

2014년 한국한문교육학회 동계학술대회

- 동아시아문명권과 한문과 문화교육으로서의 한문학-

- Ⅰ 일시 _ 2014년 1월 18일(토) 오후 2시
- Ⅰ 장소 _ 단국대학교 인문관 소극장
- Ⅰ 주관 _ 단국대학교 한문교육과
- Ⅰ 주최 _ 한국한문교육학회
- Ⅰ 후원 _ 단국대학교, (재) 국제교류진흥회

2014度 韓國漢文教育學會 冬季學術大會

□ 대회 개요

- 일시: 2014년 1월 18일(토) 오후 2시
- 장소: 단국대학교 인문관 소극장
- 주제: 동아시아문명권과 한문과 문화교육으로서의 한문학
- 주관: 단국대학교 한문교육과
- 주최: 한국한문교육학회
- 후원: 단국대학교, (재) 국제교류진흥회

□ 행사 일정

일 시		발 표 및 내 용	비 고
18일 (토)	14:00 ~14:10	개회사(한국한문교육학회 회장) 환영사(단국대학교 총장)	개회 사회자: 김현주(단국대)
	14:10 ~15:10	제1부 기획주제 발표 (인문관 소극장) 발표① (기조발제) 동아시아 문화권과 한문학의 다층성 발표자: 심경호(고려대) 발표② 동아시아 古典學과 한문교육 발표자: 진재교(성균관대) 토론자: 정우봉(고려대)	발표 사회자 : 김현주(단국대)
	15:10 ~15:20	휴식	
	15:20 ~16:50	제2부 기획주제 발표 (인문관 소극장) 발표③ 공자에 대한 사마천의 의문과 반어적 확산 발표자: 이승수(한양대) 토론자: 윤승준(단국대) 발표④ 지공 루트를 통해본 14세기 동아시아 문명권 발표자: 윤채근(단국대) 토론자: 임완혁(영남대) 발표⑤ 조선 후기 연행사의 盤山 유람과 원평도의 「반산유기」 발표자: 신익철(한국학중앙연구원) 토론자: 이의강(원광대)	발표 사회자 : 김현주(단국대)
	16:50 ~17:00	휴식	
	17:00 ~18:00	종합토론	종합토론 좌장: 윤채민(고려대)

목 차

기획주제 발표

【 기조발제 】 동아시아 문화권과 한문학의 다층성(심경호)	1
동아시아 古典學과 한문교육(진재교)	27
공자에 대한 사마천의 의문과 반어적 확신(이승수)	43
지공 루트를 통해 본 14세기 동아시아 문화권(윤채근)	61
조선 후기 여행사의 盤山 유람과 원광도의 「반산유기」(신익철)	79

【 기조발제 】

동아시아 문화권과 한문학의 다층성

심경호(고려대)

【 기조발제 】

동아시아 문화권과 한문학의 다층성

심경호(고려대)

-
1. 머리말
 2. 한문문언어법과 특수 문체의 병용
 3. 韻語 활용의 차이
 4. 한문학 생성기반의 차이
 5. 향후의 과제-결론을 대신하여
-

1. 머리말

고고발굴의 조사에 의하면 동아시아는 기원전부터 한자를 공통의 문자로 활용하기 시작하였다. 이후 신라는 국학(682)과 독서삼품과(788)를 설치하여 한문학 소양을 갖춘 문인층을 양성하였고, 일본의 奈良朝(710~784)는 『學令』에 의하여 유학과 잡학, 문학 교육을 강화하였다. 근세에 이르기까지 한문학은 한국과 일본은 중국의 고전과 문학을 참고로 하면서 크게 발달하였다.

하지만 동아시아 한문학은 공통의 역사를 형성했다고는 할 수 없다. 한문 문체와 韻語의 발달상은 각 지역에 따라 복잡하게 발달하여, 동아시아 한자문화권의 균질성을 운위하기 어렵다.

1970년대 후반 동아시아 문화권론이 대두되었으나, 최근 이 지역에서는 민족주의 혹은 자국보호주의가 성행하여 동아시아 문화권의 이론은 퇴색하였다. 이미 1920년대 일본의 츠타 소키치(津田左右吉)는 동아시아란 존재하지 않고 일본은 일본, 조선은 조선, 중국은 중국이라는 식으로 개별자만 있을 뿐이라

고 주장한 바 있다. 일본 제국주의의 대동아공영론과는 색깔을 달리 했지만, 그 주장도 중국을 상대화시킴으로써 일본의 위상을 부각시키는 의미를 지녔다.

사실 동아시아라는 지역적 개념은 중국의 정치경제적 지위를 상징하고 동아시아 문화론이라고 하면 중국과의 문화적 관련을 예상하게 된다. 이것은 동양학이라는 말이 중국사상 이외에 인도불교라는 또다른 축을 상징하는 것과 사정이 다르다. 그만큼 동아시아 문화권은 역사적으로 특수한 성격을 지닌다. 따라서 동아시아 문화권의 문화를 지탱한 한문학에 대해 논할 때도 그 보편성만을 주장하기 보다 각 지역의 실상을 각 지역의 역사적 맥락에 맞추어 논하려는 실증적 태도가 필요하다.

특히 현 시점에서 한국한자한문교육은 정통 사상을 해체하는 방법적 회의와 새로운 민족문화를 수립하는데 일조할 방안을 마련하여야 한다. 중국이나 일본의 동아시아론에 맞서는 어떤 이념을 제시하여야 할지 얼른 해답을 찾지 못하겠지만, 역사적 맥락을 중시하여 문화적 차이의 측면을 함께 강조해야 한다고 생각한다.

2. 한문문언어법과 특수 문체의 병용

한국에서 문자생활에 활용한 한문 문체는 문언어법의 고문만이 아니라 다양한 변격한문을 포함한다. 다만 科擧에서 부과되고 공적 생활에서 주로 사용한 문체는 문언어법의 고문 문체였다. 이두식 한문 등 변격한문은 특수한 예를 제외하고는 판각되어 지속적으로 감상되는 일이 거의 없었다. 이것은 일본에서 준한문이라고 부르는 和漢混合文體가 발달하고, 그 문체로 작성된 문장이 판각되어 유포된 것과 사정이 다르다.

한국의 남부에도 일찍부터 음훈법이 행해지고 있었다. 백제에도 훈독법이 있었다고 알려져 있다. 6세기 후반 이후로는 순한문과 함께 이두 형식의 글도 많이 나왔다. 백제초기의 한문을 보면 정통 한문과는 구별된다. 백제의 문헌 기록은 720년에 성립된 『일본서기』에 일부 직접 인용되거나 간접 인용되어 있다. 곧 『일본서기』 권9, 10, 14, 16, 17, 19 등 6권의 分注에는 『백제기』 등 3종의 백제 사료가 인용되어 있다.¹⁾ 3종의 백제 사료에는 특유의 자음 가나가 있다. 이를테면 권16 「武烈紀」 4년의 分注에서는 『百濟新撰』에서 “今各羅海中有主嶋, 王所産嶋”라는 구절을 인용하였다. 여기서 ‘所’자는 정통 한문과 쓰임이 다르다. 森博達(모리 히로미치)에 의하면 이것은 백제 한문에 기원하는 ‘왜습’의 표현이다. 「무열기」 4년의 정문(본문)은 분주에 인용한 『백제신찬』에 의거하고 있다. 그때 “國人共除, 武寧王立, 諱斯麻王”을 “國人遂除而立嶋王, 是爲武寧王”으로 고쳐 한문 표현을 정돈하였다.²⁾ 분주의 ‘今案’ 이후는 按語이다.

1) 『일본서기』는 神代부터 持統天皇까지의 일을 편년체로 기록하였다. 『일본서기』의 우리나라 관련 자료로는 한반도 제국에서 일본으로 파견된 사신의 행적에 관련된 기사, 한반도에서 일본 열도로 건너가 살고 있는 이주민에 관련된 기사뿐만 아니라, 한반도에 파견되었다가 돌아간 왜인들의 견문 및 경험담도 있고, 百濟三書(『백제기』, 『백제신찬』, 『백제본기』)에 근거하여 백제나 가야의 상황을 서술한 기사도 있다.

2) 森博達 저, 심경호 옮김, 『일본서기의 비밀』, 황소자리, 2006.

是歲，百濟末多王無道暴虐百姓，國人遂除而立嶋王，是爲武寧王。

[百濟新撰云：“末多王無道暴虐百姓，國人共除，武寧王立，諱斯麻王，是琨支王子之子，則末多王異母兄也。琨支向倭時，至筑紫嶋，生斯麻王，自嶋還送，不至於京，産於嶋，故因名焉。今各羅海中有主嶋，王所産嶋，故百濟人號爲主嶋。”今案嶋王是蓋鹵王之子也。末多王是琨支王之子也。此曰異母兄，未詳也.]

이 해 백제 말다(마타)왕이 무도하여 백성에게 포학하였다. 나라 사람이 마침내 제거하고 도왕(세마사시)을 세우니, 이가 무령왕이다.

[『백제신찬』에는 이러하다. “말다왕이 무도하여 백성에게 포학하게 굴었다. 나라 사람이 함께 제거하니 무령왕이 즉위하였다. 휘는 사마왕(시마왕)이다. 곤지왕자(고니키세시무)의 아들이니, 곧 말다왕의 이모형이다. 곤지가 왜로 향하였을 때 축자도에 이르러 사마왕을 낳았다. 섬에서 되돌려 보냈는데 서울에 이르지 못하고 섬에서 낳았으므로 그로 인하여 이름을 붙였다. 지금 가라의 해 중에 주도가 있으니, 왕이 태어난 섬이므로 백제 사람들은 이를 주도라고 부른다.” 지금 고찰하건대, 도왕은 곧 개로왕(고로왕)의 아들이다. 말다왕은 곧 곤지왕의 아들이다. 이를 이모형이라고 말한 것은 상세하지 않다.]

『일본서기』에 인용된 백제의 문서로 볼 때 백제에서 사용한 한문 문장은 문장 끝에 之를 잔존시키는 문체였으리라 추정된다.³⁾ 또 『일본서기』 권14 5년 4월조에 보면 백제의 加須利君(가스리노기미, 개로왕)의 발화 속에 ‘我之孕婦’라는 표현이 나온다. 한문에서는 피수식어와의 사이에 之자를 사용하지 않으며 我(아)자가 之자를 수반하는 일이 드물지만, 이 한문에서는 1인칭 대명사가 수식어로 되는 경우 그다음에 之자를 수반한 것이다. 이러한 점은 일본의 왜습 한문도 마찬가지였다. 『일본서기』에서는 ‘我 + 之 + 명사’라는, 연체 수식어의 我 바로 다음에 之를 수반하는 용법의 예가 10개나 있다.⁴⁾

그런데 한국과 일본의 초기 한문은 자국의 언어를 音借와 訓借로 옮기는 방법을 즐겨 사용하였다. . 일본 和歌山 隅田 八幡宮에서는 5세기 중반 혹은 6세기 초의 시기를 가리키는 명문이 새겨진 仿製鏡이 출토되었는데, 명문의 문자가 잘못 배치되어 있어서 당시 기사 기법이 성숙하지 않았음을 알 수 있다. 熊本(구마모토)縣 玉名市 江田町の 船山고분에서 발견된 太刀(다치)의 銘文에는 “在意柴沙加宮時(오시사 카노미야에 있을 때)”같이 萬葉假名の 용법이 보인다.⁵⁾

3) [권24] 百濟國主謂臣言：“塞上恒作惡之，請付還使，天朝不許。”[권30] 是故調賦與別獻，竝封以還之。然自我國家遠皇祖代，廣慈汝等之德，不可絕之。

4) 森博達 저, 심경호 옮김, 『일본서기의 비밀』, 황소자리, 2006.

5) 大刀(太刀, 다치)는 도쿄 우에노에 소장되어 있는데, 다음과 같이 관독된다. “治天下 瓊宮彌都齒大王世，奉事典曹人名无利弓，八月中，用大鑑(鎗)釜并四尺延(延)刀，八十練六十拵三寸上好口刀。服此刀者長壽，子孫注注得(三)其恩也，不失其所統。作刀者名伊太加，書者張安也。” 그 뜻은 “천하를 다스리는 다지히노미야미즈하 대왕의 치세에 奉事 典曹人, 이름은 무리테가, 8월 중에 大鑑鎗 및 4척의 延刀, 80練 60拵 3촌 上好口刀를 사용하였다. 이 칼을 띠는 자는 장수하고 자손이 대대로 그 은혜를 입고, 그 통솔하는 바를 잃지 않는다. 이 칼을 만든 자의 이름은 伊太加(이테카)이고 글씨를 쓴 사람은 장안이다”이다.

聖德 태자는 불교를 고구려 승려 惠慈에게서 배우고 한적은 박사 覺苛(가쿠카)에게 배웠다. 603년에는 관위 12계의 제도를 정하고, 604년에 17조의 헌법을 반포하였다. 17조 헌법은 제3조에서 불·법·승 삼보를 존송해야 한다고 서술한 것을 제외하고는 모두 군신의 명분을 정해야 함과 정치의 요체가 安民에 있음을 서술하였다. 일본식 한문이 상당히 섞여 있다. 『詩』·『書』·『論語』·『孟子』·『孝經』·『左傳』·『禮記』·『管子』·『墨子』·『荀子』·『韓非子』·『史記』·『文選』 및 佛書 등에서 널리 문사의 재료를 취하여, 힘써 답습을 피하고 원문의 일부를 변화하여 ‘之’를 사용하였다.⁶⁾ 17조의 전체 180구 가운데 8할에 해당하는 144구가 4자이다. 그 제1조만 보면 다음과 같다.

一曰：以和爲貴，無忤爲宗．人皆有黨，亦少達者．是以或不順君父，乍違隣里．然上和下睦，諧於論事，則事理自通，何事不成？

첫째, 和를 귀하게 여기고 거스름 없음을 으뜸으로 삼는다. 사람마다 朋黨이 있으나 역시 깨달은 자가 적다. 그래서 혹은 君父에게 순종하지 않고 이웃을 거스르는 자가 있다. 하지만 상하가 화목하여 일을 논할 때 조화를 이루면 사리가 저절로 통하게 되니, 무슨 일이고 이루지 못하겠는가?

한편 聖德太子의 저작이라고 전하는 『勝鬘經』·『維摩經』·『法華經』에 관한 주석과 태자비 位奈邊橘王(이나베노타치바나노오기미)의 청으로 제작된 「天壽國曼陀羅繡帳銘」도 和漢 혼합의 변격한문으로, 『고사기』 문체의 선구를 이룬다. 607년에 지어진 법릉사 금당의 「藥師佛造像記」는 “池邊大宮治天下天皇，大御勞賜時”로 시작한다. 池邊大宮治天下天皇(이케노베노오미야 아메노시타시로시메스텐노)는 곧 用明天皇으로, 문장은 훈독한문체(준한문체)이다.⁷⁾

한국에서도 한문문언만을 사용한 것이 아니라, 삼국시대부터 고유의 어법과 고유의 토를 활용한 변격한문(이두식 한문)이 널리 활용되었다. 특히 이두문은 조선후기에 이르기까지 광범하게 사용되었다. 이두어는 일상의 物名과 單位詞에서도 찾아볼 수 있다. 物名과 單位詞 가운데는 본래 고전 한문에서 유래한 것도 있지만 音借나 訓借한 것, 음차·훈차를 섞어 쓴 것 등 다양하다. 따라서 전체를 놓고 보면 고유어를 한자로 표기한 듯한 인상을 준다. 이러한 이두어는 문장언어의 고문에서는 잘 나타나지 않지만 吏文

‘治天下復宮瑞齒大王’은 한쇼 천황 多遲比瑞齒別天皇(다지히노미쿠와케노수메라미코토)에 해당한다고 한다. ‘注注’ 따위를 보면 한문에 일본어 어법을 섞었음이 분명하다. 이것이 당시의 문체로, 뒷날 『고사기』나 宣命體 등으로 연결되는 면이 있다.

6) 헌법 17조는 관리의 주의 사항과 개인의 수양법에 관한 것이 대부분이다. 글 속에 ‘以和爲貴’는 『사기』 「儒行」에 의거하고, ‘人皆有黨’은 『좌전』 僖公 9년에 의거한다.

7) 『古京遺文』에 수록된 「藥師佛像造像記」는 다음과 같다. “池邊大宮治天下天皇(用明天皇)，大御勞賜時，歲次丙午年，召於大王天皇(推古天皇)與太子(崇峻天皇)而誓願賜，我大御病大平欲坐故，將造寺藥師像作仕奉詔。然當時崩賜，造不堪者，小治田大宮治天下大王天皇(推古天皇)，及東宮聖王(聖德太子)大命受賜而，歲次丁卯年仕奉。” 그 뜻은 이러하다. “池邊大宮(이케노베노오미야)에서 천하를 다스리는 천황(용명천황)이 몸이 편찮으실 때 해는 병오년, 대왕천황(추고천황)과 태자(승준천황)를 불러서 서원하기를, 내 몸의 병이 大平하게 되면 장차 절을 만들고 약사상을 만들어 바치겠다고 하셨다. 하지만 그때에 서거하시어 만들지 못하였던 것을, 小治田大宮(고하루타노오미야)에 있으면서 천하를 다스리는 대왕천황(추고천황)과 동궁성왕(성덕태자)이 대명을 받아서 세차 정묘년에 만들었다.” 준한문의 형식으로, 뒷날 『고사기』가 그 흐름을 이었다.

과 供招 등 이두식 변격한문에는 많이 나온다. 또한 각종 儀軌의 ‘實入秩’에는 궁중에서 소용된 물명의 명칭과 단위를 살필 수 있다. 사용한 뒤 남은 물건을 돌려줄 때 작성하는 ‘還下秩’에서도 그러한 물명을 살필 수 있다. 그 물명은 한자어를 그대로 사용한 것도 있지만 한자의 음훈을 이용한 이두어와 가차자가 더욱 많다.

조선시대에 들어와서도 한문산문은 정격의 한문만을 사용한 것이 아니라 이두를 섞은 한문이나 우리식 어휘와 어법을 함께 사용하는 변격한문을 사용하였다. 조선초의 문인들은 이두를 별도로 학습하였다. 『彝尊錄』에 보면, 金宗直의 부친 金淑滋는 이두를 배워 吏事에도 우월하였다고 한다.⁸⁾ 서적을 인쇄하면서 이두문의 공문서를 함께 판각한 예도 있다. 이것은 원나라 서적 간행의 예와 유사하다. 곧 『牛馬羊猪染疫病治療方』이 그 예이다. 원래 이 책은 1541년(중종 36)에 초간된 후 1541년 11월 교서관 인출의 활자본과 각도 복각의 목판본이 있었다. 또 1636년(인조 14)에도 해주에서 재간되어, 최명길의 서문과 발문을 붙였다. 그런데 1541년 교서관 인출 활자본은 1578년(선조 11) 정월에도 내사되었다. 1578년 정월에 부호군 李仲樑에게 하사된 활자본이 고려대 晩松文庫에 있는데,⁹⁾ 책머리에는 1542년(중종 37)에 평안도관찰사 尙震이 병조의 계목에 따라 우마치료방을 이두와 언문으로 만들어 배포하게 해달라는 書狀을 올리고 左承旨 權應昌이 국왕의 윤허를 알리는 글이 인쇄되어 있다.

더구나 조선식 한문은 반드시 한국어의 어순에 따르는 것이 아니라 원(몽고)의 영향을 받은 사례도 있다. 본래 이문은 원나라 쿠빌라이 정권에 의해 조성된 문체이다. 쿠빌라이 정권은 문서 행정을 원활하게 하기 위해 몽골어 직역체를 정형화하는 한편, 至元 3년(1337) 10월에 勅牒의 舊式을 고치고, 지원 5년에 中書省과 御史臺 등 관청 사이의 文書書式의 體例를 정돈하였으며, 지원 6년 2월에 파스파문자를頒行하고, 지원 8년에 蒙古學校를 설립하였다. 지원 5년에 정한 文書書式은 『翰墨全書』를 비롯한 당시의 類書에 매뉴얼로 게재되었다. 한국은 고려 때 원나라의 문서 서식을 채용하여 조선초까지 활용하였다. 심지어 그 문서 서식은 조선말까지 일정한 영향을 끼쳤다. 이를테면 조선의 국왕이 신하에게 관직·관작·자격·시호·토지·노비 등을 내려줄 때 발급하는 教旨에는 ‘某爲某階某職者’라고 하여 어말에 ‘~者’를 사용한다. 이것은 몽고어 직역체에서 ‘~者’를 사용한 것에서부터 영향을 받은 것인 듯하다.

이두를 사용한 한문 문장은 문집 수록 때 變改하는 일이 잦았다. 이를테면 李滉의 문집에 수록된 51편의 「乞致仕狀」 가운데 33편에는 이두가 하나 이상 남아 있고, 18편은 이두가 삭제되어 있다. 이 장계에는 어순이 우리나라의 어법에 맞는 문장들이 들어 있고, 이두를 제외한 한문 구절은 진술 내용만 차례로 쌓아나간 긴박한 문체로 되어 있다. 이황의 장계 51편 가운데 5편은 『명종실록』에도 수록되어 있는데, 『실록』에서는 이두를 제거하고 원문에 손질을 가하여 정통 한문에 가깝게 교정하여 두었다.¹⁰⁾

鄭經世(1563~1633)가 유성룡의 아들 柳沆에게 부친 서한을 보면, 조선시대에는 선인 혹은 선배의 문집을 엮을 때 이두를 산절하는 일이 많았음을 알 수 있다.¹¹⁾ 정경세는 이 서찰에서 유성룡의 문장이 이

8) 『佔畢齋集』 『彝尊錄』 下 ‘先公事業’ 第四.

9) 청구기호는 ‘만송 貴 522’이다. 여강출판사 편, 『한국과학기술사자료대제』에 영인·수록되어 있다. 여강출판사 편, 『牛馬羊猪染疫治療方』, 韓國科學技術史資料大系醫藥學篇 50, 驪江出版社, 1988. 11, pp.245~282.

10) 藤本幸夫, 「朝鮮漢文—吏讀文からの昇華—」, 『語文』 34, 大阪大學國文學研究室, 1978. 5.

두 붙인 곳이 아주 적어서 간간이 한두 곳만 제거하면 찬연히 문장을 이룬다고 하였다. 하지만 그는李 堧에게 보낸 편지에서는 유성룡의 狀啓와 公移에서 이두를 제거하려고 하여서 承接의 곳에 다른 글자를 대신해 넣지 않을 수 없었다고 하여, 산절과 개작의 어려움을 토로하였다.¹²⁾ 정경세는 이 편지에서 이두가 섞인 공용문서만 아니라, 문집에 수록하는 모든 글들에 대한 산절의 문제를 논하였다.

조선시대에는 선인이나 선배의 문집을 편찬할 때 이두식 문서에서 이두를 제거하여 실을 뿐 아니라 문장 자체를 변경하는 일이 많았다. 조선시대의 여러 문집에서 狀啓나 公移 등 공용문자가 정격한문으로 제시되어 있는 것은 산삭과 윤색을 거친 결과라고 보아야 할 것이다. 정도전의 『삼봉집』도, 經國文章과 華國文章에 해당하는 저술은 적극 수록하면서 변경한문으로 작성된 공용문자는 하나도 실지 않았다. 정도전의 정치적 활동과 행정 사실로 볼 때 그가 변경한문으로 작성된 공용문자를 작성하지 않았을 리가 없다.

더구나 변경한문은 문예적 사문이나 한문 작성의 소설 및 독본에도 활용되었다. 전자의 예로는 李 鈺의 「愛琴供狀」과 「必英狀辭」는 전자의 예이다. 19세기에 이루어진 『要覽』의 「婢苗今所志」, 「奴狗同情」, 「枝頭鵲諫治等狀」, 「加魔怪年一百六十五」, 「栗木里接颯山所志」, 「鼠大盜供辭」, 「捕盜監考苗今年一萬」, 「農牛等狀」, 「任自剛山訟上言」, 「解李順弼順貞兄弟之訟」, 「慶文父豈戰亡上言」 등은 후자의 예이다.¹³⁾

1719년(일본 享保 4년) 조선에서 파견한 第9次 通信使節에는 申維翰(1681-1752)이 있어, 261日間の 日本紀行의 記錄을 『海游錄』으로 정리하였다. 『海游錄』에는 本編 이외에 日本文明批評書인 付編「日本見聞錄」이 있다. 이 「見聞錄」에, 雨森芳州와의 사이에 주고받은 대화가 상당히 많이 실려 있다.¹⁴⁾ 申維翰은 日本人의 知的能力과 學習意欲은 무시할 수 없으며, 南京으로부터 海商들이 가져온 서적이 많아 古今의 異書와 百家의 文集이 조선보다 10배는 더 書肆에서 많이 간행된다고 언급하였다. 다만, 일본은 ‘文’으로 사람을 등용하지 않고 ‘文’으로 公事를 하지 않으므로 關白을 비롯하여 各州의 太守, 百職의 官은 한 사람도 ‘文’을 해득하지 못하고 諺文(假名)四十八字를 가지고 眞書(漢字) 數十字를 混用해서 狀聞 및 教令을 만들고 簿牒이나 書簡을 만들어 上下의 情을 통한다고 하였다. 신유한은 일본의 경우 高才達識의 사람이라 하여도 우리나라에 비해 백 배는 더 힘을 들여 勤苦하지만 文人韻士로서 세상에 이름이 난 사람은 드물다고 하였다.

1719년 10월 1일(경자), 새벽에 조선 사신 일행은 서울의 숙종이 있는 곳을 향하여 망궐례를 올린 후, 식후에 에도 성으로 국서를 전달하기 위해 떠났다. 일본인들은 이날 있을 의식에 관해 자세하게 적

11) 鄭經世, 「答柳季華」, 『愚伏集』 권11 書. “遠地專人問訊, 既荷盛意. 又想新年學履增勝, 甚慰懸鬱. 吏讀刪節事, 固料兩意必愜. 承示又知先生意本欲如此, 不勝喜幸. 大槩先生文章, 雖於公事場文字, 與俗例不同, 用吏讀處甚小, 間不過過去一二處, 而粲然成章. 想而靜諸友之意, 亦必以爲穩當耳.”

12) 鄭經世, 「與李叔平」, 『愚伏集』 권10 書. “先生文集, 刪繁就約, 非徒事理當然, 又是先生本意, 固無不可. 至於文字語句, 雖稍有未簡當處, 不可一一刪節, 刪節猶可, 竄改尤未安. 當初非不知此, 而只緣狀啓公移中欲去吏讀, 故於承接處, 不免代以他字, 蓋出於不得已也. 即見雜記中有一兩處點改, 亦有不必要刪而刪處. 鄙意欲依本文以存愼重之意, 如何如何? 大抵先生之文, 平鋪委曲, 惟取詞順意達, 讀之如相對說好話. 老兄之文, 鍛鍊刻削, 精簡矜莊, 得之於子厚者爲多. 兩家文章, 氣象自不同, 各全其眞體可也.”

13) 이대형·이미라·박상석·유춘동 역, 『要覽』, 보고사, 2012.

14) 姜在彦, 『海游錄－朝鮮通信使の日本紀行』, 東洋文庫 252, 平凡社, 1974年.

은 儀注를 전달 가져왔으나, 그것은 倭諺 즉 가키구다시분(書き下し文)의 흘림체여서 조선인들이 읽을 수 없는 상태였다. 아메노모리 호슈(雨森芳洲, 雨森東)는 물론, 대마도 도주의 서기 마츠우라 기(松浦儀)도 갑자기 한문으로 옮길 수는 없다고 했다.¹⁵⁾ 결국 신유한은 역관 박춘서(朴春舒)와 함께 부교(奉行)를 불러 일일이 물어서 대답을 듣고, 그것을 한문으로 번역해야 했다.¹⁶⁾

신유한은 일본에서 ‘文’을 사용하지 않았다고 하였으나, 이 ‘文’은 화한혼합문체이다. 거꾸로 일본의 ‘文’을 아는 독서종자라 하여도 한국의 이두식 변격한문을 알 수가 없을 것이다. 이것은 이른바 한자문 화권에서 한자한문을 사용하는 방식에 이질적인 면이 있었음을 말해주는 주요한 예이다.

3. 韻語 활용의 차이

한국과 일본의 지식층은 漢文文言에 의하여 시문을 짓기 위해 한자음의 平仄과 韻屬을 학습하고 암기하여야 하였다. 한국의 경우는 신라말 한문문언 사용 지식층의 형성과 고려 시대 과거 제도의 실시와 함께 한자음의 평측과 운속을 습득한 문인들이 많이 나왔지만 일본의 헤이안 시대와 나라, 가마쿠라 시대에는 그러한 문인들이 상대적으로 적었다. 한문학 형성기에 한국과 일본은 중국의 字書, 韻書, 類書 등을 수용하여 각자 언어적 특성에 맞게 활용하였다. 한국은 7세기 무렵 『切韻』계 운서가 수입되었고, 일본은 대개 8세기에 韻語를 사용하게 된 듯하다. 이 가운데 자서와 유서의 경우는 그 수용과 활용의 사실을 비교적 쉽게 추적할 수 있으나, 운서의 수용에 대해서는 잘 알 수 없는 면이 있다.

조선시대 운서는 『三韻通考』와 같이 3성을 한 면에 제시하고 入聲을 마지막에 두는 방식이 대세를 이루었으나, 『奎章全韻』은 4성을 한 면에 배열하는 방식으로 전환하였다. 그런데 일본의 『聚分韻略』 역시 3성 배열 체제로 이루어져 있다. 양국의 운서에서 3성을 3단으로 우선 배열하는 체제는 서로 다른 경로로 『中原音韻』의 영향을 받았을 가능성이 있다.

한국에서 처음부터 한시 형식으로 지어진 가장 오래된 우리 시가는 고구려 영양왕 23년(612) 乙支文德의 「與隋將于仲文」(「贈隋右翊衛大將軍于仲文」)이다. 이 시는 5읍 4句 2韻의 짧은 형태 속에 침각자를 압두하는 높은 기개를 담고 있어서 너글너글한 맛을 준다. 운자는 다음과 같다. .

理 『廣韻』 良士切, 上止, 來.

止 『廣韻』 諸市切, 上止, 章.

당시 이미 『切韻』系 운서가 수입되어 있어서 중국풍의 압운을 할 수 있었던 것인지 모른다.

또한 한시 전통은 삼국시대에 이미 뿌리를 깊이 내렸을 것으로 보인다. 신라 진평왕 때 어떤 사람이

15) 마쓰우라 기(1678-1728)는 성은 원(源)이고, 자는 이침(爾瞻), 호는 하소(霞沼)인데, 기자예문(儀左衛門)이라고도 부른다. 기노시타 준안(木下順庵)의 문하에서 수학했는데, 시문에 재능이 있어서 대마주의 記實이 되었다.

16) 심경호, 『여행과 동아시아고전문학』, 고려대학교출판부, 2011.

鼻荊郎의 기이한 사적을 두고 지었다는 5언시도 唐詩의 압운법을 따르고 있다. 이후 650년 제작된 진덕여왕의 「織錦頌」은 완전한 압운체계를 지켰다.¹⁷⁾ 『광운』으로 압운을 조사하고 괄호 안에 평수운을 표시한다.

大唐開洪業		
巍巍皇猷昌	평성	昌聲陽韻 (평성 陽)
止戈戎衣定		
修文繼百王	평성	云聲陽韻 (평성 陽)
統天崇雨施		
理物體含章	평성	章聲陽韻 (평성 陽)
深仁諧日月		
撫運邁時康	평성	溪聲唐韻 (평성 陽)
幡旗何赫赫		
鉦鼓何鏗鏘	평성	匣聲庚韻 (평성 庚)
外夷違命者		
剪覆被天殃	평성	彫聲陽韻 (평성 陽)
淳風凝顯遍		
遐邇競呈祥	평성	邪聲陽韻 (평성 陽)
四時和玉燭		
七曜巡萬方	평성	非聲陽韻 (평성 陽)
維嶽降宰輔		
維帝任忠良	평성	來聲陽韻 (평성 陽)
五三成一德		
昭我唐家皇	평성	匣聲唐韻 (평성 陽)

이 시는 「蘇若蘭織錦圖」의 고사를 본떠 迴文體로 작성되었을 것이지만, 『삼국사기』에서는 改行 없이 연속으로 서사해 두어 그 원래 모습을 알 수가 없다. 오언장편은 一韻到底를 정격으로 삼는데, 이 시도 대개 一韻到底의 형식을 지키려고 하였다. 하지만 압운에서는 동일 운목의 글자를 사용하지 못하고, 평성 陽운과 唐운, 그리고 庚운을 통합하였다.¹⁸⁾

신라 헌강왕 무렵에는 궁중 문학에서 韻語를 사용하는 일이 많아졌다. 「大崇福寺碑銘」에서 崔致遠(857~?)은 中国史臣 胡婦厚가 復命하여, 당시의 신라에서는 ‘東國의 王이 시로 山水를 묘사하여 주었으

17) 『三國史記』 권5, 신라본기 5, 진덕여왕 4년(650). “六月, 遣使大唐, 告破百濟之衆. 王織錦作五言太平頌, 遣春秋子法敏, 以獻唐皇帝.”

18) 심경호, 『한국한문기초학사(1-3 3책)』, 태학사, 2012.10(1쇄), 2013.8(2쇄).

며' 자신은 다행이 韻語를 엮는 방법을 배웠으므로 和酬할 수 있었다"라고 하였다.¹⁹⁾ 당시 韻語의 제작이 중요한 의미를 지녔음을 알 수 있다. 崔致遠의 「智證大師寂照之塔碑銘」에는 憲康王이 智證大師에게 준 四言詩가 실려 있다.

挽卽不留, 空門鄧侯. 師是支鶴, 我非趙鷗.²⁰⁾

이 韻語(四言詩)의 平仄과 押韻은 다음과 같다.

挽[上-阮/銑] 卽[入-職] 不[入-物] 留[平-尤]
 空[平-東] 門[平-元] 鄧[去-徑] 侯[平-尤]
 師[平-支] 是[上-紙] 支[平-支] 鶴[入-藥]
 我[上-哿] 非[上-尾] 趙[上-篠] 鷗[平-尤]

- (a) 平聲尤韻을 隔句押韻하고, 首句도 入韻.
- (b) 四言一句 가운데 둘째 넷째의 平仄이 상대하지 않음.
- (c) 第2句와 第3句의 둘째 넷째의 平仄이 동일하지 않음.

憲康王의 韻語는 句末 압운을 지켰지만 句中の 평측은 지키지 못하였다. 헌강왕은 즉위 9년 봄 2월 三郎寺를 찾아, 문신들에게 각각 시 1수를 짓게 하였으나,²¹⁾ 근체시의 운율을 잘 지키지는 못했던 듯하다.

신라는 讀書三品科를 실시하며 당에 유학생을 파견하는 등 문인 지식인을 적극 육성하였다. 신라말 당에 유학하여 과거에 오른 신라의 實貢諸子는 58인이나 되는데, 崔致遠, 朴仁範, 崔匡祐 등은 특히 시로 이름이 높았다. 최치원의 「大崇福寺碑銘」은 여덟 번 환운하여 전 8단의 체제를 이루고 있다. 平水韻

19) 遂於咸通六年[唐懿宗年號], 天子使攝御史中丞胡歸厚, 以我鄉人前進士裴匡, 腰魚[金魚袋] 頂多[音池, 一名神羊. 似鹿而一角, 生于北荒. 楚文王好服多冠, 漢爲法冠, 御史冠之. 堯時, 有一雙獬豸立於階下, 善者入則引之, 不肖者入則觸之. 死葬殿左, 朱草生長一丈. 小人入則指之.] 爲輔行[副使], 與王人田獻銛[音暹, 利也], 來錫命曰 ……竊思西宦日, 覽柳氏子珪錄東國事之筆, 所述政條, 莫非王道. 今讀鄉史, 完是聖祖大王[文聖王]朝事迹. 抑又流聞[流聞, 傳聞也], 漢使胡公歸厚之復命也, 飽採風謠, 白時相曰: “自愚已往, 出山西者[言武士也]. 『漢書』云: ‘山西出將, 故烈武夫多出楊州’, 不宜使海東矣. 何則, 鷄林多佳山水, 東王詩以印之而爲贈. 賴愚嘗學爲綴韻語, 強忍婉辭之, 不爾, 爲海外笑必矣.” 君子以爲知言.[東國之行王道右文學, 中國人習知之.] 是惟烈祖以四術開基[武烈王使金春秋, 統合三韓, 始開詩書禮樂之教. 一云: 元聖王以五經三史諸子百家, 分上中下而用人.], 先王以六經[詩·書·易·禮記·春秋·周禮]化俗, 豈非貽厥之力.[應上峻孫謨, 勸王基祖德.]

20) 鄧侯: 『晉書』, 鄧瑜字伯道, 爲吳郡太守. 除水以外, 束薪斗米, 不食於民. 稱疾去職. 民至有臥輪, 人歌曰: “鄧侯挽不留, 謝公推不去.” / 支鶴: 西晉哀帝時, 支遁字道林. 人有遺鶴者, 乃放之曰: “沖天凌雲之物, 豈耳目之所玩哉?” 『梁高僧傳』卷4. 趙鷗: 後趙石勒弟名虎, 字季龍, 襲兄之位, 傾心事佛. 圖澄朝會引見, 侍御史舉擢升殿, 太子諸公, 扶翼而前. 主者唱曰大和尚, 坐者皆起, 勅司空李農, 朝夕問候. 支遁聞之曰: “澄公其以季龍爲鷗鳥乎?” ○『列子』曰: “昔有人無心坐江邊, 鷗鳥聚游膝下. 其父見之曰: ‘取鷗鳥來.’ 從其父教, 有心待之, 鳥更不來.”

21) 『三國史記』卷11, 新羅本紀11, 憲康王9年.

을 기준으로 보면 下平聲七陽(陽·方·昌·藏), 上聲七麌(禹·土·浦)와 上聲二十五有(母)의 通押, 上平聲十一真(眞·隣·因·春), 去聲四寘(地·瑞·至·事), 上平聲一東(工·宮·紅·融), 上聲九蟹(灑)와 去聲二十二禡(瀉·夜·下)의 通押, 入聲十三職(國·力·食·極), 上聲二十五有(友·首·肘·朽) 등의 韻屬을 사용하였다.

그런데 진성여왕 때 王居仁(王巨仁, 887~896)은 여왕의 음욕을 비난하는 다라니 은어의 참요(정치요)를 퍼뜨린 죄목으로 옥에 갇힌 후 이른바 「憤怨詩」로 하늘을 감응시켰다는 일화로 유명하다. 『삼국사기』와 『삼국유사』에 전하는 「분원시」는 각각 다음과 같다.

于公慟哭三年旱
鄒衍含悲五月霜 [『廣韻』 色莊切 平聲陽 (平陽)]
今我幽愁還似古
皇天無語但蒼蒼 [『廣韻』 七岡切 平聲唐 (平陽)]
(『삼국사기』 권11 「신라본기 제11 · 진성왕」)

燕丹泣血虹穿日
鄒衍含悲夏落霜 [『廣韻』 色莊切 平聲陽 (平陽)]
今我失途還似舊
皇天何事不垂祥 [『廣韻』 似羊切 平聲陽 (平陽)]
(『삼국유사』 권2 「기이 제2 · 眞聖女大王居陁知」)

신라시대에는 고위층만이 외교적 필요성과 궁중 여흥의 목적에서 운어를 도입하였지만 왕거인의 시대에 이르러서는 지식층이 운어를 이용하여 언지를 행하였고, 운어의 영향으로 민간의 의사 정치요도 일정한 운어의 형식을 갖추게 되었음을 알 수 있다. 그런데 왕거인의 시는 빈공과 출신 지식인의 칠언 근체시와 달리 首句入韻을 하지 않았음에 주목해야 한다.

이후 한국에서는 고려시대에 들어와 科擧를 실시하면서 八脚韻의 賦와 十韻의 詩를 부과함으로써 운어에 밝은 지식층을 형성시켰다. 이 지식층은 小集과 雅戲에서 分韻을 행할 만큼 韻語에 밝게 되었다.²²⁾ 조선시대에는 科擧와 讌集에서 韻語의 비중이 더욱 커졌다. 徐敬德의 시를 논평한 『四庫提要』의 내용에 나타나 있듯이, 한국의 한시에는 歌운과 麻운을 혼용하는 잘못을 범하는 예가 없지 않았지만, 한국에서는 일본은 물론 중국보다도 詩韻(平水韻)을 암기하여 韻語를 구사하는 층이 두텁게 형성되었다. 조선 후기에는 독서인은 대부분 立身을 위해 功令詩를 연마하여야 하였으므로 韻語의 사용층은 더욱 확대되었다.

한편 일본에서는 헤이안 시대에 칙찬한시집을 간행할 만큼 한시를 중시하였다. ‘진서(眞書)’가 ‘한문’, 즉 외국문자로 상대화하기 전, 일본에서도 한자와 한문이 언어활동과 문화적 통일성에 크게 기여하였다.

