# 2023년
# 스토리앤이미지텔링연구소 · 동아시아고대학회(제90회)
# 춘계학술대회발표 자료집

▌ 일시: 2023년 04월 29일(토)~30일(일)
▌ 장소: 건국대학교 글로컬캠퍼스
▌ 주최: 동아시아고대학회 · 스토리앤이미지텔링연구소
▌ 기획주제: 동아시아 이주 문화와 스토리텔링

**동아시아고대학회 · 스토리앤이미지텔링연구소**

2023년 <스토리앤이미지텔링연구소>·<동아시아고대학회(제90회)> 공동 춘계학술대회

# 동아시아 이주 문화와 스토리텔링

## -화해와 상생의 모색-

▌일시: 2023년 4월 29일(토) 13:00-17:50
▌장소: 건국대학교 글로컬캠퍼스 인문사회관(K6) 113-1/113-2호
▌주최: 스토리앤이미지텔링연구소·동아시아고대학회

| | | | |
|---|---|---|---|
| **12:50~13:00** | ■ **개회사**<br>**동아시아고대학회 회장 고남식** | | |
| **1부 개인발표** | | | |
| | 제1분과<br>**사회: 이병욱(고려대)**<br>인문사회관 113-1호 | 제2분과<br>**사회: 안영훈(경희대)**<br>인문사회관 113-2호 | |
| **13:00~13:30** | 역사콘텐츠에서 본 양만리의 義理易學과 革故鼎新의 역사관<br>이재일(공주대)<br>토론: 최원혁(대진대) | <창선감의록> 속 '화·윤·남·진' 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑 - 작품을 이해하는 또 다른 시각<br>이지영(경희대)<br>토론: 임보연(대진대) | |
| **13:30~14:00** | 東魏北齊時代 青齊 지역의 鮮卑文化와 西域文化 수용<br>최진열(한국전통문화대)<br>토론: 서영교(중원대) | 국가공동체적 역사의식에서 본 王安石의 熙寧變法과 經世致用의 세계 - 通變과 權變의 變奏<br>김연재(공주대)<br>토론: 안외순(한서대) | |
| **14:00~14:10** | 휴식 | | |
| **2부 기획발표** | | | |
| | | 인문사회관 113-1호 | |
| **14:10~14:40** | 7세기 동아시아의 '국제전쟁'과 '전후처리', '스토리텔링'의 가능성<br>송완범(고려대)<br>토론: 홍성화(건국대) | | **사회: 윤소영 (건국대)** |
| **14:40~15:10** | 북한이탈주민의 디아스포라 스토리텔링과 미디어<br>홍숙영(한세대)<br>토론: 서동수(신한대) | | |
| **15:10~15:40** | 이주이야기로 본 한국신화의 양상과 의미<br>허원기(건국대)<br>토론: 이효숙(건국대) | | |
| **15:40~15:50** | 휴식 | | |
| **15:50~16:20** | *Pachinko*의 디아스포라 양상에 관하여-노아의 정체성을 중심으로<br>전현주(신한대)<br>토론: 장영미(성신여대) | | **사회: 홍성화 (건국대)** |
| **16:20~16:50** | 디아스포라와 아동문학 -아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여<br>김재복(아동청소년문학평론가)<br>토론: 김화선(배재대) | | |
| **16:50~17:20** | 잡지 '일본부인'으로 본 재조일본여성의 일상과 전시체제<br>장혜진(가톨릭관동대)<br>토론: 이부용(강원대) | | |
| **17:20~17:30** | ■ **연구윤리교육**<br>**스토리앤이미지텔링연구소 총무이사 이수경** | | |
| **17:30~17:50** | ■ **폐회 및 공지사항**<br>**스토리앤이미지텔링연구소 소장 이우학** | | |

○ 04월 29일(토) 학술대회 및 충주로의 이동

| | |
|---|---|
| 08:30 - 10:00 | 건국대 글로컬캠퍼스로 출발 |
| 12:50 - 17:50 | 학술대회 참가 |
| 18:00 - 20:00 | 저녁 식사 |
| 20:00 - 22:00 | 숙소 이동 |
| 22:00 - | 취침 |

○ 04월 30일(일) 학술답사(충주 일대) 일정

| | |
|---|---|
| 08:00 - 09:00 | 기상, 아침식사 |
| 09:00 - 10:00 | 미륵사지 |
| 10:00 - 10:30 | 하늘재 |
| 10:30 - 11:30 | 사자빈신사터 석탑 |
| 11:30 - 12:30 | 점심식사 |
| 12:30 - 13:30 | 단호사 철불 |
| 13:30 - 14:30 | 호암지 청동유물 발굴 적석목관묘 전시관 |
| 14:30 - 15:30 | 창동마애불 |
| 15:30 - 16:00 | 중앙탑 |
| 16:00 - 17:00 | 충주 고구려비 |
| 17:00 - | 해산 및 귀경 |

**※ 학술대회와 학술답사 세부일정은 학회 사정에 따라 변동될 수 있습니다.**

○ 오시는 길

건국대학교 글로컬캠퍼스: 충북 충주시 충원대로 268 (우:27478)

○ 기타 공지사항

✓ 2023년도 연회비를 받고 있습니다. 아직 납부하지 않으신 회원 분들은 아래의 계좌로 납부해 주시기 바랍니다.

계좌번호 : 국민은행 882601-04-091368

예금주 : 고남식(동아시아고대학회)

회비 : 연회비 4만원, 평생회비 50만원(만 50세 이상은 40만원)

✓ ≪동아시아고대학≫ 제70집의 논문 투고를 받고 있습니다. 발간 예정일은 06월 30일이며, 회원 여러분의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회에서 발표하신 논문은 꼭 투고해 주시기 바랍니다.

# 개 회 사

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

예년보다 일찍 찾아온 연산홍의 꽃망울처럼 곡우지절에 봄기운이 더욱 완연해지고 있습니다. 지난 동계 서울 한성백제박물관에서의 학술대회가 끝난 지 얼마 안 된 것 같은데 다시 봄을 맞아 아름다운 충주호가 가까운 이곳 건국대학교 글로컬캠퍼스에서 춘계 학술대회를 대면으로 개최하게 되어 무엇보다 기쁘게 생각합니다.

이번 학술대회의 대주제는 '동아시아 이주문화와 스토리텔링 문제'입니다. 글로컬하게 다문화 사회가 정착되어 이주와 이야기의 중요성을 새롭게 느끼는 시대, 이제 동아시아의 이민 문화와 이야기의 문제에 대해서도 새로운 논의가 필요한 때입니다. 최근 미·중 대립 속에 한·중·일의 지역갈등이 심화되는 가운데 '동아시아 이주문화와 스토리텔링 문제'에 대해 건국대 스토리앤이미지텔링연구소와 공동학술대회를 개최하는 것은 매우 선도적이며 뜻깊은 일이라고 생각합니다. 이번 대회가 이주문화에 대해 다시 생각하고 그 미래를 위한 새로운 방향성을 모색하는 대회가 되기를 바랍니다.

오늘 학술대회가 개최되는 건국대학교 글로컬캠퍼스가 위치하고 있는 이곳 충북 충주지역은 오래전 한반도의 중심 문화인 중원문화를 형성한 곳이었습니다. 이러한 의미있는 장소에서 오늘 학술대회가 개최되어 오늘날의 갈등 극복과 화해의 방안을 모색하는 것 또한 의미있는 일이라고 여겨집니다.
오늘 학술대회는 이지영 선생님의 발표를 시작으로 10개의 주제로 진행됩니다. 오늘 발표주제들은 다양한 면에서 동아시아 이주문화와 그리고 그를 위한 스토리텔링 문제에 열쇠를 줄 수 있는 내용이 될 것이라 확신합니다. 이번 학술대회를 물심양면으로 지원해 주신 이우학 스토리앤이미지텔링연구소 소장님께 심심한 감사의 말씀을 올립니다. 또 새로운 지식과 이야기를 나누기 위해 소중한 옥고를 준비해주신 열 분 발표자 선생님들과 토론을 맡아주신 선생님들 그리고 이곳 충주까지 찾아주신 회원 선생님들, 그리고 준비를 도와주신 여러 선생님들께도 다시 한번 고마움의 말씀을 올립니다. 내일 이어지는 충주지역 학술답사도 의미있게 잘 마치시고 건강히 귀가하시기를 바랍니다. 감사합니다.

2023년 4월 29일

동아시아고대학회 회장 고 남식 拜上

# 초대의 말씀

안녕하십니까?

스토리앤이미지텔링연구소와 동아시아고대학회가 공동주최하는 “동아시아 이주문화와 스토리텔링 문제”에 관한 학술대회에 여러분을 초대합니다.

이번 학술대회는 우리 연구소가 3년 만에 처음으로 대면하는 학술대회로 건국대학교 글로컬캠퍼스에서 4월 29일(토)에 열립니다.

이 공동 학술대회가 동아시아문화 역사 스토리 분야의 연구자들 간의 학술교류, 지식공유, 협력을 위한 소중한 플랫폼이 될 것으로 믿습니다. 열띤 발표와 토론을 통해 한민족의 이산과 분단의 문제를 넘어서서 동아시아 국가의 분리 및 이주와 관련된 문제 해결 방안을 모색하고. 새로운 통찰력 발견에 기여할 수 있기를 바랍니다.

감사합니다.

2023.4.29.

스토리앤이미지텔링연구소

소장 이 우 학

# 목 차

**제 1-1 부 개인발표 I 분과**


**<발표 1>** 역사콘텐츠에서 본 양만리의 義理易學과 革故鼎新의 역사관…… 이재일 / 11
► 토론문…… 최원혁 / 22
**<발표 2>** 東魏北齊時代 靑齊 지역의 鮮卑文化와 西域文化 수용…… 최진열 / 23
► 토론문…… 서영교 / 37


**제 1-2 부 개인발표2분과**


**<발표 3>** <창선감의록> 속 '화·윤·남·진' 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑 - 작품을 이해하는 또 다른 시각…… 이지영 / 41
► 토론문…… 임보연 / 62
**<발표 4>** 국가공동체적 역사의식에서 본 王安石의 熙寧變法과 經世致用의 세계 - 通變과 權變의 變奏…… 김연재 / 65
► 토론문…… 안외순 / 75


**제 2 부 기획발표**


**<발표 5>** 7세기 동아시아의 '국제전쟁'과 '전후처리', '스토리텔링'의 가능성 …… 송완범 / 79
► 토론문…… 홍성화 / 91
**<발표 6>** 북한이탈주민의 디아스포라 스토리텔링과 미디어…… 홍숙영 / 93
► 토론문…… 서동수 / 107
**<발표 7>** 이주이야기로 본 한국신화의 양상과 의미…… 허원기 / 109
► 토론문…… 이효숙 / 120
**<발표 8>** Pachinko의 디아스포라 양상에 관하여-노아의 정체성을 중심으로… 전현주 / 123
► 토론문…… 장영미 / 142
**<발표 9>** 디아스포라와 아동문학 -아동·;청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여…… …… 김재복 / 145
► 토론문…… 김화선 / 159
**<발표 10>** 잡지 '일본부인'으로 본 재조일본여성의 일상과 전시체제…… 장혜진 / 161
► 토론문…… 이부용 / 172

【東아시아古代學會 硏究倫理 規定】 · · · · · · · · · · · · · · · · · 연구윤리위원장/ 179

# 제1부
## 개인발표Ⅰ-1분과

사회 : 이병욱

〈개인발표 1〉

역사콘텐츠에서 본 양만리의 義理易學과 革故鼎新의 역사관 발표: 이재일
토론: 최원혁

〈개인발표 2〉

東魏北齊時代 靑齊 지역의 鮮卑文化와 西域文化 수용 발표: 최진열
토론: 서영교

# 역사콘텐츠에서 본 양만리의 義理易學과 革故鼎新의 역사관

이재일
(공주대)

目次

1. 들어가는 말
2. 宋代 義理易學, 역사콘텐츠 및 역사철학
3. 明易達史設과 義理의 해석 방법론
4. 革故鼎新과 역사관의 경계
5. 나오는 말

## 1. 들어가는 말

문화는 특정의 지역이나 시대를 총체적으로 반영한 생활의 양식이자 삶의 총체적 결집체이다. 그것은 역사와 지리의 시공간성을 통해 생명의 이치처럼 생령력을 끊임없이 발휘하며 진화한다.

최근에 문화의 성격과 특징을 밝히는 작업으로 문화콘텐츠나 역사콘텐츠가 주목을 받고 있다. 문화콘텐츠는 문화와 지역, 문화와 역사, 문화와 철학 등의 분야가 교차되는 융복합적 성격을 지니고 있다. 여기에서는 창의적 상상력을 통해 원본 혹은 텍스트의 대상에서 문화적 원형을 만들어내고 정신적 가치의 내용물을 창출하고 있다. 역사콘텐츠도 이러한 맥락에서 이해된다. 그것은 역사적 사실에 관해 敍事의 서술방식을 통해 史話의 역사이야기를 만들고 그 속에 역사적 가치의 원형과 역사정신의 기질을 담아내는 것이다.

본고에서는 역학의 응용 분야에서 역사콘텐츠를 어떻게 활용할 수 있을 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 양만리는 보편적인 역사관을 모색하기 위해 革故鼎新의 범주를 역사의식을 고양하는 원칙으로 삼고 역사의 흐름과 접맥시키고 그 접점에서 역사의식의 방향성을 찾았다. 그의 의리역학에는 해석의 삼중적 구조, 즉 引史證易의 원칙, 明易達史의 방법 및 理史合一의 원리에서 접근할 수 있다. 이들은 각각 역사인식의 시선, 역사의식의 차원 및 역사철학의 경계에서 조명된다. 이들의 통합적 구성은 역사콘텐츠의 통

일적 맥락화에서 이해될 수 있다. 역사콘텐츠는 역사적 사례와 그 속의 특정인물의 행위를 시간의 因果的 추이에 따라 敍事의 통일적 맥락화(contextualization)를 통해 史話의 역사이야기로 꾸려간다.

## 2. 宋代 義理易學, 역사콘텐츠 및 역사철학

세계의 실재는 자연의 객관적 법칙과 인간의 주관적 의지가 시의적절하게 어우러지면서 조화롭게 삶의 방향을 맞추어갈 때 현재의 삶에서 과거의 역사를 보듬고 미래의 가능성을 기대할 수 있다.

이러한 역사의식의 차원에서 보자면, 宋代의 사회에서 인간의 주체적 의지가 얼마나 중요하며 그 성과가 어떠한 역사적 의미를 지니는가 하는 점을 이해할 수 있다. 송대는 정치 외교적으로 위축된 국내외의 상황과 달리 문화적으로는 왕성하게 발전하였다. 송대의 經學, 즉 이른바 宋學은 유가의 경전을 해석하는 데에 漢代의 訓詁學的 성향에서 벗어나 경전의 義理的 해석에 중점을 두었다. 송대에 사대부들은 끊어진 역사의 계보를 어떻게 연결하고 자신들의 시대적 사명을 부흥시키는가 하는 문제의식을 가졌다. 魏晉南北朝 이후에 사회의 도덕적 질서가 붕괴되고 불교와 도교가 흥성하는 가운데 유가는 개혁의 현실적 요청과 사회윤리의 시대적인 요구 속에서 새로운 역사의식을 필요로 하였다. 道統意識은 송대사회의 새로운 패러다임을 구축하는 데에 도덕적 초석이 되었다. 道统의 統은 역사를 계승한다는 統緖 혹은 맥락을 의미한다. 이러한 도통의식은 內聖外王의 구호 속에 內聖의 문제에 집중하여 유가의 계보를 모색하였다.

도통의 개념은 선진시대에 맹자의 시각에도 담겨있으나 唐宋시대에 이르러서야 도통의 중건을 내용으로 하는 역사의식의 자각이나 각성이 생겨났다. 韓愈는 제일 먼저 道統의 관념을 제기하였고 불교와 도교의 道와는 차별화되는 유가의 道의 계보를 확보하고자 하였다. 그는 요, 순, 우, 탕 및 공자와 맹자의 계보를 열거하고 이를 內聖의 도통의식의 초석으로 삼았다. 그는 다음과 같이 말한다. “孟軻가 죽고서 그 전승을 갖지 못하였다. 荀子와 楊雄이 선택되었으나 정미하지 않았으며 말은 하였으나 상세하지 않았다.”[1] 韓愈의 道統說은 유가의 문화에서 역사의 주체의식의 산물이라고 말할 수 있다.

송대에 道統의 중건은 聖學의 전통의 흐름 속에서 진행되었으며 道統의 역사의식은 聖人의 道와 같은 聖人史觀의 맥락에서 접근되었다. 성인사관은 유가의 경전을 성인의 저작으로 보거나 성인의 행적이나 업적을 수록한 서적으로 보고 이를 역사적으로 밝히려는 시각이다. 성인[2]은 완전한 인격체의 역사적 표본이다. 그는 문명의 질서의식하에

1) 韓愈, 『韓愈全集』, “軻之死, 不得其傳焉. 荀與揚也, 擇焉而不精, 語焉而不詳” (上海: 上海古籍出版社, 1997), 120쪽

역사의 정통성을 갖고서 천하를 통치하고 백성들을 계도하는 존재로 인식된다. 유가의 경전에서 성인의 행적과 공적은 계도나 교훈을 내용으로 하는 역사적 경험의 사례가 된다. 사대부들은 聖王의 행적이나 업적을 추종하고 전승해야 한다는 시대적 사명감과 자부심을 가졌다. 그러므로 도통의 역사의식에서 보자면, 聖王은 夏, 殷, 周 三代의 역사적 주체이고 사대부는 內聖外王의 실천적 주체인 셈이다. 역사철학은 바로 이러한 경계에서 성립한다. 여기에서 도덕과 정치가 만나는 지점이 있다. 그것은 道義의 윤리적 질서와 正義의 정치적 대의명분이 합치되는 경계이다. 그것은 철학과 사학, 역학과 사학의 접점에서 시대적 사명감을 충족시키는 가치지향성의 접점이다.

역사는 실재의 역사와 그것을 담아낸 서술의 역사가 있다.[3] 실재의 역사는 역사적 사실로서 객관적으로 존재하는 역사이다. 반면에 서술의 역사는 역사가가 자신의 입장에서 주관적으로 인식한 서술의 역사이다. 전자가 사실의 문제와 관련된다면 후자는 해석의 문제와 관련된다. 역사의 방법론이란 후자를 통해 전자에 접근하는 문제와 관련된다. 일반적으로 역사는 서술의 역사를 가리킨다. 서술의 역사 속에서 실재의 역사에 접근하여 역사의 진실성과 正統性을 모색하고 道義의 명분하에 역사정신을 추구한다

역사의 해석, 더 나아가 역사적 가치를 해독하는 것은 과거, 현재 및 미래 사이에 오고가는 일종의 대화라고 말할 수 있다. 이는 중국을 통일했던 秦始皇의 역사적 사례로 설명할 수 있다. 역사 발전의 맥락에서 보자면 천하의 통일과 같은 역사의 가치지향적인 가설이 전제된다. 즉 역사가들은 진시황이라는 특정된 인물이 굳이 중국을 통일하지 않았더라도 또 다른 진시황의 부류, 이를테면 楚始皇, 齊始皇, 魏始皇 등이 등장하여 천하 통일의 대세를 실현할 수 있었다고 말할 수 있다.[4] 이처럼 역사의 해석은 사건의 因果性에 따라 문제의식을 갖고서 그 속에서 특정의 이념적 가치를 지향한다. 이처럼 역사가의 가치지향적 이념에 따라 특정의 歷史觀, 예를 들어 正統史觀, 英雄史觀, 聖人史觀 등이 창출될 수 있다.

역사의식은 역사관과 구별된다. 역사관은 역사가 발전한 법칙, 추세 및 목적을 지닌 관점이다. 반면에 역사의식은 역사 주체가 역사의 시간적 경험에 대한 이해와 해석의 결과이다. 역사관은 역사의 객관성과 보편성을 중시하는 반면에 역사의식은 역사적 주체의 주관성을 중시한다. 역사의식은 서술의 역사에서 실재의 역사를 모색하고 그 진실

---

2) 聖人의 聖 개념에 대해『설문해자』에서는 "성은 통하다는 말이다. 귀를 따라 소리를 듣는다. (鼾愼,『說文解字』, "聖 通也 從耳呈聲")"라고 말한다. 여기에서 성은 외부와 소통하여 먼저 안다는 의미를 지닌다. 성 개념은 어떤 일에 정통하거나 터득한다는 내용을 담고 있다. (段玉裁,『說文解字注』, 593쪽)

3) 王學典,「導論, "歷史"是"往事本身,"也指"對往事的記錄"」, 王學典 主編,『史學引論』(北京, 北京大學, 2008), 3-5쪽

4) 王學典/陳峰,「歷史解釋: 意義的追尋」, 王學典 主編,『史學引論』(北京: 北京大學, 2008), 252-253쪽

성을 추구하면서 역사철학의 영역으로 구현되었다. 역사의 해석에서 역사의식의 내재적 연관성은 역사철학의 세계를 구성한다. 역사의식은 시간의 경험 속에 역사적 지식을 쌓음으로써 형성되고 그 속에서 역사의 보편적 가치를 지향한다.

보편적 역사정신을 다루는 것은 역사철학의 영역에 속한다. 역사철학은 철학의 시선으로 인간의 역사를 고찰하는 것이다. 그것은 철학의 방법론에 입각하여 역사의 발전이나 경험적 과정을 밝히는 분야이다. 여기에는 역사의식 하에 철학적 개념, 범주 및 가치의 규범을 활용하여 과거의 역사를 규명하는 데에는 가치지향성의 문제가 있다. 역사철학은 철학과 사학의 일정한 관계 속에서 성립한다. 그러나 그것은 역사성이나 경험성에 근거하므로 철학의 분야와 다르며 역사의 본질과 역사의 발전의 보편적 법칙을 다르므로 사학의 분야와도 다르다. 그러므로 역사철학은 인간의 역사적 활동과 그 결과를 대상으로 하며 역사적 사건, 역사적 활동, 역사적 인물 등을 자료로 하여 역사의 진리와 가치, 역사인식의 강령 등을 다루는 것이다. 역사의 지식을 기초로 하여 인간의 존재와 가치를 다룬다. 그것은 복잡한 역사적 현상에 대한 인식으로부터 일반적인 역사의 법칙이나 원칙을 연역해낸다.[5]

이러한 역사철학은 철학의 방법론에 입각하여 역사콘텐츠 차원에서 접근할 수 있다. 사학과 역학의 내재적 관계에서 보자면, 사학은 사실과 가치의 관계에 기반하는 반면에 역학은 판단과 가치의 관계에 기반한다. 그 양자는 각각 사실의 영역과 판단의 영역을 지니면서 모두 가치의 지향성을 추구한다.

역사콘텐츠는 역사적 사례와 그 속에 특정인물의 행위에 관해 시간의 因果的 추이에 따른 서사의 통일적 맥락화(contextualization)를 통해 史話의 역사이야기로 꾸려가는 것이다. 이러한 통일적 맥락화는 삼중의 노선, 즉 義理의 해석, 敍事의 서술 및 史話의 구성으로 이루어진다. 즉 서술의 역사라는 프리즘을 통해 春秋筮法에 대한 義理의 해석을 투과하여 춘추정신에 초점을 맞추어 역사콘텐츠의 투사면을 형성하는 것이다.

### 3. 明易達史設과 義理의 해석 방법론

楊萬里[6]의 역학[7]은 역학의 역사에서 程頤의 의리역학의 계열에 속하며 의리역학의 특수한 형태로서 史事易學의 성격을 지닌다. 그는 『주역』의 괘효사를 대량의 역사적 사례를 들어 해석하였으며 그 속에서 聖人정신과 역사정신의 접점을 모색하였다. 義理와

5) 章偉文, 『易學歷史哲學硏究』(北京: 中國社會科學, 2012), 1-3쪽
6) 양만리(1127-1206)는 남송 초기의 시인이자 사상가, 철학가다. 역학 저작로 『誠齋易傳』이 있다. 그는 詩文學의 영역에서 南宋四大家 중의 하나이며 특히 그의 글자체는 楊誠齋體로 유명하다.
7) 역학자로서의 양만리의 성격에 관해 曾華東, 「楊萬里治易考」, 『遼寧大學學報』(社會科學版, 28卷 3期, 2005), 125-128쪽을 참조할 것

敍事, 史事와 史話를 연계하여 성인정신과 역사정신의 통합적 경계를 지향하였다. 이러한 점에서 그의 역학은 의리역학의 맥락에서 參證史事, 引史證易 등을 특징으로 하는 사사역학의 정립자로 평가받는다.[8)]

양만리는 引史證易의 원칙 속에서 그는 義理와 易理의 관계에 착안하여 治易과 用易의 관계를 모색한다. 그는 특히 역사인식의 시선이 주목을 받았으며 用易의 가치지향성을 중시하였다. 明易達史의 방법에서 그는 體用一源의 원칙하에 明體達用의 본체론적 측면에서 聖人정신의 人間像과 역사정신의 사례를 결합하여 易學을 體로, 歷史를 用으로 여겼다. 양만리는 이러한 방법론으로 體用의 논법에 적용한다. 우선, 義理易學의 맥락에서 易理와 易象의 관계에 접근하고 역리에 초점을 맞추어 역상을 설명한다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 象이란 무엇인가? 천하에 있는 무형의 理를 유형으로 나타내는 근거이다. 爻란 무엇인가? 천하에 끝이 없는 일들을 다 하는 근거이다.[9)].

여기에서는 역리를 본체로, 역상을 현상으로 본다. 卦象과 爻象의 기호 혹은 부호 속에는 세상에 드러나지 않은 비가시적 이치가 있다. 卦象을 통해 세상의 관념적 이치가 드러내며 爻象을 통해 세상의 구체적인 일이 구현된다. 괘효상은 세계의 실재에 접근한 통로로서, 그 속에 함축된 의미에서 易理의 원칙을 찾을 수 있다. 그는 卦象과 그 함축적 의미의 관계를 사례를 들어 설명한다. 즉 역사의 사실과 가치의 문제는 역사의 현상과 본체의 관계에서 이해된다. 역의 세계는 삼라만상의 다양한 모습을 드러내는 변화무쌍한 성격을 지닌다. 그 변화무쌍한 이치가 바로 天理의 이념이다. 천리는 천지의 틀, 만물의 본성, 성인의 심성, 팔괘의 형상을 一以貫之한다는 점에서 易理와 일맥상통한 것이다. 이러한 의미에서 양만리는 “易의 道는 어떠한 도인가? 天理일 뿐이다”[10)]라고 말한다.

양만리는 자신의 서문에서 易學의 논법, 즉 變通의 天道에 입각하여 通變의 人道가 발휘되는 방식에 주목한다. 聖人은 고금왕래의 역사에서 흥망성쇠의 변화를 들여다보고 불변의 순환적 법칙을 터득한다.[11)] 그는 이 법칙의 지향성에 입각하여 변화하는 세계를 객관적으로 파악하여 세계를 주체적으로 변화시킬 수 있다. 그는 다음과 같이 말한다.

> 그러나 『주역』의 道에는 體가 있고 用이 있다. 그 변함 속에 있으면서 그 항상함이 없는 것이

---

8) 김연재, 「楊萬里의 義理易學과 明易達史의 방법론 - 역사콘텐츠적 접근」, 『공자학』 제48호(2022), 58쪽 참조

9) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷17, “象者何也? 所以形天下無形之理也. 爻者何也? 所以窮天下無窮之事也.”

10) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷17, “易之道, 何道也? 天理而已.”

11) 양만리의 氣學에 관해 朱葵菊, 「論楊萬里哲學史想」, 中國哲學史學會/浙江省社會科學研究所 編, 『論中國哲學史 - 宋明理學討論會論文集』(杭州: 浙江人民, 1983), 167-176쪽 참조

용이다. 그 항상함 속에 있으면서 그 변함이 없는 것이 체이다. 군자가 『주역』을 배우면 그 변함을 통하여 그 항상함을 터득하고 그 용을 끝까지 다하여 그 체를 포착할 수 있다. 이것이 『주역』의 책을 잘 배워 『주역』의 말을 깊이 있게 밝히고 『주역』의 도에 힘쓰는 것이라고 말할 수 있다.12)

易道의 강령에서 세계의 실재는 變通의 객체와 通變의 주체가 교차하는 역동적 과정이다. 변통은 천도가 운행되는 방식이고 통변은 인도가 발휘되는 방식이다. 천도에 입각하여 인도가 발휘된다. 그렇다면 變通의 원리는 체에 해당되고 通變의 방식은 용에 해당된다. 그 과정은 變의 현상과 常의 본질의 관계로 환원된다. 즉 變의 현상 속에 常의 본질이 담겨있고 후자는 전자를 통해 드러난다. 體와 用의 본체론적 방식에 따르면, 變通은 體의 본질에, 通變은 用의 현상에 해당된다.

이러한 본체론적 방식을 易道의 고도에서 보면, 역사는 인도의 영역에 속하고 통변의 방식은 인간의 역사에 적용할 수 있다. 그렇다면 체와 용의 관계는 역사의 사실과 가치의 관계로 환원된다. 역사적 사실은 변화의 과정 속에 있고 역사적 가치는 그 속에서 불변의 법칙으로 존재한다. 그러므로 역사의 취지는 역사적 사실의 변화성에서 역사적 가치의 불변성을 찾아내려는 것이다. 양만리는 역사의 시간에 不可逆性과 可逆性의 양면이 모두 존재한다고 본다. 역사의 순환적 법칙이란 불가역적 시간성 속에 가역적 시간성을 어떻게 활용할 수 있는가 하는 문제의식이 담겨있다.

그렇다면 역사의 가치를 인식하는 규준은 무엇인가? 그는 역사적 인식의 규준으로서 中正의 원칙을 강조한다. 『주역』의 논지인 易道는 변화의 법도로서, 憂患意識의 기조 하에 中正의 원칙에 입각한다. 中은 맞음 혹은 적합함의 의미를 지니고 正은 바로잡음 혹은 조절의 의미를 지닌다. 중정의 원칙은 天理의 이념을 실현하는 규준이다. 그는 다음과 같이 말한다.

이 도는 어떠한 도인가? 中正일 뿐이다. 오직 中만이 천하에 중하지 않는 것을 중하게 할 수 있다. 오직 正만이 천하의 정하지 않는 것을 정하게 할 수 있다. 중정이 세워져 만 가지가 變通한다. 이는 (요와 순) 두 황제와 (우왕, 탕왕, 문왕과 무왕) 세 왕이 시행했던 성인의 통치이며 공자, 안연 및 맹자가 주장한 聖人의 학문이다.13)

양만리는 變通의 객관적 세계에서 인간사회가 운영되는 대원칙, 즉 中正의 공정성을 파악하였다. 그 원칙은 유가의 도덕적 판단의 기준으로서, 聖人史觀의 맥락에서 통치의

12) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷18, "然易之道有體有用. 其變而無常者, 用也. 其常而不變者, 體也. 君子之學易, 能通其變而得其常, 極其用而執其體, 是可謂善學易之書, 而深明易之辭, 力行易之道者矣."

13) 楊萬里, 『誠齋易傳』, 「序」, "斯道何道? 中正而已矣. 唯中爲能中天下之不中, 唯正爲能正天下之不正. 中正立而萬變通. 此二帝三王之聖治, 孔子顔孟之聖學也."

공명정대함을 강조하였다. 이는 역학의 보편적 원리를 전제로 하면서 이를 역사의 구체적 사례에 어떻게 적용해야 하는지의 문제와 관련된다. 따름이다.

이러한 맥락에서 그는 無妄卦[14]에 관한 義理의 해석에서 통치이념의 강령을 모색한다. 무망의 正道는 구오효와 육이효의 관계, 즉 군주의 지위와 신하의 지위 사이에 합당한 관계에 달려있다. 그 양자는 中正의 방식에 따라 서로 소통하여 서로 협치한다. 중정은 正義와 道義의 원칙으로서 법칙으로서, 도덕적 기준의 정당성이나 합당성을 확보할 수 있다. 왕조는 道義의 정통성을 확보해야 하며 군주는 正義의 정당성을 획득해야 한다. 특히 천명의 소재는 현실적 정치에서 군주의 德治로 귀착된다. 양만리는 문왕과 무왕의 사례로써 이러한 통치의 이념을 설명한다.

> 그러므로 무왕이 출정을 맹세하면서 "천이 문왕에게 명하여 천의 위엄을 엄숙히 이끈다"[15]고 말한다. 천이 문왕과 무왕에게 명하여 움직이게 하였는데 문왕과 무왕이 움직이지 않을 수 있는가? 그러므로 천이 문왕에게 명하였으니 무왕이 어찌 스스로 알겠는가? 백성이 하고자 한 것은 천이 반드시 따르는 이유이다. 팔백 개의 국가, 삼천 명의 신하, 수많은 사람이 천의 명으로써 무왕에게 알리니 무왕이 상나라를 정벌하였다. 이것이 천으로써 움직인다고 말하는 것이다.[16]

여기에서는 역사의 정통성에 바탕을 둔 대의명분을 확보하려는 취지가 있다. 이는 천명의 정당성을 근거로 하여 문왕과 문왕의 정통적 계승에서 찾아낸다. 문왕의 국력신장 혹은 무왕의 천하통일은 이러한 정당성을 전제로 한 것이며 민심의 호응에 따른 결과이다.

양만리는 역학을 의리역학 측면에서 以史解易의 관점을 제시하고 그 방법론으로 明易達史의 논법을 활용하고 있다. 더나아가 聖人史觀의 맥락에서 64괘의 괘효사의 내용을 春秋史話의 역사이야기로 확장시켰다. 성인사관은 道統의 歷史意識을 바탕으로 하여 성인정신과 역사정신이 합치하는 역사철학의 방향으로 발전하였다. 역사철학은 도덕적 계도 혹은 교화를 통해 국가 혹은 天下의 통일적 규범질서를 확립하고 大同사회의 유토피아를 지향한다.

---

14) "무망은 강이 밖으로부터 와서 안에서 주축이 되었는데 움직여 강건하며 강이 가운데에 있어 호응하니 크게 형통하여 바른 것이 하늘의 명이다. 그것이 바르지 않으면 재앙이 있으니 가는 곳이 있어도 이롭지 않다. 무망이 간다는 것은 어디로 가는 것인가? 천명이 돕지 않으니 나아가겠는가? (『周易』, 「彖傳」, 無妄卦, "無妄, 剛自外來而爲主於內, 動而健, 剛中而應, 大亨以正, 天之命也. 其匪正有眚, 不利有攸往, 無妄之往, 何之矣? 天命不祐, 行矣哉?")"

15) 이 말은 『상서』에서 나온 말이다. "황천이 몹시 화가 나서 나 문왕에게 명하여 엄숙히 하늘의 위엄을 이끌었다.(『尙書』, 「泰誓上」, "皇天震怒, 命我文考, 肅將天威.")"

16) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷7, "故武王誓師曰, 天命文考, 肅將天威. 天命文武以動, 文武其得不動乎? 然則天命文王, 而武王何自知之? 民之所欲, 天必從之故也. 八百國三千臣億兆人以天之命詔武王, 而武王乃伐商, 是謂動以天."

## 4. 革故鼎新과 역사관의 경계

어느 시대이든지 간에 역사적 사명은 시대정신에 맞게 역사 발전의 대세에 따르는 것이다. 인간의 삶에서 역사는 사실과 가치의 문제와 관련되고 철학은 존재와 가치의 문제와 관련되고 역학은 판단과 가치의 문제와 관련된다. 이들의 교집합 속에 역사철학의 영역이 확보된다. 역사철학은 철학, 역학 및 사학의 연장 선상에서 인간 존재의 삶에서 사실, 판단 및 가치의 통합을 지향하는 입체적 차원을 지닌다.

북송시대에 范仲淹, 司馬光, 王安石 등은『주역』의 變易的 혹은 變通的 원리에 입각하여 역사의식을 시대정신에 활용하면서 사학의 영역을 정치에 활용하였다.[17] 예를 들어, 왕안석의 變法革新, 특히 熙寧變法[18]은 窮變通久의 易理 속에서 經世觀을 발굴하고 보수주의적 구태정치를 개혁하고자 하였다. 남송시대에 李光, 楊萬里, 胡宏 등은 64괘마다 역사정신이 담겨있다고 생각하고 이를 바탕으로 하여 정치적 개혁이나 혁신을 추진하였다.[19] 이들은 유가경전의 義理的 해석을 통해 道義의 강령을 모색하고 治國安民의 목표를 추진하였다. 특히 聖人史觀의 맥락 속에 이어져온 역사의식은 사대부들의 정치의식과 맞물려 理學의 체계 속에 수용되면서 革故鼎新의 역사정신과 經世致用의 시대정신은 합치되었다. 그들은 특히『주역』의 원리 중에서 泰卦와 否卦, 復卦와 否卦, 既濟卦와 未濟卦, 革卦, 鼎卦 등과 같은 變易 혹은 變通의 원리에 입각하여 革故鼎新, 否極泰來, 道法天下 등의 역사적 법칙과 강령을 추구하였다.

양만리는 革故鼎新의 역사정신을 추구하는 과정에서 역사의 변혁에 주목한다. 그는 革卦와 鼎卦의 관계에서 변혁의 문제를 제기한다. 혁괘는 옛것을 없애는 것인 반면에 정괘는 새로운 것을 얻는 것이다.[20] 혁괘는 연못 속에 불이 있는 형상이다. 이는 물이 불을 바꾸는 방식을 가리킨다.「단전」의 革卦에서는 다음과 같이 말한다.

> 혁은 물과 불이 서로 쉬게 하고 …… "이미 해가 차야 믿는다"는 말은 혁신하여 믿는다는 것이다. 문명하여 기뻐하고 크게 형통하여 바르다. 혁신하여 감당해야 하는데, 그 후회는 곧 망하는 것이다. 하늘과 땅이 혁신하여 네 계절이 이루어진다. 탕왕과 무왕이 혁명하여 하늘을 따르고 사람에게 호응한다. 혁의 때는 크도다![21]

---

17) 續曉琼,『南宋史事易學研究』(北京: 人民, 2016), 59-65쪽

18) 북송시대에 仁宗 때에 范仲淹 등을 대표로 하는 慶歷新政의 정책이 실패로 끝나자 神宗 때(熙寧2년)에 王安石 등을 대표로 하는 희녕변법의 정책을 시행하였다. 이 정책은 舊法黨과 新法黨의 정치적 대립 속에서 신법당 자체에서 司馬光 등의 반발 때문에 내부의 분열이 일어나면서 실패한다.

19) 續曉琼,『南宋史事易學研究』(北京: 人民, 2016), 66-70쪽

20)『周易』,「彖傳」, 雜卦傳, "革去故也, 鼎取新也."

21)『周易』,「彖傳」, 革卦, "革, 水火相息 …"已日乃孚", 革而信之. 文明以說, 大亨以正. 革而當, 其悔乃亡. 天地革而四時成. 湯武革命, 順乎天而應乎人. 革之時大矣哉."

변혁을 추진하는 것이 민중에게서 신임을 얻을 수 있고 변혁이 정당성을 얻으면, 모든 후회와 원한이 장차 사라질 것이다. 네 계절의 교체도 변혁이고, 정권의 교체도 역시 변혁이다. 「단전」에서는 탕왕과 무왕이 혁명한 것을 긍정하고, 그들이 天時를 따르고 人心과 합치했다고 말한다. 「단전」의 鼎卦에서는 다음과 같이 말한다.

정은 형상이다. 나무로써 불을 들여 밥을 찐다.[22]

이 구절에서는 정괘의 이름이 '솥'의 형상에서 나왔음을 말한다. 초육효는 솥의 두 다리를 본떴고 육오효는 솥의 두 귀퉁이를 본떴다. 상구효는 솥의 뚜껑을 본떴고, 그 중간에 있는 구이효, 구삼효, 구사효의 세 가지 효들은 솥의 불룩한 모양을 본떴다. 전체적으로 볼 때, 정괘의 형태는 솥단지를 본뜬 것이지만, 그것을 나누어 보면, 그 상괘와 하괘의 괘상 또한 솥을 사용하여 음식을 삶는다는 의미를 함유한다.

양만리는 보편적인 역사관을 모색하기 위해 革故鼎新의 범주를 역사의식을 고양하는 원칙으로 삼고 역사의 흐름과 접맥시키고 그 접점에서 역사의식의 방향성을 찾았다. 역사의 방향성이란 시대정신과 역사정신이 만나는 지점, 즉 理史合一의 경계이다. 理는 객관적 법칙을 가리키고 史는 인간의 역사를 가리킨다. 역사는 고유의 발전적 과정에서 끊임없는 역사의 현상을 거쳐서 스스로를 드러내는 것이다. 천리의 보편성과 그 현실로서의 역사성은 통일된다, 여기에 理史合一의 경계가 자리잡고 있다.

양만리의 역사관에서는 자연의 진화와 사회의 발전을 연관짓는다. 그는 易理를 인간사회의 시각에서 접근하여 그 변화의 원리에서 역사의 순환적 법칙을 모색하였다. 역사의 순환적 법칙은 천리의 범주에 따른 역사정신의 지향성을 추구하였다. 천리는 인간사회가 진행하는 원리이자 인간 사회에서 역사의 순환적 법칙으로 작동하였다. 그는 자연의 生生不息의 운행질서에서 天理 혹은 理의 원리를 찾아내고 인간사회의 규범적 질서를 연역한다. 이 규범적 질서 중에 역사의 순환적 법칙을 도출한다.

이러한 지평은 문명사관 혹은 발전사관의 맥락에서 이해된다. 자연의 역사가 생명의 이치를 특징으로 하는 것처럼 인간의 역사는 질서의 이치를 특징으로 한다. 인간의 역사는 삶의 旅程에서 주체적 자각을 통해 끊임없이 通時的으로 형성되는 인식과 의식의 통합적 산물이다. 그는 역사의 通時性을 易理의 단면 혹은 단층에 투사시킨다. 역사적 흐름은 易理의 맥락과 관련한 인식의 차원을 지니는 반면에 역사적 활동은 역리의 방식과 관련한 의식의 차원을 지닌다.

양만리는 인간사회의 질서와 국가의 통치를 64괘와 그 변화의 과정에서 찾았다. 특히 이들이 변화하는 과정에서 기미를 파악하는 문제를 제기한다. 기미의 계기는 국가의 치세를 내용으로 하는 역사의 순환적 법칙과 관련된다. 그는 다음과 같이 말한다.

---

22) 『周易』, 「彖傳」, 鼎卦, "鼎, 象也, 以木巽火, 亨飪也."

대개 천하와 국가의 治世는 사람의 몸과 같고 천지의 造化와 같아서 몸에서 흡입하면 반드시 내뱉어야 하고 대지에 낮이 오면 반드시 밤이 오고 천하와 국가에 치세가 있으면 난세가 있다. 그 변함이 쉼이 없으니 성인이 그것을 다루는 데에도 쉼이 없다. 이것이 易道이다. 그러므로 태괘가 다시 비괘로 변하고 기제괘가 다시 미제괘로 변한다.[23]

그는 易道에 천하나 국가가 유지되고 발전하는 역사의 지속가능한 법칙이 투영되어 있다고 본다. 자연계에 생명이 끊임없 호흡하는 질서가 있는 것처럼 인간사회에서도 치세와 난세가 끊임없이 교차하는 질서가 있다. 전자가 천지의 造化를 내용으로 하는 天道에 해당하는 반면에 후자는 성인의 통치를 내용으로 하는 人道에 해당한다. 이른바 역도는 자연의 생명이법으로부터 사회의 규범질서까지 전체적으로 아우르는 폭넓은 스펙트럼을 특징으로 한다. 양만리는 이러한 과정에서 聖人史觀의 맥락 속에 역사가 발전하는 순환적 법칙을 모색하였다. 예를 들어 泰卦로부터 否卦로, 既濟卦로부터 未濟卦로 전환되는 과정을 예로 들어 국가의 통치나 규범적 질서의식을 통해 역사의 순환적 법칙을 입증하고자 하였다.[24]

양만리는 역학과 사학의 접점에서 역사정신의 지향성 속에 역사의 보편성을 찾고자 하였다. 역사정신의 지향성은 자연의 이법과 역사의 법칙이 만나는 지점, 즉 理史合一의 경계에서 찾아볼 수 있다. 理史合一은 인간의 역사에 합목적성을 특징으로 하는 객관적 법칙을 전제로 한다. 여기에 바로 역사철학의 영역이 있다. 그는 天理 혹은 天道의 객관적 정신을 역사의 본체로 상정하고 이를 역사의 현상에 적용하였다.

역사는 그 자체에 발전의 과정을 지니며 그 과정에서 천리의 보편성이 발현된다. 그렇다고 역사가 천리의 단순한 현현에 불과한 것이 아니다. 인간은 역사의 경험적 사실을 바탕으로 하여 주체적 의식을 통해 선험적 정신의 가치를 지향한다. 역사의 선험성과 경험성 사이에는 가치판단의 문제가 개입되어 있다. 그러므로 인간의식의 차원에서 보자면, 역사가 끊임없이 발전하는 과정에서 천리는 역사정신의 지향성으로 작동한다. 여기에서 천리의 보편적 원리와 그 실현의 역사적 과정은 궁극적으로 합치되는 단계가 바로 理史合一의 경계이다. 그 경계가 바로 역사철학의 강령이다.

## 5. 나오는 말

---

23) 楊萬里,『誠齋易傳』卷16,“蓋天下國家之治, 如人之一身, 如天地之造化, 一身吸必有噓, 大地晝必有夜, 天下國家治必有亂. 其變無息, 聖人處之亦無息, 此易之道也. 是故泰復變爲否, 既濟復變爲未濟.”

24) 김연재, 「楊萬里의 義理易學과 明易達史의 방법론 - 역사콘텐츠적 접근」,『공자학』 제48호. (2022), 82-85쪽 참조

양만리는 역사의 발전에서 천리의 그 법칙의 존재를 모색하고 역사의 이상적인 발전의 유형을 확립하고자 하였다. 이러한 역사철학의 문제의식은 송대라는 개별적 역사현장에서 도출된 것이다. 그럼에도 불구하고 그는 역학의 논법을 활용하여 역사의 가치와 판단의 규준을 논의 함으로써 역사철학의 지평을 열어 놓았다.

양만리는 보편적인 역사관을 모색하기 위해 革故鼎新의 범주를 역사의식을 고양하는 원칙으로 삼고 역사의 흐름과 접맥시키고 그 접점에서 역사의식의 방향성을 찾았다. 그는 憂患意識의 서사 속에 引史證易의 방식을 통해 通變의 역사의식을 고취시키고 가치판단의 규준을 만들어가는 역사철학의 지평을 지향하였다. 특히 明體達用의 理學的 방법론을 明易達史의 易學的 방법론으로 활용하면서 사학과 역학이 만나는 합목적적 지점을 확보하였다. 이 지점에는 역사의 평가에 가치판단의 규준을 확보하는 理史合一의 원리에 따른 역사철학의 강령이 자리잡고 있다. 이들은 각각 역사인식의 시선, 역사의식의 차원 및 역사철학의 경계에서 조명된다. 이러한 입체적 구성은 역사콘텐츠의 통일적 맥락화에서 이해할 수 있다.

역사콘텐츠는 역학과 사학의 특수한 관계 속에서 史話와 史事의 내재적 관계를 풀어가는 해석의 작업이다. 이러한 서사주의의 맥락에서 당대의 현실적 가치관을 춘추정신과 접맥하여 가치판단의 합목적성을 확보한다. 서사주의의 방법을 통한 스토리텔링의 구성은 역사적 경험을 바탕으로 하는 현대적 해석에서 당대의 시대정신이나 세계관이 반영되면서 시사성의 담론 속에 사회의 비판적 정신을 고양시킨다. 이를 통하여 역사콘텐츠는 창작을 상품화하고 가치화하면서 그에 따른 시너지효과를 발휘할 수 있는 것이다.

# “역사콘텐츠에서 본 양만리의 義理易學과 革故鼎新의 역사관 ”에 대한 토론문

**최원혁**
**(대진대)**

이 글은 남송시대 의리역학 계열을 역사부분에 적용하여 史事易學의 실재적인 창시자로 언급되는 성재 양만리의 역학을 역사콘텐츠로 접근해 보는 글로 필자는 읽었습니다. 양만리는 세계의 신화를 원형신화로 정리하여 영웅순환이란 신화 모델로 스타워즈 등 할리우드 영화시나리오 작성 표준을 만들었다는 조셉 캠벨과 같은 인물이었다는 것을 이 글을 통해 필자는 알게 되었고 많은 것을 배울 수 있었습니다. 역학에 대한 소견이 부족한 논평자로서는 花無十日紅의 시인이기도 한 양만리의 의리역학을 송대 역사적 상황 속 明易達史와 革故鼎新의 역사콘텐츠로 간주한 이 글의 관점에 대부분 동의하며 다만 이 글의 취지를 동아시아적 문화컨텐츠의 제안으로 확대해석하여 몇가지 의견을 제시함으로써 논평자의 소임을 다하고자 합니다.

첫째, 역사콘텐츠 모델로서의 史事易學의 정당성 부분입니다. 역학이 역사콘텐츠로서 가지는 큰 강점 중 하나는 易이라는 연역적 모델을 가지고 역사라는 경험적 사실에 적용할 수 있다는 점이라 생각합니다. 실제 정약용의 역학은 상수학을 역사적으로 적용하므로 연역에서 귀납으로 적용이 가능합니다. 그와 달리 史事易學의 경우에는 귀납에서 연역으로만 흘러간다는 점이 역사콘텐츠로서는 적합하지만 역사콘텐츠 모델로서는 어떻게 확대될 수 있는가 하는 점입니다. 실제 2017년 임재규의「다산 정약용의 중국역학사(中國易學史) 인식」의 경우는 다산은 易理史法이라는 역학의 보편적 법칙을 발견하여 역사해석에 적용한 것이 양만리 역학과의 차이라고 언급하고 있습니다.

둘째, 史事易學의 이론적 근거입니다. 史事易學이 의리역학계열이라고 해도 의리역학자들이 양만리와 같이 실제 역사에 의리역학을 대량 적용한 사례는 없었습니다. 역학을 역사에 대량 적용하려면 역학의 법칙이 반드시 모든 역사에 나타난다는 이론적 배경을 가지고 있어야 하는데 史事易學은 어떻게 근거를 제시하고 있는지가 잘 파악되지 않습니다.

셋째, 선행연구와의 차별점 부분입니다. 역사콘텐츠로서의 양만리의 史事易學을 주목하는 논문들은 이미 이 글에서도 언급되어 있듯이 두 편의 논문이 나와 있습니다. 다만 이 글과 달리 양만리의 史事易學에서 革故鼎新을 강조하지는 않습니다. 革故鼎新을 강조함으로써 선행연구와는 어떤 차별점이 역사콘텐츠로서 강조되는지를 더 자세히 알 수 있으면 좋겠습니다.

마지막으로 역사콘텐츠로서의 史事易學에 대한 현대적 적용의 부분입니다. SNS의 보급 등으로 과거 지식인의 전유물이던 역학의 역사적 적용, 나아가 일상사에 대한 적용에 이르기까지 동아시아 역학의 대중화와 그 붐은 매우 커지고 있습니다. 나아가 서양에서도 휴먼디자인과 같은 역학의 응용분야가 매우 심도깊게 연구되고 있습니다. 역사콘텐츠로서 史事易學이 제안된다면 현재 진행되고 있는 역학의 대중화와 관련되어 史事易學은 어떤 의의를 가질 수 있는지가 궁금합니다. 좋은 글을 공부하게 해 준 필자께 다시 한번 감사드립니다.

# 東魏北齊時代 靑齊 지역의 鮮卑文化와 西域文化 수용
# -靑齊 지역 漢人의 多文化 공존 현상을 중심으로-

최진열
(한국전통문화대)

目 次

1. 서론
2. 靑齊 지역의 鮮卑服․西域服 착용
3. 靑齊지역의 西域文化
4. 西域商人과 絹馬交易
5. 결론

## 1. 서론

東魏北齊 지배층은 胡漢갈등[1]을 겪기는 했지만, 胡俗을 유지했을 뿐만 아니라[2] 鄴과 太原에 西域文化가 유행하였다.[3] 이에 대해 懷朔鎭 출신 鮮卑人과 胡化 漢人의 漢化를 강조하기도 한다.[4] 이러한 선행연구를 종합하면, 東魏北齊의 胡・漢 지배층은 유목민의 초원문화(胡俗), 漢文化, 西域文化의 공존을 꾀했거나 방치했음을 알 수 있다. 『北齊書』와 『北史』 등 史書와 이를 바탕으로 한 선행연구에서 강조한 胡俗과 西域文化는 東魏北齊의 수도 鄴과 太原일대에 한정되었기 때문에 東魏北齊의 漢人들에게도 전파되었다고 보기 어려웠다. 필자는 2019년 2월 山東省博物館에서 濟南市 東八里洼의 北朝壁畵墓에서 출토된 陶俑 전시를 보고 이러한 생각이 잘못되었음을 깨닫고 北朝時代 靑齊 지역(현재의 山東省 중부・동부 일대)의 문화에 관심을 가지게 되었다.

靑齊 지역의 연구는 정치사와 지배층의 盛衰[5]과 학문,[6] 교육,[7] 출토유물을 중심으로 한

---

1) 이와 관련된 연구로는 繆鉞,「東魏北齊政治上漢人與鮮卑之衝突」,『讀史存稿』, 香港: 三聯書店, 1963(原載『(四川大學)史學論叢』1, 1949); 許福謙,「東魏北齊胡漢之爭新說」,『文史哲』1993-3, 1993, 26오른쪽-29오른쪽; 許福謙,「從文化與民族關係看東魏北齊的胡漢之爭-學習寅恪先生民族文化學說硏究中之偶得-」, 王永興 編,『紀念陳寅恪先生百年誕辰學術論文集』, 南昌: 江西敎育出版社, 1994; 韋琦輝,「東魏北齊胡漢分治政策與高演政變」,『社科縱橫』26-6, 2011 등이 있다.

2) 李紅艶,「關于北齊北周反漢化問題的認識」,『大同高等專科學校學報』1999-3, 1999, 17쪽; 馬曉麗・崔明德,「對拓跋鮮卑及北朝漢化問題的總體考察」,『中國邊疆史地硏究』22-1, 2012, 9-10쪽.

3) 陳寅恪,「北齊的鮮卑化及西胡化」, 萬繩楠 정리,『陳寅恪魏晉南北朝史講演錄』, 北京: 黃山書社, 1987, 293-297쪽.

4) 韋琦輝,「東魏北齊幷非鮮卑化政權」,『甘肅民族硏究』2007-2, 2007; 錢龍・馬軍,「東魏北齊的漢化形勢」,『滄桑』2007-5, 2007, 19왼쪽-20오른쪽; 黃壽成,「以高歡家族爲例看東魏北齊漢化」,『暨南史學』6, 2009, 125-131쪽; 錢龍,「東魏北齊"胡漢冲突"下的漢化趨勢」, 山西大學碩士學位論文, 2009; 徐中原,「東魏北齊漢化及其文敎建設-兼和陳寅恪先生請敎商榷-」,『現代語文(學術綜合)』2014-6, 2014; 黃壽成,「各政權制度方面的漢化」,『嬗變・趨同及比較-北朝後期民族認同及區域文化硏究-』, 北京: 社會科學出版社, 2019.

5) 唐長孺,「北魏的靑齊士民」,『魏晉南北朝史論拾遺』, 中華書局, 1983, 92-122쪽; 嚴耀中,「平齊民身分與靑齊士族集團」,『魏晉南北朝史考論』, 上海: 上海人民出版社, 2010.

불교 造像[8] 연구 등으로 나뉜다. 선행연구에서는 靑齊 지역 문화의 상호영향이나 상대적 특징을 다룬 연구는 거의 없는데, 필자는 楊效俊의 분석에 주목하였다. 楊效俊은 東魏北齊 시대 무덤의 형태와 세 가지 유형의 부장품(葬俗・出行儀仗・日常生活)의 출토 양상 등을 분석하여 東魏北齊 문화권역을 수도 鄴을 중심으로 한 京畿地區, 太原을 중심으로 한 幷州地區, 河北 북부의 冀定滄幽地區, 靑齊地區의 넷으로 나누고 각 권역별 문화의 특징과 상호 영향을 분석하였다. 이 가운데 靑齊지역의 특징은 ① 靑齊地區의 墓室 재료는 모두 石材이며, 560년 전후로 圓形墓가 弧方形單室墓로 바뀌었고 壁畵가 그려졌으며, ② 무덤의 형태와 부장품은 京畿地區의 영향을 받았지만, ③ 簡約한 부장품(주로 일상생활과 관련된 부장품)을 묻는 靑齊 지역의 독특한 葬俗이 유지되었고, ④ 竹林七賢과 榮啓期의 畵像처럼 南朝의 영향도 있었다고 요약하였다.[9] 東魏北齊의 문화권을 네 개로 구분한 것은 출토 무덤이 집중한 지역이기 때문에 실제 상황과 다를 수 있으며, 天平 2년(536) 洛陽에 묻힌 楊機墓[10]와 徐州에서 발견된 北齊墓를 포함하지 않는 등 한계가 있지만, 靑齊 지역의 상대적인 문화적 특징을 정리했다는 점에서 의의가 있다. 그러나 유형 분류에 천착하여 유물의 특징을 구체적으로 논증하지 못하였다. 또 靑齊 지역의 陶俑과 壁畵墓가 10여 건 발굴되었음에도 불구하고 陶俑과 壁畵墓의 복식 분석에 관한 연구는 적다. 이 가운데 東魏北齊의 陶俑을 鄴・太原(晉陽)・山東의 세 지역으로 나눈 연구에서 山東지역의 東魏北齊墓에서 출토된 陶俑의 수는 많지 않고 鄴・太原지역의 陶俑에 비해 예술성이 떨어짐을 지적하였다.[11] 陶俑의 예술성은 논외로 하더라도 선행연구에서 陶俑이 출토된 무덤의 조사가 부족하였다. 필자가 초보적으로 조사한 무덤으로 濟南市東八里洼北朝壁畵墓,[12] 益都北齊石室墓線刻畵像」[13] 濟南市馬家莊北齊墓(張道貴墓)[14] 등이 있으며, 조사에 따라 그 수는 증가할 것이다.

東魏北齊의 수도 鄴 지역에서 출토된 陶俑과 壁畵의 服飾을 분석한 연구에 있음에도 불구하고[15] 靑齊 지역의 복식 연구가 전무한 것은 이 지역의 무덤과 유물 발굴 상태를 정리할 필요가 없을 정도로 연구주제로 가치가 없다는 선입견 때문이기도 하다. 필자는 이를 정리하고 분석하는 과정에서 北魏末・東魏北齊시대 靑齊 지역의 文化, 특히 유목민의 초원문화(胡俗)와 西域文化의 전파・수용 현상을 발견하고 이를 소개할 필요를 느끼게 되었다. 이 글

6) 莊芸,「論靑州學術在北朝的興衰」,『江海學刊』2018-6, 2018, 198왼쪽-204왼쪽.
7) 周仁文,「試述東魏北齊的敎育」,『內蒙古農業大學學報(社會科學版)』2009-6, 2009.
8) 이 주제에 대한 연구는 많지만 최근의 성과는 다음과 같다. 李佳,「靑州龍興寺佛敎造像藝術初探」, 東南大學：藝術學碩士學位論文, 2005; 張雯,「山東地區北朝晩期菩薩造像硏究」, 山東大學碩士學位論文, 2008; 兪方潔,「北齊靑州地區佛敎造像風格探源」,『靑年文學家』2010-15, 2010; 韓曉軍,「淺論北齊靑州龍興寺佛敎造像服飾中的“曹衣出水”風格」,『美術大觀』2012-6, 2012; 徐晶,「靑州龍興寺窖藏北齊佛造像的藝術風格」,『藝術百家』2013-3, 2013; 李森,「靑州龍興寺造像北齊大盛原因考」,『敦煌學輯刊』2013-2, 2013; 邸剛・孫命濤,「北朝石刻藝術的瑰寶-靑州龍興寺遺址出土佛敎造像-」,『理財(收藏)』2015-7, 2015; 陸一,「北朝靑州及其他地區佛敎造像的彩繪問題」,『文物鑒定与鑒賞』2018-10, 2018; 王建文,「靑州龍興寺傳統佛造像之風格考証」,『藝術科技』2018-3, 2018.
9) 楊效俊,「東魏・北齊墓葬的考古學硏究」,『考古與文物』2000-5, 2000, 82오른쪽; 83왼쪽-83오른쪽; 85왼쪽.
10) 洛陽博物館,「洛陽北魏楊機墓出土文書」,『文物』2007-11, 2007, 56왼쪽-69오른쪽. 楊機는 孝武帝 永熙 2년(533)에, 부인 梁氏는 普泰 2년(532)에 각각 죽었지만, 東魏 孝靜帝 天平 2년(536) 무덤이 완성되었다. 楊機 夫婦의 죽음은 北魏末이지만, 무덤 축조연대는 東魏初이다. 따라서 이 무덤 출토유물의 시기를 北魏末로 보느냐 東魏北齊에 포함하느냐의 문제가 제기될 수 있다.
11) 張有金,「東魏北齊陶俑藝術」,『視覺藝術史硏究』2010-4, 1010, 74왼쪽-74오른쪽 및 75오른쪽.
12) 山東省文物考古硏究所,「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」,『文物』1989-4, 1989, 67왼쪽-78오른쪽.
13) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」,『文物』1985-10, 1985, 49왼쪽-54오른쪽.
14) 濟南市博物館,「濟南市馬家莊北齊墓」,『文物』1985-10, 1985, 42왼쪽-48오른쪽, 66쪽.
15) 劉鶴,「磁縣北朝墓群壁畵和陶俑服飾硏究」, 河北大學碩士學位論文, 2018.6.

은 필자의 문제의식을 정리한 논문이다.

1장에서는 靑齊 지역의 출토 陶俑과 壁畵墓를 중심으로 左衽・窄袖・바지 등 胡服의 특징을 발굴하고 그 특징을 분석한다. 2장에서는 陶俑과 壁畵墓의 西域人, 낙타 등의 출토유물이 당시 靑齊 지역의 西域人 출현과 絹馬交易과 관련있음을 문헌과 유물을 중심으로 살펴보려고 한다.

## 2. 靑齊 지역의 鮮卑服.西域服 착용

靑齊 지역은 漢代부터 16國時代까지 행정구역상 靑州였지만, 北魏時代 光州・濟州・齊州가 분리되었다. 이 가운데 靑州와 齊州 境內에서 東魏北齊 무덤 20여 기가 발굴되었다. 출토유물 가운데 당시 사람들의 복식을 알 수 있는 陶俑과 벽화 등이 있다.

먼저 靑州 齊郡 益都縣의 출토 유물이다. 아래의 <표 1>은 山東壽光東魏賈思同墓의 陶俑 복식을 정리한 표이다.

<표 1>을 보면 披襠甲俑가 小冠(漢服)과 白色大口褲(鮮卑服)를, 背箭箙俑이 小冠, 交領右衽大袖衫(漢服)과 白色大口袴(鮮卑服)를 각각 착용한 것처럼 漢服과 鮮卑服을 함께 입은 도용도 있고 鮮卑服만 입은 예가 있다. 바지를 鮮卑服으로 본다면 66件(95.7%)이 鮮卑服으로 볼 수 있다. 左衽을 鮮卑服으로 간주하면 54件(78.3%)이다. 墓主 賈思同의 陶俑은 출토되지 않았기 때문에 左衽의 鮮卑服을 입은 侍俑・女侍俑은 賈思同의 집안사람 또는 노비였을 것이다. 따라서 賈思同의 고향인 齊郡 益都縣[16]에 鮮卑服을 입은 일반 백성 또는 하층민이 많았음을 알 수 있다. 그의 형인 賈思伯의 무덤에서 陶俑으로 男俑과 女俑 각각 2件씩 출토되었는데 男俑은 小冠과 寬袖交領袍, 縛褲를 입었고 女俑은 寬袖衫을 입었다. 그리고 모두 右衽이었다.[17] 비록 男俑(2件)이 바지를 입었지만, 漢服이 우세하였다. 賈思伯墓에서 출토된 男俑과 女俑은 賈思伯 주변의 인물로 생각되는데, 賈思伯의 주변 인물은 주로 漢服을 입었음을 알 수 있다. 반면 賈思同의 주변 인물은 鮮卑服을 입었다.

1971년 발견된 石室墓(山東省 益都縣城 3㎞ 떨어진 곳에 위치)에 商旅駝運圖(1개), 商談圖(1개), 車御圖(1개), 出行圖(2개), 飮食圖(1개), 主僕交談圖(1개), 象戲圖(1개) 등 8개의 線畵像이 있다.[18] 주요 등장인물은 墓主와 僕人, 商人 등이다. 예컨대 商談圖의 복식을 살펴보면, 主人은 上翹折巾式冠, 直裾肥袖便服, 革帶, 緊腿褲, 尖頭軟底皮靴를 착용하였다.[19] 深目高鼻와 頭髮이 卷曲인 商人은 翻領長衫과 緊腿褲, 尖頭軟底皮靴를 착용하였다. 僕人은 巾, 斜領

<표 1> 山東壽光東魏賈思同墓 도용 복식[20]

16) 賈思同은 賈思伯의 아우였는데(『魏書』 卷72 「賈思伯傳附傳」, 1615-1616쪽, “思伯弟思同, 字士明.”) 賈思伯의 본적은 齊郡 益都縣이었다(『魏書』 卷72 「賈思伯傳」, 1612쪽, “賈思伯, 字士休, 齊郡益都人也.”).

17) 壽光縣博物館, 「山東壽光北魏賈思伯墓」, 18왼쪽-18오른쪽.

18) 山東省益都縣博物館・夏名采, 「益都北齊石室墓線刻畵像」, 49왼쪽. 이 무덤은 일찍이 도굴되어 墓誌 이외에는 남은 유물이 없고 墓主人의 姓氏도 알 수 없으며 다만 北齊 武平 4년(573) 장사지냈음을 알 수 있다.

19) 馬冬은 墓主가 신은 靴가 아니라 中原지역에서 신은 鞋履이라고 보았다(馬冬, 「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 『華夏考古』 2011-3, 2011, 116오른쪽). 그림만으로 이를 판단하기 어려운데, 본문에서는 夏名采 등의 해석을 따랐다.

20) 壽光市博物館, 「山東壽光東魏賈思同墓淸理簡報」, 『中原文物』 2016-5, 2016, 5왼쪽-7오른쪽.

| 陶俑 명칭 | 수량 | 복식 | 鮮卑服 특징 |
|---|---|---|---|
| 鎭墓武士俑 | 2 | 투구 | |
| 披襠甲俑 | 4 | 小冠, 白色寬大袖袍, 赭色襠甲, 白色大口袴 | 大口袴 |
| 披甲冑武士俑 | 3 | 紅色兜鍪, 大口袴 | 大口袴 |
| 背箭箙俑 | 3 | 小冠, 交領右衽大袖衫, 白色大口袴 | 白色大口袴 |
| 戴風帽胡俑 | 2 | 赭色風帽, 大袖衫, 大袖風衣, 大口袴 | 赭色風帽, 大口袴 |
| 侍俑Ⅰ型 | 11 | 小冠, 紫色交領左衽寬大袖袍, 白色大口袴 | 紫色交領左衽寬大袖袍, 白色大口袴 |
| 侍俑Ⅱ型 | 8 | 小冠, 紅色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 | 紅色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 侍俑Ⅲ型 | 2 | 交領左衽大袖衫, 白色大口袴 | 交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 侍俑Ⅳ型 | 1 | 紅色風帽, 白色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 | 紅色風帽, 白色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 侍俑Ⅴ型 | 1 | 紅色風帽, 白色交領左衽衫, 白色大口袴 | 紅色風帽, 白色交領左衽衫, 白色大口袴 |
| 騎俑Ⅰ型籠冠俑 | 6 | 籠冠, 平頂小帽, 紫色交領左衽廣袖袍服 | 紫色交領左衽廣袖袍服 |
| 騎俑Ⅱ型籠冠俑 | 17 | 赭色風帽, 圓領衫, 交領左衽大袖衫, 大口袴 | 赭色風帽, 交領左衽大袖衫, 大口袴 |
| 女侍俑Ⅰ型 | 7 | 紫色交領左衽寬袖連衣百褶長裙 | 紫色交領左衽寬袖連衣百褶長裙 |
| 女侍俑Ⅱ型 | 1 | 紅色交領左衽中袖衫, 白色長裙 | 紅色交領左衽中袖衫 |
| 女僕俑 | 1 | 長裙 | |

窄袖長衫, 革帶, 緊腿褲, 尖頭軟底皮靴를 착용하였다.[21] 商旅駝運圖・車御圖・飮食圖・主僕交談圖에 보이는 僕人은 深目高鼻의 특징을 지니고 있다.[22] 이 보고서와 달리 馬冬은 鄭巖이 그린 그림을 바탕으로 달리 해석하였다. 이에 따르면, 傅家畵像石 商談圖의 墓主는 北齊官人이며, 首服('北齊式小冠'), 褲褶, 鞋履, 腰帶를 착용하였다. 北齊 侍者의 복식은 墓主와 대체로 같으나 양자의 차이는 주로 侍者의 首服이 北齊 특유의 裹頭巾이다. 유사한 形制는 傅家畵像石 第三石, 第五石, 第七石, 第八石, 第九石의 侍僕 形象에 모두 보이며, 髮辮에 씌우는 包頭巾이다. 侍者가 입은 "褶"은 窄袖袍 形制이며, 侍僕 신분에 부합한다. 또 深目高鼻의 商人은 소그드 胡商이 입은 옷은 중앙아시아・서아시아 種族의 복식이며 聯珠紋飾袍, 窄口錦褲, 革履, 環帶이다.[23]

<그림 1> 傅家畵像石 商談圖와 판지켄트(Panjikent) 벽화의 소그드 服飾 비교[24]

21) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 50왼쪽-51오른쪽.
22) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 49왼쪽-55왼쪽.
23) 馬冬,「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 116왼쪽 및 117왼쪽-117오른쪽.
24) 출전 : (1) 鄭巖,「靑州傅家北齊畵像石與入華祆敎美術」,『魏晉南北朝壁畵墓硏究』, 北京: 文物出版社, 2002(2004 重印), 240쪽, 圖166 靑州傅家畵像石第二石《商談圖》(鄭巖繪圖) (2) 馬冬,「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」,『華夏考古』 2011-3, 2011, 118왼쪽, 圖五 片治肯特壁畵上的粟特貴族形象(韓香,『隋唐長安與中亞文明』, 中國社會科學出版社, 2006, 284쪽에서 재인용).

| (1) 傅家畵像石 商談圖의 소그드 복식 | (2) 판지켄트(Panjikent) 벽화의 소그드 服飾 |
| --- | --- |
| | |

양자의 설명이 다르지만, 墓主의 上翹折巾式冠과 直裾肥袖便服은 漢服, 革帶・緊腿褲・尖頭軟底皮靴는 胡服의 특징을 지녔다.[25] 商人이 입은 옷은 판지켄트(Panjikent) 소그드 벽화 묘의 남성 복식과 비슷하며, 소그드인의 복식이다.[26] 僕人은 夏名采의 묘사에 따르면 深目高鼻의 西域人처럼 보이지만, 鄭巖의 복원도와 馬冬의 해석에 따르면, 僕人은 辮髮을 한 유목민이거나 胡化된 漢人이었고, 鮮卑服을 착용하였다. 墓主는 漢服과 鮮卑服이 섞였지만, 후자의 색채가 짙은 옷을 입었고, 僕人도 마찬가지였다. 바꿔 말하면, 益都北齊石室墓線刻畵像(傅家畵像石)에 반영된 복식은 漢服과 鮮卑服이 섞였거나 鮮卑服에 가까운 복장과 소그드 상인의 西域 복식이 공존하였다. 현재의 益都는 당시 靑州의 治所였으므로, 靑州의 복식도 齊州처럼 胡服 단독 착용, 漢服・胡服 동시 착용, 소그드 인의 西域胡服 등 세 가지 유형이 존재했음을 알 수 있다. 그리고 種族을 알 수 없지만 辮髮을 한 사람(僕人)도 존재하였다.

이어서 齊州 東淸河郡의 淸河崔氏 집안의 무덤을 살펴보자. 三號墓는 元象元年(538) 十一月 五日 묻힌[27] 崔混墓의 무덤인데, 武士俑(5件; 深目高鼻), 侍俑(13件; 圓領窄袖長袍, 革帶), 文俑(5件; 小冠, 開襟寬袖衣, 靴), 儀仗俑(5件; 帽, 圓領窄袖長袍, 袴, 束帶, 靴), 女侍俑(9件; 窄袖衫, 長裙), 女僕俑(3件; 窄袖衫, 裙) 등 40件의 陶俑이 출토되었다.[28] 十二號墓는 武平 4년(573) 十月 十日(壬寅日)에 묻힌[29] 崔博墓의 무덤인데, 文俑(9件; 小冠, 寬袖衣, 袴), 僕俑(5件; 窄袖長衫, 束帶), 侍俑(8件; 雙髻, 開襟寬袖長衫, 靴), 女侍俑(3件; 窄袖衫裙, 靴), 女俑(2件; 1건은 白色窄袖衫, 紅裙. 1건은 紅色窄袖衫과 黑裙), 女僕俑(3件; 窄袖朱衫, 黑裙), 跪拜俑, 連體俑, 人首蛇尾俑 등 33件의 陶俑이 출토되었다.[30] 墓主人을 알 수 없는 十號墓에서는

25) 袴褶은 南北朝時代 南朝와 北朝에서 모두 통용되었다. 그러나 南朝에서는 대부분 軍戎服이었고, 바지 입구도 넓었다. 北朝에서는 소매와 바지 입구가 넓은 袴褶과 平巾幘・籠冠이 결합한 朝堂 官服이 되었으며, 北族 전통 小袖・小褲口 袴褶은 常服이 되었다. 墓主의 袴褶 褲口는 매우 좁고 작으며 袍袖는 넓었는데, 이는 北齊의 官常服으로 추측된다(馬冬, 「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 116왼쪽-116오른쪽). 따라서 鮮卑服으로 간주할 수 있다.

26) 馬冬, 「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 117오른쪽.

27) 「魏故鎭遠將軍秘書郎中崔(混)君墓誌銘」, 『漢魏南北朝墓誌彙編』(趙超, 天津古籍出版社, 1992), 328쪽, "以元象元年二月五日奄至物故, 時年卅四. …… 粤以其年十一月五日庚申遷窆於本邑黃山之舊塋."

28) 山東省文物考古硏究所, 「臨淄北朝崔氏墓」, 228-229쪽.

29) 「崔博墓誌」, 『漢魏南北朝墓誌彙編』(趙超, 天津古籍出版社, 1992), 460쪽, "以大齊武平四年歲次癸巳十月癸巳朔十日壬寅窆在黃山之陰."

30) 山東省文物考古硏究所, 「臨淄北朝崔氏墓」, 234-236쪽.

武士俑(2件; 大眼, 高鼻, 胡鬚. 靴), 侍俑(2件; 開襟寬袖衫, 長裙), 僕俑 (1件; 窄袖開襟衫, 長袴), 男俑頭(1件; 小冠) 등 6件이 출토되었다. 역시 墓主人을 알 수 없는 七號墓에서는 胡帽를 쓴 胡俑頭가 발견되었다.[31] 이상의 네 무덤에서 출토된 陶俑의 복식을 보면, 窄袖, 바지, 革帶, 靴 등은 胡服의 특징이라고 볼 수 있지만, 左衽의 陶俑은 출토되지 않았다. 같은 곳에 묻힌 무덤에 부장된 陶俑의 복식이 다르다는 것은 墓主人 생전의 삶과 관련있는 陶俑을 묻었다는 반증이기도 하다. 또 東魏시대인 元象元年(538)의 무덤과 北齊시대인 武平 4년(573)의 무덤, 즉 비슷한 시기의 무덤에서 다른 복식의 陶俑이 출현한 점도 이를 입증한다. 또 北魏時代 靑齊지역에서 출토된 小冠俑(寬袖長衫・褲褶 착용)은 A형과 B형으로 나눌 수 있는데 A형Ⅰ式은 右衽(賈思伯), Ⅱ式은 左衽(崔鴻 무덤)이었다.[32] 여기서도 小冠俑의 모델이 된 인물의 복식이 달랐음을 확인할 수 있다. 요컨대 齊州 일대의 일반 백성들이나 淸河崔氏 일족 노비나 하인들이 鮮卑服을 착용했을 것이다.

다음으로 濟南市東八里洼北朝壁畵墓에 대해 살펴보자. 이 무덤의 출토 유물로는 陶俑과 鎭墓獸(58건)으로 鎭墓獸(2건), 鎭墓武士俑(2건), 持盾甲冑武士俑(3건), 持盾武士俑(2건), 披裲襠甲俑(6건), 背箭箙俑(6건), 男侍俑(22건), 戴風帽胡俑(4), 牽馬俑(1건), 女侍俑(9건), 女僕俑(1건), 陶動物(9건), 陶模型, 銅錢(15매, 永安五銖), 鐵鏟 등이 있다.[33] 이 무덤에서 墓誌는 발견되지 않았기 때문에 매장 시기를 알 수 없다. 무덤에서 발견된 永安五銖가 北魏 孝莊帝 永安元年(528) 주조되었으므로, 이 무덤은 528년 이후에 축조되었다. 따라서 北魏末 이후에 만들어졌음을 알 수 있다. 그런데 선행연구에 따르면, 이 무덤의 陶俑과 陶動物, 陶模型 등은 전형적인 東魏北齊의 시대 특징을 지닌다. 특히 많은 기물이 河北磁縣東陳村東魏墓,[34] 河北贊皇縣東魏李希宗墓,[35] 河北磁縣北齊高潤墓[36]에서 출토된 유물과 비슷하다.[37] 이 무덤의 陶俑 복식을 정리하면 아래의 <표 2>와 같다.

