

제87회 정기학술대회
(2022년 여름, 국내학술대회) 발표 자료집

- 일시: 2022년 7월 21일(목)~22일(금)
- 장소: 청운대학교 및 서산/홍성 일대
- 주최: 동아시아고대학회 · 동국대HK+사업단 · 청운대 사회서비스대학 · 한서대 동양고전연구소
- 기획주제: 동아시아 갈등과 화해, 문명의 교류와 교역

東아시아古代學會

이 발표문집은 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 제작되었음
(NRF-2020S1A6A3A01054082).

동아시아고대학회(87회) · 동국대HK+사업단 · 청운대 · 한서대 공동 하계 학술대회/답사

“ 동아시아 갈등과 화해, 문명의 교류와 교역 ”

■ 일시 : 7월 21(목)-22(금)

■ 장소 : 청운대학교 및 서산/홍성 일대

■ 주관 : 동아시아고대학회 · 동국대HK+사업단 · 청운대 사회서비스대학 · 한서대 동양고전연구소

1일차: 7/21(목)

학술회의 I		사회: 이부용(강원대)
<개회식>		
13:30 ~ 13:40	개회사 고남식 (동아시아고대학회장)	
	인사말 서인범 (동국대 HK+사업단장)	
	환영사 이우중 (청운대 총장)	
제 1부 기획발표 및 종합토론 I		<물품으로 읽는 동아시아 교류와 갈등, 화해> 사회: 권기석(동국대)
13:40 ~ 13:55	발표 1> 일본 正倉院에 수용된 物品에 대하여	발표: 송완범(고려대)
13:55 ~ 14:10	발표 2> 임진전쟁과 靑布 · 藍布 - 明軍이 조선에 가져온 軍用 면포	발표: 임경준(동국대)
14:10 ~ 14:25	발표 3> 17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고	발표: 남민구(동국대)
14:25 ~ 14:40	발표 4> 서산 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해	발표: 류호철(안양대)
14:40 ~ 14:55	발표 5> 서산의 종교/사상분야 인문자산으로 본 국내의 교류와 갈등, 화해	발표: 안외순(한서대)
14:55 ~ 15:15	<종합토론> 좌장: 서인범(동국대HK+사업단장) 토론: 이해진(동국대), 장혜진(가톨릭관동대), 김현선(동국대), 박현옥(청운대), 이미정(동국대)	
<휴식> 10분		
제 2부 기획발표 및 종합토론 II		
15:25~15:40	<발표 6> 원효 화쟁사상의 3가지 유형	발표: 이병욱(고려대)
15:40~15:55	<발표 7> 동물보은담을 통해 생각하는 동아시아의 생태의식과 공생의 인문학	발표: 권혁래(용인대)
15:55~16:10	<발표 8> 中體西用의 문명적 차원에서 본 熊十力의 體用不二說과 圓融貫通의 易學의 경계	발표: 김연재(공주국립대)
16:10~16:25	<발표 9> 당진의 이용후생 해양문화 배경-백촌강전투 백제부흥군의 기억유산과 관련하여	발표: 최원혁(대진대)
16:25~16:45	<종합토론> 좌장: 송완범(고려대) 토론: 이동식(전KBS), 박혜영(경희대), 고남식(대진대), 송완범(고려대)	

2일차: 7/22(금)

학술회의 II		
제 3 부 자유발표 및 토론		
09:30~10:15	<발표1> 新羅王의 次妃 -骨品制와 一夫一妻制-	발표: 서영교(중원대)
10:15~10:30	<발표2> 東魏·北齊時代 太原 지방의 胡·漢文化와 그 성격	발표: 최진열(한국전통문화대)
10:30~10:45	<발표3> 한국 신화의 여신에 대한 대중의 인식 연구: 바리테기, 당금애기, 유화에 대한 MBTI 성격유형 검사를 중심으로 (가제)	발표: 강명주&이명현(중앙대)
10:45~11:00	<발표 4> 주첸즈의 사회문화학과 반전反戰사상 -반군수자본주의문화론을 중심으로	발표: 전홍석(순천향대)
11:00~12:00	<종합토론> 좌장: 안영훈(경희대) 토론: 이부용(강원대), 김병모(동국대), 진수현(중앙대), 안외순(한서대)	
제 4 부 연구윤리교육		사회: 임보연(대진대)
12:00~12:20	<연구윤리교육>	권인호(연구윤리위원장)
12:20~12:30	<폐회사> 고남식(동아시아고대학회장) 박현욱(청운대 사회서비스대학장) 안외순(한서대 동양고전연구소장)	

○ 7월 21일(목) 학술답사 및 학술대회 일정

08:30	서울집결지 출발
08:30 - 10:00	서산 도착
10:00 - 12:00	서산 류방택기상과학관-간월도 간월암 [답사1]
12:00 - 13:30	오찬(간월도 전망좋은집)
13:30 - 18:00	(학술회의 I : 청운대 호텔관광대학 그랜드볼룸 및 세미나실)
18:30 - 20:00	숙소(청운대 게스트하우스) 배정 및 만찬
20:00 - 21:00	홍주성 야경답사[답사2]

○ 7월 22일(금) 학술답사 일정

08:30 - 09:30	조찬
10:00 - 12:00	(학술회의 II : 청운대 호텔관광대학 세미나실)
12:00 - 12:00	홍주성 및 홍주성역사관 탐방-해미국제성지성당 [답사3]
12:00 - 13:00	오찬(해미)
13:30 - 16:00	해미읍성 [답사4] 개심사-마애불-보원사지 [답사5]
16:00	귀가(버스 탑승)

※ 학술대회와 학술답사 세부일정은 학회 사정에 따라 변동될 수 있습니다.

환 영 사

안녕하십니까?

청운대학교 총장 이우종입니다.

동아시아고대학회에서 “동아시아 갈등과 화해, 문명의 교류와 교역”이라는 주제로 2022년 상반기 하계학술세미나를 개최하게 된 것을 진심으로 축하합니다. 특히, 이 학술세미나가 본교에서 열리게 되어 더욱 의미 있게 생각하며, 열의가 넘치는 학술 현장에서 환영사를 하게 되어 영광입니다. 오늘 뜻깊은 자리를 마련해 주신 동아시아고대학회 고남식 회장님을 비롯한 집행부와 참석해 주신 내빈 여러분께 감사와 환영의 인사를 전합니다.

동아시아고대학회는 1999년 창립 이후, 동아시아 지역의 역사와 문화적 소통과 이해를 위해 끊임없는 협력과 연구를 통하여 ‘동아시아고대학’ 학술지 64집까지 발간한 것으로 알고 있습니다. 동아시아 지역의 가치와 중요성이 높아지는 요즘에 여러분의 소중한 활동과 연구들이 그 씨앗이 되었을 것입니다. 학계 연구자 및 활동가 모두의 노고에 대해 이 자리를 빌려 깊은 감사와 존경의 마음을 드립니다.

4차 산업혁명으로 초연결사회에 우리가 살고 있지만 지난 20세기 전쟁과 폭력으로 상처받은 인류의 본성을 회복함이 21세기 우리의 아젠다입니다. 문화적 감성과 영성의 인간성 회복을 위하여 자연친화적 동양적 전통성을 직관하는 것이 중요하다고 생각합니다. 오늘 주제에서 알 수 있듯이 지역 간의 갈등과 화해를 위해서는 문명의 교류와 교역이 상호이해를 증진하는 시작이라고 할 수 있습니다. 새로운 냉전의 시대, 새로운 전쟁의 시대를 새로운 평화와 새로운 공동체를 위한 문화로 만들기 위한 귀 학회의 연구와 노력과 지속가능한 지구생태계를 만들어 갈 것으로 보입니다. 우리 청운대학교 가족 역시 흥익인간의 이념과 인의·예지·신애의 창학정신 아래 오늘날의 이러한 시대적 과제, 특히 4차산업혁명 시대 맞춤형 인재육성과 평화정착을 위한 학문연구에 각별한 노력을 경주하고 있습니다.

전례 없는 코로나19 팬데믹이 장기화된 지난 2년 동안 고통과 스트레스 속에 여러모로 제약이 많았던 나날이었습니다. 최근 ‘사회적 거리 두기’의 해제 조치로 인해 비대면에서 대면 활동으로 전환되는 등 일상으로 돌아가려는 움직임이 빠르게 진행되고 있습니다. 이에 학계에서는 향후 활발한 연구 발표와 적극적인 논의가 지속될 것으로 기대합니다.

끝으로, 이 자리에 참석하신 모든 분의 가정에 건강과 행운이 함께 하시길 간절히 기원합니다. 감사합니다.

2022년 7월 21일

청운대학교 총장 이 우 종

개 회 사

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

봄은 언제 왔다 갔는지 아주 빠르게 지나간 것 같습니다. 일상회복이 되어 처음 개최된 지난 춘계 학술대회가 끝난지 얼마 안 된 것 같은 데 다시 여름을 맞아 아름다운 파도 소리가 멀지 않은 이 청운대에서 하계 학술대회를 대면으로 만나 개최하게 되어 무엇보다 기쁘게 생각합니다.

이번 학술대회의 대주제는 ‘동아시아 갈등과 화해, 문명의 교류와 교역’입니다. 아직도 끝나지 않은 우크라이나 전쟁의 대립과 갈등 하에서 동아시아고대학회가 두 번째로 ‘동아시아의 갈등과 화해 그리고 문명의 교류와 교역’에 대해 학술대회를 개최해 오늘 토론의 장을 열어 보는 것은 매우 의미있는 일이라고 생각합니다. 여러분들의 적극적인 참여와 토론을 부탁드립니다.

오늘 학술대회가 개최되는 청운대학교가 위치하고 있는 이곳 충남 홍성지역은 오래 전 오늘날 동아시아 국제질서를 형성한 곳이었습니다. 이러한 뜻깊은 자리에서 오늘 학술대회가 개최되어 오늘날의 갈등 극복의 방안을 모색하는 것은 매우 의미있는 일이라고 여겨집니다.

오늘 학술대회는 송완범 교수님의 발표를 시작으로 13개의 주제로 진행됩니다. 오늘 발표주제들은 다양한 면에서 동아시아의 갈등과 그 해법 그리고 그를 위한 문명의 교류와 교역에 열쇠를 줄 수 있는 내용이 될 것이라고 확신합니다. 이번 학술대회를 지원해 주신 청운대 총장님과 동국대 HK사업단 서인범 단장님, 안외순 교수님, 김병모 교수님께 심심한 감사의 말씀을 올립니다. 학술대회를 위해 소중한 옥고를 준비해주신 열 세 분 발표자 선생님들과 토론을 맡아주신 선생님들 그리고 이곳 홍성까지 찾아주신 회원 선생님들께도 다시 한번 고마움의 말씀을 올립니다.

끝으로 그간 어려운 환경하에서도 이번 87회 학술대회를 준비하느라 고생해 주신 동아시아고대학회 임원 및 간사 선생님들께도 거듭 감사의 말씀을 드립니다. 회원 선생님들 모두 성하의 날씨에 더욱 건강하시기를 바랍니다. 감사합니다.

2022년 7월 21일

동아시아고대학회 회장 고 남식 拜上

목 차

제 1 부 기획발표 및 종합토론 I <물품으로 읽는 동아시아 교류와 갈등, 화해>

- <발표 1> 일본 正倉院과 物品의 수용..... 송완범 / 11
▶ 토론문..... 이해진 / 37
- <발표 2> 임진전쟁과 靑布·藍布 - 明軍이 조선에 가져온 군용 면포..... 임경준 / 39
▶ 토론문..... 장혜진 / 52
- <발표 3> 17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고..... 남민구 / 55
▶ 토론문..... 김현선 / 63
- <발표 4> 서산 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해..... 류호철 / 65
▶ 토론문..... 박현옥 / 73
- <발표 5> 서산의 종교/사상분야 인문자산으로 본 국내외 교류와 갈등, 화해..... 안외순 / 77
▶ 토론문..... 이미정 / 111

제 2 부 기획발표 및 종합토론 II

- <발표 6> 원효 화쟁사상의 3가지 유형..... 이병욱 / 115
▶ 토론문..... 이동식 / 129
- <발표 7> 동물보은담을 통해 생각하는 동아시아의 생태의식과 공생의 인문학·권혁래 / 133
▶ 토론문..... 박혜영 / 145
- <발표 8> 中體西用의 문명적 차원에서 본 熊十力的 體用不二說과 圓融貫通의 易學的 경계
..... 김연재 / 147
▶ 토론문..... 고남식 / 163
- <발표 9> 당진의 이용후생 해양문화 배경-백촌강전투 백제부흥군의 기억유산과 관련하여
..... 최원혁 / 165
▶ 토론문..... 송완범 / 179

제 3 부 자유발표 및 토론

- <발표1> 新羅王의 次妃 -骨品制와 一夫一妻制-..... 서영교 / 183
▶ 토론문..... 이부용 / 203
- <발표2> 東魏·北齊時代 太原 지방의 胡·漢文化와 그 성격..... 최진열 / 205
▶ 토론문..... 김병모 / 223
- <발표3> 한국 신화의 여신에 대한 대중의 인식 연구: 바리데기, 당금애기, 유화에 대한
MBTI 성격유형 검사를 중심으로..... 강명주&이명현 / 225
▶ 토론문..... 진수현 / 227
- <발표4> 주첸즈의 사회문화학과 반전反戰사상-반군수자본주의문화론을 중심으로·전홍석 / 229
▶ 토론문..... 안외순 / 256
- 【東아시아古代學會 研究倫理 規定】..... 연구윤리위원장/ 259

제1부 <물품으로 읽는 동아시아 교류와 갈등, 화해>
기획발표 및 종합토론 I

사회: 권기석

<기획발표 1>

일본 正倉院과 物品의 수용

발표: 송완범

<기획발표 2>

임진전쟁과 靑布·藍布 - 明軍이 조선에 가져온 군용 면포

발표: 임경준

<기획발표 3>

17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고

발표: 남민구

<기획발표 4>

서산 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해

발표: 류호철

<기획발표 5>

서산의 종교/사상분야 인문자산으로 본 국내외 교류와 갈등, 화해

발표: 안외순

<종합토론>

좌 장: 서인범

<동아시아고대학회 · 동국대HK+사업단 · 청운대 사회서비스대학 ·
한서대 동양고전연구소 하계공동학술회의 및 학술답사 >

동아시아 갈등과 화해, 문명의 교류와 교역

일본 正倉院과 物品의 수용

2022.07.21~22/청운대학교
송완범(고려대 글로벌일본연구원)

목 차

- 1. 서; 실크로드의 종착점?
- 2. 유라시아의 이해-동부(東部)유라시아론-
- 3. 동대사와 정창원
- 4. 정창원의 물품과 유라시아
- 5. 결; 정창원 물품의 의미

1. 서; 실크로드의 종착점?

- 일본의 NHK특집방송 실크로드(「NHK特集 シルクロード - 絲綢之路 -」)
- 중/일공동 다큐멘터리로서 1980년 4월부터 1년간에 걸쳐 모두 12편이 방영되었다.
- 第1集 遥かなり長安
- 第2集 黄河を越えて～河西回廊1000キロ～
- 第3集 敦煌
- 第4集 幻の黒水城(カラホト)
- 第5集 楼蘭王国を掘る
- 第6集 流砂の道～西域南道2000キロ～
- 第7集 砂漠の民～ウイグルのオアシス・ホータン～
- 第8集 熱砂のオアシス・トルファン
- 第9集 天山を貫く～南疆鉄道～
- 第10集 天山南路・音楽の旅
- 第11集 天山北路～天馬のふるさと～
- 第12集 民族の十字路～カシュガルからパミールへ～.

1. 서; 실크로드의 종착점?

- 1983년 4월부터 다음 해 9월까지 속편으로 『シルクロード・第2部』18集(인도, 이란, 이라크, 로마),
- 1988년 4월부터 다시 1년간 『海のシルクロード』12集(로마에서 지중해, 중동, 인도, 중국 연안, 장안)을 제작.
- 2005년부터 1년간 12집의 『新シルクロード』(서안에서 서쪽으로 敦煌, 흑수(カラホト), 青海, 楼蘭, タクラマカン, カシュガル, トルファン, 天山南路, 新疆ウイグル自治区 등)가 제작되어 방영된다.
- 속편 성격으로 2007년 4월부터 12월까지의 7집과 2008년 3월의 총편집 2회분이 中央アジア, ロシア, 中東을 대상으로 첫 번째 실크로드 이후의 변화를 방송

「한일관계 최전선, 새 경북 기대」, 『경북일보』
(2015.11.10. 19면)

- 실크로드의 종착점이 어디인지를 놓고 일본의 나라인가 혹은 경상북도의 경주인가 하는 논쟁은 그리 생산적이지 않다는 말을 하고 싶기 때문이다.
- 한국이든 일본이든 외부로부터 들어온 혹은 들여온 문화에 대해 소아적 자세로 대해서는 본선(本線)이 아닌 지선(支線)의 쓸쓸한 종착역 타령에 매몰되기 쉽다.

2. 유라시아의 이해-동부(東部)유라시아론-

- '동부유라시아론'은 세계의 지붕이라 불리는 파미르고원의 이동(以東)을 이른다. 파미르고원이라 하면 현 중국의 신장 위구르 자치구, 키르기스스탄, 타지키스탄, 아프가니스탄, 파키스탄에 걸치는 평균 5,000미터 이상의 고원을 가리킨다. 그 동쪽에 미치는 내부 외교관계는 남방의 농경왕조와 북방의 유목왕조, 시기에 따라 서방의 유목왕조를 포함한 삼자관계를 중심으로 전개되었다고 본다.
- 거기에 더하여 실증적 이해를 겹쳐 종래의 동아시아에 대한 이해가 농경민족 중심이었던 것에 비해 오히려 북방의 몽골고원(흉노, 동호[선비, 유연, 돌궐])과 서방의 티베트고원(토번)의 유목민족을 보다 중시한다는 입장이 바로 '동부유라시아론'의 골격이다. '하서회랑지대'의 북쪽의 몽골고원과 남서쪽의 티베트고원까지를 포함한 지역을 이룬다는 말이다.

2. 유라시아의 이해-동부(東部)유라시아론-

- 廣瀬憲雄, 講談社選書メチエ569『古代日本外交史: 東部ユーラシアの視点から読み直す』, 講談社, 2014 참조.



2. 유라시아의 이해-동부(東部)유라시아론-

- 1945년의 패전과 더불어 전후(前後) 일본 역사학계는 미진한 듯 보여도 전전(戰前)과 전중(戰中)의 획일적이고 군국(軍國)적인 역사 이해로부터의 탈각을 위해 지난한 노력을 거듭한 것은 사실이다. 그 구체적인 성과로서는 세계사의 기본법칙으로서의 마르크스주의 역사학을 받아들인다던지, 한편으로 '세계제국론'을 구상한다던지 해서 패전과 함께 찾아온 냉전(冷戰) 이후의 세계사로의 복귀에 따른 합리적인 이해를 모색한다.
- 1960년대의 일본은 항상 세계사를 의식하려고 했다. 어쩌면 1960년대의 일본이 고민했던 세계관이 지금의 일본보다 더 글로벌한 시각이었는지 모른다.
- 이에 대해 히로세는 현재의 일본사에 대한 이해를 "로컬화하는 일본사"라는 표현으로 비틀고 있다. 이러한 배경에는 글로벌화와 함께 냉전 후의 세계분쟁의 확대 속에 일본 지위의 상대적 저하가 지적될 수 있다. 이 입장에 섰을 때 8세기 고대일본의 수도 나라(奈良)는 '실크로드의 종착역'이 아니라 단순한 '지선(支線)의 종착역'이 되고 만다는 것

3. 동대사와 정창원

- 佐藤信、『木簡から読み解く平城京』、日本放送出版協会、2010
→ 송완범, 『목간에 비친 고대 일본의 서울 헤이조쿄平城京』, 성대출판부, 2017

3. 동대사와 정창원

- 일본의 고도 나라에 소재, 나라는 8세기 천황의 궁도 헤이조쿄(平城京)이 위치,
- 원래 동대사와 정창원은 별개, 역사적으로 동대사의 정창원, 대불전 북서쪽 직선거리 300미터에 위치
- 정창은 중요한 창고의 의미, 8세기 전국의 관청과 큰 사원에는 정창이 존재, 정창원은 여러 개의 정창과 그 관리시설의 집합체
- 8세기 창고 중 최대 규모의 창고로 귀틀집 방식(校倉式)[일본에 8동 존재]과 다락마루 방식(高床)의 창고, 정면 폭이 33미터, 안쪽 길이 9.4미터, 지면에서의 높이가 2.7미터, 총 높이가 14미터. 노송 나무의 목조건물로 기둥이 모두 40개이고 직경이 약 60센티미터이며 초석 위에 위치.
- 정면을 향해 오른편부터 북, 중, 남창. 북/남창은 귀틀집, 중창은 널벽 방식(板倉)으로 각 창은 2층 구조. 지붕은 우진각(本瓦葺) 형태



북창지붕

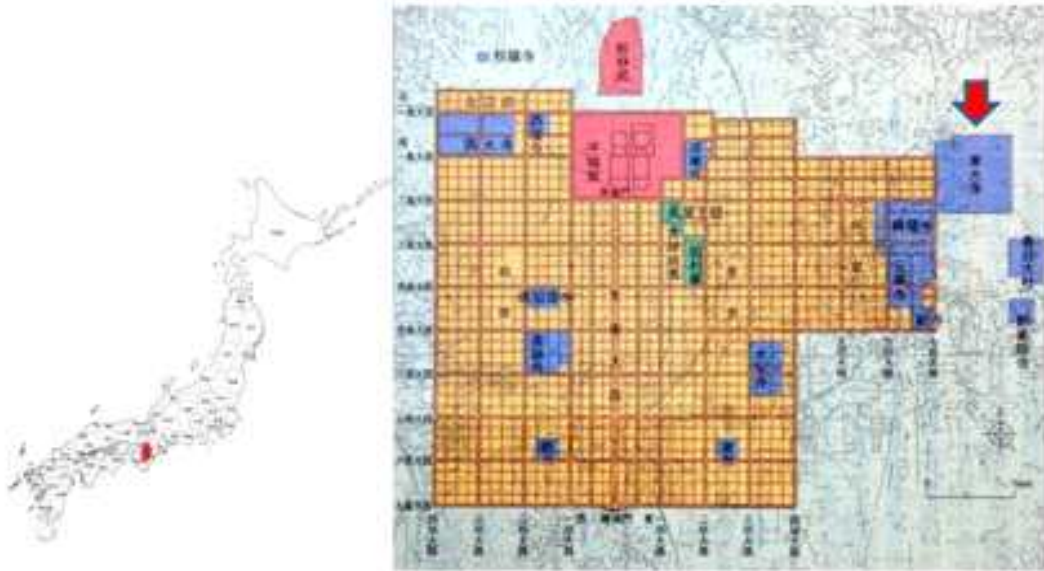


중창지붕



남창지붕

奈良의 東大寺 (福03)



東大寺의 大佛 (福04)

- ◆ 聖武天皇의 발원으로 만들어진 盧遮那大佛
- ◆ 높이 16.9m, 무게 380t 이상?
- ◆ 752년 완성, 大佛開眼會



正倉院이란 (編02)

- ◆奈良 東大寺 구경 내에 위치함
- ◆8세기에 마련된 창고 구역
- ◆내림33m, 안길이9.4m, 마루밑2.7m, 높이14m
- ◆남북으로 3방 (北倉・中倉・南倉)



정창원에의 초대 (編30)



4. 정창원의 물품

- 1) 물품의 수용 유래
- 덴표쇼호8세(756) 5월2일 쇼무천황 사거, 49재인 6월21일 법회 개최.
- 고묘황후는 생전의 애용 물품 60점 동대사 본존 비로자나불에게 기증.
- 모두 5회에 걸쳐 기증. 5회 기증 때 이전 5회의 獻物帳 작성.
- 정창원보물 물품의 핵심.
- (1) 고묘황후 헌납물품
- 가. 덴표쇼호8세(756) 6월21일 헌물장: [國家珍寶帳]
- 60점이 넘는 물품과 헌납 취지의 발원문. 천황이 생전에 사용했던 허리띠, 홀笏, 궁시, 도검, 서적書跡(필적), 악기 등.
- 나. 덴표쇼호8세(756) 6월21일 헌물장: [種種藥帳]
- 60종의 약 목록, 발원문에 의하면 "병으로 고통 받는 이를 위해 사용해도 좋다..."
- 다. 덴표쇼호8세(756) 7월26일 헌물장: [屏風花氈等帳]
- 구양순의 병풍, 화전, 은향로, 자수신발
- 라. 덴표호지2년(758) 6월1일 헌물장: [大小王眞跡帳]
- 대소왕은 왕희지(?307-?365)와 아들 왕헌지(344-388)를 이르며 그들의 육필
- 마. 덴표호지2년(758) 10월1일 헌물장: [藤原公眞跡屏風帳]
- 고묘황후의 아버지인 후지와라노 후히토(藤原不比等)의 육필 병풍 헌납

聖武天皇과 光明皇后 (編05)

- ◆ 756년 聖武천황의 죽음
- ◆ 光明皇后, 남편인 聖武의 명복을 빌어서 대불에게 보물을 봉헌, 정창원보고에서 보관

➡ 정창원보물의 기원



獻物帳(和田06)

光明皇后가 바친 물건 목록



聖武의 애용품(和07)

8세기 세계에서 모은 제1급 미술공예품



유라시아를 횡단하는 약재 (稱08)

귀한 약들, "백성을 구제하기 위해"



서적 (稱09)

비밀의 眞蹟을 비



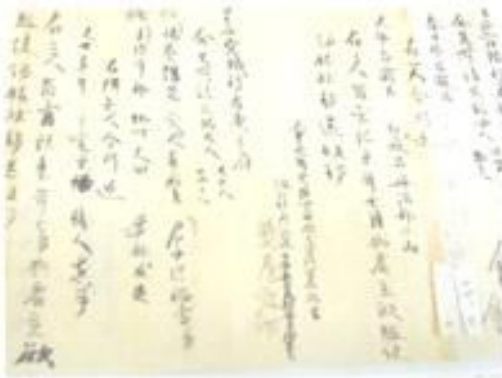
4. 정창원의 물품

- (2) 동대사의 자재
- 원래 동대사의 정창이었던 만큼 원래의 기능에 맞게 보관된 물품도 있었을 것.
- 가. 대불개안회 관련
- 분량 압도적, 부부가 사용한 각자의 관, 붓, 먹, 명주 끈, 깔개, 승려 명부 등. 기악伎樂용 가면과 추머니, 음악관련 의복, 법당 내의 장식 깃발 등의 장엄구, 귀족들이 현상한 칼, 허리띠, 붓 등.
- ○「続日本紀」卷第18、天平勝宝4年夏4月丁丑朔乙酉条
- 盧舍那大佛像成、始開眼。是日行幸東大寺。天皇親率文武百官。設齋大会。其儀一同元日。五位已上者、著禮服、六位已下者、當色。請僧一万。既而雅樂寮及諸寺種種音樂、並感來集。復有王臣諸氏五節。久米舞。楯伏。踏歌。袍袴等哥舞。東西瓮聲。分庭而奏。所作奇偉、不可勝記。佛法東歸。齋會之儀。未嘗有如此之盛也。

4. 정창원의 물품

- 나. 동대사 거행 법회 관련품
- 쇼무천황의 모친 미야코의 1주기 법회 때 사용된 꽃바구니, 조자기 접시, 쇼무천황의 관을 덮은 띠와 줄, 1주기 법회 때 사용한 깃발, 방울 악기, 꽃바구니 등. 758년 정월 연중행사 용품, 767년 쇼토쿠(稱徳)천황이 동대사 행차 시 사용한 은항아리 한 쌍.
- 다. 동대사 堂塔, 창고에서 유입
- 동대사의 다른 창고 파손 시 수장된 물품이 이동하여 정창원에 보관되어 남은 케이스.
- (3) 조동대사사造東大寺司 관계 물품
- 동대사 건립을 위해 설치된 기관인 조동대사사와 부속된 寫經所에 관련하는 물품. 정창원문서, 단, 알밀, 의복류 중 작업복, 공장구, 주방용품, 사용 흔적이 있는 마포. 대부분은 가공재료, 실용품이며 소모품.
- 물품의 다양성 확보, 문서 덕분에 나라시대의 실상을 알 수 있는 사료 풍부.

담당 관청 관련 물건 (福11)



造東大寺司

-東大寺의 건립과 관리

寫經所

-불경의 사경을 담당

실용품, 소모품 -우연히 남은 물건들

➡ 하급관리의 일상생활을 엿볼 수 있음

행사에서 사용한 물건 (福10)

752년 大佛開眼會, 기타 法要 등



4. 정창원의 물품

- (4) 성어장聖語藏 경권
- 탐두 존승원尊勝院의 경장經藏에 전래된 불교경전. 수/당 시대 243권, 나라시대 덴표12년(740) 어원경御願經 750권(고묘황후의 발원에 의한 5월1일경), 진고케이운2년(768) 어원경 749권, 헤이안~남북조 시대 고사경, 승의 판경, 寬治 판경, 한적 등 약 5천 권.
- 현재의 성어장은 가마쿠라시대 초기에 존승원이 재건되었을 때 건립. 경전류가 정창원으로 들어온 것은 메이지26년(1893) 황실에 헌납된 것이 계기.
- 참고) 飯田剛彦, 「聖語藏經卷과 正倉院文書-聖語藏「神護景雲二年御願經」을 중심으로-」, 한국서지학회『서지학연구』56, 2013, pp.575-606 참조.

불교경전 (冊12)

중국 隋·唐나라의 사경,
寫經所에서 만든 사경 등



大方廣佛華嚴經 폭26cm, 길이30.8m

신라백지묵서대방광불화엄경
(국보196호, 754년발원)과 유사



같은 시대에 신라에서 만들어진 사경?

4. 정창원의 물품

- 2) 물품의 보존 관리
- (1) 창고 관리
- 고묘환후의 헌납물품은 처음에는 정창원 북창에 보관, 덴표쇼호8세(756) 10월경.
- 북창에는 칙봉勅封이 봉인, 중창은 조동대사사의 관리 하에 있다가, 12세기 칙봉창 취급.
- 남창은 승강의 봉으로 관리 강봉장綱封藏.
- (2) 보존 환경
- 통풍에 좋은 장소, 신궐(辛櫃)라는 삼나무 재질의 대형 상자에 보관. 폭랑曝凉 보고서 4권; 787, 793, 811, 856.
- 대불전 화재; 1180년 다이라노 시게히라(平重衡)의 남도공략, 1567년 미요시三好 마쓰나가松永 전투. 1254년 북창의 문이 낙뢰로 연소하기도.

4. 정창원의 물품

- (3) 메이지시대
- 가. 국가의 직접 관리; 메이지8년(1875)부터, 북창/중창에 이어 남창도 칙봉. 메이지16년 매년 폭랑, 메이지 17년 궁내성이 담당, 이후 궁내청이 1949년부터 관리 담당.
- 나. 창고의 물품 소재 확정; 메이지25년(1892) 어물정리궐은 원래 물품의 소속 조사, 메이지41년 이전 작성된 [정창원어물 목록], 메이지43년 [성어장경권목록]
- 다. 정리 수리, 복원; 어물정리궐, 메이지41년 이후 제실박물관 담당.
- 라. 현재의 관리; 1913년 정창원의 전면 해체 수리, 1953년 동 보고, 1962년 서 보고를 절근콘크리트 건물로 건설. 서 보고에는 내부를 북/중/남창으로 나누어 정리 완료한 물품 수납. 동 보고는 염직물, 성어장경권, 조사와 수리 대상 일시적 보관. 2007년 신청사 마련.

4. 정창원의 물품

- 3) 물품의 분류와 연구
- (1) 유래에 따른 분류;
- 메이지시대 각 창고의 물품 구분이 확정, [정창원어물 목록], 등록 물품 중 정리를 마친 것이 약 9천점
- 북창; 헌물장, 헌납보물, 점검 기록류
- 중창; 북/남창 어디에도 속하지 않는 무기, 문서, 문방구 등 신궐에 수납된 미정리 물품 포함
- 남창; 동대사 자재류, 강봉장 목록에 의거한 법회, 불사관계 물품. 성어장 경권 보관.
- 성어장 경권; 동대사 존승원에 전래된 경전 약 5천 권.
- 참고) 마이니치신문사, [정창원보물](전 10권)

4. 정창원의 물품

- (2) 용도에 따른 분류; 물품의 시소러스(정보검색용 색인)
- 일상생활(調度)품; 수납장(厨子), 병풍, 모전, 호상, 어상, 거울, 鞆, 협식, 화사, 향로
- 문방구; 붓, 묵, 벼루, 종이, 도자, 輪, 帙, 책, 서궐
- 악기, 악무구; 화금, 신라금, 금, 슬, 쟁, 비파, 오현비파, 완함, 공후, 통소, 횡적, 생, 우, 소, 고동, 경, 방향
- 유희 도구; 바둑판, 바둑알, 쌍육국, 쌍육자, 쌍육두, 투호, 탄궁
- 불구; 가사, 석장, 여의, 주미, 열주, 삼고, 병향로, 화롱
- 연중행사 물품; 호미, 빗자루(목리추), 춘장, 실패, 바늘, 실, 잣대
- 무기, 무구; 대도, 수모, 활, 화살, 보호대, 호록, 궤갑, 마구
- 복식; 관, 포, 반비, 바지, 치마, 적삼, 한삼, 앞치마, 버선, 반소매 저고리, 소매 토시, 허리띠, 신발
- 주방용구; 사발, 加盤, 접시, 사기그릇, 잔, 젓가락, 숟가락, 술 주전자, 요리 칼
- 향약류; 전천향, 황숙향, 난사대, 정향, 음의향, 약물
- 공장구; 자루대패, 솟들, 송곳
- 서적, 지도; 전적, 문서, 경권, 장원지도
- 용기; 궤, 상자, 자루, 보자기, 궤
- 원료 소재; 알밀, 단, 마포, 유리구슬, 금강사

4. 정창원의 물품

- (3)제작 기법
 - -회화, 조각, 도검, 금속공예, 칠공예, 목공예, 도자기, 유리, 염직, 감각세공, 뜨개질, 제지, 복합/각종 장식 기법
- (4)재질
 - -무기질: 금속, 석재, 도기, 유리, 안료
 - -유기질: 식물(목재, 대나무, 나무껍질), 동물(가죽, 갑골, 조개, 진주, 새털), 기타(섬유, 종이, 도료, 접착제)
- (5)시기, 장소
 - -국산(중앙, 지방); 압도적으로 많다...
 - -한반도(백제, 신라); 화엄경론질, 사파리 등
 - -중국(수와 당); 목, 금은화반, 금은평문금, 수당경전
 - -서역, 남해, 북방: 중국 경유/인도, 이란, 그리스, 로마, 이집트의 요소 포함/약물 중 후추, 서각, 필발, 백단, 흑단은 인도 주변?

신라와의 교류 (稱 13)

나전螺鈿 거울



경상남도 출토
(호암미술관 소장)



정창원보물

신라와의 교류 (圖14)

촛불 전용 가위



경주 안압지
출토



정창원보물



신라와의 교류 (圖15)

손가락



경주 안압지 출토



정창원보물

신라의 세금과 월급 (稱16)

뚜껑이 딸린 사발 佐波理加盤의 포장지



신라 행정 문서 (稱17)

신라 촌락 문서 新羅村落文書



화엄경 華嚴經 커버인 질 帙 안에 배접되어 화엄경과 함께 일본으로 수출

➡ 신라 지방 행정 조직 실태를 알 수 있음

신라와의 무역 문서 (稻18)

매신라물해 買新羅物解



일본 귀족들이 신라 사절使節이 가져 온 물건 중에서 자기가 사고 싶은 물건을 신청한 목록

신라와의 무역 문서 (稻19)

매신라물해 買新羅物解



조모입녀병풍 鳥毛立女屏風의 초배지로 사용됨

어떤 물건을 매매했는지 구체적으로 알 수 있음

신라 특산물 -인삼, 잣 등
중계 무역 -香料, 染料 등

4. 정창원의 물품

- 4) 물품의 보존과 이용
- 가. 전근대; 764년 나카마로의 반란 때 반출된 무기와 무구는 돌아오지 않고 다른 물건으로 대체/헤이안시대 초기까지는 악기, 병풍, 서적 등 반출되어 돌아오지 못한 경우 많음/헤이안시대 중기 이후는 반출사례 감소하는데 의식의 변화가 느껴짐
- 나. 근대; 메이지4년(1871) 고문화재 보호에 관한 법령, 대불전 나라박람회에 정창원 보물 공개(메이지8~13년), 염직물(메이지9년), 메이지41년 '제실박물관'이 관리, 쇼와21년(1946)부터 전람회 방식으로 공개 '정창원전'(나라국립박물관, 10, 11월 중의 2주 남짓; <http://shosoin.kunaicho.go.jp>), 보존 장소의 불변성이 중요.

정창원의 '재발견' (釋20)

- ◆ 8세기 이후 대부분 그대로 보관
 - 대불에게 바친 보물
 - 후대 사람들의 취향에 맞지 않음
- ◆ 19세기 후반의 '근대식 문화재 연구'
 - 정부가 나서서 문화재 학술 조사
 - 국내외 박람회, 박물관 건립, 식산흥업 등



정창원보물의 가치를 재인식

최초의 정창원 학술 조사^(和21)

森川杜園「正倉院御物寫」 총8권



도쿄대학 공학부 건축
학부 소장품 중에서 이
나다씨가 발견(2006년
말)
19세기 최초 학술 조사를
엿볼 수 있음

森川杜園^(和22)

모리카와 도엔(森川杜園, 1820-1894)



奈良를 대표하는 조각가

1872-79, 정창원 조사에 참여



조사 성과를 바탕으로 모
조模造를 제작

토엔의 모조 제작 (稻23)



토엔 '후쿠노카미(福の神)'



정창원보물

보물과 모조 사이 (稻24)



正倉院御物寫

보물과 모조 사이 (釋25)



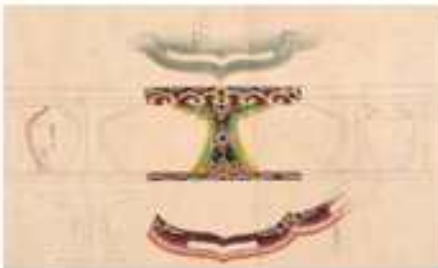
正倉院御物寫

토엔과 문화재 행정 (釋26)



야마타카 노부아키라
山高信離(1842-1907)

- 商務局 관료
- 萬國博覽會 담당
- 內國勸業博覽會 담당
- 박물관 건립 행정
- 京都帝室博物館 관장



정창원문서의 모사 (福田27)



➡ 지금 원문서에서 볼 수 없는 글자를 확인

정창원어물사의 세계 (福田28)



정창원어물사의 세계 (編29)



5. 소결

- 실�크로드의 종착점 논쟁은 무의미
- 동부유라시아론은 종래의 동아시아세계론을 대체
- 8세가 나라시대는 넘버2를 지향하는 신생일본의 탄생, 수도 헤이조쿄, 정신적 지주로서 동대사 대불, 정창
- 정창원 물품의 입출입과 조사를 통해 유라시라를 배경으로 하는 국제성 증명
- 정창원 물품의 의미 변화; 불변한 장소성은 이해, 헤이안 중기 이후 물품의 입출입이 제한적인 것에 그치는 것은 율령국가의 이념적 변질에 기원하는 것은 아닌가? 8세기 나라시대의 국제성 VS 헤이안 시대 중기는 이른바 '국풍문화'

참고자료

- 송완범, 「한일관계 최전선, 새 경북 기대」, 『경북일보』(2015.11.10. 19면)
- 佐藤信, 『木簡から読み解く平城京』, 日本放送出版協会, 2010
- 송완범, 『목간에 비친 고대 일본의 서울 헤이조쿄平城京』, 성대출판부, 2017
- 飯田剛彦, 「聖語藏經卷과 正倉院文書-聖語藏「神護景雲二年御願經」을 중심으로-」, 『서지학연구』56, 2013
- 도쿄대학교 사료편찬소 이나다 나쓰코(稲田奈津子), 『正倉院寶物과 문화재 조사』 발표자료(2010.03/한국)
- 稲田奈津子, 「森川杜園「正倉院御物寫」と日名子文書」, 『正倉院文書研究』11, 2009
- 東京大學大學院工學系研究科建築學專攻・東京大學史料編纂所編畫像史料センター 編集・發行, 『森川杜園「正倉院御物寫」の世界』, 2009
- 稲田奈津子, 「정창원문서 조사의 과거와 현재」, 『목간과 문자』5, 2010
- 廣瀬憲雄, 講談社選書メチエ569『古代日本外交史: 東部ユーラシアの視点から読み直す』, 講談社, 2014
- 杉本一樹, 『正倉院 歴史と宝物』, 中央公論新社, 2008
- 송완범 의 역, 『정창원 역사와 보물』, 동북아역사재단, 2015
- 宋浣範, 「正倉院所藏華嚴經論帙内貼文書(いわゆる新羅村落文書)について」, 『東京大学日本史学研究室紀要』7号, 2003

송완범 선생님 「일본 正倉院과 物品의 수용」에 대한 토론문

이해진(동국대)

본 발표는 일본 東大寺 正倉院에 소장된 물품들의 성격과 입고 유래를 살펴봄으로써 실크로드를 통한 동서양 문물 교류의 실상에 접근하고자 한 연구입니다. 먼저 발표자께서는 ‘실크로드의 종착지’ 논쟁에 대한 소회를 밝혀주신 뒤, ‘동부 유라시아론’에 대한 소개를 통해 대안적 사고를 제시해 주셨습니다. 다음으로 정창원의 성립 경위 및 소장 물품의 구성 및 입고 과정을 밝혀주셨으며, 그중에서도 신라에서 전래된 물품의 입고 경위를 설명해주신 부분은 정창원 물품의 대외 교류사적 의의를 강조하고 있습니다. 마지막으로 19세기 후반의 이른바 ‘근대식 문화재 연구’ 속에서 정창원 보물이 ‘재발견’된 과정을 검토해 주셨습니다.

해당 분야의 전공자가 아니기에 부정확하거나 혹은 지엽적인 내용에 그치지 않을까 하는 우려가 있습니다만, 원고를 받아 읽어본 뒤 들었던 질문 사항을 다음과 같이 적어 보았습니다.

1. 먼저 ‘실크로드의 종착지’에 대한 질문입니다. 한일 양국 학계에서 ‘실크로드의 종착지’ 선점을 두고 어떠한 논쟁이 이루어졌으며 가장 중요한 쟁점은 무엇이었는지를 소개해주신다면, 해당 논쟁이 ‘무의미’하다고 지적해주신 의견에 공감하기가 더 수월할 것 같습니다.
2. 고대 일본에서 정창원 물품이 지닌 ‘의미 변화’에 대한 질문입니다. 설명해주신 바에 따르면 정창원의 물품은 처음에 쇼무천황의 명복을 빌기 위하여 기진한 유품과 동대사의 佛事와 관련한 실용품·헌상품 등이 소장된 창고였습니다. 그러나 헤이안 중기부터 반출사례가 감소하고 있기에, 발표자께서는 이로부터 ‘의식의 변화’가 느껴진다고 지적해 주셨습니다. 이에 대하여 결론에서는 ‘율령국가의 이념적 변질에 기원하는 것’이자 ‘8세기 나라시대의 국제성’에서 ‘헤이안시대 중기’ ‘국풍문화’로의 변화를 의미한다고 하셨습니다. 먼저 ①이러한 결론에 대한 부가 설명을 부탁드립니다. ②이어서 헤이안시대 중기의 반출사례 감소를 다른 각도에서 재고해보면, 정창원에 대한 일종의 ‘성역화’가 이루어진 결과(‘천황가의 보물고’라는 의미)는 아니었을까 하는 의문이 듭니다(‘의식의 변화’는 대외 인식 상의 변화인가, 아니면 국내 정치상의 변화인가). 이러한 가설에 대한 고견을 듣고 싶습니다.
3. 메이지 정부의 정창원 물품 정리 및 관리체계 정비에 어떠한 취지를 가지고 이루어진 것이었는지 질문을 드리고 싶습니다. 근대 왕정복고 이후 메이지 정부는 정창원을 어떠한 의미를 지닌 것으로 인식하고, 또한 활용하려 하였는가를 묻고 싶습니다. 이를 구체적으로 명시하고 있는 문서가 있다면, 소개해주시면 감사하겠습니다.
4. 물품 중에서 사파리(佐波理, さはり)에 대한 질문입니다. 구두 설명으로 추가해주실 것이라 예상되지만, 한국어의 ‘사발’과 같은 어원을 지닌 것으로 보입니다. 이에 대한 추가 설명을 부탁드립니다.

이상입니다.

임진전쟁과 靑布 · 藍布

- 明軍이 朝鮮에 가져온 중국산 면포 -

임경준
(동국대)

目次

1. 문제의 소재
2. 靑布 · 藍布의 명칭과 분류
3. 明軍의 임진전쟁 참전과 靑布 · 藍布
4. 조선으로 유입된 靑布 · 藍布의 용도
5. 맺음말

1. 문제의 소재

1587년 일본의 도요토미 히데요시(豊臣秀吉)가 征明嚮導, 즉 ‘明朝를 정벌하는데 길을 안내하라’는 구실로 조선을 침입한 데서 촉발된 ‘壬辰戰爭’¹⁾에 대해서는 그간 다양한 각도에서 중후한 연구 성과가 제출되어 왔다. 주요한 문제관심에 따라 분류한다면, (1) 전쟁사의 관점에서 임진전쟁의 발발과 전개·강화에 이르는 일련의 과정을 추적한 연구, (2) 국제정치의 시야에서 임진전쟁을 조선·명조·일본이 참전한 동아시아 국제전쟁으로 파악하는 연구, (3) 사회사적 관점에서 임진전쟁이란 사건이 동아시아와 그 주변 국가에 미친 사회적 영향에 주목한 연구로 정리할 수 있다.²⁾ 한·중·일만이 아니라 구미 학계에서도 독자적 연구 성과가 견실하게 축적되어 왔을 뿐더러 개별 연구자 간의 국제적 교류와 집회도 활성화되면서 전쟁 자체를 둘러싼 사실관계의 확정은 물론 국가별로 상이했던 역사적 평가도 점차 간극을 좁혀가고 있다. 이와 궤를 같이 하여 역사 연구의 토대를 이루는 새로운 자료의 발굴과 기존 사료의 영인·역주 또한 한·중·일 삼국에서 꾸준히 진행되고 있다.³⁾ 현시점에서 ‘임진전쟁’은 특정 국가와 학계를 넘어서 가장 활발하게 연구가 진척되고 있는 주제라 해도 과언이 아니다.

- 1) 주지하듯이 ‘임진전쟁’이란 사건에 대해서는 한·중·일 삼국이 각자의 입장에서 다르게 호칭하고 있는데, 본고에서는 학술적으로 보다 중립적인 표현으로서 근래 활발하게 사용되고 있는 “임진전쟁”이란 용어로 통일해서 사용하고자 한다. 임진전쟁의 호칭을 둘러싼 학설사적 정리는 川西裕也, 「「文祿慶長の役」呼稱の再検討」, 『韓國朝鮮文化研究』 21, 2022가 편리하다.
- 2) 지면의 한계상 모든 연구를 일일이 망라할 수는 없으므로 여기에서는 임진전쟁 연구사를 정리한 개설 논문들을 열거하는 것으로 그친다. 六反田豊 외, 「文祿·慶長の 役(壬辰倭亂)」, 『한일역사공동연구보고서』 제1기, 한일역사공동연구위원회, 2005 ; 中野等, 「文祿·慶長の 役 연구의 학설사적 검토」, 『한일역사공동연구보고서』 제2기, 한일역사공동연구위원회, 2010 ; Namlin, Hur, “Works in English on the Imjin War and the Challenge of Research”, *International Journal of Korean History* 18-2, 2013 ; 김경록, 「임진왜란 연구의 회고와 제안」, 『군사』 100, 2016. 아울러 川西裕也, 「「文祿慶長の役」呼稱の再検討」, 『韓國朝鮮文化研究』 21, 2022도 참조.
- 3) 근래의 특기할만한 성과로는 국립진주박물관에서 주도하여 출간된 『瑣尾錄』과 『經略復國要編』의 역주본을 들 수 있다.

임진전쟁을 둘러싸고 양적으로나 질적으로나 견실한 연구 성과 위에 축조된 기왕의 역사상에 대하여 구태여 벽돌을 하나 더 보탬 필요가 있을까 하는 느낌도 든다. 그런데 임진전쟁에 관한 기왕의 연구에서는 전쟁 자체의 추이와 여파 혹은 전략이나 전술을 거시적 관점에서 조망하려는 경향이 두드러진 나머지 정작 전쟁의 실제적 측면 - 전쟁에서 군인들은 무엇을 어떻게 먹고 입었는지, 나아가 전시생활의 토대를 이루는 군수물품들을 어떻게 획득하고 소비했는지 - 에 관해서는 상대적으로 관심이 저조했던 것이 사실이다. 물론 이와 관련하여 임진전쟁 시기 明軍이 본국에서 糧餉을 어떻게 수송하였는지에 관해 초점을 맞춘 선행연구가 일부 제출되기도 하였다.⁴⁾ 그러나 수송체계의 한계로 말미암아 대규모의 파병군을 지탱할 수 있을 정도의 군량을 지속적으로 명에서 조선으로 직접 운반하기에는 한계가 있었다. 임진전쟁에 참전했던 국가들은 저마다 판이한 재정제도에 기반을 두고 전쟁을 운용하였기 때문에 明朝와 朝鮮의 군대는 같은 연합군이라 하더라도 군수물자를 조달하는 방식에 차이가 있을 수밖에 없었고, 이는 7년간에 걸친 전쟁의 추이에도 적지 않은 영향을 미쳤으리라 판단된다.⁵⁾ 군수체계의 충돌이란 관점에서 임진전쟁을 재조명할 필요성이 여기에 있다.

명조는 15세기 중반부터 이미 전국 규모로 은을 세수로 징수하는 재정체제가 확립되어 있었고, 군사비의 지출과 운용 역시 은을 매개로 하여 이루어졌다.⁶⁾ 반면 조선에서는 물품화폐인 布貨, 즉 綿布와 麻布가 국가재정과 민간의 교환경제 영역에서 화폐로서 기능하는 현물경제가 정착해 있었다.⁷⁾ 그런데 임진전쟁이 발발하여 명군이 조선에 파병되어 장기간에 걸쳐 주둔함에 따라 은과 현물을 기반으로 하는 명과 조선의 군수체계가 서로 충돌하게 된다. 명은 군인들에게 은을 봉급으로 지급하고 있었으나, 은이 화폐로 통용되지 않는 조선에서 양식을 구매할 수 없었다. 이에 따라 명은 본국에서 생산된 면포인 靑布와 藍布를 은으로 구입하여 조선으로 가져와 군량으로 교환하는 절충안을 내놓았는데, 그 결과 많은 양의 靑布와 藍布가 조선에 유입되었다.

그간 명군에게 지급된 은이 조선에 유입되는 과정과 그 영향에 대해서는 상당한 연구가 이루어져 왔다.⁸⁾ 이와 대조적으로 은과 함께 조선에 유입된 중국산 면포인 靑布와 藍布에 대해서는, 관문이기는 하나 일본학자 山本進의 연구가 거의 유일한 專論일 정도로 관심이 저조한 실정이다.⁹⁾ 山本進의 연구는 임진전쟁 이후 靑布가 조선사회에서 어떻게 통용되었는지를 통시적으로 규명한 선구적 업적이긴 하지만, 靑布·藍布의 개념 규정이 불철저한 점이 있을뿐더러 그 용도에 대해서는 군용 면포에 한정하여 논의하는 한계가 있어 재검토의 여지가 남아있는 상황이다.

4) 李章熙, 「壬亂中 糧餉 考」, 『金學燁教授 華甲紀念論叢』, 1971 ; 張學根, 「壬亂初期 明軍 來援과 軍糧論議」, 『임난수군활동논총』, 1993 ; 洪性鳩, 「丁酉再亂時期明朝의 糧餉海運」, 『新亞學報』, 2017 ; 陳尙勝, 「壬辰禦倭戰爭初期糧草問題初探」, 『社會科學輯刊』 4, 2012 ; 張洋洋, 「丁酉戰爭時期邢玠關於明軍糧餉問題的措施研究: 以『經略御倭奏議』為中心」, 『渤海大學學報』 6, 2019 ; Hong, Sung Ku, "Ming dynasty maritime provisions transport during the second stage of the East Asian War (1597-98)", *Chinese Studies in History* 52, 2019.

5) 임진전쟁 당시 조선·명조·일본 간 재정 시스템의 차이에 대해서는 일본학자 스가와 히데노리(須川英徳)가 요령있게 개관하고 있다. 스가와 히데노리(須川英徳), 「동아시아 해역 국제경제 질서와 임진왜란」, 이성무·이태진·정만조·이현창 엮음, 『류성룡의 학술과 경륜』, 태학사, 2008.

6) 김홍길, 「세역제도」, 오금성 외, 『명청시대 사회경제사』, 이산, 2007. 명대 재정제도 일반에 관해서는 黃仁宇, 『十六世紀明代中國之財政與稅收』, 三聯書店, 2001을 참조.

7) 송재선, 「16世紀 綿布의 貨幣機能」, 『변태섭 박사 화갑기념 사학논총』, 삼영사 1985.

8) 岡野昌子, 「秀吉의 朝鮮侵略と中國」, 『中山八郎教授頌壽記念明清史論叢』, 燎原, 1977 ; 한명기, 『임진왜란과 한중관계』, 역사비평사, 1999 ; 萬明, 「萬曆援朝之戰時期明廷財政問題: 以白銀爲中心的初步考察」, 『古代文明』 12-3, 2018.

9) 山本進, 「近世中朝貿易と靑布」, 『朝鮮學報』 234, 2015.

이에 본고에서는 山本進의 연구성과를 참조하면서 靑布와 藍布가 사료상에서 어떠한 용어로 등장하는지를 검토한 뒤 이 물품이 임진전쟁을 계기로 조선에 유입된 과정과 결과를 추적함으로써 임진전쟁의 군수체계 실태를 재조명하고자 한다. 전장의 무력 충돌만이 아니라 후방의 군수 체계가 전쟁의 승패를 판가름한다는 군사학적 상식에 비추어 보더라도 靑布와 藍布라는 물품의 관점에서 임진전쟁을 재조명하는 작업은 종래의 연구사적 공백을 보완할 뿐만 아니라 그 외연을 확장하는 데에도 기여할 수 있으리라 기대된다.

2. 靑布·藍布의 명칭과 분류

綿布란 베틀로 짠 면직물을 가리키며 중국에서는 布라 칭하지만 조선에서는 木으로 표기된다. 전근대 시기에는 면직물과 더불어 견직물·모직물·마직물과 같은 여러 종류의 의류용 직물이 있었으나, 생산 단가가 높은 견직물과 모직물은 일부 계층에 한정되어 소비되었고, 마직물은 여름용 옷감으로서 상례를 비롯한 특정 의례가 아니라면 널리 쓰이지 않았다. 이와 대조적으로 면직물은 재단하기 수월한 옷감이어서 다양한 용도로 활용할 수 있었을 뿐만 아니라 재배하기도 비교적 용이하였다. 이처럼 면직물은 생산성과 경제성 모든 측면에서 다른 직물류보다 우월하였기 때문에 전근대 동아시아 사회에서 계층과 계절을 가리지 않고 폭넓게 사용되던, 일상생활에서 땀해야 땀 수 없는 필수품이었다.¹⁰⁾

면포를 제작하기 위해서는 원료인 면화의 재배가 필요하다. 중국본토, 漢地에서는 宋代에 이르러서 본격적으로 면화 재배가 이루어졌는데, 특히 명중기 이후 江南 델타 지역을 중심으로 상업용 고급면포를 생산하는 綿業이 활황을 맞이하여 전국 규모로 유통되었다. 綿布의 대중적 보급이라는 추세에 발맞추어 경제 중심지에서 벗어난 지역에서도 상업적 용도가 아닌 가내 소비를 주목적으로 면화를 직접 재배하여 면포를 제작하였다.¹¹⁾ 한편 한반도에서는 고려 말기에 면화의 재배가 널리 보급되었다고 전해진다. 이후 조선전기에는 쌀과 함께 국가 수취의 근간을 이루는 핵심 물품으로서 貢納制에 편입되었다. 뿐만 아니라 국가 공인의 현물화폐로 기능하였고 대외관계에서는 진헌품이자 교역품으로 활용되는 물품이기도 하였다.¹²⁾

靑布나 藍布라 하면 직관적으로 청색이나 남색으로 염색된 면포를 가리킬 것이라 생각된다. 일견 자명해 보이는 字義와는 달리 이러한 용어들이 실제 사료상에 등장하는 경우 다양한 변주가 일어나기 일쑤다.¹³⁾ 靑藍布와 같이 靑布나 藍布를 병칭한 것인지 아니면 청남색으로 염색한 다른 면포인지 불분명하거나 靑木綿이나 藍木綿 더러는 染靑木綿·靑染縣布·靑染三升과 같이 의미상 동일한 품목을 가리키는 듯한 명칭도 다수 존재한다. 심지어 三升布나 靑三升布처럼 字義 차원에서는 유추조차 어렵지만 문맥상으로 靑布나 藍布를 지칭하는 것이 분명한 사례도 있다. 동일한 품목에 대한 명칭이 사료에서 매우 다양하게 나타나므로 본격적인 분석을 위해서는 무엇보다도 靑布와 藍布를 둘러싼 명칭들을 변별하고 의미를 확정하는 작업이

10) 天野元之助, 『中國農業史研究(增補版)』, 御茶の水書房, 1989, 제2편 제2장 참조.

11) 明代의 수공업 체계에서 綿業이 차지하는 위상에 관해서는 박기수, 「수공업」, 오금성 외, 『명청시대 사회경제사』, 이산, 2007이 대략적인 개관을 제공한다.

12) 朝鮮의 면화 농업과 면포 제작에 관해서는 周藤吉之, 「高麗末期より朝鮮初期に至る織物業の發達」, 『清代東アジア史研究』, 日本學術振興會, 1972 ; 남미혜, 「조선전기 면업정책과 면포의 생산」, 『국사관논총』 80, 1998 등을 참조.

13) 물품을 연구하기 위해서는 역사적으로 분화된 物名을 확정하고 그 자체의 분류 체계를 정리하는 작업이 필수적이다. 이러한 연구수법의 취지에 관해서는 조선시대 膠를 고찰한 김병모의 연구성과를 참조할 수 있다. 김병모, 「조선시대 교(膠)의 명칭 분화와 제조·생산된 교의 종류」, 『동방학』 45, 2021 ; 김병모, 「국가 수취 대상으로서 조선시대 膠의 분류」, 『동아시아고대학』 64, 2021.

불가결하다.

(1) 靑布·藍布와 綿布

靑布와 藍布라는 명칭 분화는 염색의 유무에서 비롯되는 것으로 여겨진다. 즉 면포라는 동일한 물품을 어느 색으로 염색했느냐가 양자를 변별하는 기준이 된다. 면포라는 대범주 아래에 靑布와 藍布가 하위범주로 배치되는 구도다. 실제로 사료에서는 靑布와 藍布가 綿布와 대칭을 이루는 방식으로 등장하는 점이 주목된다. 가령 조선정부는 회유책의 일환으로 北道의 藩胡와 穩城의 藩胡를 구별하여 각기 綿布와 藍布를 지급한 사례가 있는데, 이를 통해 조선 측이 양자를 명확하게 분류하고 있었던 것이 확인된다.¹⁴⁾

이러한 경향은 다른 사료에서도 산견된다. 특히 임진전쟁이 진행되는 동안 조선 정부는 군사훈련에 참여한 군인을 대상으로 점수를 매겨 등급에 따라 靑布와 藍布 그리고 綿布를 시상하였다.¹⁵⁾ 재질상으로는 靑布와 藍布가 면포의 범주에 들어가는 하지만, 사료용어로는 이처럼 뚜렷하게 대칭을 이루면서 등장하고 있으므로 품목들 사이에 용도상의 구분이 존재했으리라 판단된다. 청색이나 남색으로 염색한 綿布를 각기 靑布와 藍布라 부르기는 하였으나, 일괄하여 綿布라 칭하지는 않았던 것이 특징이다.

그렇다면 綿布는 구체적으로 무엇을 의미할까. 원래의 품명이 그대로 등장하는 경우 가공을 거치기 전의 원품을 가리키는 것이 일반적이므로 ‘綿布’는 아직 아무런 염색을 하지 않은 白布일 가능성이 높다. 1641(인조 19)년 조선이 청의 내부사정을 탐문하면서 “저들에게 綿布는 가장 긴요한 물품인데, 이것을 칠하여 靑布로 만들어 옷감으로 쓴다”¹⁶⁾는 기록이 있는데, 이로부터 綿布가 가공 전의 물품을 가리키는 것을 알 수 있다.

(2) 靑布·藍布와 靑藍布

靑布·藍布와 관련하여 사료상에서 ‘靑藍布’라는 용어가 빈번하게 등장한다. 선행연구에서는 이를 가리켜 종종 ‘청남색으로 염색한 면포’로 해석하곤 한다.¹⁷⁾ 그러나 한문 어법에 비추어 생각할 때 靑藍布는 靑布와 藍布를 합쳐 표기했을 가능성도 충분히 상정할 수 있으므로 신중한 검토가 필요하다. 실제 『조선왕조실록』의 국역본도 사료상의 ‘靑藍布’를 靑布와 藍布로 나누어 번역하기도 하고 靑藍布로 그대로 표기하기도 한다.

靑藍布를 어떻게 이해할 수 있을지에 관해서는 일단 전후 문맥에 따라 의미를 확정할 필요가 있다. 이때 한 가지 지표가 되는 것이 靑藍布 뒤에 따라 나오는 ‘各’과 같은 관형사이다. 예컨대 “靑藍布, 各一百九十匹”¹⁸⁾이라거나 “靑藍布, 各五十疋”¹⁹⁾이라는 사례가 있는데, ‘各’이 명기되어 있으므로 “靑布와 藍布를 각 190필씩”과 “靑布와 藍布를 각 50필씩”으로 각각

14) 『조선선조실록』 권43, 선조 26(1593·萬曆 21)년 10월 30일 경술조: ……經年兵禍, 北道藩胡, 久不上來, 宜送綿布, 以慰其心. 穩城藩胡, 癸未前後, 終始不叛, 亦宜依給藍布, 以固結其心.

15) 『조선선조실록』 권46, 선조 26(1593·萬曆 21)년 12월 13일 임술조: ……訓練都監啓辭, 火砲軍三中者, 賞以綿布及靑布事, 已爲啓下. ; 『조선선조실록』 권53, 선조 27(1594·萬曆 22)년 7월 5일 신사조: 常時鍊習之規, 每一旬一次, 出直將二員, 常往教場, 試射片箭·鐵箭, 此外如六兩騎射·鳥銃, 從自願試之, 報兵曹入啓, 優等五人, 或以靑布, 或以綿布, 或以弓箭, 循環賞給, 以示勸賞之意

16) 『비변사등록』 인조 19(1641)년 1월 22일조: 竊聞彼間綿布, 最是緊用之物, 漆作靑布, 以爲穿着之資云.

17) 山本進, 「近世中朝貿易と靑布」, 『朝鮮學報』 234, 2015, pp.41-46.

18) 『조선선조실록』 권70, 선조 28(1595·萬曆 23)년 12월 5일 계묘조: 靑藍布, 各一百九十匹, 亦當竝買, 頒給馬臣一時出來胡人.

19) 『白沙集』 別集 권2, 「論北路事宜啓」: 本司以靑藍布各五十疋, 大布五十疋, 木綿二疋, 卽爲輸送, 以資行計之需.

해석해야 마땅하다.

이와 함께 고려할 수 있는 것이 靑藍布 이외에 각색 면포를 가리킬 때의 표기방식이다. 가령 동일한 사료에서도 아래와 같이 표기된다.

管餉銀에서 100량을 덜어 내어 靑藍白布를 매매하여 나누어 준 뒤에 수량을 헤아려 啓聞하도록 榻前에서 진달하여 윤희를 받았다. …… 그래서 지난번에 본조에서 이미 공문을 보냈는데 지금 원탁이 올린 남아 있는 은의 수량을 처리한 것에 대한 장계를 보니, 藍靑白布를 매매한 은의 수량은 그중에 있지 않았습니다.²⁰⁾

맥락으로 판단하건대, 본 사료의 앞에 나오는 “靑藍白布”와 뒤에 나오는 “藍靑白布”는 동일한 물품을 가리키는 것이 분명하다. 『승정원일기』 국역본의 해당 기사는 전자를 “靑藍布와 白布”로 나누는 반면, 후자는 “藍布·靑布·白布”와 같이 색별로 분류하고 있는데, 상식적으로 동일 안건을 서로 다르게 번역하는 데는 위화감이 있다. 색의 순서가 바뀌어도 문제가 없으려면 전자와 후자 모두 “藍布·靑布·白布”와 같이 동일하게 분류하는 것이 상식적이다. 실제 임진전쟁 시기 명과 조선이 靑布의 거래를 둘러싸고 벌이는 교섭에서 이른바 “四色布”의 값을 등급에 따라 정한 일이 있는데, 이때 “四色布”는 ‘靑布’·‘漂藍布’·‘藍平機布’·‘白平機布’였다.²¹⁾ ‘漂藍’이란 열은 남색을 의미하므로 넓게 남색으로 이해한다면, 사실상 청색·남색·백색 세 가지 색상이란 점에서 위 사료의 내용과 일치한다.

이상의 주변 정황으로 미루어 본다면, 사료에 나타나는 ‘靑藍布’란 특정한 단일 품목이 존재했던 것이 아니라 ‘靑布’와 ‘藍布’ 두 품목을 한 데 묶어 표현하는 한문식 어법에 지나지 않았음을 알 수 있다.

(3) 靑布·藍布와 靑木綿·藍木綿

한편 靑布·藍布와 유사해 보이는 단어로 ‘靑木綿’과 ‘藍木綿’이 있다. 명칭을 있는 그대로 받아들이면 청색과 남색으로 염색된 면포로 이해할 수 있으므로 일견 靑布와 藍布의 다른 명칭인 것처럼 보이기도 한다. 그런데 明代의 ‘布’는 면포를 의미하지만, 조선의 경우 대체로 麻布를 가리키고 면포는 ‘木’ 혹은 ‘木綿’으로 표기되곤 하였다.²²⁾ 따라서 布와 木으로 다르게 기재되어 있다면, 조선산인지 중국산인지를 염두에 두고 구별할 필요가 있다. 실제 조선은 後金~淸朝와의 무역에서 “靑布와 彩緞은 본래 中國에서 나오는 것으로 우리나라도 겨우 무역하고 있을 뿐”²³⁾이라던가, 後金이 조선에 “木綿과 靑布”의 무역을 요구할 때에 조선측이 “靑布는 중국산[唐物]”이라며 수량이 부족하여 거절한 사례²⁴⁾에서 볼 때 靑布라는 용어가 중국에서 수입한 면포에 한정하여 쓰였던 것이 확인된다.

이처럼 靑布·藍布란 용어가 중국에서 수입한 면포에 한정되어 나타난다는 점에서 ‘木綿’이 붙는 용례는 국산 면포를 염색한 것일 가능성이 높다. 이와 관련하여 1758(영조 34)년 조선이

20) 『승정원일기』 인조 5(1627·天啓 7)년 9월 18일 신사조: 以元鐸處遺在管餉銀, 除出缺百兩, 貿易靑藍白布依給之後, 計數啓聞事, 榻前陳達蒙允. …… 而今見元鐸處遺在銀數狀啓, 藍靑白布貿易, 銀數, 不在其中, 莫知其由, 急急更爲移文, 使之具由馳啓之意, 敢啓. 傳曰, 知道.

21) 『조선선조실록』 권98, 선조 31(1598·萬曆 26)년 3월 27일 壬子조

22) 송재선, 「16世紀 綿布의 貨幣機能」, 『변태섭 박사 화갑기념 사학논총』, 삼영사 1985.

23) 『淸太宗實錄』 권16, 天聰 7(1633)년 10월 26일 을유조: 靑布彩緞. 本出中國, 我國亦僅貿易.

24) 『비변사등록』, 인조 12(1634)년 4월 7일조: 但專以木綿靑布, 相間給之耶. 臣等曰, 靑布, 亦是唐物, 一樣乏盡奈何, 然而此則依官當, 或木綿, 或靑布, 隨所有換買, 但汝等, 彼此兩便, 切勿勒定可也云, 則金玆屎等, 唯唯入去矣.

“靑布를 燕京에서 사 오는 것을 금하고, 청색으로 물들인 木綿[染靑木綿]을 대용하라고 명하였다. …… [이에 따라] 靑布를 쓰던 것을 모두 물들인 무명[染木]으로 대신하게 하였다”²⁵⁾는 기록을 참고할 수 있다. 즉 동일한 푸른색 계통의 면포라 하더라도 중국산 면포는 ‘布’, 국내산 면포는 ‘木綿’이나 ‘木’으로 면밀하게 변별하고 있는 것이 특징이다. 따라서 ‘靑木綿’이나 ‘藍木綿’은 국내산 면포를 청색이나 남색으로 염색한 것을 의미하며, 재질과 품질 면에서 중국산 면포인 靑布·藍布와는 확연하게 구별되고 있었다고 할 수 있다.

(4) 靑布·藍布와 三升布

각종 布貨의 규격을 나타내는 ‘升’은 ‘綜’으로도 표기되며 1升은 80올의 씨줄로 구성된 다.²⁶⁾ 따라서 三升布는 240올의 씨줄로 짜인 布物을 의미하며, 이 升이 높을수록 細布가 된다.

그런데 사료에서는 靑布나 藍布를 ‘三升’이나 ‘三升布’로 수식하는 경우가 종종 있다. 이를 테면 임진전쟁 개전 초기인 1594년 1월 조선정부는 남쪽 변방에서 일본과의 전투에서 분전한 將士들을 대상으로 “靑藍三升布”를 2필씩 포상했다는 기록이 있다.²⁷⁾ 앞서 살펴봤듯이 ‘各’이라는 관형사로 판단하건대 본 구절은 ‘三升으로 된 靑布와 藍布’로 이해하는 것이 타당하다. 1649(인조 27·順治 6)년에 훈련도감에서 갑옷과 투구를 만드는 데 필요한 ‘三升靑布’를 어떻게 조달할 것인지를 논의한 기록²⁸⁾이나 糧餉廳에서 훈련도감에 지급하는 물목에 ‘靑三升’이나 ‘藍三升’·‘白三升’과 같은 표현²⁹⁾이 나타나는데, 모두 마찬가지로 맥락에서 해석할 수 있다. 19세기 초의 문헌인 『北關紀事』에는 조선과 청간에 이루어진 開市의 주요 교역품으로 靑布를 거론하면서 “靑布는 이른바 三升으로 색은 청색과 흑색 두 종류가 있다”³⁰⁾고 언급하는 구절이 있다.

이상의 사례에서 ‘三升’ 혹은 ‘三升布’가 靑布나 藍布를 가리키는 용어 중 하나로 통칭되었던 것은 분명해 보인다. 문제는 三升布나 三升이란 표현이 단독으로 나타나는 경우다. 三升이란 용어 자체가 올의 단위를 나타내므로 중국산 면포와 국내산 면포 모두에 통용되었을 가능성도 존재하기 때문이다. 물론 사료에서 ‘三升布’가 단독으로 나타나더라도 임진전쟁기에 “중국에서 내린 三升布”³¹⁾라 표현된다면 틀림없이 중국산 면포인 靑布나 藍布를 의미한다고 할 수 있다. 아울러 동일한 안건에 대하여 앞서는 “靑布”라 하였다가 뒤에 이를 재론하면서 “三升”이라 한다면, 역시 靑布를 三升布로 부른 사례라 판단할 수 있다.³²⁾

25) 『조선영조실록』 권91, 영조 34(1758·乾隆 23)년 1월 13일 경자조: 命禁靑布燕貿, 以染靑木綿代用. …… 上命悉禁之, 凡帷帘·旗服之曾用靑布者, 皆以染木代之. ”

26) 송재선, 「16世紀 綿布의 貨幣機能」, 『변태섭 박사 화갑기념 사학논총』, 삼영사 1985.

27) 『조선선조실록』 권47, 선조 27(1594·萬曆 22)년 1월 21일 경자조: 南邊將士……付送靑藍三升布各二匹, 一以褒獎苦戰之功, 以警動軍心何如.

28) 『조선인조실록』 권50, 인조 27(1649·順治 6)년 3월 20일 기묘조: 訓練都監啓曰: “馬兵所着甲冑, 今方始役, 鐵物則當用本局所儲, 而三升靑布則京市貿用甚艱, 請以黃海道兵曹收布, 換管餉所儲用之.” 上從之.

29) 『만기요람』 재용편 4, 糧餉廳조.

30) 『北關紀事』, 「開市事宜」: 靑布卽所謂三升, 色有靑·黑兩種.

31) 『조선선조실록』 권36, 선조 26(1593·萬曆 21)년 3월 18일 계유조: 欽賜三升布.

32) 『조선영조실록』 권91, 영조 34(1758·乾隆 23)년 1월 13일 경자조: 命禁靑布燕貿, 以染靑木綿代用. 左議政金尙魯等建言. 靑布, 非我國之產, 而燕價日踊, 市民失利, 且其需用, 不如木綿之堅紉, 請稍減燕貿之數. 上命悉禁之, 凡帷帘·旗服之曾用靑布者, 皆以染木代之. ; 『조선영조실록』 권93, 영조 35(1759·乾隆 24)년 2월 4일 을묘조: 兵曹判書申晦曰. 三升燕貿, 有命防塞, 而非三升, 則不可爲甲衣, 似有變通. 上許之.

그러나 15세기 중반의 기록에 “國幣는 세 등급으로 나누는데, 五升布를 上等으로 하고 三升布를 中等으로 하고 楮貨를 下等으로 하며 幣布의 양끝에는 반드시官印을 찍는다”³³⁾고 하는데, 여기에 나오는 “三升布”는 시기상으로나 내용적으로나 중국산 면포인 靑布나 藍布가 아니라 국내산 면포를 가리키는 것이 분명하다. 이처럼 사료에 ‘三升布’나 ‘三升’가 등장하는 경우는 시기와 내용에 따라 예외가 존재할 수 있기 때문에 문맥을 확인하면서 신중하게 확정할 필요가 있다.

3. 明軍의 임진전쟁 참전과 靑布·藍布의 활용

1592(萬曆 20)년 4월 부산에 상륙한 일본군 17만은 개전한지 불과 한 달도 되지 않은 상황에서 수도 漢城을 함락하고 파죽지세로 한반도 남부 일대를 점령하였다. 수도를 떠나 명과 접경한 義州까지 피신한 조선국왕 宣祖는 긴급히 명에 원군을 요청하였다. 논의 끝에 조선측의 요청을 수락한 명 조정은 兵部右侍郎 宋應昌을 經略防海備倭軍務로 하는 지원군을 편성하였다. 동년 6월 遼東撫鎮 휘하의 精兵 二枝가 조선에 원군으로 파병됨에 따라 명의 참전이 개시되었다.³⁴⁾ 經略 宋應昌은 동년 12월에 이르기까지 반년에 걸쳐 전국에서 약 31,000명에 이르는 대규모 군단을 요동으로 소집하였고, 중군·좌군·우군으로 재편성하여 조선에 진입하였다.³⁵⁾ 明軍은 조선군과 연합하여 이듬해인 1593(萬曆 21)년 1월 평양성 전투에서 승리하여 평양을 수복하는데 성공하였다. 그러나 벽제관 전투에서 일본군의 분전으로 패배함으로써 明軍의 남하는 저지되어 전선은 교착 상태로 치달는다.

전쟁이 장기전으로 전환되면서 군수 보급 문제가 본격적으로 대두되었다. 당시 조선은 布貨에 의한 현물경제 시스템을 채택하고 있었다. 은을 사용하여 군량과 마초를 비롯한 군수물자를 현지에서 조달·보급하려던 명군은 난관에 봉착할 수밖에 없었다. 宋應昌을 비롯한 명군 지휘부는 이를 해결하기 위한 방안을 강구하였는데, 우선 전방에 주둔한 군대에 직접 군수물자를 보급하려 하였다. 명측이 본국에서 銀으로 군량과 마초를 구입하여 조선과의 국경까지 운송하면, 조선측이 이를 수령하여 각지의 明軍에게 공급하는 방식이었다.³⁶⁾ 그러나 明軍의 규모와 배치가 발목을 잡았다. 참전 초기 明軍은 시기에 따른 차이는 있으나 최대 40,000명에 이르는 대군이었고, 주둔하는 지역도 전선에 따라 널리 분산되어 있었기 때문이다.³⁷⁾ 명이 지속적으로 본국에서 군량과 마초를 조달·운송하여 조선 각지에 주둔한 明軍에 지속적으로 보급하기란 용이한 일이 아니었다.

군수물자의 수송을 둘러싼 문제는 明軍이 참전한 당초부터 이미 제기된 상태였다. 1592(선조 25)년 12월 도강을 앞둔 명군은 당시 물자 수송의 어려움을 다음과 같이 토로하고 있다.

비변사가 아뢰었다. “明軍의 糧餉에 대한 일은 오늘날 매우 급하고 절박합니다. 一路는 겨우 支用할 수가 있으나 만약 安定 등지에 군사가 여러 날 주둔하면 식량이 반드시 모자랄 것입니다. …… 강 건너에서 수송해 오는 쌀과 콩이 끊임없이 잇따라 거의 8만 석에 이른다고 하니 皇恩이 망극합니다. 義州로 들여오고자 하나 민력이

33) 『조선세조실록』 권21, 세조 6(1460·天順 4)년 8월 12일 을묘조.

34) 『明神宗實錄』 권249, 萬曆 20(1592)년 6월 2일 경인조: 命遼東撫鎮發精兵二枝, 應援朝鮮. 仍發銀二萬, 解赴彼國, 犒賞賜國王大紅紵絲二表裏慰勞之. 仍發年例銀二十萬, 給遼鎮備用. 從兵部奏也.

35) 『經略復國要編』, 「報進兵日期疏」 萬曆 20(1592)년 12월 12일조 참조.

36) 陳尙勝, 「壬辰禦倭戰爭初期糧草問題初探」, 『社會科學輯刊』 4, 2012.

37) 岡野昌子, 「秀吉の朝鮮侵略と中國」, 『中山八郎教授頌壽記念明清史論叢』, 燎原, 1977, pp.143-144.

이미 고갈되었습니다. 火器 등의 물건을 연 2일 동안 수송하는데, 혹은 관에서 은냥을 지급하여 소를 사서 보내기도 하였지만 중로에서 막혀 하룻길을 이들이 걸려도 아직 도착하지 못하니 명의 장관이 볼 때 어떻게 생각하겠습니까. 이곳에 비록 백만 석이 있다 해도 그 형세가 쉽게 들여올 수 없습니다. 지난번에 龍川·定州의 사정을 잘 아는 뱃사람을 불러서 물어보니, 역시 얼어붙어 漕運하기에 합당하지 않다고 하였으니 더욱 어떻게 할 수가 없습니다. 들으니 중국에서는 쌀을 수송하는 절차가 모두 은을 주어진다고 하는데, 이곳에는 비록 은냥이 있더라도 가져다 쓸 사람이 없으니 이루어질 수 없는 게 틀림없습니다. 은으로 三升布와 兀刺 등의 물건을 湯站 등지에서 市價에 따라 무역하도록 허락하여 때에 맞춰 조치고 부족한 것을 보충해야 합니다."³⁸⁾

이에 따르면, 명은 약 8만석에 이르는 군량을 수송하려는 계획을 수립한 상태였다. 문제는 이를 조선으로 들여오는 과정에서 발생하였다. 전란으로 말미암아 義州의 민력이 고갈된 데다가 추위로 龍川·定州 일대도 얼어붙어 漕運이 불가능하였다. 그러나 보다 근본적인 원인은 조선이 은을 사용하지 않는다는데 있었다. 명에서는 군량을 구매하는 것뿐 아니라 국경까지 운송하는 인력에게도 은을 지불하였던 반면, 조선에서는 은이 통용되지 않았기 때문에 수송 인력에게 은을 지불할 수 없었기 때문이다.

이에 따라 明軍의 군수를 책임지고 있던 遼東都司 張三畏는 “내 생각에는 靑布·兀刺 등의 물건을 많이 준비하여 와서 市價에 따라 安定 근처에서 곡식을 무역하고자 한다”고 하여 명 측에서 직접 靑布를 준비해 와서 조선 내에서 곡식을 구매하겠다는 제안을 하였다.³⁹⁾ 위의 사료는 이러한 張三畏의 제안에 대해 조선측에서 논의한 정황을 전하고 있다.⁴⁰⁾ 즉 綿布가 현물 화폐로 통용되던 조선측의 사정을 고려하여 명군이 중국산 綿布인 靑布=三升布를 가져다가 직접 교역하여 군량을 확보하겠다는 방안이었다.

明軍은 본국에서 가져 온 靑布와 藍布를 군량 수급 이외에도 다양한 용도로 활용하였다. 현지에서 필요한 일용품을 조달하는 데에도 靑布와 藍布는 화폐와 같은 기능을 하였다. 張三畏는 은 200냥과 靑布·藍布를 가지고 해변으로 가서 소금을 구매하도록 요청하기도 하였다.⁴¹⁾ 明軍이 말 값으로 靑布를 지불하였다는 기록도 빈출하고 있다.⁴²⁾ 면포가 현물화폐로서 기능하고 있던 조선의 경제체제 하에서 靑布와 藍布는 운반하기 용이할 뿐만 아니라 보존에도 적합

38) 『조선선조실록』 권33, 선조 25(1592)년 12월 22일 술신조: ……聞中原輸米節次, 皆給銀而爲之, 此處雖有銀兩, 更無取用之人, 其不可成必矣. 莫若以銀, 買三升及兀刺等物於湯站等地, 從市直許買, 及時措置, 以補不足.

39) 『조선선조실록』 권33, 선조 25(1592)년 12월 22일 술신조: 我意欲多備靑布兀刺等物, 從市價買穀於安定近處.

40) 동일한 안건임에도 불구하고 명측 張三畏의 발언 중에는 교역품이 “靑布”로 나오고 조선측 비변사의 장계에는 “三升布”로 표기되어 있다.

41) 『조선선조실록』 권36, 선조 26(1593·萬曆 21)년 3월 23일 술신조: 但我曾在義州, 委差爾國官, 齎持二百兩及靑藍布等, 買鹽於海邊, 而久無消息, 故前日委送林世祿于永柔, 陳此意於國王. 而尙無一包來到, 是何故耶. 아울러 『조선선조실록』 권39, 선조 26(1593·萬曆 21)년 6월 9일 임진조: 備邊司啓曰. 劉員外言, 劉縉·吳惟忠等兵, 留防嶺外, 有食而無鹽菜云. 今歲春旱, 鹽戶煮鹽稍裕. 令戶曹量送靑布于黃海道產鹽各官, 使之買儲, 或運送于京江, 輸轉於天兵屯住處, 上從之.

42) 『조선선조실록』 권60, 선조 28(1595·萬曆 23)년 2월 22일 을축조: 毛守備過瑞興時, 其主倅只以紙束給之則以爲. 前日過此時, 所留馬價靑布, 必須盡給云. 所謂馬價者虛說也. ; 『조선선조실록』 권75, 선조 29(1596·萬曆 24)년 5월 15일 신사조: 司憲府啓曰. 全州府尹朴慶新, 以秩高文官, 罔念私交之爲非義, 敢與董忠, 自相問遺, 已爲可駭, 而至於受其靑布, 以濟州馬契給爲約, 以致唐官之賤惡, 其無謂甚矣. 請命罷職.

하였다.

이처럼 靑布와 藍布는 명군이 현지에서 군량을 비롯한 각종 군수 물자를 조달하는 용도로 쓰이고 있었다. 뿐만 아니라 靑布와 藍布는 명군이 군량을 운송하기 위해 인부를 고용하는 데에도 사용되었다. 宋應昌은 萬曆 21(1593)년 3월에 병부상서 石星에게 보낸 서신에서, 明軍은 京師에서 靑布·紅布·藍布 10여만필을 구매해다가 수레를 끄는 인부를 고용하기 위해 전용했는데, 이는 당시 인부들이 가장 선호하는 물품이라고 보고하고 있다.⁴³⁾ 이처럼 인부를 고용한 값으로 지불되어 군량의 수송 자체를 보조하기도 하였다.

4. 조선으로 유입된 靑布·藍布의 용도

명군이 靑布와 藍布를 대량으로 들여와서 군수 물자를 구매한 대가로 지불함에 따라 조선 측의 유통량과 사용량도 빠르게 늘어났으리라 추정된다. 명군의 張三畏는 상관인 宋應昌에게 “朝鮮國의 風俗은 銀兩을 사용하지 않고 상거래에 힘쓰지도 않아 상가도 별로 없다. 布匹을 범용하여 쌀, 콩, 풀단과 거래할 뿐”이라며 조선인이 “좋아하는 물품은 靑藍布匹·絹帛·綿花兀喇와 같은 것들”이라고 보고하고 있다.⁴⁴⁾ 이로부터 명군 지휘부가 은을 사용하지 않는 조선에서도 중국산 면포가 특히 높은 수요를 지닌 물품인 것을 정확하게 인지하고 있었고 이 때문에 은을 대체할 수단으로 靑布·藍布를 구비해 왔던 것으로 유추할 수 있다.

그렇다면 靑布와 藍布는 조선에서 어떠한 방식으로 쓰이고 있었을까. 아래에서는 이를 용도에 따라 나누어 살펴보고자 한다.

(1) 포상 수단

전시재정하의 조선정부에서 靑布·藍布가 차지하는 비중이 얼마나 늘어났는지를 엿볼 수 있는 것이 포상과 관련된 부분이다. 1594(선조 27)년 비변사는 화약의 원료인 염초 굽기를 원하는 투항 일본군을 대상으로 “마땅히 은혜와 의리로 그들의 마음을 결속시켜야 하니, 순서에 따라 靑布와 藍布를 지급하고 만일 만든 염초가 품질이 좋으면 司猛의 告身을 주어 친부하는 마음을 권장하자”⁴⁵⁾고 진언하였고, 동년에 류성룡 역시 “투항한 倭人에게 이미 空名告身과 靑布를 내렸습니다”⁴⁶⁾고 보고하는데, 이로부터 靑布와 藍布가 투항한 일본군에 대한 포상 수단으로서 활용되었음을 확인할 수 있다.

물론 靑布와 藍布의 포상은 조선군에 대해서도 이루어졌다. 1593(선조 26)년 12월 훈련도감은 火炮軍 가운데 세 번 맞춘 자에게 綿布와 靑布를 상주거나, 이듬해인 1594(선조 27)년 7월에는 片箭·鐵箭·騎射·鳥銃과 같은 과목에 자원한 이를 시험하여 우수한 성적을 차지한 5인에게 靑布와 綿布·弓箭을 시상한 사례⁴⁷⁾에서 전시 하 군사 훈련을 독려하는 차원에서 靑

43) 『經略復國要編』, 「報石司馬書」 萬曆 21(1593)년 3월 2일조: 朝鮮民間止用粟帛, 不用銀兩, 京中買靑紅藍布十餘萬匹, 轉僱車腳解賞, 以便使用, 此實將士之所深樂者. 다만 홍색의 경우 조선에서는 황제의 색이라 하여 사용을 꺼렸기 때문에 실제 거래 수단으로 사용된 것은 靑布와 藍布였으리라 생각된다.

44) 『經略復國要編』, 「檄艾主事」 萬曆 21(1593)년 정월 5일조: 據原委收糧都司張三畏稟稱. 朝鮮國風俗, 不行使銀兩, 不務貿易, 並無街市, 凡用布匹, 以米荳草束相易, 所喜者靑藍布匹, 絹帛, 綿花兀喇之類.

45) 『조선선조실록』 권49, 선조 27(1594·萬曆 22)년 3월 21일 기해조: 如此投順之倭, 當以恩義結其心, 題給衣次靑藍布. 若所煮焰硝品好, 則授司猛告身, 以勸親附之心.

46) 『조선선조실록』 권50, 선조 27(1594·萬曆 22)년 4월 17일 을축조: 成龍曰. 降倭處, 空名告身及靑布, 已下送矣.

47) 『조선선조실록』 권46, 선조 26(1593·萬曆 21)년 12월 13일 임술조 ; 『조선선조실록』 권53, 선조

布의 포상이 시행되었음을 알 수 있다.

靑布의 포상은 새로 도입된 무기인 火器의 숙련도만이 아니라 군대의 사기를 높이는 데에도 기여했다. 1594(선조 27)년 1월 비변사는 宣居怡·洪季男·鄭希玄을 비롯하여 남부지역에서 활약한 將士들에게 靑布와 藍布를 2필씩 사여하자고 주청하였는데, 그 효과로 “공로를 포상하고 軍心을 격려하자”고 지적하고 있다.⁴⁸⁾ 동일한 논리로 북방에 대해서도 靑布의 사여가 이루어졌다. 1596(선조 29)년 3월 盧稷은 북방의 藩胡로 구성된 土兵에게 평시에는 봉록과 군복을 지급하였었는데, 전쟁의 여파로 인하여 모두 주지 못하게 되었으니 武才를 시험하여 靑布를 포상하면 국은에 감격할 것이라며 주청하고 있다.⁴⁹⁾

(2) 화폐 용도

조선정부가 군인에 대한 포상품으로 靑布나 藍布를 지급한 이유는 무엇일까. 혹은 군인들은 지급받은 靑布나 藍布를 어떻게 활용했던 것일까. 山本進은 이에 대해 전쟁으로 말미암아 삼남지방이 황폐해졌기 때문에 靑布와 藍布가 식량을 교환하는 용도로 사용되었으리라 추정하는데 구체적인 논거를 제시하지는 않았다.⁵⁰⁾ 이와 관련하여 1593(선조 26)년 비변사가 남방으로 출정한 將士들에게 포상할 품목을 논의하는 기사가 주목된다. 애초 선조는 포상품으로 이들에게 은을 하사했었는데, 비변사는 이에 대해 은이 아니라 靑布나 藍布를 하사할 것을 요청하면서 그 이유를 아래와 같이 진술하고 있다.

은냥은 國用에 관계될 뿐 군사가 입거나 먹을 수 없는 것이며, 영남에는 흉년이 들어 아무리 은냥이 있다해도 곡식을 살 수가 없으니, 은 대신 靑布와 藍布 1천 5백 필을 보내는 것이 어떻겠습니까.⁵¹⁾

즉 흉년이 들어 은으로 양식을 교환할 수가 없는 상황이니 은 대신에 靑布와 藍布를 내리자는 요지이다. 임진전쟁 시기 조선에서는 명군이 주둔한 곳마다 민중들이 몰려들어 靑布를 화폐처럼 사용하는 일종의 시장이 형성되곤 하였다.⁵²⁾ 즉 본 사료의 진술을 통하여 靑布를 통화로 하는 시장 속에 明軍만이 아니라 조선군 역시 편입되어 가고 있었음을 짐작할 수 있다. 거의 비슷한 시기에 조선정부가 관료의 급료로 靑布를 지급한 사실도 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 1594(선조 27)년 호조는 그동안 관료의 급료로 지급하던 말먹이 콩이 부족해서 皮穀으로 대신하였는데, 이제 그마저도 바닥을 드러냈으니 靑布와 藍布로 액수를 계산하여 지급할 것을 주청하였다.⁵³⁾ 靑布의 화폐화 현상이 군대만이 아니라 관료층에도 확산되고 있었음을 방

27(1594·萬曆 22)년 7월 5일 신사조.

48) 『조선선조실록』 권47, 선조 27(1594·萬曆 22)년 1월 21일 경자조: 付送靑藍三升布各二匹, 一以褒獎苦戰之功, 以警動軍心何如.

49) 『조선선조실록』 권73, 선조 29(1596·萬曆 24)년 3월 25일 임진조: ……城底藩胡, 當給之物, 百不及一於平日, 而土兵之存者無幾. 平時則土兵有恒定之祿俸, 又有衲衣, 亂離以後, 二者皆廢. 撫綏之策, 所當汲汲講究. 若以該司所儲靑布, 下送于御史, 試才論賞, 則軍士必激感國恩矣.

50) 山本進, 「近世中朝貿易と靑布」, 『朝鮮學報』 234, 2015, p.42.

51) 『조선선조실록』 권40, 선조 26(1593·萬曆 21)년 7월 1일 계축조: 備邊司啓曰. 伏承聖教, 南征將士, 久駐空城, 飢餓度日, 極爲矜憐. 咸安則雖或失守, 須於住軍處, 遣官勞慰, 特賜銀兩, 果爲允當. 其中力戰有功, 表表著出者數三人, 爲先馳啓, 退托不用命, 亞將以下, 卽以軍法從事, 軍士如有冤抑, 亦爲諮問書啓爲當. 但銀兩有關於國用, 而軍士不可衣食. 且嶺南饑荒, 雖有銀兩, 亦不得售. 靑·藍布一千五百匹, 給送何如. 上從之.

52) 『조선선조실록』 권97, 선조 31(1598·萬曆 26)년 2월 8일 계해조: ……而摠兵來到忠州之日, 忠州之民, 自爲一市, 軍兵買賣, 一從民情. 皆著靑布, 來集成村. ……

증하는 일례라 할만하다.⁵⁴⁾

(3) 방한용 의복

임진전쟁기 조선에서 靑布와 藍布가 교환가치를 지닌 화폐처럼 통용되었던 것은 분명하다. 그런데 靑布와 藍布 모두 본래의 용도는 의복을 제작하는 옷감이라는 점을 염두에 둔다면, 이 두 물품이 옷감으로 사용되었을 가능성도 배제할 수는 없다. 이에 대해 山本進은 靑布와 藍布는 어디까지나 군용물자여서 서민의 의복으로는 적합하지 않았다고 단언한다.⁵⁵⁾ 확실히 靑布와 藍布가 서민이 사용할 수 있을 정도로 대중적인 옷감은 아니라는 점에서 일견 수긍할 수 있는 의견이기는 하다. 그러나 靑布와 藍布 자체가 일반 서민이 아닌 관료층이나 군인층을 주 대상으로 사여되고 있었으므로 관료층과 군인층의 경우 사용 방식이 달랐을 가능성은 충분하다.

이와 관련하여 尹國馨(1543~1611)의 저술인 『甲辰漫錄』에는 “임진년 난리 이후로 …… 中原의 物貨도 점차 나오게 되어 靑三升을 사다가 만든 철릭을 上品服이라 하였다”⁵⁶⁾는 구절이 있다. 이는 임진전쟁 이후 중국제 옷감인 靑三升으로 철릭을 만들어 입었던 사회 풍조를 언급하고 있어 즉 관원층에서는 靑布와 藍布가 의복용 옷감으로도 활용되었음을 시사한다. 그렇다면 이들 중국산 면포가 옷감으로서 가진 특징은 무엇이였을까.

柳成龍이 아뢰기를, …… “신이 鄭希賢을 보니 몸에 겹옷만을 입었습니다. 이제 出使하면 얼어 죽을까 염려되니, 위에서 하교하여 靑布와 물건을 내어 주어 옷을 만들어 내리게 하시면 추위를 막는 물자를 장만할 수 있고 임금의 두터운 은혜를 느낄 것입니다. 그의 공이 많은 만큼 충분히 권려하여 뒷날의 공효를 당부하는 것이 어떠하겠습니까”⁵⁷⁾

柳成龍은 여기에서 靑布로 옷을 만들면 추위를 막을 수 있다고 지적하고 있다. 이렇게 방한용 옷감으로서 靑布가 쓰였던 사례는 이외에도 찾아보기 어렵지 않다. 특히 山本進은 靑布와 藍布가 서민의 의복용 옷감이 아니라고 단언했지만, 실제 사료에서는 선조가 “花絨과 靑布는 판매할 수 없겠는가. 계절이 추울 때가 되어 백성들이 추위를 막기에 절실하므로 쉽게 무역이 될 것 같다”⁵⁸⁾고 한 데 대하여 호조는 “靑布나 花絨은 바로 추위를 막는 물건이니 시가에 따라 대등하게 무역하면 백성들이 반드시 싫어하지 않을 것이며 어느 곳에서도 바꿀 수 있겠”⁵⁹⁾다고 답하고 있어 靑布·藍布가 국왕과 호조 양측 모두에서 백성들도 사용할 수 있는

53) 『조선선조실록』 권53, 선조 27(1594·萬曆 22)년 7월 8일 갑신조: 戶曹啓曰. 百官散料中, 馬太遺在數少, 爲其前頭餉軍之用, 間間以皮穀計給, 今則倉無可給之穀, 以靑·藍布, 計數代給. 上從之.

54) 동일한 시기 公州에 머무르고 있던 왕세자 光海君은 牧使와 判官에게 靑布를 하사하여 위로한 바 있다. 『조선선조실록』 54권, 선조 27년 8월 18일 계해조. 다만 여기에서는 이를 어떠한 용도로 사용했는지는 명시되어 있지 않은데, 당시의 사정을 감안한다면 이들 역시 하사받은 靑布를 화폐 용도로 사용했을 가능성이 높을 것이다.

55) 山本進, 「近世中朝貿易と靑布」, 『朝鮮學報』 234, 2015, p.42-43.

56) 『甲辰漫錄』, 「尹判書國馨撰」: 壬辰亂後 …… 而中原物貨亦漸出來, 貿靑三升作帖裡者, 謂之上品服.

57) 『조선선조실록』 권82, 선조 29(1596·萬曆 24)년 11월 7일 기해조: 成龍曰. ……且臣見鄭希賢, 身上只着二袂衣. 今若出使, 則凍殺可慮. 自上下教, 出給靑布與某物, 作衣以賜, 則可辦禦寒之資, 仍懷挾纒之感, 渠功則多矣. 十分勸勵, 以責後效, 何如.

58) 『조선선조실록』 권93, 선조 30(1597·萬曆 25)년 10월 11일 술진조: 上仍謂都承旨尹覃茂曰. 花絨·靑布, 猶不可販賣耶? 節迫凍沍, 民必切於禦寒, 似易貿遷. 極力販賣, 以備糧餉事, 速問于該曹.

59) 『조선선조실록』 권93, 선조 30(1597·萬曆 25)년 10월 13일 경오조: 靑布·花絨, 乃是禦寒之資, 若

방한용 옷감으로 인식되었음을 확인할 수 있다.

(4) 군복

靑布와 藍布는 방한용 의복의 옷감으로 각광을 받았던 동시에 군복을 제작하는 재료로도 활용되었다. 靑布와 藍布의 재질 자체가 두꺼웠기 때문에 방한 효과가 탁월했으니 이는 재질 상 군복으로도 적합할 터였다. 靑布와 藍布를 군복에 적극적으로 활용하게 된 계기는 임진전쟁이 막바지로 치달고 있던 1598(선조 31)년 1월 선조와 遊擊 陳寅의 접견에서 찾을 수 있다.

遊擊 陳寅이 말하기를, "종이를 얻어 衲衣를 만들어 우리 군사들에게 주어 전장에서 쓰고자 합니다. 휴지를 막론하고 八道에 널리 구하여 쓰기에 넉넉하게 했으면 합니다"라고 하니, 상이 이르기를, "종이로 옷을 만들면 총탄을 막을 수 있습니까" 하자, 유격이 말하기를, "매우 좋습니다"하고 이어서 종이로 만든 갑옷을 내보이면서 말하기를, "이렇게 만들어 입으면 크건 작건 탄환이 모두 뚫고 들어가지 못합니다. 물에 적어서 입으면 탄환을 막는 데 더욱 신묘한 효과가 있습니다. 옷을 만드는 방법은 먼저 종이를 두텁게 깔고 三升布를 안팎에 붙이고 종이로 만든 노끈을 둥글게 맸어서 개암 열매 정도의 크기나 밤 크기로 만들어 뽁뽁하게 서로 붙게 하여 노끈으로 꿰어서 옷 안에 매달면 되는 것입니다. 雪綿子를 종이 사이에 깔면 더욱 신묘합니다."하였다.⁶⁰⁾

三升布, 즉 靑布와 종이를 엮어서 제작한 갑옷이 총탄을 막는 데 효과가 있다는 것이다. 다만 임진전쟁 시기에 靑布를 사용하여 군복을 제작했다는 기사는 관견이지만 찾아보기 힘들다. 靑布로 된 군복 제작이 언제부터 제작되었는지는 불명이나, 1661(현종 2)년 柳赫然의 "일찍이 선대에는 三升布로써 군복을 만들었다"⁶¹⁾는 언급을 통하여 대략 17세기 초반이 아닐까 추정된다. 1682(숙종 8)년에 "禁軍의 철갑옷은 孝宗 때에 만든 것으로 지금 30년이 넘어 몹시 해졌다"는 기록도 이를 뒷받침한다. 관련 기사 대부분이 17세기 중반 이후에 집중되어 있는 것을 감안한다면 조선에서 靑布로 군복을 제작한 것은 임진전쟁 이후라고 생각된다.⁶²⁾

山本進은 일관되게 靑布와 藍布가 군용 면포로서 수요를 갖고 있었다 주장하지만, 적어도 임진전쟁기에 조선측에서 靑布나 藍布로 군복을 만들었다는 기사는 찾아볼 수 없다. 앞서 살펴봤듯이 오히려 방한용 옷감으로서 활용한 사례가 훨씬 더 빈번하게 검출되고 있어 山本進의 입장과는 정면으로 배치된다. 요컨대 조선은 靑布와 藍布가 임진전쟁을 계기로 유입된 당초부터 군용 면포로서 사용했다기 보다는, 처음에는 은의 대용이나 방한용 옷감으로 사용하다가

從市直, 平反交易, 民必不厭, 隨處可換.

60) 『조선선조실록』 권96, 선조 31(1598·萬曆 26)년 1월 20일 병오조: 遊擊曰. 欲得紙卷以爲衲衣, 以給吾軍, 用於戰場. 勿論休紙, 廣求八道, 以足於用. 上曰. 以紙作衣, 可以禦丸乎? 遊擊曰. 甚好矣. 因出示曾造紙甲曰. 依此樣造着, 則大小丸皆不得入矣. 濡水而衣, 則禦丸尤妙矣. 作衣之法, 先以紙厚鋪, 以三升布, 着內外, 以紙繩盤結, 如榛子大, 或如栗子大, 簇簇相襯而穿之以繩末, 結之於衣內. 若以雪綿子, 間紙鋪之, 則尤妙矣.

61) 『승정원일기』 166책, 현종 2(1661·順治 18)년 1월 11일 신유조: 柳赫然曰. 曾在先朝, 軍服以三升布爲之事, 既有傳教, 而今則皆着錦衣, 此亦不當矣.

62) 『조선인조실록』 권50, 인조 27(1649·順治 6)년 3월 20일 기묘조: 『비변사등록』 숙종 8(1682)년 1월 28일조; 『비변사등록』 영조 35(1759)년 2월 10일조; 『승정원일기』 1418책, 정조 2(1778)년 4월 25일 을묘조 참조.

군용 면포로서의 가치를 점차 인지하게 되었다고 볼 수 있다.

5. 맺음말

임진전쟁 시기 명군에 의해 조선으로 유입된 靑布와 藍布는 사료상에서 다양한 명칭으로 표기되었다. 본고에서는 각각의 명칭이 가진 특징을 유형별로 고찰하였는데, 그 주요 내용은 (1) 靑布 · 藍布는 綿布와 구별되는데, 후자는 염색하지 않은 綿布인 白布로 추정된다, (2) 사료에 등장하는 ‘靑藍布’는 단일 품목이 아니라 ‘靑布’와 ‘藍布’를 한 데 묶어 표기한 한문식 어법에 지나지 않는다, (3) 靑布와 藍布는 중국산 고급 면포를 가리키는 반면, 靑木綿과 藍木綿은 국내산 면포를 가리킨다, (4) 靑布와 藍布는 포를 짜는 단위인 升을 따서 三升布로도 통칭되었으나 예외가 존재하므로 주의할 필요가 있다고 요약할 수 있다.

靑布와 藍布가 조선에 유입된 직접적 계기는 명군의 식량 수송 문제와 직결된다. 銀을 사용하지 않는 조선의 경제 체계로 인해 명군은 銀을 사용해서 군량이나 말먹이를 비롯한 군수물자를 조달하는데 곤란을 겪었다. 이에 따라 明軍의 군수를 책임지고 있던 遼東都司 張三畏는 靑布를 준비해 와서 조선 내에서 곡식을 구매하겠다는 제안을 하였고, 조선에서 이를 수락하면서 대량의 靑布 · 藍布가 조선에 운송되었다. 이들 면포는 무게가 가벼울 뿐만 아니라 보존에도 용이하였고 무엇보다도 면포가 높은 교환가치를 가졌던 조선사회에서 군수물자를 확보하는 데 매우 적합한 물품이었다.

