나 중국풍 복장을 하고 줄타기를 연행하게 되었다. 관중의 시선을 끌기 위해 특이한 복색을 입고 교토, 오사카 등지에서 공연을 했다. 당시의 줄타기 모습은 『화한삼재도회(和漢三才圖會)』(1712)에 쌍줄타기의 모습으로 묘사되어 있다. 이때쯤 줄타기나 솟대타기 등 곡예를 뜻하는 말로 가루와자(輕業)라는 용어가 구모마이를 대체하기 시작했다. 실상 가루와자는 구모마이의 한 갈래 정도로 볼 수 있는데, 신체를 사용한 기예들을 구모마이와 구별하기 위해 따로 이르던 말이었다. 에도시대에는 곡예류 전반을 가루와자라고 칭하게 된 것이다.

기존의 가루와자는 남자에게 한정된 기예였지만, 에도시대 중반부터는 여성 연희자가 줄줄이 등장하며 새로운 흥행양상을 만들었다. 화려한 옷을 입고 장애물통과하기(籠脱け), 솟대타기(竿登り) 등을 공연하자 금방 유명해졌다. 그러나 막부에서 금지한 金이 들어간 의상 때문에 흥행은 중지되었고 관리들도 문책을 받았다고 한다.

구모마이처럼 장대를 오르거나 줄을 타는 기예가 사라진 대신 긴 대나무를 어깨나 이마에 올리고 꼭대기에 어린아이나 무거운 장식물을 달고 균형을 잡는 기예가 등장했다. 이를 잇본다케(一本竹), 니혼다케(二本竹)라고 부른다. 초기엔 니혼다케로 시작된 공연은 교토에서 흥행을 개시했다. 유명한 연희자들이 등장했고 공연장면을 묘사한 그림들도 다수 남아 있다. 18세기 후반에는 대나무를 이용한 줄타기도 나타났는데, 줄로 매단 대나무를 건너가기, 샤미센 연주, 바퀴굴리기 등 다양한 기교들이 등장했다.

에도시대 후기에는 가루와자계의 전성기라 할 만큼 놀라운 기예들과 연희자들이 많았다. 연희자들의 의상은 화려해졌고, 흥행만을 전문으로 하는 흥행사들도 갈수록 많아졌다. 공중기예를 비롯해 각종 곡예류(가루와자)를 연행하는 장면이 다수의 니시키에(錦繪)에 묘사되어 현재까지 그 모습을 전하고 있다. 어깨 위에 대나무를 올리고 균형을 잡거나 악기를 연주하는 기예는 일본 전통공연예술을 대표하는 기예로 인식되면서 이후 유입되는 서양의 서커스 곡예종목들과 이색적인 조합을 구성하기에 이른다.

근대 이전 동아시아 공중기예에 나타난 여러 변화 중 특징적인 것으로 외줄타기와 쌍줄타기의 전승양상을 들 수 있다. 이에 대해서는 이호승의 연구성과를 주목할 수 있는데, 그는 전통사회의 줄타기 연행방식을 크게 외줄타기와 쌍줄타기로 나누어 연구하였다. 그에 따르면 한국의 전통적 줄타기는 외줄타기와 쌍줄타기의 두 가지 방식으로 병립해 왔다고 한다. 20세기 초까지도 실제로 쌍줄타기가 서울 한복판에서 연행되었음을 당시의 신문기사와 사진자료를 통해 입증해 냈다. 1902년 12월 16일자 『데국신문』의 논설에는 쌍줄타기의 연행사실이, 동시기 서울 주재 이탈리아 총영사가 쓴 『꼬레아 꼬레아니』에는 쌍줄타기 연행장면의 사

진이 실려 있는 것이다.

그런데 외줄타기·쌍줄타기의 병존은 중국이나 일본에서는 나타나지 않는 연행방식이다. 두 나라에서도 오랫동안 외줄타기와 쌍줄타기가 전해져 왔으나 17~8세기를 전후로 외줄타기 하나로 연행방식이 바뀌었다. 줄타기 기예면에서 볼 때 외줄보다는 쌍줄 쪽이 더 어려운 기법이기 때문에, 줄타기를 연행하는 연희집단이 약화되면서 필연적으로 쌍줄보다는 외줄로 연행방식이 변화해 갔음을 의미한다. 고난도의 기교를 전수하지 못하고 비교적 연행이 용이한 외줄타기로 줄타기 연행이 바뀌어 갔던 것이다. 반면 조선의 경우는 상류층을 상대로 하는 광대들의 외줄타기와 민간 유랑예인이 전승하는 쌍줄타기로 이분화 되어 전승되어 갔던 특징을 보인다. 중국사신 영접행사나 여러 한시에 등장하는 줄타기는 외줄타기 형식이고, 감로탕에 묘사된 유랑예인이 연행하는 줄타기는 쌍줄타기 형태임을 확인할 수 있다. 중국과 일본의 줄타기가 외줄타기로 정리되는 시점에 오히려 조선에서는 외줄과 쌍줄로 병립하는 특이한 현상을 나타내는 것이다. 이는 20세기 초까지 지속되었으며 상류층의 광대줄타기와 민간 유랑예인의 쌍줄타기의 병존이 한국 줄타기의 또 다른 특징이라고 할 수 있다.

4. 근대 이후의 공중기예

동아시아의 전통공연예술은 근대 이후 서양식 서커스의 전래로 많은 변화를 맞게 되었다. 특히 공중기예 분야는 서양식 서커스와는 질적으로 다른 연행원리를 지니고 있기 때문에 그 변화의 폭이 다른 기예보다 훨씬 클 수밖에 없었다. 서양 서커스는 기본적으로 커다란 돔 형식의 건물 아래서 공연되며, 서커스의 줄타기는 지붕에 연결될 정도로 높은 곳에 튼튼한 쇠줄을 장치하고 그 위를 오가는 것을 기본형식으로 한다. 서커스의 솟대타기 역시 아주 긴 장대를 바닥에 튼튼하게 설치하고 아찔한 높이를 자랑하는 것으로 기예의 출발을 삼는다. 이에 비해 동아시아의 공중기예는 천장에 매달린 장비가 아니라 지면에서부터 줄이나 장대 위로 올라가는 장면에서 기예가 시작한다. 나라별로 차이는 있지만 부채 등을 사용해 균형을 잡으며 위로 올라가게 되고, 공중기예의 연행공간도 서커스에 비하면 상대적으로 낮은 편에 속한다. 높은 천정 위에 설치된 서커스의 연행공간은 이미 질적으로 동아시아의 전통공연예술의 연행공간과는 차이가 있기 때문에, 관객이 느끼는 흥분도와 집중도는 달라질 수밖에 없는 것이다.

서커스의 등장은 동아시아 공중기예에 큰 변화를 가져왔다. 중국의 경우 줄타기에 사용되는 줄의 재질에 변화가 일어났다. 앞장에서 살펴보았듯 기존의 밧줄이 아니라 쇠줄이나 구리줄을 사용해 기예를 연행하는 등의 변화를 보였다. 솟대타기 역시 많은 변화가 생겨났는데, 지면에 고정된 장대를 사용하는 것이 아니라 건물 천정에 쇠줄을 매달아 장대를 고정하게 되었고, 연희자들의 몸에도 줄을 연결해 기예를 연행하게 되었다. 연희자의 몸에 줄을 단 것은 안전상의 문제도 있겠지만, 주 연행공간이었던 장대가 이전만큼 굵거나 바닥에 단단히 고정될 필요가 없어지게 되면서 얇은 봉을 중심으로 공연이 펼쳐지는 방식으로 바뀌어 갔음을 알 수 있다. 위험도 때문에 한 명이상 올라가기가 어려웠던 것에 비해 여러 명의 연희자가 단체로 장대를 옮겨다니며 기교를 선보이는 연행방식을 취하는 집체파간류의 솟대타기 기예

가 중국 서커스에 자리잡게 되는 계기가 되기도 했다. 현재 중국의 서커스는 세계 제일의 수준을 자랑하는데 그중 중국의 전통잡기와 서양식 서커스 무대를 결합해 새로운 연출로 공연을 진행하는 단체들이 주목을 받고 있다. 예를 들어 상해 마희성(馬戲城) 공연단의 경우 세계적으로 유명한 캐나다의 ‘태양의 서커스’로부터 각종 조언을 받아 중국의 전통잡기에 현대적인 연출을 가미한 독특한 방식의 공연을 만들어내 호평을 얻고 있다. 공중기예 분야도 중국의 승기변신, 집체과간에 현대적인 색채를 더해 새로운 형식의 기예들을 연행하고 있어 인기를 끌고 있다. 이 공연은 상해를 대표하는 관광지로 자리잡아 내국인은 물론 외국인 관객들도 상당수 방문하고 있으며, 공연종목을 조금씩 달리하며 꾸준히 흥행중이다.

일본의 경우 서양 서커스의 전래 이후 기존의 공연예술과 서커스가 결합하여 연행되는 방식으로 전개되었다. 1860년대 요코하마를 통해 유입된 서구의 서커스는 기예면에서 보자면 일본의 가루와자보다 크게 나올 것이 없는 단순한 수준이었지만, 서커스단이 선보이는 무대시설, 음악과 조명, 말을 다루는 기술 등은 전혀 새로운 것이어서 일본의 전통적인 연희집단들은 앞다투어 서양식 서커스를 흉내내기 시작했다. 공연단의 이름을 바꾸고 연행공간에 변화를 주는 등 서구의 연희집단으로 탈바꿈하려 노력했다.

일본의 전통적인 공중기예는 어깨 위에 장대를 올리고 그 위에 무거운 장식물이나 어린 아이를 올리기도 하고, 아래에 누운 연희자의 두 다리 위에 사다리를 올리고 그 위에 다른 연희자가 올라가는 사다리기에, 그리고 밧줄이 아니라 대나무를 매달아 두고 그 위를 오가는 잇본다케 등이 있었다. 서양식 서커스가 유입된 이후에도 이런 기예는 꾸준히 공연되었는데, 다른 서양식 기예 연희자들이 서구의 복장으로 공연하는 반면 일본식 공중기예는 전통복장을 공연에 임하고 있는 점이 흥미롭다. 초기 일본에 전래된 서양 서커스의 공연내용은 각종 그림을 통해 전해지고 있는데, 1871년 메이지신궁 옆 초혼사(招魂社, 후에 야스쿠니신사)에서 펼쳐진 프랑스로프극마 공연장면을 그린 그림을 보면 서커스에서 연행되는 각종 서양 기예들 사이에서 유독 일본식 복색을 한 연희자가 눈에 띈다. 당시 서양에서 온 서커스는 외국인 거류지 내에서만 흥행이 허락되었기 때문에 많은 관중을 모으기는 쉽지 않았다. 또한 당시 일본 정부는 외국의 서커스가 ‘거리예능(遊藝)’라는 부정적인 인식을 갖고 있어서 흥행허가 자체가 쉽게 나오지 않았다. 서양 서커스 공연에 일본인 연희자가 전통복색을 하고 일본식 기예를 선보이는 것에는 아마도 이런 공연물이 일본 사회에 해가 되는 것이 아니며, 일본인 관중들의 선입견이나 진입장벽을 낮추는 데 이유가 있지 않을까 한다. 서구의 기예와는 변별성을 보여주려 했던 초기와 달리 시간이 지나면서 일본의 전통연희집단들은 서양식 서커스단 즉 곡마단과의 유사성을 내세우기 시작했다. 외국 서커스단의 흥행을 돕던 흥행사 오쿠다 벤지로가 일본식 곡마단을 창설하는가 하면, 서양인 복장을 하고 ○○曲藝座 라고 이름을 바꾸고 흥행을 시작한 단체도 있었다. 해외 박람회 등지에 파견되어 공연을 하고 돌아온 연희집단들은 떠날 때와는 다르게 서양식 차림으로 일본에 돌아와 이를 전면에 내걸고 ‘근대적인 공연예술’을 배우고 왔노라며 선전하기도 했다. 일본의 전통연희집단이 서구의 연행방식을 모방하는 동안 공중기예는 점점 설자리를 잃었다. 서구식 서커스단에 일본의 사다리기에나 대나무기예는 필요치 않았던 것이다. 서양의 공중기예가 넓고 높은 건물의 이점을 취해 기예를 연행하면서 근대적인 퍼포먼스를 보여주는 반면 일본식 공중기예는 더이상 새로운 것이 없는 비근대적이고 재미없는 옛날 예능으로 치부되어 버렸다. 결국 현재 일본의 전통적 공중기예는 전승이 단절되었고, 20세기 초까지 남아 있던 공중기예 연희자는 거의 사라져 이제는

명맥이 끊긴 상황이 되었다.

한국의 공중기예는 줄타기와 솟대타기의 명운이 전혀 다르게 전개되었다. 줄타기는 상류층을 대상으로 한 광대줄타기 계통과 민간의 유랑예인집단이 전승하는 줄타기 계통으로 나뉘며 다양한 계층으로부터 사랑을 받아왔다. 여러 문헌과 도상자료에서 줄타기의 연행장면들이 전하고 있고 현재로 이들을 토대로 당시의 공연장면을 복원할 수 있을 정도이며 관련연구가 상당히 진전되어 있다. 일제강점기 동안에도 여러 연희자가 줄타기를 전승해 왔고, 거의 원형 그대로의 모습으로 오늘날까지 이어지고 있다. 조선인 줄타기 연희자가 일본과 중국을 오가며 기예를 연행하고 인기를 모았던 자료들도 발견되어 흥미를 끌고 있다.

현재 한국의 줄타기는 김대균씨가 전승한 광대줄타기가 현재 무형문화재 제58호로 지정되어 전승을 잇고 있으며, 대중교육을 실시하고 제자를 양성하는 등 활발한 활동을 벌이고 있다. 2011년에는 유네스코 인류무형문화유산에 등재되어 한국 공연문화의 위상을 알리고 있다.

한편 한국 솟대타기는 1930년대를 끝으로 전승이 단절되었다. 일제의 전통문화 탄압과 서커스의 유행 등으로 전통공연예술이 침체기를 겪는 동안 솟대타기라는 고난도의 기예를 감당할 연희자가 나타나지 못했던 것이다. 대신 최근 솟대타기 기예를 복원하려는 움직임이 활발히 진행되고 있다. 다행히 조선 후기 제작된 감로탱이나 《기산풍속도첩》 등에 솟대타기 연행장면이 다수 묘사되어 있으며, 기예의 연행방식이나 연행원리를 대략 추정해 볼 수 있는 근거자료들이 조금씩 발굴되고 있어 여러 공연단체에 의해 솟대타기 기예가 재현되는 등 다양한 시도가 꾸준히 이어지고 있다.

5. 결론

동아시아의 공중기예는 자생적인 연희 위에 서역에서 전래된 산악백희의 자극과 영향을 받아 크게 변화·발전해 왔다. 고대의 공중기예는 한중일 모두 산악백희의 기예들을 학습하고 발전시키는 방식으로 전개해 갔다. 뛰어난 연희자들을 양성하고 수준 높은 공연을 만들기 위해 국가적인 차원에서 이들을 관리감독했다. 시간이 지나면서 중앙에서 지방으로, 궁중에서 민간으로 연희의 향유층이 확대되었고 민간에서도 수준 높은 기예들이 연행되면서 저마다 자국의 공연문화에 맞는 새로운 방식의 공중기예들로 변모해 갔다. 한중일의 공중기예들은 근대에 이르러 전승에 어려움을 겪기도 했지만 점차 전통공연예술의 독자성과 활용성에 많은 관심을 기울이고 있다. 새로운 형식의 전통기예를 창출하거나 사라진 기예의 복원을 시도하는 등 자국 공연문화의 역사성과 다양성을 지키기 위해 많은 노력을 경주하고 있다.

『동아시아 산악백희의 교류와 공중기예의 발달』에 대한 토론문

이 호 승 (고려대)

이 글은 동아시아 공동의 문화유산인 산악백희가 각 나라의 전통공연예술로 발전하는 과정을 살피고 그중에서도 꼭예류에 해당하는 공중기예를 중심으로 한중일의 공연문화를 고찰하는 것을 목적으로 하고 있다. 우선 일반에게는 다소 익숙하지 않은 용어들이 많이 등장하므로 이 부분은 보다 상세한 설명을 추가하여 수정할 것을 권한다. 또한 고유명사나 인명 등에 한자가 빠져 있고, 인용의 출처를 명확히 밝히지 않은 곳도 발견되므로 보완하여 글의 전문성을 강화하기를 바란다. 여기서는 발표자가 논의를 전개하는 과정에서 빠뜨린 부분에 대해 몇 가지 제언하는 것으로 토론자의 소임을 다하고자 한다.

1. 이 글은 산악백희의 공중기예를 줄타기와 솟대타기로 한정해서 논의하고 있다. 하지만 이런 논의를 위해서는 먼저 산악백희에 등장하는 여러 공중기예를 개관한 후 대표적인 두 종목을 중심으로 고찰을 진행한다는 논리적 전개가 선행되어야 한다.

동아시아 연희사에는 전통적으로 장대를 이용한 간기(竿技)와 줄을 이용한 승기(繩技)가 대표적이며, 그 밖에 추천(鞦韆), 고교(高跳), 피조(皮條), 첩탁도무(疊卓跳舞), 첩등도사(疊凳跳獅), 타구(拖鉤) 등이 발견된다. 고교(긴 목발 둘을 양쪽 다리에 하나씩 묶어서 걸어다니며 공연을 펼치는 기예), 추천(그네타기 기예), 피조(세 개의 장대로 삼각대를 만든 다음 꼭대기에서 가운데 아래로 늘어뜨린 몇 가닥의 가죽 띠를 잡고 두 팔의 힘에만 의존해 공중에서 여러 가지 신체동작을 펼치는 기예), 첩탁도무(여러 개의 탁자를 쌓아올려 꼭대기에서 춤추고 재주를 부리는 기예), 첩등도사(긴 걸상으로 층을 쌓아 올라가며 사자춤을 추는 기예), 타구(여러 명이 들고 있는 긴 천 위에 올라가 뛰거나 구르는 등 여러 동작을 표현하는 기예) 등 각 기예 종목의 특징에 대한 인식을 분명히 해주기 바란다. 이러한 다양한 공중기예 종목에 대한 논의를 추가하면 발표자가 공중기예의 자국화 과정을 다루면서 노출시킨 논리적 비약에 대한 보완이 용이해질 것이다.

2. 한국 전통공연예술에서 공중기예의 대표적인 종목으로는 줄타기와 솟대타기를 들 수 있다. 여러 산악백희 공중기예 종목 중 줄타기는 현재 한국에서 무형문화재로 지정되어 기예, 재담, 가요를 보존하고 이수자를 육성하는 등 전승에 크게 힘쓰고 있다. 반면 중국과 일본의 공중기예들은 국가적 보호대상이 아니며 민간의 꼭예단체들이 기예를 연행하는 방식으로 전승이 이루어지고 있다. 발표자는 한국에서 유독 줄타기가 국가 무형문화재로 지정되어 체계적인 전승을 위해 노력하는 이유가 무엇이라고 생각하는가?

3. 근대 이후 동아시아는 서구문화의 유입과 일본 제국주의를 겪으며 많은 변화가 일어났다. 전통공연예술도 예외일 수 없는데, 이 글에서도 동아시아 공중기예가 근대를 지나며 많

이 바뀌었다고 지적하고 있긴 하지만 구체적인 사례를 들어 논의를 뒷받침해야 할 필요가 있어 보인다. 뭉뚱그려서 ‘많은 변화가 있었다’ 라고 말하기 보다는 실제 사건이나 활동 상황 등을 예로 들고 그 의미와 의의를 설명한다면, 동아시아 공중기예가 근대를 거치며 생겨난 변화양상 그리고 각국 공연문화의 특성을 다면적으로 보여줄 수 있을 것으로 기대한다. 발표자가 알고 있는 사례들이 있다면 소개를 부탁한다.

원효 『법화중요』에 나타난 중국불교 사상가의 영향과 독자적 관점

이 병 옥 (고려대, 한국외대 강사)

목 차

I. 서론	IV. 원효의 『법화중요』에 나타난 일승의 의미
II. 천태지의의 일승의 4가지 의미	V. 천태지의의와 길장의 영향과 원효의 독자적 관점
III. 길장의 『법화유의』에 나타난 일승의 의미	VI. 결론

국문초록

이 글에서는 원효의 『법화중요』의 일승 이해를 중점적으로 살펴보고자 하는데, 원효의 일승 이해에 천태지의의 주장과 길장의 주장이 어떠한 영향을 미쳤으며, 그럼에도 원효의 독자적 관점이 무엇인지 알아보하고자 한다. 천태지의의 4가지 일승의 의미를 주장하고 있다. 그것은 일승의 이치, 일승의 사람, 일승의 행, 일승의 교이다. 길장은 일승을 바라보는 4가지 관점을 제시한다. 그것은 인(因), 과(果), 인(因)과 과(果)의 포괄, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점이다. 이러한 천태지의의 주장과 길장의 주장이 원효의 일승 이해에 영향을 미쳤다. 그렇지만 원효는 천태지의의와 길장의 주장을 비판적으로 수용한다. 그러면서 원효는 자신의 독자적 관점도 제시한다. 원효는 『법화중요』에서 일승을 두 가지로 구분하는데, 그것은 일승의 사람과 일승의 법(法)이다. 그리고 다시 일승의 법은 이(理), 교(教), 인(因), 과(果)로 다시 구분된다. 이러한 내용 가운데 원효의 독자적 관점이 잘 나타난 것이 일승의 교[一乘教]이다. 천태지의의 일승의 교[教]에서 자신의 교판론에 근거해서 논의하는 데 비해, 원효는 일승의 교를 말하면서 화쟁사상의 맥락에서 제시한다. 또 ‘일승의 인’과 ‘일승의 과’에서도 원효의 독자적 관점이 잘 나타난다. 원효는 길장이 ‘인’과 ‘과’에 비중을 둔 것에 영향을 받았으면서도 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]를 다시 두 가지로 더 자세히 나누고 있는데, 여기서 원효의 독자적 관점을 읽을 수 있다.

주제어: 일승의 교[一乘教], 교판론, 화쟁사상의 맥락, 일승의 인[一乘因], 일승의 과[一乘果]

I. 서론

이 글에서는 원효(元曉, 617-686)의 사상에 중국불교 사상가의 영향이 있었지만, 그럼에도 원효의 사상에는 독자적 관점이 있음을 밝히고자 한다. 원효의 저술이 77종류(또는 100여 종류 등)로 말해질 만큼 많기 때문에 그 가운데 『법화중요』의 제2장의 내용으로 연구범위를 좁히고자 한다. 원효의 『법화중요』는 모두 6장으로 구성되어 있는데, 그 가운데 제2장에서 『법화경』의 핵심에 대해 서술하고 있다. 정리해서 말하자면, 이 글에서는 『법화중요』의 제2장의 내용에 중국불교 사상가의 영향이 있었지만, 그럼에도 원효의 독자적 관점은 무엇인

지 살펴보고자 한다. 그런데 중국불교 사상가라고 말하면 그 범위가 넓어서, 여기서는 그 가운데 천태지의(天台智顓, 538-597)의 『법화문구』, 삼론종을 대성한 길장(吉藏, 549-623)의 『법화유의』로 연구의 범위를 좁혀서 검토하고자 한다.

선행연구에서 천태지의와 원효의 『법화경』을 보는 관점에 공통점이 있다고 지적한 연구성과가 있지만¹⁾, 원효의 『법화중요』, 천태지의의 『법화문구』와 길장의 『법화유의』를 연구주제로 하면서 원효가 천태지의와 길장에게 영향을 받은 점도 있지만 그 속에서도 원효의 독자적 관점이 있다는 점을 지적하는 것은 이 글에서 처음 시도하는 것이다.

논의의 편리를 위해서 천태지의의 『법화문구』와 길장의 『법화유의』에 대해 간단히 살펴본다. 천태지의의 삼부작으로 『법화현의』, 『법화문구』, 『마하지관』을 거론한다. 이 가운데 『법화문구(法華文句)』는 587년(50세)에 금릉의 광택사(光宅寺)에서 천태지의가 『법화경』을 강의한 것이 주요 내용이다. 그리고 광택사는 양나라 시대에 활동했던 법운(法雲, 467-529)이 천태지의보다 앞서서 『법화경』을 강의하던 곳이기도 하다. 천태지의의 제자 관정(灌頂, 561-632)은 광택사에서 천태지의의 『법화경』 강의를 들었고, 뒤에 관정이 그 내용을 정리하고 보완한 것이 『법화문구』이다.²⁾

길장의 저술 가운데 현재 남아 있는 것이 26종류(26부 112권)이다. 이 가운데 『법화경』에 관련된 저술은 4가지이다. 그것은 『법화현론』, 『법화외소』, 『법화유의』, 『법화경통략』이고, 여기에 다 세친의 『묘법연화경우파제사(법화론)』에 대한 주석, 곧 『법화론소』를 추가할 수 있다.³⁾ 여기서는 『법화경』에 관련된 길장의 여러 저술 가운데 『법화유의(法華遊意)』에 초점을 맞추고자 한다. 『법화유의』는 599년 이후의 저술인데, 길장이 『법화현론』과 『법화외소』에서 『법화경』을 검토하고서 그 내용을 간결하게 정리한 것이다.⁴⁾

글의 진행순서에 대해 간단히 말하면, 2장에서는 천태지의의 일승의 의미를 검토하고, 3장에서는 길장의 일승의 의미를 살펴보고, 4장에서는 원효의 일승의 의미에 대해 알아보고, 5장에서는 원효의 일승 이해에 천태지의와 길장의 주장이 미친 영향과 원효의 독자적 관점에 대해 서술하고자 한다.

II. 천태지의의 일승의 4가지 의미

2장에서는 천태지의가 『법화문구』의 내용 가운데 『법화경』 「방편품」을 풀이하는 대목에서 일승의 의미를 4가지로 해석한 것을 살펴보고자 한다.

천태지의는 옛사람이 4가지 일승의 의미[四一]를 제시한 것을 수용하고 그것을 조금 변화

1) 이기운, 「천태의 사일(四一)과 원효의 사법(四法)」, 『불교학연구』, 불교학연구회, 2005. 5-28쪽: 천태지의는 『법화경』의 핵심적 내용을 이일(理一), 교일(教一), 행일(行一), 인일(人一)로 보고 있고, 그에 비해 원효는 『법화경』의 핵심적 내용을 인(人)과 법(法: 대상)으로 크게 구분하고, 그리고 법(法)에서는 이(理), 교(教), 인(因), 과(果)로 다시 구분하고 있는데, 이 둘의 공통점을 검토하고 있다. 그렇지만 천태지의와 원효만을 비교한다고 해도, 이 글에서 주장하는 것과 세부적인 내용에서는 차이가 있다.

2) 佐藤哲英, 『天台大師の研究』, 京都: 百華苑, 소화36, 340-342쪽, 363쪽.

3) 차차석·남륜스님 편역, 『역주 법화현의』, 서울: 우리출판사, 2017, 18-21쪽.

4) 차차석·남륜스님 편역, 『역주 법화현의』, 서울: 우리출판사, 2017, 24-25쪽.

해서 자신의 주장을 제시한다. 그것은 ①일승의 이치[理一], ②일승의 행[行一], ③일승의 사람[人一], ④일승의 교[教一]이다.

일승의 이치[理一]는 옛사람이 일승의 과[果一]를 주장한 것을 바꾼 것이다. 이렇게 바꾼 이유로 두 가지를 제시한다. 하나는 뜻에 의지한 것이다. 만약 일승의 이치[理一]가 없다면 『법화경』에서 말하는 여러 가지 내용이 의미 없는 것이 될 것이기 때문이다. 그래서 『법화경』의 내용을 관통하는 일승의 이치[理一]는 반드시 필요하다는 것이 천태지의의 생각이다. 또 다른 하나는 경전의 내용에 근거한 것이다. 경전에서 부처의 지견[佛知見]을 말하고 있는데, 부처의 지견에서 견(見)의 대상은 제(諦)이고, 또 부처의 지견에서 지(知)의 대상은 경(境)이어서 이것은 바로 실상의 이치를 말하는 것이 된다. 이것이 바로 일승의 이치[理一]이다.

일승의 행[行一]은 옛사람이 일승의 인[因一]이라고 한 것을 바꾼 것이다. 천태지의는 인(因)이라는 말은 단순한 측면이 있어서 과(果)의 의미까지 포함할 수 없지만, 행(行)이라는 말은 통괄적이어서 인(因)과 과(果)를 다 포함할 수 있다고 주장한다. 그리고 일승의 사람[人一]과 일승의 교[教一]는 옛사람의 주장을 그대로 수용한다. 이러한 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

간략히 옛사람의 주장에 따라서 4가지 일승의 의미[四一]을 제시한다면, [4가지 라는] 숫자는 [옛 사람의 주장과] 같지만 의미는 다르다. 옛사람은 일승의 과[果一]를 주장했는데 여기서는 일승의 이치[理一]를 말한다. [일승의 이치를 주장하기 위해서] 뜻에 의지하고 경전의 내용[文]에 의지한다. 먼저 뜻에 의지한다는 것은 만약 일승의 이치[理一]이 없다면 [『법화경』에서 말한] 여러 가지 일이 모두 뒤집혀서 모두 마귀의 가르침이 되어서 다시 불교의 경전이 아니게 된다. 그래서 일승의 이치[理一]가 필요하다. 경전의 내용에 의지한다는 것은 [경전의] 내용에 부처의 지견[佛知見]이라고 하였는데, 여기서는 [부처의] 지견(知見)을 취한다는 것이다. 견(見)의 대상은 제(諦)이고 지(知)의 대상은 경(境)인데, 경(境)과 제(諦)는 실상의 이치[實相之理]이므로 일승의 이치[理一]라고 이른다. 옛사람은 일승의 인[因一]이라고 하였는데 여기서는 일승의 행[行一]이라고 한다. 인(因)이라는 말은 단순한 것[單一]이어서 의미가 구분되는 것이지만(과를 포괄하지 못하지만), 일승의 행[行一]이라는 말은 통괄적으로 수용되는 것이어서 인과(因果)를 포괄한다. 그래서 일승의 행[行一]이라고 말한다. 일승의 사람[人一]과 일승의 교[教一]는 저 사람(옛 사람)의 주장과 같다.⁵⁾

이상의 내용은 천태지의가 옛사람의 주장을 수용해서 자신의 일승의 이해를 제시했다는 것이다. 그리고 천태지의는 이러한 내용을 말하기 앞서서 『법화현의』에서 말하는 10가지 묘(妙)를 제시하고, 이 10가지 묘(妙)를 4가지로 줄인 것이 4가지 일승의 의미[四一]이라고 한다.⁶⁾ 그렇지만 여기서는 논의의 초점을 맞추기 위해서 4가지 일승의 의미[四一]에 비중을 두고자 한다.

그리고 2장에서는 앞에서 간단히 언급한 내용, 곧 천태지의의 일승 이해를 좀 더 구체적으로 알아보려고 한다. 그 내용은 모두 5단락으로 전개된다. 첫째 일승의 이치[理一], 둘째 일승의 사람[行一], 셋째 일승의 행[行一], 넷째 일승의 교[教一]를 살펴보고, 다섯째 일승의 이치[理一]에 대해서 4가지 항목으로 더 자세히 검토한다.

5) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51a), “若略和舊作四一者。數同義異。舊云果一今言理一。依義依文。依義者。若無理一。衆事顛倒。悉是魔說。非復佛經。故須理一。依文者。文稱佛知見。今取所知見。所見即諦所知即境。境諦即實相之理。故名理一。舊云因一今云行一。因語單義別。行一語通收得因果。故言行一。人一教一與彼同。”

6) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51a); 이기운, 「천태의 사일(四一)과 원호의 사법(四法)」, 『불교학연구』, 불교학연구회, 2005, 12-13쪽.

1. 일승의 이치[理一]

일승의 이치[理一]는 방편에 속하는 것이 아니고 실제에 속하는 것이다. 뒤에 소개한 인용문의 내용과 관련해서 생각해 보면, 일승의 이치[理一]는 부처 가르침의 핵심이라고 할 수 있다. 천태지의는 『법화경』 「방편품」에서 “사리불이여! 모든 부처가 일대사인연(一大事因緣)으로 이 세상에 출현하였다”고 말한 대목(7)에 주목해서 일승의 이치[理一]를 풀이한다. 이 내용과 관련된 인용문은 다음과 같다.

[『법화경』 「방편품」에서 말하기를] “사리불이여! 모든 부처가 일대사인연(一大事因緣)으로 이 세상에 출현하였다”고 하였는데, 곧 일승의 이치[理一]를 결론지은 것이다. 과거의 방편의 가르침에서도 의미를 알아서 개(開), 시(示), 오(悟), 입(入)에 대해 논의할 수 있지만 [그 것은] 부처의 지견이 아니므로 방편[權]에 속한다. 여기서 부처의 지견을 밝히므로 실제[實]이고 실제는 일승의 이치[理一]이다.⁸⁾

2. 일승의 사람[人一]

일승의 사람[人一]은 모든 중생이 부처가 된다는 의미이다. 천태지의는 『법화경』의 「방편품」에서 “부처님이 사리불에게 말하기를 모든 여래는 다만 보살만을 교화한다”고 말한 대목에 초점을 맞추어서 일승의 사람[人一]을 설명한다. 일반적으로 ‘방편의 관점’에서 삼승의 사람을 교화한다고 하지만, ‘실제의 관점’에서 보면 부처가 될 수 있는 보살을 교화하고 있는 것이다. 왜냐하면, 모든 중생이 다 부처가 될 수 있기 때문이다. 천태지의는 일승의 사람[人一]을 설명하기 위해서 『법화경』 「신해품」에 나오는 ‘궁핍한 아들의 비유’를 거론한다. 궁핍한 아들은 자신을 하인으로 생각하지만 아버지인 부유한 장자(長者)는 궁핍한 아들이 집을 나간 자신의 아들이라는 것을 알아보고, 임시로 하인의 자리를 맡긴다. 그래서 궁핍한 아들은 자신이 하인이라고 생각하더라도 사실인 큰 부자인 장자의 아들인 것이다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

부처님이 사리불에게 말하기를 “여래는 다만 보살만을 교화한다”고 한 대목은 일승의 사람[人一]을 밝힌 것이다. 과거의 방편에서 보면, 삼승(三乘)을 교화한다고 하지만 이치의 실제[理實]에서 말한다면, 다만 보살을 교화하는 것이다. 예컨대, 저 가난한 아들이 자신을 하인[客作]으로서 천한 사람[賤人]이라고 생각하지만, [아버지인] 장자(長者)가 [가난한 아들을] 볼 때에는 자신(장자)의 아들인 것이다. [이것이] 곧 일승의 인[人一]이다.⁹⁾

3. 일승의 행[行一]

일승의 행[行一]은 중생의 모든 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 이어진다는 의미이

7) 『묘법연화경』, 「방편품」(『대정장』 9권, 7a).

8) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51c), “從舍利弗是爲諸佛 以一大事下。卽是結成理一義也。昔方便教。亦得義 論開示悟入 而非佛知見 故是權。今明佛知見故是實。實卽理一也。”

9) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51c-52a), “從告舍利弗如來但教化菩薩是明人一。就昔方便。謂教化三乘。理實而言但化菩薩。如彼窮子自謂客作賤人。長者所觀實爲己子。卽是一人也。”

다. 천태지의는 일승의 행[行一]을 설명하기 위해서 『법화경』 「방편품」에서 “모든 하는 일은 항상 한 가지 일을 위한 것이니 다만 부처의 지견을 중생에게 보이고 중생을 깨닫게 하는 것이다”고 말한 대목에 초점을 맞춘다. 이 문장의 의미를 우선 중생의 모든 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 귀결된다고 해석한다.

[『법화경』의 「방편품」에서] “모든 하는 일은 항상 한 가지 일[一事]을 위한 것이니 다만 부처의 지견을 중생에게 보이고, 중생을 깨닫게 하는 것이다”라고 말한다. [위 문장에서] 모든 삼승의 여러 가지 행(行)을 모든[諸]라고 말한 것이다. 원교(圓教)를 위한 모든 것[諸]이므로 [이것은] 한 가지 일[一事]이 된다. 이 행(行)이 [궁극에는] 어떤 곳에 도달하는가 하면, 다만 부처의 지견에 나아갈 따름이니, [이것이] 바로 일승의 행[行一]의 의미이다.¹⁰⁾

또 천태지의는 위 문장의 의미 곧 “모든 하는 일은 항상 한 가지 일[一事]을 위한 것이니 다만 부처의 지견을 중생에게 보이고, 중생을 깨닫게 하는 것이다”라고 말한 의미를 일승의 교[教一]로도 해석한다. 위 문장을 부처의 관점에서 보면 부처가 하는 모든 일은 결국 중생을 부처가 되도록 하는 일이기 때문에 일승의 가르침[教一]로도 해석할 수 있다고 한다. 여기서는 논점을 분명하게 하기 위해서, 이러한 설명에 크게 의미를 부여하지 않고자 한다.¹¹⁾ 또 천태지의는 일승의 이치[理一], 일승의 사람[人一], 일승의 가르침[教一]도 모두 두 가지로 해석할 수 있다고 지적하는데 여기서는 논점을 분명하게 하기 위해서 크게 부각하지 않는다.¹²⁾

4. 일승의 교[教一]

일승의 교[教一]는 원돈(圓頓)의 가르침을 의미한다. 천태지의는 일승의 교[教一]를 설명하기 위해서 『법화경』 「방편품」에서 “여래는 다만 일불승(一佛乘)으로 중생을 위해서 가르침을 말해주기 때문에 이승(二乘) 또는 삼승(三乘)의 다른 승(乘)은 없다”고 말한 대목에 초점을 맞춘다. 『법화경』의 「서품」에서 “일월등명불(日月燈明佛)이 대승경을 말하였다”라고 하였는데, 이것이 바로 일승의 교[教一]의 의미라고 천태지의는 풀이한다. 천태지의는 그의 교판론 가운데 화법사교에서 삼장교, 통교, 별교, 원교를 말하는데, 일승의 교[教一]는 바로 원교를 의미하고, 삼장교, 통교, 별교는 일승의 교[教一]에 포함되지 않는다고 한다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

[『법화경』의 「방편품」에서] 여래는 다만 일불승(一佛乘)으로 [중생을 위해서 가르침을 말해주기 때문에 이승(二乘)이나 삼승(三乘)의 다른 승(乘)은 없다]고 말한 대목에 대해 광택(光宅)법사는 일승의 인[人一]이라고 해석하지만, 여기서는 일승의 교[教一]로 해석한다. 원돈(圓頓)의 가르침을 일불승(一佛乘)이라고 이른다. 그래서 [『법화경』의 「서품」에서 “대승경을 말한다”라고 한 것은 일승(一乘)의 교의 의미[教義]이다. 별교(別教) 이하는 모두 부족한 가르침이니, 곧 불요의(不了義) 가르침이어서 부처의 일승[佛一乘]이 아니다.¹³⁾

10) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 52a), “諸有所作 常爲一事 唯以佛之知見 示悟衆生, 諸三乘衆行 名之爲諸. 爲圓故諸. 卽是一事. 此行何所至到. 唯趣佛之知見. 卽是行一意也.”

11) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 52a), “亦可持此爲教一. 若就教主爲言. 諸有所作唯以教化爲事. 此教一爲便.”

12) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 52a).

5. 일승의 이치[理一]에 대한 자세한 설명

천태지의가 이 4가지 일승의 의미[四一]에서 가장 강조하는 것은 일승의 이치[理一]이다. 천태지의는 일승의 이치[理一]를 설명하기 위해서 4가지 개념을 도입해서 자세히 설명한다.

첫째, 4단계 수행지위로 접근한다. 개(開)는 십주의 단계이고, 시(示)는 십행의 단계이며, 오(悟)는 십회향의 단계이고, 입(入)은 십지의 단계이다. 그런데 천태의 원교(圓敎)의 관점에서 보면 이러한 수행단계에 차별이 있는 것이 아니다. 개(開)의 단계에서 시(示), 오(悟), 입(入)의 단계의 공덕을 간직하고 있다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

개(開)는 십주(十住)의 경지를 말하는 것이니 처음에 무명(無明)을 깨뜨리고 여래장을 열어 실상의 이치를 보는 것이다. 시(示)는 번뇌와 장애가 이미 제거되어 지견(知見)의 체(體)가 드러났고 체(體)에 만 가지 덕(德)이 갖추어졌다. 법계의 많은 덕(德)이 드러나서 분명하기 때문에 시(示)라고 이름한다. 이것은 십행(十行)의 경지의 대백화위(大白華位: 大白華는 『법화경』에 나오는 4개의 꽃 가운데 하나)이다. 오(悟)는 장애가 제거되고 체(體)가 드러나서 법계의 행(行)이 밝아져서 사(事)와 이(理)가 융통해서 다시 두 가지 길이 없는 것이다. 『섭대승론』의 스승이 여리지(如理智: 근본무분별지)와 여량지(如量智: 경험적 지혜)를 말하였는데, 여리지(如理智)와 여량지(如量智)가 둘이 아니기 때문에 오(悟)라고 이름한다. 곧 십회향(十迴向)의 소적화위(小赤華位)이다. 입(入)은 사(事)와 이(理)가 이미 융통해져서 자유로운 것이 장애가 없고 자유롭게 흘러다니면서 흐름에 따라 아(阿)에서 다(荼)에까지 이르러서(범어의 자모 ‘阿’에서 ‘荼’에 이른다는 말로 42위의 수행단계를 상징함) 살바야해(薩婆若海: 부처의 지혜)에 들어간다. 『섭대승론』의 스승이 “여리지(如理智)와 여량지(如量智)를 통달해서 자유로운 경지가 되었다”고 말하듯이, 여량지(如量智)의 지견은 많은 덕을 간직하고, 여리지(如理智)의 지견은 모든 미혹을 막는다. 곧 십지(十地)의 대적화위(大赤華位)이다. 그런데 원도(圓道: 圓敎)의 묘한 지위에서는 한 수행단계 가운데 41의 수행단계의 공덕을 갖추었으니, 단지 개(開)가 곧 시(示), 오(悟), 입(入) 등을 갖추었고, 다시 다른 마음의 경지가 아니다.¹⁴⁾

둘째, 4가지 지혜로 일승의 이[理一]를 설명한다. ①도혜(道慧)는 실제의 성품을 보아서 부처의 지견을 여는 것[開]이다. ②도종혜(道種慧)는 중생의 여러 수행의 종류와 그 수행에 해당하는 이해와 미혹 등을 잘 알아서 거기에 맞추어서 부처의 지견을 보여주는 것[示]이다. ③일체지(一切智)는 모든 존재가 한 모습[一相]이면서 고요한 모습[寂滅相]이라는 것을 아는 것이데, 이것이 부처의 지견을 깨닫는 것[悟]이다. ④일체종지(一切種智)는 모든 존재가 한 모습이면서 고요한 모습이라는 것을 알고 또 여러 수행의 종류와 모습을 알아서 부처의 지견에 들어가는 것[入]이다. 천태지의는 이처럼 단계를 나누어서 구분하였지만, 실제로는 단계가 없는 이치 가운데서 방편으로 단계를 나누어서 설명하였을 뿐이라고 밝힌다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

둘째, 4가지 지혜에 근거한다. 여기서는 원교의 4가지 지혜를 4가지 수행단계와 대비하고자

13) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 52a), “從但以一佛乘者。光宅爲因一。今言教一。圓頓之敎。名一佛乘。故序品云。說大乘經卽是教義也。自別敎已去。皆名有餘之說。卽不了義非佛一乘。”

14) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51b), “開者卽是十住。初破無明開如來藏見實相理。示者惑障既除知見體顯。體備萬德。法界衆德顯示分明故名爲示。卽是十行大白位也。悟者障除體顯。法界行明。事理融通。更無二趣。攝大乘師云。如理智如量智。今理量不二。故名爲悟。卽十迴向小赤位也。入者。事理既融。自在無礙。自在流注任運。從阿到荼。入薩婆若海。如攝大乘師云如理如量通達自在。如量知見能持衆德。如理知見能遮諸惑。卽是十地大赤位也。然圓道妙位一位之中。卽具四十一地功德。祇開卽具示悟入等更非異心。”

한다. [그렇지만 이것은] 반야경 가운데 통교(通敎)의 풀이와는 같지 않다. 첫째 도혜(道慧)인데, [이것은] 도의 실제의 성품[道實性]을 보아서 실제의 성품 가운데서 부처의 지견[佛知見]을 열 수 있게 하는 것이다. 둘째, 도종혜(道種慧)인데, [이것은] 십법계의 모든 수행노선[諸道]의 종류의 구분[種別]과 이해와 미혹의 모습[解惑之相]을 알아서 자세하게 부처의 지견을 보여주는 것이다. 셋째 일체지(一切智)인데, [이것은] 모든 존재가 한 모습[一相]이고 고요함[寂滅]을 아는 것이니 고요함은 바로 부처의 지견을 깨닫는 것이다. 넷째, 일체종지(一切種智)인데, [이것은] 모든 존재가 한 모습[一相]이고 고요한 모습[寂滅相]을 알고 [또한] 여러 수행의 종류[行類]와 모습[相貌]도 모두 알아서 곧 부처의 지견에 들어가는 것이다. 또한 도혜(道慧)는 여리지와 같아서 개(開)라고 이름하고, 도종혜(道種慧)는 여량지와 같아서 시(示)라고 이름한다. 일체지(一切智)는 여리지와 여량지가 둘이 아님을 아는 것인데, 오(悟)라고 이름한다. 일체종지(一切種智)는 여리지와 여량지를 둘 다 비추는 것이니, 입(入)이라고 한다. 이것은 실제의 이치[實理]에 근거해서 깊고 낮음이 없는 가운데 깊고 낮음을 분별한 것이다.¹⁵⁾

셋째, 원교(圓敎)의 4문(四門: 4개의 영역)에 근거해서 풀이한다. ①공문(空門)에서 보면 하나가 공(空)이면 전체가 공(空)이다. 이러한 것은 부처의 지견을 여는 것에 해당한다. ②유문(有門)에서 보면 하나가 유(有)이면 전체가 유(有)이다. 이러한 것은 부처의 지견을 나타내 보이는 것에 해당한다. ③공(空)이면서 유(有)인 문[亦空亦有門]에서 보면, 전체는 공(空)이면서 유(有)이다. 이러한 것은 부처의 지견을 깨닫는 것에 해당한다. ④공(空)도 아니고 유(有)도 아닌 문[非空非有門]에서 보면, 전체가 공(空)도 아니고 유(有)도 아니다. 이러한 것은 부처의 지견에 들어가는 것에 해당한다. 이처럼 4가지로 나누어서 설명하였지만, 결국에는 이치[理]로 돌아가는 점에서는 같다. 다시 말하자면, 공문(空門), 유문(有門), 공이면서 유인 문[亦空亦有門], 공도 아니고 유도 아닌 문[非空非有門], 이 4가지 문(門) 가운데 어떤 문(門)으로 들어가도 결국 같은 이치에 돌아간다는 것이다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

셋째, 원교(圓敎)의 4문을 근거해서 수평적으로 4구를 풀이한다. 공문(空門)은 하나가 공(空)이면 전체가 공(空)이니 [이것은] 곧 부처의 지견을 여는 것[開]이다. 유문(有門)은 하나가 유(有)이면 전체가 유(有)이니 [이것은] 곧 부처의 지견을 나타내 보이는 것[示]이다. 공(空)이면서 유(有)인 문[亦空亦有門]은 전체가 공(空)이면서 유(有)이니 [이것은] 부처의 지견을 깨닫는 것[悟]이다. 공(空)도 아니고 유(有)도 아닌 문[非空非有門]은 전체가 공(空)도 아니고 유(有)도 아닌 것이니 [이것은] 곧 부처의 지견에 들어가는 것[入]이다. 통하는 주체[能通]는 4가지이지만 통하는 대상[所通]은 한 가지이다. 열고[開], 나타내 보이고[示] 깨닫고[悟] 들어가는 것[入]은 통하는 주체의 쪽[能通之門]이고, 알 대상[所知]과 볼 대상[所見]은 통하는 대상인 이치[理]이다.¹⁶⁾

넷째, 관심(觀心)을 근거로 해서 풀이하는 것이다. ①공(空)·가(假)·중(中)의 이치가 불가사의(不可思議)하다고 관조하는 것이 여는 것[開]에 해당한다. ②공·가·중의 이치가 불가사의하지만, 그 가운데서도 공·가·중을 잘 따지는 것이 나타내 보이는 것[示]에 해당한다. ③공·가·중이 3가지이면서 한 가지라는 것이 깨닫는 것[悟]에 해당한다. ④공·가·중은 공

15) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51b-c), “二約四智者。今欲以圓敎四智對於四位。不如般若中通敎釋也。一道慧 見道實性。實性中得 開佛知見也。二道種慧。知十法界諸道 種別解惑之相。一一皆示佛知見也。三一切智。知一切法一相寂滅。寂滅即悟佛知見也。四一切種智。知一切法一相寂滅相。種種行類相貌皆識。即入佛知見也。又道慧如理名開。道種慧如量名示。一切智理量不二稱悟。一切種智理量雙照爲入。此亦約實理無淺深中。而淺深分別也。”

16) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51c), “三約圓敎四門。橫釋四句者。空門一空一切空。即開佛知見。有門一有一切有。即示佛知見也。亦空亦有門。一切亦空亦有。即悟佛知見也。非空非有門。一切非空非有。即入佛知見。能通則四。所通則一。開示悟入是能通之門。所知所見是所通之理也。”

·가·중이 아닌 것이지만, 동시에 공·가·중을 잘 관조하는 것이 들어가는 것[入]에 해당한다. 이 4가지가 일심삼관(一心三觀)의 이치를 말하는 점에서는 같은 것이지만, 그 가운데 열고, 나타내 보이며, 깨닫고, 들어가는 것의 차이점을 구분할 수 있다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

넷째, 관심(觀心)을 근거로 해서 풀이한다. 심성의 3제(三諦)의 이치가 불가사의(不可思議)하다는 것을 관(觀)하는 것이니 이 관(觀)이 분명하고 청정한 것을 여는 것[開]이라고 이른다. 비록 [심성의 3제의 이치가] 불가사의하지만 공(空)·가(假)·중(中)의 마음을 잘 따지는 것이 분명하여 넘치는 것이 없는 것을 나타내 보이는 것[示]이라고 이른다. 공·가·중(中)의 마음은 3가지이면서 한 가지이고 또 한 가지이면서 3가지인 것을 깨닫는 것[悟]이라고 이른다. 공·가·중(中)의 마음이 공·가·중(中)이 아닌 것이지만, 공·가·중(中)을 가지런히 비추는 것을 들어가는 것[入]이라고 이른다. 이것이 일심삼관(一心三觀)이면서 [그 가운데에서] 열고[開] 나타내 보이고[示] 깨닫고[悟] 들어감[入]의 다름을 구분하는 것이다.¹⁷⁾

이상 설명한 4가지는 서로 연결되어 있는 것이다. 이치를 보는 것은 높은 수행단계에 있을 때 가능한 것이고, 높은 수행단계는 지혜가 있어야 가능하다. 지혜가 생기는 것은 문(門: 가르침의 영역)이 있어서 가능한 것이고, 문(門)이 통하는 것은 관(觀)이 있어야 가능하다. 이처럼 위에서 설명한 4가지는 서로 유기적 관련되어 있는 것이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

4가지로 풀이한 이유는 다음과 같다. 이치를 보는 것은 수행지위[位]로 인한 것이고 수행지위가 확립되는 것은 지혜[智]로 인한 것이다. 지혜가 생기는 것은 문(門)으로 인한 것이고, 문(門)이 통하는 것은 관(觀)으로 인한 것이다. 관(觀) 때문에 문(門)이 통하고, 문(門)이 통하므로 지혜가 성립하고 지혜가 성립하므로 수행지위[位]가 세워지고, 수행지위가 세워지므로 이치[理]를 본다. 이치를 보기 때문에 일승의 이치[理一]이라고 이른다.¹⁸⁾

6. 소결

천태지의는 일승의 의미로서 4가지를 제시한다. ① 일승의 이치[理一]는 부처 가르침의 핵심이라고 할 수 있는 것인데, 천태지의는 이것을 4가지 항목으로 더 자세히 설명한다. 그것은 4단계 수행지위(십주, 십행, 십회향, 십지), 4가지 지혜(道慧, 道種慧, 一切智, 一切種智), 원교의 4문(空, 有, 亦空亦有, 非空非有), 일심삼관(一心三觀)에 대한 4가지 관점이다. 이러한 내용은 천태사상의 핵심을 말한 것이다. ② 일승의 사람[人一]은 모든 중생이 부처가 된다는 것이다. ③ 일승의 행[行一]은 중생의 모든 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 이어진다는 것이다. ④ 일승의 교[教一]는 원돈의 가르침을 말하는 것이다. 이는 화법사교 가운데 원교(圓教)를 의미하는 것이고, 삼장교, 통교, 별교는 일승의 교에 포함되지 않는다.

17) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51c), “四約觀心釋者。觀於心性三諦之理不可思議。此觀明淨名爲開。雖不可思議。而能分別空假中心。宛然無濫名爲示。空假中心。卽三而一卽一而三。名爲悟。空假中心。非空假中。而齊照空假中。名爲入。是爲一心三觀而分開示悟入之殊也。”

18) 『묘법연화경문구』 제4권상(『대정장』 34권, 51c), “所以四種釋者。見理由位 位立由智。智發由門門通由觀。觀故則門通。門通故智成。智成故位立。位立故見理 見理故名爲理一也。”

Ⅲ. 길장의 『법화유의』에 나타난 일승의 의미

3장에서는 길장이 『법화유의』에서 일승의 의미를 밝힌 대목을 살펴보고자 한다. 『법화유의』는 모두 10장으로 구성되어 있는데, 여기서는 제2장 ‘중지를 밝히는 대목’에 초점을 맞추고자 한다. 여기서는 『법화유의』의 제2장 내용을 필자의 관점에 입각해서 다음의 3단락으로 재구성한다. 첫째 일승의 4가지 관점이고, 둘째 4가지 관점을 체(體)와 용(用)으로 구분하는 것이며, 셋째 4가지 관점을 거친 것[麤]과 묘법(妙法)으로 접근하는 것이다.

1. 일승의 4가지 관점

길장은 일승의 의미를 4가지 관점에서 바라본다. 첫째, 인(因)의 관점이다. 이것은 깨달음의 세계에 들어가는 원인에 주목한 것이다. 『법화경』 「비유품」에서 장자의 여러 아들이 보배의 수레를 타고 불타는 집에서 벗어났다(깨달음의 세계로 들어갔다)고 말한 것이 이러한 의미이다. 다시 말해서, 일승은 깨달음의 세계로 들어가는 데 원인의 작용을 한다는 것이다.

둘째, 과(果)의 관점이다. 일승은 부처가 깨달은 경지를 의미한다는 것이다. 그래서 『법화경』 「방편품」에서 “부처는 스스로 대승에 머물고, 깨달은 가르침과 선정과 지혜의 힘으로 중생을 제도한다”고 말한다.¹⁹⁾

셋째, 인(因)과 과(果)의 관점이다. 이는 앞의 두 가지 주장을 포괄하는 것이다. 넷째, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점이다. 그래서 『법화경』 「방편품」에서 “이 가르침[法]의 고요한 모습[寂滅相]은 언어로 펼쳐낼 수 없다”고 말하고 있다.²⁰⁾ 다시 말해서, 일승은 원인과 결과를 벗어난 것이기 때문에 언어로 표현할 수 없다는 것이다. 이러한 내용에 대해 길장은 다음과 같이 말한다.

이 경전(『법화경』)은 처음부터 끝까지 4구를 갖추어서 승(乘)의 의미를 밝혔다. 첫째, 인승(因乘)이지 과승(果乘)이 아니라는 것이다. 곧 [『법화경』 「신해품」에서] 여러 아들이 이 보배의 수레를 타고 곧장 도량에 도달한다고 말한 것이다. 둘째, 과승(果乘)이지 인승(人乘)이 아니다. 그러므로 [『법화경』 「방편품」에서] 말하기를 “부처가 스스로 대승에 머물고 [부처가] 얻은 가르침과 선정과 지혜의 힘으로 장엄하고, 이러한 것으로 중생을 제도한다”고 말한다. 셋째, 인(因)과 과(果)를 둘 다 활용하는 것이 승(乘)이다. 곧 앞에서 말한 두 개의 주장(因乘과 果乘)을 포괄한다. 넷째, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것이 승(乘)이다. 그래서 “이 가르침[法]은 보여줄 수 없으니 언어의 모습이 고요하다”고 말한 것이다.²¹⁾

2. 일승의 4가지 관점의 관계: 체(體)와 용(用)

앞의 단락에서 일승의 4가지 관점에 대해 살펴보았는데, 여기서 이 4가지 관점의 관계를

19) 『묘법연화경』 「방편품」(『대정장』 9권, 8a).

20) 『묘법연화경』 「방편품」(『대정장』 9권, 10a).

21) 『법화유의』(『대정장』 34권, 638b), “而此經始終具四句明乘義。一者因乘非果乘。即諸子乘此寶車直至道場。二者果乘非因乘。故云佛自住大乘 如其所得 法定慧力莊嚴 以此度衆生。三者雙用因果爲乘。即舍前二句。四者非因非果爲乘。謂是法不可示。言辭相寂滅。”

살펴보면, 네 번째 설명 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’이 일승의 체(體)이고, 앞의 3가지 관점(因, 果, 因과 果의 포괄)은 일승의 용(用)이다. 그리고 길장은 ‘일승이 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’이라는 주장의 근거를 『열반경』 22)에서 끌어내고 있다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

문는다. 승(乘)은 운반해서 벗어나게 한다는 의미[運出義]인데, 인(因)도 아니고 과(果)도 아니라고 한다면, 어떻게 승(乘)이 될 수 있는가? 답한다. ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’을 설명해 주어서 중생이 4구에서 벗어나고 백비(百非)를 넘어서게 한다. 그러므로 [인도 아니고 과도 아닌 것이] 제대로 운반해서 벗어나게 해주는 의미이다. 또 경전(『열반경』)에서 “불성에는 다섯 가지 이름(第一義空, 十二因緣, 中道, 一乘, 首楞嚴經)이 있는데, 다섯 가지 이름 가운데 일승(一乘)이라고 이름하는 것이 있다”고 하였다. 그리고 경전(『열반경』)에서 불성(佛性)은 인(因)도 아니고 과(果)도 아니라고 밝혔으니, 어찌 일승(一乘)이 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’이 아닐 수 있겠는가?(『열반경』에 근거할 때, 일승은 당연히 ‘인도 아니고 과도 아닌 것’에 속한다) 비록, 4가지 설명(4가지 관점)이 있지만, [앞의] 3가지 설명(因, 果, 因과 果의 포괄)이 일승의 용(用)이 되고, 네 번째 설명(인도 아니고 과도 아닌 것)이 일승의 체(體)가 된다. 그러므로 앞의 3가지 설명(因, 果, 因과 果의 포괄)은 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’이라는 네 번째 설명으로 돌아가고, 또한 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’이라는 주장(네 번째 설명)으로 인해서 인(因)과 과(果) 등(앞의 3가지 설명)의 일승의 용(用)이 있는 것이다.²³⁾

또 길장은 앞에 소개한 것처럼, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 중도(中道)가 『법화경』의 체(體)이고, 다른 3가지 관점(因, 果, 因과 果의 포괄)이 『법화경』의 용(用)이라고 밝히면서, 그러한 주장의 경전적 근거를 제시한다. 그것은 『법화경』 「방편품」에 나오는 계승인데, 다른 3가지 관점(因, 果, 因과 果의 포괄)은 십여시(十如是)를 설명하는 계승에서 찾고, ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’은 “이 가르침은 나타내 보일 수 없고 말의 모습이 고요하다”고 말한 계승에서 찾는다.²⁴⁾ 이 내용에 대한 자세한 설명은 다음과 같다.

이 경전(『법화경』)은 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 중도(中道)를 체(體)로 삼고, 인(因)과 과(果) 등을 경전(『법화경』)의 큰 용(用)으로 삼는다. 문는다. 인(因)과 과(果) 등을 용(用)으로 삼고, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것을 체(體)로 삼는다고 했는데, 이러한 내용은 [『법화경』의] 어떤 글에 나오는가? 답한다. [『법화경』 「방편품」 가운데] 이와 같은 큰 과보(果報)와 여러 가지 성(性)과 상(相)의 의미“라고 말했는데²⁵⁾, 이 계승은 [이 계승] 앞의 인과(因果)의 가르침(10여시를 말한 것)을 말한 것이다. [『법화경』 「방편품」 가운데] 다음 계승에서 “이 가르침은 나타내 보일 수 없고 말의 모습이 고요하다”고 하였는데, 이 계승은 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것의 의미를 밝힌 것이다. 그러므로 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것이 [『법화경』의] 체(體)이고, 인(因)과 과(果) 등이 [『법화경』의] 용(用)이라는 것을 알 수 있다.²⁶⁾

22) 『남본열반경』 25권 「사자후보살품」(『대정장』 12권, 767c-769b, 768b)/차차석·남륜스님 편역, 『역주 법화현의』(서울: 우리출판사, 2017), 115쪽 재인용.

23) 『법화유의』(『대정장』 34권, 638b), “問. 乘是運出義. 非因非果云何是乘耶. 答. 說非因果 令衆生出四句越百非. 故名眞運出義也. 又經云佛性有五種名. 五種名中名爲一乘. 而經既明佛性是非因果. 一乘豈不得是非因果耶. 雖有三句四句(四句三句)爲乘用. 第四句爲乘體. 故說上三句 歸於非因非果第四句. 亦由非因非果故 有因果等用也.” 괄호안의 四句三句는 대정장 각주에 나오는 갑본을 수용한 것이다. 그리고 가상대사 길장술, 차차석·남륜스님 편역, 『역주 법화현의』(서울: 우리출판사, 2017) 115쪽에서도 대정장의 주석 갑본을 수용하였다.

24) 『묘법연화경』 「방편품」(『대정장』 9권, 5c).

25) 『묘법연화경』 「방편품」(『대정장』 9권, 5c).

3. 일승의 4가지 관점의 또 다른 관계: 거친 것과 묘법(妙法)

앞의 단락에서 일승의 4가지 관점을 체(體)와 용(用)으로 구분할 수 있다는 것을 살펴보았는데, 길장은 또 다른 관계를 시사하고 있다. 그 내용을 알아본다.

길장은 얻을 것이 있는 것[有所得]은 거친 것[麤]이고 가르침이 아닌 것[非法]이며, 번뇌에 물든 집착[染著]에 근거한 것이라고 말한다. 반대로 얻을 것이 없는 것[無所得]은 묘법(妙法)이고 연꽃[蓮華]이며 『법화경』의 근본[宗]이라고 길장은 주장한다. 그리고 얻을 것이 있는 것[有所得]은 나머지 3가지 관점(因, 果, 因과 果를 포괄)에 속하는 것이라고 한다. 그런데 길장은 네 번째 관점인 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’을 구체적으로 언급하고 있지는 않지만, 인과 등의 견해를 그치면 얻을 것이 없다[無所得]고 말한 대목에서 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’을 의미한다고 해석할 수 있다. 왜냐하면, 인(因)과 과(果)를 그친다는 것은 인(因)과 과(果)를 부정하는 것이고, 그렇다면 이는 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 것’을 의미한다. 그리고 이것[無所得]이 『법화경』의 근본[宗]이라고 길장은 주장한다. 이 내용에 대한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

문는다. 무슨 까닭에 모든 생각[計]을 씻어내고 깨뜨려야 하는가? 답한다. 만약 인(因), 과(果) 등의 견해를 가지고 있다면, 곧 얻을 것이 있는 것[有所得]이고 얻을 것이 있는 것[有所得]은 거친 것[麤]이라 하고, 묘(妙)라고 이름하지 못한다. 얻을 것이 있는 것[有所得]은 가르침[法]이 아닌 것이고, 가르침[法]이라고 하지 못한다. 얻을 것이 있는 것[有所得]은 청정하지 못하고 번뇌에 물든 집착[染著]이니 [이것은] 연꽃이 아니다. 여기서 인(因), 과(果) 등의 견해를 그치면 곧 얻을 것이 없다[無所得]. 얻을 것이 없는 것[無所得]이기 때문에 묘한 가르침[妙法]이라 하고 연꽃[蓮華]이라고 한다. 그래서 이러한 내용이 경전(『법화경』)의 근본[經宗]이다.²⁷⁾

4. 소결

길장은 『법화유의』에서 일승의 의미를 4가지 관점에서 바라본다. 첫째, 인(因)의 관점이다. 이는 깨달음의 세계에 들어가는 원인에 주안점을 둔 것이다. 둘째, 과(果)의 관점이다. 이는 부처가 깨달은 경지를 말하는 것이다. 셋째, 인(因)과 과(果)의 관점이다. 이는 앞의 두 가지 주장(因, 果)을 합한 것이다. 넷째, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점이다. 이것은 깨달음의 세계는 말로 표현할 수 없고 원인과 결과를 넘어섰다는 것이다. 여기서 네 번째의 관점이 일승의 체(體)이고, 무소득(無所得)의 경지이며 법화경의 근본[宗]이다. 나머지 3가지 관점(因, 果, 因과 果를 포괄)은 일승의 용(用)이고, 유소득(有所得)의 경지이며 거친 것[麤]에 속한다는 것이다.

26) 『법화유의』(『대정장』 34권, 638a-638b), “此經以非因非果中道爲體。因果等爲經大用。問。因果等爲用 非因果爲體。此出何文。答。方便品中明如是大果報種種性相義。此偈頌上因果之法。次偈即云是法不可示 言辭相寂滅。此偈即明非因果義。故知以非因果爲體。因果等爲用。因果非因果既爾。”

27) 『법화유의』(『대정장』 34권, 637c), “問。何故要須洗破諸計。答。若有因果等見 即是有所得。有所得名之爲麤。不名爲妙。有所得名爲非法。不名爲法。有所得即是不淨染著。非是蓮花。今息因果等見即是無所得。無所得故名曰妙法 稱爲蓮花。故是經宗。”

IV. 원효의 『법화중요』에 나타난 일승의 의미

4장에서는 원효의 『법화중요』의 제2장 내용에 주목해서 원효의 일승 이해에 대해 살펴본다. 원효는 일승의 의미를 일승의 사람[一乘人]과 일승의 법(法: 대상)으로 크게 나누고, 일승의 법(法)은 일승의 이[一乘理], 일승의 교[一乘教], 일승의 인[一乘因], 일승의 과[一乘果]로 구분해서 설명한다. 이 내용을 순서대로 살펴본다.

1. 일승의 사람

일승의 사람[一乘人]은 모두 불성(佛性)을 가지고 있어서 성불할 수 있는 사람(생명체)이다. 이는 인간과 모든 중생이 다 불성을 가지고 있어서 부처가 될 수 있음을 말하는 것이다. 이 점에서 보자면 『법화중요』에서 일승의 사람이라는 표현을 하고 있지만, 사람에 한정될 것이 아니고 모든 생명체가 부처가 될 수 있음을 말하는 것이다. 이에 대해 원효는 다음과 같이 말한다.

이 경전(『법화경』)에서 말하는 일승인(一乘人)은 삼승의 수행인과 네 종류의 성문(聲聞)과 삼계의 4생의 중생(胎生, 卵生, 濕生, 化生)들이 모두 일불승(一佛乘)을 간직하고 있는[乘] 사람이어서 모두 불자(佛子)이고 모두 보살이다. 왜냐하면, [이러한 존재들이] 모두 불성을 가지고 있어서 부처의 지위를 이어받을 것이기 때문이고, 내지 무성유정(無性有情: 불성이 없는 중생)도 모두 부처가 될 것이기 때문이다.²⁸⁾

2. 일승의 법(法)

1) 일승의 이(理)

원효에 따르면, 일승의 이[一乘理]는 법계(法界), 곧 ‘진리의 세계’라고 하기도 하고, 진리를 깨달은 몸, 곧 법신(法身)이라고 하기도 하며, 진리를 깨달을 수 있는 가능성이 있는 상태, 곧 여래장(如來藏)이라고 하기도 한다. 이와 같은 것을 중생이 모두 평등하게 가지고 있어서 진리의 세계에 함께 돌아가도록 한다는 것이다. 이 내용에 대해 『법화중요』에서는 다음과 같이 말한다.

일승의 이(理)는 일법계(一法界)를 말하는 것이고, 또한 법신(法身)이라 이름하고, 여래장(如來藏)이라 이름한다. ----[여러 인용문을 살펴보고 다음과 같이 결론을 내린다.] 여래의 법신과 여래장 성품은 모든 중생이 평등하게 가지고 있는 것이고, 모든 중생을 잘 이끌어서 본원(本原)에 함께 돌아가도록 하는 것이다. 이러한 도리(道理) 때문에 다른 승(乘)이 없다(2승과 3승이 없다). 그러므로 이것을 일불승(一佛乘)이라고 한다. 이와 같은 것을 일승의 이(理)라고 이름한다.²⁹⁾

28) 『법화중요』(『한국불교전서』 1권, 488a-b), “此經所說一乘人者 三乘行人 四種聲聞 三界所有四生衆生 並是能乘一佛乘人 皆爲佛子 悉是菩薩 以皆有佛性 當紹佛位故 乃至無性有情 亦皆當作佛故.”

29) 『법화중요』(『한국불교전서』 1권, 488b-c), “一乘理者 謂一法界 亦名法身 名如來藏 …… 案云 如來法身 如來藏性 一切衆生平等所有 能運一切同歸本源 由是道理 無有異乘 故說此法爲一佛乘 如是名爲一乘理也.”

2) 일승의 교(敎)

원효는 모든 가르침이 다 깨달음의 세계로 인도하는 것이 일승의 교[一乘敎]의 뜻이라고 한다. 다시 말해서, 모든 가르침이 차별이 있는 것처럼 보이지만, 일승의 관점에서 보자면 다 깨달음의 세계로 인도하는 기능이 있다는 것이다. 자세히 말하자면, 언뜻 보기에는 가르침이 서로 다른 것 같지만, 결국은 중생이 지혜를 얻어 해탈케 하는 데 그 목적이 있는 것이므로, 그 가르침이 모두 차별이 없고 모두 평등한 것이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

일승교(一乘敎)는 시방삼세의 모든 부처가 처음 도(道)를 이루고 열반에 들어갈 때까지 그 중간에 말한 모든 가르침[言敎]은 일체지지(一切智地: 모든 것을 아는 지혜의 경지)에 도달하게 한다는 것이다. 그래서 모두 일승교(一乘敎)라고 이른다. 예컨대, [『법화경』] 「방편품」에 말하기를 “이 모든 부처가 헤아릴 수 없이 많은 방편(方便)과 여러 가지 인연(因緣)·비유(譬喩)·언사(言辭)로 중생을 위해서 여러 가르침[法]을 말하니 이 가르침이 모두 일불승(一佛乘)을 위한 것이 되고, 이 모든 중생이 부처에게 가르침을 듣고 구경에는 모두 일체종지(一切種智: 평등한 지혜를 기초로 해서 차별의 모습을 아는 지혜)를 얻기 때문에 이 교(敎)는 시방과 삼세를 두루 통하여 헤아릴 수 없고 끝이 없다. 그래서 [이 가르침은] 광대(廣大)하다. 그러므로 한 마디, 한 구절이라도 모두 불승(佛乘)이어서, 한 모습[一相]이고 한 맛[一味]이다. 그러므로 매우 깊다”라고 하였다. 이와 같은 내용을 일승교(一乘敎)라고 이른다.³⁰⁾

3) 일승의 인(因)

일승의 인[一乘因]은 두 가지로 구분된다. 첫째 성인(性因)이고, 둘째 작인(作因)이다.

(1) 성인(性因): 모든 중생이 불성을 가지고 있음

성인(性因)은 모든 중생이 다 불성을 가지고 있다는 점을 말하는 것이다. 그렇다면 어느 한 중생이라도 가볍게 생각할 수 없을 것이다. 왜냐하면, 미래에는 모두 부처가 될 것이기 때문이다. 원효는 성인(性因)에 대해 다음과 같이 말한다.

성인(性因)은 모든 중생이 가지고 있는 불성이 삼신(三身)의 과(果)를 이루는데 그 인(因)이 되는 것이다. 예컨대, [『법화경』] 「상불경보살품」에서 “나는 그대를 가볍게 생각하지 않는다. 왜냐하면, 그대들은 모두 부처가 될 것이기 때문이다”라고 말하였다. …… 이 『법화경』의 주장에 근거해서 말한다면, 고요함을 추구하는 이승[趣寂二乘]과 무성유정(無性有情)도 모두 불성을 가지고 있어서 모두 부처가 될 것이라는 점을 마땅히 알아야 한다.³¹⁾

(2) 작인(作因): 모든 선(善)이 깨달음의 세계로 인도함

작인(作因)은 범부와 성인(聖人), 내도(內道: 불교 안에 속하는 가르침)와 외도(外道: 불교 이외의 가르침), 도분(道分: 출세간적인 것, 도를 닦는 데 속하는 것)과 복분(福分: 세간적인

30) 『법화종요』 (『한국불교전서』 1권, 488c), “一乘敎者 十方三世一切諸佛 從初成道乃至涅槃 其間所說一切言敎 莫不令至一切智地 是故皆名爲一乘敎 如方便品言 是諸佛亦以無量無數方便 種種因緣比喻言辭 而爲衆生演說諸法 是法皆爲一佛乘故 是諸衆生從佛聞法 究竟皆得一切種智故 是敎遍通十方三世 無量無邊 所以廣大 故一言一句皆爲佛乘 一相一味 是故甚深 如是名爲一乘敎也.”

31) 『법화종요』 (『한국불교전서』 1권, 488c~489a), “言性因者 一切衆生有佛性 爲三身果 而作因故 如常不輕菩薩品云 我不輕汝 汝等皆當作佛 …… 當知依此經意而說 趣寂二乘無性有情 皆有佛性悉當作佛.”

것, 복을 짓는 데 속하는 것)을 구분할 것 없이, 모든 선근(善根)이 수행자를 최고의 깨달음인 무상보리(無上菩提)에 도달하게 하는 것을 말한다. 원효는 불법(佛法)의 5승(乘)의 선(善)과 외도의 선(善)이 모두 일승으로 돌아간다고 주장한다. 왜냐하면, 이러한 불교와 외도의 선(善)의 체(體)는 모두 불성에 의거하고 있기 때문이다. 이는 불교뿐만 아니라 불교 이외의 모든 가르침도 진리임을 인정하는 것이고 따라서 화쟁정신을 잘 보여주는 것이다. 이 내용에 대한 인용문은 다음과 같다.

작인(作因)은 성인(聖人)과 범부, 내도(內道)와 외도(外道), 도분(道分)과 복분(福分)의 모든 선근(善根)이 함께 [수행자들] 무상보리(無上菩提)에 이르게 하는 것이다. 예컨대, 『법화경』에서 “어떤 사람은 예배하고, 다시 [어떤 사람은] 단지 합장하고, 내지 한 손을 들기도 하고, 다시 [어떤 사람은] 머리를 조금 숙이기도 하고, 어떤 사람이 산란한 마음으로 나무아미타불을 한 번 불렀다면, [이 사람들은] 모두 이미 불도(佛道)를 이루었다”라고 말하였고, 내지 [다른 내용들] 자세히 말하였다. …… 불법의 오승(五乘)의 모든 선(善)과 외도의 여러 가지 선(善), 이와 같은 것들이 모두 일승이니, [불법의 선과 외도의 선이] 모두 불성에 의지한 것이고 다른 체(體)가 없기 때문이다. 따라서 범부와 성인(聖人)의 모든 중생[의 선근]과 내도(內道)와 외도(外道)의 모든 선근(善根)이 모두 불성에서 나온 것이니 본원(本源)에 함께 돌아간다. 이와 같은 것은 본래부터 부처만이 알 수 있는 것이다. 그러므로 [이러한 내용은] 광대하고 깊고 깊다. 이와 같은 것을 일승의 인(因)이라고 한다.³²⁾

4) 일승의 과(果)

일승의 과[一乘果]는 두 가지로 구분된다. 첫째 본유과(本有果)이고, 둘째 시기과(始起果)이다.

(1) 본유과(本有果): 중생이 본래부터 간직하고 있는 깨달음

본유과(本有果)는 법신불의 깨달음인 법불보리(法佛菩提)를 가리키는 것이다. 이 ‘법불보리’를 있다는 쪽에서 접근하면 모든 덕(德)과 이(理)를 갖추었고, 없다는 쪽에서 말하면 인식할 수 있는 모든 길이 차단되어 있다. 이 ‘법불보리’는 있다고 할 수도 없고 없다고 할 수도 없으며, 같다고 할 수도 없고 다르다고 할 수도 없는 것이다. 이것은 모든 영역을 초월하였지만 그렇다고 없는 것은 아니고, 분명히 존재하는 것이다. 이 내용에 대한 예문은 다음과 같다.

본유과(本有果)는 법불보리(法佛菩提)를 가리키는 것이다. …… 『본승경』에서 말하기를 “[부처의] 과(果)의 체(體)가 원만하여 어떠한 덕(德)도 갖추지 않음이 없고, 어떠한 이(理)도 두루하지 않음이 없다. [부처의 과(果)의 체(體)에는] 이름도 없고 모습도 없어서 [이것은] 얻을 수 있는 존재[法]가 아니다. [부처의 과(果)의 체(體)는] 체(體)가 있는 것도 아니고 체(體)가 없는 것도 아니다”고 하였고, 내지 자세히 말하였다. [또 『본승경』에서] 말하기를 “두 개의 체(體)의 밖에 홀로 무이(無二)로 존재한다”고 하였으니, 이는 법불보리의 과(果)의 체(體)를 밝힌 것이다.³³⁾

32) 『법화중요』 (『한국불교전서』 1권, 489a-b), “言作因者 若聖若凡內道外道 道分福分 一切善根 莫不同至無上菩提 如下文言 或有人禮拜 或復但合掌 乃至舉一手 或復少傾頭 若人散亂心 入於塔廟中 一稱(南)無佛 皆已成佛道 乃至廣說 …… 當知 佛法五乘諸善 及與外道種種異善 如是一切皆是一乘 皆依佛性 無異體故. 由是言之 若凡若聖 一切衆生 內道外道一切善根 皆出佛性 同歸本源 如是本來唯佛所窮 以是義故 廣大甚深 如是名爲一乘因也.” (괄호 안의 한자는 필자가 추론해서 집어넣은 것임)

33) 『법화중요』 (『한국불교전서』 1권, 489b), “本有果者 謂法佛菩提 …… 如本乘經云 果體圓滿 無

(2) 시기과(始起果): 수행을 통해 깨달음을 얻고 중생을 교화함

시기과(始起果)는 보신불의 깨달음인 보불보리(報佛菩提)와 응신불의 깨달음인 응화보리(應化菩提)를 말하는 것이다. ‘보불보리(報佛菩提)’는 십지의 수행이 완성되어서 항상 열반의 경지를 누리는 것이다. ‘응화보리(應化菩提)’는 중생들이 보는 것에 맞추어서 부처의 몸을 나타내 보이는 것이다. 이 두 가지(보불보리와 응화보리)는 중생들이 많은 행(行)을 닦아서 이룰 수 있는 것이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

시기과(始起果)는 다른 두 가지 신[보불보리(報佛菩提)와 응화보리(應化菩提)]을 말하는 것이다. 예컨대 논서에서 말하기를 “보불보리(報佛菩提)는 십지의 행이 가득 차서 항상 열반이 증득될 수 있는 것이다”고 하였다. 경진[『법화경』]에서 말하기를 “내가 실로 부처가 된 지 헤아릴 수 없고 끝없는 백천만 억(億)의 나유타겁이 되었다”고 하였다. 응화보리(應化菩提)는 [중생이] 보는 것에 따라 [부처의 몸을] 나타내 보인 것이다. 말하자면, [석가모니 부처가] 석가국의 궁전을 나와서 보리수 아래에서 도(道)를 이루었고, 시방에 있는 분신의 모든 부처와 함께 하였다. [그 내용은 『법화경』 「견보탑품」에서 자세히 말한 것과 같다. 총괄해서 말하면, 모든 중생이 모두 만행(萬行)을 닦아서 이와 같은 두 보리의 과(果)를 얻는다는 것이니, 이것이 일승이며, 일승의 과(果)이다.³⁴⁾

3. 소결

원효는 일승의 의미를 크게 두 가지로 구분한다. 첫째 일승의 사람[一乘人]이고, 둘째 일승의 법(法: 대상)이다. 일승의 사람[一乘人]은 모두 불성을 가지고 있어서 부처가 될 수 있는 존재이다. 그리고 일승의 법(法)은 다시 4가지로 나누어진다. 첫째, 일승의 이[一乘理]는 진리의 세계[法界], 법신, 여래장을 말하는 것이다. 둘째, 일승의 교[一乘教]는 모든 가르침이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다. 셋째, 일승의 인[一乘因]은 다시 두 가지로 구분된다. ① 성인(性因)은 모든 중생이 불성을 가지고 있다는 것이고, ② 작인(作因)은 모든 종류(불교와 불교 이외)의 선근이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다. 넷째, 일승의 과[一乘果]는 다시 두 가지로 구분된다. ① 본유과(本有果)는 중생이 본래부터 간직하고 있는 깨달음을 말하는 것이고, ② 시기과(始起果)는 수행을 통해 깨달음을 얻고 중생을 교화함을 말하는 것이다.

V. 천태지의의와 길장의 영향과 원효의 독자적 관점

앞에서 천태지의의, 길장, 원효의 일승에 대한 견해를 각각 살펴보았다. 이제 그 내용을 정리하고 천태지의의와 길장의 일승에 대한 견해가 원효의 사상에 어떤 영향을 미쳤으며, 그럼에

德不備 無理不周 無名無相 非一切法可得 非有體 非無體 乃至 廣說 又言 二體之外 獨在無二故 是明法佛菩提果體.”

34) 『법화중요』 (『한국불교전서』 1권, 489b-489c), “始起果者 謂餘二身 如論說言 報佛菩提者 十地行滿足 得常涅槃證故 如經言 我實成佛已來 無量無邊百千萬億那由他劫故 應化菩提者 隨所應見 而爲示現 謂出釋宮 樹下成道 及與十方分身諸佛 如寶塔品之所廣明 總而言之 一切衆生 皆修萬行 同得如是(二)菩提果 是謂一乘一乘果.” (괄호 안의 한자는 필자가 추론해서 집어넣은 것임)

도 원효의 독자적 관점은 무엇인지 알아보려고 한다.

(1) 천태지지는 『법화문구』에서 일승의 의미에 대해 4가지를 제기한다. 첫째, 일승의 이치[理一]는 부처 가르침의 핵심이라고 할 수 있다. 천태지지는 일승의 이치[理一]를 설명하기 위해서 많은 분량을 할애한다. 일승의 이치[理一]는 다음의 4가지를 포함하는 것이다. ① 십주(十住), 십행(十行), 십회향(十迴向), 십지(十地)의 수행단계를 제시한다. 이러한 수행단계가 있지만, 원교의 수행단계에서는 첫 번째 십주의 단계에서도 뒤의 십행, 십회향, 십지의 단계의 공덕을 간직하고 있다. ② 4가지 지혜를 제시한다. 천태지지는 도혜(道慧), 도종혜(道種慧), 일체지(一切智), 일체종지(一切種智)를 말한다. 이는 단계적으로 올라가는 것이지만, 원교의 관점에서는 이 4가지 지혜의 우열은 없고 방편으로 나눈 것이다. ③ 4문(四門)을 거론한다. 4문은 공(空), 유(有), 역공역유(亦空亦有), 비공비유(非空非有)를 말하는 것이다. 원교의 4문에서 보면, 이 4문에는 차별이 없고 어떤 문(門)으로 들어가도 같은 이치로 돌아간다. ④ 4가지 관심(觀心)을 말한다. 이는 천태종의 핵심적 내용인 일심삼관(一心三觀)을 4가지 관점에서 접근하는 것이다. 이것은 ‘일심삼관’이라는 공통분모 속에서 다른 관점을 이끌어낸 것이다.

이상의 내용은 천태사상의 핵심적 내용이라고 할 수 있는 것이고, 따라서 천태지지가 말하는 일승의 이치[理一]는 천태사상의 핵심적 내용을 말하는 것이라고 할 수 있다.

둘째, 일승의 사람[人一]은 모든 중생이 부처가 된다는 의미이다. 『법화경』 「신해품」에 나오는 ‘궁핍한 아들’은 자신은 아버지 집의 하인이라고 생각하고 있지만, 아버지는 ‘궁핍한 아들’을 자신의 아들이라고 인정하고 있다. 이렇듯이, 중생도 자신의 판단과는 상관없이 모두 부처가 될 수 있는 존재라는 것이 일승의 사람[人一]의 의미이다.

셋째, 일승의 행[行一]은 중생의 모든 수행이 결국 모두 부처가 된다는 의미이다. 천태지지는 낮은 수행 단계에 있는 사람의 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 귀결한다고 주장한다.

넷째, 일승의 교[教一]는 부처가 전한 가르침은 원돈(圓頓)의 가르침이라는 것이다. 천태의 교판론에 따르면, 화법사교 가운데 원교(圓教)가 일승의 교[教一]이고, 그 밖의 삼장교, 통교, 별교는 일승의 교[教一]에 포함되지 않는다.

(2) 길장은 『법화유의』에서 일승의 의미를 4가지 관점으로 접근한다. 첫째, 인(因)의 관점이다. 이는 깨달음의 세계에 들어가는 원인에 초점을 맞추어서 일승을 설명한 것이다. 둘째, 과(果)의 관점이다. 이것은 부처가 이룬 결과(가르침과 선정과 지혜의 힘)에 초점을 맞추어서 일승을 설명한 것이다. 셋째, 인(因)과 과(果)의 관점이다. 이는 앞의 두 가지 관점을 포괄한 것이다. 넷째, 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점이다. 이는 일승이 원인과 결과에서 벗어난 것이기 때문에 언어로는 표현할 수 없음을 말하는 것이다.

그리고 길장은 이 4가지 관점의 관계를 밝힌다. 앞의 3가지 관점(因, 果, 因과 果의 포괄)은 일승의 용(用)이고 또 얻을 것이 있는 것[有所得]이고 거친 것[麤]에 속하는 것이다. 네 번째 관점(인도 아니고 果도 아닌 것)은 일승의 체(體)에 해당하며 얻을 것이 없다는 것[無所得]에 해당된다고 해석되며, 또한 묘법(妙法)에 해당된다고 해석할 수 있다.

이처럼 길장은 인(因)과 과(果)를 중심으로 일승의 의미를 분석하고 있는데, 이는 앞에 소

개한 천태지의의 주장에 대해 비판적인 태도로 접근한 것으로 해석된다. 천태지의는 일승의 이치[理一], 일승의 사람[人一], 일승의 행[行一], 일승의 교[教一]를 말하고, 일승의 행[行一]이 인(因)과 과(果)를 포괄한다고 주장하기는 하지만, 전체적 맥락에서 보면 인(因)과 과(果)에 비중을 두지 않았다고 할 수 있다. 그에 비해, 길장은 천태지의의 주장과는 달리, 적극적으로 인(因)과 과(果)에 주안점을 두어 일승의 의미를 분석했다고 할 수 있다. 물론 길장의 주장에서 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점’이 가장 중요한 것이라고 할 수 있지만, 그렇지만 이 관점도 결국 인(因)과 과(果)의 분류 속에서 나온 것이다.

(3) 원효는 『법화중요』에서 천태지의의 주장과 길장의 주장을 비판적으로 수용한다. 원효는 일승의 의미를 설명하기 위해 우선 크게 일승의 사람[一乘人]과 일승의 법(法: 대상)로 구분하고, 일승의 법은 일승의 이[一乘理], 일승의 교[一乘教], 일승의 인[一乘因], 일승의 과[一乘果]로 더 나누고 있다. 자세한 내용을 살펴보기 전에 ‘개별항목의 명칭’에서 볼 때, 원효가 말하는 일승의 사람[一乘人]은 천태지의가 말하는 일승의 사람[人一]과 대응되고, 원효의 일승의 이[一乘理]는 천태지의의 일승의 이치[理一]과 연결되며, 원효의 일승의 교[一乘教]는 천태지의의 일승의 교[教一]과 대응된다. 이상의 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표 1 >

천태지의의 『법화문구』의 일승 이해(명칭)	원효의 『법화중요』의 일승 이해(명칭)
일승의 사람[人一]	일승의 사람[一乘人]
일승의 이치[理一]	일승의 이[一乘理]
일승의 교[教一]	일승의 교[一乘教]
일승의 행[行一]: 인과를 포괄하는 개념	

또 길장은 일승의 의미를 분석할 때 인(因)과 과(果)에 초점을 맞추었는데, 이것이 원효에 영향을 미쳐서 원효는 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]를 제시한 것으로 보인다. 물론 천태지의가 일승의 행[行一]을 말하면서 인(因)과 과(果)를 포괄한다고 하였으므로, 원효가 말하는 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]가 천태지의의 일승의 행[行一]과도 관련된다 고 말할 수 있을 것이다. 그렇지만, 아무래도 천태지의의 주장에서 인(因)과 과(果)가 중심적 위치에 있다고 할 수 없을 것이다. 이처럼, 항목으로 볼 때 원효는 천태지의와 길장의 주장에 영향을 받고 있지만, 그렇지만 이 두 사람의 주장을 모두 수용한 것은 아니고 수용하지 개념도 있기 때문에 비판적 관점에서 수용하고 있음을 알 수 있다. 길장의 주장과 원효의 주장 가운데 항목의 명칭에서 공통점을 보이는 것을 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표 2 >

길장의 『법화유의』의 일승 이해(명칭)	원효의 『법화중요』의 일승 이해(명칭)
인(因)의 관점	일승의 인[一乘因]: 성인(性因)과 작인(作因)
과(果)의 관점	일승의 과[一乘果]: 본유과(本有果)와 시기과(始起果)
인(因)과 과(果)의 관점	
인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점	

(4) 그런데 원효가 천태지의의 주장과 길장의 주장을 비판적으로 수용하였고, 이는 천태지의의 주장과 길장의 주장에 영향을 받은 것을 의미하는 것이지만, 그 가운데 개별 항목의 개념을 비교해 보면, 원효 자신의 독자적 관점이 발휘되고 있는 대목(일승의 교, 일승의 인, 일승의 과)을 발견할 수 있다.

① 천태지의의 일승의 이치[理一]와 원효의 일승의 이[一乘理]는 표현에 차이가 있고 설명의 분량에 상당한 차이점이 있지만, 그 의미는 다르지 않다. 천태지의의 일승의 이치[理一]는 불교의 사상의 핵심을 말하는 것이다. 그런데 천태지의는 일승의 이치[理一]에 대해 많은 분량을 할애해서 설명하고 있다. 첫째 4가지 수행단계(십주, 십행, 십회향, 십지)로 접근하고, 둘째 4가지 지혜(도지, 도종지, 일체지, 일체종지)로 설명하며, 셋째 원교(圓教)의 4문(空, 有, 亦空亦有, 非空非有)으로 풀이하고, 넷째 일심삼관(一心三觀)을 4가지 관점에서 접근하고 있다. 이 4가지 내용은 한 마디로 압축하면 천태사상의 핵심적 내용을 나열한 것이라고 할 수 있다. 따라서 천태지의의 일승의 이치[理一]는 결국 천태사상의 핵심을 말하는 것이다.

그에 비해, 원효의 일승의 이[一乘理]는 진리의 세계[法界], 법신, 여래장이라고 간단하게 풀이한다. 그렇지만, ‘진리의 세계[法界]’에 주목하면, 앞에서 천태지의가 4가지로 설명한 것이 결국 ‘진리의 세계’에 돌아가는 것이라고 할 수 있을 것이다. 그래서 천태지의의 일승의 이치[理一]와 원효의 일승의 이[一乘理]가 표현과 설명의 분량에 차이가 있을지라도 그 의미에서 보면 다르지 않다고 할 수 있다.

② 천태지의의 일승의 사람[人一]과 원효의 일승의 사람[一乘人]은 같은 내용을 말하는 것이다. 천태지의는 일승의 사람[人一]이 모든 중생이 부처가 된다는 의미로 해석하고 있고, 원효도 일승의 사람[一乘人]을 모든 중생이 부처가 된다는 의미로 해석한다. 물론, 원효가 일승의 사람[一乘人]을 풀이하는 대목을 보면 천태지의보다 더 분명하게 말하고 있지만, 큰 틀에서 보면 천태지의의 일승의 사람[人一]과 그 의미는 같다고 할 수 있다.

③ 천태지의의 일승의 행[行一]은 중생의 모든 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 이어진다는 것이다. 그리고 천태지의는 이 행(行)은 인(因)과 과(果)를 포괄할 수 있다고 주장한다. 그렇지만 원효는 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]로 나누어서 말하고, ‘일승의 행(行)’이라는 표현을 사용하지는 않는다. 이 점에서 원효는 천태지의의 일승의 행[行一]에 대해서는 비판적으로 보았을 것이라고 생각할 수 있다.

④ 천태지의는 일승의 교[教一]를 주장하였는데, 이것은 원돈(圓頓)의 가르침을 말하는 것이다. 또 이것은 천태의 교판론 가운데 화법사교에서 원교(圓教)에 해당하는 것이고, 삼장교, 통교, 별교는 일승의 교[教一]에 포함되지 않는다. 원효도 일승의 교[一乘教]를 말했는데, 그 내용은 모든 불교의 가르침이 다 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다. 여기서는 모든 불교의 가르침이 각각 의미가 있다는 화쟁(和諍)의 의미가 강하게 나타난다. 그래서 천태지의와 원효의 일승 이해에서 ‘일승의 교’라는 측면에서는 공통점이 있지만, 개별 내용에 들어가는 자신의 사상이 강하게 나타나는 것이다. 다시 말하자면, ‘일승의 교’에서 천태지의는 자신의 교판론에 근거해서 원교를 강조하고, 원효는 화쟁의 맥락을 드러낸다.