<표 2> 濟南市東八里洼北朝壁畵墓 도용 복식[38]

| 陶俑 명칭 | 수량 | 복식 | 胡服 특징 |
|---|---|---|---|
| 鎭墓武士俑 | 2 | 투구 | |
| 持盾甲冑武士俑 | 3 | 위에 明光鎧를 입고 아래에 大口袴를 착용 | 바지(袴) |
| 持盾武士俑 | 2 | 위에 圓領赭色小袖襖를 입고 겉에 橘黃色交領左衽短袖衫을 입었음. 아래에 大口袴를 입고 무릎 아래를 묶음 | 圓領赭色小袖襖, 橘黃色交領左衽短袖衫, 袴 |
| 背箭箙俑 | 6 | 머리에 小冠을 쓰고 위에 醬紫色交領右衽大袖衫을 입고 겉에는 紅色翻領左衽短袖衫을 입음. 아래에 白色大口袴를 입었는데 무릎 아래를 묶음 | 紅色翻領左衽短袖衫/醬紫色交領右衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 披裲襠甲俑 | 6 | 小冠을 쓰고 위에 白色大袖袍, 밖에 赭色裲襠甲, 아래에 大口袴를 입었으나 무릎 아래 묶지 않음 | 大口袴 |

31) 山東省文物考古硏究所, 「臨淄北朝崔氏墓」, 1984, 239쪽.
32) 高移東, 「北魏墓葬出土陶俑硏究」, 王銀田 等, 『北魏平城考古硏究-公元五世紀中國都城的演變-』, 北京: 科學出版社, 2017, 48쪽.
33) 山東省文物考古硏究所, 「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 68왼쪽-76왼쪽.
34) 磁縣文化館, 「河北磁縣東陳村東魏墓」, 『考古』 1977-6, 1977.
35) 石家莊地區文化局文物發掘組, 「河北贊皇東魏李希宗墓」, 『考古』 1977-6, 1977.
36) 磁縣文化館, 「河北磁縣北齊高潤墓」, 『考古』 1979-3, 1979.
37) 山東省文物考古硏究所, 「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 76왼쪽-76오른쪽.
38) 山東省文物考古硏究所, 「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 68왼쪽-71오른쪽.

| | | | |
|---|---|---|---|
| 男侍俑(Ⅰ型) | 9 | 머리에 小冠을 쓰고 赭石色交領左衽大袖衫을 입고 아래에 白色大口袴를 입었으며 무릎 아래는 묶음 | 赭石色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 男侍俑(Ⅱ型) | 10 | 小冠을 쓰고 위에는 磚紅色交領左衽大袖衫, 아래에 白色大口袴를 입었으며 무릎 아래 묶음 | 磚紅色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 男侍俑(Ⅲ型) | 2 | 위에 赭色交領左衽大袖衫, 아래에 白色大口袴를 입었으며 아래를 묶었음 | 赭色交領左衽大袖衫, 白色大口袴 |
| 男侍俑(Ⅳ型) | 1 | 위에 赭色交領左衽衫을 입고 아래에 白色大口袴 착용 | 赭色交領左衽衫, 白色大口袴 |
| 戴風帽胡俑 | 4 | 深目, 高鼻, 赭色風帽를 썼음. 위에 大袖衫, 바깥에 赭色大袖風衣를 입고 아래에 白色大口袴를 착용 | 赭色風帽, 白色大口袴 |
| 牽馬俑 | 1 | 小冠을 쓰고 위에 紫色圓領小袖衫, 아래에 白色長袴를 입음. 上衣는 바지 않에 들어감. 두 손으로 말을 끄는 모습 | 白色長袴 |
| 女侍俑Ⅰ型 | 4 | 머리는 雙髻, 위에 白色交領大袖衫, 아래에 大口袴를 입었으며 무릎 아래를 묶지 않았음. | 大口袴 |
| 女侍俑Ⅱ型1式 | 2 | 扇面型高髻의 머리와 扎巾, 위에 紫色交領左衽中袖衫, 아래는 白色長裙 착용 | 紫色交領左衽中袖衫 |
| 女侍俑Ⅱ型2式 | 3 | 圓帽式 高髻와 扎巾, 위에 橘紅色交領左衽中袖衫을 입었고 나머지는 1式 女侍俑과 같음 | 橘紅色交領左衽中袖衫 |
| 女僕俑 | 1 | 扇面形 高髻와 扎巾. 위에 圓領小袖襖를 입고 바깥에 紫色大袖衫을 입음 | 圓領小袖襖 |

<그림 2> 濟南市東八里洼北朝壁畫墓 陶俑 복식[39]

<표 2>와 <그림 2>에서 알 수 있듯이 陶俑은 小冠・右衽 등 漢服이나 左衽・短袖・바지 등 胡服의 특징을 모두 지녔다. 그런데 背箭箙俑처럼 중국식 小冠과 醬紫色交領右衽大袖衫, 胡服인 紅色翻領左衽短袖衫과 白色大口袴를[40] 동시에 착용한 예가 많다. 磁縣東魏北齊墓의 壁畫와 陶俑의 복식 선행연구[41]에서 지적한 것처럼 한 陶俑이 胡服과 漢服을 동시에 착용한 예가 보인다. 이를 胡漢雜糅라고 한다. 陶俑 중 左衽은 33개로 전체 56개의 약 59%를 차지한다. 左衽과 右衽을 동시에 착용한 背箭箙俑 6개를 제외하면[42] 약 48%이다. 左衽을 기준으로 하면 약 48% 혹은 59%의 도용이 胡服을 착용했음을 알 수 있다. 만약 裲襠, 바지, 短袖 등을 포함하면 鮮卑服을 착용한 陶俑의 비율과 수는 더욱 늘어날 것이다. <표 3>에서

39) 山東省文物考古研究所,「濟南市東八里洼北朝壁畫墓」, 72쪽, 圖八.
40) 山東省文物考古研究所,「濟南市東八里洼北朝壁畫墓」, 68오른쪽.
41) 劉鶴,「磁縣北朝墓群壁畫和陶俑服飾研究」, 42쪽.
42) 山東省文物考古研究所,「濟南市東八里洼北朝壁畫墓」, 68오른쪽.

陶俑의 복식을 어떻게 해석하는지는 주관에 따라 달라지지만, 濟南市東八里洼北朝壁畵墓의 陶俑이 당시 齊州의 복식을 그대로 반영한 것이라면, 齊州의 사람들은 漢服, 鮮卑服, 鮮卑服・漢服이 섞인 옷 등 세 가지 유형의 옷을 입었을 것이다.

## 3. 靑齊지역의 西域文化

靑齊 지역의 西域文化는 출토유물과 壁畵 등을 통해 알 수 있다.

益都北齊石室墓線刻畵像(傅家畵像石) 가운데 중국문화와 다른 성질의 문화를 반영하는 그림이 있다. 象戲圖는 세로 134㎝, 가로 85㎝이며, 그림 중앙에 僕人이 끌고 가는 큰 코끼리가 있다. 이 그림은 불교가 유행한 남아시아의 풍속과 흡사하다.[43] 이는 墓主人 혹은 畵家가 인도의 문화에 익숙했음을 시사한다. 혹은 이 그림이 조로아스터교의 萬靈節(Hamaspath-maedaya)로 해석하기도 한다. 萬靈節은 조로아시트교가 이란-아리안인 종교에서 계승한 節日로 일년의 마지막 날 늦은 밤 死者의 영혼이 생전의 居所로 되돌아온다고 한다. 亡靈을 영접하기 위해 사람들은 청소를 하고 慶典을 거행하며 祭品과 衣物을 奉獻한다.[44] 따라서 『隋書』「石國傳」에서 萬靈節의 궁전 활동을 "國城之東南立屋, 置座於中, 正月六日·七月十五日以王父母燒餘之骨, 金甕盛之, 置于牀上, 巡遶而行, 散以花香雜果, 王率臣下設祭焉."[45]라고 묘사하였다. 傅家畵像石第八石에 묘사된 郊外 상황은 멀리 있는 屋宇가 "置座於中"의 房屋을 상징하였다. 大象 등 위에 있는 臺座는 「石國傳」의 床이며, 화장한 뼈를 담는 金甕을 생략하였다. 床 주변에 있는 6개의 복숭아 형태의 물건은 花鹽이며, 이러한游行의 활동이 늦은 밤에 거행되었음을 보여준다. 이러한 특징은 기본적으로 文獻의 萬靈節 기사와 부합한다.[46] 이 주장이 옳다면 傅家畵像石은 조로아스터교의 영향을 많이 받았다는 논리가 성립한다.

<그림 3> 傅家畵像石 第七石의 Sēnmurv 그림[47]

图二　傅家画像石第七石中 Sēnmurv 形象（郑岩绘图）

<그림 3>에서 알 수 있듯이, 商談圖의 오른쪽 위모서리에 새가 있다. 다른 그림에도 새 5마리가 있다. 이 새는 페르시아 문헌에 등장하는 Hvarenah이며,[48] 중국학계에서는 "페르시

43) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 55왼쪽-55오른쪽.

44) 姜伯勤,「安陽北齊石棺床的圖像考察與入華粟特人的祆教藝術」,『藝術史硏究』 1, 廣州: 中山大學出版社, 1999, 172-173쪽.

45)『隋書』 卷83「西域・石國傳」, 1850쪽, "國城之東南立屋, 置座於中, 正月六日·七月十五日以王父母燒餘之骨, 金甕盛之, 置于牀上, 巡遶而行, 散以花香雜果, 王率臣下設祭焉."

46) 鄭巖,「靑州傅家北齊畵像石與入華祆敎美術」, 259-260쪽.

47) 馬冬, 「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 115오른쪽, 圖二 傅家畵像石第七石中 Sēnmurv形象(鄭巖繪圖).

아식 吉祥鳥”라고 번역하였다.[49] Guitty Azarpay에 따르면, Hvarenah가 조로아스터교의 경전 아베스타(Avesta)의 翼神獸 Sēnmurv와 밀접한 관계가 있다.[50] 또 傅家墓畵像石 그림의 테두리 장식은 邊飾은 대부분 虞弘 石槨의 그것과 일치하는 忍冬紋이다. 虞弘 石槨의 畵面과 商談圖의 내용은 구도와 坐姿 모두 놀랍도록 비슷하다. 다른 점은 于洪 石棺의 神像이 傅家畵像石에 中原人으로 바뀐 점이다.[51] 요컨대 靑州傅家畵像石에서 소그드 미술이 유행하였고 조로아스터교의 영향이 있었다.[52]

臨朐縣博物館이 소장한 盧舍那法界人中像[53]은 格 안에 佛敎故事를 그렸다. 여기에 5개 畵面 가운데 네 번째 框에 樂舞 장면이 있는데 중간의 한 사람은 黑色長袖上衣와 黑色尖頭靴를 착용하고, 한 발은 땅에서 떼고 한 발은 땅에 붙어 있는데 西域 舞蹈의 모습이다. 세 사람은 악기를 들고 연주하는 모습이었으며, 한 사람은 감상하였다.[54] 이는 당시 靑州 일대에서 西域人의 樂舞가 익숙했고 관람하는 사람들이 있었음을 보여준다. 또 商談圖에서 앉은 모습은 소그드 인의 고유한 습관이라고 한다.[55] 이는 소그드인을 비롯한 西域人들이 靑州 일대에서 자신들의 服飾과 음악, 습관을 유지하며 문화적 정체성을 유지하며 살았음을 시사한다.

위에서 살펴본 것처럼 靑州와 齊州 일대에 西域人이 존재했음을 알 수 있다. 濟南市東八里洼北朝壁畵墓의 戴風帽胡俑은 深目과 高鼻의 외모를 지녔고, 赭色風帽를 썼다.[56] 深目高鼻의 특징으로 보아 西域人을 본뜬 陶俑이었음을 알 수 있다. 그런데 益都北齊石室墓線刻畵像(傅家墓畵像石)의 商談圖는 主人과 商人이 商談하는 모습을 그린 것인데, 商人은 深目高鼻의 특징을 지닌 西域人,[57] 구체적으로 소그드 상인으로 추정된다.[58] 같은 무덤의 商旅駝運圖, 商談圖, 車御圖, 飮食圖, 主僕交談圖에 深目高鼻의 외모를 지닌 僕人이 등장하는데, 발굴보고서에서도 墓主人의 僕人이 西域 혹은 중앙아시아 사람이라고 보았다.[59] 臨淄北朝崔氏墓의 三號墓(崔混墓)에도 侍俑 Ⅰ型(6件)은 深目高鼻의 胡俑이었다.[60] 河南安陽市固岸墓地Ⅱ區51號東魏墓에는 高鼻深目의 扛物男俑이 출토되었다.[61] 太原市北齊婁叡墓에는 高鼻深目의 役夫俑(3件)이 있었는데, 말과 낙타를 끄는 役夫로 보이며 西域人처럼 생겼다.[62] 臨朐縣博物館이 소장한 盧舍那法界人中像의 세 번째 그림 아래의 중심에 白色長袍와 革帶, 土黃色 馬褲, 黑色皮靴를 착용하고 말을 끄는 西域人이 있다.[63] 이 세 무덤에서 발굴된 深目高鼻의 陶俑과

---

48) Guitty Azarpay, “Some Iranian Iconographic Formulae in Sogdian Painting”, *Iranica Antiqua* XI, 1975, pp. 174-177.
49) 姜伯勤,「安陽北齊石棺床的圖像考察與入華粟特人的祆敎藝術」, 166-167쪽; 崔峰,「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」,『甘肅高師學報』13-6, 2008, 127왼쪽.
50) Guitty Azarpay, *The Pictorial Epic in Oriental Art, Sogdian Painting*, University of California Press, 1981, p.112; 馬冬,「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 115오른쪽.
51) 鄭巖,『魏晉南北朝壁畵墓硏究』, 北京: 文物出版社, 2003, 5쪽; 姜伯勤,『中國祆敎藝術史硏究』, 北京: 三聯書店, 2004, 57쪽; 崔峰,「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」, 127왼쪽.
52) 張慶捷,「入華粟特人石葬具圖像初探」,『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), 436-437쪽.
53) 宮得傑,「臨朐縣博物館收藏的一批北朝造像」,『文物』2002-9, 2002, 50쪽.
54) 崔峰,「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」, 124오른쪽.
55) 鄭巖,『魏晉南北朝壁畵墓硏究』, 5쪽; 姜伯勤,『中國祆敎藝術史硏究』, 57쪽; 崔峰,「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」, 127왼쪽.
56) 山東省文物考古硏究所,「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 71오른쪽.
57) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 50왼쪽-51오른쪽.
58) 馬冬,「靑州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 114오른쪽-115왼쪽.
59) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 49왼쪽-55왼쪽.
60) 山東省文物考古硏究所,「臨淄北朝崔氏墓」, 228-229쪽.
61) 河南省文物管理局南水北調文物保護辦公室河南省文物考古硏究所,「河南安陽市固岸墓地Ⅱ區51號東魏墓」,『考古』2008-5, 2008, 55왼쪽.
62) 山西省考古硏究所・太原市文管會,「太原市北齊婁叡墓發掘簡報」,『文物』1983-10, 1983, 8왼쪽.
63) 宮得傑,「臨朐縣博物館收藏的一批北朝造像」, 50쪽; 崔峰,「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」,

盧舍那法界人中像의 西域人은 墓主人에게 봉사하는 역할이었다. 이는 益都北齊石室墓線刻畵像의 僕人의 역할과 비슷하다. 양자를 종합하면 일부 西域人들은 교역에 종사하는 商人으로 활동했을 뿐만 아니라, 관리나 상인들의 몸종이나 役夫로 일했음을 확인할 수 있다.

또 青州 부근의 石窟에 많은 胡服供養人像이 발견된다. 예컨대 法界人中像은 10件에 가까운데 肩部의 오른쪽과 왼쪽에 각각 2인과 1인의 胡人(西域人)의 모습이 보인다.[64] 이를 근거로 많은 西域人들이 이곳에 定居하여 佛敎를 믿었으며, 西域佛敎의 신앙내용과 造像藝術形式을 青州로 전파했을 것으로 추정된다.[65]

이밖에 臨淄北朝崔氏墓 중 十號墓에는 大眼, 高鼻, 胡鬚 등 西域人의 모습을 띤 武士俑이 출토되었다.[66] 河南安陽市固岸墓地Ⅱ區51號東魏墓의 武吏俑도 窄臉, 圓眼, 高鼻의 외모를 지녔다.[67] 아마도 西域人으로 추정된다. 『陳書』「蕭摩訶傳」에 따르면, 尉破胡 등이 이끄는 10만의 北齊軍 가운데 西域胡가 참전한 기록이 있다.[68] 따라서 深目高鼻의 西域人 武士俑은 鎭墓俑의 성격이 아니라 당시 실제로 군인으로 복무한 西域人을 소재로 만들었을 것이다. 그리고 西域人 軍人 중 일부는 "鄴-濟州-徐州-淮南"의 교통로를 따라 이동했기 때문에 淮南에서 陳軍과 싸울 수 있었다. 그리고 일부는 濟州와 이웃 지역인 齊州・青州 일대에 주둔했고 墓主人과 어떤 관계를 맺었기 때문에 이 2州 사람들의 무덤에 西域人 武人을 본뜬 陶俑이 부장되었을 것이다.

선행연구에 따르면, 益都北齊石室墓線刻畵像(傅家畵像石)의 畵像石에 吉祥鳥 Sēnmurv, 萬靈節(Hamaspath-maedaya), 聯珠紋 등은 조로아스터교의 영향을 받았다고 분석하였다.[69] 鄭巖은 傅家畵像石의 그림을 조로아스터교의 喪葬儀式과 미술이며, 특히 第八石・第九石(圖173)은 送葬 장면으로 추측하였다. 즉 그림의 네 마리 말이 끄는 房屋은 棺, 第九石의 개는 시체를 먹는 개, 말은 鹵簿라고 보았다. 요컨대 畵像石의 내용은 墓主人의 생전 생활과 관계없으며, 조로아스터교 喪葬美術을 차용했다는 것이다. 또 漢人 혹은 鮮卑人으로 추정되는 무덤의 주인은 商人을 통해 조로아스터교의 喪葬美術을 단순히 차용했을 뿐이라고 주장하였다.[70] 그러나 이 주장의 맹점은 墓主人이 자신의 무덤에 조로아스터교의 喪葬 儀式을 다룬 그림을 그리도록 한 이유가 부자연스럽다는 것이다. 무덤의 구조, 벽화, 부장품이 死者와 관련되었기 때문에 단순히 소그드 상인을 통해 자신의 문화적 정체성을 버리고 이국적인 종교 그림을 그릴 이유가 없기 때문이다. 鄭巖의 주장대로 傅家畵像石 내용의 절반 이상이 조로아스터교의 喪葬儀式을 다루고 있다면, 墓主人은 種族과 상관없이 조로아스터교를 믿었기 때문에 자신이 믿었던 종교와 관련된 상징들을 자신의 무덤에 그리도록 했을 것이다. 鄭巖의 주장은 재검토의 여지가 있지만, 그의 해석이 맞다면, 青州 지역의 漢人들 일부가 조로아스터교를 믿었다는 논리가 성립된다.

---

124오른쪽.

64) 青州博物館, 『青州龍興寺北朝造像藝術』, 濟南: 山東美術出版社, 2001, 22쪽; 崔峰, 「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」, 124왼쪽-124오른쪽.

65) 崔峰, 「粟特文化對北齊佛敎藝術的影響」, 127왼쪽.

66) 山東省文物考古硏究所, 「臨淄北朝崔氏墓」, 238쪽.

67) 河南省文物管理局南水北調文物保護辦公室河南省文物考古硏究所, 「河南安陽市固岸墓地Ⅱ區51號東魏墓」, 55왼쪽.

68) 『陳書』 卷31 「蕭摩訶傳」, 409-410쪽, "太建五年, 衆軍北伐, 摩訶隨都督吳明徹濟江攻秦郡. 時齊遣大將尉破胡等率衆十萬來援, 其前隊有'蒼頭'·'犀角'·'大力'之號, 皆身長八尺, 膂力絶倫, 其鋒甚銳. 又有西域胡, 妙於弓矢, 弦無虛發, 衆軍尤憚之. 及將戰, [吳]明徹謂[蕭]摩訶曰: '若殪此胡, 則彼軍奪氣, 君有關·張之名, 可斬顔良矣.' [蕭]摩訶曰: '願示其形狀, 當爲公取之.' [吳]明徹乃召降人有識胡者, 云胡著絳衣, 樺皮裝弓, 兩端骨弭. 明徹遣人覘伺, 知胡在陣, 乃自酌酒以飮[蕭]摩訶. [蕭]摩訶飮訖, 馳馬衝齊軍, 胡挺身出陣前十餘步, 彀弓未發, [蕭]摩訶遙擲銑鋧, 正中其額, 應手而仆."

69) 姜伯勤, 「安陽北齊石棺床的圖像考察與入華粟特人的祆敎藝術」, 172-173쪽; 鄭巖, 「青州傅家北齊畵像石與入華祆敎美術」, 254-260쪽.

70) 鄭巖, 「青州傅家北齊畵像石與入華祆敎美術」, 260-271쪽.

또 天保 2년(551) 崔芬壁畵墓에 胡旋舞를 추는 두 사람이 묘사되었다.[71] 胡旋舞를 추는 사람의 種族을 파악하기 어렵지만, 적어도 青州 일대에 西域의 胡旋舞가 유행했음을 알 수 있다. 또 臨朐縣博物館이 소장한 盧舍那法界人中像의 네 번째 그림에 樂舞 장면이 있다. 이는 青州 지역에 노래와 춤을 직업으로 사는 西域人이 존재했음을 시사한다.[72]

## 4. 西域商人과 絹馬交易

青齊 지역 출토 유물 가운데 左衽의 鮮卑服이외에 낙타 도용와 胡俑이 주목된다. 臨淄北朝崔氏墓 가운데 一號墓(崔鴻夫婦墓),[73] 三號墓(崔混墓),[74] 十二號墓(崔博墓)[75]에서 낙타 도용이 출토되었다. 또 濟南市東八里洼北朝壁畵墓에서도 26㎝이며 몸은 황색인 駱駝 陶俑 1개가 출토되었다.[76]

<그림 4> 낙타 도용과 낙타 그림[77]

| (1) 濟南市東八里洼北朝壁畵墓의 駱駝 陶俑 | (2) 益都北齊石室墓線刻畵像의 商旅駝運圖 |
|---|---|
| | |

<그림 4>의 (1) 낙타 도용에서 비단으로 추정되는 직물을 싣고 있음을 확인할 수 있다. 陶俑 이외에도 壁畵에서도 낙타 그림이 발견된다. <그림 4>의 (2) 益都北齊石室墓線刻畵像의 商旅駝運圖는 물건을 싣고 가는 낙타가 그려졌다. 駱駝는 單峰이며 등 위에 獸面紋의 鞍具가 있고 駱駝 양측에 成卷의 織物이 있다. 직물 밖에 水囊으로 추정되는 물건이 걸려있다.[78] 李亨墓의 유물을 분석한 王新成은 絲物이 駱駝의 囊에 있었던 모습에 착안하여 中原에서 생산된 絲物이 대외 교역의 수출품이었음을 주장하였다.[79] 이 주장을 青齊지역에서 출토된 駱駝의 존재에 적용할 수 있다면, 商旅駝運圖에서 西域人이 끄는 낙타는 당시 青州 일

71) 山東省文物考古研究所臨朐縣博物館,「山東臨朐北齊崔芬壁畵墓」,『文物』 2002-4, 2002, 18왼쪽 및 21-22쪽의 그림; Wu Wenqi, “Painted Murals of the Northern Qi Period”, *Orientations* vol.29, no.6, June, 1998, pp.60-69; 鄭巖,「青州傅家北齊畵像石與入華祆教美術」, 271-272쪽.
72) 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; 崔峰,「粟特文化對北齊佛教藝術的影響」, 124오른쪽.
73) 山東省文物考古研究所,「臨淄北朝崔氏墓」, 224쪽.
74) 위와 같음, 229쪽.
75) 위와 같음, 236-237쪽.
76) 山東省文物考古研究所,「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 73왼쪽-73오른쪽.
77) 출전: (1) 山東省文物考古研究所,「濟南市東八里洼北朝壁畵墓」, 75쪽, 圖一七 1. 陶駱駝 (2) 鄭巖,「青州傅家北齊畵像石與入華祆教美術」, 240쪽, 圖165 青州傅家畵像石第一石(鄭巖繪圖).
78) 山東省益都縣博物館・夏名采,「益都北齊石室墓線刻畵像」, 9왼쪽-50왼쪽.
79) 王新成,「從李亨墓出土文物看東魏北齊時期的中原經濟」,『農業考古』 2018-1, 2018, 58왼쪽.

대에서 西域商人이 비단을 매매했던 증거로 해석할 수 있다.

혹자는 동물 도용 혹은 陶牲에 대부분의 가축들이 포함되어 낙타의 도용도 반드시 부장품으로 무덤에 묻혔다고 주장할 수도 있다. 그러나 臨淄北朝崔氏墓 가운데 駱駝도용은 3座의 무덤에서만 발견되었고 나머지 11개의 무덤에서는 발견되지 않았다. 濟南市馬家莊北齊墓에서도 陶盤(1件), 陶壺(2件), 青瓷碗(6件), 銅錢(1枚), 金戒指(1枚), 鐵棺釘(1枚), 鐵環(9件), 鐵活頁(1件), 青石墓誌가 출토되었지만[80] 가축 陶俑은 전혀 없었다. 山東臨朐北齊崔芬壁畵墓에서도 青瓷罐(1件), 青瓷鷄首壺(1件), 青瓷豆(2件), 青瓷碗(1件), 瓷胎碗(1件), 泥錢(32枚), 銅神獸鏡(1件), 銅鈴(1件), 銅環(2件), 銅錢(69枚), 銀簪(1件), 石硏磨器(1件), 墓誌(1合), 圓鐵片, 鐵環, 鐵棺釘 등이 발견되었는데,[81] 역시 가축 陶俑이 없었다. 즉 青齊 지역의 東魏北齊 무덤 가운데 모든 무덤에서 낙타 도용이 출토된 것이 아니고 네 개의 무덤에서만 발견되었다. 따라서 낙타 도용은 이 시기 青齊 지역 무덤에 반드시 묻히는 부장품은 아니었다. 이는 東魏北齊의 다른 지역에서 발굴된 무덤에서도 확인된다. 青齊뿐만 아니라 鄴과 太原 지역에서도 무덤의 부장품에 가축이 반드시 포함되지 않은 경우도 있었으므로, 동물 도용의 부장품이 전형화된 장례용품이 아니라 墓主人과 관련있는 경우에 부장되었다고 이해할 수 있을 것이다. 따라서 青齊 지역 무덤의 일부에서 낙타 도용이 출토된 것은 해당 墓主人이 낙타를 이용한 교역에 종사했거나 생전에 青齊지역에 낙타가 흔했거나 자주 왕래했기 때문일 것이다.

필자는 西域商人이나 낙타를 끄는 西域僕人의 존재에 주목하였다. 이는 齊州와 青州에 西域商人들이 상주하거나 왕래하며 교역을 했음을 보여주기 때문이다. 益都北齊石室墓線刻畵像 발굴보고서 집필자 역시 商旅駝運圖와 商談圖는 青州가 비단길이 지나가는 길목이었으며, 이곳의 商人은 西域商人과 교역에 종사했던 증거라고 보았다.[82] 낙타 陶俑이 발견된 濟南市東八里洼北朝壁畵墓는 당시 齊州, 商旅駝運圖와 商談圖가 출토된 益都北齊石室墓는 당시 青州에 각각 위치하였다. 다른 지역처럼 西域人의 墓誌가 발견되지 않았지만, 이 두 지역에 西域商人이 왕래하거나 거주했을 가능성이 있다.

突厥의 말을 北齊로 가지고 가서 팔았던 소그드 상인들은 대가로 비단을 사가거나 바꾸는 絹馬貿易을 했을 것이다. 北魏 平城時代 均田制를 실시할 때 비단과 麻布 납부 지역이 구분되었다. 이 가운데 비단과 絲 납부 지역은 司・冀・雍・華・定・相・泰・洛・豫・懷・兗・陝・徐・青・齊・濟・南豫・東兗・東徐 등 19州였다.[83] 여기에 青齊 지역인 青州・齊州・濟州가 포함되는 점이 주목된다. 「郁久閭肱(?-507)墓誌」에는 "父의 이름은 瓊이고, 字는 處升環이다. 멀리서 聖化를 흠모하여, 진심으로 歸國하였다. 처음에 北魏에 오고 얼마 되지 않아 青州 歷城의 官口 80人과 庫帛 1千匹을 하사하였고, 田地屋宅도 지급하였다"[84]라고 하여 郁久閭肱의 아버지 郁久閭瓊이 北魏에 항복한 후 青州 歷城의 官口 80인과 庫帛 1千匹, 田宅을 하사받았다고 기록하였다. 띄어읽기에 따라 다를 수 있지만, 문맥상 '庫帛'도 青州에서 저장한 비단으로 해석된다. 이 경우 青州는 北魏시대 다량의 비단을 저장할 정도로 비단 생산이 많은 지역이었음을 알 수 있다. 또 『唐六典』 卷3 「尙書戶部」 河南道條細注에 따르면, 각종 비단 제품을 土産物로 바치는 지역에 齊州・青州가 포함되었다.[85] 北魏와 唐代 사이에 있었던 東魏北齊시대에도 青齊 지역은 주요한 비단 생산지의 하나였을 것이다. 또 「元悰墓誌」에 따르면, 元悰이 青州에서 죽었을 때 工女가 기계를 멈추고 商人들이 市를 罷하였다.[86]

---

80) 濟南市博物館, 「濟南市馬家莊北齊墓」, 49왼쪽-49오른쪽.

81) 山東省文物考古硏究所臨朐縣博物館, 「山東臨朐北齊崔芬壁畵墓」, 6왼쪽-8왼쪽.

82) 山東省益都縣博物館・夏名采, 「益都北齊石室墓線刻畵像」, 54오른쪽.

83) 『魏書』 卷110 「食貨志」, 2852쪽, "其司·冀·雍·華·定·相·泰·洛·豫·懷·兗·陝·徐·青·齊·濟·南豫·東兗·東徐十九州, 貢綿絹及絲."

84) 「郁久閭肱墓誌」, 『新見北朝墓誌集釋』(王連龍, 北京: 中國書籍出版社, 2012), 17쪽, "父諱瓊, 字處升環. 遠慕聖化, 丹誠歸國. 初至之日, 造次未立, 蒙賜青州歷城官口八十人, 庫帛一千匹, 田地屋宅悉蒙烝給."

85) 『唐六典』 卷3 「尙書戶部」 河南道條細注, 66쪽.

여기에서 당시 青州의 治所에 工女와 商人이 일을 그만둔 것이 특별히 기록될 정도로 많았음을 알 수 있다. 青州도 비단 생산과 납부 지역에 속했기 때문에 이 工女는 織機를 이용해 비단을 짰을 것이다. 만약 소그드 상인들이 직접 비단 생산지를 방문하여 비단을 구입했다면 비단의 주요 생산지인 濟州・齊州・青州를 왕래했다고 볼 수 있다. 益都北齊石室墓에서 漢人으로 추정되는 墓主人과 西域人인 商人이 상담하는 商談圖는 이러한 현실을 반영하였다. 또 <그림 4>의 비단을 실은 낙타 도용에서 알 수 있듯이, 낙타는 西域商人들이 青州・齊州 일대를 왕래하여 비단을 매매할 때 운송수단으로 사용되었음을 시사한다.

또 1장의 <그림 1>에서 僕人이 두 손으로 珊瑚盤을 들고 있는 모습에서 珊瑚는 소그드 商人이 墓主人에게 바치거나 팔려는 물건임을 알 수 있다.[87] 『魏書』와 『北史』의 기록에 따르면, 당시 珊瑚는 페르시아[88]나 伏盧尼國,[89] 남인도,[90] 婆利[91] 등에서 생산되었다. 독일의 중국학자 Friedrich Hirth의 『大秦國全錄』과 독일의 동방학자 Berthold Laufer의 『中國伊朗編(Sino-Iranica)』에서 모두 珊瑚가 紅海 또는 페르시아만, 지중해에서 생산된다고 기록하였다. 이 산호는 주로 비단길(오아시스로)을 통해 북조 여러 나라로 운반되었다.[92] 따라서 소그드 상인이 傅家畵像石의 墓主人인 漢人에게 팔았던 珊瑚는 육지의 비단길 또는 바닷길을 통해 青州 일대에 유입되었을 것이다. 현재 자료로는 어떤 길을 통해 珊瑚가 수입되었는지 판단하기 어렵다. 다만 선행연구에 따르면, 육로를 통해 유입되었을 가능성이 높다. 만약 후자의 길로 유입되었다면, 당시 인도양 교역로가 산동반도의 青州까지 이어졌을 뿐만 아니라 소그드 상인이 인도양 교역에도 참여했음을 보여주는 증거이다.

결론

青齊 지역의 대표적인 지역인 青州(齊郡)와 齊州(濟南郡, 東淸河郡)의 무덤 陶俑과 線刻畵에서 당시 이 지역에 漢服, 鮮卑服, 西域服, 漢服・鮮卑服의 네 가지 유형의 복식이 공존했음을 알 수 있다. 주로 지방의 상류층이나 토착세력, 돈 많은 상인 등에 한정되지만, 일부는 左衽, 窄袖, 革帶, 靴, 緊腿褲 등 鮮卑服을 착용했음을 알 수 있다. 또 일부 하층민은 辮髮을 하였다. 그리고 이러한 服飾은 수도인 鄴의 복식이 지방으로 확산되었음을 확인할 수 있다.

青齊 지역의 畵像石, 陶俑, 佛像 등에서 西域人 혹은 소그드인의 존재와 西域文化의 존재를 확인할 수 있다. 혹자는 소그드인의 衣服과 樂舞 장면을 단순한 미술의 소재로 파악하기도 하지만, 중국학자들조차 東魏北齊 青齊 지역에 살았던 소그드인의 생활을 그대로 보여주고 있다고 본다.[93] 青齊 지역의 벽화와 도용, 불상에 보이는 西域人은 商人, 몸종(僕人)이나 役夫, 불교신자, 武人, 樂舞에 종사하는 사람 등 다섯 유형으로 나뉜다. 소그드인들이 단순히 青齊 지역에서 交易과 생업에 종사했던 '외지인'이었을 가능성도 있지만, 傅家畵像石에 조로아스터교의 吉祥鳥 Sēnmurv가 등장한 것을 보면 중국화가가 青州 일대에서 활동한 소그드인 혹은 西域商人의 모습을 그린 것이 아니라 조로아스터교를 잘 아는 西域人이 그렸을 가

86) 「元悰墓誌」, 『漢魏南北朝墓誌彙編』, 353쪽.
87) 馬冬, 「青州傅家畵像石《商談圖》服飾文化硏究」, 115오른쪽.
88) 『北史』 卷97 「西域・波斯國傳」, 3222쪽, "土地平正, 出金·銀·鍮石·珊瑚·琥珀·車渠·馬腦, 多大眞珠·頗梨·瑠璃·水精·瑟瑟·金剛·火齊·鑌鐵·銅·錫·朱砂·水銀·綾·錦·疊·氎·氍毹·毼氎·赤礬皮, 及薰陸·鬱金·蘇合·青木等香, 胡椒·畢撥·石蜜·千年棗·香附子·訶梨勒·無食子·鹽綠·雌黃等物."; 『魏書』 卷102 「西域・波斯國傳」, 2270-2271쪽.
89) 『北史』 卷97 「西域・波斯國傳」, 3224쪽, "城北有云尼山, 出銀·珊瑚·琥珀, 多師子."; 『魏書』 卷102 「西域・伏盧尼國傳」, 2272쪽.
90) 『北史』 卷97 「西域・波斯國傳」, 3230쪽, "有伏醜城, 周市十里, 城中出摩尼珠·珊瑚."; 『魏書』 卷102 「西域・南天竺國傳」, 2278쪽.
91) 『北史』 卷95 「四夷中・婆利傳」, 3164쪽, "婆利國, 自交趾浮海, 南過赤土·丹丹, 乃至其國. …… 海出珊瑚."
92) 石雲濤, 『三至六世紀絲綢之路的變遷』, 北京: 文化藝術出版社, 2007, 203쪽.
93) 崔峰, 「粟特文化對北齊佛教藝術的影響」, 124오른쪽.

능성이 더 높아 보인다. 즉 靑齊 지역에는 西域人 畵家를 비롯한 다양한 직업에 종사하는 西域人 혹은 소그드인이 거주했을 가능성이 높다. 이들은 자신들의 衣服과 생활방식, 종교를 지키며 살았고, 오히려 北齊 官吏 혹은 富商으로 추정되는 傅家畵像石의 墓主人 등 일부 漢人들에게 西域文化를 전파하였다. 일부 무덤에서 출토되는 낙타도용은 西域人이 이곳에서 활동했음을 시사한다. 傅家畵像石의 商談圖에서 靑齊 지역에서 산호를 교역했음을 확인할 수 있다.

이 논문에서 臨淄北朝崔氏墓의 一號墓(崔鴻夫婦墓), 臨淄北朝崔氏墓M17, 濟南市東郊發現東魏墓, 益都北齊石室墓線刻畵像, 濟南市東八里洼北朝壁畵墓 등의 출토유물인 左衽 등 鮮卑服과 西域人 모습의 陶俑, 낙타 도용을 분석하여 제한적이지만 靑齊 지역에도 유목민의 초원문화와 서역문화가 보급되었음을 논증하였다. 東魏北齊의 수도 鄴과 太原과는 달리 靑齊 지역에 六鎭鮮卑와 西域人이 살았던 기록이 아직까지 확인되지 않는다. 따라서 鮮卑文化와 西域文化의 출현은 靑齊 지역 漢人의 문화수용을 시사한다. 그러나 출토유물을 바탕으로 살펴보면, 北魏末・東魏北齊시대 靑齊 지역의 일부 漢人들은 고유의 토착문화와 南朝 문화[94] 뿐만 아니라 유목민의 초원문화와 西域文化를 향유하는 多文化 공존의 환경에서 생활했음을 알 수 있다.

94) 崔芬墓의 인물 屛風畵, 특히 竹林七賢과 榮啓期의 그림, 東八里洼壁畵墓 屛風의 竹林七賢(4개의 牒) 그림은 南朝의 영향을 받았다. 또 崔芬墓의 壁畵는 顧凱之의 『洛神賦圖』와 유사하다. 이처럼 靑齊 지역 壁畵墓는 南朝文化의 영향을 받았다(山東省文物考古硏究所臨朐縣博物館, 「山東臨朐北齊崔芬壁畵墓」, 24왼쪽-25왼쪽).

# 東魏北齊時代 靑齊 지역의 鮮卑文化와 西域文化 수용에 대한 토론문

**서영교**
**(중원대)**

발표자는 “北魏末・東魏北齊시대 靑齊 지역의 일부 漢人들은 고유의 토착문화와 南朝 문화뿐만 아니라 유목민의 초원문화와 西域文化를 향유하는 多文化 공존의 환경에서 생활했음을 알 수 있다.”라고 하였습니다. 그 요지는 다음과 같습니다.

靑齊(山東省 중동부) 지역의 畵像石, 陶俑, 佛像 등에서 西域人과 소그드인의 존재가 확인되며, 傅家畵像石에 조로아스터교의 吉祥鳥 Sēnmurv가 등장한 것을 보면 그 종교를 믿는 西域人이 그렸을 가능성이 높다. 이들은 자신들의 衣服과 생활방식, 종교를 지키며 살았고, 傅家畵像石의 墓主(北齊 官吏 혹은 富商) 등 일부 漢人들에게 西域文化를 전파하였다.

토론자는 이글을 읽고 배우는 점이 많았다. 西域 문화의 신라 전파 징금 다리로서 산동에 주목하게 되었다. 산동은 신라 사신이 중국에 들어가는 입구이다.

『삼국사기』 고구려본기 안원왕 양원왕 기록,東魏와 北齊에 사신파견 기록이 다수 나온다.
『삼국사기』 신라본기 진흥왕 조에도
二十五年, 遣使<北齊>朝貢.
二十六年, 春二月, <北齊><武成皇帝>詔, 以王爲使持節東夷校尉<樂浪郡>公<新羅>王.
三十三年, 三月, 遣使<北齊>朝貢.

* 신라의 서역문화 전파의 징금다리로서 靑齊(山東省 중동부) 지역

**경주 계림로 14호분의 페르시아풍 장식 보검(단검), 황남대총과 천마총의 로만글라스 유리잔,**

1973년 5월 경주 대릉원 미추왕릉 지구 정비사업을 위해 배수로를 파다가 우연히 발견된 6세기께의 계림로 14호 고분의 묘실 속에서 세개의 태극형 무늬가 보석으로 장식된 페르시아풍의 18㎝짜리 장식 보검(단검·사진)과 숱한 귀금속 말갖춤, 장신구 등 보물 200여점이 쏟아졌다. 1500여년 전 국내 유일한 서역인 무덤일 것이라고 입에 오르내렸던 유적이다.
보검의 칼집에 붙은 황금판 장식 보석은 기존에 알려진 마노가 아닌 석류석으로 판명됐고 칼집 안의 쇠칼도 확인됐다. 석류석은 인도, 스리랑카가 원산이며 고대 이런 장식기법은 중앙아시아, 서아시아 일대에 널리 퍼져 있었다. 거의 비슷한 모양새의 보검이 중앙아시아 카자흐스탄 보로보예 무덤과 중국 신장 키질 천불동 69호 석굴벽화에 그려져 있고, 사마르칸트 아프라시압 벽화의 고대 한반도 사절 벽화에도 이런 모양의 단검 찬 이가 묘사돼 흑해~중앙아시아 연안이 제작지임은 분명해졌다.

신라의 西域문화와 靑齊(山東省 중동부)의 그것을 연결하는 작업을 하는 것은 어떤지?

# 제1부
## 개인발표Ⅰ-2분과

사회 : 안영훈

〈개인발표 1〉

<창선감의록> 속 '화·윤·남·진' 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑
- 작품을 이해하는 또 다른 시각

발표: 이지영
토론: 임보연

〈개인발표 2〉

국가공동체적 역사의식에서 본 王安石의 熙寧變法과 經世致用의 세계 - 通變과 權變의 變奏

발표: 김연재
토론: 안외순

# <창선감의록> 속 '화·윤·남·진' 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑
## -작품을 이해하는 또 다른 시각-

이지영
(경희대)

目 次

1. 서론
2. '화·윤·남·진' 집안의 서사와 그 특징
3. 네 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑

## 1. 서론

<창선감의록>은 선학들이 지적했듯이 조선조에 소설배격론에도 불구하고 소설긍정론의 대상이 되었던 작품이다. 이 작품에 대한 연구사적 검토는 선학들의 논고에서 끊임없이 정리되었고, 최근에는 김정환이 그 연구사를 요령 있고 체계적으로 정리한 바가 있다.[1] 그간의 연구를 보면, 우선 기초적인 연구로서 작자 및 창작과정, 국문본과 한문본의 선행 여부, 이본의 비교, 그리고 소설유형의 규정 등의 측면에서 다양하게 전개되었다.[2] 이를 토대로 하여, 본격적인 작품론으로는 특히 작품의 갈등과 주제, 미의식, 등장인물의 성격과 행위 등이 집중적으로 논의되었다.

필자가 보기에 대부분은 작품의 핵심 갈등을 다처제 하의 '처-처' 갈등, 계후갈등 혹은 아우와 형의 갈등으로 보면서, 이에 따라 작품의 주제를 가문창달 의식, 가장권의 확립, 가문의 흥망, 명가의 실현, 문벌가의 존속, 가문 유지와 창달 등으로 파악하고 있다. 그리고 이를 기본 전제로 삼되, 좀 더 구체적인 주제로서 '여성교양적 권선징악, 유교이념의 교화, 충효의 구현' 등을 제시하기도 한다. 문제는 이러한 여러 주제들이 작품의 기본 서사를 거의 대부분 '화진 중심의 이야기'로 파악한 상태에서 도출된다는 점이다. 앞서 제시했던 구체적인 주제들이 근본적으로 '화진의 충효 혹은 효제'와 밀접하게 관련되기 때문이다. 물론 이 작품이 지닌 '초기 가문소설적 성격'에 입각하여 여러 등장인물, 다양한 삽화가 개입하는 점에 주목하되, 유광수는 화진 이야기와 윤옥화·남채봉의 이야기로 전개되는 '이원적 이야기'로 보거나, 또는 김문희는 '화진 이야기를 근간으로 하되 여러 인물의 이야기가 그와 관련을 맺는다'고 하며, 박일용은 작품 내 구성상 세 층위가 존재함을 지적하기도 한다.[3] 그러나 그럼에도 불구하고 작품을 '화진 중심의 이야기'로 보는 시각은 변함이 없다. 그렇게 되면 작품 속에 실로 다양한 인

1) 김정환, <창선감의록> 연구사, 『고소설연구사』, 월인, 2002.
2) 발표문 성격상 분량문제가 있어서, 구체적인 선행연구 목록은 생략함. 이하 동일.
3) 유광수, 앞의 논문, 82-87쪽; 김문희, 앞의 논문, 25-26쪽; 박일용, 앞의 논문, 326쪽.

물 군상과 그들이 엮어내는 여러 이야기들이 존재함을 감안할 때, 혹여 다른 인물들의 이야기를 우리가 간과하고 있는 게 아닐까 생각한다.

실제로 작품에는 '화욱-화춘·화진'의 '화씨 집안[花府]'만이 아니라 '윤혁-윤화옥·윤여옥'의 '윤씨 집안[尹府]', '남표-남채봉'의 '남씨 집안[南府]', '진형수-진채경'의 '진씨 집안[陳府]' 이야기도 작품 속에서 생동감 있게 그려지고 있다. 게다가 이들 여러 집안의 인물들이 한결같이 '엄숭과 그의 아들 엄세번, 가자(假子.양아들) 조문화' 등과 관계를 맺으며 이들의 행위에 영향을 받으면서 고난을 당하고 있어서, '엄숭 집안' 이야기의 중요성 또한 간과하기 힘들다. 이렇게 되면 화씨 집안을 제외한 여러 집안의 일은 화진의 '효제충효'와 같은 동일한 주제로 재단하기 힘든 면이 있는 것이다. 이상의 여러 인물들이 작품 서사에서 큰 비중을 차지한다고 볼 때, 이들의 이야기도 함께 살펴볼 필요가 있다고 믿는다.[4)]

<창선감의록>의 현존 자료는 한문본과 국문본으로 대별하는데, 대개는 국문본을 한문본의 번역본으로 이해한다.[5)] 본고의 논의 대상은 이래종이 국역한 한문본(만송본) <창선감의록>으로 삼을 것이다.[6)] 작품을 면밀히 읽어보면 총14회 가운데 1~7회는 네 집안의 구성원들이 엄숭 일가 혹은 '범한·장평·조녀' 등 악인들의 작난으로 인해 서로 헤어지기까지 과정으로 구성되고, 후반부는 악인들의 패망 이후 그들이 상봉하여 영화를 누리는 내용으로 짜여있다. 그런데 1~7회 가운데 3회~4회 전반은 '윤·남' 집안 이야기가, 4회 후반~5회 전반은 '진' 집안의 이야기가 들어 있고, 그 외는 화씨 집안의 구성원들의 이야기로 전개된다. 그리고 8회 이후는 네 집안의 인물들이 뒤섞이면서 만남의 과정을 밟고 있다. 이로 보아 작품에는 화씨 집안 외에도 '윤·남·진' 집안의 이야기도 작품의 주제 구현에 반드시 필요함을 알 수 있다.

이제 필자는 이들 네 집안 이야기의 서사적 특징을 살펴보고, 이들 집안 구성원이 보여주는 가족 및 친족의 특징이 무엇인지 밝힌다. 그리고 고난을 극복하는 힘으로서 '가족 및 친족의 사랑'의 실상이 무엇인지 구체적으로 살필 것이다.

## 2. '화·윤·남·진' 집안의 서사와 그 특징

<창선감의록> 한문본(상·하권)은 총14회로 이루어진 '제법 긴 장편의 이야기'로서, 수많은 인물이 등장하여 다양한 사건으로 이루어진 삽화들로 연결되어 한 편의 작품을 이루고 있다. 그러면서도 정교하게 짜인 구성을 보여주고 있으니, 이는 작가의 뛰어난 창작 역량이 있었기에 가능한 일일 것이다.

필자가 주목하는 **서사의 중요한 특징 중 하나로는 '화·윤·남·진' 네 집안의 이야기가 작품 서사의 대부분을 차지한다는 것**이다. 9회부터 등장하는 '해적 서산해의 침입, 12회에 나오는 '채백관의 모반' 등과 관련된 '화진과 유성희의 군담'이 9회~12회 앞부분까지 이어지는데, 이 부분과 14회 결말 부분의 '화진과 주변인물의 후일담' 등을 제외하면 그런 특징을 확연하게 짐작할 수 있다. 그리하여 3회~5회 앞부분까지는 '화욱-화춘·화진'의 이야기가 나오지 않고, 그 대신에 '윤·남·진' 집안의 이야기로 채워져 있다.

'화씨 집안' 외에 이처럼 세 집안 이야기가 설정된 것은, 그들 집안이 기본적으로 '화진'과 관련되면서 화씨 집안의 이야기 진행에 영향을 주기 때문이다. 우선 '윤·남' 집안은 화진의 처

---

4) 작품에서 엄숭 집안 구성원들은 '범한·장평·조녀' 등 악인들과 함께 '악인'으로 설정되어 있다. 전자는 네 집안 구성원들에게, 그리고 후자는 화씨 집안 구성원들에게 집중적으로 악행을 저지른다. 이런 점을 감안하여 필자는 '엄숭 집안' 이야기를 '네 집안'에 더하여 '다섯 집안'으로 설정하지 않는다. 그러나 네 집안을 다룰 때, 전자의 행위들이 언급될 것이다.

5) 이래종과 정규복 등이 그러한 입장을 견지하며, 나아가 한문본 사이에는 내용상 차이가 없다고 했다. 이래종, 앞의 논문, 629/634쪽; 정규복, 앞의 논문, 11쪽.

6) 이래종, 『창선감의록』, 고려대 민족문화연구원, 2003. 그리고 앞으로 필자의 논의 도중에 직·간접적으로 인용하는 자료의 내용은 구체적인 상기 서지사항을 밝히지 않고, 괄호 속에 그 인용면수를 제시하는 방식을 사용한다.

가이다. 그리고 화진의 처남은 '윤씨' 집안의 윤여옥이며, 윤여옥의 처가는 '진씨' 집안이다. 이처럼 서로 친인척으로 맺어진 사이인데다가, 부모세대인 화욱, 윤혁, 남표, 진형수 등은 황성에 살면서 조정 관료 생활을 하며 서로가 긴밀한 우애관계를 맺고 있다. 그런 탓에 이들 부모세대는 자녀들끼리 쉽게 혼인관계를 맺을 수 있었을 것이다. 1회에서 보듯이, 윤혁의 아들 윤여옥은 진형수의 딸 채경과 어려서부터(3세) 정혼하였고, 또 화진은 남채봉·윤화옥(모두 12세)과 정혼하였다. 이처럼 이들 네 집안의 구성원은 혼맥으로 연결되기 때문에, 장차 일어날 사건에 밀접하게 연관될 수밖에 없다. 또한 네 집안이 작품 서사에 매우 중요함은 14회에서 <후일담>이 나오기 바로 직전에 '참의 남혁이 성밖 서호에서 잔치할 때, 윤혁·진형수뿐만 아니라 화진·윤여옥 등이 함께 참석하는 장면'(442-444쪽)을 설정한 점을 보아서도 이를 짐작할 수 있다. 화진은 부친 화욱의 죽음으로 부친을 대신하는 성격을 지니며, 화진·윤여옥은 이들의 자녀세대로서 작품의 핵심인물이기도 하다. 이처럼 작가는 마치 '수미상관법'을 연상하듯이 네 집안을 작품 결말 부분에서 다시 한 번 소환·등장시킴으로써, 네 집안의 이야기가 작품 서사에 비중이 큼을 상징적으로 보여준다.

**둘째, '등장인물들의 만남과 헤어짐'의 측면에서 볼 때, 작품 전체는 전반부와 후반부로 나누어진다.**[7] 네 집안의 이야기를 중심으로 살펴보면, 1회-7회까지는 '윤·남·진' 집안의 구성원들이 '엄숭과 그의 아들 엄세번, 조문화' 등 '엄숭 일가'의 작난으로 인해 핍박을 받으면서 서로 헤어지는 고난을 겪으며, '화씨 집안'의 경우는 '범한·장평·조녀' 등 악인과 이들에 동조하는 엄숭의 악행이 함께 상승작용하면서 화진 집안 구성원들이 헤어져 고난을 겪는 내용을 보여준다. 반면에 8회 이후부터는 악인들의 패망과 함께 네 집안의 구성원들이 서로 다시 만나면서 정상적인 가족관계를 회복하는 모습을 보여준다.

그런데 네 집안 구성원이 겪는 '헤어짐과 만남'은 부모세대와 자녀세대가 다 일률적으로 겪는 것이 아니고, 또한 그 고난의 원인과 내용이 조금씩 다르다. **먼저 전반부의 '헤어짐'의 모습을 집안별로 살펴보자.** <u>우선 화씨 집안의 경우</u>, 화욱은 '간신 엄숭이 국정을 문란하고, 어사 남표가 엄숭을 탄핵 상소하다가 변방에 유배당함'을 보고, '자의적'으로 사직 후 소흥으로 낙향하며, 그 후 그곳에서 죽는다. 따라서 그는 '가족원의 이산(離散)'과 관련이 없다. 이 문제는 자연히 화씨 집안의 핵심인물인 화진, 그리고 그의 윤·남 두 부인에게 집중된다. 범한과 조녀가 공모하여 화진에게 적모(嫡母) 심씨의 살해죄를 뒤집어 씌우고, 이를 화춘이 관가에 고발하는 바람에 화진은 투옥된다. 이때부터 그는 이미 화부 및 두 부인과 헤어지는 고난을 겪기 시작한다. 그런데 마침 장평과 화춘이 윤부인을 엄세번의 후처로 바치려는 음모를 꾸미고, 이를 눈치챈 윤여옥이 윤부인을 대신하여 여장한 뒤 엄세번의 집에 들어가서, 그의 후처가 되는 조건으로 '화진의 구명'을 요구한다. 이에 엄세번은 엄숭을 움직여서 화진을 성도로 유배시키게 된다. 윤부인은 이 와중에 도망하여 산동 집으로 피신할 수 있었다. 남부인은 조녀에게 죽임을 당하였으나, 여승 청원이 회생시키고 그녀를 촉중으로 데려간다. 이처럼 화진과 그 두 아내는 가내 악인들의 음모와 핍박, 그리고 이에 동조하는 엄숭 일가의 악행으로 인하여 서로 뿔뿔이 흩어진 것이다.

<u>그러면 윤부 구성원은 어떨까</u>? 부모세대인 윤혁 역시 화욱처럼 똑같은 정치적 상황에 놓이자 '자의적'으로 사직 후 산동 제남으로 낙향한다. 그리고 그는 부인과 함께 산동에 줄곧 머물면서 개인적인 고난을 겪지 않는다. 그 대신에 그는 작중서사에서 앞으로 전개될 모든 사건을 지켜보면서, 장차 경사에 있는 자신의 집에서 남표와 진형수 집안의 구성원이 함께 모이게 됨을 예견한다. 한 마디로 그는 위의 두 집안에는 버팀목이 되면서, 환난의 의지처 구실을 하는 것이다. 그런데 윤부도 화부처럼 자녀세대가 '헤어짐'의 고난을 겪는다. 딸 윤화옥은 화진과

---

7) 유광수는 작품을 '화진 중심 이야기'로 본 탓에, 전체는 '화진의 결혼 이전 단계'의 전반부, '결혼 이후 단계'의 후반부로 구성된다고 보고 있다. 또한 정길수는 작품이 '발단(1-4회), 전개·절정(5-8회), 결말(9-14회)'로 구성된다고 하였다. 유광수, 앞의 논문, 91쪽; 정길수, 『한국 고전장편소설의 형성 과정』, 돌베개, 2005, 261쪽.

혼인 후 엄세번이 그녀를 후처로 삼으려는 음모에 처하면서, 결국 화부를 떠나서 산동의 집으로 도피한다. 그녀가 이미 혼인한 몸이므로 화부 및 그 구성원, 그리고 남편과 헤어진다고 보아야 할 것이다. 쌍둥이 남동생 윤여옥 역시 누이를 구하려고 여장하여 누이 대신 엄세번의 집에 들어갔다가, 화진을 구명한 뒤 월화의 도움을 받아 도망간다. 그 역시 아직 혼인하기 전이어서, 이 일은 '부모와 헤어진 경우'라고 해야 할 것이다.

남표 집안의 구성원 모두는 작품 전체의 등장인물 가운데 가장 혹독한 시련과 고난을 겪는다. 남표는 엄숭을 규탄상소하다가 악주로 유배를 당하는데, 아내와 딸과 함께 유배 가는 도중에 엄숭 적도의 습격을 받는다. 그러자 부부는 동정호에 몸을 던졌고, 딸은 적에게 붙잡혔다가 겨우 살아난다. 그리고 곽선공이 부부를 구하여 청성산으로 데려갔고, 부부는 끝내 딸과 이별한다. 그 후 남채봉은 선아(仙娥)의 구호와 지시로 진형수 집으로 들어가 의지하였다가, 다시 그곳을 잠시 들었던 윤혁이 그녀를 양녀로 삼으면서 산동의 윤부로 옮겨가 지낸다. 그런데 그녀의 고난은 여기서 그치지 않는다. 그녀는 화진과 혼인 후에는 가내 악인의 악행으로 '죽음과 회생, 그리고 촉중 산중 피신'의 기나긴 고난의 여정을 겪게 된다. 그러니까 그녀는 혼인 전에는 부모와, 혼인 후에는 남편 및 가정과 헤어지는 일들을 모두 겪는 것이다.

진형수 집안을 보자. 진형수는 해적을 걱정하여 온가족을 윤혁의 산동 집으로 옮긴 뒤 황성에서 벼슬을 하다가, 엄숭의 가자(假子.양아들) 조문화가 며느리감으로 딸 채경을 원한다는 제안을 받는다. 그러나 그가 거절하자 조문화는 그를 지방으로 좌천하고 이어서 양석을 사주하여 '관물 횡령죄'로 고발한다. 진형수를 투옥되자, 그의 딸 진소저는 이미 '윤여옥과의 약혼'이 있음에도 불구하고 부친을 살리기 위해 조문화의 청을 받아들였고, 그러자 조문화는 엄숭의 도움을 받아 진형수를 운남으로 귀양보낸다. 그리고 진형수 부부가 유배길로 떠나자, 얼마 후 진소저는 위계로 남장하여 야반도주한다. 이처럼 진형수 집안은 엄숭 일가의 '늑혼(勒婚)' 계략에 휘말려 가족들이 흩어지고 있다. 필자는 '네 집안의 구성원이 한결같이 엄숭 일가로부터 직·간접적인 계략과 음모, 핍박 등으로 서로 헤어진다'는 점을 주목하려고 한다. 이 문제는 후술하기로 한다.

이번에는 **후반부에서 네 집안의 구성원들이 어떻게 다시 만나는 과정을 밟는지** 살펴보기로 한다. 먼저 진형수 가족들이 '함께 경사로 올라온다'는 내용이 8회에서부터 나오기 시작한다. 그런데 5회 맨 처음에 진소저가 '숙부와 함께 운남으로 가는 장면'이 나올(141쪽) 뿐 그녀가 그곳에서 부모와 상봉하는 내용은 구체적으로 그려지지 않은 사실에 주목할 필요가 있다. 8회 부분에 '진소저가 부모와 함께 지내고 있음'이 그려진 것은, 혹시 작품을 '전·후반부로 구상하면서 네 집안 구성원의 만남 사실을 8회 이후에서 시작하는' 작가의 서사 전략에 따른 것이 아닌가 하는 생각을 충분히 가질 수 있기 때문이다. 이런 점에서 '후반부에서 네 집안 구성원들의 재상봉이 이루어진다.'는 본고의 시각은 유효하다. 진형수는 공부상서에 제수된 후 경사로 올라오고, 이후로는 윤부에 들어가 기거한다. 그러니까 진상서 가족과 윤시랑 가족이 상봉한 후 함께 사는 것이다. '안정된 정착과 평온'을 되찾은 진소저는 비로소 윤여옥과 윤부에서 혼인할 수 있었다. 진상서 가족, 특히 진소저는 혼인 이후로는 더 이상 고난을 겪지 않는다.

8회에서는 또한 화진이 장인과 장모(남어사 부부)를 만나는 일이 그려진다. 유배지에서 한림은 우연히 정자의 제영시가 장인의 것임을 알고 운수동을 찾아가 장인과 장모를 만난다. 그리고 그는 남소저가 촉중 산중에 있음을 장인에게 알려준다. 그런데 남어사가 그 사실을 알면서도 '딸과의 만남'을 가질 수 없는 것은, 아직 남소저의 '10년 액운'이 남아 있기 때문이다. 남어사 부부가 딸 채봉을 촉중 산중을 탐문한 뒤 어렵게 만나는 일은 11회에 가서야 이루어진다. 그만큼 남채봉의 고난이 심각함을 말해주는 것이다. 화진의 전공 후 남어사는 해배되어 상경한 후 가족을 이끌고 윤부에 가서 윤혁 가족과 상봉한다. 이는 앞서 보았던 '진형수 가족의 일'과 동일한 장면이기도 하다. 이로써 '윤·남·진' 세 집안은 윤부에 모여서 함께 기거하게 된다.

이제 남은 일은 화진이 황성에 있던 화부의 가족들을 만나는 것이다. 그는 환경(還京) 후

천자에게 '득죄'를 자청했고, 이에 천자는 '화춘을 방면하는 은사(恩赦)'를 베푼다. 그 결과 화춘이 모친 심씨와 화부에서 상봉하였으며, 이어서 화진이 모형(母兄)을 만난다. 그리고 화원수는 다시 윤부로 가서, 장인 윤혁 그리고 윤부인을 만난다. 또한 화씨 집안에 환란을 일으켰던 조녀·누급·장평 등의 악인들이 징치된 후, 그동안 화부에서 쫓겨났거나 화부를 떠났던 구성원들이 모두 차례로 화부로 되돌아온다. 곧 화부에서 심부인이 사람을 보내어 종부(宗婦) 임부인을 필두로 하여 윤·남 부인 등을 모셔오고, 또한 성준을 보내어 그동안 소흥에 머물던 성부인을 경사로 모셔오는 것이다.

**셋째, 네 집안의 이야기는 '화욱-화진'의 화부(花府) 및 '남표-남채봉'의 남부(南府) 이야기(가), 그리고 '윤혁-윤여옥'의 윤부(尹府) 및 '진형수-진채경'의 진부(陳府) 이야기(나) 등의 두 계열로 다시 나눌 수 있다.** 이 가운데 (가)의 남부는 화진의 처가, (나)의 진부는 윤여옥의 처가에 해당한다. 따라서 (가)는 화진이, 후자는 윤여옥이 그 서사의 핵심인물이 된다.[8] 필자가 작품의 서사의 중심을 화진과 그의 처가의 이야기(가)와 윤여옥과 그의 처가 이야기(나)에 둔 것은, 작품의 1회에 '두 인물의 정혼담'이 일찍이 소개된 점을 감안해서다. 이는 아마도 작가가 이 '두 개의 혼인예정담'을 작품 서사의 핵심으로 여겼기 때문일 것이다. 그렇다면 우리는 작품을 읽으면서 당연히 1회에 설정된 '두 정혼' 기사(記事)를 염두에 둔 채, 장차 '두 인물이 어떤 과정을 거쳐서 혼인에 이르는지'에 관심의 초점을 맞출 수밖에 없다. 한 마디로 이 '두 정혼' 기사는 작품 내내 '전체 이야기를 이끌어가는 힘'으로 작용하는 것이다.

작품에서 '화진의 혼인담'뿐만 아니라 윤여옥의 것도 큰 비중을 차지한다고 보는 것은, '화진과 윤·남 소저의 정혼' 장면과 거의 동일한 내용이 '윤여옥과 백소저의 정혼' 장면에도 나타남을 감안해서다. 먼저 1회에서, 윤혁이 화욱에게 '화진과 윤·남 소저의 혼인'을 청하는 장면을 보자. 그는 화욱에게 12살 된 딸(화옥)의 배필감을 구하러 천하를 돌아다니는 중임을 말한 뒤, '화진과 화옥의 혼인'을 청한다. 화공이 이를 받아들이자, 그는 다시 '유배중이던 남표 부부의 피화(被禍)로 그의 딸(채봉)을 양녀로 삼아 산동 집에서 데리고 있음'을 말한 뒤, 남소저까지 함께 신부로 삼기를 원한다. 이때 그는 이렇게 말한다. "이 아우가 보건대, 영랑(令郞)은 웅호하고 영매하여 조만간 반드시 큰 귀인이 될 터이니, 비록 서너 명의 부인을 둔다 하여도 분에 넘치는 일이 아닐 것입니다.(弟觀令郞 雄豪俊邁 早晩必當大貴 雖三四夫人 未足爲僭. 37-38쪽)" 그는 '화진이 장차 영귀할 것이니 여러 명의 부인을 둘 수 있다'는 의견을 피력한 것이다.

한편, '윤여옥과 백소저의 정혼' 장면은 8회에 나오는데, 윤학사(여옥)는 백학사(경)를 만나서 일찍이 백련교에서 '진소저가 윤여옥과 백소저의 결연을 주선한 일'을 들려준다. 그때 백학사는 윤학사에게 진소저뿐만 아니라 자신의 누이도 함께 신부로 맞아달라고 부탁한다. 그는 이렇게 말한다. "형은 풍류남아로서 일찍이 용문에 올라 금마를 타고 옥당에 드나들며 명위가 융성하니, 두 명의 부인을 둔다 해도 아무 문제가 없을 것입니다.(兄以風流男子 早登龍門 金馬玉堂 名位隆盛 不妨置兩夫人. 274쪽)" 백학사 역시 '그대가 이름을 날릴 테니 두 명의 부인을 두어도 된다.'는 의견을 드러낸 것이다. 이 두 장면을 보면, 혼인을 청하는 상황과 그 말의 내용이 흡사함을 알 수 있다. 이처럼 유사한 장면의 배치는 단순히 작가가 작품을 그려내는 '서술기법상의 반복 묘사'라기보다는 오히려 '향후 화진과 윤여옥의 입신출세'라는 작중의도가 드러난 것으로 판단한다.

**넷째,** 작가는 네 집안의 이야기에 몇 가지 모티프를 반복적으로 활용함으로써 작품 전체의 차원에서 일관된 서사의 전개를 가능하게 하는데, 그 대표적인 모티프는 **'사직 및 유배, 혼사장애' 등을 들 수 있다.** 이 두 종류의 모티프는 특이하게도 (가), (나) 계열에 각각 하나씩 골고루 나타난다. 우선 **'사직-낙향 및 유배'**는 부모세대 인물들의 행적에서 활용된다. (가) 계열을 보면, 화욱은 '엄숭의 횡포와 남표의 유배' 등의 조정 상황을 지켜보면서 '사직-낙향'한다.

8) <창선감의록>의 이본 가운데는 <화진전>과 <윤여옥전>이 존재함을 보아서도 그러하다.

반면에 남표는 엄숭을 규탄하는 상소를 올렸다가 악주로 '유배'되고, 다시 유배 도중에 엄숭이 보낸 적도의 습격을 받아 부부와 딸이 이별하는 고난을 겪는다. (나) 계열에서는 윤혁이 화욱의 경우처럼 역시 '엄숭의 횡포와 남표의 유배' 등의 사태를 보면서 '사직-낙향'한다. 반면에 진형수는 엄숭의 가자 조문화가 진채경을 며느리로 삼으려는 늑혼 계략에 의해 '관물 횡령'의 무고(誣告)를 당한 뒤 운남으로 '유배'되고, 이로 인해 부부와 딸이 이별하는 고난을 겪는다.

한편, **'혼사장애' 모티프**는 자녀세대 인물들의 행적에서 활용된다. (가) 계열에서는 화진의 윤부인(화옥)이 장평과 화춘의 계략으로 엄숭의 아들인 엄세번의 후처가 될 위기에 처하였다가, 남동생 윤여옥의 여장 기지(機智) 덕분에 화부를 빠져나와 산동 본가로 도피한다. 또한 (나) 계열에도 이 모티프가 활용되는데, 여기서는 진형수의 딸 진채경의 행적에 나타난다. 그녀는 조문화의 늑혼 계략으로 부친이 투옥되자, '윤여옥과의 정혼' 약속이 있음에도 불구하고 부친을 살리기 위해 그 제안을 받아들였고, 부친이 유배당한 것을 확인한 뒤 남장 도피하여 가출한다.

이상과 같이 두 종류의 모티프가 (가)와 (나) 계열의 이야기에 각각 하나씩 골고루 활용되는 것은 상당히 주목할 만하다. 이는 작가가 '계획적인 전략'에 따라 작품을 제작하는 기술이 매우 우수함을 보여주는 것이고, 작품 전체의 차원에서는 이를 통해 네 집안의 이야기가 독립적인 성격을 지닌 채 산만하게 전개되는, 일종의 '서사의 분산'의 위험성을 방지하는 장점도 있다. 또한 독자층 역시 이야기를 기억하기가 쉽다는 이점도 있다.

### 3. 네 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑

#### 1) 네 집안의 '가족, 친족'의 모습

앞 장에서 '화진과 윤여옥의 혼사예정담'은 네 집안 이야기가 따로따로 전개되면서 작품 전체의 서사 전개가 산만해지는 것을 방지하는 구심력 역할을 담당했으리라고 말했다. 그런데 여기에 이들 집안 구성원들이 서로 '친족의 그물' 속에 맺어지고 연결되는 점도 이러한 집중화에 도움을 주었으며, 바로 그런 이유에서 필자는 '화부의 화진 이야기'에만 주목하지 말고 그와 관련된 다른 집안의 이야기들도 유의해서 살펴야 한다고 생각한다. 본 절에서는 이 문제를 언급해볼 것이다.

본격적인 논의에 앞서, 본고에서 사용하는 용어들을 정리할 필요가 있다. 먼저 가족(family)과 가정(home)인데, 박선목에 의하면 '가족'은 '부모와 자식들로 구성된 혈연의 총체 혹은 가정 내의 개별체의 집단'을 말하고, '가정'은 '가족을 근거로 한 생활의 주거지'를 말한다.[9] 부연하면, 가족은 '가정을 이루는 주체로서 가정 안에 함께 사는 식구(구성원)'를 의미한다. 그런데 작품에서 화부를 보면 '화욱과 그의 세 부인, 그리고 춘·진·빙선 등 세 자녀' 외에도 화욱의 누이 '성부인과 그녀의 아들 성준', 그리고 춘과 진의 혼인 후에는 '임부인, 윤·남 부인' 등도 함께 소흥의 '화부'에 살고 있다. 따라서 '화욱 부부와 그 자녀들'이 '한 가족'이라면 좀 더 확대된 가족이 화부에 살고 있어서 이를 지칭할 용어가 필요하다.[10] 이에 대해 김경호의 논의가 도움이 되는바, 그는 '한 가족'을 '가(家), 집'이라 하고, '부계친족으로서 확대된 개념'을 '집안, 일가(一家)'라 불렀다.[11] 필자는 그의 용어를 수용하여 위와 같이 구성된 화부를 '화씨

9) 박선목, 「가족주의와 가정주의에 대한 고찰」, 『코기토』 48, 부산대 인문학연구소, 1996, 125쪽.

10) 참고로 현행 민법 제779조의 가족 범위를 보면, 1)배우자, 직계혈족 및 형제자매, 2)생계를 같이하는 직계혈족의 배우자, 배우자의 직계혈족 및 배우자의 형제자매를 말한다. 이 규정대로라면 화부에 기거하는 '성부인-성준' 즉 화욱의 누이와 그 아들은 '가족'이 아니므로, 확대된 개념이 필요한 것이다.

11) 김경호, 한국사회의 '가족주의' 담론과 '유교 가족주의'에 대한 성찰, 『민족문화연구』86, 고려대 민족문화연구원, 2020, 400쪽. 참고로 김종철은 17세기 소설들에 나타나는 '사대부가'를 '가문' 대신에 집안을 의미하는 '가(家)'로 따로 지칭하고 있어서 '집안=가'라는 시각을 보여준다. 그러나 본고에서는 위의 김경호의 견해를 따른다. 김종철, 17세기 소설사의 전환과 가의 등장, 『국어교육』 112, 한국어

집안/일가'라 하고, 나아가 작품에 등장하는 '화씨 집안의 식구들'을 **'화씨 집안 구성원'**으로 부르기로 한다. 또 하나, 본고에서 사용하는 **'친족'은 '부계친의 친족(종족), 모계친의 외척(모당), 처계친의 인척(처당)[1족 2당]으로 구성한다'**는 전통적 개념[12]을 준용(遵用)한다. 그러니까 친족을 '부계 혈연 집단'만으로 한정하지 않는다는 것이다.

그러면 **먼저 이 작품에서 네 집안의 가족과 친족이 어떻게 나타나는지** 간단히 살펴보자. 먼저 소흥부에 있는 화욱의 '**화부**'인데, 등장인물들, 곧 화욱과 그 가족들은 이미 앞 단락에서 소개한 대로이다. 여기에 화춘의 부인 임씨의 친정식구로서 그녀의 오빠 임윤을 포함시킬 수 있다. 그는 일찍이 관작 삭탈 후 고향에 내려가 하간부(河間府) 집에 머물렀는데, 임부인은 화춘에게 출거당한 뒤 하간의 친정집으로 내려가 지내게 된다. 또한 화욱의 누이 성부인의 아들 성준이 있는데, 그는 모친과 함께 화부에서 살면서 화진과 우애가 두텁다. 또 하나, 화부의 친족으로서 작중 서사에 중요한 역할을 담당하는 인물이 화진의 배다른 누이 화빙선의 남편인 유성양이다. 그는 광록소경 유담의 아들인데, 빙선과 혼인하기 전에 화욱이 죽자 부친의 명으로 매일 화부를 드나들면서 화진의 애통함을 위로하였고, 그리하여 둘의 서로 정의가 친밀하게 된다. 이처럼 화부의 친척을 이루는 성준과 유성양은 훗날 화진과 함께 같은 날에 과거에 응하여, 셋이 과거에 급제하게 된다.

**다음으로 산동 제남에 있는 이부시랑 윤혁의 '윤부'**다. 그는 부인 조씨와 사이에 쌍둥이 남매로 딸 화옥과 아들 여옥을 둔다. 작품에는 윤혁의 윤부에 네 식구 외에는 다른 가족이 등장하지 않는다. 그래서인지 작품에서 윤부 가족들은 별다른 시련을 겪지 않으며, 그 결과 가족 간 이산(離散)의 경험담이 없다. 다만 윤혁의 딸 화옥이 혼인 후 화부에서 범한·엄세번의 음모로 화부를 탈출한 뒤, 얼마동안 친가(親家)에 머무는 일을 겪을 뿐이다. **다음으로 어사 남표의 '남부'**다. 남표는 부인 한씨 사이에 딸 채봉을 둔다. 작품을 보면, 이들 세 식구 외에는 다른 가족이나 친족이 나오지 않는다. 그런 탓에 남참의 부부는 작품의 후반부에서 진공[화진]의 집 이웃에 이사하여, 유일한 딸 채봉[남부인]을 의지하고 산다. 한편, **제독 진형수의 진부는 산서 파릉현에 있는데, 진부에는 '윤·남부'보다 가족과 친족이 조금 많아 보인다**. 작품에서 진형수는 부인 오씨와 사이에 아들 창운과 딸 채경을 두고 있다. 그리고 진형수의 동생으로 처사 진영수가 등장하는데, 그는 회남 운모산에 있으면서 조카 창운을 데리고 있으면서 학문을 가르친다. 나중에 진채경은 위계(僞計)로 남장도주한 뒤 숙부을 찾아가며, 진영수는 두 조카를 데리고 진제독의 운남 유배지를 찾아가는 역할을 담당한다

**작품에 나타난 '친족'과 관련한 특징**을 보면, 우선 주로 **부계친의 친족과 처계친의 인척들이 작품의 두 중심인물인 '화진 및 윤여옥'과 관련을 맺고** 있다. '처계친의 인척'을 보면, 당장 윤부와 남부는 화진의 처가이며, 윤여옥은 화진의 처남뻘에 해당한다. 그 외에 화진과 우애가 돈독한 유성양은 화진의 누이 화빙선과 혼인하였기에 화진과는 '매제지간'이 된다. 이와 함께 진부는 윤여옥의 처가가 되며, 윤여옥과 친밀한 사이인 학사 백경은 윤여옥의 처남이다.

다음으로, **네 집안 중 일부 구성원은 서로 친족관계가 되면서, 자연스레 (가)계열과 (나)계열이 서로 연결되어 있다**. 이 경우 (가)계열의 남채봉과 (나)계열의 '진형수의 부인 오씨'가 '서로 친족관계가 됨'으로서, 두 인물은 두 계열을 연결하는 고리가 된다. 작품의 3회를 보면, 어사 남표는 유배 도중에 동정호에서 적도의 급습을 받아 부부가 물에 던져지고, 그 딸 채봉과 시비 계앵은 살아남는다. 그리고 채봉 일행은 선아(仙娥)의 도움으로 주림을 면하고, 다시 노파의 지시로 '파릉 쌍계촌의 진형수 댁'을 찾아간다. 남소저가 진제독의 부인 오씨에게 '자신은 금릉군주의 외손녀'가 된다고 소개하자, 부인은 '소저는 나의 재종질(再從姪. 6촌형제의 자녀)'이라면서 '나의 외조모가 운양공주이며, 그분은 금릉군주의 고모가 된다.'(95쪽)고 말한다. 이로써 남소저와 오부인은 서로 친척지간이 되는 것이니, 그 후로 남소저는 오부인을 '숙모'라

---

교육학회, 2003, 403쪽.