22) 심정호, 「고려말 조선 초 문인-지식층의 분운에 대하여」, 『국문학연구』 27, 국문학회, 2013.5.30, pp.7-33.

고사기』·『일본서기』·『만엽집』 등이 모두 한자로 표기되었고, 불교와 유교의 학습도 당연히 한자·한문을 통해서 이루어졌다. 또 율령국가의 문화를 상징하는 8세기의 한시집 『懷風藻』나 9세기 전반의 칙찬 한시집의 편찬 등 일본고대의 글쓰기는 모두 한자, 한문만이 사용되었다.²³⁾ 하지만 韻語의 사용은 신라나 고려만큼 두드러지지 않았다. 이를테면 일본 중세에서 시가문학은 와카(和歌), 連歌, 歌謠가 중심이며 한시는 五山の 禪宗들에 의해 명맥이 이어졌다. 근세에서도 운문은 와카(和歌), 하이카이(俳諧), 센류(川柳), 쿄카(狂歌), 카요(歌謠)를 든다. 근세에 들어와 享保 연간에 荻生徂徠가 古文辭學을 창도한 뒤 제자 服部南郭이 盛唐의 시풍을 확산시켰고,²⁴⁾ 寬政 연간에 이르러 市河寬齋·山本北山·柏木如亭 등이 宋詩를 중시하게 되며²⁵⁾, 다시 菅茶山과 賴山陽이 僞宋詩를 비판하기에 이른다. 특히 賴山陽은 ‘一字의 訣’(즉 眞)과 ‘四字의 訣’(唯眞故新)을 중시하여 ‘僕の流儀’를 제창하였다.²⁶⁾ 荻生徂徠의 護園派가 經義派(太宰春台)와 詩文派(服部南郭)로 갈린 이후, 일본 한시는 유학과는 별도로 ‘(和風)文人趣味’를 형성하여, 시골사람이나 상인까지 한시를 즐겨 짓고, 도회지 선생의 ‘田舎わたらい’나, 시작의 우편 침삭(菊地五山の 경우)마저 있었다.²⁷⁾ 이와 함께 시의 성를 전문적으로 논하기 시작하여, 中井竹山은 중국 名詩의 韻을 전부 조사하여 『詩律兆』를 편하고 李攀龍(于鱗)·王世貞도 운율이 엄격하였음을 밝혔으며, 三浦梅園은 『詩轍』을 저술하여 聲律論의 수준을 한 단계 높였다.

그런데 한국에서는 한자음의 평측과 운속을 습득한 문인들이 일본보다 많이 나오기는 하였지만, 한자한문을 활용한 지식활동에서 평측과 압운을 자유자재로 활용하는 것은 제한이 있었다. 이를테면 조선 전기에 柳希春은 識字敎本으로 『續蒙求』를 엮었으나, 李瀚의 『蒙求』와 달리 압운체계를 구조화하지는 못하였다.

『몽구』는 전체 596구 2,384자라는 설도 있다.²⁸⁾ 하지만 전체가 8구 1환운의 74조로 되어 있으므로, 전체 592구라고 보는 것이 옳다. 마지막 4구는 발문이요, 회곡으로 따지자면 收場詩에 해당한다. 『몽구』는 4언 8구 1조마다 압운을 하면서 압운에 따라 4언 8구 74조 592구 전체를 교묘하게 구조화하였다.

23) 구로즈미 마코토, 「한학 -글쓰기·생성·권위」, 白根治夫·鈴木登美 편, 왕숙영 역, 『창조된 고전 : 일본문학의 정전형성과 근대 그리고 젠더』, 소명출판, 2000, p.213.

24) 중국의 俞樾이 『東瀛詩選』를 선하면서 南郭의 시를 일본 제일로 꼽은 것은 유명한 이야기이다. 南郭은 스스로 『唐詩選』을 校訂·施訓하여 享保 9년(1724)에 江戸의 須原屋에서 간행하였다. 또 『唐詩選國字解』도 간행하였다. 護園學派보다 앞서 성립하였으면서 그 학파와 대립적이었던 木下順庵 門下人(新井白石, 祇園南海, 室鳩巢 등)도 唐詩風을 숭상하였으나 후인의 평에 의하면 明詩風을 띄었다고 하는데, 그것은 명대에 이루어진 『唐詩訓解』, 『唐詩選箋釋』, 『唐詩選彙解』, 『唐詩合解』, 『唐詩鼓吹』 등의 류를 통하여 唐詩를 이해하였기 때문이라는 설이 있다. 이 가운데 『唐詩訓解』는 寛文 10년(1670), 寛文 11년, 天和 원년(1681) 3회에 걸쳐 版行되었다. 『唐詩鼓吹』도 일본판[和刻本]이 있다.

25) 宋의 子齊 撰 『聯珠詩格』을 詩作의 모범으로 삼았다. 柏木如亭은 1803년에 『연주시격』 가운데 128수를 가려서 속어로 역한 『聯珠詩格譯註』를 간행하였다.

26) 賴山陽의 시풍 자체를 宋詩風으로 보는 설도 있다. 하지만 賴山陽은 荻生徂徠의 古文辭派의 시풍(盛唐을 모방하는 시풍)이 송시풍의 清新함으로 뒤바뀌게 되었던 시절에 시류에 쫓리지 않고 골격을 갖춘 격조 높고 濃密한 맛을 지닌 시를 지은 것으로 평가된다.

27) 中村幸彦, “文人意識の成立,” 『岩波講座日本文學史』 第九卷.

28) 早川光三郎, 「蒙求解説 4. 續撰書」, 『蒙求』, 新釋漢文大系 58・59, 明治書院, 1973.

곧, 『몽구』는 평수운에 따라 8구 1환운할 때, 평성 다음에 반드시 측성을 두고 다시 평성을 배치하는 한편, 전체적으로는 평-상-거-입의 4성을 구분해서 대단히 체계적으로 압운을 하였다. 또한 전체는 압운의 구조로 볼 때 두 부분으로 나뉘며, 발문의 4구는 평성으로 돌아와 압운하였다.²⁹⁾ 하지만 『속몽구』의 압운 체계는 8구마다 환운을 하되 다음과 같이 불규칙적이다.

상-입-입-평-평-평-평-평-거상성통압-평-평-상-평-거-상-입-입-평-거-거-상-
-평-상-입-평-평-평-평-거-상-거-거-입-상-평-입-평-평-평-상-상-평-평-상-
입-평-입-평-입-거-거-입-상-입-평-입-상-평-거-입-평-평-거-입-상-평-평-
평-상-평-입-거-거-평-상거성통압

단, 『續蒙求』는 1659년에 일본에서 복간되고 享保 연간에는 관판본도 나왔는데, 이후 菅亨의 『本朝蒙求』(1686)을 비롯한 독자적인 『몽구』의 속찬서가 나왔다. 『本朝蒙求』는 나름대로 압운체계를 구조화하였다. 17세기 이후 일본 지식인은 지적 호기심이 왕성하여 그러한 구조화를 실험한 것이지만, 일반적으로 압운의 구조를 문자활동에서 능숙하게 활용하는 지식층은 조선만큼 형성되지는 않았다.

더구나 조선에서는 歌行樂府體와 같이 복잡한 압운 구조를 지닌 한시 양식이 발달하였을 뿐 아니라 공령식의 科詩도 크게 중시되었다. 唐代의 入樂詩였던 「江南行」 등 여러 악부체시가 한국한시에서 주목된 것은 상당히 일렀으리라 생각되며, 고려말에는 여러 模擬作도 나왔다. 조선 중엽에는 『鐵崖樂府』의 명판본(成化己丑=1469刊本)이 입수되었을 것으로 추정되고, 李東陽의 『懷麓堂集』이 乙亥字로 간행되었던 明宗 4년(가정 34년=1551)에 『擬古樂府』도 갑인자로 간행되었다.³⁰⁾ 다만 영사악부의 출현은 그보다는 뒤늦다. 金宗直의 「東都樂府」 7章은 신라의 ‘악부’를 소재로 한다는 뜻이 더 강하여 영사악부의 본령과는 거리가 있다.

조선후기의 영사악부는 원명 악부체시의 영향을 받아 출현하였으되, 한국한시 장르의 하위에 악부체가 지속적으로 발달해 오는 과정에서 시 양식으로 자리잡았다. 조선후기에는 ‘歌辭’와 ‘時調’가 발달하여 그 가운데 樂曲과 긴밀한 관계에 있다고 평가되는 작품들을 ‘樂府’라 부르기까지 하였고, 한편으로 한시 장르 내에서는 古樂府와 新題樂府들이 模擬되었다.³¹⁾ 李衡祥(1653-1733)은 新詞·引·操·時調 등, 음악과 연관이 깊은 시가 양식을 ‘악부’라 하고는, ‘爭殺之弊’를 구할 순수 문학의 영역—遊蕩之俗으로 비하

29) 심경호, 『한국한문기초학사』(3책), 태학사, 2012.10(1책), 2013.8(2책). (a) 1연(1구)부터 168연(336구)까지 : 평-상-평-거-평-입의 순으로 환운하였다. (b) 169연(337구)부터 마지막 296연(592구)까지 : 평-상-거-입의 순서로 환운하였다. (c) 발문은 평성 先韻으로 마감하였다. 『몽구』에는 하나의 압운 범위 안에서 去聲 有韻과 上聲 有韻을 통압한 예가 한번(189구-192구) 있기는 하다. 하지만 상성과 거성의 통압마저도 극력 피하였다.

30) 『의고악부』는 다시 선조·인조조(17세기 말)에 整版되어 초학의 참고서로서도 널리 보급되었다. 심지어는 科場에 지참할 수 있었던 『韻考』의 天頭에 일부 내용이 필사된 것도 있다. 李種徽, 「韻府詩彙後序」, 『修山集』.

31) 柳夢寅의 유명한 「孀婦」시가 楊維禎의 「老客婦謠」를 換骨한 예, 許筠과 申欽이 古樂府를 모방한 예에서 드러나듯, 광해군조에 이르면 楊維禎과 그의 古樂府가 조선 시단에 널리 알려져 있었다. 한시의 이 변화를 두고 金昌協(1651-1708)은 「疎鹵質實, 沈厚老健」하였던 시풍이 퇴조하고 「希慕倣效, 鍛鍊精工」의 형식주의가 유포되었다고 개탄하였지만, 악부체시의 출현은 단순한 모방주의·형식주의라고 매도될 수 없다.

될 우려마저 있음에도 불구하고—을 ‘악부’에서 발견하고자 하였다.³²⁾ 조선후기의 악부체 한시는 (ㄱ) 중국의 고악부(및 新樂府와 新詞)의 형식과 내용을 모방한 의고악부 (ㄴ) 민요나 時調를 번역한 小樂府 (ㄷ) 雜歌謠詞(郭茂倩의 『樂府詩集』에 첨가된 것)의 형식을 참고로 하여 樂曲을 연상시키는 換韻・雜言의 형식을 취한 민요풍의 잡가요 (ㄹ) 東國의 史實을 소재로 한 영사악부 등으로 크게 발전하였다.

李東陽의 『擬古樂府』의 시적 수법을 模擬하면서 東國의 史實을 소재로 삼는다는 방식은 광해군조 沈光世의 『海東樂府』 44편에 의하여 처음 시도되어, 이후 ‘해동악부체’(趙顯範의 江南樂府序)라는 말이 있을 정도로 같은 계열의 작품이 줄지어 나왔다. 沈光世는 西涯樂府를 모범으로 삼아 東史 가운데 ‘可以贊詠鑑戒者’ 약간 조를 가려서 ‘歌詩’를 짓는다고 하였다(고려대학교 소장 목판본 『海東樂府』의 自序). 광해군 5년(1613, 계축)에 金悌男의 女壻였던 仲氏(挺世)에게 연좌되어 固城으로 유배되어 있던 때에 이 악부를 지었는데, 그 제작은 ‘사업에 드러내고 현실에 시행하고자 하는 뜻’이 없지 않았을 것이다. 처남인 澤堂 李植이 훗날 지은 「沈舍人墓表」에 보면, 심광세는 六藝諸子나 詩를 전공하지 않고 고금 역사기록을 보기 좋아하여 삼대로부터 明에 이르기까지와, 단군으로부터 조선조에 이르기까지의 治亂興亡・得失成敗・兵民財用・政教風俗・強弱虛實・山川道路・都鄙險夷・遠近形勢와 君公將相・謀臣策士・英雄之略・忠義之節에 두루 통하였다고 한다.³³⁾ 심광세는 白居易의 『新樂府』가 “爲君, 爲臣, 爲民, 爲物, 爲事而作, 不爲文而作也”라고 선언하였던 문학적 태도에 더욱 공감하였을지 모른다.

星湖 李瀼은 安鼎福과 國史 편찬의 문제에 대하여 箋紙를 왕복하는 등 국사학에 조예가 깊으면서도 역사서를 남기지 않았으나, 『해동악부』를 통하여 역사서 찬술의 체계를 개괄하였다. 李瀼은 ‘천하의 일은 勢일 뿐이다’라고 말하고, 時勢가 인간의 才德을 넘는 흥망성쇠의 배경이라고 인식하여,³⁴⁾ 時勢와 才德을 모순 관계로 파악하였다. 그는 그러한 인식을 『해동악부』 곳곳에서 피력하였다. 즉 「白衣持斧」를 보면, 고려말 忠宣王이 金文衍의 누이와 蒸하자 禹倬이 죽기로 각오하고 왕을 極諫하였던 사실을 소재로 하여 지식인의 실천행위를 전형적으로 제시하면서도, 그 ‘小序’에 우탁의 극간에도 불구하고 ‘未幾, 進封爲淑妃焉’하였다고 적어, 志節과 事功의 모순을 극명히 드러내었다.³⁵⁾ 사건과 인물에 내재된 동기를 중시하는 그의 역사인식 태도는, 고려 무신란 때 죽은 趙位寵의 사적을 다룬 『東國通鑑』을 비판하고 「立龍謠」에서 義人으로서 규정한 예에서도 살필 수 있다.³⁶⁾ 李瀼의 『해동악부』 이후, 이 계열의 작품들은 史書의 체계를 예시한 것도 있으나, 故事의 흥미화라는 측면으로도 발달하였다. 아예 李裕元의 『해동악부』처럼 ‘樂府史’를 정리하겠다는 의도가 위주인 작품마저 있다. 하지만 그 주요 작가층이었던 조선후기의 비판적 지식인들은 영사악부를 자신의 현실인식과 역사인식, 그리고 선비로서의 志節觀을 침윤시켜 두는

32) 寧植遊蕩之俗以矯爭殺之弊者, 不害爲權時之道. 且是樂府之名非如道義之奧也, 此不過詞翰家技癢而已, 則今之爲此, 或少罪.

33) 李植, 「沈舍人墓表」, 『麗韓十家文鈔』.

34) 韓祐勳, 『星湖李瀼研究』, 서울대학교출판부, 1980, p.76.

35) 朝衣換著白, 摺笏易持斧. 白以爲己弔, 斧是自戕具. 提携腔血出, 神目左右覩. 徐步入金門, 直犯千乘主. 君王有慙德, 萬口言不吐. 不匡臣有刑, 斫頭與破肚. 臣讀大易象, 蹇蹇匪窮故. 辰嬴眞善諫, 期與魏徵伍. 衰闕苟有補, 萬死臣不顧. 九級墜下一介臣, 直氣上干風號怒. 畢竟臣從湯繆來, 故山歸老亦天數. 君不見易東瞽宗祠, 河南一脈傳東土.

36) 金宗眞, “『海東樂府』를 통해 본 星湖의 歷史 및 現實認識,” 『民族文化研究』 17, 고려대 민족문화연구소, 1983.

좋은 장치로서 이용하였다. 음률을 강구한 李東陽의 『西涯擬古樂府』를 두고도 王世貞이 ‘음률에 맞지 않는다’고 비판한 그 악부체를, 조선의 문인-학자들이 수용하여 음률을 강구한 것이다.

李東陽의 『의고악부』는 일본에도 영향을 끼쳐, 賴山陽의 『日本樂府』를 낳았다. 江戸 후반에 水藩에서 『大日本史』가 편찬되는 것(水戸學. 1657년에 착수, 1720년에 本紀・列傳 완성, 1852년에 개정출판, 1906년에 완성)을 전후하여 일본 역사에 대한 재해석이 활발하여, 그 사상적 풍조 속에서 영사시와 함께 이 『일본악부』가 나왔다고 볼 수도 있다. 이 시기는 江戸 유학을 두 시기로 나눌 때 후기에 속한다.

송당시의 모방 풍조를 극복하였다는 賴山陽(1780-1832 이름은 襄, 字는 子成, 통칭 久太郎, 별호는 三十六峯外史)은 護園派의 服部南郭를 두고 “口角宮商音響浮, 句中義味未深求”라고 비판할 만큼, 시의 성률을 중시하고 스스로도 강구하였다.³⁷⁾ 그리고 李東陽의 『擬古樂府』를 모방하여 文政 1년(1828), 49세 때에 『日本樂府』 66關을 지었다. 66關이란 수는 日本 66國에 準하였다고 한다. 이 『일본악부』는 天保 元年(1830)에 開板되는데, 李東陽의 『擬古樂府』가 일본에서 간행된 것은 그보다 뒤늦은 安政 5년(1858)이다.³⁸⁾ 어려서 『通鑑綱目』을 읽고 史學에 눈뜬 賴山陽은 家學인 尊皇義理學을 기조로, 부친 賴春水가 파기하였던 『日本政記』(총 15권)를 계속 이어 史論을 전개하였고, 고금의 득실을 논한 『日本外史』 22권을 별도로 찬술하여 江戸 사회에 광범한 독자를 두었다. 이 史學的인 관심도 영사악부 제작의 동인으로 작용하였을 것이다. 그는 이미 文化 4년(1806)과 11년에 영사시를 각각 4수, 8수씩 지어 菅茶山으로부터 ‘小日本史’라는 평을 받기도 할 만큼, 한시를 통하여 史論을 전개하는데 능하였다.

『일본악부』의 첫 수인 「日出處」는, 推古天皇 즉위 15년에 小野妹子를 隋에 獻書하자 이듬해에 隋使 裴世清이 ‘來朝’하였다는 사실을 노래하였다. 일본에서 보낸 書에는 “日出하는 곳의 천자가 日沒하는 곳의 천자에게 글을 바친다”라고 되어 있었다. 일본 天皇系의 悠久性을 찬양하였는데, 그 배후에는 일본 유학의 근본전제인 神儒一致論의 사상이 놓여 있다.

日出處, 日沒處, 兩頭天子皆天署. 扶桑雞號朝已盈, 長安洛陽天未曙. 羸顛劉蹶趁日沒, 東海一輪依舊出.

平氏(다이라 우지) 말년에 清盛이 혼자 앉아 있을 때 계단 아래 수백개 해골이 합하여 큰 머리가 되어 서는 눈을 부릅뜨고 노려본다든가 쥐가 마구간의 말 꼬리에 집을 지은 일이 있었다. “자이면서 牛를 범하였으니, 小가 大를 침노할 조짐”이라는 占解대로, 얼마 있다가 源賴朝(미나모토 요리토모, 1147-1199)가 일어나 鎌倉幕府가 시작되었다. 賴山陽은 이 사실을 「鼠巢馬尾」에서 소재로 삼아, 幕府의 흥망 원인을 ‘挾大凌小’의 실책 탓으로 돌렸다. 도덕주의적 해석을 폐기함으로써 幕府 내 세력 다툼의 실상에 접근한 것이다. 尊皇은 결국 정권을 장악한 씨족의 ‘忠’에 기댈 수밖에 없다는 한계를 드러내었다. 그래서 「大兄靴」는 法興寺에서 蹴鞠할 때 皇子의 신발이 벗겨지자 鎌足이 장계하여 바쳤던 일과 孝德天皇의 大化 元年(645)에 入鹿을 주살하고 蘇我氏를 멸하여 皇威가 다시 성하게 된 일을 소재로 삼아 鎌足の 忠

37) 賴山陽, 「論詩絕句二十七首」.

38) 遊焉社藏梓本이다. 何孟春音注라고 되어 있으나, 內閣文庫藏本을 확인할 결과 音注를 附刻하지 않았다.

을 찬미하였고, 「和氣清」은 稱徳天皇 神護景雲 3년(769), 和氣清麻呂가 宇佐에서 돌아와 神勅을 봉언하자 道鏡이 노하여 清麻呂를 大隅로 유배보내었으나 다음해 寶龜 원년에 光仁天皇이 즉위하여 清麻呂를 소환하고 道鏡을 下野國 藥師寺 別當으로 貶逐한 일을 노래하여 皇威를 복구시킨 신하들의 ‘충’을 강조하였다.³⁹⁾ 『일본악부』의 마지막 수는 「裂封冊」이라는 제목으로 ‘尊皇意識’을 담았다. 慶長 원년 9월에 明使 沈維敬이 와서 冊書를 올렸는데, 그 속에 “封爾爲日本國王”이란 말이 있자, 豊臣秀吉이 노하여 책서를 찢어버리고 “내가 왕이면 天朝를 어찌하랴”라고 하고는 明使를 내쫓고 다시 朝鮮을 ‘伐’하였다고 한다. 秀吉의 태도는 足利義滿이 명의 책봉을 받아 恭獻이라 諡號한 것과는 대조된다고 하였다. 하지만 ‘欲王則王吾自了’의 句에는 막부의 발호를 비판하려는 의도가 숨어 있다.

史官讀到日本王，相公怒裂明冊書。欲王則王吾自了，朱家小兒敢爵余。吾國有王誰覬覦，叱咤再蹀八道血。鴨綠之流鞭可絕，地上阿鈞不相見。⁴⁰⁾

일본에서는 賴山陽의 『일본악부』에 대한 연구가 깊지 않다. 岩波文庫 『賴山陽詩抄』에 15수가 소개되어 있는 것이 고작이다.⁴¹⁾ 일본에서 영사악부가 뒤늦게야 출현하였고 또 그 후속 편이 없었던 것은 일본 한시가 오랫동안 聲律의 문제에 깊이 못하였던 점, 幕府의 史學에 비판적인 사학이 뒤늦게 출현한 점 등이 원인이었으리라 생각한다. 근세 일본의 문학에서 다른 문학 갈래들이 심도있는 역사의식을 담아내었던 것도 한시의 하위 양식인 영사악부가 발달하지 않은 한 원인이었을 것이다.

4. 한문학 생성기반의 차이

拙稿에서 기왕에 언급하였듯이⁴²⁾, 한국과 일본의 지식인은 역사적 역할이 달랐으므로 같은 서적을 열람하더라도 그 사상과 지향은 사뭇 달랐다.

근세 이전의 일본에서는 유학이 公家系統의 유학자와 五山十刹의 禪僧들에 의해 연구되다가, 藤原惺窩와 그의 문인 林羅山에 의해 확산되기 시작하였는데,⁴³⁾ 일본에서 유학 시대라고 일컬어지는 江戸期 260년간의 사상사는 享保 연간(1716-1736)을 경계로 하여 慶長 8년(1603)에 江戸幕府를 열었던 德川

39) 萬頭騷賦日語，相公馬尾巢點鼠。當年悔釋仇家兒，放虎於嶋眞誤舉。挾大凌小激衆怒，鬼武小豎未必武，天下誰不鼠化虎。

40) 阿鈞은 明의 神宗, 즉 翊鈞.

41) 賴成一・伊藤吉三 譯註, 『賴山陽詩抄』(岩波文庫 3337-3339, 岩波書店, 1944). 猪口篤志는 “당시 일본에 영사시가 없지 않았으나, 여타의 작품과는 달리 이 『일본악부』는 풍자의 본질을 얻었고 골격이 웅위하다”고 논평하였고, 入矢義高는 『일본악부』를 재평가하여야 한다고 지적하였다. 猪口篤志, 『日本漢文學史』(角川書店, 1984), pp.362-3 ; 入矢義高, “賴山陽”, 中村幸彦 編, 『近世の漢詩』(汲古書院, 1986).

42) 심경호, 「17世紀以降の日本漢學と朝鮮韓國漢學の歴史的接點について」, 『日本古代學』 第1號, 明治大學日本古代學教育・研究センター, 2009, pp.13-23.

43) 江戸 초기부터 狄生徂徠에 이르기까지 일본 유학자의 사회적 지위에 대하여는 阿部吉雄, “江戸時代儒者の出身と社會的地位について”(日本中國學會報 第十三集, 1961)에 상세한 고증이 있다.

정권이 治世의 문교정책으로 유학(주자학)을 장려하였던 시기와, 荻生徂徠(1666-1728)가 山鹿素行과 伊藤仁齋의 반주자학적 학설을 비판적으로 발전시켜 古學派(護園派)를 이루고 그와 함께 陽明學派도 세력을 얻었던 시기로 나뉘어진다. 이 후반기에는 國學이나 蘭學이 德川幕藩 체제를 뒤흔드는 조류를 형성하였다.

이황의 저작과 편서⁴⁴⁾는 江戸時代に 상당히 많이 출판되어, 그것이 일본의 유학(주자학)에 큰 영향을 끼친 면이 있다. 하지만 일본주자학자의 사상은 이황의 사상으로 결코 수렴하지 않았다. 에도 막부의 교학제도 창립에 참여한 林羅山은 林羅山은 朝鮮本 『學蔀通辨』·『異端辨正』·『困知記』·『性理字義』 등을 읽고 이단을 배척하게 되었고, 이황 교정의 『延平問答』을 현창하였다.⁴⁵⁾ 그는 주자를 충실하게 소개하는 것에 중점을 두었으며,⁴⁶⁾ 修身齊家治國平天下의 필연적 연관을 말하면서 정치를 궁극적으로 개인수양의 문제로 해소하였다.⁴⁷⁾ 이 점은 이황 이후 조선 주자학자이 사고방식과 비슷하다. 하지만 林羅山은 『老子口義』를 통하여 노자에 접하고 ‘無心’의 사상을 형성하였다.⁴⁸⁾ 조선에서도 율곡 이이, 서계 박세당, 초원 이충익, 보안재 서명응으로 이어지는 일련의 학자들이 『노자』를 중시하였지만, 조선의 학자들이 ‘無心’의 사상을 형성했다고는 할 수 없다. 훗날 山崎闇齋는 林家의 博學主義를 비판하면서 독자적인 道學을 수립하였다. 그도 이황의 문집, 『自省錄』, 『朱子書節要』 등을 열람하면서 사상을 구축했지만, 林家와 달리 조선 관학을 답습하지 않았다. 大塚退野도 이황의 『自省錄』과 『朱子書節要』를 열람하였지만, 그의 학풍은 이황의 학풍으로 수렴되지 않으며 山崎闇齋와도 다른 학풍을 열었다.

더구나 江戸 유학(주자학)은 神儒一致論의 틀을 벗어나지 못하였다. 林羅山이 이미 正保 연간(1465년 전후)에 『神道傳受』를 저술하여 제사를 집행하는 神官神職의 습속인 ‘卜祝隨役神道’를 ‘理當心地神道’와 구별하였던 것이나, 주자학의 순수화를 목표로하여 居敬을 중시한 ‘敬義學’을 수립한 山崎闇齋의 경우도 생전인 寬文 11년(1671)에 垂加靈社の 호를 수여받았다는 사실은 그 점을 잘 말해준다. 일본의 유학자는 막부의 정치문서 편찬관이었을 뿐, 정권 담당층은 아니었다. 그들은 한편으로는 幕府의 현실적 존재를 인정하면서 한편으로는 尊皇意識을 고취하여야 하였다. 중세 후기에 재래의 本地垂迹說, 및 胎藏界・金剛界兩部曼陀羅의 諸尊을 일본의 神祇에 부회하는 兩部習合說을 부정하고, 신학적 체계를 정비하여 교의학적 근거를 유학 중심으로 전환시켰다.⁴⁹⁾ 따라서 일본의 정신풍토에서는 주자학적 주요 概念이 擬似人格적으로 實在化하였다.

한편 한국과 중국의 과거제도는 규범적 지식을 산출하면서 한문학을 발전시켰다. 단, 중국의 경우는 강남 지역의 독자적 문화와 지식계층의 다양한 활동으로 지적, 감성적 실험이 사상서나 문예서의 출판과

44) 『延平問答』, 『自省錄』, 『朱子書節要』, 『天命圖說』을 비롯하여, 『心經附註』(李滉跋), 『朱子行狀註』, 『易學啓蒙傳疑』, 『聖學十圖並戊辰封事』, 『西銘考証講義』, 『七先生遺像贊』, 『李退溪書抄』(村上玉水編) 등등이다.

45) 阿部吉雄, 『日本朱子學と朝鮮』, 173면 ; 『李退溪の思想と行動』, 『退溪學報』23, 1979, 3節 ‘日本儒學の發展と李退溪’.

46) 丸山真男, 『丸山真男集』 第一卷 「近世儒教における徂徠の特質並にその國學との關連」.

47) 丸山真男, 『日本政治思想史講義錄』 1948年, 四章 「初期朱子學者の政治思想」.

48) 大野出, 『日本の近世と老莊思想』, ぺりかん社, 1998.

49) 江戸時代に 室鳩巢처럼 聖人之道와 神道の 연계를 절단하려 한 학자가 없었던 것은 아니지만, 그러한 학자는 극소수였다.

연계되었다. 이에 비해 한국의 경우는 과거제도가 사상과 문화의 다양성을 억제하는 부정적 기능을 더욱 많이 드러냈다. 일본의 경우는 에도시대에 출판문화가 발달하고 사상적, 문예적 취향도 다양화되어 조선 보다는 광범한 범위의 사상서와 문예서가 속속 간행되었다. 또한 被虜人과 통신사를 통해 조선의 지식세계가 일본에 전해져 에도 문화 형성에 일정한 영향을 끼친 것은 사실이지만, 양국 지식인은 역할이 달랐으므로, 같은 서적을 열람하더라도 에도 지식인과 조선 지식인의 사상적 지향은 같을 수가 없었을 것이다.

經學만 보더라도 15세기초 世宗이 대전본 사서오경을 공식 텍스트로 채택하고 16세기 후반 宣祖가 『주자대전』과 『주자어류』의 교감 및 경서의 언해를 행함으로써 주자학은 독존적 지위를 부여받았다. 조선 후기에 淸의 考據之學이 수용되었지만, 正祖를 중심으로 하는 조정의 비판적 검토가 행해졌다. 또한 조선의 독서층은 經學史學의 이론을 당대의 여러 문제들을 해결하는데 응용하고자 하는 의식이 강하여, 순수 진리의 문제는 그리 관심을 두지 않았다. 宋學類의 실천적 측면을 강조하고, 주희의 박학고증 측면은 중시하지 않았다. 더구나 한자한문을 가지고 유희하는 일은 거의 없었다.

이에 비해 일본의 방각본 유통은 조선의 서적 간행과 유통과는 사정이 달랐다. 일본의 방각본은 新來의 서적을 교양세계에서 소화하였다. 조선에서는 사상의 균질성, 통일성을 유지하기 위하여 사상서나 문예서의 간각에 눈에 보이지 않는 제한이 있었다. 한국의 한문문화는 조정의 지도노선에 의해 눈에 보이지 않는 규제를 받았으며, 출판문화도 역시 그러하였다. 또한 조선에서는 가문과 학맥의 현장을 위해 문집을 간행하는 일이 활발하였다. 일본에서는 개인의 문집을 간행하는 일이 상대적으로 적었다.

일본은 근대 이후 한문고전의 범위를 더욱 넓게 개방하였다. 일본은 1909년부터 한문고전의 注疏, 新注, 일본 학자의 주석을 종합하고, 일본 학자의 주석을 읽기 쉽게 斷句한 고전 주석서를 叢書의 형태로 간행하기 시작하였다. 당시 이러한 출판이 이루어지기 시작한 것은, 서구 문명의 동점에 대항하여 동양적인 것의 재평가가 일어나면서 한문고전을 현대화할 필요성이 대두되었기 때문이었다. 이후 초기의 성과들을 바탕으로 각종 출판사가 한문고전의 新譯을 시도하여 왔다. 일본 번역본들에 나타난 일본 한문고전번역의 특색을 개괄하면 다음과 같다.

① 自國의 역주를 중시하여, 會注에서 인용하거나 單行하여 왔다.

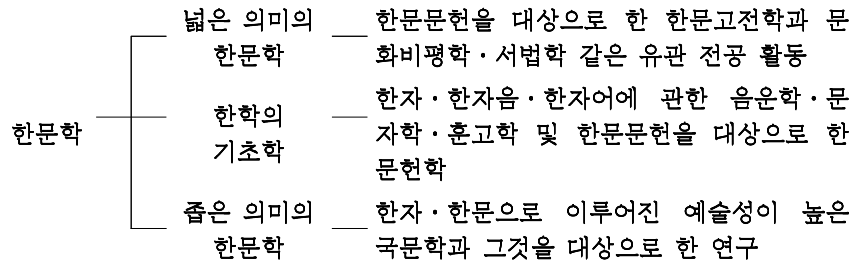
② 經史子集의 전 분야에 걸치되, 일본 문화에 영향을 끼친 고전을 우선 번역하며(『문선』·『백거이집』·『전등록』 등), 諸子百家와 俗文學(元曲과 小說)을 중시할 뿐 아니라, 일본한시문도 선별 역주하였다.

③ 비매품의 ‘會報’와 ‘號外’를 간행하여 번역사업의 진행과 신 자료에 관한 소개를 행한다. 이를테면 明治書院 『新釈漢文大系』의 경우 1회부터 44회 配本까지 『季報』(21cm 크기)를 간행하고 『孫子』에 관한 신자료 발굴의 사실을 밝힌 『號外』를 발행하였다. 뒤에 『新釈漢文大系季報』로 합본하여 발행하였다.

④ 한문고전의 번역에서 직역과 의역을 모두 활용한다. 특히 전통적인 訓讀을 적극 활용한다.

5. 향후의 과제-결론을 대신하여

‘한문학’에는 넓은 의미와 좁은 의미가 있다.



기왕의 한국한문학 연구는 좁은 의미의 한문학을 대상으로 삼는 일이 많았다. 하지만 한문학은 민족 문학의 일부일 뿐만 아니라 고전 인문학이었다. 근세 이후 인문학은 문학, 사학, 철학의 세 분야로 분류하고 있지만, 지식의 역사를 역사적으로 개괄하면 사학과 철학이라고 하여도 문학의 형태로 집필되고 공유되어 왔다. 더구나 협의의 한문학이든 광의의 한문학이든 한학기초학의 토대 위에서 이루어진 것이므로, 한국한문학 연구는 이 한학기초학의 한국적 전개에 대해 연찬할 필요가 있다.

중국에서는 音韻學·文字學·文獻學(訓詁學·目錄學)으로 이루어지는 小學이 역사적으로 크게 발전해 왔다. 청대 考證學에 이르면 근대적 실증주의의 형태를 띠게 되고, 근세에는 서구 과학과 철학의 이론에서 영향을 받은 의고파 학자들에 의하여 古史累層造成史觀이 제기되었다. 이 사관은 지나친 회의주의 때문에 비판받기는 하였으나, 전통적인 경학을 해체시키고 새로운 해석을 가능케 한 점에서 큰 공헌을 하였다.

일본에서는 불교학의 발달과 더불어 교감학과 주석학이 중시되었다. 닌초오(忍濤)는 18세기 초에 고려 판 『一切經』과 『一切經音義』를 교합하였고, 호오단(鳳譚)은 고서적을 조사하여 『扶桑藏外現存目錄』을 만들었다. 이 작업들이 고학파에 자극을 주어, 야마노이 곤론(山井崑崙)은 『七經孟子考文』을 이루고 네모토 부이(根本武夷)는 皇侃의 『論語義疏』를 교감해서 간행하였다. 그리고 도미나가 나카기(富永仲基)는 모든 불경이 석가 적멸 후 오랜 기간에 걸쳐 집적되었다고 하는 加上說을 주장하여, 유학경전의 연구에도 자극을 주었다. 근세의 학자 나이토 고난(內藤湖南)과 그 제자 다케우치 요시오(武內義雄)는 경전에 여러 층위가 존재한다는 사실을 논하여 종래의 경학적 선입관을 해체시켰다.

한국에서는 주자학에서 실학으로 이어지는 역사적 단계마다 지식인이 현실변혁의 역할을 담당하였다는 사실을 더욱 부각시킬 필요가 있다. 또한 한국의 한자한문 연구 및 교육은 조선후기 經學에서 수립된 문헌학적 연구방법을 참고로 삼을 수 있을 것이다. 鶴峯 좌파는 주자학의 순수성을 고수하기 위해 텍스트를 내재비판하였고, 江華學派나 近畿實學者는 造字法을 이용하여 훈고를 하였으며, 주자학설의 初晩異同說·僞作說·錯簡說도 비판적으로 수용하고, 문체를 근거로 옛 전적을 감정하였다. 나아가 申緯은 古注를 수합하여 ‘以古訂古’ 방법을 발전시켰고, 丁若鏞은 합리론과 문헌대조법을 결합시켰다.

한편 근대 이전 동아시아 학자들은 공부할 때 우선 抄錄을 중시하였기 때문에 유서를 만드는 일이 많았다. 그런데 조선후기의 지식인들은 초록한 정보들을 체계화하고 사실을 확인하여 논증하는 일을 더욱 중시하게 되었다. 조선의 유서는 중국 유서나 전적의 내용을 재편집하고 부를 세워 정리하는 형태로 발전한 것이 사실이다.⁵⁰⁾ 그런데 조선후기 학자들은 抄錄을 일상화한데다가, 한 걸음 더 나아가 초록한 정보들을 체계화하여 유서로 엮거나 변증을 가하여 雜考를 만드는 일에 적극적이었다. 柳馨遠(1622-1673) 이후로 지식인들은 인간과 역사(현실)를 종합적으로 이해하기 위해 문헌정보와 경험사실을 분류법을 활용해서 체계화하였다. 李瀾의 『성호사설』에서부터 李圭景의 『오주연문장전산고』에 이르기까지 많은 학자가 천문·역법·역사·지리·문학·음운·종교·풍속·언어·고사 등 갖가지 영역의 사실을 기록하고 변증하였다.⁵¹⁾ 조선의 지식인들은 분류의 문제에 고심하였다. 자연종의 원리를 상상하는 등의 결론에 도달하지는 못하였지만 지식과 사물의 명료한 인식과 상호 연관을 이해하기 위해 부단히 고투하였으며, 그 고투가 곧 종래의 고루한 인습이나 권위적 논리를 부정하는 힘을 드러내었다. 이들은 경험사실을 관찰하고 분석하는 ‘탐구의 학’을 발전시켰다.

조선후기의 『이목구심서』등 많은 잡저류 저술은 筆記와 類書의 경계에 있다. 類書는 정보의 취합 및 전달을 목적으로 하지만 필기는 정보에 대한 흥미에 더 초점이 놓인다. 사실 『이목구심서』는 연역적인 구성을 하지 않고 취득 정보를 하나의 새로운 지식경험으로 간주하여 그것들을 집성한 것이라고 할 수 있다. 이덕무는 ‘耳聞’을 중시하였는데, 그것은 ‘道問學’과 ‘尊德性’의 두 공부 가운데 ‘도문학’의 가치를 적극적으로 인정하였기 때문이다. 박지원이 이덕무의 識解·博聞強記를 일정하게 평가한 것이나, 그 자신도 객관사실의 해부적 묘사와 실증적 분석에 중점을 두었던 것도 같은 그러한 맥락에서 이해할 수 있다. 조선후기의 많은 필기, 혹은 유서들은 필기와 유서의 경계가 모호한 것들이 많다. 이것들은 기존의 범주를 활용하지 않고 경험지식을 최대한 흡수하려는 과정에서 이루어진 것들이라고 평가할 수 있을 것이다. 조선후기 지식과 사물의 분류 방식은 물명류와 유서의 범위에서만 아니라 인물록과 총서 등 자료 彙集의 방식에서 두루 구현되었으며, 선형적 전제와 경험적 검증의 두 축 사이에서 진동하였다. 그 역사적 의미에 대한 연구는 앞으로의 과제이다.

또한 유서 가운데는 通書의 영향으로 잡박한 내용도 있다. 이를테면 박흥생의 『철요신서』에는 원나라

50) 조선시대에 많이 이용된 유서의 하나인 『태평어람』 54부는 조선후기 유서 체제에 일정한 영향을 끼쳤다. 조선후기의 유서는 天部—地部の 대립유목을 취하지, 乾道—坤象의 대립유목을 취하는 일이 없는데, 그것은 아마도 『태평어람』의 分門과 관련이 있을 듯하다. 또 丙子字를 이용하여 1535년(중종 30) 간행된 王應麟의 『玉海』 204권도 어휘와 故實의 검색에 널리 이용되었다. 『옥해』는 21문 240여류로 어휘를 분류하되, 제왕의 治政과 관련된 사항 가운데서도 吉祥善事を 많이 초록하였다. 조선후기의 유서는 가능한 한 鉅典鴻章에서 재료를 취하고 吉祥善事に 중점을 두었다는 점에서 『옥해』와 유사하다. 그리고 명나라 章潢의 『圖書編』 127권(1562)과 王圻의 『三才圖會』 80권(1607) 등 圖譜를 결들인 유서는 특히 조선의 저술 관습에 영향을 주었다. 徐有榘의 『林園經濟志』가 삼도를 사용한 것은 그 대표적인 예이다. 청나라의 『淵鑑類函』 150권(1701), 『佩文韻府』 444권(1711), 『駢字類編』 240권(1726) 등 字書와 韻書의 형식을 따른 유서들도 시문 제작에 종사해야 하였던 문인—지식인들의 관심을 끌었을 것이다.