이상의 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표 3 >

천태지의의 일승 이해(세부 내용)	원효의 일승 이해(세부내용)
일승의 이치[理一]: 천태사상의 핵심을 4가지로 나누어서 말한다. ①4가지 수행단계, ②4가지 지혜, ③원교의 4문(四門), ④일심삼관(一心三觀)에 대한 4가지 관점.	일승의 이[一乘理]: 진리의 세계[法界], 법신, 여래장을 말하는 것이다.
일승의 사람[人一]: 모든 중생이 부처가 된다는 것이다.	일승의 사람[一乘人]: 모든 중생이 부처가 된다는 것이다.
일승의 교[教一]: 원돈(圓頓)의 가르침, 곧 원교를 의미하는 것이다. 삼장교, 통교, 별교는 일승의 교에 포함되지 않는다.	일승의 교[一乘教]: 모든 불교의 가르침이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다.
일승의 행[行一]: 중생의 모든 수행이 궁극에는 부처가 되는 것으로 연결된다.	

위 표의 내용처럼, 천태지의와 원효는 일승의 이치[理一]와 일승의 이[一乘教]에서는 표현과 분량에서는 차이가 있지만 말하고자 하는 핵심이 다르지 않다. 일승의 인[人一, 一乘人]은 같은 의미를 말하는 것이다. 그런데 일승의 교[教一, 一乘教]에서 천태지의와 원효의 차이점은 드러난다. 천태지의는 자신의 교판론에 근거해서 원교[圓頓의 가르침]를 말하고 삼장교와 통교와 별교는 일승의 교[教一]에 포함되지 않는다. 그에 비해 원효는 모든 불교의 가르침이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이 일승의 교[一乘教]라고 한다. 이는 자신의 화쟁사상에 근거한 것으로 보인다. 이 지점에서 원효는 천태지의의 일승 이해에 영향을 받았으면서도 자신의 독자적 관점에 입각해 있음을 파악할 수 있다. 물론 원효는 천태지의의 일승의 행[行一]이라는 표현은 수용하지 않는다. 이것도 원효의 독자적 관점이라고 할 수 있을 것이다.

그리고 이미 설명한 것처럼, 길장은 일승의 의미를 4가지 관점에서 접근하지만, 그 내용의 핵심은 인(因)과 과(果)라고 할 수 있다. 그리고 이 인(因)과 과(果)는 원효의 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]로 그대로 이어진다고 할 수 있다.

길장이 말하는 ‘인(因)의 관점’은 깨달음의 세계로 들어가는 원인이 되는 것에 주목한 것이다. 원효는 이러한 관점을 수용하면서도 성인(性因)과 작인(作因)으로 좀 더 세밀히 구분한다. 성인(性因)은 모든 중생이 불성을 가지고 있다는 것이고, 작인(作因)은 불교와 불교 이외의 종교와 사상에서 말하는 선근(善根), 곧 모든 선근이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다. 작인(作因)에 대한 이러한 설명에서 원효의 화쟁 사상이 투영되어 있음을 알 수 있지만, 길장의 ‘인(因)의 관점’과 비교해 보면 ‘깨달음의 세계’로 들어가는 원인을 조금 더 구분하고 있음을 알 수 있다.

길장이 제시하는 ‘과(果)의 관점’은 부처의 깨달은 경지를 말하는 것이다. 원효는 이러한 관점을 수용하면서도 본유과(本有果)와 시기과(始起果)로 조금 더 자세히 구분한다. 원효의 본유과(本有果)는 중생이 본래부터 간직하고 있는 깨달음을 말하는 것이고, 시기과(始起果)는 수행을 통해 깨달음을 얻고 중생을 교화하는 것을 말한다. 길장이 제시하는 ‘과(果)의 관점’은 원효가 말하는 본유과(本有果)와 시기과(始起果), 이 두 가지를 다 의미하는 것이지만, 원효는 길장의 주장에서 더 나가서 ‘과(果)의 관점’을 더 세밀하게 구분해서 본유과(本有果)와 시기과(始起果)를 제시하고 있다. 이처럼 원효는 길장의 영향을 받았을 것으로 생각되지만,

거기에 머물지 않고 길장의 분류보다 한 걸음 더 나아가 있다.

그리고 표현은 다르지만 내용에서 보자면, 길장의 ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점’과 원효의 일승의 이[一乘理]는 같은 내용을 말하는 것으로 보인다. 길장의 ‘인도 아니고 과도 아닌 관점’은 ‘일승의 체(體)’를 말하는 것이다. 또 이것은 ‘무소득(無所得)의 중도’를 말하는 것이다. 길장이 『법화유의』에서 ‘무소득의 정관’이라는 표현을 분명히 사용한 것은 아니지만, ‘인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점’[非因非果]이 ‘무소득’이라고 말하고 있고, 비인비과(非因非果)는 중도를 표현한 것이므로 ‘무소득의 중도’라고 바꾸어 말할 수 있다. 길장이 말하는 ‘무소득의 중도’는 깨달음의 세계는 언어로 접근할 수 없고, 인(因)과 과(果)도 초월했다는 것을 말하는 것이다. 이것은 다른 각도에서 진리의 세계[法界]를 말한 것이므로 원효의 일승의 이[一乘理]와 같은 내용을 말하는 것으로 해석된다.

이상의 내용을 표로 정리하면 다음과 같다.

< 표 4 >

길장의 일승 이해(세부내용)	원효의 일승 이해(세부내용)
인(因)의 관점: 깨달음의 세계에 들어가는 원인을 말하는 것이다.	일승의 인[一乘因]은 길장이 말하는 원인을 수용하면서도 그것을 성인(性因)과 작인(作因)으로 구분한다. 성인(性因)은 모든 중생이 불성을 가지고 있다는 것이고, 작인(作因)은 모든 종류(불교와 불교이외)의 가르침의 선근이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다.
과(果)의 관점: 부처의 깨달은 경지를 말하는 것이다.	일승의 과[一乘果]는 길장이 말하는 과(果)를 수용하면서도 그것을 본유과(本有果)와 시기과(始起果)로 구분한다. 본유과(本有果)는 중생이 본래부터 가지고 있는 깨달음이고, 시기과(始起果)는 수행을 통해 깨달음을 얻고 중생을 교화하는 것이다.
인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점: 일승의 체를 말하는 것이고 무소득(無所得)의 중도를 말하는 것이다. 이는 깨달음의 세계는 언어를 초월했음을 말하는 것이고, 또 이것은 인(因)과 과(果)도 초월한 것이다.	일승의 이[一乘理]는 진리의 세계, 법신, 여래장을 말하는 것이다. (진리의 세계는 길장의 표현대로 하자면 언어를 초월했고 인과 과를 초월했다고 할 수 있으므로 길장의 주장과 내용에서 같다.)
인(因)과 과(果)의 관점: 앞에 소개한 인(因)과 과(果)의 관점을 포괄한 것이다.	

VI. 결론

이상의 내용에서 알 수 있듯이, 원효는 『법화중요』의 일승 이해에서 천태지의의 주장과 길장의 주장을 비판적으로 수용하고 거기에 자신의 견해를 추가한다. 천태지의의 주장 가운데

데 일승의 행[行一]은 수용하고 있지 않고, 일승의 교[一乘敎]의 경우에는 천태지의의 명칭에 영향을 받은 점이 있겠지만, 내용에서는 원효는 화쟁사상을 바탕으로 해석하고 있다. 이 점도 원효의 독자적 관점을 잘 보여주는 사례이다. 또 원효는 길장의 주장 가운데 인(因)의 관점과 과(果)의 관점을 수용하지만, 그 내용에 들어가면 일승의 인[一乘因]과 일승의 과[一乘果]에서 각각 두 가지로 나누어서 설명하고 있다. 이 점에서 보자면, 원효는 길장의 주장에 영향을 받았지만, 거기에 그치지 않고 자신의 독자적 안목을 발휘하고 있다고 할 수 있다.

따라서 원효의 일승 이해는 천태지의의 주장과 길장의 주장에 영향을 받았지만, 그 속에서 자신의 독자적 안목을 발휘하고 있음을 알 수 있다. 크게 말하자면, 원효의 일승 이해는 천태지의와 길장으로 대표되는 중국불교사상가의 주장을 비판적으로 흡수하고, 그 바탕 위에 자신의 관점을 세운 것이라고 할 수 있을 것이다. 어떤 의미에서 새로운 철학을 세운다는 것은 새로운 조류를 수용하고 그 터전 위에 자신의 관점을 세우는 것이라고 할 수 있을 것이고, 원효는 이처럼 어려운 작업을 성공적으로 해낸 뛰어난 사상가라고 할 수 있을 것이다.

참고문헌

- 『묘법연화경』 (『대정장』 9권)
 『묘법연화경문구』 (『대정장』 34권)
 『법화유의』 (『대정장』 34권)
 『법화중요』 (『한국불교전서』 1권)
 차차석·남륜스님 편역, 『역주 법화현의』, 서울: 우리출판사, 2017.
 이원섭 역, 『법화경문구(상)』, 서울: 영산법화사 출판부, 1997.
- 오지연, 「『법화문구(法華文句)』의 사종석(四種釋) 고찰」, 『천태학연구』 9집, 천태불교문화연구소, 2006.
- 이광준, 『법화사상사』, 서울: 세계대각법화회, 2015.
- 이기운, 「천태의 사일(四一)과 원효의 사법(四法)」, 『불교학연구』, 불교학연구회, 2005.
- 이기운, 「천태의 본적사상(本迹思想) 수용과 그 전개」, 『한국선학』 27호, 한국선학회, 2010.
- 이병욱, 「원효 법화중요의 교리체계 연구」, 『한국불교학』 23집, 한국불교학회, 1997.
- 이영자, 「원효의 『법화경』 이해」, 『법화·천태사상연구』, 서울: 동국대출판부, 2002.
- 지혜경, 「천태지의의 법화경 이해 - 『법화문구』에 나타난 본적문(本迹門) 해석을 중심으로」, 『동아시아의 관점에서 바라본 『법화경』』, 한국사상사학회 학술대회 자료집(2021년 6월), 2021.
- 지창규, 「천태지의의 경문해석 - 『법화문구』의 사종석(四種釋)을 중심으로」, 『불교학보』 48집, 동국대불교문화연구원, 2008.
- 하라이순에이(平井俊榮) 저, 강찬국 역, 『중국반야사상사연구: 길장과 삼론학파』, 서울: 씨아이알, 2020.
- 佐藤哲英, 『天台大師の研究』, 京都: 百華苑, 소화36.

『원효 『법화중요』 에 나타난 중국불교 사상가의 영향과 독자적 관점』에 대한 토론문

지 혜 경 (성균관대)

본 논문은 법화경의 일승에 대한 지의와 길장의 해석을 소개하고, 이 두 사상가의 해석을 원효가 어떻게 수용했는지를 살펴보고 있다. 지의는 일승을 ① 이치[理], ② 수행[行], ③ 사람[人], ④ 가르침[教]이라는 네 가지 측면에서 하나라고 설명하고 있다. 반면 길장은 인과의 범주를 활용해서, 중관계열의 학자답게 4구로 따져서 설명한다. 즉, 인(因)의 관점, 과(果)의 관점, 인(因)과 과(果)의 관점. 인(因)도 아니고 과(果)도 아닌 관점으로 나누어 일승을 설명한다. 여기에 더 나아가 그는 체용 개념을 활용하여 인도 아니고 과도 아닌 관점이야말로 일승의 본질적인 면을 설명하는 것이고, 나머지는 일승의 작용을 설명하는 것이라고 한다. 이러한 두 사람의 이해를 종합한 원효는 먼저 일승을 사람과 법(法)으로 나누고, 법을 이치[理], ② 가르침[教] ③ 원인 [因], ④ 과보[果]의 네 측면에서 논의하고 있다. 이러한 내용들을 논자는 중간 중간 소결을 넣어 매우 잘 정리해주고 있다.

1. 각각의 논의들이 일목요연하게 잘 정리되어 소개되어 있기에 그 자체로 매우 의미 있는 논문이지만, 각각의 해석방식이 갖는 사상사적 의미에 대한 언급이 조금 부족하다. 원효의 길장과 지의의 일승 해석에 대한 비판적 수용이 그의 화쟁사상과 연결된다고 하는데, 설명이 좀 더 필요하다.

예를 들어 발표자료 19쪽 “작인(作因)은 불교와 불교 이외의 종교와 사상에서 말하는 선근(善根), 곧 모든 선근이 깨달음의 세계로 인도한다는 것이다. 작인(作因)에 대한 이러한 설명에서 원효의 화쟁 사상이 투영되어 있음을 알 수 있지만, 길장의 ‘인(因)의 관점’과 비교해 보면 ‘깨달음의 세계’로 들어가는 원인을 조금 더 구분하고 있음을 알 수 있다.” 라고 하였는데, 작인에 대한 이러한 설명에 어떻게 화쟁사상이 투영되어 있는가?

또한 지의의 교에 대한 해석과 비교해볼 때 원효가 화쟁적 입장을 취하고 있는 것은 확인가능하지만, 다른 범주에 대해서는 확인할 수 없었다. 원효가 사용하는 일승해석의 범주들, 리, 과, 행에서 그의 화쟁적 입장을 좀 더 설명할 수 있을까?

2. 원효는 불생과 중생의 선한행동을 인이라 말하고, 지의는 수행을 인으로 본다. 길장은 깨달음의 세계로 들어가는 원인에 대해 세부적으로 어떤 것이라 설명하고 있는가?
3. 원효가 이 둘의 해석을 비판적으로 수용하고 독자적으로 설명할 수 있었던 사상적 영향같은 것은 없었을까?
4. 본 논문의 핵심은 원효이긴 하지만, 지의이 리일의 세분화 된 내용을 보면, 일심삼관 같은 것은 행에 더 맞고, 원교 사문은 교에 더 맞는다고 보인다. 이러한 충돌(?)을 어떻게 이해할 수 있을까?

제2부 기획발표 및 토론

사회: 임 경 준 (동국대)

〈기획발표 4〉
한국에 전해진 『御定歷代題畫詩類』와
제화시

발표: 박혜영(경희대)
토론: 임보현(대진대)

〈기획발표 5〉
외교 무대 뒤의 은밀한 물품 거래
—1811년 조선, 일본, 쓰시마—

발표: 정성일(광주여대)
토론: 양홍숙(부산대)

〈기획발표 6〉
18세기 ‘조선약재조사’의 실태와 일본 박물학
—어류조사를 중심으로—

발표: 김문기(부경대)
토론: 구지현(선문대)

동아시아고대학회(제83회) 동국대학교 HK+사업단 공동 학술대회

한국에 전해진 『御定歷代題畫詩類』와 제화시

朴惠瑛 (경희대)

목 차

- | | |
|--------------------------------|-----------|
| 1. 『御定歷代題畫詩類』란 | 3. 차후 과제들 |
| 2. 현전하는 『御定歷代題畫詩類』 판본과 그
抄本 | |

1. 『御定歷代題畫詩類』란

『御定歷代題畫詩類』(이하 『역대제화시류』)는清代姜熙齊(1654-1722)의 칙명 아래, 陳邦彥(1603-1647)이 詩體별로 8,900여 수의 제화시를 모아 편간한 책이다. 이는 한국에도 전해져 현재 서울대학교 중앙도서관에 120권 40책 6갑의 木版本, 연세대학교 학술정보원에 4권 1책의 落帙인 목판본, 경희대학교 중앙도서관에 30권 4책의 筆寫 抄本 등이 남아있다.

『역대제화시류』는宋代孫紹遠이 편찬한 『聲畫集』과 더불어, 중국 역대 제화시를 모은 대표적인 集書이다.康熙46년(1707)에翰林院진방언이 편수하였다고 전해지며, 제화시 그림의 소재에 따라 30개의 항목으로 나누어 기술¹⁾하고 있다. 천문(天文)·지리(地理)·산수(山水)·명승(名勝)·고적(古蹟)·고실(故實)·한적(閑適)·고상(古像)·사진(寫眞)·행려(行旅)·우소(羽櫟)·사녀(仕女)·선불(仙佛)·신귀(神鬼)·어초(漁樵)·경직(耕織)·목양(牧養)·수석(樹石)·난죽(蘭竹)·화훼(花卉)·화맥소(禾麥蔬)·금(禽)·수(獸)·인개(鱗介)·화조합경(花鳥合景)·초충(草蟲)·궁실(宮室)·기용(器用)·인사(人事)·잡제(雜題)가 그것이다. 또한 이렇게 나눈 기준을 「凡例」를 따로 두어 설명하고 있어, 제화시의 유형을 분류²⁾함에 근간이 된다.

기존의 『역대제화시류』 연구에서 선지 기준의 부재·편집방법의 부적절성·기록의 오류³⁾, 편찬자의 누락⁴⁾ 등 체계상 문제가 있다고 밝혔지만, 17-18세기 당대 제화시에 대한 관심과 전·후대의 영향 관계를 보여준다는 점에서 의의가 있다. 특히 이때에 중국판본 『역대제화시류』가 한국에도 전하고 있어 한국 제화시사에도 기여하는 바가 크다. 뿐만 아니라 조선시대 중국문학의 수용과 전파에 대한 연구⁵⁾ 지평을 넓힐 수도 있다. 다만 현재까지 한국

1) 『御定歷代題畫詩類』 「序文」, “翰林陳邦彥, 裒輯蜂彙, 鈔得八千九百餘首, 分爲三十類編, 派一百有二十卷.”
2) 이를 반영한 제화시의 유형 분류는 박혜영, 『朝鮮 前期 題畫詩 題畫詩 研究』, 경희대 박사학위논문, 2021, 14-18면 참조.
3) 楊學是, 「《御定歷代題畫詩》 匡謬」, 樂山師範學院學報, 2002年6月第6期, pp.46-49.
4) 王文欣, 「《御定歷代題畫詩類》 編纂刊刻過程探析」, 故宮博物院博士後流動站, 2019年第6期, pp.83-111.
5) 이에 대한 대표적인 연구는 김학주, 『조선시대 간행 중국문학 관계서 연구』, 서울대학교 출판부, 2000; 홍선표 외, 『17·18세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화』, 혜안, 2006; 황지영, 『명청 출판과 조선 전파

에 전해진 『역대제화시류』와 관련된 연구가 구체적으로 진행된 바 없어 그 실상을 파악하기 힘들다. 이에 본고는 『역대제화시류』를 통해 중국 제화시의 본류가 한국에 어떻게 전해 남아있고, 그 영향은 무엇인지 일면을 살펴보고자 한다.

題畫詩는 시인이 그림을 題材로 삼아 떠오른 자신의 생각과 감정을 압축적인 형태의 구절로 표현한 시이다. 한국 제화시는 고려 후기부터 본격적으로 지어지기 시작하여 조선 전기에 성행하였다. 安平大君(1418~1453)을 중심으로 집현전 학사들이 그림을 감상하고 시를 지었으며, 成宗 연간에 이르기까지 館閣 文人들을 중심으로 제화문학이 흥기하였다. 16세기 도학의 발달로 寫意적인 경향이 강해지지만, 이후 조선 후기에 畫風이 발달하면서 제화시 창작도 다채롭게 이루어진다. 이러한 흐름 아래 17세기 편찬된 중국의 『역대제화시류』가 한국에 전래되어 수용되었다는 흔적은 여러 가지를 시사할 수 있다. 그 흔적을 되짚으며 한국 제화시 연구에 어떤 문제의식을 제기하는지 밝히겠다.

2. 현전하는 『御定歷代題畫詩類』 판본과 그 抄本

현재 확인할 수 있는 『역대제화시류』 판본은 총 6종이다. 먼저 전인초가 국내 대학과 각 연구소·중앙국립도서관 등 30여 곳에 보관 중인 고서 목록에서 12,500여 권의 중국 관련 한적을 분류해 기록한 『韓國所藏 中國漢籍總目』⁶⁾에 따르면, 澗松文庫본, 奎章閣본, 延世大本이 있다. 간송문고본은 본래 120권 24책으로 구성되어 있으나 권10-14, 권27-30, 권48-60, 권116-120, 총 6책이 빠져 있다. 규격은 17.2x27.7cm이며, 표지에 ‘歷代題畫’, 판심에 ‘歷代題畫詩類’라고 書名을 기록하고 있다. ‘藕齋 閔晟基’라는 印章이 찍혀있다. 규장각본은 현재 규장각한국학연구원 규장각서고에 비치되어 있다. 이곳에 남은 도서는 총 13책으로 권7-9, 16-19, 23-25, 56-67, 90-120으로 구성된다. 규격은 24x15.3cm이며, 표지에 ‘題畫詩’라고 서명을 적었다. ‘帝室圖書之章’이라는 인장을 찍었다. 연세대본은 현재 연세대학교 학술정보원 국학자료실에 소장되어 있다. 이는 권 95-98까지 4권 1책으로 이루어져 있으며, 규격은 18.2x12cm이다. 표제로 ‘題畫詩’를, 판심제로 ‘歷代題畫詩類’를 삼고 있다. ‘關泳達印’이라는 인장이 찍혀있다.

뿐만 아니라 臺灣商務印書館본(연세대본2), 京城帝國大學圖書章本(서울대본), 慶熙大本도 있다. 대만상문인서관본은 國立故宮博物院이 소장한 『欽定四庫全書』를 근간으로 한다. 이 역시 연세대학교 학술정보원 국학자료실에 소장되어 있기에 편의상 ‘연세대본 2’로 지칭하겠다. 청대 乾隆帝(1711-1799) 때 만들어진 『흙정사고전서』에도 『역대제화시류』가 실려 있는데, 연세대본 2는 文淵閣 四庫全書본으로 제1435-1436책, 2책으로 구성되어 있다. 이에 표제는 ‘文淵閣四庫全書’이다.

경성제국대학도서관본은 서울대학교 중앙도서관 고문헌자료실에 소장되어 있다. 일명 ‘서울대본’인데, 한국에 남아있는 『역대제화시류』 중에서 그 분량이 가장 방대하다. 120권이

』, 시간의물레, 2012 등이 있다.

6) 전인초의 『韓國所藏 中國漢籍總目』은 중국 고서 분류체계인 經史子集의 四部에 따라 총 6권으로 구성되어 있다. 여기에서 『어정역대제화시류』에 대한 기록은 ‘集部’으로 분류되어 5권에 수록되어 있다. 전인초, 『韓國所藏 中國漢籍總目』 5, 학고방, 2005 참조.

40책으로 분절되었고, 이것이 총 6갑으로 분철되어 있다. 판심에 ‘歷代題畫詩類’라고 적혀 있으며, 규격은 26.6x17.6cm이다.



<자료 1> 『역대제화시류』 서울대본 120권 40책 6갑의 전체 사진.

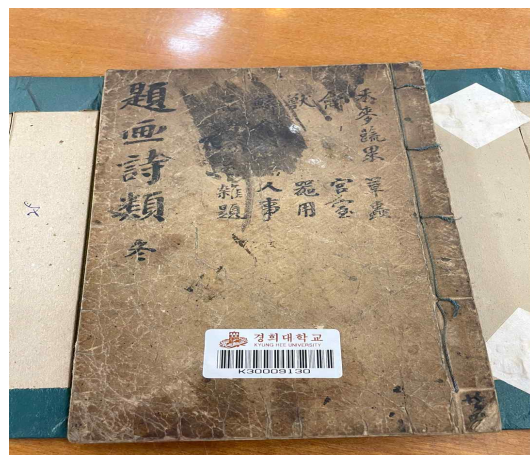
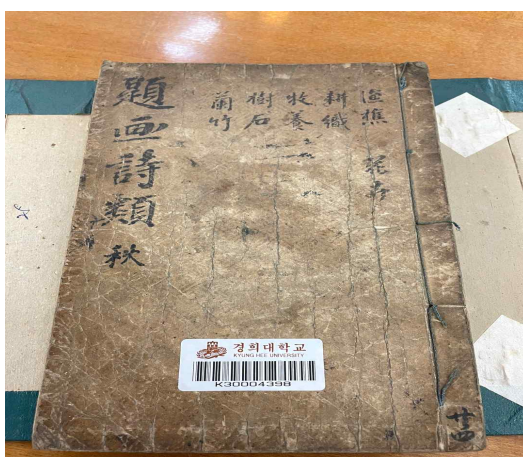
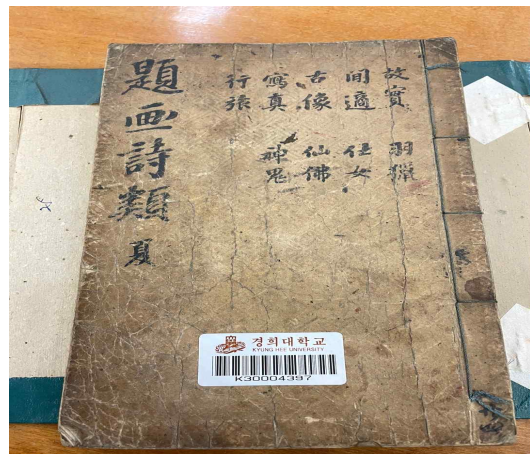
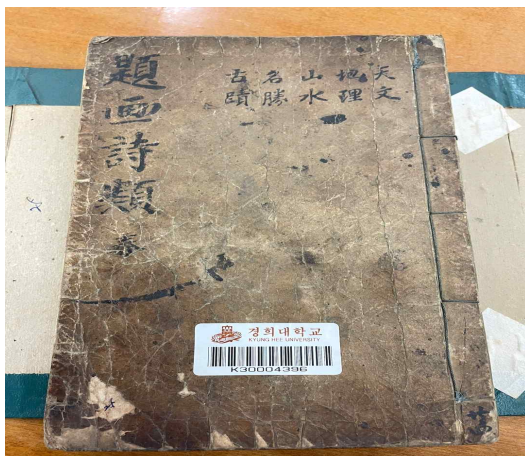
각 책마다 별다른 표제나 판심제는 없으며, 1책에 「御制歷代題畫詩類序」와 「凡例」, 「御制歷代題畫詩總目類」가 순서대로 실려 있고, 그 이후에는 권1부터 제화시 소재별 목록과 그 원문이 이어진다.



<자료 2> 『역대제화시류』 서울대본 序 전문과 凡例.

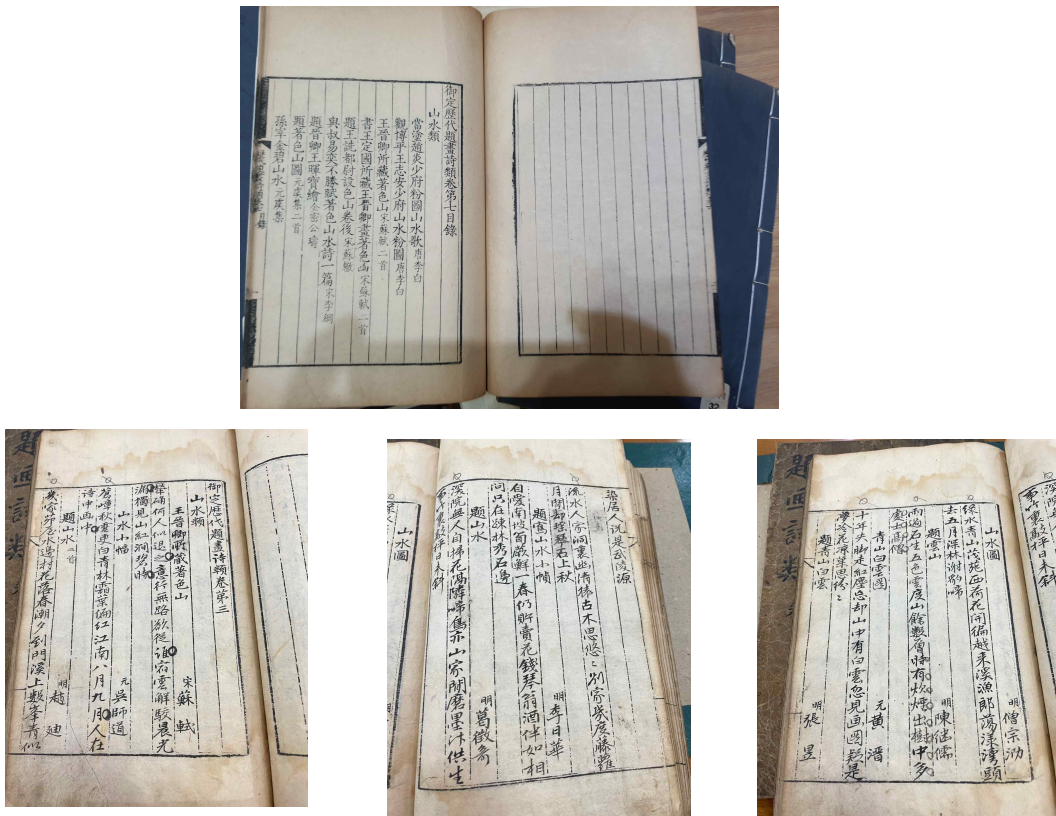
여기에 실린 제화시 목록을 개괄적으로 살펴보면, 천문류 권1-2, 지리류 권3-6, 산수류 권 7-26, 명승류 권27-30, 고적류 권31-32, 고실류 권33-44, 한적류 권45-52, 고상류 권53, 사진류 권54, 행려류 권55-56, 우소류 권57, 사녀류 권58-60, 선불류 권61-65, 신귀류 권66, 어초류 권67-68, 경직류 권69, 목양류 권70, 수석류 권71-74, 난죽류 권75-82, 화훼류 권83-89, 화맥소과 권 91-92, 금류 권93-99, 수류 권100-107, 인개류 권108-109, 화조합경 권110-111, 초충류 112, 궁실류 권 113-115, 기용류 권116, 인사류 권117-118, 잡제류 권119-120으로 구성된다. 30개의 소재 중 산수의 비중이 가장 높으며 故實(고실), 閒適(한적)/난죽(獸(수), 화훼/禽(금)이 그 다음을 차지한다.

지금까지 살펴본 『역대제화시류』 5종은 서울대본과 같은 총 120권 분량의 『역대제화시류』의 전체이거나 낙질의 목판본이다. 그런데 경희대학교에 소장된 『역대제화시류』는 조금 다른 모습이어서 주목을 요한다.



<자료 3> 『역대제화시류』 경희대본 30권 4책 1갑의 전체 사진.

경희대본은 30권이며, 이것이 春-夏-秋-冬의 4책으로 구성되어 있다. 그 다음 권1에 「御制歷代題畫詩類序」와 「凡例」는 동일하게 수록되어 있다. 표제는 ‘題畫詩類’, 규격은 24.9x15.4cm이다. 4책 구성인 점을 제외하면 앞선 5종의 본들과 차이가 없는데, 여기에서 ‘4책 30권’은 『역대제화시류』 120권의 選本이라는 데 그 의미가 있다. 120권 가운데 30권의 분량만 뽑아 수록하였는데, 이에 대한 단서로는 경희대본만 필사본이라는 점도 유효하다. 또한 앞서 서울대본에서 가장 큰 비중을 차지하였던 산수류의 작품을 놓고 보면, 작품을 가려 낸 기준을 알 수 있다.



<자료 4> 『역대제화시류』 서울대본(상단) 산수류 목록과 경희대본(하단) 산수류 작품 수록 사진.

서울대본과 같은 『역대제화시류』는 본래 당송금원명의 제화시 작품을 중심으로 두루 실고 있으나, 대다수의 작품이 『쑤당詩』(1705)에서 비롯되고 있다는 한계가 있다. 『전당시』 역시 강희제의 명으로 편찬된 唐詩 선집이다. 1707년에 편간된 『역대제화시류』는 바로 앞서 편찬된 『전당시』의 영향을 받았다는 것은 자연스러운 흐름이다. 그런데 경희대본의 『역대제화시류』에서 당나라 시인의 작품은 보이지 않는다. <자료 4>에서 확인할 수 있듯이 산수류 작품에서 서울대본은 당나라 이백의 작품을 필두로 드는데, 경희대본은 이것이 보이지 않고 송대 소식의 작품을 먼저 들고 있다. 이에 선집을 할 때 의도적으로 당나라 시기의 작품을 배제하고 수록한 것이라고 판단된다.

3. 차후 과제들

『역대제화시류』 서문에서, 중국 고대부터 그림 그리는 일을 맡아 하던 화공이 있었고, 사물에 담긴 이치를 파악하여 그림을 그렸다고 전한다. 이러한 그림의 기능은 제화사에서 더욱 잘 드러나는데, 이에 진방언이 30개로 주제를 분류하여 120권으로 역대 제화시문을 실고 있다⁷⁾고 밝혔다. 이를 통해 제화시의 기능이 사물의 이치를 담은 그림의 뜻을 설파하는 것이라 짐작할 수 있다. 또한 이 세상에 존재하는 사물을 30개로 분류하여 각 대상의 제화시를 수록하고 있다는 것은 제화시의 목적이 그림 속 내제한 사물에 있음을 시사하는 것이다. 단순히 그림으로 나타난 그림의 외형뿐만 아니라 그림속 사물의 진짜 의미에 주목하는 것이 제화시라는 방증이다. 또한 청나라 때 편찬된 『역대제화시류』가 한국으로 전해지면서 우리 조선사람들은 무엇에 주목하고 영향을 받고자 했을까. 이는 현재 『역대제화시류』의 초본인 경희대본의 흔적을 통해 짐작할 수 있다.

제화시는 그림과 시의 결합이라는 예술융합으로 회자되어 왔으나, 한국 제화시의 특징과 그 흐름을 밝히는 것은 아직 미진하다. 본 발표를 기점으로 제화시의 역할과 기능, 한국 제화시의 특징과 전개 등을 보다 깊이 파고들고자 한다. 다른 연구자들의 깊이 있는 조언과 방향성 제시가 절대적으로 필요하다. 이를 시발점으로 삼아 앞으로 보다 탄탄한 연구 성과를 낼 수 있도록 노력하겠다.

참고문헌

1. 기본 자료

『御定歷代題畫詩類』 서울대본, 경희대본, 연세대본1과 2, 규장각본, 간송본.
전인초, 『韓國所藏 中國漢籍總目』 5, 학고방, 2005.

2. 단행본 및 논문

김학주, 『조선시대 간행 중국문학 관계서 연구』, 서울대학교 출판부, 2000.

박혜영, 『朝鮮 前期 題畫詩 題畫詩 研究』, 경희대 박사학위논문, 2021.

홍선표 외, 『17·18세기 조선의 외국서적 수용과 독서문화』, 혜안, 2006.

황지영, 『명칭 출판과 조선 전파』, 시간의물레, 2012.

楊學是, 「《御定歷代題畫詩》匡謬」, 樂山師範學院學報, 2002年6月第6期.

王文欣, 「《御定歷代題畫詩類》編纂刊刻過程探析」, 故宮博物院博士后流動站, 2019年第6期.

7) 『御定歷代題畫詩類』 「序文」, “**粵攷有虞氏施采作繪, 而繪事以起周禮冬官.** 爰是有設色之工典畫績之職傳. 所稱火龍麟獸昭其文, 三辰旂幟昭其明者是也. 至漢世, 圖寫功臣, 用示褒異. 則又人物之肖象, 繁然**著見於史冊者矣.** **嗣是工繪事者, 日來自天文地輿鳥數草木以及官室器用與一切登臨遊覽之勝, 皆假圖畫以傳於世晉宋而後, 莫盛於唐五代迄宋.** 作者輩出金元明間, 亦代有聞, 人方其詣精入理, 足以體陰陽舍飛動為稽古博物者之所取證, **不僅以丹青擅長而已. 而能摻扶其義蘊, 發據其旨趣者, 則尤籍有題畫之詩.** 歷代各體題詠, 以萬計散置諸集, 無所統紀. 翰林陳邦彥, 袁輯蜂彙, 鈔得八千九百餘首, 分為三十類編, 派一百有二十卷.” 밑줄 강조는 인용자.

『한국에 전해진 “御定歷代題畫詩類”와 제화시』에 대한 토론문

임 보 연 (대전대)

별 지 첨 부

외교 무대 뒤의 은밀한 물품 거래

— 1811년 조선, 일본, 쓰시마 —

鄭成一 (광주여대 교수)

목 차

I. 머리말	III. 외교 경로를 이용한 은밀한 교역
II. 通信使行의 私的 買賣 금지와 통제	IV. 맺음말

1. 머리말

外交를 위해 국경을 넘어야만 하는 사람들은 온갖 위기를 겪게 마련이다. 교통과 통신이 크게 발달하지 못했던 근대 이전에는 더욱 그러했다. 조선시대에 일본을 다녀온 通信使의 경우도 항해의 위험과 원거리 이동에서 오는 피로감 때문에 늘 行路가 순탄하지 못했다. 그런가 하면 해외여행이 자유롭지 못했던 시대에는 국경을 넘는 것 자체가 하나의 기회이자 행운이기도 했다. 使行에 참가한 사람들이 희소가치가 있는 상품의 매매를 통해 커다란 이득을 얻을 수도 있었기 때문이었다.

그런데 外交使節이 경제적 이윤을 목적으로 하는 貿易活動을 하는 것은 원칙적으로 금지되었다. 근대 이전에는 무역의 이익을 국가권력이 독점하는 것이 일반적이었다. 게다가 두 나라 사람들이 자칫 사사롭게 이곳을 다투다가 그것이 국가 간 분쟁으로 이어지는 것을 미리 막고자 하는 정책 의도가 있었다. 외교에서는 禮를 갖추는 것이 중요해서, 外交使行에 수반하여 ‘외교 선물’¹⁾ 즉 禮物(禮單)이 교환되곤 하였지만, 그럴 때마다 외교 선물[예물]의 종류와 수량에만 양측이 관심을 기울였을 뿐, 두 나라가 표면적(또는 공식적)으로 각각에 대하여 값을 매기는 일은 없었다.²⁾ 통신사의 경우를 보더라도 조선과 일본의 기록에서 양측이 서로 주고받는 외교 선물[예물]의 ‘가격’에 대하여 적은 사례를 찾아보기 어려운 것은 바로 그것 때문이었다.

조선과 일본이 通信使³⁾ 儀禮를 1811년에는 대마도(對馬島, 일본에서는 쓰시마라 부르고

- 1) 외교 선물은 2007년 국사편찬위원회의 『한국문화사』 편찬 과정에서 처음 학술 용어로 등장하였다. 이에 해당하는 사료 용어는 禮物, 禮單, 別幅 등이다. 외교 선물의 개념에 대해서는 다음을 참조. 정성일, 「제1장 외교 선물 교환과 사회 풍속」, 『역사 속 외교 선물과 명품의 세계』 (한국문화사 12), 국사편찬위원회 편, 2007, 15-59쪽; 정성일, 「조선 외교의 핵심은 국서와 예단이었다」, 『조선통신사』 (향토와 문화 89), DBG대구은행, 2018, 38-41쪽.
- 2) 정성일, 「제1장 외교 선물 교환과 사회 풍속」, 『역사 속 외교 선물과 명품의 세계』, 34-37쪽.
- 3) 조선은 초기부터 일본에 通信使를 파견해 왔다. 이와 반대로 일본에서 조선 국왕에게 파견한 일본 사절을 가리켜 日本國王使라 불렀다. 통신사의 경우 임진왜란 이전에는 11차례 일본에 파견(또는 파견 시도)이 있었는데, 그 중 성사된 것은 4차례(1428-29년, 1439-40년, 1443년, 1590-91년)뿐이었다. 임진왜란 이후에는 1607년부터 1811년까지 12차례 通信使行이 있었다(초기 3회까지는 사행의 명칭이 回答兼刷還使). 통신사에 관한 선행연구는 적지 않은데, 1990년대 이후 국내 연구로는 다음을 참조. 이원식, 『조선통신사』, 민음사, 1991; 하

對馬 또는 津島로 적음)에서 거행하였는데,⁴⁾ 이때도 양국 사람들이 사사롭게 물품을 사고파는 것은 엄격하게 금지하였음은 물론이다. 그런데도 외교 선물[예물]의 공식적인(公禮單) 또는 비공식적인(私禮單) 교환과 별개로, 외교 무대 뒤에서 은밀하게 물품 매매가 이루어진 흔적이 보이기에 이 글에서 소개하고자 한다. 이를 뒷받침할 만한 문헌 기록은 당시 통신사가 작성한 使行錄이나 대마도(당시 일본에서는 對馬藩 또는 對馬州로 적음)의 행정 문서에서는 발견되지 않지만, 조선의 통신사를 응접하기 위하여 사가번[佐賀藩]에서 대마도(대마번)로 건너갔던 일본인 유학자의 일기에서 그 실마리를 찾을 수 있었다.

II. 通信使行의 私的 賣買 금지와 통제

통신사 일행의 총 책임자인 正使에게 주어진 가장 중요한 임무는 조선 국왕의 國書를 전달하고 일본 막부 쇼군[將軍]의 回答國書를 받아오는 일이었다. 이 의식에 수반하여 외교 선물, 즉 예물(예단)을 양측이 서로 교환하였다[公私 禮單과 回禮單]. 이 외교 행위에 방해가 될 만한 것은 미리 금지하였다. 금지의 대상이 되었던 것 가운데 양측이 서로 몰래 장사를 하는 것도 포함되었다. 그것을 潛商이라고 불렀는데, 이는 密賣, 密貿易을 가리키는 史料 용어이다.

예를 들어 1636년 통신사 부사 김세렴에 따르면, 두 차례 금지하는 행위를 정하여 일행에게 告示한 적이 있었다. 8월 15일 고시된 15개 조항의 첫머리에 ‘사적인 교역품의 휴대’를 금지한다는 내용이 들어 있었다.⁵⁾ 9월 30일 고시된 23개 조항의 맨 마지막에는 ‘배의 화물을 몰래 장사하는 것’을 못하게 하는 내용이 명시되어 있었다.⁶⁾

우봉, 「통신사등록의 사료적 성격」, 『한국문화』 12, 서울대학교 한국문화연구소, 1991; 손승철, 「조선시대 통신사연구의 회고와 전망」, 『한일관계사연구』 16, 한일관계사학회, 2002; 장순순, 「조선시대 통신사연구의 현황과 과제」, 『통신사·왜관과 한일관계』, 경인문화사, 2005; 민덕기, 「조선후기 대일 통신사행이 기대한 반대급부—일본에서 받은 私禮單의 처리와 관련하여—」, 『한일관계사연구』 24, 한일관계사학회, 2006; 이훈, 「비용으로 본 외교의례」, 『한일관계사연구』 38, 한일관계사학회, 2011. 한편 조선 전기와 후기의 통신사 파견을 표로 정리한 것으로는 정성일, 「조선 통신사」, 『동아시아사 입문』 (동북아역사재단 연구총서 114), 동북아역사재단, 2020, 490-491쪽, 499-502쪽 참조.

- 4) 1811년 대마도(쓰시마)에서 거행되었던 通信使行에 대해서는 다음을 참조. 정성일, 「對馬島易地聘禮에 참가한 通信使 일행에 대하여」, 『호남문화연구』 20, 전남대학교 호남문화연구소, 1991; 鄭成一, 「易地聘禮 실시 전후 對日貿易의 動向(1809~1812)」, 『경제사학』 15, 경제사학회, 1991; 이훈, 「1811년 조선 통신사 접대와 대마번의 재정」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005; 김덕진, 「1811년 통신사 사행비와 호조의 부담」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005; 변광석, 「1811년 통신사 파견과 경상도의 재정 부담」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005; 岩方久彦, 「1811年 對馬島 易地通信研究—기미책을 중심으로—」, 『한일관계사연구』 23, 한일관계사학회, 2005; 황은영, 「1811年 辛未通信使 隨行畫員 李義養에 대하여」, 『강원사학』 22-23, 강원사학회, 2008; 신로사, 「1811년 辛未通信使行과 韓日 문화교류: 筆談·唱酬를 중심으로」, 성균관대학교 대학원 동아시아학과 박사학위논문, 2011; 양홍숙·김동철·조강희·김경미, 「對馬島 易地通信과 譯官, 그 ‘의례적’ 관계와 ‘은밀한’ 교류의 간극」, 『』, 한일관계사학회, 2015; 정은주, 「1811년 쓰시마 통신사행의 서화 교류」, 『동아시아문화연구』 60, 한양대학교 동아시아문화연구소, 2015; 김덕진, 「조선 역관의 ‘書契偽造’ 사건과 1811년 通信使」, 『한국민족문화』 60, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2016; 정성일, 「통신사를 통해 본 물적 교류 - 신미 통신사(1811년)의 예물 교환을 중심으로 -」, 『항도부산』 36, 부산광역시사편찬위원회, 2018; 이주영, 「1811년 신미통신사 정사 김이교의 관복 고증」, 『조선통신사연구』 31, 조선통신사학회, 2021.
- 5) “일행 중에 사사로 화물을 가져오는 자가 있을 것 같으면 일체 법에 따라 처치한다(一行中如有私齎貨物者 一切以法律從事).”(金世濂, 「海槎錄」, 『국역 해행총재』 (고전국역총서 81) IV, 민족문화추진회, 1977, 19-20쪽). 국립해양박물관, 『통신사 선단의 항로와 항해』 (국립해양박물관 학술총서 2), 2017, 66-67쪽 참조.

비록 통신사행 때 일어난 것은 아니었지만, 역관들로 구성된 問慰行(渡海譯官)에 의해서 대규모 밀무역 사건이 발생한 적도 있었다. 그런데 무역을 독점하여 거기에서 나오는 이익으로 재정을 충당하고 있던 대마도(대마번)는 그 이익을 침해할 소지가 큰 밀무역에 대해서는 오히려 조선보다 더 강경하게 대응했다. 조선의 외교 사절이 바다를 건너 일본 땅에 첫발을 내딛는 순간부터 대마도(대마번)가 짐 검사는 물론이고 몸수색까지 철저히 한 까닭도 바로 거기에 있었다.

그 역사 현장의 하나가 바로 조선과 가장 가까운 대마도 북쪽 끝에 위치한 와니우라[鰐浦]라는 곳이다. 시기는 1700년대 초로 거슬러 올라간다. 조선의 문위행(도해역관) 堂上(정사) 한천석⁷⁾과 堂下(부사) 박세량⁸⁾ 등 역관 108명⁹⁾ 추모하는 석비(朝鮮國譯官使殉難之碑)가 와니우라 전망대에 세워져 있다. 그런데 1703년 2월 5일 와니우라 앞바다에서 난파를 당한 조선 역관들이 뒀던 배에는 외교 선물뿐만 아니라, ‘밀무역에 쓸 물품’도 함께 실려 있었다고 한다.¹⁰⁾ 1721년에도 문위행(도해역관)에 의한 밀무역 사건이 대마도에서 발각되었다. 대규모 인삼 밀무역이 있었다는 密告가 들어가자, 대마도(대마번) 측은 이 사건의 진상을 철저히 조사하였다. 그런데 이것이 당상(정사) 최상집과 당하(부사) 이장이 주도한 것임을 알게 된 대마도(대마번)는 이 사실을 조선 정부에 알리지 않고 덮어주는 조건으로 그들한테서 두 가지를 얻어냈다. 하나는 막부의 지시를 받은 대마도가 은밀하게 추진하던 ‘인삼 국산화를 위한 왜관 조사’에 이들이 협조하게 하는 것이었고, 다른 하나는 대마도(대마번)가 ‘關所’(요즘의 稅關에 해당, 와니우라와 사스나에 있었음-인용자주)에서 조선 사절단이 탄 船體뿐만 아니라 개인별 身體檢査까지도 할 수 있게 하는 것이었다.¹¹⁾ 그런데 대마도가 이러한 사실을 조선 정부에 알리지 않았으니, 조선 측 기록에 이에 관한 언급이 남아 있을 리가 없었다.¹²⁾

아무튼 18세기 이후가 되면 대마도로 들어가는 조선인에 대한 검색이 더욱 강화되었는데, 위의 밀무역 사건이 그 계기가 되었다. 조선 정부도 이러한 사실을 알고 있었기에, 통신사행에 참가하는 사람들에게 사적인 물품 매매를 금지하고 이를 철저히 단속하였음은 물론이다.