12) 김두헌, 『한국가족제도 연구』, 서울대출판부, 1969, 137쪽; 이광규, 『가족과 친족』, 일조각, 1992, 2쪽.

고 부른다. 그런데 마침 시랑 윤혁이 진제독의 집을 방문하게 되었고, 오부인은 윤시랑을 '오라버니[哥哥]'라 부르면서 자신을 '누이동생[小妹]'라 한다. 이는 '윤시랑이 오부인의 내형(內兄. 모계의 사촌 형이나 오빠)'이 되기 때문이다.(96쪽) 이로써 진제독의 오부인은 어사 남표의 남부뿐만 아니라 윤혁의 윤부와도 친척지간이 됨으로써, 네 집안이 서로 친족관계로 연결되는 역할을 하는 것이다.

**그 외에도 '네 집안의 긴밀한 관계'를 보완해주는 것은 더 있다. 첫째, 네 집안의 '부친세대'가 '친구' 사이로 깊은 우정관계를 맺고 있으며, 서로 '형과 아우'로 부르면서 믿고 의지한다**는 점이다. 화욱과 윤혁, 그리고 남표와 윤혁 사이가 그러하거니와, 서로 자신을 '아우'로, 상대를 '형'으로 부르는 외우(畏友) 관계를 보여준다. 먼저, 윤혁은 사윗감을 구하러 주유(周遊)하다가 소흥에 사는 화욱을 만나는데, 화욱은 윤혁을 '영형'(令兄. 친구의 존칭)이라 부르고 윤혁은 스스로 '아우'라 한다.(34-35쪽) 그리고 화욱은 윤혁의 요청으로 아들 화진과 '윤·남 소저'의 정혼을 허락함으로써, 둘은 '사돈 관계'를 맺는다. 다음으로, 윤혁과 남표는 황성에서 각각 이부시랑과 어사의 벼슬할 때 '함께 이웃에 살면서 다정하게' 지내는데,(65쪽) 남채봉이 말했듯이 '둘은 친하기가 관중과 포숙의 사이[管鮑之交]'와 같았다.(96쪽) 한편, 윤혁과 진형수의 경우를 보면, 윤혁의 아들 여옥과 진형수의 딸 채경이 3살 때 이미 서로 정혼한 사이였음을 감안할 때, 둘 역시 친밀한 관계를 유지하고 있음을 짐작할 수 있다. 이처럼 네 집안의 '부친세대'는 서로 친구관계를 유지하고 있으며, 특히 윤혁이 네 집안의 중심 위치에 서 있음을 알 수 있다.

**둘째, '부친세대'는 긴밀한 친구 관계를 바탕으로 그들 자녀에 대해 '의제적 가족'을 형성함으로써, 친족의 범위를 확대하고 있다는 것이다. '의제적(擬制的. fictitious)'**이라는 말은 사회적 영역에서 '구성원들이 상호 직계가족이 아니면서도 마치 그런 듯이 교류한다'는 뜻을 지니는데, 대개 한국의 '유교적 가족주의의 중추적 메커니즘'으로서 '의제적 확대'를 거론하거니와 가족 통합의 원리를 가족 외의 사회 · 국가에 확대 · 적용할 때 사용한다.[13] 이러한 특징은 일본 사회에도 찾아볼 수 있는데, 신종대는 일본 중세 막부시대에서 무가(武家) 사회의 결합원리 및 사적 인간관계의 특징으로 '양자 및 양녀, 유모(乳母) 및 유부(乳父), 사제 관계'와 같은 '의제적 친족관계'가 있음에 주목하고, 이를 통해 무가사회가 족적 기반을 확대 · 강화하고 있다고 지적한 바가 있다.[14] 실제로 인류학에서 친족을 기본적으로 '사회적 관계'로 간주하여 '혈연과 인척 관계'에 의한 친족뿐만 아니라 '입양에 의한 친족'을 인정한다.[15] 따라서 이상의 '양녀 · 양자' 관계는 '확대된 친족'으로 볼 수 있을 것이다.

**그러면 작품에서는 이러한 '의제적 친족관계'가 어떻게 나타날까?** 중요한 것은 이런 상황이 주로 이부시랑 윤혁을 중심으로 이루어진다는 것이다. **먼저, 그는 남표의 딸 채봉을 '양녀'로 삼는다.** 작품의 4회를 보면, 윤혁이 진형수의 집을 찾아갔을 때, 진형수의 부인 오씨로부터 어사 남표 부부의 죽음 소식을 듣는다. 그러자 그는 그 집에 있던 남소저를 불러 위로하는데, 남소저가 자원하여 '대인의 슬하에 몸을 의탁하여 부모의 원수를 갚고 싶다'고 말한다. 이에 윤혁은 그녀를 '자식, 곧 양녀'로 받아들였던 것이다.(100-101쪽) 그리하여 윤시랑이 진부를 떠날 때 오부인도 '남·진 소저'를 데리고 함께 따라갔고, 이윽고 그들은 모두 제남의 윤부에 들어가 머물게 되었다. 윤혁의 부인 조씨는 '남소저가 윤시랑의 양녀가 된 일'을 오부인으로부터 전해듣자, 쌍둥이 남매인 '화옥·여옥'을 불러서 남소저와는 '형제의 예'로 상견시킨다. 그리고 조부인은 여기서 그치지 않고 '윤·남·진 소저'가 동년(同年)임을 알고 '의자매(儀姉妹)'가 되게 한다.(106쪽) 이로써 작품에 등장하는 '자녀세대'의 주요인물들 곧 '윤·남·진 소저'와 윤여

13) 김도일, 유교 가족주의의 이중성, 『철학』 135, 한국철학회, 2018, 2쪽.
14) 신종대, 일본 중세 무가사회의 결합원리에 대한 연구-미나모토 요리모토를 중심으로, 『일본어문학』 47, 대한일어일문학회, 2010, 390쪽; 신종대, 무사계급과 양자제도의 관련성 연구, 『인문사회과학연구』22-3, 부경대 인문사회과학연구소, 2021, 191쪽.
15) 한상복·이문웅·김광억, 개정판 『문화인류학』, 서울대출판부, 2021, 161쪽.

옥은 모두 서로 '의제적 가족관계'로 맺어진 사이로 변하게 되었다.

2) 고난을 극복하는 힘으로서 '가족 및 친족 사랑'과 그 의미

'가족'은 '부모와 자녀'가 근본이고, 그 자녀에는 '형제, 자매 그리고 남매' 등이 존재한다. 그렇다면 가족 사랑의 실천 모습을 구명할 때는 기본적으로 **부모, 형제, 자매 및 남매 등으로 나누어 각각의 실상을 살필 필요가 있다.** 그런데 필자가 보기에 이러한 문제적 접근은 이미 <창선감의록> 제1회 맨 첫머리 '서두' 부분의 작가의 발언을 통해, 그 유효성과 타당성을 확보할 수 있다. 그 대목을 한문본과 국문본에서 찾아 제시한다.

무릇 사람은 남녀귀천을 막론하고 반드시 충효로써 근본을 삼는다. 나아가 우애하고 자경하는 마음과, 선을 좋아하고 덕을 행하려는 의지도 모두 그로부터 나온다. (...) 그러므로 그 기반을 두텁게 닦아놓으면, 자손이 비록 위험에 빠진다 하더라고 반드시 평안을 되찾는다.(大凡人生 勿論男女貴賤 而必以忠孝爲本. 至於友愛慈敬之心 樂善行德之意 一皆從斯而出也.(...) 故其立基也厚 則雖危必安. 한문본, 17/18쪽)

대범 인싱의 무론남녀귀쳔ᄒᆞ고 반다시 충효로 근본을 삼을 거시니 우ᄋᆡ돈목지심과 낙션힝덕지의가 다 일노 나는이라(...) 시고로 츙효의 공업을 셰워 맛당이 힝ᄒᆞᆯ ᄇᆡ라 그러나 그 후ᄒᆞᆫ즉 위ᄐᆡᆨᄒᆞᆫ 곳이라도 반다시 평안ᄒᆞ고(<신구서림본>, 247쪽)

위의 '서두 언술'은 그간 선학들이 주목하는 것으로, 이를 통해 작품의 주제를 연결시키곤 하였다. 많은 연구자들은 특히 여기서 제시된 '충효'의 중요성을 인식하면서, 권선징악이나 효제(孝悌 : 孝友)를 작품의 중심 주제로 삼았다. 물론 이는 매우 당연하고 타당한 태도 · 인식이라고 생각한다. 그 서두가 작가의 창작의식과 작품의 주제의 방향을 어느 정도 드러내고 있기 때문이다. 그런데 그 서두 내용을 자세히 살펴보면, 작가는 '충효'만을 거론하고 있지 않다. 위를 보면 '충효가 근본'이라 전제하면서도 '우애자경/돈목(友愛慈敬/敦睦)과 낙선행덕(樂善行德)이 그 충효에서 나온다.'고 말하고 있다. 따라서 우리는 '충효'만이 아니라 그 뒷부분의 내용도 주목할 필요가 있다.

**먼저, '우애자경'은 무엇일까?** '우애'는 형제자매의 사랑하는 정을 말할 터인데, '자경'은 이래종의 주석을 빌리자면 '어른이 어린 사람을 사랑하고, 어린 사람이 어른을 공경함'[주1).18쪽]일 것이다. '자경'을 본고의 논의에 맞게 다시 풀이하면, 자(慈)는 부모가 자식을 사랑함이고, 경(敬)은 자식이 부모를 공경함[孝]이라 해도 틀리지 않을 것이다. 이처럼 '자경'에는 자녀의 효제만이 아니라 '어른들이 자녀를 사랑하는 마음씨'까지 포함하고 있다. 이제 필자는 '우애자경'을 '형제자매, 부모 그리고 자식이 가족으로서 서로 사랑하고, 돕고 의지하며, 유대하는 것'으로 이해한다. 한마디로 이는 가족에 가장 필요한 덕목인 '가족 사랑'인 것이다.

한편 '낙선행덕'은 가족보다는 '주변 사람들에 대해 선행하고 또 덕의 베푸는 일'을 뜻한다고 판단한다. 이는 작품에서 실제 이 말이 사용되는 장면을 보아서도 그러하다. 먼저 '낙선'의 경우, 화진과 윤여옥의 대화를 통해 짐작이 가능하다. 대원수 화진은 전공 후 황성 회군 도중에 여옥을 만나서 그로부터 모친의 소식과 형님의 회과(悔過) 소식을 듣는다. 그러자 화원수는 여옥에게 절하며, '그대는 가히 낙선군자다. 내가 다시 천하에 설 수 있음이 다 그대의 덕분이다.'(393-394쪽)고 말한다. 여기서 '낙선'은 '옥사를 지연케 함으로써 형이 목숨을 지키고 이후로 회과하게 됨'을 말함이니, 화진은 여옥이 '타인[곧 화춘과 회진]에게 베푼 선행'을 그렇게 말했을 것이다. 한편, 작품에서 '행덕'은 주로 '도움 받았던 일을 훗날 되갚는 일'에 대해 주로 사용된다. 하나만 예를 들면, 화진은 장인(윤시랑)에게 '윤여옥과 엄숭의 딸 월화의 결연'을 건의하면서, '군자는 남의 악은 잊어도 덕을 잊으면 안 된다.'고 말한다. 일찍이 '월화가 여옥을 살려주고 또 여옥이 그녀에게 인연을 맺겠다고 약속한 일'이 있었는데, 여옥이 그 약속을 지키는 것을 '덕의 베풂'이라 한 것이다.(이상 426-429쪽) 이처럼 작품에서는 '낙선행덕'을 '타

인에 대한 덕목'에 적용하고 있다. 이에 필자는 본 절에서는 전자인 '우애자경'을 중심으로 '가족애'의 실천상을 살필 것이다.

**위의 서두 내용에서 또 하나 주목되는 것은 '그 기반을 두텁게 닦으면 자손이 위험에 빠져도 반드시 평안을 되찾는다.'는 말**이다. 작가는 '형제자매의 우애, 부모의 자식 사랑, 자식의 부모에 대한 효 등이 두터우면, 자손들이 위험, 곧 고난을 겪을 때 평안을 회복할 수 있다'고 보았다. 물론 그 '자손'은 반드시 '후손'뿐만 아니라, '당대의 혈연과 친족'까지 해당된다고 판단한다. 작가는 이 작품을 통해서, 주요 등장인물들이 '충효'를 기반으로 하는 구체적인 덕목인 '우애자경과 낙선행덕'을 어떻게 구체적으로 실천하는지를 그려내고자 하였음에 틀림없다. 그리하여 작가는 사람들이 이러한 덕목을 갖추었다면, 자신과 가족들이 위험과 고난을 겪더라도 반드시 이런 덕목을 통하여 집안의 위험을 극복하고 평온을 되찾을 수 있을 것이라고 단정하는 것이다.[16] 그런 이유로 우리는 그런 모습을 작품 내에서 살펴보아야 할 필요가 있다.

**첫째, '부모의 자식에 대한 사랑'의 실천** 모습이다. 먼저 살펴볼 인물이 남표 부부다. 네 집안 가운데 가장 고난과 위험을 심하게 겪은 집안은 부모와 딸이 모두 이산과 죽음의 경계를 넘나들었던, 남표의 '남부'일 것이다. 남표와 그 부인 한씨는 무남독녀 채봉을 둔 탓에, 부부의 딸에 대한 사랑이 뚜렷하다. 모친은 어린 딸이 미목(眉目)이 맑고 속기(俗氣)가 없어서 단명할까 두려워하며, 딸을 힘써 보호하면서 항상 복록과 장수를 기원한다.(66쪽) 그 후 자현암 여승 청원(淸遠)이 한부인을 찾아와 중수한 암자의 관음화상을 부탁할 때, 청원이 채봉의 용모를 보고 놀란다. 이에 부인은 의아했지만, '딸을 깊이 사랑하므로 혹시 나쁜 말을 들을까 두려워(愛小姐深 故恐其言不祥)' 그 연유를 여승에게 묻지 못한다.(69-70쪽) 모친이 딸을 사랑하는 모습이 잘 드러난 장면이거니와, 모친과 여승이 짐작한 대로 채봉은 나중에 '부모와 이별하고 다시 혼인 후 죽음을 겪는' 기구한 운명에 놓이게 된다.

남표는 엄숭을 탄핵하는 상소를 올리기 전에 가족을 보호하려고 부인에게 '내가 죽으면 아이와 함께 윤혁을 찾아가 의지하라'고 당부한다. 이는 그의 사후에라도 남아있는 가족을 지키려는 가장의 마음을 드러낸 것이다. 남표는 부인과 함께 악주로 유배를 떠날 때, 딸을 윤혁에게 맡기려고 한다. 그러나 '딸이 모친을 붙잡고 울고, 또 모친도 딸을 차마 떼어놓지 못하자', 결국 부부는 딸을 데리고 5천7백 리 유배지로 떠난다.(72쪽) 부모와 떨어지기 싫어하는 어린 딸을 차마 뿌리치지 못하는 부모의 마음이 절실하다. 그 후 동정호에서 수적의 급습으로 가족이 이산하고, 곽선공의 도움으로 깨어난 한부인은 '딸이 그 자리에 없자 그만 놀라 기절한다.' 그리고 부부는 곽공을 따라가서 청성산 운수동에서 10년을 보내면서도, '딸의 생사를 몰라 눈물만 흘린다.' 이를 통해 우리는 딸에 대한 부모의 지극한 사랑을 짐작할 수 있다. 그리고 10년의 액운을 거친 후 남표 부부는 사위 화진을 만났고, 그로부터 '채봉이 살아서 촉중 산중에 있다'는 소식을 듣는다. 이에 남표는 화진에게 '나와 함께 산 넘고 물 건너 촉중 수천 리 땅을 두루 다니며, 여아를 찾자'고 제안한다. 그런데 화진이 '유배당한 몸이어서 멀리 다니지 못한다'고 하자, '나라도 홀로 찾아 나서겠다'고 말한다.(225쪽) 여기서 우리는 '수천 리 산중을 다녀서라도 딸을 찾겠다'는 남표의 언행을 통해, 다시 한 번 부모의 딸에 대한 사랑을 느끼는 것이다. 남표는 사위와 헤어진 뒤 필마와 동자를 데리고 촉중 산중을 다니고, 그 이듬해에는 동천(東川)을 거쳐 자현암을 찾아갔다가 청원을 만나 뒤 끝내 딸 채봉과 상봉한다. 그때 그는 청원에게 '나는 딸을 찾으러 촉 땅을 두루 다니면서, 위로 하늘에 빌고 아래로 귀신에 부탁하며 해[年]를 넘기며 온갖 정성을 다 기울였다.'고 토로한다. 이에 청원이 그에게 '뜻을 모으고

16) 필자가 이렇게 보는 것은, 실제 작품에서 이를 확인할 수 있기 때문이다. 남소저는 시비 계앵과 함께 동정호에서 부모와 헤어져 살아남았지만, 산속에서 살아갈 방도가 없어 구슬피 울고 있었다. 그런데 선아(仙娥)가 나타나 '부모의 생존과 10년 후 상봉'을 일러주고, 옥장(玉漿)을 먹여 둘의 기갈을 면하게 해준다. 그리고 선아는 부모의 생존을 의심하는 남소저에게 '천하에 어찌 효도하면서 망하는 사람이 있을 수 있겠는가?'(天下寧有孝而不昌者乎. 81-82쪽)라고 말한다. 필자는 이러한 선아의 발언은 곧 '작가의 생각과 믿음을 반영한 것'이라고 생각한다.

정성을 다하면 신명이 감응할 것'이라고 말한다.(이상 370-371쪽) '헤어진 딸[자식]을 찾으려는 남표의 정성'이 결국 신명을 감동시켰다는 것이니, 이러한 정성은 유교적 도덕적 윤리의 가르침에 의한 것이 아니라 순전히 부모가 자식을 사랑하는, '**진솔하고 보편적인 인간의 감정**'에서 나온 것이라고 해야 할 것이다.

**다음으로, 진형수**는 강서 땅에 해구가 창궐하자 오부인에게 편지를 써서 '딸을 데리고 윤혁을 따라 그의 집에 가서 의지하라.'고 당부한다. 이는 남표가 상소문을 올리기 전에 부인에게 당부한 상황과 비슷하다. 이로써 진형수 역시 남표처럼 가장으로서 가족을 지키려는 마음을 보여주었다고 생각한다. 그 후 진형수는 유배를 당하고 부부가 딸과 헤어지는 고난을 겪는다. 이 역시 남표의 행적과 비슷하다. 다만, 남표의 가족과는 달리 '진형수의 딸 진채경이 부모의 운남 유배지를 찾아가는 것'으로 되어 있다.[17]

그런데 작품에서는 부모의 자식에 대한 사랑이 남표 부부처럼 진솔하고 진정성이 있어서 신명까지 감동시킬 수 있는 측면(모습)만을 보여주지는 않는다. **몇몇 부모는 그 사랑이 편파적이어서 다른 사람을 배제하고 분리하는 배타적 태도를 보여줌으로써 결국은 타인을 핍박하면서 좌절시키는 결과를 낳고 있다.**[18] **먼저, 화부의 화욱과 그의 부인 심씨 등을 보면** 그런 면모가 찾아진다. **화욱**은 큰아들 춘(瑃)의 인품이 용렬(庸劣)하여 그를 사랑하지 않고 진(珍)만 사랑하니, 춘의 모친 심씨가 이를 질투한다. 그러나 심씨 역시 그 아들 춘을 지나치게 사랑함은 마찬가지다. 그래서 춘은 모친에게 '소자는 모친의 사랑을 과도하게 받아서 멋대로 놀고 학업을 폐하였기에, 제가 불초하다는 책망을 달게 받을 것'(小子過蒙嬌愛 荒嬉廢學 不肖之責 固所甘心. 29-30쪽)이라고 말할 정도다. 이로 인한 문제는 결국 '상춘정 시회'를 통해 폭발한다. 화부의 가내 갈등이 노골적으로 표면화된 계기가 된 이 일에서, 화욱은 화춘의 시가 '광탕(狂蕩)하다'면서 그에게 '동정(動靜) 일체를 아우에게 배워서, 화씨 종사(宗祀)를 네 손에서 망하게 하지 말라'고 야단친다. 그리고 이 일을 아들 춘으로부터 알게 된 모친 심씨는 격하게 분노하면서 '내가 차라리 죽을지라도 네가 힘없이 머리 숙이는 모습을 절대 두고 보지 않겠다'고 다짐한다. 이후 그녀는 아들과 함께 공공연하게 정부인 모자를 원망하고, 배다른 딸 빙선마저 미워한다. 그리하여 화욱 사후에 심씨 모자는 화진 남매를 마구 대하고 비복들을 매로 다스렸으며, 화부의 가사를 주관하던 성부인이 며칠간 화부를 비운 사이에는 화춘이 화진을 매로 심하게 때리고 심씨도 빙선을 채찍질하려다가 주위 사람들 때문에 중단한다.

화욱과 심씨 등이 보여주는 가장 큰 문제는 '자식에 대한 편애'일 것이다. 일찍이 이원수는 화부 가내 갈등의 직접 요인은 '화욱의 과도한 편애'라고 하면서, 그는 부족한 화춘을 격려하고 자신감을 고취해주어야 하는데 그러지 못했다고 말했다.[19] 심씨 역시 마찬가지로 아들 사랑이 충만한 탓에, 그녀는 춘이 왜 이런 훈교와 질책을 부친에게 받았는지 문제의 그 상황을 냉정하게 살펴보고 잘잘못을 따질 시간을 갖지 못했다. 그래서 그녀는 아들이 부친에게 꾸지람을 받았다는 소리를 듣자마자, 즉각적으로 '공격적인 적개심과 보복심'을 드러내고 말았다. 춘도 이미 모친에게 '자기가 불초함'을 인정하고 있는데도 말이다. 부모는 일관된 원칙으로 자녀를 대해야 하며, 만일 특정인을 차별하면 그는 반감과 박탈감을 갖게 될 것이다.[20] 필자는

---

17) 윤혁은 사직하여 산동 집에 머무른 탓에 가족 이산의 고난을 겪지 않으며, 이로 인해 부모의 자식 사랑의 모습이 구체적으로 나오지 않는다.

18) 조선조 유교 가족 및 가족주의 등을 다루고 있는 연구들을 보면, '가족 관계, 가족애'가 '이념적, 제도적 측면보다는 가족 내면에 흐르는 정의(情意) 혹은 가족 내의 경험 · 감정에 근거하여 형성됨'을 지적한다. 그리하여 가족간의 친밀성, 애정, 따뜻함, 유대감 등을 주목할 필요가 있다고 말한다. 함영대, 성호학파의 가족 유대의식과 가범-성호와 순암을 중심으로, 『한국실학연구』 26, 한국실학학회, 2013; 김세서리아, 17세기 조선 유학의 미시 서사를 통한 가족 인식, 『유교사상문화연구』 57, 한국유교학회, 2014. 나아가 김세서리아는 또 다른 논고에서 유교 가족에서는 '부자간의 친친(親親)'이 타인을 배제 · 분리하는 배타적 원리로 작동하고 있다면서, 이제는 '혈연적 폐쇄성을 넘어서는 열린 가족의 개념'을 설정할 필요가 있다고 보았다. 김세서리아, 유교적 가족 서사로서의 친친에 대한 비판적 성찰, 『인간연구』 17, 가톨릭대 인간학연구소, 2009, 47-50쪽 참조.

19) 이원수, 『가정소설 작품세계의 시대적 변모』, 경남대 출판부, 1997, 82쪽.

위의 상황들이 이런 지적에 가장 부합한다고 판단한다.

부친 화욱이 자녀들 사이에 존재하는 능력 · 인품의 차별에도 불구하고 모든 자녀를 똑같이 대하고 사랑해야 한다면, 다처제하에서는 적모(嫡母. 큰어머니) 역시 모든 자녀를 균애(均愛)해야 한다. 당시 그녀는 화욱의 세 부인 가운데 유일하게 생존하여 배다른 다른 자녀를 기출(己出)처럼 대해야 할 의무가 있었다. 게다가 그녀는 첫째부인으로 화부의 종부(宗婦)인데다 자신의 아들 화춘이 장자권을 갖고 있었기에, 춘이 비록 용렬해도 화욱이 이미 죽은 상황에서는 그 장자권을 빼앗길 여지가 사실 없었다. 그런 이유에서 그녀가 화진 남매에게 보여준 적대감, 차별적 대우 등은 단지 '춘에 대한 뒤틀린 모성애'[21]의 발로 외에는 달리 설명할 길이 없다.[22]

훗날 심씨는 회과자책하면서 비로소 자신의 행위를 반성한다. 그녀는 그때 '자신이 화진을 박대함에도 그가 10년간 한결같이 효도하고 원망하지 않았음을 진실로 깨달은 점', 그리고 '죽은 남편(화욱)이 최근에 자기에게 자주 현몽하여 화진 남매를 부탁한다는 말을 한 점' 등을 고백한다.(318쪽) 이로 보아, 화욱은 그녀의 회과를 전후로 이제는 그녀가 화진 남매를 화춘처럼 균애할 수 있게 되었다고 믿었던 것이 아닐까? 그런데 조녀는 그러한 심씨의 회과 사실을 모르고 있었다. 장평 · 조녀 등 악인들이 태원에서 경사로 압송되어 시장에서 죽임을 당할 때, 심씨는 사람을 보내 조녀의 죄목 다섯 가지를 나열하여 꾸짖게 된다. 그러자 조녀도 똑같이 심씨의 죄목 다섯 가지를 들어 강하게 반발하며 대든다. 필자가 그 중 주목하는 것은 '부인이 한림 부부를 차별하지 않고 친자식처럼 사랑했더라면, 내가 그들에게 해를 끼칠 틈을 얻지 못했을 것'(410쪽)이라는 제5 죄목이다. 조녀는 심씨가 '화진과 빙선 남매를 기출처럼 사랑하지 않았음'을 제삼자의 눈으로 분명히 지켜보았을 것이다. 필자는 조녀의 이런 발언은 작가가 강조하려는 '작품의 주제'와 직결된다고 믿는다. 실제로 심씨의 회과 후 화부에 가족구성원이 모두 모여 화락하게 사는데, 그녀는 '화진과 두 자부를 불러 좌우에 머물게 하여 지성으로 사랑을 베푸니(置之左右 至誠撫愛), 여종들이 눈물을 흘리면서 정부인(鄭夫人. 화진 모친)이 다시 살아나더라도 이보다 더할 수 없을 것(何以過此)'(416쪽)이라고 감격해 한다. 필자는 이로써 **<창선감의록>의 작가는 한 가정을 총찰하는 종부(宗婦)가 가족구성원을 대할 때 가져야 할 윤리 곧 의무감 · 도리에 주목하였고, 그 중 하나로서 '적모는 모름지기 배다른 자녀를 균애해야 함'을 작품을 통해 강조한 것**이 아니었을까 생각해보는 것이다.

**또 하나, 필자가 주목하고자 하는 '아버지'는 '엄숭'**이다. 그는 승상이 되어서 권력을 휘두르고 또한 양아들을 통해 재물을 부당하게 얻는 인물로서, 어사 남표가 그의 '대죄 13가지'를 들어 탄핵상소를 천자에게 올릴 정도이다. 그는 충신과 어진 자를 미워하여 남표가 악주로 유배되어 갈 때 도적을 보내 그를 죽이려 하였고, 작품의 핵심인물 화진이 급제 후 자신을 찾아오지 않자 이를 미워하여 화부 가내환란에 동조하여 화진에게 박해를 가한다. 한마디로 작품에는 '악인'으로 형상화되어 있는 것이다. 그런데 여기서 필자가 살피려는 것은 화욱과 같이 '부친으로서 뒤틀린 부성애'를 보여준다는 점이다. **먼저 작품 4회에는 엄숭과 그의 가자(假子. 양아들) 조문화의 이야기**가 나온다. 조문화는 진형수의 딸 진채경이 아름답다는 말을 듣고 그녀를 며느리로 삼기 위해 진공에게 청혼한 적이 있었는데, 진공이 단호하게 거절한다. 그러자 그는 부친 엄숭을 사주(使嗾. 일을 시킴)하여 진공을 노안부 제독으로 쫓고, 다시 양석을 시켜 관물횡령의 무고죄로 조작하게 한 뒤, 진공을 금위옥에 투옥시킨다. 그리고 진공의 부인 오씨의 종형 오낭중을 통해 '진공을 살리려면 혼인을 허락하라'는 말을 전하게 하였고, 그 후 진소

---

20) 김정옥 외 5인 공저, 『가족관계』, 양서원, 2012, 192쪽.

21) 박길희는 심씨 형상을 분석하는 자리에서 그녀의 '모성 본능'을 지적하고, 이를 두고 '아들을 위한 뒤틀린 모성애'라고 했다. 적절한 지적이라고 생각한다. 박길희, 『창선감의록』에 나타난 심씨의 형상과 사회적 현실, 『남도문화연구』 25, 순천대 남도문화연구소, 2013, 302/309쪽.

22) 심씨가 훗날 회과자책할 때 '선공(화욱)이 (화춘 대신에) 화진만 편애하여 그를 박대했고, 상춘정 일이 골수에 사무쳤기 때문'(318쪽)이라고 자백한 것만 보아도 그러하다.

저는 부친을 구하려고 자진하여 조문화의 청혼을 받아들인다. 그런데 그녀는 이미 윤여옥과 정혼한 몸이었다. 청혼 허락 소식을 들은 조문화는 이번에는 다시 엄숭을 사주하여 진공의 옥사 처리를 부탁하였고, 엄숭은 천자에게 이 일을 아뢰어 진공을 사형하는 대신에 운남으로 귀양보내게 한다.

여기서 중요한 것은 엄숭이 양아들을 위해 두 번이나 부당하게 권력을 남용했다는 점이다. 엄숭은 일찍이 그 양아들을 시켜 재물을 취득할 정도였으니, 아마도 그를 매우 신뢰했음에 틀림없다. 둘은 권력형 비리에 한통속인데다가, 아마도 조문화가 '양아들'이었기에 진소저에 대한 '늑혼 사건'에 있어서 엄숭은 양아들의 요청을 쉽게 들어주었을 것이다. 이 일로 인해 진형수의 가족구성원은 생이별을 하고, 진소저 역시 남복개착하여 야반도주하는 고난을 겪게 된다. 필자는 엄숭의 이러한 행위가 오직 자식만을 위해서라면 타인 행복 추구, 가정의 평화 등은 안중에도 없다는 '뒤틀린 부성애'의 발로라고 판단한다. 그는 타인을 위협하고, 권력을 이용하여 자신의 이익을 얻었다. 조문화가 비록 양아들이라지만 혼인에 있어서 '정상적 절차, 타인의사의 존중'과 같은 가장 기본적인 요소를 무시한 점에 대해서는, '아버지'로서 그를 나무라고 훈교해야 마땅하다. 그러나 그는 이런 일을 하지 않았다. 그에게는 오직 양아들만 눈에 보였기 때문이다.

또한 **작품 7회에는 엄숭과 친아들 엄세번의 이야기**가 나온다. 화부의 가내환란을 야기하는 외부 악인들 중 하나인 장평은 화춘에게 '그간 화부의 일이 범한과 조녀의 소행'임을 들려주고, '엄숭의 아들 태상경 엄세번에게 그의 후처로 화진의 아내 윤화옥을 바치고 또 그의 애첩에게 뇌물을 바치면, 화춘이 엄세번에게서 벼슬을 얻을 수 있다'고 꾄다. 그리고 장평은 이에 대한 계교를 일러준다. '유부녀 윤부인이 엄세번에게 정조를 잃을 수 있고, 엄세번이 유부녀를 겁탈하는 일'을 장평과 화춘이 공모실행하려는 것이다. 물론 이 음모는 누설되어 윤여옥에게 알려졌고, 그는 누이 화옥을 대신하여 엄세번의 집으로 들어간다. 그런데 여장한 여옥이 엄세번에게 '화진이 구명된 후 성혼한다'는 조건을 내거니, 엄세번은 부친 엄숭에게 화진의 구명을 청하게 된다. 그리하여 엄숭은 황제에게 '화진의 죄가 억울하고, 그 조상 화운이 면사첩을 받아서 그 후손을 죽일 수 없음'을 아뢴다. 그 말에 따라 황제는 화진을 구명하고 엄숭의 의견을 들어서 화진을 성도로 유배보낸다.

재미있는 것은 화진을 적대시하던 엄숭이 친아들 엄세번을 위하여 '유부녀를 겁탈하려는 음모'임을 알면서도 아들의 요청을 들어주려다가 오히려 정적(政敵) 화진을 살려주는 결과를 낳았다는 점이다. 이미 앞서 조문화의 진소저 늑혼 사건에서 보듯이, 엄숭은 아들을 위해서라면 권력을 이용하여 불법을 용인하고 옥사 처리나 관리의 임용 문제 등에서 비정상적인 과정과 절차를 자행하는 인물이다. 그런데 엄숭은 그 이전부터 범한·조녀가 관가에 고소한 화진의 '불효죄'에 천자를 움직여 '화진의 서인, 남부인의 작호 강등'의 조치를 내렸고, 또 '모친살해 음모죄'로 누명을 입어 투옥된 화진을 경사로 압송하여 법대로 처리하기를 형부에 강요해왔다. 그처럼 정적을 제거하려고 노력하던 인물이, 어떻게 그 정적을 구명(救命)하고 유배보낼 수 있었을까! 필자는 이러한 역설적 아이러니는 아들의 혼사를 위하여 마음을 쓰는 '왜곡되고 어긋난 자식 사랑'이 작동하였기에 가능한 일이라고 판단한다.

그런데 **엄숭은 부모로서 가질 수 있는 '지극히 인간적인 자식 사랑'의 감정을 드러내는 또 다른 면모**를 보여준다. 이는 '남표 부부의 채봉에 대한 딸 사랑'과 같은 모습이기도 하다. 이 상황은 '엄세번의 윤화옥 늑혼담'과 연결된다. 윤여옥은 누이를 대신하여 여장한 채 엄세번의 집에 들어가지만, 탈출하기가 쉽지 않은 위험에 직면한다. 그러나 엄숭의 딸 '월화'가 윤여옥을 피신시켜주었고, 여옥은 그 감사의 표시로 훗날의 인연을 약속한다. 다음날 엄세번은 여옥의 탈출 사실을 알게 되어 분노하고 그 여자(여옥)를 붙잡아 치욕을 씻고자 한다. 그런데 이번에는 엄숭이 '내 권력이 기울고 있으며, 남의 아내를 빼앗는 일이 무슨 아름다운 일이라고 그런 소란을 일으키냐?'고 말하면서, 그 일을 중지시킨다.(268쪽) 그리고 딸과 여옥 사이의 일, '비상홍점 유지' 등을 전해들은 엄숭은 '여옥의 의기가 그러하니, 필시 내 딸을 저버리지 않을

것'임을 짐작하고는 이를 기뻐한다.(269쪽) 필자는 여기서 세 가지 점을 지적하려고 한다. 엄숭이 자신의 권력이 기울고 있음을 짐작한다는 것, 유부녀 강제 약탈이 좋지 않은 일임을 들어 아들을 야단치고 훈계한다는 것, 그리고 의기 있는 남자 윤여옥이 자기 딸 월화에게 언약을 지켜줄 것임을 믿고 기뻐한 것 등이 그것이다. 이러한 것들은 엄숭이 권력자의 모습에서 벗어나면서 점차 '인간 아버지'가 되고 있음을 말해준다.

엄숭은 조문화 · 엄세번의 늑혼 사건 때에는 '뒤틀린 부성애'의 부정적인 면을 보여주었지만, 이번에는 딸의 혼인에 있어서는 지극히 '평범한 인간적인 아버지'의 면모를 유감없이 보여준다. 그렇다보니 그는 '유부녀 강제 약탈이 부당하다'는 것을 아들에게 훈계하는 또 다른 아버지의 모습을 보여준다. 이러한 '딸을 사랑하는 아버지의 인간미'는 작품 14회 끝부분에서 '남표·윤혁·진형수, 그리고 화진과 윤여옥' 등이 모인 서호 잔치 때 다시 한 번 확인된다. 엄숭은 그곳에 초대받아 간 후 그들에게 그간 평생 지은 죄를 사과하는데, 윤혁이 그에게 '딸 월화를 며느리로 삼았다'고 말한다. 이에 엄숭은 '무수히 절하고 눈물을 비 오듯 쏟는다.'(嵩起而百拜 淚下如注. 444-445쪽) 엄숭의 이러한 눈물은 권력에서 내쫓긴 뒤 백발에 구부정한 늙은이가 되었다는 '권력의 무상감'보다는 오히려 홀로 남은 딸이 용케 살아남아서 '의기로운 남자와 혼인했음'을 알고 이를 기뻐하는 '부모의 자식 사랑'에서 나오는 것이었으리라고 믿는다. 30년 동안 재상 자리에 있으면서 온갖 죄를 일삼았던 권력자였지만, 그때만큼은 '딸을 아끼고 사랑하는 마음'이 진심으로 우러나왔던 것이 아니었을까? 필자는 이것이야말로 '아버지 곧 부모의 진짜 모습'일 것으로 믿는다. 작품에서 엄숭은 이처럼 '권력자로서 간신, 진정한 아버지'라는 양면성을 보여주고 있다. 그런 이유에서 엄숭을 '역동적인 인물'로 새롭게 평가할 필요가 있다고 생각한다.

둘째, 이번에는 **'자식의 부모에 대한 효'**를 살필 차례다. 이 문제에 대하여 선학들은 대부분 '화진의 효행'에 초점을 맞추어 작품의 기본 주제인 '권선징악의 교화성'을 부각하면서도, 그것으로 인한 효용적 측면으로서 '가부장적 질서 내지 체제 유지를 유지하는 실질적 이익, 혹은 그 보상성'을 더 강조하거나,[23] 또는 '가문유지와 창달의 효과'의 조건이 됨을 인정[24]하였다. 또는 화진의 효순(효제)이 화춘의 개과를 가져와서 결국은 가문의 위기를 극복하고 종법적 질서를 확립하게 되었거나 또는 심씨 모자가 개과하여 가문의 내적 갈등이 해결되는 효과를 가져왔음을 주장하였다.[25] 여기서 한 걸음 더 나아가 작품 속 여성인물들이 실천하는 윤리적 덕목을 개별적으로 나누어 지적하는 연구도 있었으니, 가령 박길희는 남채봉이 효를, 윤옥화는 '제(悌)'를, 그리고 진채경은 효를 그 덕목으로 구현하였다고 보았다.[26] 그런데 이 역시 기존연구처럼 작품 주제를 '효'로 파악하는 기본시각은 동일하다.

필자는 여기서 기존연구자들이 애써 강조하였던, '화진, 그리고 세 여성인물 등이 구현하는 효(순)의 구체적인 모습과 그 의미' 등을 새삼 다루지는 않을 것이다. 필자는 본 절에서 특별히 두 가지 문제, 곧 **'화진(빙선)의 효행이 가지는 성격을 어떻게 보아야 하는지', 그리고 '여성인물들의 효의 구현이 가지는 의미가 독자들의 성향과 어느 정도 연관될 수 있는지'** 등에 대해 살펴보고자 한다. **먼저 첫 번째의 문제를 생각해보자.** 이에 대하여는 기존연구 가운데 송성욱의 발언이 중요하다고 생각한다. 곧 논자는 이 작품에는 '친모가 아닌 적모(嫡母)에 대한 효가 설정된 탓에, 효와 가부장제의 문제가 유기적으로 결합되어 있지 않았다'고 보면서, 이런 이유로 작품 속 '효'는 17세기 당시의 '일반적인 윤리적 심성'의 성격을 보여준다고 말했다.[27] 실제로 작품을 보면, 화진의 친부모는 화진이 어렸을 때 이미 죽었기 때문에, 화진의

23) 이지영, 규범적 인간의 은밀한 욕망-<창선감의록>의 화진, 『고소설연구』32, 한국고소설학회, 2011; 박길희, 『창선감의록』의 효제 담론과 보상의 교화성, 『한국고전연구』28, 한국고전연구학회, 2013.
24) 이승수, 앞의 논문, 551쪽.
25) 조광국, 앞의 논문, 85쪽; 이원수, <창선감의록>, 장자 상속제와 사대부가의 고민, 『어문학』 100, 한국어문학회, 2008, 283쪽.
26) 박길희, 박길희, <창선감의록>에 등장하는 여성인물의 지향과 교화적 성격, 『한국고전여성문학연구』 29, 한국고전여성문학회, 2014.

'친부모에 대한 효행'의 실천 양상은 나오지 않는다. 그의 효행은 결국 적모 심씨와 관련된 것이다. 따라서 그의 효행의 성격과 의미를 '가장권, 가부장제, 가문유지' 등의 구체적 측면과 결부시켜 논의하기에는 다소 어려움이 있으며, 그런 점에서 송성욱의 지적이 작품의 실상에 비추어 볼 때는 오히려 더 적실하다고 생각한다.

이와 관련하여, 우리는 화부의 구성원들이 보여주는 '가족애'의 문제로 되돌아갈 필요가 있다. 앞서 부모의 자식사랑을 논의하는 자리에서 '심씨'를 거론하였는데, 필자는 '다처제하에서 적모도 모든 자녀를 고루 사랑해야 함'을 지적하면서, 화부에서 유일하게 생존한 '부모' 위치의 심씨는 화춘 외에도 배다른 다른 자녀(화진, 빙선)를 기출(己出)처럼 대해야 할 의무가 있다고 보았다. 그렇다면 심씨의 배다른 자녀들 역시 적모를 친모처럼 섬겨야 할 의무가 뒤따른다. 이는 당시 다처제하에서 필연적으로 요구되는 '가족 구성원간의 사랑, 곧 효 · 우애'로 정리된다. 그리고 화진 · 빙선의 효 문제 역시 이와 관련됨이 분명하다. 다음을 보자.

(ㄱ) 아버지와 어머니는 일체입니다.(...) 소자는 선군자의 혈속으로서 모부인 슬하에 있는 자입니다.(父與母一體也(...) 小子以先君子之血屬 侍母夫人之膝下) / 형이나 동생이나 같은 골육입니다.(...) 두 어머니께서 모두 돌아가시고 한 어머니만이 남으셨으니, 장수를 축원함이 사람으로서의 당연한 도리입니다.(大哥小哥 同是骨肉(...) 兩母俱亡 一母獨存 岡陵之祝 人理之常;이상 47-48쪽)

(ㄴ) 이 약을 먹고 신선이 된다 하더라도, 소생에게는 홀어머니와 외로운 형이 있으니, 어찌 차마 남겨둔 채 혼자 떠날 수 있겠습니까? / 소생은 박명한 사람입니다만 형제가 손을 마주잡은 채 모친 앞에서 색동옷을 입고 춤추는 날을 만날 수 있겠습니까? / (그대에게는) 집안에 들어서면 모친과 형제가 함께 사는 즐거움이 있고, 조정으로 나가면 성군과 현신이 서로 만나는 기쁨이 있을 것이오. 충효에 따르는 복은 장구한 것이지요.(289쪽)

(ㄷ) 자식이 제 어미를 사랑하고 아우가 제 형을 사랑함은 당연한 이치일 뿐입니다.(403쪽)

(ㄱ)은 심씨가 화진 남매에게 '적장자의 지위를 빼앗고, 그 전에 적모를 없애려 한다'고 꾸짖자, 화진과 빙선이 그녀에게 그렇지 않다고 대답하는 말이다. 화진은 '부모는 하나'이니 자신은 '모부인의 슬하에 있는 자'라고 말한다. 적모도 친모처럼 '내 부모'라는 뜻이다. 빙선 역시 친모처럼 적모의 장수를 당연히 축원해야 한다고 말한다. 그들에게 심씨는 '친모'와 같은 존재였으니, 그들은 이복형제들도 서로가 부친의 혈육으로 대해야 한다고 믿고 있는 것이다. (ㄴ)은 화진이 유배지에서 은진인을 만나서 주고받는 대화의 일부이다. 노인이 그에게 단약을 주자, 화진은 '나는 이미 인간이다. 이 약을 먹으면 신선되겠지만, 모친과 형(심씨 모자)을 남기고 떠날 수 없다.'고 말한다. 자신을 그처럼 구박하고 박해를 가했던 모형(母兄)이었지만, 화진은 그들을 버릴 수 없었다. 화진이 '이복형제가 손을 잡고 모친(심씨)을 기쁘게 할 수 있는 날이 올 수 있는지'를 묻자, 진인은 '그런 날이 올 것'이라고 대답한다. 화진이 바라던 바는 '부모형제가 모여서 행복하게 사는 것'이었다. 화진의 행위의 지향이 어디에 있는지는 (ㄷ)에도 드러난다. 그는 전공을 세우고 귀가하여 모형을 만날 때도, '자식이 어머니와 형을 사랑함이 당연하다'고 하였다. 필자는 이상의 사례로 보아, **화진의 행위는 부모 특히 적모에 대한 사랑[효]뿐만 아니라 '이복형제(남매)에 대한 사랑[우애]' 등의 영역에까지 걸쳐 있다**고 생각한다. 나아가 **빙선 역시 적모 심씨에 대한 효성이 지극**하다. 그녀는 이미 혼인한 몸이라 화부를 떠나 살기에 혼인 이후로는 적모를 마주할 기회가 없었을 것이다. 그런데 작품을 보면, 심씨가 회과자책하는 순간에 문득 심씨를 찾아온 인물은 바로 화빙선이다. 심씨가 빙선에게 자기 죄를 반성하자, 빙선은 '머리가 백발이 되고 눈자위가 꺼져 뼈만 앙상하며, 옷과 머리에 때가 가득 낀' 적모를 바라보고는, 가슴이 아파서 숨이 넘어가도록 한동안 운다. 그리고 '적모에게 새 옷을 입히고, 음식으로 봉양하면서, 웃으며 좌우에서 힘껏 받든다.'(319-320쪽) 어려서부터 그토록 화진 남매를 구박하던 사람이었지만, 그녀는 이를 잊고 적모를 '부모'로서 봉양하여 섬긴

27) 송성욱, 17세기 소설사의 한 국면, 『한국고전연구』 8, 한국고전연구학회, 2002, 251쪽.

것이다. 작품에는 이처럼 화부의 경우 화진과 함께 빙선의 효행도 그려지고 있다. 그러므로 우리가 작품에서 '화진의 효'만을 강조하는 것은 '반쪽 눈에 의한 절반의 시각'의 소산임이 분명하다.

이제 **두 번째 문제를 다룰 차례다**. **작품에서 여성주인공들도 역시 효행을 구현한다**. 먼저, 무남독녀인 **남채봉**에게 있어서 부모에 대한 효는 다른 여성주인공들과 그 차원이 다르다. 동정호에서 수적을 만나 부모와 헤어진 그녀는 시비 계앵이 '혈육은 오직 소저뿐이니, 억지로 참고 살아서 부모의 원수를 갚아야 한다'는 말을 듣고 각성한다. 그리하여 9세의 나이임에도 다음날에는 '훗날 부모를 만나기 위해, 암혈에 숨으면서라도 목숨을 지켜 기다리자'고 태도를 바꾼다. 그리고 진형수의 집에 머무를 때는 시랑 윤혁에게 '대인의 슬하에 몸을 의탁하여 부모의 원수를 갚고 싶다'고 말한다. 죽은 부모의 원수를 갚기 위해 기꺼이 윤시랑의 양녀가 되기를 자원하는 것이다. 그녀의 부모 사랑의 정도와 그 성격을 짐작할 수 있는 장면이다. 또한 그녀는 독녀이기에 죽은 부모에 대한 삼년상을 윤부에서 지낸다. 그동안 그녀는 '화려한 자리는 앉지 않고, 맛있는 음식도 먹지 않았다. 매 계절의 월삭(月朔)에는 슬프게 울다가 기절하곤 했다. 그리고 삼년상을 마쳐 상복을 벗으나, 그녀는 화려한 옷을 입지 않고 죄인으로 자처했다.'(107쪽) 무남독녀로서 부모의 제사를 지내는 일도 큰일이지만, 열 살 안팎의 어린 나이에도 자식의 도리를 다하는 숙성함은 실로 대단하다. 그녀의 효행은 성장(成長)한 여느 '아들'에 뒤질 게 없다 할 것이다.

**윤화옥**의 이야기에는 '시집살이의 고통과 이에 따른 부모에 대한 그리움 · 효심' 등이 그녀의 발언을 통해 드러난다. 작품 6회를 보면, 임부인 대신 화춘의 정실이 된 조녀는 '윤·남 부인'을 박대한다. 특히 남부인에게는 '심한 말과 독한 매'를 가하여 고초를 주는데, 남부인은 태연자약하게 이를 견뎌낸다. 이에 윤부인은 남부인의 손을 잡고 서럽게 울면서 이렇게 말한다. '우리 부모가 우리를 기를 때 사랑과 정이 높고 깊었다. 밥을 덜 먹으면 놀라 물었고, 잠에서 늦게 일어나면 급히 달려왔다. 시집보낼 때는 작별을 안타까워했다. 지금 부모는 하늘에 두 손 모으고 마음속으로 딸의 무탈을 빌고 있을 것이다.[28] 그런데 우리는 부모의 은혜를 갚지 못하고, 호구(虎口)에 떨어져 위험한 처지에 놓였다. 왜 슬프고 분하지 않겠는가?'(183-184쪽) 이에 의연하던 남부인도 눈물을 흘린다. 그런데 이런 말을 조녀가 몰래 듣고 이를 심씨에게 고자질하자, 심씨는 둘을 누각에 각각 가두고 시비들도 내쫓는다. 시어머니가 며느리를 몹시 학대하는 일이 벌어졌으니, 두 부인이 겪는 고난의 상황이 더욱 심각해졌다. 필자는 이와 같은 윤화옥의 이야기를 통해 '윤·남 부인이 화부에서 겪는 시집살이의 고통'을 짐작할 수 있으며, 나아가 혼인한 여성이 가졌을 부모(형제)에 대한 그리움의 내용과 그 정서가 잘 드러난다고 판단한다.

끝으로 **진채경**의 경우는 어떠할까? 앞서 언급했듯이 그녀는 조문화의 '늑혼 강요'로 부친이 감옥에 갇히는, 심각하고 위험한 상황을 겪는다. 그러자 그녀는 모친에게 '소녀의 신체발부는 모두 부모가 준 것이다. 이제 부친이 중죄를 받게 되었는데, 자식 된 자로서 어느 겨를에 일신의 욕과 불욕을 논할 수 있겠는가?'(123-124쪽)라고 말한 뒤, 조문화의 청혼을 받아들인다. 이미 윤여옥과 정혼한 몸이지만, 부친이 자신 때문에 위험에 처하자 주저하지 않고 몸을 버리겠다는 의지를 보여준 것이다. 그녀는 '딸'로서 '신체발부를 부모에게 받았으며, 부모 은혜를 갚을 줄 알아야 한다'는 보편적인 효행관을 갖고 있었다. 진소저는 얼마 후 위계(僞計)를 써서 거처를 탈출하고, 회남에 있는 숙부를 찾아간다. 그리고 그곳에서 윤부에 있는 '윤·남 소저'에게 편지를 보내는데, 그 중 주목되는 바는 이런 것이다. '여자로 태어남은 원래 부모에게 기쁜 일이 아니다(女子之生 本非父母之幸). 나는 창자를 잘라 피를 뿌린다 해도, 이미 상한 부모의 옥체를 조금도 낫게 할 수 없다. 내 죄는 응당 이 세상을 떠나야 한다. 다만 다짐하는 바는

28) 실제로 윤여옥이 누이를 만났을 때, 누이가 양친의 안부를 묻자 여옥은 '항상 딸(화옥)과 남매(南妹. 곧 남소저)를 염려하느라 눈물이 마를 때가 없다.'(227쪽)고 말해준다.

살아서도 부모를 따르고 죽어도 또 부모를 따르고자 하는 것뿐이다.'(143-144쪽)

필자는 위의 편지 속 내용이 비단 진소저의 마음을 나타낼 뿐 아니라, 당대 여성들이 가졌던 보편적인 정서와 감정을 드러냈다고 생각한다. '여자로 태어난 것이 부모에게는 기쁜 일이 아니다'고 말해야 했던 '그 당시의 여성적 삶의 현실'이 어떠했을까? 당시 여인들은 혼인한 뒤 응당 시집살이를 겪었을 것이고, 그렇게 힘들고 외로운 날들에는 고향의 부모님과 형제자매들을 그리워하였을 것이다. 앞서 윤부인이 토로했던, '부모를 생각하고 그 은혜를 갚고 싶어하는 그 절절한 심정'을 말이다. 그녀들 역시 시댁의 제사 때는 친정 부모(형제)의 제사도 생각하였을 터이니, 남부인의 삼년상은 바로 그러한 여인들의 심정을 잘 대변해주지 않았을까? 참고로 이원주는 경북 북부지역에 사는 '한글을 해독할 줄 아는 사가 여인들'이 <옥루몽>과 함께 <창선감의록>을 가장 많이 읽었다고 하면서, <창선감의록>의 경우 충효 외에도 '애닯은 고비 혹은 파란 많은 생애담이 시집살이의 어려움을 해결할 것'이라는 이유 때문에 자녀(딸)에게 독서를 권유하겠다고 응답했음을 밝혔다.[29] 여기서 말한 '시집살이의 어려움'은 위에서 살폈던 세 여성주인공들의 발언과 행동 속에 다 묻어있다고 믿는다. 필자는 이 작품이 여성들에게 잘 읽혔던 이유가 바로 이러한 장면들, 좀 더 구체적으로는 '작품 속 여성인물들의 삶'과 밀접하게 연관되어 있음을 지적하고자 한다.

**셋째, 형제 · 자매들의 우애와 사랑**이 작품 속에 구현되고 있다. 먼저, 화부의 자녀세대로서 **화진과 빙선**을 중심으로 살펴보자. 화부의 화욱은 세 부인을 두었는데, 첫째 부인 심씨는 춘을, 둘째 부인 요씨는 빙선을, 셋째 부인 정씨는 진을 낳았다. 그래서 진과 빙선은 이복남매 사이가 된다. 그런데 요부인은 요절하여 딸을 정부인에게 맡겼는데, 정부인은 그녀를 친자식처럼 보호하고 훈교하였다(夫人保護教訓 無異親生. 19-20쪽) 필자는 바로 이러한 정부인의 자녀 양육 태도와 방식 등이 심씨의 '자식 편애하기'와 다르다고 보거니와, 그런 탓에 진과 빙선은 친형제처럼 지내고 심씨의 박해 때는 더욱 서로를 애틋하게 지킬 수 있었다고 믿는다. 그래서 성부인도 화춘을 꾸짖는 자리에서 '빙선과 진이 진심으로 사랑하여, 죽으나 사나 서로 잊지 못한다.'(56쪽)고 말한 것이 아닌가 한다.[30] 실제로 화진은 심씨가 '적장자 지위를 빼앗으려다 실패하자, 요망한 누이(빙선)와 여종(취선)이 짜고 은밀히 적모를 죽이려 한다.'고 꾸짖자, '규수의 몸은 남자와 다르니 원망하는 말을 하였다는 오명(汚名)을 덮어씌우는 말을 삼가며, 누이를 측은히 여겨달라.'고 항변한다. 이는 누이의 구설수(口舌數)가 생기는 일을 막으려 한 말이니, 화진은 자신의 '효행'에 누(陋)가 되는 언행임을 알면서도 누이를 지키기 위해 적모에게 감히 대꾸하는 일을 감행한 것이다. 그가 누이를 아끼는 마음이 이와 같다.

한편, 작가는 성부인의 말을 통하여, **'이복형제·자매 사이의 우애'의 필요성**을 강조한다. 상춘정 사건 이후 성부인은 심씨 모자가 진·빙선을 미워함을 알고 '둘의 앞날을 깊이 염려'하고 있었는데, 마침 제랑(弟郞. 남편 성태상의 아우)의 부름을 받아 얼마동안 화부를 비우게 되었다. 그녀는 떠나기 전에 화춘을 불러서 『시경』 소아 상체편의 두 구절과 왕상의 고사 등을 거론한 뒤, '진 남매의 목숨이 조석에 달렸다. 동기간에 서로 살을 베어 먹여 목숨을 구해주는 것이 사람의 도리다.'고 타이른다. 전자의 시는 '형제의 우애'를 강조한 것인데, 성부인은 이 가운데 '들판 시체가 즐비한데 형제들은 위험을 무릅쓰고 구하러 나선다. / 이제 사람들은 형제만한 이가 없다.'(45쪽)[31]는 구절을 통해 '형제가 위험할 때는 서로 도와야 하며, 세상에 형제가 가장 소중하다'(原隰裒矣 兄弟求矣 / 凡今之人 莫如兄弟)고 말해준다. 후자의 왕상의 이복형제 고사는 『세설신어』 덕행편 속 '왕상 이야기'에 대한 제1주석 <진양추(晉陽秋)>에 소개

29) 이원주, 고전소설 독자의 성향-경북 북부 지역을 중심으로, 『한국학논집』 3, 계명대 한국학연구원, 1975, 568쪽. 실제로 <창선감의록>에서는 임부인, '윤·남·진' 그리고 월화 등의 여성들이 갖가지 수난을 겪고 있다.

30) 작품의 논평을 보면, '둘은 정부인 품안에서 함께 성장하고 어버이를 잃는 슬픔도 함께 겪었다. 그리고 모두 심씨에게 고초를 겪다보니, 사랑하는 정도 다른 집의 남매들과 다른 점이 많다.'(156쪽)고 하였다. 이복남매 사이의 긴밀한 우애를 작가는 특별히 언급하고 있는 것이다.

31) 위의 해석은 이래종 번역본 각주13)을 참고한 것이다.

된 것이다. 그 내용은 '계모 주씨(朱氏)가 왕상을 자주 무고(誣告)하고 왕상 부부에게 힘든 일을 시켰는데, 그때마다 이복동생 왕람 부부가 함께 일을 도와주었다.'[32]는 것이다. '어려움에 처한 형을 돕는 이복동생의 우애'에 관한 이야기이니, 이 주제는 바로 <창선감의록>의 작가가 강조하려는 주제가 될 것이다.

그런데 화춘은 고모 성부인의 가르침을 망각하고 고모의 부재를 틈타서 화진 남매를 박해하고 급기야 화진을 구타하는 일을 저지른다. 화부에 돌아온 성부인은 이 일을 알고, 다시 한 번 화춘을 불러 마당에 무릎을 꿇린 뒤 화를 내며 '사람 같지 않는 자식'이라고 꾸짖는다. 그리고 '부모가 죽으면 남은 형제는 서로 의지하고, 병들면 도와주어야 한다. 고인(古人)은 형제를 팔다리에 비유하지만, 너는 칼을 들어서 팔 하나를 잘랐다. 저 두 이복남매를 사랑해야 한다.'(56쪽)고 타이른다. 작품의 논평에서는 '성부인이 강건하게 고아를 양육함'에 감탄한다.(57쪽) 이로 미루어, 필자는 '이복형제들이 서로 돕고 사랑해야 한다'는 성부인의 가르침이 곧 작자의 마음과 상통함을 재삼 확인한다.

이번에는 **윤부의 '윤화옥과 윤여옥' 남매**의 경우를 보자. 일찍이 윤혁의 부인 조씨는 '별 두 개가 품안에 떨어지는 꿈'을 꾼 뒤 잉태하였다가 쌍둥이 남매인 '딸 화옥과 아들 여옥'을 낳는다. 그런데 남매가 7,8세가 되자 둘의 '언어와 동작이 흡사하여, 옷을 서로 바꾸어 입어도 남이 알아보기 힘들 정도'가 된다.(66) 둘의 남매 사랑도 특별하다. 여옥은 '장평·화춘의 음모'를 시비 계화를 통해 알게 되고, 시비의 안내로 누이가 갇힌 북원 누각에 간다. 그는 그곳에서 누이의 초라한 행색을 보고 '통곡하며, 윤부인도 눈물을 흘리며 오열'한다.(227쪽) 여옥은 누이의 처지를 동정하고 이를 안타까워하며 울었을 것이다. 그래서 여옥은 자신의 '여장(女裝) 계획'을 누이에게 설명하면서 자신이 엄세번의 집에 들어가겠다고 한다. 그러나 누이는 그것이 '부모의 소망과 가문의 책임을 진 동생이 경솔하게 죽으러 그곳에 가는 일'이라며 완강히 반대한다. 이에 여옥은 '남매(남소저)도 죽었고 누이도 곧 죽게 되니, 나는 의리상 이 세상을 혼자서 살아갈 수 없다. 내 계획을 들어주지 않으면, 내당에 가서 조녀를 죽인 뒤 내 얼굴을 벗기고, 눈알을 뽑아내어 화부 대문에 걸겠다.'고 으름장을 놓는다. 물론 거짓으로 겁박하는 말이겠지만, 밑줄친 부분은 진심이 담겼을 것이다. 어쨌든 여옥은 누이를 아끼고 사랑하는 마음이 있었기에 '여장에 의한 위계(僞計)'를 감행할 용기가 생겼을 것이고, 그 결과 누이가 엄세번에게 겁탈당하는 위험에서 벗어날 수 있었다.

**넷째, '친족 및 의제적 친족 사이의 사랑'**이 작품에 어떻게 나타나는지를 살펴보자. **먼저, 전자의 경우는 주로 화부와 윤부의 구성원에게서 나타난다.** 필자는 화부에서는 **화춘의 부인 임씨**의 행위에 주목하기로 한다. 그녀는 남편에게 언행을 바르게 닦기를 간언하다가 그가 잘못을 반성하지 않자 홀로 몸을 지키고 있었다. 그러나 그녀는 막상 화진 남매가 심씨 모자에게 박해를 받자, 몸소 몸을 일으켜 불의를 막는 용기를 보여준다. 곧 심씨가 빙선을 채찍으로 치려 하자 그녀는 '심씨의 손을 잡고 눈물을 흘리며 소저를 보호한다.'(48쪽) 또한 화진이 형에게 20여 대의 매를 맞고 기절하자, 그녀는 자기 유모를 시켜 약물로서 진을 구완하게 한다. 그리고 자신은 눈물을 흘리며 하늘에 빌기를 '하늘이여, 진실로 화씨가 망하는 것을 원치 않는다면, 첩의 몸으로 작은 서방님의 목숨을 대신하게 해달라.'고 하면서 밤이 새도록 슬피 운다. 그 덕분인지 그날 밤에 화진이 진짜로 생기를 되찾는다.(51쪽) 임부인은 화부의 맏며느리로서 화진의 '형수'가 되는 인물인데, 화부 가내의 갈등에 적극 개입하여 분란을 막으려는 노력을 아끼지 않는 것이다. 밑줄 부분을 보면, 자기 몸을 바쳐서라도 화진을 구하겠다는 정성과 따뜻한 마음이 잘 드러난다. 그녀의 친족 사랑은 이와 같았다.

**화부[(가)계열]와 윤부[(나)계열]의 친족들이 각각 보여준 '친족 사랑'의 특징은 자기 계열에 속하는 인물이 자기 계열의 고난을 각각 구하거나 완화시켜준다**는 것이다. 먼저 (가)계열의 경우를 보자. 작품 12회를 보면, 어사 임윤이 황제에게 '엄세번의 죄를 탄핵'하자, 황제가 '엄세

32) 김장환 역, 『세설신어』 상, 살림, 1996, 52-54쪽.

번을 죽이고, 엄숭을 삭탈하면서 그 가산을 적몰하며, 언무경을 축출하라'는 명을 내린다. 그리고 황제는 남표의 죽음을 애석하게 여기면서 '남표의 벼슬 추증과 제사 지내주기'를 명한다. 이에 유성양이 '남표의 생존 사실'을 아뢰니, 황상은 다시 한 번 '화진의 처지'를 생각하여 '남표를 통정사 참의에 제수하라'는 명을 내린다. 그런데 유성양은 화진의 매제이고, 어사 임윤은 화진의 형수인 임부인의 남동생으로서 화진의 '사돈댁'에 해당한다. 이처럼 임윤은 화진의 장인인 남표의 '해배와 관직 제수'에 관하여 큰 역할을 담당한다. 또한, 윤여옥은 화진의 부탁을 받아 형부상서를 통해 '화춘의 옥사처리를 지연시키는 일'을 맡으며, 학사 성준과 함께 황제의 명으로 전공(戰功)을 세우고 황성에 돌아오는 대원수 화진을 영접하러 나간다. 성준은 화진의 고모인 성부인의 아들로서, 화부에 기거하는 인물이다. 이와 같이, 앞서 거론된 인물들은 (가)계열에 속하는 '화부 및 화진의 처가'의 일을 돕고 있는 것이다. 한편, (나)계열의 경우를 보면, 학사 백경은 '운남으로 유배된 진형수의 억울함'을 천자에게 상소하여 진공이 특사(特赦)로 해배(解配)될 수 있게 만든다. 백학사는 결국 윤여옥의 장인이 유배에서 풀려나는 데 큰일을 해낸 셈이다. 그런데 백경은 윤여옥의 처남이다. 이처럼 (가)계열에서 '임윤'이 했던 것처럼, (나)계열에서는 윤여옥의 처남 '백경'이 윤여옥의 장인을 해배시키는 데 큰일을 하고 있다.

**다음으로, '의제적 친족 사이의 사랑'**이 어떠한지 살펴보자. 앞서 필자는 시랑 윤혁이 남채봉을 양녀로 삼고, 이어서 윤부에서 조부인이 '윤·남·진 소저'를 의자매로 맺어주었다고 했다. 그런데 '윤·남 소저'에 대한 시랑 **윤혁의 자식 사랑**은 친자식과 같이 균등하며 또한 다정다감하다. 윤시랑은 시집가는 '윤·남 소저'에게 '너희는 부모 때문에 슬퍼하지 말라. 훗날 경사에서 단란하게 모일 날이 있을 것이다.'고 위로한다.(154쪽) 그는 둘을 친생처럼 자신을 '부모'라고 분명하게 말한다. 또한 본문의 각주27)에서 보았듯이, 윤여옥이 누이 화옥이 여옥을 만나 양친의 안부를 묻자 여옥은 '항상 딸(화옥)과 남매(南妹. 곧 남소저)를 염려하느라 눈물이 마를 때가 없다.'(227쪽)고 말해주거니와, 부모가 시집간 딸과 양녀 남소저를 염려하는 마음이 드러나며, 특히 양녀를 기출처럼 균등하게 사랑한다는 점이 주목된다. 이는 분명히 '심씨, 엄숭'의 부모됨과는 다른 모습이다. 훗날 남부인이 부모를 상봉하고 귀경하여 윤부를 찾아오자, 윤시랑은 아름답게 성장한 남소저를 보고 기뻐한다. 그리고 '우리 아이[吾兒]가 고생 많았다.'면서, '부녀자로서 남편을 내조할 때 갖추어야 할 자세와 태도'가 무엇인지를 훈계한 뒤, '이것이 노부가 바라는 바'라고 말한다.(405쪽) 그는 남소저를 '우리 아이'라고 말하는데, 그래서인지 자기 딸처럼 '자녀 교육'을 시키는, '일반적인 부모'의 모습을 보여준다. 이처럼 윤시랑은 양녀 남채봉을 친생자처럼 균등하게 사랑하고 있다.

작품에서 '의제적 친족'의 모습으로 등장하는 가장 중요한 인물들은 아마도 **'윤·남·진 소저' 그리고 윤여옥**일 것이다. '윤·남·진' 세 소저들은 윤부에서 12세 때 의자매의 예를 맺은 뒤, 한 방에 거처하면서 희로(喜怒)를 함께한다. 작품에는 '그 정경이 동복자매가 헤어졌다가 오랜만에 갑자기 만나 회포를 푸는 것 같다'고 했다.(106쪽) 또 진소저가 남장도주 후 회남에서 숙부와 지내다가 '윤·남 소저'에게 편지를 보내는데, 거기에는 '두 저저가 이불을 나란히 하면서 베푼 형제의 정(吾姐姐聯衾友于之情)은 저승에서라도 갚겠다'(143-144쪽)고도 하였다. 이로보아 셋의 우애는 실로 대단했을 것이다. 그런 세 소저를 조부인(윤혁의 아내)은 깊이 사랑하게 된다. 윤여옥은 이들 사이에서 가끔 대화도 나누고, 또 남소저와 바둑도 둔다. 넷은 그만큼 우애가 좋았다. 그 후 윤시랑이 오랜 여행에서 귀가하여 '윤·남 소저와 화진의 정혼' 소식을 전한다. 시랑이 '너희 자매 우애가 하늘에 닿아, 둘이 함께 군자를 섬기게 되었다.'고 기뻐하자, 두 소저도 '자매가 앞으로 평생 떨어지지 않게 됨을 다행으로 여기고, 각자 마음속으로 신명(神明)께 감사드렸다.'(116쪽) 어쨌든 '윤·남' 의자매의 우애가 하늘에 닿아서, 둘이 '한 남편의 아내가 되어 평생을 같이한다'는 것은, 둘의 인연과 사랑이 '혈연의 한 자매'보다 더 깊음을 의미한다.

한편, 윤여옥은 엄세번 집을 탈출한 후 성문 밖 거처에서 유배길을 준비하던 화한림(진)을 찾아간다. 그리고 윤공자가 그간의 일을 전해주고 있을 때, 문득 시비 쌍섬이 한림을 배알하

여 '소흥의 화부에서 일어났던 윤·남 부인의 일'을 전하여 준다. 공자는 '남부인이 죽었다가 다시 살아난 일'을 듣자, 기쁘고도 슬퍼서 두 줄기 눈물을 줄줄 흘렸다. 이에 한림은 그것을 보고 마음속으로 '다른 집 남매들은 저렇게 우애가 있구나! 우리 형제는 왜 이럴까?'(他人男妹乃能如此 吾之兄弟 云胡其然也. 259쪽) 하고 탄식한다. 여옥에게 남채봉은 의남매 사이였지만, 그는 마치 친남매인 양 그녀가 생존함을 기뻐하였으데, 화진은 이를 지켜보면서 윤부 남매들의 우애 깊음을 부러워하고 한편으로는 자기 형제는 그렇지 못함을 부끄러워한다. 그는 형제간 우애의 유무의 차이로 인해 '한 쪽은 고난을 이긴 남매 소식을 함께 기뻐하나, 다른 쪽은 고행의 유배길을 혼자서 감당해야 하는 처지'를 반성했을 것이다.

윤여옥과 의자매 남채봉의 '우애'는 다른 장면에서도 거듭 확인된다. 학사 성준과 윤여옥은 황제의 명을 받아 전공 후 황성에 올라오는 화원수를 영접하러 나갔고, 중도에 먼저 남부인의 행차를 만난다. 장막을 설치한 후 두 학사는 남부인을 만나는데, '남부인은 너무 기뻐서 말을 제대로 하지 못하고 단지 손을 잡은 채 울고, 윤학사도 목놓아 울며 눈물을 흘렸다.'(392쪽) 이 광경은 진짜 '혈육 상봉 장면'에 흡사할 터이나, 둘은 '의남매'일 뿐이다. 남부인은 그간 부모, 그리고 의형제자매와 헤어져 10년간 고난을 겪다가 부모를 상봉하였고, 이어서 여옥까지 만났으니 반가움과 함께 고난의 순간들이 교차했음에 틀림없다. 비록 그녀가 윤부에 머문 것은 3년여 정도뿐이나, 이처럼 형제자매의 정은 깊었다. 작가는 의남매의 상봉의 기쁨을 이처럼 곡진하고 실제처럼 생생하게 묘사하였다. 이는 '형제자매의 우애의 강화'라는 작가의 의도가 적극 개입하였기에 가능했다고 생각한다.

**필자는 여기서 다음 두 가지를 주목**하고자 한다. **하나는 이상(以上)의 '친족 및 의제적 친족의 사랑'이 화부와 윤부의 구성원들 사이에서 주로 확인된다는 점**이다. 물론 두 집안이 서사의 중심축인 탓에 그들의 행위 위주로 이야기가 진행되었기 때문에 그러하였을 것이다. 그런데 작품을 좀더 자세히 보면, 작품의 핵심서사가 '네 집안 구성원들이 가내 악인들 및 엄숭 일가의 음모와 박해로 인해 이산의 고통을 겪다가 그 악인들의 패망으로 재상봉한다.'는 구조로 되어 있어서, 두 집안 구성원들이 고난에 대처하기 위해 서로를 위하고 지키려는 노력들이 구체적으로 그려진다. 작품을 보면, 화부에는 '가족 및 친족'의 구성원이 상당히 많이 등장한다. 그러나 윤부는 상대적으로 그 수가 적다. 필자는 이런 불균형을 완화하기 위한 장치로 윤부에 '양녀, 의자매·남매'와 같은 '의제적 친족관계'를 설정 · 활용한 것이 아니었을까 생각한다. 그리하여 앞서 보았듯이 윤부의 '의제적 친족'은 화부의 가족 및 친족과 같은 행동을 보이면서 윤부의 가족서사를 구성했으리라고 믿는다.

**또 하나는, 가족은 물론이겠지만 가족의 범위를 넘어선, '친족 및 의제적 친족'들도 '부모 사랑, 자녀의 효 그리고 형제자매 간 우애' 등을 보여줌으로써 고난을 극복하고 있다**는 것이다. 기본적으로 가족은 운명공동체로서, 한 사람의 이익과 불행은 가족원 전체의 그것과 직결된다.[33] 따라서 화부와 윤부 가족 및 친족들이 각자 혹은 여럿이 '불행과 고난을 마주하면, 이를 이겨내려는 자세와 의지를 보여줌'은 당연한 것이고, 그때 발휘되는 '사랑'이야말로 그 고난을 이겨내는 힘으로 작용하였음이 분명하다. 필자는 한 걸음 더 나아가 작품에서 **'친족' 혹은 '의제적 친족관계'가 중심인물들 사이에 설정된 점에 주목**하고자 한다. 이미 보았듯이 남소저는 윤시랑의 양녀가 되어 혼인 전까지 약3년 간 윤부에 머물면서 윤시랑 내외의 사랑을 받았고, 또 그곳에서 '윤·진 소저'와 의자매를 맺으면서 심신의 안정을 찾는다. '윤·남 소저' 역시 화진과 혼인한 후 윤부에서 온갖 박해와 고난을 함께 겪으면서 서로를 위로하고 격려한다. 게다가 화진의 장인 남표는 화부에 속한 '어사 임윤의 상소'로, 또 윤여옥의 장인 진형수는 윤부에 속한 '학사 백경의 상소'로 각각 유배에서 풀려나 관직에 복귀한다.

이처럼 '자기 계열에 속하는 인물이 자기 계열의 고난을 각각 구하거나 완화시켜주는 사정'을 어떻게 이해할까? 이와 관련하여 '다산 정약용의 스폰서 친족'에 관해 논의했던 박미해의

33) 이광규, 『가족과 친족』, 일조각, 1992, 26쪽.

논고가 도움이 된다. 논자는 조선후기로 갈수록 '외가 · 처가 · 사돈 관계'가 중시되면서 '인척의 범위가 더 넓어짐'에 주목하고, 이를 '관계자본'이라 하면서 '정치적 위험을 분산하고 경제적 보험을 들 수 있음'을 그 효과로 들었다.[34] 논자는 이어서 조선후기 부계(父系) 질서의 강화 추세에도 불구하고, 그러한 비부계(非父系) 친족들의 관계자본 사이의 교류와 호혜성을 주목할 필요가 있다고 보았다.[35] 그렇다면 <창선감의록>에 나타난 처가·사돈, 그리고 양녀·의자매 등은 한 집안의 정치적, 경제적 위험을 극복하는 관계자본이 됨이 분명하고, 이들 친족 및 의제 친족들이 보여주는 '사랑'이야말로 그러한 고난을 극복하는 기본적인 힘이 된다고 할 것이다.

34) 박미해, 다산 정약용의 '스폰서' 친족, 『한국한문학연구』 74, 한국한문학회, 2019, 178-179쪽 참고.
35) 위의 논문, 200쪽.

# 「<창선감의록> 속 '화·윤·남·진' 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑 - 작품을 이해하는 또 다른 시각」에 대한 토론문

**임보연**
**(대진대)**

이 논문은 그동안 <창선감의록>을 화진 중심(화씨 집안)의 이야기로 접근하여 분석하던 시각에서 벗어나, 소설 속에 등장하는 화씨, 윤씨, 남씨, 진씨 집안의 서사를 모두 중요하게 인식하며 분석하고자 한 글입니다. 장편 소설이기에 그 안에는 인물도 다양하게 등장하고 인물들이 얽혀 있는 관계 그리고 서사 또한 복잡하게 전개됩니다. 그렇기에 작품의 단면만 보는 것은 작품을 온전히 이해하지 못하는 것이기 때문에, 선생님께서 새로운 시각으로 작품을 읽어보고자 하는 시도 및 의도의 필요성에 대해서는 공감하는 바입니다. 다만, 제가 전공자도 아니고 <창선감의록>도 온전히 읽어보지 못한 까닭에 우문을 드릴까 염려됩니다. 글을 읽으면서 궁금했던 점을 질의하는 것으로 토론자의 소임을 다하고자 합니다.

1. 2장의 '화·윤·남·진 집안의 서사와 그 특징'에서 셋째로 "네 집안의 이야기는 '화욱-화진'의 화부(花府) 및 '남표-남채봉'의 남부(南府) 이야기(가), 그리고 '윤혁-윤여옥'의 윤부(尹府) 및 '진형수-진채경'의 진부(陳府) 이야기(나) 등의 두 계열로 다시 나눌 수 있다.(5쪽)"라고 기술하셨는데, 이는 두 계열이 아닌 이야기의 두 중심축을 의미하는 것이 아닌지요? 그리고 '화진과 그의 처가 이야기', '윤여옥과 그의 처가 이야기' 이 두 중심축이 되는 이야기는 정혼담인데, 정혼 이야기는 향후 화진과 윤여옥의 입신출세를 위한 작가의 의도로 분석하셨습니다. 글을 통해서는 정혼에서 입신출세로 이어지는 연결을 이해하기가 어려웠습니다. 이에 대한 보충 설명을 듣고 싶습니다.