51) 심경호, 「박지원과 이덕무의 戲文 교환에 대하여: 박지원의 『산해경』 東荒經 補經과 이덕무의 注에 나타난 지식론의 문제와 훈고학의 해학적 전용 방식, 그리고 척독 교환의 인간학적 의의」, 『한국한문학연구』 제31집, 한국한문학회, 2003. 6, pp.89~112.

때 유행하여 당시 일상생활에서도 활용되었던 通書의 내용을 정리한 듯한 내용이 있다. 중국의 대중사회에서는 어떤 일이든 길흉을 점쳐서 길일을 택하여 행동해 왔는데, 그 지표가 되는 것이 通書이다. 이것은 일종의 曆書이면서 일상의 상식을 모두 포함하였다. 원나라 때 유행한 通書의 전통이 조선에 영향을 끼쳤던 듯하다. 조선후기의 洪萬選도 『山林經濟』에서 택길의 점법을 대대적으로 소개하였다. 『산림경제』의 「잡방」에 ‘노비에게 도망할 마음이 없게 하는 법[使奴婢無逃心方]’이 있고 ‘도망간 노비가 저절로 돌아오게 하는 법[使逃奴婢自還方]’이 있는데, 『지봉유설』의 내용을 무비판적으로 재인용하였다. 通書가 조선의 민간생활과 지식세계에 끼친 영향은 역시 앞으로 중요한 과제가 될 것이다.

이상, 소학과 유서에 관해 언급한 것은 한문학의 인문학적, 종합적 가치를 회복해야 한다는 평소의 뜻을 밝히기 위해 예로 든 것에 불과하다. 앞으로 한국의 한자한문연구와 교육은 좁은 의미의 문학만이 아니라 한자한문의 문화사 전체를 조망하는 연구체계를 지향하여야 할 것이라고 생각한다.

참고문헌

- 『三國史記』, 경인문화사 영인, 1995 ; 한국정신문화연구원 연구부(역사연구실) 편, 『(역주)삼국사기』, 한국정신문화연구원, 1998.
- 『續蒙求』 4권 4책, 고려대학교 도서관 소장 목판본.
- 李圭景, 『五洲衍文長箋散稿』, 한국고전번역원 제공 번역문.
- 李德懋, 『靑莊館全書』, 한국문집총간 257~259, 한국고전번역원, 2000 ; 한국고전번역원 제공 번역문.
- 李衡祥, 『瓶窩先生文集』, 한국문집총간 164, 한국고전번역원, 1996 ; 한국정신문화연구원 자료조사실 편, 『국역 병와집』, 한국정신문화연구원, 1990.
- 丁若鏞 지, 심경호 책임연구, 『정본 여유당전서』 시문집 1-5, 다산학술재단, 2012.
- 韓致堧, 『海東繹史』, 경인문화사 영인, 1982 ; 한국고전번역원 제공 번역문.
- 『宋史』, 中華書局, 1977.
- 『崔文昌侯全集』, 成均館大學校大東文化研究所, 1972年 (李基白解題, 1-12)
- 『孤雲先生文集』, 崔濬玉編, 孤雲先生文集編纂會, 1973年, 2卷.
- 『桂苑筆耕集』, 韓國文集叢刊 』1, 民族文化推進會, 1988年, 1990年(1996年再版)
- 崔英成(1987), 『註解四山碑銘』, 亞細亞文化社.
- 崔英成(1988), 『(譯註)崔致遠全集1: 四山碑銘』, 亞細亞文化社.
- 崔英成(1999), 『(譯註)崔致遠全集2: 孤雲文集』, 亞細亞文化社.
- 韓國古代社會研究所編(1992), 『譯註韓國古代金石文』 第3卷.
- 李佑成(1995), 『新羅四山碑銘』, 亞細亞文化社.
- 崔致遠撰, 黨銀平校注(2007), 『桂苑筆耕集校注』, 中國歷史文集叢刊, 中華書局(北京).
- 강신항(2000), 『한국의 운서』, 태학사.
- 姜在彦(1974), 『海游錄－朝鮮通信使の日本紀行』, 東洋文庫 252, 平凡社.
- 심경호(1997), 「韓·中·日の 詠史樂府」, 『韓國 樂府文學의 綜合的 研究』, 『인문과학』 27, 성균관대학교 인문과학연구소. pp.29-49.
- 심경호(1998), 「正祖의 經學類書籍御定御命撰과 經學思想」, 『季刊書誌學報』 21, 韓國書誌學會.
- 심경호(2003), 「박지원과 이덕무의 戲文 교환에 대하여 - 박지원의 『산해경』 東荒經 補經과 이덕무의 注에 나타난 지식론의 문제와 훈고학의 해학적 전용 방식, 그리고 척독 교환의 인간학적 의의 -」, 『한국한문학연구』 31, 한국한문학회.
- 심경호(2004), 「조선전기의 註解本 간행과 문헌 가공에 대하여」, 『대동한문학』 20, 대동한문학회, 2004.
- 심경호(2007), 「한국 類書의 종류와 발달」, 『민족문화연구』 제47호, 고려대학교 민족문화연구원, pp.85-136.

심경호(2007), 「일본과 중국에서의 한문원전정리와 한문고전의 현대역」, 『민족문화』 제30집, 민족문화추진회, pp.29-92.

심경호(2008), 「이두식 변격한문의 역사적 실상과 연구과제」, 『어문논집』 제57집, 민족어문학회, pp.201-232.

심경호(2009), 「17世紀以降の日本漢學と朝鮮韓國漢學の歴史的接點について」, 『日本古代學』 第1號, 明治大學日本古代學教育・研究センター, pp.13-23.

심경호(2011), 「『속몽구분주(續蒙求分註)』의 압운 체제 : 속찬(續撰)과 창신(創新)」, 『한국한문학연구』 47, 한국한문학회, pp.415-464.

심경호(2011), 『여행과 동아시아고전문학』, 고려대학교출판부.

심경호(2013), 『한국한문기초학사』(3책), 태학사, 2012.10(1쇄), 2013.8(2쇄).

심경호(2013), 「고려말 조선 초 문인-지식층의 분운에 대하여」, 『국문학연구』 27, 국문학회, pp.7-33.

심경호(2013), 「한국한문문집을 활용한 학문연구와 정본화 방법에 관한 일고찰」, 『민족문화』, 한국고전번역원.

嚴錫仁(2000), 「理氣論にみえる崎門學派の思想史的位置-崎門學派と李退溪・薛敬軒・羅整菴」, 『季刊日本思想史』 56, 펠리칸社.

이대형·이미라·박상석·유춘동 역(2012), 『要覽』, 보고서.

河宇鳳(2000), 「韓國實學と日本古學の比較研究試論-交流史的側面を中心として」, 『季刊日本思想史』 56, 펠리칸社.

韓祐勲(1980), 『星湖李瀼研究』, 서울대학교출판부.

大野出(1998), 『日本の近世と老莊思想』, 펠리칸社.

阿部吉雄(1979), 「李退溪の思想と行動」, 『退溪學報』 23.

阿部吉雄(1965), 『日本朱子學と朝鮮』, 東京大學出版會.

이노구치 아쓰시(猪口篤志) 저, 심경호 외 역(2000), 『일본한문학사』, 소명출판사.

森博達 저, 심경호 옮김(2006), 『일본서기의 비밀』, 황소자리.

白根治夫・鈴木登美 편, 왕숙영 역(2002), 『창조된 고전 : 일본문학의 정전 형성과 근대 그리고 젠더』, 소명출판.

丸山眞男(1995~1997), 『丸山眞男集』, 岩波書店.

童長義(2005), 「中國儒學與伊藤仁齋-江戸初期古學興起の新視點: 異國憧憬與偶發事件」, 嶺南大學校民族文化研究所, 『民族文化論叢』 31, 「근세 동아시아 古學과의 만남」 특집.

王勇・中西進 主編(1996), 『中日文化交流史大系 10 人物卷』, 浙江人民出版社.

藤本幸夫(1978), 「朝鮮漢文-吏讀文からの昇華」, 『語文』 34, 大阪大學國文學研究室.

中村幸彦 編(1986), 『近世の漢詩』, 汲古書院.

韓國古典翻譯院 韓國古典綜合DB (<http://db.itkc.or.kr>)

國史編纂委員會 韓國歷史情報システム (<http://www.koreanhistory.or.kr/>)

韓國金石文 綜合映像システム (<http://gsm.nricp.go.kr>)

高麗大學校 民族文化研究院 海外韓國學資料センター (<https://riks.korea.ac.kr/kostma/>)

동아시아 古典學과 한문교육

진재교(성균관대)

동아시아 古典學과 한문교육

진재교(성균관대)

-
1. 머리말
 2. 전근대 동아시아 삼국의 대화 방법 - 동아시아 한문 고전
 3. 동아시아 고전의 내용 배치와 그 지향
 4. 남는문제
-

1. 머리말

전근대 동아시아는 중국을 중심으로 오랜 기간 漢字(漢文)를 표기수단으로 문명단위를 형성함으로써 政治와 文化의 중심을 구축하고, 이웃에 큰 영향을 끼쳤다. ‘書同文, 車同軌’는 이를 보여주는 개념이다. 한자문화권에서의 共用的 표기수단과 제도를 통해 성립한 漢文學은 ‘同文世界’¹⁾에서 漢字[漢文]로 표기한 문학을 의미한다. 여기서 동아시아 각국의 한문학 성립의 토대는 동문세계다. 원래 한자는 중국어[漢語]를 表記하는 수단이다. 그래서 한문학이라 하면, 일차적으로 중국의 고전 문학을 뜻한다.²⁾ 하지만 이러한 한문학은 전근대 한자문화권에서 보편성을 띤 문학으로 혹은 각국의 고유성을 지닌 복수의 한문학으로도 성립하였다. 전근대 동아시아에서 한국과 일본, 베트남의 한문학은 이렇게 탄생하였다.³⁾ 문자는

1) 이 ‘同文세계’는 ‘書同文, 行同倫’에서의 동문, 즉 표기수단을 함께 사용하는 지역을 의미한다.

2) 여기서 중국 문학이란 지금의 중국 문학 일반을 말하는 것이 아니라 중국의 한문학 또는 중국의 고전문학을 이른다. 이를테면 古代 漢語 혹은 古文으로 표기된 문학을 의미한다. 지금의 개념으로 말하자면 고전문학이 여기에 해당된다.

3) 동아시아 각국의 한문학은 문학 형식으로는 한문학 장르를 공유하고, 문학의 표기는 한자(한문)를 사용한다. 하지만, 한문학 양식에 담고 있는 내용은 각 나라의 특성을 드러내고 있다. 따라서 동아시아 공간에서의 한문학은 형식에서 보편적 공분모도 있지만, 내용상 동아시아 각국의 고유성도 존재하고 때로는 형식과 내용에서도 공분모와 고유성이 공존하기도 한다. 한문학의 형식은 단수이지만, 내용상 동아시아 각국의 한문학은 복수성을 보여준다. 이러한 한문학의 복수성은

표기수단이므로 필요에 따라 빌려 쓸 수 있다. 하지만 한문표기와 한문학은 동아시아에서 ‘거대한 타자’로 작동하는가 하면, 정치와 문화는 물론 문화 주체의 사유를 규정하기도 하였다. 한문학도 동아시아 각국의 문학주체들의 사유와 정감을 담아내는 그릇을 넘어 규범과 문화적 틀로 기능한 바 있다. 이처럼 동아시아에서 한문학의 성립은 동아시아 고전학을 거론할 수 있는 근거가 된다. 여기서의 고전은 한문으로 표기된 문학을 이른다. 우리가 일반적으로 이야기하는 한문학은 이른바 한문고전과 등치시킬 수 있다.

동아시아와 한문고전 작품을 연결시키는 것은 전혀 어색하지 않다. 동아시아 각국에서 형성된 복수의 한문학 작품에서 동아시아 고전학의 사례를 확인할 수 있을 것이기 때문이다. ‘동아시아’와 한문 고전의 연결은 자국학 내지 일국적 시각의 울타리를 넘어 동아시아의 시각으로 바라보려는 것을 의미한다.⁴⁾ 말하자면 전근대 동아시아를 한자문화의 세계로 파악하여 고전문학을 재정립하는 것을 의미한다. 이를 동아시아 고전학이라 한다. 그런데 여기서 동아시아 고전학과 한문교육을 연결시키려는 것은 동아시아 고전학의 가능성과 함께 중등학교와 대학에서의 한문교육의 새로운 방향을 제기하려는 데 있다. 그렇지만 여기서의 논의는 하나의 제안이자, 시론적 성격임을 우선 밝혀둔다.

2. 전근대 동아시아 삼국의 대화방 법 – 동아시아 한문 고전

여기서 말하는 동아시아는 역사적인 문화적 지역공간을 가리킨다. 기본적으로 한자문화권(문명권)을 토대로 성립한다.⁵⁾ 앞서 언급하였듯이 전근대 동아시아는 한자 문화를 기초로 하는 하나의 문화세계를 형성하였다. 동아시아는 공통의 문자(한자)와 공통의 문장(한문)을 기반으로 교양과 가치관을 공유하고, 하나의 문화 세계를 성립시켰던 것이다. 동아시아 각국은 한자문화를 수용하기 이전부터 고유한 문화가 있었지만, 이를 기반으로 한자 문화를 수용하면서, 타자의 세계와 교통하며 상호 문화 교류의 장을 마련하였다. 한반도와 일본 열도에서 부침한 국가들은 이 동아시아 공간에서 역사적으로 형성된 하나의 한자 문화와 소통하기 위하여 스스로 이 보편 문화에 연결하려는 노력을 아끼지 않았다. 요컨대 저 보편 세계와 소통하려는 로컬 지향은 글로벌과 길항하면서 동아시아 한자 문화를 형성하는 원동력이 되기도 하였다.

한문학을 단수로만 보려는 중국의 시각과 사뭇 다른 인식의 방향이다. 동아시아 한문학의 가능성과 그 구체적인 논의에 대해서는 진재교, 「韓國漢文學 研究와 ‘東아시아’-동아시아 한문학의 가능성-」, 『한문학보』 제 27집, 2012. 12. p.3~29 참조.

4) 조선조 후기 한문학 연구의 실제 작품을 통해 담론 성격의 동아시아를 넘어 역사적 리얼리티를 지니는 동아시아로 조명한 사례로는 진재교, 「동아시아와 조선조 후기 한문학 연구 방법론」, 『고전문학연구』 제 43집, 2013. p.371~400 참조.

5) 동아시아 문제는 일본학계에서 이미 1960년대에 니시지마 사다오(西嶋定生)가 이론을 선점하고 70년대를 거쳐 이후까지 일반화되었다. 니시지마는 동아시아를 전근대에 하나의 구조를 형성한 지역세계로 간주하고, 또 그 세계의 구조적 시스템을 제시하였던 바, 이를 동아시아 세계라 하였다. 기본적으로 이것은 동아시아에 고유한 문화권에 착안한 것인데, 흔히 한자문화권이라고 한다. 이 한자문화권은 중국문화를 중심으로 하는 문화권을 의미한다. 그러한 문화권이 형성될 수 있는 전제조건으로서 중국을 중심으로 한 국제관계, 주변 제 국가·제 민족과의 국제적 관계를 주목하기도 한다. 이를 책 봉체제 혹은 하마시타 다케시 [浜下武志] 는 조공시스템으로 규정한 바 있다.

그런데 동아시아 삼국이 과거와 대화하는 방법은 한문으로 기록된 고전의 장을 통해 가능하다. 이를테면 전근대 동아시아는 한자문화의 세계에서 상호 소통하였고, 한문으로 기록된 고전을 통해 交通하였다. 무엇보다 전근대 동아시아 지식인들은 한문 고전으로 교양을 쌓고 동아시아 문화의 보편성을 체득하는 한편, 이것과 소통하면서 고유한 문학을 축적하기도 하였다. 이를 고려하면 현재 동아시아 삼국의 문화와 상호 접속하는 매개물은 한문 고전이 많은 부분을 차지한다. 동아시아 각국이 과거와 대화할 수 있는 공동의 계기가 한문 고전임을 인정한다면, 이를 동아시아 고전이라 부를 수도 있다. 또한 동아시아 삼국이 과거 시점에서 그 공동성을 상호 이해하고, 공동의 가능성을 거론할 수 있는 것도 한문으로 기록된 동아시아 고전을 통해서다. 이러한 한자 문화에서 산생된 동아시아 각국의 한문 고전을 재정립하는 것을 동아시아 고전학인 것이다.

동아시아 고전학은 동아시아 각국의 한문 고전이 교통신역적 실체를 동아시아의 전체 구도 속에서 견주어 봄으로써 일국 중심의 고전학 시각에서 벗어날 계기도 마련할 수 있다. 특히 동아시아 각국의 고전이 한자문화와의 관계 속에서 존재하는 것을 확인하고, 그 역사적 궤적을 탐색할 때, 한자 문화 내에서 각국의 문학의 交通을 단지 ‘수용’과 ‘전파’의 관점에 그치지 않을 수 있다. 나아가 하나의 한자 문화 세계 안에서의 交通의 관점으로 각국이 고전을 재음미할 수도 있을 것이다.

동아시아 고전학의 시각으로 한국의 고전문학, 동아시아 고전학으로 일본의 고전 문학은 물론 중국의 고전문학을 보면 이전과 다른 의미를 적출할 수 있다. 이것이 동아시아 고전학이 보여줄 가능성일 터이다.⁶⁾ 하지만 근대 국민국가 성립이후 동아시아 각국은 한문 고전을 파악하는데, 민족과 일국 중심으로 인식하거나 이를 바탕으로 해석함으로써 솔한 편견을 낳았고, 심지어 동아시아 내에서 적지 않은 대립을 가져오기도 하였다. 동아시아 고전학으로 한문 고전을 바라볼 때, 이전에 일국의 시각으로 파악하는 패러다임은 더 이상 유효하지 않는다. 동아시아 고전학의 대상 작품은 대개 하나의 한자 문화에서 상호 교

6) 東京大学은 EACS(East Asian Classical Studies)라는 프로그램을 수행하고 있다. 이 프로그램은 고노시 다카미즈(神野志隆光) 동경대 명예교수가 2007-10년도 과학연구비 보조금을 지원받아 연구한 ‘동아시아 고전학으로서의 상대 문학’을 토대로 구축한 ‘동아시아 고전학’의 연구 및 교육구상을 계승하여 동아시아 고전학의 가능성을 모색하고 있다. 앞서의 동아시아 고전학의 가능성의 제시는 고노시 다카미즈의 견해를 요약 설명한 것이다. 그런데 이 프로그램의 취지를 보면 “본 연구는 한자세계로서의 동아시아라는 시점으로, 한국·중국·일본의 고전세계를 대상으로 하는 연구자를 중심으로 한 공동연구를 통해 동아시아 고전문학사의 재구축을 지향하고, 연구 성과에 입각한 대학원 레벨의 교육프로그램의 학술적·국제적인 실용화를 도모하는 것을 목적으로 한다. 더욱이 일본 국내 및 동아시아의 연구자뿐만 아니라, 북미 등의 동아시아 이외의 지역을 활동거점으로 삼는 연구자와 문제인식을 실천적으로 공유하고, 전문분야와 지역을 넘어선 연구 및 교육의 협동관계를 지속하기 위한 제도구축도 과제로 삼는다.”라고 제시하고 있다. 나아가 고노시는 “이 프로그램에 의해, 동아시아 고전학으로서의 일본문학 연구라고 하는 새로운 모습을, 동아시아 안에서뿐만 아니라, 국제적인 일본연구에 발신할 수 있으리라고 생각한다. 미국과 유럽의 일본연구가 보통 시노로지[sinology; 구미권의 지나학으로서의 중국연구] 주변으로서의 일본연구, 혹은 중국 등에 견주어 논의되거나 하는 지역연구로서의 일본연구에 지나지 않는 현황에 대해, 이는 새로운 문제제기가 될 것이다.”라 하여 일본 고전문학 연구의 새로운 방법론을 동아시아 고전학에서 모색하고 있다. 여기서 주목할 점은 동아시아 고전학에 대한 가능성을 제기한 점과 이를 통해 고전문학의 새로운 방향을 모색하려는 점이다. 이는 동아시아 고전학으로서의 한국고전문학 연구도 가능할 수 있다는 생각이다. 필자는 이러한 동아시아 고전학의 문제제기를 유용한 것으로 판단하고, 이를 연구방법이나 학술 연구 차원을 넘어 한문교육과 연결시켜 논하고자 한다. 이를테면 고등학교는 물론 대학과 대학원에서 동아시아 고전학의 정립을 위하여 어떠한 내용을 뽑아, 이를 가르쳐야 할 것인가를 구체적으로 제시하고자 한다. 이를 위해 교육 부분에서의 문제제기에 대한 답을 구상해 보고자 한다.

통한 흔적을 지니고 있기 때문이다. 따라서 동아시아 고전학의 시각으로 한문 고전의 재정립은 한·중·일 고전문학을 발전적 형태로 바라볼 수 있는 계기를 마련해 줄 수 있다.

근대 국민국가 이후에 성립한 동아시아의 ‘國’文學은 무엇보다 ‘國’이라는 틀을 벗어나야 한다. 실제 한국 한문 고전의 많은 작품도 일국 너머의 타자와 관련을 맺거나 이와 관련 속에서 산생한 경우가 많다. 따라서 일국의 문화적 경험만을 범주화한 기존의 연구 시각과 방법은 이제 반성적 성찰이 필요하다. 현 시점에서 동아시아 고전학의 시각으로 한문 고전을 재exam하고 분석하려는 노력은 그런 점에서 유의미하다. 이 때의 ‘동아시아 고전학’은 일견 새로운 연구방법의 유용한 길잡이로도 기능할 수 있다.

한국의 경우 다양한 동아시아론을 제기하여 적지 않은 성과를 내었다.⁷⁾ 그럼에도 불구하고 한국의 동아시아론은 담론의 성격을 드러내거나, 주로 추상성이 강한 이념지향의 시각을 보여주었다. 역사적 리얼리티가 있는 실제 사실을 근거로 동아시아론을 모색하지 못함으로써 대부분 관념적 차원에 머물고 말았다. 이 점을 고려하면 동아시아 고전학은 역사적 리얼리티가 있는 실제 漢文 古典을 근거로 구체적인 사례를 제시함으로써 기왕의 동아시아 담론과 다른 시각을 보여줄 수 있다.

여기서 이러한 동아시아 고전학의 가능성을 탐색하기 위하여 공통의 이해를 추구하는 고전을 우선시하는 자세가 필요하다. 이는 한문 고전을 통해 공통의 이해를 추구하면서 가려지는 帝國學으로서 동양학이나 침략의 토대로서의 동아시아 인식의 모순을 숨기거나 간과하기 위해서가 아니다. 오히려 공통성 속의 차이나 공통적으로 안고 있는 문제점을 드러내는 데 더욱 유효하기 때문이다.⁸⁾

앞서 동아시아 고전학의 성립 가능성과 동아시아에서의 그것이 지니는 학술적 의미를 제시하였다. 여기서 학술 담론으로서 동아시아 고전학을 논하는 자리가 아니므로, 그것의 성립 가능성을 제시하는데 그

7) 일본의 경우 자신을 동아시아의 일원으로 인식하고 동아시아론을 펼친 경우는 적지만, 자국 중심의 동아시아론은 일찍부터 있었다. 이미 일본의 제국의 논리로 동양학을 창안하고 이후 동아시아에 많은 관심을 가졌다. 최근에 일본이 보여주는 동아시아론과 동아시아공동체 논의 역시 매우 다양하게 제출되고 있지만, 기본적으로 ‘동양학’의 시각에서 크게 벗어나지 않는다. 일본의 대표적인 동아시아론으로는 ‘아시아 네트워크론’과 ‘중진국자본주의론’을 비롯하여 ‘倭寇海域論’과 ‘쇄국 비판론’, 그리고 ‘朝貢體制論’과 ‘아시아 교역권론’ 등을 들 수 있다. 대체로 이 논의들은 일본의 민족주의와 쉽게 연결시키거나 일본을 미화하는 경향이 강하지만, 자신을 성찰하고 비판적으로 보려는 시각은 드물다. 그런데 일본의 동아시아 논의는 기본적으로 동아시아라는 공간에 일본 자신을 넣지 않거나 자신을 동아시아의 일원으로 고려하지 않거나, 예외적으로 파악하고 있다. 이는 기본적으로 脫亞入歐 논리의 연장이다. 이는 근대 일본의 학문 경향이 서구 따라잡기를 목표로 하고 이를 극복하지 못한 것과 관련이 깊다. 이러한 일본의 동아시아론과 동아시아공동체의 연구 경향을 비판적으로 바라보고 정리한 것으로는 미야자마 히로시 지음, 『일본의 역사관을 비판한다』 창비, 2013년 3월, 278~312면 참조.

8) 이성시 교수는 “역사 연구의 과제는 매우 실존적이며 과제를 설정하는 인식주체가 놓인 정치적, 사회적, 문화적 상황에 구속되어 있다. 중요한 것은 그때 설정된 문제의식이나 과제는 가변적이며 상황의 변화에 따라 끊임없이 재조명이 요구된다.”는 사실을 강조하면서 “전후 일본의 역사학계에서 공유되어 온 ‘동아시아’ 개념을 진정한 의미에서 계승하고자 한다면, 이 지역에서의 이후 극적인 정세변화를 응시한 후 인식주체의 실존적인 물음으로부터 다시금 이 지역과 대면하면서 재검토하지 않으면 안 된다. 우에하라 센로쿠가 구상한 세계사나 니시지마 사다오(西嶋定生)의 ‘동아시아세계론’은 말하자면 일본이라는 1인칭에서 구상된 역사관이며, 역사의 틀이었다. 그것의 약점은 ‘동아시아’가 1인칭의 문제로서밖에 존재할 수 없다는 점에 있다. ‘동아시아에서 살아가는 사람들이 안고 있는 우리들 과제’라고 하는 것처럼 2인칭으로 말할 수 있는 절실한 과제가 역사라는 과거에 대한 물음으로 던져질 때야말로, 새로운 동아시아 세계론은 보다 풍부한 틀로서 재편될 수 있을 것이다.”라 하였다. 여기서 동아시아에 대한 문제의식과 제기는 경청할 만하다. 이 점은 이성시, 「일본 역사학계의 동아시아 세계론에 대한 재검토-한국학계와의 대화로부터-」, 『역사학보』 제 216집, 2012.12. p.57~79 참조.

치고 말았다. 논리적 비약이 있지만, 동아시아 고전학의 가능성을 인정한다면, 동아시아 고전학을 한문 교육과 연결시킬 수도 있다. 과연 이 둘을 어떻게 연결시킬 수 있을 것인가? 여기서 이 문제를 간단히 언급해 두고자 한다. 동아시아 고전학과 한문교육의 연결 고리는 동아시아 상호 공통의 이해를 반영하는 한문 고전을 발굴하여 이를 교육의 장에 배치하는 것이 필요하다. 이를 위해 각국의 한문(고전)교과서에 타자의 한문 고전을 담아내야 한다.⁹⁾ 이 점은 한국의 중등학교 교육과정에 어느 정도 명시되어 있다.

한국의 2009 개정 중학교·고등학교 교육과정의 목표를 보면 이 문제를 다음과 같이 규정하고 있다.

한문과는 한자문화권의 문화에 대한 기초적인 지식을 익혀 과거와 현재는 물론이고 미래에도 한자문화권 내에서의 상호 이해와 교류를 증진시키는데 기여할 수 있는 교과이다. ... 한문 기록에 담긴 선인들의 삶과 지혜를 이해하여 건전한 가치관과 바람직한 인성을 함양하고 전통 문화를 이해하고 계승 발전시키며 한자 문화권의 문화에 대한 기초적인 지식을 익혀 한자 문화권내에서의 상호 이해와 교류를 증진시키는 데 기여할 수 있도록 하는데 유의한다.¹⁰⁾

여기서 제기한 한자문화권은 동아시아 고전학의 기반이 되는 문화적 토대가 된다. 한문과는 한자문화의 기초지식을 통해 한자문화권 내에서의 과거와 현재, 그리고 미래를 통섭하는 상호 이해와 교류를 증진시키는 것을 교육과정의 중요한 목표로 삼고 있다. 고등학교 교육과정을 보면 ‘내용의 영역과 기준’의 하위 항목에 ‘내용 체계’를 두고, 그 하위의 ‘문화 영역’에 ‘한자 문화’를 설정하고 있는데, 그 목표를 다음과 같이 기술하고 있다.

한자문화권의 문화에 대한 지식을 활용하여 한자문화권 내에서의 상호 이해와 교류 증진에 기여하려는 태도를 지닐 수 있다. 한자문화권의 특수한 역사적·문화적 배경 아래 형성된 한자문화권의 문화 상식에 대한 이해는 한자문화권에 공통된 문화에 대한 이해뿐만 아니라 한문의 읽기와 풀이 및 이해와 감상에도 매우 긴요한 것이다. 한자문화권의 문화 상식을 학습할 때에는 고등학교 한문 I의 내용과 수준을 고려하고, 한문 자료의 읽기, 이해, 감상에 도움이 되는 데 초점을 둔다.¹¹⁾

한자문화권에서 형성된 문화 상식의 이해와 한자문화권의 공통된 문화에 대한 이해를 강조하고 있다.

9) 여기서 말하는 한문(고전)교과서는 동아시아 각국의 사정이 다를 것이다. 한문고전은 중국은 古文으로 한국과 일본의 경우 漢文에 해당될 것인데, 주로 고등학교 교과서가 여기에 해당될 것이다. 하지만 동아시아 고전학이라 규정할 때, 중국이 이러한 틀에 동의할 지는 의문이다. 대다수 중국 학계는 한문 고전을 이해하는 방식이 자국의 범주 안에서 혹은 ‘域外 漢文’으로 인식하여 ‘중심/주변’의 틀에 가두어 한문학 작품을 바라보고 있다. 이는 ‘域外 漢文’은 넓은 범주로 보면 중국의 고전 문학에 모두 수렴된다는 논리를 내장하고 있는 것이다. 그럼에도 불구하고 ‘동아시아’와 ‘동아시아 고전학’의 가능성은 유효하다. 전근대 문학과 문화는 일국에 모두 귀속되는 것은 아니기 때문에 중국의 한문 고전의 인식과 관계없이 논의할 수 있을 것이다.

10) 교육과학기술부고시 제 2011 - 361호, 별책 17, 『한문과 교육과정』 p.4 참조.

11) 교육과학기술부고시 제 2011 - 361호 별책 17, 『한문과 교육과정』 p.21~29 참조.

그런데 한자문화권의 문화에 대한 기초 지식과 문화 상식은 한국의 한문고전 이른바 한국한문학 작품만을 의미하지는 않을 터이다. 과거 한자문화권의 문화를 상호 이해하고 교류를 탐색하여 그것을 증진시키는 데, 동아시아에서 산생한 한문 고전은 유효한 대상이 된다는 지적이다. 하지만 실제 현행 한문교과서에 한자문화권에 값하는 내용을 배치하고 있는가? 사실 과거도 현재도 한자문화권에 속하는 일본의 한문 고전은 교과서 어디에도 없다. 위에서 말하는 한자문화권이 공간적으로 지금의 중국과 한반도만을 의미하지 않음은 당연할 터, 일본의 한문 고전을 시야에 두지 않는 것은 편견에 지나지 않는다. 이제 진정한 한자문화권을 토대로 한 동아시아를 상상한다면 일본의 한문고전을 한문 교과서에 당연히 포함시켜야 할 것이다.

더욱이 2009 개정 교육과정이 추구하는 인간상을 보면 “문화적 소양과 다원적 가치에 대한 이해를 바탕으로 품격 있는 삶을 영위하는 사람”과 함께 “세계와 소통하는 시민으로서 배려와 나눔의 정신으로 공동체 발전에 참여하는 사람”¹²⁾을 거론해 두고 있다. 세계와 소통하고 다원적 가치를 추구하는 인간상을 교육과정에 분명하게 제시해 두고 있는 셈이다. 따라서 역사의 시공간 속에서 누구보다 이웃한 일본의 존재를 부정하는 것은 그야말로 식민지 트라우마의 변형이거나, 국수적 시각에 갇힌 관념적인 동아시아 인식임에 틀림없다.¹³⁾

이를 감안하면 한문교과서에 일본의 한문 고전 일부를 배치하여 이를 이해하는 것은 필요한 사안이다. 역사적으로 성립한 한자문화권에 걸맞은 한문 고전은 일본의 한문학에도 있기 마련이다. 어느 고전이든 그 내용은 시공을 넘어 의미가 있고, 이는 정치적으로 포섭할 수 없는 대상이다. 따라서 “과거와 현재는 물론이고 미래에도 한자문화권 내에서의 상호 이해와 교류를 증진시키는데 기여”하고 “한자문화권의 문화 상식에 대한 이해”와 “다원적 가치에 대한 이해를 바탕으로 품격 있는 삶을 영위”하기 위해서도 동아시아 고전의 균형 잡힌 습득이 필요한 것이다. 이러한 한문교육은 동아시아 고전학을 위한 기초가 되는 것임은 물론이다.

3. 동아시아 고전의 내용 배치와 그 지향

그렇다면 교과서에 동아시아 고전 중에 어떤 내용을 배치할 것인가? 물론 동아시아 한자문화의 대표적인 고전이라 할 수 있는 유교 경전은 당연히 포함되어야 한다. 이를 제외하면 동아시아 고전 중에서 “한자문화권 내에서의 상호 이해와 교류 증진에 기여”하는 작품을 선정하는 것이 필요하다. 그렇다면 상호 이해와 교류 증진에 기여하는 작품은 무엇이냐 어떻게 선별해야하는가? 먼저 떠오르는 기준은 한문 고전을 통해 공통의 이해를 추구하는 방향에서 대상 작품을 뽑아야 한다는 것이다. 여기에는 인간의 심성을 울리는 한시작품이 있을 것이며, 인간의 보편적 가치를 표출한 다양한 작품도 있을 수 있다. 구체

12) 교육과학기술부고시 제 2012 - 31호, 별책, 『초·중등학교 교육과정 총론』 p.3 참조.

13) 일본의 한문 고전을 이해하고 이를 한문 교과서의 일부로 재치하자는 것은 우리가 일본을 제대로 이해하기 위해서도 필요하다. 이미 고등학교에서 ‘동아시아사’를 배우고 수능에서 이를 평가하는 상황임을 감안하면 이제 보다 거시적인 시각으로 또한 교육과정에 제시한 대로 일본의 한문 고전도 일부 넣어 가르치는 것은 논리적으로 하등 이상할 것이 없다.

적으로 거론하면, 일국 너머 상호 우정을 나눈 한문 고전과 공공의 문제를 제기한 것, 그리고 따뜻한 이웃과 타자를 배려하고, 평화를 추구하며 인간의 기본권리를 존중하거나 인간의 자유를 희구하며, 생태문제를 포착한 한문 고전을 들 수 있다.¹⁴⁾ 예전에 주목하지 않았던 사례들이다.

여기서 각국의 몇 가지 사례를 통해 동아시아 고전이 동아시아 각국의 상호 이해와 어떻게 부합하는지 살펴보기로 하자.

생명을 부여받은 처음부터 인간은 각자 자신의 사사로움을 추구하고, 인간은 각자 자기의 이익을 추구하였다. 천하에 공공의 이익이 있어도 누구도 그것을 흥기시키려 하지 않았고, 공공의 피해가 있어도 누구도 그것을 제거하려 들지 않았다. 그러다가 어떤 사람이 나타나 자신 한 몸의 이익을 이익으로 여기지 않고, 온 천하로 하여금 그 이익을 받게 하였고, 자기 한 몸의 피해를 피해로 여기지 않고, 온 천하로 하여금 그 피해에서 벗어나게 했다.¹⁵⁾

黃宗羲(1610~1695)가 쓴 『明夷待訪錄』의 「原君」 일부이다. 황종희는 인간은 누구나 사사로움의 이익 추구의 욕망을 지녔다는 사실을 인정하며, 그것을 공공의 차원으로 끌어올려 논하고 있다. 위에서 황종희는 인간의 내면에 잠재한 욕망을 私적 차원이 아닌, 공적 차원으로 실현할 것을 주문하였다. 公共의 강조. 이는 한자문화권에서 흔히 보지 못하는 소중한 가치다. 이는 지금 우리가 무엇보다 추구해야 할 중요한 정신적 자산이기도 하다. 전근대 동아시아 지성이 보여주는 이러한 가치의 제시는 동아시아 차원에서 공유할 수 있으며, 이는 일국을 넘어서는 문제로 공공의 이해에 기여할 수 있다.

전근대 동아시아는 武를 숭상하면서 술한 전쟁을 통해 이웃에 상처를 주거나 그 폭력성을 드러내기도 하였다. 武의 폭력성을 제기하고 文을 강조한 내용은 동아시아 공간에서 고전의 소중한 자산이 될 수 있다. 抑武崇文에 대한 이토 진사이 [伊藤仁齋 1627~1705]의 언급을 보자.

대체로 國家가 장차 다스려지려고 하면 반드시 文을 숭상하고 武를 뒤로 한다. 하지만 장차 어지러워 지려하면 반드시 武를 귀하게 여기고 文을 천시한다. 그러므로 周나라 사람들은 文을 숭상하여 왕조의 연속된 연수가 예언한 것을 넘었고, 秦나라 사람들은 武를 좋아하여 황제를 전한 것이 겨우 2세에 지나지 않았으니 武를 숭상한 것과 文을 숭상한 것의 다스려지고 어지러워진 증험이 판이하니, 어찌 천만세 국가가 명확하게 본받아 배워야하지 않겠는가?¹⁶⁾

문을 숭상한 국가의 치란과 문을 숭상한 국가의 치란을 중국 역사에서 찾아 그 효험을 분명하게 제시

14) 작품성이 있지만, 지나치게 정치적 이슈를 드러내거나 일국 중심의 사유를 드러내는 것은 동아시아 고전의 대상으로는 적절하지 않다. 이는 해석 여하에 따라 동아시아의 상호 이해에 부정적 결과를 줄수 있기 때문이다.

15) 沈善洪 主編, 『黃宗羲全集』 第 1冊, 『明夷待訪錄』, 「原君」(杭州, 浙江古籍出版社, 2005) p.2 “有生之初, 人各自私也, 人各自利也. 天下有公利而莫或興之, 有公害而莫或除之. 有人者出, 不以一己之利爲利, 而使天下受其利, 不以一己之害爲害, 而使天下釋其害.”

16) 『古學先生文集』 卷1, 「送山口勝隆序」(日本思想大系 33, 『伊藤仁齋·伊藤東涯』, 岩波書店干行, 1971, p.265) “蓋國家將治, 必右文而左武, 其將亂也, 必貴武而賤文. 故周人尚文, 曆過其數, 秦人好武, 傳纔二世. 尚武之與尚文, 治亂異驗, 磯非千万世國家之明效哉?”

해 두었다. 武治를 억제하고 文治를 강조한 이토 진사이의 시선은 무를 숭상한 에도막부의 방향과는 사뭇 다른 시선이다. 문을 숭상하여 다스려지는 것이 무를 숭상하여 다스려지는 것에 비해 훨씬 정치적 효험이 크기 때문에, 천만세 국가가 본받을 것을 촉구한 것은 평화를 지향하는 것이기도 하거니와, 작금의 동아시아 상황과 견주어도 유효한 언급임에 틀림없다. 이어지는 내용은 유교의 이념으로 치부하던 충신의 의미를 타자와의 실질적인 관계로 설명하고 있다.

