제93회 정기학술대회
(2023년 가을, 국내학술대회)
발표 자료집

▣ 일 시 : 2023년 11월 4일(토)~5일(일)
▣ 장 소 : 전북대학교 및 정읍/변산 일대
▣ 주 최 : 동아시아고대학회 · 대순사상학술원
정읍학연구회 · 전북대 농악/풍물굿연구소
▣ 기획주제 : 동아시아 사상 속의 和解와 相生

東아시아古代學會

제93회 정기학술대회
(2023년 가을, 국내학술대회) 발표 자료집

▌ 일시: 2023년 11월 4일(토)~5일(일)
▌ 장소: 전북대학교 및 정읍/변산 일대
▌ 주최: 동아시아고대학회・대순사상학술원・정읍학연구회・전북대 농악/풍물굿연구소
▌ 기획주제: 동아시아 사상 속의 和解와 相生

東아시아古代學會

2023년 제 93회 東아시아古代學會 가을 定期학술대회

“동아시아 사상 속의 和解와 相生”

■ 일시: 2023년 11월 4일(토)- 5일(일) < 2일간 >
< 1일차: 전북대학교 학술회의 / 2일차: 전북지역(전주,정읍,부안) 학술답사 >

■ 장소: 국립 전북대학교 사범대 본관 312호실(건물번호 6-1)

■ 주최: 동아시아고대학회 · 대순사상학술원 · 정읍학연구회· 전북대 농악/풍물굿연구소

13:30~13:35		■ **개회사** 동아시아고대학회 회장 고남식	
1부 기획주제 발표			
13:35~13:55	기획 발표1	**풍류, 화해와 상생의 도** 발표: 안영훈(경희대)	사회: 이부용 (강원대)
13:55~14:15	기획 발표2	**동아시아 사상 속의 화해와 상생** **—한국의 근현대 전북의 사상운동과 그 전개 양상** 발표: 김익두(전북대)	
14:15~14:35	기획 발표3	**비극태래(否極泰來)의 역사콘텐츠에서 본 東學의 事人如天觀과 관용 · 화해의 생명정신** 발표: 김연재(공주대)	
14:30~14:50	기획 발표4	**동학농민혁명 유산으로서 唐津 면천 승전목의 역사적 의미 인식** 발표: 류호철(안양대)	사회: 임보연 (대진대)
14:50~16:10	기획 발표5	**7세기 동아시아의 화해와 갈등, 상생** 발표: 최진열(한국전통문화대)	
16:10~16:30	기획 발표6	**김지하 사상에 나타난 화해와 상생** 발표: 최원혁(대진대)	
16:30~16:50	종합 토론	**종합토론 1**	좌장: 김익두 (전북대)
16:50~17:00		휴식	
2부 자유발표			
17:00~17:20	자유 발표 1	**동아시아 문자, 한국어의 한자와 한글** -신라, 백제의 이두와 청동가야 부호구결의 언어표기 발표: 황국정(경상국립대)	사회: 최원혁 (대진대)
17:20~17:40	자유 발표 2	**화해와 상생을 위한 한국 한문학의 여성 인식** 발표: 진위우, 사소석, 조문선, 주예선(경희대)	
17:40~18:00	종합 토론	**종합토론 2**	좌장: 안영훈 (경희대)
18:00~18:20		■ **연구윤리교육**	
18:20~18:30		■ **폐회 및 공지사항**	

○ 11월 4일(토) 첫째날 : 학술답사(공주) 및 학술대회(전주) 일정

07:30~	**창동역 4호선 1번 출구** 공영주차장 출발	학술답사 1
10:30~	**공주(公州) 박물관 및 우금치 동학 전적지** 답사	공주
11:30~	금강(錦江)가 점심식사	
12:30~	전주 전북대(全北大) 학술대회장으로 출발	
13:30~	93회 정기 학술대회	전북대(전주)
18:00~	저녁식사(전주 한옥마을) 및 자유시간	
10:00~	전주에서 1박	

○ 11월 5일(일) 둘째날: 학술답사(정읍, 부안) 일정

08:00~09:00	아침식사(전주 한옥마을)	학술답사 2
09:00~09:40	**정읍 무성(武城)서원**(유네스코 등재 한국의 서원), 불우헌 정극인 **상춘(賞春)공원**으로 이동 및 관람	정읍
09:40~10:20	**정읍 삼신산(三神山) 및 전봉준 고택(故宅)**으로 이동 및 관람	
10:20~11:40	**정읍 동학농민혁명 국가기념관**으로 이동 및 관람	
11:40~13:00	점심식사 및 정읍 **쌍화차 거리** 방문	
13:00~13:40	**변산 유형원 선생 유적지**로 이동 및 관람 - 부안	부안
13:40~14:20	**변산 개암사(開巖寺,** 마한 유적지, 백제 최후항전지, 삼신산 중 邊山)로 이동 및 관람	
14:20~15:00	**부안 변산의 명소(名所)**에서 자유시간	
15:00~15:30	**변산 내소사(來蘇寺,관세음보살 현신탱화), 전나무길**로 이동 및 관람	
15:30~	**새만금 경유** 서울 창동으로 출발	

※ 학술대회와 학술답사 세부일정은 학회 사정에 따라 변동될 수 있습니다.

○ <u>오시는 길</u>

전북대학교 사범대: 전라북도 전주시 덕진구 백제대로 567

○ <u>기타 공지사항</u>

✓ 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≫ 제72집의 논문 투고를 받고 있습니다. 발간 예정일은 12월 30일이며, 회원 여러분의 많은 관심과 적극적인 참여를 부탁드립니다. 특히 학술대회에서 발표하신 논문은 꼭 투고해 주시기 바랍니다.

개 회 사

존경하는 동아시아고대학회 회원 여러분
안녕하십니까,
동아시아고대학회 회장 고남식입니다

새로운 학기를 열며 초가을의 길목에 접어든게 엊그제 같은데 화려한 노란 은행잎과 붉은 단풍이 가을 국화와 잘 어울리는 성추(盛秋)의 계절이 되었습니다. 이 시기가 가을 향기를 맡으며 학술의 길을 열어가는 가장 아름답고 낭만이 함께하는 시간들인 것 같습니다. 이러한 절기에 93회 가을 정기 東아시아고대학회 학술대회를 '화해(和解)'와 '상생(相生)'을 메인 테마로 유서 깊은 전통이 서려있는 이곳 전주 전북대학교 캠퍼스에서 개최하게 되어 무엇보다 더 의미있는 일이라 생각합니다.
이와 같은 발표와 대토론의 장을 통해 현재 새로운 갈등으로 드러나고 있는 세계적 대립(對立)과 전운(戰運)을 없애는데 일조하기를 바랄 뿐입니다. 오늘날 전 세계의 사상적 경제적 갈등은 극에 도달하고 있습니다. 그 해결방법에 있어 화해와 상생을 모티프로 특히 동학사상을 필두로 일 맥락에서 근·현대 민중사상의 근원지이자 그 중심지인 전북에서 개최되는 이번 학술대회는 화해와 상생을 모티프로 전북이 낳은 사상의 세계적 의미와 가치가 다시금 제대로 확인되고 학계에 널리 홍보되어 활력적으로 연구되는 한 계가가 되기를 바랍니다.

93회 학술대회는 이틀간에 걸쳐 총 8개의 발표에 대해 많은 토론과 깊은 성찰이 있을 것이라 생각합니다. 그것은 토론의 장소만이 아니라 학술발표와 관련된 학술답사가 충남 공주(公州)를 포함해서 이곳 전북의 전주(全싸|), 정읍(井邑), 변산(邊山)반도의 산야(山野)에서 병행되어 대회장과 역사의 현장에서 음으로 양으로 화해와 상생의 실마리를 찾아보는 결실있는 성공적인 학회가 될 것이라 믿어 의심치 않습니다. 이번 학술대회를 통해 현대사회 인류가 안고 있는 갈등 극복의 실마리가 동(東)아시아학을 통해 제시되어 현재 분쟁으로 고통받는 곳곳에 화해와 상쟁의 치유의 빛이 함께 하기를 기원합니다.

오늘 의미있고 소중한 학술 교류를 가능케 한 주최자와 공동 주최자 그리고 학술대회를 준비해 오신 모든 선생님들께 감사의 말씀을 드립니다. 특히 이 자리를 마련해 주신 전북대 농악/풍물굿연구소 소장이시며 정읍학연구회 회장이신 김익두 교수님께 감사의 인사를 전합니다. 어려운 시기에도 전북대학교가 이번 학술대회를 위해 소중한 자리를 마련해주셔서 감사드립니다.

무엇보다 이렇게 화해와 상생이라는 현실에 맞는 이슈를 중심에 두고 학술대회에 발표를 맡아주신 학회 평의원이신 경희대 안영훈 선생님, 전북대 김익두 선생님, 국립공주대 김연재 선생님들은 학계 원로 석학이십니다. 아울러 발표와 토론을 해주신 여러 고명하신 선생님들께도 깊은 감사와 고마움의 말씀을 올립니다. 또한 공동개최를 해주시며 도와주신 대순사상학술원 배규한 원장님께도 심심한 고마움의 말씀을 올립니다. 아울러 일반 청중으로 참여해주신

여러 선생님들께도 감사의 인사를 드립니다.

끝으로 늘 학술대회의 성공적 개최를 위해 노고와 희생을 해오신 총무이사님들과 간사에게도 고마움의 말씀을 전하며 개회사를 맺고자 합니다 감사합니다.

2023년 11월 4일

동아시아고대학회 회장 고 남식 拜上

목 차

제 1 부 기획발표 및 종합토론

<발표 1> 풍류, 화해와 상생의 도 ····· 안영훈 / 11

<발표 2> 동아시아 사상 속의 화해와 상생
- 한국의 근현대 전북의 사상운동과 그 전개 양상 ····· 김익두 / 27

<발표 3> 비극태래(否極泰來)의 역사콘텐츠에서 본 東學의 事人如天觀과
관용・화해의 생명정신 ····· 김연재 / 39

<발표 4> 동학농민혁명 유산으로서 唐津 면천 승전목의 역사적 의미 인식 ····· 류호철 / 61

<발표 5> 7세기 동아시아의 화해와 갈등, 상생 ····· 최진열 / 67

<발표 6> 김지하 사상에 나타난 화해와 상생 ····· 최원혁 / 85

제 2 부 자유발표 및 종합토론

<발표 1> 가야 한어문 부사 어휘 구문
-구어체교육에서 보이는 구결식 한어문 팔만대장경 균여언어의 팔장법- ····· 황국정 / 101

<발표 2> 화해와 상생을 위한 한국 한문학의 여성 인식
····· 진위우, 사소석, 조문선, 주예선 / 113

【東아시아古代學會 硏究倫理 規定】 · · · · · · · · · · · · · · 연구윤리위원장/ 133

제1부
기획발표 및 종합토론 I

사회: 이 부 용 /임 보 연

〈기획발표 1〉
풍류, 화해와 상생의 도 발표: 안영훈

〈기획발표 2〉
동아시아 사상 속의 화해와 상생 발표: 김익두
—한국의 근현대 전북의 사상운동과 그 전개 양상

〈기획발표 3〉
비극태래(否極泰來)의 역사콘텐츠에서 본 東學의 事人如天觀과 관용 · 화해의 생명정신 발표: 김연재

〈기획발표 4〉
동학농민혁명 유산으로서 唐津 면천 승전목의 역사적 의미 인식 발표: 류호철

〈기획발표 5〉
7세기 동아시아의 화해와 갈등, 상생 발표: 최진열

〈기획발표 6〉
김지하 사상에 나타난 화해와 상생 발표: 최원혁

<종합토론>
좌 장: 김 익 두

풍류, 화해와 상생의 도

- 정읍에서 찾아보는 최치원의 길 -

안영훈
(경희대)

目 次

1. 화해와 상생을 찾아서
2. 무성서원에 남긴 자취
3. 시문에 남긴 각성의 길
4. 고운에서 수운으로, 풍류와 동학

1. 화해와 상생을 찾아서

전라북도 정읍은 고운 최치원 선생의 풍류 사상이 발현한 고장이요, 오늘날까지 그 유풍이 전하는 땅이다. 무성서원과 시문학을 중심으로 천년 전 선각자 고운 선생이 남긴 발자취를 살펴보고 그 사상의 맥을 짚어본다. 한 지역의 역사를 통시적 사상사로 엮을 수 있는 지역도 정읍 외에는 드물다. 부족국가시대의 무교(巫敎)사상 - 남북국시대 최치원의 풍류도사상 - 고려시대 경한화상의 무심선(無心禪)사상 - 조선초기 정극인의 유가적 풍류사상 - 조선중기 이항의 본격적 유교사상 - 조선후기 동학사상의 재창조 - 조선말기/근대초기의 증산사상 등.[1] 이 땅의 자생적, 외래적 온갖 사상들이 한 곳에 어우러져서 잔치 마당을 벌이는 곳, 그 이름처럼 끝없는 사유의 '샘골', 또 '우주의 배꼽'이라는 칭호도[2] 잘 맞아떨어진다. 그래서 정읍의 사상적 탐구 공간은 무한하다.

또한 정읍은 문학사의 '첫 동네 이름'이다. 잘 알다시피 일반 대중들에게 정읍은 <정읍사>로 먼저 익숙하다. <정읍사>는 노랫말이 남아 있는 유일한 백제 노래이자, 지역명을 작품명으로 삼고 가사가 전하는 최초의 작품이다. 행상 나간 남편을 기다리는 아내의 애절한 사연이 곁들여져서 사람의 심금을 울리는데, 특유의 가락과 여성 화자의 노래 방식이 계속 이어지는 호남문학의 특징으로 꼽힌다.[3] 현대에도, 정읍 산외면 상두리 태생으로 88올림픽이 막을 내리던 날 홀로 '저 광활한 우주 속으로 사라진'(<終詩>) 시인 박정만(1946~1988)의 노랫가락에 이어진다.

네 반달 같은 눈썹 가에
가승(歌僧) 하나가 참(斬)하듯 늘어붙어서

1) 김익두 외, 『정읍사상사』(서울: 민속원, 2017), 서문.
2) 정읍에 대한 이러한 명명들은 위의 책, 참조.
3) 조동일, 『한국문학통사1』(파주: 지식산업사, 2005), pp.142-143.

옛 노래 한 가락 오늘에 이르노니
뉘라서 그 목울대의 떨림을 알까. (<정읍별사·Ⅰ-아내에게> 첫 연)[4]

또 첫 손에 꼽히는 정읍의 문학사적 사건은 사대부 가사의 출발지라는 점이다. 불우헌 정극인(1401~1481)의 <상춘곡>은 고려말 승려의 손에서 시작된 가사가 사대부의 문학 갈래로 옮겨 새롭게 탄생한 첫 작품이다. 사대부가 자연에 묻혀 산수를 즐기며 강호한정(江湖閑情)을 노래한 강호가사의 도화선으로 평가받는다. 특히 둘째 구절 '옛 사람 풍류를 미칠까 못 미칠까'에서 신라시대 태산군이었던 이 지역 태수를 지낸 최치원(857~?)의 풍류에 비겨 선비 풍류의 대를 이었다는 지적이 있다.[5] 최치원이 태수로 재임시에 유상대에서 유상곡수(流觴曲水)를 즐기며 풍류를 즐긴 일화가 전하기에 그것과 연결지은 설명인데[6] 여기서 풍류는 정감적, 예술적 성격이 강하다. 그러나 한편으로 최치원의 풍류라고 하면 우리 고유사상을 '포함삼교(包含三敎) 접화군생(接化群生)' 여덟 자로 함축한 '풍류(도)'를 떠올리지 않을 수 없다. 풍류도에 대한 해석은 백인백색이고 상상력과 추리력, 신비성까지 개입되어 백화난만에 이르고 있다.[7]

풍류도에 대해서는 해석이 분분한데, 필자는 이 여덟 자를 어떤 사상의 내용 보다 사유의 방식으로 보기를 제안한 바 있다.[8] 즉 이질적인 사상을 차별 없이 수용하는 태도 내지는 방식으로, 다양한 사물 현상(군생)을 포용하여 결합 내지 융합하여 새롭게 생성(접화)하는 방식으로 보고자 하는 것인데, 그것은 곧 화해와 상생의 삶의 방식이다. 풍류도는 포용과 창조, 화해와 상생의 사유 방식으로, 바람결 물결같이 자연스러운 흐름에 따르는 것, 작은 물이 모여서 큰물을 이루어 가듯 생성하는 문화의 속성 같은 것이다. 이러한 가설은 동아시아 사상 속 화해와 상생을 찾는 이 대회의 주제와 연결될 수 있다. 정읍이라는 공간의 사상사가 보여주는 유연하고 포용적인 태도는 새로운 사유와 문학의 잉태를 가능하게 하는 모성의 뱃속 같은 지점이 있다. 그래서 최치원이 사유한 '여덟 자'의 언명이 이 정읍이라는 공간을 만나 '치인(治人)'으로 실현되었고, 그 결과 인물과 공간의 변화가 세상의 변화로 확산되었다고 보는 것이다. 변화의 변곡점에는 실제 공간 무성서원 건립이 자리 잡고 있다.

이 발표가 화해와 상생의 도인 풍류와 고운 선생을 이해하는 데[9] 조금이나마 도움이 되기를 기대한다.

2. 무성서원에 남긴 자취

무성서원은 최치원, 신잠, 정극인 등을 배향한 곳이다. 처음에는 사당과 가숙의 형태였지만

---

4) 박정만, 『박정만 시전집』(서울: 외길, 1990), p.214.
5) 유종국, 「정읍의 고전문학 작품 연구」, 국립전주박물관·정읍시, 『전북의 역사문물전Ⅵ 정읍』(고양: 통천문화사, 2006), pp.202-205, 참조.
6) 같은 글.
7) 최영성, 「풍류정신으로 읽는 전라권의 문화전통-전주와 정음을 중심으로」, 김익두 외, 앞의 책, pp.18-19, 참조.
8) 안영훈, 「崔致遠의 '風流'와 동아시아 文化交流」, 『동아시아고대학회 제74회국제학술대회발표집-東아시아의 歷史 文化 交流』(중국 양주대학, 2019), 참조.
9) 최치원에 대한 연구 성과는 방대하여 일일이 거론하기 어렵다. 종합적인 연구사는 다음을 참조할 수 있다.
고운국제교류사업회, 『최치원 연구총서1 고운 최치원의 종합적 조명』, 서울: 문사철, 2009.
고운국제교류사업회, 『최치원 연구총서2 고운 최치원의 철학·종교 사상』, 서울: 문사철, 2010.
고운국제교류사업회, 『최치원 연구총서3 고운 최치원의 역사관』, 서울: 문사철, 2010.
고운국제교류사업회, 『최치원 연구총서4 고운 최치원의 시문학』, 서울: 문사철, 2011.

1615년에 태산서원으로 합쳐졌고, 1696년에 사액서원이 되었다. 이후 1868년에 대원군의 서원철폐령에도 남은 47개 서원 중 하나로 전라도의 대표 서원 역할을 하고 있다. 그 영향으로 을사보호 조약 이후 최익현과 임병찬 등이 1906년에 의병을 일으킬 때 중심 역할을 하였다. 이처럼 무성서원은 중요한 역사적 의미를 지니고 있기 때문에 1968년에 사적, 2019년에 세계문화유산으로 지정되었다.[10)]

무성서원의 건립 과정에 대해 좀더 구체적으로 보면 다음과 같다. 1615년 태인현 선비들은 700여 년 전에 태산군 태수로 부임하여 이 고을을 다스렸다고 전해지는 최치원과, 70여 년 전에 태인현감으로 6년간 재임하면서 선정을 베푼 신잠을 함께 모시는 태산서원을 건립하였다. 그리고 15년이 지난 1630년에는 태인 고을의 향현인 정극인, 송세림, 정언충, 김약묵을 추배하였다. 추배된 인물들은 타계한 지 각각 149년, 111년, 73년, 72년이 지난 영광 정씨, 여산 송씨, 경주 정씨, 도강 김씨로, 생몰시기와 성씨는 다르지만 서로 가까운 친인척이었다. 멀리는 이미 5세대가 지났고 가까이는 2세대가 지난 인물들을 같은 해에 함께 추배하였으며, 이로부터 45년이 지난 1675년에는 마지막으로 도강 김씨 김관의 추배가 이루어졌다. 김약묵과 김관은 정극인의 사위인 김윤손의 후손이다.

17세기 말에 이르면 태산서원에서는 전라도 내 유림들과 함께 청액소를 올려 1696년(숙종 22)에 '무성(武城)'이라는 사액을 받았다. 무성은 신라 때의 이 지역 고을 명칭이지만, 공자가 정치의 본령을 밝힌 일화로 널리 알려져있는 '현가지성(弦歌之聲)'과 '우도할계(牛刀割鷄)'의 연원이 되는 공자의 제자 자유가 다스렸다는 고을 이름 무성에서 그 명분을 찾을 수 있다. 사액을 받은 무성서원에는 복호 3결과 보노 30명이 지급되었으며, 원생의 정원은 최치원을 모신 문묘 종향 유현서원이었으므로 사액서원보다 더 많은 30명으로 정해졌다. 사액서원이 된 무성서원은 이제 종전과 격이 달라졌다. 더 이상 태인 고을만의 서원이 아니었다. 태산서원 건립 당시 제향된 최치원 신잠과는 달리 후에 추배된 인물들은 모두 태인의 향현들이다. 이들은 고현동의 향학당을 중심으로 상호간에 학연을 형성하고 있었으며, 혈연으로도 밀접하게 연결된 태인의 사족들이다. 그런데 태산서원에 추배되면서 우리나라 유현으로는 최초로 문묘에 배향된 상징적인 인물인 최치원과 함께 제향되었으며, 태산서원이 무성서원으로 사액되면서 전국적인 공인을 받게 되었다. 이러한 태산서원의 건립과 향현의 추배, 무성서원으로의 사액 과정을 통해 그 후손들은 명성을 획득할 수 있었다.[11)]

무성서원 건립 관련 선행연구들을 참조하면, 최치원이 태산군수를 지냈다는 사실에 의문을 제기한 경우도 있고, 사실 관계가 불분명하다는 의견도 있다. 이것은 고대 문헌 기록의 미비에서 발생한 것인데, 당대 기록으로 재임 사실이나 재임 기간을 확인하기 어려운 점이 있기는 하지만 중요한 것은 후대의 기억과 전승이라고 본다. 김종직, 김수항 등 조선시대 문인들이 남긴 시에서 이 지역과 최치원을 연결하여 언급한 사례가 많은 점으로 미루어 보면 알 수 있다. 특히 서원의 사액을 위해 청액소를 올리고 윤허하는 과정에서 조정의 부정적인 견해도 있었지만 결국은 최치원으로 인해서 사액이 결정된다.[12)]

최치원이 태산군수로 부임한 것은 어지러운 정국 때문에 중앙에서 포부를 펼치기 어려워서 외직을 자임한 것이라고 하였다. 태산군 외에도 부성군(충남 서산), 천령군(경남 함양) 태수를 역임했는데 가는 곳마다 선정을 베풀었다고 하였다. 천령군에서 수해를 방지하는 상림을 축조

10) 박정민, 「1900년대 초 태인 고현내의 경관-칠광도를 중심으로-」, 『한국사연구』 189(한국사연구회, 2020).

11) 임선빈, 「17세기 무성서원武城書院의 건립과 운영-제향인물과 사액과정을 중심으로」, 『국학연구』 35(한국국학진흥원, 2018).

12) 같은 글, 참조.

한 것은 지금도 남아 있는 치적으로 유명하다. 하지만 태산군에서 어떠한 일을 했는지는 자세하지 않다. 다만 임기를 마치고 떠날 때 고을 사람들이 선정에 보답하는 의미로 태산사라는 생사당을 건립하였고 그것이 근원이 되어 후대에 무성서원으로까지 이어졌다는 것이다. 기록이 자세하지는 않지만 두 고을에서의 치적을 조선후기 실학의 두 경향과 비기면 천령군의 상림은 '이용후생(利用厚生)'에 해당하고, 태산군의 생사당은 '경세치용(經世致用)'의 결과라고 할 수 있겠다. 여하튼 최치원으로서는 자신의 포부와 역량을 이 지역과 만남을 통해서 세상에 실현한 셈이 된다. 특히 조선중기 무성서원의 건립과 사액 과정에서 최치원의 역할은 결정적이었다. 그리고 이것은 지역사회 사대부들의 자신들의 지위 향상과 밀접한 관련이 있는 것이지만, 최치원을 해당 지역의 상징적 인물로 소환하면서 최치원 역시 희미해져가던 역사의 기억 속에서 되살아날 수가 있었다. 무성서원은 이후 정읍은 물론 호남을 대표하는 서원으로 자리매김하였고 2019년 세계문화유산으로 등재되어 오늘에 이르고 있다.

이와 관련하여 최근에 발간된 국역『무성서원지』(1884)에서 최치원에 대한 기사만 발췌하여 살펴본다.[13] 아래 세 편의 글은 모두 현감들의 서발문으로 해당 지역에 최치원이 부임한 사실과 유풍을 적시하고 있다.

1) 현감 서이원의 <무성서원지 서문>

… 우리 현의 최치원 선생이 살아 있을 때 아끼던 유물이 남아 있다. 선생이 진식(식봉)을 하던 장소이다. 천년이 흘렀는데 높은 산을 우러러보듯 현인을 본받아야 한다. 유교를 신봉하는 사람은 공자 말씀을 암송하고 그 말을 생각하고 그분을 존경하고 사모했다. … 고인이 평소에 아끼던 유물을 남기고 가셨으니 선생의 위패를 일정한 곳에 잘 갖다 섬겼는데 모신 자리가 선생이 다스렸던 땅이 되니 어찌 우연이 아니겠는가?

2) 현감 기양연의 <서원지 발문>

… 최치원 선생이 일찍이 이 현의 현감이었은즉 옛날 이 행정구역의 이름이다. 유풍과 좋은 풍속이 남아 있다. 선생의 존령을 어찌 간절하게 생각함과 그리움이 없겠는가? 아 선정을 베푼 사람을 그리워하는 마음이 있으니 … 멀고 가까운 유생이 이곳에서 예를 다하여 제사를 지낸다.

3) 현감 신기조의 <서원지 발문>

… 최치원께서 옛날 관리로서 은근히 지낼 때 유택이 신비하게 존재하고 술 마시며 시가를 읊고 속박 없이 마음 내키는 대로 생활하던 땅이다. 그리하여 사우로부터 시작하여 서원이 되었다.

서발문 뒤로『계원필경집』을 중간하면서 쓴 홍석주와 서유구의 서문이 실려 있다. 이 중 서유구의 서문에서 최치원의 출생지를 '옥구(湖南之沃溝人)'로 적고 있어 출생지 논란을 야기한 바 있다. 필자는 연전에 이와 관련하여 문헌을 두루 검토하였으나 자료 불충분으로 확정을 하지 못하였다.[14] 서유구는 1833년 4월 전라도관찰사로 재임기간 4월 10일 ~ 1834년 12월 30

13) 최재성 저, 정판성 역,『武城書院誌』(서울: 가람문화사, 2021).

일까지 약 1년 9개월간의 『완영일록』을 남기고 있는데 여기서도 단서를 찾지 못하였다. 출생지에 대한 논란을 연구자 간의 혼란을 가중하여 특히 중국의 학계에 더욱 혼선을 초래하였다. '경주 중소 귀족 출생, 호남 옥구(신라 지명으로 지금의 경주 경내) 사람, 신라 옥구 지방 열두살 소년' 등.[15]

그다음으로 유상대 비문이 실려 있고 태산사 사적이 있다. 1696년 사액 이후의 기록이다. 최치원의 풍류가 여전히 전해짐을 말해 주고 있다.

4) <태산사사적>

… 문창후 최 선생이 사랑을 베풀던 자취가 남아 있는 읍인데, 가야시산이 있고 여기에 월연대와 유상대가 있다. 선생이 흐르는 물에 잔을 띄워 술을 마시던 자취가 남아있는 곳이다. 거문고 가락에 맞춰 시가를 읊던 옛 풍속이 수백 년 동안 없어지지 않고 있다. 고을 사람들이 월연대 아래에 사당을 세웠는데 지금까지 그대로 남아 있다. …

다음으로 청액소가 이어지는데 관련 대목만 옮겨 온다.

5) <청액소>

… 신라 때 문창후 최치원은 유학자로서 유교의 경서에 밝고 글을 잘 짓는 사람으로서 혼란한 시대를 만나 태산군 즉 오늘날 태인현의 태수가 되었습니다. 당시의 문헌이 비록 부족하여 증빙할 수는 없으니 그가 남긴 풍습의 여운이 오래도록 꺼지지 않아 고을 사람 모두가 사당을 세워 제사로써 보답하였습니다. …

6) <청액사적>

… 최치원은 우리나라에서 유학에 탁월해 이미 문묘에 제사를 지내고 있고 …

두 편의 청액의 글에서 장황한 사정을 쓰고 있으나 윤허에 결정적 영향을 미친 것은 상기 발췌문의 내용, 즉 최치원의 유학자로서의 위상 강조였다. 치적에 대한 문헌이 부족한데도 최치원이 문묘에 이미 배향되었다는 사실과 그의 유풍을 지역민이 지속적으로 계승하고 있다는 사실을 강조함으로써 소기의 목적을 달성할 수 있었다.

사액을 받고 난 이후의 글에서는 최치원에 대한 특기할 사항은 기술되지 않았고, 지리산 쌍계사의 최치원 영정을 봉안해오는 일과 관련하여 여러 편의 기록이 실려 있다. <문창후최선생영정봉안사적>에 따르면 정조 7년(1783)에 주변 고을에 두루 통문을 돌려 알린 내용은, 최치원의 덕화가 태산에서부터 두루 미치고 있으니 협조를 바란다는 것이었다. 문묘에 있어야 할 초상화가 사찰에 있어 유학자의 부끄럼이 되어 영호남 유생들이 협력하여 쌍계사로부터 봉안해왔고 가장 적임지가 최치원 생전의 임지 무성서원이라는 것이다. 그다음은 봉안의 실무 절차를 적은 일기 등이다. 이후 서원 사우를 단청하고 중수한 기록 등이 이어지는데 영정의 이

14) 안영훈, 「최치원 군산 출생설로 본 기억과 전승의 문제」, 『동아시아고대학회 제53회전국학술대회발표집-전북지역의 역사·문화와 문학』(군산대, 2014), 참조.
15) 하진화 외, 조성환 편역, 『중국의 최치원 연구』(서울: 심산, 2009), 참조.

안(移安) 때부터 계속 영호남 유생의 협력이 강조되고 있다. 불교 사찰과 대응하는 과정에서 세력 및 경비의 문제로 지역 간의 유생들의 협력이 이루어졌음을 알 수가 있다. 그리고 이를 계기로 최치원이 한 지역의 인물을 넘어 유학자 공동의 숭앙 대상으로 인식되었음을 파악할 수 있다.

서원지 하권의 첫 마리에는 <격황소서>를 싣고 있다.[16] 최치원이 중국에서 문명을 알린 출세작이기에 실은 것으로 보인다. 그리고 최치원이 건립했다고 알려진 정자 피향정에 걸린 제가의 시를 모아서 실었다. 김종직 이하 11명의 시는 모두 이 장소와 최치원의 연관성을 다루고 있다. 이후 글은『계원필경중간기』를 제외하고는 건물의 중수, 서원의 운영과 관계된 것으로 최치원 관련 중요한 언급은 없다.

이상에서 무성서원의 건립 과정과 서원지의 기록을 통해서 최치원의 자취를 살펴보았다. 서원의 건립과 사액, 일련의 운영은 지역사회 유생들의 현실적 필요성에서 진행된 것이지만 그 과정에서 최치원은 상징 인물로 지속적으로 소환되었고, 오랜 기간에 걸쳐서 지역사회와 하나로 융화되어가는 모습을 볼 수 있었다. 그래서 17세기 전후부터는 최치원의 출생지도 이 지역과 연관된다는 주장과 전승이 자연스럽게 생겨난 것이다. 어느덧 최치원은 태산(무성, 옥구), 곧 정읍의 인물이 된 것이다. 그리고 무성서원을 중심으로 영정의 이안 작업을 통해서 최치원의 형상도 보다 유학자적인 모습으로, 유학적 사유의 상징적 인물로 좌정해나가는 것을 볼 수 있다.

3. 시문에 남긴 각성의 길

1. 각고의 노력과 성장[17]

앞서 정읍 무성서원의 건립과 관련한 일련의 과정을 통하여 최치원이 한 지역의 상징적인 인물로, 나아가 우리나라 유학자의 대표적인 인물로 좌정해나간 것을 볼 수 있었다. 또한 그렇게 이루어진 무성서원은 한국의 대표적인 서원으로 자리를 잡고, 지역의 대표 인물로 최치원을 내세우고 있다. 다만 인물과 지역의 만남의 구체성은, 서원 건립과정에서 상징화된 것 말고는 직접적인 자료를 찾기 어려운 실정이다. 따라서 최치원이 직접 남긴 시세계에서 그의 생각의 자취를 살펴보고자 한다.

최치원은 신라를 대표하는 인물이자, 한문한문학의 개조(開祖)로 불린다. 당나라 빈공과에 급제한 근 60여 명 신라인 중에서도 가장 두드러진 존재였다. 당나라 말기 황소(黃巢)의 반란이 일어나자, 고변(高駢)이 이끄는 관군의 군막 서기로 종군하여 “천하 사람이 모두 그대를 죽이려고 생각할 뿐만 아니라 아마 땅속의 귀신까지도 가만히 죽이려고 의논하였을 것이다.”고 논하여, 황소가 저도 모르게 상 아래로 내려와 무릎 꿇게 했다는 저 <격황소서(檄黃巢書)>를 지어 문명을 떨쳤다. 그러나 그는 당나라 사람이 아닌 외국인으로서 진출의 한계를 절감하게 되어 귀국하였다. 그 사정을 “해내의 누가 해외 사람 어여삐 여기겠습니까 / 나루를 물어도 어느 길이 나루로 통하는지요.”라고 읊은 <진정상태위시(陳情上太尉詩)>나, “천한 땅에 태어난 것이 스스로 부끄러워 / 사람들에게 버림받아도 참고 견디네.”라고 읊은 <촉규

16) 이 책에서 번역문은 최치원, 이상현 옮김,『계원필경집2』(한국고전번역원, 2010)의 것을 옮겨놓았다.
17) 이하 시세계를 다룬 내용은 최치원, 김진영·안영훈 역주,『고운 최치원 시집』(민속원, 1997), pp.133-147, 참조.

화(蜀葵花)> 시에 절실하게 드러나 있다.

『동문선(東文選)』에는 그의 시문이 140여 편이나 수록되어 있는데, 이는 신라 문인의 총수록 작품 가운데 압도적인 숫자이다. 그는 부단한 노력으로 수많은 시문을 남겼으나, 대부분 유실되고 귀국 후 헌강왕에게 올린『계원필경(桂苑筆耕)』20권이 오늘날 전하고 있는바, 이것은 신라인의 개인 시문집으로 현전하는 유일한 것이다. 귀국 후에는 또 육두품 출신이라는 신분적 제약과 이미 기울어진 신라 말기의 정세 때문에 포부를 실현해 보고자 한 뜻을 잃고 외직을 전전하다 은거하게 된다. 그는 사륙문의 전범을 이룩하고 근체시의 전통을 이 땅에 정착시켰으며, 당나라 유학과 부단한 저술로 질적으로나 양적으로 모두 중국과 대등한 수준의 한국한문학을 산출해 놓은 점에서 '동국문종(東國文宗)'으로 추앙되기에 합당한 인물이었다.

그가 이러한 업적을 이룩하고 높은 명성을 얻은 데에는 뛰어난 재능에다가 남다른 각오와 각고의 노력이 있었다. 그는 공부할 때 머리털을 천장에 잡아매고 자신의 허벅지를 송곳으로 찔러가면서, 이른바 현자(懸刺)를 일삼으면서 정진하였던 것이다. 열두 살에 당나라로 유학을 떠날 때 아버지가 이르기를, "10년 동안 공부하여 진사에 급제하지 못하면 나의 아들이라 하지 말라."고 하였는데, 그 가르침을 마음 깊이 새겨서 불철주야 공부함으로써 마침내 6년 만인 18세에 당당히 빈공과에 급제하였다. 그 실상은 헌강왕에게 올린 <계원필경 서문>에서 잘 드러나 있다.

신(臣)이 열두 살에 집을 떠나 서쪽으로 가려고 배를 탈 때에 돌아가신 아버지가 훈계하기를, '10년 동안 공부하여 진사에 급제하지 못하면 나의 아들이라고 하지 말라. 나도 또한 아들을 두었다고 하지 않겠다. 가거든 부지런히 공부하며 힘을 다하거라' 하였습니다. 신은 그 엄격하신 훈계를 마음에 새겨 조금도 잊지 않았습니다. 상투를 대들보에 걸어매고 송곳으로 허벅지를 찔러가며 조금도 게을리하지 않았습니다. 아버지의 뜻에 부응하기 위하여 참으로 남들이 백의 노력을 할 때 신은 천의 노력을 하였습니다. 그래서 당나라에 유학 간 지 6년 만에 신의 이름이 방(牓)에 걸리게 되었습니다. 이때 느꼈던 심정을 읊고 사물에 의탁하여 편을 이룬 것들이 부(賦)이고 시이니 거의 상자에 넘칠 만큼 되었습니다. … 회남 절도사의 종사관이 되어 고시중(高侍中)의 붓과 벼루를 도맡게 되자 군서(軍書)들이 몰려들었습니다. 그 서류들을 힘껏 담당하며 4년간 마음 써서 1만여 수를 지었습니다. 그러나 하찮은 글들을 가려내다 보니 열 가운데 한 둘도 남지를 않았습니다. 그렇지만 모래를 파헤쳐 금을 발견하는 것에 비교하고, 헐어진 기와 조각으로 벽에다 긋는 것보다는 낫다고 여겨 드디어 '계원집' 20권을 이루었습니다. 신이 마침 난리를 만나 군막에 머물며 먹고 살았는지라, 이에 '필경(筆耕)'으로 제목을 삼았습니다. …

위의 글에서도 알 수 있듯이, 최치원은 당나라에 들어가 과거 급제하고 벼슬을 하는 동안 주로 그의 뛰어난 문필로써 능력을 인정받고 생계를 삼았으며, 마침내 문사로서의 명성을 중원에 드날리는 지식인으로 성장하였던 것이다.

2. 지식인의 고뇌와 비판적 내면의식

그가 지은 시는, <계원필경 서문>에서 당나라에 유학하여 빈공과에 급제하기까지의 작품이 상자에 가득했다고 했고, 급제 이후 유랑하던 시기, 또 고변의 종사관으로 지내던 시기를 비

롯한 재당(在唐) 시기의 작품이 수백 수로 추산되고, 신라에 귀국해서도 상당수의 작품을 남겼을 터이나 거의 인멸되고 현재 전하는 것은 『계원필경』에 수록된 60수를 포함하여 120여 편이 있을 따름이다. 그렇지만 이만한 현존 작품만으로도 신라 한문학의 유산으로서는 양적으로 가장 많은 것이요, 질적으로도 발군이라는 평가를 받고 있다. 그의 시세계에는 자연 경물을 읊은 것, 교유 관계를 읊은 것, 풍속을 읊은 것 등도 있으나, 특히 지식인으로서의 시름과 번뇌, 비판적인 내면의식을 표출한 것이 많고, 또 그 가운데에 빼어난 작품이 많다.

이제 주요한 작품을 들어보기로 한다.

蜀葵花　　접시꽃

寂寞荒田側　　거친 밭 언덕 쓸쓸한 곳에
繁花壓柔枝　　탐스러운 꽃송이 가지 눌렀네.
香經梅雨歇　　매화 비 그쳐 향기 날리고
影帶麥風欹　　보리 바람에 그림자 흔들리네.
車馬誰見賞　　수레 탄 사람 누가 보아 주리
蜂蝶徒相窺　　벌 나비만 부질없이 찾아드네.
自慚生地賤　　천한 땅에 태어난 것 스스로 부끄러워
堪恨人棄遺　　사람들에게 버림받아도 참고 견디네.

접시꽃은 제 자태를 한껏 발휘하지만 태어난 땅이 거친 밭 곁이므로 귀인들의 주목을 받지 못하고 벌 나비들만이 찾을 뿐이다. 이 같은 표현은 최치원 자신이 학문이나 문학으로 스스로 자부하지만 태어난 곳이 해외 변방이기에 제대로 알아주지 않는 당나라에서의 상심과 자기 모멸감을 담고 있다. 즉 시인은 탐스러운 꽃을 피우고도 외면당하는 접시꽃에서 자신의 자화상을 발견하는 것이다.

途中作　　길을 가다가

東飄西轉路岐塵　　동서로 떠돌며 먼지 나는 길에서
獨策羸驂幾苦辛　　홀로 여윈 말 타고 얼마나 고생했던가.
不是不如歸去好　　돌아감이 좋은 줄 모르는 바 아니지만
只緣歸去又家貧　　다만 돌아가도 집이 또한 가난하다네.

이 작품은 길을 가면서도 일정한 방향과 목적지가 없어 동서로 떠도는 나그네의 고통과 외로움이 드러나 있다. 그렇다고 귀향해본들 포부를 펼 수 있는 것도 아니라는 인식에서, 그야말로 외로운 구름 같은 신세의 자탄이 진하게 배어 있다.

郵亭夜雨　　여관엔 밤비 내리고

旅館窮秋雨　　여관엔 늦가을 비 내리고
寒窓靜夜燈　　고요한 밤 찬 창가에 등불만이.
自憐愁裏坐　　애달파라, 시름 속에 앉았노라니

眞箇定中僧　　정녕 참선하는 중이 따로 없어라.

위의 시에서도 나그네로서의 객고가 제시되고 있다. 그것도 가을비 부슬부슬 내려 더욱 고독과 수심에 잠겨 등불 돋우고 잠 못 이루는 모습이 그려진다. 참선하는 중처럼 앉아 있으나 내심으로는 번뇌의 불길을 끌 수가 없다. 그가 뜻한바 벼슬길이 여의치 못해서일까. 좀처럼 출세의 꿈을 실현할 수 없는 당나라에서 주변인으로서의 곤궁한 나날이 여실히 그려져 있다.

秋夜雨中　　가을밤 비 소리에

秋風惟苦吟　　가을바람에는 괴로운 시뿐이던가
擧世少知音　　세상에는 지음(知音)이 드물구나.
窓外三更雨　　창밖에는 한밤중 비 내리는데
燈前萬里心　　등불 앞에 내 마음 아득하여라.

이 시는 흔히 최치원의 대표작으로 거론되는 작품이다. 여기에서도 시인은 자기를 진정으로 알아주는 벗이 없음을 안타까워하며 수심에 잠기고 있다. 삼경이 지나도록 잠 못 이루며 가을바람 가을비에 고독을 반추하는 모습에서 뛰어난 문학과 경륜을 지니고도 제대로 발탁되어 쓰이지 못한 울울한 심사가 만리를 오감을 보게 된다.

春日邀知友不至　　봄날 벗을 청하였으나 오지 않아서
每憶長安舊苦辛　　늘 장안에서 고생하던 일 생각하면
那堪虛擲故園春　　어찌 고향의 봄을 헛되이 보내랴.
今朝又負遊山約　　오늘 아침 산놀이 약속 또 저버리니
悔識塵中名利人　　세속의 명리인 알게 된 것 후회스럽네.

일찍이 유학하여 과거 급제하고 벼슬하면서 보냈던, 당의 수도 장안에서의 외롭고 고통스러웠던 날들을 생각할 때, 고국에 돌아와 맞는 봄의 흥취는 그냥 지나쳐 버려두기 어렵다. 친구를 불러서 함께 봄 동산에서 놀자고 약속했는데 벗이 와 주지를 않는다. 그래서 최치원은 그 친구가 세상의 명예와 이익을 좇기에만 바쁜 명리인(名利人)인 줄 모르고 사귀게 되었다면서 약속을 저버린 친구를 탓하고 있다. 그러나 최치원 자신도 이전에는 당나라에서나 신라에 돌아와서나 세상의 명리를 추구했고 또 그것이 여의치 않아서 상심했던 사실에서 볼 때, 위의 시는 단지 약속을 어기고 오지 않는 친구에게 부친 시일 뿐만 아니라 자기 자신을 향하여 부친 글이기도 하였다. “세속의 명리인 알게 된 것 후회스럽네”라는 결구가 바로 틀려버린 세상에서 입신양명한다는 일의 부질없음을 깊이 인식한 자의 목소리임을 알 수 있다.

入山詩　　산속에 들어가며

僧乎莫道靑山好　　중아, 청산이 좋다 말하지 말라
山好何事更出山　　산이 좋으면 무엇 하러 나오느냐.
試看他日吾踪跡　　두고 보라, 훗날 나의 자취를
一入靑山更不還　　한번 청산에 들면 다시는 나오지 않으리.

산속의 스님에게 준 위의 시에서 최치원은 분명하게 입산의 뜻을 밝히고 있다. 그것도 한번 산속에 들어가면 다시는 인간 속세로는 나오지 않겠다는 단호한 결심을 드러내고 있는 것이다. 스님들은 산중에서 수도하면서도 때로 산문(山門)을 나와 사람들이 사는 세상을 오가지만 자신은 한번 산에 들어가면 세상과의 인연은 다 끊어버리고 다시는 나오지 않겠다는 의지를 보인 점에서 예사롭지가 않다.

사실 최치원은 신라 진성여왕 때에 아찬이라는 벼슬길에 올랐지만, 이미 신라의 국운은 기울어 회복할 수 없는 지경에 빠져 있었으므로 그의 포부를 실현할 방도가 없었다. 각간 위홍을 비롯한 세력자들이 황음한 여왕과 더불어 정사를 문란하게 이끄니 백성들은 도탄에 빠져 원망 소리가 높았고, 바른 신하들의 충성스런 진언은 받아들여지지 않았다. 이에 벼슬을 버리고 가야산에 들어가 자신의 길을 가고자 하였던 것이다. 그는 입산하며 이 시를 남겼는데, 과연 뒷날 최치원의 자취는 찾아볼 수 없었다. 그가 이바지하고자 했던 신라 사회에 대한 상심과 환멸이 얼마나 컸던가를 짐작하게 한다.

題伽倻山讀書堂

狂奔疊石吼重巒	돌 사이 세찬 물에 온 산이 부르짖어
人語難分咫尺間	곁의 사람 말소리도 알아듣기 어려워라.
常恐是非聲到耳	옳다 그르다 시비 소리 귀에 들까 늘 두려워
故敎流水盡籠山	일부러 흐르는 물로 온 산을 에워쌌네.

가야산에 들어가 숨어 살았던 최치원은 세상과 결별한 자로서의 격절감과 그래도 못내 걱정스러운 나라의 운명에 대한 생각을 떨쳐 버리기 어려웠다. 지척 간에도 사람 말소리조차 알아듣기 어렵게 울부짖는 계곡 물소리로 하여금 세상의 시비 소리 귀에 들어옴을 막게 하였다는 표현은 세상에 대한 근심을 완전히 떨쳐 버린 초탈한 심사를 보여주기보다 오히려 세상 근심을 끊어 보려고 애쓰는 모습을 드러내고 있다. 그가 가야산 홍류동의 독서당에서 사색에 잠겨 일생을 돌아보는 마음은 그야말로 처연하였을 터이다. 당나라로 유학하여 금의환향의 모습으로 귀국하여 조국 신라에서 벼슬길에 올랐지만, 치국의 이상을 실현해 볼 수 있는 지위에는 오를 수도 없었고 실권도 주어지지 않았으며 지방관으로 맴돌 뿐이었다.

더구나 신라 사회의 말기적 징후가 여러 가지로 눈앞에 전개되는 상황에서, 그의 고심과 번뇌는 그냥 속세에서 안주할 수 없게 만들어, 마침내 가야산 깊은 산중에 자취를 감추고 은거하게 하였던 점을 위의 시에서 읽어낼 수 있는 것이다.

이상의 작품들에서는 주로 최치원의 번민과 좌절, 실의와 은둔의 심경이 그려져 있다. 그는 일찍이 당나라에 유학하여 급제하고 문명을 떨쳤으니 크게 성공했다고 할 수 있겠으나, 반면 그의 내면세계는 항상 나그네로서의 외로움과 상심이 넘실거렸다. 당나라에서나 금의환향한 신라에서나 그의 이상은 실현될 수 없었기에 자연히 울울한 수심을 담아낸 작품들이 다수 산출되었고, 또 그것들이 우리의 심금을 절실하게 울리는 것이다.

한편 최치원은 세태와 사회를 비판 풍자한 작품을 여럿 남기기도 하였다.

江南女　　강남의 여자

江南蕩風俗　　강남 풍속이 참으로 방탕한데
養女嬌且憐　　기르는 딸이 교태있고 어여뻤네.
性冶恥針線　　성질은 바느질하기 부끄러워하고
粧成調管絃　　분단장 마치고는 악기를 고르네.
所學非雅音　　배우는 바는 고상한 노래 못되고
多被春心牽　　봄마음에 더 많이 이끌리네.
自謂芳華色　　스스로 일컫기를 꽃다운 얼굴이요
長占艶陽年　　한참 나이 늘 이어진다 하네.
却笑隣舍女　　그러면서 도리어 이웃 여자 비웃는다네
終朝弄機杼　　하루종일 베만 짠다고.
機杼縱勞身　　베짜기에 그 몸을 괴롭히지만
羅衣不到汝　　그 비단옷은 네 차지 안된다면서.

위의 시는 저 가난한 백성의 곤고한 삶에도 눈을 돌려 그려냄으로써 후대의 애민시(愛民詩)의 전통을 형성하는 선구적 작품이 되었다. 종일 수고하며 베짜는 여인은 생산에 종사하는 가난한 민중의 삶의 모습이다. 그런데 애써서 짜 놓은 비단은 결코 자기의 소유가 될 수 없는 처지이다. 자신의 생산물로부터도 소외되고 마는 가련한 백성의 삶의 실상이 구체적으로 형상화된 점에서, 애민의식이 저변에 깔려 있음을 알 수 있다. 이웃집 딸의 수고를 비웃는 강남녀의 건실하지 못한 삶의 행태 역시 불쌍하기는 마찬가지이다. 최치원은 두 여인의 삶을 대비시켜 놓음으로써 잘못된 사회의 단면을 부각시키며 우수에 잠기고 있다.

3. 세상과 인생의 체험을 통한 자기갱신의 길

寓興　　세태에 빗대어

願言扃利門　　원컨대 이욕의 문을 막아
不使損遺體　　부모께 받은 몸 상하게 말라.
爭奈探利者　　어찌하여 이끝 좇는 사람들
輕生入海底　　목숨 가벼이 바다 밑에 들어가나.
身榮塵易染　　몸의 영화는 티끌에 물들기 쉽고
心垢非難洗　　마음의 때는 잘못을 씻기 어렵다네.
澹泊與誰論　　담박한 맛을 누구와 의논하리
世路嗜甘醴　　세상 사람들 단술만 즐긴다네.

사람들이 명리를 위해서는 목숨까지 걸고 탐욕을 부리나, 그것이 바로 몸과 마음을 망치고 타락시키는 원인이다. 그렇다고 담담한 삶의 가치를 함께 의논할 사람이 없는 것이 안타까운 세속의 추세이다.

題芋江驛亭　　우강역 정자에서

沙汀立馬待回舟　　강변에 말 세우고 돌아오는 배 기다리니

一帶烟波萬古愁　　한 줄기 연기 물결 만고의 시름이네.
直得山平兼水渴　　산이 곧 평지되고 이 강물 다 마르면
人間難別始應休　　인간 세상에 이별도 비로소 그치련만.

역마 머무는 곳과 강나루는 인간의 애끊는 이별의 현장이다. 세월이 수없이 흘러도 이별의 슬픔은 그곳에서 되풀이되게 마련이다. 회자정리(會者定離), 곧 만난 사람은 언젠가 이별하도록 정해져 있는 것이다. 그러나 이 같은 인간 운명의 질곡에서 한번 벗어날 길은 없는 것일까 하고 골몰할 때 비약적인 상상력이 발동된다. 즉 저 산이 낮아지고 대신 저 강물이 말라버리면 강나루에서의 슬픈 이별은 아주 없어질 터이다. 전구(轉句)와 결구(結句)의 표현이 바로 그 같은 엉뚱한 발상이다. 이 같은 발상법은 이별시의 절창이라는 고려조 정지상(鄭知常)의 시 송인(送人)에서도 나타나는바 그 현실 인식과 시적 상상력은 서로 통하고 있다.

登潤州慈和寺上房　　윤주 자화사 절간에 올라

登臨蹔隔路岐塵　　산에 오르니 티끌길 잠시 멀어졌는데
吟想興亡恨益新　　흥망을 생각하니 한은 더욱 새로워라.
畵角聲中朝暮浪　　뿔피리 소리 속에 아침 저녁 물결이 일고
靑山影裏古今人　　청산 그림자 속엔 고금의 인물 어리네.
霜摧玉樹花無主　　서리맞은 옥수엔 꽃은 임자도 없고
風暖金陵草自春　　바람 따스한 금릉엔 풀만 홀로 봄이네.
賴有謝家餘境在　　사사(謝家)의 남은 경지 아직도 있어
長敎詩客爽精神　　길이 시인의 정신을 상쾌하게 하네.

윤주(潤州)는 지금 중국의 강소성 진강현이다. 그곳에 있는 절, 자화사(慈和寺)를 찾아 읊은 작품인데, 속세와는 격절되어 있는 산중의 절에 올라 세속의 인간사에서 빚어지는 흥망성쇠의 흐름을 되돌아보고 있다. 그것은 하나의 자기성찰이요 지금까지의 삶의 태도에 대한 자기갱신의 의미를 지니는 것이다. 사람이 세속에 묻혀서 지낼 때에는 세속적 부귀공명에 인생의 모든 가치와 의미가 있는 양 착각하여 그에 골몰하고, 추구하는 바가 뜻같이 이루어지지 못하면 애통해하고 한탄과 수심에 잠기게 된다. 초탈한 사람이 아니고서야 그 늪에서 헤쳐 나올 자가 누가 있겠는가. 또 애당초 현실에서 몸을 빼서 정신과 영혼을 초월적인 세계에 노닐게 한 사람이 과연 있었던가.

그러나 사람이 어떤 절실한 계기를 맞아서 세속적 삶과 일정한 거리를 유지하고 사태를 직시하게 되면 지나온 삶이, 흥망성쇠에 따른 희로애락이 기실 덧없는 것임을 깨닫게 되기도 한다. 이 시에서도 바로 그 같은 깨달음의 과정이 나타나 있다. 즉 시인은 속세의 티끌 자욱한 갈랫길에서 멀리 떨어져 있는 절을 찾아와 산수자연에 처하고 보니 그가 지금까지 골몰해왔던 세간의 일들이란 것이 한갓 사소한 것들이었음을 자각하게 되었다. 이것은 되돌아봄의 여유에서 얻어진 새로운 인식인 것이다.

贈樂官　　악관에게

人事盛還衰　　사람의 일 성했다가 쇠하나니

浮生實可悲　　뜬 인생이 참으로 서럽지 않은가.
誰知天上曲　　그 누가 알랴, 천상의 노래를
來向海邊吹　　이 바닷가에 내려와 불게 될 줄을.
水殿看花處　　물가 궁전에서 꽃 구경하던 곳
風欞對月時　　바람드는 창에서 달을 대해 노래 했지.
攀髯今已矣　　선왕을 이제 뵈올 수 없으니
與爾淚雙垂　　그대와 더불어 두 줄기 눈물 흘리네.

위의 시는 비관적 세계인식의 산물이다. 인간사의 성쇠가 무상하니 뜬구름 같은 인생이란 슬프지 않을 도리가 없는 것이요, 삶과 죽음, 만남과 이별 속에 항상 슬픔에 젖고 눈물을 쏟을 수밖에 없음을 읊은 것이다. 최치원 역시 해외 출신의 한 나그네로서 과거 급제와 벼슬살이의 영화도 맛보았지만, 그의 떠돌며 방황하는 영혼과 넘치는 감회는 이 같은 비관적인 정조에 쉽게 휩싸이게 하였음을 보여준다. 그리하여 무상한 인생에 대한 공감의 눈물을 함께 흘리고 있다.

이상으로 최치원의 시문을 통해 그의 의식의 자취를 따라 가보았다. 시세계가 다양하지만 특히 지식인으로서 현실에서 오는 시름과 고뇌, 비판적인 내면의식 등을 표출한 작품이 많은 수를 차지하고 있음을 볼 수 있다.

현실에서 오는 고뇌의 정서를 읊은 작품은 그의 재당(在唐) 시절에 지어진 것도 많지만, 현실인식의 깊은 내면화를 통한 보다 고양된 내면정서의 표출이라는 점에서 심오한 시적 의미를 함유하고 있다고 볼 수 있다. 사실 최치원은 남다른 포부와 각고의 노력으로 당대의 우뚝한 문사로서의 자질을 유감없이 발휘하기는 하였으나, 그 자신 주변인으로서의 지역적, 정신적 소외감을 극복하지 못했다. 따라서 세계인식면에서의 치열성은 자연히 내면화될 수밖에 없었다. 그러나 그것이 오히려 그의 작품으로 하여금 강한 서정성을 가지게 한 요인이 되었던 것으로 보인다.

그리고 최치원의 문집에는 당대의 말기적 현상에서 초래된 다양한 형태의 병리적 현상을 강한 어조로 비판한 작품들이 다수 포함되어 있다. 그는 가난하고 곤고한 삶을 살아가는 민중들의 모습을 사실적으로 그려내는가 하면, 왜곡된 생산관계 속에서 결국 희생되고 마는 가련한 백성들의 삶의 실상을 형상화함으로써 당대의 잘못된 사회의 단면을 부각시키기도 했다.

최치원의 시세계가 보여주는 이러한 양상은 가장 이른 시기에 지식인으로 성숙해가는 한 인물의 의식의 각성으로 읽을 수 있다. 물론 시 창작 시기가 분명히 밝혀져 있지 않아 시세계를 통해서 시간적인 변모를 언급하기에는 주저되는 바가 있다. 특정한 시기에 특정한 지역의 활동을 증명하는 자료도 많지 않다. 따라서 정읍과 관련해서도 해당 시기의 양상을 구체적으로 언급하기는 어렵다. 다만 최치원의 시세계가 보여주고 있는 넓은 스펙트럼의 '성장과 고뇌, 지식인의 비판적 내면의식, 삶의 체험을 통한 각성' 등은 분명히 감지할 수 있는 바, 그것이 어느 시기 현실 정치와의 만남 속에서 더 깊어지고 넓어졌으리라는 추정은 해볼 수 있다. 앞서 무성서원의 사례를 통해서 인물과 공간이 상호 작용을 해나가는 것을 본 것처럼, 치자로서의 경험이 시세계 어딘가에 녹아들어 깊은 그늘을 보여주고 의식의 변화를 감지하게 한다는 것이다. 그리고 그의 시가 지향하는 바는 자아와 세계의 화해, 다른 존재와의 상생이라고 말할 수 있다. 그것은 가장 이른 시기에 동아시아 공동문어의 보편적 양식을 구사해서 이룩한 성취이다. 최치원의 삶과 시세계에서 고뇌하는 모습은 곧 지식인의 고뇌이며, '사(士)'

로서의 책무를 자각하였기에 나오는 태도라고 할 수 있다. 그것은 가장 먼저 '풍류'를 전한 메신저로서, 책이 아닌 현실, 포부로 했던 목민관으로서 백성들과 '접화군생'한 결과라고 보아도 크게 잘못이 없을 것이다.

4. 고운에서 수운으로, 풍류와 동학

정읍은 사상사나 문학사로서 특별한 지역이다. 특히 '새로운 시작'의 공간이다. 풍류가 그렇고, 동학이 그렇고 모두 발원지는 아니었지만 정읍에서 개화하였다. 노래나 가사문학도 그렇다. 다양한 사물 현상을 차별 없이 받아들이고 결합, 융합해서 새로운 창조를 이룩하는 것이 풍류도의 사유 방식이라고 한다면, 그것이 이 땅에 실현된 구체적인 현실 공간이 정읍이다. 그러한 점에서 천여 년 전, 정읍과 최치원은 만나야 했고, 만나서 새로운 시작을 만들었다.

곧 '포함삼교 접화군생'의 발현, 실천 지역이 정읍이다. 정읍과 최치원의 만남은, 그 읍치 경험이 이후 생각과 삶과 세상을 변화시켰다고 생각한다. 읍치에서 '접화군생'은 일방 교화가 아닌 상호 변화로 모든 생명이 만나서 변화하는 상생하는 풍류의 도를 실현하는 것이다. 동학의 '접'이 단위가 되는 것도, 그 '접'의 원류가 정읍에서 태동한 것도 정읍이 상생 풍류의 태동과 역동의 고장임을 말해 준다. 최치원이 당대 읍민과 만나 경험으로 체득한 것, 읍민들이 최치원을 만나 지치지택(至治之澤)을 경험하고 변화의 희망을 자각하여 대물림한 것은 지역 단위 선정의 사례로 변화의 긍정적 환류를 생성 확산하는 씨앗이 될 수 있다고 생각한다. 이것이 곧 상생이다. 그 샘의 발원지가 바로 정읍이다. 정읍은 또한 동학이 혁명으로 역동성을 발휘한 고장이다. 따라서 고운 선생의 풍류 사상을 동학농민혁명을 태동시킨 수운 최제우 선생의 사상과 연결지어볼 수 있다. 고운에서 수운까지, 풍류에서 동학까지, 이 땅의 대표적인 화해와 상생의 도가 어떻게 면면히 이어오는지 살펴볼 필요가 있다.