- 6) “배의 화물을 몰래 장사하는 것이나 저들과 서로 맺어 망언하는 등의 죄는 본디 정해진 규칙이 있으니, 각별히 경계하고 타일러서 뒤에 가서 뒤우치는 일이 없게 하라(一 船貨潛商及彼人交結妄言等罪 自有事目 各別畏勅 俾免後悔).”(金世濂, 『海槎錄』, 『국역 해행총제』 IV, 43-45쪽). 국립해양박물관, 『통신사 선단의 항로와 항해』(국립해양박물관 학술총서 2), 2017, 66-67쪽 참조.
- 7) 韓天錫은 동래에 첩(妾)을 얻어 집을 짓고 사는 등 사치스런 생활을 이유로 추문을 당한 적이 있었다(『숙종실록』 1697년(숙종 23) 7월 12일 경인). 그의 사치가 밀무역을 통해 축적한 황에서 나온 것인지 확실하지 않지만, 당시 정황을 어느 정도는 짐작할 수 있다고 생각한다.
- 8) 朴世亮의 죄목을 알 수는 없지만, 1683년 10월 사간원에 의해 그를 처벌할 형량이 논의된 적이 있었다(『숙종실록』 1683년(숙종 9) 10월 2일 기해).
- 9) 조선왕조실록에는 “일본으로 건너간 배가 침몰하여 역관 한천석 등 1백 13명이 모두 빠져 죽었는데, 임금이 호조에 명하여 구휼하는 은전을 별도로 거행하게 하였다(日本渡海船覆沒 譯官韓天錫等一百十三人 盡滄死 上命戶曹 恤典別爲舉行)고 적혀 있다(『숙종실록』 1703년(숙종) 2월 19일 갑오). 『변례집요』에도 인원수가 113명으로 되어 있다(국사편찬위원회, 『邊例集要』 하, 한국사료총서 16, 탐구당, 1984, 602쪽).
- 10) 齋藤弘征, 「조선 숙종 29·元祿16년(1703) 鰐浦 앞바다 破船 譯官船의 流失 人參을 둘러싸고」, 『문화사학』 27, 한국문화사학회, 2007.
- 11) 田代和生, 「第四章 渡海譯官使の密貿易」, 『江戸時代 朝鮮藥材調査の研究』, 慶應義塾大學出版會, 1999, 141-182쪽; 田代和生, 『倭館—鎖國時代の日本人町』, 文春新書 281, 文藝春秋, 2002, 232-234쪽; 다시로 가즈이 지음, 정성일 옮김, 『왜관—조선은 왜 일본사람들을 가두었을까?』, 논형, 2005, 270-273쪽.
- 12) 조선 측 사료인 『변례집요』에는 “1721년 3월에 崔尙嶼, 李樟 등 88명이 전례에 따라 搜檢 후 배를 타고 (대마도에) 들어갔으며, 동년 6월에는 최상집 일행이 (대마도에서) 나왔다.”는 내용만 적혀 있을 뿐, 이때의 밀무역 사건에 대해서는 전혀 언급이 없다(국사편찬위원회, 『邊例集要』 하, 609쪽).

1811년 통신사행의 바로 직전에 해당하는 1763년 통신사 정사 조엄은 통신사 일행이 ‘해야 할 것(約束條)’과 ‘하지 말아야 할 것(禁制條)’을 그동안 각각 한문으로만 작성해 왔는데, 한자를 모르는 奴卒을 위해서, 그것을 한글로 옮겨 적어서 더욱 분명하게 알렸다고 한다.¹³⁾ 그 중 禁制條 8개 항 가운데 무려 5개가 사적인 물품 매매를 명시적으로 금지하는 것이었음에 주목할 필요가 있다.¹⁴⁾

- 인삼을 몰래 장사한 자는 법률에 따라 효시할 것(人蔘潛商者 依律梟示事)
- 무늬 놓은 비단을 몰래 장사한 자와 여인을 몰래 간통하여 무례한 것을 하는 일이 있으면 효시한 뒤에 장문할 것(有紋緞潛商者 與潛通女人褻慢之事 梟示後狀聞事)
- 우리나라의 숨겨야 할 사정을 누설하는 자가 있으면, 사신이 돌아가서 아뢰어 마땅히 일정하게 법률을 시행할 것(我國應諱事情 若有漏泄者 使臣回奏 當施一律事)
- 저 사람들에게 본토에서 나지 않는 물건, 보물을 몰래 장사한 자는 법률에 따라 상고하여 처벌할 것(彼人處 以本土不產之物及寶物 潛商者 並依律勘處事)
- 금, 은을 사사로이 빌려준 자는 한결같이 노부율에¹⁵⁾ 따라 상고하여 처벌하고, 정상을 알고 일을 통한 것도 상고하여 처벌할 것(金銀私貸者 一依路浮律 勘處知情通事 亦爲勘處事)
- 갖가지 서책, 병서, 마땅히 숨겨야 할 문자 따위 물건을 몰래 누설하여 사사로이 통한 자는 죄율에 따라 중하게 다스릴 것(各樣書冊兵書及應諱文字等物 有漏私通者 依律重治事)
- 군기를 몰래 매매한 자가 있을 것 같으면 중하게 다스리며, 진주를 무역한 자의¹⁶⁾ 율에 따라 시행할 것(如有以軍器潛爲賣買者重治 而貿易眞珠者依律施行事)
- 저 사람들을 대할 때에 무례하고 공경하지 못한 자가 있으면, 곧 그곳에서 중곤(가장 큰 곤장으로 불기를 치는 벌-역자주)하여 엄히 다스릴 것(對彼人之時 若有褻慢不敬者 卽其地重棍嚴治事)

위에서 보듯이 1763년 사행 때는 ‘인삼의 잠상 금지’(제1항), ‘무늬 있는 비단의 잠상 금지’(제2항), ‘외국 산물이나 귀중품의 잠상 금지(제4항)’, 그리고 ‘금이나 은의 사적인 대여 금지’(제5항), ‘군기의 잠상 금지’(제7항) 등 私的 賣買를 금지한다는 내용이 통신사의 각 원역에게 전달되었다. 이처럼 통신사행에 참가한 사람들이 일본에 가서 소란을 일으켜 국가 위신을 떨어뜨리는 일이 발생하지 않도록 사전에 철저히 알려서 통제하는 일은 사행 때마다

13) 1763년 10월 1일(갑신) “... 전후의 통신사 행차 때의 금제 조항을 가져다가 상고하여, 번거로운 점은 삭제하고 미비한 점은 보충하면서 하나의 합쳐진 문자를 만들어서 금제조, 약속조라고 이름하여 각 관아의 원역들이 깨닫도록 타이르고, 또 언문으로 써서 아래로 모든 노졸에게도 알리어 처음부터 죄를 범하지 않게 하였지만 ... (故取考前後信行時禁制條 刪其煩文 補其未備 合成一統文字 名之曰禁制條約束條 曉諭於各色員役 反以諺書 下布於諸般奴卒 俾不至於初不犯罪)” 趙曦, 「해사일기」, 『국역 해행총재』 VII, 47-48쪽; 국립해양박물관, 『통신사 선단의 항로와 항해』, 66쪽.

14) 趙曦, 「해사일기」, 『국역 해행총재』 VII, 564-565쪽; 국립해양박물관, 『통신사 선단의 항로와 항해』, 68쪽.

15) 路浮律 요즘말로 하면 신용거래를 단속하는 법률을 가리키는 것으로 보인다. 路浮는 路浮稅의 줄임말로 일본어 노보세(のぼせ)의 음차[당て字]이며, ‘올려 보낸다’는 뜻이다. 被執의 ‘잡히다’는 의미를 지닌 낱말이다. 『만기요람』(재용편 5 附 被執蔘)에도 “왜관에서 開市 초기에 동래부의 商賈가 오로지 蔘貨로 倭銀을 換買하여 그 이익이 심히 후하므로 그 被執을 좇아 10분의 1로 납세하게” 하였다는 기록이 있다(『국역 만기요람 I』, 고전국역총서 67, 민족문화추진회, 1971, 590-591쪽). 여기에서도 알 수 있듯이, 피집이란 조선 상인[동래상고]이 왜관의 대마도 측으로부터 인삼 대금으로 일본 銀을 먼저 받은 뒤, 나중에 인삼 현물을 왜관의 대마도 관계자에게 지불하는 先貸制(putting-out system)와 유사한 이른바 신용거래 방식을 말한다. 그 반대의 경우도 있을 수 있다고 생각한다. 被執과 被執蔘에 대해서는 다음을 참조. 김동철, 「朝鮮後期 倭館 開市貿易과 被執蔘」, 『한국민족문화』 13, 부산대학교 한국민족문화연구소, 1999.

16) 군기를 몰래 매매한 자(軍器潛爲賣買者)와 진주를 무역한 자(貿易眞珠者)를 별도로 나누어 볼 수도 있겠으나, 문맥상으로는 군기 밀매자에 대한 처벌 기준과 수준을 말하려는 의도가 바탕에 깔려 있는 것으로 간주하고 해석하였음을 밝혀 둔다.

되풀이되고 있었다고 생각한다.

통신사를 영접하는 일본 측도 사적인 거래, 즉 매매를 엄격히 금지하였음은 물론이다. 예를 들면 1711년 일본 막부는 통신사의 영접과 관련하여 이와쿠니[岩國]에 지시를 내렸는데, 그 가운데 사적인 거래를 금지하는 내용이 포함되어 있었다. 즉 “信使[일본 기록에서는 通信使를 信使로 적음-인용자주]의 從子가 항구에서 사적인 매매를 하려 하더라도 상대해서는 안 된다.”고 하면서, “만약 나중에 발각될 경우에는 물건의 다소, 가격의 고저와 상관없이 엄하게 처벌할 것”을 지시한 것이다.¹⁷⁾ 막부가 이렇게 명령을 내린 사례는 조선에서 통신사가 갈 때마다 거의 변함없이 반복되었다고 해도 과언이 아니다.

통신사행이 시작되기 전에 미리 조선과 일본의 외교 실무진에서 사전에 협의하여 양측이 준수할 사항을 정하는 절차[講定]가 1811년에도 있었음은 물론이다. 통신사 정사 김이교의 『신미통신일록』과 군관 유상필의 『동사록』에 ‘왜인이 바친 강정 내용을 적은 별지(倭人所呈講定別紙)’라는 제목과 함께 31개 항목이 열거되어 있는 것에서 이를 확인할 수 있다. 이 가운데 ‘통신사행에 참여하는 일행을 각별히 타일러서 피차가(조선, 일본-역자주) 서로 다투는 일이 없도록 할 것’(一行之人各別申飭毋得彼此相爭事)을 일본 측이 제안한 내용이 들어 있다.¹⁸⁾ 이에 대하여 조선의 예조가 1810년 11월 10일 최종적으로 제시한 바 있는 1811년 통신사 강정 절목이 『통신사등록』에 실려 있는데, 총 29개 항목 중 제19항에 위와 같은 내용이 들어 있었다.¹⁹⁾ 여기에서 말하는 서로 다투는 일 속에는 ‘개인적인 거래’와 ‘그로 말미암은 다툼’도 포함하는 넓은 의미의 분쟁을 가리키는 것임은 더 말할 나위가 없다.

그리고 예조는 같은 날(1810.11.10.) 通信使 禁斷節目도 최종 확정하였다. 이것은 통신사 일행이 일본에 가서 해서는 안 되는 금지 사항과 처벌 기준을 열거한 세부 지침이라고 말할 수 있다. 1811년의 통신사 금단 절목의 내용을 아래에 간추려서 제시하였다.²⁰⁾

- (통신사) 일행이 가져갈 물건은 짐을 꾸릴 때부터 점검하고, 각각 글자를 써서 표시한 것을 사신이 확인한 뒤 着押(자기 성명이나 직함 아래에 도장 대신 일정한 字形을 써넣음-인용자주)을 한다. 지나가는 길, 머무는 곳에서 수시로 점검하여, (짐에) 표시가 없는 것은 관아에서 몰수하고 범인은 법률에 따라 죄를 다스린다.
- 본토[조선-인용자주]에서 생산되지 않는 물건 및 약재, 紗羅, 綾緞, 黃絲, 白絲, 보물을 왜인에게 몰래 장사하는 자는 법률에 따라 죄를 다스린다.
- 倭銀이나 왜인이 가져온 大狼皮²¹⁾를 무역하는 자, 浦所에서 몰래 장사하는 자, 이러한 사

17) 원문은 『朝鮮信使來聘記』(岩國徵古館 소장)인데, 上關町教育委員會·上關町古文書解讀の會, 『吉川藩正徳度朝鮮通信使來聘記下』에 수록. 安田和幸, 「에도시대 가미노세키[上關]의 조선통신사—쇼토쿠[正徳]의 기록으로부터—」, 『조선통신사연구』 17, 조선통신사학회, 2013, 140쪽, 160쪽 재인용. 국립해양박물관, 『통신사 선단의 항로와 항해』, 68-69쪽에도 이 자료가 소개되어 있다.

18) 金履喬, 『辛未通信日錄』(영인본), 통문각, 1980, 57-62쪽; 柳相弼, 「東槎錄」, 『국역 해행총재 속편 X』, 285-287쪽.

19) 양홍숙, 「『국역 통신사등록(VIII) 해제』」, 『國譯 通信使謄錄(VIII)』(부산사료총서 27), 부산광역시사편찬위원회, 2020, 154-156쪽. 『통신사등록』 제14책 1810년 11월 10일 기록에 최종 결정된 29개 조항이 수록되어 있다(『國譯 通信使謄錄(VIII)』, 189-190쪽 참조). 『邊例集要』 권 18, 국사편찬위원회 영인본, 585쪽.

20) 『국역 통신사등록(VIII)』, 194쪽.

21) 大狼皮는 큰 이리(늑대)의 가죽을 말한다. 조선에서도 야생동물인 이리(늑대)의 가죽으로 옷을 지어 입었다(박순지·이춘계, 「조선시대 皮物에 관한 고찰」, 『복식』 29, 한국복식학회, 1996, 206쪽). 그런데 사치가 심하고 물가가 오르는 것을 막고자 “대소 관원의 안장[鞍子]에 大狼皮와 白虎皮 안을 쓰지 못하게” 한 것을 보면, 대랑피의 값이 고가였음을 짐작할 수 있다(『세종실록』 1433년(세종 15) 5월

정을 아는 通事는 법률에 따라 죄를 다스린다.

- 鄉通事와 商賈인이 왜인과 기약하여 어두운 밤에 만나 매매하거나 사사로이 만나면 『속대전』의 ‘潛商禁物’ 법률로 논단한다.
- 일행의 인원들이 본국에서 기피해야 하는 일, 국가 중대사에 관계되는 일을 누설하는 자는 법률에 따라 죄를 다스린다.
- 우리나라[조선-인용자주] 사람으로 바람에 표류했다가 돌아온 사람은 격군에 섞어 충원하는 것이 극히 미안하니 일체 충원하지 말라. 만일 적발이 되면 해당 수령을 각별히 더 논죄한다.
- (통신사) 일행이 가져가는 軍器의 명색과 수효는 사신이 착압하여 장부를 만들고, 만약 장부 이외의 군기를 몰래 장사하여 매매하는 자가 있으면 모두 법률에 의해 죄를 다스린다.
- 본국[조선-인용자주]의 각종 서책 등을 누설하여 私通하는 자, 중국에 관계되는 일을 누설하는 자는 모두 법률에 따라 죄를 다스린다.
- (통신사) 일행의 원역 이하가 만일 倭女와 몰래 통정하다가 발각이 되면 極律로 논단한다.
- 그 밖의 미진한 조건은 일에 따라 살펴 검사하되, 우리[조선-인용자주] 경내에서 범한 경우는 즉시 啓聞하고, 바다를 건넌 뒤에 犯禁한 경우는 사신이 그 범한 바의 경중을 헤아려서 무겁게 다스린다. 범한 바가 매우 중하여 기밀에 관계되거나, 潛商으로 무거운 죄를 범하였을 때는 首譯과 軍官 이하를 곤장 梟示한다.
- 상통사 이하 일행의 하인이 禁制를 어기면 곤장[杖] 80대 이하로 곤장 죄를 다스린다.

1811년 통신사 금단 절목은 1747-48년의²²⁾ 통신사 금단 절목과 흡사하다. 금지하는 내용을 살펴보면 그 대부분이 私的 賣買(潛商, 密賣, 密貿易 등)와 관련된 것이었다. 위의 11개 항목에서 알 수 있듯이, 외국산 물품과 약재, 비단(紗羅, 綾緞)과 그 원료(黃絲, 白絲), 보물 등을 일본인에게 판매하는 것이 금지되었다(제2항).²³⁾ 조선의 軍器(제7항)와 書冊(제8항)을 일본에 가서 파는 것도 금지하였다. 이와 반대로 일본산 물품 중에서는 銀[은화]과 大狼皮가 매매 금지 대상의 하나로 제시되어 있다(제3항).²⁴⁾ 그 밖에 일본 여성[倭女]과 통정하는 행위(제9항), 국가 기밀의 누설(제5항) 등도 금지 대상이었다. 마지막 부분에서는 처벌 형량도 명시하고 있는데, 기밀과 잠상 등의 죄가 무거운 경우에는 극형(효시)에 처하며(제10항), 상통사 이하의 하인이 금제를 어기면 곤장[杖] 80대 이하로 하되, 귀국 전이라도 일본 내에서 즉시 단죄한다(제11항)고 되어 있다.

이처럼 조선도 일본도 마찬가지로 국가권력 입장에서는 국서와 외교 선물의 교환을 통하여 양국의 선린과 우의를 확인하고자 하는 ‘通信使外交’의 목적 달성이 훼손되지 않도록 개인적인 거래 같은 행위를 사전에는 물론이고 사후에도 철저히 금지하고 통제하였다고 볼 수 있다. 그런데 통신사행 때마다 개인 간 거래를 금지하는 조항이나 지시가 되풀이되었다고 하는 것을 뒤집어서 생각해 보면, 이것은 통신사가 일본에 갔을 때 외교 선물(예물)만 교환되었던 것이 아니라, 실제로는 사적 거래가 은밀하게, 그리고 지속적으로 이루어지고 있었음을 反證하는 것이라고 판단할 수도 있다.²⁵⁾ 아래에서는 항을 바꾸어서 외교 무대 뒤에서 이

22일 갑술). 그리고 “『대전속록』 금제조에서 ‘왜인이 갖고 온 大狼皮 등을 浦所에서 몰래 사고파는 것을 금지하였다.’고 언급한 것을 보면(『연산군일기』 1499년(연산 5) 1월 15일 을해), 이미 15세기 말부터 일본의 대랑피가 조선으로 유입되고 있었음을 알 수 있다. 이것은 일본산 대랑피가 조선보다 저렴하였기에 가능한 일이었는데, 이러한 흐름이 1811년 시점까지도 이어진 것이 아닐까 생각된다.

22) 『통신사등록』 1747년(정묘) 4월 13일 禮曹單子. 양홍숙, 「『국역 통신사등록(Ⅷ) 해제』, 『國譯 通信使謄錄(Ⅷ)』 (부산사료총서 27), 99-100쪽 참조.

23) 이것은 앞에서 본 1763년 조엄의 『해사일기』에 보이는 禁制條의 제4항의 내용과 유사하다.

24) 1763년 조엄의 『해사일기』에 보이는 禁制條의 제5항에서도 금과 은의 매매를 금지하고 있는데, 1811년에는 大狼皮와 같은 일본산 물품이 매매 금지의 대상으로 확대된 것이 조금 차이를 보인다.

25) 그런데 1719년 오사카에 체류 중이던 조선인 船員들의 船上生活를 분석한 결과를 보면 흥미로운 점이

루어진 私的 賣買의 흔적을 추적해 보고자 한다.

Ⅲ. 외교 경로를 이용한 은밀한 교역

1. 草場珮川과 『津島日記』

구사바 하이센[草場珮川, 1787~1867]은 일본 사가번[佐賀藩]의 번교[藩校]인 고도칸[弘道觀]의 교수[教授]를 지낸 인물이다. 하이센[珮川]은 그의 호이다(나중에 佩川으로 바꿈). 히젠[肥前] 다쿠[多久] 출신인 그의 이름은 사카에[躰]이며, 자는 데이호[棣芳]이고, 통칭 사키치[蹇吉]라 불렸다. 그는 22세 때 고가 세이리[古賀精里, 1750~1817]의 문하생으로 들어갔다. 그의 나이 25세 때인 1811년에는 그의 스승인 고가 세이리가 막부의 명령을 받고 통신사 응접을 위해 쓰시마로 건너가게 되자, 구사바 하이센도 같은 문하생이었던 히구치 시센[樋口溜川, 1785~1865]과 同行하여 스승을 보필하였다.²⁶⁾ 1811년 5월 1일부터 응접을 마치고 쓰시마를 떠난 7월 4일까지 약 두 달에 걸친 見聞을 적은 것이 『津島日記』이다.²⁷⁾

『津島日記』의 영인본이 1978년 일본에서 출간되었다.²⁸⁾ 그때 『(활자본) 草場珮川日記』가 『影印本 津島日記』와 함께 간행된 바 있다. 이때 나온 『影印本 津島日記』의 저본은 구사바 가문의 후손(일본 京都市 거주 草場典夫)이 소유하고 있던 것인데(사본, 3권 3책), 구사바 하이센의 고향이라는 인연으로 사가현[佐賀縣] 다쿠시[多久市]가 이것을 기증받아서 현재 향토자료관에 소장하고 있다(佐賀縣 多久市 北多久町 大字 小侍 7-1).²⁹⁾

『津島日記』의 解題를 쓴 오사 마사노리[長正統]는 여러 판본 중 노나카 소장본(일본 佐賀市 거주 野中万太郎, 사본, 3권 3책; 현재 사가대학[佐賀大學] 도서관 오기나베시마문고[小城鍋島文庫] 소장)과 함께, 교토대학[京都大學] 소장본(사본, 2권 附圖 1권 3책) 등을 소개한 바 있다.³⁰⁾ 현재 사가대학 부속도서관 貴重書 디지털 아카이브가 인터넷으로 원문 서비스를

발견된다. 조선인 선원들이 오사카에 계류 중이던 통신사의 선박 안에서 생활할 때, 일본 측이 제공해 준 잡물[식료품] 가운데 사용하고 남은 것을 그곳의 일본인들에게 판매한 적이 있었다. 이 일을 중개해 준 사람은 조선어를 구사하는 대마도(쓰시마)의 역관이였다. 대마도(대마번)이 작성한 기록에 따르면, “9월 12일 通詞 하기 한조[萩半藏]가 조선인의 잡물[식료품] 중에서 팔 물건을 받아서 다케다 요지에몬[武田與次右衛門] 쪽에 전달하였으며, 열이틀 뒤인 9월 24일에는 잡물[식료품] 판매 일을 맡고 있던 하기 한조가 잡물 판매 대금을 番所(계류 중인 통신사 선박을 감시하는 일본인의 근무지)로 가지고 가서, (그 대금을) 조선인에게 전달하였다.”고 한다. 이 사례는 1719년 9월 4일부터 11월 3일까지(59일) 조선인 선원 110명이 오사카 잔류하고 있었을 때, 조선인 선원들의 편의를 위해서 남은 식료품을 팔아 받은 그 대금으로 모자란 식료품을 살 수 있게 일본 측 관계자가 승인해준 특별한 사례로 보인다. 그랬기 때문에 대마도(대마번)의 행정 문서에 이 사실이 기록되어 있는지도 모른다. 정성일, 『通信使船 船員の船商生活과 治療』, 『한일관계사연구』, 한일관계사학회, 2018, 263-264쪽, 280쪽.

26) 구사바 하이센의 일기 1811년 6월 20일 조에도 그의 스승[古賀弥助, 호는 精里]과 같은 문하생[樋口平三, 호는 溜川], 그리고 본인[草場蹇吉, 호는 珮川]을 적은 명단이 실려 있다. 국립해양박물관 엮음, 『쓰시마일기(津島日記)』, 국립해양박물관 번역총서 2, 민속원, 2017, 154-155쪽, 253-254쪽.

27) 자세한 것은 일본 사가대학[佐賀大學] 부속도서관 貴重書 디지털 아카이브 참조.

28) 草場珮川, 『影印本 津島日記』 (秀村選三·細川章 편), 西日本文化協會, 1978.

29) 『影印本 津島日記』를 국립해양박물관이 한국어로 번역하여 『쓰시마일기(津島日記)』 (민속원, 2017년)를 출간하였다. 이 자료의 번역 출간에 앞서 국립해양박물관(당시 孫在學 관장)과 다쿠시(당시 横尾俊彦 시장)가 2017년 4월 24일 협약서를 체결하였다고 한다. 多久市 情報課 廣報廣廳係, 『たく日和』 No. 672, 2017.6, 14쪽.

하고 있는 『津島日記』(청구기호 O216/3)는 오기본(小城本, 사본 3권 1책)으로도 불린다. 결국 사가대학 소장본이 노나카본(野中本)이자 오기본(小城本)인 셈이다.³¹⁾

아래에서는 구사바 하이센의 『津島日記』를 근거로 하여 1811년 通信使行 때 조선인과 일본인 사이에 개인적인 물품 매매가 있었는지를 확인하고자 한다. 통신사 정사 김이교의 『신미통신일록』이나 군관 유상필의 『동사록』에서는 은밀한 사적 거래 기록을 찾기 어렵는데, 아마도 이들 자료는 귀국 후 조선 정부에 보고하기 위한 것이었기 때문에, 당시 일어났던 일을 사실 그대로 모두 기록할 수는 없지 않았을까 생각한다. 그런 반면에 구사바 하이센은 제3자의 관찰자 입장에서 그가 직접 보고 들은 것을 비교적 자유롭게 기록으로 남길 수 있었을 것으로 생각한다.

2. 조선 소나무와 솔방울

1) 대마도 西山寺의 조선 소나무³²⁾

『津島日記』에는 그림이 여러 장 실려 있는데, 이 글에서는 그 가운데 다음 두 가지를 소개하고자 한다. 가장 먼저 소개할 것은 대마도(쓰시마) 서산사(세이잔지)와 함께 그려진 조선 소나무이다. <그림 1>에서 보는 것처럼 이것은 대마도 후츄[지금의 쓰시마시 이즈하라] 항구의 전경을 그린 것인데, 구사바 하이센은 이 그림의 제목을 府中湊圖라고 했다. 湊는 일본어로 ‘미나토’라고 읽는데, 이것은 항구라는 뜻이다.

이 그림의 아래쪽으로 시선을 옮기면 西山寺라는 세 글자가 보인다. 필자가 가장 주목하는 것은 바로 그 왼쪽으로 소나무 한 그루가 크게 그려져 있는 부분이다. 소나무 옆에 ‘朝鮮松五葉’이라고 적은 다섯 글자가 선명하다. 그 옆에 작은 글씨가 눈에 들어오는데, 자세히 보면 ‘ニテ大木’으로 적혀 있다.

이것을 정리해 보면 다음과 같다. 구사바 하이센은 서산사 바로 옆에 소나무 한 그루를 그려 놓고, 그곳에 “조선 소나무가 오염이며 크게 자랐다”(朝鮮松五葉ニテ大木)고 설명을 달았다. 구사바 하이센이 ‘조선 소나무’(朝鮮松)라고 적은 것을 보면, 이것이 조선에서 대마도로 건너간 솔방울에서 싹이 나서 자란(조선) 소나무(五葉松)일지도 모른다는 생각이 든다. 그리고 이 소나무가 대마도(쓰시마)에 처음 뿌리를 내리기 시작한 것은 1811년보다 훨씬 전이 될 것이다. 시기를 특정하기는 어렵지만, 그 이전에 있었던 通信使行이나 問慰行(渡海譯官)³³⁾의 일원으로 참

30) 국립해양박물관 엮음, 『쓰시마일기(津島日記)』, 24쪽.

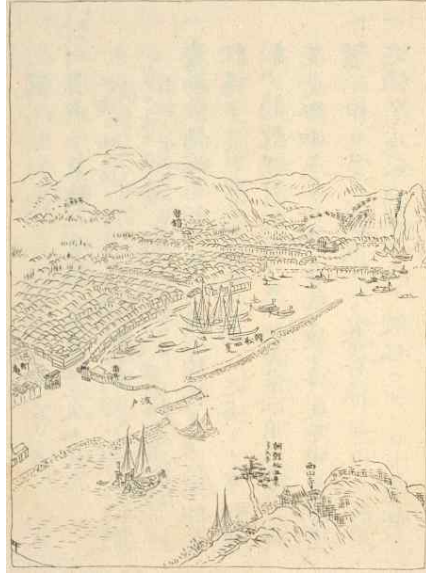
31) 이에니에 따르면 원전과 가장 가까운 다쿠시 소장본(草場本)의 크기는 가로 16.8cm, 세로 25cm이며, 사가대학 소장본(野中本)의 그것은 가로 17.3cm, 세로 25cm이다. 그리고 교토대학 소장본은 1921년 다쿠시 소장본(草場本)을 토대로 필사된 것이라고 한다. 이에니, 「(자료소개) 《쓰시마일기(津島日記)》(草場珮川, 1811)」, 『역사와 세계』 52, 효원사학회, 2017, 264쪽.

32) 정성일, 「이성린의 사로승구도와 대마도—구사바 하이센의 조선 소나무 그림과 비교—」, 『조선통신사』(SUMMER 2020 여름호), 부산문화재단, 2020, 23-24쪽 참조.

33) 조선에서 問慰行이라 부르는 外交使節을 가리켜 일본에서는 譯官使라고 부른다. 이는 通信使와 비교되는 것이기에 매우 중요하다. 그런데 왜 조선 정부가 通信使行과 비교되는 외교사절을 가리켜 ‘역관사’라 하지 않고, 그것을 ‘문위행’이라고 불렀는지는 깊이 생각해 볼 일이다. 에도[江戸]에서 參勤交代를 마치고 ‘대마도에 귀국하는’ 對馬島主를 慰問, 慰勞하는 성격이 강한 ‘問慰行’의 명칭을 단순히 역관으로 구성되었다 하여 譯官使로 쉽게 置換하는 것은 재고할 필요가 있다. 게다가 조선 정부가 그것을 問慰行이라 했을 뿐, 그 역관들을 가리켜 ‘問慰使’라고 命名하지 않은 이유에 대해서도 좀 더 신중하게 접근

가한 조선인에 의해서 조선 소나무의 씨앗이 일본 땅에 전래된 것은 분명해 보인다.

<그림 1> 구사바 하이센이 그린 대마도 서산사 앞의 조선 소나무



자료 : 草場珮川, 「府中湊圖」, 『影印本 津島日記』上(西日本文化協會, 1978), 15B-16A쪽.

2) 통신사 일행이 가져간 조선 솔방울³⁴⁾

<그림 2>는 구사바 하이센이 조선 솔방울을 그린 것이다. 그는 그림의 제목을 松毬寫眞이라고 붙였다. 松毬란 곧 솔방울을 가리킨다. 그가 寫眞이라는 두 글자를 넣어서 그림 제목을 단 것을 보면, 아마도 구사바 하이센이 조선 솔방울을 직접 눈으로 보고 나서, 그 솔방울의 생김새와 크기, 그리고 솔방울 안에 있는 열매[씨앗]를 실물과 같은 크기로 그려서 일기에 남겨 놓았던 것이 아닌가 짐작된다.

구사바 하이센의 『津島日記(쓰시마일기)』 상권 (1811년) 5월 10일³⁵⁾ 기록에는 솔방울 그림과 함께, 다음과 같은 설명이 붙어 있어서 주목을 끈다.

“솔방울은 (일본어로) ‘가사’인데, 크기가 그림과 같다(毬 カサ 大サ如圖).”

“열매[씨앗]는 비늘처럼 생긴 껍질 사이에 있으며, 크기는 역시 이와 같음(實ハ鱗殻ノ間ニアリ大サ亦如此然リ).”

할 필요가 있다. 이것은 조선 정부가 19세기 중엽 일본에서 明治維新이 일어날 때까지 대마도를 어떻게 바라보고 있었는지[羈縻], 조선 정부가 대마도와 달리 일본 막부를 어떻게 다르게 인식하고 있었는지[交隣], 이러한 물음에 답하고자 할 때, 매우 중요한 논점이 될 수 있다고 생각한다.

34) 정성일, 「이성린의 사로승구도와 대마도—구사바 하이센의 조선 소나무 그림과 비교—」, 『조선통신사』(SUMMER 2020 여름호), 20-25쪽 참조.

35) 1811년 통신사 군관 유상필(柳相弼, 1782~?)이 쓴 「동사록」에는 이날 “큰 비가 내리다가 낮부터 갠다(大雨午晴).”고만 기록되어 있을 뿐이다(柳相弼, 「東槎錄」, 『국역 해행총재 속편 X(고전국역총서 87)』, 민족문화추진회, 1977, 318쪽). 그런데 같은 날 구사바 하이센(草場珮川)의 『津島日記(쓰시마일기)』에도 “큰 비가 내리다가 낮과 석양에는 바람이 불고 갠다(大雨日夕風晴).”고 적었다. 5월 10일 날씨에 관해서는 두 기록의 내용이 서로 일치한다(날씨 기록의 내용이 서로 차이 나는 날도 있으니 주의가 필요함). 다만 조선 소나무 그림과 조선 솔방울에 관한 기록이 상세하게 남아 있는 것은 草場珮川의 『津島日記』 뿐이어서 이 점은 대조적이다.

<그림 2> 구사바 하이센이 대마도에서 가져간 조선 솔방울



자료 : 草場珮川, 「松毬寫真」, 『影印本 津島日記』 上(西日本文化協會, 1978), 28B쪽 貼紙.

이어서 구사바 하이센은 자신도 솔방울 한 개를 받아 갔다고 했다. 그의 설명은 이렇게 이어진다.

“나도 솔방울 한 개를 가지고 돌아왔음(余一穂顆ヲ齎歸リ).”

“종자를 다른 사람에게 나누어 주었는데, 아무개 집에서 싹이 한 그루 나왔다(種子ヲ人々ニ頒チタルニ某ノ家ニ一株萌出ス).”

구사바 하이센이 1811년 통신사 영접을 마친 뒤 대마도에서 돌아갈 때, 조선 솔방울 1개를 가져갔던 모양이다. 사가번[佐賀藩]으로 복귀한 그는 그 씨앗을 여러 사람에게 나누어 주었다고 했다. 그 가운데 조선 소나무 씨앗이 일본 땅에서 싹을 틔운 경우도 있었다고 적혀 있다.

구사바 하이센의 손에 들어간 조선 솔방울은 1811년 통신사 일행이 조선에서 대마도로 가져간 것으로 보인다. <그림 1>의 서산사와 조선 소나무 그림, <그림 2>의 조선 솔방울 그림이 2백 년 전 통신사를 통한 한일 간 교류, 더 나아가서는 외교 선물(예물)의 교환과 별도로 이루어졌던 또 하나의 교환, 즉 사적인 거래의 흔적을 말해 주는 것은 아닐까? 이 조선 솔방울은 누군가에 의해 통신사 사행단의 짐 속에 섞여서 바다를 건너 대마도로 들어간 것으로 보는 것이 자연스럽지 않을까 생각한다.

3. 통신사 일행의 사적인 교역품(韓物)의 종류와 가격

구사바 하이센의 『津島日記』 상권 (1811년) 5월 10일 조에는 흥미로운 기록이 보인다. 위의 솔방울 그림과 같은 날짜에 작성된 것을 보면, 아마도 이 둘이 거의 비슷한 시기에 구사바

하이센의 손에 들어간 것이 아닌가 짐작된다. 아래에 그 내용을 소개하면 다음과 같다.³⁶⁾

“(5월) 10일. 이날 비가 많이 왔다. 저녁에는 바람이 불고 갔다.

○ 어떤 사람한테서 조선인이 가지고 온 여러 가지 품목을 얻었다.

외교 사절이든 (그의) 하인이든 교역할 물품을 휴대하지 못하게 되어 있는 것 같은데, 중국도 회동관 밖에서 여러 나라의 시장을 형성한다고 하니, 한인도 이것을 본뜬 것 같으나, 매매라고 할 수는 없음. 금전을 통용할 수 없으니, 어쩔 수 없이 물건을 가져다준다고 한다.

十日 大雨 日夕風晴

○ 或方ヨリ朝鮮人帶來諸色ノ品目ヲ得タリ

禮聘ノ使奴僕タリトモ交易ノ品ヲ携マシキニ似タレトモ唐山モ會同館外ニテ諸國ノ市ヲナス由韓人モコレニ倣ヘルカ賣買ト云ニハ非ス金錢不通ナル故ニ止コトヲ得ス品物ヲ齎ストゾ”

여기에서 우리는 다음 세 가지 사실을 확인할 수 있다.

첫째, 1811년 통신사행 때도 그 전과 마찬가지로, 조선인도 일본인도 모두가 개인적으로 물품을 사고파는 매매 행위가 금지되어 있었던 원칙을 잘 알고 있었다. 구사바 하이센도 당시 사적인 거래 금지가 원칙이었음을 인지하고 있었다고 생각한다. 다만 대마도(대마번) 측이 이때의 일을 얼마나 알고 있었고, 그것에 대하여 어떻게 대응했는지는 다른 자료를 더 발굴하여 추적해 나가야 한다고 생각한다.

둘째, 조선인들이 교역용 물품을 일본으로 가져간 것은 중국에서 펼쳐졌던 외교 사신을 통한 이른바 ‘使行貿易’을 염두에 두고 그들이 그것을 모방한 것이다. 유학자답게 구사바 하이센은 會同館³⁷⁾을 언급하면서 중국³⁸⁾의 사례를 상기시켰다. 중국에 간 조선 사행이 귀국할 즈음에 淸朝의 감시 아래 며칠 동안 국제적 교역을 행하던 會同館 後市³⁹⁾가 열린 적이 있었는데, 구사바 하이센은 이에 관한 지식을 이미 가지고 있었던 것으로 보인다.

셋째, 드러내놓고 사거나 팔 수는 없었다. 게다가 금전을 이용한 거래가 불가능했기에, 부득이 물물교환 형태를 취했다. 앞에서 본 1811년 통신사 금단 절목의 제3항에서 “일본의 銀이나 大狼皮⁴⁰⁾의 매매를 금지”한 것은 거꾸로 이러한 상품이 통신사 일행이 파는 조선 물품의 현물 결제 대상이었음을 의미하는 것은 아닐까?

구사바 하이센은 위의 설명과 함께, 「조선 물건과 정가(韓物并定價)」라고 제목을 달고 (韓은 조선을 의미), 42종의 조선산 물품 종류와 가격을 열거하였다. 기재된 순서대로 이를 정리한 것이 <표 1>이다.

36) 草場珮川, 『津島日記』 上(『影印本 津島日記』 上, 西日本文化協會, 1978, 28A-28B쪽); 국립해양박물관 엮음, 『쓰시마일기(津島日記)』, 민속원, 2017, 68-69쪽, 399-400쪽.

37) 會同館은 明 초기에는 南京에 설치된 官員接待와 驛站의 장소였는데, 그 뒤 北京에도 설치되었다. 조선에서 간 사신 일행이 머물렀기에 이곳을 朝鮮使臣館 또는 朝鮮館으로도 불렀다.

38) 구사바 하이센은 원문에서 唐山이라고 적었는데, 일본음은 도잔(とうざん)이다. 이것은 唐土, 中國을 가리킨다(新村出 편, 『廣辭苑』, 岩波書店, 1976, 1567쪽).

39) 會同館에서 조선의 사신과 그 수행원, 의주상인[灣商] 등이 무역을 하였는데, 이것을 ‘會同館 後市’라고 불렀다. 사행에 의한 朝貢이 일종의 官貿易(또는 公貿易)의 성격을 띤 것과 달리, 會同館後市는 私貿易의 형태를 취했다(『한국민족문화대백과사전』 25, 한국정신문화연구원, 1996, 547-548쪽).

40) 大狼皮가 이미 15세기 후반부터 일본에서 조선으로 유입되고 있었던 사실이 朝鮮王朝實錄을 통해서 확인됨은 앞에서 소개한 바 있다.

<표 1> 통신사행에 참가한 조선인이 일본으로 가져간 '교역용' 물품 목록(1811년)

No	품명	가격		비고
		[價錢, 孔]	[金, 方]	
1	色軸筆	115		여러 색의 붓
2	硯石	2,500		벼루. 원문은 2貫 500孔
3	全上品		2	고급 벼루. ⁴¹⁾ 원문은 金 2方
4	墨	432		먹
5	雪花紙	120		빛깔이 흰 종이(설화지)
6	笠紙	90		삿갓 모양으로 접은 종이(입지)
7	菊花紙	180		국화 무늬 종이(국화지)
8	壯紙	32		두꺼운 양질의 종이(장지)
9	扇	194		부채
10	團扇	120		둥글 부채. 원선(圓扇) 또는 방구(方球) 부채로도 부름. 일본어 단선.
11	花席	540		돗자리
12	松毬	50		솔방울
13	豹皮	6,300		표범 가죽. 원문은 6貫 300孔
14	油製烟袋	58		담배를 담는 주머니(기름종이로 제작)
15	烟管	225		담뱃대
16	練油	3,780		물감용 기름? 원문은 3貫 780孔
17	送使油	1,040		송사가 사용하는 기름? 원문은 1貫 40孔.
18	生油	3,960		생기름? 원문은 3貫 960孔
19	油布	450		기름 먹인 베(윤기 나는 천)
20	吐綿紬	9,900		명주. 토주(吐紬)는 바탕이 두껍고 누르스름한 명주. 면주(綿紬)는 명주실로 무늬 없이 짠 것. 원문은 9貫 900孔.
21	ヤケンソ袴	3,600		바지?袴는 일본어 하카마(바지). ('야켄소'가 조선의 어떤 발음을 일본어로 적은 것인지 알 수 없음) 원문은 3貫 600孔.
22	蠟製帛袱	300		밀랍을 입힌 비단 보(일본어 '후쿠사'는 작은 비단 보, 服紗·袱紗)
23	木綿	1,620		무명베. 원문은 1貫 620孔
24	手操上下	7,300		손으로 짠(手操=手繰?) 예복 저고리와 바지(上下). 일본어 가미시모[袴]는 격식 갖춘 禮裝(禮服). 원문은 7貫 300孔. 手操은 일본어 다구리
25	白布	1,390		흰 모시베(백저포)? 원문은 1貫 390孔
26	棗	40		대추
27	胡桃子	90		호두
28	松實	150		잣
29	杖竹	90		지팡이로 쓰는 대나무(장죽)
30	羅宇竹	30		담뱃대로 쓰는 대나무. 라우는 라오스를 뜻함. 파이프 담뱃대의 불을 붙이는 통(火皿)과 吸入口를 연결하는 대나무 管
31	胡麻油	360		참기름
32	人蔘	1,040		인삼. 원문은 1貫 40孔
33	單蔘	270		삼의 일종?(담삼이 어떤 삼인지 알 수 없음) 禮單蔘의 줄임말인 單蔘의 誤記?
34	皮鞘小刀	132		가죽 칼집 주머니칼
35	蔘葉	80		삼 잎파리
36	香母子	200		유자의 일종인 청굴? (신맛이 강해 식초로 사용)
37	鈔羅	2,700		놋쇠(구리 합금)로 만든 찻잔용 물그릇. 원문은 2貫 700孔
38	櫛鞘小刀	1,030		다나무 칼집 있는 주머니칼. 원문은 1貫 30孔
39	土鍋	145		뚝배기 그릇(일본어 도나베)
40	大油紙	675		방수용 기름종이(유지) 큰 것
41	茶碗壺	80~180		찻잔용 그릇(사발, 보시기) 원문은 自八十孔至百八十孔
42	虎皮	30,000		범가죽. 원문은 30貫

자료: 草場珮川, 「津島日記 上(文化八年辛未五月朔日)」, 『草場珮川日記 上卷』(西日本文化協會, 1978), 68-69쪽.
 주: 孔은 구멍이 뚫어진 銅錢을 의미, 1文錢을 가리키며, 일본어 음은 '고(コウ)'임(精選版 日本國語大辭典).

표 1>은 중요한 정보를 제공해 주고는 있지만, 여전히 분명하지 않은 점도 있다. 예를 들면 물품의 명칭만으로는 그것이 어떤 물건인지를 알기 어려운 것도 더러 있다(No.16 練油; No.17 送使油; No.18 生油; No.20 吐綿紬; No.21 ヤケンソ袴; No.24 手操上下; No.33 單參; No.36 등). 그리고 여기에 소개된 물품이 실제 이 가격으로 대마도에서 팔린 것인지, 아니면 이렇게 판매하려고 했던 것인지는 확실하게 알 수 없다. 판매자와 구매자가 누구였는지도 알 수가 없다. 물품의 수량에 관한 기록이 없는 것도 이 자료의 한계이다. 더구나 구사바 하이센조차도 이 정보를 자신에게 제공한 사람을 「어떤 사람」으로만 적고 있을 뿐, 그에게 이 정보를 제공한 사람의 신원을 밝히지도 않았다. 아마도 그것은 그가 막부의 밀무역 금지 정책을 엄두에 두고 있었기 때문일지도 모른다.

<표 2> 통신사행에 참가한 조선인의 '교역용' 물품 종류와 가격 비교(1811년)

영역	종류	품명	가격					
			[錢, 孔]					[金, 方]
			100 미만	100~1,000	1,000~5천	5천~10,000	10,000 이상	
① 공예품	뚝배기	土鍋		145				
	차잔용 그릇(사발, 보시기)	茶碗壺		80~180				
	돛자리	花席		540				
	동글 부채	團扇		120				
	부채	扇		194				
	가죽 칼집 작은 칼	皮鞘小刀		132				
	닥나무 칼집 작은 칼	櫛鞘小刀			1,030			
② 기호품	담배 주머니	油製烟袋	58					
	담뱃대	烟管		225				
③ 문방구	먹	墨		432				
	벼루	硯石 全上品(硯石)			2,500			2
	붓	色軸筆		115				
	종이	菊花紙		180				
	종이	大油紙		675				
	종이	雪花紙		120				
	종이	壯紙	32					
	종이	笠紙	90					
④ 식품류	대추	棗	40					
	잣	松實		150				
	호두	胡桃子	90					
⑤ 약재류	인삼	人蔘			1,040			
	인삼	葍蔘		270				
	인삼 잎	蔘葉	80					
⑥ 유제품	기름	練油			3,780			
	참기름	胡麻油		360				
	기름	送使油			1,040			

41) 3단으로 작성된 원문을 한 줄씩 세로로 읽어 내려간다면, 全上品은 硯石의 上品이 될 수도 있다고 생각 한다. 물품 가격을 놓고 본다면, 茶碗壺의 단가가 錢 80~180孔이 되고, 그것의 上品이 金 2方이 되는 것이고, 만일 硯石이라면 보통 수준의 것이 錢 1貫 500孔이 되고, 그것의 上品 단가가 金 2方이 되는 셈이다. 따라서 여기에서 물품 가격만 놓고 본다면 硯石을 가리킬 가능성이 더 높아 보인다.