남의 일을 하더라도 자기 일처럼 하며, 남의 일을 도모하더라도 자기 일처럼 도모하여 추호도 진력을 다하지 앎음이 없는 것을 바야흐로 忠이라 한다. 남과 함께 말하면서 있으면 곧 있다고 하고, 없으면 곧 없다하며, 많으면 많다고 적으면 적다하여 일 푼이라도 증감하지 앎는 것을 바야흐로 信이라고 한다. 忠信이라는 두 글자는 소박하고 진실하여 文飾을 일삼지 앎는 뜻을 지니고 있다.¹⁷⁾

타자와의 관계에서 자신의 정성을 다하는 것을 忠으로 규정하고, 타자에게 거짓을 말하지 앎고 있는 그대로 진실을 말하는 것을 信이라 하였다. 충의 개념을 군신간의 관계를 넘어 타자로 그 의미를 확대하여 설명하고 있다. 이는 茶山 丁若鏞이 忠信을 해석하는 것과 유사성이 있다. 요컨대 이토 진사이는 타자와의 관계에서 盡心盡力하고 역지사지의 자세로 타자의 일을 처리하고, 진실을 전달할 것을 강조하고 있는 것이다. 이것은 일상생활에서의 실천 윤리로 강조하더라도 전혀 무리가 없다. 이 외에도 이토 진사이는 자기중심적인 사유를 넘어 나와 함께 타자의 삶을 고려하는 시선을 통해 가까운 친척과 친구를 배려할 것을 강조한 바도 있다.¹⁸⁾ 타자에 대한 배려는 동아시아 공동의 이해를 위해 우선시되는 덕목이다. 이러한 타자에 대한 시선은 다른 한문 고전에서도 확인할 수 있다. 두 사례를 든다.¹⁹⁾

① 金德三에게 진찰을 받으러 오는 사람들이 종일 줄을 이었다. 더러는 들어오고 더러는 아문에 앉아서 불러내어 가기도 하고, 여인은 들어올 수 없으므로 모두 관문 밖에 집을 정하고 통관을 통해 진찰하기를 바란다. 관문이 열리면 김덕삼이 바로 나가 간혹 종일토록 있다가 돌아오기도 한다.²⁰⁾

17) 『語孟字義』 卷下, 「忠信凡五條」(日本思想大系 33, 『伊藤仁齋·伊藤東涯』, 岩波書店干行, 1971, p.141) “夫做人之事, 如做己之事, 謀人之事, 如謀己之事, 無一毫不盡, 方是忠. 凡與人說, 有便曰有, 無便曰無, 多以爲多, 寡以爲寡, 不一分增減, 方是信, 又忠信二字, 有朴實不事文飾之意”

18) 『語孟字義』 卷下, 「忠恕凡五條」(日本思想大系 33, 『伊藤仁齋·伊藤東涯』, 岩波書店干行, 1971, p.142) “夫人知己之所好惡甚明, 而於人之好惡, 泛然不知察焉. 故人與我每隔阻胡越, 或甚過惡之, 或應之無節. 見親戚知舊之艱苦, 猶秦人視越人之肥瘠, 茫乎不知憐焉. 其不至於不仁不義之甚者幾希.”

19) 동아시아 한문학의 성립과 동아시아 고전학의 가능성은 상호 연관이 있으며, 이러한 것을 구체화시키기 위한 작품들은 각 고전 작품에서 상호 이해와 배려의 내용을 우선적으로 제시하여 거론할 필요가 있을 것이다. 동아시아 한문학의 성립가능성과 그것을 위한 작품의 사례로는 진재교, 「韓國漢文學 研究와 ‘東아시아’-동아시아 한문학의 가능성-」, 『한문학보』 제 27집, 2012. 12. p.3~29 참조.

20) 한국고전번역원 DB 국역 『老稼齋燕行日記』 권4, 1713년 1월 23일 참조.

② 일본과 조선은 기호·풍습이 서로 다른데도 일본의 기호나 풍습을 기준으로 하여 조선인에 관한 것을 파악하려 해서는 반드시 판단착오를 하게 될 것이다. 생각이 모자라는 사람은 에도 바쿠후를 대하는 방식으로 조선에 대처해야 한다고 생각하는 사람도 있는데, 이것은 정말 우스꽝스러운 일이다....(중략)... 그 밖에 (조선과 일본 양국이) 각기 자기 나라 풍습이 좋다고 하는데 그것은 華나 夷나 마찬가지이다. 이 경우 조선 사람은 일본 사람과 말다툼조차도 하지 않으려고 한다. 그래서 말할 때마다 그 나라와 관련된 것을 겸손하게 얘기하는데, 오히려 일본 사람은 항상 자기 나라만 자랑하고 있다.²¹⁾

①은 金昌業(1658~1721)의 『노가재연행록』 중의 한 대목이다. 이국에서 타자에게 인술을 베푸는 의원 김덕삼의 善行을 주목하였다. 연행에 醫員과 書員 등이 동행한 바 있거니와, 김창업은 異國의 수많은 환자들이 조선의 의원에게 진료를 받기 위해 줄을 잇는 모습을 특기하고 있다. 김창업은 이국에서 펼쳐지는 조선 의원의 인술에 신선한 충격을 받고 이를 적시하고 있다. 여기서 일국을 넘어 낯선 이국땅에서 펼쳐지는 넉넉한 인간애와 따뜻한 이웃의 모습을 확인할 수 있다.

②는 아메노모리 호슈〔雨森芳洲, 1668~1755〕가 『交隣提醒』에서 언급한 내용이다. 『交隣提醒』은 雨森芳洲가 조선조와 원활한 외교를 위하여 저술한 외교지침서다. 아메노모리 호슈는 조선조와 對馬島의 외교를 위해 조선에 왔을 뿐만 아니라, 1711년과 1719년의 통신사행에 참여하여 통신사행을 江戸에까지 수행한 인물이다. 그는 조선어를 능수능란하게 할 정도로 조선 사정에 밝았으며, 조선의 사정도 누구보다 정확하게 꿰뚫고 있었다. 타자와의 외교에서 자국중심의 주관적 시각에서 벗어나 상대의 입장에서 그 문화와 풍습을 존중할 필요가 있다는 시선은 의미심장하다. 주관적 시각만을 견지하는 그릇된 풍토를 꼬집는 데서 타자에 대한 배려를 읽을 수 있다. 더욱이 아메노모리 호슈는 다른 곳에서 이러한 배려가 상호 교류의 원칙이라고 강조하며, 誠信을 강조한 바 있을 정도로 타자에 대한 객관적 인식을 통해 상호 이해에 노력한 인물이다.²²⁾ 이처럼 상호 인적 교통의 과정에서 타자에 대한 배려를 보여주는 한문 고전을 특기하는 것은 아무리 강조해도 지나치지 않을 것이다.

전근대 동아시아 각국은 공간적으로도 이웃에 있지만 역사적으로도 밀접한 관련을 맺으며 존재하였다. 이 점에서 좋은 이웃을 기대하고 외교를 펼치거나 이웃문화에 관심을 가지기도 하였다. 한문 고전에서 좋은 이웃에 대한 기억을 끄집어내어 특기하는 것은 이 시점에 더욱 필요하다. 趙緯韓(1567~1649)의 「

21) 한일관계사학회 편, 역주 『교린제성』, 국학자료원, 2001, 27~29면 참조.

22) 그는 다른 곳에서 “많은 사람들이 誠信으로 교류한다고 말을 하는데, 이 글자의 뜻을 잘 모르고 말하는 경우가 많다. 성신이라는 것은 진실한 마음[實意]라는 뜻을 가지고 있으며, 서로 속이지 않고 다투지 않으며, 진실을 가지고 교제하는 것을 성신이라고 한다. 조선과 참된 誠信之交를 하기위해서는 送使를 전부 사퇴시키고 조금도 조선의 번거로움이 되지 않도록 해야 한다. 그렇게 하지 않고는 참된 성신이라고 말할 수는 없는 것이다. 조선의 서적을 보면 그 밑에 깔려 있는 이런 숨은 뜻을 알 수 있다.”라 한 바 있거니와, 조선조와 에도막부 간의 외교를 위해서는 성신이 무엇보다 필요하면 이것이 있어야 우호를 증진할 수 있다고 한 바 있다. 이는 한일관계사학회 편, 역주 『교린제성』, 국학자료원, 2001, 70면 참조.

崔陟傳」은 동아시아 공간에서 이웃을 사유하고 이를 발견하는 모습을 포착하고 있어 주목을 끈다. 「최척전」에서 동아시아 각국의 이웃들은 타자를 배제하고 낯선 모습으로만 존재하는 그런 이웃이 아니다. 이들은 낯선 타자를 거부하지 않으며, 적대적 시선이 아닌 나와 동일한 이웃으로 바라보고 있다. 그 일부 장면을 보자.

鶴川[최척의 벗인 宋佑의 호 : 필자 주]이 돈우에게 白金 三錠으로 옥영의 몸값을 치르고 돌아가기를 청하였다. 돈우가 발끈하며 말하였다. “내가 이 사람을 얻음이 지금까지 4년인데, 그 바르고 성실함을 좋아하여 나에게서 나온 것과 같이 보았으며 자는 것과 먹는 것이 일찍이 조금도 떨어지지 않았는데 끝내 부인임을 알지 못하였다. 지금 눈으로 이 일을 보니 천지의 귀신도 오히려 장차 감동할 것이니 내가 비록 고집스럽고 어리석으나 木石과는 다르니 어찌 재물을 차마하여 이를 벌이로 삼겠는가?” 바로 전대 속에서 10량의 은을 꺼내어 전별금을 주고 말하였다. “같이 지낸지 4년인데 하루아침에 이별하니 근심되고 경황없는 마음이라 비록 마음에서 끊어지는 듯하나, 우여곡절 끝에 짝을 거듭 만나니 이는 세상에 없는 일이라, 내가 만약 그것을 막는다면 하늘이 반드시 죽일 것이다. 잘 떠나시게 沙于여! 조심하시게! 조심하시게!” 옥영이 손을 들어 사례하며 말하였다. “주인 영감님의 보호와 도움을 힘입어 죽지 않을 수 있었고 마침내 남편을 만났으니 은혜를 받은 것이 많습니다. 하물며 이 좋은 돈까지 주시니 무엇으로 보답하여 갚겠습니까?” 최척 또한 두어 번 감사인사를 하고 옥영을 이끌고 돌아가 그 배에서 함께 지냈다.²³⁾

최척의 벗인 송우가 최척과 옥영 부부의 재회를 위해 돈우에게 옥영의 몸값을 지불하자, 일본인 돈우가 이를 거절하며 그간의 사정을 말하는 장면이다. 처음 돈우는 임진왜란에 참여하여 옥영을 포로로 데리고 가 보살펴 준 인물이다. 그는 조선을 침략한 적대적인 이웃의 병사임에도 불구하고, 옥영이 삶을 포기하고 자살을 시도하자, 옥영의 목숨을 구해주고 살도록 배려하였다. 더욱이 그는 남자행세를 하는 옥영의 말을 굳게 믿고, 옥영을 위하여 국제 무역에 동행시키는 등 인간적 배려를 아끼지 않았다. 또한 安南에서 옥영과 최척이 재회하는 계기를 마련해 주는데도 결정적 역할을 하였다. 인용문에 제시한 것처럼 돈우는 옥영과 최척이 재회하자, 옥영의 몸값을 요구하기는커녕 도리어 은 10냥을 주면서 옥영과 작별을 고했 정도로 인간미 넘친다. 그는 전란을 일으킨 적대적 이웃이었지만, 그의 사고와 행동은 이러한 적대적 모습과 달리 따뜻한 이웃을 보여준다. 실제 작품에서도 돈우는 시종 옥영에게 시종 삶의 희망을 주는 인물로 등장한다. 그는 머나 먼 이국 땅 安南에서 최척과 옥영의 奇異한 再會를 진정으로 기뻐하였다. 옥영이 삶을 포기하지 않고, 마침내 최척과 재회한 것은 돈우의 보살핌이 있었기에 가능하였다. 기실 돈우와 같은 따뜻한 이웃이 있었기에, 최척과 옥영은 전란의 고통과 상흔을 치유하고 극복할 수 있었

23) 趙緯韓, 「崔陟傳」 “鶴川請於頓于, 欲以白金三錠買歸。頓于怫然曰: “我得此人, 四年于茲, 愛其端慤, 視同己出, 寢息未嘗少離, 而終不知婦人也。今而目觀此事, 天地鬼神猶且感動。我雖頑蠢, 異於木石, 何忍貨此而爲食乎?” 便於橐中出十兩銀, 贖之曰: “同居四載, 一朝而別, 悵悵之懷, 雖切於中, 而重逢配耦於萬死之餘, 此人世所無之事。我若隘之, 天必殛之。好去沙于! 珍重珍重!” 玉英舉手謝曰: “賴主翁保護, 得不死, 卒遇良人, 受惠多矣。矧此嘉貺, 何以報塞?” 陟亦再三稱謝。携玉英歸寓其船。” 「최척전」의 교감 및 이본 대조는 박희병, 『한국한문소설교합구해』 소명출판, 2005. p.421~451 참조.

다. 이 외에도 「최척전」에 등장하는 많은 인물들 역시 이웃에 대한 따뜻한 인간애를 보여준다. 이들 대부분은 최척 부부를 돕고 삶의 희망을 버리지 않도록 배려하는 인물들이다. 이 점에서 「최척전」은 인간애로 삶의 희망과 전란의 상흔을 치유하는 이웃의 서사임을 선명하게 보여준다. 요컨대 「최척전」은 이웃과의 관계 속에서 주체를 바라보고, 이웃의 의미를 재음미하는 계기를 주었다. 여기에 등장하는 다양한 인물들은 대부분 자신에 갇혀있지 않고, 타자를 향해 손을 내밀며 이웃을 향해 열려있다. 이 점에서 「최척전」은 동아시아 전란의 소용돌이 속에서도 각국 인민들이 전란의 상흔을 치유하는 공생의 경험과 공존의 장을 보여주거니와, 여기서 동아시아 한문 고전의 한 지향을 확인할 수 있다.²⁴⁾

4. 남은과제

현재 동아시아는 대립과 적대적 관계가 증대되고 있다. 일본은 침략의 역사를 반성하지 않고, 왜곡함으로써 주변국과 정치적으로 대립하고 있다. 일본의 그릇된 역사 인식은 이웃을 불편하게 하고, 공동의 이해와 반대의 길을 걷고 있다. 중국 역시 G2(Group of 2)의 위치에 올라서면서 예전과 같이 제국의 길을 걷고 있다. 이러한 상황 전개는 동아시아가 함께 넘어야 할 현실적 난관이다. 사실 지속적으로 제기되고 있는 동아시아 공동(긍정적이든 부정적이든, 가능성이 있든 없든)의 이해는 동아시아 공간 내에서 타자와의 대화 없이는 성립하기란 불가능하다. 그런데 그 대화의 계기는 바로 한문 고전을 공유하려는 인식과 그것의 상호 이해에서 실마리를 찾을 수 있다. 동아시아의 고전의 공동 이해와 공동 인식은 정치적 문제나 역사적 인식과는 비교적 멀리 자리 잡고 있다. 이 점에서 새로운 동아시아의 방향은 과거와 대화할 수 있는 한문 고전을 통해 실현 가능성의 단초를 찾는 것도 유효한 방안의 하나일 터이다. 동아시아 각국의 국민이 한문 고전을 호출하여 이를 통해 상호 공유하고 소통하는 것이 향후 동아시아 공동의 이익을 위한 밑거름이 될 수 있을 것이기 때문이다. 동아시아 고전학의 가능성을 제기하고 이의 정립이 필요한 이유다.

이러한 동아시아 고전학을 위해서 우선 동아시아 각국의 고등학교 한문(고전) 교과서에 타자의 한문 고전을 실는 것이 필요하며, 나아가 대학생이나 일반인을 위한 동아시아 공동으로 ‘동아시아 한문 고전’을 만드는 것도 필요하다. 최근의 동아시아 상황에서 각국이 원하는 방식의 한일 역사교과서의 제작과 보급은 그리 용이하지 않을 것이다. 근대 국민국가라는 틀이 있는 한 역사는 그것에 규정되기 마련이다. 침략과 수탈, 식민과 피식민, 식민유산, 영토, 역사적 사실을 둘러싼 이해와 해석 등에서 서로의 의견을 조정하기란 지난한 일이 아닐 수 없다. 동아시아에서의 공동체 구상이나 공동의 이해와 이익을 증진시키기 위해서는 한문 고전으로 상호 감(수)성을 조정하고 맞추어나가는 것이 우선적일 수 있다.

그간 동아시아 각국에 내재하는 대립적 인식을 넘어, 상호 배려하고 존중하고 이해하는 장의 형성은 한문 고전을 통한 상호 이해로 그 단초를 마련할 수 있다. 제국의 시대를 거치면서 서구 중심의 인식과

24) 「최척전」이 보여준 이웃의 서사와 동아시아적 의미에 대해서는 진재교, 「越境과 敘事- 동아시아의 서사 체험과 ‘이웃’의 記憶-「崔陟傳」 독법의 한 사례-」, 『한국한문학회연구』 제46집, 2010, 129~162면 참조.

충격이 동아시아의 대립과 분열을 낳았다면, 이를 극복하기 위한 방향은 새로운 동아시아 인식의 창출에 있다. 이것은 타자의 다름을 인정하고, 그 다름을 배려하는 인식 속에 상호 존중과 공존의 토대를 구축하는 방향이며, 이것이야말로 진정한 상생의 모습일 것이다. 위계화한 질서에 타자를 편입하는 불평등한 동아시아 인식을 재생산하거나, 이를 확인하는 방향은 상호 공존과 거리가 멀다. 이러한 거리 좁힘에 동아시아 한문 고전은 일정한 역할을 할 수 있다. 이를 위해 공교육과 대학 그리고 사회에서의 한문교육의 창신을 통해 여기에 대응할 수 있다.

「동아시아 古典學과 한문교육」 토론문

鄭雨峰(고려대)

오늘 진재교 교수의 발표는 동아시아 고전학이라는 거시적인 틀 속에서 한문교육과의 연계성을 모색하는 시론적 성격의 글이다. 동아시아 고전학의 개념과 성격, 그리고 그같은 동아시아 고전학이라는 연구 시각과 방법이 어떻게 한문교육과 연계되고 있는지, 교과서 수록 작품의 대체적인 방향과 관련된 논의를 집중하였다. 한문고전문헌의 연구와 교육의 방법과 방향에 대한 발표자의 폭넓은 안목과 식견을 경청하는 기회를 얻게 되었고, 현단계 동아시아 한문교육의 모색 가능성에 대한 유효한 전망을 고민할 수 있는 계기를 갖게 되었다.

먼저 동아시아 고전학이라는 개념, 성격 등과 관련한 질문이다. 발표자는 한문 고전에 한정하여 동아시아 고전학이라는 개념을 사용하고 있다. “여기서 고전은 한문으로 표기된 문학을 이른다”고 하거나 “전근대 동아시아를 한자문화의 세계로 파악하여 고전문학을 재정립하는 것을 의미”한다고 하였다. 한문 고전에 한정하여 ‘동아시아 고전학’이라는 개념을 사용하는 필요성과 타당성, 그리고 여타 고전시가, 고전서사 등의 분야에서 제기되는 동아시아적 비교의 시각, 방법 등과는 어떤 점에서 차별점을 갖고 있는 것인지 답변을 부탁드린다. 실상 전근대시대 동아시아에서 공통적으로 사용한 한문에 기초하여 형성된 풍부한 한문고전문헌들은 동아시아 국가간의 긴밀한 상호 접촉과 교류 속에서 변화, 발전되어 왔다. 따라서 동아시아적 교류와 비교의 시각은 어떤 점에서 보면 필연적으로 요청되는 것이다. 한문학적 상호 교류의 전통과는 다른 층위에 놓여있는 분야, 예컨대 자국어 고전시가나 고전서사 분야에서도 동아시아적 비교 시각의 필요성과 중요성을 제기해 왔다.

둘째, 한문교과서 수록 작품과 관련하여 抑武崇文의 문제를 제기했다. 그런데 抑武崇文의 문제는 특정한 시대적 맥락 속에서 해석될 필요가 있지 않을까 한다. 崇文의 결과 文弱의 폐단을 낳기도 했던 역사 경험과 대국가에서의 尙武의 정신과 기상 등을 고려할 때에 抑武崇文을 어느 한쪽 방향으로만 해석하기는 곤란하지 않을까 한다. “문을 숭상하여 다스려지는 것이 무를 숭상하여 다스려지는 것에 비해 훨씬 정치적 효험이 크”다고 하거나, “평화를 지향하는” 성격을 지녔다고 하는 것은 한쪽 방향으로의 해석이 될 위험성이 있지 않을까 한다.

셋째, 일본의 한문고전 뿐만 아니라 베트남의 한문문헌들도 함께 고려하여 한문교과서 안에 포괄시킬 필요가 있다. 그리고 발표자는 일본의 한문고전 미수록의 이유를 “역사의 시공간 속에서 누구보다 이웃한 일본의 존재를 부정하는 것은 그야말로 식민지 트라우마의 변형이거나, 국수적 시각에 갇힌 관념적인

동아시아 인식”이라고 신랄하게 비판하였다. 하지만 다른 각도에서 보자면, 한문고전의 형성과 교류의 측면 - 중국의 한문고전과의 활발한 상호 교류와 접촉 - 의 문제, 그리고 한문학 보다는 자국어문학이 훨씬 더 발전한 일본고전문학의 실상 등을 함께 고려할 필요가 있다. 베트남의 한문 고전 등을 미수록한 이유도 이같은 문제와 관련된 것으로 생각된다.

넷째, 발표자는 발표문에서 “동아시아 각국에 내재하는 대립적 인식을 넘어, 상호 배려하고 존중하고 이해하는 장의 형성은 한문 고전을 통한 상호 이해로 그 단초를 마련”하는 것임을 여러 차례 강조한 바 있다. 한문고전 교과서를 동아시아 국가가 공동으로 편찬하는 문제를 어떻게 생각하는지 궁금하다. 한문 고전 교과서 공동 편찬을 현단계에서 실행할 필요성과 의미, 그리고 그것의 구체적인 실현 가능성과 실제 방안이 무엇인지 궁금하다.

공자에 대한 사마천의 의문과 반어적 확신
－ 「伯夷列傳」의 讀法 散論 －

이승수(한양대)

공자에 대한 사마천의 의문과 반어적 확신

－ 「伯夷列傳」의 讀法 散論 －

이승수(한양대)

-
1. 머리말
 2. 단락의 구분과 主眼의 着點
 3. 공자에 대한 여러 의문과 하나의 확신
 4. 部法의 검토, 「貨殖列傳」과의 호응
 5. 맺음말
-

1. 머리말

『사기·열전』 69편(「태사공자서」 제외)에서 고래로 논란의 가운데 있었던 것은 「伯夷列傳」이다. 이 짧은 글에 대한 논란은 ‘其重若彼, 其輕若此’와 같은 자구의 해석에서부터, 여타의 열전과는 전연 다른 의론 중심의 체제, 인용문과 의문문 사이에 숨겨져 있어 좀처럼 파악하기 어려운 사마천의 본의, 그리고 열전 전체의 首篇으로서 지니는 특별한 의의와 기능 등에 이르기까지 그 편폭이 매우 넓다. 접근 관점의 토대 또한 伯夷 행적의 사실 여부를 따지고 사마천의 사가로서의 자의식에 주목하는 사학, 공자에 대한 태도를 문제 삼는 儒學, 그리고 표현과 구성의 산문미를 읽어내는 문장학 등 다양하다. 학문의 토대에 따라 같은 사안에 대한 해석이 달라지고 상찬과 비난이 갈리기도 한다. 중국에서 출발한 논의는 조선과 일본으로 확대되면서 동아시아 차원의 논의장이 만들어졌으며, 이는 더 넓어지고 있다.

엄밀한 고증이 축적되면서 텍스트 맥락과 좌표가 정확해졌다. 여러 해석이 더해지면서 텍스트 지평이 확장되었고 함의가 풍부해졌다. 현대의 연구자들은 수많은 자료를 체계적으로 활용하고 과학적인 분석 방법을 적용, 빛과 거리를 조절하며 텍스트를 조명하고 있다. 이 정도면 논란은 대충 정리가 되었을 듯

도 하다. 하지만 「백이열전」은 여전히 의혹에 싸여있다. 일부 字句에 대한 해석은 관습적으로 생략되고, 대명사의 지시 대상이 얼버무려진 채 번역되기도 한다. 논란이 논란을 크게 키운 경우도 있고, 텍스트 지평이 확장되면서 밝혀야 할 새로운 의문이 생기기도 하였다. 伯夷의 원망 여부에 대한 사마천의 입장이나, 사마천의 처지와 심경이 얼마나 백이에게 투영되었는가는 영원히 풀리지 않을 숙제이다. 「백이열전」이 애초 시비나 여부를 가리는 잣대를 허용치 않는 세계라면, 그러한 주장들은 오히려 이 글에 대한 이해를 혼란스럽게 하는 것인지도 모른다.

이 발표는 「백이열전」을 체계적이고 명료하게 이해할 수 있는 몇 讀法의 제시를 목적으로 한다. 논의는 세 가지 사안에 초점을 맞출 것이다. 첫째, 단락을 구분하고 그 원리를 제시하고자 한다. 단락 구분의 핵심 근거는 의문문의 위치이다. 이 글의 단락에 대한 專論은 의외로 발견하기 어렵다. 둘째, 빈번하게 구사된 의문문의 기능과 의미이다. 이는 이 글의 주제와 밀접한 관련이 있다. 셋째, 部法의 검토이다. 篇首로서의 「백이열전」의 특성과 위상에 대해서는 많은 논의가 있었으나, 篇末 「貨殖列傳」과의 관련성은 별로 언급된 바 없다. 『사기열전』이 통일된 의도 또는 질서를 지닌 한 部의 책이라면, 篇首로서의 특성은 편말과의 관련성 속에서 검토할 필요가 있다. 이러한 문제의식은 대체로 「백이열전」의 구성, 주제, 기능과 결부된 것들이다. 최근 교육과정이나 수차례 개정되면서 그에 따라 교과서가 바뀌고 학교의 수업 내용도 바뀌는 등 혼란을 겪고 있다.

2. 단락의 구분과 主眼의 着點

「백이열전」이 서사를 골격으로 삼는 여타의 열전과 달리 의론 중심의 변체임은 고금에 이견이 없다.¹⁾ 글 전체에서 伯夷의 행적에 대한 부분은 「其傳曰」 이하 한 단락에 지나지 않는다. 글자 수로 환산하면 224/787로 3분에 채 미치지 못하는 분량이다. 그런데 의론이라는 견해에도 선뜻 수긍하기 어려운 점이 있다. 추상적인 개념들을 중심으로 시비를 따진다는 점에서는 의론이라 할 수 있겠지만, 입장과 논지가 선명하게 서지 않는 사실을 고려한다면 논란의 여지가 남는다. 「백이열전」 부분 부분의 의미와 전체의 주제에 대해서는 지금도 의견이 분분하다.

서사보다는 의론의 성격이 강하지만, 의미와 주제의 파악이 어려운 이유는 문장의 체제에 있다. 「백이열전」의 내부 구성에 있어 가장 특징적인 면모는 ‘인용의 연속’이다. ‘說者曰’, ‘孔子曰’, ‘太史公曰’, ‘其傳曰’, ‘其辭曰’, ‘或曰’, ‘子曰’, ‘故曰’, ‘賈子曰’은 직접 인용의 표지들이다. 인용문 사이에 연결 표지가 없는 경우도 있다. 사마천은 논리의 대부분을 인용으로 구성하고 자신의 입장은 최소화하거나 은미하게 처리하였다. 독자는 원래의 맥락을 놓치지 않도록 사마천의 의도를 고려하면서 여러 인용문을 해석하고 그 의미를 서로 이어야 하는데, 단절의 간극과 맥락의 층위 사이에서 길을 잃어버리기가 쉽다. 예나 지금이나, 한 번 읽으나 열 번 읽으나 「백이열전」의 독해가 어려운 이유이다. 명대의 문장가들은 「백이열전」의 독특한 형식을 호의적으로 평가했지만, 그들 또한 글의 요지를 파악하기 어렵기는 마찬가지였

1) 다음 견해들이 대표적인 보기이다. “以議論敘事，傳之變體也。”(茅坤)；“頗似論不似傳，是太史公極得意之文，亦極變體之文。”(陳仁錫)；“通篇純以議論，詠歎回環，跌宕一片，文情極其純密。”(吳齊賢)；“以議論包敘事”(위백규)

다. 이들의 견해에 따르면 「백이열전」은 심하게 구비치는 물결이나 구름에 싸여 나는 용과 같아 그 흐름이나 전모를 파악하기 어렵고, 서로 동떨어진 채 놓인 인용문들 사이에 다리를 놓다가 길을 잃기 십상인 형국이다.²⁾

논지 파악을 어렵게 하는 두 번째 요인은 곳곳 요소에 사용된 의문문이다. 사마천은 인용문으로 논리의 뼈대를 구성하고, 그 뒤에 자신의 의견을 덧붙이는 방법을 구사했다. ‘說者曰’로 許由와 邊隨·務光의 행적을 소개한 뒤, 이에 대한 자신의 태도는 ‘何以稱焉’으로 마무리했다. 伯夷는 원망하지 않았다는 공자의 논평을 인용하고는, 軼詩를 본 자신의 입장을 ‘可異焉’으로 매듭지었다. ‘其傳曰’로 백이의 행적을 서술한 다음에는 ‘由此觀之, 是耶非耶’로 정리했다. 인용과 의문, 즉 남의 말을 인용하여 논리를 구성하고, 자신의 입장은 의문문의 형식으로 판단을 유보하는 것은 「백이열전」을 관류하는 체재의 특징이다. 사마천은 명백하게 자신의 입장을 밝히지 않았다. 독자의 입장에서는 논리 연결의 부담에 사마천의 의증까지 헤아려야 하는 이중고를 떠안게 되는 셈이다. 사마천은 인용하고 의문을 표현했을 뿐인데, 독자에게는 글엔 통일된 논리와 입장이 있어야 한다는 무언의 강박이 작용한다. 의문문, 이는 「백이열전」을 의문문으로 남게 하는 가장 중요한 특징이자, 단락 구성의 핵심 원리이다.

근대 이전 체계적으로 「백이열전」의 단락을 나누고 그 근거를 밝힌 대표적 인물은 姜奎煥(1697~1731)과 李建昌(1852~1898)이다.³⁾ 강규환은 「백이열전」을 여섯 단락으로 나누고, 각 단락의 요지를 제시하였으며, 이들이 어떻게 전체의 주제로 귀결되는가를 밝혔다. 이에 따르면 이 편의 골자는 백이와 안연이 공자 덕분에 세상에 더욱 드러났다는 사실이고, 사마천이 공자 역할의 자임을 다짐하는 것이 전체의 주제가 된다.⁴⁾ 강규환의 단락 구분은 논자의 견해와 거의 비슷하지만, 구문의 특성을 고려하지 않은 점이 다르다. 이견창의 「伯夷列傳批評」은 평점 방식의 비평문이다. 여섯 단락[節]으로 나누어 끝에 평어를 달았고, 본문 글자 중 각 단락의 字眼을 뽑아냈다. 자안은 각 단락의 주제를 함축한다. 이견창의 비평은 깊이와 체계를 갖추고 있지만, ① 단락 간의 분량 불균형이 심하여 안정감이 떨어지고, ② 마지막 단락의 위치를 바꿔야만 기준에 부합하며, ③ 각 단락 주제가 만들어내는 전체적인 통일성을 설명하기 어려운 약점을 안고 있다.⁵⁾ 강규환과 이견창은 모두 「백이열전」에서 사마천의 史家로서의

2) 唐順之(1507~1560)曰, “이 전은 교룡을 잡을 수 없는 것과 같다. 굽고 꺾어지는 흐름의 변화가 심하고 연사는 지극히 정밀하다. 끊어진 듯 이어지면서 현묘한 경지로 들어간다. 此傳如蛟龍不可捕捉. 又曰, 勢極曲折, 詞極工緻, 若斷若續, 超玄入妙.”

董份(1510~1595). “뒤섞여 경전을 인용하였는데 마치 자기 말인 듯한 데 묘처가 있으니, 중형으로 변화하여 그 끝을 헤아릴 수 없다. 妙處在雜引經傳, 較若出諸己, 而縱橫變化, 莫測其端.”

鍾惺(1574~1624). “「백이전」의 묘처는 옛 사람의 정신을 풀어놓아 찾을 수 없을 듯한 곳에서 얻게 하는 데 있다. 독자들은 억지로 말과 뜻을 이어 붙이려고 하다가 잃어버리곤 한다. 하지만 어찌 이어져 있지 않겠는가! 다만 필법이 묘하여 눈치 채지 못할 뿐이다. 伯夷傳之妙, 妙在誕古人精神, 使人於若不可尋處得之. 讀者必欲強令辭義相屬, 便失之矣. 然亦何嘗不相屬! 特筆妙不覺耳.”

3) 술한 논란에 비해, 「백이열전」의 단락에 대한 논의가 거의 없는 것은 의아한 일이다. 이는 자구와 문장의 의미에 대한 명쾌한 확신이 없는 상태에서 단락 구분으로 나아가기 어려웠기 때문으로 보인다. 거꾸로 생각하면 단락 구성의 원리를 파악하지 못했기 때문에 의미 해석이 어려웠던 것으로 볼 수도 있다.

4) 『賁需齋集』 권 8, 「伯夷傳籤錄」.

5) 『明美堂集』 권 14. 여기에 대해서는 정우봉, 「한문 산문의 분석 방법과 실제 비평」(이혜순 외, 『한국한문학연구』

강렬한 자의식을 읽어냈는데, 그 수준이 매우 높다.⁶⁾

선인들의 말처럼 곡절과 단층이 극심한 「백이열전」의 단락을 구분하기 위해서는 자구나 문장의 의미에 집착하지 말고, 거리를 두고 체제상의 어떤 규칙이 작동하고 있는가를 살펴야 한다. 특히 체제의 핵심 요소인 ‘인용과 의문의 관계’를 주목할 필요가 있다. 사마천은 ‘曰’ 자로 인용을, 부사어 ‘何’ 자나 어미 ‘耶’ 자 등으로 의문을 표시했는데, 의미상 둘은 하나로 연결되어 있다. 이 관계의 의미를 간추리면, ‘옛 기록의 진위 여부에 대한 의문’이 된다. 중요한 것은 이 ‘인용과 의문의 결합’, ‘옛 기록의 진위 여부에 대한 의문’이 되풀이되고 있다는 사실이다. 이러한 사실은 「백이열전」이 모종의 규칙에 의하여 작동하고, 단락의 구분은 이 규칙을 고려해야 함을 의미한다. 여기서 사마천의 의도와 계획 여부를 따지는 것은 부차적인 사안이다. 이 규칙을 착안하면 「백이열전」은 다음 다섯 단락으로 나눌 수 있다.

① 夫學者載籍極博，猶考信於六藝。詩書雖缺，然虞夏之文可知也。堯將遜位，讓於虞舜，舜禹之間，岳牧咸薦，乃試之於位，典職數十年，功用既興，然後授政，示天下重器，王者大統，傳天下若斯之難也。而說者曰，“堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。及夏之時，有卞隨·務光者。此何以稱焉？”

② 太史公曰，余登箕山，其上蓋有許由冢云。孔子序列古之仁聖賢人，如吳太伯·伯夷之倫詳矣。余以所聞，由光義至高，其文辭不少概見，何哉？孔子曰，“伯夷·叔齊，不念舊惡，怨是用希。”求仁得仁，又何怨乎！余悲伯夷之意，睹軼詩，可異焉。

③ 其傳曰，伯夷·叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰，“父命也。”遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷·叔齊聞西伯昌善養老，盡往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號爲文王，東伐紂。伯夷·叔齊叩馬而諫曰，“父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？”左右欲兵之。太公曰，“此義人也。”扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷·叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山。采薇而食之，及餓且死，作歌。其辭曰，“登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農·虞·夏忽焉沒兮，我安適歸矣？於嗟徂兮，命之衰矣！”遂餓死於首陽山。由此觀之，怨邪非邪？

④ 或曰，“天道無親，常與善人。”若伯夷·叔齊，可謂善人者非邪？積仁累行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵爲好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭，天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？

⑤ 子曰，“道不同，不相爲謀”，亦各從其志也。故曰，“富貴如可求，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。”“歲寒然後知松柏之後凋。”舉世混濁，清士乃見，豈以其重若彼，其輕若此哉？“君子疾沒世而名不稱焉。”賈子曰，“貪夫徇財，烈士徇名，誇者死權，品庶馮生。”“同明相照，同類相求。雲從龍，風從虎，聖人作而萬物覩。”伯夷·叔齊雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。岩穴之士，趣舍有時，若此類名埋滅而不稱，悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施於後世哉！

이렇게 나눠놓고 보면 몇 가지 해석의 단서를 얻을 수 있다. 첫째, 첫 단락의 밑줄 부분을 빼면, 나머지의 새 지평, 소명출판, 2005) ; 이회목, 「이건창의 ‘백이열전비평’ 평석」, 『대동문화연구』 60 (성대 대동문화연구원, 2007) 참조.

6) 한편 趙普陽 (1709~1788)과 이인호 교수는 「백이열전」을 아홉 단락으로 나누었는데 여기서는 거론하지 않는다. (『八友軒集』 권 6의 「伯夷傳註解」과 「『史記·伯夷列傳』 ‘其重若彼，其輕若此’ 考」, 『민족과 문화』 7, 한양대 민족학연구소, 1998) 이라나는 강규환, 조보양, 이건창의 단락 구분을 묶어 논의한 바 있다. (「백이 담론의 의리론과 문장론」, 성대 석사학위논문, 2013, 42~48쪽)

지는 모두 인용으로 시작하여 의문으로 끝나고 있다. 그 과정에서 상위의 인용이 하위 인용을, 큰 의문이 작은 의문을 포함하고 있다. 사마천의 계산 여부와 상관없이 이는 「백이열전」의 구성에 작용하는 규칙이다. 둘째, 앞의 네 단락은 의문으로 끝나지만, 다섯째 단락의 마지막 문장은 의문의 형태이되 확신을 담은 반어적 의문이다. 이 글은 크게 보아 네 개의 의문과 하나의 확신으로 구성되어 있다. 셋째, 첫 단락의 초반 몇 문장과 다섯째 단락의 마지막 몇 문장은 사마천의 발언이면서 의문문이 아니기 때문에, 그 의도가 선명하게 포착된다. 두 부분을 조합하면 이 글의 주제를 도출할 수 있다. 사마천은 무엇에 의문을 던지고 어떤 사실을 확신했는가? 그 내용을 읽어내면 위의 단락 구분의 내적 근거는 물론, 「백이열전」의 주제에 한발 다가갈 수 있다.

한문과 교육과정에서 ‘독해’는 핵심에 해당한다.

‘2007 개정 한문과 교육과정’은 종전의 한문과 교육과정에서 노정된 문제점들을 개선하기 위해 노력한 흔적이 보인다. 윤조현이 “한문 교과 성격에도 불구하고 5,6,7차 교육과정을 거치면서 한문교과는 다른 과목을 학습하기 위한 도구 교과로 인식되었다. 문장을 읽고 풀이하는 능력을 기르기보다는 언어생활에 사용되는 한자, 한자어 교육의 비중이 높아진 것도 사실이다. 이런 현실을 직시하고 ‘2007 개정 한문과 교육과정’에서 한문 교과의 성격에 맞는 목적을 제시한 것은 고무적이라고 할 수 있다.”⁷⁾라화란 유한성의 무한으로의 돌파다.

3. 공자에 대한 여러 의문과 하나의 확신

사마천은 무엇을 의심하고 어떤 사실을 확신했을까? 이는 내용 검토로 확인할 수 있다. 다섯 단락을 축조 해석하고, 전체의 주제는 마지막에 종합하기로 한다. 편의상 「백이열전」 원문을 인용한다. 번역에 이견이 많은데다가, 번다함을 피하기 위해 번역문은 생략한다. 논의의 초점을 의문문의 의미에 맞추는 것이며, 논지를 간명하게 하기 위해 주제와 무관한 제가의 해석은 가급 끌어들이지 않으려 한다.

① 夫學者載籍極博，猶考信於六藝。詩書雖缺，然虞夏之文可知也。堯將遜位，讓於虞舜，舜禹之間，岳牧咸薦，乃試之於位，典職數十年，功用既興，然後授政。示天下重器，王者大統，傳天下若斯之難也。而說者曰，“堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。及夏之時，有卞隨·務光者。此何以稱焉？”

세상에 전해지는 문헌이 많지만, 학자들은 공자가 편찬한 六藝를 가장 신뢰한다. 『상서』에 실려 있는 堯 → 舜 → 禹의 전위 과정에 관한 기록을 보기로 육예 기록의 신빙성을 뒷받침했다. 그 신빙성은 합리성에 근거를 둔 것이다. 그런데 『장자』와 『한비자』와 『여씨춘추』 등에 실려 있는 許由와 卞隨와 務光의 일은 육예에 보이지 않는다. 六藝는 과연 과거의 모든 가치 있는 일들을 담고 있을까? 다른 문헌에 전해지는 기록은 신뢰할 수 있을까? 사마천은 학자들이 육예를 신뢰한다고 했지, 육예만이 진실

7) 홍길동(2010), 『한문 학습자의 오역 양상 연구』, 한국교원대학교 대학원 한문교육 전공, 석사학위논문.

의 기준이라고는 하지 않았다. 그는 六藝의 완결성, 즉 공자의 권위와 한계 사이에서 고개를 가웃거린다. 기록과 사실은 얼마나 부합하는가? 이는 史家가 던질 수 있는 가장 근본적인 질문이다. 후대의 많은 연구자들은 이 단락에서 사마천의 분명한 입장을 읽어내려고 노력했지만, 여기에서 중요한 것은 순수한 의문이다. 사마천은 자신에게 질문을 던진 것이다. 이는 「백이열전」 뿐 아니라 열전 전체에 있어서 첫 번째의 의문이다.

