

2023 인문국제학술주간
국제학술대회

生活死

생·활·사의 인문학

Birth, Life, and Death
in the Humanities

2023. 11.9.^{THU} am 10:00
~ 11.11.^{SAT} pm 4:30

인문한국진흥관 학술회의실 I, II



2023 인문국제학술주간
국제학술대회

생·활·사의 인문학

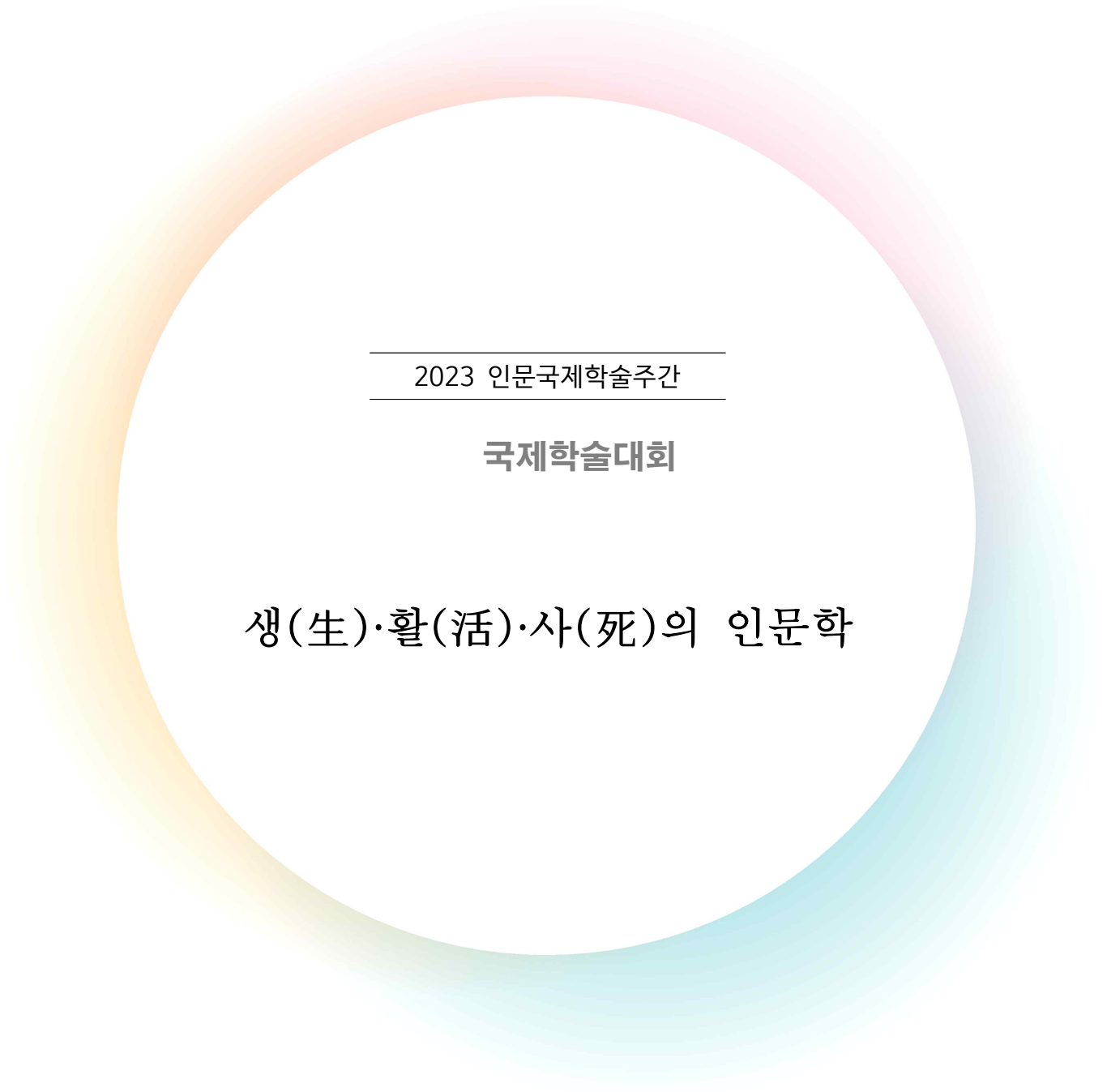
인문국제학술주간 국제학술대회 E202

생·활·사의
인문학

KNU 경북대학교 인문대학

KNU 경북대학교 인문대학

주최 **KNU** 경북대학교 인문대학 주관 **인문** **인문국제학술주간** **KNU** 퇴계연구소 **인문국제학술주간** **인문국제학술주간** **인문국제학술주간**
인문국제학술주간 **인문국제학술주간** **인문국제학술주간** **인문국제학술주간** **인문국제학술주간**
인문국제학술주간 **인문국제학술주간** **인문국제학술주간** **인문국제학술주간** **인문국제학술주간**
지원 **인문국제학술주간**



2023 인문국제학술주간

국제학술대회

생(生)·활(活)·사(死)의 인문학

KNU 경북대학교 인문대학

[인사말]

2023년도 어김없이 정치 경제 사회 기후환경 등 세상의 모든 위기가 시시각각 다가왔던 것 같습니다. 그럼에도 불구하고 지금 이 순간은 경북대학교 캠퍼스가 가장 아름답게 빛나는 늦가을입니다. 올해도 경북대학교 인문대학과 그 구성원들이 주관하는 여덟 번째 인문국제학술주간 국제학술대회를 개최합니다. 이 자리에 참석해주신 여러 국내외 인문학자와 연구생 여러분, 인문학에 열정을 품은 학생들과 인문대학 구성원들 모두 진심으로 환영합니다.

이번 국제학술대회의 주제는 '생활사(生·活·死)의 인문학'입니다. 이 세상에 태어나서 살아가고 소멸해가는 모든 생명의 과정을 주제로 삼았습니다. 인간의 존재 의의에서부터 삶의 구체적 내력과 역사, 그리고 소멸해가는 것의 의미에 이르기까지 우리는 서로 무엇을 느끼고 이해하고 탐구해왔는지 확인할 것입니다. 온갖 위기의 징후가 뚜렷해지는 오늘날 우리는 무엇을 반성해야 하고, 무엇을 추구해야 하는지 함께 고민할 것입니다.

우리의 국제학술대회는 인간과 자연과 생명이 함께 하는 인문축제가 될 것 같습니다. 이 축제를 준비하느라 노고를 아끼지 않았던 인문대학 각 학과 BK21사업단, 인문학술원, 영남문화연구원, 퇴계연구소, 러시아 유라시아 연구소 등 모든 분들께 다시 한번 감사드립니다. 우리 모두의 열정으로 이 축제를 신나게 달궈나가도록 합시다.

2023년 11월 9일

경북대학교 인문대학장 김미정

[2023년도 인문국제학술주간 국제학술대회 개최식]

[일시] 11월 9일(목) 오전 10:00~10:20

[장소] 인문한국진흥관 학술회의실 II (B103호)

사회 : 황태진(경북대학교)	
10:00 ~ 10:20	개최사: 김미정(경북대학교 인문대학장) 축 사: 홍원화(경북대학교 총장)

[기조발표]

[일시] 11월 9일(목) 오전 10:20~11:40

[장소] 인문한국진흥관 학술회의실 II (B103호)

사회 : 김성택(경북대학교)	
10:20~11:00	발표자 : 허성도(서울대학교 명예교수) 주 제 : 인문학의 <행복론> 전개를 주장하며
11:00~11:40	발표자 : 강순주(경북대학교) 주 제 : 어느 인공지능 연구자의 고민, 인문학에 요청한다

[환영 만찬]

[일시] 11월 9일(목) 오후 5:30~8:00

[장소] 글로벌플라자 17층 스카이17

사회 : 김성택(경북대학교)	
17:30~20:00	환영 만찬

[Opening Ceremony for 2023 International Humanities Conference Week International Conference]

[Date/Time] November 9 (Thursday) AM 10:00~10:20

[Venue] Humanities Korea Hall, Conference Room II(B103)

Moderator: Taejin HWANG(KNU)	
10:00~10:20	Opening Address : Meejeong KIM (Dean, College of Humanities) Congratulatory Address : Won-hwa HONG (President, KNU)

[Keynote Speech]

[Date/Time] November 9 (Thursday) AM 10:20~11:40

[Venue] Humanities Korea Hall, Conference Room II(B103)

Moderator : Sungtaek KIM(KNU)	
10:20~11:00	Presenter : Seong-Do HEO(Seoul National University, Professor Emeritus) Title : A Theory of Happiness from the Perspective of Humanities: A Prolegomenon
11:00~11:40	Presenter : Soon Ju KANG(KNU) Title : The concerns of an AI scholar, Asking for help from the Humanities

[Dinner]

[Date/Time] November 9 (Thursday) PM 5:30~8:00

[Venue] SKY17, 17th floor, Global Plaza

17:30~20:00	Dinner
-------------	--------

생(生)·활(活)·사(死)의 인문학

[장소] 경북대학교 인문학국진흥관 학술회의실Ⅱ(B103호)

[주최] 경북대학교 인문대학, 인문학술원, 영남문화연구원, 퇴계연구소, 러시아·유라시아연구소,

4단계 BK21 글로벌 시대의 지역 문화어문학 교육연구단, 4단계 BK21 초경계 지향 역사문화 교육연구단,

4단계 BK21 갈등해결 철학 전문인력 양성 교육연구팀,

4단계 BK21 인류세 기술·지식·물질 네트워크와 문화 큐레이팅 전문가 양성 교육연구팀

11. 9.(목)

[기조발표]

사회: 김성택(경북대학교)

시간	발표자	발표주제
10:20~11:00	허성도 (서울대학교 명예교수)	인문학의 <행복론> 전개를 주장하며
11:00~11:40	강순주 (경북대학교)	어느 인공지능 연구자의 고민, 인문학에 요청한다
11:40~11:50	휴식	

[인문 토크쇼]

사회: 김성택(경북대학교)

11:50~12:30	허성도(서울대학교 명예교수), 강순주(경북대학교)	
12:30~14:00	점심 식사 (비빔가)	

[세션 I]

사회: 서광진(경북대학교)

시간	발표자	발표주제	토론(통역)자
14:00~14:40	박진영 (아메리카대학교)	주변성과 성찰적 참여	권홍우 (경북대학교)
14:40~15:20	정 에드워드 (프린스에드워드아일랜드 대학교)	이퇴계 철학과 영성에서의 자기초월성 - 종교/다철학들간 갈등의 대화와 화해를 위한 현대적 유교 접근	홍우람 (경북대학교)
15:20~15:30	휴 식		
15:30~16:10	왕젠커(王建科) (섬서이공대학교)	文学地理学视域下汉水流域戏曲之探究	안찬순 (경북대학교)
16:10~16:50	최인나 (상트페테르부르크대학교)	문학 작품에서 일상의 문제(인물과 행위) - 20세기 말-21세기 초 한국 단편 작품을 중심으로	김도경 (경북대학교)
17:30~20:00	환영 만찬 (스카이17)		

[장소] 경북대학교 인문한국진흥관 학술회의실 I (B102호)

11. 10.(금)			
[학문후속세대 세션 I]			사회: 정희중(경북대학교)
시간	발표자	발표주제	
10:00~10:20	김보영 (경북대학교)	붓다의 이익과 보호 - 초기불교에서 이익의 조화로 보는 갈등문제	
10:20~10:40	이선희 (경북대학교)	니까야를 통해 본 선정수행 쟁점 고찰	
10:40~11:00	황보령 (경북대학교)	보편 법칙의 정식 비판과 이에 대한 분석	
11:00~11:20	최우창 (경북대학교)	용서의 윤리	
11:20~11:30	휴 식		
[학문후속세대 세션 II]			사회: 신동일(경북대학교)
11:30~11:50	정지운 (경북대학교)	러시아어의 '추론의 인식 양상어'와 '확신의 담화 표지' - '추론'에서 '확신'으로의 확장을 중심으로	
11:50~12:10	김현지 (경북대학교)	達句伐 遷都 企圖와 대구 중동 356-7번지 遺跡	
12:10~12:30	김현지 (경북대학교)	조선후기 충신에 대한 기억의 재조명	
12:30~12:40	종합토론: 임승택, 김정일, 이명미(경북대학교)		
12:40~14:00	점심 식사(비빔가)		
[세션 II]			사회: 노헌균(동국대학교)
시간	발표자	발표주제	토론(통역)자
14:00~14:40	송태미 (경북대학교)	현대인의 "Dividual Life"에 대한 기호학적 고찰 - 프랑스 동시대 소설가 미셸 우엘벡의 작품을 중심으로	김민아 (경북대학교)
14:40~15:20	데렉 맥거번 (부경대학교)	셰익스피어로 돌아가기: 2021년 영화 '웨스트 사이트 스토리'에 대한 재해석	한재환 (경북대학교)
15:20~15:30	휴 식		
15:30~16:10	배진성 (부산대학교)	거석의 傳記	곽승기 (경북대학교)
16:10~16:50	미카미 요시타카 (국립역사민속박물관)	「복고」에서 「호고」「집고」로 - 18세기 후반의 일본에서의 과거에의 눈빛 -	김백철 (계명대학교)

11. 11.(토)	
9:00~16:30	학술답사: 경주 옥산서원 및 불국사 등

Birth, Life, and Death in the Humanities

[Venue] KNU Humanities Korea Hall, Conference Room II (B103)

[Host] KNU College of Humanities, Institute of Humanities Studies, Yeongnam Cultural Institute, Toegye Research Institute, Institute of Russian&Eurasian Studies,
BK21 FOUR Research Team for Culture-based Language and Literature Studies in the Era of Globalization,
BK21 FOUR Educational Institute for Transnational History and Culture,
BK21 FOUR Project Team to Educate Philosophical Specialists for Conflict Resolution,
BK21 FOUR Graduate Programs for Anthropocene Technology-Knowledge-Material Network and Cultural Curating Experts

November 9(Thursday)			
[Keynote Speech]		Moderator : Sungtaek KIM(KNU)	
Time	Presenter	Presentation Title	
10:20~11:00	Seong-Do HEO (Seoul National University, Professor Emeritus)	A Theory of Happiness from the Perspective of Humanities: A Prolegomenon	
11:00~11:40	Soon Ju KANG (KNU)	The concerns of an AI scholar, Asking for help from the Humanities..	
11:40~11:50	Break		
[Talk Show]		Moderator : Sungtaek KIM(KNU)	
11:50~12:30	Seong-Do HEO(Seoul National University, Professor Emeritus), Soon Ju KANG(KNU)		
12:30~14:00	Lunch (Bibimga)		
[Session I]		Moderator : Kwangjin SEO(KNU)	
Time	Presenter	Presentation Title	Discussant (Translator)
14:00~14:40	Jin Y. Park (American University)	Marginality and Reflexive Engagement	Hongwoo KWON (KNU)
14:40~15:20	Edward Chung (University of Prince Edward Island)	Self-Transcendence in Yi Toegye's Philosophy and Spirituality: A Contemporary Confucian Approach to Interreligious and Interphilosophical Conflict, Dialogue, and Reconciliation	Wooram HONG (KNU)
15:20~15:30	Break		
15:30~16:10	Wang Jianke (Shaanki University of Technology)	A Study of Plays in the Han-shui Region from the Perspective of Literary Geography	Chansoon AN (KNU)
16:10~16:50	Inna V. Tsoy (Saint Petersburg State University)	Everyday life in the world of a literary work (heroes and practices of their behavior). On the example of small prose by modern South Korean authors (late XX - early XXI century)	Dokyung KIM (KNU)
17:30~20:00	Dinner (SKY17)		

[Venue] KNU Humanities Korea Hall, Conference Room I (B102)

November 10(Friday)			
[Session for Future Generation I]			Moderator : Heejoong JUNG(KNU)
Time	Presenter	Presentation Title	
10:00~10:20	Bo Young KIM (KNU)	The benefit and Protection of Buddha - Conflict problem viewed as harmony of interests in early Buddhism	
10:20~10:40	Sun Hee LEE (KNU)	A study on the issue of jhāna in the Nikāya	
10:40~11:00	Boryung HWANG (KNU)	Analyzing the Criticism of the Formula of Universal Law	
11:00~11:20	Woochang CHOI (KNU)	On the Ethics of Forgiveness	
11:20~11:30	Break		
[Session for Future Generation II]			Moderator : Dong Il SHIN(KNU)
11:30~11:50	Jiyoon JUNG (KNU)	Epistemic modifiers of inference' and 'discourse markers of commitment' in Russian : focusing on the expansion from 'inference' to 'commitment'	
11:50~12:10	Hyun Ji KIM (KNU)	Attempted Relocation to Dalgubeol, and the Remains at 356-7, Jungdong, Daegu	
12:10~12:30	Hyeon ji KIM (KNU)	Reviewal of the memory of Loyalty in the late Joseon Dynasty	
12:30~12:40	Discussion: Seung-Taek LIM, Jung Il KIM, Myeong Mi LEE (KNU)		
12:40~14:00	Lunch (Bibimga)		
[Session II]			Moderator : Heon-Kyun NOH(Dongguk University)
Time	Presenter	Presentation Title	Discussant (Translator)
14:00~14:40	Taemi SONG (KNU)	A Semiotic Approach to Our "Dividual Life" - with the French Contemporary Novelist Michel Houellebecq	Minn Ah KIM (KNU)
14:40~15:20	Derek McGovern (Pukyung National University)	Back to the Bard: The 2021 Screen Reimagining of West Side Story	Jae-Hwan HAN (KNU)
15:20~15:30	Break		
15:30~16:10	Jinsung BAE (Pusan National University)	Biography of megalith	Seung-Ki KWAK (KNU)
16:10~16:50	MIKAMI Yoshitaka (National Museum of Japanese History)	The Gaze on the Past in the late 18th century Japan: from 'Return to Past' to 'Fondness for Past', and 'Cling to Past'	Paek Chol KIM (Keimyung University)
November 11(Saturday)			
9:00~16:30	Academic Excursion: Oksanseowon Confucian Academy and Bulguksa in Gyeongju		

목 차

[기조발표]

- 인문학의 행복론 전개를 주장하며
허성도, 서울대학교 6
- 어느 인공지능 연구자의 고민, 인문학에 요청하다
강순주, 경북대학교 11

[발표와 토론]

- 주변성과 성찰적 참여 (Marginality and Reflexive Engagement)
박진영, 아메리카 대학교 32
토론 /권홍우(경북대학교)
- 이퇴계 철학과 영성에서의 자기초월성
: 다종교/다철학들간 갈등의 대화와 화해를 위한 현대적 유교 접근
정 에드워드, 프린스 에드워드 아일랜드 대학교 43
토론 /홍우람(경북대학교)
- 文学地理学视域下汉水流域戏曲之探究
왕젠커, 섬서이공대학교 63
토론 /안찬순(경북대학교)
- 문학 작품에서 일상의 문제(인물과 행위)
: 20세기 말 - 21세기 초 한국 단편 작품을 중심으로
최인나, 샹트페테르부르크대학교 64
토론 /김도경(경북대학교)

[학문후속세대]

- 붓다의 이익과 보호 - 초기불교에서 이익의 조화로 보는 갈등문제
김보영, 경북대학교 90
- 니까야를 통해 본 선정수행 쟁점 고찰
이선희, 경북대학교 99
- 보편 법칙의 정식 비판과 이에 대한 분석
황보령, 경북대학교 110
- 용서의 윤리
최우창, 경북대학교 117

[학문 후속세대]

- 러시아어의 ‘추론의 인식 양상어’ 와 ‘확신의 담화 표지’
: ‘추론’ 에서 ‘확신’ 으로의 확장을 중심으로
정지윤, 경북대학교 129

- 達句伐 遷都 企圖와 대구 중동 356-7번지 遺跡
김현지, 경북대학교 137

- 조선후기 충신에 대한 기억의 재조명
김현지, 경북대학교 150

[발표와 토론]

- 현대인의 “Dividual Life” 에 대한 기호학적 고찰
: 프랑스 동시대 소설가 미셸 우엘벡의 작품을 중심으로
송태미, 경북대학교 160
토론 /김민아(경북대학교)

- 셰익스피어로 돌아가기
: 2021년 영화 ‘웨스트 사이트 스토리’에 대한 재해석
데렉 맥거번, 부경대학교 172
토론 /한재환(경북대학교)

- 거석의 傳記
배진성, 부산대학교 190
토론 /안찬순(경북대학교)

- 「복고」에서 「호고」 「집고」로
: 18세기 후반의 일본에서의 과거에의 눈빛
미카미 요시타카, 국립역사민속박물관 198
토론 /김백철(계명대학교)

2 0 2 3 인 문 국 제 학 술 주 간

국 제 학 술 대 회

생(生)·활(活)·사(死)의

인 문 학

1일차

인문학의 <행복론> 전개를 주장하며

허성도

서울대학교

안녕하십니까?

허성도입니다. 저는 현대중국어 어법을 전공했기 때문에 이런 학회에서 인문학의 보편적 성격을 논하고, 그것을 종합해야 하는 기조강연을 맡을 자격이 없는 사람입니다. 그런데 오늘 이 자리에 서게 되었으니 평소 제가 생각했던 인문학이 나아가야 할 길 중의 한 가지를 용기를 내어 말씀드려보고자 합니다.

제가 평소 가슴 아팠던 현상 중의 하나는 우리나라의 행복지수가 너무나 낮다는 것이었습니다. 얼마나 낮은지 확인해보겠습니다.

2014년 유엔에서 156개국을 대상으로 조사한 국민행복지수(GNH)를 보면 한국은 세계 41위였습니다. 당시 우리나라의 1인당 국민소득이 세계 29위였던 사실과 비교하면 우리나라의 행복지수는 대단히 낮은 편이었습니다.

2021년 유엔의 지속가능발전해법네트워크(SDSN)가 발표한 <세계행복보고서>에 의하면, 우리나라의 행복지수는 10점 만점에 5.845점이었고, 이는 조사대상 149개국 가운데 62위에 해당했습니다.

2022년 유엔의 지속가능발전해법네트워크(SDSN)가 발표한 <세계행복보고서>에 의하면 우리나라는 10점 만점에 5.935점으로 조사대상 146개국 가운데 59위였습니다.

2023년 유엔의 지속가능발전해법네트워크(SDSN)가 발표한 <세계행복보고서>에 의하면 우리나라의 행복지수는 조사대상 137개국 중 57위입니다. 이 보고서를 기준으로 보면 경제협력개발기구(OECD) 38개 회원국 가운데 우리나라는 35위입니다. 우리나라보다 행복지수가 낮은 나라는 그리스, 콜롬비아, 튀르키예 뿐입니다.

2023년에 우리나라 질병관리청에서 발표한 ‘생애주기별 한국인의 행복지수 영향 요인’이라는 보고서(2015년 조사 결과)에 의하면 전체 조사 대상자의 행복지수는 10점 만점에 6.68점이었고, 주관적으로 행복하다고 느끼는 비율은 전체의 34.7%였습니다. 이 가운데 남성은 35.4%, 여성은 34.2%만이 주관적으로 행복하다고 느꼈습니다. 이는 세계적으로 보면 상당히 낮은 편에 속합니다.

자! 그렇다면 우리의 행복지수는 왜 이토록 낮을까요?

이제 그 원인을 생각해보기로 합시다.

먼저 ‘행복’이라는 어휘를 살펴보기로 하겠습니다.

‘행복’이라는 어휘는 전통적인 우리말일까요? ‘행복’은 ‘幸福’이라는 한자어입니다. ‘다행스럽게 복이 왔다’라는 뜻입니다. ‘福’은 내가 주체적으로 느끼는 것이 아닙니다. 하늘이건, 신령님이건, 아니면 삼신할머니건 간에 누군가 주어야 비로소 내가 받는 것입니다. 복을 받기 위해서는 자아가 선업을 쌓아야 합니다. 제가 가장 좋아했던 명심보감의 한 귀절을 보실까요?

일일행선(一日行善)이면, 복수미지(福雖未至)나 화자원의(禍自遠矣)요
일일행악(一日行惡)이면 화수미지(禍雖未至)나 복자원의(福自遠矣)니라.

이 구절을 보면 禍福은, 느낌의 대상이 아니라 자아의 외부에서 오거나 가는 것이 분명합니다.

자! 그러면 본래의 요지인 ‘행복’이라는 어휘에 대하여 생각해봅시다. 행복은 한자어입니다. 삼국시대, 고려시대, 조선시대에 우리에게 한자어를 공급한 주요 텍스트는 중국의 고전입니다. 유교의 주요 텍스트인 사서오경, 즉 <논어, 맹자, 대학, 중용, 시경, 서경, 주역, 예기, 춘추>에는 ‘幸福’이라는 어휘가 나오지 않습니다. 도교 사상의 원천이라는 <노자, 장자>에도 나오지 않습니다. 물론 <한비자>에도 나오지 않습니다. 불교 경전인 <금강경>, <화엄경>, <반야바라밀다심경>에도 나오지 않습니다. 사상서에 나오지 않는다면 삶의 스토리를 포함하는 역사서에는 나올까요? <사기>를 비롯한 <25사>, <자치통감>에도 ‘幸福’이라는 어휘는 나오지 않습니다. 문학서에는 나올까요? <소명문선>, <세설신어>, <당시삼백수>, <도연명시집>, <두보시집>, <이태백시집>에도 나오지 않습니다.

이제 우리나라 자료를 봅시다. <삼국사기>, <고려사>에도 나오지 않습니다. <조선왕조실록>에도 나오지 않는 것 같습니다. <승정원일기>에는 1회¹⁾ 나옵니다.

위의 사실은 ‘행복’이라는 어휘가 동양이나 우리나라의 전통적 어휘가 아니라 1800년대 이후에 서양에서 들어온 외국어라는 사실을 말해줍니다. 즉, ‘행복’이라는 어휘에 대한 고유한 감각이 존재하지 않는 다른 것입니다.

이제 영어사용자의 ‘happy’에 대한 감각을 알아봅시다. 이를 위하여 사전에 나오는 ‘happy’의 의미를 보겠습니다.

1. 기쁜, 만족스러운.

I'm happy to hear your voice.

당신 목소리를 들으니 기쁘군요.

I will be happy to attend your party.

귀하의 파티에 기꺼이 참석하겠습니다.

Rich or poor, we will be happy together.

부자건 가난하건 우리가 모두 함께 있는 것만으로 만족한다.

I am happy that you will join me for dinner.

식사 초대에 응해주시면 감사하겠습니다.

1) 순종 4년 (1910년) 7월 25일(양력 8월 29일)

○ 上在昌德宮 ○ 勅諭, 皇帝若曰 …… 茲에 韓國의 統治權을 從前으로 親信依仰호든 隣國大日本皇帝陛下의 讓與호야 外으로 東洋의 平和를 鞏固케호고 內으로 八域民生을 保全케호노니 惟爾大小臣民은 國勢와 時宜를 深察호야 勿爲 煩擾호고 各安其業호야 日本帝國文明新政을 服從호야 幸福을 共受호라. 朕의 今日此舉는 爾有衆을 忘흠이아니라 爾有衆을 救活호즈호는 至意에 亶出흠이니 爾臣民等은 朕의 此意를 克體호라.

2. 행복한, 기쁜.

a happy event : 기쁜 일, 경사.

receive a happy welcome : 따뜻한 환영을 받다.

3. 운 좋은, 요행스런, 다행스런, 행운의, 알맞은.

a happy accident : 요행스런 사건.

a happy shot : 잘 맞은 총알.

a happy guess 어쩌다가 요행히 들어맞는 추측.

by a happy chance : 운 좋게도.

4. 썩 좋은[잘된], 교묘한, 적절한, 딱 들어맞는, 멋지게 들어맞는.

a happy choice 적절한 선택.

a happy idea[thought] 좋은 생각.

a happy translation 명번역.

a happy expression 멋진 표현.

a happy combination of colors 빛깔의 교묘한 배합.

5. 《인사말》 축하합니다.

Happy birthday. 생일 축하합니다.

A happy New Year! 새해 복 많이 받으세요.

6. 《美俗》 열중한, 사로잡힌, 미친 듯한.

a money-happy person 돈에 미친 사람.

girl-happy 여자에 홀딱 반한.

이상을 보면 영어사용자들은 ‘happy’를 대단히 다양하게 사용한다는 것을 알 수 있습니다. 그러므로 ‘happy’한 경우나 ‘happy’한 상황이 아주 많을 수밖에 없습니다. 그러므로 그들의 행복지수, 즉 happy 지수는 높을 수밖에 없습니다.

그러나 우리는 ‘행복’이라는 어휘를 정말 행복한 경우에만 사용합니다. 예를 들면 여러분께서는 어제 하루, 혹은 지난 일주일 동안 ‘행복’이라는 어휘를 몇 번 사용하셨습니까? 아주 적지요? 그러므로 우리나라의 행복지수는 낮을 수밖에 없습니다. 그리고 우리는 자기가 행복하다는 사실을 다른 사람에게 아주 미안하게 생각합니다.

이제 행복지수를 산출해내는 설문지 문항을 보겠습니다.

다음은 세계적 권위를 가진 옥스포드 행복지수 설문 조사지 문항(1-6점)

- | | |
|------------------------------------|--------------|
| 1. 나는 현재의 나 자신을 특별히 좋아하지는 않는다. | 1.2.3.4.5.6. |
| 2. 나는 다른 사람에 대하여 관심이 많다. | 1.2.3.4.5.6. |
| 3. 나는 거의 충분히 쉬었다는 기분으로 잠에서 깨지 못한다. | 1.2.3.4.5.6. |
| 4. 인생은 좋은 것이다. | 1.2.3.4.5.6. |
| 5. 나는 매우 행복하다. | 1.2.3.4.5.6. |
| 6. 나는 특별히 과거에 대한 행복한 기억이 없다. | 1.2.3.4.5.6. |

저는 이 문항을 보고 제가 아끼는, 저의 가장 진실한 친구들인, 저의 초등학교 동창생들을 생각했습니다. 이 문항은 우리에게 너무나 낯설은 문항입니다.

유엔이 조사한 행복지수가 높은 나라는 다음과 같습니다.

핀란드	7.632
노르웨이	7.594
덴마크	7.555
아이슬란드	7.495
스위스	7.487
대한민국	5.875(156개 국가 중 57등)

잘 보시면 모두 인도유럽어 언어 사용국가입니다.

유엔 세계행복보고서 설문지 문항을 보겠습니다.