	기름	生油			3,960	
⑦ 죽물류	대나무	杖竹	90			
	대나무	羅字竹	30			
⑧ 직물류	명주	吐綿紬			9,900	
	무명	木綿		450	1,620	
	예복 상하	手操上下			7,300	
	바지?	ヤケンソ袴			3,600	
	베	油布		300		
	베	白布			1,390	
⑨ 피혁류	표피	豹皮			6,300	
	호피	虎皮				30,000
⑩ 기타	솔방울	松毬	50			
	창굴?	香母子 ⁴²⁾		200		
	찰잔용 그릇	물 鈔羅 ⁴³⁾			2,700	

자료 : <표 1>에서 작성.

<표 2>는 <표 1>의 내용을 종류별, 가격별로 비교하기 위하여 작성한 것이다. 비록 한정된 정보를 바탕으로 한 것이지만, 通信使行을 계기로 한 私的賣買 가능성을 뒷받침해 주는 이 표를 통해서 다음과 같은 점을 지적할 수 있다.

첫째, 조선 물품에 대한 가격 정보는 기본적으로 銅錢을 기준으로 평가한 것으로 보인다. 다만 <표 1>의 No. 3 ‘소(硯石?) 上品’의 가격을 金 2方으로 적은 것은 유일한 예외이다(方의 의미는 필자가 알지 못함).⁴⁴⁾ 조선 물품의 定價을 금액으로 나타낼 때 ‘○○孔’이라 적혀 있는데, 이때는 ‘공’이 가운데 구멍이 뚫어진 銅錢을 가리키며, 구체적으로는 동전 1文錢을 의미하는 것이라 생각한다. 즉 ‘공’ 앞에 붙은 숫자는 동전의 額數을 가리키는 것이며, 그것은 동전 단위로 쓰이는 ‘文’과 같은 것으로 이해해도 좋을 듯하다.⁴⁵⁾ 다만 이때의 동전이 조선 동전인지, 아니면 일본 동전인지 확실하지 않다.

둘째, 이 밖에도 다양한 물품의 정가가 소개되어 있는데, 이 가격이 어떻게 해서 이 금액으로 책정된 것인지는 기록이 없어서 분명하게 알기 곤란하다. 다만 여러 물품 사이의 상대

42) 香母子는 일본어로 가보시(かぼし)라 읽지 않을까 생각한다. 가보스(かぼす)는 유자의 일종으로 창굴과 비슷한데, 신맛이 강해 식초 원료로 사용된다. 일본에서는 현재도 香母酢(かぼす)라는 명칭의 상품이 있다. 그런데 조선보다는 일본이 기후가 더 따뜻해서 감귤류는 일본산이 더 품질이 좋았을 것 같은데, 조선산 감귤류가 대마도에서 팔린 것은 조금 의외이다. 만일 이것이 사실이라면, 당시만 하더라도 대마도에서 香母子(香母酢?) 같은 감귤류의 재배가 많지 않았기 때문은 아닐까?

43) 鈔羅는 일본어로 쇼라(しょうら)라 읽지 않을까 생각한다. 구리에 아연(때로는 약간의 은을 추가)을 섞어서 만든 響銅을 사하리(さはり)라고 한다. 이것을 처음에는 佛具 등을 제작하는 데 쓰다가, 나중에는 찻잔을 씻은 물, 즉 建水(けんすい)를 운 받는 그릇과 같은 茶道具를 만들 때 사용하였다. 찻잔 씻은 물을 받는 그릇(水翻し, 미즈 고보시)으로 나무 밥그릇(面桶, めんづう, めんづ)을 사용하다가, 그것이 나중에는 響銅으로 만든 물그릇[鈔羅]으로 발전한 것으로 보인다.

44) 硯石 上品의 값을 金 2方이라고 적은 것으로 보아서는 이때의 方이 ‘약간의 금분이 조각’을 말하는 단위로 추정된다. 그 중량이나 가치가 어느 정도였는지는 알 수 없지만, 보통 수준의 硯石 가격인 銅貨[錢] 2貫 50孔보다는 더 높은 가치를 지녔을 것으로 판단된다.

45) 일본은 江戸時代에 金貨, 銀貨, 銅貨의 이른바 三貨制度를 운영하였으며, 金 1兩=銀 50匁(또는 60匁)=錢 4,000文(4貫文)을 公定價格으로 정했다. 즉 1601년부터 三貨制度를 도입하기 시작하여, 1609년에 金 1兩=銀 50匁을 比價로 公定했다가, 1700년 이후는 金 1兩=銀 60匁=錢 4貫文으로 三貨의 公定比價를 改訂하였다. 시장의 수요-공급 상황에 따라 變動하는 市場比價와 정부가 정한 公定比價 사이에 괴리가 있었던 것은 물론이다. 三上隆三, 『江戸の貨幣物語』, 東洋經濟新報社, 1997, 120-122쪽.

적 비율(상대가격)을 파악할 수 있게 하는 점에서는 이것이 유익한 정보임에 틀림이 없다.

셋째, 물품의 종류와 가격을 함께 비교해 보면 몇 가지 특징이 발견된다. 이를 종류별로 구분하여 살펴보면 다음과 같다.

- ① 공예품: 흙을 빚어 만든 조선 그릇으로는 푼배기(土鍋, 일본어 ‘도나베’)가 동전으로 145공, 그리고 찻잔용 사발(茶碗, 일본어 ‘자완’), 보시기(壺, 일본어 ‘쓰보’)가 동전으로 80공에서 180공 사이에서 값이 매겨졌다. 식물에서 뽑은 섬유질을 가지고 짠 돛자리(花席)가 540공이었다. 부채(扇)는 194공이었는데, 둥글 부채(團扇)의 값은 이보다 짠 120공에 머물렀다. 주머니에 넣을 정도의 작은 칼(小刀)이 두 종류가 있었다(皮鞘小刀 132孔, 櫛鞘小刀 1貫 30孔). 아마도 조선 그릇은 조선 음식문화가 일본과 달라서, 그리고 부채나 칼(또는 칼집)은 문양(디자인)이 일본 제품과 달라서 일본인의 주목을 끌었던 것은 아닐까 짐작된다.
- ② 기호품(담배): 담뱃대와 관련된 것이 두 가지가 포함되어 있었다(油製烟袋 58孔, 烟管 225孔). 그런데 이것도 두 나라 제품의 문양(디자인) 차이가 일본인의 시선을 끌지 않았을까? 다만 담배 그 자체는 조선 물품의 목록 속에 없었다. 이것을 놓고 보면 일본인이 조선 담배 자체의 품질을 그다지 높게 평가한 것은 아니었던 것으로 판단된다.
- ③ 문방구: 文房四友 또는 文房四寶로 불리는 종이, 먹, 붓, 베풀이 조선에서 일본으로 건너갔다. 종이는 5종이 있었는데(菊花紙 180孔, 大油紙 675孔, 雪花紙 120孔, 壯紙 32孔, 笠紙 90孔), 이 가운데 기름종이가 가장 高價였다. 종이나 붓(色軸筆 11孔), 먹(墨 432孔)보다도 베풀 값이 월등히 비쌌다. 특히 베풀은 두 종류가 있었다. 보통 수준의 것이 동전 기준으로 2貫 500孔이었는데, 고급 베풀의 값은 金 2方이었으며, 유일하게 이것만 金을 기준으로 값을 매긴 것이 눈에 띈다.
- ④ 식료품: 세 종류가 있었다. 대추(棗 40孔), 호두(胡桃子 90孔), 잣(松實 150孔) 중에서는 잣이 가장 비쌌다.
- ⑤ 약재류: 조선을 대표하는 특산품 중 하나이자, 조선 국왕이 일본 막부 쇼군[將軍]에게 보낸 외교 선물의 첫 번째 항목을 차지했던 인삼의 값이 동전 기준으로 1貫 40孔이었다. 인삼보다 값이 더 비싼 물품이 여럿 있었던 것으로 보아서(虎皮 30貫, 吐綿紬 9貫 900孔 등), 이때의 인삼 품질이 그다지 높지 않았을 수도 있지 않았을까? 이 밖에 覃蓼이 270孔, 蓼葉이 80孔으로 값이 정해져 있었다. 그런데 覃蓼이 어떤 인삼을 가리키는 것인지는 알 수 없다. 다만 인삼 뿌리만이 아니라, 인삼 잎사귀(蓼葉)까지 일본인에게 팔릴 정도였는데, 이것을 보면 일본에서 조선 인삼에 대한 인기가 여전히 높았음을 알 수 있다.
- ⑥ 유제품: 식물(또는 동물?)에서 얻은 기름으로 보이는 것이 4종이 있었다(生油 3貫 960孔, 練油 3貫 780孔, 送使油 1貫 40孔, 胡麻油 360孔). 그런데 참기름(胡麻油)을 제외하고는 나머지 기름이 어떤 것을 가리키는지, 물품의 명칭 자체만으로는 알기 어렵다.
- ⑦ 죽물류: 조선에서 가져간 대나무가 두 종류 있었다(杖竹 90孔, 羅宇竹 30孔). 羅宇竹(羅宇가 라오스를 의미?)의 명칭에서 짐작할 수 있듯이, 이것은 일본에서 담뱃대[설대], 즉 담배통과 물부리 사이를 잇는 가느다란 대를 만드는 재료로 쓰였기 때문에, 그런 명칭이 붙었던 것은 아닐까?
- ⑧ 직물류: 식물에서 얻은 섬유질(또는 동물 털?)을 재료로 써서 짠 조선의 직물류가 7종이 있었다. 고가품으로는 명주(吐綿紬 9貫 900孔)와 손으로 짠 격식 갖춘 예복(手操上下⁴⁶⁾ 7

46) 手操는 手繰와 일본어 발음(てぐり)이 같아서 ‘손으로 짠 것’을 의미하는 것으로 보았다. 上下는 일본어 발음(かみしも)이 袴와 같으며, 상의(저고리)와 하의(바지)를 뜻한다. 袴는 일본 江戸時代 武士가 입는 禮服 차림을 가리킨다.

貫 300孔)이 있었다. 무명베 등이 그 뒤를 이었다(木綿 1貫 620孔, 白布 1貫 390孔, 油布 450孔). 보자기(蠟製帛袱 300孔)도 앞에서 본 공예품처럼 조선의 독특한 문양(다자인)이 들어간 것이 아니었을까 짐작해 본다. 그런데 ‘야켄소’라는 이름을 일본어로 음을 따서 적은 바지[ヤケンソ袴, 3貫 600孔]가 어떤 것을 의미하는지는 파악하기 어렵다. 값도 꽤 비싼 물품으로 보이는데, 이것이 조선의 어떤 물품을 나타내기 위해서 여기에서 쓰인 것인지 알 수 없다(일본어袴[하카마]라는 글자는 일본식 하의를 가리킴).

- ⑨ 피혁류: 호피와 표피 두 가지가 있었다. 호피(30貫)와 표피(6貫 300孔) 값의 차이가 4.76배였는데, 이것은 그 정도로 호랑이 가죽이 훨씬 비싸게 일본에서 팔리고 있었음을 말해준다.
- ⑩ 기타: 茶道具로 쓰이는 놋쇠(구리 합금)로 만든 찻잔용 물그릇을 가리키는 것으로 생각되는 鈔羅(2貫 700孔), 그리고 유자의 일종인 청굴과 같은 감굴류로 짐작되는 香母子(200孔)가 더 있었다. 그런데 그 무엇보다도 구사바 하이센이 <그림 2>와 같이 직접 그린 조선 술방울(50孔)이 필자의 시선을 끌었다. 아마도 구사바 하이센이 그린 술방울도 값을 치르고(1개당 동전 기준으로 50孔씩) 賣買한 조선 물품 중 하나였다고 보아도 크게 잘못은 아닐 것으로 생각한다.

4. 통신사 일행에 의한 私的 賣買의 가능성

종래의 통신사 연구에서는 통신사의 일본 방문을 통한 양국의 私人間 물품 매매에 대해서는 거의 관심을 기울이지 않았다. 그 동안 주로 활용한 자료가 통신사 使行錄이라든가, 대마도(대마번)의 공식 기록인 이른바 對馬島宗家文書에 집중되어 있었던 것도 그 배경의 하나가 되었을 것이다.

그런데 구사바 하이센의 일기를 통해서 알 수 있듯이, 양측의 공식 기록에 등장하지 않는 물적 교류가 다양한 형태로 이루어졌을 가능성에 대해서도 앞으로 더 깊은 관심이 요구된다. <표 1>의 경우처럼 40종이 넘는 물품이 외교적 기능을 하는 예물이 아니라, 처음부터 경제적 이윤을 추구하고자 ‘매매’를 목적으로 조선에서 일본으로 운반되었으며, 각각의 물품에 대하여 定價이 책정되어 있었을 정도였다는 점은 시사하는 바가 크다. 이것은 말하자면 通信使行을 통한 私的 賣買의 가능성을 力說하고 있는 것이 아닌가 생각된다.

한 가지 가능성을 더 지적한다면, 조선 물품이 일본으로 흘러 들어갔을 뿐만 아니라, 그 반대로 일본 물품이 조선으로 유입되는 흐름도 함께 존재했을 것으로 추정해 본다. 구사바 하이센의 지적대로 「금전 통용」이 금지된 상황에서는 물물교환이 그 대안으로 제시되었을 것이 분명하다. 따라서 교환 비율은 <표 1>의 정가를 기준으로 정하더라도, 그 결제 수단으로 일본 물품이 조선인에게 지급되었을 것으로 보는 것이 합리적 추론이다. 다만 현 시점에서 사적 매매와 관련된 추가적인 자료를 발견하지 못해 더 이상은 알기 어렵다.

여기에 한 가지 덧붙인다면, 1811년 5월 14일에 있었던 기록의 내용에도 주목할 필요가 있다는 점이다. 유상필의 『東槎錄』에는 “맑음”이라고만 적었을 뿐, 이날 있었던 일에 대해서 상세한 기록이 없다. 그런데 구사바 하이센의 『津島日記(쓰시마일기)』에는 “비가 내렸다”고 적었다. 게다가 대마도(쓰시마)의 통신사 숙소를 가리키는 客館에서 조선 측이 罪科를 다스리는 장면이 상세히 소개되고 있어서 크게 주목을 끈다. 이것은 통신사 일행과 同行할

일이 있어서 그곳에 들어갔다가 직접 목격한 사람(일본인)의 말을 구사바 하이센이 전해 듣고 그의 일기에 기록을 남겼다고 되어 있다. 그 내용을 전문 그대로 인용하면 아래와 같다.⁴⁷⁾

14일 비

객관에서 죄와 허물을 규명하는데, 회초리(곤장?)를⁴⁸⁾ 손에 쥐고 장판지(허벅다리?)를⁴⁹⁾ 때리는 일이 있었다.⁵⁰⁾ 윗자리에 3인의 상관이 자리를 잡고, 죄를 묻는다는 명령을 내리자, 한마디 할 때마다 한 번씩 때린다. 50타, 30타 등 차이가 있음. 상관의 뒤에 한 사람이 야전용 큰 갈처럼 생긴 물건을 세워 잡고 호위를 한다. 그것은 바로 우리나라(일본-역자주)에서 다다요시[忠吉]⁵¹⁾가 만든 큰 갈(과 같은 것)인데, 관에서 받은 것일 터이다.

- 47) 草場珮川, 「津島日記 上」, 『草場珮川日記 上卷』(西日本文化協會, 1978), 70쪽; 국립해양박물관 엮음, 『쓰시마일기(津島日記)』, 74쪽, 395쪽 참조.
- 48) 원문은 執柄인데 이것은 柄을 손에 쥐었다는 뜻으로 풀이할 수 있다. 柄은 일본어에서 손잡이나 자루를 뜻하는 낱말인데, 구사바 하이센은 柄을 어떤 의미로 적었을까? 이것이 회초리인지, 아니면 곤장인지 확실하지 않다. 棍杖은 木棒으로 만든 刑具의 하나인데, 곤과 장으로 나뉜다(杖에 대해서는 각주 49 참조). 곤은 다시 일반곤과 특별곤으로 구분하는데, 일반곤은 4가지이며(重棍, 大棍, 中棍, 小棍), 특별곤으로는 治盜棍이 있다. 각종 곤에는 규격이 정해져 있으며, 모든 곤은 버드나무[柳木]로 만든다. 그런데 곤을 가지고 형을 가하는 棍刑은 중국에는 없었다. 조선에서는 영조 때 제정된 『續大典』 이후 보이기 시작하는데, 이것을 보면 조선시대 고유의 형벌로 곤이 사용되었다고 말할 수 있다(『한국민족문화대백과사전』 2, 한국정신문화연구원, 1996, 708쪽).
- 49) 이 다음 문장에 ‘50打, 30打’라는 표현이 있는 것으로 보아서는 杖刑(60 이상)이 아니라 笞刑(50 이하)에 해당되는 것으로 보인다. 『大明律直解』에는 태형이든 장형이든 불기(영덩이)를 치게 되어 있었는데, 실제로는 장판지(또는 허벅다리)를 때리는 경우도 있었다. 구사바 하이센이 荊라 쓰고 그 위에 ‘장판지’라는 뜻의 일본음 고무라(コムラ)를 달아 놓은 것을 보면 장판지일 수도 있다고 생각한다. 다만 구사바 하이센이 직접 목격한 장면이 아니라, 당시 현장에 갔다 온 일본인의 이야기를 전해 듣고 적은 것이어서, 실제로 어느 부위를 때렸는지 이 기록만으로는 정확히 알기 어렵다.
- 한편 1819년 충청도로 표류해 왔다가 돌아간 일본 무사가 적은 『朝鮮漂流日記』를 보면, 죄인을 매질하는 장면을 그린 그림이 있는데, 제목이 笞撻罪人圖라고 되어 있다. 여기에서 주목할 것은 한자로 笞撻라 쓰고, 그 옆에 “회초리로 치다(ムチニウツ)”라는 설명을 달아 놓은 점이다. 즉 일본에서는 회초리(또는 채찍)이라는 뜻의 일본어 무치(むち)를 笞 또는 鞭이라는 한자로 쓰고 있었음을 알 수 있다(이근우, 김윤미 역, 『조선표류일기』, 소명출판, 2020, 조선표류일기 영인 11쪽, 본문 181쪽).
- 그런데 일제 강점기에 김윤보(1865-1938)가 그린 『刑政圖帖』(개인 소장)에 나오는 실제 태형 집행 장면을 보면, 회초리가 사용된 사례도 보인다. 조선총독부 법무국 행정과에서 1937년에 김윤보의 「형정도첩」 48점을 전부 실은 『司法制度沿革圖譜』를 제작했다고 한다. 이 가운데 여인을 매질하는 그림(笞伐罪女)이나 군수가 죄인을 매질하는 그림(郡守笞伐罪人)을 보면, 모두 笞라는 한자로 적혀 있는 것이 ‘가느다란 회초리’를 가리키고 있다. 이와 달리 治盜棍으로 때리는 장면에서 사용된 형구는 가느다란 회초리가 아니라, 끝이 더 두툼하고 길다란 ‘棍’이었다. 이것을 보면 회초리[笞]와 곤(棍)은 구분이 명백했음을 알 수 있다(이태호, 「진급 입수 初公開祕書 朝鮮時代 刑政圖帖」, 『季刊美術』 39, 중앙일보사, 1986(국사편찬위원회, 우리역사넷 재인용); 신선영, 「죄와 벌의 시각화: 20세기 초 김윤보의 《형정도첩》」, 문화재청 공식 블로그 참조).
- 50) 조선시대 죄인을 다스리는 5가지 형벌은 死刑, 徒刑(강제 노역), 流刑(유배), 杖刑, 笞刑이었다. 이 가운데 장형은 60에서 100까지, 그리고 태형은 10에서 50까지, 각각 5등급으로 나누어 10마다 1등급씩 加減을 하였다. 『大明律直解』에 따르면 荊杖은 본디 가시나무[荊] 가지로 만든다. 笞刑에 쓰이는 杖은 작은 가시나무 가지로 만들고, 杖刑에 쓰이는 杖은 큰 가시나무 가지로 만든다. 장형과 태형에 형장(곤장)이 쓰였는데, 장형과 태형에 쓰이는 杖의 길이(3尺 5寸)와 小頭쪽으로 불기(영덩이)를 치는 것은 동일하였으나, 大頭의 직경(杖刑은 3分 2厘, 笞刑은 2分 7厘)과 小頭의 직경(杖刑은 2分 2厘, 笞刑은 1分 7厘)은 차이가 있었다. 杖의 규격과 재질 등은 『大明律直解』(獄具之圖)에 나와 있다(『譯註 經國大典 註釋篇』, 국역총서 92-2, 한국정신문화연구원, 1992, 671-672쪽). 앞에 소개한 1811년 통신사 금단 절목의 맨 마지막 조항에 나오는 ‘杖’도 기본적으로는 이 조항의 규정을 적용하였으리라 짐작된다.
- 51) 日本刀 제작으로 이름이 난 하시모토 신자에몬[橋本新左衛門]의 호가 忠吉(뒤에 忠廣으로 바꿈)임. 일본 에도[江戸] 시대 초기에 히젠[肥前], 지금의 사가현 사가시[佐賀縣 佐賀市]를 중심으로 활약하여 新刀鍛冶로 유명한 인물. 자세한 것은 위키피디아 참조.

이것은 (통신사 일행과) 동행하는 중에 일이 있어 객관으로 들어가 보게 된 것을 전해 들은 것임.

十四日 雨

客館ニテ罪科ヲ糺スニ、執柄^{シツペイ}ニテ荆^{コト}ヲ打コトアリ、座上ニ三人ノ上官アリテ、罪ヲ行フノ意ヲ命シ、一言ニ一打ス、五十打・三十打等之差アリ、上官之後ロニ一人、野大刀ノ如キ物ヲ豎ニ持テ、儀衛ヲナス、即チ、我國エ忠吉作ノ巨刀ニテ、官ヨリ賜ハルモノナリトゾ、

此ハ同行中ヨリ由アリテ、館ニ入り見及ケル伝話ナリ

여기에서 말하는 上官 3명이 누구였을까? 그리고 죄과를 추궁당한 사람은 또 누구였을까? 아마도 채찍 같은 것으로 장판지(허벅다리?)를 때리거나, 아니면 매(회초리? 곤장?)를 친 것으로 추정되는데, 50打, 30打씩 매를 맞은 사람들의 죄목은 무엇이였을까? 앞에서 본 1811년 통신사 금단 절목(총 29개 항목)의 맨 마지막에 나오는 “上通事 이하 일행의 下人이 거기면 즉시 곤장[杵] 80대로 처벌한다.”는 규정이 이때의 일과 관련된 것은 아닐까?

게다가 구사바 하이센이 <표 1>의 ‘조선 물건과 정가(韓物并定價)’에 관한 정보를 입수한 것이 5월 10일인데, 그로부터 불과 4일 뒤(5.14)에는 객관(통신사 숙소)에서 있었던 問招 장면을 전해 들었다고 한다(上官 3인에 의해 문초를 당한 사람들은 사행 참가자 336명 중에서 中官이나 下官에 속하는 하층민으로 추정). 혹시 이 두 가지 일이 서로 연관이 있는 것은 아닌지 자못 궁금하다. 그렇지만 현재로서는 그 이상 확실한 것은 알 수가 없다.

IV. 맺음말

外交使行 그 자체는 정치와 외교와 관련된 것이지만, 거기에 머물지는 않았다. 그것은 비용이 소요되는 일이어서 기본적으로 경제문제와 무관하게 이루어질 수가 없었다. 더구나 그것이 사회와 문화 등 여러 분야에도 영향을 미쳤음은 더 말할 나위가 없다. 지금도 外交行囊(diplomatic bag, diplomatic pouch)이라는 말이 있듯이, 외교관이 외국을 드나들 때는 일반인과는 다른 예외가 적용되기도 한다. 이처럼 조선시대 通信使行 참가자들도 ‘외교 행낭’과 유사한 짐 속에 外交膳物과 별개로, 私的 賣買를 위한 물품도 함께 담아서 일본으로 건너갔을 수 있다고 생각한다.

通信使行 때 私的인 賣買가 있었다는 사실은 비록 단편적이기는 하지만 기존 연구에서도 언급된 바 있다. 그런데 지금까지 살펴본 1811년 사례처럼 42종의 물품 종류와 가격이 목록 형태로 존재하는 기록은 類例를 찾기 어렵다. 대마도와 일본 땅에 심어진 조선 소나무를 통해 알 수 있듯이, 조선과 일본 사이에는 외교 경로를 통해서 사람과 함께 물품이 교환되고 있었으며, 그 역사는 꽤 길고도 깊다. 1811년 통신사행의 경우도 그 전과 마찬가지로 “인삼 밀매를 하다 적발되면 극형(사형)에 처한다.”고 일행 모두에게 사전에 알려져 철저히 통제를 하였지만, 그해 5월 10일 대마도에서 구사바 하이센의 손에 전달된 ‘교역용 조선 물품’ 속에 버섯이 ‘人蔘’과 ‘覃蔘’과 ‘蔘葉’이 올라 있었을 정도였다. 외교사행 중에 무역을 통해 이익을 얻을 수 있는 기회가 존재하는 한, 밀무역을 완전히 뿌리 뽑을 수는 없었다고 생각한다.

그렇기 때문에 외교 무대의 전면에서 걸으로 드러나는 외교 선물 형태로 교환되는 물품이 역사적으로 큰 의미를 지니는 것은 더 말할 나위가 없지만, 외교 무대 뒤에서 은밀하게 거래된 물품에 대해서도 학술적 관심을 기울일 필요가 있다.

다만 이 글에서 해결하지 못하고 과제로 남겨둔 문제도 적지 않다. 그 중에서 무엇보다도 ‘韓物’의 定價에 관한 것이다. 구사바 하이센[草場珮川]은 價錢의 단위로 ‘孔’을 썼는데, 이것은 ‘文’과 같은 의미로 볼 수 있다. 다만 金의 단위로 ‘方’을 사용하였는데, 과연 이것이 무엇을 의미하는가 하는 점이다. 그리고 유일하게 ‘金 2方’이 기록되어 있는데, 銅貨[孔]와 金貨[方]의 교환 비율은 어떻게 되는 것인가? 이에 대해서는 앞으로 더 推究해 나가야 한다고 생각한다. 이 밖에 ‘韓物’의 種類에 대해서도 더 깊이 확인해 보아야 할 것이 있음은 물론이다. 그리고 동아시아의 문물 교류 관점에서 볼 때, 그 이전 사행과 비교하여 1811년 통신사행을 계기로 하여 대마도(쓰시마)와 일본으로 건너간 ‘韓物’이 어떤 의미를 갖는 것인지에 대해서도 더 깊이 생각해 볼 일이다. (끝)

【참고문헌】

- 金履喬, 『辛未通信日錄』 (영인본), 통문각, 1980.
- 柳相弼, 「東槎錄」, 『국역 해행총재 속편 X(고전국역총서 87)』, 민족문화추진회, 1977.
- 草場珮川, 『津島日記』 上(『影印本 津島日記』 上, 西日本文化協會, 1978).
- 『國譯 通信使謄錄(VIII)』 (부산사료총서 27), 부산광역시사편찬위원회, 2020.
- 국립해양박물관 엮음, 『쓰시마일기(津島日記)』 (국립해양박물관 번역총서 2), 민속원, 2017.
- 국립해양박물관 엮음, 『통신사 선단의 항로와 항해』 (국립해양박물관 학술총서 2), 2017.
- 김덕진, 「1811년 통신사 사행비와 호조의 부담」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005.
- 김덕진, 「조선 역관의 ‘書契偽造’ 사건과 1811년 通信使」, 『한국민족문화』 60, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2016.
- 다시로 가즈이 지음, 정성일 옮김, 『왜관—조선은 왜 일본사람들을 가두었을까?』, 논형, 2005.
- 민덕기, 「조선후기 대일 통신사행이 기대한 반대급부—일본에서 받은 私禮單의 처리와 관련하여—」, 『한일관계사연구』 24, 한일관계사학회, 2006.
- 변광석, 「1811년 통신사 파견과 경상도의 재정 부담」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005.
- 손승철, 「조선시대 통신사연구의 회고와 전망」, 『한일관계사연구』 16, 한일관계사학회, 2002.
- 양홍숙, 「『국역 통신사등록(VIII) 해제』」, 『國譯 通信使謄錄(VIII)』 (부산사료총서 27), 부산광역시사편찬위원회, 2020.
- 양홍숙·김동철·조강희·김경미, 「對馬島 易地通信과 譯官, 그 '의례적' 관계와 '은밀한' 교류의 간극」, 『한일관계사연구』 50, 한일관계사학회, 2015.
- 이원식, 『조선통신사』, 민음사, 1991.
- 이훈, 「1811년 조선 통신사 접대와 대마번의 재정」, 『역사와 경계』 55, 부산경남사학회, 2005.

- 이훈, 「비용으로 본 교린의례」, 『한일관계사연구』 38, 한일관계사학회, 2011.
- 장순순, 「조선시대 통신사 연구의 현황과 과제」, 『통신사·왜관과 한일관계』, 경인문화사, 2005.
- 정성일, 「역지빙례 실시 전후 대일무역의 동향(1809~1812년)」, 『경제사학』 15, 한국경제사학회, 1991.
- 정성일, 「대마도 역지빙례에 참가한 통신사 일행에 대하여」, 『호남문화연구』 20, 전남대학교 호남문화연구소, 1991.
- 정성일, 「외교기록에 대하여」, 『조선통신사 기록물의 ‘UNESCO 세계기록 문화유산’ 등재』 (한일문화교류기금, 경인문화사), 2018.
- 정성일, 「조선 외교의 핵심은 국서와 예단이었다」, 『조선통신사』 (향토와 문화 89), DBG대구은행, 2018.
- 정성일, 「통신사를 통해 본 물적 교류-신미 통신사(1811년)의 예물 교환을 중심으로-」, 『항도부산』 36, 부산광역시사편찬위원회, 2018.
- 정성일, 「通信使船 船員の 船商生活과 治療」, 『한일관계사연구』, 한일관계사학회, 2018.
- 정성일, 「조선 통신사」, 『동아시아사 입문』(동북아역사재단 연구총서 114), 동북아역사재단, 2020.
- 조규익·정영문 엮음, 『조선통신사 사행록 연구총서』 11, 학교방, 2008.
- 하우봉, 「통신사등록의 사료적 성격」, 『한국문화』 12, 1991.
- 한일관계사연구논집 편찬위원회, 『통신사·왜관과 한일관계』, 경인문화사, 2005.
- 한일문화교류기금, 『조선통신사 기록물의 ‘UNESCO 세계기록 문화유산’ 등재』, 경인문화사, 2018.
- 三上隆三, 『江戸の貨幣物語』, 東洋經濟新報社, 1997.
- 李進熙, 『李朝の通信使—江戸時代の日本と朝鮮』, 講談社, 1976.
- 李進熙·姜在彦, 『日朝交流史』, 有斐閣, 1995.
- 三宅英利, 『近世日鮮關係史の研究』, 文獻出版, 1986.
- 辛基秀, 『朝鮮通信使の往來』, 勞働經濟社, 1993.
- 辛基秀, 『朝鮮通信使一人の往來·文化の交流』, 明石書店, 1999.
- 長正統, 「倭學譯官書簡よりみた易地行聘交渉」, 『史淵』 115, 九州史學會, 1978.
- 田代和生, 『江戸時代 朝鮮藥材調査の研究』, 慶應義塾大學出版會, 1999.
- 田代和生, 『倭館—鎖國時代の日本人町』, 文春新書 281, 文藝春秋, 2002.
- 田保僑潔, 「別編第一 朝鮮國通信使易地行聘考」(『近代日鮮關係の研究』 下, 朝鮮總督府 中樞院, 1940[文化資料調査會 復刊, 1964].
- 仲尾宏, 『朝鮮通信使の軌跡』, 明石書店, 1982.
- 仲尾宏, 『朝鮮通信使と徳川幕府』, 明石書店, 1997.
- 仲尾宏, 『朝鮮通信使と壬辰倭亂』, 明石書店, 2000.
- 中村榮孝, 『日本と朝鮮』, 至文堂, 1969.
- 中村榮孝, 『日鮮關係史の研究』 下, 吉川弘文館, 1969.

『외교 무대 뒤의 은밀한 물품 거래—1811년 조선, 일본, 쓰시마』에 대한 토론문

양 홍 숙 (부산대)

전근대 시기의 문화와 생활을 파악하는 데 있어, ‘선물’이 가지는 의미도 주목되어 왔다. 이 글은 이러한 선물이 외교의 중요한 상징으로 인식된 통신사 속에서, 선물과는 다른 물품 이동(매매)에 대해 고찰하셨습니다.

목차에서 중요한 키워드를 보면 ‘사적 매매’, ‘은밀한 교역’이 있는데, 이 글은 불법화, 탈법화된 거래가 1811년 통신사 파견 시기 동안 이루어질 수 있었다라는 점을 주목하셨습니다. 그러므로 사절이 파견될 때마다 이를 단속하는 규칙(절목 등)들이 만들어지고 반포되었습니다. 이는 밀무역(밀거래)이 근절되지 않는 당시의 현황을 반영한 것일 수도 있고, 앞으로 일어날 수 있을 것에 대한 대비일 수도 있었습니다.

그럼에도 불구하고 발표자께서는 1811년 구사마 하이센[草場珮川]이 적은 『津島日記』에 는 사적 거래를 짐작하게 하는 문서가 수록되어 있다는 것에 주목하셨습니다.

1. 1811년 『津島日記』 외에도 사적 매매에 대한 유사한 내용이 1811년 일본측 자료인 『文化易地聘使錄』, 『對遊日記』, 『薄遊漫載』, 『對馬聘使始末記』 등에는 전혀 나오지 않습니까?
2. 조선측의 사행록에 대해 “아마도 이들 자료는 귀국 후 조선 정부에 보고하기 위한 것이었기 때문에, 당시 일어났던 일을 사실 그대로 모두 기록할 수는 없지 않았을까 생각한다.”고 말씀하셨습니다. 오히려 밀거래는 이후 발각되면 이를 묵인한 사람들까지 처벌됩니다. 단속의 ‘책임’을 가진 사람이라면 같이 처벌되었습니다. 왜관 밀무역 처리가 그랬습니다. 1719년 통신사 때 인삼을 밀거래하다 에도에서 발각된 권홍식의 경우에는, 사절이 일본에 체류할 때 조정으로 장계를 미리 보내 놓았습니다. 그래서 권홍식은 부산에 도착하자마자 참형을 당할 것이라는 것을 압니다. 사적 매매의 책임을 면하기 위해서라도 조선측 관리들이 사적 매매를 알아차렸다면, 즉시 보고하고 조정의 회답을 기다렸을 가능성이 있습니다. 아니면 보고용 자료라면 더욱 그 경과를 자세히 적어두었을 가능성이 있습니다. 언급하신 『해사일기』 금제조의 ‘知情通事 亦爲勸處事’가 바로 이런 의미가 아닌지요?

3. 1763~1764년 통신사의 禁制條 중 路浮律 관련입니다.

路浮律에 대해 “요즘말로 하면 신용거래를 단속하는 법률을 가리키는 것으로 보인다.”라고 하시고 각주에는 先貸制 방식의 被執을 말씀하셨습니다.

약조제찰비(1683년)에는 ‘路浮稅를 주고 받다가 발각되면 사형에 처한다’라고 되어 있으므로, 당시 路浮稅는 엄격히 금지해야 하는 불법행위였습니다. 반면 被執은 피집하는 규모에 따라 세금을 거두는 합법적인 거래 방식입니다. 그리고 피집은 先貸制 방식으로 조선과 일본 양측 모두 무역할 때 사용했던 혼한 거래 방식으로 여겨집니다.

4. 1719년 오사카에서의 사적 거래

아마도 조선인과 일본인의 은밀한 관계에 대한 말을 하시고자 한 부분인 듯합니다. 교환 물품이 조선에서 가져간 것이 아니라 일본측에서 제공한 물품, 교환 이유가 부족한 생필품을 구하기 것으로, 남은 일본 물품을 일본측에 파는 것이었습니다. 이것은 매매의 대상이 조선의 물품이 아니라는 것에 주목해야 할 듯합니다. 이 점은 어떻게 생각하시는지요? 그리고 당시 오사카에는 남아 있는 선원을 관리하는 조선측 관리자는 없습니까?

5. 구사바 하이센이 회동관 교역을 언급한 것을 보면 「조선 물건과 정가(韓物并定價)」 문서가 ‘사적 매매’를 목적으로 한 것으로 보입니다. 그러나 매매자들을 전혀 알 수 없는 상황에서, 그리고 실제 매매가 성사가 되었는지 아닌지 모르는 상황에서 이 문서를 어떻게 이해할 수 있을까요?

6. 覃蓼은 혹시 한국산 담배일 가능성은 없는지요? 담뱃대만 있고, 목록에 없다는 것이 의아했습니다. 그리고 목록상 그 가격이 저렴한 편이기도 합니다.

7. 「조선 물건과 정가(韓物并定價)」 문서가 거래를 목적으로 작성된 것이라면 일본인들이 이해하기 쉽게 일본 동전으로 정하지 않았을까 합니다. 조선인이 작성하고 쓰시마 누군가에 의해 환산해서 작성된 것으로 볼 수 있지 않을까요? 조선 동전이던 당시 조선의 물가, 일본 동전이던 당시 일본의 물가와 비교해 보았으면 합니다. 실제 이익이 발생하는 거래였는지 아닌지, 거래대상이 된 물품의 가치가 어느 정도 파악되지 않을까 합니다. 물론 단위와 수량이 나와있지 않아 추정치에 불과할 것으로 생각됩니다.

8. 「조선 물건과 정가(韓物并定價)」가 사적 매매를 위한 문서라고 하면, 여기에 적힌 물품은 사행 중 일부가 가져간 물품이겠지요? 그럼 들키지 않고 쓰시마로 가지고 갈 수 있는 방법은 무엇일까요? 사절의 개인 소지품과 같은 물품들은 발각되기 어려운 물품이기도 합니다. 이는 사적 매매의 성격과도 관련이 됩니다. 해외 왕래가 어려운 시기, 해외에 간 기회에 기념품을 구하는 정도의 행위로 여겨지는 것은 아닐지요? 그래서 허용 또는 묵인할 수 있었던 범위 내의 것으로 볼 수 있을까요?

그렇다고 해도 禁輸品 중의 금수품인 인삼이 있다는 것, 예단물목인 虎皮, 豹皮 등의 皮類를 어떻게 생각할 수 있을까가 궁금합니다. 예물 여유분을 가지고 갔다가 되팔 수 있는지도 모르겠습니다. 또한 쓰시마 체류 때 사용하기 위해 가져간 생활용품으로 볼 수 있는 것도 있습니다.

특히 문위행이 가져간 判事茶碗은 밀무역 물품으로도 유명하지만, 일정량의 무역이 허용되어 쓰시마의 수검을 받지 않는 특혜도 있었습니다(김동철, 『조선후기 공인연구』, 한국연구원, 1993, 30쪽). 이와 관련해서 역관들에게는 익숙한 쓰시마이므로 「조선 물건과 정가(韓物并定價)」 문서가 쓰시마 한정 문서일 가능성도 있습니까?

물품의 유형, 휴대 유무, 쓰임새 등으로 구분하면 또 다른 의미를 도출할 수는 없을까요?

9. 결국 사적 매매의 성격을 뭐라고 규정할 수 있을까요? 앞서 본 것처럼 사절비용을 마련하기 위한 성격도 있지 않을까요? (1719년 사례처럼). 아니면 이를 빌미로 ‘사적 매매’가 이루어질 수 있다고도 생각됩니다.
10. 그리고 제목에 일본, 쓰시마를 쓰신 것은 어떤 의미일까요? 거래 확산을 염두에 두신 것입니까?

18세기 '조선약재조사'의 실태와 일본 박물학

- 어류조사를 중심으로 -

김 문 기 (부경대)

목 차

I. 머리말: 「동의보감」과 조선약재조사	2. 제3차 약재조사와 어류변증
II. 「탕액편」의 물고기와 제1~2차 약재조사	IV. 제국산물조사와 물산학
1. 제1차 약재조사와 어류변증	1. 增補庶物類聚
2. 제2차 약재조사와 어류변증	2. 중국 유럽 약재조사와 물산학
III. 「동의보감탕액류화명」과 제3차 약재조사	V. 맺음말: '본초학'에서 '박물학'으로
1. 丹羽正伯과 「동의보감탕액류화명」	

I. 서론



『18세기 ‘조선약재조사’의 실태와 일본 박물학 -어류조사를
중심으로-』에 대한 토론문

구 지 현 (선문대)

별 지 첨 부

제3부 자유발표

좌장: 안 외 순 (한서대)

〈자유발표 1〉
고구려 최후의 전쟁
— 李勣의 平壤城 함락—

발표: 서영교(중원대)
토론: 조재우(동국대)

〈자유발표 2〉
중국 吉安의 인문지형과 양명학에 대한 일고찰

발표: 신현승(중국정강산대)
토론: 장혜진(원광대)

동아시아고대학회(제83회) 동국대학교 HK+사업단 공동 학술대회

고구려 최후의 전쟁

— 李勣의 平壤城 함락 —

서 영 교 (중원대)

목 차

- | | |
|---------------------|-----------------------|
| 1. 머리말 | 4. 羅唐聯合軍의 집결과 平壤城의 최후 |
| 2. 兩唐書 契苾何力傳의 時空間 | 5. 맺음말 |
| 3. 薛賀水 전투와 戰線의 一進一退 | |

I. 머리말

664년 말 淵蓋蘇文이 사망하고 이듬해 초 고구려에 내전이 일어났다. 장남 男生과 차남 男建이 전쟁을 하면서 고구려가 두 쪽이 났고, 장남이 밀리자 666년 5월 당나라에 원군을 요청해 왔다.

666년 6월 唐高宗은 고구려 내전개입을 결정했고, 9월 군대를 보내 玄菟城에 있는 男生을 구출했다. 667년 2월 新城에 도착한 李勣의 唐육군 주력은 7개월간의 공방전 끝에 9월 新城을 함락시키고, 薛仁貴가 이끄는 唐軍이 金山의 大會戰에서 승리하여 南蘇·木底·蒼岩 3城을 장악한다. 동시기에 李勣은 鴨綠江 河口 쪽으로 진격해 大行城을 차지하여 唐으로부터 안정적인 수로보급을 받을 수 있는 항구를 가지게 되었다. 이로서 唐軍이 고구려에서 월동을 가능하게 되었다.¹⁾

이후의 전투에 대해서 池內宏은 668년 9월 최후의 평양성 전투 이전까지 李勣이 압록강을 건너 남하한 적이 없으며, 강을 사이에 두고 일정기간 동안 전선이 교착되었다고 보았다.²⁾ 池內宏은 대체로 고구려 최후의 전쟁에서 戰線의 유동성에 대해 깊이 고려하지 않았다.³⁾

그러나 이 전쟁에서 전선의 진퇴가 거듭된 것으로 여겨진다. 본고는 668년 고구려 최후의

1) 徐榮教, 「唐의 고구려 內戰介入과 新城·大行城 점령」 『中國史研究』 131輯, 2021. 4.

2) 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歷史研究報告』 16, 1941, 173-174쪽.

3) 667년 10월 20일 李積의 평양 북쪽 200리까지 남하한 사실을 명기한 『삼국사기』(문무왕 7년 10월 조)의 기록을 그는 다음과 같이 해석했다. 667년 10월 20일 평양 북쪽 200리 지점에서 강심을 한성으로 보내 신라에게 평양 진격을 독려한 뒤 11월 11일 이전에 그곳에서 철수한 唐의 장군은 李勣이 아니라 그가 해상으로 파견한 郭待封이다 라고 했다. 郭待封이 大同江이 아니라 평양 북쪽 200리 부근에 상륙했다는 것이다. 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」(『滿鮮地理歷史研究報告』 16, 東京帝國大學文學部編, 1941)의 5장 「高句麗の滅亡と安東都護府」; 정병준 譯, 「高句麗의 滅亡과 安東都護府」, 『東國史學』 56, 2014, 411쪽.

劉矩·姜維東, 『唐征高句麗史』, 吉林人民出版社, 2006 : 이성재 감수, 『당의 고구려 정벌사』, 동북아역사재단, 2006, 291쪽에서도 池內宏과 같은 지적을 했다.

전쟁 과정을 고증한 글이다. 기존의 연구를 재검토하고 새로운 자료를 제시하면서 그 전쟁의 양상을 보다 세심하게 복원하고자 한다. 그 고찰의 시간적 범위는 667년 9월 新城 함락부터 평양성이 함락된 668년 9월까지이다.

필자는 먼저 『舊唐書』 契苾何力傳을 중심으로 하여 여러 자료들과 비교검토를 하여 戰線의 進退를 고찰하려 한다. 다음으로 668년 2월 薛賀水 전투의 장소에 대해 생각해 보았다. 그 전투의 공간을 알게 되면 고구려군의 최후의 반격으로 어디까지 唐軍을 밀어냈는지 알 수 있다고 여겨진다. 마지막으로 고구려가 멸망을 고한 최후의 평양성전투에 대해 살펴보고자 한다.

2. 『兩唐書』 契苾何力傳의 時空間

『舊唐書』에는 고구려 최후의 전쟁에 從軍한 唐將인 李勣 · 薛仁貴 · 契苾何力 등의 열전이 있다. 그 가운데 가장 주목되는 것이 같은 책 契苾何力傳이다. 총사령관 李勣과 함께 중군한 契苾何力의 자취는 전쟁의 전체적인 모습을 파악하는데 도움이 된다. 무엇보다 여기에는 李勣傳에 생략되어 있는 667년의 그의 중군 기록이 남아있다.

- ① 乾封元年, 又為遼東道行軍大總管, 兼安撫大使. 高麗有眾十五萬, 屯於遼水, 又引靺鞨數萬據南蘇城.
- ② 何力奮擊, 皆大破之. 斬首萬餘級, 乘勝而進, 凡拔七城. 乃回軍會英國公李勣於鴨綠水, 共攻辱夷, 大行二城, 破之.
- ③ 勣頓軍於鴨綠柵, 何力引蕃漢兵五十萬先臨平壤. 勣仍繼至, 共拔平壤城, 執男建, 虜其王還.⁴⁾

위의 기록에 대해 池內宏은 의문을 표시했다. 밑줄 친 기록이 그것이다. “契苾何力이 군대를 돌려 李勣과 鴨綠水에서 만나 함께 辱夷·大行 2성을 함락시켰다. (그런데) 李勣이 鴨綠柵에 군대를 주둔했는데 何力이 兵 50萬을 이끌고 먼저 평양으로 가고 李勣이 따라갔다.”

池內宏은 李勣이 契苾何力과 함께 辱夷城을 점령한 이후, 契苾何力이 먼저 평양으로 향했는데 李勣이 鴨綠柵에 주둔해 있었던 것을 지리적으로 도저히 믿을 수 없으며, 李勣의 留頓地는 辱夷城 南이었을 것이라고 했다.⁵⁾

그 이유는 그가 『舊唐書』 契苾何力傳과 아래의 두 기록을 등치시켜 보았기 때문이다.⁶⁾

(『冊府元龜』 卷986, 外臣部·征討5 “總章元年(668) 9月) “李勣이 進軍하여 高麗의 平壤城에 이르러 遼東을 모두 平하였다. 앞서(初) 李勣이 이미(既) 大行城을 破하고 諸軍이 (그곳에) 모두 모였을 때 契苾何力은 南蘇 등 8城을 破하고 李勣을 鴨綠柵에서 만나 合軍하여 辱夷城을 공격하여 破고 何力이 蕃漢兵 50萬을 이끌고 平壤에 進軍하였다. 李勣軍이 따라 이르렀다...”⁷⁾

4) 『舊唐書』 卷109, 契苾何力傳

5) 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941, 173-174쪽.