② 太史公曰，余登箕山，其上蓋有許由冢云。孔子序列古之仁聖賢人，如吳太伯·伯夷之倫詳矣。余以所聞，由光義至高，其文辭不少概見，何哉？孔子曰，“伯夷·叔齊，不念舊惡，怨是用希。”求仁得仁，又何怨乎！余悲伯夷之意，睹軼詩，可異焉。

‘太史公曰’은 보통 각 편 서사 끝의 논평 시작 표지로 사용된 어구이다. 아버지 談을 지칭할 가능성을 배제할 수는 없지만, 그렇게 보면 문맥이 뒤틀린다. 태사공이 사마천 자신이라면 그 다음의 주어 ‘余’만으로도 충분하다. 논평의 경우 ‘太史公曰’로 시작한 뒤 1인칭 대명사 ‘余’나 ‘吾’로 시작한 사례는 12번이나 되니, 형식만을 고려하면 논평의 표지라고 보는 것이 무난하다. 그렇다면 「백이열전」의 두 번째 단락부터는 논평인가? 그렇다면 글의 형태가 기형적으로 보일지 모르겠지만, 「맹자순경열전」(14), 「유림열전」(61), 「龜策列傳」(68)의 경우는 아예 ‘태사공왈’로 시작되고 있다. 사마천은 해당 열전 주제와 전체적인 변화를 고려하여 이 말의 위치를 안배했음이 분명하다. 여기서 특히 주목해야 할 것은 마지막 「貨殖列傳」 또한 둘째 단락을 ‘太史公曰’로 시작하고 있다는 사실이다.

사마천은 箕山에 있는 許由의 무덤에 대해서도 傳聞 형식으로 처리하고 자신의 입장을 밝히지 않았다. 이는 허유의 역사적 실존을 인정한다는 뜻인가? 許由와 務光에 관한 기록이 적은 것은 아예 의문문으로 처리했다. 사마천은 백이 형제가 원망하지 않았다는 공자의 말을 인용해놓고는 또 의문을 던진다. “참 이상도 하다! 可異焉!” 뒷날 백이의 怨 여부는 여러 학자들에 의해 「백이열전」을 읽는 열쇠말로 논란의 중심에 놓이게 된다. 도타운 유자들은 공자의 말을 믿어 원망하지 않았을 것이라 했고, 자유로운 문사들은 이 한 마디에서 사마천의 원망을 유추해냈다.⁸⁾ 하지만 여기서 백이의 원망 여부를 따지는 것은 문자의 손가락 끝에서 헤매는 행위이다. 도대체 1000년 전 사람의 마음을 어떻게 알 수 있단 말인가? 중요한 것은 사마천이 공자의 견해에 물음표를 달았다는 사실이다.

③ 其傳曰，伯夷叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰，“父命也。”遂逃去。叔齊亦不肯立而逃之。國人立其中子。於是伯夷叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號爲文王，東伐紂。伯夷叔齊叩馬而諫曰，“父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？”左右欲兵之。太公曰，“此義人也。”扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山。采薇而食之，及餓且死，作歌。其辭曰，“登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不

8) 朱熹는 “이 글은 처음부터 끝까지 모두 원망하는 말로 백이의 형상을 구겨놓았다. 首尾皆是怨辭, 盡說壞了伯夷.” (『주자어류』 권 122)고 하여 사마천을 힐난했다. 金昌翁(1653~1752)과 魏伯珪(1727~1798)는 이 글에서 백이가 아닌 사마천 僞중의 怨을 과해쳤다. (『三淵集』 권 36, 「漫錄」; 『存齋集』 권 11, 「伯夷傳說」) 『史記評林』에 실린 평만 살피도, 趙恒(968~1022), 林希元(1482~1567), 楊慎(1488~1559) 등은 백이와 사마천 모두 원망하지 않았다는 쪽에 무게를 실었다.

知其非矣。神農·虞·夏忽焉沒兮，我安適歸矣？於嗟徂兮，命之衰矣！”遂餓死於首陽山。由此觀之，怨邪非邪？

열전 일반을 기준으로 하면 이 단락이야말로 백이의 본傳이다. 하지만 이 부분은 그저 옛 글에서 가져온 것에 지나지 않는다.⁹⁾ 그나마 「采薇歌」는 사마천 이전의 문헌에는 보이지 않는다. 그렇다면 이 이야기는 어떻게 전승되었는가? 六藝에 실리지 않은 글을 믿을 수 있는가? 이 글이 아니라면 백이의 행적과 심경을 무슨 수로 考究할 수 있는가? 인용한 백이의 행적을 인정한다면, 허유와 변수의 고사도 인정해야 하는 것이 아닌가? 사마천은 육예가 아닌 여타의 기록이나 전승의 내용도 인정해야 한다고 생각했던 듯하다. ‘由此觀之’에 그러한 마음이 드러난다. 사마천은 六藝를 존중했지만, 그렇다고 그것만을 인정했던 것은 아니다. 육예 이외의 전승을 인정한다면, 백이는 원망한 것인가 아닌가? 이는 단락 ②에서 인용한 공자의 말 중 ‘怨是用希’와 ‘又何怨乎’에 의문을 표한 것이다. 이 단락에서 사마천의 말은 ‘由此觀之，怨邪非邪’ 8자에 지나지 않는다.

④ 或曰，“天道無親，常與善人。”若伯夷叔齊，可謂善人者非邪？積仁累行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵爲好學，然回也屢空，糴糠不厭，而卒蚤夭，天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，聚黨數千人橫行天下，竟以壽終。是遵何德哉？此其尤大彰明較著者也。至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身逸樂，富厚累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？

「백이열전」에서 가장 널리 알려지고 강렬한 인상을 남긴 단락인데, 그 구성 방식은 다른 단락과 똑 같다. 『도덕경』의 구절을 ‘或曰’로 인용한 뒤 백이 형제가 善人인지 아닌지를 물었다. 『논어』와 『장자』에서 顏淵과 盜跖의 사례를 들어 하늘의 보응에 의문을 표했다. 그리고 이와 비슷한 당대의 사례들을 일반화한 뒤 天道¹⁰⁾에 대한 의문을 천명했다. ‘甚惑’은 앞의 ‘可異’보다 의문의 정도가 강하게 느껴진다. ‘儻所謂’의 儻에는 가설의 기능이 있고, 所謂에는 발화자의 가치 판단이 들어있지 않다. ‘儻所謂’의 수식을 받는 天道에는 어떤 애정이나 믿음이 실려 있지 않다. ‘是耶非耶’는 이 단락뿐 아니라 「백이열전」의 마지막 의문절로, 여기에는 단락 안의 세 질문 또는 앞 부분의 일곱 질문이 크게는 일곱 개의 질문이 축적되어 있다. 이 질문의 강도는 전환 반복되며 점층된 여러 질문에 의해 만들어진 것이다. 사마천은 ‘天道’에도 일말의 믿음을 주지 않았다. 그 또한 의심의 대상이었을 뿐이다.

⑤ 子曰，“道不同，不相爲謀”，亦各從其志也。故曰，“富貴如可求，雖執鞭之士，吾亦爲之。如不可求，從吾所好。”“歲寒然後知松柏之後凋。”舉世混濁，清士乃見，豈以其重若彼，其輕若此哉？“君子疾沒世而名不稱焉。”賈子曰，“貪夫徇財，烈士徇名，誇者死權，品庶馮生。”“同明相照，同類相求。”¹¹⁾ 雲

9) 『呂氏春秋』(呂不韋) 권 12 「誠廉」에는 『장자』의 글이 거의 그대로 전재되어 있고, 『한시의전(韓詩外傳)』(韓嬰)에 다섯 차례 단편적인 언급이 나온다. 여불위는 사마천보다 150년, 한영은 60년 전 인물이다.

10) 『논어』에서 천도의 용례는 「공야장」의 다음 구절 하나가 전부이다. 子貢曰，“夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。”

11) 주역 건괘에는 “同聲相應，同氣相求。”로 되어 있다. 세 글자를 바꾸었지만 직접 인용에 가깝다. 또한 공자의 말로 보아야 한다.

從龍，風從虎，聖人作而萬物覩。”伯夷雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。岩穴之士，趣舍有時，若此類名堙滅而不稱，悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施於後世哉！

공자의 말 다섯 구절, 가의의 말 한 구절을 인용했다. 伯夷不怨說을 지지했던 학자들은 이 단락에 쓰인 ‘各從其志’, ‘從吾所好’ 등의 구절이나 ‘淸士’, ‘名’ 등의 글자에 주목했다. 이 단락에서는 사마천의 비분도 느껴지지 않는다. 백이불원설은 곧 사마천불원설인 셈이다. 이 단락의 분위기는 확실히 앞의 네 단락과 다르다. 인용은 오히려 더 많아졌는데 무엇이 달라졌을까? 사마천의 발언에 의문부호가 없어졌다. ‘子曰’ 다음에는 ‘各從其好’로 받았다. ‘故曰’ 다음에는 ‘舉世混濁，淸士乃見’으로 받았고, ‘豈以其重若彼，其輕若此哉!’로 확인했다. ‘豈以’ 구절은 의문문이 아니라 강조의 기능을 하는 부가의문문이다. 둘 모두 인용문, 즉 공자의 말에 대한 확신의 표현이다. 가의의 말과 『주역』 구절의 인용 다음에도 의문을 표하지 않았다. 이 단락은 물론 「백이열전」 전체의 마지막 구절인 ‘惡能施於後世哉’의 끝에 생략된 것은 앞의 인용문에 대한 확신을 강조하는 감탄부호이다.

「백이열전」은 크게 4개(작게는 8개)의 의문과 하나의 확신으로 구성된 문장인 셈이다. 앞에 네 개의 의문을 배치한 것은 마지막 하나의 확신을 이끌어내고 강조하기 위한 배치이다. 『장자』 등에 기록된 許由와 務光 행적의 사실 여부, 백이 행적의 사실¹²⁾이나 공자가 언급한 그의 不怨 여부, 天道의 是非 여부에 사마천은 모두 물음표를 달았다. 한편의 글에는 하나의 통합된 주제가 있어야 한다는 생각은 강박된 편견이다. 사마천은 그 여부를 결정지으려 하지 않았다. 삶의 태도 또한 ‘道不同’이니 각자 취향을 좇으면 될 뿐이다. 하지만 한 가지 확실한 것은 있다. 세상 만물은 용과 구름, 범과 바람의 관계처럼 같은 빛끼리 서로 비추주고 자기와 같은 부류를 찾는다는 사실이다. 伯夷·顏淵과 공자는 그런 사이이다. 그런데 이들의 관계는 평범한 同明相照와는 다르다. 그 이유는 ‘孔子’라는 특별한 존재에 있다. 공자에 대한 사마천의 태도는 「백이열전」 독법의 핵심이다.

다섯 단락에 지속적으로 참여하는 인물은 한 사람이다. 그는 六藝, 孔子, 仲尼, 子, 聖人, 夫子 등 다른 이름으로 바뀌며 모든 내용에 간여한다. 공자는 표면상의 주인공인 백이보다 훨씬 많은 비중을 차지한다. 「백이열전」은 백이에 대한 서사나 의론이라기보다는, 공자에 대한 사마천의 입장을 밝힌 글이다. 백이는 좋은 사례로 동원되었을 뿐이다.¹³⁾ 「백이열전」의 전편에서 공자가 핵심 화제라면, 그 가운데서 제기된 의문과 확신 또한 공자에 대한 것일 수밖에 없다. 사마천은 유학의 세례를 받으며 성장했고, 그 과정에서 공자는 사마천의 삶에 절대적 영향을 끼쳤다. 사마천은 공자를 世家에 싣고 至聖으로 일컬었을 만큼 뱃속 깊은 유자였지만, 그렇다고 극단의 도학자들처럼 공자를 절대적으로 우상화하지는 않았다.¹⁴⁾ 사마천은 공자와 관련된 어떤 점에 물음표를 달았고, 무엇을 확신했는가?

12) 백이 행적의 허구성에 대해서는 王安石의 「伯夷論」 이후 꾸준히 제기되었다. 김창흡은 왕안석의 설을 받아들인 대표적 문인이다. 청대의 梁玉繩(1716~1792)은 「史記志疑」란 글에서 「백이열전」에 실린 백이 행적의 허구성을 10가지 근거를 들어 지적했다.

13) 이견장은 이 글의 제목을 두고 ‘伯夷’라는 인물을 빌린 借題라고 하였다. 또 이 글의 최종 두 주인공은 공자와 사마천 자신이라고 한 다음 발언은 매우 탁월한 견해이다. “許由卜隨務光太伯是陪客 伯夷是主人. 伯夷顏淵 是陪客, 孔子是主人. 孔子畢竟是客, 自家要做主人.” (이견장, 앞의 글)

14) 여기에 대해서는 이인호, 「司馬遷의 孔子觀」, 『민족과 문화』 8 (한양대 민족학연구소, 1999) 참조.

六藝의 완벽성, 백이의 행적과 不怨, 福善禍陰의 윤리관, 공자의 신념. 이들 문제에 사마천은 모두 물음표를 달았다. 지나간 일은 다 알 수가 없고, 세상은 특정한 신념이나 가치관에 따라 돌아가지 않는다. 육예가 훌륭하나 세상만사를 다 담은 것은 아니고, 공자라고 해서 몇 백 년 전 인물의 마음까지 다 알 수는 없다. 사마천은 네 단락에 걸쳐 ‘인용과 의문’의 반복을 통해 이런 의문의 강도를 높였다. 하지만 그런 가운데서도 의심할 수 없는 단 하나의 사실이 있다. 공자의 언급이나 저술을 통해 백이(와 안연)의 행적이 후대에 믿을 만한 사실로 전해지고 그의 명성이 높아졌다는 점이다. 이는 공자의 신념·주장과는 별 관련이 없다. 그의 기록과 저술에서 관찰한 결과이다. 사마천은 史家 공자를 발견했고, 사가의 권능을 확신했으며, 공자의 역할을 자임하며 사가로서의 책무를 다짐했다. 사마천이 공자의 역할을 자임했다는 것은 고금에 걸쳐 누차 논평되었으니 새로운 사실은 아니다.¹⁵⁾ 내용의 측면에 있어 아래 이견창의 소론은 소결로 삼아도 될 만큼 이 절의 논지와 잘 부합한다.¹⁶⁾

이 한 절은 正筆이다. 이름이라는 것은 君子에게 없어서 안 되고 烈士는 잊지 못하는 것이다. 군자와 열사를 위해 그 이름을 세워주는 이는 누구인가? 성인이다. 성인은 공자이다. 공자가 말한 바를 나는 반드시 믿는다. 공자가 말하지 않은 것을 나는 감히 믿지 못한다. 나는 이로써 공자가 성인이고, 백이 숙제와 안연이 공자를 만난 것이 천고의 큰 행운임을 알게 되었다. 나는 공자를 만나지 못했다. 하지만 한 부 사기의 이러한 문장으로 나는 천추만세에 이름을 전할 수 있게 되었다. 또 이 열전 속의 인물들은 나의 문장에 힘입어 천추만세에 전해져 절대 사라지지 않게 되었다. 이 또한 천고에 큰 행운이랄 밖에! 태사공이 글을 짓다가 이 대목에 이르러 몹시 기뻐하며 쾌재를 부르는 장면이 눈에 선하다. 腐刑 당한 몸으로 죽었지만 유감은 없으리라. 어떤 자잘한 유자(朱熹를 가리킴)가 ‘뱃속에 원망이 가득하다’고 했던가!¹⁷⁾

하지만 여기서 나아가 우리가 눈여겨보아야 할 것은 의문을 제시하는 방식, 이를 축적하면서 윤리와 역사에 대한 의문을 가중하는 구성, 그리고 의혹의 정점에서 반어적 의문으로 史家로서의 공자를 확인하고 그 역할을 자임하는 반전 형식의 章法이다. 「백이열전」의 형식과 주제는 토피바퀴 두 개처럼 맞물려 돌아간다.

4. 部法の 검토, 「貨殖列傳」과의 호응

15) 강규환의 앞의 글, 청대 章學誠(1738~1801)의 『丙辰札記』는 대표적인 사례이다. 장학성의 견해에 대해서는 이인호, 「文史哲論 史記伯夷列傳」, 『중국어문논총』 24, 중국어문연구회, 2003 참조.

16) 이견창의 생각은 김성탄으로부터 일정 정도 영향을 받은 것으로 보인다. 김성탄은 「天下才子必讀書」에서 「백이열전」에 대한 비평을 남겼다. (陸林 輯校整理, 『김성탄전집』, 중국 남경 봉황출판사, 2008, 제 5책, 313~316) 이에 대한 고찰은 과제로 남긴다.

17) 이견창, 앞의 글, 단락 ⑥에 대한 평어. “此一節, 方是正筆. 若曰名者, 君子之所不可無, 而烈士之所不能忘者也. 夫爲君子烈士立名者, 誰也? 必也聖人乎. 聖人者, 孔子也. 孔子之所言, 吾必信之, 孔子之所不言, 吾不敢信之. 吾以此知孔子爲聖人, 而夷齊顏淵得孔子, 爲千古大幸也. 吾雖不遇孔子, 一部史記如此文章, 吾自可傳名於千秋萬歲. 而凡此列傳中人, 賴吾文而傳於千秋萬歲, 萬萬無湮沒之理, 斯亦不能不爲千古大幸也. 想見史公落筆, 至此大喜大快. 雖腐死, 萬萬無恨. 何許小儒, 乃曰滿腹皆怨哉.”

「백이열전」은 열전의 머리에 위치하며, 한 편 이상의 위상과 비중을 지닌다. 伯夷를 열전의 머리에 둔 것에 대한 비판이 없었던 것은 아니다. 張守節이 736년에 간행한 『史記正義』에는 老莊이 백이 앞에 배치되었는데, 이는 당나라의 특수한 분위기가 반영된 현상이다. 劉知幾(661~721)는 공적이 뛰어나고 사적이 풍부한 인물이 많은데 굳이 백이 형제를 머리에 둔 것을 두고 매우 용렬한 처사라고 비판했다.¹⁸⁾ 고금의 많은 평자들은 「백이열전」이 지닌 首篇으로서의 의의와 기능을 주목했다. 청대의 何焯(1661~1722)은 70열전의 凡例라 했고, 장학성은 70열전의 敍例라 했으며, 이견창은 아예 『사기』 전부의 總序라 했다.¹⁹⁾ 평가가 엇갈리기는 하지만, 이래저래 「백이열전」은 열전의 방향과 정신을 내포하고 있는 글로 주목을 받아왔다.

「백이열전」이 열전 전체의 凡例나 總序의 역할을 하는 首篇이라면, 여기에 호응하는 尾篇은 어떤 특성을 지니고 있으며 둘의 관계는 어떠한가? 이러한 의문은 사기열전이 유기적 질서와 통일된 체계를 갖춘 하나의 텍스트라는 사실을 전제로 한다. 이러한 문제제기는 열전 전체의 구조와 내부 작용을 원거리에서 조망할 수 있는 안목을 요구한다. 이처럼 한 제목 안에 많은 세부 절목을 지닌 텍스트의 문법을 거시적으로 조망하는 것을 金聖嘆은 部法이라고 하였다.²⁰⁾ 部法은 字法, 句法, 章法, 篇法보다 큰 문법의 원리이자 이를 분석하는 방법론인 셈이다. 김성탄은 『第五才子書水滸傳』에서, 楔子の 開場詩에 나오는 ‘天下太平’ 네 글자와 마지막 70회 중 107 호한이 차례로 참수당하는 꿈에서 깨어난 盧俊義의 눈에 들어온 편액의 ‘天下太平’ 네 글자를 함께 주목하여, 양산박이 조정에 의해 토벌되고 천하에는 다시 평화가 찾아온다는 사실을 암시하는 것이라고 하였다.²¹⁾

部法の 차원에서 본다면, 「백이열전」이 지니는 수편으로서의 의의와 기능은 尾篇과의 조응을 검토해야 온전하게 드러날 수 있다. 그렇다면 열전의 미편은 무엇인가? 69번째 「화식열전」이다. 표면상 「太史公自序」가 열전의 마지막 70번째에 편차되어 있고, 관습적으로 열전 70편 운운하며, 얼마간 사마천 自傳의 성격도 인정되지만, 엄밀하게 보면 이 글은 『사기』 전체의 후서이다. 제목도 열전이 아닐 뿐더러, 저술 동기 및 『사기』 전체에 대한 집필 취지를 밝히고 있기 때문이다. 열전은 伯夷로부터 시작하여 고금 貨殖의 주인공들로 끝나는 셈이다. 분량과 등장인물 수 등의 외적 규모에서의 많은 차이에 도 불구하고, 두 편은 敍事와 議論의 교차 구성, 변화가 무궁하여 흐름을 종잡기 어려운 점, 둘째 단락부터 ‘太史公曰’로 논찬을 시도한 점 등의 공통점도 적지 않다. 여기서는 「백이열전」의 분석 기준을 적용하여 首尾의 호응과 개합의 대강을 살피기로 한다.

18) 『史通』 권 8, 「인물」. “又子長著史記也, 馳驚窮古今, 上下數千載. 至如皋陶, 伊尹, 傳說, 仲山甫之流, 並列經誥, 名存子史, 功烈尤顯, 事跡居多. 盡各采而編之, 以爲列傳之始, 而斷以夷, 齊居首, 何齷齪之甚乎.”

19) “其以伯夷居列傳之首, 以爲善而無報也.” (葛洪, 『西京雜記』 권 4); “伯夷列傳, 此七十列傳之凡例也.” (何焯, 『義門讀書記·史記』); “太史公伯夷傳, 皆爲七十列傳作敍例.” (장학성, 『丙辰札記』); “題有正題, 反題, 借題 此伯夷列傳 是借題 正題 當云史記全部總序.” (이견창, 앞의 글)

20) 『第五才子書水滸傳』, 「序 3」. “若其文章, 字有字法, 句有句法, 章有章法, 部有部法, 又何異哉.”

21) 여기에 대해서는 이승수, 「黑旋風 李逵의 인물형상과 서사기능」, 『고소설연구』 29, 한국고소설학회, 2010, 52,3쪽 참조.

먼저 살펴볼 것은 立傳 동기이다. 백이의 삶을 입전한 동기는 ‘義’ 한 글자로 요약된다.²²⁾ 유가에서 ‘義’는 君子 · 天 · 公 · 理 · 善 등의 글자와 짝을 이룬다. 그 반대편에 ‘利’자가 있는데, 이와 같은 계열로 묶이는 글자는 小人 · 人 · 私 · 欲 · 惡 등이다. 『맹자』 첫머리 맹자와 양혜왕과의 대화는 단적인 사례이다. 양혜왕은 利를 말했고, 맹자는 仁義만이 있을 뿐이라고 했다. 백이 형제가 서로 나라를 양보하고 周나라의 봉록을 받지 않은 것은 義의 실천이고, 천하 사람이 칭송한 근거이다. 반면 「화식열전」을 지은 동기를 간추리면 財富이다. 이 편의 주인공은 재부를 쌓아 작게는 일신을 편안하게 하고 크게는 나라를 부강하게 했던 인물들이다. 財富은 ‘利’자로 환치될 수 있다. 주인공은 각각 義를 위해 목숨을 바친 伯夷와 수단과 방법을 가리지 않고 利를 축적한 사람들이지만, 그 근저에는 윤리와 경제에 대한 문제의식이 놓여있다.

두 번째로 주목할 것은 陪客²³⁾의 면모이다. 공자를 기준으로 보면 「백이열전」의 顏回와 「화식열전」의 子貢을 주목해야 한다. 안회와 자공은 대조되는 점이 많은 공자의 제자였다. 안회는 공자의 윤리와 학문을 가장 잘 이해하고 실천했지만 29세로 요절하고 말았다. 공자는 이 제자의 죽음에 크게 상심했다. 안회보다 한 살 적은 子貢은 외교 수완이 대단하여 정객으로서의 명망이 높았고, 殖財의 능력이 뛰어나 부를 축적했다. 풍부한 물력으로 공자의 학단을 후원했고, 공자 사후에는 6년이나 상복을 입고 스승의 포양 사업을 이끌었다. 하지만 자공에 대한 공자의 평가는 안회의 그것에 비해 늘 인색했다. 공자는 두 사람을 대조적으로, 즉 안회는 道에 가까웠지만 자주 가난했고, 자공은 天命을 받지 않고 貨殖에 성공했던 인물로 평가한 바 있다.²⁴⁾ 이후 공자 수제자의 평가는 언제나 안회의 몫이었다.

사마천은 교묘하게 안회와 자공을 각각 「백이열전」과 「화식열전」에 공자의 陪客으로 끌어들여, 이들로 하여금 각 편의 주제를 분담하게 했다. 공자는 늘 안회를 자공의 윗길로 평가했지만, 역사에 있어 이들의 위상은 어떨까? 「백이열전」에서 안회는 천리마의 꼬리에 붙어, 즉 공자의 평가로 그 행적이 세상에 널리 알려진 인물이다. 공자의 칭찬이 아니었다면 그의 행적은 사라지고 말았을 것이다. 반면 「화식열전」에서는 “무릇 공자의 이름이 천하에 널리 드날리게 된 것은 자공이 앞뒤에서 힘을 썼기 때문이니, 이것이 이른바 세력을 얻어 더욱 드러나게 되었다는 것이다. 夫使孔子名布揚於天下者, 子貢先後之也, 此所謂得執而益彰者乎.”라고 했다. 공자의 학문과 윤리를 천하에 떨치게 한 것은 자공의 물력이었다는 말이다. 안회는 공자의 종속변수에 지나지 않는데, 자공은 공자와의 관계에서 주체가 된다. 셋의 관계를 단순화하면 ‘자공의 物力 → 공자의 위상 → 안회의 이름’이 된다. 자공과 안회의 관계가 묘하게 역전되는데, 이는 윤리와 물력의 선후와 우열에 대한 사마천의 평가라 할 만하다.

세 번째 관심의 초점은 구문의 특징이다. 빈번한 인용, 둘째 단락을 ‘太史公曰’로 시작하여 초반부터 과감하게 의론으로 진입하는 것은 두 글의 공통점이다. 하지만 결정적인 차이가 있다. 「백이열전」은 마지막 단락을 제외하면 의문으로 점철되어 있다. 인용하고 거기에 의문부호를 다는 행문의 반복으로 구

22) 사마천은 「태사공자서」에서 두 편의 입전 동기를 각각 다음과 같이 설명했다. “末世爭利, 維彼奔義. 讓國餓死, 天下稱之.”; “布衣匹夫之人, 不害於政, 不妨百姓, 取與以時而息財富, 智者有采焉.”

23) 이견창의 용어를 가져온 것이다. 서사에서 주인공을 잘 보여주기 위해 손님으로 끌어들인 인물을 의미한다.

24) 『논어』, 「先進」. “回也其庶乎, 屢空. 賜不受命, 而貨殖焉, 億則屢中.”

성되어 있다. 무엇에 대한 의문인가? 善惡에 대한 응보, 天道의 是非, 즉 윤리에 대한 의문이다. 이에 반해 「화식열전」에는 단 하나의 의문문도 없다. 거의 모든 판단은 확신과 단언의 형식을 띠고 있다. 사마천은 둘째 단락부터 인간의 욕망과 본능을 전적으로 인정하고, 이를 잘 이끌어주는 것이 좋은 정치의 관건이라고 확인한다. “곳집이 차야 예절을 알게 된다. 倉廩實而知禮節.”는 『관자』의 구절을 인용하고는 “예는 재화가 있는 곳에서 생기고 없는 데서 폐기된다. 禮生於有, 而廢於無.”라고 단언했고, “천금 부자의 아들은 처형되지 않는다.”는 속담을 인용하고는 “이는 빈 말이 아니다. 此非空言也”라고 확인했다. 열전의 시작은 ‘윤리에 대한 의문’이고 마지막은 ‘물력에 대한 확신’인 셈이다.

나누어 조명했지만 의미는 한 곳으로 모아진다. 사마천의 문제의식은 義와 利의 사이에서 형성되었고, 열전의 세계는 윤리와 경제의 극단 사이를 오가고 있는데, 경제에 대한 확신에 반해 윤리에 대해서는 유보의 태도를 취했다. 그렇다고 하여 사마천이 윤리와 경제를 상호 배타적인 관계로 보았거나, 공자나 윤리를 전면 부정하고 물질만능을 주장했던 것은 아니다.²⁵⁾ 세상은 수많은 불합리와 모순으로 점철되어 있으며, 현실은 하나의 질서로 묶이지 않는다. 이런 삶이 있으면 저런 인생도 있다. 이율배반적인 것으로 보이지만 각자는 내적 필연성과 정당성을 가지고 있다. 사마천은 하나의 잣대, 관점을 고집하거나 자기 신념을 강요하지 않았다. 다채로운 삶의 여러 양태를 그대로 인정하고, 그 견지에서 생동감 있게 그려내고자 하였다. 윤리에 대한 의심으로 출발했지만 윤리가 아니면 권력이든 재물이든 얻을 수 없다는 사실을 통찰했고, 경제의 공능을 확신했지만 권력이나 재물을 뛰어넘는 빛나는 정신을 발견하기도 했다. 사마천은 교조적 이론가나 법 집행자가 아니라, 사실을 다루는 史家이자 감동을 창출하는 문장이었기 때문이다. 열전은 백이와 화식 사이에서 펼쳐지며, 역사 인물들의 삶은 義와 利 사이에서 다채롭게 변주된다.

백이에 대해 다 이야기했지만 말은 다 끝나지 않았다. 다시 ‘표’자를 두어 “안희의 살림이 자주 비었다.”는 구절을 꺼냈다. 자주 비었다는 ‘屢空’ 두 글자는 餓死의 본색이다. 당시 그저 모 안 나게 처신하여 처자를 보전한 자들은 집에 황금을 쌓아두고 주지욕탐을 누렸다. 사마천은 화공에게 줄 돈이 없어 방에 갇혀 붓이나 썩히면서 부질없이 왕소군의 비파가 되고 말았으니, 굶어죽는 것이나 다름없다. 뱃속까지 원통했을 터이니 어찌 원망하지 않을 수 있었으리요. 이것이 貨殖傳을 짓게 된 본심이다.²⁶⁾

사마천의 삶에 밀착하여, 「백이열전」에서 그의 원망과 비분을 적극적으로 읽어냈던 위백규의 평이다. 위백규는 「백이열전」과 「화식열전」을 함수관계로 읽어냈는데, 설명이 충분하지는 않지만 착안과 취지는 본고의 그것과 상통하는 것으로 보아 소개한다.

25) 위의 “禮生於有而廢於無”나 “사람이 넉넉하면 인의가 붙는다. 人富而仁義附焉.”는 발언, 또는 「유협열전」의 “제후의 집에 인의가 있다. 侯之門, 仁義存.” 같은 구절들에서는 확실히 권력과 물력을 윤리의 토대이자 근원으로 두는 생각이 드러난다.

26) 위백규, 앞의 글. “說伯夷已盡矣 而言有未已 更着且字 提說出回也屢空 屢空二字 是餓死之本色也 當時慙慙嫻嫻全軀保妻子者 滿屋黃金 酒海肉山 獨此馬遷無金於畫工 隱室腐毫 空爲昭君之琵琶 果與餓死無一間 刻骨至冤 安得不怨 此其作貨殖傳之本心也.”

5. 맺음말

한 인물의 역사적 형상은 어떻게 만들어지는가? 절로 생기고 홀로 서는 것인가, 아니면 누군가에 의해 외부의 힘으로 그려지는 것인가? 「백이열전」에는 사마천의 이런 질문을 던지고 고민했던 흔적이 남아있다. 질문은 몇몇 가지로 나뉘어졌다. 六藝의 기록은 완벽한 것인가? 과거의 가치 있는 사적과 인물을 남김없이 후대에 전하였는가? 공자는 聖人으로 일컬어지는데, 역사 인물에 대한 그의 평가는 정확한가? 인간의 선한 행동에는 福이 따르고 악한 행동은 벌을 받는다는 윤리의 가르침은 참인 명제인가? 거짓이라면 그 윤리는 하늘이 만든 것이라 할 수 있는가? 사마천은 당대의 통념, 또는 자신의 관습적 인식을 중단시키고 원점에서 그 진위에 대한 질문을 던졌다. 과거든 현재든 현실은 거대한 의혹 덩어리였다. 그러한 가운데서 분명한 한 가지는, 백이와 안연의 명성은 순전히 공자의 발언 덕분이라는 사실이다. 사마천은 聖人 공자가 아닌 史家 공자를 발견하고 그 역할을 자임했다. 「백이열전」은 伯夷를 빌려, 열전 저술의 의의와 자부를 드러낸 總序이다. 본고는 단락의 구분, 공자에 대한 태도, 「화식열전」과의 호응이라는 다르면서 연결되는 세 가지 차원에서 「백이열전」의 독법을 제시해 본 것이다. 이를 통해 난해하기로 유명했던 「백이열전」을 명료하게 이해할 수 있는 간결한 관점이 마련되었다고 생각한다.

「백이열전」이 후대에 미친 파장은 적은 것이 아니었다. 후대 백이론의 대부분은 「백이열전」을 근거로 한다. 이는 「백이열전」이 함축하고 있는 문제의식의 입체성과 폭발력 때문이다. 사마천은 파편적으로 전승되던 백이의 행적과 그에 대한 평가들을 한 자리에 모았는데, 그 문장 속에서 여러 차원의 문제의식이 결합되어 예측불허의 폭발력이 생성된 것이다. 「백이열전」에서 백이의 행적과 공자의 사상과 사마천의 처지 및 심경은 분리되지 않는다. 사실 여부만을 따지는 역사학, 공자의 판단을 존중하는 유학, 문자의 표현과 구성만을 따지는 문장학, 어느 하나의 관점으로는 흐름과 요지가 포착되지 않는다. 사실과 해석, 주관과 객관, 의문과 확신, 이념과 현실, 인용 원전의 맥락과 사마천의 의도가 뒤섞여 있다. 그중에서도 특히 주목할 것은 지배이념의 표상인 공자에 대한 사마천의 태도이다. 공자에 대한 태도 여하는 동아시아 문명사의 형성과 과정을 이해함에 있어 중요한 열쇠이다. 사마천은 뱃속까지 유자였지만 유학에 매우 비판적이었고, 공자의 가르침을 내면화했지만 그것을 전면적으로 의심했다. 그는 하나의 명제, 하나의 원리, 하나의 관점으로 역사를 이해하지 않았다. 공자에 대한 태도는 그러한 역사관의 현시이며, 이는 사마천의 글이 시공을 초월하여 감동을 자아내는 이유 중의 하나이다.

이 발표는 백이나 공자가 아닌 사마천에, 주제보다는 구성 형식에 초점을 맞춘 것이다. 이 발표가 「백이열전」과 사마천, 나아가 동아시아 문명사 논의에 작은 단서가 되기를 기대한다.

■ 선행 논의의 성과를 반영하지 못한 것도 있고, 전거 처리도 허술한 곳이 있습니다. 양해 바랍니다.

「공자에 대한 사마천의 의문과 반어적 확신」 토론문

윤승준(단국대)

「伯夷列傳」의 독법과 관련한 이승수 교수님의 발표를 잘 들었습니다. 명편 가운데 명편으로 이름난 「백이열전」에 대하여 정치한 분석을 통해 새로운 이해의 시각을 열어주신 이 교수님의 발표를 들으면서 많은 것을 배웠습니다. 다만 이 방면에 대한 공부가 깊지 않은 사람이 커다란 공력을 들여 준비하신 발표에 대해서 질의를 맡게 되어 송구스러운 뿐입니다.

교수님께서 「백이열전」의 체제상 특징으로 “인용과 의문, 즉 남의 말을 인용하여 논리를 구성하고, 자신의 입장은 의문문의 형식으로 판단을 유보”하는 데 있다고 하셨습니다.(3쪽) 그리고 국절과 단층이 극심한 「백이열전」의 단락 구분을 위해서는 자구나 문장의 의미에 집착하지 말고 체제의 핵심요소인 ‘인용과 의문의 관계’에 주목할 필요가 있다고 하면서, 「백이열전」이 ‘인용과 의문의 결합’이 반복되는 형식으로 이루어져 있음에 주목하게 되면 사마천이 ‘옛 기록의 진위 여부’에 대하여 되풀이해서 의문을 제기하고 있음을 알 수 있으며,(3~4쪽) 의혹의 정점에서 반어적 의문으로 史家로서의 공자를 확인하고 그 역할을 자임하는 반전 형식의 章法을 취하고 있음을 알 수 있다고 하셨습니다.(9쪽) 뿐만 아니라 입전 동기, 陪客의 면모(顔回/子貢), 구문의 특징을 중심으로 「백이열전」과 「貨殖列傳」을 비교 고찰함으로써 義와 利 사이에서 다채롭게 펼쳐지는 삶의 여러 양태를 생동감 있게 그려낼 수 있도록 한 것이 『사가열전』 전체의 部法이라고 하셨습니다.(10~12쪽)

「백이열전」에 대한 이와 같은 새로운 이해 가능성을 보여주신 교수님께 감사드리며, 이러한 가능성이 좀 더 견고한 논리를 갖추고 그 의의를 더욱 확고히 하도록 하기 위하여 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

첫째, 교수님께서 제시하신 단락 구분의 실체는 공교롭게도 姜奎煥(1697~1731)이나 趙普陽(1709~1788), 李建昌(1852~1898)이 제시했던 「백이열전」 전체의 분절 내지 단락 구분과 상당부분 겹치고 있습니다. 물론 이들은 여섯 단락으로 구분하기도 하고 아홉 단락으로 구분하기도 했고, 또 똑같이 일치하는 것은 아니지만, 세 사람이 공통적으로 단락을 구분했던 곳은 대부분 교수님의 단락 구분과 겹쳐지고 있습니다. 본문에서 간략히 언급을 하시기는 했지만(3~4쪽), 선인들의 단락 구분을 통해 얻어낼

수 있는 「백이열전」에 대한 해석과 교수님의 단락 구분을 통해 얻어낼 수 있는 해석의 결과가 어떤 차이가 있는지 보충 설명을 부탁드립니다.

둘째, 첫 번째 질문의 연장선상에서, 「백이열전」의 문장학은 金得臣 이래 金昌翁, 姜奎煥, 趙普陽, 魏伯珪, 李建昌 등 조선시대 많은 학자들이 지속적인 관심을 보여 온 문제였던 바, 「백이열전」 문장학에 대한 전통적 논의의 장 속에서 오늘 교수님의 발표가 어떤 위치를 차지하는지 부연 설명을 부탁드립니다. 물론 논의의 폭을 동아시아 한문문명권 전반으로 확장해 볼 수 있다면 더욱 좋을 것 같습니다.

셋째, 교수님께서서는 논제와 3장의 제목을 각기 ‘공자에 대한 사마천의 의문’, ‘공자에 대한 여러 의문’이라고 하셨는데, 물론 이것을 문자 그대로 해석해서는 안 되겠지만, 다소 오해 또는 논란의 소지를 담고 있는 것이 아닌가 합니다. 주지하듯이 사마천은 孔子의 門徒로 자처하였던 인물로, “其於孔子 一行必視爲法 一辭必視爲經”이라고 할 정도로 공자에 대한 그의 태도는 확고하였기 때문입니다.

과연 교수님께서 말씀하신 대로 “사마천은 학자들이 六藝를 신뢰한다고 했지, 육예만이 진실의 기준이라고는 하지 않았다.”고 할 수 있는지(5쪽), “공자의 권위와 한계 사이에서 고개를 갇히려는” 것인지(5쪽), “伯夷叔齊 不念舊惡 怨是用希”라고 하는 공자의 견해에 대하여 사마천은 과연 물음표를 단 것이었는지(6~7쪽) 수궁하기 어렵습니다. 이에 대한 보충 설명을 부탁드립니다.

이들 의문은 ‘마지막 확신을 이끌어내고 강조하기 위한 배치’라고 하셨는데(8쪽), 그렇다면 이들 의문은 의문 그 자체에 그쳐서는 안 됩니다. 마지막 하나의 확신을 예비하기 위한 轉化의 가능성을 함축하고 있는 것이 되어야 합니다. 네 개의 의문과 마지막 하나의 확신을 아무런 연결 고리 없이 단순 병치로 제시하고 만 것일 수는 없기 때문입니다. 단락과 단락, 한 편의 글 전체를 완성하는 구조적 원리, 편장법에 대한 보충 설명이 필요하지 않을까 합니다.