靑布와 藍布가 대량으로 유통되면서 조선에서도 이를 사용하는 집단이 늘어나기 시작했다. 본고에서는 조선에서 靑布와 藍布가 어떠한 용도로 쓰이고 있었는지를 (1) 포상 수단, (2) 화폐 용도, (3) 방한용 의복으로 나누어 실증적으로 규명하였다. 무엇보다도 明軍이 주둔하는 동안 靑布의 화폐화가 급속하게 진전되었고 이러한 추세에 明만이 아니라 조선 역시 편입되고 있었던 점은 특기할만하다. 반면 靑布와 藍布가 당초부터 군용 면포의 용도로 중시되었다는 선행연구의 지적과는 대조적으로 임진전쟁 시기에 靑布 · 藍布로 군복을 제작하였던 기사는 찾아볼 수 없었다. 靑布 · 藍布으로 제작한 군복의 기능과 효과는 임진전쟁 말기에 명을 통하여 전해졌지만, 상용화에 이르기까지는 더 많은 시간이 필요하였다.

[토론문]

임경준, “임진전쟁과 靑布·藍布- 明軍이 朝鮮에 가져온 중국산 면포 -”와 관련하여

장혜진(가톨릭관동대학교)

본 발표는, ‘물품으로 읽는 동아시아 교류와 갈등, 화해’라는 테마에 맞춰, 기존의 임진전쟁에 관한 연구의 시점, 즉 정치사나 사회사, 대외관계사의 거시적 관점보다도 임진전쟁기에 명과의 靑布·藍布의 유통과 그 기능을 밝힘으로써 당시 조선의 전쟁 운용의 실태를 규명하고 이로써 전쟁시기에 조선과 명 간의 군수 교역을 미시적인 차원에서 고찰하는 데 큰 의의가 있다고 하겠다. 특히 발표자는 당시 교역의 결제수단 또는 군수품으로 사용되었던 靑布, 藍布, 靑藍布 등의 대상 물품 용어를 사료에 근거하여 대상을 구체화하여 논증하고 있으며, 전쟁 시 靑布와 藍布의 용도를 일목요연하고 구체적으로 규명한 바 유의미한 연구라 할 수 있으며 임진전쟁에 관한 연구를 한층 심화시키는 데 기여한다고 사료된다.

발표자가 이미 언급했던 바와 같이, 그동안 임진·정유전쟁에 대한 연구는 활발히 진행되어 왔었다. 그러나, 군수품, 군량 등의 전쟁에 필요로 하는 ‘필수품(군수물자)’에 포커스를 맞춘 연구는 그리 많지 않았다. 그러한 가운데 국내에서도 윤여석(2016), ‘임진왜란 직후 군수물자 확보와 군수교역의 영향’, 정장욱(2003), ‘임진왜란 시기의 화기 연구’, 허태구(2002), ‘17세기 조선의 염초무역과 화약제조법 발달’, 김용곤(1981), ‘조선전기 군량미의 확보와 운송’ 등과 같은 연구성과를 통해 조선시대의 군수교역의 실태, 군수시장의 형성, 조선시대 은 거래 등에 관한 사실을 부분적으로 확인할 수 있다.

본 토론자는 위의 선행연구 성과들을 토대로 발표자에게 궁금한 점, 몇 가지 질문을 하면서 토론에 임하고자 한다.

첫째, 임진전쟁 시기의 靑布, 藍布의 유입량의 추이에 대한 질문이다.

임진전쟁 이전의 조선의 군수무역은 명과 일본 양쪽을 통해 이뤄지고 있었다. 그러나 일본이 조선을 침략함으로써 삼자 간 교역이 붕괴되고, 조선은 전쟁에 필요한 재정, 기술, 자원 등의 부족으로 명의 지원을 통해 부족한 군수물자를 확보할 수밖에 없었다. 여기서 명은 현물과 은으로 조선에게 군수물자를 지원하게 되는데, 군량의 경우, 조선은 교역을 통해 군량을 확보하기도 하지만, 명으로부터 직접 군량을 지원받기도 하였다. 또 군기의 경우, 일례로, 1592년, 명은 마가은을 조선에 지급하여 궁각과 화약을 교역하도록 하였는데, 이를 조선의 사신과 역관이 명의 포상과 관부를 통해 군기를 구입하도록 하였다고 한다. 그 외에도, 선행연구에서 언급된 자료에 의하면, 1592년 12월, 명이 청포 등으로 시가에 따라 안정(安定/조선) 근처에서 쌀을 구입하여 지원, 1594년 7월, 조선이 은으로 중강시(조선)에서 군량 교역, 1595년 3월, 조선이 함경도에서 채굴한 은으로 중강시에서 군량 교역, 1597년 명은 군사에게 은을 주고 식량을 조선 내에서 구입 1597년 10월, 명이 은과 청포, 화융 등을 조선에 보내서 조선이 국내에서 군량 교역, 1598년 2월, 명이 은과 청람포로 조선에서 군량교역 등 선조실록에서 명 또는 조선이 군량을 확보하기 위해 은과 화포를 결제수단으로 병행 사용하고 있음을 확인할

수 있다.

임진전쟁 초기, 조선에서의 은 결제는 일반적이지 않은 것으로 보이나, 실제로 전쟁시기에 군량 및 군기를 확보하기 위해 은 결제를 다수 이행했다는 것을 실록의 여러 기록을 통해 확인할 수 있다. 그렇다면 당시 靑布나 藍布의 거래량이 얼마나 되었고, 은 거래량과 비교하였을 때 어느 정도의 비중을 차지하고 있었는지의 결제수단으로서의 비교가 필요하지 않을까 생각된다. 이로써 당시 靑布, 藍布가 결제수단으로써의 중요도를 파악할 수 있는 지표가 되지 않을까 생각된다.

둘째, 7페이지, 1592년 12월의 선조실록 기사에서, ‘명은 약 8만석에 이르는 군량을 수송하려는 계획을 수립한 상태였다. 문제는 이를 조선으로 들여오는 과정에서 발생하였다’고 하였는데, 발표자의 해석으로는 군량 수송을 계획하고 담당하는 주체를 명이라고 보는 듯한 느낌을 받게 된다. 다만 윤여석씨의 선행연구에서 보자면, 임진전쟁 중에서의 조명 양국에서 확보된 군량의 운반은 조선의 책임 하에 이루어졌다고 하는 지적이 보인다. 여기에서는 군량 운반 과정에서 사선(私船)의 동원과 선가지급이 선조실록 상 확인되고 있다. 사선의 활동범위를 명과 조선을 잇는 국외활동과 조선 국내 활동으로 나누고 있는데, 일례로 국외 해로를 이용할 때, 천진-등주-여순-조선의 루트도 확인되고 있으며, 운반을 어떤 신분의 사람들이 했는지, 아울러 군량 집결지였던 용산창과 강화해구와 관련하여 경강상인 활동의 관계성도 언급되고 있다. 이와 관련하여 발표자의 고견을 듣고자 한다.

셋째, 9페이지, ‘명군이 靑布와 藍布를 대량으로 들여와서 군수 물자를 구매한 대가로 지불함에 따라 조선측의 유통량과 사용량도 빠르게 늘어났으리라 추정된다’라고 하였다.

이는 첫 번째 질문과 연동되는 부분이기도 하다. 임진전쟁은 조선의 은 유통에 중요한 역할을 한 시기이다. 군수교역 과정에서 대량의 은이 유입되었다는 데는 이견이 없을 것이다. 조선에서는 미포가 화폐역할을 하였고, 공·사무역의 자금으로 주로 현물(토산물)을 사용하였는데, 은을 사치품으로 여겨 정부에서 생산과 유통을 지속적으로 통제하였다고 한다. 반면 명은 대내외적으로 이미 은 유통이 활발했으며 화폐로도 사용하였다. 이러한 조명 간의 결제수단의 차이는 결국 어느 한쪽으로서의 합의로 이어진다 생각되어진다. 앞서 말한 바와 같이 임진전쟁 시기에 명에서 명은이 조선으로 대량 유입되어 군수교역에 이용되었다. 따라서 조선에서의 은 유통에도 크게 영향을 미쳤다는 것은 선행연구에서도 언급되어지는 부분이다. 명은 군량과 군기를 구입하기 위해 군수은량을 사용하였고, 특히 조선과 군수교역이 가장 많았던 요동진에서 가장 많이 소요되었다고 지적한다.

또한 조선에 유입된 은의 유형과 선행연구의 사례를 보자면, 군수물자 교역(1593년), 장령 및 순직한 원역에게 은 지급(1593년), 군기교역(1597년), 상인들의 세은(稅銀) 징수(1595년), 조선의 장수들에게 포상으로 은 지급(1592년), 군사에게 음식, 잡물 등의 구입비로 은을 지급(1597년) 등의 사실들을 선조실록에서 발견할 수 있다.

그렇다면, 명에서 靑布와 藍布가 대량으로 유입되었다 한다면, 그것이 군수물자 구매를 위한 것인지, 아니면 다른 필요에 의해서인지 그 이유를 생각할 필요가 있다. 아울러 토론자의 사건이나 결제수단으로서의 靑布와 藍布보다 명에 의해 조선에서 은을 결제수단으로 사용하는 기능이 확대된 것은 아닌지, 이에 대한 추가적인 검토도 필요한 듯 보이며, 이에 대한 발표자의 고견을 듣고자 한다.

17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고

남민구
(동국대)

目次

- I. 들어가며
 II. 呂宋 금두 풍문의 진실
 III. 조사단의 화인 재판
 IV. 맺음말

I. 들어가며

물품과 그것을 둘러싼 여러 행위자들의 이해관계는 여러 갈등과 대립을 야기하기도 한다. 한 물품에 대한 행위자들의 시각이나 욕구는 다양하고 이러한 것들이 상충되는 경우는 비일비재하다. 대표적으로 재산분쟁과 같이, 물품에 대한 소유권을 둘러싸고 경쟁하는 경우가 있다. 이외에도 특정 인물이나 집단이 특정 물품을 획득하고자 할 때, 그 인물이나 집단에 관련된 인물들이 물품 획득에 있어 태도가 어떠한지에 따라 다양한 관계 양상이 나타나기도 한다.

만력31년(1603), 명조는 스페인령 루손(Luzon, 呂宋)에 사절단을 파견하였다. 이들은 루손 섬 機易山에 매장되어 있다는 금과 은의 채굴 가능성을 조사하려는 목적으로 파견된 것이었다. 필자는 박사학위논문을 통하여 이 사건에 대하여 다뤘다. 당시 福建稅監 高察가 Au參將을 필두로 하는 조사단을 파견하였다는 것, 필자는 조사단이 만력 연간 전쟁으로 부족해진 내탕금을 충당하기 위하여 만력제가 루손섬에 사절단을 파견하였다는 것, 조사단은 금광과 은광 채굴 조사와는 별도로 현지 체류 중국인들을 체포하여 재판을 하였다는 사실을 규명하였다.¹⁾ 본고에서는 機易山 조사단 파견 당시 금과 은이라는 물품을 둘러싼 다양한 갈등 관계에 대하여 분석하고자 한다.

II. 呂宋 금두 풍문의 진실

사건의 발단은 복건 상인 張巖 등이 呂宋 機易山, 즉 루손(Luzón) 마닐라(Manila)의 외항 카비테(Cavite)에 금과 은이 나무에 열린다는 소식을 전하였고 이를 채굴할 것을 건의하였다. 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 중 ‘呂宋’에 의하면, “망령된 남자 張巖은 더욱 특이하여, 그 이야기를 상소하여 ‘呂宋에 機易산이 있는데 그 산 위에 금으로 된 콩이 자생하여 사람을 파견하면 수만 금을 얻을 수 있다’고 하였다(一妄男子張巖, 更爲新奇, 其說上疏曰, 呂宋有機易山, 其上金豆自生, 遣人採取之, 可得巨萬.)”고 기록되어 있다.²⁾ 이에 대하여 명실록에는 “閩

1) 남민구, 『명대 明-스페인 교섭 연구 - 명 지방당국과 루손 마닐라政廳 교섭 과정을 중심으로 -』, 연세대학교대학원, 2021.8 중 ‘제4장 機易山 황금 조사단 파견’ 참조.

應隆과 張嶷은 항해 무역을 하면 금10만, 은30만을 바칠 수 있다는 주문이 있었다(閩應隆·張嶷, 有航海貿易進金十萬·銀三十萬之奏)”고 기록하였다.³⁾ 張嶷의 상주문 원본을 확인할 수 없지만, 금으로 된 콩이 자생한다는 비현실적인 이야기를 조정에 언급하였을 것으로 보이지는 않는다.

『皇明經世文編』에 기재된 趙世卿이 작성한 상주문에 의하면, 張嶷과 閩應隆은 매년 呂宋과의 무역을 통하여 금10만량과 은30만량을 바칠 수 있다고 조정에 언급하였다는 사실을 통해서도, 張嶷이 금두와 같은 비현실적인 이야기를 근거로 교육 수준이 높은 관료들을 설득하려 하지는 않았음을 알 수 있다.⁴⁾ 그럼에도 조세경은 張嶷이 금10만량과 은30만량이 呂宋에서 생산될 리가 없다는 것을 간파하였다. 조세경은 張嶷을 위시한 세력들이 실제로 노리는 것은 呂宋의 금과 은이 아니라, 사병 축적, 수익 독점, 해금 해제, 일본과의 결탁, 소굴의 획득이라고 지적하였다.⁵⁾ 큰 전쟁을 거치면서 부족해진 금과 은을 마련하는데 혈안이 되었던 만력제에게 있어, 10만량의 금과 30만량의 은이라는 이야기는 충분히 마음이 끌릴 수 있었다. 금두와 같은 근거 없는 이야기가 아닌 구체적인 수치를 제시함으로써, 실제 획득 가능성이 높아보였을 것이다. 이로 인해 만력제는 조사단을 파견할 준비를 시작하였다.

금두의 이야기는 복건 지역 민간에서 떠돌던 풍문이었다. 『東西洋考』에 수록되니 呂宋國의 ‘物産’ 항목에 수록된 물품 중 금에 대하여 永樂 연간 貢生 출신 奸人이 근거 없는 이야기를 하고자 금으로 된 콩이 난다는 설을 떠들었다고 기록되어 있다.⁶⁾ 다른 물품들의 설명과 비교하였을 때, 이러한 설명은 呂宋에 금이 없으며 영락 연간 조성된 풍문에 의하여 금이 산출된다고 잘못 알려졌다는 것을 규명하려는 것이다.

영락 연간에 呂宋 금두에 관한 풍문이 형성된 것에는 역사적 배경이 있었다. 영락 연간, 呂宋國은 영락3년(1405)과 영락8년(1410) 두 차례에 걸쳐 조공을 제공하였다는 기록이 명실록에 기재되어 있다.⁷⁾ 한편, 『大明會典』에는 呂宋國에 대하여 다음과 같이 기재되어 있다.

홍무5년(1372) 瑣里 등의 국가와 함께 방물을 바쳤다. 영락3년(1405), 사신을 파견하여 조공하였다. 만력4년(1576), 도망간 도적을 토벌하는데 도움을 준 공이 있어 조공하였다. 貢道는 복건을 경유하였다.⁸⁾

이 기록에 의하면 복건이 가장 가까웠기 때문에 만력연간은 물론 홍무연간에도 呂宋국 사절단은 복건을 통하여 입경하였을 것으로 보인다. 영락3년과 영락8년의 사절단 역시 복건을 경유하였을 것이다. 『東西洋考』에도 “영락3년, 呂宋국왕이 隔察老라는 신하를 보내어 내조했으며 방물을 바쳤다. 그 땅은 漳州에서 가깝기에 상선들이 많이 간다”라고 기록되어 있어, 복건은

2) 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 중 ‘呂宋’ 항목.

3) 『神宗顯皇帝實錄』 卷374 萬曆30년(1602) 7월 27일 丙戌條.

4) 『皇明經世文編』 권411 趙世卿, 九卿機易山開採疏(請罷福建開採), “頃者, 福建土商張嶷等, 串同羽林左衛百戶閩應隆, 具奏, 海澄縣界外機易山土產金銀, 欲自備船隻·人工·資本, 前往貿易淘取, 歲進金十萬兩·銀三十萬兩.”

5) 『皇明經世文編』 권411 趙世卿, 九卿機易山開採疏(請罷福建開採), “竊計, 張嶷等之所以敢爲是說者, 其端不過有五, 曰蓄兵也, 專利也, 弛海禁也, 勾倭也, 爲逋逃藪也.”

6) 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 ‘呂宋’ 항목 중 ‘物産’, “金 : 永樂時, 充貢奸人所捉影, 而唱金豆之說也.”

7) 『太宗文皇帝實錄』 卷47 永樂3년(1405) 10월 5일 丁卯條, 『太宗文皇帝實錄』 卷110 永樂8년(1410) 11월 15일 丁丑條 참조.

8) 『大明會典』 권106 「禮部64·朝貢2·東南夷下」 중 呂宋國, “洪武五年, 與瑣里諸國同貢方物. 永樂三年, 遣使朝貢. 萬曆四年, 助討逋賊有功, 來貢. 貢道由福建.”

명초부터 呂宋국 사절단이 들어오는 관문이었음을 알 수 있다.⁹⁾ 특히 영락3년은 鄭和의 대원정이 시작되었던 해로, 복건은 정화 원정대의 출항지였다. 정화 원정대가 출항하고 隔察老와 같은 이국의 사절들이 복건에 입항하면서, 복건으로 유입되는 해외 정보와 물자가 급증하였을 것이며, 이에 따라 해외에 대한 다양한 정보들이 진위 여부와는 상관없이 복건 일대에 확산되었을 것이다. 복건의 한 貢生은 모종의 목적을 달성하기 위하여 呂宋에 금두가 난다는 낭설을 퍼뜨렸을 것으로 추측된다.

또한 위의 『대명회전』 기록을 살펴보면, 만력4년까지 160년이 넘는 시간 동안 呂宋국인들이 명에 입경한 기록이 전무함을 알 수 있다. 이러한 사실은 명실록을 통해서도 확인된다. 呂宋국과의 왕래가 단절됨으로써 160여년 동안 呂宋에 대한 정보가 거의 갱신되지 못하였던 반면, 영락 연간의 낭설이 지역 사회에 흔적처럼 남아 전해져 내려왔을 것이 분명하다. 이러한 정보의 단절은 본격적으로 복건인들이 루손섬으로 진출하게 된 1570년대부터 해소되었을 것이다.¹⁰⁾ 『동서양고』를 저술한 張燮은 복건 漳州府 출신이었기 때문에, 呂宋 금두 풍문, 呂宋에서 실제로 금이 나지 않는다는 사실, 그리고 張巖 등의 機易山 파견 사건을 익히 접하였고 이를 『동서양고』에 기재하였을 것이다.

張巖은 복건과 루손섬을 자주 왕래하는 상인으로서, 루손의 사정에 대하여 매우 잘 알았을 것이다. 루손섬의 금은 산출 현황이나 금두 풍문의 허위성에 대해서도 직접 확인하였을 것이다. 그럼에도 張巖은 조사단 파견을 설득하는데 이러한 풍문을 활용하였던 것으로 보인다. 앞서 언급한 張巖과 閩應隆의 상주문에는 금두 이야기가 나오지 않지만, 스페인어 문서에는 이와 관련된 이야기가 나온다. ‘Copia de una carta que los mandarines que vinieron de China a … escribieron al Gobernador Don Pedro de Acuña, desde la mar en 20 de la luna mayo 1603(중국에서 온 중국관료들이 총독 돈 페드로 데 아쿠냐에게 쓴 한 서신의 사본, 1603년 5월 20일, 바다에서 작성)’이라는 서신은 당시 조사단으로 파견된 관원 Au參將, 漳州府海防同知 王時和, 守備都司 干一成이 필리핀총독 아쿠냐에게 작성한 것이다. 여기에는 다음과 같은 내용이 기재되어 있다.

張巖(Tioneng)은 5명의 동료와 함께 말하길, 海澄(Hayten) 바깥 呂宋(Liçian)이라는 곳에 ‘Keit’¹¹⁾라는 산 하나가 있는데 이 산은 바다 한 가운데에 있으며 넓고 크며, 이 섬이 속한 왕국은 없고, 상인들도 누구에게 세금을 내지 않으며, 많은 금과 은이 채굴되는데, 이 산의 백성들은 금을 마치 이집트콩(garbanzo)이나 토스톤(tostón)처럼 사용한다고 하였습니다.¹²⁾ (강조는 필자)

9) 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 ‘呂宋’, “永樂三年, 國王遣其臣隔察老來朝, 并貢方物. 其地去漳為近, 故賈舶多往.”

10) ‘金豆’란 장식용으로 제조된 콩 크기의 금덩어리라는 의미도 있지만, 금굴(金橘)의 별명이기도 하다. ‘금두(사실은 금굴)’가 자생한다는 이야기가 ‘금두(금으로 된 콩)’가 자생한다는 이야기로 와전되었을 가능성도 생각해 볼 수 있다.

11) 원문에는 ‘Neit’라고 작성되어 있지만, 전후 맥락과 N과 K의 자형의 유사성을 고려할 때, N은 K의 오키이다.

12) Copia de una carta que los mandarines que vinieron de China a … escribieron al Gobernador Don Pedro de Acuña, desde la mar en 20 de la luna mayo 1603, “Y que este Tioneng con cinco compañeros dicen que, fuera de los términos de Hayten, en un lugar de Liçian hay un monte que se dice Keit, un monte solo en medio de la mar ancho y grande, y no hay ninguno de los Reinos a quien pertenezca ni dan tributo los moradores a nadie, en aquel lugar se coge mucha oro y plata, los vasallos de aquel monte gastan oro como garbanzos y tostones.”

내용으로 보면 ‘Keit라고 불리는 산(un monte que se dice Keit)’은 機易山에 해당한다. 『東西洋考』에는 張嶷이 말한 ‘機易山’은 ‘加滙’의 訛音이라고 기록되어 있다.¹³⁾ ‘Keit’는 ‘加滙’의 복건 남부 지역 방언인 閩南語 발음을 표기한 것임을 알 수 있다. ‘Hayten’이나 ‘Liçian’ 역시 ‘海澄’과 ‘呂宋’의 閩南語 발음을 표기한 것이다.

또한 이 글은 張嶷 등이 Au參將 등의 관원에게 말한 내용인데, 앞서 언급된 張嶷과 閩應隆이 조정에 상주한 내용에는 보이지 않는 부분도 포함하고 있다. 흥미로운 것은 ‘금을 마치 이 집트콩이나 토스톤처럼 사용한다’는 내용은 『동서양고』에 수록된 呂宋에 금두가 자생한다는 풍문 내용과 유사하다는 것이다. 그런데 위의 스페인어 서신에는 張嶷이 금으로 된 콩이 나는 것이 아니라 콩이나 토스톤처럼 흔하게 사용한다고 언급하고 있음을 알 수 있다. ‘토스톤(tostón)’은 당시 통용된 스페인 은화이자, ‘토라오(Torrao)’ 즉 볶은 이집트콩(garbanzo torrado)을 의미하기도 하였다.¹⁴⁾

은화 ‘토스톤’은 16세기 스페인령 아메리카에서 통용되었으며, 가치는 0.5두로(duro, 2.5뻬세따, 0.5페소), 4레알(real de a cuatro, 0.5페소), 5센타보(centavo, 0.05페소), 50센타보(0.5페소)등 지역마다 용례는 다양하지만, 대체로 1토스톤은 0.5페소(peso)에 해당한다. 『동서양고』에는 루손에서 나는 물산 항목에 ‘銀錢’을 포함하고 있는데, 이에 대한 설명은 다음과 같다.

은전 : 큰 것은 7전5푼으로 그곳에선 黃幣峙(ng besi, un peso, 1페소)라고 한다. 다음 것은 3전6푼으로 그곳에선 突唇(duttun, dutsun)이라고 한다. 그 다음 것은 1전8푼으로 羅料釐(lo liauli, dos real, 2레알)라고 한다. 작은 것은 9푼으로 黃料釐(ng liauli, un real, 1레알)이라고 한다. 모두 佛郎機에서 가져온다.¹⁵⁾

‘突唇’은 閩南語로 ‘duttun’, 혹은 ‘dutsun’이라고 읽히며 토스톤을 음역한 것임을 알 수 있다. ‘黃幣峙’ 즉 1페소(un peso)와 ‘突唇’의 가치는 대략 2:1에 가까워, ‘1토스톤=0.5페소’라는 공식이 성립된다. 呂宋과의 은 교역이 활발하였던 만큼, 복건 장주 일대에서는 은화 단위로서의 ‘토스톤’에 대하여 인지하고 있었음을 알 수 있다.

‘機易山 백성들은 금을 콩이나 토스톤처럼 사용한다’는 부분은 ‘금을 콩이나 볶은 콩처럼 쓴다’ 혹은 ‘금을 콩이나 은전처럼 사용한다’ 어느 쪽으로 해석해도 무방할 것이다. 중요한 것은 張嶷은 금두에 대하여 ‘콩 혹은 은화처럼 작고 흔하게 사용하는 금’이라고 비유적인 의미로 해석하였다는 것이다. 이는 張嶷 역시 금두 설화에 대하여 신뢰하지 않았다는 것, 풍문을 문면 그대로 믿고 행동할 만큼 張嶷이 분별없는 인물은 아니었다는 것, 張嶷이 실제 현지에서의 금과 은의 사용 현황을 잘 알았다는 것을 보여준다.

그러면서도 張嶷은 실제로 있을법한 이야기를 통하여 현지인들이 많은 금을 소지하고 교역한다는 언급도 하였다. 서신에는 張嶷이 ‘카비테 산의 백성들은 땅에서 금과 은을 파서 채취하는 것을 보았다고 말하며, 카비테의 집들마다 금을 가지고 있는 것도 보았는데, 가난한 사

13) 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 ‘呂宋’ 중 形勝名蹟, “加滙城 : 初只一山, 夷人以其要害地也. 慮紅毛出沒, 始築城, 伏銃其內, 賊至, 以銃擊之, 蔽不敢窺. 張嶷所稱機易山, 想即加滙之訛耳.”

14) ‘토라오’에 관하여서는 스페인어 위키피디아 Torrao 항목(<https://es.wikipedia.org/wiki/Torrao>) 참조.

15) 『東西洋考』 권5 「東洋列國考」 ‘呂宋’ 항목 중 ‘物産’, “銀錢 : 大者, 七錢五分, 夷名黃幣峙. 次, 三錢六分, 夷名突唇. 又次, 一錢八分, 名羅料釐. 小者, 九分, 名黃料釐. 俱自佛郎機攜來.”

람들은 금 3간타(ganta), 부자들은 금 100간타정도를 가지고 있는 것을 보았다고 말하며, 또한 이곳에 와서 재물을 구입하려고 거래하는 상리들과 거래하고자 (현지인들은) 금을 보관해 왔다고 말했다'고 기록되어 있다.¹⁶⁾ 張巖은 현실적인 감각과 풍문을 적절하게 섞어 그럴듯한 정보를 생성, 이를 근거로 황제와 조정으로부터 사절단 파견을 호소하였을 것으로 보인다.

그러나 가장 큰 문제는 명조가 외국에 가서 금과 은을 조사하고 채굴해 간다는 것에 대하여 황제나 張巖 등은 아무런 저항감을 느끼지 못하고 있다는 것이었다. 이미 당시에도 左都御史 溫純과 같은 인물은 세감 집단이 중국 밖에서는 아무런 권위가 없기에 금10만량과 은30만량을 呂宋으로부터 얻을 수 없다고 지적하였다.¹⁷⁾

때문에 이 서신을 작성하여 스페인측에 전달한 관원들은, 張巖의 말이 거짓이라는 것을 인식하면서도, 동시에 금과 은이 있는지 여부만을 조사하러 왔으며 분쟁의 여지를 일으키길 원하지 않는 만큼 총독측이 염려하지 말 것을 당부하였다.¹⁸⁾

III. 조사단의 화인 재판

중국관원들은 금과 은을 조사하기 위하여 마닐라에 도착하였지만, 이들은 이와는 별도로 현지에서 체류하고 있던 중국인들 체포하여 심문하고 처벌하였다. 애초에 스페인인들은 이러한 일들이 발생할 것을 우려하였고, 이에 대하여 중국관원측에게 당부하였다. 당시 필리핀 최고재판소 검찰관(Fiscal en la Real Cancillería de las Islas Philipinas)이었던 헤로니모 데 살라자르 이 살세도(Jerónimo de Salazar y Salcedo)는 총독에게 중국관료들의 재판을 못하게 하도록 요청하였다. '헤로니모 데 살라자르 이 살세도의 서신(Carta Jerónimo de Salazar y Salcedo, fiscal de la Audiencia de Manila, sobre los tres mandarines chinos llegados a Manila, con intención de saber de la existencia de un cerro de oro en el puerto de Cavite.)'에 의하면 다음과 같은 내용이 기재되어 있다.

저는 총독에게 중국관원들이 사법 인장을 지참하는 것은 허락될 수 없다고 말했습니다. 이에 총독은 저에게 이에 대해 신경 쓸 필요가 없다고 대답했습니다. 그리고 잠시 뒤, 페드로 우르타도 데스키베스(Pedro Hurtado Desquivez), 최고재판소 의회 대서인, 그곳 재판관들의 대리는 중국관원들이 이 도시 안에서 사법 인장을 지참하는 것이 용인될 수 없다고 통지할 것을 총독에게 말했습니다. 총독은 저에게 대답한 것과 같이 대답했습니다.¹⁹⁾

16) Copia de una carta que los mandarines que vinieron de China a ... escribieron al Gobernador Don Pedro de Acuña, desde la mar en 20 de la luna mayo 1603, "y que él vio que los vasallos de aquel monte de Cavite que los cavaban y sacaban de la tierra, y que en cada casa de Cavite vio que tenían, si era pobre, una medida que son tres gantas, y los ricos, cien gantas de este oro, y lo tienen guardado para tratar con los Sangleyes que vienen aquí a tratar para comprar hacienda."

17) 『神宗顯皇帝實錄』卷374 萬曆30년(1602) 7월 27일 丙戌條, "又料, 稅璫·惡弁·參隨諸奸之威, 能行于中國, 決不能行于外夷, 安所得金十萬·銀三十萬, 以報皇上."

18) Copia de una carta que los mandarines que vinieron de China a ... escribieron al Gobernador Don Pedro de Acuña, desde la mar en 20 de la luna mayo 1603, "Yo sé cierto que Tioneng miente, y manda que con presteza se vaya a saber si hay oro o no, y manda a un naguatato que vaya con ellos para que vea si hay oro o no. Y dicen se quieren ir con presteza, que no se quieren quedar en esta tierra dando ocasión a pleitos. Y creedme vosotros, no nos detengáis."

19) Carta Jerónimo de Salazar y Salcedo, fiscal de la Audiencia de Manila, sobre los tres mandarines chinos llegados a Manila, con intención de saber de la existencia de un cerro de oro en el puerto de Cavite, "Y le dije al Gobernador que no se podía permitir

이후 중국 관원들이 재판했다는 소식이 들리면서, 헤로니모는 중국관원들로부터 재판을 받은 중국인들을 심문(información)한 내용을 제출하였다. 총독은 사전에 협조 없이 법원에 심문 내용을 제출한 것에 대해 헤로니모에게 불만을 표시하였다.

그리고 그들에게 마련된 집에 중국관원들이 묵으면서, 중국 방식의 사법 형식에 따라 저들은 사람을 보내어 중국인들을 소환하여 매질하였다는 소식을 저는 접하였습니다. 이는 저로 하여금 그 일에 관한 청원서를 최고재판소에 제출하게 하였고, 저는 그에 관한 대책을 요청하였습니다. (재판소는) 증인심문을 제시할 것을 지시하였고, 저는 그것을 제출하였습니다. 모든 것은 이 서신과 함께 가는 그것의 사본으로 명기/구성되어 있습니다. 총독이 이를 알고 나서 저에게 화를 내었고, 저에게 불평하였습니다. 이는 총독 자신과 반대되는 것이기에, 요청하려는 것을 사전에 자신에게 진술해야 했다고 말했습니다.²⁰⁾

헤로니모가 작성하여 제출한 심문 문서에는 총 5명이 등장한다. 가브리엘 야오콘(Gabriel Yaocon), 코시고우(Cosigou), 후안 베넨시아노(Juan Benenciano), 후안 밥티스타 데 보카네 그라(Juan Baptista de Bocanegra), 훌리안 무뇨스 데 라 카마라(Julian Muñoz de la Cámara)가 등장한다. 이 중 가브리엘 야오콘과 코시고우는 루손에 거주하는 중국인이었으며, 나머지 3명은 스페인인들이었다.²¹⁾

야오콘은 27세로 기독교도(cristiano) 상리(Sangley) 출신이었다. 필리핀제도 왕립재판소(Real Audiencia)의 通事에 종사하고 있었다. 기독교도라는 것은 세례를 받고 이름을 바꾼 후 스페인인으로 귀화한 것과 같았다. 야오콘의 진술에 의하면, Lotia(老爹) 혹은 Manderin이라고 불리는 중국관원 3명은 도시로 들어온 이후, 관대와 관모를 착용하였고, 마닐라 시내에 돌아다닐 때 중국관원들의 행차 행렬과 같이 하였다. 또한 행차 시에 중국인들이 땅에 엎드려 머리를 조아릴 것을 요구하기도 하였다.

야오콘은 이들이 재판이나 처벌한 내용에 대하여 다음과 같이 진술하였다. 1603년 5월 25일 일요일, Au參將은 자신의 종에게 무례하게 행동한 기독교도 흑인 1명(un negro cristiano)을 매질하였다. 두 번째 처벌은 다음날에 발생하였다. 26일 오후, 12명의 중국 하급 관원들이 새끼줄을 이용하여 야오콘을 포박하여 Tousi, 즉 都司에게 데려갔다. 야오콘은 都司

que trajesen aquellos mandarines insignias de justicia, a que me respondió que no había que hacer caso de ello, y dende a un rato Pedro Hurtado Desquivez, Escribano de Cámara de la dicha Real Audiencia, de parte de los Oidores de ella, le dijo al Gobernador que advirtiese que no se podía consentir que los mandarines trajesen insignias de justicia en esta ciudad, y respondió lo propio que me había respondido a mi.”

20) Carta Jerónimo de Salazar y Salcedo, fiscal de la Audiencia de Manila, sobre los tres mandarines chinos llegados a Manila, con intención de saber de la existencia de un cerro de oro en el puerto de Cavite, “y habiendose aposentado los mandarines en casas que se les aderezaron, tuve noticia de como en forma de justicia a usanza de China enviaban a llamara Chinos y azotaban a otros, lo cual me movió a dar petición sobre ello, en el Audiencia Real, pidiendo remedio de ello. Y se me mandó dar información, y la di, como todo consta por el traslado de ello que con esta va. Entendido por el Gobernador, se amohinó mucho conmigo, y dio muchas quejas de mi, diciendo había sido contra el aquello, y que debiera primero darle cuenta de lo que quería pedir.”

21) 문서의 이름은 ‘3명의 중국관원들에 관한 재판소의 증인심문(Información de la Audiencia sobre los tres mandarines)’이다.

앞에서 스페인식대로 무릎 한쪽을 땅에 꿇고 일어나는 인사를 했지만 관원들은 중국식으로 야오콘의 양 무릎을 다 꿇리게 하였다.

都司는 야오콘이 중국 백성인지를 물었지만 야오콘은 카스티야 국왕의 백성이라고 대답하였다. 都司는 고개를 좌우로 흔들다 위아래로 흔들며 ‘언젠가는 알게 될 것이다’라고 대답하였다. 이외에도 심문을 계속하였고 야오콘은 항의하며 필리핀총독에게 알리라고 소리쳤다. 군인들은 야오콘을 내동댕이쳤다. 都司는 화를 내며 판결을 달게 받을 것을 표하는 차원에서 보석금을 내기 전까지 야오콘을 나무에 묶어둘 것을 지시하였다. 야오콘의 친척들이 11레알(real)을 지불하여 야오콘이 석방되었다. 석방 당시 都司는 야오콘에게 스페인인들에게 재판한 일을 언급하지 말며, 이를 어길 경우 부모와 친척을 모두 죽일 것이라고 협박하였다.

이외에도 都司는 상리를 담당하는 행정장관과 대서인, 기타 기독교도 상리들을 잡아와 처벌할 것을 지시하였다. 야오콘은 아이촨(Aychuan)이라는 인물로부터도 증언을 들을 수 있었다. 아이촨은 기독교도 상리였고 재판장 알마잔(Almazan)의 하급집행관이었다. 아이촨은 스페인인으로 살아갔음에도 불구하고 都司는 그를 매질하려 하였고, 아이촨이 이를 피해 숨자 都司는 그의 형제와 친척을 매질하거나 고문하였다.

이외에도 야오콘은 마닐라에 체류하는 중국인으로 기독교도 이교도 모두 중국관원들을 두려워한다고 진술하였다. 비기독교도들, 즉 귀화하지 않은 중국인들은 철저히 이들에게 복종하였고, 기독교도들은 공포에 떨고 있다고 진술하였다.

코시고우는 35세에 기독교도 상리였다. 그의 진술한 야오콘과 대체로 비슷한 내용이었지만, 몇몇은 조금 다른 내용을 품고 있었다. 관원들이 아이촨을 찾아 처벌하려 한 것은, 자신의 상사 알마잔의 허가 없이 마닐라에 들어올 수 없다고 전한 것에 대한 괄씸죄였다. 또한 구리를 다루는 대장장이들도 가게문을 닫았는데, 구리나 철을 채굴하는 것은 중국에서 금지되었고 만약 적발되면 사형에 처했기 때문에, 이들 대장장이들은 관원들의 눈을 피하고자 했던 것이다.

후안 베네티시아노는 마닐라 시내에 거주하는 스페인인이었다. 공통된 진술 외에 그가 진술한 내용을 살펴보면, 흑인 1명 이외에도 원주민(indio) 1명도 매질하였다고 진술하였으며, 26일(월) 오후 4시, Au參將의 명령에 따라 서로 말다툼하고 주먹질한 이교도 상리 2명을 매질한 것을 목격하였다. 당시 현장에 있던 사람들은 스페인 국왕의 영토에서 한 야만인(un bárbaro)이 재판을 할 수 있다는 것에 놀랐다고 진술하였다.

후안 밥티스타 데 보카네그라는 36세의 마닐라 주민이었다. 중국황제 명에 따라 카비테에서 의금 채굴 여부를 조사하러 왔다는 중국관원들의 말이 현지주민들은 거짓이라고 생각하며, 주민들은 중국관원 파견 목적은 루손 점령이라고 생각하였다. 26일(월) 저녁, Au參將이 상리 1명을 매질한 것을 목격하였다. 상리는 파риан 대문을 지키는 기독교도 상리 빌랑고(Bilango, 일종의 아역)였다. 빌랑고는 파리안을 지나다니는 사람들에게 통행 허가증을 요구하였고, 허가증이 없는 사람에게는 2레알을 요구하고 통행시켰다. 빌랑고는 Au參將의 하인 1명에게 허가증을 요구하였으나 하인이 허가증을 주지 않았고, 하인으로부터 1토스톤(toston)을 빼앗았다. 하인이 이 사실을 보고하자, Au參將은 빌랑고를 찾으려 했지만 찾지 못하였고, 형제 1명만을 찾아와 처벌하였다. 이때 처벌한 인물은 야오콘의 진술에 나오는 ‘이교도 상리 1명(un Sangley cristiano)’으로 보인다.

마지막 훌리안 무뇨스 데 라 카마라는 17세의 마닐라 거주민이었다. 25일(일), 관원들은 원주민(indio)이자 물라토(mulato) 기독교도를 자신들의 하인 1명과 싸웠다는 죄목으로 매질할 것을 지시하였다. 이는 야오콘의 진술에 나온 ‘기독교도 흑인(un negro cristiano)’에 해당한다. 또한 26일(월), 상리 2명을 매질하였으며 1명에게는 고문을 가하였다는 사실도 진술하였

다. 이에 관원 측 하인 몇몇이 알마잔의 하급관리(alguacil) 1명을 구타, 하급관리가 소리치자 모르가(Antonio de Morga)가 저지하였다고 한다. ‘하급관리’는 아이완이었으며, 매질당한 상리 2명은 아이완의 형제와 친척으로 보인다. 아이완이 허가증을 요구한 것에 대하여 하인들이 아이완을 구타하였고 이후 관원들에게 알려서 처벌하려 하였던 것이다.

정리하면, 중국관원측은 자신들에게 무례하게 굴었던 인물들에 대하여 모두 처벌하였다. 일반적으로 중국에서는 백성이 관원에게 반항하거나 방해하는 행위는 엄벌에 처하였던 것을 고려하면, 중국관원 입장에서는 외국에 있다 하더라도 중국인들은 황제의 백성이었으며, 따라서 황제의 명을 대리하는 관원에게 백성들은 복종해야 한다는 것이 당연하였다.

IV. 맺음말

1603년 조사단의 파견의 기원은 복건 상인 張巖이 루손 카비테에서 금과 은을 채굴하려고 한 것이었다. 그러나 본질적으로는 명 중기 이후 재정 결핍과 은 부족으로 인한 것이었고, 특히 전쟁을 거치면서 황제의 내탕까지 부족해진 상태가 배경에 있었다. 이런 점에서 機易山에 매장된 금과 은은 만력제의 희망이었다. 高案와 중국관원들은 금과 은을 획득하려는 만력제의 욕구를 충족시키기 위하여 노력하였다. 금과 은에 대한 황제의 갈망을 張巖은 간파하였고 루손섬에 조사단을 파견하였다.

루손섬 현지에서 스페인인으로 살아가던 중국인들은, 자신이 더 이상은 중국 황제의 백성이 아니라는 사실을 공포하였기에 황제에게 금과 은이라는 물품을 바칠 의무가 사라졌다고 인식하였다. 그러나 당시 귀화라는 개념이 없었던 만큼, 중국관원들은 이들을 중국백성으로 간주하였다. 이 중 아이완이나 빌랑고와 같은 세례를 받고 스페인 국왕의 백성을 자처한 중국인들은 중국황제에 대한 의무를 수행하는 중국관원들에게 스페인 법률을 적용하였다. 중국관원 입장에서는 중국백성이 관원의 통행을 방해하는 있을 수 없는 일이었다. 따라서 이들은 아이완 등을 붙잡아 처벌하고자 하였던 것이다.

機易山에서 나오는 금과 은에는 만력제의 욕구가 있었고, 조사단 일행은 이러한 황제의 욕구를 충족시키기 위하여 협력하였다. 조사단은 필리핀에 거주하는 중국인들에 대하여, 황제의 백성으로서 황제의 욕구를 충족시켜주는 역할에 충실해야 한다는 인식이 있었다. 이러한 인식 혹은 정체성은 저버릴 수 없었던 것으로 인식되었지만, 이들은 이러한 의식을 저버리고 스페인인으로서 살았다. 결국 황제라는 인물을 중심으로 하부 구석구석까지 구축된 명의 사회 구조가 있었고, 이러한 사회 구조를 반대하고 떠난 중국인들과 이러한 사회 구조를 고수하고 구조에 맞는 역할을 수행하려는 조사단 사이의 갈등이 터졌던 것이다. 기역산의 금과 은이라는 물품은 명의 사회 체제에 대한 순응과 반항, 이 양자 간의 반목을 상징하는 것이었다.

남민구 <17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고>에 대한 토론문

김현선(동국대)

남민구 선생님의 <17세기 필리핀 화인 재판과 교역 : 금과 은을 둘러싸고>는 만력 31년(1603), 명조가 스페인령 루손(Luzon, 呂宋)에 파견한 사절단의 기원과 목적을 규명하는 글이다. 1603년 사절단은 루손섬 機易山에 매장되어 있다는 금과 은의 채굴 가능성을 조사하려는 목적을 가지고 파견되었다. 그러나 그 본질적 배경은 만력 연간 전쟁으로 재정이 궁핍해졌으며, 부족해진 내탕금을 충당하는데 그 목적이 있었다. 하지만 조사단은 루손섬에 도착하여 금광과 은광 채굴 조사와는 별도로 스페인인으로 살아가던 중국인들을 체포하여 재판 진행한 사실을 규명하였다.

남민구 선생님의 연구는 명칭사 연구에서 흔히 볼 수 없는 스페인 문서 등을 적극 활용하였으며, 기억산의 금과 은이라는 물품을 통해 명의 사회 체제에 대한 순응과 반항, 이 양자간의 반목을 매우 흥미롭게 규명하였다. 다만 토론자로서 선생님 전공과 논문에 대한 이해가 부족하므로, 독자의 입장에서 몇 가지 질문을 드리는 것으로 토론을 대신하고자 한다.

1. 먼저 남민구 선생님께서는 박사학위논문을 통하여 이 사건에 대하여 다루었다고 언급하였다. 다만 당시 배경에 대한 이해를 위해 만력제와 환관의 관계, 그리고 환관의 위상에 대해 간략한 설명을 부탁한다.
2. 더하여 ‘金豆’라는 허무맹랑한 이야기가 아니더라도, 실체가 불확실한 금은을 발굴하기 위하여 사절단을 외국으로 파견한다는 것은 명조의 입장에서는 커다란 부담으로 작용하였을 것으로 보인다. 이와 관련해서 당시 배경 지식을 조금 더 구체적으로 설명해 주시길 부탁한다.
3. 명조의 은 부족 상황에서 명조가 금은 발굴 조사단을 다른 나라에 파견한 사례는 없었는지, 그리고 16~17세기 소위 말하는 ‘세계 은 경제 체제’ 속에서 금과 은이 동아시아 국가 간 갈등의 원인이 된 부분이 있는지 설명 부탁한다.
4. 機易山 조사단 파견, 그리고 중국 관원들의 화인 재판은 機易山에 매장되었다고 전하는 금과 은이라는 계기를 통하여 발생한 사건인 것은 이 글을 통하여 알 수 있다. 그러나 정작 화인 재판에서는 금과 은이라는 물품을 둘러싼 갈등이 명확히 드러나지 않는 것으로 보인다. 이에 대한 남민구 선생님의 의견을 자세히 듣고 싶다.
5. 마지막으로 본문에 야오콘이 “마닐라에 체류하는 중국인으로 기독교도 이교도 모두 중국관원들을 두려워한다고 진술하였다”라는 기록이 있는데, 가브리엘 야오콘과 코시고우 등 기독교로 개종한 일부 귀화 중국인만 그들 스스로 체류 중인 국가의 백성으로 인식하고 있었는지, 아니면 대다수 화교들의 인식이었는지 궁금하다. 또한 재판 이후 화교들의 명조에 대한 인식과 태도에 변화가 있었는지 설명 부탁한다.

서산 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해

류호철(안양대학교)

目次

1. 머리말
2. 문화재에 관한 역사적 사실과 인식
3. 문화재로서 서산 해미읍성의 역사와 의미 변화
4. 서산 해미읍성의 문화재 가치 인식과 의미 부여에 관한 갈등
5. 맺음말

1. 서론

문화재의 가치를 적극적으로 인식하게 되면서 일부 문화재는 그 의미와 가치 인식을 두고 갈등을 빚는 일이 있다. 수많은 사회 구성원들이 공유하며 긴 시간을 이어온 것이 문화재인 까닭에 그것은 중층적이고도 다각적인 의미와 가치를 갖는데, 어떤 의미에 주목하고 어떤 가치를 강조할 것인가를 두고 갈등이나 의미 경합이 벌어지는 것이다. 이것은 곧 오늘날 사람들, 또는 미래 세대가 그 문화재를 무엇으로 인식할 것인가, 그 문화재를 통해 무엇을 알게 할 것인가와 같은 본질적인 문제로 이어지는 것이라는 점에서 이런 현상이 갖는 의미를 고찰해볼 만한 가치가 있다고 할 수 있다.

여타의 사물이나 역사적 사실, 인물 등 사람의 인식세계에 들어와 있는 모든 것들과 마찬가지로 우리는 대상을 있는 그대로 인식하는 것이 아니라 해석을 거쳐 재구성된 관념을 통해 인식하게 된다. 내면에 담겨 있는 본질은 보기가 어려워서 겉으로 드러나서 우리 오감으로 경험할 수 있는 것들을 인식하고, 그러면서도 마치 그것이 그 대상의 본질인 것으로 생각한다. 설령 대상의 본질을 본다고 해도 그것이 무엇인지 실체를 인식할 때는 있는 그대로가 아니라 감각기관이나 두뇌의 인식체계를 거쳐 재구성된 허상을 인식한다. 그러면서 그것이 그 대상의 실체이자 본질이라고 생각하는 것이다.

사물이나 사실, 사건, 인물 등 대상의 본질을 꿰뚫어 보기 어렵다는 것은 곧 사람이 대상을 무엇으로, 어떻게 인식하는가에 인위적으로 영향을 미칠 여지가 있다는 것을 의미한다. 말하자면 문화재와 같은 사회적 대상물에 의도적으로 특정한 의미를 부여해서 사람들이 그 대상을 그것으로 인식하게 이끌 수 있다는 것이다. 실제와 인식은 그 층위가 다른 것이어서 인위적인 ‘의미 만들기’가 일어날 수 있으며,

그런 사례도 어렵지 않게 볼 수 있다.

이러한 실제와 인식 간 간극은 문화재의 의미와 가치 인식에서도 예외가 아니어서, 문화재의 가치 왜곡이 있기도 하고 이를 둘러싼 갈등이 일어나기도 한다. 그것이 의도적인 것이든, 그렇지 않은 것이든 문화재의 의미와 가치 인식에 관한 갈등과 경합이 일어나고 있다. 이 글에서는 문화재로 지정된 현재의 서산 해미읍성을 사례로 문화재의 의미와 가치 인식에 관한 문제를 고찰해보고자 한다.

2. 문화재에 관한 역사적 사실과 인식

1) 역사적 사실과 선택적 의미

사람들이 모여 사는 공동체는 긴 시간을 이어오는 동안 무수히 많은 일을 겪는다. 문화적으로는 큰 틀에서는 비슷한 문화현상을 지속해오면서도 세부적으로는 끊임없이 변화를 만들기도 한다. 하루에도 수없이 많은 일이 일어나고 우리가 살아가는 공간은 변화를 거듭한다. 그래서 특정 장소를 오랜만에 찾아가면 5년, 10년, 20년 전과는 완전히 달라진 세상을 보게 되는 일이 흔히 있다.

그런데 긴 역사 속에서 일어난 일이나 문화적 변동 중에서 우리가 아는 것은 극히 일부에 지나지 않는다. 모든 일이나 변화를 우리가 알아야 할 필요도 없고, 그렇게 하는 것이 불가능한 일이기도 하다. 결과적으로 우리는 기록이나 구전으로 전해져온 것들만 알게 되고, 역사는 그렇게 선택된 것들만 전하는 것이다.

이것은 마치 신문이나 방송과 같은 언론이 뉴스는 생산하여 보도하고, 우리가 언론을 통해 세상을 인식하는 것과도 같다. 신문이나 방송 등 언론은 미디어의 일종으로 수신자와 발신자 사이에서 소식을 전하는 역할을 한다. 시간이나 공간의 제약으로 인해 발신자와 수신자가 직접 소통하기 어려울 때 미디어가 정보를 전하는 전달자 또는 매개자로서 역할 하게 되는데, 그 대표적인 예가 뉴스를 보도하는 신문과 방송이다. 그런데 신문이나 방송이 뉴스 전하는 과정을 살펴보면 우리가 인식하는 것은 실제와는 또 다른 것임을 알 수 있다. 우선 이 세상에서 일어난 무수히 많은 일들 중에서 어떤 것을 보도할 것인가는 일차적으로 기자의 선택에 달려 있다. 그리고 기자가 선택한 일이라도 그것이 뉴스로 보도되기까지는 언론사의 선택을 한번 더 거쳐야 하고, 그것까지 모두 통과해야 시청자나 독자 등 수신자에게 전해질 수 있다. 그러므로 우리는 기자와 언론사에 의해 선택된 정보만 얻게 되고, 그것만으로 현실 세계를 인식하게 된다.

역사와 문화재에 관한 인식도 이와 같다. 오늘을 사는 우리가 역사적 사건이나 사실이 일어난 그 시점, 또는 특정 문화재가 형성되고 그것이 사회 속에서 의미를 갖게 되는 그 시점으로 돌아가 현장을 직접 경험할 수 없기 때문에 우리는 기록되거나 구전된 것으로 역사와 문화재를 인식한다. 그런데 역사는 긴 시간을 거쳐 이

어져 온 것으로 그 과정에서 수없이 많은 사건과 사실을 거쳐 왔고 수많은 사람들이 그 과정에 개입하며 역사를 형성해왔다. 마찬가지로 문화재도 그것이 형성되는 과정에서부터 오늘에 이르기까지 긴 시간에 걸쳐 무수히 많은 사건과 사실을 경험해왔고 무수히 많은 사람들과 상호작용하며 오늘의 의미를 갖게 되었다. 각 시대에 따라 서로 다른 의미를 부여받았을 것이고, 그 의미는 여러 번의 변화를 거쳐 오늘에 이른 것이다. 그렇기 때문에 긴 역사를 거쳐 온 문화재는 중층적이고도 다각적인 의미와 가치를 가질 수밖에 없다. 단일 문화재라 하더라도 단일한 의미와 가치만 갖는 것이 아니다. 그렇기에 문화재가 갖는 중층적이고도 다각적인 의미와 가치 중에서 어떤 것에 주목할 것인가, 특히 어떤 것을 강조할 것인가, 그래서 사람들이 그 문화재를 무엇으로 인식하게 할 것인가를 두고 갈등과 경합이 일어나는 일이 있는 것이다.

그 결과 우리는 문화재의 형성과 지금까지의 보존 및 유지, 재건, 수리 등의 다양한 과정 중에서 오늘에 전해진 내용만으로 그 문화재의 의미와 가치를 판단하고 인식하게 된다. 그 문화재의 가치 판단에 결정적 영향을 미치는 여러 가지 형태의 기록은 마치 기자가 사실이나 사건에 관해 선택적으로 기록한 것과 같이 그것을 기록한 사람이 기록해준 것만을 만나게 되고, 그것을 근거로 그 문화재의 의미와 가치를 인식하는 것이다. 그러므로 일반적으로 알려져 있는 것, 사람들이 흔히 알고 있는 것이 그 문화재의 의미와 가치를 사실적으로 말해주는 것은 아니다. 중층적이고 다각적인 의미와 가치 중에서 누군가에 의해 선택되고 강조된 것만을 인식하게 될 가능성이 높다.

2) 역사적 사실의 재구성과 재구성된 문화재의 의미

역사에 관해서도 문화재에 관해서도 선택적으로 전해진 내용을 토대로 그 의미와 가치를 인식하게 되는데, 다른 한편으로는 우리는 누군가에 의해 재구성된 문화재의 의미와 가치를 인식하는 것이 보통이다. 문화재는 여러 시대에 걸쳐 갖가지 사회적 상황을 겪으며 다양한 의미와 가치를 갖게 되는데, 오늘을 사는 우리가 역사 속에서 일어난 문화재에 관한 일들을 있는 그대로 만날 수는 없다. 누군가가 그에 관한 역사와 문화적 요소를 우리에게 전하게 되는데, 있는 사실을 그대로 전하는 것은 것이 아니라 요약적으로 재구성하여 전하는 것이다.

이것은 언론이 하루에 일어나는 수많은 일들 중에서 극히 몇 가지만을 선택해서 보도하는 것처럼, 언론이 뉴스를 만들어 보도하는 과정과 흡사하다. 기자는 무수히 많은 사건이나 사실들 중에서 보도할 것을 선택한 후 그것을 보도하는데, 있는 그대로는 보도하는 것이 아니라 필요한 내용만 간추려 재구성한 것을 보도한다. 있는 것을 그대로 보도하는 것은 기사를 거치지 않고 카메라나 비디오, 사진 등으로 현장을 생중계할 때나 가능한 것이다. 그것도 여러 각도에서 세부적인 것들을 빠짐없

이 보도해야 사실을 그대로 전하는 객관적 보도가 될 수 있다. 그런데 그렇게 하는 것이 불가능하므로 기자는 자신의 시각에서 해당 사건이나 사실에 관해 전하고자 하는 내용을 적절히 재구성하여 그 재구성된 내용을 보도할 수밖에 없다. 게다가 이것도 기자가 작성한 그대로 보도될 수도 있지만, 언론사에서 편집을 거치는 과정에서 고쳐지기도 한다. 그러니 시청자나 독자는 기자와 언론사에 의해 선택된 사건이나 사실에 관해서만 정보를 얻게 되고, 그것도 기자와 언론사에 의해 재구성된 내용으로만 뉴스를 접하게 되는 것이다. 이것을 ‘선택적 재구성’이라고 하는데, 이렇게 선택되고 재구성된 뉴스는 실제와는 차이가 있을 수밖에 없다. 결과적으로 우리가 특정 사건이나 사실에 관해 인식한 것은 현장에서 일어난 실제 사건이나 사실과는 그 층위가 다르다고 말할 수 있을 만큼 다른 것이다.

역사를 담은 문화재에 관한 인식도 이와 같다. 문화재는 짧게는 수십 년에서 길게는 수백, 수천, 수만 년에 이르는 긴 역사를 거치며 오늘에 이른 것이므로 수없이 많은 의미와 가치를 갖는다. 그것들을 모두 사실대로 알기란 불가능한 것이며, 그래서 관련 연구자나 기록자 등이 적절히 재구성하여 오늘에 전하는 내용을 바탕으로 우리는 그 문화재의 의미와 가치를 판단하고 인식한다. 그러므로 우리가 이해하고 인식하는 문화재의 의미와 가치는 있는 그대로의 본질과는 거리가 있는 재구성된 것일 수밖에 없다. 이것은 문화재의 의미와 가치 인식에 인위적으로 영향을 미칠 수 있는 여지가 있다는 것을 의미한다.

3. 문화재로서 서산 해미읍성의 역사와 의미 변화

우리가 아는 사적으로 지정된 ‘서산 해미읍성(瑞山 海美邑城)’은 본래 해미읍성이 아니다. 읍성은 지방의 치소(治所)가 있는 일정 영역을 성벽으로 둘러싼 곳을 말한다. 그런데 지금의 해미읍성은 읍성으로 조성된 것이 아니라, 군사용 방어시설인 병영성(兵營城)으로 만들어졌다. 조선 전기에 충청도 병마절도사가 있는 병영성이었다. 『신증동국여지승람』에도 해미현 관방조에 지금의 해미읍성을 ‘병마절도사영(兵馬節度使營)’으로 기록하고 있다. 충청도 병영성은 덕산에 있었는데, 이것을 조선 초기 태종 때 해미로 옮기면서 지금 우리가 해미읍성이라고 부르는 충청도 병마절도사영이 만들어졌다. 여말선초에는 왜구가 서해에 자주 출몰했는데, 곡창지대와 가까이 있는 조창과 조운선을 노린 것이었다. 이로 인해 피해가 계속되자 태종은 상대적으로 내륙에 있는 덕산보다는 해안에 더 가까운 해미로 충청병마절도사영을 이전할 것을 명했는데, 이것이 태종 16년(1416)년의 일이다. 그리고 그 후 지금의 해미읍성이 충청병마절도사영으로 조성되었다. 당시 조선 전기 이 지역의 치소가 있는 본래의 해미읍성은 지금의 함읍성으로부터 서쪽으로 3리 정도 떨어져 있는 해미면 반양리에 있었던 것으로 보고 있다.

이후 임진왜란이 발발하고 전란중이던 효종 2년(1651)에 충청병영은 해미에서 청

주로 옮겨졌는데, 이때까지 지금의 해미읍성은 읍성이 아니라 방어시설인 병영성이었다. 이 무렵 충청병마절도사영이 청주로 옮겨진 것은 한양을 향해가는 왜군을 효과적으로 차단하기 위해서였다. 청주는 충주나 조령, 죽령 등 여러 지역에서 북상하는 왜군을 막기에 적절한 곳이라는 조건이 병영을 옮기게 하는 근거가 되었다.

이렇게 충청병영이 해미에서 청주로 옮겨지자 본래의 해미읍성 있던 해미현의 치소를 지금의 해미읍성으로 옮겼다. 이때야 비로소 우리가 아는 해미읍성이 읍성이 된 것이다. 그러므로 오늘날의 해미읍성이 ‘해미읍성(海美邑城)’이 된 것은 조선 후기부터의 일이다. 조선 후기 해미읍성은 현감이 머무르며 지역 행정을 관할하는 치소로서, 주변 관할 고을에서 도적이나 죄인이 잡히면 이곳에서 처결하였다. 19세기에 천주교 박해가 행해질 때 신자들이 해미읍성에서 처형된 것은 이러한 배경에 따른 것이다. 한편 동학농민혁명이 일어났을 때는 내포 지역 농민군이 이곳 해미읍성에 집결했었고, 패퇴하면서는 관군과 접전을 벌인 장소이기도 하다. 이후 1894년에 시작된 갑오개혁에 따라 1895년 해미현은 해미군이 되었다. 그러는 동안 조선 시대에 해미읍성에는 이순신이 선조 9년(1576)에 무과에 급제한 후 선조 12년(1579)에 충청병마절도사의 군관으로 이곳 해미읍성에서 10개월 정도 근무했고, 정조 15년(1791)에는 다산 정약용이 신해박해 때 천주교도라는 모함을 받아 해미읍으로 유배를

이와 같이 오늘날 사적(史蹟)으로 지정된 문화재인 해미읍성은 조선 초기에 형성된 이후 여러 차례 의미 변화를 겪어왔다. 국권피탈기에는 해미읍성에 일본식 신사(神社)가 세워졌다가 광복 후 철거되었고, 그 후 문화재로 인식되기 시작하여 1963년 사적으로 지정되었다. 그리고 오늘날에는 긴 역사를 간직한 문화재로서의 의미를 갖게 되었다. 이에 따라 1974년에 동문·서문을 재건하는 등 성 내부 일부를 회복했고, 2011년에 다시 정비하였다. 많은 일이 일어난 장소로서의 특성인 장소성, 거의 온전하게 보존되어 온 성벽 등 유형문화재 등이 어우러져 의미와 가치를 갖는 문화재로 자리 잡고 있는 것이다.

4. 서산 해미읍성의 문화재 가치 인식과 의미 부여에 관한 갈등

요즘은 서산 ‘해미읍성’이라고 하면 사람들은 무엇을 가장 먼저 떠올리고, 어떤 곳이라고 생각할까. 어떤 의미를 갖는 장소라고 말할까. 앞에서 해미읍성이 갖는 문화재로서의 역사와 기능, 의미 변화에 관해 개략적으로나마 살펴보았다. 그런데 오늘날 사람들은 조선 전기 충청병마절도사영이나 조선 후기 지역 치소로서의 해미읍, 그리고 호서좌영 등 군사용 병영성과 같이 지금 해미읍성이라고 부르는 그 성이 조선 시대를 거치며 본래의 목적대로 기능하던 때의 의미와 가치에는 그다지 관심을 기울이지 않는 경향이 있다. 그보다는 천주교 순교성지로서의 의미에 주목하는 사람이 많다. 2014년 교황이 해미읍성을 방문한 후 조선 후기 천주교 박해 당시

1천 명이 넘는 천주교 신자들이 처형당한 순교성지로서의 의미가 강하게 부각되고 있는 것이다. 여기에는 서산시 등 지방자치단체가 해미읍성을 포함한 일정 지역을 해미순교성지로 정비하여 관광자원으로 활용하려는 시도를 본격화한 일이 큰 영향을 미치기도 했다. 천주교에서는 신자가 순교한 여러곳들을 성지라고 부르는데, 해미읍성도 교황 방문을 계기로 순교지로 성지화하려는 노력을 기울이고 있다.

이에 대해 불교계에서는 해미읍성이 특정 종교만의 공간이 아니며, 여러 불교와 유교, 천주교 등이 상생하고 공존해야 할 역사적 장소임을 강조하며 천주교의 성지화를 비판하고 있다. 예컨대, 해미읍성 동서남북에는 해미읍성과 같은 역사를 가진 돌로 만든 미륵불이 사방비보(四方裨補)로 세워져 있는데, 해미읍성을 지키는 미륵불을 사방비보(四方裨補)라고 하는 것은 해미읍성이 비보풍수(裨補風水)의 원리에 의해서 건립되었기 때문이라는 등의 근거로 불교와도 긴밀한 관련이 있는 곳이라고 말한다. 또한 조선 초기에 형성된 성으로 왕을 중심으로 유교적 정치이념을 펼치던 행정과 사범의 치소로서 유교적 의미도 함께 갖는다는 것이 불교계의 주장이다. 그러므로 여러 종교가 함께하는 공간으로서 복합적 장소성을 갖는 곳이고, 이런 점에서 해미읍성을 특정 종교의 성지로 만들어가는 것은 조선 시대의 역사를 덮어버릴 우려가 크다는 것이다.

그런데 오늘날 해미읍성의 의미와 가치를 둘러싼 종교 간 갈등과 관계없이 앞에서 살펴본 것과 같이 해미읍성은 조선 전기에는 병영성이었고 후기에는 읍성 겸 진성(鎭城)으로 기능한 성이다. 해미읍성이 국가지정문화재인 사적(史蹟)으로 지정된 것은 이러한 조선 시대 성으로서의 의미와 가치를 가졌기 때문이다. 종교적인 역사와 의미도 오늘날 해미읍성의 가치를 이루는 한 부분이 될 수는 있지만, 그것을 국가지정문화재에게 한 것은 조선 시대 병영성과 읍성, 진성 등 성으로서 본래의 목적대로 기능하던 때의 가치를 인정받은 결과인 것이다. 그런데 근래에 와서는 이러한 긴 역사에 걸친 문화재로서의 본질적인 가치보다도 특정 종교와의 관련성에 무게를 두는 경향이 강해지면서 종교 간 대립과 사회적 갈등이 빚어지고 있다.

이러한 갈등에 내포된 사회적·문화적 의미에 관해 생각해보고 적절한 수준에서의 화해 방안을 모색해볼 필요성이 높아지고 있다. 사회적 현상은 언제나 주체 간 갈등과 대립이 생겨날 수 있는 것인데, 더욱 높은 차원에서 화해함으로써 사회가 조금 더 성숙해지는 기회로 활용할 때 이러한 갈등은 의미를 가질 수 있다.

5. 맺음말

앞에서 살펴본 것과 같이 문화재는 긴 시간을 두고 다양한 주체들이 함께하며 그 의미를 형성해왔다. 시간이 흐르면서 그 문화재에 사회 구성원들이 부여하는 의미가 변화하기도 하지만, 오늘날 시각에서는 그것이 형성되면서 지금에 이르기까지 긴 역사 속에서 만들어진 다각적인 의미가 모두 더해져서 그 문화재를 문화재에게

만들어준다. 따라서 문화재가 갖는 중층적이고 다각적인 의미와 가치는 모두가 중요한 것이며, 어떤 것은 강조하고 어떤 것은 버려도 되는 것이 아니다. 그러므로 문화재에 내재된 이러한 복합적인 의미와 가치 중에서 특정한 것에만 주목하여 그 문화재의 의미를 선택적으로 해석하고 편향적 시각으로 그것을 재구성하여 인식하는 것은 그 문화재가 갖는 의미와 가치 중에서 일부만 알아차리는 것이 되고 만다.

문화재는 사회적인 결과물이며, 여기서 사회적이라는 것은 특정 지역이나 집단, 계층만의 것이 아니라 사회 구성원 모두가 그 의미와 가치를 바르게 인식하고 함께 보존해나가야 할 대상임을 의미한다. 예컨대 문화재가 어느 한 종교의 유산이라고 하더라도 그것은 그 사회가 그것을 문화재라고 인식하는 순간 그 종교를 넘어 그 사회의 공동 자산이며, 따라서 사회 구성원 모두가 함께 보존하고 그 의미를 나누어 활용해야 할 대상이 된다. 종교나 지역, 집단, 계층 등 분화된 작은 사회의 틀속에서만 생각할 일이 아니며, 그렇게 구분지어 생각하는 것은 문화재가 갖는 사회적 가치를 알아차리지 못하는 저차원적 인식에 그치 것이다. 우리가 특정 종교의 유산이라도 사회적으로 의미와 가치를 갖는 것이면 그것을 ‘종교유산’이라고 부르는 것이 아니라 문화유산, 문화재라고 하는 것은 그만큼 이유가 있는 것이다.

따라서 문화재가 갖는 복합적인 가치 중에서 특정한 가치에만 주목하여 그것이 그 문화재의 의미와 가치 전체를 과대 대표하게 하는 것은 문화재의 가치를 균형 있게 인식하는 데 걸림돌이 되는 것이다. 오랜 세월에 걸쳐 형성되어 온 사실로서의 의미와 가치 중에서 어떤 것은 선택하고 어떤 것은 버리겠는가. 모두가 그 문화재를 문화재이게 하는 가치인데, 특정한 것을 의도적으로 선택하거나 배제한다면 그것은 문화재의 의미와 가치를 마음대로 재단하여 자신의 입맛에 맞게 만들어내는 것에 불과한 것이다.

사회적 산물로서 문화재의 의미와 가치를 바르게 인식할 수 있게 그것을 둘러싼 갈등을 더욱 높은 차원에서 해소하고 화해함으로써 사회적으로 그 의미를 높여나갈 수 있는 성숙함을 추구해야 할 시점이다. 문화재는 복합적이고 중층적이며 다각적인 의미와 가치를 갖는 사회적·문화적 산물이자 역사의 결과물임에 주목해야 한다. 그렇게 할 때 문화재의 의미와 가치를 둘러싼 사회적 갈등도 의미가 있는 유의한 과정이 될 수 있을 것이다.

*필자의 사정으로 참고(인용) 문헌 표기를 생략합니다. 향후 연구 논문으로 투고하게 된다면 그때 모두 보완하기로 합니다.

<토론문>

서산 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해

박현욱(청운대학교)

서산 해미읍성의 문화재 가치를 이해하기 위한 문화재의 본래 의미와 오랜 시간 거치면서 대중에 의해 인식되는 가치 사이에는 실제와 인식 간의 차이만큼 그 차이가 존재한다는 류호철 교수님의 발제에 대하여 충분히 공감합니다. 제가 이해한 바로는 ‘특정 문화재적 가치를 올바르게 이해하기 위해서는 그것이 갖는 중층적이고 다각적인 의미와 가치를 균형적으로 인식해야 하며, 이를 위해 서산 해미읍성의 경우 조선시대 행정치소로서의 성격, 병영으로서의 성격, 불교·천주교·동학의 유산도 강하게 깃들여 있는 복합가치의 문화재임에도 불구하고 최근 너무 천주교 중심의 의미부여만 진행되고 있어 특히 불교계와의 갈등이 야기되고 있으므로, 이를 시정하는 해미읍성 문화재 정책이 필요하다’는 주장에 대해 매우 크게 배우며, 이런 부분을 인식하게 해주심에 감사함을 표합니다. 실제로 해미읍성을 자주 방문하는 처지에서 해미읍성에 관한 해설사의 설명은 병영관련 설명을 제외하면 대부분이 카톨릭 혹은 카톨릭 순교 중심으로 설명하는 부분이 많아서 복합적 가치 인식의 필요성을 주장한 것에 대해 감동하였습니다.

이를 전제로 논평자의 역할 상 다음 몇 가지 질문을 드립니다.

1) 해미읍성의 가치가 카톨릭 중심으로만 진행되는 것이 문제라는 점에는 동감하면서 그 책임과 개선 방향의 구체적인 대안은 무엇일까요? 해미읍성과 카톨릭의 관련성 강조는 류교수님은 서산시청이라고 하지만 사실은 전적으로 카톨릭계의 노력의 결과물로 생각됩니다. 십여년 전만 해도 썰렁했던 해미를 전국의 천주교도들이 순례하는 성지로 만들고, 해미읍성도 그 중의 하나로 만든 천주교의 노력은 칭찬해야 하는 것이지요? 특히 최근 교황의 방문을 성사시키고, 해미를 국제성지로 승격시킨 것은 지자체가 아니라 전적으로 카톨릭 대전교구의 노력으로 볼 수 있습니다. 만약 말씀하신대로 불교계가 그 일방성을 비판한다면, 제 생각에는 비판을 할 것이 아니라 불교적 가치 부여를 위해 자신들도 더 적극적인 노력을 기울여야 하는 것이 아닌지? 사실 제 생각에는 학계의 구체적인 연구가 뒷받침되지 못하고 있는 점 또한 이러한 현상을 야기한 큰 요인 중 하나라고 판단하는데 어떻게 생각하시는지요? 물론 지자체가 앞장서서 해미읍성의 복합적 가치를 전달하면 좋겠지만 지자체가 그 능력(?)이 안될 때 다른 분야에서도 앞서가는 카톨릭식 노력에 준할 수 있도록 기다리고 성숙한 여론조성을 도모해야 하는 것이 필요할 것으로 보입니다.

2) 해미읍성은 류교수님 말씀대로 동학의 격전지이기도 한데 제가 알기로는 표지

판 하나도 없습니다. 사실 아직도 이해 당사자들(후손들)이 존재하고 이들 간 갈등이 존재합니다. 이제 태안군과 당진시에서도 동학에 대하여 인식하고 복원하는 과정에 있습니다. 해미읍성과 동학 관련 연구 및 해결 방법은 구체적으로 어떻게 하면 좋다고 생각하시는지요?

3) 이 글이 요약문의 성격이라 인용 서적에 대해서는 차후 밝힌다고 양해를 구하셨어요. 다만 치소와 해미읍성의 위치 등 사실 아직 논란 중인 내용 등 주요 주장에 대해서는 가능하시다면 지금이라도 부연 설명을 부탁드립니다. 또한 논문 구성에 있어서 1장 서론과 2장, 5장 결론이 실제 분량에서 2/3정도로 동일한 서론격의 논의가 반복되고 있습니다. 본 논문을 완성할 경우에는 3, 4장의 주장을 중심으로 구체적인 논의가 이루어지길 기대합니다.

마지막으로 귀 발제를 통하여 해미읍성의 성지화를 통해 화해라는 의미는 충분히 인식되었으나 갈등이라는 부분은 조금 생소하게 인식되었습니다. 왜냐하면 해미읍성이 그동안 역사적 장소인 병영과 읍성 치소로서 그 공간이 복원되고 대중이 이용하던 시절에는 그만큼의 가치로 우리에게 좋은 공공공간으로 부여되었습니다. 즉, 문화재이든지 또 다른 무엇이 되는 물건이나 공간 그리고 사건에 대하여 전혀 관심거리가 되지 않았을 경우는 그다지 갈등의 요소도 적다고 판단됩니다. 2014년 8월 17일 프란치스코 교황이 해미읍성에서 아시아청년대회 폐막 미사를 집전하는 등 해미를 다녀간 이후 우리 모두 엄청난 관심을 갖게 되었습니다. 이는 우리에게 스쳐 지나갔던 해미읍성의 가치를 증폭시켜 준 큰 이벤트이자 축복으로 볼 수 있습니다. 이런 관점에서 류교수님의 발제에서도 나타나듯이 문화재의 의미와 인식에서는 문화재 자체가 지닌 건축물과 공간이라는 물리적 유적에 대한 기본적인 가치구조를 갖추고 있다고 봅니다. 그리고 이후 도시재생이든 스토리텔링이든 언론에 의해 만들어지는 기삿거리로 형성되는 사회적·문화적 구조가 존재한다고 보입니다. 그리고 이러한 일차적, 이차적 구조 위에 그다음 단계에서 일어난 교황의 방문이나 영국 여왕의 방문 등등과 같은 이벤트에 의해 더욱 알려지는 계기가 된다고 보입니다.

따라서 해미읍성의 문화재 가치에 관한 갈등과 화해라는 발제를 시작으로 더 적극적 갈등을 통한 보다 포괄적 해미읍성의 가치를 스토리텔링 할 수 있을 것으로 보입니다. 특히 이순신, 정약용 그리고 일제 강점기의 신사 등의 구체적 사실에 근거한 가치조명도 필요하겠지요.

해미읍성이 고려와 조선을 통해 오늘날 대한민국에 이르기까지 우리의 사상문화를 지배하고 형성해온 유교와 불교 그리고 천주교와 기독교 그리고 동학에 이르기까지 다양한 사상적, 종교적 가치를 재해석하여 복합가치를 찾아가는 그런 공간의 대상이 되었으면 하는 바람입니다. 이러한 해미읍성의 문화재적 복합적 가치를 되돌아보게 한 것에 다시 한번 감사드리며 이러한 결과를 도출하기 위해서 대중, 학

자, 기자, 지자체와 정부가 인식하고 관리하여야 하는 거버넌스에 대한 제언을 부탁드립니다. 감사합니다.

서산의 종교/사상분야 인문자산으로 본 국내외 교류와 갈등, 화해

안 외 순
(한서대)서론

이 글은 인문도시 충남(忠南) 서산시(瑞山市)가 보유한 인문자산의 특징을 조명하되, 특히 국내외적 교류의 성격, 그리고 교류과정에서 흔히 그에 따르기 마련인 갈등 및 이를 해결하고 화해를 통해 공존하려는 양상을 중심으로 검토하고자 한다. 기존의 경제관념이 실물·동산, 부동산 중심이었다면 인문자산이란 글자 그대로 ‘인문과 자산’의 합성어로서, ‘일정 지역의 문화자원은 그 자체가 유무형의 문화자본으로 환원가능한 것’²²⁾으로 해당 지역민들로 하여금 1차적 경제생활만이 아니라 문질彬彬(文質彬彬)한 인간적/문화적 삶이 가능한 경제생활을 목표로 하는 전략적 용어라고 하겠다. 주지하다시피 사실 문화란 어떠한 집단이 그들에게 주어진 환경을 활용하여 살아가는 과정 속에서 습득하게 된 지식, 종교, 예술, 도덕, 법률, 관습, 기술 등을 비롯한 총체적 삶의 양식들을 이르고, UNESCO에서는 이를 “광의의 문화란 어떤 사회나 집단의 성격을 나타내는 독특한 영적·물질적·지적·정서적 특징들의 총체적 복합체라 할 수 있다. 그것은 예술과 문자뿐만 아니라 삶의 양식, 인간의 기본권, 가치체계, 전통, 믿음을 포함한다”(문화관광부 2004)고 하였다. 따라서 서산의 인문자산이라 함은 유무형의 문화재는 물론 지역민들의 신념이나 태도를 구성하는 데 영향을 미치는 지적 전통, 종교, 역사 전통까지도, 아울러 전통시대 유산만이 아니라 현대의 아픔이나 인권 문제까지도 그 대상이 될 수 있다. 이러한 인문자산 혹은 더 나아가 인문자본 개념은 세계 자본시장이 전지구화하는 지구화(globalization) 현상이 강화되면 될수록 역설적으로 그 대응책 역시 지구화와 함께 역설적으로 지역화(현지화 localization) 전략, 곧 글로컬리제이션(glocalization) 시대 필연적 요청으로 등장한 것이기도 하다.(홍순권, 2010)

여기서는 한정된 지면인 만큼 서산지역의 대표적인 종교/사상 및 가치형성 사건만을 대상으로, 그것도 이번 동아시아고대학회 학술대회의 주제인 교류, 갈등, 화해, 공존의 시각에서 재구성해보고자 한다. 해수면이 얇은 바다로 둘러싸여 있고 리아스식 해안선을 이루고 있으면서도 중국과 지리적으로 가깝다는 자연적 환경 자체가 서산은 한반도 역사 이래로, 특히 고대의 경우 중국문명의 백제로의 교류창구/통로였음을 의미한다. 따라서 서산은 당시부터 이미 ‘백제옛길[百濟古路]’이라는 별칭을 가지고 서산의 운산(마애삼존불, 보원사)을

22) 인문인문(人文都市, Liberal Human Cultural City)라는 용어 역시 기본적으로는 지역공동체의 성격을 보다 인문 혹은 인문학적 성격이 성숙된 도시를 의미하는데, 이는 동시에 지역의 기존의 일차적 경제자본만이 아니라 문화자원을 지역의 문화자본으로 활용하는 전략도 포함한다. 찰스 랜드리, 2009.

기점으로 덕산->공주->부여를 거쳐 한반도에 찬란한 고대문화 형성하는데 핵심적인 문명 전파로였다. 이후 고려와 조선 및 근대까지 망명인, 표류인 등의 외국인들의 거주지 역할을 하면서 국제경제문화 교류창구 역할을 하였고, 조선후기부터는 서양 선교사 및 상인들의 도래지는 물론 활동근거지가 되기도 했다. 뿐만 아니라 대내적으로도 삼남지방의 문물을 개경과 한양으로 운송하는 중요한 조운로 역할을 하였을 뿐만 아니라 개경과 한양의 선진 문물을 삼남지방으로 전파하는 경유지 역할을 담당하였다. 아울러 현대에는 남북경제협력의 창구, 평화경제의 물꼬를 트는 터전이기도 했다.

이렇게 서산지역은 특히 고종세의 불교, 유교는 물론 근대 이르러 천주교, 동학 등에 이르기까지 한국 주요 사상과 종교의 유적들이 망라된 곳이다. 사실 이들 사상과 종교는 한국의 대표적인 것들인 만큼 굳이 서산만이 아니더라도 전국에 고루 나타난다. 그럼에도 서산에서는 이들 사상과 종교적 움직임이 치열하게 집약적으로 나타났다는 점에서 다른 지역과 차별화되고, 강화도가 한반도의 모든 역사를 집약적으로 담고 있다는 점에서 ‘한반도의 역사박물관’이라고 한다면 서산은 ‘한국의 종교/사상의 박물관’이라고 할 만 하다. 다만 강화도의 위상은 널리 알려졌다면 서산의 그러한 면모는 잘 알려져 있지 않다는 점이고, 심지어 시민들조차도 인식하지 못하는 경향도 있다.

이러한 문제를 조금이라도 해소하기 위해 학계의 개별연구성과들을 토대로 대중화작업이 일부 진행된 바 있다. 2015년부터 2018년까지 필자가 연구책임자로서 진행했던 바이다. 그것은 교육부와 한국연구재단 지원의 서산 인문도시지원사업 <서산 인문학의 미소를 담다: 마애불에서 프란치스코까지>라는 과제명으로 이 지역의 불교, 유교, 천주교, 동학 등에 대해 서산시민은 물론 국민들에게 인문강연, 인문축제, 인문체험 등의 행사를 통해 진행한 것이었다.



(<인문도시 서산 선포식 장면>. 서산 관내 종교계를 대표해 향교 전교, 가톨릭의 신부, 불교 스님, 동학 관계자 등이 참석하였음. 사진: 한서대 인문도시사업단)

2. 서산의 유교 인문자산과 교류, 화해의 성격

1) 고대 글로컬의 상징 최치원

： 당과 신라, 표준과 고유, 유교와 불교, 중앙과 지방의 융합적 화해

서산시 지곡면에는 부성사(富城祀)²³⁾가 있다. 부성사는 통일신라시대 최고의 지식인이자 한국지성사의 대표적인 사상가인 고운(孤雲) 최치원(崔致遠, 857- ?)을 기리고 향사(享祀)하는 곳이다. 오늘날도 매년 2월과 8월 두 차례 향사한다. 그는 당대 최고 문명인 당(唐)으로 건너가 “남들이 100을 노력할 때 자신은 1000을 노력하여(人百之 己千之)”²⁴⁾ 주지하다시피 최고 교육기관인 국자감에 입학하여 유학(儒學)을 전문으로 수학하였고, 회남절도사(淮南節度使)였던 고변(高駘)의 막부에 들어가 <토황소격문(討黃巢檄文)> 등 4년여 동안 표(表)·장(狀)·서계(書啓)·격문(檄文)들을 도맡고, 개인저술도 적지 않아 당의 중앙 조정으로부터도 도통순관승무랑전중시어사(都統巡官承務郎殿中侍御史)에 임명되고 비은어대(緋銀魚袋)와 자금어대(紫金魚袋)를 하사받기도 하였다. 개인적으로는 이 시기동안 고운(顧雲)·나은(羅隱) 등 당의 이름난 여러 문인들과 교류하여 문명(文名)을 떨쳤다. 그 결과 마침내 『당서(唐書)』 <예문지(藝文志)>에도 그의 저서명이 수록될 정도로²⁵⁾ 통일신라가 배출한 당대 최고의 글로컬한 인물이었다. 이렇게 당에서 잘 나가던 최치원은 29세(884) 때 신라로의 귀국길에 올랐다. 18년만의 귀국길에 오른 그가 당시 수도 경주에 도착한 그에게 당시 신라의 현강왕은 시독겸한림학사수병부시랑지서서감사(侍讀兼翰林學士守兵部侍郎知瑞書監事)에 임명하고 역시 왕의 문서를 담당하게 하였다. 이듬해 그는 왕명으로 「대승복사비문(大崇福寺碑文)」 등을 남기는 한편 재당 기간 지었던 공사적 저작들을 정리한 『계원필경(桂苑筆耕)』 등을 국왕에게 진헌하였다. 이것은 조선시대 “우리 동방의 시문집이 지금까지 전하는 것은 이 문집을 개산비조(開山鼻祖)로 삼는다. 『계원필경』은 동방 예원(藝苑)의 본시(本始)가 아닐 수 없다”²⁶⁾라는 극찬을 받은 바 있고, 현전하는 한민족 최고/최초의 개인문집으로 평가받고 있다.

이런 위상을 지니는 고운이 귀국하여 서산지역(당시 지명은 부성富城) 태수를 5년간 역임하였다.(887년-893년)²⁷⁾ 중앙에서의 권유와는 달리 890년 최치원은 스스로 외직(外職)을 원해 대산군(大山郡: 지금의 전북 태인), 천령군(天嶺郡: 경남 함양) 태수를 역임하였다가 그해 마침내 부성군 태수(太守)까지 역임하게 되었던 것이다. 부성군 태수로 재임된 후 893

23) 최치원을 배향한 서산의 富城社(한국민족문화대백과사전). 1984년 5월 17일 충청남도문화재자료 제199호로 지정. 최치원을 모신 재실(齋室). 선조(宣祖) 때 지역 사림(士林)들이 서산 서북지역에 그의 영정을 모신 사당을 세우고 도충사(道忠祠)라 함. 1913년에 현재의 위치로 옮기고 이름을 부성사(富城祠)로 바꿈. 본당 34㎡, 동재 41㎡, 서재 26㎡)

24) <계원필경>

25) 사실 고려시대 최고의 문장가 중 한 명인 이규보(李奎報)는 당서에서 서명만이 아니라 최치원의 전기도 실었어야 하는데 당대 문인들의 시기 때문에 실리지 못하였다고 평가하였다. 『東國李相國集』 「唐書不立崔致遠傳議」.

26) 徐居正, 『東文選』

27) 『三國史記』; 『新增東國輿地勝覽』

년 견당(遣唐) 하정사(賀正使)에 임명될 때까지 5년간 부성군 태수직을 수행한 것으로 보인다. 정보와 교통이 발달하여 전국이 일일생활권인 오늘날과는 달리 지역별 생활권이었던 당시 지방의 태수란 해당 지역에서는 거의 일국의 왕만큼이나 영향력이 강하였다. 최치원 같이 글로컬한 인물이 이 지역을, 그것도 5년이나 담당하였다는 것은 그만큼 서산이 그의 글로컬한 영향력을 많이 받았으리라 추측할 수 있다. 뿐만 아니라 역으로 “이곳에서의 태수 경험 등을 반영하여 그는 정치개혁책 <시무십여책(時務十餘策)>를 국가에 올리기도 하였고, 이것이 후일 고려 왕조가 들어섰을 때 정치의 교본이 되기도 하였다.”²⁸⁾

이후 그는 나이 40대에 전국 곳곳을 떠돌다가 종적을 감추었다. 고려 건국 후 신라의 쇠퇴와 고려의 개창 기운을 말한 시를 남긴 데다가 그의 문학생들이 고려 왕조에 기여를 많이 한 공로를 인정하여 내사령에 추증하고 나아가 문창후(文昌侯)에 봉해졌다.²⁹⁾



서산시 부성사



중국 양저우의 최치원기념관³⁰⁾

이 글의 주제와 관련하여 이러한 최치원의 행적은 통일신라와 당의 국제간 문화, 외교, 학술 교류는 물론 국내적으로도 중앙과 지방의 교류 및 문화전파를 적극적으로 추진한 주체였다는 점이다. 특히 나당(羅唐) 관계에 있어서는 신라인으로서의 분명한 주체의식, 곧 로컬리티를 회복하는 것과 동시에 보편문명을 추구하는 글로벌리티 모두 갖추었다. 로컬리티적 면모에 대해서는 바로 위에서 언급했던 유교는 물론 불교, 도교 모두 섭렵/융합하였고, 그 융합 사상이 바로 신라 고유의 사상임을 강조하고자 하였다.

우리나라에 현묘한 도가 있는데 이를 ‘풍류(風流)’라고 한다. 교(敎)를 설(設)한 근원은 『선사(仙史)』에 자세히 실려 있거니와, 내용은 곧 삼교를 포함하는 것으로서,

28) 장일규, 2003

29) 김부식, 『삼국사기』 <최치원전>.

30) 사진은 본 동아시아고대학회에서 학술답사하였을 때 찍은 사진. 제공 김병모교수.

군생(群生)을 접촉하여 감화시킨다. 이를테면, 들어와 부모에게 효도하고 나아가 나라에 충성하는 것은 노사구(魯司寇 : 공자)의 주요 뜻과 같고, 무위(無爲)로써 세 상일을 처리하고 말없는 가르침을 행하는 것은 주주사(周柱史 : 노자)의 주요 뜻과 같으며, 일절 악한 일을 하지 않고 일체 착한 일을 받들어 행하는 것은 축건태자(竺 乾太子 : 석가)의 교화와 같다.³¹⁾

이러한 자세는 우리 한민족을 사람을 ‘동인’이라고 하고, 신라를 ‘동국(東國)’이나 ‘대동(大東)’ 또는 ‘해동(海東)’으로 부를 뿐만 아니라 이를 최고의 보편적 가치를 부여한데 나타난다. 흔히 ‘동국’ ‘해동’ 식 표현에 대해 변방의식이라고 폄하하는 경향이 있는데, 만약 중국을 중앙이라고 생각하고 그리했다면 그 해석도 가능하지만, 고운의 아래 인용문처럼 ‘동’에다가 유교의 최고가치인 ‘인(仁)’의 속성을 부여하고, 그리하여 인과 동방은 ‘호생의 원천지’, 곧 만물시생지방(萬物始生之方)으로 인식한다든지 불교의 성인(聖人)인 부처의 상징으로 이해, 보편적 가치를 부여한 것의 발로라면 이야기는 달라지는 것이다.

오상(五常)을 다섯 방위로 나누어 동방(東方)에 짝지어진 것을 인심(仁心)이라 하고, 삼교에 이름을 붙이되 정역(淨域)을 나타낸 것을 불(佛)이라고 한다. ‘인심’은 곧 부처이니, 부처를 능인(能仁)이라 일컬음은 이를 본받은 것이다. 옥이(郁夷 : 우리나라)의 유순한 성원(性源)을 인도하여 가비라위(迦毘羅衛 : 釋迦)의 자비(慈悲)의 교해(教海)에 당도록 하니, 이는 돌을 물에 던져 물결이 퍼져나가는 듯하고, 빗물이 모래를 모으는 것 같이 쉬웠다. …… 신라의 땅 기운은 이미 ‘호생(好生)’으로 근본을 삼고, 풍속은 ‘호양(互讓)’으로 주를 삼았으니 화락한 태평국(太平國)의 봄이요, 은은(隱隱)한 상고(上古)의 교화이다.³²⁾

‘진리’의 관점에서 보면 중국인, 인도인, 신라인이라고 해서 차별이 있을 수 없다는 아래의 예문도 마찬가지이다. 그의 ‘동괘’와 ‘동문’의 의미는 사대주의의 소산이 아니라 보편문명과 보편가치의 향유를 의미한다. “도(道: 보편적 진리)는 사람으로부터 멀리 있지 않고, 사람은 나라에 따라 차이가 없다. 이런 까닭에 우리나라 사람들이 불교와 유교를 신봉하는 것은 필연적이다”.³³⁾ 이와 같이 인간의 보편적 가치와 진리는 국적과 관계없이 모든 나라와 국민들에게 해당된다는 인식이었으니, 이것은 스스로 당대 최고문명을 직접 경험하였기에 가능한 글로컬한 인식이었다고 본다. 아울러 교류에는 역시 인적 교류, 인적 네트워크가 최고임을 고운을 통해 실감한다.

31) 『三國史記』 <진흥왕 37년조> 「鸞郎碑序文」

32) 최영성, 『역주 최치원전집(1)』 「지증대사비문」

33) 최영성 『역주 최치원전집(1)』 「진감선사비문」

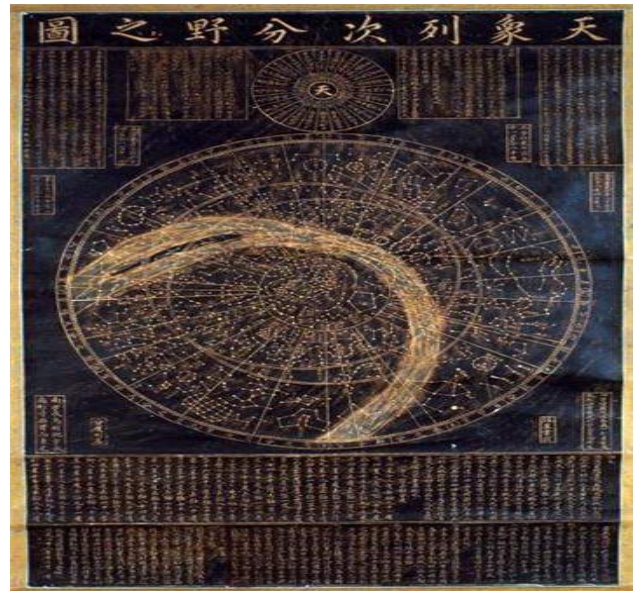
2) 류방택, 유교천문학으로 고려와 조선의 화해를 가교하다

한국 전통 천문학의 상징, <천상열차분야지도(天象列次分野之圖)>의 제작자 금현(琴軒) 류방택(柳方澤 1320~1402) 선생이 서산 출신이라는 사실을 아는 이는 드물다. 아니 사실 <천상열차분야지도>의 존재조차도 대중적이지 않다. 하지만 그것은 엄연히 국보228호이고, 심지어 현재 만원권 지폐 뒷면을 장식하는 위상을 지니고 있으며, 세계천문학계에서 부여한 류방택 별도 있다.

“동아시아의 전통 천문학은 천문(天文)과 역법(曆法)이라는 두 개의 세부 분야로 이루어져 있는데, 천문이란 해, 달, 별, 행성 등 여러 천체와 하늘에서 나타나는 다양한 현상을 살피고 그것을 인간 세상에서 벌어지는 일 특히 정치와 관련지어 해석하는 분야를 가리키며, 역법은 해, 달, 행성 등 하늘에서 주기적으로 운행하는 천체의 움직임을 파악하여 날짜와 계절의 변화 등 시간을 정하는 분야를 말한다.”³⁴⁾ 따라서 천문학이란 인간의 삶은 물론 국가운영에서도 필수적인 학문이고 분야이다. 건국 직후 국가운영에 반드시 필요했던 별자리 표준이 필요했던 태조의 명으로 류방택은 당대 최고의 학자 권근(權近)과 함께 만든 <천상열차분야지도>를 만들었다.



태조대 <천상열차분야지도>각석(국보228)
(출처: 국가문화유산포털)



숙종대의 복각<천상열차분야지도> 각석(보물)
(출처: 한국민족문화대백과사전)

<천상열차분야지도>는 천상(天象), 즉 하늘의 형상을 적도에 따라 12차(十二次)와 이에 대응하는 지상의 영역인 12분야(十二分野)에 따라 늘어놓은 지도다. 태조 석각본이 시간이 지나면서 마모가 심해 판독이 어려워지자 숙종 13년(1687) 태조본을 본떠 천문도를 다시 돌에 새겼다. 태조 때 만든 <천상열차분야지도> 석판에는 양쪽에 천문도가 각각 새겨져 있는

34) 이문규 2016.

데 두 천문도의 내용은 같지만 배치 구성은 다르게 되어있다. 속종 복각본 천문도는 태조본 한쪽 면의 구성을 따랐다. 아울러 제일 위에 ‘천상분야열차지도(天象列次分野之圖)’라는 이름을 새기고 가장 아래에 ‘28수거극분도(二十八宿去極分度)’, 즉 28개의 수(宿: 별자리)에서 북극까지의 거리(去極)를 기록하였다.

국보 제228호로 현재 덕수궁 궁중유물전시관에 전시되어 있는 이것은 조선 태조 4년(1395년)에 만들어진 것으로 세계 최초로 만들어진 중국의 ‘소주천문도(蘇州天文圖)’(1241년)에 이어 두 번째로 오래 되었다. 우리나라의 옛 천문도 가운데는 가장 오래된 것이기도 하고, 유일하게 돌에 새겨져 있는 것이기도 하다.³⁵⁾ 이후의 한반도의 모든 천문도는 바로 이 천문도를 기초로 해 그려졌다. 예컨대 각별한 애민(愛民)과 위민(爲民) 정신에 입각하여 조선농업 기초를 다졌던 세종대의 찬란한 천문기술 역시 류방택으로 대변되는 고려시대부터 축적된, 그리고 조선으로 전수된 고려시대의 천문과학기술이 있었기에 가능했다.³⁶⁾

이제 류방택의 <천상열차분야지도>를 중심으로 대내외적 교류 관계와 그 의미를 살펴보자. 먼저, 이것은 고려시대 이미 매우 선진적인 원(元)의 천문학 지식을 수입하였고, 또 기존의 당(唐)나라 때 제작된 선명력(宣明曆)을 고려에 맞게 수정하여 사용해왔음을 알 수 있다는 사실이다. 고려 천문학자들 역시 필요에 따라 수정해서 사용하는 독자적 천문 계산법을 사용하고 있었다. 그러던 중에 원은 새 수시력(授時曆)을 개발하였고, 그것이 1281년 고려에 전달되었다.³⁷⁾ 이런 노력들이 14세기에도 꾸준히 전개되어 앞에서 언급했다시피 류방택이 영향을 받은 **이울(李鬱)에게까지** 이어졌음이다.

둘째, 이것은 고려의 천문학이 조선 천문학으로 계승되고 있으며, 특히 이를 토대로 조선시대 천문학의 절정인 세종대 천문학에 결정적인 영향을 미치는 것을 알 수 있다는 점이다. 특히 이것은 세종 24년(1442)의 위대한 성과로 평가되는 <칠정산(七政算)>의 제작에 결정적 영향을 미쳤다. <칠정산>이란 ‘칠요(七曜)’ 곧 7요일과 같은 뜻으로, 해와 달, 그리고 수성, 화성, 목성, 금성, 토성의 다섯 행성을 뜻한다. 다시 말해서 일, 월, 화, 수, 목, 금, 토의 천체운동을 한양을 기준으로 계산함으로써 마침내 우리 실정에 맞는 역법(천문계산법)을 완성하게 되었던 것이다. 이는 우리가 처음으로 일식·월식 등을 완벽하게 예보할 수 있는 시스템을 갖추게 되었음을 의미한다.(박성래, 1990)

마지막으로 이것은 대외적으로 최소한 일본 천문학에도 큰 영향을 미쳤다는 사실이다. 일본의 유명한 천문학자 시부카와 하루미(渋川春海 1639~1731)는 1684년 일본 역사상 처음 일본 실정에 맞는 역법 <정향력(貞享曆)>을 만든 인물로, <정향력>을 만들기 이전에 형제 천문도라 할 <천상열차지도(天象列次之圖)>(1670)와 <천문분야지도>를 제작했는데, 이 <천상열차지도>의 주기(註記)에서 "홍무28년(1395) 조선에서 새긴 천상도(天象圖)가 가장 정밀하다"고 서술하였다. 1395년에 새긴 천상도란 바로 류방택의 <천상열차분야지도(天象列次

35) 한국천문학회, 천문학백과.

36) 이용삼 2011

37) 전용훈, <<한국천문학사>>, 2017

分野之圖>를 말한다. 아울러 그는 그의 저서에서 세종 때의 <철정산>이 일본 <정향력>의 모태라는 말도 하였다.³⁸⁾

이상 살펴본 류방택의 <천상열차분야지도>의 인문자산 인식 차원에서 두 가지만 언급하고자 한다. 첫째, 기념관 소개글이나 문화해설에서 류방택과 조선의 관계를 소개하는데 있어서 양자를 적대적 관계로 안내한다는 것이다. 예를 들어 ‘이성계가 권력을 찬탈하였기에 류방택은 이에 절개를 굽히지 않고 조선왕조에 입각하지 않았다’는 식이다.³⁹⁾ 그러나 오히려 그는 <천상열차분야지도>를 통해서 역사의 뒀안길로 가는 고려와 새희망의 조선을 적대로부터 화해의 황도(은하수)를 잇고 있었다. 그의 일생을 설명하는 당대 <행장>에 의거하면 그는 조선왕조 개창 이후가 아니라 이미 고려말기의 혼탁 속에서 이미 고향인 서산에 내려와 살고 있었고, 태조가 개국공신과 관직을 하사하고자 하자 받지 아니하고 낙향한 시기가 이미 그의 나이 75세였다. 이 나이는 이색과 마찬가지로 충분히 은퇴할 나이이다. 하물며 이색과 마찬가지로 이전 왕조에서 관직생활을 모두 보낸 처지이다. 이색과 마찬가지로 그 역시 당연히 ‘고려인’으로서의 정체성을 갖는 것은 당연하고, 그것이 사람의 도리이다. 일은 일이고 정절은 정절이다. 조선도 그의 이러한 태도를 당연하게 수용하였다. “공이 임종 시에 두 아들에게 말하기를 ‘나는 고려인이므로 송도에서 죽으니 죽거들랑 내 무덤에 봉분하지 말고 묘비석도 세우지 말라’라고 했다”⁴⁰⁾라고에서 전하듯이 그는 임종시조차도 고려인의 의식, 즉 몰락한 왕조를 지켜주는 마음으로 함께 했던 것이다. 그렇다고 그가 조선왕조의 개창을 반대한 것은 아닌 것 같다. 그것은 그의 아들들이 이색의 문인으로서 비록 고려말기 전제개혁에 대해서는 반대했지만 조선왕조에 들어와서는 적극적으로 새 왕조의 건설을 도왔기 때문이다. 이는 마치 이색이 자신은 고려의 신하, 그것도 고위직을 지낸 신하였기에 고려와 함께 관직생활을 마감하지만 조선이라는 새로운 왕조의 흥기를 막을 수 없는 것이기에 자손들에 대해서는 신왕조 정착에 도움을 줄 것을 부탁하는 것과 같은 원리인 것이다. 이색과 마찬가지로 류방택의 자제들도 모두 조선의 관직에 참여하였다. 신흥국가 조선과 구고려국 신하 류방택은 각자의 위치에서 자신의 역할에 충실하였다고 할 수 있다. 신흥국가 조선과 그 군주는 그들로서의 역할을 한 것이고 고위직은 아니지만 고려시대부터 관리직을 지냈던 류방택으로서는 류방택대로 취할 수 있는 태도였던 것이다. 개인적인 처신은 처신대로 살리되 류방택 자신도 국가와 민족을 위한 공기(公器)로서의 자신의 천문능력은 개창국가 조선을 위해서 기꺼이 발휘하였던 것이다. 이를 통해 고려의 천문은 무사히 조선으로 계승될 수 있었고, 머지않아 세종대에 찬란한 천문국가, 과학국가의 위상을 구축할 수 있었던 것이다.

둘째, <천상열차분야지도>와 류방택의 관계와 그 위상을 규명하고 기념하기까지의 과정은 국가나 학계가 아니라 류방택의 후손들과 서산류씨 종친회 및 지역사회단체에 의한 노력이

38) 김혜정, <천문분야지도와 박안기> 경기일보, 2010-03-30

39) 여기에는 류방택 발견에 기여가 큰, 한국과학사 연구의 거목 박성래 교수의 ‘반골천문학자 유방택’이라는 수식이 한몫한 탓도 있다고 본다. 박성래(2005) 참조.

40) 鄭以諤, 『郊隱集』, 「行狀」

더 컸다는 사실이다. 예컨대 이것이 국보로 지정될 때조차도 “조선조 태조(1395)가 새 왕조의 표상으로 천문도를 갖기를 원함에 따라 서운관에서 중성기(中星記)에 따라 성도를 석각한 천문도”⁴¹⁾라고 하였을 뿐 류방택의 존재는 없다. 이것이 2003년 종친회의 노력으로 ‘류방택기념사업회’가 발족되고 기념관 건립운동이 추진되면서 그와 그의 작업에 대한 조명이 한층 속도를 내기 시작했다. 또 이들의 노력으로 2005년 관련 학술대회가 개최되고 이후 꾸준한 노력 끝에 2010년 마침내 류방택의 고향이자 천문도 작업을 위해 상경 직전까지 머물던 서산에 그의 천문과학 정신을 기리는 <서산류방택천문기상과학관>을 개관하였다.⁴²⁾ 물론 아직도 한국과 동아시아 천문학사에 남긴 족적을 기리기에는 너무나 부족한 콘텐츠를 보유한 기념관이기는 하지만 그나마 이조차도 종친회와 기념사업회의 노력으로 뒤늦게 교육과학부, 충청남도, 서산시 등 국가의 협조가 이루어졌다는 사실은 앞으로의 문화재 관리의 한 방향을 제시한다는 점에서 시사하는 바가 적지 않다.