1. 당신은 어제 얼마나 존중받았습니까?
2. 어제 믿을만한 누군가가 옆에 있었나요?
3. 어제 내가 잘하는 일을 했나요?
4. 어제 새로운 것을 배웠나요?
5. 어제 시간의 선택권이 있었나요?

위의 결과 한국은 89개국 중 83위였습니다.

이상을 보면 각 문항은 우리에게 대단히 낯선 내용들입니다. 그러므로 우리나라의 행복지수는 낮을 수밖에 없습니다. 우리는 서양인이 'happy'한 경우에 전통적으로 다음과 같이 말해왔습니다.

1. 댁내 모두 무고하십니까?
2. 집안 모두 무사하고, 옆집 백부, 숙부님도 모두 별고 없으니 걱정말거라.
3. 요즈음 잘 있냐? -잘 있어. -잘 있으면 됐다야.
5. 요새 어떠냐? -괜찮어. -괜찮으면 됐어야.
6. 요새 어떠냐? -별일 읊어. -별일 없으면 됐구먼.
7. 장사 잘 되냐? -그냥 그러. -그럼 됐어야.

이상의 내용을 영어로 하면 그냥 'happy'입니다.

지금까지의 내용을 정리하면 우리는 우리말이 아닌 'happy'에 대한 감각을 강요받아온 것입니다. 이에 따라 설문에 대하여 우리의 본질적 감각으로 대응할 수 없었다고 생각합니다. 그러므로 행복지수가 낮은 문제에 너무 상처받지 않으셔도 될 것 같습니다.

다음으로 마지막 문제를 말씀드리겠습니다.

이제는 행복에 대하여 생각할 때라고 생각합니다. 이를 행복론이라고 합시다. 우리는 초등학교 때부터 노동은 신성한 것이라고 배워왔듯이 이제는 초등학교 때부터 무엇이 행복인가에 대하여 생각하는 교육이 필요합니다. 왜냐하면 행복추구권은 헌법에 보장된 국민의 권리이기 때문입니다. 헌법에 보장된 권리는 당연히 그것을 찾아가는 방법도 제시해주어야 합니다.

대한민국 헌법 10조는 다음과 같이 국민의 행복추구권을 보장하고 있습니다.

1. 모든 국민은 인간으로서의 존엄과 가치를 가지며, 행복을 추구할 권리를 가진다.
2. 국가는 개인이 가지는 불가침의 기본적 인권을 확인하고 이를 보장할 의무를 진다.

헌법 제37조

- ① 국민의 자유와 권리는 헌법에 열거되지 아니한 이유로 경시되지 아니한다.
- ② 국민의 모든 자유와 권리는 국가안전보장·질서유지 또는 공공복리를 위하여 필요한 경우에 한하여 법률로써 제한할 수 있으며, 제한하는 경우에도 자유와 권리의 본질적인 내용을 침해할 수 없다.

그러므로 <행복이란 무엇인가?>, <무엇이 행복인가?>와 같은 행복론이 이제는 본격적으로 공론화 되어야 합니다. 이 책임은 전적으로 인문학도에게 있다고 저는 생각합니다.

그러나 저는 대단히 가슴 아프게도, 오늘날의 대한민국 인문학자들은 행복론 연구를 하지 않을 것 같습니다. 왜냐하면 그것은 좌파 우파 논쟁에 휘말려서 바로 침몰해버릴 것이기 때문입니다. 경우에 따라서는 ‘지금 이 한가하게 행복론 따질 때인가?’라던가, ‘당신의 행복론은 계급적 발상에서 나온 것이다.’와 같은 폭격을 당할지도 모릅니다.

이와 같이 우리의 인문학적 관점은 거의 모두 좌우논쟁으로 재단되고 있습니다. 오늘날의 좌우 논쟁의 근원인 프랑스의 국민의회를 봅시다. 그들은 입헌군주제와 공화파로 대립되어 있었습니다. 여러분 우리가 왜 그들의 대립을 물려받아야 합니까? 학계에서는 이를 좌파 우파로 부르고 있습니다. 그런데 이 용어가 우선 잘못된 것입니다. 눈앞의 공간은 왼쪽 아니면 오른쪽입니다. 그 사이에 다른 공간은 없습니다. 그러므로 우리는 좌파 우파 중의 하나에 속해야 하는 것으로 착각하거나, 속해야 한다고 강요받고 있습니다.

그런데 여러분!

우리가 왜 과거 프랑스의 입헌군주파와 공화파 중의 하나에 속해야 합니까?

이렇게 물으면 좌파 우파는, 입헌군주파와 공화파 자체를 지칭하는 것이 아니라 이를 추상하여 그들의 관점을 지적하는 것이라고 항변하겠지요.

그렇다면 여러분!

우리가 왜 과거 프랑스의 두 가지 관점 중의 하나에 속해야 합니까?

또한 좌파와 우파의 현재의 개념은 합리적이고 과학적입니까? 절대로 그렇지 않습니다.

그런데 왜 우리의 사유가 그들의 범주를 떠나면 안 되는 것입니까?

우리는 이제 이러한 이분법을 과감하게 거부해야 합니다. 그리고 사유의 권리와 판단의 자유를 찾아야 합니다. 이로부터 오늘날의 인문학은 진정한 비상의 날개를 펼치게 되리라고 믿습니다. 그래서 오늘 이 자리에서 용기를 내어 한 말씀을 드리게 되었습니다.

이상으로 보잘 것 없고, 작디 작은 제 생각의 일단을 말씀드렸습니다. 혹시 여러분께서 동의하지 않는 부분이 있다면, 얼른 잊어 주시기를 두 손 모아 빕니다.

감사합니다.

The concerns of an AI scholar, Asking for help from the humanities.....

Soon Ju Kang, Ph.D.

(sjkang@knu.ac.kr, <http://rtlab.knu.ac.kr/>)

professor, School of EE &

Head of Self-Organized Software Platform Research Center(<http://www.CSOSP.org/>)

Outline

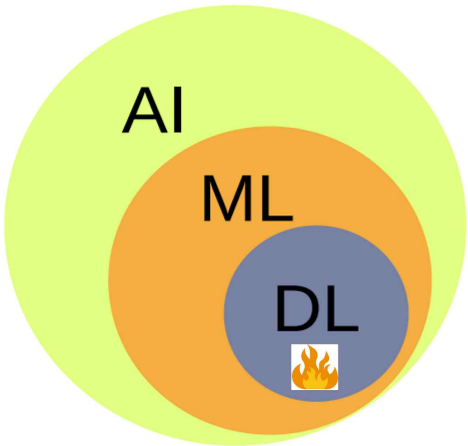
- Brief Overview of This Talk
- History and Simple overview of AI and Deep Learning
- Vulnerabilities in Deep Learning
- Open Problems emerging in the era of AI
- Conclusion - Who should lead this challenging era of AI?

‘AI 시대, 인문학은 정말 위기인가: 도래할 A New Liberal Arts’ ... “디지털 대응은 소홀”
(<https://www.kyosu.net/news/articleView.html?idxno=108807>)

- “교육의 본질은 ‘지식’이 아니라 ‘정직’이다.” **교육 → Humanity + 지식**
- “생성형 인공지능이 인간의 고유한 능력인 ‘생성’과 ‘창작’을 주장하는 인공지능의 도전에 직면했다”라며 “창작의 본질과 의미를 다시 물어야 한다. **창작이 아니라 학습된 지식에 갇힌 모방이고 표절일뿐이다.**”
- 그는 “인공지능 시대, 인문학과 과학적 방법론의 만남은 인문학을 ‘손쉽게’ 내맡기는 것이 아니다”라며 “기술 발전과 함께 새롭게 가능해진 접근법으로, 새로운 어젠다를 도출하는 것이 연구능력과 직결된다”라고 설명했다.
- “과감히 알려고 하라(sapereaudet)”



Artificial Intelligence, Machine Learning, Deep Learning



Artificial Intelligence:

We call programs intelligent if they exhibit behaviors that would be regarded intelligent if they were exhibited by human beings. – H. Simon

Machine Learning:

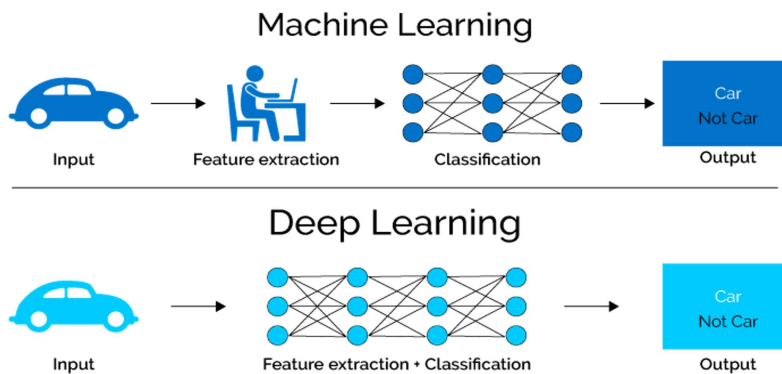
A computer program is said to learn from experience E with respect to some task T and some performance measure P, if its performance on T, as measured by P, improves with experience E. -- Tom Mitchell, 1997

Deep Learning:

specific learning technique based on neural networks

What is Deep Learning (DL) ?

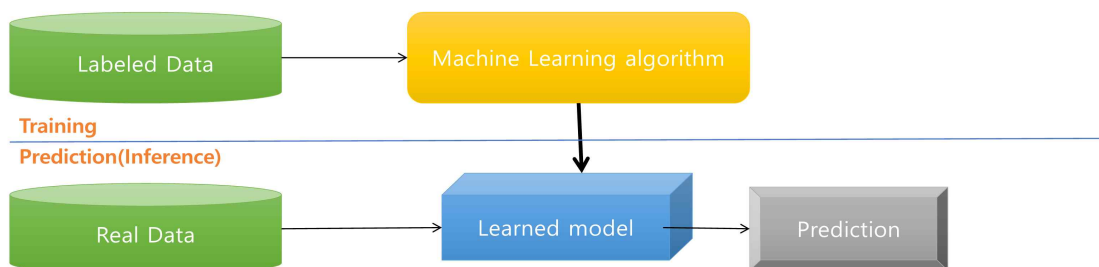
- A machine learning subfield of learning **representations** of data. Exceptional effective at **learning patterns**.
- Deep learning algorithms attempt to learn (multiple levels of) representation by using a **hierarchy of multiple layer neural networks**
- If you provide the system **tons of information**, it begins to understand it and respond in useful ways.



<https://www.xenonstack.com/blog/static/public/uploads/media/machine-learning-vs-deep-learning.png>

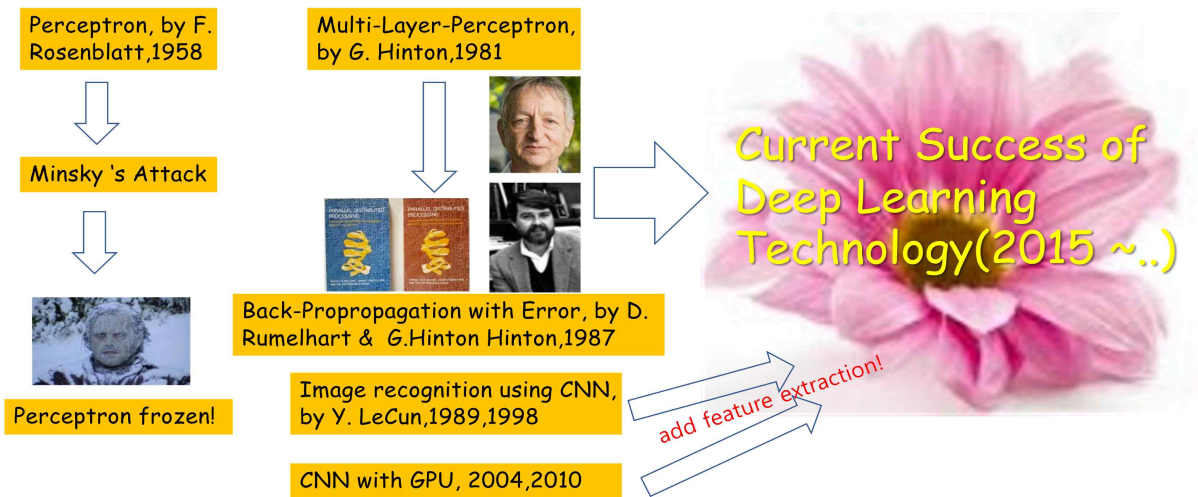
Machine Learning Basics

- Gives computers the ability to **learn without being explicitly programmed**



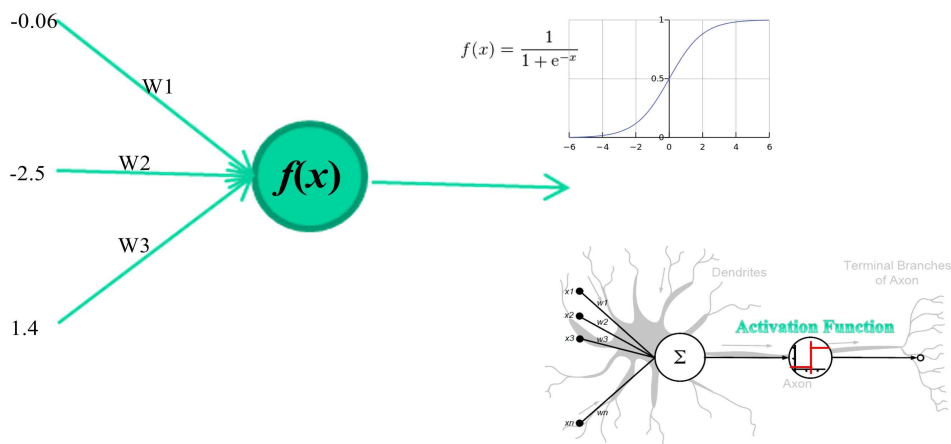
- Methods that can learn from labeled data and make predictions on real data

History of Deep Learning

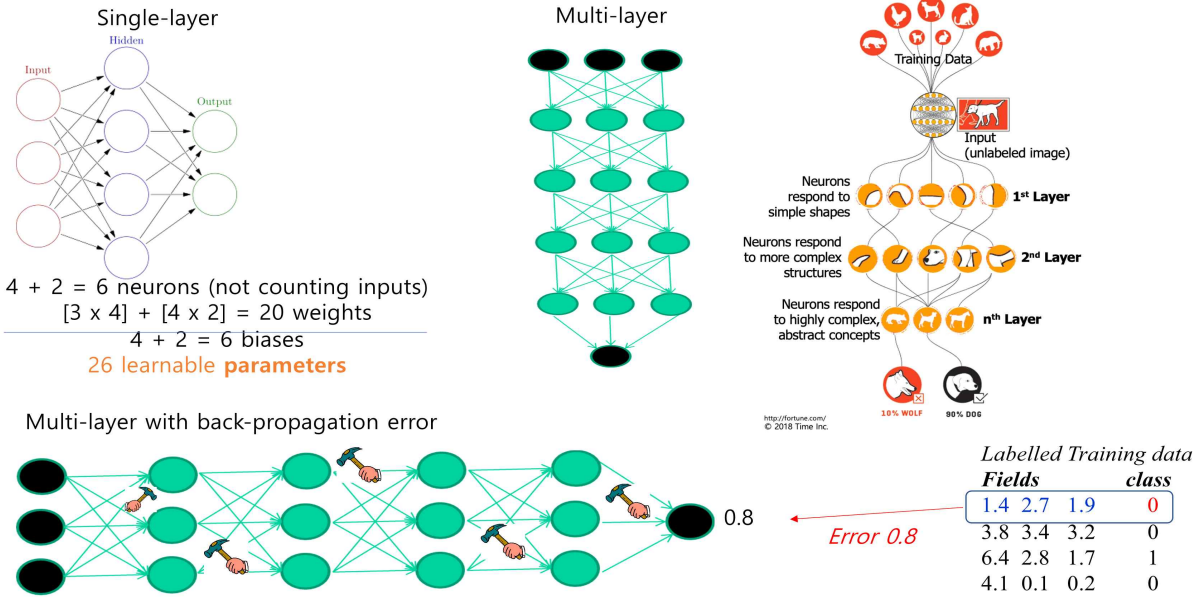


Deep Learning :

👉 Artificial Neural Network (Mimicking human brain cell function)



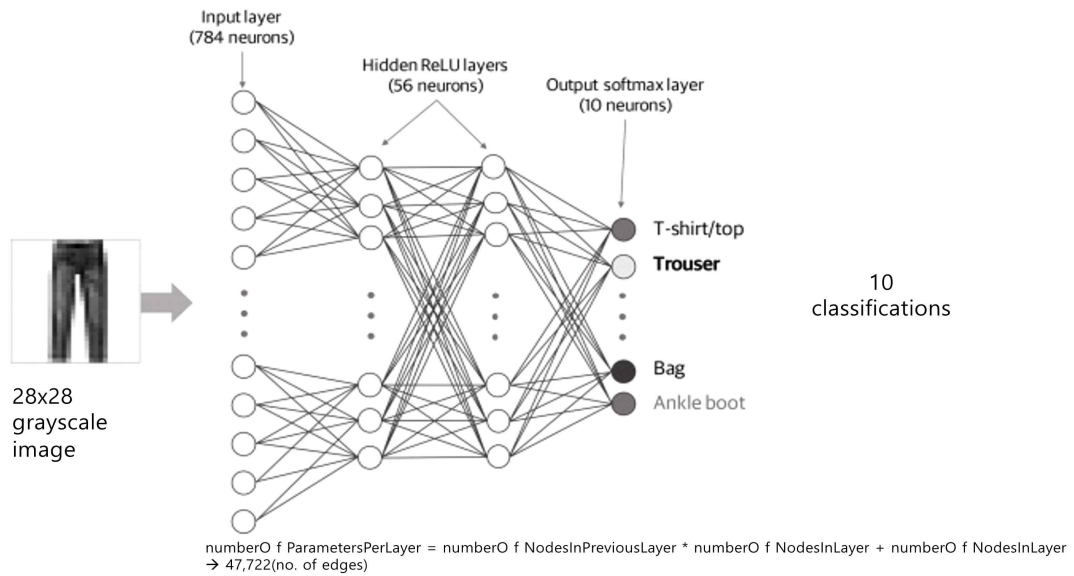
Multi-layer & Back-Propagation Neural Network



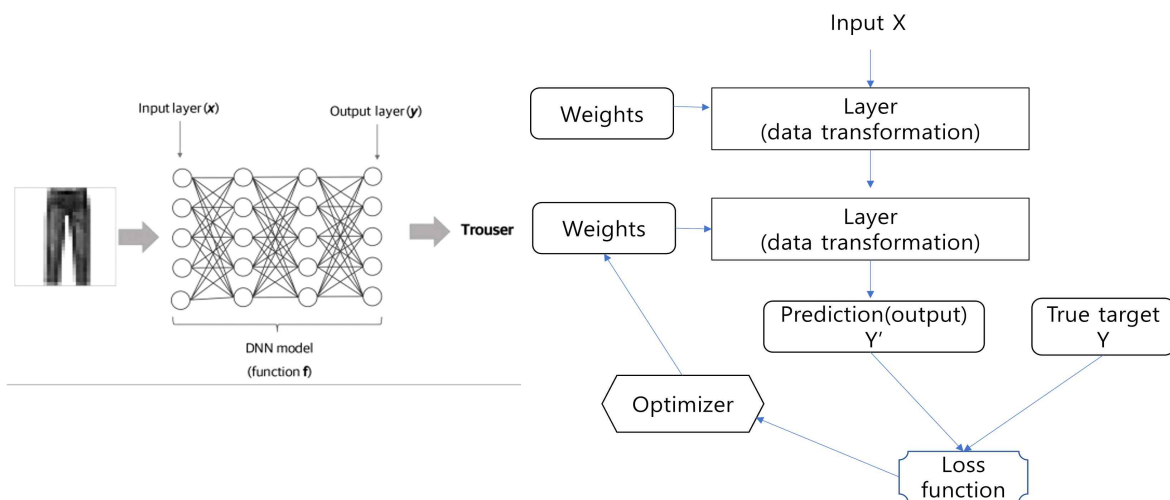
Training Set -> Fashion_mnist Data Set



DNN architecture for this simple classifier



Learning process of Neural Network



Python Source for Simple Image Classifier

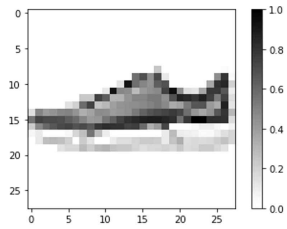
```

1. import tensorflow as tf
2. from tensorflow import keras

3. #get Train data
4. fashion_mnist = keras.datasets.fashion_mnist (train_images, train_labels), (test_images, test_labels)
5.     = fashion_mnist.load_data()
6.     class_names = ['T-shirt/top', 'Trouser', 'Pullover', 'Dress', 'Coat', 'Sandal', 'Shirt', 'Sneaker', 'Bag', 'Ankle boot']

7. #normalize the data
8. train_images = train_images/255.0
9. test_images = test_images/255.0

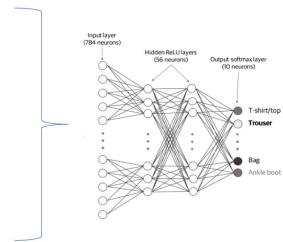
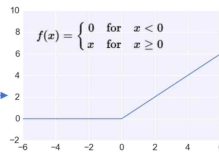
10. import matplotlib.pyplot as plt
11. plt.gca().grid(False)
12. plt.imshow(test_images[9], cmap=plt.cm.binary)
13. plt.colorbar()
14. plt.show()
    
```



15. # Define the DNN Model Architecture

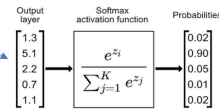
```

16. model = keras.Sequential([keras.layers.Flatten(input_shape=(28, 28)),
17.     keras.layers.Dense(56, activation='relu'),
18.     keras.layers.Dense(56, activation='relu'),
19.     keras.layers.Dense(10, activation='softmax', name='predictions_layer')])
20. model.compile(optimizer=tf.keras.optimizers.Adam(),
21.     loss='sparse_categorical_crossentropy',
22.     metrics=['accuracy'])
23. model.summary()
    
```



Layer (type)	Output Shape	Param #
flatten (Flatten)	(None, 784)	0
dense (Dense)	(None, 56)	43960
dense_1 (Dense)	(None, 56)	3192
predictions_layer (Dense)	(None, 10)	570

Total params: 47,722
Trainable params: 47,722
Non-trainable params: 0



```

24. # Train the model
25. model.fit(train_images, train_labels, epochs=6)
    
```

Epoch	Loss	Accuracy
Epoch 1/6	0.5145	0.8172
Epoch 2/6	0.3779	0.8634
Epoch 3/6	0.3432	0.8738
Epoch 4/6	0.3219	0.8803
Epoch 5/6	0.3075	0.8866
Epoch 6/6	0.2920	0.8906

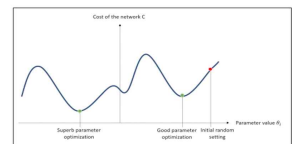


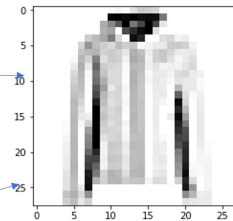
Figure 3-8. Using gradient descent, parameters of the network are tuned to minimize the cost (loss) during training.

```

26. #check how good the model is

27. test_loss, test_acc = model.evaluate(test_images, test_labels) print("Model accuracy based on test data:", test_acc)
10000/10000 [=====] - 0s 48us/sample - loss: 0.3472 - acc: 0.8713
Model accuracy based on test data: 0.8713

28. # Check the model for a specific image
29. image_num = 6
30. print("Expected label: ", class_names[test_labels[image_num]])
31. plt.imshow(test_images[image_num], cmap=plt.cm.binary)
32. #prediction
33. predictions = model.predict(test_images)
34. print("Predictions for image:", predictions[image_num])
Predictions for image: [ 4.3231974e-04  4.1278581e-05  1.2769662e-02  6.2850368e-04  8.8857430e-01
 1.0511450e-10  9.7545289e-02  2.0510029e-11  8.6009923e-06  2.4967002e-09]
    
```



88% coat !

Different Classifiers on the MNIST Database

Type	Classifier	Distortion	Preprocessing	Error rate (%)
Linear classifier	Pairwise linear classifier	None	Deskewing	7.6 ^[2]
K-Nearest Neighbors	K-NN with non-linear deformation (P2DHMDM)	None	Shiftable edges	0.52 ^[18]
Boosted Stumps	Product of stumps on Haar features	None	Haar features	0.87 ^[19]
Non-linear classifier	40 PCA + quadratic classifier	None	None	3.3 ^[2]
Support vector machine	Virtual SVM , deg-9 poly, 2-pixel jittered	None	Deskewing	0.56 ^[20]
Neural network	2-layer 784-800-10	None	None	1.6 ^[21]
Neural network	2-layer 784-800-10	elastic distortions	None	0.7 ^[21]
Deep neural network	6-layer 784-2500-2000-1500-1000-500-10	elastic distortions	None	0.35 ^[22]
Convolutional neural network	6-layer 784-40-80-500-1000-2000-10	None	Expansion of the training data	0.31 ^[15]
Convolutional neural network	6-layer 784-50-100-500-1000-10-10	None	Expansion of the training data	0.27 ^[16]
Convolutional neural network	Committee of 35 CNNs, 1-20-P-4 0-P-150-10	elastic distortions	Width normalizations	0.23 ^[8]
Convolutional neural network	Committee of 5 CNNs, 6-layer 784-50-100-500-1000-10-10	None	Expansion of the training data	0.21 ^[17]

DEEP

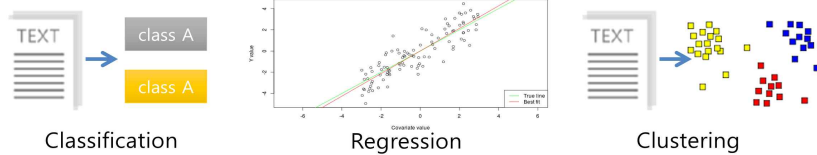
https://en.wikipedia.org/wiki/MNIST_database

Types of Learning

Supervised: Learning with a **labeled training** set
Example: email *classification* with already labeled emails

Unsupervised: Discover **patterns** in **unlabeled** data
Example: *cluster* similar documents based on text

Reinforcement learning: learn to **act** based on **feedback/reward**
Example: learn to play Go, reward: *win or lose*

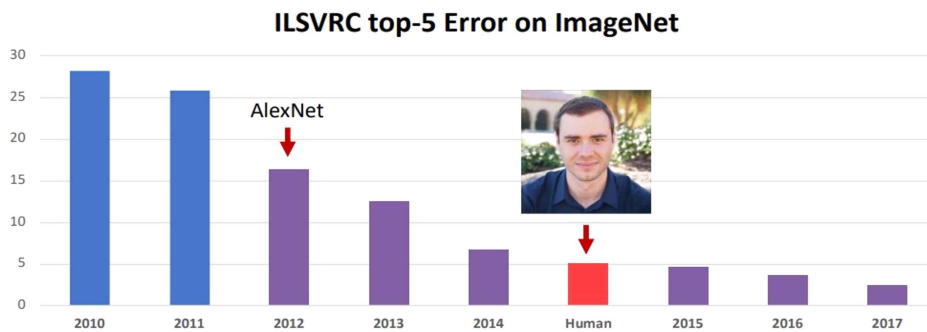


Anomaly Detection
Sequence labeling

...

<http://mbjoseph.github.io/2013/11/27/measure.html>

ImageNet: An ML Home Run (현재 일부 기능에서 인간 능력을 초월함)



But what do these results *really* mean?

Machine Learning: The Success Story

Image class

Reinforcement Learning

Machine translation

CHATGPT
OpenAI

Quo Vadis, Domine!

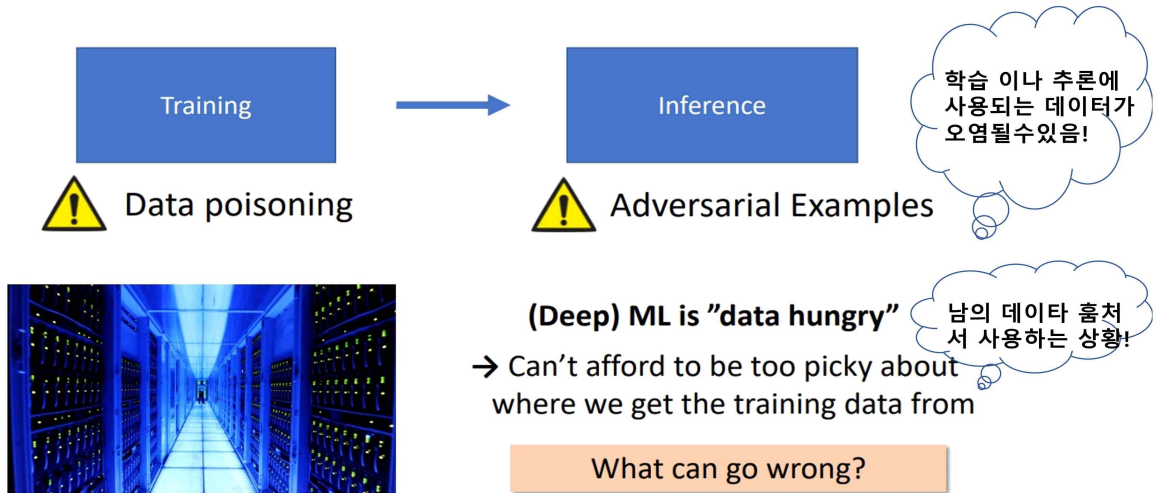
Vulnerabilities in Deep Learning

- Is Deep Learning safe? → No!, too vulnerable to criminal attacks.
- Is Deep Learning kind? → No!, cannot explain their results(BlackBox)
- Is deep learning conscientious? → No!, Draw conclusions by learning from training data that is not their own
- Is Deep Learning ethical? → No!, depend on the learning data
- Does Deep Learning make money? → Probably, Yes!