2. 논문의 체제에 있어, 본문의 각 장을 구조화하면 어떨지요?
예를 들어, 2장 '화·윤·남·진 집안의 서사와 그 특징'에서는 내용상 4가지의 특징을 서술하고 있습니다. 장 아래 이 4가지 특징을 하위 절로 생성하여, 각 특징을 표제어로 보여주는 체제를 택하면 독자들이 글을 읽고 이해하는데 더 좋지 않을까 합니다. 글이 전체적으로 긴 호흡으로 설명하고 있어서, 가독성을 고려한다면 체제 및 구성에 변화를 줄 수 있을 듯합니다.

첫째, 서사의 중요한 특징 중 하나로는 '화·윤·남·진' 네 집안의 이야기가 작품 서사의 대부분을 차지한다는 것이다.(첫째라는 표현이 누락되어있지만, 이 문장이 첫째라고 판단)
둘째, '등장인물들의 **만남과 헤어짐**'의 측면에서 볼 때, 작품 전체는 전반부와 후반부로 나누어진다.
셋째, 네 집안의 이야기는 '화욱-화진'의 화부(花府) 및 '남표-남채봉'의 남부(南府) 이야기(가), 그리고 '윤혁-윤여옥'의 윤부(尹府) 및 '진형수-진채경'의 진부(陳府) 이야기(나) 등의 두 계열로 다시 나눌 수 있다. (**'화진과 그의 처가 이야기', '윤여옥과 그의 처가 이야기'**)
넷째, 작가는 네 집안의 이야기에 몇 가지 모티프를 반복적으로 활용함으로써 작품 전체의 차원에서 일관된 서사의 전개를 가능하게 하는데, 그 대표적인 모티프는 '**사직 및 유배, 혼사장애**' 등을 들 수 있다.

3장이 이 글에서 가장 중요한 부분이라 판단되는데, 이 장 역시 '네 집안의 서사에 나타난 가족 및 친족 사랑'이 작품 속에서 어떻게 나타나고 있는지를 구체적으로 보여주면 좋을 듯 합니다. '1)네 집안의 가족, 친족의 모습'이라는 절 제목은 장 제목을 반복하고 있을뿐, 어떤 내용을 담아낼지 전달되지 못한다고 생각합니다. 이 장의 키워드는 '의제적 가족'이라고 판단됩니다.

3. 아직 미완의 원고라 기술되지 못한 부분인 것 같은데, 이 논문에서 가장 중요한 지점은 제목에서 표현한 '작품을 이해하는 또 다른 시각'일 것입니다. 작품에서 시선을 화씨 집안에만 초점을 두지 않고, 화씨, 윤씨, 남씨, 진씨 집안을 모두 중요하게 바라봤을 때, 혹은 화씨가 아닌 다른 집안의 시각에서 작품을 접근했을 때 기존의 논의와 어떤 점에서 다른지요? 즉, 화씨 집안이 아닌 다른 집안의 시각으로 작품을 분석했을 때 작품의 의미가 어떻게 달라지는지요? 선생님께서는 네 집안을 모두 작품의 중심에 놓으면서, '의제적 친족'이라는 의미부여를 하시며, 의제적 친족이라는 서사를 통해 고난을 극복할 수 있는 장치로 이해하신 것 같습니다. 좀 더 추가로 작품의 새로운(기존과 다른) 의미에 대해 보충 설명을 듣고 싶습니다.

# 국가공동체적 역사의식에서 본 王安石의 熙寧變法과 經世致用의 세계

김연재
(공주대)

目 次

1. 문제의식의 단초
2. 宋代의 新儒學과 국가공동체적 역사의식
3. 荊公新學과 擬古新變의 논법
4. 왕안석의 熙寧變法과 經世致用의 세계
5. 문제해결의 실마리

## 1. 문제의식의 단초

본고에서는 宋代에 변법개혁을 어떻게 접근할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 여기에는 송대의 시대정신과 세계관이 중요한 몫을 차지한다. 사대부들은 유가의 전통적 사상을 넘어 신유학의 개혁적 사상을 모색해야 하는 현실적 인식의 문제에 직면하였다. 그들은 역사적 사명감과 시대적 절박감 속에 革故鼎新의 정신, 즉 전통의 重建과 시대의 轉換의 문제에 직면해있다. 전통의 重建은 유교의 부흥운동과 관련되며 시대의 轉換은 明體達用의 시대정신과 관련된다.

특히 왕안석은 道義를 명분으로 하는 유가의 전통적 사고의 질곡과 그 무력한 한계를 넘어서고자 국가의 통치이념을 확고히 하고자 하였다. 사대부들은 유교의 부흥운동 속에 明體達用의 기치 속에 慶曆親政, 熙寧變法 등을 추진하였다. 그들은 주체의 무력감을 극복하고 타자의 위력을 실감하는 과정에서 신유학의 이론적 체계를 확고히 하고자 하였다. 그들은 天下의 공동체적 의식 하에 문명의 세계를 끊임없이 개척하면서 經世致用의 기조 속에 大一統의 역사의식을 고양시켰으며 결국에 유교문화의 보편성을 확보할 수 있었다.

## 2. 宋代의 新儒學과 국가공동체적 역사의식

동아시아의 지역은 그 고유한 역사와 특수한 지리를 바탕으로 하는 특유의 공동체를 형성한다. 공동체는 역사성과 지리성을 바탕으로 하는 삶의 방식과 집단의식의 결집체이다. 그것은 混種과 創新의 상호교류 속에 폭넓은 해석과 집약적 축적을 통해 특유한 正體性을 확보해왔다. 여기에서 정체성은 생명공동체, 운명공동체, 국가공동체, 문화공동체 등의 성격을 지닌다. 동아시아의 지역에서 유교사회는 기본적으로 국가공동체의 성격을 지닌다.

그렇다면 국가공동체는 어떻게 이해될 수 있는가? 일반적으로 국가는 서양의 근대 이후

에 형성되었던 민족국가를 가리킨다. 그 관념이 19세기에 동아시아로 유입되어 영토, 국민, 통치권 등과 관련하여 폭넓게 사용되었다.[1] 그것은 동아시아의 고대세계에서는 修身, 齊家, 治國, 平天下의 체제 하에 宗法制에 기초한 仁義, 孝悌 등의 윤리적 綱常을 기반으로 확장된 天下의 관념으로 대변되었다. 천하는 동아시아의 공동체적 의식을 반영한다. 그것은 영토, 지역, 국경 등의 물리적 공간을 넘어서는 다른 지역과의 차별성, 통치력, 통치이념 등과 관련된 관념적 의식의 세계이다. 동아시아의 고대세계에서는 국가의 관념보다 천하의 관념이 더 통용되었다.

북송시대에 왕안석의 변법개혁이 등장하게 된 시대적 배경은 무엇인가? 그 변법개혁은 송대사회의 모순이나 계급간의 충돌과 어떻게 관련되는 것인가? 이러한 문제는 송대의 정치와 사회의 내면적 상황을 먼저 이해해야 한다. 중국에서 역대로 돌출된 변법개혁은 사회적 모순과 충돌이 그대로 돌출된 결과이다.

북송시대에 이미 范仲淹, 司馬光, 王安石 등은『주역』의 變易的 혹은 變通的 원리에 입각하여 역사의식을 시대정신에 활용하면서 사학의 영역을 정치에 활용하였다.[2] 예를 들어, 왕안석의 變法革新, 특히 熙寧變法[3]은 窮變通久의 易理 속에서 經世觀을 발굴하고 보수주의적 구태정치를 개혁하고자 하였다. 남송시대에 李光, 楊萬里, 胡宏 등은 64괘마다 역사정신이 담겨있다고 생각하고 이를 바탕으로 하여 정치적 개혁이나 혁신을 추진하였다.[4] 이들은 유가경전의 義理的 해석을 통해 道義의 강령을 모색하고 治國安民의 목표를 추진하였다. 특히 聖人史觀의 맥락 속에 이어져온 역사의식은 사대부들의 정치의식과 맞물려 理學의 체계 속에 수용되면서 革故鼎新의 역사정신과 經世致用의 시대정신은 합치되었다. 그들은 특히『주역』의 원리 중에서 泰卦와 否卦, 復卦와 否卦, 既濟卦와 未濟卦, 革卦와 鼎卦 등과 같은 變易 혹은 變通의 원리에 입각하여 革故鼎新, 否極泰來, 道法天下 등의 역사적 법칙과 강령을 추구하였다.

이른바 宋學은 內憂外患의 현실적 상황을 어떻게 대처해나갈 것인가 하는 시대적 문제의식이 반영되어 있다. 사대부들은 經世致用의 기치를 내걸고 변법의 무게를 짊어지고 국가공동체적 의식 하에 도전과 응전의 두 축으로 감당할 수밖에 없었다. 변법의 마차는 文治主義의 탄탄대로에서 시대적 정신의 짊을 잔뜩 실고서 기득권층의 도로바닥을 비켜가면서 개혁의 질주를 하는 양상을 띤다.

이른바 變法은 사대부들이 內憂外患의 시련 속에 부국강병과 民生民本의 현실적 상황에 대처하는 구체적 대안을 모색하려는 시도였다. 문제는 봉건전제의 체제에서 드러나는 시대적 요구들을 어떻게 충족시킬 수 있는가하는 것이었다. 그들은 기존의 전통적 사상들과 시대정신을 절충하여 현실적 문제들을 해결할 방편을 찾고자 하였다. 특히  변법의 개혁은 사대부들이 정치적 혁신의 열정, 원대한 포부, 先見之明 등을 갖고서 천하의 經綸을 자신의 임무로 여기는 의식의 형태와 밀접하게 관련된다.

어떠한 시대이든지 간에 변혁 혹은 개혁은 시대적 요청과 그에 따른 시대정신을 필요로 하며 그 속에서 끊임없이 새로운 역사를 만들어간다. 歐陽修, 范仲淹, 蘇洵·蘇軾·蘇轍의 蜀學,

---

1) 장윤수,「儒家의 國家倫理 - '공동체적 자아론'과 '도덕적 공동체론'을 중심으로」,『유교사상문화연구』55집, 2014, 6-9쪽
2) 續曉琼,『南宋史事易學研究』, 北京: 人民, 2016, 59-65쪽
3) 북송시대에 仁宗 때에 范仲淹 등을 대표로 하는 慶歷新政의 정책이 실패로 끝나자 神宗 때(熙寧2년)에 王安石 등을 대표로 하는 희녕변법의 정책을 시행하였다. 이 정책은 舊法黨과 新法黨의 정치적 대립 속에서 신법당 자체에서 司馬光 등의 반발 때문에 내부의 분열이 있어나면서 실패하고 만다.
4) 續曉琼,『南宋史事易學研究』, 北京: 人民, 2016, 66-70쪽

王安石의 荊公新學 등과 같은 사대부들과 그 학파들이 유학의 이상적 사회를 추구하였으며 특히 역사적으로 실증된 역학의 이치를 통해 현실적 정치를 갈구하거나 개혁을 도모하였다. 송학의 4대학파 중에 王安石의 荊公新學에 주목할 필요가 있다. 형공신학은 송학의 영역에서 대략 60여년간 주도적 지위를 차지하고 있었다. 그러나 학술의 역사에서 二程의 洛學보다 상대적으로 낮게 평가되고 있다. 아마 낙학이 장재의 關學과 더불어 宋明理學을 구축해갔기 때문인 것 같다.[5)]

변법의 개혁은 전통적 유가사상의 막대한 영향력과 엄격한 제약성 속에서 진행되었다. 왕안석의 변법은 북송의 왕조가 개창된 100년이 지난 후였다. 송왕조는 이미 중앙집권적 봉건전제의 체제를 갖추고 있었다. 그러므로 변법이 시행되는 과정에서 불가피하게 기존의 정치권과 많은 편차와 엇박자가 생겨날 수밖에 없었다. 변법은 사회적 의식이나 사회적 심리에서 광범위한 동의니 지지를 받지 못함으로써 결과적으로 새로운 정치권력이 정착되지 못하였다.

송왕조의 합법성은 皇權의 정당성과 관련되고 그 이론적 토대는 天命觀에 있다. 송왕조의 개조인 趙匡胤은 登極赦書에서 五運이 움직여 上帝의 眷命을 받았음을 선포하였다. 火의 德으로써 왕조의 정통성을 계승하였고 주장하여 주나라의 선양을 받았다는 합법성을 주장하였다. 송왕조는 한편으로 황권을 강화하기 위해 천명의 정당성을 확보하고자 했던 반면에 혹세무민을 막기 위해 天文이나 相術에 관해 엄격한 법률과 가혹한 형벌을 적용하였다. 황제들은 역대로 자연현상에 대한 경외심을 가졌다. 특히 가뭄이나 홍수의 자연재해, 日蝕, 혜성 등의 기이현상이 발생할 때 문제를 검토하고 신하들의 의견을 청취하였다. 북송의 중기에 접어들면서 이미 董仲舒의 천인감응설을 개조한 天譴說이 퍼져있었다. 황제들은 최고의 정책결정권과 최대의 통제권을 가지고 있었던 반면에 사대부들은 이른바 天譴說에 따라 비판과 건의를 동시에 할 수 있었다. 그러므로 황권은 사대부들의 일정한 제한과 견제를 받았으며 그 속에서 사대부들은 자신들의 정치적 색채를 드러낼 수 있다.

## 3. 荊公新學과 擬古新變의 논법

王安石을 대표로 하여 60여년간 유행했던 荊公新學은 역학의 분야에서 왕필이나 호원과 견줄 만큼 영향력이 컸다. 先王의 역사정신 혹은 정치정신에 관한 유가의 經世學을 추구하였다. 그는 范仲淹, 歐陽修 등의 유학부흥운동을 계승하였다. 이러한 흐름 속에서 그는 托古改制의 취지 하에 變法改革의 이론적 근거를 모색하였다. 그의 사상은 熙寧變法으로 특징지을 수 있다. 희령변법은 유가의 外王의 이상을 위해 易學의 變法革新을 도모한 것이다. 變法改革은 明體達用, 經世致用 등의 시대정신을 바탕으로 하여 通變과 權變의 본질적 관계 속에 현실적 정치의 방법론적 토대를 제공하였다.

당시에 왕안석의 변법에 대한 비판의 목소리로서 조정에는 이른바 三不足說이 퍼져있었던 것 같다. 삼부족설은 "天變은 두려워하기에 부족하고 人言은 동정하기에 부족하고 祖宗은 본받기에 부족하다."[6)]는 것이다. 이에 관해 神宗이 질의를 하자 왕안석은 완곡하게 답변한다.

> 폐하는 몸소 많은 정치를 시행하시고 여기저기 다니는 즐거움도 없고 어디에 깊이 빠지는 행위도 없이 매사 오로지 백성을 상하게 할까봐 걱정하시니 이것 역시 하늘의 변화를

5) 이러한 내용은『宋元學案』의「荊公新學略」편에 명확히 서술되어 있다. 漆俠,「宋學的發展和演變」,『文史哲』1995年 第1期, 4-5쪽

6)『宋史』,「王安石列傳」,"天變不足懼, 人言不足恤, 祖宗不足法."

두려워하는 것입니다. 폐하는 사람들의 말을 묻고 받아들리 작고 큰 것 없이 오직 말을 따르니 어찌 사람들의 말을 동정하지 않겠습니까? 그러나 사람들의 말이 원래 동정하기 부족한데 진실로 이치와 의미를 감당한다면 사람의 말이 어찌 동정할 수 있겠습니까? 그러므로『春秋左傳』에 禮義가 어긋나지 않는다고 불러도 사람의 말에 어찌 동정하겠습니까? 정장공(鄭伯)[7]은 사람들의 많은 말을 역시 두려워할 수 있으므로 작은 것이 큰 반란을 차마 다할 수 없으니 시인이 비난하면[8] 사람의 말은 동정하기 부족하지 않고 넘어서지 않습니다. 조종지법은 주수하기에 부족하면 진실로 마땅히 이와 같습니다. 또한 인종이 40년간 재위하면서 여러 차례 조서를 수정하시어 법이 일정한 것처럼 하여 자손이 마땅히 대대로 그것을 준수하게 하는데 조종이 무슨 까닭으로 자주 변하여 바뀌겠습니까?[9]

삼부족설은 변법의 개혁과 밀접하개 관련된다. 天變의 문제는 당시에 洪範의 災異說 혹은 陰陽災變說, 천인감응설 등을 부정하면서 변법의 정신적 지주가 되었다. 祖宗之法은 기득권을 지닌 반대파와의 격렬한 대립을 야기시켰다. 人言의 문제는 신종에게 변법에 대한 확고부동한 의지를 심어주려는 취지를 지닌다. 이러한 삼부족설은 왕안석의 변법과 관련되는가의 여부와 관계없이 현실적 이익과 정치적 투쟁이 교차하고 비판과 회의의 반응, 지지와 동정의 호응 등이 반영되어 있다.

北宋시대에 사대부들은 국가공동체적 역사의식 속에 유학의 정신적 역량으로 무장하였으며 유학부흥운동의 시대적 요청을 적극적으로 포용하였다. 정치적 혹은 사회적 위기 속에서 사대부들의 憂患意識은 강렬하게 자극하였으며 變法의 개혁적 욕구를 끊임없이 용솟음치게 하였다.

북송시대는 사상과 문화의 충돌과 혁신을 수반하는 전대미문의 전환과 역사적 변혁의 시대였다. 사대부들은 天人合一의 보편적 이념 속에서 유학의 정신적 역량으로 무장하였으며 유학부흥운동의 시대적 요청을 적극적으로 포용하였다. 정치적 혹은 사회적 위기 속에서 사대부들의 憂患意識은 강렬하게 자극하였으며 變法의 개혁적 욕구를 끊임없이 용솟음치게 하였다. 이러한 시대적 배경은 剛健中正, 自强不息 등의 역학적 정신이 성장할 수 있는 토양이 되었다. 사대부들이 추구했던 撥亂反正과 變法改革의 구상에는『주역』의 섬광이 번득이고 있다. 또한 역학의 사상은 그 특유의 시대적 신축성을 갖고서 역사적 생기와 시대적 활력을 주었다.

이러한 시대적 배경은 剛健中正, 自强不息 등의 역학적 정신이 성장할 수 있는 토양이 되었다. 사대부들이 추구했던 撥亂反正과 變法改革의 구상에는『주역』의 섬광이 번득이고 있다. 이는 擬古新變의 의리적 경학의 학풍이 조성되었으며 革故鼎新의 방침에 따라 變法改革의 사상을 실천하는 유학의 부흥운동과 慶曆新政의 정신적 지주가 되었다.

## 4. 왕안석의 熙寧變法과 經世致用의 세계

7) 춘추시대에 鄭나라에 정백은 기만술의 대가로서, 자신의 친동생인 段을 모함하여 鄢에서 정벌하였다는 史話에서 유래한다.

8)『詩經』에「鄭風·將仲子」편에 주변의 구설수에 오를까 두려워 將仲子에게 걱정하는 말을 읊은 연인의 이야기이다.

9)『續資治通鑒長編紀事本末』卷五九,「王安石事跡上」,“陛下躬親庶政, 無流連之樂, 荒亡之行, 每事惟恐傷民, 此亦是懼天變. 陛下詢納人言, 無小大, 惟言之從, 豈是不恤人言? 然人言固有不足恤者. 苟當於理義, 則人言何足恤? 故傳稱禮義不愆, 何恤於人言? 鄭莊公以人之多言, 亦足畏矣, 故小不忍致大亂, 乃詩人所刺, 則以人言爲不足恤, 未過也. 至於祖宗之法不足守, 則固當如此. 且仁宗在位四十年, 凡數次修敕, 若法一定, 子孫當世世守之, 則祖宗何故屢自變改?”

왕안석의 변법은 先王의 道를 본받는 원칙과 이를 현실적 상황에 적용하는 활용과 밀접하게 관련된다. 기본적으로 선왕 혹은 聖人의 도를 따르지만 이를 현실의 상황, 즉 이른바 時勢에 활용하는 것을 구분한다. 이는 기본적으로 유가에서 강조하는 이른바 經權의 道에 기본한다. 그는 맹자가 말한 "禮가 아닌 禮와 義가 아닌 義을 大人은 하지 않는다"[10]는 구절을 전거로 하여 다음과 같이 말한다.

> 오늘날 사람은 깊이 생각하여 그 자취에 합치하는 것을 찾지만 시세를 저울질하는 변함을 알지 못한다. 옳다는 것에서 동일한 것이 옛 사람의 자취이지만 차이는 그 실제인 것이다. 일이 옛 사람의 자취와 같지만 그 실제와 다르다면 천하의 해로움으로서 이보다 더 큰 것이 없다. 이는 성인이 시세를 저울질하는 변함을 귀하게 여기는 까닭이다.[11]

그는 전통적 禮와 義의 타당성을 현실의 올바른 활용에 있다고 본다. 이들을 주체적으로 현실적 상황에 잘 적용하지 못한다면 오히려 천하의 經綸에 가장 해롭게 된다.  그는 역사적 사례를 들어 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

군주는 사랑할 수 있으나 신하가 군주를 범해서는 안 된다는 것은 대개 이보다 더 큰 것이 없는 義이며 만세에 바뀔 수 없는 것이다. 桀王과 紂王이 선하지 않아 湯王과 武王이 이들을 쫓아내고 살해하였지만 천하에서 이를 不義라고 생각하지 않았다. 대개 이른바 義에 대해 義는 항상되지만 탕왕과 무왕의 일에서는 변한 것이 있음을 안다. 그러나 우리가 옛 것을 지키고자 하는 것에서 그것이 폐단으로서 한결같으며 천하의 우환으로서 동일하다. 탕왕과 무왕이 군주와 신하의 항상된 義에 어둡게 되어 시세의 상황에 저울질하는 변함을 통달하지 못한다면 어찌 이른바 탕왕과 무왕이겠는가?"[12]

義의 원칙이나 강령은 불변의 이치이지만 그 현실적 활용은 시대적 요청에 맞게 신축적으로 진행되어야 한다. 예를 들어 桀王과 湯王, 紂王과 武王의 관계에서 義의 대의명분을 신축성있게 적용되었다. 여기에서 이른바 經權의 道와 관련하여 權道의 시의적절한 활용과 관련한 經世致用의 세계관을 엿볼 수 있다.

仁政에 기초한 왕도정치가 바로 그가 추진하는 托古改制의 變法 개혁이라는 시대적 정신의 바탕이 된다. 이러한 그의 생각은 仁宗에게 올린 상서에 잘 드러나 있다. 즉

> 법도가 서면 사람이 그 행운을 꿈꾸지만은 않는다. 그러므로 선왕의 정치가 비록 천하를 이롭게 할 수 있을지라도 폐단과 파괴를 이어받은 후에 요행이 있을 때에 그 법을 창립하고 제도를 세우는 것은 어려움이 없던 적이 없었다. 그 법을 창립하고 제도를 세움으로써 천하에 요행이 있는 사람도 따르고 기뻐하여 그것을 쫓는다. 어긋남이 없었으므로 선왕의 법이 지금까지 존재하여 폐기되지 않았다. 단지 그 법을 창립하고 제도를 세우는 어려움만 있었지만 운

---

10)『孟子』,「離婁下」,"非禮之禮, 非義之義, 大人弗爲."

11)『王文公文集』 卷第二十八, 「雜著、非禮之禮」, "今之人諰諰然求合於其跡而不知權時之變, 是則所同者古人之跡, 而所異者其實也. 事同於古人之跡而異於其實, 則其爲天下之害莫大矣, 此聖人所以貴乎權時之變者也."

12)『王文公文集』 卷第二十八, 「雜著、非禮之禮」, "夫君之可愛而臣之不可以犯上, 蓋夫莫大之義而萬世不可以易者也. 桀紂爲不善而湯武放弑之, 而天下不以爲不義也. 蓋知向所謂義者, 義之常, 而湯武之事有所變, 而吾欲守其故, 其爲蔽一, 而其爲天下之患同矣. 使湯武暗於君臣之常義, 而不達於時事之權變, 則豈所謂湯武哉?"

이 좋은 사람이 따르고 기뻐하여 그것을 쫓으려 하지 않는다. 그러므로 옛 사람은 하려는 것을 갖으려 먼저 정벌하고 주살한 다음에 그 의도를 얻지 않은 적이 없었다.[13)]

국가의 법도는 시대적 요청 속에 先王의 정치에 맞지 않는 현실의 난관 속에 개혁의 과정을 통해 세워진다는 점을 강조한다. 특히 그는 祖宗之法을 추종하는 사람들을 천하에 운이 좋은 사람으로 보고서 이들을 비판하였다. 그는 祖宗之法의 미신적 측면을 공격하고 仁宗이 조종지법을 고수하는 사람들에게 현혹되지 말 것을 간언하고 변법을 시행하여 기존의 폐단을 없애고 創法立制의 국가체제를 확고히 할 것을 주장하였다.

이 상서가 仁宗의 주목을 받지 못하였지만 그 사상은 광범위한 영향력을 발휘하였다. 왕안석은 神宗에 의해 기용되기 전에 이미 사대부들의 신망을 얻었다. 그러나 신종이 그를 기용하려 하자 적지 않은 대신들이 반대하거나 가로막았으려 하였다. 그러므로 그의 변법의 개혁은 정치의 기득권을 넘어서지 못하는, 이미 성공할 수 없는 정치적 여건에서 시작하였다고 말할 수 있다.[14)] 그러므로 그는 다음과 같이 말한다.

선왕은 법도를 세워 쇠락하고 무너진 풍속을 바꾸고 인재를 양성하고자 하였다. 비록 정벌하고 주살한 반란이 있을지라도 인내하고 이를 시행하면서 이와 같지 않으면 할 수 없을 것이라고 생각하였다. 공자의 시대에 이르러 평범한 사람이 제후가 됨으로써 그 결과로서 군주와 신하로 하여금 전통을 버리고 따랐던 것을 거꾸로 하고 열악한 것을 강화시키고 계속하여 마침내 배척하는 곤혹에 빠졌다. 그러나 공자도 끝내 변함을 시행하지 않고 이와 같지 않으면 할 수 없을 것이라고 생각하였다. 이것이 그 준수한 결과인데 대개 문왕과 동일한 의도이다. 앞선 성인 중에 문왕만한 인물이 없고 그 다음에 성인 중에 공자만한 인물이 없으니 변혁을 시행하고자 해도 그 일이 대개 이와 같은 것이다.[15)]

문왕이나 공자의 사례를 들어 과거의 폐단을 없애고 선왕의 도를 본받아 변혁을 추구할 것을 역설한다. 그는 구체적으로 설명한다.

옛날에 도는 복희로부터 나와서 요와 순에서 이루어졌으며 이를 이어받아 확대되어 우왕, 탕왕, 문왕, 무왕으로 확대되었다. 이러한 여러 사람들은 모두 천자의 지위에 자리잡고 있어 천하의 도로 하여금 서서히 명확해지고 서서히 갖추어지게 했던 사람들이다. 또한 아래로 이어받은 사람들이 있었는데 이윤, 백이, 유하혜, 공자가 이것이다. 복희가 이미 그것을 나오게 했으나 그 법이 아직 완성되지 않아서 요에 이른 다음에 완성되었다. 요가 비록 성인의 법을 완성할 수 있을지라도 공자가 갖춘 것과 같지 않다.[16)]

---

13)『王文公文集』卷第一,「書、上皇帝言事書」,“夫法度立, 則人無獨蒙其幸者, 故先王之政, 雖足以利天下, 而當其承弊壞之後, 僥幸之時, 其創法立制, 未嘗不艱難也. 以其創法立制, 而天下僥幸之人亦順悅以趨之, 無有齟齬, 則先王之法, 至今存而不廢矣. 惟其創法立制之艱難, 而僥幸之人不肯順悅而趨之, 故古之人欲有所爲, 未嘗不先之以征誅, 而後得其意.

14) 王榮科,「王安石變法中的政治文化」,『北京大學學報』2000, 134쪽

15)『王文公文集』卷第一,「書、上皇帝言事書」,“夫先王欲立法度, 以變衰壞之俗而成人之才, 雖有征誅之難, 猶忍而爲之, 以爲不若是, 不可以有爲也. 及至孔子, 以匹夫遊諸侯, 所至則使其君臣捐所習, 逆所順, 強所劣, 憧憧如也, 卒困於排逐. 然孔子亦終不爲之變, 以爲不如是, 不可以有爲. 此其所守, 蓋與文王同意. 夫在上之聖人, 莫如文王 , 在下之聖人, 莫如孔子, 而欲有所施爲變革, 則其事蓋如此矣.”

16)『王文公文集』卷第二十八,「雜著、夫子賢於堯舜」,“昔者道發乎伏羲, 而成乎堯舜, 繼而大之於禹湯文武. 此數人者皆居天子之位, 而使天下之道浸明浸備者也. 而又有在下而繼之者焉, 伊尹伯夷柳下惠孔子

그는 聖人史觀 속에 선왕의 도 혹은 성인의 법을 존중하고 그 발전적 계보를 중시한다. 이것이 변법의 정당성과 합법성을 확보하기 위한 것이다. 계속해서 그는 다음과 같이 말한다.

성인들이 왕성한 것은 한 사람의 지식을 활용하여 천하의 법을 갖출 수 있는데 반드시 공자에 게서 갖추게 되는데 왜인가? 대개 성인의 마음은 천하에서 활동하는 것을 찾는 것이 아니라 천하의 변함을 기다려 이르고 그런 다음에 우리가 그 변함으로 말미암아 법을 만드는 것뿐이다. 공자의 때에 이르러 천하의 변화가 갖추어지므로 성인의 법 역시 이로부터 갖추어졌다. 『주역』에 "그 변함을 통하여 백성으로 하여금 권태롭게 하지 않는다"고 말한다. 이는 그것을 말한다.[17]

왕안석은 변법이 역대로 시의적절한 시기에 시행되어야 한다고 본다, 특히 공자의 經世觀에서 時中의 능력에 주목하고 이것이 변법의 원칙임을 강조한 것이다. 이는 맹자는 공자가 몸소 실천했던 시의적절함에 따른 유통성의 태도를 칭찬하여 "공자는 성인의 時中인 사람이다"[18]라고 말한다. 여기에서 時中 개념은 인간에게 있어서 상황의 변화에 따라 적절하고도 타당한 처신을 하는 태도로 전환된다. 왕안석은 공자의 時中의 능력이 선왕의 도 혹은 성인의 법을 계승하는 방식이라고 본다. 이는 변법의 정당성과 합법성을 옹호하기 위한 명분이 된다.

그의 변법의 개혁은 기본적으로 『주역』의 革卦(䷰)[19]를 해석하는 데에서 접근될 수 있다.[20] 「단전」에서는 革卦를 다음과 같이 풀이한다.

革은 물과 불이 서로를 소멸시키는 것인데, 두 여자가 함께 거처하여 서로의 뜻이 맞지 않는 것을 革이라고 한다. "그날이 지나고서야 마침내 믿게 된다."는 변혁하고 나서야 믿게 된다는 것이다. 반듯함으로 기뻐하고, 크게 형통함으로 바로잡아서, 변혁하여 마땅하게 하기 때문에 후회할 일이 사라진다. 천지가 변혁하여 사계절이 이루어진다. 湯왕과 武왕이 혁명을 한 것은 하늘을 좇아서 사람들에게 응했던 것이다. 革의 때가 크도다![21]

왕안석은 특히 九三爻辭[22]와 관련하여 다음과 같이 말한다.

혁의 도는 마땅히 강건함이 中에 있을 따름이다. 구삼효는 강건함이 中을 넘으므로 정벌

---

是也. 夫伏羲旣發之也, 而其法未成, 至於堯而後成焉. 堯雖能成聖人之法, 未若孔子之備也."

17) 『王文公文集』 卷第二十八, 「雜著、夫子賢於堯舜」, "夫聖人之以盛, 用一人之知, 足以備天下之法, 而必待至於孔子者, 何哉? 蓋聖人之心不求有爲於天下, 待天下之變至焉, 然後吾因其變而制之法耳. 至孔子之時, 天下之變備矣, 故聖人之法亦自是以後備也. 易曰, 通其變, 使民不倦. 此之謂也."

18) 『孟子』, 「萬章下」, "孔子, 聖之時者."

19) 상괘는 兌卦(澤)이고 하괘는 離卦(火)이다.

20) 『설문해자』에서는 "혁은 짐승의 가죽에서 그 털을 깎아서 바꾸는 것이다."(許愼, 『說文解字』, "革, 獸皮治去其毛革更之") 짐승의 모습에서 가장 두드러진 특징은 가죽의 털과 그 문양이다. 만약 가죽을 제거하면 죽으나 털을 깎으면 외관상의 모습이 달라진다. 그러므로 짐승의 모습이 달라지는 것은 가죽 자체에 있는 것이 아니라 가죽의 털을 깎는 것에 달려있다. 혁괘의 내용은 이러한 의미를 인간의 삶에 적용하고 확충시킨 것이다.

21) 『周易』, 革卦, 「彖傳」: 革, 水火相息, 二女同居, 其志不相得曰革. "己日乃孚", 革而信之. 文明以說, 大亨以正, 革而當, 其悔乃亡. 天地革而四時成. 湯武革命, 順乎天而應乎人, 革之時大矣哉!

22) "정벌하는 것은 흉하고 바르지만 위태로우니 혁이라는 말이 세 번 나와야 믿음이 있다.(『周易』, 革卦, 九三爻辭, "征凶, 貞厲, 革言三就, 有孚.")"

하는 것이 흉하고 바르지만 위태롭다. 中을 넘어서는 강건함으로써 사물을 혁신할 수 있는 것도 필연적이므로 혁이라는 말이 세 번 나온다. 비록 中을 넘을지라도 正을 잃지 않으므로 믿음이 있다는 것이다. 그것이 세 번이라고 부르는 것은 많은 단어인데 혁신하는 사람이 많은 것으로부터 성공한다는 것을 말한다. 세 번은 中을 넘어서므로 말이 있음 다음에 혁신할 수 있다.[23]

그는 괘효사의 義理를 해석하면서 개혁의 원칙이나 강령을 제시한다. 특히 개혁을 결심하는 개인이나 집단의 마음가짐을 중점적으로 말한다. "中을 넘어서는 강건함으로써 사물을 혁신할 수 있다"는 표현은 강한 의지를 갖고서 개혁해야 한다는 것을 피력한 것이다. 또한 "혁신하는 사람이 많은 것으로부터 성공한다"는 표현은 집단이나 국가공동체와 같은 집단의식을 결성해야 개혁할 수 있다고 본 것이다. 계속해서 그는 구오효사[24]에 관해 다음과 같이 말한다.

구요효는 존위한 지위이고 덕을 왕성하게 하여 말하지 않아도 혁신할 수 있으니 혁괘의 상괘이다. 지위가 있지만 덕이 없고 덕이 있지만 지위가 없는 것은 반드시 진실함을 알리는 데에 이른 다음에 그 사람을 감응하여 깨우쳐 혁신의 공적을 이룬다. 『상서』에서 반경[25]이 크게 알리어 백성을 혁신할 수 있는 것은 점치지 않고도 믿음이 있다고 말할 수 없다. 이른바 말하지 않는 것은 말이 없는 것이 아니라 그 말을 기다리는 것도 생략하는 것이다.[26]

변혁의 진정한 개혁은 덕성을 지닌 존귀한 인물이 있어야 가능하다는 것이다, 이는 神宗의 덕성을 존중하고 그의 적극적인 의지를 통해 자연스레 개혁을 실현할 수 있다고 믿는 것이다.[27] 은나라 반경의 경우에는 반드시 그가 훌륭한 덕성을 지니기 까닭에 개혁을 할 수 있는 것은 아니라고 보았다.

이러한 해설에서 보자면 개혁은 적극적인 의지를 갖고서 치밀한 계획 하에 실행해야 하는 것이다. 송대에 이른바 托古改制 혹은 革故鼎新의 정신은 이러한 義理의 해석에서 이해될 수 있다. 그러므로 역학의 이치에서 인간사회의 법칙에 기반한 일종의 발전사관을 지향하였다. 그 속에서 그는 '한번 다스리면 한번 어지러운(一治一亂)' 역사의 순환적 법칙을 밝히고 그 속에서 否極泰來 혹은 泰極否來와 같은 세계의 실재가 진행되는 방식을 터득하였다.

송대에 국내외적 內憂外患 속에서 인간의 존재와 삶의 가치 사이에 야기되는 괴리와 모순은 극단으로 치닫고 있었다. 이를 해소하기 위해사대부들은 문명사회의 지향성을 갖고서 사대부들은 道統의 역사적 인식 하에 문명사회의 지향성의 의식적 차원에서 역사정신을 고양시켰다. 사대부들은 도통의 역사적 합리성과 이론적 타당성을 확보하기 위해 유가경전 속에 함축된 의미, 즉 義理를 찾아내고 그 속에서 聖人의 행적과 업적을 추적하였다. 그들은 성인정

---

23) 李衡, 『周易義海撮要』, "革之爲道, 宜剛中而已. 九三, 剛過中, 故征凶, 貞厲, 以過中之剛, 其能革物也必, 故革言三就, 雖過中而不失正, 故有孚. 其稱三者, 衆辭也, 言從革者衆而有成功也. 三, 過中, 是以言而後能革, 革之次也."(楊倩描, 『王安石『易』學研究』, 保定: 河北大學, 2006, 79쪽 재인용)

24) "대인은 호랑이처럼 변해야 점치지 않아도 믿음이 있다.(『周易』, 革卦, 九五爻辭, "大人虎變, 未占有孚.")"

25) 그는 殷나라 제20대 왕이다.

26) 李衡, 『周易義海撮要』, "九五, 尊位盛德, 不言而能革, 革之上也. 有位無德, 有德無位, 必至於告戒丁寧, 然後能感喻其人而成革之功也. 盤庚大誥之所以革民者. 不可謂未占有孚也. 所謂不言者, 非無言也, 其所待於言也略矣." (楊倩描, 『王安石『易』學研究』, 保定: 河北大學, 2006, 79쪽 재인용)

27) 북송시대에 왕안석의 변법을 둘러싼 중요한 인물들과의 관계와 구체적 역사적 흐름에 관해 劉炳良, 『北宋易學與變法思想研究』, 北京: 人民, 2015, 152-168쪽을 참조

신의 취지를 살리고 이를 文明史觀의 강령으로 삼았다.[28] 송대의 학문에서 가장 두드러진 특징 중의 하나는 유가경전이나 『주역』을 해석하는 데에 역사적 경험의 결과, 즉 귀감이나 교훈을 활용한다는 것이다. 여기에는 유학의 부흥운동, 사대부의 정치적 욕구, 시대적 역사적 인식 등과 밀접하게 연관되어 있다.

북송시대에 사대부들은 유학의 부흥운동 속에서 明體達用의 강령을 설정하였다. 그것은 유학의 부흥운동에서 胡瑗이 주장한 구호였다. 그들은 유가를 宗旨로 하여 經學을 중심으로 하여 經世致用을 활용하였다. 이러한 강령은 經世濟民의 목표를 추구하고 內聖外王의 지평을 열어놓았다. 慶曆新政은 外王經世의 요구에 치중하면서 達用의 방도를 추구하였다. 특히 熙寧變法이 시행되는 과정에서 역학의 방법론에서 그 활로를 모색하였다. 熙寧과 元祐 사이에 변법개혁이 좌절되면서 內聖修養의 측면에 치중하면서 明體의 근본에 집중하였다.[29] 그들은 사회의 내재적 발전은 구성요소들의 대립과 화합, 분별과 통합, 직분과 조정, 분화와 소통 등의 역동적 과정 속에서 필연적으로 특정의 가치의 본체로 지향한다.

## 5. 문제해결의 실마리

왕안석은 대규모의 정치개혁을 주장하였는데 변법의 역사적 선택은 당시의 시대적 배경이나 사회적 여건을 극복할 수 없었다. 변법의 개혁은 天命보다는 王命을 중시하였으며 관원에 대한 혁신을 추진하면서 사회 전반에 걸쳐 영향력을 발휘하지 못했다. 왕안석이 仁宗에게 건의한 上書의 정치선언문이 비록 仁宗의 주목을 받지 못하였지만 그 사상은 광범위한 영향력을 발휘하였다. 그 속에서 국가통치의 위기와 원인, 개혁의 시급함과 필요성을 주장하고 선왕의 정치를 본받고 그 취지에 따른 변법을 설파한다. 그는 神宗에 의해 기용되기 전에 이미 사대부들의 신망을 얻었다. 그러나 신종이 그를 기용하려 하자 적지 않은 대신들이 반대하거나 가로막고자 하였다. 神宗의 후원 하에 20여 년간 시행되었던 변법의 개혁은 국가공동체적 역사의식 속에서 인간행위의 합당한 준칙에 따른 정당한 價値觀으로 내면화되지 못하였다. 즉 국가적 차원에서 광범위하게 수용되거나 포용되지 못하였으며 사회심리적 차원에서도 깊숙이 반영되지 못하였으며 가장 중요하게도 정치문화의 차원에서 중앙집권적 체제의 새로운 틀을 형성하지 못하였다. 따라서 변법의 개혁은 정치의 기득권을 넘어서지 못하는, 이미 성공할 수 없는 정치적 여건에서 시작하였다고 말할 수 있다.[30]

그는 선왕의 정치를 본받는다는 기치 하에 중앙집권적 봉건전제를 특징으로 하는 皇權의 옹호하면서 기존의 祖宗之法을 부정하지 못하였지만 의도적으로 기피하고 天變의 필연성을 부인하면서 변법의 중요성과 필요성을 역설하였다. 神宗이 정책을 결정하고 그 시행을 추진하는 과정에서 天變과 人事의 필연성을 인식할 때에도 왕안석은 그와 관련한 전방위적 압력에도 굳건하게 버티면서 변법을 추진하였다. 그는 董仲舒의 天人感應說을 믿지 않아서 민감한 天變과 현실적 人事 사이에 일정한 관계가 없다고 생각하였다. 그럼에도 불구하고 그는 천명의 존재를 부정할 수 없었다. 또한 祖宗之法은 당시에 봉건적 전제정치, 특히 皇權의 권위를 합리화하는 특면을 지닌 것으로서, 이 법의 미신적 측면을 공격하고 이를 고수하는 집단의 양태를 지적하고 사대부의 정치참여를 역설하였다. 이는 그의 반대파의 우두머리인 司馬光의 반

28) 『河南程氏遺書』 卷15, 「伊川先生語一」, "古之學者, 先由經以識義理. 蓋始學時, 盡是傳授. 後之學者, 卻先須識義理, 方始看得經."
29) 劉炳良, 『北宋易學與變法思想研究』, 北京: 人民, 2015, 214-215쪽
30) 王榮科, 「王安石變法中的政治文化」, 『北京大學學報』 2000, 134쪽

대에 부딪혀 실패하고 만다.

# <국가공동체적 역사의식에서 본 王安石의 熙寧變法과 經世致用의 세계>에 대한 토론문

**안 외 순**
**(한서대)**

김연재교수님의 상기 논문은 중국 북송대의 대표 정치가이자 사상가, 문인의 한 명인 왕안석의 변법 혹은 개혁의 성격에 대해 '1장 문제의식의 단초'에서 송대 전반의 시대의식 속에서 접근하겠다는 것으로 시작하여 2장에서는 '송대 신유학과 국가공동체적 역사의식'을, 3장에서는 '형공신학과 의고신변의 논법'이라는 제하에 왕안석의 신법과 시대적 배경과의 관계를, 4장에서 '왕안석의 희령변법과 경세치용의 세계'라는 제목으로 본격적인 논의를 전개하고, 5장에서 '문제해결의 실마리'로 결론을 대신하고 있다. 먼저, 타의 추종을 불허하는 학문적 성실성의 결실물을 먼저 읽을 수 있는 영광을 주신 학회와 김교수님께 심심한 감사를 표한다. 다만 먼저 읽은 지정 토론자의 직분상 논문의 완성을 위하여 다음 논의를 개진드린다.

1. 선행연구에 관한 보충 소개를 요청드린다. 왕안석의 중요성만큼이나 국내에서의 기존연구만 하더라도 수다한 것으로 알고 있다. 특히 조선시대까지는 부정적 시각이 지배적이었고-물론 이익 같은 예외도 있지만-, 현대에서는 긍정적 시각이 다수인 것으로 알고 있다. 현대 연구자들의 시각에 대해 간단하게라도 보충 설명을 부탁드린다.

2. 구성과 관련하여: 서론격인 1장의 '문제의식의 단초'와 결론격인 5장 '문제해결의 실마리'가 어떻게 다른지? 흔히 이해하듯이 '단초'와 '실마리'가 동의어격이라고 본다면 '문제의식'과 '문제해결'에서 차이를 찾아야 하는지? 그렇게 이해하고자 하더라도 문명사적 차원의 이해를 시도하겠다는 1장의 제시에 비해 5장의 내용은 왕안석 개인이나 사마광 등 인물사적 결론으로 귀결된 듯하다.

3. 서술과 관련하여:

1)"동아시아의 고대세계에서는 국가의 관념보다 천하의 관념이 더 통용되었다"(2쪽); 일면 이해 안되는 바는 아니지만 다른 한편으로는 중국측 이해이기도 한 듯. 과연 신라, 왜, 조선, 일본에서도 동일했을지. 최치원 이래 한반도의 '동문', '동국', '해동' 등은 '천하의식이 아니라 국가의식의 발로가 아닐까.

2) '중앙집권적 봉건전제' '봉건적 전제정치': 상투적 용어(9쪽)

3) 왕안석의 '희령변법'와 '경세치용'의 구체적인 사례 관련 약술이라도 적시 필요

4. 번역 문제: 오늘날과 같은 평등사회라면 무관하겠지만 신분사회인데다가 유교처럼 일자(一字)일의(一意)를 중시하는 문화에서 '방시(放弑)'(각주 12), '정주지난(征誅之難)'/필부(匹夫)(각주 15); 각주18번 등

5. 질문: 1) 왕안석 변법의 반대자/혁파자였던 사마광 역시 대표적인 송대 사대부/신유학자였는데 그는 '송대 사대부/신유학자들에 대해 문명전환, 변통의식' 부재? 아니면 왕안석식 변법 반대자? 2) 왕안석이 '경세치용'을 직접 사용했는지(단순 질문)

# 제2-1부
# 기획발표

사회 : 윤소영

〈기획발표 1〉
7세기 동아시아의 '국제전쟁'과 '전후처리', '스토리텔링'의 가능성

발표: 송완범
토론: 홍성화

〈기획발표 2〉
북한이탈주민의 디아스포라 스토리텔링과 미디어

발표: 홍숙영
토론: 서동수

〈기획발표 3〉
이주이야기로 본 한국신화의 양상과 의미

발표: 허원기
토론: 이효숙

# 7세기 동아시아의 '국제전쟁'과 '전후처리', '스토리텔링'의 가능성

동아시아고대학회 춘계·건국대 스토리앤이미지텔링연구소 공동학술대회
[동아시아의 이주문화와 스토리텔링] (건국대 충주, 2023.04.29/토)

송완범(고려대학교)

# 목 차


- 1. 서-문제제기
- 2. 백제의 마지막 왕, 풍장(豊璋)-'뮤지컬'
- 3. 백촌강싸움과 유민-『회풍조(懷風藻)』
- 4. 전쟁포로의 귀환과 불교 -『일본영이기(日本霊異記)』
- 5. 결-'전쟁 유산'으로서의 스토리텔링

# 1. 서-문제제기

- 7세기 중엽, 남북조(386~589)의 오랜 분열을 통일한 수와 당의 등장으로 말미암은 동아시아정세의 급변과 더불어 고대 한반도 3국은 물론 왜국은 위기.
- 당과 신라의 연합군에 의해 백제와 고구려가 멸망. 더불어 나라 잃은 '유민'이 발생하게 되는데, 이들이 향한 곳은 다름 아닌 왜국.
- 왜국에서는 이른바 '한반도유민', 다시 말해 '백제유민'과 '고구려유민'들이 왜국의 사람들과 공동운명체로서 7세기말의 동아시아의 혼란에 직면.
- 다종다양한 교류를 통해 생각지도 못했던 전쟁의 흔적, 상이한 문화로 인해 생겨난 이국인 간의 갈등과 협력의 과실들은 이후 고대일본의 사회와 기층문화를 풍성하게 했을 것.
- 당시의 몇 가지의 사례를 통해 스토리텔링화의 가능성을 찾고자 한다.

# 2. 백제의 마지막 왕, 풍장(豊璋)-'뮤지컬'

- 백제의 마지막 왕인 풍장에 주목.
- 백제부흥운동의 한 축을 담당했던 왜국에 '질(質)'의 신분으로 파견되었던 풍왕자가 다시 돌아올 수 있었던 것은 모국의 멸망과 더불어.
- 최근의 안중근을 소재로 영화화한 뮤지컬 '영웅' 관람
- 동아시아의 혼란기에 풍왕자에서 풍왕이 되었던 비운의 풍장 이야기는 충분히 뮤지컬의 소재가 될 수 있다고 생각.

# 풍장의 모습1

- 日本書紀　舒明3年(631)3月条
- 百済王義慈入王子豊章為質.
- 日本書紀　皇極2年(643)是歳条
- 百済太子餘豊以蜜蜂房四枚放養於三輪山. 而終不蕃息.
- 日本書紀　天智即位前紀(661)9月条
- 皇太子御長津宮. 以織冠授於百済王子豊璋, 復以多臣蔣敷之妹妻之焉,
- (略)率軍五千余衛送於本郷. 於是豊璋入国之時福信迎来稽首奉国朝政皆悉
- 委焉.
- 続日本紀　天平神護2年(766)6月壬子(28日)条
- 刑部卿従三位, 百済王敬福薨. 其先者出自百済国義慈王, 高市岡本宮馭
- 宇天皇御世, 義慈王遣其子豊璋王及禅広王入侍. 洎于後岡本朝廷, 義慈王
- 兵敗降唐. 其臣佐平福信, 尅復社稷, 遠迎豊璋, 紹興絶統. 豊璋纂其之後,
- 以譖横殺福信. 唐兵聞之, 復攻州柔. 豊璋与我救兵拒之. 救軍不利, 豊璋駕
- 船, 遁于高麗. 禅広因不帰国, 藤原朝廷賜号曰百済王, 卒贈正広参. 子百済
- 王昌成, 幼年随父帰朝, 先父而卒. 飛鳥浄御原御世, 贈小紫. 子郎虞, 奈良朝
- 廷従四位下摂津亮. 敬福者, 即其第三子也. (略)薨時, 年六十九.

# 풍장의 모습2

- 7세기에 백제의 왕자로서 왜국에 도래한 풍장은 그 후 백제의 멸망과 함께 귀국하여 백제왕. 풍장의 귀국에 발맞추어 왜군이 동행하지만 그것은 고대 동아시아의 국제 전쟁으로 유명한 '백촌강의 싸움'에 왜국이 참전하였다가 참패하는 발단.

- <사료 5>　旧唐書　巻199上百済伝
- 遣使往倭国, 故王子扶餘豊立為王.
- <사료 6>　三国史記　義慈王20年(660)条
- 迎古王子扶餘豊嘗質於倭国者立之為王.

# 풍장의 모습3

- 고구려가 멸망하자 당군의 포로가 되었다가 당의 서울인 장안으로부터 영남(嶺南)지역으로 유배된다.

資治通鑑 卷201, 総章元年(668)조; 十二月丁巳, 上受俘于含元殿, 以高蔵政非己出, 赦以為司平太常伯員外同正, 以泉男産為司宰少卿, 僧信誠為銀青光禄大夫, 泉男生為右衛大將軍, 李勣以下, 封賞有差, 泉男建流黔州, 扶餘豊流嶺南.

- **영남**(岭南, 嶺南, Lǐngnán 링난): 중국 남부의 오령(五嶺, 난링산맥) 남쪽. 현재의 광둥성, 광시 좡족 자치구, 하이난성의 전역, 후난성, 강서성의 일부에 해당, 부분적으로 화남(華南)지방과 겹친다.

# 견당사 1,2차 파견의 갭

- 당에 의한 노골적인 친신라 정책의 요구에 관한 것이라고 상정, 그러한 요구에 반발한 소아씨가 고표인과 다툰 것, 그 결과 당의 사신 고표인은 아무런 수확이 없는 채로 귀국.
- 요컨대, 당과의 외교가 제2차 견당사의 왕래(653~654)까지의 약 20년간의 외교적 단절.
- 旧唐書 倭国,貞観5年(631)조;

遣使献方物, 太宗矜其道遠, 勅所司無令歳貢, 又遣新州刺史高表仁持節往撫之. 表仁無綏遠之才, 与王子争礼, 不宣朝命而還.

# 풍장의 이해

- 첫째, 백제왕자 풍장은 무왕의 왕자로서 631년(서명 3년 무왕 32년)에 내왜. 한편 640년대 초에 백제대란 이 일어나고 그 영향으로 의자왕의 왕자들이 내왜. 631년 내왜한 왕자 풍장과 642, 3년경에 내왜한 왕자 교기는 다른 사람.
- 둘째, 풍장이 왜국에 도래한 것은 왜국의 제1차 견당사 파견과 귀환의 과정에서 생겨난 것. 당 신라 왜국의 삼국 간의 외교 루트 개척에 대한 견제를 목적으로 하는 백제의 긴박한 외교적 노력의 결과물. 그 결과, 서명조 후기에는 친백제적인 대외정책이 등장하고 견당사가 재개되기까지에는 20년 이상의 세월이 필요.
- 셋째, 661년의 풍장 귀국 배경에는 백제 무왕의 왕자를 백제왕으로서 추대하려고 하는 무왕계의 복신의 생각. 한편 반 당 반 신라노선을 걸어 온 왜는 백제멸망 후의 창끝이 자신들을 향할 것이라는 위기감. 그래서 왜는 직면한 문제 해결을 한반도에 직접 개입하는 것에 의해 달성할 수 있을 것이라 보고 풍장의 귀국을 지지하여 원군을 파견한 것.

# 3. 백촌강싸움과 유민-『회풍조(懷風藻)』

- 현존 최고 오래된 고대일본의 한시집, 천평승보3年(751) 서문에 의하면, 동 3年11月(751年12月10日- 752年1月8日)에 완성. 편자는 大友황자의 증손에 해당하는 오우미노 미후네(淡海三船)일 것.
- 오우미(近江)조에서 나라시대까지의 64인의 작자에 의한 116수의 시집. 현존사본과 원문간에 차이. 작품 대부분은 5언시, 헤이안초기의 칙찬의 세 시집이 7언시인 것에 비해 차이.

# 3. 백촌강싸움과 유민-『회풍조(懐風藻)』

- 제목은 연회(宴会)가 가장 많고, 유람(遊覧), 응조(応詔; 천황의 명을 받아 시 짓기)가 뒤를 잇는다.
- 작자는 천황부터 大友·川島·大津 등 황자·제왕·제신·승려 등. 작풍은 중국 중에서도 특히 6조(6朝) 시의 영향이 크지만 초당의 영향도 보임.
- 고대일본에서 한시가 만들어지기 시작하게 된 것은 한자문화, 구체적으로는 한반도 유민의 영향에 의한 바가 클 것. 이는 한자를 기본적으로 구사하는 한반도 유민의 존재를 잊어서는 불성립.
- 서문에 의하면 오우미조의 안정된 정치 상황에 의해 시문이 발달함을 어필.

# 백촌강싸움과 유민-『회풍조(懐風藻)』

- 백촌강싸움 이후 백제망명귀족 옛 신하 등은 왜의 조정에 중용. 법에서는 余自信, 沙宅紹明, 학문에서는 鬼室集斯, 許率母가, 병법에서는 谷那晋首, 木素貴子, 憶礼福留, 答炑春初가, 약에서는 炑日比子, 賛波羅, 金羅金須, 鬼室集信, 徳頂上, 吉大尚, 음명(陰明)은 角福牟, 각각 전문가로서 등용.
- 특히 천지의 후계자로서 오우미조정을 장악한 오토모(大友) 황자는 백제로부터의 망명귀족들을 자신의 브레인으로 삼음.

- 懐風藻　大友皇子伝; 널리 学士　沙宅紹明　答炑春初　吉大尚　許率母　木素貴子등을 빈객으로 삼다 라고 보인다.
- 日本書紀　天智10年(671)正月是月条。

# 백촌강싸움과 유민-『회풍조(懐風藻)』

- 왜의 민중들은 동요를 빌려 백제인 등용에 대한 불만의 소리.
- 동요의 내용은 귤(橘) 열매는 각각 다른 가지에 생기지만 그것을 구슬로서 꿸 때는 같은 가지에 통한다. 즉 출생이나 신분 재능이 다른 자를 함께 서작(叙爵)하고 같이 등용하는 정치를 은밀히 비꼰 것.
- 이 노래는 백제유민들을 우대하고 있는 천지조의 시책에 불만을 가진 토착 세력의 움직임이 있었던 것을 보여준 것.
- 日本書紀　天智10年(671)正月是月条.
- 日本書紀　下(岩波書店, 1969) 보주2 7—19

# 4. 전쟁포로의 귀환과 불교 -『일본영이기(日本霊異記)』

- 『**日本国現報善悪霊異記**』가 원제, 헤이안시대 초기에 만들어져 전승된 고대일본의 가장 오래된 설화집.
- 저자는 나라우경에 살던 약사사 승려 景戒. 상/중/하 세 권으로 구성. 표기는 변칙적인 한문 사용.
- 성립연대는 서문과 본문의 기술로 볼 때 弘仁13年 (822년) 설이 유력.
- 상권 35화, 중권 42화, 하권에 39화 모두 116화 수록. 이야기의 배경 시대는 8세기 나라시대가 많고 더 오랜 이야기는 5세기 때의 웅략천황 때.

# 4. 전쟁포로의 귀환과 불교 -『일본영이기(日本霊異記)』

- 설화가 나오는 장소는 매우 넓은 범위, 동쪽은 가즈사(上總)국(치바현의 중남부), 서쪽은 히고(肥後)국(구마모토현). 그 중에서도 기나이(畿內)와 그 주변지역이 많고 특히 기이(紀伊)국(와카야마현과 미에현 남서부)의 사례가 많다.
- 『영이기』의 해설은 行基와 그의 무리가 사회사업을 통한 민간 포교를 위한 편력한 지역과 중복되는 경우가 많음.
- 『영이기』 설화에서는 선과 악은 결과를 맺는데, 현세 중에 보답이 오는 경우도 있지만, 내세에 지옥이라는 결과에 이르기도 한다고 서술.
- 설화의 대부분은 인과응보, 선악구도 그 외에 괴이한 이야기도 꽤 있다.

# 전쟁포로의 귀환, 전후처리, 불교설화집

- 日本書紀　天武13年(684)12月癸未条筑紫国; 동 持統4年(690)9月丁酉条10月乙丑条筑紫国; 동 持統10年(696)4月戊戌条伊予肥後国;　続日本紀　慶雲4年(707)5月癸亥条讃岐陸奥筑後国.
- 日本霊異記　上巻第7 備後国三谷郡大領; 동 上巻第17 伊予国越智郡大領.
- 日本霊異記　上巻第7 備後国三谷郡大領.
- 日本霊異記　上巻第17 伊予国越智郡大領

# 전쟁포로의 귀환. 평화의 도래

- 日本書紀 천무13.12 癸未조; 축자국
- 지통4.9 丁酉조, 10 乙丑조; 축자국
- 지통10.4 戊戌조; 이요,
- 비후국
- 續日本紀 경운4.5 癸亥조; 사누키,
- 무쓰,
- 치쿠고

# 전후 불교를 통한 평화의 기도

- 백촌강의 싸움은 야마토왕권의 중앙귀족만이 아니고 지방호족들에도 큰 영향을 끼쳤다. 전쟁에 참가한 일로 당에 포로가 되고 곤란을 넘어 귀국한 사람들도 많이 존재했다.
- 9세기 초에 성립한 불교설화집인 일본영이기(日本霊異記)의 설화에는 포로에서 귀환한 지방호족 계층의 사람들의 사례.
- 그것들에 의하면 세토내해(瀬戸内海) 주변의 지방호족들이 일찍부터 불교의 수용에 노력하고 있던 일이 주목.
- 불상 만들기와 불사의 건립은 물론, 불교의 지식(知識) 적인 결합을 통하여 정신적인 결합력이 있는 국조군(国造軍) 의 운용에까지 불교를 활용.

# 일본영이기(상) 권7 備後国三谷郡大領

- 『日本霊異記』上 贖亀命放生得現報亀所助縁 第七
- 禅師弘済者、百済国人也、当百済乱時、備後国三谷郡大領之先祖、為救百済、遣軍旅時、発誓願言、若平還来、為諸神祇、造立伽藍、起多諸寺、遂免災難、即請禅師、相共還来、造三谷寺、其禅師所造立伽藍及諸寺、道俗観之、共為欽敬、禅師為造尊像、上京売財、既買得金 丹等物、還到難破之津、時海辺人、売大亀四口、禅師勧人、買而放之、即借人舟、将童子二 人、共乗度海、日晩夜深、舟人起欲、行到備前骨嶋之辺、取童子等、擲入海中、然後告禅師 云、応速入海、師雖教化、賊猶不許、於茲発願、而入海中、水及腰時、以石当脚、其暁見之、 亀負之矣、其備中浦、海辺其亀、三領而去、疑是放亀報恩乎、于時賊等六人、其寺売金丹、 檀越先量過価、禅師後出見之、賊等忙然、不知退進、禅師憐愍、不加刑罰、造仏厳塔、供養 已了、後住海辺、化往来人、春秋八十有余而卒、畜生猶不忘恩、返報恩、何況哉人而忘恩乎、

# 일본영이기(상) 권17 伊予国越智郡大領

- 伊予国の越智郡の大領の先祖である越智直は、백제を救うために派遣された。各地を巡っていたときに、唐国の兵に敗れて唐にたどり着いた。我等が日本人が八人、同じ島に住む。仲間同士で관음보살の像を手に入れて、これを信仰しあがめ奉っていた。八人は心を同じくして、隠れて松の木を伐って一つの舟を造った。その像を船の上に安置し、それぞれ誓願を立てて国に帰れるように願った。すると西風が吹いてきて、これに乗ってすぐに筑紫国に来たのだった。朝廷はこれを聞いて、事情をお尋ねになった。천황は哀れに思って、越智直等八人に、望むところを申すようにおっしゃった。そこで越智直がいうことには、「郡を造ってそこに蔵を安置し、仕えたいと思います」と申し上げた。천황はそれを許可しなさった。その後に軍を新たに設けて寺を造り、そこに八人を救ってくれた像を置いた。その時から今に至るまで、越智直の子孫は相次ぐこととなり、この像を信仰している。思うにこれは観音の力によるものであり、信仰心がこれらの奇跡を達成させたものなのであろう。丁蘭の木母すら生きているような姿を示し、僧が心を寄せた絵の中の女すら哀しい訴えに応えた。ましてや관음보살は、どうして応えないことがあろうか、いや決してそんなことはない。

# 5. 결-'전쟁 유산'으로서의 스토리텔링

- 7세기 중반 동아시아세계의 동란, 동아시아의 국제전쟁 발발,
- 동아시아세계의 재편, 한반도 유민의 왜국 행
- 풍왕자에서 풍왕으로, 전장에서 고구려로, 다시 당으로, 일관된 반당노선 견지, 뮤지컬
- 백제유민들의 수용과 등용을 둘러싼 왜국 내 정세의 복잡성, 전쟁의 공포 속에 이후 '임신의 난'의 먼 계기, 최초의 한시집 '회풍조'
- 실질적인 전후처리와 평화를 기원, 불교의 역할, 최초의 불교설화집 '일본영이기'
- 7세기 후반의 동아시아세계는 스토리텔링의 보고, 향후 복안적인 시도가 필요할 것, 이번 발표가 그런 방향의 물꼬를 틀 수 있다면 하는 바람.

## 참고문헌


- 小島憲之校注『懐風藻　文華秀麗集　本朝文粋　日本古典文学大系69』岩波書店、初版1964年
- 江口孝夫訳注『懐風藻』講談社学術文庫、2000年
- 辰巳正明『懐風藻全注釈』笠間書院、2012年
- 辰巳正明『懐風藻　古代日本漢詩を読む』新典社、2019年 - 以下は研究
- 編『懐風藻　漢字文化圏の中の日本古代漢詩』笠間書院、2000年
- 編『懐風藻　日本的自然観はどのように成立したか』笠間書院、2008年
- 平凡社東洋文庫、初版1967年、口語訳、原田敏明、高橋貢訳。253p。ISBN 4582800971。ワイド版2004年
- 新訂版：平凡社ライブラリー、2000年1月、333p。ISBN 4582763197
- 読み下し文と口語訳
- 新潮社［新潮日本古典集成］小泉道校注　1984年、新装版2018年。ISBN 410-6208075
- 小学館［日本古典文学全集10］中田祝夫校注・訳
- 原文と読み下し文と口語訳
- 1975年11月 448p ISBN 409-6570060
- 新編 1995年9月。491p ISBN 409-6580104
- 講談社［講談社学術文庫 全3巻］中田祝夫の口語訳。
- 読み下し文と口語訳
- 1978年12月発行。209p。ISBN 4061583352
- 1979年4月発行。279p。ISBN 4061583360
- 1980年4月発行。320p。ISBN 4061583379
- 筑摩書房［ちくま学芸文庫 全3巻］多田一臣校注・訳。
- 1997年11月発行。246p。ISBN 448008391X
- 1997年12月発行。318p。ISBN 4480083928
- 1998年1月発行。346p。ISBN 4480083936
- 岩波書店［新日本古典文学大系30］出雲路修校注。
- 原文と読み下し文
- 1996年12月発行。325p。ISBN 4002400301
- 岩波書店［日本古典文学大系70］遠藤嘉基、春日和男校注、1977年
- 原文と読み下し文
- 創英社［全対訳日本古典新書］池上洵一訳注 1978年12月発行、新版1993年。446p ISBN 4881423096

- 鬼頭清明, 白村江—東アジアの動乱と日本—　; 森公章 ; 佐藤信, 白村江の戦いと倭

# “7세기 동아시아의 ‘국제전쟁’과 ‘전후처리’, ‘스토리텔링’의 가능성”에 대한 토론문

**홍성화**
**(건국대)**

7세기의 동아시아는 발표자가 서론에서도 언급했듯이 급변하는 대외정세 속에서 다양한 스토리텔링의 소재가 있다고 판단된다. 특히 663년에 있었던 백강구(백촌강) 전투는 동아시아에서 韓·中·日이 최초로 부딪치는 국제전으로서 본 발표문에서 이 시기를 스토리텔링의 소재로서 활용하려 한 점은 타당한 설정이라고 생각된다.

이에 몇 가지 질문을 함으로써 토론의 소임을 다하고자 한다.

1. 스토리텔링에 있어서 주의해야 할 점은 그동안 이어져 왔던 문학적 허구와 역사적 사실에 대한 논쟁이 아닐까 싶다. 문학비평가와 소설가들은 역사적 사실성보다 문학적 상상력을 중시하고 소설적 구성에 더 비중을 두는 경향이 있는 반면에, 역사학자들은 지나친 상상력에 의한 역사적 오류로 인해 일반 대중을 오도할 위험성에 대해 지적하고 있다.

물론 종종 역사를 소재로 한 창작물이 기존의 인식을 바꾸기도 한다. 김동인의『운현궁의 봄』의 경우, 이 소설이 흥선대원군에게 덧씌워졌던 부정적인 이미지를 바꾸기도 했다. 또한 우리에게『大望』이라는 이름으로 잘 알려져 있는 山岡莊八의『德川家康』라는 소설 또한 그동안 일본인들에게 너구리 家康로서 부정적인 이미지가 덧씌워졌던 家康에게 긍정적인 이미지를 심어주는데 일조하기도 했다.

하지만 전체적인 역사상이 역사적 사실과 어긋난 경우에는 일반대중에게 그릇된 역사인식을 전달하는 등 여러 가지 부작용을 낳기도 한다. 역사를 소재로 한 창작물의 경우 일반인들의 인식 속에 자리하는 파급 효과는 무척이나 강대하기 때문에 종종 정치적으로 이용되기도 한다. (洪性和,「歷史小說, 歷史드라마에 나타난 古代史像 고찰」,『스토리&이미지텔링』5, 2013) 역사를 소재로 한 창작물의 스토리텔링과 관련하여 주의해야 할 점은 무엇인지 발표자의 견해를 듣고 싶다.

2. ‘백제의 마지막 왕 풍장(豊璋)’과 관련해서 풍장이라는 인물의 생애를 보면 격동하는 상황 속에서 드라마틱한 요소가 있다고 판단된다. 하지만 이를 스토리텔링으로 재현하기 위해서는 몇 가지 해결해야 될 문제가 있다고 생각된다.

우선은『日本書紀』의 표현에 의하면, 舒明 3년조에 백제왕 의자가 왕자 풍장을 보내 質로 삼았다라고 되어 있다. 본 발표문에서도 質의 신분으로 파견되었다고 쓰고 있는데, 그렇다면 여기에서 보이는 質을 어떻게 보아야 하는 것인지 발표자의 견해를 듣고 싶다.

또한 豊璋의 파견 시기와 관련해서『日本書紀』는 舒明 3년(631년)으로 나오는데, 의자왕의 즉위는 641년이기 때문에 이때는 의자왕대가 아니라 武王의 치세에 해당된다. 이에 풍장을 무왕의 아들로 보는 百濟王義慈誤記說, 백제왕을『日本書紀』편자의 追記로 보는 百濟王追記說, 기년의 오류설, 豊璋이 翹岐와 동일인물이라는 설 등이 있다.

『日本書紀』에서는 기년과 백제의 왕명이 서로 다른 경우가 다수 나타나고 있다. 백제의 왜국 파견과 관련하여서는 應神 49년 腆支王이 누이 新齊都媛 등을 왜국에 보냈다는 기록과 雄略 2년 己巳年에 개로왕이 즉위하여 慕尼夫人의 딸 適稽女郎을 파견했다는 기사가 있다. 이때가 『日本書紀』의 기년으로는 비유왕대에 해당되지만, 비유왕 시기는 백제와 왜가 서로 알력이 있었을 때이다. 따라서 이들 기사는 백제가 왜국과 화친을 맺고 있는 전지왕과 개로왕 시기의 파견으로 보는 것이 타당하다. 때문에 이를 참고하여 보면 대체적으로 『日本書紀』의 서술은 왕명을 誤記했다기 보다는 기년의 오류로 인한 경우가 많은 것을 알 수 있다. 따라서 舒明 3년조(631년)에 보이는 풍장의 기사는 의자왕 대에 있었던 豊璋의 왜국 파견이 舒明 3년으로 그 시기가 잘못 기록되었을 가능성이 크다고 토론자는 판단하고 있다.

다만 이때 파견되었던 풍장에 대해서는 『三國史記』와 『舊唐書』에 古王子, 故王子로 표기가 되고 있어 의자왕의 아들일 가능성은 없다. 오히려 이를 근거로 하면 武王의 아들로 보는 것이 타당하다고 판단된다. 따라서 개로왕이 동생인 곤지를 파견했던 것과 같이 의자왕이 화친을 목적으로 弟인 풍장을 왜국에 파견하였던 것으로 보인다. 토론자의 경우는 豊璋에 관한 기록은 643년에 다시 나타나기 때문에 의자왕이 641년 즉위 후 643년 사이에 파견되었던 것이 아닌가 판단하고 있는데(洪性和, 「百濟와 倭 왕실의 관계」, 『한일관계사연구』39, 2011), 이에 대한 발표자의 고견을 듣고 싶다.

3. 『懷風藻』의 경우 현존하는 일본 最古의 漢詩集으로서 7세기 백제 유민들의 상황을 유추할 수 있는 내용이 있는 것으로 알고 있다. 다만 발표문에서는 '『懷風藻』 大友皇子伝 : 널리 学士 沙宅紹明, 答炑春初, 吉大尚, 許率母, 木素貴子등을 빈객으로 삼다라고 보인다'에 대한 언급만이 있는데, 詩文 중에 백제 유민들의 상황을 살펴볼 수 있는 것으로 어떠한 것이 있는지 소개해주셨으면 한다.

4. 『日本霊異記』의 경우, 설화 자체가 사실은 아니지만 그 안에 사실적인 요소도 포함하고 있기 때문에 이를 통해 본 발표문에서 스토리텔링의 소재로서 설정하고 있는 것으로 판단된다.

그런데, 발표문 중에 소개한 伊予国 越智郡大領의 고사에 대해서는 한반도에 파병된 후 당나라로 갔다가 일본으로 돌아오는 등 그 스토리에 대해서는 전반적인 이해가 가능하다.

하지만, 備後国 三谷郡大領의 고사와 관련해서는 2번째 단락 이후에 禅師가 배를 타고 오다가 뱃사람이 욕심이 나서 童子를 바다에 버렸다든지 이후 갑자기 賊이 나타나더니 禅師가 바다로 들어가는 장면, 또한 3번째 단락에서는 갑자기 6인의 賊이 나타나 속죄한다든지 등등 스토리상으로 연결이 안 되거나 이해하기 어려운 부분이 있는 것 같다. 이 부분에 대한 내용과 관련하여 구체적인 설명을 듣고 싶다.

# 북한이탈주민의 디아스포라 스토리텔링과 미디어

**홍숙영**
**(한세대)**

目 次

1. 들어가는 말
2. 문헌 고찰
3. 연구 문제 및 연구 방법
4. 연구 결과
5. 결론 및 제언

## 1. 들어가는 말

여러 경로로 북한을 탈출해 남한에 정착한 북한이탈주민은 북한에서의 경제적·사회적 상황, 탈북 이유, 남한에서의 생활 방식, 정치적 성향, 기대치 등 여러 방면에서 다양한 특성을 보인다. 그러나 한국 사회는 북한이탈주민의 다양성을 인정하기보다는 하나의 카테고리로 분류하여 이방인이자 타자로 대하는 경우가 많다. 인터넷이 발달하고 소셜미디어가 확산하면서 주류 미디어에 제 목소리를 내지 못하는 소수자 집단의 목소리가 커질 것이라는 기대와는 달리 혐오와 차별, 허위 정보를 양산하는 통로로 1인 미디어가 이용되는 사례가 적지 않다.

1990년대 중반 시작된 북한 주민의 한국 입국은 해마다 그 수가 증가해 2016년 1천418명, 2017년 1천127명, 2018년 1천137명, 2019년 1천47명 등 1천 명대를 유지하였으나 코로나19가 확산하면서 2020년 229명, 2021년 63명, 2022년 67명으로 급격히 감소하였다.[1)]

이처럼 남한으로 들어오는 북한이탈주민의 수가 급감하는 가운데 기존 북한이탈주민의 일부가 제3국으로 이주하거나 북한으로 되돌아가는 탈남 현상까지 일어나고 있다. 2012년부터 2020년까지 최소 탈북민 30명이 월북했으며, 탈북하여 한국에서 지내다가 제3국으로 출국해 돌아오지 않는 탈북민의 수는 2015년 664명, 2016년 746명, 2017년 772명, 2018년 749명, 2019년 771명으로 조사되었다.[2)] 탈북 탈남인의 증가와 함께 코로나 팬데믹으로 인해 남한에 정착하는 북한 이주민의 숫자가 크게 줄어들면서 북한이탈주민에 관한 관심과 연구도 활력을 잃지 않을지 우려를 낳고 있다.

그동안 북한이탈주민에 관한 연구와 정책의 관심은 사회 통합과 지원이 주를 이루었으며, 북한이탈주민의 부정적 정서에 치우친 경향을 보였다. 북한이탈주민과 관련한 연구에서 특히 비중을 두어야 할 부분은 미디어 분야이다. 북한 주민은 북한의 선전 매체인 미디어를 통해 남한의 상황을 접하게 되며, 남한 주민 역시 대부분 북한과 북한 주민, 북한이탈주민에 관한 내용을 미디어가 재현한 상태로 접하기 때문이다. 무엇보다 주류 매체의 콘텐츠가 블로그, 유튜브, 페이스북, 인스타그램 등 소셜미디어로 확산하는 현 상황에서 미디어의 재현은 북한과

1) 홍제성, 작년 탈북민 67명 국내 입국…상반기보다 하반기 증가, 연합뉴스, 2023.1.10. https://www.yna.co.kr/view/AKR20230110071400504
2) 김효정, 월북: 10년간 최소 30명 월북... 탈북민들 국경 두번 넘는 이유는?, BBC 코리아, 2022.1.4. https://www.bbc.com/korean/news-59856610

북한 주민을 이해하는 주요 통로가 되고 있다. 북한이탈주민과 관련한 미디어 연구는 미디어가 재현하는 북한 혹은 탈북민의 이미지를 주축으로 진행되는 경향이 있다. 반면, 북한이탈주민이 주체적으로 미디어를 이용하고 메시지를 생산하는 데 관심을 둔 연구는 찾아보기 힘들다.