<서산류방택천문기상과학관의 외관과 내관>

41) 경향신문 1985.08.03

42) 류방택기념사업회 및 서산류방택기상과학관 홈페이지 참조.



<서산류방택천문기상과학관은 2010년 개관이래 꾸준히 찾는 탐방객들>

3장. 서산 불교 인문자산에 나타난 교류와 갈등, 화해

1. 서산 고대 불교: 용현리 마애여래삼존상과 교류

서산에는 불교유산도 적지 않다. 지면상의 한계로 여기서는 서산 용현리 마애여래삼존상(摩崖如來三尊像, 국보 84호. 일명 서산마애삼존불)과 간월암(看月庵)에 대해서만 간단히 소개하기로 한다.⁴³⁾

먼저 고대불교 관련 인문유산으로 마애여래삼존상을 먼저 살펴보자. 2019년 현재 서산과 관련된 국보로 <천상열차분야지도>말고도 하나 더 있다. 서산 운산면 용현리 계곡 산 중턱 ‘암벽의 동면, 튀어나온 턱 아래쪽의 한 단 들어간 암면에 고부조로 새겨진 삼존 구조로 이루어진 백제시대 최고 걸작’(문명대 1999)이 있으니, 별칭 ‘백제의 미소’로 더 유명한 마애여래삼존상⁴⁴⁾이 그것이다. 이에 대해서 본 주제 관련 두 가지 점에서 언급하고자 한다.

43) 특히 서산의 사찰을 논할 때 적어도 개심사와 보원사지를 빼놓을 수는 없다. 하지만 지면상의 한계로 여기서는 논외로 하되 다만 이 양자의 문화재 보존과 관리의 성격에 관해서는 류호철, 류호철, 장용철, 「문화재 활용과 가치 증진 관점에서 서산 보원사지의 특성과 활용 방안」, 『글로벌문화콘텐츠』 제30집, 2017 참조를 권유하는 것으로 대신하고자 한다. 제목은 보원사지로 되어 있지만 논문 속에서는 ‘보원사지구’라고 하여 일종의 일대 권역을 중심으로 개발해야 한다는 주장속에서 개심사도 포괄하고 있다.

44) 김원용 선생은 다음과 같이 평가하였다. “백제 불상의 얼굴은 현실적이며 실재하는 사람을 모델로 쓴 것 같은 느낌을 주고 있다. 그 미소 또한 현세적이다. (중략) 그런 중 가장 백제적인 얼굴을 갖고 있는 것은 작년(1959)에 발견된 서산 마애불이다. 거대한 화강암 위에 양각된 이 삼존불은 그 어느 것을 막론하고 말할 수 없는 매력을 가진 인간미 넘치는 미소를 띠고 있다. 본존불의 둥글고 넓은 얼굴의 만족스런 미소도 형용할 수 없이 인간적이다. 나는 이러한 미소를 ‘백제의 미소’라고 부르기를 제창한다.” 金元龍, 「한국 고미술의 미학」 『세대』 1960년 5월호.



서산 용현리 마애여래삼존상(출처: 국가문화유산포털)

첫째, 서산 마애불의 제작법에 나타난 특징은 철저히 자연과의 인공의 조화라는 점이다. 미술계의 평가에 의하면 서산 마애불은 주변의 자연경관과 잘 어울리면서 인공자연의 절묘한 조화를 보여주는데 이는 철저히 인위적/과학적 계산에 의거한 것으로, 하나는 일조량과 해의 각도를 고려한 조각이라는 점, 다른 하나는 그 위치와 부조 방식이 비/바람을 막는 방식 이이라고 한다. “서산 마애불이 향하고 있는 방위는 동동남 30도. 동짓날 해 뜨는 방향으로 그것은 일 년의 시작을 의미하며, 일조량을 가장 폭넓게 받아들일 수 있는 방향이다. 경주 토함산 석굴암의 석불이 향하고 있는 방향과 같다.....마애불 정면에는 가리개를 펴듯 산자락이 둘러쳐 있다. 이는 바람이 정면으로 마애불을 때리는 일이 없도록 막아주는 역할을 한다. 마애불이 새겨진 벼랑 위로는 마치 모자의 차양처럼 앞으로 불쑥 내민 큰 바위가 처마 역할을 하고 있어서 빗방울이 곧장 마애불에 떨어지는 일이 없도록 하는데, 마애불이 새겨진 면석 자체가 아래쪽으로 80도의 기울기를 갖고 있어서 더욱 효과적으로 빗방울을 피할 수 있다. 한마디로 광선을 최대한 받아들이면서 비바람을 직방으로 맞는 일이 없는 위치에 새긴 것이다..... ” 45)

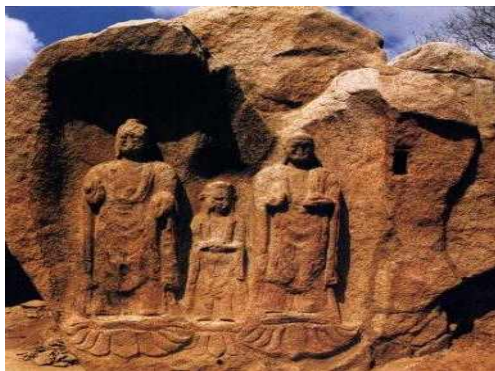
둘째, 서산 마애불은 6세기 백제수군의 서해제패 장악능력을 토대로 한 산동-한반도-일본의 교역상항과 남북조 시대 북위와 남조의 양의 불교미술의 영향력을 보여준다는 사실이다. 서산은 다른 내포지역들과 함께 바다와 천, 평야를 동시에 가지고 있어서 어염시수(魚鹽柴水)가 풍부한데다가 곡물도 풍족하여 문화가 일찍부터 발달했다. 이를 토대로 한편으로는 중국과, 다른 한편으로는 일본과 교류하는데 적극적이었다. 먼저, 무녕왕 21년(521)에 개로왕때 빼앗긴 서해제패권을 다시 되찾게 된 백제가 남중국 양(梁)과 일본(日本)을 오가면서 발해만 및 산둥반도를 비롯한 중국 해안 곳곳에 건설해 놓았던 해양 식민지와와의 교통을 재개하였는데, 이러한 배경하에 중국 남북조에서 유행한 불교미술이 이 지역에 수입되었다. 특히 남북조(南北朝) 시대 북위(北魏)의 제5대 황제인 문성제(文成帝 452~465)가 황제를 현세에 출현한 부처라는 의미의 당금여래(當今如來)라 하여 선대 황제의 모습으로 불상을 조

45) 유흥준, 『나의 문화유산 답사기』 3, 1997

성하거나, 남조(南朝) 양(梁) 무제(武帝, 502~549)는 스스로를 보살(菩薩)이라 하여 불교적인 신정(神政)을 베푸는 사조였다. 특히 북중국을 중심으로 석굴 조각이 유행하였는데 내포 일대에도 비슷한 양식의 석굴 조각이 보인다. 특히 마애불은 상왕산(象王山) 계곡에 조각된 ‘서산마애삼존불’은 내포의 다른 지역인 예산사면석불(禮山四面石佛, 보물 794호)과 백화산(白華山) 상봉의 ‘태안마애삼존불(泰安磨崖三尊佛, 보물 432호)’과 함께 북위의 석불양식을 따르고 있는 것으로 평가받고 있다.⁴⁶⁾



예산 화전리 석조사면불상. 백제지역에서는 유일한 사면불.(출처: 국가문화유산포털)



태안마애삼존불(출처: 국가문화유산포털)

또 서산 마애불상은 백제 불교미술의 일본에의 영향을 보여주는 것으로 해석된다. “(……) 서산 마애불 등장 이전에 백제 불상에 대하여 말한 것은 모두 추론에 불과했다. 저 유명한 금동미륵반가상이나 일본 코오류우지(廣隆寺)의 목조반가유상, 일본 호오류우지(法隆寺)의 백제관음 등은 그것이 백제계 불상일 것이라는 심증 속에서 논해왔던 것이다. 그러나 서산 마애불은 이런 심증을 확실한 물증으로 전환시키는 계기가 된 것이다.” 특히 삼존불의 형식이 중국대륙-한반도-일본열도에 공통적으로 보이는 양식이라는 점이다. 그러면서도 다른 한편 서산 마애불은 중국이나 일본, 고구려나 신라에서는 볼 수 없는 아주 독특한 구성으로 왼쪽에는 반가상의 보살, 오른쪽에는 보주(寶珠)를 받들고 있는 이른바 봉주(捧株) 보살 구성이라는 점, 또 신비한 미소의 표현 방식을 들 수 있다고 한다.⁴⁷⁾

46) 최완수 2002



<매년 지역의 국보 용현리 마애삼존불상을 답사하는 한서대 학생들 2015년>

2. 서산 근대 불교: 간월암과 만공, 독립과 조선불교 수호 운동

용현리 마애삼존불상이 가야산의 북쪽 시작 지산인 상왕산 자락에 위치하면서 고대 서산불교의 양상을 보여주었다면 간월도(看月島)의 간월암(看月庵)은 가야산이 끝나는 자락에 위치하면서 서산의 근대불교, 특히 일제 강점과 일본 불교의 영향력에 저항하면서 조선의 국권회복 및 조선불교를 수고하고자 했던 모습을 볼 수 있다. 가야산은 서산시 해미면과 운산면, 예산군 덕산면과 봉산면, 흥성군 갈산면, 당진군 면천면 등 충남 서부 거의 전역에 걸쳐 있다. 그 동서남북에는 가야사, 개심사, 수덕사, 보원사가 각각 중심 사찰로 자리 잡고 있다. 옛날에는 100여 개의 사찰이 있었던 불국토(佛國土)였다고 한다. 그 끝자락에 위치하고 있다.⁴⁸⁾ “ 태조 이성계의 스승이 되어 한양을 도읍지로 정하는 등 조선의 건국에 많은 공헌을 했고, 조정에서는 간월도, 황도 등을 사찰 땅으로 하사했다”⁴⁹⁾는 간월도의 간월암은 무학대사(1327-1405?)가 정진중에 달을 보고 문득 도를 깨우쳐 명칭을 지었다고 하는데, 후일 그가 간월암을 떠날 때 자신의 주장자(柱杖子) 지팡이를 뜰에 꽂으면서 ‘지팡이에 잎이 피어나 나무가 되어 자랄 것인데 그 나무가 말라 죽으면 나라가 망할 것이요, 죽었던 나무에서 다시 잎이 피면 국운이 돌아올 것’이라 예언하고 떠났다고 한다.

그로부터 600여 년이 지난 후인 1914년 진짜 죽었던 고목에 꽃이 피었다고 한다. 물론 그 사이 누차 피었는지도 모른다 폐사가 되어 있었기에. 아무튼 꽃이 피었다는 말을 들은 만공선사(滿空禪師, 1871-1946)는 무학이 있었던 그 자리에 절을 다시 중창했다. 과거 암자가

47) 유홍준, 『나의 문화유산 답사기』 제3권

48) 『법보신문』 2013

49) 『불교신문』 2009

있던 곳에 암자는 없고 묘만 들어서 있는데 과연 그 와중에 귀목나무에서 파란 잎이 돌아나 있었다. 그 길로 만공은 그곳에 머물며 중창기도를 드리기 시작했는데 기도 회향 전에 묘를 쓴 자손들이 이장해갔다고 한다. 그래서 만공은 그 자리에 암자를 재건하고 ‘간월암’이라는 현판을 내걸었다. 이른바 지금과 같은 모습을 갖추게 된 것이다.⁵⁰⁾



만공 초상(출처: 현대불교 2015)



만공의 편액(출처: 간월암 홈페이지)

그는 근대 선불(仙佛)의 중흥조 경허(鏡虛)의 법제자이자 대선사(大禪師)로, 덕숭산문(수덕사)을 이끈 고승으로, 항일불교의 거점인 선학원(禪學院)을 창건한 주역으로, 일제 말기까지 민족 불교 노선을 걸어간 지성인으로, 만해 한용운의 동지로서의 족적을 남긴 위대한 선사였다. 간월암이 만공에 의해 중창된 1900년대 초는 한국의 종교 지형이 급격하게 변화하던 시기였다. 특히 일제강점 초기 일본은 1600년의 역사와 문화를 지닌 한국 불교를 장악/관리하기 위해 사찰령(寺刹令)과 사법(寺法)을 제정하여 식민지 불교정책을 시행하려 했다.⁵¹⁾ 바로 이에 맞서 만공은 조선불교를 수호하고자 치열하게 저항하였다.

1884년 14세에 계룡산 동학사에 입산하여 은사 경허(鏡虛)를 만나 해미에 있는 천장사(天藏寺)로 옮겨오게 되고 천장암에서 다시 경허의 형인 태허를 시봉하면서 행자 생활을 하다 태허를 은사로, 경허를 계사(戒師)로 하여 사미계를 받고 득도하였다. 이후 선수행을 독실히 한 만공은 마침내 34세(1904)에 이르러 경허로부터 전법(傳法)을 받았는데, 이때 받은 법명이 만공이다. 그리고 1912년 경허가 입적한 후에는 그의 법을 계승하고 선풍진작운동을 전개시켜 나가는 한편 수행 승려들을 지도하는 등의 일을 담당했다. 만공은 특히 독립운동을 전개하던 만해(卍海) 한용운(韓龍雲, 1879~1944)의 심우장(尋牛莊)을 드나들며 그와 교우했으며, 1921년 서울 종로구 안국동에 조선 승려들이 독자적으로 운영하는 선방인 선학원을 창건하여 일제의 사찰령체제에 저항하고, 한국불교의 전통수호 정신(일본불교 유입에 반발), 한국의 전통 선수행의 정신(중생구제, 대승불교)을 회복, 3·1운동에 나타난 민족의 자각정신 등을 주창하였다.⁵²⁾

50) 간월암 홈페이지

51) 김광식 2015

1937년 중일전쟁 발발을 즈음하여 일본이 또다시 종교를 통제하고자 하여 조선 총독이 2월 26, 27일 양일에 걸쳐 총독부 회의실에서 학무국장이 통제하는 속에서 31본산 주지회의를 개최했다. 당시 마곡사(麻谷寺) 주지였던 만공 역시 이곳에 참석하였는데, 참석자 다수가 ‘재단법인 교무원 및 중앙불전의 개선’에 대한 문제에 대해 논의하면서 일본불교의 조선불교 통제에 대해 인정/ 더 많은 지원 요청을 대답하였다. 하지만 이때 만공만이 일본불교의 조선불교 통제에 반대하는 발언을 했다고 한다. “일한병합(日韓併合)에 이전에 있어서는 우리 조선 사원 내에서 음행(淫行)을 범하는 자가 생기거나 혹은 음주를 하는 자가 있을 경우에 그 같은 파계자에게는 꼭 뒤에다 대고 나팔을 불어 비웃거나(笑) 복을 울리어서 산문(山門) 밖으로 출송(出送)시켜 버리는 것이 그들 파계자에 대한 징습(懲習)을 하여온 관계로서 우리 조선 사원과 승려들은 규모 있는 교단생활을 계승하여 불조(佛祖)의 혜명(慧命)을 이어 왔었는데 합병 이래로 붙어서는 사찰령 등의 법령이 반포되고 또한 31본말사의 사법(寺法)이 인가된 후로 소위 주지들 전단(專壇)이 감행되자 승풍(僧風)이 문란이 되었으니 곧 취처(娶妻)하는 승려며 음주식육(飲酒食肉)을 공공연히 하는 것을 공인하게 되어 조선승려들 전부가 파계승이 되고 말았”으며, 따라서 “불제자에게는 무엇보다도 부처님의 법령인 계율이 지엄하니 이 율법에 의존하여 3천 년이라는 장구한 동안에 교법을 계승하여 왔는데 일본내지 불교도의 공공연하게 파계하는 영향을 받아 조선불교 승려들은 전부가 파계승이 되어버렸으니 나는 이 책임이 전부 당국에서 이 같은 불철저한 법령으로써 조선불교를 간섭한데서 기인한 바라고 생각”하며, “당국에서 조선불교를 직접 간섭하시어 일본 내지 각 종교 이상으로 향상 발전케 하실 자신이 계시거든 잘 감독하시와 주실 것이 가할 것이요. 그렇지 못하시고 철저히 못하실 때는 우리들에게 일임”하라고 했다.⁵³⁾

만공은 이후로도 강제병합으로 인해 시들어가는 청정 승풍(僧風)을 지켜내고자 노력했다. 식민지 불교에 저항하여 정화운동을 구현하는 것으로써 민족운동, 독립운동을 전개한 것이 그것이다. 1941년 3월 4일부터 10일간 선학원 중앙선원에서 열린 유교법회(遺敎法會)도 그 일환이었다. 유교법회는 ‘부처님과 역대 조사가 전해준 가르침을 받들어 모시는 법회’라는 뜻으로 비구승 34명이 개최한 대회였는데 이들은 이를 통해 총독부 지원을 받는 ‘권력’과 ‘세속 생활’의 맛에 물든 승려들을 상대로 “우리가 조선불교의 주인공”을 선언하였다.⁵⁴⁾ 만공은 1942년 태평양전쟁이 발발 시기 즈음해서는 할 수 있는 일이 없다는 생각에 모든 것을 접고 간월암으로 들어가 독립을 기원하는 천일기도를 올렸다.⁵⁵⁾

52) 김광식 2015

53) 최금봉, 1937; 김광식 2015에서 재인용

54) 『법보신문』 2017

55) 안병직 1979

4장. 서산의 천주교, 갈등과 희생, 화해의 표상

1. 서산의 천주교와 해미성지

사실 서산에 대한 외부의 대중적 인지도는 천주교 관련 인문자산이 가장 높다고 하겠다. 서산에 대한 지식정보를 질문하면 대뜸 해미읍성과 천주교순교건을 제시한다. 이때 해미읍성 역시 읍성적 속성에 대한 인식을 제외하면 대부분 천주교도들에 대한 치죄와 순교 등 희생 중심 내용과 관련되어 있어서, 사실상 양자를 합치면 천주교 관련 인지도는 더욱 올라간다. 그도 그럴 것이 해미는 성지(聖地)인 해미순교성지를 보유하고 있고, 2014년에는 전세계에서 많은 사람들이 존경하는 프란치스코 교황이 서산 해미(海美)를 다녀가고, 그 직접적 계기가 되었던 아시아카톨릭청년대회가 이곳에서 개최되면서 이곳은 더더욱 천주교 관련 확고한 인지도를 확보하게 되었다.⁵⁶⁾ 나아가 최근 2021년에는 로마교황청으로부터 국제성지(國際聖地)로 승격되었고, 올해는 마침내 그 관련 증서까지 전달받았다.⁵⁷⁾ 이렇게 국제성지까지 되었으니 앞으로 서산 해미는 국내 카톨릭신도들의 필수 순례지로서의 위상만이 아니라 국제 카톨릭신도들 및 관광객들도 주목하고 찾는 순례지가 될 가능성이 더 높아졌다. 그것은 교황 방문 이후 해미읍성을 비롯한 해미순교성지를 찾는 카톨릭신도는 물론이고 일반 관광객들의 방문도 확연하게 증가했음을 알 수 있다. 그리고, 물론, 이 모든 것들은 전적으로 이곳과 얽힌 한국천주교의 아픔과 희생의 덕분이고, 한국천주교 대전교구를 비롯한 천주교계의 진실을 밝히고 널리 알리려는 헌신적인 노력 덕분이다.⁵⁸⁾

서산 해미에서의 천주교 관련 첫 순교자는 정조의 '위정척사론'과는 방향을 달리했던 '척사위정론'⁵⁹⁾을 내린 1797년 윤6월 충청도 관찰사로 새로 부임한 한용화의 명에 기인한다. 그는 도내의 모든 수령들에게 천주교 신자들을 체포하고 어떻게 해서든지 천주교를 없애라는 명을 내림으로써 관내에서 많은 천주교 신자들이 체포되게 되었고, 천주교측 추산으로 100여명이 넘는 희생자들이 존재했는데 이를 정사박해(丁巳迫害)라고 한다. 이때 이 지역 최초의 순교자 덕산인 인언민(印彦敏, 마르티노)과 이보현(李步玄, 프란치스코)이 체포되어 와서 당시 해미를 비롯한 인근 12개 고을의 겸영장이던 해미성⁶⁰⁾에서 각각 63세와 27세의 나이로 순교하게 되었다.⁶¹⁾

56) 해미지역의 천주교 관련 역사적·교회사적 의미를 기리기 위해 2014년 8월 10일부터 17일까지 아시아 22개국에서 2000명의 천주교청년들이 연대와 소통을 이루는 천주교 축제인 '가톨릭 아시아 청년대회'를 솔피와 해미에서 개최했고, 8월 17일 프란치스코 교황이 이곳에 참석하기 위해 해미읍성을 방문하였다. 유영훈(2014) 참조.

57)

58)

59) 정조의 위정척사론은 남인 시파(時派)와 함께 정학(正學)인 유학의 진흥을 통해서 지키면 천주교가 사교(邪教)라면 저절로 자기자멸(自己自滅)할 것이며 유학의 진흥에 의해 사학을 막을 수 있다는 것이라고 할 수 있고, 벽파(僻派)는 시파와 종교적 신서파(信西派)에 대하여 일대 정치적 공세를 취하게 되면서 사교인 천주교를 근절하여 정학인 유교를 보호한다는 논리에 있었다는 점에서 일종의 척사위정론이라고 하겠다. 이는 사실상 1801년 어린 순조의 수렴청정을 맡아 하던 정순왕후 대왕대비 김씨의 언교(諷教)로 시작되었는데, 아이러니하게도 정순왕후는 해미읍성에서 멀지 않은 유계리에 생가가 있다.

60) 해미의 겸영장은 도둑을 잡는 토포사(討捕使)를 겸하면서 해미·대흥·온양·면천·태안·결성·예산·평택·아산·신창·덕산·당진 등 12개 군·현의 군사와 치안을 관장하였다. 조선 후기 천주교 박해가 시작된 후 위의 각 지역에 거주하던 천주교 신자들이 체포되어 해미로 압송된 이유도 이 때문이다.

61) 서종태, 「정사박해」, 『한국민족문화대백과사전』, 한국학중앙연구원, 2015.

이후 정조 서거 직후인 1801년(순조1년) 벽파정권으로 바뀌자 천주교들에 대한 탄압이 더 거세지고 있는 가운데 황사영백서사건까지 알려지면서 전국적으로 대대적인 탄압이 일어났다. 이른바 신유박해(辛酉迫害)이다. 이때 덕산의 김사집(프란치스코) 등이 체포되어 덕산 관아에서 문초와 형벌을 받은 뒤 결국은 10월 상위 기관에 속하는 해미 진영(鎭營)와 청주 진영으로 이송되어 형벌 받던 중 결국 58세의 나이로 순교하였다.⁶²⁾ 이렇게 해미 검영장 겸 토포사의 관할 아래 있던 많은 지역의 천주교 신자들이 해미읍성으로 끌려와 고초를 겪어야 했다. 대대적인 신유박해 이후 전국적으로는 강도가 덜했으나 내포일대에서는 천주교도의 체포 및 순교 사실이 종종 발견된다. 이와 같은 박해는 조정의 공식적인 탄압령에 따른 것이 아니라 지방 수령의 개인적인 명령이나 치안 활동의 결과로 야기된 것이었다. 특히 신유박해가 끝날 무렵에 반포된 <토역반문교(討逆頒敎文)>⁶³⁾이 왕의 재가 없이도 천주교 신자들을 체포하거나 사형에 처할 수 있는 법령과 같은 역할을 하고 있었으므로 지방 수령들이 천주교 신자를 체포하는 데는 아무런 문제가 없었을 것이다. 예컨대 최초의 한국인 신부이자 성인인 김대건 신부의 증조부 김진후를 비롯 일가 가까운 친척 8명이 옥고와 순교를 치른것도 이 즈음이고 해미성과 관련이다. 김진후의 경우는 해미성에서 10년 가까이 옥살이를 하다 1814년 12월 1일 옥중에서 75세의 나이로 순교하였다. 해미에서만 보자면 세 번째 순교자였다. 1817년 10월에 다시 해미 지역에서 박해가 일어나는데 이때 상당수의 신자들이 체포되어 해미 진영으로 압송되어 5명이 옥사 혹은 병사로 순교하였다. 1825년에도 해미 진영에 체포된 신자들이 있었는데 이 와중에 하 바르바라는 신자가 목숨을 잃었다. 1838년 8월 20일에는 조흥운(안드레아)가 해미에서 순교하였다.⁶⁴⁾

1868년 대외적 제국주의 정책의 강화, 러시아의 남하, 오페르트도굴사건 등 일련의 조선에 대한 주권 위협이 강화되자 한동안 느슨했던 조선정부의 천주교정책은 노선을 급선회하였다. 이른바 병인박해(丙寅迫害)이다. 이른바 쇄국양외와 청사위정론의 전개였다. 이렇게 시작된 박해는 병인년 1866년 봄, 1866년 여름에서 가을, 무진년 1868년, 신미년 1871년 네 차례에 걸쳐 전국적으로 수천명의 순교자를 낳았다. 해미에서도 공주나 홍주에서와 마찬가지로 병인박해 초기부터 천주교 신자들에 대한 수색이 시작되었다. 그러나 그 기록이 남아 있지 않아 첫 번째 체포된 신자가 누구인지 그 수가 얼마 만큼인지 알 수가 없다. 다만 1876년 프랑스 선교사들이 조선에 다시 입국해 조사한 교회 <순교록(殉敎錄)>에 따르면 1866년부터 무진년 1868년에 있었던 박해에 이르기까지 총 세 차례에 걸친 박해 동안 순교자는 무려 104명(『공충도사학죄인성책』에 따르면 127명) 이상에 이를 것으로 보인다. 해미 검영장이 12개 군.현을 관리하던 관아였던 만큼 기존의 박해에서는 다른 지역의 사람들이 이송되어 그곳에서 옥고를 치르거나 순교한 것에 반해 병인박해에 이르러서는 해미현에 살

62) 이원순, 「신유박해」, 『한국민족문화대백과사전』, 한국학중앙연구원, 1997.

63) 법적 효력을 갖는 칙사운음을 반포했는데, 칙사운음은 1801, 1839, 1866, 1881년 등 모두 네 번에 걸쳐 반포되었다. 이 가운데 '토역반문교(討逆頒敎文)' 1802년 1월 25일(음 1801년 12월 22일) 대제학(大提學) 이만수(李晩秀)가 지어 반포한 <신유척사운음>(辛酉斥邪諭音)으로 유교의 근본이념과 신유박해의 상황 및 결과가 약술되어 있다. - <인터넷 카톨릭사전>, 검색어: 칙사운음, <http://maria.catholic.or.kr/dictionary>

64) (차기진, 2007)

고 있던 순교자도 13명에 달할 정도였다. 심지어 1868년 4월 17일부터 26일까지 덕산에서 독일 상인 오페르트의 주도로 벌어진 흥선대원군의 아버지 남연군묘 도굴미수 사건으로 인해 다시 확대된다. 오페르트를 비롯한 프랑스 제독 로즈, 프랑스 신부 페롱은 조선인 천주교도들과 함께 남연군의 시체와 부장품을 이용해 대원군과 통상 문제를 흥정하고자 하였으나 도굴에 실패하였지만, 이 사실을 안 대원군은 대노하여 전국적으로 척화비(斥和碑)를 세우고 강력한 쇄국정책을 시행하였는데, 천주교도들의 개입 이유로 이 지역 교인들을 해미성에서 처형하였다. 그 결과 1867년의 해미 순교자가 6명이었던 것에 비해 1868년에는 19명으로 증가하였고 1868년 5월 3일과 5월 23일에는 3명의 순교자가 생매장을 당하였다. 한국 천주교회 박해의 역사에서 생매장형 순교자는 오직 홍성과 해미에만 있었는데 특히 1866년 병인년으로부터 1868년 무진년에 이르는 해에는 많은 숫자들의 죄수들을 한꺼번에 죽이면서 시체 처리의 간편함을 위해 생매장이 많이 이루어졌다. 해미 진영의 서녘 들판에 십 수 명씩 데리고 나가서, 아무 데나 파기 좋은 곳을 찾아 큰 구덩이를 만들어 한마디 명령으로 산사람들을 밀어 넣어 흙과 자갈로 끌어 묻어버렸다. 여름철, 죄인의 수효가 적을 때에는 사령들이 번거로움을 덜기 위해 개울 한가운데 있던 둑병에 죄인들을 뽕뽕 묶어 빠뜨려 죽이는 수장 방법이 사용되기도 하였다. 이곳은 천주학 죄수들을 빠뜨려 죽인 둑병이라는 의미의 ‘죄인 둑병’이라 불리다 지금은 ‘진둑병’이라고 부른다.⁶⁵⁾

이러한 희생과 아픔을 반복하지 않으려는 한국천주교, 특히 대전교구의 노력으로 이미 언급했듯이 해미순교지는 성지지정을 거쳐 마침내 국제성지로까지 지정되었다. 오늘날 해미성, 서산 및 해미지역을 바라보는 혹은 인문자산 활용 방향에 관해 교류와 갈등, 화해 맥락에서 간단하게 언급하고자 한다. 그것은 1년에 약 200만명이 넘게 찾아오는 해미읍성 방문객들에 대한 현재 관련 해설사들이나 지역의 설명, 홍보방식은 화해가 아니라 오히려 전통시대와 조선정부 등을 상대로 증오를 증폭시키고 지나치게 일방적이라는 점이 개선되어야 한다는 것과 관계된다.

첫째, 해미읍성을 다양한 인문자산적 성격이 더 적극적으로 조명되어야 한다. 해미읍성은 천주교의 희생과 얽힌 아픔만 간직한 곳이 아니라 유교병영이자 행정치소로서의 기능과 위상,⁶⁶⁾ 이와 관련된 당대 지역의 불교성지, 동학농민전쟁의 치열한 전투가 전개되었던 곳이기도 한데, 현재로서는 군 병영지로서의 성격 일부와 대부분의 천주교 희생만 강조되고 있다. 나머지 부분들도 관계자들의 노력으로 충분히 조명되어야 한다는 점이다.

둘째, 천주교의 희생을 위로하고 교훈으로 삼기 위해서 그 희생은 아무리 강조해도 지나치지 않지만 재발을 방지하기 위한 노력도 동반되어야 한다는 점이다. 이는 맥락없는 일방적

65) 해미순교성지 홈페이지. 읍성 남쪽에 있는 조산리(현 서산군 해미면 造山里)의 순교 터 여섯골에서는 1866년부터 1872년 사이에 1천 명 이상의 신자들이 생매장 당한 곳으로 유해의 대부분은 홍수로 유실된 채 생매장 터의 위치는 목격자들의 증언에 의해 구전으로 전해져왔다. 그러던 것이 1932년 서산의 '상흥리 본당'(현 서산동문동 본당의 전신)에 부임한 파리 외방전교회 선교사 바로(P. Barrauxk, 范 베드로) 신부가 여기에 관심을 갖고 1935년부터 목격 증인을 찾아나서 그들의 이야기를 토대로 해미읍성 서문 밖 순교자들의 순교 장면은 물론 조산리에서 있었던 교수형 및 생매장 과정이 재생되었다. 「해미 치명자 유해」, 『경향잡지』 제29권 816호, 1935.10.28, 차기진, 2007, 145~146쪽 재인용

66) 임선빈, 2016 참조.

희생을 강조하는 것만으로는 부족하고 왜 그러한 현상이 야기되었는지 맥락적 해설, 홍보가 필요하다는 점이다. 즉 당시 전개되었던 국제적 제국주의의 전개, 천주교 내부의 포교전략상의 문제, 조선 정치계의 어리석은 권력투쟁과 정책집행, 황사영백서에서 보이듯이 일부 조선천주교도의 실수 등의 측면이 함께 조명될 때 진정한 이해와 화해의 방향을 찾을 수 있다. 현재와 같이 맥락없는 천주교 희생만을 설명하는 일방적 소통 방식으로는 오히려 갈등과 증오감만 양산하는 것으로 판단된다.(이것은 불교나 유교에 대한 태도도 대상만 바뀔 뿐 마찬가지인 것 같다.)⁶⁷⁾

5장 서산의 동학농민전쟁과 만세독립운동: 국권 수호와 회복

1. 국권 수호지, 서산의 동학농민전쟁 유적지, 그리고 현황

서산의 항일운동의 시작은 동학농민운동으로 시작되었다. 수운이 동학을 창도하고 형장의 이슬이 된 것은 1864년이지만, 그리고 삼남지역에서는 수운의 창도 이후부터 동학 입도가 적지 않았지만 서산이 속해 있던 내포권역⁶⁸⁾의 동학 입도는 갑오 1894년 봄, 즉 이른바 동학농민혁명이 발생한 후였다. 즉 서산 동학은 다른 곳보다 늦게, 그리고 동학이 전국화 하는 시점에 전파되기 시작했다. 2월 동학 조직에 입도한 서산 출신의 홍종식이 술회한 구술 내용을 보면 당시의 상황을 알 수 있다.

“나는 갑오년 2월 초여드렛날 (입도를 하였습니다.) 내가 입도한 지 불과 며칠에 전지문지 하여 동학의 바람이 사방으로 퍼지는데, 하루에 몇십 명씩 입도를 하곤 했습니다. 마치 봄잔디에 불붙듯이 포덕(포덕(布德))이 어찌도 잘 되는지 불과 1, 2삭(朔, 달) 안에 서산 일군이 거의 동학화가 되어 버렸습니다. 그 까닭은 말할 것도 없이 시운이 번복되는 까닭이요, 만민 평등을 표방한 까닭입니다. (그래서) 가난뱅이, 상놈, 백정, 종놈 등 온갖 하층 계급은 물밑듯이 다 들어와 버렸습니다. 더구나 때마침 전라도 등지에서 동학군이 승승장구한다는 기쁜 소식이 때로 올라 뻗치니 누가 기운이 아니 나겠습니까? 제일 인심을 끈 것은 커다란 주의나 목적보다도 도는 조화나 장래의 영광보다도 당장의 실익 그것이었습니다. 첫째, 입도만 하면 사인여천(事人如天)이라는 주의 하에서 상하 비천 남녀 존비 할 것 없이 꼭꼭 맞절을 하고 경어를 쓰며 서로 존경하는데서 모두 심열성복이 되었고, 둘째, 죽이고 밥이고 아침이

67) 조선카톨릭 역사는 조선(카톨릭)사의 자랑이자 아픔을 동시에 가지고 있다. 요컨대 신부나 선교사의 포교활동 없이 조선인들 스스로 공부/신앙공동체를 만들어 먼저 카톨릭신자의 길을 열었다는 점은 세계사에 없는 유일사례라는 점에서 자부할 만하지만, 이후 전개된 술한 '박해(迫害)' 혹은 '교난(教難)'으로 표현되는 처절한 희생들은 영원히 기억되어 다시는 되풀이되어서는 안되는 상처들이라는 점이다.

68) 우리 고장 서산은 '바다나 호수가 육지로 휘어 들어가 있는 만(灣)의 포구'를 이르는 내포(內浦) 문화권에 속한다. 조선왕조 서천·면천·서산·태안·온양·평택·홍성·덕산·청양·남포·비인·결성·보령·아산·신창·예산·해미·당진이 내포로 기록되어 있다.

고 저녁이고 도인이면 서로 도와주고 서로 먹으라는 데서 모두 집안 식구같이 일심단결이 되었습니다.”⁶⁹⁾

홍종식이 술회한 바와 같이 동학은 오랜 기근과 함께 조정에서 과도하게 징수해가는 세금과 지방 관리들의 탐학에 지친 농민들에게 있어서는 구원 같은 존재였다. 게다가 비록 그곳에 처음 발을 들여놓은 것은 생존을 위한 자구책이었을망정 서로가 서로를 존중하고 존중받으며 살아가는 그곳은 인간으로서의 존엄을 지키며 살아가갈 수 있는 새 세상이었기에 동학의 바람은 말 그대로 ‘봄잔디에 불붙듯이’ 퍼져나갈 수밖에 없었다. 그렇게 서산에서도 동학은 점차 세력화되었다.

그러던 중 경북공을 불법점령한 일군(日軍)이 청군(淸軍)조차 조선에서 몰아내고 철군(撤軍)은커녕 순치(脣齒)론을 내세우며 조선정부를 겁박/간섭하자 동학군은 마침내 2차기포를 하게 되고 10월 19일 2대 교주 최시형(崔時亨)마저 총동원령을 내리자 서산을 비롯한 내포 동학도들 역시 무장봉기에 나섰다. 내포 지역의 동학도들의 기포는 10월 29일이다. 이들은 상부로부터 “서산 읍내로 농기와 농악을 가지고 총이 있으면 총을 가지고 칼이 있으면 칼을 가지고 총칼이 없으면 죽창이라도 깎아들고 바랑에다가 사흘 먹을 음식을 해서 지고 의복을 튼튼히 입고 오라”⁷⁰⁾고 하는 통문을 받았다. “내포지역 동학도들이 전쟁에 가담한 것은 덕의대접주 박인호의 령에 의해 예산을 비롯한 내포 전지역에 기포령을 내린 사실과 특히, 옛 덕산군 동면지역인 구만리, 용리에서 동학농민혁명 기포가 일어났다” “동년 10월 ...朴寅浩는 諸頭領으로, 四處에 기포케 하시니,....김명배(金冥培), 이종율(李鍾臯), 최병헌(崔病憲), 최동신(崔東信), 이진해(李鎭海), 고운학(高雲鶴)은 德山東面에서 起包하고.....” “朴熙寅은 禮山에서 起包하고..... 海美郡汝美坪에 齊會하니 陣勢大振이라....”⁷¹⁾

당시 서울에서도 내포에서 청국군 패잔병이 동학농민군을 돕는다는 소식이 전해졌다. “인천항에 주둔하고 있는 강화증군 황현주의 보고를 받아보니, 그 내용에 “정탐인이 내포에서 돌아왔는데 그의 말에 따르면 ”내포 제읍의 비세(匪勢)가 더욱 확대되어 호남의 적도와 서로 호응하여 일어나고 있고 정산과 예산 등지에서 패한 청군 백수십 명이 병기를 들고 동비(東匪)를 돕고 있으므로 주민들이 모두 적도로 변하여 도로가 두절되었으니, 적은 군대로는 깊이 들어갈 수가 없습니다.”⁷²⁾ 이는 일본군에 대항하여 봉기한 동학농민군을 진압하기 위해 조선 정부가 일본군에게 도움을 요청하는 상황이기도 하다.

서산의 동학도들은 무장봉기를 준비하는 과정에서 서산군수까지 살해했다. 서산의 동학도들을 포함하여 내포지역 동학은 별개로 움직인 것이 아니라 연대하고 함께 한듯하다. 위험 지역으로 분류되어 일본군이 병력을 지원하기로 하였다. 그러나 11월 중순 전라도 삼례의 남접농민군이 큰일을 벌이고 있다는 소식이 전해지면서 내포로 향하던 군대들이 그쪽으로

69) 洪鍾植 구술, 春坡 기록, 「동학란 실화」, 『신인간』 34호(1929)에 실렸던 것을 외솔회 편, 『나라사랑』 15(1974)에 재게재하였고, 여기에 인용된 내용은 신용우, 「내포 일대의 갑오년 상황과 동학농민군의 봉기」()에서 가져왔다.

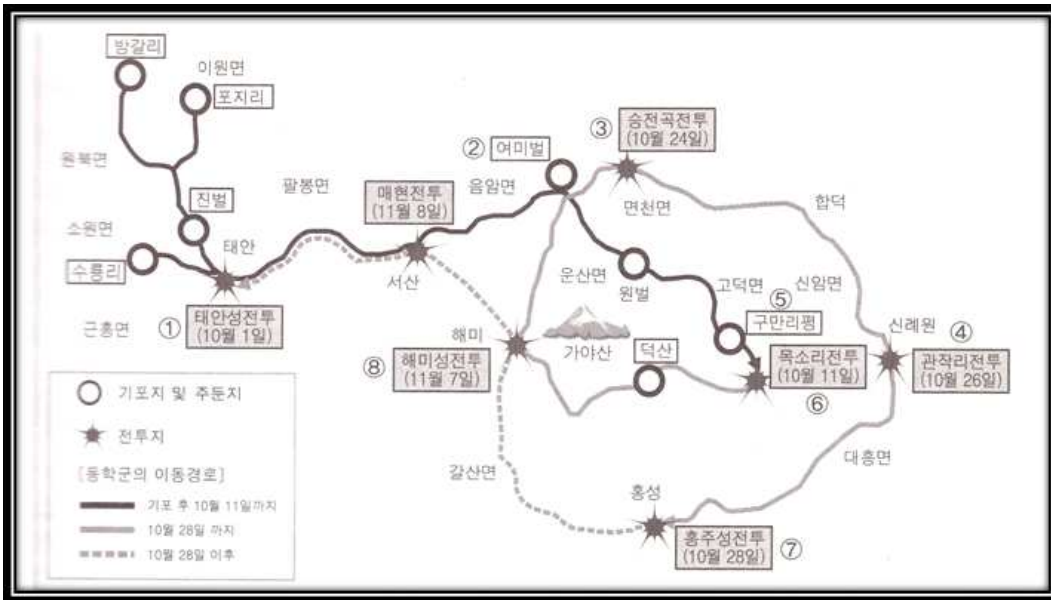
70) 신용우, 39~40쪽.

71) 천도교회사(초고본), 1920

72) 신용우, 51쪽.

이동하였다. 서산동학도들이 가담한 내포의 동학농민군은 무장을 강화하여 당시 동학농민군을 제압한 경험을 가진 유일한 지역이었던 홍주성(홍성군 홍성읍에 위치한 읍성) 공격을 준비하였다. 10월 24일 당진 ‘승전곡(勝戰谷)’ 전투에서의 대승, 26일 예산군 신례원을 관작리 ‘빙현(氷峴)’ 전투에서의 승리로 고무되어 있던 이들은 28일 동학의 교조(敎祖) 최제우의 탄신일을 맞아 덕산의 역촌 뒤 고개 위에서 기도를 한 후 마침내 홍주성으로 향했다. 그러나 28일과 29일에 걸쳐 치러진 전투에서 내포의 동학농민군은 최신식 무기를 앞세운 일본군과 관군의 연합작전에 의해 무려 1,000여 명이 희생되며 대패를 한다.

홍주성전투에서 패배한 이후 대오를 떠나지 않은 내포 동학농민군은 예포의 박인호, 덕포의 박희인, 서산의 장세화를 중심으로 11월 5일 해미성에 운집하여 전열을 가다듬었다. 그러나 장위영 영관 겸 죽산 부사였던 이두황이 당시 막강한 위세를 자랑하던 경군(京軍: 서울의 각 영문(營門)에 소속되어 임금의 호위를 주로 맡아보던 군사)을 이끌고 이 지역의 상황이 예사롭지 않다는 소식을 접하고 해미성에 당도해 있었다. 이들은 11월 7일 새벽 동학농민군이 아침 식사할 때를 노려 황락리 방면에서 해미성을 공격하여 2시간 남짓 혈전을 벌였다. 이때 동학농민군은 40여 명이 목숨을 잃고 100여 명이 부상하였다.⁷³⁾



< 그림: 박성목 소장 강연집 >

이후 당진·면천·서산·태안 지역으로 흩어지는 가운데 천여 명에 이르는 수가 매현(梅峴)에 진을 쳤다가 관군의 습격을 받았다. 결국 태안으로까지 퇴각한 동학농민군은 11월 13일 경 백화산에 집결, 추위와 굶주림 속에서도 항전을 계속하며 강렬하게 저항하다 일부는 죽음을 맞이하고 일부는 생포됐다. 관군과 일본군은 생포한 동학농민군을 태안 읍내에서 가까운 산 기슭 위턱 큰 바위 위에서 목을 조르거나 총 개머리판이나 몽둥이로 머리를 때려죽이는 등

73) 서산향토문화백과, 동학조.

당시의 학살은 청일전쟁 당시 일본군이 뤼순에서 청나라군과 민간인 2만여 명을 무참하게 학살한 여순 대학살(The Port Arthur Massacre) 못지않게 잔혹했다.⁷⁴⁾

문제는 상황이 이러했음에도 불구하고 현재 그 전적지였던 해미읍성을 비롯한 서산관내 동학전적지에는 관련 표지나 설명판 하나 설치된 곳이 없다. 예산이나 홍성, 당진 등 인근 지자체들과는 매우 다른 양상이다. 이미 국가 차원에서도 동학 관련 특별법이 제정된 현 시점조차 이러한 사정은 매우 이례적이다. 추측컨대 이 문제를 아직도 현재적 이해관계로 인식하는 후손들의 자세 때문이 아닐까한다. 만약 그렇다면 대승적 차원에서 이것을 역사적 문제로 인식하고 오히려 화해의 주체로 나서는 것이 바람직하지 않을까.

2. 서산지역의 만세독립운동과 국권 회복 운동, 그리고 기억

1894년의 동학농민혁명과 전쟁의 주역이었던 동학은 1905년을 기점으로 '천도교(天道敎)'로 변모한다. 민족/민중의 한국 근대종교를 목표로 개화운동, 애국계몽운동, 3·1만세운동, 대한민국임시정부 관련 활동, 통일전선운동, 6·10만세운동, 오심당의 독립운동 등을 전개하였다. 특히 그 정수는 3·1만세운동이었다.

서산에서의 만세운동은 서산읍을 시작으로 해미·팔봉·운산·성연·음암 등 총 12건이 있었다.⁷⁵⁾ 서산에서 처음으로 만세운동이 일어난 서산읍에서는 3월 16일 일요일 천도교도와 기독교도들이 각기 시일(侍日: 천도교에서 일요일을 지칭하는 말) 예식과 예배를 마치고 읍으로 나와 대한독립만세를 외쳤는데 이것이 서산의 독립만세운동의 시초이다. 같은 날 해미장터에서도 각기 예배를 마친 천도교인과 기독교인들이 행진을 하는가 하면 수천 명의 군중들이 시가지를 누비며 시위를 진행했다. 그런가 하면 3월 19일에는 남상철(南相喆)의 주도로 시가행진이 이루어졌는데 이로 인해 남상철은 일본 경찰에 붙잡혀 구금되었다.

74) 한서대 인문도시사업단, 2차년도 인문강좌 박성목소장 <내포동학> 강연집, 2016

75) 박은식, 『한국독립운동지혈사』(1920)



범례) ●표: 만세운동이 일어난 곳
 ※표 : 횃불시위가 일어난 곳

그림 70 서산지역 3:1운동 봉기 상황도(출처: 김상기, 2010)

해미장터는 서산의 어느 곳보다도 시위가 활발하게 이루어진 곳이었는데 그 가운데 주목되는 것은 3월 24일 해미공립보통학교 학생들이 주축으로 일어난 만세운동이다. 이를 주도한 것은 당시 해미면사무소 서기로 근무 중인 졸업생 이계성(李啓聖)이었다. 이계성에게 3·1만세운동을 전달한 사람은 당시 해미 천주교도로 고종황제 인산(因山)을 보기 위해 서울에 갔다 독립운동 시위대열에 끼어 시위를 하다 독립선언서를 얻어가지고 돌아온 한병선이였다. 이계성은 한병선이 건넨 독립선언서와 태극기를 야간에 숙직할 때 다량으로 복사해 놓고는 갓 졸업한 해미공립보통학교 졸업반 반장 김관용을 만나 만세운동에 졸업생들과 개신교인(야소인)들을 참여시켜 줄 것을 부탁하였다. 또한 기독교 신자인 김병선에게 찾아가서는 기독교인들이 참여할 수 있도록 부탁하였다. 김관용은 그날 있었던 졸업생 고별식에 참석한 동기, 후배들에게 함께 만세운동에 참여해 줄 것을 강권하였고 그 결과 해미공립보통학교 졸업생 이봉이, 유한종, 최흥양과 재학생 장기남, 양태준, 이기신과 기독교인, 주민 등이 밤 11시경에 집결해 해미면 뒷산(현 전망대)에 올라 봉화를 올리고는 독립선언서를 낭독하였다. 그리고는 태극기를 흔들면서 남문과 서문을 지나 읍내리면사무소와 우시장에서 김관용의 선창에 따라 ‘대한독립만세’를 외쳤다. 이들은 해미주재소로 향하던 중 출동한 일본경찰과 충돌했으며, 200여 명이 검거되고 이중 21명이 서산경찰서로 붙잡혀 갔다. 이후 이계성은 1년간 복역 후에 나와 후학들에게 한학을 가르치며 일본어 교육 반대활동을 벌였다. 김관용 역시 1년을 복역 후 출소해 승려로 변신 개심사, 수덕사, 마곡사 등을 전전하며 법외와 강연 등을 하며 독립운동을 하였다. 1919년 3월 24일에 있었던 이날의 만세운동은 서산지역에서 학생들이 독립운동에 나선 첫 사례로 기록되어 있다. 같은 방식으로 운산면 고산리에서, 성연면에서도 전개되었고, 4월 10일 수평리에서는 주민 약 3백 명이 독립만세를 외치

고 시위하였는데 이 과정에서 시위대를 해산시키기 위해 쏜 총에 맞아 한 명이 목숨을 잃었다. 같은 날 갈산리에서도 밤 11시경에 주민 약 1백여 명이 산에 올라 봉화를 피우고 대한 독립만세를 외쳤다. 일본 경찰과 보병이 출동하여 시위대를 진압하는 과정에서 발포한 총에 맞아 1명이 사망하고 2명이 부상을 입었다.

서산에서는 이렇게 민중들의 만세시위운동뿐만이 아니라 유림의 항일운동도 있었다. 운산면 거성리 출신의 유림 김봉제는 1919년 3월 파리강화회의에 한국독립을 호소하기 위하여 김창숙 등이 유림대표가 되어 작성한 독립청원서에 유림의 한 사람으로 서명하여 옥고를 치렀다. 파리장서사건(巴里長書事件)이라고 불리는 이 거사는 김복한 등 호서유림과 곽종석 등 영남유림 137명이 참여한 유림들의 항일운동이었다.⁷⁶⁾

이와 같이 3.1운동 역시 천도교도인들을 중심으로 일반인들까지 가담하여 적극적으로 참여하였다. 그러나 이 역시 아직 유적지 표시가 되어있지는 않다. 또하나의 과제로 남아 있음이다. 화해의 시작은 정확한 사실이해와 반복하지 않으려는 기억, 추모의 노력이다.

6장. 서산 다문화와 공존의 역사와 현재

1. 전통시대 다문화의 표상, 정신보/정인경 부자

우리는 흔히 다문화 역사에 대해 글로벌 현상이 도래한 최근의 일로 생각하는 경향이 있다. 하지만 인류는 물론 한국의 다문화 역사도 꽤 길다. 한국의 귀화 성씨의 유래는 3천여 년 전 무리하자면 기자조선(箕子朝鮮), 위만조선(衛滿朝鮮)으로까지도 소급되고⁷⁷⁾ 신라 때는 40개 성씨가 귀화했고, 고려 때는 급증하여 무려 60개나 되었다. 특히 고려 때에는 아랍, 이란인은 물론 중국 송인(宋人)을 비롯하여 여진, 거란, 안남(베트남), 몽골, 위그르, 아랍 사람들이 귀화했다. 귀화 동기는 정치적 망명, 표착(漂着), 투항, 상사(商事), 전란피란, 범법 도피, 정략결혼, 왕실 시종 관계 등이었다. 조선에서는 대략 24개의 성씨가 임진왜란 직후 귀화했다. 2015년의 인구 및 주택 센서스에서 한국의 성씨는 5582개에 달하는 것으로 조사되었다. 그 중 1507개는 한자가 있는 성씨고, 나머지 4000여 개는 한자가 없는 귀화한 성씨였다. 한자 없는 성씨는 귀화성씨일 것이다. 2000년에는 한자가 있는 성씨가 286개, 한자가 없는 성씨가 442개로 총 728개로 조사되었었다. 약 8배가량 증가했다. 새롭게 생겨난 다수의 성씨들은 외국인들이 귀화하면서 만들어진 것으로 이 중에는 몽골 김씨, 태국 태씨, 대마도 윤씨, 길림 사씨, 왕장 박씨, 런던 박씨, 뉴욕 김씨 등도 있다. 귀화 외국인이 늘어나면서 한국식 성과 본을 따라 스스로 시조가 되는 창성창본(創性創本)이 활발해졌다.⁷⁸⁾

뿐만 아니라 귀화를 선택한 외래인들 중에는 우리의 역사를 변화시킨 인물들도 적지 않

76) 김상기, 2010 참조.

77) 박기현, 2007

78) 이찬욱, 2014

다. 고려 958년(광종 9) 과거제도를 통해 능력본위 사회를 표방함으로써 지배층의 범위를 확대시켰으며 중세사회로 도약하도록 이끈 쌍기(雙冀)는 후주(後周) 출신으로 귀화인이다. 조선의 대표 과학자 장영실의 아버지도 원나라 소주·항주 출신이었다. 홍이포의 제작 등에 크게 기여한 것으로 알려진 박연은 하멜과 함께 표류하였던 벨테브레라는 이름의 네델란드인으로 알려져 있다.

중국과 지리적으로 가장 가까운 태안반도에 위치하는 서산에도 귀화성씨와 역사에 족적을 남긴 인물이 적지 않다. 2019년 기준 약 179,082명의 인구 중에 외국인인 4392명이다. 내포는 당나라인들도 건너와 면천 지역에 정착한 복학사(卜學士)의 면천(沔川) 복(卜)씨, 임진왜란 때 명군의 일원으로 입국하였다가 정착한 태안의 소주(蘇州) 가(賈)씨 등과 함께 서산에는 서산 정씨가 있다. 서산 정씨 인물로는 특히 정신보(鄭臣保, ?-1261)와 그가 고려에서 결혼하여 낳은 아들로써 영의정까지 지낸 정인경(鄭仁卿, 1237-1305) 부자(父子)가 있다. 이들은 오늘날 서산의 대표 성씨 중의 하나인 서산 정씨의 시조이기도 하다. 두 부자는 특히 인간의 삶에 있어서 중요한 의리(義理)와 송대 성리학(性理學)의 한반도 전래에 큰 업적을 이루었다.⁷⁹⁾ 앞에서 이미 시사되었듯이 사실 이들 부자는 전통시대 성공한 대표적인 화교(華僑) 가족이다. 이들 “서산 정씨는 중국 춘추시대의 정초를 놓으신 정나라 환공을 태시조로 모시는 중국 하남성 형양(滎陽) 정씨 및 절강성 의문(義門) 정씨 강남제일가(江南第一家)와 그 피를 함께 나누고 있으며, 이 땅에 뿌리내리고 780여 년을 살아온 원조 다문화 가문”⁸⁰⁾이다.

정신보의 고향은 중국 절강성(浙江省) 금화부(金華府) 포강현(浦江縣)이다. 그의 가문은 ‘포강 정씨’로 널리 알려졌으며, 포강의 북쪽에 모여 산다고 하여 ‘포양 정씨(浦陽鄭氏)’라고도 일컬어진다. 또 남송 이래 ‘의(義)’를 중시하는 대표적인 가문이라 하여 ‘의문 정씨(義門鄭氏)’라 불리기도 한다. 남송대부터 명대에 이르기까지 15대에 걸쳐 ‘누세동거(累世同居)’로 유명하여, 후일 명나라 태조 홍무제(洪武帝)로부터 ‘강남제일가(江南第一家)’라는 친필 편액을 하사받기도 했다. 당시 세대가 함께 동거했던 기간이 330년으로, 한때 식솔이 3천여 명이나 되었다고 한다.⁸¹⁾

79) 윤용혁, 2007.

80) 瑞山鄭氏大宗會 홈페이지

81) 최영성, 2013.



정신보는 이러한 명문 포강 정씨(浦江鄭氏) 가문의 후예로 남송 말기에 형부원외랑(刑部員外郎)을 지낸 바 있다. 그러나 몽고군의 침략으로 송나라가 멸망할 무렵 ‘충신불사이군(忠臣不事二君)’의 절개(節概)로 고려로 망명⁸²⁾하였다. 고려는 이러한 정신보에게 인주태수(麟州-현 인지면)을 부여하고 행하면서 송나라의 선진 문물과 당시 불교의 이념이 강했던 고려에 유도(儒道)의 높은 학문을 고려의 후학들에게 전수하도록 하였다.

아들 정인경의 고려에서의 활약은 훨씬 더 크다. 오늘날 우리가 사용되고 있는 ‘서산(瑞山)’이라고 하는 지명 역시 정신보와 관련된다. 이 이름이 처음 등장한 것은 13세기 후반으로 이는 단순히 행정구역명을 개정하는 작업에 따른 것이 아니라 정인경의 공을 높이 칭송하는 의미에서 지명 개정과 동시에 행정 구역을 승격시켰던 것이었다.(윤용혁, 2007) 『삼국사기』에 따르면 지금의 서산 지역은 백제 때에는 기군(基郡)으로, 이후 신라 경덕왕 때부터는 부성군(富城郡)으로 불렸다. 그리고 1182년 고려 명종 2년에 부성현이 혁파⁸³⁾되어 관호가 없어지면서 인근의 운주(현 홍성군) 등에 복속되었다. 이 당시 정인경은 상심한 지역민들을 위해 스스로 ‘서산’으로 본관을 하사받고, 자신의 노비 50구를 관에 바치는 한편 민란으로 죽음의 피해를 입은 가족들을 찾아내 이를 보상하는 등 행정구역 복원 운동을 전개하였다.(윤용혁, 2007) 이후 서산의 행정 체제가 복원되고 승격된 것은 앞서 언급한 것처럼 정인경의 정치적 공 때문이었다.

아무튼 이 두 부자를 통해 본 논문의 주제와 관련된 점을 정리하자면 다음과 같다. 원왕조, 곧 몽골족이 중원 대륙을 차지한 시기 표류든 망명이든 간월도에 정착한 정신보, 정인보 부자에 대해 고려는 충분히 오늘날의 초국적 이주인들에게 요구하는 환대(hospitality)를 실천하였다는 점이며, 이들 역시 이를 토대로 고려왕조에 맡겼 자신들의 기량을 발휘하였고, 지금까지 그 후손을 번성시킬 수 있었다는 점이다.⁸⁴⁾ 그것들 가운데 한반도예의 성리학 최

82) 서산남씨대종회에서 이야기하는 망명 동기에 대해 문제 제기하는 연구들도 있다. 정기범(2017)은 정신보의 망명 시기인 1237년은 남송의 멸망과 상당한 시간적 격차를 두고 있다고 한다. 그는 남송에 대한 몽고군의 공격이 본격화된 것은 1250년대 이후의 일로 1234년 북중국의 금이 몽고군의 공격으로 멸망하고 이에 따라 남송과의 접전이 현실화되었기에 1230년대에 남송의 위기감이 높았던 것은 사실이지만, ‘불사이군’을 표방하며 남송을 떠나 망명을 결정해야 할 만큼의 긴박한 상황은 아니었을 것으로 추정한다. 최영성은 정신보의 현손(玄孫: 증손자의 아들 혹은 손자의 손자) 정제(鄭儋)가 쓴 『양렬공실기』에 따라 원나라 세력에 의해 고려국의 서산 간월도로 귀양 보내진 것이라고 하였다.

83) 『신증동국여지승람』19에 따르면 12세기 고려 인종 때 부성은 현령이 설치되었는데 명종 12년(1182)에 민란이 일어나 현령과 현위가 지역민들에 의하여 갇히는 하극상이 일어나자 이에 대한 징계조치로 행정구역이 폐지되었다고 한다. 『양렬공실기』에서는 이에 대해 현위(縣尉)가 향리 이속들의 비위를 통제 감독하는 과정에서 향리 이속들이 지역민을 동원하여 현위를 가두고 살해한 것이라 한다.(윤용혁, 2007)

초로 전래 시기(1290)로 보고 있지만 정신보와 사돈 관계였던 첨의밀직사사(僉議密直司事) 채모가 쓴 글에 따르면 “고려 풍속이 불교만을 숭상하여왔는데 선생께서 성리학으로 사람들을 가르치니 동방 사람들이 이정(二程)의 저술을 처음 보게 되었다”는 기술로 보아 50여 년 먼저 전하였다는 주장도 나왔다.⁸⁵⁾ 나아가 정인경에 대한 예우는 <고려사> 열전에 정인경조가 있을 정도이다.⁸⁶⁾

조선시대에도 고려의 정신보, 정인경 부자는 의리와 절개의 표상으로 존중받았다. 『동국신속삼강행실도』에는 정신보의 간월도 행에 대하여 <신보도해(臣保渡海)>, 즉 ‘정신보 바다를 건너다’라는 제목으로 고려의 충신 정몽주(鄭夢周)와 길재(吉再)와 더불어 3대 절의의 본보기 사례로 수록되기까지 하였다.⁸⁷⁾ 본래 그의 이름은 ‘표(彪)’였는데 ‘송 왕조 신하의 절개를 보전한다’는 의미에서 ‘신보(臣保)’로 개명하였다고 한다.⁸⁸⁾ 또 정인경이 10세 때 지었다는 고국을 그리는 시는 조선지식인 이수광의 문집에 수록되어 있으며,⁸⁹⁾ 조선말기 개화지식인 이자 정치가였던 운양(雲養) 김윤식(金允植 1835~1922)조차도 “約遵藍田呂 향약은 남전려씨(藍田呂氏)를 따르고 義效浦江鄭 충의는 포강정씨를 본받으려네”⁹⁰⁾라고 할 정도로 존중받았다.

서산 지역 주민들은 이러한 정씨 부자가 국가에 세운 많은 공적을 높이 평가함은 물론 그로써 서산을 지켜내 오늘이 있음을 알고 있다. 그리하여 지금도 서산시나 지역 유림들에 의해 서산을 빛낸 인물로 추앙받으며 이들의 위패는 서산을 대표하는 아홉 분의 현사(賢士)들의 위패가 모셔진 향현사(鄉賢祠) 송곡서원(松谷書院)에 배향되어 있다. 아버지 정신보의 경우에는 주벽(主壁)으로 모셔져 있기도 하다.⁹¹⁾ 뿐만 아니라 현재 서산 시내 석림동에서 예천동에 이르는 서산시의 유일한 왕복 6차로 동서간선도로는 정인경의 시호(諡號)를 딴 ‘양열로(襄列路)’⁹²⁾로 도로명을 지정할 정도로 서산에서 그가 가지는 위상은 지대하다. 이렇게 오늘날의 정신보, 정인경부자는 특히 지구화시대 다문화의 표상, 공존의 표상이다.

2. 근대 이후 서산의 다문화 역사: 다시 글로벌의 실천으로

근대 이후 서산지역은 중국 화교들이 급증한다. 인천으로 들어온 중국인들 중 일부는 다시 배를 타고 서산으로 이주해 와 살았다. 청일전쟁 당시 지리적 위치로 인해 뜻하지 않게 격전의 현장이 되면서 전쟁에서 패하고 청국으로 돌아가지 못한 채 정착해 살던 청국 군사들이 이미 일부 이곳에 정착해 살기도 하였고, 1882년 일본의 선례에 따라 자신들에게

84) 그 결과 정인경은 고려사 열전에서 정인경 항목까지 있을 정도이다.

85) 최영성, 2013; 남권희 2014.

86) 『고려사』 열전, <정인경>

87) 『동국신속삼강행실도』에는 정신보의 간월도 행에 대하여 <신보도해(臣保渡海)>로 수록.

88) 『서산정씨가승』 권상

89) 『지봉유설』 권12, 「원시(元詩)」

90) 김윤식, 『雲養集』 권3

91) 『서산정씨세보』 권7, 「편년도」; 『서산정씨가승』 권상; 원외량묘비명; 서산시지, 1998; 한국향토문화전자대전

92) 서산정씨대종회 홈페이지와 윤용혁(2007)의 논문 이외에는 이와 관련한 언급이 있는 자료를 찾아보기는 쉽지 않다.

도 경제활동의 혜택을 강요한데 못이겨 체결된 ‘조중상민수륙무역장정(朝中商民水陸貿易章程)과 1884년 인천구화상지계장정(仁川口華商地界章程) 체결 등에 의해 인천에 약 5,000평(약 16,529㎡) 규모의 청국전관조계(淸國傳管租界)를 설정하고 청국의 관리 하에 청국 상인들이 자유롭게 상업활동을 하도록 하였는데⁹³⁾ 이때 인천으로 들어왔다 상황이 여의치 않자 배를 타고 금세 달을 수 있는 서산으로 와 정착해 살았던 것이다.

중국의 국내외적인 상황으로 인해 의지할 데 없는 먼 타국으로 이주해 올 수밖에 없었던 이들은 서로가 서로에게 의지처가 되어 도우면서 살았다. 지금의 동헌로와 관아문길 사이 변화1로에 작은 상점들을 운영하며 살았다. 이 지역은 옛 장터(구장뻐)가 있었던 곳으로, 그렇게 이곳에는 조그마한 화교거리가 형성되었다.⁹⁴⁾



서산의 화교 상점(출처: 서산시대)

1927년 발행한 서산군지를 확인한 결과에 의하면 서산 읍내리와 서산 군내에서 장사를 하던 화교가 많았다. 일제 강점기였던 당시에는 일본인 상점도 화교 상점보다 조금 더 많았는데 일본인 상점이 주로 잡화와 식품 등을 판매했다면 화교들은 읍내리에서 주로 포목을 판매했다. 일본이 패망한 후에 일본인들은 대부분 돌아가고 그 빈자리를 한국 상인과 화교 상인들이 대신한 후에는 화교 상인들이 잡화를 취급하는 경우도 많았다. 1927년의 상가 점포 조사 결과에 따르면 중국인의 점포는 서산면에 9곳, 해미면에 3곳, 운산면에 4곳, 부석면에 2곳, 성연면에 2곳으로 총 20곳의 점포가 있었다고 한다. 당시 일본인이 운영하는 점포는 21곳, 한국인이 운영하는 점포는 38곳으로 당시의 중국인들이 차지하는 규모를 짐작할 수 있게 한다. 1970년대 이전에는 구정, 단오, 중추절 같은 중국인의 주요 명절이 되면 서산 화교거리에는 축제가 열릴 정도로 화교 문화가 많이 남아 있었다고 한다. 지금의 중국 춘추절처럼 당시 서산 화교들은 구정에서 정월 대보름까지 일을 하지 않고 제사를 지내면서 중국의 방식 그대로 자신들의 전통을 지켜나갔다. 1969년도 서산 시내에 거주한 화교가 162명에 달했다. 나름의 자치구를 형성하고 그들만의 방식을 고수했던 것 같다.⁹⁵⁾

그 결과 서산에는 화교 자녀들을 위한 서산화교소학교도 개교하여 1970년대 말까지 운영되

93) 손정목, 1982

94) 한기홍, 2019

95) 한기홍, 2019

었다. 이곳은 국립이 아닌 사립학교로 서산에 거주하는 화교들이 2, 3세대의 교육을 위해 공동으로 설립하고 관리 운영했다. 당시의 교과과목은 여느 지역의 화교소학교와 비슷하게 대만의 초등학교의 교과과정을 따랐으며 4학년 때부터는 1주일에 1시간씩 한국어를 가르쳤다. 지금도 화교학교 자리는 읍내동 진국집 뒤편에 운동장으로 사용되던 곳이 일부 남아 있는데 당시 화교소학교에는 오후에 늘 체육 수업을 했다고 한다. 1976년에 화교소학교의 학생 수는 48명 정도로 이곳을 졸업하고 나면 다수의 학생들이 인천 등지로 유학을 갔다고 한다. 실제로 우리나라에 최초로 자장면을 들여온 공화춘을 운영했던 해덕원(解德援, 77세) 어르신은 서산에 있는 화교소학교를 졸업한 후 서울의 한성중학교로 유학을 갔다.⁹⁶⁾

그러나 1970년대 이후부터가 되면 그러한 그들만의 풍습은 점점 간소화되었다. 그 즈음부터 화교 인구도 점점 줄어들었다고 한다. 이는 정치적인 문제와 관련되어 보인다. 1948년 남한 정부의 수립과 1949년 중국의 공산화로 인해 한국과 중국 사이의 국교가 단절되면서 대중무역을 근간으로 하던 중국인들의 경제가 급격히 쇠퇴하기 시작하였다. 더이상 중국으로부터 유입해 들어오는 인구도 없었다. 이 시기에 화교들은 대개 한국 정부와 수교한 대만의 국적을 소유하고 생계를 지속해나갔다. 그런데 1960년대 들어서면서 외국인에 대한 차별적인 정책들이 생겨나기 시작하면서 이들의 삶을 더 어렵게 만들었다. 1961년 사실상 외국인의 토지보유를 금지하는 법이라 할 수 있는 ‘외국인토지법’과 도시 계획에 의해 그들이 공동체적 삶이 와해되기 시작했다. 이와 함께 화교 대다수가 종사하던 요식업에 대한 사회 전반의 낮은 인식과 함께 귀화 절차의 어려움, 외국인에 대한 취업과 회사 설립의 제한, 화교에 대한 무시는 이들로 하여금 한국을 등지게 하도록 만들었다. 그리하여 1970년대에 이르러서는 한국을 떠나 다른 나라로 이주하는 화교들이 많아지기 시작했다.⁹⁷⁾

오늘날 서산에 거주하는 외국인은 2018년 기준 7,799명으로 전년도 대비 905명이 늘었다. 증가한 인원 가운데에는 단기 체류에 해당하는 외국인 근로자나 유학생 수도 많지만, 결혼 이민자, 외국국적동포 등의 서산에서 뿌리를 내리기 위해 이주한 사람들도 많이 있다.

서산시에는 중국과의 최단거리(339km)라는 우수한 지리적 여건을 갖춘 대산항이 위치해 있다. 대산항은 서해안 항만 중에서도 깊은 수심으로 대형선박 접안이 가능해 2010년 11월 제18차 한중해운회담을 통해 중국 룡청시 룡옌강 간 정기항로개설이 확정, 대산항 국제여객부두 및 터미널을 건립하였다. 이외에도 2022년 해미 공군비행장 11.9㎢에 공항청사 등 민항 시설을 설치하여 2023년 취항할 예정이다 있다.

사실 이들의 한국 이주는 자신들의 필요에서만이 아니라 우리의 필요에 의한 점도 많다. 어느쪽이든 소외가 아니라 적극적 공존책을 도모해야 한다. 또 관광객에 대한 지자체의 방항에 있어서도 한국이나 서산을 찾는 이들이 자신들과 같은 모습을 보고자 방문하지는 않을 것이라는 점을 기억해야 할 것이다. 언제나 글로벌리티는 로컬리티를 요구한다는 점이다.

96) 인천시 인터넷신문 i-View 2019.04.24.

97) 이창호, 2012

7장. 결론

지금까지 전통시대부터 근대에 이르는 서산지역의 인문자산, 특히 종교와 사상 관련 유적을 중심으로 당대 및 후대의 교류와 갈등, 화해를 중심으로 고찰하였다. 통상 결론에서는 본문에서 논한 바를 요약하고 향후 관련 논의를 개진하는 편이지만, 여기서는 본 주제와 관련하여, 원래 시간상, 지면상 여유가 있었다면 논하고 싶었던 현대적 사안을 간단히 소개하는 것으로 결론을 가름하고자 한다.

먼저, 국가폭력의 아픔과 관련된 ‘서산개척단’ 사건이다. 공동체적 삶이 있는 곳에 있기 마련인 교류와 이에 따른 갈등과 화해는 현대에도 당연히 없을 수 없다. 특히 국가가 어려울수록 더욱 그렇다. 특히 서산에는 1960년대 국가재건이라는 미명 하에 국토개발과 명랑화 사업의 일환으로 기획되었던 간척사업에 강제 동원된 ‘대한청소년개척단’, 일명 ‘서산개척단’ 관련 인권유린 사건이 있었던 곳이기도 하다. 한때 거리의 부랑아로 살았었다는 사실이 밝혀지는 것이 두려워 피해자면서도 피해자라고 나서지 못했던 이 사건은 다큐형식의 한 영화와 언론을 통해 세상에 알려지기 시작했고, 마침내 국가인권위원회가 설치되면서 2019년 58년 만에 처음으로 국가 차원의 진상조사를 받게 되었다. 일종의 국가가 방조하고 이를 악용한 민간세력이 행한 인권유린의 한 양상이다. 늦기는 했지만 국가가 적극적으로 잘못을 인정하고 피해 상태를 정확히 파악하고자 하는 태도야말로 국가적 화해의 실천하는 것이라 생각되어 다행스럽다.⁹⁸⁾

다음, 남북교류의 현장으로서, 한민족 전체의 구조적 질곡인 분단을 극복하고자 고 정주영 현대그룹 회장의 ‘방북 쌀과 소떼’ 현장이 평화의 첫 삽, 첫 물꼬를 튼 현장으로서 서산간척지라는 점이다. 정주영회장은 서산간척지 농장을 자신의 회고록 『이땅에 태어나서』을 통해 “마음으로, 혼(魂)으로 아버님을 만나는 나 혼자만의 성지(聖地)” 같은 곳이라고 표현하였다. 그는 한반도 평화와 통일의 시작점으로서 북한에 신포 간 소 1001마리와 쌀을 이곳에서 스스로 생산했다. 분단으로 인한 북한의 경제적 고통은 물론이고 남한 역시, 분단이라는 질곡을 뚫고도 세계가 놀라는 경제발전을 이루었음에도 불구하고, 사실상 남북이 적대적 대치를 하는 한 언제든 사상누각이 될 수 있는 화약고인 것도 사실이다. 정주영 전 회장은 실향민 출신으로서 누구보다 이점을 절감하였기에 북한경제가 중국경제에 더 의존 혹은 예측되기 전에 남북경협을 필요성을 강조했고, 고립된 북한체제와 경제를 끌어내기 위해 중국/러시아(당시는 소련)과의 북방경제권 교역을 역설함은 물론 세계 원유의 30%가 매장되어 있는 시베리아 유전개발에 참여하여 소련-북한-남한-일본을 잇는 가스관을 통해 동북아경제공동체를 건설하고자 했다. 이를 실천하기 위해 기업인으로서는 처음으로 9박10일 일정으로 방북하여 국민대접을 받으면서 북한의 경제상황을 파악하고 금강산 개발 및 시베리아 공동개발을 약속하였다. 하지만 이에 대한 여야를 막론한 정치권의 반대로 당장은 무산되었다.

98) 김아람(2018); 김영배(2018); 유해정(2018) 참조.

하지만 평화와 통일을 위한 그의 의지는 10여년 동안 포기되지 않았고 그 결과 마침내 1998년 6월 16일과 10월 27일, 세계가 지켜보는 가운데 손수 키운 1001마리를 끌고 66년 만에 귀향을 하였다. 그 소를 키운 곳이 바로 두 차례 서산시 부석면 창리 간척지에 조성한 조성한 서산목장이다.⁹⁹⁾

서산은 이렇게 적대가 아니라 화해, 평화의 물꼬를 트는 땅이다. 2000년 8월 이 연장선에서 개성공단이 문을 열었다. 값싼 노동력을 찾아서 베트남으로, 중국으로 가지 않아도 되었다. 언어의 편의성, 인적자원의 우수성, 엄청난 물류비의 경감의 혜택은 엄청났다. 지금생각해보면 ‘한반도의 평화경제’는 실제 동북아를 넘어 ‘세계평화경제로드’ 가능성이 충분했던 것 같다. 예컨대 어느날 갑자기 개성공단이 폐쇄되지 않고, 이를 터전으로 한국-북한-일본-중국-러시아-유럽으로 이어지는 경제공동체가 성사되었다면 현재 전세계 경제와 평화를 위협하는 러시아-우크라이나 전쟁도, 또 이로 인해 러시아로부터 원유를 공급받지 못해 한국이 경제난을 당하는 일은 없었을 것 같기도 하다. 그때는 나조차도 상상 이상으로 받아들이지 못했다. 우리는 종종 상상이 현실이 되고, 그것이 인류역사를 진보시켜 온 것을 경험해 왔다. 또 언젠가 제2의 정주영 회장과 서산목장의 상상이 현실이 되지 않을까. 지구 어디서든.

<참고문헌>

『고려사』 『삼국사기』 『서산정씨족보』 『雲養集』 『員外郎集』 1책, 사본, 국립중앙도서관 鄭餘歡(편), 『江南第一家鄭氏義門源流考略』, 江南第一家文史研究會, 2003.

『증보문헌비고』 권43

『湖山錄』, 서산문화원, 1992.

최치원, 최영성 역주 『최치원전집: 사산비명』, 아세아문화사, 1998.

최치원, 최영성 역주 『최치원전집: 고운문집』, 아세아문화사, 1999.

김경집, 「滿空 月面の 사상과 활동」, 『불교학연구』제12집, 불교학연구회, 2005.

김광식, 「滿空의 민족운동과 遺教法會·간월암 기도」, 『한국민족운동사연구』제89호, 2016.

김광식, 「만공의 정신사와 총독부에서의 ‘禪機 發露」, 『鄉土서울』 제91호, 2015.

김복순, 「최치원의 해외체험과 동아시아적 소통의 문제」, 『新羅文化』 33호, 2009.

김상기, 「瑞山지역 3·1운동의 전개와 성격」, 『한국독립운동사연구』 제36집, 2010.

김아람, 「1960년대 개척단의 농지조성과 갈등 구조」, 『사학연구』 제131호, 2018.

김아람, 「516군정기 사회정책-아동복지와 부랑아 대책의 성격」, 『역사와현실』 제82호, 한국역사연구회, 2011.

김영배, 「선감학원 피해생존자 주요 실태 및 현안」, 『선감학원사건 특별법 제정 및 피해 지원대책 마련 토론회 자료집』, 국가위원회 아동청소년인권과, 2018

남권희, 『고려공신 양렬공 정인경과 서산정씨』, 태일사, 2014

99) 정주영, 1998.

- 남권희·여은영, 「忠烈王代 武臣 鄭仁卿의 政案과 功臣錄券 연구」, 『고문서연구』 7, 한국고문서학회, 1995
- 류호철/장용철, 「문화재 활용과 가치 증진 관점에서 서산 보원사지의 특성과 활용 방안」, 『글로벌문화콘텐츠』 제30집, 2017.
- 박기현, 『우리 역사를 바꾼 귀화 성씨』, 역사의 아침, 2007
- 박성래, 「고려 밤하늘 우러른 조선의 반골 천문학자 ‘유방택」, 『과학과 기술』 제38권 9호, 2005.
- 박성래, 「한국과학기술의 맥(46)-세계적 보물 천문도 <천상열차분야지도>」, 『과학과 기술』 제23권 3호, 1990.
- 박성목, 「내포 동학혁명 지도자의 활약상과 역사 문화적 의의」, 『동학학보』 제29집, 동학학회, 2013.
- 박성상, 「瑞山 磨崖三尊佛像 研究」, 『文化史學』24집, 2005.
- 박은경, 「한국인과 비한국인: 단일 혈통의 신화가 남긴 차별의 논리」, 『당대비평』 제19집, 당대비평사, 2002.
- 박재우, 「고려 政案의 양식과 기초 자료: ‘鄭仁卿政案’을 중심으로」, 『고문서연구』 28, 한국고문서학회, 2006.
- 박찬욱, 『지역문화자원 융합을 위한 정책 연구』, 한국문화관광연구원, 2013.
- 손정목, 『韓國 開港期 都市變化過程研究: 開港場·開市場·租界·居留地』, 일지사, 1982.
- 신영우, 「내포 일대의 갑오년 상황과 동학농민군의 봉기」, 『동학학보』 제29집, 2013.
- 서산시/한서대 인문도시사업단, 「서산, 불교와 유교 문명전파의 실�크로드」, 1차년도 인문강좌 교재, 2015/6
- 서산시/한서대 인문도시사업단, 「서산, 유교와 천주교의 만남과 충돌 그리고 화합의 현장」, 2차년도 인문강좌 교재, 2016/7
- 서산시/한서대 인문도시사업단, 「인문도시 서산, 화해와 공존의 도시」, 3차년도 인문강좌 교재, 2017/8
- 유영훈, 「프란치스코 교황 방한의 의미와 해석」, 『韓國思想과 文化』 75호, 2014.
- 유해정, 「부랑인 수용소와 사회적 고통-피해생존자들의 경험을 중심으로」, 『기억과 전망』 통권39호, 민주화운동기념사업회 2018.
- 유흥준, 『나의 문화유산 답사기』 1,3권, 창작과비평사, 1997
- 윤용혁, 「鄭仁卿家の 고려 정착과 서산: 고려시대 외국인의 귀화 정착 사례」, 『호서사학』 제48집, 호서사학회, 2007.
- 윤용혁, 「鄭仁卿家の 고려 정착과 서산」, 『역사와 담론』 제48집, 호서사학회, 2007.
- 이문규, 「천문의기 기술의 동아시아 전파」, 『동북아문화연구』 제47집, 2016.
- 이병희, 「조선후기 내포지역 불교계의 동향」, 『지방사와 지방문화』 7/2, 2004.
- 이용삼, 「조선의 천문의기와 복원」, 『천문학회보』 제36권 제1호(2011년 4월 학술대회 초록집)
- 이찬욱, 「韓國의 歸化姓氏와 多文化」, 『다문화콘텐츠연구』 제17집, 중앙대학교 문화콘

- 텐츠기술연구원, 2014.
- 이창호, 「한국 화교의 사회적 지위와 관계의 공간: 인천 화교의 관시와 후이를 중심으로」, 『비교문화연구』 제14권 1호, 서울대학교 비교문화연구소, 2008.
- 이창호, 「한국화교의 '귀환' 이주와 새로운 적응」, 『한국문화인류학』 제45권 제3호, 한국문화인류학회, 2012.
- 이흥식, 「최치원의 장소성 연구-고운 최치원과 연계하여」, 『溫知論叢』 제57집, 온지학회, 2018.
- 임선빈, 「조선시대의 축성과 기능변천-충청병영성에서 호서좌영으로」, 『역사와 담론』 제58집, 호서사학회, 2011.
- 장일규, 「신라말 서해 향로와 최치원의 지방관 활동」, 『한국고대사탐구』 제19집, 한국고대사탐구학회, 2015.
- 장일규, <최치원과 서산>, 한서대 인문도시사업단/한국정치사상학회 2018.5월 학술발표논문집
- 전상운, 「'〈천상열차분야지도〉(天象列次分野之圖)' 각석이 국보 제228호로 지정되기까지」, 『동방학지』 제93집, 연세대학교 국학연구원, 1996.
- 전용훈, 『한국천문학사』, 2017, 들녘
- 정기범, 「역사문화콘텐츠로서 귀화인 활용방안 연구-정신보를 중심으로」, 공주대학교대학원 석사학위논문, 2017.
- 정을경, 「충남지역 천도교인의 3·1만세운동 전개」, 『지방사와 지방문화』 제19권 2호, 2016.
- 정주영, 『이 땅에 태어나서』, 솔, 1997.
- 정태현, 「1980년대 정주영의 탈이념적 남북경협과 북방경제권 구상」, 『민족문화연구』 59호, 고려대학교 민족문화연구원, 2013.
- 조광, 『조선후기 사회와 천주교』, 경인문화사, 1993.
- 차기진, 「병인박해와 충청남도 순교자에 대한 연구」, 『역사와 사회』, 1997.
- 차기진, 「해미 지역의 천주교와 순교사 연구」, 『교회사학』 제4호, 한국기독교사학회, 2007.
- 찰스 랜드리, 『크리에이티브 시티 메이킹』, 역사넷, 2009(『The Creative City』, 2000)
- 채길순, 「충청남도 서북지역의 동학혁명사 연구」, 『동학학보』 제17집, 동학학회, 2009
- 최갑수, 「글로벌리제이션의 역사학」, 『人文研究』 57집, 2009.
- 최금주, 「공동체 의식의 의미」, 『韓國東西精神科學會誌』 제9권 1호, 2006.
- 최영성, 「鄭臣保論」, 『한국철학논집』 제36집, 2013.
- 최영성, 『최치원의 철학사상』, 아세아문화사, 2001.
- 최완수, 「내포지역의 불교(佛敎)」, 『열린충남』 제18권, 2002.
- 한국여성정책연구원, 「2018년 국민 다문화수용성 조사」, 여성가족부, 2018.
- 현대아산, 「남북경협 사업일지 1989~2000」, 현대아산, 2001.
- 홍순권, 「글로벌리즘과 지역문화연구」, 『석당논총』 46권, 2010.
- 황의동, 「정신보, 정인경 父子의 행적과 충남 서부 지역의 유학」, 『동서철학연구』 제42호, 한국동서철학회, 2006.

毛策, 『孝義傳家』, 浙江大學出版社, 2009

「[정경연의 풍수기행] 예산 가야산 남연군 묘, 명당에 부친묘 쓴 대원군」, 『중부일보』 2017.09.27.

「“북한, 정주영 '소떼 방북' 트럭 100여대 아직 사용” 『연합뉴스』 2016.01.21.

「2000年代 겨는 ‘科學立國’ 의지」, 『경향신문』 1985.08.03.

「강제로 끌어다 일 시키더니 결혼도 강제로…」, 『한겨레』 2017.01.15.

「새롭게 보는 한국경제 거목 정주영」, 『뉴시스』 2011.03.05.

「서산의 화교이야기」 ①~③, 『서산시대』(한기홍), 2019.

「淪落女性과 浮浪兒 合同結婚式 그 뒤, 350雙 中 45쌍이 完全破鏡, 40%는 不安狀態」, 『조선일보』 1966.10.5.

「인천의 큰 행사는 다 공화춘에서 했지요」, 『인천시 인터넷신문 i-View』 2019.04.24.

「自活하는 浮浪兒」, 『경향신문』 1961.05.01.

「鄭周永 씨 일문일답」, 『조선일보』 1998.06.17.

「짐승처럼 일해 갯벌을 독과 눈으로」, 『한겨레21』 제1245호, 2019

「천문분야지도와 박안기」(김혜정), 『경기일보』, 2010.03.30

「최초 ‘천문도’ 고려 유신 유방택이 만들었다」, 『한겨레』 2005.11.21.

「탄생 100돌 맞는 ‘소떼 방북’ 영웅 정주영이 그림다」, 『한국문화신문』 2015.01.03.

「팽수는 법적으로 '남극 팽씨'의 시조가 될 수 있을까?」, 『MoneyS』 2019.10.26.

「피땀흘려 살찌간다」 동아일보 1964.06.15.

「한국인 90%가 가짜 성·가짜 족보?...몰랐던 성씨 이야기」, <YTN 뉴스> 2016.09.15.

간월암 홈페이지, <http://ganwolam.kr/>

금현류방택기념사업회 홈페이지 <http://www.ryubangtaek.org>

문화콘텐츠닷컴 ‘문화원형 라이브러리’ <http://www.culturecontent.com>

서산 향토문화백과 <http://seosan.grandculture.net>

서산류방택천문기상과학관 홈페이지 <http://ryu.seosan.go.kr/>

해미순교성지 홈페이지 <http://www.haemi.or.kr>

천주교 서울대교구 GoodNews 홈페이지, <http://maria.catholic.or.kr>

[我有传家宝]《旌义编》《郑氏家仪》《郑氏宗谱》, 来源: 央视网2016年04月23日, 中国CCTV <http://tv.cctv.com/2016/04/23/VIDENvuK1RghLeFMrT3Sgubq160423>.

토 론 문

이 미 정
(동국대)

제2부 기획발표 및 종합토론 II

<발표 6>

원효 화쟁사상의 3가지 유형

발표: 이병욱

<발표 7>

동물보은담을 통해 생각하는 동아시아의 생태의식과 공생의 발표: 권혁래
인문학

<발표 8>

中體西用의 문명적 차원에서 본 熊十力の 體用不二說과 圓 발표: 김연재
融貫通의 易學的 境界

<발표 9>

당진의 이용후생 해양문화 배경

발표: 최원혁

-백촌강전투 백제부흥군의 기억유산과 관련하여

<종합토론>

좌 장: 송 완 범

원효 화쟁사상의 3가지 유형

이병욱
(고려대 철학과 강사)

目次

- 1. 서론
- 2. 『열반종요』에 나타난 화쟁사상
- 3. 『법화종요』에 나타난 화쟁사상
- 4. 『대혜도경종요』에 나타난 화쟁사상
- 5. 결론

I. 서론

이 발표문에서는 원효(元曉, 617-686)의 화쟁사상을 3가지 유형으로 나누어서 접근하고자 한다. 원효화쟁사상에 대한 연구는 상당히 있는 편이지만, 3가지 유형으로 나누어서 분석하는 것은 새로운 접근이다.

첫째, 『열반종요』에서는 『열반경』의 근본[宗]에 대한 6가지 견해를 제시하고, 이 6가지 주장이 각각 옳다고 주장하면서도 또한 마지막 6번째 견해가 더 의미 있다는 주장을 제시한다. 이는 화쟁을 주장하면서도 어느 한쪽의 주장에 비중을 둔다는 것을 의미한다.

둘째, 『법화종요』에서는 『법화경』에 대해 삼론종과 법상종이 서로 다른 주장을 제시한 것을 화쟁한다. 여기서는 화쟁을 하면서도 동시에 삼론종의 주장이 법상종의 주장보다 우월하다는 것을 보여준다.

셋째, 『대혜도경종요』에서는 『반야경』에 대한 두 가지 교판론을 인정하면서도 동시에 이 두 가지 교판론이 옳지 못하다고 비판한다. 이는 화쟁을 시도하면서도 동시에 비판하고 있음을 보여주는 것이다.

이 발표문에서 제시하고자 하는 내용은 원효의 화쟁방식에 다양성(3가지 유형)이 있다는 것이고, 그래서 경우에 따라서는 화쟁을 하면서도 우열을 인정하고, 또 비판하는 경우도 있다는 것이다.

II. 『열반종요』에 나타난 화쟁사상

『열반종요』에서는 『열반경』의 근본[宗]에 대해 6가지 주장을 소개하고, 이 6가지 주장이 각각 의미가 있다고 인정하면서도 마지막 여섯 번째 주장이 더 의미가 있다고 주장한다. 이는 『열반경』의 근본에 대한 6가지 주장을 모두 인정하면서도 마지막 여섯 번째 주장에 의미를 더 부여하는 것이다. 이것이 『열반종요』에 제시된 화쟁방식이다. 그러면 자세한 내용을 알아본다.

① 『열반경』의 근본은 『열반경』에 소개된 여러 가지 의미라고 한다. 이는 경전에 소개되어 있는 다양한 내용을 『열반경』의 근본으로 보자는 주장이다. 이 내용에 대해서 『열반종요』에서는 다음과 같이 말한다.

어떤 스승이 말하기를 “경전의 문장으로 처음과 끝까지 소개된 여러 의미가 경전의 근본이다. [부처가] 질문에 대답한 것이니 곧 36가지 의미이다. 이른바 첫째 장수(長壽)의 인과(因果)이고 내지 최후에 여러 음(陰)의 법문이다”라고 하였다.¹⁰⁰⁾

② 『열반경』의 근본은 4가지 큰 의미라고 한다. 그것은 다음과 같다. 첫째, 열반의 원만하고 지극히 묘한 과이다. 둘째, 중생이 모두 불성을 가지고 있다는 것이다. 셋째, 불, 법, 승의 삼보(三寶)와 불성은 다르지 않다는 것이다. 넷째, 일천제와 이승도 미래에 부처가 된다는 것이다. 이러한 내용을 『열반종요』에서는 다음과 같이 말한다.

어떤 사람이 말한다. “4종류의 큰 의미[大義]가 이 경전(『열반경』)의 근본[宗]이다. 어떤 것이 4가지 큰 의미인가? 첫째, 대열반(大涅槃)의 원만하고 지극히 묘한 과(圓極妙果)이다. [이것이] 3가지 일(법신, 반야, 해탈)과 4가지 덕(常, 樂, 我, 淨)을 갖추고 있다. 둘째, 모든 중생이 모두 불성을 가지고 있지만, 번뇌로 인해 전도되어 있어서[覆] [불성을] 볼 수 없는 것이다. 셋째, 삼보(三寶: 불, 법, 승)와 불성(佛性)은 체(體)를 같이하여 둘이 아닌 것이다. 넷째, 불법을 비방하는 일천제와 성품에 집착하는 이승이 모두 미래에 부처가 된다는 것이다. 이와 같은 4가지 의미가 이 [열반경의] 근본[宗]이다.”¹⁰¹⁾

③ 『열반경』의 근본은 세간을 벗어나는 인과(因果)에 있다고 한다. 인(因)은 불성과 성행(聖行)을 말하는 것이고, 과(果)는 보리와 열반을 말하는 것이다. 구체적 내용에 대해 『열반종요』에서 다음과 같이 말한다.

어떤 사람이 말한다. “세간을 벗어나는 인과(因果)가 그것(『열반경』)의 근본[宗]이다. 과(果)는 보리와 열반이고, 인(因)은 불성과 성행(聖行)이다. 예컨대 「순타품」에서는 보리의 과(果)를 열었고, 「애탄품」에서는 열반의 과(果)를 열었다. 「여래성품」에서는 불성의 인(因)을 드러냈고, 성행품에서는 행덕(行德)의 인(因)을 말했다. 그 나머지 여러 품에서는 인과를 거듭 드러내었다. 그러므로 위 없는 인과(因果)가 [열반경의] 근본[宗]임을 알아야 한다.”¹⁰²⁾

④ 『열반경』의 근본은 두 가지 과(果)에 있다는 것이다. 두 가지 과(果)는 현재에 부처가 된

100) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525中), “有師說言。經文始終所詮衆義以爲經宗。對問而言。卽有六六三十六義。所謂第一長壽因果乃至最後諸陰法門。”

101) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525中), “或有說者。四種大義爲此經宗。何等爲四。一者大涅槃 圓極妙果 具足三事及與四德。二者 一切衆生悉有佛性。煩惱覆故不能見。三者 三寶佛性同體無二。四者 闡提謗法 執性二乘。悉當作佛。如是四義以爲其宗。”

102) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525中-下), “或有說者。出世因果以其爲宗。果卽菩提涅槃。因卽佛性聖行。如能(純)陀章開菩提果。哀(?)歎章中開涅槃果。如來性品顯佛性因。聖行品中說行德因。其餘諸品重顯因果。故知無上因果爲宗。”

것과 미래에 중생이 부처가 될 것을 말한다. 성행(聖行) 등의 인(因)은 부처가 되는 것을 돕는 것, 곧 보조적인 것이기 때문에 『열반경』의 근본에 포함되지 않는다. 다만 미래에 부처가 될 것이라는 주장은 아직 실현되지 않은 것이고 현재에 드러난 것이 아니기 때문에 중생이 받아들이기 어렵다. 이 때문에 부처는 자신의 현재 증득한 과(果), 곧 부처가 되었다는 것을 말해서 중생도 부처처럼 미래에 부처가 될 것임을 받아들이도록 한 것이다. 『열반종요』에서는 이 내용을 다음과 같이 말한다.

어떤 사람이 말한다. “당상(當常)과 현상(現常)의 두 가지 과가 [『열반경』의] 근본(宗)이다. 이른바 모든 중생이 불성을 가지고 있다는 것은 당상여래(當常如來)가 증득할 대반열반(大般涅槃: 깨달음의 경지)을 드러낸 것이고, 이것은 현상(現常)의 성행(聖行) 등의 인(因)이 과(果)를 드러내는 것을 돕는다는 것이니, [이는 현상의 성행이] 바른 근본(正宗)이 아님을 밝힌 것이다. 만약 부처의 뜻에 근거한다면, 중생이 각기 당과(當果: 미래의 과보, 열반)를 증득하게 하고자 하는 것이다. 다만 당과(當果)는 아직 실현되지 않은 것이고[未] 현재 있는 것이 아닌 것이다[非], [그래서 當果를] 믿는 것이 어려울 것을 [부처는] 우려하였다. 그러한 까닭에 자신이 증득한 것을 말해서 중생(物)의 믿음을 성취하고자 한 것이다. 이러한 의미 때문에 두 가지 과(果)가 근본(宗)이다. 다만 현재로부터 제목을 삼았기 때문에 열반이라 이름한다.¹⁰³⁾

⑤ 『열반경』의 근본은 원만하고 지극한 한 가지 과(圓極一果), 곧 대반열반(大般涅槃: 깨달음의 경지)이라는 것이다. 『열반종요』의 내용을 소개하면 다음과 같다.

어떤 사람이 말한다. “원만하고 지극한 한 가지 과가 이 경전(『열반경』)의 근본(宗)이다. 이른바 모든 부처의 대반열반(大般涅槃)을 말한 것이다. [이는] 근본(宗)에 근거해서 제목을 삼은 것이다. 『영락경』에서는 6종류의 영락을 근본으로 삼고, 『대반야경』에서는 3종류의 반야를 근본으로 삼는다. [따라서] 이 『열반경』은 하나의 대열반(大涅槃)을 근본으로 삼는다는 것을 알아야 한다.¹⁰⁴⁾

⑥ 『열반경』의 근본은 모든 부처가 비밀스럽게 간직한[秘藏] 둘이 없는 실제의 성품[無二實性]이라고 한다. 이것은 같은 것이 아니기 때문에 모든 가르침으로 전개되고, 다른 것이 아니기 때문에 모든 가르침이 한 맛이 된다. 더 자세한 내용을 소개하면 다음과 같다.

어떤 사람이 말하였다. “모든 부처가 비밀스럽게 간직한[秘藏] 둘이 없는 실제의 성품[無二實性]이 경전(『열반경』)의 근본(宗)이다. 이와 같은 실제의 성품[實性]은 모습에서 벗어났고 성품에서 벗어났다. 그러므로 모든 문(門: 가르침)에서 장애가 없다. [앞에서 말한 것처럼] 모습을 벗어났기 때문에 더럽지도 않고 깨끗하지도 않으며, 원인[因]도 아니고 결과[果]도 아니며, 같지도 않고 다르지도 않으며, 유(有)도 아니고 무(無)도 아니다. [앞에서 말한 것처럼] 성품에서 벗어났기 때문에 [번뇌에] 물들기도 하였고 청정하기도 하며, 원인

103) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525下), “或有說者。當常現常二果爲宗。所謂一切衆生 悉有佛性。是顯當常如來所證大般涅槃。是明現常聖行等因 卽助顯於果 非爲正宗。若據佛意 欲使衆生各證當果。但當果未非 恐難取信。是故自說所證 將成物信。以是義故二果爲宗。但從現立題故名涅槃也。”

104) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525下), “或有說者。圓極一果爲是經宗。所謂諸佛大般涅槃。所以從宗而立題名。瓔珞經六種瓔珞爲宗。大般若經三種般若爲宗。當知是涅槃經一大涅槃爲宗。”

도 되고 결과도 되며, 같기도 하고 다르기도 하며, 유위(有爲)가 되기도 하고 무위(無爲)가 되기도 한다. [앞에서 말한 것처럼 번뇌에] 물들기도 하고 청정하기도 하기 때문에 중생이라고 이름하기도 하고 생사(生死)라고 이름하기도 하며, 또한 여래라고 이름하기도 하고 법신(法身)이라고 이름하기도 한다. [앞에서 말한 것처럼] 원인도 되고 결과도 되기 때문에 불성이라고 이름하기도 하고, 여래장(如來藏)이라고 이름하기도 하며, 보리라고 이름하기도 하고 대열반이라고 이름하기도 한다. 내지 [앞에서 말한 것처럼] 유(有)도 되고 무(無)도 되기도 하기 때문에 이제(二諦)라고 이름한다. [앞에서 말한 것처럼] 유(有)도 아니고 무(無)도 아니기 때문에 중도(中道)라고 이름한다. [총괄하면] 하나가 아니기 때문에 모든 문(가르침)에 해당할 수 있고, 다르지 않기 때문에 모든 문(가르침)이 한 맛[一味]이다. 이와 같은 둘이 아닌 비밀스럽게 간직한[無二秘藏] 실제의 성품이 이 경전(『열반경』)의 근본[宗旨]이다. 다만 그 제목에서 여러 이름을 두루 활용할 수 없었다. 우선 때와 사정에 따라, 열반이라는 이름을 정했다(여러 이름이 가능하지만, 열반경이라 이름했다).¹⁰⁵⁾

⑦ 원효는 위의 내용처럼 6가지 주장을 소개하고, 이 6가지 주장 가운데 어떤 것이 진실한 것[實]인지 묻는다. 그리고 나서 두 가지 견해를 제시한다. 첫째, 6가지 주장이 모두 진실한 것에 해당한다고 주장한다. 둘째, 맨 뒤의 주장(여섯째 주장)이 진실한 것이라고 주장한다. 그 이유는 이 여섯째 주장이 앞의 5가지 주장을 모두 수용할 수 있는 것이기 때문이다. 그러면서 원효는 이 두 주장이 모두 진실한 것이라고 말한다. 따라서 이 내용을 정리하자면, 6가지 주장이 모두 타당한 것이지만, 동시에 그 가운데 여섯 번째 주장이 더 의미가 있는 것이라고 할 수 있다. 이처럼, 원효의 화쟁사상은 어느 한쪽에 더 의미를 부여하면서도 다른 주장도 수용하는 방식으로 전개된다. 이와 관련된 인용문을 소개하면 다음과 같다.

문는다. “여섯 스승의 주장 가운데 어떤 것이 실제[實]입니까?” 답한다. “어떤 사람이 말한다. ‘모든 주장이 모두 실제이다. 왜냐하면, 부처의 뜻은 엇매이는 것이 없어서[無方] [어떠한 것에도] 해당하지 않음이 없기 때문이다.’ 어떤 사람이 말한다. ‘뒤 주장(여섯째 주장)이 실제가 된다. 왜냐하면, 여래의 엇매임 없는 뜻을 얻을 수 있기 때문이고, 앞에 말한 여러 스승(다섯 명의 스승)의 의미를 모두 수용할 수 있기 때문이다.’ 이 두 가지 주장(6가지 주장이 실제이다, 마지막 주장이 실제이다)이 서로 어긋나지 않는다는 것을 알아야 한다.”¹⁰⁶⁾

이상의 내용을 정리하면, 『열반종요』에서는 『열반경』의 근본[宗]에 관한 6가지 주장을 소개하고, 이 6가지 주장이 각각 의미가 있다고 인정하고, 동시에 여섯 번째 주장에 더 의미를 부여한다. 이는 어떤 주장에 더 큰 의미를 부여하면서도 동시에 다른 주장도 수용하는 원효의 화쟁방식의 하나를 보여주는 것이다.

105) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525下), “或有說者。諸佛祕藏 無二實性 以爲經宗。如是實性離相離性 故於諸門 無障無礙。離相故不垢不淨 非因果非 不一不異 非有非無。以離性故 亦染亦淨 爲因果 亦一亦異 爲有爲無爲。染淨故 或名衆生 或名生死。亦名如來亦名法身。爲因果故 或名佛性 名如來藏 或名菩提 名大涅槃。乃至爲有無故 名爲二諦。非有無故名爲中道。由非一故 能當諸門。由非異故 諸門一味。如是無二祕藏以爲是經宗旨。但其題目之中 不能並偏存諸名。且隨時事立涅槃名。”

106) 『涅槃宗要』(『韓國佛教全書』1권, 525下-526上), “問六師所說何者爲實。答或有說者。諸說悉實。佛意無方 無不當故。或有說者。後說爲實。能得如來無方意故。並容前說諸師義故。當知是二說亦不相違也。”

Ⅲ. 『법화종요』에 나타난 화쟁사상

『법화종요』에서 원효는 법상종(중국의 유식학파)과 삼론종(중국의 중관학파)의 대립된 주장을 화쟁한다. 법상종에서는 『법화경』을 불완전한 가르침, 곧 불요의(不了義) 가르침이라고 주장하는 데 비해서, 삼론종에서는 『법화경』을 완전한 가르침, 곧 요의(了義) 가르침이라고 주장한다. 원효는 이처럼 서로 대립된 주장을 화쟁하는 방식을 『법화종요』에서 제시한다. 그러면 자세한 내용을 알아본다.

1. 법상종과 삼론종의 『법화경』에 대한 주장

법상종과 삼론종의 『법화경』에 관한 견해를 소개하면 다음과 같다.