넷째, 「백이열전」과 「화식열전」을 비교 고찰하면서 陪客의 면모에 주목하셨는데, 두 열전에 등장하는 陪客은 顏回와 子貢만이 아니었음에도 불구하고 이들을 선택한 이유가 무엇이었는지 궁금합니다. 「백이열전」의 안회는 義보다는 天道를 문제 삼기 위해 가져온 陪客이 아닌가 합니다. 「화식열전」의 자공 역시 利를 추구하여 財富를 축적한 인물로만 이해하고 말기에는 석연치 않은 구석이 있습니다. 그렇다면 『사가열전』 전체의 部法(義와 利 사이에서 다채롭게 펼쳐지는 삶의 여러 양태 제시)을 보여주기 위한 예증으로서 首篇과 尾篇의 陪客으로 제시된 안회와 자공은 일정한 한계를 안고 있다고 해야 하지 않을까요? 이에 대한 보충 설명을 부탁드립니다.

이 방면에 대한 공부가 부족한 질의자로서 소중한 발표에 쓸데없는 질문을 드린 것은 아닌지 두려울 뿐입니다. 해량해 주시기 바랍니다. 감사합니다.

지공 루트를 통해 본 14세기 동아시아 문화권
-한문교과 문화 지평 확대를 중심으로-

윤채근(단국대)

지공 루트를 통해 본 14세기 동아시아 문화권 -한문교과 문화 지평 확대를 중심으로-

윤채근(단국대)

-
1. 국가, 민족, 인종 그리고 문화
 2. 지공 루트 : 동시대 문화의 횡단
 3. 14세기 동아시아 문화의 보편성과 고려
 4. 동아시아 보편 문화로서의 한문
-

1. 국가, 민족, 인종 그리고 문화

21세기 동아시아는 국지적 분쟁의 새로운 화약고로 대두되고 있는데, 불행하게도 끝이 없을 것처럼 보이는 이 불협화음 근처에는 유럽이 17세기부터 겪어야 했던 근대국가 형태로의 자기분열 혹은 증식 과정이 고스란히 복제되어 있다. 이 분열과 증식의 모순적 운동을 고찰해야 하는 이유는 이 운동의 최종 결과물이 자기파괴적이고 소모적인 것이었기 때문이다. 그렇다면 유럽이 근대 국민국가들로 쪼개지다 다시 제국주의적으로 합병된 현상 핵심에 자리한 원인, 즉 분열과 증식 운동의 모순을 초래한 핵을 절개해 그 정체를 확인해 보아야만 하겠다.

근대 이전 다소 불투명한 지리적 경계(공간 분할)를 통해 성립됐던 영토국가는 18세기 전후 ‘민족’이라는 요소와 배타적으로 결합해 근대 민족국가(nation)로 거듭났다. 문제는 애초 선명한 개념이 아니었던 ‘민족’이란 개념이 특정한 지역성과 공고히 결합해 근대 臣民을 생산하자마자 내부적 결속을 위해 외부자를 분리하는 인종주의가 발화됐고 마침내 제국주의적 침략과 전체주의적 인종청소로 귀결되었다는 사실이다.¹⁾ 상식이지만 민족의 경계는 본디 매우 모호하며 지리적 범주가 이를 다 포괄해본 적도 없었

다. 따라서 현대의 애국주의는 민족 개념을 단일화하고 인종과 같은 배척적 관점을 작위적으로 도입하고 서야 가능했던 특별한 현상이다. 이 빈틈없는 근대국가 장치가 엄존하는 한 인류의 보편적 통합이나 칸트가 열망했던 평등한 사해동포주의는 성립불가능하다.

결국 근대국가의 모순, 즉 보편을 지향하지만 이를 위해 끝없이 특수로의 분열을 조장할 수밖에 없는 모순은 국가 형식의 지양을 통해서만 극복된다. 그렇다면 현재 진행되고 있는 세계화야말로 국가 형식의 지양은 아닐까? 물론 세계화는 국가 형식을 초월한 자본의 운동을 강조하며 국가의 간섭을 최소화하려 한다. 하지만 이 현상은 그 궁극적 목적이 국가의 경제기구화에 있다는 점에서 국가를 당이라는 초법적 정치기구에 종속시킨 공산주의와 동일한 실패의 지점에 서있다. 신자유주의와 공산주의는 국가를 지양하지 못한다. 오히려 양자는 국가를 다른 형식으로 ‘지향’해야만 유지되는 기괴한 관념주의다.

인종주의를 먹고사는 민족국가, 근대 유럽이 창조한 네이션이라는 괴물은 그 개념에 무언가를 덧붙이고 사라지지 않는다. 우리는 오히려 알랭 바디우가 강조한 뺄셈 혹은 減算의 원칙을 받아들여야 한다.³⁾ 이처럼 우리는 근대 유럽이 덧붙인 것들에서 무언가를 빼내야 하는데 그건 아마 ‘민족’일 것이다. 민족이 엄존하는 이상 인종주의와 애국주의로 무장한 국가 간 분쟁은 종식될 수 없다. 국제기구 UN의 설립 취지도 실은 민족 단위를 극복한 지구 단위의 사유를 위해서였다. 따라서 가라타니 고진 등이 주장한 트랜스-네이션(trans-nation)은 신자유주의의 열락을 묻힌 포스트모더니즘의 ‘탈주’나 가타리와 들뢰즈 류의 분열증분석과 전혀 다르다.

국가가 지양되기 위해 민족이 빠져야 한다면 그 방법은 무엇일까? 실은 이 문제는 너무나 복잡해서 섬세하게 다뤄야 하는데 그러다보면 문제 자체가 공중분해되는 경향을 띠기도 한다. 때문에 민족국가의 철폐는 오직 공산주의적 폭력 혁명(지적), 사도 바울적인 기적적인 사건의 발생(바디우) 또는 메시아의 정치신학적 현현(벤야민)을 통해서만 가능하다는 주장이 있어 왔다. 이 모든 주장의 요점은 국가의 붕괴를 목적으로 한다는 점에서 동일하다. 그러나 트랜스네이션이 아니라 국가를 논리적 해방의 대상으로 겨냥하는 이상 매우 현실적이고 실천적으로 보이는 이 관점들은 모두 정치화됨으로써 다른 방식으로 국가에 흡수된다.

여기서 유럽의 예를 살펴보자. 유럽연합의 성패는 언뜻 경제적 블록의 실효성에만 달려 있는 것처럼 보인다. 이를테면 단일통화인 유로를 지키지 못하면 연합체가 두 조각이 나거나 해체될 수도 있을 것이다. 하지만 그렇게 되지 않을 공산이 더 크다. 만일 그렇게 될 것이었다면 이 연합체는 탄생하지도 못했

1) 근대 민족국가가 자신의 보편성을 구축하기 위해 어떻게 자신 안의 특수한 것, 예컨대 유대인을 생산해야만 했는지는 국가의 분열과 증식 운동이 갖는 모순을 이해하는데 매우 중요하다. 에티엔 발리바르(2007), ‘보편적인 것들’, 『대중들의 공포』, 도서출판b, pp.509~549.

2) 세계화가 국가 형식을 지양하려는 자본의 한 운동 양식임을 필자는 다른 곳에서 증명했다. 윤채근(2013), 『콘텐츠시대의 불안』, 동아시야.

3) 어떤 현상[존재-사건]의 발생엔 무[공백]가 개입되어 있다. 따라서 현상의 정체를 확인하기 위해 우리는 현상의 구성 요소들을 공백에 이르기까지 끝없이 ‘공제’해 나가야 한다. 바디우는 이러한 존재론을 정치에 적용해 이념을 지속적으로 감산함으로써 그 기원이 됐던 공백으로 되돌리려 하게 된다. 알랭 바디우(2012), ‘성찰5 공백’, 『존재와 사건』, 새물결, pp.101~112.

을 것이다. 유럽연합은 민족주의가 인종주의로 점화된 진양지였던 독일의 반성과 프랑스의 역사적 자의식으로부터 가능했던 현상이다. 서로 물고 뜯었지만 남은 것은 정치적 허영뿐이었다. 때문에 양속이었던 독일과 프랑스는 힘겹게나마 공동역사서를 만들고 있다. 트랜스네이션은 혁명이 아니라 민족에 대한 환멸, 그 근원적 허구성에 대한 감산적 접근, 허구 개념인 민족 이전의 상태로의 문화적 퇴축과 그로부터 새로운 이념을 생성하는 작업으로부터만 가능하다.

결국 민족국가에서 ‘민족’을 감산해내면 국가가 소멸하지는 않지만 지양된다. 당연하지만 지구가 단일 국가가 될 필요는 없는 것이다. 우리는 발리바르의 피히테에 대한 독창적인 독해에서 이 문제에 대한 새로운 실마리를 찾을 수 있다.⁴⁾ 발리바르가 독해한 피히테의 애국주의적 텍스트 『독일 국민에게 고함』은 널리 알려진 바처럼 독일인들의 단결과 민족적 응집을 호소한 명문이다. 그런데 발리바르는 여기서 두 가지 중요한 점을 추론한다. 첫째, 피히테 자체가 민족의 단결과 그 초월적 해소 사이에서 갈등하고 있으며 그 망설임이 본의 아니게 이 명문장의 의도를 다른 차원으로 몰고 갔다는 것이다. 이 다른 차원이 후기 피히테의 미완의 철학을 암시하고 있음은 물론이다. 둘째, 그 새로운 차원은 민족을 구성하는 핵심 요인을 국토나 혈통에서 찾지 않고 언어에서 찾은 곳에서 열리고 있다는 것이다. 다시 말해 피히테는 언어공동체로서의 독일인을 상정했고 독일인의 정신은 지역특성이나 생물학적 유사성이 아닌 문화, 즉 언어로 표현됨을 역설했다는 것이다.

피히테가 독일을 강조한 데에는 강한 민족주의적 자긍심이 깔려 있었다. 그러나 그 자신이 불변하는 민족성 대신 유동적이고 가변적인 문화로서의 민족성을 강조하면 할수록 민족 개념에 담겨있던 배타적 응집력은 흐지부지되려는 속성을 띠게 됐고, 그의 학자적 양심은 이 놀라운 발견, ‘독일인됨’이라는 것이 애초 자기발명(허구)적이며 창조적인 과정이었다는 사실을 외면하지 못하도록 강제했다. 결국 그는 민족을 더 고차원적으로 강조하려다 민족을 감산해버렸고 민족국가의 근거를 허물어버림으로써 국가를 지양할 근거를 정초했던 셈이다. 따라서 우리의 결론은 이렇다. 민족국가는 민족을 감산해야 지양되는바, 감산의 원칙은 민족의 기원을 문화로 접근할 때 완성된다.

2. 지공 루트 : 동시대 문화의 횡단

필자는 동아시아 문화권에서 공동문화교육의 중요성을 역설해 왔으며 다양한 정치적 분쟁의 최종 해결지점 역시 문화 영역에서 찾아야 함을 강조해 온 바 있다. 이에 따라 문화 교육으로서 인문학이 재정립되어야 하며 한문 교과도 이에 발맞춰 도구 교과가 아닌 문화 교과로서 그 위상을 회복해야 한다고 주장했다. 한문 교과야말로 갈등에 직면한 동아시아 문화권의 화해와 창조적 결합을 위한 초석으로 요청되고 있기 때문이다.⁵⁾ 다시 말해 한문 교과는 동아시아 분쟁 원인의 핵심 민족국가 이념을 문화적으로 감산해내기 위한 공제의 한 지점이다.

4) 에티엔 발리바르(2007), 「피히테와 내적 경계: 『독일 민족에게 고함』에 관하여」, 위의 책, pp.165~195.

5) 윤채근(2013), ‘제 5장 동아시아 문화의 탈식민화와 혼종’, 앞의 책, pp.272~343.

필자가 여기에 제시하려고 하는 指空이란 인물은 근대 민족국가 개념 아래에서는 민족사에 포함시키기 난감한 인물로서 14세기 동아시아 전역을 횡단한 북인도 출신의 모험가이자 승려였다.⁶⁾ 지공의 순력 여정을 감안할 때 그의 동아시아 체험은 당시 활성화된 인도 자본경제와 결부된 경제적 목적⁷⁾이나 포교를 위한 정교적 목적⁸⁾을 지닌 것이 아니었다. 그것은 하나의 실존적 방랑이었다. 그런 점에서 그의 여정은 생활터전의 개척을 위한 동방 진출⁹⁾이나 미지의 세계를 발견하려는 호기심¹⁰⁾에서 발로하지 않았다고 단언할 수 있다. 그는 동아시아 전체를 주어진 자기 실존의 영역으로 이해했고, 따라서 그의 삶은 14세기 인도인이 바라본 생활 세계의 규모, 즉 문화적 구역 의식의 넓이를 짐작케 해주는 바가 있다.¹¹⁾

앞에서 지공의 순력이 미지의 세계에 대한 호기심과 무관하다고 했는데 여기엔 전제가 따른다. 지공의 동아시아 횡단은 14세기 동아시아 문화권을 송두리째 묶어 더 큰 세계인 서방 미그렘 세계와 對峙시킨 몽골 제국의 선행 작업이 있었기에 가능했다. 그리고 이 위대한 작업은 문화적 호기심과 결합되어 있었기에 부하라 대학살 이후 몽골 정복자들은 피정복 문화를 전혀 파괴하지 않은 채 보존시키고 다른 문화권과 이종교배시켜 나갔다.¹²⁾ 말하자면 문화의 창조적 세계화가 발생해 세계를 동방과 서방의 경계면으로 밀착시킨 이후에 지공이란 인물이 출현했던 것이다. 결국 지공에게 동방세계는 더 이상 미지의 영역이 아니라 서방과 긴밀히 네트워크를 형성한 한 묶음의 덩어리로 이해됐던 것이다. 그리고 이 동서의 밀착면, 두 문화권이 각기 큰 덩어리로 융기해 단층운동을 하던 경계면이 바로 인도와 소아시아 지역이었다.

지공의 동아시아 횡단이 갖는 문화적 의미를 크게 밑그림 그렸으므로 이제 그 세부로 들어가 보도록 하자.¹³⁾ 지공이란 인물은 1326년(충숙왕 13년) 봄 고려에 도착하여 活佛로 추앙받으며 수많은 족적을

6) 지공에 관한 인물정보는 다음의 자료를 인용하는 것으로 대신하고자 한다. 필자가 아는 한 가장 정확하고 소상한 정보를 갖추고 있다. 許興植(1997), '제 1장', 『高麗로 옮긴 印度의 등불-指空禪賢-』, 一潮閣, pp.13~136.

7) 14세기 인도는 급격히 상업적으로 활성화되었는데 비록 隊商의 이동이 아니라 하더라도 국경을 넘는 월경 이동엔 필연적으로 경제적 목적이 부수되기 마련이었다. 목숨을 담보하지 않는 한 목적 없는 무모한 이동은 대부분 짧게 마감되었다. 페르낭 브로델(1996), '유럽 이외의 세계', 『물질문명과 자본주의Ⅱ-1』, 까치, pp.153~184.

8) 대부분 정치적 스파이 임무나 포교 의도를 띠는 게 통례였던 예수회 수사들의 동방 여행과 이런 차원에서 전혀 다르다. 오도릭(2012), '역주자 해설', 『오도릭의 동방기행』, 문학동네, pp.27~90.

9) 투르크족이나 거란족의 西征과 이슬람 세력의 東征이 모두 이러한 사례다.

10) 이 특이한 사례는 몽골의 세계 정복 사례에서 보인다. 몽골 제국은 단지 경제적 목적만으로 움직이는 존재가 아니라 갈 데까지 가보려는 유목문화 특유의 이동본능과 연결된다. 이 점이 특히 강조되는 것이 칭기즈 칸의 창업 과정이다. 박원길(2006), '2장 몽골비사의 전사 및 번역', 『몽골비사의 종합적 연구』, 민속원, pp.49~378.

11) 그런 점에서 遊學이라는 종교적 특수 목적을 가졌던 현장이나 혜초의 여정과도 다르다. 지공은 돌아오지 않을 길을 떠난 자였고 그에게 동아시아 전역은 어디서 죽어도 좋을 '하나의 大地'였던 것으로 보인다.

12) 킵차크 지역을 병합한 수부타이와 체베의 무하마드 추격전이 대표적이다. 패배한 호라즘의 왕 무하마드는 수년에 걸친 도주 끝에 카스피 해에서 병사하지만 그를 쫓던 두 장수는 본의 아니게 아제르바이잔 지역과 남러시아 지역을 정복하는 성과를 거둔다. 일반적으로 알려진 피의 살육은 없었고 그들의 동선은 동서남북의 문화를 어지럽게 뒤섞어버렸다. 야오파리(2010), '1) 텡그리의 채찍', 『천추홍망』, 따뜻한손, pp.117~132.

13) 지공의 여정을 서사적으로 기록한 유일한 문서는 李穡이 지은 碑銘이다. 그 이외에 閔漬의 『禪要錄序』(서울대 규장각 소장)가 단편적으로 생애를 기술하고 있다. 『高麗史』의 「世家」에는 단 두 차례 지공에 대한 언급이 나온다. 하나는

남겼다. 고려의 양대 山門 가운데 하나였던 闍崛山門의 중흥조 懶翁惠勤에게 수계한 인물도 바로 지공이었다.¹⁴⁾ 이렇게 고려불교사에 큰 획을 그은 지공은 어쩌다 아시아 대륙 동쪽 끝까지 이르게 되었을까? 여러 정황 증거들을 토대로 이를 재구해 보도록 하자.

지공이 大都(현재의 북경) 法源寺에서 사망한 1361년 11월 29일을 중심으로 역산해보면 그는 13세기 말에 출생했음에 틀림없다. 그가 300세 혹은 108세까지 살았다는 속설들은 미신에 가깝다. 13세기말 북인도 나란타 지역에서 태어난 지공은 자신이 마가다 왕국의 왕자였다고 거듭 주장하기도 했다. 하지만 이것도 믿기 어렵다. 지공의 원나라에서의 생활은 황실을 장악한 라마교 승려들 그리고 이슬람교와 기독교도들과의 종파 경쟁의 연속이었다. 따라서 그 스스로도 자신의 이력을 과대 포장할 필요성이 있었을 것이고 그를 종교적 구심점으로 삼고자했던 대도의 고려계 귀족들 역시 지공을 신성한 인물로 만들고 싶었을 것이다. 결국 지공이 마가다국 왕자였거나 석가의 후손이었다는 설들은 達磨가 중국에 들어와 자신을 석가의 직손이라 주장한 것처럼 허구적인 설정이었음에 틀림없다.

지공은 갠지즈 연안 크샤트리아 계급 가문에서 태어났을 듯하다. 브라만 가문이었다면 북인도 왕조를 휩쓸고 있던 이슬람교의 영향력¹⁵⁾으로부터 자유로울 수 없었을 것이고, 반대로 수드라 이하 계급이었다면 평민층을 지배한 힌두교에 바로 편입되었을 것이기 때문이다.¹⁶⁾ 성년이 되자 지공은 나란타 대학에 입학해 인도역사상 마지막 학승으로 졸업했다고 한다. 이 역시 매우 의심스럽다. 나란타 대학은 12세기 전후 이슬람 세력에 의해 이미 파괴된 상태였고 그나마 보존된 불교는 벵골 지역으로 동진해 밀교화되어 있었다. 따라서 그를 불교에 입문시켰다고 알려진 律賢(Vinnaya-bhadra)은 나란타 출신 학승으로서 지공을 사적으로 교육했을 것이다. 법통으로 보자면 나란타 강사 출신을 계승했지만 엄연히 귀족계를 받은 정식 비구일 순 없었다. 이렇게 보아야 지공이 곧바로 랑카(스리랑카)로 떠나게 된 이유가 해명된다.

스승 율현은 직접 계를 내리지 않고 제자를 랑카의 사만타-프란다사(Samanta-Prandhāsa)尊者¹⁷⁾에게 보내 비구계를 받도록 했다고 한다. 이 부분은 매우 모호한데 필자는 계를 내릴 상가 자체가 존재하지 않았을 것으로 보고 있다.¹⁸⁾ 즉 수계가 가능한 상가를 성립시킬 형편조차 못 됐다는 것이다. 결국 지공은 랑카 남쪽 심할라 왕조로 입국하여 수계하고 정식 비구가 되었다. 여기서 우리가 주목할 점은 지공의

충숙왕 조에 지공이 연복사 법회를 열고 대도로 떠났다는 기사이고, 다른 하나는 공민왕 조에 석가의 이빨(스리랑카 佛齒寺처럼 聖物로 여겨져 통도사 戒壇에 모셨다)과 지공의 머리뼈를 친견하고 봉안했다는 기사다. 이처럼 사후의 지공은 고려에서 석가와 대등한 성인으로 추앙됐다. 여기선 허홍식 교수의 연구를 기본으로 하되 당시를 연구한 다양한 자료들을 토대로 지공의 자취를 기술하도록 하겠다. 李穡, 「西天提納薄陀尊者浮屠銘并序」, 『牧隱藁 III』 卷十四(『韓國文集叢刊』 5), p.116.

14) 현재의 대한민국 조계종단을 구성한 迦智山門과 조선 후기에 사라진 사굴산문 사이의 법통 경쟁은 유명하다. 이 법통 갈등과 지공의 한국 내 지위의 부침과정은 밀접한 연관성을 가지는데 우리 논의와 직접 관련이 적으므로 생략한다.

15) 델리 술탄의 영도 아래 노예 왕조를 이어 가야스 웃딘 투글르크의 할지 왕조가 지배하고 있었다.

16) 수드라 이하 계급의 상인들 거의 대부분은 동부 연안을 따라 차츰 비슈누 교도들로 탈바꿈해가고 있었다. 말하자면 승가 자체가 소멸해 버린 상태였다. 유성욱(2008), 「4부 분권과 합병」, 『인도의 역사II』, 종교와 이성, pp.317~401.

17) 필자가 우연히 얻은 정보에 의하면 ‘사만타’는 랑카어로 ‘존장’을 뜻한다. 귀족으로서 상좌부 승려였음을 알 수 있다.

18) 이 부분은 상가(승가)의 조직 규율과 수계 절차에 대한 律藏 관련 자료를 참고해 보아야 한다. 히라카와 아키라(2003), 「제 2장 상가 결합의 정신적 유대」, 『원시불교의 연구』, 민족사, pp.113~312.

랑카국 여정이 전형적인 離散이면서 동시에 특정 종파에 얽매이지 않는 영혼의 여정으로 둔갑한다는 사실이다. 이 점을 살펴보자. 지공은 랑카에서 북쪽 타밀족과 남쪽 심할라 혹은 심할러족 사이의 내전을 경험했고 이 내전에 대승불교(타밀의 방등부)와 소승불교(심할라의 상좌부)가 깊숙이 개입해 있음을 깨닫게 되었을 것이다. 때문에 그는 비록 상좌부 승려에게 수계했지만 거기에 안주하지 않고 재차 남인도 타밀문화권으로 회귀해 다양한 밀교를 접하게 된다. 남방 밀교의 진원지가 랑카였음을 고려할 때 그가 이렇게 남인도 밀교를 섭렵했음은 분명해 보인다.

최소 두 차례 이상 랑카와 남인도를 왕복하던 지공은 무슨 이유에선지 서부 해안을 따라 북상하여 인더스 강 유역에 진입했다. 이 여정과 관련된 설화는 전혀 믿기 어렵다. 필자가 보기에 그는 당시 인도에 불던 미그랍 열풍을 따라 서방을 향해 출발했던 것 같다. 인도 북부를 장악한 이슬람 문화는 몽골 제국과의 교류로 세계 최첨단 문물을 동서로 이동시키는 중이었고¹⁹⁾ 대승과 소승의 분간을 벗어버린 탁발승 지공에게 서방으로의 유랑은 자연스러운 선택이었을 것이기 때문이다. 그런데 당시 이슬람 문화는 원 지배자들을 통해 흡수되며 급격히 중앙아시아 루트를 통해 세계의 중심 캄발룩²⁰⁾으로 흘러들고 있었다. 지공은 이슬람 서방문화의 이질성²¹⁾에 놀라고 북방에서 남하하고 있던 유목민 세력에 밀려 자연스럽게 방향을 동쪽으로 틀었다.

지공이 택한 이동 루트는 이른바 와칸 회랑으로 불리는 곳으로 히말라야 산맥 남면을 따라 니칼라(네팔)까지 이어지는 협곡로였다. 마침내 그는 네팔을 거쳐 히말라야를 넘어 티베트에 도달하게 된다. 당시 티베트 지역은 네팔과 더불어 인도 불교가 보존된 거의 유일한 지역으로 나란타 사원 출신 나가르주나(龍樹)의 中觀 사상을 기조로 하여 벵골 우디아나 왕국²²⁾의 비클라마실라 사원 계통 밀교가 결합된 특이한 불교가 뿌리를 내리고 있었다. 결과적으로 지공의 여정은 불교와 연관된 지역을 따라 정처 없이 떠도는 방랑에 가까웠다. 만약 그가 포교를 원했다면 네팔 반대 방향²³⁾으로 향해야 했고 정치적 야심을 품었다면 델리나 일 한국 쪽으로 넘어가야 했다. 그도 저도 아니고 순수불교에 만족했다면 랑카 상좌부 승려로 머물거나 네팔에 정착하는 게 마땅했다. 지공은 그 어느 자리도 마다한 채 불교와 인연이 닿는 곳을 따라 물처럼 遊行한 것 같다.

지공은 티베트에서 마하판디타라 불린 옛 동료와 조우해 그의 인도로 원 제국의 북쪽 루트, 천산남로와 安西路가 만나는 중앙아시아를 거쳐 캄발룩에 입성하게 된다. 이 와중에 지공은 흉모파로 불린 티베

19) 몽골 제국에서 이슬람의 영향력과 지위는 라시드 앗 딘의 기록인 『집사』로 분명히 확인할 수 있다. 당시 이슬람인들은 동아시아와 중앙아시아 그리고 이집트까지의 중근동을 크게 하나의 문화로 보고 있었다. 라시드 앗 딘(2003), 『칭기스 칸 기』, 사계절.

20) ‘칸’과 ‘발리크’의 결합어로서 ‘칸의 부락’이라는 뜻으로 현재의 북경과 통주에 해당한다.

21) 설화화된 여정 기록들로 유추하자면 특히 이슬람과 불교가 힌두교와 혼합되며 발생한 기이한 종교관습에 강한 저항감을 느꼈던 것이 아닐까 추측한다. 허홍식(1997), 『II 遊歷과 定着』, 위의 책, pp.21~65.

22) 티베트 『사자의 서』의 저자 파드마삼바바를 배출한 지역으로 벵골 오랏사 밀교의 본산이었다. 티베트인들은 석존이 열반에 들자 금강수보살이 우디아나에서 최초로 밀경을 결집했다고 믿었다. 다나카 가미야키(2010), 『6. 『귀테치남』』, 『티베트밀교 개론』, 불광출판사, p.161.

23) 그가 태어난 지역이 네팔과 가까운 북인도 지역이었음을 상기해야 한다.

트 출신의 사카파 라마들과 불화를 겪는다. 티베트 불교는 원 제국의 국교로 자리 잡아 대대로 사카파 출신 帝師를 배출하고 있었는데 이들은 황궁 환관들과 결탁해 권력을 휘두르며 타락해 있었다. 대도에서 환대받지 못한 지공은 안서로를 통해 티베트 접경으로 되돌아와 더 북서쪽 호탄²⁴⁾에 이른 뒤 남하해 논 놀 오아시스 지역을 방황했다. 많은 시련을 겪던 그는 무슨 이유에선지 金沙江을 따라 운남성에 들어섰는데 이 지역은 오마르라는 이슬람인이 지배한 뒤로 불교가 청산된 상태였다. 지공은 특별한 전법 행위 없이 中慶路 인근과 貴州 지역을 탐방하며 세월을 보내다 尙德路를 따라 江南 지역을 유랑했다. 이렇게 남방 禪佛敎를 접한 지공은 동정호와 揚州를 거쳐 1324년에서 1326년 사이에 재차 대도에 입성했다. 여기까지가 고려와 인연을 맺기 전의 지공의 이동 경로다.

지공이 택한 루트를 고찰하면 그의 여정이 갖는 의미가 드러난다. 그는 목적의식 없이 종교적 巡歷을 하고 있었음이 분명하며 따라서 그의 여행 기준은 아주 단순했던 것 같다. 즉 자신이 속한 불교를 용인해주는 곳이라면 어디든 이동할 용의가 있었고, 실제 그의 여정의 끝 지점들은 불교문화권의 경계면들과 거의 일치한다. 북서쪽으로는 티베트와 호탄, 남서쪽으로는 운남성²⁵⁾, 동남쪽으로는 湖南省과 廬山 東林寺, 동북쪽으로는 瀟京²⁶⁾, 그리고 최후엔 極東의 불교국가 高麗. 결국 지공의 이동 범위한 불교라는 종교를 매개로 엮여진 넓은 문화권에 해당했고, 이를 현재 관점으로 재해석하면 범 동아시아 문화권에 대한 횡단이었다고 이를 만하다.

3. 14세기 동아시아 문화의 보편성과 고려

근대 이후 성립한 민족국가들의 적대를 해소하기 위해 ‘민족’을 감산하고 이를 통해 국가를 지양해야 한다면 결국 문화를 경유해 硬化된 민족 개념을 공제하는 것만이 그 유일한 방안이다. 우리는 민족이라는 범주를 휘발시키기 위해 이 범주 너머를 유행하던 14세기 인도인을 소환해 냈다. 지공의 편력은 극동의 고려 문화를 중앙아시아 너머로 접속시킬 수 있었던, 현재의 우리에게 사라진 모종의 보편적 시공 감각을 회복시키는 힘이 있기 때문이다.

신라시대에도 처용 같은 이슬람 상인의 방문이 있었고 조선 왕조의 하멜처럼 유럽인이 표류해왔던 적도 있었다. 이런 우발적 방문이나 경제적 교류가 존재한 것만으로는 문화의 보편성을 운위하기 힘들다. 예를 들어 석굴암이 알렉산더의 東征 이후 발아한 헬레니즘 조각과 유관하다는 건 상식인데, 이를 토대

24) 중국 漢과 唐의 史書에서 ‘于闐國’으로 표기한 지역이다. 현재 신장위구르자치구에 속하며 실크로드의 두 갈래 중 타클라마칸 사막 인근 서역남로에 위치하였다. 지공이 방문할 당시 이슬람화가 격렬히 진행되고 있었지만 본래 중요한 불교 傳法路였다. 지도 편집부(2011), ‘여인국 숲과 왕국’의 주석 27), 『1만년의 이야기 티베트』, 새물결, p.290.

25) 이상하게도 그는 불교국가 캄보자(캄보디아) 왕국의 실체를 알고 있었을 것임에도 걸음을 운남성에서 멈췄다. 당시 캄보자 왕국은 랑가 내전의 심할러 왕조 편으로 참전 중이었다. 아마 이것이 마음에 걸렸을 법하다. 또한 지금의 베트남인 安南國도 원 제국과의 관계를 두고 내전이 치러지는 와중이었다.

26) 上都. 당시 開封府에 속해 있어 ‘카이펑’으로도 알려져 있었으며 황제의 여름 궁궐이 있던 제2의 수도였다. 유럽인들에겐 황금의 도시 ‘상두’로 불려졌고 이윽고 ‘제너두’로 불리게 됐다. 여기부터 북쪽 초원은 네스토리우스교나 회교를 믿는 漠北 문화권이었다.

로 신라 문화를 헬레니즘 문화와 실존적으로 접속시킬 수 있을까? 불행하게도 이와 같은 영향사적 흔적들은 그저 문화의 풍토학적 이동만을 증명할 뿐이다.

지공의 사례는 14세기 동아시아를 인도 북부로부터 스리랑카 그리고 원 제국까지 연결하는 경험의 공동체로 통합하고 있는데, 중요한 건 그 최후의 마감선이 고려였다는 사실이다. 그렇다면 지공이 고려를 방문한 이유는 무엇일까? 표면적으로는 금강산 楡岾寺에서 황실의 안녕을 축수하는 법기도량²⁷⁾을 열기 위해서였다고 알려져 있다.²⁸⁾ 하지만 그가 대도 고려계 귀족들과 환관들의 후원을 입고 있었다는 점을 고려하면 그의 방문 목적이 것처럼 단순하지만은 않았을 것이다. 필자는 경기도 양주 檜巖寺²⁹⁾에서 그 단서를 찾고 싶다.

지공은 회암사에 들렀을 때 그곳이 동방 불교의 새로운 중심지가 될 것으로 확신하고 훗날 자신의 제자가 된 혜근에게 ‘三山兩水之記³⁰⁾’로 알려진 밀지를 내렸다고 한다.³¹⁾ 이 밀지에 따라 혜근은 회암사 중창을 위해 자신의 생명을 걸었고 결국 그로 인해 암살된 것으로 보인다. 스승이 사망한 뒤 이를 계승한 무학도 회암사를 보존하기 위해 이성계의 후원을 끌어내는 등 비상한 노력을 바쳤다. 일개 사찰에 한 산문 전체가 그토록 집착한 이유는 무엇이였을까? 바로 회암사를 동방의 나란타 사원으로 만들라는 지공의 유지 때문이었다.

지공은 순수한 선종 승려는 아니었지만 그렇다고 캄발록을 장악한 帝師의 라마 세력과 타협하지도 않고 있었다. 그런데 그가 고려를 방문한 시기에 원 제국을 다스린 인물은 막북 출신의 泰定帝였다. 태정제는 늦은 나이에 열떨결에 황제가 되어³²⁾ 무언가 개혁하려는 의지가 없는 타협적 인물이었다. 때문에 군벌인 엔 테무르와 宣政院을 중심으로 한 라마들의 권위에 추호도 손댈 생각이 없었다.³³⁾ 이러한 답보 상태에서 지공은 자신을 후원하던 고려인들을 통해 불교의 새로운 가능성을 실현하고자 했던 것 같다. 그렇다면 동방의 나란타 사원인 회암사는 어떤 목적으로 설립된 것인가? 바로 원 제국 전체를 아우르는 새로운 종교적 중심지, 한 때 북인도 나란타 사원이 세계불교의 중심지 역할을 했듯 세계종교 불교의 중

27) 『화엄경』에 등장하는 담무갈 보살의 중국식 명칭이 法起다. 경에 따르면 동북방 바다 가운데 금강산이 있고 그곳에서 담무갈 보살이 일만 이천 명의 권속을 거느리고 主處한다고 한다. 고려 금강산이 일만 이천 봉이라는 인식도 여기서 유래했다.

28) 『고려사』를 비롯한 유관 텍스트들 역시 이 이상의 정보를 알려주지 않는다. 지공의 고려 방문 목적과 그 영향은 미스터리로 남아있다.

29) 이곳에 세 師弟들의 부도탑이 나란히 남아 있다. 지공과 그의 제자 혜근, 그리고 혜근의 제자 無學이 그들이다. 회암사 최후의 책임자가 바로 태조 이성계를 도와 한양을 건설했던 사굴산문의 무학대사였다.

30) ‘삼각산 아래 두 개의 물길이 만나는 곳’이라는 뜻이다. 현재의 경기도 양주 회암사의 지세를 묘사한 표현.

31) 허홍식(1997), ‘2 指空을 위한 記念事業’, 앞의 책, pp.154~158.

32) ‘南坡의 난’으로 알려진 역모에 의해 영종 시데발라가 시해된 뒤 급히 열린 쿠데타에서 추대된 인물이 태정제였다. 태정제는 영종을 시해한 영종의 처남 테시나 반 영종 세력(막북파)과 반목하지 않았고 당연히 한지와 황제 영종이 추진하던 다양한 개혁 정책들도 호지부지되고 말았다.

33) 실은 이러한 유한 성격 탓에 티베트를 거쳐 감숙성에 유배돼 있던 妹弟 충선왕 이질부카를 해배했던 것이다. 충선왕의 캄발록 복귀는 카이산(武宗)계 황실의 복권을 의미했는데 이는 고려계 황실 세력의 재응집을 가져왔을 것이다. 원의 마지막 황제 토곤 테무르가 바로 카이산계 혈통의 적자였다.

심축 역할을 하기를 바랐던 것이다.

제국의 종교 중심을 고려로 옮기려는 이 원대한 계획은 토곤 테무르와 그의 부인 기황후에 의해 실현될 수도 있었다. 당시 토곤 테무르의 권력 안정을 위해 漢地派³⁴⁾, 초원 문화를 수호하려던 보수파인 漠北派가 차례로 몰살당한 상태에서 황실 권력이 차츰 고려계로 옮겨가고 있었기 때문이다. 말하자면 지공은 자신의 종교적 방랑의 마지막을 나란타의 재건으로 마무리할 생각이었던 것이다. 이는 언뜻 政敎的 야심의 산물로도 보이지만 그의 마음에서 북인도와 고려가 하나의 문화 세계로 작동하고 있었다는 사실만큼은 분명해진다.

이상에서처럼 원 제국의 등장은 동아시아 판을 크게 흔들어 중앙아시아를 중심으로 양 축을 안으로 접히게 만드는 효과를 만들어냈고, 이 와중에 지공과 같은 코스모폴리탄적 지식인이 등장할 수 있었다. 지공은 중앙아시아를 포함한 이슬람과의 접경을 따라 이동하며 불교를 토대로 새롭게 연결된 문화적 지리를 경험했을 터이므로 자신이 속했던 나란타 문화를 대륙의 반대편에서 재현한다는 구상은 어쩌면 자연스러운 생각이었을 수도 있다. 그리고 고려 왕국은 몽골 황실과 혈연으로 맺어진 연맹국이었으므로³⁵⁾ 고려를 시작점으로 삼아 나란타의 꿈을 제국 서쪽으로 펼쳐간다는 생각 역시 무모한 발상이 아니었다.

물론 근대 민족국가를 감산하기 위한 계기로 원 제국을 주유한 지공을 선택한 우리 시도는 결국 현대의 애국주의적 편견에 의한 비판에 직면할 수도 있다. 기황후의 다면적인 측면을 무시하고 ‘나라를 팔아 먹은 고급 창녀’ 취급하는 일부 관점을 고려할 때 그런 우려를 지울 수 없다. 이를 좀 더 살펴보자. 지공이 고려에 입국할 당시 원 태정제는 고려 충숙왕의 고려에 대한 자치권을 인정하며 심판관인 다루가치를 철수시켰다. 실은 다루가치가 고려에서 활동했었는지 아니면 형식적으로 설치했다 부왕인 충선왕이 캄발록에 복귀하며 공식 철수시켰는지에 대해서는 의문이 많은데, 핵심은 고려에 대한 통치 기조가 항상 간접적이었던 점이다. 다시 말해 고려에 몽골 총독이나 황실 칸이 부임해 본 적이 없는 것이다. 몽골 황실은 고려를 자신의 식민지로 수탈도 했지만 고려 왕실을 자신들의 혈연 구조 내부에 편입시킴으로써 일방적 식민관계를 청산하려고도 했다.³⁶⁾

어쨌든 인도를 떠나 타림 분지 서면을 따라 북상하던 지공이 만났던 장애물, 즉 지금의 카자흐스탄을 거쳐 아프가니스탄 방향으로 밀려 내려오던 투르크 종족³⁷⁾에 비해 이후 캄발록에서 만난 고려 종족은 원 지배자들과 훨씬 더 닮아 있었거나 거의 차이가 없어 보였을 것이다. 고려인들은 인종적으로도 몽골

34) 몽골 제국의 중심을 초원으로부터 중국 내지로 옮겨 유목 문화를 漢族 문화에 맞게 변화시켜야 한다는 개혁파.

35) 몽골을 고려를 침입한 잔인한 外勢로만 간주하려는 경향이 있는데 이는 현대 민족주의적 발상을 소급 적용한 것으로서 보다 넓은 대륙적 시각으로 균형을 잡아야 할 필요가 있다. 민족적 주체성은 견지하되 우리와 같은 유목 혈통으로서 몽골이 보인 우호적 태도와 문화적 유사성에 대해선 충분히 고려해야 한다. 한정섭 외(2005), ‘제3편 여몽간의 불교 관계’, 『몽골제국과 한몽관계사』, 불교정신문화원, pp.79~126.

36) 몽골은 정벌 방식에서도 고려에 대해서는 매우 독특한 유화 정책을 펼쳤다. 물론 이를 몽골병, 특히 몽골 수군의 군사적 무능에 원인을 돌리기도 한다. 하지만 역대 몽골 군대의 다양하고 집요한 전략을 검토하면 고려 정벌이 부하라의 경우처럼 대물살이나 직접 領有보다는 동맹으로 흡수하려는 것에 가까운 것이었음을 알 수 있다. 티모시 메이(2009), ‘chapter7 몽골의 적대국’, 『몽골 병법』, 대성KOREA.COM, pp.189~213.

37) 이들 가운데 일부가 북인도에 무굴 제국을 세우게 된다. 지공의 북상을 가로막은 이슬람 세력이 바로 ‘절름발이 티무르’로 상징되는 황인종들, 바로 이슬람화된 무굴인들이었다.

인과 같았거니와 언어와 문화적으로도 서로 흡사했기 때문이다.³⁸⁾ 결국 부패한 캄발록 문화를 쇠신하기 위해 14세기 동아시아 문화의 새로운 보편성을 설계하자면 그 모태로서 고려만한 곳이 없었고 지공은 그 기지를 회암사에 두고 싶었다고 할 수 있다.