탈북청소년과 청년들은 어린 나이에 부모 혹은 자신의 의지로 북한을 떠나 힘든 여정을 거치며 한국 땅에 정착하였다. 태어난 나라, 거쳐온 나라, 현재 거주하는 나라를 경험하면서 정체성과 가치관의 혼란을 경험한 이들의 디아스포라는 들려줄 가치가 있으나 꺼내 놓기 힘든 이야기이기도 하다. 한국 사회에 적응하고 차별받지 않기 위해 탈북청(소)년들은 북한 출신이라는 사실을 숨기거나 가능하면 공개하지 않으며 살아간다. 그러나 이들이 미디어를 통해 하고 싶은 이야기를 콘텐츠로 제작할 때 긍정적이고 능동적인 경험을 하게 되며, 시민의 역량을 발휘할 수 있다. Yoon(2013)은 탈북청년들과의 미디어 교육 경험을 토대로 연구를 진행하였는데, 직접 영상을 제작하면서 부정적이던 이들의 태도가 긍정적으로 변화하였다고 밝혔다. 탈북민의 이야기를 왜곡하는 기자와 다큐멘터리 제작자를 기피하고 냉소적이었던 탈북청년들이 미디어를 이용해 스스로 목소리를 높이는 경험을 함으로써 자신감 있는 소통자이자 남한 내에서 상호문화적 대화에 자주 참여하기 시작했다는 것이다.[1)]

이 연구는 북한이탈주민이 주체가 되어 미디어를 제작할 때 각자 적극성과 능동성을 발휘할 수 있으며, 잠재력을 끌어내어 시민으로서의 역량을 역량이 발휘할 수 있을 것이라는 가정에서 시작하였다. 이를 위해 '상호문화적 대화(intercultural dialogue)'의 관점에서 한국의 미디어를 평가하는 북한청(소)년의 시각을 살펴보고, 미디어의 주체가 되어 전달하려는 디아스포라 스토리텔링을 알아보고자 한다. 상호문화적 대화란 "서로 다른 문화적 배경이나 세계관을 가진 개인, 집단, 조직 간에 이루어지는 개방적이면서도 상호 존중하는 교환, 또는 상호작용으로 구성되는 과정"을 말한다.[2)] 즉, 이 연구는 북한이탈주민을 이해하고 인정하는 데 그치지 않고, 북한이탈주민과 상호 소통하며 공감함으로써 북한이탈주민이 지닌 디아스포라적 잠재력과 역량을 파악하고자 한다.

## 2. 문헌 고찰

### 1) 북한이탈주민의 정체성

알튀세르는 이데올로기가 주체를 범주화함으로써 구체적인 개인을 구체적인 주체로 호명한다고 하였다. 이 세상은 이해관계가 부딪히는 이데올로기로 가득 차 있는데, 이러한 상황에 연루되어 살아가는 한 이데올로기의 영향력에서 벗어날 수 없으므로 누군가를 호명한다는 것은 곧 이데올로기의 관여를 의미한다.[3)] 따라서 '북한이탈주민' 혹은 '탈북민'이라는 호명 역시 이데올로기에 의한 범주화 작업의 결과라고 할 수 있다. '북한이탈주민'이라는 용어는 북한의 이데올로기에서 벗어나 남한 이데올로기의 영향을 받는다는 의미를 담고 있다. 대한민국에 거주하고 대한민국 국적을 갖고 있으나 북한에서 왔다고 하는 순간 그 국민은 한국 사회에 동화되어야 할 존재이자 북한에 돌아갈 수 없는 존재로 치환된다.

정부는 북한이탈주민들이 안정적으로 한국 사회에 정착할 수 있도록 1997년 1월 14일「북한이탈주민의 보호 및 정착지원에 관한 법률(약칭: 북한이탈주민법)」을 제정해 시행하고 있다. 이 법은 군사분계선 이북 지역(북한)에 주소, 직계가족, 배우자, 직장 등을 두고 있는 사람으

1) Yoon, J. "North Korean Refugees in South Korea: Using Videos for storytelling." *Media and Information Literacy and Intercultural Dialogue. UNESCO* (2013): p.194-195.
2) Council of Europe, (2008): p.10.
3) Althusser, L. *Lenin and Philosophy and Other Essays.* New York, NY: Monthly Review Press, (2008): p.47.

로서 북한을 벗어난 후 외국 국적을 취득하지 아니한 사람을 “북한이탈주민”이라고 규정한다. 북한이탈주민은 이 법에 따라 특별한 보호와 함께 고용, 정착, 의료 등의 지원을 받을 수 있고, 동시에 대한민국의 자유민주적 법질서에 적응하여 건강하고 문화적인 생활을 위해 노력할 의무를 지닌다. 이러한 법적 규정은 탈북민에게 남한 사회에 동화되어 자신을 감추고 드러내지 않는 것이 미덕임을 암시하는 장치로 작용하기도 한다.

남북하나재단의 조사에 따르면 탈북민 가운데 19.5%가 차별이나 무시당한 경험이 있다고 응답했으며, 그 이유에 대해 경험자의 75%는 ‘문화적 소통방식이 다르다는 점에서’를 꼽았고, 44.2%는 ‘북한이탈주민의 존재에 대한 부정적 인식’, 20.4%는 ‘전문적 지식과 기술 등에 있어 남한사람에 비해 능력이 부족’하기 때문이라고 인식하고 있었다.[4] 남한 사회에서 탈북민이 겪은 부정적인 경험은 자녀와 동향 사람들에게 전달되고 이에 따라 가능하면 북한 출신이라는 사실을 알리지 않는 것이 유리하다는 인식이 널리 퍼져 있다.

2022년 하나재단이 발표한 자료에 따르면 탈북청소년 가운데 37.8%만이 자신이 북한에서 왔다는 사실의 공개 여부에 대해 ‘밝히는 편’이라고 응답했다. 이 가운데 9.9%는 아무 거리낌이 없이 밝히고 있었으나 27.9%는 일부러 밝히려고 하지는 않지만, 사람들이 알아도 별 거리낌은 없다고 하여 적극적으로 정체성을 드러내려고 하지 않는 것으로 나타났다. 응답자의 62.2%는 ‘밝히지 않는 편’이라고 했는데, 이 가운데 34.2%는 굳이 밝혀야 하는 상황에서는 밝히겠지만, 되도록 밝히지 않겠다는 의견이었고, 27.9%는 절대 밝히지 않겠다고 응답하였다. 탈북청소년이 북한 출신이라는 사실을 공개하지 않으려는 이유는 ‘굳이 밝힐 필요가 없다고 생각해서’가 68.7%, ‘차별대우를 받을까 봐’가 10.6%, ‘밝히면 어색해질까 봐’가 8.4%로 나타났다. 탈북청소년의 연령대가 낮을수록 ‘굳이 밝힐 필요가 없다고 생각해서’라는 응답이 많았다.[5] 남한의 이데올로기에 따라 남한 사회에 적응하고 동화되어 살려면 정체성을 드러내는 것은 불리하고 불편하다는 인식 때문에 북한이탈주민은 남한에서 ‘비공개’의 삶을 선택한 채 살아가고 있다.

2) 디아스포라와 북한이탈주민

사회과학에서 디아스포라(diaspora)는 비교적 최근에 등장한 용어이다. ‘Diaspora’는 고대 그리스어에 뿌리를 둔 단어로 ‘위의’라는 뜻의 전치사 ‘dia’와 ‘씨를 뿌리다’를 뜻하는 ‘speiro’가 합쳐진 것이며, 이주 혹은 식민지화를 의미하였다.[6] 고대 그리스 시대에 이 용어는 펠로폰네소스 전쟁에서 추방당한 에게해 사람들을 지칭하였으며, 이후 유대인의 역사와 연결되어 고국에서 추방당해 이산의 삶을 사는 유대인을 일컫게 되었다. 그러다가 현대에 와서는 유대인뿐 아니라 자의에 의해 고국을 떠난 소수 이민자 집단까지도 포함하는 광범위한 의미로 사용되고 있다.[7]

추방과 이산, 비극적 집단 기억과 같은 부정적 의미로 쓰이던 디아스포라는 오늘날 선조의 고향에서 멀리 떨어진 곳에 정착한 사람들을 의미하는 일반적인 용어로 사용된다. 디아스포라의 개념이 확장된 시기는 80년대인데 그 이전에 정책 입안자와 학자들은 이민자의 정체성과 시원을 밝히는 작업의 중요성을 거의 인식하지 못했기에 이민자가 원주민에 동화하여 통합하는 모델을 구상하였다. 그러나 이러한 모델의 오류가 발견되고 여러 가지 문제가 발생하면서 이주민 집단의 특성을 이해하고 설명하기 위해 디아스포라 개념이 점차 발전하게 되었다.[8] 이

4) 2022 북한이탈주민사회통합조사, 북한이탈주민지원재단(남북하나재단), 서울, 44쪽.
5) 2022 탈북청소년 실태조사, 2022, 북한이탈주민지원재단(남북하나재단), 서울, 54쪽.
6) Anteby-Yemini, L., & Berthomière, W. “Diaspora: A look back on a concept.” *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 16. (2005): p.262.
7) Munz, R., & Ohliger, R. (Eds.). *Diasporas and ethnic migrants: German, Israel, and post-Soviet successor states in comparative perspective.* London: Psychology Press. (2003): p.3-4.

민자들은 예상과 달리 쉽게 흩어지거나 동화되어 살지 않았으며, 자신들만의 집단을 이루어 전통을 유지하고 기억을 간직하는 삶을 이어 나갔던 것이다.

씨를 뿌린다는 의미의 디아스포라는 '분산(dispersion)'의 개념을 암시하는 동시에 씨가 뿌리를 내리는 데 필요한 '정체(stasis)'와 '안정(stability)'을 내포하고 있다.[9] 사방으로 흩어짐과 한곳에 정착하는 상반된 개념을 포함한 '디아스포라'는 이산과 정착이라는 이주민의 이중적인 상황을 고스란히 드러낸다. 디아스포라를 소수 국외 거주자 커뮤니티로 규정한 Safran(1999)은 디아스포라의 특징으로 원래 "중심"에서 적어도 두 개의 "주변" 위치로 분산된다는 점, 원래 고향의 기억이나 비전, 신화를 지킨다는 점, 현 거주국에서 완전히 받아들여지지 않았으며 앞으로도 받아들여지지 않을 것이라고 믿는다는 점, 때가 되면 결국 돌아갈 장소가 조상이 살던 고국이라고 여긴다는 점, 이러한 조국의 유지와 회복을 위해 헌신한다는 점, 디아스포라의 집단의식과 연대는 고국과의 지속적인 관계에 의해 "중요하게 정의"된다는 점 등을 들고 있다.[10]

디아스포라의 기원과 발전 방향, 특성 등을 살펴볼 때 북한이탈주민은 북한이라는 체제와 자연, 문화, 정서 등에 관한 집단적 기억과 자신이 살았던 장소와 가족, 이웃에 관한 개인적 기억을 간직한 채 남한 사회에서 디아스포라의 삶을 살아가고 있음을 알 수 있다. 탈북민은 정치적 혹은 경제적 이유로 북한을 떠나 온갖 고난을 견디고 고단한 여정을 거쳐 남한으로 왔다. 그러나 이곳은 원래 하나였던 조국이 아니라 반쪽의 조국이므로, 불완전한 형태의 거주를 이어 나갈 수밖에 없다. 궁극적으로 북한이탈주민이 돌아가야 할 곳은 북한도 남한도 아닌 하나의 조국이기에 미완의 땅에 머물러 있는 것이다.

이주민은 이주한 땅에 정착하고 적응하기 위해 기존 관습과 기억, 사고방식을 어느 정도 지우고 거리를 두어야 한다.[11] 이주민에게 이주란 고국과 멀어지는 소원(estrangement)의 과정이라고 할 수 있는데, 소원은 동시에 불안감을 불러일으킨다. Kateb(1991)은 이러한 이주민의 "소외되는 것"에 주목하였다.[12] 소외는 자신의 즉각적인 생생한 경험에서 어느 정도 거리를 두는 것으로 멀리서 자신을 보고, 성찰하는 것을 의미하는데, 이주민의 경험을 특징짓는 소외(alienation)와 소원(estrangement)은 인간 경험의 핵심에 놓인 실존적 불안을 강조한다.[13] 반면, Rapport와 Dawson(1998)은 이주민이 궁극적으로 소속감을 느끼는 것에 주목하였다.[14] 고국과 점차 멀어지면서 동시에 이주민은 거주국의 일원으로 소속되며 안정감을 느끼게 된다. 이주민은 과거 삶의 터전으로 삼았던 고향을 떠나와 현재의 삶을 영위하며 얻는 편익을 마주하면서 과거의 고국과 현재의 조국, 소외와 자유, 소원감과 소속감 사이를 오가는 패러독스를 경험한다.

### 3) 미디어와 북한이탈주민

우리는 미디어가 전파하는 가치와 사상, 관념을 배우고, 미디어가 주도하는 문화 속에서 살아간다. 그러나 과다한 텔레비전 시청은 인간에게 새로운 비전과 전망을 제시하여 "새로운 학

---

8) Anteby-Yemini, L., & Berthomière, W. "Diaspora: A look back on a concept." *Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 16. (2005): p.263.
9) Sideri, E. "The diaspora of the term diaspora: a working-paper of a definition". Transtext (e) s Transcultures 跨文本跨文化. *Journal of Global Cultural Studies* 4 (2008): p.33-34.
10) Safran, William. "Comparing Diasporas : A review essay." *Diasporas* 9.3 (1999): p.83-99.
11) 홍숙영,「고려인의 귀환과 이주의 내러티브 탐색」, 다문화사회연구 10(2), 124쪽, 2017.
12) Kateb, G, "Exile, alienation and estrangement: Introduction." *Social Research* 58 (1991): p.135-136.
13) Hayes, H. "(Be) coming Home.Existential Analysis." *Journal of The Society For Existential Analysis* 18. 1 (2007): p.3
14) Rapport, N., & Dawson, A. *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement.* Oxford: Berg, (1998): p.9.

습”의 기회를 제공하기보다는 소수의 사례를 지속해서 보여줌으로써 “일부 고정관념의 반복적인 예시”를 제공하는 기능을 하기도 한다.[15] Shanahan과 Morgan은 텔레비전이 유사한 내용을 반복하는 것은 시청자의 태도를 바꾸기보다는 오히려 기존의 태도를 강화하게 만든다고 강조하였다.[16]

Gerbner와 Gross(1987)는 텔레비전이 사람들이 지닌 기존 관념과 형상을 강화하는 효과에 주목하였다. 이들이 주장한 문화배양이론에 따르면 텔레비전을 더 많이 시청하는 사람들은 세상을 인식하는 데 있어 텔레비전의 영향을 더 많이 받게 된다. 예를 들어 텔레비전의 폭력적인 장면에 과다 노출된 시청자는 그렇지 않은 시청자와 비교해 현실 세계를 더 부정적이고 폭력적으로 인식한다는 것이다.[17] Melhem과 Punyanunt-Carter(2019)는 대학생들이 아랍인에 관한 부정적인 고정관념을 형성하는 데 있어 텔레비전이 영향력을 행사한다는 점을 밝힘으로써 문화배양이론의 효과를 검증하였다.[18] 국내에 거주하는 결혼이주여성의 이미지와 관련한 연구를 보면 전문직에 종사하는 결혼이주여성이 등장하는 TV 프로그램을 시청한 수용자들은 결혼이주여성의 전문성과 의사소통능력 및 전문성을 인정하는 태도를 보였으나 비전문직에 종사하는 결혼이주여성이 등장하는 TV 프로그램을 시청한 수용자들은 결혼이주여성의 출산능력을 보다 높이 평가한다는 것으로 나타났다.[19]

문화배양이론은 텔레비전이 전달하는 메시지와 상징체계를 통해 인간이 자아를 인식하고, 타인이나 세계와 관계를 맺는 방식에 관한 개념을 형성한다고 본다. 따라서 TV를 반복적으로 시청한다면 시청자들은 텔레비전이 재현하는 일부의 내용을 마치 현실인 것처럼 인식할 수도 있다.[20] 이러한 태도는 통계나 개별적 특성 혹은 맥락을 고려하지 않은 것이기에 실제 현실과는 상당한 괴리가 있으나 사람과 사물, 세계에 관한 관념과 이미지를 형성하는 데 기여한다. 학자들은 문화배양이론이 텔레비전의 시대뿐 아니라 유튜브와 소셜미디어가 지배하는 이 시기에도 여전히 유효하다고 주장한다.[21] 매체의 형식은 다르더라도 사람들의 시선을 끌기 위해 생산하는 콘텐츠에 담긴 메시지는 여전히 현실과 거리가 있으며, 일부의 자극적인 내용으로 전체를 재현하는 방식을 유지하기 때문이다. 이러한 콘텐츠에 반복적으로 노출된 사람들이 고정관념을 형성하는 방식은 텔레비전과 크게 다르지 않다.

북한이탈주민을 직접 접할 기회가 그리 많지 않은 상황에서 대부분 사람은 미디어에서 북한과 북한 주민, 그리고 북한이탈주민에 관한 정보를 얻고 이미지를 구성한다. 미디어를 매개로 실제 접하지 않은 대상을 접하면, 본래의 모습과 다른 관념을 갖게 되는데 이때 지나치게 우상화하여 환상을 가질 수도 있고, 부정적인 정보가 많다면 부정적 인식을 형성해 편견으로 고착화할 우려가 있다. 미디어가 재현하는 소수집단에 관한 내용은 소수집단의 정체성과 주변화에 영향을 주며, 대중의 인식과 태도, 심지어 정책에까지 영향을 끼친다.[22] 따라서 미디어의 소수집단 재현은 신중해야 하지만, 대부분 단순화한 프레임에 소수집단을 가두고 고정관념의

---

15) Hawkins, R., Pingree, S., & Adler, I. “Searching for cognitive processes in the cultivation effect.” *Human Communication Research* 13.4 (1987): p.575.

16) Shanahan, J., & Morgan, M. *Television and its viewers: Cultivation theory and research.* London: Cambridge University Press, (1999): p.191

17) Gerbner, G., & L. Gross. “Living with Television: The Violence Profile.” *Journal of Communication* 26.2 (1976): p. 172-199.

18) Melhem, S., & Punyanunt-Carter, N. M. “Using cultivation theory to understand American college students’ perceptions of Arabs in the media.” *Journal of Muslim Minority Affairs* 39.2 (2019): p.259.

19) 홍숙영, 「다문화 TV 프로그램이 결혼이주여성에 대한 인식에 미치는 영향」, 디지털융복합연구 11(7), 24쪽, 2013.

20) Gerbner, G. *Mass media policies in changing cultures.* NY: John Wiley-Sons, 1977.

21) Morgan, M., & Shanahan, J. “The state of cultivation.” *Journal of broadcasting & electronic media* 54.2 (2010): p.350.

22) 이연옥, 박병현, & 장덕현, 「결혼이주여성에 대한 미디어의 인식에 관한 연구」, 여성학연구 22(2), 37-38쪽, 2012.

생산에 머무르는 실정이다.

최진봉(2016)은 텔레비전 뉴스를 분석하여 탈북민 뉴스 프레임은 정부가 주도하는 정책의 시혜 대상, 북한 정권의 비판, 탈북 과정과 남한 정착 과정, 범죄 연루와 같은 부정적인 이미지 등으로 구성되었다고 주장하였다.[23] 남한 미디어는 북한이탈주민에 대한 이중적 시각을 보여주는데 국내적으로 북한이탈주민의 적응 문제와 지원 문제에 집중하는 반면 국제적으로는 난민이나 인권 문제에 초점을 둔 외교적 입장을 견지한다. 이러한 태도는 북한이탈주민의 정체성에 혼란을 주고 있다.[24]

뉴스와 다큐멘터리 등 경성 콘텐츠에 주로 등장하던 탈북민들은 종편이 예능 프로그램에 이들을 앞다투어 출연시키면서 가깝고 흥미로운 존재로 인식되기 시작하였다. 탈북민들의 탈북 서사는 감동과 재미를 주는 동시에 남한 체제의 우월성을 확인해 주는 기능을 수행한다. 탈북민들은 주류사회의 인정을 받기 위해 북한을 부정하고, 참상을 고발하며, 자유 한국에 도달한 현재가 행복하다고 한 목소리로 말한다.[25] 예능 프로그램에서 탈북민은 북한에 관한 정보제공자, 자본주의에 편승하는 아름다운 탈북 여성, 가부장 질서에 순응하는 전통적인 여성, 한국사회에 적응하는 사람으로 그려진다.[26] 2011년 12월 4일부터 채널A에서 방영하는 「이제 만나러 갑니다」에서 탈북 여성은 대체로 탈북 미녀로 호명되며, 가부장제, 결혼, 출산, 가족과 연결되면서 지배 이데올로기를 고착화하는 데 그쳤다는 비판에서 벗어나지 못했다.[27]

## 3. 연구 문제 및 연구 방법

### 1) 연구 문제

이 연구는 상호문화적 관점에서 미래 사회의 주역인 북한이탈청소년과 청년의 탈북과정에 관한 이야기를 듣고, 이들이 한국의 미디어를 어떻게 평가하며 북한이탈주민이 미디어의 주체가 되어 전달하려는 이야기가 무엇인지 알아보고자 하였다. 이를 통해 북한이탈주민의 디아스포라적 잠재력과 역량을 파악할 것이다.

이를 위해 다음과 같이 연구 문제를 설정하였다.

연구 문제1. 북한이탈청소년과 청년의 탈북에 관한 이야기는 어떻게 구성되는가?
연구 문제2. 북한이탈청소년과 청년은 남한의 미디어를 어떻게 평가하는가?
연구 문제3. 북한이탈청소년과 청년이 만들고 싶은 미디어 콘텐츠는 무엇인가?
연구 문제4. 북한이탈청소년과 청년의 디아스포라적 잠재력과 역량은 무엇인가?

### 2) 연구 방법

이 연구를 위해 연구자는 2018년 8월에서 2019년 2월 사이 10대와 20대 북한이탈주민 6명을 대상으로 탈북 배경과 미디어 경험, 미디어를 통해 한국인에게 들려주고 싶은 이야기 등을

---

23) 최진봉, 「텔레비전 뉴스 콘텐츠에 나타난 탈북민의 이미지 분석」, 한국콘텐츠학회논문지 16(3), 410쪽, 2016.
24) 김대욱, 「북한이탈주민에 대한 한국 사람들의 인식 형성 과정 연구 미디어 보도와 수용자 인식에 대한 의미 연결망 분석을 중심으로」, 홍보학 연구 25(1), 199쪽, 2021.
25) 권금상, 「남북한 미디어의 탈북인/탈북탈남인 서사: 미디어가 구성하는 분단의 현재성과 윤리」, 통일인문학 73, 102쪽, 2018.
26) 시미즈, 켄타, & 윤인진, 「탈북유튜버와 그들이 재현하는 탈북민 이미지」, 재외한인연구 53, 29쪽, 2021.
27) 전가영, 「남남북녀'신화의 닻 내리기: TV 속 탈북 여성의 결혼 서사를 통한 탐색적 연구」, 인문사회21 11(5), 671-672쪽, 2020.

인터뷰했다. 인터뷰에 앞서 탈북청소년의 미디어 리터러시를 연구한 전문가들로부터 자문을 얻어 질문 내용을 구성하였으며, 인터뷰 대상자들에게 사전에 이메일과 전화로 연구 목적과 배경을 설명하고 익명성을 보장하였다. 인터뷰 대상자는 북한 관련 단체의 추천을 받아 참여 의사가 명확하고 자발적인 청년과 청소년을 선정하였으며, 연구자가 직접 대상자들과 각기 한 시간가량 면대면 인터뷰를 진행한 다음 보충이 필요한 경우 추가 인터뷰와 전화 인터뷰를 진행하였다.

인터뷰 참여자는 다음과 같다.

<표 1> 인터뷰 참여자

| 인터뷰 참여자 | 성별 | 인터뷰 당시 연령 | 소속 |
|---|---|---|---|
| A | 남 | 18세 | 고2 |
| B | 여 | 26세 | 대1 |
| C | 남 | 17세 | 고1 |
| D | 남 | 18세 | 고3 |
| E | 여 | 23세 | 대3 |
| F | 남 | 14세 | 중1 |

## 4. 연구 결과

1) 탈북 스토리텔링: 저마다의 디아스포라 여정

탈북청(소)년은 출생지에 따라 북한출생, 한국출생, 제3국 출생으로 나뉘며, 한국에 입국한 방식에 따라 부모나 친인척 동반 입국, 단신 입국한 무연고청(소)년으로 구분된다. 한국출생은 탈북한 뒤 입국한 부모 밑에서 출생하여 성장한 청소년을 가리킨다. 한국출생이나 제3국 출생의 경우 탈북청소년에 포함되지 않으나 한국 사회에서 탈북청소년으로 분류되거나 다문화 청소년에 포함하기도 한다.[28]

인터뷰 대상자 가운데 A, E는 가족과 함께 탈북하였고, B는 언니와 함께 중국으로 갔다가 입국하였으며, C는 탈북한 어머니와 조선족 아버지 사이에서 출생하여 중국에서 살다가 한국에 입국하였다. D는 어머니가 먼저 탈북해 한국에 거주하는 상태에서 9년간 떨어져 살다가 단신으로 입국하였고, F는 부모가 먼저 탈북해 북한에서 조부모와 같이 살다가 사촌 누나, 친구 등과 함께 브로커의 도움으로 탈북하였다.

인터뷰 당시 고교 2학년이었던 A는 북한에서 예비군사학교에 가 일주일간 군사훈련을 받은 다음 고등학교를 졸업하고 부모와 함께 탈북했는데, 아버지는 한국에 도착하자마자 암이 발견되어 3개월 만에 돌아가셨다고 했다.

평남 영천에서 배를 타고 왔습니다. 바다와 강이 연결된 곳의 짧은 강에서 중국 사람 2명과 함께 배를 타고 중국 관동으로(확실하지 않음) 갔습니다. 중국 사람 집에서 자고 심양에서 나흘 동안 차로 이동해 라오스로 간 다음 산을 넘고 강을 건너서 태국으로 갔습니다. 거기서 20일 동안 있다가 비행기를 타고 한국으로 왔습니다. 아빠는 하나원에서 돌아가셨습니다. 한국에 와서 국정원 신체검사를 할 때도 괜찮으

28) 이기영, & 김민경.「한국거주 탈북배경청소년의 다양성에 따른 지원정책의 분석과 함의」, 동북아연구(구 통일문제연구) 30(2), 94쪽, 2015.

셨는데 하나원에서 암이 발견돼 병원에 입원하셨고, 3개월 뒤 용인 호스피스 병동에서 돌아가셨습니다. 어머니는 현재 간호조무사 학원에 다니십니다. A

B는 북한에서 의사 집안이었는데 간호사로 일하며 의대에 진학하게 되었으나 가정 형편이 어려워 돈을 벌기 위해 중국으로 갔다가 언니와 같이 남한으로 왔다고 말했다.

어릴 때부터 의사이신 아버지와 환자가 많은 가정환경 때문에 의사가 되고자 열심히 공부했습니다. 하지만 어려운 가정 형편으로 의대가 아닌 간호대학을 선택하게 되었고, 간호사로 일하면서 의대에 가게 되었습니다. 그러나 북한에서 화폐개혁이 있고 나서 가정 형편이 너무 어려워지자 대학 진학을 앞두고 돈을 벌어 가족에게 도움이 되고자 중국에 나왔습니다. 그러다가 처음에 세웠던 계획과 달리 북한으로 돌아갈 수 없는 상황이 생겨 숨어 살다가 한국에 가면 희망이 있다는 언니의 이야기를 듣고 함께 탈북했습니다. 탈북 당시 저는 스무 살이었고, 간호사로 일하고 있었습니다. 제가 탈북할 당시 북한은 대책이 없는 화폐개혁 때문에 모든 사람이 고난의 행군보다 더 힘들게 살아가고 있었고 점점 중국의 도움이 없이는 살아갈 수 없는 상황이 되었습니다. B

중국에서 출생한 C는 어머니가 탈북민, 아버지가 중국 국적을 가진 조선족이기에 엄밀한 의미에서 탈북민은 아니었으나 자신을 “절반은 조선족 중국인, 절반은 북한사람”으로 인식하며 정체성을 형성하고 있었다.

북한에 거주하거나 방문한 경험은 없으며 어머니가 북한에서 중국으로 넘어온 뒤 중국 국적을 가진 조선족인 아버지와 결혼해서 저를 낳았습니다. 어머니가 탈북자이며, 저는 중국의 지린성에서 태어나 12년간 살았습니다. 조선족인 조부모가 주로 돌봐주었으며, 아버지 쪽 친척들은 조선족으로 중국 국적을 갖고 있습니다. 아버지가 먼저 한국으로 들어왔고, 어머니가 떠난 다음에 저는 2016년 16살 때 고모와 함께 중국에서 한국으로 건너와 부모님을 만났습니다. 어머니가 북한이탈주민이라 한국에 와서 학비가 무료인 탈북대안학교에 다니면서 한국어를 배우게 되었습니다. 중국에서 살 때는 중국학교에 다녔으며 중국을 떠날 당시 중학교에 다니고 있었습니다. 부모님, 조부모님과는 중국어로 대화를 나누었으며 한국어는 배우지 않았습니다. 어머니에게서 가끔 북한과 관련한 이야기들을 듣는데, 제가 편식할 때면 북한에 보내겠다고 말씀하시기도 합니다. 어머니는 북한이 살기는 어렵지만, 고향이라서 좋다며 언젠가는 북한을 보여주고 싶다고 하셨습니다. 저는 절반은 조선족 중국인, 절반은 북한사람이라고 생각합니다. C

D는 어머니가 먼저 탈북한 이후 아버지와 지내다가 아버지가 돌아가시고 이모와 함께 살았다고 했다. 어머니를 만나기 위해 14살의 나이에 브로커를 따라 단신으로 북한을 탈출하는 과정에서 D는 심한 두려움과 공포, 육체적 고통을 느꼈다.

저는 북한에서 태어났으며 어머니가 중국의 친척을 만나러 가셨다가 한국으로 넘어오신 이후 아버지와 함께 살았고 2014년 아버지가 편찮으시다 돌아가신 이후 이모와 함께 살았습니다. 어머니와 약 9년 정도 떨어져 지내다가 2016년 브로커를 따라 혼자 북한을 탈출하게 되었습니다... 2015년 14살에 북한을 떠났는데 탈북에 걸린 4개월 동안 몹시 겁이 났고 힘들었습니다. 다시 잡혀서 북한으로 되돌아가게 되면 교화소에 들어가 힘든 일을 한다고 들었기 때문입니다. 특히 베트남 국경을 건널 때 겁이 많이 났습니다. 중국, 태국, 베트남을 거쳐 라오스의 한국대사관에서 한 달간 지내다가 비행기를 타고 한국으로 왔습니다. D

추운 겨울에 가족과 함께 북한을 탈출한 E는 탈출 과정에서 경찰의 추격을 받는 급박한 상황을 겪었다고 말했다.

(탈출 당시) 겨울이었는데 집 앞에서 경찰차를 타고 두만강 쪽으로 이동한 다음 강에서 노는 척을 하다가 달리라는 신호에 중국 쪽으로 뛰었습니다. 우리가 뛸 당시 근처에 어린 친구들이 있었는데, 그 친구

들이 (우리가) 도망친다고 소리를 지르자 (북한) 경찰들이 총을 들고 뛰어왔습니다. 뒤를 돌아볼 새도 없이 앞만 보고 뛰었습니다. 중국 땅에 도착해서 가시넝쿨 밭을 뛰어가는데 그 와중에도 경찰이 따라왔고, 거의 1m까지 따라붙자 중국인 브로커가 경찰에게 중국 땅에 왜 넘어오냐며 소리를 질렀습니다. 그러자 경찰들은 물러갔고 (다른) 브로커를 만나 옷을 갈아입은 다음 강을 많이 걸어서 어떤 중국집에 들어갔습니다. 중국에서 몇 달간 집을 옮기며 생활하다 비행기를 타고 한국으로 넘어오게 됐습니다. E

F는 부모가 먼저 탈북한 이후 조부모와 생활하다가 브로커와 같이 산을 넘고 강을 건너 중국으로 간 다음 태국을 거쳐 한국에 입국했다. 강을 건널 때 강물이 허리까지 넘치고 물살이 거세어 겁이 많이 났다고 했다.

북한에서 조부모와 같이 살면서 중3에 다니고 있었습니다. 열세 살 되던 해인 2017년 6월 14일 열일곱 살인 사촌 누나, 친구, 어떤 아저씨, 브로커와 같이 강을 건너서 몰래 중국으로 갔습니다. 이때 중국에 가는 줄만 알았고 탈출하는 건 몰랐습니다. 중국에 가서 기차를 타고 옮겨 다니며 5일 정도 지냈습니다. 메콩강을 건너 태국 파출소에 도착한 다음 거기서 하루 자고 태국에서 한 달 정도 수감 돼 있었습니다. 수감소에서 방 1칸에 15명이 생활하며 숙식을 해결했습니다. 수감소에는 태국 사람들도 있었습니다. 그러다가 태국에서 비행기를 타고 한국에 도착해 국정원으로 가서 조사받고 한 달 정도 있었습니다. 그 뒤 하나원에서 3개월간 생활했습니다. 아빠는 탈북한 지 7년 됐고, 엄마는 5년 전 탈북하였는데, 도착해 보니 세 살 된 남동생이 있었습니다... (탈출 당시) 포천까지 걷고 뛰는 구간이 있었는데 어떻게 뛸 줄도 모르고 막 뛰었습니다. 그리고, 강을 건널 때 허리까지 강물이 넘쳤고 물살이 셌습니다. 같이 가는 어른들이 도와줬는데, 그때 겁이 났습니다. F

이처럼 북한이탈주민의 범주에 속하는 탈북청년과 청소년들이 북한에서 남한에 이르는 여정과 탈출 동기는 각기 다르며, 이들에게 '탈북'은 죽음을 목전에 둔 위험천만한 모험이자 일생일대의 사건이었음을 알 수 있다.

2) 정체성의 공개와 비공개

탈북청년과 청소년은 위험을 무릅쓰고 자신의 의지 혹은 부모의 의지에 따라 탈북하여 한국 땅을 밟았지만, 번거로운 일을 당하거나 차별과 왕따, 편견의 대상이 될 수도 있다는 두려움으로 인해 스스로 정체성을 드러내는 것은 쉽지 않은 결정이 된다. 북한에서 왔다는 사실을 밝힌 A와 D는 친구들의 질문에 일일이 답하며 신고식을 치러야 했다.

학급 애들과 친하게 지내는데 친구들은 북한에서 온 것을 다 압니다. 학교 들어갈 때 먼저 탈북해서 학교 다닌 선배들에게 북한이라고 말해야 하는지 말아야 하는지 물어봤더니 대부분 말하라고 해서 말하게 되었습니다. 북한에서 왔다고 하자 한 일주일 동안 진짜 북한에서 왔냐 그러면서 다가왔고, 옆 반에서까지 찾아와 북한에서 친구들끼리 뭐 하고 노냐, 북한은 어떻냐, 김정은이가 총살시키냐, 그런 걸 물어봤죠. 진짜 시끄럽게 물어봤습니다. A

북한 사투리가 심해서 친구들에게는 북한에서 왔다고 말했습니다. 북한에서 온 것에 대해 친구들은 약 일주일 동안 김정은 만나봤냐, 북한 여자 예쁘냐, 총 쏴봤냐, 아오지 탄광 어떻냐, 일반인들이 총을 갖고 다니냐, 북한사람이 서로 감시하느냐 등을 물어보았습니다. 괴롭히려고 하기보다 궁금해서 물어본 거로 생각해 순수하게 아는 대로 대답해 주었습니다. D

B와 E는 북한사람이라고 말한 뒤 거부당한 경험이 있다. B는 탈북민이라고 얘기하자 우선 멀리하고 나서 이후에 친해지려고 다가오거나 아예 자리를 피하는 일을 겪었다. 그리고 자신이 가끔 실수하면 그것을 꼭 북한사람이라서 그렇다는 식으로 말을 해서 매우 싫었다고 했다. E는 북한에서 왔다는 사실을 밝혔을 때 주위의 반응이 "너무 차가웠고 초등학교 때 의도하지

않았지만, 담임선생님의 말실수로 인해 학교 친구들이 북한에서 왔다는 사실"을 모두 알게 된 이후 왕따를 경험했다. 심지어 돌이나 나뭇잎을 먹어보라며 괴롭힘을 많이 당했다고 했다. 이처럼 북한사람이라는 사실을 공개하고 부정적인 경험을 한 이후 B와 E는 좀처럼 자신의 정체성을 밝히지 않고 있다.

중국에서 태어난 C는 겉으로 보기에 한국어가 서툴고 중국어를 모국어로 하는 조선족이다. C는 친구들은 대부분 자신을 조선족이라고 여기는데 "어머니가 북한 출신"이라는 사실을 밝히지 않았다고 했다. "굳이 그럴 필요가 없다고 생각"했기 때문이다. C는 스스로 절반의 북한사람이라고 느끼면서도 친구들에게 애써 자신의 정체성을 드러내려고 하지는 않는다. F 역시 "학생들의 편견이 심해서 탈북학생이라고 얘기하는 건 안 좋을 것" 같아 자신이 북한에서 왔다는 사실을 말하지 않았다. F는 북한에서 왔다는 사실을 밝히지 않더라도 한국 사회에 "정착을 잘 할 수 있다"고 믿는다.

여섯 명의 면접 대상자들은 북한 출신이라는 사실을 밝혀서 번거로워지거나 편견과 거부의 시선을 받거나 왕따와 괴롭힘을 당한 부정적인 정서를 경험한 바 있다. 이처럼 현장에서는 소수자에 대한 차별과 편견이 여전히 존재하기에 탈북민들은 정체성을 드러내는 데 있어 신중할 수밖에 없는 상황이다.

3) 남한 미디어에 대한 평가

탈북청(소)년들은 북한에 있을 때 유에스비에 불법으로 해외 영상물을 담아 시청한 경험이 있다. 그러나 이렇게 하다 걸리면 감옥에 가기도 하므로 은밀한 방식으로 시청이 이루어지며 빈도도 잦지 않다. 이처럼 미디어 경험이 부족하고 제한적이었던 이들은 남한 미디어를 접한 순간이 충격적이었다고 말한다. 게다가 한국 전쟁이나 연평도 해전을 남침으로 알고 있다가 영화나 뉴스를 통해 '북침'이라는 사실을 접하게 되면 혼란에 빠질 수밖에 없다.

2017년 5월 한국에 왔는데 그때 국정원에서 뉴스, 드라마 등 텔레비전을 봤습니다. 보면서 남한과 북한이 반대라고 느꼈습니다. 예를 들어 연평도 사건을 놓고 봐도 북한에서는 남한이 도발했다고 하는데 여기 오니까 북한이 도발해서 그랬다고 했습니다. 누구 말을 믿어야 하는지 모르겠습니다... 연평도 영화를 봤을 때는 북한에서 들었던 것과 상황이 반대라서 당황스러웠습니다. A

그뿐 아니라 정권에 따라 북한에 대한 평가가 달라지는 상황 역시 두려움과 혼란스러움을 느끼게 한다. B는 "정치적 상황(좌파, 우파)이 바뀔 때마다 많이 다른 것 같다"며, "인터넷에 김정은이 귀엽다"라거나 "그도 우리와 같은 사람"이라는 말을 하는 걸 보면 두려운 마음이 든다고 했다.

B는 미디어에 등장하는 "언어와 문화, 일반적인 상식들"을 몰라 곤란을 겪었으며 E 역시 "신조어나 외래어 사용"이 많아 그 부분을 이해하는 데 어려움이 있었다고 했다. 이와 함께 북한에서 경험하지 못했던 수위 높은 스킨십 장면은 이들에게 불편을 주는 요소로 여겨지고 있었다. B는 "처음 드라마를 보는 데 애정을 다루는 장면이 많아 당황"했다며, "여성들의 옷이 매우 불편하고 성적으로 자극하게 만드는 부분"이 있었다고 지적했다. 덧붙여 "유튜브를 보면 이상한 야동들이 많은데 초등학생들도 볼 수 있다"면서 이런 점이 "매우 불편하고 화났다"고 답했다.

한국의 미디어와 관련해 응답자들이 가장 부정적으로 느끼는 부분은 편향되고 왜곡된 북한 정보에 관한 것이다. D는 미디어가 북한 모습의 일부를 마치 전부인 것처럼 보여주는 방식을 지적하고 있다.

북한 관련 뉴스는 가끔 보게 되는데 북한의 김정은이나 북한 경제 관련 뉴스를 주로 시청합니다. 이

경우 KBS 뉴스나 외신기자들이 찍은 평양의 모습은 제가 살던 도시와는 달랐습니다. 저는 평남 순천에 살았는데 평양에는 가 본 적이 없습니다. 북한에서는 여행이 쉽지 않기에 사람들은 주로 자신이 거주하는 곳과 그 주위만 아는 경우가 대부분입니다. 뉴스에서 보여주는 북한의 모습은 마치 서울의 강남만 보여주듯 북한의 좋은 모습만 보여주는 것 같았습니다. D

E와 D는 방송에 등장하는 북한 패널들이 북한에 관한 부정적인 정보를 부풀리거나 거짓 정보를 전달하는 것, 안 좋은 부분을 이야기하는 것이 불쾌하며 화난다고 응답했다.

북한 관련 소식을 접하게 될 때 아직 굶주리고 있는 사람이 있다고 생각하는데 너무 편향된 소식만을 전한다고 생각했습니다... 북한프로그램을 소개할 때 그렇지 않은 부분들이 많은데 그것을 그대로 방송에 내보내고, 방송에 나오는 북한 패널들이 너무 과장해서 말하는 경우도 많아서 보기 불쾌했습니다. E

「이만갑」을 봤는데 몹시 화가 났습니다. 북한에서 일어나지도 않은 일들을 말하고 하니까 뭔가 아닌 것 같고, 나는 저렇게 안 살았는데 안 좋게 얘기하는 것이 기분 나빴습니다. 북한에서 좋은 것도 있고 안 좋은 것도 있는데 왜 굳이 북한의 안 좋은 것만 얘기할까 생각했습니다. 이후 화가 나서 안 보게 되었습니다. 진실을 말하는 사람도 있기는 하지만 더는 보지 않습니다. F

한편 탈북청(소)년들은 북한과는 달리 남한에는 언론의 자유가 있고, 다양한 종류의 매체가 존재한다는 점을 놀라워하고 있었으며 긍정적인 요소로 인식하였다. B는 “언론의 자유가 있기에 사람들이 TV에서도 매우 자연스러웠다.”라고 하였으며, D는 “북한에는 공영채널 텔레비전이 하나 있고 신문도 있지만, 먹고 사는 게 힘들어서 텔레비전을 보며 여가를 즐기거나 신문을 볼 겨를이 거의 없다.”면서 “한국에 와서 인터넷을 하게 되었을 때 미국까지 메일을 주고받을 수 있고 접속된다는 게 신기”하다는 반응을 보였다. E와 F는 남한에는 채널이 수백수십 개인 것이 놀랍다고 응답했다.

4) 미디어 제작과 알리고 싶은 이야기

탈북청소년 중에는 학교에 다니며 영상 제작에 참여해 본 학생도 있었다. 이러한 작업은 어렵고 낯설면서도 긍정적이었는데 C는 이 경험을 다음과 같이 말하고 있다.

고1 때 국어 시간에 친구들과 조를 이루어 영상을 찍은 적이 있습니다. 대본을 만들고 휴대폰으로 찍은 다음 편집을 했는데 만드는 그 과정이 상당히 어렵게 느껴졌습니다. 저는 이런 활동에 익숙하지 않았지만, 연기를 맡아 참여하게 되었습니다. 처음에 걱정했던 것과 달리 만드는 과정에서 친구들과 대화할 수 있어서 좋았습니다. C

미디어 제작은 이처럼 대화의 장을 마련할 뿐 아니라 상호이해의 기회를 제공하는 기능을 수행한다. 탈북청년과 청소년이 미디어를 통해 하고 싶은 이야기는 무엇보다 북한의 실상에 관한 부분이다.

힘들게 사는 애들 북한의 농촌, (북한의) 감옥에서 사람 취급도 못 받는 것을 알리고 싶습니다. 직접 보지는 못했고, 한국에 와서 방송에서 봤는데 북한 감옥에 대해 알게 되었습니다. 유튜브에서도 북한에서 몰랐던 북한의 실상을 알게 되었습니다... 「이만갑」도 가끔 봤는데 거기에 출연하는 사람들은 거짓이 많습니다. 그리고 남한사람들은 북한사람들이 다 못살고 밥도 못 먹는 거로 아는데 그렇지 않다는 것을 알려 주고 싶습니다. A

정확한 북한의 실상에 대해 알려줄 수는 없겠지만, 과장하거나 옳지 않은 정보는 수정해서 알려주고 싶습니다. 아직 북한사람들은 핸드폰 사용이 자유롭지 못하고 미디어나 정보를 얻는 것에 대해 자유롭지

못하다는 것을 알려주고 싶습니다. E

응답자들은 북한의 실상을 알리는 동시에 고향인 북한의 좋은 점에 관한 이야기를 들려주고 싶어 하였다. A는 “북한에 살 때 아버지는 일도 다니고 철을 사고파는 장사를 하셨고, 엄마는 장마당(시장 같은 곳)에 나가 일하셨는데 사는 건 괜찮았다.”라면서 여기 사람들은 북한사람들이 “죽도 못 먹고 풀죽 먹는다고 하는데 그런 건 아니라고 알려주고 싶다.”라고 응답하였다. 또한, “여기는 아파트 옆집끼리도 말도 안 하고 그러는데 북한은 이웃 사람들끼리 친절하고 다정하다”라는 것을 알려 주고 싶어 하였다.

B와 D는 미디어 제작을 통한 상호이해의 중요성을 인식하고 있었다. B는 만약 자신이 미디어를 제작한다면 마치 교환학생처럼 “남한 학생들과 북한 학생들이 학교를 바꿔 교육을 받아보면서 그들이 남북한을 직접 경험”해보는 프로그램을 만들어보고 싶다고 응답하였다. 이를 통해 서로를 이해하는 기회를 제공하는 것이다. D는 “한 달에 한 번 정도 남한 학생과 북한 학생(탈북 청소년)이 정기적으로 만나서 작업한다면 상호이해에 도움이 될 것”이라고 말했다. 그리고, 영상 제작도 좋지만, “함께 시청하고, 읽어보고, 토론하면서 남북 미디어의 차이”를 이해하는 것이 필요하다고 강조하였다.

5) 잠재력과 역량

탈북청년과 청소년들은 통일을 위해 자신들이 중요한 역할을 할 것이라고 믿고 있었으며, 남북한이 서로 이해하고 장점을 살려야 한다고 인식하였다. B는 북한이 경제적으로 낙후되어 있으나 북한 주민은 공동체 정신을 지니고 있으며 이는 통일된 한반도 건설에 보탬이 될 것이라고 보았다.

(북한은) 한국의 1960년대와 같은 경제 수준에서 살고 있지만, 그들은 지금의 대한민국을 만든 부모님 세대와 같은 공동체 정신을 지니고 있습니다. 이것은 앞으로 통일된 한반도를 건설하는 데 아주 큰 힘이 될 것입니다. 저의 직업(간호사)을 통해 남북한을 연결하는 위치에서 남한사람들에게는 북한에 대한 이해를, 북한사람들에게는 남한에 대한 이해를 도울 것입니다. 우리가 통일과 평화를 위해 먼저 많이 배우고, 북한에 대해 많이 알려야 합니다. 그리고 통일이 되는 것도 중요하지만, 그보다 먼저 남북한 학생들이 먼저 화합하고 협력하는 방법을 먼저 배워야 한다고 생각합니다. B

D 역시 북한과 남한을 잘 아는 자신 같은 사람이 통일에 기여할 수 있다고 믿고 있었다.

저는 통일이 될 것으로 생각하지만, 남북의 차이를 고려해야 한다고 봅니다. 일제강점기가 끝나고 남한은 단계별 발전을 거쳤지만, 북한의 산업은 현재 수준이 아주 낮습니다. 북한사람들은 통일이 되면 다 갈아엎을 거로 생각합니다. 통일이 된다면 북한도 알고 남한도 잘 아는 저 같은 사람들이 정치적으로나 경제적으로 어떠한 역할이든 잘 해낼 수 있을 것입니다. D

## 5. 결론 및 제언

이 연구는 미디어 프레임에 갇힌 익숙한 고정관념이 의해서가 아니라 각기 다른 개별적 존재로서 북한이탈청년과 청소년을 직접 만나 대화하며, 미디어를 매개로 디아스포라 스토리텔링을 분석함으로써 상호이해하고, 이들의 잠재력과 역량을 파악하고자 하였다. 이를 위해 두 명의 탈북청년과 4명의 탈북청소년을 심층 인터뷰하고 그 내용을 분석하였다. 연구 결과 북한이탈청(소)년은 탈북과정에서 각기 다른 여정을 거치며 불안과 공포, 두려움을 경험하였고, 대한민국에 도착한 이후 북한 출신이라는 정체성을 드러내는 데 따르는 번거로움과 편견, 차별적 시선을 인식하고 있었다.

미디어와 관련해 북한에서 거의 이용하지 못했거나 제한적으로 이용했던 것과는 달리 한국 미디어의 다양성과 언론의 자유, 인터넷의 확장성 등은 긍정적인 요소로 작용하였다. 그러나 미디어에서 제공하는 북한에 관한 편향되고 왜곡된 정보는 이들에게 불쾌감을 주는 것으로 나타났다. 스스로 미디어 제작의 주체가 되어 만들고 싶은 콘텐츠는 무엇보다 북한의 실상이며, 더불어 북한 사회와 주민에 관한 긍정적인 내용을 전달하고 싶어 하였다. 또한, 이들은 미디어 제작을 통한 상호대화와 상호이해의 중요성을 인식하고 있었다. 심층 면접에 참여한 탈북 청년과 청소년들은 자신들이 한반도의 통일에 기여할 것으로 믿었으며, 남북한 주민이 서로를 이해하고 각기 장점을 살려야 한다고 인식하였다.

우리 사회는 탈북민을 수혜자이자 적절한 교육을 받고 남한의 환경에 적응해야 할 대상으로서의 측면을 부각한다. 그러나 엄밀한 의미에서 남한 주민과 북한 주민은 하나의 조국을 이루지 못했으며, 통일된 하나의 국가라는 이상향을 바란다는 점에서 양측 모두 불완전한 상태에 머물고 할 수 있다. 따라서 어느 한쪽이 일방적으로 상대를 수용하거나 시혜를 베푸는 태도가 아니라 상호문화적 관점에서 탈북민의 이야기를 듣고 이해하는 방식의 접근이 필요하다. 이를 통해 북한이탈주민은 스스로 목소리를 내고, 역동성을 드러내 한반도 통일에 필요한 역량을 발휘할 수 있을 것이다.

## ▌참고문헌

### •국내문헌


권금상,「남북한 미디어의 탈북인/탈북탈남인 서사: 미디어가 구성하는 분단의 현재성과 윤리」, 통일인문학 73, 73-112쪽, 2018.

김대욱,「북한이탈주민에 대한 한국 사람들의 인식 형성 과정 연구 미디어 보도와 수용자 인식에 대한 의미 연결망 분석을 중심으로」, 홍보학 연구 25(1), 185-207쪽, 2021.

북한이탈주민지원재단(남북하나재단),「2022 북한이탈주민사회통합조사」, 서울, 2022.

북한이탈주민지원재단(남북하나재단),「2022 탈북청소년 실태조사」, 서울, 2022.

시미즈, 켄타, & 윤인진,「탈북유튜버와 그들이 재현하는 탈북민 이미지」, 재외한인연구 53, 25-50쪽, 2021.

이기영, & 김민경.「한국거주 탈북배경청소년의 다양성에 따른 지원정책의 분석과 함의」, 동북아연구(구 통일문제연구) 30(2), 93-129쪽, 2015.

이연옥, 박병현, & 장덕현,「결혼이주여성에 대한 미디어의 인식에 관한 연구」, 여성학연구 22(2), 33-69쪽, 2012.

전가영,「남남북녀'신화의 닻 내리기: TV 속 탈북 여성의 결혼 서사를 통한 탐색적 연구」, 인문사회 21 11(5), 659-674쪽, 2020.

최진봉,「텔레비전 뉴스 콘텐츠에 나타난 탈북민의 이미지 분석」, 한국콘텐츠학회논문지 16(3), 403-414쪽, 2016.

홍숙영,「다문화 TV 프로그램이 결혼이주여성에 대한 인식에 미치는 영향」, 디지털융복합연구 11(7), 19-26쪽, 2013.

홍숙영,「고려인의 귀환과 이주의 내러티브 탐색」, 다문화사회연구 10(2), 119-143쪽, 2017.


### •해외 문헌


Althusser, L. *Lenin and Philosophy and Other Essays.* New York, NY: Monthly Review Press, 2008

Anteby-Yemini, L., & Berthomière, W. “Diaspora: A look back on a concept.”

*Bulletin du Centre de recherche français à Jérusalem* 16. (2005): 262-270.
Council of Europe, 2008.
Gerbner, G. *Mass media policies in changing cultures.* NY: John Wiley-Sons, 1977.
Gerbner, G., & L. Gross. "Living with Television: The Violence Profile." *Journal of Communication* 26.2 (1976): 172-199.
Hayes, H. "(Be) coming Home.Existential Analysis." *Journal of The Society For Existential Analysis* 18. 1 (2007): 2-16.
Hawkins, R., Pingree, S., & Adler, I. "Searching for cognitive processes in the cultivation effect." *Human Communication Research* 13.4 (1987): 553-577.
Kateb, G, "Exile, alienation and estrangement: Introduction." *Social Research* 58 (1991): 135-136.
Melhem, S., & Punyanunt-Carter, N. M. "Using cultivation theory to understand American college students' perceptions of Arabs in the media." *Journal of Muslim Minority Affairs* 39.2 (2019): 259-271.
Morgan, M., & Shanahan, J. "The state of cultivation." *Journal of broadcasting & electronic media* 54.2 (2010): 337-355.
Munz, R., & Ohliger, R. (Eds.). *Diasporas and ethnic migrants: German, Israel, and post-Soviet successor states in comparative perspective.* London: Psychology Press, 2003.
Rapport, N., & Dawson, A. *Migrants of Identity: Perceptions of Home in a World of Movement.* Oxford: Berg, 1998.
Safran, William. "Diasporas in Modern Societies : Myths of Homeland and return." *Diasporas* 1.1 (1991): 83-99.
Safran, William. "Comparing Diasporas : A review essay." *Diasporas* 9.3 (1999): 255-291.
Shanahan, J., & Morgan, M. *Television and its viewers: Cultivation theory and research.* London: Cambridge University Press, 1999.
Sideri, E. "The diaspora of the term diaspora: a working-paper of a definition". Transtext (e) s Transcultures 跨文本跨文化. *Journal of Global Cultural Studies* 4 (2008): 32-47.
Yoon, J. "North Korean Refugees in South Korea: Using Videos for storytelling." *Media and Information Literacy and Intercultural Dialogue. UNESCO* (2013): 193-200.
•인터넷 사이트

김효정, 월북: 10년간 최소 30명 월북... 탈북민들 국경 두번 넘는 이유는?, BBC 코리아, 2022.1.4. https://www.bbc.com/korean/news-59856610
홍제성, 작년 탈북민 67명 국내 입국…상반기보다 하반기 증가, 연합뉴스, 2023.1.10. https://www.yna.co.kr/view/AKR20230110071400504

# <북한이탈주민의 디아스포라 스토리텔링과 미디어> 토론문

**서동수**
**(신한대)**

선생님께서는 북한이탈주민, 특히 탈북학생들의 인터뷰를 바탕으로 탈북 이유와 한국에서 겪고 있는 여러 가지 상황과 감정 등을 소개하고 있습니다. 더불어 미디어의 영향과 그들의 잠재력과 역량까지 살피고 있습니다. 덕분에 북한이탈주민들의 구체적인 상황과 목소리를 들을 수 있었습니다. 1990년대 중반 이후 급증하기 시작한 북한이탈주민으로 인해 국내에서도 이들에 대한 다양한 논의가 진행되고 있습니다. 고전적 의미의 디아스포라 개념의 한계를 지적하면서 최근에는 국제이주이론(초국가주의)을 통해 '분단 디아스포라'라는 개념으로 설명하려는 시도도 나오고 있습니다. 이와 관련해 몇 가지 질문을 드리면 다음과 같습니다.

1. 첫째 정체성에 대한 질문입니다. 사실 정체성이라는 개념이 매우 추상적임은 이미 많이 알려져 있습니다. 정체성은 민족, 정치, 이념, 계층, 소비, 문화 등에 따라 다층적으로 표현되기에 한 개인의 정체성을 단일하게 규정하는 것은 매우 어렵습니다. 그런데 선생님의 논의에 따르면 정체성 형성에 중요한 영향을 미치는 것으로 미디어를 들고 있습니다. 미디어의 재현 방식이 정체성을 규정할 수 있다는 문화배양이론, 이른바 구성주의에 따른 것인데, 이렇게 본다면 북한의 인민뿐만 아니라 북한이탈주민의 정체성 역시 '만들어진 정체성'이라고 볼 수 있습니다. 그렇다면 북한이탈자의 내적 갈등의 요인은 기존의 만들어진 정체성과 한국에서 만들어가야 할 정체성 간의 불균형과 끊임없는 '정체성 협상'(identity negotiation)이 아닐까 싶습니다.(물론 여기에는 남한의 국민들이 이방인(타자)에 대한 불안감과 위기감도 포함해야 할 것입니다.) 실제로 북한이탈주민들도 인정투쟁을 통해 적극적으로 남한에 동화하려는 유형과 남북한의 정체성을 동시에 유지하거나 그 사이에서 혼돈을 느끼는 유형, 또는 남한의 규율 거버넌스에 저항 또는 이탈하려는 유형 등 다양한 양상을 띠고 있습니다. 이런 면에서 북한이탈주민들의 출신 노출 회피에 너무 많은 초점을 가하게 되면 오히려 문제의 핵심을 빗겨가게 되지 않을까 생각됩니다. 특히 2000년대 이후 탈북의 동기도 생계 문제 외에 진로, 직업, 자녀 교육 등 다양해지고 있는 모습을 볼 때 보다 다층적인 접근이 필요해 보입니다. 선생님의 말씀을 부탁드립니다.

2. 두 번째는 북한이탈주민의 잠재력과 역량에 관한 질문입니다. 북한이탈주민들의 비국민화, 사회경제적 지위의 주변화 문제 등은 이들 뿐만 아니라 사회적 통합 문제와도 직결된다는 점에서 보다 진지하면서 세밀한 정책적 접근이 필요해 보입니다. 그런 면에서 선생님께서 생각하시는 북한이탈주민들의 잠재력과 역량은 구체적으로 무엇이 있는지, 특히 남북관계 개선이나 통일을 염두해 두었을 때 이들이 할 수 있는 역할을 무엇이 있을지 말씀 부탁드립니다.

# 이주 이야기로 본, 한국신화의 양상과 의미

허원기
(건국대)

目 次

1. 서언
2. 자료의 현황
3. 이주의 양상
4. 이주의 의미
5. 결언

## 1. 서언

이주(移住)는 개인이나 종족, 민족 등의 집단이 원래 살던 지역을 떠나 다른 지역으로 이동하여 정착해서 사는 것을 말한다.[1] 21세기에 이르러 세계화의 물결이 가속화되었고, '국경을 넘어선 이주'가 전 지구로 확산하고 있다. 그러나 인간은 이주하는 본성을 지닌 '호모 미그란스(Homo Migrans)[2]이기도 하다. 현대인의 조상인 호모사피엔스는 10만 년 전 아프리카에서 시작하여 지구의 거의 모든 지역으로 이주하였다. 인류의 역사에서 이주는 보편적인 삶의 방식이었다. 정주는 아주 잠깐 인류의 역사에 끼어들었을 뿐이다.[3]

이주의 인문학 자료는 폭넓고 다양하게 존재한다. 그중에서 필자는 한국신화 자료에 주목하고자 한다. 신화는 이른바 신성한 이야기를 말한다. 마쓰무라 가쓰오(松村一男)는 신화를, '세계와 인간, 문화의 기원을 말함으로써, 현재와 같은 세계가 존재하게 된 근거를 제시하고, 사람들에게 살아가는 모델을 제공하는 신성한 이야기'라고 정의한 바 있다.[4] 필자는 이러한 마쓰무라 가스오의 견해에 대체로 동의한다. 마쓰무라 가스오의 언급처럼, 한국 신화에도 세계와 인간과 문화의 기원을 설명하는 신성한 이야기 자료들이 존재한다. 이 발표에서 필자는 세계와 인간과 문화의 기원을 설명하는 한국신화 자료 중에서 이주와 관련된 자료의 현황을 살펴보고, 서사적 양상과 의미를 전반적으로 검토하려고 한다.

---

1) 국립국어원, 『표준국어대사전-중』, 두산동아, 1999, 4958쪽 참고.
2) '호모 미그란스'라는 말은 1971년에 지오바니 토토라(Giovanni Tortora)와 1994년에 클라우스 바데(Klaus J. Bade)가 사용한 바 있다.
3) 황혜성, 「왜, 호모 미그란스(Homo Migrans)인가?」, 『이주와 인문학적 상상력』, 한성대학교 출판미디어센터, 2020, 13쪽 참조.
4) 김화경, 『한국의 신화, 세계의 신화』, 새문사, 2015, 17쪽.

## 2. 자료의 현황

한국신화에는 이야기 전체가 이주 이야기인 것도 있고, 이야기의 일부가 이주 이야기인 것도 있다. 세상의 기원을 설명한 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <창세가>, <천지왕본풀이>가 있고, 인간의 기원을 설명한 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <홍수신화>, <나무도령>이 있다. 그리고 문화의 기원을 설명한 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <제석본풀이>, <바리공주>, <성조무가>, <이공본풀이>, <삼공본풀이>, <세경본풀이>, <궤네깃당본풀이>, <서홍리본향당본풀이>가 있다. 문화의 기원을 설명한 신화 중에서 가장 나중에 발생한 것이 건국신화이다. 그러므로 건국신화는 신화적 성격과 역사적 성격을 공유한다. 건국신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <단군신화>, <주몽신화>, <혁거세신화>, <석탈해신화>, <김알지신화>, <김수로왕신화>, <삼성신화>, <작제건신화>, <연오랑세오녀> 등이 있다. 그 이주의 내용을 각기 정리해보면 아래와 같다.

### 1) 세계의 기원과 이주 이야기

세계의 기원을 다룬 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기는 <창세가>와 <천지왕본풀이>이다.

손진태의 『조선시가유편』에 의하면, <창세가>에는 ①석가의 이주 이야기와 ②미륵의 이주 이야기로 구성되어 있다. 거인 미륵이 하늘과 땅을 나누고, 두 개인 해와 달을 하나씩 떼어내어 북두칠성과 남두칠성을 만들고 큰 별과 작은 별을 만들었다. 또한 칡넝쿨 옷을 만들고, 물과 불의 기원을 찾아 그 근본을 알아내고, 금쟁반·은쟁반에 금벌레·은벌레를 받아 남자와 여자로 변하게 하여 다섯 쌍의 부부를 만들어 인류를 번성하게 하였다. 이렇게 인간 세상을 잘 다스리고 있었는데, 석가가 인간 세상으로 이주하여 미륵으로부터 인간 세상을 차지하려 한다. 석가는 부당한 방법으로 내기에 이겨 인간 세상을 차지하고, 미륵은 인간 세상을 석가에게 넘겨주고, 저승으로 이주하여 저승을 다스렸다.

현용준의 『제주도신화』(서문당, 1976)에 의하면, <천지왕본풀이>는 ①천지왕의 인간 세상으로 이주하여 총명부인[5]과 혼인하는 이야기와 ②총명부인이 나은 대별왕과 소별왕이 천상 세계로 이주하는 이야기, ③인세 경쟁 이후, 소별왕이 인간 세상으로, 대별왕이 저승세계로 이주하는 이야기로 구성되어 있다.

<창세가>는 전체이야기 중에서 후반부의 일부가 이주 이야기이고, <천지왕본풀이>는 처음부터 끝까지 이주 이야기로 연결되어 있다.

### 2) 인간의 기원과 이주 이야기

인간의 기원을 다룬 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <홍수신화>와 <나무 도령>이 있다.

손진태의 『조선민담집』(향토연구사, 1930)에 의하면, <홍수신화>는 남매가 대홍수로 표류하다가 높은 산봉우리로 이주하였고, 서로 혼인하여 인류의 시조가 되었다는 이야기이다. <나무도령>이야기는 손진태의 『조선민담집』(향토연구사, 1930)에 의하면, 나무 도령이 대홍수로 표류하다가 개미, 모기, 아이를 구출하여 높은 산꼭대기로 이주하였다가, 거기서 할머니의 두 딸을 만나 인류의 시조가 되었다는 이야기이다.

---

5) 지상의 여인이 '총명아기', 백주할멈의 딸인 '박이왕'으로 불리는 경우도 있다.

두 이야기는 대홍수로 표류하다가 높은 산으로 이주한 남매, 또는 이주한 남자가 높은 산에 거주하던 토착 여인을 만나 인류의 조상이 되었다고 한다. 전체적으로 물을 건너 이주하여 정착하는 이야기로 구성되어 있다.

**3) 문화의 기원과 이주 이야기**

문화의 기원을 설명한 신화 중에서 이주의 문제를 다룬 이야기로는 <제석본풀이>, <바리공주>, <성조무가>, <이공본풀이>, <삼공본풀이>, <세경본풀이>, <차사본풀이>, <삼승할망본풀이>, <궤네깃당본풀이>, <서홍리본향당본풀이>, <단군신화>, <주몽신화>, <박혁거세신화>, <석탈해신화>, <김알지신화>, <김수로왕신화>, <삼성신화>, <작제건신화>, <연오랑세오녀>가 있다.

<제석본풀이>는 전국적으로 100여 종이 채록되었는데, 그 이야기의 후반부에는, 주인공인 미혼모 당금애기[6]와 그의 세 아들이 남편과 아버지를 찾아 서천 서역국으로 이주하는 이야기가 실려 있다. 서천 서역국에 이른 세 아들은 친자를 확인하는 시험 과정을 거쳐 수명과 복록을 관장하는 삼불제석신이 되고 당금애기는 삼신이 된다. 불교의 제석천과 달리 무속의 제석신은 다산과 풍요를 기원하던 농경생산신의 기능을 서사화한 것[7]으로, 농경문화의 기원과 관련된 이야기라고 할 수 있다.

<바리공주>도 전국적으로 널리 전승되는 이야기인데, 바리공주의 이주 이야기가 주요 내용이 된다. 어려서는 태어나자마자 부모에게 버림받아 바다에서 표류하다가 석가세존에게 구제되어 바닷가 마을로 이주하여 비리공덕 할아범과 비리공덕 할멈의 손에 자라게 된다. 성장 후에는 궁중으로 돌아가 부모를 만나지만, 저승으로 이주하여 무장승에게 물 삼 년 길어주고, 불 삼 년 때어주고, 나무 삼 년 베어주고, 아들 일곱을 낳아준다. 그 후 바리공주는 다시 이승으로 돌아와 부모의 생명을 살리고, 저승으로 이주하는 영혼들을 인도해주는 무조신(巫祖神)이 되었다. 무속문화의 기원을 설명하는 신화의 일종으로 볼 수 있다.

<성조무가>는 가신(家神)의 일종인 성주신의 유래를 밝힌 무속신화이다. 김태곤이 채록한 『한국무가집3』(집문당, 1978)에 수록된 자료(심복순 구연)에 의하면, 황우양씨가 천하궁을 짓기 위해 하늘로 이주하는 이야기가 수록되어 있다. 황우양씨가 하늘로 간 틈에 황우양씨의 부인인 막막부인은 소진랑에게 납치되고, 황우양씨가 돌아와 아내를 구하고 소진랑을 징벌한다. 그 후 황우양씨는 성주신이 되고 부인은 지신이 된다. 가정의 문화적 성격과 가정을 지켜주는 가신의 기원과 관련된 이야기라고 할 수 있다.

<이공본풀이>는 제주도에서 전승되는 이야기인데, ①원강도령의 이주, ②할락궁이의 이주, ③원강아미의 이주 이야기로 구성되어 있다. 원강도령이 아내인 원강아미와 그의 아들인 할락궁이가 서천 서역국의 서천꽃밭으로 이주하는 이야기이다. 원강도령이 임신한 원강아미와 함께 가다가, 원강도령이 먼저 떠나고 원강아미는 김장자에게 종으로 팔리고 아들 할락궁이[8]를 낳는다. 그 후 할락궁이가 아버지를 찾아 서천 서역국에 이르고, 죽은 어머니를 살리러 김장자의 집으로 가서 김장자를 징치하고 죽은 어머니를 살려 서천 꽃밭으로 이주한다. 서천꽃밭으로 이주한 후, 원강도령은 꽃밭대왕, 할락궁이는 꽃감관, 원강아미는 서천꽃밭의 아이들을 보살피는 저승어멈이 된다. 전체적으로 서천꽃밭으로 이주하는 과정을 서사화한 것이라고 할

6) 주인공은 '당금애기' 외에도 '서장아기', '자지명애기', '제석님네 따님 아기' 같은 이름이 사용되기도 한다.
7) 서대석, 「당금애기」, 『한국민속문학사전 -설화1』, 국립민속박물관, 2012, 173쪽 참조.
8) 할락궁이는 '한락궁이', '할락둥이'로 불리기도 한다.

수 있다.

<삼공본풀이>도 제주도에서 전승되는 이야기이다. 감은장아기의 이주 이야기를 주로 다루고 있다. 감은장아기는 부모에게 쫓겨나 마퉁이를 만나 결혼하고 금덩이와 은덩이를 발견하여 부자가 된다. 감은장아기의 부모는 장님이 되어 거지로 살아가다가 감은장아기를 만나 눈을 뜨는 이야기이다. 이 이야기는 <쫓겨난 여인 발복 설화>와 서사적 연관성을 가지고 있다. 감은장아기는 '전상의 신'이 되어 좌정하는데, 전상의 신은 곧 생업의 신이다. 생업은 먹고 사는 일이기 때문에 '누구 덕에 먹고 사느냐?'는 질문으로부터 이야기가 시작된다.[9] 생업의 문화와 그 신의 기원을 설명한 이야기라고 할 수 있다.

<삼승할망본풀이>는 제주도에 전승되는 이야기로 삼신할머니가 신격으로 좌정하는 사연을 다루고 있다. 동해 용왕의 딸이 무쇠석갑에 실려 인간세계로 이주하여 삼신할머니가 되지만, 임무 달성에 실패하고, 저승으로 이주하여 저승의 삼신할머니가 된다. 이승의 삼신할머니는 명진국의 딸이 담당하게 된다.[10]

<세경본풀이>도 제주도에서 전승되는 이야기이다. ①문도령의 이주, ②자청비의 이주가 중요한 내용으로 구성되어 있다. 문도령은 하늘의 문곡성의 아들로 글공부하러 인간세계의 서당으로 이주한다. 자청비도 남장을 하고 문도령을 따라 글공부하러 이주한다. 문도령이 천상으로 돌아간 후, 자청비도 천상으로 이주하여 문도령을 만나고 시험을 거쳐 문도령의 부모에게 며느리로 인정받는다. 그 후 자청비는 지상으로 다시 이주하여 농사일을 돌보다가 농사의 신이 된다. 농경문화의 특성과 농경신의 기원을 설명하는 이야기라고 할 수 있다.

<차사본풀이>는 제주도에서 전승되는 이야기로, 이승 사람인 강림도령이 저승차사로 좌정하게 된 내력을 다루고 있다. 강림도령이 저승에 가서 염라대왕을 데려와 억울한 송사를 해결한다. 그러한 이유로 강림도령은 염라대왕에게 능력을 인정받아 저승으로 이주하여 저승차사가 된다.

<궤네깃당본풀이>와 <서홍리본향당본풀이>는 마을문화와 마을신의 기원을 설명하는 이야기이다.

<궤네깃당본풀이>는 제주시 구좌읍 김녕마을 일대에 전해지는 이야기이다. ①여신 백주또의 이주, ②궤눼깃또의 3번에 걸친 이주가 중심이 된다. 남신 소천국은 제주 출신이고, 여신 백주또는 강남천자국 백모래밭에서 태어났다. 백주또는 제주로 이주하여 소천국과 배필이 되고 아들 궤네깃또를 낳는다. 궤네깃또는 아버지에게 미움을 사서 강제로 용궁으로 이주하게 되고, 다시 강남천자국으로 이주했다가, 다시 제주로 이주하여 돌아온다. 소천국은 토착신, 백주또는 이주신이라고 할 수 있다. 토착신과 이주신이 혼인하여 궤네깃또가 출생했다.

<서홍리본향당본풀이>는 '서귀포본향당본풀이'라는 이름으로도 전승된다. 고산국을 마을신으로 모시는 제주도 서홍리 마을과, 바람운과 지산국을 마을신으로 모시는 제주도 서귀포시 서귀동 마을에서 전승된다. 바람운은 천지사방을 유람하다가 바다 건너 홍토천리로 이주하여 고산국을 만나 혼인하였다. 그러나 바람운은 처제(지산국)를 더 사랑하여, 지산국과 함께 고산국 몰래 한라산으로 이주한다. 고산국이 한라산으로 찾아가서 바람운과 지산국을 죽이려 했으나 성공하지 못하고 서홍리로 이주하여 신격으로 좌정하고 바람운과 지산국은 서귀포로 이주하여 신격으로 좌정한다.

<단군신화>, <주몽신화>, <혁거세신화>, <석탈해신화>, <김알지신화>, <김수로왕신화>, <삼성신화>, <작제건신화>는 국가의 기원을 설명하는 건국신화이면서, 이주 이야기이기도 하다.

---

9) 서대석, 『무가문학의 세계』, 집문당, 2011, 274~275쪽 참고.
10) 현용준ㆍ현승환 역주, 『제주도 무가』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996.

<단군신화>는『삼국유사』에 인용된 고기의 내용이 가장 오래되었고, 가장 자세하다. ①환웅의 이주, ②단군의 이주, ③기자의 이주 이야기가 이어지고, 후대 서사로는 위만의 이주 이야기와 연결된다. 천제 환인의 서자인 환웅이 지상으로 이주한 이야기, 단군이 평양에 이주하여 나라를 세웠다가 백악산 아사달로 도읍을 옮긴 이야기, 기자가 조선에 봉해져 이주하자 단군이 다시 장당경으로 이주했다가 후에 아사달로 돌아와 숨었다가 산신이 된 이야기로 구성된다.

<주몽신화> 관련 자료는 <동명왕편>에 인용된『구삼국사』의「동명왕본기」와,『삼국사기』,『삼국유사』,『세종실록지리지』 등에 실려 있다. 이 이야기에는 ①해모수의 이주, ②해부루의 이주, ③유화부인의 이주, ④주몽의 이주, ⑤유리의 이주, ⑥온조와 비류, 소서노의 이주 등이 전체적으로 연이어 나타난다. 천제의 아들인 해모수는 고니를 탄 사람 백 명과 함께 지상에 내려와 세상을 다스렸다. 이에 북부여의 왕 해부루는 동해 가섭원으로 이주하여 동부여를 세운다. 하백은 유화부인을 우발수로 추방하고 유화부인은 우발수에 거주하다가 동부여에 이주하여 금와왕의 별궁에 정착하게 된다. 주몽은 엄체수를 건너 졸본에 이주하여 나라를 세운다. 유리는 부여를 떠나 아버지를 찾아서 졸본으로 이주한다. 유리의 등장으로 소서노와 비류와 온조는 멀리 남쪽으로 이주하여 백제를 세웠다.

<박혁거세신화> 자료는『삼국유사』,『삼국사기』,『세종실록지리지』 등에 기록되어 있다. 이 이야기는 ① 박혁거세의 이주, ② 알영의 탄생, ③선도성모의 이주로 구성되어 있다. 박혁거세는 하강한 운반체인 백마를 통해 알로 천상에서 지상으로 이주한다. 박혁거세와 알영의 어머니로 알려져 있는 선도성모(삼국유사, 감통, 선도성모수희불사)도 중국에서 진한으로 이주한다.

<석탈해신화>는『삼국사기』,『삼국유사』 등의 관련 기록에 의하면, 석탈해는 바다를 건너서 신라로 이주해 온 사람이다. 석탈해는 용성국에서 알로 태어나 바다 건너 이주하여 수로왕의 가야에 이주를 시도했다가(삼국사기에는 가야에 들리지 않았다고 함) 다시 계림으로 이주하여 정착했다. 이주와 정착의 성공을 보여주는 석탈해신화는 이주 이야기로서의 성격을 온전히 갖추고 있다. <김알지신화>는『삼국사기』와『삼국유사』에 기록이 전승된다. 그 기록에 의하면, 김알지는 하늘에서 땅으로 이주한 사람이다. 하늘에서 내려온 황금 상자에서 김알지가 나왔다.

<김수로왕신화>는『삼국유사』의「가락국기」에 의하면, ①김수로왕의 이주, ②석탈해의 이주, ③허황옥의 이주로 구성되었다. 김수로왕은 금합에 담긴 알로 지상으로 이주한다. 한편 석탈해는 김수로의 왕위를 빼앗아 가락에 이주하려 하였으나 실패하고 계림으로 이주한다. 그리고 허황옥이 아유타국에 바다를 건너와 이주하여 수로왕의 왕비가 된다.

<삼성신화>는 탐라국 건국시조신화이며, 고씨, 양씨, 부씨의 성씨시조신화이기도 하다.『고려사』「지리지」<제주> 조에 의하면, 탐라에는 사람이 없다가 양을라, 고을라, 부을라가 한라산 북쪽 기슭의 땅 구멍[三姓穴]에서 솟아났다. 그 후, 세 처녀가 송아지와 망아지, 오곡 씨앗을 가지고 바다를 건너 이주해 왔다. 세 사람이 나이 순서에 따라 장가들어 비옥한 곳에 터를 잡고 정착하였다.

『고려사』에 수록된 <작제건신화>에는 용녀의 이주 이야기가 수록되어 있다. 왕건의 조상인 작제건(作帝建)은 아버지[당나라 숙종]를 만나기 위해 배를 타고 당나라로 향한다. 도중에 서해 용왕의 요구에 따라 여우를 죽이고서, 용녀를 아내로 삼고 칠보와 황금돼지를 얻어 송악산 남쪽 기슭에 거주한다. 용녀는 송악에 이주해 살면서 우물을 통해 서해 용궁을 다녀오곤 하였는데 작제건이 금기를 어기자 서해 용궁으로 가서 돌아오지 않았다.