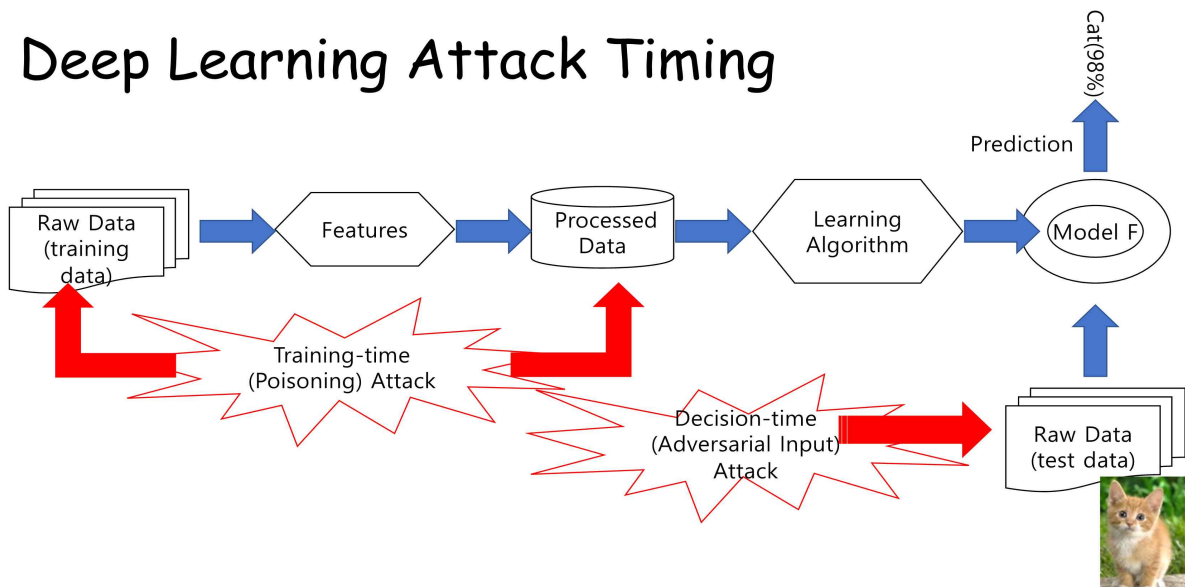
Ref. :

- Tutorial website: adversarial-ml-tutorial.org
- Explainable AI(XAI): Peering inside the deep learning black box(infoworld)

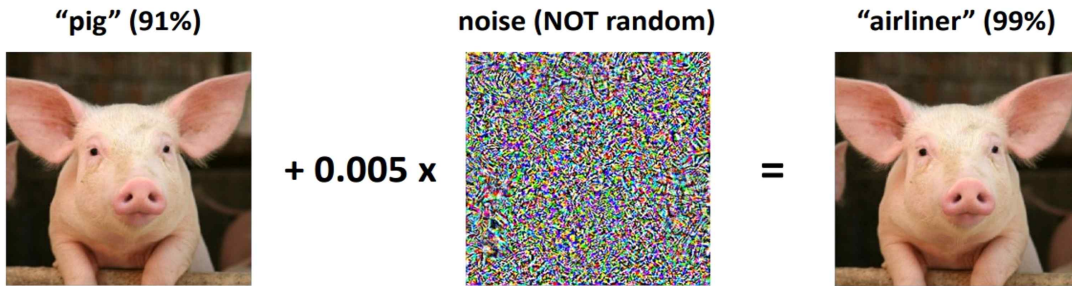
Inherent Vulnerability of Deep Learning



Deep Learning Attack Timing



DL Predictions Are (Mostly) Accurate but Brittle



[Szegedy Zaremba Sutskever Bruna Erhan Goodfellow Fergus 2013]

[Biggio Corona Maiorca Nelson Srndic Laskov Giacinto Roli 2013]

But also: [Dalvi Domingos Mausam Sanghai Verma 2004][Lowd Meek 2005]

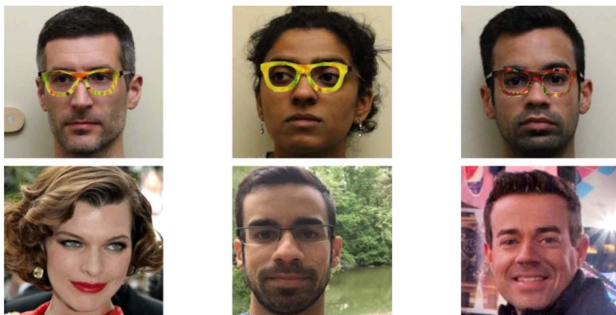
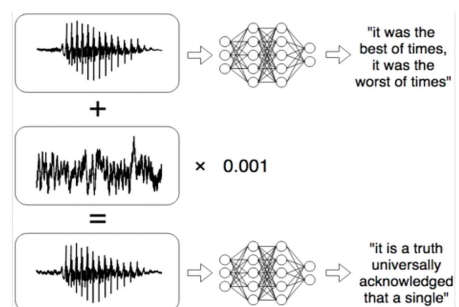
[Globerson Roweis 2006][Kolcz Teo 2009][Barreno Nelson Rubinstein Joseph Tygar 2010]

[Biggio Fumera Roli 2010][Biggio Fumera Roli 2014][Srndic Laskov 2013]

Why Is This Brittleness of DL a Problem?

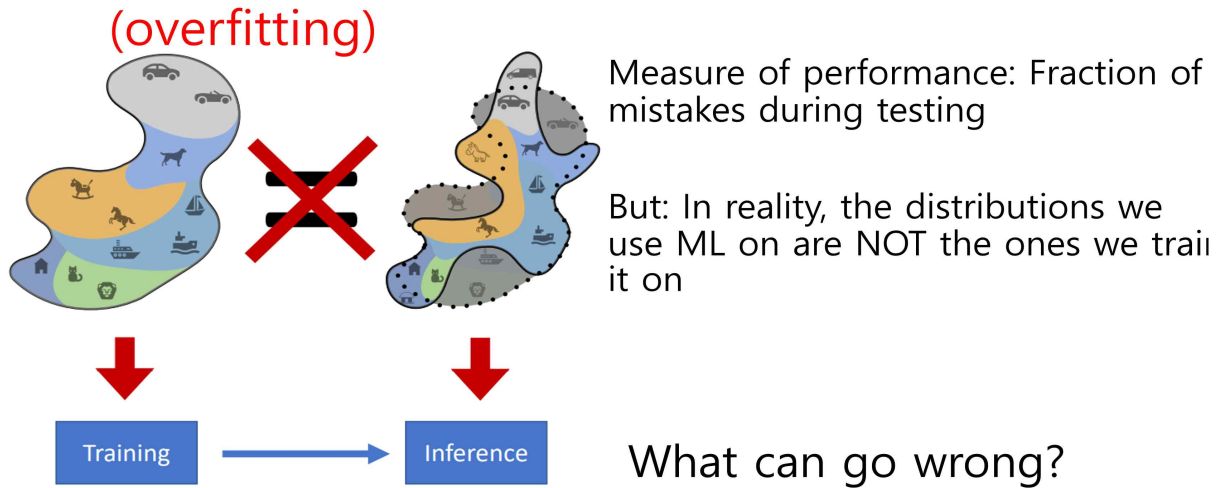
→ Security

[Carlini Wagner 2018]:
Voice commands that are
unintelligible to humans



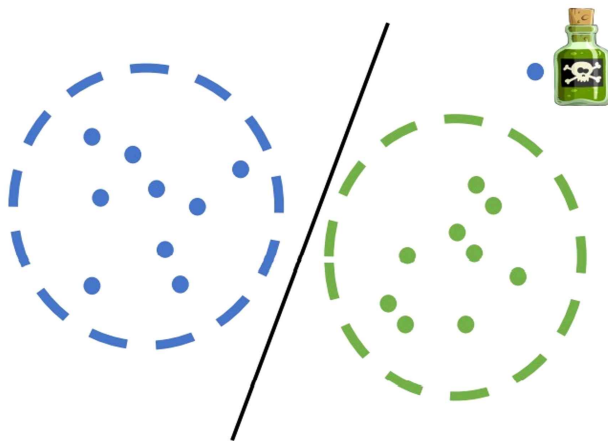
[Sharif Bhagavatula Bauer Reiter 2016]:
Glasses that fool face recognition

Limitation of Machine Learning Framework



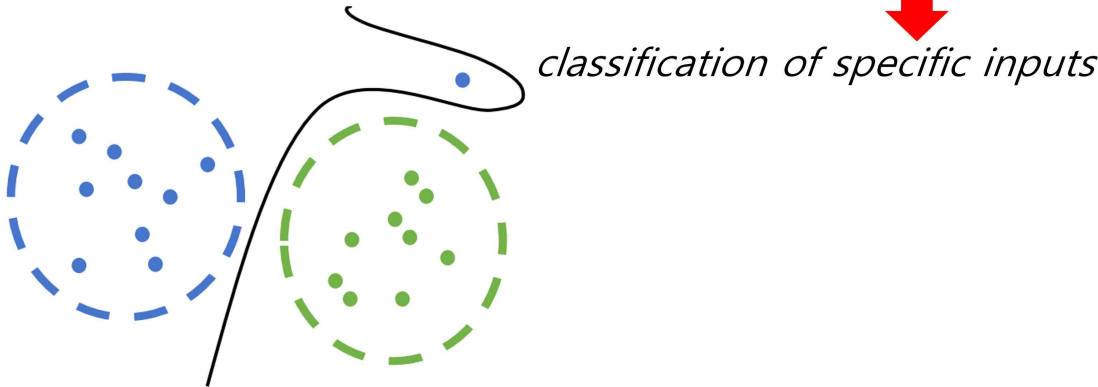
Learning using Poisoning Data

Goal: Maintain training accuracy but hamper generalization



Learning using Poisoning Data

Goal: Maintain training accuracy but hamper ~~generalization~~



Data Poisoning Examples

A small perturbation to one training example:

Label: Fish + ϵ → Label: Fish

Can change multiple test predictions:

Orig (confidence): Dog (97%)	Dog (98%)	Dog (98%)	Dog (99%)	Dog (98%)
New (confidence): Fish (97%)	Fish (93%)	Fish (87%)	Fish (63%)	Fish (52%)

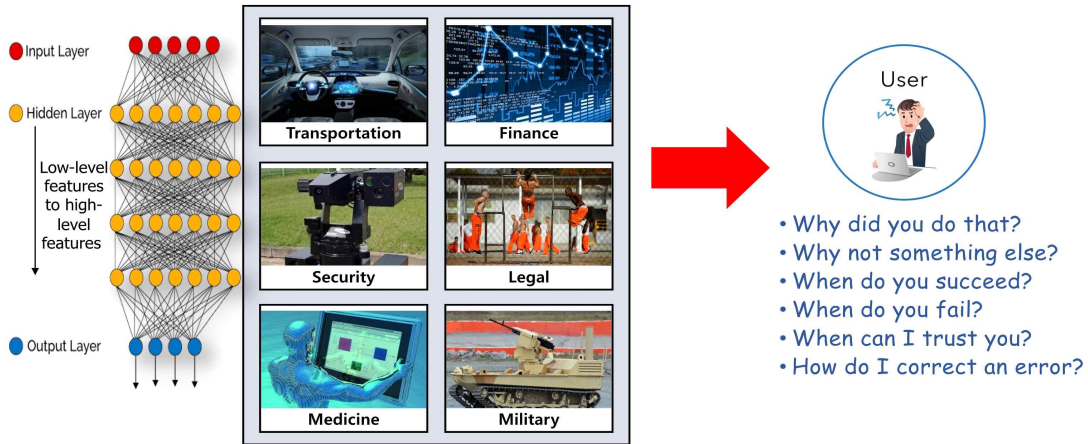
[Koh Liang 2017]: Can manipulate many predictions with a single "poisoned" input



[Gu Dolan-Gavitt Garg 2017][Turner Tsipras M 2018]: Can plant an undetectable backdoor that gives an almost total control over the model

(To learn more about backdoor attacks)

What Happen if the DL cannot explain the Output itself?



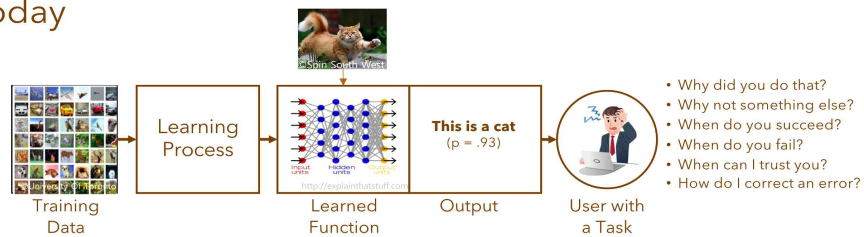
From DARPA XAI and XAI-for-UCB-Forum



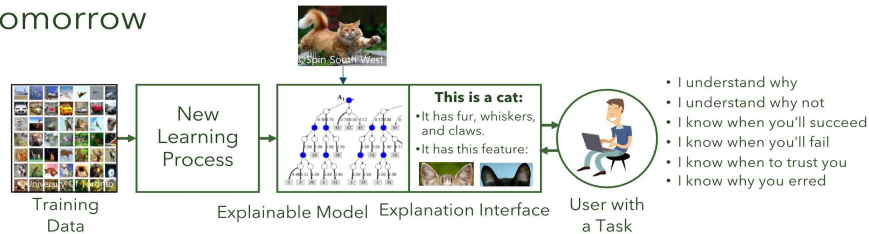
What Are We Trying To Do?



Today



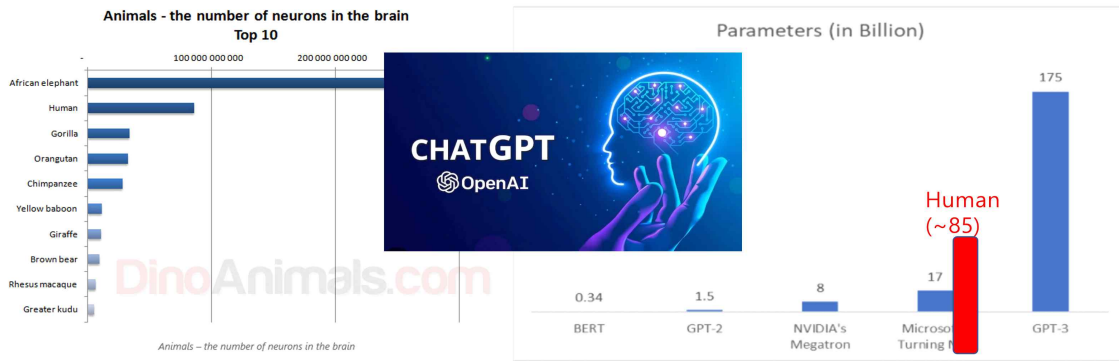
Tomorrow



Approved for public release: distribution unlimited.

30

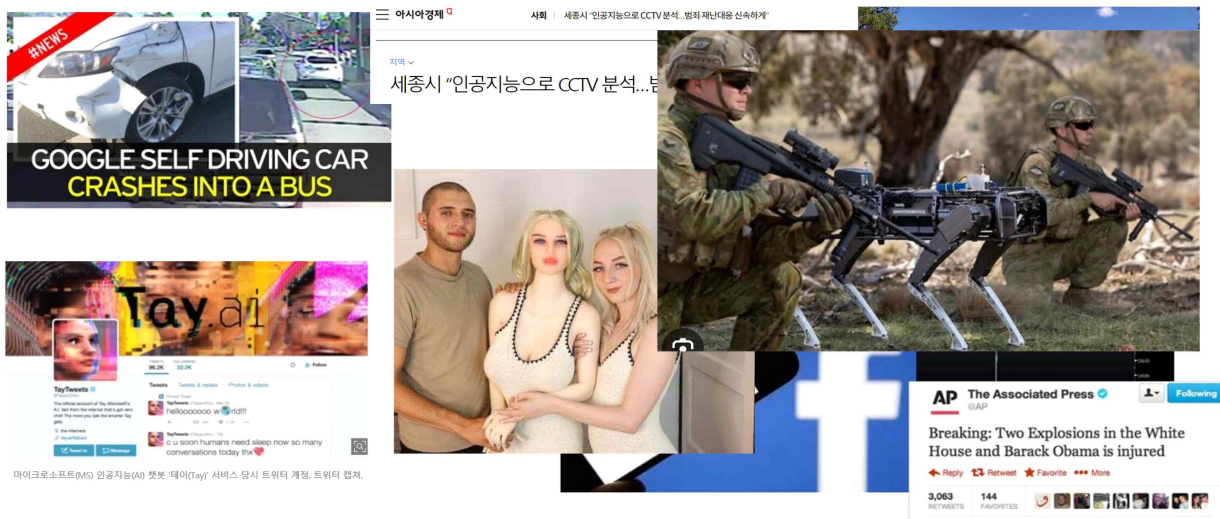
The Darker side of GPT-3 : Bigger isn't always better



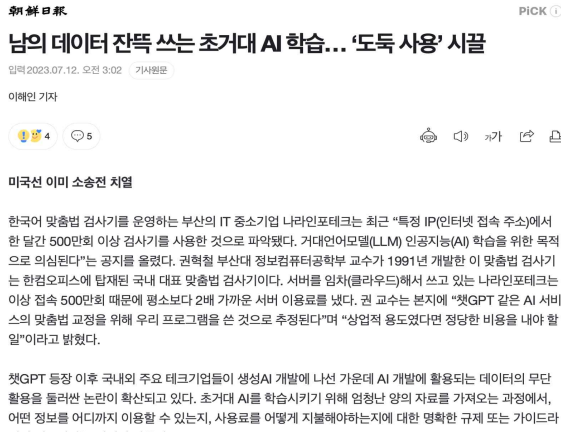
Source: Search Engine Watch

- the model cost around \$10 million dollars to train and used approximately 3 GWh of electricity (approximately the output of **three nuclear power plants for an hour**).
- [bigger isn't always better](#) and need to rethink the approaches to AI in the upcoming years - **The darker side of GPT-3**, by A. Romero(2021)

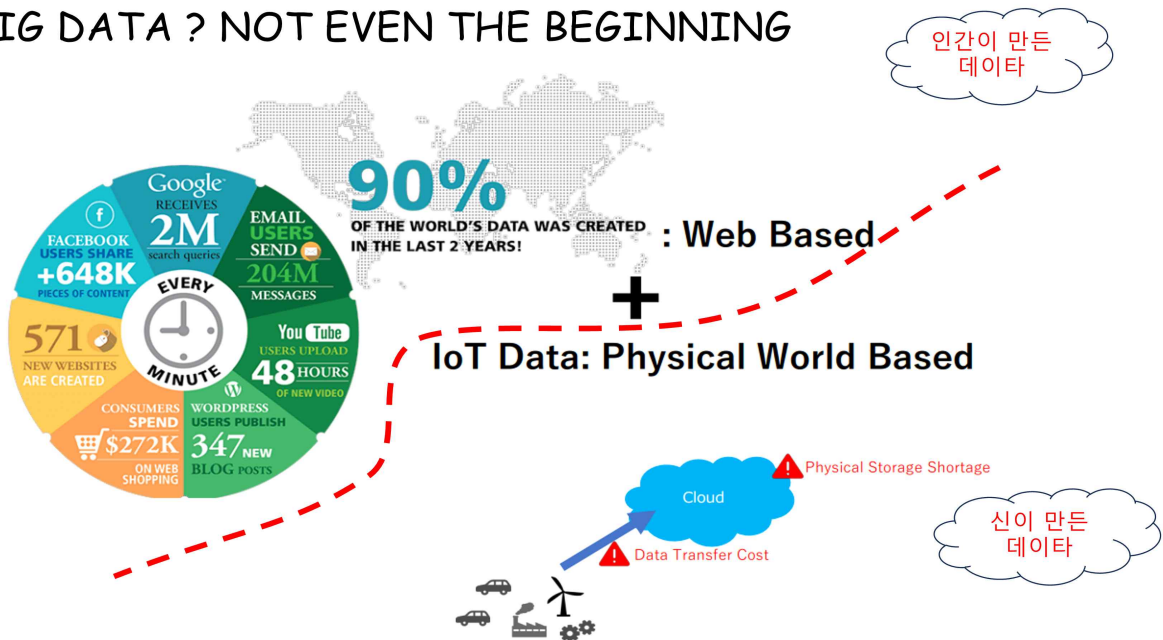
Intermediate conclusion: Problems that cannot be solved only by engineers



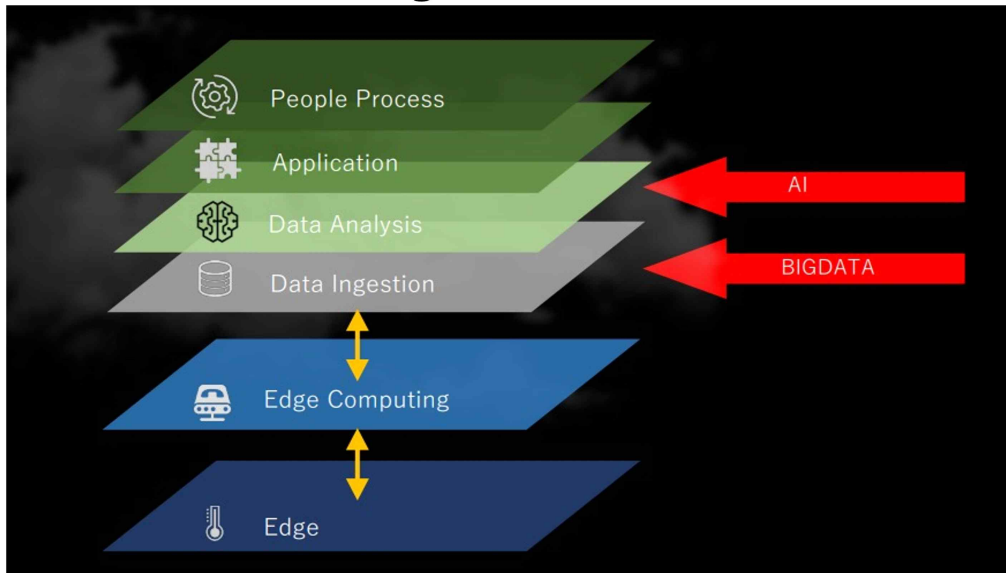
Who has ownership of the collected data?



BIG DATA ? NOT EVEN THE BEGINNING



Cloud based Intelligent IoT



Slide 35

CLOUD COMPUTING SERVICE PROVIDERS

• MICROSOFT AZURE 

• AMAZON WEB SERVICES 

• GOOGLE CLOUD PLATFORM 

Who will control their greed and unscrupulous use of big data?

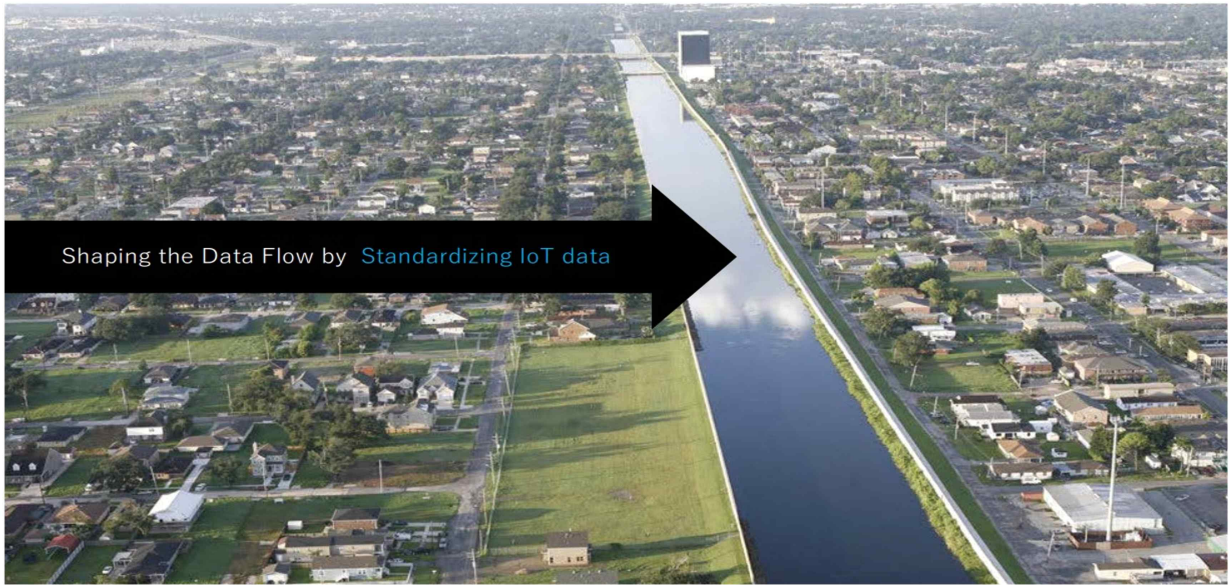


0/23/23

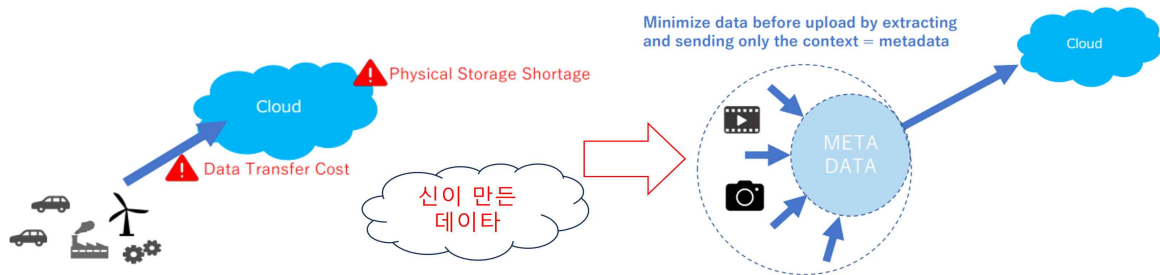
<http://rtiab.knu.ac.kr/>

Slide 36

Incentivizing: Data Exchange & AI Model Exchange



Minimizing uploaded IoT data



- Save the Earth !
- Claim the Data Ownership !
- Self-Organized IoT : inspired by Nature

Open Problems emerging in the era of AI

- “디지털 유토피아는 거짓이다. 디지털 디스토피아로 가고 있다” - Power & Progress
- AI 기술을 제어하고 통제하는 합리적인 방법을 찾아야 한다.
 - 기술의 특성을 잘 파악해야 한다.
 - AI 기술은 인간의 감성에 영향을 미치고 있다
→Humanity의 통제에서 벗어나면 대혼란의 시대가 도래함..
- 인문학에 의한 AI 기술의 통제 방법
 - Humanity에 반하는 민감 정보 데이터에 대한 AI의 접근 차단(논리적 근거 제시)
✓ 내 얼굴 학습하지 마라!, 내 생체신호 무단 수집하지 마라!, 내 검색 내역 추적 말아!
 - 좋은 학습 데이터 개발에 참여(인터넷 게임, 영화소셜 시나리오, 선호도 추적 추천...)
 - 학습데이터에 윤리성 부여 방법 개발
 - AI의 윤리적 침해 가능성 제시 연구(모방범죄, 표절, 가짜뉴스, 피싱,...)
- AI 발전 방향을 일반대중에게 이익이 되는 방향으로 유도해야...
 - 데이터에 대한 소유권...
 - 데이터 활용에 대한 윤리의식
 - 데이터를 활용한 상품화로 인한 이익의 분배

Conclusion

- “There are seven sins in the world: Wealth without work, Pleasure without conscience, Knowledge without character, Commerce without morality, **Science without humanity**, Worship without sacrifice and Politics without principle...” by M. Gandi
- Although current AI technology is a very vulnerable and dangerous technology, it is invading the human world too quickly and too deeply.
- We must control and guide this AI technology with humanistic values...
- **Cyber-Physical Humanity Space(CPHS)**
→ Urgently expand the scope of humanities in the cyber world.

References

- "AI의 환상을 경계하라" → 권력과진보(Power & Progress), Daron Acemoglu, Simon Johnson(MIT)
- <https://www.kyosu.net/news/articleView.html?idxno=108807>, 편향된 '신자유주의 비판'... "디지털 대응은 소홀"(교주신문)
- <https://n.news.naver.com/article/newspaper/009/0005190792?date=20230923>, 의학의 난제를 푼 AI, 노벨상 접수 눈앞...
- https://n.news.naver.com/article/015/0004882314?cde=news_edit, 美 법원 "AI가 만든 창작물, 저작권 없다"
- Herbert Alexander Simon (June 15, 1916 - February 9, 2001), The Sciences of the Artificial(1969,1981)
- Noam Chomsky^[a] (born December 7, 1928), Chomsky Hierarchy - Basic theory of programming language

“Marginality and Reflexive Engagement”

Jin Y. Park
(American University)

(Kyungbook National University International Humanities Conference
North American Korean Philosophy Association Annual Conference
Kyungbook National University
November 9-10, 2023)

[Draft- Please do not cite.]

1. Introduction

Examining a list of topics for the conferences I plan to participate in from this fall to next summer, I realized that similar topics had been chosen by conferences that were not necessarily related to one another.

The topic of this year’s North American Korean Philosophy Association’s annual meeting is “Communication, Dialogue, and the Expansion of Korean Philosophy.” The Kyungpook National University’s International Humanities Conference is exploring topics related to “Reconciliation.” A conference next April that I’ve been invited to has the topic “Religious Conflict and Coexistence in the Korean Context.” The East-West Philosophers Conference, which many of us frequent, has the topic “Trauma and Healing.”

These topics in some way reveal the reality of our time. We live in a world that is increasingly polarized, in relation to power, wealth, views of reproductive rights, gender identity, national identity, and so on. That is the case in at least the U.S. and South Korea, two societies I have direct relationships with.

In this more polarized world, the center is getting smaller and more powerful and the margin is larger and struggles for survival. Will the margin in this bipolar world merely be

1

subject to the mercy of the center, or can we reconfigure marginality so that changes can occur? What tools do we have, as humanities scholars or everyday citizens, to reconcile conflicts, heal trauma, and facilitate coexistence?

I’d like to consider these questions from the position of those who are at the margin, exploring its diverse spectrum and pervasiveness in our society. More importantly, the margin should not be a silent group of people submitting themselves to the mercy of the center. It has the power to decenter the center. Reflexive engagement is proposed as a way of conceiving the mode of solidarity for the margin’s execution of its agency.