【참고문헌】

최치원, 김진영·안영훈 역주,『고운 최치원 시집』, 서울: 민속원, 1997.
최치원, 이상현 옮김,『계원필경집1』, 서울: 한국고전번역원, 2009.
최치원, 이상현 옮김,『계원필경집2』, 서울: 한국고전번역원, 2010.
최치원, 이상현 옮김,『고운집』, 서울: 한국고전번역원, 2009.
박정만,『박정만 시전집』, 서울: 외길, 1990.
최재성 저, 정판성 역,『武城書院誌』, 서울: 가람문화사, 2021.

고운국제교류사업회,『제4회 고운국제학술대회발표집-한중 교류의 아이콘 고운 최치원』, 중국 양주대학, 2015.
고운국제교류사업회,『최치원 연구총서1 고운 최치원의 종합적 조명』, 서울: 문사철, 2009.
고운국제교류사업회,『최치원 연구총서2 고운 최치원의 철학·종교 사상』, 서울: 문사철, 2010.
고운국제교류사업회,『최치원 연구총서3 고운 최치원의 역사관』, 서울: 문사철, 2010.
고운국제교류사업회,『최치원 연구총서4 고운 최치원의 시문학』, 서울: 문사철, 2011.
국립전주박물관·정읍시,『전북의 역사문물전Ⅵ 정읍』, 고양: 통천문화사, 2006.
김익두 외,『정읍사상사』, 서울: 민속원, 2017.
박정민,「1900년대 초 태인 고현내의 경관-칠광도를 중심으로-」,『한국사연구』189, 한국사연

구회, 2020. DOI : 10.31791/JKH.2020.06.189.189
손상국,『최치원을 추억하다-고현내 사람들과 최치원 영정이야기』, 전주: 신아출판사, 2018.
안영훈,「최치원 군산 출생설로 본 기억과 전승의 문제」,『동아시아고대학회 제53회전국학술대회발표집-전북지역의 역사·문화와 문학』, 군산대, 2014.
안영훈,「崔致遠의 '風流'와 동아시아 文化交流」,『동아시아고대학회 제74회국제학술대회발표집-東아시아의 歷史 文化 交流』, 중국 양주대학, 2019.
안영훈,「정읍 무성서원과 선비문화 원류 최치원」,『대순사상논총』40, 대진대학교 대순사상학술원, 2022. DOI : 10.25050/jdaos.2022.40.0.243
안영훈,「정읍 전후, 최치원의 생각 변화와 세상의 변화」,『정읍학 창립 10주년 기념 전국학술대회 발표집』, 정읍학연구회, 2023.
임선빈, 「17세기 무성서원의 건립과 운영-제향인물과 사액과정을 중심으로」, 『국학연구』35, 한국국학진흥원, 2018. DOI : 10.36093/ks.2018..35.008
조동일,『한국문학통사1』, 파주: 지식산업사, 2005.
최재묵,『범부 김정설의 풍류·동학 그리고 동방학』, 서울: 지식과교양, 2018.
하진화 외, 조성환 편역,『중국의 최치원 연구』, 서울: 심산, 2009.

동아시아 사상 속의 화해와 상생
- 한국의 근현대 전북의 사상운동과 그 전개 양상 -

김익두
(사단법인 민족문화연구소장)

目 次

1. 서언
2. 본론
3. 결어

1. 서언

오늘날의 세계는, 정치적으로 냉전시대의 동서구 극한대립의 시대에서 구 소련의 붕괴 등으로 인하여 동서 냉전시대에서 서구중심의 화해-상생의 시대로 접어들 수 있을 듯한 변화 시기를 거쳐, 지금은 중국 및 한국 · 일본 등의 동북아의 정치-경제적 위상 특히 중국의 위상 강화 및 인도 · 베트남을 비롯한 아시아 국가들의 위상 제고 현상이 뚜렷해져서, 세계의 정치-경제는 이른바 '다극화시대'로 접어들어 있다.

그러면서도, 최근에 들어 다시 극대화되고 있는 정치 현상 중에 하나는 다시 이 다극화된 정치-경제적 현실을 바탕으로 다시 새로운 냉전시대로 접어드는 듯한 조짐을 보이고 있다. 그것은 서양중심 곧 서양의 거구와 동구의 냉전시대가 아니라, 다극화된 세계로 인한 새로운 정치-경제의 양극화가 나타나게 됨으로써, 세계는 전보다 훨씬 더 복잡한 '다극화적 냉전시대'에로 접어들어 있는 듯하다.

이 '다극화적 냉전시대'를 지배하는 갈등은 크게 세 가지이다. 첫째, 미국중심의 서구 세력과 중러중심의 세력의 제국주의적 갈등, 둘째, 서양 유태인 중심 세력과 아랍인 중심 세력과의 민족적 갈등, 셋째, 기타 여러 나라들의 민족/인종적 갈등 등이 그것이다.

우리가 보기에 여기서 가장 주목되는 것은, 20세기 말부터 세계 미래학자들의 미래 예측에서 중시되던 문제, 곧 21세기가 겪게 될 갈등의 중심으로 예측한 '중동에서의 갈등'이 다시 세계적 갈등의 중심으로 부각되고 있다는 점이다.

그런데, 이 갈등의 중심에는 사상적인 문제가 자리 잡고 있고, 그것이 이 갈등의 핵심이라는 것이 문제의 핵심이라는 것은 사람들이 크게 주목하지 않고 있으며, 따라서 이런 상태에서의 문제해결의 방향은 거의 불가능할 것이다. 왜냐하면, 이 갈등의 근원은 바로 사상 특히 종교사상의 갈등에 근거하고, 이 문제가 해결되지 않으면 이 갈등은 결코 해결이 불가능하기 때문이다. 다른 것은 몰라도 종교사상 상의 갈등은 인류사에서 결코 화합-상생의 방향으로 해결되지는 못하고 서로 지배-복종의 무력에 의한 결말이나 지속으로 부단히 이어져 온 것이 사실

이다.

이 사상적 갈등의 중심에는 단 한 가지의 핵심 문제가 자리 잡고 있다. 그것은 이 갈등을 유발하는 사람들이 신봉하고 실천해온 종교-사상 자체가 '갈등-중심'의 사상이라는 것이다.

중동을 포함한 서양사상의 중심은 두 가지 곧 헤브라이즘과 헬레니즘인데, 헤브라이즘은 '여호아 유일신중심 사상'이기 때문에 다른 종교-사상은 용납하지 않으려 하고, 헬레니즘 사상은 다신교 사상이라는 점에서 종교사상 면에서는 다소 개방적이지만 그 중심에는 피의 지배-복종의 운명적 관계로 이루어져 있으며, 그것을 그리스-로마 신화들이 웅변적으로 대변하고 있다. 아리스토텔레스도 이러한 세계관에 의거하여 그의 예술이론의 중심원리로서 '갈등의 원리'를 배치해 놓고 있다.[1)]

헤브라이즘 세계는 12지파 시대 이후 다시 여호아주의 세계와 알라주의 서계로 분리되어, 오늘날 이스라엘파와 팔레스타인파로 분리되고, 이 두 세력은 다시 전 세계 기독교 세력과 마호메트교 세력으로 확장되어, 이 두 세력 및 이 두 세력과 직간접적으로 연계되어 있는 서양 및 중동의 전 세계적 갈등으로 확장 심화되어 있다.

그런데, 이 갈등-대립의 해결은 다만 '점정적 휴전'이 거의 유일한 해답이고, 근본적인 화합-상생의 가능성은 현재로선 없는 것으로 보인다. 그 이유는 매우 간단하다. 그것은 이 양 대립세력들이 근거하고 있는 종교-사상이 서로 '화합-상생'의 사상이 아니라, 상대방을 인정할 수 없는 '유일신 사상'이라는 점에 있다.

이런 종교-사상적 갈등-대립이 21세기 전반을 소용돌이치게 하고 있는 오늘날의 현실을 놓고 볼 때, 우리는 다시 우리의 입장에서 우리가 수 천 년에 걸쳐 가다듬고 이룩해온 우리 나름의 사상, 나아가 이를 근거로 하는 세계-공존, 화합-상생의 사상사적 방향을 모색할 필요가 있으며, 이러한 방향은 곧 현금에 놓여 있는 '갈등-대립'중심의 세계관을 '화합-상생' 세계관의 방향으로 전환하는 중요한 지렛대 역할을 할 수도 있다는 생각이다.

본고는 이러한 관점에서 한국의 전통사상, 그 중에서도 근현대 사상에 초점을 맞추고, 그 중에서도 전라북도를 중심으로 전개되어 온 근현대 사상의 흐름을 파악하여, 근현대 우리 민족이 고민해온 '화합-상생' 사상의 방향을 가늠해 보고자 한다. 이런 방향을 취하는 이유 중에 하나는, 우리 근현대 사상운동의 전반적인 중심이 전라북도 지역을 중심으로 이루어지고 있다는 놀라운 사실 때문이다.

2. 본론

1. 조선 후기 사상사 전개의 단초로서의 일재一齋 이항李恒의 실질론적 성리학－'이기일물설理氣一物說'－정읍[2)]

일재一齋 이항李恒(1499/연산군 5~1576/선조 9)은 서울에서 태어났으나 그의 나이 40세 때인 1538년(중종 33)에 전라도 태인(지금의 전북 정읍시 북면 분동리)로 모친을 모시고 내려와 이곳 칠보산 아래에서 학문을 연마하고 제자들을 가르치며 살다가 이곳에서 서거하여 묻혔다.

그의 사상의 가장 중요한 핵심은 바로 성리학의 본질론인 이기설理氣說에서, 율곡栗谷 이이

1) 아리스토텔레스의 예술론 『시학』은 그 중심 원리가 '갈들(conflict)'의 원리이고, 오늘날 전 세계의 연극'영화의 구성원리를 이 원리가 거의 다 지배하고 있다.

2) 이렇게 지역명을 표시하는 것은 이 사상 전개의 진원지/중심지를 표시하여 사상사 전개의 로컬리티를 궤념하고자 한 것임.

李珥 쪽의 주기설主氣說과 퇴계退溪 이황李滉 쪽의 주리설主理說을 공허한 명목론이라 비판 공격하고, 이 본질적 속성인 이理와 기氣는 그 자체로서는 우리가 파악할 수 없는 불가시적인 이념일 뿐이고, 이러한 이념은 오직 구체적인 사물事物을 통해서만 인식할 수 있다는 '이기일물설理氣一物說'을 주장하였다.

> (전략) 그대는 (중략) 상일권의 이理와 하일권의 도道를 분변하지 않고 통틀어 태극太極은 음양에 섞이지 않는다고 말하고 있으니, 얼마나 잘못되었습니까? 또 역易에도 "태극이 양의兩儀를 낳는다,"라고 했으니, 대개 양의가 아직 생기기도 전에 양의가 어디에 있으며, 영의가 이미 생긴 후에는 태극의 이理가 또한 어디에 있겠습니까? 이러한 이면에서 깊이 생각하고 밝게 분변한다면 거의 이기理氣가 혼연한 일물一物[理氣一物]임을 알게 될 것입니다.
>
> 내가 생각하건대, 태극이 아직 양의를 낳지 않았을 즈음에 양의는 지실로 태극의 범위 내에 존재하지만, 태극이 이미 양의를 낳은 후에는 태극의 이理가 또한 양의 속에 존재합니다. 그렇다면 양의가 생기지 않는 것과 이미 생긴 것은 원래 태극에서 떨어지지 않은 것입니다. 만약 서로 떨어져 있다면 물(物)이 없습니다. 아! 도를 아는 자가 아니면 누가 알 수 있겠습니까. 내가 이른바 "서로 떨어지면 물이 없다[相離則無物]"라는 다섯 글자를 평범하게 보시지 알기를 바랍니다.
>
> 또한 천(天)과 인(人)이 일리(一理)이니, 사람의 지각·운동과 강·약·청·탁의 기氣가 한 몸에 충만한 것과 같은 음양의 기氣이고, 또 인·의·예·신 따위가 기氣 속에 갖추어져 있는 것은 태극太極의 이理입니다. 그렇다면, 이理와 기氣가 한 몸 안에 있으니, 이물二物이라고 말할 수 있겠습니까? 일체一體가 됩니까? 그렇지 않으면 이체二體가 됩니까? 다시 정밀하게 체인體認하는 것이 옳습니다. 그대가 또한 일찍이 나에게, "형이상자形而上者는 도道가 되고 형이하자形而下者는 기氣가 되니, 그렇다면 태극과 음양은 일체라고 말할 수 없다."라고 하셨으니, 대개 도道와 기氣는 비록 상하의 나뉨은 있으나, 태극과 양의는 정밀함과 거침이 원활하게 융통하고 끝이 없어 일체가 되는 것입니다.
>
> 담재湛齋[3]도 여기에 익숙하여 도기道器의 상하를 이물二物로 삼고 있으니 참으로 한타스럽습니다. 정자程子가 "박식博識은 완물상지玩物喪志이다."라고 했습니다. 널리 많은 책들을 보는 것은 그만두시고, 거경居敬하고 궁리窮理하며 묵묵히 생각하여 스스로 터득해서 성性을 높이고 함양하는 공이 오래되면, 이理와 기氣가 비록 두 가지 모습인 것 같으나 혼연渾然한 일물一物의 체體가 되는 것을 자연히 터득할 것입니다.[4]

이상에서 인용한 부분을 통해서 우리는 일재 이항 성리학의 주요 핵심을 다음과 같이 도출해낼 수 있다. 첫째, 이理와 기氣는 불가시적인 사물의 본질/이념을 치징하는 용어로서, 이러한 본질 개념은 우리가 감각으로 감지할 수 있는 구체적인 하나의 사물로 존재한다[理氣一物, 相離則無物說]. 그러므로, 이理와 기氣라는 불가시적인 사물의 본질/이념의 인식은 구체적인 감각을 통한 그 사물의 감지/인식을 통해서만 가능하다는 것이다. 이러한 인식은 서양 사상사의 경우를 비유하자면, 플라톤의 명목론/이데아론에 대한 그의 제자 아리스토텔레스의 실질론의 코페르니쿠스적 회전이라고 할 수 있겠다.

우리 사상사 연구에서는 이 일재 이항의 놀라운 변혁적 사고의 등장을 그다지 깊이 주목하지 못하고, 주목하더라도 중국 아무개 학설의 모방이라는 관점으로만 주목하는 등의 연구에 그치고 있다. 사상이라는 것은 아무 전제 없이 평지돌출은 불가능하며 어떤 유사 사상의 '영

3) 김인후(金麟厚, 1510/중종 5~1560/명종 15)의 호. 김인후는 당대에 일재 이항과 친 사돈 간이었다.
4) 이항 외, 권오영 옮김, 「기명언 대승에게 줌」, 『국역 일재선생 문집』, 정읍 : 일재선생문집 국역추진위원회, 2002, 40~41쪽.

향'을 받아 태어나고 성숙하고 결실하는 것이라는 점과, '양향'과 '차이'를 함께 주목하는 태도가 중요하다 하겠다.

2. 일재 이항의 '실질론'에서 출발한 북학[5]/실학사상의 등장–반계磻溪 유형원柳馨遠의 중농주의 실학–부안

조선시대 후기 곧 광해군 이후로 들어와서는, 우리나라 실학實學의 시초인 중농주의重農主義 실학자 반계磻溪 유형원柳馨遠(1622/광해군 14~1673/현종 14)이 지금의 전북 부안군 보안면 우동리에서 자신의 북학/실학사상을 전개하였는데, 그것은 사상이라기보다는 사대부 양반이 생각한 일종의 실질론적인 제도개혁 방안이라 할 수 있으며, 사대부 양반이 부안 우반동에 거주하면서 얻은 체험을 근거로 한 농촌 경제의 안정책 등을 제시한 경세제민經世濟民의 정책론政策論이었으며, 구체적으로는 ① 전제田制(토지 제도), ② 전제후록田制後錄(재정·상공업 관계), ③ 교선지제敎選之制(향약·교육·고시 관계), ④ 임관지제任官之制(관료 제도의 운용 관계), ⑤ 직관지제職官之制(정부 기구의 관계), ⑥ 녹제祿制(관리들의 보수 관계), ⑦ 병제兵制(군사 제도의 운용 관계), ⑧ 병제후록兵制後錄(축성·병기·교통·통신 관계), ⑨ 속편의 의례.언어.기타, ⑩ 보유편補遺篇의 군현제郡縣制(지방 제도의 관계) 등으로, 국가 체제의 전반적인 개혁방안을 제시한 것이다.

이와 같은 유형원의 주장은 실제로 실행되지는 못했으나, 개혁 의지와 사상은 당시 재야 지식인들의 이상론理想論이 되었으며, 후학들의 학풍 조성에도 적지 않은 영향을 주었다. 특히, 유형원의 학문은 실학實學을 학문의 위치로 자리 잡게 했으며, 성호星湖 이익李瀷.안정복安鼎福 등으로 이어져 뒤에 후기 실학자로 불리는 다산茶山 정약용丁若鏞 등에게까지 미쳐 실학을 집대성하게 하였다.[6]

그런데, 이 북학北學/실학實學은 다음과 같은 **특징**을 가지고 있었다. 첫째, 이 북학/실학은 그 이념적 방향 면에서 서학西學에 대응하기 위한 사상사적 방향과 지향성을 가지고 있었다. 둘째, 이 사상적 모색은 기존의 조선시대 중심 사상인 성리학의 명목론적 한계를 극복하고자 하는 실질론적 사상운동의 방향을 취하고 있었다. 셋째, 민중/백성의 자주적 경작 활동권을 주장하였다는 점에서 사회-경제적 민주사상의 맹아를 찾아 볼 수 있다.

그러나 이 사상은 다음과 같은 분명한 **한계**를 가지고 있었다. 즉, 이 사상은 **양반–사대부의 계층적 한계**를 벗어나지 못하여, 아직은 민중주체적인 자주사상의 방향을 체득하지는 못하였다.

3. 동학의 실질적인 출발과 전개–남원 · 임실 · 정읍

주지하다시피, 동학은 수운水雲 최제우崔濟愚(1824/순조 24~1864/고종 1)가 1860년(철종 11) 4월에 **서학**西學에

5) 본고의 시각을 분명히 하기 위해 편의상 실학을 '북학'이라 부르기로 함.
6) 이존회, 「반계유형원의 관직론고」, 『변태섭박사 화갑기념 사학논총』, 서울 : 삼영사, 1985; 천관우, 「반계유형원연구」, 『근세조선사연구』, 서울 : 일조각, 1979; 정구복, 「반계유형원의 사회개혁사상」, 『역사학보』 45, 한국역사학회, 197

대응하기 위한 창도하고, 이후에 2세 교주 해월海月 최시형崔時亨(1827/순조 27~1898)에 의해 사상적으로 좀 더 체계화한 한 이 동학東學은 그 출발부터 전북과 깊은 연관 속에서 전개되었다.

수운이 『동경대전』 수록의 경전 중 거의 대부분을 그는 남원 교룡산 은적암에서 섰으며, 이 여파는 곧바로 임실을 거쳐 정읍 쪽 등지로 퍼져갔고, 이후에 동학은 정읍을 그 진원지로 하여 1894년 갑오동학농민혁명으로 드러나게 되었고, 그 결과는 2000년 역사 이래 최대 사건인 갑오경장의 양반-쌍놈 신분제도의 철폐로 귀결되었다.

이 동학사상의 특징은 다음과 같은 점에서 그 이전의 사상과 다른 **특징**들을 가지고 있다. 첫째, 이 사상은 기존 양반-사대부 관점에서의 서학西學에 대응하기 위한 실질론적 사상의 방향인 북학과는 달리, 서민-민중의 입장에서의 서학 대응 사상이었다. 둘째, 그 사상은 우리 민족의 토착 전통 사상인 무교사상巫敎思想인 '천지인天地人 우주-생명 조화사상/솟대사상에 그 근원을 두고 있었다. 셋째, 이 사상은 앞서 언급한 이 이전의 조선 중기 정읍 태인의 일재一齋 이항李恒의 '천인합일론天人合一論' 곧 "하늘의 이치와 사람의 이치는 하나이다."라는 주장과도 깊은 연관성을 가지고 있다. 넷째, 이러한 사상사적 전통들을 기반으로 해서 최제우는 "사람이 곧 하늘이다."라는 인내천人乃天 사상을 도출해 내었다. 다섯째, 이 사상에 이르러 비로소 수천 년 우리 역사에서 상하위의 지배자 위주의 사회적 계급체계를 타파하는 민중적-자주사상이 나타나게 된다. 이 사상에서의 '인내천人乃天'의 '인人'은 모든 사람 곧 민중/백성까지 동등하게 인정하는 '사람'의 개념이다.[7]

그러나 동학사상은 다음과 같은 **한계**를 지니고 있었다. 즉, 이 동학사상은, '오방위설五方位說'에 비유하자면, 그 사상사적 지향성이 **북학**北學/실학의 한계를 극복하기 위해 이에 대응하는 **동학**東學을 창도한 것이었다. 그러나, 이 사상은 **서학**西學에 '대립적'으로 대응하여 우리식의 사상적 방향을 도모한다는 지향성은 창의적인 것이었으나, 좀 더 높은 사상적 지평에서 서학을 아우르는 '**융합적인 사상**'의 지평을 열지는 못한 한계를 드러내었다.

4. 남학의 등장과 그 중학지향성의 방향—진안 · 무주

서학西學에 대응하고자 한 북학北學이 양반-사대부의 입장이라는 한계를 극복하는 한계를 극복하기 위해 등장한 동학東學이 양반-사대부의 입장이라는 한계를 극복하기는 했지만, 그 사상이 서학에 대립적인 시각을 극복하지 못하는 한계에 봉착하자 이를 타개하기 위한 사상사적 모색에 부응하는 방향의 지평을 찾아 고민한 것이 전북 진안을 중심으로 나타난 것이 남학南學이었다.

이 남학은 다시 남학은 그 계통이 일부一夫 김항金恒의 '일부계 남학'과 광화光華 김치인金致寅(1855~1895)의 '광화계 남학'으로 그 계통이 나누어진다 한다. 이 두 계통의 차이를 보면 다음과 같다.

(1) 일부계—夫系 남학—정역正易 사상

7) 여기서, 전북지역의 동학의 혁명적 실천가들은 이 동학사상을 일종의 시민혁명적인 방향으로 추구하고자 하였다. 그 대표적인 사람이 바로 정읍의 전봉준이었다. 그의 이러한 동학의 혁명적 실천사상의 다음과 같은 특징을 지니고 있다. 첫째, 그의 사상은 반봉건-민권의식을 기본으로 하고 있다. 둘째, 그의 사상은 또한 반외세-자주의식을 기본으로 하고 있다[조광한, 「전봉준의 혁명의식과 사상」, 김익두 외, 『정읍사상사』, 서울 : 민속원, 2017, 305~333쪽].

첫째, 이 남학 계통은 주로 중국 선대의 유학사상, 특히 주역사상周易思想을 중시하여, 새로운 사상사적 변화를 역易의 변화로 설명하고자 한다. 그는 중국 복희伏羲의 팔괘를 '제일역第一易'이라 부르고, 그 다음 문왕文王의 팔괘를 '제이역第二易'이라 부르며, 자신이 만든 역을 '제삼역第三易' 곧 세 번째 역易이라 불렀다. 그리고 앞의 두 역易을 다 '선천시대先天時代'의 역이라 하고, 자신의 역易을 '후천시대後天時代'의 역易이라 하였다. 그리고 자신의 이 역易은 기존의 선천시대의 문제들을 새롭게 개혁하는 새로운 시대 곧 '후천개벽'의 변화원리를 담고 있다고 하였다.

둘째, 그 구체적인 사상적 수련의 방법으로서, '음、아、이、우' 5자를 외우는 '오음주五音呪'라는 수련방식을 주장한다. 그가 이런 주문을 주장한 것은 같은 시대에 남학보다 조금 먼저 시작된 동학의 주문 곧 '시천주侍天呪'와 비슷한 주문수행의 방식을 나름대로 다르게 수립한 것이다.

셋째, 또 하나의 사상적 수련방법으로 앞의 '오음주'에 맞추어 돌아가는 춤/무도舞蹈를 할 것을 주장하고 있다. 그러면서 그는 이것이 옛날 유가儒家에서 심신을 수련하던 수양의 방법을 다시 자신의 입장에서 재창조 부활시킨 것이라 하였다. 이러한 일부계의 심신수련 방법으로 인해서 이 일부계 남학을 '**영가무도교**詠歌舞蹈敎'라고고 부른다.

넷째, 이 남학은 전반적으로 다음과 같은 시간적/역사적 변혁의 방향을 지향하고 있으며 이것이 『정역』이 담고 있는 역사적 변화의 원리이다.[8)]

이러한 자연-인문 조화의 세상은 음양이 완전히 조화되고, 남녀가 평등하고, 인권이 존중되고, 무량한 복지사회가 되는 세상을 의미한다. 또한, 사상사적으로도 진리의 근원이 밝혀져 사상적 갈등이 극복되고, 사상적 유파를 초월한 상호이해.상호존중.상호협력으로 사상의 조화-일체화가 실현되는 '유리세계琉璃世界' 를 뜻하는 것이다.[9)]

다섯째, 이 『정역』 사상은 우리나라에서 새로운 문명이 시작된다는 비전을 제시하고 있다. 즉, 『정역』은 '간괘艮卦'를 머리 괘로 하여 구축한 사상인데, 이 '간괘艮卦'는 시간적으로는 겨울과 봄의 교차점, 공간적으로는 낡은 것들이 종말을 고하고 새로운 것들이 시작되는 곳을 말한다. 그런데, 우리나라는 지리상의 위치로 보면 곧 동북방에 위치해 있고, 이 동북방은 바로 간방艮方이므로, 한국은 앞으로 이런 새로운 문명/문화가 시작되는 곳이 된다는 새로운 비전을 제시하고 있다.[10)]

---

8) ⓐ 제1역인 복희팔괘는 과거의 변화를, 제2역인 문왕팔괘는 현재의 변화를, 그리고 제3역인 일부 김항의 『정역』은 (구한말 시대에서 볼 때) 미래의 변화를 예견하는 것이다. 이러한 의미에서, 『정역』의 사상은 후천개벽사상 곧 미래지향적인 사상이다. ⓑ 『정역』의 사상은 현행 '윤력도수閏曆度數' 곧 윤달-윤년식 변화원리에서 미래의 '정역도수正曆度數' 곧 정역식正易式 변화원리에로 변화되는 일종의 시대적 변화원리이다. ⓒ 『정역』의 사상은 제1역의 자연변화 원리, 제2역의 인문변화 원리 양자를 융합하여 이룩한, **자연-인문 조화의 변혁사상**이다. 이러한 변혁사상은 지난 세기까지 세계를 주도한 서양사상 곧 자연변화와 인간변화의 원리를 조화시키지 못한 서양-인간중심의 변화원리/사상의 문제점을 극복하고자 하는 새로운 시도의 지평이라는 점에서, 우리의 세심한 주목을 요한다.

9) 이강오, 『한국신흥종교총람』, 한국신흥종교연구소 편, 전주 : 대흥기획, 1992, '남학' 항목 참조.

10) 이런 면에서, 이 사상은 우리 한목민족의 우주론적.인류사적 의의와 사명, 그리고 우리 민족과 나라에 의해서 창조될 새로운 문명세계, 새로운 '유리세계琉璃世界' 건설의 사명이 크다는 것을 암시하고 있다. 이런 면에서, 이 정역사상은 19세기 후반의 동학사상과 함께 한민족의 중요한 주체사상을 이룩하고 있다. 이런 주체사상적 특성은 '광화계 남학', 그리고 여기서 더 나아가 세계사상적 지평으로 나아간 중학사상中學思想인 증산甑山 강일순姜一淳의 증산사상甑山思想의 선각적 기초를 마련한 것이었다.

(2) 광화계光華系 남학—오방불교五方佛敎 사상

첫째, 광화계 남학의 방향적 요체를 파악하는 데에는 다음과 같은 '**오학질망설**五學迭亡說'이다.

> 서학은 동학에 망하고 동학은 북학에 망하고 북학은 남학에 망하고 남학은 중학에 망한다(西學亡於東學 東學亡於北學 北學亡於中學)[11]

둘째, '일부계 남학'이 유교의 역학적-주역적 이론에서 후천개벽의 방향을 찾고자 하는 반면에, '광화계 남학'은 민중불교의 미래지향적 사상인 '미륵신앙'에서 그 사상의 방향을 찾고자 하였다. 앞서 말한 '오음주五音呪'를 불교적인 관점에서 본다는 점도 다른 점이라 하겠다. 그래서 '오음주'는 동서남북 및 중앙에 각기 위치한 '오방불五方佛'과 상응하는 것으로 보고, '오방불'의 중앙에 위치한 불이 바로 중심불인 '용화불龍華佛'이라 본다. 이러한 사상적 경향은 이 광화계 남학이 동학과는 다르게 '중학지향성中學指向性'을 강하게 띠고 있고, 이 점은 또한 앞의 일부계 남학과도 다른 중요한 점이라 할 수 있다.

셋째, 이 광화계 남학도 그 사상 수련방법으로서 '오음주'에 맞추어 춤/무도舞蹈를 한다는 점은 같으나, 그 무도의 지향성이 중앙부/용화불龍華佛/중학에로 나아가는 방향성/지향성을 가진 춤/무도舞蹈라는 점이 다르다.

넷째, 일부계 남학에서는 '오음주' 이외에 다른 주문을 외우면서 영가무도를 하는 경우가 드문데 비해, 광화계 남학에서는 이 오음주 외에도 각종 염불 · 진언眞言 · 칠성주七星呪 등의 주문과 기도문 · 경문經文 등의 주문들이 많이 있다는 점도 서로 다른 점이다. 이 점은 광화계 남학이 수련보다는 기축祈祝 즉 기도와 축원 쪽에 더 지충한 때문이라고 한다.[12]

다섯째, 전반적으로 이 광화계 남학은 공간적인 변화의 방향을 지향하고 있어서, 서학→북학→동학→남학→중학의 공간적 변화의 방향성을 강조하고 있다.

여섯째, 천체적으로, ① 중학지향성中學指向性의 공간적-사회적인 사상 변혁의 패러다임, ② 천인합일天人合一음양조화陰陽調和의 우주-자연관, ③ 사해동포四海同胞의 인생관, ④ 궁궁을을弓弓乙乙-흐호세계-무상지도無上之道의 이상관, ⑤ 나눔-상생-대동의 경제관 및 공공소유론公共所有論 등의 사상성을 보인다.[13] 이러한 광화 김치인의 '나눔-상생-대동의 경제관 및 공공소유론公共所有論' 사상은 조선 중기 정여립의 사상사적 맥락을 이은 것이다.

그러나 이 광화계 남학도 다음과 같은 사상사적 한계를 가지고 있었다. 첫째, 남학은 모든 사상을 아우르고 융합하고자 하는 '중학-지향성'을 분명하게 지향하였다는 점은 기존의 동학사상과 차별화되는 중요한 창의성을 보여준 것이었으나, 실제로 그렇게 추구되어 이루어지는 융합사상을 구체적으로 분명하게 체계화하여 제시하지는 못하였다.

둘째, 이에 따라 그 사상사적인 변혁의 모색 또한 유교적인 변혁의 전통인 주역사상과 민중불교적인 미륵불교 사상의 한계 내에서 추구되고 모색될 수밖에 없었다. 전자가 바로 주역을 재해석하여 이루어진 '정역사상'이었고, 후자가 바로 미륵불교 사상에 근거한 '광화계 남학' 사상이었다.

셋째, 이런 사상의 또 한 가지 한계는 이들이 모두 우리 민족의 토착사상에 대한 깊은 관심

---

11) 이강오(1992),『한국신흥종교총람』, 한국신흥종교연구소 편, 전주 : 대흥기획, 1992, 154쪽.
12) 이강오, 앞의 책, 1992, 180쪽.
13) 김익두,『남학가사 연구』, 서울 : 문예원, 2014, 13~37쪽 참조

을 보여주지 않고 있다는 점이다. 그 어떤 사상도, 그것이 새로운 지평에로 나아가기 위해서는, 항상 그 근원에로의 회귀 곧 '원시반본原始反本적인 회귀적 모색이 필요한데, 이 남학의 사상가들은 이러한 우리 민족의 근원적인 사상적 전통에의 탐구가 부족한 한계를 보이고 있다. 그런 한계는 이들로 하여금 우리 민족 본래의 근원적 사상이 아닌 중국의 유교적 전통과 인도의 불교적 전통에서 스스로의 사상사적 정체성을 찾도록 하였던 것이다.

넷째, 이들은 또한 새로운 지평에서 새로운 사상사적 융합을 도모하기 위한 '융합적 패러다임'을 분명하게 제시하지 못하였다. 이런 융합적 패러다임의 부재는 이들의 스승인 연담 이윤규가 일찍이 이들 각자에게 부여한 새로운 사상사적 모색의 과제의 한계에서 오는 것이기도 하다. (그러나, 그렇다고 해서 이들이 지난한 노력 끝에 이루어낸 새로운 사상사적 모색과 업적이 폄하되는 것은 물론 아니다.)

다섯째, 또 한 가지 한계는 이들에게 주어진 시대-사회적 한계에도 있다. 즉, 이들이 태어나 활동하던 시기는 대체로 동학의 창도 이후부터 동학혁명의 탄압 시기에 걸쳐 있기 때문에, 이들이 적극적으로 자기들 나름의 주체적인 종교-사상운동을 자유롭게 추구하고 실천할 수 없는 시대였기 때문이다.

5. 중학 中學의 등장과 동사남북 사상의 융합 지평의 개안-다시, 정읍

서학에의 대응논리로서의 북학, 북학의 한계를 극복하고자 한 동학, 동학의 한계를 극복하고자 한 남학의 단계를 거쳐, 전북의 사상은 동서남북 사상을 중앙으로 아우르는 중학 중학의 지평을 열고자 한 사상이 나타나는데, 이것을 중학 혹은 '증산사상甑山思想'이라 한다. 이것은 정읍시 이평면 객망리 손바래기 출신 증산甑山 강일순姜一淳(고종 8/1871~1909)이 개척한 우리 사상사의 새로운 지평이었다.

이 새로운 우리 근현대 사상은 대체로 다음과 같은 특징을 가지고 있다. 첫째, 일부계 남학의 역사적 변혁사상과 광화계 남학의 공간적 변혁사상을 계승하고 있다.

둘째, 동서의 융합 곧 동서남북의 융합 방향을 취하고 있으며, 이러한 사상사적 방향성을 그는 '오선위기설五仙圍碁說'로 표현하고 있다.[14]

셋째, 이 사상은 그 사상의 원천을, 앞의 남학과는 다르게, 그리고 동학의 방향과 동궤에서, 그 종교-사상적 변환transformation 논리의 '리미털 영역liminal domain'으로서의 무교사상巫敎思想을 그 근거에 두고 있다.[15] 일찍이 상징인류학자 빅터 터너는 '통과의례'를 연구한 판 헤네프의 이론을 참고하여, 인간은 삶의 중요한 변환을 기하고자 할 때에는 그것을 수행하기 위한 일정 기간 동안의 탈일상의 상태 곧 '리미털 영역liminal domain'을 필요로 하다고 하면서, 그 대표적

14) 이상호.이정립, 『대순전경』, 김제 : 증산교본부, 1979, 310~311쪽. 증산사상의 동서사상 융합적 특징을 가장 잘 표현한 증산의 말 중에서 가장 대표적인 것은 바로 '오선위기설五仙圍碁說'이다.그 내용은, 세계 4대 성인인 공자, 석가, 예수, 마호메트 등 4명의 성인들이 전북의 명산인 순창 회문산回文山 오선위기五仙圍碁 명당에 와서 바둑을 두게 되는데, 이 바둑판을 만든 사람은 바로 증산 자신으로 되어 있다. 그래서 주인인 증산 자신은 이 바둑판을 마련하여 세계 4대 성인들을 불러 바둑을 두게 한다. 그렇게 해서 4대 성인들이 바둑을 다 뒤고 제각기 그들의 고향으로 돌아가면, 그들이 두던 바둑의 모든 묘수들은 이 바둑판을 마련한 주인 곧 증산 자신의 것이 된다는 것이다.

15) "하루는 걸군乞軍이 들어와서 굿을 친 뒤에 천사天師께서 부인夫人으로 하여금 춤을 추게 하시고 친히 장고를 들어 메고 노래를 부르시며 가라사대 "이것이 곧 천지굿이라. 나는 천하 일등 재인才人이요 너는 천하 일등 무당이라. 이 당 저 당 다 버리고 무당의 집에 가야 살리라." 하시고, 인하여 부인에게 무당도수를 정하시니라[이상호.이정립(1979), 앞의 책, 232쪽].

인 사례를 성인식 · 결혼식 · 장례식 같은 것을 들고 있다. 이러한 중간영역은 새로운 변환을 위해 인간이 반드시 필요로 하는 중요한 영역임을 그는 그의 책『제의에서 연극으로』16)에서 반복해서 강조하고 있다. 이런 변환을 위하여 그가 돌아간 곳, 그 '원시반본'한 곳은 앞서 잠깐 언급한 바와 같이 우리의 토착 전통 사상인 '무교사상'이었다. 그리고 여기서 그가 발견한 가장 소중하고 혁명적인 사상의 비전이 바로 '해원解冤' 사상이다. '해원' 사상은 우리 전통 무교사상의 중요한 핵심을 이루고 있다. 왜냐하면, 굿의 가장 중요한 목적 중의 하나는, 죽은 자의 원혼에 맺힌 한을 풀어서[解冤] 그의 영혼을 저승으로 천도하는 것이기 때문이다. 서울지방의 진오귀굿, 호남지방의 씻김굿 등은 바로 그런 대표적인 굿이다.

넷째, 이 새로운 변혁사상의 요체는 바로 '천지공사天地公事'이다. 강증산은 이런 우리니라 토착사상의 근원인 무교사상을 사상사적 전환의 '리미널 영역'으로 하여, 마침내 동서사상을 새로운 지평에서 융합한 그의 사상 곧 '증산사상甑山思想'을 창도하게 되는데, 이 증산사상의 핵심은 기존 사상사의 폐쇄적인 틀을 깨뜨리고 새로운 동서융합적인 패러다임에로 나아가는 것이었다. 강증산은 이러한 자신의 사상사적인 변환 패러다임을 '**천지공사**天地公事'라고 명명하였으며, 이것은 대체로 다음과 같이 3가지로 정리될 수 있다. ① 운도공사運度公事, ② 신명공사神明公事, ③ 인도공사人道公事가 그것이다. 그러면 이 세가지 공사公事 곧 증산사상甑山思想의 세 가지 요체를 구체적으로 살펴보기로 하자.

(1) 운도공사運度公事

'운도공사運度公事'란 시대적인 변화의 방향에 관한 사상 패러다임의 혁신적 변환을 말하는 것으로, 이 시대적 패러다임 변환에 가장 결정적인 형향을 준 것은 그가 만난 일부一夫 김항金恒(1826~1898)의 후천개벽 사상이었다. 이에 관해서는 우리가 이미 앞에서 살펴본 바 있다.

일부계 남학 부분에서 우리가 이미 살펴본 바와 같이, 일부一夫 김항金恒의 후천개벽 사상은 사상사의 시대적 변환을 새로운 역易의 체계화에서 찾고자 한 것이었다. 그래서, 중국의 역易인 복희팔괘伏羲八卦를 선천시대의 자연역自然易으로 보고, 문왕팔괘文王八卦를 중천시대의 인간역人間易으로 보고, 자신이 새롭게 체계화한 정역正易은 이 두 역을 새로운 지평에서 융합한 후천시대의 역易 곧 미래시대의 역易이라 하였다.

강증산도 이 김항의 새로운 역 곧 '정역正易'의 논리에 따라, 그의 '운도공사運度公事'를 체계화 하고 있는데, 이 운도공사는 구체적으로 '액운공사厄運公事, 세운공사世運公事, 교운공사敎運公事, 지운공사地運公事로 나누어진다.

■ **액운공사**厄運公事 : 액운공사란 천천시대와 후천시대가 바뀌는 시기에 필연적으로 발생되는 여러 가지 액운들을 모면하는 공사를 말한다. 이는 다시 '신명神明 해원 공사'와 '의통醫通 전수 공사'로 나누어진다. 전자는 우리나라 전통 무교사상의 '해원굿' 전통을 재창조하는 방향이고, 후자는 전통적 한의학.한약.비방.주술呪術.부적 등의 의술을 현대적으로 재활용하는 방향으로 전개하였다.

이 방법의 실행을 위해서 그는 조선 중기 정여립이 살던 제비산 옆 골짜기인 현 김제시 원평면 동곡마을/구릿골에 '광제국廣濟局'이란 역방을 설치하고 이른바 '의통제세醫統濟世'의 실행을 제자들과 수행하였다. 그리고 새로운 현상의 각종 비방祕方 · 주문呪文 · 부적符籍 등을 만들어 제자

16) 빅터 터너 지음 · 김익두 외 옮김(2014),『제의에서 연극으로』, 서울 : 민속원, 74쪽 및 217쪽.

들에게 나누어주고 이를 활용하도록 하였다. 이 중에 특히 시천주侍天主 · 태을주太乙呪 · 오주五呪 · 칠성주七星呪 등이 그런 것들이다. 이 중에서 '시천주'는 동학의 주문이므로, 증산이 동학을 계승 · 발전시키고자 하였음을 알 수가 있다.

■ **세운공사**世運公事 : '세운공사'란 세상의 운도를 조정하여 상극투쟁의 혼란에 빠진 세상을 서로 상생-대동하는 평화로운 세계로 변화시키는 공사를 말한다. 이런 공사의 구체적인 방법은 현재 전 세계의 운도는 '지방신地方神'이 자기 지역을 벗어나 타지역을 침범하는 것이 가장 큰 폐해이기 때문에 이런 지방산의 잘못된 타지역 침범을 방지하는 공사를 해야 한다는 것이다. 이러한 사상의 방향은 오늘날 새로 부각되고 있는 서양의 여호와사상과 알라사상의 유일신적 극한 대립의 문제를 다시 생각해보게 하고 있다.

■ **교운공사**敎運公事 : '교운공사'란 전 세계 여러 갈래로 나누어져 있는 종교의 운도를 바로잡는 공사를 말하며, 이는 무교 · 음양-풍수-도참 · 도교 · 유교 · 불교 ·기독교 등의 정수를 뽑아 융합시킨 새로운 종교의 창도를 말하는 것이다. 그리고 이런 융합의 길을 제시하는 것도 또한 증산이다. 이런 그의 종교 사상의 융합적 작업을 그는 '오선위기설五仙圍碁說'의 비유로 표현하기도 하였다.

■ **지운공사**地運公事 : '지운공사'란 각 지역을 다스리는 '지방신'과 그 '지역운수' 곧 지운地運이 조화를 얻지 못 하는 데서 생기는 문제를 바로잡는 공사를 말한다. 이것은 앞의 '교운공사'와 밀접한 상호관계를 가지고 있으며, 이런 생각은 지방신/지역종교는 그것이 발생.성행하게 된 그 지역의 지역성과도 매우 밀접한 관련이 있다는 점을 지적하는 동시에, 그렇기 때문에 각 지역의 종교는 그것이 발생한 지역과 조화로운 관계를 가지고 발전해야 한다는 것을 지적한 것이다. 이것은 종교-사상의 로컬리티 문제를 다른 것이라는 점에서 매우 주목되는 사상이다.

(2) 신명공사神明公事

'신명공사'란 증산의 세계 변환 공사 중에서 '신명神明' 곧 종교 · .사상 · 정신 · 영혼 등을 총체적으로 지칭한 용어인 '신명'의 시대적 변환을 정리.체계화하는 공사를 말한다.

이 신명공사는 다시 첫째, 신명의 해원解冤, 둘째, 신명의 배치, 셋째, 신명의 통일 등 3단계로 진행되는 것이라 한다.

■ **신명의 해원** : '신명의 해원'이란 신명공사의 맨 첫 단계 공사로서, 이 세상에는 인간의 역사 이래 원통하게 사는 신명 · 영혼들이 이 세상에 수없이 가득 차 있기 때문에, 이에 대한 변환적 조치가 필요하다는 것이다. 이를 위해 그는 우리의 전통 무당굿 중의 '**해원굿**'의 전통을 적극적으로 활용하고자 하였다. 특히, 그는 어느 날 최초의 증산교인 보천교의 창시자 차경석의 집 사랑방에서 제자들을 둘러앉혀 놓고, 자신은 방바닥 한 가운데에 위를 본 채 드러눕고, 자기 부인 고수부로 하여금 식칼로 자신을 위협하며 '천하 대권을 내놓으라.'고 하도록 하고는, 이런 행위가 끝나자 제자들에게 그는 '이것이 **천지굿**이니라.'고 말한 다음, '앞으로는 이당저당 다 버리고 무당에게 가야 살리라'는 말로 이 '천지굿' 행사를 마친 것은 매우 유명한 일

화이다.

■ **신명의 배치** : '신명의 배치'란 앞선 '신명의 해원' 다음 단계로서, 해원이 된 신명들은 각기 그 신명이 마땅히 위치해야할 곳으로 가서 살게 하는 공사를 말한다.

이 공사에 대해 증산은 매우 거시적인 거창한 어조로 말하고 있다. 지금가지 세계의 여러 신명들이 제각기 자기 처소에서 활발히 작동하게 하여 지금의 새로운 세계 운수를 마련하게 되었는데, 예컨대 과거 서양의 신명들이 동양을 지나치게 침략하는 이른바 '서세동점西勢東漸'의 시기에는 조선 신명을 서양으로 보내어 이를 막게 하고, 서양 신명을 우리나라로 불러들여 우리나라를 상등국으로 만드는 공사를 하도록 하고, 일제 강점기에는 수운 최제우의 신명을 일본으로 보내어 일제의 조선 침략을 막게 하였다는 식으로 설명하고 있다.

■ **신명의 통일** : '신명의 통일'이란 이렇게 해서 이루어지게 되는 신명공사의 마지막 단계로서, 세상 여러 신명들을 한데로 융합 통일시키는 단계의 공사를 말한다. 이 공사는 다시 첫째, 선형신先瑩神 통일, 둘째, 지방신 통일, 셋째, 문명신 통일 등으로 나누어 설명하고 있다.

첫째, '성영신 통일'이란 모든 사람들의 조상신의 통일을 말한다. 이것은 구체적으로 각 성씨별로 조상신을 화합케 하여 그 자손들을 화목하게 하고, 각 민족들의 시조신들을 하나의 제단에 결합시킴으로써, 온 세상 인류의 단결을 도모케 한다는 것이다.[17]

둘째, '지방신 통일'이란 각 지방의 단군과 같은 민족의 주신들을 하나의 제단에 통합하여 모심으로써, 모든 민족들의 상호투쟁과 갈등을 치유한다는 것이다. 그에 의하면 현하 모든 민족과 국가의 투쟁은 이 민족신/지방신들 사이의 지역적 편견과 민족적 감정의 고집、갈등에서 야기되는 것들이기 때문에, 이런 경과적 조치가 필요하다고 주장한다. 이것은 우리로 하여금 최근 부각되고 있는 중동에서의 여호아신과 알라신의 대립-갈들을 되돌아보게 한다.

셋째, '문명신 통일'이란 세계 여러 지역별로 그 지역 문명의 선구적 구실을 한 성인들의 신명 곧 공자、석가、마호메트、예수、소크라테스 같은 성인신들의 신명을 하나의 제단으로 통일하여 모시는 공사를 말한다. 오늘날 전 세계가 서로 갈등 대립하는 것은 이런 신명계의 여러 문명신들이 각기 자기의 사상만을 주장하여 통일을 이루지 못하기 때문이라 한다. 그러므로, 그는 여러 문명신들이 주장하는 사상적 진수를 발췌 통일하여 '무극대도無極大道'를 열었기 때문에, 어떤 문명신도 불평을 하지 않은 채로 서로 화합하게 된다는 것이다.

(3) 인도공사人道公事

'인도공사'란 사람으로 하여금 지난날의 윤리 도덕에 대한 잘못을 시정하고 마음과 몸을 수련하여, '지상선인地上仙人'이 되게 하는 길을 열어주는 공사를 말한다. 이 인도공사는 첫째, 신화神化 · 신통神通, 둘째, 해원解冤 · 보은報恩, 셋째, 인의仁義 · 상생相生, 넷째, 정륜正倫 · 명덕明德, 다섯째, 일심一心 및 성誠 · 경敬 · 신信, 여섯째, 수명壽命 · 복록福祿, 일곱째, 남녀평등男女平等 등의 실현이다.[18] 이를 좀 더 설명하면 다음과 같다.

■ **신화神化 · 신통神通** : 사람이 심기心氣를 수련하면 신격화 되어 신명과 교통을 하고 도

17) 이강오(1992) 앞의 책, 218쪽.
18) 앞의 책, 218~221쪽.

통이 되므로, 모든 일에 달통하여 우주 자연과 인생의 도리를 알게 되며, 도술 조화를 마음대로 하게 된다.

■ **해원解冤 · 보은報恩** : 인간 사회에서도 서로의 원한을 풀어줌으로써 저절로 그에 대한 은혜를 갚을 줄 알게 되어, 화목한 사회가 이루어지도록 한다.

■ **인의仁義 · 상생相生** : 인간의 도덕법칙으로서의 인의仁義로써 상극 투쟁을 없애고 상호 협동하여, 공생공영을 추구하는 것을 말한다.

■ **정륜正倫 · 명덕明德** : 유교적 덕목에서 이끌어온 것으로서 윤리를 바르게 하고 덕을 밝게 한다.

■ **일심一心 및 성誠 · 경敬 · 신信** : 인격 수양의 원리로 제시된 것으로서, 인격수양을 위해서는 일심一心으로 성誠.경敬.신信의 덕목들을 수행해야만 한다.

■ **수명壽命 · 복록福祿** : 앞의 과정을 제대로 수행해 나아가면 수명이 연장되어 장생불사의 복록을 누리게 된다.

■ **남녀평등男女平等** : 기존 전통사회의 윤리도덕인 남존여비 사상을 극복하는 평등사상이다.[19]

3. 결어

지금까지 살펴본 바와 같이, 전북지역의 근현대 사상사는 실로 우리나라 근현대 사상사의 텃밭이자 그 모태요, 그 안에서 우리나라 근현대의 거의 모든 민중사상들이 탄생되고 전개되고 서로 충돌하고 변이되면서, 부단히 한국사상사의 새로운 지평을 개척해온 우리나라 근현대 사상사의 중심 용광로이다.

이 사상사의 전개는 먼저 조선 전기 말의 정읍 일재 이항이 기존의 명목론적 성리학의 방향을 아리스토텔레스적 실질론적-성리학의 방향으로 전환한 '이기일물설' 사상에서 출발하여, 부안 반계 유형원의 실질론적 정치-경제 개혁사상을 낳고, 조선 후기에 와서는 경상도에 발원한 동학이 남원-정읍을 중심으로 현실개혁의 혁명사상으로 실천되고, 이것이 동서 사상을 아우를 수 없는 한계에 부딪치자, 다시 진안을 중심으로 남학사상이 나타나 새로운 사상사 전개의 더욱 개방적인 방향인 중학에로의 길을 열어놓았으며, 이 중학의 길 곧 동학 · 서학 · 남학 · 북학을 모두 아우르는 전지구적 지평에서의 새로운 융합사상을 모색한 것이 중학인 증산사상이었다.

앞으로, 우리는 이 논의에서 성글게나마 확인하고 정리해본 전북 사상가들의 철학적 사고의 개방적 변환에의 노력들을 그 역동적인 근거로 삼아, 전북사상사는 물론이고 우리 민족사상사의 새로운 미래, 세계 사상사의 새로운 21세기적 지평을 향해, 주체적이고 생기발랄한 개방적 논의들이 줄기차게 전개되기를 희망한다.[20]

---

19) 앞의 책, 218~221쪽.

20) 본고에서 논의한 방향과 상응하는 우리 전통예술, 특히 농악 · 판소리의 개방적-생성적 특성들을 궤적으로 논의할 생각이었으나, 여러 가지 사정상 어렵게 되었다. 이에 관해서는 발표시에 따로 언급할 수 있는 기회가 되면 말씀드리고자 한다.

否極泰來의 역사콘텐츠에서 본 東學의 事人如天觀과 관용 · 화해의 생명정신

성명 김연재
(국립공주대학)

目 次

1. 문제의식의 실타래
2. 동아시아의 天地開闢과 문명의 가치지향성
3. 否極泰來의 역사콘텐츠와 역사의식의 문제
4. 東學의 근대적 정신와 역사의 가치지향성
5. 事人如天說과 관용·화해의 생명정신
6. 문제해결의 실마리

1. 문제의식의 실타래

동아시아의 지역에서는 공동체적 의식의 특화된 정체성을 기반으로 하여 문화의 원형과 그 고유의 정신적 기질을 발휘해왔다. 문화는 인간 삶의 총체적 결집체로서, 역사와 지리에 대한 해석력과 수용력을 통해 생명력을 발휘해왔다. 문화의 생명력은 시대정신과 역사정신이 맞물리면서 역사철학의 지평을 지향하며 현대적 의미에서 역사콘텐츠의 맥락에서 수용된다.

인간은 삶의 시공간적 터전에서 과거의 누적을 거쳐 현재의 진화를 거듭하며 미래의 발전을 도모한다. 이러한 시간적 흐름에서 보자면, 현재는 과거의 현재이며 미래의 현재이다. 즉 과거의 유산을 바탕으로 하여 현재의 과정에 끊임없이 스며들면서 미래의 가능성으로 끊임없이 확충된다. 이처럼 연속적 흐름이 문화의 현상으로 나타나며 성숙한 사회로 발전시킨다. 여기에서 역사의 맥락은 중요한 의미를 지닌다. 현재를 충족시키기 위해 특정의 기억을 되짚어 볼 때 과거는 살아있는 과거이다. 현재가 충족되지 못해 앞으로의 가능성을 내다볼 때 미래는 전망있는 미래이다.

19세기 말기에 조선은 근대사회의 길목에서 서구열강의 제국주의에 맞서 민족의식이 고취되면서 국권을 수호하고 민중을 보호해야 하는 절박한 시대적 문제에 직면하였다. 이러한 자각의식 속에 특히 개인적 고충이나 사회적 불안을 극복하려는 취지에서 輔國安民의 사회개혁운동이 일어났다. 그것은 민생의 현실적 삶을 살아가는 민중의 사회적 계급을 기반으로 하였다. 그 대표적인 운동이 동학운동(1894년)이다. 이 운동을 계기로 하여 이른바 신종교가 본격적으로 등장하였다.[1] 그것은 민족, 민권 및 민생이라는 삼중의 노선에서 역사적 보편성과 시

1) 이경원, 「강증산의 후천개벽론」, 『한국종교』 35 (2012), pp.147-148.

대적 포용성을 특징으로 한다.

본고에서는 한국의 근대의식 하에 신종교의 세계관을 어떻게 이해할 것인가 하는 문제의식에서 출발한다. 특히 신종교 중에 선구자적 역할을 하였던 東學의 강령에 주목한다. 여기에는 人乃天觀, 侍天主觀, 事人如天觀, 同歸一體觀 등이 있다. 특히 事人如天說에서 인간의 의지와 평등과 같은 동학의 정신을 살펴본다. 주목할만한 점은 시대정신의 계기와 역사의식의 고취를 내용으로 하는 근대의식이다. 여기에는 문명사회를 여는 관문으로서 천지개벽의 시간적 계기, 특히 후천의 개벽 문제가 있다. 동학의 정신에서 그 관문의 열쇠로서 관용과 화해의 생명정신을 모색할 것이다.

동학은 사회개혁의 운동의 일환으로서, 서구 열강의 침입 속에 민족생존의 의식과 민생을 계몽하고 민중을 교화하는 선구자적 역할을 하였다. 특히 민족의 생존이나 민중의 평등과 같은 근대적 의식을 조선사회에 커다란 반향을 일으켰다. 민족이나 민중의 기대와 희망은 開闢이라는 고대사회의 용어에 반영되었으며 개벽의 사상을 기조로 하는 신종교의 전형을 창출하였다.[2)]

개벽은 시대나 사회의 획기적인 전환을 상징하는 말로서 선천 혹은 후천의 관념과 연관하여 사용되어 왔다. 여기에 접근하는 시선에는 開闢의 發展史觀이 있다. 開闢에는 조선사회의 시대정신의 계기로서 문명사회를 위한 역사의식의 가치지향성이 담겨있다. 개벽의 사상은 문명사회가 발전하는 시대정신의 계기, 즉 時運의 맥락에서 생명의 이치를 터득하고 인간 본성의 생명력을 회복하여 생명의 가치를 고양하려는 것이다. 이러한 가치지향성은 현대적 의미에서 否極泰來의 역사콘텐츠에서 접근할 수 있다. 여기에는 相克의 대립과 충돌을 넘어서 相生의 조화와 화합으로 나아가면서 민족, 국가, 계급 사이에 호혜평등의 원칙에 따라 관용과 화해의 생명정신을 기조로 하는 공동체적 大同사회를 지향한다.

2. 동아시아의 天地開闢과 문명의 가치지향성

동아시아의 세계관에는 자연에 대한 인식과 의식이 자리잡고 있다. 자연의 생태계는 천지의 틀 속에 생명의 유기적 연결망, 그 자생적 흐름 및 그 통일적 질서를 특징으로 한다. 인간에게 세계는 자연의 생태계에서 삼라만상의 스펙트럼이 펼쳐진 세상의 다면체적 경계이다. 세계관은 세계의 실재를 조망하는 관점을 가리킨다.

자연계는 생명의 본질, 생명력의 자생적 율동이나 흐름 및 유기적 질서를 특징으로 한다. 자연계라는 생명의 관계망 속에 주체로서의 인간은 대상으로서의 세계와 일정하게 관계맺는다. 우리가 경험하는 세계는 자연의 생태계에 대한 인식의 결과이며 생명의 연결망 속에 삼라만상의 스펙트럼을 생명력의 통일적 질서로 의식화한 결과이다. 인간은 세계의 통일적 질서의식 속에 자신의 존재를 새롭게 발견하고 본성의 주체적 역량을 확충하여 자신의 고유한 가치를 터득하였다. 그러므로 운명의 실타래를 이해하고 그 실마리를 파악하려는 과정에서 확고한 신념이나 합리적 사고를 갖게 되었으며 개인, 사회, 민족 및 국가의 관계를 설정하고 도덕적 혹은 윤리적 의무나 책임도 갖게 되었다.

생명의 연결망 속에 생명력의 유대감은 우주, 천지 및 자연의 관계에서 접근된다. 우주[3)]는

2) 민영현, 「한국근대민중종교에 나타난 개벽(開闢)사상의 이상사회론(理想社會論)에 관한 연구: 附 선(仙)과 선경(仙境)에 대한 이해를 중심으로」, 『선도문화』 14 (2013), pp.279-313 참조.

세계의 실재(reality)를 표현하는 시공간성의 총칭이다. 그것은 시간의 無窮性과 공간의 無限性을 특징으로 한다. 천지는 우주의 시공간적 일부분으로서 삼라만상이 존재하는 생명의 틀이다. 자연은 삼라만상이 활동하는 생명력의 현상이다. 그러므로 천지와 자연은 우주의 시공간의 부분, 즉 시간의 한계성과 공간의 제한성으로 특징짓는 세계의 실재의 또 다른 명칭이라고 말할 수 있다.

특히 천지는 자연의 생명력과 통일적 질서의 법칙을 표상하는 가장 대표적 자연현상이다. 하늘은 가장 숭고하며 신성한 대상이고 땅은 가장 가까우며 절실한 생활의 터전이다. 하늘에는 節氣의 시간이 흘러가고 땅에는 形色의 공간이 펼쳐진다. 천지의 틀 속에 열렸다가 닫히는(開闔) 호흡의 생명력이 자생적으로 작동한다. 세계는 생명력의 역동적 흐름 속에 생명이 호흡하는 開闢의 과정으로 특징화된다. 우리가 경험하는 세계의 실재(reality)는 생명력의 자생적 율동으로 펼쳐지는 삼라만상의 스펙트럼을 투사하는 다면체적 프리즘과 같다. 그 속에서 인간은 개인, 집단, 민족 및 국가와의 관계를 설정하면서 命運의 실타래를 이해하고 그 실마리를 파악하는 人文的 역량을 발휘해왔다. 인간은 존재의 변화가능성 속에 살아가면서 세계 인식의 실천가능성을 모색하며 가치의 지속가능성을 도모하는 것이다.

세계에 대한 인간의 인식은 천지의 틀에서 잘 드러난다. 천지의 틀은 開闢이라는 말로 특징화된다. 개벽은 '혼돈'(混沌 혹은 渾沌)의 상태로부터 삼라만상이 펼쳐지는 방식을 가리킨다. 혼돈의 상태는 삼라만상의 현상이 드러나기 전의 상태, 즉 모든 종류나 분류가 형형색색으로 아직 생기기 이전의 원초적 상태를 가리킨다. 천지의 틀은 인간을 포함한 삼라만상이 다양하게 형성되고 변화하는, 혼돈의 무질서에서 현상의 질서로 나아가는 開闢의 관문과 관련된다. 「서괘전」에서는 다음과 같이 말한다.

하늘과 땅이 있은 다음에 만물이 생성된다. 하늘과 땅 사이에 가득 찬 것은 오직 만물일 뿐이다.[4]

여기에서 모든 생명체와 그 생명의 활동은 천지의 틀 속에서 천지가 열리는 순간에 진행된다. 삼라만상이 생성하는 과정은 시간성의 흐름으로 표현되는 반면에, 삼라만상이 존재하는 과정은 공간성의 위치로 표현된다. 천지의 개벽이라는 말에는 생명의 공동체적 의식 속에서 세계의 실재에 대한 경험의 존재론적 성격을 지닌다. 세계는 인간을 포함한 만사삼라만상이 다양하게 형성되고 변화하는 현상의 세계이다. 이 세계는 일련의 끊임없는 開闢의 과정이다. 인간을 포함하여 삼라만상은 생성, 변화 및 소멸의 과정에서 '열렸다가 닫히고 닫혔다가 열리는(開闔)' 생명력의 자생적 과정을 통해 조화와 평형의 통일적 질서를 유지한다.