『삼국유사』에 전승되는 <연오랑과 세오녀> 이야기는 ①연오랑의 일본 이주, ②세오녀의 일본 이주, 세오녀의 비단을 맞이하여 제사 지내는 이야기로 구성되었다. 연오랑과 세오녀는 바닷가의 바위에 실려 일본으로 이주하게 된다. 연오랑은 일본에서 왕이 되고, 세오녀는 왕비가 되었다. 그 후 신라에서 해와 달이 빛을 잃자 세오녀가 짠 비단을 신라에 보냈고, 신라의 해와 달이 빛을 회복한다. 태양신의 이동을 보여주며 일월조정(日月調定)신화의 성격을 지니고 있다. 전체적으로 이주 이야기의 일종이라 할 수 있다.

## 3. 이주의 양상

한국신화에서 이주의 양상은, 1)천상에서 지상으로의 이주, 2)지상에서 천상으로의 이주, 3)땅에서 다른 땅으로의 이주, 4)바다에서 육지로의 이주, 5)이승에서 저승으로의 이주로 나타난다.

### 1) 천상에서 지상으로의 이주

천상에서 지상으로 이주하는 이야기의 사례는 국가의 기원을 다룬 건국신화에서 자주 발견할 수 있다. <단군신화>의 환웅, <주몽신화>의 해모수, <박혁거세신화>의 박혁거세, <김수로왕신화>의 김수로왕이 천상에서 지상으로 하강하는 신성한 존재이다. 그밖에 세계의 기원을 다룬 <천지왕본풀이>의 천지왕, <세경본풀이>의 문도령이 천상에서 지상으로 이주하는 존재로 나타난다.

북방계 건국신화인 <단군신화>와 <주몽신화>에서는 천신의 아들이며 건국 시조의 아버지인 신성한 존재가 천상에서 지상으로 이주하고, 남방계 건국신화인 <박혁거세신화>와 <김수로왕신화>에서는 건국 시조 자신이 천상에서 지상으로 이주하는데 알의 형태로 하강한다.

<단군신화>에서 환인의 서자인 환웅은 자주 천하에 뜻을 두고 인간 세상을 탐내었고[數意天下, 貪求人世], 환인은 삼위태백이 널리 인간세계를 이롭게 할 만한 땅이라고 여겨 환웅에게 천부인 3개를 주어 그곳에 내려가 다스리게 하였다. 환웅은 무리 3천을 거느리고 태백산 신단수 아래 내려와 신시(神市)를 열었으며, 바람、비、구름의 신을 거느리고, 곡식、생명、질병、형벌、선악 등 인간 360여 가지 일을 두루 맡아서 다스리고 교화하였다[11]고 하였다. 이러한 내용으로 보면, 환웅은 신이지만 평소에 인간 세상을 그리워했으며, 인간 세상으로 이주해서, 바람、비、구름과 같은 생태 정치와 농업과 수명과 건강 등의 생명 정치를 비롯한, 인간사의 모든 일을 다스렸다고 할 수 있다.

이규보가 <동명왕편>에서 인용한 구삼국사의 내용에 따르면, 천제의 아들 해모수가 부여왕의 옛 도읍 터에 내려왔는데, 하강하는 모습이 몇 가지 서술되었다. 해모수는 다섯 용이 끄는 수레를 탔고, 종자 백여 인은 흰 고라니를 타고 내려왔다. 하강할 때는 채색 구름이 떴고, 구름 속에서 음악 소리가 들렸다. 머리에는 까마귀 깃으로 만든 관을 쓰고, 허리에는 용광검(龍光劍)을 찼다. 또 아침에는 정사를 돌보고 저녁에는 하늘로 돌아갔다고 한다.[12]

박혁거세가 천상에서 지상으로 이주하는 모습은 『삼국사기』에 실린 내용보다 『삼국유사』에

---

11) 일연, 『삼국유사』 권1, 「紀異 第一」, <古朝鮮>.

12) 이규보, 『동국이상국집』 권 제3, 「고율시」, <동명왕편>:“天帝遣太子降遊扶余王古都, 號解慕漱, 從天而下, 乘五龍車. 從者百餘人, 皆騎白鵠. 彩雲浮於上, 音樂動雲中.(중략) 首戴烏羽之冠, 腰帶龍光之劒.(중략) 朝則聽事, 暮卽升天.”

실린 내용이 더욱 자세하다. 『삼국유사』의 내용[13]은 대략 다음과 같다. 양산 아래 나정(蘿井)에 번개 빛 같은 이상한 기운이 땅으로 드리웠는데, 그 옆에 흰말이 무릎을 꿇고 절하는 모습을 보였다. 사람들이 가서 살펴보니 말은 하늘로 올라가고 거기에는 자줏빛 알이 하나 있었다. 그 알을 쪼개니 사내아이가 있는데 모습이 단정하고 아름다웠다. 사람들이 동천(東泉)에 목욕하게 하니 몸에서 광채가 나고, 새와 짐승들이 모두 춤을 췄으며, 천지가 진동하고 해와 달이 청명했다고 하였다.

김수로왕이 천상에서 지상으로 이주하는 모습은 『삼국유사』의 〈가락국기〉에서 그 내용[14]을 확인할 수 있다. 후한 세조 광무제 건무 18년 임인 3월 계욕일에 구지봉에서 수상한 소리가 나서 무리 이삼백 인이 모였다. 사람의 소리가 들렸는데 하늘이 나에게 명하여 이곳에 나라를 세워 임금이 되라 하였으므로 이곳에 내려왔다고 하며, 이 봉우리 위에서 흙을 쥐고 구지가를 부르게 하며 춤을 추라고 하였다. 그대로 하니, 하늘에서 보리 빛 노끈이 하늘로부터 드리워 땅에 닿아 있었고, 노끈 끝에는 붉은 보자기로 싼 금합이 있었다. 금합을 열어 보니, 둥글기가 해 같은 황금알 여섯 개가 있었다. 다음 날, 알 여섯 개가 사내아이가 되었는데 용모가 모두 훌륭했다. 십여 일이 지나자 키가 9척이 되었다. 첫 번째로 사람으로 변한 이가 수로왕이 되었다고 한다.

현용준 채록본[15]에 의하면, <천지왕본풀이>에서는 옥황상제인 천지왕이 총명부인을 배필로 얻고자 지상으로 내려온다. 총명부인이 천지왕에게 진지상을 올리는데 수명장자의 횡포로 돌이 씹히게 된다. 천지왕은 수명장자의 악행을 응징하고, 총명부인과 합궁하여 두 아들을 낳는다. 그 아들이 대별왕과 소별왕이다. 대별왕과 소별왕은 하늘로 올라가 아버지를 만나고 일월을 조정하는 공을 세운 후에, 다시 지상으로 이주하여 이승과 저승을 나누어 다스린다. <세경본풀이>에서 문도령이 인간세계로 오는 대목은 매우 간략하게 서술되었다. 청총마를 타고 글공부하러 가는 도중에 자청비를 만나는 내용이 나타날 뿐이다. 구전되는 무속신화에서는 건국신화와는 다르게 천상에서 지상으로 이주하는 내용이 자세하지 않다.

**2) 지상에서 천상으로 이주**

한국신화에서 지상에서 천상으로 이주하는 이야기는 그 사례가 많지 않다. <천지왕본풀이>에서는 천지왕, 대별왕, 소별왕이, <성조무가>의 황우양씨, <세경본풀이>의 자청비, <주몽신화>의 해모수와 주몽 이야기가 그러한 사례에 해당한다.

<천지왕본풀이>에서 천지왕은 총명부인과 합궁한 후에 다시 천상으로 돌아간다. 천지왕의 아들인 대별왕과 소별왕도 일곱 살이 되자 박 넝쿨 줄기를 타고 하늘옥황으로 이주하여 아버지를 만났다. 그 후 활을 쏘아 두 개였던 해와 달을 하나씩 쏘아 동쪽 하늘의 별들과 서쪽 하늘의 별들을 만들었다.

<성조무가>에서 황우양씨는 나무와 돌과 흙에 대해 잘 아는, 솜씨 좋은 목수이다. 하늘나라에 천하궁 궁궐을 짓기 위해 천상으로 불려 간다. 그 후 천하궁 공사를 마칠 때까지 천상에서 거주한다. <세경본풀이>에서 자청비는 하늘나라 궁녀들의 도움을 받아, 문도령을 찾아 천상으로 올라간다. 자청비는 천상에서 문도령의 배필로 인정받고 혼례를 치른다. 그리고 하늘나라의 난리를 평정하고 그 공으로 오곡의 씨앗을 받아 지상으로 내려와 농업의 신이 된다.

<주몽신화>에서 해모수는 아침에는 인간 세상의 사무를 처리하고 저녁에는 하늘로 돌아갔

13) 일연, 『삼국유사』 권1, 「紀異 第二」, <新羅始祖 赫居世王>.
14) 일연, 『삼국유사』 권2, 「紀異 第二」, <駕洛國記>.
15) 현용준, 『제주도 무속자료 사전』, 신구문화사, 1980.

다고 한다.[16] 해모수는 하백의 허락을 받고 유화부인과 혼례를 치른 후에 하늘로 올라가서 다시 돌아오지 않았다. 주몽도 왕위에 오른 지 19년 만에 하늘로 올라가서 다시 내려오지 않았다고 한다.

**3) 땅에서 다른 땅으로 이주**

땅에서 다른 땅으로 이주하는 사례는 <제석본풀이>, <삼공본풀이>, <단군신화>, <주몽신화>에서 확인할 수 있다.

<제석본풀이>에서 당금애기와 세 아들이 남편과 아버지를 찾아 서역 서천국으로 이주하는 모습을 보여준다. 이본에 따라, 당금애기와 세 아들이 서역 서천국에서 출발하여 해동 조선국 금강산의 암자로 남편과 아버지를 찾아오는 경우도 있다. 서역 서천국의 성격은 모호하다. 그러나 이주의 목적지가 되는 경우에는, 서역 서천국의 황금산 금불암이라는 공간이 제시되며 초월적인 세계로서의 성격이 강하다.

<삼공본풀이>에서는 감은장아기가 부모에게 쫓겨나서 깊은 산중에 사는 마퉁이를 만나 부부가 된다. 그리고 마퉁이가 마를 파낸 구덩이에서 금덩이를 캐내고 우마와 전답을 장만하여 큰 부자가 된다.

<단군신화>에는 단군이 여러 번 거주지를 옮긴 내력이 나타난다. 단군은 환웅이 건설한 태백산 신단수 아래의 신시에서 태어나 그곳에서 거주했던 것으로 여겨진다. 그 후에 평양으로 이주하여 그곳에 도읍을 세우고 조선을 건국했다. 나중에는 아사달로 도읍을 옮겼고, 1500년간 나라를 다스렸다. 기자가 조선에 봉해졌을 때는 장당경으로 이주했다가, 다시 아사달로 돌아와 산신이 되었다고 한다.

<주몽신화>에는 땅에서 다른 땅으로의 이주가 여러 번 나타난다. 해모수가 천상에서 지상으로 하강하기 전에 부여왕 해부루가 하느님의 계시에 따라 동쪽으로 이주하여 동부여를 세운다. 주몽은 동부여 금와왕의 궁궐에서 태어나서 그곳에 거주하다가 비류강 근처로 이주하여 새로운 나라를 세웠다. 그 후 유리가 아버지를 찾아 고구려로 이주하고, 유리가 나타나 태자가 되자, 비류와 온조는 남쪽 땅으로 이주하여 백제를 건국한다.

**4) 바다에서 육지로 이주**

바다에서 육지로 이주하는 이야기의 사례로는 <홍수신화>, <나무도령>, <바리공주>, <삼승할망본풀이>, <궤네깃당본풀이>, <서홍리본향당본풀이>, <석탈해신화>, <삼성신화>, <김수로왕신화>, <작제건신화>, <연오랑세오녀>가 있다.

<홍수신화>에서 대홍수에서 살아남은 남매가 바다에서 표류하다가 육지인 높은 산봉우리로 이주하여 인류의 조상이 되었다. <나무도령> 이야기에서도 대홍수에서 살아남은 나무도령과 아이가 높은 산으로 이주하여 그 산에 살고 있던 할머니의 두 딸과 혼인하여 인류의 조상이 되었다고 한다. 현생 인류의 기원을 다룬 이야기이면서도 바다에서 육지로 이주한 이야기라는 점에서 공통점이 있다.

신화의 영웅이 버려져 바다 위를 표류하다가 육지로 이주하는 이야기들도 있다. 바리공주는 공주로 태어났다는 이유로, 옥함에 넣어져 바다(또는 강물)에 버려진다.[17] 그 후에 석가세존에게 구제되어 바닷가 마을에서 비리공덕 할아범과 비리공덕 할멈에게 양육된다. <삼승할망본풀

16) 이것은 아침에 해가 뜨고 저녁에 해가 지는 현상을 의인화한 것으로 해석하기도 한다(서대석, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2001, 79쪽)

17) 산중에 버려지는 경우도 있다.

이>에서는 동해 용왕의 딸이 인간이 사는 육지에 이르러 삼신할미가 된다. 임무를 제대로 감당하지 못하고 나중에는 저승으로 이주하여 저승의 삼신할미가 된다. 궤네깃또의 어머니 백주또는 강남천자국에서 태어났다. 그러나 바다를 건너 제주에 이주하여 소천국과 혼인하여 궤네깃또를 낳았다. 영웅 궤네깃또는 아버지의 미움을 사서 무쇠석함 속에 담겨 바다에 버려진다. 바다에 버려진 궤네깃또는 바다를 떠다니다가 용왕 황제국에 이르고 용왕의 막내 사위가 된다. 그 후 용왕의 딸과 함께 무쇠석함에 실려 강남천자국 백모래밭에 이른다. 강남천자국에서 난리를 평정하고 제주로 돌아와 김녕 마을의 신으로 좌정한다. <서홍리본향당본풀이>에서는 바람운이 바다 건너 홍토천리로 이주하여 고산국과 혼인한다.

건국과 관련된 이야기로는 <석탈해신화>와 <삼성신화>, <김수로왕신화>, <작제건신화>, <연오랑세오녀> 이야기에서 이러한 사례를 발견할 수 있다. 석탈해는 용성국에서 알로 태어났다고 한다. 용성국이 어디인지는 명확하지 않지만 '용성(龍城)'은 '용이 살고 있는 성'이다. 용이 살고 있는 궁전인 '용궁'과 유사한 공간이라고 볼 수 있다. 용성국에서 태어난 석탈해는 바다를 건너 가락국에 도착했다가 다시 신라로 이주한다. <삼성신화>에서는 탐라에 출현한 양을라, 고을라, 부을라의 배필이 될 세 처녀가 바다를 건너 이주해 온다. 양을라, 고을라, 부을라는 사냥을 하며 살았는데, 세 처녀는 송아지와 망아지, 오곡 씨앗을 가지고 이주했는데 주로 목축과 농경을 행하던 사람들이라고 할 수 있다. <김수로왕신화>에는 허황옥이 아유타국에서 바다를 건너 이주하여 김수로왕의 배필이 되는 이야기가 수록되어 있다. <작제건신화>에는 용녀가 작제건을 따라 송악으로 이주하는 이야기가 있다. 용녀는 우물을 통해 수시로 용궁을 다녀오곤 한다. 연오랑과 세오녀는 부부인데, 남편인 연오랑이 먼저 바위를 타고 바다를 건너가 일본의 왕이 되고, 아내인 세오녀도 바위를 타고 바다를 건너가 남편을 만나 왕비가 된다.

바다를 건너 이주하는 이야기는 천상에서 지상으로 이주하는 이야기보다 더 많다. 천상에서 지상으로 이주하는 이야기가 북방계 이주 이야기라면, 바다를 건너 육지로 이주하는 이야기는 남방계의 이주 이야기라고 할 수 있다.

**5) 이승에서 저승으로의 이주**

이승에서 저승으로 이주하는 이야기는 <창세가>, <천지왕본풀이>, <바리공주>, <이공본풀이>, <차사본풀이>, <세경본풀이>에서 그 사례를 확인할 수 있다.

<창세가>에 등장하는 거인신 미륵은 하늘과 땅을 나누어 이 세상을 만들고, 해와 달의 숫자를 조정하고, 옷을 만들고, 물과 불의 근원을 알아내고, 남자와 여자를 만들어 세상을 잘 다스리고 있었다. 그런데 이승을 탐낸 석가가 등장하여 이 세상을 걸고 미륵과 내기를 하게 된다. 속임수로 내기에 승리한 석가가 결국 이승을 차지하게 되고, 미륵은 저승으로 가서 저승을 다스리게 된다. <천지왕본풀이>에서도 대별왕과 소별왕이 이승을 차지하기 위해 내기를 한다. 소별왕이 속임수로 대별왕을 이기고 이승을 차지한다. 그래서 대별왕은 저승으로 가서 저승을 다스리게 된다.

바리공주는 부모를 살릴 생명수를 얻기 위해 저승으로 가서 생명수를 지키는 무장승을 만나 그곳에 오래 거주한다. 그동안 바리공주는 무장승에게 물 삼 년 길어주고, 불 삼 년 때어주고, 나무 삼 년 베어주고, 일곱 아들을 낳아준다. 결국 생명수를 구하여 이승으로 돌아와 부모의 목숨을 살린다. <이공본풀이>에 등장하는 원강도령·원강아미·할락궁이는 저승의 어느 쪽에 있다는 서천꽃밭을 찾아가 이주한다. 서천꽃밭으로 이주하여 원강도령은 꽃밭대왕, 할락궁은 꽃감관, 원강아미는 서천꽃밭의 아이들을 보살피는 저승어멈이 된다. 서천꽃밭에는 온갖 신기한 꽃들이 피어있다. 늙은이 죽은 꽃, 젊은이 죽은 꽃, 아이 죽은 꽃, 명살이꽃, 숨살이꽃 등

특이한 꽃들이 피어 있는 극락의 장소이다. <세경본풀이>에 등장하는 자청비도 정수남을 살리기 위해 저승으로 간다. 서천꽃감관의 사위가 되어 환생꽃을 얻어 죽은 정수남을 살린다.

<차사본풀이>의 주인공인 강림도령은 이승 사람이지만 억울한 송사를 해결한다. 이 일로 강림도령은 염라대왕에게 능력을 인정받아 저승으로 이주하여 저승차사가 된다.

## 4. 이주의 의미

한국신화의 이주 이야기들은 서사적으로 두 가지 의미를 지니고 있다. 첫째는 토착 세력과 이주 세력이 경쟁과 화합을 통해 신화적 질서를 새롭게 만들어가는 이야기라고 할 수 있다. 둘째는 서로 다른 공간의 적극적 교섭과 소통을 통해 인간이 살아가고 있는 이승의 의미를 새롭게 반추하게 한다는 점이다.

토착세력과 이주세력이 경쟁과 화합을 통해 새로운 질서를 만들어가는 이야기는 우리 신화의 일반적인 서사문법이라고 할 수 있다. 특히 건국신화에서 그러한 점을 다수 발견할 수 있다. <단군신화>에는 천상에서 지상으로 하강한 이주세력이 토착세력이라고 할 수 있는 곰족이나 범족과 경쟁하고 화합하면서 새로운 나라, 조선을 건국한다. <주몽신화>에서도 해모수의 이주세력과 하백의 토착세력이 경쟁하고 화합하는 모습이 나타난다. 또한 이주세력인 유화와 토착세력인 금와가 경쟁하고 화합한다. 이러한 갈등과 화합은 주몽이 남하한 후에도 이어져서 이주세력인 주몽과 토착세력인 비류국의 송양왕이 한편으로 경쟁하고 한편으로 화합하면서 새로운 질서를 만들어 간다. 경쟁하고 화합하는 정도에 비중의 차이가 있기는 하지만, 이런 점은 <석탈해신화>, <김수로왕신화>, <삼성신화> 등 건국과 관련된 다른 신화들에서도 확인할 수 있다. 토착세력과 이주세력의 경쟁과 화합은 건국신화와 관련한 것 외에도, 창세신화인 <창세가>에서는 미륵과 석가의 갈등과 화합으로 나타나고, 인류기원 신화인 <홍수신화>, <나무도령>에서도 확인된다. 그밖에 문화의 기원과 관련된 신화인 <제석본풀이>, <바리공주>, <이공본풀이>, <세경본풀이>, <궤네깃당본풀이>, <서홍리본향당본풀이>의 경우에도 이주한 사람과 토착사람의 경쟁과 화합이 나타나고 이를 통해 새로운 문화가 그 질서를 형성하는 과정을 보여준다.

토착인과 이주인의 갈등과 화합은 서로 다른 공간과 공간의 교섭과 소통이라는 문제와도 연결된다. 우리 신화는 현실의 세계인 이승과 다른 세계와의 교섭과 이동이 활발하게 나타난다. 다른 세계로는 천상세계, 저승세계, 수중세계 등의 초월적인 공간이 나타난다. 초월적인 공간이 아니라고 하더라도 해동조선국, 강남천자국, 제주, 일본, 서역 서천국과 같은 현실적인 공간이 다양하게 나타나면서 서로 다른 성격을 지닌 공간이 개방적으로 소통하는 모습을 보여준다. 이를 통해 서로 공감할 수 있는 우주적인 공간 질서를 지향하고 있음을 알 수 있다.

## 5. 결언

## <참고문헌>

『삼국유사』
『삼국사기』
『제왕운기』
김태곤,『한국의 무속신화』, 집문당, 1989.
서대석,『한국의 신화』, 집문당, 1997.
서대석,『한국신화의 연구』, 집문당, 2001.
서대석,『무가 문학의 세계』, 집문당, 2011.
서대석、박경신(역주),『한국고전문학전집30 -서사무가Ⅰ』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996.
서대석、박경신(역주),『한국고전문학전집37 -서사무가Ⅱ』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996.
신동흔,『살아있는 한국신화』, 한겨레출판, 2014.
윤이흠 외,『단군, 그 이해와 자료』, 서울대학교 출판부, 1994.
이복규,『부여、고구려 건국신화 연구』, 집문당, 1998.
조일준,『이주하는 인간, 호모 미그란스』, 푸른역사, 2017.
조현설,『동아시아 건국 신화의 역사와 논리』, 문학과 지성사, 2003.
진성기,『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 2016.
현용준、현승환(역주), 『한국고전문학전집29 -제주도 무가』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996.
황혜성,「왜, 호모 미그란스(Homo Migrans)인가?」,『이주와 인문학적 상상력』, 한성대학교 출판미디어센터, 2020.
아카마스 지죠、아키바 다카시, (심우성 옮김),『조선 무속의 연구』, 동문선, 1991.

# “이주 이야기로 본, 한국신화의 양상과 의미”(허원기 선생님)의 토론문

**이효숙**
**(건국대)**

본 논문은 한국신화를 “이주(移住)”의 관점에서 해석한 논문입니다. 인류의 역사는 곧 이주의 역사라는 점에 착안하여 우리나라에 광포하게 전승되고 있는 신화를 이주의 이야기로 해석하고 그것을 주제적인 측면, 이주의 양상으로 나누어 분류하셨습니다. 이러한 시도는 문학작품을 보다 다양하게 읽어내는 데 유용한 방법이라고 생각합니다. 독자로서, 상당한 양의 신화를 ‘이주’의 키워드로 해석할 수 있다는 점을 새삼스럽게 깨달으며 매우 흥미롭게 읽을 수 있었습니다. 전체적으로 선생님께서 해석하신 바에 동의하며, 과문하나 토론자의 소임을 다하기 위해 몇 가지 지엽적인 질문을 보태고자 합니다.

1. 이주 이야기로서의 적절성

이 논문의 논리적 맥락을 구성하는 두 축은 첫째, 알려진 신화를 이주의 키워드로 해석하기 적절한가, 둘째 이주가 결국 이야기에서 어떤 의미를 지니는가를 밝히는 일이라고 생각합니다. 이 두 문제를 해결하기 위해 많은 양의 신화를 꼼꼼히 살피며 해석의 적절성을 찾고자 하신 것으로 보입니다. 자료를 ‘세계의 기원과 이주 이야기’, ‘인간의 기원과 이주 이야기’, ‘문화의 기원과 이주 이야기’로 분류하여 살펴본 것은 이러한 맥락에서 이해할 수 있었습니다. 이 중 ‘문화의 기원과 이주 이야기’가 다른 주제에 비해 많은 양을 차지하고 있습니다. 그런데 이들 중 일부는 이주의 양상이 전체 서사에 큰 비중을 차지하지 않는 경우도 있고, 혹은 이주는 분명하게 포착되나 그것이 문화의 기원과 어떤 상관관계가 있는지 명확하게 드러나지 않는 경우도 보입니다.

예컨대, <성조무가>의 경우, 다른 신화에 비해 이주가 본질적으로 서사에 영향을 미친 것으로 보기는 어렵지 않겠는가 합니다. 또, <작제건신화>나 <연오랑 세오녀>의 이야기는 이주가 서사를 전개하는 데에 중요한 화소가 된 것은 분명하게 포착되나 그것이 어떤 문화적 상관관계를 갖는가는 본 논문에서 잘 파악할 수 없었습니다. 이에 대해서 선생님의 설명을 듣고 싶습니다.

2. 이주 이야기가 의미하는 바

한국신화에 있어서 ‘이주’가 어떤 의미를 지니는가에 대해 “첫째는 토착 세력과 이주 세력이 경쟁과 화합을 통해 신화적 질서를 새롭게 만들어가는 이야기라고 할 수 있다. 둘째는 서로 다른 공간의 적극적 교섭과 소통을 통해 인간이 살아가고 있는 이승의 의미를 새롭게 반추하게 한다는 점”이라고 규정하셨습니다. 이어서 토착 세력과 이주 세력간의 경쟁과 화합이 어떻게 이루어졌는가를 상세히 정리해 주셨습니다. 그런데 서로 다른 공간의 교섭을 통해 이승의 의미를 새롭게 반추한 점에 대해서는 상세한 설명이 생략되어 있는 듯합니다. 이에 대해서도 선생님의 설명을 듣고 싶습니다.

이상입니다.

# 제2-2부
# 기획발표

사회 : 홍성화

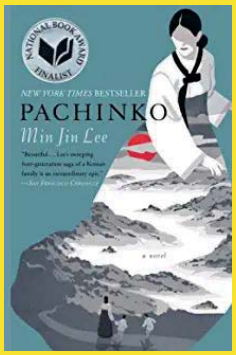
〈기획발표 4〉
Pachinko의 디아스포라 양상에 관하여-노아의 정체성을 중심으로
발표: 전현주
토론: 장영미

〈기획발표 5〉
디아스포라와 아동문학 –아동 · 청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여
발표: 김재복
토론: 김화선

〈기획발표 6〉
잡지 '일본부인'에서 본 재조일본여성의 일상과 전시체제
발표: 장혜진
토론: 이부용

# *Pachinko*의 디아스포라 양상에 관하여 _노아의 정체성을 중심으로

## A Study on Aspects of Diaspora in *Pachinko* -focusing on Noa's Identity




**April 29, 2023**


**전현주 (신한대학교)**

transju@shinhan.ac.kr; wisepearl33@gmail.com


## 차 례


선행연구

I. 들어가는 말

Ⅱ. 노아와 정체성

**2.0** 노아의 가계도

**2.1** 개인의 정체성

**2.2** 집단의 정체성

**2.3** 정체성 위기

**III.** ***Pachinko***의 디아스포라 양상

**3.1** 초국가주의**(Transnationalism)**

**3.2** 혼란**(Dislocation)**

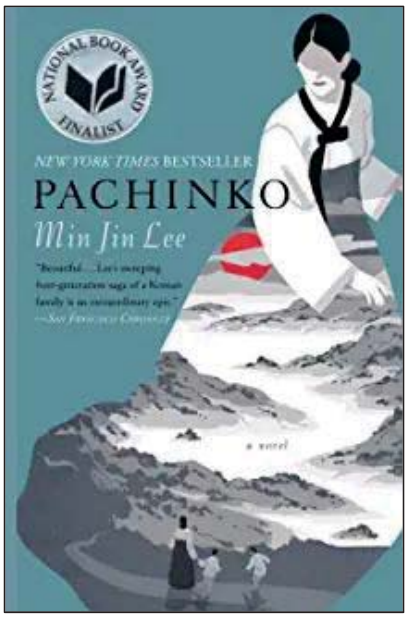
**3.3** 낙인**(Stigmatization)**

**3.4** 소외**(Alienation)**

**3.4** 차별**(Discrimination)**

**Ⅳ.** 나오는 말


https://www.amazon.com/s?k=pachinko&crid=3I2X1EW0E7BL1&sprefix=pachinko%2Caps%2C539&ref=nb_sb_noss_1




**Pachinko**

**(National Book Award Finalist)**

by Min Jin Lee | Nov 14, 2017

# 선행연구


양명심, 신인섭.(2023).다문화 문학 『파친코(PACHINKO)』에 재현된 자이니치(在日) 서사와 공동체 윤리. 일본문화학보,96(),251-268.
장희동. (2023). 이민진 소설 『파친코』에 나타난 공간적 에러티브에 대한 연구. 현대소설연구, 89, 161-198.
나보령. (2022). 모범 소수자를 넘어 이민진의 『파친코』에 본 이주민 소수자 서사의 도전과 과제. 인문논총, 79(1), 429-461.
임영언 and 김한수. (2022). 일본에서 K-콘텐츠 [illegible]한 고찰. 한국과 세계, [illegible]4.
김현정. (2022). K-콘텐츠에 대한 분석 : 거대 O[illegible] 킬러콘텐츠로서 [illegible]으로. 한국과 세계, 4(4), 215-236.
김소혜. (2022). 안과 밖의 [illegible]리스 한국계 [illegible]유통과 소수적 감성 [illegible]연구, 56, 50-81.
임영언. (2022). 재일동[illegible] '파친코' 드라[illegible]아스포라적 서사구조 고[illegible]문화학회 2022年 春季聯合国際學術大會, 1[illegible]
채희상. (2022). '가[illegible]친코>에 관한 연구: '시간의 축'의 연결을 중심으로. 미디어융합연구, 33, 7-38.
한승우. (2022). 드[illegible]로컬리즘의 전략. 한국연구, 12, 7-[illegible]
장영우. (2022). 재[illegible]『파친코』론 ―. 日本學(일본학)[illegible]
양미영. (2022). 이[illegible]한 기독교와 미국 표상. 인문학연[illegible]
김미영. (2022). 민[illegible]6)』에 나타[illegible]문학적 특[illegible]-263.
전현주. (2022). 「파[illegible]소성' 서사[illegible]스.환대의[illegible]문과학, 124, 121-151.
김미영. (2021). 민진 리[illegible] 찰스 디킨스의 [illegible]퍼필드』[illegible]술형상화와 서사구성의 방법 및 작품의 정신적 기조를 중심으로. 한국현대문학연구, [illegible]
이경재. (2021). 이민진의 「파친코」에 대한 젠더지리학[illegible]원연구학보, 22, 109-133.
오태영. (2021). 경계 위의 존재들 – 이민진의 『파친코』를 통해 본 재일조선인의 존재 방식. 현대소설연구, 82, 377-405.
손영희. (2020). 디아스포라 문학의 경계 넘기: 이민진의 『파친코』에 나타난 경계인의 실존양상. 영어영문학, 25(3), 65-86.
이승연. (2019). 생존을 위한 도박: 『파친코』를 통해 보는 자이니치의 삶 『파친코』. 아시아여성연구, 58(3), 209-216.
임진희. (2019). 민진 리의 『파친코』에 나타난 재일한인의 장소담론. 예술인문사회 융합 멀티미디어 논문지, 9(8), 271-280.


이주 & 이민

주변인 & 경계인

디아스포라

자이니치 (在日)

소수자

이민정. (2022). 차별이라는 수수께끼, 그 답을 찾아서 – 이민진, 이미정 옮김(2022), 『파친코』, 문학사상. 리터러시 연구, 13(2), 557-570.
이상봉.(2022).재일코리안 에스닉 아이덴티티의 일반화와 다원화.디아스포라연구,16(2),37-75.
양미영. (2022). 이민진의 『파친코』에 나타난 기독교와 미국 표상. 아시아연구, 127(0
10.46346/tjhs.127..5
윤미선. (2022). 영상 언어의 음성 해 「파친코」 편집 – . 통역과 번역, 24(3), 61-88.
오연옥. (2022). 코리안 디아스포라 공존의 기 학논 339.
10.16873/tkl.2022. 9
강진구, 김성철.(202 디아스포라 문학 연구 경향 분석.우리문학연구,69(),325-359.
이승진.(2022).경계 서사 『파친코(PACHINKO)』론.일본문화학보,95(),233-258.
오태영.(2021).경계 민진의 『파친코』를 통해 본 재일 재 방식.현대소설연구,(82),377-405.
이한정. (2021). 재일 간 삼천리와 코리안 디아스포라. ), 167-200.
이경재.(2021).이민진 에 대한 젠더지리학적 고찰.춘원연 33.
신승모. (2018). 재일디아스포라의 탄생 –국적을 둘러싼 법적 해석 중심으로–. 115, 323-342.
구재진. (2017). 민족-국가의 사이 에 대한 상상 – 코리안 트랜스내셔널 도시인문학연구, 9(2), 43-67.
임영언.(2016). 재일코리안 민족 상징으로 이행 고찰. 아문화학회 국제학술대 발표자료집,(),414-419.
임채완 and 선봉규. (2014). 디 변과 동반성장에 관한 연구 – 일본 오사카지역 재일코리안을 중심으로 –. 민족연구, 60, 132-157.
서봉언 and 이채문. (2014). 키워드 해서 본 한국의 디아스포라 연구 동향. 디아스포라연구, 8(1), 43-69.
이석인, 조지연. (2014).한국계 미국인의 민족정체성과 집단자존감에 관한 연구.국제지역연구,18(4),341-358.
임승연, 이한정. (2012). 재일조선인과 디아스포라 담론. 사이間SAI, 12, 259-284.
이영민. (2011).오사카 한인타운의 장소성과 재일한인 정체성의 관계적 특성 연구.로컬리티,(5),87-123.

에스닉 아이덴티티

월경 (越境, beyond borders)

장소성

정체성

Trans Nationalism 초국가주의

혼종성

내러티브

# I. Introduction

구성: 한 권의 책(冊)에 세 부(部)의 소책자가 합본된 미국소설,

제1권(Book Ⅰ): '고향/홈타운(*Gohyang*/Hometown) 1910년~1933년',

제2권(Book Ⅱ)은 '모국(Motherland) 1939년~1962년',

제3권(Book Ⅲ)은 '파친코(Pachinko) 1962년~1989년'

주인공 가족의 4대에 걸친 핏줄의 역사를 한국계 1.5세 미국작가 '민진 리'가 작가 특유의 필치로 그려낸 아름답고도 ... 압도적인 대서사시"(Beautiful.... Lee's sweeping four-generation saga of a Korean family is an extraordinary epic.)

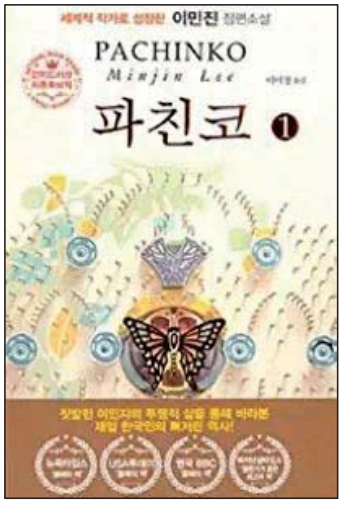
공간의 이동은 단순하게 장소를 옮기는 물리적인 이동만을 의미하는 것은 아니다.

'역사가 우리를 망쳐놨지만 그래도 상관없다.'

역사 밖 존재들의 수난의 기록;

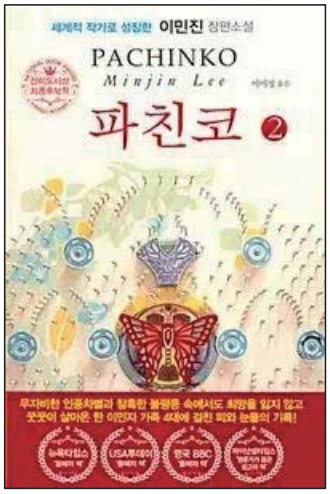
내셔널 히스토리의 자장 밖으로 내몰린 자들의 수난의 역사 직조(오태영 2021: 378)

Pachinko Episode 1-8 End (Korean TV Series, All Region, English Sub) DVD (2022)



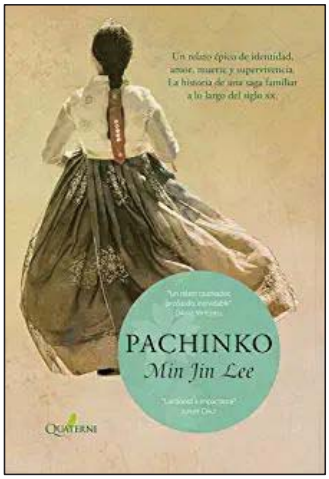

Pachinko 1(Korean edition)

by Minjin Lee | Jan 1, 2018




Pachinko 2 (Korean edition)

by Minjin Lee | Jan 1, 2018




Pachinko (Spanish Edition)

Spanish Edition | by Min Jin Lee and Eva González Rosales | Mar 8, 2018

https://www.amazon.com/s?k=pachinko&crid=3I2X1EW0E7BL1&sprefix=pachinko%2Caps%2C539&ref=nb_sb_noss_1

パチンコ = Pachinko. 下 / ミン·ジン·リ- 著 ; 池田眞紀子 譯 2020

東京 : 文藝春秋, 2020

パチンコ = Pachinko. 上 / ミン·ジン·リ- 著 ; 池田眞紀子 譯

東京 : 文藝春秋, 2020

언론의 주목

- 2017년 *Pachinko*는 뉴욕 타임즈, 영국 BBC 등에서 '올해의 책'으로 선정
- 애플 TV에서 8부작 드라마로 제작될 예정//트럼프의 반(反)이민 정책 속 아시아계 미국 이민가족에 대한 사회적·문화적 관심이 고조되면서 영미 문화비평계로부터 찬사를 받았으며, *Pachinko*는 '**재미 교포' 작가**가 쓴 '**재일 교포'에 관한 이야기**로서 한국 독자들에게 소개되어 이목을 끌었다

⇒ '교포'라는 단어가 상징적으로 드러내듯, 여전히 한국이라는 내셔널한 문화지정학적 경계를 잣대로 저자와 소설을 규정하고 호명하는 것에 불과하다.

한국의 **문화지정학적 경계 너머의 사유를 보여주는 공통**점을 지님**(오태영 2021: 378-381)**

| | | |
|---|---|---|
| 다른 제목 | | Pachinko (英)<br>パチンコ (日)<br>柏青哥 (中) |
| 장르 | | 대하드라마, 가족, 시대극 |
| 원작 | | 이민진 作 《파친코》 |
| 공개일 | | 시즌1 2022년 3월 25일~2022년 4월 29일<br>시즌2 미정[2] |
| 방송 횟수 | | 시즌1 8부작<br>시즌2 미정 |
| 제작사 | | Media Res |
| 제작비 | | 약 1,000억 원[제작비] |
| 제작진 | 제작 | 수 휴 |
| | 감독 | 시즌1 코고나다[4][5], 저스틴 전[6][7]<br>시즌2 미정 |
| | 각본 | 수 휴 |
| | 촬영 | 플로리안 호프마이스터, 안트 쳉 |
| | 미술 | 리사 폴리오트, 카트리오나 로빈슨 |
| | 음악 | 니코 뮬리 |
| 출연 | | 윤여정, 이민호, 김민하, 진하, 정은채, [illegible]웅인 外 |
| 번역 | | 대본 : 황석희[8] 자막 : 차동인 |
| 독점 스트리밍 | | tv+ |

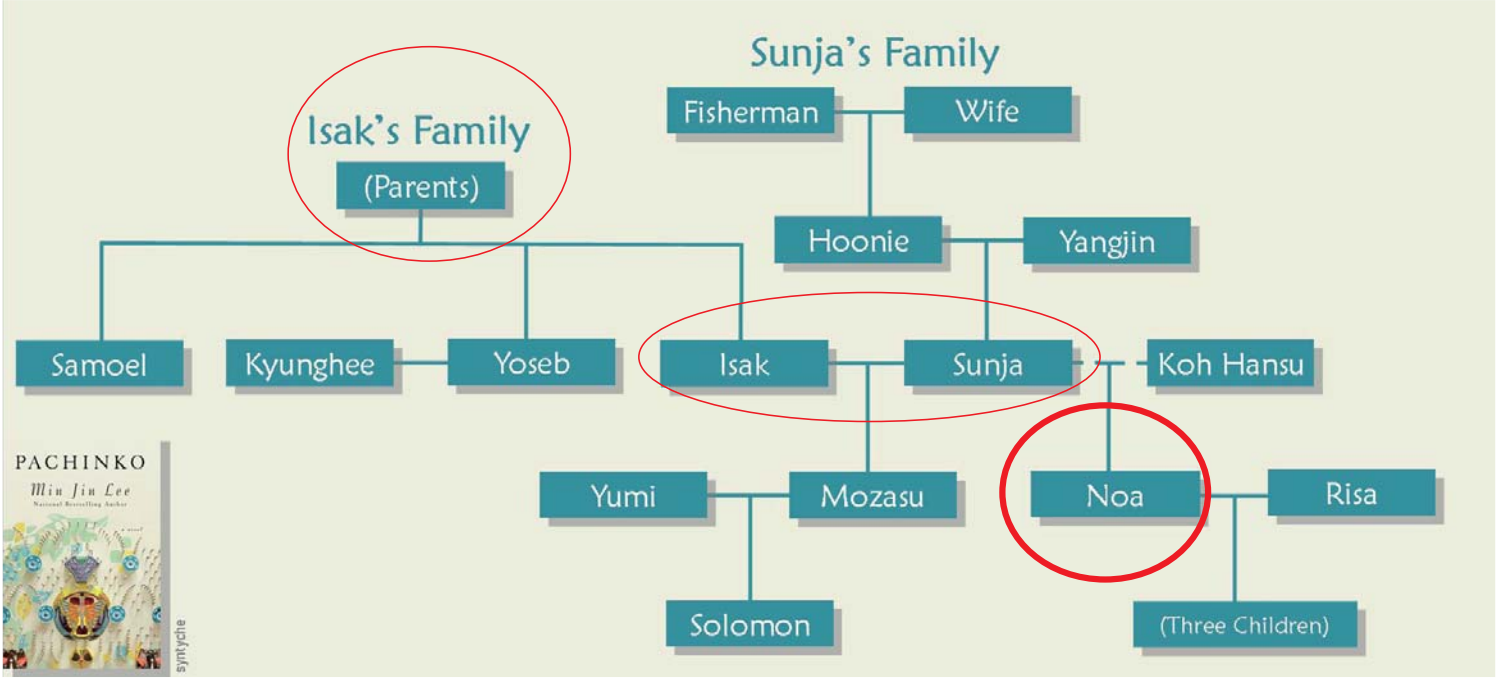
**흥행** 드라마 파친코가 국내 OTT 서비스에서 방영되는 모든 영상 콘텐츠2022년 4월 1주 차(4/4~4/8) 기준 통합 콘텐츠순위 1위를 차지했다. 일주일간 트위터 TV 시리즈 트렌딩 차트에서 파친코가 4위에 올랐다.

**수상** 제4회 아프리카계 미국인 영화 비평가 협회(AAFCA)상 **최우수 국제 작품상 수상**//제74회 프라임타임 에미상 메인 타이틀 디자인상 후보//제2회 할리우드 비평가 협회 TV상 최우수 시리즈상(드라마 부문) 후보, 최우수 국제 시리즈상 후보, 시리즈 각본상(드라마 부문) 후보//2022년 골드 더비 어워즈 **최우수 드라마상 수상, 드라마 남우주연상(이민호) 수상, 올해의 배우상(이민호) 수상, 드라마 여우조연상(윤여정) 수상**// 2022년 에든버러 TV 어워즈 **최우수 국제 드라마상 수상**//

https://namu.wiki/w/%ED%8C%8C%EC%B9%9C%EC%BD%94(%EB%93%9C%EB%9D%BC%EB%A7%88)/%EB%AA%85%EB%8C%80%EC%82%AC

# II. Noa and His Identity

## 2.0 노아의 가계도



## 2.1 개인의 정체성(multiple names)_선자; 노아; 모자수; 솔로몬

**Sunja**: the Japanese tsumei(창씨개명으로 만들어 진 일본식 이름) **Junko Kaneda** ⇒
**Sunja Beak**, which was translated into **Sunja Boku**,
and on her identity papers, her tsumei was now **Junko Bando**(139).

**Noa**'s name is also changed. "At school, he went by his Japanese name, **Nobuo Boku**, rather than **Noa Beak**; and **everyone in his class knew he was Korean** from his Japanized surname, **if he met anyone who didn't know this fact, Noa wasn't forthcoming about this detail**" (195). Noa has also **multiple names like other Korean immigrants**. His parent and other Korean people call him **Noa** but his school teacher and school friends call him Japanese name **Nobuo Boku**.

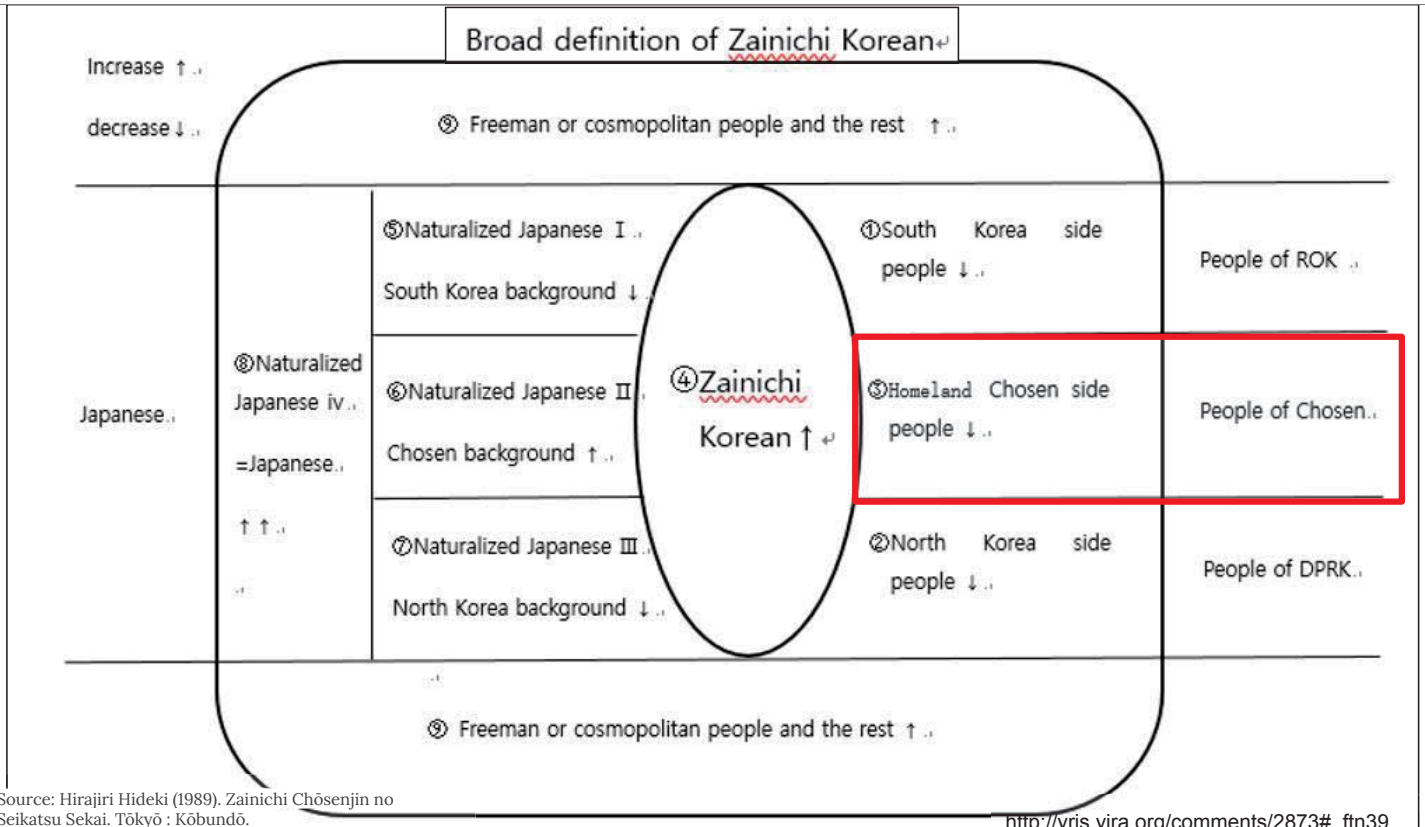
Sunja's son **Mozasu** has **three names**. "**Mozasu** went by **Boku**, the Japanization of **Moses Beak**, and rarely used his Japanese surname, **Bando**, the tsumei listed on his school documents and residency papers. With a first name from a western religion, an obvious Korean surname, and his ghetto address, everyone knew what he was- there was no point in denying it" (269).

## 2.2 집단의 정체성_재일한국인; 자이니치(Zainichi); 디아스포라

**재일한국인: 일본사회에서 과거 식민시대에 일본에 건너와 해방 이후에도 귀환하지 않은 자들과 그 자손을 가리킨다. 흔히 자이니치(在日)로 줄여 말하며, 이는 그들이 현재 일본에서 거주하고 있다는 사실에 초점을 맞춘 호명방식**

**자이니치: 한일 내셔널리즘의 경계 밖으로 내몰린 존재들; 여성 수난사와 재일 가족사 연대기 (오태영 2021: 378)**

**디아스포라: 최근에는 재일코리안을 '디아스포라'라는 용어로 포착·서술하는 경향. 디아스포라는 근대 국민국가체제가 만들어낸 전형적인 타자**이다. 동질적 아이덴티티를 추구하는 국민 국가 내부에서 이를 저해하는 **이질적인 대표적 존재**로 간주되었기 때문이다. 이로 인해, 대부분의 **디아스포라는 아이덴티티의 위기**를 겪고 있다. 특히 재일코리안처럼 **제국주의의 침탈과 민족분단을 경험한 디아스포라**의 경우, 국민국가 중심의 동질적 아이덴티티와 충돌하는 균열의 지점이 훨씬 넓고 깊다. 즉, 자신이 사는 국가와 자신의 에스닉 루트가 일치하지 않는 데서 비롯하는 **아이덴티티의 충돌**로 인해 당사자들은 적잖은 갈등을 겪어 왔다.
디아스포라는 존재 그 자체가 **혼종적**이기 때문에 어느 한쪽을 선택한다고 해서 아이덴티티의 문제가 해소되지 않으며 **양쪽 모두에 일정한 벽**을 느낀다.




Source: Hirajiri Hideki (1989). Zainichi Chōsenjin no Seikatsu Sekai. Tōkyō : Kōbundō.

http://yris.yira.org/comments/2873#_ftn39

## 2.3 노아의 정체성 형성_경계 위의 존재(in-between)

**어린 '노아'의 심리적인 갈등**

자신의 태생적인 정체성을 드러내는 '한국인이 아닌 일본인이 되고 싶다는'(**He believed that he could enjoy going to school if he were a regular person and not a Korean.**) 심리적인 지배현상은 학교라는 공적인 공간에서 경험하는 또래 집단의 '따돌림'(**The good students, who were all Japanese, the ones he admired, wouldn't speak to him. They wouldn't even look at him.)(Lee, 2017, 193**)이라는 행동 코드로부터 학습된 '낙인찍힌' 존재라는 열등감을 갖게 한다(전현주 **2022: 136).**

'노아'는 왜 '평범한 사람'(**a regular person**)이 되고 싶어 했을까?

'따돌림'을 당하던 '노아'에게 학교라는 공동체이자 사회는 그에게 최소한의 장소도 허용하지 않았기 때문이다. 다시 말해서 '환대'를 받고 사회 안에 들어가야 비로소 '사람'이 될 수 있는데 그렇지 못하였던 것이다. 모름지기 '사람이 된다'는 것은 마땅히 자신을 환대하는 장소를 갖는다는 의미이다(전현주 **2022: 136).** 왜냐하면 '환대'는 자리를 내어 주는 행위이기 때문이다(김현경, **2021, 26-27).** 그리고 '사람이라는 것'은 공동체 안에서 성원권을 갖는다는 뜻이며, '사람임'은 일종의 자격이며 타인의 인정을 필요로 하기 때문이다 (김현경, **2021, 31).**

## 2.3 노아의 정체성 혼란_평범한 일본인을 가장하는 패싱(passing)

성인이 된 후에도 '자신의 속마음을 아무에게도 털어놓지 못한 채로'(He couldn't say this to anyone else.)(Lee, 2017, 193) 어린 시절 체화된 '비환대'의 경험은 스스로 '혼자 지내는'(Noa kept to himself.)(Lee, 2017, 276) 방식을 택하고 의식적으로 '한국인' 학생들과의 교류를 피하면서 자신의 태생적인 정체성을 의도적으로 숨기는 행동 코드를 선택(There were some Koreans at Waseda, but he avoided them, too, ...)하도록 작용한다(Lee, 2017, 276).

와세다대학 재학시절, '노아'가 경험하는 정신적인 풍요로움은 그동안 일본 사회에서 경험했던 온갖 멸시와 박해를 상쇄하고도 남음이 있을 만큼 충분한 최상의 '환대'이자 최고의 '향연'을 즐겼다.

그는 엘리트 지식인이 사용하는 일본어를 구사하므로 일본인 원주민의 일본어와는 품격자체가 달랐다. 뿐만아니라 원주민중에서도 극소수만이 가능한 고급영어를 자유자재로 구사할 수 있는 탁월함까지 겸비하였기 때문에, 그는'평범한' 일본인이 아니라 '탁월한'(outstanding) 일본인으로서 그들의 주류사회에 성공적으로 진입한 것이나 다름없었다.(전현주 2022: 139)

## 2.3 노아의 정체성 혼란과 위기_탄로와 은폐

출생의 비밀 인지

'노아'의 아버지가 자랑스러운 '목사님'(pastor)이 아닌 혐오하는 '야쿠자'(yakuza)이자 '깡패'(gangster) 출신임을 의미하기 때문이다. 자신이 철저하게 경멸했던 비천한 출신(주류사회의 편견이 고스란히 체화된)이라는 정체성의 실체는 '자이니치'와 더불어 이중의 태생적인 한계와 그 굴레의 무게를 직감했기 때문, 그리고 동시에 '평범한 일본인'으로 일본 사회에 진입하고자 한 그의 모든 노력이 물거품이 되었음을 의미(전현주 2022: 139-140)

vs

'노아'를 진심으로 환대한 일본인은 그의 연인 '아키코'(Akiko)가 유일하다. '아키코'에게 '노아'는 '부라쿠민'보다 열등한 '자이니치'가 아닌 온전한 '사람'이었기 때문이다. 그리고 '노아'의 태생적인 정체성을 존중(Everything about him was fascinating to her.... In bed, she wanted him to speak Korean.)(Lee, 2017, 299)했기 때문이다(전현주 2022: 139).

'노아'가 한국인이었기 때문에 그를 더욱 사랑한다는 진심을 쏟아낸다(... but I love that you are Korean. Koreans are smart and hardworking, and the men are so handsome....)(Lee, 2017, 307).

아키코의 "네가 한국인이라는 사실이 이렇게도 당혹스러운거니?"(Is it that you are embarrassed that you are Korean?)라는 질문에 '노아'는 이렇게 반응한다. '뒤로 한 발자국 물러서거나'(Noa took a step back.) '주변 사람들의 반응을 살피는 행위'(He looked around to see if anyone could hear their argument.), 그리고 아무 일도 없다는 듯이 오히려 '아키코를 바라보는 모습'(He looked at her as if she was deranged.)(Lee, 2017, 307) 등의 행동 코드는 그동안 독자들이 지켜본 '똑똑하고 현명했던' '노아'의 인성과는 완전히 배치(전현주 2022: 140)

## 2.3 노아의 정체성 혼란과 위기_가족과의 단절과 현실 탈출_철저한 정체성 은폐

이후 16년 동안 가족과 단절한 채 '노아'는 나가노(Nagano)에서 '노부오 반'(Nobuo Ban)이라는 '일본인'으로 허구의 정체성을 갖고 살아간다(He is now Japanese.... Everyone in his world thinks he is pure Japanese.)(Lee, 2017, 379). 아이러니하게도 '파친코'를 생계수단으로 삼은 '노아'는 '고한수'로부터 지원받은 학비와 생활비를 모두 서둘러 상환한다. 그리고 '일본인' 아내와 결혼한 후 네 자녀를 둔 '일본인' 가장으로서 '평범함'을 가장한 채 살아간다(Everyone in his world thinks he is pure Japanese.)(Lee, 2017, 379)(전현주 2022: 141-143).

### 45세 중년의 아들 '노아' 앞에 16년 만에 어머니 '순자'의 등장

엄마와 나눈 마지막 대화에서 노아의 심적인 고통이 얼마나 큰 지 짐작할 수 있는 대목은 바로 "생부가 고한수라는 사실은 절대로 바꿀 수 없다"("My blood father is Koh Hansu. That cannot change.")(Lee, 2017, 383)고 단호하게 말하는 장면

"엄마, 어느 누구도 절대로 이 사실을 알아서는 안돼요...."("Umma, no one can know-.")(Lee, 2017, 383-384)

'자이니치'로서의 삶 — 그리고 와세다대 학생으로서의 삶 — 일본인 '노부오 반'으로서의 삶을 반추해보면 그는 어디에서도 제대로 '환대'받지 못한 채 사회적으로 '죽은 사람'이나 다름없었다. '노아' 또한 '사회적인 타살'을 당한 것이다.

## 2.3 노아의 정체성 위기_마지막 선택지

학창시절에는 집단 따돌림이라는 '배제'를, 대학 시절에는 오히려 자발적인 '환대' 거부를, 그리고 정체성을 숨긴 채 살아가는 나가노 시절은 자기기만이자 모독을 통하여 '노아'가 온전하게 '사람'으로서 권리를 행사할 수 있는 공간, 즉 장소는 단 한 뼘도 허용되지 않았던 것이다. 유일하게 언제든 환대받는 고향의 집조차도 그곳을 떠난 후 결국 다시 찾지 않았기 때문에 더욱 그러하다.

때문에 16년 만에 만난 어머니와의 재회는 오히려 노아에게 '정체성'의 은폐는 더 이상 불가능할 뿐더러 자신이 돌아갈 곳 또한 사라졌음을 의미하며, 남은 유일한 선택지인 자살을 택함으로서 '비환대'의 공간에서 차라리 잊혀진 존재가 되고 싶었던 것이다.

"모독(mortification)의 어원에 죽음(mort)이 포함되어 있음은 결코 우연이 아니다"(김현경, 2021, 43). 노아의 삶은 어떤 의미에서는 자살을 선택한 순간 외에는 어느 한 순간도 자율적인 선택을 허용하는 주체적인 삶을 살았던 적은 없었다고 할 수 있다. 때문에 그의 죽음은 더욱 더 '사회적 타살'의 범주에 포함하는 것이 합당하다. (전현주 2022: 141-143)

## 2.3 노아의 정체성 위기_Stigmatization: Noa's Suicide

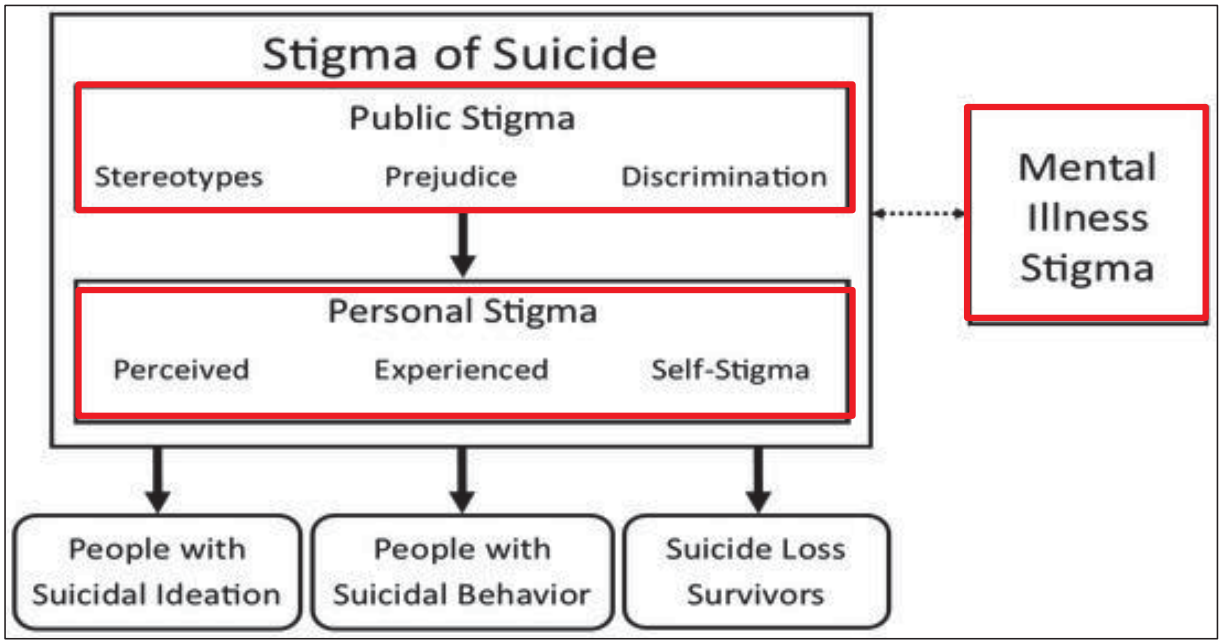
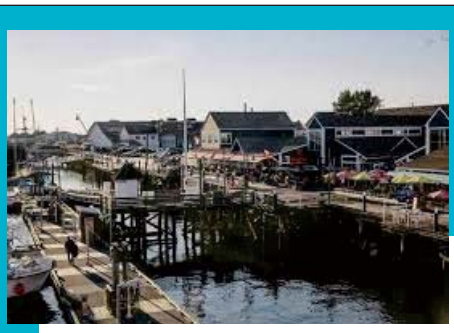



**Figure 1.** Model of public and personal stigma of suicide.

**Lehmann (2021: 6)**

https://www.mdpi.com/religions/religions-12-00802/article_deploy/html/images/religions-12-00802-g001.png



# III. *Pachinko*의 디아스포라 양상

## 3.1 초국가주의(Transnationalism)_코리안 디아스포라

- 디아스포라가 문학 및 문화 담론에서 중요한 의미를 갖게 된 것은 자본의 세계화, 노동의 세계화로 인해 많은 사람들이 모국을 떠나 살아가고 있는 상황과 깊게 관련된다.
- "이주, 이민, 또는 추방의 움직임을 통해서 모국으로부터 떨어져 나간 사람들"(Braziel 1). 모국으로부터 분리된 디아스포라는 두 개의 민족-국가와 연결/배제되는 상황에 처해 있다.
- 재일조선인의 위치: '반(半)난민'으로 규정(서경식 2006(a): 222~6)
  이러한 디아스포라의 위치는 아감벤(Giorgio Agamben)이 말한 '난민'의 위치와 유사
- "난민은 인간과 시민의 동일성과, 출생과 국적의 동일성을 깨뜨림으로써 주권의 원초적인 허구/의제를 위기에 빠뜨린다."(아감벤 2009: 32)
- 무국적성과 불안정성을 지닌 그들은 민족-국가 경계의 사이 혹은 경계 밖에 존재한다.
- "디아스포라들은 그들이 이주한 땅에서도 언제나 '이방인'이며 소수자다."(서경식 2006(b): 14)
- **Diasporic people always find their position in-between of two cultures, due to their existence in two cultures, their identity becomes complex (Homi Bhaba)**
- **Hybridity means the mixture of different two cultures in societies due to the influences of colonization, emigration, and commercialization.**

구재진 2017: 45

## 3.1 초국가주의(Transnationalism)_코리안 디아스포라

Md.Shahabul Haque 2013: 79

Table 1: Classification of Diaspora

| Type of Diaspora | Examples by Cohen |
|---|---|
| Victim/refugee | Jews, Africans, Armenians Others: Irish, Palestinians |
| Imperial/colonial | Ancient Greek, British, Russian Others: Spanish, Portuguese And Dutch. |
| Labor/service | Indentured Indians, Chinese and Japanese, Sikhs, Turks, Italian |
| Trade/business/professional | Venetians, Lebanese, Chinese, Others: Today's Indians, Japanese. |
| Cultural/hybrid/postmodern | Caribbean people<br>Others: Today's Chinese, Indians |

Source: Cohen, R. (1997) *Global Diaspora an introduction*, Routledge, London and New York, p.178

## 3.2 혼란(Dislocation)

**Dislocation** refers to **the lack of fit when one person moves from known to an unknown location**. It is **the outcome of willing or unwilling movement from known to unknown place**.

식민지 조선의 미혼모였던 '순자'는 다층적인 측면에서 디아스포라적인 삶을 강요받은 인물인 셈이다"(강유진, **2019, 259).**

Sunja feels **a sense of loss and dislocation in Japanese society** after living for long twenty years. She is not feeling comfortable and adjusted in Japanese society.

'대안의 장소' '일본'은 "장소의 위계"**(place hierarchy)**(임진희, **2019, 273)**와 '민족' 혹은 '인종'의 위계가 엄연하게 규정된 빈민가 '이카이노'**(Ikaino)**에 그녀를 유폐시킬 뿐 새로운 성원으로서 조금도 환대할 의지가 없다.

'사람'이 아닌 '자이니치' 집단의 일원으로 재(再)범주화된 '타자'**(others)**로서 또 다른 차원의 타인의 생경한 시선과 눈길을 의식하며 살아가도록 강제로 규정되었다. 무릇 "사람이라 함은 어떤

## 3.3 낙인_이질감과 오염의 메타포

이주자에 대한 무조건적인 환대를 가로막는 요소는 무엇보다도 그들이 우리와는 '다르다는 느낌'**(feeling about difference),** 즉 '이질감'**(heterogeneity)**이 원주민의 심리 기저에 자리 잡고 있기 때문이다

'이질감'은 주류 사회가 정의하는 방식으로 이주자들에게 열등감을 강화시키는 '일반화'**(generalization)** 및 '낙인찍기'**(stigmatization)** 과정을 거치면서 주류 집단 구성원들에게 이중의 부정적인 '고정관념'**(stereotype)**을 유발시키는 장치로 변질된다.

현대사회에서 낙인으로 취급받는 속성은 **1)** 신체의 괴물스러움, **2)** 정서적인 결함(의지박약, 잘못된 신념 등), **3)**특정한 인종, 민족, 종교—종족적 스티그마—는 가계에 따라 전해지며 가족 구성원 모두를 오염시킨다. 이러한 속성들은 지나치게 눈길을 끌어서 그것을 지닌 사람의 인격을 다른 측면에서 눈에 띄지 않게 만드는 공통점이 있다. ... 낙인 때문에 오히려 주목받고 사랑받는 사람도 있지만 이 경우에도 관심의 대상은 그의 인격 전체가 아니라 인격에서 돌출된 부분, 즉, 낙인이다. **(김현경(2021).**

'냄새'와 관련하여 이주자들에게 '더럽다'**(dirty, filthy)**는 수식어를 붙여서 통칭하며 그들을 공동체 내에서 이질감을 유발하는 대상으로 전락시킨다. 일방적으로 부여된 불명예스러운 통칭은 이주자들의 자존감을 자극하여 '청결'**(purity)**에 대한 집착과 열등감을 촉발하는 도화선이 된다. 결국 주류 집단은 소수자 그룹의 이주자들을 그들의 공동체에서 배제**(exclusion)**하고 격리**(segregation)**시키는 장소 분화과정**(**정수열**, 2008, 512-513)**을 주도하며 제한된 장소/지역에 '유폐'**(within the settled boundaries of Ikaino)(Lee, 2017, 124)**

'자이니치'는 '사람과 동물을 같은 범주'(This place is fit for only pigs and Koreans.)(Lee, 2017, 100)로 내모는 일본사회 내에서 "장소의 소수자로서 '장소계층 사회'의 구조망에 (강제적으로) 편입된 것이다."(임진희, 2019, 273-274)

그들은 식민지 지배자들이 설정한 '견딜 수 없는 냄새'(the animal stench was stronger than the smell of food cooking or even the odors of the outhouses. Sunja wanted to cover her nose and mouth...)(Lee, 2017, 100)로 가득 찬 '오염'의 메타포 이미지에 거의 무방비 상태로 함몰된다 (but they have no choice but to live in squalor.... There's nowhere for them to go.)(Lee, 2017, 119).

'일본인은 조선인을 더럽다고 생각'(The Japanese think Koreans are filthy.)(Lee, 2017, 119)하는데 실제로 조선인은 그렇게 더러운 것인가? 더글러스(Mary Douglas)는 『순수와 위험』(Purity and Danger)에서 '더러움'을 장소에 대한 관념과 연결시켰다. 가령, "흑인 전용구역에 들어간 백인은 자신이 오염의 위험성에 노출되었다고 느낀다. 반면에 흑인은 (타자인 백인의 입장에서 규정된 차별이 적용되어) 오염원으로 전락한다(2002, 44-45; 김현경, 2021, 73).

'오염의 위험성에 노출됨'과 '오염원으로의 전락'은 '오염'의 메타포 이미지가 현실에 고착되어 주류사회가 소수자를 대상으로 자행하는 인종 및 민족주의적인 '차별'과 '비환대'의 정당화에 기여한다.

## 3.4 소외(Alienation)_거주지 제한 및 분화

오사카 내의 '자이니치' 집단 거주지로 지정된 지극히 '불결하고'(filthy) 차별화된 지역에 위치

이카이노에서 가장 열악한 환경에 자이니치의 터전을 국한시키는 "거주지 분화(residential segregation)는 소수민족/소수자 집단이 주류사회에 동화되지 않았기 때문"(Massey, 1985; 정수열, 2008, 513)에 획정되는 차별의 단면을 보여주는 대표적인 양상

'자이니치'가 '주류사회'에 동화할 수 있도록 배려하는 기회나 환대의 개념이 아예 적용되지 않았기 때문에 그들에게는 거주공간의 선택권이 없는 것

'생겨서는 안 될 마을'(a misbegotten village of sorts)이다. 그럼에도 '일본인들은 아예 자이니치에게는 제대로 된 집도 임대하지 않으니'(The Japanese won't rent decent properties to us.) 그들은 싸구려 판잣집(cheap and flimsy shacks)이 즐비한 이 지역에 모여 살 수밖에 없다

'거주지 분화'가 주택시장에서 인종·민족적 고정관념에 기반을 둔 차별적 관행에 의해 유지되는 장소 층화론(place stratification framework)의 입장을 대변하는 것 같다(Logan & Molotch, 1987). 왜냐하면 '조정'(steering), '지역 지위 강등'(blockbusting), 그리고 '특정 경계지역 지정'(redlining) 등 온갖 차별적인 관행들이 '자이니치'에게 예외적으로 적용되기 때문(전현주 2022: 133-135)

## 3.5 차별(Discrimination)_직업 선택지 제한_파친코

'순자'의 둘째 아들 '모자수'(Mozasu)는 열여섯 살의 어린 나이에 '파친코' 업계에 발을 들여놓는 것을 계기로 형 '노아'도 아들 '솔로몬'도 모두 '파친코'와의 인연이 이어진다.

'파친코'는 '한국인'이라는 부정적인 프레임의 한계를 의식하지 않고서도 생계를 이어갈 수 있는 '덜 불편한'(Lee, 2017, 253) 삶의 터전이자 장소이기도하다.

절대 '존경할만한'(respectable) 업종이 아니라는 '노아'의 생각'(Lee, 2017, 284) 또한 어린 시절부터 죽는 순간까지 변함없이 유효하게 작동한다. 뿐만 아니라 '더러운 업종'이라는 '오염'의 메타포 또한 자이니치의 사유를 지배한다(I'm a Korean working in this filthy business.)(Lee, 2017, 383). 그럼에도 현실적인 측면에서 파친코는 '자이니치'에게 민족적인 유대감을 유지시켜 주는 중요한 '장소성'과 상징성을 지닌다.

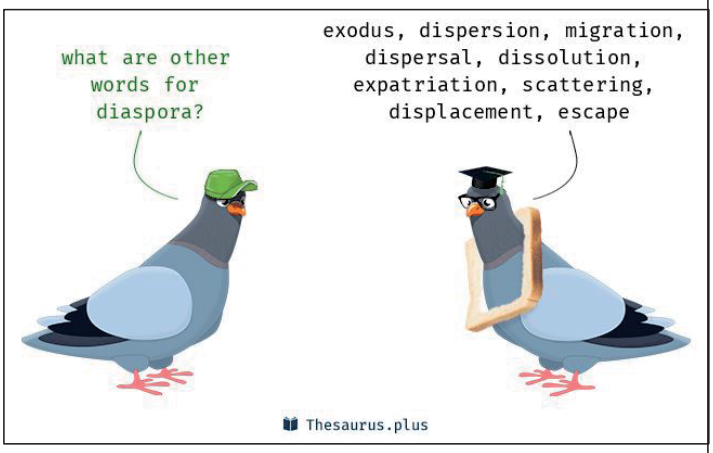
일본 사회에 '동화'하기로 선택한 '노아'도, 재일조선인 '노아'의 동생 '모자수'도 또 그의 아들 '솔로몬'도 결국 '파친코'를 생업으로 삼을 수밖에 없는(이승연, 2019, 215) 숙명적인 대안의 '선택'이자 '장소'인 것이다.

'순자'와 '이삭'이 1933년 처음 일본 땅을 밟은 지 육 십년 가까운 세월이 흐른 1989년에도 여전히 재일 한국인은 '신분증'(They asked him for his identification card.)(Lee, 2017, 461)을 제시해야 하고 공무원으로 채용되지 않으며, 도쿄의 고급아파트는 임대조차도 할 수 없는 것이다(Lee, 2017, 444).

'자이니치'에게 적용되는 '배제'와 '예외'는 그들에게 '일본'은 영원한 '비환대'의 '장소성'을 지닌 공간임을 각인시켜주는 일종의 의식이다. 주류의 일본인이 규정하는 범주에서 시대에 따라 '재일 조선인', '자이니치' 혹은 '재일교포'나 '재일 한국인' 등 어떻게 호명하든 그들은 온전한 '성원권'을 허락받지 못하는 영원한 '이방인'인 것이다.

# IV. 나오는 말

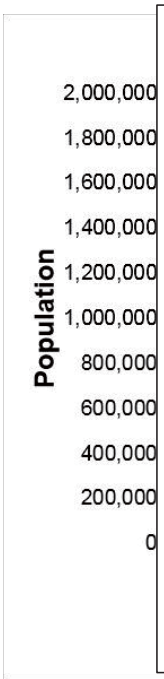
## 디아스포라 연관어

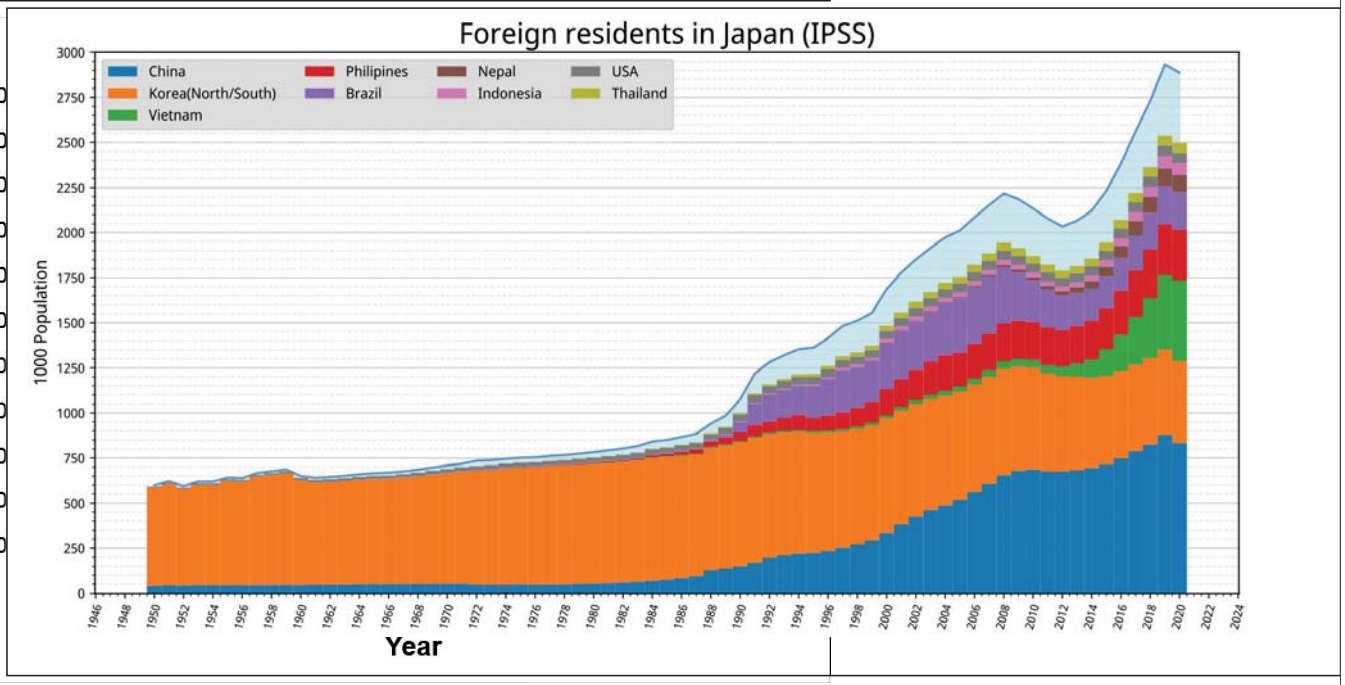



**혼종성(hybridity); poverty; outsider; dual identification; exception; refusal; stigmatization; transnationalism; ethnic identity; identity confusion/crisis; assimilation; naturalization; displacement; bullying; filthy; inferiority; alienation; disrespect; inhumane condition; dual/in-between identity; prejudice; hardship; racism; low-paid labor; belonging; acceptance; hardship; abuse; minority; uneducated; uncivilized; trauma; family struggle; politically disenfranchised; humiliation; passing; limitation; instability; unlawfulness, the sense of alienation, isolation, rootlessness, inferiority complex, marginalization,…**

https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fthesaurus.plus%2Fsynonyms%2Fdiaspora&psig=

## 코리안 디아스포라




https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/41/Population_of_Koreans_in_Japan.gif

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/3/3d/Foreign_residents_in_Japan.svg/1920px-Foreign_residents_in_Japan.svg.png

디아스포라는 영원히 안주할 수 없는가?