2. The Center and the Margin

The polarization of the world divides society dualistically: those who are at the center versus those who are at the margin, haves versus have-nots, men versus women, white people versus people of color, the West versus the non-West, colonizers versus colonized. The power dynamic between the two groups is evident: the center has the power to control the margin. The postcolonial thinker and activist Franz Fanon (1925–61) characterized the colonial world as “a world divided into compartments,”¹ and this division, this dualism of those who have power, the center, and those who do not, has an impact on every aspect of the lives of the colonized people, both mental and physical, to the extent that the power dynamic of the Manichean division of society is extended to spatial division. Fanon describes it this way: “The settlers’ town is a strongly built town, all made of stone and steel. It is a brightly lit town; the streets are covered with asphalt, and the garbage cans swallow all the leavings, unseen, unknown and hardly thought about.” As opposed to the colonizer’s space, the zone populated by the colonized people is “a place of ill fame, peopled by men of evil repute. . . . It is a world without spaciousness; men live

2

there on top of each other, and their huts are built one on top of the other. The native town is a hungry town, starved of bread, of meat, of shoes, of coal, of light.”² Hence the center (the colonizer) and the margin (the colonized) live in two different physical zones: “The zone where the natives live is not complementary to the zone inhabited by the settlers. The two zones are opposed, but not in the service of a higher unity.”³

South Korea also sees marginalization by space, which further connects with wealth and power, if not to the extreme degree described by Fanon regarding the colonizer’s and the colonized people’s spaces. The expressions *kangnam* (south of Han River) and *kangbuk* (north of Han River) no longer just designate geographical regions in Seoul. They reveal the power dynamics of the people living in the two regions. Seoul and non-Seoul, like cities and rural areas in post-industrial society, also carry this power dynamic.

Marginalization through space is also related to marginalization through language. What is known as the standard language is mostly the language spoken by the center and at the center, meaning in the capital city. Here in Korea, that would be the Korean language as spoken in Seoul, without other regional accents. Jacques Derrida, the twentieth-century French philosopher, once said that French was his only native language, but the French he spoke was not indeed French, since *French* means the language spoken in Paris. He was Algerian French; he was born and grew up in Algiers.

Power, wealth, region, language, and all too familiar identities such as race and gender, all function as categories to divide people between the margin and center. Once we begin listing categories through which people are marginalized, we realize that almost everybody is in one way or another at a marginal position. Some people might have multiple marginal positions, like myself: a woman in a patriarchal society, an Asian in the West-centered world, an Asian

American in the white-centered American society, teaching Asian philosophy for decades in an academia dominated by Western philosophy.

Interestingly enough, and correctly, Fanon connects the exploitation by the center, the colonizer, of the margin, the colonized, with the Aristotelian logic that has been the foundational logic of Western philosophy. Fanon argues, “Obedient to the rules of pure Aristotelian logic, they both [natives and settlers] follow the principle of reciprocal exclusivity. No conciliation is possible, for of the two terms, one is superfluous.”⁴ Fanon’s evocation of the excluded middle in Aristotelian logic hits the bullseye behind the logic of marginalization, which I call the logic of exclusion.

3. The Logic of Exclusion and Violence

A philosophy professor once studied the relationship between gender, ethnicity, and the values of scholarly works by examining the gender and ethnicity of the 267 most-cited authors (born in 1900 and after) in the *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, one of the most prestigious encyclopedias in the field. Of the 50 most cited authors, only 2% were female and 0% were minorities. Among the 100 most cited, 7% were female and 1% were minorities. Among the 267 most cited, 10% were female and 3% minorities.⁵

The simple fact that a scholar is a male or white increases the value and authenticity of the claims and research presented in their scholarly publications. Works by women and scholars from minority groups are mostly ignored or not registered as valuable research or worthy of consideration. Their works are excluded in the competition of academic values. How much are readers’ intentions involved in this phenomenon? It’s difficult to say that anyone intentionally decides that the value and validity of a scholarly work has anything to do with anyone’s gender

or ethnicity. On the other hand, unconventional wisdom repeatedly claims that in meetings when a woman presents an idea, the participants just listen and pass, whereas when a male participant presents a similar idea, it is praised as great. Bias is not skin deep, nor are the various forms of exclusion in our society. They are intricately intertwined with the structural injustice that has become an artery of society.

The logic of exclusion can be characterized by preemptive exclusion. When scholars of minority groups are excluded or discriminated against in assessing the value of their scholarship, the exclusion occurs without considering the merits of their scholarship: that is, preemptively. The French sociologist Pierre Bourdieu uses the expression “unexamined exclusion” for what I here called preemptive exclusion. Preemptive exclusion, or unexamined exclusion, is the basis of social discrimination, which enhances the marginalization of certain groups.

Preemptive exclusion also expands marginalization. In this context, the process of marginalization can effectively be explained by another of Bourdieu’s concepts, cultural capital. The Marxist concept of capital is related to the economic resources of an individual or group, whereas Bourdieu’s concept of cultural capital shows that economic status does not exist in an isolated condition but rather in a social and cultural context. Let me explore this idea through a Korean novel from the 1970s.

A Dwarf Launches a Little Ball (1978), a novel that became well-known for its depiction of the socially alienated group in the 1970s in South Korea, reveals how the idea of modernity in fact perpetuates the logic of exclusion of the premodern period. Modernity claims equality for all and thus demanded the elimination of inherited privilege of the premodern period. *Dwarf* tells the story of a lower-income family in Seoul in the 1970s, when South Korea was rapidly industrializing. The father of the family is depicted as physically a dwarf, and the family has one

5

daughter and two sons. In the story, the family receives an eviction notice because their house was built illegally, and the city wants to demolish the illegal housing in the region to build new apartment buildings. Gentrification is taking place in the name of modernization. The city government offers the residents money for the demolition of their house and the right to buy a unit in the newly built apartment building, but the price to purchase a unit in a new apartment is more than double the money they will receive from the government, which means that the residents have no hope of staying.

The three children all had to stop their education somewhere at the middle-school level because of financial problems. In the story, both brothers are well aware of the importance of education if they were to escape a life of poverty, since as they say, their society is “primitive to a shocking degree” in that the world is divided between the educated and those who are not.⁶ But even with that awareness, the opportunity to receive education doesn’t come easily for those living at the margins of society like the dwarf’s children. They need to work at a factory in order to make ends meet for their family of five. To make things worse, when the brothers demanded changes of the terrible working conditions, they are fired.

In the printing factory, while typesetting documents related to an old serf trading record, one of the sons realizes that the conundrum of his family is not something that just happened in his parents’ generation; rather, it must have a long history, with many generations of people suffering from being at the margins of society:

“Serfdom was abolished three generations ago. At the time, my great-grandparents were not aware of it. Much later, when they learned about the emancipation, their reaction was ‘Please do not throw us out.’ Grandfather was different. He tried to break out of the traditional customs. His old master gave him

6

a house and some land. But it was no use. Grandfather was less ignorant than his father. Up until great-grandfather's generation, one could benefit from ancestors' experience, but in grandfather's time that experience provided no help. Grandfather had neither education nor experience. He lost his house and the land."⁷

Emancipation from serfdom cannot do the entire job of helping those who suffered for generations under inhumane treatment stand independently all of a sudden. Even though the family was given a house and land, their lack of accumulated knowledge (that is, the lack of cultural capital) makes it almost impossible for the newly liberated people to make their way on a par with others whose families had owned houses and land for generations and thus had accumulated the know-how of managing them. Without such inherited financial and cultural capital, marginalized people, like the dwarf's family, need to overcome an intergenerational deficiency. How should one respond when facing an unequal reality and when still in the disadvantageous position of being at the margin?

In the context of American society, the intergenerational trauma and marginalization of the black American people makes it more difficult for them to overcome the marginal position of being a people of color in American society. The situation is the same for women. Women were in a marginal position for generations, and many of their social contributions still have not been acknowledged. And when women venture to make their paths in the world of men, they are rarely evaluated by their own merits, but instead have to deal with the burden of the millennia-old history of patriarchy.

Is it possible to envision a different logic for a different world? I would like to propose Buddhist logic as a way to get started with that project and as a thought experiment. When

7

Buddhism began to be spread in the Western academia, scholars expressed doubts about whether there is a strong ethical paradigm in Buddhism, a suspicion that was related to Buddhist logic. In normative ethics, a clear distinction needs to be made in order to decide what is right and what is wrong. The foundational Buddhist worldview puts forward that things exist through an intricately weaved net. As Buddhism proposes the world of interconnectedness, a question is immediately asked in the context of logic and ethics: namely, if good is related to evil, how can one know how to do good things? Since a clear distinction is not possible in Buddhism, Buddhism lacks logic and ethics, the argument goes.

The problem of this line of argument is that it has already set up what ethics should be and preemptively excludes diverse possibilities to approaching ethics. Ethics means ways to live together with other beings and further contribute to the flourishing of beings and there cannot be just one way of accomplishing that goal. In the Western ethical theories, feminist care ethics is an example that tried to go beyond the preconception of normative ethics.

The twentieth-century Korean Buddhist thinker Paek Sŏnguk's (白性郁 1897-1971) argument about Buddhist logic and its ethical implications offers us an ethical paradigm of Buddhism that can look very different from the Western normative ethics but can help us envision how to live together with others in a more equitable way. One of the examples that Paek uses in his explanation of Buddhist logic and its social implications is the dichotomy of equality and inequality. Equality is a foundational value in a democratic society, and we assume that most people in a democratic society would support equality and work to eliminate inequality. On the surface, that should be the case; as such, this is the argument with which most of us are familiar.

Paek's Buddhist philosophy proposes different approaches to understanding and evaluating the seemingly dualistic stances. Paek argues that, on the surface, everybody wants to

8

have equality and to get rid of inequality. But if we think about the reality of equality and inequality, the fact that one considers equality means that we already live in inequality, which means that one cannot eliminate inequality without at the same time eliminating equality. And in certain situations, people want inequality (by which I assume hierarchy). For example, in a classroom, the professor and students are not equal in terms of power, no matter how a professor uses a student-centered pedagogy. What this means is that, when we say we support equality and want to eliminate inequality, we are talking about the ideas but not their implementation in reality.

Paek thus argues:

“Equality” is a relative concept that is possible only against the background of inequality. One could say, “Equality is the mother of inequality and inequality is the mother of equality.” In this respect, Buddhist philosophers pursue truth both in equality and inequality from the perspective of *samādhi*. They claim: (1) equality is equality: this is the case at least in theory and in view of human nature; (2) equality is not equality: where there is no inequality, there cannot be equality. This is the case in actual reality; (3) equality is neither equality nor inequality. This assertion involves an interpretation but also a truth. If one were to realize equality, they must assert that equality amounts to inequality and that inequality amounts to equality.⁸

Later, Paek summarizes: “Equality is neither equality nor inequality.”⁹ In explaining why Buddhism proposes this line of argument, Paek brings our attention to the “danger of extremes” and says that the idea of equality being neither equality nor inequality is “the final line of defense against extremism.”¹⁰

9

What kind of extremism did Paek have in mind? Inequality can go to extremes, as we are currently experiencing in our society and in the world, but can equality develop into extremism? In asking this question, we are already committing ourselves to a dualistic viewpoint: not only does dualism exert itself by dividing ideas, regions, and values into two separate domains, it also places hierarchical values on them. The concepts of good and bad, right and wrong, and light and darkness all divide values into two categories with the first of the pairs taking a higher value over the second. Paek challenges such a logic and warns that what is considered positive could also result in extremes when it demands to be sustainable in itself. When one makes claims for equality or justice exclusively, the self-righteousness of the claim could result in damaging and violent situations.

Unlike the dualistic division of good and bad or equality and inequality, Buddhism envisions that the two sides in the spectrum of dualism cannot help but mutually construct an identity, which Huayan Buddhism calls “mutual identity” (K. *sangjūk* 相即) and “mutual containment” (K. *sangip* 相入). Within the identity of the center lies the margin and vice versa. Without containing the other, the self cannot define itself. The modern Japanese philosopher Nishida Kitarō (西田幾多郎 1870-1945) calls this paradox, “absolute contradictory self-identity” (J. *zettai mujun teki jiko dōitsu* 絶対矛盾的自己同一). That is, the identity of the self is not possible without considering the non-self; hence, the self contains within itself its other to define itself.

Even when we accept in our daily lives the mutual indebtedness of the self and others, or the necessity of inequality in order for equality to be sustained as a concept (or the necessity of the margin to sustain the concept of the center), it is not easy to apply this logic of inclusion—as

10

opposed to the logic of exclusion—to our thought process and activities. However, in order for any dialogue to take place and proceed toward reconciliation, a cultivation to remind ourselves of this logic of inclusion is essential. In this context, I would like to consider not just engagement but reflexive engagement as one way for us to train ourselves toward healing and co-existence.

4. Reflexive Engagement

Pak Ch'iu (1909-1949), the modern Korean thinker, makes clear the nature of actions to induce changes in the status quo. Critical of philosophy as a discipline for its lack of awareness of the realities that people face and its elitism, Pak defines philosophy as “ismistic theory” (K. *ism chōk t'eoria*, 이즘적인 테오리아) instead of simply “theory” (K. *t'eoria*, 테오리아).¹¹ By “theory,” Pak means that which deals exclusively with “the truth or falsity of cognition,”¹² whereas, in “ism,” priority is given to “the morality of good and evil.” Pak argues that, when philosophy defines itself just as a theory, people are generous to corrupted scholars, whereas, when philosophy is understood as an “ism,” the falsity of a philosopher could cause critical damage to the thinker. Pak acknowledges that, when philosophy is practiced just as a theory, since it concerns the truth or falsity of cognition regardless of the context or parties involved in the evaluation, its job ends once an evaluation of truth or falsity is decided regardless of its relation to reality right here and right now. A philosophy as “ism,” however, demands change toward a situation or person and therefore cannot help but have a partisan nature.

In the case of either philosophy as a theory or as an “ism,” however, for Pak, the act of philosophy is not a representative characteristic of what we usually assign to philosophy, such as objectivity or universal truth. Philosophy as theory does not arrive at an objectivity or universal truth; instead, it results in philosophy’s lack of engagement with reality, and such a philosophy,

Pak argues, tends to support the goal of those who have power. Pak uses the modern European Enlightenment philosophy as an example. It endorsed and still maintains the objectives of freedom and equality of all. In fact, however, these ideas served to give power to the newly emerging bourgeoisie class, whereas the marginalized groups, such as not-haves, manual workers, and women were excluded from such privilege.

If we define a philosophy as an “ism,” as Pak promotes it, meaning a discipline that demands change of the status quo, how does the activation of the demand take place? To answer this question, let’s consider the idea of the solidarity of the margin not in the format of the margin versus center, but in a way of expanding the margin, so that the division between the margin and the center becomes blurred and the two work together for each other’s benefit.

The Japanese sociologist-feminist thinker Ueno Chizuko’s definition of feminism helps us further enhance such a vision. In her thought-provoking book *Nation and Gender* (1998), Ueno argues that “female citizenship” is a “logical paradox.”¹³ Citizenship in the modern world is based on the equality of all the members of a nation-state; on the other hand, women in a modern nation state which functions as a patriarchal system are still second-class citizens. Hence, the idea of “female” (second-class) “citizenship” (equality for all) cannot exist other than as a logical paradox. Ueno, however, does not propose a dualistic confrontation of men and women to challenge the patriarchy. Instead, she proposes what I would call the solidarity of the margin as she states: “Feminism is from first to last an idea of, for and by, the minority. By minority, I mean those people who are oppressed, handicapped and/or discriminated against, and those who are weak and vulnerable. Feminism is not an idea that advocates that women should become powerful on a par with men, an idea I call a ‘catching-up strategy’, but should be an idea that respects the dignity of minorities just as they are.”¹⁴

If the margin strives to be the center, as in the catching-up strategy, we face a zero-sum game in the sense that the margin-that-becomes-the center (if the margin is successful in catching up to the center at all) will create another margin. Hence, Ueno demands that feminism should embrace all those who are at the margin and discriminated against, which will destabilize the center.

In a different environment but using a similar logic, African American Buddhist Lama Rod Owens tells us that challenging a racist society in recognition of the suffering of African Americans should not mean restricting actions to address the suffering of African Americans alone. Rather, it entails embracing all those who suffer injustice. Owens observes that “political Blackness also embraces the lives of all people who survive systems of racial violence. My identity as being Black means I am always on the side of those of us who are targeted by systematic violence including racism, queerphobia, transphobia, misogyny, ableism, and ageism.” Owens declares, “A personal slogan of mine is that if you are marginalized, you are Black.”¹⁵ In Owens’ declaration, the familiar black-white dualistic conflict structure becomes destabilized—and this should be the case, since one’s identity is not singular. A person could be a white-working class-woman, or a super wealthy-black-male, or a white-male-homosexual, or a rich-Asian-male, and so on. One’s identity is usually comprised of a mixture of commonsense minority and central positions, which begs each individual to reflect upon their own marginal position in this seemingly dualistic structure of center and margin.

Despite the multiple subjectivities, individuals tend to highlight their central positions and suppress the marginal ones; as a result, instead of creating solidarity with the margin, one makes efforts to be part of the center. Even if we are not criticizing the human desire to be powerful and to enjoy privilege, one cannot help but consider the consequences when such desire

becomes activated uncritically, without reflection. The end result will cause enormous suffering to others and eventually to oneself.

“Reflexive engagement” or “reflexive solidarity” is proposed here as a precaution to prevent solidarity or engagement from becoming extreme, as happened in recent history when solidarity was utilized for a totalitarian goal. Reflexive solidarity demands that individuals constantly reflect upon the basis of their engagement. A few examples from modern Korean thought traditions demonstrate that this is not a completely new idea.

The modern Korean poet Kim Suyōng (1921–1968) is credited as a poet of engagement. Identifying poetic freedom as political freedom, Kim attempted to break away from the poetic conventions by using expressions that were considered non-poetic at the time in his political poems, such as “diarrhea” or “bathroom tissue.”

In “Blue Sky” (P’urūn hanūl ฟ้า 푸른 하늘을, 1960), a poem that deals with revolution, he writes, “All those who have ever soared / for the sake of freedom / know / . . . / Why freedom is blended with the smell of blood / why revolution / is lonely / Why revolution / has to be lonely.”¹⁶ Revolution is an ultimate form of solidarity, when mass mobilization works to change the status quo. In such a situation, when people march with others or work together and share goals and dreams, people think that solidarity gives them a place of belonging. The collective nature of a revolution, however, makes it easy to blind individual participants with unexamined togetherness, which could lead the mass to a kind of pseudo-sharing, when different participants or participating groups aim for goals that in fact are not moving in the same direction. Each individual and each group needs to reflect upon the meaning, values, and consequences of the revolution constantly and consistently. This should be done at the individual level, even when the end-point of the revolution is never promised. And the end-point of a revolution can never be

promised. One participates in the revolution not because of a guaranteed result but despite the uncertainty of the result because one believes in the cause or in the urgency of action. The very uncertainty demands that each individual must conduct constant reflection. Betting on an uncertain result like this can be a lonely way but should be a must in participating in the milieu of shouting, chanting, and mass mobilization.

On a very different context, Kim Iryōp, a modern Korean nun-thinker proposed a similar idea about practice and self-cultivation. Before she joined the monastery, in the transitional period from a new woman to a Buddhist practitioner, she briefly developed the idea of “new individualism.” (K. *sin kaein chuūi* 新個人主義). The source of this idea could have been her partner at the time, Im Nowel (?–?, active 1921–25), a poet who was known as a writer of art-for-art’s sake. The new individualism she perceived demonstrated the state of mind that she would achieve through Buddhist practice as her life moved into the stage of a full-time religious practitioner. Unlike the “old individualism developed by the bourgeoisie,” which was based on the group consciousness that “stirs up all the impure instincts in us,” Iryōp argued, the new individualism was for her the individual’s demand to “become a human as a single individual” without “the constraints of human society that transmit a group consciousness.”¹⁷ She describes the practice and state of new individualism as follows:

[As I tried to be a human as a single individual,] I felt closer to my soul and I felt like I was finally able to find equilibrium in my mind. . . .

For the past year, I led my life with a new awareness of a complete individualism.

Each and every moment, I examined myself, and if there was even a little bit of something not straightforward, I would make efforts to correct it. . . . My

15

mind gradually became quiet. Even if my body were to be showered by the most soiled water in the world, I would be completely undisturbed. . . .

Prior to being a wife of someone, I wanted first to refine my mind so that I could possess the pure heart and be completely satisfied with myself. I made such efforts not for the sake of the outside world, nor for my husband. My idea had its source in absolute individualism that demanded for me to do it for myself. Before I become a wife, I should first be a perfect individual—this is the awakening that I had earned for the past year.¹⁸

It should be clear that the individualism in Iryōp’s new individualism is distant from the self-centered individualism we are familiar with in modern times. From Iryōp’s perspective, the individualism that places the self at the center but still conforms to the group consciousness even when the individual’s vision of life does not align with that group consciousness is a fake individualism, one she identified as bourgeois individualism that functions for the benefit of a certain privileged group and through the individual’s conformity to the group. The new individualism is called “individualism” in the sense that a being is fully aware of and makes efforts to find the self without being manipulated by external forces or constraints.

Still, in a different context, what is defined as “reflexive engagement” or “reflexive solidarity” can be connected with what Pak defines as the quality of “intellect.” In the short essay “Intellect as Wisdom” (Yejji rossō ūi chisōng 에지로씨의 지성, 1938), Pak mulls over the meaning of “intellect,” or “chisōng,” which he says only recently became known to people (in Korea).¹⁹ He contrasts intellect as wisdom with intellect that is a mere source of acquired knowledge, which he calls “pseudo-intellect” (K. *saibi chisōng* 사이비 지성).²⁰ The intellect that is based on wisdom, Pak argues, is also the intellect that is based on the kind of conscience that

16

accompanies responsibility. Between the acquisition of knowledge and its actual value for the individual who acquired the knowledge stands the insight to see the meaning of knowledge. As Pak states, “What we call intellect nowadays should not be the intellect just as the source of knowledge that has been developed to the extreme in the West and along with capitalism; but it should mean the eyes that have the insight on our times and history, that is, a historical wisdom at a higher level.”²¹

The modern Korean figures I have mentioned here are from different fields—a poet, a philosopher, and a religious thinker and monastic—but they are all keen to the importance of engagement, or action. And such action is characterized by the individual’s constant self-reflection as a way to confirm and reconfirm the nature of engagement. The current fascination in the West with contemplative research is not unrelated to the rationale for what I have proposed here as “reflexive” engagement or solidarity, which demands that one’s action be constantly examined by oneself as well as by others.

Tanabe Hajime (田辺元 1885–1962), a modern Japanese philosopher, once said that freedom means “turning contingency into the choice and decision of the subject.” Freedom, he said, means “transforming ‘having no principle’ into ‘having its own principle.’”²² We should ask, what makes this transformation possible? Social structure obviously will help one make this movement, but social structure without the subject’s engagement cannot result in a change in the subject’s life. This is the main tenet of the Buddhist concept of karma or of action. At the core of Buddhist theory of karma is the intention of the actor, and in order for the action to be beneficial to both the actor and others, one needs cultivation so that one’s intentions can be made minimally self-centered while maximally avoiding causing suffering to others or oneself.

5. Reflexive Engagement and the Value Proposition of the Humanities

Proposing the Buddhist alternative to the dualistic vision does not mean that changes can occur easily or that Buddhism could be the only solution for the problems we face today. Nor does it mean that Buddhism has been successful in implementing the vision proposed in Buddhist philosophy throughout the evolution of Buddhism for the last twenty-five hundred years. The proposal is to open a possibility for a different mode of thinking and consider the value of the kind of actions that would result.

The crisis of the humanities has been ongoing for some time. In a world that values the often quickly visible and tangible results of actions, projects, or business, humanities disciplines might seem like slow cookers—and what they cook does not always result in something visible or tangible. In the modern world, when the scientific method is crowned as the only legitimate form of research in the name of objectivity, and in a capitalist society where profitability comes at the forefront of any value propositions, the humanities struggle to make themselves fit into these paradigms.

Instead of making efforts to employ a “catch-up strategy,” as Ueno termed it, the humanities need to articulate their own value proposition clearly. Kim Suyōng once said that “all creative activities deal with feelings and dreams.”²³ As a poet, he was proposing this in the context of creative writing, but I believe that it can be applied to any creative activity. Kim Iryōp, for example, defined the nature of Buddhist practice as “creativity” and the Buddha and God as beings who fully exercised the creative capacity each being is endowed with. Dealing with feelings and dreams is directly related to, as Kim Suyong said, going beyond the limits of reality and is thus also related to what he envisioned as a “revolution” that can challenge the problems of the time. For Kim, his discussion of revolution was directly related to the April 19 Revolution

in 1960 in Korea, whereas for Kim Iryōp, it had more to do with a mental revolution through Buddhist practice, which is also related to dealing with the gender discrimination in patriarchal societies, as I discussed elsewhere regarding Kim Iryōp's commitment to women's issues.²⁴

The Buddhist nondualistic worldview and reflexive engagement is a political action of creative individuals who constantly and consistently launch self-critical reevaluation of the status quo of the reality in which we live. This is in fact how Pak Ch'i-u defines a philosopher—or a thinker—when he says, “A philosopher is not someone special but someone who is capable of hearing with their ‘heart’ the demand of reality, the cry that reality is shouting at us, asking for the resolution of the problems of our time.”²⁵ In a similar but also somewhat different context, Kim Suyōng defined an intellectual as someone who “takes the problems faced by humanities as their own and who worries about the worries of humanities as if they were their own.”²⁶

Self-reflexive solidarity, or self-reflexive engagement, involves both the self who does the reflecting and the world and others about which the self engages itself in the process of reflection. Humanities research and training equips people with the capacity to reflect upon their actions and intentions, the capacity to evaluate the value propositions proposed by science, technology, market economy, and geopolitics. That has been the value our poets, thinkers, and religious leaders have articulated so clearly, and we should seriously delve into such a tradition as we struggle to define the very values of humanities research and humanities education in our time.

Notes

¹ Franz Fanon, *The Wretched of the Earth* (New York: Grove Press, 1963), 37.

² Fanon, *The Wretched of the Earth*, 39.

³ Fanon, *The Wretched of the Earth*, 38.

⁴ Fanon, *The Wretched of the Earth*, 38-39.

⁵ Eric Schwitzgebel, “Citation of Women and Ethnic Minorities in the Stanford Encyclopedia of Philosophy,” *The Splintered Mind*, August 07, 2014. [“Citation of Women and Ethnic Minorities in the Stanford Encyclopedia of Philosophy.”](#)

⁶ What the dwarf's sons realized in the 1970s Korea still continues, in the US, as discussed in the *New York Times* opinion essay “Let's Stop Pretending College Degree Don't Matter” by Ben Wildavsky (<https://www.nytimes.com/2023/08/21/opinion/skills-based-hiring-college-degree-job-market-wage-premium.html?searchResultPosition=4> August 21, 2023). Some employers removed the college degree requirements for the position but still the gap between with and without a college degree is substantial, and that is because, the author argues, more and more jobs require skills that people learn at the college.

⁷ Cho Sheūi, *Nanjang i ka ssoa olin chagūn kong* (Seoul: Munhak kwa chisōng, 1978), 91-92. English translation; English translation, Cho Se-Hui, *A Dwarf Launches a Little Ball*, translated by Chun Kyung-Ja (Seoul: Jimmondang Publishing Company, 2002), 16-17.

⁸ Paek Sōnguk, *Paek Sōnguk munjip*, 21. English translation, Halla Kim, “Buddhism as Philosophy: *Buddhist Metaphysics* by Paek Sōnguk (1897-1981).”

⁹ Paek Sōnguk, *Paek Sōnguk munjip*, 22.

¹⁰ Paek Sōnguk, *Paek Sōnguk munjip*, 22.

¹¹ Pak Ch'iu, *Sasang kwa hyōnsil*, 25.

¹² Pak Ch'iu, *Sasang kwa hyōnsil*, 22.

¹³ Ueno, *Nationalism and Gender*, trans. Beverley Yamamoto (Melbourne: Trans Pacific Press, 2006), 146.

¹⁴ Ueno, *Nationalism and Gender*, 178.

¹⁵ Lama Rod Owens, “The Dharma of Trauma: Blackness, Buddhism, and Transhistorical Trauma Narrated Through Three Ayahusaca Ceremonies,” *Black & Buddhist: What Buddhism Can Teach Us About Race, Resilience, Transformation & Freedom*, ed., Pamela Ayo Yetunde and Cheryl A. Giles (Boston: Shambhala, 2020), 52.

¹⁶ Kim Suyōng, “P’urūn hanūl,” in *Kim Suyōng sijip kōdaehan ppuri* (Seoul: Minūmsa, 1978), 73.

¹⁷ Kim Iryōp 金一葉, “In’gyōk ch’angjo e—kwagō ilgaenyōn ūl hoesang hayō” (Regarding the development of one’s character: Reflecting on the past year). *Sinyōsōng*, August 1924. Reprinted in Kim Iryōp, *Kkot i chimyōn nun i siryōra* (When flowers wither, tears well up), Seoul: Osangsa, 1985, 87.

¹⁸ Kim Iryōp, “In’gyōk ch’angjo e,” 88.

¹⁹ Pak Ch’iu, *Sasang kwa hyōnsil*, 26. Pak wonders whether the expression existed before the import of Western expressions in recent years. According to Kang Yōngan, the expression at least existed before Pak’s time and appears in Yi Injae’s *Ch’ōrhak kobyōn* (哲學 攷辨) which gets credit as the first book on Western philosophy in Korea. The expression *chisōng* appears on page 332 (Yi Injae, *Sōngwa sōnsaeng munjip I*, [Kyōngin munhwasa, nd]). Kang Yōngan, *Uri ege ch’ōrhak ūn muōk in’ga* (Seoul, South Korea: Kyungri, 2002), 214.

²⁰ Pak Ch’iu, “Yesi rossō ūi chisōng,” *Sasang kwa hyōnsil*, 27.

²¹ Pak Ch’iu, “Yesi rossō ūi chisōng,” *Sasang kwa hyōnsil*, 26.

²² Tanabe Hajime, *Zangedō to shite no tetsugaku* 懺悔道として哲学 (Tōkyō: Iwanami Shoten, 2010), 137; English translation, *Philosophy as Metanoetics*, trans. Takeuchi Yoshinori (Berkeley: University of California Press, 1986), 66.

²³ Kim Suyōng, “Ch’angjak chayū ūi chogōn” (Conditions for the freedom for creation), *Si yō ch’imūl paet’era* (Petty, Spit!), (Seoul: Minūmsa, 1975), 151.