천지의 틀은 삼라만상이 진행하는 신진대사와 세대교체의 유기적 과정이다. 그렇다면 천지의 틀 속에는 천지의 開闢이 있으나 천지의 창조는 없다. 사회공학적 차원에서 보자면, 천지의 개벽은 변화나 개혁의 기점을 가리킨다. 여기에는 선사에서 역사로, 신화에서 계몽으로, 혼돈에서 문명으로, 선천에서 후천으로, 전통에서 개혁으로 나아가는 특정의 계기가 담겨있다. 그러므로 개벽은 인류의 멸망과 같은 말세의 종말과 대비되면서 세상을 계몽하는 취지가 반영되어 있다. 즉 혼돈에서 문명으로 전환하는 시간적 계기를 상징한다. 더 나아가 그것은 삼라만상의 스펙트럼이 펼쳐지는 세상의 다면체적 경계, 즉 세계의 실재를 조망하는 관점을 반영

3) 『世說新語 · 佻調』, 「屍佼」, "四方上下曰宇, 往古來今曰宙." 전국시대에 魯나라 사람인 屍佼의 정의에 따르면, "사방과 위와 아래를 우라고 말하고, 가고 옛날 오고 지금을 주라고 말한다.

4) 『周易』, 「序卦傳」, "有天地, 然後萬物生焉. 盈天地之間者, 唯萬物."

한다.

이러한 점에서 천지의 개벽은 시간의 연속성에 따라 공간의 통일성을 이루고 공간의 통일성 속에서 시간의 연속성이 진행되는 과정이다. 세계의 실재는 천지의 시공간적 개벽에서 삼라만상이 생성하며 활동하며 변화하는 과정으로 특징화된다. 그것은 결코 완결되거나 완성되지도 않는 연속적 시공간성을 지닌 개벽의 과정인 셈이다. 그 속에서 인간은 자신의 유한한 생명력을 우주의 무한한 생명력에 투입하여 생명의 가치와 그 정신을 체득하는 경지, 즉 생명정신의 경계를 지향한다.

동아시아의 근대의식에서 개벽이라는 말은 천지의 개벽, 선천과 후천의 개벽처럼 모종의 변화나 개혁을 의미한다. 여기에는 선사와 역사, 혼돈과 개화, 미개와 문명, 전통과 개혁 등처럼 시대적 전환의 계기가 반영되어 있다. 특히 東學에서 천지의 개벽은 天道의 運行 속에 人道의 運數를 어떻게 접근할 것인가 하는 문제와 관련된다. 천도와 인도의 관계를 전제로 하여 인도의 방향성 속에 개벽의 시간을 근대의 문명사회를 여는 계기로 삼는다. 개벽의 시간적 계기는 선천에서 후천으로의 전환으로 표현된다. 즉 선천과 후천의 연속적 관계에서 우주 혹은 자연의 필연적 법칙 속에 인간의 주체적 의지를 발휘하는 과정과 관련된다.

예를 들어, 천지의 개벽은 역사시대의 전환과 관련되는 반면에 후천의 개벽은 역사의 시대적 변혁과 관련된다. 전자는 선사시대에서 역사시대로의 계기, 즉 혼돈에서 문명의 개화로의 전환을 상징적으로 함축한다. 후자는 역사의 근대적 전환으로서의 문명의 진보를 상징적으로 함축한다. 전자는 존재와 가치의 관계에 중점을 둔 것이라면 후자는 사실과 가치의 관계에 중점을 둔 것이다. 그 양자는 모두 문명사회의 가치론적 지향성을 지니지만, 전자는 존재론적 측면에서 문명적 개화에 초점을 맞춘 것이라면 후자는 인식론적 측면에서 근대적 개혁에 초점을 맞춘 것이다.

동학에서 말하는 개벽은 조선사회의 시대정신을 상징적으로 표방한 것이다. 여기에는 개인의 집단의식과 그에 따른 사회적 심리의 차원을 지닌다. 즉 외적으로 봉건의 타파나 사회의 개혁을 가리키는 반면에 내적으로 정신의 고양이나 인격의 함양을 가리킨다. 여기에는 전통적인 역사의식과 그 지향성이 투영되어 있다. 당시에 봉건주의의 저폐와 제국주의의 침략이라는 양극단적 현실적 문제에 직면하고 있었다. 그 양극단 사이에서 관료집단의 부패, 농민에 대한 착취 등과 같은 계층이나 계급의 분열상, 극단으로 치닫고 있었다. 이를 극복하려는 시대의 절박한 요청 속에 역사의식을 고취하면서도 근대의식을 충족시킬 수 있는, 성리학의 공리공담을 대체할 사상이나 이념을 필요로 하였다.[5] 당시에 역사의식의 고취와 근대의식의 충족은 시대정신의 두 가지 축이었다. 이러한 시대정신을 표방할 수 있는 중요한 단초 중의 하나를 개벽의 관념에서 모색하였다. 개벽은 조선의 사회적 대립과 모순을 화합과 통합으로 나아갈 수 있는 시대정신의 성격을 지닌다. 현실적 시대에 대한 절망과 새로운 시대의 갈망이 교차되는 시대에 역사의식의 기조 속에 사회적 이념의 단초로서 개벽의 사상은 신종교의 등장과 강령에 시대정신의 단초를 제공하였다.[6]

그렇다면 개벽의 관념은 대립과 모순의 불안정한 관계에서 통일과 조화의 안정적인 관계로, 더 나아가 대립과 통일, 모순과 조화의 불확정적인 관계가 유기적인 통합의 확정적 관계로 고양되는 의식의 차원을 지닌다. 개벽은 음과 양의 역동적 관계로 표현하자면, 음과 양의 내부적 요소들은 서로 작용하면서 서로 대립과 모순의 관계에서 성립되었던 균형과 평형의 상태는 무너지고 이들의 통일적 양상은 해체된다. 또한 서로 간에 갈등하고 충돌하는 양상에서

5) 조극훈, 「동학 개벽사상의 역사철학적 의미」, 『동학학보』 제27호, 2012, 73-74쪽
6) 전광수, 「수운과 일부의 선후천개벽사상」, 『동학학보』 제44호, 2017, 237-242쪽 참조

서로 해소되고 해결하는 양상으로 바뀌어 새로운 통일적 국면으로 전환된다. 여기에서 대립과 갈등의 해소하는 것도 또 다른 해소로 나아가기 위한 일련의 과정이다.

동학의 사상에는 역사정신과 시대정신, 역사의식과 근대의식이 맞물리는 경계가 있다. 이러한 경계를 넘어서는 데에 개벽의 논법이 있다. 동학의 개벽은 근대의식의 기조에서 대립과 모순의 양립가능성에서 접근할 수 있다. 조선사회가 근대화되는 과정은 조선사회가 봉착한 內憂外患의 특수한 시대성 속에서 전통의 관념과 서구의 문물 사이에 존재하는 대립과 충돌을 어떻게 해소할 것인가 하는 양립가능성의 문제였다. 그것은 근대의식의 마차를 떠받드는 두 가지 중심축은 봉건주의에 대한 도전과 제국주의에 대한 응전이었다. 그 마차는 사회진화론의 탄탄대로에서 발전사관의 가물거리는 시계 속에 자본주의의 짊을 가득 실고서 식민주의화의 질척거리는 도로바닥을 요리조리 울퉁불퉁 비켜가며 맹렬히 질주하고 있었다.

조선의 근대사회에서는 전통적 관념과 서구의 문물 사이에 모순과 충돌 속에 근대사회의 전환을 역사적 사명으로 자각하고 시대적 과제로 떠맡고 있다. 이러한 문제의식은 개벽의 용어에 대한 사상적 접근에서 돌출되었다. 조선의 공동체에서 개화의 인식과 평등의 의식은 두 개의 축이다. 관용과 화해의 생명정신이 크나큰 기조를 이룬다.

3. 否極泰來의 역사콘텐츠와 역사의식의 문제

문명사관이나 발전사관은 어떻게 설명될 수 있는가? 역사는 현재의 시간성을 통해 創新의 생명력을 발휘하며 미래의 이정표를 만들어간다. 즉 현재의 진화 속에 과거의 누적을 바탕으로 하여 통해 미래의 발전으로 나아간다. 인간은 역사적 사실에 대한 가치판단을 통해 역사의 귀감을 만들어가며 그 속에서 역사정신을 모색한다. 역사정신을 추구하는 보편적 역사관은 과거의 흐름을 이해하고 문제의 본질을 파악하여 미래를 대처하려는 의식의 차원을 지닌다. 그것은 현재의 진행 속에 생명의 이치처럼 생명력을 발휘하며 미래로 나아간다.

전통적으로 역사의식이나 역사정신의 강령은 송대까지 거슬러 올라갈 수 있다. 특히 남송시대에 李光, 楊萬里, 胡宏 등은 64괘마다 역사정신이 담겨있다고 생각하고 이를 바탕으로 하여 정치적 개혁이나 혁신을 추진하였다.[7] 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 이어온 道統意識의 정통성은 사대부들의 정치의식과 맞물려 理學의 체계 속에 수용되면서 革故鼎新의 역사정신과 經世致用의 시대정신과 합치되었다. 그들은 특히 『주역』의 원리에서 泰卦와 否卦, 復卦와 否卦, 既濟卦와 未濟卦, 革卦와 鼎卦 등에 투영된 變易 혹은 變通의 원리에 입각하여 革故鼎新, 否極泰來, 道法天下 등과 같은 역사적 법칙과 강령을 지향하였다.

양만리의 의리역학에서 가장 두드러진 특징 중의 하나는 역사의 인식과 의식의 관계를 어떻게 규정할 것인가 하는 문제이다. 즉 역사를 인식하는 대상이 무엇이며 역사를 의식하는 주체는 그것을 어떻게 수용해야 하는가? 인식의 대상과 의식의 주체의 관계는 바로 卦名을 어떻게 접근하는가 하는 문제와 관련된다.

자연의 역사는 생명력이 변천하는 역사이고 생물의 역사는 생명체가 진화하는 역사이다. 그렇다면 인간의 역사는 이들의 역사적 과정 속에서 문명이 진보하는 역사이다. 그것은 인간 집단의 생명체가 생명력의 의지를 통해 창조적으로 개척하는 역사이다. 인간은 세계의 실재에서 인간의 의지에 따라 사회적 제도와 윤리의 세계를 주체적으로 만들어간다. 이러한 사회를

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

지향하는 데에는 역사적 인식을 바탕으로 하여 도덕적 의식을 고양시켜야 한다. 그러므로 인간은 역사적 인식을 통해 역사정신을 추구하고 도덕적 의식을 고취시킨다.

우선, 인간 삶의 방식은 삼라만상의 스펙트럼을 특정의 시선에 집중적으로 초점을 맞춘 결과이다. 『주역』의 세계관이 그 초점에 해당한다. 여기에서 세계의 실재를 조망하는 데에 易이 총체적인 시선으로서 상위의 개념이 있다. 그 구체적인 시선으로서의 하위 개념이 변통이다. 그 시선은 하늘과 땅의 틀 속에서 인간 삶의 인식론적, 존재론적 및 가치론적 문제를 집중적으로 투사하고 있다.

易道에는 자기모순(self-contradiction)을 해소하는 逆說(paradox)의 논법이 깔려있다. 그것은 특정의 상징적 기법을 통해 전달자의 의도를 가장 효율적으로 전달하고 가장 효과적으로 설득시킬 수 있는 방법이다. 그것은 사회공동체의 복잡다단한 현상들과 이들의 변화 속에서 대립, 모순, 상충, 갈등을 넘어서 통일, 조화, 해소, 화해로 전환되는 최적화된 反轉의 발상이다.

이러한 발상은 憂患意識을 기조로 하는 64괘의 연결고리에 함축적으로 담겨있다. 64괘의 연결고리는 變通 혹은 窮變通久의 연속성의 원리로 표현한다. 그 원리는 64괘의 卦名과 卦象 사이의 일정한 관계성을 상징적으로 대변한다. 이러한 관계성은 인간의 삶과 관련하여 인간사회의 강령으로 확장시킬 수 있다. 즉 존재의 변화가능성, 인식의 실천가능성 및 가치의 지속가능성을 통합하는 사회공학적 차원으로 해석될 수 있다. 『역전』에서는 그 원리를 다음과 같이 서술한다.

역은 다하면 변하고 변하면 통하며 통하면 지속한다. 그러므로 하늘로부터 도와서 길하고 이롭지 않음이 없다.[8)]

여기에서는 어떤 상황이 진행되는 일련의 과정을 '窮-變-通-久'의 과정으로 표현한다. '窮-變'이 변화의 방식이라면 '通-久'는 안정의 방식이다. '窮變'과 '通久'의 과정은 변화와 안정이 조화롭게 통합되는 관계가 성립한다. '窮-變-通-久'의 과정은 易道의 성격, 즉 변화와 안정의 통일을 특징으로 하는데, 사회공학적 차원에서 다양성의 통일화와 통일성의 다양화로 특징지을 수 있다.

易道는 窮-變, 變-通, 通-久의 세 가지 노선으로 나누어 접근한다. 窮-變은 泰卦와 否卦의 관계에서, 變-通은 剝卦와 復卦의 관계에서, 通-久는 旣濟卦와 未濟卦의 관계로 설명한다. 卦象의 범주에 따르면, 泰卦와 否卦의 관계는 천지의 순환적 틀을, 剝卦와 復卦의 관계는 陰陽의 消息的 과정을, 旣濟卦와 未濟卦의 관계는 水火의 상관적 방식을 표상한다. 특히 窮變의 경우에 다하면 변한다는 의미로서 태괘와 비괘의 관계에서 설명된다. 이는 역사의식에서 治世와 亂世의 관계로 설명된다.

자연계는 천지의 틀로 특징짓는 생명의 자생적 연결망으로서, 생명력의 창발적(emergent) 질서와 그 유기적 흐름을 특징으로 한다. 자연계의 현상에서 하늘은 위에 있으면서 그 기운은 아래로 내려가고 땅은 아래에 있으면서 그 기운은 위로 올라간다. 이러한 천지의 기운은 세태가 어느 한 국면에서 다른 국면으로 바뀌는 변화가능성의 존재론적 원리를 상징적으로 함축한 것이다. 이는 泰卦와 否卦의 관계를 통해 逆說的 논법으로 설명될 수 있다.

64괘에서 泰卦(☷☰)와 否卦(☰☷)는 천지의 틀 속에서 대립과 통일의 관계라는 反轉의 逆說

8) 『周易』, 「繫辭下傳」, "易, 窮則變, 變則通, 通則久, 是以自天祐之, 吉無不利."

을 가장 극단적으로 반영하고 있다. 먼저 태괘의 형상을 보면, 위에 있어야 한 하늘이 아래에 있고 아래에 있어야 할 땅이 위에 있다. 즉 하늘과 땅이 뒤바뀐 구조를 지니므로 외관상 불안정한 것처럼 보인다. 그러나 이는 건과 곤의 원리에 따른 우주 혹은 자연의 순환적 방식을 상징한다. 「단전」에서는 다음과 같이 풀이한다.

이는 바로 하늘과 땅이 교류하여 만물이 통하며 위와 아래가 교류하여 그 뜻이 같은 것이다.[9)]

하늘과 땅에서 대표되는 위와 아래라는 실제적 구조와는 반대로 태괘의 괘상에서는 위와 아래가 뒤바뀐 형상을 제시한다. 이는 우주 혹은 자연계가 진행하는 모종의 방식을 표상한다. 즉 하늘의 기운은 위로 올라가고 땅의 기운은 아래로 내려가야 한다는 것이다. 이는 본래의 평형적 구조를 비평형적 구조로 설정해놓음으로써 모든 존재는 끊임없이 변화한다는 내용을 지닌 순환적 과정을 단적으로 보여준다.[10)] 여기에는 삶의 현실을 시공간적 순환의 객관적 양상으로 조명하고 이를 주관적 의식의 차원이 담겨있다. 천지의 위치가 바뀐 구조를 설정한 것은 인간이 급변하는 상황 속에서 어떻게 대처해야 하는가 하는 문제의식을 각인시킨다. “그 뜻이 같은” 변화의 흐름, 즉 세계의 실재에 대한 인식과 그와 관련한 삶에 대한 각성 속에서 國泰安民 혹은 治國保民의 목표를 지향할 수 있다.

태괘와 상반된 괘는 비괘(否卦)䷋이다.[11)] 그 형상을 보면, 하늘과 땅의 위치가 올바른 위치를 잡고 있는 실제적 구조를 지니므로 상당히 안정된 것처럼 보인다. 그러나 실제로 이는 정태적이고 폐쇄된 구조를 상징하며 사회공학적으로 비순환적, 고정적 및 정태적인 양상을 상징한다. 그 괘사에서는 다음과 같이 말한다.

비의 도적질하는 사람은 군자가 바르게 되는 데에 이롭지 않다. 큰 것이 가고 작은 것은 온다.[12)]

천하를 통치하는 데에 군자의 소통이 중요하다. 비괘에서는 천하의 명분 하에 소인의 이로움과 군자의 바름이 대비된다. 천지가 막혀있는 상황에서는 소인은 이롭지만 천하는 이롭지 않고, 또한 군자가 바르게 되어도 천하가 바르게 되지 않는다. 그러므로 「단전」에서는 다음과 같이 풀이한다.

그렇다면 이는 하늘과 땅이 교류하지 않으니 만물이 통하지 않으며 위와 아래가 교류하지 않으니 천하에 나라가 없다.[13)]

천지의 교류 속에 만물이 소통하고 상하의 교류 속에 천하에 나라의 체계가 세워진다. 위

9)『周易』, 「彖傳」, 泰卦, “則是天地交而萬物通也. 上下交而其志同也.”
10) 이와 상반된 괘는 否卦이다. 이 괘는 하늘과 땅이 위와 아래라는 실제적 구조를 가리키면서 폐쇄되어 막힌 형상을 보여준다. 이는 정체되고 폐쇄된 구조를 상징하며 이른바 변통의 원리와는 정반대로서 비순환적, 고정적 및 정체적인 막힌 것을 제시한다.
11) 비괘에서 ‘비’라는 말은 막히다 혹은 닫히다라는 뜻을 지닌다. 그 상괘는 건괘☰이고 그 하괘는 곤괘☷이다. 하고 건괘는 하늘을 상징하고 곤괘는 땅을 상징한다.
12)『周易』, 否卦, “否之匪人, 不利君子貞, 大往小来.”
13)『周易』, 「彖傳」, 否卦, “則是天地不交而萬物不通也, 上下不交而天下無邦也.”

와 아래의 관계에서 조절 혹은 조정의 기능이 작동하지 못하여 소통의 흐름이 막혀있다. 즉 구조상 위와 아래, 양과 음, 강건함과 유약함, 및 군자와 소인과 같이 본래 정해진 위치에 따른 통치적 질서의 관계가 드러나 있다.

南宋시대에 楊萬里는 인간사회의 발전적 과정을 「序卦傳」의 내용에 따라 서술하고 그 속에서 역사의 지속가능한 과정을 모색한다. 그는 乾卦부터 泰卦까지의 단계를 역사가 발전하는 일련의 과정으로 풀이한다. 특히 그는 泰卦의 내용이 上古시대에 통치의 극치를 상징한다고 본다. 이러한 역사인식과 그에 따른 역사의식이 사사역학의 크나큰 기조가 된다. 통치의 극치는 삶의 일련의 지속적인 과정을 거쳐 이루어진다. 이 과정은 천지의 개벽, 문명의 개화 및 역사의 발전으로 나뉜다. 그는 다음과 같이 말한다.

泰는 堯와 舜이 화목함을 관통하는 세상이도다! 이를 거친 다음에 泰에서 否로 비에서 태로 바뀌어 한번 다스리면 한번 어지러워진다. 다스림이 적고 어지러움이 많으면 태가 어찌 회복될 수 있겠는가?[14)]

그는 태의 시대가 통치력이 절정에 이른 태평의 시기로서, 이는 堯, 舜의 상고시대처럼 최상의 통치의 시대에 해당한다고 강조한다. 이러한 입장은 역사인식과 그에 따른 역사의식에서 나온 결과이다. 특히 역사의 의식적 차원에서 통치의 극치로서의 태평의 시대에 주목한다. 그는 태괘의 내용이 治世가 최고조에 이른 태평성대의 치세를 반영한다고 보고 泰卦의 강령을 통해 治世의 원리를 찾고자 하였다. 역사적 발전의 차원에서 그는 태괘의 상징적 내용을 上古시대에 堯舜의 통치와 견준다. 또한 그는 역사의 순환적 논법에 따라 역사의 과정은 치세와 난세가 반복되면서 점차 태평의 시대로 나아간다는 역사의 發展史觀을 피력한다.

양만리는 태괘의 구조 관해 천지의 존재론적 관계를 통해 역사의 가치론적 법칙을 적용한다. 그는 문명의 당위성에서 역사의식을 모색하고 역사의 강령을 유추해낸다. 이는 현대적 의미에서 역사콘텐츠의 영역에서 이해될 수 있다. 그는 泰卦와 否卦에 투영된 하늘과 땅의 구조에서 교감하고 교류하는 기운의 흐름에 주목한다. 일반적으로 자연의 현상은 천지의 구조 속에서 이해된다. 하늘은 위에 있으면서 그 기운은 내려가고 땅은 아래에 있으면서 그 기운은 올라간다. 이러한 氣象의 교류는 자연의 생태계에서 주기적 순환의 필연성을 특징으로 한다. 태괘의 卦象에서는 이러한 필연성의 양상을 표상하면서 그 속에서 인간의 삶의 당위성을 모색한다. 그 흐름을 사회적 관계에 적용하여 그 추동력을 인간의 의지와 연관시킨다. 인간의 의지력은 미래의 역사를 움직이는 추동력이며 역사정신의 경계는 그 속에서 발휘된다. 이는 삶의 방식에서 否極泰來, 革故鼎新 등의 방식과 그에 관한 物極必反의 원리가 적용된 것이다.

天地의 소통방식을 역사의 법칙에 적용하면, 역사는 治世와 亂世가 거듭하는 일련의 과정이며 포용과 관용의 원칙에 따른 발전의 지속가능성을 지향한다. 그는 다음과 같이 말한다.

천하의 이치에서 크나큰 화합은 소통에서 나오고 크나큰 어그러짐은 격차에서 나온다. 하늘은 위에 근본하지만 그 기는 아래로 내려간다. 땅은 아래에 근본하지만 그 기는 위로 오른다. 하늘과 땅이 서로 소통하는 것이 태가 되는 까닭이다.[15)]

---

14) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷4, “泰通堯舜雍熙之世乎! 過是而後, 泰而否, 否而泰, 一治一亂, 治少亂多, 泰豈可復哉?”

15) 楊萬里, 『誠齋易傳』 卷4, “天下之理, 大和生於通, 大戾生於隔. 天本乎上而其氣下降, 地本乎下而其氣上騰, 天地交通, 所以爲泰也.”

천지의 상반된 위치에서 기운이 역으로 교류한다. 이는 인간이 天下의 현실적 인식 하에 인간사회의 소통의 원리, 즉 당위성의 법칙이 투영된 것이다. 이를 인간사회에 적용하면 다음과 같다.

천지의 도는 어떠한 도인가? 한마디로 표현하면 교류할 뿐이라고 말한다. 군주와 백성의 심정이 교류하므로 홀아비와 홀어미가 제왕의 왕관과 소통한다. 군주와 신하의 뜻이 교류하므로 그윽한 측면에서는 (재상을 찾는) 꿈의 점술에서 나온다. 하늘과 인간의 마음이 교류하므로 언행이 해와 별과 감응한다. 위대하도다. 교류의 도여![16]

여기에서는 태괘의 구조에 역사의 순환적 법칙을 적용한다. 태괘의 특성상 천지의 교류방식이 최고의 치세를 대변한다. 그 치세의 원리에 따르면, 천지가 원활하게 교류하여 만물이 융통하며 천하가 원만하게 교류하여 민심이 융화된다. 그러므로 태평의 치세는 천지의 틀에서 천하가 화합하는 방향으로 나아간다. 이러한 취지에서 그는 다음과 같이 말한다.

태의 시기에 천지가 교류하여 만물이 통하니 천지에 최고의 다스림이 있다. 위와 아래가 교류하여 그 뜻이 동일하니 천하에 사람과 사물에 최고의 치세가 있다. 최고의 치세의 공적은 그윽하여 천지에 이르고 밝아서 사람과 사물에 이르니 태평하지 않고서 통하지 않는 경우는 없다.[17]

그는 군주와 신하, 군주와 백성, 하늘과 인간 등의 관계에서 소통이나 교류를 통한 관용이나 포용의 정치가 중요하다고 생각한다. 그는 태괘에는 관용이나 포용의 정치가 반영되어 있다고 생각한다. 그는 상고시대 이후에 역사의 진행을 치세와 난세가 교차하는 과정으로 보고 이를 태괘와 비괘의 관계로 설명한다. 그는 다음과 같이 말한다.

하나의 괘에 관해 말하자면 하늘과 땅이 교류하는 것이 泰卦의 상이고 교류하지 않은 것이 否卦의 상이다. 통함과 막힘의 상이 세워지니 다스림과 어지러움의 뜻이 다 드러난다.[18]

그는 卦象과 그 속에 반영된 의미를 태괘와 비괘의 관계를 통해 설명하고 이를 천하를 다스리는 통치의 문제로 확장시킨다. 그는 泰의 治世와 否의 亂世를 반복하는, 一治一亂의 순환적 흐름을 진행해왔다고 본다. 역사의 과정에서는 사회적 변화가 극심하면 할수록 민심은 더욱더 안정을 갈구하기 마련이다. 이처럼 변화와 안정이 순환하는 주기적 과정에 따라 역사의 굴곡이 만들어졌다. 그는 군자가 올바르게 하여 신하와 소통해야 나라가 망하지 않는다고 생각한다. 그 사례로서, 그는 진나라가 李斯가 상서를 올린 날에 이미 망하였고, 한나라는 張禹가 경전을 이야기할 때에 이미 쇠퇴하였다고 말한다. 그는 다음과 같이 말한다.

---

16) 楊萬里,『誠齋易傳』卷4,“天地之道, 何道也? 一言而盡, 曰, 交而已. 君民之情交, 故鰥寡達乎旒纊. 君臣之志交, 故幽側發乎夢卜. 天人之心交, 故言行感乎日星. 大哉, 交之爲道乎!”

17) 楊萬里,『誠齋易傳』卷4,“泰之時, 天地交而萬物通, 天地之極治也. 上下交而其志同, 天下人物之極治也. 極治之功, 幽至於天地, 明至於人物, 無不泰而通焉.”

18) 楊萬里,『誠齋易傳』卷17,“立象以盡意, 何謂也? 曰, 以一卦言之, 天地交者, 泰之象也. 不交者, 否之象也. 通塞之象立, 而治亂之意盡矣.”

태괘에서 군자는 한 몸의 형통함으로써 천하를 형통하게 한다. 비괘에서 군자는 천하의 바름으로써 한 몸을 바르게 한다. 천하를 바르게 하려 하지 않음이 없지만 시기적으로 할 수가 없으므로 “군자가 바르다”는 것을 말한다. 바름은 진실로 스스로 고수하는 것뿐임을 말한다.[19]

그는 元亨利貞의 四德과 관련하여 태괘는 천지 사이에 亨의 덕목에, 비괘는 천지 사이에 利貞의 덕목에 초점을 맞춘다. 亨의 덕목은 천하의 통합과 관련되는 반면에 利貞의 덕목은 천하의 不和와 관련된다. 이들의 관계는 治世나 亂世와 같은 거국적 차원을 지닌다. 태괘에서는 군자가 주도하여 천하가 통합적으로 다스려지므로 길하고도 형통하다. 반면에 비괘에서는 소인이 주도하여 천하가 화합하지 못하므로 이롭지 않다. 태괘와 비괘의 관계에서 전자가 천하가 소통하는 통합의 경지를 특징으로 한다면 후자는 천하가 대립하는 불화의 모순을 특징으로 한다.

예를 들어, 그는 당나라 德宗이 盧杞가 간신임을 알지 못했던 사례를 들면서 마음의 진정한 소통도 중요함을 강조한다. 또한 扁鵲이 桓侯의 병을 미리 진찰하였지만 환후가 병을 고치려하지 않자 편작이 귀가해버린 사례처럼 마음의 병에 걸리면 천지가 꽉 막힌 것처럼 달리 방법이 없다고 생각한다.

양만리의 經世觀은 상황 혹은 사태가 어려울 때에 더 악화되는 것을 막기 위해 스스로 올바른 처신을 해야 한다는 것이다. 이것이 비괘의 취지인 것이다. 이는 인간사회에서 공동체의 의식을 역설적으로 표상한 것이다. 따라서 태괘, 비괘 및 이들의 관계는 인간을 계도하고 사회가 나아갈 방향을 제시하는 逆說의 논법을 활용한 대표적인 사례 중의 하나이다. 그러므로 태괘와 비괘의 관계는 憂患意識의 기조 속에 군자와 소인의 대비를 통해 역사적 사실에 기초한 撥亂反正의 역사정신을 지향하는 것이다.

역사는 과거의 사건(혹은 인물)에 관한 자료를 근거로 하여 역사의 사실(혹은 진실)을 밝히려는 취지를 지니면서 역사의 사실에서 역사의 정신을 찾아내려는 목적도 지닌다. 여기에서 현재는 지나간 과거를 보듬고 다가올 미래를 내다보면서 존속하는 삶의 과정이다. 과거의 역사는 현재의 삶에 누적되고 미래의 전망은 현재의 삶으로부터 연속된다.

역사의 사실과 가치의 관계를 통해 역사의 법칙을 모색하는 작업이 역사철학이다. 역사철학은 철학의 시선으로 인간의 역사를 고찰하는 분야이다. 역사철학은 철학과 사학의 일정한 관계에서 역사의 경험에서 역사의 보편성을 찾는다. 즉 복잡한 역사적 현상에 대한 인식으로부터 일반적인 역사의 법칙이나 원칙을 연역해낸다.[20] 여기에서 역사정신을 추구하는 역사철학의 강령을 이해할 수 있다. 과거는 박제화된 것처럼 이미 죽어있는 경직된 시간의 과거가 아니라 일종의 살아있는 신축적 시간의 과거이다. 그것은 과거의 사건이지만 ‘과거를 의미하지 않는 과거’이다. 현재가 항상 과거와 미래와 연관된다는 점에서 해석의 차원에는 물리적인 不可逆的 시간과 달리 논리적으로 되돌릴 수 있는 관념적인 可逆的 시간이 가능하다.[21] 즉 不可逆的 시간의 과거 속에서 可逆的 시간의 과거를 찾아내어 현재의 변용된 시간으로 활용

19) 楊萬里,『誠齋易傳』卷4,“泰之君子, 以一身之亨亨天下. 否之君子, 以天下之正正一身. 非不欲正天下也, 時不可也. 故曰君子貞, 言貞固自守而已.”

20) 역사철학은 역사의 내용이나 그 경험적 측면에 근거하므로 철학과 다르며 역사의 본질과 발전의 보편적 법칙을 밝히므로 사학과도 다르다. 章偉文,『易學歷史哲學研究』, 北京: 中國社會科學, 2012, 1-3쪽

21) 黃俊傑,「中國古代儒家歷史思惟的方法及其運用」, 黃俊傑/楊儒賓,『中國古代思惟方式探索』(臺北: 正中書局, 民國85), 3-15쪽.

한다. 그러므로 역사는 과거의 기억이지만 '과거를 의미하지 않는 과거'인 셈이다. 여기에서 역사정신을 조명하고 삶의 방향성이나 지향성을 모색하는 역사철학의 강령이 있다.

역사는 사실과 가치의 관계 사이에 판단의 문제가 개입된다. 가치판단에 따른 해석에서야 비로소 사실적 역사보다 더 역사같은 진실한 역사이야기를 풀어낼 수 있다. 역사를 해석한 내용은 역사적 사건 자체를 단순히 서술하기보다는 서사의 상상력을 발휘하여 그 전체적인 맥락에서 본질적 의도나 취지를 해석하여 개인적 혹은 사회적 교화나 계도를 한다. 이러한 해석의 통일적 맥락이 사실성과 진실성을 지닌 역사콘텐츠를 만들어갈 수 있다. 역사콘텐츠의 맥락에서 보자면, 과거는 항상 현재의 문제의식에서 이해되는 과거이며 현재는 항상 미래의 전망에서 해결되는 현재이며, 미래는 과거의 조명에서 지향하는 미래이다. 이러한 점에서 역사콘텐츠에서는 과거, 현재 및 미래 사이에서 진행되는 상호 소통의 대화가 가능하다.

4. 東學의 근대적 정신과 그 역사의식의 강령

조선사회가 근대화되는 과정은 內憂外患의 시련이라는 특수한 시대성을 특징으로 한다. 당시에 당면한 문제는 전통의 관념과 서구의 문물 사이에 존재하는 대립과 모순을 어떻게 해소할 것인가 하는, 이른바 東道西器와 같은 양립가능성의 문제였다. 봉건주의에 대한 도전과 제국주의에 대한 응전 속에 부국강병과 민족생존의 문제를 첨예한 관심사였다. 특히 민족생존의 문제는 민생의 계몽과 민중의 교화가 연관되었으며 사회개혁운동의 일환으로서 신종교가 등장하였다. 그 중에서 동학은 신종교의 등장에 선구자의 역할을 하였다.

근대사회는 사회진화론이라는 발전사관 속에서 역사의 흐름에 동참하였다. 19세기 말기에 조선은 근대사회로 나아가는 길목에서 서구열강의 제국주의에 맞서서 민족의식이 고취되고 국권을 수호하고 민생을 보호해야 하는 절박한 시대적 문제에 직면하였다. 특히 개인적 고충이나 사회적 불안을 해소하고자 민생의 현실적 삶 속에 민중의 사회적 계급을 기반으로 하는 輔國安民의 사회개혁운동이 등장하였다. 특히 동학운동(1894년)을 시작으로 하여 이른바 신종교가 등장하였다.[22] 당시에 신종교는 민족, 민권 및 민생이라는 삼중의 노선에서 역사적 보편성과 시대적 포용성을 지녔다.

동아시아의 근대의식에서 발전사관은 사회진화론의 맥락에서 수용되었다. 당시에 서구의 근대적 사고에서 찾아내려는 한 것은 바로 문명의 가치관이다. 문명의 가치는 발전사관의 맥락에서 이해된다. 발전사관은 사회진화론[23]의 조류 속에 역사의 발전을 부각시키고 확신하는 낙관주의적 관점이다. 사회진화론에 따르면, 인간 사회는 생물체가 진화하는 방식처럼 적자생존과 자연도태의 과정을 거쳐 낮은 수준에서 높은 수준으로 발전한다는 것이다.

근대의 동아시아에서는 사회진화론을 서구와 다른 시각에서 수용하였다. 즉 사회진화론을 약소민족이 서구열강의 침략으로부터 스스로 벗어날 수 있는 통로로 생각하였던 것 같다. 즉 사회진화론을 통해 근대가 역사의식의 중요성이나 진보적 성향을 모색하고자 하였다. 사회진화론의 맥락 속에서 근대적 세계관의 추세, 즉 서구의 역사의식의 중요성이나 진보적 성향을 읽어내려고 하였다. 사회진화론은 서구사회에서 약자에 대한 강자가 약자를 지배하기 위한 논리를 제공하였다. 그러나 중국이나 조선에서는 약소민족이 강대국으로 변신하기 위한 정당성

22) 이경원, 「강증산의 후천개벽론」, 『한국종교』 제35집, 2012, 147-148쪽
23) 진화론은 다윈의 『종의 기원』을 기점으로 하여 등장하였다. 이러한 자연도태와 적자생존을 내용으로 하는 생물학적 진화론은 개인과 집단의 관계에 기초한 스펜서의 사회진화론으로 발전하였다.

과 필요성의 명분을 만들어줄 부국강병과 민족생존의 논리로 탈바꿈하게 되었다. 사회진화론에게서 강대국을 위한 적자생존의 논리를 받아들여 부국강병의 원천으로 삼았던 반면에 약소민족을 위한 자연도태의 논리를 배격하여 민족생존의 방편으로 삼았다. 여기에는 봉건주의가 제국주의로, 미개사회가 문명사회로 진화하기 위한 부국강병과 민족생존의 이념에 단초를 제공하였다. 따라서 동아시아의 근대의식에서 사회진화론의 수용과 배척이라는 양단의 칼날은 바로 시대적 도전이자 응전의 시금석이 되었다.

19세기 후반 조선사회는 봉건주의적 폐습에 매몰되고 서구열강의 침탈에 노출되는 총체적 난국에 빠져있었다. 이러한 사회적 모순과 갈등 속에 신종교, 특히 동학이 등장하였다. 동학은 개벽의 논법을 내세워 민생의 계도와 민중의 교화에 중점을 두고 근대의식의 전환과 문명사회의 고취를 고양시켰다.

동학의 정신으로서 人乃天의 강령에는 吾心卽汝心의 평등성, 同歸一體의 보편성, 侍天主의 깨달음 등의 내용이 있다. 개벽의 時運에서는 인간성의 정신적 개벽[24], 廣濟蒼生의 사회적 개벽, 輔國安民의 민족적 개벽, 布德天下의 종교적 개벽 등이 있다.

당시에 시대정신은 봉건주의에 대한 도전과 제국주의에 대한 응전이다. 조선사회는 이러한 도전과 응전의 처지에 있었으며 신종교 역시에 이러한 상황에서 등장하였다. 본고에서는 이러한 근대적 상황에서 신종교의 등장을 역사의식의 흐름 속에서 이해하고 특히 동학[25]의 강령, 즉 보편성과 평등성의 문제에 접근하고자 한다. 이는 역사철학의 지향성과 밀접한 관련이 있다.

자연계는 생명력의 자생적 흐름과 유기적 질서를 특징으로 한다. 그 속에서 인간은 자연계의 生生不息의 실재와 함께 호흡하며 自强不息의 주체적 삶을 살아간다. 인간은 본성상 자연스레 그 유기적 질서를 인식하는 가운데 자연과의 공감대를 가지면서 공동체적 유대감을 형성한다. 이 존재론적 유대감은 인간의 내면적 가치로 수용되면서 생명정신의 자각의식으로 고양된다. 자연의 시공간적 생명력을 통해 인간은 삶과 죽음의 굴레 속에 命運의 자의식을 갖게 된다.

命運의 자의식은 개벽의 관념에서 잘 드러난다. 개벽이란 일반적으로 선사에서 역사로, 신화에서 계몽으로, 혼돈에서 문명으로, 선천에서 후천으로, 전통에서 개혁으로 나아가는 특정의 계기를 가리킨다. 동학에서는 조선사회가 선천의 시대에서 후천의 시대로 전환하는 과정으로 나아가야 한다고 생각한다. 이러한 전환의 계기를 개벽의 시간으로 특징화한다. 여기에서 삶과 죽음의 굴레에서 체득하는 命運의 자의식 속에 인간사회 혹은 조선사회가 나아가야할 발전의 지향성을 제시한다. 이러한 개벽은 당시에 풍미했던 사회진화론의 맥락에서 접근될 수 있다.

개벽은 시대나 사회의 획기적인 전환을 상징하는 말로서 선천 혹은 후천의 관념과 연관하여 사용되어 왔다. 개벽의 시간에는 물리적 현상의 시간과 관념적 의식의 시간으로 나눌 수 있다. 전자는 우주 혹은 자연의 이법처럼 불가역적 시간성과 관련되는 반면에 후자는 인간의 의식처럼 가역적 시간성과 관련된다. 여기에서 역사관의 문제를 도입할 수 있다. 역사관은 인간 주체가 역사의 대상과 갖는 의미있는 관계로 이루어진다. 그것은 역사의 사실을 파악하고 그 가치를 의식적 차원으로 수용한 결과이다. 역사의 사실과 가치의 관계에서 보자면, 전자는

24) 황화경, 「개벽(開闢)사상의 논증적 재고(再考) - 우주 개벽 · 물질개벽 · 정신개벽 중심으로」, 『한국종교』 제46집, 2019, 127-129쪽 참조

25) 동학의 유래와 그 활동에 관해 조국훈, 「동학 · 천도교의 개벽사상과 인내천 정신」, 『동학학보』 제42호, 2017, 59쪽

역사적 사실과 관련된다면 후자는 역사적 정신과 관련된다.

왕성하여 지속되면 쇠퇴하고, 쇠퇴하여 지속되면 왕성하고, 밝아서 지속되면 어둡고, 어두워서 지속되면 밝다. 왕성함과 쇠퇴함, 밝음과 어두움, 이것이 天道의 運이다. 흥성한 다음에 패망하고 패망한 다음에 흥성하고, 길한 다음에 흉하고 흉한 다음에 길하다. 흥성함과 패함, 길함과 흉함, 이것은 人道의 運이다.[26]

여기에서는 천도와 인도는 주기적으로 순환하는 시간적 질서, 즉 時運의 체계를 지닌다. 그 질서는 각각 천도의 運行과 인도의 運數로 표현된다. 전자는 자연의 이법에 해당하고 후자는 사회의 규범이다. 이러한 時運의 의식적 차원에서 보자면, 자연의 운행질서에서 사회의 규범질서의 정당한 필연성을 모색하고 사회의 규범질서에서 인간의 도덕적 가치를 추구하는 것이다.

時運을 말하자면 한번은 왕성하면 한번 쇠퇴하니 쇠퇴한 운이 극단에 이르면 왕성한 운이 오는데 지혜로운 군자는 모두 동일하게 귀결하여 한 몸이 되지(同歸一體) 않았는가?[27]

흥망성쇠와 같은 역사의 순환적 흐름에서 보자면 왕성한 運數를 통해 도달하는 同歸一體의 마음가짐이 중요하다.[28] 그 운수는 개벽의 운수로 대변된다.

이 세상의 운수는 개벽의 운수이다. 천지가 편안치 못하고 산천초목이 편안치 못하고 강물의 고기도 편안치 못하고 나는 새와 기는 짐승 모두 편안치 못하는데, 유독 사람만이 따스하게 입고 배부르게 먹으며 어찌 편안하게 도를 찾겠는가? 선천과 후천의 運이 서로 교차하고 서로 교체하니 理와 氣가 서로 싸우고 만물이 모두 싸우는데, 어찌 사람의 싸움이 없겠는가?[29]

개벽의 운수는 선천과 후천이 교차되고 理와 氣가 분리되는 과도기를 통해 문명사회로 나아간다. 문명사회에서는 천문의 운행적 질서 속에 살아가면서도 그것에 맞게 인문의 규범적 질서도 만들어간다. 전자가 天道에 해당한다면 후자는 人道에 해당한다. 그 양자가 함께 조화롭게 어우러질 때에 개벽과 같은 문명의 길이 열려진다. 당시에 조선사회에서 신종교가 등장한 배경이기도 한 內憂外患의 분위기는 문명의 길을 열어야 하는 급박한 상황이었다. 그러므로 다음과 같이 말한다.

下元甲 지내거든 上元甲 호시절에 만고없는 無極大道 이 세상에 날것이다.[30]

干支의 체계에서 天, 地, 人의 三元에서 時運이 하위의 下元甲의 60년을 지나 상위의 上

26)『海月神師法說』,「開闢運數」,“盛而久則衰, 衰以久則盛. 明而久則暗, 暗而久則明. 盛衰明暗, 是天道之運也. 興而後亡, 亡而後興, 吉而後兇, 兇而後吉. 興亡吉兇, 是人道之運也.”
27)『龍潭遺詞』,「勸學歌」
28) 김용환,「상생의 관점에서 본 동귀일체의 동학정신」,『동학학보』제26호, 2012, 11-16쪽 참조
29)『海月神師法說』,「開闢運數」,“斯世之運, 開闢之運矣. 天地不安, 山川草木不安, 江河魚鼈不安, 飛禽走獸皆不安, 唯獨人暖衣飽食安逸求道乎? 先天後天之運相交相替, 理氣相戰, 萬物皆戰, 豈無人戰乎?”
30)『龍潭遺詞』,「夢中老少問答歌」

元甲의 60년으로 나아가는 과정이 바로 개벽의 시간이다. 이러한 과정은 無極의 大道로 나아가는 것이다.

上古시대에 干支는 天文의 曆法에서 天干과 地支의 시공간성을 상징하는 60甲子의 순환적 혹은 주기적 도식을 가리킨다. 그것은 세계의 실재를 인식하기 위한 일종의 관념적 통로이다. 天干과 地支의 시공간적 좌표는 세계의 실재에 대한 해석가능성의 표상적 기제로서, 자연철학적 원리나 사회문화적 기능이 작동하며 천문학적 차원에서 삶과 죽음의 순환적 굴레를 투영한 것이다. 이 세계관에서는 圖像의 특수성에서 인간의식의 보편성을 모색하고 현실의 歷程을 통해 터득한 개인의 命運이나 사회집단의 통념을 반영한 결과이다.

이 세상의 運은 천지가 개벽하던 처음의 大運을 회복한 것이니 세계의 만물이 포태의 數를 다시 정하지 않은 것이 없다. 경전에 말하기를, "산하의 크나큰 운이 모두 이 道로 귀결되니 그 근원이 가장 깊고 그 이치가 매우 멀도다." 이것이 개벽의 운이고 개벽의 이치이기 때문이다. 하늘에서 새롭고 땅에서 새로우니 사람과 만물도 새로워질 것이다.[31]

새로운 시대에 새로운 천하의 운수가 열리니 고정된 命數가 존재할 수 없다. 천하의 운수는 천지가 개벽하던 때처럼 회복되어 새로운 문명이 열릴 것을 기대하는 것이다. 여기에는 왕조와 양반계급과 같은 전통적 폐습은 없어지고 인간의 의지와 평등을 기초한 새로운 문명사회가 도래한다는 역사의 법칙이 크나큰 기조를 이룬다.

역사의 흐름은 否極泰來 혹은 泰極否來의 순환적 법칙에 따른다. 시대의 運數는 先天과 後天의 관계에서 진행된다. 시대의 운수는 역사의 맥락에서 선천과 후천의 개벽에 따른다. 여기에는 세계의 실재는 객체와 주체의 관계에 기반한다. 인간은 존재의 변화가능성 속에 살아가면서 인식의 실천가능성을 모색하고 가치의 지속가능성을 도모하는 것이다. 이러한 발전사관에는 우주 혹은 자연의 필연적 법칙 속에 인간의 자유로운 의지를 발휘하는 자아실현의 과정이 있다. 이 과정은 생명의 이치를 생명의 가치로 고양하는 의식의 차원을 지닌다.

개벽의 계기는 인간의 주체적 의지를 통해 혼돈의 시대에서 문명의 시대로 발전하는 조선의 근대의식과 맞물려있다. 그것은 인간과 자연, 민족과 서구, 조선과 제국, 근대와 봉건 등과 같은 이분법적 관계를 극복하고 개벽의 시간적 계기를 통해 주체와 객체의 간격을 해소하는 과정이다.[32] 여기에는 인간의 삶에서 자연의 자생적 법칙 속에 인간의 자율적 의지가 어떻게 발휘되어야 하는가 하는 근대적 사고가 투영되어 있다. 선천과 후천의 범주에 입각하여 생명의 이치를 생명의 가치로 고양하는 생명정신의 지향성을 지닌다. 이러한 문명사회의 과정은 주체의 자율적 의지와 객체의 자생적 법칙이 교차하는 자아실현의 과정이다.

여기에는 당시에 사회진화론적 발전사관이 투영되어 있다. 인간은 자연계 속에 생명의 변화의 현상을 파악하고 삶의 터전을 개척해간다. 인간은 자연의 자생적 생명력 속에 자신의 자율적 의지를 발휘한다. 자연계의 변화 속에서 살아가는 인간의 삶과 그 주위의 모습이 바로 세계의 실재(reality)이다. 세계의 실재는 생명력의 유기적 연결망에서 부분에서 전체로, 단순함에서 복잡함으로, 하위에서 상위로의 일련의 역동적 단계를 투영한 것이다.

그 단계를 투영한 개벽은 사회의 대변환이라는 개혁의 물꼬를 터서 문명사회로 나아간다는

31) 『海月神師法說』, 「開闢運數」, "斯世之運, 天地開闢初之大運回復也, 世界萬物無非更定胞胎之數也. 經曰, 山河大運盡歸此道, 其源極深其理甚遠. 此是開闢之運, 開闢之理故也. 新乎天新乎地, 人與物亦新乎矣."

32) 존재론적 구조에서 선천과 후천의 관계를 무리하게 이분법적 범주로 나누어 설명하기도 한다. 조극훈, 「동학 개벽사상의 역사철학적 의미」, 『동학학보』 제27호, 2023, 67-68쪽 참조

취지를 지닌다. 여기에서는 세계에 대한 인식의 전환적 계기를 통해 삶의 가치관의 변화를 도모하고 주체적으로 사회의 발전을 이끌어내는 것이다. 여기에는 인간 주체와 자연 객체가 합치되는 경계가 있다. 그 경계는 역사의 시간적 흐름 속에 인간의 자율성이 자연의 필연성과 만나는 역사철학의 지평이다. 개벽의 시간은 人道의 運數와 관련된 후천의 개벽을 통한 자유로운 의지를 통한 평등의 문명사회를 열 것을 강조한 것이다. 여기에는 절대적인 天命의 숙명론이나 필연적인 因果관계의 결정론과는 다르다.

천지 만물의 개벽은 공기로써 하고 인생 만사의 개벽은 정신으로써 한다. 너의 정신이 바로 천지의 공기이다. 지금에 그대들은 할 수 없는 일을 생각지 말고 먼저 각자가 본래 있는 정신을 개벽하면 만사의 개벽은 그 다음 차례의 일이다.[33)]

여기에서 개벽은 천지의 개벽, 정신의 개벽 및 萬事의 개벽으로 나누어 접근된다. 우선, 천지의 개벽은 자연계에서 생명이 열렸다가 닫히고 닫혔다가 열리는(開闔) 생명력의 자생적인 유기적 과정을 가리킨다. 정신의 개벽은 인간이 자신의 삶을 주체적으로 실현해가는 과정을 가리킨다. 萬事의 개벽은 인간이 합리적 삶 속에서 물질적 문명사회를 개척하는 것을 가리킨다.

이러한 세 가지 개벽의 계기는 사회진화론의 차원에서 역사가 발전하면서 이루어지는 문명사회의 입체적 통로가 된다. 역사는 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정이다. 역사는 과거의 유산을 바탕으로 하여 끊임없이 현재의 과정에 스며들면서 끊임없이 미래의 가능성으로 확충된다. 인간은 시대정신의 추세 속에 역사정신의 거울에 비추어 인문정신의 세계를 개척해간다. 이러한 역사정신의 통로를 통해 사회는 한층 더 성숙한 문화를 형성할 수 있다.

여기에서 개벽은 천지의 물리적 현상에서 말하는 것이 아니라 정신의 심리세계에서 접근한다. 여기에는 개벽의 대상은 민족의 생존, 의식의 개혁, 민족의 생존, 사회의 변화 등이다. 이는 사회진화론적 발전사관에서 이해된다. 특히 정신의 개벽은 사회의 발전에서 인간정신의 중요성을 강조한다는 점에서 역사철학의 문제의식이 담겨있다.

개벽의 시간은 자연의 운행질서 속에 사회의 규범적 질서를 모색한 결과이다. 자연의 자생적 과정에서 인간의 자율적 의지가 발휘되는 의식의 세계와 관련된다. 그것은 사회진화론의 맥락 속에 계몽, 계도, 교화 등을 통한 사회의 규범적 질서를 통해 문명사회를 지향하는 취지를 지닌다. 여기에는 민생의 계도, 민중의 교화 등의 내용을 함축하는 계몽적 신념이 반영되어 있다. 여기에는 반봉건주의, 반제국주의의 차원에서 조선의 전통적 폐습을 극복하고 민생 혹은 민중을 위한 평등사회로 개혁하는 근대의식의 내용을 지닌다.

여기에서 역사의 시대는 물리적 시간성을 지닌 것이 아니라 관념적 시간성을 가리킨다. 그러므로 동학의 개벽은 역사의식의 차원에서 물리적 시간성보다는 관념적 시간성을 더 주안점을 둔다. 여기에는 생명의 이치와 도덕의 가치를 동일선상에 놓는 통합적 경계가 있다.

동학에서 개벽의 시간에 대한 신념은 不可逆的 인식의 세계 속에 可逆的 의식의 세계를 지향한다. 인간의 삶의 旅程에서 현재는 과거와 미래의 연속선상에 있다. 현재는 지나간 과거를 보듬고 다가올 미래를 내다보면서 존속하는 삶의 과정이다. 과거의 역사는 현재의 삶에 누적되고 미래의 전망은 현재의 삶으로부터 연속된다. 현재는 과거의 역사를 간직한다는 의미에서 과거의 현재이며 미래의 역사를 지향한다는 의미에서 미래의 현재이다. 이러한 세계의 실

33)『義菴聖師法說』,「人與物開闢說」

재 속에서 인간은 천지의 틀 속에 우주의 시공간성을 체험하면서 자아실현의 지속가능한 경계를 지향할 수 있다.

동아시아의 세계관은 인간의 삶에서 끊임없이 승화되고 창조되고 갱신되고 재발견되는, 共時性과 通時性을 특징으로 하는 과정의 결과물이다. 여기에서는 天文의 不可逆的 시간성 속에서 人文의 可逆的 시간성을 모색한다. 이는 인간은 현재의 시간에 살면서 지나간 시간을 들여다보고 다가올 시간을 미리 살핀다. 인간은 현실로서의 현재에서 기억의 과거를 거울로 삼아 이상의 미래를 지향하는 삶의 주체적 활동을 할 수 있다. 그 속에서 발굴되는 문화유산의 정신은 非可逆的 시간성의 한계를 넘어서 可逆的 시간성의 흐름 속에서 무궁무진한 자연철학적 공간을 창조하며 무한한 정신적 자유를 향유할 수 있다.

5. 事人如天說과 관용·화해의 생명정신

인류의 역사에서 각 시대마다 고유의 정신적 사조를 필요로 하고 그 필요성을 충족하려는 시대정신을 고취시킨다. 그렇다고 당면한 특정의 상황을 완전히 해소시키거나 해결할 수는 없다. 시대의 상황에 맞게 해법을 찾는 데에 전통의 관념이나 사상을 해석하고 변용하면서 역사의 생명력을 인식하고 의식한다. 이러한 역사의 인식과 의식 속에 생명정신은 생명의 본질이라는 존재론적 토대 위에 생명의 의의에 대한 가치론적 신념을 투영한 결과이다.

우선, 事人如天의 강령은 우주의 시공간 혹은 자연의 생태계에서 진행하는 생명의 이치에서 찾아볼 수 있다. 인간은 자연의 생태계를 생명체의 존재와 이들의 유기적 연결망으로 이해하고 그 속에서 생명의 이치와 그 지속가능한 질서를 체득한다. 인간의 의식적 차원에서 보자면, 자연의 유기적 질서는 인간의 규범적 질서로 자리잡는다. 인간은 자신의 삶에 공공성의 합목적적 가치를 부여한다.[34] 이 가치의 합목적성은 존재의 시작과 끝, 공동체의 집단의식, 사회의 진화, 인간의 역사, 역사정신의 지향성 등과 밀접하게 관련된다. 이러한 맥락에서 東學의 정신에서 事人如天觀은 가치의 합목적성, 즉 관용과 화해의 생명정신을 크나큰 기조로 삼고 있다.

하늘을 양육할 줄 아는 사람이라야 하늘을 모실 줄 안다. 하늘이 나의 마음에 있는 것은 種子의 생명이 종자 속에 있는 것과 같다. 종자를 땅에 심어 그 生命을 양육하는 거처럼 사람의 마음은 道에 의거하여 하늘을 양육하게 된다. 같은 사람으로도 하늘이 있음을 알지 못하는 것은 종자를 물속에 던져 그 生命을 없애는 것과 같다. 그러한 사람에게는 평생토록 하늘을 모르고 살 수 있으니 오직 하늘을 양육하는 사람에게 하늘이 있고 양육하지 않는 사람에게는 하늘이 없다. 보지 않느냐, 종자를 심지 않은 사람 중에 누가 곡식을 얻는다고 하더냐.[35]

여기에서 종자는 혼돈의 상태부터 벗어난 생명의 질서를 대변한다. 인간은 생명의 연결망과 그 유기적 흐름 속에 교감하거나 감응하는 과정에서 생명의 이치에 대한 소통, 공감, 조화 등과 같은 조화와 화합의 유대감을 형성한다. 여기에서 道는 자연에서 작동하는 생명의 이치를 인간사회에서 생명의 가치를 고양하는 생명정신의 경지를 가리킨다. 道의 경지는 종자의 역사정신과 천도의 시대정신을 합치하는 의식적 세계를 말한다. 여기에는 인간본성과 이를 바

34) 조성환, 「공공철학의 관점에서 본 동학의 개혁사상 - '공공'과 '천인' 개념을 중심으로」, 『원불교사상과 종교문화』 제 71집, 2017, 292-295쪽 참조

35) 『海月神師法說』, 「養天主」

탕으로 하는 자유로운 의지의 발동이 중요하다. 그러므로 다음과 같이 말한다.

사람이 바로 하늘이니 사람을 섬기는 것을 하늘처럼 하라. 내가 여러 그대들을 보니 스스로 잘난 체 하는 사람이 많으니 한심하도다. 道를 벗어난 사람이 여기에서 생겨나니 아프도다. 나도 또한 이러한 마음이 생기면 생길 수 있느니라. 이러한 마음을 감히 생기지 않게 하는 것은 천주가 나의 마음을 기르지 않을까 두려워하는 것이다.[36]

事人如天의 강령은 인간의 평등성에 바탕을 두며 그 요체는 인간 마음을 함양하는 것이다. 道는 바로 평등의 자각에 대한 마음의 심리의식을 가리킨다. 여기에는 인간의 육체와 정신을 구분하고 자유로운 의지와 관련한 주체적 정신을 발휘하는 문제가 자리잡고 있다. 즉

육신은 백년을 사는 한 물건이고 본성은 천지가 시판하기 전에도 본래부터 있는 것이다. 그 본체는 원만히 충족하여 생겨나지도 않고 소멸하지도 않으며 더하지도 않고 덜하지도 않는다. 본성은 바로 사람의 영원한 주체이고 육신은 바로 사람의 일시적 객체이다. 만약 주체가 내세우면 영원히 복록을 항유할 것이고 객체가 내세우면 일마다 매번 재난과 환란이 가까울 것이다.[37]

여기에서는 인간의 육체와 정신을 구분한다. 육체는 인간의 본질이 아니라는 의미에서 객체라고 본다. 그것은 외부의 환경에 의해 수동적으로 움직이는 일시적인 현상에 불과하다. 반면에 정신은 그 본성상 인간이 자유로이 사고하고 활동하는 자신의 주체적 의지에 따라 사고하고 활동할 수 있는 태생적 바탕이다. 여기에서 자유로운 의지의 활동이란 바로 근대의식의 발로라고 말할 수 있다.

사람을 대하고 물건을 접함에 반드시 악을 숨기고 선을 찬양하는 것으로 위주로 하라. 남이 포악함으로써 나를 대하면 나는 어짊과 용서로 대하고, 남이 교활하고 속여 말을 꾸미면 나는 바르고 곧게 순하게 받아들이면 자연스레 돌아와 교화될 것이다. 이 말은 비록 쉽지만 몸소 행하기는 지극히 어려우니 이 경우에 장차 道의 역량을 볼 수 있다. 간혹 도의 역량이 충분치 못하여 경솔하고 성급하여 인내가 어려워서 경솔히 많이 상충된다. 이 때에는 마음을 쓰고 역량을 쓰는데 나를 순하게 하여 나를 처신하게 하면 쉬워지고 나를 거슬려서 나를 처신하게 하면 어렵게 된다. 그러므로 사람을 대할 때에 욕됨을 참고 너그럽게 용서하여 스스로 꾸짖고 나 안으로 살피는 것을 위주로 하고 사람의 잘못을 그대로 말하지 말라.[38]

동학은 서구 열강의 침입 속에 민족생존의 의식과 민생을 계몽하고 민중을 교화하는 사회개혁운동을 하였다. 민족의 생존이나 민중의 평등과 같은 근대적 의식을 조선사회에 커다란

36)『海月神師法說』,「待人接物」,“人是天, 事人如天. 吾見諸君, 自尊者多矣. 可嘆也. 離道者自此而生, 可痛也. 吾亦有此心生則生也. 不敢生此心也, 天主不養吾心也恐也.”

37)『義菴聖師法說』,「以身換性說」,“身, 百年間一物, 性, 天地未判前固有. 其體, 圓圓充充, 不生不滅, 無加無減. 性卽人永年主體, 身卽人一時客體. 若主體主張, 永遠福祿享. 客體主張, 每每災禍近.”

38)『海月神師法說』,「待人接物」,“待人接物, 必隱惡揚善爲主, 彼以暴惡對我則, 我以仁恕待之, 彼以狡詐飾辭則, 我以正直順受之則, 自然歸化矣. 此言雖易, 體用至難矣, 到此來頭 可見道力矣. 或道力未充, 率急遽難忍耐, 率多相沖. 當此時, 用心用力順我處我則易, 逆我處我則難矣. 是故待人之時, 忍辱寬恕自責內省爲主, 非人勿直.”