① 법상종에서는 불교를 세 가지 법륜으로 구분한다. 그것은 유상법륜(有相法輪), 무상법륜(無相法輪), 무상무상법륜(無相無上法輪)이다. 첫째, ‘유상법륜’은 사람을 위해서 사성제(四聖諦)를 가르친 것을 말하는 것이다. 둘째, ‘무상법륜’은 보살승(菩薩乘)의 사람을 위해서 모든 존재가 공(空)이고, 형이상학적 실체인 자성(自性)이 없음을 가르친 것을 지칭하는 것이다. 셋째, 무상무상법륜(無相無上法輪)은 삼승의 사람을 위해서 공(空)과 자성이 없음[無自性]의 가르침을 퍼는 것이고, 그 가르침이 최고 수준의 것이다. 그런데 법상종에서는 『법화경』이 앞에 소개한 세 가지 법륜 가운데 제2법륜에 속한다고 하며, 따라서 불완전한 가르침 곧 불요의(不了義)의 가르침에 해당한다고 주장한다.¹⁰⁷⁾

② 삼론종에서도 세 가지 법륜을 말한다. 그것은 근본법륜(根本法輪), 지말법륜(枝末法輪), 섭말귀법법륜(攝末歸本法輪)이다. 첫째, ‘근본법륜’은 일승의 인(因)과 일승의 과(果)를 밝히는 가르침이다. 여기에 『화엄경』이 속한다. 둘째, ‘지말법륜’은 삼승의 가르침을 말한다. 이는 앞의 ‘근본법륜’에서 『화엄경』을 말했지만, 중생이 이 『화엄경』을 이해하지 못하기 때문에 삼승의 가르침을 제시한 것이다. 셋째, 섭말귀법법륜(攝末歸本法輪; 지말을 거두어서 근본으로 돌아오는 법륜)은 삼승의 가르침을 거두어서 일승의 가르침으로 돌아가게 하는 것이다. 여기에 『법화경』이 포함된다. 따라서 삼론종에서는 『법화경』이 완전한 가르침인 요의(了義)의 가르침에 해당한다고 주장한다.¹⁰⁸⁾

2. 법상종과 삼론종의 『법화경』에 관한 주장을 화쟁함

원효는 법상종과 삼론종의 두 주장을 화쟁(和諍: 會通)하는데, 그 화쟁에는 두 가지 방식이 있다. 첫째, 모든 주장을 인정하는 것이고, 둘째, 도리에 근거하여 우열을 구분하는 것이다.

첫째, 모든 주장을 인정하는 것을 살펴보면, 실(實)에 근거하면 모두 경전과 논서에 근거한 것이므로 둘 다 장점이 있다는 것이다.

둘째, 도리에 근거하여 우열을 따지는 것을 살펴보면, 그것은 삼론종의 주장이 법상종의 주장에 비해 뛰어나다는 것이다. 그러므로 법상종의 입장에서 삼론종의 주장을 거두어들이면, 무리가 발생하고, 삼론종의 입장에서 법상종의 주장을 회통할 때, 비로소 의미있는 회통이 된다. 따라서 삼론종의 주장처럼, 『법화경』은 완전한 가르침 곧 요의(了義)의 가르침에 해당하는

107) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 493上-中).

108) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 493中-下).

다.¹⁰⁹⁾

이처럼, 원효는 삼론종의 주장을 인정하면서도 최대한 법상종의 주장도 포용하려고 한다. 그것은 다음의 3단계로 이루어진다. 먼저 원효는 법상종의 입장에서 삼론종을 포섭한다. 법상종의 입장에서 삼론종의 주장을 바라보면, 삼론종의 주장은 방편에 해당한다.¹¹⁰⁾ 그다음으로 원효는 삼론종의 입장에서 법상종의 주장을 포섭한다.¹¹¹⁾ 그리고 나서 원효는 자신의 입장을 제시하는데 그것은 법상종과 삼론종의 주장을 종합하는 것이다. 원효는 법상종의 주장도 긍정할 내용은 긍정하고 부정할 내용은 부정하며, 또 삼론종의 주장도 수용할 내용은 수용하고, 비판할 내용은 비판한다.

자세히 말하자면, 법상종에서 『법화경』을 낮게 평가하는 근거로 제시하는 『해심밀경』에도 요의(了義)의 말이 있고, 불요의(不了義)의 말이 있는데, 법상종에서 『법화경』을 비판하는 근거로 삼는 대목(『해심밀경』의 내용)은 불요의(不了義)의 가르침에 해당한다는 것이다. 이렇게 되면, 원효는 『해심밀경』에도 요의(了義)의 가르침이 있다고 해서 법상종을 인정하지만, 그러나 『법화경』을 판단하는 문제에 들어가서는 법상종의 주장은 불요의(不了義) 가르침에 근거한 것이라고 해서 법상종의 주장을 인정하지 않는다.¹¹²⁾

삼론종에서 『법화경』을 요의(了義)의 가르침이라고 보고 있지만, 원효는 이 견해에 대해서도 일정 부분 비판적 입장을 취한다. 자세히 말하자면, 삼론종에서 주장하는 근거로서 『법화경』의 어떤 부분은 요의(了義)의 가르침에 해당하지만, 삼론종에서 주장하는 근거로서 다른 어떤 부분은 불요의(不了義)의 가르침에 해당한다는 것이다. 이런 관점에서 『법화경』을 요의(了義)라고 보는 삼론종의 입장을 비판하는 것이다.¹¹³⁾

3. 소결

이제 내용을 정리하면, 원효가 삼론종과 법상종의 대립된 주장을 화쟁하기 위해 제시하는 것은 두 가지로 나타난다. 우선 모든 주장을 인정하는 것이다. 이 대립된 주장 모두 경전과 논서에 근거한 것이므로 각기 타당하고 의미가 있다는 것이다. 그다음으로 원효는 도리에 근거해서 이 두 대립된 주장의 우열을 따질 수 있다고 주장한다. 그래서 삼론종의 주장, 곧 『법화경』이 완전한 가르침(了義의 가르침)이라는 주장이 옳고, 법상종의 주장, 곧 『법화경』이 불완전한 가르침(不了義의 가르침)이라는 주장은 틀렸다고 한다. 그러면서도 원효는 한 걸음 더 나아가서 『법화경』에 관한 삼론종의 주장에도 일정 부분 잘못된 주장이 있고, 『법화경』에 관한 법상종의 주장에도 일정 부분 타당한 주장이 있다고 말한다. 이는 삼론종의 주장(『법화경』은 완전한 가르침)이 옳다고 인정하면서도 완전히 수긍하는 것이 아니고 일정 부분 비판하는 것이고, 법상종의 주장(법화경은 불완전한 가르침)을 비판하면서도 그 가운데에도 여전히 경칭할 만한 내용이 있다고 함으로써 법상종의 주장을 일정 부분 배려하는 것이다. 이처럼 원효는 삼론종의 주장이 옳고 법상종의 주장이 틀렸다고 우열을 인정하면서도, 그 가운데에서도 일방적으로 어느 한쪽의 주장에 손을 들어주지는 않는다. 이것이 서로 대립된 주장에 대한 원효의 화쟁방식이다.

109) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 494中-下).

110) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 494上).

111) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 494上-中).

112) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 494下).

113) 『法華宗要』(『韓國佛教全書』1권, 494下).

IV. 『대혜도경종요』에 나타난 화쟁사상

원효는 『대혜도경종요』에서 『대품반야경』 등의 반야계열의 경전에 대한 두 가지 교판론을 소개하고 이 두 가지 교판론을 화쟁하면서도 동시에 그 교판론을 비판한다. 이는 원효가 화쟁을 주장하면서도 동시에 비판적 견해를 제시함을 보여주는 사례이다. 그 자세한 내용을 살펴본다.

1. 『대품반야경』 등에 관한 두 가지 교판론 소개

① 원효는 돈교(頓教)와 점교(漸教)로 구분하고, 점교를 5시로 더 세분한 교판론을 소개하면서 이 교판론에 의거하면 『대품반야경』 등은 5시 가운데 제2시 무상교(無相教)에 해당한다는 주장을 소개한다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

어떤 사람이 말하였다. “[부처의] 일대의 교화[一化]의 가르침은 두 가지 길을 벗어나지 않는다. 첫째는 돈교(頓教)이고, 둘째는 점교(漸教)이다. 점교 안에 5시가 있다. 첫째, 사제교(四諦教)이고, 둘째 무상교(無相教), 셋째 포핍억양교(褒貶抑揚教), 넷째 일승교(一乘教), 다섯째 상주교(常住教)이다. [이 5시는] 얕은 것에서 깊은 것으로 이르러면서 점차적으로 말한 것이다. 여기서 이 경전 등의 여러 반야교(반야계열경전)는 [5시 가운데] 제2시에 위치해 있는 것이니 무상교(無相教)라고 이른다.”¹¹⁴⁾

② 원효는 3종류의 법륜을 말하는 교판론을 소개한다. 제1법륜은 성문승(聲聞乘)을 위한 가르침이고, 제2법륜은 대승의 가르침을 추구하는 사람을 위한 가르침이며, 제3법륜은 성문, 연각, 보살 등의 모든 승(乘)의 가르침을 추구하는 사람을 위한 가르침이다. 제3법륜이 완전한 가르침, 곧 요의(了義)의 가르침이고, 제1법륜과 제2법륜은 불완전한 가르침 곧 미요의(未了義, 不了義)의 가르침이다. 그런데 이 3종류의 법륜을 말하는 교판론에 따르면 『대품반야경』 등은 제2법륜에 속하는 것이 되고, 따라서 『대품반야경』은 불완전한 가르침 곧 미요의(未了義, 不了義)의 가르침에 포함된다. 이 내용에 관한 인용문을 소개하면 다음과 같다.

어떤 사람은 말하였다. “출세간의 가르침은 3가지[三品]를 벗어나지 않으니, 이른바 경전에서 말한 3종류의 법륜이다. 예컨대 『해심밀경』에서 다음과 같이 말하였다. ‘승의생보살(勝義生菩薩)이 말하기를 세존이 처음 어느 때 바라니사(바라나시) 선인타처(仙人墮處) 곧, 시록림(施鹿林: 녹야원)에 있었는데, 다만 성문승(聲聞乘)을 추구하는 사람을 위해서 사제의 모습으로 바른 법륜을 전개하였다. 비록 [이러한 것이] 매우 기이하고 매우 희유한 일이지만, 이 법륜(가르침)에는 이상의 것이 있고, 용납할 것[容]이 있고, 이것(제1법륜)은 미요의(未了義)의 가르침(불완전한 가르침)이며, 이것은 여러 쟁론(諍論)이 발생하는 곳이기도 하다. 세존이 과거에 제2시 가운데 다만 대승을 닦는 것을 추구하는 사람을 위해서 모든 존재가 공(空)하고 자성(自性)이 없는 것이고, 생김도 없고 없어짐도 없어서[無生無滅] 본래부터 고요

114) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 486中), “有人說言。一化教門。不出二途。一者頓教。二者漸教。漸教之內。有其五時。一四諦教。二無相教。三抑揚教。四一乘教。五常住教。從淺至深。漸次而說。今此經等。諸般若教。在第二時。名無相教。”

하며 자기 성품의 열반[이라는 가르침]에 의지해서 은밀한 모습[隱密相]으로 바른 법륜을 전개한다. 이 법륜에도 그 이상의 가르침이 존재하고 이것은 미요의(未了義)의 가르침(불완전한 가르침)이며, 이것은 여러 쟁론(諍論)이 발생하는 곳이기도 하다. 세존이 지금 제3시 가운데에서 널리 모든 승(乘)을 추구하는 사람을 위해서 모든 존재가 공(空)하고 자성이 없으며 생김도 없고 없어짐도 없으며 본래부터 고요하고 자기 성품의 열반이며 자성의 성품도 없음[의 가르침]에 의지해서 분명한 모습[顯了相]으로 바른 법륜을 전개한다. [이 법륜에는] 그 이상의 가르침도 없고 용납할 것도 없으며, 이것은 요의(了義)의 가르침(완전한 가르침)이며 쟁론(諍論)이 발생하는 곳도 아니다.’ 지금 이 『대품반야경』과 여러 반야 계열의 경전은 모두 제2시 법륜에 속하는 것이다.”¹¹⁵⁾

2. 『대품반야경』 등에 관한 두 가지 교판론에 대한 화쟁과 비판

원효는 위에 소개한 두 가지 주장, 곧 돈교와 점교로 구분한 다음에 점교를 5시로 세분한 것과 3종류의 법륜으로 구분한 것이 모두 도리가 있는 것이라고 인정하면서도, 『대품반야경』 등이 제2시에 속하고, 제2법륜에 속한다는 것은 옳지 않다고 한다. 왜냐하면, 경전과 논서의 내용에 어긋나기 때문이다. 이 내용에 관한 인용문은 다음과 같다.

문는다. 이 두 스승의 주장 가운데 어떤 것이 옳은 것인가? 답한다. 두 종류의 가르침과 세 종류의 법륜은 한 가지 기준[一途]에 근거한 것이고 또한 도리가 있는 것이다. 그러나 [두 종류의 가르침과 세 종류의 법륜에서] 이 『대품반야경』 등이 모두 제2시에 속하고 제2법륜에 속한다고 판정한 것은 이치로는 반드시 그렇지 않다. 경전과 논서에 어긋나기 때문이다.¹¹⁶⁾

3. 『대품반야경』 등에 관한 두 가지 교판론에 대한 비판

우선, 원효는 『대품반야경』 등이 점교의 5시 교판론 가운데 제2시에 속한다는 주장을 비판하고, 그다음으로 『대품반야경』 등이 3가지 법륜 가운데 제2법륜에 속한다는 주장을 비판하고, 마지막으로 『대품반야경』이 『화엄경』과 같은 지위에 있는 것이어서 요의의 가르침이라고 주장한다. 이 내용을 순서대로 살펴본다.

1) 『대품반야경』 등이 제2시에 속한다는 주장에 대한 비판

① 원효는 『대품반야경』 등이 제2시에 속한다고 주장하는 것이 경전과 논서에 어긋난다고 했는데, 그 근거를 『대지도론』에서 제시한다. 『대지도론』의 내용은 다음과 같다. 『대품반야경』

115) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 486중-하), “成(或)有說者。出世教門。不過三品。所謂經說三種法輪。如解深密經言。勝義生菩薩白言。世尊。初於一時 在波羅泥斯 仙人墮處 施鹿林中。唯爲發趣聲聞乘者。以四諦相。轉正法輪。雖是甚奇甚爲希有。而是法輪。有上有容。是未了義。是諸諍論安足處所。世尊在昔。第二時中。唯爲發趣修大乘者。依一切法空無自性。無生無滅。本來寂靜。自性涅槃。以隱密相。轉正法輪。而是法輪。亦是有上。是未了義。是諸諍論安足處所。世尊於今。第三時中。普爲發趣一切乘者。依一切法空無自性。無生無滅。本來寂靜。自性涅槃。無自性性。以顯了相。轉正法輪。無上無容。是其了義。非諸諍論安足處所。今此大品。并諸般若。皆是第二法輪所攝。”

116) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 486下), “問。是二師說。何者爲實。答。二種教門。三種法輪。是就一途。亦有道理。然其判此大品經等。皆屬第二時攝第二法輪者。理必不然。違經論故。”

의 「필정품」에서는 수보리가 『법화경』에서 작은 공덕으로도 부처가 된다는 것을 들었다고 하고, 『대품반야경』의 「아비발치품」에서는 수보리가 부처가 되는 것에서 물러나는 경우와 물러나지 않는 경우에 대해 들었다고 한다. 이처럼 서로 다른 내용을 말했기 때문에 수보리가 부처가 되는 것이 반드시 정해진 것인지 그렇지 않은 것인지 물었다는 것이다. 다시 말하자면, 『대지도론』의 내용에 따르면, 수보리가 『법화경』을 듣고, 또 『대품반야경』을 듣고서 이 둘의 내용의 차이점에 대해 질문했다는 것이다. 이는 부처가 『대품반야경』을 말할 때는 『법화경』을 말한 뒤라는 것이다. 그렇기 때문에 5시 가운데 『대품반야경』 등이 제2시에 속한다는 주장은 『대지도론』에 근거할 때 성립되지 않는다는 것이다. 이러한 내용을 『대혜도경종요』에서는 다음과 같이 말한다.

예컨대, 이 논서(『대지도론』)에서 [『대품반야경』의] 「필정품(畢定品)」을 풀이하여 말하기를 “수보리(須菩提)가 『법화경』에서 ‘만약 부처가 있는 곳에서 작은 공덕을 짓거나 내지 웃으면서 나무아미타불을 한번 부르거나 하면 점차로 반드시 부처가 될 것이다’라고 말하는 것을 들었고, 또 [수보리가 『대품반야경』의] 「아비발치품(阿鞞跋致品)」에서 [부처가 되는 것에서] 물러난 경우와 물러나지 않는 경우에 대해 말하는 것을 들었다. 예컨대, 『법화경』에서는 반드시 [부처가 되는 것이] 정해졌다고 하고, 다른 경전에서는 [부처가 되는 것에서] 물러나는 경우도 있고 물러나지 않는 경우도 있다고 하니, 이러한 까닭에 지금 [수보리가] 반드시 [부처 되는 것이] 정해진 것인가 [부처 되는 것이] 반드시 정해진 것이 아닌가 물었다”라고 하였다. 내지 [다른 내용을] 자세히 말하였다. [『대지도론』의] 이러한 내용으로 볼 때, 이 경전(『대품반야경』)을 말할 때는 『법화경』을 말한 뒤라는 것을 분명히 알 수 있다. 곧 [『대품반야경』을 5시 가운데] 제2시에 해당한다고 한 것은 도리에 맞지 않는 것이다.¹¹⁷⁾

② 앞에서 말한 것처럼, 원효는 『대지도론』에 의거해서 부처가 『대품반야경』을 말한 때가 『법화경』을 말한 뒤라는 것을 논증했다. 그러자 반론이 제기된다. 『인왕반야경』에서 부처가 여러 반야경전을 말하고 난뒤에 『인왕반야경』을 말하였다고 한 점에 근거해서 반야계열 경전은 한꺼번에 부처가 말하였다고 주장한다. 다시 말하면, 『인왕반야경』에 근거해서 반야계열 경전은 부처가 『법화경』을 말한 뒤에 말해진 것이 아니라고 반론한다.

그에 대해 원효는 『대지도론』의 내용에 의거해서 대답한다. 그것은 반야계열경전이 여러 종류라는 것이다. 그래서 어떤 반야계열 경전(『인왕반야경』 포함)은 『법화경』을 말하기 전에 부처가 말하였고, 어떤 반야계열경전(『대품반야경』 포함)은 『법화경』을 말한 다음에 부처가 말했다는 것이다. 다시 말하자면, 『대지도론』의 내용에 근거하면, 반야계열 경전은 여러 종류가 있기 때문에 어떤 반야계열 경전은 『법화경』을 말하기 전에 부처가 말하였고, 어떤 반야계열 경전은 『법화경』을 말한 다음에 부처가 말하였다는 것이다. 그러므로 『인왕반야경』에서 말한 내용(『법화경』이전에 반야계열 경전을 말하였음)과 원효가 주장하는 것(『대품반야경』은 『법화경』이후에 말하였음)이 서로 충돌하지 않는다는 것이다. 이러한 내용에 대해 『대혜도경종요』에서는 다음과 같이 말한다.

117) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 486下), “如此論釋畢定品言。須菩提。聞法華經說。若於佛所作小功德。乃至戲笑一稱南無佛。漸漸必當作佛。又聞。阿鞞跋致品中有退不退。如法華經中畢定。餘經說有退有不退。是故今問爲畢定爲不畢定。乃至廣說。以是驗知。說是經時。在法華後。卽示第二時者。不應道理也。”

문는다. “만약 이 경전(『대품반야경』)이 『법화경』 뒤에 말한 것이라면, 이러한 내용은 어떻게 이해해야 할 것인가? 『인왕반야경』에서 말하기를 ‘그때 대중이 각기 서로 말하기를 ‘대각 세존이 앞에서 이미 우리 대중을 위해서 29년 동안 『마하반야경』, 『금강반야경』, 『천왕문반야경』, 『광찬반야바라밀경』을 말해주었고, 오늘 여래가 큰 광명을 놓으시니, 이는 어떤 일을 하려는 것인가?’라고 하였다.” 답한다. “『마하반야경』은 한 가지가 아니고 여러 종류가 있다. [그래서 부처가 『법화경』을 말하기] 전에 [『마하반야경』을] 말하기도 하고, [『법화경』을 말한] 뒤에 [『마하반야경』을] 말하기도 한다. 예컨대 이 논서(『대지도론』)에서 말하기를 ‘이 경전(『대품반야경』)은 2만2천 계송이고, 『대반야경(大般若經)』은 십만 계송이다. 만약 용왕궁(龍王宮)과 아수라궁(阿修羅宮)과 천궁(天宮) 가운데 있는 것은 천억만 계송일 것이다’라고 하였다 내지 [다른 내용을] 자세히 말하였다. 이러한 의미 때문에 [『인왕반야경』에 근거한 내용과 『대지도론』에 근거한 원효의 주장은] 서로 어긋나지 않는다.”¹¹⁸⁾

2) 『대품반야경』 등이 제2법륜에 속한다는 주장에 대한 비판

① 이번에는 원효는 『대품반야경』 등이 제2법륜에 해당한다는 주장에 대해 『대지도론』에 근거해서 비판한다. 『대지도론』에서는 논쟁이 있는 것과 논쟁이 없는 것으로 구분하고, 다른 경전의 내용은 논쟁이 있는 것이지만, 『대품반야경』 등은 논쟁이 없는 것에 속한다고 하였다. 그런데 앞에서 제3법륜에 속하는 경전은 논쟁이 발생하지 않는 것(논쟁이 없는 것)이라고 하였으므로 『대품반야경』 등은 당연히 제3법륜에 해당한다는 것이다. 『대혜도경종요』에서는 이러한 내용을 다음과 같이 설명한다.

또한 이 논서(『대지도론』)에서 말하기를 “다시 두 종류의 설법이 있으니 첫째 논쟁이 있는 것[諍處]이고, 둘째 논쟁이 없는 것[無諍處]이다. 논쟁이 있다는 것은 다른 경전에 말한 내용과 같은 것이다(핵심적 내용이 아니다). 여기서(『대지도론』)는 논쟁이 없는 것을 밝히고자 하기 때문에 이 『마하반야바라밀경』을 말한다”라고 하였다. 이러한 내용에 근거해서 지금 이 경전(『대품반야경』)은 제3현료(顯了) 법륜과 같다는 것을 알 수 있다. 왜냐하면, [『대품반야경』은] 여러 쟁론(諍論)이 일어나지[安足] 않는 것이기 때문이다. 그런데 이 경전(『대품반야경』) 등이 제2법륜이라고 한다면, 이것은 이 경전(『대품반야경』)이 논쟁이 있는 것이 되기 때문에 [그렇다면] 논서(『대지도론』)에서 이 경전(『대품반야경』)은 논쟁이 없는 것이라고 말해서는 안 될 것이다(그런데 『대지도론』에서 『대품반야경』은 논쟁이 없는 것이라고 말하였으므로 『대품반야경』은 제3현료법륜에 속한다).¹¹⁹⁾

② 원효는 앞의 주장에 새로운 내용을 더 추가한다. 원효는 『대품반야경』과 『해심밀경』의 내용에 근거해서 『대품반야경』이 제3법륜에 해당한다고 주장한다. 제3법륜은 일체승(一切乘),

118) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 486下-487上), “問. 若判此經在法華後者. 是說云何通知仁王經言. 爾時大眾. 各相謂言. 大覺世尊. 前已爲我等大眾. 二十九年. 說摩訶般若. 金剛般若. 天王問般若. 光讚般若波羅蜜. 今日如來. 放大光明. 斯作何事. 答. 摩訶般若. 非一衆多. 有在前說. 有在後說. 如論說言. 此經二萬二千偈. 大般若十萬偈. 若龍王宮阿修羅宮天宮中者. 千億萬偈. 乃至廣說. 以是義故. 不相違也.”

119) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 487上), “又此論云. 復次有二種說法. 一者諍處. 二者無諍處. 諍處者如餘經. 今欲明無諍處故. 說是摩訶般若波羅蜜經. 以此證知. 今此經者. 同於第三顯了法輪. 非諸諍論安足處故. 而判此經等示第二法輪. 是即此經. 爲諍論處. 不應謂論說是無諍.”

곧 성문, 연각(獨각), 보살에 나아가는 사람을 위한 가르침인데, 이에 해당하는 내용이 『대품반야경』에 있다고 말하고, 다시 같은 내용을 『해심밀경』에서도 제시한다. 『대혜도경종요』에서는 이러한 내용에 대해 다음과 같이 설명한다.

또한 이 경전(『대품반야경』)에서 말하기를 “삼승의 보리(菩提)를 구하고자 한다면 마땅히 반야바라밀(般若波羅蜜)을 배워야 한다”고 하였고, 또 [『대품반야경』에서] 말하기를 “반야바라밀 가운데 얻을 수 있는 존재[法]는 없지만 그래도 삼승의 가르침은 존재한다”고 하였고, 내지 [여러 내용을] 자세히 말하였다. 예컨대 『해심밀경』에서도 말하기를 “모든 성문과 독각(獨覺)과 보살이 모두 하나의 묘한 청정한 도[一妙淸淨道]를 함께 한다”고 하였다. [따라서 이러한 내용에 근거할 때] 이 경전(『대품반야경』)은 저 제3의 널리 일체승(一切乘)에 나아가는 사람을 위한 것이고, 현료(顯了)의 모습으로 바른 법륜을 전개한다는 것임을 알아야 한다. 저 제2법륜에서 말하기를 “다만 대승을 닦는 것에 나아가는 사람을 위한다”라고 하였으니, 어찌 이 경전(『대품반야경』)이 저 제2법륜에 속한다고 할 수 있겠는가?¹²⁰⁾

③ 원효는 『대품반야경』의 「여화품(如化品)」의 내용을 길게 인용하고서 그것이 제2법륜에 해당하는 것이 아니고 제3법륜에 해당하는 것이라고 주장한다. 제2법륜에서는 본래부터 고요한 열반의 자성을 말하였고, 제3법륜에서는 열반의 성품은 자성이 없는 것이라고 하였다. 그런데 『대품반야경』의 「여화품」의 내용은 모든 존재의 성품이 공하다는 것을 말하는 것이므로 이는 제3법륜에 해당한다는 것이다. 인용문의 내용이 길지만 소개하면 다음과 같다.

또한 이 경전(『대품반야경』)의 「여화품(如化品)」에서 말하기를 “만약 존재[法]에 태어나고 없어짐이 있다면 변화한 것과 같을 것이다. 만약 존재[法]가 생겨남도 없고 없어짐도 없다면 이른바 거짓된 모습이 없는[無誑相] 열반이니 이 존재(거짓된 모습이 없는 열반)는 변화하는 것이 아니다. 수보리가 말하기를 ‘부처가 말한 것처럼, 모든 존재의 성품은 공(空)하고, [이 모든 존재의 성품은] 성문(聲聞)이 만든 것도 아니고 내지 여러 부처가 만든 것도 아닙니다. 어떻게 열반이라는 한 가지 존재[法]만 변화함과 같은 것이 아니라고 합니까?’라고 하였다. 부처가 말하기를 ‘그렇고 그렇다. 모든 존재[法]의 성품은 항상 공(空)하다. 만약 처음 뜻을 일으킨 보살이 모든 존재가 모두 성품이 공(空)하다는 내용을 듣고 내지 열반도 모두 변화함과 같은 것이라고 듣는다면, [처음 마음을 일으킨 보살의] 마음은 놀라고 두려워할 것이다. 이러한 처음 마음을 일으킨 보살을 위해서 태어나고 없어지는 것은 변화함과 같고, 태어나고 없어지지 않는 것은 변화함과 같지 않다고 분별해준다’라고 하였다. 수보리가 말하기를 ‘세존이시여! 어떻게 처음 마음을 일으킨 보살이 이 [모든 존재의] 성품이 공(空)하다는 것을 알게 할 수 있습니까?’라고 하였다. 부처가 수보리에게 말하기를 ‘모든 존재[法]가 먼저 존재하고 있다가 지금 없어진 것인가?’라고 하였다(먼저 있던 것이 지금 없어진 것이 아니고 처음부터 모든 존재의 성품은 공이었다). 이러한 문장의 증명을 통해서 이 경전(『대품반야경』)에서 ‘열반의 존재[法]도 자성이 없다’라고 말하였고, 저 제2법륜 가운데 말하기를 ‘모든 존재[法]가 생겨남도 없고 없어짐도 없으며 본래부터 고요한 자성의 열반이다’라고 하였고, [제2법륜에서는] 열반의 자성이 없는 성품에 대해서 말하지 않았음을 마땅히 알아야 한다. 제3현료

120) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 487上), “又此經言。欲求三乘菩提。當學般若波羅蜜。又言。般若波羅蜜中。雖無法可得。而有三乘之教。乃至廣說。如解深密經中亦言。一切聲聞獨覺菩薩。皆是一妙淸淨道。當知。此經同彼第三普爲發趣一切乘者。以顯了相。轉正法輪。而彼第二法輪中言。唯爲發趣修大乘者。何得以此屬彼第二。”

법륜 가운데 말하기를 ‘모든 존재[法]는 생겨남도 없고 없어짐도 없으며 내지 열반의 자성이 없는 성품이다’라고 하였다. 이러한 까닭에 지금 이 경전(『대품반야경』)의 근본[宗]은 제2법륜을 넘어서 제3법륜과 같은 것임을 알아라.¹²¹⁾

3) 『대품반야경』은 『화엄경』과 같은 지위에 있다

원효는 『대품반야경』의 주장이 『화엄경』의 주장과 같아서 최고 요의(了義)의 가르침이지만, 가르침의 모습의 측면에서 다른 점도 있고 같은 점도 있다고 한다. 자세히 말하자면, 『화엄경』에서도 열반도 허망한 존재라고 하고, 『대품반야경』에서도 열반도 허깨비와 같고 꿈과 같다고 말한다. 이러한 측면에서 『화엄경』의 주장과 『대품반야경』의 주장은 같다는 것이다. 따라서 『대품반야경』은 『화엄경』처럼 최고의 가르침에 속한다는 것이다. 더 자세한 내용은 다음과 같다.

또한 『화엄경』에서 말하기를 “태어남과 죽음, 열반, 이 두 가지는 모두 허망하다. 어리석음과 지혜로움도 이와 같다(허망하다). 두 가지(어리석음과 지혜로움) 모두 진실함이 없다”라고 하였다. 지금 이 경전(『대품반야경』)에서 말하기를 “색(色), 수(受), 상(想) 등도 허깨비와 같고 꿈과 같으며, 내지 열반도 허깨비와 같고 꿈과 같다. 만약 어떤 존재[法]로서 열반보다 뛰어난 것이 있다면, 나는 다시 [그러한 존재도] 허깨비와 같고 꿈과 같다고 말할 것이다”라고 하였다. 이 경전(『대품반야경』)도 저 『화엄경』과 같아서 위[上]가 없고 용납함[容]도 없으며, 최고의 요의(了義)의 가르침이지만, 다만 그 가르침의 모습의 측면[教門]에서 각각 다르기도 하고 같기도 할 뿐임을 알아야 한다.¹²²⁾

4) 소결

원효는 『대품반야경』 등이 제2시에 속하고, 제2법륜에 속한다는 주장을 소개하고, 이러한 주장에 대해 화쟁하면서도 동시에 비판한다. 『대품반야경』 등이 제2시에 속한다는 주장은 『대지도론』에 근거해서 비판하고, 『대품반야경』 등이 제2법륜에 속한다는 주장은 『대지도론』과 『해심밀경』과 『대품반야경』에 의거해서 비판한다. 그리고 『대품반야경』이 『화엄경』과 같은 지위에 있다고 하면서 『대품반야경』은 완전한 가르침 곧 요의(了義)의 가르침이라고 주장한다. 이러한 원효의 주장은 화쟁을 주장하면서도 동시에 비판하는 사례를 보여주는 것이다.

V. 결론

121) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 487上-497中), “又此經如化品言。若法有生滅者。如化。若法無生無滅。所謂無誑相涅槃。是法非變化。須菩提言。如佛所說。一切諸法性空。非聲聞作。乃至非諸佛作。云何涅槃一法非如化。佛言。如是如是。一切法性常空。若新發意菩薩。聞一切法皆是性空。乃至涅槃亦皆如化。心即驚怖。爲是新發意菩薩故。分別生滅者。如化。不生滅者不如化。須菩提言。世尊。云何令新發意菩薩。知是性空。佛告須菩提。諸法先有今無耶。以是文證。當知。此經說涅槃法亦無自性。而彼第二法輪中。言一切諸法無生無滅。本來寂靜。自性涅槃。不言涅槃無自性性。第三了義法輪中。言一切諸法無生無滅。乃至涅槃無自性性。以是故知。今此經宗。超過第二。同第三也。”

122) 『大慧度經宗要』(『韓國佛教全書』1권, 487中), “又華嚴經云。生死及涅槃。是二悉虛妄。愚智亦如是。二皆無真實。今此經云。色受想等如幻如夢。乃至涅槃如幻如夢。若當有法勝涅槃者。我說亦復如幻如夢。當知。此經同彼華嚴。無上無容。究竟了義。但其教門各各異一耳。”

이 발표문에서는 원효 화쟁사상에 3가지 유형이 있음을 살펴보았다. 첫째, 『열반종요』에서는 어떤 주장에 더 큰 의미를 부여하면서도 다른 주장을 수용하고 있다. 이것이 원효 화쟁방식에서 많이 나오는 형식이다.

둘째, 『법화종요』에서는 서로 대립되는 주장을 화쟁하면서도 동시에 어느 한쪽의 주장이 더 뛰어나다고 말하고 있다. 이는 화쟁을 시도하면서도 동시에 어느 한쪽의 주장이 뛰어난을 인정하는 것이다.

셋째, 『대혜도경종요』에서는 화쟁을 시도하면서도 동시에 비판하고 있다. 이는 서로 다른 주장을 화쟁하면서도 한편으로 그 주장을 비판하는 것이다.

이러한 원효의 화쟁방식이 갖는 의미는 무엇인가? 갈등을 화해한다고 할 때, 상황에 따라 다양한 유형의 화해방식이 있을 수 있다는 것이다. 『열반종요』에서 제시하는 것처럼, 자신의 주장에 방점을 찍으면서도 다른 주변의 주장을 포용할 수도 있을 것이다. 또 『법화종요』에서 말하는 것처럼, 서로 대립되는 주장이라면, 화해를 시도하면서도 제한적으로 어느 쪽의 우열을 제시할 수 있다. 화해라고 해서 완전히 동등한 대우를 해주는 것이 아니라는 것이 원효의 생각이다. 그리고 『대혜도경종요』에서 주장하는 것처럼, 화해를 시도하면서도 비판도 아울러 제시할 수 있다. 화해라고 해서 무조건 포용하는 것이 아니고 경우에 따라서 일정 부분 포용하는 관점에서 출발하지만 동시에 비판하는 경우도 있을 수 있다.

우리의 삶의 모습은 다양하고, 여러 가지 갈등이 존재한다. 그것을 화해한다고 할 때 일정한 유형만이 존재할 수 없고, 다양한 화해의 몸짓이 가능할 것이다. 그 가운데에 화해를 시도하면서도 동시에 자신의 견해에 강조점을 두는 경우도 있을 것이고, 또는 화해하면서도 동시에 어느 한쪽의 견해에 우열을 인정하는 경우도 있을 것이며, 또는 화해하면서도 동시에 비판하는 경우도 있을 것이다. 원효의 화쟁사상은 이처럼 다양한 유형의 화해가 있을 수 있음을 보여준다.

참고문헌

『대혜도경종요』(『한국불교전서』1권)

『법화종요』(『한국불교전서』1권)

『열반종요』(『한국불교전서』1권)

김영일, 『화쟁사상』, 서울, 혜안, 2019.

박태원, 『원효의 화쟁철학』, 서울, 세종출판사, 2017.

최유진, 『원효사상연구 - 화쟁을 중심으로』, 경남, 경남대 출판부, 1998.

김은영, 「원효 『법화종요』의 화해사상연구 -종교다원주의적 함의와 관련해서」, 동국대 대학원 석사학위논문, 2009.

김태수, 「원효의 화쟁논법 연구 -사구(四句) 논리를 중심으로」, 서울대 대학원 박사학위논문, 2018.

유승주, 「원효의 반야공관과 중도론에 대한 연구」, 동국대 대학원 석사학위논문, 1993.

이병옥, 「대혜도경종요에 나타난 원효의 화쟁사상」, 『원효학연구』7집, 원효학연구원, 2002.

이병옥, 「종밀과 원효의 회통사상에 대한 비교연구 -『도서』와 『법화종요』를 중심으로」, 『한국종교사연구』7집, 한국종교사학회, 1999.

이병옥, 「원효 법화종요의 교리체계 연구」, 『한국불교학』23집, 한국불교학회, 1997.

「원효 화쟁사상의 3가지 유형」에 대한 토론문

이 동 식

(전 KBS)

우리나라 불교의 특징은 한마디로 말하면 교리의 화쟁(和諍)으로서, 다른 나라의 불교인들이 특정 종파에 깊이 파고드는데 비해 우리 불교인들은 종파를 넘어 각 교리들의 장점을 취하고 또 이를 종합해 보다 보편적인 부처의 가르침을 찾으려는 경향이 강한 것으로 지적되고 있다. 이러한 경향은 불교를 받아들인 삼국시대 세 나라 중에 특히 신라불교에서 두드러진 것으로서 일찍이 원광(圓光, 542-640)이나 자장(慈藏, 590-658)에서부터 그 연원을 찾을 수 있는 것이, 원광은 세속오계(世俗五戒)를 제정할 때 불교의 승려이면서도 유교를 비롯한 그 시대의 상황에 맞는 윤리관을 제시하였으며, 자장은 종파분립을 초월한 통화불교(統和佛敎)의 길을 걸음으로써 우리 나라 불교를 중국 불교와는 다른 독특한 불교로 이끄는 데 크게 공헌하였다. 그는 계율생활을 엄히 다스려 교화에 진력하였지만, 계율종(戒律宗)이라는 종파를 따로 개종(開宗)하지 않았고, 오히려 화엄사상이나 신라불국토사상(新羅佛國土思想)에 더 큰 비중을 두었다.

원광과 자장에 의하여 짝이 튼 화쟁사상은 삼국통일을 전후한 시기에 원효에 의하여 집대성되었고, 일찍이 그 어떤 불교인도 이루지 못하였던 화쟁의 논리를 확립시켰다. 화쟁의 ‘화(和)’는 ‘누그러트린다’는 뜻으로, 쟁(諍)은 ‘말다툼이 아니라 자신의 주장과 견해를 드러내는 것으로 볼 수 있기에 화쟁은 배타적 언어의 다툼을 누그러트린다는 뜻이 된다고 하겠다.

화쟁 사상은 당연히 원효가 제창한 가장 중요한 방법론이지만 우리 일반인들은 원효에 대해 그저 해골물 설화에서나, 요석공주 전설, 나무아미타불이란 간단한 진언외우기 정도로만 알고 있지만, 사실은 불교 사상 가장 공부와 생각을 많이한 학승이었음을 이번에 발표를 한 이병옥 님의 논문을 통해서 접하게 된다.

스님의 저술목록을 찾아보면 무엇보다 그 사상적 다양성에 놀라게 되는 것이, 당시 동아시아에서 연구되었던 불교사상 중 밀교 계통을 제외한 대부분의 사상에 대해 뛰어난 이해를 보여 준다는 평가를 받는다. 반야, 삼론, 열반, 여래장, 법화, 천태, 계율, 정토, 유식, 화엄 등의 사상을 망라하고 있는데, 비슷한 시기에 활동했던 대부분의 사상가들이 특정 주제만을 연구하고 수행했던 것과 다르게 스님은 다양한 사상을 두루 연구하였음을 알 수 있다. 당시 불교연구와 수행의 중심지라고 할 중국에서는 각기 중요시하는 경전을 중심으로 독특한 주장과 교리체계를 세운 종파들이 엄청 많았는데, 원효스님은 이러한 종파불교의 입장이나 교리가 횡행하면서 정작 가장 중요한 불교의 근본을 바로보지 못하는 현상을 안타깝게 바라보았다.

이러한 원효의 사상은 『대승기신론』과 화엄사상 유식사상, 그리고 정토사상 등에서 보듯 넓고도 깊어서 그의 저술로 오늘날 확인되는 것만도 80여부 200여 권에 이르고, 현재 전해지는

것도 22가지로서, 원효가 이처럼 다양한 대승경전과 논서에 대한 해설서를 지은 것은, 일반인들이 알지 못하는 원효의 사상의 바다라 하겠다.

원효의 저술에 보이는 형식적인 특징은 ‘종요(宗要)’라고 하는 이름을 가진 저술형식이고, 둘째는 ‘대의(大意)’라고 하는 저술 구성 체제인데, ‘종요’는 해당 경전의 내용을 집약해서 핵심요점만 밝히는 원효스님만의 독특한 책쓰기 방식으로 평가받는다.

대체적으로 서문 및 경전의 핵심요지를 제시하는 ‘대의(大意)’를 첫머리에 제시하고, 그 외의 경전 전체에 관련된 중요 사항을 선택적으로 설명하고 자신의 입장을 제시하는 형식을 취한다. 해당 경전이 불교경전 전체에서 차지하는 위치를 판단하고 원효스님 자신의 입장을 제시하는 ‘경종(經宗)’, 기타 해당 경전의 중요 주제를 선택적으로 제시하는 부분 등으로 구성하는 방식이다. 이 종요의 저술을 통해 원효는 다른 경전과 서로 화합, 화해할 수 있는 화쟁의 원리를 제시하고 있다.

‘원효 화쟁사상의 3가지 유형’이란 이름으로 발표를 하신 이병욱 회원은 일찍부터 원효의 방대한 종요를 널리 깊이 읽고 이 종요에서 원효가 화쟁의 방법론으로 세 가지 유형을 제시한 것을 찾아내어 우리에게 알려주고 있다. 이병욱 회원은 몇 년 전에 이미 <법화종요>에 흐르는 핵심개념을 분석한 논문을 발표해 이 방면의 연구에 불을 지핀 바 있는데, 이번에 이 연구를 열반종요와 대혜도경종요에까지 확대해서 이 세 가지 종요에서 보이는 화쟁의 구체적인 방법론을 비교, 추출해 낸 것이 이 연구의 성과라고 하겠다.

연구자는 각각의 종요에 담긴 스님의 생각을 일일이 치밀하게 검토하느라 원고의 마감을 한참 넘길 정도로 치열했는데, 구체적인 내용을 토론자가 언급하기에는 적절치 않은 듯 하고, 원효가 어느 저술에서건 교설이나 학설을 고집하지도 버리지도 않고, 언제나 분석하고 비판하고 긍정과 부정의 두 가지 논리를 융합하여 보다 높은 차원에서 새로운 가치를 드러내려 했음을 알 수 있다. 즉 모순과 대립을 한 체계 속에 하나로 묶어 담는 이 기본구조가 곧 원효가 이야기하는 ‘화쟁(和諍)’이고, 스님은 이러한 작업과 강론을 통해서 불교의 진정한 가르침은 오히려 문자나 형식에 사로잡혀서는 안 되고, 모든 가르침의 궁극적인 목표는 항상 중생을 구제하는 데 있어야 한다는 점을 강조하고 있다고 하겠다. 그에 있어서 화쟁사상은 단순히 화해이론이 아니라 견해들의 차이를 모아놓음으로써 소통의 가능성을 높이려는 소통이론이라고 보는 것이 적절하다는 생각이다. 즉 원효가 ‘화쟁’이라는 말로써 풀어보려고 했던 문제 상황은, 단지 ‘교설에 대한 다른 견해들의 존재’라기보다 ‘다른 견해들의 배타적 대립과 불통’이라는 이견(異見)들의 비생산적, 소모적 관계로 보고, 이를 해소하는 방법은 모든 가르침이 무릇 생명이 있는 존재들이 다 불성이 있고 그것을 다 깨달을 수 있다는 것을 그렇게 많은 경전연구를 통해서 보여주려 한 것이라 하겠다.

연구자는 원효 화쟁사상에 3가지 유형이 있다고 했다. 첫째, 『열반종요』에서는 어떤 주장에 더 큰 의미를 부여하면서도 다른 주장을 수용하고 있다. 둘째, 『법화종요』에서는 서로 대립되는 주장을 화쟁하면서도 동시에 어느 한쪽의 주장이 더 뛰어나다고 말하고 있다. 셋째, 『대혜도경종요』에서는 화쟁을 시도하면서도 동시에 비판하고 있다. 이것은 모든 주장의 의미를 찾아내어 이를 드러내면서도 어느 주장이 옳지 옳다는 관점을 떠나서 동시에 다른 쪽의 주장도 뛰어남을 인정하는 것이고, 서로 다른 주장을 화쟁하면서 한편으로 그 주장을 비판하는

고도의 논리를 구사하고 있다고 연구자는 분석해 내었다.

연구자는 이러한 원효의 화쟁방식은 부처님이 어떤 상황에서건 방편을 찾아서 이를 전해주듯, 상황에 따라 다양한 유형의 화해방식이 있을 수 있다는 뜻이라고 분석했다. 자신의 주장에 방점을 찍으면서도 다른 주변의 주장을 포용하여야 하고, 서로 대립되는 주장의 화해를 시도하는 과정에서도 우열의 문제를 제시하기도 하고, 화해를 시도하면서도 비판도 아울러 제시하는 방법이라고 의미를 찾아내었다.

연구자가 방대한 중요에서 이런 방법론의 폭을 확인해 준 노력에 감사를 표하면서 토론자는 이 연구가 화해의 방법론에 머물지 않고 방법론의 궁극적인 목표가 무엇인지를 밝혀주는 측면이 조금 더 첨가되었더라면 더 빛이 날 것으로 생각해보았다.

원효는 “붓다의 가르침이란 모두 불성을 갖고 있는 중생들을 위한 것이고, 그 중생이 앓고 있는 병을 치료하기 위한 것이기에 붓다가 설한 어떠한 경전을 공부하더라도 관점과 입장에 따라 최상의 지위에 이를 수 있음을 보여준다고 생각한다. 그리고 모든 법 심지어는 불법(佛法)에 있어서조차도 그 이면이 존재하기에 “아는 바가 없으므로 알지 못하는 것도 없고, 바라밀(到彼岸) 역시 “이르는 바가 없으므로 이르지 못하는 바도 없다.”는 말에서 보듯 모든 법이 지향하는 바는 하나이기 때문에 대해도, 즉 깨달음이란 큰 바다로 향하는 길에 만나고 마주치는 작은 흙탕물이나 검불에 집착하거나 개의하지 말고 모든 이들을 대해로 이끌어가는 노력에 동참하고 진력해야 한다는 말을 하고 있다고 하겠다.

원효의 화쟁은 다양한 종파 불교가 공존하던 동아시아 불교세계, 다양한 교설로 인해 다툼과 분쟁의 소용돌이에 놓여있던 불교의 모든 이설을 화해시켜 부처의 올바른 진리에 도달시키고자 하는, 현대판 소통의 방법을 제시하는 큰 작업이었다. 원효의 화쟁은 바로 '불교의 모든 법문들이 다 이치가 있으며, 다 이치가 있으므로 모두 허락되지 않음이 없고, 허락되지 않음이 없기 때문에 통하지 않는 것이 없다'는 지혜이며, 그러기에 오늘날 많은 분열과 갈등, 사상적 충돌이 일어나는 우리 시대 우리 사회에 꼭 필요한 사상적 해법이라고 할 수 있고, 그러한 뜻이 이번 연구를 통해 보다 많은 분들이 공유할 수 있으면 좋겠다는 말로 선부르고 용감무쌍한 토론을 닫으려 한다

동물보은담을 통해 생각하는 동아시아의 생태의식과 공생의 인문학

권혁래(용인대)

<목차>

1. 머리말
2. 중국 민간고사의 특징과 동물보은담
3. 일본 민담의 특징과 동물보은담
4. 한국 민담의 특징과 동물보은담
5. 동아시아 동물보은담의 문화의식과 공생의 인문학
6. 맺음말

1. 머리말

오늘날 우리가 사는 세계는 화석에너지 사용증가, 인구팽창, 식량부족, 환경오염, 동물멸종과 함께, 지진·해일·홍수·산불·집중호우·폭염 등의 기후위기를 맞아 지구환경·생태계 보호의 문제가 얼마나 절박한 문제인지를 경험하고 있다. 2020년 1월에 시작되어 전 세계적으로 창궐한 코로나19 바이러스는 3년째 지속되면서 생활양태와 교류, 경제면에서 전 지구적 변화를 일으켰다. 이를 계기로 세계의 많은 사람들은 동물서식지 감소 문제와 함께 인수공통감염병에 대해 경각심을 갖게 되었다. 기후위기와 지구 생태계 파괴는 인간뿐 아니라 동·식물에도 심각한 위협이 된다.

또한, 2021년 미얀마 쿠데타, 2022년 러시아의 우크라이나 침공 등 세계 각지에서는 내전과 국제전쟁이 일어나면서 우리는 인명살상, 집단학살, 민간인학살과 같은 전쟁범죄뿐 아니라, 이로 인한 난민발생, 식량위기, 글로벌 공급망 혼란, 물가인상 등 세계경제의 악순환을 경험하고 있다. 이는 분쟁·전쟁으로 인한 재난이 세계평화와 경제, 삶의 존엄성 문제에 얼마나 큰 위협요인이 되는지를 깨우쳐 준다.

이러한 지구적 위기에 대응하는 시도로써, 다양한 생태학적, 인문학적 진단과 처방이 이뤄지고 있다. 생태학이란 인구팽창·식량부족·환경오염과, 이에 관련된 사회적·정치적 문제들이 생태학적 문제와 연관된 것임을 밝히며, 모순의 정도와 원인을 측정하며, 과학적으로 해결방법을 찾는 학문이다. 생태학의 문제의식은 다른 학문 분과에도 영향을 미쳐 새로운 연구시각과 문제의식이 발생하며, 인문학적 시각과 결합하여 지구법학, 생태체육교육, 문학생태학, 재난문학, 생태문학 등 파생학문 개념 및 대응방법이 나타나고 있다.

문학연구 분야에서 환경문학·생태문학 관점은 글쓰기 및 문학연구를 통해 친환경적, 자연친화적 삶을 추구하는 것으로, 그 시작과 과정은 현대사회의 많은 사회·정치적, 과학적 현안들과 충돌하며 모순을 인식하고 삶의 인식태도 변화 및 문학적 해결방식을 모색하는 것으로 연결되어 있다. 환경 및 생태의 문제는 한 나라에 한정되는 것이 아니기 때문에 일국적 시각을 넘어 인접한 나라들, 연계된 지역들을 포괄해 연구한다면 좀 더 유용할 것이라 예상한다.

일본문학 연구계에서는 1960년 이래 공해와 환경오염, 지진, 핵 오염, 자연친화적 삶 등의

문제를 포착해 가장 먼저 환경문학, 재난문학을 창작하고 연구해왔다. 한국과 중국은 대체로 2000년대 이후 환경·생태문학의 주제를 연구하고 있다.¹²³⁾ 아시아 국가들의 설화집은 인간의 다양한 생활과 역사, 소망에 관한 이야기가 중심이 되고, 그 외에 신이한 세계에 관한 이야기, 동·식물에 관련된 이야기들로 구성되어 있다. 그중 소수의 작품에서 동물보호, 자연재해, 전쟁·질병 등의 재난 등의 제재를 다루면서 인간과 동물·자연과의 관계를 돌아보고 자연친화적 삶, 또는 공생의 정신을 깨우치는 문화의식이 나타난다.¹²⁴⁾

이중 동물보은담은 환경·생태문학을 연구할 때 가장 먼저 발견된 유형이며, 비교적 일찍부터 연구가 이뤄져 왔다.¹²⁵⁾ 동물보은담은 인간이 동물에게 선행을 베풀면 동물도 인간에게 은혜를 갚는다는 서사를 기본으로 하며, 인간의 선행과 동물의 보은이 교환관계를 이룬다는 인식부터, 인간과 동물이 상조·공생한다는 인식, 인간이 자연에 악행을 저지르면 재앙이 온다는 징벌 인식까지 몇 가지 유형의 생태의식이 발견된다.¹²⁶⁾

이 연구에서는 한국·중국·일본에서 자국의 옛이야기를 채록한 설화집 중에서 대표적으로, 『조선민담집』(孫晉泰, 1930), 『중국민간고사경전』(劉守華, 2015), 『일본민담집』(柳田國男, 1930)을 텍스트로 하여 한·중·일 3국의 생태적 주제 및 생태의식을 다른 작품을 조사·분석할 것이다. 동아시아 3국의 생태적 제재를 다룬 작품들은 주로 동물보은담 유형에 집중되어 있다. 설화분석을 통해 동아시아인들의 생활문화 및 문화의식을 살피고, 동물보은담 유형의 서사 및 문화의식에서 파악되는 생태의식 및 세계관을 바탕으로 공생의 인문학에 대해 논할 것이다.

2. 중국 민간고사의 특징과 동물보은담

2.1. 『중국민간고사경전』(2015)의 구성과 특징

중국에서 민담, 또는 옛이야기는 민간고사(民間故事)라고 한다. 유수화 주편 『중국민간고사경전』은 2015년 중국에서 출판되었고¹²⁷⁾, 한국에서 2019년 같은 제목으로 번역되었다.¹²⁸⁾ 이 책은 한족과 소수민족들의 민간고사를 폭넓게 조사하여 고대이야기(古代故事), 동물이야기(動物故事), 신기한 결혼이야기(神奇婚姻), 세상의 온갖 이야기(人間百態), 영웅의 신기한 이야기(英雄傳奇), 신기하고 환상적 이야기(神奇幻境), 생활의 지혜 이야기(生活智慧) 등으로 구성하여, 총102편을 수록하였다.

1부 고대이야기(古代故事)는 우령각시, 고대의 신데렐라형 이야기, 신라의 방이설화(흥부놀

123) 권혁래, 「동아시아 옛이야기 연구방법론으로써의 환경문학-생태문학론 검토 - 최근 연구동향 분석을 중심으로 -」, 『동아시아고대학』 57, 동아시아고대학회, 2020, 9~38쪽.

124) 권혁래, 「아시아 4개국 생태설화에 나타난 생태의식 연구 : 한·일·인니·필 설화집을 대상으로」, 『스토리앤이미지텔링』 21, 스토리앤이미지텔링연구소, 2021, 45~74쪽.

125) 임재해, 「동물 보은담에 갈무리된 공생적 동물인식과 생태학적 자연관」, 『구비문학연구』 18, 한국 구비문학학회, 2004, 193~236쪽; 허월기, 「인간-동물 관계담의 생태적 양상과 의미」, 『동화와번역』 23, 건국대 동화와번역연구소, 2012, 255~282쪽; 김옥성·조미연, 「한국 설화에 나타난 생태학적 동물 인식」, 『문학과환경』 11-1, 문학과환경학회, 2012, 151~173쪽; 김수연, 「동물보은담에 나타난 인간과 동물의 화해 양상」, 『열상고전연구』 38, 열상고전연구회, 2013, 457~485쪽 등.

126) 권혁래, 앞의 논문, 2021, 54쪽.

127) 劉守華 編, 『中國民間故事經典』, 武漢: 華中師範大學 出版部, 2015.

128) 劉守華 註編, 池水湧·裴圭範·徐禎愛 公역, 『중국민간고사경전』, 보고서, 2019.

부형 이야기), 나무꾼과 선녀 이야기, 호랑이가 할머니로 변신한 이야기 등 오래된 아시아 광포설화 작품들이 소개되어 있다. 2부 동물이야기(動物故事)는 쥐의 사위 찾기, 원숭이와 자라, 거북이, 기러기, 고양이와 암탉 등을 주인공으로 한 ‘동물우화’, 호랑이와 도둑, 나무꾼과 호랑이, 돼지와 할머니, 인간으로 변신한 곰과 자매, 보물구슬과 개와 고양이 이야기 등 ‘동물과 인간이야기’ 등의 작품이 수록되어 있다.

3부 신기한 결혼이야기(神奇婚姻)는 인간남자와 용왕 딸의 결혼이야기, ‘내복에 살지’ 유형, 무사와 괴물에 잡혀간 공주 이야기, 두꺼비로 태어난 남자와 공주의 결혼이야기, 신데렐라 형 이야기, 뱀신랑 이야기 등 신이한 성격을 지닌 인물들의 결혼이야기가 수록되어 있다. 4부 세상의 온갖 이야기(人間百態)는 은혜 값은 호랑이 이야기, 부자의 금물·은물 이야기, 만주족의 진주 공물이야기, 신기한 개와 고양이 이야기, 귀신친구, 효도 이야기, 계모와 콩쥐팥쥐 이야기, 신기한 황금주전자 등 동물과 인간, 귀신, 황제와 목동 등을 주인공으로 한 다양한 삶의 이야기가 그려진다.

5부 영웅의 신기한 이야기(英雄傳奇)는 대체로 영웅들의 이야기, 가난의 문제를 다루며, 환경이나 생태의 문제를 다룬 작품은 보이지 않는다. 6부 신기하고 환상적 이야기(神奇幻境)는 모두 가난한 사람들의 배고픔과 가난한 현실, 악인의 괴롭힘 등을 주 제재로 하여 초현실적 존재의 도움과 환상적 수법을 통해 문제를 해결하는 과정을 그렸다. 7부 생활의 지혜 이야기(生活智慧)는 지혜로운 사람, 지략, 우연한 행운, 바보, 게으름뱅이, 방귀, 송사, 화수분, 파자(破字) 말놀이 등을 제재로 한 소담(笑譚), 우스운 이야기, 지혜에 관한 짧은 이야기들로 채워져 있다.

2.2. 동물보은담의 서사유형과 생태의식

『중국민간고사경전』은 대부분 신기하고 재미있는 이야기와 함께, 일상생활의 가난, 세금, 인간간의 갈등과 고통 등 인간들의 생활을 다룬 작품들로 채워져 있으며, 환경이나 생태 문제에 대한 작품은 찾기 어렵다. 생태적 주제와 연관된 작품은 거의 ‘동물보은담’ 유형에 해당한다. 이 유형에서 주인공들은 인간에게 가장 절박한 먹고사는 문제를 잠시 내려놓고, 자기 앞에 놓인 동물을 측은히 여겨 생명을 살려준다. 동물은 그 대가로 인간에게 도움이 되는 일을 하여 은혜를 갚는다. 선행과 보은의 교환 관계가 1회성으로 끝나는 작품도 있고, 그 관계가 오랫동안 지속되면서 공생관계·공생의식의 수준에까지 다다른 작품도 있다. 이러한 서사와 인식을 보여주는 작품은 전체 102편 중 10편 정도인 것으로 파악된다. 작품의 유형과 목록, 내용을 요약하면 표1과 같다.

유형	작품 제목	내용
선행·보은 교환형(1)	은혜 값은 호랑이	사냥꾼이 호랑이를 구해주고 보은으로 아내를 얻고 부자가 됨
공생관계형(3)	나무꾼	나무꾼이 호랑이를 구해주고 그 보은으로 장수가 되어 승리하며, 호랑이는 산중의 왕으로 임명됨
	고양이와 개는 왜 원수가 되었을까	나무꾼이 보물 죽통을 얻어 부자가 되는데, 주인을 잃어버린 보물을 고양이와 개가 찾아온 공로로 인간과 함께 살게 됨
	세 발 고양이와	나무꾼이 세 발 고양이, 세 발 개, 구렁이를 구해주고 보물구슬

	세 발 개	을 얻어 부자가 되는데, 주인이 잃어버린 보물을 고양이와 개가 찾아온 공로로 인간과 함께 살게 됨
파국결말형 (6)	치옹두현의 노파	뱀을 키우던 노파가 관리에게 죽임을 당하자, 뱀이 홍수를 일으켜 온 마을을 호수로 만듦
	석문이 열리다	어부 후스가 물고기를 살려주고 보은으로 부자가 되지만 욕심을 부려 죽음
	장다엔춘과 이다오위	잉어를 구해준 장씨가 용궁에 초청받아 갔다가 용녀와 결혼하게 됨. 한 남자가 용녀를 빼앗으려다가 벌 받아 죽음
	야단났네!	금붕어를 구해준 왕씨가 용궁에 초대받아 갔다가 용녀와 결혼하고 부자가 됨. 관리가 아내를 빼앗으려 했다가 벌 받아 죽음
	개미가 타이산을 무너뜨리다	청개구리를 구한 뒤 보물 알을 얻은 남자가 죽은 동물과 사람을 살려냄. 동물은 은혜를 갚지만, 사람은 배신을 하고 죽임을 당함
	자라와 뱀과 여우를 구한 보살	보살이 자라를 구해준 뒤 홍수 올 것을 알고 배를 대비하는데, 배에 태워 구한 뱀과 여우는 은혜를 갚지만, 사람은 배신함

표 43. 중국 동물보은담의 유형과 작품 요약표

위 작품들은 동물보은담의 기본성격을 보여주지만, 인간과 동물의 관계에 따라, '선행·보은 교환형', '공생관계형', '파국결말형', 세 가지 유형으로 구분된다. 선행·보은 교환형은 동물보은담의 기본형으로, 인간이 동물을 도와주면 동물이 보상을 하는 형태가 일회적으로 이뤄지는 구조이다. 공생관계형은 인간과 동물의 상호이익 관계가 지속적으로 이뤄져 인간과 동물이 공존관계를 이룬 형태이다. 파국결말형은 인간과 동물의 선행·보은의 교환관계가 이뤄진 뒤, 과욕으로 인해 인간이 파국을 맞는 결말이다. 이는 동물복수담과 재난설화가 결합된 형태이기도 하다.

2.2.1. 선행·보은 교환형 : <은혜 갠 호랑이>

선행·보은 교환형은 인간의 선행과 동물의 보은이 1회성 교환관계를 이루는 성격의 동물보은담이다. 이 유형에서는 인간이 동물에게 선행을 하면, 동물 또는 하늘의 보답으로 가난한 총각이 결혼을 하거나, 부자가 되는 결말로 이어진다. 이는 대체로 가난한 사람들의 결핍상태 및 해소에 대한 욕망을 보여준다. 동물보은담이 생태문학 면에서 유의미한 점은 인간이 인간 아닌 존재, 곧 '동물'을 선대하며 서로의 존재를 인정하며 사는 관계가 인간에게 이롭다는 의식으로 발전한다는 점이다. 이 유형의 이야기는 인간-동물의 초보적 공생의식을 보여준다.

<은혜 갠 호랑이>는 사냥꾼이 사나운 표범에게 당하는 호랑이를 구해주고, 호랑이가 색시를 물어와 아내를 얻고, 산삼과 야명주를 얻어 부자가 되는 결말을 보여준다.

2.2.2. 공생관계형 : <나무꾼>, <고양이와 개는 왜 원수가 되었을까?> 등

공생관계형은 한번 형성된 인간과 동물의 상호이익 관계가 지속되면서 인간과 동물이 공존관계를 이룬 형태이다. 이 작품들에서 인간은 어려움에 처한 동물을 그냥 넘어가지 않고 도와주고 구해 주며, 동물들은 주인을 위해 헌신하고 은혜를 갚음으로써 인간과 동물의 상호·공생의식이 나타난다.

<나무꾼>에서 나무꾼은 무서운 호랑이를 만나서 목에서 가시를 빼주어 구해준다. 호랑이의 보은으로 나무꾼의 장수가 되어 전쟁에서 승리해 큰 공을 세운다. 이에 끝나지 않고, 임금이

호랑이의 공을 인정해 ‘산중의 왕’으로 임명함으로써 인간과 호랑이가 지속적으로 공생관계를 이룬다.

<고양이와 개는 왜 원수가 되었을까?>에서 나무꾼은 개와 고양이를 아끼며 기른다. 뒤에 그는 보물 죽통을 얻어 부자가 되는데, 주인집의 형수가 훔쳐간다. 이에 고양이와 개는 주인을 위해 힘을 다해 잃어버린 보물을 되찾아오는데, 고양이의 공이 더 크게 보여 고양이가 주인에게서 더 큰 상을 받는 바람에 개가 고양이를 원수처럼 대하게 되었다는 유래담이 이어진다. 이는 현재적으로 고양이와 개가 인간 옆에서 가축이자 반려동물로 사는 관계를 표현한 것이다.

<세 발 고양이와 세 발 개>도 고양이와 개가 가축으로 인간 옆에서 사는 관계를 표현하되, 주인공이 세 발만 있는 개와 고양이, 특이하거나 장애 동물을 구해주는 세부적 스토리가 달라졌다. 나무꾼 판산은 은화 3백 냥이라는 비싼 돈을 치르고 장애가 있는 세 발 고양이, 세 발 개, 죽어가는 구렁이를 구해준다. 판산의 행동은 생명을 불쌍히 여기는 마음에서 나온 것이다. 구렁이는 보물구슬을 토해내는데, 그것은 쌀과 은을 나오게 할 수 있어 나무꾼은 부자가 된다. 이웃의 부자가 구슬을 훔쳐가자 다시 가난해진다. 판산은 개와 고양이가 자신을 위해 보물을 되찾아오자 그들을 친자식처럼 대하며, 마을사람들과도 사이좋게 행복하게 산다. 이 작품에는 장애동물도 귀하게 여겨 구해주는 선한 마음이 나타난다.

2.2.3. 파국결말형 : <석문이 열리다>, <자라와 뱀과 여우를 구한 보살> 등

파국결말형은 인간과 동물 사이에 선행·보은의 교환관계가 이뤄진 뒤, 과욕을 부린 인간이 파국을 맞는 결말이다. 이 유형은 인간과 동물의 일회적 ‘선행-보은’ 관계 이후에, 인간의 절제 없는 욕심, 또는 타인을 해치는 인간행동이 나타나 파국으로 치달는 형태이다. 동물보은담과 재난설화가 결합된 형태이기도 하다. 이 유형은 작품 수도 제일 많다. 예컨대, <석문이 열리다>의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

어부 후스가 늘 가난 때문에 힘들어한다. 그는 고기를 잡으러 바다에 갔다가 가마우지가 물고기 잡는 것을 보고는 물고기를 달라고 사정한다. 가마우지가 불쌍한 듯 어부를 보고는 금빛 물고기를 갑판 위에 떨어뜨린다. 물고기가 눈물 흘리는 것을 본 후스는 물고기를 살려준다. 한 노인이 후스에게 푸른 수수줄기를 주고는 바이장야에 가서 살라고 한다. 후스가 푸른 수수줄기를 들고 바이장야에 가서 주문을 외우자 석문이 열리고, 어떤 부인에게 배와 그물을 달라고 소원을 하다. 후스는 부인에게 받은 배와 그물로 물고기를 많이 잡는다. 후스의 부인은 남편에게 이번엔 금은보물을 달라고 하라고 한다. 후스가 부인의 말대로 하여 금은이 든 자루를 이고 석벽을 열고 마을로 돌아오다. 후스는 더 이상 푸른 수수줄기가 필요 없다고 여겨 버리자, 수수줄기는 청룡으로 변해 날아오르다. 후스 부부가 마을로 돌아오자 그 사이 수백 년이 지났고, 자루를 열어보니 돌덩이만 있다. 후스는 다시 석벽으로 돌아가지만 푸른 수수줄기가 없어 들어갈 수 없고, 머리를 석벽에 찢어 죽다. 그의 아내도 석벽에 머리를 찢고 죽다. 그들은 참새가 되었는데, “후회 참새”라고 불린다.

이 작품은 가난한 어부 후스의 고통, 물고기를 살려주었다가 얻은 행운, 후스 부부의 욕심과 좌절하는 과정을 그렸다. 어부 후스는 먹을 것이 없어 가마우지에게 사정해 물고기 한 마리를 얻는데, 금빛 물고기가 눈물 흘리는 것을 보고 불쌍히 여겨 살려준다. 이 장면은 매우 극적이다. 이로 인해 후스는 한 노인에게서 푸른 수수줄기를 얻어 어떤 부인에게 소원을 빌어 부자가 되지만, 더 큰 욕심을 부리다가 좌절하여 죽음에 이른다. 이 작품은 자신의 이익을 버

리고 물고기의 생명을 살려준 일은 신성한 행위로 인식되며, 분수를 넘는 욕심은 파국을 맞는다는 인식도 보여준다.

<치옹두현의 노파>에서 노파가 먹이를 주며 키운 뱀은 머리에 작은 뿔이 났고 커서는 말도 집어삼키며, 큰비를 내려 홍수를 일으키는 능력을 지닌 신령한 존재이다. 뱀은 자기를 보살피준 노파가 자신의 행위로 인해 관리에게 죽임을 당하자, 홍수를 일으켜 한 마을을 호수 밑에 잠기게 한다. 뱀이 일으킨 홍수 서사는 노파에게는 보은의 의미이자, 현감에게는 복수이자 징벌의 의미를 지닌다. 이 민담은 오래 전 생겨난 호수의 전설과 결합된 작품이다.

<장다엔춘과 이다오위>는 주인공 장씨가 잉어를 구해준 선행과, 잉어의 보은으로 용궁에 초청받고 용녀와 결혼하는 선행과 보은의 교환관계가 나타날 뿐 아니라, 뒤에 장씨의 아내를 빼앗으려 한 남자가 벌 받아 죽는 징벌의 서사가 결합되어 있다. <야단났네!> 또한 이와 유사한 내용의 작품으로, 왕씨가 금붕어를 불쌍히 여겨 구해준 선행으로 인해 용궁에 초청받고 용녀와 결혼하고 부자가 된다는 보은 서사 뒤로, 관리가 용녀 아내를 빼앗으려다 벌 받아 죽는 징벌 서사가 결합되었다.

<개미가 타이산을 무너뜨리다>에서 주인공 남자는 청개구리를 구한 선행으로 인해 보물 알을 얻고, 보물 알을 이용해 죽은 동물 및 사람을 살린다. 뒤에 주인공이 구해준 동물은 은혜를 갚지만, 사람은 배신을 했다가 사필귀정으로 죽는다는 서술을 통해 인간의 욕심과 배은망덕은 파국에 이른다는 인식을 나타낸다. <자라와 뱀과 여우를 구한 보살>도 앞의 작품과 유사하게, 자라를 구해준 선행으로 말미암아 홍수 올 것을 알게 된 보살이 배를 준비하였다가 물에 떠내려가는 뱀과 여우, 사람을 구했는데, 동물은 은혜를 갚지만 사람은 배신한다는 서사와 문화의식을 보여준다. 이 두 작품은 동물에게는 선한 마음과 은혜를 갚는 심성이 있지만, 인간은 욕심으로 인해 파국에 이른다는 인식을 보여준다.

이 작품들에서는 인간이 동물에게 선행을 베풀면 동물들의 보은으로 결혼을 하고 부자가 되는데, 부자나 권력자는 이를 시기해 아내를 뺏으려 한다. 이러한 인간은 하늘의 벌을 받아 죽음을 당한다는 관념이 나타난다.

3. 일본 민담의 특징과 동물보은담

3.1. 『일본의 민담』(1930)의 구성과 특징

야나기타 구니오(柳田國男, 1875~1962)는 일본민속학의 창시자로 평가되는 연구자로, 그가 1930년에 출판한 『일본의 민담(日本の昔話)』은 저자가 일본 동북지방에서 채록한 민담 108편이 수록되어 있다. 이 책은 한국에서 김용의 등에 의해 2014년 전남대 출판부에서 번역·출판되었다. 저자는 민담 수록의 대원칙에 대해, 전국에 있는 많은 어린이들이 들어서 알고 있으리라 생각되는 이야기가 제1의 선정 기준이라 하였다. 일본의 오랜 이야기 형태가 조금이라도 많이 남아 있는 것을 찾으며, 또한 새로운 형태의 이야기 가운데 가장 잘 정리가 되어 있는 것을 4~5편 추가했다고 했다.

3.2. 동물보은담의 서사유형과 생태의식

『일본의 민담』 수록 작품 중에서 생태문학적 성격이 보이는 작품은 <원숭이와 고양이와 쥐>, <고사이(弘濟) 화상과 바다거북>, <야(矢) 마을의 야스케>, <장님 수신> 등 4편이다. 이 작품들은 대체로 인간이 동물 및 생태계에 한 선행과 악행, 그로 인한 인과응보 의식을 보여 준다.

유형	작품 제목	내용
선행·보은 교환형	고사이 화상과 바다거북	주인공이 위기에 처한 바다거북을 구해주고, 보은으로 살아남
	야 마을의 야스케	젊은 농부가 밧에 걸린 산새를 구해주고, 산새의 보은으로 아내를 얻고 오니를 물리침
공생관계형	원숭이와 고양이와 쥐	노인이 원숭이를 구해주고 보물을 얻어 부자가 됨. 뒤에 잃어버린 보물이 고양이와 쥐가 찾아주어 사람과 함께 살게 됨
파국결말형	장님 수신	젊은 의사가 하얀 뱀장어를 구해주고 뱀여인을 아내로 얻어 아들을 낳음. 뱀여인의 모정이 짓밟히자 지진과 해일을 일으켜 지역을 몰살시킴

표 44. 일본 동물보은담의 유형과 작품 요약표

위 작품들은 인간과 동물의 관계에 따라, ‘선행·보은 교환형’, ‘공생관계형’, ‘파국결말형’, 세 가지 유형이 모두 나타난다.

3.2.1. 선행·보은 교환형 : <고사이 화상과 바다거북>, <야 마을의 야스케>

동물보은담의 기본형태인 선행·보은 교환형은 인간이 동물을 도와주면 동물이 보상을 하는 형태가 일회적으로 이뤄지는 구조이다. <고사이 화상과 바다거북>은 주인공이 위기에 처한 바다거북을 구해주고, 뒤에 주인공이 바다거북의 도움으로 살아난다는, 선행과 보은담의 교환관계를 보여준다. <야 마을의 야스케>도 이와 같은 성격의 작품이다. 신슈의 야 마을에 사는 야스케라는 젊은 농부가 밧에 걸린 산새를 구해준다. 뒤에 산새는 여인의 모습을 하고 농부를 찾아와 그의 아내가 된다. 몇 년 뒤 산에 무서운 오니가 나타나자, 야스케는 오니를 물리치려 떠났는데, 이때 야스케의 아내가 나타나 자신은 남편이 몇 년 전 구해준 산새라며 자신의 꼬리깃털을 남기고 떠난다. 야스케는 그 꼬리깃털이 달린 화살을 쏘아 아리아케 산의 오니를 물리치고 큰상을 받는다. 이 두 작품은 인간이 동물에 선행을 베풀면 동물도 은혜를 잊지 않고 인간을 돕는다는 생각을 보여준다.

3.2.2. 공생관계형 : <원숭이와 고양이와 쥐>

공생관계형은 인간과 동물의 상호이익 관계가 지속적으로 이뤄져 인간과 동물이 공존관계를 이룬 형태로, <원숭이와 고양이와 쥐>가 이에 해당한다. 일본 이나바 지방에서 채록된 이 작품은 작품 전반부에 할아버지가 암컷 원숭이를 구하는 장면에서 따뜻한 마음과 적극적 행동이 그려진다. 할아버지는 원숭이의 집에 초대받아 대접을 받으며, 돈이 나오는 ‘원숭이의 돈 한 닢’이라는 보물을 선물 받고 부자가 된다. 하지만 얼마 뒤 보물을 잃고 다시 가난해진다. 이때 할아버지가 기르던 고양이가 쥐를 위협해 보물을 찾아오고, 결말은 “할아버지도 할머니도, 고

양이와 쥐도 함께 모두 크게 기뻐하며, 모두 모두 언제까지고 번창했습니다. 좋은 일이야, 좋은 일이야”라고 끝난다. 이 작품의 결말은 인간과 고양이와 쥐가 지속적으로 공생관계를 이루며 살고 있다는 인식을 보여준다.

3.2.3. 파국결말형 : <장님 수신>

파국결말형은 인간과 동물의 선행·보은의 교환관계가 이뤄진 뒤, 과욕으로 인해 인간이 파국을 맞는 결말이다. <장님 수신>은 뱀 여인이자 수신(水神)이 자신이 인간 남자와 낳은 아이에 대한 모정이 권력자들에 의해 짓밟히자, 대지진과 해일을 일으켜 사람들을 몰살시킨 이야기를 그린다. 이 이야기는 인간의 이기심과 탐욕이 뱀 여인, 또는 이류(異類) 생물을 고립시키고 절망을 안긴 결과가 대재앙으로 이어진다는 인식을 보여준다. 이 작품은 몇 백 년 전, 인간과 초자연적 존재가 인간과 결혼도 하고 아이도 같이 낳고 살던 시대에 인간과 뱀 여인의 공생이 허락되지 않아 생긴 비극과 분노를 서사화하였다. 아이에 대한 모정을 강탈하고 짓밟은 권력자들에 대한 뱀 여인의 분노는 대지진과 해일로 시미하라 지역을 몰살하는 것으로 나타난다.

4. 한국 민담의 특징과 동물보은담

4.1. 『조선민담집』(1930)의 구성과 특징

한국의 민담은 20세기 초부터 외국인 연구자와 한국인 연구자들에 의해 조사·출판되어 전하고 있다. 주요 작품집으로는 『新日本教育昔噺』(高木敏雄, 1917), 『조선동화집』(조선총독부, 1924), 『조선동화대집』(심의린, 1926), 『온돌야화』(정인섭, 1927), 『조선민담집』(손진태, 1930), 『조선전래동화집』(박영만, 1940), 『한국동화집』(김상덕, 1959), 『한국의 민담』(임동권, 1972) 등이 있다. 이 발표에서 텍스트로 한 손진태의 『조선민담집』(1930)에는 저자가 1920년부터 1930년까지 채록한 조선의 민간설화 154편이 수록되어 있다. 이 책은 1930년 12월 日本 東京의 郷土研究社에서 간행되었으며, 표기문자는 일본어이다. 손진태의 『조선민담집』은 설화 채록의 초창기인 1920년대에 조선의 설화를 가장 폭넓게, 그리고 원형 그대로 채록·집성한 설화집이라는 점에서 문학사적 의미가 크다. 이 책은 2000년 이후에 김현선·강혜정·이경애와 최인학에 의해 각각 번역·출간된 바 있다.¹²⁹⁾

『조선민담집』의 ‘민담’은 ‘민간설화’ 또는 ‘민족설화’라는 개념에 가깝다. 실제로 『조선민담집』 수록 작품에는 신화·전설·민담·동화가 포괄되어 있다. 그는 ‘문화사의 시각’에서 한국설화를 채록·편집했는데, 이는 설화를 통하여 민족문화를 이해하려는 관점을 의미한다. 이러한 관점에서 손진태는 『조선민담집』에 민간신화, 민간신앙, 향토문화적 특성, 해학을 주제로 다룬 설화를 비중 있게 수록하고, 또 부록에는 외국의 유사 유형담을 수록하여 한국 민간설화의 개성을 드러내고자 하였다.¹³⁰⁾

129) 손진태 저, 김현선·강혜정·이경애 역, 『한국 민화에 대하여』, 역락, 2000; 손진태 지음, 최인학 역 편, 『조선설화집』, 민속원, 2009.

130) 권혁래, 『손진태 『조선민담집』 연구 - 설화의 성격과 분류체계를 중심으로 -』, 『한국문학논총』 63, 2013, 309~313쪽.

그는 수록 작품 154편을 ‘신화·전설류’, ‘민속·신앙 관련 설화’, ‘우화·돈지설화·소화’, ‘기타 민담’으로 분류하였다. 신화·전설류에는 인간과 동물의 창생, 세계의 멸망, 해와 달, 별, 밀물과 썰물의 생성, 조선 산천의 유래 등 20여 편의 창세신화류, <기로전설>, <구렁이 퇴치 전설>, <매자 전설>, <청개구리 전설>, <열불열녀 전설> 등 30여 편의 전설이 수록되어 있다. 민속·신앙 관련 설화에는 <처녀는 평토장>, <손톱을 소홀히 다루어서는 안된다>, <구미호>, <일광으로 임신함>, <중의 악행과 남편의 원령>, <여우 누이와 3형제>, <강감찬 설화>, <북두 칠성과 단명소년>, <김덕령 전설>, <제사의 시간> 등 주로 민간신앙, 금기(禁忌)를 주로 한 민담이 33편 수록되어 있다.

우화·돈지설화·소화에는 <개미와 토끼>, <원숭이의 재판>, <평과 비둘기와 까치와 쥐>, <산 위의 시체 셋과 돈>, <효자와 동삼>, <효자와 원숭이>, <지혜 있는 아이>, <이순신 일화>, <호랑이보다 무서운 꽃감> 등 대부분 동물담과 소담에 속하는 민담들이 47편 수록되어 있다. 기타 민담에는 <우렁각시>, <개와 고양이와 구슬>, <호랑이 퇴치>, <머리 아홉 달린 도적>, <네 사람의 장사>, <지하국대적퇴치>, <삼형제>, <나그네와 여우와 호랑이> 등 흥미로운 내용 및 소담 유형의 민담 23편 수록되어 있다.

4.2. 동물보은담의 서사유형과 생태의식

『조선민담집』은 전체 154편 중 신이담이 78편으로 전체의 절반이 넘으며, 소담이 44편으로 그 다음 순위를 차지한다. 그 다음은 일반담 19편, 동식물담과 형식담은 각각 9편, 4편 순으로 비중이 작다. 신이담 작품들은 인간과 생물의 창생, 대홍수와 인류의 탄생, 세계의 멸망과 재건, 우주적 질서에 관한 신화 등에서도 알 수 있듯이 거대한 것, 초자연적인 것에 대해 소박하면서도 대담한 상상력을 보여주고 있다. 소담은 주로 웃음·재간·바보에 관한 이야기이며 조선인들의 발랄한 기상과 재치를 잘 드러내준다.¹³¹⁾ 신이담과 소담의 비중이 절대적으로 크다는 것은 1920년대에 채록된 ‘한국 설화’의 특징일 수도 있고, 『조선민담집』의 특징일 수도 있다. 이 설화집에서 생태적 제재 및 주제 관련 작품을 찾아보면 동물보은담 및 홍수설화 관련 작품 네 편이 발견된다.

유형	작품 제목	내용
선행·보은 교환형	호랑이의 보은	총각이 호랑이를 구해주자 호랑이가 처녀를 몰어다 주어 결혼하고 총각이 공을 세우게 해 벼슬을 받음
공생관계형	잉어여인과 가난한 남자	가난한 어부가 잡은 잉어를 살려주고, 용왕의 딸을 아내로 얻어 자녀를 얻음
	개와 고양이와 구슬	가난한 노인이 잡은 잉어를 살려주고 용왕에게서 보물구슬을 얻어 부자가 됨. 보물을 잃었을 때 개와 고양이가 구슬을 되찾아온 공으로 인간과 같이 살게 됨
파국결말형	대홍수와 인류(1)	대홍수가 났을 때 목도령이 개미, 모기를 구해주어 아내를 얻을 때 도움을 받지만, 아이를 구해주었다가 시기를 당함

표 45. 한국 동물보은담의 유형과 작품 요약표

『조선민담집』에는 네 편의 동물보은담이 발견된다. 하나는 선행·보은 교환형으로, <호랑이

131) 위의 논문, 327쪽.

의 보은>이 이에 해당하며, <잉어여인과 가난한 남자>, <개와 고양이와 구슬>은 공생관계 유형이며, <대홍수와 인류>(1)는 파국결말 유형이다.

4.2.1. 선행·보은 교환형 : <호랑이의 보은>

<호랑이의 보은>에서 한 총각은 여자를 잡아먹고 비녀가 목에 걸려 괴로워하는 호랑이를 구해준다. 보은으로 호랑이가 처녀를 물어다 주어 결혼하고, 호환에 공을 세워 벼슬을 받는다.

4.2.2. 공생관계형 : <잉어여인과 가난한 남자>, <개와 고양이와 구슬>

<잉어여인과 가난한 남자>는 가난한 어부가 잡은 잉어를 불쌍히 여겨 살려둔 일로 인해 가난한 어부가 잉어여인과 결혼한다는 일을 다룬다. 잉어는 여인이 되어 어부에게 밥을 해주며, 뒤에 어부의 아내가 되어 자녀를 셋이나 낳는다. 하지만 자신의 목욕하는 모습을 훔쳐보면 헤어진다는 아내의 말을 어겨 잉어여인은 천상으로 올라간다. 이와 유사한 내용의 작품으로 <용왕의 딸과 보물상자>가 있는데, 이 작품은 결혼과 보은담보다는 보물상자를 열어보면 안 된다는 금기 자체에 초점이 있어 성격이 좀 다르다.

<개와 고양이와 구슬>에서 가난한 노인은 잡은 잉어(용왕의 아들)를 불쌍히 여겨 놓아주고, 용궁으로 초청받아 보물구슬을 얻어 부자가 된다. 보물을 잃어버렸을 때 개와 고양이가 찾아주는 공을 세워, 이후로 개와 고양이가 인간과 함께 살게 되었다는 유래를 보여준다. 하지만 고양이가 더 사랑받으므로 개가 고양이와 싸우게 되었다는 이야기를 전한다.

4.2.3. 파국결말형 : <대홍수와 인류>(1)

<대홍수와 인류(1)>는 대홍수가 났을 때 목 도령이 큰 계수나무 위에 개미, 모기떼가 올라 오도록 허락해 구해주며, 아내를 얻을 때 이들의 도움을 받아 결혼하고 새로운 인류의 조상이 된다. 하지만 목 도령이 떠내려 오는 아이를 구하려 할 때에는 구하지 말라는 말을 듣는데, 이는 장차 아이가 목 도령을 배신하여 결혼을 방해하기 때문이었다. 이 작품은 동물에게는 선한 마음과 은혜를 갚는 심성이 있지만, 인간은 욕심으로 인해 파국에 이른다는 인식을 보여준다. 또한, 홍수설화와 동물보은담이 결합한 형태를 보여준다.

5. 동아시아 동물보은담의 문화의식과 공생의 인문학

5.1. 한·중·일 동물보은담의 유형과 문화의식

앞에서 살펴본 한·중·일 동물보은담의 유형과 작품을 도표화하면 <표 4>와 같다.

유형	작품 제목 (한국/중국/일본 순)
선행·보은 교환형 (4)	호랑이의 보은 / 은혜 갚은 호랑이 / 고사이 화상과 바다거북, 야 마을의 야스케
공생관계형 (6)	잉어여인과 가난한 남자, 개와 고양이와 구슬 / 나무꾼, 고양이와 개는 왜 원수가 되었을까, 세 발 고양이와 세 발 개 / 원숭이와 고양이와 쥐
파국결말형 (8)	대홍수와 인류(1) / 치옹두현의 노파, 석문이 열리다, 장다엔춘과 이다오위, 야단났네!, 개미가 타이산을 무너뜨리다, 자라와 뱀과 여우를 구한 보살 / 장님 수신

표 46. 한·중·일 동물보은담의 유형과 작품 제목

이 발표에서는 동물보은담의 유형을 선행·보은 교환형, 공생관계형, 파국결말형으로 분류해 파악하였는데, 위 표를 보면 파국결말형 8편, 공생관계형 6편, 선행·보은 교환형 4편 순으로 전승현황이 파악된다. 파국결말형이 가장 많다는 점, 특히, 중국민담에서 다수를 차지한다는 점이 특이하다.

다음으로 흥미로운 것은 비슷한 서사가 한·중·일 3국에 전승된다는 점이다. 공생관계형의 <개와 고양이와 구슬>, <고양이와 개는 왜 원수가 되었을까?>, <원숭이와 고양이와 쥐>는 유사한 서사, 인간과 동물 간 공생관계가 나타난다. <개와 고양이와 구슬>과 같은 비슷한 유형, 비슷한 문화의식을 지닌 작품들이 한·중·일 3국에서 공통적으로 발견된다.

대상이 되는 동물은 호랑이, 물고기, 개와 고양이, 원숭이, 뱀, 거북이/자라, 여우 등으로 나타나는데, 가장 많이 나오는 동물은 물고기, 호랑이이다. 물고기는 사람이 식량으로 삼으려고 가장 많이 잡는데, 때로 신성함과 동정심을 느낄 수 있는 동물이라는 인식이 나타난다. 호랑이는 인간을 해치기도 하지만 인간에게 도움을 주기도 하는 신령한 동물이라는 인식이 반영된 것으로 보인다.

5.2. 동물보은담을 통해 생각하는 공생의 인문학

자연·동물·인간이 평화와 공생을 누리는 삶의 환경, 세계관은 무엇일까? 설화의 세계에서 주로 그려지는 것은 인간들이 살고 투쟁하며, 고생하고 사랑하며 꿈꾸는 세상, 곧 인간의 삶에 대한 이야기다. 설화의 주인공들은 대체로 선한 성격을 지니며, 고된 삶의 환경 속에서 생존하며, 가정을 이루고 살며 사랑하고 결혼하고 아이를 낳고 키운다. 강자는 약자의 돈과 아내를 빼앗으며, 약자는 힘겹게 인생을 꾸리며 더 좋고 아름다운 삶을 꿈꾸고 소망한다. 때로 설화 세계 안의 사람들은 하늘의 태양과 바다, 땅의 생성에 대해 이야기하기도 하고, 또는 동물이 말을 하고 동물과 인간이 교류하는 모습을 그리며, 지혜와 우스갯소리를 하여 삶의 위안으로 삼기도 한다.

설화, 또는 민담의 문화의식에는 인간 중심의 세계관, 현세 중심의 세계관이 주로 보인다. 이러한 세계관을 넘어서는 문화의식을 보여주는 작품군이 인간과 동물 간 교류·공생 가능성을 그린 동물보은담이다. 앞에서 보았듯이, 한·중·일 설화에서 생태적 제재나 주제의 작품은 대개 동물보은담과 관련 있다는 것을 알 수 있다. 한·중·일 동물보은담의 핵심은 인간이 위기에 처한 동물을 보고 동정심을 느껴 생명을 구해주는 사건이다. 현실의 인간이 인간 이외의 존재에 대해 긍휼심과 동정심을 느끼고 선행을 베푸는 것은 기적 같은 일이다. 동물보은담에서 다

친 새를 치료해주는 것, 한 끼 식량으로 삼아야 할 잉어, 물고기를 불쌍히 여겨 살려주는 것, 인간의 목숨을 빼앗는 무서운 호랑이를 불쌍히 여겨 그 목에 걸린 비녀나 사람 뼈를 빼주는 것, 그것은 자연세계의 법칙을 넘어 새로운 세계로 들어가는 길이다. 그것이 어떻게 가능할까?

인간세상은 좀 더 문명화되기는 했지만, 약육강식의 본질적 속성은 크게 변하지 않는다. 대항해시대에 선박을 몰고 1492년 대서양을 횡단해 아메리카 신대륙을 발견한 콜롬부스, 아프리카의 희망봉을 돌아 인도양을 건너 1498년 인도에 도착한 포르투갈의 바스쿠 다 가마 일행, 1519년 스페인을 떠나 남미 브라질을 지나 태평양을 건너 1621년 필리핀에 도착한 마젤란 일행, 1605년 인도네시아 말루쿠 제도에서 포르투갈을 몰아내고 1619년 자카르타에 식민도시를 건설한 네덜란드 동인도회사 등은 모두 아메리카 대륙, 아프리카 대륙, 동남아시아, 인도 및 중국을 점령해 원주민들을 학살하고 독점무역을 통해 막대한 부를 쌓아온 제국의 역사를 보여준다.

동아시아 동물보은담에서 발견한 불쌍한 동물을 도와주고 생명을 구하는 인간의 행동은 약자의 이익을 빼앗고 생명을 해치는 자연계와 인간세상의 원리를 넘어서는 위대한 행동의 시작점인 것이다. 동물보은담은 인간이 불쌍한 동물을 측은히 여겨, 당장의 이익을 미루고 선행을 베풀면 동물, 또는 하늘[신]이 인간에게 은혜를 갚는다는 꿈, 또는 경험치를 보여준다. 이것이 동물보은담을 통해 인간과 동물·자연계의 공생의식이다.

6. 맺음말

- 생략 -

토 론 문

박 혜 영
(경희대)

中體西用の 문명적 차원에서 본 熊十力の 體用不二說과 圓融貫通의 易學的 境界

-본체론적 사유를 중심으로-

김연재
(공주국립대학)

目次

1. 문제의식의 실타래
2. 현대중국의 重建 및 中體西用の 세계
3. 웅십력의 體用不二논법과 그 세계관
4. 乾坤의 범주와 본체론적 境界
5. 문제해결의 실마리

1. 문제의식의 실타래

근대 이후에 동아시아의 한자문화권에서 직면한 중요한 과제 중의 하나는 현대사회를 살아가는 우리가 유교사회를 어떻게 이해해야 하는가 하는 문제이다. 이러한 문제에 접근하는데에는 전통과 현대 혹은 동양과 서양을 양분하고 이들의 관계를 어떻게 접근해야 하는가 하는 문제의식이 있다.

여기에는 문화현상에 대한 보수주의와 진보주의라는 양극단의 대조적 입장이 명확히 드러나 있다. 우선, 전통과 현대를 양분하여 유교문화를 전통적인 것으로, 서양문화를 현대적으로 것으로 본다. 이는 전통을 현대로 대체하여 서양문화에 치중하고 추종하는 경향이 있으며 결국에서 급진적 진보주의의 성향으로 치달는다. 또한 고유의 문화와 외래의 문화를 양분하여 유교문화를 고유한 것으로, 서양문화를 외래적인 것으로 본다. 이는 전통적인 유교문화에 고수하고 회복하면서 서양문화에 대한 반감을 갖는 경향이 있으며 결국에서 복고적 보수주의의 성향으로 치달는다. 이처럼 추종과 반감의 양극단적 입장은 결국에 返本開新의 노선에서 해소하고자 한다. 이러한 노선은 返本の 전통적 계승을 토대로 開新의 현대적 응용으로 나아가는 것이다. 그 대표적인 예가 中體西用の 구호처럼 서양의 과학적 지식과 동양의 철학적 수양의 관계이다.

여기에서 유가철학이 당면한 문제는 경학과 철학, 철학과 과학 등의 관계를 어떻게 접근할 것이며 그 속에 함축된 문제의식을 어떻게 포용할 것인가 하는 점이다. 경학과 철학의 관계는 육경과 형이상학의 문제로 대변되고 철학과 과학의 관계는 도덕적 수양과 합리적 지식의

문제로 대변된다. 이들의 관계에서 전자가 返本의 전통적 계승과 관련된다면 후자는 開新의 현대적 응용과 관련된다. 특히 방법론의 문제에서 근대 이후에 경학이 철학화되었으며 또한 철학은 과학과의 만남을 통해 현대화를 가속화하고 있다. 경학의 철학화 속에 철학의 현대화의 추세는 오늘날 유가철학이 나아가야 할 방향이라고 말할 수 있다.

본고에서는 중국의 근대 이후에 서양의 철학이나 과학이 도입되면서 동아시아의 經學과 철학, 철학과 과학 등의 관계를 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 현대에 이른바 新儒學者, 예를 들어 熊十力, 梁漱溟, 馮友蘭, 牟宗三, 徐復觀 등은 서양의 학문과 교류하는 과정에서 중국의 고유한 철학은 무엇이고 경학과의 관계를 어떻게 정립해야 할 것인가 하는 문제에 주목하였다.

현대의 신유학자들 중에 웅십력¹⁾은 이러한 문제의식을 공유했던 선두주자 중의 하나이다. 특히 그의 후기사상에서는 서양의 학문 혹은 철학과의 교류 속에서 『주역』의 방법론에 착안한 體用不二的 체용론을 모색하였다. 이는 전통과 현대, 동양과 서양, 경학과 철학, 역학과 불학 등의 사이에 대립과 긴장을 어떻게 圓融貫通의으로 해소할 것인가 하는 新儒學的 과제와 밀접한 관련이 있다.

특히 그는 경학의 강령, 즉 窮理, 盡性 및 至命을 철학적 논지로 생각하고 경학으로서의 중국철학은 도덕적 실천의 문제에서 서양철학보다 우수하다고 본다. 더 나아가 그는 一本萬殊의 논법에 맞추어 경학이 학문의 본원을 밝히는 분야라면 과학은 그 분수를 분석하는 분야라고 주장한다. 이는 중국이 서양과의 교류에서 터득하여 도출한 中體西用의 문명적 성과의 일환이다.

그의 철학은 體用不二的 본체론적 사유로 특징지을 수 있다. 體用不二的 본체론적 사유는 처음에 불교와 경학(六經)의 관계에 착안한 新唯識論의 노선에서 주장되었으나 말년에 경학의 철학화 속에 『주역』의 관념과 범주에 따른 易學의 노선으로 선회하였다. 그의 체용론에서 신유식론이 전기사상을 대변한다면 역학은 그의 후기사상²⁾을 대변한다. 당시에 서양의 학문 혹은 철학과의 교류 속에서 신유식론이 체용론으로 발전하는 과정은 體用不二的 철학적 사유가 성숙되어가는 과정이라고 말할 수 있다.

2. 현대중국의 重建과 中體西用의 세계

19세기 아편전쟁, 청일전쟁 등의 굴욕 속에서 적자생존의 진화론적 법칙을 중국의 현실에서 그대로 실감하였다. 지식인들은 윤리도덕의 무력감, 부국강병의 강박감, 민족생존의 절박감 등을 견뎌내기 어려웠다. 진화론은 중국의 근대의식이나 민족의식에 환기시키는 데에 중요한 단초가 되었다. 그것은 嚴復, 梁啓超 등을 통해 수용되면서³⁾ 진보사관에 대한 낙관주의적 視界를 제공하였다. 진화론은 서구의 열강이 아시아의 식민지를 지배하는 데에 일종의 논리적 정당성이자 문명의 가치관이었다. 그들은 사회진화론으로부터 강자만을 위한 적자생존의 방식

- 1) 그는 중국의 현대철학의 代父로서, 신유가의 8대학자가 모두 그의 제자이다. 마군무, 모종삼, 풍우란, 당군의, 서복관, 장근려, 방동미, 마일부 등은 그에게서 직접 배웠거나 그의 영향 하에 학풍을 형성하였다.
- 2) 그의 후기 사상의 저작으로는 『體用論』, 『明心編』, 『乾坤衍』 등이 있다.
- 3) 당시에 사회진화론은 지식인들에 엄중한 과제로 맡겨진 국가관이나 민족의식의 고취에 중요한 실마리를 제공했다. 이연도, 「근대중국의 진화론과 역사관 - 엄복과 강유위를 중심으로」, 『한국철학논집』 20권 (2007)을 참조할 것.

을 받아들여 부국강병의 원천으로 삼은 한편, 약자만을 위한 자연적 도태의 방식을 배척하여 민족의 생존을 위한 방편으로 삼았다. 그러므로 중국사회에 대한 진화론의 수용과 배척과 같은 양단의 칼날은 바로 變法의 시대적 도전과 응전의 시금석이 되었다.⁴⁾ 康有爲, 梁啓超, 章太炎 등은 자유와 평등의 근대적 기치 하에 반봉건주의적 진보성, 반제국주의적 애국심 등을 계도하였으며 민족주의적 자부심과 애국주의적 관심을 주도하였다.⁵⁾ 이른바 洋務운동, 變法自強운동, 立憲운동 등은 이러한 흐름의 산물이었다.⁶⁾ 이는 內憂外患의 상황 속에서 사회진화론을 變法의 시대적 요청에 폭넓게 적용시켰으며 인간성의 보편적 이념 속에서 부국강병과 민족생존의 현실의 가치지향성을 모색하고자 한 것이다.⁷⁾ 특히 1919년 5.4운동을 계기로 하여 지식인들은 서구의 과학적 세계관과 진화론적 역사관이 중국이 당면한 현실적인 문제를 해결해 줄 수 있을 것으로 믿었다. 그들은 전통문화의 주류로서의 유교에 회의적 시각을 가지면서 서구의 정치, 사회 및 과학을 거부하면서도 또한 이들을 폭넓게 수용하기도 하였다.

이른바 ‘철학’이라는 말은 근대에 들어서면서 서양문화의 영향을 받아 성립된 용어라고 할 수 있다. 중국철학은 원래 天과 人의 관계를 역사적 흐름에서 논하는 天人學의 성격을 지닌다. 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. 동중서와 달리 사마천은 천과 人을 구분하고 그 관계에서 인간의 문제에 치중했다. 그는 “하늘과 인간의 관계를 궁구하고 고금의 변화에 통달한다”⁸⁾고 말한다. “하늘과 인간의 관계를 궁구한다”는 말은 원래 천과 人을 구분하고 인간의 역사적 경험을 중시하여 인간의 일의 성패가 인간자신에 달려있다는 뜻을 지닌다. “고금의 변화에 통달한다”는 말은 천도가 불변하다는 동중서의 세계관을 비판하여 나온 것으로서, 세계에 있는 모든 것은 변화하며 이러한 입장에서 보아야 비로소 사물의 본질과 법칙을 파악할 수 있다는 뜻을 지닌다. 동중서, 사마천 등의 경우처럼 중국철학에서는 천인학을 주요 논점으로 삼았으며, 그 주안점이 점차 인간의 문제로 나아가게 되었다. 특히 그 내용은 일련의 경전 계열, 즉 經學史, 諸子學史 등의 흐름을 이해하고 그 속에 함축된 의미, 즉 의리의 내용을 설명하는 것이다.

근대에 이르러 천인학의 역사는 자연스레 ‘哲學史’라는 명칭으로 바뀌었고 그 내용도 인간의 문제, 특히 心性的 내면적 본령이 어디에 있는가 하는 문제에 집중되어 人間學의 성향이 강해졌다.⁹⁾ 또한 유가철학의 경향을 보면 경학과 철학이 분리되어 연구되면서 그 양자의 고유한 관계가 소홀해졌다. 이러한 경향 속에서 경학의 영역에서 철학과 밀접한 관계에 있던 역학의 문제는 상대적으로 적게 논의될 수밖에 없었다. 그러므로 철학의 연구가 자연스레 철학적 개념, 범주 및 명제에 한정되는 고립적 경향을 띠었다. 그 결과로서, 근대 이후의 유가철학은

4) 김승환, 「동아시아 담론과 동아시아적 인식」, 『인문학지』 27권 (2003), 13-20쪽

5) 그 중에서 대표적인 개혁운동이 戊戌變法이다. 1898년에 강유위, 양계초, 담사동 등을 대표로 하는 지식들인 光緒帝의 후원을 받아 이 운동을 일으켰으나 西太后와 李鴻章 등과 같은 기존의 세력에 의해 실패로 끝났다. 그것은 扶清滅洋의 보수적 입장을 강화시키는 결과를 낳았다. 따라서 무술변법은 사상적 혹은 문화적 개혁이 없이 지도층의 정치적 개혁만으로 사회적 구조를 개혁하려 했기 때문에 실패한 근대적 개혁운동 중의 하나이다.

6) 김연재, 「중국근대의 담론에서 본 지식인의 變法운동과 민족주의적 經世觀 - 康有爲의 大同세계를 중심으로」, 『철학논총』 104집(2021), 367-371쪽

7) 麻天祥, 『晚清佛學與近代社會思潮』(河南: 河南大學, 2005), 76-84쪽

8) 司馬遷, 『史記』, 「太史公自序」: 窮天人之際, 通古今之變.

9) 李存山, 「易學史與中國哲學史 - 讀朱伯崑先生的《易學哲學史》」, 王博 주편, 『中國哲學與易學 - 朱伯崑先生八十壽慶紀念文集』(北京: 北京大學, 2004), pp.351-352.

경학과 철학의 밀접한 관계를 제대로 깊이있게 설정하지 못하게 되는 문제점이 대두되었다.

경학사의 특징에는 유가경전을 주석하고 해설하는 일종의 해석학의 전통이 있다. 역대로 사상가들은 자신의 학술체계를 세울 때에 새로운 개념, 범주, 명제 등을 제시하기보다는 경전의 원문에 있는 개념, 범주, 명제 등을 재해석하고 더 나아가 성현의 언행에 관련된 논단들을 발굴하는 과정에서 새로운 의미를 부여하고 그에 대한 논의를 했다. 이러한 전통의 맥락에서 역대로 사상가들은 경전의 내용을 체득한 경지, 즉 ‘내가 육경을 주석한다(我注六經)’ 혹은 ‘육경이 나를 주석한다(六經注我)’의 정신¹⁰⁾으로 일관하고 있다. 사서학이 사서를 역대로 주석하고 해설한 결과물이라면, 유학자들의 논의 중심은 경전의 의리의 문제, 즉 해석의 대상과 해석의 관점에 있다.

이러한 문제의식 하에서 현대의 신유학의 부흥이 모색되었다. 현대신유학자들은 返本開新의 구호 하에 고금의 회통과 동서의 교류에 대한 문제의식을 갖고서 현대의 신유학을 재건하고자 하였다. 고금의 회통은 경학을 철학화하는 방식이 기본화하는 반면에 동서의 교류는 서양의 과학문명과 민주정신을 기반으로 하여 유가문화의 가치와 의의를 고양시키는 것이다. 그들은 유학의 부흥이라는 역사적 사명을 받고서 서양철학과의 회통 속에서 유학의 경전을 새로이 해석하고 유가의 가치관을 현대사회에 맞게 재정립하고자 하였다.

중국사회는 근대의 과도기¹¹⁾를 넘어가면서 전통의 重建과 현대의 轉換의 양극단에 직면하였다. 여기에는 동양과 서양, 중국과 서구의 대립, 모순 및 충돌을 어떻게 극복하는가 하는 문제가 내재하였다. 이러한 양측면은 體用一源의 전통적 관념을 통해 中體西用의 논법으로 확장되었다. 이 논법은 중국사회가 서구의 사상과 문물이 유입에 따라 전통적 사상을 기반으로 하여 근대화, 더 나아가 현대화를 도모하는 과정에서 등장한 일종의 형이상학적 방법론에 속한다.