6) 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941, 152-153쪽, 166-167쪽

7) 『冊府元龜』 卷986, 外臣部·征討5 “總章元年九月李勣進軍會高麗之平壤城遼東悉平初勣既破大行城諸軍盡會契苾何力拔南蘇等八城會勣於鴨綠柵合軍以攻辱夷城. 又拔之何力引蕃漢兵五十萬人逼平壤勣軍繼至.”

(『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章元年(669) 9月, 癸巳)“李勤이 平壤을 뽑았다. 李勤이 이미 大行城을 점령하였고, 다른 道에 출타한 諸軍이 모두 李勤과 만났다. 진격하여 鴨綠柵에 이르니, 高麗가 發兵하여 막아 싸웠다. 李勤 등이 奮擊하여, 그들을 大破하고, 200리를 추격하여, 辰夷城을 뽑으니, (고구려의) 諸城이 도망가거나 降者가 서로 이어졌다. 契苾何力이 먼저 군대를 이끌고 平壤城 아래에 도착하니, 李勤軍이 이어 이르렀다.”⁸⁾

위의 기록에서 보이는 鴨綠水→辱夷城→平壤城 코스를 고려해 본다면, 安州의 청천강(辱夷城)까지 남하한 李勤이 다시 북쪽으로 올라와 鴨綠柵에 留屯하고 있는 것을 기록한 『舊唐書』 契苾何力傳에 대한 池內宏의 의문은 일면 타당하다. 하지만 그가 위의 두 기록과 『舊唐書』 契苾何力傳의 사건들이 모두 668년(總章元年) 한해에 일어났다고 본 것에는 문제가 있다.

- ① 666년(乾封元年) (6월) 男生이 아들 현성을 보내 원군을 청하자 大總管 契苾何力 등과 함께 고구려로 가게 하였다. 그때 고구려 군대 15萬이 遼水에 주둔해 있고, 또 靺鞨 數萬을 이끌고 와서 南蘇城에 주둔해 있었다.
- ② 何力이 이를 모두 격파하고 7개 城을 뽑았다. 그리고 李勤이 주둔해 있는 鴨綠水로 군대를 돌려 함께 大行城을 함락시켜 차지하고 압록강을 건너 辱夷城(청천강畔)을 점령했다.
- ③ 李勤이 鴨綠柵에서 頓軍하고 있는데 何力이 蕃漢兵 50萬을 이끌고 먼저 平壤으로 갔고, 李勤이 이내 이어서 도착하여 함께 平壤城을 뽑았다. 男建과 고구려(虜其王)을 잡아 돌아왔다.

契苾何力傳의 기록을 나누어 고찰하면 ①은 당연히 기록 그대로 乾封元年(666)에 해당된다. 지리적으로 鴨綠江을 전선의 기준으로 잡았을 때 ②와 ③은 분절이 확인하다. ②에서 辱夷城(청천강)까지 남하했던 李勤이 ③에서 그 북쪽인 鴨綠柵 주둔해 있다. ②에서는 李勤과 契苾何力이 함께 군사작전을 했지만 ③에서는 契苾何力이 먼저 평양에 도착하고(先臨平壤) 李勤 뒤에 따라와 도착하여(勤仍繼至) 각자 움직이고 있다.

②는 667년 李勤의 辱夷城 점령을 전하는 것이고, ③은 668년 평양성 진격을 전하는 사실이 아닐까. 다시 말해 667년에 李勤은 大行城을 점령하고 辱夷城까지 남하했지만 다시 압록강으로 철수했고, 668년 최후의 평양성 전투를 앞두고 鴨綠柵에 주둔해 있었던 것으로 보인다. 이는 다음 기록에서 확인할 수 있다.

(문무왕) 7년(667) ...9월, (문무왕이) 漢城停(현 서울)에 도착하여 英公(李勤)의 소식을 기다렸다. 겨울 10월 2일, 英公(李勤)이 평양성 북쪽 2백 리 되는 곳에 도착하였다. 英公(李勤)은 그곳에서 이동하여 춘주 대내마 강심으로 하여금 契丹 騎兵 80여 명을 거느리고 아진합성을 경유하여 한성에 이르러 편지를 전달하게 하였다. 신라군의 동원을 독촉하는 것이었다. 대왕은 이에 응하였다. 11월 11일, 왕이 장새에 도착하여 英公(李勤)이 돌아갔다는 소식을 들었다. 이에 따라 왕의 군대도 역시 돌아왔다.⁹⁾

- 8) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章元年(669) 九月, 癸巳, “李勤拔平壤. 勤既克大行城, 諸軍出他道者皆與勤會, 進至鴨綠柵, 高麗發兵拒戰, 勤等奮擊, 大破之, 追奔二百餘裏, 拔辰夷城, 諸城遁逃及降者相繼. 契苾何力先引兵至平壤城下, 勤軍繼之.”
- 9) 『三國史記』 卷6, 文무왕 7년 7~11월, “九月, 至漢城停以待英公. 冬十月二日, 英公到平壤城北二百里, 差遣尔同兮村主大奈麻江深, 率契丹騎兵八十餘人, 歷阿珍舍城, 至漢城移書, 以督兵期, 大王從之. 十一月十一日, 至獐塞, 聞英公歸. 王兵亦遇.”

위의 『삼국사기』 기록에 의하면 667년 10월 2일 평양북쪽 200리까지 남하한 李勣은 11월 11월에 북쪽으로 철수하였다고 한다. 여기서 압록강(鴨綠江)에서 청천강(辱夷城) 사이에서 전선이 一進一退하는 모습이 확연히 드러난다.

필자의 이러한 시간대 구분이 타당한지 여부는 『新唐書』 契苾何力傳을 검토하면 알 수 있다.

- ① 蓋蘇文이 죽어, 男生이 弟를 所逐하고자 했다. 아들을 시켜서 闕에 이르러 항복을 청했다. 이에 何力을 遼東道行軍大總管 · 安撫大使로 삼아 고구려를 經略하게 하였다.
- ② 李勣의 副將으로 함께 고구려로 갔다. 李勣이 新城을 뽑고, 何力을 남겨두고 수비하게 하였다. 그때 고구려兵 15萬이 遼水에 주둔해 있고, 靺鞨 數萬眾을 이끌고 南蘇城에 있었다. 何力이 奮擊하여, 이를 破했다. 斬首가 萬級이었다. 승기를 타고 진격하여 8城을 뽑았다.
그리고 兵을 돌려 李勣과 會合하여, 辱夷 · 大行 2城을 함락시켰다.
- ③ 나아가 扶餘城을 뽑았다. 李勣의 勒兵이 나가지 못하고 있는데, 何力이 兵 50萬을 引솔하여 먼저 平壤으로 나아갔다. 李勣이 이어서 진격해왔다. 무릇 7달(月)을 공격하여, 평양성을 뽑았다. 其王(고구려왕)을 포로 잡아서 바쳤다(獻).¹⁰⁾

먼저 시기를 구분할 수 있는 포인트만 보자. ①은 666년 6월 男生의 아들 獻誠이 구원을 청하여 唐軍이 출동한 내용이다. ②의 新城 함락은 667년 9월이다.¹¹⁾ ③의 扶餘城 함락은 668년 2월의 일이다.¹²⁾ 契苾何力の 고구려 중군기록이 3개년으로 나누어지는 것은 兩唐書 모두 동일하다.

③에서 보이는 契苾何力の 扶餘城 전투 참전기록에 대해 池內宏은 舛錯이 심하다고 지적했다.¹³⁾ 그의 扶餘城 중군 기록은 池內宏에게 걸림돌이었다. 그것이 없다면 池內宏이 想定하고 있던 668년의 大行城→辱夷城→平壤城의 진퇴 없는 진군이 명확해지기 때문이다.

하지만 기록을 부정할 수 없다. 오히려 ③의 扶餘城 從軍 기록은 그 앞의 ②와 시기를 구분해 주는 중요한 기준점으로 ②와 ③을 각각 667년과 668년의 사실로 구분해야 한다.

언급한 바와 같이 667년 10월 20일 (契苾何力和 함께) 평양 200리 거리까지 진격한 李勣은 11월 11일 직후 鴨綠江으로 후퇴했다. 『新唐書』 契苾何力傳에서 보이는 바와 같이 668년 2월에 일어난 扶餘川 전투에 契苾何力이 참전할 수 있는 충분한 시간적 여유가 있다. 지지하다시피 그는 番將으로서 유목민 기병대를 이끌었다.

667년 10월 契苾何力은 李勣과 함께 辱夷城까지 남하했다가 다시 북쪽 압록강으로 철수한(667년 11월) 후 이듬해 扶餘城 지역으로 향했고(668년 2월), 薛仁貴가 점령한 부여성 지역의 안정화 작업에 기여한 것 같으며, 부근의 고구려인 투항병력을 취합한 후 668년 8월

10) 『新唐書』 卷123, 諸夷蕃將 契苾何力傳 “未幾, 蓋蘇文死, 男生爲弟所逐, 使子詣闕請降, 乃拜何力爲遼東道行軍大總管、安撫大使經略之, 副李勣同趨高麗勣已拔新城, 留何力守. 時高麗兵十五萬屯遼水, 引靺鞨數萬衆據南蘇城, 何力奮擊, 破之, 斬首萬級, 乘勝進拔八城. 引兵還, 與勣會合, 攻辱夷、大行二城, 克之. 進拔扶餘. 勣勒兵未進, 何力率兵五十萬先趨平壤, 勣繼進, 攻凡七月, 拔之, 虜其王以獻.”

11) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 乾封 2年(667) 9月, 辛未 “李勣拔高麗之新城, 使契苾何力守之.”

12) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 乾封 2年(667) 2月 壬午(6일) “薛仁貴既破高麗於金山, 乘勝將三千人將攻扶餘城, 諸將以其兵少, 止之. 仁貴曰‘兵不必多, 顧用之何如耳.’遂爲前鋒以進, 與高麗戰, 大破之, 殺獲萬餘人, 遂拔扶餘城.”

13) 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941, 173쪽.

초 다시 남하하여 鴨綠柵에 이르러 그곳에 머물러 있던 李勤보다 먼저 평양에 도착했다고 볼 수 있다.

667년 9월 新城을 뽑은 李勤이 鴨綠水까지 남하한 이후 唐-고구려 양측의 공방전이 거듭 되면서 전선은 일진일퇴를 거듭하고 있었다.

3. 薛賀水 전투와 戰線의 一進一退

668년 2월 扶餘城이 唐軍에 의해 함락되었다. 평양의 男建의 입장에서 보았을 때 북쪽에서 唐軍을 견제해줄 거점과 병력이 사라진 것이다.

(668년) 2월, 壬午(6일), 李勤 等등이 高麗의 扶餘城을 뽑았다. 薛仁貴가 이미 高麗를 金山에서 깨트렸는데, 승리를 타고 三千人으로 장차 扶餘城을 공격하고자 하였다. 諸將이 그 병사가 너무 작아 정지하자고 했다. 仁貴가 말하기를 병사가 많은 것이 중요한 것이 아니라 그것을 어떻게 이용하는지 여하에 달려있다. 하고 前鋒이 되어 진격하여 高麗와 싸워 대과하였다. 殺獲이 1萬餘人으로 드디어 扶餘城을 뽑았다. 扶餘川의 40餘城이 모두 항복을 청하였다.¹⁴⁾

(668년 2월 6일) 적은 규모(3천)의 병력에도 불구하고 唐軍이 扶餘城을 함락시켰다. 소문을 들은 주변의 40개의 고구려성이 항복을 했다. 위의 기록에서 李勤 등이 扶餘城을 함락시켰다고 한다. 하지만 요동전선의 총 사령관인 그가 이끈 병력이 3천에 불과했을까. 위의 기록에서 말해주듯이 이는 부하 薛仁貴의 활약을 서술한 것으로 보인다.

103년 전 이 기록을 본 松井等은 다음과 같이 언급했다.“李勤이 扶餘城 즉 農安부근을 정복한 다음, 남으로 향하여 평양으로 진격하였다. 그동안 각지에 산재되어 있던 唐軍을 자신의 휘하에 결집시켰는데, 그러한 진격을 위한 경로는 분명히 알 수 없다. 생각해 보건대 지금의 農安 지방에서부터 輝河江유역을 가로질러서 修佳江의 계곡에서 나와 다음으로 鴨綠江을 건너지 않았을까 한다. 그 이후의 도하지점은 지금의 楚山부터의 滿浦鎮 부근으로 상정된다. 그러므로 압록강부터 평양의 방향으로 2백리에 걸쳐서 있던 辱夷城은 청천강의 어느 곳에 있지 않았을까 하는데, 그 위치는 분명치 않다.”¹⁵⁾

기록을 정직하게 있는 그대로 본 松井等은 李勤이 扶餘城에서 평양까지 1,320km(3,000리) 이상의 거리를 이동했다고 보았다. 男建이 扶餘城을 구원하기 위해 군대 5만을 보내 薛賀水에서 싸움이 일어났는데 여기에 李勤이 등장하기 때문에 그의 대장정을 상정하지 않을 수 없었던 것이다. 그는 戰場인 薛賀水가 당연히 扶餘城 부근이라고 생각했다.

泉男建이 다시 兵 5萬을 파견하여 扶餘城을 구하려 하였다. 李勤 등이 薛賀水에서 만나 合戰하여, 크게 격파하니 斬獲 3萬餘人이었다. 大行城으로 진공하여 그 성을 뽑았다.¹⁶⁾

14) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 乾封 2年(667) 2월 壬午 조, “李勤等拔高麗扶餘城. 薛仁貴既破高麗於金山, 乘勝將三千人將攻扶餘城, 諸將以其兵少, 止之. 仁貴曰: “兵不必多, 顧用之何如耳.”遂爲前鋒以進, 與高麗戰, 大破之, 殺獲萬餘人, 遂拔扶餘城. 扶餘川中四十餘城皆望風請服.”

15) 松井等, 「隋唐二朝高句麗遠征の地理」 『滿洲歴史地理』 第1卷, 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, 2013, 286쪽 註25.

668년 2월 男建은 扶餘城을 구원하기 위해 군대 5만을 북상시켰다. 池內宏도 男建의 작전목적인 扶餘城救援에 주목하여 그의 군대가 평양성에서 扶餘城까지 1,320km(3,000리)를 행군한 것으로 생각했다. 戰場이 된 薛賀水를 그는 扶餘城 소재지의 河水인 현재의 城川江으로 보았다.¹⁷⁾ 平壤城-大行城-烏骨城-遼東城-蓋牟城-新城-扶餘城경로와 국내성 일대의 國內城-丸都城-매하구현-長春-扶餘城 경로는 당에게 이미 장악된 상태인데 그것은 가능한 것인가?

그래서 扶餘城 구원군 5만 명의 상당수는 大城主 李他仁의 柵城(두만강) 권역에서 동원된 것으로 상상하는 연구자가 나왔다.¹⁸⁾ 최근 한 연구자에 의하면 平壤城-干城(咸興)-북청-柵城(琿春)-延吉-敦化-扶餘城의 경로는 戰場이 되지 않았으므로, 扶餘城 구원군 5만명은 평양성으로부터 동해안을 북상하는 책성 경로로 부여성에 간 것으로 보았다. 그는 柵城의 城主인 李他仁이 唐에 항복하기 이전에 후방지원 역할을 했으며, 구원군 5만의 진군에서 薛賀水에서 敗戰까지의 시간이 대략 50일 이상 소요되었다고 추론했다.¹⁹⁾



설하수(오골성 부근)과 부여성의 거리

하지만 『大清一統志』 20卷421, 薩賀水 조를 보면 싸움이 벌어진 薛賀水의 위치가 扶餘城 일대와 무관한 압록강 부근이고, 扶餘城 싸움을 이끈 것은 李勤이 아니라 그의 副將 薛仁貴였다.

- 16) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 乾封 2年(667) 2월 조. “泉男建復遣兵五萬人救扶餘城，與李勤等遇於薛賀水，合戰，大破之，斬獲三萬餘人，進攻大行城，拔之。”
- 17) 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歷史研究報告』 16, 1941, 197쪽.
- 18) 김강훈, 「책성 권역의 고구려 부흥운동과 高定問」, 『大丘史學』 127, 2017, 249~252쪽.
- 19) 李玟洙, 「李他仁의 唐 投降과 扶餘城의 高句麗 復國運動 鎮壓에 대한 分析」 『역사와 경계』 106, 2018, 9-11쪽.
- 20) 『大清一統志』는 清代의 地理書로 淸의 版圖全域에 대한 地誌이며, 勅命에 의해 前後 3회 編纂되었다. 1차로 全356卷이 徐乾學 등의 撰으로 1743년에 완성되었고, 2차로 全424卷이 和珅 등의 撰으로 1784년에 완성되었으며, 3차로 全560卷이 穆彰阿 등의 撰에 의해 1842년에 완성되었다.

“淙江은 國東北界에서 源發하여 長白山의 西麓의 西南으로 흘러 바다로 流入된다...薩賀水는 開州의 西南에 위치하는데 一作 薛賀水라고 한다. 唐나라 乾封 3年(668) 李勣 등이 高麗를 정벌할 때 別將인 薛仁貴가 扶餘城을 함락시켰다. 高麗가 구하기 위해 달려가다가 李勣(의 군대와)과 薛賀水에서 만났다. 合戰하여 李勣이 고구려군을 大破하였다. 追하여 大行城을 罫었다. 是也, 舊志에 薛賀水는 北山中에서 나와 東南으로 흘러 鴨淙江으로 들어간다. 21)

淸皇帝의 勅撰인 위의 지리서는 고증학자들의 논고이다. 淸을 세운 女眞族의 원주지인 만주지역에 대한 그들의 고증은 엄밀했으리라 생각한다. 그들에 의하면 開州의 西南에 위치한 薩賀水가 一作 薛賀水라고 한다. 또한 668년(2월) 李勣의 別將인 薛仁貴가 扶餘城을 함락시키자 高麗가 구원군을 보냈고, 李勣이 그들을 薛賀水에서 격파하였으며, 薛賀水는 北山中에서 발원하여 東南으로 흘러 鴨淙江에 합류된다고 한다.

開州의 西南에 위치한 薛賀水는 현재 요령성 鳳城市를 경유하는 灤河가 확실하다. 開州는 의주에서 1백여 리 떨어져 압록강까지는 하루 일정 거리이다. 開州에는 鳳凰山에 의거한 烏骨城이 위치한 곳이다. 22)

고구려의 구원군은 평양성에서 扶餘城까지 1,320km 정도를 행군하지 않았고, 李勣도 대장정을 하지 않았다. 압록강 大行城에 주둔해 있던 李勣과 그의 군대는 남쪽에서 올라온 고구려군 5만이 압록강을 도하하자 薛賀水(灤河)를 따라 북상하여 烏骨城 근처까지 후퇴했던 것으로 보인다. 작전상 그는 薛賀水 지역을 전장으로 선택했고, 여기서 고구려 군대를 대파했다.

이 전투에서 男建의 일차적 목표는 압록강 하류의 大行城을 차지하고 본국으로부터 보급을 받고 있던 당군을 북쪽 내륙으로 밀어내고자 했던 것으로 보인다. 하지만 男建은 수많은 전사자를 남기고 후퇴하였다.

乾封3년, 대감 김보가를 시켜 해로를 통하여 遼東에 들어가 英公(李勣)의 명령을 받아오도록 하였는데, 그는 신라 군사를 평양에 집합시키라는 분부를 받아 왔다.23)

668년 3월 6일(庚寅) 乾封에서 總章으로 연호가 개칭되었다.24) 위의 기록에서 보이는 乾封 3년은 그 이전을 말한다. 배를 타고 항해하여 李勣을 만난 신라의 대감 김보가는 평양에 신라군사를 집결시키라는 기일을 명받았다. 둘이 만난 장소는 어디인가.

(보장왕 27년(668) 2월) “泉男建 다시 兵 5萬人을 파견하여, 扶餘城을 구하려고 하였다.

21) 『大清一統志』 卷421, “薩賀水” “淙江在國東北界源發長白山西麓西南流入海…薩賀水在開州西南一作薛賀水 唐乾封三年李勣等伐高麗 別將薛仁貴克扶餘城 高麗趨救與李勣遇於薛賀水 合戰勣大破之 追拔大行城是也 舊志薛賀水出北山中東南流入鴨淙江.”

22) 松井等은 灤河를 烏骨江으로 보았다. 灤河가 鴨綠江이 만나는 곳에 泊灼城(호산성)이 위치해 있으며, 泊灼城은 大行城과 30리 거리에서 서로 호응하는 곳이다. 松井等, 「수 당 두 왕조의 고구려 원정의 지리」(이정민외 譯) 『韓國古代史探究』 14, 2013, 297쪽.
劉矩·姜維東, 『唐征高句麗史』, 吉林人民出版社, 2006 : 이성재 감수, 『당의 고구려 정벌사』, 동북아역사재단, 2006, 291쪽을 보면 薩賀水를 지금의 요령성 단둥시 서남 40리라고 했다.
한편 권중달 譯註, 『자치통감』 21, 2009, 436쪽을 보면 薛賀水를 요녕성 봉성시를 경유하는 하천이라고 했다. 후자가 『大清一統志』 卷421, 薩賀水 조와 일치한다.

23) 『삼국사기』 권7, 문무왕 11년(671) 「答薛仁貴書」.

24) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章 元年(668) 3월 6일 조

李勣 等과 薛賀水에서 조우하여, 合戰하니, 敗死者 3萬餘人이었다. 李勣이 大行城으로 진공하였다.”²⁵⁾

薛賀水전투에서 승리한 李勣과 그의 군대는 다시 압록강 하구로 남하하여 大行城을 탈환했다. 그곳에서 李勣은 배를 타고 온 신라사신을 맞이했던 것으로 여겨진다.

(6월) 22일에 부성(府城)의 (唐將) 劉仁願이 귀간 미힐을 보내 고구려의 대곡(大谷)·한성(漢城) 등 2군(郡) 12성(城)이 항복하였음을 알리니, 왕이 일길찬 진공을 보내 치하하였다. 인문·친존·도유 등은 일선주(一善州) 등 7군 및 한성주(漢城州)의 병마를 영솔하여 唐의 군영으로 갔다. 29일, 각도의 총관들이 출발하였다. 그러나 유신은 풍병을 앓았으므로 왕이 서울에 머물러 있게 하였다. 인문 등이 英公(李勣)을 만나 영류산 아래[영류산은 지금 서경 북쪽 20리에 있다.]로 진군하였다.²⁶⁾

위 기록을 보면 668년 6월 22일에 신라에서 북진을 하던 劉仁願의 熊津都督府의 군대가 황해도의 大谷·漢城 등 2郡 12城의 항복을 받아냈다고 소식을 전해왔다. 그날(6월 22일) 신라의 인문·친존·도유 등이 북쪽으로 향했고, 6월 29일 평양 북쪽 20리에서 그들은 李勣을 만났다.

그해 6월 29일 이전에 李勣은 평양 북부 20리 까지 남하했던 것이다. 『資治通鑑』을 보면 668년 9월 12일에 평양성을 함락시켰다고 하는데 1개월의 포위 기간이 있었다고 한다.²⁷⁾ 단순화 시켜 본다면 8월 12일 직전에 계필하력의 군대가 평양에 이르렀고, 이어 李勣이 도착한 그날 평양성을 포위했다고 볼 수도 있겠다. 『삼국사기』(6월 29일)와 『資治通鑑』(8월 12일)기록에 보이는 이적의 평양 남하 시점은 전후 30일 이상의 시간적 공백이 보인다.

결론부터 말하면 李勣은 6월 29일 이전에 평양 앞에 도착했지만 7월초 압록강으로 철수했다가 8월 12일 경 다시 진격하여 평양성 앞에 도착했던 것이다. 다음의 기록에서 7월초 압록강으로 철수한 李勣의 행적이 확인된다.

劉仁願, 貞觀中에 右威衛將軍卑列道行軍總管이 되어 李勣과 합류하기로 했는데 늦어서 도착하지 못하였다. 소환하여 京(장안)에 이르러 帝가 그에게 이르기를 自古로 軍法에 後期는 모두 사형이다. 仁願이 상주하기를 臣은 前後 40인이나 되는 사람을 시켜 李勣處에 보냈습니다. 도로가 거칠어서 모두 도착하지 못했는데 最後의 1인이 처음으로 大軍에 도착하였습니다. 臣은 延津 등 7城을 쳐서 함락시켰고, 이어 平壤을 공격하고자 하였으나, 李勣의 兵馬가 갑자기 돌아가 버렸습니다(旋歸). 事有와 因緣이 있었기에 臣의 허물(咎)이 아닙니다. 帝가 대답하기를 너의 領兵 1萬餘명은 모두 強兵卒인데 (지금) 亡城 아래 臣에 千人也 남아 있지 않았거늘 이러한 변명으로서 더욱이 사기를 들어 치려고 하느냐? 마침내 영을 내려 끌고나가 廟堂에서 (劉仁願을) 斬하려 하는데, 仁願이 하소연하고 부르짖는 소리가 끊이지 않아 帝가 그에게 東海(백제) 鎮守의 노고를 생각하여 특별히 死刑을 면하게 하고 姚州에 유배를 보냈다.²⁸⁾

25) 『삼국사기』 권21, 보장왕 27년(668) 2월 조 “<泉男建>復遣兵五萬人, 救<扶餘城>, 與<李勣>等, 遇於<薛賀水>, 合戰, 敗死者三萬餘人. <勣>進攻<大行城>.”

26) 『삼국사기』 권6, 문무왕 8년 6월 조

27) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章 원년(668) 9월 癸巳(12일) 조

28) 『冊府元龜』 卷447, 將帥部·違約狗私縱敵較違約 “劉仁願 貞觀中爲右威衛將軍卑列道行軍總管 與司空李勣期會 逗遛不赴驛 召至京 帝謂曰: 自古軍法後期皆死 仁願奏曰: 臣前後使四十餘人往李勣處 塗路荒梗悉皆不達 最後一使始得至大軍. 臣又打得延津等七城 欲擊平壤 李勣兵馬遽以旋歸 事有因緣非臣之咎 帝曰: 汝領兵萬餘咸勁卒 亡城下邑未有千人 以此分疏更爲矯詐 遂令拽出 欲於廟堂斬之 仁願號訴不輟聲 帝以其

唐高宗이 劉仁願에게 처분을 내리는 위의 기록을 보면, 고구려 전선에서 소환된 劉仁願이 그해 8월 9일 長安에 도착했고, 전장에서 머뭇거렸다는 죄에 연좌되어 姚州(운남성 요안현) 유배에 처해졌다.²⁹⁾ 전선에서 長安까지의 거리를 생각할 때 劉仁願은 적어도 7월 초에 고구려를 출발한 것을 알 수 있다.

위의 기록에서 연호 貞觀中은 잘못이며, 總章元年으로 바꾸어야 한다.³⁰⁾ 6월 22일에 大谷·漢城 방면에서 평양으로 향했던 劉仁願과 그의 군대는 7월 초까지 고난의 행군을 했다.

고구려군의 저항이 너무나 강했다. 북상하는 劉仁願과 평양 북쪽 20리에 주둔해 있던 李勣과의 소통은 어려웠다. 그 기간 동안 劉仁願이 40명이나 되는 전령을 보냈지만 모두 연결되지 못했고, 마지막 1사람이 도착하여 李勣과 그의 군대가 북쪽으로 후퇴한 사실을 전했던 것 같다. 평양으로 가기 위해 延津 등 7城을 함락시키는 과정에서 劉仁願의 정예병 1만 가운데 90% 이상을 상실했다.³¹⁾

劉仁願이 도착한다 해도 이미 전력이 소진된 군대가 도움이 되지 않았다고 판단한 李勣은 7월 초 平壤城 부근에서 북쪽으로 후퇴하여 鴨綠柵에 이르렀던 것으로 보인다.³²⁾ 고구려는 그렇게 쉽게 무너질 나라가 아니었다. 668년에도 鴨綠江(鴨綠柵)에서 平壤 사이에서 一進一退가 재현되었던 것이다.

8월 초 契苾何力이 대규모 병력을 이끌고 온 이후에야 후퇴했던 李勣이 다시 何力の 뒤를 이어 평양으로 남하할 수 있었다. ³³⁾ 668년 李勣행군로는 다음과 같다. 2월 大行城을 포기하고 압록강에서 북상→오골성 부근의 薛賀水에서 男建의 고구려군 격파→3월 경 大行城 탈환→6월 이전에 鴨綠柵에서 남하하여 辱夷城을 점령→6월 29일 직전에 平壤부근에 도착 →7월 초 다시 철수하여 鴨綠柵에 도착→8월 초에서 다시 平壤城으로 진격 →8월 12일 포위→9월 12일 함락.

4. 羅唐聯合軍의 집결과 平壤城의 최후

『舊唐書』卷109, 契苾何力傳을 보면 그가 50만의 蕃漢兵을 이끌고 평양으로 향했다고 한다. 그 숫자는 완전히 믿을 수 없다. 하지만 엄청난 규모의 군대임을 짐작할 수 있으며, 고구려현지에서 조달한 병력이 포함된 것으로 볼 수 있다.

여기에는 남생 휘하의 고구려인과 契丹·靺鞨,³⁴⁾ 契苾何力이 중군한 夫餘城과 주변 40城

有鎮守東海之勤 特免死 配流姚州.”

29) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章 원년(668) 8월 辛酉(9일) 조

池內宏은 劉仁願의 逗留를 667년(乾封 2년)의 일로 보았다. 池內宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941, 184쪽. 여기에 동의할 수 없다.

30) 劉矩·姜維東, 『唐征高句麗史』, 吉林人民出版社, 2006: 이성재 감수, 『당의 고구려 정벌사』, 동북아역사재단, 2006, 291쪽을 보면 貞觀中은 乾封中이 되어야 한다고 했다.

31) 668년 고구려 최후의 전쟁에서 熊津都督府의 唐병력이 진멸했다. 669년 吐蕃 발호와 고구려인들의 반란으로 그것은 보충되지 못했다. 669년 말 신라의 熊津都督府 지배지역 잠식과 672년 점령은 여기에서 비롯된 것으로 생각된다.

32) 『舊唐書』 卷109, 契苾何力傳 “勣頓軍於鴨綠柵.”

33) 『舊唐書』 卷109, 契苾何力傳 “何力引蕃漢兵五十萬先臨平壤 勣仍繼至.”

에서 항복한 고구려인들이 다수 등이 포함되어 있었을 수도 있다. 그 외의 지역의 사람들도 있었을 것이다. 다음의 자료는 頭滿江 하류의 동쪽 琿春 일대로 비정되는 柵城의 大城主로 투항의 대열에 참여한 李他仁의 墓誌銘이다.

이때① (고구려 조정) 公(李他仁)에게 柵州 都督 및 總兵馬를 제수하여 고구려의 12州를 주관하고, 靺鞨 37部를 통솔하게 했다. 大總管 英公(李勣)이 關中[三秦]에서 황제의 推轂之禮를 받고, 변경지역[萬里]에 군사지휘권을 행사할 斧鉞 자루[柯]를 除授받아, 皇帝의 新書를 받들어 廟堂의 上略을 잘 수행했다. 공은 (고구려가) 망할 기미가 있음을 깨달아, (멸망 조짐을 알리는) ②梁水에 떨어진 별을 보고, 처신함에 모름지기 귀의할 곳을 알아 曹魏의 군대가 100일도 되지 않아 公孫氏를 함락시킨 사실을 인지했다. 이에 황급히 휘하의 군대를 거느리고, 轅門(軍營)에 이르러 투항했다. 微子가 周나라에 내투했듯이 나중에 機微를 알아채 더욱 부끄러워했지만, 陳平이 楚나라를 버린 것처럼 먼저 깨달아 □하지 않았다.

③ 英公이 마침내 공을 보내 그 소속 부대를 통솔하여 북을 치면서 행진하고 함께 진군하게 했다. 공이 용감하게 三軍의 선봉이 되니 일찍부터 사람들의 칭송이 모아졌고, 말하는 것이 굳건한 신뢰를 이루니 일찍부터 백성들의 輿望을 모으게 되었다. 마침내 견고한 (고구려) 진영의 將帥들로 하여금 황급히 (적군의) 칼을 대적하는 符節을 해제하도록 했고, 石城이 아홉 번이나 저항했지만 순식간에 대적하는 성문을 열어젖혔다. 전진하는 데에 더 이상 저항이 없어서 즉시 평양성을 함락시켰다. 그리하여 (본래) 漢四郡의 땅이었던 고구려가 唐의 강역으로 편입되었고, 九夷를 널리 모아 다시 正朔에 귀의시켰다. 英公(李勣)을 따라 당에 入朝하니 특별히 그 노고를 치하하여 右戎衛將軍을 제수하셨다.³⁵⁾

① 李他仁은 두만강 하류의 柵州의 都督 · 總兵馬로서 고구려인으로 구성된 12州를 주관하고, 靺鞨人 37部를 통솔하고 있었다. 그의 휘하에는 고구려인과 靺鞨人으로 구성된 많은 군대가 있었던 것을 알 수 있다.

② 梁水에 떨어진 별을 보고, 처신함에 모름지기 귀의할 곳을 알아 황급히 휘하의 군대를 거느리고, 轅門(軍營)에 이르러 투항했다고 한다. 이 기록은 李他仁의 항복한 시점을 말해주는 중요한 단서이다.

여기에 대해 여호규는 ‘梁水之一星’은 238년 曹魏가 公孫氏 정권을 함락시킬 때 流星이 襄平城 東南에 떨어진 사건을 지칭하며, ‘梁水之一星’과 ‘魏軍之百日’은 각각 고구려의 멸망 조짐과 唐이 단기간에 고구려를 멸망시킬 것임을 비유한 구절로 보았다. 나아가 그는 667년 9월에서 668년 2월경에 李他仁이 唐에 투항했을 가능성이 가장 높다고 했다.³⁶⁾

文獻學的으로 보았을 때 매우 설득력 있는 지적으로 생각된다. 하지만 필자는 668년 4월의 어느 天體의 출현에 주목하고 싶다. 전근대 사회에서 彗星은 국가적인 불행의 상징으로서 모든 사람이 볼 수 있는 만큼 당대 사회에 미치는 영향이 광범위했다고 볼 수 있기 때문이다.³⁷⁾

34) 『新唐書』 卷110, 泉男生傳“男生走保國內城, 率其衆與契丹、靺鞨兵內附, 遣子獻誠訴諸朝.”

35) 余昊奎·李明, 「高句麗 遺民 <李他仁墓誌銘>의 재관독 및 주요 쟁점 검토」 『한국고대사연구』 85, 2017, 385-388쪽 참조.

36) 余昊奎·李明, 앞의 논문 2017, 401-402쪽. 여호규 선생이 668년 2월을 하한으로 잡은 것은 그때 薛賀水에서 고구려의 주력이 唐軍에 의해 大破되었기 때문이 아닌가 한다.

37) 안드레아스 폰 레튀 著, 박병덕·배정희 옮김, 『혜성의 신비』 다섯수레, 1997, 16-58쪽.

“(總章元年) 夏4月, 丙辰(2일)에 彗星이 五車 자리에 보였다. 황제가 正殿을 피하고, 보통 때보다 음식을 줄이며, 음악도 철폐했다. 許敬宗 등이 아뢰었다. 彗星이 東北에서 보이니 高麗가 장차 멸망할 징조입니다.”

황상이 말하였다. “짐이 부덕하여 하늘에 견책을 보였는데, 어찌 작은 夷狄에게 허물을 돌리겠는가? 또 고려의 백성도 짐의 백성이다.” 허락하지 않았다. 戊辰일(14일)에 혜성이 소멸되었다.³⁸⁾

天體인 彗星은 지구 어디에도 보인다. 唐高宗이 머물던 長安에서도 李他仁이 있던 柵城 지역에서도 최후의 평양성 전투를 목전에 둔 모든 고구려인들에게도 그것은 목격되었을 것이다. 집단 심리에 영향을 주지 않았을 수가 없었다.

「高質墓誌銘」을 보면 高質이 투항할 시 妖星을 언급하였다. 李他仁과 高質의 투항은 668년 4월 2일에 출현하여 4월 14일에 사라진 이 혜성과 무관하지 않을 것이다.³⁹⁾

③英公 李勤이 李他仁에게 병력(고구려·말갈)을 통솔하여 진군하게 했다고 한다. 이때 李勤은 鴨綠柵에 있었다. 李他仁과 그의 군대는 契苾何力的 大軍 속에 섞여 그곳에 도착했고, 李勤으로부터 官軍임을 정식으로 인정받고 압록강에서 평양으로 진군했던 것으로 보인다. 그는 동포를 打殺하는 이 전쟁에서 3軍 가운데 선봉이었다고 한다.

男生을 따라 唐에 투항했던 高玄도 현지에 대해 아는 것이 많아 평양성 공격의 最先鋒으로 참전했다고 한다.⁴⁰⁾

契苾何力的 군대에 이어 8월 초에 李勤과 그 휘하의 병력도 평양성 앞에 도착한 것으로 보이며, 薛仁貴도 李勤과 회합했다.⁴¹⁾

『冊府元龜』 卷19, 帝王部·功業에 평양성 최후를 알리는 기록이 있다.

“①[高宗 總章元年(668) 8월에(필자)] 高藏 및 男建이 太元兄 男產과 將首領 98人을 보내, 白幡를 들고 出降하여 入朝를 청하였다. 李勤이 禮를 갖추어 延接하였다. 하지만 男建만이 성문을 닫고 굳게 지켰다. ②總章元年 9月, 李勤이 또 營을 平壤城으로 이동하였다. 男建이 자주 城門을 열고 兵을 내보내 싸웠으나 모두 크게 패하였다. 男建의 下捉兵總管인 승려 信誠이 몰래 사람들 보내와 軍門에 이르렀다. (李勤이:필자) 城門을 열고 내놓으기를 허락하였다. ③5일이 지나고, 信誠이 開門하였다. 勤이 兵을 풀어 들어가 登城하게 하고 복을 치고 城門樓에 불을 지르니 4面に 불이 일어났다. 男建이 窘急하여 칼로 자신을 찔러 자살하려 하였으나 죽지 못했다.”⁴²⁾

38) 『資治通鑑』 卷201, 唐高宗 總章 원년(668) 夏4月, 丙辰(2일) “彗星見於五車. 上避正殿, 減常膳, 撤樂. 許敬宗等奏請復常曰 ‘彗見東北, 高麗將滅之兆也.’ 上曰 朕之不德, 謫見于天, 豈可歸咎小夷! 且高麗. 百姓, 亦朕之百姓也.” 不許. 戊辰, 彗星滅.”

39) 「高質墓誌銘」, “屬禋祀遼賓 鬱萌韓壤 妖星夕墜 毒霧晨蒸 公在亂不居 見 幾而作.” 이민수, 「李他仁의 唐 投降과 扶餘城의 高句麗 復國運動 鎮壓에 대한 分析」 『역사와 경계』 106, 2018, 12-13쪽과 註40.

40) 「高玄墓誌銘」 “그의 용맹을 높이 사 遼東을 토벌하도록 칙명을 내렸다. 공은 과연 고구려의 옛 신하로서 형세를 잘 알고 있었으므로 平壤을 크게 격파하는 데에 最先鋒이 되었고, 이로 인하여 공을 세워 宜城府 左果毅都尉 摠管에 제수되었다(勅其驍勇討以遼東公誠舊人實爲諳億大破平壤最以先鋒因之立功授宜城府左果毅都尉摠管).” 宋基豪, 「고구려 유민 高玄 墓誌銘」 『박물관연보』 10, 서울대학교 박물관, 1999.

41) 『新唐書』 卷124, 薛仁貴傳 “仁貴負銳, 提卒二千進攻扶餘城, 諸將以兵寡勸止. 仁貴曰: “在善用, 不在衆.” 身帥士, 遇賊輒破, 殺萬餘人, 拔其城, 因旁海略地, 與李勤軍合. 扶餘既降, 它四十城相率送款, 威震遼海. 有詔仁貴率兵二萬與劉仁軌鎮平壤, 拜本衛大將軍, 封平陽郡公, 檢校安東都護.”

①668년 8월 12일 경 평양성이 당나라군에게 포위된 가운데 보장왕(高藏)과 男建이 太元兄 男産과 將首領 98人을 보내 항복을 청하여왔다. 李勤이 禮로서 그들을 영접하였다. 항복 조건이 맞지 않아서인지는 몰라도 남건의 마음이 바뀌었다. 그는 평양성을 문을 굳게 닫고 최후의 항전을 결정했다.

②평양성에서 본격적으로 전투가 개시된 것은 9월에 들어와서부터인 것으로 짐작된다. 그때 李勤이 唐軍의 營을 평양성으로 이동하였다고 하는데 그 구체적인 위치는 『舊唐書』 卷 199, 東夷 高麗전에 나온다.“勤又移營於平壤城南”라고 하여 城의 남쪽으로 또 지휘부를 옮겼다고 한다.

③5일이 지나고, 남건의 부하인 信誠이 평양성의 성문을 내부에서 열었다고 한다. 9월 12일 평양성 함락을 기준으로 하여 단순하게 역산하면 9월 7일 직전에 信誠이 開門을 예약했고, 男建이 자주 성문을 열고 나와 전투를 벌이던 시기는 9월 1일부터 일주일 정도임을 짐작할 수 있으며 그 장소는 蛇川이나 平壤南橋였던 것으로 보인다.

『三國史記』 卷6, 文武왕 8년 10월 조의 포상기록은 평양성 전투의 여러 戰場모습을 보여주는 유일한 기록이다. 43) 이를 바탕으로 평양성 밖에서 싸움을 복원하면 다음과 같다. 기록을 보면 신라의 軍師 斧壤사람 仇杞가 平壤南橋 싸움에서 戰功을 세워 述干의 外位와 粟 700석을 받았다고 한다. 언급한 李勤의 새 軍營은 평양성 남쪽에 있었다고 하는데 대동강 이외에는 공간이 보이지 않는다. 아무튼 어떤 수로를 두고 다리로 연결된 곳이었을 수도 있다. 그 다리(平壤南橋) 위에서 크게 싸움이 벌어진 것으로 볼 수도 있겠다.

『삼국사기』 권7, 文武왕 11년(671) 「答薛仁貴書」를 보면“番軍·漢軍 모두가 蛇水(평양성 서쪽)에 집결하니, 男建도 출병하여 결전을 하고자 하였다. 신라 군사가 단독으로 선봉이 되어 먼저 큰 진을 격파하니, 평양 성중의 기세가 꺾였다.”라고 하고 있다.

전투가 평양성 서쪽 경계인 蛇水⁴⁴⁾에서 벌어진 것을 알 수 있으며, 신라의 군사가 男建의 군대를 격파한 것에 일조했던 것 같다. 신라의 주력 사단 大幢의 少監인 本得이 蛇川 싸움에서 가장 큰 전공을 세워 一吉飡의 官位와 벼 1천 석을 상으로 받았다. 漢山州 少監 金相京은 이 전투에서 전사하였지만 공이 커서 一吉飡의 官位와 벼 1천 석을 상으로 받았다. 아술 사찬 구율은 蛇川 전투에서 다리 아래로 내려가 물을 건너서 적과 싸워 크게 이겼다.

다음으로 평양성 안에서 싸움은 이리했다고 생각된다. 男建의 부하인 信誠이 李勤에게 城

42) 『冊府元龜』 卷 19, 帝王部·功業 “[高宗總章元年(668) 9월] 高藏及男建遣太元兄男産將首領九十八人, 持白幡出降請便入朝. 勤以禮延接男建猶閉門固守. 總章元年九月, 勤又移營於平壤城. 男建頻遣兵出戰, 皆大敗. 男建下捉兵總管僧信誠密遣人, 詣軍門, 許開城門爲內應, 經五日, 信誠果開門, 勤縱兵入登城鼓譟燒城門樓四面火起, 男建窘急自刺不死.”

43) 『삼국사기』 卷6, 文武왕 8년 10월 조 “冬十月二十二日, …大幢少監本得, 蛇川戰功第一. 漢山州少監朴京漢, 平壤城內殺軍主述脫, 功第一. 黑嶽令宣極, 平壤城大門戰功第一, 並授位一吉飡, 賜租一千石; 誓幢主金通山, 平壤軍營戰功第一, 授位沙飡, 賜租七百石; 軍師南漢山北渠, 平壤城北門戰功第一, 授位述干, 賜粟一千石; 軍師斧壤仇杞, 平壤南橋戰功第一, 授位述干, 賜粟七百石; 假軍師比列忽世活, 平壤少城戰功第一, 授位高干, 賜粟五百石; 漢山州少監金相京, 蛇川戰死, 功第一, 贈位一吉飡, 賜租一千石. 牙述沙飡求律, 蛇川之戰, 就橋下涉水出, 與賊鬪大勝, 以無軍令, 自入危道, 功雖第一而不錄, 憤恨欲經死, 旁人救之, 不得死.” “大幢少監本得, 蛇川戰功第一. 漢山州少監朴京漢, 平壤城內殺軍主述脫, 功第一. 黑嶽令宣極, 平壤城大門戰功第一, 並授位一吉飡, 賜租一千石.”

44) 『大清一統志』 卷421, 蛇水 조 “蛇水在平壤西境唐龍朔初龐孝恭等擊高麗以嶺南兵壁於蛇水爲蓋蘇文所攻一軍盡沒.”

門을 열고 내응하는 기일을 잡았고, 5日 후 평양성의 문이 열렸다. 李勤이 兵을 풀어 入城하게 하고 城위에 올라가 城門樓에 불을 지르게 했다. 『三國史記』 「答薛仁貴書」를 보면 평양성에 최초로 入城한 것은 신라의 정예 騎兵 500이라 하고 있다.⁴⁵⁾

평양성 大門 싸움에서 가장 큰 전공을 세워 一吉飡의 官位와 벼 1천 석을 상으로 받은 黑嶽令 宣極이 그 싸움을 주도한 것으로 보인다. 문이 열리자 병력이 평양성으로 쏟아져 들어갔다. 신라 漢山州의 少監 박경한은 성내에서 고구려의 고위 장성급인 軍主 술탈과 그 부하들을 척살했다. 그도 그 전공을 인정받아 一吉飡의 官位와 벼 1천 석을 상으로 받았다.⁴⁶⁾

신라군은 평양성 안에 있는 고구려군의 사령부인 軍營까지 쳐들어가 난투극이 벌어졌다. 이 싸움은 誓幢의 중간급 幢主인 金遁山이 주도했다. 그도 그 공을 인정받아 沙飡의 官位와 벼 700 석을 상으로 받았다.⁴⁷⁾ 軍師인 南漢山 사람 北渠가 平壤城의 北門 싸움에 공을 세워 述干的 位와 粟 1000 석을 상으로 받았다.⁴⁸⁾ 북문에서 치열한 싸움을 벌였던 것으로 볼 수도 있다. 하지만 성의 大門으로 난입한 신라군이 멀지 않은 곳 있는 北門을 뒤에서 공격하여 열었던 것도 생각해 볼 수 있다.