반향을 일으켰다. 동학의 정신은 적자생존이나 자연도태의 內憂外患 상황 속에 서양의 물질문명이 민생을 망가뜨리고 민중을 도탄에 빠뜨리는 상황에 대한 절체절명의 절박함에서 나온 것이다. 이러한 상황을 구제하기 위해 사회를 계몽하고 민생을 계도하고 민중을 교화하려는 것이다.

侍天主에서 시 글자는 천주를 깨달았다는 뜻이다. 천주의 주 글자는 나의 마음의 주인이라는 뜻이다. 나의 마음을 깨달으면 상제가 바로 나의 마음이며 천지가 나의 마음이며 삼라만상이 모두 나의 마음에 있는 하나의 물건일 따름이다.[39]

시천주에는 인간이 스스로 주체성을 자각하는 정신적 경지가 반영되어 있다. "나의 마음이 곧 너의 마음이다(吾心卽汝心)"는 경지에는 인간의 자유로운 의지에 따른 가치지향성이 내포되어 있다.

東學의 정신에서 事人如天觀은 개벽의 관념을 통해 생명정신의 가치지향적인 통합적 경계로 열려져 있다. 그것은 자연의 외재적 생명현상에 대한 인간의 인식과 그 내재적 생명력에 대한 의식의 차원을 지닌다. 인간은 자연의 생태계를 생명체의 존재와 이들의 유기적 연결망으로 이해하고 그 속에서 생명의 이치와 그 지속가능한 질서를 체득한다. 인간은 생명의 연결망과 그 유기적 흐름 속에 교감하거나 감응하는 과정에서 생명의 이치에 대한 소통, 공감, 조화 등과 같은 조화와 화합의 유대감을 형성한다. 이러한 생명정신은 기본적으로 역사성과 시대성이 만나는 경지에서 발휘된다.

인간은 자신의 유한한 생명력을 우주의 무한한 생명력에 투입하여 생명의 가치와 그 정신을 체득하는 경지, 즉 생명정신의 경계를 지향한다. 동학의 강령은 자유의 의지와 평등사회를 지향하는 근대의식 속에 민생과 민중의 公共性을 위한 관용과 화해의 생명정신을 크나큰 기조로 한다. 그 속에서야 비로소 조선사회는 內憂外患 속에서도 우주의 생명력의 향기를 감각적으로 느끼며 삶의 지속가능한 세계를 열망하는 가슴을 흠뻑 적실 수 있는 것이다.

6. 문제해결의 실마리

한국의 근대종교는 민족종교 혹은 민중종교의 성격을 지닌다. 신종교는 역사의 전환기에 민족의 고유한 의미나 민중의 역할에 대한 기대와 희망을 반영한다. 그 중에서 동학운동은 근대적 개혁 사상에 중요한 계기가 된다.

조선사회는 역사성과 시대성이 교차되는 과도기에 있었다. 역사성은 전통의 重建을 모색하는 것과 관련되는 반면에 시대성은 근대의 轉換을 도모하는 것과 관련된다. 여기에는 봉건주의가 제국주의로, 미개사회가 문명사회로 진화하기 위한 발전사관이 투영되어 있다. 동학의 등장은 민생과 민중의 입장에서 조선의 근대화를 추진한 결과이다. 동학은 대외적으로는 봉건주의가 제국주의로, 대내적으로는 미개사회가 문명사회로 진화하고자 한 것이다. 특히 동학의 정신으로서 개벽의 관념은 역사정신과 시대정신이 만나는 정신의 개벽을 특징으로 한다. 그것은 발전사관의 맥락에서 민중에 의한 민생의 평등사회를 지향한다. 그것은 인간의 자율적 의지가 자연의 필연적 법칙 속에 어떻게 발휘되어야 하는 역사철학의 문제의식을 지닌다.

---

39) 『義菴聖師法說』, 「無體法經」, "侍天主之侍字, 卽覺天主之意也, 天主之主字, 我心主之意也. 我心覺之, 上帝卽我心, 天地我心, 森羅萬相皆我心之一物也."

인간은 자연계의 生生不息의 실재와 함께 호흡하며 自强不息의 주체적 삶을 살아간다. 인간은 본성상 자연스레 그 유기적 질서를 인식하는 가운데 자연과의 공감대를 가지면서 공동체적 유대감을 형성한다. 이 존재론적 유대감은 인간의 내면적 가치로 수용되면서 생명정신의 자각의식으로 고양된다. 인간의 의식적 차원에서 보자면, 자연의 유기적 질서는 인간의 규범적 질서로 자리잡는다. 인간은 자신의 삶에 특정의 합목적적 가치를 부여한다. 가치의 합목적성은 존재의 시작과 끝, 공동체의 집단의식, 사회의 진화, 인간의 역사, 역사정신의 지향성 등과 밀접하게 관련된다.

이러한 맥락에서 東學의 정신에서 事人如天觀은 가치의 합목적성, 즉 관용과 화해의 생명정신을 크나큰 기조로 삼고 있다. 여기에 접근하는 시선에 開闢의 發展史觀이 있다. 開闢에는 조선사회의 시대정신의 계기로서 문명사회를 위한 역사의식의 가치지향성이 담겨있다. 이러한 가치지향성은 현대적 의미에서 否極泰來의 역사콘텐츠에서 이해된다. 개벽의 사상은 문명사회가 발전하는 시대정신의 계기, 즉 時運의 맥락에서 접근된다. 그것은 생명의 이치를 터득하고 인간 본성의 생명력을 회복하여 생명의 가치를 고양하는 생명정신을 반영한다. 여기에는 相克의 대립과 충돌을 넘어서 相生의 조화와 화합으로 나아가면서 민족, 국가, 계급 사이에 公共性의 호혜평등의 원칙에 따라 관용과 화해의 생명정신을 기조로 하는 공동체적 大同사회를 지향한다.

우리가 직면한 현재의 현실에서 역사의 전례와 미래의 가치는 만나기 마련이다. 역사정신의 거울에 비추어 시대정신의 추세 속에서 인문정신의 세계를 개척해간다. 여기에서 주목할만한 점은 可逆的 시간의 과정이다. 역사는 시대마다 끊임없이 변화하는, 결코 완결되거나 완성되지 않는 연속적 과정이다. 역사정신은 역사의 사실과 가치의 통합적 차원에서 살아 움직인다. 그것은 不可逆的 과거의 기억을 현재의 계기마다 可逆的으로 활용함으로써 미래의 청사진을 설계할 수 있다. 즉 그것은 현재에서 과거의 不可逆的 시간성을 인지하고 시대정신의 추세에 맞추어 可逆的으로 활용하면서 미래의 이정표를 창출하는 것이다. 시대정신에 맞추어 역사정신을 고취하는 역사콘텐츠는 非可逆的 시간의 한계를 넘어서 可逆的 시간의 흐름 속에 무궁무진한 상상의 공간을 창조하며 무한한 정신적 자유의 여지를 만들어갈 수 있다.

동학농민혁명 유산으로서 당진 면천 승전목의 역사적 의미 인식

류호철(안양대학교)

目 次

1. 문화유산의 의의
2. 동학농민혁명과 면천 승전목 전투
3. 문화유산으로서 면천 승전목의 의미 인식
4. 동학농민혁명 유산으로서 승전목에 관한 교육과 활용

1. 문화유산의 의의

사람들은 일찍이 사회를 이루어 함께 살기 시작했다. 모여서 함께 살면 혼자 살 때와 비교해서 어떤 이점을 얻을 수 있을까. 선사 시대 사람들에게 가장 중요한 문제는 생존이었을 것인데, 여기에는 크게 두 가지가 필요했을 것이다. 식량을 얻는 것이 한 가지고, 자연현상이나 짐승 등 그들을 둘러싼 위험으로부터 안전을 확보하는 것이 다른 한 가지다. 이렇게 볼 때 사람은 혼자 사는 것보다는 가까운 곳에 서로 모여 공동체를 이루는 것이 안정적으로 생존하는 데 훨씬 유리했을 것임은 자명한 일이다.

그런데 이렇게 사람들이 사회를 이루어 함께 살아가다 보면 구성원들끼리 자연스럽게 상호작용하게 되고, 그 과정에서 규칙을 만들어 지키거나 특정한 행위를 같은 방식으로 하는 등 서로 공유하는 것들이 생겨난다. 시간이 흐를수록 이처럼 사회 구성원들이 공유하는 공통된 생활 방식이 늘어나고, 규칙은 점점 복잡해진다. 같은 것을 같은 방식으로 먹는 것이나, 사람과 사람이 만났을 때 일정한 방식으로 인사하는 것, 농사지을 때나 고기 잡을 때 같은 도구를 같은 방식으로 사용하는 것 등이 모두 사회 구성원들이 공유하는 공통적인 생활 방식들이다. 집을 짓는 재료와 도구도 같고, 자연의 순환에 맞추어 일정한 때가 되면 같은 풍속을 나누기도 하며, 정해진 나이가 되면 언제부터인지 모르게 정해놓은 의례를 치르기도 한다. 이렇게 사회 구성원들이 공유하는 생활 방식을 문화라고 한다. 학문적으로는 '생활양식의 총체'를 문화라고 부르고, 각각의 생활양식을 문화현상이라고 한다. 한 사회의 구성원들이 공유하는 생활양식을 통틀어 그 사회의 문화라고 하는 것이다.

한편 긴 시간이 흐르면 사회 구성원들이 공유하는 생활양식으로서의 문화는 유

형・무형의 결과물을 형성하게 된다. 오래 된 가옥(家屋), 궁궐이나 사찰과 그곳에 있는 전각(殿閣)들, 탑(塔), 향교와 서원, 토기와 석기, 청동기 등 수많은 유형의 산물들이 문화 활동 결과물로 남겨진 것들이다. 여기에 아리랑과 매사냥, 모시 짜기, 대목장과 소목장, 진도 홍주나 면천 두견주와 같은 전통술 제조 등 무형의 산물로 오늘이 이르는 것들이 모두 사회 구성원들이 공유하던 문화의 결과물들이다.

이처럼 사람들이 사회를 이루어 함께 살아오면서 오랜 기간에 걸쳐 형성하고 유지해온 유형・무형의 결과물로 오늘날 관점에서도 의미 있다고 인정할 만한 것들을 통틀어 문화재라고 한다. 문화재는 문화의 결과물인 셈이며, 그러므로 문화재에는 문화가 갖는 특성이 그대로 담겨 있다. 문화재가 문화재인 것은 문화를 담고 있기 때문이다. 그리고 각 시대의 문화가 쌓이고 쌓여 역사를 이루어 오늘에 이어지고 있는 것이다.

2. 동학농민혁명과 면천 승전목 전투

동학농민혁명은 1894년 1월부터 1895년 1월까지 약 1년에 걸쳐 전개된 민중항쟁이었다. 크게 두 차례의 봉기를 중심으로 볼 수 있는데, 주로 전라도 지역에서 봉건적 체제의 개혁을 요구한 1차 봉기와 삼남지방을 중심으로 전국 여러 곳에서 외세 배격을 함께 외치며 일어난 2차 봉기가 그것이다. 그중 주요 전투로 다음 몇 가지를 꼽을 수 있다.

동학농민군은 1894년 봄 1차 봉기 과정에 몇 차례 승리를 거두었다. 큰 전투는 세 번으로 황토현전투와 장성 황룡전투, 그리고 전주 완산전투가 그것이다. 모두 동학농민군이 관군을 상대로 벌인 전투였다. 황토현전투는 전주감영군과 여기에 합세한 보부상이 상대였고, 황룡전투와 완산전투는 경군 장위영 병력이 상대했다. 처음 일어난 황토현전투와 황룡전투에서는 동학농민군이 이겼고, 완산전투에서는 동학농민군이 큰 피해를 입었다.

2차 봉기에서는 지방 병영 병력과 각지에서 결성한 민보군이 전투 상대가 되었다. 그리고 정부에서 양호도순무영을 설치한 후 파견한 통위영・장위영・경리청・교도대 등과도 싸워야 했다. 그런데 관군은 일본군 장교의 지휘를 받아야 했다. 실제로 진압군의 주력은 일본군이었다고 할 수 있다.

동학농민군이 2차 봉기에 나선 목적은 일본 세력을 축출하기 위한 반외세 항쟁이었다. 그런 사실은 일본군의 정보망을 통해 히로시마대본영도 잘 알고 있었다. 청일전쟁이 전개되는 시기에 조선에 설치한 병참망과 군용전신망을 동학농민군이 차단하자 히로시마대본영은 진압군을 보내기로 결정한다. 그래서 시모노세키를 수비하던 보병 대대를 추가로 파견하였는데, 이 대대는 3개 중대로 구성되어 있었다. 이 대대병력이 서로・중로・동로 3개 분진대로 나누어 남하하였다. 이중 서로분진대가 내포지역으로 내려왔고, 동학농민군이 서로분진대의 병력과 싸운 것이 면천 승전목

전투였다.

승전목전투가 일어난 것이 1894년 10월 24일이었는데, 이 전투에서 동학농민군은 지금 승전목이라고 불리는 협곡 지형을 잘 이용하고 화공 작전을 펼쳐 일본군에 크게 승리했다. 동학농민군이 일본군을 상대로 싸워 승리한 유일한 전투가 이것이었다. 이후 큰 전투로 손꼽히는 홍주성전투가 일어난 것은 동학농민군이 승전목에서 승리한 것이 큰 원동력이 되었고, 승전목에서의 승리는 동학농민군이 일본군을 물리친 전투로 이후 동학농민운동에 상당한 영향을 미쳤다.

승전목전투에서 동학농민군이 일본군에 승리할 수 있었던 것은 두 가지 전투 방식을 잘 선택했기 때문이었다. 첫째로, 동학농민군은 고지에 선점하여 저지대에서 올라오는 적병을 내려다보며 공격하였다. 언덕이나 산을 오르며 공격하는 것과 비교하면 월등히 유리한 조건을 확보하는 것이었다.

다른 한 가지는 화공 전술을 펼친 것이다, 일본군은 동학농민군에 비해 월등히 우수한 신식 무기로 무장하고 농민군을 공격했다. 이렇게 무장한 일본군은 수적으로 훨씬 많은 농민군이 버티고 있던 고지대를 행해 공격해왔다. 이때 동학농민군은 이때 서풍이 부는 것에 맞추어 화공(火攻)을 시작했다. 연기가 골짜기로 넓게 퍼져 나가고 불길이 이는 때를 이용해 고지대를 선점하고 있던 동학농민군이 사격을 가하며 일본군을 공격한 것이다. 일본군은 자신들이 크게 불리한 형국이라는 것을 알고 면천 쪽으로 도망치기 시작한다. 일본군이 중심이 되어 이끌고 여기에 관군이 합세한 102명 정도가 신식 무기로 무장했으므로 전투력에서는 동학농민군이 비교도 안 될 만큼 열세에 잇었지만, 고지대를 선점하고 있던 데다 화공을 효과적으로 써서 일본군을 격퇴시킨 것이다. 이때 일본군은 배낭 78개를 잃은 채 도망가고, 전투는 동학농민군의 승리로 끝난다. 이것이 동학농민군이 일본군과 싸여 처음으로, 유일하게 승리는 거둔 면천 승전목전투였다.

3. 문화유산으로서 면천 승전목의 의미 인식

당진에 있는 지정・등록문화재는 총 37건이다. 국가지정문화재 10건과 시・도지정문화재 19건, 시・도문화재자료 7건, 국가등록문화재 1건이 그것이다. 이 문화재들이 모두 사람들에게 잘 알려져 있고, 그 가치를 활발하게 활용하고 있는 것은 아니다. 이것들 중 타 지역 사람들에게도 비교적 잘 알려져 있는 문화재는 국가무형문화재인 ‘기지시줄다리기’와 ‘면천두견주’ 정도일 것이다. 국가무형문화재로 지정되어 있고 유네스코 인류무형문화유산 대표목록에도 등재된 ‘기지시줄다리기’가 축제를 통해 많은 사람들과 함께하고 있으며, ‘면천두견주’가 일찍이 전통술로 인식이 높다. 이와 함께 시・도지정문화재 19건과 문화재자료 7건이 있다.

그런데 문화재로서 의미와 가치를 가진 것이 이것이 전부가 아니다. 당진에는 향토유적 11건이 있다. 「당진시 향토유적 보호 조례」에 의해 지정한 문화재들이다.

법률에 따라 지정·등록한 문화재가 아닌 것 중에서 가치가 있는 것들을 당진시가 지정한 것이다. 문화재로서의 가치를 크게 인정받지 못한 지역 문화재들이다.

지정번호	문화재	유형	소재지
제1호	면천 군자정	정자	면천면 성상리
제2호	차천로 영당	영당	대호지면 적서리
제3호	최충 영정	회화	송산면 무수리
제4호	이시경 정려	정려	대호지면 송전리
제5호	입한재	사당	원당동
제6호	안국사지	절터	정미면 수당리
제7호	탑동 석물	석물	채운동
제8호	석장승(돌미륵)	장승	신평면 운정리
제9호	정자형 가옥	건축물	합덕읍 대합덕리
제10호	승전목 전승지	유적	면천면 사기소리
제11호	영웅바위	바위(자연석)	신평면 매산리

이 문화재들은 이미 가치를 더 크게 인정받은 것들을 국가와 시·도 문화재로 지정·등록하고 남은 것들 중에서 지정한 것으로, 지역적 특성을 담고 있다. 예컨대 '승전목 전승지'는 1894년 동학농민혁명에서 동학농민군이 일본군을 무찌르고 승리를 거둔 유일한 전투가 펼쳐졌던 유적이다. 훈련을 받고 우월한 무기를 가진 일본의 정규군을 상대로 협곡이라는 지형을 활용하고 매복과 유인 등 효과적인 전술을 펼쳐 훈련을 받은 적도 없고 무기다운 무기도 갖지 못했던 동학농민군이 승리한 전국에 단 한 곳뿐인 문화유적이다. 국보나 보물, 사적 등 국가지정문화재로 지정된 어떤 문화재로도 그 의미와 가치를 대신할 수 없는 문화재인 것이다. 지역 문화재들은 이처럼 그 지역의 역사와 문화가 녹아있는 것으로, 그것만의 의미와 가치를 갖는다.

다른 한편으로 아직은 그 가치를 크게 인정받지 못해 국가나 시·도 문화재로 지정·등록되지 않은 이 지역 문화재들이 앞으로도 계속해서 미지정문화재로 남아있는 것은 아니다. 문화재의 가치를 평가하는 것은 현재의 기준과 인식에 따른 것으

로, 시간이 흐름에 따라 가치 인식은 달라지게 마련이다. 미지정문화재였던 것이 새롭게 문화재로 지정 또는 등록되는 일이 끊임없이 일어나는데, 이것은 그 문화재가 갖는 가치를 사회 구성원들이 더욱 크게 인식한 결과다. 문화재의 가치는 가변적인 것으로, 지금은 지정·등록문화재가 아닌 것들도 앞으로 지정·등록될 잠재적인 가치를 갖고 있는 것들이다. 그러므로 문화재의 가치는 오늘이 아니라 미래적 시각에서 보아야 한다. 지역 문화재는 잠재적 가치를 가진 미래의 지정·등록문화재라고 할 수 있다. 세계유산으로 등재된 것이나 국보·보물 등 국가지정문화재로 지정된 것만이 가치가 큰 것이고, 그렇지 않은 지역 문화재들은 가치가 없거나 크지 않다는 인식에서는 벗어나야 한다.

면천 승전목은 법률에 따른 문화재로 지정·등록된 유적은 아니다. 국가나 시·도 문화재가 아니라는 말이다. 법률에 따라 지정되지는 않았으나 보호할 만한 가치가 있다고 인정해서 당진시에서 조례에 근거해 향토문화재로 지정해두었다. 그런데 이 유적은 지역의 일부 사람들이 향토사의 한 부분으로 연구하며 인식하고 있을 뿐, 동학농민혁명 시각에서는 잘 생각하지 않는 곳이다. 동학농민군이 외세를 물리치기 위해 일어난 2차 봉기에서 일본군과 싸워 이긴 유일한 승전지임에도 그 의미와 가치에 관한 인식은 매우 낮다.

4. 동학농민혁명 유산으로서 승전목에 관한 교육과 활용

동학농민혁명에 관해 생각할 때 면천 승전목에 주목하는 일은 거의 없다. 동학농민혁명은 정읍과 고창을 중심으로 일어났다고 생각하기 쉽고, 기념관 건립이나 기념 사업 등도 대체로 이 지역들에서 이루어진다.

전라북도 고창과 정읍 등은 대표적인 동학농민혁명 유적이 있는 지역으로 이에 관한 사업을 활발하게 펼치고 있다. 이에 비해 당진시 면천면 '승전목'은 농민군이 일본군을 싸워 이긴 유일한 전투가 벌어진 유적임에도 그다지 주목받지 못하고 있다. 지역 간 갈등을 넘어 서로 협력할 때 역사의 결과물로 남겨진 결과물인 문화재이 역사적·문화적 의미를 바르게 인식할 수 있다. 그리고 의미와 가치 인식을 바로 하는 것은 문화재 활용에서 가장 먼저 해야 할 일이다.

그런데 면천 승전목은 전투를 했던 장소로서의 유적일 뿐 다른 유형의 산물이 없다. 유형문화재로 활용 방법을 찾기는 어려운 것이다. 따라서 장소성에 주목하여 역사적 관점에서 그 의미를 바르게 인식하고, 동학농민군 등 서민들이 서민들이 외세에 저항하고 그것을 몰아내고자 목숨을 바쳐 싸우는 의식을 가졌다는 점 등을 승전목이라는 유적을 통해 알 수 있는 것이다.

문화유산 교육 등 구체적인 활용 방법에 관해서는 발표에서 말하기로 한다.

문화유산의 의의

역사의 결과물이자 증거물로 그것이 형성되거나 그것과 관련된 특정한 일이 발생했던 당시, 그리고 그 이후 오늘에 이르기까지 이어져 온 의미를 알 수 있게 해준다.

7세기 동아시아의 화해와 갈등, 상생

-645년 당태종의 高句麗 침공과 전쟁비용 부담의 분석-

최진열
(한국전통문화대학교)

目 次

1. 서론
2. 군량 운송 과정의 실상
3. 河北・河南 2道의 인구와 운송거리
4. 결론

1. 서론

高祖 시기 평화로웠던 高句麗와 唐의 관계는 太宗 재위 후반기에 적대관계가 되었다. 태종은 644년에 高句麗 침공 계획을 세우고 군량 등을 수송하며 선박을 제조하도록 지시하고 그 다음 해에 高句麗를 침공하였다. 선행연구에서 唐의 종주권을 받아들이지 않은 高句麗의 자세 등을 지적하였다.[1] 그러나 사서에서 唐太宗이 高句麗를 침략한 명분이 淵蓋蘇文이 榮留王을 살해하고 大臣을 주살하였으며 백성들을 학대했다는 이유를 들었다.[2] 그러나 李世民은 裴寂에게 아버지 李淵에게 宮女를 붙여줘 범죄를 저지르게 한 후 李淵을 부추겨 隋에 반란을 일으켰으며,[3] 형 建成과 아우 元吉을 죽이고 皇太子가 된 후에 李淵으로부터 皇帝의 자리를 물려받았다.[4] 그는 형

1) 拜根興,「激動의 50년-高句麗와 唐 關係 硏究-」,『高句麗硏究』14, 2002, 417-443쪽; 이성제,「고구려와 거란의 관계-대수, 당전쟁기 거란의 동향과 그 의미-」,『북방사논총』5, 2005; 薑明勝,「隋唐與高句爭原因及影向探析」, 延邊大學碩士學位論文, 2008; 張豔,「朝貢關系下隋唐對高句麗戰爭的原因分析」,『周口師範學院學報』2015-6, 2015; 天行健,「隋唐爲何一定要征服高句麗」,『會博覽(下旬刊)』2012-6, 2012; 祝立業,「略論唐麗戰爭與唐代東亞秩序構建」,『社會科學戰線』2014-5, 2014.

2)『舊唐書』卷199上「東夷・高麗傳」, 5322쪽, "太宗顧謂侍臣曰: '莫離支賊弑其主, 盡殺大臣, 用刑有同坑穽, 百姓轉動輒死, 怨痛在心, 道路以目. 夫出師弔伐, 須有其名, 因其弑君虐下, 敗之甚易也.'"; 『冊府元龜』(王欽若 等編纂, 周勛初 等校訂, 南京: 鳳凰出版社, 2006) 卷117「帝王部」親征第二, 1278쪽, "唐太宗貞觀十八年十月, 帝欲親總六軍, 以度遼海. 進封事者皆勸遣將, 不宜親行, 帝謂侍臣曰: '…… 高麗逆弑其主, 誅戮大臣而虐用其人, 下無措手, 而一方之人延頸思救. 弔人伐罪, 今也其時. 議者云云: 但不知耳.'"…… "太宗皆親加損益, 窮其便易, 乃手詔示天下: '行師用兵, 古之常道. 取亂侮亡, 先哲所貴. 高麗莫離支蓋蘇文, 弑逆其主, 酷害其臣, 竊據邊隅, 肆其蜂蠆. 朕以君臣之義, 情何可忍? ……'"

3)『舊唐書』卷57「裴寂傳」, 2286쪽, "時太宗將擧義師而不敢發言, 見寂爲高祖所厚, 乃出私錢數百萬, 陰結龍山令高斌廉與寂博戲, 漸以輸之. 寂得錢旣多, 大喜, 每日從太宗遊. 見其歡甚, 遂以情告之, 寂卽許諾. 寂又以晉陽宮人私侍高祖, 高祖從寂飮, 酒酣, 寂白狀曰: '二郎密纘兵馬, 欲擧義旗, 正爲寂以宮人奉公, 恐事發及誅, 急爲此耳. 今天下大亂, 城門之外, 皆是盜賊. 若守小節, 旦夕死亡; 若擧義兵, 必得天位. 衆情已協, 公意如何？」高祖曰: '我兒誠有此計, 旣已定矣, 可從之.' "

제만 죽인 것이 아니라 조카(太子 建成과 齊王 元吉의 아들들)를 모두 죽였을 뿐만 아니라[5] 동생 元吉의 아내를 후궁으로 삼아 曹王 明 등 아이를 낳았으며, 皇后 長孫氏가 죽자 楊氏를 皇后로 삼으려고 하였다.[6] 李世民의 不忠과 不孝, 패륜은 淵蓋蘇文보다 심하면 심했지 못하지 않았다. 그가 高句麗를 침략할 도덕적 명분이 없었다.

高句麗를 침공한 당나라 군대는 貞觀 19년 四月 癸亥日(645. 5. 26)에 李世勣이 蓋牟城을 점령하였고[7] 平壤道行軍總管 程名振이 五月 己巳日(645. 6. 1)에 沙卑城을 점령하였다. 庚午日에 太宗의 군대가 遼澤에 머물렀으며 전쟁(고-수 전쟁)에서 사망한 隋兵을 묻어주었다. 丁丑日에 馬首山에 주둔하였다. 甲申日(645. 6. 16)에 遼東城을 점령하였다.[8] 이후 六月 丁酉日(645. 6. 29)에 白巖城을 점령하였다. 己未日에 高麗軍을 安市城 동남쪽 산에서 대파하였다. 左武衛將軍 王君愕이 전사하였다. 辛酉日에 삼일 동안 잔치를 베풀었다.[9] 이어서 九月 癸未日(645. 10. 13)에 회군하였다.[10] 蓋牟城 점령(645. 5. 26)부터 회군할 때까지 141일이 소모되었다.[11] 이후 647년부터 국지전을 재개할 때까지 약 2년 동안 高句麗와 唐은 표면상 평화관계를 유지하였다.

본고에서 1차 원정 때 대패한 후 계속 2차와 3차 원정을 추진했던 隋煬帝와 달리 645년 전쟁 이후 2년 동안 高句麗를 침입하지 않았던 唐太宗의 행동을 병참 문제와 관련하여 살펴보려고 한다.

2. 군량 운송 과정의 실상

唐太宗은 高句麗를 침공하기 전인 644년부터 전쟁 준비를 하였다. 이는 『資治通鑑』에서 구체적으로 살펴볼 수 있다.

> "上이 장차 高麗를 정벌하려고 하였다. 가을 七月 辛卯日(644. 8. 20)에 칙서를 내려 將作大監 閻立德 등에게 洪・饒・江 3州에 보내 船 400艘를 건조하여 軍糧을 싣도록 하였다. 甲午日에 조서를 내려 營州都督 張儉 등에게 幽・營 2都督兵과 契丹・奚・靺鞨을 거느리고 먼저 遼東을 공격하여 고구려의 勢를 엿보도록 하였다. 太常卿 韋挺을 饋運使로 임명하고 民部侍郎 崔仁師를 副使로 삼아 河北[道] 諸州는 모두 韋挺의 節度를 받도록 하며 便宜從事하도록 허락하였다. 또 太僕少卿 蕭銳에게 河南[道] 諸州의 糧을 운반

---

4) 『舊唐書』 卷57 「高祖紀」 武德九年條, 17쪽, "六月庚申, 秦王以皇太子建成與齊王元吉同謀害己, 率兵誅之. 詔立秦王爲皇太子, 繼統萬機, 大赦天下. 八月癸亥, 詔傳位于皇太子. 尊帝爲太上皇, 徙居弘義宮, 改名太安宮."

5) 『舊唐書』 卷64 「高祖二十二子・隱太子建成傳」, 2419쪽, "次子安陸王承道·河東王承德·武安王承訓·汝南王承明·鉅鹿王承義並坐誅."; 『舊唐書』 卷64 「高祖二十二子・巢王元吉傳」, 2422-2423쪽, "元吉死時年二十四. 有五子: 梁郡王承業·漁陽王承鸞·普安王承獎·江夏王承裕·義陽王承度, 並坐誅."

6) 『新唐書』 卷80 「太宗諸子・曹王明傳」, 3579쪽, "曹王明, 母本巢王妃, 帝寵之, 欲立爲后, 魏徵諫曰: '陛下不可以辰嬴自累.' 乃止."; 『資治通鑑』 卷198 「唐紀」14 唐太宗貞觀二十一年八月條, 6249쪽, "丁酉, 立皇子明爲曹王. 明母楊氏, 巢剌王之妃也, 有寵於上; 文德皇后之崩也, 欲立爲皇后. 魏徵諫曰: '陛下方比德唐·虞, 柰何以辰嬴自累!' 乃止. 尋以明繼元吉後."

7) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀十九年四月條, 44쪽, "癸亥, 李世勣克蓋牟城."

8) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀十九年五月條, 44쪽, "五月己巳, 平壤道行軍總管程名振克沙卑城. 庚午, 次遼澤, 瘞隋人戰亡者. …… 丁丑, 軍于馬首山. 甲申, 克遼東城."

9) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀十九年六月條, 44쪽, "六月丁酉, 克白巖城. 己未, 大敗高麗于安市城東南山, 左武衛將軍王君愕死之. 辛酉, 賜酺三日."

10) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀十九年九月癸未條, 44쪽, "九月癸未, 班師."

11) 「唐太宗 高句麗 親征과 唐軍의 병력-군량으로 추산한 唐軍의 수와 그 함의-」, 『軍史』 124, 2022, 147-148쪽.

하여 바다를 건너도록 하였다."[12]

『新唐書』「閻立德傳」에서 이때 건조한 배가 500척이라고 기록하여[13] 위의 인용문과 배의 숫자가 다르다. 그러나『冊府元龜』「外臣部」에서도 400척으로 기록했기 때문에[14]『冊府元龜』와『資治通鑑』의 기록이 사실일 것이다.

위의 기사는 唐太宗이 親征하기 전이었지만 韋挺과 崔仁師가 河北道에서 치중의 수송을 담당했음을 알 수 있다. 이들이 河北道에서 활동한 것은 河北道가 육로로 高句麗와 가장 가까운 지역이었기 때문이다. 위의 인용문에서 蕭銳에게 河南道에서 군량을 수송하게 했다고 언급했는데『冊府元龜』에서 구체적으로 서술하였다. 즉 太僕少卿 蕭銳에게 河南道 諸州에서 식량을 바다로 운반하는 것인데, 八月에 蕭銳는 바다의 古大人城이 서쪽으로 黃縣에서 23里 떨어져 있으며, 북쪽으로 高句麗에 470里 떨어진 곳에 있고 단물이 많으며 산과 섬이 이어져서 군량을 저장하기 편하다고 상주하였다. 이에 唐太宗은 蕭銳의 건의를 받아들였고 河南道의 米糧을 수륙으로 연이어 바다를 건너 古大人城에 저장했다고 기록하였다.[15] 한 연구에서 古大人城이 있는 섬을 烏湖島(현재의 山東省 南・北 隍城島)라고 비정하였다.[16]『元和郡縣圖志』에서 大人故城이 黃縣의 북쪽 20里 떨어진 곳에 있다고 기록하였다. 司馬懿가 遼東의 公孫淵을 공격할 때 이곳에 성을 쌓아 군량을 저장한 후 배로 운반하였다고 기록하였다.[17] 여기에서 古大人城은 大人故城이라고 불렸으며, 唐太宗이 古大人城이 있는 섬을 군량 보급의 중간 기착지로 삼은 것은 三國 曹魏의 將領 司馬懿의 선례를 따랐음을 알 수 있다. 반면『新唐書』「地理志」에 따르면, 登州에서 동북쪽으로 항해하여 大謝島・龜歆島・末島를 거쳐 烏湖島에 도착하는데 300里가 걸렸다.[18] 이는 登州의 黃縣에서 20里 또는 23里 떨어진 곳에 있다는『元和郡縣圖志』와『冊府元龜』의 기록과 거리가 현격히 차이가 있으므로 古大人城이 烏湖島라는 비정은 명백한 오류이다.『冊府元龜』의 기록에서 당시 河南道의 米糧은 육로와 수로를 통해 해안으로 수송된 후 古大人城으로 운반되었음을 알 수 있다. 일단 古大人城에 군량을 저장할 창고를 지어야 했다. 또 登州와 萊州 등 古大人城과 가까운 山東半島의 해안 지역에서 古大人城으로

---

12)『資治通鑑』 卷197「唐紀」13 唐太宗貞觀十八年條, 6209-6210쪽, "上將征高麗, 秋七月辛卯, 敕將作大監閻立德等詣洪·饒·江三州, 造船四百艘以載軍糧. 甲午, 下詔遣營州都督張儉等帥幽·營二都督兵及契丹·奚·靺鞨先擊遼東以觀其勢. 以太常卿韋挺爲饋運使, 以民部侍郎崔仁師副之, 自河北諸州皆受挺節度, 聽以便宜從事. 又命太僕少卿蕭銳運河南諸州糧入海."

13)『新唐書』 卷100「閻立德傳」, 3941쪽, "未幾, 復爲大匠, 卽洪州造浮海大航五百艘, 遂從征遼, 攝殿中監, 規築土山, 破安市城. 師還, 至遼澤, 亘二百里, 淖不可通, 立德築道爲橋梁, 無留行."

14)『冊府元龜』 卷985「外臣部」30 征討4 唐太宗貞觀十八年七月條, 11404쪽, "十八年七月, 太宗以高麗莫離支自殺其主, 發兵擊新羅, 新羅盡禮以事國家, 數遣使稽顙請援, 乃遣高麗解兵, 不從, 欲擊之. 於是敕將作大匠閻立德·括州刺史趙元楷·宋州刺史王波利往洪·饒·江等州造船艦四百艘可以載軍糧泛海攻戰者, 且遣輕騎數千至遼東城以觀其勢. 甲午遂下詔曰: '百濟高麗, 恃其僻遠, 每動甲兵侵逼. 新羅日蹙, 百姓塗炭, 遣使請援, 道路相望. 朕情深愍念, 爰命使者, 詔彼兩蕃戢兵敦好, 而高麗奸武, 攻擊未已. 若不拯救, 豈濟倒懸? 宜令營州都督張儉·守左宗衛率高履行等率幽·營二都督府兵馬及契丹·奚·靺鞨, 往遼東問罪.' 屬遼東水泛溢, 儉等兵不能濟."

15)『冊府元龜』 卷498「帝王部」 漕運, 5659쪽, "太宗貞觀十七年時征遼東, 先遣太常卿韋挺于河北諸州徵軍糧, 貯於營州. 又令太僕少卿蕭銳於河南道諸州轉糧入海, 至十八年八月, 銳奏稱海中古大人城, 西去黃縣二十三里, 北至高麗四百七十里地, 多甛水. 山島接連, 貯納軍糧, 此爲尤便. 詔從之. 於是自河南道運轉米糧, 水陸相繼渡海, 軍糧皆貯此."

16) 楊希義・于汝波,『唐代軍事史』上(中國軍事通史 第十卷), 北京: 軍事科學出版社, 1998, 252쪽.

17)『元和郡縣圖志』 卷11「河南道」7 登州・黃縣・大人故城條, 313쪽, "大人故城, 在縣北二十里. 司馬宣王伐遼東, 造此城, 運糧船從此入, 今新羅·百濟往還常由於此."

18)『新唐書』 卷43下「地理志」7下 羈縻州, 1147쪽, "登州東北海行, 過大謝島·龜歆島·末島·烏湖島三百里. 北渡烏湖海, 至馬石山東之都里鎭二百里."

운반할 배를 만들어야 했다. 이 배가 將作大監 閻立德이 건조한 船 400艘의 일부인지 알 수 없으나, 배를 만드는 기간을 고려하면 가능성은 적다. 古大人城으로 米糧을 운반할 배를 준비하는 것도 쉽지 않는 문제였다.

史書에 太宗의 高句麗 침공 당시 唐軍의 수와 운송한 軍糧의 양이 기록되지 않았지만 唐軍이 점령한 高句麗의 城으로부터 탈취한 곡물이 528,000石(『冊府元龜』) 또는 500,000石(『新唐書』)인데, 唐軍이 각지에서 幽州에 집합한 후 營州를 거쳐 高句麗까지 진격하는데 위에서 언급한 양의 식량이 필요했다고 하면 運役에 정규군의 3배가 필요했으므로[19] 운송해야 하는 식량은 2,000,000石(『新唐書』) 또는 2,112,000石(『冊府元龜』)이었다. 唐代 1丁이 매년 租粟 2石을 납부했으므로[20] 唐軍과 수송인력이 소비할 곡물은 丁 1,000,000인 또는 1,560,000인의 租 납부량에 해당한다. 河南道의 인구가 1,169,214口, 河北道가 1,589,320口이므로[21] 2道에서 징발한 租粟만으로 高句麗 원정군과 운송인력의 식량을 충족할 수 있었을 것이다.

唐代 선박이 실을 수 있는 곡물의 양과 관련된 사료가 있다. 賢妃(充容) 徐妃가 貞觀 22년(648) 唐太宗에게 올린 상소에서 한 척의 배가 훼손되면 수백 석의 식량을 잃는다는 대목이 있다.[22] 이 구절에서 배 1척에 수백 석의 식량을 실을 수 있음을 알 수 있다. 天寶 10載(751) 正月에 陝州 運船에 불이 나서 215척이 불타고 米 100萬石의 손실을 보았으며 舟人 600인이 죽었다.[23] 이 기사에서 陝州 運船 215척에 米 100萬石이 있었으므로 1척에 4,651石을 운반할 수 있었음을 알 수 있다. 劉晏이 廣德 2년(764) 鹽鐵使에 임명된 후에 취한 조치를 보면 1척에 1千斛을 싣게 하였다.[24] 雷州刺史 陳聽思는 雷州에서 福建까지 1척에 1千 石의 곡물을 실어날랐다.[25] 天寶 10載 陝州 運船의 예에서 陝州에서 운항한 運船의 배가 가장 많은 식량을 실었는데, 이는 陝州와 長安 사이의 특수한 예이고 일반적으로 唐代 河運과 海運 모두 배 1척에 1千 石의 곡물을 실었다는 견해가 설득력이 있다.[26] 따라서 군량 수송을 목적으로 제작한 400척의 배에 40萬 石을 운반할 수 있었다. 2,000,000石 또는 2,112,000石 가운데 海運으로 얼마나 실어날라야 했는지 알 수 없지만, 여러 번 바다를 왕복해야 했음은 분명하다.

唐太宗은 군량을 북쪽으로 營州, 동쪽으로 古大人城에 옮겨서 저장하라고 명령하였다.[27] 그러나 이 운송작업은 순조롭지 않았다. 『舊唐書』와 『新唐書』「韋挺傳」에 따르면, 당시 韋挺은 幽州에 도

---

19) 최진열, 「唐太宗 高句麗 親征과 唐軍의 수-군량수로 추산한 唐軍의 수와 그 함의-」, 149-155쪽.

20) 『唐六典』 卷凡3 「尙書戶部」, 76쪽, "課戶每丁租粟二石. 其調隨鄉土所産, 綾·絹·絁各二丈, 布加五分之一, 輸綾·絹·絁者綿三兩, 輸布者麻三斤, 皆書印焉."

21) 梁方仲, 『中國歷代戶口・田地・田賦統計』, 78쪽, 甲表23 唐貞觀十三年各道戶口數・平均戶口數及各道戶口數的比重.

22) 『舊唐書』 卷51 「后妃上・太宗賢妃徐氏傳」, 2168쪽, "一夫力耕, 卒無數十之獲; 一船致損, 則傾數百之糧."

23) 『舊唐書』 卷37 「五行志」 火災・天寶十載正月條, 1366쪽, "十載正月, 大風, 陝州運船失火, 燒二百一十五隻, 損米一百萬石, 舟人死者六百人, 又燒商人船一百隻."

24) 『新唐書』 卷53 「食貨志」3 漕運條, 1368쪽, "廣德二年, 廢句當度支使, 以劉晏顓領東都·河南·淮西·江南東西轉運·租庸·鑄錢·鹽鐵, 轉輸至上都, 度支所領諸道租庸觀察使, 凡漕事亦皆決於晏. 晏卽鹽利顧傭分吏督之, 隨江·汴·河·渭所宜. 故時轉運船繇潤州陸運至揚子, 斗米費錢十九, 晏命囊米而載以舟, 減錢十五; 繇揚州距河陰, 斗米費錢百二十, 晏爲歇艎支江船二千艘, 每船受千斛, 十船爲綱, 每綱三百人, 篙工五十, 自揚州遣將部送至河陰, 上三門, 號'上門塡闕船', 米斗減錢九十."

25) 『舊唐書』 卷19上 「懿宗紀」上 咸通三年條, 652쪽, "天子召見, 磻石因奏: '臣弟聽思曾任雷州刺史, 家人隨海船至福建, 往來大船一隻, 可致千石, 自福建裝船, 不一月至廣州. 得船數十艘, 便可致三萬石至廣府矣.' "

26) 王賽時, 「論唐代的造船業」, 『中國史硏究』 1998-2, 1998, 76쪽.

27) 『新唐書』 卷220 「東夷・高麗傳」, 6189쪽, "於是北輸粟營州, 東儲粟古大人城."

착하여 燕州司馬 王安德에게 渠로 물자를 움직일 수 있도록 명령하였다. 그리고 幽州의 물자로 나무를 사서 배를 만들어 곡물을 수송하였다. 그러나 桑乾河에서 盧思臺에 이르러 더 이상 전진할 수 없었다. 王安德도 돌아와 盧思臺 밖으로 漕渠가 막혔다고 보고하였다. 이에 韋挺은 북방의 추위와 눈 때문에 더 이상 나갈 수 없다고 생각하여 盧思臺에 임시로 물자를 풀어놓고 다음 해 봄에 다시 물자를 옮기려고 하였다. 그러나 太宗은 이 문제를 韋懷質의 보고를 받고 韋挺을 면관하고 將作少監 李道裕에게 漕運의 업무를 대신하도록 하였다.[28] 『資治通鑑』에서는 韋挺이 貞觀 19년 正月에 면관되었다고 기록하였으므로, 韋挺은 貞觀 18년 가을과 겨울에 물자를 운송했음을 알 수 있다.[29] 이때 같이 면관된 崔仁師는 河南의 水運도 맡았다.[30] 이 예에서 河南道는 육로와 수로를 통해 바닷가로 군량을 수송해야 했는데, 날짜를 맞추지 못하여 바닷가 또는 이와 가까운 州에서 租賦를 징수하여 운송할 軍糧에 충당했음을 알 수 있다.

그런데 貞觀 19년 正月 韋挺이 면관되었을 때 곡물을 盧思臺에 저장했는데, 胡三省注에 따르면 盧思臺는 幽州에서 800里 떨어진 곳에 있었으며, 이 漕渠는 曹操가 烏丸을 정벌할 때 개통한 泉州渠라고 설명하였다.[31] 『中國歷史大辭典』에서 盧思臺를 현재의 北京市 서쪽에 위치한 盧師山, 또는 天津市 寧河縣(蘆臺), 河北省 秦皇島市 山海關 서남쪽의 御糧臺라고 비정하였다.[32] 세 지역 모두 현재의 長城 안쪽에 있는데, 어떤 곳이건 盧思臺부터 營州까지 군량을 다시 운반해야 했다.[33]

3. 河北・河南 2道의 인구와 운송거리

1절에서 貞觀 18-19년 변경으로의 물자 수송 과정이 쉽지 않았음을 살펴보았다. 본절에서 물자 운송에 징발된 河北・河南 2道가 運役에 필요한 인력을 징발할 수 있는 지역이었는지 검토한다.

河北道의 인구분포도 州縣별로 균질하지 않았다. 당시 太宗은 운반을 맡은 韋挺에게 "幽州 이북부터 遼水까지 2千餘 里에 州縣이 없어서 군대가 행군할 때 필요한 식량을 취하여 공급

28) 『舊唐書』 卷77 「韋挺傳」, 2670-2671쪽, "挺至幽州, 令燕州司馬王安德巡渠通塞. 先出幽州庫物, 市木造船, 運米而進. 自桑乾河下至盧思臺, 去幽州八百里, 逢安德還曰: '自此之外, 漕渠壅塞.' 挺以北方寒雪, 不可更進, 遂下米於臺側權貯之, 待開歲發春, 方事轉運, 度大兵至, 軍糧必足, 仍馳以聞. 太宗不悅, 詔挺曰: '兵尙拙速, 不貴工遲. 朕欲十九年春大擧, 今言二十年運漕, 甚無謂也.' 乃遣繁畤令韋懷質往挺所支度軍糧, 檢覆渠水. 懷質還奏曰: '挺不先視漕渠, 輒集工匠造船, 運米卽下. 至盧思臺, 方知渠閉, 欲進不得, 還復水涸, 乃便貯之, 無達平夷之日. 又挺在幽州, 日致飮會, 實乖至公. 陛下明年出師, 以臣度之, 恐未符聖策.' 太宗大怒, 令將作少監李道裕代之, 仍令治書侍御史唐臨馳傳械挺赴洛陽, 依議除名, 仍令白衣散從."; 『新唐書』 卷98 「韋挺傳」, 3903쪽, "帝親解貂裘及中廐馬賜之. 挺遣燕州司馬王安德行渠, 作漕艫轉糧, 自桑乾水抵盧思臺, 行八百里, 渠塞不可通. 挺以方苦寒, 未可進, 遂下米臺側, 廥之, 待凍泮乃運以爲解. 卽上言: '度王師至, 食且足.' 帝不悅曰: '兵寧拙速, 無工遲. 我明年師出, 挺乃度它歲運, 何哉?' 卽詔繁畤令韋懷質馳按. 懷質還劾: '挺在幽州, 日置酒, 弗憂職, 不前視渠長利, 卽造船行粟, 緜八百里, 乃悟非是, 欲進則不得, 還且水涸. 六師所須, 恐不如陛下之素.' 帝怒, 遣將作少監李道裕代之."

29) 『資治通鑑』 卷197 「唐紀」13 唐太宗貞觀十九年春正月條, 6216쪽, "十九年春正月, 韋挺坐不先行視漕渠, 運米六百餘艘至盧思臺側, 淺塞不能進, 械送洛陽; 丁酉, 除名, 以將作少監李道裕代之. 崔仁師亦坐免官."

30) 『舊唐書』 卷74 「崔仁師傳」, 2621-2622쪽, "後仁師密奏請立魏王爲太子, 忤旨, 轉爲鴻臚少卿, 遷民部侍郎. 征遼之役, 詔太常卿韋挺知海運, 仁師爲副, 仁師又別知河南水運."; 『新唐書』 卷99 「崔仁師傳」, 3921쪽, "及征遼東, 副韋挺知海運, 又別知河南漕事."

31) 『資治通鑑』 卷197 「唐紀」13 唐太宗貞觀十九年春正月條胡註, 6216쪽, "據舊書, 盧思臺去幽州八百里. 此漕渠蓋卽曹操伐烏丸所開泉州渠也, 上承桑乾河."

32) 史爲樂 主編, 『中國歷史地名大辭典』, 北京: 中國社會科學出版社, 2005, 731오른쪽.

33) 史書에서는 河北道에서 운반한 목적지가 기록되지 않았으나 姜維東은 營州가 陸運의 종점이었다고 보았다(姜維東, 「唐朝東征高句麗時的糧運措施」, 35쪽).

할 수 없다"라고 말하며 韋挺을 饋運使[34], 崔仁師를 副使로 삼고 4품의 문무 관리 10명을 子使로 임명하고 幽州・易州・平州 3州의 驍勇 200명을 뽑아 출발하였다.[35] 幽州부터 遼水까지 州縣이 없다는 唐太宗의 말은 과장이지만, 실제로 幽州 동쪽에 檀州, 薊州, 平州, 營州 4州가 있었다.[36] 이 가운데 薊州는 開元 18년(730년)에 설치되었으므로[37] 당시에는 幽州를 포함하여 4州밖에 없었고 屬縣의 합계는 14縣이었다. 이 4州의 인구는 115,821口였다.[38] 따라서 군량과 무기의 수송로 또는 주변에 위치한 幽・檀・平・營 4州 백성을 모두 동원해도 運役을 감당할 수 없었다. 따라서 이 4州보다 인구가 많은 幽州 남쪽의 여러 州에서 백성들을 징발할 수밖에 없었다. 즉 사실상 河北道 전역에서 백성들을 징발해야 했다. 게다가 河北道의 人力이 부족할 경우 河南道의 백성도 징발해야 했다.

河北道의 인구와 징발 가능한 人力을 살펴보자. 宋代 沈括은 『夢溪筆談』에서 군량 수송 문제를 계산하였다. 이에 따르면 왕복 31일 걸리는 곳까지 軍糧을 수송하려면 군인 1명의 3배, 즉 짐꾼 3명이 필요하다고 계산하였다. 또 10만의 군대를 동원하기 위해 치중은 그 군대의 세 배가 되며, 군인 7만 명을 먹이기 위해 30만 명분의 군량을 운송해야 한다고 기술하였다.[39] 河北道의 운반거리가 沈括의 계산에 부합하는지 검증하기 위해 唐軍의 출발지인 幽州부터 국경선에 해당하는 遼河까지의 거리를 살펴보자.

<표 2>『通典』에 기록된 郡(州) 사이의 거리[40]

---

34)『舊唐書』「韋挺傳」에 韋挺이 임명된 使職의 명칭을 기록하지 않았으나『資治通鑑』에는 饋運使라고 표기하였다(『資治通鑑』 卷197「唐紀」13 唐太宗貞觀十八年條, 6209-6210쪽, "上將征高麗, 秋七月辛卯, 敕將作大監閻立德等詣洪·饒·江三州, 造船四百艘以載軍糧. 甲午, 下詔遣營州都督張儉等帥幽·營二都督兵及契丹·奚·靺鞨先擊遼東以觀其勢. 以太常卿韋挺爲饋運使, 以民部侍郎崔仁師副之, 自河北諸州皆受挺節度, 聽以便宜從事. 又命太僕少卿蕭銳運河南諸州糧入海.").

35)『舊唐書』 卷77「韋挺傳」, 2670쪽, "十九年, 將有事於遼東, 擇人運糧, 周又奏挺才堪粗使, 太宗從之. 挺以父在隋爲營州總管, 有經略高麗遺文, 因此奏之. 太宗甚悅, 謂挺曰: '幽州以北, 遼水二千餘里, 無州縣, 軍行資糧無所取給, 卿宜爲此使. 但得軍用不乏, 功不細矣.' 以人部侍郎崔仁師爲副使, 任自擇文武官四品十人爲子使, 以幽·易·平三州驍勇二百人, 官馬二百匹爲從. 詔河北諸州皆取挺節度, 許以便宜行事."

36) 譚其驤 主編,『中國歷史地圖集』第五冊(隋唐五代十國時期), 北京: 中國地圖出版社, 1982, 48-49쪽.

37)『舊唐書』 卷39「地理志」2 河北道・薊州條, 1518쪽, "開元十八年, 分幽州之三縣置薊州."

38) 梁方仲,『中國歷代戶口・田地・田賦統計』, 78-85쪽, 甲表24 唐貞觀十三年各道府州戶口數及每縣平均戶口數和每戶平均口數를 바탕으로 필자가 계산하였다.

39)『夢溪筆談』(沈括, 鳳凰出版社, 2009) 卷11「官政」1 114-115쪽, "凡師行, 因糧於敵, 最爲急務. 運糧不但多費. 而勢難行遠. 余嘗計之, 人負米六斗, 卒自攜五日乾糧, 人餉一卒, 一去可十八日(米六斗, 人食日二升. 二人食之, 十八日盡.), 若計復回, 只可進九日. 二人餉一卒, 一去可二十六日(米一石二斗, 三人食, 日六升, 八日, 則一夫所負已盡, 給六日糧遣回. 後十八日, 二人食, 日四升並糧.), 若計復回, 止可進十三日(前八日, 日食六升. 後五日幷回程, 日食四升並糧.); 三人餉一卒, 一去可三十一日(米一石八斗, 前六日半, 四人食, 日八升. 減一夫, 給四日糧. 十七日, 三人食, 日六升. 又減一夫, 給九日糧. 後十八日, 二人食, 日四升並糧.), 計復回, 止可進十六日(前六日半, 日食八升. 中七日, 日食六升, 後十一日幷回程, 日食四升並糧.); 三人餉一卒, 極矣. 若興師十萬, 輜重三之一, 止得駐戰之卒七萬人, 已用三十萬人運糧, 此外難復加矣(放回運人, 須有援卒. 緣運行死亡疾病, 人數稍減, 且以所減之食, 準援卒所費.). 運糧之法, 人負六斗, 此以總數率之也. 其間隊長不負, 樵汲減半, 所餘皆均在衆夫. 更有死亡疾病者, 所負之米, 又以均之. 則人所負, 常不啻六斗矣. 故軍中不容冗食, 一夫冗食, 二三人餉之. 尙或不足. 若以畜乘運之, 則駝負三石, 馬騾一石五斗, 驢一石. 比之人遠, 雖負多而費寡, 然芻牧不時, 畜多瘦死. 一畜死, 則幷所負棄之. 較之人負, 利害相半."

40) 최진열,「唐太宗 高句麗 親征과 唐軍의 수-군량수로 추산한 唐軍의 수와 그 함의-」, 153쪽, <표 1> □通典□에 기록된 郡(州) 사이의 거리.

구 간	거리	소요 일정	
		보행, 나귀 이용 50리[1]	수레 이용 하루 30리[2]
范陽郡(幽州)-漁陽郡(薊州)	210里	4.2일	7일
漁陽郡(薊州)-北平郡(平州)	300里	6일	10일
北平郡(平州)-柳城郡(營州)	700里	14일	23.3일
柳城郡(營州)-遼河	480里	9.6일	16일
합 계	1,690里	33.8일	56.3일

【비고】 1.『唐六典』의 하루 이동거리 기사에 따르면 말은 하루에 70里, 도보와 驢를 타고 가면 50里, 수레는 30里이다(『唐六典』 卷3 尙書戶部・度支郎中條, 80쪽, "凡陸行之程, 馬日七十里, 步及驢五十里, 車三十里."). 唐軍이 騎兵과 步兵으로 구성되었지만, 행군 중에 步行했다고 계산하여 하루에 50里를 갈 수 있다. 2. 앞의 주에서 인용한『唐六典』에 따르면 수레를 이용한 하루의 운송거리는 30里이다.

<표 2>는 高句麗 침략을 위한 중심지였던 幽州부터 唐과 高句麗의 국경선인 遼河(遼水)까지의 거리와 소요 기간을 정리하였다. 육로만 살펴보면, 唐軍의 집결지인 유주에서 요하까지 짊어지거나 나귀를 이용하면 33.8일(1,690里÷50里), 수레를 이용해 곡물이나 무기 등을 수송하면 56.3일이 걸린다. 따라서 幽州 이남에 위치한 河南道 諸州의 백성들이 運役에 동원되면 34일 또는 57일보다 훨씬 긴 기간 동안 군량의 수송에 동원되어야 했다. 따라서 唐太宗의 親征 때 군량 수송에 동원된 人力은 전투병의 3배, 즉 군인 1명당 3명이 필요함을 알 수 있다. 唐太宗이 高句麗 침략을 위해 352,000명을 동원했으므로 1,056,000의 軍糧 운반 인원이 필요했다. 이는 당시 인구의 각각 2.85%와 8.51%에 해당한다.[41] 1장의 河北道의 호구는 369,730戶, 1,589,320口, 河南道는 275,618戶, 1,169,214口이며[42] 양자를 합하면 645,348戶, 2,758,534口였다. 運役을 담당할 1,056,000명은 河北・河南 2道 인구의 38.3%에 해당하며, 남성만으로 환산한 징발률은 76.6%로 늘어난다. 게다가 이들이 징발된 시기는 貞觀 18년 七月 이후와 貞觀 19년 三月-九月까지 사이로 모두 농사철이었다. 이 가운데 전쟁이 벌어진 貞觀 19년 三月-九月에도 하남・하북 2도 남성의 약 38.3%를 징발했다면 이 2道의 농사를 1/3 이상 포기하는 것이나 다름없었다.

게다가 河南道 백성들은 水運 또는 海運에도 동원되었다. 蕭銳은 黃縣에서 23里 떨어진 古大人城에 군량을 저장하자고 상주하여 太宗의 재가를 얻었다. 이에 河南道의 米糧을 수륙으로 해안가로 운반한 후 바다를 건너 古大人城에 운반하여 저장하였다.[43] 따라서 河南道의 백성들은 일단 육로나 수로를 통해 해안가로 식량을 운반해야 했다. 해안가에서 모두 배를 정박할 수 있는 것이 아니고 항구까지 식량을 실어날라야 했다. 唐代에 해안에 위치한 항구는 다음 표에서 확인할 수 있다.

<표 3> 唐代 해안에 위치한 항구[44]

港口	州縣治所	二者的距離	港口	州縣治所	二者的距離
萊州港	萊州	17 里	瓜洲鎭	揚州	40 里

41) 최진열,「唐太宗 高句麗 親征과 唐軍의 수-군량수로 추산한 唐軍의 수와 그 함의-」, 155쪽 및 158-159쪽.

42) 梁方仲,『中國歷代戶口・田地・田賦統計』, 78-85쪽, 甲表24 唐貞觀十三年各道府州戶口數及每縣平均戶數和每戶平均口數.

43)『冊府元龜』卷498「帝王部」漕運, 5659쪽.

44) 魯西奇,「隋唐五代沿海港口與近海航路(下)」,『魏晉南北朝隋唐史資料』30, 2014, 131-132쪽, 表1 唐代沿海港口與州縣治所之間的關係.

浮游島	萊州	40 里	白沙鎭	揚州	60 里
三山浦	萊州	50 里	東浦	潤州	1 里
登州港	登州	1.5 里	西浦	潤州	9 里
大謝戍	登州	30 里	黃泗浦	江陰	40 里
烏湖戍	登州	260 里	申浦	江陰	18 里
沙門島	登州	50 里	福山浦	常熟縣	40 里
古大人城	黃縣(登州)	20 里	婁江浦(狼溝浦)	蘇州	200 里
之罘山	牟平縣(登州)	60 里	滬瀆(松江口)	蘇州	260 里
成山浦	文登縣(登州)	180 里	白塔潭	海鹽縣	20 里
赤山浦	文登縣(登州)	60 里	澉浦	嘉興縣	90 里
乳山浦	牟平縣(登州)	160 里	柳浦	杭州	12 里
田橫島	卽墨縣(萊州)	100 里	西陵	杭州	30 里
崮山	卽墨縣(萊州)	38 里	塗山(船塢山)	越州	43 里
大朱山駮馬浦	密州	180 里	邢浦	越州	35 里
琅邪台	密州	160 里	明州港	明州	
海州港	海州	3 里	浹口(望海鎭)	明州	70 里
揚子鎭	揚州	30 里	鋸門山	象山縣	100 里
海遊鎭	寧海縣	90 里	屯門鎭	寶安縣	不詳
海門山	台州	126 里	崖門	岡州	80 里
東山浦	溫州	4 里	江亭	恩州	50 里
靑澳門	溫州	70 里	望海岡	陽江縣	20 里
福州港	福州		碙洲	雷州	20 里
海口鎭	福州	80 里	遞角場	雷州	130 里
甘棠港	長溪縣	150 里	圍洲	雷州	60 里
泉州港	泉州		海門鎭	廉州	70 里
黃如江	漳州	100 里	石鑊水口	崖州	15 里
西津	潮州	6 里	江口	振州	27 里
鹽亭	潮州	80 里	象石	萬安縣	42 里
廣州港	廣州		義倫水口	儋州	25 里
扶胥口	廣州	81 里			

<표 3>은 문헌에서 확인할 수 있는 해안의 항구 61곳을 나열하였다. 圓仁의 『入唐求法巡禮行記』에 우연히 기록된 항구 때문에 萊州와 登州 등 항구의 수가 많은데, 기록에 누락된 항구가 많았을 가능성도 있다.