동아시아의 사상과 문화에서 體와 用의 범주는 철학적 사유방식과 밀접한 관련이 있다. 체와 용은 本과 末, 一과 多의 용법에 따라 본체와 현상, 본체와 작용, 본체와 기능, 본체와 속성 등의 의미를 지닌다. 특히 체용의 범주는 본체론의 방법론으로서 중요한 의미를 지닌다.

근대에 서구열강의 침입과 그에 따른 서양의 사상과 문물이 들어오면서 중국의 사상과 문화는 전대미문의 도전을 받게 되었다. 이러한 도전에 직면하여 응전의 자구책으로서 문명 혹은 문화의 발전적 맥락에서 중국사회가 불안과 위기의 상황을 극복하는 과정에서 체용의 범주는 중체서용의 논법으로 확충되었다. 지식인들은 근대화를 설계하고 구획하는 과정에서 전통의 重建과 근대의 轉換라는 이중의 과업을 수행하는 데에 체와 용의 전통적 범주를 활용하였다. 이 범주는 중국과 서구 사이에 발생했던 문화적 혹은 문명적 대립, 모순 및 충돌을 극복하고 함께 수용하는 방안을 강구하려는 취지를 지닌다. 그 결과, 中體西用의 文化觀이 등장하였다. 中體西用이라는 말 자체도 체와 용의 범주에서 용의 범주에 속한다고 말할 수 있다.

본래 체와 용의 범주는 程頤의 體用一源 명제에서 유래한다. 그것은 우주의 본체와 그 파생의 과정에 착안한 것이다. 이는 특히 태극의 본체가 음양의 기를 생성하는 일련의 과정을 설명하는 방법론이다. 여기에는 사물의 본질과 속성의 양면성에서 동일성과 차이성의 관계,

10) 이 용어는 원래 육구연이 心學의 체득의 경지를 단적으로 서술한 말인데, 그의 논지인 ‘尊德性’과 밀접하게 관련된다. 朱人求, 「正確理解“六經注我, 我注六經”」, 鄭曉江 主編, 『六經注我』(北京: 社會科學文獻, 2006), 283-286쪽.

11) 중국사회에서 근대의 전환점은 대체로 아편전쟁과 태평천국의 난으로 평가된다. 근대의 구분은 민족성 혹은 국민성의 정체성을 확립하는 문제로 본다면 근대의 시기는 아편전쟁에서 신해혁명 혹은 5.4 운동 사이로 볼 수 있다. 김태승, 「現代中國의 歷史敘述에 나타난 近代主義와 近代性 - 中國 近代史 認識을 중심으로」, 『중국학보』 46집(2002), 345쪽

즉 동일성 속에 차이성을 차이성 속에 동일성을 모색하는 일종의 방법론적 성격을 지닌다. 동일성과 차이성의 관계는 體用一源 혹은 體用不二로 표현된다. 여기에서는 체와 용은 분리되는 것이 아니라 동일한 몸체에서 용도가 발휘되는 것이다.

이러한 체용의 범주가 中體西用的 논법으로 활용되는 것이 일종의 ‘범주적 오류(a categorical fallacy)’에 해당된다. 中體西用的 논법에서는 중국의 것은 체에 해당하고 서구의 것은 용에 해당한다. 中體西用的 논법에 따르면 중국의 문화에는 본체는 있으나 용도가 없으며 서양의 문화에는 용도가 있지만 본체가 없다는 의미를 지닌다.

中體西用的 논법은 19세기 중엽 이후에 유행했던 용어로서 특히 張之洞이 자주 사용한 말이다. 그러나 中體西用的 논법에서 모순점을 많은 비판을 받았다. 예를 들어, 嚴復이 소나 말의 비유를 들어 지적한 것처럼¹²⁾ 소의 몸체는 물건을 많이 짊어지는 용도가 있는 반면에 말의 몸체는 물건을 멀리 나르는 용도가 있다. 소나 말 자체에 체와 용의 관계가 성립한다. 소의 몸체가 말의 용도를 지니지 않는 것처럼 말의 몸체도 소의 용도를 지니지 않는다. 마찬가지로 중국의 문명이나 문화는 그 자체의 용도를 지니고 서구의 문명이나 문화는 그 자체의 용도를 지닌다. 이는 체와 용의 범주를 잘못 적용한 ‘범주적 오류’이다. 응십력은 이러한 모순되는 논법에 관해 다음과 같이 지적한다.

대개 그 서술로부터 말하자면, 中學에 체는 있지만 용이 없다면, 장차 중학에 또한 자체에 경제, 고증 등의 여러 학문들이 있는 것을 어떻게 해석할 것인가? 西學에 용은 있지만 체가 없다면, 서양인도 스스로 그 과학, 철학, 문예, 종교의 견지와 신념에 근본하고 또한 스스로 이해했던 그 인생관, 우주관이 있는 것을 어떻게 해석할 것인가?¹³⁾

어떠한 문화이든지 간에 본체와 현상의 관계가 성립하고 이를 통해 발전해간다. 이러한 점에서 그는 體用不二的 논법을 강조한다. 體用不二的 논법과 사유방식은 전통적으로는 『주역』과 『노자』의 사유방식에서, 『大乘起信論』의 “一心開二門”이라는 말 등에서 찾아볼 수 있다. 이와 관련한 범주로는 天人, 道器, 理欲, 心物, 動靜, 剛柔, 格物과 致知, 知行 등이 있다. 이를 경학의 철학화라는 맥락에서 보자면, 철학의 가장 기본적인 논제, 즉 존재와 사유, 정신과 자연의 관계와 밀접하게 연관된다. 여기에서 인간의 능력에서 도구이성과 지식이성, 실천이성과 가치이성의 간격을 줄이면서 감성의 능력과 통일성을 이루는 것이다.

3. 응십력의 體用不二논법과 그 세계관

응십력은 기본적으로 경학과 철학의 관계, 특히 六經과 唯識論의 관계에 착안하여 본체론적 사유를 만들어갔다. 우선, 그는 唯識學의 唯識 용어를 다음과 같이 해석한다.

識이란 마음의 다른 명칭이다. 唯란 그 특수함을 나타낸다. 만 가지 변화의 본원에 대해 본심으로 이름붙이니 이것이 가장 특수한 것이다. 그 뛰어난 用에 관해 말하자면 만물을 주재하여 만물에게 부림을 당하지 않으니 또한 특수하다고 부를만하다. 신유식론에서 만 가지 다르지만 하나의 근본으로 되돌아가는 것을 깊이 연구하는 것은 이 마음으로 되돌아가는 데에 있어야

12) 『嚴復集』第3冊(北京: 中華書局, 1986), 558-559쪽

13) 『熊十力全集』第3卷(湖北, 2001), 145쪽

한다. 그러므로 唯識으로써 이름을 빛내는 것이다.

이는 그가 『新唯識論』에서 말한 體用不二의 논법이다. 여기에서 주목할만한 점은 본심이 마음의 본체로서 翫心과 달리 인간 스스로를 되돌아보아 터득하는 본연의 모습인 것이다.

그는 內聖外王之 道는 『주역』과 『춘추』에서 구현된다고 본다. 『주역』이 象을 빌어 意를 나타낸 것이다. 『춘추』는 事를 빌어 義를 밝힌 것이다. 『주역』이 내성의 도를 밝혀 외왕의 면모를 갖춘 반면에 『춘추』는 외왕의 도를 밝혀 내성의 강령을 갖춘 것이다.

특히 그는 말년에 저술한 『체용론』에서는 體用不二의 논법을 『주역』의 원리에 있는 것으로 생각하고 이를 학문의 종지로 삼는다. “나의 학문의 종지는 『역경』을 위주로 하여 體用不二으로써 종지를 세운다. 활용상에서 말하자면 마음이 움직임을 주관하여 사물을 여는 것이다. 이는 건과 곤의 크나큰 의의이니 불씨의 유식론과는 근본적으로 서로 가까운 곳이 없다.”¹⁴⁾ 그는 體用不二의 논법을 乾과 坤의 관계에서 도출할 수 있다고 보고, 심지어 唯識論에 관한 자신의 입장을 폐기하기에 이른다. 따라서 그는 “이 책이 이미 완성되었으니 신론의 두 권의 책(『唯識學概論』과 『新唯識論』)은 보존할 필요가 없다.”¹⁵⁾고 말한 것이다.¹⁶⁾ 또한 그는 “그러나 어떻게든지 막론하고 『신유식론』에 의거하고 『大易』을 종지로 삼는다”¹⁷⁾고 말하였다.

그는 중국의 문화는 유학의 육경을 정통으로 한다고 생각한다. 이른바 신유식론도 육경의 필두인 『주역』과 밀접하게 관련되며 특히 體用不二의 논법은 『주역』에서 나온 것이다. 건과 곤은 용으로서 그는 “체용의 의미는 變經에서 창조적으로 나온 것이다. 춘추전국시대에 많은 유가와 그 학파들은 『大易』을 계승하지 않은 적이 없으며 체용을 깊이 탐구하였다.” 그의 체용론은 『주역』을 논거로 하여 생명의 본체와 그 생명현상의 관계에 착안한 것이다.

웅십력의 體用不二說은 그의 철학의 방법론적 틀이다. 그는 왕양명이 程頤의 體用一源說을 致良知說에 활용한 본체론적 방식을 따른다. 體用不二와 體用一源은 체와 용의 미묘한 관계를 표현하는 논법에서 차이가 있다. 체와 용은 범주의 구분을 지니지만 전체의 통일성을 지닌다. 체용일원이 체와 용의 동일성에 초점을 맞춘 것이라면 體用不二는 체와 용의 차이성에 초점을 맞춘 것이다. 왕양명은 다음과 같이 말한다.

마음에서는 動靜을 體用으로 보서는 안 된다. 동정은 때이다. 체에 관해 말하자면 용은 체에 달려있다. 용에 관해 말하자면 체는 용에 달려있다. 이는 體用一源을 말한 것이다.¹⁸⁾

특히 體用不二의 이론은 否定性的의 논법에 따른 것이다. 그것은 체와 용의 미묘한 관계에서 어느 한쪽의 극단으로 치우치지 않는 논리적 방식이다.

이러한 본체론적 사유방식의 맥락에서 웅십력은 變易과 不易의 관계를 본체와 유행의 관계로 환원한다. 그는 본체가 유행의 과정으로 드러난다는 의미에서 번역 속에 불역을 파악할 수 있다고 본다. “체가 있으면 용이 이루어지는데 이것이 불역이면서 번역인 것이다. 용을 마주하면 체를 아는데 이것이 번역에서 불역을 보는 것이다.” 체와 용의 범주에 따르면, 불역은

14) 余之學宗主易經，以體用不二立宗，以體用不二立宗。就用上而言，心主動以開物，此乾坤之大義也，與佛氏唯識之論根本無相近處。

15) 此書既成，新論兩本俱毀棄，無保存之必要。

16) 聂民玉，『體用不二 - 熊十力經學思想研究』(北京：人民，2015)，26-28쪽

17) 『熊十力全集』第4卷(湖北，2001)，357쪽

18) 『傳習錄上』，『薛侃錄』：心不可以動靜爲體用。動靜，時也。卽體而言，用在體。卽用而言，體在用，是謂體用一源。

체를 가리키고 번역이 용을 가리킨다. 그러므로 불역이 번역이고 번역이 불역이다. 體用不二의 논법은 이러한 본체론적 사유방식에서 이해될 수 있다.

이러한 체용불이의 논법은 기본적으로 新唯識論에서 발상을 해내고 『주역』을 종지로 삼는다. 그는 生生化化의 眞實流라는 세계의 실재에서 유기적인 化育의 流行을 추구한다. 本末, 虛實 등과 같은 體用不二의 논법에 따라 실체와 속성, 본체와 기능, 존유와 활동의 연속선상에서 존재와 가치, 불역과 번역 등의 圓融貫通의 경계를 지향한다. 본체론은 실체의 존유가 활동을 하는 일련의 해소의 과정이 없다면 번역과 불역에 따른 유행과 주재의 연관성이 없어 지므로 본체의 신비주의나 허무주의로 잘못 인식되고 심지어 실체의 不可知論으로 추락하고만 다.

그는 體用不二의 논법으로써 佛學의 사고와 서양의 학문을 비판한다. 즉 易의 본체론에 관한 기존의 학설을 네 가지 측면에서 비판한다. 첫째, 불교에서는 번역과 불역을 양분한다. 둘째, 서양의 종교학자들은 불역의 본체가 번역의 세계를 초월하여 본체의 영역을 上帝가 머물고 있는 피안의 영역으로 본다. 셋째, 서양의 철학자들은 불역의 본체가 번역의 세계에 감추어져있다고 생각한다. 넷째, 문외한들은 본체를 부인하고 번역의 세계가 실재한다고 주장한다. 웅십력은 이들의 입장이 모두 體用不二의 본령을 이해하지 못한 결과고 본 것이다.

그는 “한번 음이 되면 한번 양이 되는 것을 도라고 말한다(一陰一陽之謂道)”는 구절에서 체와 용의 원리를 도출한다. 道는 體이고 음양은 用이다. 도칙 체는 한번 음이 되면 한번 양이 되는 원리이고 음과 양의 방식이 용이다. 이는 程頤의 논법에 따른 것이다. 그는 다음과 같이 말한다.

한번 음이 되면 한번 양이 되는 것을 도라고 말한다. 도는 음과 양이 아니다. 한번 음하면 한번 양하는 근거가 도이다. 예를 들어 한번 열리면 한번 닫히는 것을 변함이라고 말한다.¹⁹⁾

‘도’는 “한번 음이 되면 한번 양이 되는” 것과 같은 방식으로 표출된다. 이를 바꾸어 말하면, 동과 정 혹은 음과 양이 서로 전환하는 근거(“所以一陰一陽”)가 ‘도’가 되는 것이다. 그러므로 번역의 과정에서 표상되는 궁극적인 본원적 방식이라는 의미에서 ‘도’는 음양의 변화의 근거가 되는 것이다. 따라서 ‘도’는 혹은 ‘천도’는 만사만물의 변화, 즉 음양의 성질을 근거짓는 법칙 혹은 원리인 셈이다. 그는 도가 음양 자체가 아니라 그 “한번 음이 되면 한번 양이 되는” 근거가 됨을 강조한 것이다.²⁰⁾

이러한 易學的 방식에 착안하여 웅십력은 도체를 음양의 방식과 분리할 수 없는 체용의 본체론적 사유를 터득하였다. 그는 “한번 음이 되면 한번 양이 되는” 논법을 불교에서 유명한 海水와 그 파도의 관계로 접근한다. 해수 자체는 파도의 개별적 현상과 필수불가결한 관계를 지닌다. 음양의 본체가 해수라면 음양의 현상은 파도이다. 음과 양의 기는 현상으로서 음과 양의 본체를 벗어날 수 없다.

웅십력은 만년의 저술, 예를 들어 『讀經示要』, 『乾坤衍』, 『論六經』, 『原儒』, 『明心篇』 등은 경학에 대한 그의 학문적 경향을 엿볼 수 있다. ‘육경이 나를 주석한다(六經注我)’의 정신으로써 경학을 철학화하고자 하였다. 返本開新의 내용이 춘추시대를 탐구하고 현대를 개척하며 미래의 방향을 결정하는 것이라고 주장한다. 그는 만년에 이른바 六經의 經學에 치중하였

19) 『遺書·二先生語三』卷第三: 一陰一陽之謂道, 道非陰陽也, 所以一陰一陽, 道也, 如一闔一辟謂之變.

20)

는데 그 중에서 『주역』과 『춘추』를 가장 중시하였다. 그는 『주역』을 大易이라고 부르고 그 속에 담긴 內聖外王의 정신과 특히 內聖의 강령을 고양시키고자 하였다.

육경은 중국의 문화와 학술의 원류이자 근원이며 춘추시대에 諸子百家의 학문이 모두 여기에서 나왔으며 중국의 특수한 정신적 기질이 여기에서 발휘되었다고 주장한다. 그는 返本開新의 구호 하에 경학은 返本の 측면에서, 철학은 開新의 측면에서 접근하고 현대의 신유학의 학문적 방향은 이들의 두가지 측면을 통합시키는 것이라고 본다.

중국 전통의 重建과 현대의 전환의 열망 속에서 체용불이의 논법은 우주론의 체계를 기초로 한 것으로서, 인생론에서 天人의 관계로, 통치의 차원에서 道器의 원리로 접근될 수 있다. 우선, 그는 다음과 같이 말한다.

나의 학문은 『역경』을 주축으로 하고 體用不二로써 근본을 세운다.²¹⁾

그는 체용불이의 논법이 『주역』에서 나온 것임을 말한다. 그는 체와 용의 관계를 본체론적 사유로 설명한다. 그는 다음과 같이 말한다.

체란 용과 상대적으로 이름붙인 것이다. 그러나 체는 스스로 움직여 만 가지 다른 크나큰 용도로 전체적으로 드러낸다. 그러므로 그것은 용의 본체라고 말하는 것이니 용의 외부로 벗어나 독립적으로 존재하는 것이 결코 아니다.²²⁾

체와 용의 관계에서 체가 그 자체를 드러내는 것이 바로 용이다. 그러므로 현실적 세계에서 용은 체의 연장선상에서, 체는 용의 동일선상에서 이해된다. 용에 관해 그는 다음과 같이 말한다.

이러한 작용 혹은 기능의 자체는 일종의 움직이는 추세(또한 추세의 용이라고도 부른다)에 불과하지만 실재성 혹은 고정성을 지닌 것이 아니다. 바꾸어 말하면 용은 근본적으로 自性이 없다. 만일 자성이 있다면 그것은 독립적으로 존재하는 實有의 어떤 것이고 용의 외부에서 다시 어떠한 본체든지 간에 찾아야 한다.²³⁾

본체는 현상을 벗어나 독립적으로 존재할 수 없다. 본체와 현상은 구분한다면 현상은 쓸모가 없으며 본체는 현실에서 드러낼 수 없다. 이들의 관계를 보자면, 용의 현상에도 물질적인 속성과 정신적인 속성을 모두 지닌다. 현상이 바로 본체이고 현상의 배후에 혹은 그 너머에 따로 본체가 있는 것이 아니다. 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

기능이란 날고 날아 멈추지 않으며 변하고 움직여 머물지 않는 것을 말한다. 우주의 萬象은 원래 실체의 날고 날음과 변하고 움직임에 불과하다! 어머니와 같은 실체와 자식과 같은 만상이 각각 구별되는 것이 아니다. 그러므로 만상도 기능이라고 부른다.²⁴⁾

21) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 7쪽: 余之學宗主易經, 以體用不二立宗.

22) 『熊十力全集』第3卷(湖北, 2001), 151쪽

23) 『熊十力全集』第3卷(湖北, 2001), 151쪽

24) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 4쪽

본체와 현상의 관계에서 현상의 기능은 삼라만상이 끊임없이 변화하는 生生不息과 變動不居의 과정이다. 본체는 현상 속에서 언제나 존재한다. 이는 부모와 자식의 관계처럼 단순히 시간상의 순서와 관련되는 것이 아니다. 즉 먼저 특정의 독립된 실체가 있고 그 다음에 우주에 삼라만상이 파생된 것이 아니다.²⁵⁾

특히 「계사전」에서 말한 “인에서 두드러지고 용에 간직되어있다”²⁶⁾는 구절에서 착안하여 다음과 같이 말한다.

인을 드러낸다는 것은 무엇인가? 낳고 낳아 멈추지 않는다는 것을 일러 인이라고 말하는데, 이는 태극의 작용이다. 용에 간직되어있다는 것은 무엇인가? 용은 앞 문장에서 낳고 낳아 멈추지 않는 인을 말한 것이다. 간직하다는 것은 태극이 그 작용을 떠나서 홀로 존재하지 않는 것임을 밝힌 것이다.²⁷⁾

본체는 외부에 있는 관념론적이고 형이상학적인 것이 아니라 만물의 안에 실재하는 것이다. 이러한 본체의 성격은 乾道의 특징에 근거한다. 이러한 의미에서 “하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명이라고 말한다.”²⁸⁾

유가의 도덕철학에서 仁은 생명의 이치로서 이를 바탕으로 하여 도덕의 본체가 자리잡고 도덕적 가치로 구현된다. 程顥의 논법에 따라 仁의 덕성은 생명의 이치에 의거하여 도덕적 가치로 고양된다. 그는 ‘春意’, ‘生意’, ‘生理’ 개념을 제시하여 만사만물의 본질과 그 이치를 설명했다. 특히 그는 생리를 인간의 내면세계에서 ‘인애의 리(仁愛之理)’에 해당한다고 본다. 그는 繼善成性²⁹⁾의 존재론적 원리에 입각하여 다음과 같이 말한다.

“낳고 낳는 것을 일러 역이라고 한다.” 이것이 바로 天道의 근거이다. 하늘은 생을 道로 삼을 뿐이다. 이러한 生理를 잇는 것이 善이다. 선이란 바로 하나의 元의 의미를 지닌다. 원이란 선의 으뜸인데, 만물은 모두 이러한 春意를 지닌다.³⁰⁾

이 구절은 전체적으로 우주의 生命理法이 무엇인지를 설명하고 있다. 天道는 ‘한번 음이 되면 한번 양이 되는’ 것과 같은 역동적 생명력을 통해 인간을 포함한 모든 존재의 본질을 구성한다. 특히 천도의 생명력은 생리로 표현되는데, 이를 부여받는 존재의 근본이 바로 元亨利貞 중에서 元의 역량이자 善의 으뜸이라고 할 수 있다. 이러한 생명력의 성향을 그는 春意라고 규정하고 이것이 생명력의 구현, 즉 만물의 본성을 형성한다고 본다. 더 나아가 그는 우주

25) 體用不二의 논법에서 본체의 의미와 그 특징에 관해 崔大華, 『儒學的現代運命 - 儒家傳統的現代闡釋』(北京: 人民), 310-313쪽, 聶民玉, 『體用不二 - 熊十力經學思想研究』(北京: 人民, 2015), 106-107쪽을 참조할 것.

26) 『周易』, 「繫辭傳」: 顯諸仁, 藏諸用.

27) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 4쪽

28) 『周易』, 「繫辭下傳」: 天地之大德曰生.

29) 「繫辭上傳」에서는 “한번 음이 되면 한번 양이 되는 것을 일러 道라고 하고 그것을 잇는 것을 善이라 하며 그것을 이루는 것을 性이라 한다.(『周易』, 「繫辭上傳」: 一陰一陽之謂道, 繼之者善也, 成之者性也.)”라고 말한다. 여기에서 음도 하나이고 양도 하나라는 통일적 방식은 바로 천체의 운행질서, 즉 天道의 원리이며 모든 존재의 생명력의 발원처이다. 이러한 생명력이 지속되면 선의 절대적 가치를 담보할 수 있고 이것이 모든 존재의 본성으로 구현된다. 이는 내용상 모든 존재의 생명력을 우주의 생명정신과 같은 보편적 가치로 격상시킨 것이다.

30) 『二程遺書』, 卷2上: 生生之謂易, 是天之所以為道也. 天只是以生為道, 繼此生理者即是善也. 善便有一箇元底意思, 元者善之長, 萬物皆有春意.

의 生命理法이 인간에게 내면화된 결정체가 바로 仁의 德이라고 생각한다. 그는 “仁한 사람은 천지와 만물을 한 몸으로 생각하니 자기 자신이 아닌 것이 없다”³¹⁾고 말한다. 生理는 인간의 본성에서 仁의 덕성으로 구현된 것이다. 이는 우주의 생명정신의 맥락에서 인간의 본질이 어디에 있는지를 함축적으로 잘 설명한 것이다. 이것이 이른바 識仁論이다.

일반적으로 仁의 본체론적 사유는 復卦의 원리나 咸卦의 방식을 통해 생명력의 본체가 어떻게 발휘되는가 하는 방법론에 중점을 둔다. 여기에서 인간의 생명은 우주의 차원에서 조명되어 도덕의 보편성을 확보하려는 취지를 지닌다. 웅심력은 仁의 덕성이 本心の 영역에 속한다고 본다.³²⁾

體用不二的 논법에서는 체와 용은 동일성과 차이성의 통일을 특징으로 하는 圓融貫通의 구조를 지닌다. 萬有의 실체에서 현상은 본체의 기능이지 본체 그 자체가 아니다. 모든 존재가 끊임없이 발전하는 과정은 바로 우주의 유기적 전체로 특징지을 수 있다. 체와 용의 관계는 완전히 동일하지도 완전히 구분되지 않는다. 동일한 사물의 양측면과 같은 성격을 지닌다. 여기에는 차이성에 따른 모순의 관계가 동일성에 따른 통합의 관계를 지향하는 不二之不一의 부정성의 부정을 통한 體用不二的 圓融貫通의 방식이 작동한다.

세계의 실재(reality)는 만물이 끊임없이 변화하는 生生不息의 流行의 과정이다. 그 과정은 본체와 현상의 관계에서 大化流行과 大用流行으로 구분될 수 있다. 현상이 변화하는 과정은 大用流行을 가리키고 본원이 현상으로 드러나는 과정은 大化流行을 가리킨다. 大化流行은 본체가 현상으로 확충되는 과정이라면 大用流行은 현상 속에 본체가 발양되는 과정이다. 이러한 유행의 과정에서 본체와 현상의 관계는 通時的으로나 共時的으로나 성립한다. 현상은 본체의 기능이고 기능이 바로 본체 자체이다. 여기에 體用不二的 논법이 중요한 것이다. 그렇다면 현실적 세계의 실체란 막강한 주재자로서의 上帝와 같은 신비주의적인 성격을 지닌 것도 아니며 순수한 관념체로서의 絕對精神과 같은 사변주의적인 성격을 지닌 것도 아니다. 그것은 전통적으로 노자의 虛無觀이나 불교의 寂滅觀과 다른 것으로서, 『주역』의 易理처럼 형이상학적 본체론의 차원을 지닌다.

4. 乾坤의 범주와 본체론적 경계

『주역』에서 易의 변화는 乾元과 坤元의 관계에서 이루어진다. 건이 곤의 공간적 전개를 주도하며 곤은 건의 시간적 흐름을 따르면서 건과 곤의 대립을 해소하고 통일적 추세로 나아간다. 삼라만상이 끊임없이 변화하는 천지의 개벽에서 본체는 현상 속에서 언제나 존재하며 현상은 본체를 담지한다. 이들은 동일한 사물의 양측면, 즉 음양의 양상처럼 乾과 坤은 서로 성격이 전혀 다르지만 동일한 元의 본체를 지닌다. 그는 체용의 본체론적 논법을 乾元과 坤元의 관계에서 元의 성격과 그 통일적 방식에서 모색한다. 「단전」에서 건괘의 괘사를 해석한 내용³³⁾에 관련하여 다음과 같이 말한다.

· · · · · 건괘에 「단전」의 문장에는 乾이 坤을 함유한다는 점을 거론하였는데 건의 變은 곤

31) 『河南程氏遺書』 卷2上, 「二先生語二上」: 仁者以天地萬物爲一體, 莫非己也.

32) 웅심력은 內聖에 중점을 둔 內聖外王의 道를 추구한다. 풍우란의 철학을 ‘新理學’이라고 말한다면 웅심력의 철학은 ‘新心學’이라고도 말할 수 있다.

33) “건(乾)의 도가 변화하여 각각 본성과 천명을 바르게 하고 크나큰 화합을 이루어내니 바로 貞에 이로운 것이다. (『周易』, 「象傳」, 乾卦: 乾道變化, 各正性命, 保合大和, 乃利貞.)”

의 化를 함유한다는 것을 말한 것이다. 변이란 건이 곤을 주도한 것인 반면에 화란 곤이 건을 이어받아 그와 함께 동일한 기능을 하는 것이다. 변화는 바로 건과 곤의 합일이고 만물은 이로부터 건을 잡아 본성을 이루고 곤을 잡아 형체를 이룬다. 그러므로 “각각 본성과 천명을 바르게 한다”고 말한 것이다.³⁴⁾

모든 존재의 變化는 건과 곤의 관계를 통해 설명된다. 건의 원에 따라 곤의 원이 작동하는 과정은 變에서 化로 진행되는 과정으로서, 만물이 생성되는 과정에 해당된다. 건과 곤의 兩性은 실체의 내부에 대립하는 양상을 표상한다. 건과 곤은 둘다 元의 본체를 공유하면서 변화의 과정을 진행한다. 그러나 건의 원이 곤의 원으로 작동한다는 점에서 건과 곤의 통일성 속에서 원의 본체는 보다 근본적으로 건의 원이 된다. 건과 곤의 변화 속에서 “각각 본성과 천명을 바르게 한다.” 이는 大化流行과 大用流行의 통일성에 관한 본체론적 논법에 따라 이른바 相反相成의 원리를 설명한 것이다. 그는 건곤의 관계를 翁關의 범주로도 설명한다. 그는 다음과 같이 말한다.

본체는 大用으로 나타나는데 반드시 한번 합하면 한번 열린다.³⁵⁾

본체가 大用의 유행하는 데에는 서로 상반되지만 서로 통일되는 양측면의 성질, 즉 합함과 열림(翁關)의 과정이 진행된다. 합함의 과정은 응취, 수용 등과 같은 物化의 과정에 해당한다. 열림의 과정은 합함의 추세에서 우주의 마음과 같은 정신성이 발양되는 과정이다. 그것은 본체의 특성에 가장 부합하며 천지의 開關으로 나타난다. 그는 다음과 같이 말한다.

변함은 홀로 일어나지 않는데 사물의 이치와 인간의 일마다 증명될 수 있다. 우주가 개벽하는데 반드시 실제 내부에 모순을 함유하기 때문에 두 가지 상반된 성질이 있어 쌓여 잠복하다가 기제를 움직여 마침내 변화를 이룬다.³⁶⁾

翁關의 범주에 입각하여 체용불이의 실제적 성격을 설명하였다. 이를 바탕으로 하여 심지어 정신성과 물질성을 내용으로 하는 心物不二의 문제로 확충한다. 본체는 현상이 없이 드러날 수 없으며 현상은 본체가 없이 작동할 수 없다. 음과 양의 성질은 翁과 關의 방식에 따라 서로 보완하고 서로 스며들고 서로 존재하는 복잡한 과정에서 균형, 평형, 안정 등과 같은 조화의 통일성으로 발현된다.

동아시아의 세계관에서 천지의 개벽은 인간의 인식과 의식의 차원에서 중요한 의미를 지닌다. 천지는 세계에 대한 인식의 대상을 가리키고 開關은 세계에 대한 의식의 차원을 가리킨다. 하늘에는 節氣의 시간이 흘러가고 땅에는 形色의 공간이 펼쳐진다. 여기에서 천지는 우주의 생명력이 호흡하는 시공간적 개벽의 과정으로 특징화된다. 생명력이 율동하는 천지의 개벽은 인간의 삶에서 지속가능한 세계의 실재(reality)로 의식된다. 이는 건과 곤의 원리, 즉 大生과 廣生의 시공간적 방식으로 이해된다. 인간은 우주의 생명력의 향기를 감각적으로 느끼며 삶의 지속가능한 세계를 열망하는 가슴을 흥뻐 적시었다.

본체론적 사유와 관련하여 응집력은 건괘와 곤괘의 관계를 예로 든다. 본체는 乾元의 생

34) 『熊十力全集』 第7卷(湖北, 2001), 622쪽

35) 『熊十力全集』 第3卷(湖北, 2001), 509쪽

36) 『熊十力全集』 第7卷(湖北, 2001), 105쪽

명의 원천으로서 易道の 원천이자 乾道の 원류이다. 그는 乾道を 乾元과 乾坤의 미묘한 관계에서 접근하여 체용의 논법을 설명한다. 그는 다음과 같이 말한다.

건원이란 건곤의 본체이고 건곤이란 건원의 기능이다. 체와 용은 본래 두 가지가 아니다. 건원은 시작을 바탕으로 하고 생명의 바탕으로 하는 덕인데, 건곤에 마주하여 드러나니 건곤을 건원의 기능을 삼고 때문이다.³⁷⁾

여기에서 64괘는 건괘와 곤괘를 바탕으로 하여 구성된다. 건괘와 곤괘의 관계를 통해 64괘가 전개되는 과정에서 건의 元이 가장 근본이 된다. 건의 원은 64괘의 원천과 생성의 덕성이다. 건을 본원으로 하여 건과 곤의 관계가 성립한다. 그러므로 건의 원은 본체이고 건곤이 현상이 된다. 본체와 현상, 실체와 기능의 관계에서 전자가 후자를 생성하는 과정은 단순히 시간적 순서에 따른 것이 아니다. 시간적 발생의 순서는 그 양자를 분리하고 심지어 양극단으로 나눈다. 그 과정은 본체가 발현되는 稟賦의 과정이다. 순서의 발생학적 측면은 不可逆의 성격을 지닌 반면에 순서의 본체론적 측면은 可逆의 성격을 지닌다. 본체론적 사유는 이처럼 체와 용이 양극단으로 나누어지지 않는, 圓融貫通하는 논법을 특징으로 한다. 이러한 논법에서는 본체가 현상이고 현상이 본체라는 등식이 성립한다. 여기에서는 현실적 세계를 벗어나 따로 본체가 존재하는 것이 아니다. 현실적 세계는 끊임없이 발전하는 과정 속에 있으며 그것을 변화시키는 것이 바로 본체를 실현하는 것에 해당한다. 이는 서양의 본체론적 사유와 차이가 있다. 서양의 본체론적 사유에서는 현상을 설명하기 위해 가상의 본체 개념을 설정하여 현실적 세계를 설명하려는 취지를 지닌다. 그러므로 웅십력은 다음과 같이 말한다.

철학에서 본체를 건립하는 사람은 대개 推論術을 사용한다. 만물 자체를 향해 그들이 본래 지닌 자체의 뿌리와 자체의 원천을 체득하지 않고 만물 자체 바깥으로부터 일종의 진실한 사물을 추구하여 만물의 본원이라고 말한다. 나는 그 이른바 진실한 사물을 알지 못하고 만물과 어떠한 관계를 맺는지를 깊이 탐구한다. 당연히 天帝(하느님)와 어찌 다르겠는가!³⁸⁾

여기에서 본체론은 서양의 연역적 추론과 달리 직관적인 체인이나 체득의 방식과 밀접한 관련이 있다고 생각한다. 그러므로 그는 체와 용의 미묘한 관계에서 체를 마주하면 용이 체에 달려있고 용을 마주하면 체가 용에 달려있다고 강조한다. 실체가 없으면 현상이 없고 현상을 통해 실체를 안다. 이러한 圓融貫通의 구조를 통해 유행과 주재, 현상과 진실, 변함과 불변 등의 밀접한 관계가 설명될 수 있다.

우선, 『주역』에서 건과 곤의 관계는 음과 양의 범주에 입각하자면 동일성과 차이성의 관계로 환원될 수 있다. 그 동일성과 차이성에는 대립과 모순의 관계가 존재하며 이들의 관계가 해소되면서 최적화된 상태로 합치하는 추세가 진행된다. 이 최적화된 상태를 이른바 太和라고 부른다. 乾元과 坤元의 관계는 元의 본원적 동일성도 지니며 그 양자의 개별적 차이성도 지닌다. 元의 본체론적 차원에서 보자면, 건과 곤의 차이성이 부정되면서도 그 동일성도 인정되지 않는다. 이러한 차원은 相反相成의 법칙으로서 不二의 습과 不一의 分 사이의 미묘한 관계로 특징화될 수 있다. 여기에서 體用不二의 논법이 반영되어 있다. 그는 이를 大用流行의 본체론적 원리와 相反相成의 변증법적 방식에서 접근한다. 그는 다음과 같이 말한다.

37) 『熊十力全集』第6卷(湖北, 2001), 272쪽

38) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 528쪽

坤은 物이라고 말하고 乾은 心이라고 말한다. 심과 물은 특정의 의미에서 말한 것인데 元은 大用流行의 두 가지 측면이다. 이를 다른 특정의 의미에서 말하면 相反相成의 유기적 전체인데 여전히 주체와 종속을 임시적으로 나누어 설명할 수밖에 없다.³⁹⁾

大用流行의 차원에서 乾元과 坤元의 관계는 心의 정신성과 物의 물질성에서 설명되며 심의 덕성인 강건함과 物의 덕성인 유순함이 합치하여 변화를 일으킨다고 보았다. 또한 相反相成의 차원에서 보자면, 그 양자는 대립과 통일의 과정에서 불가피하게 주체와 종속으로 구분되지만 주체의 본체론적 역할, 즉 心의 정신성이 중요하다는 점을 강조하였다. 그러므로 “건이 神이 처음에 剛中의 덕으로써 곤의 物을 열고 곤의 물이 永貞의 덕으로써 건의 신을 계승해야 太和를 보전하여 합치한다.”⁴⁰⁾ 만물이 乾道의 바름을 얻어 본성과 천명으로 삼아야 화합적 질서의 단계, 즉 太和를 보전하여 합치하는 경계에 도달할 수 있다. 이러한 우주 혹은 세계 전체가 지향하는 통합적 지향성이 바로 세계 전체의 가장 합리적인 “無妄의 象”이다. 이러한 의미에서 그는 다음과 같이 결론짓는다. “건이 곤을 통괄하고 곤이 곤을 계승하는 것이 우주가 개벽하는 데에 필연적으로 통솔하고 준수한 하늘의 법칙이다.”⁴¹⁾ 따라서 體用不二의 논법은 乾陽坤陰의 범주에 따라 乾陽이 坤陰을 통괄하는 방식이다. 이는 기본적으로 相反相成의 변증법적 방식에 입각하여 大用流行의 본체론적 원리로 귀결된다. 이와 관련하여 「계사전」에서는 다음과 같이 서술한다.

나날이 새로워지는 것을 덕을 왕성하게 한다고 말하고, 낳고 또 낳는 것을 역이라고 말한다.⁴²⁾

「계사전」에서는 “하늘과 땅의 크나큰 덕은 생명이라고 말한다”⁴³⁾고 표현한다. ‘생명(生)’이라는 말에는 모든 생명체가 끊임없이 생성하고 변화하는[生生不息] 내재적 가치의 결정체를 함축한다. 내재적 가치란 생명의 연결망을 통해 모든 생명체가 본질적 관계를 형성한다는 것이다. 하늘과 땅의 틀은 만물의 신진대사와 세대교체를 통한 造化의 과정을 지닌 것으로 생각된다. 그것은 모든 생명의 본질, 성격 및 양상에 관한 정보의 매체로서, 생명공동체의 의식의 원천인 셈이다. ‘낳고 낳는’ 생명의식으로서의 역(易) 관념은 자연생태계에서 생명의 유기적 연결망을 존재론적으로 특징화한 것이다. 인간을 포함하여 만사만물의 생성, 변화 및 소멸의 과정은 조화와 평형의 생명력을 바탕으로 하여 자연계의 통일적 질서를 지닌다. 이러한 질서의 체계는 우주의 시공간성의 원리로 특징화된다. 세계의 실재(reality)는 만물이 유기적으로 ‘열렸다 닫히고 닫혔다가 열리는[開闢]’ 자기조절의 창조적 작용을 통해 시간의 순환성과 공간의 대칭성으로 표현된다. 자생적 창조성의 과정이란 시간이 공간을 열어주는 관계 혹은 공간이 시간에 따라 전개되는 과정이다. 이러한 시공간적 과정이 생명공동체의 의식이 수용되며 생명정신의 단초가 될 수 있다.

體用不二의 본체론적 방법에서 체는 “존유가 바로 활동이다(即存有即活動)”라는 의미를 함축한다. 실체는 우주의 근원이나 세계의 원천을 전제로 하는 진실한 존재, 즉 存有이다. “실

39) 『熊十力全集』第3卷(湖北, 2001), 966-967쪽

40) 『熊十力全集』第6卷(湖北, 2001), 59쪽

41) 『熊十力全集』第6卷(湖北, 2001), 650쪽

42) 『周易』, 「繫辭上傳」, “日新之謂盛德, 生生之謂易.”

43) 『周易』, 「繫辭下傳」, “天地之大德曰生.”

체는 만물이 각각 본래 지닌 내재적 근원이다.”⁴⁴⁾ “만물은 모두 실체를 완전히 바탕으로 획득하여 그 자체를 구성한다.”⁴⁵⁾ 응십력은 실체가 고정적이고 불변적인 속성을 지닌 서양의 것과 달리 끊임없이 生化하는 변화의 연속적 과정 속에 있다고 본다.⁴⁶⁾ 만물은 신진대사와 세대교체를 거치면서 변화하고 순간적이고 항상 새롭게 된다는 것이다. 이는 생화를 본체로 특징화한 것이다. 만물이 생성하고 소멸하는 과정에서 본체를 파악하는 것이 바로 卽用顯體의 방식이다. 본체는 空寂하지만 空無가 아니다. 그것은 우주의 大化流行과 세계의 大用流行을 특징으로 하는 창조적 본성이다. 그것에는 天道, 易道, 玄德 등과 과 밀접한 관련이 있다.

특히 응십력은 本心の 문제를 중심으로 하여 본체론의 논리를 펼친다. 본심은 선재하는 체를 통해 현상의 세계를 해석하였다. 실체의 존재상태나 방식으로서 1의 통일성은 인간과 자연계가 유기적 전체를 이룬 최적의 상태이며 道에서 통일된다. 天人合一의 보편적 이념은 존유와 활동, 내재와 초월, 一과 多 등의 연속선상에서 천지, 자아와 타자, 일체의 萬有가 통합되는 인문주의적 경계에 해당한다.

그는 본체의 개념을 해석하는 데에 天, 道, 理, 命, 德, 性, 心の 범주와 연관하여 표현하였다. 그는 다음과 같이 말한다.

그 소리고 없고 냄새도 없고 비어 고요함의 지극함을 天이라고 일컫는다. 그 유행하여 멈추지 않는 것을 命이라고 일컫는다. 그 만물이 유래하여 이루어짐을 도라고 일컫는다. 그 우리가 태어나는 이치를 性이라고 일컫는다. 그 우리의 몸을 주관하는 것을 心이라고 일컫는다. 그 많은 이치에 질서있게 구비된 것을 理라고 일컫는다. 그 낳고 낳아 멈추지 않는 것을 仁이라고 일컫는다. 그 본체를 비추어 독립한 것을 知라고 일컫는다. 그 만가지 덕을 함유하고 갖춘 것을 明德이라고 일컫는다.⁴⁷⁾

그는 체용불이의 논법에 따라 본체와 현상, 초월과 현실, 理와 氣, 眞諦와 俗諦, 天國과 人間, 聖인과 凡人 등의 이분법적 영역을 넘어서 원융관통의 경계를 지향하였다. 특히 외재적 초월에 중점을 둔 종교의 영역을 넘어서 내재적 초월에 중점을 둔 유가의 영역을 중시하였다.

그는 맹자가 말한 “그 마음을 다하는 것이 그 본성을 아는 것이다. 그 본성을 알면 하늘을 안다.”⁴⁸⁾의 구절에 의거하여 人道의 내재성과 天道의 초월성을 통합하는 天人合一의 경계를 지향하였다. 體用不二의 본체론적 논법에서 본체와 현상의 미묘한 관계는 존재의 선재성과 인식의 선험성의 관계를 어떻게 이해하는가 하는 문제와 관련된다. 세계의 실재는 생명체가 존재하는 가운데 끊임없이 변화하는 과정이다. 본체론적 사유에서 생명의 존재와 변화는 본체와 현상의 미묘한 관계에서 조명된다. 그 관계는 天, 道, 命, 理, 心, 性 등의 범주에서 이해된다. 특히 본체는 心體, 性體 道體 등으로 표현된다. 본체와 현상의 미묘한 관계에서 본체의 성격을 규정하는 데에 내재성과 초월성의 상관성에서 고려한다. 특히 인간의 의식적 세계에서 心體가 내재적 성격을 지니고 性體는 초월적 성격을 지닌다는 점에서 그 양자의 결합하여 의식의 내재적 초월성을 강조하기도 한다.⁴⁹⁾ 그러나 종교의 외재적 초월성이든지 서양의 내재적 초월성이든지 간에 관념적 세계에서 전지전능한 주재자의 영역과 밀접하게 관련된다. 그것은

44) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 531쪽

45) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 531쪽

46) 그는 變의 의미를 幻有, 眞實, 圓滿, 交遍 및 無盡의 다섯 가지로 나눈다.

47) 『熊十力全集』第3卷(湖北, 2001), 636쪽

48) 『孟子』, 「盡心」: 盡其心者, 知其性也. 知其性, 則知天矣.

49) 聂民玉, 『體用不二 - 熊十力經學思想研究』(北京: 人民, 2015), 129-138쪽

현실의 세계와 동떨어진 세계의 실재를 벗어난 것이다. 體用不二의 논법에서 본체론은 내재적 초월성이나 외재적 초월성과는 다르다. 그는 다음과 같이 말한다.

공자와 맹자가 天을 말한 것은 종교가의 천이 아니며 더욱이 이상 속에 숭고하고 지고무상하게 그려낸 일종의 이념 혹은 일종의 초월감도 아니다. 저것은 자신을 되돌아보고 천지만물과 동일한 몸체가 되는 주체가 그 가운데에 두드러지게 있음을 인식하는 것인데, 『신유식론』에서 性智를 말한 것이 이것이다. 우리가 이를 실증하게 되면 구분될 수 있는 사물과 자아, 안과 밖이 없으니 이는 사물에 대하여 사물을 넘어서 사람에 대하여 하늘이 되는 것이다.⁵⁰⁾

예를 들어, 유비적 사유에서 月印萬川의 비유법은 月 본체의 보편성이 선재하는 것을 전제로 하여 月象 현상의 개별성을 앞서 존재하는 경험에서 인식하는 것이다. 이러한 본체론의 선험주의적 성향은 우주 혹은 세계의 실재에서 가치론적인 원융관통적 경계를 모색하는 방법이다.

이러한 논법은 新儒學 혹은 性理學의 도덕형이상학의 체계에서 이해된다. 유학자들은 인간의 본질이나 그 가치를 우주론의 고도에서 접근하여 본성상에서 공동체의 의식을 형성하기 위한 형이상학적 기제를 찾고자 하였다. 여기에는 의식의 차원에서 본원성(primacy), 궁극성(ultimacy) 및 잠재성(potency)의 통합적 경계가 형성되었다. 그러므로 신유학의 세계는 우주론의 차원에서 인간의 존재와 가치에 관한 형이상학적 지평을 활짝 열어놓았다.

체와 용의 관계는 본체가 선재하고 이로부터 발용하는 과정을 설명한 것이다. 이 과정은 1의 數가 발용의 기점이 된다. 1의 수는 실체가 존재하는 상태나 형식을 가리킨다. 인간을 포함한 자연계는 앞선 경험에 기초한 유기적 전체의 선험적 구조 속에 현의 통일성을 갖고서 수 1의 형식으로 특징화된다. 여기에서 선험주의적 시각은 선재하는 본체에서 현상의 원천을 설명하는 방법이다.

이러한 중국식의 본체론적 방식은 正-反-합과 같은 否定의 否定이라는 변증법과는 다른 성격을 지닌다. 또한 본체와 현상을 분리하고 그 사이에 God과 같은 초월적인 어떤 것이 개입될 여지가 없다. 이러한 相反相成의 강령에는 우주정신에 의거하여 천지개벽의 기초 하에 역사적의식, 시대정신 등이 투영되어 있다. 그는 返本開新의 세계관과 體用不二의 방법론에서 우주론, 인생론, 人性論 등의 문제도 도출해내었다. 그는 다음과 같이 말한다.

우주의 실체는 간략하게 體라고 부른다. 실체가 변동하여 마침내 우주의 萬象을 이루는데 이것이 실체의 기능인데 간략하게 用이라고 부른다. 이 속에 우주의 만상이라는 말은 물질과 정신을 위한 각종의 현상들을 공통으로 부른 것이다.⁵¹⁾

이러한 우주론적 과정에는 물질성과 정신성의 관계 속에 윤리적 성격이 가미되었다. 역사는 물질성과 정신성의 대립과 통일을 거치는 데에 이는 相反相成과 같은 내재적 모순적 원리에 기초한다. 이것이 바로 역사가 발전하는 동력이 된다. 특히 정신성의 영역은 유가의 철학에서 역사가 발전하는 데에 균형과 평형의 결정적 역량으로 작동하면서 역사의 주체가 세계를 개척하는 능동적 주체성을 통해 도덕적 정신으로 고양되었다.

50) 『熊十力全集』第4卷(湖北, 2001), 353쪽

51) 『熊十力全集』第7卷(湖北, 2001), 5쪽

5. 문제해결의 실마리

철학하기의 문제의식은 시대정신이나 세계관을 어떻게 이해하는가의 논점으로 집약될 수 있다. 세계관에는 세계를 인식하는 과정이 담겨있으며 이는 세계를 개척하는 방식과 연관된다. 전자가 지식의 실천으로서의 합리화의 문제와 관련된다면 후자는 지식의 방법으로서의 정당화의 문제와 관련된다.

인간은 자연과의 유기적 조화나 화해 속에서 사회의 지속가능한 발전을 추구한다. 인간이 과학이성이나 도구이성만을 발휘하여 자연을 개발하거나 궁극적으로 정복하려 한다면 지구촌의 지속가능한 지평은 담보될 수 없다. 이는 인간의 이성에서 도구이성만을 발휘하고 지식이성을 소홀히 한다면, 실천이성만을 발휘하고 가치이성을 소홀히 한다면, 그렇다면 인간은 스스로 자연계의 일부분임을 망각하고 자연의 주인으로 착각함으로써 결국에 인간의 생존과 번영은 기대하기 어려울 것이다.

웅십력의 철학의 후기사상은 體用不二의 易學的 사유를 통해 전통과 현대, 동양과 서양, 경학과 철학, 역학과 불학 등의 사이에 대립과 긴장을 어떻게 해소할 것인가 하는 新儒學的 과제를 해결하고자 하였다. 그는 中體西用의 文明觀에서 한편으로 중국 전통의 사상을 중건하고 다른 한편으로 과학정신과 민주주의를 고취시키고자 하였다.

그의 체용론은 중국철학의 두터운 토양 속에서 방법론의 충분한 자양분을 얻어 형성되어 유학의 도덕형이상학을 재건축하였다. 이러한 新儒學의 도덕형이상학의 체계에서는 인간의 본질이나 그 가치를 우주론의 고도에서 접근하여 본성상에서 공동체의 의식을 형성하기 위한 형이상학적 기제를 모색하였다. 여기에는 의식의 차원에서 본원성(primacy), 궁극성(ultimacy) 및 잠재성(potency)의 통합적 경계가 형성되었다. 그 이후에 신유학의 세계는 우주론의 차원에서 인간의 존재와 가치에 관한 형이상학적 지평을 활짝 열어놓았다.

中體西用の 문명적 차원에서 본 熊十力の 體用不二說과 圓融貫通의 易學的 경계 - 본체론적 사유를 중심으로 -

고남식
(대진대)

논평자는 선생님께서 본 논문에서 말씀하신 중심 주장을 먼저 정리하고 궁금증을 몇 가지 질문드리도록 하겠습니다. 선생님께서는 현대 신유학자로서 웅십력을 말씀하시고 반본개신(返本開新)의 구호 하에 고금(古今)의 회통과 동서의 교류에 대한 문제의식을 갖고서 현대의 신유학을 재건하고자 하였다고 하셨습니다. 아울러 현대신유학자들이 고금의 회통은 경학을 철학화하는 방식이 기본하든 반면에 동서의 교류는 서양의 과학문명과 민주정신을 기반으로 하여 유가문화의 가치와 의의를 고양시키는 것이라 하시고, 그들이 유학의 부흥이라는 역사적 사명을 받고서 서양철학과의 회통 속에서 유학의 경전을 새로이 해석하고 유가의 가치관을 현대사회에 맞게 재정립하고자 하였다고 하셨습니다.

또한 선생님께서는 체용불이설(體用不二說)을 웅십력 철학의 방법론적 틀이라 하시고 체용일원이 체와 용의 동일성에 초점을 맞춘 것이라면 체용불이(體用不二)는 체와 용의 차이성에 초점을 맞춘 것이라고 하셨습니다. 선생님의 논지에 동의하면서 논평자의 관점보다는 본문에 대해 궁금한 점을 몇 가지 질문드리는 것으로 논평을 대신하고자 합니다.

1. 선생님께서는 체용불이(體用不二)의 논법이 『주역』에서 나온 것이라고 하셨는데, 이에 대한 설명이 본문에서 상세하지 않은 것 같습니다. 건과 곤 만이 아닌 8괘나 64괘의 다른 괘와의 상관성도 체용불이론에서 어떻게 설명될 수 있는지요.

2. ‘하늘에는 節氣의 시간이 흘러가고 땅에는 形色의 공간이 펼쳐진다’고 하셨는데 이 경우를 생각한다면 체용불이론에서는 시간과 공간이라는 이원적 문제는 건이 강조되는 면에서 그 상관성이 어떠한지 궁금합니다.

2. 선생님께서는 본문에서 ‘체용불이의 논법은 乾陽坤陰의 범주에 따라 乾陽이 坤陰을 통괄하는 방식이다’라고 하셨는데 이에 따를 때 건양이 강조되고 곤음이 종속되는데, 주역에는 중요한 괘상(卦象)으로 ‘지천태(地天泰)’의 형국도 있는 것으로 알고 있습니다. 하늘과 땅의 화합적 형국에서 이에 대한 선생님의 견해는 어떠하신지요.

3. 웅십력이 ‘人道의 내재성과 天道의 초월성을 통합하는 天人合一의 경계를 지향하였다’고 하셨는데 천인합일은 체용불이의 관점으로 보면 어떻게 본 논문의 논지와 관련해서 설명될 수 있는지 궁금합니다.

끝으로 이 분야의 문외한으로서 선생님의 옥고를 통해 많은 것을 배우게 되었습니다. 선생님의 옥고를 잘 이해하지 못한 면이 있다면 넓은 마음으로 헤량해주시기를 바라며 논평을 마치고자 합니다. 감사합니다.

당진(唐津) 이용후생(利用厚生) 해양(海洋)문화의 배경

-백촌강전투 백제부흥군의 기억유산과 관련하여-

최원혁
(대진대)

目次

1. 들어가는 말
2. 동아시아 이해를 위한 당진 문화배경 연구의 필요성
3. 백촌강 전투 배경으로서의 예맥족 디아스포라
4. 백촌강 전투 이후의 미륵 불교 해양 이용후생문화
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

오늘날 동아시아는 내부적으로 초임기에 들어간 중국의 대만 침공과 한중일 무역전쟁의 위기 가운데 외부적으로 60-70년대 ‘경제동물(Economic Animal)’이라고 놀림받던 일본처럼 동아시아 전체가 경제동물로 취급받는 내우외환의 상황이다. 경제적으로는 유럽을 능가하고 있지만 동아시아 문화는 말콤 X가 말하던 흑인 3세대 문화보다 못한 B급 문화로 전락하여¹⁾ 동아시아인마저 동아시아문화를 외면하고 특히 청년문화는 극우문화에 이용되어 동아시아인끼리 서로 증오의 폭을 확대하고 있다.²⁾

수천년간 유럽을 무시할 정도의 문명국이었던 동아시아지만 서구화가 시작된지 100여년이 훨씬 지나도 갈수록 상황이 악화되는 상황이다.³⁾ 이 글은 개인의 정신 문제와 유사하게 트라우마의 발견에서 문제의 원인을 새롭게 찾아 보고자 한다.⁴⁾ 개인의 경우 트라우마 발견은 전쟁의 외상을 망각이나 무감각으로 대체하는 지점에서 발견된다.⁵⁾ 공동체의 경우는 직접 경험하지 않은 경험도 전이에 의해 전승되는데⁶⁾ 직접 경험한 트라우마가 아니기 때문에 무의식적 반발형태로 나타난다. 그렇다면 동아시아의 트라우마 또한 한중일 삼국 중 정통성을 중시한다는 한국 내에서 실용주의 문화적 특징이 나타나는 대전투의 장소에서 발견될 수 있을 것이다.

기억유산이란 홀로코스트나 DMZ와 같이 유네스코에 등재가 추진되어 온 문화유산 중 부정적인 역사를 증명하는 유산을 지칭한다.⁷⁾ 동아시아의 근원적 트라우마가 발견된다면 또 하나

1) 존 헨릭 클라크, 『말콤 X와 검은혁명 : 말콤 X의 생애와 사상』, 일월서각, 1982. 영화 ‘말콤X’에서 말콤 리틀이 백인을 닮기 위해 곱슬머리를 펴는 이발소 장면은 흑인 3세대 문화를 명확하게 보여준다.
 2) 김인희, 『중국 애국주의 흥위병, 분노청년』, 서울: 푸른역사, 2021
 3) 백영서, 『핵심현장에서 동아시아를 다시 묻다』, 서울: 창비, 2013.37-58쪽
 4) 박노자, 『우리가 몰랐던 동아시아』, 서울: 한겨레출판, 2007, 9-24쪽.
 5) 주디스 허먼, 『트라우마』, 서울: 열린책들, 2012.46-58쪽
 6) 김종근, 「‘역사적 트라우마’ 개념의 재구성」, 『시대와 철학』24(4), 2013. 8-10쪽

의 소중한 동아시아 기억유산으로 활용될 수 있을 것이다.

이 글은 동아시아 트라우마 발견의 기점으로서 당진을 주목하고 당진 문화의 형성 배경을 트라우마 관점에서 보고자한다. 한반도 관점에서 당진은 큰 트라우마가 없어 보이지만 동아시아 관점에서는 몇가지 주목할만 트라우마가 나타난다. 특히 당진은 오늘날 세계 역사의 중심이 되어가는 한중일의 역사적 분기점을 만든 백촌강 전투의 한 후보지이다.⁸⁾ 만약 당진이 백촌강 전투의 전장지였다면 다른 수많은 전쟁 트라우마 유적지의 실용주의 문화처럼 당진의 최근 알려진 실용적 이용후생문화의 특징을 이해하는 단초를 잡을 수 있다.⁹⁾

백촌강으로 비정되는 4곳의 후보지 중 하나인¹⁰⁾ 당진에서는 백촌강을 당진으로 비정하려는 움직임이 활발하다.¹¹⁾ 다른 트라우마처럼 한국보다 발전이 빨랐던 일본에서는 오랜 기억이 누적되어 있지만 한국에서는 잊혀진 전투이기에 백촌강은 일제 시대에 와서야 비로서 그 위치가 비정되었다. 따라서 당진이 백촌강일 수 있는 가능성은 아직 얼마든지 있다.

이 글은 당진의 이용후생문화 배경을 백촌강 전투와 연결된다는 가설을 염두에 두고 당진의 이용후생문화의 배경을 트라우마로 간주하며 트라우마를 시간적 공간적으로 재해석해보고자 하는 글이다. 필자로서는 첨예한 의견대립이 있는 백촌강의 위치를 논구할 의도는 없다. 백촌강의 위치 비정과 백촌강 전투를 둘러싼 사건에 대해서는 기존의 많은 연구가 이루어 졌지만 왜 나당연합과 백제-왜 연합이 그토록 대규모로 싸워야했는지에 대한 연구는 아직 의문점이 많아 추가적인 연구를 필요로 한다.¹²⁾ 전투의 배경으로 본다면 당진이 백촌강이 아니라 당진의 문화에 백촌강은 그 중심에 있을 수 있다. 따라서 이 글은 당진의 실용주의 문화 배경이 백촌강 전투지라는 가설 아래 백촌강 전투를 전후하여 당진에 나타난 시간적 공간적 역사를 살펴보고 당진의 이용후생문화 배경을 백촌강 전투의 기억유산으로 재해석 해보고자 한다.

2. 동아시아 이해를 위한 당진 문화배경 연구의 필요성

당나라로 통하는 포구라는 뜻을 가진 “당진(唐津)”이란 지명은 한국 지명 가운데 가장 동아시아적인 특징을 가지고 있는 지명이다. 더욱이 한나라로 통하는 포구라는 당진의 옛지명 한진(漢津)은 한국과 중국의 고대사 중 풀리지 않는 많은 부분을 한나라 때 까지 거슬러 올라가 해결해 줄 수 있는 열쇠가 될 수 있다. 통일신라시대 때 중국으로 가는 항구로서 당진이 주목 받은 것은 중국에서 경주로 가는 최단 코스에 당진이 있어서이다. 고려시대 이후는 개성이 중심이 되어 예성강이 중심이 되었지만 통일신라 내내 중국으로 가는 무역과 사상교류의 중심지는 당진이었다.

7) 김기영 외, 「세계유산으로 등재된 기억유산의 등재기준에 관한 연구」, 『문화재』 49(4), 2016, 24-26쪽.

8) 박성흥, 『내포 지방의 고대사와 홍주 주류성과 백촌강 연구』, 조양인쇄사, 2004 216, 266-276쪽

9) 안외순 외, 『이용후생의 인문도시 당진학』, 서울: 모시는사람들, 2021

10) 최병식 외, 『스르려간 백제의 함성』, 서울: 주류성, 2020.106-114쪽.

11) 당진신문, “당진은 백제 부흥군의 저항 중심지”...백강해전 진흥 예술제 개최, 2020.10.16. 내포뉴스, “하룻밤 행군거리인 장곡산성이 주류성”...백제부흥전쟁과 주류성 가치 재조명'국제학술세미나개최, 2019.11.25

12) 백제패망 후 소정방이 평양 공격을 시도하면서 왜가 파병을 결정했다고 보는 연구도 있다.(서영교, 「왜(倭)의 백제(百濟) 원조(援助)와 소정방(蘇定方)의 평양성(平壤城) 철군(撤軍)」, 『대구사학』 117, 2014 6-7쪽.

필자가 당진을 주목하는 이유는 보다 거시적인 시공간적 측면에서 명확히 설명할 수 있다. 먼저 시간적으로 살펴보면 당진이 주목받던 백제말-통일신라시기는 동아시아 역법(曆法)의 시간 체계에서 매우 중요한 시기였다. 백촌강 전투를 기점으로 백제부흥운동이 종식되는 시기는 음력 663년 11월, 양력으로는 거의 663년 동지가 된다.¹³⁾ 이 663년 동지는 1980년에 한번 돌아온다는 동양 역법 주기의 첫날이기도 하다. 60갑자를 적용하는 동양역법의 첫날은 갑자년 갑자월 갑자일 갑자시가 되어야 하지만 동양역법의 태음-태양력 동시적용 원리 때문에 동양역법상 첫날은 계해년 갑자월 갑자일 갑자시가 되고 바로 이 날이 663년 동지였다.¹⁴⁾ 동양역법으로 본다면 세계사를 통틀어 유일하게 이 날 백제만이 무너졌다는 것은 백제문화가 세계 문화의 1980년 1주기를 이끌어 온 문화이고 그 중심에 당진이 있었다고 해석할 수 있다. 공교롭게도 중국에서 또한 1800여년 동안 단 한번 여자 황제인 측천무후가 있었고 그 중에서도 여자황제 봉선의를 시도하던 때이기도 하였다.¹⁵⁾ 천문관측기록을 시뮬레이션하면 이 날 태양계의 행성은 일렬로 정렬하였다고 한다.

공간적 측면에서 거시적으로 본다면 당진은 동아시아를 넘어 한반도의 중심지역이기도 하였다. 당진을 포함하고 있는 내포지역은 일찍이 이중환이 충남에서 가장 살기 좋은 곳이라고 했지만¹⁶⁾ 한반도 전체를 보는 풍수에서는 한반도에서도 어머니의 품같은 자리라고도 했다. 이는 지구전체에서 한반도가 차지하는 위치와 비슷하여 당진은 동아시아를 넘어 세계에서도 풍수적으로는 중심의 위치를 차지하고 있다.

당진의 이용후생문화는 한서대의 인문도시사업 프로젝트를 통해 널리 알려지게 되었지만 당진이란 이름자체에서 이미 당진은 이용후생문화의 특징을 내포하고 있었다. 당나라로 통하는 포구라는 당진의 지명에는 이미 당진의 이용후생문화적 요소가 다분하다. 교환이 위주가 되는 해양문화의 공통적 특징은 그리스나 일본의 사례와 같이 실용주의 문화이다 그러나 당진은 통일신라 이후 해양 상업문화의 중심지는 아니었고 실용보다는 정통성을 강조하는 한국의 내부분화도 포함하나든 것이 다른 해양문화와의 차이점이다.¹⁷⁾ 당진은 다른 해양문화와 달리 내부로 수축하는 차분하고 난해한 해양문화였다.

독특한 당진의 문화가 잘 이해되지 않는 배경에는 당진을 둘러싼 역사적 배경 중 아직 풀리지 않는 백촌강 전투의 이해되지 않는 배경이 있다. 흔히 백촌강 전투가 한중일 삼국의 역사와 문화를 결정지었다고 한다. 당진과 인접된 지역에서 발생한 백촌강 전투는 660년 백제가 멸망한 직후 3년간 백제 유민들이 신라와 당나라에 대항하여 일으킨 한국사에서는 유일한 국가 부흥운동인 백제부흥운동에서 가장 큰 전투를 말한다. 임진왜란 규모의 동아시아 세계대전이란 별칭과 같이 한중일 삼국 최정예 육군 및 수군 부대가 백촌강 전투에서 대규모로 대결했다. 백촌강 전투는 오늘날 세계 경제의 중심지가 된 한중일 삼국의 문화가 최초로 분기된 전투로 평가되어 그 과정에 대해서는 그 동안 많은 연구가 진행되었고¹⁸⁾ 방송으로도 여러 번 방영된 바 있다.¹⁹⁾ 그러나 아직 왜 나당 백제-왜가 연합했는가는 정작 의문이 남아 있는 상태다. 실제 트라우마 측면에서는 과정보다는 배경과 결과가 중요하고 그 결과 또한 배경의 이해

13) 김용운, 『풍수화』, 서울: 맥스미디어, 2014 51쪽

14) 박용규, 『동양의학혁명』, 서울: 태웅출판사, 2017 122-127쪽.

15) 서영교, 『고대 동아시아 세계대전』, 서울: 글항아리, 2015.678-684쪽.

16) 이해준 외, 『내포의 역사와 문화』, 공주: 충청남도역사문화원, 2015.108-109쪽

17) 김용운, 『역사의 역습』, 서울: 맥스미디어, 2018 313-320쪽.

18) 일본 와세다 대학 쓰다 교수가 주류성 한산설을 주장한 이래 한국에서도 김용운, 노중국, 서영교 및 향토사학자 박성흥 등 다수의 연구자가 있다.

19) EBS 특별기획 통찰(洞察) <백강전투를 아십니까?>, 2016.10.10.: KBS HD역사스페셜 <일본은 왜 백제부흥전쟁에 사활을 걸었나>. 20051014

에서 시작한다. 백촌강 전투가 동아시아를 결정지은 사건이라면 동아시아의 트라우마도 해결할 수 있는 사건이라 할 수 있다. 이 글은 당진을 통해 동아시아 트라우마를 볼 수 있는 한 방법을 살펴보고자 한다

3. 백촌강 전투 배경으로서의 예맥족 디아스포라

백촌강 전투의 배경으로서 현재 제시되고 있는 것은 삼국의 국제관계이다. 당의 팽창정책과 약소국 신라와의 의기투합으로 설명한다. 그러나 국제관계의 배경이 되는 민족적 배경을 제외한 기존 이론은 바로 50여년 전도 안 된 시기에 발생한 백제-신라와의 나제동맹이 깨어진 이유와 신라와 친했던 일본의 정권이 백제와 친한 정권으로 갑자기 교체된 이유 등을 제시하지 못한다. 또 백제부흥군의 실패 후 일본이 발해와 연합하여 신라를 침공하려 한 이유도 설명을 못한다. 그러나 삼국의 국제관계가 변화된 이유를 보다 심층적인 예맥족과 선비족의 대결로 보는 최근 중국이론은 백촌강 전투 배경으로서 예맥족 디아스포라라는 하나의 방법을 제시하고 있다.

백촌강 전투 배경으로서 예맥족 디아스포라를 제시하는 대표적 중국학자는 이덕산이다.²⁰⁾ 1995년 <동북사대학보>에 발표한 논문 '동북고민족 동이기원론'에서 이덕산 교수는 동북아에 있던 한반도 고유민족을 예족과 맥족으로 구분하고 삼국시대 이후에 한반도로 내려온 선비족 계열의 민족과 차별화한다.²¹⁾

이덕산 교수의 이론을 한국사에 적용하여 동이한국설을 주장해온 이기훈은 기존 백촌강 전투 당시의 한-중-일의 관계를 선비족 세력인 신라-당과 토착 예맥족 세력인 고구려-백제-일본-발해의 대결 구도로 설명한다.²²⁾ 실제 연나라 침략 이후 삼국사기에 나타난 삼국사는 전문 역사가도 의혹을 제기한다.

기존의 예맥족 중심으로 이루어진 한반도에 선비족이 개입되는 것은 낙랑의 멸망부터이다. 낙랑의 멸망은 연나라를 세운 선비족 모용씨가 북위에 밀려 한반도로 이동하면서 생겨난다.²³⁾ 연나라 세력이 한반도로 온 이후 힘이 약한 백제와 신라의 왕과 지배층은 연나라 선비계열인 모씨로 임금의 성이 바뀌었다.²⁴⁾ 신라의 경우 모용씨의 다른 이름인 모씨 법흥왕이 정권을 잡고 연나라와 같은 중국식 국가체제를 갖춘다. 백제의 경우 모씨인 문주왕(475-477), 동성왕(479-501)이 왕위를 계승하고 국력을 크게 신장시킨다. 중국기록 『수서』에는 법흥왕(514-540)으로 보이는 백제계 사람인 선비족이 신라의 왕이 되었다고 나온다.²⁵⁾ 일본에서도 기존의 예

20) 李德山 東北古民族源於東夷論 1995 東北師大學報; 조우연, 「중국 학계의 '濊貊' 연구 경향」, 『동아시아고대학』, 2011.308-309쪽, 315쪽

21) 한국의 기원을 예맥족으로 보는 것은 영미권에서도 일치한다. (심재훈, 『고대 중국에 빠져 한국사를 바라보다』, 서울: 푸른역사, 2016.300-301쪽.

22) 이기훈, 『동이한국사』, 서울: 책미래, 2014.317-321쪽

23) 김한규, 『한중관계사 I』, 서울: 아르케, 1999.150-166쪽

24) 法興王立, 諱原宗 『冊府元龜, 姓募名泰, 泰, 遺事王曆作秦』, 智證王元子, 母延帝夫人, 妃朴氏 保刀夫人 정구복 외, 『역주 삼국사기 1(교감 원문편)』, 한국정신문화연구원, 1997, 신라본기 제4권 법흥왕 49쪽. 백제와 가야의 경우는 백제 개로왕의 아들 문주왕 모도(牟都), 문주왕의 아들 삼근왕, 문주왕의 조카이자 근지의 아들 동성왕(牟大)이 모(牟)씨이며 법흥왕에 복속된 금관가야 그리고 김유신의 할아버지인 구해왕의 성도 모와 관계된 무(茂)이다.

25) 新羅國, 在高麗東南, 居漢時樂浪之地, 或稱斯羅. 魏將毋丘儉討高麗, 破之, 奔沃沮. 其後復歸故國,

백족 부여계 정권인 아스카 정권이 물러나고 모용씨 계열의 친신라계 다이카 개신(大化改新) 정권이 들어선다. 법흥왕 모씨 정권이 수립되기 전만 해고 광개토태왕비에서 보여주듯 고구려의 속국에 가까웠던 신라는 국력이 강성해지며 백제와 함께 동맹하고 고구려와의 사이가 급격하게 나빠졌다.

백촌강 전투가 일어나는 당-신라 동맹과 백제-일본 동맹은 이 한중일의 연나라 선비 모씨 체계가 백제와 일본에서 동시에 붕괴되면서 생겨난다.²⁶⁾ 중국은 모용씨의 연나라를 몰아 내어 원수로 지내던 북위가 우문선비 계열인 당나라로 교체되고 신라에 비해 힘이 있었던 백제와 일본에서도 각각 정변이 일어나 모용씨 계열 선비족은 축출되고 다시 예맥 계열인 부여씨 계열이 백제와 일본의 정권을 회복한다. 부여씨 계열의 백제-일본이 성립되면서 기존의 신라와 백제의 나제동맹은 깨어지고 신라는 당에 의지하게 된다. 이후의 역사는 이미 잘 연구된바 있지만 결국 기존 연구에서는 이러한 민족적 배경이 빠져 있었던 것이다.

당진의 트라우마는 결국 1980년에 걸친 예맥족 정권의 몰락이라는 데서 찾을 수 있다. 신라 황룡사는 실제 신라가 모용선비의 국가였음을 알려준다.²⁷⁾ 연나라 왕의 명칭이 조선왕이었고 국가이름은 황룡국이었다. 즉 삼국사기에 나타나는 황룡사 사건 이후 백제와 신라는 연나라를 세운 모용선비 계열에게 흡수된다. 그러나 무령왕 이후 백제는 모용씨 계열에서 벗어나고 홀로남아 위기에 빠진 신라는 같은 선비계열인 수-당과 협력한다. 이후 선비 계열인 당나라와 신라, 그리고 예맥 계열이 된 백제-고구려-왜의 연합전선이 형성된다. 같은 예맥 계열이었지만 특히 백제는 한반도 토착세력인 예족과 가까웠고 고구려는 산동반도에서 넘어온 맥족과 가까웠다. 실제 오늘날 유전자 지도에서도 한국은 중국계-맥족과 토착-예족, 북방 선비족의 유전자가 골고루 있으며 한중일의 유전자가 갈라진 것은 백촌강 전투가 있던 1200여년 전부터라고 한다.²⁸⁾

중국측 기록을 집중 조사한 이기훈에 따라 삼국을 보다 상세히 살펴 본다면 신라는 단군뿐 아니라, 은나라(상나라 B.C 16세기~ B.C 11세기)에서 기원을 찾을 수 있다고 한다.²⁹⁾ 왜냐하면 신라는 낙랑의 후손이라 주장했었는데, 낙랑은 요서에서 이주한 기자조선의 후손이고, 기자조선은 중원의 은나라에서 이주한 사람들의 나라였기 때문이다.³⁰⁾

고구려는 은나라(상나라)와 관련이 깊은 맥족과 예(부여, 왜)족, 그리고 중국 동부(산동)의 만이로 불리던 구이 세력이 주축이 되어 세워진, 예맥족(해모수 세력)과 구이족(하백 세력)의 연합국이다.

백제는 처음 한반도 주인인 예(왜, 부여, 온조왕백제)에서 한(漢, 대방, 초고왕 백제)으로, 다시 동쪽 예(동예, 동부여, 왜, 비류왕 백제)로, 북부여(근초고왕 백제) 또 다시 중원의 주인이던 연나라(모용 선비국, 동성왕 백제)로 지배층이 바뀌다가 마지막에 모용 선비계 (동성왕계)

留者遂爲新羅焉. 『수서』, 「동이열전」, 신라 편 신라국 한국사데이터베이스, 2022년. 7월 11일 검색. https://db.history.go.kr/item/compareViewer.do?levelId=jo_013_0010_0030_0010

26) 백제는 일본에서 곤지의 세력을 벗어나 부여씨인 무령왕이 집권하면서부터이고, (정재윤, 『무령왕, 신화에서 역사로』, 서울: 푸른역사, 2021) 일본은 다이카 개신으로 천도한 오사카로부터 다시 아스카 시대의 나라로 수도를 천도하면서 부터이다

27) 실제 북연(北燕)의 나라 이름은 황룡국(黃龍國)이었고 『진서』에 의하면 북연의 전신인 전연의 1대 왕 모용황(337-348)은 조선공(朝鮮公)에 책봉되었다.(晉書 卷一百九 載記 第九 太寧(323-325)末, 拜平北將軍, 進封朝鮮公). 기존에 조선후에 책봉된 사람은 기자 준이었다 (중국정사조선전 역주, 36쪽, 한국사데이터베이스)

28) Y Wang, Genetic structure, divergence and admixture of Han Chinese, Japanese and Korean populations, Hereditas 2018

29) 이형구, 『코리안루트를 찾아서』, 서울: 성안당, 2009.

30) 이기훈, 『동북공정 이전 중국이 쓴 한국사』, 서울: 주류성, 2019. 96-97쪽.

를 벗어나 북부여를 회복하려다 멸망한(성왕 백제) 다문화, 다국적 국가가 된다.³¹⁾

왜(예, 일본)는 고고학적으로 볼 때, B.C 3세기 한반도의 대혼란을 피해 일본열도로 이주한 한반도계 청동기인들(야요이인)이 세운 나라로, B.C 10세기 이후 만주와 한반도의 민무늬 토기 세력(예족, 부여족)이 중국 연나라, 제나라, 맥족(기자 조선, 낙랑)의 지속적인 공격에 밀려 한반도 남부를 거쳐 정착한 나라이며, 서쪽에서 밀려오는 연나라, 맥족 세력 (기자조선, 한군현)에 대항하여 만주, 한반도에서 끝까지 싸우다 결국 일본 열도로 축소된 나라로 간주된다. 동이한국설 이전에는 비류백제설이 있고³²⁾ 지금도 마한지방 연산강유역이 집중 조사되고 있다.³³⁾

당진지역에 이를 보다 적용한다면 당진의 향토 연구가 박성흥의 이론을 적용할 수 있다. 향토연구자들은 영산강 유역이 마한지방문화로 주목받는다면 당진은 진번군과 목지국으로 비정될 수 있다고 한다.³⁴⁾ 진국을 신라의 기원으로 간주하며 신라의 정통성을 주장하는 기존 이론과 달리 박성흥은 백제가 진국의 정통이었고 이것이 가야로 연결되어 다시 신라로 흡수되었다고 한다 한진이란 이름의 기원은 한사군중 진번에서 비롯된다고 한다.³⁵⁾ 한사군중 가장 빨리 망했다는 진번국이지만³⁶⁾ 한사군의 문화를 빨리 흡수할 수 있는 진번국이 세워질 때의 당진은 초기 가야였다.³⁷⁾ 실제 당진에서 가장 큰 산은 가야산이다.

결국 당진은 기자조선에서부터 출발한 예맥-한사군-가야의 디아스포라이고 이를 백제와 공유하고 있기에 선비 계열인 당-신라와 예맥 디아스포라 백제-왜의 세계대전을 반드시 치루어야만 했던 것이다.

4. 백촌강 전투 이후의 미륵 불교와 해양 이용후생문화

백촌강 전투 이후 당진의 트라우마는 상업과 종교 두 갈래로 나뉘어진다. 한반도는 일본과 일찌기 교류가 있었다는 윤명철³⁸⁾ 등의 연구가 보여주는 것과 같이 고조선 예맥족 문화는 처음부터 해양문화의 속성이 크다.³⁹⁾ 중국 예맥족의 근거지는 모두 해안가이며 한반도 동쪽까지도 해양에서 출발한 국가였다.⁴⁰⁾ 따라서 두 갈래로 나뉘어진 상업과 종교는 모두 해양문화

31) 이기훈, 『동이한국사』, 서울: 책미래, 2014. 432쪽

32) 김성호, 『비류백제와 일본의 국가기원』, 서울: 지문사, 1990.

33) 박동, 『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 서울: 범신사, 2020.

34) 내포뉴스, 「내포지방은 백제시대 이전에 가야국이었다!」, 2020.08.24.

<https://www.naeponews.co.kr/news/articleView.html?idxno=5310>

35) 진번의 위치를 비정하는데 중요한 요인은 삼현의 위치 비정이다.(장병진, 「임둔·진번군의 치폐와 위치에 관한 재논의」, 『단군학연구』 47, 2022, 131-133쪽) 박성흥은 삼교천의 삼을 삼현으로 비정할 수 있다고 한다. (박성흥 · 박태식, 『진번 목지국과 백제부흥전』, 서울: 주류성, 2008, 182-191쪽)

36) 한나라가 고조선을 침략한 이유는 위만조선이 흉노와 동맹을 맺고 있었기 때문이라고 한다.(김정환, 『새로 쓴 동양사』, 서울: 주류성, 2021.288-289쪽)

37) 박성흥 · 박태식, 『진번 목지국과 백제부흥전』, 서울: 주류성, 2008, 172-179쪽

38) 윤명철, 『동아시아중해와 고대일본』, 서울: 청노루, 1996.

39) 동아시아교통사연구회, 『한중관계사의 교역과 교통로』, 서울: 주류성, 2003.

40) 단군의 경우는 예맥족과 한씨조선의 결합으로 보는 견해도 있다 (김성호, 『씨성으로 본 한일민족의 기원』, 서울: 푸른숲, 2000, 79-86쪽)

의 속성으로 나타난다.

먼저 종교의 경우 예맥족 계열 민족의 치유와 구속으로서의 입상불상의 조성이 이어진다.⁴¹⁾ 백촌강 전투의 문제는 도침과 복신이 나타나는 은산별신제에서도 나타나듯 당시 지역의 심각한 문제였다.⁴²⁾ 미륵은 불교 28천 가운데서도 고통받는 인간을 위해 낮은 하늘인 도솔천을 택한 자비의 부처였기에 신라가 가져간 석가불과 달리 백제 유민을 위해 줄 수 있었다.⁴³⁾ 동아시아 해양 불교 불상 조성은 특징적으로 불상이든 보살상이든 모두 입석형태로 조성된다.⁴⁴⁾ 불상의 경우는 미륵불이나 마애불로 보살상의 경우는 관음상으로 주로 이루어진다. 이는 동아시아 해양불교를 구축한 예맥족이 가지고 있던 선조의 고인돌 거석문화에서 비롯된다.⁴⁵⁾ 해양을 통한 불교의 전파는 루이스 랭카스터 교수가 지적한 바와 같이 동아시아를 넘어 인도까지 연결된다.⁴⁶⁾ 결국 동아시아 해양불교의 입석 불상은 고인들의 태양숭배와 연결되어 고인들의 연장인 선돌(입석)에 불, 보살의 외양이 추가된 경우가 많다.⁴⁷⁾

백촌강 전투 이후의 미륵 불교 입상 조성은 국내의 경우 금산사 미륵불과 개태사 여래상, 관촉사 은진미륵 조성으로 나타났다. 당진 지역의 입석 불상은 유명한 서산마애삼존불에서부터 전통이 있어왔다.⁴⁸⁾ 통일신라의 경우 무명의 금산사에 사상 초유의 미륵이 세워짐으로써 예맥 계열의 민족에게 치유가 되었다.⁴⁹⁾

같은 입석 불상이지만 백촌강 전투 이전과 이후의 불상은 차이 나는 점이 있다고 한다. 특히 고려시대에 나타난 개태사와 관촉사의 경우 치유의 속성과 동시에 경계의 속성도 있다고 한다. 개태사 불상의 엄숙한 모습과 관촉사의 거대한 입상은 백제 유민에 대한 경계와 통제의 의미로 해석되기도 한다.⁵⁰⁾

해양불교의 입석 불상 가운데 국내 미륵의 또 하나의 특징으로 연화대 대신 솔이 등장한다. 솔은 예맥족에게 제왕의 상징이었는데⁵¹⁾ 태양과 금성을 신앙하던 예맥족에게⁵²⁾ 솔이 제왕의 상징이 될 수 있었던 것은 태양에 의한 물의 순환을 나타내었기 때문이다.⁵³⁾ 특히 바다에 가까이 살던 예맥족 같은 경우 태양에 의한 물의 순환은 바다의 순환이 되기도 하였다. 예맥족은 미륵에 제왕의 상징인 솔을 부가하여 금산사에서 부터 미륵을 연화대가 아닌 솔 위에 조성한다.⁵⁴⁾ 개태사에도 또한 철학이 유명하다.⁵⁵⁾ 이는 인도 불상이나 중국불상에서는 볼 수 없었던 한국 가운데서도 예맥 계열의 특성이었다.

상나라를 계승한 예맥족이 해양문화를 발전시킨 것은 상나라의 상업문화와도 연관이 있다.

41) 김갑동, 『고려의 후삼국 통일과 후백제』, 서울: 서경문화사, 2010. 82쪽

42) 노중국, 『백제부흥운동사』, 서울: 일조각, 2003.5-7쪽.

43) 노승대, 『사찰에는 도깨비도 살고 삼신할미도 산다』, 서울: 불광출판사, 2019. 208쪽.

44) 조영록, 『동아시아 불교교류사 연구』, 서울: 동국대학교출판부, 2011.

45) 변광현, 『고인돌(支石墓)과 거석문화(巨石文化)』, 서울: 동아시아, 2000

46) 불교신문, 랭카스터교수 '실크로드 인문학'에서 "달마대사도 海路이용, 2013.10.29

47) 한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 3권』, 서울: 동천문화사, 2019

48) 충남에서 미륵은 기자석으로 계승된다. (이필영, 『충남 민속의 이해』, 서울: 집문당, 2019.38-39쪽) 이는 중국에서는 찾아보기 힘든 예맥족의 특징이었다. (이창희 외 역, 『중국대세시기』, 서울: 국립민속박물관, 2006.)

49) 최순식, 「백제유민의 저항운동과 미륵신앙의 변천과정」, 『한국사상사학』4(1), 1993.68-69쪽

50) 김갑동, 『고려의 후삼국 통일과 후백제』, 서울: 서경문화사, 2010.

51) 심재훈, 『고대 중국에 빠져 한국사를 바라보다』, 서울: 푸른역사, 2016.

52) “예”, “왜”, “이”, “복희”는 모두 태양과 관계된다.(이기훈, 『동이한국사』, 서울: 책미래, 2014.38, 134-170쪽)

53) 한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 3권』, 서울: 동천문화사, 2019, 608-614쪽.

54) 심재훈, 『고대 중국에 빠져 한국사를 바라보다』, 서울: 푸른역사, 2016.

55) 충남교육사랑회, 『충남의 문화유적』, 대전: 오늘의문학사, 2005.136쪽

한자에서 공업의 공(工)은 예맥족의 한 갈래인 공공족에서⁵⁶⁾, 상업의 상(商)은 예맥족의 상나라에서 기원한다.⁵⁷⁾ 루이스 랭카스터가 지적한 대로 실제 불교가 발전한 곳은 모두 상업의 발전으로 이어진다. 불교의 윤회사상과 상업의 순환은 서로 이론적으로도 통하는 데가 있었다. 티벳 또한 실크로드 위에서 불교가 번성했다. 불교의 기원을 갯벌이 세계에서 가장 발달한 해안 예맥족 과거불 문화에서 보는 이론도 있다.⁵⁸⁾ 예맥족의 태양문화는 동쪽으로는 멀리 아메리카까지 연결되어 보기도 하고⁵⁹⁾ 서쪽으로는 중동과 북유럽에 이르기도 한다.⁶⁰⁾

백촌강 전투 이후 해외의 예맥족 세력은 국내와 달리 상업을 통해 세력을 계속 유지할 수 있었다.⁶¹⁾ 백촌강 이후 중국에 세워진 신라방, 신라소는 이름만 신라방, 신라소일 뿐 사실은 백제유민의 세력이었고 장보고의 경우는 그 대표적 사례라고 한다.⁶²⁾ 백제 유민의 대표적 정착지로 알려져 있는 주산군도 보타도에는 유명한 관음상이 세워진다. 통일신라시대 의상대사와 같은 구법승이 당나라로 불법을 구하러 갈 수 있었던 것도 최치원이 양주에서 문명을 날린 것도 백제 유민의 해상세력과 관계있었다. 중국 또한 중국 불교의 시조라 할 수 있는 천태종은 남방의 해상불교에서 시작되었다.

해상세력은 명나라 주원장이 해상세력을 축출하는 해금정책이전까지 연결된다.⁶³⁾ 장보고 이후 부각되는 대표적인 백제유민 해상세력은 태조 왕건이다. 출생이 수수께끼 같은 왕건과 더불어 해상세력은 견훤과 궁예까지 연결된다. 모두 백제 해상세력의 의중에 따라 국가의 명운이 결정되었다.

후삼국을 통일한 태조 왕건이 가장 먼저 한 일은 개태사를 세워 백제 유민의 기세를 꺾어 놓는 일이었다. 나아가 태조 이후 왕권강화에 힘썼던 광종은 논산에 은진미륵을 세워 백제 세력을 위무하려고도 한다.⁶⁴⁾ 그 후 백제 유민의 위로는 은산별신제의 무속으로 이어진다.⁶⁵⁾

조선시대로 넘어오면서 주원장의 해금정책으로 삶의 터전을 잃은 백제 유민 세력은 이제 중국 밖으로 눈을 돌린다. 당시 고려말에 나타난 왜국은 이 명나라 백제유민을 돌려 표현한 것이라고 한다. 한반도로 유입된 백제 해상 유민은 최영의 요동정벌 계획의 기반이 되기도 한다. 백제유민의 힘을 이용해 최영은 요동을 정벌하여 백제 유민에게 나누어주려고 했다고도 한다. 반면 이성계는 국내 전제개혁을 통해 백제유민에게 나누어 주려고 했다고 한다.⁶⁶⁾ 조선은 이후 명의 허가 범위에서만 무역이 진행되어 고려에 비해 무역에 대해 소극적이 된다.⁶⁷⁾

한반도로 유입되지 않은 백제유민은 동남아로 눈을 돌려 오늘날의 화교가 되거나 일본으로 이동하였다. 상업을 하던 상나라 상인의 후손답게 대륙의 백제민은 일본에서도 개혁의 주도적

56) 정형진, 『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 서울: 일빛, 2006 92-103쪽.

57) 수도를 8번 옮긴 상나라는 정보에도 밝았고 농업국가인 주(周) 무왕에 의해 상나라가 망하고, 피지배층이 된 상나라 지배층이 생계를 위해 장사를 시작했다 (김경일, 『유교 탄생의 비밀 갑골문, 청동문, 죽간으로 밝혀낸』, 서울: 바다출판사 2013)

58) 성삼재, 『고조선, 사라진 역사』, 서울: 동아일보사, 2014.

59) 손성태, 『고대 아메리카에 나타난 우리민족의 태극』, 서울: 코리, 2017.

60) 김정민, 『단군의 나라 카자흐스탄』, 서울: 글로벌컨텐츠, 2016; Rhee Hong Beom, *Asian Millenism*, Cambria Press, 2007

61) 윤재운, 『한국 고대무역사 연구』, 서울: 청노루, 1996.147-184쪽

62) 김성호, 『중국진출백제인의 해상활동 천오백년. v.1-2』, 맑은소리, 1996

63) 이진한, 『고려시대 무역과 바다』, 서울: 경인문화사, 2015. 73-76쪽.

64) 이광섭, 「고려(高麗) 광종대(光宗代) 관촉사(灌燭寺)의 창건(創建)과 지방지배(地方支配)」, 『사림』 50, 2014. 175-184쪽

65) 강현모, 「은산별신제의 배경설화와 무가의 의미 연구」, 『한민족문화연구』21, 2007.222-223쪽.

66) 김성호, 『중국진출백제인의 해상활동 천오백년. v.1-2』, 맑은소리, 1996 201-211쪽.

67) 구도영, 『16세기 한중무역연구』, 파주: 태학사, 2019 34-47쪽.

인 세력이 된다. 전통적인 하느님 신앙의 영향으로 백제 유민은 임진왜란에 한국에 들어온 고니시(소서행장)의 천주교 집단이나 메이지 유신을 이끌었던 조슈번의 사무라이가 되기도 한다.⁶⁸⁾ 조슈번은 기존 일본 지역과 달랐기에 메이지 유신에 적극적이었다.⁶⁹⁾ 백제 유민은 일본을 대표하는 오사카 상인으로 성장했다.⁷⁰⁾

한편 중국에 머무른 백제 유민은 하느님 신앙에 따라 중국 기독교 세력으로 유명한 온주지방의 온주상인으로 발전했다. 현대 중국 경제를 주도한다는 상인세력인 온주상인은 백제 유민이 집중적으로 살아가던 온주지방을 배경으로 일어났다. 객가와 화교, 공산혁명을 주도한 세력 또한 해양세력이었다.

메이지유신이 한창일 무렵 당진은 또 한번 전쟁에 휩싸인다. 당진은 청일전쟁에서 청군이 들어오는 접전지 이기도 하고, 또 현대사에서는 삼교천 준공식 날 10.26 사태가 나서 다시 역사의 중심에 들기도 했다.

백제 유민 신앙이 가지는 특징은 불교적으로는 윤회이지만 이는 하느님의 순환사상에 기반하기 때문에 천주교의 수입도 매우 빨랐다.⁷¹⁾ 한국 최초의 신부가 나온 해미읍성은 교황이 방문하여 주목을 받기도 했다.

전반적인 해상세력에 의한 불교 발전은 당진에까지 영향을 미친다. 당진의 경우도 남아 있는 불상은 대부분 미륵입상이다.⁷²⁾ 당진의 이용후생문화로 간주된 것은 해양문화와 연결되는 부분이 많았다. 남은 예맥족 문화 소위 남조선문화와 연관된다. 예맥족 문화론은 다양한 비류백제론 등을 다 수렴한다.

5. 나가며

당진 트라우마의 특징을 배경을 중심으로 살펴보고 그 이후의 문화를 트라우마로 해석해 보았다. 당진 또한 중국과의 교통로가 열리면서 활기를 띄고 있다, 그러나 동아시아의 계속되는 불안정은 새로운 기회에 위협이 되고 있다.

예맥족의 부활을 꿈꾸던 오늘날 백제 유민의 꿈은 동아시아 근대 경제로 부활되었다. 그러나 중국의 발전 이후 오늘날 과거의 트라우마를 해석하지 못한 현대 동아시아인들은 대만 침공을 초읽기에 다가가고 대만과 중국 전쟁시에 누구를 지원할 것인가에 따라 국가의 명운이 따라가는 지경에 이르기까지 하였다. 이제 동아시아는 동아시아 예맥족의 순환사상 전통을 살린 새로운 문화체제를 구축할 시기가 다가왔다. 이는 오랜 트라우마의 해소에서부터 시작할 수 있다. 동아시아가 서양의 자본주의에 비해 상업문화가 부족한 줄 알지만 예맥족의 역사는 오히려 서양 상업의 기원이 동아시아임을 보여준다.

당진을 살펴보면 대마도가 생각난다. 동아시아의 트라우마를 가진 대표적 지역을 고르라면 일본의 대마도, 중국의 대만, 한국의 당진일 것 같다.⁷³⁾ 이제 동아시아 트라우마의 극복이 시

68) 편집부, 『한국천주교회사1』, 한국교회사연구소, 2009

69) 함재봉, 『한국사람 만들기1』, 에이치프레스, 2020

70) 신성호, 『일본 역사 속 백제 왕손: 임성왕자 후손 이야기』(고래실, 2008)

71) 중국의 천주교 전래는 주로 불교와 성리학을 타겟으로 하였다.(심장섭, 『그리스도교는 어떻게 중국을 공략했는가』, 서울: 자유문고, 2013. 353-389쪽) 반면 당진의 천주교 수용은 실용적 목적이 컸다.

72) 박성흥, 『내포 지방의 고대사와 홍주 주류성과 백촌강 연구』, 조양인쇄사, 2004 102-103쪽

73) 김경임, 『서산 부석사 관음상의 눈물』, 서울: 공시, 2015.

작된다면 흑인3세 문화로 전략한 동아시아 고전문화가 다시 핵심동인으로 간주될 날을 기대해 본다.

참고문헌

- 강봉룡 외, 『해로와 포구』, 서울: 경인문화사, 2010.
- 강현모, 「은산별신제의 배경설화와 무가의 의미 연구」, 『한민족문화연구』21, 2007.
- 기수연, 「東夷의 개념과 실체의 변천에 관한 연구」, 『白山學報』42, 1992.
- 김갑동, 『고려의 후삼국 통일과 후백제』, 서울: 서경문화사, 2010.
- 김경임, 『서산 부석사 관음상의 눈물』, 서울: 공시, 2015.
- 김경일, 『유교 탄생의 비밀 갑골문, 청동문, 죽간으로 밝혀낸』, 서울: 바다출판사 2013
- 김기영 외, 「세계유산으로 등재된 기억유산의 등재기준에 관한 연구」, 『문화재』 49(4), 2016.
- 김성호, 『비류백제와 일본의 국가기원』, 서울: 지문사, 1990.
- 김성호, 『씨성으로 본 한일민족의 기원』, 서울: 푸른숲, 2000.
- 김성호, 『중국진출백제인의 해상활동 천오백년. v.1-2』, 맑은소리, 1996
- 김영제, 『고려상인과 동아시아무역사』, 서울: 푸른역사, 2019
- 김용운, 『역사의 역습』, 서울: 맥스미디어, 2018
- 김용운, 『한중일의 역사와 미래를 말하다』, 서울: 문학과사상사, 2000
- 김용운, 『풍수화』, 서울: 맥스미디어, 2014
- 김인희, 『중국 애국주의 흥위병, 분노청년』, 서울: 푸른역사, 2021
- 김정민, 『단군의 나라 카자흐스탄』, 서울: 글로벌컨텐츠, 2016
- 김정환, 『새로 쓴 동양사』, 서울: 주류성, 2021.
- 김종곤, 「‘역사적 트라우마’ 개념의 재구성」, 『시대와 철학』24(4), 2013.
- 김종성, 『조선을 바꾼 반전의 역사』, 서울: 지식의 숲, 2012,
- 김한규, 『천하국가: 전통 시대 동아시아 세계 질서』, 서울: 소나무, 2005,
- 김한규, 『古代中國的世界秩序研究』, 서울: 一潮閣, 1982
- 김한규, 『한중관계사 I II』, 서울: 아르케, 1999
- 구도영, 『16세기 한중무역연구』, 파주: 태학사, 2019
- 노승대, 『사찰에는 도깨비도 살고 삼신할미도 산다』, 서울: 불광출판사, 2019
- 노중국, 『백제부흥운동사』, 서울: 일조각, 2003.
- 盧泰敦, 「扶餘國의 境域과 그 變遷」 『國史館論叢』4, 1999.
- 동아시아교통사연구회, 『한중관계사의 교역과 교통로』, 서울: 주류성, 2003.
- 마르셀 푸르니에, 『마르셀 모스』, 서울: 그린비, 2016.
- 박노자, 『우리가 몰랐던 동아시아』, 서울: 한겨레출판, 2007
- 박동, 『영산강 마한 태양족의 기원과 발전』, 서울: 범신사, 2020.
- 박성흥 · 박태식, 『진번 목지국과 백제부흥전』, 서울: 주류성, 2008
- 박성흥, 『내포 지방의 고대사와 홍주 주류성과 백촌강 연구』, 조양인쇄사, 2004
- 박승범, 「7세기 전반기 新羅 危機意識의 실상과 皇龍寺9층木塔」, 『신라사학보』 30, 2014.
- 박용규, 『동양의학혁명』, 서울: 태웅출판사, 2017
- 박찬규, 「백제의 마한사회 병합과정 연구」, 『국사관논총』, 95, 2001
- 백영서, 『핵심현장에서 동아시아를 다시 묻다』, 서울: 창비, 2013.
- 변광현, 『고인돌(支石墓)과 거석문화(巨石文化)』, 서울: 동아시아, 2000.
- 서영교, 「대청일통지에 보이는 백강 주류성의 위치」, 『동아시아고대학』, 2021
- 서영교, 『고대 동아시아 세계대전』, 서울: 글항아리, 2015.

- 서영교, 「왜(倭)의 백제(百濟) 원조(援助)와 소정방(蘇定方)의 평양성(平壤城) 철군(撤軍)」, 『대구사학』 117, 2014
- 성삼제, 『고조선, 사라진 역사』, 서울: 동아일보사, 2014.
- 손성태, 『고대 아메리카에 나타난 우리민족의 태극』, 서울: 코리, 2017.
- 신성호, 『일본 역사 속 백제 왕손: 임성왕자 후손 이야기』 고래실, 2008
- 심장섭, 『그리스도교는 어떻게 중국을 공략했는가』, 서울: 자유문고, 2013.
- 심재훈, 『고대 중국에 빠져 한국사를 바라보다』, 서울: 푸른역사, 2016.
- 안외순 외, 『이용후생의 인문도시 당진학』, 서울: 모시는사람들, 2021
- 엄정석, 『당진일기』, 서울: 하늘재, 2001.
- 오가와 유미, 『백제 주류성과 백강: 백제부흥운동전적지와 홍주』, 홍성군: 홍주향토문화연구회, 2017,
- 윤명철, 『동아시아중해와 고대일본』, 서울: 청노루, 1996.
- 윤재운, 『한국 고대무역사 연구』, 서울: 청노루, 1996.
- 윤여성, 「新羅 眞表의 佛教信仰과 金山寺」, 『전북사학』 11-12, 1989.
- 이광섭, 「고려(高麗) 광종대(光宗代) 관촉사(灌燭寺)의 창건(創建)과 지방지배(地方支配)」, 『사림』 50, 2014.
- 이기훈, 『동이한국사』, 서울: 책미래, 2014.
- 이기훈, 『동북공정 이전 중국이 쓴 한국사』, 서울: 주류성, 2019.
- 이석명 외, 『월령과 국가』, 서울: 민속원, 2010.
- 이성규 외, 『동북아시아 선사 및 고대사 연구의 방향』, 서울: 학연문화사, 2004
- 이성규, 「先秦文獻에 보이는 ‘東夷’의 성격」, 『한국고대사논총』1, 1991
- 이재범, 『고려 건국기 사회동향 연구』, 서울: 경인문화사, 2010
- 이진한, 『고려시대 무역과 바다』, 서울: 경인문화사, 2015
- 이창희 외 역, 『중국대세시기』, 서울: 국립민속박물관, 2006.
- 이필영, 『충남 민속의 이해』, 서울: 집문당, 2019.
- 이해준 외, 『내포의 역사와 문화』, 공주: 충청남도역사문화원, 2015.
- 이현숙, 「고고자료를 통해 본 고대 당진지역의 문화사적 성격」, 『선사와 고대』 55, 2018.
- 이형구, 『코리아루트를 찾아서』, 서울: 성안당, 2009.
- 장병진, 「임둔·진번군의 치폐와 위치에 관한 재논의」, 『단군학연구』 47, 2022
- 정구복 외, 『역주 삼국사기 1(교감 원문편)』, 한국정신문화연구원, 1997,
- 정재운, 『무령왕, 신화에서 역사로』, 서울: 푸른역사, 2021
- 정형진, 『천년왕국 수시아나에서 온 환웅』, 서울: 일빛, 2006
- 조영광, 「고구려·부여계 유이민의 남하와 백제 부여씨의 등장」, 『선사와 고대』 53, 2017.
- 조영록, 『동아시아 불교교류사 연구』, 서울: 동국대학교출판부, 2011.
- 조우연, 「중국 학계의 ‘濊貊’ 연구 경향」, 『동아시아고대학』, 2011
- 존 헨릭 클라크, 『말콤 X와 검은혁명 : 말콤 X의 생애와 사상』, 일월서각, 1982.
- 주디스 허먼, 『트라우마』, 서울: 열린책들, 2012.
- 진정환, 「後百濟_佛教美術의_特徵과_성격」, 『동양미술사학』 11, 2010.
- 최병식 외, 『스러져간 백제의 함성』, 서울: 주류성, 2020.
- 최순식, 「백제유민의 저항운동과 미륵신앙의 변천과정」, 『한국사상사학』4(1), 1993.
- 최원혁, 「663년 백촌강 전투의 동양 천문학적 의의」, 동아시아고대학회 발표집, 2015.

최원혁, 「두개의 동이쪽에 대한 이견」, 동아시아고대학회 발표집, 2015.

충남교육사랑회, 『충남의 문화유적』, 대전: 오늘의문학사, 2005.

편집부, 『한국천주교회사1』, 한국교회사연구소, 2009

한정훈, 『고려시대 교통운수사 연구』, 서울: 혜안, 2015

한종섭, 『인류문명의 발상지 한국 3권』, 서울: 동천문화사, 2019

함재봉, 『한국사람 만들기 1』, 에이치프레스, 2020

홍승현, 「중국학계의 고민족 인식과 동북 연구의 새로운 경향」, 2014

李德山 東北古民族源於東夷論 1995 東北師大學報

Y Wang, Genetic structure, divergence and admixture of Han Chinese, Japanese and Korean populations, *Hereditas* 2018

Rhee Hong Beom, *Asian Millenism*, Cambria Press, 2007

권오영, 고대무역강국백제 베일을 벗다, JTBC, 2020 비디오녹화자료

EBS 특별기획 통찰(洞察) <백강전투를 아십니까?>, 2016.10.10.

KBS 역사스페셜, <고려인 라마단은 왜 광저우에 묻혔을까?>, 2006.2.24

KBS HD역사스페셜 <일본은 왜 백제부흥전쟁에 사활을 걸었나>. 20051014

당진신문, “당진은 백제 부흥군의 저항 중심지”...백강해전 진흔 예술제 개최, 2020.1016

내포뉴스, “하룻밤 행군거리인 장곡산성이 주류성”...백제부흥전쟁과 주류성 가치 재조명'국제학술세미나 개최, 2019.11.25

내포뉴스, 「내포지방은 백제시대 이전에 가야국이었다!」, 2020.08.24.