시가전은 야전에서 벌어진 전투와 양상이 다르다. 장소가 협소하기 때문에 거의 대부분 단병접전이 벌어진다. 긴창의 사용은 제한적이고 주로 劍이나 도끼·곤봉이 사용된다. 전투는 피를 튀기는 양상을 펼 수밖에 없고, 단시간에 상상하지도 못하는 희생자가 나온다. 그야말로 시체가 쌓이고 피가 개울을 이룬다. 먹을 수도 쉴 수도 용변을 볼 수 있는 시간도 여의치 않다. 한쪽이 궤멸할 때까지 지루한 살육이 이어진다. 城내 건물들이 불에 타 연기가 자욱한 가운데 화살이 여기저기서 흐르고 북소리와 사람들의 절규가 울려 퍼졌을 것이다.

5. 맺음말

본문의 핵심을 요약하면 다음과 같다.

첫째, 667년 2월 당군의 고구려 내전에 본격적으로 개입했다. 그해 9월 新城을 뺏은 李勤이 鴨綠水까지 남하하여 대행을 점령하였고, 이후 唐-고구려 양측의 전선은 일진일퇴를 거듭하고 있었다.

667년 10월 契苾何力은 李勤과 함께 辱夷城(안주: 청천강 하류)까지 남하했다. 그러나 11월 11일 다시 북쪽 압록강으로 철수했다. 이듬해인 668년 2월 그는 扶餘城 지역으로 가서 전투를 수행했고, 점령한 부여성 지역의 안정화 작업에 기여한 것 같으며, 지역에서 현지 병력(고구려 투항자)을 보충하여 668년 8월 초 다시 남하하여 鴨綠柵에 이르러 그곳에 머물러 있던 李勤보다 먼저 평양에 도착했다.

둘째, 이보다 앞서 668년 6월 말 李勤은 평양성 북쪽 20리에 도착했다. 고구려군의 저항이 너무나 심하여 신라 漢城 방면에서 북상하는 劉仁願의 군대와 평양 북쪽 20리에 주둔해

45) 『삼국사기』 권7, 문무왕 11년(671) 「答薛仁貴書」 “그 후 英公(李勤)이 다시 신라의 정예 기병 5백 명을 선발하여 먼저 성문으로 들어가 마침내 평양을 격파하는 큰 공을 세웠다.”

46) 『삼국사기』 권6, 문무왕 8년 10월 조 앞의 내용과 같음

47) 『삼국사기』 권6, 문무왕 8년 10월 조 앞의 내용과 같음

48) 『삼국사기』 권6, 문무왕 8년 10월 조 앞의 내용과 같음

있던 李勣과의 소통은 어려웠다. 그 기간 동안 劉仁願이 40명이나 되는 전령을 李勣에게 보냈지만 모두 연결되지 못했고, 마지막 1사람이 도착하여 李勣과 그의 군대가 북쪽으로 후퇴한 사실을 전했던 것 같다. 평양으로 가기 위해 延津 등 7城을 함락시키는 과정에서 劉仁願의 정예병 1만 가운데 90% 이상을 상실했다.⁴⁹⁾

劉仁願과 그의 군대가 도착한다 해도 이미 전력이 소진되어 도움이 되지 않았다고 판단한 李勣은 7월 초 平壤城 부근에서 북쪽으로 후퇴하여 鴨綠柵에 이르렀다.⁵⁰⁾ 고구려는 그렇게 쉽게 무너질 나라가 아니었다. 8월 초 契苾何力이 대규모 병력을 이끌고 온 이후에야 후퇴했던 李勣이 다시 何力の 뒤를 이어 평양으로 남하할 수 있었다. ⁵¹⁾

셋째 667-668년 李勣행군로는 다음과 같다. 667년 9월 新城 · 鴨綠江口 大行城 점령 667년 10월 辱夷城(청천강 하류)까지 남하→ 11월 압록강으로 철수→668년 2월 鴨綠江口의 大行城을 포기하고 북상→ 하루거리인 오골성 부근 薛賀水에서 男建의 고구려군대를 격파→ 3월 남하하여 大行城을 탈환→ 6월 이전 鴨綠柵에서 辱夷城을 거쳐 平壤 북쪽까지 진격(6월 29일 직전)→ 7월 초 신라 漢城 방면에서 북상한 劉仁願 군대의 전멸로 鴨綠柵으로 철수→ 8월 초 辱夷城을 거쳐 平壤으로 진격하여, 8월 12일 평양성을 포위하고 9월 12일 함락.

최후의 그날 흥분한 나당연합군을 피해 몰려다니는 평양성민들 다수가 짓밟혔고, 많은 이들이 뜨겁고 연기 나는 폐허 속으로 떨어졌으며, 패잔병들만큼이나 비참하게 죽어갔으리라. 모든 곳들에서 살육과 도주가 일어났으며, 피의 강물이 쏟아져 내리고 위쪽에서 살해당한 자의 시체가 바닥으로 미끄러져 내려가는 광경이 펼쳐졌을 것이다. 정원들로 꾸며졌던 고구려 궁궐은 황폐해졌고, 평양성의 우아한 흔적들이 사라지면서 과거 이곳을 다녀갔지만 이후 갑작스럽게 방문한 누구라도 알아보지 못했을 것이다.

49) 668년 고구려 최후의 전쟁에서 熊津都督府의 唐병력이 전멸했다. 669년 吐蕃 발호와 고구려인들의 반란으로 그것은 보충되지 못했다. 669년 말 신라의 熊津都督府 지배지역 잠식과 672년 점령은 여기에서 비롯된 것으로 생각된다.

50) 『舊唐書』 卷109, 契苾何力傳 “勣頓軍於鴨綠柵.”

51) 『舊唐書』 卷109, 契苾何力傳 “何力引蕃漢兵五十萬先臨平壤 勣仍繼至.”

『고구려 최후의 전쟁 —李勣의 平壤城 함락—』에 대한 토론문

조재우 (동국대)

서영교 선생님의 발표문, 「고구려 최후의 전쟁 —李勣의 平壤城 함락」은 당-고구려 최후의 전쟁(666년 6월~668년 9월)에서 중요한 분수령이 되었던 (667.09.14) ‘新城’ 함락부터 (668.09.12) ‘平壤城’ 함락까지 당군과 고구려군 사이에서 전개된 1년 동안의 전쟁 양상을 당 주력군을 지휘한 李勣의 동향을 중심으로 재구성한 글입니다. 발표문에서 다루고 있는 이 시기 전쟁의 양상과 관련하여 (668.02.06) “薛賀水(혹은 ‘薩賀水’) 전투”와 (668.02.28) “扶餘城 함락”을 제외한 나머지 전투에 대해서는 사료상으로 정확한 기년은 물론 개별 전투 간의 선후관계 등이 모호한 상태입니다. 이러한 이유로 기존 연구에서는 관련 기록들에 대한 사료 비판을 바탕으로 당시의 전황에 근거하여 이 시기 당-고구려 전쟁의 양상을 재구성하고 있는데, 사료의 취사선택 여하에 따라 다양한 견해가 제시되고 있는 실정입니다. 대표적으로 이케우치 히로시(1941)의 경우, 667년 9월 ‘新城’ 함락 직후 李勣의 당 주력군은 遼東 방면을 경략하며 鴨綠江 하구 일대로 남하하였고, 契苾何力的 당 선발군은 蘇子河 유역의 ‘南蘇·木底·蒼巖城’을 점령하고 ‘國內城’을 장악한 후 회군하여 鴨綠江 하구로 진격하였다고 보았습니다. 나아가 이듬해인 668년 2월 무렵 ‘扶餘城’ 공략에 나선 薛仁貴의 별동군을 제외한 이적과 글필하력 이하의 諸軍이 ‘鴨綠柵’(압록강 일대)에 집결하여 고구려군을 격파하고 도주하는 고구려군을 추격하여 ‘辱夷城’(청천강 일대)을 점령한 후 전후로 ‘平壤城’(대동강 일대)으로 진격하여 같은 해 9월 평양성을 함락시켰다고 파악하였습니다.¹⁾ 이케우치 히로시가 그려낸 이러한 고구려 멸망기의 전쟁 양상은 이후 연구자에 따라 일부 차이가 있기는 하지만 대체로 수용되고 있습니다.

반면, 서영교 선생님의 발표문은 기존 연구들에서 그 신빙성을 부정하였거나 크게 주목하지 않았던 사료들을 적극적으로 발굴하고 재해석함으로써 이러한 일반적인 이해와는 사뭇 다른 전쟁 양상을 그려내고 있습니다. 즉, 서영교 선생님의 발표문에서는 “戰線의 유동성”이라는 관점에서 압록강 전선을 사이에 두고 당군과 고구려군 사이에서 一進一退의 공방전이 반복되었다고 하면서 이적이 지휘한 당의 주력군은 고구려를 멸망시키고자 세 차례나 압록강 이남으로 남하하였으나(667.10 / 668.06 / 668.08) 고구려군의 반격 및 보급 등 군사전략상의 이유로 앞선 두 차례는 철수할 수밖에 없었다고 주장하고 있습니다. 만약 이러한 주장이 성립한다면, 고구려가 淵蓋蘇文 사후 벌어진 淵男生-淵男建 형제의 내전으로 당군의 공격에 속절없이 무너져버린 것이 아니라 최후의 순간까지도 당군에 항전을 거듭한 고구려 멸망기의 모습이 확인됩니다. 다만, 이러한 서영교 선생님의 논지를 뒷받침하기 위해서는 몇 가지 해결해야 될 문제 역시 없지 않다고 생각되는데, 선생님께 도움이 될지는 모르겠습니다만 발표문을 읽으며 들었던 몇 가지 의문을 질문하는 것으로 토론자의 임무를 다하고자 합니다.

1) 池内宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」, 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941.

1. (667년 10월) 이적의 첫 번째 압록강 이남으로의 남하(청천강 일대).

서영교 선생님의 발표문 ‘2장’에서는 『舊唐書』契苾何力傳의 기록 즉 “① 이적과 글필하력이 합군하여 ‘辱夷城’·‘大行城’을 함락시키며 청천강 일대까지 진격하였으나, ② 이후 이적은 도리어 ‘鴨綠柵’에 주둔하고 있었다”고 하는 일견 모순되는 것처럼 보이는 내용을 설명하기 위해 ①과 ②의 사건 사이에는 시간적 단절이 있다고 보았습니다. 『新唐書』契苾何力傳에서 ①과 ②에 대응되는 기록 사이에 668년 2월 28일로 확인되는 부여성 함락 기사가 삽입되어 있는 것 역시 양자 사이의 시간적 단절을 보여주는 것으로 이해하였습니다. 즉, 『구당서』, 『신당서』 글필하력전에 기록된 ①의 사건은 668년 2월 이전(667년 10월) 압록강 이남으로의 남하(청천강 일대까지), ②의 사건은 668년 2월 이후(668년 8월) 압록강 이남으로의 남하(대동강 일대까지)를 기록한 것으로 해석한 것인데, 여기서 전자를 뒷받침하는 사료적 근거로서 『三國史記』新羅本紀, 文武王 7년(667) 10월 조의 “10월 2일 영공(이적)이 평양 북쪽 200리(청천강 일대)에 도착하여 촌주 강심을 보내 신라 문무왕에게 군기를 독촉하였다. 11월 11일 영공이 돌아갔다는 것을 듣고……”라는 내용을 제시하고 있습니다. 이 『삼국사기』의 기록에 대해서는 이적의 남하를 부정하는 견해(이케우치 히로시)와 수긍하는 견해(노태돈)가 있는데,²⁾ 서영교 선생님의 발표문에서는 후자의 입장에 서서 『구당서』, 『신당서』 글필하력전의 내용을 해석하고 있습니다. 다만, 아래 제시한 몇 가지 측면에 대해서는 보다 구체적인 설명이 필요하다고 생각합니다.

첫째, 시간과 군사전략적 측면의 문제

『책부원구』, 『자치통감』, 『신당서』 「고려전」에는 신성 함락 이후 이적이 “군대를 이끌고 진격하여 16성을 격파하였다”고 기록되어 있습니다. 발표문의 논지에 따라 『삼국사기』의 기록을 있는 그대로 신뢰한다면 이적의 당군은 9월 14일~10월 2일까지 불과 18일 만에 16성과 육이성·대행성을 점령하며 진군한 것이 되는데, 이것이 시간적으로 가능한 일이었을까요? 또한 16성 함락을 11월 11일 이적이 청천강 일대에서 철수한 이후로 보더라도 요동에 위치한 ‘遼東城’, ‘建安城’, ‘烏骨城’ 등의 주요 성들을 모두 제쳐두고 후방의 안전이 불확실한 상태에서 압록강 이남으로 직공한 것이 되는데, 이 역시 군사전략적으로 가능한 것인지요?

둘째, 신성 함락 이후 요동 일대에서 확인되는 이적의 당군 동향과 관련된 기록

『자치통감』, 『삼국사기』 고구려본기, 667년 9월 조에는 신성 함락 이후 이적이 지휘한 요동도행군의 부대총관이었던 “학처준이 安市城 아래에서 엄습한 고구려군을 격파시켰다”고 하여, 이적의 당군이 신성 함락 이후 여전히 요동 일대에서 군사작전을 수행한 모습이 확인됩니다. 또한 『자치통감』 667년 9월 조 및 『구당서』, 『신당서』 「원만경전」에는 요동도행군의 행군관이었던 원만경이 “「檄高麗文」을 지어 말하길 ‘鴨綠의 험한 곳을 지킬 줄도 모른단 말인가’라고 하자, 泉男建이 보고하여 말하길 ‘삼가 명을 따르겠습니다!’라고 하고는 바로 군대를 옮겨 鴨綠津을 점거하니 당병이 건널 수 없었다”고 하여, 이적의 당군이 한동안 압록강 전선을 돌파하지 못하고 요동 일대에 있었던 모습이 확인됩니다. 이상의 기록들로 볼 때 667년 9월 14일 신성 함락 이후 이적의 당군은 요동 일대의 16성을 공략하다가 압록강 전선에서 고구려군에 막혀 있었던 것으로 보아야 하지 않을까요?

2) 池内宏, 「高句麗討滅の役に於ける唐軍の行動」, 『滿鮮地理歴史研究報告』 16, 1941; 노태돈, 『삼국통일전쟁사』, 서울대학교출판부, 2009.

2. (668년 6월) 이적의 두 번째 압록강 이남으로의 남하(대동강 일대).

서영교 선생님의 발표문 '3장'에서는 『冊府元龜』 將帥部 · 違約, 劉仁願 조의 내용, 즉 군기를 지체한 죄로 경사로 소환되어 사형될 위기에 처한 유인원이 자신이 늦은 이유를 항변하며 “이적의 병마가 급히 되돌아갔다”는 기록을 바탕으로 이적의 당군이 668년 6월 재차 압록강 이남의 평양성까지 남하하였다가 회군한 것으로 파악하고 있습니다. 이 사료는 여타의 사료에서는 전혀 확인되지 않는 내용이어서 기존 연구에서도 크게 주목하지 않았던 사료인데, 유인원이 생사의 갈림길에서 살기 위해 변명한 내용이고 또 유인원의 항변에 대해 고종이 “거짓으로 속이고 있다”고 하였다는 점에서 유인원의 항변을 있는 그대로 인정할 수 있을지 주저되는 부분이 없지 않아 있습니다. 설혹 이를 인정한다 하더라도 고종의 말처럼 불과 1천 명도 안 되는 유인원의 병력이 집결하지 않았다고 이적의 대군이 그대로 압록강 유역으로 철수한 이유 역시 잘 납득되지 않습니다. 선생님의 논지에 따라 668년 6월 이적이 남하하였다가 압록강으로 다시 철수하였다면 그 철수의 이유는 무엇때문이라고 생각하시는지요?

중국 吉安의 인문지형과 양명학에 대한 일고찰

신 현 승 (중국 정강산대학)

목 차

- | | |
|--------------------|--------------------|
| I. 머리말 | III. 길안의 유교문화와 양명학 |
| II. 길안의 지리환경과 인문지형 | 1. 왕수인의 길안행과 양명 후학 |
| 1. 길안의 지리환경과 명인 | 2. 길안의 서원 강학과 강회 |
| 2. 길안의 인문지형과 서원문화 | IV. 맺음말 |

I. 머리말

중국 명대 때 과거합격자(진사)를 가장 많이 배출한 길안(吉安)은 강서성 중부, 그 가운데 강서성의 남북을 관통하는 감강(贛江)의 중류에 위치해 있다. 길안 지역은 송대부터 명청대까지 수많은 명인을 배출하고 유교 교육과 정치 분야에서 두드러진 업적을 남긴 유서 깊은 사상문화의 중심지이기도 하였다. 사실 경제적 측면에서 볼 때 강서성은 송대 이후 지금까지 여타 성(省)과 비교하면 그다지 윤택하거나 풍요로웠다고는 할 수 없으며 행정구역상 강서성에 속하는 길안도 마찬가지였다. 특히 명대에 이르러서는 경제적으로 더더욱 풍요롭지 못한 곳이었다. 거기에 사회적 모순이 만연하여 오히려 수많은 농민이 곤궁에 처하여 각지로 흩어지는 현상까지 나타났다. 그런데도 문화적으로 보면 길안 지역은 송대 이래 긴 시간 동안 문화적 전통이 이어져 왔고, 유교 학술과 과거시험에 필요한 기반 시설이 비교적 잘 갖추어진 곳이었다. 이를 어떻게 이해해야만 될까. 현재의 관점에서는 경제적 부와 교육의 연관성이 긴밀하다고 여겨지지만, 중국 송명대 길안 지역은 이와는 정반대였다는 점이다. 경제적 곤궁함이 극한에 처하여 그 해방구로 성공의 지름길인 교육열로 이어진 것일까. 아무튼 교육적 측면에서 볼 때 강서성은 여타 절강성, 강소성 등 경제·문화의 선진 지역에 비교해도 결코 뒤떨어지지 않았다. 특히 길안은 강서성의 유교적 교육 수준을 선도하는 강서 유교의 중심지였다. 여기에서 말하는 유교는 다름 아닌 신유학의 한 유파로서 양명학을 말한다. 즉 강서 양명학의 중심지가 바로 길안이었다는 것이다.

따라서 이 논문에서는 연구 대상을 중국 강서성 길안 지역에 초점을 맞추고 길안의 장소성과 지역성(로컬리티)이라는 시점 하에 길안의 인문지형과 양명학의 관계성을 고찰하기로 한다. 자연지리적 환경과 불가분의 관계에 있는 사상문화의 지역성에 대한 연구는 기존의 동아시아 학계에서 소수의 학자들에 의해 중시되었다. 특히 일련의 학자들은 사상문화 연구의 방법론으로 지역과 사상, 공간과 인간의 사유 양상, 공간의 사상문화적 전통 등에 주목하였다. 또 지리적 환경과 인문환경, 시공간과 인간의 지식문화, 공간과 문화 전통, 중심과 주변 등의 인문학적 가치에도 초점을 맞추었다. 사실 지역성으로서의 사상문화 혹은 지역과 역사문화라는 문제의식은 어떤 지역의 문화적 전통을 이해하는 데 매우 적합한 연구방법이다. 이

논문에서도 이와 같은 연구방법론을 취하면서 10세기 이후 중국 길안 지역의 지리환경과 인문지형, 서원문화 등을 고찰하고, 이에 더하여 길안의 유교문화와 양명학, 양명학의 창시자 왕수인의 길안 지역에 끼친 영향, 길안 양명학과와 강회 등의 문제에 대해서도 분석하기로 한다. 우리는 이와 같은 고찰과 분석을 통해 10세기 이후 출현한 신유학의 새로운 양상 및 강서 양명학의 실상이 어떠한 의미였는지를 이해할 수 있을 것이다. 다른 한편 황중희의 『명유학안』에서 양명학의 적통 지역으로 평가받는 강우왕문(강서 양명학)의 사상문화사적 의미 및 길안 양명학의 실상도 로컬리티의 관점에서 의론해 보기로 한다.

II. 길안의 지리환경과 인문지형

1. 길안의 지리환경과 명칭

길안은 지금의 강서성 길안시(吉安市)를 일컫는다. 간칭으로 길(吉), 옛 명칭은 여릉(廬陵), 길주(吉州)이다. 길안은 지리적으로 중국 강서성 중부, 감강(贛江) 중류에 위치하고 있다. 동쪽으로는 무주시(撫州市) 송인현(崇仁縣)·낙안현(樂安縣) 및 감주시(贛州市)의 영도현(寧都縣)·흥국현(興國縣), 남쪽으로는 감주시의 감현구(贛縣區)·남강구(南康區)·상유현(上猶縣), 서쪽으로는 호남성(湖南省)의 계동현(桂東縣)·염릉현(炎陵縣)·다릉현(茶陵縣), 북쪽으로는 의춘시(宜春市)의 현급시인 풍성시(豐城市)·장수시(樟樹市) 및 신여시(新余市), 평향시(萍鄉市) 등과 접하고 있다. 지형적 특성에서 볼 때 길안은 산지와 구릉이 많고 동·남·서 삼면이 산으로 둘러싸여 있다. 강서성의 젖줄이라 할 수 있는 감강이 남에서 북으로 관통하는 중간에 위치한 곳이 길안이다.¹⁾ 길안은 풍요로운 감강(贛江)의 충적평원인 길태평원(吉太平原)에 위치하면서 강서 지역에서 가장 오래된 역사를 자랑하는 고군(故郡)의 하나이고, 감문화(贛文化) 발원지 중의 하나이다. 특히 길안은 감문화 3대 기둥 가운데 하나로서 자고로 인문 연원이 유서 깊은 땅이자 강우 여릉문화(廬陵文化)를 만들어낸 땅이었다.

역사적으로 볼 때 길안의 역사는 원래 여릉군(廬陵郡)이라는 지명에서 시작된다. 이 명칭은 후한 말기에 신설된 중국의 옛 군명이다. 이후 수(隋)나라가 진(陳)나라를 멸망시킨 뒤 주현제를 실시하면서 여릉군을 폐지하고 길주(吉州)를 설치하였다. 수 양제(煬帝) 시기 군현제가 시행되면서는 길주가 여릉군의 명칭을 되찾는다. 당대(唐代)에도 일시적으로 여릉군으로 되돌아갔다가 길주라는 명칭을 다시 회복한다. 송대(宋代) 이전까지 여릉군과 길주라는 명칭을 반복한 것이다. 송대 때에도 군명은 역시 여릉군이었고, 그 아래에 8현을 두었다. 길안이라는 명칭의 시작은 원조(元朝) 원정(元貞) 원년(1295) 길주로(吉州路)를 길안로(吉安路)로 개칭한 데에서 유래한다. 길태민안(吉泰民安)이라는 뜻의 길안이라는 명칭이 이때부터 시작된 것이다. 명 태조(太祖) 임인년(壬寅年) 1362년에는 원대 때 사용되던 길안로가 폐지되고 길안부(吉安府)를 설치한다.

옛 길안부는 ‘산칠일수이분전(山七—水二分田)’이라 일컬어질 정도로 산이 많은 지역이다. 다른 한편 이곳은 원래 경제적으로 보면 송대(宋代) 이래 남창(南昌)지역과 함께 상당히 부유한 지역이었다. 그러나 원대 말기의 동란을 거치고 명대에 들어오면서부터 경제적 사정은

1) 中國地理學會編, 王越主編, 『美麗江西』, 藍天出版社, 2015, 82쪽.

매우 악화되기 시작한다. 그것은 전쟁, 인구의 과잉 증가, 부역(賦役)의 과중 등이 주요 원인이었기 때문이다. 15세기 명대 중엽에 활약한 구준(丘濬, 1420-1495)도 이와 같은 사정에 관하여 다음과 같이 말한다.²⁾

금일의 실정을 말한다면, 호광(湖廣) 지방은 전토는 많고 인구는 적으며, 강서(江西)는 전토는 적고 인구는 많다. 강서인(江西人)의 태반이 호광 지역에서 임시로 타향살이를 하는 이유는 대체로 강서의 소출(所出)이 그 인구를 부양하기에 부족하여, 반드시 호광지방의 미곡에 의존해야만 살 수 있기 때문이다.³⁾

이처럼 길안은 명대 이후 경제적으로 운택하지 못하였다. 하지만 아이러니하게도 문화적으로는 정반대의 현상이 벌어진다. 명대 길안의 경제적 사정이 풍족하지 못하고, 더구나 사회적 모순이 만연한 가운데 수많은 농민이 흩어져 타향살이로 전전했는데도 불구하고, 문화적으로 보면 길안부는 송대 이래의 문화적 전통을 잘 유지하고 있었다. 그것은 다름 아닌 교육열이다. 즉 학업과 과거시험에 필요한 기반 시설은 흔들리지 않았다는 것이다.⁴⁾ 현재 길안의 행정구획은 이와 같은 역사적 연원과 자연지리적 특성에 근거하여 다음과 같은 행정구획을 확정하고 있다. 다음의 표가 그 구획표이다.

표 1 길안시 행정구획표⁵⁾

시 직할구(2구)	길주구(吉州區, 시정부 소재지), 청원구(靑原區)
시 직할 현급시(1시)	정강산시(井岡山市)
시 직할 현(10현)	길안현(吉安縣), 길수현(吉水縣), 협강현(峽江縣), 신간현(新干縣), 영풍현(永豐縣), 태화현(泰和縣), 수천현(遂川縣), 만안현(萬安縣), 안복현(安福縣), 영신현(永新縣)

길안부는 명대에 설치되고 청대 말기까지 이어졌다. 그 뒤 20세기 초 민국 시기에 이르러 길안시로 개칭되면서 현재의 길안시로 점차 정착되었다. 현재의 행정구획상으로 길안시의 중심은 감강 서쪽의 길주구이며 시 관할로 2개의 직할구, 1개의 현급시(縣級市), 11개의 직할현(縣)으로 구성되어 있는데, 강서성 북쪽의 성도 남창시, 남쪽의 감주시와 더불어 중부의 중심 도시를 자부하고 있다. 또 길안시에 위치한 중국 공산혁명의 요람이자 성지인 정강산(井岡山)도 길안의 지리와 자연환경을 언급할 때 빼놓을 수 없는 곳이다. 유교문화를 자랑하는 길안 지역이 20세기 초 공산혁명의 요람이 된 것은 어떻게 설명해야 될까. 역사의 아이러니라고 하지 않을 수 없다.

이와 같은 지리적 환경과 사회문화적 전통 속에서 길안부(吉安府)는 중국사에서뿐만 아니라, 동아시아 역사 전체에서 볼 때 상당히 많은 명인을 배출하였다. 이하의 표를 보면 더욱 확실해질 것이다.

2) 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004, 45-46쪽.
 3) 丘濬, 「江右民遷荊湖議」, 『皇明經世文編』, 권72.
 4) 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004, 52-53쪽.
 5) 『2016年江西省行政區划, 「行政區划网」. 이 행정구획표의 지명은 간체자로 표기. 단, 이 논문의 각 문장에서는 지명을 번체자로 표기하였음.

표 2 길안 출신의 명인(유학자와 정치가 및 문학가)⁶⁾

성명	생몰연대	출신지(현 행정구역)	비고
구양수 (歐陽修)	1007~ 1072	길안시(吉安市) 영풍현(永豐縣). 출생: 사천(四川) 면양(綿陽)	당송팔대가. 북송의 정치가, 시인, 문장가, 역사학자. 송대 문학사에서 가장 먼저 일대의 문풍을 개창한 문단의 영수. 한유(韓愈), 유종원(柳宗元), 소식(蘇軾)과 함께 ‘천고문장사대가(千古文章四大家)’로 칭송됨. 북송 시문(詩文) 혁신운동을 이끌고, 한유의 고문(古文) 이론을 계승하여 중국 문학에 새로운 지평을 열음. 사학방면에서는 『신당서(新唐書)』와 『신오대사(新五代史)』 저술.
양만리 (楊萬里)	1127~ 1206	길안시(吉安市) 길수현(吉水縣).	남송의 걸출한 시인
문천상 (文天祥)	1236~ 1283	길안시(吉安市) 청원구(靑原區)	남송의 저명한 정치가, 문학가, 애국 시인으로 평가받음. 특히 원나라에 항거한 명신(名臣)으로 추앙받음. 현재도 한족의 영웅으로 숭앙됨.
유과 (劉過)	1154~ 1206	길안시(吉安市) 태화현(泰和縣)	남송의 저명한 문학가.
유진옹 (劉辰翁)	1233~ 1297	길안시(吉安市) 길안현(吉安縣)	남송 말년의 저명한 시인이자 유학자.
등광천 (鄧光荐)	1232~ 1303	길안시 길안현(吉安縣) 영양진(永陽鎮) 등가촌(鄧家村)	남송 말년의 관료, 애국시인, 문학가,
해진 (解縉)	1369~ 1415	길안시(吉安市) 길수현(吉水縣)	명대 초기 내각수보 역임한 대관료이자 대학자.
양사기 (楊士奇)	1366~ 1444	길안시(吉安市) 태화현(泰和縣)	명대 초기의 내각수보이자 중신(重臣). 문장가.

10세기 이후 길안에서 배출한 이상의 명인(名人)은 유학을 기본으로 삼으면서 정치가 혹은 문학가로서 활동했는데, 하나같이 송대와 명대를 대표하였다. 중국 송대 때의 걸출한 정치가이자 문장가, 『신당서(新唐書)』의 편찬자인 구양수에 관해서는 동아시아 인문학계에서 언급할 필요도 없을 것이다. 양만리는 송대를 대표하는 시인 중의 한 사람이자, 동아시아 지역 특히 우리에게도 널리 알려진 ‘화무십일홍(花無十日紅)’이라는 구절로 유명하다. 이것은 그가 월계화(月季花)를 감상하면서 지은 「납전월계(臘前月季)」(선달의 월계화를 찬미함)라는 제목의 시 첫 구절에서 유래한다. 즉 “지도화무십일홍(只道花無十日紅), 차화무일불춘풍(此花無日不春風)”에서 연유한 말이다. 이를 해석하면 “그저 꽃이 붉어도 열흘을 못 간다고 하지만, 이 꽃에 봄바람이 불지 않는 날이 없네”이다. 하지만 후대 동아시아 지역에서 ‘화무십일홍’만을 부각하여 권불십년(權不十年, 권력은 십 년을 가지 못함)과 병렬하여 사용하게 되었고, 오늘날 정치의 장에서 빈번히 인용되어 권력을 잡은 여당을 향해 야당 쪽에서 공격의 수단이자 비판적 어구로 사용하고 있다. 원래 양만리는 이 시에서 사시사철 꽃을 피우는 월계화(중국의 야생 장미)의 강인한 생명력을 찬양한 것인데, 후대에 이르러 권불십년이라는 말과 결합하여 정치적 언설로 변한 것이다. 양만리의 출신이 길안 길수현이고 겨울에도 날씨가 온난한 자연환경이었기에 이와 같은 시가 탄생했을 것이다. 사실 양만리는 육유(陸游, 1125~1210), 범성대(范成大, 1126~1193), 그리고 우무(尤袤, 1127~1194)와 함께 ‘중흥 사대가

6) 中國自助遊編輯部, 『江西自助遊』, 北京化學工業出版社, 2014, 16-18쪽. 이 표에서는 제2장 「강서의 유교문화와 신유학」에서 다룬 신유학자(주자학자, 양명학자)는 제외하였다.

(中興四大家)', 또는 '남송 사대가(南宋四大家)'로 일컬어진다. 그만큼 중국의 시사(詩史)에서 중요한 위상을 차지하고 있는 것이다. 다음으로 문천상은 남송 말기의 유명한 정치인이자 시인이다. 그는 지금의 길안시 청원구(靑原區) 부전진(富田鎮) 출신으로 초명은 운손(雲孫), 자가 송서(宋瑞)이고 또 다른 자는 이선(履善)이며 호는 문산(文山)이다. 천상(天祥)이라는 이름도 원래 자(字)였는데, 후에 이름으로 바꾼 것이다.

문천상은 20세 때인 송 보우(寶祐) 이종(理宗) 4년(1256) 과거제도의 최종시험인 전시(展試)에서 장원급제한 수재이기도 하였다. 그는 유교적 소양을 갖춘 대관료로서 몽골족 원조(元朝)에 끝까지 항거하여 죽음을 택한 충절로 유명한데, 지금도 한족의 대표적 애국지사이자 민족영웅으로 칭송받고 있다. 육수부(陸秀夫) 장세걸(張世杰)과 함께 '송말3걸(宋末三杰)'로 병칭되기도 한다. 또 이밖에 길안시 태화현 출신의 유과는 남송의 저명한 문학가로 이름을 떨쳤다. 길안시 길안현(吉安縣) 매당향(梅塘鄉) 소관촌(小灌村) 출신의 유진용은 남송 말년의 저명한 시인이자 유학자이다. 그는 지금의 길주구와 청원구를 잇는 감강의 정강산대교 바로 아래에 위치한 백로주서원(白鷺洲書院) 출신으로 진사에 급제한 인물이다. 등광천은 지금의 길안시 길안현(吉安縣) 영양진(永陽鎮) 등가촌(鄧家村) 출신으로 남송 경정(景定) 3년(1262) 진사에 합격한 남송 말년의 관료이자 애국시인, 문학가였다. 길안시 길수현(吉水縣) 출신의 해진은 명대 초기 내각수보를 역임한 대관료이자 대학자이다. 『영락대전(永樂大全)』의 총편집자이기도 하였다. 길안시 태화현(泰和縣) 징강진(澄江鎮) 출신의 양사기도 명대 초기의 내각수보이자 중신(重臣)으로 문장가로서도 유명하다.

이처럼 길안부가 다수의 명인을 배출한 것은 자연지리, 인문환경, 경제력 등과 밀접한 관련이 있다. 길안이 위치한 강서성이 비록 다른 여타 성에 비해 경제적으로 부유하지 않았음에도 불구하고, 강서성 내에서의 경제적 위상은 남부의 산악지대인 감주 지역과 비교해 볼 때 그다지 낙후되지 않았다. 중부에 자리 잡은 길안의 경우는 감강 중류, 북부의 남창과 구강은 감강 하류에 위치해 있어 송대부터 어느 정도의 경제력 기반이 조성되어 있었고, 서원문화가 발달해 있었다. 그와 같은 요인이 자녀 교육으로 연결되고 다수의 명인을 배출하게 된 것이다. 다음 절에서는 길안의 인문지형과 서원문화의 양상에 대해 상세히 검토해 보기로 한다.

2. 길안의 인문지형과 서원문화

사전적 의미에서 지형(地形)이란 땅의 모양이나 형태 및 지표상의 시설물을 뜻한다. 또 지도가 땅의 흔적을 지상(紙上)에 옮겨 놓은 지식과 문화의 이동경로라면, 지리학(geography)은 인간이 사는 지표상의 지역적 성격을 규명하는 학문이다. 즉 기후, 지형, 식생, 동물, 촌락, 도시, 교통, 정치, 경제 등의 다양한 요소로 이루어진 지표공간이 지표 위에 어떻게 배열되고 변화하며, 이것이 인간사회와 어떤 관계를 맺고 있는지를 연구하는 것이 지리학이다. 근대 이후 자연지리학과 인문지리학으로 분화되었다.⁷⁾ 이 지리학의 궁극적 목적은 인간 활동의 흔적을 탐구함에 있다. 특히 인문지리학은 지상에서의 인간 활동 및 인간의 모든 현상을 기본적으로 자연지리와 관련하여 이해하고, 나아가 그 현상의 지역적 특성 및 법칙을 연

7) 李玟淑, 「《海國圖志》와 19세기 아시아의 인문 지형도」, 『中國小說論叢』, 第60輯, 한국중국소설학회, 2020, 84-85쪽. 이강원, 「근현대 지리학의 아시아 연구 경향과 새로운 의제들」, 『아시아리뷰』, 제1권 제1호, 서울대학교 아시아연구소, 2011, 111-112쪽.

구하는 학문이다. 따라서 어떤 지역의 인문지형을 객관적으로 파악하는 일은 중국 유교를 이해하기 위한 하나의 중요한 방법이다. 그렇다면 길안의 인문지형은 어떠했을까. 여기에서는 길안의 인문지형 가운데 유교문화 지형에 대해 과거합격자, 서원문화 등과의 관련성 속에서 검토하기로 한다. 명나라 시기 길안은 전 중국, 좁게는 강서성에서 가장 유교문화가 발달한 선진 지역이었다. 우선 유교사적 차원에서 학문적 성공을 거둔 성(省)과 부(府)의 지역적 분포에 관해 표를 통해 확인해 보자. 유교와 서원문화의 발전을 보여주는 지표는 과거시험의 진사 합격일 것이다. 이하의 표는 명대 각 지역 진사 합격자에 관한 통계이다.

표 3 명대 이례적으로 학문적 성공을 거둔 성과 부⁸⁾

소속된 성(省)	부(府)	진사 총수	성(省)의 진사 총수(순위)	순위
절강(浙江)	소흥(紹興)	977	2623(1)	2
	영파(寧波)	598		8
	가흥(嘉興)	528		9
	항주(杭州)	520		11
강소(江蘇)	소주(蘇州)	970	2097(2)	3
	상주(常州)	661		5
	송강(松江)	466		12
강서(江西)	길안(吉安)	1,020	1733(4)	1
	남창(南昌)	713		4
복건(福建)	복주(福州)	654	1805(3)	6
	천주(泉州)	627		7
	흥화(興化)	524		10
광둥(廣東)	광주(廣州)	437	437(5)	13

명대에 있어서 이례적으로 학문적 성공—여기에서의 학문적 성공이라 함은 과거합격자를 많이 배출한 것을 의미한다—을 거둔, 즉 과거합격자(진사)를 가장 많이 배출한 성과 부를 살펴보면, 성(省)의 진사 총수(순위)에서는 강서성이 제4위이지만, 길안부가 전국 제1위의 자리를 차지하고 있다는 것을 알 수 있다. 위의 표3)의 길안부 1,020명이라는 숫자에 의거하여 『길안부지(吉安府志)』(1876년판)의 기록을 좀 더 세밀히 살펴보면, 명대 길안부 내 각 현(縣)의 진사 합격자수는 다음과 같다.

표 4 명대 길안부의 진사 합격자수⁹⁾(명대의 행정구역에 의거함)

	洪武-正統(명 초기)	景泰-嘉靖(명 중기)	隆慶-崇禎(명 말기)	종합
	1368-1449	1450-1566	1567-1644	
여릉현(廬陵縣)	33명 / ⑤위	58명 / ④위	43명 / ②위	134명 / ④위
태화현(泰和縣)	84명 / ②	90명 / ③	31명 / ③	205명 / ③

8) 『吉安府志』(一八七六年版), 『紹興府志』(一七九二年版), 『蘇州府志』(一八六二年版), 『南昌府志』(一八七三年版), 『常州府志』(一七九四年版, 一八八七年版), 『福州府志』(一七五四年版), 『泉州府志』(一七六三年版), 『寧波府志』(一七三〇年版, 一七四一年改訂, 一八四六年版), 『嘉興府志』(一八七八年版), 『福建通志』(一九二二年版, 興化府에 관한 데이터는 이것에 의한다), 『杭州府志』(一八七九年부터 一九一九年 사이에 편찬, 一九二三年刊行), 『松江府志』(一八一九年版), 『廣州府志』(一八七九年版). 위의 자료들은 명대의 진사에 관하여 특별히 권을 편성하고 있다. 이 표는 다음의 책에 실린 표를 참조·수정하여 작성한 것이다. 何炳棣著, 寺田隆信·千種眞一譯, 『科學と近世中國社會』, 平凡社, 1993.

9) 乾隆, 『吉安府志』(一八七六年版), 卷25, 選舉表, 進士.

길수현(吉水縣)	97명 / ①	94명 / ②	26명 / ④	217명 / ②
영풍현(永豐縣)	49명 / ③	26명 / ⑦	6명 / ⑦	81명 / ⑤
안복현(安福縣)	37명 / ④	148명 / ①	67명 / ①	252명 / ①
용천현(龍泉縣)	7명 / ⑧	7명 / ⑧	3명 / ⑧	17명 / ⑧
만안현(萬安縣)	16명 / ⑥	27명 / ⑥	11명 / ⑤	54명 / ⑦
영신현(永新縣)	15명 / ⑦	35명 / ⑤	7명 / ⑥	57명 / ⑥
영녕현(永寧縣)	1명 / ⑨	1명 / ⑨	1명 / ⑨	3명 / ⑨
합계 / 매회 평균	339명 / 14.7명	486명 / 12.5명	195명 / 7.5명	1,020명 / 11.6명

이 표에서 보는 바와 같이 명대 길안부에서는 총 1,020명의 진사를 배출하였다. 그 가운데 명대 초기 80여 년간에는 매회 평균 14.7명, 중기 110여 년간에는 12.5명, 명대 말기 80년 간에는 7.5명의 진사를 배출하여 그 배출율이 계속하여 감소한다. 현별로 보면 안복현이 명대 초기 길안부 내에서 4위이지만 명대 중기부터 말기까지 1위를 차지하면서 종합순위에서도 길수현을 제치고 1위이다. 길안부의 중심지인 여릉현은 초기 5위에서 말기에 2위를 차지하지만 종합 순위 4위이다. 반대로 길수현은 초기의 1위에서 말기에 4위, 종합순위 2위이다. 영풍현은 송대의 저명한 인물 구양수를 배출한 땅이지만 초기 3위에서 7위로 급강하하였다.¹⁰⁾ 여기에서 눈에 띄는 점은 안복현의 약진이다. 안복현은 길안 양명학, 넓게는 강서 양명학을 대표하는 지역으로 황중희의 『명유학안(明儒學案)』 「강우왕문학안(江右王門學案)」 9권에서 추수익(鄒守益, 1491-1562)을 대표로 하는 양명학 적통의 땅으로 지목된 곳이다. 특히 주목해야 할 점은 명대 중기인 1510년, 양명학의 창시자 왕수인이 길안부 여릉지현(廬陵知縣)이 되어 길안 지역에 오고 난 후, 안복현에서 많은 양명학 제자들을 배출하였고, 과거제도의 진사합격으로까지 연결되었다는 것이다. 양명학과 과거시험의 명확한 관계는 더 논의가 필요하지만, 확실한 점은 왕수인의 제자들도 대부분 진사 출신이라는 것이다.

이와 같은 현상은 길안의 유교문화 전통과도 관련이 깊다. 그 가운데 서원은 과거시험의 진사를 배출하는 가장 중요한 지방의 사설 교육기관이었다. 길안부에는 예로부터 명성이 자자한 백로주서원(白鷺洲書院)이 있는데, 이 서원은 길안시의 중심부 길주구와 청원구 사이를 흐르는 감강 안 백로주라는 작은 섬에 위치해 있다. 백로주는 아담한 섬으로 그 형상이 백로와 같다하여 백로주라는 이름을 얻게 되었는데, 당시의 길주지군(吉州知軍) 강만리(江萬里, 1198-1275)¹¹⁾가 남송 순우(淳祐) 원년(1241)에 창건하였다. 지금은 백로주 북쪽에 정강산대교, 남쪽에 길안대교의 교량이 놓여 있어 쉽게 그 풍경을 감상할 수 있다. 강서성 내 여산(廬山)의 백록동서원 연산(鉛山)의 아호서원(鵝湖書院), 남창의 예장서원(豫章書院)과 함께 강서 사대서원으로 꼽히기도 한다. 『백로주서원지(白鷺洲書院志)』의 보우(寶祐) 4년(1256) 기록에 의하면, 이 해 전국 601명의 진사 가운데 길주(길안)가 44명을 점하였고, 그 대다수의 학생이 백로주서원 출신이었다고 한다. 부(府)별로 볼 때 전국 진사합격자의 거의 7.3%로 전국 부별 1위에 해당하는 높은 수치이다.¹²⁾ 이는 백로주서원이 중국 서원의 역사에서 어느 정도

10) 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004, 61-62쪽.

11) 『백로주서원지(白鷺洲書院志)』에 의하면, 강만리는 초명이 임(臨), 자는 자원(子遠) 호는 고심(古心)이고 지금의 강서성 도창현(都昌縣) 출신이다. 그는 남송 말기에 활약한 관료로서 백로주서원 이외에도 종림서원(宗濂書院), 도원서원(道源書院)도 창건한 한족의 민족영웅이자 정치가, 교육자였다. 백로주서원은 이후 문천상(文天祥), 유진옹(劉辰翁), 등광친(鄧光荐) 등의 명인을 배출하고, 17명의 장원과 2700명의 진사를 배출하였다.

의 위상이었는지, 또 길안의 유교문화가 어떠했는지를 알려주는 중요한 단서이다.

한편 길안의 서원문화에서 백로주서원 이외에 중요한 서원이 하나 더 있다. 양명서원이 그것이다. 양명학과 관련이 깊은 사원이라고 하면 바로 지금의 청원산(靑原山) 풍경구 내에 위치한 양명서원(陽明書院)인 것이다.¹³⁾ 백로주서원보다 시기는 뒤떨어지지만 이 양명서원의 전신은 구읍회관(九邑會館)·청원회관(靑原會館)이며 지금으로부터 약 500여 년의 역사를 자랑하고 있다. 명(明) 정덕(正德) 5년(1510) 왕수인(王守仁)이 여릉지현(廬陵知縣)에 임명되어 이곳에서 강학을 행한 이래, 이곳(양명서원 터)은 강서 양명학(=왕학) 발전의 전초기지가 되었다. 그로부터 여릉(길안)은 ‘이학지방(理學之邦)’, “동남추로(東南鄒魯), 서강행당(西江杏壇)”¹⁴⁾이라는 영예를 안게 된다. 이후 청 도광(道光) 19년(1839)이 되어 왕수인과 그 문하들이 강학을 행한 장소인 청원산 기슭에 왕수인을 추도하기 위해 정식으로 양명서원을 건립한다. 서원 내부에는 전심당(傳心堂)이 있는데, 이곳은 예로부터 선철들이 강학을 행한 장소였다. 또 오현사(五賢祠)가 있는데, 이는 양명 후학들이 중요한 제사를 행하던 곳이다. 오현사에는 주자학자를 배제하고 오로지 양명학자만을 배향했는데, 창시자인 왕수인을 포함하여 문하생들인 추원표(鄒元標), 나홍선(羅洪先), 섭표(聶豹), 구양덕(歐陽德) 등 총 5인이 그들이다. 왕수인을 제외하고 이들은 모두 길안 출신이며 강서 양명학(혹은 강우왕문)을 대표하는 양명학자들이다.¹⁵⁾ 이와 같은 유교문화적 전통이 있었기에 강서 양명학을 높이 숭앙하는 황종희(黃宗羲, 1610-1695)조차도 『명유학안』에서 다음과 같이 말한다.

요강의 학(양명학)은 강우江右(지금의 강서성)만이 정통을 전하였다. 동곽(東廓) 추수익(鄒守益)·염암(念庵) 나홍선(羅洪先)·양봉(兩峯) 유문민(劉文敏)·쌍강(雙江) 섭표(聶豹) 등이 그 우수한 학자들이다. 재전하여 당남(塘南) 왕시괴(王時槐)·사묵(思默) 만정언(萬廷言)에 이르렀고, 모두 양명이 충분히 논의하지 못했던 취지를 근원에까지 거슬러 올라가 설파하였다. 이 때 월중(越中, 지금의 절강성. 그 지방 출신의 왕기 일파)에서는 여러 폐해가 속출하였고, 스승(왕양명)의 교설을 방패로 취하면서 학자들의 입을 틀어막았지만, 강우(江右)만이 그것을 잘 타파하여 양명의 도는 그 힘에 의해 타락함에 빠지지 않았다. 양명 일생의 정신은 모두 강우에 담겨져 있다.¹⁶⁾

이 언설은 양명학의 정통이 강우학과, 즉 강서 양명학에 있다는 황종희의 평가이다. 이에 따르면 명대 중기 양명학은 강서에서 확립되어 발전했는데, 특히 길안 지역 그 가운데 안복현이 양명학 발전의 중심 무대라는 결론이 성립한다. 왜냐하면 황종희가 언급하는 「강우왕문학안」에 실린 유자들의 대부분이 강서성 길안부 출신, 그 길안부에서도 안복현 출신이 대다수이기 때문이다. 이렇게 볼 때 강서성 길안부의 인문지형과 서원문화를 논함에 있어서 빼놓을 수 없는 인물이 양명학의 창시자 왕수인(1472-1529)임을 쉽게 짐작할 수 있다. 다음 장에

12) 高立人編, 『白鷺洲書院志』, 江西人民出版社, 2008, 58쪽.