영원히 치유할/받을 수 없는가?

영원한 이방인인가?

환대할/받을 수는 없는가?

**Mutual respect**

**& affection**

**Hospitality;**

**Warm-hearted assistance;**

**Kindness;**

**Humanity;**

**Empathy;**

**Tolerance;**

**Mutual benefit …**

# Reference


강유진 (2019). 역사가 우리를 망쳐놨지만, 그래도 상관없다. 교양학연구, 9, 253-261.
권향숙 (2012). 조선족의 일본 이주와 에스닉 커뮤니티: 초국가화와 주변의 심화사이의 실천. 역사문화연구, 44, 3-34.
김유순 (2018). 디아스포라 문학에 발현된 생존전략. 다문화콘텐츠연구, 28, 61-92.
김춘식 (2009). 소수집단 문학의 정체성ー기억, 이산, 장소. 비평문학, 34, 111-132.
김현경 (2021). 사람, 장소, 환대. 서울: 문학과지성사 .
다음백과 (2022. 01. 05.). 이카이노(猪飼野).
출처: https://100.daum.net/encyclopedia/view/14XXE0073610
배정환 (2021). 코로나 시대, 미국에서의 아시아인에 대한 혐오와 증오범죄: 인종주의 담론과 사회 통제에 관한 논의. 경찰학연구, 21(3), 183-208.
손영창 (2012). 데리다의 무조건적 환대와 타자성. 프랑스 문화 연구, 24, 97-127.
손영희 (2020). 디아스포라 문학의 경계 넘기: 이민진의 👨‍🦱파친코👩‍🦱에 나타난 경계인의 실존양상. 영어영문학, 25(3), 65-86.
송화섭 (2019). 이주사회에서의 환대의 권리. 비교문화연구, 56, 65-86.
양명심 (2016). 재일조선인과 '이카이노(猪飼野)'라는 장소 - 재일조선인발행 잡지를 중심으로. 동악어문학, 67, 153-176.
오태영 (2018). 식민(지) 의 기억과 전후 연대의 상상력 - 고바야시 마사루의 👨‍🦱쪽발이👩‍🦱를 중심으로. 인문과학, 114, 111-140.
이대희 (2015). 민족의 개념: 국민과 종족 사이. 21세기정치학회보, 25(3), 45-64.
이상봉 (2010). 디아스포라와 로컬리티 研究 ー在日코리안을 보는 새로운 視角. 韓日民族問題研究, 18, 107-146.
이수자 (2006). 지구화와 이주과정에서 발현되는 문화혼성성. 한독사회과학논총, 16(2), 191-228.
이승연 (2019). 생존을 위한 도박: 👨‍🦱파친코👩‍🦱를 통해 보는 자이니치의 삶 👨‍🦱파친코👩‍🦱. 아시아여성연구, 58(3), 209-216.
임지연 (2013). 자기서사 글쓰기에서 타자성과 윤리성의 문제. 작문연구, 18, 141-173.
임진희 (2003). 한국계 미국 여성문학에 나타난 포스트식민적 이산의 미학. 여/성이론, 9, 226-254.
임진희 (2019). 민진 리의 👨‍🦱파친코👩‍🦱에 나타난 재일한인의 장소담론. 예술인문사회융합멀티미디어논문지 , 9(8), 271-280.
정수열 (2008). 인종・민족별 거주지 분화 이론에 대한 고찰과 평가. 대한지리학회지. 43(4), 511-525.
조수미 (2018). 오사카의 소수자 거주지역ー차이와 낙인의 지리적 구성. 동아시아문화연구. 74, 207-242.

# Reference


서경식(a). 난민과 국민 사이. 임성모, 이규수 역. 돌베개, 2006.
서경식(b). 디아스포라 기행-추방당한 자의 시선 . 김혜신 역. 돌베개, 2006.
조르조 아감벤. 목적 없는 수단-정치에 관한 11개 노트 . 김상운, 양창렬 역. 난장, 2009.
전현주. (2022). 「파친코 Pachinko」의 '장소성' 서사 연구:-사람,장소,환대의 개념을 중심으로. 인문과학, 124, 121-151.

**Bhabha, Homi K. The location of culture. Routledge, 1998.**
**Cohen, R. (1997)Global Diaspora an introduction. Routledge, London and New York. pp.160**
Chosen: It does not mean North Korean nationality. It is a categorical code and Chosen referred to the geographical region of the whole Korean peninsula (Nozaki, Inokuchi, &Kim, 2006), which existed before the division of North and South Korea. Some Zainichi Koreans maintain Chosen nationality for their hope of a unified Korea.
Lehmann CS, Leung CA, Miller I, Girguis SM. An Action Research Framework for Religion and the Stigma of Suicide. *Religions*. 2021; 12(10):802. https://doi.org/10.3390/rel12100802
**Introduction. The Post-Colonial Studies Reader. Edited by Bill Ashorft, Gareth Gfiffith and Helen Tiffin. Rutledge, 1995.**
**Hall, Straut. Cultural Identity and Diaspora. Blackwell, 2003.**
**Haque, Md.Shahabul. (2013). Victim Diaspora – Ethnic Minority groups in South Asia: The Case of 'Biharis' and 'Rohingyas' in Bangladesh.**
Jang Hawon. The Special Permanent Residents in Japan: Zainichi Korean, The Yale Review of International Studies. 2019. Retrieved April 16, 2023 from **http://yris.yira.org/comments/2873#_ftn39Politics & Administration. Vol.1. 68-78.**
**Kumpis, Arvydas. (2014). Historiography of Zainichi Koreans: review of topics and trends. International Journal of Area Studies. 9. 10.2478/ijas-2014-0003.**
**Rushdie, Salman. Imaginary Homeland. Vintage, 1981.**

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/4/41/Population_of_Koreans_in_Japan.gif
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/thumb/3/3d/Foreign_residents_in_Japan.svg/1920px-Foreign_residents_in_Japan.svg.png
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/17/Dates_of_immigration_or_birth_of_Korean_residents_in_Japan_in_1958_en.png
https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/1/1e/Numbers_of_birth%2C_death%2C_and_naturalization_of_Koreans_in_Japan_en.png


# Reference


한국학술정보(KCI) (2022. 04. 09). 주제어 'hospitality' 포함 논문 리스트: 출처: **https://www.kci.go.kr/kciportal/po/search/poArtiSearList.kci**
홍경표 (2002). 미주 한인 이민소설 연구-초기 이민세대의 자전적 소설을 중심으로. 어문학, **78, 591-613.**

**CNN (2021. 12. 05.). Isabella Izzy Tichenor's Death, 'It's everywhere.' Fed up with racist bullying, students across the US are walking out and protesting hate. 출처: https://edition.cnn.com/2021/12/05/us/racist-bullying-school-incidents/index.html**
**Douglas, M. (2002). Purity and Danger. New York: Routledge.**
**Gordon, M. M. (1964). Assimilation in American life: the Role of Race, Religion, and National Origins. New York: Oxford University Press.**
**Lee, M. J. (2017). A Conversation with Min Jin Lee. Pachinko. New York: Grand Central, 491-502.**
**Lee, M. J. (2017). Pachinko. New York: Grand Central.**
**Logan, J. R. & Molotch, H. L. (1987). Urban Fortunes: the Political Economy of Place. Berkeley, CA: University of. California Press.**
**Massey, D. S. (1985). Ethnic Residential Segregation: A theoretical synthesis and empirical review. Sociology and Social Research, 69(3), 315-350.**
**Massey, D. S. & Denton, N. A. (1985). Spatial Assimilation as a Socioeconomic Outcome. American Sociological Review, 50(1), 94-106.**
**Relph, E. C. (1976). Place and Placelessness.** 김덕현, 김현주, 김승희 옮김 **(2005).** 장소와 장소상실. 서울: 논형.
**Tuan, Y. -F. (2005). Space and Place.** 윤영호, 김미선 옮김 **(2010).** 공간과 장소. 서울: 사이.

https://namu.wiki/w/%ED%8C%8C%EC%B9%9C%EC%BD%94(%EB%93%9C%EB%9D%BC%EB%A7%88)/%EB%AA%85%EB%8C%80%EC%82%AC
http://www.yes24.com/Product/Goods/17439565
https://www.amazon.com/s?k=pachinko&crid=3I2X1EW0E7BL1&sprefix=pachinko%2Caps%2C539&ref=nb_sb_noss_1

# 경청해 주셔서 감사합니다.

# 「Pachinko의 디아스포라 양상에 관하여 - 노아의 정체성을 중심으로」에 대한 토론문

**장영미**
**(성신여대)**

본 연구는 『파친코』의 중심 인물인 노아의 디아스포라 양상을 살피고 있습니다. 흔히 아는 바처럼, 디아스포라는 특정 인종이나 집단이 자의적이든 타의적이든 기존에 살던 땅을 떠나 다른 지역으로 이동하는 현상을 일컫는 말입니다. 이러한 디아스포라는 한동안 한국 문학 속에서 심심치 않게 보았습니다. 특히, 한국전쟁으로 인해 월남한 작가들은 고향을 떠나 남한으로 내려와 정착하면서 디아스포라 의식을 중심으로 한 작품을 배태하였습니다. 즉, 북한에서 생활 근거를 박탈당하고 고향을 떠나 남한 사회에 정착하면서 작가로 활동하였는데, 이들의 작품을 규율하는 근본 요소는 디아스포라 의식과 상상력입니다. 월남 작가들의 작품 속에 투영된 디아스포라 의식과 상상력은 한국 문학사의 보고(寶庫)나 다름없습니다. 월남 작가의 작품은 문학적 체험의 대상과 형상에 따라 달라지는 의미와 가치를 간과할 수 없기 때문입니다.

사실, 그동안 디아스포라는 월남 작가의 작품(연구)을 주를 이루었습니다. 그만큼 우리 한국사에서 한국전쟁은 정치·사회·문화 모든 측면에서 역사적 사건이었기 때문입니다. 그런데 한국사에서 '역사 밖의 존재들의 수난'은 또 하나 놓칠 수 없는 것이 있습니다. 바로, 일제 강점기 조선인들, 즉 망쳐진 역사로 인해 디아스포라가 된 사람들의 삶입니다. 이들의 이야기를 그린 『파친코』, 그리고 본 연구를 주목하게 됩니다. 본 연구는 디아스포라 의식과 상상력을 통해서 『파친코』의 심층을 이해하고 분석한 것으로 여겨집니다. 전체적으로 연구자의 논의를 수용하면서 몇 가지 궁금한 사항에 대해 부연설명 듣고자 합니다.

**1. 디아스포라의 정의 혹은 인식 문제입니다.** 한국 작가가 그리는 디아스포라와 한국계 미국 작가, 즉 외국에서 태어나 이방인으로 생활한 이민자들이 그리는 디아스포라 양상은 차이가 있을 것으로 생각됩니다. 경험/체험의 역사와 기억의 역사는 확연히 구분된다는 명제를 통해 디아스포라에 대한 작가들의 기본 인식은 다르지 않을까 하는 생각을 말씀드리면서, 선생님이 갖고 계신 한국 작가와 이민자들이 인식하는 디아스포라의 차이는 무엇을 중점적으로 하고 있고 어떻게 다른지 답변 부탁드립니다.

**2. 『파친코』의 문학/문화사적 의미 문제입니다.** 『파친코』가 어떤 점에서 세계적으로 주목을 받았/고 있는지, 그리고 한국 문학사에서 『파친코』가 갖는 문학사적 의미는 무엇일까요? 가령, 『파친코』는 잘 만들어진 한 편의 드라마이면서 다른 한편으로 소수자들의 정체성과 이주민들의 애환, 한미일 등의 역사 문제를 관전 포인트로 한다는 점에서 주목받은 것 역시 간과할 수 없습니다. 물론 본 텍스트의 문학/문화사적 의미는 충분하지만, 그럼에도 불구하고 거대 자본으로 만들어진 K- 콘텐츠의 명성이라는 수식어에 대한 점도 거론되어야 할 것 같습니다. 따라서 이에 대한 선생님의 견해를 부탁드립니다.

**3. 노아의 정체성 관련 문제입니다.** 이 글에서 주핵은 노아의 디아스포라 양상입니다. 전체적으로 전개한 글을 보면, 노아의 정체성 문제는 디아스포라로 이해하기보다는 한 개인의 정체성 문제로 결부지을 수 있지 않을까 하는 생각이 듭니다. 물론 노아가 끊임없이 심리적인 갈등을 겪는 것은 태생적인 문제에서 기인합니다. 하지만, 노아가 성인이 되어서도 여전히 심리적인 갈등을 빚는 것은 사회적으로 성공하고자 하는 욕망이 지속적으로 미끄러지면서, 즉 비천한 출신 성분과 혐오하는 아버지의 자식이라는 점이 걸림돌이 되기 때문에 평범한 인물로 살지 못하는 것을 원망합니다. 이러한 점을 염두에 둔다면 노아의 정체성은 디아스포라로 해석하기보다 한 개인의 문제로 해석할/될 수 있지 않을까 하는 생각이 듭니다. 이에 대한 선생님의 부연설명 부탁드립니다.

본 연구를 통해 잊고 있었던 역사 밖 존재들의 수난, 그들의 삶을 다시 한번 되새길 수 있었던 유익한 시간이었습니다. 감사합니다.

# 디아스포라와 아동문학
# -아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여

**김재복**
**(아동청소년문학평론가)**

目 次

1. 들어가며
2. 디아스포라의 얼굴들-탈북민
3. 디아스포라의 얼굴들-이주노동자
4. 디아스포라의 얼굴들-난민
5. 나가며-아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성

## 1. 들어가며

현재 학문 분야에서 디아스포라는 고전적인 의미인 '유대인의 이산'보다는 더욱 일반적인 의미로 '흩어진 특정 민족'으로 확장되어 사용되고 있다. 그러므로 '흩어진 민족' 단위로 이루어지는 디아스포라 연구는 전쟁, 정치적인 탄압, 경제적인 동기 등 다양한 이유로 민족 단위로 추방되거나 이주하여 자국 이외의 지역에서 살아가는 사람들을 대상으로 한다.[120]
현재 한국 사회를 구성하는 이주민들은 직접적인 정치적 탄압으로 한국에 왔다기보다 경제적 동기로 온 경우가 대부분이고 민족이 아니라 개별이거나 이웃을 포함한 가족 단위의 이주다. 다만 80년대부터 시작된 이주 역사가 쌓이는 동안 개별 소수자들이 모여 이미 크고 작은 공동체를 만들어왔다. 이들은 여전히 한국 사회의 주류는 아니지만 이미 한국 사회 곳곳에서 원주민과 함께 살아가고 있다.
김경민의 경우 이들을 '경계인'으로 지칭한다.[121] 그는 탈북민과 이주노동자, 난민 등 시민권으로서의 인권을 제대로 보장받지 못하고 이 땅에서 함께 살고 있지만, 여전히 '우리'라는 범주에는 속하지 못하는 이들을 가리키는 표현으로 사용했다. 경계인은 탈북민, 이주노동자, 난민처럼 우리에 포함되지 못하는 존재를 지칭하는 데에 매우 중요한 인식을 주는 개념이다. 그들의 위치를 잘 대변하고 있기 때문이다.
이 글이 사용하는 디아스포라는 조선족, 탈북민, 무국적자, 불법 체류자를 포함한 이주노동자, 결혼이민자, 난민 등 개별과 세부를 포함한다. 개별로 부를 때 습관적으로 특정하게 되는 이미지는 또 다른 차별이 된다고 보았다. 다양한 사정과 선택으로 한국 사회로 진입한 이방의 존재들을 특정 이미지에 가두기보다 범주로 포함 시키는 개념으로서의 디아스포라다. 우리라는 범주에 속하지 못하는 타자가 아니라 뿌리내리고 싶으나 정주하지 못하는 존재를 지칭하는 개념에 가깝다. 현상으로서의 탈북민, 이주노동자, 난민 등을 아우르고 그들을 향한 시선을 긍

120) 홍미정, 다음백과, 서울대학교출판부
121) 김경민, 「'경계인'의 인권과 문학의 인권감수성-아동청소년문학에 재현된 경계인의 인권」, 기억과 전망 2022년 겨울호(통권 47호), 106쪽

정적인 방향으로 수정할 수 있는 표현으로써 경계인과 디아스포라는 둘 다 장점을 갖고 있다. 어느 표현을 선택하든 중요한 것은, 두 표현이 담은 뜻이 이들을 향한 존중과 환대, 가능성을 담고 있다는 것이다.
정치적이며 사회적인 개념인 디아스포라와 아동·청소년 문학이 선뜻 밀착하지 않는다고 생각할 수 있다. 하지만 알고 있다시피 약자와 비인간, 소수자적 존재를 끊임없이 호명해온 아동·청소년 문학은 본질적으로 타자의 문학이었다. 무엇보다 디아스포라 2세, 한국에 어린 나이에 왔거나 한국에서 태어난 아이들이 무국적자로 살아야 하는 어린이와 청소년의 현실은 문학보다 현실적 보호가 시급해 보였다.
마사 누스바움이 소설의 가치, 공적 상상력으로서의 문학적 상상력의 가치를 따져보겠다고 한 것은, 문학적 상상력이 입법자, 정책입안자 즉 법과 제도의 영역이 길잡이로 참고할 만한 중요한 자료를 제공할 수 있다고 믿었기 때문이고[122] 나 역시 그렇다. 그의 말처럼 "텍스트와 가상 독자 사이의 상호작용이 갖는 고유한 구조는 독자로 하여금 사회와 환경의 변화무쌍한 특성을 공유"(같은 책, 36쪽) 하게 한다.
디아스포라의 공적 삶에 대해 더 많은 관심을 요구하게 만드는 서사를 읽는 행위가 법과 제도를 만들지는 못한다. 하지만 문학의 운동성은 감각을 훈련하는 데에 있고 이렇게 공유하고 훈련된 감각으로 현실의 독자는 디아스포라를 바라보는 시선을 교정하게 될 것이다.
이 글에서는 디아스포라를 다룬 동화와 청소년소설을 통해 우리 아동·청소년 문학이 포착한 디아스포라의 얼굴을 만나 볼 것이다. 그 과정을 거쳐 무표정하고 기계적인 인정이나 소수자에 담긴 일방적인 보호나 포용이 아닌 디아스포라 문학의 가능성을 찾아보게 되기를 기대한다.

## 2. 디아스포라의 얼굴들-탈북민

대부분의 디아스포라가 겪는 문제 중 가장 현실적인 난관이 언어인데 언어 장벽 앞에서 탈북민은 다른 언어권 디아스포라에 비교해 훨씬 자유롭다. 물론 탈북민과 원주민의 정서적 거리가 언어로 인해 좁혀지는 것인지는 알 수 없다. 다른 언어권 디아스포라에게는 갖지 않는 '적' 대적 인식이 탈북민에게는 있고 이것이 언어 장벽보다 낮다고 할 수 없다. 알다시피 남과 북은 적대국이고, 그 적국으로 들어오는 길은 목숨을 걸어야 한다. 직선거리로는 한두 시간, 혹은 한나절이면 올 수 있는 거리를 짧게는 며칠 길게는 몇 달 동안 목숨을 걸어야 한다. 가깝지만 한없이 먼 이 거리는 정치적 거리의 물리적 거리라고 할 수 있다. 탈북민을 다루는 서사가 대체로 탈출과 입국 과정에 초점화되는 이유인데 문제는 스펙터클처럼 처리되고 독자는 영화 관람객처럼 이들의 탈출 과정을 구경한다는 점이다. 우리는 탈북 할 수밖에 없는 북한의 현재적 모습을 포함, 목숨을 건 탈북 후 한국에서의 삶, 그리고 그들이 한국 사회와 어떤 모습으로 소통하고 뿌리를 내리거나 그렇지 못하는지와 같은 탈북 이후의 삶이 궁금하다.
무엇보다 탈북을 선택한 그들의 탈북 이전의 삶도 궁금한데 당연하겠지만 그들도 온기와 감정이 있는 일상의 존재였을 것이다. 안타깝게도 대개의 탈북 디아스포라 서사는 탈북 과정의 어려움에 지나칠 만큼 큰 비중을 둔다. 경로는 달라도 탈북의 원인-중국을 통한 제3국으로의 우회-브로커의 배신-한국 사회 정착-정착 과정 등 비슷하게 구성된다는 점이다. 즉 오기만 하고 오기 전의 삶과 온 이후의 삶은 알 수 없거나, 멈추고 유예된 상황이라는 점은 여전히 탈북 디아스포라 서사가 채워가야 할 삶의 세부이다.
필자는 지난 2015년, 당시에 발표된 원유순의 『떠돌이별』을 포함해 권정생의 「바닷가 아이들」(1988), 이유진의 『동화 크로싱』(2008), 한윤섭의 『봉주르 뚜르』(2010), 송마리의 『올가의 편지』에 실린 「일봉이」(2011), 박현숙의 『국경을 넘는 아이들』(2013)을 포함해 이전에 발표된

122) 마사 누스바움, 『시적 정의』, 궁리, 2013, 28쪽

탈북민 아동 서사를 중심으로 분단 상황에 대한 아동문학적 대응을 살펴보았다.[123] 그 글은 분단 60년을 맞아 정권에 따라 위기와 안정 관계를 지속하던 분단 상황이라는 특수한 상황에 초점을 맞춘 것이었다. 그 글쓰기 과정을 통해 내가 내린 결론은 우리가 북한을 모르고 있다는 거였다. 북한의 일상이 궁금했다. 악마화된 사람이 사는 이상하고 무서운 도깨비나라가 아니라 우리처럼 삶의 희로애락과 욕망과 좌절의 일상을 사는 평범한 사람들이 사는 곳은 아닐까 궁금했다. 모르기 때문에 불안하고 정치는 그런 불안을 필요에 따라 이용했으니 문학이라도 다른 상상이 필요하다고 보았다. 탈북민에 대한 시선을 교정할 필요가 있다고 느꼈다. 북한이라는 곳이 인간적인 삶이 불가능한 곳이라는 인식은 반공 교육을 받은 세대에게 각인된 정보에 가깝다. 또 탈북 서사를 통해 내가 느낀 것은 탈북을 선택한 그들의 용기였다. 탈북민을, 먹고살기 위해 탈출한 도망자로 보는 것과 가진 것을 다 걸고 새 삶을 찾아 나선 모험가로 보는 것은 다른 결과를 낳을 것이라 믿는다. 탈북민이란 말에는 분단국가라는 한국적 특정 상황과 북한체제를 향한 적대적 반공의 주입식 학습에 맞춰진 특수하고 부정적인 이미지가 담겨 있다. 탈북민을 적국의 이탈자가 아니라 이런저런 이유로 거주지를 옮기게 된 일반적인 디아스포라로 보고자 하는 이유이기도 하다.

그로부터 2년이 흐른 뒤 출간된 『난민 소녀 리도희』(2017년)는 얼마나 달라졌을까. 우선 이 작품에서 눈에 띄는 건 제목에 드러나듯 탈북민 리도희에게 적대국 이미지를 걷어내고 난민의 정체성을 부여했다는 점이다.

도희는 평양에서 제1고등중학교를 다니다가 <로동신문> 기자였던 아빠가 정치 수용소에 감금되면서 엄마와 오지에 들어가 살다 도강, 연길에 숨어 지내며 갖은 고생을 하던 중 브로커의 말만 듣고 캐나다에 난민 신청하러 갔다가 우여곡절 끝에 남조선에 오게 된(84쪽) 인물이다. 하나원에서 만난 '탄가루 풀풀 날리는 무산 출신'인 영화에게 도희는 "태생이 지식분자"다.

도희에게 "탈북자끼리도 보이지 않는 경계선이 있다는 걸" 느끼게 한 영화는 그동안 탈북 디아스포라를 다룬 서사에서 흔히 볼 수 없던 인물이다. 영화에게 한국은 맘만 먹으면 돈을 버는 기회의 땅이다. 그녀는 탈북민이라는 절대적 약자의 기표를 성공의 아이콘, '평양 공주, 오영화 대한민국 최고의 모델로 부상한'(105쪽) 주인공으로 신문에 실리고 싶은 인물이다. 그 기회를 잡을 수만 있다면 도희의 사연을 자기 것처럼 속이는 것도 서슴지 않는 영화가 흥미로운 건 자신의 욕망을 숨기지 않는다는 점이다. 이 절대적으로 옳지 않은 영화의 행위는 비난받아 마땅하대도 탈북 이후 탈북 디아스포라의 정착 과정이 자본으로 소비되고 대상화되고 있는 현실의 단면이 이럴 것 같아 씁쓸하기도 하다.

자본과 욕망이 만들어내는 가짜 얼굴의 영화가 녹화장에서 버티는 중이라면 도희는 <엄마 찾아 3만 리>라는 다큐멘터리를 통해 엄마 찾기에 나선다. 거짓과 경쟁의 삶의 현장에서 살아남고 뿌리내리기 위해 고군분투하는 영화와 달리 도희의 탈북은 엄마 만나기로 연장되는 중이다. 한국 사회는 영화에게 자발적으로 자기 사연을 위조 전시하고 상품화하기를 요구한다면 도희는 엄마를 찾기 위해 진실을 포장하기를 요구한다. 다큐멘터리 감독이 도희에게 "난민 생활의 어려운 점을 눈물이 쏙 나도록 말해 봐. 말을 하다 울먹거리기도 하"(132쪽)기를 요구하는 것은 어느 정도 예상이 가능한 요청이었다. 도희는 그런 제작팀을 믿지 않고 다시 혼자 엄마 찾기에 나서지만, 작품은 미완으로 끝나고 만다.

베트남 등 동남아시아를 통해 한국에 들어오던 익숙한 경로를 캐나다로 변경한 것은 지리적 거리와 정치적 거리를 대조하기 위한 설정이었을까. 마약 밀매로 감옥에 갇힌 엄마를 만나지 못한 채 발길을 돌려야 했던 도희가 "저 다리만 건너면 엄마 아빠가 있어요. 그런데 …… 갈 수가 없잖아요."(174쪽)라고 하는 말은 탈북 서사에서는 이미 익숙한 말이고 설정이다. 뿐만 아니라 오갈 데 없는 도희를 돌봐준 캐나다 한인 식당 주인, 캐나다 유학생 은우, 캐나다에서 한국으로 오게 도와준 인권변호사, 연길에서 엄마 찾는 일을 도와준 김 간사와 구희 등 도희

123) 김재복, 「분단 상황에 대한 아동문학적 대응」, 『다정의 세계』, 창비, 2022

의 한국행과 엄마 찾기에 등장하는 인물들도 배역을 위해 설정된 것 이상은 아니라는 점, 결국 또 하나의 탈북 사례에 머물고 만 것 같아 아쉽다.
도희가 엄마를 찾는 일은 매우 중요한 일이다. 길고 먼 탈북의 과정 없이 이 단일 사건에만 주목했다면 어땠을까 하는 필자의 아쉬움과 달리 작가는 탈북의 과정과 엄마 찾기를 동시에 선택한 듯 보이고 결과적으로 경로의 새로움 이외의 무엇이 될 수는 없었다. 그렇대도 탈북민에 대한 특수한 정서적 상태를 걷어내고 보편의 난민으로 보려는 박경희의 시선은 의미 있는 탐색이다. 박경희의 작가적 일관성 또한 주목할 부분이다. 탈북학교인 '하늘꿈학교'에서 오랫동안 탈북청소년들을 직접 만나온 사람답게 그의 작가적 관심은 줄곧 분단 상황과 그로 인해 발생하는 문제에 놓여있다.
『난민 소녀 리도희』에 이어 발표한 2018년에 발표한 『리무산의 서울 입성기』는 그 연장선에 있는 작품이다. 북조선 출신 엄마와 한족 출신 아빠 사이에서 태어난 12살 소년 무국적자 리무성이 한국에 정착하기까지의 과정을 다루고 있다. 연변에서 출발, 라오스를 거쳐 태국대사관에 들어가 난민신청-비자 받기 전까지 수용소-심사 후 한국행-국가정보원 신분검사-하나원 심사 후 한국정착까지 탈북 디아스포라 2세 리무산이 한국에 오기까지의 과정을 자세하게 기록한 이야기다. 이전의 탈북 디아스포라 입국 과정이 브로커와 인권 단체를 통해 비밀리에 진행되었다면 난민 신청을 통한 한국행 경로가 추가되었다.
탈북민을 불법 입국자가 아니라 난민으로 보는 것은 의미 있는 시선의 교정이다. 다만 여전히 경로를 통한 한국행의 우여곡절이 두드러지다 보니 탈북자를 난민으로 봐야 할 인식의 변화를 유도하지는 못한 채 단어적 이름 바꾸기에 머문 듯하다. 성장의 의미가 담긴 과정 중심의 서사는 아동·청소년 문학의 주된 서사 방식이다. 다만 정착을 성장이라고 볼 것인가와 함께 공식화처럼 따르게 되는 과정 중심 방식이 탈북 디아스포라 서사를 정형화하는 게 될 수도 있음은 늘 생각해 볼 지점이다.
일찍이 한윤섭은 남북한 이념적 대립의 무대를 프랑스의 '뚜르'라는 제3 지역을 설정해 서로 다른 체제 속 청소년을 통해 어긋난 남북 분단 상황을 우울하지만, 진실에 가까운 서사로 완성한 바 있다. 그 소설에서 북한 소년 토시는 매우 인상적이었다. 토시는 자기 정체성을 공화국에 두었다는 걸 분명하게 밝힌 인물이었고, 그토록 당당하게 자기 조국을 밝힌 것은 당연한 건데 그동안 탈북을 다룬 서사에서 듣기 어려운 목소리였기에 신선했다. 무엇보다 의미 있었던 것은 토시를 통해 우리가 갖고 있던 의식적이거나 무의식적 체제 우월적 사고를 다시 생각해보는 계기가 되었다는 점이다.
원유순의 『떠돌이별』에도 인상적인 인물 림혁이 있다. 림혁은 엄마와 함께 남한에 정착하기로 했으나 실패하고 영국으로 떠난 인물로서 영국 이름 브라이언으로 살면서 유목민-떠돌이의 삶을 자기의 존재 방식으로 받아들였다.
토시와 림혁에 이어 『난민 소녀 리도희』에서 도희의 사연을 훔쳐서라도 살아남고자 하는 영화의 삶은 탈북(민)을 다룬 아동 서사에서 인상적인 인물이다. 이들은 과정의 삶이 아니라 인간 보편의 욕망과 정체성을 탐색하는 사건적 인물이다. 이들은 탈북민이라는 기표에 갇혀 있지만, 그것을 나름의 방식으로 극복하고자 했다. 그리고 독자는 탈북이라는 특정 현상이 아니라 삶의 보장을 요구할 수 있는 보편의 난민을 만날 수 있게 되었다.
당연하게도 나고 자란 곳에 뿌리를 내리지 못한 채 개구리밥처럼 떠돌아야 하는 건 그들의 잘못이 아니다. 또 그들의 삶은 어떤 이유로도 단절되지 않고 이어져야 한다. 그들이 어떤 방식으로 여기까지 왔는지 얘기하는 방식과 어떤 삶을 살 권리가 있는가를 말하는 방식 중 전자는 익숙하고 후자는 더 말해져야 한다. 리도희나 리무산의 삶이 탈출과 정착까지의 과정으로만 흘러가면 도희와 무산의 삶에 머물 시간이 줄어든다. 탈북 서사는 탈북 디아스포라의 다양한 유형 중 하나로 더해지는 게 아니라 또래와 이웃 속에 머무르며 존중 받아야 하는 삶으로 독자가 반응하게 유도하는 게 전략적으로 더 효과적이다. 북한에 있을 때도 그들을 알 수 없었고 한국에 왔는데도 우리는 도희 개별의 삶, 무산 고유의 삶을 충분히 알지 못한다. 문학은

탈북한 디아스포라의 손님으로서의 가능성, 이웃으로 뿌리내릴 때 그들이 보여줄 가능성을 궁금해하고 상해야 한다.

## 3. 디아스포라의 얼굴들-이주노동자

이주노동자와 그들의 가족은 탈북민과 더불어 현재 한국 사회 디아스포라의 다수를 차지하고 있다. 1980년대부터 노동의 형태로 들어오기 시작했으니 그 시간이 절대 짧지 않다. 인권과 시민권의 사각지대에 놓인 그들의 고난사는 “사장놈 나빠요. 사장님 돈 주세요.”와 같은 슬픈 유행어를 남기기도 했다. 자연스럽게 그들의 2세가 겪는 이주 디아스포라의 삶은 아동문학에서도 문제적으로 다뤄지고 있지만 안타깝게도 탈북을 다룬 서사와 마찬가지로 이주 디아스포라를 다루는 서사도 일정한 형식과 틀에 맞춰지는 경향을 보인다. 가난한 나라에서 돈 벌러 온 사람, 불법  체류와 추방의 위기, 폭력적인 고용인과 선의의 조력자, 함께 살아야 할 이웃이라는 전개는 변주의 가능성만 있을 뿐, 목적지를 알고 출발하는 것과 같다. 아동·청소년 문학이 문학 교육의 효용성을 강하게 의식하는 것이 두드러지는 특징이자 한계[124]라는 김경민의 지적은 아동·청소년 문학의 문학적 한계이자 돌파해야 할 지점이다.
다문화에는 인종과 피부색의 다름을 인정해야 한다는 의도가 담겼으나 사회적 맥락은 구분 짓기에 따른 차별의 의미가 더 강하다. 문학적으로는 현실을 극화하는 과정에서 개별성도, 인격도, 이름도 지운다.[125] 마리나, 페버, 달리아처럼 존재하지만, 서류상으론 세상에 없는 아이들, 미등록 이주 아동들[126]의 개별 삶을 ‘다문화’라는 모호한 개념으로 수렴하기에는 그들의 삶이 상상 이상으로 고단하고 고통스럽다. 무엇보다 이주 디아스포라의 한국 사회 진입의 시간에 비해 그들을 향한 우리의 인식은 크게 변하지 않은 것 같기도 하다.
다문화가 초등학교 교육 현장에서 중요한 교육적 이슈로 다뤄질 때, 신경림의 동시 「달라서 좋은 내 짝궁」[127]은 다문화에 관해 흩어지던 생각을 올바른 방향으로 매조지는 시적 전언이었다.

내 짝꿍은 나와/피부 색깔이 다르다/나는 그 애 커다란 눈이 좋다//내 짝꿍 엄마는 우리 엄마와/말소리가 다르다/나는 그 애 엄마 서투른 우리말이 좋다//내 외가는 서울이지만/내 짝꿍 외가는 먼 베트남이다/마당에서 남십자성이 보인다는//나는 그 애 외가가 부럽다/고기를 잘 잡는다는 그 애 외삼촌이 부럽고/놓아기른다는 물소가 보고 싶다//그 애 이모는 우리 이모와/입는 옷이 다르다/나는 그 애 이모의 하얀 아오자이가 좋다(전문)

이 동시의 놀라움은 당시 다문화로 대변되던 인종적, 민족적 다양성을 두고 다름을 인정하자는 당위에서 한발 나아가 부럽다고 말함으로써 의식적 전환의 계기를 보여준 데에 있다. 차별이 아니라 차이임을 강조하면서도 원주민으로서 우리의 의식의 저변에는 우월감이 깔려 있었음을 부인하기 어렵다. 하위적 존재와 문화로 생각하던 다문화의 인종적 문화적 자산을 신경림은 좋음을 넘어 부럽다고 말함으로써 존중의 태도까지 보여준 셈이다. 특히 인상적인 것은 이 동시에 스며있는 베트남의 고유함이다. 내 짝꿍과 나의 다름이 비교 대상이 아니라 부러움의 대상이라는 시각은 매우 중요한 태도이다.
이처럼 차별이 아니라 차이를 알게 한 다문화에 대한 교육적인 효용은 어느 정도 목적을 이룬 듯하다. 다만 이전의 문학적 성과에서 얼마나 나아갔는가는 의문이다. 앞서 살펴본 탈북 디아

124) 김경민, 앞의 글, 108쪽
125) 송수연, 「다문화시대, 아동문학과 재현의 윤리」, 『우리에게 우주가 필요한 이유』, 사계절, 2023, 86쪽
126) 은유, 『있지만 없는 아이들』, 창비, 2021
127) 신경림 동시집, 『엄마는 아무 것도 모르면서』, 실천문학사, 2012

스포라 서사와 비슷하게 이주 디아스포라 역시 자주 다뤄지는 소재이지만 서사의 양상은 일정한 틀을 따르는 것처럼 보인다.

아동·청소년 서사에서 이주노동자, 결혼이민자(주로 여성)를 포함한 이주 디아스포라 서사는 2004년 김일광의 『외로운 지미』(현암사)에서 시작했다. 이 작품은 "못 살아서 돈 벌러 온 사람"(14쪽)인 외국인 이주노동자와 한국인 엄마 사이에서 태어나 "그럼 나는 어느 나라 사람인"(91쪽)가를 고민하는 지미의 눈으로 언어 단절, 불법체류자를 협박하는 악덕 기업주 등 당대 이주 디아스포라가 겪고 있다고 알려진 사건들을 두루 다루고 있다. 특히 의료 사각지대에 놓인 외국인 노동자의 어려움이 사실적으로 그리고 있다. 다만 의료 보험 혜택을 받지 못하는 어려움을 증명하기 위해 지미 동생으로 어린 수니를 등장시키고 결국 죽음으로 이어지게 한 것이나, 곤경에 처한 지미를 도와주자는 말을 전체 학생 앞에서 공개적으로 말하는 학교 측의 태도처럼 현재적 시각에서 보면 인권 의식이 충분히 단련되지 않은 못한 측면이 있다.

이후 김중미, 박관희, 박상률, 안미란, 이상락 다섯 작가가 방글라데시, 몽골, 베트남, 인도네시아에서 온 사람들이 겪는 차별과 편견을 이야기한 『블루시아의 가위바위보』(2004), 경기도 남양주를 배경으로 거기 사는 이주노동자의 삶을 다룬 공선옥의 『울지마 샨타』(2008), 방글라데시에서 온 라자드를 사랑하게 된 한국인 여성 윤호 누나의 이야기를 다룬 배봉기의 『안녕 라자드』(2011), 한국에 이주노동자로 온 아빠를 둔 몽골 아이 마리의 생활과 아빠에 대한 그리움을 담은 송마리의 「올가의 편지」[128], 완득이의 엄마로 결혼 이주여성을 등장시켜 질긴 모성으로 눈물샘을 자극했던 김려령의 『완득이』(2008), '언청이'로 태어나 수술을 받았지만 약간 말을 더듬는 유정과 친구들에게 베트남어인 "모두 깜언"(고맙습니다)을 가르쳐준 작은 엄마가 등장하는 김중미의 『모두 깜언』(2015), 한국인과 이주민과 그 사이에서 태어난 자녀로 구성된 가족이 해체되고 이주민과 이주민으로 다시 구성되는 가족을 다룬 김송순의 『반반 고로케』(2021) 등이 제출되었다.[129]

이주 디아스포라 서사 역시 공식화되는 경향이 있는데 그들과 원주민인 우리는 함께 살아야 하는 이웃이라는 주장은 도덕적으로 옳다. 이렇듯 엇비슷한 이주 디아스포라 서사 가운데 공선옥의 『울지마 샨타』와 김송순의 『반반 고로케』는 발표된 시기가 꽤 차이가 나지만, 이주 디아스포라 서사의 새로운 가능성을 생각해보게 하는 작품이라고 할 만하다.

공선옥은 잘 알려진 것처럼 가난하고 소외된 사람들의 삶을 깊이 들여다보는 작가다. 『울지마 샨타』는 방글라데시에서 왔다가 불법 체류자가 되어 추방된 외국인노동자 아빠와 미등록 이주아동 샨타를 중심으로 불법체류와 미등록 이주민 노동자들의 고단한 삶을 들여다본 작품이다. 이 작품에서 주로 다뤄지는 고용허가제의 한계, 불법체류의 상황은 김경민의 지적대로 전적으로 성인의 일이다. 어른의 일로 어린이가 영향을 받는 것은 사실이지만 아이들이 직접 경험할 법한 어려움이 아니다. 그는 문제를 제대로 해결하기 위해서는 불법 체류자가 생길 수밖에 없는 정책과 제도 등의 구조적인 문제까지 서사에서 건드려야 한다며 손쉬운 해결을 아쉬워했다. 필자의 입장 역시 아동문학 서사가 어른도 해결하기 어려운 문제를 어린이에게 짐 지운다는 생각에 동의한다. 사회적 논의와 설득의 과정이 필요한 과제를 아동 서사가 다루는 데에도 한계가 있다. 그런데도 『울지마 샨타』는 다시 읽을만한 가치가 있는 작품이다. 꽤 시간이 흘렀음에도 문학적 감동을 유지하는 한편 이주 디아스포라의 삶이 크게 변하지 않았음을 환기할 만한 작품이다. 동시에 이후의 이주 디아스포라 서사를 위한 새로운 상상의 가능성의 실마리를 찾을 수 있다.

『울지마 샨타』는 경기도 남양주를 배경으로 거기 사는 이주 디아스포라의 삶을 다룬 이야기다. 산업연수생으로 왔다가 계약만료 후 불법체류자가 된 뒤 미등록외국인노동자가 된 칼리, 불법과 추방의 위기에서 어렵게 가족을 유지하며 사는 샨타 네 가족, 한국인 남성 김몽 씨와

128) 송마리, 『올가의 편지』, 창비, 2011

129) 남성을 중심으로 한 외국인 노동자 서사에서 이주여성은 주로 결혼이민자로 그려지는 게 일반적이다.

결혼이민 후 집을 나온 베트남 여성 띠엔처럼 새로 가족이 되려는 사람, 자기 딸과 친하게 지내는 게 마음에 안 드는 한국인 가현 엄마, 어른의 일과 삶과 무관치는 않으나 그들 나름의 우정을 쌓아가는 샨타와 가현의 이야기가 제법 자세하고 실감 나게 재현되고 있다. 샨타는 눈물이 날 때마다 자신에게 참고 견디라면서 '울지 마'라고 속으로 외치면서 "내가 겪은 모든 일을 글로 쓸 거야!"라고 생각한다. '울지 마 샨타'는 마음이 슬퍼질 때 샨타가 외우는 주문(呪文)이었다.(61쪽)

이 작품에서 특히 몇몇 대화는 이주 디아스포라를 대하는 우리 사회의 인식을 잘 보여준 대목이다. 가령 가현 엄마가 샨타를 향해 "야 우리나라 정말 좋아졌다. 외국인노동자의 아이들도 학교를 다닐 수 있게 해 주다니 말이야. 샨타, 너도 고마워해야겠다, 그치?"(49쪽)라거나 "넌 왜 하필 방글라데시 애니? 네가 미국 애라면 얼마나 좋아."(92)에 드러난 인종과 언어를 향한 차별적 인식, 소풍 날 띠엔이 한국인 남자와 시비가 붙었을 때 한국인 남자가 했던 "오호라, 절대 도망 안 간다는 베트남 여자로구나."(67쪽)라는 말에 담긴 언어·정서적 학대 등은 이주 디아스포라와 원주민과의 관계를 잘 보여주는 대목이다.

이 작품의 차별점이며 성과라고 할 만한 것은, 띠엔이 샨타에게 전해주는 베트남의 식민지배 역사, 미얀마 사람 나우잉과 그의 친구들이 한국에서 돈을 벌어 민주주의를 위해 싸우는 단체에 돈을 보내는 민족의 속사정에 관한 이야기 등이다. 이것은 의도적이긴 하지만 불법의 외국인노동자에게도 그들의 역사와 사회적 책임을 지는 삶이 있다는 것을 보여준 중요한 장면이었다.

특히 인상적인 것은 도망가지 않는 베트남 여자라는 한국인 남자의 말에, "맞아요, 저 베트남 여자예요! 저 베트남 여자니까 이거 놓고 말로 하세요."(67쪽)라고 당차게 말하는 띠엔, 조국의 민주화운동에 적극적으로 참여하고 난민 신청을 한 나우잉처럼 수동적이지 않은 여성 인물의 등장이다. 띠엔과 나우잉을 통해 베트남과 미얀마의 역사와 현실이 방글라데시인 샨타에게 전해진다. 샨타는 이주 디아스포라의 기억전달자 역할을 하게 될지 모른다.

이 작품에서 또 하나 흥미로운 것은 서로 다른 나라에서 한국의 남양주에 모인 외국인노동자들이 서로 돕고 사는 모습들이 다양하게 묘사되었다는 것이다. 샨타 아빠가 추방당하게 된 원인이었던 샤말이 시체로 발견된 후 벌어진 일을 사례로 들 수 있을 것이다. 자살로 추정되는 샤말은 이슬람 신자였기에 화장(火葬)을 할 수 없고 방글라데시로 시체를 보내야 했다. 거기엔 많은 돈이 필요했는데 이 소식을 듣고 남양주 가구 공단뿐만 아니라 안산, 부천, 성남에 있는 방글라데시 사람들이 돈을 보내왔고, 베트남 사람 띠엔까지 돈을 내 샤말이 고국 땅에 묻힐 수 있게 도왔다. 이것은 이주 디아스포라만의 삶의 단면을 잘 보여주는 일화이며 그들의 연대가 필요한 이유를 보여준 대목이었다.

『울지마 샨타』는 여정이 아니라 현재의 이야기를 하고, 어른의 사정이지만 샨타와 한국인 또래 친구 가현의 우정과 갈등은 현실적이면서도 가능성의 관계로 남아 특히 인상적이다. 그런 점에서 샨타 네 가족이 방글라데시로 귀국하여 자리를 잡는 후반부 이야기는 생각거리를 던진다. 방글라데시로 먼저 추방된 샨타 아빠는 한국 음식을 파는 가게를 하게 되는데, 아빠가 "나는 외국인 노동자가 싫었어. 그런데 나는 다시 외국인 노동자가 그리워."(141쪽)라며 라면에 술을 먹는 장면은 웃기면서도 묘한 서글픔을 자아냈던 장면이다. 식료품 가게 한편에 한국식 깍두기를 만들어 판매하는 샨타 아빠에게 한국에서의 시간은 애증의 시간이었다. 한국에서의 삶이 자의든 타의든 멈춘 후 그들의 나라로 돌아간 그들에게 한국에서의 삶을 어떻게 기억하게 할 것인지는 미처 생각해보지 못한 일이었다. 한국에서 친구였던 가현이와 이별 인사도 못 한 채 헤어진 샨타가 방글라데시에 돌아간 후 가현에게 한국어로 편지를 쓰는 것으로 이야기는 끝난다. 샨타에게 한국에 관한 기억은 나쁜 것은 잊고, 좋은 것은 남았다고 하는데 여운이 남는 결말이다.

『울지마 샨타』가 김경민의 지적대로 고용허가제의 한계, 불법 체류자가 되는 과정과 상황, 강제추방으로 이어지는 불법 외국인노동자의 한국입국과 정착, 추방의 과정이 의도적으로 설정

된 감이 없지 않다. 하지만 외국인 노동자들이 특정 지역에서 공동체를 형성하면서 부딪히고 서로 돕고 만들어내는 일상의 사건들은 존중받아야 하는 삶의 주인으로 이주 디아스포라를 바라보게 했다.

무엇보다 이 작품이 이후의 가능성을 생각하게 하는 이유는 샨타 때문이다. 서사 속에서도 현실에서도 샨타의 행보는 중요하다. 띠엔에게 베트남의 역사에 대해 듣던 날, 샨타는 "사람들은 싸울 때는 늘 자기 나라말을 썼다. 샨타는 그 사람들이 하는 말을 잘 알아듣지는 못했지만 가만히 귀 기울이고 있으면 마음이 이상해지곤 했다. 그것은 알 수 없는 슬픔 같은 것이었다. 샨타는 나중에 글을 쓰게 되면 이런 밤에 관해서도 써야겠다고 생각했다. 도시도 아니고 시골도 아닌 남양주, 공장 지대도 아니고 주택 단지도 아닌 가구 공단, 그리고 무엇보다 좀 더 나은 삶을 위해 국경을 넘어왔으나 삶이 쉽게 나아지지 않는 사람들, 그 사람들이 슬픔을 감추고 두런두런 얘기를 나누던 여름밤"(76-77쪽)의 기억이 어떻게 나아갈지는 이후의 일로 남았다. 진정한 한국 이주 디아스포라 문학은 샨타(와 같은)에 의해 비로소 완성될 것이다.

샨타가 가현에게 보낸 한글 편지엔 "치타공에서는 나무집에 살고 있어. 한국 남양주에서 살았던 블록집보다는 따뜻하고 시원해. 벽에서 나는 나무 냄새도 상큼하고. 우리 나중에 크면 언젠가 다시 만나자. 나는 우리 알라신께 빌 테니까 너는 너희 하느님께 빌어."라는 내용이 담겼다. 훗날 샨타와 가현이가 다시 만날 때는 무국적자도 아니고 불법 체류자도 아닌 지구 시민 대 시민으로 만날 것이다. 오늘 우리와 살았던 외국인 노동자는 미래의 우리 친구가 될 수도 있다는 상상은 의미 있다. 나 자신의 정체성을 포기하지 않으면서도 나의 위치가 아닌 세계 내 위치를 받아들이고 그 위치에서 나 자신의 의견을 형성할 수 있게 해 주는 상상력[130]은 민주주의적 담론을 위해서만 필요하지 않을 것이다. 당장 디아스포라를 서사의 핵심에 둔 이야기를 위해서도 필요한 상상력이다.

이처럼 이주 디아스포라 서사는 탈북 서사와 마찬가지로 과정으로 떠도는 삶이 아니라 정주하고 뿌리내리는 삶의 세부일 때 더 효율적일 것이다. 이것은 이제 우리가 『반반 고로케』에 주목하려는 이유이기도 하다.

재구성되는 이주 디아스포라 가족 만들기의 세부를 무겁지 않으나 의미 있게 그리고 『반반 고로케』의 화자 민우는 한국인 아빠와 결혼 이민 여성 사이에서 태어났다. 아빠가 오토바이 사고로 세상을 떠난 뒤 민우와 외국인노동자 이사드가 가족이 되어가는 과정을 문화적 차이에서 오는 갈등을 중심으로 무겁지 않게 다루고 있다. 주 양육자가 외국인 엄마여서 민우는 한국말을 읽고 쓰는 일이 서툴다. 그런 데다가 한국말이 서툰 이사드와 여전히 한국말이 서툰 엄마가 영어로 대화하는 동안, 영어를 모르는 민우는 또 한번 언어적 약자가 된다. 집과 학교에서 언어적 약자인 민우의 곤란은 이주 디아스포라 자녀가 겪는 일상의 문제가 분명하다.

이 작품이 이전 작품과 다르게 성취한 지점은 이주 디아스포라에 대한 제도와 사회적 인식의 고취에서 이주민 가족이 겪는 현실에 초점을 맞췄다는 점이다. 제도나 법적 절차 같은 토대가 어지간히 다져진 한국 사회의 현실과 맞물린 결과, 사회적 의제가 아니라 삶에 초점을 맞출 수 있었던 것으로 보인다. 아직 튼튼하지는 않지만, 이주 디아스포라들이 한국 사회를 구성하는 구성원으로 뿌리내리기 시작했단 반증일 것이다.

고로케는 민우에겐 아빠와의 추억이 담긴 음식이지만 고로케에 들어간 햄 때문에 이사드에겐 금기 음식으로써, 감정의 거리와 문화의 차이를 인정하고 공존하는 방식으로 고안한 음식이었다. 체육 대회 날 이사드가 민우가 매우 싫어했던 콧수염을 깎고 온 것 역시 차이의 극복은 일방적인 노력이 아니라 서로의 이해와 노력이 필요함을 잘 보여주는 장면이다. 그렇게 '반반 고로케'는 민우와 이사드가 함께 만들 새로운 발명품이다. 돼지고기를 먹지 못하는 무슬림 이사드가 햄 대신 잡채를 넣은 고로케를 만들었듯이, 문화적 차이는 단절이 아니라 새로운 방식을 생산할 기회일 수 있다. 이 작품이 이주 디아스포라의 지금 이후 이야기를 상상하게 하는

130) 최진석, 『정보의 지배』, 김영사, 2023, 50쪽

단서는 이처럼 문화적 요소였다. 다양한 나라에서 온 이주 디아스포라의 문화는 매우 소중한 유산이고 자산이 될 수도 있다. 그런 의미에서 이사드와 민우 엄마가 서로의 고향에 관해 이야기를 주고받던 장면은 인상적이었다. 독자로서도 이 작품에서 아름답다고 생각했던 장면이다.

아빠가 앉았던 흔들의자에 앉아서 낙타를 타고 사막을 건넜다는 아저씨의 고향 이야기를 한다. 집채만큼 큰 낙타 등 위에서 오아시스를 봤고 사막의 모래바람에 갇히기도 했다며 한국말로 떠듬떠듬 말한다. 아저씨의 고향 이야기는 참 길었다. 물 위에 집이 있고, 망고와 파파야 나무에는 열대 과일들이 주렁주렁 열려 있다는 엄마의 고향 이야기처럼 아저씨의 고향 이야기도 무척 길었다.(40쪽)

민우와 이사드의 관계 회복 못지않게 한글이 능숙하지 못한 민우가 교실 구성원으로 스며드는 과정도 불화에서 화해와 인정, 환대로 나아가는 중이다. 한글을 잘 못 읽고 못 써서 놀림을 받는 민우가 병훈이랑 읽고 쓰기 대결을 하기로 했는데, 그날 민우는 엄마 고향 이야기를 담은 책을 읽었고, 잘 읽었다. 민우가 책을 잘 읽었는데도 받아쓰기까지 하자는 병훈이 말에 아이들은 글 읽는 걸 봤으니 받아쓰기는 하지 않아도 된다(121쪽)고 민우 편을 들어주었다.
민우는 언어적 약자나 문화적 소수자가 아니라 이슬람문화와 동남아시아문화, 한국문화를 자신의 문화적 자산으로 소유할 수 있는 존재의 가능성이다. 샨타와 마찬가지로 다른 언어와 문화를 하나 더 소유할 수도 있는 인물이다. 이처럼 『반반 고로케』는 서로의 문화적 습관이나 풍습을 버리지 않는 쪽의 가능성을 모색했다는 점에서 한발 나아간다.
이 작품에 생기를 불어넣는 인물 윤서와 윤서네 가족도 주목해야 한다. 윤서 엄마는 민우 엄마와 같은 베트남 출신이고 윤서 아빠와 민우 아빠는 고향 친구다. 윤서는 경제적으로 안정적인 환경에 인정 많은 가족의 보호를 제대로 받고 자라 야물고 자기주장이 분명한 아이다. 자존감이 강한 윤서는 민우와는 다른 모습으로 이주 디아스포라 2세를 연기했고 아마 윤서와 같은 인물은 더 많아질 것이다.
불법과 추방, 시민권을 제대로 인정받지 못해 감당하게 될 이주 디아스포라의 삶의 곤란은 분명 사실이다. 다만 그들을 소수자 또는 하위 존재로 보지 않고 그들의 문화적 자산을 한국 사회의 자산으로 공유하는 상상이 불가능하지 않다는 것이다. 뿐만 아니라 그들만의 방식으로 한국 사회에서 살아내는 이야기는 배제와 구별의 벽을 허물고 삶이 마땅히 계속되어야 함을 말하는 또 하나의 방식이 될 수 있다. 이는 디아스포라를 바라보는 시선의 문제 혹은 태도의 문제를 생각해보게 하는 동시에 그들이 우리 공동체 구성원의 자리를 갖도록 상상하는 것은 가치 있는 일이다.
동화의 장르적 장점이며 힘은 그것이 바람을 담기에 훌륭한 양식이며 소망의 형식이라는 것이다. 그래서 동화에서는 종종 아픔은 치유로, 결핍은 충만으로, 파편은 공동으로 나아가기를 꿈꾼다. 다양한 문화를 인정하고 서로에게 맞추는 것은 이전의 인식이었다. 지금은 문화를 섞는 게 아니라 개별 문화가 다양하게 공존하는 방식을 상상해야 할 때다. 다양한 꽃들이 저마다의 향기와 빛깔로 전체 꽃밭의 아름다움을 완성하는 것이다. 동화(同化)가 아니라 공존이고 『반반 고로케』의 상상 역시 공존하는 상상이다.

## 4. 디아스포라의 얼굴들-난민

슬라보예 지젝은 난민과 테러의 원인을 글로벌 자본화가 만든 계급 투쟁이라고 주장했다. 난민을 돕는 것을 두고 “그들이 겪는 아픔에 대한 동정에 뿌리를 두어서는 안된다. 우리는 돕는 것이 의무이기 때문에 도와야 한다.”[131]고 말하면서 유럽 사회가 난민을 받아들이지 않는 것

131) 슬라보예 지젝, 『새로운 계급 투쟁-난민과 테러의 진정한 원인』, 자음과 모음, 2016, 100쪽

을 비판했다. 그에 의하면 이웃은 무엇보다 하나의 사물이며, 트라우마를 자극하는 어떤 침입자이자, 우리를 훼방하며 우리의 익숙한 생활방식을 혼란에 빠뜨리는 다른 생활방식을 지닌 사람이다. 그래서 너무 가까이 있는 이웃은 공격적 반응을 촉발시킨다. 우리는 불안한 침입자를 쫓아내려 하기 때문이[132]이라며, 이웃이면서 동시에 침입자인 난민을 적절하게 설명했다.

최근 몇 년 사이 한국 사회에도 난민이 구체적인 실체로 등장했고 첫인상은 침입자에 가까웠다. 지난 2018년 예멘 내전을 피해 제주특별자치도로 무비자 입국한 예멘인 500여 명이 난민 지위를 신청한 사실이 알려졌다. 이 일로 청와대 국민청원 게시판에 난민 인정 반대 청원이 올라왔고 수많은 사람이 반대했으며 난민 인정 반대 시위가 열렸다. 예멘인은 일자리를 위협하는 침입자, 무슬림은 잠재적 테러리스트라는 무비판적 인식을 바로잡을 기회도 없이 우리 사회에 나타난 것이다. 대한민국은 유엔 난민기구에 가입한 나라지만 난민 인정에 관해서는 매우 소극적인 나라다. 난민 지위를 신청한 예멘인 중 난민 지위를 인정받은 사람은 극히 소수이며 대부분 불법 체류자가 되었다.

한국 사회는 분단국이기는 해도 상시적인 내전을 겪는 게 아니고, 상대적으로 안정적인 동아시아 지역 대부분 나라는 유럽처럼 난민 문제를 피부로 겪지 않는다. 이런 때에 우리에게 온 제주 예멘 난민 사건은 슬라보예 지젝의 주장대로 그들이 난민이 된 게 그들의 잘못인지, 우리가 가진 불안은 정확한 것인지 생각해보는 계기가 되어야 했다. 여전히 현재진행형이지만, 그 일을 계기로 아동·청소년 서사에서도 내전이나 인권 탄압, 언론 자유 침해 등으로 난민이 된 사람을 다루기 시작한 것은 사실이다. 제주 예멘 사태가 촉매 역할을 한 것이다.

표명희는 실체적 사건이 된 난민 문제를 작품화하는 대표적인 작가다. 그녀의 『어느 날 난민』(창비, 2018)과 『버샤』(창비, 2023)는 난민 디아스포라를 정면으로 다루고 있는 작품이다. 특히 본격적인 난민 서사의 시작을 알린 『어느 날 난민』은 우리가 알고 있거나 알아야 할 난민에 관한 현재의 이야기라고 할 만하다. 그녀는 '먼 데서 온 낯선 이웃'인 난민을 직접 만나 취재했고 그 경험을 바탕으로 난민 문제를 말하기 시작했다. 이 작품이 발표되기 전까지 한국 사회가 난민에 대해 가졌던 인식은 난민 캠프라는 말 대신 '외국인 임시 보호 캠프'라는 말에 잘 드러난다. 외국인과 난민은 구분 없이 그저 다른 나라에서 온 이방의 사람에 가까웠다.

『어느 날 난민』은 다양한 이유로 조국을 떠난 사람들이 난민 자격을 얻고 대한민국 국적을 취득하기 위해 신도시에 있는 난민 캠프에 머물기까지의 과정을 다루고 있다. 캠프에 머물던 그들이 모두 난민 자격을 얻었는지, 얻었다면 얻은 후 그들이 어디에서 어떻게 뿌리를 내렸는지는 알 수 없다. 이 작품 역시 난민 디아스포라 발생 이유에 더 주목했고 그들이 난민이 된 이유에 대해 열람하도록 이끌고 있기 때문이다. 이것은 뉴스 등을 통해 우리도 대강 알고 있는 난민화 사례들을 개별화해서 보여주는 것으로부터 크게 나아가지는 않았다. 여기에 한국인 미혼모 해나가 우리 안의 난민화된 인물로 등장한다. 누가 난민인가의 구체적인 사례를 보면, 이슬람 문화권에서 벌어지고 있는 여성 명예 살인의 희생자 찬드라, 중국 내 소수 민족과 한족 간의 종족 갈등으로 반정부 활동을 하다가 고국을 떠난 모샤르와 그의 아내 옥란, 베트남의 계급 갈등을 피해 탈출한 뚜앙, 여성에 대한 편견과 동성애적 편견에 맞서다 한국행을 결정한 아프리카 소수 부족장의 딸 웅가와 미셸 등이다. 이들은 자국의 정치적 사건의 피해자이면서 경제적 상황에 의해 자의 반 타의 반, 난민이 되었다.

표명희는 섣부르게 희망을 제시하지는 않지만, "그들이야말로 엄청난 삶의 모험을 한 사람들이잖아요. 그것도 전 세계에서 모여든, 다양한 문화권 사람들이니 말도 문화도 자연스럽게 접할 수 있고 …… 쉽게 말해 인터내셔널 스쿨쯤으로 생각하면 될 거예요."(127쪽)라는 허경사의 말을 대신해 난민 디아스포라에 대한 인식의 전환을 제안한다. 이들은 난민 캠프를 외부에 알리기 위해 준비한 퍼포먼스를 '혹독한 퍼포먼스'라고 말했는데, 목숨을 걸고 국경을 넘고, 엄청난 관문을 통과한 뒤 극히 소수의 사람만 난민 인정을 받는 냉정한 현실을 적절하게 표현

132) 앞의 책, 90~91쪽

한 말일 것이다. 표명희가 인정한 1호 난민은 찬드라였다. 찬드라는 이슬람 사회에서 벌어지고 있는 명예 살인 관습의 희생자였다. 찬드라는 고국에서의 삶을 죽이고 새로운 장소에서 삶의 다음 단계로 나아가게 되었다. 그녀는 난민 지위를 얻지 못했다면 고국으로 돌아가 또 한 번 삶을 정지당했을 것이다. 『어느 날 난민』의 문학적 성과는 이처럼 다양한 난민 디아스포라의 얼굴을 우리 가까이에 데려와 주었다는 것이다. 그런 그가 다시 『버샤』(창비, 2023)를 내놓았다.

『버샤』는 시리아 내전으로 삶의 토대를 잃은 버샤 가족이 인천 국제공항 터미널에서 난민 심사를 요구하며 지낸 두 달 동안의 이야기를 그리고 있다. 내전에 참전한 군인에게 희생당한 한 소녀의 죽음, 일부다처제 사회에서 위기에 노출될 가능성이 큰 가난하고 어린 여성의 비극은 이 가족이 숨긴 비밀이었다. 사실 버샤의 원래 이름은 아이샤, 아이샤는 지금 하만을 아버지라고 부르지만, 사실은 하만의 어린 두 번째 아내가 될 여성이었다. 원래 버샤는 하만의 딸로서 참전 군인에게 순결을 잃자 오빠로부터 자살을 강요당한 채 비극적으로 삶을 마감한 인물이다. 버샤와 나이가 같은 아이샤 두 사람은 친구가 되었고 이런저런 일로 시리아에서 가졌던 것을 모두 잃은 하만은 아이샤를 버샤로, 즉 딸로 위장한 채 탈출했던 것이다. 아이샤는 버샤의 죽음으로 실어증에 걸린 뒤 아이샤가 아닌 버샤의 삶을 살기로 한 것이다.

명예 살인의 희생자 버샤는 『어느 날 난민』의 찬드라를 연상케 한다. 언뜻 반복되는 느낌이 있으나 『버샤』는 내전으로 삶의 터전을 모두 잃기 전, 하만 가족의 일상이 여느 나라 여느 가족과 다르지 않았음을 보여주었다는 점에서 이전 작품에서 한 걸음 나아갔다. 아이샤와 버샤 역시 하고 싶은 일이 있었던 평범한 십 대 여성이었으나 내전으로 모든 걸 잃은 인물이라는 점도 눈여겨볼 필요가 있다. 누군가에겐 여행의 시작이거나 귀향의 장소이지만, 그 반대의 상황도 가능한 공항은 절망과 희망의 기로에 선 버샤 가족이 처한 상황을 표현하기에 맞춤한 장소였다. 표명희는 이전의 폐쇄된 섬이 아니라 열린 공간인 공항을 통해 난민 디아스포라가 우리 가까이 다가와 이웃을 신청하고 있음을 보여주었다.

『어느 날 난민』과 『버샤』 역시 난민 심사라는 절차에 주목해 과정으로 남은 감이 있다. 하지만 두 작품은 개별적 존재의 삶을 통해 이들이 낯설고 무서운 침입자가 아니라는 걸 보여주었다.

제주 예멘 난민 사태가 벌어진 뒤 시인 하종오는 제주도로 날아갔다. 그곳에서 그는 예멘 난민과 함께 지내며 겪은 일들을 시로 적었다. 시집 『제주 예멘』(b, 2019)은 어느 페이지를 펼쳐 읽든 예멘 사람과 예멘의 문화, 풍습, 그들이 두고 온 일상을 만날 수 있다. 하종오는 그들이 무서운 침입자가 아니라는 말을 그렇게 말하려는 듯하다. 디아스포라에 대하여 문학이 할 수 있는 말이 이러해야 할 것이다. 그들이 왜, 어떻게 여기까지 왔는가를 설명하는 방식과 그들의 실체를 인정하되 그들이 어떤 존재인지를 밝히는 문학의 언어, 문학적 상상은 아동·청소년 서사에서도 마찬가지로 필요하다. 예멘이 내전으로 폐허가 된 곳이고 그 참상을 있는 그대로 전하는 것도 시급하지만 예멘 커피 한 잔을 마시며 그 나라가 “이토록 맛있는 커피가 생산되는 땅”(「예멘 모카커피」)임을 말하는 일은 또 다른 효과로 나타날 수 있다. 삶의 보편성과 그곳의 특별한 문화적 전통과 유산을 통해 본 그들은 무서운 테러리스트가 아니다. 그들은 “아라비안나이트라는 신비하고 신기한 이야기를 만들고 읽은 나라 사람”(「아라비안나이트」)이다. 난민 디아스포라에 대해 가진 우리의 무의식적 두려움과 경계의 마음을 풀어주는 문학의 언어를 발명하는 것이 필요한 시점이다.

## 5. 나가며-아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성

『반반 고로케』에 이런 장면이 있다. 달리기를 잘하는 민우가 마음에 들지 않는 병훈이가 괜히 트집을 잡자, 지금껏 말도 해 본 적 없는 규리와 다희가 민우 편을 드는데 작가는 그 장면을

“둘이 같이 대드니까 병훈이는 꼼짝 못 했다.(132쪽)”라고 표현했다. 스치듯 짧게 처리 됐지만 의미 있는 장면이다. 김송순은 큰 힘을 이기는 작은 힘의 기술이 규리와 다희가 보여준 같이, 함께라고 말하고 있다. 같은 반 아이들 앞에서 엄마 고향이야기가 담긴 ‘망고 책’을 서툴러도 정성을 다해 읽었던 민우 마음이 아이들에게 전해졌고 이 마음이 규리와 다희에게 전해졌을 것이다. 지금 디아스포라를 마주한 우리에게 필요한 것은 민우가 자기 연민에 빠지지 않도록 돕는 윤서와 윤서 네 가족 같은 이웃의 존재, 존재 증명과도 같은 콧수염을 자르면서 마음을 열어 보인 이사드 아저씨, 누군가의 진심을 본능적으로 알아주는 아이들, 불의한 것에 함께 대들어주는 규리와 다희가 보여준 응원이다.

물론 현실의 우리는 여전히 『울지마 샨타』의 가현 엄마에 더 가까울지 모른다. 가현이와 친하게 지내는 게 마음에 들지 않는 가현 엄마가 샨타를 눈앞에 두고 “넌 왜 하필 방글라데시 애니? 네가 미국 애라면 얼마나 좋아.”(92쪽) 라면서 실망하는데, 그 모습은 분명 우리 안의 차별을 되돌아보게 한다. 그동안 대부분의 디아스포라 서사는 영어권 백인이 아니라 탈북 디아스포라 포함 비영어권 아시아 사람에 관한 것이었다. 게다가 사전적 의미 그대로의 난민 즉 전쟁이나 이념 갈등으로 인해 발생한 재난을 피해 다른 나라나 다른 지방으로 가는 사람, 난민 디아스포라는 우리에겐 최근의 일이다. 이들에 관한 일련의 아동·청소년 문학 서사가 사뭇 무겁고 또한 상황을 설명하는 일에 조금 더 기울어진 것 같은 이유도 그만큼 낯설기 때문일 것이다.

난민 앞에서 당황스러운 우리에게 『초콜릿어 할 줄 알아?』(캐스 레스터, 봄볕, 2019)는 난민 디아스포라와 관련해 몇 가지 중요한 단서를 제공하고 있다. 잠깐 살펴보자면, 『초콜릿어 할 줄 알아?』는 영어를 하는 영국 소녀 재즈와 쿠르드어를 하는 시리아 난민 소녀 나디마의 우정을 다룬 이야기다. 두 소녀는 서로의 언어를 모르지만, 이 난관을 뚫을 그들만의 방식을 상상해내고 소통하며 우정을 쌓는 데에 성공한다. 이 과정은 시종일관 유쾌하다. 어린이 드라마 제작자였던 캐스 레스터는 난민이 겪는 아픈 상황, 전쟁의 참혹함을 알리고 평화의 소중함을 일깨우는 데 초점을 두지 않았다. 대신 여러 고비를 넘기고 낯선 곳에 정착하여 새로운 세상에 정착해나가는 나디마 가족의 평범한 일상에 집중했다. 이 작품을 통해 확인할 수 있었던 것은 난민이 침입자도, 잠재적인 테러리스트도 아닌, 울고 웃고, 계획과 꿈, 거리의 음식과 소박한 장신구에 기뻐하거나 의미를 담을 줄 아는 이웃이라는 거였다.

인상적인 것은 영국의 청소년들이 난민에 관해 기초적인 상황을 알고 있다는 것이다. 즉 난민을 받아들여야 한다는 것, 차별하면 안 된다는 것, 난민은 불쌍하거나 돌봐주어야 하는 대상이라는 것을 교육을 통해 이미 내면화되어 있다는 것이었다. 물론 이상과 현실의 충돌과 갈등은 있다. 대신 난민을 차별하는 발언을 하면 그 자리에서 즉시 수정되거나 공개적으로 사과를 해야 한다. 이렇듯 지리적 환경의 영향이겠으나 영국을 비롯한 유럽은 난민이 낯선 존재가 아니다. 나디마는 특히 인상적인데 그녀는 난민 당사자지만 자신의 처지를 불쌍하게 여기지 않는다. 나디마는 난민을 보호해야 한다는 걸 요구할 줄 아는데, 연설 같은 공적인 방식이 아니라 사소한 것들, 가령 음식이나 여학생들이 나눠 갖는 우정 팔찌 같은 일상의 일을 통해 말해진다. 즉 난민에게도 그들의 소중한 삶이 있었다는 것, 누구나 누려야 할 평범한 일상과 행복이 훼손됐다는 것을 말하는 방식이었다.

난민을 보호해야 할 이웃이라는 말이 구호처럼 들릴 때 갖게 될 반감을 줄이고 정서적 공감의 폭을 확대하는 것은 옳은 선택이었다. 이런 태도가 비단 난민 디아스포라를 대할 때만 필요한 건 아니다. 그런 의미에서 우리에게도 실마리를 찾을 수 있는 작품이 있다. 공선옥의 『울지마 샨타』와 최근 출간된 김중미의 『느티나무 수호대』(돌베개, 2023)는 디아스포라의 과거와 현재 같은 작품이다. 『울지마 샨타』는 언젠가는 쓰고 싶은 슬프고 아픈 추억이라면 『느티나무 수호대』는 현재이며 두 작품을 통해 우리는 디아스포라가 지속해야 할 미래의 일을 상상할 수 있다.

김중미는 어린이와 청소년의 현재와 현실에 그 누구보다 밀착된 삶을 살고 있고, 창작자로서

의 실천도 다르지 않은 작가다. 그런 김중미답게 이번 『느티나무 수호대』도 현실에 바탕을 두면서 상징적 판타지를 통해 새로운 가능성을 모색했다.
『느티나무 수호대』에서 도훈은 다문화인 자신을 루저와 다르지 않다고 생각하는 인물이다. 도훈은 코로나19 이후로 홀로 고립되어 외로운 시간을 보내고 있었다. 그러다가 느티나무 정령 '느티 샘'을 만나면서 달라지고 대포읍에 재개발 소문이 돌며 아파트 공사로 느티 언덕이 사라질 위기에 처하자 다양한 나라에서 온 이주 디아스포라 아이들을 모아 우정과 연대의 힘으로 마을 공동체를 지켜내기에 이른다. 김중미는 이주 디아스포라 아동의 현실과 느티나무를 돌봄과 치유의 안내자로 정령화한 '느티 샘'을 통해 이주 디아스포라 연대 필요성과 가능성을 보여주었다.
『울지마 샨타』에서 상대적으로 작았던 이주 디아스포라 어린이들의 목소리가 『느티나무 수호대』에서는 시끌벅적하다. 대포읍은 원주민보다 이주민 비율이 더 높고 토박이들도 이주민이 없으면 대포읍은 작동되지 않는다는 것을 인정한다. 나라가 다양한 만큼 아이들의 사연도 다양하게 등장하는 『느티나무 수호대』의 대포읍은 한국인과 외국인의 경계에서 혼란을 겪는 이주 디아스포라 2세 아동이 그들이 갖고 있을지 모르는 가능성을 찾을 수 있는 실험적 장소다. 김중미가 이야기를 통해서 하고 싶은 말은 분명하다. 다양한 나라, 즉 다문화로 만들어진 사회와 다양한 나무와 새, 동물로 만들어지는 숲이 다르지 않다는 것이다. 김중미에 의하면, 숲이 만들어지는 방식은 낯선 존재에게 자리를 내어주는 것이다. 대포읍도 그렇게 만들어졌음을 오백 년 동안 대포읍을 지켜온 '느티 샘'의 말을 통해 아이들에게 전해진다.

"우리 식물도 그렇지만 인간들은 낯선 존재에게 자리를 내어주는 데 시간이 필요한 것 같다. 이제 대포읍 토박이들도 이주민이 없으면 살아갈 수 없다는 것을 안다. 지금 대포읍에는 새로운 숲이 만들어지는 중이다. 숲은 다양한 식물과 동물이 섞여 있을 때 건강하고 풍요롭다. 대포읍은 숲을 닮았다."(179쪽)

숲을 이루는 하나하나의 자연물처럼 대포읍은 아프리카, 아시아 각국에서 온 아버지와 엄마를 비롯해 부모를 따라왔거나 태어난 아이들과 토박이와 함께 '레인보우' 같은 마을로 풍요로워지고 있다. 도훈에게 '다문화'는 다채로운 문화, 다양한 문화를 뜻하지 않았다. '다문화'는 그저 '루저'를 뜻하는 여러 말 중 하나였다.(20쪽) 하지만 도훈은 처지가 같은 또래 아이들과 댄스 크루를 만들고 대포읍의 정령 느티나무를 구하기 위해 연대하면서 새로운 이주 디아스포라의 정체성을 찾아가고 있다.
다문화주의 논쟁을 '주도 문화' 논쟁이라고 본 슬라보예 지젝의 말을 다시 떠올린다. 이 말이 다소 과격하게 들릴 수 있는데 그는 단순하게 서로 존중하는 선에 그치지 말고 공동의 문제로 논쟁하고 투쟁하자고 주장한다. 그 말은 다문화주의를 통해 진정한 공존과 융화가 가능하다는 것을 보여줄 수 있다는 확신이기도 하다. 그가 해방투쟁이라고 말한 이유이기도 하다.[133] 분명 김중미가 그리고 있는 대포읍은 이주 디아스포라의 존재를 증명하는 장소가 될 수 있다. 불가능한 상상이 아니다. 현실은 이미 그 방향을 잡은 것이고 도훈과 같은 이주 2세 디아스포라가 그 문화투쟁의 씨앗 나무가 될 수 있을 것이다.
서평가 미치코 가쿠타니는 랠프 앨리슨의 『보이지 않는 인간』에 대한 서평에서 이 작품이 "미국 사회의 인종과 다문화 유산에 대한 선견지명 있는 사색인 도시에 성장소설"이라고 정리했다. "다양성이라는 말은 무색이 되려는 게 아니라 미국이 많은 가닥으로 엮여 있으며 우리의 운명은 하나이면서 여럿이 되는 것임을 이해한다는 뜻"[134]이라며 소설 속 화자의 말을 인용하는데 이는 그 자신 미국 사회의 다문화 종족 중 한 가닥인 미치코 가쿠타니의 생각이기도 했을 것이다. 한국 사회도 이미 다양한 디아스포라가 삶의 뿌리를 내리고 있는 다문화 사회다. 이주 1세대와 달리 2세대는 부모세대가 겪었던 절대적 인권 침해 대신 정체성의 혼란을 겪을

133) 슬라보예 지젝, 앞의 책, 106~107쪽
134) 미치코 가쿠타니, 『서평가의 독서법-분열과 고립의 시대의 책읽기』, 돌베개, 2023, 138쪽

것이다. 특히 한국처럼 단일성을 강조하는 사회에서 디아스포라는 동화-되기, 같아지는 쪽으로의 선택을 강요받을지도 모른다. 하지만 우리와 닮아지라고 할 것이 아니라 너의 고유함과 나의 고유함을 품어 다양해진 사회가 더 기대할만한 가치가 있는 미래일 것이다.
디아스포라 개개인을 한국 사회를 구성하는 여러 가닥의 하나로 보고, 그들이 한국 사회에 뿌리내려 살아가는 일의 가능성을 상상하는 것이 문학의 몫이다. 샨타가 쓸 자신의 이야기, 도훈과 대포읍에 사는 어린이와 청소년의 미래가 미등록이라는 결말이 아니라 숲의 구성원이 되어 튼튼하고 풍요로운 숲의 일원이 되는 감각을 발명하는 것도 문학이다. 아동·청소년 문학은 바람이며 소망의 형식일 때가 많다. 아픔은 경쾌한 치유로, 결핍은 즐거운 충만으로, 파편은 행복한 공동으로 나아가기를 꿈꾼다. 디아스포라는 돕거나 공존해야 한다는 당위를 넘어 그들이 우리 사회를 풍요롭게 해 주는 여러 가닥의 하나라는 상상을 기다린다. 디아스포라를 다루는 아동·청소년 문학 역시 공적인 삶에 기여 하는 잠재성을 실험할 계기가 되어 줄 것이다.