<https://www.naeponews.co.kr/news/articleView.html?idxno=5310>

불교신문, 랭카스터교수 '실크로드 인문학'에서 “달마대사도 海路이용, 2013.10.29

오피니언 뉴스, 상업(商業)의 어원은 중국 고대 상(商)나라에서 유래,
<http://www.opinionnews.co.kr/news/articleView.html?idxno=7402>

<동아시아고대학회·동국대HK+사업단·청운대·한서대동양고전연구소 공동학술회의 > 토론문

최원혁(대진대)

당진 이용후생 해양문화의 배경
- '백촌강 전투' 백제부흥군의 기억유산과 관련하여 -
 송완범(고려대)

본고는 역사적 방법론에 입각한 논문은 아니다. 간단하게 역사적 방법론이라고 했을 때, 주로 관련사서의 사료에 의거한 논증일 것이다. 본고가 의지하고 있는 것은 여러 문화론적 담론을 배경에 깔고서 충남 당진의 해양문화적 성격에 대해 포괄적으로 다루고 있다. 부제로 '백촌강 전투'를 언급했지만, 실상 당진을 '백촌강 전투'의 발생지의 하나일 것으로 언급은 하면서도 또 이를 논증한 것은 아니다. 이런 이유로 역사학적 입장에서 토론이 아니라는 전제를 미리 깔고서 감상을 서술하고자 한다. 미리 발표자와 청중의 이해를 얻고자 하니 양해해 주시길 부탁드립니다.

본고는 논지의 전개가 매우 대담하고 단정적인 논문이다. 본고에서 빈번하게 사용하고 있는 주된 키워드는 트라우마, 디아스포라, 이용후생, 해양문화, 기억유산 등이다. 이 단어들과 '백촌강 전투'를 매개로 당진 문화에 대한 연구가 필요함을 격정적으로 주장하고 있다. 나아가 약 1360년 전의 '백촌강 전투'에서 보였다고 믿는 여러 족속의 디아스포라적 현상이 현대의 당진에서 나타나는 문화적 현상들과 어떻게 관련하고 있는지에 대한 구상을 다방면에 걸쳐 드러내려고 시도하고 있다. 그러다 보니 도처에서 발표자가 믿고 있는 현재의 동아시아문화에 대한 냉정한 평가, 즉 'B급 문화' 혹은 '흑인 3세 문화' 등과 같은 과격한 단어들도 도드라져 보인다. 이와 같은 단정적인 단어의 사용이 논문의 논지 전개에 방해가 되지 않을까 걱정되는 부분이 있다. 좋은 취지로 현재의 당진의 이용후생을 주장하면서 논쟁적이고 예단적인 주장을 표면에 드러내는 것은 본고의 논지에 방해가 되는 것은 아닐지 하는 기우도 있다.

무릇 논고는 자신의 의견만을 드러내고 주장하는 것으로 시종하는 것은 아닐 것이다. 반대의 의견도 있을 수 있음을 헤아려 자기주장의 균형을 꾀해야 할 것이다. 아무쪼록 본고의 성고에 있어 이상의 몇 가지 감상이 반영된다면 토론자로서 역할을 한 것은 아닐지 생각한다.

마지막으로 참고문헌을 보면 '백촌강 전투'를 다룬 여러 논문이 결락하고 있다. 본인의 주장과 결론이 다르다고 하여 인용마저 하지 않는 것은 어떨지 생각한다. 이도 보강할 수 있으면 좋을 것이다.

제3부 자유발표 및 토론

<발표 6>

新羅王의 次妃

-骨品制와 一夫一妻制-

발표: 서영교

<발표 7>

東魏·北齊時代 太原 지방의 胡·漢文化와 그 성격

발표: 최진열

<발표 8>

한국 신화의 여신에 대한 대중의 인식 연구:

바리데기, 당금애기, 유화에 대한 MBTI 성격유형 검 발표: 강명주, 이명현
사를 중심으로 (가제)

<발표 9>

주첸즈의 사회문화학과 반전反戰사상

-반군수자본주의문화론을 중심으로

발표: 전홍석

<종합토론>

좌 장: 안 영 훈

新羅王의 次妃

-骨品制와 一夫一妻制-

徐榮教*
(중원대)

目次

1. 머리말
2. 惠恭王 次妃의 실체
3. 文聖王代 正妃와 次妃의 공존
4. 景文王의 正妃 · 次妃 姉妹
5. 맺음말: 骨品制 붕괴와 庶子王의 탄생

국문초록

『삼국사기』 신라본기에 보이는 3명의 次妃는 복수의 신라왕비를 상징하기 충분한 근거였다. 하지만 신라는 진성여왕대까지 1인 正妃 소생의 자식들만이 왕위계승을 했으며, 次妃 소생 가운데 왕위를 상속받은 기록이 보이지 않는다. 『삼국유사』 王曆과 여러 자료들을 비교해 볼 때 次妃는 고위 후궁(妾)이었다.

『삼국사기』 혜공왕 조의 마지막 부분에 왕의 元妃는 新寶王后이고, 次妃는 伊滄 金璋의 女이라는 기록이 있다. 여기에 대해 혜공왕이 元妃와 次妃가 공존하는 복수의 왕비제로 전환하였다는 견해가 있다. 그러나 혜공왕의 아버지 경덕왕도 엄격한 一夫一妻制의 규제를 벗어나지 못했다. 이혼을 하고 나서야 재혼을 할 수 있었다. 왕도 1골 출신 1인의 正妻만 거느렸고, 그 소생의 자식만이 왕위를 계승했다. 이렇게 一夫一妻制가 엄격히 지켜진 것은 그것이 骨品制와 결합되어 있기 때문이다.

『삼국유사』 王曆 혜공왕 조를 보면 “先妃神巴夫人魏正角干之女□妃昌昌夫人金將角干之女”라고 하여 1글자분의 공백이 보인다. 先妃에 대칭되는 □妃의 공백에 後가 탈락했다. 先妃인 神巴夫人의 출궁 후에 後妃인 昌昌夫人이 입궁했다. 昌昌夫人은 次妃가 아니다.

842년 3월 문성왕은 청해진을 무력화 시키는데 기여한 金陽(魏昕)의 공을 인정하여 그의 女를 次妃로 맞이했다. 正妃 박씨와 次妃가 공존했다. 847년 문성왕은 正妃 소생의 아들들 太子에 책봉하여 후계 구도를 분명히 했다. 하지만 852년 태자가 사망했다. 857년 문성왕은 고령의 숙부(憲安王)에게 왕위를 물려주었다. 이는 正妃 소생의 또 다른 아들이 없었고, 次妃 소생의 아들이 있었다고 해도 그는 왕위계승 대상자가 되지 못했다는 것을 말해준다. 방계상속은 一夫一妻制의 동반자이다.

861년 현안왕(857-861)은 자신이 방계로서 왕위를 상속받는 것과 같이 방계인 경문왕(사

위)에게 왕위를 상속했다. 경문왕은 2번에 걸친 근친혼의 산물이었고, 가장 순수한 원성왕계 피를 가지고 있던 방계상속 대상자였다. 즉위 3년(872)에 경문왕은 正妃 영화부인의 동생을 次妃로 삼았다. 경문왕 次妃의 위상 알 수 있는 자료가 있다. 891년 10월에 새겨진 開仙寺石燈記 작성 주체인 진성여왕(즉위 5년)이 죽은 아버지 경문대왕, 正妃인 어머니 文懿皇后 그리고 (이모인) 次妃를 ‘大娘主’라고 지칭했다. 正妃 문의황후에 비해 次妃인 大娘의 칭호는 너무나 격이 떨어진다. 『三國遺事』 王曆 眞聖女王 조를 보면 경문왕의 正妃 文懿皇后의 소생 3남매(憲康王-定康王-眞聖女王)가 연이어 왕위를 계승한 것을 알 수 있다. 次妃는 고위 後宮의 지위였으며, 그녀의 아이는 왕위계승을 하지 못했다.

正妃 1인 소생 자식들만이 왕위를 계승했던 이유는 一夫一妻制의 바탕위에 骨品制가 세워져 있기 때문이다. 그런데 897년 진성여왕은 오빠 헌강왕의 私生兒인 孝恭王에게 왕위를 상속해 주었다. 신라사에서 庶子王의 등장은 무엇을 의미하는 것일까.

889년(진성여왕 3년) 전국적인 농민반란이 일어났다. 신라 땅에서 만인에 대한 만인의 투쟁이 벌어졌다. 농민 패거리들이 서로를 죽이고 약탈했다. 농민들은 귀농하여 농사를 지을 수도 없었다. 그렇게 한다면 약탈의 대상이 될 뿐이었다. 굶어죽거나 유민이 되어 약탈을 지속할지를 선택해야 했다. 죽음의 세월이었다.

국가 통치력이 유지될 때 진골귀족들의 권위가 섰고, 그들의 특권은 질서로 받아들여졌다. 하위자들이 조아렸으며, 진골귀족들은 자신을 의심할 필요가 없었다. 그들이 국가를 지탱하고 있었고, 진골귀족의 우위를 보장한 骨品制가 유지되었다.

골품제의 원칙이 지켜졌다면 眞骨이 아닌 자가 왕이 될 수 없다. 무정부시대가 도래했고, 실질적으로 망한 나라에 왕이 누가 되면 어떤가 하는 식이었다. 庶子의 왕위계승은 골품제 붕괴의 뚜렷한 증거이다.

核心語: 文聖王, 景文王, 孝恭王, 一夫一妻制, 骨品制, 次妃

1. 머리말

次妃는 『삼국사기』 신라본기에 3회, 같은 책 고구려본기에 1회 등장한다. 고구려 大武神王의 次妃, 신라 惠恭王 次妃, 文聖王의 次妃, 景文王의 次妃 등이 그들이다. 次妃라는 단어 자체는 王妃 복수제를 의미한다.

홍완표와 권순형은 다음과 같이 언급했다. “次妃는 신분 면에서 元妃와 대등하고 그 자식에 대해서도 庶子라는 용어를 쓰지 않고 있다는 점, 그리고 통일 뒤의 사료이나 장보고의 딸을 次妃로 삼으려 할 때 신하들의 반대가 매우 극심했다는 점 등을 고려할 때 元妃와 거의 다름없는 존재였다고 하겠다.”¹⁾

홍완표 등이 지적한 바와 같이 대무신왕의 次妃 소생인 好童王子가 庶子라고 불린 기록은 어디에도 없다. 복수의 妃 어느 소생의 자식이나 왕위계승이 가능한 고구려의 경우 이는 타당한 지적이다. 『삼국사기』 권14, 고구려본기 대무신왕 15년(32) 11월 조를 보면 호동왕자는 次妃 소생이었는데, 元妃의 모함으로 부왕의 의심을 받고 자살했다고 한다. 元妃의 시기를 받았다는 것은 그가 왕위계승 후보자 가운데 하나였기 때문일 것이다.

*中源大學校 韓國學科 教授 syk367@naver.com

1) 홍완표, 권순형, 「고대의 혼례식과 혼인규제」 『安城産業大學校論文集』 38-2, 1998 12, 78-79쪽.

고구려의 경우 山上王이 正妃 우씨부인을 두고 酒桶村 女人과 외도하여 낳은 아이가 東川王으로 즉위하였고,²⁾ 安原王의 사후 正夫人의 자식이 없어, 그렇지 않은 中夫人과 小夫人 측이 왕위계승을 놓고 무력투쟁을 벌였다.³⁾ 고구려는 왕의 아들이면 누구나 왕위계승이 가능한 一夫多妻制 사회였다.

이영호가 지적한 바와 같이 신라에도 元妃와 次妃가 공존한 적이 있다. 그에 의하면 혜공왕은 재위 11년에 18세가 되어 친정을 하게 되면서 혼란한 정국(5회의 반란)을 수습하기 위한 적극적인 개혁정치를 시도하여 국왕의 혼인에 있어서도 한명의 왕비가 존재하던 제도는 무너지고 2명의 왕비(元妃·次妃)가 공존하는 현상이 나타났으며, 그것은 특정 가문(외척)에 의한 왕실지배에서 벗어나 귀족사회의 화합을 위한 혜공왕의 노력으로 보았다.⁴⁾

또한 그에 의하면 이후 하대에 가서 신라왕의 多妻 사례가 종종 발견되며, 이 시기에는 왕비가 반드시 眞骨이어야 한다는 의식도 약화되어 간 것으로 보았다.⁵⁾

그의 지적대로 신라 중대의 경우 국왕이 위자료를 지급하고 이혼을 하고 재혼을 하는 一夫一妻制를 고수했다.⁶⁾ 그러던 신라가 갑자기 혜공왕 이후 一夫多妻制 국가로 전환했다는 것이다. 次妃는 신라왕의 2번째 妻이며, 그래서 그녀 所生의 아들이 왕위를 계승했을까.

구조적인 면에서 볼 때 혜공왕 이후 신라 왕비 복수제의 여부는 次妃 소생의 아들이 왕위 계승 대상이 되었는지의 문제에 달려있다. 一夫多妻制와 一夫一妻制의 차이는 蓄妾의 문제가 아니라 상속의 문제이다.⁷⁾

이에 필자는 본고에서 혜공왕에서 진성여왕에 이르는 왕위계승에 대해 살펴보고자 한다. 먼저 혜공왕에게 次妃가 실질적으로 존재했는지 고찰해보고, 다음으로 문성왕대 正妃와 次妃의 공존과 그의 유언으로 이루어진 방계왕위계승(헌안왕)에 대해 살펴보았다. 마지막으로 憲安王의 방계인 景文王의 왕위계승에 대해 검토해보고, 자매관계인 경문왕 正妃와 次妃에 대해 생각해 보겠다.

2. 혜공왕 次妃의 실체

765년 景德王이 돌아가고 8세의 혜공왕이 즉위하였다. 771년 金崱은 兵部令으로서 殿中令(內省 私臣), 司馭府令(乘府令) 등 수많은 관직을 겸하였다. 뿐만 아니라 大角干의 관위를 가진 上宰相(上相)으로 당대 최고의 권력자였다.⁸⁾

2) 『삼국사기』 권16, 고구려본기4 山上王 13년 조.

3) 『日本書紀』卷19, 欽明天皇 7年(546) 是歲 조 “高麗大亂。凡鬪死者二千餘。〈百濟本記云。高麗以正月丙午。立中夫人子爲王。年八歲。狛王有三夫人。正夫人無子。中夫人生世子。其舅氏麤群也。小夫人生子。其舅氏細群也。及狛王疾篤。細群。麤群。各欲立其夫人之子。故細群死者二千餘人也。〉”
홍완표 · 권순형, 「고대의 혼례식과 혼인규제」 78쪽.

4) 李泳鎬 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 『新羅文化』 22, 2003, 60쪽, 84-86쪽.

5) 李泳鎬, 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 88-89쪽.

李泳鎬, 「통일신라시대의 王과 王妃」 『新羅史學報』 22, 2011, 37쪽

6) 앞의 주와 같음

7) 一夫多妻制와 一夫一妻制의 차이점은 蓄妾의 문제와 전혀 상관이 없다. 결혼에 의해 태어난 아이가 아버지로부터 신분과 제사와 그에 딸린 재산상속 받을 수 있는지의 문제이다. 다수의 妻가 낳은 아들 누구에게도 상속이 가능하면 一夫多妻制이고, 1인의 正妻가 낳은 아들에게만 상속이 되면 一夫一妻制이다. 다시 말해 多妻를 가진 남자나 一妻를 두고 있는 남자 모두 그와는 별도로 蓄妾을 할 수 있다. 서영교, 「強首와 治家之女」 『震檀學報』 136, 2021, 43쪽.

8) 浜田耕策, 「新羅의 聖德大王神鍾と中代の王室」 『新羅國史の研究』 吉川弘文館 2002, 191쪽.

鈴木靖民에 의하면 金邕은 누이 滿月夫人의 섭정체제를 유지하려 하였고, 왕실은 그의 세력에 의해 지탱되었다고 보았다. 혜공왕 4년의 角干 大恭의 난, 6년의 大阿漚 金融의 난, 이후 伊滄 金隱居의 난, 伊滄 廉相·正門의 난이 일어났고, 모두 金邕에 의해 진압되었다고 했다.⁹⁾

그렇지만 결국 中代王室은 종말을 고했다. 관련 기록을 보자.

16年(780), 봄 正月, 黃霧가 끼었고, 2月, 흄비(雨土)가 내렸다. 王이 幼少에 卽位하여, 壯盛하자(及壯), 음난 한 聲色에 빠져, 아무 때나 법도를 잃고 놀러 다니며, 기강이 문란하여 재난과 이변이 자주 발생하였으므로, 인심이 이반되고 사직이 위태로웠다. 伊滄 志貞이 叛하여, 衆을 모아, 宮闕을 포위하여 침범하였다.

여름 4月, 上大等 金良相이 伊滄 敬信과 함께 擧兵하여 志貞 等を 주살했다. 王과 后妃는 亂兵에 의해 所害되었다. 良相 等이 王의 시호를 惠恭王이라 하였다. 元妃는 新寶王后이고, 伊滄 維誠의 女이다. 次妃는 伊滄 金璋의 女이다. 入宮한 날짜(歲月)가 기록(史)에서 소실되었다.¹⁰⁾

진골귀족들이 일으킨 4회의 반란 후, 780년에 최후의 일격이 가해졌다. 2월 伊滄 金志貞이 사람들을 모아 왕궁을 포위하였고, 문을 부수고 들어가 점령했다. 2개월이 지난 4월에 上大等 金良相이 이찬 金敬信과 함께 반격을 하였고 반란군을 진압했다. 그렇지만 혜공왕과 왕비·태후(妃后)가 이미 피살된 뒤였다.

위의 기록 마지막 부분에 혜공왕의 元妃는 新寶王后이고, 伊滄 維誠의 女이며, 次妃는 伊滄 金璋의 女라고 한다. 元妃와 次妃에 대한 이영호의 해석은 이러하다. 775년 혜공왕이 단수 외척에 대한 다수 진골귀족들의 반발을 무마하기 위해 복수의 왕비제로 전환하였고, 元妃와 次妃가 공존하는 현상이 나타났다.¹¹⁾

그러나 신라는 一夫一妻制 국가였다. 아래의 기록은 惠恭王 4년(768)에 唐의 冊封使臣 歸崇敬의 종사관으로 신라에 온 顧愔이 작성한 『新羅國記』에 의거한 것으로 알려져 있다.

그 나라의 建官은 왕의 親屬으로 上을 삼는다. 其族의 名은 第一骨인데 第二骨과 구별한다. 兄弟의 女나 高모(姑)·이모(姨)그리고 從姊妹를 모두 妻로 맞이한다. 王族은 第一骨이고 妻도 역시 其族(1골)에서 생산한 아들(子)은 모두 第一骨이 된다. (1골 남자는) 第二骨女에게 장가들지(娶)않는다. 비록 娶한다면 항상 妾媵으로 삼는다.¹²⁾

1골은 중대 王의 親屬(근친왕족)이며, 스스로 2골과 구분했다. 양친이 1골이면 그 사에서 태어난 아이는 1골이 된다. 2골 여자는 1골 남자의 正妻가 될 수 없었고, 妾으로 살아야 했다.

王族인 1골 남자는 妻도 왕족 1골이어야 하며, 그 소생의 아이가 1골 된다는 의미는 妾(2

9) 鈴木靖民, 「金順貞·金邕論: 新羅政治史之一考察」 『朝鮮學報』 45, 朝鮮學會編 1967; 『古代對外關係史の研究』東京 吉川弘文館, 1985, 321쪽.

10) 『삼국사기』 권9, 惠恭王 16년 4월 조 “十六年, 春正月, 黃霧. 二月, 雨土. 王幼少卽位, 及壯, 淫于聲色, 巡遊不度, 綱紀紊亂, 災異屢見, 人心反側, 社稷杌隳. 伊滄志貞叛, 聚衆, 圍犯宮闕. 夏四月, 上大等金良相與伊滄敬信, 擧兵誅志貞等, 王與后妃爲亂兵所害. 良相等諡王爲惠恭王. 元妃新寶王后, 伊滄維誠之女, 次妃, 伊滄金璋之女, 史失入宮歲月.”

11) 李泳鎬 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 60쪽, 84-86쪽

12) 『新唐書』 권220, 新羅傳 “其建官 以親屬爲上 其族名第一骨第二骨以別 兄弟女姑姨從姊妹 皆聘爲妻 王族爲第一骨 妻亦其族 生子皆爲第一骨 不娶第二骨女 雖娶 常爲妾媵.”

골)이 낳은 아이는 1골이 될 수 없었고, 상속자가 될 수 없다는 것을 의미한다. 1골 남자가 상속이 가능한 아들을 원한다면 기존에 2골 배우자(妾)가 있다고 하더라도 새로 1골 여자를 正妻로 맞이해야 했다.¹³⁾

1골 남자가 1골 여자를 맞이하기 위해서는 좁은 혈육범위의 족내혼을 할 수 밖에 없었다. 형제의 딸, 고모, 이모, 사촌누나를 正妻로 삼는 근친혼이 행해질 수밖에 없었다. 동등한 신분을 가진 근친여자의 수는 한정적이었고, 단순하게 숫자로 볼 때도 正妻가 1인으로 한정되는 一夫一妻制가 행해질 수밖에 없었다.¹⁴⁾

중대 국왕도 엄격한 一夫一妻制의 규제를 벗어나지 못했다. 이혼을 할 때 막대한 위자료를 지불해야 했고 그리고 나서야 재혼을 할 수 있었다. 국왕은 1골 출신 1인의 正妻만 거느렸고, 그 소생의 자식만이 왕위를 계승했다.¹⁵⁾

이렇게 一夫一妻制가 엄격히 적용된 것은 그것이 骨品制와 결합되어 있기 때문일 것이다. 혜공왕이 정치적 문제로 이것을 하루아침에 바꾸려 했다고 보는 것은 과하다.

이와 관련하여 연세대 박물관에서 교감한 과론본 『三國遺事』(王曆 第36 惠恭王 조) 50쪽의 지적이 주목된다.

金氏名乾運父景德母滿月王后先妃神巴夫人魏正角
干之女□妃昌昌夫人金將角干之女乙巳立理十五年.

“先妃神巴夫人魏正角干之女”와 “□妃昌昌夫人金將角干之女” 사이에 1글자분의 공백이 있음.¹⁶⁾ 先妃 神巴夫人에 대칭되는 □妃 昌昌夫人의 공백에 ‘後’가 탈락했음을 충분히 짐작해 볼 수 있다. 先妃인 神巴夫人이 별세하거나 출궁한 이후에 後妃인 昌昌夫人이 입궁했던 것으로 보인다.¹⁷⁾ 昌昌夫人은 後妻이지 次妃가 아니다.

한편 혜공왕 13년(777) 상대등 김양상이 시정을 극론한 시점 즈음에 次妃의 입궁이 이루어졌다고 본 견해가 있다.¹⁸⁾ 관련 기록을 살펴보자.

三月 京都地震. 夏四月, 又震. 上大等良相上疏, 極論時政. 冬十月, 伊滄周元爲侍中.¹⁹⁾

13) 서영교, 「신라 지증왕대 喪服法과 一夫一妻制」 『역사와 세계』 53, 2018

서영교, 「強首와 治家之女」 『震檀學報』 136, 2021, 49쪽.

14) W. H. R. Rivers, *Social Organization*, ed. by W. J. Perry, M.A. (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. 1924), p.154 참조.

15) 朱甫噉, 「新羅骨品社會とその變化」, 『朝鮮學報』 198, 奈良 天理大 朝鮮學會 2005, 83-88쪽.

16) 『파론본 삼국유사 교감』 연세대학교 박물관, 2016, 50쪽, 주석 1.

17) 이종욱은 昌昌夫人을 後妃로 보았다. 李鍾旭, 「新羅時代 眞骨」 『東亞研究』 6, 1985, 250-251쪽. 주보돈은 혜공왕이 先妃와 이혼하고 後妃를 맞이한 것으로 보았다. 朱甫噉, 「新羅骨品社會とその變化」, 83-88쪽.

조범환은 滿月夫人의 섭정기에 先妃가 입궁했고, 혜공왕이 친정을 시작한 시기에 先妃를 출궁시키고 後妃 昌昌夫人을 맞이한 것으로 보았다. 曹凡煥, 「신라 中代末 惠恭王의 婚姻을 통하여 본 政局의 변화」 『新羅文化』 43, 2014

18) 李泳鎬 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 89쪽 註166. 그러나 과론본이 공간되기 이전이라 1글자공백을 몰랐겠지만 『삼국유사』 王曆 혜공왕 조의 先妃·□妃가 先妃·後妃였을 가능성을 이영호는 열어놓았으며, 선비의 출궁이나 사망 가능성도 언급했다. 하지만 그는 先자는 元자의 잘못이며, 『삼국사기』 고구려본기 대무신왕의 元妃·次妃의 사례를 들어 둘이 공존했다고 주장했다. 앞의 글 60쪽.

19) 『三國史記』 卷9, 惠恭王 13年(777), 春3月,

위의 기록을 보면 3월과 4월에 京都에 지진이 두 번 일어나고, 상대등 김양상이 상소를 올려 시정을 극론했다. 地災 현상을 빚대어 현실의 문제를 極論한 것으로 보인다. 그런데 6개월 후에 伊滄 金周元을 侍中에 임명했다.

김주원은 태종무열왕의 2남 金仁問 또는 3남 金文汪의 嫡孫이다. 그는 장남(문무왕→혜공왕)의 가계가 단절될 경우 중대무열왕가를 이어갈 차남가계의 중요한 예비 자원이었던 것이다.

필자가 이점에 주목하는 이유는 이리하다. 먼저 『三國史記』와 『三國遺事』에서 혜공왕의 得男에 관한 어떠한 기록도 찾을 수 없으며, 兩唐書에서도 혜공왕이 無子였다고 명기하고 있다.²⁰⁾ 다음으로 김지정의 반란을 진압하고 宣德王으로 즉위한 김양상이 김주원을 上宰相으로 삼았고, 선덕왕이 無嗣子로 즉자 群臣들이 김주원을 왕위계승자로 인정했다. 물론 次宰相 김경신도 이를 어느 정도 수긍하고 있었다.²¹⁾

앞서 김지정의 반란을 진압하기 위해 김양상·김경신이 군대를 일으킬 때 무열계왕실의 회복(尊王)이라는 구호를 내걸었을 것이고(首唱除君側之惡),²²⁾ 목적을 달성한 후에 그들의 진심이야 어떻든 정통인 무열왕계 후손을 내세워야 했다. 그렇지 않으면 자신들이 역적 김지정 등과 다름없는 존재가 되기 때문이다.

하지만 우연 속에서 생겨난 하나의 변수가 역사에 흔적을 남겼다. 왕위계승을 앞둔 결정적인 순간에 홍수가 나서 김주원이 北川을 건너지 못했고, 입궁이 지연되자 國人들이 하늘의 뜻이라 선포하고 김경신을 추대하여, 그가 元聖王으로 즉위했다.²³⁾

하대는 소수의 김춘추 직계에게 권력이 집중되는 것에 반발한 진골세력들이 연합하여 출발한 체제였다.²⁴⁾ 보다 정확히 말하자면 이찬 김지정의 반란을 진압한 반혁명세력(金敬信 등)이 결과적으로 무열계 타도라는 혁명을 최종적으로 달성했던 것이다.

3. 文聖王代 正妃와 次妃의 공존

『삼국유사』를 보면 신무왕이 장보고 女를 妃로 맞이하는 약속을 했다는 점,²⁵⁾ 『삼국사기』에서 그 아들 문성왕이 장보고의 女를 次妃로 맞이하려다 미친한 신분이란 이유로 신하들이 반대로 그만두었다는 점²⁶⁾ 등이 하대에 와서 왕비가 반드시 진골이어야 한다는 의식이 약해진 사례로 본 견해가 있다.²⁷⁾

20) 『舊唐書』 권199, 新羅傳과 『新唐書』 권220, 新羅傳에 乾運(혜공왕)이 無子이었다고 한다.

21) 『삼국사기』 권10, 元聖王 즉위년 조 “及宣德薨, 無子. 群臣議後, 欲立王之族子周元.”

『삼국유사』 권2, 元聖大王 조 “伊滄金周元, 初爲上宰. 王爲角干, 居二宰. … 王曰. 上有周元. 何居上位. 阿滄曰. 請密祀北川神可矣. 從之. 未幾宣德王崩. 國人欲奉周元爲王. 將迎入宮. 家在川北. 忽川漲不得渡. 王先入宮即位. 上宰之徒衆, 皆來附之. 拜賀新登之主. 是爲元聖大王諱敬信. 金武. 盖厚夢之應也. 周元退居溟州. 王既登極. 時餘山已卒矣. 召其子孫賜爵.”

22) 『삼국사기』 권10, 元聖王 즉위년 조 “初, 惠恭王末年, 叛臣跋扈, 宣德時爲上大等, 首唱除君側之惡. 敬信預之, 平亂有功, 洎宣德即位, 邦爲上大等.”

23) 『삼국사기』 권10, 元聖王 즉위년 조 “元聖王立. 諱敬信, 奈勿王十二世孫. … 周元宅於京北二十里, 會, 大雨, 關川水漲, 周元不得渡. 或曰: “卽人君大位, 固非人謀, 今日暴雨, 天其或者不欲立周元乎? 今上大等敬信, 前王之弟, 德望素高, 有人君之體.” 於是, 衆議翕然, 立之繼位. 既而雨止, 國人皆呼萬歲.”

24) 朱甫墩, 「新羅骨品社會とその變化」, 88쪽.

25) 『삼국유사』 권2, 신무대왕 瓘장 궁과

26) 『삼국사기』 권11, 문성왕 7년 조

27) 李泳鎬 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 89쪽, 註163쪽.

왕위쟁탈전이란 신라 초유의 內亂이 진골들 사이의 유대관계를 약화시킨 점 인정할 수 있으며, 그것이 골품제에 균열을 가할 수도 있는 요인으로 존재했다는 것도 어느 정도 수긍이 된다. 그러나 반작용도 있었다. 중앙의 분열로 인해 국가의 힘을 증가하는 장보고 세력의 등장엔 직면한 진골귀족집단은 위기를 절감했고, 골품제를 고수하기 위해 하나로 뭉쳤다.

왕위쟁탈전과 그 수습 과정을 살펴보자. 836년 12월 60세의 興德王(826-835)은 임종의 침상에 있었다. 後嗣가 없던 흥덕왕은 正妃와의 합장만을 유언으로 남겼다. 왕위계승을 두고 조정은 흥덕왕의 4촌인 金均貞과 동왕의 5촌인 金梯隆(희강왕)과로 양분되어 있었다. 『삼국사기』 권44, 金陽전을 보자.

개성 開成 원년 병진 丙辰 (836년 12월)에 흥덕왕이 돌아가고 嫡子가 없어 왕의 사촌 동생 均정과 사촌 동생(김헌정)의 아들인 계룡이 왕위를 다투었다. 金陽이 均정의 아들인 阿滄 金祐徵과 함께 均정의 妹胥인 禮徵과 함께 均정을 받들어 왕으로 삼고, 積板宮에 들어가 즉명으로써 숙위하였다. 계룡의 무리 金明, 이흥 등이 와서 (적관궁을) 포위하자 金陽이 군사를 궁문에 배치해 맞서면서 “새 임금이 여기에 있는데 너희들이 어찌 감히 흉악한 반역을 할 수 있느냐?” 며 활을 당겨 십여 명을 쏘아 죽였다. 계룡의 부하 배환백이 金陽에게 활을 쏘아 다리에 맞혔다.

均정이 말하였다. “저 편의 수가 많고 우리는 적으니 형세를 막아 낼 수가 없다. 공은 짐짓 패한 척 물러나 뒷일을 계획하라.” 金陽이 이 말을 듣고 포위망을 뚫고 나아가 韓岐市場에 이르렀을 때 均정은 亂兵들에게 죽음을 당했다.

836년 12월 김균정이 아들 金祐徵 등과 함께 자신의 私兵(즉병) 이끌고 積板宮으로 들어가 진을 쳤다. 宮의 명칭으로 보아 기와가 아니라 나무판으로 지붕을 올린 건물이었던 것으로 여겨진다. 가벼운 나무로 기와를 대체하면 건물 공간을 더욱 더 확장할 수 있기 때문이다. 積板宮은 국가의 행사 때 모든 신료들이 모일 수 있는 큰 실내공간이었던 것으로 보인다.

김계룡 일파는 강행된 김균정의 왕위즉위를 무효화시키기 위해 무력시위를 했다. 그러다 양측의 私兵들이 활을 쏘며 전투를 벌였다. 宮이 포위가 되자 불리함을 깨달은 김균정은 아들 김우징과 심복인 金陽에게 포위망을 뚫고 나갈 것을 지시했다.

김우징과 金陽이 한기시장 쪽으로 탈출했을 때 김균정은 피살되었다. 아버지의 죽음은 아들 김우징에게 상흔을 남겼다. 반대로 왕위에 오른 김계룡(희강왕)은 837년 정월 대사면을 단행하고, 최고의 조력자인 金明을 상대등에 임명했고, 阿滄 利弘을 시중으로 삼았다.

4月, … 阿滄 祐徵이 아버지 均貞이 피살되었다는 이유로 밖에 나가 원망에 찬 말을 하고 다녔다. 金明과 利弘 등이 이를 不平하게 생각하였다.²⁸⁾

837년 4월 김우징은 아직 왕경에 있었다. 아버지의 억울한 죽음을 사람들에게 말을 하고 다녔다. 비난의 대상자인 金明이 그것을 좋게 볼 리 없었다.

5月, 祐徵이 禍가 미칠까 두려워, 妻子함께 黃山津口로 도망가서, 乘舟하여 淸海鎮大使 弓福에게 가서 의탁하였다.²⁹⁾

그해 5월 보복이 두려웠던 김우징은 妻子를 데리고 黃山津口로 향했다. 여기서 동행한 妻는 貞繼夫人이고子是 그녀의 소생 慶膺(문성왕)이었던 것으로 보인다. 왕경에서 낙동강의

28) 『삼국사기』 권10, 僖康王 2年 조

29) 『삼국사기』 권10, 僖康王 2年 조

황산진구에 이르는 코스는 오늘날 경주IC에서 경부고속도로를 타고 남쪽으로 내려가 양산 통도사IC이르는 양산 단층길이다. 통도사에서 남서쪽으로 더 내려가면 낙동강이 나온다. 현재 물금읍이다. 그곳에서 乘船한 김우징과 그 가족은 완도의 청해진으로 향했고, 장보고에게 의탁했다.

상황의 반전이 있었다. 838년 정월 김명이 이홍 등과 함께 회강왕을 급박하여 자살케 했다. 신하가 국왕을 살해한 것이다. 기회를 직감한 김우징은 장보고에게 매달렸다. 『삼국유사』(권2 기이) 신무대왕과 閻長·弓巴를 보자.

제 45대 신무대왕이 왕위에 오르기 전에 협사 弓巴(장보고)에게 말했다. "내겐 이 세상에 함께 살아갈 수 없는 원수가 있다. 만일 네가 나를 위해 원수를 없애 준다면 내가 왕위에 올라 네 딸을 맞아 妃로 삼겠다." 궁과는 이를 허락했으며, 마음과 힘을 같이하여 군사를 일으켜 서울로 쳐들어가 그 일을 성취하였다.

그 후 왕위를 빼앗았으므로 궁과의 딸을 妃로 삼으려 하자, 여러 신하들이 극력 간하였다. "궁과는 아주 미친한 사람이오니 그의 딸을 왕비로 삼는 것은 옳지 않습니다." 왕은 그 말에 따랐다.

그 때 궁과는 청해진에서 진을 지키고 있었다. 왕이 약속을 어긴 것을 원망하여 반란을 일으키려 했다. 이때 장군 葉장이 이 말을 듣고 왕께 아뢰었다. "궁과가 장차 불충한 일을 도모하려 하오니 소신이 가서 이를 제거하고 오겠습니다." 왕은 기뻐하며 이를 허락했다. 葉장은 왕의 명령을 받들고 청해진으로 가서 인도 자를 통해 말했다. "나는 왕께 조그만 원망이 있소. 그래서 명공에게 의탁하여 몸과 목숨을 보전하려하오." 이 말을 듣고 궁과는 크게 노했다. "너희들이 왕에게 간하여 내 딸을 빼하고, 어찌 나를 보려 하느냐?" 葉장이 다시 사람을 통해서 말했다. "그것은 여러 신하들이 간한 것이요. 나는 그 일에 간여하지 않았으니 나를 혐의치 마시오." 이 말을 듣자 궁과는 청사로 그를 불러 들여 물었다. "그대는 무슨 일로 여기까지 왔는가?" "왕의 뜻을 거슬린 일이 있었으므로 공의 막하에 의탁해서 해를 면할까 하는 것이요." "그렇다면 다행한 일이요." 하고 궁과는 말하더니 무척 기뻐하며 술자리를 마련했다. 葉장은 궁과의 긴 칼을 뽑아 그를 베어 죽였다. 그러자 휘하의 군사들은 모두 놀라서 땅에 엎드렸다. 이에 葉장은 이들을 이끌고 서울로 올라와 왕께 복명하여 말하기를 "이미 궁과를 베어 죽였습니다." 왕은 기뻐하여 그에게 상을 내리고 阿干의 벼슬을 주었다.³⁰⁾

위의 『삼국유사』 기록만을 보면 다음과 같다. 김우징은 장보고(궁과)에게 거부할 수 없는 조건을 제시했다. 자신을 후원하여 왕위에 올린다면, 그의 딸을 妃로 삼겠다고 했다. 왕실에 다가설 수 있다는 것은 유혹이었다.

839년 김우징은 장보고의 군대를 이끌고 대구로 가서 민애왕(김명)의 군대를 격파한 후, 그를 죽이고 神武王으로 즉위했다. 약속대로 신무왕은 장보고의 女를 妃로 맞이하고자 하였다. 하지만 신하들의 반대로 이루지 못했다.

위의 기록을 볼 때 신무왕은 크게 고집을 부리지도 않고 신하들의 간언을 받아들였다. 장보고가 이를 원망하여 반란을 일으키려고 하였다. 신무왕은 葉장을 자객으로 청해진에 파견하였고, 장보고가 살해되었다.

우리는 여기서 망명중인 인물의 말을 믿으면 큰 위험이 따른다고 한 마키아벨리의 지적을

30) 『삼국유사』 권2, 기이편 하 神武大王 閻長 弓巴 “第四十五神武大王潛邸時. 謂俠士弓巴曰. 我有不同天之讎. 汝能爲我除之. 獲居大位. 則娶爾女爲妃. 弓巴許之. 協心同力. 舉兵犯京師. 能成其事. 既篡位. 欲以巴之女爲妃. 群臣極諫曰. 巴側微. 上以其女爲妃則不可. 王從之. 時巴在淸海鎮爲軍戍. 怨王之違言. 欲謀亂. 時將軍閻長聞之. 奏曰. 巴將爲不忠. 小臣請除之. 王喜許之. 閻長承旨歸淸海鎮. 見謁者通曰. 僕有小怨於國君. 欲投明公. 以全身命. 巴聞之大怒曰. 爾輩諫於王而廢我女. 胡顧見我乎. 長復通曰. 是百官之所諫. 我不預謀. 明公無嫌也. 巴聞之. 引入廳事. 謂曰. 卿以何事來此. 長曰. 有忤於王. 欲投幕下而免害爾. 巴曰幸矣. 置酒歡甚. 長取巴之長劍斬之. 麾下軍士. 驚懼皆伏地. 長引至京師. 復命曰. 已斬弓巴矣. 上喜賞之. 賜爵阿干.”

상기할 필요가 있다.

“그들(망명자)이 운운하는 신의나 서약은 휴지나 다름없다고 생각해도 좋을 정도이다. 왜냐하면 그들은 일단 귀국하면 금방 자기들에게 유리한 상대를 발견할 수 있으므로 당신과 나눈 말을 곧 잊기 때문이다. 또 망명중인 사람의 말이라는 것은 그들의 중국적 목적인 귀국 실현의 수단으로서 그의 도움이 될 법한 사람의 원조를 얻기 위해 하는 것이므로 실현 불가능한 일도 무엇이나 예사로 한다. 그런 사정인데도 당신이 그 말을 믿고 행동을 일으켰다가는 결국 헛수모로 끝나거나 더 나쁘면 당신이 파멸되어 돌아오는 것이 고작이다. 「정략론」”³¹⁾

이태리 피렌체의 정치철학자 마키아벨리(Niccolò Machiavelli, 1469년 5월 3일 ~ 1527년 6월 21일)의 격언은 망명객을 왕으로 옹립하였으나 암살로 생을 마감하는 장보고의 경우와 너무나 맞아 떨어진다.

김우징은 자신이 복수를 하고 왕위에 오를 수만 있다면 뭐든지 약속할 수 있었던 망명인 사였다. 그의 약속은 지극히 개인적인 것이며, 그것이 골품제 약화의 결정적인 증거는 될 수 없다.

『삼국사기』를 보면 장보고는 문성왕대 암살되었다. 839년 7월 23일 왕위에 즉위한지 6개월 만에 신무왕(김우징)이 사망했다. 아버지의 빚(약속)을 상속받은 문성왕은 장보고의 반란을 두려워해서 그의 딸을 次妃로 들이고자 했다.

조정의 신하들도 이때만큼은 金陽을 중심으로 하나로 뭉쳐 그것을 저지했다. 신라에서 최고의 군사력을 보유한 장보고의 딸이 왕의 次妃가 되면 어떻게 되겠는가. 천한 피가 흐르는 그녀가 왕자를 생산하고 장보고가 외손자를 앞세워 보위를 노리게 될 것이며, 무력으로 조정을 압박할 수도 있다. 그것은 正妃의 자식만이 왕위를 계승하는 골품제와 결합된 一夫一妻制의 철폐를 의미한다.

841년 7월 문성왕이 唐 황제로부터 正妃 박씨의 책봉을 받아낸 것은 이와 무관하다고 할 수 없을 것이다.

(문성왕 3년[841]) 3年, 秋7月, 唐武宗이 신라에 귀국할 관리를 선발하는데, 이전에 신라에 갔던 宣慰副使, 充兗州都督府司馬賜緋魚袋 金雲卿으로 결정하였다. 武宗은 그에게 치주 장사의 직위를 주어 사신으로 임명하였다. 그리고 그에게 新羅王을 ‘冊王爲開府儀同三司檢校大尉使持節大都督雞林州諸軍事兼持節充寧海□軍使上柱國’으로 책봉하고, 妻 朴氏를 王妃로 책봉하는 칙명을 전하도록 하였다.³²⁾

841년 7월 唐나라 武宗이 신라로 귀국하는 金雲卿에게 칙명을 주어 문성왕을 新羅王으로 책봉하였고, 그의 正妻인 朴氏를 王妃에 봉했다. 그 직후인 841년 11월 신라조정은 장보고를 암살했다.³³⁾

(문성왕 4년[842]) “春 3月, 納併滄[伊滄]魏昕之女爲妃.”³⁴⁾

31) 시오노 나나미 편집, 『마키아벨리 어록』(오정환 옮김) 한길사, [1996] 2003, 233쪽.

32) 『삼국사기』 권11, 文聖王 3年(841) “三年, … 秋七月, 唐武宗勅: 歸國新羅官, 前入新羅, 宣慰副使, 充兗州都督府司馬賜緋魚袋金雲卿, 可淄州長史, 仍爲使, 冊王爲開府儀同三司檢校大尉使持節大都督雞林州諸軍事兼持節充寧海□軍使上柱國新羅王, 妻朴氏爲王妃.”

33) 『續日本後紀』 卷11, 仁明天皇 承和 9年(842) “己等, 張寶高所攝嶋民也. 寶高, 去年十一月中死去, 不得寧居. 仍參著貴邦.”

李永澤, 「張保臯海上勢力에 관한 考察」 『韓國海洋大學論文集』 14, 1979, 89쪽.

34) 『삼국사기』 권11, 文聖王 4年(842) 3月 조

842년 3월 문성왕은 청해진을 무력화 시키는데 가장 크게 기여한 金陽(魏昕)의 공을 인정하여, 그의 女를 次妃로 맞이했다.³⁵⁾ 正妻인 朴氏와 次妃인 金陽의 女가 왕실에서 공존하는 시대가 열렸다.

(문성왕 9年[847]) 秋8月, 王子를 王太子로 삼았다.³⁶⁾

847년 문성왕은 자신의 아들을 太子에 책봉하여 후계 구도를 분명히 하였다. 태자는 正妃 박씨의 소생일까? 여기에는 약간의 계산이 필요하다. 841년 가을 7월에 正妃 박씨는 唐武宗으로부터 신라왕비로 책봉 받았다. 그렇다면 문성왕은 즉위와 동시기이거나 그 이전에 正妃 박씨와 혼인을 했다는 말이 되며, 841년 즈음에 王子를 얻었다는 계산을 할 수도 있다. 太子에 책봉된 그 아이는 847년에 7세로 추산된다.

842년 3월 문성왕은 金陽(魏昕)의 女를 次妃로 맞이했다. 그녀가 얼마나 젊어 회임을 했다고 하면 843년 후반에 왕자를 낳았을 것이다. 王太子의 나이를 고려하고, 신라왕비로서 唐에 책봉을 받은 박씨와 그렇지 않은 次妃의 차이가 큰 것을 감안하고, 무엇보다 正妻 소생의 아들이 왕위를 상속받는 신라의 상속법을 생각해 보더라도 太子는 박씨의 소생이었을 가능성이 높다.

(문성왕 14年[852]) 冬十一月, 王太子卒.³⁷⁾

852년 겨울 11일 문성왕의 왕태자가 사망했다. 당시 문성왕 正妃 소생의 또 다른 아들이 있었을까. 그것은 아니라 생각된다. 正妻에게 또 다른 아들이 있다면 문성왕이 굳이 고령인 숙부(憲安王)에게 왕위를 물려줄 이유가 없기 때문이다.³⁸⁾ 방계상속은 一夫一妻制의 동반자이다.³⁹⁾ 次妃 소생의 아들은 상속의 대상이 되지 못했다.

4. 景文王의 正妃 · 次妃 姉妹

857년 9월 문성왕이 임종의 유언을 했다.

“19년 가을 9월, 왕이 병환이 들자 다음과 같은 유언을 남겼다. 과인은 …정신이 혼몽하여 아침 이슬 보다 빨리 세상을 떠날지도 모른다. 선조로부터 내려오는 사직에는 주인이 없을 수 없으며, 국가의 정치에 관한 모든 사무는 잠시라도 폐할 수 없다. 돌아보건대 서불한 의정은 선왕의 손자요, 나의 숙부이다. 그는 효성과 우애가 있고 명민하며 관후하고 인자하여, 오래도록 재상의 직에 있으면서 왕의 정사를 도왔으니, 위로는 종묘를 받들 만하고, 아래로는 창생을 기를 만하다. 이에 나는 무거운 책무에서 벗어나, 어질고 덕 있는 이에게 그것을 맡기려 하는 바, 그것을 부탁할 적임자를 얻었으니, 다시 무슨 여한이 있으랴? … 왕이 7일 만에 별세하였다. 시호를 문성이라 하고, 공작지에 장사지냈다.⁴⁰⁾

35) 尹炳喜, 「新羅 下代 均貞系の 王位繼承과 金陽」 『歷史學報』 96, 1982, 71쪽.

36) 『삼국사기』 권11, 文聖王 9年(847) 8월.

37) 『三國史記』 卷11, 文聖王 14年 冬11月 조

38) 李基東, 「新羅 下代の 王位繼承과 政治過程」 『新羅骨品制社會와 花郎徒』 한국연구원, 1980, 169쪽 註85 참조.

39) 樸스텔 드 쿨랑주저, 김응종 옮김, 『고대도시-그리스 로마의 신앙, 법, 제도에 대한 연구-』 아카넷, 2000, 104~106쪽.

837년 소년이었던 문성왕은 왕위계승쟁탈전에 패배한 아버지를 따라 장보고의 청해진에서 망명생활을 했고, 그곳에서 지방 세력의 성장을 목격했다. 그는 왕위계승 문제로 일어난 근친왕족 사이의 내분이 신라상층 모두를 위태롭게 만든다는 것을 너무나 잘 알고 있었고, 조정의 신료들도 그것을 공감하던 시기였다.

문성왕은 장기간 宰相직에 있었던 숙부를 계승자로 지목하여 왕위상속에 따른 분쟁의 소지를 차단했다. 조부인 김균정의 아들이자 아버지 김우징(신무왕)의 동생인 金誼靖(현안왕)은 당시 문성왕과 가장 가까운 남계 혈육이었다.⁴¹⁾ 이는 一夫一妻制 사회에서 나타나는 방계상속의 전형이었다.

憲安王(857-861)도 방계상속을 하였다. 그는 이러한 유언을 남겼다.

5년 봄 정월, 왕이 병으로 누워 위독해지자, 측근들에게 말했다. “과인이 불행하게 아들 없이 딸만 두었다(無男子有女). 우리나라에는 예전에 선덕·진덕 두 여왕이 있었지만, 이는 암탉이 새벽을 알리는 것과 비슷한 일로써, 이를 본받을 수는 없다. 사위인 응렴은 나이가 비록 어리지만 성숙한 덕성을 갖추고 있다. 그대들이 그를 임금으로 세워 섬긴다면, 반드시 조종의 훌륭한 후계자를 잃지 않을 것이요, 내가 죽은 이후에도 나라에 해로운 일이 없을 것이다.” 이 달 29일에 왕이 별세하였다. 시호를 현안이라 하고, 공작지에 장사지냈다.⁴²⁾

860년 15세의 膺廉은 범교사라는 승려의 조언을 듣고 5살 연상인 현안왕의 첫째 딸에게 장가를 들었다.⁴³⁾ 861년 正妻 소생의 딸만 있었던 憲安王(857-861)은 사위 膺廉에게 왕위상속을 했는데 그것은 딸의 이익을 지키려는 바램과 결합하여 우회로를 찾은 경우였다.⁴⁴⁾

경문왕(膺廉)은 부계 쪽으로 볼 때 현안왕과 가장 가까운 혈육 가운데 하나였다. 촌수로 따지자면 경문왕의 生父 啓明과 현안왕은 5촌이었다. 啓明은 僖康王(836-838)과 忠恭 女 사이에서 태어났고, 啓明의 正妻 光和夫人은 현안왕의 亡兄(신무왕) 딸이었다. 그 둘이 생산한 膺廉은 2번에 걸친 근친혼의 산물이었다고, 원성왕의 피가 가장 진한 방계상속 대상자 가운데 하나였던 것이다. 경문왕이 즉위한지 3년 쯤 되는 11월이었다.

[景文王 3년(872)] 十一月, 納寧花夫人弟爲次妃.⁴⁵⁾

40) 『삼국사기』 권11, 文聖王 19年(857) 秋9月 조.

41) 金誼靖(현안왕)은 김우징(신무왕)의 異母弟였다. 후자는 金均禎의 전처인 眞嬌夫人 소생이고 전자는 宣康王(金忠恭)女인 후처 照明夫人의 소생이다. 『三國史記』 卷10, 神武王 즉위 조. 『三國史記』 卷11, 憲安王 즉위 조.

42) 『삼국사기』 권11, 憲安王 5年 正月 조 “五年, 春正月, 王寢疾彌留, 謂左右曰: 寡人不幸, 無男子有女. 吾邦故事, 雖有善德·眞德二女主, 然近於牝雞之晨, 不可法也. 甥膺廉, 年雖幼少, 有老成之德. 卿等, 立而事之, 必不墜祖宗之令緒, 則寡人死, 且不朽矣. 是月二十九日, 薨. 諡曰憲安, 葬于孔雀趾.”

43) 『三國史記』 卷11, 憲安王 4년 조.

『三國遺事』 卷2, 景文大王 조

44) 855년에 만들어진 『昌林寺無垢淨塔願記』에 문성왕의 從弟(4촌) 舍知 金銳가 등장한다. 문성왕의 조부 金均眞은 김우징(신무왕)과 김의정(현안왕) 두 아들 외에 다른 아들이 있었던 것으로 보이며, 그가 金銳의 아버지인 것으로 여겨진다. 金銳는 현안왕과 叔姪(3촌) 관계였다. 4촌 형인 문성왕 재위 17년(855)에 13관등 舍知였는데 경문왕 8년(868) 반란을 일으켜 처형될 때 2관등 伊滄까지 진급했다. 金銳는 아들이 없던 숙부 현안왕 아래에서 고속 진급을 했던 것으로 보이며, 유력한 왕위계승후보자 가운데 하나였을 것이다. 하지만 현안왕은 조카 金銳에게 자신의 딸을 주지 않았다. 膺廉이 그 선택을 받았다. 응렴의 아버지 啓明은 僖康王子이며, 侍中으로서 현안왕 조정에 일정 지분이 있었다.

45) 『삼국사기』 권11, 景文王 3年 11月 조

경문왕은 正妃 영화부인의 동생을 次妃로 삼았다. 正妃·次妃 자매가 한명의 왕을 모시게 되었다. 이후 경문왕이 흥륜사 승려 범교사에게 물으니 그가 대답했다. 『三國遺事』 卷2, 景文大王 조의 관련 기록은 다음과 같다.

큰(長) 공주를 취(娶)한 고로 지금 왕위에 등극한 것이 첫 번째 이익이고, 이전부터 흠모하시던 弟主(둘째공주)를 이제 쉽게 取할 수 있는 것이 두 번째 이익입니다(娶長故, 今登位一也. 昔之欽艷弟主. 今易可取二也).

위의 기록을 보면 경문왕은 長公주에게 장가(娶)를 들었지만, 이제 둘째 공주(弟主)를 쉽게 取할 수 있게 되었다고 한다. 娶와 取의 의미 차이는 크다. 전자는 혼인의례를 통해 아내를 맞이한 것이고, 후자는 소유를 의미한다. 문성왕이 정치적 이유로 次妃를 取했다면, 경문왕은 개인적인 이유로 그렇게 했다.

『三國遺事』 王曆 景文王 조를 보면 “妃文資皇后. 憲安王之女” 라고 하고 있다. 王의 次妃에 대한 기록이 보이지 않는다. 경문왕의 妃는 文資皇后(寧花夫人) 하나뿐이었다.

(경문왕 10년 5월) 王妃卒.⁴⁶⁾

870년 10월 왕의 正妃인 文資皇后가 사망했다. 이후 왕이 돌아갈 때까지 재혼한 기록이 보이지 않는다. 이때 次妃는 생존해 있었다.⁴⁷⁾ 재언하지만 여기에 대해 “(경문)왕 10년 5월에는 (문의)왕비가 죽었다. 이를 元妃라고 추정한다면, 그 자리는 次妃가 승계하지 않았을까 한다.” 라는 지적이 있었다.⁴⁸⁾ 次妃가 正妃의 자리를 승계했다면 그녀가 낳은 자식이 왕위 상속이 가능해야 한다. 과연 그러했을까.

[景文王 6년(866)] 春正月, 封王考爲懿恭大王, 母朴氏光和夫人爲光懿王大后, 夫人金氏爲文懿王妃, 立王子晟爲王太子.⁴⁹⁾

경문왕 재위 6년(866)에 돌아간 아버지 金啟明을 懿恭大王으로 삼고, 어머니 光和夫人을 光懿王大后로 삼았고, 正妻 영화부인을 文懿王妃로 삼았으며, 왕자 晟(헌강왕)을 세위 王太子로 삼았다. 왕은 正妃 소생의 아들을 태자에 봉하여 후계구도를 확실하게 했다. 『三國遺事』 王曆 憲康王 조는 다음과 같이 기록하고 있다.

46) 『삼국사기』 권11, 景文王 10년 5월 조

47) 「낭혜화상비문」 “咸通十二年秋 飛鵠頭書, 以傳召曰, “山林何親, 城邑何疎. 大師謂生徒曰, 遽命伯宗, 深慙遠公. 然道之將行也, 時乎不可失, 念付囑故, 吾其往矣. 欸爾至轂下, 及見, 先大王, 冕服拜爲師. 君夫人, 世子, 既太弟相國[追奉尊諡惠成大王], 群公子子公孫, 環仰如一. 一如古伽藍, 續壁面, 寫出西方諸國長, 侍勃陞樣式.”

文資皇后가 사망한 이듬해인 871년(咸通 12年) 경문왕의 초청으로 낭혜대사가 왕궁에 도착했을 때 그를 맞이한 왕실가족들은 다음과 같다. ①先大王(경문왕), ②君夫人(次妃), ③世子(헌강왕), ④太弟相國[惠成大王: 金魏弘], ⑤群公子子公孫(왕자들). 김창겸은 다음과 같이 지적했다. “「낭혜화상비」에서 君夫人은 정식 왕비의 작호는 가지지 않았으면서도 世子(太子) 晟보다 기술 순위가 앞서는 왕실 여인이라면 경문왕의 次妃로 보아도 될 것 같다.” 金昌謙, 「신라 開仙寺石燈의 건립과 ‘大娘主’의 정체」 『新羅史學報』 49, 2020, 304쪽.

48) 李永鎬, 「통일신라시대의 王과 王妃」 37-48쪽,

49) 『삼국사기』 권11, 景文王 6년 조.

金氏 名最. 父景文王 母文資皇后.⁵⁰⁾

헌강왕의 이름은 最이고 아버지는 경문왕이요 어머니는 文資皇后였다. 헌강왕은 경문왕의 正妻 소생의 아들이 확실하다. 이는 『三國史記』 卷11, 憲康王 즉위년 조에도 이는 확인된다. 正妻에게 아들이 없던 헌강왕은 無嗣子였다. 왕에게 私生兒(효공왕)가 있었으나 당시 상속자가 될 수 없었다. 이는 무엇보다 중요한 사실이다. 여기에 대해서는 결론에서 상세히 언급하겠다.

憲康王이 돌아가고 동생 定康王이 뒤를 이었다.

[定康王 즉위년(886)] 定康王立. 諱冕, 景文王之第二子也.⁵¹⁾

위의 기록은 『三國史記』 卷11, 定康王 즉위년 조이다. 定康王은 경문왕의 차남(第二子)이라고 한다. 그는 이기동이 지적한 바와 같이 그는 憲康王의 同母弟였다.⁵²⁾

여름 5月, 王이 疾病에 걸리자. 侍中 俊興에게 말하였다. “나의 병의 위급하니 다시 회복되지 못할 것이다. 不幸이 나는 無嗣子이나, 누이(妹) 曼은 천성이 명민하고 骨法이 丈夫와 같으니, 卿 등이 善德여왕과 眞德여왕의 古事를 본받아 그녀를 왕으로 세우는 것이 좋을 것이다. 가을 7月 5日 왕이 薨하였다.⁵³⁾

887년 7월 5일, 정강왕이 별세하였다. 無嗣子인 그의 유언을 통해 同母妹인 曼(진성여왕)이 왕위를 상속받았다.⁵⁴⁾ 이는 『三國遺事』 王曆 眞聖女王 조에서 어느 정도 확인이 된다.

金氏名曼憲卽定康王之同母妹也. 王之匹魏弘大角干. 追封惠成大王. ...⁵⁵⁾

앞부분을 해석하면 이러하다. “(진성여왕은) 金氏이고 이름은 曼이다. 憲卽定康王의 同母妹이다.” 여기에 대해 김창겸은 “아마 (진성여왕의) 이름은 曼이고 憲·定康왕의 誤記 인듯” 이라 했다.⁵⁶⁾ 우연인지는 모르겠지만 이문기도 위의 구절을 다음과 같이 고쳐 읽었다.

“五十一眞聖女王 金氏 名曼 憲卽(×, 康○)定康王之同母妹也...”⁵⁷⁾

연세대 박물관에서 교감한 『과른본 삼국유사 교감』 (王曆1) 해안 2016, 53쪽 주석3에서도 같은 지적을 했다. “약간의 착란이 있는 듯 『삼국사기』 에는 진성왕의 이름이 曼으로 되어 있음. 憲康王과 定康王의 여동생이란 뜻에서 卽자가 잘못 들어간 것으로 추정.”

김창겸과 이문기 그리고 연세대 박물관이 지적한 바와 같이 “제51대 眞聖女王, 金氏로

50) 『삼국유사』 王曆 憲康王 조

51) 『삼국사기』 권11, 定康王 즉위년 조

52) 李基東, 「新羅 下代の 王位繼承과 政治過程」 176쪽.

53) 『삼국사기』 권11, 定康王 2年, 夏5月 조 “王疾病. 謂侍中俊興曰: “孤之病革矣, 必不復起. 不幸無嗣子, 然妹曼天資明銳, 骨法似丈夫, 卿等宜倣善德·眞德古事, 立之可也.” 秋七月五日, 薨.”

54) 『삼국사기』 권11, 眞聖王 즉위년 조 “眞聖王立. 諱冕, 憲康王之女弟也.

李基東, 「新羅 下代の 王位繼承과 政治過程」 177쪽.

55) 『삼국유사』 王曆 眞聖女王 조

56) 金昌謙, 「新羅下代王位繼承研究」 성균관대 박사논문, 1993, 49쪽.

57) 李文基, 「海印寺 法寶殿 비로자나불 內部 墨書銘의 解釋과 大角干과 妃의 實體」 『歷史教育論集』 第55輯, 2015, 186-187쪽·註82.

이름은 맏이다. 憲康王과 定康王의 同母妹이다.” 로 해석된다. 경문왕의 正妃 文資(懿)皇后의 소생 3남매(憲康王-定康王-眞聖女王) 연이어 왕위를 계승했던 것이다.

한편 경문왕 次妃가 왕실 내부에서 어느 정도의 위치를 차지했는지 알 수 있는 자료가 있다.

景文大王主
文懿皇后主**大娘主**願燈立
炷唐咸通九年戊子中春夕
繼月光前國子監卿沙干金
中庸送上油糧業租三百碩
僧靈囿 建立石燈…
「開仙寺石燈記」

석등 건립의 발원자로서 경문대왕 및 문의황후와 함께 ‘大娘主’가 보이는데, 鮎貝房之進이 大娘主를 眞聖女王의 幼時를 가리킨다고 한 이후부터⁵⁸⁾ 연구자들이 그의 견해에 따랐다.

하지만 ‘大娘主’는 경문왕의 次妃였을 가능성이 높다고 본 견해가 있다. 868년(咸通9年: 경문왕 8년) 2월(음력)에 開仙先寺石燈이 建立되었지만 石燈記가 새겨진 891년 10월에는 眞聖女王이 왕으로 재위하고 있었다. 그렇다면 그녀를 大娘主가 아니라 今上이나 國王이라 해야 한다. 石燈 건립시기(868)에 大娘으로 불리었던 왕실여성은 진성여왕 자신일 수가 없다는 것이다. 또한 868년에 진성여왕 맏은 태어나지 않았거나 乳兒였을 가능성이 높으며, 그녀가 어린나이에 석등 건립에 발원자로 참여했다면, 경문왕의 가족구성상 첫째 暹(헌강왕), 둘째 暹(정강왕)에 이어서 그녀의 이름을 나란히 기록되는 것이 순리라는 것이다.⁵⁹⁾ 설득력이 있는 견해이다.⁶⁰⁾

그런데 여기서 주목되는 것이 있다. 正妃 文懿皇后에 비해 次妃의 칭호인 大娘은 너무나 격이 떨어진다. 칭호에서 비교할 수 없을 정도의 격차가 존재한다고 할 수 있다. 경문왕의 正妃가 사망한 후 그 자리는 비워있었지만 次妃가 正妃가 되었다고 할 수 없다. 次妃는 왕의 고위 후궁(妾)의 지위였으며, 따라서 次妃 소생의 아이가 왕위계승을 하지 못했다.

그러나 897년 진성여왕을 이어 헌강왕의 私生兒인 孝恭王이 왕위를 계승했다. 庶子王의 등장은 무엇을 의미하는 것일까.

5. 맏음말: 骨品制 붕괴와 庶子王의 탄생

사회는 죽음의 씨앗을 지니고 있다. 불평등이 바로 그것이다. 그것은 서서히 형성된 것이 아니라 본래부터 존재하였다. 신분사회에 익숙한 사람들은 처음부터 그것이 정의롭지 못하

58) 鮎貝房之進, 『雜攷』 6-上, 朝鮮印刷株式會社, 1934, 446~447쪽

59) 金昌謙, 「新羅下代王位繼承研究」 44쪽.

金昌謙, 「신라 開仙寺石燈의 건립과 ‘大娘主’의 정체」 281-309쪽.

60) 김창겸의 大娘=次妃설에 최완수와 이영호가 이전에 동의했다.

최완수, 「신라 선종과 비로자나불의 출현」 『新東亞』 2001년 6월호
李永鎬, 「통일신라시대의 王과 王妃」 『新羅史學報』 22, 2011 48쪽.

다는 생각을 했다고 보기 어렵다. 하지만 시간이 갈수록 불평등의 골은 깊어져갔고, 순종의 혜택은 줄어만 갔다. 착취의 강도는 올라갔고, 사람들은 이러한 사회를 보존할 하등의 이유를 느끼지 못하게 되었으며, 파괴하는데 관심을 가지기 시작했다.

889년 현 경북 상주에서 元宗과 哀奴가 조세를 독촉하던 촌주를 상대로 반란을 일으켰다. 농민반란군과 촌주 祐連이 이끄는 수하들이 대치했다. 농민반란군들은 비장했다. 세금을 내면 거의 굶어죽을 터였다.

흥작이 반란의 유일한 이유는 아니었다. 흥작과 기근은 1천년의 신라사에서 끊임없이 반복되었다. 정부가 힘이 있다면 농민들의 반란은 쉽게 진압되었고, 멀리 확산될 수도 없었다. 하지만 진성여왕 즉위 시부터 농민들은 조정이 힘을 거의 잃었다는 것을 직감하기 시작했다.

촌주가 그의 수하들을 이끌고 농민군과 싸우다가 전멸 당하자 중앙에서 파견된 武官들은 도망을 쳤다. 이때 진성여왕이 할 수 있었던 것은 책임을 회피한 승격을 참수하는 것 밖에 없었다.⁶¹⁾ 상주의 농민반란은 전국으로 확산되었다. 최치원이 당시 상황을 묘사한 글이『동문선』에 실려 있다.

“본국이 이제 흉년이 들어 좀도둑이 사방에서 일어나 늑대와 이리의 탐욕을 부리고 있습니다. ... 성을 파괴하고, 고을을 노략질 하니... 농사를 지을 수가 없습니다. ...지금 군과 읍이 모두 도적 떼의 소굴이 되었고, 산천이 모두 전쟁터입니다...”⁶²⁾

“독립(농민반란군)이 당을 이루어 광기를 내뿜고 있습니다. 관할하는 전국(구주 백군)이 모두 노략질을 당했습니다. (농민반란군은) 사람 죽이기를 마(麻)를 베는 것처럼 하고 내던져진 해골은 숲처럼 쌓였습니다. 만행의 불꽃은 바람같이 거세어 신라는 병든 나라가 되었습니다.”⁶³⁾

전국이 농민반란군의 노략질 대상이 되었다. 그들은 늑대와 이리처럼 탐욕을 부리며 성들을 파괴하고 무의미한 살인을 자행했고, 내던져진 해골이 숲처럼 쌓였다. 산천이 모두 전쟁터이고 전국의 모든 성읍이 약탈당한 후 도적 떼의 소굴이 되었다.

Hobbes가 언급한 만인에 대한 만인의 투쟁("BELLUM OMNIUM CONTRA OMNES")이 벌어졌다. 굶주린 사람들이 식량을 얻는 수단은 약탈이었다. 패거리들은 서로를 죽이고 약탈했다. 약탈을 당한 지역의 사람들은 유민이 되었고, 그들도 다른 지역을 약탈하기 시작했다. 이것이 반복되면서 유민의 숫자는 기하급수적으로 늘어났다. 이제 유민들은 귀농하여 농사를 지을 수도 없었다. 그렇게 한다면 해도 다른 유민들의 약탈의 대상이 될 뿐이었다. 그냥 굶어죽거나 유민이 되어 약탈을 지속할지를 선택해야 했다.⁶⁴⁾

질서의 심인 해인사에도 어김없이 농민반란군이 밀어닥쳤다. 「합천 해인사 길상탑」에서 발굴된 금석문 기록은 그것을 이렇게 묘사하고 있다.

61) 『삼국사기』 권11, 眞聖王 3년(889) “國內諸州郡, 不輸貢賦, 府庫虛竭, 國用窮乏, 王發使督促. 由是, 所在盜賊蜂起. 於是, 元宗, 哀奴等據沙伐州叛. 王命奈麻令奇捕捉. 令奇望賊壘, 畏不能進, 村主祐連, 力戰死之. 王下勅斬令奇, 祐連子年十餘歲, 嗣爲村主.”

62) 최치원 찬 「謝嗣位表」(『동문선』 권33)

63) 최치원 찬 「讓位表」(『동문선』 권43)

64) Gregory S. Kavka, 'Hobbes's War of All Against All' *Ethics* Vol. 93, No. 2, The University of Chicago Press, Jan., 1983, pp. 291-310 참조.

오대산(五臺山) 길상탑사(吉祥塔詞)와 서(序)

사문 승훈(僧訓) 지음 기유년에서 을묘년까지 7년간에 천지가 온통 난리로 어지러워 들판이 전쟁터가 되니 사람들은 방향을 잃고 행동이 짐승과 같았다.

나라가 기울어질 듯하고 재앙이 절에까지 이르니 나라와 삼보(三寶)를 지키려는 승속의 바람이 같은 데 칼날이 수풀에 낭자하고 몸은 바윗등에서 잃었구나. …

(陰) 승군(僧軍)을 곡(哭)함. 승훈(僧訓).

혼탁한 운세가 서쪽에서 신라에 이르러 십년동안 억센 짐승들이 승가(僧伽)를 괴롭혔구나.

우리 스승 깨달음 얻고자 하늘에서 나왔으나 제자들은 신선을 닦으니 어찌 마군(魔軍)을 면하리오.

어제의 기쁨은 반딧불로 길 밝혀 좋음이더니 오늘의 슬픔은 마른 군진에서 흩어진 뼈들 걸리적거림이라.

해인사(海印寺) 묘길상탑기(妙吉祥塔記) 최치원(崔致遠) 지음

당(唐)나라 19대왕 소종(昭宗)이 중흥(中興)을 이룰 때에 전쟁과 흉년의 두 재앙이 서쪽에서 멈추어 동쪽에 와서, 나쁜 중에 더욱 나쁜 것이 없는 곳이 없었고 굶어 죽고 싸우다 죽은 시체가 들판에 즐비하였다. 해인사(海印寺)의 별대덕(別大德)인 승훈(僧訓)이 이를 애통해 하더니 이에 도사(導師)의 힘을 베풀어 미혹한 무리들의 마음을 이끌어 각자 벼 한 줌을 내게 하여 함께 옥돌로 삼층을 쌓았다.

생존의 본능만 남아 있는 세상이었다. 그 안에 살아가는 사람들은 너무나 매정했다. 온 들판이 전쟁터가 되어 사람들은 방향을 잃고 행동이 짐승과 같았다. 굶어 죽고 싸우다 죽은 시체가 들판에 별처럼 흩어져 있었다. 죽음의 세월이었다.

과국의 순간에 진실이 드러나는 법이다. 국가 통치력이 유지될 때 진골귀족들의 권위가 섰고, 그들의 특권은 하나의 자연적인 질서로 받아들여졌다. 하위 신분에 속한 자들이 조아렸으며, 진골귀족들은 자신을 의심할 필요가 없었다. 진골귀족집단이 국가를 지탱하고 있었고, 악화일로에 있었겠지만 그래도 진성여왕 이전에는 一夫一妻制의 바탕위에 서 있던 骨品制가 유지되고 있었다.

하지만 무정부시대가 도래했고, 악순환이 지속되었다. 심장부인 왕경에까지 강도떼가 쳐들어와 약탈을 했다.⁶⁵⁾ 일상이 언제든지 비극으로 바뀔 수 있는 살벌한 그 시기에 진골 자신들의 우월한 신분을 입증된 先系로부터 이끌어내는 骨品制를 누가 인정하겠는가. 과거는 이미 틀린 것으로써 사라질 운명을 받아들여야 했다.

한치 앞도 예측할 수 없는 불확실성 앞에 사람들이 숨을 죽이고 있던 그때(897년), 진성여왕은 과거에 왕위계승 자격이 없었던 헌강왕의 庶子 孝恭王에게 왕위를 물려주고 은퇴했다. 진성여왕 자신도 골품제를 고수할 이유가 없었다.⁶⁶⁾ 신라에서 庶子王이 탄생했다.⁶⁷⁾

65) 『삼국사기』 권11, 眞聖王 10년 조 “賊起國西南, 赤其袴以自異, 人謂之赤袴賊. 屠害州縣, 至京西部牟梁里, 劫掠人家而去.”

66) 김창겸, 「신라 憲康王과 義明王后, 그리고 ‘野舍’와 孝恭王-특히 신라말 ‘非眞骨王’의 등장과 관련하여-」 『新羅史學報』 22, 2011의 요약문에서 “이것(서자왕의 즉위)은 신라 왕위계승에서 오직 왕의 아들이라는 혈통의 신성성만 강조되고, 골품제 규정은 기능을 상실하고 소멸되었음을 의미한다.”라고 하였다.

67) 『삼국사기』 권11, 眞聖王 9年, 冬10月 조 “立憲康王庶子曉爲太子. 初, 憲康王觀獵, 行道傍見一女子, 姿質佳麗. 王心愛之, 命後車載, 到帷宮野舍, 卽有娠而生子. 及長, 體貌魁傑, 名曰曉. 眞聖聞之, 喚入內, 以手撫其背曰: 孤之兄弟姊妹, 骨法異於人, 此兒, 背上兩骨隆起, 眞憲康王之子也.” 仍命有司, 備禮封崇.”

『삼국사기』 권12, 孝恭王 元年 조 “孝恭王立. 諱曉, 憲康王之庶子, 母金氏.”

李鍾旭, 「新羅下代 骨品制와 王京人의 住居」 『新羅文化』 7, 1990, 177쪽에서 “진성왕 9년(895)에 정상적인 면에서 보면 왕위계승의 자격이 없다고 할 헌강왕의 서자인 요를 태자로 봉하고, 11년에는 … 태자 요에게 왕위를 물려준 바 있다. …여기서 신라하대 진성여왕대에는 골품제에 커다란 변동이

골품제의 원칙이 지켜졌다면 眞骨이 아닌 자가 왕이 될 수 없다. 이는 이미 신라의 골품제가 왕위계승상의 기능을 하지 못하고 있으며, 실질적으로 소멸되었음을 의미한다. 김창겸의 지적대로 庶子の 왕위계승은 골품제 붕괴의 뚜렷한 증거이다.⁶⁸⁾

역사에서 골품제의 붕괴를 어떻게 바라보아야 할까. ‘진보’라는 관점은 역사학이 체념할 수 없는 어떤 것이기도 하다. 그렇지만 신라末에서 고려로 넘어가는 시기에 무정부 · 내란 상태가 가져온 대량 학살과 헤아릴 수 없는 餓死者들을 볼 때 역사의 진보라는 것이 이렇게 철저한 파괴를 수반해야 하는지 묻고 싶다.

인간이 지상에 구현한 이러한 지옥 상태에서는 노동을 할 의미가 사라진다. 노동을 해봤자 그 성과가 불확실하기 때문이다. 따라서 토지는 경작되지 않고, 끊임없는 공포와 폭력에 의한 죽음의 위협이 상존하게 되며, 인간의 생활은 고독하고 가난하며 추악하고 야만스러워지며 수명은 줄어든다. 무엇보다 당시까지 축적되어 온 기술과 문화예술 등도 존재의 가치를 잃고 사장된다.⁶⁹⁾

처음부터 모든 것을 다시 시작해야 하는 상태를 보고 필자는 역사적 단절감을 느끼지 않을 수 없다. 인구가 회복되고 새로운 신분제도가 자리를 잡고 기술과 문예가 꽃을 피울 때까지 얼마나 많은 시간이 걸리겠는가.

參考文獻

- 『삼국사기』 『삼국유사』 『동문선』 『日本書紀』 『續日本後紀』 『舊唐書』 『新唐書』
 W. H. R. Rivers, *Social Organization*, ed. by W. J. Perry, M.A. (London, Kegan Paul, Trench, Trubner & CO., LTD. 1924).
 鮎貝房之進, 『雜攷』 6-上, 朝鮮印刷株式會社, 1934.
 鈴木靖民, 「金順貞·金崑論: 新羅政治史の一考察」 『朝鮮學報』 45, 朝鮮學會編 1967
 李永澤, 「張保臯海上勢力에 관한 考察」 『韓國海洋大學論文集』 14, 1979.
 李基東, 「新羅 下代의 王位繼承과 政治過程」 『新羅骨品制社會와 花郎徒』 한국연구원, 1980.
 尹炳喜, 「新羅 下代 均貞系의 王位繼承과 金陽」 『歷史學報』 96, 1982.
 Gregory S. Kavka, 'Hobbes's War of All Against All' *Ethics*, (Published By: The University of Chicago Press) Vol. 93, No. 2, Jan., 1983.
 鈴木靖民, 『古代對外關係史の研究』 東京 吉川弘文館, 1985.
 李鍾旭, 「新羅時代 眞骨」 『東亞研究』 6, 1985.
 李鍾旭, 「新羅下代 骨品制와 王京人의 住居」 『新羅文化』 7, 1990
 金昌謙, 「新羅下代王位繼承研究」 성균관대 박사논문, 1993
 Thomas Hobbes, *Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668*, (Hackett Classics Series), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.
 홍안표 · 권순형, 「고대의 혼례식과 혼인규제」 『安城産業大學校論文集』 38-2, 1998.

일어난 것을 알 수 있다.”라고 했다.

68) 金昌謙, 「新羅下代王位繼承研究」 208-209쪽.

李鍾旭, 「新羅時代 眞骨」 276-277쪽에서 다음과 같이 언급했다. “국가통치력이 유지될 때 이 같은 진골귀족들의 지위는 하나의 자연적인 질서로 받아들여졌다고 헤아려진다. …그런데 신라시대 국가통치력이 약해지면서 골품제의 질서를 유지하기 어려워지게 되었다. 이때 각지에서 독자적인 세력가들이 성장하였으며 이들에 의하여 반란이 일어났고, 자연 중앙정부의 힘만으로 골품질서를 지탱할 수 없게 되어 신라는 끝내 멸망하게 되었다.”

69) Thomas Hobbes, *Leviathan: With selected variants from the Latin edition of 1668*, (Hackett Classics Series), Hackett Publishing Company, Indianapolis, 1994.

하석용 칼럼, 「'만인의 만인에 대한 투쟁'으로 가는가.」 인천일보(<http://www.incheonilbo.com>: 2018, 3, 5)에서 재인용 및 참조.

- 뤼스텔 드 쿨랑주저, 김응중 옮김, 『고대도시-그리스 로마의 신앙, 법, 제도에 대한 연구-』 아카넷, 2000.
- 최완수, 「신라 선종과 비로자나불의 출현」 『新東亞』 2001년 6월호
- 浜田耕策, 「新羅の聖徳大王神鍾と中代の王室」 『新羅國史の研究』 吉川弘文館 2002
- 시오노 나나미 편집, 『마키아벨리 어록』(오정환 옮김) 한길사, [1996] 2003.
- 李泳鎬 「新羅의 王權과 貴族社會- 중대 국왕의 혼인 문제를 중심으로」 『新羅文化』 22, 2003
- 朱甫暉, 「新羅骨品社會とその變化」, 『朝鮮學報』 198, 奈良 天理大學 朝鮮学会 2005.
- 李泳鎬, 「통일신라시대의 王과 王妃」 『新羅史學報』 22, 2011
- 曹凡煥, 「신라 中代末 惠恭王의 婚姻을 통하여 본 政局의 變化」 『新羅文化』 43, 2014
- 李文基, 「海印寺 法寶殿 비로자나불 内部 墨書銘의 解釋과 大角干과 妃의 實體」 『歷史教育論集』 第55輯, 2015.
- 서영교, 「신라 지증왕대 喪服法과 一夫一妻制」 『역사와 세계』 53, 2018
- 하석용, 「만인의 만인에 대한 투쟁으로 가는가」 인천일보(<http://www.incheonilbo.com>) 2018, 3, 5.
- 서영교, 「强首와 治家之女」 『震檀學報』 136, 2021.

外國語 要約文

新羅王の次妃

『三国史記』 「新羅本紀」に見られる3人の次妃は複数の新羅王妃を想定する十分な根拠となった。しかし、新羅は眞聖女王の代まで一人の正妃所生の子供のみ王位継承し、次妃所生のうち王位を継承した記録は見られない。『三国遺事』といろいろな資料を比較してみると、次妃は高位の側室である。

『三国史記』 惠恭王條の最後の部分に王の元妃は新宝王后で、次妃は伊滄金璋の女という記録がある。これに対し、惠恭王が元妃と次妃が共存する複数の王妃制に転換したという見解がある。しかし、惠恭王の父、景德王も厳格な一夫一妻制から逃れることができなかった。離婚してはじめて再婚ができた。1骨出身の1人正妻所生の子供が王位を継承した。このように一夫一妻制が厳格に守られたのは、それが骨品制と結びついているからである。

『三国遺事』 王曆惠恭王條を見ると「先妃神巴夫人魏正角干之女□妃昌昌夫人金將角干之女」といい、1文字分の空白が見える。先妃に対称される□妃の空白に後が脱落した。先妃神巴夫人の出宮の後妃の昌昌夫人が入宮した。昌昌夫人は次妃ではない。

842年3月、文聖王は清海鎮の無力化に寄与した金陽の功を認め、彼の女を次妃として迎えた。正妃朴氏と次妃が共存した。847年、文聖王は正妃小生の息子を太子に冊封し、後継者構図を明確にした。しかし852年に太子が死亡した。

857年、文聖王は高靈の叔父に王位を譲った。これは正妃所生の他に息子がおらず、次妃所生の息子がいたとしても彼は王位継承対象者にならなかったことを示している。傍系相続は一夫一妻制の同伴者である

861年、憲安王(857-861)は自ら傍系として王位を相続するのと同じく、傍系の景文王(婿)に王位を相続した。景文王は2度にわたる近親婚の産物で、最も純粋な元聖王系の血を持っていた傍系相続の対象者であった。

即位3年(872)に景文王は正妃寧花夫人の弟を次妃とした。景文王の次妃地位を知ることができる資料がある。891年10月に刻まれた開仙寺石灯記の作成主体である眞聖女王(即位5年)が亡くなった父の景文大王、正妃母の文懿皇后と称した。次妃を「大妃主」と称した。正妃文懿皇后に

比べて次妃である大妃の称号は格が落ちる。『三国遺事』の王曆真聖女王条を見ると、景文王の正妃文后所生の3人の兄妹（憲康王-定康王-真聖女王）が相次いで王位を継承していた。次妃は後宮の位であり、彼女の子は皇位継承できなかった。

正妃一人の子供だけが王位を継承した理由は、「一夫一妻制」のもとに骨品制が設けられているためだ。ところが 897年、真聖女王は兄の憲康王の私生児である孝恭王に王位を相続してあげた。新羅史における庶子王の登場は何を意味するのか。

889年(真聖女王3年)、全国的な農民反乱が起きた。新羅の地で万人に対する「万人闘争」が起こった。農民の一味が殺し合い略奪した。農民たちは帰農して農業を営むこともできなかった。そうすれば略奪の対象になるだけだった。飢え死にするか、流民になって略奪を続けるかどうかを選択しなければならなかった。死の歳月だった。

国家統治力が維持された時、真骨貴族の権威が高まり、彼らの特権は秩序として受け入れられた。下位者は低く、真骨貴族は自らを疑う必要がなかった。彼らが国家を支え、真骨貴族の優位を保障した骨品制が維持された。

骨品制の原則が守られたなら真骨ではない者が王にはなれない。無政府時代が到来し、実質的に滅びた国で王が誰になったらどうかというやり方だった。庶子の王位継承は、骨品制崩壊の明らかな証拠である。

Keyword

King Munseong, King kyeongmoon, A Concubine-born King Hyogong, Monogamy, Silla Caste, The second Queen of Silla

서영교 선생님 新羅王의 次妃
-骨品制와 一夫一妻制- 의 토론문

이부용(강원대)

깊이 있는 사료 해석을 통한 흥미로운 발표에 감사드립니다. 저는 일본고전문학 전공자로 한국역사에 대한 견식이 부족합니다만 이번 기회를 통해 신라의 一夫一妻制와 骨品制에 대해 많이 배울 수 있었습니다. 또한 제가 연구하는 일본의 고전 『겐지 이야기 源氏物語』 연구에서도 一夫一妻制라는 테마는 중요하게 다루어지며, 姉妹婚에 대해서도 여러 논의들이 있기에 한국과 일본, 역사와 허구라는 차이는 있습니다만 정말 재미있게 들었습니다. 사료의 철저한 분석을 통해 흥미로운 내용으로 발표해주신 서영교선생님께 감사드립니다.

발표에 따르면 고구려의 경우에 비추어 신라는 엄격하게 一夫一妻制를 지키는 사회였다고 볼 수 있습니다. 고구려는 복수의 妃 어느 소생의 자식이나 왕위계승이 가능한 一夫多妻制 사회였으나 신라의 경우, 一夫一妻制를 고수했기 때문입니다. 발표에서는 惠恭王 次妃의 실체, 文聖王代 正妃와 次妃의 공존, 景文王의 正妃·次妃 姉妹에 대해 순차적으로 검토하여 신라왕의 骨品制와 一夫一妻制에 대해 논의해 주셨습니다.

특히 선생님의 지적에 따라 신라의 진성여왕 대의 전후를 비교해보면 신라의 骨品制와 一夫一妻制의 특징은 더욱 명확하게 드러납니다. 그 이전에는 一夫一妻制의 바탕 위에 서 骨品制가 유지되고 있었으나 진성여왕이 현강왕의 庶子 孝恭王에게 왕위를 물려주고 은퇴함으로써 신라에서 庶子王이 탄생하기 때문입니다. 이는 신라의 통치력 약화와 骨品制의 붕괴로 연결됩니다.

마지막으로 발표를 들으면서 궁금했던 점을 여쭙어봅니다. 흉작과 기근이 심했던 진성여왕 대에 골품제가 무너지고 통치권력이 민심을 잃었던 점은 잘 이해가 됩니다. 그렇다면 그 이전에는 신라의 민중들은 엄격한 신분제인 骨品制 속에 어떤 식으로 순응하고 있었는지 궁금해집니다. 부족한 토론을 이로써 마칩니다. 좋은 발표 해주셔서 다시 한 번 감사드립니다.

東魏·北齊時代 太原 지방의 胡·漢文化와 그 성격

최진열
(한국전통문화대학교)

目次

1. 서론
2. 鮮卑服과 漢服의 공존
 - 1) 鮮卑人의 鮮卑服과 漢服 착용
 - 2) 漢人의 鮮卑服과 漢服 착용
3. 鮮卑葬俗과 鮮卑文化
 - 1) 梯形棺과 기타 鮮卑 葬俗
 - (1) 鮮卑人 무덤의 梯形棺과 기타 葬俗
 - (2) 漢人 무덤의 梯形棺 수용
 - (3) 西域人과 種族 불명 무덤의 梯形棺
 - 2) 기타 鮮卑文化의 유행과 수용
4. 西域文化와 西域과의 교류
 - 1) 西域人의 太原 거주와 활동
 - 2) 鮮卑人·漢人의 西域文化 수용
5. 결론

1. 서론

東魏北齊가 鄴와 晉陽(太原)의 兩都體制로 운영되었음은 주지의 사실이다. 東魏北齊의 공식적인 수도는 鄴都였지만 太原(晉陽)은 別都, 陪都, 下都로 지칭되었다. 또 수도 鄴의 尙書省, 즉 京省 혹은 鄴省과 별도로 太原에는 ‘并省’이라 불리는 尙書省을 두었다. 高歡·高澄과 北齊 皇帝들은 ‘실질적인 수도’ 太原에서 鄴 보다 배나 많은 시간 동안 거주하였고, 文宣帝를 제외한 皇帝들이 太原에서 즉위하였다.¹⁾ 東魏北齊시대 太原은 실질적인 수도였고 정치중심의 소재지였다고 평가되며, 太原과 주변 지역에는 六鎮鮮卑들이 대거 거주함과 동시에 漢人들이 거주했던 지역이었다. 따라서 이 지역은 胡·漢 문화가 공존하거나 서로 영향을 주고 받는 지역이라고 상정할 수 있다. 마침 太原 일대에서도 東魏北齊시대 무덤과 墓誌銘이 대량으로 출토되고 있기 때문에 이러한 가설을 검증할 수 있다.

1) 東魏 天平元年(534)부터 北齊 承光元年(577)의 43년 사이에 高歡·高澄과 北齊皇帝들은 37회 왕래하였다. 晉陽에 머무른 기간이 약 29년, 鄴都에 머물렀던 시간이 14년이였다. 즉 晉陽에 있던 기간이 鄴都에 있던 기간의 배이다. 文宣帝를 제외한 廢帝(高殷)와 孝昭帝(高演), 武成帝(高湛), 後主(高緯)는 모두 太原에서 즉위하였고, 만약 계승자가 太原에 없을 때는 太原으로 달려가 즉위하였다(毛漢光, 「北魏東魏北齊之核心集團與核心區」, 『中國中古政治史論』, 上海: 上海書店出版社, 2002, 97-98쪽; 朴漢濟, 「東魏~北齊時代의 胡漢體制의 展開」, p.162; 崔彥華, 「“鄴-晉陽”兩都體制與東魏北齊政治」, 『社會科學戰線』 2010-7, 2010, 244右-245左쪽).

東魏北齊時代 유적과 유물은 수도 鄴과 실질적인 수도 太原 일대에서 주로 발견되기 때문에 이를 분석하여 무덤의 특징, 陶俑, 복식, 샤머니즘, 불교예술, 蓮花紋, 鉛釉器 등 다양한 분야에서 東魏北齊 문화를 연구하였다. 또 太原 지역에서 출토된 문화를 분석하여 太原(晉陽)과 동서교류의 양상, 太原 지역 무덤의 특징, 太原 출토 武士陶俑의 복식 등을 분석한 연구도 있다. 또 婁叡墓 벽화묘의 문화적 특징과 불교문화 요소, 徐顯秀墓의 문화적 특징, 벽화와 벽화의 복식, 여성의 모습, 조로아스터교 양식의 영향, 西域과의 교역 등 주로 婁叡墓와 徐顯秀墓를 주로 분석하였다. 특히 鮮卑人인 婁叡의 무덤과 漢人의 徐顯秀의 무덤은 鮮卑文化와 漢文化가 공존하거나 서로 영향을 주고 받았음이 지적되었다. 그러나 東魏北齊時代 太原 지역 문화적 특징을 종합적으로 정리한 연구는 드물다. 이에 필자는 東魏北齊의 영토를 여러 광역 지역으로 구분하여 漢文化, 鮮卑文化, 西域文化의 존재 또는 전과 양상을 분석할 필요성을 느꼈다.

본고에서 필자는 東魏北齊의 실질적인 수도 역할을 했던 太原과 관련된 史書와 墓誌銘, 각종 발굴보고서를 분석하여 東魏北齊 太原 지역의 문화를 종합하려고 검토하려고 한다. 현재까지 太原과 그 주변 지역에서 고고유물 출토 결과를 검토하면 太原과 그 주변 지역(현재의 山西省 중·북부)에서 庫(庫)狄迴洛墓, 婁叡墓, 庫(庫)狄業墓, 賀婁悅, 賀拔昌墓, 狄湛墓, 太原西南郊北齊洞室墓, 山西朔州水泉梁北齊壁畫墓, 忻州九原崗北朝壁畫 등은 鮮卑·羌 등 이민족의 무덤과 韓裔墓, 徐顯秀墓, 張海翼墓, 太原南郊北齊壁畫墓 등은 太原에서 활동했던 漢人의 무덤이 있다. 이러한 무덤의 유물을 분석하여 漢文化와 鮮卑文化, 西域文化의 요소를 검토하여 세 문화의 비중 또는 공존 현상을 규명하려고 한다. 이를 통해 東魏北齊가 漢化되었다는 현재의 일부 중국학자들의 동화론²⁾을 극복하고 太原 지역에서 鮮卑文化와 西域文化가 漢文化가 공존했음을 밝히려려고 한다.

이 글에서는 太原에서 거주하거나 활동했던 鮮卑人과 漢人, 西域人의 문화적 면모를 服飾, 葬俗 등 鮮卑文化, 西域文化로 나누어 설명한다. 먼저 2장에서 鮮卑人과 漢人 무덤에서 출토된 陶俑의 복식을 분석하여 鮮卑服과 漢服 유행의 양상을 검토한다. 3장에서 太原에서 鮮卑의 葬俗인 梯形棺과 기타 葬俗이 유행한 양상을 살펴본다. 4장에서 鮮卑人과 漢人의 西域文化의 수용과 西域商品 애호 현상을 분석한다.

2. 鮮卑服과 漢服의 공존

1) 鮮卑人의 鮮卑服과 漢服 착용

고고유물 출토 결과를 검토하면 太原과 그 주변 지역(현재의 山西省 중·북부)에서 庫(庫)狄迴洛, 婁叡, 庫(庫)狄業, 賀婁悅, 賀拔昌, 狄湛 등의 무덤과 太原西南郊北齊洞室墓, 山西朔州水泉梁北齊壁畫墓, 忻州九原崗北朝壁畫 등은 鮮卑·羌 등 이민족의 무덤이다.

무덤별로 살펴본 복식을 종합하면, 山西省 朔州 水泉梁 北齊墓를 제외한 약 672건의 도용 가운데 左衽은 약 48건으로 7.1%이고, 左衽을 제외한 風帽·長褲 등 鮮卑服의 특징을 가진 도용은 약 321건으로 약 47.7%이다. 이 무덤 가운데 墓主의 복식을 알 수 있는 사례가 없는데, 鮮卑人 주변에서 鮮卑服의 특징을 가진 옷을 입은 사람이 최대 약 47.7%에 달한다. 1장 1절에서 太原과 그 북쪽 지역에 鮮卑·高車·匈奴 등 『北齊書』와 『北史』 등지에서 ‘鮮卑人’으로 불렸던 각종 유목민이 살았다. 일단 陶俑의 복식을 살펴보면 절반 정도만 鮮卑服의 특

2) 許福謙, 「從北朝文化與民族的關係看東魏北齊的胡漢之爭」, 『中國魏晉南北朝史學會第四屆國際學術討論會』發表論文, 1992; 錢龍馬軍, 「東魏北齊的漢化形勢」, 『滄桑』2007-5, 2007; 黃壽成, 「以高歡家族爲例看東魏北齊漢化」, 『暨南史學』6, 2009.

장이 있는 옷을 입었다. 이 가운데 중국옷인 漢服, 漢服과 鮮卑服을 입은 사람들을 반영한 陶俑도 있었다. 따라서 太原과 주변에 살았던 ‘鮮卑人’과 그 주변 사람들은 鮮卑服, 漢服, 양자의 특징이 섞인 옷 등 다양한 특징의 옷을 입었음을 알 수 있다.

앞에서 太原 주변 鮮卑人이거나 鮮卑人으로 추정되는 墓主의 무덤에서 출토된 무덤과 벽화의 인물 도용과 人物畫를 분석하였다. 이 지역에 六州鮮卑를 비롯한 유목민계 이민족이 대거 거주했고 左衽 등 鮮卑服을 입은 陶俑은 47-83%에 달한다. 또 중국식 모자와 鮮卑服을 착용한 사람도 있었다. 또 右衽窄袖長衫처럼 한 옷에 漢服과 胡服의 특징이 모두 보인 옷을 입은 사람도 있었다. 이미 北魏洛陽時代부터 漢服과 鮮卑服이 섞인 옷, 또는 양자가 섞인 모자와 옷을 입는 유행이 있었다. 南朝 梁에서 넘어온 褚縞가 北魏 사람들의 복장을 보고 장난삼아 “帽 위에 籠冠을 쓰고, 袴 위에 朱衣를 입으니 현재의 것이 옳은지 예전의 것이 잘못되었는지 알지 못하겠다.”라고 詩를 지어 北魏 사람들의 분노를 사서 지방관으로 좌천되었다.³⁾ 褚縞의 詩는 帽와 袴가 胡人들의 모자와 옷이고, 籠冠과 朱衣이 아마도 漢人들의 옷이었기 때문에 어정쩡한 모습을 풍자한 것이다. 중국의 복식 학자는 이를 胡·漢服飾이 뒤섞인 예로 지적하였다.⁴⁾ 東魏北齊는 北魏洛陽時代의 제도와 문화를 계승했으므로 東魏北齊 鄴과 太原 등에서 鮮卑服과 漢服이 섞인 옷을 입는 풍조가 보이는 것은 당연하며 陶俑과 壁畫에서 이를 확인할 수 있다. 요컨대 太原 주변에서는 漢服, 胡服, 漢服·胡服雜糅의 세 가지 유형의 옷이 공존했음을 알 수 있다.

2) 漢人의 鮮卑服과 漢服 착용

太原에서 발견된 漢人의 무덤에 韓裔墓, 徐顯秀墓, 張海翼墓, 太原南郊北齊壁畫墓 등이 있다. 네 무덤의 陶俑과 벽화의 복식을 살펴보면, 張海翼墓에서 左衽의 옷을 착용한 도용이 최소 26.2%(11件)이었고, 左衽은 아니지만 風帽·窄袖·靴 등 胡服의 특징을 가진 옷의 비중은 61.9%로 더 높아진다. 韓裔墓에서는 복식을 정확히 기술하지 않았지만, 발굴보고서에서는 북방민족, 즉 鮮卑人의 胡服이 우세하다고 밝혔다. 이는 徐顯秀墓에서도 잘 드러난다. 반면 太原南郊北齊壁畫墓에서는 漢服의 비중이 높았다. 이처럼 墓主人에 따라 胡服과 漢服의 비중이 다른데, 이는 陶俑이나 壁畫의 복식이 일정한 공식과 틀에 따라 정해진 것이 아니라 墓主人과 주변 사람의 실제 복식을 반영했기 때문일 것이다. 그리고 세 사람은 확실한 漢人이고 太原南郊北齊壁畫墓의 墓主도 漢人으로 추정되므로, 漢人의 무덤에서 漢服이 우세한 것은 당연해야 한다. 오히려 胡服이나 胡服·漢服이 결합한 옷(右衽窄袖袍 등)처럼 胡服의 영향이 보이는 점이 주목된다. 이는 太原에 거주하는 일부 漢人들이 胡服을 전부 혹은 일부 받아들였음을 뜻하기 때문이다.

이밖에 并州의 한 婦人이 빨래를 하다가 말을 타고 다니던 사람이 버린 胡靴를 가지고 州 관청에 가서 신고하였다.⁵⁾ 이 일화는 天統 3년의 일이다. 본문에서 婦人의 種族을 밝히지 않았지만 문맥상 汾水 유역에 살던 漢人 여성처럼 보인다. 이 일화에서 일반 백성들이 靴를 신었음을 알 수 있다.⁶⁾

3) 『梁書』卷20「陳伯之傳附褚縞傳」, 315쪽

4) 劉錫濤, 「北朝時期中原地區的生活胡風現象」, 中國魏晉南北朝史學會 大同平城北朝研究會 編, 『北朝研究』1, 北京: 北京燕山出版社, 1999, 363-366쪽; 竺小恩, 「從北魏服飾改革看胡漢文化關係」, 30쪽.

5) 『北史』卷51「齊宗室諸王上·神武諸子·任城王湝傳」, 1865-1866쪽.

6) 呂一飛, 『胡族習俗與隋唐風韻』, 21-22쪽.

3. 鮮卑葬俗과 鮮卑文化

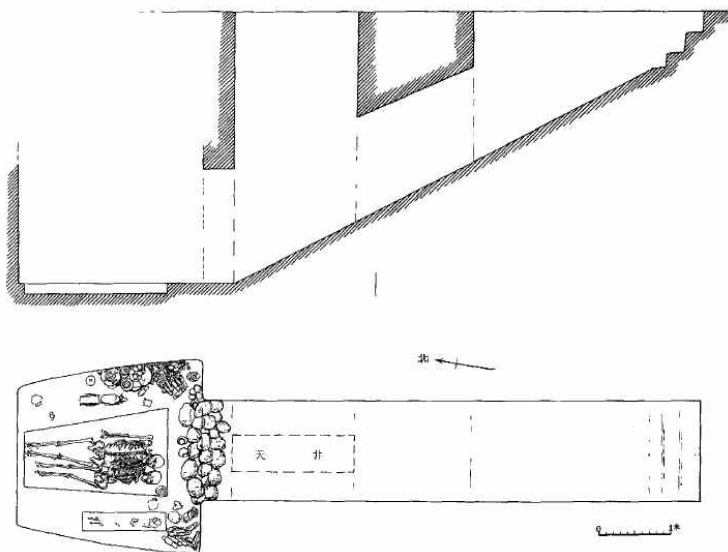
1) 梯形棺과 기타 鮮卑 葬俗

(1) 鮮卑人 무덤의 梯形棺과 기타 葬俗

太原 지역 무덤에서 유목민의 문화 또는 鮮卑文化의 특색이 뚜렷한 유물이 보인다.

먼저 木棺의 형태이다. 윗부분이 넓고 아랫 부분이 좁은 모양의 무덤, 즉 역사다리꼴 모양의 관은 중국학계에서 梯形棺이라고 명명한다. 이 梯形棺은 鮮卑 무덤의 특징 중 하나이거나 鮮卑文化의 因素이다.⁷⁾太原과 주변 지역의 무덤에서 梯形棺이 자주 발견되었다. 예컨대 婁叡墓의 木槨 평면은 矩形이며, 머리가 크고 다리가 작으면 앞이 높고 뒤가 낮다. 前高는 2.35m, 後高는 2.2m, 前寬은 2.4m, 後寬은 1.9m, 頂長은 3.75m, 底長은 3.6m이다.⁸⁾ 이는 전형적인 梯形棺이다. 이러한 梯形棺은 무덤 주인의 姓이 侯莫陳으로 알려진⁹⁾太原西南郊北齊洞室에서도 梯形棺이 보인다.

<그림 1> 太原西南郊北齊洞室¹⁰⁾



발굴보고서에 따르면, 무덤 底部 중앙부위에 棺木이 있지만 木灰 흔적만 남아있다. 2구의 유해로 보아 夫婦合葬으로 추정된다. 棺木 흔적은 墓底의 長方形 生土坑에 있는데 길이 2m, 너비 0.76-1.22m, 坑의 깊이는 0.14m이다.¹¹⁾ 위의 <그림 1>에서 알 수 있듯이, 관의 모양을 보면 윗부분이 넓고 아래부분이 좁은 梯形棺이다. 또 墓室 서쪽에 長方形의 木框 흔적이 있고 동물의 碎骨이 있는데, 아마도 부장의 제사에 사용했을 것으로 추정된다.¹²⁾ 살아있는 가축 또는 사체, 고기를 死者 곁에 두는 풍습은 鮮卑의 무덤에서 흔히 발견되었다. 따라서 이

7) 宿白, 「東北·內蒙古地區的鮮卑遺迹-鮮卑遺迹輯錄之一-」, 『文物』 1977-5, 1977; 魏堅, 『內蒙古地區鮮卑墓葬的發現余研究』, 科學出版社, 2004, 211쪽; 許永杰, 「鮮卑遺存的考古學考察」, 『北方文物』 1993-4, 1993; 孫危, 『鮮卑考古學文化研究』, 科學出版社, 2007, 73-74쪽; 趙越, 「拓跋鮮卑文化初探」, 『內蒙古文物考古』 1994-1, 1994.

8) 山西省考古研究所·太原市文管會, 「太原市北齊婁叡墓發掘簡報」, 4오른쪽.

9) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 『文物』 2004-6, 2004, 47왼쪽-47오른쪽.

10) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 36쪽.

11) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 35오른쪽.

12) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 『文物』 2004-6, 2004, 35오른쪽.

무덤의 주인은 梯形棺과 동물 犧牲이라는 鮮卑 葬俗을 따르고 있음을 확인할 수 있다.

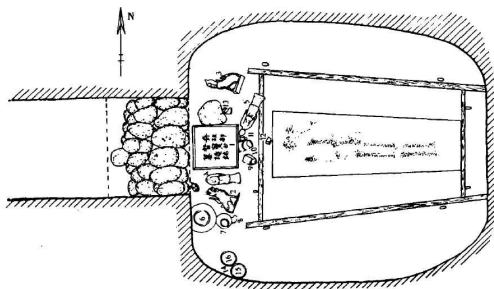
요컨대 婁叡와 侯莫陳이라는 胡姓을 墓主의 무덤, 太原西南郊北齊洞室墓에서 烏桓·鮮卑의 특징인 梯形棺이 발견되었다. 婁叡와 侯莫陳氏가 각각 鮮卑와 匈奴系 유목민의 후예였음을 고려하면, 자기 種族의 고유 葬俗을 여전히 保持했음을 알 수 있다. 太原南坪頭北朝墓 M2의 種族을 관별하는 것은 불가능하지만, 梯形棺이었다. 만약 太原南坪頭北朝墓 M2의 墓主가 鮮卑人이라면 자신의 葬俗을 여전히 유지한 것이고, 漢人이라면 鮮卑人의 葬俗을 받아들인 드문 예가 된다. 다른 鮮卑系 유목민 무덤의 발굴보고서에서 棺槨이 부패하여 형태를 알 수 없기 때문에 棺槨의 모양을 特定하지 않았다. 그렇다고 해도 東魏北齊 시대 太原에 거주했던 鮮卑人 등 유목민들은 梯形棺이라는 자신들의 葬俗을 유지했음을 확인할 수 있다. 한편 동물의 碎骨이 있는데, 아마도 제사에 사용했을 것이다.¹³⁾ 鮮卑人들의 무덤에서 동물을 제사용으로 사용하거나 순장했던 예가 많이 보이기 때문에 太原西南郊北齊洞室墓의 동물뼈는 鮮卑 또는 다른 유목민들의 葬俗이었다고 볼 수 있을 것이다.