개경에 도착한 지공은 고려 전역을 순력하며 수많은 유물과 일화를 남기게 된다. 금강산 유점사는 물론이고 신륵사, 기림사, 통도사, 화장사 등에서 수많은 제자들에게 수계하고 자신이 인도에서 가져온 밀교 계열의 『無生戒經』³⁹⁾을 설했다. 이렇게 다소 밀교화된 그의 사상은 정통 선종(특히 臨濟宗)이었던 주류 고려 불교와 큰 마찰을 빚진 않았다.⁴⁰⁾ 제국의 스파이로 방문하곤 했던 라마승들이 부린 온갖 횡포에 비하면 지공의 등장은 근본 불교와의 기적적 조우로 체험되었기 때문이다. 마침내 活佛이 된 지공은 대도로 돌아가 고려인들의 영원한 정신적 구심점이 되었다가 원 제국의 멸망과 거의 동시에 입적한다.⁴¹⁾ 원 제국의 등장으로부터 시작된 기존 동아시아의 인문 지리적 경계의 붕괴, 또 이를 통해 가능했던 지공 루트가 다시 닫히는 순간이었다.

4. 동아시아 보편 문화로서의 한문

원의 보편주의 문화를 철저한 漢族 중심 문화로 개편한 명 제국의 영향 아래 고려 왕조도 조선 왕조에게 자리를 넘겨주게 된다. 이후 수립된 엄격한 중화주의적 사대주의는 한반도와 접촉했던 북인도와 서역의 기억을 말소시킨다. 동아시아 보편 문화의 가능성은 그렇게 중앙아시아와 몽골 초원을 어둠에 봉인하며 보다 작고 견고하게 지역화되었다.⁴²⁾ 그리고 14세기 지공이 개경에 이끌고 들어왔던 더 큰 아시아

38) 유일한 예외가 위구르인들이었다. 위구르인들은 언어 구조가 거의 동일한 몽골어를 곧바로 구사할 수 있었다. 이는 몽골어에 매우 쉽게 숙달했던 고려인들을 능가할 정도였다.

39) 최근 일본 츠다 박사에 의해 네팔에서 티베트어 경전이 발견됨으로써 僞經 논란에 종지부가 찍혔다. 밀교화의 초기 형태였던 바이로차나 사상을 담고 있다. 바이로차나 부처를 大日如來로 부르는데 실존 인격체였던 釋迦佛을 부정하고 초월적으로 이념화된 法身을 숭상하는 노선을 따른다. 때문에 바이로차나를 法身佛로도 지칭한다. 북인도에서 생산된 초기 밀경 『大日經』이 유명하며 금강수보살이 등장하는 까닭에(『금강경』과의 연관성은 물론이려니와) 후기 密宗을 大乘과 구별해 金剛乘으로 부르게 되었다. 결국 지공은 초기 밀교부 경전을 고려에 전파했던 것인데 이 문제는 후고로 미룬다.

40) 오대산 文殊 信仰(일종의 토속 밀교)에 결합한 화엄종과 종교적으로 타협이 가능했던 사굴산문과는 해근을 매개로 종파적 결합을 이뤘다. 반면 화엄종과 결별했던 가지산문은 보수화되어 臨濟禪만을 인정하였는 바, 지공을 법맥 계보 안에 들이지 않았다. 가지산문이 밀교를 적극 용인한 것은 강화도 선원사에서 대장경을 판각하기 위해 화엄종승을 끌어들이야 했던 一然에 의해 일시적으로만 가능했을 뿐이다.

41) 입적 후의 지공의 시신을 다룬 고려의 태도는 매우 흥미롭다. 지공의 시신은 그의 강력한 후원자였던 기황후에 의해 미라로 만들어져 고려계 귀족들의 중심사찰 법원사에 봉안된 듯하다. 이후 명군이 대도로 침입하자 지공의 미라는 급히 화장됐다. 수습된 사리와 뼈들은 세 팀의 고려인들이 나누어 지니고 고려로 도피하게 되는데 그 중 한 팀만이 성공한 듯하다. 이 때 고려로 들어온 성골이 지공의 머리뼈였던 것이다(주석 13) 참조). 이렇게 지공의 사리를 옮기는 과정에서 기황후와 공민왕은 긴밀한 협력 관계를 유지했다.

42) 이에 따라 지공 교단을 배출했던 사굴산문은 해근 사후 무학을 거치며 차츰 불교계에서 자취를 감추게 된다. 반면 지공의 경쟁자였던 太古普愚를 내세운 가지산문이 법통을 쥐고 조계종단의 종통까지 장악하게 된다. 그 최종 마무리가 知訥이 주석했던 사굴산문의 중심사찰 松廣寺(修禪社)가 17세기에 이르러 가지산문으로 변모한 사건이었다(『松廣寺寺蹟

의 모래바람은 문화적 식민 경영이라는 역설적인 형태로 근대에 반복되었다. 이른바 서구 열강의 중앙아시아 탐험 붐이 그것이다.

유럽 원정대의 서역 탐험과 문화재 약탈은 이미 널리 알려져 있는데 이 지역은 유럽이 아시아를 해부하고 문화적으로 전유하기 위한 상징적 장소였다. 러시아와 중국 그리고 중근동과 유럽을 잇는 이 지역 문화의 독특한 점이적 성격은 세계 제국을 경영하려는 세력에게 대단히 구미가 당기는 연구거리였기 때문이다. 다시 말해 이 지역 문화를 이해하고 지식화함으로써 자기가 속한 삶의 세계 일부로 간수할 수 있게 되면 해당 지역은 자연스레 그곳을 해석한 자들의 소유가 되는 것이다. 이것이 이른바 지식권력의 정치적 속성이다.

그런데 프랑스나 독일 못지않게 서역 탐험에 열을 올린 또 하나의 제국이 있었으니 바로 일본이다. 일본은 오타니 탐험대를 앞세워 수많은 서역 문물을 발굴하고 심지어 도굴했다. 이렇게 중앙아시아의 불교 유물 대부분은 일본을 비롯한 근대 제국 열강에 의해 약탈당해 뿔뿔이 흩어졌고 유적 일부는 심하게 훼손당했다. 그런데 일본이 이 문화재 약탈 경쟁에 뛰어든 이유는 무엇일까? 바로 중앙아시아 문화가 지닌 보편성과 통합성을 범아시아에 대한 제국 지배로 연결하기 위해서였다. 이를테면 중앙아시아와 일본 문화를 선분으로 연결해버리면 동남아시아는 물론이고 인도 그리고 카스피해 연안까지, 심지어 터키에까지 이르는 대제국을 건설할 수 있기 때문이다. 이렇듯 근대 제국들의 중앙아시아 탐험과 약탈은 이 지역 문화가 갖는 아시아적 보편성과 그 인문 지리적 위상을 아이러니하게 증명한다.

필자는 동아시아 보편 문화권이 가능하다면 그 가능성의 중심에 불교 문화와 한문 문화가 있다고 생각한다. 그리고 그 두 문화 특성이 혼류하며 응집된 중앙아시아야말로 연구의 출발점이 되어야 한다고 믿는다. 다만 그 방식과 태도는 근대 제국주의와는 정반대 방향에서 모색되어야 할 것이다. 통합하고 수렴하기 위해서가 아니라 분산하고 공유하기 위해서, 동일화를 위한 착취가 아니라 자기 문화 내부에 자리한 차이의 가치를 인정하고 이를 보편주의로 승화시키기 위해서 같은 작업을 반복해야 할 필요가 있다. 중앙아시아를 중심으로 12~14세기 전후 한 차례 접했던 북방 유목 문화들, 카라코룸의 몽골족과 서역으로 진출한 카라 키타이(黑水靺鞨), 여우신(여진)족과 저우신(조선)족 그리고 만주리아(만주)족과 西夏를 건설한 탕구트족 더 나아가 티베트와 네팔, 터키에 도달한 돌궐(투르크)과 러시아의 카자흐족에 이르기까지를 망라한 통합 아시아 문화를 구상해야 하고, 여기에 인도 힌두 문화와 소아시아 이슬람 문화까지 조우하여 마침내 '민족'을 감산해야 한다. 이 작업은 서구 열강이 했던 제국주의의 통합이 아니라 유연한 문화적 공생을 지향해야 할 것이다.

물론 티베트 정책에서 보듯 문화적으로 제국화하고 있는 중국과 국가패권주의에 경도되고 있는 일본을 고려할 때 동아시아 보편 문화란 그저 이상주의적 몽상처럼 보일 것이다. 하지만 당장 실현하기 어렵다고 해서 올바른 방향을 수정할 수는 없는 법이다. 세계에는 민족국가를 지양하려는 다양한 문화적 운동과 지적 조직체가 결성되어 있고 국가 간 정치적 긴장을 완화하고 공생을 추구하기 위해 지구권 문화

碑). 가지산문은 원나라 문화의 잔재를 일소하고 철저히 임제선을 중심으로 종통을 재확립했는데 이 와중에 나옹혜근의 계승자 幻庵混修를 태고보우 제자로 삼입한다. 후대 조계종단의 법손들을 배출한 이 환암이 누구를 계승했느냐를 두고 법통 논쟁이 일게 된 것이다. 환암은 牧隱 李穡의 어릴 적 절친이기도 했는데 『牧隱叢』에 나오는 「幻庵記」가 환암혼수에 관한 글이다.

를 수립하려는 수많은 노력들이 존재한다. 우리 한문 교과가 이러한 세계사적 소명에 부응하고 이를 교과 존재 의의로 녹여내는 것은 너무나 당연한 의무가 아닐까?

필자는 한문과가 동아시아 보편 문화를 교육하기 위한 두 가지 큰 흐름을 제안하고자 한다. 첫째는 중국, 일본, 동남아시아를 중심으로 한 한문문화권 문화 벨트에 대한 교육이고, 둘째는 북방 유목 문화와 중앙아시아 그리고 인도를 포함시킨 불교문화권 벨트에 대한 교육이다. 이 두 벨트는 다양하게 겹치며 이슬람과 힌두 문화 심지어 기독교 문화와도 와류한다. 이를 위해 근대 이전의 다양한 문학과 역사 자료를 동원해 교차 문화적 콘텐츠를 개발해야 할 필요성이 있다.⁴³⁾

‘민족’이 감산되기는커녕 증산되고 국가이기주의가 극에 달할수록 한문 교과는 순수한 민족성을 대표하는 한글 문화에 비해 오염된 과거의 유산으로 비쳐져 그저 박제화된 과거 기록을 현재로 이월시켜 보존하기 위한 번역 교육으로 전락할 것이다. 한문 교과가 과거를 대변하는 교과가 아니라 미래를 지향하는 교과로 환골탈태되지 않는 한 이 질곡에서 벗어나기 힘들다. 필자가 지공 루트를 소개하며 소망하는 것은 좋았던 과거로의 낭만적 회귀가 아니라 이와 같은 미래와의 연동, 새로운 가능성과의 손잡음이다.

한국 국립중앙박물관 수장고 한 블록에는 세계적인 유산들 일부가 잠들어있다. 바로 오타니 코즈이가 서역에서 수집하거나 탈취해 온 중앙아시아 유물들이다.⁴⁴⁾ 갑작스런 해방으로 한국에 남게 된 이 유물들은 수많은 우여곡절을 겪은 후 1986년 이후 상설 전시되어 왔는데 최근에도 가끔 특별유물전이 열리곤 한다. 이 유물들이 경복궁 修政殿과 국립경주박물관 등을 거치며 공개 전시된 연수를 합치면 근 100년에 이른다. 우리 땅에 버려진 이 유물들을 해방과 6.25 전란의 소용돌이에서 보호하고 집요하게 전시했던, 그리고 이를 열람했던 수많은 조상들의 마음을 헤아리며 글을 마친다.

43) 이 문제는 윤채근(2013)의 마지막 장을 참고해주시기 바란다.

44) 오타니 코즈이가 은퇴하며 매도한 상당량의 중앙아시아 유물들이 상인 구하라 후사노스케를 거쳐 1916년 테라우치 조선 총독에게 양도되었다. 민병훈(2005), ‘1. 중앙아시아 유물의 소장경위와 전시’, 『초원과 오아시스 문화 중앙아시아』, 국립중앙박물관, pp.28~30.

참고문헌

- 에티엔 발리바르(2007), '보편적인 것들', 『대중들의 공포』, 도서출판b, pp.509~549.
- 윤채근(2013), 『콘텐츠시대의 불안』, 동아시아.
- 알랭 바디우(2012), '성찰5 공백', 『존재와 사건』, 새물결, pp.101~112.
- 許興植(1997), '제 1장', 『高麗로 옮긴 印度의 등불-指空禪賢-』, 一潮閣, pp.13~136.
- 페르낭 브로델(1996), '유럽 이외의 세계', 『물질문명과 자본주의Ⅱ-1』, 까치, pp.153~184.
- 오도릭(2012), '역주자 해설', 『오도릭의 동방기행』, 문학동네, pp.27~90.
- 박원길(2006), '2장 몽골비사의 전사 및 번역', 『몽골비사의 종합적 연구』, 민속원, pp.49~378.
- 야오따리(2010), '1) 탕그리의 채찍', 『천추흥망』, 따뜻한손, pp.117~132.
- 李穡, 「西天提納薄陀尊者浮屠銘并序」, 『牧隱藁 Ⅲ』 卷十四(『韓國文集叢刊』 5), p.116.
- 유성욱(2008), '4부 분권과 합병', 『인도의 역사Ⅱ』, 종교와 이성, pp.317~401.
- 히라카와 아키라(2003), '제 2장 상가 결합의 정신적 유대', 『원시불교의 연구』, 민족사, pp.113~312.
- 라시드 앳 딘(2003), 『칭기스 칸 기』, 사계절.
- 다나카 가미야키(2010), '6. 『귀데치남』', 『티베트밀교 개론』, 불광출판사, p.161.
- 지도 편집부(2011), '여민국 숨파 왕국'의 주석 27), 『1만년의 이야기 티베트』, 새물결, p.290.
- 한정섭 외(2005), '제Ⅲ편 여·몽간의 불교 관계', 『몽골제국과 한몽관계사』, 불교정신문화원, pp.79~126.
- 티모시 메이(2009), 'chapter7 몽골의 적대국', 『몽골 병법』, 대성KOREA.COM, pp.189~213.
- 민병훈(2005), '1. 중앙아시아 유물의 소장경위와 전시', 『초원과 오아시스 문화 중앙아시아』, 국립중앙 박물관, pp.28~30.

「지공 루트를 통해 본 14세기 동아시아 문화권」 토론문

임완혁(영남대)

윤채근 교수는 다양한 문화·문학 이론을 연구하고 한문학의 전통을 새롭게 해석하며 시대적 명제를 고민하는 드문 연구자입니다. 본 발표문에도 이런 면모가 온전히 담겨있습니다. 시대의 모순에 대한 고민, 이를 해결하기 위한 폭넓은 연구와 진지한 성찰, 한문교과의 방향성에 대한 모색 등의 내용은 한문 교육 전공분야에서는 만나기 어려운 모습입니다.

저는 발표자의 논문 내용에 대한 질의 자격을 전혀 갖추지 못하고 있습니다. 광범위하면서도 깊고 정직한 지식과 정보, 이론에 대한 소양이 전혀 없기 때문입니다. 그러므로 논문의 내용에 대한 구체적인 질문은 할 수 없음을 고백합니다. 부득이 논문을 읽으면서 든 소박한 생각과 궁금증을 피력하여 발표자에게 배움을 청하고자 합니다. 양해바랍니다.

1. 발표자께서는 ‘민족국가’의 문제를 제기하고, ‘민족의 감산’을 하나의 방안으로 제기하였습니다. 그리고 감산의 방법으로 ‘보편 문화’를 주로 강조하고 계신 것으로 이해했습니다. 논문에서 제기한 것 이외의 ‘감산’의 방법 또는 방향 등에 대하여 생각하고 계신 것이 있으시면 말씀해주시기 바랍니다.

2. 각 민족국가가 이른바 ‘애국주의’를 내세움으로써 민족의 요소가 분쟁의 요인이 된다고 이해하였는데, 동아시아 벨트에 속한 나라들의 ‘민족국가’로서의 현실, ‘민족 요소’에 의한 부정적인 실상은 어떤 지에 대하여 말씀해주시면 감사하겠습니다.

3. 민족국가 사이의 갈등과 긴장에 대해서는, ‘민족’을 포함한 다양한 원인을 찾을 수 있을 것으로 생각합니다. 이에 대한 보충 설명을 듣고 싶습니다.(민족의 문제와 함께, 국가(권력)의 성격을 고민해야 민족국가 사이의 화해와 공존에 대한 논의가 실재성을 지닐 수 있지 않을까 생각해봅니다. 편협하고 공격적인 ‘애국주의’도 문제이지만, 본질은 이를 통하여 이익을 추구하고 지배를 공고히 하려는 세력(계급) 등이라고 생각합니다.)

4. 21세기 동아시아의 분쟁을 진단하시면서 민족국가가 지니는 부정적 측면을 주로 말씀하시고 ‘동아시아 문화권’에 대한 한문 교육의 필요성을 제기하신 것으로 생각되는데, 동아시아 분쟁의 원인에서 제

일 위협적인 요인은 미국이라고 합니다. 나아가 한반도에 거주하는 사람들이 분쟁에 휩싸이는 이유는 부정적인 ‘이곳’ 사람들의 ‘애국주의’나 ‘민족’ 때문은 아니라고 생각합니다. 문제는 일본·중국의 잘못된 사고를 하는 권력자들이라 생각해봅니다.

5. 동아시아 보편 문화 교육의 큰 흐름으로 ‘한문문화권 문화 벨트와 불교문화권 벨트에 대한 교육’을 제안하셨는데, ‘미래’를 지향하면서 찾아내야할 ‘내용과 성격’은 무엇인지에 대해서도 말씀을 듣고 싶습니다.

조선 후기 여행사의 반산(盤山) 유람과
원경도의 「반산유기」

신익철(한중연)

조선 후기 여행사의 반산(盤山) 유람과 원굉도의 「반산유기」

신익철(한중연)

-
1. 머리말
 2. 조선 후기 여행사의 반산 유람 양상
 3. 원굉도의 「유반사기」와 『일암연기』·『계산기정』의 반산 유람기
 4. 맺음말
-

1. 머리말

계주(薊州) 서북쪽에 위치한 반산(盤山)은 반룡산(盤龍山)이라고도 불리는데, 북경에 도움을 정한 명청 시대의 황제들이 ‘경동제일산(京東第一山)’이라 하며 즐겨 찾은 곳이다. 강희제 때에 반산 아래에 정기산장(靜寄山莊)이라는 행궁이 건축된 이래, 특히 청나라의 역대 황제가 자주 방문하였다. 한편 반산은 당대의 유명한 문장가 한유(韓愈, 768-824)가 친구인 이원(李愿)이 벼슬을 버리고 은거하고자 할 때 이를 전송하며 써준 「송이원귀반곡서(送李愿歸盤谷序)」의 배경이 되는 산이며, 명대 말기 성령파의 주창자인 원굉도(袁宏道, 1568-1610)는 이곳을 유람하고 「유반산기(遊盤山記)」를 남긴바 있다.

반산은 여행사들이 거쳐야 하는 노정 주변에 위치해 있으며, 한유와 원굉도 같은 대문장가가 지은 명

문(名文)의 배경이 되는 산이었기에 조선 시대 연행사들에게 많은 관심의 대상이 되었다. 한유의 「송이원귀반곡서」는 반곡이 산수가 수려하여 은자가 거처하기에 마땅한 곳임을 말하고, 자신도 이원(李愿)처럼 은거하고픈 소망을 말한 송서(送序)이다. 이 글은 소동파가 “당나라에는 문장이 없고, 오직 「송이원귀반곡서」 한 편이 있을 뿐이다”¹⁾라고 극찬한 명문으로 『고문진보(古文眞寶)』에도 실려 있어 조선의 사대 부라면 누구나 암송하는 명문이다. 그렇지만 이 글은 은거하러 가는 이고를 전송하는 송서의 형식을 빌려 세태에 대한불평을 토로하거나 명리를 탐하는 속인을 풍자하는 내용이 대부분을 차지하고 있다. 정작 반곡의 산수 형상에 대한 묘사는 매우 간략하여 서두에서 “太行之陽有盤谷，盤谷之間，泉甘而土肥”라고 말한 것이 그 전부일 뿐이다. 한유의 글에 반산에 대한 묘사가 이처럼 간략하기에 이곳을 찾은 연행사는 이원의 은거지라는 사실에 관심을 두면서도 이곳이 맞는지에 대해서는 의문을 표명하기도 하였다.²⁾ 그런데 건륭제의 명에 따라 『반산지(盤山志)』를 편찬한 장부(蔣溥, 1708—1761)는 “대행산의 남쪽에 반곡이 있는데, 반곡 주변은 샘물이 달고 토질이 비옥하다”는 한유의 글을 풀이하면서 이원의 은거지가 맞다는 고증을 덧붙이기도 하였다.³⁾

반산의 형승이 널리 알려지며 조선 문인들의 관심을 끌게 된 것은 기실 원공도가 「유반산기(遊盤山記)」를 짓게 되면서부터인 것으로 보인다. 「유반산기」는 반산의 명승지를 상세히 묘사하고 유람의 흥취를 잘 드러낸 글로 성령설을 주창한 작자의 개성적 정감이 유감없이 발휘된 소품문(小品文)으로 알려져 있다. 원공도와 동시대에 활동하며 희곡작가로 유명한 장대복(張大復, 1554-1630)은 전편을 평하여 “園石公遊盤山記，如春花美女，婉媚多風”이라 하여, 봄꽃이나 미녀와 같이 완미한 풍치가 많다고 지적한바 있다. 17세기 중엽 이후 원공도의 「유반산기」가 조선의 사대부에게 널리 읽혀지면서 반산에 대한 관심이 증대되며, 이후 많은 연행사들이 이곳을 직접 유람하며 기록으로 남기고 있는 것이다. 이는 조선 후기 원공도 문학의 수용 양상과 관련해서도 주목할 만한 하나의 현상으로 보인다.

주지하다시피 조선의 연행사들은 사행 과정 중에 목도한 중국의 산천이나 각종 경물에 대해 소상한 기록을 남겼다. 이른바 여행의 장관이나 ‘기이한 볼거리[奇觀]’로 꼽는 것 중에는 여행 노정 중에 접한 중국의 명산 또한 다수 포함되어 있다. 책문으로 들어가 북경에 이르는 여정 중에 접한 산으로 여행록

1) 소식, 『東坡志林』 卷七 “歐陽文忠公言 晉無文章 唯陶淵明歸去來兮一篇而已 予亦謂唐無文章 唯韓退之送李愿歸盤谷序一篇而已 平生欲效此作一文 每執筆輒罷 因自笑 曰不若且放 教退之獨步”

2) 1833년에 여행한 김경선은 반산이 이원의 은거지라 하는데 맞는지 모르겠다고 하여 의심하고 있고(『燕輶直指』 권5, 「盤山記」), 1855년에 여행한 서경순은 이원이 살던 반곡은 이곳이 아니라 濟原의 반곡이라고 부정하고 있음을 볼 수 있다.(『夢經堂日史』 「玉河旋軫錄」, 1855년 12월 25일 기사)

3) 『반산지』는 원래 이곳에 거주하던 승려 智杲이 먼저 편찬한 『반산지』가 있고, 건륭 19년(1754)에 蔣溥가 황명에 따라 증보 편찬한 『흙정반산지』가 있다. 이 중 지박이 편찬한 『반산지』는 현전 여부가 확실치 않아 보인다. 장부가 편찬한 『흙정반산지』는 총 21권으로 이루어져 있으며, 반산의 명승과 관련 시문 및 그림 등을 총망라한 책이다. 편찬자 蔣溥는 건륭제 때 대학사를 지낸 중신으로 花鳥圖에 뛰어난 화가로도 유명한 인물이다. 그는 『흙정반산지』 권4, 「名勝二」 ‘谷’조 첫머리에 한유의 「送李愿歸盤谷序」를 수록하고 나서, 덧붙인 「按」에서 “畿輔諸山，以大勢度之，皆屬太行之陽，而盤山為尤巨。山之中有盤谷，窈深縹曲，宅幽勢阻，悉如昌黎韓愈所稱。… 而山泉之澄泓甘冽，可濯可沿，氣和土沃，頗宜稼穡，猶曩昔也.”라고 하였다.

에 관련 기록이 많이 보이는 것은 대략 鳳凰山, 醫巫閭山, 千山, 角山, 首陽山, 盤山 정도이다. 앞의 여러 산에 대해서는 기존에 연구가 이루어진바 있는데, 제주에 위치한 반산에 대해서는 그동안 주목하여 살핀 바가 없다. 이에 여기에서는 조선 후기 여행사들의 반산 관련 기록을 전반적으로 살펴보고자 한다. 이와 함께 여행사가 반산을 유람하게 되는 계기가 원광도의 「유반산기」의 독서에서 비롯된 만큼, 반산을 유람하고 남긴 몇몇 글의 경우에는 원광도의 기문과 비교해서 자세히 살펴보고자 한다. 이는 동아시아 한자 문명권에서 명산의 유람에 있어 고전 명문이 미치는 영향을 살피는 실례가 되기도 할 것이다.

2. 조선 후기 여행사의 반산 유람 양상

여행사가 책문을 통과해서 북경에 이르기까지 여행 노정에 위치한 중국의 명산 중 관련 기록이 많이 보이는 것은 대략 책문 근처의 봉황산, 광녕(廣寧) 부근의 의무려산, 백기보(白旗堡) 근처의 천산, 산해관에 위치한 각산, 永平府 부근의 수양산, 그리고 제주 북쪽에 있는 반산 등이다.⁴⁾ 【그림 1 참조】 이 중 책문 부근에 있는 봉황산은 특별히 고적이 있어 유명한 것이 아니라 책문을 넘어 처음 만나는 산으로 험준한 산세가 우리나라의 도봉산이나 수락산과 비슷하다고 언급되는 산이다. 다음으로 관녕부에서 산해관에 이르는 요동 지방의 의무려산, 천산, 각산은 월사 이정귀가 모두 유람하고 기문을 남긴 이래 ‘삼산(三山)’이라 통칭되기도 하였는데, 여행사들이 즐겨 찾은 명산이다. 요동 북쪽의 진산인 의무려산은 화이의 경계가 되는 의미를 지니고, 홍대용의 『의산문답』의 배경이 되기도 한 명산으로 북진묘(北鎭廟) 등 많은 고적이 있는 산이다. 천산은 여행 노정에서 상당히 떨어져 있기에 유람하기가 쉽지 않았지만, 이정귀가 유람한 이래 여행사가 줄곧 관심을 갖았던 산이다. 각산은 산해관 부근에 위치하였으며 각산사가 유명하며 바다가 보이는 풍광으로 이름난 곳이다. 1712년에 여행하는 김창업은 『여행일기』 서두에서 “길을 떠날 준비를 하면서 포음(圃陰, 부친인 金昌緝을 말함)께서 연로(沿路)에 있는 명산대천과 고적을 기록한 책 한 권, 월사(月沙)의 <각산·여산·천산 유기>를 기록한 책 1권(角山閭山千山遊記錄)과 여지도(輿地圖) 1장을 행장에 넣어 두었다.”⁵⁾ 라고 하고 있다. 여행에 임하면서 중국의 명산대천과 고적을

4) 김창업은 『여행일기』 「산천풍속총론」에서 여행노정 중의 명산으로 “길에서 보이는 가까운 산으로, 구련성(九連城)의 송학산(松鶴山), 봉황성(鳳凰城)의 봉황산, 광녕(廣寧)의 의무려산(醫巫閭山)과 십삼산(十三山), 산해관(山海關)의 각산(角山), 제주(薊州)의 공동산(崆峒山)과 반룡산(盤龍山)인데, 이 일곱 산은 모두 석산(石山)이다. 먼 산으로는 창려현(昌黎縣)의 문필봉(文筆峯)과 요동의 천산(千山)이 가장 빼어나며, 서북변 장성(長城) 일대에도 기봉(奇峯)이 많은데 이름은 알 수가 없다.”고 하였다. 1765년에 여행한 이의봉(李義鳳) 또한 여행노정에 위치한 명산으로 “山之名者, 鎮江城之松鶴山, 鳳凰城之鳳凰山, 廣寧之醫巫閭山, 山海關之角山, 撫寧縣之兔耳山, 豐潤之秦王山, 薊州之崆峒山·盤龍山, 順天府之香山·玉泉山, 此九山皆名山也. 其遠山則昌黎縣之文筆峯, 遼東之千山, 最奇秀. 長城西北一帶, 亦多有寄峯, 而不知名.”이라 하여 김창업과 큰 차이를 보이고 있지 않다. (『北轅錄』 권1, 「山川風俗總論」)

5) 『여행일기』 권1 「往來總錄」 “及治行, 圃陰以沿路名山大川古蹟錄一冊, 月沙角山閭山千山遊記錄一冊並輿地圖一張, 置橐中.” 이 대목이 『국역 여행록선집 4』에는 “길을 떠날 때 포음(圃陰) 김창준(金昌緝)의 호)은 연로(沿路)에 있는 명산, 대천, 고적이 기록된 책 한 권을, 그리고 월사(月沙) 이정귀(李廷龜)의 호)는 《각산·여산·천산 유기록(角山閭山千山遊記錄)》 1책과 여지도(輿地圖) 1장을 행장 속에 넣어 주었다.”고 되어 있는데, 이정귀의 몰년이 1635년임을 살피지 못한 오역이라

유람할 준비를 갖추면서 특별히 이정귀의 유기를 챙기고 있음을 알 수 있는 것이다. 그리고 수양산은 백이숙제가 와 연관된 충절의 공간이기에 연행사에게 대명의로 의식을 되새기게 하는 공간이었다.⁶⁾



【그림 1 : 연행노정에 위치한 중국의 명산】

이상의 여러 산에 비해 계주에 위치한 반산은 북경에서 멀지 않은 거리에 있기에 ‘북경 동쪽의 첫째 가는 산[京東第一山]’이라 불리며, 중국 15명산 중의 하나로 꼽힌다. 북경과 180리 가량 떨어진 계주에 이르면 북경에 거의 도착했다는 안도감과 함께 일정상 여유가 있으면 반산을 유람하는 기록들이 많이 보인다.⁷⁾ 지금의 천진시(天津市)에 속하는 반산은 북경에 수도를 정한 명청 시대에 역대 황제들이 노

하겠다.

6) 삼산과 수양산이 지닌 공간적 의미와 역사 인식에 대해서는 소재영의 「연행의 산하 연행사의 역사적식」과 「깨달음의 공간, 그 제의적 아이콘」(두 글 모두 소재영 외, 『연행노정, 그 고난과 깨달음의 길』, 박이정, 2004)에서 다룬바 있다.

7) 『練藜室記述』 「事大典故」 「赴京道路」조에 실려 있는 연행 노정을 보면 “풍윤현(豐潤縣) 1백리, 옥전현(玉田縣) 80리, 계주(薊州) 80리, 삼하현(三河縣) 70리, 통주(通州) 70리, 북경(北京) 40리다.”라고 되어 있다. 한편 연행 노정 중에는 계주의 반산 외에 산해관 바깥 요동 지방에도 ‘반산역(盤山驛)’이란 곳이 있다. ‘부경도로’조에는 “우가장(牛家莊) 40리, 사령(沙嶺) 60리, 고평역(高平驛) 60리, 반산역(盤山驛) 40리, 광녕(廣寧) 50리, 여양역(閭陽驛) 30리, 석산참(石山站) 40리” 하 하였으니, 일부 연행록에 보이는 반산 관련 기사는 이 반산역을 말하는 것이다. 예컨대 1598년(선조 31) 진주사(陳奏使)로 연행한 이항복(李恒福)의 『조천록(朝天錄)』에 “요참(腰站), 연대(煙臺)를 지나 반산관(盤山館)의 역사(驛舍)에서 묵었

닌 곳으로 알려져 있으며, 특히 강희제 때에 정기산장(靜寄山莊)이라는 행궁이 건축된 이래 청의 황제들은 특히 즐겨 찾은 곳이다.⁸⁾ 반산은 상반(上盤), 중반(中盤), 하반(下盤)의 세 부분으로 나누어서 그 특이한 경관을 달리 일컫는다. 상반은 ‘송승(松勝)’이라 하여 기암괴석에 뿌리내리고 자란 소나무, 중반은 ‘석승(石勝)’이라 하여 갖가지 기기묘묘한 형상의 암석들, 하반은 ‘수승(水勝)’이라 하여 암석과 어우러져 흘러내리는 계곡물이 각각 유명하다.

이러한 반산에 관한 기록이 처음 보이는 여행록 또한 김창업의 『연행일기』이다. 월사의 기문을 휴대하고 여행한 김창업은 의무려산과 각산은 찾았지만 반산은 미처 유람하지 못하였는바, “반산(盤山)은 일찍이 원공도(袁宏道)의 ‘유기(遊記)’에서 송석(松石)의 기이함을 칭도(稱道)한 산이다. 거리가 멀지 않고 왕복할 수 있는 시간도 아직 남아 있었으나, 그만 깜빡 잊고 지나쳐 버렸으니 한스럽기 이를 데가 없는 노릇이다.”⁹⁾라고 아쉬움을 토로하였다. 조선 후기에 반산 관련 기록이 보이는 여행록을 표로 나타내 보이면 다음과 같다.

【표1】 <『연행록』에 보이는 반산 관련 기록>¹⁰⁾

연도	작자	저서명	주요 내용	참고 서적
1712	김창업	연행일기	원공도의 유기에서 松石의 기이함을 칭찬한 산인데, 그냥 지나침을 아쉬워함.	『遊盤山記』 『一統志』
1712	최덕중	연행록	반산 꼭대기에는 흔들면 움직이는 큰 돌이 있어 월출산의 動石과 같다.	
1720	이의현	경자연행잡지	『원중량유기』를 보았는데, 바빠서 갈 수 없음을 아쉬워함.	『유반산기』
1720	이기지	일암연기	반산을 두루 유람하면서 『유반산기』의 관련 구절을 떠올리며 일일이 확인함.	『유반산기』 『일통지』 『土商要覽』
1765	홍대용	연기	반산 소림사를 유람함.	
1777	이압	연행기사	반산의 모습을 간략히 소개함.	
1780	박지원	열하일기	원중량의 유기를 일고 奇勝이 많음을 아는데, 유람하지 못함을 아쉬워함.	『유반산기』
1790	서호수	연행기	『반산지』를 인용해 반산의 모습 간략히 소개함.	『盤山志』
1792	김정중	연행록	반산을 유람하고, 시에서 원중량의 기문에서 이름을 들었음을 말함.	『유반산기』

다.”라는 기록은 곧 요동 지방의 반산역에 묵은 것을 말한 것이다.

8) 1794년(정조 18)년 여행을 마치고 돌아온 서장관 정동관(鄭東觀)이 정조에게 “황제는 팔십 세 노령이지만 정력이 왕성하여 해마다 정월에는 원명원(圓明園)에 거둥하고 3월에는 반산(盤山)에 가며 초여름에는 열하(熱河)에 행차하고 가을과 겨울이 바뀌는 기간에는 몽고(蒙古)의 여러 번왕(藩王)들을 모아서 만리 장성 북쪽 지역에서 사냥을 하는데 한 해 동안의 유람하는 날을 통틀어 계산하면 절반이 넘습니다.”라고 복명하고 있는 데에서도 이 점을 확인할 수 있다.

9) 『국역 연행록 선집』 4 1713년 2월 17일 기사.

10) 고전번역원 홈페이지에서 제공하는 『국역 연행록선집』을 대상으로 하고, 반산 관련 기록이 가장 상세한 이기지의 『일암연기』를 추가해 작성한 것이다. 연도는 사행이 출발할 당시의 연도이며, <참고 서목>은 반산에 관해 설명하면서 참조한 서적이나 작품을 말한다.

1798	서유문	무오연행록	반산이 계주의 진산이 됨을 말함.	
1804	이해웅	계산기정	「반산」조에서 반산을 유람한 사실을 자세히 서술하고, ‘盤山小林寺’라 새겨진 찻잔을 선물받음. 이원의 은거지라는 것과 「유반산기」의 해당 대목을 확인함.	「유반산기」
1828	김노상	부연일기	반산을 간략히 소개하고, 이원의 은거지임을 말함.	
1829	박사호	연계기정	부사 일행의 반산 유람을 소개하고, 자신 이전에 ‘盤山小林寺’가 새겨진 찻잔을 보았음을 언급	「유반산기」 『일통지』 『사상요람』
1833	김경선	연원직지	「반산기」에서 유람한 경과를 기술. 이원의 은거지라 하는데 맞는지 모르겠다 함.	「유반산기」
1855	서경순	몽경당일사	반산 유람한 사실을 간략히 기술. 이원이 살던 반곡은 이곳이 아니라 濟原의 반산이라 함.	

18세기 전반부터 연행의 역사가 막바지에 이르는 19세기 중반에 이르기까지 많은 연행사들이 반산에 관심을 보이고 이를 찾고 있음을 알 수 있다. 그런데 대부분의 연행사가 원경도의 「유반산기」를 보고서 반산의 뛰어난 풍광을 알았다고 하며, 원경도의 기문을 인용하여 반산의 승경을 설명하고 있음이 주목된다. 「유반산기」(8회 인용) 외에 연행사들이 참고한 서적은 『일통지(一統志)』가 3회, 『사상요람(士商要覽)』이 2회, 그리고 『반산지(盤山志)』가 1회이다. 『일통지』는 아마도 『대명일통지』를 말하는 것으로 보이며, 『사상요람』은 명대 후기 유람문화의 성행과 함께 출간된 노정서로 명말청초에 담의자(澹漪子)가 편찬한 것으로 알려져 있다.¹¹⁾ 그리고 『반산지』는 반산에 머물던 승려 지박(智朴)이 편찬한 것과 건릉제의 명에 따라 장부(蔣溥)가 편찬한 2종이 있는데, 서호수가 참조한 것은 지박이 찬한 『반산지』이다. 지리서나 노정서 외에 원경도의 유기가 연행사의 반산 유람에 단연 압도적인 영향을 끼쳤음을 알 수 있는 것이다.¹²⁾

그렇다면 연행사는 원경도의 유기에서 반산의 어떤 모습을 인상 깊게 받아들였는가? 원경도는 「유반산기」의 첫머리에서 ‘外骨而中膚’라 하여 반산의 겉모습은 골산(骨山)이기에 깎아지른 바위가 위태롭게 솟아있어 검극(劍戟)이나 곰, 호랑이가 모여있는 듯하지만 속으로는 살진 흙이 풍부하기에 과실나무가 무성하게 자란다고 했다.¹³⁾ 이 말은 반산의 지리적 특성을 잘 파악한 말로 조선 문인들의 공감을 얻었

11) 명대 유람 문화의 성행과 노정서의 편찬과 관련해서는 권석환, 「중국 전통 유기의 핵심 시기 문제」(『한국한문학회연구』 49집, 2012)에서 정리한 것을 참고하였다.

12) 1720년 연행을 떠나는 이의현에게 김대유(金大有)는 “계주(薊州) 서쪽 수십 리 되는 곳에 반산(盤山)이라는 산이 있는데, 몹시 기이하고 웅장하다. 『일통지(一統志)』에서는 반룡산(盤龍山)이라고 했다. 일찍이 연경(燕京)에 갔을 때 여악(閼嶽)과 천산(千山)을 두루 보았지만 이 산이 가장 가까운데도 그대로 지나쳐서 지금까지 한이 된다.”(『국역 연행록선집』 5, 『경자연행잡지(庚子燕行雜識)』 상, 민족문화추진회, 1976)라고 권유하고 있는데, 이의현은 반산을 직접 보지는 못하고, “원중량(袁中郎)의 유기(遊記)에서 ‘폐 험절(險絶)해서 늙은 사람은 가 볼 수 없는 곳이다.’라고 했을 뿐만 아니라 또 바빠서 가보지 못하였으니 한탄스러운 일이다.”(동상)라고 하고 있다. 이 또한 조선 후기 연행사의 반산 유람에 원경도의 「유반산기」가 그 계기가 되었음을 잘 말해준다.

던 것으로 보이니, 많은 여행록에서 원광도의 이 말을 인용하고 있다. 기묘한 바위가 많이 있는 반산은 중국의 낯선 풍토 속에서 고국에 있는 삼각산이나 도봉산, 송악산, 월출산 등의 골산을 떠올리게 했다. 이기지는 “기이한 봉우리가 겹겹이 솟아 있는 것이 대나무가 모여 있는 듯 하여 삼각산 백운대나 도봉산 만장봉 같았다. 산의 높이는 우리나라의 삼각산과 견줄 만하며¹⁴⁾, 넓게 퍼지고 이리저리 중첩된 산세는 송악산에 견주어 갑절은 되었다.”¹⁵⁾라고 하여 바위 봉우리가 솟아 있는 모습이나 산 높이가 삼각산과 도봉산을 떠올리게 하며, 겹겹이 퍼진 산세는 개성의 송악산을 떠올리게 한다고 하였다. 아울러 반산 정상에는 요동석(搖動石)이라는 바위가 있어 손으로 밀면 움직인다고 하는데, 이를 두고 우리나라 월출산의 동석(動石)에 견주고 있음을 볼 수 있다.¹⁶⁾ 이처럼 수려한 바위 봉우리가 겹겹이 솟아있는 반산의 경관은 고된 여정의 피로를 가시게 하였으니, 김경선은 “숲의 무성함과 천석(泉石)의 아름다운 경치가 요동, 심양 이후 처음 본 것 같아 마음과 눈이 갑자기 후련하여졌다.”¹⁷⁾라고 말하고 있다.