이 가운데 河南道에 속하는 항구는 萊州의 5곳, 登州의 9곳, 密州의 2곳, 海州의 1곳 등 모두 17곳으로 전체의 27.9%이다. 수치상 항구가 많지만 산동반도의 登州와 萊州에 몰려있고 황하 중하류에서 이 2州로 육로로 운반하기 위해 泰山 등 산이 많다는 단점이 있었다. 지도를 참조하면 黃河나 淮水 및 그 지류에 있는 州는 배를 이용하여 바닷가의 항구까지 식량을 수송하거나 육로로 운반했을 것이다. 그렇지 못한 州는 수레와 가축 등을 이용하여 육로로

<표 3>에 언급된 17곳의 해안 항구까지 식량을 운반해야 했다. 그런 후에 17곳의 항구에서 다시 섬인 古大人城까지 해로를 통해 운반하는 이중 작업을 해야 했다. 즉 몇 단계를 거쳐 교대로 물자를 운반해야 하는 번거로움이 있었다. 또 해안가에서 古大人城으로 옮기기 위해 대량의 海船과 선원을 동원해야 했다. 현존하는 사서 가운데 해안과 古大人城을 항해하는 배를 어떻게 동원했는지의 기록은 없다.

거리상·지리적인 운송의 한계 때문에 河南의 水運을 맡은 崔仁師는 河南道 내륙에 위치한 州에서 바다까지 정해진 기일까지 물자가 도착하지 않을 것이라고 판단하여 便宜從事의 권한을 이용하여 바닷가와 가까운 州縣의 租賦를 우선 징발하여 轉運에 충당하였다.[45] 이 사례에서 河南道의 내륙에 위치한 諸州에서 해안가로 식량을 옮기기 쉽지 않았음을 알 수 있다. 河南道의 州 가운데 青州·密州·萊州·海州·泗州가 바닷가에 위치했으며, 이 5州와 접하는 가까운 州는 淄州·沂州·徐州였다. 青州의 戶口는 10,658戶와 56,317口, 密州는 3,580戶와 28,593口, 萊州는 11,568戶와 63,396口,[46] 海州는 8,999戶와 43,693口, 泗州는 2,250戶와 26,920口였다. 淄州의 호구는 6,323戶와 34,425口, 沂州는 4,652戶와 23,900口, 徐州는 8,162戶와 45,537口였다.[47] 青州 등 해안가의 5州의 호구는 37,055戶와 218,919口, 淄州 등 이 5州와 접하는 3州의 호구는 19,137戶와 103,862口이다. 양자를 합한 8州의 호구는 56,192戶와 322,781口이다. 唐代 租는 1丁에 粟 2石이므로[48] 남녀 성비가 1:1이라고 가정하면 161,391口에게서 322,782石을 거둘 수 있었다. 여기에 남녀 성비와 성인(丁)과 老小가 각각 1:1이라고 가정하면 161,391石을 거둘 수 있었다. 여기에 늦게 도착한 내륙 州의 곡물을 합하면 양은 증가하지만, 운반 도중 소모량까지 포함한다면 위에서 계산한 161,391石 또는 322,782石이 高句麗를 침략하는 唐兵의 충분한 식량이 된다고 보기 어렵다.

17곳의 항구에서 다시 배에 실어 古大人城이라는 섬으로 운반하는데 필요한 배가 貞觀 18년에 제작하도록 하달된 400척인지 그 이전부터 존재했던 배인지 확인할 자료가 없다. 게다가 해안에서 섬까지 운반하는 일에 항해에 익숙한 선원들이 필요하였다. 史書에 이와 관련된 기록이 없어서 더이상 자세한 사항을 알기 어렵다. 다만 돈황문서에 「開元水部式」에 玄宗 시기의 산동반도와 요동반도의 물자수송을 다음과 같이 기록하고 있다.

> "安東 都里鎭의 防人 糧은 萊州에 명령하여 萊州에서 바다를 건너 공훈이 있으며 風水에 정통한 자를 불러 모아 海師 2인과 拖師 4인을 두어 蓬萊鎭에 속하게 하였다. 바람이 순조롭게 부는지와 바다가 잔잔한지를 살피고 아울러 都里鎭까지 군량을 운반하도록 명령하였다."[49]

---

45) 『舊唐書』 卷74 「崔仁師傳」, 2621-2622쪽, "後仁師密奏請立魏王爲太子, 忤旨, 轉爲鴻臚少卿, 遷民部侍郎. 征遼之役, 詔太常卿韋挺知海運, 仁師爲副, 仁師又別知河南水運. 仁師以水路險遠, 恐遠州所輸不時至海, 遂便宜從事, 遞發近海租賦以充轉輸."; 『新唐書』 卷99 「崔仁師傳」, 3921쪽, "及征遼東, 副韋挺知海運, 又別知河南漕事. 仁師以漕路回遠, 恐所輸不時至, 以便宜發近海租賦餉軍."

46) 登州는 武周 如意元年(692)에 萊州에서 분리되어 州로 승격되었다(『舊唐書』 卷38 「地理志」1 十道郡國1·河南道·萊州條, 1455쪽, "如意元年, 割黃縣·文登·牟平置登州."; 『舊唐書』 卷38 「地理志」1 十道郡國1·河南道·登州條, 1455쪽, "漢東萊郡之黃縣. 如意元年, 分置登州, 領文登·牟平·黃三縣, 以牟平爲治所."). 따라서 唐太宗 시기에 登州는 萊州에 속하였다.

47) 梁方仲, 『中國歷代戶口·田地·田賦統計』, 79쪽, 甲表24 唐貞觀十三年各道府州戶口數及每縣平均戶口數和每戶平均口數

48) 『唐六典』 卷凡3 「尙書戶部」, 76쪽, "課戶每丁租粟二石."

49) 敦煌文獻, 伯2507, 唐「開元水部式」, "滄瀛貝莫登萊海泗魏德等十州共差水手五千四百人, 三千四百人海運, 二千人平河, 宜二年與替, 不煩更給勳賜."; 王永興, 「敦煌寫本唐開元水部式校釋」, 『敦煌吐魯番文

위의 인용문에서 安東은 高句麗가 망한 후 설치한 安東都護府를 가리킨다. 都里鎭은 登州에서 바다로 大謝島, 龜歆島, 末島, 烏湖島의 300里를 거치고 烏湖海를 건너 만나는 馬石山 동쪽 200里 떨어진 곳에 위치하였다.[50] 산동반도의 萊州에서 현재의 大連市에 해당하는 요동반도의 都里鎭까지 배로 군량을 운반하는 항로가 645년 전쟁 때도 있었는지 판단하기 어렵다. 다만 風水에 정통한 海師와 拖師를 두어 바람과 바다의 상태를 확인하도록 한 조치를 보면 風浪이 없을 때만 항해가 가능했음을 알 수 있다. 또 다른 「開元水部式」의 조항에서 해안가에 위치한 州에서 인부를 징발하는 조항이 있다.

> "滄州・瀛州・貝州・莫州・登州・萊州・海州・泗州・魏州・博州 등 10州에서 모두 水手 5,400명을 차출하여 3,400명은 海運에, 2천명은 "平河"의 임무를 각각 맡기고 2년이 되면 교체하며, 번거롭게 다시 勳賜를 지급하지 않는다."[51]

위의 인용문도 玄宗 시기의 규정인데, 10州 가운데 登州・萊州・海州・泗州 4州에서 水手를 차출하였다. "平河"는 문맥상 강 또는 永濟渠를 통한 운송으로 해석된다. 10州 가운데 滄州・登州・萊州・海州 4州만 바닷가에 위치했고 나머지 6州는 내륙에 위치했으며 모두 境內에 대운하가 지나갔다. "平河"는 瀛州・貝州・莫州・泗州・魏州・博州 6州에서 대운하와 주변 하천에서 배로 운송하는 것을 가리킨다고 봐야 한다. 南船北馬라는 용어가 있을 정도로 배를 이용한 운송이 드문 華北 지방에서 항해를 위한 水手를 징발하는 것이 이례적이다. 그런데 이 조항이 645년 唐太宗의 高句麗 침입 당시에 적용되었을지는 확신할 수 없다. 다만 정황상 河北道의 백성들은 대운하를 이용한 河運과 陸運으로 군량을 수송했을 것이고 대운하 주변의 州에서 운송인력을 차출했을 가능성이 있기 때문에 인용문에서 언급된 10州에서 배를 이동한 인력을 징발했다고 볼 수 있다. 645년 전쟁에 동원된 唐兵이 45만여 명에 달하므로,[52] 차출되어야 할 인력은 위의 인용문보다 더 많았을 것이다.

3장 1절과 2절에서 실제 상황, 河北・河南 2道의 인구와 운반거리를 검토한 결과 "河北道 諸州→幽州→營州"의 陸運・水運 운송, "河南道 諸州→해안가의 항구→古大人城"의 陸運・水運과 海運의 병용을 통해 일단 高句麗와 가까운 營州와 古大人城으로 식량을 운반하는 작업이 쉽지 않았다. 따라서 실제 작업은 순조롭지 않았다. 군량 운송의 총책임자인 韋挺은 군량 수송이 지체되었다는 죄목으로 除名되어 백성으로 강등되었다. 副使인 崔仁師도 運夫(『新唐書』에는 運卒로 기록)의 도망을 보고하지 않아 免官되었다.[53] 이 運夫가 陸運 또는 水運・海運 가운데 어느쪽에 동원되었는지 史書에 기록되지 않았다. 그러나 군량 운반의 부담 때문에 도망가는 運夫가 있었음을 알 수 있다.

史書에서 645년 高唐 전쟁 당시 물자 수송을 거의 기록하지 않았다. 뿐만 아니라 幽州와 古大人城까지의 운송 기록은 있으나 그 다음 지역으로의 수송은 정황상 추측에 의존했을 뿐이다. 육

獻硏究論集』, 北京: 北京大學出版社 1986, 45쪽에서 재인용.

50) 『新唐書』 卷43下 「地理志」7下 羈縻州・嶺南道・諸蠻・峯州都督府條, 1147쪽, "登州東北海行, 過大謝島·龜歆島·末島·烏湖島三百里. 北渡烏湖海, 至馬石山東之都里鎭二百里."

51) 敦煌文獻, 伯2507, 唐「開元水部式」, "滄瀛貝莫登萊海泗魏德等十州共差水手五千四百人, 三千四百人海運, 二千人平河, 宜二年與替, 不煩更給勳賜."; 王永興, 「敦煌寫本唐開元水部式校釋」, 45쪽에서 재인용.

52) 최진열, 「唐太宗 高句麗 親征과 唐軍의 수-군량수로 추산한 唐軍의 수와 그 함의-」, 146-155쪽.

53) 『舊唐書』 卷74 「崔仁師傳」, 2622쪽, "及韋挺以壅滯失期, 除名爲民, 仁師以運夫逃走不奏, 坐免官."

로로 진격한 唐兵이 해안가를 따라 진군했으며 배로 군량을 운송했다는 주장이 있다.[54] 1993년에 발표된 고고발굴 보고서에 따르면, 軍糧城은 동쪽으로 貝殼堤에서 500m 떨어진 곳의 土臺 위에 있으며 남북 길이는 320m이고 동서 너비 250m 떨어진 곳에 있으며 현재 삼면의 성벽이 남아있다. 발굴보고서에 따르면, 唐前期 해상 漕運과 관련있으며 軍糧城과 가까운 劉臺村에 唐墓가 있고 唐代 유적이 있는데 면적 1,500㎡이다.[55] 한 중국학자는 현재의 天津市 東麗區의 軍糧城이 高句麗 침략의 전초기지인 항구였다고 주장하였다.[56] 이 주장은 사서에 軍糧城이 645년 전쟁 때 병참 항구로 사용되었다는 기록이 없기 때문에 가능성으로만 인정해야 한다.

『唐六典』 卷3「尙書戶部」 度支郎中條에 배와 수레로 운반할 때 脚直를 지불해야 한다는 규정이 있다.[57] 구체적인 지불 규정은 다음과 같다.

> "河南・河北・河東・關內 等 4道의 諸州에서 租・庸・雜物 등의 脚直는 馱 100斤당 100里에 100文이고, 산과 고개가 있는 곳은 120文이다. 수레에 실으면 1,000斤당 900文이다. 黃河 및 洛水는 모두 幽州에서 平州까지 운반할 때 강을 거슬러 올라갈 때 16文, 강을 하류로 내려갈 때 6文이다. 나머지 하천은 강을 거슬러 올라갈 때 15文, 강을 하류로 내려갈 때 5文이다. 澧州・荊州 등으로부터 楊州에 이르는 곳에서는 4文이다. 산과 고개가 있어 험난한 곳이나 나귀가 적은 곳에서는 150文을 넘을 수 없고, 平易한 곳에서는 80文 이하로 내려갈 수 없다. 사람이 짐을 지는 곳에서는 2인을 1馱로 한다. 작은 배를 사용하는 곳에서 모두 播州・黔州 등을 향해 운반하거나 바다를 건너는 데에는 각기 本州에 맡겨 헤아려 정한다."[58]

위에서 租稅를 옮길 때 馱(駄)로 100斤을 옮기면 100里당 100文을 지불해야 했다. 그리고 험한 산과 고개를 지날 때 120文을 냈다. 이후 구절에 거리가 명시되지 않았지만 駄의 운반비에서 명시한 100里당 가격이라고 봐야 한다. 수레를 이용하면 1,000斤의 화물을 100里 옮기는데 900文을 납부해야 했다. 그리고 배를 이용할 때 하천의 종류와 강을 거슬러 올라갈 때와 내려갈 때 차등으로 납부하였다. 그리고 사람이 운반할 때 2인을 1駄의 운반비로 계산했으므로 1인이 100里당 50斤을 옮기면 50文을 지불해야 했다. 특히 黃河와 洛水에서 幽州를 거쳐 平州로 가는 일정이 기록되었던 점에 주목하자. 이 길로 운반할 때 다른 하천보다 1文씩 더 받는다는 조항에서 幽州에서 平州로 가는 길이 물자의 운반이 어려운 노선이었음을 알 수 있다. 따라서 河北道와 河南道에서 幽州를 통해 平州까지 물자를 수송하는 것이 비용이 많이 드는 작업임을 알 수 있다.

---

54) 서영교,「唐太宗의 고구려 침공과 水軍」,『東洋學』90, 2023, 4-9쪽.

55) 天津歷史博物館考古部,「天津軍糧城海口漢唐遺蹟調査」,『考古』 1993-2, 1993, 128왼쪽-133왼쪽; 國家文物局 主編,『中國文物地圖集・天津分冊』, 中國大百科全書出版社, 2002, 75-77쪽.

56) 周運中,「隋唐五代北方海港與近海航路新考」,『中國港口博物館館刊專輯』 2018-2(總第7期), 2018, 28오른쪽-29왼쪽.

57)『唐六典』卷3「尙書戶部」度支郎中條, 80쪽, "凡天下舟車水陸載運皆具爲脚直, 輕重·貴賤·平易·險澀, 而爲之制."

58)『唐六典』 卷3 「尙書戶部」 度支郎中條細注, 80쪽, "河南·河北·河東·關內等四道諸州運租·庸·雜物等脚, 每馱一百斤, 一百里一百文, 山阪慮一百二十文; 車載一千斤九百文. 黃河及洛水河, 並從幽州運至平州, 上水, 十六文, 下, 六文. 餘水, 上, 十五文; 下, 五文. 從澧, 荊等州至楊州, 四文. 其山阪險難·驢少虛, 不得過一百五十文; 平易慮, 不得下八十文. 其有人負處, 兩人分一馱. 其用小舡處, 並運向播·黔等州及涉海, 各任本州量定."

위의 규정에서 해석하기 어려운 부분이 주어가 없다는 점이다. 즉 馱, 수레, 선박, 사람을 이용할 때 脚直를 지불해야 하는 주체가 누구인지 언급하지 않았다. 『唐六典』이 唐代 제도를 정리한 책이므로 脚直의 지불 주체가 관청이라고 해석할 수 있다. 그러나 五代十國・宋代 이후 관청이 창고에 보관하면서 줄어드는 분량까지 세금을 거두는 관행을 보면 運役에 종사하는 사람들이 지불한다고 해석할 수 있다. 十六國後期, 北魏前期에 편찬된 『孫子算經』[59]에 甲·乙·丙·丁·戊·己·庚·辛·壬 9家가 각각 곡식을 租로 납부하며 모두 1千斛을 납부하는데, 僦運 비용을 200斛으로 책정하였다.[60] 여기에서 田租를 납부하는 農家가 수레를 빌어 납부하는 僦運, 즉 운송비를 냈음을 알 수 있다. 만약 河北道와 河南道의 백성들이 조세를 직접 營州나 古大人城 또는 변경까지 운송해야 했다면 수레나 배를 빌리는 비용이나 대신 운반해 주는 운반비용을 납부해야 했다. 반대로 관청에서 이 비용을 납부해야 한다면 唐朝廷이 막대한 운송비용을 지출해야 했다.

위의 인용문에 표기된 "脚直"는 각종 물자를 운반하거나 가축, 배, 수레 등을 빌려주는 전문적인 운송업자가 있었음을 시사한다. 東都 洛陽-營州의 거리가 4,110里이므로[61] 洛陽에서 營州까지 馱 한 마리를 이용하는데 4,510文, 수레 1乘에 36,990文, 배 1척에 657.6文 또는 246.6文의 운반비용이 들었다. 이 운반비용을 수취하는 운송업자가 없다면 脚直가 존재할 이유가 없다. 그러나 30여만의 군대를 먹일 군량을 운반하기 위해 3배의 운송업자, 즉 100만 인의 전문 운송업자가 존재했다고 보기에는 너무 숫자가 많기 때문에 상당 부분의 운송 작업은 河北・河南 2道의 백성들이 부담해야 했을 것이다.

3. 병사들의 군수품 운송

앞에서 韋挺과 崔仁師가 唐太宗이 高句麗 親征을 시작하기 전인 貞觀 19년 正月에 免官되었음을 살펴보았다. 史書에 이후 軍糧의 수송 상황이 기록되지 않았다. 그러나 高句麗 침략의 중심지였던 幽州에서 遼水까지 1,690里나 떨어졌고 걸어서 34일, 수레를 이용하면 57일이 걸리는 상황에서 최소한 육로로 군량을 수송하는 작업이 쉽지 않았음은 쉽게 알 수 있을 것이다. 왕복 31일 걸리는 곳까지 軍糧을 수송하려면 군인 1명의 3배, 즉 짐꾼 3명이 필요하다고 계산한 『夢溪筆談』[62]의 기록을 원용하면 河北道와 河南道의 인구 645,348戶, 2,758,534口만으로 運役을 담당할 1,056,000인을 차출하기도 어렵다. 2,758,534口 가운데 남녀 성비 및 丁과 老小의 비율을 1:1이라고 가정하면 丁은 인구의 1/4인 689,633口에 불과하기 때문이다. 나이를 무시하고 남성만을 징발하면 河北・河南 2道 남성의 76.6%이므로 가능하기는 하지만 실제로 운송을 담당하기 어려웠을 것이다. 따라서 軍糧과 무기 등의 일부를 唐軍이 직접 운반해야 했을 것이다. 이는 河北・河南 2道의 인구와 병참에 동원될 인원의 비교를 통한 상황 추정과 아울러 唐軍의 다수를 차지하는 것으로 추정되는 折衝府 衛士의 무장 때문이다. 『新唐書』「兵志」의 해당 부분을 살펴보자.

---

59) 史衛, 「北魏貨幣使用硏究」, 『許昌學院學報』 23-1, 2004, 42왼쪽.

60) 『孫子算經』(郭書春・劉鈍 交點, 『算經十書』(二), 瀋陽: 遼寧敎育出版社, 1998) 卷下, 17쪽, "今有甲·乙·丙·丁·戊·己·庚·辛·壬九家共輸租. 甲出三十五斛, 乙出四十六斛, 丙出五十七斛, 丁出六十八斛, 戊出七十九斛, 己出八十斛, 庚出一百斛, 辛出二百一十斛, 壬出三百二十五斛. 凡九家共輸租一千斛. 僦運直折二百斛外, 問家各幾何? 答曰: 甲二十八斛. 乙三十六斛八斗. 丙四十五斛六斗. 丁五十四斛四斗. 戊六十三斛二斗. 己六十四斛. 庚八十斛. 辛一百六十八斛. 壬二百六十斛."

61) 姜維東, 「唐朝東征高句麗時的糧運措施」, 33쪽.

62) 『夢溪筆談』(沈括, 鳳凰出版社, 2009) 卷11 「官政」1 114-115쪽.

"士는 300人으로 1團을 편성하며, 團에 校尉를 둔다. 50人을 隊로 편제하며, 隊에 正을 둔다. 10人으로 火를 조직하며 火에 長을 둔다. 1火는 6마리의 馱馬를 갖춘다. 1火는 烏布幕・鐵馬盂・布槽・鍤・钁・鑿・碓・筐・斧・鉗・鋸를 각각 1개씩, 甲牀와 鎌은 각각 2개씩 갖춘다. 1隊는 火鑽 1개, 胸馬繩 1개, 首羈・足絆 각각 3개를 구비한다. 1人은 弓 1개, 矢 30대, 胡祿・橫刀・礪石・大觿・氈帽・氈裝・行縢 각각 1개씩, 麥飯 9斗, 米 2斗를 스스로 준비하며 아울러 介冑와 戎具을 庫에 보관한다. 전쟁에 참전하면 창고에 납입한 것을 살펴보고 꺼내어 나누어 준다. 番上하여 宿衛하는 者는 오직 弓矢와 橫刀만 지급할 뿐이다."[63]

위 인용문에서 10인으로 구성된 火와 50인으로 편제된 隊, 그리고 군인 1인이 구비해야 할 물건들을 나열하였다. 1火가 준비해야 할 6마리의 馱馬는 『唐六典』 卷25「諸衛府」 諸府條의 細注에 "처음에 8마리의 馱馬를 두었으나 나중에 6마리로 바꾸었다"라고 기록하였다.[64] 『唐會要』 卷95「高句麗傳」과 『冊府元龜』 卷117「帝王部」 親征2에서 唐軍이 처음에 10萬人이었고 각각 "八馱"가 있었는데, 회군할 때 八馱와 전사자(『唐會要』) 또는 戰馬(『冊府元龜』)가 10 가운데 7-8에 이르렀다고 기록하였다.[65] 이 구절의 "八馱"는 8마리의 馱馬를 가리키며 1火가 갖추어야 하는 말의 수이다. 즉 唐太宗의 高句麗 침략 당시에는 1火가 8마리의 馱馬를 갖추어야 했음을 알 수 있다. 1火가 짐을 실어야 할 8마리의 馱馬를 준비해야 하는 이유는 1火와 상위 부대인 1隊에서 갖춰야 하는 각종 장비가 있기 때문이다. 그리고 府兵 1인이 弓 1개, 矢 30대, 胡祿(화살통), 橫刀, 礪石(칼 가는 숫돌), 大觿(뿔송곳), 氈帽, 氈裝, 行縢(정강이와 무릎을 매는 물건) 각각 1개씩, 麥飯 9斗, 米 2斗를 준비해야 했다. 이밖에 介冑와 戎具로 통칭된 무기도 준비했으나 평상시에 국가의 창고에서 보관하였다. 이는 자비 부담이고 騎兵일 경우 말과 馬具도 갖추어야 했을 것이다. 이 밖에 병사들이 자야 할 텐트와 막사, 취사도구, 군량 등도 행군 도중 운반해야 할 장비였다. 따라서 군인 개인과 1火 또는 1隊가 운반해야 할 도구 가운데 일부는 군인이 소지한 채 행군하지만 그렇지 못한 짐은 8마리의 馱馬에 실었어야 했을 것이다. 軍糧과 무기는 후방에서 따로 공급받을 수 있지만 전쟁터에서 사용하는 물자들은 병사들이 휴대하거나 운반해야 했다. 唐太宗의 高句麗 침략 때도 마찬가지 상황이었을 것이다.

突厥의 군대를 격파한 唐初의 名將 李靖이 편찬한 『(李)衛公兵法』에 출정할 때의 군대 편성을 서술하였다. 이에 따르면 大將이 지휘하는 군대는 7軍으로 구성된 2만 명이다.[66] 軍

63) 『新唐書』 卷50「兵志」 府兵之制條, 1325쪽, "士以三百人爲團, 團有校尉; 五十人爲隊, 隊有正; 十人爲火, 火有長. 火備六馱馬. 凡火具烏布幕·鐵馬盂·布槽·鍤·钁·鑿·碓·筐·斧·鉗·鋸皆一, 甲牀二, 鎌二. 隊具火鑽一, 胸馬繩一, 首羈·足絆皆三. 人具弓一, 矢三十, 胡祿·橫刀·礪石·大觿·氈帽·氈裝·行縢皆一, 麥飯九斗, 米二斗, 皆自備, 并其介冑·戎具藏於庫. 有所征行, 則視其入而出給之. 其番上宿衛者, 惟給弓矢·橫刀而已."

64) 『唐六典』 卷25「諸衛府」 諸府條'火備六馱之馬'句細注, 644쪽, "初置爲八, 後改爲六."

65) 『唐會要』 卷95「高句麗傳」, 2021쪽, "初入遼也, 將十萬人, 各有八馱, 兩軍戰馬四萬匹, 及還, 死者一千二百人, 八馱及戰死者十七八."; 『冊府元龜』 卷117「帝王部」 親征2, 1283쪽, "初, 太宗軍及李勣之入遼也, 將十萬人, 各有八馱, 兩軍戰馬萬匹. 及還, 戰士死者一千二百人, 其八馱及戰馬死十七八."

66) 『通典』 卷148「兵典」1 立軍條, 3792-3793쪽, "諸大將出征, 且約授兵二萬人, 卽分爲七軍. 如或少, 臨時更定. 大率十分之中, 以三分爲奇兵. 中軍四千人, 內取戰兵二千八百人, 五十人爲一隊. 計五十六隊. 戰兵內, 弩手四百人, 弓手四百人, 馬軍千人, 跳盪五百人, 奇兵五百人. 左右虞候各一軍, 每軍各二千八百人, 內各取戰兵千九百人, 共計七十六隊. 戰兵內, 每軍弩手三百人, 弓手三百人, 馬軍五百人, 跳盪四百人, 奇兵四百人. 左右廂各二軍, 軍各二千六百人, 各取戰兵千八百五十人. 戰兵內, 每軍弩手二百五十人, 弓手三百人, 馬軍五百人, 跳盪四百人, 奇兵四百人. 馬步通計, 總當萬四千, 共二百八十隊當戰,

種별로 보면 馬軍(騎兵) 4,000명, 步兵 10,000명, 輜重 방어(“守輜重”) 6,000명이었다.[67] 즉 騎兵이 20%, 步兵이 50%, 輜重 방어 부대가 30%였다. 『(李)衛公兵法』이 唐前期 唐軍의 편제를 있는 그대로 반영했다면 唐太宗의 高句麗 침략 당시 唐軍의 편제 및 輜重 문제를 잘 알 수 있다. 전장에서 전투하는 부대의 30%를 輜重을 지키는 임무를 할당했다면, 輜重 문제가 중요함을 알 수 있다. 그리고 이 輜重은 현지에서 사용할 장비와 무기, 軍糧이며 생존에 필요한 최소한의 물자였을 것이다. 따라서 輜重이 중요했기 때문에 전투가 가능한 군사들 가운데 70%를 실제 전투에 투입하고 30%는 후방에 남아 輜重과 아마도 진지를 지키는 임무를 맡았을 것이다. 唐軍의 高句麗 침공 과정을 살펴보면 李勣의 선봉부대는 四月 戊戌朔에 玄菟城에 이르렀고 壬寅日에 江夏王 道宗의 부대가 新城에 이르렀다. 이 사이 李勣은 壬子日에 蓋牟城 공격을 시작했고 癸亥日에 蓋牟城을 함락하였다.[68] 이 과정을 보면 唐軍은 高句麗의 영토를 점령하고 진격하는 것이 아니라 玄菟城과 新城 등을 건너뛰고 국경선에서 후방에 있는 蓋牟城을 공격하여 점령하였다. 唐軍의 전략을 보면 영토 점령이 목적이 아니라 주요 군사적 거점을 점령한 후 高句麗의 수도 平壤城으로 진격하려고 하였다. 따라서 국경 부근에 있던 玄菟城・新城 등에 있던 高句麗軍이 唐軍의 軍糧 등 물자 수송을 끊을 가능성이 있었다. 이를 예상한 唐太宗은 속전속결을 위해 필요한 군량을 가지고 공격하는 전략을 취하였다. 예컨대 唐太宗은 轉運의 부담을 줄이기 위해 牛羊을 몰고 고구려로 진격하였다.[69] 또 唐太宗은 「高麗班師詔」에서 100일 동안 곡물을 자급자족하여 運糧의 필요성이 없었다고 자부하였다.[70] 이는 과장이지만 蓋牟城과 遼東城을 점령한 후 획득한 곡물이 唐軍에 큰 도움이 되었다.

4. 결론

전쟁에 동원된 지역을 살펴보면 河北道와 河南道(치중 운송), 江南道(수군 징발과 군량운반선 건조), 淮南道, 嶺南道, 山南道(수군 징발) 등 6道가 물자 수송이나 제조를 위해 동원되었고, 折衝府가 다수 분포한 關內道와 河東道는 唐軍의 대부분이 징발된 지역이었을 것이다. 최소한 8道의 백성들이 唐太宗의 高句麗 침략에 필요한 군사력과 물자, 운송을 담당하였다. 이 가운데 물자의 수송과 배의 제조를 맡은 河北道・河南道・江南道 백성들의 부담이 가장 컸는데 3道의 인구는 1,049,287戶, 4,718,044口인데 전체의 34.5%와 38.2%에 해당한다.[71] 이들이 唐太宗의 高句麗 침략 야욕의 직접적인 희생자였다. 唐太宗도 高句麗 침략으로 功이 있었지만 손해도 많았기 때문에 좌우에게 魏徵이 있었다면 高句麗 親征은 없

餘六千人守輜重.”

67) 『通典』 卷148 「兵典」1 立軍條 注引衛公兵法, 3793쪽, “計二萬兵, 除守輜重六千人, 馬軍四千人, 步兵令當二百隊, 別取六步三尺二寸地, 並衝塞總盡.”

68) 『冊府元龜』 卷117 「帝王部」 親征第二, 1280쪽, “四月戊戌朔, 李勣師自通定濟遼水至玄菟, 所經烽戍皆下之. 高麗大駭, 城邑各閉門不敢出. 壬寅, 江夏王道宗率衆數千至新城. 折衝都尉曹三良率十餘騎直壓其門下. 城中驚擾, 無敢出者. …… 壬子, 李勣攻高麗之蓋牟城. 丁巳, 太宗次北平澄臨海. 戊午, 烽望大壑. 癸亥, 李勣拔蓋牟城, 獲戶口萬餘人, 倉糧十餘萬石.”

69) 『唐大詔令集』(宋敏求 編, 北京: 中華書局, 2008) 卷130 「討高麗詔」, 703쪽, “況今豐稔多年, 家給人足, 餘糧棲畝, 積粟紅倉, 雖足以爲兵儲, 猶恐勞於轉運, 故多驅牛羊, 以充軍食. 人無褰糧之費, 衆有隨身之廩, 如斯之事, 豈不優於曩日?”

70) 『唐大詔令集』 卷130 「蕃夷」 討伐・高麗班師詔, 904쪽, “館穀十旬, 不假運糧之費; 徒兵累萬, 咸發兼乘之歌.”

71) 貞觀 13년 3道와 唐 전체의 戶口는 梁方仲, 『中國歷代戶口・田地・田賦統計』, 78쪽, 甲表23 唐貞觀十三年各道戶口數・平均戶口數及各道戶口數的比重를 참조하였다.

었을 것이라고 말하였다.[72] 본고에서 살펴본 물자 조달과 선박 건조 상황을 보면 唐에 재정적, 금전적 손실이 막대했음을 알 수 있다. 또 군량의 조달이 계획보다 순조롭지 않았음을 알 수 있다. 唐太宗은 「高麗班師詔」에서 蓋牟城과 遼東城 등에서 확보한 식량 덕분에 운송 비용을 줄였다고 자랑하였고[73] 끌고 간 牛羊을 식량으로 삼겠다고 천명하였다.[74] 이는 식량 운송 문제로 현지에서 군량을 조달해야 하는 어려움을 토로한 것이나 다름없다. 『舊唐書』「高麗傳」과 『冊府元龜』에서는 遼東의 倉儲 부족과 추위 때문에 회군했다고 기록하였고[75] 『資治通鑑』에서도 식량의 고갈 때문에 후퇴했다고 기록하였다.[76] 『通典』과 『唐會要』, 『新唐書』「高麗傳」은 철군 이유를 서술하지 않았다. 唐太宗의 후퇴 이유가 史書마다 다르지만 6개 史書 가운데 2개 史書가 군량 부족으로 후퇴했다고 기록하였다. 따라서 唐太宗의 철수는 군량 부족 때문임을 알 수 있다. 각종 史書에서 幽州와 河南道의 해안까지의 군량 운송은 기록했지만 그 이후의 수송 기사는 없는데, 이것도 군량 수송의 실패를 은폐했다는 의심이 간다.

본문에서 살펴본 것처럼 唐軍의 경제적 피해는 컸다. 『舊唐書』「北狄傳」 史臣曰에서 唐太宗의 高句麗 침략은 성과가 있었거나 손해가 심했다고 기록하였다.[77] 이 기록은 『冊府元龜』에서도 보인다.[78] 필자는 2城을 점령하고 1城(白巖城 또는 白崖城)의 항복을 받은 것이 唐太宗의 성과라는 두 史書의 기록에 동의하지 않는다. 그러나 경제적 피해가 심했음은 분명하다. 陳子昂은 "兵이 모이면 반드시 軍資가 있으며 千里나 군량을 운반하고 萬里에서 敵을 상대한다. 10만의 兵이 전쟁터에 있으면, 100萬 家가 편안히 생업에 종사할 수 없으니, 이 徭役 때문에 사람들이 어떻게 감히 편안할 수 있겠는가?"[79]라고 서술하였다. 10만의 군사가 전쟁터에 나가면 100萬 家가 영향을 받는다는 서술이 과장일지라도 백성들의 고통과 피해가 컸음은 사실이다. 范祖禹는 『唐鑒』에서 太宗이 煬帝가 먼곳을 공격하여 나라가 망한 행위를 답습했으며 그의 高句麗 공격이 煬帝와 다를 바 없으며 다만 전쟁으로 唐이 망하지 않았을 따름이라고 평가하였다.[80] 본문에서 살펴본 것처럼 전쟁 준비를 위한 병력과 물

72) 『冊府元龜』 卷135 「帝王部」135 好邊功 唐太宗貞觀二十二年條, 1503쪽, "初, 太宗征高麗, 雖有功, 所損亦甚, 謂左右曰: '使複有魏徵在必無此行.'"

73) 『唐大詔令集』 卷130 「蕃夷」 討伐・高麗班師詔, 904쪽, "館穀十旬, 不假運糧之費; 徒兵累萬, 咸發兼乘之歌."

74) 『新唐書』 卷220 「東夷・高麗傳」, 6189-6190쪽, "詔曰: '朕所過, 營頓毋飭, 食毋豐怪, 水可涉者勿作橋梁, 行在非近州縣不得令學生·耆老迎謁. 朕昔提戈撥亂, 無盈月儲, 猶所嚮風靡. 今幸家給人足, 祇恐勞於轉餉, 故驅牛羊以飼軍. 且朕必勝有五: 以我大擊彼小, 以我順討彼逆, 以我安乘彼亂, 以我逸敵彼勞, 以我悅當彼怨, 渠憂不克邪!' 又發契丹·奚·新羅·百濟諸君長兵悉會."

75) 『舊唐書』 卷199上 「東夷・高麗傳」, 5326쪽, "太宗以遼東倉儲無幾, 士卒寒凍, 乃詔班師."; 『冊府元龜』 卷135 「帝王部」135 好邊功 唐太宗貞觀十八年二月條, 1503쪽, "太宗以遼東倉儲無幾, 士卒寒凍, 乃詔班師." 그러나 『冊府元龜』 「帝王部」 親征條에서는 추위와 풀의 고갈 때문에 후퇴했다고 서술하였다(『冊府元龜』 卷117 「帝王部」 親征第二, 1283쪽, "九月癸未, 太宗以季秋草枯, 遼塞寒烈. 敕諸軍收攻安市城器械, 卽命班師.").

76) 『資治通鑑』 卷197 「唐紀」13 唐太宗貞觀十九年九月條, 6230쪽, "上以遼左早寒, 草枯水凍, 士馬難久留, 且糧食將盡, 癸未, 敕班師."

77) 『舊唐書』 卷199下 「北狄傳」 史臣曰, 5364쪽, "我太宗文皇帝親馭戎輅, 東征高麗, 雖有成功, 所損亦甚."

78) 『冊府元龜』 卷135 「帝王部」135 好邊功 唐太宗貞觀二十二年條, 1503쪽, "初, 太宗征高麗, 雖有功, 所損亦甚, 謂左右曰: '使複有魏徵在必無此行.'"

79) 『全唐文』 卷212 「陳子昂・請息兵科」, "兵之所聚, 必有所資, 千里運糧, 萬里應敵. 十萬兵在境, 則百萬家不得安業, 以此徭役, 人何敢安?"

80) 『唐鑒』(范祖禹 撰, 白林鵬・陸三强 校注, 西安: 三秦出版社, 2003) 卷3 太宗下 臣祖禹曰, 80쪽, "太宗北擒頡利, 西滅高昌, 兵威無所不加, 四夷震懾而玩武不已. 親擊高麗, 以天下之衆困于小夷, 無功而還, 意折氣沮. 親見煬帝以勤遠亡國, 而襲其所爲. 臣以爲太宗之征高麗, 無異于煬帝, 但不至于戰亡耳. 唯不能愼終如始, 日

자 동원 과정을 보면 范祖禹의 평가는 올바르다고 할 수 있다.

唐太宗이 약 2년 동안 高句麗를 침략하지 않은 것도 高句麗 침략을 위한 전쟁비용이 막대하고 재정적 손실이 컸기 때문이다. 게다가 회군의 원인이었다는 薛延陀의 침입[81]을 執失思力이 물리친 후에[82] 貞觀 20년 正月 辛未日[83]과 六月 乙丑日,[84] 七月 辛亥日[85]에 잇달아 薛延陀를 격파하고 결국 薛延陀를 정복하였다. 이는 高句麗를 다시 공격하기 전에 걸림돌이 될 북아시아 유목 세력을 복속시키려고 했음을 알 수 있다. 이를 위해 太宗은 같은 해 八月 己巳日에 靈州로 행차하였고 庚午日에 鐵勒 迴紇・拔野古・同羅・僕骨・多濫葛・思結・阿跌・契苾・跌結・渾・斛薛 등 11姓이 사신을 보내 조공하였고 靈州에 모이도록 하였다.[86] 九月 甲辰日에 靈州에 모인 鐵勒 諸部 수천인이 方物을 바치며 太宗에게 可汗의 칭호를 바쳤다.[87] 그런데 16년 전인 貞觀 4년 四月 丁酉日에 順天門에서 軍吏가 바친 突厥의 頡利可汗을 접견한 후 서북 諸蕃이 太宗에게 天可汗이라는 尊號를 바쳤다.[88] 따라서 貞觀 20년에 鐵勒 諸部가 可汗의 尊號를 바친 것은 처음이 아니었다. 양자의 공통점은 북아시아 초원의 유목국가를 정복한 다음에 유목민들이 可汗(天可汗)의 尊號를 바쳤다는 사실이다. 따라서 太宗은 鐵勒 諸部가 바친 可汗의 칭호를 받은 후에 유목세력의 복속을 확인하였다. 이 작업을 처리하기 위해 高句麗에 집중할 수 없었다. 그러나 전열을 정비한 太宗은 貞觀 21년 三月 戊子日에 牛進達과 李世勣을 각각 靑丘道行軍大總管과 遼東道行軍大總管에 임명하여 高句麗를 공격함으로써[89] 약 2년의 짧은 평화는 사라지고 다시 高唐 전쟁이 시작되었다.

新其德, 而欲功過五帝, 地廣三王, 是以失之. 然見危而思直臣, 知過而能自悔, 此所以爲賢也."

81) 서영교, 「고구려의 대당전쟁(對唐戰爭)과 내륙아시아 제민족 : 安市城전투와 薛延陀」, 『군사』 49, 2003, 195-230쪽; 노태돈, 『삼국통일전쟁사』, 서울대학교출판부, 2009, 105-107쪽; 서영교, 「연개소문의 對설연타 공작과 당태종의 안시성 撤軍 : 『資治通鑑』 권198, 貞觀 19년 8·12월조 『考異』의 「實錄」 자료와 관련하여」, 『동북아역사논총』 44, 2014, 249-283쪽.

82) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀十九年十二月條, 44쪽, "己未, 薛延陀寇夏州, 左領軍大將軍執失思力敗之."

83) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀二十年正月辛未條, 45쪽, "二十年正月辛未, 夏州都督喬師望及薛延陀戰, 敗之."

84) 『舊唐書』 卷3 「太宗紀」下 貞觀二十年六月條, 58-59쪽, "六月, 遣兵部尙書·固安公崔敦禮, 特進·英國公李勣擊破薛延陁於鬱督軍山北, 前後斬首五千餘級, 虜男女三萬餘人."; 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀二十年六月乙亥條, 45쪽, "六月乙亥, 江夏郡王道宗·李世勣伐薛延陀."

85) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀二十年七月辛亥條, 45쪽, "七月辛亥, 疾愈. 李世勣及薛延陀戰, 敗之."

86) 『舊唐書』 卷3 「太宗紀」下 貞觀二十年八月條, 59쪽, "己巳, 幸靈州. 庚午, 次涇陽頓. 鐵勒迴紇·拔野古·同羅·僕骨·多濫葛·思結·阿跌·契苾·跌結·渾·斛薛等十一姓各遣使朝貢, 奏稱: '延陁可汗不事大國, 部落烏散, 不知所之. 奴等各有分地, 不能逐延陁去, 歸命天子, 乞置漢官.' 詔遣會靈州."

87) 『舊唐書』 卷3 「太宗紀」下 貞觀二十年九月條, 59쪽, "九月甲辰, 鐵勒諸部落俟斤·頡利發等遣使相繼而至靈州者數千人, 來貢方物, 因請置吏, 咸請至尊爲可汗. 於是北荒悉平, 爲五言詩勒石以序其事."; 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀二十年九月甲辰條, 45쪽, "甲辰, 鐵勒諸部請上號爲'可汗'."

88) 『舊唐書』 卷3 「太宗紀」下 貞觀四年四月丁酉條, 40쪽, "夏四月丁酉, 御順天門, 軍吏執頡利以獻捷. 自是西北諸蕃咸請上尊號爲'天可汗', 於是降璽書冊命其君長, 則兼稱之."

89) 『新唐書』 卷2 「太宗紀」 貞觀二十一年三月戊子條, 46쪽, "三月戊子, 左武衛大將軍牛進達爲靑丘道行軍大總管, 李世勣爲遼東道行軍大總管, 率三總管兵以伐高麗."

김지하 사상에 나타난 화해와 상생 연구
-동학과 증산사상의 영향 비교를 중심으로-

최원혁
(대진대학교)

目 次

1. 들어가는 말
2. 생명 사상과 동학사상의 리미날리티
3. 율려 사상과 정역사상의 리바이탈라이제이션
4. 흰그늘미학에 나타난 증산의 화해와 상생
5. 나가는 말

1. 들어가는 말

김지하 추모 1주기를 맞이하여 화해와 상생 사상으로서의 김지하 사상에 대한 재평가가 최근 대두되고 있다. 처음엔 보수에서 두 번째는 진보에서 큰 홍역을 겪은 김지하의 사상은 진보와 보수 양쪽에서 환영받지 못한 직언으로 생전에 늘 오해받았지만 사후 그 가치가 재평가 되는 것이다.

김지하의 사상이 오해 받았던 것은 진보와 보수 양쪽을 넘나든 그의 이력 뿐 아니라 동서고금의 다방면에 걸쳐 미학적이고 예술적인 표현으로 말해 온 그의 사상 표현 방식에도 원인이 있었다. 일반적으로 김지하의 사상적 변천은 “오적”으로 세상에 처음 알려질 때의 유물론적 민족주의자에서 생명사상가로 율려운동을 벌인 말년에는 밥사상과 흰그늘의 미학사상가로 크게 대별된다. 그러나 그의 사상은 표현방식에서 매우 창의적이긴 하지만 사상적 변화가 어떤 일관성이 있는가를 파악하기가 용이하지 않아 실제 그 자신도 자신의 이론에 대한 소개서로 자신에 대해 최초의 박사논문을 쓰고[1] 최후의 대담을 한[2] 홍용희의 글을 지인에게 추천해 주기도 했다.[3] 그의 사상은 체계적인 이론가의 사상이라기보다 실천사상가의 미학적 담론 정도로만 이해되었지만 그의 사상이 좌우 진영에 대해 화해와 상생으로 일관되었다는 것은 좌우 진영 모두 추모 학술대회에서 동의하는 분위기이며 따라서 상생의 입장에서 일관적으로 재조명될 가능성을 보여준다.

김지하의 화해와 상생 사상은 평생 좌우진영을 넘나들며 논란의 중심에 있어 그 평가도 극과 극으로 양분된다. 그의 사상이 진보 진영에서는 기회주의의 전형으로 폄하되기도 하지만

1) 홍용희, 2000, 김지하 문학 연구. 서울: 시와시학사
2) 홍용희, 2023, 김지하 마지막 대담. 서울: 작가
3) 박삼옥, 2023,옥삼이가 쓰는 김지하 이야기. 온북스, 276쪽

화해와 상생과 관련하여 그의 공헌은 화해와 상생 중에서도 가장 어려운 숨기고 싶은 과거, 부끄러운 전통과의 화해와 상생에 큰 업적을 남겼다는 점은 모두 동의한다.

김지하의 생명사상이 많은 논란을 일으킨 이유 중 하나는 생명 사상이 오늘날 하나의 생명분야 사상에 국한하는 것이 아니라 유물론에 치중했던 인문사회과학의 거대한 패러다임의 변화가 될 수 있었기 때문이다. 실제 김지하가 예상했던 바와 같이[4] 포스트모더니즘 이후 생명사상은 유물론을 대체하는 인문사회과학의 거대한 새 패러다임이 되었다. 오늘날 인문사회과학의 생명 사상 중 김지하의 생명사상은 한국 유물론을 대표하는 사상가의 자생적 생명사상으로 자리매김되어 특히 논란이 커진 셈이다.[5]

김지하는 사상적으로 많은 논란을 남겼지만 보고, 듣고, 말하고 움직이는 문화예술에서는 가정불화로 헤어졌던 가족을 상봉시키듯 잃어버렸던 방법을 되살려주었다. 오늘날 우리에게 친숙한 탈춤, 마당놀이, 국악, 판소리, 살풀이 춤 등이 흑인 3세와 같이 숨기고 싶던 치부로부터 탈출햐여 우리의 이목구비에 성공적으로 작용하는 예술로 화해하게 된 것은 김지하로부터이다. 논란 많은 김지하 사상은 생활 속 예술로 실현되었다는 점이 일반 사상과는 차이가 있다

오윤의 판화 미술, 이애주의 살풀이 춤, 임진택의 판소리, 채희완의 탈춤, 김영동의 국악, 농악과 풍물, 조용필의 대중가요[6] 등 오늘날 우리가 서구화된 문화 예술에 지쳐 조금이라도 쉬고 싶을 때 우리를 쉴 수 있게 하는 것은 김지하의 영향 아래 만들어진 수많은 민족 예술이다. 실제 김지하 이전에 민족문화예술은 거의 이름만 전해지는 상태였고 '오적'으로 대표되는 그의 담시 이후에야 비로소 민족문화예술이 사회운동가들에게 일상의 변화에 활용될 수 있는 도구로 주목받게 되어 활성화되었다. 식민지 가운데 거의 유일하게 성공한 한국 민주화에 민족문화예술의 공헌은 남달랐고 재평가되어야할 필요가 있다. 따라서 김지하의 화해와 상생 사상은 그동안 사상과 문학에 대한 분야에서 주로 논의되어 왔지만 그의 영향이 가장 직접적으로 나타나는 문화예술 분야에서 재평가될 필요가 있다.

김지하는 방대한 자서전을 남기기도 하고 자신의 사상적 변화의 계기를 다양하게 설명하는 방대한 이론서를 발간하기도 했다. 그리고 수많은 그에 대한 연구가 있었지만 그에 대한 평가를 획기적으로 바꿀 수 있는 김지하의 사상적 변화에 대한 일관성 있는 이론은 없는 가운데 추모 1주기를 맞아 여러 가지 논의가 전개되었다.[7]

추모 1주기 동안 열린 다양한 학술대회에서 김지하 사상에 대한 재평가가 다양하게 이루어졌지만 김지하 사상에 자주 나타나는 동학사상과 증산사상의 비교를 통해 그 사상적 변화를 설명한 내용은 드물다. 동학사상과 증산사상이 김지하 사상에 많은 영향을 준 것은 분명한데도 두 사상의 영향을 비교하지 못한 것은 아직 동학사상과 증산사상 내부에서도 두 사상의 비교가 많이 연구되지 않은 점도 다소 기인하고 있다.

이상의 논의를 종합하면 김지하의 생명사상이 인문사회과학적 패러다임의 대변화를 종합하고 있고 동학과 증산사상으로 대표되는 한국사상의 변화를 반영하는 자생적 생명사상이란 점에서 김지하의 생명사상연구에는 기존에 연구되지 않은 보다 보편적인 이론틀이 제시될 필요가 있다. 따라서 이 글은 민족문화예술분야에서 논하는 인류학적인 방법인 리미널리티와 리바이탈라이제이션(재활성화)을 김지하 사상의 일관성 연구 개념으로 제시해 보고자 한다. 이 글은 특

4) 김지하, 2008 ,흰 그늘의 길 3. 서울: 학고재, 44-45
5) 이정배, 2011, "생명담론의 한국적 실상." 6 인간·환경·미래(6): 3-32
6) 김지하, 2008, 흰 그늘의 길. 서울: 학고재,
7) 대표적으로 한국학중앙연구원, 이애주 문화재단, 한국종교학회, 한국비평문학회 등이 김지하 시인 1주기 추모 학술회의(2023.5.6.-7). 김지하시인추모문화제추진위원회가 주최한 김지하시인추모문화제(2022.6.25.). 김지하서거 1주기

히 두 개념을 김지하 사상에서 그에게 영향을 준 사상으로 자주 언급되는 동학사상과 증산사상의 비교에 적용하여 김지하 사상의 변천에 나타난 일관성을 살펴보고자 한다. 실제 기지하 사상의 일관성에 대한 논의로 “타는 목마름에서 생명의 바다로”“신과 혁명의 통일”과 같은 문학과 사상 분야의 대표적인 연구가 있었지만 인류학적인 틀로 분석한 사례는 드물다.

문지방이라는 뜻에서 출발한 리미날리티(liminality)는 애초 세계 문화에 공통적으로 나타나는 통과의례라는 인류학의 분야였다. 리미날리티는 통과 과정에 나타난 문지방같은 애매한 중간상태를 일컫는 말이었다. 화해와 상생에서 이 리미날리티 개념이 유용한 것은 이 애매한 중간상태에서 수많은 통과의례가 이루어지듯 화해와 상생이라는 변화가 이루어지기 때문이다. 결국 리미날리티는 변화의 기반이 되는 “탈경계”의 표준이 되어 리미날리티를 통과의례 이론에 도입한 빅터 터너 이후 미개민족 문화를 연구하던 인류학이 오늘날 수많은 현대연극, 나아가 민족예술까지 아우르는 현대 일상문화 분석틀로 확대되었다.심지어 일상이 모두 연극이라는 어빙 고프만의 이론은 연극치료의 분야에서 다양하게 활용된다. 오늘날 리미날리티 이론은 니체 이후 전통적인 아리스토텔레스의 카타르시스이론에 대해 대항할 수 있는 강력한 이론틀이 되어 그 동안 아리스토텔레스 이론에 대한 대안으로 제시된 브레히트의 소외극 이론, 아르또의 잔혹극 이론을 종합적으로 아우르는 개념이 되었다. 리미널리티 이론이 현대희곡에 대한 인류학적 이론의 적용이라는 부분에서 시작된 만큼 리미널리티를 통한 희곡작가인 김지하 사상의 분석 또한 희곡연구에서부터 재해석된 셈이다.

김지하 사상을 해석하는 단초로서 리미날리티 개념에 주목한 것도 한국의 희곡이론 연구가 김익두에서부터이다.[8] 김익두는 리미널리티 이론가 빅터 터너의 이론서를 국내에 소개하며 한국 예술인 마당극, 농악, 풍물굿의 사상적 특성을 도출해 내었다. 김익두는 김지하와 교류하며 김지하 사상을 이해하는 개념으로 리미널리티를 제시하고 그의 사상에 영향을 미친 동학과 증산 사상에 대해서도 그 리미널리티를 중심으로 동학과 중학이라는 개념으로 그 연결점을 추구해왔다.[9] 김익두는 김지하 사상의 의의가 김지하 사상과 많은 유사점이 있었던 포스트모더니즘이 끝내 실패한 자리, 아리스토텔레스의 갈등적 희곡의 세계관으로 끝내 찾을수 없었던 화해와 상생의 리미널리티는 김지하의 동양적 리미널리티에서 찾을 수 있다는데 김지하 사상의 의의가 있고 그 리미널리티는 김지하 사상의 내부에서 수운의 동학에서 증산의 중학으로 찾을 수 있다고 말한바 있다.[10] 실제 김지하는 오늘날 K-문학의 원조로 회자되고 있다.

리바이탈라이제이션(재활성화, revitalization)은 리미널리티가 보다 확대된 개념으로 리미널리티가 민족운동으로 변화하는 과정을 설명한다. 동학사상과 증산사상이 서로 다른 사상이지만 공통적으로 식민지시대 민족문화를 리미날리티로 재해석하여 재활성화하는 다른 식민지 문화운동과 공통적 특성이 있다. 식민지 시대 민족문화 재해석을 통한 민족문화 부흥운동은 그 동안 인류학에서는 리미널리티와 리바이탈라이제이션(재활성화)이론으로 설명해 왔다.[11]

일찍이 김지하가 주목한 한국의 마당극과 같은 리미널리티적인 공연 예술문화는 중국의 경극과 같이 서구 예술의 대안으로 주목받았고 마당극과 담시와 같은 열린 예술형식에서 시작한 김지하의 사상은 향후 생명 사상 등에서도 일관적으로 반영된다. 김지하가 생전 자신의 사상을 리미날리티 개념에 주목하여 설명하지 않았지만 “남조선” .“흰그늘”등 많은 리미날리티 개

8) 빅터 터너 Turner, Victor W. 2014, (빅터 터너의) 제의에서 연극으로. 김익두, 이기우 역. 서울: 민속원
9) 김지하, 2008, 흰 그늘의 길3 . 서울: 학고재, 275쪽
10) 김익두, 정읍학
11) 김주관, 2015, "교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학." 동학학보(35): 237-272.

념의 흔적을 남겼다.

이 글은 김익두가 발견한 김지하 사상의 리미널리티 개념을 바탕으로 김지하 사상의 변천에 나타난 일관성을 그의 사상에 영향을 미친 동학사상과 증산사상의 변천 과정으로 해석해 보고자 하는 글이다. 김지하 사상을 리미널리티 개념으로 분석한 연구가 김익두 이후 시도된 바 있지만[12] 이 글은 기존 연구와 달리 동학사상에서 증산사상으로의 변화과정을 추가하여 김지하 사상의 변화과정을 살펴보고자 한다. 재활성화란 식민지 상황과 같은 문화위기 상황에 통과의례같은 민족문화가 부활되어 위기를 극복하려는 공통성이 문화적으로 나타난다는 이론이다. 재활성화는 리미널리티 개념을 한국과 같은 식민지 국가의 사상분석에 리미널리티 이론을 적용할 수 있는 역사적 배경을 제시해 줄 수 있는 유용한 개념이기 때문이다.

동학사상과 증산사상이 김지하 사상의 형성에 영향을 준 사상이긴 하지만 큰 틀에서 김지하가 이룩한 민족문화예술 부흥은 동학사상과 증산사상을 오히려 재해석해 낸 성과가 크다. 이 글은 김지하 사상에 영향을 준 동학사상을 리미널리티 개념으로 증산사상을 그 리미널리티 개념을 완성한 재활성화라는 연속성으로 이해하고 김지하 사상의 변천과정을 리미탈리티의 재활성화이론으로 해석해보고자 한다.

2. 생명 사상과 동학사상의 리미날리티

동학사상이 세계사에서 유례를 찾아볼 수 없는 대안적 근대성으로 재평가 받는다면 동학농민운동은 프랑스 대혁명을 넘어서는 세계 최초의 민중사건으로까지 재평가되고 있다.[13] 실제 프랑스대혁명의 숨은 실체가 드러나고 있는 오늘날은 그 동안 알려지 바와 달리 실제 근대의 시작은 프랑스대혁명이 아니고 동학농민운동이었다는 평가까지 나오고 있다. 동학농민운동의 계기가 된 동학사상에 변혁의 기폭제로 지목되는 것은 동학사상에 나타난 리미널리티이다.[14]

처음 김지하가 생명사상으로 전환한 것은 해월의 삼경사상이었지만 생명사상의 실천기반으로 시작한 것은 테이야르 드 샤르뎅의 가톨릭사상과 가톨릭을 통한 실천이었다. 그러나 동학 또한 서학으로 불리던 당시 가톨릭의 영향 아래 새로운 자생적 사상을 만들어 내듯 김지하의 생명사상도 다시 동학의 자생적 생명사상으로 전환되었다.

리미널리티 이론은 처음에는 통과의례라는 의례와 제의이론에서 출발한 문화인류학의 개념이었지만 빅터 터너에 의해 사회 문화 변동의 전반에 걸쳐 적용되는 보편적인 개념으로 확대된 용어이다. 빅터 터너의 리미널리티이론은 크게 리미널리티와 커뮤니타스로 분류된다.

리미널리티는 반 게넵(Arnold Van Gennep, 1873～1957)이 처음 창안한 용어이다. 라틴어 '리멘'(Limen)은 통과의례의 첫 번째 단계에서 두 번째 단계, 즉 분리에서 전이로 이동하는 경계영역인 문지방(Threshold)을 가리키는 언어이며, 리미널리티는 '리멘'에서 파생한 용어이다. 리미널리티는 가치에서 잠시 이탈함으로써 모호하고 무결정적이며 애매한 속성을 지닌다. 이러한 이유로 리미널리티는 자주 죽음이나 자궁, 어두움, 남녀양성성, 황폐함, 일식과 월식 등에 비유된다.

---

12) 이강하, 2021, "김지하 시집『타는 목마름으로』연구 - 한계상황에서의 리미널리티의 성공과 실패." 비평문학

13) 한홍구 교수 "고창동학농민혁명, 세계 3대 농민혁명..3·1운동, 4·19, 5·18로 이어져" http://www.jbjnews.com/news/articleView.html?idxno=63731

14) 이영란, 2020, 리미널리티. 서울: 동방인쇄공사. 145-162. 이영란은 한국의 선사상을 이영란은 리미널리티이론으로 분석하고 있다. 동학은 증산에 의해 세계 선사상의 종장이 될 것으로 평가될만큼 선사상은 동학과 매우 밀접한 관계에 있다.

빅터 터너는 아프리카의 어느 부족을 연구하면서 특이한 사실을 발견하게 되었다. 그 부족의 구성원들은 용맹하고 강인하고 책임감이 있었다. 마을이 전통적으로 가지고 있는 13세 남자 아이들의 성인식 행사를 통해서 알게 된 것은 적당한 시기에 성인 남성들이 숙소에 몰래 들어가 사내아이들을 보자기에 싸서 납치한다는 것이다. 전혀 모르는 곳에 그들을 데려놓고 사라집니다. 이 아이들이 던져진 장소가 바로 경계성(리미널리티)이다. 아이들은 한 번도 당하지 못한 위기 속에 던져져 주변을 전혀 모르는 산속에 자기들이 던져진 것을 알게 된다. 처음에는 서로 울고불고 난리가 나지만 이들이 운다고 부모가 오는 것이 아니다. 부족의 원로들은 한 달에 한 번씩 방문하여 안부를 묻고 조언을 해준다. 그런 환경 가운데서 아이들이 생존하는 법을 배운다. 아이들은 '우리가 여기서 살아나려면 우리끼리 뭉쳐야 한다.'는 아주 강한 협동심, 동지 의식, 결속력을 배우며 강렬한 사회적 연대감과 소속감을 가지게 된다. 그러한 과정을 겪은 후 마을로 돌아와서 성인식을 행한다. 이렇게 아이들이 성인식을 치르기 전에 스스로 공동체의 일원으로서 함께 생존하면서 배우는 공동체를 커뮤니타스라고 부른다.

빅터 터너의 사회극 개념은 인류민속학자 아놀드 반 게넵의 통과의례 이론을 재해석한 것이다. 반 게넵에 의하면 인간은 생존 위기에 처할 경우 또는 낯선 영역을 통과하거나 신분의 변화를 겪을 때에 통과의례를 경험하게 된다고 한다. 통과의례는 '분리→전이→통합'의 과정을 포함한다. 문화인류학자 빅터 터너는 반 게넵의 통과의례 개념을 의례뿐 아니라 사회 보편적인 원리와 구조로 보았다. 빅터 터너는 반 게넵의 통과의례 개념을 사회·문화·종교 제반 영역으로 확장했으며 '사회극'이라고 불렀다.[15)]

빅터 터너의 사회극은 엘리아데에게 신화와 같은 기능을 하는 것으로 확대된다. 다만 엘리아데에게 신화는 유일한 성스러운 시대와 관계맺고 있는 이야기임에 반해 터너는 신화가 의식의 경계선에 걸쳐있는 경험들을 폭넓게 제공해 줌으로써 현재의 심리적/사회적 목적에 기여한다고 주장했다. 이는 신화학에서 제의학파의 주장을 수용한 것과 같다. 제의학파는 제의 그 자체를 정당화하기 위해서 신화와 제의를 연결시켰으나, 터너는 신화와 제의가 똑같이 고통스러운 인생의 전환과정을 보다 수월하게 통과할 수 있도록 도와주는 심리적 기능을 수행한다는 점에 초점을 두고 제의와 신화를 연결시킨다. 빅터 터너의 사회극이론이 위기상황 해석에서 주목받는 것은 위기를 극복하는 방법을 가장 포괄적이면서도 상세하게 알려준다는 점 때문이다. 코뮤니타스는 오늘날 의례뿐 아니라 사회, 정치, 종교, 문화, 예술 등 영역에 응용된다.