(2) 漢人 무덤의 梯形棺 수용

漢人들의 무덤에서도 梯形棺이 발견되었다. 新華網에 따르면 山西大學 東山校區에서 東魏 冠軍將軍 豫州長史 孟鴻墓가 발견되었다. 墓室 門口에 있는 “孟公墓誌”에 따르면 墓主人은 孟鴻이며 字는 景鴻이며 武威郡 사람이다. 東魏 武定 7년(549)에 죽었으며 北齊 河清元年(562)에 묻혔다. 孟鴻墓는 一棺一槨이고 관 안에 夫婦合葬이다. 墓室과 葬具의 평면은 北窄南寬의 梯形이었다.¹⁴⁾ 즉 孟鴻은 梯形棺에 묻혔음을 알 수 있다.

2002년 11월 하순부터 2003년 3월 상순까지 太原市 晉源區 羅城鎮 開化村 이북의 산 坡地에서 발굴한 古墓 가운데 TM85의 棺木과 墓底 生土坑의 모양이 일치한다. 坑의 길이 2.08m, 武鄉 西端의 너비 0.72m, 東端 너비 0.54m, 깊이 0.4m이다.¹⁵⁾ 발굴보고서의 서술은 모호하지만 아래의 <그림 2>의 무덤 평면도를 보면 TM85의 棺은 梯形棺임을 알 수 있다.

<그림 2> 太原市 晉源區 開化村 TM85平面圖¹⁶⁾



图二 TM85 平面图 (1/40)
1. 墓誌 2. 3. 槨蓋 4. 5. 武士俑 6. 罐 7. 須彌瓶 8. 陶瓶 9. 陶甗 10. 陶磨 11. 陶甗
12. 陶井 13. 陶灶 14-16. 陶碗

TM85 墓主는 竇興洛이다. 墓誌銘에 따르면 墓主는 竇興洛이며 본적은 扶風郡 槐里縣이

13) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 35오른쪽.

14) 趙傑, 「山西發現東魏冠軍將軍·豫州長史孟鴻墓」, 『文物鑒定與鑑賞』 2018-21, 2018, 17쪽(新華網 재인용).

15) 山西省考古研究所·太原市文物考古研究所·晉源區文物旅遊局, 「太原開化村北齊洞室墓發掘簡報」, 『考古與文物』 2006-2, 2006, 8왼쪽-9왼쪽.

16) 山西省考古研究所·太原市文物考古研究所·晉源區文物旅遊局, 「太原開化村北齊洞室墓發掘簡報」, 『考古與文物』 2006-2, 2006, 7쪽, 圖二 TM85平面圖.

다.¹⁷⁾ 이름과 본적을 보면 寶興洛은 漢人으로 볼 수 있다. “大齊天保十年歲次己卯十月乙酉朔十三日丁酉”이라는 날짜가 죽은 날인지 매장한 날인지 불분명하지만 天保 10년까지 살았던 사람임은 분명하다. 그의 관명이 “故驃騎大將軍直齋都督軹(積?)開鎮城”이라고 표기되었는데,¹⁸⁾ 驃騎大將軍 直齋 都督 軹(積?)開鎮城의 네 관직으로 나눌 수 있다. 驃騎大將軍은 從一品, 直齋는 從五品이기 때문에 寶興洛은 중급 武將임을 알 수 있다. 당시 무장들의 주력은 주로 鮮卑人이었기 때문에 漢人 寶興洛은 鮮卑人 武將들에게 문화적 영향을 받았을 것이며, 鮮卑 葬俗인 梯形棺은 그 증거이다.

寶興洛과 같은 곳인 현재의 太原市 開化村의 무덤 M20은 葬具는 一棺一槨이며 이미 墓室 상부까지 표류하였다. 槨의 평면은 梯形이고 길이 2.7m, 너비 1.5-1.68m, 殘高 0.65-1.45m이다. 棺은 槨內 중부에 있으며 평면은 梯形이고 길이 2.2m, 너비 0.56-0.8m, 殘高 0.4-0.6m이다. 棺 안에 남성(동쪽)과 여성(서쪽)의 두 사람이 묻힌 合葬墓일 것이다.¹⁹⁾ 아래의 <사진 1>에서 알 수 있듯이 이 무덤은 棺과 槨 모두 역사다리꼴(梯形)이다.

M20에서 墓誌가 발견되었는데, 墓主는 趙信이다. 趙信은 字가 居仁, 본적이 金城郡이다.²⁰⁾ 河清 3년(565) 二月 廿日에 唐坂 石灰谷 동북 2리에 묻혔다.²¹⁾ 이는 趙信이 漢人임을 시사한다. 그런데 이름을 알 수 없는 그의 아버지가 莫賀弗 第一領民酋長에 임명되었다.²²⁾ 莫賀弗은 高車 등 유목민 집단의 우두머리 명칭이며 領民酋長을 北魏가 정복한 非漢族 이민족에게 부여한 직함이다. 따라서 趙信이 중국의 姓과 이름을 취한 이민족이었다는 반론도 가능하다. 그러나 涇州夷民 1萬餘家が 北魏 孝文帝 延興 연간에 수도를 방문해 安定郡 朝那縣 출신인 皇甫麟(441-515)을 統酋로 임명해달라고 간청한 기록이 있다.²³⁾ 皇甫麟이 文官(中書博士, 議郎)과 지방관(長史, 清水太守, 別駕, 督護新平安定二郡事, 武始太守, 長史, 別駕)을 역임했음을 고려하면²⁴⁾ 胡化(鮮卑化)한 漢人은 아니라고 판단된다. 趙信도 皇甫麟과 비슷하므로 일단 혈통상 漢人이라고 볼 수 있다. 즉 漢人인 趙信의 일족들이 鮮卑의 葬俗인 梯形棺을 사용하여 매장했음을 확인할 수 있다.

같은 곳에서 출토된 M14의 葬具는 一棺一槨이며 墓室 중앙에 위치하고 평면은 梯形이며 45-50세 남성과 30-35세의 여성이 묻혔다.²⁵⁾ 여기에서 棺의 평면이 梯形이고 圖九 M14平·剖面圖²⁶⁾에서도 棺이 역사다리꼴임을 확인할 수 있기 때문에 梯形棺으로 매장했음을 알 수 있다. M67의 葬具는 一棺一槨이고 槨과 棺 모두 梯形²⁷⁾이므로 M67도 梯形棺으로 매장했음을 알 수 있다. 그런데 M14와 M67의 墓主가 위에서 살펴본 寶興洛과 趙信과 같은 곳에서 묻혔고 이 두 사람이 漢人이었음을 보면 M14와 M67의 墓主도 漢人이었을 가능성이 크다.

17) 「寶興洛墓誌」, 『晉陽古刻選·北朝墓誌卷』(太原市三晉文化研究會 編, 太原: 山西人民出版社, 2008(影印本)) 上卷, 104쪽.

18) 「寶興洛墓誌」, 104쪽.

19) 山西省考古研究所·山西大學歷史文化學院·太原市文物考古研究所·太原市晉源區文物旅遊局, 「山西太原開化墓群2012-2013年發掘簡報」, 『文物』 2015-12, 2015, 31왼쪽-32왼쪽.

20) 山西省考古研究所·山西大學歷史文化學院·太原市文物考古研究所·太原市晉源區文物旅遊局, 「山西太原開化墓群2012-2013年發掘簡報」, 『文物』 2015-12, 2015, 42오른쪽.

21) 위와 같음, 43왼쪽.

22) 위와 같음, 42오른쪽.

23) 「皇甫麟墓誌」, 『漢魏南北朝墓誌彙編』(趙超, 天津古籍出版社, 1992), 81쪽.

24) 위와 같음, 81쪽.

25) 山西省考古研究所·山西大學歷史文化學院·太原市文物考古研究所·太原市晉源區文物旅遊局, 「山西太原開化墓群2012-2013年發掘簡報」, 『文物』 2015-12, 2015, 30왼쪽-31왼쪽.

26) 위와 같음, 28쪽, 圖九 M14平·剖面圖.

27) 위와 같음, 32왼쪽-32오른쪽.

2000-2002년에 발굴한 徐顯秀墓의 墓室 서쪽에 磚砌棺床이 있는데, 東邊 길이 4.45m, 북쪽 너비 2.4m, 남쪽 너비 2.65m, 높이 0.32m이다.²⁸⁾ 남쪽과 북쪽의 너비가 다르다는 점에서 棺床이 梯形임을 알 수 있다. 墓室의 葬具 파괴는 심하여 木塊와 棺釘이 墓室 동북부에 남아 있다.²⁹⁾ 이러한 정보만으로 棺의 모양을 알 수 없으나, 棺床이 관을 넣어두는 기능이 있고, 앞에서 살펴본 M20과 M67은 棺과 槨이 있는(一棺一槨) 무덤이며 棺과 槨의 모양이 모두 梯形으로 같았다. 徐顯秀墓의 棺床이 槨의 역할을 한다면 棺도 棺床처럼 梯形이었을 것이다. 즉 徐顯秀도 梯形棺에 묻혔을 가능성이 크다.³⁰⁾

요컨대 漢人인 孟鴻, 竇興洛, 趙信이 鮮卑 葬俗인 梯形棺으로 매장되었다. 또 漢人의 무덤으로 추측되는 太原市 開化村 M14와 M67 역시 梯形棺을 사용하였다. 徐顯秀는 棺 모양이 불분명하나 棺床이 梯形임을 보면 梯形木棺으로 묻혔을 가능성이 크다. 이 경우 최대 6인의 漢人의 무덤에 梯形棺이 사용되었다. 다른 漢人의 발굴보고서에는 棺 모양을 기록하지 않았는데 이를 감안하면 鮮卑 葬俗인 梯形棺을 사용하는 太原에 거주한 漢인들이 많았음을 확인할 수 있다.

(3) 西域人과 種族 불명 무덤의 梯形棺

1항과 2항에서 太原에 묻힌 鮮卑人과 漢人이 鮮卑 葬俗인 梯形棺을 사용하여 매장한 예를 살펴보았다. 본항에서는 西域人과 種族 불명의 무덤에서 발견된 梯形棺을 검토한다.

먼저 和公의 무덤이다. 2013년 山西省考古研究院이 太原開化墓地에서 발굴한 北齊土洞墓의 葬具는 一棺一槨이다. 槨은 洞室 중앙에 있으며 평면은 梯形이고 길이 2.38m, 남쪽 너비 1.46m, 북쪽 너비 1.28m, 殘高 0.38m이다. 棺은 槨 안 偏北에 위치하며 平面은 梯形이고 길이 2.1m, 남쪽 너비 0.64m, 북쪽 너비 0.52m, 殘高 0.3m이다. 棺 안에 2具의 人骨이 있었다.³¹⁾ 이 무덤도 棺과 槨 모두 梯形이었으며 梯形棺을 사용했음을 알 수 있다. 이 무덤에서 출토된 墓誌에 따르면 墓主의 姓은 和이지만 이름은 기록되지 않았다. 그런데 “其源金山人”이라 기록하였다.³²⁾ 이는 墓主의 조상이 金山, 즉 알타이산맥 주변에서 살았음을 시사한다. 和士開의 무덤에서도 “分峭嶧金山”라고 하여 두 사람이 한 곳에서 나왔다고 보기도 한다.³³⁾ 따라서 이 무덤의 주인공인 和氏는 西域人임을 알 수 있다. 즉 이 무덤은 西域人도 鮮卑 葬俗인 梯形棺을 사용해 매장했음을 보여주는 증거이다.

또 太原南坪頭北朝墓 가운데 M2는 棺은 길이 2.1m, 너비 0.6-0.92m이다(圖4).³⁴⁾ 윗부분이 넓고 아랫부분이 좁은 역사다리꼴, 즉 梯形棺의 모습임을 알 수 있다. 그런데 太原南坪頭北朝墓인 M1과 M2의 墓主人을 알 수 있는 자료가 없다. M1에서 陶罐(1件), 紅陶碗(2件)이,³⁵⁾ M2에서 陶罐(2件), 陶碗(2件), 鐵器(1件), 貝殼盒(M2:5)이 출토되었다.³⁶⁾ 墓誌銘과 陶

28) 山西省太原考古研究所·太原市文物考古研究所, 「太原北齊徐顯秀墓發掘簡報」, 『文物』 2003-10, 2003, 6오른쪽.

29) 위와 같음, 7왼쪽.

30) 徐顯秀墓를 보면 陶俑과 벽화 등에서 鮮卑文化(유목문화)와 西域文化의 영향을 확인할 수 있다. 따라서 鮮卑 葬俗인 梯形棺을 사용했다는 가능성이 무리한 추측은 아니다.

31) 山西省考古研究院·山西大學歷史文化學院·太原市文物考古研究所, 「山西太原開化北齊和公墓發掘簡報」, 『中原文物』 2020-6, 2020(總第216期), 11왼쪽-11오른쪽.

32) 山西省考古研究院·山西大學歷史文化學院·太原市文物考古研究所, 「山西太原開化北齊和公墓發掘簡報」, 『中原文物』 2020-6, 2020(總第216期), 13오른쪽, “公姓和, 其源金山人也.”

33) 安瑞軍, 李鵬偉. 北齊和士開墓志相關問題研究 [J]. 晉陽學刊, 2018 (5) .

34) 原江·程群, 「太原南坪頭北朝墓葬發掘簡報」, 『文物鑒定與鑑賞』 2019-14, 2019, 164오른쪽.

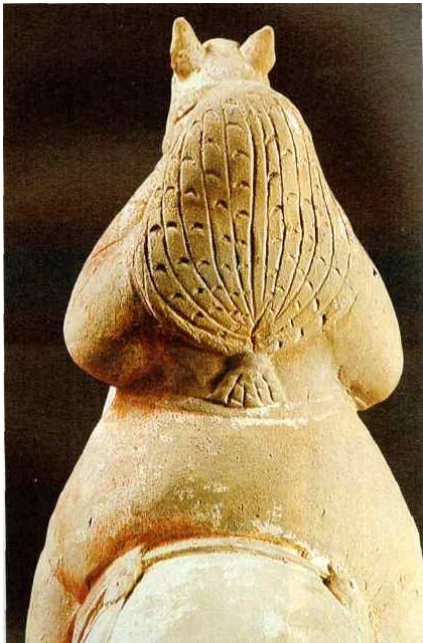
35) 위와 같음, 164오른쪽.

俑, 壁畫 등이 발견되지 않은 것을 보면 官吏나 부유층이 아닌 일반인의 무덤임이었다고 추측할 수 있다.

3) 기타 鮮卑文化의 유행과 수용

본절에서 鮮卑人과 漢人 무덤에서 살펴볼 수 있는 鮮卑文化의 요소를 검토한다. 다음으로 머리 모양이다. 머리 모양 가운데 賀拔昌墓에서 출토된 鼓吹騎俑이 주목된다.

<사진 1> 賀拔昌墓 鼓吹騎俑背面細部(標本T999HQH1)³⁷⁾



<사진 1>은 鼓吹騎俑인데, 陶俑의 머리 앞부분은 머리를 꺾고 나머지 머리는 뒤로 넘겼으며, 긴 머리를 13갈래로 땀었다.³⁸⁾ 이는 당시 賀拔昌 주변에 여전히 유목민의 머리인 변발을 유지한 사람들이 있었음을 시사한다. 말을 타고 鼓吹를 연주하는 모습을 보면, 아마도 鮮卑人일 가능성이 높다. 즉 당시 六鎮鮮卑의 일부 혹은 상당수는 자신의 머리인 辮髮을 유지했음을 알 수 있다.

다음으로 머리 모양이다. 徐顯秀墓의 辮髮騎俑은 머리 뒤에 12辮, 좌우 양측에 각각 끈이 머리의 가운데에서 묶여졌다.

<사진 2> 徐顯秀墓의 辮髮騎俑과 B式鎧甲俑³⁹⁾

(가) 辮髮騎俑	(나) 鎧甲俑
----------	---------

36) 위와 같음, 165오른쪽.

37) 太原市文物考古研究所, 「太原北齊賀拔昌墓」, 16위쪽, 圖一一 鼓吹騎俑背面細部(標本T999HQH1).

38) 위와 같음, 13오른쪽; 16왼쪽; 24왼쪽-23오른쪽.

39) 山西省太原考古研究所.太原市文物考古研究所, 「太原北齊徐顯秀墓發掘簡報」, 32쪽 圖七三.圖七四 辮髮騎俑 및 28쪽 圖五四-圖五六 B式鎧甲俑.



<사진 2>의 (가) 辮髮騎俑은 육안상 辮髮이 분명하여 ‘辮髮騎俑’이란 명칭이 붙여졌다. 그런데 <사진 2>의 (나) B式鎧甲俑의 뒷 부분을 자세히 보면 (가)의 辮髮騎俑처럼 투구 밑에 있는 머리카락이 여러 갈래로 나뉘어 알 수 있다. (가)의 辮髮騎俑은 모자를 쓰지 않고 가운데에서 머리를 줄로 묶은 모습이지만, (나)의 B式鎧甲俑은 묶은 부분이 투구 안에 있어서 보이지 않았을 것이다. 필자의 관찰이 옳다면, 辮髮騎俑뿐만 아니라 B式鎧甲俑의 머리 모양도 辮髮일 것이다. 그런데 <사진 3>의 (가)와 (나) 얼굴이 漢人인지 鮮卑人인지 구별하기 어렵다. 만약 이들이 鮮卑人의 모습이라면, 徐顯秀 주변에 여전히 辮髮을 한 鮮卑人들이 있었음을 뜻한다. 반대로 이들이 漢人이었다면, 자신의 髮式을 포기하고 胡俗의 辮髮을 받아들인 것으로 해석할 수 있다. 또 다른 해석에 따르면, 徐顯秀가 胡俗을 좋아했기 때문에 辮髮騎俑을 부장했다고 한다.⁴⁰⁾ 어떤 해석이건 徐顯秀 주변에는 辮髮을 한 사람들이 있었다. 또 徐顯秀墓壁畫에서 獅子, 양, 사슴, 용, 말 등 동물이 裝飾圖案에 사용되었다.⁴¹⁾ 동물 문양이 많이 사용된 것은 스키타이 양식을 떠올리며, 유목민 문화의 영향을 받았을 것이다.

太原과 그 주변 사람들의 생활 풍속은 九原崗北朝壁畫墓의 벽화에서 파악할 수 있다. 山西省 忻州市 忻府區 蘭村鄉 下杜村 동북쪽에 있는 九原崗北朝壁畫墓는 2013년 발견되었고 2013년 12월 국내 12명의 저명한 고고학자가 실지조사를 하였다. 墓誌가 도굴되었지만, 墓葬規制, 壁畫 내용, 인물 형상, 출토기물로 분석하면 그 연대는 東魏에서 北齊초기이고 墓主人은 高氏統治集團의 중요한 權貴 인물로 추정된다.⁴²⁾ 무덤의 벽화는 약 200여㎡에 달하며, 長卷式 狩獵圖, 儀式出行圖, 逐獵圖, 昇天圖 등이 있다.⁴³⁾ 狩獵圖는 면적이 70㎡에 달하며 규모가 크고 습속과 오락의 성질뿐만 아니라 狩獵과 군사 훈련의 생생한 장면이고, 중국에서 발견된 면적이 가장 큰 北朝 무덤의 狩獵圖이다. 그리고 北朝에서 胡人 위주의 군대 훈련방식과 장비를 연구하는데 중요한 가치가 있다. 남쪽에서 북쪽으로 前段은 산맥과 쉬는 동물이 있다. 중단에는 騎馬人物이 동물을 모는 장면이다. 後段에는 동물을 포위하여 죽이는 모습이다.⁴⁴⁾ 第三層과 第四層은 규모가 큰 儀式出行圖인데, 배열된 무사들이 弓箭을 들고 행진 대열을 이루고 있다. 第三層 東壁과 西壁은 각각 20.5m, 고도 약 0.1-1.6m이다. 西壁의 南段 첫 부분은 第二層의 내용과 서로 이어지는 逐獵圖이다. 그림 가운데에 말 탄 젊은이가 있고 사냥개가 오른쪽에서 쫓아하고 멀지 않은 곳에서 매가 토끼를 잡아 죽이는 모습을 생동감있게 그렸다.⁴⁵⁾ 또 儀衛出行圖의 인물은 북방민족이 獸皮를 좋아하는 습속과 선명한 개성을

40) 蘇哲, 『魏晉南北朝壁畫墓の世界-繪に描かれた群雄割據と民族移動の時代-』, 182-183쪽.

41) 陳爽爽, 「徐顯秀墓室壁畫服飾研究」, 44쪽.

42) 霍寶強, 「忻州九原崗北朝壁畫巨制」, 3원쪽 및 6원쪽.

43) 위와 같음, 5원쪽-6원쪽.

44) 위와 같음, 5원쪽 및 6원쪽.

보여주며, 北齊 壁畫의 端莊한 인물과 다르다.⁴⁶⁾ 요컨대 九原崗北朝壁畫墓의 狩獵圖·儀式出行圖·逐獵圖 등에서 사냥과 무예를 좋아하는 북방 유목민(鮮卑人)의 일상생활을 알 수 있다.

庫狄業墓에서 발견된 銅釜(銅鍑)는 유목민의 생활필수품이다. 그런데 이 銅釜는 수리하여 사용 흔적이 명확하다. 발굴보고서에 따르면, 銅釜는 庫狄業이 생전에 유목민의 식생활을 영위했으며, 특히 北齊末에도 여전히 존재했음을 보여주는 증거이다.⁴⁷⁾ 銅鍑은 內蒙古自治區 呼和浩特 美岱村墓,⁴⁸⁾ 智家堡 M1,⁴⁹⁾ 大同南郊北魏墓,⁵⁰⁾ 山西大同南郊全家灣北魏墓(M7) 銅鍑⁵¹⁾에서 출토되었으며, 鍑(銅鍑)이 유목민 혹은 鮮卑人이 사용하는 飲器이고 유목민 혹은 초기 鮮卑 유물의 특징을 지녔다.⁵²⁾ 庫狄業墓의 銅釜와 초기 鮮卑 및 北魏平城時代 大同 출토 銅鍑을 비교하면 모양과 용도가 모두 같음을 알 수 있다. 庫狄業은 太原 주변에서 살았지만, 銅鍑을 이용하여 이전처럼 유목민의 음식을 만들어 먹었음을 알 수 있다.

마지막으로 말을 탄 여성의 도용이다. 右衽白短襦를 착용한 婁叡墓의 馱物騎俑은 모습은 少女 같다고 한다.⁵³⁾ 이 발굴보고서의 서술처럼 馱物騎俑이 여성이라면, 右衽의 漢服을 착용한 여성이 말을 탄 모습의 보기 드문 예가 된다. 유목민 여성들은 말 타기에 능했고 일상생활의 일부였으므로, 馱物騎俑의 種族과 상관없이 유목민의 문화에 익숙했음을 보여준다. 그런데 ‘右衽’에 주목하여 이 여성을 漢人으로 간주한다면, 婁叡 주변에 평소 말 타기를 즐겼던 漢人여성이 있었음을 알 수 있다.⁵⁴⁾

4. 西域文化와 西域과의 교류

1) 西域人의 太原 거주와 활동

西域人이 太原에서 활동했던 직접적인 증거는 太原市 晉源區 開化墓群의 한 무덤인 和公墓(M58)에서 2013년에 발견된 墓誌였다. 이 무덤에서 출토된 墓誌에 따르면 墓主의 姓은 和이지만 이름은 기록되지 않았다. 그런데 “其源金山人”이라 기록하였다.⁵⁵⁾ 和土開의 무덤에서도 “分峭嶠金山”⁵⁶⁾라고 기록하였다. 和土開는 北魏 道武帝시기부터 활약한 和跋(突跋)의 후손이었음은 분명하다. 開化墓群의 M58 墓主 和公은 이름이 기록되지 않았고, 和土開 또는

45) 위와 같음, 5오른쪽.

46) 위와 같음, 2015, 6왼쪽.

47) 太原市文物考古研究所, 「太原北齊庫狄業墓」, 36왼쪽.

48) 徐海峰, 「三世紀至五世紀河套及大同地區鮮卑考古遺存述論」, 『文物春秋』 2000-1(總第51期), 2000, 16오른쪽.

49) 吳松巖, 「盛樂·平城地區北魏鮮卑·漢人墓葬比較分析」, 『北方文物』 2008-4, 2008, 27오른쪽.

50) 山西省考古研究所·大同市博物館, 「大同南郊北魏墓群發掘簡報」, 『文物』 1992-8, 1992, 4오른쪽-10오른쪽.

51) 山西省考古研究所·大同市考古研究所, 「山西大同南郊全家灣北魏墓(M7.M9)發掘簡報」, 『文物』 2015-12, 2015, 5왼쪽-8오른쪽.

52) 徐海峰, 「三世紀至五世紀河套及大同地區鮮卑考古遺存述論」, 『文物春秋』 2000-1(總第51期), 2000, 16오른쪽 및 18왼쪽; 吳松巖, 「盛樂·平城地區北魏鮮卑·漢人墓葬比較分析」, 『北方文物』 2008-4, 2008, 27오른쪽.

53) 山西省考古研究所·太原市委文管會, 「太原市北齊婁叡墓發掘簡報」, 5오른쪽-9왼쪽.

54) 반면 婁叡墓의 騎馬樂俑(短袖右衽緊身黃襦)과 馱物騎俑에서도 右衽의 복식을 착용하였다(山西省考古研究所·太原市委文管會, 「太原市北齊婁叡墓發掘簡報」, 8오른쪽-9왼쪽 및 9왼쪽). 반드시 漢人이라고 단정할 수 없다는 반론도 가능하다.

55) 山西省考古研究院·山西大學歷史文化學院·太原市委文物考古研究所, 「山西太原開化北齊和公墓發掘簡報」, 『中原文物』 2020-6, 2020(總第216期), 13오른쪽.

56) 「齊故儀同三司大理卿豫州刺史梁公墓誌之銘」, 賈振林 編著, 『文化安豐』, 鄭州: 大象出版社, 2011, 334쪽.

和跋과 家系도 기록되지 않았다. 다만 高祖 和龍이 道武帝 때 天下를 開闢할 때 등용되어 활동했다고 기록하였다.⁵⁷⁾ 따라서 和公의 선조도 和跋과 함께 활동했던 집단에 속했음을 알 수 있다. 和士開의 선조가 西域商胡였으므로⁵⁸⁾ 동일 집단에서 활동했던 和公 일족도 西域人이었을 것이다. 즉 和公과 和士開의 墓誌에서 선조가 기원했다고 기록한 金山은 西域에 있던 산 이름이며 알타이산이었을 가능성이 높다. 다만 和公의 아버지가 三郎鑿에 임명되었고 和公 본인도 親信都督과 直濫都督에 임명되었으므로⁵⁹⁾ 대대로 武將으로 활동했음을 알 수 있다. 이는 和士開의 집안도 마찬가지이다.⁶⁰⁾ 따라서 墓誌銘과 『魏書』의 기록을 보면, 和士開와 和公 일족이 西域商人이었을 가능성이 적다고 보기도 한다.⁶¹⁾ 일단 和公 일족에 한정하면, 和公 일족은 西域 출신의 武將 가문이었다고 해석할 수 있다.

隋代에 죽었지만 북제와 북주에서 활동한 虞弘의 무덤이 현재의 太原市 晉源區 王郭村에서 발굴되었다.⁶²⁾ 虞弘墓誌에 따르면 그의 본적은 魚國 尉紇麟城이고 할아버지인 □奴栖는 魚國領民酋長이었다.⁶³⁾ 우홍은 柔然에서 莫賀弗에 임명되었고 사산조 페르시아(波斯), 吐谷渾에 사신으로 파견되었고, 후에 齊國, 즉 北齊로 파견되었다가 문선제의 억류로 북제에서 벼슬하였다.⁶⁴⁾ 우홍이 외교 사절에 포함되었던 점을 보면 우홍은 페르시아어와 토욕혼의 언어, 유연의 언어, 북제 황제가 사용하는 선비어에 능통했음을 알 수 있다. 이처럼 여러 언어에 능통한 사람들은 국제 무역에 종사했던 서역상인을 상징할 수 있다. 또 북주말인 大象 연간 말 檢校薩保府에 임명되었다.⁶⁵⁾ 薩保는 서역상인들의 대상(隊商)을 지휘하는 우두머리 또는 조로아스터교단의 사제이다. 우홍이 상단이나 교단이 지휘했음을 서역인이었기 때문에 가능했을 것이다. 요컨대 구체적인 위치를 알 수 없으나 虞弘이 西域人임은 분명하다.

이밖에 朔州刺史 高思好가 반란을 일으키면서 并州에 보낸 격문에 商胡가 帷幄에서 권력을 휘두르며 朝市를 劫掠한다는 구절이 있다.⁶⁶⁾ 이는 并州, 즉 太原 일대에서 西域商人(商胡)이 활동했음을 보여주는 증거이며 虞弘이 지휘했던 鄉團에 并州가 포함되었다는 기록이 사실이었음을 증명한다. 北齊 後主 시기 지방 州縣의 官吏에 富商·大賈가 임명되었고,⁶⁷⁾ 諸王의 國臣 府佐에도 富商·羣小·鷹犬少年 등을 임용되었다.⁶⁸⁾ 특정한 관청을 알 수 없지만, 『北齊書』 卷16 「段榮傳附孝言傳」에도 당시 富商과 大賈를 관리로 발탁했음을 기록하였다.⁶⁹⁾ 이처럼 北齊時代 商人들이 중앙과 지방의 관리들로 임명되었는데, 漢人 商人뿐만 아니라 서역 출신들(胡商)도 있었을 것이고 太原에서도 활동했을 것이다.

北齊時代에 西域音樂에 능한 西域人 曹婆羅門·曹僧奴·曹妙達 三代와 춤과 노래, 음악에

57) 「和公墓誌」(山西省考古研究院.山西大學歷史文化學院.太原市文物考古研究所, 「山西太原開化北齊和公墓發掘簡報」, 『中原文物』 2020-6, 2020(總第216期), 13오른쪽. 다만 글자가 누락되거나 판독되지 않는 漢字가 있어서 정확한 해독은 불가능하다.

58) 『北史』 卷92 「恩幸恩倖.和士開傳」, 3042쪽.

59) 「和公墓誌」, 13오른쪽.

60) 羅新, 「說《文館詞林》魏收《征南將軍和安碑銘》」, 『中國史研究』 2004-1, 2004, 118쪽.

61) 羅新은 和士開 일족의 墓誌銘 등 문헌을 검토하여 和士開의 선조가 西域商胡 출신이라는 『北齊書』와 『北史』 「和士開傳」의 기록에 회의적 의견을 표시하였다(羅新, 「說《文館詞林》魏收《征南將軍和安碑銘》」, 『中國史研究』 2004-1, 2004, 118쪽).

62) 山西省考古研究所 等, 「太原隋代虞弘墓清理簡報」, 『文物』 2001-1, 2001, 27왼쪽-27오른쪽.

63) 「虞弘墓誌」, 『新出魏晉南北朝墓誌疏證』(羅新.葉煒, 北京: 中華書局, 2005), 419쪽.

64) 「虞弘墓誌」, 419쪽.

65) 위와 같음, 419-420쪽.

66) 『北齊書』 卷14 「上洛王思宗傳附思好傳」, 185쪽.

67) 『北史』 卷8 「齊本紀下.幼主紀」, 301쪽; 『北齊書』 卷8 「後主紀」, 113-114쪽.

68) 『北史』 卷51 「齊宗室諸王上.神武諸子.襄城王涓傳」, 1865쪽.

69) 『北齊書』 卷16 「段榮傳附孝言傳」, 215쪽.

능한 何朱弱과 史醜多의 무리 십여 인 등⁷⁰⁾ 西域人이 활동하였다. 또 康·安·石·米·何·火尋·戊地·史 등 昭武九姓과 穆國 출신의 음악가와 예술가가 北齊時代에도 활동하였다.⁷¹⁾ 何朱弱과 史醜多 등 10여인은 北周 武成帝와 後主의 신임을 받아 벼슬이 儀同開府에 이르렀다.⁷²⁾ 北齊 皇帝들이 鄴과 太原을 왕복하며 생활했으므로 위에서 언급한 西域人들도 北齊 皇帝들을 따라 太原에 장기간 체류했을 것이다. 따라서 이들의 영향으로 西域의 음악과 춤이 太原 일대에서 유행했을 것이다.

陶俑에서도 이러한 추측을 입증하는 유물이 출토되었다. 婁叡墓의 胡商圖에서는 大食人形象이 보인다.⁷³⁾ 또 太原 지역에서 출토된 賀拔昌墓의 雜伎俑(三稜帽, 卷曲, 濃眉高鼻), 婁叡墓의 役夫俑(4件; 標本525는 黑髮, 圓形白臉, 深目高鼻, 墓道壁畫5의 駝運圖에 2개의 胡人형상), 徐顯秀壁畫墓의 4개 胡人형상, 厓狄迴洛墓 舞蹈胡俑(圖版一三, 2; 赭紅船形胡帽, 赭紅左衽胡袖緊身長衫, 深目高鼻), 玉門溝青釉胡人獅子扁壺 그림의 深目高鼻의 胡人(獅子를 혼련시키는 모습)의 모습에서 太原 지역에서 활동한 西域人의 흔적을 발견할 수 있다. 徐顯秀墓 東壁에 帽를 쓰고 몸에 交領服을 입은 이란계 남성이었음을 지적하기도 한다.⁷⁴⁾ 忻州九原崗 北朝壁畫의 西壁에는 2개의 머리가 卷曲이고 高鼻深目, 眉毛胡鬚의 형상은 중앙아시아 胡人形狀이다.⁷⁵⁾ 이 벽화에서도 西域人의 존재를 확인할 수 있다. 太原과 주변 지역의 무덤에서 출토된 商運에 종사하는 胡商과 伎樂에 종사하는 胡俑형상, 侍從隊伍의 胡人형상은 商人을 비롯한 西域人들이 太原에 定居했고 각종 직업에 종사했음을 보여준다. 즉 商人과 音樂·雜伎·회화에 종사하는 사람들이 많았고, 高官과 수공예에 종사하는 胡人工匠이 있었을 것으로 추정된다.⁷⁶⁾

요컨대 史書와 墓誌, 출토 기물, 무덤 벽화를 보면 晉陽地區에 많은 胡人들이 살았다. 商人과 音樂·雜伎·회화에 종사하는 사람들이 많았고, 보통 商民도 있었고 高官도 있었다.⁷⁷⁾ 이들은 다양한 생업에 종사하면서 자신들의 문화를 太原의 漢人들에게 전파했을 것이다.

2) 鮮卑人·漢人의 西域文化 수용

太原지역에서 西域文化의 영향을 살펴보자. 太原西南郊北齊洞室墓에서 10餘件의 小泥餅이 낙타 주변에서 출토되었는데, 손으로 반죽한 圓餅 모양이다.⁷⁸⁾ ‘餅’은 본래 西域에서 유래한 밀가루 음식의 총칭, 즉 胡餅이었고,⁷⁹⁾ 이 小泥餅이 낙타 도용에서 발견되었음을 고려하면, 西域人이 먹던 밀가루 음식이었을 가능성이 높다. 즉 小泥餅은 당시 侯莫陳이란 姓을 가진

70) 『舊唐書』卷29「音樂志」2 四夷之樂條, 1069쪽; 『北史』卷92「恩幸·胡小兒傳」, 3055쪽.

71) 閻江涌, 「魏晉南北朝時期中外音樂交流研究」, 安徽大學碩士學位論文, 2007. 4, 29-32쪽; 최진열, 「北魏後期 洛陽 거주 西域人과 西域文化」, 『大同文化研究』87, 2014, 257-258쪽.

72) 『北史』卷92「恩幸·胡小兒傳」, 3055쪽.

73) 張慶捷, 「北朝唐代的胡商俑·胡商圖·胡商文書」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010(原載 榮新江·李孝聰 主編, 『中外關係史-新史料與新門題-』, 科學出版社, 2004), 179쪽.

74) 金申, 「從楊子華赤繪畫和墓室壁畫考證北齊皇室的生活」, 『考古與文物』2005-3, 2005.

75) 霍寶強, 「忻州九原崗北朝壁畫巨制」, 5원쪽.

76) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 230-232쪽.

77) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 『山西省考古學會論文集』4, 2006, 232쪽. 이밖에 韓革은 太原지역에서 출토된 中西合璧의 기물을 보면 수공예에 종사하는 胡人工匠이 있었을 것으로 상정하였다.

78) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 『文物』2004-6, 2004, 36오른쪽-37원쪽.

79) 왕린상 지음, 주영하 옮김, 『중국 음식 문화사』, 민음사, 2010, 240쪽 및 334쪽; 薛瑞澤, 「論北魏河洛地區的飲食」, 『河南科技大學學報(社會科學版)』30-5, 2012, 6오른쪽; 허택운 지음, 이인호 옮김, 『중국문화사-인류의 탄생~1949-』상, 천지인, 2013, 233쪽.

鮮卑人이 西域음식을 좋아했음을 보여준다.

靑釉胡人獅子扁壺의 壺口에 聯珠紋이 있고 壺身에 聯珠紋의 도안이 있고, 器身에 大象·獅子·胡人 形狀이 있는데 명백히 외래 문화의 영향을 보여준다.⁸⁰⁾ 이를 제외하면, 徐顯秀墓의 벽화를 바탕으로 西域文化의 영향을 강조한 연구가 많다.⁸¹⁾ 선행연구에 따르면, 徐顯秀墓 東壁 벽화에 그려진 두 여성의 卷髮은 중국 전통 髮式이 아니라 西域, 특히 박트리아(大夏)의 髮式이라고 한다.⁸²⁾ 이와 달리 인도 아잔타 불교석굴의 壁畫人物과 관계가 있음을 지적하기도 한다.⁸³⁾ 혹은 막연히 西域에 髮式으로 보면서 侍女가 페르시아 비단(波斯錦)을 입었다고 보기도 한다.⁸⁴⁾ 徐顯秀墓에서 박트리아로 추정되는 西域의 卷髮 모양이 보이는 것은 당시 北齊에서 이 髮式이 선호되고 유행했음을 시사한다.⁸⁵⁾ 또 北齊 徐顯秀墓 벽화에 보이는 女性男裝의 風氣는 北齊時代에 이미 유행하기 시작했음을 보여주며, 唐初 婦女의 女扮男裝 현상의 효시였다. 예컨대 于闐國 婦女들이 袴衫束帶를 착용하고 말타는 모습이 남편과 다름없다⁸⁶⁾는 기록에서 于闐國 여성이 남성 분장을 하고 있음을 알 수 있다. 또 慧超의 『往五天竺國傳』에 따르면 罽賓國의 복식은 氎袍衫·褲·靴이며 남성과 여성의 의복에 차이가 없다.⁸⁷⁾ 이는 西域에서 유행한 女扮男裝이 西域 婦女의 裝束의 영향을 받았을 가능성이 있다.⁸⁸⁾ 뿐만 아니라 忍冬紋과 聯珠紋 등은 西域, 특히 페르시아 공예에 늘 보이며, 특히 瓷燈 위의 寶珠, 新月, 태양 등의 도안 장식은 太原에서도 출토되었고 서방의 공계기술과 종교신앙, 음악, 舞蹈, 회화도 중국에 도입되었다.⁸⁹⁾

주목할 점은 조로아스터교가 東魏北齊시대에 太原에 확산되었다는 사실이다. 이는 北齊 後主가 胡天神을 믿어 鄴 사람들 다수가 淫祀를 믿었다는 『隋書』 「禮儀志」의 기록에서 확인된다.⁹⁰⁾ ‘胡天’은 조로아스터교의 신을 지칭하므로 淫祀는 조로아스터교를 가리킨다.⁹¹⁾ 後主는 鄴과 太原을 오가며 北齊를 통치했으므로 太原에도 조로아스터교를 믿는 사람들이 있었을 것이다. 榮新江의 고증에 따르면 太原의 晉陽城에 조로아스터교를 믿는 많은 소그드 사람들이 살았고⁹²⁾ 晉陽城에 天葬場이 있었다.⁹³⁾ 天葬場은 조로아스터교식 장례를 치르는 장소이다. 조로아스터교는 死者의 시체를 절벽에 두어 새들이 시체를 쪼아먹게 한 후 남은 뼈를 장사지내는 鳥葬의 풍습이 있었다. 그런데 산이 적은 중앙아시아에서 시체를 개에게 먹인 후 해골을 수습하여 매장하는 방식으로 바뀌었다. 사마르칸드 성밖에 개를 키우며 조로

80) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 231쪽.

81) 崔峰은 徐顯秀墓에서 西域文化, 특히 소그드문화의 수용이 현저함을 지적하며, 특히 소그드인의 內遷과 문화적 영향을 언급하였다(崔峰, 「粟特文化對北齊佛教藝術的影響」, 『甘肅高師學報』 13-6, 2008, 124원쪽).

82) 羅豐, 「北周李賢墓中亞風格的鎏金銀瓶」, 『胡漢之間-“絲綢之路”與西北歷史考古-』, 文物出版社, 2004, 87쪽.

83) 渠傳福, 「再論東魏北齊時代的晉陽」, 『中國國際會議』 2003-8, 2003.

84) 金申, 「從楊子華赤繪畫和墓室壁畫考證北齊皇室的生活」, 『考古與文物』 2005-3, 2005.

85) 張慶捷, 「北齊徐顯秀墓壁畫中的女性形象」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010, 341쪽; 陳爽爽, 「徐顯秀墓室壁畫服飾研究」, 東華大學碩士論文, 2016, 26쪽.

86) 『洛陽伽藍記』(楊銜之 撰, 范祥雍 校注, 『洛陽伽藍記校注』, 上海古籍出版社, 1999) 卷5 「城北」 宋雲行記, 271쪽.

87) 『古西行記選注』(楊建新 主編, 寧夏人民出版社, 1996), 112쪽.

88) 張慶捷, 「北齊徐顯秀墓壁畫中的女性形象」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010, 340-341쪽.

89) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 231쪽.

90) 『隋書』 卷7 「禮儀志」2 祓除條, 149쪽.

91) 郎保利·渠傳福, 「試論北齊徐顯秀墓的祆教文化因素」, 『世界宗教研究』 2004-3, 2004, 119쪽.

92) 榮新江, 「隋及唐初并州的薩保府與粟特部落」, 『中古中國與外來文明』, 三聯書店, 2001.

93) 郎保利·渠傳福, 「試論北齊徐顯秀墓的祆教文化因素」, 『世界宗教研究』 2004-3, 2004, 118쪽.

아스티교식 장례를 치르는 200餘戶가 따로 있을 정도였다.⁹⁴⁾ 唐 開元初 太原尹과 太原已北 諸軍節度使를 겸했던 李暉가 禪을 배우는 僧徒들이 死者의 시체를 鳥獸에게 먹이는 太原舊俗을 없앴다.⁹⁵⁾ 이 기사에 등장하는 ‘禪’은 중국불교의 禪宗이 아니라 조로아스터교를 지칭한다. 岑仲勉과 林悟殊 등은 “舊俗”은 北朝까지 소급되며, 祆敎의 天葬場이라고 보았다.⁹⁶⁾ 이들의 주장은 隋初에 사망한 虞弘의 무덤에서 조로아스터교 圖案이 발견되고⁹⁷⁾ 北齊時代에 죽은 徐顯秀의 무덤에서도 조로아스터교의 문화요소가 반영된 유물과 유적들이 발견되었기 때문에⁹⁸⁾ 설득력이 있다. 徐顯秀墓 墓室 西壁 出行圖에 있는 聯珠紋 圖案을 조로아스터교 미술 양식이라고 평가된다.⁹⁹⁾ 北齊時代에 東魏茹茹公主墓, 北齊 文宣帝의 무덤으로 추정되는 河北磁縣灣漳北朝大墓, 太原北齊徐顯秀墓, 山東青州北齊清河傅氏石室墓,¹⁰⁰⁾ 太原隋代虞弘墓의 벽화와 石刻畫 등 그림에 祆神 또는 半人半鳥神, 半獸(소와 개)半鳥神 등 祆敎 圖像이 있다.¹⁰¹⁾ 현재까지 출토된 고고발굴 성과를 보면 조로아스터교 유물과 유적은 東魏北齊의 공식적인 수도 鄴과 ‘실질적인’ 수도 太原에 집중하는 현상을 확인할 수 있다.

太原의 조로아스터교 신앙과 예술이 확장된 원인을 검토해 보자. 첫째, 北魏洛陽時代부터 조로아스터교가 수도 洛陽과 일부 변경 지역에서 유행하였다. 예컨대 北魏 孝明帝 正光 3년(522) 馮邕妻元氏墓誌, 正光 5년 元昭墓誌, 元謚墓誌 및 石棺, 孝昌 2년(526) 侯剛墓誌, 孝莊帝 永安 2년(529) 苟景墓誌, 尒朱襲墓誌, 孝武帝 太昌 2년(533) 王悅墓誌에서 모두 祆敎圖像이 보인다.¹⁰²⁾ 이는 胡太后와 일부 官吏들이 조로아스터교를 믿었고 자신의 무덤에도 조로아스터교 미술양식으로 장식했기 때문이다.¹⁰³⁾ 洛陽 동쪽의 河南鞏縣石窟寺 北魏 1·3·4窟壁 下部에 많은 焰肩祆神圖像이 많다.¹⁰⁴⁾ 또 固原北魏墓 棺蓋前檔의 漆畫¹⁰⁵⁾와 正光 3년(522) 北魏茹小策合邑一百人造像碑¹⁰⁶⁾에서도 조로아스터교 粧飾 圖案이 발견되었다. 이는 현재의 寧夏回族自治區 固安市, 당시 北魏洛陽時代에 高平鎮 일대에서 조로아스터교 신자들이 있었으며, 특히 高平鎮과 薄骨律鎮에 살았던 柔然人이 조로아스터교를 믿었음을 알 수 있다.¹⁰⁷⁾ 둘째, 北魏洛陽時代에 유행한 조로아스터교 신앙이 東魏가 鄴으로 천도한 이후에도 鄴과 ‘실질적인’ 수도 太原 등지에 영향을 주었을 것이다. 셋째, 1925년 소련 고고학자가 Tuul河畔에서 발굴된 4-5세기 柔然귀족 무덤에서 사산조페르시아식 絹布織物이

94) 『通典』卷193 「邊防」9 康居傳, 5256쪽.

95) 『舊唐書』卷112 「李暉傳」, 3335쪽.

96) 林悟殊, 『波斯拜火敎與古代中國』, 臺北新文豐出版公司, 1995; 岑仲勉, 『隋唐史』上, 中華書局, 1982; 郎保利·渠傳福, 「試論北齊徐顯秀墓的祆敎文化因素」, 『世界宗教研究』2004-3, 2004, 118쪽.

97) 榮新江, 「隋及唐初并州的薩保府與粟特聚落」, 『文物』2001-4, 2001; 王雪蓮·王子璠, 「粟特人安伽及相關門題考述」, 『絲綢之路』2017-22(總第359期), 30원쪽.

98) 郎保利·渠傳福, 「試論北齊徐顯秀墓的祆敎文化因素」, 『世界宗教研究』2004-3, 2004, 114-122쪽.

99) 崔峰, 「粟特文化對北齊佛教藝術的影響」, 『甘肅高師學報』13-6, 2008, 125원쪽.

100) 夏名采, 「益都北齊石室墓線刻畫」, 『文物』1985-10, 1985.

101) 張金龍, 「隋代虞弘族屬及其祆敎神仰管窺」, 『文史哲』2016-2, 2016(總第353期), 108-109쪽.

102) 施安昌, 「北魏馮邕妻元氏墓誌紋飾考」, 『故宮博物院院刊』1997-2, 1997, 73원쪽-85오른쪽; 施安昌, 「北魏苟景墓誌及紋飾考」, 『故宮博物院院刊』1998-2(總第80期), 1998, 21원쪽-29오른쪽.

103) 陳垣, 「火祆敎入中國考」, 『國學季刊』1-1, 1923; 施安昌, 「北魏馮邕妻元氏墓誌紋飾考」, 『故宮博物院院刊』1997-2, 1997, 73오른쪽 및 74오른쪽-75원쪽.

104) 張金龍, 「隋代虞弘族屬及其祆敎神仰管窺」, 『文史哲』2016-2, 2016(總第353期), 108-109쪽.

105) 李永平·周銀霞, 「圍屏石榻的源流和北魏墓葬中的祆敎習俗」, 『考古與文物』2005-5, 2005, 74원쪽-74오른쪽.

106) 施安昌, 「北魏茹小策合邑一百人造像碑考」, 『故宮博物院院刊』2002-4(總第102期), 2002, 32원쪽-37오른쪽.

107) 施安昌, 「北魏茹小策合邑一百人造像碑考」, 『故宮博物院院刊』2002-4(總第102期), 2002, 35원쪽-35오른쪽.

발견되었다.¹⁰⁸⁾ 따라서 虞弘 등 柔然에 사신으로 파견된 東魏北齊 관리들이 柔然에서 유행한 조로아스터교와 미술양식의 영향을 받았을 가능성이 있다.¹⁰⁹⁾ 넷째, 太原 지역에 살았던 西域人 가운데 조로아스터교 신자나 페르시아 및 중앙아시아 예술에 능한 수공업자들이 다른 太原 사람들에게 영향을 주었을 것이다.

또 徐顯秀墓의 圓形聯珠圈, 혹은 聯珠紋圈菩薩이 중앙아시아와 서아시아에 광범히 유행하는 소위 페르시아 圖案임을 지적한 연구도 있다.¹¹⁰⁾ 이어서 徐顯秀壁畫 北壁의 墓主人 옆의 두 侍女의 襯裙 위에 그려진 獸聯珠紋(聯珠紋圈對獸)은 페르시아와 소그드 문화, 조로아스터교의 영향을 받았다고 보기도 한다.¹¹¹⁾ 뿐만 아니라 徐顯秀墓와 婁叡墓 墓門 門額에 새겨진 獸面과 神鳥, 門扇 하부의 靑龍·白虎 등은 외래문화의 양식이라고 한다.¹¹²⁾ 반면 西域文化의 일방적인 영향보다 西域과 중국 문화의 융합을 강조하는 연구도 있다. 예컨대 徐顯秀壁畫墓 服飾에 菩薩聯珠紋, 高腰長裙, 間色裙圖案과 服飾 등이 西域文化와 中國文化의 融合으로 파악하기도 한다.¹¹³⁾ 또 徐顯秀壁畫墓의 獸首人身의 怪獸, 神獸, 鳥身獸頭蹄足獸, 帶翼神獸는 유라시아대륙 각 문화의 상호 융합의 산물이며 中西문화교류융합의 산물이라고 해석하는 견해도 있다.¹¹⁴⁾ 이밖에 徐顯秀墓 墓室 西壁의 鞍馬의 鞍袱에 菩薩聯珠紋이 그려져 있는데, 愛馬에 聯珠紋의 鞍袱을 걸었기 때문에 徐顯秀가 西域의 紋樣을 좋아했음을 알 수 있다.¹¹⁵⁾ 이처럼 徐顯秀는 西域文化를 선호하였다.¹¹⁶⁾

이밖에 漢文化와 西域文化가 융합된 벽화도 보인다. 예컨대 九原崗北朝壁畫墓의 昇天圖는 中原 神怪체계와 西域의 魔獸 圖像이 서로 침투하여 새로운 모습을 만든 것처럼 보인다.¹¹⁷⁾ 또 山西省 朔州 水泉梁 北齊墓의 墓頂에 天象圖 주변에는 四神圖가 있고 동서남북 네 방향별로 靑龍, 白虎, 朱雀, 玄武를 그렸다. 四神圖 아래에 十二時圖가 있어 十二生肖 형상을 그

108) 馬長壽, 『突厥人與突厥汗國』, 桂林: 廣西師範大學出版社, 2006-5, 10쪽.

109) 張慶捷, 「太原隋代虞弘墓圖像中的波斯文化因素」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010(葉奕良 編, 『伊朗學在中國論文集』(第三集), 北京大學出版社, 2003), 478쪽; 張金龍, 「隋代虞弘族屬及其祆教神仰管窺」, 『文史哲』2016-2, 2016(總第353期), 109쪽.

110) 渠傳福, 「再論東魏北齊時代的晉陽」, 『中國國際會議』2003-8, 2003; 金申, 「從楊子華赤繪畫和墓室壁畫考證北齊皇室的生活」, 『考古與文物』2005-3, 2005.

111) 榮新江, 「略談徐顯秀墓壁畫的菩薩聯珠紋」, 『文物』2003-10, 2003; 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 230쪽; 張慶捷, 「北齊徐顯秀墓外來寶石戒指及其社會背景」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010(原載 『文物』2003-10, 2003), 417쪽; 劉佳, 「北齊墓室壁畫研究」, 山東大學碩士論文, 2013.

112) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 231쪽.

113) 黃良瑩, 「北齊服飾文化研究-以山西太原壁畫墓爲案例-」, 蘇州大學碩士學位論文, 2005; 金彭娟, 「北齊墓藏展現一個朝代的盛世繁華」, 『中國文化遺產』2008-1, 2008; 陳爽爽, 「徐顯秀墓室壁畫服飾研究」, 42쪽.

114) 何京, 「太原北齊徐顯秀墓“羽翼獸”試析」, 『文物春秋』2009-2, 2009; 郝麗君, 「徐顯秀墓的鎮墓神獸壁畫逝者的神佑」, 『大眾考古』2014-3, 2014.

115) 榮新江은 이러한 聯珠紋 圖案으로 佛教 形상을 그리는 작법은 아마도 중앙아시아 지역으로 소급된다고 보았다(榮新江, 「略談徐顯秀墓室壁畫的菩薩聯珠紋」, 『文物』2003-10, 2003, 66-68쪽). 아프가니스탄 바미얀 석굴 5-6세기 벽畫에 蘇衡 聯珠紋의 菩薩像이 앉아 있는데 머리에 양편에 飄帶가 있는 日月冠이 있는데 페르시아의 風格이 있다. 바미얀에서 발견된 泥塑板에 聯珠紋의 坐佛 形상이 있다(晁華山, 『印度.中亞的佛寺與佛像』, 北京: 文物出版社, 1993, 286쪽). 후에 粟特의 聯珠紋은 점차 佛教藝術에 흡수되었다. 新疆 키질석굴의 最大窟(新編號第 60窟)에 독일 탐험대가 가져간 도안이 있는데(榮新江, 「略談徐顯秀墓室壁畫的菩薩聯珠紋」, 66-68쪽) 이란문화의 요소가 분명한 3개의 聯珠紋이 있다. 聯珠紋이 중앙아시아 佛教에 진입한 이후 점차 佛像 혹은 菩薩像 장식의 邊緣이 되었다(崔峰, 「粟特文化對北齊佛教藝術的影響」, 『甘肅高師學報』13-6, 2008, 125원쪽).

116) 蘇哲, 『魏晉南北朝壁畫墓の世界-繪に描かれた群雄割據と民族移動の時代-』, 183-184쪽.

117) 霍寶強, 「忻州九原崗北朝壁畫巨制」, 6원쪽.

렸고, 北壁 正中에 쥐를 그렸고, 차례대로 소, 호랑이, 토끼, 용, 뱀, 말, 양, 원숭이, 닭, 개, 돼지를 그렸다.¹¹⁸⁾ 중국의 十二支를 소재로 한 그림은 墓主가 중국문화에 익숙함을 보여준다.

다음으로 西域과의 교류를 살펴보자. 婁叡墓의 동물 도용(陶牲畜) 42件 가운데 祿馬(10件), 馱馬(3件), 駱駝(4件)¹¹⁹⁾가 주목된다. 이는 婁叡가 유목민 출신이었던 사실과 무관하지 않다. 賀拔昌墓의 동물 도용(8件) 가운데 祿馬(1件), 馱馬(1件), 駱駝(1件)¹²⁰⁾이 출토되었다. 賀婁悅墓¹²¹⁾과 太原西南郊北齊洞室墓¹²²⁾에서 駱駝俑(1件)이 출토되었다. 이 네 무덤에서 물건을 운반하는 낙타·馱馬·祿馬가 부장된 것은 婁叡·賀拔昌·賀婁悅이 낙타 등을 이용해 교역하는 西域商人들과 관계를 맺고 직·간접적으로 동서교역에 간여했음을 보여준다.¹²³⁾ 張海翼墓에서 출토된 駱駝俑은 등에 짐을 진 모습이다.¹²⁴⁾ 太原의 漢人 무덤 가운데 유일한 예이다. 앞에서 설명한 것처럼 駱駝俑은 東西문물교류의 산물로 볼 수 있다. 또 수적으로 漢人보다 鮮卑人 무덤에서 낙타의 출토 횟수가 많은 것은 漢人보다 鮮卑인들이 西域商人과 접촉이 잦았고 직·간접적으로 동서교역에 종사했기 때문일 것이다. 낙타가 동서교역의 매개물이었다면 徐顯秀墓에서 출토된 유물 가운데 사파이어반지와 은반지는 西域에서 수입했음을 입증하는 상품이다.¹²⁵⁾ 徐顯秀墓에서 출토된 금반지는 황금의 戒托·戒指環, 藍寶石 戒面으로 구성되었다. 戒指環에 두 개의 대칭 동물이 있는데, 동물 중간에 黃金 戒托이 있고, 盤座는 一圈聯珠紋이 있다. 紋飾·공예에서 戒面 圖案까지 소그드 예술의 풍격이 발견되며, 중앙아시아에서 비단길을 통해 중국에 유입된 것이다.¹²⁶⁾ 그런데 또 다른 연구에 따르면, 徐顯秀墓의 藍寶石金戒指는 인물의 造型·服飾·持物·獅子紋 등을 보면 고대 그리스, 로마 신화와 관련있으며, 이 무사 헤라클레스 像의 그림자가 보이며, 당연히 이 신화 전설의 영웅인물이다.¹²⁷⁾ 후자의 설명이 옳다면, 徐顯秀墓에서 출토된 금반지는 그리스 신화를 모티브로 조각한 반지였음을 알 수 있다. 즉 北齊가 소그드 상인 등을 매개로 당시 그리스를 지배한 동로마 제국과 간접적으로 교역했음을 시사한다. 이에 주목한 연구에 따르면, 동일한 스타일의 반지는 內蒙古自治區 呼和浩特市 북부 畢克齊鎮, 陰山 水磨溝 谷口에서 출토된 北朝商人墓, 寧夏固原北周天和四年李賢墓에서도 출토되었으며, 西域産 수입품이었다.¹²⁸⁾ 韓祖念墓에서 출토된 玻璃杯는 로마에서 생산되었다고 보기도 하지만 사산조 페르시아의 유리제품으로 보기

118) 山西省考古研究所·山西博物院·朔州市文物局·崇福寺文物管理所, 「山西朔州水泉梁北齊壁畫墓發掘簡報」, 38오른쪽-39왼쪽.

119) 山西省考古研究所·太原市委文管會, 「太原市北齊婁叡墓發掘簡報」, 9오른쪽.

120) 太原市文物考古研究所, 「太原北齊賀拔昌墓」, 18오른쪽-21왼쪽.

121) 常一民, 「太原市神堂溝北齊賀婁悅墓整理簡報」, 『文物季刊』1992-3, 1992, 35오른쪽-36왼쪽.

122) 山西省考古研究所, 「太原西南郊北齊洞室墓」, 36오른쪽.

123) 官吏와 商人들의 결탁은 흔한 일인데, 魏晉南北朝時代 官吏들이 商業을 부업으로 영위했음을 지적한 연구도 있다(孫玉琴, 「東晉南朝的官僚經商」, 『北京師範學院學報(社科版)』1991-4, 1991; 王大建, 「論魏晉南北朝的官僚經商」, 『山東大學學報(哲社版)』1992-1, 1992). 따라서 물건을 실은 낙타·馱馬·祿馬의 陶俑이 출토된 婁叡·賀拔昌·賀婁悅은 西域人을 고용하여 私商에 종사했거나 西域商人과 결탁했을 가능성은 충분하다.

124) 李愛國, 「太原市北齊張海翼墓」, 42오른쪽; 44쪽 圖四; 47쪽의 圖一八.

125) 張慶捷, 「北齊徐顯秀墓外來寶石戒指及其社會背景」, 『民族匯聚與文明互動: 北朝社會的考古學觀察』, 北京: 商務印書館, 2010(原載『文物』2003-10, 2003), 415-416쪽. 張慶捷에 따르면, 반지는 중국에서 外來의 호화스런 首飾이며 사회지위와 富를 상징하며 護身符의 원망을 대개 담고 있다(위와 같음, 421쪽).

126) 張慶捷·常一民, 「北齊徐顯秀墓出土的嵌藍寶石金戒指」, 『文物』2003-10, 2003.

127) 太原北齊壁畫博物館 編, 武光文 著, 『北齊徐顯秀墓』, 太原: 三秦出版社, 2015, 134-135쪽; 蘇哲, 『魏晉南北朝壁畫墓の世界-繪に描かれた群雄割據と民族移動の時代-』, 183-184쪽.

128) 蘇哲, 『魏晉南北朝壁畫墓の世界-繪に描かれた群雄割據と民族移動の時代-』, 183-184쪽.

도 한다.¹²⁹⁾ 이 玻璃杯의 喇叭形 高足은 庫狄迴洛墓에서 출토된 寶珠形 유리 飾件, 河北景縣 封氏墓에서 출토된 玻璃碗과 유사하며 西域 등에서 수입한 상품이다.¹³⁰⁾ 반지와 유리제품 이외에 西域의 金銀器·玻璃器·銅器·紡織品도 중국에 전해졌다.¹³¹⁾

5. 결론

본문의 내용을 정리하면 아래와 같다.

먼저 의복이다. 太原과 그 주변의 鮮卑人들은 자신의 초원문화를 유지함과 동시에 일부 중국문화도 받아들였다. 山西省 朔州 水泉梁 北齊墓를 제외한 약 672건의 도용 가운데 左衽은 약 48건으로 7.1%이고, 左衽을 제외한 風帽·長褲 등 鮮卑服의 특징을 가진 도용은 약 321건으로 약 47.7%이다. 鮮卑人 주변에서 鮮卑服의 특징을 가진 옷을 입은 사람이 최대 약 47.7%에 달한다. 그렇다고 해도 右衽과 窄袖·마지·가죽신이 공존하는 복식을 착용한 도용이 다수 발견되는 사실에서 알 수 있듯이, 胡·漢文化가 공존하였다. 이는 山西省 朔州 水泉梁 北齊墓 벽화의 인물 服飾에서도 확인된다. 太原에서 발견된 韓裔墓, 徐顯秀墓, 張海翼墓에서 발견된 陶俑은 鮮卑服의 비중이 높았다. 반면 太原南郊北齊壁畫墓에서는 漢服의 비중이 높았다. 漢人의 무덤에서 漢服이 우세한 것은 당연해야 한다. 오히려 胡服이나 胡服·漢服이 결합한 옷(右衽窄袖袍 등)처럼 胡服의 영향이 보이는 점이 주목된다. 墓主人에 따라 鮮卑服과 漢服의 비중이 다른 것은 陶俑이나 壁畫의 복식이 일정한 공식과 틀에 따라 정해진 것이 아니라 墓主人과 주변사람의 실제 복식을 반영했기 때문일 것이다. 이는 太原에 거주하는 일부 漢人들이 胡服을 전부 혹은 일부 받아들였음을 뜻하기 때문이다.

특이한 유물은 ‘胡服騎射’의 상식에 어긋난 복식이다. 일반적으로 말타는 사람들은 左衽의 옷을 입었다고 생각하기 쉽지만, 婁叡墓의 騎馬樂俑은 短袖右衽緊身黃襦, 執物騎俑은 土黃右衽短袖襦, 馱物騎俑은 右衽白短袖를 각각 착용하였다. 즉 세 도용에서 右衽을 입은 사람들이 말 타는 모습을 확인할 수 있다. 이 또한 “騎射=左衽胡服”의 고정관념을 깨는 것이며, 漢服·胡服雜糅의 특징을 발견할 수 있다.

賀拔昌과 徐顯秀의 무덤에서 변발의 陶俑(鼓吹騎俑)이 발견되었다. 陶俑의 머리 앞부분은 머리를 깎고 나머지 머리는 뒤로 넘겼으며, 긴 머리를 13갈래로 땀었다. 이는 당시 賀拔昌 주변에 여전히 유목민의 머리인 변발을 유지한 사람들이 있었음을 시사한다. 말을 타고 鼓吹를 연주하는 모습을 보면, 아마도 鮮卑人일 가능성이 높다. 즉 당시 六鎮鮮卑의 일부 혹은 상당수는 자신의 머리인 辮髮을 유지했음을 알 수 있다. 반면 徐顯秀墓에서 출토된 辮髮의 陶俑 얼굴이 漢人인지 鮮卑人인지 구별하기 어렵다. 한 학자의 해석에 따르면, 徐顯秀가 胡俗을 좋아했기 때문에 辮髮騎俑을 부장했다고 한다. 어떤 해석이건 徐顯秀 주변에는 辮髮을 한 사람들이 있었다.

婁叡과 侯莫陳이라는 胡姓을 墓主의 무덤, 太原西南郊北齊洞室墓에서 烏桓·鮮卑의 특징인 梯形棺이 발견되었다. 婁叡와 侯莫陳氏가 각각 鮮卑와 匈奴系 유목민의 후예였음을 고려하면, 자기 種族의 고유 葬俗을 여전히 保持했음을 알 수 있다. 太原南坪頭北朝墓 M2의 種族을 판별하는 것은 불가능하지만, 梯形棺이었다. 반면 鮮卑人 庫狄迴洛墓의 묘는 梯形棺이 아닌 직사각형 관에 묻혔다고 추정된다. 즉 일부 鮮卑人은 匈奴·鮮卑 계통의 梯形棺 葬俗

129) 孫機, 「建國以來西方器物在我國的發現與研究」, 『文物』 1999-10, 1999.

130) 張季, 「河北景縣封氏墓地墓群調查記」, 『考古通訊』 1957-3, 1957, 28-37쪽; 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 230쪽.

131) 韓革, 「從晉陽地區北齊墓葬出土文物看晉陽中外文化交流」, 231쪽.

을 따르지 않았다는 추정이 가능하다.

庫狄業墓에서 발견된 銅釜(銅鍑)은 유목민들이 사용하던 식기였다. 이는 庫狄業 등 太原 주변에 살았던 鮮卑인들이 유목민 고유의 식기로 음식을 만들어 먹었음을 뜻한다. 그렇다면 음식도 유목민들의 음식을 먹었을 것이라는 추론도 가능하다. 또 九原崗北朝壁畫墓의 狩獵圖·儀式出行圖·逐獵圖 등에서 사냥과 무예를 좋아하는 북방 유목민(鮮卑人)의 일상생활을 알 수 있다. 또 徐顯秀墓壁畫에서 獅子, 양, 사슴, 용, 말 등 동물이 裝飾圖案에 사용되었다. 동물 문양이 많이 사용된 것은 스키타이 양식을 떠올리며, 유목민 문화의 영향을 받았을 것이다. 右衽白短襦를 착용한 婁叡墓의 馱物騎俑은 모습은 少女 같다고 한다. 이 발굴보고서의 서술처럼 馱物騎俑이 여성이라면, 右衽의 漢服을 착용한 여성이 말을 탄 모습의 보기 드문 예가 된다. 유목민 여성들은 말 타기에 능했고 일상생활의 일부였으므로, 馱物騎俑의 種族과 상관없이 유목민의 문화에 익숙했음을 보여준다. 그런데 ‘右衽’에 주목하여 이 여성을 漢人으로 간주한다면, 婁叡 주변에 평소 말 타기를 즐겼던 漢人 여성이 있었음을 알 수 있다.

다음으로 太原 일대의 鮮卑人和 漢人이 西域文化에 영향을 받았음을 확인할 수 있다. 太原 지역에는 鮮卑人뿐만 아니라 西域人들도 거주하였다. 따라서 西域人 모습의 陶俑과 그림 속 인물이 太原과 그 주변 무덤에서 자주 보인다. 또 太原西南郊北齊洞室墓에서 발견된 10餘件의 小泥餅은 西域 음식문화가 太原 일대에 영향을 주었음을 보여준다. 婁叡墓에서 발굴된 袱馬(10件), 馱馬(3件), 駱駝(4件)와 賀拔昌墓에서 출토된 袱馬(1件), 馱馬(1件), 駱駝(1件), 賀婁悅墓과 太原西南郊北齊洞室墓에서 출토된 駱駝俑(1件), 張海翼墓에서 발굴된 駱駝俑은 낙타와 말 등을 이용해 교역하는 西域商人들과 관계를 맺고 직·간접적으로 동서교역에 간여했음을 보여준다. 徐顯秀墓에서 발견된 금반지는 그리스 신화를 모티브로 한 조각이며 西域産이다. 또 韓祖念墓에서 발견된 유리잔은 로마 또는 사산조 페르시아 제품이다. 靑釉胡人獅子扁壺도 聯珠紋과 大象 등 西域문화의 요소가 강하다. 이밖에 徐顯秀墓에서 西域의 머리 모양이 太原 일대에서 유행했음을 시사하는 벽화가 발견되었고, 심지어 唐代에 유행했던 女性男裝이 이미 北齊時代 太原에서 유행했음이 밝혀졌다.

漢文化와 西域文化가 융합된 벽화도 보인다. 예컨대 九原崗北朝壁畫墓의 昇天圖는 中原神怪체계와 西域의 魔獸 圖像이 서로 침투하여 새로운 모습을 만든 것처럼 보인다. 또 山西省 朔州 水泉梁 北齊墓의 墓頂에 天象圖 주변에는 四神圖가 있고 동서남북 네 방향별로 靑龍, 白虎, 朱雀, 玄武를 그렸다. 四神圖 아래에 十二時圖가 있어 十二生肖 형상을 그렸고, 北壁 正中에 쥐를 그렸고, 차례대로 소, 호랑이, 토끼, 용, 뱀, 말, 양, 원숭이, 닭, 개, 돼지를 그렸다. 중국의 十二支를 소재로 한 그림은 墓主가 중국문화에 익숙함을 보여준다. 이는 徐顯秀墓에서도 발견된다.

요컨대 太原 일대에 거주하는 鮮卑人은 고유의 유목문화를 유지하고 漢文化와 西域文化를 수용하였다. 漢人들도 유목문화와 서역문화를 받아들였다. 이는 太原 일대 鮮卑人和 漢人들이 多文化 공존의 문화환경에서 살았음을 뜻한다. 물론 이 가운데 徐顯秀처럼 초원의 유목문화와 서역문화의 영향을 많이 받은 漢人이 있었고 婁叡墓의 陶俑복식에서 알 수 있듯이 漢服으로 상징되는 漢文化의 영향을 많이 받은 鮮卑人도 있었다. 이는 개인별로 자기 문화와 외래문화를 받아들이는 태도에 따라 多文化 공존의 양상이 달랐음을 시사한다.

東魏·北齊時代 太原 지방의 胡·漢文化와 그 성격(최진열)에 대한 토론문

김병모(동국대)

최진열 선생님의 이번 발표는 동위북제시대 태원지역에서 전개된 한문화, 선비문화, 서역문화의 비중을 검토함으로써 여러 종족이 거주, 활동하던 태원지역 문화의 성격을 좀 더 종합적으로 고찰, 규명하고, 나아가 이 시기 중국에서 전개된 선비문화에 관해 일부에서 제기한 ‘동화론’ 적 해석 관점을 극복하는데 초점을 맞춘 연구에 해당한다고 하겠습니다.

그간 태원지역에서 전개된 문화 양상, 특히 선비문화와 한문화의 상호 영향 혹은 공존에 관한 연구가 복식, 종교, 무덤 형태, 도기 등을 주요 테마로 하여 진행되지 않은 것은 아니지만 최선생님께서 지적하신바대로 문화 특질 혹은 성격을 종합적으로 고찰한 연구가 미흡한 상황이기 때문에 이번 발표는 학술적으로 상당히 의미있고 시의성을 갖는다고 하겠습니다. 특히 ‘동화론 해석 관점의 극복’ 에 초점을 맞춘 연구라는 점에서 상당히 흥미롭고 주목된다고 하겠습니다.

선생님의 연구는 태원지역에 거주한 선비인 및 한인이 착용한 복식, 사용한 관, 서역문화의 수용 양상 등 크게 3가지로 나누어 진행되었으며, 태원지역의 문화는 선비와 한, 그리고 서역문화가 다양하게 공존하는 소위 다문화적 공존 양상을 보인 것으로 결론지고 있습니다. 아울러 이러한 다문화적 공존 양상이 동화론적 해석 관점을 극복하는데 간과할 수 없는 근거를 제시한 것으로 인식하고 있습니다. 다양한 문화의 공존이 ‘동화론’ 을 뒷받침하는 근거로 기능하기는 쉽지 않기 때문에 발표자께서 의도하신 연구 목표에 상당부분 성과를 거둔 논문으로 토론자는 평가합니다.

1. 다만 동화론을 주장하는 학자들 역시 다양한 문화의 공존 상황을 이미 인지한 상태에서 제시한 것이기 때문에 다문화의 공존 사실을 확인하는 것으로 동화론의 극복 조건을 필요충분적으로 제시했다고 보기는 어려울 것 같습니다. 본 토론자의 생각으로는 선비문화와 한인문화가 시대를 거치면서 어떠한 비중을 갖고 자신의 문화요소를 투영시켜 가는지 그 동태에 관한 내용을 함께 제시하는 것이 동화론의 극복 조건으로서 보다 적합한 것이 아닌가 생각합니다.

2. 아울러 ‘동화론’ 의 문제는 특정 문화가 차지하는 비중에 대한 검토가 무엇보다도 유효한 근거를 제공하겠지만 발표자께서 규명하신 ‘다문화 공존’ 속에서 당시 사회 구성원들이 이질문화를 선택하면서 보여준 선호, 갈등, 취향 등에 관한 다

양한 담론과 생각들, 특히 이질문화에 대한 인식과 압박 등에 관한 내용을 더불어 제시한다면 동화론의 실상에 관한 논의가 보다 유효하게 진행되지 않을까 생각됩니다.

3. 이 논문은 동위북제시기 태원지역 문화특질의 종합화가 무엇보다도 중요한 연구 내용에 해당합니다. 그런데 발표자께서는 선비문화에 속하는 계형관의 사용 유무만을 검토하여 묘장문화에서 선비문화와 한인문화의 비중을 계량하고 이를 통해 선비문화요소가 여전히 상당 수준으로 지속한 것으로 종합화하고 있습니다. 그런데 묘장 문화를 결정하는 요소는 관 하나만 포함된 것이 아니고 여러 요소가 복합적으로 관련되어 있습니다. 예컨대 지하 매장 형식을 포함하여 수혈식 사파묘도, 다량의 유물매장, 묘지석, 벽화 제작 등은 모두 한인문화 요소가 보다 강하게 반영된 경우에 해당합니다. 특히 복제에 이르면서 내보인 도용과 벽화의 확대는 한인문화의 적극적 수용 과정을 보여주는 단적인 실례에 해당합니다. 물론 계형관은 선비문화 요소가 강하게 반영된 경우에 해당하고, 특히 수렵도의 확대는 선비문화의 적극적 반영을 보여주는 실례에 해당합니다. 따라서 묘장문화를 통해 문화특질을 종합화하는 하나의 요소를 추출하려 했다면 적어도 이들 다양한 문화 요소의 유기적 검토가 필요하지 않았을까 생각됩니다.

4. 아울러 문화 특질을 종합화하는데 있어 복식 및 관의 수용 양상에 관한 분석 사례가 너무 적어 발표자께서 말씀하신 바대로 한문화, 선비문화, 서역문화가 태원지역에서 각각 차지하는 비중을 계량적으로 이해하고 설득시키는데 충분치 않은 것 같습니다. 예를 들어 태원지역에서 한인이 착용한 복식 사례로서 4개 묘를 분석하는데 그치고, 그나마 고위직 묘에 한정하고 있습니다. 이러한 분석 내용을 토대로 발표자께서는 묘주에 따라 구성원들의 복식 착용 사례가 다르게 나타난다는 견해를 제시했으면서도 정작 다양한 신분의 묘를 대상으로 분석을 진행하지는 않고 있습니다. 발표자의 지적대로 묘주의 취향에 따라 구성원들의 복식 착용 양상이 달라질 수 있겠지만 묘주가 받는 여러 압박 요인들, 다시 말해 정치적 입장 등도 충분히 반영될 수 있는 상황이기 때문에 다양한 신분의 묘를 대상으로 검토를 진행한다면 보다 유효한 데이터가 추출되지 않을까 생각됩니다.

이상 궁금한 점을 중심으로 두서없이 몇 가지 소견을 말씀드렸습니다. 토론자의 소견이 발표 내용의 오독으로부터 비롯된 것이라면 헤량하여주시길 부탁드립니다. 감사합니다.

한국 신화의 여신에 대한 대중의 인식 연구
: 바리데기, 당금애기, 유화에 대한 MBTI 성격유형 검사를 중심으로

강 명 주, 이 명 현
(중앙대)

토 론 문

진 수 현
(중앙대)

주첸즈의 사회문화학과 반전反戰사상

-반군수자본주의문화론을 중심으로-

전홍석
(순천향대학교)

目次

1. 문제 제기
2. 사회문화학과 경제문화
3. 현실인식: 군수자본주의경제시대
4. 전후戰後문화: 반군수자본주의문화론
5. 맺음말

1. 문제 제기

현 인류문명의 죽음과 공멸의 표징인 ‘전쟁의 시장화’가 인간의 생명을 담보로 세계 곳곳에서 독버섯처럼 번지고 있다. 소위 평화의 이름으로 전쟁을 즐기는 ‘군산복합체(military-industrial complex)’는 국가의 안보를 수호하는 군부와 이 군부를 위해 각종 무기장비를 만들고 그것을 팔아서 배를 채우는 방위산업체의 결합을 뜻한다. 그것은 각 나라의 국방부를 중심으로 전쟁을 통해 이익을 얻는 ‘군수(전쟁)자본주의’ 기업체 집단이 대표적이다. 이 죽음의 전쟁상인과 무기시장은 경제와 정치를 병들게 할뿐더러 우리의 영혼마저도 파괴한다. 이 점에서 드와이트 D. 아이젠하워(Dwight D. Eisenhower, 1890~1969)는 일찍이 1961년 『고별연설*Farwell Radio and Television Address to the American People*』에서 “이 군산복합체가 의식적이건 무의식적이건 간에 부당한 영향력을 획득하려는 데 대해 우리는 경계해야만 한다. 이 과도된 세력이 급격히 팽창해 파멸적인 결과를 초래할 가능성은 현재에도 존재하고 있으며 앞으로도 계속해 존재할 것이다.”¹³²⁾라고 경고한 바 있다. 아울러 장래에 이윤의 가능성 때문에 훨씬 더 대규모의 군비지출을 위한 강력한 로비활동이 출현함은 물론 그 특수이익도 커진다고 덧붙인다. 그는 방대한 군사조직과 대규모의 군수산업이 결합해 국가의 방향성을 왜곡시키는 체제의 탄생과 그 위험성을 예견한 것이다. 아이젠하워가 고별연설을 한 지 반세기가 지난 지금 미국의 외교정책은 군과 군수산업의 집단에 지배당하고 있다. 그의 우려가 급기야 현실화된 셈이다.

이 전쟁자본가들은 세계 어디서라도 전쟁을 일으키려고 호시탐탐 기회를 노리고 있다. 그리고 자신들의 이익과 목적을 달성하기 위해서는 사람의 고통 따위는 그것이 설령 자국민이라 하더라도 안중에도 없다. 심지어 군산복합체와 관련된 무기제조업자, 군부, 부패한 정당과 조직 등의 사악한 연합은 세계를 핵전쟁의 위기로 내몰면서 인류의 생존마저도 위태롭게 만들고 있다. 그와 더불어 정의와 평화

132) Dwight D. Eisenhower, *Farwell Radio and Television Address to the American People* / 드와이트 D. 아이젠하워, 「고별 연설」, 『군산복합체론』(시드니 렌즈 외, 서동만 편역), 서울: 지양사, 1985, 19쪽.

또한 전쟁자본과 그 힘의 논리 앞에서 철저히 무시될뿐더러 모욕당하고 있다. 그런데 이 ‘위험의 세계’, 곧 국방매파(hawks)와 전쟁수혜기업의 시대는 2001년 9.11 뉴욕테러사건을 기화로 재가동된 것이다. 당시 미국 신보수주의자들(neocons)은 국민들의 두려움과 애국심을 악용, 테러와의 범세계적 전쟁을 선포해 거대한 군사기구를 유지하는 일로 먹고 사는 군산복합체를 살찌웠다. 그도 그럴 것이 이 테러와의 전쟁은 신보수주의자와 기업들이 군비증강이라는 수지맞는 사업을 정당화하기 위해 만들어낸 허구에 지나지 않는다는 견해가 우세하다. 로버트 쉬어(Robert Scheer)의 음산한 증언대로 “미국 대형교회에서 숭배하는 여타 종교와 마찬가지로 군국주의 교파는 사이비 종교적 목표와 상업적 탐욕을 충족시킨다. 이들의 신은 독실한 애국주의자와 탐욕스러운 은행가의 결합체다. 9.11 이후 7년 동안 조지 W. 부시(George Walker Bush)는 이 복음을 설교했으며 헌신적이고 열성적인 군납업체 신도는 기부금을 갖다 바쳤다”.¹³³⁾

그런데 현대 군산복합체의 특징은 국제화의 뚜렷한 강화로 요약된다. 아닌 게 아니라 냉전기 주로 초국적기업의 활동을 통해 실현된 군사와 경제의 연계강화는 무기거래량의 급격한 증가가 말해주듯이 자본주의국가의 경제적·정치적 군사화에 막대한 영향을 미쳐온 게 사실이다. 그러던 중 20세기 말 몰타(Malta)체제로 대변되는 탈냉전시대의 개막은 군산복합체의 존재근거를 잃게 만들었다. 그러나 팽창한 군사예산의 진짜 목적인 탐욕은 그대로 남았다. 9.11의 비극은 화수분 같은 선물이었다. 소위 테러와의 전쟁은 냉전을 훌륭하게 영구적으로 대체한 것이다.¹³⁴⁾ 더군다나 최근 이 괴로 연명하는 괴물 전쟁자본주의는 안보의 민영화 추세에 편승해 어둠의 전사들을 거느린 ‘용병산업’, 곧 자신들에게는 이데올로기도, 조국도, 신도 없으며 오직 달러만 존재할 뿐이라는 ‘PMC(Private Military Company: 민간군사기업)’의 형태로 진화해 인류문명의 미래에 더욱 어두운 그림자를 드리우고 있다.¹³⁵⁾ 실제로 군산복합체는 거대한 국방예산으로 지탱되는 군수산업의 존재, 군수지출의 지속과 함께 생겨나는 군부와 대기업 간의 공동 이해관계의 발생, 이것이 냉전과 탈냉전의 대외정책을 규정하게 되며 그에 따른 자본의 문명화 작용보다 파괴적 작용의 증대, 결과적으로 군사적 긴장구조를 통한 세계적 군사화의 증대에 기여해 근대세계체제의 기본질서를 잠식하는 역할을 해왔다.¹³⁶⁾

이렇게 전쟁구조를 재생산하는 자본주의적 산업화의 증대, 근대국가의 억압성 증대에 비례해 과학과 기술의 도구화, 수단화의 강화가 산업적으로 정형화된 메커니즘이 바로 ‘전쟁(군수)산업’인 것이다. 근대성의 본질이 단 하나의 변동원리만으로는 설명될 수 없는 것과 마찬가지로 이 ‘전쟁의 산업화’ 역시 근대성의 다면적 위기현상의 산물이라고 할 수 있다. 앤서니 기든스(Anthony Giddens)의 분석에 따르면 근대성의 제도적 복합체는 자본주의, 산업주의, 감시, 군사적인 힘이라는 네 차원으로 구성된다. 여기서 폭력의 근대화로 대변되는 ‘군사적 힘’은 여타 근대성 차원에서 제기되는 세계화의 위기, 가령 자본주의의 세계자본주의경제체제, 산업주의의 국제적 노동분업, 감시적 힘의 민족국가체제화를 압도하는 경향을 띠면서 그것은 국제동맹과 무기호름 등을 통해 세계적인 군사질서로 조직화되고 있다.¹³⁷⁾ 때문

133) Robert Scheer, *The Pornography of Power: Why Defense Spending Must Be Cut How Defense Hawks Hijacked 9/11 and Weakened America* / 로버트 쉬어, 『권력의 포르노그래피: 테러, 안보 그리고 거짓말』, 노승영 옮김, 서울: 책으로 보는 세상, 2009, 30쪽.

134) 로버트 쉬어, 『권력의 포르노그래피: 테러, 안보 그리고 거짓말』, 28~29쪽 참조.

135) Robert Young Pelton, *Licensed to Kill: Hired Guns in the War on Terror* / 로버트 영 펠튼, 『용병: 전쟁 산업을 실행하는 그림자 전사들』, 윤길순 옮김, 서울: 교양인, 2009 참조.

136) 김형균, 『군수산업의 사회학』, 부산: 세종출판사, 1997, 53쪽 참조.

137) Anthony Giddens, *The consequences of modernity* / 앤서니 기든스, 『포스트 모더니티』, 이윤희·이현희 옮김, 서울: 민영사, 1991, 67~88쪽 참조.

에 A. 부주에프(A. Buzuev)는 군산복합체를 “자본주의세계의 군사화를 강화하는 데 자신의 기득권을 갖는 모든 경제적·정치적·군사적 세력과 조직의 국제적 결사체”¹³⁸⁾라고 규정한다. 이들 전쟁기업은 인류의 소중한 생명과 보편적 인권을 짓밟는 공공의 적인 것이다. 아우슈비츠, 난징(南京)대학살, 르완다, 보스니아, 세계무역센터 파괴 등은 우리가 그 실체에 대한 비판적 인식의 끈을 놓쳤을 때 어떤 일이 벌어지는지 계시하는 음울한 사건들이다. 그럼에도 기든스의 지적대로 “사회학의 창시자들 중 아무도 ‘전쟁의 산업화’ 현상에 대한 체계적인 주의를 기울이지 않은 것”¹³⁹⁾이 사실이다. 더욱이 그 전쟁체계를 구동하는 인간의 문화적 본질과 사회체계에 대한 해명과 대안이 부재하다는 점도 함께 논의되어야 할 것이다.

이 지점에서 주첸즈(朱謙之, 1899~1972)의 ‘문화학’에 내포된 평화사회학으로서의 ‘전후戰後문화 — 반군수자본주의문화론’을 거론해볼 수 있을 것이다. 그것이 전통유가(儒家)사상과 접맥된 동아시아적 반전문화론이라는 점에서 더욱 의미심장하다. 이 평화사상은 문화학의 최종 지향점인 동서생명주의가 융합된 이상세계의 실현체라고 할 수 있다. 특히 유교생명주의 차원에서 교육의 문화가치인 ‘사랑(愛)’과 예술의 문화가치인 ‘아름다움(美)’의 교직交織이 창조한 ‘대동大同세계’로 수렴된다. 이 숭고한 문화사회는 사회문화학상 경제시대에서 교육시대로, 지식문화학상 과학시대에서 예술시대로의 전환이라는 지난한 문화학적 사유의 지형 속에서 도달된다. 주첸즈에게 문화학은 크게 지식적 문화유형학인 ‘문화철학’과 사회적 문화유형학인 ‘문화사회학’으로 양분된다. ‘전후문화론’은 총체적 문화학 구조 속에 있지만 구체적으로는 후자인 평화사회학적 의미와 접맥되어 있다. 이것은 사회학이 다른 사회과학의 개별적·전문적 일부분인 동시에 각 영역에 포괄적으로 미치는 일반적·종합적 인식을 지향하는 독특한 위치에 있다는 사실과 무관하지 않다. 이런 측면에서 주첸즈의 현실인식과 관련된 군수(軍火)자본론이 그가 구축한 정치한 문화학적 체계, 나아가 그 하위분과인 문화사회학의 경제문화론을 통해서 도출된다는 점에 주목하고자 한다. 물론 그 연구수행은 지식문화학과(문화철학)의 유기적 관계 속에서 사회문화학(문화사회학)에 내장된 반전反戰사상을 현재화하는 데 있다. 그것은 결국 ‘반군수자본주의문화론’에서 극대화될 것이다.

2. 사회문화학과 경제문화

주첸즈는 동서생명주의에 기반을 둔 ‘문화학’을 전제로 사회문화 4유형을 인체에 비유해 “사회문화의 첫 번째 유형인 ‘정치’는 용모에, 사회문화의 두 번째 유형인 ‘법률’은 근골에, 사회문화의 세 번째 유형인 ‘경제’는 근육에, 그리고 사회문화의 네 번째 유형인 ‘교육’은 정신에 각각 해당한다”¹⁴⁰⁾고 말한다. 이렇듯 사회문화유형학으로만 보면 ‘교육’이 가장 중요한 위치를 차지할뿐더러 어떤 면에서는 문화에 가장 근접한다. 정치는 사회권위를, 법률은 사회정의를, 경제는 사회복지를 각각 반영하지만 교육이 반영하는 것은 다름 아닌 ‘사회문화’이기 때문이다. 이 4가지는 하나라도 빠질 수 없는 상반상성相反相成의 관계에 있다. 또한 정치가 권력을, 법률이 규범력을, 경제는 생산력을 행사한다면 교육은 ‘사

138) A. Buzuev, *Transnational Corporations and Militarism* / A. 부주에프, 『초국적기업과 군국주의』, 강동일 옮김, 서울: 새길, 1988, 13쪽.

139) 앤서니 기든스, 『포스트 모더니티』, 24쪽.

140) 朱謙之, 『朱謙之文集』 第6卷, 「文化社會學」, 福州: 福建教育出版社, 2002, 533쪽.

량의 힘(愛力)이다. 교육의 본질은 생명이고 사랑이다. 사랑에는 반드시 대상이 있고 문화는 그 교육에의 대상인 것이다.¹⁴¹⁾ 주첸즈는 “교육은 생명이고 문화이고 사랑이고 아름다움이고 그것은 하나의 거대한 상像이다. ... 모든 지식적·사회적 문화형식은 이 거대한 상을 완성할 사명을 띠고 있다. 그러므로 현재로 말하면 교육과 문화의 관계는 바로 문화가 그 자신과 갖는 관계라고 말하는 것과 같다.”¹⁴²⁾ 라고 논변한다. 그런 까닭에 문화사회학의 결론은 문화과학 저작의 최후목표였던 ‘문화교육학’과 매우 밀접한 관계에 있다고 말하는 것이다.

그러나 지식문화와 사회문화는 목적(내용)과 수단(형식)의 관계에 있다. 이런 점에서 사회권위는 종교가 내용이고 정치는 형식이다. 사회정의는 철학이 내용이고 법률이 형식이다. 사회복지는 과학이 내용이고 경제가 형식이 된다.¹⁴³⁾ 이와 동일하게 사회문화는 예술이 내용이고 교육이 형식이다. 주첸즈는 전체 문화체계에 있어 “지식생활의 종교, 철학, 과학, 예술은 목적적 체계이고 정치, 법률, 경제, 교육은 단지 수단적 체계일 뿐이다. 수단적 체계에는 사회생활의 목적을 반영하는데 이것이 바로 사회권위, 사회정의, 사회복지, 더 나아가서는 전체의 사회문화(교육의 목적)다.”¹⁴⁴⁾고 했다. 이를 지식유형과의 관계로 말하면 ‘권위’는 종교의 사회적 산물이고 ‘정의’는 철학의 사회적 산물이고 ‘복지’는 과학의 사회적 산물이고 ‘문화’는 예술의 사회적 산물이다. 다만 정치, 법률, 경제, 교육 그 자체 내에서는 수단만 보고 목적은 보지 않는다. 때문에 정치는 ‘권력’을 통해 종교화의 ‘사회권위’를 달성하는 것이 목적이 된다. 법률은 ‘규범력’을 통해 철학화의 ‘사회정의’를 달성하는 것이 목적이다. 경제는 ‘생산력’을 통해 과학화의 ‘사회복지’를 달성하는 것이 목적이다.¹⁴⁵⁾ 이와 마찬가지로 교육은 ‘사랑의 힘’을 통해 예술화의 ‘사회문화’를 달성하는 것이 목적이 된다.

제차 각 사회유형의 상호관계로 보면 권위는 정의를 낳고 정의는 항상 권위에 의존한다. 정의는 복지를 낳고 복지는 항상 정의에 의존한다. 또한 복지는 문화를 낳고 문화는 항상 복지에 의존한다. 그런가 하면 정의가 주도하는 시대에는 정의적 권위가, 복지가 주도하는 시대에는 복지적 권위, 복지적 정의가 각각 형성된다. 그러나 이른바 교육시대만이 궁극적으로 문화가 주도하는 시대, 즉 문화적 권위, 문화적 정의, 문화적 복지를 이룰 수 있다.¹⁴⁶⁾ 이러한 문화사회 목적인 간의 상호연쇄적인 관계와 관련해서 새로운 미래의 문화시기는 경제시대가 아닌 경제시대의 반면反面, 곧 교육시대임을 확인할 수 있다. 사실 주첸즈의 문화진화 개념에는 앙리 베르그송(Henri Bergson, 1859~1941)의 ‘지속(Duration)’과 게오르크 빌헬름 프리드리히 헤겔(Georg Wilhelm Friedrich Hegel, 1770~1831)의 ‘지양(Aufheben)’이라는 개념이 동시에 내포되어 있다. 바꿔 말해 세계문화사의 근본현상에는 변증법의 ‘지양적인 현상과 함께 그 발전변화의 흐름 속에는 일종의 ‘지속적 근본현상이 내재되어 있다. 그런 까닭에 경제시대 다음에는 이 경제시대의 부정, 즉 법률시대 부정의 부정, 정치시대 부정의 부정의 부정이 이루어져 교육시대가 조성되는 것이다. 이때 정치사관, 법률사관, 경제사관은 넓은 의미의 문화사관의 지배를 받아 오로지 진리의 상대성만이 존재해 단지 문화시대를 해명할 수 있을 뿐이다.

한편 ‘경제문화’ 유형에서 보면 경제는 이미 논급한 바와 같이 ‘사회복지’에 근거해 존재한다. 즉 정치가 사회권위에, 법률이 사회정의에 의거하는 것과 같이 경제는 ‘생산력’을 통해 사회복지로 나아가

141) 朱謙之, 「文化社會學」, 533~534쪽 참조.

142) 朱謙之, 「文化社會學」, 535쪽.

143) 朱謙之, 「文化社會學」, 495쪽 참조.

144) 朱謙之, 「文化社會學」, 495쪽.

145) 朱謙之, 「文化社會學」, 495, 533쪽 참조.

146) 朱謙之, 「文化社會學」, 533쪽 참조.

다. 이런 의미에서 주첸즈는 “경제문화는 어떤 치부(致富)의 기술이 아니라 생산력을 운용해 사회복지를 달성하는 수단인 한 체계다”¹⁴⁷⁾라고 역설한다. 더군다나 복지는 사회문화유형의 최종 지향점인 ‘문화’를 생산하고 그 문화의 의존처이기 때문에 경제의 중요성을 간과할 수 없을 것이다. 그럼에도 주첸즈는 경제시대에는 사회복지를 지향하는 정당한 문화현상과 그에 반하는 부당한 문화현상이 있음을 놓치지 않는다. 그가 보기에 “부당한 것은 독점과 향락을 다투어 추구해 물질적 생활이 인간의 생활을 지배하는 것이다. 정당한 것은 새로운 문화방식, 곧 과학적觀學적·유물적 경제문화를 창립해 우리들이 더욱 쉽게 사회복지의 목표를 향해 나아가도록 하는 것이다.”¹⁴⁸⁾ 다만 이 시대의 특징이 유물주의이기 때문에 유물사관이 경제시대의 부당한 문화현상에 저항하는 침병역할을 한다. 주첸즈는 모든 경제시대의 사회주의 혁명가, 즉 칼 마르크스(Karl Heinrich Marx, 1818~1883), 프리드리히 엥겔스(Friedrich Engels, 1820~1895), 블라디미르 레닌(Vladimir Il'ich Lenin, 1870~1924), 피에르 조제프 프루동(Pierre-Joseph Proudhon, 1809~1865), 표트르 알렉세예비치 크로포트킨(Pyotr Alekseyevich Kropotkin, 1842~1921) 등은 경제적 공리功利관념에서 완전히 벗어난 순수한 사랑의 ‘문화’로부터 배태된 지식인들이라고 생각했다. 이들의 존재는 문화단계인 교육단계와 침략단계인 경제단계 간의 부당한 투쟁이 이 경제시대의 진정한 문화계급투쟁임을 일러준다는 것이다.¹⁴⁹⁾

이와 같이 현대 사회생활의 근본조건은 문화를 위시한 권위, 정의뿐만 아니라 무엇보다도 ‘복지’를 요구하므로 경제유형이 절대적으로 필요하다고 할 것이다. 그러나 사회사에 있어 경제단계는 분명 생명적 문화형식인 ‘교육단계’로 진입하기 위한 물질적 문화형식임에 틀림없다. 주첸즈는 경제와 교육의 관계를 물질생산의 생산관계와 정신생활의 관계, 물질문화와 정신문화의 관계로 파악했다. 이러한 사고는 교육이 문화적이라면 경제는 반문화적이라는 인식에 토대한다. 그는 경제와 교육을 기본적으로 모순적·대립적 관계로 설정해 “경제시대는 문화가 전혀 없지만 교육시대는 철저히 문화다. 경제시대는 인간이 비인간이 되지만 교육시대는 그 비인간이 인간으로 바뀐다”¹⁵⁰⁾고 설명한다. 그러나 주첸즈가 구상한 문화학적 미래사회에는 이 사회문화의 교육시대에만 그치지 않고 지식문화의 ‘예술시대’가 상정되어 있다. 말하자면 현대문명을 지칭하는 문화사의 제3시대는 지식생활상 과학시대임과 동시에 사회생활상 경제시대다. 그에 반해서 미래문명인 제4시대는 지식생활상 예술시대임과 동시에 사회생활상 교육시대인 것이다.¹⁵¹⁾

주첸즈에게 지식문화유형과 사회문화유형의 제반 교호交互관계는 사회의 각종 문화형태는 물론이고 역사의 각종 문화시대를 창조한다. 이 명제는 경제문화에서도 그대로 적용된다. 경제문화는 횡적 측면에서 관찰하면 경제문화의 4기형이고 종적 측면에서 관찰하면 경제문화의 4단계다. 이것은 경제문화의 발전, 즉 제1시기 종교적 경제단계에서 제2시기 철학적 경제단계, 제3시기 과학적 경제단계, 나아가

147) 朱謙之, 「文化社會學」, 496쪽.

148) 朱謙之, 「文化社會學」, 498쪽.

149) 朱謙之, 「文化社會學」, 501~502쪽 참조.

150) 朱謙之, 「文化社會學」, 498쪽.

151) 주첸즈에 따르면 문화사의 제1시대는 교회, 종교 신앙 단체가 중심이 되는 종교시대임과 동시에 또한 정치와 군사단체가 중심이 되는 정치시대다. 제2시대는 각 학파를 중심으로 하는 철학시대임과 동시에 법률가단체가 중심이 되는 법률시대다. 그리고 현대에 해당하는 문화사의 제3시대는 과학단체, 즉 대학, 전문학교, 학사회 등이 중심이 되는 과학시대임과 동시에 은행산업의 각 경제단체가 중심을 이루는 경제시대다. 때문에 현대사의 해석은 과학단체와 경제조직의 사회형태에 의해서만 설명이 가능하다. 여기에 더해 문화사의 전체로 볼 때 주첸즈의 문화학적 논리구도에는 예술가, 교육가가 대두해 ‘예술’과 ‘교육’으로 모든 것을 주도하는 미래사회가 내장되어 있다. 문화사의 제4시대는 음악과 춤 이러한 미적 동기가 결합된 예술단체가 중심이 되는 예술시대임과 동시에 교육가와 인도가 단체가 만든 교육시대인 것이다. 朱謙之, 「文化社會學」, 446~447쪽 참조.

제4시기 예술적 경제단계까지를 포괄한다. 그런데 이와 같은 경제와 지식문화 각 유형의 관계에는 '본질적 관계'와 '역사(형식)적 관계'의 차이가 존재한다. 주첸즈의 입장에서 "경제는 과학을 지식상의 원시기형基型으로 삼아 지식생활상에서의 과학시대는 동시에 곧 사회생활상의 경제시대다. 그러므로 경제는 과학과는 실제로 본질상의 관계고 종교, 철학, 예술 각 문화유형과는 역사상의 관계에 불과하다".¹⁵²⁾ 그는 이 두 가지의 문화관계를 분명히 이해하려면 경제사상사를 연구하는 것이 가장 바람직하다고 말한다. 경제사상사는 경제문화의 역사상 관계, 곧 제1시기 종교적 경제시대에서 제4시기 예술적 경제시대에 이르기까지 어떠한 발전경로를 거치는지 알려준다. 아울러 제3시기에 있어 '경제'와 '과학' 문화의 본질적 관계를 간과할 수 있도록 해준다는 것이다. 그가 기술하고 있는 경제학의 역사적 발전 단계를 표로 나타내보면 다음과 같다.¹⁵³⁾

152) 朱謙之, 「文化社會學」, 502쪽.

153) 朱謙之, 「文化社會學」, 502~508쪽 참조.

시대 구분	중세기	18세기	19세기		현대
방법	상상적 방법	추상적 연역법	귀납적 역사법 (심리주의)	변증역사법 (논리주의)	문화과학방법
근본 개념	①수數 均衡도度는 하나임이고 이를 통해 만물의 공구 안배 ②자선과 빈민구제	①자유경쟁 ②개인 이기심이 출발점 ③보편절대적 경제법칙	①경제생활의 역사적통일적 형성관 ②경제법칙의 상대성 ③사회 제諸현상의 상호관계적 인식.	①자본주의사회의 발생운동-몰락 법칙의 이론적 설명 ②상품생산의 분석에서 이론 경제학 건립	①대동大同공산사회 ②전세계의 지극히 공평하고 효율적인 협동제도와 신용제도
중요 저작	『신학대전』 『유도피아』	『경제표』 『국부론』 『인구론』 『경제학과 과세원리』 『경제학원리』	『정치경제학의 국민적 체계』 『역사방법에 근거한 국가경제학강의요강』 『현재와 미래의 국민경제학』 『역사방법에 입각한 경제학』 『국민경제학개론』 『사회정책연구』 『국민경제학의 성립』 『사회주의사회』 『민주주의』 『강단과 국가사회주의』	『자본론』 『경제학비판』 『공산당선언』 『가족사유재산과 국가의 기원』 『경제학입문』 『금융자본론』 『자본주의 최후단계의 제국주의』 『과도기의 경제학』 『유한계급의 경제이론』	『빵의 쟁취』 『농촌공장과 수공장手工場』 『길드사회주의와 노동』 『길드사회주의』 『길드의 국가』 『신용기관의 사회화』
중요 학자	Thomas Aquinas Thomas More	Quesnay Turgot Adam Smith Malthus Ricardo John Stuart Mill	List Roscher Hildebrand Knies Schmoller Brentano Bücher Wagner	Marx Engels Rosa Luxemburg Hilferding Lenin Bucharin	Kropotkin Sorel Tylor Cole Penty C. H. Douglas
학파	기독교파	영국고전학과 중농학과	역사학과	유물사관파	①무정부주의파 ②공단주의파 ③길드사회주의파 ④협동주의파 ⑤신용경제학과
시기	종교적 경제학 시기	철학적 경제학 시기	과학적 경제학 시기		예술적 경제학 시기
	제1시기	제2시기	제3시기		제4시기

이상의 표에서 보다시피 경제사상사의 4시기, 즉 종교적 경제학에서 철학적 경제학, 과학적 경제학, 예술적 경제학에 이르기까지 매 시기의 경제사상은 문화의 전 체계에 침투해 그 시기의 문화유형의 특질을 획득한다. 주첸즈는 이에 대해 “종교적 경제학 시대에 경제는 종교와 결합해 종교사회의 사회 복지 수단을 획득한다. 철학적 경제학 시대에 경제는 철학과 결합해 철학사회의 사회복지 수단을 획득한다. 과학적 경제학 시대에 경제는 과학과 결합해 과학사회의 사회복지 수단을 획득한다. 마찬가지로 예술적 경제학 시대에는 경제는 예술과 결합해 예술사회의 사회복지의 한 수단을 획득함은 말할 필요도 없다.”¹⁵⁴⁾고 설명한다. 그는 문화의 수단종합체 차원에서 각 시기의 경제마다 그 성향에 맞는 ‘사회 복지’적 경제 목적이 있다는 사실을 밝힌 것이다. 그런데 이것은 경제가 지식문화 각 유형과 갖는 단지 상대적이고 역사적 관계에 방점을 두어 진술한 데 불과하다. 원래 지식문화는 목적적 체계고 사회 문화는 수단적 체계며 사회문화유형은 끊임없이 지식문화유형의 영향과 지배를 받는다. 경제 역시도 예외는 아니어서 지식문화에 부속되어 그 변동에 의존한다. 즉 종교적 지식에 의한 종교적 경제문화, 철학적 지식에 의한 철학적 경제문화, 예술적 지식에 의한 예술적 경제문화가 각각 조성되는 것이다.