반산의 기이한 자태와 함께 대부분의 여행록에는 반산의 유명한 사찰로 소림사(少林寺)를 들고 있으며, 이를 유람한 기록도 적잖게 남아있다. 반산에는 소림사와 함께 천성사(天成寺)·만송사(萬松寺)·운조사(雲罩寺)·천상사(千像寺) 등 많은 사찰이 있는데, 여행사들이 찾은 곳은 유독 소림사 한 곳에 집중되고 있다. 이는 아마도 중반(中盤)에 위치한 소림사가 ‘石勝’이라 하여 원광도의 유기에서 언급한 기이한 돌들이 많이 있기 때문이 아닌가 짐작된다. 장부가 편찬한 『반산지』에 따르면 소림사 주변에 능각석(菱角石), 장방석(帳房石), 망석(蟒石) 등 기이한 자태의 돌들이 많이 있다고 소개하고 있기 때문이다.¹⁸⁾ 소림사를 찾은 여행사는 이곳에 거주하는 승려들과 대화를 나누거나, 동쪽 언덕 위에 있는 8각 13층 다보탑을 방문하였다. 이해응의 『계산기정(蘊山紀程)』에는 “절 문으로 해서 동쪽으로 한 석탑(石塔)에 이르니 탑은 13층에 8각으로 되었고, 경(磬)을 달았는데 그 소리가 은은하며 높이는 열 길이나 된다.”¹⁹⁾라고 하였다. (【그림 2】 참조)

13) 錢伯城 箋校, 『袁宏道集箋校』 中, 『瓶花齋集』 권5 「遊盤山記」 “盤山外骨而中膚, 外骨, 故峭石危立, 望之若劍戟巖虎之林, 中膚, 故果木繁.”

14) 삼각산 정상인 백운대의 높이가 836.5m이고, 반산의 최고봉인 괘월봉의 높이가 864.4m이니 두 산의 높이가 엇비슷하다고 하겠다.

15) 이기지, 『一庵燕記』 권2, “奇峰疊立若攢竹 如三角之白雲臺道峯之萬丈峯. … 山高可比我國三角 而全體之盤踞重疊 比松岳倍之.”

이해응의 『계산기정(蘊山紀程)』 권4에서도 “이 산의 산세는 우리나라 송악산(松岳山)과 비슷하다. 봉만(峯巒)이 첩첩이 둘러져 있어 원광도(袁宏道)의 기문(紀文)에 이른바 ‘밖에는 빼요 안은 살졌다.[外骨而中膚]’는 것이 바로 이것이다.”(1804년 2월 4일 기사)라고 하여 반산을 송악산에 견주고 있다.

16) 최덕중, 『연행일기』, 1712년 12월 24일 기사 “산꼭대기에 큰 돌 하나가 있는데, 흔들면 문득 움직여서, 우리나라 월출산(月出山)의 동석(動石)과 같았다.”

17) 김경선, 『연원직지(燕輓直指)』 권5, 「회정록(回程錄)」, 1833년 2월 9일 기사.

18) 장부, 『반산지』 권5 「寺宇」 <少林寺條> “寺東有紅龍池·多寶佛塔, 下有石曰‘菱角’曰‘帳房’曰‘蟒’, 皆奇秀.”

19) 『국역 연행록선집』 8, 『계산기정(蘊山紀程)』 권4, 1804년 2월 4일 기사. 여기에서는 반산의 그 밖의 사찰로 만송사(萬松寺)·운조사(雲照寺)·혜인사(慧因寺) 등이 있다고 하였다.



【그림 2 : 『반산지』에 수록된 小林寺圖】

아울러 대부분의 연행록에는 ‘반산팔경(盤山八景)’이라 하여 자개봉(紫蓋峯)·등운봉(騰雲峯)·선석령(仙石嶺)·낭갑석(狼甲石)·투한교(投閑橋)·장방석(帳房石)·능각석(菱角石)·홍룡지(紅龍池)를 꼽고 있다. 『연행록』에 따라서는 ‘반산팔경’을 ‘소림팔경(少林八景)’이라고도 부르며, 혹은 원광도가 말한 반산팔경이라고도 하였다. 그런데 정작 원광도의 『유반산기』에는 현공석(懸空石)·천문개(天門開)·홍룡지 등의 경관을 언급하고 있을 뿐, ‘반산팔경’ 혹은 ‘팔경’이라는 말은 찾아볼 수 없다. 아마도 원광도의 기문이 널리 알려지면서 원광도가 반산팔경을 말한 것으로 오인되었던 것이 아닌가 한다. 원광도의 기문 내용을 인용하며 일일이 확인해가며 반산을 유람한 이기지는 소림사에 요양 차 와있는 호세도(胡世圖)란 선비를 만나 그의 방에서 대화를 나누면서 벽상에 소림팔경이라 써놓은 것을 보았다고 하였는데,²⁰⁾ 이것이 위의 팔경과 정확히 일치한다. 『일암연기』 기록의 신빙성이나 소림사 주변의 승경으로 홍룡지·능각석·장방석 등을 소개하고 있는 『반산지』의 기록으로 미루어 볼 때, 아마도 소림팔경이란 명칭이 반산팔경으로 와전된 것으로 보는 것이 좋을 듯하다.

20) 이기지, 『일암연기』 권2, “又書少林八景於壁上 紫蓋峯騰雲峯仙石嶺·狼甲石·投閑橋·帳房石·菱角石·紅龍池.”

3. 원광도의 「유반산기」와 『일암연기』·『계산기정』의 반산 유람기

원광도의 「유반산기」는 1599년 그의 나이 32세 때 지어졌으며, 『병화재집(瓶花齋集)』 권5에 수록되어 있다. 원광도는 당시 국자감 조교(國子監助教)의 관직을 맡아 북경에 머물고 있었는데, 시간을 내어 북경 부근의 반산을 유람하고 이 작품을 지은 것으로 보인다. 글의 말미에 “함께 유람한 사람은 소잠부(蘇潛夫, 蘇惟霖), 아우 소수(小修, 袁中道), 승려 사심(死心)·보방(寶方)·적자(寂子)이다. 이곳의 관장이면서 전에 와본 사람은 계주자사(薊州刺史) 종군위(鍾君威, 鍾起鳳)이다.”²¹⁾라고 한데서, 계주자사 종기봉의 안내로 몇몇 친구들과 함께 반산을 유람하였음을 알 수 있다.

「유반산기」는 시보다는 산문이, 산문 중에서는 특히 척독(尺牘)과 유기(遊記)가 좋다는 평을 받는 원광도의 유기 중에서도 뛰어난 작품으로 알려져 있다. 원광도의 초기 유기인 오월(吳越) 시기의 유기 몇 십자에서 100~200자에 그치는 짧은 편폭을 지니고 있는데 비해, 「유반산기」는 대략 700여자에 이르는 분량으로 반산의 형승을 상세하게 묘사하고 있다.²²⁾ 장대복(張大復)은 전편을 평하여 말하기를 “園石公遊盤山記如春花美女, 婉媚多風”이라 하여, 봄꽃이나 미녀와 같이 완미한 풍치가 많다고 하였다. 「유반산기」에서 작자의 정감이 가장 잘 드러나는 대목은 기암절벽이 많은 반산을 오르면서 길을 인도하는 승려와 극도로 위험한 곳을 만나면 웃음소리를 내기로 약속하였기에 웃음소리를 들을 때마다 모두 간담이 서늘해졌다고 하며, 목숨을 걸지 않으면 어찌 이처럼 기이한 경관을 볼 수 있겠느냐고 한 부분이다.²³⁾ 진계유(陳繼儒)는 “惡得有此奇觀也”라는 대목에 대해 “열자가 바람을 몰아 훨훨 날아다니는 것은 진실로 쾌활한 일이지만 지금 목숨을 건다고 한 것은 너무 위험한 일이다.(得列子御風, 翩然行此, 方爲快事, 若判命則太險矣)”라는 익살스런 평을 붙이고 있기도 하다.

기존의 산수유기에 비해 개성적 정감이 잘 표출되어 경쾌하고 발랄한 느낌을 주는 원광도의 「유반산기」는 조선 후기 조선의 문인에게 신선하게 받아들여지며 널리 읽혔던 것으로 보인다. 이와 함께 반산이 여행노정에 위치해 있기에 지속적인 관심의 대상이 된 것으로 보인다. 그렇지만 실제로 반산을 유람한 기록은 그다지 많이 보이지 않는데, 앞의 김창업이나 이의현의 언급처럼 여정이 바빠 그대로 지나친 경우가 많았던 것으로 보인다. 그리고 반산을 유람한 경우에도 대개 중반(中盤)에 있는 소림사를 유람하는데 그친 경우가 대부분이다. 반산을 두루 유람하며 자세히 기록으로 남긴 것은 이기지의 『일암연기』와 작자 미상의 『계산기정』이 있는데, 여기에서는 이를 원광도의 유기와 비교하면서 구체적으로 살펴보기로 한다.

이기지는 1720년 정사인 부친 이이명(李頤命)의 자제군관(子弟軍官) 신분으로 여행하였는데, 당시 31세의 나이로 지적 호기심이 왕성한 청년 문사였다.²⁴⁾ 그는 여행을 출발하기 전에 지난해에 여행을 다녀

21) 錢伯城 箋校, 『袁宏道集箋校』中(上海古籍出版社, 1979) 689~690면. “偕游者, 曰蘇潛夫·小修·僧死心·寶方·寂子. 其官于斯而以舊雅來者, 曰鍾刺史君威.”

22) 강경범, 「원광도 유기 연구」, 『중구문화연구』 18집, 1999, 136면.

23) “先與導僧約, 遇絕嶮處, 當大笑, 每聞笑聲, 皆膽落. … 世上無判命人, 惡得有此奇觀也?”

은 조영복(趙榮福)으로부터 반산의 경치가 뛰어나고 승려들 또한 사신을 환대한다는 말을 들은 차였으며, 그의 제안에 따라 사신 일행 모두가 반산을 함께 유람하게 된다.²⁵⁾ 9월 16일 북경으로 향하는 길에 반산을 유람하고 이기지는 자신의 여행록에 이를 자세히 기록하였는데, 여기에서 그는 원평도의 「유반산기」를 무려 8차례나 인용하면서 원평도가 말한 명승처를 하나하나 확인하고 있다. 상당히 긴 장편의游记(遊記)이기에 그 중 원평도의 기문을 인용한 대목만 제시해보면 다음과 같다. (밑줄 친 부분이 원평도의 기문을 인용하고 있는 대목인데, 「유반산기」에서 인용하는 부분을 정확히 표시하기 위해 해당 부분에는 인용 표시를 해서 구별하였다.)

- ① 寺僧多出迎者 余問盤頂白塔旁寺名 答雲照寺 仍指諸峰問名 北邊最高者 紫蓋峰也 西邊則仙石臺也. 上方寺在紫蓋峰之東 而千年老松 盤屈石上 如龍虎狀 千形萬態 不可盡述. 袁中郎宏道盤山記所謂“松之扶石罅出者 巖巖蛇曲 與石爭怒 其幹壓霜雪 不得伸 故旁行側偃 每十餘丈”者也.; 소림사 승려에게 반산 정상에 있는 절의 이름이 운조사(雲照寺)라는 대답을 듣고, 봉우리 이름을 물음. 자개봉 동쪽에 있는 상방사의 소나무가 기이한 자태라는 말을 듣고 「유반산기」의 내용을 떠올림.
- ② 左右皆石峯若飛動 天門開在紫蓋峰之東 騰雲峰在懸空石之東 投閒橋在紫蓋峰之腰 而天成石橋也. 袁記言“其山高古幽奇 無所不極 述其最者 初入得盤泉 次曰懸空石 最高曰盤頂也.”; 소림사 승려에게 반산의 기이한 경치에 대해 소개받으면서, 「유반산기」에서 반천(盤泉)·현공석(懸空石)·반정(盤頂)을 가장 기이한 것으로 꼽았음을 말함.
- ③ 蓋自此寺之東 沿溪而上 歷懸空石 上上方寺也. 問路則 今日內不可回還云. 袁記又言“懸空石數峯 一壁青削到地 石粘空而立 如有神氣性情者 亭負壁臨絕澗 澗聲上徹 與松韻答 其旁爲上方精舍 盤之絕勝處也. 盤頂如初筍 銳而規 上爲窄堵[『원평도전집』에는 ‘諸’로 되어 있음]波光橫射 影落塞外 奔風忽來 翻雲倒[『원평도전집』에는 ‘抹’로 되어 있음]海 住足不得久 乃下. 迂而僻 且無石級者 曰天門開 從磐石取道 闊以掌 山石礙[『원평도전집』에는 ‘一’로 되어 있음]右臂 左履虛不見底 大石中絕者數. 先與導僧約 遇絕險處 當大笑 每聞笑聲 皆膽落. 捫蘿探棘 更上下僅得度. 兩岩秀削立 太古雲嵐 蝕壁<色>[『원평도전집』에 없는 글자가 추가된 것임]>皆翠. 下得枰石 方[廣-『원평도전집』에 있는 글자가 빠진 것임]可几筵 撫松下瞰 驚定乃笑. 世上無判命人 惡得有此奇觀也.”; 현공석(懸空石)을 거쳐 상방사(上方寺)로 갈 수 있는데 오늘 중으로 돌아올 수 없다는 말을 듣고, 「유반산기」에서 현공석에 대해 묘사한 내용을 떠올림. 아울러 반산의 암벽 사이를 유람하면서 험절한 곳을 만나면 웃음 소리를 내라하며, 목숨을 걸지 않으면 어찌 이런 기이한 경치를 볼 수 있겠느냐는 「유반산기」의 내용을 길게 인용함.

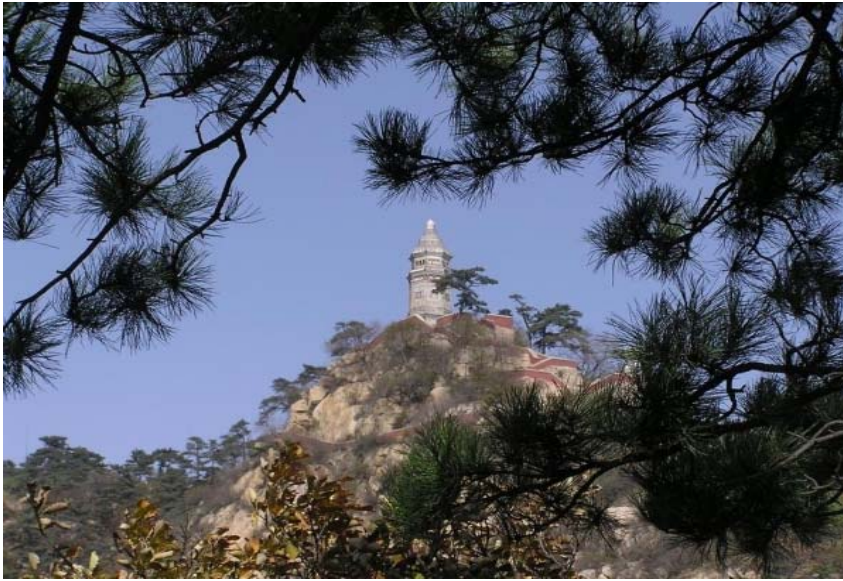
24) 이기지는 북경에 머물 때 그때까지 건립된 북당·남당·동당의 세 천주당을 모두 방문하고 예수회 소속의 서양 선교사와 깊이 교류한 인물이다. 이를 통해 이기지는 西學에 많은 영향을 받으며 문화적 충격을 겪었는데, 이에 대해서는 필자가 「이기지의 『일암연기』와 서학 접촉 양상」(『동방한문학』 29집, 동방한문학회, 2005.)에서 소개한바 있다. 이후로 임종태가 「극동과 극서의 조우: 이기지의 『일암연기』에 나타난 조선 여행사의 천주당 방문과 예수회사의 만남」(『한국과학사학회지』 31(2), 2009); 「서양의 물질문화와 조선의 衣冠: 이기지의 『일암연기』에 묘사된 서양 선교사와의 문화적 교류」(『한국실학연구』 24, 2012)란 두 편의 논문을 통해 서양 선교사와의 교류 양상과 그 의미를 다각도로 고찰한바 있다. 아울러 최근에는 김동건, 「『일암연기』에 나타난 글쓰기 방식」(『민족문화』 40, 한국고전번역원, 2012)에서는 『일암연기』의 문답체 및 고증적 글쓰기 방식이 지닌 의미를 해명한 연구 성과가 제출되었다.

25) 『일암연기』 권2, “聞盤山去此二十里, 聞前年副使趙榮福之言, 路不枉而反捷, 山上甚多可觀. 且僧人稀見我人, 皆極款待云. 初意余欲獨行矣, 一行相議, 以其路捷不枉, 遂定以一行皆往, 中火於盤山中寺刹.”

- ④ 池在寺東百餘步 石壁下石池天成 細而長三丈餘廣一丈 深綠青紺 可愛玩. 水味甘寒 苔色斑爛 水自石罅曲折流出 池外壁面 大刻紅龍池三字. 卽袁記所云 “石泉奇僻 而蛇足之者 曰紅龍池”也. ; 홍룡지(紅龍池)를 가서 보고, 「유반산기」에서 이에 대해 묘사한 내용을 떠올림.
- ⑤ 懸空石左右數峯 自地上突起 直出雲霄 渾身無一皺紋 瑩潤如青玉 望之森然動魄. 然袁記所謂 “一壁青削到地 石粘空而立 如有神氣性情”云者 不知是何峯也.(④에서 인용한 구절 중 일부를 다시 인용한 것임) ; 현공석을 직접 보고서 「유반산기」에서 말한 암석이 무엇을 지칭한 것인지 알 수 없다고 함.
- ⑥ 東邊澗谷深邃 松樹蔥蒨 僧言這裡多可觀云. 想袁記所謂 “奔泉夭矯曲折 觸巨細石皆鬪 故鳴聲徹晝夜不休 (「유반산기」의 일부 구절을 생략함) 泉莽莽行 (至是)落爲小潭 白石卷而出 底皆金沙”云者. 從此澗泝上 皆可得之 而行忙不能尋. ; 동편 계곡이 깊고 소나무가 우거져 기이한 경치가 많다는 말을 듣고 「유반산기」에서 계곡물을 묘사한 대목을 떠올림.
- ⑦ 袁記謂 “外骨而中膚” 裏面當有土山 而爲衆峰所遮 不可見矣. ; 「유반산기」에서 ‘外骨而中膚’하다는 말을 떠올리며 속에 토산(土山)이 있을 텐데 여러 봉우리에 가려져 볼 수 없다고 함.
- ⑧ 余以清心丸・火金一贈雲如 要同行 指示帳房・菱角・狼甲石 遂與雲如 自寺前石臺東下. … 【하산하면서 낭갑석, 능각석, 장방석의 순으로 구경함】… 袁記所謂 “慧石距上方百步 纖瘦豐妍 不一態 生動如欲語”者 想不誣也 ; 하산하면서 낭갑석(狼甲石)・능각석(菱角石)・장방석(帳房石)을 구경하고 「유반산기」에서 암석의 기이한 자태를 묘사한 대목을 떠올림.

이가지는 반산을 유람하면서 도처에서 「유반산기」에서 묘사한 내용을 떠올리고 있으니, 원광도의 유기는 그의 반산 유람에 있어 가이드북 구실을 톡톡히 하고 있다 하겠다. 원광도의 유기를 8차례나 인용하였는데, 거의 모든 곳에서 원광도의 문장을 정확히 인용하고 있음을 알 수 있다. 다만 ③에서 장문의 내용을 인용하면서 다소 차이를 보이고 있는 글자가 보이는데, 대부분은 통용되거나 의미상 추가, 또는 생략할 수 있는 글자이다. 의미상 차이를 보일 수 있는 글자는 반산 정상을 묘사한 대목 중 “上爲峯堵[『원광도전집』에는 ‘諸’로 되어 있음]波”라는 대목과 “山石礙[『원광도전집』에는 ‘一’로 되어 있음]右臂”이라는 대목이다. 이 중에서 뒤의 ‘礙’자는 『원광도집전교(袁宏道集箋校)』에서 “‘一’小修本, 遺本作礙”²⁶⁾이라 하여, 원광도의 동생인 원중도(袁中道)가 편찬한 『원중량선생전집(袁中朗先生全集)』에는 ‘一’자로 되어 있음을 교감에서 밝히고 있다. 따라서 ‘礙’와 ‘一’ 두 글자의 차이는 서로 다른 이본을 본 데서 연유한 것임을 알 수 있다. 그리고 『원광도전집』에 ‘峯諸波’로 된 것이 『일암연기』에는 ‘峯堵波’로 되어 있는데, 사리탑을 뜻하는 음역어로 ‘峯堵波’가 보다 일반적인 쓰이는 글자이며, 이는 반산 정상에 있는 백탑(白塔)을 말하는 것이다.(【그림 3】 참조

26) 錢伯城 箋校, 『袁宏道集箋校』中, 上海古籍出版社, 690면.



【그림 3 : 반산 정상의 백담】

이가지가 이처럼 「유반산기」를 정확히 인용하고 있는 것은 「유반산기」의 전문을 머리 속에 정확히 암기하고 있었거나, 「유반산기」를 지니고 반산을 유람하면서 글의 내용을 일일이 확인했거나, 둘 중의 하나로 보아야 할 것이다. 그런데 『일암연기』에는 8차례에 걸쳐 원굉도의 기문을 인용하면서도 「유반산기」를 지니고 갔다는 언급이 전혀 없는 것으로 볼 때, 자신의 머리 속에 외우고 있는 내용을 경물을 대하여 떠올린 것으로 보아야 하지 않을까 한다. 여기에서 반산 소림사의 돌난간에 기대어 반산의 전체적인 모습을 조망하며, 그 산세를 가능해보는 대목을 인해 본다.(앞에서 소개한 대목에서는 ⑥과 ⑦에 해당하는 내용이다.)

동쪽 편으로 계곡이 깊숙하고 소나무가 무성하게 자라고 있었는데, 스님이 이 안이 더욱 불만하다고 말하였다. 원굉도의 유기에서 “계곡물이 썩썩하게 내달리다 굽이쳐 꺾이며, 부딪치는 크고 작은 바위들이 모두 다투어, 울리는 소리가 밤낮으로 이어져 그치지 않는다. 샘물은 아득히 흐르다가 떨어져서 작은 못을 만든다. 흰 바위는 둥글게 깎여 솟아 있고, 바닥은 모두 금모래이다.”라 말한 것을 떠올려 보았다. 이곳으로부터 계곡을 거슬러 올라가면, 모두 볼 수 있는데 일정이 바빠서 찾아보지 못하니 사람의 정신을 그 쪽으로 내달리게 하였다. 산 전체의 높이를 헤아려 볼 때, 탑은 산허리에서 조금 아래쪽에 있었다. 산의 높이는 우리나라 삼각산(三角山)과 비슷하였다. 그렇지만 구불구불 서리고 겹겹이 쌓인 전반적인 형세는 송악산(松岳山)보다 배의 배가 되었다. 대체로 반산의 기상(氣像)이 송악산과 비슷하지만, 봉우리가 겹겹이 솟아 뻗치고 포개져 있었다. 원굉도의 유기에서 “바깥은 뼈[骨山]이지만 안쪽은 살[土山]이다.”라 하였으니 산의 안은 흙산일 것이나 여러 봉우리에 가려져 볼 수가 없었다. 반산(盤山)이라 이름 한 것도 이 때문이다.²⁷⁾

27) 『일암연기』 권2, 1720년 9월 16일 기사. “東邊澗谷深邃，松樹蔥蒨。僧言這裡多可觀云。想袁記所謂：“奔泉夭矯曲折，觸巨細石皆闕，故鳴聲徹晝夜不休。泉莽莽行，落爲小潭。白石卷而出，底皆金沙。”云者。從此澗派上，皆可得之，而行忙不能尋，

사행의 일정 때문에 반산 정상은 오르지 못하고, 계곡물이 뛰어나다는 ‘하반(下盤)’ 또한 밟아볼 수 없는 이기지는 원광도가 유기에서 묘사한 대목을 상상하며 반산 전체의 모습을 떠올리고 있다. 여기에서 우리는 18세기 전반 조선의 문사에게 미친 원광도의 영향을 가늠해 볼 수 있으며, 동시에 고전을 체화한 바탕 위에서 유람하면서 해당 고전의 작가와 정신적 교감을 나누는 한자문명권 지식인의 모습 또한 떠올려 볼 수 있는 것이다.

이기지는 반산을 유람하고 소림사로 내려오는 길에 정숙(正叔)이란 수행원에게 먹을 갈게 해 “모년 모월 조선 이모가 올라왔다. 수행원으로 한경주(韓景周) 개천(開川), 정숙(正叔)이 함께 올랐다(某年某月朝鮮李某來登 從人韓景周開川正叔同登)”이라고 암벽 위에 대자(大字)로 쓰게 했다. 반산 유람의 흥취에 한껏 취한 조선의 청년 문사의 모습이 느껴지는 대목이다. 반산을 떠나오면서 이기지는 소림사 백담을 바라보면서 “소림사 백담이 산허리에 우뚝 솟아있는데, 마치 사람이 머리를 쳐들고 서서 들판의 떠나가는 이를 바라보며 정이 남아 있는 듯 했다. 말 위에서 자주 머리를 돌려 쳐다보다가 모습이 보이지 않자 서글픈 생각이 들었다.”²⁸⁾라고 하여 그 아쉬움을 토로하였다.

1720년 이기지 이후에 1765년 홍대용(洪大容), 1798년 서유문(徐有聞), 1833년 김경선(金景善) 등이 반산을 유람하고 기록으로 남겼다. 그런데 이들은 모두 반산의 소림사를 유람하는데 그쳤으며, 그 기록 또한 소략한 편이다. 이에 비해 1804년의 여행 기록인 이해응의 『계산기정(蘄山紀程)』은 반산을 두루 유람하고 이를 자세히 기록으로 남겼는데, 이를 살펴보기로 한다. 먼저 반산 소림사를 유람하는 대목이다.

담장 수백 보 뒤에 큰 사찰이 산을 등지고 있는데, 단청이 찬란하고 실내가 정결하여 자못 산방(山房)의 정취를 자아낸다. 사찰 밑에 2개의 큰 바위가 있는데 그 바위 전면에 새겨진 것은 모두 건륭 황제의 어제시(御製詩)이다. 절 문으로 해서 동쪽으로 한 석탑(石塔)에 이르니 탑은 13층에 8각으로 되었고, 경(磬)을 달았는데 그 소리가 은은하며 높이는 열 길이나 된다. 돌사다리로 올라가 탑신(塔身) 전면에서 서서 보니 밑에는 광야이고, 뒤에 고봉(高峯)을 지고 있어 시야가 더 없이 아득하고 마음은 자연 상쾌하다. 대개 이 산에 3반(盤)이 있는데, 이것이 중반(中盤)이라 한다. …… 다시 사찰로 돌아와 들어가니 승려 한 사람이 있어 매우 친절하게 맞아준다. 그 승려의 이름과 호를 물었더니 ‘이름은 자지(子志), 호는 항의(恒義)이며, 강서 무주부(江西撫州府) 사람이라.’ 한다. 탁상에 청록색 자기(磁器)의 찻종[茶鍾]이 있는데, ‘반산소림사(盤山少林寺)’ 다섯 글자를 넣어서 구운 것이다. 승려는 찻종을 주면서 말하기를 “귀국에 돌아가 친구들에게 ‘반산에 놀 때 중 아무개를 만났는데 이 찻종을 주더라.’고 하면 이 어찌 좋은 일이 아니겠소.” 하기에, 나 또한 ‘반산’ 두 자가 좋아서 그것을 받고 부채[扇], 환약(丸藥) 등을 선물했다.²⁹⁾

소림사 입구 큰 바위에 새겨진 건륭 황제의 어제시와 8각 13층 석탑을 구경하고 돌아온 일행에게 자지(子志)란 이름의 소림사 승려는 ‘반산소림사(盤山少林寺)’란 글자가 새겨진 찻종을 선물한다. 일행은

令人馳神。計一山之高下，塔在山腰而稍屬下，山高可比我國三角，而全體之盤踞重疊，比松岳倍之。大抵氣像與松岳相近，而峯巒廻復盤旋，重重包裹，袁記謂“外骨而中膚”，裏面當有土山，而爲衆峰所遮，不可見矣。山以盤爲名者，亦以此也。”

28) 『일암연기』 권2, “少林白塔，亭亭立山腰，如人伫立望大野行人，似有情焉。馬上頻頻回顧，失之悵然。”

29) 『국역 여행록선집』 8, 『계산기정(蘄山紀程)』 권4, 1804년 2월 4일 기사.

답례로 부채와 환약 등을 선물했다고 했다. 흥미로운 것은 이때 소림사 승려에게 받은 찻종에 대한 이야기가 25년 뒤인 1829년에 연행한 박사호(朴思浩)의 『연계기정(燕薊紀程)』에 보인다는 점이다. 박사호는 반산을 유람하고 돌아온 부사 일행이 원광도의 기문에 나오는 반산의 절경에 대해 말하는 것을 듣고 나서, “내가 지난날 추양(秋陽; 徐長輔를 말함)의 서실(書室)에서 찻종 하나를 보았는데, 청실 빛깔[靑糸色]에 가는 글자로 반산소림사(盤山小琳寺) 다섯 글자가 새겨져 있었다.”³⁰⁾라고 하여 예전에 서장보의 서실에서 보았던 찻종을 떠올리고 있는 것이다. 그런데 박사호가 서장보의 서실에서 보았던 ‘반산소림사’란 글자가 새겨진 푸른색 찻종은 실상 1804년 이해응이 받은 바로 그 찻종으로 여겨진다. 이해응은 서장관 박사호의 군관 자격으로 연행에 참여하였는바,³¹⁾ 아마도 이때 받은 찻종을 박사호에게 주었기에 그의 서실에 놓여지게 된 것으로 보아야 할 것이다.

이해응은 찻종을 선물 받고 나서 원광도가 기문에서 언급한 천문개(天門開)·등운봉(騰雲峯)·투한교(投閑橋)·반천(盤泉)·현공석(縣空石)·반정(盤頂)·상방사(上方寺) 등을 떠올리고 나서, ‘반산팔경’ 중에 오늘 볼 수 있는 곳을 묻는다. 소림사 승려에게 자개봉과 등운봉은 올라갈 수 없다는 말을 듣고, 『계산기정』의 작자는 흥룡지를 구경하고 나서 산길을 내려오면서 ‘석승(石勝)’으로 유명한 중반(中盤)의 기묘한 바위들을 구경한다.

석벽 사이에 대망(大蟒)이 나는 듯한 큰 바위가 있는데 이는 대망석(大蟒石)이라 하며, 호랑이가 앉은 것 같은 바위가 있는데 이는 호석(虎石)이라 하며, 연꽃같이 3각형으로 되어 1각은 땅에 묻히고 양각(兩角)은 공중을 향하고 있어 그 크기가 집채만 한 것이 있는데 이는 능각석(菱角石)이라 한다. 사람이 모자를 쓴 것처럼 생겨 석대(石臺) 위에 높이 서 있는 것이 있는데 이는 모석(帽石)이라 한다. 뿔처럼 구부리고 빳겨 서서 석문(石紋)이 난 것이 있으니 이는 낭갑석(狼甲石)이라 한다. 혹은 모나고 혹은 둥글며 혹은 뾰족하고 혹은 평퍼짐하여 무슨 모양이라 해야 될지 모르겠다. 모두 각양 각색이다. 원(袁)의 《기문》에 이른바 ‘혜석(慧石)이 살아서 말하려는 것 같다.[慧石生動如欲言]’ 함은 과연 옳은 말이다. 맨 밑에 장방석(帳房石)이 있는데 이 돌은 마치 바둑판 같아 너비와 길이는 모두 두 길이 넘고, 높이는 한 길이나 되며, 석면(石面)은 갈아 놓은 것처럼 판판하다. 그 위 네 귀에는 구멍이 뚫려 장주(帳柱)를 세울 만하기 때문에 장방(帳方)이란 이름을 얻게 된 것이다. 이 돌 위에 올라앉아 행궁(行宮)의 전경을 굽어보니, 층마다 나는 것 같다. 그 북쪽에 정전(正殿)이 있는데 이는 단청을 하지 않았다.³²⁾

대망석(大蟒石)·호석(虎石)·능각석(菱角石)·모석(帽石)·낭갑석(狼甲石)·장방석(帳房石) 등 기기묘묘한 형상의 바위들을 보고난 작자는 ‘혜석(慧石)이 살아서 말하려는 것 같다.(慧石生動如欲言)’고 한 원광도의 말을 수긍하고 있다. 여기에서 보았다는 기암 중에 능각석과 장방석은 특별히 반산팔경에 꼽히는 것들이

30) 『국역 연행록선집』 9, 『연계기정(燕薊紀程)』, 1829년 2월 6일 기사.

31) 동상, 1803년 10월 21일 기사 “연경에 가 보는 것이 나의 숙원이었다. 추양(秋陽) 서 학사(徐學士)가 세폐 서장관(歲幣書狀官)에 충임되어 나와 함께 가기를 의논해 왔고, 경박(景博) 김후근(金厚根) 또한 군복 차림으로 수행하게 되어 이날 같이 떠났다.”

32) 『연계기정(燕薊紀程)』, 1829년 2월 6일 기사.

다. 장방석에 앉아 굽어보았다는 행궁은 곧 정기산장(靜寄山莊)을 말하며, 작자는 산을 내려와 행궁을 보려고 문지기에게 간청했으나 황제가 오는 28일에 행차하기에 금혼(禁闈)이 엄해서 허락을 받지 못한다. 『계산기정』의 작자 역시 반산을 떠나면서 “종일 올라가 구경하고 돌아와도 아쉬운 생각이 있어 지나온 곳을 다시 돌아보았다. 산허리에 사람이 서 있는 것 같은 흰 탑이 수십 리를 지나와도 오히려 은연히 보인다.”³³⁾라고 하여, 반산 소림사의 백담이 사람처럼 서 있다고 하며 아쉬움을 표하고 있다.

4. 맺음말

33) 동상.

「조선 후기 여행사의 반산(盤山) 유람과 원광도의 「반산유기」」 토론문

이의강(원광대)

발표문의 내용은, 조선 후기 여행사들의 ‘盤山’ 관련 기록을 전반적으로 살피고, 아울러 그들 몇몇 글에 대하여 袁宏道의 「遊盤山記」와 비교 고찰한 것이었습니다. 동아시아 한자 문명권에서 명산의 유람에 있어 고전 명문이 미치는 영향을 분석해내는 성과를 보이고 있습니다. 명편의 시공을 초월하는 예술적 효용을 새삼 확인할 수 있는 발표내용이었습니다.

발표문에 대한 질의는 간단히 두 가지 사항을 제기하도록 하겠습니다.

1. 韓愈 작품의 ‘盤谷’과 袁宏道 작품의 ‘盤山’이 동일한 지역인지의 여부에 관한 내용입니다. 발표자께서는 머리말에서 “한편 반산은 당대의 유명한 문장가 한유(韓愈, 768-824)가 친구인 이원(李愿)이 벼슬을 버리고 은거하고자 할 때 이를 전송하며 써준 「송이원귀반곡서(送李愿歸盤谷序)」의 배경이 되는 산이며”라고 하였으며, 주석3)에서 張溥(1708~1761)의 《欽定盤山志》 「名勝二」 ‘谷’조 내용을 제시하였습니다.

하지만 질의자가 조사해본 바에 의하면, 歐陽脩(1007~1072)가 자신이 편찬한 《集古錄》에서 “韓退之「送李愿歸盤谷序」盤谷, 在孟州濟源縣”이라고 했고, 오늘날 중국의 연구자들도 모두 太行山の 남단에 위치하고 있는 河南省 濟源市로 보고 있습니다. 발표자께서는 이에 대하여 어떠한 입장을 갖고 있는지요?

2. 발표자께서는 “기존의 산수유기에 비해 개성적 정감이 잘 표출되어 경쾌하고 발랄한 느낌을 주는 원광도의 「유반산기」는 조선 후기 조선의 문인에게 신선하게 받아들여지며 널리 읽혔던 것으로 보인다.”고 하였으며, “동시에 고전을 체화한 바탕 위에서 유람하면서 해당 고전의 작가와 정신적 교감을 나누는 한자문명권 지식인의 모습 또한 떠올려 볼 수 있는 것이다.”고 하였습니다.

이럴 경우 원광도의 작품은 명산을 유람할 때 “가이드북 구실을 톡톡히 하는” 정도에 그치지 않고, 문인들이 자신들의 산수유람 경험을 작품으로 창작할 때에도 일정한 영향을 미쳤을 것이라 생각합니다. 발표자께서는 문인들이 산수유기를 창작하면서 원광도의 이 작품을 적절히 활용한 사례를 발견한 적이 있는지요? 만약 있었다면 이 자리에서 설명해주실 수 있는지요?

국가공인 한자시험



‘商務’라는 말은 ‘商業上의 用務’ 즉 ‘비즈니스(Business)’의 漢字語입니다. 민간자격 국가공인을 취득한 YBM 商務漢檢은 단순히 ‘한자의 음과 뜻’을 평가하는 시험이 아니라, 일상생활 속에서 漢字와 漢字語를 얼마나 잘 이해하고 있으며, 漢字를 정확히 구사하고 활용하는 능력이 어느 정도인가를 측정하고 평가하는 **실용 한자능력평가 시험**입니다.

▶ 주관 및 시행: YBM

▶ 후원: 한국한문교육학회

▶ YBM 商務漢檢 구성

문제 유형			문항 수		시간	총점
생활 한자어	신문 헤드라인 한자어 / 생활한자어 이해 한자어 변환 / 상대어	객관식	각 10	70 問	70 분	1000 점
	동자이음(同字異音)		5			
	약자(略字)		5			
	한자성어(漢字成語)		10			
	그림 한자성어		5			
	한자퍼즐	주관식	5			
실무 한자어	한자어 이해 / 한자어 완성 한자어 찾기 / 한자어 전환	객관식	각 10	80 問		
	한자어 바로 쓰기	주관식	15			
	문장 독해	객관식	15			
	간체자		10			
합계			150 問			

▶ YBM 商務漢檢 특징 및 장점

- 합·불합격 제도가 아닌 1000 점 만점의 시험으로, 취득점수에 따라 급수 부여
- 한자어 능력 진단의 항목별/분야별 분석자료 제공 (국가공인 급수: 1 급 ~ 3 급, 교육급수: 4 급 ~ 5 급)
- 생활 및 실무한자 위주의 문제 출제
- 문장 및 문서로 제시되는 다양한 출제 (간체자 문제 출제)

YBM 商務漢檢 시험 안내

▶ 정기시험: 일반인 대상 年 5 회 정기시험 실시 (응시료 ₩25,000)

【2014 년도 정기시험 일정】

회차	정기시험일	접수기간	성적 발표일
36 회	2 월 16 일(일)	2013 년 12 월 18 일(수) ~ 2014 년 2 월 11 일(화)	2014 년 3 월 3 일(월)
37 회	5 월 11 일(일)	2014 년 2 월 12 일(수) ~ 5 월 6 일(화)	5 월 26 일(월)
38 회	8 월 24 일(일)	5 월 7 일(수) ~ 8 월 19 일(화)	9 월 8 일(월)
39 회	10 월 19 일(일)	8 월 20 일(수) ~ 10 월 14 일(화)	11 월 3 일(월)
40 회	12 월 28 일(일)	10 월 15 일(수) ~ 12 월 23 일(화)	2015 년 1 월 12 일(월)

▶ 특별시험

- : 대학, 기업체, 공공기관 대상의 수시 단체시험으로, 성적표는 정기시험과 동일한 공인성적표가 제공됩니다. (전체 성적 데이터 별도 제공)
- 신청인원: 최소 20 명 이상 / 시험일자 기준 15 일 전 일정협의 필요
- 응시료: 1 인당 ₩12,000

2014年度 韓國漢文教育學會
冬季學術大會 發表集

- 발행일 _ 2014년 1월 18일
- 발행처 _ 한국한문교육학회
- 후 원 _ 단국대학교, (재)국제교류진흥회
- 주 소 _ 경기도 용인시 수지구 죽전로 152 단국대학교 한문교육과 정재철교수 연구실
- 전 화 _ 031-8005-3796
- FAX _ 031-8021-7227
- E-mail _ l0012@hanmail.net
- Homepage _ <http://www.hanmunedu.or.kr>