빅터 터너는 사회적 드라마가 "전세계적으로 일어나는 보편적인 사회문화 현상"의 변화를 살명하는 이론이라고 한다 빅터 터너에 의하면 모든 사회극과 갈등은 '구조(structure)→반구조(anti-structure)→구조(structure)의 변증법을 거치며 구체적으로는 위반－위기－교정/치유－재통합/분열의 단계를 거친다고 한다. 반 게넵이 삶의 위기에서 행해지는 제의들, 예컨대 성년식·결혼식·장례식·출산과 임신 등에 관심을 집중한 데에 비하여, 빅터 터너는 대부분의 제의나 사건들이 통과라는 과정이나 형식을 지니고 있는 사실에 주목했다. 빅터 터너는 요컨대 3단계 가운데서 두 번째 단계인 전이, 즉 이 단계도 저 단계도 아닌 경계선 사이에 놓인 문턱이나 문지방이라는 시공간에 관심을 갖게 되었으며, 이 두번째 단계인 전이, 곧 반구조가 재난해결의 관건이라고 생각하고 리멘·리미널리티·리미노이드·커뮤니타스·반구조·문화적 가정법 등의 용어들을 활용하여 의례의 상징적 체계에 대한 연구를 본격화한다.

커뮤니타스는 인간의 상호관계성에 관한 용어로, 빅터 터너는 두 가지 유형의 인간 관계성을 제시했다. 병렬적인 상호관계와 양자택일의 상호관계가 그것이다. 전자는 기존사회의 구조적 상태, 즉 정치·법률·경제적인 지위의 구조화되고 분화된 사회양식을 가리키며, 후자는 의례의

15) Turner, Victor W., et al., (빅터 터너의) 제의에서 연극으로Trans. 서울: 민속원2014

전환기에 조직이 완전하지 않는, 상대적으로 미분화된 사회양식을 뜻한다. 후자가 바로 반구조(anti-structure)에 해당한다. 이러한 의미에서 커뮤니타스란 구조의 차원을 넘은 '반구조' 또는 구조를 파기한 '무구조' 상태의 탈구조공동체라고 할 수 있다

반구조를 이루는 커뮤니타스와 리미널리티는 밀접하게 연관되면서도 구분된다. 리미널리티는 인간이나 집단의 존재 양상·상황·조건들에 관한 것이다. 그에 비해 커뮤니타스는 리미널리티에서 드러난 인간의 상호관계 양식에 관한 것이다.

리미널리티는 기존의 사회·문화적 체계나 질서 또는 상징적 체계로부터 벗어나 기존의 지위를 상실하고 새로운 시스템에 재통합하기 위해 경과하는, 모든 가능성과 잠재적인 힘으로 충만된 중간적인 상태와 과정이다. 커뮤니타스는 본질적으로 구체적이고 색다른 성질의 개인들 사이의 관계이다. 이런 개인들은 역할이나 신분으로 갈라진 것이 아니라 개인들 사이 자유로운 관계를 형성한다.

반구조의 특징은 다음과 같다. 첫째, 익명성이다. 커뮤니타스 속에서 인간은 일반적으로 익명의 존재가 된다. 의례의 참여자들은 동일한 복장을 착용한 채 무소유자로서 표상된다. 그들이 기존사회에서 지녔던 지위·재산·직업·서열·신분·특권 등 세속적인 식별의식들은 모두 사라지거나 동질화됩니다. 둘째, 평등성이다. 기존의 사회적 지위나 신분 등이 모두 무화된 상태에서 수련자들 사이에는 강한 동료 의식과 평등의식이 신장되며 적극적으로 평등주의를 받아여 진다. 셋째, 약자의 역설적인 힘이다. 반구조적인 상황에서 사회적 역할과 권위가 역전되는데, 약자가 권위를 장악하고 강자가 권위를 빼앗기는 현상이 나타난다. 하위에 있는 사람이 높은 자리로 올라가거나 낮은 신분이나 지위에 있는 사람이 영구적으로 또는 일시적으로 거룩한 속성을 지니게 된다. 이는 사회가 그 존재 방식을 틀잡아 주는 데에 목적이 있다.

리미널리티와 커뮤니타스가 보여주는 익명성과 평등성의 세계는 르네 지라르의 희생양이론이 보여주는 세계와 비슷한 점이 있지만 새로운 점을 제시해 준다. 리미널리티가 필요한 혼란의 시대처럼 지라르의 희생양이론에서 사회는 모방적 욕망이 팽배하여 차이와 질서가 사라지면 희생양이 만들어져 희생양이 죽은 다음에야 질서가 회복된다고 한 바 있다. 다만 리미날리티 이론은 희생양 이론과 달리 희생양이 필요한 시기를 통과의 발전시기로 보고 통과의례 또한 발전의 과정으로 본다는 점이 다르다.

빅터 터너가 사망한 뒤 그의 아내 에디스 터너(Edith Turner,1921-2016)는 커뮤니타스의 적용 범위를 더욱 확장했는데, 거의 모든 삶의 영역들에서 출현한다고 설명했다. 그녀는 통과의례·축제·음악·스포츠에서 발견되는 커뮤니타스뿐 아니라 일(노동)·해방·저항·재난의 커뮤니타스 등 새로운 범주도 제시했다

위기상황에서 리미널리티가 중요한 것은 위반－위기－교정/치유－재통합/분열의 사회극 4단계에서 교정/치유 단계이다. 오늘날 사회극에서 교정/치유에 가장 큰 영향을 미치는 것은 SNS를 포함한 각종 사회의 언론이다. 그러나 코비드19와 같이 사회의 언론만으로 갈등을 해결할 수 없을 때 부각되는 것이 리미널리티이다.

리미널리티 이론가들에게 리미널리티는 근대를 비판하는 현대의 동서양 사상을 총괄하는 키워드로 간주된다. 이영란은 메를로 퐁티의 몸의 현상학, 데리다의 해체주의, 화이트헤드의 과정철학, 들뢰즈의 생성철학, 김상일의 한사상, 한국 선도사상이 리미널리티 이론으로 통합, 제시하고 있다.[16)]

동학이 기존 동양사상과 달리 제시하여 리미널리티로 주목받을 수 있는 것은 시천주의 모심

16) 이영란, 2020, 리미널리티. 서울: 동방인쇄공사.162쪽

이라고 한다. 같은 초월적 신을 신앙의 대상으로 했지만 서학과 달랐던 것은 동학은 초월적 신을 나의 안으로 모시고 와서 리미널리티의 영역을 만들었다는 점이다. 소위 초월과 내재의 중간영역이 동학의 시천주에서 탄생한다. 이를 통해 당시의 수많은 문제를 해결하는 통과의례로서의 시천주 수련과 동학사상이 탄생한다. 김지하 사상의 변화과정에서도 이 모심의 순간이 매우 중요한 순간으로 나타난다.

김지하 예술과 사상의 출발은 또한 일반적으로 예상되는 바와 달리 초현실주의에서 출발했다고 한다. 실천가로서 체계적인 이론을 제시하지 않았지만 초기부터 그는 방대한 독서량을 자랑했다. 삼일만에 "오적"을 탈고한 것은 그의 기존의 독서량이 집약된 것이라고 한다. "오적"과 같은 담시는 초현실주의를 한국 전통과 결부시키려 한 고등학교때부터 시작한 그의 오랜 노력의 결실이었다.

초현실주의와 전통을 연결하려한 김지하의 시도는 향후 전개되는 그의 사상에 나타난 리미널리티의 시작이라고 볼 수 있다.초현실주의라는 서양의 극단적인 발전형태와 동양 예술의 극치인 판소리의 중간형태를 담시를 통해 김지하는 구현해보고자 했고 이 모델이 확대되어 그의 후배였던 오윤, 임진택, 김영동, 이애주, 채희완 등이 이를 계승하게 된 것이다.

김지하 생명 사상의 연속성도 초현실주의와 민족전통의 리미널리티를 찾고자 했던 그의 초기 시도에서 찾아볼 수 있다. 김지하 생명사상의 단초는 유명한 김지하의 독방 감옥에서 감방속에 피어나는 풀을 통한 해월 최시형의 삼경사상이라는 동학사상과의 만남이다. 김지하가 유물론자는 아니었지만 유물론과 관념론의 대립이 실존의 문제로 대두되던 시절, 독방 감옥에서의 그의 육체적, 정신적 병을 치료한 것은 독방감옥의 시멘트 바닥에서 뿌리를 내리는 풀잎 곧 개가죽나무의 생명력과[17] 그 풀잎의 생명력을 모시고자 했던 동학의 실천가 해월 최시형의 삼경사상이었다.[18] 신을 마음에 모시던 동학은 해월에 이르러서는 생명을 모시는 리미널리티의 단계로 발전했고 이 중간상태에서 최초의 구분이 있기 전의 무극과 태극 같은 상태를 김지하는 경험했으며 다른 통과의례와 같이 이 중간상태에서 김지하는 자신의 병이 치유되었고 이 치유의 힘을 생명이라고 부른 것이다. 동학사상이 당시 많은 민초들의 병을 고쳐준 것을 김지하는 다시 체험한 것이다. 유물론과 관념론의 실존적 대립은 생명에서는 해결될 수 있는 문제였다.

독방 감옥에서의 김지하의 체험은 오늘날 "유물론에서 언어"로 전회 한다는 현대철학과 같이 가히 코페르니쿠스적 전환이었고 김지하가 체험한 생명사상은 오늘날 자생적 생명사상으로 평가되고 있다. 당시 처음 김지하가 제시했던 생명사상은 매우 낯설었지만 생태와 환경이 민중운동의 대세가 된 오늘날 선견지명에 가까운 전환이었다. 특히 김지하의 생명사상은 서양의 수많은 생명사상에 대응할수 있는 한국의 자생적 생명사상이었다는 점에서 가치가 있었다, 김지하의 생명사상이 오늘날 생명사상에서 차지하는 위치는 이정배에 의해 잘 정리된 바 있다.[19]

> 한국에서 생명담론은 대안적 가치를 모색하면서 그 논의가 시작되었다. 이는 한국 사회 내의 주류적 가치가 여전히 경제 및 개발에 있음을 의미한다, 그것이 지속가능한 발전, 녹색 성장이란 새로운 이름을 얻었으나 무게중심은 여전히 후자에 있었기에 생명담론과는 거리가 있었다. 하지만 성장이 '성숙'으로 바뀌지 않는 한 성장은 결국 공멸에 이르는 길엄을 숙지하기 시작했다. 21세기의 화두가

17) 김지하, 2008, 흰 그늘의 길 3. 서울: 학고재, 436쪽
18) 강찬모, 2008, "김지하 시에 나타난 경인(敬人)과 만민평등사상-해월의 삼경사상을 중심으로." 현대문학의 연구
19) 이정배, 2011, "생명담론의 한국적 실상." 6 인간·환경·미래(6): 3-32

자유와 평등을 말하던 이전 시기와 달리 단순성 (simplicity)이란 점도 이런 달라진 현실을 반영한다. 최소한의 물질로 살고자 하며 상품의 유통과정 속에서 에코지능을 발휘하고 자연 따라 살기(Biomimicry)를 실행에 옮기려는 시람들의 숫자도 점점 많아지고 있다. 생명가치가 더 이상 소수자의 것이 아니라 중심담론으로 부상하기 시작했음을 보여주는 것이다. 이를 위해 생명의 형이상학적 측면을 논구한 A. 슈바이쩌와 H. 요나스, 생태계 위기 실상을 알렸던 J.리프킨, J. 러브록 등의 책들과 F. 카프라의 신과학적 영성 그리고 김지하의 자생적 생명학과 생명운동, 장회익 교수의 '온생명론', 최근에는 플라톤 사상의 각주이기를 거부하고 진화론과 접목된 프랑스의 생명철학, 『통섭』의 저자 E. 윌슨의 생명호성(biophilia), 미국의 과정사상의 생명담론이 가세하기 시작했다. 물론 『천부경』을 비롯하여 생명을 종교적 가치로 여기는 제종교의 생명사상도 담론으로 발전했으며 다석 유영모와 함석헌에게서 생명사상의 단초를에 소개된 서구 생태여성주의 역시 생명담론에 한 축을 담당했던 것으로 정현경의 '살림이스트' 영성과 이은션의 한국적 '생물(生物)여성영성'의 탄생을 도왔다. 모던(하이어라키)과 포스트모던(헤태라키)의 극성을 극복 지양시킨 홀아키론을 주창한 켄윌버의 사상 역시 생명사상으로서 소개될 가치가 충분히 있다, 천규석, 윤구병 등 자신의 생명가치를 공동체 영역에서 실험하는 몇몇 실천가들 역시 본 글에서 주목해야 할 부분이나 지면 관계상 논외로 할 것이다.

김지하 생명사상의 계보가 동학에 뿌리를 대고 있지만 김지하 생명사상은 또 다른 자생적 생명사상과의 연관성이 주목된다. 김지하 생명사상과 관계된 생명사상을 통시적으로 과거에서 찾아본다면 무위당 장일순의 생명운동과 연관되며 이는 가톨릭의 생명사상에 기원한다고 되어 있지만 일찍이 류영모, 함석헌 계열의 생명사상이 있었다.

류영모, 함석헌 계열의 생명사상과 김지하 사상을 연계해 본다면 두 사상 모두 동양 전통 특히 장자의 연결사상에 연결되어 있다는 점이다. 함석헌은 류영모의 제자였지만 둘은 또 일본 우찌무라 겐조의 무교회주의에 영향을 받기도 했는데 기독교의 토착적 해석, 곧 유불선, 장자와 연결된 해석은 류영모에게 영향을 준 조만식 선생과도 연관된다. 화엄, 주역이 연결을 화합과 상생을 위주로 하지만 둘 다 대칭성과 상관적 사유로 서양과는 차별화를 보인다.

김지하 생명사상과 관계된 생명사상을 공시적으로 살펴본다면 무관해 보이는 이문열을 들 수 있다. 한국의 대표적 종교학자였던 서울대 정진홍 교수는 한국종교사를 뮈토스의 불교, 로고스의 유교, 테오스의 동학으로 정리하고 해방 후 개신교의 발전을 동학의 연장선에서 본 바 있고[20] 동학은 이를 계승하고 있다고 한다.[21] 정진홍의 관점에서 본다면 저명한 개신교 주제 소설가였던 이문열은 동학의 계승관점에서 김지하와 동일한 위상에 있었다 할 수 있다.

이문열외에 김지하의 생명사상과 대비될 수 있는 또 다른 작가는 박노해라 할 수 있다. 노동자 출신으로서 김지하만큼의 문학적 능력을 보여준 박노해는 김지하와 같은 오랜 수감 생활 후 김지하와 달리 평화운동가로 변신했다. 김지하가 이문열 혹은 박노해와 달랐던 것은 자신의 사상적 뿌리를 동학사상과 증산사상에서 찾았다는 점이다. 리미널리티입장에서 본다면 정진홍이 언급한 바와 같이 김지하가 선택한 동학과 증산사상은 한국 사상 리미널리티의 연속성을 확보했다는 점에서 김지하의 입장이 의의가 있다.

정진홍의 이론을 확대하여 들뢰즈의 이론과 연결해 본다면 한국적 화합, 상생이론을 구상해 볼 수 있다. 들뢰죄는 생명이라고 하는 화합을 칸트 이론에 기초하여 연결, 이접, 연접으로 구분한바 이는 정진홍의 원리에 따라 각각 동양의 불교, 도교, 유교에 연결할 수 있다. 김지하는 동학에서 증산으로의 한국사상의 변화에서 나타나듯이 김지하 사상에서 화합의 의미도 화합에

20) 정진홍, 1988, 韓國宗敎文化의 展開. 서울:집문당, 54-61쪽
21) 최종성, 2009, 동학의 테오프락시(trans). 서울: 민속원, 22-28쪽

서 상생으로 발전한 것으로 살펴볼 수 있다.

“생명”개념에 나타난 김지하 사상에 나타난 리미널리티는 향후 율려, 흰그늘, 밥, 남녁 등에 지속적으로 나타난다. 각 개념은 실천적 속성이 더 강화된 개념이다. 경계의 뜻을 가진 리미널리티는 실존주의와 같은 한계상황의 개념으로 확대된다.[22] 김지하의 시세계를 리미널리티로 해석해 온 이강하는 한계상황을 칸트의 인식론, 실존주의의 존재론, 호모 사케르의 가치론이라는 세가지 영역으로 해석하고 가치론적 측면에서 리미널리티는 사회의 주변인인 호모사케르로 나타나 김지하의 시세계는 이 호모 사케르와의 끊임없는 대화로 나타난다고 한다.

한계상황의 통과의례적 해결책으로 제시된 리미널리티는 오늘날 다양한 현대 사상가들의 이론을 통일하는 하나의 개념으로까지 확대되고 있다. 배우이자 연극이론가인 이영란은 이정배가 요약한 다양한 현대사상을 리미널리티 이론으로 통합한다.

고대도시에서 말하듯 리미널리티는 새로운 시대의 문화를 만드는 기폭제가 되고 이를 재활성화를 통해 완성해야 될 과제가 생명사상을 통해 김지하가 재발견한 것이다.

3. 율려 사상과 정역사상의 리바이탈라이제이션

감옥을 출소한 김지하는 율려사상을 제시했다. 율려란 동양음악의 화음에 해당하는 법칙으로 소태극 대태극으로 무한중첩하는 우주에서 오케스트라의 모든 악기를 조율하는 메트로놈처럼 만물을 리듬으로 조율하는 기능이 율려이다. 김지하 사상이 동학의 생명에서 천주교의 생명을 거친 뒤 율려에까지 이르는 과정을 김미미는 연구사에 대한 논문에서 다음과 같이 요약하고 있다

> 감옥에서 출소한 이후 김지하는 다양한 사상을 섭렵하게 된다. 주대상이 되는 천주교에서 발견하려고 했던 것이 참 삶의 길이었는데 천주교 역시 천상과 지상의 이원론적인 구분을 극복하는 사상이 들어있지 않았고 동학에서 그 실마리를 찾았다. 변한 것 같은 모습에 사람들은 당황하지만 동학에서도 정치적인경륜과 개벽의 우주관은 서로 배치되는 것이 아니다. 다만 시국을 보는 관견과 행동 방법에 차이가 있을 뿐 동학은 정치를 배제하지 않는다. 이상과 같은 논지가 이후에 그의 사상세계를 다루는 글에서 대체적으로 반복되고 있으며 그다지 새로운 시각은 발견되지 않는다. 대개의 논의를 간단히 정리하자면 이렇다. 80년대를 기점으로 삼아 그 이후 애린, 대설 南을 통해 ‘애린’으로 대변되는 생명사상이 부각된다. (하지만 김지하 연구자들은 그 이전 시기부터 이미 생명사상이 내포해 있었다고 주장한다.) 이후 동학의 수용과 함께 ‘侍天主’로 대변되는 ‘모심(侍)’의 시학19)이, 실천적 운동으로서 ‘율려’가 등장하고 산문집 흰 그늘의 길(2003), 흰 그늘의 미학(2005) 발간 이후는 ‘흰 그늘의 미학’으로 정리된다는 것이 다소 거칠긴 하지만 일련의 흐름이다.[23]

김지하가 율려에 주목한 것은 김지하 율려의 출처인 김일부 정역 사상을 동학의 역학적 전개로 간주했기 때문이다.[24] 동학이 전개된 동학농민혁명이 실패한 이유를 이론의 부재로 보고 그 대안으로 제시된 것이 동학의 역학적 전개인 정역사상이다. 동학농민운동의 실패는 ‘생명’을 주장한 동학씅이 가장 많은 생명을 앗아간 역설적 결과를 초래하였다. 동학사상은 세계 최초로 사용된 기관총이라는 새로운 리미널리티를 맞이하여 또 한번 결단의 순간에 놓이게 되었

---

22) 이강하, 2021, "김지하 시집『타는 목마름으로』연구 - 한계상황에서의 리미널리티의 성공과 실패." 비평문학

23) 김미미, 2012, "김지하 문학에 대한 연구사적 고찰." 용봉인문논총 40(0): 197-225.

24) 김지하, 2008, *흰 그늘의 길3*. 서울: 학고재 ,406

다.

실제 근대화시기 이후 한중일의 동아시아인은 계속되는 한계상황의 연속이었다. 충분한 정보 없이 늘 새로운 문제를 만나야 했고 그 문제를 해결해야 생존이 보장되는 궁극적 한계상황에 일상적으로 내몰렸다. 전통적인 상관적 사유에 의한 문제해결은 근대라는 새로운 환경에서 더 이상 통용되지 않았고 다본주의라는 새로운 엄혹한 현실 앞에서 속수무책인 전통 아래 자신의 정체성과 실존이 한계상황에 놓이고 있었다. 대안으로 제시된 동학마저 오히려 문제를 더 크게 만든 상황에서 대안은 매우 절실한 상황이었다.

이때 전통에 기반한 혁신 이론인 정역의 율려이론 동학을 대신할 수 있는 이론이 될수 있었다. 역학에 기반하여 이치를 중시하는 정역사상은 기를 중시하는 동학과 달리 일상의 문제에 보다 적용될수 있었다. 이 시기 율려사상과 같이 제시된 것이 또한 김지하의 밥사상이다. “밥이 하늘”이라는 밥사상은 관념에 치우친 동학의 생명사상에 대해 보다 현실에 기반하는 생명사상의 모델로 제시된 것이다.

율려사상을 통해 김지하는 동학에 의해서 촉발된 리미널리티를 재활성화하려고 했다. 율려는 따라서 리미널리티로서의 생명사상이 재활성화되어 실천운동으로 나타난 것으로 볼 수 있다. 김지하는 동학의 실패 이후 전개된 김일부의 정역사상을 동학의 역학적 대안으로 간주하고 정역의 율려사상에 주목한다. 율려학회를 창립하고 초대 회장까지 역임한 김지하였지만 율려는 상관적 사유로 대표되는 동양사상 가운데서도 가장 난해한 부분이었으므로 율려를 설명하는데 지속적으로 어려움을 토로했다.[25] 실제 동학을 재활성화의 시작으로 보는 연구도 있어 왔다.[26]동아시아에서 재활성화의 전통은 한국 뿐 아니라 일본, 중국에 공통되는 것이었다.[27]

재활성화(Revitalization Movements) 이론은 변화에 대한 내부의 변화과정을 중시하는 리미날리티 이론과 달리 외부의 변화에 대한 대응과정의 변화를 설명하는 이론이다. 재활성화이론은 인류학자 앤서니 F. C. 왈라스(Anthony F. C. Wallace, 1923-2015) 가 1956년 그의 기념비적인 논문 "재활성화 운동 이론"에서 처음 소개되었다.[28]

재활성화란 개인의 정체성이 해체될 수 있다는 위협을 받으면 자신의 장점에 입각하여 개인이 자신의 신념체계를 재정비하고 바꾸고 바뀐 신념체계를 실천에 옮겨 사회에서 자신의 위치를 변화시키듯이 사회도 사회가 가진 사회적 정체성이 해체될 위기를 맞이하면 각 사회의 기존 문화전통의 장점을 되살려 사회적 신념체계를 변화시키는 데 이를 재활성화라고 왈라스는 이름지었다.

왈라스에 의하면 사회의 신념체계가 바뀌는 것은 한 사회의 성원이 가지고 있는 정신적 이미지(mental image)인 메이즈웨이(Mazeway, 인식지도, 원뜻은 미로)를 통해서이다.[29] 월레스에 따르면 한 사회의 구성원은 모두 사회유기체의 일부로서 자신의 신체와 신체가 행하는 행위의 규칙성에 대해서 뿐만 아니라 자신이 속한 사회와 문화에 대해 정신적 이미지를 가지게 되는데 바로 이 이미지가 메이즈웨이에 해당한다고 한다.[30]

---

25) 김지하, 1999, 율려란 무엇인가. 서울: 한문화 멀티미디어

26) 김주관, 2015, "교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학." 동학학보(35): 237-272.

27) 한승훈, 2021, "미륵, 개벽, 요나오시: 동아시아 종교사에서의 위기와 혁세 인식." 종교와 문화(40): 29-52.

28) Wallace, Anthony FC 1956 "Revitalization Movements." American anthropologist, 264-281.

29) Wallace, Anthony F. C., Religion; an Anthropological ViewTrans. New York: Random House 1966 ,166.

30) 김주관, 2015, "교차문화적 비교로 본 재생운동으로서 동학." 동학학보(35), 244 재인용. "그것은. 사회의 모든 사람이 시스템의 모든 수준에서 변화의 압력을 줄이는 방식으로 행동하기 위해 사회와 문화, 자신의 신체와 행동 규칙에 대한 정신적 이미지를 유지하는 데 기능적으로 필요합니다. 내가 '

왈라스는 인간 사회를 거대한 유기체로 보았고 메이즈웨이는 각 사회 구성원이 이러한 사회적 유기체에 적응해 나가는 방식이다. 미로라는 개념은 사회적 환경 안에 살아가는 물리적 객체에 대한 인식 뿐 아니라, 주어진 스트레스를 최소화하기 위한 개인이 조정하는 방식이나 사회 구성원들과 함께 이 미로를 조정하고 재구성하는 방식에 대한 인식을 포함하고 있다.[31)]

사회의 정체성 위기가 오면 개인에게는 이 메이즈웨이에 위기가 찾아오게 되고 이는 물질적인 위기보다 사회를 구성하는 이데오롤기의 위기로까지 연결되므로 물질적 위기보다 더 큰 위협으로 사회 구성원에게는 다가오게 된다. 이에 사회는 다양한 종교적 재활성화운동으로 반응하게 되고 일부 종교운동은 정치운동으로까지 확대된다.

제국주의가 팽창하던 19-20세기 수많은 식민지 국가의 지도자들에게 가장 위협적이었던 것은 물질적 위기보다 정체성 위기였다. 수천년간 이어오던 전통은 서구 문명에 의해 미신으로 전락되고 존경받던 지도자들은 미신을 조장하는 사기꾼으로 전락되어 더 이상 전통사회의 신념체계는 사회질서를 유지할 수 없고 개인의 사회적 지위 또한 돌이킬 수 없게 추락되었다.

일반 대중에게도 전통의 붕괴는 강한 정신적 스트레스로 작용된다. 새로운 서양의 신념체계도 무너진 전통신념체계와 같이 오랜 전통에서 온, 언제든 무너질수 있는 신념체계임에도 불구하고 자신들의 신념체계만 부정되는 상황에서 일반대중과 지도자들이 택할수 있는 방법은 기존 전통을 새롭게 해석하는 전통의 전유, 곧 재활성화였다.

재활성화는 시간, 공간, 인간에게 다 적용되었다. 시간의 경우는 새로운 시대가 도래할 것이라는 천년왕국운동(Millenianism)으로 나타나고 공간의 경우 새로운 유토피아가 도래할 것이라는 지상천국운동이 되기도 한다. 인간적으로는 종교 학설이 혼합되는 혼종주의가 나타나기도 하고 정치적으로 무저항주의가 나타나기도 한다. 대부분의19-20세기의 종교운동은 재활성화의 유형으로 분류될수 있고 동학의 경우는 이 모든 유형이 종합되어 있다.

재활성화 이론은 1952년 인디언 부족의 하나인 세네카(Seneca) 부족 예언자 핸섬 레이크(Handsome Lake, 1735-1815) 가 벌였던 19세기 초 이로쿼이족(Iroquois) 사이에 나타난 롱하우스 운동(Long House movement)에 대한 탐구를 기반으로 종교 단체의 탄생과 발전을 평가하려는 이론에서 출발했다.

중국을 중심으로 하는 오랜 종법적 질서를 세계의 전체로만 알고 있던 조선에 일본서구와 일본의 자본주의적 물질문화가 정체성 위기를 당시 조선 사회에 일으킨 것처럼 오랜 세월 문화적 자긍심을 가지고 살아온 인디언들에게 총칼로 자긴의 권위를 무너뜨리는 서양문화와 서양사람 들은 큰 충격으로 다가왔다.

뉴욕이 위치한 미국 북동부의 대표적인 인디언 부족인 이로쿼이족에게 그 충격은 더 크게 다가왔다. 이로쿼이족의 하나인 세네카 부족 지도자 계층의 한 사람이었던 핸섬 레이크 또한 미국의 식민정책에 정체성 위기를 심각하게 겪었던 인물이었다. 핸섬 레이크가 살던 시기는 미국 금광이 발견되어 골드러시가 진행되는 때로 이 골드 러시가 생기면서 과거 미국과 대등한 위치에서 서로 국가대 국가의 계약을 하던 인디언의 지위는 한일합방 때 국가자격을 상실했던 조선도 마찬가지로 보호국으로 전락된다.

김지하 사상연구에 있어 재활성화가 중요한 것은 재활성화가 다루는 민족 사상이 인류 보편 사상의 시작이라는 점이다. 어떤 보편적 사상도 특수한 민족의 사상에서 출발해야 하므로 보편적 사상을 이루기 위해 먼저 민족 사상의 재할성화가 선행되어야 한다. 화해와 상생의 사상

미로길'이라고 부르는 이 이미지... [그것은] 한 사람이 보는 자연, 사회, 문화, 성격, 신체 이미지입니다."

31) 최형근, 2007, "선교와 문화변화." 선교신학 16, 272.

으로 가는 출발점은 민족사상의 재활성화에 있다.

정역사상에서 제시된 재활성화가 바로 주역의 전통 재해석이었다. 김지하가 전통 재해석에 정역을 주목한 것은 근대화 시기 한중일 삼국은 중체서용과 같이 전통에 기반한 수많은 이론으로 서양사상을 융합해 보고자 하였지만 정역과 같이 근본적으로 재해석한 이론은 없었기 때문이다.

정역의 율려사상은 정진홍이 말한 바와 같이 전통을 일관성있게 통일하는 논리였다, 정역이 추구한 논리는 포태, 양생, 욕대라는 동아시아 오행체계의 일관성이었다. 정역의 포태, 양생, 욕대는 증산에 의해 명확히 밝혀졌지만 정역사상에 내포되어 있었다.

> 역의 十一一言에서는 지지를 중심으로 천지의 개벽원리를 논하여 선천의 지지가 자축으로 시작됨을 다음과 같이 논하고 있다. "十土六水는 不易之地니라 一水五土는 不易之天이니라. 天政은 開子하고 地政은 闢丑이니라. 丑運은 五六이오 子運은 一八이니라.(십토의 육수는 불역의 지이며, 일수와 오토는 불역의 천이다. 천의 정사는 자에서 열리고, 지의 정사는 축에서 열린다"(김항, 『정역』, 「십오일언」, 제이십이장, 이현중, 「정역의 干支 度數 원리(1)」,『『동서철학연구』 Vol.27 No.-, 한국동서철학회, 1998, 59쪽) 도가 사상과 불가 사상을 주객의 측면에서 논한다면 인식대상의 측면에서 주체와 객체가 합일된 세계의 자각을 이루고자 한 것이 도가사상이라면 인식주체의 측면에서 주체와 객체의가 합일된 인격성의 세계를 자각하고자 한 것이 불가사상이라 할 수 있다. 반면에 유가 사상은 자각에 그 중심이 있는 것이 아니라 자각의 가능 근거로서의 존재 자체를 천명함으로써 그것을 근거로 하여 자각과 실천에 그 중심이 있다. 따라서 도가와 불가 유가 사상이 시간적 계대관계를 이루면서 출생기와 생장기 그리고 장성기를 이룬다. [32]

이는 정진홍이 말한 미토스.,로고스, 테오스로서의 종교사상적 변화로 해석할 수 있지만 정역적 해석은 한태동에 의해 보다 수리논리적으로 표현된 바 있다. 김지하는 이를 문학적으로 표현하는 형태이다. 먼저 한태동의 설명을 살펴보면 유불선은 서로 논리적으로 리미널리티로 연결된다.

유불선을 수리논리로 표현한 한태동의 연구[33]는 유뷸선이 철학일 뿐 아니라 음양오행에 기반한 과학이론임을 간접적으로 보여주고 있다. 유불선과 기독교는 친구와 원수의 관계를 정의하는데 있어 그 특성이 분명히 드러난다. 배워서(X) 익히니(X) 기쁘고 멀리서 친구(X)가 또(X) 찾아와서 기쁜 유교는 임금(X)은 임금(X)다와야 하고 신하(-X)는 신하(-X)다와야 하므로[34] 친구(X)와 원수(-X)의 관계에서 친구(X)는 친구(X)고 원수(-X)는 원수(-X)다. 원수와 친구를 척력과 같이 분리하여 추진하는 봄-유교에 대해 오랜 유교의 숙적이었던 도교는 도(X)를 도(X)라 하면 도가 아니고(-X) 유(X)는 무(-X)이고 무(-X)는 유(X)이며 가장 약한 물(-X)이 가장 강하고(X) 가장 추한(-X) 사람이 가장 미인(X)이므로[35] 원수(-X)는 친구(X)요 친구(X)는 원수(-X)[36]라고 한다. 원수와 친구를 대칭으로 배치하는 폭발력-은잠성의 도교에 대해 오랜 유교-도교의 중재자인 불교는 친구(X)도 원수(-X)도 없는 일체 공(空)을 주장한다. 물론 유불선의 삼각

---

32) 이현중, 「역학적 패러다임을 통한 한국철학의 사적 이해」, 『동서철학연구』 Vol.16 No.-, 한국동서철학회, 1998, p.13

33) 한태동,『사유의 흐름』,연세대학교 출판부, 2003

34) 子曰; 學而時習之, 不亦說乎, 「학이장」 子對曰 君君臣臣父父子子 「안연장」(『논어집주』, 성백효 편, 전통문화연구회, 1990, p.27, p346)

35) 道可道,非常道; 名可名,非常名「1장」上善若水.「8장」,『도덕경』(김경수, 『노자역주』, 문사철, 2009, p.14, p.108)

36) 和大怨, 必有餘怨; 報怨以德, 安[焉]可以爲善?『도덕경』(김경수, 『노자역주』, 문사철, 2009, p34)

관계에 일대 혁신을 불러 일으킨 기독교는 불교에 대해 원수(-X)를 사랑하라는 말로 유불선을 모두 포함해 버린다[37]

결국 김지하가 말하는 정역사상에 나타난 율려란 서로 다른 사상들의 엇박자와 조화가 논리적으로 이루어진다는 의미로 해석될 수 있다. 김지하는 서로 반대되는 사상을 융합한 사례로 정지용의 시가 될 수 있다고 정지용 시인상 수상자리에서 소감으로 밝힌 바 있다.[38]

4. 흰그늘미학에 나타난 증산의 화해와 상생

이론적인 정역의 율려사상으로의 전개에 이론적 어려움을 느낀 김지하가 대안으로 제시한 것이 흰그늘의 미학으로 볼 수 있다. 흰그늘의 미학이 시작된 것은 김일부에게 정역을 만들게 한 계기를 준 연담 이운규의 영동천심월이라고 한다. 그늘이 천심월을 움직인다'를 김지하는 ' 그늘이 우주를 바꾼다'로 해석한 것이다.[39]

김지하가 말하는 그늘은 하이데거가 말한 '주름'과 유사하며 매우 다양한 의미로 사용된다. 흰 그늘은 빛과 어둠이라는 음과 양의 모순이 통일되는 것이기도 하고 인간이 가진 삶의 그늘과 신이 가진 빛의 밝음이 조화 되는 것이기도 했다. 흰그늘은 오랜 원한이 해소되는 것이기도 했고 붉은악마의 엇박자와 같이 서로 다른 것이 조화를 이루는 것이기도 했다.

흰그늘의 미학에서 김지하는 우주생명학으로까지 발전한다.[40] 우주생명학은 김지하가 증산사상을 해석하면서 증산이 보여준 수많은 기적과 이행을 해석하면서 소개된 바 있다.[41] 김지하가 증산사상을 우주생명학이라고 부른 것은 증산이 정역에서 개발된 이론을 실제로 역사와 삶에 적용하여 생명을 살리는 동학 본래의 취지를 살렸기 때문이다. 실제 증산은 그의 사상을 참동학이라고 부르고 이는 고남식에 의해 참동학 관점의 증산사상연구가 이루어진 바 있다. 김지하는 흰그늘을 다양하게 설명했지만 증산사상을 우주생명학이라는 입장에서 본다면 증산사상을 16자로 해석한 대순사상에서 흰그늘이 가지는 의미를 보다 잘 요약할수 있다.

먼저 빛과 어둠이라는 음과 양의 모순이 통일로 나타나는 흰그늘은[42] 음양합덕이라는 표현으로 설명할 수 있다. 화해와 상생의 사상가로서 김지하가 흰그늘의 미학으로 전통사상에 나타난 만물의 기본적 원리로서 음양에 대해 말하고 싶었던 것은 음양합덕이라고 표현될 수 있다.

다음 인간이 가진 삶의 그늘과 신이 가진 빛의 밝음을 표현하는 흰그늘은 신인조화라는 표현으로 설명할 수 있다. 동학에서 가톨릭에 대해 언급하는 것은 평등한 것은 좋으나 사제와 신

---

37) 서교의 구조는 천지인 삼합의 Simplex구조로 되어 있다. 십계명 중 1~4계명은 하늘, 5~7계명은 땅, 8~10계명은 인간에 대해서 주로 얘기한다. 「주기도문」 또한 "이름이 거룩히 여김을 받으시고(천)", "일용할 양식을 주옵시며(지)","우리가 우리에게 죄 지은 자를 사하여 준 것같이 우리 죄를 사하여 주신다(인)".예수는 40일간 광야에서 펼쳐진 사탄과의 시험에서도 돌을 떡으로 만드는 기적을 거부하여 하늘의 질서에 순응하고(천), 천하만국을 준다는 유혹을 거절하고(지), 성전 위에서 뛰어 내리라는 시험도 거부한다(인) (한태동,『사유의 흐름,2003, pp.50-54) 예수는 천지인 삼합의 근원을 "아버지"라는 단어로 쉽게 표현했다는 점에서 유교와도 통한다.

38) 김지하, 흰그늘의 길3, 345

39) 김지하, 흰그늘의 길3, 269

40) 박삼옥, 2023,옥삼이가 쓰는 김지하 이야기. 온북스, 276쪽

41) 김지하 1994, *동학 이야기*. 서울: 솔

42)

도간의 수직적 관계가 조선시대 양반과 평민보다 더 불평등하여 서학을 받아 들일 수 없다는 것이다. 김지하가 흰그늘로 신인관계에 대해서 표현하고 싶었던 것은 주문만 하면 모두가 사제가 될 수 있었던 동학과 같이 신과 인간이 각각 장점을 살린 신인조화였다.

세 번째로 오랜 원한이 해소된다는 흰그늘의 의미는 해원상생으로 나타날 수 있다.해원만 하는 것이 아니고 상생에까지 이르게 하는 해원상생이 김지하가 추구한 화해와 상생사상이라 표현될수 있다.

마지막으로 붉은악마의 엇박자와 같이 서로 다른 것이 조화를 이루는 것과 같이 새로운 문명의 표준이 될수 있는 흰그늘의 미학은 도통진경으로 표현될수 있다. 해원이 되어 서로가 상생하면 이는 모든 곳에 서로 길이 연결되어 있는 도통진경으로 갈수 있는 것이다. 증산사상에서 이 4가지는 상호 유기적으로 연결되어 있다.

김지하의 흰그늘이 주목되는 것은 이 4가지가 서로 유기적으로 연결된다는 점이다. 이 4가지는 각각 유불선과 기독교에도 해당되고 홍용희 교수가 밝혔듯 김지하 시에 나타난 오행과도 연결된다.

5. 나가며

김지하는 실제 많은 화해와 상생을 이끌어 냈다. 김지하는 전통과 현대를 화해시키고 좌와 우를 상생시키고자 했다. 투쟁만이 있는 민주화과정에서 민족미학까지 도출해 낸 것이 김지하가 이룩한 대표적 화해와 상생일 것이다. 1987 영화에 나오듯이 6.29 당시 서울시청에서 열린 행사는 어떤 유물론과 유물론 미학이 아니고 김지하의 영향으로 만들어진 민족민학들, 풍물굿, 이애주의 살풀이춤, 오윤의 그림, 김영동의 음악이었다. 좌우가 극한적으로 대립될때도 양측과 모두 대화한 사람은 김지하였고 그는 그의 이러한 행보는 과거 여운형, 조만식 그리고 그 이전에 최치원부터 시작하는 유불선 삼합의 풍류정신이라고 한 바 있다. 동학사상에 비해 현실 타협적이라고 비판받기도 했던 증산사상이었지만 김지하는 당시 민주화 진영에서 금기사항에 가깝던 민족사상인 동학과 증산사상을 통해 화해와 상생을 이끌어 냈다.

제2부
자유발표 및 종합토론Ⅱ

사회: 최 원 혁

〈자유발표 1〉
동아시아 문자, 한국어의 한자와 한글
—신라, 백제의 이두와 청동가야 부호구결의 언어표기

발표: 황국정

〈자유발표 2〉
화해와 상생을 위한 한국 한문학의 여성 인식

발표:
진위우, 사소석,
조문선, 주예선

<종합토론>
좌 장: 안 영 훈

동아시아 문자, 한국어의 한자와 한글

-신라, 백제의 이두와 청동가야 부호구결의 언어표기-

황국정
(경상국립대 국어교육학과)

目 次

1. 신라 이두문의 독음과 가야 부호구결의 죽간 독음의 특성
2. 가야계 가야문자와 신라 향찰의 표음 표기
3. 고려 한시의 성조 문제
4. 한글 언간과 구어성
5. 6세기 후한서의 동한음에 대한 이견
6. 한자와 이중문자의 독음법
7. 결론

1. 신라 이두문의 독음과 가야 부호구결의 죽간 독음의 특성

신라 이두문의 독음에 고구려 표기는 한자와 한글 기원에 대한 동아시아 학설을 반영하여야 한다. 삼국 고유의 표기를 차자표기 외에도 이두, 구결, 향찰 문자를 제 나라의 번역을 위해 필요한 고유한 문자체계를 가지게 된다. 가야 문자는 한어를 이문에 맞게 고어와 구어의 역사서 및 역학의 관계를 유지하는 문장 토를 만든다. 가야의 구결은 성산부근 합천 목간부호, 옥전 고분 토문자, 경남 근처 고성 오광대 이두문자의 함양 한문학을 연결하는 경상방언을 구획한다. 여씨향약 구결문에 드러난 16세기 한글 구결문과 한자 구어의 복합성으로 경남 진주어는 어조가 낮으면서 성음이 뚜렷한 금관 가야말을 유지하는 듯하다.

사천 고장은 두락리 고을과 진주 지역어의 한자 구어는 번역어로 이해되고 있다. 실은, 경남방언의 중심이면서 구어성 교육으로 시경, 서경, 춘추, 예기 문어의 해독으로 구결의 문자를 차자문제에서 해독에 죽간 해독의 형태음소의 음독으로 인한 가야문장의 후한서 기록으로 남겨진 한서 동이족의 동한음의 절운서를 해석하면서 한문의 한자를 지명 표기에 반영되는 문자의 발전을 가져온다.

석과 음독으로 인한 구어문법을 말로 한국어의 한자 문제를 이중언어교육으로 만들어냈다. 구결의 번역언어의 구결성의 이화문제가 고려 한자음 음분화에 기층 문제를 두면서 한글의 구어와 문장에 대한 한국어 한자의 고어 형성에 대한 가야어의 문장 해독에 옥전고분의 출토 유물에 대한 가야음의 고대언어의 사적 의미를 제기한다. 수로왕 고분벽화가 상고음의 중고성에 대한 신라음과 번역어의 언해에 대한 향가고려가요의 전승에 가야어의 상고 전승한자음의 한맥이 되는 구어 문헌 중, 가야 언어의 특성을 드러내는 몇몇 자료 가운데 한국한자어의 구성을 보이는 구어 단어를 예로 들고, 교육적 의미의 가야 언어 문장의 성격이 문학에서 다루어지는 범위에 대해서 논의하고자 한다.

한국 古代國語의 漢字音이 朝鮮 漢字音과는 다른 것이었다는 전제 아래에 서면 전혀 문제는 달라진다. ‘賜, 內’ 등의 기존의 논의에서 밝혀진 바와 같이 古代國語 漢字音은 高麗 時代에 들면서 音韻史에 의한 內的인 변화가 아니라, 위진 시대의 한어음이 평거보다 상성의 낮은 음이 훨씬 저조음으로 나타난 가야 금관의 말은 고려에서 시작되기 전에 보인다. 구역인왕경의 독음 정착이 12세기로 추정되면서 고려 중후반까지 이두자료로 이어지는 것은 문법형태의 분기시점과 교차되면서, 후삼국 언어초기에서 구역의 완성이 보인다는 점에서 그러하다.

그러므로, 한역과 구역의 언어 분화 시기에서 구어문이 향가에서 나타나기 시작하면서 금광경 언해문 가야시기의 고분 출토 언간이 읽히는 곳에서는 고려 부호점토의 형성보다 늦다. 범망경 구자료에서 성조 고저에 변동이 생기게 된다.

한문시 율격의 성조 합성음의 거평조의 이음성이 이를 논하게 된다. 성조마다 고성조에는 평거, <평성 음>(陰 平聲), <평성 양>(陽 平聲), <상평성>, <거성>의 새로운 사성을 설정하여 구분했다. 四聲의 위계를 陰陽과 호흡의 위치를 변환시켜 음향조절을 가능하게 했다. 상고음의 흔적은 비록 개별적이긴 하지만 중세국어 한자음에서는 거의 찾기 힘들다는 점에서 고대국어 한자음의 주목할 만한 특징이다. 동국정운의 四聲 분류는 이를 따르고, 四聲분화(음평과 양평이 상성으로 조율되고, 거성은 거성과 동일하게, 입성은 상성, 거성, 양평으로 분기를 가진다.) 四聲通解, 訓蒙字會, 全韻玉篇 일부, 華東正音通釋韻考<박성원은 운목에서 洪武韻이라고 하여<동국정운 중성운의 합벽의 등운 위치<4등- 闔 ㅛ/ㅠ, 闢 ㅑ/ㅕ<1,2등 闔 ㅗ/闢ㅏ>> 三韻通考에 韻攝을 분류하였으나 실은 四聲通解 韻目을 바탕으로 하였다>를 간행하였다.

고대 삼국의 한자 기층에 대한 연구는 진언집류의 「언본」은 19세기 후기의 일용작법 에 이르러 그 형식이 음절표로 바뀌었다. 그러나 ‘諺本’이란 정음 형식으로 된 「언본」은 가장 유용한 독학용 자습서로서, 독음 기술서는 가야어 고유한 말음 첨기 현상으로서 진주지역말의 한 맥을 이어준다.

한문 학습에서 이두음은 향찰의 기초형태로 보이는 재구형 중에 한문음 중 가장 높게 발음되는 거평조의 이음을 드러나게 하는 옥전고분묘 출토에서 이응태 언간의 한문 학습 읽기 자료를 거론한다. 한문의 학습은 가야지역에서 편지언간의 구문분석과 형태 독음법의 발달을 보여주는 한글 학습자료로서 한글의 보급에서 가야의 한자 어말의 음운론적 특징이 나당 7세기 피지배 종교 화엄사상의 선종의 경전이 유포되었다. 화엄경소의 경전 발도교철학 거평조의 연음이 향찰 운 亦, 齊 兮 번역과 통음이 통용되기 위하여 절운의 당음과 북방계 절운이 혼합되어 삼국의 한자음을 하나로 이질된 음을 바꾸려고 시도된 하나의 언어민족적 지배인들의 신라 한자음의 경전 해독이 고전문헌<춘추, 예기>의 신라음(절음, 박병채(1976))을 연구하고, 구결 한자음에 대한 기존의 연구성과 가운데 자형음의의 계보를 찾아내는 논의가 고전 한자의 구어 전승한자음에 대한 그간의 연구가 활성화되어 있다.

가야 유적의 각필구결 강독 자료 중 고려 전승한자음과 연결되는 口訣 音借字의 讀音과 朝鮮의 漢字音을 비교하였을 때 ‘戒(겨), 亦(여), 齊(져), 田(뎌), 丁(뎌), 內(ᄂᆞ), 犯(버)’ 등과 같이 末音이 消去된 경우가 있다. 이러한 경우에 朝鮮 漢字音을 기본으로 하면 音借 표기에서 末音을 消去한 것이 되겠지만, 古代國語의 漢字音이 朝鮮 漢字音과는 다른 것이었다는 전제 아래에 서면 전혀 문제는 달라진다. 거평조의 이음이 부호구결에 나타나지 않는 것에 대해 통음의 전면성이 대두되지 않았기 때문으로 보인다.

2. 가야계 가야문자와 신라 향찰의 표음 표기

1) 가야의 고대 한자음 기층

고대한자음의 가야언어의 특성은 다섯 가지로 요약된다.

첫째, 음독구결의 복합음은 혼합과 단음의 절음 부분은 중성의 거성을 약간 높으면서 다른 율격으로 차이 나는 이음성을 가진다. 이는 가야지역 언어 중 합천, 고성(남해, 통영, 하동) 남부음운의 합음을 서로 다른 지역음으로 분화하는 분기점을 갖게 된다.

둘째, 한자어를 보유하고 있는 지역명, 관직명, 인명 독음의 초성과 중성은 붙여쓰기, 종성의 단독 표기는 음절의 거성이 혼합음이 약간 낮게(호기를 높여서) 한자 발음을 높여준다. 따라서, 고대 가야어의 문어식 한어 이중공용은 불가의 산스크리트어음식 음절 문자의 교역으로 번안의 통음을 중고한음을 선택하게 되었다.

셋째, <진본>화엄의 권20은 산스크리트 언어에서 명사, 부사, 동사의 혼합 품사 혼용을 허용하는 듯, 기원전 대가야 <진본> 화엄종 교열 자료문장 중에서 가야 목간자료 토씨의 음절식 표기를 음절말 종성 동명사형어미 '-ㄱ'[ㄹ]과 '-ㄱ'[ㄴ]이 연결어미로도 사용되는데 이러한 용법은 <유가사지론 권 25, 27>에서 발견된다.(예: 說ㄱ, 謂ㄱ)

넷째, 백제말의 피지배층 고유한 지역 언어의 특성은 말음의 혼기보다는 통음의 전면성이 나타나 피인용문 앞에서 인용 동사의 어미로 사용되기도 한다.

다섯째, <금광명경>에서는 기준 사각형에서 가까운 곳과 먼 곳이 각각 존대의 겸양어미 '白'[숩]과 보조사 '亐'[마]에 대응되는 반면 <유가>에서는 '白'에 대응되는 단점이 없고 '亐'에 대응되는 단점도 있다. 그리고 <유가사지론>의 점도에 표시되지 않은 45~55 위치에 각각 '.ㅅ'[시며]와 '.ㅁㄱㅅ'[시골며]에 대응되는7) 두 자리가 <금광>에 설정된 것도 주목을 끈다.

2) 음독법과 가야 문자

<섭결택분>은 부독자의 음독구절문에 대한 [乃, ...至] 어순에 대한 석독과 음독구결문의 구어성에 대해서 어법이 독해되지 않도록 보어가 부독되어 부사어로 읽히지 않게 어순을 가지게 하는 한문 어순의 불확실한 불서에서 가야문의 특성이 三乘의 律論 유가 문장의 어휘 중, 시, 서, 예, 의를 춘추와 서예문으로 종합하였다. 이러한 불교문장을 승화한 가야언어로 발전시킨다. 가야의 攝事分 무심무사지(無尋無伺地) 경지로서, 한자공용 이중문자언어의 선택 여부가 결정될 수 있다. 한음 형태 분석이 고문자 언어학의 사상적 철학 문제를 교육적 분화와 섭과 사의 어음 경학, 동양철학의 문장 독법의 구문 형태 석독에서 가려낸 고려가요에서 율조와 격률의 한음이 구어에서 생략표기가 나타나게 된다.

음의 한어 고저 및 음조의 율려로 한시의 성조 높낮이가 향가 문체를 발전시켜, 성조 합성음 혼합표기가 향찰의 특징 중 하나이면서도 신라 가요문학 중, 모죽지랑가의 가요를 시가 가운데, 동아시아 구결 문자의 제언어에 대한 기존의 연구는 연결어미 '-여', '-(으며'의 통합적 복합문의 발전이 나타난다.

화엄의 독서의 문장론과 예기론은 이두문의 석독 구절에 대한 가야시기의 7세기 구결을 화엄경으로 문장화한다. 형태 표기 중, 가야 구결문으로 추정되는 옥전 고분군 고리모양 _M7 호분 원통모양, 바리모양, 굽다리모양, 합천 옥전식토기 가야 형태 '고식 굽다리접시의 물결무늬' 여러 단에 토무늬를 새겨 넣었다. 자료 구결문의 단문과 연결문은 이두문보다는 짧으면서도 성음의 길이를 한자음보다 두드러지게 굵게 표현할 수 있는 사투리식 우리말 언어의 한자

교육에 부사어구의 구어성이 삽입할 수 있게 된다.

3. 고려 한시의 성조 문제

ㄹ, ㄴ/ㅁ의 단어 말음의 혼기는 국어 경전 해석에서 읽기를 위한 독서학습 효과에 진주 방언의 말음 구분적 혼합성은 한자 언간에서도 적용된다.

(1) 뜨락/뜰, 만나다/감나다. 거칠다/내민다, 고명/구민

최치원 <수이전> [민담] 속요 일문 독법의 특성으로 한자어의 단어별 문장 고유어식 가야 지역말의 구수한 음절말음식 표현 첨기, 고려 초기 고려가요에서 보이는 훈주음종 원리 적용된

수이전의 대화 가운데 우화독법 중, 당나라 일문의 독음은 논어 亦(여)의 석음의 형성원리를 ㄹ(尸/ㄴ), 형성음 회의자 가독의 차자 內(ㄴ), 형성자 중 가차의 경우 음을 버리고 뜻을 취한 특이자 犯(버)를 취하기 위하여 독음법을 훈주음종의 석독의 원리를 쓰기로 한다. 최행귀의 한역시를 번역한다는 의미에서, <용감수경(권2)>의 편벽자, 오탈자, 오벽자의 문자부호를 초서문자로 발췌한 한자 두문자를 들 수 있다. 집운의 벽자 '鶯', 광운에서 읽히는 3등운 평성조의 구역 발음 [審音]에 가까운 정음식 <東國正韻> 발음을 표음화하는 한자운서가 간행되었다. 이는 고려 광운에서 나온 <홍무정운> 운서를 고려가요의 독음에도 적용한 듯하다.

6세기 목간 부분은 두음 'ㄹ, ㅇ, ㅁ'의 운율은 평음보다 낮게, 성률이 드러나는 가요에 어말평성화와 거평의 이형태와 변이음의 형태음소 분석에서 향찰 표기 문자가 드러난다. 가야 문자에서 한음과 중고기층의 상고음이 접충되는 하동 방언의 모음 조음에서 하향모음 'j[y]'가 두음 거성에 가깝게 낮게 깔리면서 현재 진주말의 토박이말을 형성하게 된 것이다.

조음점과 발화점이 이음소와 형태 문제를 부각시키는 차자의 독음법 중에서 가야 죽간토는 주격조사와 부가어의 동일성이 어휘 형태소의 동음이의어를 만들어내는 고려문학의 가사를 이끌어낸다. 향가 교육이 율조의 거성조를 평성에 가깝게 내는 고려 이두의 문장 형성에 이끌어내어, 공문서와 합천 문헌의 [애/ㅔ]의 구분으로 모음의 상향성을 받들며, 진주말 구어를 독특한 율조에 더해 간다.

특히, 한자와 번역이 중시되는 경남 언어에 순우리말과 한글 생활언어가 중요한 진주 지역어에서 동아시아의 한자 문화권에서 한국어의 한글이 차지하는 가야 언어의 기원은 문자의 제언어 발달 및 형성에 중요한 의미를 가진다. 상주본 해례 훈민정음 복본 자료 중, 서문 내용에서 음절에 대한 기술은 지역 방언 변이음의 실제 발화음과 표준음의 방언의 역할이 중요함을 더욱 강조하게 된다.

그러므로, 초성 중성, 종성 음절 발음 제약에 한나라 초서 글자체의 고분 토표기의 서부 경남 중, 경남 합천 언어는 서부 경남 방언에서 중요한 역할을 가리킨다. 지시대명사, 관형어는 연설글에 잘 드러나며, 죽간 자료 중 편지 형식에도 엿볼 수 있다. 이는 역사의 기원으로 재구의 의미가 고증과 문자의 결합이 언어문학에서 드러나는 현상이다. 신라말 최치원의 금관가야의 지역언어에 대한 한자말의 기음화 현상이 드러나기 시작한 것으로 추정된다.

중국 민어방음의 남방계 위나라 한조음의 중고한어음의 역사에서 보면, 한자어휘의 신라언어의 영향은 당연한 역사언어학적 결과이다. 불경과 도학의 융합적 설두음의 부독자와 부독음의 정확한 해석에 대해 훈독의 차이를 감지하게 한다. 불경 한자음은 위진남북조음과의 부

분적인 공통성이 존재한다. 특히, 고조의 율조가 없는 거성점에 대응되는 초분절소만 존재하는 체계로 확인된다.

4. 한글 언간과 구어성

이응태 묘 출토언간의 구어 한글은 곽주 집안의 계보와 구어문 구문유형에 따른 부사어의 어휘 중, 읽기지도용 발음지도는 고려가요 제도, 문물지의 향서를 고장언어로 되새김하는 언해의 기초자료가 읽힌다. 글쓰기 강독 독법에 필요한 부사구문의 언자 및 언간의 독해에 대한 구역적 말음에 공동격조사 '-과/와', '으로', '-로', '-에/애/예/얘'를 동격으로 보고자 하는 이두문법으로 고찰한다.

경주지역어에서도 공통적으로 발견되는 현상이다. '서로', '시러', '더브러'는 공동격조사의 기능에 대한 훈민정음 언해본의 '문자와로...홇 배 이셔도,ᄆᆞᄎᆞᆷ내.. 이런ᄃᆞ로 시러 펴디 몯.. 하니' 궁중언어와 다른 말로써, 지배계급의 글을 따르지 않은 조선 초기 후기 중세국어 글문교육은 당대의 한시체 고어 언자언문식 글의 특성 중 현응음의(玄應音義)」에서 용감수경의 음이 되지 않는 풀이로 되어 있는 벽자 가운데, 복잡해진 유기음과 치음의 분화, 격의 기능 체계 분기점, 구조격와 의미격이 이분지화되면서 부사격 '-로'보다도 접속과 처격의 화용문법에서 더 간편해진 구문이 다양화되었다.

시가가 가사문학으로 발전하게 된 연유가 한국어 유형론적인 근거가 약해진 이유로, 헝가리어문법에서는 이를 고어적으로 풀어내는 구어교육의 일환으로 자리매김한다. 이러한 매체교육의 정당성이 자리매김하게 된다. 에듀테크 한시 교육의 대중성으로 지역문화의 언어기반이 글의 표준말보다 방언의 중요성이 가름하게 될 것이다.

가야 부근 <일본서기>의 기록에 따라, 동이족의 {한서} 반포가 527년 <화엄경>의 시초로 후한서 기록에 가야 언어의 일본역에서 훈독된 다라국 말의 구어문자 신라역어(新羅譯語) 중 음소표기가 가능한 순한글의 전통이 가능할 것으로 보이며 훈점표기의 외래어는 교역문서에 등장한다. 서부경남 사천지역어의 순한글 표기에 관심을 두면서 이두문에 가까운 이응태 묘 언간의 한글식 언어를 국어 보급에 필요한 안동 이응태가의 집안 교육이 현재 경남 의령에서 자라나는 한문 혼용의 순한글표기의 언간 형식은 지역매체 콘텐츠의 국어교육 [진언]{권공}, <다라니경>(금광경 권4> 校正의 중세 오자, 탈자 언어 교육에서 읽고 쓰면서 말하는 글 가운데 독본본 서기 문헌의 교서관의 말글 교재 참고를 반포하였다. 교육용 가야글을 언어음의 현실적 표기를 방언으로 인출되는 부수에 따른 중국어의 위나라 상성의 고조를 상형문자보다 발달되면서 고음보다 늦은 언어의 지방언어가 필요했다. 일어의 훈점 표시를 중세언어 자료의 고어보다 거상조 성조를 가지게 된 것이다. 이응태 편지에 잘 나타난다.(백두현(2002) 참고).

높이의 상성은 절운음은 반영하며 광운의 거평이 낮은 음으로 교역되는 일어표기에는 드러나지 않는 한역의 통역음이 도달한다. 백제문화는 거성음이 상성음보다 낮고, 향찰음의 거평조보다 약간 흐르는 듯 높이는 상성조는 거평조의 상는 지명, 관직명은 순우리글, 일상언어 순화용어의 지명, 도로명, 교통표지용어 등 표준언어 음소표기는 신라보다 정교해진다.