# 「디아스포라와 아동문학-아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여」에 대한 토론문

**김화선**
**(배재대)**

김재복 선생님의 「디아스포라와 아동문학-아동·청소년 디아스포라 서사의 가능성에 대하여」는 "디아스포라를 다룬 동화와 청소년소설을 통해 우리 아동·청소년 문학이 포착한 디아스포라의 얼굴을 만나"보고 "디아스포라 문학의 가능성을" 탐색하고 있습니다. 그 과정에서 김재복 선생님께서는 문학의 몫이 무엇이고 "문학의 운동성"이 어떻게 발현될 수 있는가를 제시해주고 계십니다. 문학의 역할과 문학적 상상력이 지니는 힘에 관심을 두고 있던 차에 선생님의 논문을 읽으며 중요한 시사점을 얻을 수 있었습니다. 감사의 마음을 전하며 궁금한 점 몇 가지를 여쭤보는 것으로 토론자의 소임을 대신하고자 합니다.

첫째, 디아스포라의 개념과 범주에 대한 질문입니다. 선생님께서는 "디아스포라는 조선족, 탈북민, 무국적자, 불법 체류자를 포함한 이주노동자, 결혼이민자, 난민 등 개별과 세부를 포함"하며 "우리라는 범주에 속하지 못하는 타자가 아니라 뿌리내리고 싶으나 정주하지 못하는 존재를 지칭하는 개념에 가깝다"고 설명하고 계십니다. "특정 이미지에 가두"지 않기 위해, 그리고 "이들을 향한 존중과 환대, 가능성을 담"기 위해 타자의 관점을 지양해야 한다는 의견에 전적으로 동의합니다. 하지만 언급하신 작품을 분석하는 과정에서 타자와 "정주하지 못하는 존재"의 차이가 명확하게 드러나지는 않은 것 같은데 선생님께서 생각하시는 디아스포라의 범주와 타자의 관계에 대해 부연 설명을 좀 부탁드립니다.

둘째, 디아스포라 서사의 가능성에 대해 여쭙고 싶습니다. 선생님께서는 디아스포라를 다루고 있는 아동·청소년 문학 작품을 두루 언급하시며 긍정적인 측면과 한계, 의의 등을 설득력 있게 제시해주셨습니다. 아동·청소년문학에서도 이주 디아스포라를 다룬 지 이미 20년 가까이 되었고 다양한 디아스포라의 양상들을 서사화해오고 있는데도 불구하고 여전히 "디아스포라 서사의 가능성"이라고 평가하신 이유가 궁금합니다. 이와 관련하여 선생님께서 생각하시는 디아스포라 서사의 정체성이 무엇인지도 함께 여쭈어보고자 합니다.

셋째, 동화와 청소년소설의 장르적 특징에 대한 질문입니다. 선생님께서는 "동화의 장르적 장점"을 "소망의 형식"에서 찾고 "다양하게 공존하는 방식을 상상해야"하는 당위성을 언급하셨습니다. 그렇다면 동화와 청소년소설이 디아스포라를 다루는 방식은 어떤 점에서 변별점을 지니고 있는지 질문을 드리고 싶습니다. 그리고 이러한 차이는 흔히 일반 문학이라고 표현하는 장르의 디아스포라 서사와는 어떻게 다른지요?

선생님께서 인용하신 슬라보예 지젝의 관점은 디아스포라와 문학적 상상력의 양상을 분석할 때 중요한 준거가 될 수 있다는 데 동의합니다. '주도 문화' 논쟁 등 해방투쟁의 양상에 주목할 때 디아스포라 개개인의 삶의 양상을 담은 서사는 지금-여기에서 일어나는 실체이자 실존하는 현실로 다가올 수 있을 것입니다. 그간 탈북을 포함한 이주의 서사가 한국으로 오기까지의 과정에 주목했고 그 결과 이주의 과정이 스펙타클의 장면으로 소비될 수밖에 없었던 맥락을 고려한다면, 문학적 상상력이 "공적인 삶에 기여하는 잠재성을" 실재화하는 방향을 어떤

방식으로 제시해야 하는지를 가늠하게 하는 지점이 될 수 있을 것입니다. 두서없는 질문에 양해를 구하며 선생님의 고견을 듣고자 합니다. 감사합니다.*

# 잡지 '일본부인'으로 본 재조일본여성의 일상과 전시체제

장혜진
(가톨릭관동대)

目 次

1. 들어가며
2. 『일본부인』(조선판)에서의 재조일본인 여성의 의무
3. 총후(銃後)의 '부도(婦道)'
4. 『일본부인』(조선판)에서의 총후의 일상
5. 마치며

## 1. 들어가며

『일본부인』은 전시 하의 관제 단체인 대일본부인회[1]의 기관지이며, 이 대일본부인회는 대정익찬(大正翼贊)운동 산하 단체이기도 하다. 발간의 목적은, 총력전 하에서 총후(銃後)[2]의 각오를 설(說)하고 여성을 동원하여 일본여성으로서의 개인적인 측면에서부터 어떻게 총후의 역할에 충실할 수 있는지, 또 전쟁을 통한 물자 부족을 일상에서 어떻게 극복해야 하는지 그 지침을 안내하는 정보지라 할 수 있다. 일본에서 1942년 2월부터 1945년 1월까지 간행되었으며 자매지인 『일본부인』(조선판)은 대일본부인회 조선본부에서 1944년 4월부터 1945년 4월까지 발행되었다. 아울러 본 잡지는 일제강점기 말기 전시 체제 하에서 식민지 조선에서의 일본인 여성이 일상 속에서 조선 부인을 대상으로 어떻게 '내선일체'와 '황국신민화'의 선도적인 입장에 있었는지 검토하기에 유용한 자료라 할 수 있겠다.

재조일본인 여성은 식민지배 체제라는 정치적 이데올로기가 작동하는 가운데, 내지 여성과의 차별적인 '외지인'의 시선을 받으면서 식민지 조선에서는 지배자와 피지배자라는 관계성 안에서 불안정한 디아스포라적 존재였다. 이러한 여성들은 1880년 조선 이주 초기에만 해도 285명으로 그 수가 매우 적었다. 그러나 1944년에는 재조일본인 여성이 567,022명에 이를 정도로 조선 내에는 일본여성이 상당히 거주하고 있음을 알 수 있다.[3] 여기에는 이주 1세 이외에도 일본 내지에 가보지도 못한 조선에서 태어난 2, 3세인 일본여성을 포함한 숫자이다. 이러한 재조일본인 여성의 정체성에 관한 연구는 오성숙, 히로세 레이코의 연구[4]가 있으며, 그 외에 재조일본인 여성 1세[5]와 조선에서 태어난 재조일본인 여성 2세[6]에 관한 연구, 재조일본

1) 대일본부인회는, 문부성계의 일본연합부인회, 내무성계의 애국부인회, 군부계의 대일본국방부인회를 통합시킨 단체로 회원은 약 2천만 명에 이를 정도로 성인 여성 대부분이 참가했던 일본 최대 여성 조직이었다.
2) 김효순(2016)「중일전쟁 미담에 나타난 총후 여성 표상 연구」에서, 총후를, 전쟁 상황 하에서 전장의 뒤 즉 전선(戰線)에 대해 직접적인 전장이 아니라는 의미로 사용한다고 정의하고 있다.
3)「朝鮮に於ける人口に関する諸統計」,「人口調査結果報告」를 참조. 이규수,『제국과 식민지 사이: 경계인으로서의 재조일본인』, 도서출판 어문학사, 2018년. 43쪽.
4) 오성숙,「재조 일본여성 '조센코' 연구: 쓰다 세쓰코,『녹기』그리고 청화여숙」,『일본언어문화』제27집, 2014년. 広瀬玲子,「식민지지배와 젠더: 조선에서의 여성식민자」,『젠더사학』제10호, 2014년.
5) 스가와라 유리,「일제 강점기 후치자와 노에(淵澤能惠: 1850~1936)의 조선에서의 활동」,『일본학』35호, 2012년. 김효순,「3.1운동 직후 재조일본인 여성의 조선 표상과 신경쇠약」,『일본연구』35호,

인 여성의 조선 체험기 연구와 총후(銃後) 여성에 관한 연구[7]가 산견된다. 이러한 연구는 재조일본인 여성에 주목하여 정치 이데올로기적인 차원에서 분석을 하고 있으나 그 구체적인 실상에까지 이르지 못하는 한계가 있다.

본 발표에서는『일본부인』(조선판)을 통해, 전시 체제 하에서 재조일본인 여성이 총후 전쟁에 가담하며 '부도(婦道)'가 재조일본인 여성에게 어떠한 의미였는지, 또 국가가 요구하는 재조일본인 여성의 의무는 무엇이었는지, 그리고『일본부인』(조선판)에는 총후의 일상 생활을 다룬 기사로 어떠한 주제를 다루고 있는지를 통해 재조일본인 여성의 일상의 단면을 살펴보고자 한다.

## 2.『일본부인』(조선판)에서의 재조일본인 여성의 의무

1938년 3월, 일본은 조선에서 지원병제도를 실시하고 조선교육령을 개정이 되면서 조선인 병대를 설치하는 한편, 조선어 과목을 금지하고 대신에 일본어교육을 철저히 관리하였다. 도심에 살고 있던 많은 일본인과 아이들은 일반 조선인과 분리된 생활을 영위하고 있었고, 일본인이 적은 시골에서야 일본인과 조선인이 겨우 섞이는 생활이었다. 같은 해 8월, 조선총독부에 시국대책협의회가 설치되고, '内鮮一体ノ徹底ニ関スル件'이 자문되자, '내선인의 통혼을 장려하는 적당한 처치를 강구할 것'과 같은 12항목이 마련되면서 이후 조선에서의 내선일체 정책은 강화되었다. 1939년부터 '노무(勞務)의 징용'을 걸고 강제연행이 시작되었으며 1940년 2월에는 이른바 창씨개명이 실시되었다.

한편, 1941년 12월 8일 일본이 미국과 영국에게 선전포고하여 아시아태평양전쟁이 발발하기까지 일본은 이미 만주에서 막대한 전력을 소모하고 있었다. 그리고 1940년부터 이미 일본 내지에서는 총력전체제에 돌입한 상황이었다. 일본 내지의 소비생활이 위축되기 시작했고 일반 사회생활도 급속하게 전쟁 준비로 통제되기 시작한 것이 1940년부터였다. 대도시에서 처음으로 쌀 배급제가 시행되었고, 그 외에 전력, 연료의 부족으로 대중목욕탕은 영업시간도 늦출 지경이었다고 한다. 일찍이 만주사변의 완수를 위해 일본의 총력전체제가 시작되었던 것이다. 따라서 아시아태평양전쟁에 임박한 시점에서 일본은 전쟁을 치를 경제적 기초가 매우 빈약한 상태였고, 미국과 전쟁하기 위해서는 남방으로의 진출을 통해 자원 확보가 필요하였다.[8] 일본의 총력전체제는 전쟁 후반이 되면서, 전국(戰局)의 악화됨에 따라 노무 동원의 대상을 학생과 여성으로까지 확대되었고, 1943년 문부성의 통괄 하에서 시작된 학생 동원은 후생성 소관으로 이관되면서 약 3백만 명 이상의 학생이 1944년까지 실시되었다. 남성 노동력의 부족은 곧 여성의 노동력으로 보충되었다.[9] 1944년 말, 일본은 '결전태세'로 전환되면서 '이제 와서 결전하지 않으면 영구히 승기를 잡기란 불가능'하다는 시국에 따라 군수 생산에 더욱 힘을 싣게 되었다.[10]

이러한 정세 속에서『일본부인』(조선판)의 간행은, 조선이 병참기지화된 상황에서의 재조일본인 여성 내지 조선 여성이 총후에 대한 의무를 담당하도록 하는데 유용한 지침서로 작용하였

---

2021년.

6) 송혜경,「식민지기 재조일본인 2세 여성의 조선 체험과 식민지주의: 모리사키 가즈에(森崎和江)를 중심으로」,『일본사상』35호, 2018년. 스기우라 기요후미(杉浦清文),「식민자 2세와 조선: 모리사키 가즈에 시에 있어서의 다이얼로그, 그리고 공진에 대하여(植民者二世と朝鮮 : 森崎和江の詩におけるダイアローグ,そして共振について)」,『立命館言語文化研究』33권 1호, 2021년.

7) 히로세 레이코(広瀬玲子),「식민지 조선에서의 애국부인회: 만주사변부터 중일전쟁 개시까지(植民地朝鮮における愛国婦人会: 満州事変から日中戦争開始まで)」,『北海道情報大学紀要』29(1), 2014년. 김효순,「중일전쟁 미담에 나타난 총후 여성 표상 연구」,『일본문화연구』60호, 2016년.

8) 伊藤正徳,『実録太平洋戦争』, 중앙공론사, 1960년, 23쪽.

9) 1944년에는 미혼여성을 반년간 단기 노동에 참가시키는 '여자근로보국회'가 결성되었고, 1945년에는 이것이 '여자정신(挺身)대'로 개명되었다.

10) 伊藤正徳,『実録太平洋戦争』, 중앙공론사, 1960년, 25쪽.

다.

『일본부인』(조선판) 창간호의 제일 첫 페이지에는 '영지(令旨)'가 실려 있다. 당시 대일본부인회총재인 東久邇宮稔彦王妃勳一等 聡子内親王의 영지이다. 더불어 황후의 '御言葉'도 실려 있다. 이 영지에서는 대일본부인회의 결성 목적을, '전국 부인을 회원으로 삼으며, 일본 고유의 부도(婦道)에 근거하여 수신제가하고, 이웃끼리 서로 돕고 제휴하여 그 지역의 사람들을 서로 이끌어 전원 일치 총력을 받들어 이것을 국가에 바치도록 한다. 대동아전쟁에서 황국의 위무(威武)는 세계에 현양하기 위해서도 앞으로 극복해야 할 많은 곤란이 있음을 각오해야 한다. 총후에 의거하여 부인의 책무 또한 진실로 중하다'[11]며, 부인의 책무가 총후에 있음을 밝히고 있으며, 개인만이 아닌 조직적으로 지역민과의 협력과 연대를 기본으로 하고 있음을 알 수 있다.

다음은, 축사의 내용을 통해 당시 『일본부인』(조선판) 창간 의도와 재조일본인 여성의 역할을 구체적으로 확인할 수 있다.

대일본부인회 회장 야마우치 사치코(山内禎子)[12]는, 『일본부인』(조선판)이 창간된 시점을 조선에서의 징병제가 실시된 이후로 지목하며, 황군 용사의 어머니와 누나가 되는 영예를 모두와 함께 기쁘게 여긴다고 언급하고 있다. 이어 전국(戰局)이 진행됨에 따라 함께 모두 일상의 생활 개선을 해야 하며 군인 원호(援護)와 그 외의 활동, 특히 금속 회수 활동을 언급하고 있다. 이미 일본 내지에서는 『일본부인』을 마음의 수양 및 양식으로 삼아 일치단결하여 총후의 전투를 하고 있음을 조선 회원은 충분히 이해하기 어려웠을 것으로 보고, 앞으로 『일본부인』(조선판)을 조선의 회원들도 마음의 양식으로 삼아 결전 하에서 중요한 사명을 훌륭하게 다하기를 바란다는 뜻을 밝히고 있다.[13]

대일본부인회 조선본부장인 고이소 카오루코(小磯馨子)[14]는, 대동아전쟁 3년째를 맞이하여 각각의 생활이 곧 전쟁이며, 모든 힘을 황국에 바쳐야 함을 강조하고 있다. 부인은 국민의 반수 이상을 차지하며 수신제가하여 남편 활동을 보조하고 총후를 지키고, 국가를 짊어진 소국민(자녀)을 양육하는 큰 임무가 있다고 밝히고 있다. 아울러 생산의 증산과 소비 절약에 중대한 역할을 하고 있음을 강조한다. 이어 그녀는 신체는 물론 재산을 모두 전쟁을 위해 바쳐야 하는데 이것은 전쟁에서 이겨 살아남기 위한 길이라고 한다. 우리의 아이들은 천황 폐하의 적자이며 나라의 보물이고 전력을 다해 훌륭한 병대(兵隊)와 생산 전사로서 봉공할 수 있도록 양육해야 한다. 조선에서도 일본부인은 모두 명예로운 군인의 어머니이자 누나가 되므로 이는 진실로 영광스러운 것이다. 세계 무비(無比)의 훌륭한 군인의 어미니이자 누나가 황국 전통의 부도(婦道)에 따라 수신(修身), 제가(齊家), 어국봉공(御國奉公)하는 역할을 재삼 강조한다. 이와 관련하여 일본부인으로서, 부인회원의 책무를 언급하는데, 전쟁에 승리하기 위해서는 세상의 정세를 알고 적국인보다 훨씬 더 심신을 단련하고 지능을 계발해야 한다. 이번 조선반도의 풍속, 습관에 알맞게 조선부인에게도 알기 쉽게 조선판을 발행하게 되었다. 조선부인과 그 아이들에게 읽히도록 해야 하며, 가능한 많은 사람들에게 알려야 한다. 따라서 조선의 일본여성은 이를 위해 충분히 원조하고 지도할 필요가 있으며 모두 좋은 친구가 되고 선생이 되기를 바란다고 말하고 있다.[15]

여기서 재조일본인 여성이 조선여성을 전쟁 수행 체제로 끌어들이는 지도자적 위치에 있다는 것을 알 수 있다. 기존의 생활이었다면 피식민자인 조선여성과는 거리를 두고 교류를 삼가는 생활을 했던 일본여성에게 조선여성의 친구와 선생으로서의 역할을 부여하고 있다.

조선총독이었던 고이소 쿠니아키(小磯國昭)는, 일본에서의 일본부인은 인구 1억 명의 절반

---

11) 일본부인 제1권 제1호 '令旨', 9쪽.
12) 일본의 황족 출신으로, 야마우치 토요카게(山内豊景)후작부인.
13) 일본부인 제1권 제1호, 10쪽.
14) 조선 총독과 일본 41대 내각총리대신인 고이소 쿠니아키(小磯國昭)의 아내.
15) 일본부인 제1권 제1호, 12~13쪽.

에 해당하며 전쟁을 치르는 남편, 자식, 형제에게 보탬이 되어야 한다고 말한다. 이것이 전쟁의 결승에 있어 결정적 요인으로 작용한다고 보았다. 부인들은 전쟁의 제2선에 동원되었고, 남자를 대신하여 총후의 생활 활동을 담당하며, 부인 본래의 가정과 육아와 같은 사명을 존중하는 표면적 원칙에서 아직도 미국과 영국과 같은 노무 징용을 부인에게는 적용하지는 않지만, 가정이나 육아의 책임이 없는 사람은 스스로 나아가 국가가 요구하는 근로의 전열에 적국의 부인들 못지않게 일해야 한다고 한다. 그러면서 조선에서는 가정에서 무위도식하는 자를 위대하게 여기는 기풍이 있으나 점차 각성하고 변하고 있으며, 아직 근로를 천시 여겨 무위유한(無爲有閑)을 자랑하는 구시대적 관념이 남아있다면 어서 빨리 각성해야 한다고 비판한다. 징병이 실시되어 반도의 자제들이 계속해서 영예로운 황군의 자격을 얻게 되는데, 이러한 자제들의 어머니이자 여형제인 부인들이 만약 구태의연한 관념에 갇혀 지낸다면 시대에 도태될 것이다. 반도부인이 일본부인과 같은 의식을 가져야 하며, 부인의 아름다움을 섬수세요(纖手細腰)와 기라(綺羅)의 복식을 자랑한다면 구시대적 유폐(流弊)이며 유약한 여성은 결국 국체를 쇠망하게 하는 자로 봐야 한다. 난국에 맞서서 싸우는 남자들과 어깨를 나란히 하여 봉사 근로의 임무에 대해 새로운 시대의 부덕(婦德)을 닦는 것이야말로 일본부인의 자긍심이며, 현대부인의 새로운 아름다움은 몸베 모습에 있고 강건한 육체와 거칠어진 손바닥으로 나타날 것이라고 주장한다. 그러면서 대일본부인회가 조선에 있어 기관지 창간을 기뻐하는 기회에 모든 반도부인에 대해 '커다랗고 단단한 손바닥을 자랑하라'고 말하고 있다.[16]

또한 조선군사령관 육군대장 이타가키 세이시로(板垣征四郎)는, 건병건민(健兵健民)의 어머니를 강조하였다. 『일본부인』(조선판)은, 반도 1천만 부인의 지침서가 될 것이라 하며, 전쟁에 있어 총후 1억 국민 또는 철환(鐵環)의 단결로써 남녀노소를 불문하고 일야근로증산(日夜勤勞增産)에 매진해 왔으며, 전력증강에 매진해야 한다고 강조한다. 여기서 조선에서의 징병제 실시에 따라 반도 청년들이 황군 장병으로서 강한 정신을 발휘하고 건민으로서 생산 증강에 정진하는 것은 그들을 기르는 어머니의 힘이다. 어머니의 힘이야말로 실로 일본의 힘의 원천이라 할 수 있으며 '그 어머니에 그 아들'이라는 속담이 있을 만큼 지당한 이야기이다. 반도의 어머니들은 건병건민의 어머니로서, 남자를 대신하여 총후 전장을 비호하는 일본여성으로 중대한 임무를 짊어진다고 하였다.[17]

종합해 보면, 총력전체제에 임하는 재조일본인 여성이 내지 일본여성과의 온도차가 있음을 비판 받는 모습이 보여진다. 아직 조선부인을 계몽시키지 못하고 구시대적 여성상에 머물러 총후의 역할을 제대로 수행하지 못하는 재조일본인 여성의 모습의 각성을 종용하고 있다. 이는 부도(婦道)와 부덕(婦德)에 근거하는 어머니의 힘, 즉 모성애가 일본의 힘이고 곧 총후의 전투에 있어 큰 역할을 한다는 논리로 해석이 된다. 이는 곧 군국의 어머니상으로, 일상에서의 생활 개선은 물론 소비 절약, 자녀 양육, 수신제가와 같은 전통적 여성의 역할이 단순한 개인적 행복 추구가 아닌 국가 봉공이라는 정신이 전제가 되며, 세계의 정세를 알고 국가 봉공의 노무 활동을 포함하고 있다. 아울러 재조일본인 여성에게는 조선여성과의 교제를 통한 지도자로서의 역할도 주문하고 있다. 이는 곧 내선일체, 조선인의 황국신민화 정책과 연동된다 볼 수 있다.

## 3. 총후(銃後)의 '부도(婦道)'

그렇다면 총후에서의 '부도', 총후의 군국의 어머니상은 무엇인가.

『사실미담 총후의 여성』[18]에서는 전쟁에서의 용사의 존재는 단순히 그 한 사람이 아니며,

16) 일본부인 제1권 제1호, 14~16쪽.
17) 일본부인 제1권 제1호, 17쪽.
18) 서문. 倉田重八, 『사실미담 총후의 여성 (문부대신 鳩山一郎閣下題字)』, 일동(日東)서원, 1932년.

반드시 그와 상대하여 그와 연관된 그를 둘러싼 여성이 존재한다고 말한다. 전쟁은 남자 혼자서만 하는 것이 아니라는 것이다. 일본인으로서 용사는 선함, 강함, 고상함, 정결함, 올바름의 기품이 있다 할지라도 모든 남성이 이러한 기품을 보유한 것이 아니며, 우아하고 향기 나는 야마토나데시코(大和撫子)와 같은 여성이 있어야 비로소 일본인의 명예가 완성된다고 한다. 게다가 겸양을 부덕(婦德)이라 하고, 일본여성의 아름다움을 나대지 않음, 선함, 강력한 협력, 순진함, 고귀함, 고상한 정서(情操)를 꼽고 있다. 이러한 좋은 여성이 있어야만 생활, 가정, 사회의 좋은 일본이 완성된다고 말한다. 부덕의 성질을 알 수 있으나 전쟁에서의 여성의 협력을 부여하기 위한 사회적 정당성 및 여성의 미화의 양상이 보인다.

대일본부인회 조선본부이사인 누카가 시게노(額賀茂乃)는, '반도부인의 길'이라는 제목으로 한국어로 글을 실어 조선여성에게도 '부도'를 강조한다. 입으로만 내선일체(內鮮一體)라 하는 조선부인들을 지적하며 황국신민의 부인으로서 반도 재래의 부인 또한 자각이 필요하다고 주장한다. 전쟁의 목적을 달성하기 위해서는 여성, 부인의 도움과 협력이 꼭 필요하며 고래의 일본부인・용사의 어머니는 용사가 나라에 봉공하는 힘을 증가시키려고 노력하였고, 현재 내지의 출정 용사의 어머니도 이와 같은 마음이다. 조선반도에서도 고대부터 존재했던 훌륭한 무사의 정신이 곧 일본부인의 부도의 정수와 같은 것이라고 주장한다. 다만 일반 조선여성, 부인들에게 국어(일본어)의 장벽이 있어 황국부인으로서의 마음가짐이나 감정을 소통하는 데 불편함이 있다고 얘기한다. 따라서, 훌륭한 일본부인으로서 자각하는 것과 언문잡지 『일본부인』(조선판)으로 조선부인의 마음을 개척하는 것을 큰 사명으로 가지고 있어야 한다고 강조한다.

즉, 부덕은 일본여성의 겸양의 아름다운 미덕이라 한다면 부도는 이러한 부덕에 기인하여 나라의 봉공에 적극 협력하는 어머니의 마음, 정신이라 할 수 있다.

대일본사회교육진흥협회의 사카모토 마사유키가 경성부 내의 부인회의 관계자들 앞에서 강연을 했던 내용을 옮긴 『일본부인의 부도』[19]에서는 부도를 다음과 같이 기술하고 있다.

제1은, 세계에 빛나는 일본부인의 덕이라 한다. 일지(日支)사변으로 일본이 전세계에 알려졌는데 부인들의 힘이 전세계를 리드하면서 커다란 힘이 되어 작용한다는 것을 깨달아야 한다고 말한다. 자신의 일상생활이 정말로 전세계 인류를 휘두를 정도의 힘이 되는 것이다. 오직 가정만의 문제가 아니라 자신의 매일의 일상 생활이 세계를 리드하고 전세계 인류의 생활에 영향을 미치는 것이다. 세계에 고귀한 빛을 미치는 입장에 있고 그러한 신념을 일본의 부인들은 가지고 있어야 한다는 입장을 강조한다. 다만 서양인을 비교 대상화하고 있으며 서양인이 일본부인에 대해 동경한다는 것은 신체나 기량이 훌륭해서가 아니라, 결국 일본부인이 가지고 있는 정신을 동경하는 것이라 말한다. 역으로 일본부인은 서양인의 걸음걸이, 생활양식을 모방하는 경향이 농후한데, 이래서는 도저히 서양인을 리드할 수 없을 것이라고 지적하기도 한다. 일본인의 느낌은 곧 '덕'이라는 느낌이다. 좋은 느낌, 고상한 느낌으로 신(神)과 같이 보이게끔 그러한 기분이 들게 만드는 것이 부덕이라 하고 있다.

제2는, 국방과의 문제이다. 국방의 근본은 일본부인의 힘에 있다고 말한다. 일본부인의 부덕이 곧 국방력이 되는데, 부덕은 부인의 생활 상에 드러나고 일본인의 생활은 외국인과 달리 어머니를 중심으로 영위된다. 이는 모성의 발휘와 관련되며, 어머니의 마음을 알고 나서야 진정한 세계를 깨닫게 된다고 한다. 즉, 부덕은 곧 모성이며, 모성이 없으면 부덕은 없다고 말한다. 또한 이 모성이 일본의 근본이며, 일본의 국방력은 모성을 발휘하는 것에 의해 비로소 진정한 국방이 가능한 것으로 직접적인 군사 후원을 뜻하는 것은 아니라고 한다.

마지막으로, 모성은 즉 모성주의(Maternalism)를 의미한다. 부권주의(paternalism)의 반대 개념으로, 부권주의의 특징은 이기주의, 아욕, 권력, 투쟁의 생활을 들고 있다. 일본은 패도의 나라가 아닌 왕도의 나라이며 왕도는 만세일계라는 고귀한 것이라 말한다. 즉 천지 일체의 만

19) 坂本昌之, 『일본부인의 부도』, 동민회, 1938년, 6~19쪽.

물을 품어 기르는 신의 마음이 모성주의라는 의미이다. 일본 건국의 근본을 보아도 아마테라스오오미카미의 존재가 이를 보여주며, 일본의 국체 안에 드러난다. 즉 일본 국체의 가장 근본을 이루는 것은 모성이라는 것이다.

정리하자면, 부도는 세계에 빛나는 일본여성의 부덕의 발현이며, 이 부덕은 모성과 연결되며, 곧 신의 마음과 같은 모성이 일본의 근본, 일본의 국체이고 이는 국방력과 연결되는 원리로 도출하고 있다. 서양인과 구별되는 일본여성의 모성을 부덕, 부도와 결합시키면서 국가적, 세계적 차원의 고귀한 정신으로 끌어올리고 있다.

그렇다면 이상적인 부인, 어머니의 역할은 어떠한 것인가. 세 가지 조건을 들고 있다.[20]

첫 번째는 화(和)이다. 부인, 어머니로 존재하기 위해서는 언제라도 남편과 자녀의 정신을 기쁘게 하고 생기를 줄 수 있는 것이 그 첫 번째 조건이다. 어머니는 남편이나 자녀가 많은 사람을 위해서, 나라를 위해서 일한다고 해도 어머니의 마음으로 온순하게 기다릴 수 있다고 한다. 이러한 어머니에게 있어 가장 중요한 일은 묵묵히 자녀를 감화시키고, 주위를 소생시키는 빛으로 드러나며, 매일매일 자신의 남편과 자녀에게 생기있는 마음을 주는 것이라고 설명한다.

두 번째는 남편과 자녀의 기능(技能)과 지능(知能)을 향상시키는 일이다. 세 번째는 남편과 자녀의 인격을 향상시키는 일이다. 이는 모두 주위를 소생시키는 빛으로 무언(無言)의 교육을 통해서 힘을 주게 되는 방식을 말하며, 살려서 소생시키는 마음, 이것이 일본부인의 가장 근본적인 빛이고, 이를 풍부하게 발휘하는 일이 이상적인 부인, 이상적인 어머니의 조건이며, 동시에 일본정신의 요람이라 말한다.

총력전체제 하에서의 '군국의 어머니상'으로 '부도'가 강조되고 있다. 특히 아시아태평양전쟁을 계기로 여성 제1의 역할로서 '모성'이 요구되어졌으며, 전시기의 여성관은 국가적 모성관으로 변모하였다. 기존의 아이를 교육하는 '현모'에서 국가를 위해 헌신하는 아이를 양육하는 '군국의 어머니'로의 변화라 할 수 있다. 이 시기의 현모양처는 '生めよ殖やせよ国のため'를 슬로건으로 한 인적 자원의 확보라는 역할이 부여되었다고 한다. 게다가 국민이 정신적으로 의지할 수 있는 것이 모성이었고, 황국신민의 육성이라는 방향으로 모성 교육이 강화되었다.[21] 총동원체제 속에서 여성 노동의 사회 진출은 남성 노동력 부족을 보완하는 데 있었고 전쟁의 격화에 따라 여성 노동력의 동원은 더욱 가속화되었으며 이러한 가운데 '부도'는 가족국가관이라는 관념 속에 정착되면서 여성의 모성이나 '부도'는 더 이상 가정 내에만 인식되어지는 것이 아닌 전쟁의 협력자이자 가담자 총후 전쟁의 주역으로 사회, 국가적 차원의 인식으로 확대되었음을 알 수 있다. 다만 여기서의 '부도'로서의 여성의 역할은 형식적으로 전통 원리의 가정 내부의 범주를 벗어나고 있지 못하는 한계가 보인다.

## 4. 『일본부인』(조선판)에서의 총후의 일상

앞서 말한 바와 같이, 부덕 내지 부도는 일상 생활 속에서 실현되는 것을 의미한다. 총력전체제 하에서의 국민정신총동원의 진수는, 국민 전체가 만주사변의 진상에 충실하고 총후로 출정하는 마음가짐으로 애국의 지성(至誠)을 일상 생활 상에 나타내는 것 외에는 없다고 한다. 그것은 결코 線香花火와 같은 허무한 운동이 되어서는 안 되며, 나라의 기초라고 할 수 있는 가정에 중점을 두고 가정 생활 속에 뿌리 깊게 배양해야 하는 것이라 말한다. 전국 각 가정 내에 진충보국(盡忠報國)의 정신이 가득해야만 국민정신총동원의 큰 목적이 비로소 달성되는 것이라 보고 있다.[22]

---

20) 坂本昌之, 『일본부인의 부도』, 동민회, 1938년, 35~41쪽.
21) 春木育美, 「근대일본과 조선의 양처현모주의」, 『日韓歴史共同研究報告書』 제3분과회 편, 2010년, 468쪽.
22) 서문. 瀬尾芳夫 편, 『총후가정미담』 제1집, 국민정신총동원중앙연맹, 1938년.

그렇다면 『일본부인』(조선판)에서는 재조일본인 여성의 총후의 일상을 어떤 주제로 다루고 있는지 살펴보고자 한다.

[표1] 『일본부인』(조선판) 투고자 목록

| 권수 | 호수 | 발행일 | 일본어 기사 | | 조선어 기사 | | 비고 |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | 이름 | 직책 | 이름 | 직책 | |
| 제1권 | 1호 | 1944.04,03. | 山内禎子 | 대일본부인회 회장 | 額賀茂乃 | 대일본부인회 조선본부이사 | 令旨 수록 |
| | | | 小磯馨子 | 대일본부인회 조선본부장 | 裵祥明 | - | |
| | | | 小磯國昭 | 조선총독 | 藤元緑 | - | |
| | | | 板垣征四郎 | 조선군사령관 육군대장 | 鄭飛石 | - | |
| | | | 松月秀雄 | 경성제국대학교수 문학박사 | 吳龍淳 | - | |
| | | | 小野寛 | - | 平田惠子 | - | |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | 張德祚 | - | |
| | | | 永田市蔵 | 대일본부인회 조선본부참사 | | | |
| | | | 福澤玲子 | 송금선/덕성여자실업학교장 | | | |
| | | | 金村たけを | | | | |
| | 4호 | 1944.07.01. | 진해해군지원병훈련소 | | | | |
| | | | 黒田しのぶ | | 德山德鎬 | 의학박사 | |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | 李昌洙 | | |
| | | | 松月秀雄 | 경성제국대학교수 문학박사 | 鄭人澤 | | |
| | | | 高島淑子 | | 春園 | | |
| | 5호 | 1994.08.01. | 金澤博士 | | 崔永秀 | | |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | 鄭人澤 | | |
| | | | 金鐘漢 | | 金濯雲 | | |
| | | | | | 鄭鎭旭 | 의학박사 | |
| | | | | | 岩下俊作 | | |
| | | | | | 李曦均 | | |
| | | | | | 李昌洙 | | |
| | | | | | 國本生 | | |
| | | | | | 方仁根 | | |
| | | | | | 朴啓周 | | |
| | | | | | 牧山璇求 | | |
| | 8호 | 1944.12.01. | 阿部光子 | 대일본부인회 조선본부장 | 李賢淑 | | 令旨 수록 |
| | | | 長屋尚作 | 조선군보도부장 /육군소장 | 金東仁 | | |
| | | | 松本一郎 | 경성재근 해군무관부 해군대좌 | 牧山璇求 | | |
| | | | 素木柾夫 | | 李昌洙 | | |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 | 牧洋 | | |

| | | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|---|
| | | | | /육군소장 | | | |
| | | | 金村龍濟 | | 白山福女 | | |
| | | | 栗栖萬壽夫 | | 鄭奉燮 | | |
| | | | 荻原淺男 | | 白川極浩 | | |
| 제2권 | 2호 | 1945.02.01. | 甘粕重太郎 | 국민총력 조선연맹사무차장 /육군 중장 | 桂鎔黙 | | |
| | | | 辛島驍 | 중앙흥생회(興生會) 지도부장 | 心耕生 | | |
| | | | 長崎 祐三 | 경성보호관찰소장 | 朴山仁煖 | 경성○동정(洞町) | |
| | | | 高木たかね | | 永河仁德 | 덕화여숙장 | |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | 平沼文甫 | | |
| | | | 児玉金吾 | | 崔秉一 | | |
| | | | 奥平修一郎 | | 趙東秀 | | |
| | | | 高野在義 | | 崔英濬 | | |
| | 4호 | 1945.04.01. | 素木まさ | | 伊原圭 | | 1주년 기념호 |
| | | | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | 倉茂周藏 | 대일본부인회 조선본부 사무총장 /육군소장 | |
| | | | 馬場かと | | 李昌洙 | | |
| | | | 山内正人 | | 申○言 | | |
| | | | 山中英雄 | | 碓井一史 | | |
| | | | 高木おかね | | 金安羅 | | |
| | | | | | 加藤一郎 | | |
| | | | | | 德山高康 | | |

[표1]은 『일본부인』(조선판)에 투고한 일본인과 조선인의 목록이다. 이 목록을 보자면 조선총독부와 육·해군, 일본 내지의 대일본부인회와 조선지부, 경성제국대학 및 친일 여학교 등 정부와 사회단체가 긴밀하게 연계되어 있는 것으로 보인다. 물론 일본인만이 아닌 친일 조선인들의 게재 참여도 두드러져 있다. 즉 매월 발간되는 『일본부인』(조선판)이라는 매체를 매개하여 결과적으로 일본정부에 의해 의도적으로 식민지 조선 내에 「일본정부·조선총독부-대일본부인회-재조일본인 여성-조선여성(조선사회)」의 일상의 정보 및 발신 라인이 형성되면서, 총후의 일상 생활을 조장하고 여성들이 어떻게 전쟁에 협조, 가담해야 되는지, 쉽고 자연스럽게 교육이 가능했다고 볼 수 있다.

『일본부인』(조선판)는 앞서 말한 바와 같이 재조일본인 여성은 물론, 조선여성들의 계몽에도 필요한 지침서였기 때문에 일본어와 한국어가 동시에 게재되었다. 다만 번역글이 아닌 일본인 여성과 조선여성을 대상으로 다른 글 싣고 있다.

일본인과 한국인을 대상으로 한 각각의 기사는 임의로 주제를 나눠 다음과 같이 분류하였다.

총후의 보국정신 강화 측면에서, 시국 공감, 연재 부도기, 소설 및 만화로, 일상생활 개량의 측면에서, 전쟁 원호, 생활 개선의 내용으로 나누었는데, 게재 구성은 일본어 기사보다 한국어 기사가 더 많은 비중을 차지하며, 주제별로는 시국 공감과 생활 개선의 내용이 많은 것을 알 수 있다.

시국 공감이라는 주제에 있어서는, 일본어 기사인 경우, 일본 국체와 미화된 일본 정신 고양의 주제와 전시 상황 보고 및 여성으로서의 총후의 마음가짐을 호소하는 주제가 보인다. 이에 반해 한국어 기사의 경우, 전황 및 시국의 정보 그리고 무엇보다 공습 체험기나 군대 파견의 기사들이 많이 보인다.

특히 생활 개선의 내용을 보자면, '대일본부인회 지도운영 요강'은 일본어 기사로만 작성되

며, 영지나 특별호의 특별 투고문일 경우는 대부분 일본어 그대로 싣는 경우가 많다. 일본어 기사에서의 생활 개선에 관한 내용은 조선에서의 부족한 식량 충당에 있어 조선의 나물을 개척하는 모습을 상상할 수 있겠다. 또한 여성 노무를 위한 몸베 만들기나 일상에서의 신문지 및 모포 활용법 등이 안내되어 있다. 그에 반해 한국어 기사의 경우, 가정의 예법, 증산해야 할 가정 식량으로서의 채소 재배법 및 농법, 아동의 영양 개선, 계절별 위생 문제, 가정생활의 간소화, 병에 대응하는 방법, 그리고 일본어 용어 및 회화의 학습을 위한 코너 등 일본어 기사보다 더 다양하게 수록되어 있다.

주제나 내용적으로 살펴보면, 『일본부인』(조선판)은 재조일본인 여성의 조선에서의 총후의 일상 생활보다는 조선 여성에 대한 총후의 일상 생활으로의 개선-일상 국어(일본어) 교육 및 전쟁에서의 절약 및 전쟁의 공습을 대비하는 생활 방법-을 선도하는 내용으로 구성된 것으로 보인다. 오히려 재조일본인 여성은 일본적인 정신을 강화하면서 미화된 일본 국체의 역사 및 신국으로서의 일본의 전쟁의 정당성과 승리의 확신에 대한 이해를 요구하는 내용으로 더 치중되어 있는 인상을 받게 된다.

[표2] 일본어 기사 목록

| 대주제 | 소주제 | 제목 | 내용 |
|---|---|---|---|
| 보국정신 강화 | 시국 공감 | 국체 / 우리의 아름다운 국체 / 바다의 젊은이 / 인터뷰: 우리들의 선조 / 특집: 우리 필승의 10개조 / 1억 특공대: 모두 군신(軍神)의 어머니 / 사이판섬에 전사한 영령 / 군함에 모신 신사 / 회상 성전 3년 / 대동아전쟁과 여자의 근로 / 황국여성의 정애(情愛): 전력의 원천 / 멸적에 대한 悲願: 應徵戰士를 둘러싼 좌담회 / 여자여, 요새가 되라 / 반도의 神鷲林소위 / 반도부인에게 호소한다 | 국체의 일본 정신 고양/ 전황 기사 / 전쟁 정보 /훈련소 사정 / 조선과 국어 / 전쟁 상황 및 호국 영웅 |
| | 부도기 관련 | 이토히로부미의 어머니 / 1억 특공대: 모두 군신(軍神)의 어머니 / 우극:이조사의 현부(賢婦)전 | '부도'의 인식 강화 |
| | 소설 및 만화 | 야마토소설 맹세 / 우메다 운핀(梅田雲濱)의 아내:존왕양이의 대의, 개국의 역사, 생별사별의 挺身 / 단체훈련의 수확: 부인의 단체훈련 기모노 | 전쟁 관련 소설 |
| 일상생활 개량 | 전쟁 원호 | 대일본부인회의 사명을 말하다 / 부인의 군사원호 / 명예의 가정 방문기 / 단체 훈련의 수확: 부인의 단체훈련 / 방공감시대 방문기 | |
| | 생활 개선 | 생활수첩 / 전시 하의 자녀의 교육 / 여성의 직장기 /일본 여성과 와카 /전쟁과 여성과 노래 ( 敢鬪精神 ) / 국어교육 / 먹을 수 있는 들풀(들나물) / 지도운영요강 | 군기의 유래 / 낡은 모포 사용법 / 오래된 신문지 사용볍 / 창의와 궁리: 몸페 만드는 법 / 먹을 수 있는 들풀(들나물): 물쑥, 문들내, 포공영, 우엉, 더덕, 도라지, 달래, 산부추, 쑥, 질경이, 광대나물, 냉이, 물레나물, 비름, 명아주, 미나리, 고사리, 고비, 드룹나물, 곰취 등 / 일한 생활 용어 및 회화 / 결전생활 증가 |

[표3] 한국어 기사 목록

| 대주제 | 소주제 | 제목 | 내용 |
|---|---|---|---|
| 보국정신 강화 | 시국 공감 | 반도 부인의 길 / 예의작법:국기와 국가(國歌) / 학병과 군복/ 시사해설:빛나는 전과 / 여성증산보: 마을을 지키는 사람들 / 시국과 여성 /폭탄 낙하시 대처 / 우리 방공진 / 북큐슈 공습 체험기 / 세계의 전국(戰局) / 가정방공과학 폭탄·소이탄의 위력 / 육군이야기(황군) / 애국반일기 / 응징사 열차 동승기 / 육군이야기 / 시사해설 / 鍊成하는 부인들: : 총후의 부인들 / 결전장의 이모저모(필리핀, 마닐라, 와르소) /神鷲들의 애기: 전쟁과 비행기, 해군전투기 등 소개 / 가열된 동서 전황 / 공습과 모략 / 응징전사 미담기 / 식량결전에서 이기자 / 공습의 교훈: 적의 공포 / 공습 체험기 | 태평양전쟁 전황 / 국민징용문제 / 여성의 총력연맹 / 정신 고양 / 농촌부인 / 배급의 정부 고민 |
| | 부도기 관련 | 평원공주 / 임씨 부인 / 柳花부인 / 김숙흥대부인 / 여초공의 귀범곡 | '부도'의 인식 강화 |
| | 소설 및 만화 | 1년 / 조국 / 수련 / 10년 후 | 전쟁 관련 소설 |
| 일상생활 개량 | 전쟁 원호 | 가정의 방공활동 / 국방훈련지도자연성회 방문기: 여성창조 / 현지보고: 함흥부대병영참관기 / 필승 방공법 : 일상생활을 방공방화로 / 전선의 학병을 위문하고서 / 남방 전선의 학병에게 보내는 엄마의 편지글 /은 을 결전장에 보내자: 문답 인터뷰 / 반도 요새의 건설: 총 전력화의 네 요건 및 필승의 확신 | |
| | 생활 개선 | 생활수첩 / 가정생활의 간소화 / 승전의 숫자 / 가마記 / 결전 하의 조리의학 상으로 본 조혼의 폐, 만혼의 해 / 직장여성기 / 여름철의 가정 위생 / 의례와 복장 /조선부인복의 개량 궁리 / 겨울의 소아위생과 공습 대피 준비 / 싸우는 내지 여성들 / 국어교실 / 근로와 여성 /가정의 농법 / 가을의 가정채원 / 임산부의 위생 / 국어교실 / 가정의 예법:사회생활에 관한 예법(근린, 공공장소) / 증산해야할 가정식량 / 생활환경에서 생기는 허약 아동 공습 하의 외상 구호 | 고초 먹지 말자/감기예방법/비누사용/ 농민신앙생활의 확립(신사) / 저축 권장 / 병속의 가루 꺼내기/ 구공탄재 재사용/ 이는 병의 매개, 청결유지 / 밭 준비, 무/배추 심기 / 호박씨 이용법땅콩, 옥수수 재배법 / 아동 영양 개선 / 쇼크, 골절, 화상 등 |

## 5. 마치며

재조일본인 여성은 이주 1세대를 거쳐 2, 3세대에 이르면서 조선 내에서는 조선인과 구별된 지배자이자 침략자였지만 일본 내지(內地)의 일본 여성과 차별받는 디아스포라적 존재였다. 그러나 총력전체제에 돌입하면서 조선에서의 총동원령의 견인자이자 총후의 주역으로 그 의무가 강화되고 있음을 알 수 있다. 『일본부인』(조선판) 발간의 목적에서도 알 수 있듯이, 재조일본인 여성에게는 애매하게 '부도', '부덕'을 미화하면서 새로운 전시 시국에 있어서의 일본여성으로서의 마음가짐과 처세를 종용하고 있다. 결국 이를 통해 '군국의 어머니'로 표징되는 일본여성의 모습을 기대하고 있는 것이다.

그러나 전근대의 현모양처의 선하고 순종적인 부인, 어머니로서의 이미지가 결부되는 한계성이 보이며 그녀들의 활동 범위도 일상 생활을 강조하는 데 급급한 나머지 표면적으로는 진부하기 그지없다. 다만 내용적인 측면에서는 변화가 보인다. 부인, 어머니로서 단순히 가족의 행복과 가족의 봉양, 가문을 위한 수신제가에 그치지 않고 개인의 삶의 목적이 아닌 국가 안위와 이해를 기본으로 하는 수신제가 및 여성의 노무 활동을 통한 총후 전쟁의 주역의 의무가 주어진 것이다. 그렇게 하기 위해서 조선이라는 식민지 지역 사회에서의 조선여성도 친구로서 선생으로서 교제하면서 이들을 총후 전쟁에 참여케 할 시대의 요구가 있었던 것이 확인된다.

또한 국가를 위해 수행하고 수양으로 체득해야 하는 부덕과 부도가 강조되면서 이것이 근본적으로 어머니의 모성에 결착되고 일본 건국의 아마테라서오오미카미를 연상케 하면서 일본 국체가 곧 어머니의 모성에서 비롯된다는 과도한 개념 논리까지 도출하고 있다. 전쟁에서 일본이 승리하기 위해 결국 여성인 모성의 힘이 발휘되어야 함을 미화함과 동시에 가정 내에 국한되었던 기존 일본여성의 사회적 역할을 전쟁으로 이끌어 내기 위한 논리의 장치를 수립하고, 전근대 봉건사회의 무사의 정신처럼 일본여성에게 근대 국민으로서의 새로운 정신과 자격을 부여하고 있는 것처럼 보인다. 수신에 있어 구시대적 여성상을 벗어 던지고 제가에 있어 남편과 자녀 또한 나라의 봉공을 위해 희생과 충성을 감내하고 인성과 기술과 능력을 지닌 일본의 남성으로 성장할 수 있도록 부인으로서 어머니로써 묵묵하게 내조하기를 강요하고 있으며 이에 대한 비판 의식은 보이지 않는다. 즉 여성의 모성의 중심이 되는 가정에서의 일상 생활의 영위가 중요한 키워드가 부각되면서 일상 생활의 시간과 공간이 사적인 소유가 아니라 공적인 사유로 변질되어 가는 모습이 보여진다. 이러한 맹목적인 보국충성의 양상이 하나의 거대한 가족 국가를 형성하면서 총력전체제 하에서의 재조일본인 여성 또한 내지 일본여성과 같이 총후 전쟁의 주역으로 그 역할을 하고 있었음을 『일본부인』(조선판)에서 확인할 수가 있다.

# 논 평 문

**이부용**
**(강원대)**

장혜진 선생님의 「잡지 ‘일본부인’으로 본 재조일본여성의 일상과 전시체제」는 재조일본여성에 대한 포착을 통해 제국 일본의 침략 이데올로기에 대해 간파하고자 한 논고입니다. 새로운 자료의 발굴과 이른바 ‘내지의 여성’과 구별되는 ‘재조일본여성’이라는 새로운 시점은 앞으로 전개될 연구의 흥미로움을 예고합니다. 박해받는 피식민자는 아니었지만 군림하는 식민자에 속한다고 보기도 어려운 디아스포라의 일상에 대해 조명을 비추고 있기 때문입니다.

『일본부인』(조선판)은 1944년 4월 창간된 부인잡지로 <표1>에서 정리해주신 바와 같이 현재 국내에는 1945년 4월호까지의 일부분만이 남아 있습니다. 약 1년간의 발행 기간은 일본의 전쟁이 끝을 향해가며 패전으로 이어지는 흐름과 궤를 함께 하고 있습니다.

이 잡지는 조선판이라고는 해도 <표2>와 같이 일본어 기사가 동시에 실려 있기에 크게는 재조일본여성에 초점을 둔 잡지로 추정할 수 있습니다. 게다가 ‘들어가며’에서 시대적 배경을 파악해주신 것과 같이 재조일본여성이란 조선에서 태어난 2,3세를 포함하는 개념임을 생각할 때, 이 자료는 소수라고 보기는 어려운 재조일본여성에게 부여된 일상의 임무나 사명을 파악하기에 효과적인 자료라고 생각됩니다.

또한 <표3>과 같이 일부 문학작품이나 ‘생활수첩’등의 소단락 등은 조선어로 집필되어 있고, ‘국어교실’, ‘국어회화’등은 생활일본어를 알려주는 내용으로 조선어와 병렬적으로 제시되어 있기에 조선의 부인들을 독자로 상정한 부분들도 있습니다.

흥미로운 발표를 들으며 궁금했던 사안을 몇 가지 덧붙입니다. 첫째, 이번 발표에서는 기사 분석은 물론이고 ‘총후’와 ‘부도’를 키워드로 여러 관련 선행연구를 조사하여 함께 분석하고 있습니다. 그 시대에 발행된 다른 잡지들과 비교하여 『일본부인』(조선판)의 가장 큰 특징은 무엇이라고 할 수 있을지요?

둘째, 기사 속에는 논평문이나 수필, 시와 소설 등도 보입니다만 여기에 나타나는 ‘일본부인’됨으로서의 스토리텔링은 어떠한 식으로 서술되고 있는지에 대해서도 말씀해주시면 ‘동아시아의 이주 문화와 스토리텔링’의 측면에서도 새로운 시사점을 얻을 수 있을 것 같습니다. 흥미로운 발표에 감사드립니다.

# 제3부 연구윤리교육

# 연구윤리교육

연구윤리위원장

# 東아시아古代學會 硏究倫理 規定

## 제1장. 총칙

제1조(목적)

본 연구윤리규정의 목적은 본 학회에서 발행하는 학회지와 기타 학회 출판물에 투고 및 수록된 논문의 윤리적 원칙과 기준을 명문화함으로써 학회 회원들이 전문연구자로서의 위상을 높이고 신뢰받는 연구자로서의 역할을 성실히 수행할 수 있도록 하기 위함이다.

## 제2장. 연구윤리위원회의 조직

제2조(위원회 설치)

본 학회는 윤리규정의 목적을 달성하기 위하여 학회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

제3조(위원회 구성)

1. 연구윤리위원회는 학회지와 기타 학회 출판물 투고 및 수록 논문에 대한 공식적인 문제제기가 있을 경우에 편집위원회 또는 상임이사회의 요청에 따라 회장 직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 연구윤리위원장, 위원회간사, 연구윤리위원으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 부회장 가운데 1명을 위촉하여 임명한다.
4. 연구윤리위원회 간사는 학회장이 총무이사 1인, 편집이사 중 1인을 위촉하여 임명하되 비당연직으로 한다.
5. 연구윤리위원회 위원 1명을 당연직으로 두되 학회 임원 가운데 연구윤리위원장의 추천을 받아 학회장이 위촉하여 임명한다.
6. 학술연구윤리의무를 위반한 행위가 발생할 경우 이를 심의하기 위해 연구윤리위원장이 임시위원을 추천하여 연구윤리위원회를 구성한다.

제4조(임기)

1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 비당연직 임원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 임기는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제5조(적용범위)

본 연구윤리윤리규정은 동아시아고대학회회원·준회원 또는 본 학회의 연구 활동과 직·간접적으로 관련있는 자에게 적용한다.

## 제3장. 연구윤리 위반의 판단 기준

### 제1절 논문작성자(저자)가 지켜야할 연구윤리 규정

제6조(저자의 연구부정행위)

‘저자의 연구부정행위’라 함은 저술에 관련된 全 연구과정(연구의 제안, 연구의 수행 및 연구결과의 보고 및 발표 등)에서 발생하는 위조 및 변조 행위, 표절 행위, 부당한 논문저자 표시 행위, 중복게재, 논문 분할 행위, 연구 윤리 관련 조사 방해 행위 등을 말한다. 세부적인 내용은 다음과 같다.

1. “위조“는 존재하지 않는 연구 원자료 또는 연구 자료, 연구 결과 등을 허위로 만들거나 기록 또는 보고하는 행위
2. “변조“는 연구 자료·과정 등을 인위적으로 조작하거나 연구 원자료 또는 연구 자료를 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용 또는 결과를 왜곡하는 행위
3. “표절“은 다음 각 항목과 같이 일반적 지식이 아닌 타인의 독창적인 아이디어 또는 창작물을 적절한 출처표시 없이 활용함으로써, 제3자에게 자신의 창작물인 것처럼 인식하게 하는 행위
   ① 타인의 연구 내용 전부 또는 일부를 출처 표시하지 않고 그대로 활용하는 경우
   ② 타인의 저작물의 단어·문장구조를 일부 변형하여 사용하면서 출처표시를 하지 않는 경우
   ③ 타인의 독창적인 생각 등을 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
   ④ 타인의 저작물을 번역하여 활용하면서 출처를 표시하지 않은 경우
4. “부당한 저자 표시“는 다음 각 항목과 같이 연구 내용 또는 결과에 대하여 공헌 또는 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 공헌 또는 기여를 하지 않은 사람에게 감사의 표시 또는 예우 등을 이유로 저자 자격을 부여하는 행위
   ① 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 없음에도 특수관계인에게 저자 자격을 부여하는 경우
      ※ 특수관계인은 연구자가 미성년자(만 19세 이하인 자) 또는 가족(배우자, 자녀 등 4촌 이내)인 경우에 해당한다. 특수관계인은 논문투고시 개인 정보를 학회에 의무적으로 제공하고, 개인 정보 사용에 동의해야 한다. 특수관계인 공동저자가 해당 논문으로 입시, 진학, 취업 등으로 부당한 이익을 얻은 것으로 확인되면 해당 학교, 기관 등에 해당 내용을 즉시 통보한다.
   ② 연구 내용 또는 결과에 대한 공헌 또는 기여가 있음에도 저자 자격을 부여하지 않는 경우
   ③ 학생의 학위논문을 학술지에 교수 단독 명의로 게재·발표하는 경우
      ※ “부당한 저자 표시”를 방지하기 위하여 공동연구의 경우 1저자, 2저자, ....., 교신저자 등 공동저자 모두를 명기하며, 소속, 직위 등의 저자 정보를 표기한다.
5. “부당한 중복게재(자기 표절)“는 연구자가 자신의 이전 연구 전체 또는 일부와 동일하거나 실질적으로 유사한 저작물을 출처표시 없이 게재한 행위
6. “연구부정행위에 대한 조사 방해 행위“는 본인 또는 타인의 부정행위에 대한 조사를 고의로 방해하거나 제보자에게 위해를 가하는 행위
7. 논문 분할 행위 : 연구업적을 부풀릴 의도로 하나의 논문으로 게재되었어야 할 연구결과를 수 개의 논문으로 분할하여 게재하는 행위
8. 그 밖에 관련 분야에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어나는 행위

제7조(인용방법 및 원칙)

1. 저자는 자신의 저작물에 소개, 참조, 논평 등의 방법으로 타인의 저작물의 일부를 원문 그대로 또는 번역하여 인용하는 경우 반드시 출처를 밝혀야 한다.
2. 저자는 본문에서 인용 표시한 것을 참고문헌에 분명히 밝혀야 한다. 저자는 인용의 모든 요소(저자명, 학술지의 권ㆍ호수, 페이지, 출간년도 등)를 2차 출처에 의존하지 말고 원논문에서 직접 확인해야 하며, 다만 불가피한 경우에는 재인용을 밝히고 인용할 수 있다.
3. 저자는 자신의 저작물과 인용저작물이 명확히 구별될 수 있도록 신의 성실의 원칙에 입각하여 합리적인 방식으로 인용하여야 한다.
4. 저자는 하나의 출처로부터 집중적으로 차용하는 경우 어떤 아이디어가 자신의 것이고, 어떤 아이디어가 참조된 출처로부터 왔는지를 독자들이 명확하게 알 수 있도록 작성해야

한다.

5. 저자는 타인이 이미 발표한 논문에 담긴 이론이나 아이디어를 차용하여 자신의 저작물에 소개할 때에는 그 출처를 명시해야 한다.
6. 저자는 원칙적으로 공표된 저작물을 인용하여야 하며, 공개되지 아니한 학술 자료를 논문심사나 연구제안서 심사 또는 사적 접촉을 통하여 획득한 경우, 반드시 해당 원 연구자의 동의를 얻어 인용하여야 한다.
7. 저자는 연구의 방향을 결정하는 데에 중대한 영향을 주었거나 독자가 연구 내용을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌이라면 모두 참고문헌에 포함시켜야 한다.
8. 선행연구 검토 시, 선행 연구의 초록을 사용했으면서도 참고문헌 목록에는 학술지 논문인 것처럼 표시하거나, 출간된 논문을 인용하면서 실제로는 학술대회의 발표 자료집이나 미출간된 자료를 참고한 것처럼 표시하지 않아야 한다.

제8조(일반 지식의 인용방법)

1. 타인의 아이디어 또는 그가 제공한 사실에 관한 정보를 사용할 때에는 누구의 것인지 출처를 밝혀야 하지만, 그것이 일반적으로 누구에게나 공유된 지식이거나 독자들이 명확하게 인지하고 있는 자료인 경우에는 예외로 한다.
2. 어떤 개념 또는 사실이 상식화된 일반 지식인지 아닌지 의문이 드는 경우에는 인용하는 것이 바람직하다.

제9조(아이디어 표절)

1. ‘아이디어 표절’이라 함은 창시자의 공적을 인정하지 않고 전체나 일부분을 그대로 또는 피상적으로 수정해서 그의 아이디어(설명, 이론, 결론, 가설, 예시, 은유 등)를 도용하는 행위를 말한다.
2. 저자는 통상 각주 또는 참고인용의 형태를 통해 아이디어의 출처를 밝힐 윤리적 책무가 있다.
3. 저자는 타인의 연구제안서 또는 기고된 원고 심사 등을 통해 알게 된 타인의 아이디어를 적절한 출처와 인용 없이 도용해서는 안 된다.

제10조(내용 표절)

‘내용 표절’이라 함은 저자를 밝히지 않고 타인 저술의 내용 일부를 표절하는 행위를 말한다.

제11조(모자이크 표절)

‘모자이크 표절’이라 함은 타인 저술의 내용 일부를 조합하거나, 단어를 추가 또는 삽입하거나, 단어를 동의어로 대체하여 사용하면서 원저자와 출처를 밝히지 않는 행위를 말한다.

제12조(중복게재)

1. 이미 출간된 본인 논문(학위 논문 포함)과 주된 내용이 동일하다면 후에 출간된 본인 논문에서 다소 다른 시각이나 관점을 보여주는 텍스트를 사용하거나 또는 이미 출간된 동일한 데이터에 대한 다소 다른 분석을 포함하더라도 중복에 해당한다.
2. 다만, 이미 출간된 논문을 인지할 수 없는 다른 독자군을 위하여 중복게재를 하는 경우에는 이전 게재한 학술지 편집자 또는 발행인(학위 논문의 경우 지도교수 또는 심사위원장 또는 학위 수여 기관의 장)과 중복게재 예정 학술지의 편집인 또는 발행인이 중복게재에 대해 서면 동의를 해야 하고, 저자는 학술지의 독자들에게 동일 논문이 다른 학술지에 출간되었다는 사실을 밝혀야 한다. 한 언어로 출간된 논문을 다른 언어로 번역하여 다른 학술지에 출간하는 경우나 학위논문도 이에 해당한다.

3. 동일논문을 서로 다른 학술지에 동시에 복수로 기고하는 것은 금지되며, 하나의 학술지에 게재거부가 결정된 후에 다른 학술지에 기고하는 것이 원칙이다.

제13조(참고문헌의 왜곡금지)

1. 참고문헌은 논문의 내용과 직접적으로 관련이 있는 문헌만 포함시켜야 한다. 학술지나 논문의 인용지수를 조작할 목적 또는 논문의 게재 가능성을 높일 목적으로 관련성에 의문이 있는 문헌을 의도적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 된다.
2. 자신의 주장 또는 이론에 유리한 문헌만을 편파적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 되며, 자신의 관점과 모순될 수 있는 문헌도 인용할 윤리적 책무가 있다.

제14조(연구부정행위와 저작권 침해 유의)

1. 논문이 학술지인 '동아시아고대학'에 게재되면 통상적으로 저작권은 학술지 발행인에게 이전된다. 따라서 저자는 학술지에 게재된 논문을 다른 형태로 출간하거나 재사용할 때에는 저작권 침해의 우려가 있음을 유의하여야 한다.
2. 중복게재는 저작권침해의 우려가 있으므로 유의하여야 한다.
3. 저작권이 보호된 출처로부터 광범하게 텍스트를 인용하는 경우, 적절하게 인용 표시를 사용하였다 하더라도 인용의 분량이 지나친 경우 저작권이 침해될 수도 있음을 유의하여야 한다.

제15조(표절 판정에 대한 이의 제기)

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원회와 심사위원의 위조, 변조, 표절 판정에 동의하지 않을 경우, 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 연구윤리위원회에 이의를 제기할 수 있다.

## 제2절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제16조(비공개 심사 원칙)

심사위원은 투고논문이 심사과정에서 학술지에 최종적으로 게재 확정되어 출판될 때까지 논문의 저자와 논문의 내용을 대외비로 한다. 탈락된 논문에 대해서도 대외비로 하고, 논문을 탈락시킬 경우 충분한 근거와 사유를 명시하여 편집위원회에 전달한다.

제17조(심사과정의 비윤리적 행위)

1. 심사자는 연구제안서 또는 논문심사 과정에서 알게 된 특정정보를 원저자의 동의 없이 심사자 자신이 직·간접으로 관련된 연구에 유용해서는 안 된다.
2. 다음 각 호의 행위는 심사과정의 비윤리적 연구행위에 해당할 수 있으므로 삼가야 한다.
   ① 자신이 의뢰받은 논문심사를 학생이나 제3자에게 부탁하는 행위
   ② 심사 중인 연구제안서나 논문의 내용을 동료들과 논의하는 행위
   ③ 제출된 논문을 심사하는 과정에서 명예를 손상시키는 언명이나 인신공격을 하는 행위
   ④ 금전적 이익을 얻기 위해 연구결과를 과대평가하는 행위
   ⑤ 논문을 읽지 않고 심사·평가하는 행위

제18조(회피·제척에 관련된 윤리적 행위)

논문을 심사하는데 있어 사적 편견을 피해야 하며, 피심사자가 누구인지를 직·간접적으로 알게 되어, 심사자 본인과 회피나 제척 관계에 있다고 판단될 경우, 이를 즉시 편집위원회에 알려야 한다. 다만, 사적 상충을 포함한 이해 상충을 밝혔음에도 불구하고 심사를 의뢰받는 경우에는 심사에 참여할 수 있다.

제19조(심사 시 주의사항)
1. 논문 심사는 공정하고 객관적으로 진행하여야 하며, 심사 기한과 기밀을 지켜야 한다.
2. 피심사자의 인격을 존중하며 명예가 훼손되지 않도록 심사평 작성에 유의해야 한다.

제20조(지적 상충)
특정한 연구 분야나 연구 결과에 대해 강한 지지나 반대 입장을 가지고 있거나, 피심사자의 논문에 영향을 줄 정도의 강한 도덕적 신념을 가지고 있어 지적 상충 문제가 발생할 가능성이 있다고 판단되는 경우, 심사자로서의 타당성을 다른 사람들이 판단할 수 있도록 편집위원회에 자신의 입장과 도덕적 신념을 밝혀야 한다.

### 제3절 편집위원회가 지켜야 할 윤리규정

제21조(기본 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 심사 및 게재 여부 결정 등의 모든 과정에 대한 책임을 지며, 엄정하고 공정한 기준과 절차를 마련하고 이를 따라야 한다.

제22조(심사 의뢰)
편집위원회는 투고된 논문의 저자 성별, 나이, 소속 기관 또는 사적인 친분 등에 영향을 받지 않고, 오로지 논문의 질적 수준과 논문 심사 규정에 근거하여 공정하게 심사를 의뢰하되, 회피ㆍ제척 사유를 고려해야 한다.

제23조(심사위원 위촉)
편집위원회는 회피, 제척 사유와 학술활동, 전문성 등을 고려하여, 심사 대상 논문 분야에 적합한 전문가 3인 이상의 심사위원을 위촉한다.

제24조(회피, 제척)
논문 투고자와 사제 관계이거나 동일 대학에 근무하는 경우, 또한 투고자와 박사학위를 받은 대학에서 일정 기간 동안 동시에 학위 과정을 이수한 전문가에게는 심사를 의뢰하지 않는 것을 원칙으로 하되, 동일 분야의 전문가가 희소하여 부득이한 경우에는 예외로 한다.

제25조(논문 비공개 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 게재가 확정될 때까지 논문의 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는 것을 원칙으로 한다.

제26조(심사 결과의 전달)
편집위원회는 논문 심사의 결과를 논문 게재 여부 판정과 함께 투고자에게 전달해야 하며, 별도의 사항을 전달하고자 할 경우, 편집위원회의 의견임을 밝혀야 한다.

제27조(투고자 이의제기의 처리)
논문 투고자가 논문 심사 결과에 대해 이의를 제기한 경우에는 1차적으로 편집위원장이 재심사 여부를 판단하고, 판단에 따라 절차를 진행하여 그 결과를 이의 제기 1개월 이내에 반드시 해당 투고자에게 전달해야 한다.

## 제4장. 연구윤리위원회 운영

제28조(임무)
연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 연구윤리위원회이 학회

장, 편집위원장 등에게 보고한다.

제29조(연구윤리위반)
제3장에서 제시한 연구윤리규정을 위반한 경우 및 그에 준하는 행위를 한 경우를 연구윤리위반행위로 간주한다.

제30조(회의)
1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제31조(제보자 보호 및 소명기회 보장)
1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회 활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

## 제5장. 연구윤리위반 행위 검증 및 심사와 징계

제32조(연구부정행위 신고 접수 및 조사)
1. 연구부정행위는 다음과 같은 경로를 통해 접수할 수 있다.
   ① 해당 논문이 연구 윤리를 위반했다고 판단한 논문 심사자
   ② 실명의 제보
   ③ 실명의 신고
   ④ 제보는 구술 · 서면 · 전화 · 전자우편 등의 방법을 통하여 실명으로 하여야 함을 원칙으로 하지만, 익명 제보라 하더라도 저서명, 논문명, 구체적인 연구 부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우, 학회는 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
2. 학회에 연구부정행위에 관한 제보나 신고가 접수된 경우, 이를 일주일 이내에 연구윤리위원장에게 전달해야 한다.
3. 연구윤리위원장은 접수된 연구부정행위에 대한 타당성 검토를 위해 15일 이내에 해당분야 전문가를 임시위원으로 위촉하여 연구윤리위원회를 구성하여 심사를 개시해야 한다.

제33조(연구부정행위의 판단) 연구부정행위는 다음 각 호의 기준으로 판단한다.
1. 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적 또는 법적으로 비난을 받을 만한 행위인지를 고려
2. 해당 행위 당시의 ‘연구윤리규정’ 및 해당 행위가 있었던 시점의 보편적인 기준을 고려
3. 행위자의 고의, 연구 부정 행위 결과물의 양과 질, 학계의 관행과 특수성, 연구부정행위를 통해 얻은 이익 등을 종합적으로 고려

4. 학계의 관행과 특수성을 판단하고자 할 때에는 대학 등 연구기관에서 금지되는 행위를 명문으로 정하고 있거나, 국문학계 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의·의결·집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈페이지를 통해 공지한다.

제35조(연구부정행위 심의 원칙)

1. 연구부정행위 여부를 입증할 책임은 학회의 연구윤리위원회에 있다. 단, 위원회가 요구한 자료를 피조사자가 고의로 훼손하거나 제출을 거부한 경우에 그로 인한 책임은 피조사자에게 있다.
2. 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 보장하여야 하며 관련 절차 및 일정을 사전에 알려주어야 한다. 이 경우 피조사자에게는 해당 제보 내용을 함께 알려주어야 한다.

제36조(제보자, 피조사자 보호)

1. 제보자는 서면, 구술, 전화, 전자우편 등으로 구체적인 증거를 실명으로 제출함을 원칙으로 하며, 학회장은 제보자가 연구부정행위를 제보했다는 이유로 신분상 불이익이나 근무조건상 차별을 받지 않도록 보호하여야 한다. 제보자의 신원은 정보공개의 대상이 되지 아니한다.
2. 피조사자는 연구부정행위를 행하였거나 가담한 것으로 추정되는 자를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 피조사자에 포함되지 아니한다.
3. 부정행위 조사과정 중 피조사자의 명예나 권리를 침해하지 않도록 주의하며, 관련 의혹은 판정 전까지 외부에 공개되어서는 아니 된다. 위원회에서는 피조사자에게 관련 절차 및 일정을 알려주어야 하며, 피조사자는 위원회의 조사에 성실히 응하여야 한다.

제37조(조사위원회 심의를 위한 임시위원의 자격)

연구윤리위원장은 심의를 위한 임시위원을 위촉함에 있어 다음 각 호의 조건을 모두 충족하여야 한다.

① 연구윤리위원회 전체에서 학회 소속이 아닌 외부인의 비율이 20% 이상이어야 함(연구윤리위원이 5명인 경우 외부인은 1명도 가능)

② 해당 연구 분야 전문가를 50% 이상으로 하되, 이 중 학회 소속이 아닌 전문가 1인 이상이 반드시 포함되어야 함

제38조(조사위원회 임시위원의 제척 · 기피 · 회피 등)

1. 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건의 조사위원이 될 수 없다.
   ① 제보자 또는 피조사자와 민법 제777조에 따른 친인척 관계가 있거나 있었던 자
   ② 제보자 또는 피조사자와 사제관계에 있거나, 공동으로 연구를 수행 중이거나 수행하였던 자
   ③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 자
2. 연구윤리위원장은 심의 착수 이전에 제보자(실명의 경우)에게 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사결과보고서에 포함시켜야 한다.
3. 연구윤리위원이 조사대상 저술과 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제39조(조사위원회 심의에서 연구윤리위원회의 권한)

1. 연구윤리위원회는 심의과정에서 제보자, 피조사자, 증인 및 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 이에 응하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 연구부정행위 관련 자료의 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 연구위반 정도를 판단하여 피조사자의 소속 기관장에게 연구윤리 위반사항을 전달하도록 학회장에게 건의할 수 있으며, 학회장은 이에 대한 실행 여부를 조사위원회에 전달하여야 한다.

제40조(판정)

1. “판정“은 학회장이 조사결과를 확정하여 이를 제보자와 피조사자에게 문서로 통보하는 것을 말한다.
2. 연구윤리위원회에서 피조사자가 최종적으로 연구부정행위를 하였다고 판정하면, 연구윤리위원장은 이를 편집위원장과 학회장에게 보고하며, 학회장은 관련 위원회에서 징계 절차를 거칠 수 있도록 조치한다.
3. 심의에서 판정까지의 모든 조사는 60일 이내에 종료하여야 한다. 단, 이 기간 내에 심의 이루어지기 어렵다고 판단될 경우, 연구윤리위원장은 제보 사실 전달 기관, 제보자 및 피조사자에게 그 사유를 통보하고 심의 기간을 연장할 수 있다.

제41조(이의신청)

1. 제보자 또는 피조사자는 심의 결과에 이의가 있는 경우, 그 결과를 통보받은 날부터 15일 이내에 학회장에게 서면으로 이의신청을 할 수 있다.
2. 학회장은 특별한 사유가 없다면 이의신청이 접수된 날로부터 30일 이내에 이를 처리하여야 한다.

제42조(기록보관) 조사과정에서 생성된 기록은 5년 이상 보관한다.

제43조(문서 등의 공개) 관련 보고서 및 조사위원의 명단은 필요에 따라 공개할 수 있다. 그러나 연구윤리위원회는 심사자에게 불이익이 있을 수 있다고 판단한 경우, 조사위원, 증인, 참고인, 자문 참여자 등의 명단을 공개하지 않을 수 있다.

제44조(징계)

1. 학회장은 연구부정행위에 대한 판정과 이의신청에 관한 모든 절차를 종료한 후, 연구부정행위에 대해 적절한 조치를 취하여야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조치의 내용은 학회의 내부 규정과 관련 법령 그리고 사회 일반의 인식에 반하지 않도록 하여야 한다. 이때 학회장은 징계 양형 등의 조치가 해당 연구부정행위에 상당한 수준으로 비례성이 있는지 등을 고려하여야 한다.
3. 연구윤리위반 행위의 경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.
   ① 해당자의 학회 제명
   ② 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
   ③ 일정 기간 논문 투고 금지
   ④ 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
   ⑤ 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
   ⑥ 본인 사과문 학회지 게재

## 제6장. 연구윤리교육의 실시

제45조(연구윤리교육) 연구윤리위원회는 년 1회 이상 학회 회원을 대상으로 연구윤리교육을 실시하여야 한다.

제46조(논문 투고 시 연구윤리규정 서약서 제출) 학회 회원은 논문 투고 시, 투고한 논문이 연구소의 연구윤리규정 및 세칙을 준수하고 있다는 서약서를 함께 제출해야 한다.

## 제7장. 기타

제47조(기타)

1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12일 27일부터 그 효력을 발생한다.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.

# MEMO

# MEMO

# MEMO

**東아시아古代學會**
11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실

**스토리앤이미지텔링연구소**
27478 충북 충주시 충원대로 268 건국대학교 GLOCAL(글로컬)캠퍼스 교수연구동 205호