²⁴ Please see Jin Y. Park, *Women and Buddhist Philosophy: Engaging Zen Master Kim Iryōp* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2016); Korean translation, 김일엽: 한 여성의 실존적 삶과 불교철학 (Seoul: Kimyongsa, 2023).

²⁵ Pak Ch’iu, *Sasang kwa hyōnsil* (Ideas and Reality), ed. Yun Taeksōk and Yun Miran (Seoul: Inha taehakkyo ch’ulpanbu, 2010), 15.

²⁶ Kim Suyōng, “Mogi wa kaemi” (Mosquitoes and ants) in *Si yō ch’imūl paet’era* (Petty, Spit!) (Seoul: Minūmsa, 1975), 134.

Self-Transcendence in Yi Toegye's Philosophy and Spirituality: A Contemporary Confucian Approach to Interreligious and Interphilosophical Conflict, Dialogue, and Reconciliation

Edward Y. J. Chung

University of Prince Edward Island

【Abstract】

This keynote paper presents Confucianism and interreligious and inter-philosophical dialogue by focusing on Yi Toegye's notion of "self-transcendence" and its contemporary implication for mutual dialogue and understanding. Many scholars in the field share a persistent tendency to rely too much on Western philosophical approaches and Judeo-Christian theological ideas. By contrast, my approach and interpretation are based on the core teaching of Confucianism and its leading interpretation especially by Toegye, Korea's most eminent Confucian thinker. I use a textual, hermeneutical, and comparative approach to discuss Toegye's ethics and spirituality of self-transcendence and discover converging compatibility between Toegye's insights and other philosophical and spiritual traditions. I conclude with my reflections on its vital potential contribution to the global enterprise of interreligious and inter-philosophical dialogue, respect, and reconciliation. This paper consists of four short sections:

1. Confucianism in interreligious/interphilosophical dialogue
2. Toegye on self-transcendence (divided into three subsections)
3. Toegye and dialogue: self-transcendence
4. Conclusion: toward a Confucian model for dialogue and reconciliation

1. Confucianism in Interreligious/Interphilosophical Dialogue

In the twenty-first century, world religions and philosophies are increasingly interconnected to the extent that Confucians and others cannot escape today's expanding reality of conflict, dialogue, and reconciliation. Interreligious or inter-philosophical dialogue is more important than ever in the comparative study of religion and philosophy. As Paul Tillich (1963), a

famous Christian theologian, eloquently reminded us six decades ago, the first principle and context of dialogue should be that both dialogue partners respect the value of the other's religious conviction.

Ironically, part of the ongoing issue I continue to find is that many scholars' starting points are grounded in one or another form of Western Christian-oriented philosophical or theological thinking.¹⁾ This one-sidedness is highly problematic. Any "exclusivist" or "normative" philosophical or religious claim does not help the global network of dialogue, respect, and reconciliation because it is potentially a form of methodological "bias" or "intimidation" to the other ways of spiritual goals.²⁾

In the twenty-first century" this therefore means to resolve certain problems and obstacles that do not help mutual dialogue and transformation (Latinovic, Mannion, and Phan 2016; Cornille 2013).³⁾ In my view, the dialogue requires not just the exchange of philosophical ideas and opinions but also the mutual understanding of and respect for spiritual experience beyond any ideological or institutional goals or claims.

In recent years, scholarly publication on Confucianism and interreligious/inter-philosophical dialogue has increased to some extent.⁴⁾ One key issue centers around "god," "transcendence" or "ultimate (transcendent) reality"—terms that have flexible meanings and implications according to each tradition's worldview and religious thinking.⁵⁾ In North America especially since the 1990s, scholars such as Julia Ching (1934-2001), Tu Weiming,⁶⁾ John Berthrong

1) For this topic, see Knitter 1985, 2002; D'Costa 1990; Race 1983 for historical and methodological reviews of Christian ecumenism and interreligious dialogue. Various theocentric models articulate the pluralistic notion of "one God and many ways" (e.g., Hick 1989, 1993; Hick and Knitter 1987; Knitter 1985, 2005; Tracy 1991). Attention is also given to claims of God as "the Ultimate Reality" as revealed through many religions. We also have competing Christocentric models that take the "universal Christ" as appearing in many religions (Cobb 1975, 1982, 1999; Panikkar 1981; Küng 1988, 1989; Samartha 1991). They emphasize one or another version of global Christology as the norm for interreligious dialogue: for example, Cobb's "finality" and "universality"; Panikkar's "unknown Christ of Hinduism"; and so on.

2) In other words, imposing one particular religion (like Christianity) on other traditions is what Aloysius Pieris S.J. calls "theological vandalism" (1988: 53, 85) in the arena of comparative religion and thought.

3) In presenting "interfaith dialogue from global perspectives," Chia (2016) analyzes various models after discussing "what Christians can learn from" shamanism, Buddhism, Chinese religions, and so on. Cornille and Corigliano (2012) talk about the methodological implications of cultural and religious changes for interreligious dialogue. See also Cheetham and Pratt 2013 on "understanding interreligious relations."

4) The current literature on Confucianism and interreligious dialogue includes Berthrong 1994, 2013; Ching 1977, 1989; Küng and Ching 1989; P. K. H. Lee 1991b; Liu Shu-hsien 1972, 1991; Neville 1991, 2000; Patt-Shamir and Zhang 2013; Tucker and Berthrong 1998a; Tu 1989, 2010. See also my work: Chung 1998, 2010b, 2021 (chaps. 8, 9).

5) Current literature on the religious nature of Chinese Confucianism includes Angel 1994; Berthrong 1994, 1998; Ching 1989, 1993, 2000; Neville 2000; Tu 1985, 1989; R. Taylor 1986, 1991; Tu and Tucker 2004. Ro 1989 and Chung 1994a, 2004, 2010a, 2010b, 2019b, 2021 discuss this topic regarding of Korean Neo-Confucianism. See also W. Smith for the Japanese tradition.

6) Tu was a professor in Chinese history and philosophy at Harvard University. Now as the founding director of the Center for Advanced Studies in Humanities, Beijing University, Tu continues to

(1946-2022), Robert Neville, and others including myself have addressed this topic in the context of comparative philosophy (theology) and/or religion.

In a Christian-Confucian dialogue with Julia Ching (my teacher and mentor at the University of Toronto), Hans Küng (1928-2021), an eminent ecumenical Catholic theologian, stated that the Confucian humanum could work as “the foundation of a common ethic of humanity” (Küng and Ching 1989: 114). Nonetheless, it is problematic that Küng appears to have subsumed Confucian humanism under his normative Christian stand on dialogue.⁷⁾ In his dialogue with Confucianism, the Islamic philosopher-scholar Seyyed Hossein Nasr (2010) also pointed out that Confucianism is a spiritual tradition revealing a “common denominator of shared values,” and Islam and Confucianism have a “unique similarity” in the teaching of divine wisdom. I will discuss some other perspectives in the third section as well.

The East Asian histories of religion and philosophy reveal a shared heritage of moral teaching, spiritual practice, and cultural assimilation.⁸⁾ It is also important to note that Confucianism is not an organized or confessional religion with a group membership or pastoral clergy in East Asia or elsewhere (see Ching 1989, 1993; Chung 1994a, 1998, 2015).

I also agree with Twiss and Grelle (two leading religious ethicists) that Confucianism is “an important influence in the global reality of religion and ethics” that can contribute to “productive cross-cultural dialogue” (2000: 165-167). Overall, it is not quite clear what Confucian idea or model and why it assists or enhances the global enterprise of this dialogue. I focus on Toegye’s ethics and spirituality of self-transcendence in the following section.

2. Toegye on Self-Transcendence

Confucianism has developed key doctrines about human nature, the mind, self-cultivation, and sagehood (self-perfection). This is partly why the American Philosopher Herbert Fingarette (1972) defined Confucianism as “ethical humanism.”

Central to Toegye’s ethics and spirituality is a model of self-transcendence that goes beyond the rationalistic context of Zhu Xi Neo-Confucianism. It is deeply rooted in his practice and experience of self-cultivation, which Toegye rigorously presented in his major works such as Jaseongnok 자성록 自省錄 (Record of self-reflection),⁹⁾ Seonghak sipdo성학십도 聖

promote Confucianism and “Dialogue among Global Civilizations.”

7) Hans Küng was interested in developing an ecumenical type of Christocentric theocentricism for the Christian way of salvation. In recognizing the value of other religions, he also interpreted Christ as “the norm above all other norms” (see Knitter 1985).

8) For the Korean case of this topic in particular, consult Buswell 2006 and Chung 2015.

9) Jaseongnok 自省錄 (1a-76a)—hereafter abbreviated as JSN—presents twenty-two scholarly letters and four philosophical essays Toegye wrote to close disciples and junior colleagues during his fifties. The entire text appears in TJ vol. 3, 151-190. Toegye compiled it to inspire his disciples and colleagues to follow the true way of self-cultivation. See Chung 2016 (my book) for a full-length study of Toegye’s life and thought according to JSN.

學十圖 (Ten diagrams on sage learning),¹⁰ Four-Seven letters, and other major writing such as Eonhaengnok 언행록 言行錄 (Record of Toegye's words and acts).¹¹ This section consists of three short subsections as follows:

- a. preserve Heaven's principle (cheolli天理) and transcend selfish cravings (sayok私欲)
- b. contemplative self-reflection (jaseong自省) and mind cultivation,
- c. reverential virtue (gyeong 敬)

2A. Preserve Heaven's Principle and Transcend Selfish Cravings

In his Four-Seven debate letter to Gobong, Toegye emphasizes that moral principles and virtues (dori/daoli도리/道理) must be distinguished from "selfish cravings" (sayok/siyu 사욕/私欲).¹² In Seonghak sipdo, Toegye also states that self-cultivation means to

"be absolutely clear on the difference between Heaven's principle (cheolli/tianli 천리/天理) and selfish cravings."¹³

"Preserve (hold fast to) Heaven's principle (jon cheolli/cun tianli 존천리/存天理)" and "transcend (stop) selfish cravings in personal cultivation."¹⁴

In other words, it is essential to control and remove all selfishness by following moral principles and virtues (dori/daoli 道理). Ordinary emotions and desires—including the Seven Emotions (chiljeong 칠정/七情) such as pleasure (hui/xi희/喜), anger (no/nu 노/怒), and desire (yok/yu 욕/欲) —can become bad if they are not properly regulated.¹⁵ After the mind is aroused as emotions and desires, one should harmonize the entire self, which is a key teaching in the Doctrine of the Mean (Jungyong/Zhongyong 中庸).

Toegye also draws our attention to the virtuous and transcendent world of i/li (이/理: translated as the [metaphysical] principle/ground/pattern of being) over the material, physical, and psycho-logical world of gi/qi (기/氣: physical/vital energy or material force) (Chung 1995, 2016, 2021).¹⁶ Toegye's Jaseongnok (自省錄) and Four-Seven debate letters emphasize that

10) See TJ 7: 4b-35a (vol. 1, 195-211) for Seonghak sipdo 聖學十圖, one of Toegye's most advanced and celebrated works, which includes ten diagrammatic essays and commentaries based on an integrated framework of Neo-Confucian metaphysics, ethics, and spiritual practice. See Kalton 1988 for a full translation of Seonghak sipdo with commentary. Chung 1995 and 2016 also discuss its philosophical, ethical, and religious aspects.

11) Toegye's Eonhaengnok 言行錄 appears in Toegye jeonseo 退溪全書 (Complete Works of Yi Toegye) (hereafter abbreviated as TJ), vol. 4, 9-261.

12) See JSN 18: reply letter to Gi Myeongeon 奇明彦 (Gobong 高峯).

13) Sim tong seongjeong doseol 心統性情圖說 (Diagrammatic explanation of the saying that "the mind commands human nature and emotions"), the 7th section of his Seonghak sipdo, TJ 7: 26b (vol. 1: 205).

14) Quoted from Simhakdo 心學圖, Seonghak sipdo 聖學十圖, TJ 7: 29a (vol. 1, 208). Consult Kalton 1988: 159-164 for his translation of this diagrammatic text. The same sentence is also mentioned in Toegye's letter to Yi Pyeongsuk, TJ 37: 28b (vol. 2, 259).

15) TJ 16: 11a (vol. 1: 407).

16) For my comprehensive discussion of Toegye's philosophy of i/li and gi/qi, see my three books: Chung 1995, 2016, and 2021. For the flexible translation and meanings of i/li and gi/qi, see also "Note on Transliteration, Translation, and Citation Style" at the end of this paper. For my discussion of Toegye's interpretation of the same topic in terms of the Four-Seven debate, see Chung 1995 and

moral principles and virtues are “manifested from i/li 理”, whereas one’s “disturbed gi/qi 氣” causes selfish material, physical, or psychological cravings due to external influence.¹⁷⁾ In other words, selfishness easily becomes evil due to one’s “impure” (contaminated) gi/qi associated with one’s selfish body or mind.¹⁸⁾ It is therefore important to practice moral principles (i/li 理).¹⁹⁾

In his *Jaseongnok* 自省錄, Toegye advises his disciple Kim Donseo:

“When you are tranquil, cultivate the original essence of Heaven’s principle 天理 daily; when you are active, remove the emerging sprout of ordinary cravings (inyok /renyu 人欲).”²⁰⁾

Self-transcendence therefore requires the removal of all selfishness and the cultivation of cheolli /tianli 天理 as the virtuous and transcendent reality of human existence. Note that Toegye discussed cheolli/tianli 天理 by integrating Zhu Xi’s idea with classical belief in Heaven (cheon/tian 天) or the mandate of Heaven (cheonmyeong/tianming 天命).²¹⁾ For self-cultivation, one should realize cheolli 天理 as the ultimate reality of human nature (seong/xing 性).²²⁾ In other words, the innate truth and goodness of human nature should be preserved, as mandated by Heaven (cheonmyeong ji seong/tianming zhi xing 天命之性), which also justifies Confucian belief in “the oneness of Heaven and human beings” (cheonin habil/tianren heyi 天人合一); as Toegye said, “one must experience Heaven’s principle within oneself.”²³⁾ This therefore means to follow the sagely path of the Dao moral mind (dosim/ daoixin 道心) and to distinguish it from the ordinary mind of selfishness.²⁴⁾

Overall, this is a moral-spiritual path to reaching self-transcendence. Toegye also relates it

2019a. For Toegye’s ethics and spirituality of good and evil and in terms of i/li and gi/qi, see Chung 2021.

17) JSN 18: reply letter to Gi Myeongeon 奇明彦 (Gobong 高峯).

18) TJ 16: 21a (vol. 1: 412).

19) Simhakdo, in *Seonghak sipdo*, TJ 7: 29a (vol. 1: 208). Also cited in his letter to Yi Pyeongsuk, TJ 37: 28b (vol. 2: 259).

20) JSN 13: reply letter to Kim Donseo.

21) According to the *Doctrine of the Mean* (chap. 1), “what Heaven imparts to human beings is called human nature; to follow our nature is called the Way”—a key teaching implying Confucian belief in Heaven as the transcendent moral power. This is also confirmed by Mencius. Heaven’s principle was originally set out by Zhu Xi 朱熹, and his follower Zhen Dexiu 真德秀 (Xishan 西山 [l.n.], 1178-1235) in late Song China articulated this idea by emphasizing simhak/xinxue 心學 in terms of following Heaven’s principle and controlling selfish cravings. Zhen strongly influenced Toegye’s philosophy of self-cultivation.

22) This point concurs with Julia Ching’s view that Zhu Xi integrated classical religious belief with his Neo-Confucian idea of Heaven’s principle (Ching 2000: 69-70). Toegye’s approach also embodies what Ching calls a religious “model of self-transcendence” (1977: 10; 1993). For more on my discussion of Toegye’s ethics and spirituality in terms of “Heaven’s principle and selfish cravings,” see Chung 2016 (introduction). Chung 2021 (chs. 8 and 9) also discusses “the problem of evil” as well as its implication for interreligious dialogue; for details on this topic, see Chung 2021.

23) See *Eonhaengnok*, 3: 22b in TJ vol. 4, 209.

24) See Simhakdo (Diagram on the learning of mind cultivation), the eighth section of Toegye’s *Seonghak sipdo*, TJ 7: 29a (vol. 1, 208). For a complete translation of this diagram, see Kalton 1988: 159-164.

to the practice of self-reflective control and mind cultivation, the focus of the next section.

2B. Contemplative Self-Reflection (Jaseong自省) and Mind Cultivation

Toegye often practiced quiet-sitting (jeongjiwa/jingzuo정좌/靜坐), the Neo-Confucian art of contemplation and spiritual cultivation. Toegye liked to contemplate on himself to recover physical and emotional-spiritual composure. He also recommended it to his disciples as an important part of mind cultivation (simhak/xinxue심학/心學) to control the entire self physically and psycho-logically.²⁵⁾ Its deeper spiritual meaning and implication are discussed in his Jaseongnok 自省錄 and Seonghak sipdo 聖學十圖.

According to Jaseongnok: “Be orderly and dignified (jeongje정제/整齊)” and “be solemn and austere (eomsuk 엄숙/嚴肅).²⁶⁾ This method means “single-minded” concentration (jeonil 專一 or juil 主一).²⁷⁾ In his Seonghak sipdo, mind cultivation is recommended in relation to self-reflective control.²⁸⁾ Toegye’s biography also states:

“Control the dispersed body and mind so that moral principles (dori/daoli 道理) can be united together. If the self is not controlled, your body and mind will be in darkness and disorder.”²⁹⁾

This is why in his Jaseongnok 自省錄 Toegye advised his disciples to “ensure that the mind is not hampered by [any selfishness].”³⁰⁾

25) Eonhaengnok, 1: 16b and 1: 23a in TJ vol. 4, 176 and 180, respectively. Toegye liked this kind of contemplative practice although he knew that the Chinese Zhu Xi school did not promote it as a primary practice (see Eonhaengnok, in TJ vol. 4, 176 and 246). Among certain Chinese thinkers in the Sung and Ming periods, it generated different perspectives in opposition to the Daoist and Buddhist methods of meditation (R. Taylor 1986: 140-144; 1991). Furthermore, I also note that Toegye’s self-reflective cultivation was inspired by Simgyeong/Xinjing 心經 (Classic for the heart-mind), a major text which was written by Zhen Dexiu 真德秀, a leading Cheng-Zhu 程朱 scholar in late Song China. Due to Toegye’s influence, it became one of the most important Neo-Confucian texts in Korea as well. An excellent discussion in English of Zhen and Xinjing is de Bary 1981: 67-205.

26) JSN 7: reply letter to Jeong Jajung 鄭子中. The locus classicus of the frequently quoted teachings “Be orderly and dignified” and “Be solemn and austere” in the Confucian literature is the Book of Rites (Yegi/ Liji 禮記) “Meaning of Sacrifices”; see Legge’s translation (1970), Li Ki vol. 2, 216.

27) This is originally Zhu Xi’s teaching in regard to self-cultivation and control; see ZZQS 2: 8b and 2: 22b.

28) Consult Seonghak sipdo 聖學十圖, sec. 8, Simhakdo 心學圖 (Diagrammatic essay on mind cultivation), TJ 7: 28b-30b (vol.1, 207-208) and sec. 7, Sim tong seongjeong doseol 心統性情圖說 (Diagrammatic explanation of the saying that “the mind commands human nature and feelings”), TJ 7: 22b-25a (vol.1, 204-206). For these diagrammatic essays in English, see Kalton 1988: 160-164 and 120-127, respectively; see also Chung 1995: 62-64, 128-132, 168-172.

29) Eonhaengnok 言行錄, 1: 16b in TJ vol. 4, 176.

30) JSN 1: reply letter to (disciple) Nam Sibō 南時甫. Toegye means that the moral-spiritual essence (che/ti) of the mind ought to be maintained pure in the process of self-cultivation. This idea echoes Zhu Xi’s teaching appearing in his preface to Zhongyong zhangju 中庸章句 (Commentary on the words and phrases of the Doctrine of the Mean); see also Zhu’s question-and-answer conversation about the mind in ZZYL 5: 3b or ZZQS 44:2a (Chan 1963: 628).

One's search for cheolli as the transcendent truth is assisted by what Toegye calls self-reflection (jaseong/zixing자성 自省).³¹⁾ He makes the same point in the Cheonmyeong doseol 天命圖說 (Diagrammatic explanation of Heaven's mandate),³²⁾ an inspiring essay. In a famous lecture to the king, he articulates a sagely way of cheolli and self-reflection:

“When the mind is tranquil at night, you must experience Heaven's principle (cheolli) within yourself....Work at self-reflection (jaseong자성) and self-rectification every day. Once you get used to this practice, you will realize the truth of learning to become a sage.”³³⁾

Self-reflection therefore facilitates mind control and self-cultivation both internally and externally in the path toward self-transcendence. Toegye recommended it together with gyeong/jing (경/敬) reverential practice, the focus of the next subsection.

2C. Gyeong: Reverential Virtue

Toegye often talked the virtue of reverence (gyeong/jing 敬). According to his Seonghak sipdo and Cheonmyeong doseol天命圖說,³⁴⁾ the ultimate human truth is to be attained through a self-reflective and reverential way to transcend selfishness and become one with cheolli (Heaven's principle).³⁵⁾

The classical and Neo-Confucian idea of gyeong/jing embodies several meanings.³⁶⁾ In Song China, Zhu Xi朱熹 taught it as a virtuous attitude of “reverence” toward heaven and earth (Chan 1963, 1967). As he said, “Gyeong reverence means mind concentration.”³⁷⁾ The flexible Korean meaning of Confucian gyeong 敬 includes respect, reverence, “mindfulness” (Kalton 1988: 175-189), attentiveness, reverential dignity/virtue, holistic decorum, etc. Overall, I prefer to use “reverence” or “reverential virtue/practice” in an integrated moral and spiritual context.

Toegye's Jaseongnok states that gyeong means “to be reverent to rectify the self internally”³⁸⁾ and proper conduct “in thinking and deliberating.”³⁹⁾ His Cheonmyeong doseol also highlights self-reflective (jaseong 自省) reverence as the heart of self-cultivation.⁴⁰⁾ As a

31) Eonhaengnok, 3: 22b in TJ vol. 4, 209.

32) TJ vol. 3, 144. Cheonmyeong doseol 天命圖說 is Toegye's first major work: a ten-section philosophical essay on the meaning of Heaven's mandate in relation to human nature. See TJ vol. 3, 140-144 this essay.

33) Eonhaengnok 言行錄, 3: 22b in TJ vol. 4, 209.

34) TJ 7: 33a (vol. 1, 210) and TJ vol. 3, 144, respectively.

35) TJ 7: 24b (vol. 1, 205) and 7: 33a (vol. 1, 210).

36) According to the Book of Rites, “the self-cultivated person never lacks reverence” (see Book of Rites, “Summary of Ceremonies,” SBBY 1: 1a). Confucius also said: “Be reverent (gyeong/jing 敬) in handling daily affairs” (Analects 13:19).

37) Jinsi lu 近思錄 4: 48 (Chan 1967: 144). See also ZZQS 2: 22a-b.

38) JSN 17: reply letter to Gi Jeongja奇正字 (Daeseung 大升; Gobong高峯).

39) JSN 7: reply letter to Jeong Jajung, citing the Cheng brothers' Yishu 遺書 15: 5a and 18: 3a. These two sentences are quoted by Zhu Xi 朱熹 as well; see ZZQS 2:22a-b; Chan 1963: 607.

modern Japanese scholar points out, the center of Toegye's Confucian life was therefore the daily practice of reverence.⁴¹⁾

According to Toegye's Simhakdo 心學圖 (Diagrammatic essay on mind cultivation), the eighth section of Seonghak sipdo, reverence ought to be "the master of one, united heart-mind (ilsim juje/yixin zhuzai 一心主宰)."⁴²⁾

"There is nothing more important than reverence (gyeong)···.This is the sagely method of mind cultivation (simbeop/xinfa 心法)."⁴³⁾

For Toegye, then, self-reflection provides a dedicated life of gyeong reverential practice: "Purify your mind by controlling its fondness and cravings···so that your mind's gi/qi 氣 may always remain pure and stable. Let it not deviate or become disorderly."⁴⁴⁾

This means to control and transcend selfish thoughts, cravings, and emotions.⁴⁵⁾ Toegye therefore recommends his disciples and his junior colleagues such as Yi Yulgok:

"Take reverence (gyeong敬) as the master [of the self].... Selfish thoughts...and easy talks may be harmful···.One does not comprehend principles (i/li) truly because he often neglects to hold fast to reverence (jigyeong/qijing 持敬)."⁴⁶⁾

"Even for a single moment, we cannot neglect reverence."⁴⁷⁾

Gyeong is a way of moral-spiritual cultivation that enables one to reach the virtuous transcendent realm of human existence.⁴⁸⁾ The true human being is a self-reflective and reverential person who harmonizes the transcendent and immanent realities of human existence. Every person has potential to transcend existential selfishness or evil and work toward a soteriological goal of perfection.

As I said in my two recent books on Toegye, this represents the subtle religious essence of Toegye's thought. We can now develop its broader implication for interreligious and inter-philosophical dialogue in the following section.

3. Toegye and Interreligious/InterPhilosophical Dialogue: Self-Transcendence

40) See Seonghak sipdo 聖學十圖, TJ 7: 33a (vol. 1, 210) and Cheonmyeong doseol 天命圖說, in TJ vol. 3, 144.

41) For contemporary Japanese comments on this topic, consult Takahashi Susumu 1986.

42) TJ 7: 29a (vol. 1, 208).

43) JSN 13: reply letter to Kim Donseo 金敦紱.

44) Jaseongnok 自省錄, sec. 1: reply letter to [disciple] Nam Sibon 南時甫.

45) Simhakdo 心學圖 in Seonghak sipdo 聖學十圖, TJ 7: 29a (vol. 1, 208).

46) JSN 14: reply letter to Yi Sukheon (Yulgok).

47) Eonhaengnok, 1: 16a in TJ vol. 4, 176.

48) Geum Jangtae, a leading Confucian scholar in Korea, points out that the "religious nature" of Toegye's thought integrates his Neo-Confucian idea of reverence with the classical notion of "revering Heaven" (gyeongcheon/jingtian 敬天) (1998: 180-183).

Like Confucius, Mencius, and other great Confucians, Toegye lived his faith in the ultimate reality of human existence, emphasizing self-cultivation and virtuous life. This tradition remains a self-reflective, open system of ethics and spirituality. As far as Toegye is concerned, it is a moral-spiritual way of self-transcendence.

Overall, it centers around gyeong reverential practice along with cheolli Heaven's principle and self-reflective spiritual cultivation. Toegye's insight is based on Confucian belief in the transcendent referent of humanity as sagehood. In this regard, my interpretation of Toegye's notion of self-transcendence opens up critical questions about the god-human relationship especially in Western philosophical or religious discourses. Of course, the global meaning of "god" varies according to different religions or philosophies. As John Berthrong (a Confucian and comparative scholar) correctly points out, Confucian-Christian dialogue helps us keep "Christians in touch with a tradition [like Confucianism] which has been ethically and spiritually successful in dealing with the question of transcendence and immanence" (1994: 28).⁴⁹⁾

For the sake of dialogue and conflict resolution, Christians, Jews, and Muslims in the West need to talk more about "God" as the transcendent in relation to other traditions. Their fully open-minded approach will promote the mutual freedom of and respect for expressing different traditions or ideas. A specialist in Judaism and interreligious dialogue writes,

Pluralist principles require self-transcendence and oppose egocentricity, whether an egocentricity of the individual or of the group. Religion in practice is, I think, both self-affirmation and self-transcendence... (Kogan 2005: 113)

In his study of interreligious dialogue, John Hick, a leading comparative philosopher of religion also says that religion fundamentally "centers upon an awareness of and response to a reality that transcends ourselves and our world, whether the 'direction' of transcendence be beyond or within or both" (1989: 3). In my crosscultural view, the ultimate reality of humanity is a universal ideal among Eastern and, possibly, Western traditions. The popular phrase "ultimate reality" goes by different names. In his insightful article "The Next Step beyond Dialogue," Hick also argues,

"Spirituality" means one's "inner response to the Divine, the Transcendent, Ultimate Reality, the Ultimate, the Real," and since there is no decisive universal term for this, the global context of dialogue should "speak of God as a way of referring to the Ultimate Reality." This therefore enables us to talk about religion as belief in "the Ultimate" rather than "a personal God." (2005: 5)

49) Berthrong also argued that the dialogue should focus on a comparative dialogue between "process theology" and New Confucianism especially in terms of "the unity of transcendence and immanence" (1994: 47). He emphasized philosophical convergence between the process thought of Alfred North Whitehead and Charles Hartshorne and the New Confucianism of Mou Zongsan and Tu Weiming. Berthrong's approach overcomes the one-sided Christian aspects of dialogue; however, I wonder if it does enough justice to central Christian faith and practice as well as to its Confucian counterpart.

Toegye's ethics and spirituality of self-transcendence fits in with Hick's thesis of the ultimate truth. However, it is problematic that leading "pluralistic" advocates such as John Hick and Paul Knitter tend to over-generalize the goals of all world religions. We do not yet have a universal language for all traditions and doctrines. As Knitter points out, all religious traditions recognize "the ultimate reality or truth... beyond the scope of complete human understanding" (2005: xi). We therefore need to continue developing a common set of new ideas. I confirm that Toegye's Confucianism can make its contribution to this endeavor.

About a century ago, the eminent German sociologist of religion Max Weber (1864-1920) eloquently commented that Confucianism is an "ethic of adjustment to the world" and will continue influencing East Asia in interaction with the modern West (Weber 1964). I support Weber's insight because Korean Confucianism, for example, integrates itself well with changing social, political, and religious dynamics.⁵⁰⁾ In South Korea, some Christian thinkers have also endeavored to develop a "Korean theology" based on their adjusted understanding of Confucian values.⁵¹⁾ Christianity and other religions have come to terms with the Confucian heritage of this country.⁵²⁾ More recently, Yang Myeongsu, a Korean scholar, published a theological study of Toegye's thought (2016). The openness of these and other Christian theologians to Confucianism is embedded in their language indicating an ethical-spiritual compatibility between the two traditions in Korea.