일본어의 훈점 구결 부호토의 형성 과정은 한역보다 뒤쳐진 감이 있으며, 고려 문자의 발달이 문장과 구절에서 한역에 이르면서 한문시의 거평조의 이음성이 드러나는 한시의 시대가 열린 말교육도 보인다. 가야의 언어는 지명이[43] 고유어로 표기되어, 기원전 신라의 부족시대

에 맞추어 부호점과 토표기가 가능해진 것이다. 삼국유사 구어의 교육과 가야 삼국말 한음 표기에 구어 교육은 교육교과서 외래어표기의 한글 전용표기, 공용표기, 순어문표기 중 혼용을 선택하였다. 옥전의 합천 표기문자 역시 혼용표기인 것으로 보인다. 언어는 국어와 삼국의 국문을 왕명, 아라국 다라국의 문자를 만들어서, 한자 띄어쓰기의 부호와 점을 사용한 목간 및 죽간의 가야문자[44]를 발굴해 내었다.

국한 한글표기에 한자의 혼용 종교의 도교, 유교, 불교 경전의 읽기용 부호문제와 작문식 띄어쓰기를 단어별로 하는 것에 대해 절음식 음절표기를 빌리는 것이 좋다.

훈점식 문자표기의 서책에 대한 이응태묘 출토언간에 주격, 부사격의 활발한 일상 언어의 서간문의 형성과 과제에 대한 구두언어의 전문성은 문어를 국문의 시대별 편지글에 품사별 어절 구분의 인식이 가능해짐이 보여지게 된다. 한자와 한글의 고유어 지명에 대한 국어 언자언문체의 사용에 대한 조선 초기 언간 글자의 해독에 대한 피지배인들의 경남 방언의 가야 언어의 영향 관계를 나타나게 될 것이다.

이 글에서 이러한 6세기 가야 언어의 반영 정도를 보는 것은 가야사의 삼국의 언어, 한자와 한글의 창제와 결부될 것이다. 성운학의 발전은 한문학『삼국사기』진흥왕조에는 진흥왕 37년(576) 수나라에 가서 불법을 구하였으며, 서역승 비마라 (毘摩羅) 등과 함께 돌아와『능가경(楞伽經)』.『승만경(勝鬘經)』과 함께 논란이 있다. 진흥왕 37년은 원광이 중국에 유학한 연대의 착오라는 견해가 있는데, 이 기사에서 특히 주목되는 점은 안홍이 두 경전을 가져왔다는 내용이다. 이 두 경전은 구나발타라(求那跋陀羅)가 433년 즈음에 번역한 것인데, 특히 4권『능가경』은 초기 선종사에서 중요시되어 동산법문이 “능가종(楞伽宗)”으로 불려지기도 한다. 구어 구절의 특이성이 이 경전에서 독법으로 읽히는 가운데 경학의 불교문학이 전해지기도 했다. 향가 향찰의 구전성은 신라, 가야, 고려시대에 널리 알려지는 우리말 문학에서 구어와 문학의 연계성을 가져올 만큼 동아시아 한국어의 문자 발달에 기여한다.

5. 6세기 후한서의 동한음에 대한 이견

상고음 之음의 설두음 위치에서 조음점이 뒤로 좁혀지면서 후설성을 가지는 정치음의 경우, 설두음과 설전음의 기류가 가야지역 금동파편, 약간의 토기 속 횡혈식 석실묘 테두리의 옥전 M11호 고분은 가야의 다라국의 실체를 알려주며, 고분의 유물 중 외래계 요소가 서한의 문왕 글 속에서 읽혀지는 일부 사기 동한음과 서경의 일부가 전반적으로 중고음의 기층을 갖는다. 이것은 중세국어 한자음과의 동질성이 적게 잡아도 67%를 웃돌기 때문이다.

중고한어사의 상고기층의 한어식 우리말 고어 중고음과 한음 상고음 기층에 대한 연구사 및 구결한자독법에서 석독구결자와 음독구결, 부호구결의 계보에 대한 기존의 업적들을 살펴보고 몇몇 미해독 구결자들의 정확한 발음을 한자음의 기층을 달리하는 중고한음의 발음과 절운계 한자 어휘의 성격을 토대로, 상고음의 계보가 어떤 영향을 끼쳐 고려 구결의 한자 독법에(안병희(1977)) 조선 중기 한자음운학이 발전한 16세기 남명학파의 절운한자음을 연구하면서 경서번역 및 한글 언해에 주력하게 된다. 고려말, 남명집 구결문의 특이어형과 난해음의

43) 진천, 고성, 진양, 생초, 함양, 안동, 김해, 통영, 하동 성산리 지역의 고분 덧무덤이 중요하다.

44) 고려음에 주격조사로 독음되는 석독자 발굴의 표시가 있다. 허형태 생략의 문제가 격문제로 대두된다. 문자는 동아시아 제문자 중 가장 늦게 발달하기 시작한 것으로 보이나, 토는 일찍 보인다.(정인승() 참고) 죽간 표기 부호에 문법소가 등장한다.(이승재() 참고).

독법이 경남음운론의 어석 및 주해에 대한 고려가 들어가 있다.

독법을 한어 상층부의 중세 고려 초기 상거평성화를 특징으로 하는 중기한어 중기 중고음을 기반으로 한 구결 독법 가능성을 찾아보고, 상고음의 저변에 깔려 있는 한자의 기층 문제를 다각도로 접근하는 구결한자음 계보를 살펴보고자 한다.

한음은 구결자에 대한 자형과 부수, 서체의 종류 및 자형 변화를 수용하면서 유경, 역사, 언어학, 경학, 불교 경전의 이해를 돕기 위해 한자음의 독음 처리 방식에 대한 해석과 수절운계 상고음의 기층 문제를 다시 해석해 낼 수 있도록 가능성을 열어둘 필요가 있다. 석독구결 자료 가운데 금광명경 권3의 자형 부분에 대해서 <구역인왕경>은 다시 재검토 되어야 한다.

그 시대의 유기음과 무기음은 설음 계열에서 분리될 수 있는 성모자의 음소배열이 있었다. 고구려의 고대국어 음운설정에 있어 유기음의 음소 문제는 구결자를 해석하는 데 유력한 증거가 될 수 있다. 또한, 구역인왕경의 운모 발음에 역독 처리가 영향을 준 것으로 보이는데, 이것은 重攝 , 衆뉴의 성모를 모으는 운모 체계를 정리해내는 발음 기준이 되는 한어음운학의 기초를 만들어 내고, 동국정운, 사성통고 한자 어휘를 정리, 수집하게 된다.

고려속요는 남명집에 수록된 고려 중기 이두체의 구어 고려말 중, 구결음의 석독법이 정착되어지기 전에 성리학 음독이 완성하게 되는 교화책이 성립되었다. 구결남명집 언해에 대한 조선초기 고어말이 한어음운학이 수준 높게 기준이 됨을 알 수 있게 한다. (이돈주 (1995)) 한어음이 중세국어와 고려 초기 중엽에 이르는 음독구결에 도달하는 처격조사의 과정이 여격과 부사격으로 완성되는 12세기 말, 국문 문법이 완성한다.

고대국어 가사 중에 혜성가, 도솔가, 처용가의 해독에서 주술문학의 음독이 구결에 독자적 글자체를 형성하는 데 영향을 미칠 가능성도 있다. 처용가의 '東京'의 독음은 9세기 화엄경소의 독음법으로 이어지며, 장안음의 중고한음과 고려초기 957년 균여향가 제작 시에 도입된 중국 속음의 한자 어휘의 도입이 한국전승한자음에 영향을 끼치면서 고려 구결의 독음법에 상당한 영향을 끼쳤다. 이것이 <금광명경>에서 거론되는 자토구결과 점토구결의 상호관계에 대한 논의로 보이는데, 범망경의 표기자체가 도구격의 미분화시기에 대한 문법사적인 의미를 드러내며, 한자어휘와 고유어말의 어휘사적인 특성을 보여준다.

6. 한자와 이중문자의 독음법

유가사지론 [초조]대장경 (권5)의 점선 <각필 표기>와 {유가사지론} (권 5/8)에 나타나는 점과 선은 부호도 아니고 문자도 아닌 일종의 중간적 성격을 띠는 것이다. 흥미 있는 것은 한글의 자모와 비슷한 것이 많아 또 하나의 한글 기원설을 태동케 하는 빌미를 제공하기도 하였다. 부호의 종류에는 점, 직선, 직각선, 곡선의 넷이 있고 하위 분류도 가능하다.

균여의 보현십원가 {수희공덕가}는 어절과 구문의 변질성이 고려 초기 한문보다 덜한 순우리말 글의 기초적 토조사(-로)와 문장의 융합 표기를 이두식으로 하는 것이 적절하다고 판단한 것이다. 문법 형태의 음운론적 형태 배합은 동음어의 융합적 이표기, 이음식 동음표기(어미 'ㄴ/거/리/다, 야/히/도'), 어절의 구형태 절 구분, 문장 형태 동형어의 이음식 어절 표기 문제를 문장과 어절 구분으로 한문 어투의 문장 형태에 대해 한글의 문자 형성과 기원에 대한 가야어의 고대한자음 기층으로 구분해낼 수 있게 만들었다. 고아시아 문자 제원에 대한 고구려, 백제 신라 언어의 삼국 문화에 대한 지역적 언어 기반이 한글 문화보다 한자 한문의 고음성이 저음보다는 한글의 우수성을 발하게 하는 요소가 된다.

(2) ㄱ. 蠶殷(딴) 陽物是乎等用良(이온돌쓰아)
ㄴ. 아지반님요(삼천포 방언)

X자 합부선의 보조사 위치와 기능은 유가사지론 권제5의 번역글에 나타나기도 한다. 각필 구결자료 유가사지론의 이두문의 번역적 성격의 반영에 불교사, 자토 석독구결 서체의 현토 교육에 읽기를 위한 부호 점토구결, 읽기 교육용 자토구결의 문자사 규율의 혼합된 문장 교육으로 승화한다. 이두 한자문의 번역어는 구어를 반영하면서도 번역체의 특이한 글말적 성격을 가질 수밖에 없다. 수이전의 경우 찬술자의 연대와 시기가 신라말보다 고려 초로 잡아지는 것도 이와 같은 맥락에서이다.

고려 초기 한자어의 가야언어의 반영 양상은 용감수경의 운서를 통해서 보면, 11세기말 고려한자음의 구어가 한역된 글말에서는 잘 보이지 않는 구어체 문학의 가야음을 구어문학, 설화체 전기 문학으로 수용한다. 구어체의 고려한시 성조에 대한 번역과 한글을 구분하여 배달말의 순우리말을 경남문화와 접목하여 지역언어의 순수한 말을 지켜내야 삼국의 언어 문화가 가야 언어의 직역 언어를 문어로 고어를 유지할 수 있다. 삼국문화의 정체성은 한자 번역어의 문어를 고수해야 한다. 번역말의 한글화를 이중언어사용자들의 배려 차원에서 고대 고어교육에서 가르치는 강학의 철학이 배이도록 이두문과 한자 직역문을 구어 쓰기 훈련을 교육해야 한다.

日母의 [n/ㄴ]과 [z/ㅿ] 의 발음은 조선 초기, 중세국어 한자음에서 日母의 정상적인 반영은 [ㅿ/z]이다. 그러나 고대국어 한자음에서 日母는 [ㄴ/n]으로 반영되어 그 차이가 확연하다.

(3) ① [*njəl/녈~(*nil/닐)](高)(百)(新)
熱[中/셜/去, 山/開3/入/薛/日/如列/ɣĭɛt, 月/ŋjed]
日[中/싈/去, 臻/開3/入/質/日/人質/ɣĭĕt, 質/njig]
② [*njə/녀](統)
如[中/셔(여)/平, 遇/合3/平/魚/日/人諸/ɣĭo, 魚/nja, njas]
女[中/녀,셔(여)/去,上, 遇/合3/上/語/泥/尼呂/nĭo, 魚/nas, naʔ]

재구는 동이족의 고증하도록 발음되는 문헌의 경음과 평음/격음의 삼분지 언어를 개모음과 한어 4평음의 고조를 둘로 나눌 수 있도록 문증하는 고서 읽기 방법. 유기음이나 치음의 격음 계열은 지역어마다 고른 평4조의 설음계열 속에서 방언이 분기된다.

(4) ① [*to/도~*tu/두]
投[流/開1/平/度侯/dəu]
② [*tson/존~tsɨn/즌]
寸[中/, 臻/合3/倉困/tsʰuən, 文/shuːns]
③ [*pa/바](高)
波[中/파/平, 果/合]
④ [*tsʰi/치)]
次[中/ᄎ/上,去, 止/開3/去/至/淸/七四/tsʰi, 脂/sn̥ʰis]

중세국어 ‘所’와 ‘助’의 재구음이 시사하는 바는 핵모의 원순모음화 단계는 통일신라 시기에서도 확인되지 않는다. 고대국어 한자음에서는 止攝의 齒頭音과 正齒音 2等字(照二/莊系)의 中聲이 [-i/-이]로 재구되므로, 고대국어 한자음은 止攝의 齒音에 있어서 중세국어 한자음과는 뚜렷이 구분된다. 시기보다 늦은 지역말 구어교육은 의태부사, 첩어, 반복합성어(의성의태어) 한음과 한자성구 중 번역의 음독이 가장 정교한 진주 한어를 이두식으로 고치며, 특이한 어두음 ‘ㄹ’, ‘ㅈ’, ‘ㄱ’의 약음에 대한 속어의 기준이 다르다고 본다. 가야어의 기준 중 ‘ㆍ’의 저평조를 낮게 낮추어 소리내는 방식은 아래의 한자음의 평성조의 고저 장단을 늘이는 일종의 화법으로 보인다. 또한, 사실상 재구는 고어보다 근대음에서 더 활발하게 보인다.

(5) 兒[中/ᄉ(ᄋ)/平, 止/開3/平/支/日/汝移/ɣĭe, 支/ŋje]

중세국어 한자음은 이 단계의 漢音을 반영했다고 이해된다. 상고음 고구려 기층의 6-8세기 신라 중후반 江攝의 핵모는 평순 저모음인 [-아]보다는 원순적이며 중모음에 가까운 [-ᄋ]로 반영되었을 가능성이 크다. 예외적인 ‘學[中/ᄒᆞᆨ]’이 있다. 바로 이 한자음이 고대국어 한자음의 실상을 보여준다고 할 수 있다.

(6) 走痢 즈칙다 <역어유해 상, 61b>
(7) 朴[中/박/去, 江/開2/入/覺/滂/匹覺/pʰɔk, 屋/pʰroːg/poːgboːg]

4등운에서 [j]의 발생은 3,4 등 등운 가운데 절운의 4等韻(齊韻・先韻・蕭韻・靑韻・添韻)은 전기 중고음 시기에 개음 [j]가 없었으나, 후기 중고음에서 [j]가 생겼다. 중세국어 한자음의 4등운에 모두 介音 [j]가 반영되어 있는 것은 후기 중고음을 반영한 뚜렷한 증거이다. 고대국어 한자음에서 先銑霰屑韻인 ‘鐵’이 개음이 없는 [tʰəl/털]로 재구되는 것은 전기 중고음을 반영한 결과로 이해된다. 그러나 통일신라 이후의 한자음에서는 ‘齊[저], 借[적]’ 등에서 알 수 있는 바와 같이 4등운에 개음 [j]가 반영되어 있어서 시대 차이를 드러낸다. 즉 4등운에서 [j]의 발생과 반영을 기준으로 하면 삼국의 한자음과 통일신라의 한자음이 구분된다.

즉, 고려는 정히 한문 음독한 {유가사지론} 34～44 위치의 사선(‘ㅺㅋ’[훈붓]에 대응)으로 보았던 동음이문법 33～44 위치(‘ㅌ’[ㅅ뎌])에 대응한 점으로 읽으면서, 44 위치 사선의 대응 구결자는 ‘ㅺㄱㅏ’[훈긔]에서 ‘ㅺㄱㅋㅏ’[훈의긔]로 수정하였다. 생략표기의 점부호는 역독의 금광명경에서 읽히지 않는 언해자의 석독문으로 다시 읽으면서 쓸 수 있다. 가야 구문에서 보이는 부사적 언어 품사류의 고문의 언해 및 번역의 특성은 이질문화의 다양성이 직역과 의역에서 두드러지는 이음의 변천과정과 언어음의 자연언어적 지리 형태가 이 지역 언어의 특이성으로 한글 언간의 출현이 가능하다. 조선 언간의 변별은 한글과 한문 서간체의 형식과 형성에서 문건보다 자연언어 처리의 인공데이터 수준의 기술언어학적 한문언어의 구문 언어의 한문 복합 형성에서 번역의 의고성이 관습적으로 나타나는 문장 종결형의 발달을 가져온다. 가야 문말어미의 오래된 전통적 언어는 중국 백화문의 통역음에서보다 중고 한음 기층의 상고적 고어 문제를 가야고분의 유물 벽화의 고어 해석에서 구문에서 돌아보게 된다.

7. 결론

1) 진주말 사회언어 속 한글 구어의 문어체

동아시아에서 한자, 한문 문화가 가야 언어문화에 어떤 글문화를 교육적 의미로 계승하여 왔는지 살펴보는 것은 언어문화사적으로 흥미로운 문제이다. 말로 읽을 때 전하는 이두 글의 번역은 제문, 문기, 일부 전기체 문학의 시체에서 적용되는 중국 한음의 번안문이나 번역문의 글의 일종으로 파악된다. 구결로 읽히는 화엄경소류의 번역문 역시 삼국의 언어의 유사성을 비롯한 가야사의 의미 있는 번역글의 통역에도 적용될 것이다. 역사 고분 벽화 옥전고분 목곽묘의 제4분호의 고려초 구어 전기의 양식적 특질을 보이는 최치원 문학의 특성은 율시에 강조를 두면서 성조와 융합한 분기 언어를 창조해 낸다. 이는 고려문학에서 향가를 시가와 문학의 대중성을 발현해내어 11세기 화엄의 종교와 철학이 문학과 언어학에 초점을 두어 읽는 시체문용(詩體文用)의 독법을 적용하기에 적절할 것이다.

2) 진주하씨묘 출토 한문 편지 8건의 이두식 글

문헌의 경남 구어를 반영한 언간 표기법의 비언어성은 부호 점토구결의 문자성에 대한 문장교육의 한글 문법이 한자 문제를 특성화하여 경주지역어의 방언지리학의 독자적인 구색을 갖춘다. 방언 형태는 구유한 전통의 풍속적 상층지방의 언어, 마산(창원)-진주(통영, 남해, 고성(진영)) 지리 언어의 경남 말 구분 중 문법에서 잘 드러나지 않는 문어 형태 가운데에서 어말어미의 특수성을 보이면서, 어말적 형태를 보유하는 명령형의 구어성이 문말에서 드러나는 통사 문법 격체계를 문장과 구를 한문어법으로 특화시켰다. 之의 이두식 표현에서 한문의 특수어절 중, 구결문과 석독구결의 차이가 죽간에서 드러나는 어휘 일부 명사 불교식 어명 표기와(남해 언어) 일명 고유명사(가계보(족보 성씨 제)문 문장 중 일부 이두문 발췌함) 한문 어절(사서언해 인용어절 중 일부구문)의 말투와 민요조의 언간체를 유지하면서, 고서의 교화용 제문 속 안부체의 이두와 한글자료, 한글 외교법전, 공문서, 한글용 공식 이두문, 사서문집 중 시가문의 가사문으로 발전하게 된 한글의 기억으로 고전은 현대문으로 이어지게 된다. 그 예로 조선 후기 {도산십이곡}의 노랫말이 있어서, 유가사지론의 법화 사상은 현대의 가야지역에도 반영되고 있다.

3) 번역말에 대한 경남언어의 고대언어성 가치

경남 진주어의 글말적 문화체험은 진주언어의 구역과 현대언어의 계승이라는 아시아 말은 통영 해양지역 가야언어의 계승지로서 가야의 철기문화와 구비문학의 발달을 발전시키고, 번역문학을 불교철학과 도가사상, 유교의 정착이 이루어지게 되었다. 균여 보현시원가의 한역시에 대한 대장경 화엄사상 문학은 가야 언어의 맥을 잇게 하였으며, 경남 지역의 문화와 정체성을 디지털화하여 구어와 생활 속 교양언어의 역할이 서민문학과 민중문학으로 이어지게 하였다. 직역과 의역을 중시하는 풍속언어의 발전과 동일하게 우리말 고유어 및 한말의 배달말 교육에서 배운 한문식 이두와 한글의 자연언어 문화가 발달할 수 있는 순화용 매체 교육이 중요하다. 직역된 한자말의 가야식 발음을 잘 전달하는 균여 향가의 고려 고구려언어의 계승언어와 신라 언어의 삼국식 발음은 {합부}금광명경과 법화경 문헌에 잘 드러난다. 번역의 글을 통해 입말과 글교육을 자리매김하며, 인공 언어시대의 바른 언어 표기 역시 경남 언어의 순화된 글에 영향을 받을 수 있다. 한자 교육에 대한 이두 번역문의 한글과 지역말의 혼합적 섞임 현상을 받아들이게 된다. 동음어, 동의어 등 어원적 고증 역시 삼국의 언어 혼합이 한자의 발달 및 신라사의 방언을 가야언어와 신라말을 다르지 않게 섞일 수 있게 한다.

4) 언간의 말뭉치 구축과 활용 방안에 대한 거리 두기의 조화

금산, 거창, 안동 방언과 표준언어 K-map 지리는 방언권을 서남, 경남 동부{중부} 방언, 동북 방언으로 구분할 수 있어서, 서부경남의 진주언어를 번역된 순우리말식 이두어, 구어식 구결토의 간소화된 지역언어(평서형어미 일부 '니','리', 직설법어미<의문형, 청유형>), 온화하고 성경에 가까운 구수한 방언의 사투리를 금관가야답게 이루어낼 수 있도록 해야 한다.

전라도 인공음의 진화에 맞춰 한글의 표준화를 위한 언어교육을 위해 표준 경남 지역 방언음을 고쳐서, 6세기 고대 상고음 고유한 서부방언 합천 옥전과 두락리 마을의 한문식 토기 고분군으로 찍어낸 목판활자 출순화어의 한자음과 한문 한자 어휘의 교육발화음을 준수하기 위한 말뭉치의 구축이 의사소통에 글쓰기가 호환적 경계 지역, 지역 방언의 방각본 자료와 음소와 이음의 배열을 정리한다.

가야 문자의 독법과 동아시아 한자의 구두언어성을 잘 나타나는 자토구결 유가사지론, 범망경의 동음이표기 및 금광명경, 화엄경소, 능엄경 음독구결 혼용 및 혼합 금석문 표기의 문헌에서도 국문에 대한 표준어의 방언 이두문의 사용도 중요하리라 본다. 서종학(1995)에서는 표준어의 한자 문제에 대한 고유문자의 생활화와 한자 학습에 구어가 동일시되는 이중언어 표기 문제에 동아시아 고대언어의 자료적 보존이 시급하다.

한문의 지역명이 진주, 합천, 통영, 진천, 진영에 남아 있는 것으로, 한글로 알려진 훈민정음의 창작 시기와 기원은 사천과 통영에서 발견된 상주본 해례 훈민정음의 고유언어를 경남방언에서 발견되는 특이한 현상도 살펴볼 수 있다. 동아시아 차자는 삼국의 한자 글과 이두문의 제 문자를 말과 글로 표현해내면서 고려언어로 이어져 가게 하는 음소문자의 발달을 보여 주며, 한자교육에 성조, 율격, 어조와 운이 가미되어 변한 지역어의 지역적 특색이 살아 있는 생활속의 교육적 언어가 들어가 있다는 것을 명심해야 한다. 전문적 순화된 고유한 지역말의 풍속과 고증할 수 있는 사투리말의 음조가 변하지 않는 어문정책도 필요하리라 본다.

<참고문헌>

경상대학교 경남문화연구원 편(2001), 경남방언연구, 경남문화연구원.
김민수(1964/1977), 신국어학사, 일조각.
김상윤(2013), 가야어 '벼리달(碧珍) · 이리(一利)'에 대한 고찰, 인문언어 15, 국제언어인문학회.
김소희(2020), 대한제국기 진주지역 『주자어류(朱子語類)』의 간행에 관한 연구, 고문서연구 56, 한국 고문서학회.
김양진 황국정(2013), 균여전 소재 향가의 차자 표기 독법 검토 -고려시대
『용감수경(龍龕手鏡)』한자음의 음운론적 특징을 중심으로-, 인문학연구 24.
김영진(1982), 가야어에 대하여, 가라문화 1, 경남대학교 가라문화연구소.
김완진(1980), 향가해독법 연구, 서울대학교 출판부.
김무림(2022), 국어 한자음의 역사, 태학사.
이기문(1961, 1978), 탑출판사.
남풍현(1993), 고려본 유가사지론의 석독구결에 대하여, 동방학지 81. 동국대학교,
남풍현(2015), 가야어에 대하여, 구결연구 35권, 구결학회.
南豊鉉(2014), 韓國의 借字表記法의 發達과 日本 訓点의 起源에 대하여 ,『古代韓國語論攷』, 태학사.

都守熙92008),『三韓語 硏究』, 제이앤씨.
梁柱東(1965),『增訂古歌硏究』, 一潮閣.

박병채(1971), 고대국어의 연구, 고려대 출판부.
박정수(2016), 진주 지역어의 홀소리 체계와 경남 중방언권 경계에 대한 논의, 국제언어문학 33, 국제언어문학회.
백두현(2002),『 현풍 곽씨 언간 』의 종합적 고찰, 어문론총 36, 한국문학언어학회.
서종학(1995), 이두의 역사적 연구, 영남대학교 출판부.
송기중, 남풍현, 김영진(1994), 고대국어어휘집성, 한국정신문화연구원.
안동대학교박물관 [편](2000), 안동 정상동 일선 문씨와 이응태묘 발굴조사보고서, 안동대학교 박물관.
유창균(1995), 국어학사, 형설출판사.
이승재(2009), 각필구결의 해독과 번역 4, 태학사.
장경준 외(2015),『유가사지론』권 20의 석독구결 역주, 역락.
정광(2019), 동아시아 여러문자와 한글 : 한글 창제의 비밀을 밝히다, 파주 : 지식산업사.
최명옥(1974), 경남 삼천포 방언의 음운론적 연구, 서울대학교 출판부.
최창렬(1993), 어원산책, 한신문화사.
<자료 및 사료 보고>
국립가야문화재연구소, 2011,『韓國 木簡字典』.
국립가야문화재연구소, 2011,『함안 성산산성의 목제유물과 활용』, p.22.
국립가야문화재연구소, 2015,『함안 성산산성 발굴에서 보존까지』, p.83.
윤선태(2016),「한국의 고대 목간의 연구현황과 과제」,『선사와 고대 목기·목간의 최신 연구 현황과 과제』학술대회 자료집.
주보돈(2000),「咸安 城山山城 出土 木簡의 基礎的 檢討」,『한국고대사연구』제19권.
이경섭(2014), 신라, 백제 목간의 비교 연구, 신라문화 44,
이경섭(2013), 고대 동아시아 세계의 목간을 통해서 본 한국 목간의 형태와 내용 분류에 대한 연구 新羅史學報 27
이경섭(2013), 新羅木簡의 출토현황과 분류체계 확립을 위한 試論 新羅文化 42
전덕재(2009), 함안 성산산성 출토 신라 하찰목간의 형태와 제작지의 검토 木簡과 文字 3.
국립창원문화재연구소(2004), 韓國의 古代木簡.

화해와 상생을 위한 한국한문학의 여성 인식 고찰
- 남성 문인의 가족 여성 대상 글을 중심으로 -

진위우, 사소석, 조문선, 주예선(경희대학교)[1)]

目 次

1. 서론
2. 이원적 이상형의 기대
3. 규제 중의 온정(溫情)
4. 자부심에서 책임감으로
5. 자부심에서 자책감으로
6. 결론

1. 서론

본 발표는 한국 한문학사에서 대표적인 남성 문인들을 중심으로 그들의 여성 인식을 고찰한다. 오늘날 한국사회에서 남녀 갈등이 큰 문제가 되고 있다. 특히 젊은 세대에서 혐오와 갈등은 심각한 수준이다. 많은 사람들은 이 문제의 원인이 전통시대 남녀차별의 가부장제에서 비롯되었다고 여기고 있다. 그렇다면 전통시대 사람들의 인식 속에서 그 원인과 해법을 찾아보는 것도 의의가 있다고 생각한다. 남성 문인들의 여성 인식을 비판적으로 검토함으로써, 새로운 여성 인식, 남녀 화해와 상생의 길을 모색하는 논의거리를 제공하는 것이 본 발표의 목적이다.

대부분의 전통시대 남성 문인들이 문학으로 다룬 여성은 죽은 여성을 대상으로 한 것이고, 살아있는 여성에 대해서는 경계와 교화의 대상으로 삼았다. 어느 경우에나 여성은 남성의 눈을 통해 형상화되었고, 그 재현된 여성상은 규범적이고 이상화된 것이었다. 이것은 여성을 구속하는 성격이 강하지만, 한편으로 사회질서 구현의 도구이기도 하였다. 그것은 역설적으로 여성이 사회적으로 미치는 영향이 그만큼 크다는 사실을 말해준다. 남성 문인들도 그 사실을 깊이 인식했다는 것을 알 수 있다.

본론에서는 시대별로 나누어서 각 시대의 대표적인 남성 문인의 가족 내 여성 대상 글에서 여성 인식을 살펴본다. 그에 따라 그들의 여성 인식이 어떻게 변화했는지 탐구하고자 한다. 특히 고려 후기에는 성리학이 정식으로 한반도에 유입되었고, 조선에 이르러서 성리학이 자리잡으면서 당시 사회에 커다란 사상 변화를 주었다. 이 가운데에 가족 내 여성과 여성의 역할

1) 진위우(CHEN WEIYU), 경희대학교 국어국문학과 박사과정.
사소석(SHE SHAOSHUO), 경희대학교 국어국문학과 박사과정.
조문선(ZHAO WENXUAN), 경희대학교 국어국문학과 석사과정.
주예선(ZHOU RUICHAN), 경희대학교 국어국문학과 석사과정.

에 대한 기대, 구속, 자부심, 자책감 등 인식의 양상도 점점 변화한 것으로 보인다. 본 발표는 남성 문인들이 직접 체험을 기술한 여성 인식으로 대상을 초점화하여, 그 내외적 원인을 살펴보고 시대적 변화 특징을 개괄하는 것을 목적으로 삼는다.

2. 이원적 이상형의 기대

이규보(李奎報, 1168~1241)와 이색(李穡, 1328~1396)은 고려 후기의 대표적인 문인으로 생활경력과 성격, 사상 모두 시대적 특징을 어느 정도 반영하고 있다. 기존 연구에 따르면 이규보가 실제 여성을 대하는 태도와 이상적 여성 양상을 다루어 이원적인 여성 인식을 파악하였다. 이색은 유교 관념을 강하게 받아들이면서 이상적인 여성을 추구한 것으로 알려져 있다.[2] 본 발표에서는 이규보와 이색의 가족 여성에 관한 작품을 분석하여 두 문인의 각자의 가족 여성에 대한 인식을 살펴보겠다.

이규보의 작품에는 가족 여성 중 자신의 딸과 아내가 주로 묘사되어 있다. 딸과 아내의 여성 양상을 통해 이규보의 가족 여성에 대한 인식을 탐구해 본다.

먼저 딸에 대한 인식. <憶二兒 二首> 이 작품에서 이규보는 자신의 딸과 아들을 회상하였다. 이 시를 보면 남성과 여성을 대하는 이규보의 태도가 담겨 있는 것을 알 수 있다.

<憶二兒 二首>[3]	
딸	아들
내 무릎에서 옷을 끌며 애교부리고 거울을 대하면 엄마 화장을 흉내낸다 牽衣戲我膝 得鏡學母粧	바라노니 네가 그 사람들 닮아서 재명이 원백을 초월하기를 願汝類其人 才名轢元白

<표 1>

시에서 어린 딸이 즐겁게 노는 생생한 모습은 아들의 문학적 성취에 대한 기대와 대비된다. 남성은 가문의 체면으로서 명예와 명성을 쟁취해야 한다는 이규보의 생각, 여성에 대한 사회적인 기대나 요구는 별로 없다는 이규보의 생각을 잘 보여준다. 딸에 대해서는 감각적으로 묘사되어 있으며 다정한 측면이 많이 드러나 있는 데 비해, 아들에 대해서는 이성적 측면이 지배적이다. 이러한 구별적 의식은 곧 사회적 약자로서 정감의 대상인 여성과 사회적 존재로서의 남성을 인식한 것이라 하겠다[4]. 여성은 대외적인 명성보다 가정에 더 관심을 갖고 정서적 가치를 제공해야 한다는 것이 이규보가 가족 여성에게 기대하는 것 중 하나이다.

한편 〈悼小女〉라는 시에서 이규보는 자신의 딸이 세상을 떠난 비통한 심정을 표현하였다. 동시에 이규보의 딸에 대한 기대가 시구 틈새에서도 드러난다.

---

2) 이규보가 아내에 대한 애정을 솔직하게 드러내고 자신보다 먼저 죽은 막내딸의 애통함을 극명하게 드러낸 것은 김용선, 「생활인 이규보」. 일조각, 2013, 참조. ; 이규보가 여성을 기록한 몇 안 되는 작품들을 분석해서 이규보가 실제 여성을 대하는 태도와 이상적 여성 양상을 밝혀낸 것은 박재금, 이혜순 외, 『우리 한문학사의 여성 인식』. 집문당, 2003, 참조. ; 이색이 여성을 대상으로 쓴 묘지명을 분석하여 작성 목적과 전통적인 유교적 관념에 따른 이색의 이상적인 여성의 특징을 탐구한 것은 김보경, 「이색의 여성인식 -여성묘주 묘지명을 중심으로-」, 『漢文學報』 8. 2003, 33~80쪽, 참조. 그러나 이색의 여성 만사(挽詞)에 대해서는 제대로 다루지 않았다.

3) <憶二兒 二首>, 『東國李相國全集卷第五』, 한국고전종합DB.

4) 이혜순 외, 위의 책, 13쪽.

<悼小女>[5]	
번역문	원문
딸아이의 얼굴 눈송이와 같고	小女面如雪。
총명함도 말할 수 없었네	聰慧難具說。
두 살에 말할 줄을 알아	二齡已能言。
앵무새의 혀보다 원활하였고	圓於鸚鵡舌。
세 살에 수줍음을 알아	三歲似恥人。
문밖에 나가 놀지 않았으며	遊不越門闌。
올해에 막 네살박이로	今年方四齡。
여공(女工)도 제법 배워가더니	頗能學組綴。

<표 2>

이 시 내용은 이규보의 자신의 딸에 대한 추억이다. 이규보는 자신의 딸이 잘생기고 총명하다고 말하면서, 자신의 딸이 어릴 때부터 예절을 잘 지키고 부끄러움을 잘 알고 여공을 잘하며 집을 나서지 않는다는 전통적인 유가 사상의 영향을 받아 자란 양가녀(良家女)임을 칭찬하였다. 그만큼 이규보가 여훈(女訓)을 지키는 여성상을 중시하고 있음을 알 수 있고, 동시에 가족 여성이 어떤 여성이 되어야 하는지에 대한 이규보의 요구와 기대도 엿볼 수 있다.

다음으로 아내에 대한 인식. 이규보는 작품에서 아내에 대한 요구를 직접적으로 언급하지 않으면서도 다른 사람의 아내를 통해 자신이 기대하는 좋은 아내의 모습을 드러냈다. 이를 통해 이규보가 가정의 아내에게 어떤 기대를 하고 있는지 어느 정도 느낄 수가 있다.

〈一日不飮戱作〉에서 이규보는 세상 여자들에게 주태상의 아내도, 이춘경의 아내도 아닌 양홍의 아내가 될 것을 권한다.

제목	번역문	원문
<一日不飮戱作>[6]	(전략) 태상의 아내는 되지 말아라	莫作太常妻
	한 번만 엿보면 재계를 범하였다고 노한다	一窺怒犯齋
	춘경의 아내는 되지 말아라	莫作春卿婦
	취하여 거꾸러져서 함께 하지 않는다	醉倒不與偕
	저쪽은 맑고 이쪽은 미친 것이 혹 다르다 해도	彼淸我狂雖或異
	아내와는 모두 함께하지 않는다	於婦均是生不諧
	차라리 양홍의 아내되어	不如却作梁鴻妻
	베 치마 나무 비녀 부끄러워하지 않고	不恥布裙與荊釵
	어진 것이 상적하고 즐기는 것이 유여하여	賢相敵歡有餘
	눈썹 가지런히 밥상 들만 못하다	擧案與眉齊
<題咸校勘子眞子石硯>[7]	높은 봉우리에 올라 원정간 남편 돌아오길 기다리다가	一登蒼巘望夫廻
	남편은 끝내 안 돌아오고 몸은 차츰 말라서	夫竟不廻身漸槁

<표 3>

이규보는 양홍의 아내가 양홍의 가난을 싫어하지 않고, 오히려 양홍의 기개와 학식을 존경하며, 가난을 수치로 여기지 않고 스스로 집안일을 도맡아 남편을 진심으로 존경하고 조화롭

5) <悼小女>,『東國李相國全集卷第五』, 한국고전종합DB.
6) <一日不飮戱作>,『東國李相國全集卷第三』, 한국고전종합DB.
7) <題咸校勘子眞子石硯>,『東國李相國全集卷第三』, 한국고전종합DB.

게 지내는 것을 더 중요하게 여겼을 것이다. 이러한 아내의 모습은 유교 전통의 삼종사덕(三從四德)을 따르는 전형적인 여성상이다. 이규보가 '戱作(희작)'이라고 하면서 세상의 여자들에게 권하지만, 이규보의 마음속으로 갈망하고 기대하는 여성상을 투영하고 있다. 또한 〈題咸校勘子眞子石硯〉에서 이규보는 중국 망부석(望夫石)의 전설을 이용하여 무창정녀(武昌貞女)의 남편에 대한 충성심과 수절 행위에 대한 경의를 표하고 있다. 이는 가족 여성이 남편에게 충성심을 가질 것이라는 기대의 표현이기도 하다.

타인을 위해 쓴 두 편의 제문에서도 이규보는 여성 묘주에 대한 높은 평가와 찬양을 아끼지 않았다. 〈祭妻文〉[8]에서 아내가 남편을 벼리[纲綱]으로 삼고, 부모에게 효도하고 근면하게 살림하는 전통 예교를 실천했다고 칭찬하였다. 〈金紫光祿大夫參知政事上將軍金公夫人印氏墓誌銘〉[9]은 인씨가 효도와 정숙한 덕을 가지고 집안일을 잘 다스리는 여성임을 부각시켰을 뿐만 아니라 담박한 기백을 강조하였다. 이런 작품은 비록 이규보가 자신의 가족 여성을 위해 쓴 작품은 아니지만, 이 두 여성이 아내의 역할을 잘하고 있다는 점을 강조함으로써, 이규보도 자신의 가족 여성들이 이 두 여성처럼 어질고 숙덕하며 가정을 잘 가꾸고 남편의 좋은 아내일 뿐만 아니라 남편의 사업 성취에 도움이 되는 사람이기를 기대하는 마음임을 알 수 있다.

고려 후기 대표 문인 이색의 여성 작품은 주로 남의 부탁을 받고 쓴 11편의 만사(挽詞)[10]와 4편의 여성 묘주 묘지명[11]에 집중되어 있다. 이 작품들은 다른 가족의 여성을 대상으로 한 것이지만, 이규보와 같이 이 여성들을 묘사하면서 동시에 자기 가족 여성들에 대한 기대도 드러내고 있다.

11편의 만사는 길지 않고 대부분 돌아가신 여성에 대한 찬사와 애도, 안타까움을 표현하는 내용이다. 비록 몇 마디의 짧은 시이지만, 여성에 대한 찬사를 통해 이색의 가족 여성에 대한 기대를 엿볼 수 있다. 또한 이색은 여성 묘주 묘비명에서 여성 묘주의 훌륭한 품행에 대해 자세히 묘사하고 있다. 만사와 묘지명의 여성의 미덕을 통해서 이색의 인식을 알 수 있는데, 정리하면 다음과 같다.

연번	제목	번역문	원문
1	<閔判書夫人安氏挽詞>[12]	따님 자품도 어찌 그리 현숙한고 시집을 가서 현모양처 되었네	生女資何淑。 歸人德竝佳。
2	<哭權萬戶室李夫人>[13]	집은 부유하였으나 교만하지 않았고 가문은 쇠하여도 예모는 깍듯했네	家富驕心絶。 門衰禮貌耽。
3	<哭西隣大夫人>[14]	부인의 덕은 참으로 소중하건만 타고난 명은 어길 수 없는 법이라	女德誠爲重。 天年不可違。
4	<吉昌君夫人洪氏挽詞>[15]	근검의 미덕인들 누가 그만할까만 비의는 절로 세상에 둘도 없었지	勤儉誰雙美。 非儀自兩無。
5	<哭廉侍中夫人>[16]	평생 검소한 모습 보여 풍속을 바꾸려 하였네 과거 급제는 물론이요 재상도 많이 배출하며	終身儉素欲移風。 門多宰相科名盛。

8) <祭妻文>,『東國李相國全集卷第三十七』, 한국고전종합DB.
9) <金紫光祿大夫參知政事上將軍金公夫人印氏墓誌銘>,『東國李相國全集卷第三十五』, 한국고전종합DB.
10) <朴密直形夫人挽詞三首>, <金思亭夫人李氏挽詞>, <哭權萬戶室李夫人>, <閔判書夫人安氏挽詞>, <哭尹母崔氏>, <哭宋同年夫人李氏>, <哭西隣大夫人>, <吉昌君夫人洪氏挽詞>, <西原君洪夫人挽詞>, <哭廉侍中夫人>, <柳代言夫人元氏挽詞> 김보경, 이혜순 외,『우리 한문학사의 여성 인식』. 집문당, 2003, 34쪽.
11) <金台鉉妻王氏墓誌銘>, <彥陽郡夫人金氏墓誌銘>, <驪興郡夫人閔氏墓誌銘>, <尹母崔夫人墓誌>. 이혜순 외, 위의 책, 35쪽. 참고하여 정리하였음.
12) <閔判書夫人安氏挽詞>,『牧隱詩藁卷之二十三』, 한국고전종합DB.
13) <哭權萬戶室李夫人>,『牧隱詩藁卷之十七』, 한국고전종합DB.

6	<柳代言夫人元氏挽詞> 17)	일찍 홀몸 되어 심신은 고달팠어도 후손 많이 두어 벌열 가문 빛냈어라	早寡身心苦。 多孫閥閱華。

<표 4>

연번	제목	번역문	원문
1	< 驪興郡夫人閔氏墓誌銘 >18)	어떤 일을 행할 때마다 한결같이 모친이 행한 법도를 근본으로 삼아, 부모를 매우 효성스럽게 섬기면서 아침저녁으로 보살펴 드리고 문안 올리는 일을 비록 병이 들어도 폐하는 일이 없었으므로 종족들의 칭송을 받았다. 신축년(1361, 공민왕10) 겨울에 홍건적을 피하여 남쪽으로 옮겨 갈 적에 모친을 모시고 길을 떠났는데, 그때에도 마치 집안에 거처할 때처럼 모친을 편안하게 해 드렸으며, 그 뒤에 여흥(驪興)에서 10년 넘게 살 적에도 더욱 마음을 써서 봉양하였다. (중략) 부인은 그때마다 눈물을 흘리면서 말하기를 “나의 모친이 여기에 묻혀 계신데, 내가 떠나면 성묘도 하지 못하게 될 것이다. 내가 어떻게 차마 그럴 수 있겠는가.” 하였다.	壹是皆以母則爲本。事父母甚孝。朝昏定省。不以疾病廢。宗族稱之。辛丑冬。避賊南遷。奉母以行。母安焉如在室中。其後居驪興十有餘年。事之益勤。母旣歿矣...夫人涕泣曰。吾母葬於斯。吾去矣。拜掃闕矣。吾何忍焉。吾何忍焉。
2	< 彥陽郡夫人金氏墓誌銘 > 19)	부인의 직분을 다하였으며, 엄한 성품으로 자제를 반드시 예법에 맞게 가르쳤으므로, 종족들이 지금까지도 일컫고 있는 터이다. (중략) 부인이 외손녀들을 가르칠 때면 으레 ‘남편을 받드는 예법은 처음부터 늙을 때까지 오직 한결같이 공경하는 마음을 지니는 것에서부터 시작된다.’고 하였다. 그리고 옷과 음식을 마련할 때에도 반드시 정결하게 하면서 때에 맞게 하였다. (중략) 그래서 당시에 사람들이 ‘민공(閔公)이 자유분방하게 지낼 수 있었던 것은 부인이 가정을 잘 다스렸기 때문이다.’라고 말했던 것이다.	盡婦職。性嚴。敎子弟必以禮。宗族至今稱之...敎女孫必曰。事夫之禮。自始至老。唯守一敬而已。至於衣食。必精必潔...故當時語曰。閔公之放曠。夫人理於內故也。
3	< 尹母崔夫人墓誌 >20)	부인이 현숙한 데다 부녀자의 일을 잘 행하면서 아무리 춥고 더운 때라도 그 일을 쉬지 않음은 물론, 자기 아우에게 가문의 명성을 떨어뜨리지 말도록 권면하고 있다는 말을 들었다. (중략) 그 집안에 들어와서는 시부모를 극진히 모시면서 부녀자의 직분을 다하였으며, 시누이를 시집보내고 그 딸을 자기 소생처럼 보살펴 주었는가 하면, 친척 가운데 혹 기한(飢寒)에 떠는 자가 있을 경우에는 부인이 의식(衣食)을 대주었으며, 정작 자기 자신은 빈한한 생활을 달게 여겼다. (중략) 부인을 볼 때마다 매번 효부(孝婦)라고 극구 칭찬하면서, 집안에 장원한 후손을 내기까지 하였다고 자랑스러워하곤 하였다.	聞夫人賢。執女工。豐寒盛暑不輟。而又勉其弟毋墜家聲...嫁其弟。撫其女如己出。族屬或飢寒。夫人衣食之。而自甘菜色...每見夫人曰。吾孝婦吾孝婦。
4	< 金台鉉妻王氏墓誌銘 >21)	바른 자태와 정숙한 덕은 훌륭한 가문[高門]의 배필이 될 만하였다. (중략) 부인은 자애롭고도 엄하고 총명하고 지혜로웠다. 집안을 다스리는데 법도가 있었고, 여러 친족들을 은혜롭게 어루만져 주었으므로 사람들이 ?? 모두 자신의 어머니처럼 여겼다. (중략) (시어머니 고씨(高氏)는) 이른 나이에 홀로 되었으나 나이가 들수록 더욱 건강하여 백하고도 두 살의 장수를 누렸는데, 부인은 더욱 부지런히 모셨다.	貞恣淑德克配高門...夫人慈嚴聰慧持家有法撫諸族有恩人？？之咸若已母...早年而寡老益康享年百單二歲夫人事之愈勤

<표 5>

14) <哭西隣大夫人>,『牧隱詩藁卷之二十七』, 한국고전종합DB.
15) <吉昌君夫人洪氏挽詞>,『牧隱詩藁卷之二十七』, 한국고전종합DB.
16) <哭廉侍中夫人>,『牧隱詩藁卷之三十二』, 한국고전종합DB.
17) <柳代言夫人元氏挽詞>,『牧隱詩藁卷之三十三』, 한국고전종합DB.
18) <驪興郡夫人閔氏墓誌銘>,『牧隱文藁卷之十九』, 한국고전종합DB.
19) <彥陽郡夫人金氏墓誌銘>,『牧隱文藁卷之十六』, 한국고전종합DB.
20) <尹母崔夫人墓誌>,『牧隱文藁卷之十九』, 한국고전종합DB.
21) <安軸墓誌銘> , 李穀 ,『가정집』, 559쪽. 한국고전종합DB.

위의 표에서, 여성의 덕성에 대한 칭찬이 주로 덕행, 근검, 살림살이 등 훌륭한 품행에 집중하고 있음을 알 수 있다. 이는 이색이 기대한 가족 여성상이 겸손하고 근면하며 예절을 지키고 가족을 잘 다스리는 능력이 있는 여성임을 말해준다. 이러한 칭찬의 내용은 여성의 사후 만사와 묘지명에 존재하지만, 개별 여성의 훌륭한 성품에 대한 개인적인 인식에 의해서 찬양을 한 것이기 때문에, 이를 통해서도 이색이 가족 여성들에게 개인적으로 기대하는 것은 그들이 훌륭한 품행과 능력을 갖추기를 바라는 것임을 읽을 수 있다.

이규보와 이색은 물론 오랫동안 유교 사상의 영향을 받은 문인들이 작품에서 보여준 이상형의 여성은 먼저 유교 전통의 예절을 지켜 부모에게 효도하고 남편을 공경하며 집안일을 잘하는 여성의 모습이다. 그 외에도 두 문인은 여성이 남편을 도울 수 있는 능력을 갖추고 후세 사람들을 교화시키는 모범이 되어야 한다고 생각하였다. 그러나 두 문인은 모두 남성의 입장에서 가족 여성에 대한 자신의 기대를 표현했을 뿐, 여성의 입장에서 여성의 삶에 대한 요구와 기대를 생각해보려 하지 않았다. 이것은 전통 유교 사상의 한계로 인한 시대적 한계로 지적할 수 있을 것이다.

3. 규제 중의 온정(溫情)

새 왕조를 건립 후 조선 전기는 고려의 폐단을 고치면서 정치와 문물제도의 정비시기로 접어들었다. 훈구파 문인 서거정(徐居正, 1420~1488)과 도학파 문인 김인후(金麟厚, 1510~1560)는 모두 명문 출신이고 당대 문학의 대표자라고 말할 수 있다. 성리학은 고려 후기에 전래된 후 조선 시대에 융성해서 국가개혁의 이념적 기반이 되었다. 이 과정에서 『주자가례(朱子家禮)』 등 성리학을 사상적 토대로 만든 책은 사대부 집안은 물론 평민층에도 큰 영향을 주었다.

서거정의 경우, 그는 '문형(文衡)'으로 나라의 인재 등용을 장악하고 관각문학의 정체성에 대한 자부심을 가져 개인과 집단의 문학 세계에 큰 영향력이 있었다. 서거정은 관각문인으로서 유교적 전통사상을 받아들이고 성리학의 3강령, 8조목의 이념을 명심하였다. 게다가 서거정의 외조부인 권근은 『입학도설(入學圖說)』「대학지도(大學之道)」에서, 3강령과 8조목에 대해 체계적인 도식으로 상호관계를 해석하였으므로 서거정도 많은 영향을 받았다. 이런 이념을 가진 서거정은 당시의 '미모, 드셈, 성적 욕구'를 드러내는 여성들을 경계의 대상으로 삼았다. 반면, 고난을 견디고 수칙을 지키는 지혜로운 여성들은 성리학적 모범 대상으로 여겼다.[22] 서거정은 평생 국가의 공적 문장을 담당하면서도 개인적 한취(閑趣)를 탐구하였는데, 『경국대전(經國大典)』, 『동국통감(東國通鑑)』 등 관각문학 작품을 편찬했을 뿐만 아니라, 소한과 경세의 목적으로 『태평한화골계전(太平閑話滑稽傳)』을 지었다. 그는 『태평한화골계전』에서 여성에 관한 이야기를 많이 기술하고 있어 당대 여성에 대한 개인적 인식을 살필 수 있다.

조선 전기 여성은 집안에서 내조의 역할을 하면서 부덕을 지켜 가정의 화목을 유지하는 데 중요한 위치에 있었다. 그러나 부부유별, 존남천녀(尊男賤女)의 고정된 관념에 따라 집안에서의 발언권의 표출과 사회적 지지가 부족하다. 가정 내의 여성들은 항상 개인의 억울함이나 슬픔을 완곡하게 표현하는 것이 대다수이었다. 「질투(嫉妬)」라는 글의 내용은 이렇다.

"한 낭관이 있었다. 그는 나이가 자못 늙어 수염이 반이나 희었다. 일찍이 한 야연에서 그는 어떤 아

22) 이혜순 외, 앞의 책, 127쪽.

름다운 기생을 보고 혼자 좋아하여 유혹하려 하였다. 그러자 기생이 조용히 말했다. “아아! 나무 늙으셨구려.” 낭관은 집으로 돌아가 자기 아내에게 청하여 족집게로 흰 머리를 뽑아 달라고 하였다. 그의 아내는 검은 머리는 모두 뽑아 버리고 흰 머리만을 남겨 놓았다. 그리고는 그를 속였다. “당신! 영락없는 소년이 되셨구려.” 뒤이어 아내는 다시 그를 속였다. “당신은 나이가 이미 많아 낯빛이 날로 검게 변하고 있소. 평소 세수를 할 때마다 조두를 쓰신다면 얼굴은 머지않아 다시 희어질 것이오.” 낭관은 기뻐하며 아내의 말대로 그렇게 하였다. 후에 그의 아내가 말했다. “근래 당신이 몸을 잘 가꾸시더니 지난날 검은 얼굴에 수염이 하얗던 노인과는 딴판이 되셨구려.” 낭관은 너무나 기뻐 기생의 집으로 바로 달려가 자랑을 하였다. “나는 얼굴이 단사처럼 붉고 수염은 옻칠처럼 검지. 풍류에 한 번 푹 빠진다 하더라도 또한 늦지는 않으리라.” 기생은 미소를 지으며 일부러 거울을 가져다 병풍 사이에다 놓는 것이었다. 이에 낭관은 몸을 돌려 비추어 보았다. 그런데 하얗게 바싹 늙은 것이 아닌가. 낭관은 너무나 부끄러워 말없이 돌아갔다.”[23]

아내는 연만한 남편을 속여 기녀 앞에서 창피를 당하게 하였다. 조선시대 성리학의 여성에 대한 요구에 의하면, 가정 내의 여성들은 부덕을 엄격하게 수행해야 한다. 아내는 아무리 강한 질투심이더라도 남편에게 자신의 불만과 억울함을 직접적으로 말할 수 없고 말을 완곡하게 해야 한다. 가부장이 잘못을 했더라도 직언할 수 없었다. 가정 내의 지위와 사회가 부여한 여성 규범은 당시 여성의 성격을 완곡하고 내성적으로 편향시켰으며 여성은 가정 내 화목의 윤활제가 되었다. 서거정은 가정의 일상생활을 통하여 세인에게 도덕적 여덕의 보편성을 제시하고, 여성에게 교화와 내선(內善)의 목적을 파악하게 하였다. 유순한 여성상과 달리 <사자후(獅子吼)> 같은 내용도 있다.

“조관 허모라는 자가 있었다. 그는 성품이 지나치게 유순하였다. 반면에 그의 아내 이씨는 몹시 사나웠다. 이씨가 매양 사자후를 토할 양이면 허모는 기가 죽어서 움츠러들곤 하였다. 아무런 대꾸도 할 수 없었던 것이다. 하루는 이씨가 화가 잔뜩 나서 허모로 하여금 스스로 바지를 걷어 올리게 하였다. 그리고 종아리를 때리자 피가 흘러내렸다. 어떤 동료가 그 일을 남모르게 알고 있었다. 훗날 그 동료가 허모와 함께 앉아 있었다. 마침 말단 아전 하나가 죄를 범하자 그는 짐짓 노한 형상을 하였다. 친히 매를 칠 기세였다. 그러자 허모가 옆에서 극구 말리는 것이었다. ‘제발 때리지 말게나! 전자에 내가 실인에게 매를 맞았더니 아파서 견딜 수가 없더군.’ 동료는 자신도 모르게 실소하고 말았다.”[24]

여기서는 고정된 가정 관계와 달리 주인공은 사나운 여성과 유순한 가부장의 모습으로 등장한다. 허모가 드센 아내를 두려워해 동료들 앞에서도 약한 모습을 보였다. 이는 분명히 유교 전통적 사상과 상반되고 이씨는 여성의 현량숙덕(賢良淑德)의 품성을 갖추지 못하고 오히려 사나이의 강한 성격을 가졌다. 이는 서거정이 바라는 모범적 여성상과 거리가 있다. 여성의 다양한 이미지를 긍정하면서도 규제 속으로 전범적 여성의 역할을 희구하였다. 여성의 덕행은 개인 집안의 화목에서 큰 내조가 될 수 있으며, 나아가 나라의 안정과 발전에 소홀히 할 수 없는 일환이었다. 일반 평민가문에서 왕실가문까지도 여성에게 모범적으로 요구되었다. <정선

23) “有一郎官 年頗老 髯髭半白 見一佳妓 悅而挑之 妓密語曰 嗚呼 其老也 郎官還家 倩細君鑷白 細君盡去其黑而存白者 誣曰 郎君 改少年矣 復誣曰 郎君 桑榆已迫 恩日黯黑 常時頹洗 宜用藻豆 可立白矣 郎官悅而從之 細君曰 近日 郎君善自修飾 非復前日黑恩髯老 郎官大喜 走抵妓家 詫曰 我恩如丹 我髯如漆 風流落魄 亦未晩也 妓微笑 故取鏡 置屛障間 郎官引身自照 皤皤然一老翁也 大慙而還.” 徐居正 原著・李來宗 譯註,『譯註 太平閑話滑稽傳』, 태학사, 1998, 39쪽.

24) “有朝官姓許者 性過柔 妻李性鷙悍 李常作獅子吼 則許畏縮屛氣 不敢出聲 一日 李盛怒 令許自揭露腳 打之見血 有同僚 竊聞 他日與許同坐 小吏犯罪 陽怒狀 若親打 許從傍止之曰 毋打也 日者 被打於室人 痛不可忍也 同僚不覺失笑.” 위의 책.

군부인한씨묘비명(旌善郡夫人韓氏墓碑銘)>은 다음과 같다.

"부인은 천성이 온화하고 선하며 엄격하고 훌륭하였다. 자식을 법도로써 교육하고, 정성스레 경계하고 신칙하며, 가훈(家訓)을 삼가 지켜 종실의 모범이 되니, 충소가 공경하고 중히 여겼다. (중략) 부인의 현숙한 덕과 훌륭한 행실, 정숙한 지조와 아름다운 자질로 의당 구원(久遠)한 복을 받아야 마땅한데 향년이 길지 못하였으니, 어찌 애통하지 않으랴. 그러나 자식이 있고 사위가 있어 옥과 난초처럼 훌륭하니, 가문이 더욱 성하고 복록이 끊어지지 않을 것이다. 면면히 이어지는 경사가 어찌 그칠 수 있겠는가."[25]

한씨는 세종의 아들 계양군의 부인이자 좌의정 서원부원군 한확의 딸이다. 뛰어난 가문에서 나와서 왕실 가문으로 올라갔다. 온유한 천성을 가진 한씨는 가훈을 삼가 지켰고 훌륭한 아내로 알맞은 어머니로 내인(內人)의 직분을 다하였다. 서거정은 한씨를 극히 칭찬하였고 여성의 전아정숙(典雅貞淑) 모습으로 인증하였다.

김인후의 경우, 그는 성리학의 대가로서 당시 여성 역할에 대해 성리학적 이념으로 생각하였다. 성리학은 고려 후기부터 수입되고 점점 정착한 후 김인후 시대에 이미 성숙기였다. 그는 이원적 기준으로 왕실의 여성에게 근검의 요구를 기대하고, 상층 가문의 여성에게 가정의 화목 유지의 역할을 기대하였다.[26] 여성의 교화는 나라의 교화 임무 중에 중요한 위치를 차지하였다. 그는 여성에게 부덕을 수행하면서 분수와 도리를 지키는 아내로 남편을 받들고 자식을 가르치며 아무리 힘들어도 원망하지 않는 지경을 희망하였다. 여성은 가정 내의 화해와 상생의 조종자를 담당하고 평화의 유지자 역할임을 알 수 있다. 그러나 엄격하고 무정한 규제 속에서도 일정한 온정을 감추고 있었다. <제양씨녀문(祭梁氏女文)>을 보면 다음과 같다.

"汝之生也 旣順而貞 汝之嫁也 能靜以承 (중략) 滿腔悲酸 實激心恙 忍淚呑聲 夫豈有他 大故方罹 慈親衰疚 徑情輕生 有所不敢 今又天寒路遠不克臨省以一訣."[27]

양씨는 김인후의 둘째 딸로 양자징의 처이다. 순정정승(順貞靜承)한 성품을 지닌 딸은 같은 권문귀족의 양자징과 결혼해서 현모양처로서 가문의 화목을 유지하였다. 그 아버지 김인후는 도학자의 선구로서 성리학을 기반으로 당연히 딸에게 유교적 기대를 하였다. 현숙한 천성, 온유한 성격과 자식을 잘 가르치는 행실은 모두 부친의 딸에 대한 기대, 나라의 여성에 대한 요구가 되었다. 딸의 죽음에 대해 김인후는 간절한 애통과 무한한 유감으로, 자신의 입장을 제문으로 표출하였다. 냉혹한 가례의 규범 속에서 이런 온정과 감정은 오히려 보기 어려운 것으로 여길 수 있다. 모범적 여성상을 추구하면서 인간의 본질적 감정을 버리지 않고, 가부장이 집안 여성에게 따뜻한 정을 가지는 것은 긍정할 만한 일이다.

조선 전기의 대표 문인인 서거정과 김인후는 모두 성리학의 규제 이념을 받아들이고 여성에게 온량현숙한 모습을 기대하면서도 여성의 다양한 면모와 여성에 대한 따뜻한 감정(온정)을 가지고 있었다. 이것은 규제 중의 온정으로 말할 수 있다.

---

25) "夫人天性 柔嘉嚴懿 敎子以方 諄諄戒飭 謹守家訓 爲宗室模範 忠昭敬重之 중략 以夫人之淑德懿行 貞操美質 宜膺遐福 而享年不永 豈不痛哉 然有子有壻 玉立蘭茁 家閥之益盛 福祿之未艾 袞袞方來之慶 容可已乎." 서거정, 『사가집』, 사가문집보유 제1권, 한국고전종합DB.

26) 이혜순 외, 앞의 책, 139쪽.

27) <제양씨녀문(祭梁氏女文)>, 김인후, 『하서전집』 권12, 한국고전종합DB.