그러나 여기서 창조된 경제문화는 진정한 의미의 경제문화체계라고 할 수 없다. 주첸즈는 경제가 과학과 절대적이고 본질적인 관계에 있다는 점에서 “진정한 경제문화체계는 오직 사회사의 제3시기인 경제시대에서만 나타날 뿐”¹⁵⁵⁾이라고 주장한다. 실제로 문화개념학적 관점에서 보면 종교적 경제 개념, 철학적 경제 개념, 예술적 경제 개념은 단지 개념의 형식상 관계일 뿐 본질적 관계는 아니다. 경제의 본질적 유형, 즉 경제 그 본연의 정체성은 언제나 경제의 과학개념화라는 과학적 문화 개념과 합치된다. 결국 경제적 문화 개념은 본질상 지식생활상의 과학적 문화 개념과 서로 대응됨을 알 수 있다. 그가 “경제시대는 지식문화상의 과학시대이고 환언하면 경제문화는 과학문화의 산물이다”¹⁵⁶⁾고 한 의미가 그것이다. 예컨대 유물사관파의 주장들은 경제사회가 과학적 문화체계의 산물임을 증명해주는 확실한 증거다. 주첸즈는 여기서 머물지 않고 현대 경제사상에 있어 그 주요 학파의 이론은 상당부분 예술적 경향을 띤다고 논구함으로써 제3시기의 극단적 경제이론을 개조하는 제4시기 예술적 경제사조의 출현을 예견한다. 이 신경제학의 대두는 심수心手일치의 노동을 중시하고 통일된 전세계의 지극히 공평하고 효율적인 신용제도와 협동제도를 확립해야 하는 과제를 안고 있다고 보았다. 아울러 이 미래 세계의 “과학문화는 결코 소수의 자본가 손에 있는 것이 아니라 만인이 모두 그 장점을 향유할 것이다. … 기계의 필연세계는 빠르게 지양되어 새로운 기계는 매우 아름다운 자유세계의 예술이 된다.”¹⁵⁷⁾고 전망한다.

끝으로 덧붙이자면 주첸즈는 인류학적 방법과 관련된 지식문화특질의 지리관과 배합해 경제문화의 지리적 분포에 주의를 기울인다. 그는 먼저 경제사의 제1시기는 소비경제시기로서 소비론이, 제2시기는 교환경제시기로서 교환론이, 제3시기는 생산경제시기로서 생산론이 각기 그 시대의 중심문제라고 전제한다.¹⁵⁸⁾ 그리고 이를 재차 문화의 지리유형에 대입해 논구한다. 이를테면 인도는 종교적 경제형을 대표하고 배불리 먹고 무사함을 사회복지로 삼는 소비사회형이다. 중국은 철학적 경제형을 대표하고 유무상통有無相通을 사회복지로 삼는 교환사회형이다. 서양은 과학적 경제형을 대표하며 생산증대

154) 朱謙之, 「文化社會學」, 508쪽.

155) 朱謙之, 「文化社會學」, 508쪽.

156) 朱謙之, 「文化社會學」, 508쪽.

157) 朱謙之, 「文化社會學」, 528쪽.

158) 朱謙之, 「文化社會學」, 528쪽 참조.

를 사회복지로 삼는 생산사회형이다.¹⁵⁹⁾ 주첸즈는 여기에 소비, 교환, 생산 각 사회형을 종합하는 ‘예술적 사회형’을 더해 경제의 4종류의 기본형태를 완성한다. 이 예술적 경제형은 사실 인도, 중국, 서양 3자 모두가 지향하는 공공경제의 이상형이다. 다만 인도, 중국은 경제발전상 반드시 현 단계인 과학적 경제형식을 거쳐야만 한다. 이른바 예술적 경제형은 분배의 경제, 세계대동의 경제, 종합형태의 경제, 생명과 예술 생산력을 중심으로 하는 경제이다. 주첸즈는 이 시대의 도경圖景을 “이때는 협력해 상인 기업가를 대신해서 세계의 생산자와 소비자는 미감美感표준을 제고시킨다. 그때는 모든 제품은 미적 평가의 지배를 받아 유달리 정교하고 우수하며 아름답다. 기계 돌아가는 소리는 조화롭고 부드러운 음악의 리듬으로 바뀐다. 뿐더러 이때의 과학은 최고의 생산법을 운용해서, 예컨대 화학을 통해 토양, 공기, 물 등의 여러 원소 속에서 종합적 식물을 만들어낸다.”¹⁶⁰⁾라고 묘사한다.

3. 현실인식: 군수자본주의경제시대

전쟁의 시장화를 획책하는 ‘군산복합체’는 근대세계의 형성에 중요한 요소로 작용했다. 이것은 전쟁의 산업화가 대체로 18세기 후반부터 나타났고 20세기에 그 절정에 달한 것만 보아도 알 수 있다. 이로 보건대 인류문명을 위협하는 전쟁의 자본화 현상은 ‘근대성(modernity)’의 위기와 무연하지 않다. 서구에서 발원한 근대성은 태생적으로 폭력성을 내포한다. 그리고 이러한 폭력성을 재생산하는 사회적 메커니즘은 필수조건으로 근대적 전쟁구조와 충분조건으로 군수산업체계 속에서 작동되어왔다. 현대문명이 당면하고 있는 국가 간 군사경쟁, 세계적 군사력 팽창, 경제의 군사화, 핵무기 등의 실재성은 근대성의 절박한 위기를 여실하게 보여준다. 주첸즈의 문화사상은 20세기 전반 이러한 서구문명과 그 근간이 되는 근대성의 내재적 한계를 직시하면서 탄생한 것이다. 그는 현대문명에 대해 “대전 이후의 선혈鮮血 속에서 현재의 네 기사騎士가 쏟아져 나왔다. 첫째는 경제테러, 둘째는 흉작, 셋째는 메마른 감정, 넷째는 호전주의의 재생이 그것이다. 문명은 돈 냄새, 시끄러움, 물질주의로 변했고 문화(Civilization) 역시 변해서 매독화(Syphilization)되었다. 이것이 문명의 진짜 위기로서 세계 각국의 사상가가 모두 문명의 장래를 우려하게끔 만드는 부분이다. 그리하여 그들은 큰 소리로 ‘지금 우리들은 또 어디로 가는 것인가?’라고 외치는 것이다.”¹⁶¹⁾고 진단한다.

주첸즈는 이러한 인류사회의 제반 균열현상들을 목도하면서 기계적이고 물질적인 서구과학기술문명의 폐단을 비판한다. 특히 그의 현실인식은 서구 근대성의 총체적 파국, 즉 당시 대량학살과 인간성의 파괴를 자행했던 양차 세계대전이라는 문제의식 속에 자리한다. 그 때서운 칼날은 ‘군수자본론’에 입각한 서구문명의 호전적·정복적·참략적·약탈적·제국주의적 성향에 맞춰졌다. 이러한 도발적 문

159) 주첸즈는 경제문화의 지리적 분포에 주목해보면 동서양 경제문화체계의 차이를 좀 더 쉽게 발견할 수 있다고 했다. 경제문화체계는 제력조직의 차이에 따라 3종의 경제유형으로 나눌 수 있다. 그리고 이 3종의 경제유형은 동서 3가지의 특수한 문화구역에 분포해 3종의 특수한 경제형태를 형성한다. 인도는 종교적 경제형을, 중국은 철학적 경제형을, 서양은 과학적 경제형을 각기 대표한다. 주요 생산형태로 보면 인도는 농업사회, 중국은 농공업사회, 서양은 공업사회다. 생산력의 표준으로 보면 인도는 자연력(토지생산력), 중국은 인력(노동생산력), 서양은 물력(기계생산력)이다. 중요한 생산요소로 보면 인도는 자연, 중국은 노동력, 서양은 자본이다. 경제체의 크기로 보면 인도는 농촌경제, 중국은 도시와 농촌의 대립경제, 서양은 대도시경제다. 경제의 심리상태로 보면 인도는 절욕絶欲론, 중국은 절욕節欲론, 서양은 유욕唯欲론이다. 朱謙之, 『文化社會學』, 510~518쪽 참조.

160) 朱謙之, 『文化社會學』, 518쪽.

161) 朱謙之, 『朱謙之文集』第6卷, 『文化哲學』, 福州: 福建教育出版社, 2002, 384쪽.

명비판은 2차 세계대전(1939~45)시기 나치즘(Nazism)을 통해 타락한 서구 중심적 이성과 문명에 대항해 막스 호르크하이머(Max Horkheimer, 1895~1973)와 그의 동료 테오도어 아도르노(Theodor Wiesengrund Adorno, 1903~1969)가 발제한 “왜 인류는 진정한 인간적 상태에 들어서기보다 새로운 종류의 야만상태에 빠졌는가”¹⁶²⁾라는 학문적 긴장감과 동일선상에 위치한다. 실제로 자기 파괴적인 계몽(이성)의 개념은 현대 문명의 모순성을 통찰하는 중요한 키워드다. 호르크하이머 등이 논증한 바와 같이 진보적 사유로서의 계몽은 본래 인간에게서 공포를 몰아내고 인간을 주인으로 세운다는 목표를 추구해왔다. 그러나 완전히 계몽된 지구에는 비약적인 문명의 발전과 진보에도 불구하고 재앙만이 승리를 구가했다.¹⁶³⁾ 이들은 기술진보가 절정에 달한 시대에 가공할 만한 야만상태를 빚어낸 현대는 어떤 시대며 인류는 어떻게 이러한 상황에까지 이르게 되었는가를 해명하고자 했던 것이다.

주첸즈 역시도 이와 동일한 맥락에서 현대를 전쟁을 통해 이윤을 착취하는 ‘군수자본주의경제시대’라고 비판한다. 이 군수자본론은 서구 자본주의적 근대성의 극단적인 호전성을 겨냥한 학적 체계임은 더 말할 필요도 없다. 단적으로 말해서 비판에 인색하고 반성에 무능력한 계몽의 한계는 무방비상태로 전쟁자본주의로 전이된다는 것이다. 그는 자신의 사회문화학적 이론들을 통해서 전쟁의 자본화 현상이 횡행하는 현실이 어떻게 발동되었는지를 추적한다. 그 논점은 현대와 경제시대의 상관성을 해명하는 데서부터 출발한다. 물론 세계사적인 현대는 영국 산업혁명 이후의 세계근대사고 사회경제사적 현대는 자본주의경제제도의 현 단계인데 이 또한 결국에는 세계 산업혁명을 경계로 한다. 그러나 주첸즈에게 관건은 무엇보다도 문화사적 현대를 규명하는 데 있었다. 말하자면 문화분기分期의 원리에 따라 현대를 과학인자와 경제인자가 모든 것을 지배하는 문화사의 제3시기인 지식생활상 과학시대와 사회생활상 경제시대임을 확정한다. 현 사회문화를 구성하는 바탕은 종교나 철학도 아니고 정치, 법률도 아니다. 그것은 인류의 현 생활을 가능케 하는 과학전환과 경제조직이다. 때문에 현 단계의 역사해석은 당연히 과학단체와 경제조직의 사회형태에 의해서만 해석될 수 있다.¹⁶⁴⁾ 이 입론은 문화의 본질적 유형, 곧 지식문화유형과 사회문화유형의 ‘본질적 관계’에 근거해서 얻은 결론이다. 다만 현시대에는 과학이 물질생활상의 경제시대에, 경제도 지식생활상의 과학시대에 이미 진입한 점으로 보아 이 두 문화유형은 본질적 관계이자 동시에 역사적 관계이기도 하다.

이렇게 주첸즈는 경제유형으로 인류사를 모두 설명해낼 수는 없지만 현대역사의 한 단계를 설명하기에는 충분하다는 생각을 견지한다. 그런데 그가 정의하는 현대는 실제로는 ‘자본주의’의 출현 시점과 궤를 같이한다. 때문에 현대를 경제문화사상 ‘자본주의경제시대(공업과학시대)’로 압축할 수 있다. 이것은 중국적으로 현대가 군수자본주의경제시대(군사공업과학시대)임을 천명하기 위한 논거가 된다. 여하튼 자본주의란 말 그대로 자본이 지배하는 사회체제를 뜻하며 근대사회를 이해하는 데 대단히 중요한 핵심어다. 이 말은 통상 19세기 중반에 와서야 사상가들의 기록에 본격적으로 등장한다. 주첸즈 역시 “경제적 문화사는 오직 경제시대만 존재하는 것이 아니다. 종전의 경제 또한 정치문화와 법률문화 하에 통제된 적이 있었다. 그 시대의 생산력은 정치생활과 법률생활을 조성하는 중요한 수단일 뿐이었다. 경제를 위한 경제, 재부를 위한 재부는 19세기 경제시대가 시작된 이후에야 존재했다.”¹⁶⁵⁾고 말한

162) Th. W. Adorno · M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* / Th. W. 아도르노 · M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법: 철학적 단상』, 김유동 옮김, 서울: 문학과지성사, 2008, 12쪽.

163) Th. W. 아도르노 · M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법: 철학적 단상』, 21쪽.

164) 朱謙之, 「文化社會學」, 447쪽 참조.

165) 朱謙之, 「文化社會學」, 498쪽.

다. 여기서의 경제시대란 당연히 ‘자본주의경제’를 지칭한다. 주첸즈는 이 자본주의 태동의 원초적 동인을 경제문화사 차원에서 과학문화 영역인 ‘기술진보’와 연계시켜 논의한다. 아울러 이 논제를 다루기에 앞서 다양한 경제표준을 자신의 경제문화체계에 맞춰 다음과 같이 배열함으로써 경제사의 궤적과 경제단계의 특성을 관찰하고 분석한다.¹⁶⁶⁾

문화단계 경제발달단계	제1시기	제2시기	제3시기
	종교적 경제시기	철학적 경제시기	과학적 경제시기
	수요需要시대	안적安適시대	번화繁華시대
생산형태 List	어렵상태 목축상태 농업상태	농공업상태	농공상업상태
생산요소 Roscher	자연	노동력	자본
교환 Hildebrand	자연경제	화폐경제	신용경제
생산에서 소비까지 이루어지는 간격 Bücher	봉쇄적 가내경제	도시경제	국민경제
사회화 Sombart	개인의 자급경제시대	과도적 경제시대(경제단위의 협력활동)	사회경제시대
경제체의 크기 Schmoller	촌락이나 시장경제	도시경제 영지경제	국민경제에서 세계경제까지
노동조직 Müller-Lyer	가족제도	공업조직	자본조직에서 사회주의조직까지
개인생산과 사회생산의 비교 Engels	자기경제 교환경제 (A) 우연적	(B) 일상적 교환경제 (C) 필연적	자본주의경제
물건, 화폐의 동태 Spengler	전원경제	화폐도시경제	화폐독재시대
생산기술 Veblen	원시시대 야만시대	수공업시대	기계방법시대
직업과 기술의 진보 Ely	어렵단계 목축단계 농업단계	수공단계	공업단계 ①보편경쟁 ②집중 ③종합
경제체의 진보 Glas	채집경제 농촌유동경제 정주촌락경제	도시경제	대도시경제

166) 朱謙之, 「文化社會學」, 519쪽 참조.

그러나 기술진보에 의거한 경제문화의 진화 3단계는 직접적으로는 소스타인 베블런(Thorstein Bunde Veblen, 1857~1929)의 이론모형에서 연원한다. 주첸츠는 경제진화와 문화의 관계에 주목하면서 “베블런에 의하면 경제학은 진보의 과학이고 경제제도의 전개과정으로부터 발생적(genetic) 연구를 해야 한다고 했다. 그가 경제현상, 경제제도를 사회문화발육의 발전과정 중의 한 면이라고 인식한 것은 전적으로 옳다.”¹⁶⁷⁾고 긍정한다. 그리고 베블런의 경제발전단계학설을 “① 원시시대(the savage): 약 1만년 혹은 1만 2천년으로 후기 석기시대에서 중세 이전까지의 대체로 유사有史 이전 시대에 해당한다. ② 야만시대: 중세기(middle ages)와 이보다 앞선 약간 시기다. ③ 수공업시대: 대략 영국에서는 중세기부터 18세기 말엽까지고 미국과 유럽대륙에서는 19세기 중엽까지다. ④ 기계방법시대: 이 시대는 기계공업사를 포괄하는 시기와 서로 일치한다.”¹⁶⁸⁾고 정리한다. 주첸츠는 이 모델에 착안해서 원시시대와 야만시대를 하나로 묶어 종교적 경제단계인 원시(자연)기술경제에 배속한다. 그럼으로써 역사상 경제문화는 생산 방법과 공구의 발전에 따라 ‘제1시기는 종교적 경제단계: 원시기술경제’¹⁶⁹⁾, ‘제2시기는 철학적 경제단계: 수공기술경제’¹⁷⁰⁾, ‘제3시기는 과학적 경제단계: 기계기술경제’로 진화한다고 정식화한다. 이를 다시 세계경제문화로 말하면 제1시기는 인도의 종교적 경제사가, 제2시기는 중국의 철학적 경제사가, 제3시기는 서양의 과학적 경제사가 각각 그 대표인 것이다.

주첸츠에게 경제사관은 실제로 과학사관의 진정한 인식으로 설명될 뿐이다. 경제문화는 과학문화에 의해 영향을 받고 생산되는데 구체적으로는 전자는 후자의 발명과 전파에 의존한다. 이런 점에서 그는 “발명은 확실히 과학지식의 결과고 과학의 발명이 만약 증가할 수 있다면 생산 방법과 도구 역시도 자연스럽게 진보한다.”¹⁷¹⁾고 판단했다. 이 논단은 과학문화의 ‘기술진보’에 따라 경제문화는 3단계로 진화한다는 자신의 신념을 뒷받침하는 논거가 된다. 가령 경제제도가 “부단한 생존요구에 의한 결과”¹⁷²⁾라는 측면에서 경제문화는 오스발트 슈펜글러(Oswald Spengler, 1880~1936)의 ‘삶의 전략으로서의 기술’¹⁷³⁾로 대변된다. 주첸츠는 과학의 본질을 막스 셸러(Max Scheler, 1874~1928)의 ‘실용적 혹은 정복적 지식’으

167) 朱謙之, 「文化社會學」, 520쪽.

168) 주첸츠는 설명하기를 원시시대는 인간이 짐승과 투쟁하는 경제단계다. 이때는 어렵상태, 목축상태에 해당한다. 야만시대는 인간이 자연(天)과 투쟁하는 경제단계다. 이때는 인간과 짐승의 싸움은 끝나고 문화가 처음 발생한 농업상태다. 수공업시대에서 기계방법시대까지는 인간이 인간과 투쟁하는 경제단계다. 이 시기는 인간과 인간의 싸움, 국가와 국가의 싸움, 이 민족과 저 민족의 싸움이 이루어지는 때로서 농공農工상태와 농공상商상태에 해당한다. 朱謙之, 「文化社會學」, 520~521쪽 참조.

169) 원시기술경제란 종교적 경제로 말하면 배물교拜物教적 종교경제에서 다신교적 종교경제, 일신교적 종교경제까지를 가리킨다. 농촌의 크기로 말하면 촌락공동체경제에서 영지경제, 장원경제로 발전한다. 생산적 관계로 말하면 원시적 공동경제에서 고대노예경제, 중세농노경제까지다. 그러나 생산적 기술로만 말하면 이 긴 시기에는 매 분기 사용된 공구에 따라 신석기기술경제에서 청동기 및 저급철기기술경제, 더 나아가 고급철기기술경제로 발전해왔다. 朱謙之, 「文化社會學」, 521~523 참조.

170) 중세 이후 풍차방아, 안경, 확대경, 포, 염료, 약품 등 수많은 수공기술의 발명이 있었다. 특히 4대 발명 즉 제지, 인쇄술, 화약, 나침반은 중국문화에 의해 전파된 것이다. 중국의 ‘철학적 경제’가 수공기술경제시대를 대표한다고 말한 이유가 여기에 있다. 다만 서양에 한정해보면 수공기술이 전파되었거나 혹은 발명되었든 간에 실제로 경제생활에 극대한 영향을 미쳤다. 이 시대 수공기술의 발명은 문예부흥시대의 사회를 만들었다. 문예부흥에서 18세기 말엽까지는 지식문화사에 있어 철학시대에 속하고 경제문화에 있어서도 ‘철학적 경제시대’에 속한다. 朱謙之, 「文化社會學」, 523~525쪽 참조.

171) 朱謙之, 「文化社會學」, 509쪽.

172) 朱謙之, 「文化社會學」, 520쪽.

173) Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik* / O. 슈펜글러, 『인간과 기술』, 양우석 옮김, 서울: 서광사, 1999, 9~19쪽 참조.

로 보고 “과학은 반드시 실용을 요구하는 것은 아니지만 결국 뜻밖에도 실용으로 나아가 과학발명의 지능을 통해 현존의 문화를 기초한다. 이러한 지능인자와 문화인자가 결합되면 자연스럽게 기술적 진보가 이루어진다. 기술진보는 생산 방법과 도구의 진보이기 때문에 기술진보는 필연적으로 한 사회의 문화총체(Culture complex)에 극대한 영향을 미친다.”¹⁷⁴⁾고 주장한다. 더불어 그는 쑨원(孫文, 1866~1925)의 용어를 빌려 인도의 종교적 경제형은 수요需要시대를, 중국의 철학적 경제형은 안착安適시대를, 서양의 과학적 경제형은 변화繁華시대를 각각 대표한다고 전제한다. 다음, 변화시대인 서양경제만이 경제(과학)원형이기 때문에 서양경제의 진화사만이 진정한 의미의 본질적 ‘경제진화사’라고 말한다.¹⁷⁵⁾

이처럼 기술관점상의 경제문화사는 사실 ‘전쟁의 자본화’를 비판하기 위한 예비적 장치다. 현대적 의미의 전쟁은 자본주의 역사와 불가분의 관계에 있다. 주첸즈는 자본주의를 경제문화사 제3시기인 과학적 경제단계, 즉 ‘기계기술경제시대’에 발생한 것으로 인식했다. 물론 제2시기 수공기술경제시대에도 일부 도시에서는 공업생산경제형태가 수공업에서 자본주의로 발전한 양상도 보였지만 그것은 여전히 수공업적 조직형태일 뿐이다. 그가 보기에 “수공업시대와 자본주의시대의 근본적 차이는 기술영역의 문제에 있었다. 기술방법의 변천, 즉 동력기계가 출현한 이후에 수공업은 기계에 의해 정복되었고 자본적 기업이 그로부터 크게 발전해 완전히 새로운 ‘경제시대 — 자본주의시대’가 된 것이다.”¹⁷⁶⁾ 주첸즈는 이 자본주의사회의 장점을 특히 ‘노동생산력’의 제고로 간주한다. 즉 “수공업, 농업에 기계의 사용이나 화학의 응용, 증기항해의 실시, 철로와 전보의 창설, 전 대륙의 굴착, 이러한 경제영역 내에서의 적극적인 건설사업은 어느 것인들 우리를 신복하게 하지 않은가? 그 생산과 관리 방법으로 논하면 가장 좋은 계산과 관리제도 채택 등은 과학상의 조예를 알 수 있다.”¹⁷⁷⁾는 것이다.

주첸즈는 경제문화사의 제3시기인 이 자본주의(기계기술경제) 역시도 재차 3분기로 분화된다고 주장한다. 제1분기는 석탄동력시대인 면직업 위주의 공업자본주의(마르크스시대), 제2분기는 석유동력시대인 은행업 위주의 금융자본주의(레닌시대), 제3분기는 전기동력시대인 군수(무기)업 위주의 군수자본주의(주첸즈시대)로 발전해나간다는 것이다. 먼저 그는 “1754년 이후 과학과 공예혁명은 인류 경제생활을 비교적 높은 새로운 단계인 공업자본제도를 이끌어냈다. 공업자본제도는 농업사회와 자유수공업에 일대 타격을 가하여 봉건영주의 경제적 기초를 완전히 전복시켰다.”¹⁷⁸⁾고 전제한다. 계서제 신분적 질서를 무너뜨리는 자산계급의 민주혁명이 발생한 것이다. 그 경제적 토대인 공업자본주의의 특징을 “자본정책상 공업자본주의이고, 생산성격상 자유경쟁, 생산력의 팽창, 낮은 물가이고, 정치성격상 민주정치(정치적 민주정치: 공업자산계급민주정치)이고, 은행성격상 대차貸借경영기이고, 산업성격상 방직업이다”¹⁷⁹⁾라고 서술한다. 그러나 자산계급은 농업의 지주계급을 소멸시키고 공업자본사회를 건립했지만 ‘경제적 계급성’은 여전히 상존하고 있었다. 이를테면 자산계급은 막대한 재산을 축적한 반면에 무산계급은 산업화가 진행될수록 고된 노동과 저임금에 시달리는 상업자본주의의 희생양으로 전락했다. 빈부계급을 고착화시키는 부조리한 사회구조가 본격화된 것이다.

이런 의미에서 주첸즈는 사회의 계급투쟁, 분배의 사유화, 불합리한 노동, 공황과 실업 등의 자본주

174) 朱謙之, 「文化社會學」, 509쪽.

175) 朱謙之, 「文化社會學」, 518쪽 참조.

176) 朱謙之, 「文化社會學」, 525쪽.

177) 朱謙之, 「文化社會學」, 525쪽.

178) 朱謙之, 「文化社會學」, 525쪽.

179) 朱謙之, 「文化社會學」, 526쪽.

의제도의 어두운 면을 공격하면서, “자본제도의 현저한 폐단은 사회주의자들이 탄핵한 것만 보아도 이미 무수하다. 그 가운데 중요한 두 가지는 생산적 무정부상태와 사회적 계급분화를 꼽을 수 있다. 그들이 기계를 이용해 노동자에게서 이윤을 최대한도로 착취할 때 사회는 자산계급과 무산계급이라는 두 적대적 단계투쟁을 야기한다.”¹⁸⁰⁾고 지적한다. 이러한 계급의 부단한 충돌은 자본주의가 제국주의로 발전하는 ‘재정자본계급시대’에 더욱 두드러졌다. 잘 알다시피 19세기 후반에서 20세기 초에 과학적·기술적 진보의 충격 속에서 자본주의가 제국주의로 성장해가는 자본주의 생산양식의 새로운 현상이 나타났다. 레닌의 ‘제국주의론’에 의거해보면 당시 자유경쟁자본주의가 독점자본주의(제국주의)로 변모해가는 새로운 발전단계에 진입한 것이다. 특히 ‘신용’ 개념에 의한 통일적으로 구성된 경제사회가 목도되었는데 주첸즈는 이 시기를 ‘금융자본주의시대’로 위치시킨다. 그는 이 금융자본주의의 특징을 “자본정책상 재정자본정책, 즉 은행자본이 공업자본과 융합된 정책이고, 생산성격상 독점, 생산력의 발달 정지, 물가의 하락정지이고, 정치성격상 신민주정치(경제적 민주정치: 재정자산계급민주정치)이고, 은행성격상 공상工商경영기이고, 산업성격상 은행업이다”¹⁸¹⁾라고 정의한다.

그러나 ‘자본주의’ 발전은 이 레닌시대의 금융자본주의에서 완결되지 않는다. 주첸즈의 논점은 자본주의의 폐해가 극대화되는 ‘군수자본계급시대’로 옮겨간다. 물론 1917년 러시아 무산계급의 공산혁명을 계기로 경제진화가 새로운 시대로 접어들었음을 체감한다. 그럼에도 불구하고 그는 소련을 진정한 공산주의국가나 사회주의국가로 여기지 않았다. 소련의 경제는 단지 자본주의경제의 내재적 모순으로 출현한 데 불과하다는 것이다. 이를테면 “사회주의경제의 성격상 그것은 단지 과도기적 군사사회주의 경제일 뿐이다. 비록 자본주의경제시대의 반작용으로 발생했지만 그 자체는 여전히 국가자본주의의 모태 속에서 성장한 것이다. 그러므로 현대는 아직도 자본주의경제의 시대라는 것이 나의 대답이다.”¹⁸²⁾고 했다. 이러한 시각에서 주첸즈는 현대(1930~40년대)를 자본주의의 제3분기인, 즉 모든 것이 전쟁 능력에 집중되어 있는 ‘군수자본주의경제시대’라고 규정한다. 이 시대는 순수자본주의적 형식을 띠면서도 다른 점은 과거에는 공업이나 금융이 중심이었다면 현재는 ‘군수(무기)’가 그것을 대신한다. 또한 현대는 오직 경제능력만이 절대적인 요소는 아니며 이 경제능력은 반드시 군사능력을 통해야 한다. 그는 이 군수자본주의의 특징을 “자본정책상 군수자본정책이 금융자본주의와 융합한 정책이고, 생산성격상 독점과 경쟁의 새로운 종합이고, 정치성격상 독재정치(군수자산계급민주정치)이고, 은행성격상 군사공업경영기이고, 산업성격상 군수업이다”¹⁸³⁾라고 정리한다.

실제로 주첸즈의 ‘군수자본론(국방경제학이론)’은 지성사적으로 마르크스의 ‘생산경제학이론’과 레닌의 ‘신용경제학이론’의 변증법적 지양이라고 할 수 있다. 주첸즈는 19세기 “마르크스의 『자본론*Das Kapital*』은 공업자본주의경제시대를 인지하기는 했지만 신용경제에 관해서는 논하지 않았거나 논하더라도 자세히 다루지는 못했다. 레닌의 『제국주의, 자본주의의 최고단계로서*Imperializm, kak vysshaia stadiia Kapitalizma*』(1917)는 금융자본주의경제시대와 1914~18년 유럽대전의 경제원인이 금융자본주의에 의한 것임을 간파하기는 했지만 1939년의 제2차 세계대전이 자본주의가 군수자본주의시대로 발전한 데 따른 것임을 알지 못했다. 그런 까닭에 그가 제기한 자본주의 최후단계의 제국주의론은 아무래도 시기적으로 너무 이른 감이 있다.”¹⁸⁴⁾고 한계를 지적한다. 레닌의 입장에서 제국주의는 “독점과 금융자본의

180) 朱謙之, 「文化社會學」, 525쪽.

181) 朱謙之, 「文化社會學」, 526쪽.

182) 朱謙之, 「文化社會學」, 526쪽.

183) 朱謙之, 「文化社會學」, 526쪽.

지배가 이루어지고 자본수출이 중요한 의미를 획득하며 국제 트러스트(trust)들에 의한 세계분할이 시작되고 자본주의적 최대 열강들에 의한 모든 영토의 분할이 완결된 그런 발전단계의 자본주의다.”¹⁸⁵⁾ 결국 제국주의는 새로운 생산양식이 아니라 자본주의 발전의 최후단계로서 사회주의로의 대체를 위한 주객관적 조건이 성숙할 때까지 부패하고 사멸해가는 자본주의인 것이다. 주첸즈는 이러한 레닌의 견해는 제국주의의 중간단계일 뿐이라고 판단했다. 때문에 금융자본주의경제 뒤에 반드시 ‘군수자본주의’라는 새로운 경제단계를 첨가해야 한다는 입장을 고수했다.

주첸즈가 처한 시대상황이 제2차 제국주의전쟁기인 점을 감안해보면 군수자본론이 지향하는 그 함축적인 의미를 이해할 수 있다. 자본주의 생산양식의 기생성은 ‘경제의 군사화’에서 가장 극명하게 표출된다는 비판적 인식이 그것이다. 그는 당시 세계의 전쟁내막을 폭로한 존 건서(John Gunther, 1901~1970) 등의 연구물에 힘입어 자신의 뜻을 더욱 확장해나간다. “금융자본주의시대는 은행자본의 안전을 유지하기 위해 비교적 평화적인 경제기구에 마음이 쏟렸다. 때문에 표면상에서는 오히려 군비감축에 마음이 있었던 것이다. 그러나 시기적으로 현대에 이를수록 경제시대는 이미 낭비의 소멸과 경제기구를 조장하는 쪽으로 흐르고 있다. 금융자본이 군수자본을 통치하는 시대가 아니라 군수자본이 금융자본을 통치하는 시대가 된 것이다. 현대의 거대 군수상인들은 모두 자신의 군수은행을 가지고 있다. 예를 들면 프랑스의 파리연합은행, 미국의 모건(Morgan)재단, 독일의 독일은행은 모두 군수상인이 설립한 금융기관인 것이다.”¹⁸⁶⁾ 금융자본주의가 약탈적 침략정책을 옹호함으로써 제1차 세계대전(1914~18)을 초래했지만 국제금융과 무역의 안정을 위해서 어느 정도는 평화유지가 필요하다는 데 공감했다. 반면에 군수자본주의는 기필코 최대한도로 국제전쟁을 충동질하여 군수공업을 발전시키려고 획책한다. 군수상인이 현대 국제적 금융과 정치를 지배하고 사회여론까지 매수하는 상황에서는 더욱 그렇다.

주첸즈는 이들 군수자본가들이 전쟁을 조장하는 정치기구를 옹호한다고 폭로한다. 즉 아돌프 히틀러(Adolf Hitler, 1889~1945), 베니토 무솔리니(Benito Andrea Amilcare Mussolini, 1883~1945), 일본군벌에게 정권을 조성해줌으로써 제2차 세계대전이 초래되었다는 것이다. 그는 이 전쟁의 경제적 배경을 자신의 군수자본론과 연계해 다음과 같이 논증한다. “독일의 경우 크루프(Krupp)사는 사실 히틀러정부가 배후 조종자다. 국사당운동이 성공한 이유는 군수자본주의가 기초가 되었기 때문이다. 그들은 자신들이 소유한 신문을 모조리 히틀러에게 증여해 선전에 이바지했다. 아울러 히틀러와 국사당을 위해 운영현납금을 징수했고 히틀러는 정권을 장악한 뒤에 ‘군수를 제조하는 자는 평화의 유지자다’라고 공개적으로 선언했다. 그 자신도 크루프사의 중요한 주주가 되었다. 이탈리아의 경우 무솔리니는 1919년에 파시스트(Fascist)를 조직했는데 그 경비는 수많은 군수회사가 포함된 실업연합회와 야금업연합회에서 나왔다. 또한 ‘초등학생은 왼손에 책을 쥐고 오른손에는 총을 쥐어라’라는 파쇼(fascio)교육은 군수자본주의가 통치하는 사상적 반영이다. 일본의 경우 군수자본주의자 미쓰이(三井)그룹을 동아시아의 평화를 어지럽히는

184) 朱謙之, 『文化社會學』, 526쪽.

185) V. I. Lenin, *Imperializm, kak vysshaia stadiia Kapitalizma* / 레닌, 『제국주의 - 자본주의의 최고단계로서』, 박상철 옮김, 서울: 돌베개, 1992, 114~115쪽. 레닌은 여기서 이 시기 제국주의의 주요한 특징을 다음 5가지로 정리한다. ① 생산과 자본의 집적이 고도의 단계에 달하여 경제생활에서 결정적인 역할을 수행하는 독점체의 형성, ② 은행자본과 산업자본의 융합, 그리고 이러한 금융자본을 토대로 한 금융과두제의 출현, ③ 상품수출과는 구별되는 자본수출이 특별히 중요성을 지니게 됨, ④ 국제적인 독점자본가연합이 형성되어 세계를 분할, ⑤ 자본주의 열강에 의한 지구의 영토적 분할의 완결.

186) 朱謙之, 『朱謙之文集』 第2卷, 『謙之文存二集: 甚麼是現代』, 福州: 福建教育出版社, 2002, 162쪽.

원흉으로 지목할 수 있다. 이 군수자본주의자들은 전쟁 속에서 이윤을 짜내려고 하기 때문에 전쟁을 조장한다. 그 결과 마침내 1939년 제2차 세계대전이 야기된 것이다.”¹⁸⁷⁾

주첸즈는 이 시기는 정치상 필연적으로 ‘독재제도’가 조성되며 여기에는 ‘민주독재’와 ‘국가독재’의 구별이 있다고 했다. 민주독재는 미국이 좋은 예로서 민영의 군수자본주의세력을, 국가독재는 독일이 이 경우로서 국가경영의 군수자본주의세력을 각각 대표한다. 그렇다면 소련은 어디에 해당할까? 소련은 명의를상 ‘민주독재(민주주의)’지만 실제로는 ‘국가독재’라고 대답한다. 논구하기를, “군수자본주의시기인 현대에서도 모순이 없지는 않다. 이러한 모순현상은 한편으로 독일, 이탈리아와 같은 군수자본주의로 나타나는가 하면, 또 한편으로는 소련과 같은 군사사회주의로 나타나기도 한다. 군사사회주의는 단지 사회주의의 시작일 뿐이지 사회주의의 원형이라고는 할 수 없다. 소련은 전쟁의 이윤을 분배하는 군수상인은 존재하지는 않지만 소련정부 그 자체가 바로 군수자본주의집단인 것이다. 이 특이한 군수자본주의가 사실은 특이한 경향, 즉 ‘군사사회주의’를 만든다. 이 점에서 보면 소련의 현 단계 경제는 세계군수자본주의에서도 반작용을 일으킬 수 있는 가능성을 담지하고 있다. 소련 역시도 제3기 자본주의경제시대(군수자본주의경제시대)의 내재적 모순의 산물임을 의심할 수 없다.”¹⁸⁸⁾고 했다. 이렇게 보면 현대 서양의 정치는 군수자본주의의 통치 하에 있을 뿐만 아니라 오로지 독재정치만이 존재한다고 하겠다.

요컨대 레닌은 자본주의의 제국주의적 발전구조를 분석하면서 제국주의의 억압적·부패적 특성을 식민전쟁의 지속적 창출구조에서 찾았다. 이를 바탕으로 경제와 군사의 결합에 관한 구체적인 메커니즘에 대한 분석으로 발전한 것이 다름 아닌 ‘경제의 군사화’ 개념이다. 이것은 높은 이윤을 확보하기 위해 이용되는 전쟁과 경제의 군사화를 자본주의의 최대 이윤획득의 수단으로 인식한 이오시프 스탈린(Iosif Vissarionovich Stalin, 1879~1953)의 논의에 대한 수정과 재검토를 거쳐 그 의미가 정립되었다. 주첸즈는 이러한 지적 흐름을 비판적으로 계승해 기계기술경제(자본주의)를 재차 3분기로 나누어 현대를 최종적으로 경제사 제3시기 중 제3분기, 즉 군수자본주의시대이자 기계기술의 전기동력시대로 확정한다. 기계기술의 발전에 있어 동력상 석탄동력은 공업자본주의사회를, 석유동력은 금융자본주의사회를, 전기동력은 군수자본주의사회를 각각 발생시킨다. 현대는 전기동력이 지배하는 시대며 “육상과 공중 전쟁의 기계화는 이미 강한 전기동력의 요소를 내포한다.”¹⁸⁹⁾ 그런데 여기서 주첸즈는 전기동력의 무기화는 그 가공할만한 위험성 때문에 전쟁에 대한 강력한 저항을 불러일으킴으로써 세계의 ‘보편적 평화’가 실현된다고 예단한다. 이것이 그가 “경제문화와 과학문화가 합작해 수습할 수 없는 시대로 떨어지면 경제사상사의 종소리가 울려 우리에게 새로운 예술적 혹은 교육적 경제시대, 곧 ‘아름다움’과 ‘사랑’의 경제시대가 도래할 것임을 알려준다”¹⁹⁰⁾고 말한 이유다.

4. 전후戰後문화: 반군수자본주의문화론

일반적으로 군수산업은 제국주의국가 간의 영토분할을 둘러싸고 벌어진 제1, 2차 세계대전의 전시

187) 朱謙之, 「謙之文存二集: 甚麼是現代」, 163쪽.

188) 朱謙之, 「謙之文存二集: 甚麼是現代」, 163~164쪽.

189) 朱謙之, 「文化社會學」, 527쪽.

190) 朱謙之, 「文化社會學」, 510쪽.

체제를 기화로 확고한 입지를 굳힌 것으로 이해된다. 레닌을 비롯한 사회주의파의 경제학자들은 이 시기 제국주의단계는 자본주의의 최고·최후 형태임을 정식화했다. 그들은 노동자와 자본가, 식민지와 제국주의, 사회주의와 제국주의, 제국주의와 제국주의라는 일련의 대립구도는 결국 자본주의국가를 종결시킬 것으로 판단했다. 그러나 현실은 제1차 세계대전(금융자본주의) 이후에도 자본주의는 전혀 기세가 꺾이지 않았다. 더군다나 전쟁기간 중 무기상인들은 오히려 막대한 전쟁이윤을 챙겨 전후에도 자신들의 새로운 활로와 발전을 모색해나갔다. 주첸즈는 그로 인해 금융자본주의의 신용경제를 넘어서는 군수자본주의의 새로운 체계가 형성되었다고 보았다. 이것이 제2차 세계대전이 발발하게 된 경제배경이다. 때문에 그는 “레닌의 신용경제학이론이 분명히 마르크스의 생산경제학이론보다 진일보한 것이기는 하지만 레닌은 여전히 최현대의 경제학이 신용경제학이론에서 국방경제학이론으로 진입했음을 알지 못했다”¹⁹¹⁾고 말한다. 또한 이를 과학사에서 관찰해보면 공업자본주의시대는 자연과학이, 금융자본주의시대는 사회과학이, 군수자본주의시대는 군사과학(국방과학)이 각각 연구의 중심을 이룬다고 했다. 그 가운데서도 특히 1933~39년 사이에 군사기술상 최대의 혁명이 일어나 군사공업과학의 새로운 단계에 도달했다고 강조한다. 자연과학이 ‘정’의 단계이고 사회과학이 ‘반’의 단계라면 군사과학은 양자를 종합하는 새로운 단계에 해당하는 셈이다.¹⁹²⁾

이 시대 상업과 공업의 참여한 구별은 기본적으로 경제의 병적 제도를 인지에 만든다. 현대 경제문화의 특질을 슈펜글러의 경제사적 형태학에서 접근해보면 ‘화폐(신용경제)독재시대’라고 할 수 있다. 슈펜글러는 “도시가 지배하는 국가와 함께 출현한 것은 화폐의 도시경제고 이것이 문명의 새벽과 함께 일어나 세계도시적인 데모크라시(Democracy)의 승리와 동시에 화폐의 독재가 된다”¹⁹³⁾고 했다. 이것은 기술적 사상과 화폐적 사상의 대투쟁으로서 공업과 금융의 대립, 생산경제와 침략경제의 대립이 극도로 첨예화된 때를 가리킨다. 자본주의의 최후단계인 제국주의시대, 즉 이 금융자본주의시대는 고도로 발전된 금융이 생산경제의 토지로부터 완전히 관계를 끊고 신용경제가 세계를 지배하는, 다시 말해 침략경제가 생산경제를 압도하는 때를 의미한다. 마르크스주의자들이 “자연과학이 주로 사회의 생산력에 관심을 쏟는 반면에 사회과학은 생산관계와 그 생산관계를 유지하고 정당화하기 위해 고안된 이데올로기적 상부구조를 다룬다”¹⁹⁴⁾고 말한 의미가 그것이다. 20세기 전반 경제문화의 모순성은 여기서만 그치지 않는다. 주첸즈는 또한 군사과학과 연계시켜 “금융자본과 전쟁공업의 상호 의존성으로 인해 별안간 급속하고 잔혹한 군수자본주의사회가 출현한다”¹⁹⁵⁾고 폭로한다. 이 경고는 현대 과학기술문명에

191) 朱謙之, 「謙之文存二集: 甚麼是現代」, 164쪽.

192) 주첸즈는 또한 군사사軍事史의 시각에서 다음과 같이 설명한다. 금융자본시대는 경제가 튼튼해야만 군대를 고용해 적을 격파할 수 있지만 군수자본주의는 대량의 현대 진공무기, 비행기, 탱크가 있어야만 승리할 수 있다. 금융자본시대는 경제붕쇄와 금융력이 전쟁무기지만 군수자본시대는 집중적인 군사력과 전격전이 전쟁무기가 된다. 금융자본주의시대의 승리는 사회과학의 연구에 달려 있고 군수자본주의시대의 승리는 군사과학의 연구가 더욱 요구된다. 朱謙之, 「文化社會學」, 527쪽 참조.

193) Oswald Spengler, *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* / 오스발트 슈펜글러, 『서구의 몰락 3』, 박광순 옮김, 서울: 범우사, 1995, 440쪽. 주첸즈는 슈펜글러가 제시한 대로 3개의 경제실체, 즉 생산의 경제실체인 농민, 제작의 경제실체인 노동자, 매개의 경제실체인 상인으로 나누어 설명한다. 여기서 농민만이 경제의 가장 근본적인 유일한 계급으로서 농민과 토지는 서로 연관되며 공업도 반드시 토지가 있어야 하고 그 생산된 원료를 기초로 하기 때문에 모두 생산경제라고 할 수 있다. 때문에 이들은 상인의 침략경제와 서로 대립된다. 더욱이 경제의 객체로 말하면 농민은 재물이 자연물이고 노동자는 귀금속의 화폐가 재물이지만 상인은 이 유속하고 정적인 급속화폐를 간편한 기능적이고 동적인 신용을 재물로 삼는다. 朱謙之, 「文化社會學」, 531~532쪽 참조.

194) J. D. 버날, 『사회과학의 역사: 사회경제사의 흐름과 사회과학의 성격』, 박정호 옮김, 서울: 한울, 1995, 28쪽.

대한 “기계기술이 물질적 진화를 이룩했지만 이러한 진화는 기형적이고 괴상망측한 전쟁의 도구를 가속적으로 제조한 데 불과하다”¹⁹⁶⁾는 절체절명의 위기감을 표명한 것이다.

아닌 게 아니라 제1차 세계대전 이후 당시의 체제 하에서는 모든 사람을 위한 번영의 달성에는 아무런 전망도 없고 오직 특권의 소수를 위한 번영만이 가능하다는 사실이 점점 더 명백해졌다. 이런 왜곡된 인식은 더 많은 대중들이 한 종족이나 문화가 세계를 힘으로 지배할 권리를 가진다고 주장해오던 난폭하고 무지하며 불안정한 사람들에게 귀 기울이게 만들었다. 이성, 도덕, 정의, 민주주의 등을 노골적으로 경멸하는 이념은 처음에는 이탈리아의 파시즘(Fascism), 다음에는 독일의 나치즘과 결부되기에 이른다. 파시즘과 나치즘은 두 차례에 걸친 세계공황의 정치적 산물이며 그 이데올로기는 실제로는 자본주의의 부패가 의식되었다는 하나의 징후였다.¹⁹⁷⁾ 이 자본주의의 부패성은 그 단면인 ‘전쟁의 자본화’ 행태에서 남김없이 목도되었다. 당시 황칭화(黃慶華)의 증언에 따르면 “총포가 크림보다 중요하고 심지어 총포가 빵보다 더 중요한 현 세계에서 확실히 전 세계의 운명과 생사권은 몇몇 제국주의국가의 군수상인들이 장악해 국가의 부침, 민족의 생존이나 괴멸은 이 한줌의 불량배들에게 농단되고 있다. 세계의 정치, 경제, 문화의 제반 문제들은 이들이 모두 획책한 것이다. 그들은 생산적 철강공업을 파괴적 철강공업으로 바꾸고 생산적 노동력을 살인무기의 제조에 이용한다. 더욱이 침략적 마왕이 민가를 습격해 재물을 약탈하도록 하는 짓을 서슴지 않는다. 그들에게는 적이나 친구도, 국적도 없을뿐더러 소위 인도주의적 양심조차도 부재하다.”¹⁹⁸⁾고 질타한다.

주첸즈는 20세기 전반 제국주의시대 세계문명의 군국주의화라는 타락상에 직면해 자신의 군수자본론을 현실인식에 그대로 투영시켜 사회문화학적 미래세계를 조망한다. 그것은 파시즘적 군수자본주의에 저항하는 전후戰後문화, 즉 ‘반군수자본주의문화론’에서 극점을 이룬다. 그에게 ‘전후문화’란 “군수자본주의문화의 한 부정, 환언하면 ‘반군수자본주의문화’에 해당한다.”¹⁹⁹⁾ 군수자본주의문화의 본질이 전쟁이라면 반군수자본주의문화의 본질은 ‘평화’다. 결국 전후문화란 평화사회학적 의미에서 ‘평화의 문화’고 그 본질은 ‘세계의 평화를 가리킨다. 주첸즈의 반전사상은 이러한 사유형식에 토대해서 형성된 것이다. 그러나 이 평화시대는 군수자본주의시대의 ‘세계문화투쟁’을 통해 성취된다. 기술하기를, “만약 단순히 생산관계로 말하면 공업자본시대는 경제계급투쟁을 발생시킨다. 그 모순은 자산계급과 무산계급이 대립해 그 결과 계급의 자유쟁취, 즉 착취의 반면이 이루어진다. 금융자본시대는 민족계급투쟁을 발생시킨다. 그 모순은 국제자본계급(제국주의)과 국제무산계급(식민지나 반식민지의 민족)이 대립해 그 결과 민족의 독립쟁취, 즉 독점의 반면이 이루어진다. 군수자본시대는 ‘세계문화투쟁’을 발생시킨다. 그 모순은 침략계급(파쇼전선)과 반침략계급(민주전선)이 대립해 그 결과 인류의 평화쟁취, 즉 전쟁의 반면이 이루어진다.”²⁰⁰⁾ 주첸즈는 이러한 미래의 평화(무계급)사회를 통치권력(계급)의 변천이라는 정치문화사 차원에서 다음과 같이 예시한다.²⁰¹⁾

195) 朱謙之, 「文化社會學」, 532쪽.

196) 朱謙之, 「文化社會學」, 528쪽.

197) J. D. 버날, 『사회과학의 역사: 사회경제사의 흐름과 사회과학의 성격』, 130쪽 참조.

198) 黃慶華, 「謙之文存二集: 甚麼是現代·後記」, 『朱謙之文集』第2卷, 福州: 福建教育出版社, 2002, 165쪽.

199) 朱謙之, 『朱謙之文集』第2卷, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 福州: 福建教育出版社, 2002, 180쪽.

200) 朱謙之, 「文化社會學」, 526쪽.

201) 朱謙之, 「文化社會學」, 459쪽 참조.

제1시기	제2시기	제3시기	제4시기
종교혁명	정치혁명	사회혁명	미래사회
성직자전제정치→군주국	군주국→군벌전제정치	자산계급전제정치→무계급사회(권력과 전제정치 문제의 소멸)	
주국국군벌전제정치	←자산계급전제정치	무산계급전제정치	

한편 현대적 의미의 군산복합체의 등장은 서유럽 근대국가의 출현시기와 궤를 같이한다. 군산복합체와 결합된 근대전쟁은 서구 근대국가 형성에 지대한 영향을 미친 것이다. 이를 두고 찰스 틸리(Charles Tilly, 1929~2008)는 전쟁이 국가를 만들고 국가가 전쟁을 만든다고 말한다. 초기 자본경제와 결합된 전쟁은 근대국가 건설의 기초인 셈이다. 뒤집어보면 자본주의 역시도 미셸 보(Michel Beaud)의 지적대로 “국민국가의 구조 속에서, 동시에 여러 국가들의 형성이 시작될 때 발전했다”²⁰²⁾. 자본주의는 민족적 부르주아지(bourgeoisie)가 주도한 한편 ‘민족국가’에 의해 유지되고 보호되어온 것이다. 그런 점에서 근대국가의 출현시기와 자본주의적 생산양식의 형성시기가 일치하는 것은 단순한 우연이 아니다. 자본주의가 근대국가를 필요로 한 만큼 근대국가도 자본주의를 필요로 했다. 더욱이 근대적 민족국가의 형성은 국가에 의한 ‘폭력의 독점화’를 의미한다. 자본주의는 국가로의 폭력을 독점적으로 승인했고 폭력을 독점한 국가에 의한 근대적 의미의 전쟁수행은 근대적 자본주의 발전의 동인이 되었다. 때문에 산업주의와 자본주의 등의 이념적 내용 자체에 이미 폭력적 억압을 수반하는 군사적 힘이 내재하며 근대국가는 이 폭력적 힘의 독점적 구현물로 파악된다. 다시 말해 폭력의 공공적 독점을 기반으로 근대국가는 필수요건으로서 전쟁구조를 유지시켜 온 것이다. 무엇보다도 자본의 탐욕을 안고 부화한 ‘군수자본주의’는 태생적으로 근대 국가주의와 그 충성심의 가면을 쓴 전쟁주의에 기생한다.

이러한 근대국가 세계시스템의 모순성이 역사상 최고조에 달한 때가 바로 주첸즈가 ‘군수자본주의 경제문화시대’로 규정한 1930~40대 제2차 세계대전을 전후로 하는 시기다. 국제적 독점체로 새롭게 부상한 군수자본주의는 지극히 대결적이고 분쟁적인 국가(state)를 통해 현실역사에 기능하고 구동했다. 레닌은 “제국주의란 세계를 분할·재분할하려는 강대국들의 격렬한 투쟁이다. 그러므로 그것은 모든 나라의 군국주의화를 더욱 촉진하는 것으로 귀결될 수밖에 없다.”²⁰³⁾고 주장한다. 주첸즈가 자신의 반군수자본론을 ‘국가’ 분석으로부터 시작한 것도 이 때문이다. 그에게 유럽의 발명품인 근대국가는 군수자본가의 탐욕을 발동하는 발현체로 이해되었다. 이를테면 “국가는 원래 일종의 수단으로서 본질적으로 무력에 의지하려고 하기 때문에 국가로부터 국가주의—제국주의—침략전쟁으로 변신해 각 방면에서 저주의 대상이 되어왔다”²⁰⁴⁾는 것이다. 그런 까닭에 세계평화를 본질로 하는 이상적인 미래세계가 도래하면 지금과 같은 무력적인 국가형태는 자연히 소멸될 것으로 보았다. 그렇다고 국가를 전적으로 부정하는 것은 아니었다. 주첸즈는 그 대안으로 ‘국가단계설’을 제시해 ‘국가’를 미래문화(전후문화)인 세계평화를 실현하는 중요한 수단으로 여겼다. 물론 여기서의 국가란 세계평화를 창조하는 ‘신식국가’를 의미하며 구식국가와는 구별된다. 즉 “구식국가는 전쟁을 배태하지만 신식국가는 오히려 평화를 배태한다”²⁰⁵⁾고 했다. 그는 전후문화의 핵심인 이 신식국가를 구체화하기 위해 국가의 등급을 ‘국가’, ‘보수

202) 정동현 편, 『자본주의 역사와 변모』, 부산: 부산대학교 출판부, 1995, 45쪽.
 203) V. I. Lenin, “The Military Programme of the Proletarian Revolution”, *Collected Works*, Vol. 23, 1974, p. 82. A. 부주에프, 『초국적기업과 군국주의』, 34쪽에서 재인용.
 204) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 182쪽.

적 국가, '세계문화를 창조하는 국가'로 구분해 설명한다.

제일유형의 국가는 전인류 역사상 별로 중시할 것이 못되는 독립하지 못한 국가다. 심지어 야만이거나 민족이 노예화된 국가다. 아프리카 중남 각 부락의 야만국가, 영국에 예속된 인도 이외의 왕공국, 아시아의 괴뢰국(만주국), 유럽의 도박국 모나코, 비주권국, 피보호국, 병탄·멸망되어 식민지가 된 국가, 제국주의 압박 하에서 점차로 소멸되어가는 약소민족 등이 그 예들이다. 제이유형의 국가는 문화를 보존하는 국가인데 문화보존의 임무로 인류역사에 공헌한다. 한 민족의 과거 혹은 현재의 예술, 법률, 풍속, 종교, 과학의 보존을 근거로 다시 세 종류로 나뉜다. ① 종교국가: 역사적·현재적 문화국가로서는 인도, 이집트, 바빌로니아, 유대, 페르시아, 아라비아인데 지금은 문화가 모두 정체된 국가다. 이 국가형식은 족장국, 신정국, 전제국으로 나타난다. ② 민족국가: 현재적 문화국가로서는 터키, 스웨덴, 노르웨이, 덴마크, 핀란드, 폴란드, 체코슬로바키아, 유고슬라비아, 네덜란드, 벨기에, 프랑스, 스페인, 포르투갈, 그리스 등이다. 모두 민족이 자주독립된 국가다. 이 국가형식은 공화국, 민주국, 법치국으로 나타난다. ③ 제국: 한 전승민족이 여러 전패민족들을 통치하는 세계적 국가기구를 지칭한다. 역사상의 문화국가로서는 로마제국, 몽골제국이고 현재적 문화국가로서는 '히틀러제국', '일본제국', '이탈리아파쇼국'이다. 이 국가형식은 침략국, 군국주의국, 제국주의국으로 나타난다.²⁰⁶⁾ 이들 제국주의국가는 군수자본주의시대의 필연적인 산물임은 물론이다.

마지막으로 제삼유형의 국가는 평화를 배태하는 신식국가, 즉 제국주의국가를 부정하고 세계문화를 창조하는 국가에 해당한다. 주첸즈는 이를 제이유형인 보수적 국가와 상세히 대비시켜 논하면서 자신의 반군수자본주의문화론의 실현체로서 정형화한다. "제삼유형의 국가는 '세계문화의 국가'라고 부를 수 있다. 보수적 국가와 다른 점은 세계역사의 '국가인격'을 갖추었다는 데 있다. 이는 더욱 높은 등급의 평화국가를 의미한다. 종교국가와 비교하면 종교국가는 단순히 민족종교를 보존하지만 그것은 종교나 저 세계정신을 대표하는 신교(新敎)를 초월한다. 민족국가와 비교하면 민족국가는 단순히 자신의 본 민족의 국가만을 관리하지만 이것은 민족주의로부터 발전해 세계대동의 달성이 목적이기 때문에 민족국가와는 다르다. 또한 제국과 비교하면 제국은 침략성질의 전투국가이므로 파시즘이지만 그것은 반침략성질의 평화국가이므로 민주주의다."²⁰⁷⁾ 주첸즈는 제2차 세계전쟁을 민주와 파쇼 간의 싸움, 제삼유형의 '세계문화를 창조하는 국가'와 제이유형 가운데 '제국국가' 간의 싸움으로 바라본다. 결국 세계문화를 창조하는 국가가 최후에는 승리함으로써 나치와 파쇼의 전제정치는 최종적으로 괴멸될 것이라 확신했다. 그리고 제삼유형의 국가를 연합국 중의 4대 동맹국, 즉 중국, 미국, 영국, 소련으로 상정한다. 이들 국가의 형식은 연방국, 사회주의국, '천하天下국'으로 나타난다. 여기서 연방국은 영국과 미국을, 사회주의국은 소련을, 천하국은 중국을 두고 말한 것으로 보인다.

특기할 점은 소위 보수적 국가, 즉 종교국가, 민족국가, 현대제국은 결국 국가 그 자체를 최후목적으로 삼는 국가주의(Nationalism)적 국가유형이다. 그러나 제삼유형의 국가는 국제주의, 사회주의, 대동주의의 국가다. 그것은 국가가 목적이 아니고 국가는 수단일 뿐이다. 이 신식국가는 세계문화의 창조를 위해 불가피하게 무력을 필요로 하지만 그것은 국제적 정의와 평화를 보위하기 위한 장치이지 국가 그 자체의 목적을 위한 장치는 아니다. 주첸즈는 이러한 전제 속에서 군수자본주의시대인 제2차 세계대전 이전의 역사상황과 그 의미를 다음과 같이 기술한다. "이번 제2차 세계대전 중에 제이유형의 국가 가운

205) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 180쪽.

206) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 180쪽 참조.

207) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 180~181쪽.

데서도 나치와 파쇼의 제국집단이 존재하는가 하면, 나치와 파쇼의 침략 하에 있는 민족국가집단이 존재한다는 사실이 분명히 드러났다. 물론 이러한 민족국가들 중에서도 민족국가의 제창으로 인해 대외적 영토확대를 위한 침략을 감행함으로써 제국주의 기치하의 반역사적 세력으로 탈바꿈한 민족국가도 있지만 대다수의 민족국가는 민주와 자치의 실현을 위해 제삼유형의 국가 기치 아래에 굳건히 서 있다. 그리고 자기민족의 생존을 보위하기 위해서 나치와 파쇼의 제국집단과 전쟁을 치르는 것이다. 이처럼 제이유형 국가의 중간적 모순현상은 제삼유형의 국가가 최대다수의 민족국가를 단결시켜 연합국이 되도록 만들었다. 그리하여 세계정복을 기도하는 저 야만적이고 잔인한 군수자본주의에 대항해서 함께 분투하게 한 것이다.”²⁰⁸⁾

이런 의미에서 주첸즈는 제2차 세계전쟁을 문화전쟁이자 국가해방전쟁임을 강조한다. “이번 세계대전 최후의 효과는 의심할 것도 없이 문화에 귀결됨을 알아야 한다. 그러므로 이번 전쟁은 문화전쟁이라고 말할 수 있다. 구미 350년 민족주의와 사회주의의 성패와 흥망은 모두 여기에 달려 있다. 중국의 5,000년 유구한 문화와 그 도덕정신의 흥패 역시도 금번 전쟁으로 시금석을 삼아야 한다. 이 싸움이 침략주의자의 마수에 실패하지 않는다면 인류문명은 더럽혀지지 않을 것이며 중국문화도 더욱더 발전할 것이다.”²⁰⁹⁾ 이 ‘문화전쟁’의 사상은 20세기 말 새뮤얼 헌팅턴(Samuel P. Huntington, 1927~2008) 등이 주창한 문명패러다임(civilizational paradigm)의 선구를 이룬다는 점에서 미래의 깊은 통찰력이 담겨있다. 여하튼 주첸즈는 전후에는 “국가주의와 제국주의가 소멸함과 동시에 민족주의, 국제주의, 사회주의, 대동주의 국가가 그것을 대신할 것”²¹⁰⁾임을 단언한다. 그럼으로써 연합국사업에 참여한 각 국가와 식민지 국민은 자연스럽게 세계문화를 창조하는 국가의 영도 아래 세계의 모든 사람이 자유로운 세계를 함께 만들어갈 것이라고 전망한다. 아울러 이 자유세계는 자유국가가 기초이므로 자유국가는 자유세계의 일익을 담당해야 한다고 역설한다. 이렇듯이 자유국가가 자유세계를 관장하는 까닭에 자유를 구속하는 일은 존재하지 않는다. 반대로 더 높은 국가의 자유, 즉 영원한 평화에 도달한다. 주첸즈는 이 때문에 자유국가를 기본단위로 하는 ‘자유연합’을 전후문화를 실현하는 중요한 수단으로 여겼던 것이다.²¹¹⁾

그렇다면 전후문화의 완전한 구현형태는 무엇일까? 그것은 결국 유교생명주의의 ‘대동세계’로 귀결된다. 주첸즈는 인류문화가 지향하는 목표는 국가가 아니라 ‘대동세계’라고 천명한다. 국가란 다가올 전후문화를 구현하는 중요한 수단일 뿐 인류문화의 최후 이상은 아니다. 그럼에도 불구하고 그는 국가와 세계평화를 충돌관계로 간주해 국가를 부정하려는 견해에는 기본적으로 동의하지 않았다. 말하기를 “프란츠 오펜하이머(Franz Oppenheimer, 1864~1943)와 엥겔스 등의 …… 국가부정론은 미래세계를 두고 말한 것으로 『예기禮記』 「예운禮運·대동」의 이른바 ‘대도가 실현되면 천하는 공평해진다(大道之行, 天下爲公)’ 내지는 『논어論語』의 ‘온 세상 사람들이 다 형제다(四海之內皆兄弟也)’라는 뜻과 차이가 없다”²¹²⁾고 했다. 실제로 주첸즈가 꿈꾸는 이상향으로서의 대동세계는 쑨원사상과 접맥된다. 쑨원은 민생주의론에서 서구의 사회주의와 공산주의를 ‘대동’이라는 중국의 민족적 유토피아(Utopia)사상과 동일시해 중국적 사회주의사상을 견지했다. 그런데 주첸즈의 저작들 중 『대동공산주의大同共產主義』, 『국민혁명과 세계

208) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 181쪽.

209) 朱謙之, 「黃夏年: 前言 — 朱謙之先生的學術成就與風範」, 『朱謙之選集』(黃夏年 編), 長春: 吉林人民出版社, 2005, 6쪽.

210) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 182쪽.

211) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 181~182쪽 참조.

212) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 182쪽.

대동國民革命與世界大同』, 『대동에 이르는 길到大同的路』 등의 저서들은 『예기·예운』과 『주례周禮』의 탁고제托古改制 방식에 의거, 유교유토피아의 정치와 사회 이상을 선양함으로써 쏜원을 필두로 하는 국민당 좌파에게 희망을 걸었다. “금후 국민군의 큰 책임은 ‘동양 왕도王道의 간성이 되어(『中山叢書』三) 대동세계를 실현한 것이며 그때 군대의 완전한 폐지의 목적이 이루어진다”²¹³⁾고 한 의미도 그것이다. 그의 전기사상인 문화주의시기에 구상했던 사회문화학의 미래 유토피아세계 역시도 이러한 학문적 궤적 속에 위치한다. 대동세계에 도달하는 인류역정을 정치권력의 역사관으로 치환해보면 다음 표와 같다.²¹⁴⁾

권력의 역사관		1. 무력(군사)	2. 통치력(권정權政)	3. 군중의 힘(정당)	시대구분
제1시기	종교혁명	노예의 군대: 봉건세력을 위한 전쟁	군주, 귀족, 군벌 과두정치	보황保皇당	11세기 후반에서 12세기 후반까지
제2시기	정치혁명	고용의 군대: 식민지 확장을 위한 전쟁	자산계급민주정 치	자유당	16, 17, 18세기
제3시기	사회혁명	노동자의 군대: 노동자의 이익을 위한 전쟁	무산계급민주정 치	공산당	1917년 러시아혁명부터
	국민혁명	국민의 군대: 제국주의와 군벌의 타도를 위한 전쟁	주권재민정치	국민당	중국은 현대에서
제4시기	대동세계	군대의 완전한 폐지	전인全人정치	당이 폐기되고 전세계가 모두 대동주의자가 된다	최대한 100년 내에 반드시 실현

213) 朱謙之, 「文化社會學」, 463쪽.

214) 朱謙之, 「文化社會學」, 461쪽 참조.

이처럼 주첸즈가 구도한 이 인류 이상의 대동사회는 교육의 문화가치인 ‘사랑’과 예술의 문화가치인 ‘아름다움’의 교직이 만들어낸 문화사회 다름 아니다. 그에 의하면 “교육의 문화가치는 ‘사랑’이고 그 지식원형인 예술의 문화가치는 ‘아름다움’이다. 이 사랑과 아름다움의 교직이 미래의 문화사회를 만든다.”²¹⁵⁾ 여기서 ‘아름다움’은 사랑의 본체로서 문화와 생명의 다른 표현임에 유념할 필요가 있다. 교육은 생명력인 ‘사랑의 힘(愛力)’을 통해서 예술적 사회문화의 성취를 목적으로 한다. 이런 의미에서 ‘아름다움’에 대한 사랑(愛美)은 생명에 도달하는 방법임을 알 수 있다. 이 일련의 문화론은 동서양의 여러 생명철학이 협력하지만 그 원형은 결국 ‘유교생명주의’로 수렴된다. 주첸즈는 유학의 인학仁學 차원에서 전통적 유가 개념인 ‘인仁’을 ‘정情’과 동일시해 ‘사랑’으로 부활시킨다. 나아가 “예술세계의 기본 요칙은 바로 ‘참정의 흐름(眞情之流)’”²¹⁶⁾이라 하여 ‘예술’인자를 제반 인류문화유형 속에 생명소로 편제시킨다. 그런데 미래의 문화생명사회인 대동세계는 바로 이러한 예술과 교육의 특질, 즉 생명을 본질로 하는 ‘아름다움’과 ‘사랑’의 공효로 성취되는 것이다. 여기에 근거해서 주첸즈는 “이 이상사회는 예술적 사회이고 교육적 사회이다. 그러나 예술적 사회는 오직 예술적 방법으로 도달하고 교육적 사회는 오직 교육적 방법을 통해서만 이룩할 수 있다. 이 때문에 모든 정치적 폭력은 피할수록 좋다. 전쟁, 유혈혁명을 바라지 말고 우리는 오직 끊임없이 사랑을 위해 문화가치를 추구하고 사랑을 위해 문화생명을 쟁취하는 것이 바로 진정한 의미의 교육이다.”²¹⁷⁾라고 논변한다.

주첸즈는 현대문명의 여러 모순현상들을 사회문화학상 경제단계에서 교육단계로, 지식문화학상 과학단계에서 예술단계로 전환하는 과정에서 겪는 시련과 고난이라고 진단한다. 이것이 경제와 교육은 지식생활상 “마치 과학과 예술의 관계처럼 처음부터 모순적·대립적이다”²¹⁸⁾라고 말한 이유다. 슈팽글러는 일찍이 제1차 세계대전을 겪으면서 서구의 몰락은 문화범주인 종교문화에서 문명범주인 과학문화로 전환하는 데 따른 필연적인 귀결로 보았다. 그러나 주첸즈는 이를 수정하여 문화와 문명의 관계를 예술(교육)문화가 흥기해 과학(경제)문화를 대체하는 문제로 간주했던 것이다. 이러한 인식은 침략단계인 경제와 과학이 물질적 문화형식이자 필연세계라고 한다면 문화단계인 교육과 예술은 생명적 문화형식이자 자유세계라는 논지와 동일논법을 구성한다. 주첸즈는 생명과 자유가 충만한 ‘대동세계’가 구현되면 이때의 ‘평화’란 단순히 전쟁준비나 휴전 정도가 아닌 전쟁의 완전한 소멸을 의미한다고 주장한다. 그런 점에서 “이렇게 더없이 좋은 아름답고 선한 문화사회에서 국가의 무력이 더 이상 쓸모가 있겠는가?”²¹⁹⁾라고 반문한다. 주첸즈는 제2차 세계대전을 거쳐 동맹군은 진정한 민주적 호조互助의 정신으로 연합해 왕도로써 나치와 파쇼와 같은 모든 패도覇道를 제압할 것으로 낙관했다. 즉 “선이 악을 이기면 자연스럽게 온 세상이 화목하여 좋은 이웃처럼 서로 평등하게 함께 지낼 것이다. 이것이 바로 중국유가의 인성본선人性本善철학의 실현이다.”²²⁰⁾라고 했다. 말 그대로 동아시아 성자 공자의 낙원이 도래한다는 논리다.

더구나 주첸즈는 전후문화의 실체로서의 ‘대동세계’는 전후의 피할 수 없는 논제가 될뿐더러 실제로 실현가능할 것이라고 전망한다. 구체적으로는 국제주의, 사회주의, 대동주의가 제국주의를 극복할 것

215) 朱謙之, 「文化社會學」, 559쪽.

216) 朱謙之, 「文化哲學」, 326쪽.

217) 朱謙之, 「文化社會學」, 559쪽.

218) 朱謙之, 「文化社會學」, 501쪽.

219) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 182쪽.

220) 朱謙之, 「文化社會學」, 564쪽.

이며 마침내 군수자본주의도 사라진다. 그러나 이와 같은 ‘전후문화론’은 비판의 여지를 남긴다. 앨빈 토플러(Alvin Toffler, 1928~2016)의 연구에 따르면 2차 대전이 끝난 후 1945~90년의 전체 2,340주 중에서 지구상에 전쟁이 전혀 없었던 기간은 기껏해야 도합 3주에 불과했다. 그러므로 1945년 이후 지금까지의 기간을 ‘전후시기’라고 부르는 것은 아이러니가 아닐 수 없다. 더욱이 토플러는 전쟁은 부를 창출하는 새로운 방법이기 때문에 끊임없이 일어날 것이라고 전망한다.²²¹⁾ 이러한 지성적인 경고는 존 데스먼드 버날(John Desmond Bernal, 1901~1971)의 다음 말에서도 확인된다. “나치스의 야만성을 불러일으킨 상황은 여전히 존재하며 그와 다른 형태를 띠고 아직도 활발하게 작용하고 있다. 위선으로 가리우고 거대한 선전기구의 도움을 받아 힘에 의한 구제라는 낡은 사상이 되살아났다. 실질적인 목표는 변하지 않은 채 존속한다. 그 목표란 여전히 미국의 거대한 기술능력에 바탕을 둔 압도적인 군사력을 이용해 대기업의 세계지배를 회복하는 것이다. 최근의 과학기술 — 세균무기, 원자폭탄, 수소폭탄 등이 계속해서 개발되고 있는 것은 바로 이러한 목적을 위해서다. 그것이 우월민족이나 서구문명 혹은 민주주의나 자유세계 등의 어떤 이름으로 행해지든 간에 파괴를 통한 지배라는 사고방식은 동일하다.”²²²⁾ 이 탐욕스런 전쟁상인의 잔인한 사업은 21세기 오늘날에도 진화를 거듭해 더욱 가속적인 현재진행형으로 남아 있다.

이렇게 볼 때 주첸즈의 전후전망은 분명 시대적 한계를 노정한다. 이미 살펴본 대로 주첸즈는 제2차 세계대전 시기를 전쟁을 본질로 하는 ‘군수자본주의경제시대’로 규정한다. 또한 이 시대는 필연적으로 제국주의국가를 낳아 세계문화투쟁을 발생시킴으로써 인류는 끝내 ‘평화의 세계’를 쟁취한다고 예견했다. 그러나 역사는 그의 생각과는 전혀 다른 방향으로 전개되었다. 군수자본주의는 파시스트전쟁에 의한 세계지배야욕의 시대가 종료된 이후에도 여전히 지속되고 있다. 결국 주첸즈가 말하는 소위 문화전쟁은 군수자본주의에 기초한 신제국주의 탄생의 서막임을 부정할 수 없다. 따라서 그가 제삼유형의 ‘세계문화를 창조하는 국가’를 연합국 중의 4대 동맹국, 즉 미국, 영국, 소련, 중국으로 비판 없이 단정해 이 동맹국들의 국가형태를 너무 이상시한 점은 무리가 따른다. 현대사가 말해주듯이 이들 강대국은 1945년 이후 동서냉전체제라는 새로운 국제질서를 조성해 또 다른 군수자본주의적 제국주의로 군림했다. 아울러 그 호전적인 패권주의의 모습은 구세계의 파시즘적 상황과 크게 다를 바 없었다. 물론 주첸즈 역시도 미국을 민영의 군수자본주의세력으로, 그리고 소련을 국가경영의 군수자본주의세력으로 각각 지목한 바 있다.²²³⁾ 그럼에도 불구하고 이러한 부정적이고 고압적인 요소들이 향후 냉전시기 미소 양대 구도의 새로운 강권주의질서를 구획하는 중요한 요인이 된다는 사실을 문화학적으로 예측하고 경고하는 데는 인색했다.

5. 맺음말

주첸즈의 ‘전후문화 — 반군수자본주의문화론’은 기존연구의 방대한 학술적 근거로 형성된 것이지만 기본적으로는 슈펜글러의 『서구의 몰락*Der Untergang des Abendlandes*』(1918~22)과 레닌의 『제국주의, 자본

221) Alvin Toffler · Heidi Toffler, *War and Anti-War: Making Sense of Today's Global Chaos* / 앨빈 토플러 · 하이디 토플러, 『전쟁 반전쟁』, 김원호 옮김, 서울: 청림출판, 2011 참조.

222) J. D. 버날, 『사회과학의 역사: 사회경제사의 흐름과 사회과학의 성격』, 131쪽.

223) 朱謙之, 『謙之文存二集: 甚麼是現代』, 163쪽 참조.

주의의 최고단계로서』라는 저작의 영향이 주효하게 작용했다. 이 두 저술은 암울한 제1차 세계대전을 배경으로 서구의 ‘과학기술문명 — 자본주의문화’의 파행을 지켜보면서 그 문제의식을 안고 태어났다. 때문에 이 책들은 주첸즈에게 ‘서구적 근대성’의 폐단을 직시하게 하고 ‘현대’라는 시대인식의 단초를 열어준 중요한 모티브가 되었다. 특히 사회문화학상 군수자본론은 레닌의 제국주의론의 토대 위에서 전개되었다. 말하자면 레닌이 입론한 독점자본주의론을 자신의 사회문화학적 차원에서 계승한 것이다. 레닌은 제국주의의 역사적 위치를 제1차 세계대전을 정점으로 최고의, 그리고 최후단계의 사멸하는 자본주의이자 사회주의혁명의 전야로 보았다. 주첸즈는 이러한 레닌의 견해를 수정해 제국주의는 독점금융자본주의에서 끝나는 것이 아니라 그 다음단계인 ‘군수자본주의경제시대’가 존재함을 논증했다. 제2차 세계대전은 이 군수자본계급이 획책한 것이며 레닌은 본 대전이 발발하기 전에 이미 생을 마쳤기 때문에 군수자본주의의 존재를 간파하지 못했다는 것이다. 아울러 레닌의 사회주의혁명을 문화학적 체계에 수렴, ‘사랑’과 ‘아름다움’의 유교생명주의가 이끄는 교육문화와 예술문화 혁명으로 치환해 자신만의 독특한 미래세계를 구도했다.

이처럼 주첸즈는 당시 전쟁으로 파괴되고 손상된 인류의 인성을 새로운 유형의 ‘문화(생명)의지’로 충만한 인격으로 개조하고자 했다. 그 처방은 문화주의사회를 표방하는 ‘문화계획’임은 물론이다. 그는 전쟁자본주의시대가 조장하는 인간교육의 파국에 직면해 문화주의를 고창함으로써 생명 중심의 문화인격을 회복하려고 했다. “미래사회는 원시자연주의자의 사회와는 결단코 다르며 문화주의자의 사회다. ‘문화의지’는 사람을 향상·발전시키고 활활 타오르는 문화열정을 기르게 하여 문화세계의 위대한 사업에 참여토록 만든다. 이것이 이른바 인격이다. 현대교육이 인격을 도야시킨다고는 하지만 실제로는 인격을 파괴하고 모욕한다.”²²⁴⁾고 했다. 무엇보다도 파시스트전쟁시기 사람들이 “인성이 악하다고 인정하고 전쟁과 파괴를 극력 주장하면서 눈 하나 깜짝하지 않고 사람을 죽이는 파시스트의 신봉자로 변해가는”²²⁵⁾ 상황에서는 더욱 그렇다. 주첸즈는 이처럼 부정적·비관적·자살적 인생관이 횡행하던 당시 인류사회를 생명주의에 정초된 새로운 예술과 교육의 ‘문화주의사회’로 탈바꿈시키려고 했다. 이것이 바로 유교아나키즘(Anarchism)적 대동세계로 형상화된 것이다. 호르크하이머 등이 논증한 바와 같이 전쟁과 전쟁산업은 감정이나 비이성의 산물이 아니라 이성과 합리성의 결과물이다. 전쟁이성은 강철 같은 파시스트의 악령, 곧 “계몽의 지칠 줄 모르는 자기파괴”²²⁶⁾ 그 자체인 것이다. 따라서 우주의 생명(참정)에 연원하는 주첸즈의 ‘문화주의’는 죽음의 전쟁문화에서 생명문화로의 재생을 추동하며, 여기에는 “최악이자 대란의 근원인 이지理知”²²⁷⁾의 전쟁자본주의에 대한 강력한 비판과 제동이 함축되어 있다.

그런 의미에서 주첸즈는 인류의 생명과 문명을 지키기 위해서는 기필코 새로운 경제세계를 탄생시켜야 한다고 주장한다. 그 완성은 쉰원이 말하는 민생주의, 그 민생주의가 도달하고자 하는 대동세계를 실현하는 것이다. 때문에 “우리는 이 시대에 마땅히 분발해 세계의 반침략국가와 연합하고 현대경제를 개조함으로써 세계대동에 도달해야 한다”²²⁸⁾고 강조한다. 이것이 그가 전쟁을 잉태하는 군수자본주의적 구식국가의 독성을 논파하고 침략단계인 과학적 경제 뒤에 문화단계인 ‘예술적 경제’를 장치한

224) 朱謙之, 『文化社會學』, 565쪽.

225) 朱謙之, 『朱謙之文集』 第2卷, 『謙之文存二集: 戰後人生觀的改變』, 福州: 福建教育出版社, 2002, 184쪽.

226) Th. W. 아도르노·M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법: 철학적 단상』, 13쪽.

227) 朱謙之, 『朱謙之文集』 第1卷, 『革命哲學』, 福州: 福建教育出版社, 2002, 357쪽.

228) 朱謙之, 『文化社會學』, 527쪽.

이유다. 본래 주첸즈에게 경제는 단순히 돈벌이의 수단과 방법이 아닌 ‘생산력’을 통해 과학화의 ‘사회 복지를 실현하는 데 목적이 있었다. 그러나 “현대의 자본주의경제, 더 나아가 군수자본주의경제는 단지 소수의 기업가, 무기상인 자신의 경제목적에만 관심을 기울일 줄 알아서 결국은 전 사회의 소비자가 현대 공업제도의 고효율이 제공하는 사회복지를 누릴 수 없게 만든다”²²⁹⁾고 비판한다. 그에 반해서 자유세계인 ‘예술적 경제단계’에 도달하게 되면 “진정한 인간의 경제생활은 인간 스스로 진보해 창조하는 정당한 노동에 기초해 어떠한 강요된 노예적 자본주의의 기계기술로부터도 벗어나고자 한다. 대규모의 기계생산은 반드시 노동자 마음의 유래함과 서로 결합되어 있어야 한다. 미래의 사람들은 다량의 생산물을 얻기 위해 노동하는 것이 아니라 자유로운 창조의 기쁨을 위해 노동한다.”²³⁰⁾고 내다보았다.

주첸즈의 ‘반군수자본주의문화론’은 현대문명의 저층에 깔려 있는 전쟁의 시장화라는 자본주의적 근대성의 극단적인 폐해를 적시해주는 저항의 항변이다. 그 목표는 아이젠하워가 “상호 간의 차이점에서 발생하는 불화를 무기에 의해서가 아닌 지성과 숭고한 목적에 의해서 조정하는 방법을 우리 모두가 배워나가야 한다”²³¹⁾고 역설한 논변과도 겹친다. 세계의 전쟁자본가들은 지금도 자신들의 허기진 배를 채우기 위해 국익이라는 미명 아래 고도의 세련된 계몽의 언어를 구사하며 가장 야만적인 살육의 축제를 획책하고 있다. 우리는 이제 국가주의 이면에 감춰진 그들의 추악한 음모와 탐욕을 읽어내야 한다. 더불어 그들이 선동하는 애국주의의 자장에 이끌려 전쟁주의에 맹목적으로 동조하는 우리 안의 근원의식에 대한 뼈아픈 반성도 함께 이루어져야 한다. 그런 점에서 주첸즈가 독일, 이탈리아, 일본의 파시스트제국을 “현대 군수자본주의문화의 전형임과 동시에 보수과학문화의 국가”²³²⁾로 규정함은 예나 지금이나 매우 적확하다고 판단된다. 현세기 강력한 군사력과 군수산업을 배경으로 군림하고 있는 여러 강대국들의 오만한 패권주의적 행태는 그가 현대를 ‘군수자본주의경제문화시대’로 규명하면서 통렬하게 공격했던 바로 그 제국주의국가 모습의 연속이기 때문이다. 더욱이 현재 동북아시아 3국이 근대 국가체제를 고수하면서 반목과 충돌을 거듭하고 있는 상황에 비추어볼 때 주첸즈의 문화학이 갖는 ‘동아시아적 반전평화사상’으로서의 의미는 쉽게 희석될 수 없다. 요컨대 ‘전후문화론’은 단순히 제2차 세계대전 이후에만 국한되지 않으며 그것은 문화학적 진리정신에서 안출된 영원한 현재적 의미의 평화와 자유의 신념체계라고 할 수 있다.

229) 朱謙之, 「文化社會學」, 531쪽.

230) 朱謙之, 「文化社會學」, 527~528쪽.

231) 드와이트 D. 아이젠하워, 「고별 연설」, 21쪽.

232) 朱謙之, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 181쪽.

<참고문헌>

- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第1卷, 「革命哲學」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第2卷, 「謙之文存二集: 甚麼是現代」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第2卷, 「謙之文存二集: 戰後文化展望」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第2卷, 「謙之文存二集: 戰後人生觀的改變」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第6卷, 「文化社會學」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 朱謙之, 『朱謙之文集』 第6卷, 「文化哲學」, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 김형균, 『군수산업의 사회학』, 부산: 세종출판사, 1997.
- 정동현 편, 『자본주의 역사와 변모』, 부산: 부산대학교 출판부, 1995.
- Adorno, Th. W. · Horkheimer, M. *Dialektik der Aufklärung: philosophische Fragmente* / Th. W. 아도르노 · M. 호르크하이머, 『계몽의 변증법: 철학적 단상』, 김유동 옮김, 서울: 문학과지성사, 2008.
- Bernal, J. D. 『사회과학의 역사: 사회경제사의 흐름과 사회과학의 성격』, 박정호 옮김, 서울: 한울, 1995.
- Buzuev, A. *Transnational Corporations and Militarism* / A. 부주에프, 『초국적기업과 군국주의』, 강동일 옮김, 서울: 새길, 1988, 13쪽.
- Eisenhower, Dwight D. *Farewell Radio and Television Address to the American People* / 드와이트 D. 아이젠하워, 『고별 연설』, 『군산복합체론』(시드니 렌즈 외, 서동만 편역), 서울: 지양사, 1985.
- Giddens, Anthony. *The consequences of modernity* / 앤서니 기든스, 『포스트 모더니티』, 이윤희 · 이현희 옮김, 서울: 민영사, 1991.
- Lenin, V. I. *Imperialism, kak vysshaia stadiia Kapitalizma* / 레닌, 『제국주의 - 자본주의의 최고단계로서』, 박상철 옮김, 서울: 돌베개, 1992.
- Pelton, Robert Young. *Licensed to Kill: Hired Guns in the War on Terror* / 로버트 영 펠튼, 『용병: 전쟁 산업을 실행하는 그림자 전사들』, 윤길순 옮김, 서울: 교양인, 2009.
- Scheer, Robert. *The Pornography of Power: Why Defense Spending Must Be Cut How Defense Hawks Hijacked 9/11 and Weakened America* / 로버트 쉬어, 『권력의 포르노그래피: 테러, 안보 그리고 거짓말』, 노승영 옮김, 서울: 책으로 보는 세상, 2009.
- Spengler, Oswald. *Der Mensch und die Technik* / O. 슈펜글러, 『인간과 기술』, 양우석 옮김, 서울: 서광사, 1999.
- Spengler, Oswald. *Der Untergang des Abendlandes: Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte* / 오스발트 슈펜글러, 『서구의 몰락 3』, 박광순 옮김, 서울: 범우사, 1995.
- Toffler, Alvin · Toffler, Heidi. *War and Anti-War: Making Sense of Today's Global Chaos* / 엘빈 토플러 · 하이디 토플러, 『전쟁 반전쟁』, 김원호 옮김, 서울: 청림출판, 2011.
- 黃慶華, 「謙之文存二集: 甚麼是現代·後記」, 『朱謙之文集』 第2卷, 福州: 福建教育出版社, 2002.
- 黃夏年, 「前言 - 朱謙之先生的學術成就與風範」, 『朱謙之選集』(黃夏年 編), 長春: 吉林人民出版社, 2005.

토 론 문

안 외 순
(한서대)

제4부 연구윤리교육

연구윤리교육

권 인 호 (연구윤리위원장)

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 관련있는 자에게 적용한다.

제3장. 연구윤리 위반의 판단 기준

제1절 논문작성자(저자)가 지켜야할 연구윤리 규정

제6조(저자의 연구부정행위)

‘저자의 연구부정행위’라 함은 저술에 관련된 쏘 연구과정(연구의 제안, 연구의 수행 및 연구결과의 보고 및 발표 등)에서 발생하는 위조 및 변조 행위, 표절 행위, 부당한 논문저자 표시 행위, 중복게재, 논문 분할 행위, 연구 윤리 관련 조사 방해 행위 등을 말한다. 세부적인 내용은 다음과 같다.

1. “위조”는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위
2. “변조”는 연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 연구 원자료 또는 연구 자료를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
3. “표절”은 다음 각 항목과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위
 - ① 타인의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우
 - ② 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우
 - ③ 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
 - ④ 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
4. “부당한 저자 표시”는 다음 각 항목과 같이 연구 내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 사람에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위
 - ① 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 특수관계인에게 저자 자격을 부여하는 경우
 - ※ 특수관계인은 연구자가 미성년자(만 19세 이하인 자) 또는 가족(배우자, 자녀 등 4촌 이내)인 경우에 해당한다. 특수관계인은 논문투고시 개인 정보를 학회에 의무적으로 제공하고, 개인 정보 사용에 동의해야 한다. 특수관계인 공동저자가 해당 논문으로 입시, 진학, 취업 등으로 부당한 이익을 얻은 것으로 확인되면 해당 학교, 기관 등에 해당 내용을 즉시 통보한다.
 - ② 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우
 - ③ 학생의 학위논문을 학술지에 교수 단독 명의로 게재·발표하는 경우
 - ※ “부당한 저자 표시”를 방지하기 위하여 공동연구의 경우 1저자, 2저자,, 교신저자 등 공동저자 모두를 명기하며, 소속, 직위 등의 저자 정보를 표기한다.
5. “부당한 중복게재(자기 표절)”는 연구자가 자신의 이전 연구 전체 또는 일부와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 출처표시 없이 게재한 행위
6. “연구부정행위에 대한 조사 방해 행위”는 본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
7. 논문 분할 행위 : 연구업적을 부풀릴 의도로 하나의 논문으로 게재되었어야 할 연구결과를 수 개의 논문으로 분할하여 게재하는 행위
8. 그 밖에 관련 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위

제7조(인용방법 및 원칙)

1. 저자는 자신의 저작물에 소개, 참조, 논평 등의 방법으로 타인의 저작물의 일부를 원문

- 그대로 또는 번역하여 인용하는 경우 반드시 출처를 밝혀야 한다.
2. 저자는 본문에서 인용 표시한 것을 참고문헌에 분명히 밝혀야 한다. 저자는 인용의 모든 요소(저자명, 학술지의 권·호수, 페이지, 출간년도 등)를 2차 출처에 의존하지 말고 원문에서 직접 확인해야 하며, 다만 불가피한 경우에는 재인용을 밝히고 인용할 수 있다.
 3. 저자는 자신의 저작물과 인용저작물이 명확히 구별될 수 있도록 신의 성실의 원칙에 입각하여 합리적인 방식으로 인용하여야 한다.
 4. 저자는 하나의 출처로부터 집중적으로 차용하는 경우 어떤 아이디어가 자신의 것이고, 어떤 아이디어가 참조된 출처로부터 왔는지를 독자들이 명확하게 알 수 있도록 작성해야 한다.
 5. 저자는 타인이 이미 발표한 논문에 담긴 이론이나 아이디어를 차용하여 자신의 저작물에 소개할 때에는 그 출처를 명시해야 한다.
 6. 저자는 원칙적으로 공표된 저작물을 인용하여야 하며, 공개되지 아니한 학술 자료를 논문심사나 연구제안서 심사 또는 사적 접촉을 통하여 획득한 경우, 반드시 해당 원 연구자의 동의를 얻어 인용하여야 한다.
 7. 저자는 연구의 방향을 결정하는 데에 중대한 영향을 주었거나 독자가 연구 내용을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌이라면 모두 참고문헌에 포함시켜야 한다.
 8. 선행연구 검토 시, 선행 연구의 초록을 사용했으면서도 참고문헌 목록에는 학술지 논문인 것처럼 표시하거나, 출간된 논문을 인용하면서 실제로는 학술대회의 발표 자료집이나 미출간된 자료를 참고한 것처럼 표시하지 않아야 한다.

제8조(일반 지식의 인용방법)

1. 타인의 아이디어 또는 그가 제공한 사실에 관한 정보를 사용할 때에는 누구의 것인지 출처를 밝혀야 하지만, 그것이 일반적으로 누구에게나 공유된 지식이거나 독자들이 명확하게 인지하고 있는 자료인 경우에는 예외로 한다.
2. 어떤 개념 또는 사실이 상식화된 일반 지식인지 아닌지 의문이 드는 경우에는 인용하는 것이 바람직하다.

제9조(아이디어 표절)

1. ‘아이디어 표절’이라 함은 창시자의 공적을 인정하지 않고 전체나 일부분을 그대로 또는 피상적으로 수정해서 그의 아이디어(설명, 이론, 결론, 가설, 예시, 은유 등)를 도용하는 행위를 말한다.
2. 저자는 통상 각주 또는 참고인용의 형태를 통해 아이디어의 출처를 밝힐 윤리적 책무가 있다.
3. 저자는 타인의 연구제안서 또는 기고된 원고 심사 등을 통해 알게 된 타인의 아이디어를 적절한 출처와 인용 없이 도용해서는 안 된다.

제10조(내용 표절)

‘내용 표절’이라 함은 저자를 밝히지 않고 타인 저술의 내용 일부를 표절하는 행위를 말한다.

제11조(모자이크 표절)

‘모자이크 표절’이라 함은 타인 저술의 내용 일부를 조합하거나, 단어를 추가 또는 삽입하거나, 단어를 동의어로 대체하여 사용하면서 원저자와 출처를 밝히지 않는 행위를 말한다.

다.

제12조(중복게재)

1. 이미 출간된 본인 논문(학위 논문 포함)과 주된 내용이 동일하다면 후에 출간된 본인 논문에서 다소 다른 시각이나 관점을 보여주는 텍스트를 사용하거나 또는 이미 출간된 동일한 데이터에 대한 다소 다른 분석을 포함하더라도 중복에 해당한다.
2. 다만, 이미 출간된 논문을 인지할 수 없는 다른 독자군을 위하여 중복게재를 하는 경우에는 이전 게재한 학술지 편집자 또는 발행인(학위 논문의 경우 지도교수 또는 심사위원장 또는 학위 수여 기관의 장)과 중복게재 예정 학술지의 편집인 또는 발행인이 중복게재에 대해 서면 동의를 해야 하고, 저자는 학술지의 독자들에게 동일 논문이 다른 학술지에 출간되었다는 사실을 밝혀야 한다. 한 언어로 출간된 논문을 다른 언어로 번역하여 다른 학술지에 출간하는 경우나 학위논문도 이에 해당한다.
3. 동일논문을 서로 다른 학술지에 동시에 복수로 기고하는 것은 금지되며, 하나의 학술지에 게재거부가 결정된 후에 다른 학술지에 기고하는 것이 원칙이다.

제13조(참고문헌의 왜곡금지)

1. 참고문헌은 논문의 내용과 직접적으로 관련이 있는 문헌만 포함시켜야 한다. 학술지나 논문의 인용지수를 조작할 목적 또는 논문의 게재 가능성을 높일 목적으로 관련성에 의문이 있는 문헌을 의도적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 된다.
2. 자신의 주장 또는 이론에 유리한 문헌만을 편파적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 되며, 자신의 관점과 모순될 수 있는 문헌도 인용할 윤리적 책무가 있다.

제14조(연구부정행위와 저작권 침해 유의)

1. 논문이 학술지인 ‘동아시아고대학’에 게재되면 통상적으로 저작권은 학술지 발행인에게 이전된다. 따라서 저자는 학술지에 게재된 논문을 다른 형태로 출간하거나 재사용할 때에는 저작권 침해의 우려가 있음을 유의하여야 한다.
2. 중복게재는 저작권침해의 우려가 있으므로 유의하여야 한다.
3. 저작권이 보호된 출처로부터 광범하게 텍스트를 인용하는 경우, 적절하게 인용 표시를 사용하였다 하더라도 인용의 분량이 지나친 경우 저작권이 침해될 수도 있음을 유의하여야 한다.

제15조(표절 판정에 대한 이의 제기)

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원회와 심사위원의 위조, 변조, 표절 판정에 동의하지 않을 경우, 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 연구윤리위원회에 이의를 제기할 수 있다.

제2절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제16조(비공개 심사 원칙)

심사위원은 투고논문이 심사과정에서 학술지에 최종적으로 게재 확정되어 출판될 때까지 논문의 저자와 논문의 내용을 대외비로 한다. 탈락된 논문에 대해서도 대외비로 하고, 논문을 탈락시킬 경우 충분한 근거와 사유를 명시하여 편집위원회에 전달한다.

제17조(심사과정의 비윤리적 행위)

1. 심사자는 연구제안서 또는 논문심사 과정에서 알게 된 특정정보를 원저자의 동의 없이 심사자 자신이 직·간접으로 관련된 연구에 유용해서는 안 된다.
2. 다음 각 호의 행위는 심사과정의 비윤리적 연구행위에 해당할 수 있으므로 삼가야 한다.
 - ① 자신이 의뢰받은 논문심사를 학생이나 제3자에게 부탁하는 행위
 - ② 심사 중인 연구제안서나 논문의 내용을 동료들과 논의하는 행위
 - ③ 제출된 논문을 심사하는 과정에서 명예를 손상시키는 언명이나 인신공격을 하는 행위
 - ④ 금전적 이익을 얻기 위해 연구결과를 과대평가하는 행위
 - ⑤ 논문을 읽지 않고 심사·평가하는 행위

제18조(회피·제척에 관련된 윤리적 행위)

논문을 심사하는데 있어 사적 편견을 피해야 하며, 피심사자가 누구인지를 직·간접적으로 알게 되어, 심사자 본인과 회피나 제척 관계에 있다고 판단될 경우, 이를 즉시 편집위원회에 알려야 한다. 다만, 사적 상충을 포함한 이해 상충을 밝혔음에도 불구하고 심사를 의뢰 받는 경우에는 심사에 참여할 수 있다.

제19조(심사 시 주의사항)

1. 논문 심사는 공정하고 객관적으로 진행하여야 하며, 심사 기한과 기밀을 지켜야 한다.
2. 피심사자의 인격을 존중하며 명예가 훼손되지 않도록 심사평 작성에 유의해야 한다.

제20조(지적 상충)

특정한 연구 분야나 연구 결과에 대해 강한 지지나 반대 입장을 가지고 있거나, 피심사자의 논문에 영향을 줄 정도의 강한 도덕적 신념을 가지고 있어 지적 상충 문제가 발생할 가능성이 있다고 판단되는 경우, 심사자로서의 타당성을 다른 사람들이 판단할 수 있도록 편집위원회에 자신의 입장과 도덕적 신념을 밝혀야 한다.

제3절 편집위원회가 지켜야 할 윤리규정

제21조(기본 원칙)

편집위원회는 투고된 논문의 심사 및 게재 여부 결정 등의 모든 과정에 대한 책임을 지며, 엄정하고 공정한 기준과 절차를 마련하고 이를 따라야 한다.

제22조(심사 의뢰)

편집위원회는 투고된 논문의 저자 성별, 나이, 소속 기관 또는 사적인 친분 등에 영향을 받지 않고, 오로지 논문의 질적 수준과 논문 심사 규정에 근거하여 공정하게 심사를 의뢰하되, 회피·제척 사유를 고려해야 한다.

제23조(심사위원 위촉)

편집위원회는 회피, 제척 사유와 학술활동, 전문성 등을 고려하여, 심사 대상 논문 분야에 적합한 전문가 3인 이상의 심사위원을 위촉한다.

제24조(회피, 제척)

논문 투고자와 사제 관계이거나 동일 대학에 근무하는 경우, 또한 투고자와 박사학위를 받

은 대학에서 일정 기간 동안 동시에 학위 과정을 이수한 전문가에게는 심사를 의뢰하지 않는 것을 원칙으로 하되, 동일 분야의 전문가가 희소하여 부득이한 경우에는 예외로 한다.

제25조(논문 비공개 원칙)

편집위원회는 투고된 논문의 게재가 확정될 때까지 논문의 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는 것을 원칙으로 한다.

제26조(심사 결과의 전달)

편집위원회는 논문 심사의 결과를 논문 게재 여부 판정과 함께 투고자에게 전달해야 하며, 별도의 사항을 전달하고자 할 경우, 편집위원회의 의견임을 밝혀야 한다.

제27조(투고자 이의제기의 처리)

논문 투고자가 논문 심사 결과에 대해 이의를 제기한 경우에는 1차적으로 편집위원장이 재심사 여부를 판단하고, 판단에 따라 절차를 진행하여 그 결과를 이의 제기 1개월 이내에 반드시 해당 투고자에게 전달해야 한다.

제4장. 연구윤리위원회 운영

제28조(임무)

연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 연구윤리위원회이 학회장, 편집위원장 등에게 보고한다.

제29조(연구윤리위반)

제3장에서 제시한 연구윤리규정을 위반한 경우 및 그에 준하는 행위를 한 경우를 연구윤리위반행위로 간주한다.

제30조(회의)

1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제31조(제보자 보호 및 소명기회 보장)

1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회 활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

제5장. 연구윤리위반 행위 검증 및 심사와 징계

제32조(연구부정행위 신고 접수 및 조사)

1. 연구부정행위는 다음과 같은 경로를 통해 접수할 수 있다.
 - ① 해당 논문이 연구 윤리를 위반했다고 판단한 논문 심사자
 - ② 실명의 제보
 - ③ 실명의 신고
 - ④ 제보는 구술·서면·전화·전자우편 등의 방법을 통하여 실명으로 하여야 함을 원칙으로 하지만, 익명 제보라 하더라도 저서명, 논문명, 구체적인 연구 부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우, 학회는 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
2. 학회에 연구부정행위에 관한 제보나 신고가 접수된 경우, 이를 일주일 이내에 연구윤리위원장에게 전달해야 한다.
3. 연구윤리위원장은 접수된 연구부정행위에 대한 타당성 검토를 위해 15일 이내에 해당분야 전문가를 임시위원으로 위촉하여 연구윤리위원회를 구성하여 심사를 개시해야 한다.

제33조(연구부정행위의 판단) 연구부정행위는 다음 각 호의 기준으로 판단한다.

1. 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적 또는 법적으로 비난을 받을 만한 행위인지를 고려
2. 해당 행위 당시의 ‘연구윤리규정’ 및 해당 행위가 있었던 시점의 보편적인 기준을 고려
3. 행위자의 고의, 연구 부정 행위 결과물의 양과 질, 학계의 관행과 특수성, 연구부정행위를 통해 얻은 이익 등을 종합적으로 고려
4. 학계의 관행과 특수성을 판단하고자 할 때에는 대학 등 연구기관에서 금지되는 행위를 명문으로 정하고 있거나, 국문학회 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의의결·집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈

페이지를 통해 공지한다.

제35조(연구부정행위 심의 원칙)

1. 연구부정행위 여부를 입증할 책임은 학회의 연구윤리위원회에 있다. 단, 위원회가 요구한 자료를 피조사자가 고의로 훼손하거나 제출을 거부한 경우에 그로 인한 책임은 피조사자에게 있다.
2. 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 보장하여야 하며 관련 절차 및 일정을 사전에 알려주어야 한다. 이 경우 피조사자에게는 해당 제보 내용을 함께 알려주어야 한다.

제36조(제보자, 피조사자 보호)

1. 제보자는 서면, 구술, 전화, 전자우편 등으로 구체적인 증거를 실명으로 제출함을 원칙으로 하며, 학회장은 제보자가 연구부정행위를 제보했다는 이유로 신분상 불이익이나 근무조건상 차별을 받지 않도록 보호하여야 한다. 제보자의 신원은 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, 연구부정행위에 대해 적절한 조치를 취하여야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조치의 내용은 학회의 내부 규정과 관련 법령 그리고 사회 일반의 인식에 반하지 않도록 하여야 한다. 이때 학회장은 징계 양형 등의 조치가 해당 연구부정행위에 상당한 수준으로 비례성이 있는지 등을 고려하여야 한다.
3. 연구윤리위반 행위의 경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.
 - ① 해당자의 학회 제명
 - ② 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
 - ③ 일정 기간 논문 투고 금지

- ④ 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
- ⑤ 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
- ⑥ 본인 사과문 학회지 게재

제6장. 연구윤리교육의 실시

제45조(연구윤리교육) 연구윤리위원회는 년 1회 이상 학회 회원을 대상으로 연구윤리교육을 실시하여야 한다.

제46조(논문 투고 시 연구윤리규정 서약서 제출) 학회 회원은 논문 투고 시, 투고한 논문이 연구소의 연구윤리규정 및 세칙을 준수하고 있다는 서약서를 함께 제출해야 한다.

제7장. 기타

제47조(기타)

1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12월 27일부터 그 효력을 발생한다.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.

ASSOCIATION OF
EASTASIAN ANCIENT STUDIES

東아시아古代學會

11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실