Robert Neville (Boston University) eloquently points out that the Confucian orientation of "spiritual self-development" is compatible with modern ethics and theology (1991: 2000). However, his claim that the Confucian sense of "holiness" is "functionally equivalent to [the Christian notion of] divinity" (1991: 286-287) seems to over-generalize or Christianize Confucian holiness. In my view, Confucian sagehood as the ultimate being of self-transcendence does not explicitly express the monotheistic or theological dimension of "holiness" as divinity in the same way that the Judeo-Christian tradition does in terms of

50) The Confucian role is still important in shaping cultural identity and tradition in East Asia (Tu 1996: Tu et al. 1992). Confucianism continues to influence Korean society through its moral-spiritual teaching and practice especially regarding ancestral rites; accordingly, there are cultural patterns of interaction between Confucian values and other traditions. See Chung 1994a, 1994b, 1995, 2015 for my discussion of this Confucian influence in terms of "tradition and modernity."

51) Yun Sung Bum (1916-1980), a Presbyterian professor at the Korea Methodist Theological Seminary, tried to develop a Korean theology based on Confucianism. In discussing trinity, filial piety, and human relationships from a theological perspective, he used the label "Christian Confucianism" (1972, 1980) in order to develop mutual convergence between Korean Confucianism and Protestant theology.

52) It is also worthwhile to note that Choe Gibok and Gim Seunghye (Kim Sung Hae), two leading Catholic scholars in South Korea, contributed to assimilating Catholic faith and liturgy with the Confucian tradition of ancestral rites and especially its moral expression of filial piety and family love (Choe Gibok 1988, 1992; Gim S. 1995). I support this religious-cultural integration in line with similar efforts made by the 16th-century Jesuit Matteo Ricci in Ming China (Ricci 1953, 1985). Especially in Korea, there is a living, national tradition that I call "family spirituality" embodying ancestral rites. Choe, Gim, and others participated in dialogue with Confucians, thereby contributing to the Korean Catholic church's accommodation of family values and rites (see Chung 1998, 2006). For Korean ancestral rites, consult Palmer 1985 and Chung 2015 (chap. 9: ancestral rites and family moral spirituality. . .in today's Korea).

God's almighty divine power and grace.

From my comparative and interreligious perspective, Toegye's call for removing selfishness and practicing gyeong reverence resonates with Christian and other spiritual thinkers. For example, Meister Eckhart (1260-1327), an early-fourteen-century German Catholic monk and thinker, said in his medieval mystical theology that salvation, "the ultimate path to God," requires "detachment" from all forms of personal selfishness (1981). In the twenty-first century as well, Thomas Merton, an eminent Christian monk-thinker, insightfully asserted that the way to "Christian salvation" ultimately means the inner, spiritual discovery of one's "true being" through "the death of ego" (1973, 1991, 2004).⁵³ Eckhart's and Merton's soteriological path certainly concurs with the basic Zen Buddhist way of enlightenment as the "true self" by detaching (satori in Japanese) from all levels of craving, attachment, and defilement. I also emphasize that this is compatible and reconcilable with Toegye's way of self-transcendence. We may envision it as a moral-spiritual way to "redemption" (to use Christian terminology); by redemption, I mean ultimate freedom or liberation from moral-spiritual failure or human wickedness.

As we can see here, Toegye's philosophy of self-transcendence is more and deeper than an ordinary type of "humanism" as a philosophy of life. Its contemporary relevance is a compelling topic. This is an engaging archetype of ethics and spirituality: a way to virtuous wisdom through the integration of self-cultivation, contemplative reflection, and moral-spiritual practice. Although Confucianism is basically defined as a way of "learning to be human," I recognize this unique tradition as a form of spiritual or religious humanism,⁵⁴ a relevant point that will be discussed further in the concluding section.

4. Conclusion: Toward a Confucian Model for Dialogue and Reconciliation

There is no true dialogue, no collaboration, or no reconciliation as long as any particular philosophy or religion is presented as "superior," "normative," or "universal" to all the others. The pluralistic world of religions and philosophies naturally justifies diversity, coexistence, and inclusion. Accordingly, dialogue between Confucianism and another tradition is not merely a theoretical topic and should be a mutual way of harmony, respect, and reconciliation. Ideally, a Confucian who engages his/her fellow Christians, Buddhists, or other philosophical/religious scholars would be a "global (globalized) Confucian" or even an "ecumenical Confucian."

Wilfred C. Smith, an eminent comparative historian of world religions, said four decades

53) In my view, Merton's soteriological path concurs with the basic Zen Buddhist way of attaining enlightenment (Buddha-nature) as the "True Self" by removing and transcending all forms and levels of attachment, selfishness, and defilement.

54) I also concur with Ching interprets Confucianism as "ethical humanism as religion" or "lay spirituality" (1993, 2000). Confucianism is recognized as humanism with its own "religiousness" (Tu 1989). Tu also sees it as a form of "spiritual humanism" engaged in dialogue with world civilizations (2010, 2011).

that each tradition is committed to “a particular experience of the transcendent reality of humanity” (1981: 156). In this regard, self-transcendence as the ultimate reality is a possible model of dialogue. We are basically talking about the ultimate experience of spiritual self-transformation.⁵⁵⁾ This is a teleological goal of perfection: the realization of the true being in harmony with the human, natural, and transcendent world. It represents a central theme that unites Confucianism, Daoism, Buddhism, and possibly other spiritual traditions.

From my contemporary interreligious standpoint, Toegye’s call for “self-reflective” contemplation, removing selfishness, and practicing gyeong reverential virtue is compatible with Christian, Mahayana Buddhist, and other spiritual teachings.⁵⁶⁾ Sagehood as the transcendent reality of humanity represents the cultivated, wise, and virtuous person who pursues a holistic way of self-transcendence for intellectual, moral, and spiritual perfection. The same person transcends all forms of selfishness, arrogance, or defilement and thereby extends gyeong reverence and compassion toward all living beings. This represents the heart of Toegye’s religious thought.

Toegye’s vision for ultimate humanity in terms of self-transcendence is a sixteenth-century Korean experience, but it still offers a powerful insight into our conference discussion of Korean thought for the twenty-first century. Its contemporary, global significance centers around the universal question of “how to be truly human” in the most genuine sense of this question.

This is partly why I argue in this paper that Confucianism in general and Toegye’s version in particular can play a vital role in discovering the converging ground of the world’s philosophical-spiritual traditions “all under Heaven.” I am very confident that this effort will contribute in time to better and deeper ethical-spiritual compatibility between the East and the West.

I am taking about a healthy role model for pursuing the ultimate reality of human existence. Toegye’s holistic theory and practice represents the scholarly depth and vitality of Korean philosophy and religion. It is an inspiring legacy of Confucianism and a highly interconnecting and engaging model of moral spirituality in our contemporary world.

In my view, it is therefore important for today’s Confucian scholars like myself to keep bringing Confucianism and especially Toegye’s K-Yugyo to dialogue with world religions and philosophies. In other words, our joint effort can promote our shared “ultimate concern” (Tillich’s theological phrase, 1963) for interreligious and inter-philosophical understanding, respect, and reconciliation.

55) In his *Boston Confucianism*, Robert Neville, a comparative philosopher and theologian, keenly pointed out that “Confucian spirituality is well-placed to develop... new humane orientations... This is [about] ‘abiding in the highest good’” (2000: 82). I support with this point.

56) I discuss this point in my latest book on Toegye (Chung 2021) as well.

To conclude, the idea of self-transcendence is not only a central theme of Toegye's K-Confucian ethics and spirituality but also a significant topic for our contemporary discussion of comparative ethics and religious thought as well. It will move the global enterprise of philosophical and religious dialogue, harmony, and collaboration forward.

Note on Transliteration, Translation, and Citation Style

Korean names, terms, and titles are transliterated according to the updated Revised Romanization of Korean System. Chinese counterparts are according to the Pinyin system. Like traditional Chinese scholars, Toegye and other Korean scholars often referred to each other by given name, literary name (l.n.), or courtesy name interchangeably. The standard format we use is family name first and then other names. However, I also use the literary name if either it is better known nationally and internationally; for example, “Toegye” 退溪 [l.n.] for Yi Hwang 李滉, and “Yulgok” 栗谷 [l.n.] for Yi I 李珣.

For the primary Korean sources cited, I provide only the Korean titles as is the standard style; for example, Toegye’s *Seonghak sipdo* 聖學十圖 and *Jaseongnok* 自省錄. To avoid confusion, I indicate the titles of Chinese sources in Chinese only; for example, Zhu Xi’s *Jinsi lu* 近思錄. With some exceptions, romanized philosophical terms are provided in both languages. The Korean pronunciation appears first followed by the Chinese with a slash (/) between them; e.g., “i/li” 理 (principle), “gi/qi” 氣 (vital/physical energy), and “sim/xin” 心 (heart-mind).

When any of Toegye’s letters or essays is cited, I translate it in such a way that each sentence or word is rendered as literally and as meaningfully as Toegye himself originally intended it to be. However, it is the style of my translation that should make clear to the reader why Toegye’s works are worth reading. I therefore take occasional liberties with the translation in order to enhance textual clarity or rhetorical flow. The literary genres and philosophical concepts as well as their spiritual meanings and religious implications motivate me to include commentary in the text or the appended notes.

Consistency in the translation of Confucian terms can be difficult because they are often subtle or flexible in meaning due to their literal, philosophical, or moral-spiritual context. I therefore maintain the standard but flexible English rendering of most terms. I translate certain key words according to their different contexts. For example, the term *sim/xin* 心, one of the most important terms in Toegye’s thought, is translated sometimes as “mind” or “heart-mind.” The term *seong/xing* 性 is mostly rendered as “human nature”—which Toegye considered to be full of goodness. As is commonly done, I translate *i/li* 理 as “principle” (metaphysical), “the ground of being,” or “the reason for existence,” but it can also mean an omnipresent the “universal pattern” or governing “moral order” of all phenomena. In relation to human nature, it also represents the ideal essence of human goodness as well. The term *gi/qi* 氣 is translated as “vital/physical energy” or “material force”—its standard rendering in English. It brings each phenomenon or being into concrete existence and also determines its transformation, which may lead to either good or evil.

References to primary sources such as Toegye’s biographies, letters, essays, and texts are cited in the footnotes, some of them are lengthy because further citation, textual description, or interpretive comments are provided. Toegye quotes many classical Confucian texts and Chinese Neo-Confucian masters directly or indirectly. When any of these primary references is quoted or paraphrased by Toegye or myself, I assist the reader by indicating both accuracy and reliability. If the quoted passage is already available in English and if it is translated properly, I adopt it and fully document its source in the notes (e.g., Chan 1963, 1967; Lau 1970, 1979; Legge 1970). Otherwise, I indicate that I use my own translation. I use both in-text and footnote citations in all sections where I quote and discuss the primary or secondary sources. This blended citation style allows us convenience and consistency when quoting or citing Toegye’s or other original texts, their translations, or modern Western studies.

REFERENCES

Abbreviations:

JSN: See Yi Toegye 1985a in the primary sources list below.

TJ: See Yi Toegye 1985b below.

ZZQS: See Zhu Xi 1714.

ZZYL: See Zhu Xi 1880.

Primary Sources: Yi Toegye's Works

Yi Toegye 李退溪. 1985a. Jaseongnok 自省錄 (Record of self-reflection), 1: 1a-76a. In Yi Toegye, Toegye jeonseo, vol. 3, 151-190.

Yi Toegye 李退溪. 1985b. Toegye jeonseo 退溪全書 (Complete works of Yi Toegye), enlarged edition, 5 vols. Seoul: Seonggyungwan University Press. Abbreviated TJ. Originally printed in 1843 as Toegye seonsaeng munjip 退溪先生文集 (Collection of literary works by master Yi Toegye).

Other Primary Texts (Including Translations)

Chung, Edward, Y. J. 2016. A Korean Confucian Way of Life and Thought: The Chasŏngnok (Record of Self-Reflection) by Yi Hwang (T'oegye). Translated, annotated, and with an introduction. Korean Classics Library: Philosophy and Religion Series. Honolulu: University of Hawaii Press.

Gyeongseo 經書 (Collected Commentaries on the Four Books). 1972. Seoul: Seonggyungwan University Press.

Kalton, Michael C., trans. 1988. To Become a Sage: The Ten Diagrams on Sage Learning by Yi Toegye. New York: Columbia University Press.

Legge, James, trans. 1970. The Chinese Classics. 5 vols. Hong Kong: Hong Kong University Press, reprint.

Zhu Xi 朱熹. 1714. Zhuzi quanshu 朱子全書 (Complete works of Master Zhu Xi). 1714 edition.

Zhu Xi. 1880. Zhuzi yulei 朱子語類 (Classified conversations of Master Zhu Xi). Compiled by Li Jingde (fl. 1263). Abbreviated ZZYL.

Zhu Xi. 1972. Zhongyong zhangju 中庸章句 (Commentary on the words and phrases of the Doctrine of the Mean). In Gyeongseo.

Secondary Sources: Anthologies, Modern Works, and Comparative Studies

Angel, Leonard. 1994. Enlightenment East and West. Albany: SUNY Press.

Berthrong, John. 1994. All Under Heaven: Transforming Paradigms of Confucian-Christian Dialogue. Albany: SUNY Press.

Berthrong, John. 1998. Transformations of the Confucian Way. Boulder: Westview Press.

Berthrong, John. 2013. "Christian-Confucian Dialogue." In Catherine Cornille, ed., The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue. Hoboken: John Wiley & Sons, 296-310.

Buswell, Robert E. Jr., ed. 2006. Religions of Korea in Practice. Princeton: Princeton University Press.

- Chan, Wing-tsit, ed. 1986b. *Chu Hsi and Neo-Confucianism*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Cheetham, David Thomas and Douglas Pratt, eds. 2013. *Understanding Interreligious Relations*. New York: Oxford University Press.
- Chia, Edmund Kee-Fook, ed. 2016. *Interfaith Dialogue: Global Perspectives (Pathways for Ecumenical and Interreligious Dialogue)*. London and New York: Palgrave Macmillan.
- Ching, Julia. 1977. *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*. New York/Tokyo: Kodansha International.
- Ching, Julia. 1989. "Confucianism: Ethical Humanism as Religion—Julia Ching: Chinese Perspectives." In Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religion*, 59-91.
- Ching, Julia. 1993. *Chinese Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Ching, Julia. 2000. *The Religious Thought of Chu Hsi*. Toronto/Oxford: Oxford University Press.
- Choe Gibok 최기복. 1988. "Josang jesa eui misa jeollye jeok suyong e gwanhan siron" (A preliminary theory for the Catholic liturgical assimilation of ancestral rites), *사목 Samok* (Catholic church and pastoral studies) 115. Seoul: Korean Catholic Church.
- Choe Gibok 최기복. 1992. "Josang jesa eui jeollye jeok suyong e gwanhan siron" (Preliminary views on the Christian assimilation of ancestral rites). In *Jeollye wa yeongseong eui tochakhwa* (Indigenization of Christian liturgy and spirituality), *Samok yeongu chongseo* (Series in Catholic pastoral studies), vol. 5, 74-89. Edited by Korean Samok yeonguso. Seoul: Central Association of the Korean Catholic Church.
- Chung, Edward, Y. J. 1994a. "Confucianism: A Living Religious Tradition in South Korea." *Korean Studies in Canada* 2: 13-22.
- Chung, Edward, Y. J. 1994b. "Confucianism and Women in Modern Korea: Continuity, Change and Conflict." In Arvind Sharma and Katherine Young, eds., *The Annual Review of Women in World Religions* 3: 142-188. Albany: SUNY Press.
- Chung, Edward, Y. J. 1995. *The Korean Neo-Confucianism of Yi T'oegye and Yi Yulgok: A Reappraisal of the Four-Seven Thesis and Its Practical Implications for Self-Cultivation*. Albany: SUNY Press.
- Chung, Edward, Y. J. 1998. "Confucian-Christian Dialogue Revisited: A Korean and Comparative Study." *Jonggyo wa munwha [Journal of religion and culture]* 4: 221-249.
- Chung, Edward, Y. J. 2004. "Confucian Spirituality in Yi T'oegye: A Korean Interpretation and Its Implications for Comparative Religion." In Tu Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds., *Confucian Spirituality*, vol. 2B, 204-225.
- Chung, Edward, Y. J. 2006. "Confucian Li (Ritual) and Family Spirituality: Reflections on Ancestral Rites in Contemporary Korea." An unpublished paper presented at the annual meeting of the American Academy of Religion, Washington, DC. November 17-20.
- Chung, Edward, Y. J. 2010a. "T'oegye's Religious Thought: A Neo-Confucian and Comparative Perspective." In *East Asian Confucianisms: Interactions and Innovations*. New Brunswick: Confucius Institute and Rutgers University Press, 193-210.
- Chung, Edward, Y. J. 2010b. "Yi T'oegye (1501-1570) on Self-Transcendence." *Acta Koreana* 13.2 (December): 31-46.
- Chung, Edward, Y. J. 2015. *Korean Confucianism: Tradition and Modernity*. Understanding

- Korea Series (UKS), no. 3. Seognam: The Academy of Korean Studies Press.
- Chung, Edward, Y. J. 2019a. "History, Philosophy, and Spirituality of the Four-Seven Debate: A Korean Neo-Confucian Interpretation of Human Nature, Emotions, and Self-Cultivation." In Young-chan Ro, ed., *Dao Companion to Korean Confucian Philosophy*. New York: Springer, 75-112.
- Chung, Edward, Y. J. 2019b. "Yi T'oegye on Transcending the Problem of Evil: A Neo-Confucian and Interreligious Perspective." *Acta Koreana* 22, no 2 (December 2019): 249-266.
- Chung, Edward, Y. J. 2020. *The Great Synthesis of Wang Yangming Neo-Confucianism in Korea: The Chonŏn (Testament) by Chŏng Chedu (Hagok)*. Translated, annotated, and introduced. London and Lanham: Rowman & Littlefield Publishing. (387 pages)
- Chung, Edward, Y. J. 2021. *The Moral and Religious Thought of Yi Hwang (Toegye): A Study of Korean Neo-Confucian Ethics and Spirituality*. Palgrave Studies in Comparative East-West Philosophy series, no. 4. New York and London: Palgrave Macmillan.
- Chung, Edward, Y. J. 2022. "Yi Yulgok on the Role of Emotions in Self-Cultivation and Ethics: A Modern Korean Neo-Confucian Interpretation," chapter 4 in Chung and Oh, eds., *Emotions in Korean Philosophy and Religion: Confucian, Comparative, and Contemporary Perspectives*.
- Chung, Edward, Y. J. and J. Sophia Oh, eds. 2022. *Emotions in Korean Philosophy and Religion: Confucian, Comparative, and Contemporary Perspectives*. Palgrave Studies in Comparative East-West Philosophy series, no. 5. NY and London: Palgrave Macmillan (Springer Nature). OA (open access) (410 page).
- Cobb, John, B. 1975. *Christ in a Pluralistic Age*. Philadelphia: Westminster Press.
- Cobb, John, B. 1982. *Beyond Dialogue: Toward a Mutual Transformation of Christianity and Buddhism*. Philadelphia: Fortress Press.
- Cobb, John, B. 1999. *Transforming Christianity and the World: A Way Beyond Absolutism and Relativism*. Edited by Paul F. Knitter. Maryknoll: Orbis Books.
- Cornille, Catherine and Stephanie Corigliano, eds. 2012. *Interreligious Dialogue and Cultural Change*. Eugene: Wipf and Stock.
- D'Costa, Gavin. 1990. *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Fingarette, Herbert. 1972. *Confucius—The Secular as Sacred*. New York: Harper & Row.
- Gim Seunghye (Kim Sŭng-hye) 김승혜. 1988. "Hanguk Kadorik gyohoe eui tochak sinhak (Indigenous theology of the Korean Catholic church), *Jonggyo sinhak yeongu 종교신학연구 (Studies in religion and theology)* 1: 357-376.
- Gim Seunghye (Kim Sŭng-hye) 김승혜. 1995. "Hangukin eui Haneunim gaenyeom: Gaenyeom jeongui wa samgyo ui gwanjeom eseo" (Korean people's notion of God from a perspective of defining God and the exchange of three religions). *종교신학연구 Jonggyo sinhak yeongu* 8.
- Geum Jangtae 금장태. 1998. *Toegye eui sam gwa cheolhak 퇴계의 삶과 철학 (Toegye's life and thought)*. Seoul: Seoul National University Press.
- Hick, John. 1989. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. New Haven: Yale University Press.
- Hick, John. 1993. *The Metaphor of God Incarnate: Christology in a Pluralistic Age*. Louisville: Westminster/John Knox Press.

- Hick, John. 2005. "The Next Step beyond Dialogue." In Paul Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism*, 3-12.
- Hick, John and Paul F. Knitter, eds. 1987. *The Myth of Christian Uniqueness: Toward a Pluralistic Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Knitter, Paul F. 1985. *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes toward the World Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Knitter, Paul F. 2002. *Introducing Theologies of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Knitter, Paul F., ed. 2005. *The Myth of Religious Superiority: Multifaith Explorations of Religious Pluralism*. Maryknoll: Orbis Books.
- Kogan, Michael S. 2005. "Toward a Pluralist Theology of Judaism." In Paul F. Knitter, ed., *The Myth of Religious Superiority: A Multifaith Exploration*, 105-118.
- Küng, Hans. 1988. *Theology for the Third Millennium: An Ecumenical View*. Translated by Peter Heinegg. New York: Doubleday.
- Küng, Hans. 1989. "Confucianism: Ethical Humanism as Religion—Hans Küng: A Christian Perspective." In Hans Küng and Julia Ching, *Christianity and Chinese Religions*, 93-127.
- Küng, Hans and Julia Ching. 1989. *Christianity and Chinese Religions*. New York: Doubleday.
- Latinovic, Vladimir, Gerard Mannion, and Peter C. Phan, eds. 2016. *Pathways for Inter-Religious Dialogue in the Twenty-First Century*. New York/London: Palgrave Macmillan.
- Lee, Peter K. H. 1991a. "Some Critical Issues in Asian Theological Thinking." In P. K. H. Lee, ed., *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*.
- Lee, Peter K. H., ed. 1991b. *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspectives*. Lewiston/Queenstown: Edwin Mellen Press.
- Liu, Shu-hsien. 1972. "The Confucian Approach to the Problem of Transcendence and Immanence." *Philosophy East and West* 22: 45-52.
- Liu, Shu-hsien. 1991. "Some Reflections on What Contemporary Neo-Confucian Philosophy May Learn from Christianity." In Peter K. H. Lee, ed. *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*.
- Merton, Thomas. 1973. *The Asian Journal of Thomas Merton*. Edited by Naomi Burton, Patrick Hart, and James Laughlin. New York: New Directions Press.
- Merton, Thomas. 1991/1967. *Mystics and Zen Masters*. New York: Noonday Press.
- Merton, Thomas. 2004. *The Inner Experience: Notes on Contemplation*. Edited by William H. Shannon. New York: HarperSanFrancisco, reprint.
- Nasr, Seyyed Hossein. 2010. "Islamic Spirituality in Dialogue with Confucianism," a seminar paper for Confucian-Islamic Dialogue with Tu Weiming and Seyyed Hossein Nasr. George Mason University, Fairfax, Virginia, June 6, 2010.
- Neville, Robert C. 1991. "Individuation in Confucianism and Christianity." In P. K. H. Lee, ed., *Confucian-Christian Encounters in Historical and Contemporary Perspective*.
- Neville, Robert C. 2000. *Boston Confucianism: Portable Tradition in the Late-Modern World*. Albany: SUNY Press.
- Palmer, Spencer. 1985. *Confucian Rituals in Korea*. Berkeley: Asian Humanities Press.
- Panikkar, Raimundo. 1981. *The Unknown Christ of Hinduism*. Revised edition. Maryknoll: Orbis Books.
- Panikkar, Raimundo. 1989. *The Silence of God: The Answer of the Buddha*. Maryknoll: Orbis

Books.

- Phan, Peter C. 2004. *Being Religious Interreligiously: Asian Perspectives on Interfaith Dialogue*. Maryknoll: Orbis Books.
- Pieris, Aloysius. 1988. *Love Meets Wisdom: A Christian Experience of Buddhism*. Maryknoll: Orbis Books.
- Patt-Shamir, Galia and Ping Zhang. 2013. "A Confucian-Jewish Dialogue." In Catherine Cornille, ed., *The Wiley-Blackwell Companion to Inter-Religious Dialogue*. Hoboken: John Wiley & Sons, 450-467.
- Race, Alan. 1983. *Christianity and Religious Pluralism: Patterns in the Christian Theology of Religions*. Maryknoll: Orbis Books.
- Ricci, Matteo S.J. 1953. *China in the Sixteenth Century: The Journals of Matthew Ricci, 1583-1610*. Edited by Nicola Trigault, S.J. and translated by Louis J. Gallagher. New York: Random House.
- Ricci, Matteo S.J. 1985. *The True Meaning of the Lord of Heaven (T'ien-chu shih-i)*. Translated by Douglas Lancashire and Peter Hu Kuo-chen, S.J. Taipei: Ricci Institute.
- Ro, Young-chan. 1989. *The Korean Neo-Confucianism of Yi Yulgok*. Albany: SUNY Press.
- Samartha, Stanley J. 1991. *One Christ, Many Religions: Toward a Revised Christology*. Maryknoll: Orbis Books.
- Smith, Warren W. Jr. 1959. *Confucianism in Modern Japan: A Study of Conservatism in Japanese Intellectual History*. Tokyo: Hokuseido Press.
- Smith, Wilfred C. 1981. *Toward a World Theology: Faith and the Comparative History of Religion*. Philadelphia: Westminster Press.
- Taylor, Rodney. 1986. *The Way of Heaven: An Introduction to the Confucian Religious Life*. Leiden: E. J. Brill.
- Taylor, Rodney. 1991. *Religious Dimensions of Neo-Confucianism*. Albany: SUNY Press.
- Tillich, Paul. 1963. *Christianity and the Encounter of the World Religions*. New York: Columbia University Press.
- Tracy, David. 1991. *Dialogue with the Other: The Inter-Religious Dialogue*. Louvain/Grand Rapids: Peeters Press/William B. Eerdmans Publishing.
- Tu, Weiming. 1989. *Centrality and Commonality: An Essay on Confucian Religiousness*. Revised edition. Albany: SUNY Press.
- Tu, Weiming. 2010. "Confucian Spirituality and Muslim Chinese scholars in 16th-Century China," Tu's response to Nasr's talk, "Islamic Spirituality in Dialogue with Confucianism," Confucian-Islamic Dialogue with Tu Weiming and Seyyed Hossein Nasr. George Mason University, Fairfax, Virginia, June 6, 2010.
- Tu, Weiming and Mary Evelyn Tucker, eds. 2004. *Confucian Spirituality*, vol. 2B. New York: Crossroad Publishing Company.
- Tucker, Mary Evelyn. 1989. *Moral and Spiritual Cultivation in Japanese Neo Confucianism: The Life and Thought of Kaibara Ekken (1630-1714)*. Albany: SUNY Press.
- Twiss, Sumner B. and Bruce Grelle, eds. 2000. *Explorations in Global Ethics: Comparative Religious Ethics and Interreligious Dialogue*. Boulder: Westview Press.
- Vogel, Ezra F. 1991. *The Four Little Dragons: The Spread of Industrialization in East Asia*. Cambridge: Harvard University Press.

- Weber, Max. 1964. *The Religion of China: Confucianism and Taoism*. Translated by H. M. Gerth. London: Macmillan.
- Yang Myeongsu. 2016. *Toegye sasang eui sinhakjok ihae* (A theological understanding of Toegye's thought). Seoul: Ewha Women's University Press.
- Yun Sung Bum. 1972. *Hanguk jeok sinhak: Seong eui haeseokhak* (Korean-style theology: A hermeneutics of sincerity). Seoul: Seonmyeong munhwasa.
- Yun Sung Bum. 1980. "Christian Confucianism as an Attempt at a Korean Indigenous Theology" *Northeast Asian Journal of Theology* 24 and 25 (February): 107-108.

文学地理学视域下汉水流域戏曲之探究

왕젠커

섬서이공대학교

Повседневность в мире художественного произведения (герои и практики их поведения).

На примере малой прозы современных южнокорейских авторов
(конец XX - начало XXI века)

Цой Инна

кафедра корееведения СПбГУ

Здравствуйте, уважаемые участники конференции!

Я искренне благодарна Оргкомитету конференции и особенно профессору Чхве Джинхи за приглашение принять участие в конференции. Для меня это большая честь.

Мне очень приятно выступить сегодня на полях этого замечательного мероприятия и поговорить о корейской литературе, которую я начала изучать еще с первого года обучения в университете. Если темой моей диссертации было творчество писателя первой половины XX века Ким Донина 김동인 (1900-1951), в последнее время, в связи с тем, что российские студенты все больше и больше интересуются именно новейшей корейской прозой, а на русский язык активно переводятся книги ведущих современных писателей Республики Корея, я стала заниматься современным этапом в истории развития корейской литературы последних десятилетий.

Свое выступление я разделю на две части. В первой части я поговорю о том, что подразумевается под словом «повседневность» в мире литературного произведения (можно сказать, что в русском литературоведении теоретическое осознание повседневности как социального феномена пока еще только формируется). Во второй части я приведу конкретные примеры, взяв за основу малую прозу современных авторов конца прошлого – начала нынешнего столетия.

Прежде всего обращусь к более широкому понятию повседневности, с точки зрения социологии. Под повседневностью понимается целостный социокультурный жизненный мир, представляющий в функционировании общества как «естественное», самоочевидное условие человеческой жизнедеятельности¹⁾. Обыденная жизнь стала привлекать внимание исс

1) Повседневность.

URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a8d87bb13ae8cfee67> (дата обращения: 10.10.2023).