4. 자부심에서 책임감으로

조선 중기에 이르러, 남성 중심으로 진행되고 있던 조선 사회에도 남성 문인뿐만 아니라 적지 않은 여성 지식인들이 점차 등장하였다. 이 중에도 가장 뛰어난 재주를 지닌 여성 문인인 허난설헌은 문인세가에서 태어났고 문장의 큰 업적을 이룩하였다. 그리고 그의 동생인 허균도 유명한 문인이 되었는데, 이 시대를 대표하는 문인인 허균(許筠, 1569~1618)의 여성 인식을 파악할 필요가 있다. 허균의 가족 환경은 허균의 여성 인식 형성에 중요한 역할을 한 것으로 보인다.[28] 허균은 허엽(許曄)의 셋째 아들인데, 형은 허성(許筬)이고 누이는 허난설헌(許蘭雪軒)이다. 명문가 출신 허균은 가문에 대해서 자부심을 많이 드러내었다. 『惺所覆瓿藁』에서 자신의 가족사에 대해서 언급한 바 있다. 구체적인 내용은 다음과 같다.

"우리집 성씨(姓氏)는 가락국 왕비(駕洛國王妃)로부터 얻었으니 거의 칠백 년이나 되었다. 고려 초에 들어와서 시조(始祖)의 채읍(采邑)이 양천(陽川)이었으므로 드디어 여기에다 호적을 붙였던 것이었다. 고려조 오백 년을 마칠 때까지 과거에 연달아 올라서 높은 벼슬을 하였다. 정승이 된 사람이 열한 분이고, 추부(樞府)에 들어간 사람이 여섯이다. 학사(學士)가 아홉이고, 공주(公主)와 결혼한 사람이 다섯이다. 원(元) 나라에 들어가서 벼슬한 사람이 둘이고 봉군(封君)된 사람이 열넷인데, 대(代)마다 문장으로 유명한 사람이 있었다. 아조(我朝)에 들어와서는 조금 쇠퇴해져서, 정승이 세 사람, 찬성(贊成)이 두 사람이고, 육조의 경(卿)이 넷이다. 공신(功臣)이 세 사람, 학사가 열둘이다. 그런데 충정공(忠貞公) 형제와 지사(知事) 집(輯)과 찬성(贊成) 자(磁)·선인(先人) 초당 선생(草堂先生)을 최고로 일컫는다. 근래에 유수(留守) 허잠(許潛)이 청백리(淸白吏)로 되었는데, 역시 선조[前烈]를 저버리지 않았다 하겠다."[29]

허균의 가족은 오랜 세월 동안 많은 성취와 명예를 얻어왔다. 가족의 역사는 약 700년이나 된다는 점에서 굉장히 오랜 세월 동안 계승되었다. 허균의 가계는 고려 시대부터 그 기원을 이어가며 자부심을 키워왔다. 시대마다 다수의 급제, 벼슬자, 공신, 학자 등을 배출하여 가문의 명성을 확립했다. 특히 허균의 아버지인 초당 허엽은 그중에서도 유명한 인물로 꼽힌다. 이러한 가족의 업적과 명예를 통해 허균과 그의 가족은 자부심을 가지며 가문의 전통을 지키고 이어갔다. 또한, 이러한 가족사를 자랑스럽게 여겨, 허균과 그의 가족은 자신의 뿌리와 역사에 큰 자부심을 느꼈다. 허균의 가정환경과 교육은 그의 성격과 가치관 형성에 영향을 미쳤다. 허균의 여성 인식과 가족 책임감은 결혼 이후에 점점 나타난다. 아래 인용문을 통해서 허균의 여성 인식과 가족 책임감을 볼 수 있다.

"오직 부인은 본성이 공경스럽고 정성스러웠고 / 그 덕은 그윽하고 고요하였네 / 일찍이 시어머니 섬길 때 / 시어머니 마음은 몹시도 기뻤다네 / 죽어서도 시어머니 따라 / 이 산에 와 묻히는구려 / 휑덩그레한 들판 안개는 퍼졌는데 / 달빛 쓸쓸하고 서리도 차구려 / 의지 없는 외론 혼은 / 홑 그림자 얼마나 슬프리까 / 십팔 년을 지나서 / 남편 귀히 되어 높은 벼슬에 오르니 / 은총으로 추봉하라는 / 조서가 내려졌네 / 미천할 때 가난을 함께 하면서 / 나의 벼슬 높기를 빌더니만 / 벼슬하자 그댄 벌써 죽어 없으니 / 추봉(追封)의 은총만 부질없이 내려졌네 / 어찌하면 영화를 같이 누릴꼬 / 내 마음 하염없어라

28) 金東旭,「許筠과 女性」,『아시아여성연구』6, 1968, 59~89쪽.

29) "我家得姓，自駕洛王妃，殆七百年，入麗初，始祖采邑於陽川，遂着籍，於麗朝五百年，科第聯翩，軒裳輝赫，作相者十一人，莞樞者六人，學士者九人，尚主五人，入仕于元者二人，封君者十四人，而代各有文章及名人。入我朝稍衰，相者三人，贊成者二人，六親者四人，功臣三人，學士十二人，而忠貞兄弟，及知事輯暨贊成磁，先人草堂先生，最有稱。近日許留守潛，為淸白吏，亦可不負前烈云."「惺翁識小錄」下, 許筠,『惺所覆瓿藁』, 권24, 228쪽, 한국고전종합DB.

/ 아마도 그대 넋 알음 있다면 / 그대 또한 눈물을 줄줄 흘리리 / 녹으로 내린 술 한잔 들구려 / 서러움에 눈물만 줄줄 흐르누나."[30]

허균은 첫 부인인 金氏에 대한 강한 감정을 글을 통해 표현했다. 그녀는 겸손하고 성실한 여성으로 묘사되며, 허균의 가정을 지탱하고 남편을 지원하는 역할을 했다. 허균은 그녀의 미덕과 지혜를 높이 평가하며 그녀의 죽음을 깊은 슬픔으로 표현하였다.

"방 너비는 십홀 쯤인데 / 남으로 지게문 둘을 내니 / 한낮 볕 들이쪼여 / 하마 밝고도 다사롭네 / 집이라야 벽만 섰으나 / 책은 그래도 갖추갖추 / 쇠코잠방이 입은 이 몸 / 탁문군(卓文君)의 짝이라네 / 반 중발 차 기울이고 / 한 잡음 향 피우며 / 묻혀 살면서 / 천지 고금을 가늠하노라 / 집이 누추하니 어찌 사노 / 남들이야 말하지만 / 내가 보기에는 / 신선의 세계란다 / 내 마음 고요하고 이 몸 편하거니 / 그 뉘라서 누추타 하는고 / 내 누추타고 여기는 것은 / 몸과 명성 함께 이울음이니 / 원헌(原憲)은 봉호(蓬戶)에 살았고 / 도잠(陶潛)도 집안이 떼담집에 / 군자가 산다면 / 누추한들 어떠리"[31]

허균은 <陋室銘>이라는 문장을 통해 자신의 낮은 생활환경을 서술하였다. 허균의 가족관은 그의 여러 여성 관계와 곤경에 처한 가정에서 비롯된 복잡한 면을 드러낸다. 이후에 허균은 여러 여성과 관계를 맺으며, 이 관계에서 갈등과 어려움을 겪었고, 가정 내에서의 경제적 어려움도 경험했다. 허균은 가정을 부양하기 위해 공무 생활을 선택하고, 이로써 여러 여성 관계와 관련된 어려움과 가정생활을 유지하기 위한 노력을 하게 되었다.

허균은 자신이 존경하는 여성, 누이 허난설헌에 대해 감탄과 애잔함을 느끼고 있었다. 허균이 가장 존경하는 여성은 그의 누이인 허난설헌이었는데, 그녀는 불운한 운명을 가진 시인으로 27세의 나이에 세상을 떠났다. 허균은 허난설헌을 세상 사람들에게 소개하려 노력했으며, 그녀의 시와 삶을 통해 상당한 영감을 받았다. 허난설헌에 대해 기록한 문헌은 다음과 같다.

"누님의 시는 더욱 맑으면서 씩씩하고. 높으면서 아름다워 개원(開元 당(唐) 현종(玄宗)의 연호)、대력(大曆 당(唐) 대종(代宗)의 연호)시대 사람들보다 뛰어났다는 명망이 중국에까지 전파되어서 천신사부(薦紳士夫)가 모두 칭찬한다."[32]

"나의 돌아간 누이는 현숙하고 문장도 지녔으나, 시어머니의 사랑을 얻지 못하였고 또 두 자식까지 잃어 마침내 한을 품고 세상을 떠났다. 늘 생각하면 몹시 슬퍼하길 마지 아니하였다."[33]

허균은 누이 허난설헌에 대한 애정과 감탄을 여러 글에서 표현하였다. 허균은 자기 누이를 세상에 알리려 노력하였고, 그녀의 시와 삶에서 문학적 영감을 얻었다. 그는 누이를 통해 여성을 존경하며 여성을 이상화하였다. 허균은 가족을 중심으로 한 가정생활에 대한 책임을 느

30) "惟靈性惟恭恪。德則幽閑。早事先姑。姑志甚驩。死而從姑。來窆玆山。荒煙野蔓。月苦霜寒。孑孑孤魂。悲影之單。踰十八年。夫貴陞班。恩賁追封。紫誥回鸞。賤時共貧。祈我高宮。及官已歿。寵命徒頒。焉得同榮。我懷漫漫。想魂有知。其亦汍瀾。一酌官醪。悲來涕漬."「祭亡妻文」, 許筠, 『惺所覆瓿藁』제15권, 한국고전종합DB.

31) "房闊十笏。南開二戶。午日來烘。旣明且煦。家雖立壁。書則四部。餘一犢鼻。唯文君伍。酌茶半甌。燒香一炷。偃仰棲遲。乾坤今古。人謂陋室。陋不可處。我則視之。淸都玉府。心安身便。孰謂之陋。吾所陋者。身名竝朽。廬也編蓬。潛亦環堵。君子居之。何陋之有." <陋室銘>, 許筠, 『惺所覆瓿藁』제14권, 한국고전종합DB.

32) "姊氏詩尤淸壯峻麗。其高出於開元 , 大曆。名播中州." <惺翁識小錄下>, 許筠, 『惺所覆瓿藁』제24권, 설부3, 한국고전종합DB.

33) "余亡姊賢而有文章。不得於其姑。又喪二子。遂齎恨而歿。每念則晝傷不已." <毁璧辭 幷序>, 許筠, 『惺所覆瓿藁』, 稿卷之三, 한국고전종합DB.

끼며, 여성과 가족에 대한 관점을 형성하였다. 허균의 생각과 행동은 다방면으로 나타났으며, 가족과 여성 관념 형성에도 영향을 미쳤다. 허균은 가족을 위해 희생하는 동안 불만을 품기도 했고, 공직으로 인한 압력과 개성 간의 갈등을 경험했다. 이를 표현한 것이 허균의 작품에 포함되어 있으며, 그의 가정생활과 독립적인 정신 간의 균형을 찾는 노력을 보여준다.

이 시기에는 또 한 사람 빼놓을 수 없는 문인은 신흠(申欽, 1544~1593)이다. 평산신씨 신흠 가문은 문장학 분야에서 특별한 영향력을 끼치며, 약 1세기 동안 4대에 걸쳐 연속적으로 문학사에 큰 기여를 하였다. 이러한 연이은 세대의 업적은 흔치 않다. 첫째 세대인 신흠은 명나라 문화에 영향을 받아 문장의 본질을 새롭게 이해하였다. 그는 당시 도에 종속되어 있던 문장을 자체적인 가치를 부여하는 방향으로 개척하였다. 둘째 세대인 신익성은 신흠의 아들로, 아버지의 아이디어를 확장하고 발전시켰다. 셋째 세대인 신최는 진한고문의 유용한 측면을 새롭게 인식하며 이전 세대의 업적을 더욱 발전시켰다. 마지막으로 넷째 세대인 신의화와 외조카인 김석주는 이러한 가치와 역사적 전통을 계승하며 문장학의 발전을 이어갔다. 이 가문은 문장학 분야에서의 지속적인 발전과 전통의 유지를 통해 문학사에 큰 영향을 미쳤으며, 연이은 4대의 기여를 통해 문학 분야에서 독자적인 업적을 이루었다.[34]

신흠은 어머니인 恩津 宋氏가 일찍 돌아가시고, 아버지인 議政公 申承緖의 보살핌을 받았다. 어린 나이에 그는 문화적 가치와 가산을 상속받았다. 그 후, 15세에 부인 이씨와 결혼하여 자녀를 두었다. 부인 이씨는 李濟臣(1536~1583)의 딸이다. 신흠의 가족 여성 인식은 주로 <망실 이씨 행장(亡室李氏行狀)>[35]에서 드러난다. 이 문장에서 신흠은 자기 부인 이씨의 생애를 기록하였다.

"부인이 어린 나이로 살림을 맡아 집안일을 스스로 처리하였다. 나는 내외척과 종족이 매우 많았는데, 문회(門會)가 있을 때마다 보면, 음식ㆍ의복ㆍ거마 따위를 서로 다투어 호사스럽게 하여 서로 뽐내었으나, 부인만은 해진 옷을 입었고 억지로 화려하게 꾸미지 않았다. 그래서 자리를 함께한 사람들 중에는 혹 보고 비웃는 자도 있었으나, 선비의 행검을 아는 사람은 부인이 바로 현부인임을 알아보았다. 나는 일찍이 《사기》 화식전(貨殖傳)을 읽지 못하여 재산 모을 줄을 몰라서 집안이 몹시 빈궁하였는데, 부인이 힘써 일하여 생활을 영위하고 나를 항상 풍족하게 공대하였으며, 조상을 받드는 데 이르러서는 어ㆍ육ㆍ소채 등 모든 제수들을 조금도 부족함이 없이 다 갖추었다. 기축년에는 내가 고질에 걸려 거의 죽게 되었는데, 부인이 비녀와 귀걸이를 팔아 좋은 음식을 장만해 주고, 의원을 맞아두고 약을 맛보아 가면서 손수 약을 조제하여 병을 간호했으며, 1년여 동안 허리띠를 풀거나 머리를 묶지 않았다."[36]

부인 이씨의 검소하고 청렴한 생활을 통해 긍정적인 가치를 나타내었다. 특히, 신흠이 병에 걸렸을 때, 비녀와 귀금속을 팔아 음식을 구입하고, 약을 제조하여 그를 돌봐주며 가정의 중심 역할을 수행했다. 이를 통해 그녀가 가정 책임감을 부담하면서도 무모하지 않게 행동하였으며, 가정의 안정을 중시하는 태도를 드러내었다.

"상국(相國) 이항복(李恒福)이 같은 이웃에 살았는데, 부인의 오라버니인 이공 수준(李公壽俊)에게 말

34) 이병주, 「가학을 통한 문장학의 전승과 발전 -평산신씨(平山申氏) 신흠(申欽) 가문을 중심으로」, 『동방학 33』, 2015, 116~141쪽.

35) <亡室李氏行狀>, 신흠, 『상촌선생집』, 제29권, 행장(行狀), 한국고전종합DB.

36) "夫人以稚年當家。家事自理。欽申表宗黨甚盛。每於門會。飮食服御。爭事侈大以相高。獨夫人攝弊衣不苟華。在列者或目笑之。而知士行者識其爲賢婦人也。欽不曾讀貨殖傳。家徒壁立。夫人拮据爲生。供奉欽常給。至於奉先。鼎俎籩豆。山澤畢具。無少缺者。己丑。欽遘痼疾幾不興。夫人鬻簪珥。備珍羞。延醫嘗藥。手自分劑。不解帶束髻者凡一年所." 위와 같은 글.

하기를 “우리 마을에 재상 부인이 많으나, 그 중 청렴 결백한 분은 오직 부인이더라.”고 하였다. 내 아우는 일찍이 숙부의 후사로 출계되었고, 자씨가 홀로되어 가난하게 살자, 부인이 홀로된 자씨를 맞아와 한 솥밥 먹으며 30년을 지내는 동안에 남들의 이간하는 말이 없었다. 부인은 내 아우를 마치 친동기간처럼 친애하여 형수와 시동생 사이인 줄을 모를 정도였으므로, 아우가 나이 50이 되고 벼슬이 높아짐에 미쳐서도 마치 아동 시절과 같이 허물없이 대하였다. 여러 조카들에게도 그렇게 대하였다.”[37]

부인 이씨는 신흠의 이웃과 친족 사회에서도 온전한 도리를 지켜가며 남편을 지지하여 높은 평판을 받았음을 기술하였다. 이러한 모습은 당시의 규범에 부합하는 여성상을 나타낸다.

“내가 계축년의 화를 당했을 때, 부인은 죄인처럼 머리도 빗지 않고 얼굴도 씻지 않은 채, 당(堂)을 내려와 거적을 깔고 거처하면서 밥도 먹지 않고 가슴을 치고 통곡하였으며, 스스로 목숨을 끊으려고 한 적도 여러 번 있었다. 내가 찬출되고 나서도 화단(禍端)이 그치지 않자, 사람들이 모두 곧 사사(賜死)의 명이 있을 것이라 하여, 평소 친한 손님도 자취를 감추고 동복들도 다 흩어져 가 버렸으나, 부인은 분수를 따라 환난에 처하여 도리에 어그러짐이 없이 나를 잘 도와주었다. 무오년에는 인목대비(仁穆大妃)를 유폐시키자는 대론(大論)이 일어났는바 그 의논에 참예하지 않은 사람은 극형을 면치 못할 형편이었으므로, 큰아들 익성(翊聖)이 어느 쪽을 지지해야 할까 하는 뜻으로 묻자, 부인이 이르기를 “내 비록 걱정스럽고 두려우나 어찌 너에게 옳지 못한 일을 하도록 하겠느냐.” 하였으니, 대의에 통하고 큰 법칙을 분별하는 것이 이와 같았다. 그러니 세상에 남자라고 하는 사람으로서 시(詩)와 예(禮)를 구실로 남의 무덤을 파내거나, 치질을 핥아 주고 수레를 얻은 자와 같은 무리들이야말로 부인의 풍도를 들어 본다면 어찌 조금 꿀리지 않겠는가.”[38]

마지막으로 심흠은 부인 이씨에 대한 감사의 마음을 감정에 함몰되지 않으면서도 담담하게 서술하였다. 그는 그녀의 지지가 자신의 삶을 크게 향상시켰다고 평가하였으며, 그녀의 역할을 가정 내에서 중요하게 여겼다. 이러한 내용은 가족 책임감과 가정생활의 중요성을 강조하며, 신흠과 부인 이씨의 가정에서의 역할과 상호작용을 보다 상세하게 이해하는 데 기여한다. 더불어, 그들의 가정생활은 당시 조선 사회의 가족 체계와 여성상에 대한 풍부한 맥락을 제공하며, 이를 통해 그 시대의 가정 구조와 가족 윤리 그리고 여성 인식을 보다 깊게 파악하는 데 도움을 준다.

신흠은 어린 나이에 어머니를 상실하고, 이후 아버지의 양육을 받았다. 이 경험은 그가 어머니의 부재로 인한 가족의 중심 역할을 인식하게 되었음을 나타낸다. 그는 어머니의 부재를 보완하고, 누이와 동생, 그리고 조카들을 돌보는 가족 책임감을 중요시했을 것으로 보인다. 신흠의 부인 이씨가 어린 나이에 가정일을 맡아 집안을 다스렸다고 전한 것은, 그의 부인이 가족 책임감을 수행하고 가정생활을 성실하게 처리한 것을 보여준다. 신흠은 또한 가족의 안정을 중요시하고, 가정에서의 훌륭한 행동과 품행을 강조하였다. 자기와 부인을 통해 가정 내에서의 미덕과 역할을 높이 평가하고, 가정생활을 성실하게 처리하는 것을 중요하게 여겼다. 이러한 관점에서, 신흠은 가족 책임감을 중요시하고, 그의 삶을 통해 가족의 안정과 가정생활의 중요성을 강조한 인물로 평가할 수 있다.

---

37) “李相國恒福在比隣。語夫人兄李公壽俊曰。吾里中宰相夫人多矣。其廉潔者惟夫人云。欽有弟早出後。有姊孀而貧。夫人與寡姊同爨三十年無間言。親愛弟猶同胞。不知其爲嫂叔。及弟年艾而官大。猶如童兒時。遇諸姪亦然.” 앞과 같은 글.

38)“夫人囚首墨面。下堂寢苫。推擗不食。欲自決者數。洎放黜竄逐。禍端不息。皆言將有後命。親賓卷跡。僮僕散落。夫人能隨分處患。左右欽無違。戊午大論起。不與議者將鼎鑊斧鉞。家豚翊聖問其去就。夫人曰。吾雖憂畏。豈可令汝爲不義耶。其通大義辨大防如此。世之號男子身而詩禮發蒙。舐痔得車者。聞夫人之風。不亦少遜也哉.” 위와 같은 글.

결론적으로 말하면 허균과 신흠은 가족 여성에게 여성의 재주와 성품을 긍정적으로 승인하고 애모하는 자부심을 지니면서, 자기 가문의 영광을 유지하는 여성에게도 큰 도움을 줄 수 있는 책임감을 부여하였다.

5. 자부심에서 자책감으로

조선 후기는 성리학이 제일 완고한 시기였다. 이 시기에 사회가 여성에게 가하는 구속과 교화이념은 여성을 대상으로 한 애제문에도 표출되었다. 17세기의 대문장가로 알려진 김창협(金昌協, 1651~1708)의 경우도 마찬가지이다. 김창협은 큰고모, 여동생, 동생, 아들, 딸 등 많은 가족 상실의 아픔을 겪었고, 가족과 지인들을 상대로 많은 제문을 지었다. 김창협은 사적인 관계인 가족과 친지, 공공관계로 인연을 맺은 지인에 이르기까지 다양한 사람들을 위해 많은 애도의 글을 썼다. 7형제 중 둘째인 김창협은 14세 연하의 여동생 유인 이씨 부인이 병으로 세상을 떠나자 세 차례에 걸쳐 제문을 지어 애도하고 추모했다. 김창협은 주로 제문을 통해 과거를 회상하고, 누이의 처지와 추억을 서술하며, 이를 엮어 누이를 잃은 슬픔을 표현하였다. 따라서 여기에서는 가족 여성에 대한 제문을 대상으로 해당 문인의 여성 인식을 살펴보고자 한다.

김창협의 애제문이 대상으로 하고 있는 여성은 딸, 친누이, 고모 등 다양하며 그는 이 모든 여성들의 죽음에 대하여 예외 없이 절절한 애도를 표하여 주었다.[39] <祭亡妹文>에서 누이의 죽음은 다음과 같이 그려진다.

"네가 죽을 때에 나는 산사에 있었다. 나는 네가 해산하고 나서 병에 걸렸다는 사실을 알지 못하다가 늦게서야 급보를 듣게 되었는데, 급히 말을 달려 돌아가 보았으나 이미 늦었다. 문을 들어서서 부르짖노라니 몸을 주체할 수가 없었고 당 위로 올라가 울부짖노라니 오장육부가 다 찢어졌다. 그 누가 수십 리 거리에서 7, 8일 동안 못 보는 사이에 영원한 결별을 하게 되리라고 생각이나 했겠는가. 너는 병 들었을 때에 형제들에 대한 생각을 여러 차례 말로 표현했건만 백씨(伯氏 김창집(金昌集))는 금기를 꺼려 들어가 보지 못하였고 숙씨(叔氏 김창흡(金昌翕))는 또 멀리 동협(東峽)에 있었던 관계로 모두 만나 보지 못했다 하니, 아, 이 어찌 살아 있는 사람만 애통할 일이겠는가. 영영 떠나는 너의 혼령도 필시 그지없는 한을 품었을 것이다. 슬프디 슬프고 애통하디 애통하다."[40]

이 제문에는 김창협이 누이에게 제때 도착하지 못한 데 대한 깊은 자책감이 담겨 있다. 형제자매끼리 서로 떨어져 살다가 아플 때 형제가 보고 싶어도 만나지 못했다. 가장 가까운 동생 김창협도 잠시 보이지 않았다. 여동생의 죽음으로 슬픔에 잠긴 김창협의 심정을 이 제문에서 느낄 수 있다. 또한 딸의 죽음을 애도하는 <祭亡女李氏婦文>은 이렇다.

"처음 네가 병든 몸을 이끌고 온 것은 비단 의약을 접하기 쉬운 곳을 찾아온 것뿐만 아니라 부모에게 의지하여 조리를 편히 하려는 것이었다. 그런데 나는 성품이 꼼꼼하지 못한 데다 의술에 어두워 간호와 치료가 대부분 적절치 못하였다. 게다가 네 오라비와 여동생이 잇달아 목전에서 죽자 나는 차마 더 이상 네 병 치료를 맡을 수가 없었다. 마침 네 시댁 식구가 여주에서 서울에 올라왔기에 너를 거기에 맡겼는데, 나는 교외에 나가 있어서 더 이상 너를 돌볼 수가 없었다. 지난달부터는 네 병세가 점차 심해지고 있다는 소식을 연달아 들었다. 그런데도 나는 그때 마침 병이 들어 16일 저녁에야 비로소 와 보게 되었

39) 이혜순 외, 『우리 한문학사의 여성 인식』, 집문당, 2003, 280쪽.
40) <祭亡妹文> , 金昌協, 『農巖集』, 권29(한국문집총간 161, 162), 한국고전종합DB.

는데, 너는 여러 가지 위태로운 증상이 겹겹이 발생하여 이미 손쓸 곳이 없었다. 이에 답답한 심정으로 그냥 두고 보다가 결국 이 지경에 이르고 말았으니, 부모를 찾아온 뜻을 저버리고 만나는 영원히 아비라는 이름에 부끄러울 것이다. 내가 무슨 말을 할 수 있겠느냐, 무슨 말을 할 수 있겠느냐."[41]

김창협의 아버지로서 딸에 대한 미안함과 자책의 정서가 잘 드러난다. 딸이 아파서 부모에게 몸을 의탁했지만, 아버지는 딸의 죽음이 자기에 의한 것으로 생각한다. 아버지 김창협은 이미 다른 자식들의 죽음으로 깊은 슬픔에 잠겨 있었다. 유일하게 살아있는 딸인데, 병을 무릅쓰고 딸을 시댁으로 돌려보냈다. 딸은 위독하지만 자신은 병문안을 갈 수가 없었다. 그래서 작자는 자신이 아버지로서 자격이 없다고 자책한다. 자녀들이 잇달아 세상을 떠났다. 이제 김창협에게는 더 이상의 슬픔의 표현도 사치가 되어버린 것이다. 그런 사연에 이 제문의 서두는 더욱 가슴 아프다.

"계미년 3월 병오삭(丙午朔) 7일 임자에 죽은 딸 이씨 부인의 널이 서울의 머물던 곳에서 발인하여 강을 건너 여주(驪州)의 시댁으로 돌아갈 예정인데, 그 이틀 전에 늙은 아비가 눈물을 흘리며 다음과 같이 글을 지어 고하고 술을 뿌리며 통곡한 뒤에 전송하는 바이다. 아, 너마저 죽었느냐, 너마저 죽었느냐. 네 여동생과 오라비가 잇달아 부모를 버리고 죽은 지 얼마나 되었다고 너마저 죽는단 말이냐. (하략)"[42]

제문에서는 보통 자신과 망자의 관계에 대해서 서술한다. 특히 가까운 가족, 예를 들어 누이나 딸 등 매우 친밀한 관계에 대한 제문에는 형식적인 추모와 애도가 아닌 진정성 있는 사적인 감정이 강하게 배어 있으므로, 김창협의 속내를 그대로 볼 수 있다.

김창협과 마찬가지로 정범조(丁範祖, 1723~1801)가 남긴 가족 여성에 대한 기록, 특히 아내와 딸에 대한 제문에서는, 여성뿐만 아니라 남성도 어느 정도 가문의 유지 도구 역할을 중심으로 공식적인 태도와의 균열을 파악할 수 있다. 이들 제문에는 가족의 일원인 여성이 아니라 삶과 여성 사이의 사적인 관계와 감정이 방출된다.

"사람들은 모두 인간의 목숨과 생사는 하늘에 달린 것이라고들 말하오. 하늘에 달린 것인 줄 나도 아오. 그러나 당신의 죽음은 내가 그렇게 한 것이지 하늘이 한 것이 아니오. 우리 집이 원래부터 가난했지만 (중략) 틀림없이 배고픔이 당신을 병들게 했을 것을 내가 아오. 해가 지나도록 옷을 해 입을 수가 없었으니 틀림없이 추위가 당신을 병들게 했을 것을 내가 아오. 이렇게 지낸 것이 십 년이 쌓였으니 틀림없이 그 병이 당신을 죽였을 것을 내가 아오. 병이 나자 과연 원기가 먼저 무너졌으니 굶주림 때문이었소. 기침하고 배가 불러온 것은 추위 때문이었소. 이십여 일이 쌓이자 결국 이 병으로 죽었소. 당신이 필연적으로 병들어야한 것은 아닐 것인데, 가난해서 병이 들었고, 당신이 꼭 죽어야 할 것은 아니었을 터인데 가난해서 죽었소. 죽지 않을 수 있었던 것이 사람에게 있었고 죽을 수 있었던 것도 하늘에 있지 않았소. 그런즉, 아아! 누가 그대의 죽음이 운명이라 하오? 실제로는 내가 그렇게 만든 것이오."[43]

---

41) "始汝之舁疾而來也。不惟就近醫藥。蓋將因依父母。以便調護。而余性疎闊。且昧醫理。看救療治。率多未善。及汝弟妹相繼死於目前。則余不忍 復任汝病。而適汝舅家。自驪至京。遂以汝歸之。余則出住郊外。不復得與汝相守矣。前月以後。連聞汝病情漸加。而余方有所苦。至十六日夕。始來視之。則危證疊生。已無著手處矣。閔默坐視。遂至於此。是余辜負汝所以來之意。而永慚於爲人父矣。尙何言哉。尙何言哉."<祭亡女李氏婦文>, 金昌協, 위와 같은 책.

42) 위와 같은 글.

43) "人皆謂壽殀生死在天 吾固知在天 若君之死則吾爲之也 非天爲之也 吾家素貧匱 而至庚申辛酉之際爲甚 而君之歸我 在是焉 庚申辛酉固甚 而至乙亥丙子之際 爲尤甚而君之主饋事在是焉 盖食有不能經日而進 則吾知饑之必病君也 衣有不能歷歲而御則吾知寒之必病君也 如是者 十年之積 則吾知病之必死君也 病發而果元氣先陷 饑之爲也 咳且脹寒之爲也 積二十有餘日 而竟以是病死也 夫君未必病 而貧而病君未必死而貧而死 可以無死者存乎人 而可以死者不存乎天 則嗚呼 孰謂君之死天乎吾實爲之也." <哭

정범조는 대사헌을 지냈지만, 출사 자체는 40대에 완성되었고, 출사 기간에도 자주 사직하고 낙향하였다. 그 아내는 불평 없이 묵묵히 모든 것을 견뎌냈다. 이 글에는 이처럼 고인의 고난에 대한 현실 인식이 담겨 있어 정범조의 죄책감을 드러낸다. 묘지명에는 수면 아래에 그 죄책감이 잠복해 있지만, 죽은 사람을 청자로 삼아 사적으로 이야기하는 형식의 제문에는 그 죄책감이 표면으로 떠오른다. <곡실인문> 본문이 온통 가난에 휘감겨 망자의 가난을 서술하는 저자의 어조는 한결같은 자책감과 함께 나누지 못한 아쉬움이었다. <곡실인문>은 죽음에까지 이르렀던 망자의 가난을 방기하였던 죄의식이 기본적인 정서의 내용을 이루고 있다. 작가는 이 제문의 서두를 "말하지 않을 수 없는 것"이 있다고 시작하는데, 그 말하지 않을 수 없는 것이 바로 망자의 가난에 대한 죄책감인 것이다. 그리고 그것은 "집안을 이룩하는" 역할을 중심으로 여성을 인식하던 그의 공식적인 태도의 이면을 이루고 있다.[44]

김창협의 제문과 정범조의 <곡실인문>에 보이는 반복구들은 대체로 영탄적 성격을 지닌 구문들이다. 이 영탄구들의 계속되는 반복은 제문 전체를 짧은 호흡으로 내뱉어지는 산만한 탄식으로 만든다. 이러한 어법은 '슬픔으로 말을 할 수가 없으나 말하지 않을 수 없는' 상황에서 억지로 뱉어지는 제문의 말하기 상황과 호응하는 것이다. 즉 죽음이라는 충격과 죄책감으로 짓눌린 상황에서 간신히 뱉어지는 초기적인 말하기 단계를 보여준다.[45] 이러한 초기적 말하기 단계를 거쳐서 산 자는 죄책감과 슬픔으로부터 비로소 놓여나는 것이다.

앞서 내용을 종합하면, 김창협과 정범조는 가정 내의 여성에게 여성의 선량하고 아름다운 천성에 대한 자부심을 가졌다. 동시에 일상에서 가장으로서의 직분을 다하지 못했기 때문에 여성은 가족의 희생물이 되었고, 시대의 제약과 자아의 감정적 갈등 속에서 끝없는 슬픔과 자책감에 빠졌다.

6. 결론

본 발표는 한국 한문학사의 대표적인 남성 문인들을 중심으로 시대별로 그들의 여성 인식을 고찰하였다.

텍스트 분석을 통하여 보면, 고려 후기의 이규보와 이색은 여성이 남편을 도울 수 있는 능력을 갖추고 후세 사람들을 교화시키는 모범이 되어야 한다고 생각하였다. 이것은 여성에 대한 이상적 기대를 반영한 모범적 여성상의 추구이다. 왕조교체 후 조선 전기에 이르러 서거정과 김인후는 성리학의 규제 이념을 받아들이고 여성에게 온량현숙한 모습을 기대하였다. 그러면서도 한편으로 여성의 다양한 면모를 인식하고, 여성에 대한 따뜻한 감정(온정)을 표풀하기도 하였다. 이것은 규제 중의 온정이라고 말할 수 있다. 조선 중기 허균과 신흠은 가정 여성에게 여성의 재주와 성품을 긍정적으로 승인하고 애모하는 자부심을 지니면서 자기 가문의 영광을 유지하는 여성에게도 큰 도움을 줄 수 있는 책임감을 그들에게 부여하였다. 조선 후기의 경우, 김창협과 정범조는 가정 내의 여성에게 여성의 선량하고 아름다운 천성에 대한 자부심을 가졌다. 동시에 일상에서 가장으로서의 직분을 다하지 못했기 때문에 여성은 가족의 희생물이 되었고, 시대의 제약과 자아의 감정적 갈등 속에서 끝없는 슬픔과 자책감에 빠졌다.

거칠게나마 지금까지 살펴본 남성 문인의 여성 인식에서 화해와 상생의 논의거리를 찾고,

室人文>, 정범조, 『海左集』, 권36, 서경출판사(나주정씨월헌공파종회) 영인, 1996, 691쪽.
44) 이혜순 외, 『우리 한문학사의 여성 인식』, 집문당, 2003, 342쪽.
45) 죌레, 『고난』, 한국신학연구소, 1993.

논의를 보완하는 작업은 현재는 역부족으로 후일의 과제로 남긴다.

■ 참고문헌

1. 자료

김인후, 『하서전집』, 한국고전종합DB.
김창협, 『農巖集』, 한국고전종합DB.
서거정, 『사가집』, 한국고전종합DB.
徐居正 原著 · 李來宗 譯註, 『譯註 太平閑話滑稽傳』, 태학사, 1998.
신흠, 『상촌선생집』, 한국고전종합DB.
李穀, 『가정집』, 한국고전종합DB.
이규보, 『東國李相國集』, 한국고전종합DB.
이색, 『牧隱集』, 한국고전종합DB.
정범조, 『海左集』, 서경출판사(나주정씨월헌공파종회) 영인, 1996.
許筠, 『惺所覆瓿藁』, 한국고전종합DB.
한국고전종합DB.(http://db.itkc.or.kr)

2. 단행본

김용선, 『생활인 이규보』, 일조각, 2013.
이혜순 외, 『우리 한문학사의 여성 인식』, 집문당, 2003.
죌레, 『고난』, 한국신학연구소, 1993.

3. 논문

金東旭, 「許筠과 女性」, 『아시아여성연구』 6, 1968.
김보경, 「이색의 여성인식 -여성묘주 묘지명을 중심으로」, 『漢文學報』 8. 2003.
이병주, 「가학을 통한 문장학의 전승과 발전 -평산신씨(平山申氏) 신흠(申欽) 가문을 중심으로」, 『동방학』 33, 2015.

제4부 연구윤리교육

연구윤리교육

권 인 호 (연구윤리위원장)

東아시아古代學會 研究倫理 規定

제1장. 총칙

제1조(목적)

본 연구윤리규정의 목적은 본 학회에서 발행하는 학회지와 기타 학회 출판물에 투고 및 수록된 논문의 윤리적 원칙과 기준을 명문화함으로써 학회 회원들이 전문연구자로서의 위상을 높이고 신뢰받는 연구자로서의 역할을 성실히 수행할 수 있도록 하기 위함이다.

제2장. 연구윤리위원회의 조직

제2조(위원회 설치)

본 학회는 윤리규정의 목적을 달성하기 위하여 학회 내에 연구윤리위원회를 설치한다.

제3조(위원회 구성)

1. 연구윤리위원회는 학회지와 기타 학회 출판물 투고 및 수록 논문에 대한 공식적인 문제제기가 있을 경우에 편집위원회 또는 상임이사회의 요청에 따라 회장 직속의 특별위원회로 구성한다.
2. 연구윤리위원회는 연구윤리위원장, 위원회간사, 연구윤리위원으로 구성하고 필요에 따라 해당 분야 전문가 약간 명을 임시로 위촉할 수 있다.
3. 연구윤리위원회 의장은 학회장이 부회장 가운데 1명을 위촉하여 임명한다.
4. 연구윤리위원회 간사는 학회장이 총무이사 1인, 편집이사 중 1인을 위촉하여 임명하되 비당연직으로 한다.
5. 연구윤리위원회 위원 1명을 당연직으로 두되 학회 임원 가운데 연구윤리위원장의 추천을 받아 학회장이 위촉하여 임명한다.
6. 학술연구윤리의무를 위반한 행위가 발생할 경우 이를 심의하기 위해 연구윤리위원장이 임시위원을 추천하여 연구윤리위원회를 구성한다.

제4조(임기)

1. 당연직 위원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 비당연직 임원의 임기는 각 위원의 직책 임기에 따른다.
2. 임시 위촉위원의 임기는 해당 사안의 심사 종료 후 임기가 자동 만료되는 것으로 한다.

제5조(적용범위)

본 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 권 · 호수, 페이지, 출간년도 등)를 2차 출처에 의존하지 말고 원논문에서 직접 확인해야 하며, 다만 불가피한 경우에는 재인용을 밝히고 인용할 수 있다.
3. 저자는 자신의 저작물과 인용저작물이 명확히 구별될 수 있도록 신의 성실의 원칙에 입각하여 합리적인 방식으로 인용하여야 한다.
4. 저자는 하나의 출처로부터 집중적으로 차용하는 경우 어떤 아이디어가 자신의 것이고, 어떤 아이디어가 참조된 출처로부터 왔는지를 독자들이 명확하게 알 수 있도록 작성해야 한다.
5. 저자는 타인이 이미 발표한 논문에 담긴 이론이나 아이디어를 차용하여 자신의 저작물에 소개할 때에는 그 출처를 명시해야 한다.
6. 저자는 원칙적으로 공표된 저작물을 인용하여야 하며, 공개되지 아니한 학술 자료를 논문심사나 연구제안서 심사 또는 사적 접촉을 통하여 획득한 경우, 반드시 해당 원 연구자의 동의를 얻어 인용하여야 한다.
7. 저자는 연구의 방향을 결정하는 데에 중대한 영향을 주었거나 독자가 연구 내용을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌이라면 모두 참고문헌에 포함시켜야 한다.
8. 선행연구 검토 시, 선행 연구의 초록을 사용했으면서도 참고문헌 목록에는 학술지 논문인 것처럼 표시하거나, 출간된 논문을 인용하면서 실제로는 학술대회의 발표 자료집이나 미출간된 자료를 참고한 것처럼 표시하지 않아야 한다.

제8조(일반 지식의 인용방법)
1. 타인의 아이디어 또는 그가 제공한 사실에 관한 정보를 사용할 때에는 누구의 것인지 출처를 밝혀야 하지만, 그것이 일반적으로 누구에게나 공유된 지식이거나 독자들이 명확하게 인지하고 있는 자료인 경우에는 예외로 한다.
2. 어떤 개념 또는 사실이 상식화된 일반 지식인지 아닌지 의문이 드는 경우에는 인용하는 것이 바람직하다.

제9조(아이디어 표절)
1. ‘아이디어 표절’이라 함은 창시자의 공적을 인정하지 않고 전체나 일부분을 그대로 또는 피상적으로 수정해서 그의 아이디어(설명, 이론, 결론, 가설, 예시, 은유 등)를 도용하는 행위를 말한다.
2. 저자는 통상 각주 또는 참고인용의 형태를 통해 아이디어의 출처를 밝힐 윤리적 책무가 있다.
3. 저자는 타인의 연구제안서 또는 기고된 원고 심사 등을 통해 알게 된 타인의 아이디어를 적절한 출처와 인용 없이 도용해서는 안 된다.

제10조(내용 표절)
‘내용 표절’이라 함은 저자를 밝히지 않고 타인 저술의 내용 일부를 표절하는 행위를 말한다.
제11조(모자이크 표절)
‘모자이크 표절’이라 함은 타인 저술의 내용 일부를 조합하거나, 단어를 추가 또는 삽입하거나, 단어를 동의어로 대체하여 사용하면서 원저자와 출처를 밝히지 않는 행위를 말한

다.

제12조(중복게재)

1. 이미 출간된 본인 논문(학위 논문 포함)과 주된 내용이 동일하다면 후에 출간된 본인 논문에서 다소 다른 시각이나 관점을 보여주는 텍스트를 사용하거나 또는 이미 출간된 동일한 데이터에 대한 다소 다른 분석을 포함하더라도 중복에 해당한다.
2. 다만, 이미 출간된 논문을 인지할 수 없는 다른 독자군을 위하여 중복게재를 하는 경우에는 이전 게재한 학술지 편집자 또는 발행인(학위 논문의 경우 지도교수 또는 심사위원장 또는 학위 수여 기관의 장)과 중복게재 예정 학술지의 편집인 또는 발행인이 중복게재에 대해 서면 동의를 해야 하고, 저자는 학술지의 독자들에게 동일 논문이 다른 학술지에 출간되었다는 사실을 밝혀야 한다. 한 언어로 출간된 논문을 다른 언어로 번역하여 다른 학술지에 출간하는 경우나 학위논문도 이에 해당한다.
3. 동일논문을 서로 다른 학술지에 동시에 복수로 기고하는 것은 금지되며, 하나의 학술지에 게재거부가 결정된 후에 다른 학술지에 기고하는 것이 원칙이다.

제13조(참고문헌의 왜곡금지)

1. 참고문헌은 논문의 내용과 직접적으로 관련이 있는 문헌만 포함시켜야 한다. 학술지나 논문의 인용지수를 조작할 목적 또는 논문의 게재 가능성을 높일 목적으로 관련성에 의문이 있는 문헌을 의도적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 된다.
2. 자신의 주장 또는 이론에 유리한 문헌만을 편파적으로 참고문헌에 포함시켜서는 안 되며, 자신의 관점과 모순될 수 있는 문헌도 인용할 윤리적 책무가 있다.

제14조(연구부정행위와 저작권 침해 유의)

1. 논문이 학술지인 ‘동아시아고대학’에 게재되면 통상적으로 저작권은 학술지 발행인에게 이전된다. 따라서 저자는 학술지에 게재된 논문을 다른 형태로 출간하거나 재사용할 때에는 저작권 침해의 우려가 있음을 유의하여야 한다.
2. 중복게재는 저작권침해의 우려가 있으므로 유의하여야 한다.
3. 저작권이 보호된 출처로부터 광범하게 텍스트를 인용하는 경우, 적절하게 인용 표시를 사용하였다 하더라도 인용의 분량이 지나친 경우 저작권이 침해될 수도 있음을 유의하여야 한다.

제15조(표절 판정에 대한 이의 제기)

저자는 논문의 평가 과정에서 제시된 편집위원회와 심사위원의 위조, 변조, 표절 판정에 동의하지 않을 경우, 그 근거와 이유를 상세하게 적어서 연구윤리위원회에 이의를 제기할 수 있다.

제2절 심사위원이 지켜야 할 윤리규정

제16조(비공개 심사 원칙)

심사위원은 투고논문이 심사과정에서 학술지에 최종적으로 게재 확정되어 출판될 때까지 논문의 저자와 논문의 내용을 대외비로 한다. 탈락된 논문에 대해서도 대외비로 하고, 논문을 탈락시킬 경우 충분한 근거와 사유를 명시하여 편집위원회에 전달한다.

제17조(심사과정의 비윤리적 행위)
1. 심사자는 연구제안서 또는 논문심사 과정에서 알게 된 특정정보를 원저자의 동의 없이 심사자 자신이 직·간접으로 관련된 연구에 유용해서는 안 된다.
2. 다음 각 호의 행위는 심사과정의 비윤리적 연구행위에 해당할 수 있으므로 삼가야 한다.
① 자신이 의뢰받은 논문심사를 학생이나 제3자에게 부탁하는 행위
② 심사 중인 연구제안서나 논문의 내용을 동료들과 논의하는 행위
③ 제출된 논문을 심사하는 과정에서 명예를 손상시키는 언명이나 인신공격을 하는 행위
④ 금전적 이익을 얻기 위해 연구결과를 과대평가하는 행위
⑤ 논문을 읽지 않고 심사·평가하는 행위

제18조(회피·제척에 관련된 윤리적 행위)
논문을 심사하는데 있어 사적 편견을 피해야 하며, 피심사자가 누구인지를 직·간접적으로 알게 되어, 심사자 본인과 회피나 제척 관계에 있다고 판단될 경우, 이를 즉시 편집위원회에 알려야 한다. 다만, 사적 상충을 포함한 이해 상충을 밝혔음에도 불구하고 심사를 의뢰받는 경우에는 심사에 참여할 수 있다.

제19조(심사 시 주의사항)
1. 논문 심사는 공정하고 객관적으로 진행하여야 하며, 심사 기한과 기밀을 지켜야 한다.
2. 피심사자의 인격을 존중하며 명예가 훼손되지 않도록 심사평 작성에 유의해야 한다.

제20조(지적 상충)
특정한 연구 분야나 연구 결과에 대해 강한 지지나 반대 입장을 가지고 있거나, 피심사자의 논문에 영향을 줄 정도의 강한 도덕적 신념을 가지고 있어 지적 상충 문제가 발생할 가능성이 있다고 판단되는 경우, 심사자로서의 타당성을 다른 사람들이 판단할 수 있도록 편집위원회에 자신의 입장과 도덕적 신념을 밝혀야 한다.

제3절 편집위원회가 지켜야 할 윤리규정

제21조(기본 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 심사 및 게재 여부 결정 등의 모든 과정에 대한 책임을 지며, 엄정하고 공정한 기준과 절차를 마련하고 이를 따라야 한다.

제22조(심사 의뢰)
편집위원회는 투고된 논문의 저자 성별, 나이, 소속 기관 또는 사적인 친분 등에 영향을 받지 않고, 오로지 논문의 질적 수준과 논문 심사 규정에 근거하여 공정하게 심사를 의뢰하되, 회피·제척 사유를 고려해야 한다.

제23조(심사위원 위촉)
편집위원회는 회피, 제척 사유와 학술활동, 전문성 등을 고려하여, 심사 대상 논문 분야에 적합한 전문가 3인 이상의 심사위원을 위촉한다.

제24조(회피, 제척)
논문 투고자와 사제 관계이거나 동일 대학에 근무하는 경우, 또한 투고자와 박사학위를 받

은 대학에서 일정 기간 동안 동시에 학위 과정을 이수한 전문가에게는 심사를 의뢰하지 않는 것을 원칙으로 하되, 동일 분야의 전문가가 희소하여 부득이한 경우에는 예외로 한다.

제25조(논문 비공개 원칙)
편집위원회는 투고된 논문의 게재가 확정될 때까지 논문의 저자에 대한 사항이나 논문의 내용을 공개하지 않는 것을 원칙으로 한다.

제26조(심사 결과의 전달)
편집위원회는 논문 심사의 결과를 논문 게재 여부 판정과 함께 투고자에게 전달해야 하며, 별도의 사항을 전달하고자 할 경우, 편집위원회의 의견임을 밝혀야 한다.

제27조(투고자 이의제기의 처리)
논문 투고자가 논문 심사 결과에 대해 이의를 제기한 경우에는 1차적으로 편집위원장이 재심사 여부를 판단하고, 판단에 따라 절차를 진행하여 그 결과를 이의 제기 1개월 이내에 반드시 해당 투고자에게 전달해야 한다.

제4장. 연구윤리위원회 운영

제28조(임무)
연구윤리위원회는 학술연구윤리의무의 위반 행위를 심사하여 그 처리결과를 연구윤리위원회이 학회장, 편집위원장 등에게 보고한다.

제29조(연구윤리위반)
제3장에서 제시한 연구윤리규정을 위반한 경우 및 그에 준하는 행위를 한 경우를 연구윤리위반행위로 간주한다.

제30조(회의)
1. 연구윤리위원회는 편집위원회의 요청에 따라 의장이 소집하며, 회의를 통해 해당 논문의 연구윤리 위반 내용을 심사하고 징계 수위를 결정한다.
2. 연구윤리위원회는 필요에 따라 제보자(또는 신고자) 및 피제소자의 회의 출석을 요구할 수 있다. 단, 보안이 필요할 경우, 의장의 판단으로 인터넷이나 전화, 서면 등을 활용한 비대면출석도 허용한다.

제31조(제보자 보호 및 소명기회 보장)
1. 연구윤리위원회는 제보자(또는 신고자)와 피제소자의 권익을 보호하기 위해 최대한 노력한다.
2. 연구윤리 위반 사례의 제보(또는 신고)는 반드시 실명으로 하고, 허위 사실을 제보(또는 신고)한 경우에는 피제소자에 대한 명예 훼손으로 보아 향후 학회 활동에 일정한 규제를 가한다.
3. 제보자(또는 신고자)의 신원 및 제보 내용에 관한 사항은 사전과 사후를 막론하고 비공개를 원칙으로 한다.
4. 연구윤리위원회에 제소된 자에게는 충분한 소명기회를 준다.
5. 연구윤리위원회에 제소된 자는 위반행위가 확정되기 전까지 연구윤리를 위반하지 않은 것과 동등하게 대우받는다.

제5장. 연구윤리위반 행위 검증 및 심사와 징계

제32조(연구부정행위 신고 접수 및 조사)

1. 연구부정행위는 다음과 같은 경로를 통해 접수할 수 있다.
   ① 해당 논문이 연구 윤리를 위반했다고 판단한 논문 심사자
   ② 실명의 제보
   ③ 실명의 신고
   ④ 제보는 구술 · 서면 · 전화 · 전자우편 등의 방법을 통하여 실명으로 하여야 함을 원칙으로 하지만, 익명 제보라 하더라도 저서명, 논문명, 구체적인 연구 부정행위 등이 포함된 증거를 서면이나 전자우편으로 받은 경우, 학회는 이를 실명 제보에 준하여 처리할 수 있다.
2. 학회에 연구부정행위에 관한 제보나 신고가 접수된 경우, 이를 일주일 이내에 연구윤리위원장에게 전달해야 한다.
3. 연구윤리위원장은 접수된 연구부정행위에 대한 타당성 검토를 위해 15일 이내에 해당분야 전문가를 임시위원으로 위촉하여 연구윤리위원회를 구성하여 심사를 개시해야 한다.

제33조(연구부정행위의 판단) 연구부정행위는 다음 각 호의 기준으로 판단한다.

1. 연구자가 속한 학문 분야에서 윤리적 또는 법적으로 비난을 받을 만한 행위인지를 고려
2. 해당 행위 당시의 ‘연구윤리규정’ 및 해당 행위가 있었던 시점의 보편적인 기준을 고려
3. 행위자의 고의, 연구 부정 행위 결과물의 양과 질, 학계의 관행과 특수성, 연구부정행위를 통해 얻은 이익 등을 종합적으로 고려
4. 학계의 관행과 특수성을 판단하고자 할 때에는 대학 등 연구기관에서 금지되는 행위를 명문으로 정하고 있거나, 국문학계 전반에서 부정한 행위라는 인식이 널리 퍼져 있는지 등을 고려

제34조(연구부정행위 심의 절차)

1. 연구윤리위원회는 제보(또는 신고)된 사안을 최초접수일로부터 60일 이내에 심의·의결·집행하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 연구 윤리 위반 혐의가 있는 논문에 관하여 제보자(또는 신고자)의 지적 내용에 일정한 타당성이 인정될 경우 구체적인 검토에 들어간다. 이때 필요한 경우, 해당 분야 전문가 약간 명을 위촉하여 검토를 의뢰할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 판정을 내리기 전에 피제소자에게 연구윤리 저촉 혐의 내용을 알려주고 충분한 소명의 기회를 준다.
4. 연구윤리위원회의 심의 결과 제보(또는 신고) 내용이 부적절하거나, 피제소자가 행한 소명의 타당성이 인정된다고 판단될 경우, 피제소자의 혐의 없음을 제보자(또는 신고자)와 피제소자에게 즉시 통보한다.
5. 연구윤리위원회의 심의 결과 연구윤리 저촉이 사실로 인정될 경우, 심사결과를 제소자와 피제소자에게 통보하고, 피제소자가 일정 기간 내에 소명할 수 있는 기회를 준다.
6. 정해진 기간 내에 피제소자의 소명이 없거나 소명의 타당성이 인정되지 않을 경우, 향후 학회 활동 제한 내용을 최종 결정하고 이를 피제소자의 소속기관에 공식 통보하는 한편 학회지 및 학회홈

페이지를 통해 공지한다.

제35조(연구부정행위 심의 원칙)

1. 연구부정행위 여부를 입증할 책임은 학회의 연구윤리위원회에 있다. 단, 위원회가 요구한 자료를 피조사자가 고의로 훼손하거나 제출을 거부한 경우에 그로 인한 책임은 피조사자에게 있다.
2. 위원회는 제보자와 피조사자에게 의견진술, 이의제기 및 변론의 권리와 기회를 보장하여야 하며 관련 절차 및 일정을 사전에 알려주어야 한다. 이 경우 피조사자에게는 해당 제보 내용을 함께 알려주어야 한다.

제36조(제보자, 피조사자 보호)

1. 제보자는 서면, 구술, 전화, 전자우편 등으로 구체적인 증거를 실명으로 제출함을 원칙으로 하며, 학회장은 제보자가 연구부정행위를 제보했다는 이유로 신분상 불이익이나 근무조건상 차별을 받지 않도록 보호하여야 한다. 제보자의 신원은 정보공개의 대상이 되지 아니한다.
2. 피조사자는 연구부정행위를 행하였거나 가담한 것으로 추정되는 자를 말하며, 조사과정에서의 참고인이나 증인은 피조사자에 포함되지 아니한다.
3. 부정행위 조사과정 중 피조사자의 명예나 권리를 침해하지 않도록 주의하며, 관련 의혹은 판정 전까지 외부에 공개되어서는 아니 된다. 위원회에서는 피조사자에게 관련 절차 및 일정을 알려주어야 하며, 피조사자는 위원회의 조사에 성실히 응하여야 한다.

제37조(조사위원회 심의를 위한 임시위원의 자격)

연구윤리위원장은 심의를 위한 임시위원을 위촉함에 있어 다음 각 호의 조건을 모두 충족하여야 한다.

① 연구윤리위원회 전체에서 학회 소속이 아닌 외부인의 비율이 20% 이상이어야 함(연구윤리위원이 5명인 경우 외부인은 1명도 가능)

② 해당 연구 분야 전문가를 50% 이상으로 하되, 이 중 학회 소속이 아닌 전문가 1인 이상이 반드시 포함되어야 함

제38조(조사위원회 임시위원의 제척 · 기피 · 회피 등)

1. 다음 각 호의 어느 하나에 해당하는 경우에는 당해 사건의 조사위원이 될 수 없다.
   ① 제보자 또는 피조사자와 민법 제777조에 따른 친인척 관계가 있거나 있었던 자
   ② 제보자 또는 피조사자와 사제관계에 있거나, 공동으로 연구를 수행 중이거나 수행하였던 자
   ③ 기타 조사의 공정성을 해할 우려가 있다고 판단되는 자
2. 연구윤리위원장은 심의 착수 이전에 제보자(실명의 경우)에게 조사위원 명단을 알려야 하며, 제보자가 정당한 사유로 조사위원에 대해 기피 신청을 할 경우 이를 수용하여야 한다. 단, 제보자의 사정에 의해 연락을 취할 수 없을 경우에는 해당하지 않으며, 이 경우 관련 내용을 조사결과보고서에 포함시켜야 한다.
3. 연구윤리위원이 조사대상 저술과 이해관계가 있는 경우 스스로 회피 신청을 하여야 한다.

제39조(조사위원회 심의에서 연구윤리위원회의 권한)

1. 연구윤리위원회는 심의과정에서 제보자, 피조사자, 증인 및 참고인에게 진술을 위한 출석을 요구할 수 있으며, 이 경우 피조사자는 반드시 이에 응하여야 한다.
2. 연구윤리위원회는 피조사자에게 자료의 제출을 요구할 수 있으며, 증거자료의 보전을 위하여 학회장의 승인을 얻어 연구부정행위 관련 자료의 보전을 위한 조치를 취할 수 있다.
3. 연구윤리위원회는 연구위반 정도를 판단하여 피조사자의 소속 기관장에게 연구윤리 위반사항을 전달하도록 학회장에게 건의할 수 있으며, 학회장은 이에 대한 실행 여부를 조사위원회에 전달하여야 한다.

제40조(판정)

1. “판정“은 학회장이 조사결과를 확정하여 이를 제보자와 피조사자에게 문서로 통보하는 것을 말한다.
2. 연구윤리위원회에서 피조사자가 최종적으로 연구부정행위를 하였다고 판정하면, 연구윤리위원장은 이를 편집위원장과 학회장에게 보고하며, 학회장은 관련 위원회에서 징계 절차를 거칠 수 있도록 조치한다.
3. 심의에서 판정까지의 모든 조사는 60일 이내에 종료하여야 한다. 단, 이 기간 내에 심의 이루어지기 어렵다고 판단될 경우, 연구윤리위원장은 제보 사실 전달 기관, 제보자 및 피조사자에게 그 사유를 통보하고 심의 기간을 연장할 수 있다.

제41조(이의신청)

1. 제보자 또는 피조사자는 심의 결과에 이의가 있는 경우, 그 결과를 통보받은 날부터 15일 이내에 학회장에게 서면으로 이의신청을 할 수 있다.
2. 학회장은 특별한 사유가 없다면 이의신청이 접수된 날로부터 30일 이내에 이를 처리하여야 한다.

제42조(기록보관) 조사과정에서 생성된 기록은 5년 이상 보관한다.

제43조(문서 등의 공개) 관련 보고서 및 조사위원의 명단은 필요에 따라 공개할 수 있다. 그러나 연구윤리위원회는 심사자에게 불이익이 있을 수 있다고 판단한 경우, 조사위원, 증인, 참고인, 자문 참여자 등의 명단을 공개하지 않을 수 있다.

제44조(징계)

1. 학회장은 연구부정행위에 대한 판정과 이의신청에 관한 모든 절차를 종료한 후, 연구부정행위에 대해 적절한 조치를 취하여야 한다.
2. 연구부정행위에 대한 조치의 내용은 학회의 내부 규정과 관련 법령 그리고 사회 일반의 인식에 반하지 않도록 하여야 한다. 이때 학회장은 징계 양형 등의 조치가 해당 연구부정행위에 상당한 수준으로 비례성이 있는지 등을 고려하여야 한다.
3. 연구윤리위반 행위의 경중에 따라 다음 항목 중에서 하나 또는 몇 개의 항목을 중복 선택하여 징계를 가하도록 한다.
   ① 해당자의 학회 제명
   ② 해당자의 일정 기간 회원 자격 정지
   ③ 일정 기간 논문 투고 금지

④ 학회 홈페이지 및 부정행위 이후 처음 발간되는 학회지에 부정행위 사실 공지
⑤ 부정행위자의 소속 기관에 부정행위 사실 통보
⑥ 본인 사과문 학회지 게재

제6장. 연구윤리교육의 실시

제45조(연구윤리교육) 연구윤리위원회는 년 1회 이상 학회 회원을 대상으로 연구윤리교육을 실시하여야 한다.

제46조(논문 투고 시 연구윤리규정 서약서 제출) 학회 회원은 논문 투고 시, 투고한 논문이 연구소의 연구윤리규정 및 세칙을 준수하고 있다는 서약서를 함께 제출해야 한다.

제7장. 기타

제47조(기타)
1. 연구윤리 위반 혐의가 인정된 경우, 논문 투고 및 심사에 사용한 제반 경비는 반환하지 않는다.
2. 연구윤리규정의 수정절차는 동아시아고대학회 회칙 개정 절차에 준한다.
3. 이 규정은 2007년 12일 27일부터 그 효력을 발생한다.
4. 이 규정은 2020년 1월 27일부터 개정 시행한다.

MEMO

MEMO

MEMO

ASSOCIATION OF
EASTASIAN ANCIENT STUDIES

東아시아古代學會
11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실

ASSOCIATION OF EASTASIAN ANCIENT STUDIES

東아시아古代學會

11159 경기도 포천시 호국로 1007(선단동) 대진대학교 대진교육관 411호
고남식 교수연구실