13) 經典中國編輯部, 『江西(JIANGXI)』, 中國旅遊出版社, 2015, 117쪽.

14) 추와 노는 공자와 맹자의 고향인 옛 산둥성의 추나라와 노나라를 가리키는데, 문화의 땅이라는 의미이다. 동남은 청원산 양명서원이 위치한 지점이다. 행단(杏壇)은 공자가 학생들을 모한 강학한 땅이자 교육의 장소를 의미하며 서강은 강서(江西) 지역을 의미한다. 이 글귀의 의미에는 청원산 양명서원의 문화적 위상이 강서 양명학의 중심지라는 자부심이 내포되어 있다.

15) 『百度百科』, 「陽明書院」과 『手机江西网』, 「西江杏壇-陽明書院」.

16) 黃宗羲, 『明儒學案』 卷十六, 「江右王門學案」. “姚江之學, 惟江右爲得其傳. 東廓·念菴·兩峯·雙江, 其選也. 再傳而爲塘南·思默, 皆能推原陽明未盡之旨. 是時, 越中流弊錯出. 挾師說以杜學者之口, 而江右獨能破之, 陽明之道賴以不墜. 蓋陽明一生, 精神俱在江右.” 추수익, 유문민, 나홍선, 섭표는 모두 길안부 출신이다.

서는 길안부 유교문화의 양명학 전개에 지대한 영향을 끼친 왕수인에 대하여 길안에서의 족적과 그 문인들의 면면을 통해 살펴보기로 한다.

Ⅲ. 길안의 유교문화와 양명학

1. 왕수인의 길안행과 양명 후학

왕수인과 길안의 인연은 동아시아 양명학 발전사에서 중요한 족적을 남겼다. 황중희의 『명유학안』에서 강우왕문의 중심지도 바로 길안이었다. 따라서 길안은 양명학의 형성과 발전의 중심부에 있었다고 할 수 있다. 왕수인은 그의 인생에서 여섯 번의 길안행이 있었다. 최초의 방문은 3년여의 귀양살이를 끝낸 직후인 정덕(正德) 5년(1510) 여릉지현(廬陵知縣)에 임명되었을 때이다. 이는 왕수인의 관력에서 볼 때 최초의 지방관 부임이었고, 첫 부임지가 강서 길안부 여릉현이었다. 이곳에서 그는 7개월 동안(원래는 3년 임기였지만, 도중 북경 발령) 자신의 정치적 이념과 양명학적 사회질서관에 입각하여 지방관의 업무를 성실히 수행하고 선정을 베푼다. 두 번째 길안행은 정덕 12년(1517) 때의 일로 이 해 정월 감주(贛州)로 향하던 길에 길안을 지나갔고, 이 와중에 유적(流賊)을 토벌한다.

세 번째 길안행은 정덕 14년(1519) 때로 이 무렵은 영왕(寧王) 주신훈(朱宸濠)의 반란을 평정하기 위해 길안에 온 것이다. 왕수인은 급히 길안에 도착하여 의병을 모집하고 대략 1개월 남짓한 시간에 반란을 평정한다. 흥미로운 점은 이 무렵 반란군 토벌의 주력군이 강우왕문의 대표 추수익(鄒守益)을 포함한 양명학과 제자들 및 길안의 관원과 민중들이 조직한 의병이었다는 사실이다. 이는 길안에서 왕수인에 대한 신뢰가 어느 정도였는지를 추측할 수 있는 좋은 증거자료이다. 네 번째 방문은 정덕 15년(1520)의 일이다. 이때에도 길안을 거쳐 감주로 향하던 도중에 길안 청원구에 위치한 청원산에 잠시 머무르며 북송대의 시인이자 강서 출신, 좀 더 자세히는 구강시(九江市) 수수현(修水縣) 출신의 황정건(黃庭堅, 1045-1105)의 시문을 적어 남겼다. 이어서 길안부 태화현에 도착해서는 송대 정호의 계통을 이어받은 정주학자 나흠순(羅欽順, 1465-1547)과 서신을 통해 학문을 담론하였다. 그리고 같은 해 9월 왕수인은 남쪽 감주에서 북쪽 남창으로 돌아가던 중에 다시금 길안에 들렀다는 기록이 지금도 남아 있다. 길안의 지형은 이처럼 강서성의 북쪽과 남쪽을 잇는 교통의 중간 지점에 위치해 있었다.

다섯 번째 방문은 가정(嘉靖) 6년(1527) 때이다. 이 해 왕수인은 광서(廣西) 지역의 반란을 평정하기 위해 길안을 거쳐 지나간다. 이 때 그는 길안부 나천역(螺川驛)¹⁷⁾에서 제생을 모아놓고 강학을 행했는데, 그 수강생 숫자가 3백여 명에 달하였다. 그만큼 왕수인의 명성은 길안부 유학에 깊은 영향력을 미치고 있었던 것이다. 마지막 여섯 번째 방문은 이 세상 사람이 아닌 사후의 일이다. 가정 7년(음력 1528) 11월 29일¹⁸⁾ 왕수인은 반란군 토벌 이후 귀가

17) 지금의 길안시 길주구(吉州區) 성북 지역으로 나자산(螺子山) 삼림공원 부근이다. 지금은 여릉문화생태원으로 조성되어 있다. 그 옆 동쪽에는 강서성의 젖줄 감강(贛江)이 유유히 흐르고 있다. 이 나천역은 예전 강서 지역의 남과 북을 잇는 교통의 요지였다.

18) 양력으로는 1529년 1월 9일.

도중 강서 남안부(南安府) 대유현(大庾縣)¹⁹⁾ 청룡포(靑龍浦) 포구에서 폐병으로 사망한다. 음력 12월 10일 왕수인의 시신이 담긴 관이 감강(贛江)을 타고 올라와 길안부 나천역(螺川驛)에 도착하자 길안지부(吉安知府) 이하 수많은 관리 및 백성들이 대성통곡하며 애도하였다.²⁰⁾ 이 광경을 보더라도 왕수인이 길안부의 제 지식인 및 백성들에게 남긴 선정과 학문정신이 어떠했는지를 쉽게 예측해 볼 수 있다. 그 후 가정 18년(1539), 길안의 사민(士民)들은 왕수인을 추모하기 위해 여릉현성 서쪽에 보공사(報功祠)를 건설하고 제사지내기 시작하였다. 이상의 6회에 걸친 왕수인의 길안행이 길안과의 인연이다.

그 결과 길안에서는 왕수인을 스승으로 모시고 양명학을 자신의 학문으로 신봉하는 일련의 양명 후학이 속속 양성되었다. 이들은 추수익과 섭표 등으로 스스로 양명학의 정통과임을 자부하였다. 황중희는 그 자신의 대표작 『명유학안』(1676)에서 길안 출신의 양명학자를 「강우왕문학안(江右王門學案)」 9권(권16에서 권24)에 배치하고 있다. 그는 여기에서 강우왕문에 속하는 인물 33명(부기 6명 포함)을 언급하는데, 추수익 이하 27명이고 6인을 별도로 부기하였다. 황중희의 『명유학안』에 실린 명대 유자는 총 207명이고, 이 가운데 강서 출신은 54명으로 전체의 26%를 차지하면서 전국 제1위의 점유율을 갖는다. 강서 출신 54명 중 왕수인 문하생이 33명이나 되었는데 그 중 길안부 출신이 21명이나 되었다.²¹⁾ 특히 강서 지역 내에서도 길안부 출신이 압도적 1위임을 확인할 수 있다. 다음은 「강우왕문학안」 9권에 등장하는 인물 가운데 길안 출신 인사만을 별도로 선별하고 현재의 행정구역에 의거하여 표로 만든 것이다.

표 5 『강우왕문학안』 9권에 등장하는 길안인(현재의 행정구역)²²⁾

권	학안	인물(생졸연대)	출신지	비고
권16	강우왕문학안1	추수익 (鄒守益, 1491~1562)	江西 吉安市 安福縣	강우왕문학과파의 대표 인물
	附記	추선 (鄒善, 1521~1600)	江西 吉安市 安福縣	추수익의 셋째 아들. 嘉靖丙辰(1556) 進士
		추덕함 (鄒德涵, 1538?~1581)	江西 吉安市 安福縣	추선의 자. 隆慶辛未 進士. 강우왕학 후기의 중요 인물.
		추덕부(鄒德溥, ?~?)	江西 吉安市 安福縣	추선의 자. 추덕함의 제. 萬曆(1583) 進士
		추덕영(鄒德泳, ?~?)	江西 吉安市 安福縣	추선의 자. 萬曆14년(1586) 進士
권17	강우왕문학안2	구양덕 (歐陽德, 1496~1554)	江西 吉安市 泰和縣	왕수인 사사. 嘉靖2年(1523) 進士
권18	강우왕문학안3	섭표 (聶豹, 1487~1563)	江西 吉安市 永豐縣	강우왕문학과파의 대표 인물
		나홍선 (羅洪先, 1504~1564)	江西 吉安市 吉水縣 古村	강우왕문학과파의 대표 인물
권19	강우왕문학안4	유문민 (劉文敏, 1488~1572)	江西 吉安市 安福縣	동향인 유방채와 함께 왕수인 사사. 제자에 왕시괴와 진가모

19) 지금의 행정구역으로는 강서 남부의 중심지 감주시(贛州市) 대여현(大餘縣).

20) 中國吉安網, 「吉安:陽明心學形成與發展的中心」, 『井岡山報』, 2016. 02. 02일자.

21) 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004, 63-64쪽.

22) 黃宗羲, 『명유학안(明儒學案)』, 「송인학안(崇仁學案)」 4권. 이 표의 출신지는 현 행정구역에 따라 분류하였다.

		유방채 (劉邦采, 약1490~1578)	江西 吉安市 安福縣	왕수인 사사
		유양(劉陽, ?~?)	江西 吉安市 安福縣	왕수인 사사
		유효(劉曉, ?~?)	江西 吉安市 安福縣	유방채의 族子. 왕수인 사사.
		유괴(劉魁, ?~?)	江西 吉安市 泰和縣	왕수인 사사.
		附記	유병감(劉秉監, ?~?)	江西 吉安市 安福縣
	왕흠(王欽, ?~?)	江西 吉安市 安福縣	유효, 추수익에게 배움.	
권20	강우왕문학안5	왕시괴(王時槐, 1522~1605)	江西 吉安市 安福縣	유문민에게 사사. 왕수인의 재전 제자. 嘉靖26年 (1547) 丁未 進士
권21	강우왕문학안6	진가모(陳嘉謨, 1521~1603)	江西 吉安市(廬陵縣)	嘉靖26年(1547) 왕시괴와 함께 동년 進士.
권22	강우왕문학안7	호직(胡直, ?~?)	江西 吉安市 泰和縣	嘉靖35年(1556) 進士
권23	강우왕문학안8	추원표(鄒元標, 1551~1624)	江西 吉安市 吉水縣	萬曆5年(1577) 進士. 동립당 영수 중의 한명. 조남성(趙南星), 고헌성(顧憲成)과 함께 삼군(三君)으로 호칭.
		나대굉(羅大紘, ?~?)	江西 吉安市 吉水縣 古村	萬曆14年(1586) 進士. 길수현에서는 나륜(羅倫), 나홍선(羅洪先)과 함께 삼나(三羅)로 호칭.
권24	강우왕문학안9	송의망(宋儀望, 1516~1580)	江西 吉安市 永豐縣	嘉靖26年(1547) 進士. 섭표에게 배움. 추수익, 구양덕, 나홍선과 교우.

다시 길안부 내의 강우왕문 인물에 대해 현별 출신을 보면 안복현 출신이 총 12명으로 추수익을 필두로 그의 아들 추선(鄒善), 손자 추덕함(鄒德涵)·추덕부(鄒德溥)·추덕영(鄒德泳), 유문민(劉文敏)·유방채(劉邦采)·유양(劉陽)·유효(劉曉)·유병감(劉秉監)·왕흠(王欽)·왕시괴(王時槐)·나대굉(羅大紘)이 그들이다. 현대 신유가 모종삼은 양명후학을 세 유파로 나누어 설명한다. 하나는 절중파(浙中派), 둘은 태주파(泰州派), 셋은 강우파(江右派)이다. 이는 사상적 경향이 아니라, 지역적 구분에 따른 분류법이다. 절중파 태주는 지금의 절강성, 강우는 지금의 강서성이다. 절중파는 왕기를 주로하고, 태주파는 나여방을 주로 하고, 강우파는 섭표와 나홍선을 주로 한다. 이러한 구분은 황중희가 강서 양명학을 우파이자 적통 양명학으로 규정하면서 양명후학을 여러 지역으로 나눈 것에 비해 세 유파로 간단히 압축한 것이다. 그런데 이와는 반대로 양명학의 학술적 개념에 따라 분류한 것이 일본의 현대 양명학 연구자 오케다 다케히코(岡田武彦)이다. 그는 양지현성파(良知現成派), 양지수증파(良知修證派), 양지귀적파(良知歸寂派)로 분류하면서 양지의 현성설(現成說)을 제창한 자로 왕기(王畿)와 왕간(王艮)을 언급하고, 이를 양명학 좌파이자 현성파라고 명명하였다. 그리고 귀적설을 제창한 유파로 섭표와 나홍선을 언급하면서 이를 양명학 우파 또는 귀적파라고 규정하였다. 양지수증설을 제창한 유파로는 추수익과 구양덕을 들고 있는데 이를 정통파 또는 수증파라고 평가하였다.²³⁾ 이렇게 볼 때 황중희와 오카다 다케히코는 강서 양명학과에 대해 양명학 정통파로 인정한 데에서 공통점이 있다고 할 수 있다. 사상사의 통설로도 강서 양명학은 양명학 우파로 분류되면서 정통파의 위상을 차지하고 있다. 그만큼 강서 지역, 그 가운데 길안 출신이 중심이 된 길안 양명학과 혹은 양명 후학은 현재의 시점에서 양명학의 정통파 위상을 갖고 있는 것이다. 다음 소절에서는 왕수인의 영향 하에서 전개된 길안의 서원 강학과 강회의 양상을 살펴

23) 조남호, 「모종삼의 양명학 연구에 관한 비판적 검토」, 서강대학교 철학연구소, 철학논집 29권, 2012, 65쪽.

보기로 한다.

2. 길안의 서원 강학과 강회

중국 명대 중기 이후 서원의 가장 중요한 특징은 강학과 강회의 유행이다. 명대 중기 이후 유교 지식인들은 서원에서의 강학(혹은 강회)을 통해 학술교류와 인적교류는 물론이고, 더 나아가 동림서원의 사례처럼 정치 네트워크까지 구축하였다. 다른 한편으로 서원과 강학의 문제는 명대 말기의 유교와 불교사상계를 이해해 볼 수 있는 주요한 핵심 요소이기도 하다.²⁴⁾ 서원은 신유학의 학문적 강학의 장소로서, 또 과거제도 하의 수험생을 교육하는 교학의 장소로서 기능했는데, 명대에 이르러 양명학의 흥성 및 강학의 유행과 함께 큰 발전을 이룬다. 명대 말기까지 지속된 서원의 성장은 경이적이었다. 서원은 유교 지식인 담론의 중심지이자 정치적 여론 형성과 비판의 중심지였다. 송대부터 제대로 된 기틀을 마련한 서원의 건립은 명대 특히 16세기에는 서원 수가 남송대보다 5배나 늘어나게 되었다.²⁵⁾ 이는 유교사상이 태생적으로 배태하고 있던 도덕, 정치, 교육이라는 3대 지향성이 서원 교육의 정치적 방향성과 결합한 자연스러운 현상이기도 하였다. 더불어 과거제도는 서원에서의 유교 교육을 더욱 촉진시켰고, 지역마다 과거합격과 진사 배출을 최대의 목표로 삼았다. 유교 경전과 서원, 서원의 교육과 과거제도, 서원과 학술 담론은 명대 유교문화의 대표적 특징이 되었다. 하지만 과거시험의 진사 합격이라는 기준에서 볼 때 명대 사회는 그 학문적 성공의 편차가 매우 두드러졌다. 이는 문화지리의 지역성과도 밀접한 관련성을 갖는다. 명대를 시점에 놓고 볼 때 학문적 성공을 거둔 지역은 절강성과 강소성, 복건성과 강서성 등이었다. 특히 강서성은 경제적으로 절강과 복건 등지보다 뒤떨어졌음에도 교육적 열기만큼은 위의 지역들을 능가하였다. 그 가운데 길안부(길안 지역)는 명대에 많은 과거 진사합격자를 배출하면서 서원 문화를 선도하는 선진 지역 중의 하나가 되었다. 이는 위에서도 의론한 것처럼 왕수인의 길안행 및 양명학의 보급과 관련이 깊다. 그는 서원의 건립과 강학에 그 어떤 유학자들보다도 열심이었다. 따라서 길안에서의 그의 강학은 강우왕문(강서 양명학파)을 형성하는데 결정적 역할을 담당하였는데, 특히 왕수인의 강학 활동은 길안부 안복현 출신의 추수익을 필두로 하여 수많은 양명 후학을 양성하는 결정적 계기를 마련해 주었다.

강서, 그 가운데 길안의 양명학은 강서 양명학의 대표라고도 해야 할 것이다. 다음의 『길안부지(吉安府志)』에는 다음과 같은 문장이 있다.

정덕(正德)가정(嘉靖) 연간에 신건백(왕수인)이 이학을 창명하고자 할 때, 그 문하에서 배운 자가 수십여 명이나 되었다. 왕씨(王氏)의 학문은 오로지 길안(吉安)에 전해져서 지금까지도 그 명성이 자자하다.²⁶⁾

이처럼 왕수인의 학문이 길안 지역에 뿌리내리고 온전히 전해졌다고 하는 기록에서 보는 바와 같이 왕수인과 길안의 학술적 인연은 매우 깊었다. 사실 명대에 강서 지역은 서원이 전

24) 신현승, 『명대 말기 유종주와 지식인 네트워크』, 솔과학, 2020, 184쪽.

25) 벤저민 엘먼 지음, 양희웅 옮김, 『성리학에서 고증학으로』, 예문서원, 2004, 268-269쪽.

26) 萬曆, 『吉安府志』 권11, 「風土志」. 또한 王士性, 『廣誌繹』(中華書局, 1981, 點校本) 권4, 江南諸省, 「江西」에도 이와 비슷한 견해가 보인다.

국에서 제일 많았고, 그 중 길안 지역은 명대 중기까지 과거시험의 진사 최다 배출 지역임과 동시에 왕수인의 문인과 서원이 가장 많았던 곳이다. 이 점을 상기해 볼 때 왕수인의 강학 활동(혹은 강회 활동)이 매우 순조롭게 진행되면서 그 양명학 학설이 지역 사인들에게 자연스럽게 침투했다는 것은 당연한 일일 것이다.

왕수인의 길안행 이후 길안에서의 양명학 강학과 강회는 본격적으로 활기를 띠게 된다. 특히 강서 지역, 좁게는 길안을 대표하는 백로주서원은 명대 중기·후기에 강우왕문의 양명학 학설과 교육 활동의 중심지로서의 역할을 다하였다. 길안부 내 최고 학부의 기능뿐만 아니라, 강서 북부 여산의 백록동서원과 함께 강서성 내의 유교 강학 활동의 구심점으로서의 기능을 담당하면서 수많은 유교 인재를 양성하였다. 백로주서원에서 강학을 주도한 학자는 대개가 길안부 출신이자 왕수인의 문인들이었다. 추수익(안복현), 구양덕(태화현), 섭표(영풍현), 나홍선(길수현), 윤대(尹臺, 1506-1579, 영신현), 호직(胡直, 1517-1585, 태화현), 왕시괴(안복현), 추원표(길수현), 이방화(李邦華, 1574-1644, 길수현) 등 100여 명의 양명학자들이었다.²⁷⁾ 즉 백로주서원의 강학 주도자들은 대부분이 관료 경력을 지닌 향신 계층으로 대개가 양명 후학이었고, 학생들은 길안부 내 각 현의 생원 중에서 선발된 사람이 모였다. 예를 들면, 명대 말기 추원표는 유명한 동림파 지도자의 한 사람이었다. 그는 장거정(張居正)에 반대하다가 귀주에 6년간 유배되었다가 장거정 사망 후 이과급사중으로 승진하여 만력 11년이 되어 천하 서원의 수복을 청하여 재가를 받은 인물이다. 후에 길안부로 귀향하여 고향에 머무르는 동안, 만력 20년이 되어 왕가수(汪可受, 1559-1620)²⁸⁾의 초빙을 받고 수년간 백로주서원 주강(主講)을 맡기도 하였다. 이렇게 추원표를 포함하여 위의 강학 주도자의 면면을 보더라도 백로주서원이 동아시아 양명학사에서 어떠한 위상을 가졌는지를 쉽게 예측해 볼 수 있다. 백로주서원 강학 이외에 길안 지역의 강회 역사에서 빼놓을 수 없는 강회는 석음회(惜陰會)와 청원회(靑原會) 혹은 청원석음회(靑原惜陰會)이다.

명대 중·후기 양명학 보급 및 민중으로의 침투는 강회를 통해 이루어졌다. 특히 길안의 왕수인 문하생들은 스승의 사후 적극적으로 강회를 조직하여 양명학을 전파하였다. 강회의 모임은 처음에는 대개 서원을 이용했지만, 때로는 불교 사원 등 모임수 있는 장소는 어디나 이용하였다. 이들의 모임은 강회를 지속하기 위해 자체적으로 학전(學田)을 마련하고 고정적인 건물을 건립했는데, 이를 회관(會館)이라 부르기도 하였다. 그 가운데 석음회(惜陰會)는 길안부 안복현에서 결성된 강서성 최초의 강회 조직이었다. 이 강회는 가정(嘉靖) 5년(1526), 왕수인의 문인인자 길안부 안복현 출신의 유방체가 유효 등 안복현 재주의 동지들과 결성했는데, 격월 5일 간의 모임으로 강회에 참석한 인사는 대략 100여 명이었다. 왕수인도 생전에 석음회의 강회를 칭찬하고 적극 권장하였다. 하지만 모임 초기에는 강학할 수 있는 회관도 없고 강력한 리더십을 가진 학자도 없었다. 그 후 석음회의 양명학 강회는 두 방향으로 발전한다. 그 하나는 사향회(四鄉會)를 거쳐 복고서원(復古書院), 복진서원(復眞書院), 연산서원(連山書院), 복례서원(復禮書院), 식인서원(識仁書院) 등의 서원 건립과 강회로 이어진다. 또 하

27) 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004, 54쪽, 72-73쪽.

28) 당시의 길안지부 왕가수는 백로주서원을 재건하고 『백로주서원지(白鷺洲書院志)』를 편찬하는 한편, 왕문 제자이자 전국적으로 명성을 날리던 왕시괴, 추원표 등을 초빙하여 서원 주강을 맡기고, 부학(府學)의 학조(學租) 약간 및 지부 자신과 지역 지식인들의 도움으로 학전(學田)을 마련하고 서원생들에게 매월 장학금 형식의 은 3전을 지급하기도 하였다. 백로주서원을 획기적으로 발전시킨 인물이었다고 할 수 있다.

나는 청원회(靑原會, 혹은 청원석음회로 칭함)로 확대 재편되었다.

길안부 안북현의 복고서원은 강우왕문이 건립한 서원 중 가장 일찍 건립된 서원이다. 이 서원은 추수익이 주도하고 당시의 안복지현(安福知縣) 정문덕(程文德, 1497-1559)이 협조하여 현성 동쪽에 건립된 것인데, 여기에서 왕수인을 제사지냈다. 이어서 추수익과 함께 복고서원을 건립한 왕수인 문인들은 계속해서 현성 남쪽에 복진서원(혹은 복정서원), 현성 북쪽에 연산서원(혹은 연산서옥)도 건립하였다. 융경(隆慶) 6년(1572)에는 유원경이 주도하여 복례서원이 건립되고, 만력(萬曆) 19년(1591)에는 현성 서쪽 구도(九都)에 식인서원(識仁書院)이 건립된다. 이 서원 역시 유원경의 건의와 당시 신사들의 적극 후원에 힘입어 안복지현 오응명(吳應明)이 창건하였다. 만력 21년(1593)에는 안북현 향신 유숙당(劉淑唐)이 당지 재주 동지들과 함께 현성 동쪽에 도동서원(道東書院)을 건립하고, 복고서원을 모델로 ‘석음강습지회’를 결성하여 매년 현내의 신사들을 모아 강학하며 양명학을 선양하였다. 만력 31년(1603)에는 지역의 거인 유원경과 신사들이 협력하여 현성 서쪽에 중도회관(中道會館)을 건립하였다.²⁹⁾ 이렇게 안북현에는 현성을 중심으로 동서남북 사향(四鄉) 도처에 서원이 건립되었는데, 이는 왕수인의 길안행 이후의 양명학 보급 과정을 거친 뒤의 일이었다. 안북현의 수많은 서원 건립과 강회 결성은 모두 석음회의 최초 결성과 사향회를 거친 강회의 결과물이기도 하였다. 이로써 안북현은 강서 양명학과, 좁게는 길안 양명학과와 중심지가 되었다. 한편 지금의 길안시 청원구에 위치한 청원산에서 결성된 청원회의 강회도 석음회의 확대판이었다. 다음의 『길안부지』의 기록을 보면 청원회가 어떠한 양상이었는지 쉽게 알 수 있다.

청원산은 부성(府城) 동남쪽 15리에 있다.···그 가운데가 넓어 정거사(淨居寺)도 여기에 있다.···가정 연간에 추수익, 구양덕, 나홍선 등이 양명의 치양지학(致良知學)을 중지로 하여 봄과 가을에 여기에서 회강하였다. 만력 43년(1606)에 추원표, 곽자장(郭子章)이 회관을 취병산의 남쪽으로 옮기고 오현사(五賢祠)도 건립하였다.³⁰⁾ 정거사,···가정 연간에 신사(紳士)들이 회관을 창립하고 사찰 옆에서 강학하였다. 만력 말기에 회관을 취병(翠屏) 남쪽으로 옮겼다.³¹⁾ 정덕(正德) 연간에 요강 왕수인이 여릉지현으로 부임하였다. 안북의 추수익은 청원산에서 양지의 학문을 강의하였다. 그 후 회강자는 길수의 나홍선, 영풍의 섭표, 태화의 구양덕이었다. 이에 청원의 강학을 ‘추·나·섭·구’라 하였다.³²⁾

청원회는 이렇게 청원산의 명칭에서 유래하며, 여기에서 보면 처음 강회를 개최할 때는 장소의 미확보로 인해 불교 사찰인 정거사를 어쩔 수 없이 이용했다고 하는 기록도 엿보인다. 하지만 청원회는 길안부 내의 양명 후학들이 적극적으로 양명학의 선양과 보급을 의도하면서 결성한 강회였다. 지금은 양명서원이 왕수인과 양명 후학들의 학문정신을 기리기 위해 그 강학의 장소에 건립되어 있다. 정거사도 양명서원의 바로 옆에 위치해 있다. 즉 양명서원의 전신이 청원회였던 것이다. 청원회는 가정 연간에는 추수익, 나홍선, 섭표, 구양덕 등이 주강(主講)을 담당하였고, 후에는 왕시괴, 호직, 유방흥(劉方興), 유문민, 유원경, 감채(甘采) 등이 연이어 강회의 주맹을 맡았다. 이 청원회는 길안부 내 여러 각현의 양명 후학들이 모여

29) 呂妙芬, 『陽明學士人社群: 歷史思想與實踐』, 臺灣中央研究院近代史研究所, 2003, 125-140쪽. 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, , 2004, 54쪽, 73-79쪽.

30) 康熙, 『西江志』 卷9, 山川, 吉安府, 廬陵, 靑原山條.

31) 乾隆, 『吉安府志』 卷10, 建置志4, 寺廟; 乾隆, 『廬陵縣志』 卷10, 建置志4, 寺廟(下), 淨居寺.

32) 乾隆, 『吉安府志』 卷18, 學校志4, 吉安府書院, 「靑原會館」.

양명학을 배우고 토론하는 학술공동체였던 것이다. 결국 중국사상사에서 볼 때 명대 중엽 이후는 ‘서원·강학의 시대’이자 유교 학술공동체의 전성기였다. 특히 왕수인 출현 이후 양명학의 영향은 서원·강학의 시대를 더욱 촉진시키는 계기를 만들었다. 또 그와 같은 일련의 사상사적 흐름 속에서 길안의 서원 강학과 강회를 이해해 본다면 양명학의 성지로서 길안이라는 지역에 주목할 필요가 있다. 명대 중기 이후 양명학 보급과 전개 양상 속에서 가히 길안은 양명학의 중심지였다고 할 수 있을 것이다.

IV. 맺음말

강서성 길안 지역은 양명학의 창시자 왕수인의 지방관 역임(여릉지현)과 몇 번의 방문을 계기로 양명학의 성지가 되었다. 왕수인의 등장과 연이은 서원 건립, 강회의 성행을 통한 양명학의 보급 등은 길안 지역을 일약 양명학 정통파의 땅이자 신유학 사상문화의 중심지로 만들었다. 왕수인은 실제로 정덕 5년(1510) 3월, 39세의 나이로 길안부 여릉현 지현으로 부임하여 7개월 남짓한 기간을 재임하고, 그 후 수차례 길안에 들러 자신이 양성한 제자들을 모아놓고 강학하였다. 그 영향으로 길안부의 각 현에서는 수많은 양명 후학들이 배출되었고, 서원 건립과 강회를 결성하며 양명학을 보급하였다. 이로써 길안은 양명학의 탄생과 발전 및 전개에 있어서 매우 중요한 위상을 갖게 되었다. 사실 10세기 송대 이후 길안 지역은 유교적 소양을 갖춘 수많은 명인(名人)을 배출한 땅이었다. 그들은 유학을 기본으로 삼으면서 관료, 정치가 혹은 문학가로서 활동했는데, 길안 출신의 명인들은 송대와 명대를 대표하였다. 따라서 이 논문의 첫째 장에서는 길안의 지리환경과 인문지형에 대해 검토하였다. 구체적으로는 길안의 지리환경과 명인의 배출 상황 등을 고찰한 뒤, 인문지형의 실상 및 서원문화에 대해 고찰하였다. 다시 말해 여기에서는 길안의 지리적 환경과 인문환경, 시공간과 인간의 지식문화, 공간과 문화 전통, 중심과 주변 등의 인문학적 가치에 초점을 맞추었다. 둘째 장에서는 길안의 유교문화와 양명학이라는 소주제 하에서 우선 왕수인과 길안 지역과의 인연, 양명 후학의 등장 등에 대해 검토하고, 명대 중기 이후 유행처럼 번진 서원 강학과 강회의 양상을 길안 지역으로 한정하여 탐구하였다.

이와 같은 분석과 고찰을 통해 볼 때, 이 논고에서는 10세기 이후 출현한 신유학(특히 양명학)이 강서 지역, 그 중 길안에서 왕수인의 영향이 절대적·직접적으로 커다란 영향을 끼쳤다는 것을 확인할 수 있었다. 다른 한편 황중희의 『명유학안』에서 양명학의 적통 지역으로 평가받는 강우왕문(강서 양명학)이 실은 길안 양명학이었음도 이해하였다. 지역문화사적 관점에서 볼 때 강우왕문은 ‘길안 양명학과’ 내지는 ‘안북 양명학과’였다.

[참고문헌]

- 黃宗羲, 『明儒學案』 卷十六, 「江右王門學案」.
- 萬曆, 『吉安府志』.
- 乾隆, 『吉安府志』.
- 乾隆, 『廬陵縣志』.
- 王士性, 『廣誌釋』(點校本), 中華書局, 1981.
- 高立人編, 『白鷺洲書院志』, 江西人民出版社, 2008.
- 丘濬, 「江右民遷荊湖議」, 『皇明經世文編』.
- 中國地理學會編, 王越主編, 『美麗江西』, 藍天出版社, 2015.
- 經典中國編輯部, 『江西(JIANGXI)』, 中國旅遊出版社, 2015.
- 呂妙芬, 『陽明學士人社群: 歷史思想與實踐』, 臺灣中央研究院近代史研究所, 2003.
- 中國自助遊編輯部, 『江西自助遊』, 北京化學工業出版社, 2014.
- 何炳棣著, 寺田隆信·千種眞一譯, 『科學と近世中國社會』, 平凡社, 1993.
- 中國吉安網, 「吉安:陽明心學形成與發展的中心」, 井岡山報, 2016.02.02.
- 신현승, 『명대 말기 유종주와 지식인 네트워크』, 솔과학, 2020.
- 벤저민 엘먼 지음, 양희웅 옮김, 『성리학에서 고증학으로』, 예문서원, 2004.
- 吳金成, 「陽明學과 明末 江西 吉安府의 紳士-書院 講學을 中心으로-」, 『明清史研究』, 第21輯, 명청사연구회, 2004.
- 조남호, 「모종삼의 양명학 연구에 관한 비판적 검토」, 서강대학교 철학연구소, 철학논집 29권, 2012.
- 이강원, 「근현대 지리학의 아시아 연구 경향과 새로운 의제들」, 『아시아리뷰』, 제1권 제1호, 서울대학교 아시아연구소, 2011.
- 李玟淑, 「《海國圖志》와 19세기 아시아의 인문 지형도」, 『中國小說論叢』, 第60輯, 한국중국소설학회, 2020.

『중국 吉安의 인문지형과 양명학에 대한 일고찰』에 대한 토론문

장 혜 진 (원광대)

본 발표는, 강서성 길안이라는 로컬, 지역에서의 양명학 발달의 그 계보성, 정통성을 지역적 역사 문화와 관련하여 사료, 자료적으로 잘 논증하고 있으며, 결과적으로 길안 양명학 형성의 로컬리티 인문지형을 잘 파악할 수 있는 발표였다 생각된다.

본 발표를 하신 신현승교수님(중국 정강산대학)은 이미 중국 양명학과 관련하여 다수의 논문을 발표하셨고, 따라서 오늘 강서성 길안을 중심으로 형성된 강서 양명학과 길안 양명학에 대한 발표는, 자연스러운 연구 확장 및 로컬리티 인문학으로서의 길안 양명학을 새롭게 소개하고자 한 하나의 테마였다고 사료된다. 따라서 토론이라기보다, 중국 양명학과 길안 지역에 관한 본 발표를 듣고 개인적으로 궁금했던 점, 초보적인 질문 두 가지를 첨언하는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

첫째, 본 발표에서 길안 지역은 유교문화, 사상이 발달하였고, 양명학은 물론 공산혁명의 요람으로 불리기까지 학문, 지식에 대한 탐구와 교육이 정치, 사회로 이어지는, 이른바 학문을 통한 출세에 대한 열망이 높았던 지역이라는 인상을 받게 된다. 그 배경으로써 어느 정도의 지역 경제력이 조성되어 있고 사교육 발달에 따른 서원문화 발달, 그리고 이 서원을 통한 과거합격자의 인재 및 명인 배출 등이 수치적으로 인과관계가 잘 논증되고 있다 생각된다. 그러한 지역성을 드러내는 데 양명학이 크게 영향을 미쳤고, 더욱이 발표문에서 지적하고 있는 바와 같이 황중희의 『명유학안』에서 ‘양명 일생의 정신은 모두 강우에 담겨져 있다.’라고 하는 점으로 보아, 길안에서의 양명학은 양명학의 정수, 그 정통성이 내재하고 있으며 이는 강우학과, 강서 양명학, 길안 양명학으로 평가 받고 있다고 이해되고 있다.

이를 근거하기 위해 길안 지역과 관련된 사료를 인용하기도 하는데, 현재 중국에서 이 강서성 길안 지역의 양명학을 ‘강서 양명학’ 또는 ‘길안 양명학’으로 따로 분류하여 명명하고 있는지, 그러하다면 일반적으로 양명학과 ‘길안 양명학’을 어떻게 구분하고 있는지, 이에 대해 지역 자료가 아닌 이를 평가하는 타 사료 및 자료가 존재하는지에 대한 질문이다. 또한 현재 중국에서의 강서성 길안의 인문학적 지역 평가 및 인지도가 어떠한지에 대한 점도 알고 싶은 부분이다.

둘째, 양명학에 대한 연구는 여러 연구 관점에 따라 논증되어 지고 있지만 짧은 저의 사견으로는 양명학의 기본 사상에서는, 백성을 ‘스스로 새로워지는 백성’으로 자율적인 존재로 여기고, 어느 지도자에 의해 대상화되고 타율적인 존재로서 교화의 대상이 아니다 라고 이해하고 있다. 또한 지도자와 백성이 같은 마음을 가지고 있으며 미완성의 존재이며, 모든 사람이 평등하게 성인이 될 수 있기 때문에 자기 수양과 공부를 통해 성인이 되는 것을 목표로 한다는 개방적 사상을 내포하고 있다고 이해하고 있다.

본 발표문 중에서는, 길안 지역에서 왕수인을 추종하는 양명의 후학이 양성되었고, 스스로 양명학의 정통과임을 자부하고 있다고 지적하고 있다. 덧붙여 서원은 신유학의 학문적 강

학 장소로, 도덕, 정치, 교육이라는 3대 지향성이 서원 교육의 정치적 방향성과 결합된 자연스러운 현상과 이어진다고도 설명하고 있다. 즉, 길안은 서원 문화를 선도하는 선진 지역 중 한 곳이자, 그 중추적 역할을 했던 것이 ‘길안 양명학’이라 보여진다.

그렇다면 이러한 관련성에서 비추어 보자면, 양명학이 가지고 있는 기본적인 사상과 아울러 길안에서의 서원의 교육열이 높았던 현상과 관련하여 길안의 교육 및 학문에 대한 지역성에 관해 발표자이신 신현승교수님의 생각을 듣고 싶은 부분이다.

발표자도 지적하였듯이 『요재지이』는 중국 고대 문언소설 중 서사예술성이 가장 뛰어난 작품 중 하나로, 지괴와 전기의 전통과 경험을 계승 발전시킨 고전 문언단편소설의 최고봉으로 꼽힌다. 따라서 『요재지이』에 관한 연구는 그 주제부터 인물형상, 문체, 현대적 변용과 문화 등등에 이르기까지 광범위하고 다양하다. 백화소설의 최고봉 『홍루몽』을 연구하는 것을 ‘홍학’으로 지칭하는 것처럼, 문언소설의 최고봉 『요재지이』에 대한 연구는 ‘요재학’이라고 할 정도로 과거부터 현재까지 『요재지이』는 끊임없이 재해석되고 있다. 이 논문도 ‘사이’의 글쓰기라는 새로운 관점으로 『요재지이』를 분석해본 것으로 기존의 『요재지이』의 주제에 관한 연구에 현대적 시각을 접목시켰다는 점에서 매우 흥미롭고 주목해 볼 가치가 있다고 하겠다.

다만, 몇 가지 점에 있어서 발표자의 고견을 구하고자 한다.

1. 전체적으로 보았을 때 이 논문의 가장 중심적인 키워드 중 하나는 “‘사이’의 글쓰기”라고 할 수 있을 것 같다. 발표자는 ‘사이’의 글쓰기가 ‘사이’ 경계를 가로지르는 글쓰기 방식이라고 설명하며 『요재지이』에서 주제의식을 드러내는 글쓰기가 전통적 서사 방식인 지괴와 전기의 ‘사이’, 정치사회적 현실에 대한 기대와 절망 ‘사이’, 경제관에 있어서 보수와 진보의 ‘사이’, 애정과 욕망에 있어서 치정과 방종 ‘사이’, 이상과 현실 ‘사이’에서 이루어지고 있다고 하였다. 그러나 이러한 ‘사이’의 글쓰기란 것의 의미가 무엇인지 좀 더 분명하게 정의해 줄 필요가 있을 것 같다. 서로 다른 두 영역의 사이를 오가며 두 가지 특성을 모두 내포하고 드러낸다는 의미인지, 두 영역 사이에서 갈피를 잃고 혼돈스러움을 나타낸다는 의미인지 아니면 두 영역의 경계 사이에서 갈등하며 결정을 내리지 못하는 머뭇거림을 말하는 것인지, 두 영역의 가치 중 무게중심이 기우는 영역이 있다면 그래도 두 영역의 ‘사이’에 있다고 할 수가 있는 것인지 모호하게 느껴진다.
2. 서언에서 『요재지이』는 지괴의 성격을 보여주면서 동시에 전기의 특징까지 담아낸 작품이라고 하며 魯迅의 평가를 인용하였다. 그러나 “전기의 수법으로 지괴를 창출해 냈다”고 인용한 구절의 원문은 “用傳奇法, 而以志怪, 變幻之狀, 如在目前”인데 전체 문맥상으로 번역해보자면 “전기의 수법을 사용하면서도 괴이함을 기록함으로써 그 변환하는 모습이 눈앞에 보이는 듯 하다”라고 해야 할 것 같다. 여기서 ‘지괴’는 소설의 한 형태로서의 ‘지괴’라기 보다는 ‘괴이한 것(怪)을 적다(志)’라는 행위로서 파악하는 것이 타당하다. 흔히 “用傳奇法, 而以志怪”만 떼어내서 ‘전기법’으로 ‘지괴’를 썼다고 간단하게 표현하는 경우가 많지만 그렇게 해석을 하면 강조점이 위진대 ‘지괴’소설과 같은 ‘지괴’에 찍히는 것이고, 이것은 지괴의 소재를 빌었지만 오히려 인간 세상의 진리와 사회적 의의를 담고자 했다는 『요재지이』의 창작수법과는 본말이 전도되는 결과가 되는 것이라고 여겨진다. 『요재지이』가 ‘지괴’와 ‘전기’의 글쓰기 특징을 모두 담아내고 있다는 점을 강조하려는 발표자의 의도는 알겠지만 노신의 이

문장을 인용하는 것은 재고의 여지가 있다는 생각이 든다.

3. 포송령의 정치사회관이 드러나거나 과거제도 폐단에 관해 비판하는 작품들을 분석하며 목민관·현관으로서 책임감 있는 이상적인 관료에 대한 기대와 우매한 지식인을 양산하고 실력이 아닌 다른 요소들이 판을 치는 과거시험 시스템과 그 폐해로 인한 좌절 사이에서 그러한 현실을 글쓰기로 표현해냈다고 하였고 이 점에는 충분히 동감한다. 그러나 결론부분에서 포송령이 기대와 절망의 ‘사이’에서 과거 급제하고픈 염원과 고뇌를 담았다고 기술한 부분은 자칫 오해를 불러일으킬 수도 있을 것 같다. 물론 포송령이 과거시험에 실패한 아픔이 컸기 때문에 이러한 마음이 없을 수 없었겠지만 절망스러운 지식인의 상황을 폭로하고 그것이 개선되기를 바라는 희망에서 글을 쓴 것이지 자신이 과거 급제하고픈 염원과 고뇌를 담은 것이라고 하는 것은 무리가 있다고 보인다.
4. 발표자도 언급했듯이 명청대에는 상업경제가 발달하며 가치관의 변화가 일어났다. ‘工商皆本’, ‘棄儒就賈’ 등을 주장하는 지식인들의 주장은 포송령에게도 영향을 미쳤음은 분명하다. 상인이나 상업행위에 관해 언급하는 작품들을 살펴보면 “부자는 어질지 않고 어진 사람은 부자일 수 없다”는 상인에 대한 보편적인 관념에서 벗어나 새롭게 평가하는 것이 대부분이다. 악덕 상인이나 졸부, 이익만 탐하는 무리에 대한 비판이 직간접적으로 표현되고 있으며 『황영』에서도 안빈낙도를 이상으로 삼는 유생 마자재와 “구차하게 부를 구해서는 안 되지만 역시 애써서 가난함을 구할 필요도 없다”고 주장하며 정당한 상업 활동의 가치를 밝히는 황영 남매의 대비 속에서 마자재의 무능과 이중성을 비판하고 상업에 대한 새로운 가치관을 추구하는 태도가 드러난다. 이러한 기본 분석에서 볼 때, 3장 제목에서 보수와 진보 ‘사이’라고 한 것에 약간의 의문이 든다. 상업경제에 대한 개방적인 인식에 눈을 뜨긴 했지만 유생으로서의 본분을 완전히 버리지 못하는 것을 보수라고 지칭한 것으로 보이는데, 상업활동을 하면서 유생의 가치관을 수용하는 것도 나름 변화되고 진보한 모습이라고 할 수 있지 않을까? 물론 현실에서 휘주徽州 상인들처럼 상업에 종사하여 돈을 벌면 자식 교육에 투자하여 관계로 진출하게 하였던 것은 가문의 정통성을 인정받고 전통적인 유자의 신분을 더 귀한 것으로 여기는 보수적인 생각에서 탈피하지 못하는 경우라고 할 수 있겠지만, 『요재지이』에서는 이러한 관점이 확연히 드러나는 것을 찾기 어려운 듯하다.
5. 마지막으로 인생관과 주정주의를 논한 장에서는 痴情과 방종 ‘사이’의 묘사에 대해 분석하였다. 물론 글에서 『요재지이』에서 말하는 ‘치정’에 대한 의미를 “어떠한 외부적 구속 없이 자신의 감정을 고스란히 드러내는 순수함을 상징”하며 진실하고 순수한 마음에서 출발한 한 개인의 사상과 감정의 자유를 존중하는 문학적 장치라고 설명하고는 있지만 잘못 읽으면 우리나라에서 흔히 말하는 ‘치정’, 즉 ‘치정극’, ‘치정복수극’ 등과 같이 ‘남녀간 사랑이 매우 어지럽게 얽힌 변태적인 정’이라는 의미와 혼동될 수 있으므로 한자어로 ‘痴情’ 또는 따옴표 처리가 된 ‘치정’ 또는 ‘바보같이 우직한 사랑’ 등으로 구분을 해 주는 것은 어떨지 제안하고 싶다.

東아시아古代學會 研究倫理 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 연구윤리규정은 동아시아고대학회회원·준회원 또는 본 학회의 연구 활동과 직·간접적으로 관련 있는 자에게 적용한다.

제3장. 연구윤리 위반의 판단 기준

제1절 논문작성자(저자)가 지켜야할 연구윤리 규정

제6조(저자의 연구부정행위)

‘저자의 연구부정행위’라 함은 저술에 관련된 소 연구과정(연구의 제안, 연구의 수행 및 연구 결과의 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 수개의 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 권·호수, 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 사용했면서도 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 말한다.

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 받은 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, 국문학회 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의의결집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.

4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈페이지를 통해 공지한다.

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 정보공개 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 위반 사항을 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, 연구부정행위

- 에 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 12월 27일부터 그 효력을 발생한다.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.



MEMO

A series of 20 horizontal lines provided for writing the memo content.