ледователей в конце 1960-х – начале 1970-х гг., когда возникло новое направление в социологии: социология повседневности (everyday-life sociology). К концу XX в. социология повседневности, занимавшаяся комплексным исследованием повседневности разных социальных слоев, эмоциональных реакций на различные события действительности, стала одним из наиболее влиятельных течений в гуманитарных науках. Однако главное отличие между традиционными исследованиями быта этнографами и изучением повседневности историками, социологами, филологами лежит в понимании значимости событийного, подвижного, изменчивого времени, случайных явлений, влияющих на частную жизнь и изменяющих ее. Именно в тривиальной обычности ученые обнаруживают константы «дуга времени»²⁾. Так, маркеры повседневности, приметы быта становятся значимыми элементами поэтики массовой литературы. Массовая литература подчеркнуто социальна и жизнеподобна, злободневность уживается с неправдоподобностью сюжета. «Исследование повседневности заставляет увидеть длинные промежутки истории, разобраться в мелочах жизни, в негероическом повседневном выживании».³⁾ Если говорить об английском варианте слова «повседневность» – «everyday life», то семантика еще прозрачней – ежедневная жизнь, в которой есть темпоральность и повторяемость, событийность и бес-событийность, цикличность и линейность, неразрывность и дискретность, движение и остановки. Все это приводит к размышлениям о том, насколько повседневная жизнь во всех ее ипостасях влияет и формирует личность, потому что внимание или только к телесности, или только к духовности, или только к душевности затеняет многогранность ее природы.⁴⁾ Повседневность можно только проживать, и, самое главное, она проживается индивидуально. Повседневность некатастрофична. Она как бы противостоит историческому повествованию о смерти, несчастье и апокалипсисе⁵⁾.

Повседневность – эта целая система кодов, с которой соотносятся наши восприятия и переживания, и в которой производятся значения, создаются и преобразуются объекты. Повседневность не может быть сведена исключительно к этнографическому, региональному или бытовому материалу⁶⁾. Умберто Эко подчеркивал, что внутри повседневности как к знаковой системы бытийное объединено с бытовым, и в этой системе заключен культурный код семьи, группы, народа, страны.⁷⁾ В отечественном литературоведении Юрий Лотман был одним из первых, кто полагал, что феномен повседневности значительно выходит за рамки изображения просто трудового или внерабочего быта.⁸⁾

2) Черняк Мария Александровна. Поэтика повседневности современной массовой литературы. URL: <https://lit.wikireading.ru/45479> (дата обращения: 14.10.2023).

3) Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. Новое литературное обозрение. Москва, 2022. С. 15.

4) Струкова Т.Г. Повседневность и литература. URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

5) Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. Новое литературное обозрение. Москва, 2022. С. 42.

6) Струкова Т.Г. Повседневность и литература. URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

7) Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, «Петрополис», 1998. URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

8) Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII – начало XIX века). СПб, Искусство, 1994. URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

В центр литературной рефлексии поставлен человек, а потому сфера повседневности в художественном произведении охватывает многообразные жизненные аспекты. К примеру, это могут быть эпизоды публичной жизни человека, способы и варианты его приспособления к внешнему миру; это может быть частная, домашняя, приватная жизнь персонажа, в которую включены бытийность и быт во всех его ипостасях; или же многообразные эмоциональные проявления, которые спровоцированы обыденными обстоятельствами, причем событийность или бес-событийность может быть как индивидуальной, так и групповой.

Ментальность людей во многом определяется их образом жизни, бытом, индивидуальными и коллективными привычками, стереотипами восприятия и поведения, культурными ориентирами, что совокупно формирует общую картину эпохи, единый дух времени. Вот почему столь полезно читать современных авторов, которые являются очевидцами и «фиксаторами» повседневности.

Известно, что для корейской литературной традиции характерна историчность, и эта черта сохраняется и по настоящее время. Однако, если прошлое столетие, насыщенное историческими событиями, сформировало облик нынешней Республики Корея, на стыке XX и начала XXI веков корейское общество вместе со всем миром вступает в фазу информационного и цифрового этапов развития. В пространстве художественной литературы наблюдается тенденция к отходу от идеологических тем. Происходит так называемая де-идеологизация, которая приводит в свою очередь к переходу из мета-дискурса или эпохи гранд нарративов (больших повествований) в микро-дискурс, когда современные писатели сосредотачивают свое внимание на повседневной жизни обычного человека. Иначе говоря, идеология подменяется социальными и культурными различиями, а на первый план выходят чувства и ощущения отдельного человека. Герои многих произведений проживают свою повседневность на фоне большого города. «Они включают компьютер, как только просыпаются утром, слушают музыку в Интернете и предпочитают анонимность круглосуточных магазинов. Они чувствуют себя более комфортно рядом с искусственными строениями, чем с природой, и предпочитают непринужденные отношения, которые они создают в Интернете, а не в реальной жизни... большая часть этого рукотворного мира состоит из культурной формы, называемой популярной культурой. Воспоминания героев связаны с песнями популярных певцов, названиями модных брендов одежды и коммерческими кинопродукциями». They turn on the computer the moment they wake up in the morning, listen to music on the Internet, and prefer the anonymity of 24-hour convenience stores. They are more comfortable around manmade structures than nature, and prefer the no-hassle relationships they form online than ones offline. The interesting thing is that a great part of this manmade world consists of a cultural form called popular culture. Their memories are shared with songs of popular singers, the names of fashionable clothing brands, and commercial film productions.⁹⁾

Ведущие южнокорейские писатели, чей расцвет литературного творчества пришелся на конец XX – начало XXI века, в своих рассказах и романах описывают жизнь человека в

9) Kang Yu-jung. Popular Culture Connects with Literature: Kim Young-ha, Park Min-gyu, Kim Kyung-uk, Kim Junhyuk. KOREAN LITERATURE NOW.
URL: <https://kln.or.kr/lines/essaysView.do?bbsIdx=1562> (дата обращения: 23.10.2023).

большом городе: «будни формируют течение жизни и человек включен в его неторопливое движение».¹⁰⁾ Например, эта тема интересна таким авторам, как Пак Мингю 박민규 (р. 1968), Ким Ёнха 김영하 (р. 1968), Ким Ёнсу 김연수 (р. 1970), Ким Чжунхёку (р. 1971), Ким Эран (р. 1980), которые прославились у себя на родине как мастера малой прозы. Наряду с рассказами эти писатели пишут и романы, однако в данном случае речь пойдет о сборниках рассказов, где герои – это представители городской жизни, это те персонажи, которые на фоне повседневности попадают в разные ситуации. В качестве иллюстрации будут рассмотрены следующие сборники: «Коврижка» (카스테라, 2005) Пак Мингю [Пак 2019], «Никто не узнает» (무슨 일이 일어났는지는 아무도, 2010) Ким Ёнха [Ким 2016], «Девушка конец света» (세계의 끝 여자친구, 2009) Ким Ёнсу [Ким 2014], «Библиотека музыкальных инструментов» (악기들의 도서관, 2008) Ким Чжунхёка [Ким 2017], «А вокруг было лето» (바깥은 여름, 2017) Ким Эран [Ким 2023]. Рассказ обратил свое внимание на обычное, повседневное течение жизни, ее второстепенные моменты и реалии: в преувеличенном внимании к калейдоскопичной повседневности, любовании ею рассказ близок к натуралистичности.¹¹⁾

Тема человека, оказавшегося в большом городе, безусловно, была представлена и в прозе предшественников – писателей XX-го столетия. Однако, если ранее акцент делался на больших и развернутых повествованиях, когда жизненный путь героя проходил на фоне исторических событий, таких, как японская аннексия 1910-1945 гг., война между Севером и Югом 1950-53 гг., антиправительственное восстание в городе Кванчжу 1980 г., и индустриализация и последующее классовое расслоение, писатели начала XXI века изображают героя, живущего в эпоху относительного благополучия, чье бытие приходится на эпоху потребления и расцвета интернета. Коллективная история нации сменяется частными историями из жизни отдельно взятого человека. Иначе говоря, исторический вектор литературы сменяется на социально-культурный. Многих авторов современности все больше привлекает внутренняя психология героя и его размышления, его рефлексия на повседневность. В центре внимания писателей – современник, у которого те же проблемы, что и у большинства обычных людей, – поиски работы и места проживания, проблемы во взаимоотношениях в семье и на рабочем месте. Центральные персонажи в таких рассказах – это не «герои» с онтологической точки зрения, не те, кто совершает героический поступок, а те, кто проживает свою повседневную жизнь в городском пространстве, кто на фоне рутинной жизни все же пытается осмыслить свое бытие. Другими словами, в современной южнокорейской прозе наблюдается де-героизация персонажа, времени и места. Более того, в некоторых жанровых произведениях центральной фигурой повествования становится антигерой, например, убийца («Мемуары убийцы» 살인자의 기억법 Ким Ёнха, «Проектировщики» 설계자들 Ким Онсу 김연수, «Хороший сын» 종의 기원 Чон Ючжон 정유정) или порочный человек («Семилетняя ночь» 7년의 밤 Чон Ючжон 정유정).

10) Кузнецова Т.Л. Коми рассказ рубежа XX-XXI веков: особенности художественного развития. U R L : <https://cyberleninka.ru/article/n/komi-rasskaz-rubezha-hh-hhi-vekov-osobennosti-hudozhestvennogo-razvitiya/viewer> (дата обращения: 30.03.2023).

11) Кузнецова Т.Л. Коми рассказ рубежа XX-XXI веков: особенности художественного развития. U R L : <https://cyberleninka.ru/article/n/komi-rasskaz-rubezha-hh-hhi-vekov-osobennosti-hudozhestvennogo-razvitiya/viewer> (дата обращения: 30.03.2023).

Авторы, малая проза которых выбрана сегодня в качестве объекта исследования – практически ровесники, получившие образование почти в одно и то же время. Однако за плечами у каждого из них свой жизненный опыт, который позволяет в художественном пространстве литературы создавать разные характеры, а в некоторых случаях персонажи настолько реальны, что от прочтения такого рассказа создается впечатление, будто бы это документальный репортаж с места события. Авторы пишут каждый в своем стиле, и спользуя разные литературные приемы.

Особенность стиля писателя Ким Ёнха – это обилие диалогов и последовательное развитие событий в рассказе. Если у Пак Мингю повествование может быть разорванным и перемежаться потоком сознания главного героя, у Ким Ёнха в большинстве случаев истории развиваются последовательно, линейно. Некоторые его рассказы можно смело назвать небольшой зарисовкой, конкретным эпизодом, который приключился с героем. К сборнику «Никто не узнает» Ким Ёнха написал следующие строки: «...герои моих книг более реальны, чем я сам. Хотелось бы, чтобы то тихое удовольствие, которое испытывал я, когда писал этот сборник, передалось и читателям» (пер. с кор. Сын Чжуён и Александры Гуделевой) 그보다 더 '살아 있'는 것은 지금껏 내가 쓴 것들일 것이다... 내 마음에 조용히 깃든 이 내밀한 유쾌가 문장이라는 매개를 통해 독자들에게도 그대로 전해지기를 희망해본다 (Ким Ёнха, июль 2010 г.). Действительно, герои его рассказов – люди, которые могут встретиться в реальной повседневной жизни. Это студенты, служащие в компаниях, работники сферы обслуживания, супружеские пары, любовники, полицейские, случайные прохожие. Вот как представлен сборник в статье, опубликованной в журнале Korean Literature Now: «герои делают вид, что на первый взгляд все в порядке, но их изысканный образ жизни – лишь фасад чудовищных тайн и отчаяния. Городские жители, описанные в легком, но пронзительном стиле Ким Ёнха, скрывают воспоминания о боли и травмах, маскируясь под беззаботных и элегантных горожан».¹²⁾ Примечательно, что в самом первом рассказе из сборника «Робот» 로봇главная героиня встречается с молодым человеком, который на самом деле оказывается роботом. Героиня проживает свою повседневность, работая в компании. Ей приходится спать со своим директором из-за денег, которые тот одолжил ей. Её жизнь на виду у сотрудников, которые догадываются о ее отношениях с директором. Героиня испытывает дискомфорт, однако изменить ситуацию не в силах. Когда она встречается с роботом, то начинает понимать, что такое настоящие чувства, однако робот уходит, сославшись на три закона робототехники. А героине приходится смириться со своей реальностью и продолжать оставаться в ней. Герои другого рассказа «Поездка» 여행 – парень и девушка, которая собирается замуж за другого человека. Девушка садится в машину к бывшему молодому человеку, и он увозит ее из Сеула. В дороге герои выясняют отношения и в конце концов доезжают до побережья. Однако там случается инцидент с неизвестным мужчиной, который избивает героя. Когда приезжает скорая помощь, девушка делает вид, что не знает молодого человека, и возвращается в Сеул, вызвав такси. В критической ситуации, в которую попадают герои, раскрываются их истинные чувства по отношению друг к другу: недоверие и боязнь попасть в неудобную ситуацию. Гер

12) Jung Yeo-ul. Urbanites Swim Upstream: Nobody Knows What Happened by Kim Young-ha. KOREAN LITERATURE NOW.

URL: <https://kln.or.kr/lines/reviewsView.do?bbsIdx=1234> (дата обращения: 23.10.2023).

ои рассказов «Макото» 마코토и «Телеигра» 퀴즈쇼 - тоже молодые люди, которые пытаются научиться отношениям и испытать сильные чувства. Автор, как правило, пишет либо от первого, либо от третьего лица: в некоторых рассказах он пишет от имени героини-женщины, но во всех случаях Ким Ёнха изображает фрагмент действительности во всех ее проявлениях. На фоне повторяющихся будней герои могут столкнуться с непредвиденной ситуацией, как в рассказах «Мороженое» 아이스크림, «Дежурный кофе» 오늘의 커피или «Обещание» 약속. Реакция может быть разная, в какие-то моменты герои обнажают свои неизменные порывы, действуют или бездействуют по ситуации, собирают или получают информацию через третьи лица. Поведение некоторых героев обусловлено неожиданной ситуацией (например, в таких зарисовках, как «История на пляже» 바다 이야기 1 или «Случай на берегу» 바다 이야기 2), а в каких-то случаях тяжелые воспоминания становятся препятствием к новым отношениям.

Писатель Ким Ёнсу, наоборот, тяготеет к развернутым внутренним размышлениям героя, который после некоего действия или события начинает рефлексировать о произошедшем. Большинство рассказов объединены одной основной темой - человеческими взаимоотношениями. Ситуации, в которые попадают герои рассказов, могут случиться с каждым вне зависимости от того, где он живет, в Корее или в другой стране. Иначе говоря, сюжеты универсальны. «Девушка конец света» - «сборник, состоящий из девяти рассказов, опубликованных на корейском языке в 2009 году, который знакомит с творчеством Ким Ёнсу через универсалистские мотивы, такие как поиск человеческих связей - в частности, через экзистенциалистский образ на фоне широко распространенной социальной проблемы одиночества и отчуждения в современном пост-конфуцианском мире» Composed of nine short stories published in the original Korean in 2009, the collection offers an introduction to the work of Kim Yeonsu through universalist motifs such as the search for human connection—a particularly existentialist trope amid the widespread social problem of loneliness and alienation in the post-Confucian sphere.¹³⁾ Герои - одиночки, супружеские пары, люди творческих профессий, люди пишущие и читающие, иностранцы - проживают свои жизни в больших и маленьких городках, а в какой-то момент оказываются за пределами Кореи в силу тех или иных обстоятельств. Часто Ким Ёнсу пишет от лица женщины, молодой или уже в возрасте, но с каждой из героинь в прошлой жизни происходят некие события, которые становятся триггером или грустным воспоминанием в жизни настоящей. У героев есть мечта, но постепенно эти мечты растворяются в рутинной повседневности городского пространства. Чтобы компенсировать потерю, герои убегают от действительности, но это не помогает. Возможно, поэтому Ким Ёнсу в своих рассказах часто использует такие природные элементы, как вода, дождь, небо, солнце, луна: обращает внимание на звуки и телесное. Героям-супругам не хватает общения, хотя на первый взгляд все вроде бы устраивает. Однако недостаток общения приводит к неискренности и недосказанности: приводит к тому, что героине из рассказа «Счастливого Нового года» 모두에게 복된 새해, которая совсем чуть-чуть говорит по-английски, гораздо легче найти общий язык с иностранцем-индусом, который плохо говорит по-корейски. Главная героиня

13) Huie Bonnie. In Loneliness Begin Responsibilities: World's End Girlfriend by Kim Yeonsu. KOREAN LITERATURE NOW. URL: <https://kln.or.kr/lines/reviewsView.do?bbsidx=770> (дата обращения: 23.10.2023).

ня из рассказа «Когда вам исполнилось тридцать» 당신들 모두 서른 살이 됐을 때 - женщина, которая планирует свой тридцатилетний день рождения на целых три года вперед, копила деньги для поездки за границу в город Нью-Джерси. Героиня представляет себе праздничный первый этап более взрослой жизни в форме романтического ужина с мужчиной, который был ее молодым человеком со времен учебы в колледже. Но эти планы рушатся, когда молодой человек, испытывающий финансовые трудности помощник кинопродюсера, отказывается от мечтаний своей юности и становится водителем такси, создавая между ними непоправимый разрыв. Когда наступает день рождения героини, ее просят развлечь незнакомого троюродного брата из Осаки, который приехал в Сеул со своей женой на медовый месяц. И в этом рассказе Ким Ёнсу акцентирует внимание на языке - прилетевший из Японии брат разговаривает с героиней по-корейски, но с очень ярко выраженным японским акцентом, однако при этом героиня ощущает себя комфортно и легко. В заглавном рассказе «Девушка конец света» герой - 25-летний выпускник университета, который подрабатывает в кафе, а в свободное время бегают вокруг озера или приходит на собрание общества любителей поэзии. Там он знакомится с женщиной, которая рассказывает ему о своем талантливом ученике - молодом поэте, рано ушедшем из жизни. Эта «поэтическая» история объединяет героя и женщину, которые хотят найти девушку, упомянутую в стихотворении поэта. Несмотря на неясное будущее и отсутствие перспектив, герой вдохновлен любовью незнакомых девушки и поэта и переосмысливает отношения со своей бывшей девушкой. Возможно, что этот рассказ - один из самых лиричных и поэтических в этом сборнике.

Если у Ким Ёнха и Ким Ёнсу немалая часть рассказов написаны от лица женщины, писатель Пак Мингю практически во всех своих рассказах пишет от лица молодого человека. Интересно, что Пак Мингю уделяет внимание не только содержательной стороне, но и визуальной, а именно: в некоторых изданиях он изменяет цвет текста, выстраивает первые фразы отдельно от остального контекста и пр. В своем дебютном сборнике рассказов «Коврижка» (бисквит), где персонажи - в основном молодые люди или те, кто переходит во взрослую жизнь, Пак Мингю использует такой литературный прием, как магический реализм. Героями его рассказов могут быть как люди, так и животные. Как видно из названий рассказов, во многих из них в качестве второстепенных или главных персонажей присутствуют животные (пеликан, енот, жираф, каракатица) либо неодушевленные предметы (холодильник). Звери в данном случае играют не только роль животных, но приобретают черты человека, то есть, происходит персонификация, когда наряду с героями-людьми также представлены и действуют и герои-животные. Пак Мингю часто прибегает в своих произведениях к этому приему: животные берут на себя функции человека, и тем самым стирается грань между миром людей и миром природы. Здесь люди и животные наравне, разговаривают между собой и совершают какие-то действия. Герои-люди, столкнувшись с героями-животными, поначалу реагируют так, как среагировал бы самый обычный человек при виде говорящего животного, однако по истечении времени начинают воспринимать абсурд происходящего как само собой разумеющийся факт, это становится естественным, как если бы так и должно быть. В рассказах Пак Мингю, включенных в этот сборник, главный герой, как правило, молодой человек, который либо учится в университете, либо только что закончил его и находится в поисках работы, либо то

т, кто использовал все шансы, но так и не сумел найти себе занятие или работу. Все произведения написаны от первого лица, то есть, от имени студента или выпускника вуза. Автор, таким образом, рассматривает в частности тот период в жизни человека, когда происходит переход из юношеской жизни во «взрослую». Герой-студент, покинувший родительский дом, вынужден приноровиться к реальности. Закончив учебу, он покидает стены вуза и отправляется в «плавание». Он теперь предоставлен самому себе, должен самостоятельно найти свой путь в жизни и закрепиться. Однако в пространстве рассказа современное корейское общество практически лишает его шансов найти применение полученным знаниям, в этом обществе существует четкая иерархия. Тем не менее, возможно, что именно молодость главного героя не позволяет ему впасть в отчаяние и, несмотря на трудности и лишения, он все же находит в себе силы иронизировать над собой, видеть комичность ситуации. Не случайно, что именно комичное описание некоторых сцен в рассказах помогает избежать излишней трагичности и безвыходности сложившегося положения. Вот и герой рассказа «Коврижка» – студент первого курса, который нашел себе жилье вблизи университета и живет теперь один в небольшой квартире на склоне холма. Единственные собеседники – это хозяин пивной и продавец музыкальных дисков, который и зредка приходит в пивную пообщаться. К родителям герой приходит только в тех случаях, когда надо постирать накопившееся грязное белье. Пребывая в одиночестве, герой обращает внимание на холодильник, который шумит особенно громко по сравнению с другой техникой – телевизором и магнитофоном. Поначалу героя раздражает этот шум, однако по истечении времени он понимает, что именно благодаря этому постоянному шуму холодильника он может не ощущать себя одиноким. В результате холодильник заменяет ему друга. В рассказе «Разве? Я жираф» *그렇습니까? 기린입니다* главный герой – молодой парень, который учится в коммерческом училище и подрабатывает в разных местах – на заправке, в супермаркете, пушменом (трамбовщиком) в метро. Его семья едва сводит концы с концами, мама попадает в больницу из-за тяжелой работы и переутомления, бабушка живет на лекарствах, а отец работает в маленькой торговой компании, которая дышит на ладан. Так, у героя нет иного выхода, как только подрабатывать и подрабатывать. У него своя арифметика, бесконечные подсчеты заработанных тут и там копеек. Начав работать трамбовщиком в метро, сын начинает запихивать в переполненные вагоны и своего отца. И с этого момента между отцом и сыном устанавливается какая-то особенная связь, как бы готовя главного героя к расставанию с отцом. Когда мама героя оказывается в больнице, а отец лишается даже этой никчемной работы, он исчезает. И как бы герой ни искал своего отца, все попытки тщетны. В итоге, в один из очередных дней работы в метро герой, присев в перерыве на скамейку отдохнуть и на какой-то момент заснув, вдруг видит на платформе жирафа, в котором узнает, как ему кажется, своего отца. Но начиная рассказывать жирафу о своей жизни и семейных делах, не видит в пепельно-серых глазах жирафа понимания. Жираф не признает, что он отец, и лишь отвечает: Разве? Я жираф. Можно сказать, что у Пак Мингю на поверхности лежит идея социального неравенства и суровая капиталистическая действительность. Мир дуален – есть богатые и бедные, и эти миры не пересекаются, они параллельны. В рассказах герои не выясняют отношения, а признают их такими, какие они есть. Нет в рассказах и любовных коллизий. Однако дается «цепочка» меняющихся состояний главного героя, который

находится не в центре, а на периферии этого современного общества потребления. Автор пишет о герое-одиночке, живущем в прагматическом мире, в котором стираются границы между людьми и предметами, нет границ между «Я» и «Не-я», «субъектом» и «объектом», в мире, где высокие технологии замещают простое человеческое общение.

Писатель Ким Чжунхёк – один из тех авторов, который сразу полюбился российским читателям. Поэтому не случайно, что в 2018 году, когда Республика Корея присоединилась к международному проекту под названием «Читающий Петербург»: «выбираем лучшего зарубежного писателя» (проект стартовал в 2009 году на базе Центральной городской публичной библиотеки имени В.В. Маяковского в Санкт-Петербурге), в номинации «Зарубежный автор» Ким Чжунхёк занял второе место со своим сборником «Библиотека музыкальных инструментов», вышедшем на русском языке в 2017 году. Почему этот сборник стал столь популярен среди российских читателей? Возможно, потому, что рассказы, собранные под одной обложкой, следуют определенной концепции, а именно: герои – люди увлекающиеся и увлеченные. Возможно, что и этот универсальный вопрос – «что такое искусство?», просвечивает сквозь сюжетные линии рассказов. Известно, что и сам писатель любит смотреть фильмы и слушать музыку, и эта его увлеченность будто бы передается и его героям. Все рассказы – от первого лица, и это придает повествованию дополнительную субъективность: читатель будто бы встречается с приятным собеседником, и тот делится с ним своими переживаниями и наблюдениями. Можно отметить следующие особенности авторского стиля: это живость сюжета и его динамика, присущий писателю тонкий юмор, это смех сквозь слезы: «детский» взгляд на мир. Герои Ким Чжунхёка – люди молодого или среднего возраста, которые проживают в большом городе. Это пианист, который уже достаточно известен и довольно успешен: директор небольшой компании, в которой занимаются составлением инструкций для разных товаров; начинающий диджей или сотрудник магазина музыкальных инструментов; это молодые люди, проходящие череду собеседований в компаниях; молодой гитарист или же мальчик, который помогает матери в магазине; это организатор выступлений и его бывший одноклассник, который напрочь лишен музыкального слуха. У части героев уже есть какое-то дело, а кто-то пока только находится в поисках подходящей работы. Писатель сосредоточил свой интерес не на семейных отношениях или бытовой части жизни героев, а на их работе и увлеченности тем делом, которым они сейчас занимаются. Во многих случаях это увлеченность музыкой во всех ее проявлениях, интерес к звуку или к слову, как таковым. Ким Чжунхёк, возможно, использует в данном случае прием остранения¹⁴⁾. Так, в рассказе «Механический рояль» 자동피아노 в сюжет вводится образ итальянского композитора и пианиста Вито Дженовезе 비토 제네베제, который никогда не показывает своего лица во время записи концерта, не дает согласия дать сольный концерт и никогда не посещает концертные залы. Вначале главный герой, много выступающий и уверенный в том, что може

14) Остранение – художественный принцип изображения любого явления или предмета как впервые увиденного, выпавшего из привычного контекста, представленного в новой, неожиданной перспективе. Эффект остранения предполагает дистанцию между изображаемой реальностью и воспринимающим сознанием, которое видит в привычном и обыденном нечто странное, привлекающее внимание новизной и необычностью. Термин, введенный Виктором Шкловским (1914). URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/3525/%D0%9E%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5 (дата обращения: 10.10.2023).

т сыграть на любом рояле, не понимает суть слов, сказанных итальянским пианистом: «Музыка не создается, она исчезает» 음악은 생성되는 것이 아니라 소멸되는 것입니다. Однако после смерти пианиста главный герой начинает осознавать слова Вито Дженовезе. Он понимает, что имеется техника игры пианиста и есть выражение его лица, а есть музыка, которая витает повсюду, и долг пианиста – помочь своей игрой исчезнуть звукам этого мира. Иначе говоря, пианист, играя на рояле, не создает музыку, а наоборот, помогает ей исчезнуть. Герой из другого рассказа – «Поколение рабов инструкций» 매뉴얼 제너레이션 – директор небольшой компании, в которой пишут инструкции к приборам, а также коллекционируют самые разные инструкции. Инструкция, как правило, ассоциируется с чем-то скучным и раздражающим, однако здесь герой сравнивает написание текста инструкции с любовным письмом. Работа по написанию инструкций из малоинтересного и скучного занятия превращается в увлечение и доставляет удовольствие герою, который преобразует шаблонный текст скучной инструкции в поэтическую метафору. Герои рассказов в «Эпоха грампластинок» 비닐광 시대, «Библиотека музыкальных инструментов» 악기들의 도서관, «Я и Б» 나와 B – люди, увлеченные музыкой. Один из героев учится на ди-джея, однако после одного происшествия вынужден уволиться из магазина грампластинок и уйти с курсов диджеинга. Вместе с другом герой ищет старые пластинки, которые можно использовать при микшировании, но однажды героя запирают в подвале комнаты, где находится огромная коллекция пластинок. С одной стороны, пластинка – это отголосок с старых времен, с другой стороны – герой учится на ди-джея, который использует микшер, чтобы играть электронную музыку. В конце рассказа герой мечтает подарить преступнику, который его запер, свою пластинку, где он играет мелодию, созданную из двух совершенно разных музыкальных произведений, таким образом, соединяя старое и новое в этой грампластинке. Герой из рассказа «Я и Б» – пытается научиться игре на электрогитаре, но ощущает, что, играя на ней, подвергается электрическому воздействию, чего не происходит, когда он играет на акустической гитаре. Начинающие музыканты проживают жизнь в подвалах, где могут тренироваться и обучаться игре на гитаре, однако в какой-то момент, из-за постоянного пребывания в темном помещении, у героев начинается аллергия на солнечный свет, и выход из подвала становится затруднительным. Герой из рассказа про библиотеку музыкальных инструментов, после того как попадает в авткатастрофу, переосмысливает свою жизнь и осознает, что «умереть никем – обидно» 아무것도 아닌 채로 죽는다는 건 억울하다. Устроившись работать в магазин музыкальных инструментов, он решает сделать из магазина библиотеку музыкальных инструментов: посетители магазина смогут послушать не саму мелодию, сыгранную на музыкальном инструменте, а как таковой отдельный звук любого инструмента. Уже само сочетание – библиотек музыкальных инструментов – противоречиво, однако именно в этом противоречии и заключается сила героев Ким Чжунхёка – желание выйти за рамки обыденного, стандартного, заурядного, и придать своему не самому радостному и легкому бытию элемент увлеченности некой идеей, которая не даст впасть в отчаяние и депрессию. Вот и 27-летние герои из рассказа «Стеклянный щит» 유리방패, которые находятся в поиске работы, пытаются изменить отношение к прохождению собеседований: каждый раз, приходя на очередное собеседование, они устраивают некое представление, однако, несмотря на все их старания, на работу их не берут. Но после того как в интернет попадает запись, как они

в метро распутывают клубок ниток, в их жизни происходят изменения, и теперь героев активно приглашают на интервью с искусствоведами, которые пытаются «расшифровать» высокий смысл в этих перформансах, хотя герои, по сути, далеки от абстрактного искусства, а лишь пытаются придать смысл своему бессмысленному существованию, проживая от одного собеседования до другого. В итоге, герои уже не те кандидаты на работу, кто приходит на собеседования, они сами становятся членами приемных комиссий, но всё так же продолжают устраивать неожиданные представления, даже будучи членами таких комиссий. И вновь Ким Чжунхёк сочетает, казалось бы, несочетаемое – щит, но прозрачный, стеклянный, из прозрачного пластика: защитная функция щита заменяется стеклянным барьером между героями и окружающим их миром, который не настроен на комические представления. К тому же, стеклянный щит вряд ли защитит героя от внешней агрессии. Героям с их детским воображением приходится оставить свою «детскость» и становиться частью «взрослого» мира. Еще один рассказ – «Отбакчжа D» 옛박자 D – тоже посвящен миру музыки, однако здесь один из героев – человек, напрочь лишенный музыкального слуха. Герой, от имени которого ведется повествование, вспоминает эпизод из школьной жизни, когда его одноклассник испортил выступление своим непопаданием в такт мелодии. В дальнейшем герой сталкивается со своим бывшим одноклассником спустя 20 лет, когда организывает музыкальный проект с участием знаменитого музыканта – лидера группы, которую в музыкальных кругах называют восходящей звездой. Оказалось, что его бывший одноклассник близко знаком с этим музыкантом и даже будет выступать вместе с ним на одной сцене в этом проекте. В конце концерта звучит та самая песня, которую испортил своим пением отбакчжа D, однако исполняют ее уже 22-е столетия, не имеющие слуха. Идея увлеченности музыкой сокрыта и в этом рассказе: исполнение здесь – это не про то, чтобы обладать исключительным слухом и техникой исполнения, а умение услышать музыку и исполнить ее сердцем. Можно предположить, что герои из этого сборника, проживающие повседневность на своих рабочих местах, пытаются проживать ее, находя смысл в каком-то деле, стараясь увлечься некоей идеей, которая красит безрадостное существование. Герои Ким Чжунхёка не пассивны, их действия могут показаться комичными или не соответствующими действительности, но все же герои так или иначе, но предпринимают какие-то усилия. На фоне повторяющейся повседневности герои в какой-то момент попадают в неординарную ситуацию, благодаря или вопреки которой начинают видеть обыденность иначе (вспомним прием остранения).

У выше упомянутых авторов герои – представители разных социальных групп и возрастов; как правило, это офисные работники, люди из сферы обслуживания или люди творческих профессий. Авторы пишут о жизни одиночек и о супружеских парах, о влюбленных и любовниках. В некоторых рассказах в повествование вводятся иностранцы (например, японец у Ким Ёнха и индеец у Ким Ёнсу). Герои перемещаются по реальному городу с его реальными географическими названиями, оказываются в комнатах и офисах, в кафе и отелях. Герои могут оказаться и за пределами Кореи, но в тех же самых городах и городках. У Ким Ёнсу герои из города перемещаются к морю, то есть в рассказах много упоминается о воде, будь то море или дождь. В то же время во многих рассказах встречаются оппозиции «вода и огонь», «дождь и солнце», большое значение придается звуку

м. Пак Мингю и Ким Ёнха схожи в том, что и тот, и другой авторы используют иронию и о грустных вещах говорят с некоторой долей юмора, звучат абсурдистские диалоги. У Ким Ёнсу же большей частью слышится грусть от потери и утраты искренних чувств.

Писательница Ким Эран – одна из тех молодых авторов, которая в 25 лет за рассказ «Беги, папа!» 달려라, 아비 в 2005 году была удостоена престижной литературной премии газеты «Хангук Ильбо». Она сразу привлекла внимание литературных критиков и читателей искренностью и вдумчивостью, несмотря на свою молодость, глубиной восприятия действительности. Это был беспрецедентный случай, так как в то время у писательницы не было опубликовано ни одного сборника рассказов. Не случайно в России этого автора стали активно переводить и изучать ее литературное творчество, выступать с докладами на научных конференциях. В первом сборнике малой прозы «Беги, папа!» (2005) собраны рассказы, написанные Ким Эран в 2003–2005 годы. В 2005 году этот сборник назван критиками лучшей книгой года. В предисловии к книге автор пишет: «Я не хочу, чтобы литература становилась моей религией. Не думаю, что для писателя имеют значение полученные им образование или опыт. Если что и нужно, так это искренность. Надеюсь, она у меня есть. И еще надеюсь, вы всегда будете рядом» 나는 문학이 나의 신앙이 되길 바라지 않습니다. 소설을 쓰는 데 배움이나 경험이 반드시 중요하다고 생각하지도 않습니다. 하지만 소설 안의 어떤 정직. 그런 것이 나에게 있었으면 좋겠습니다. 그리고 언제나 당신이 있었으면 좋겠습니다 (пер. с кор. Лидии Азариной). Ким Эран пишет о героях нашего времени, о 20-летних молодых людях и их переживаниях. Акцент в книге сделан на роли отца в жизни семьи. Со временем традиционные семейные ценности и устои ослабевают, сменяются в связи с социальными переменами, а экономические проблемы приводят к тому, что отцы теряют свой авторитет. К чему это приводит, и рассказывается в историях из этой книги, и читателю стоило бы обратить особое внимание на то, как герои реагируют, оказываясь рядом с таким отцом, как они проявляют себя. В 2007 году Ким Эран публикует второй сборник рассказов «Женьшеневый вкус одиночества» 찻이 고인다. В связи с выходом из печати сборника в переводе на русский язык писательница приезжала весной 2015 года в Санкт-Петербург, чтобы принять участие в творческом вечере, организованном для русскоязычных читателей при поддержке корейского Института переводов литературы и Общества российско-корейской дружбы (Дом дружбы в Санкт-Петербурге). В этом сборнике рассказов, переведенном на русский язык в 2014 году, представлены восемь историй из жизни все того же молодого поколения. Главные герои – молодые люди, занятые поисками работы и другими насущными проблемами. Пока еще им не удалось занять свое место в жизни, над ними по-прежнему довлеют семейные узы. Ким Эран знакомит читателя с поколением -880, поколением кризиса 1997 года, когда нет стабильной работы и приходится жить на зарплату в 880 000 вон. За этот сборник рассказов писательница получила литературную премию имени Ли Сана (1910–1937).

И вот, в 2023 году в Санкт-Петербургском издательстве «Гиперион» 기페리온 выходит очередная сборник рассказов Ким Эран «А вокруг было лето» 바깥은 여름. Поскольку книга вышла из печати не так давно, она еще ждет более пристального филологического анализа. Здесь же, в рамках этого выступления, я хотела бы упомянуть о книге как о примере рефлексии на происходящие в современном южнокорейском обществе резонансные со

бытия. В первые два десятилетия XXI столетия можно особо выделить два вектора женского нарратива – гражданская позиция женщин-писательниц после того как произошел трагический инцидент с паромом «Севоль» в апреле 2014 года и их голоса в связи с движением #MeToo (с 2018) после череды громких сексуальных скандалов как среди известных деятелей культуры, так и среди высокопоставленных чиновников. Трагедия с паромом «Севоль» произвела шоковый эффект среди творческой интеллигенции, который можно описать фразой Теодора Адорно «Писать стихи после Освенцима – это варварство». Авторы объединяются в коллективные сборники документальной прозы. Например, в 2014 году выходит из печати коллективный сборник двенадцати авторов «Страна слепых» 논문자들의 국가. Появляется специальный термин – «литература 16 апреля». Писателям – очевидцам произошедшего – требуется время на переосмысление, после чего появляется проза двух направлений: воссоздание реального исторического события как линии художественного повествования (например, проза Ким Тхакквана 김탁환) либо отсылка к трагедии в виде сюжета на тему потери близкого человека. Можно сказать, что сборник «А вокруг было лето» как раз относится ко второму направлению: автор рассказывает истории из жизни обыкновенных людей, столкнувшихся с потерей члена семьи или со смертью постороннего. В конце книги в разделе «От автора» Ким Эран летом 2017 года пишет: «Приходит лето. Оно как друг протягивает ко мне руки. Потом оно уходит, что-то забирая с собой, а что-то оставляя мне навсегда. Недосказанные слова и несовершенные поступки однажды становятся героями моих рассказов. Что нужно сделать, чтобы они стали живыми? Какие слова произнести? Какие поступки совершить? Что они думают, когда слова бессильны? Что предпринимают, когда не знают, как поступить? Эти рассказы написаны давно. Но до сих пор я иногда оглядываюсь на моих героев. Что они делают сейчас, как живут? Откуда они приходят? И куда уходят?» 여름을 맞는다. 누군가의 손을 여전히 붙잡고 있거나 놓은 내 친구들처럼 어떤 것은 변하고 어떤 것은 그대로인 채 여름을 난다. 하지 못한 말과 할 수 없는 말 해선 안 될 말과 해야 할 말은 어느 날 인물이 되어 나타나기도 한다. 인물이 사람이 되기 위해 필요한 말은 무얼까 고민하다 말보다 다른 것을 요하는 시간과 마주한 뒤 멈춰 서는 때가 잦다. 오래전 소설을 마쳤는데도 가끔은 이들이 여전히 갈 곳 모르는 얼굴로 어딘가를 돌아보고 있는 것처럼 느껴진다. 이들 모두 어디에서 온 걸까. 그리고 이제 어디로 가고 싶을까 (пер. с кор. Сын Чжуён и Александры Гуделевой). Ким Эран бережно и деликатно относится к своим героям, не оценивает их, а стремится изобразить их такими, какие они есть. В пространстве рассказа за Ким Эран пытается разобраться с чувством неутраченной боли: как можно продолжать жить после невозможной потери? Можно ли научиться не молчать, а говорить о боли? Писательница вместе со своими героями, которые подверглись травмирующему опыту, проживает этот момент потери, проживает горе и боль от утраты: молодые супруги теряют малыша, и если какое-то время после гибели ребенка в семье о нем не говорят, в какой-то момент это табу снимается, и супруги чувствуют, как эта боль сближает их. В рассказе «Но Чансон и Эван» мальчик остается без отца и живет с бабушкой. Он находит брошенного пса и переносит на него свою невысказанную любовь к отцу. В другом рассказе жена переживает смерть мужа, а кто-то сталкивается со смертью старика на улице... герои по-разному справляются с болью от потери, однако похожи в том, что осмысливают единственный способ – это не потерять взаимопонимание и любовь. Эти истории не новы, не сказать, что рассказы очень динамичны, но чем больше после прочтения о них

задумываешься, тем большее ощущаешь послевкусие. Ким Эран умело подмечает приметы времени, и ее рассказы – это яркий пример поэтики повседневности. Первый рассказ называется «Начало зимы» 입동, но в общем названии сборника есть слово «лето». Несмотря на «страну слепых» и «молчание будущего» 침묵의 미래 (название одного из рассказов) Ким Эран пишет о теплоте лета и о достоинстве и ценности человеческой жизни во всех ее проявлениях.

Герои в пространстве малой прозы проживают свою повседневную, довольно однообразную жизнь, ходят на работу, пытаются наладить отношения, кто-то сбегает от такой жизни, кто-то пытается найти человека из прошлого. С кем-то из этих героев в какой-то момент происходит неординарное событие, после которого герой пересматривает свою жизнь или продолжает жить так же, но все же обретает небольшую надежду. Возможно, все эти авторы, обращаясь в своем творчестве к теме повседневности и де-героизируя своих героев, транслируют идею хрупкости жизни и слабости человека, однако сквозь эту слабость и беспомощность в то же время проглядывают сила и стойкость героя, не боящегося признаться в своей бессилии, человека, готового быть несчастливym. Возможно, главное для героев всех этих рассказов – попытаться на фоне рутинной повседневности и оставаться самими собой, иметь возможность делать выбор самостоятельно, даже если этот выбор и не приведет к успешному результату.

Источники на русском языке:

1. Ким Ёнсу. Девушка конец света. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2014. 224 с.
2. Ким Ёнха. Никто не узнает. Издательство «Наталис». Москва, 2016. 256 с.
3. Ким Чжунхёк. Библиотека музыкальных инструментов. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2017. 224 с.
4. Ким Эран. Беги, папа! ЛУч. Москва, 2015. 240 с.
5. Ким Эран. А вокруг было лето. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2023. 256 с.
6. Пак Мингю. Коврижка. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2019. 224 с.

Источники на корейском языке:

- 김연수. 세계의 끝 여자친구. 문학동네, 2009.
- 김영하. 무슨 일이 일어났는지는 아무도. 문학동네, 2010.
- 김중혁. 악기들의 도서관. 문학동네, 2008.
- 김애란. 달려라, 아비. 창비, 2005.
- 김애란. 바깥은 여름. 문학동네, 2017.
- 박민규. 카스테라. 문학동네, 2005.

【한국어 번역본】

문학 작품에서 일상의 문제(인물과 행위) 20세기 말-21세기 초 한국 단편 작품을 중심으로

최이나

상트 페테르부르크 대학교

존경하는 참가자 여러분 안녕하십니까! 이 학술대회에 참석하게 되어 영광이며, 저를 초청해주신 경북대학교 인문대학 인문주간 국제학술대회 조직위원회와 최진희 교수님께 진심으로 감사드립니다.

제가 대학 신입생때부터 연구해 왔던 한국문학에 대해 오늘 이 멋진 행사에서 발표할 수 있게 되어 매우 기쁩니다. 비록 저의 학위 논문의 주제는 20세기 전반 작가인 김동인(1900-1951)의 작품세계였지만, 최근 러시아 학생들이 점점 더 한국 최신 산문 작가들에 관심을 보이고, 현대 한국 작가들의 작품들이 러시아어로도 활발히 번역되고 있어서 저도 최근에는 현대 한국 문학작품들을 연구하게 되었습니다.

저의 오늘 발표는 크게 두 부분으로 나누어집니다. 첫번째 부분에서 저는 문학작품 세계에서 ‘일상’이라는 단어가 무엇을 의미하는지에 대해 이야기해보려 합니다 (러시아의 문학비평 분야에서 미학 현상으로서의 일상에 대한 이론적 인식은 아직 형성 단계라 할 수 있습니다). 두번째 부분에서는 20세기 말 21세기 초 현대 작가들의 단편소설들을 토대로 구체적인 예들을 살펴보려 합니다.

우선 사회학적 관점에서 일상은 넓은 개념으로 이해된다. 사회학에서 일상은 인간 활동의 ‘자연스럽고’ 자명한 조건으로 나타나는 사회문화적 삶 전반을 의미한다.¹⁾ 일상생활이 연구자들의 관심을 끌기 시작한 것은 1960년대 말에서 1970년대 초인데, 당시 사회학의 새로운 경향인 일상생활의 사회학(everyday-life sociology)이 등장하였다. 다양한 사회계층의 일상생활과 현실의 다양한 사건에 대한 정서적 반응을 종합적으로 연구하던 일상생활의 사회학은 20세기 말 무렵에는 인문학의 가장 영향력 있는 흐름 중 하나가 되었다. 일상을 연구하는 민족지학자들의 전통적인 방식과 다르게 역사학자나 사회학자, 인문학자들은 사건들로 가득하며 유동적이고 변화무쌍한 시간들, 그리고 개인의 사생활에 영향을 미치고 그것을 변화시키는 우연적인 현상들에 주목한다. 그들은 바로 사소한 일상성 속에서 ‘시대 정신’의 상수를 발견한다.²⁾ 그리하여 일상성의 지표들과 세태의 특징들은 대중문학 시학의 중요한 요소가 된다. 대중문학은 매우 사회적이며

1) Повседневность.

URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASH6743a8d87bb13ae8cfee67> (дата обращения: 10.10.2023).

2) Черняк Мария Александровна. Поэтика повседневности современной массовой литературы. URL: <https://lit.wikireading.ru/45479> (дата обращения: 14.10.2023).

실제와 유사하고, 시사성은 플롯의 허구성과 공존한다. “일상 생활에 대한 연구는 역사가 다루지 않은 간극들과 마주하게 하고, 비영웅적인 일상적 생존, 삶의 자질구레함을 탐구하도록 한다.”³⁾ ‘일상성’의 영어식 표현인 «everyday life»의 의미는 템포와 반복성, 사건이 있다거나 없고, 순환되면서도 직선적이며 분절되기도 하고, 연속적이기도 하며 지속과 멈춤이 혼재되어 있는 매일 매일의 삶을 더 직접적으로 지칭한다. 이 모든 것은 일상생활이 한 개인의 성격 형성에 얼마나 큰 영향을 미치는지 돌아보게 한다. 육체나 정신 혹은 영적인 것에만 매몰되면 성격의 다면성을 놓치게 된다.⁴⁾ 일상성은 살아 볼 수밖에 없으며, 가장 중요한 것은 개인적인 현상이라는 사실이다. 일상은 파국적이지 않다. 그것은 죽음이나 불행, 종말에 관한 역사적인 서술과 대립된다.⁵⁾

일상성은 우리의 인식과 경험이 상호 연결되어 있는 일련의 코드체계로서 이를 통해 의미가 생산되고 대상이 형성되며 변형된다. 일상생활은 민족지학적이거나 지역적, 혹은 세대적 자료로 환원될 수 없다.⁶⁾ 움베르토 에코는 일상생활이라는 기호체계 안에서 실존과 일상이 결합되며, 바로 여기에 가족과 집단, 민족, 국가의 문화적 코드가 담겨 있다고 강조했다.⁷⁾ 유리 로트만은 일상성의 현상이 단순히 노동이나 여가의 세대 묘사를 훨씬 넘어서는 것이라고 주장한 러시아 문학 연구계의 선구적 연구자 중 한 명이었다.⁸⁾

문학의 중심에는 인간이 있고, 따라서 예술작품에서 일상의 영역은 삶의 다양한 측면을 포함한다. 예를 들어, 이는 개인의 공적 생활의 에피소드 일수도 있으며, 외부 세계에 대한 그의 적응 방식이나 양상일 수도 있다. 이것은 인물의 모든 형태의 존재와 일상생활을 포함하는 개인적이고 가정적인 삶일 수도 있고, 또는 일상적인 상황들에 의해 유발되는 다양한 감정 표현들일 수도 있다. 이때 사건이나 사건 없음은 개인적인 것일 수도 집단적인 것일 수도 있다.

사람들의 사고방식은 그들의 생활 방식과 일상, 개인적이고 집단적인 습관들, 인식과 행위의 스테레오타입, 문화적 기준점 등에 의해 결정되며, 이러한 인자들이 총체적으로 하나의 통일된 시대 정신, 공통된 시대상을 형성한다. 그렇기 때문에 일상의 목격자이자 ‘기록자’들인 현대 작가들의 작품들을 읽는 것이 매우 유용하다.

주지하다시피 한국 문학의 전통은 역사성을 특징으로 하며 이 특징은 현재까지도 유지되고 있다. 그러나 역사적인 사건들로 가득했던 20세기가 현재 한국의 외형을 만들었다면, 20세기 말 21세기 초 한국사회는 전 세계와 함께 정보화 디지털 발전 단계로 진입하였다. 이념적 주제에서 벗어나려는 경향이 문학에서 관찰된다. 이른바 탈 이데올로기화가 진행되고 있으며, 메타담론, 즉 거대서사(큰 서사)의 시대에서 미시담론의 시대로 이행하면서 현대 작가들은 평범한 사람들의 일상생활에 관심을 집중하고 있다. 바꿔 말하자면, 이데올로기는 사회적이고 문화적인 다양성으로 대체되고, 개별 인간의 감정과 감각이 전면에 등장하게 된다. 많은 작품에서 주인공은 대도시를 배경으로 일상을 살아간다. “그들은 아침에 일어나자마자 컴퓨터를 켜고 인터넷으로 음악을 듣고 편의점의 익명성을 선호한다. 그들은 자연보다는 인공구조물 곁에서 더 편안함을 느끼고 실제 생활보다는 인터넷에서 맺는 우연한 관계를 선호한다… 이 인공적 세계의 대부분은 소위 대중문화라 불리는 문화적 형식으로 구성되어 있다. 주인공들의 추억은 인기 가수의 노래나 유행하는

3) Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. Новое литературное обозрение. Москва, 2022. С. 15.

4) Струкова Т.Г. Повседневность и литература.
URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

5) Бойм С. Общие места. Мифология повседневной жизни. Новое литературное обозрение. Москва, 2022. С. 42.

6) Струкова Т.Г. Повседневность и литература.
URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

7) Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб, «Петрополис», 1998. URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

8) Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре: Быт и традиции русского дворянства (XVIII - начало XIX века). СПб, Искусство, 1994.
URL: <https://culturolog.ru/content/view/3424/8/> (дата обращения: 14.10.2023).

의류 브랜드, 상업 영화들과 연결된다.”⁹⁾

20세기 말 21세기초 문학 창작의 전성기를 맞은 대표적인 한국 작가들은 자신들의 소설에서 대도시에 사는 인간의 삶을 묘사한다: “평일이 삶의 흐름을 구성하고 인간은 그 느릿한 움직임에 편입된다.”¹⁰⁾ 이러한 테마는 한국에서 단편 작가로 유명한 박민규(1968년생)나 김영하(1968년생), 김연수(1970년생), 김중혁(1971년생), 김애란 (1980년생) 등의 흥미를 끈다. 이 작가들은 장편소설도 쓰고 있지만, 주인공들이 도시 생활의 대표자들이며 다양한 일상의 상황들에 부딪치는 단편소설들에서 일상성은 특히 두드러진다. 일상성을 그린 예로서 박민규의 <카스테라> (2005), 김영하의 <무슨 일이 일어났는지는 아무도>(2010), 김연수의 <세계의 끝 여자친구>(2009), 김중혁의 <악기들의 도서관>(2008), 김애란의 <바깥은 여름>(2017)과 같은 단편소설집들을 살펴보려 한다. 단편소설은 평범하고 일상적인 삶의 흐름, 소소한 순간들과 현실에 주목한다. 일상에 대한 과장된 관심과 탐닉은 단편을 자연주의에 가깝게 한다.¹¹⁾

대도시에 사는 인간의 테마는 20세기 작가들의 소설에서도 그려졌었지만, 당시에는 거대하고 복잡한 서사에 중점을 둔 채 1910-1945년 일제강점기라든지, 1950-1953년 한국전쟁, 1980년 광주민주화운동, 산업화와 그에 따른 계급분화 같은 역사적 사건들을 배경으로 주인공의 인생 행로를 풀어나갔던 반면, 21세기 초 작가들은 소비와 인터넷 전성기 시대에 존재를 영위하며 비교적 안락한 시대에 살고 있는 주인공들을 그린다. 민족의 집단적인 역사는 개인의 사적 이야기로 대체되는 것이다. 바꿔 말하자면, 문학의 역사적 벡터가 사회문화적인 벡터로 전환되었다. 많은 현대 작가들이 주인공의 내적 심리와 사유, 일상에 대한 성찰에 점점 더 매료되고 있다. 일자리나 주거지 찾기, 가정이나 직장 내 갈등과 같은 대부분의 평범한 사람들과 같은 문제들을 가진 동시대인들에 작가들의 관심이 쏠린다. 그런 단편들에서 중심 인물들은 존재론적 관점에서 영웅적인 행동을 하는 ‘영웅들’이 아니라 도시 공간에서 일상을 살아가며 반복되는 삶을 배경으로 자기 존재에 의미를 부여하고자 애쓰는 사람들이다. 바꾸어 말하자면 현대 한국 소설에서는 인물과 시간, 공간의 탈영웅화가 일어나고 있다. 더우기 김영하의 <살인자의 기억법>, 김연수의 <설계자들>, 정유정의 <종의 기원>이나 <7년의 밤>에서와 같은 몇몇 장르적 작품들에서는 서사의 중심 인물이 살인자 같은 안티히어로인 경우도 있다.

오늘 연구 대상으로 선택한 단편 작가들은 거의 같은 시기에 교육을 받은 사실상 동년배들이다. 그러나 그들 각각은 문학이라는 예술 공간에서 다양한 캐릭터를 창조하도록 만드는 자신만의 인생 경험을 가지며, 어떤 때는 소설이 아니라 사건 현장의 다큐멘터리 르포를 보는 듯한 착각이 들 정도로 사실적인 등장인물들을 그린다.

김영하 작가의 문체적 특징은 대화의 풍부함과 사건의 순차적인 전개라 할 수 있다. 박민규 작가의 서사가 파편적이며, 주인공의 의식의 흐름에 의해 흩어져 있다면, 김영하 작품에서 이야기는 대부분 순차적이며 직선적으로 전개된다. 그의 몇몇 단편들은 주인공에게 일어난 구체적인 에피소드, 작은 스케치라고 감히 명명할 수 있다. 김영하는 <무슨 일이 일어났는지는 아무도>라는 단편집에서 다음과 같이 말한다. “... 내 소설 속 인물들은 나 자신보다도 더 실제적이다. 내 마음에 조용히 깃든 이 내밀한 유쾌가 문장이라는 매개를 통해 독자들에게도 그대로 전해지기를 희망해본다”(김영하 2010년 7월). 실제로 그의 작품 속 인물들은 실제 일상생활에서 마주칠 수 있는 사람들이다. 이들은 회사에서 일하는 학생들, 서비스업계 종사자

9) Kang Yu-jung. Popular Culture Connects with Literature: Kim Young-ha, Park Min-gyu, Kim Kyung-uk, Kim Junghyuk. KOREAN LITERATURE NOW.

URL: <https://kln.or.kr/lines/essaysView.do?bbsIdx=1562> (дата обращения: 23.10.2023).

10) Кузнецова Т.П. Коми рассказ рубежа XX-XXI веков: особенности художественного развития. U R L : <https://cyberleninka.ru/article/n/komi-rasskaz-rubezha-hh-hhi-vekov-osobennosti-hudozhestvennogo-razvitiya/viewer> (дата обращения: 30.03.2023).

11) Кузнецова Т.П. Коми рассказ рубежа XX-XXI веков: особенности художественного развития. U R L : <https://cyberleninka.ru/article/n/komi-rasskaz-rubezha-hh-hhi-vekov-osobennosti-hudozhestvennogo-razvitiya/viewer> (дата обращения: 30.03.2023).

들, 부부들, 연인들, 경찰이나 우연한 행인들이다. <Korean Literature Now>라는 잡지에 실린 작품평을 보자. “주인공들은 언뜻 보기에는 모든 것이 순조로운 것처럼 꾸미고 있으나 그들의 우아한 삶의 이미지는 단지 기이한 비밀과 절망의 포장지일 뿐이다. 김영하 작가가 가볍지만 통찰력 있는 문체로 묘사하는 도시 인들은 걱정 없고 우아한 도시인이라는 가면 아래 고통과 트라우마에 대한 기억을 감추고 있다.”¹²⁾ 단편집의 첫번째 작품 <로봇>에서 여주인공이 자칭 로봇인 젊은 청년과 만난다는 것은 주목할만하다. 여주인공은 회사에서 일하면서 일상을 살아간다. 그녀는 자기에게 돈을 빌려준 상사와 돈 때문에 잔다. 그녀와 상사와의 관계를 짐작하는 직원들의 시선 앞에 그녀의 삶은 노출된다. 여주인공은 불편함을 느끼지만 상황을 바꿀 힘은 없다. 그녀는 로봇과 만나면서 진실한 감정이 무엇인지 깨닫기 시작하지만 로봇은 로봇의 3원칙에 입각해 그녀를 떠난다. 여주인공은 자기 현실과 타협하고 현실에 안주해야만 한다. <여행>이라는 작품에서는 결혼을 앞둔 젊은 여자와 그녀의 전 남자친구가 주인공이다. 전 남자친구는 여주인공을 차에 태우고 서울을 떠나 바다로 향한다. 가는 도중 주인공들의 관계가 드러나며 결국 바다에 도착하지만 그곳에서 ‘고무장화’라는 남자와 시비가 붙고 ‘고무장화’는 주인공 남자를 폭행한다. 구급차가 도착하자 여주인공은 남주인공을 모르는 척하고 택시를 잡아타고 서울로 돌아간다. 위기의 상황에서 그들의 서로에 대한 진짜 감정, 즉 불편한 상황에 처하는 것에 대한 두려움과 불신이 드러난다. <마코토>와 <퀴즈쇼>의 주인공들 역시 관계를 익히고 강한 감정들을 경험하고자 애쓰는 젊은이들이다. 작가는 대개 일인칭이나 삼인칭으로 이야기를 풀어나간다. 어떤 작품에서 작가는 여주인공의 시점에서 서술하기도 하지만 김영하는 항상 현실의 모든 편린을 그려낸다. <아이스크림>, <오늘의 커피>, <약속> 같은 단편에서처럼 주인공들은 반복되는 일상 가운데 예기치 못한 상황을 마주할 수도 있다. 반응은 다양할 수 있는데 어떤 순간 주인공들은 자신들의 기본적인 충동들을 드러내며 상황에 따라 행동하거나 혹은 행동하지 않기도 하고, 제 3자를 통해 정보를 얻거나 수집하기도 한다. 어떤 인물들의 행위는 예기치 않은 상황에 의해 발생하며 (예를 들어 <바다 이야기1>, <바다 이야기2>에서처럼), 또 어떤 경우에는 괴로운 기억이 새로운 관계에 장애가 된다.

이와 대조적으로 김연수 작가는 주인공의 내적인 성찰을 펼쳐 보이는 경향이 있으며 그의 주인공은 일정 사건이나 행위 이후 그것에 관해 되돌아보기 시작한다. 그의 대부분의 단편소설들은 인간의 상호관계라는 하나의 주된 테마로 통일된다. 소설 속 인물들이 처하는 상황들은 그가 한국이든 다른 나라든, 어디에 살고 있는지와 무관하게 누구에게든 일어날 수 있다. 즉 플롯은 보편적이다. 2009년에 한국어로 출판된 그의 작품집 <세계의 끝 여자친구>는 9편의 단편을 담고 있는데, “인간관계의 탐색과 같은 보편적 모티프, 특히 현대라는 포스트 유교 세계에서 고독과 소외라는 사회에 널리 퍼진 문제를 배경으로 실존적 형상을 통해 우리를 김연수의 작품 세계로 인도한다.”¹³⁾ 홀로 사는 이들이나 부부들, 예술가들이나 글 쓰는 사람들, 독자들, 외국인들 같은 주인공들은 크고 작은 도시에서 생활하면서 어느 순간 이러 저러한 상황 때문에 외국으로 가기도 한다. 김연수 작가는 자주 여성 서술자를 내세우기도 하는데 젊은 나이이거나 이미 중년의 나이에 접어든 여성 주인공은 모두 과거에 어떤 사건들을 겪었고 그 사건들은 현재의 삶에서 슬픈 기억으로 남겨나 트리거가 되기도 한다. 주인공들에게는 꿈이 있지만 이 꿈들은 도시 공간의 반복적 일상 속에서 흩어져 버린다. 상실을 보상하기 위해 주인공들은 현실로부터 도피하지만 그것은 아무 도움도 되지 않는다. 어쩌면 이때문에 김연수 작가는 자신의 소설에서 물이나 비, 하늘, 태양, 달 등과 같은 자연적 요소를 자주 사용하고 소리와 신체적인 것에 주목하는 건 지도 모른다. 주인공 부부는 언뜻 보기에는 멀쩡해 보이지만 사실 대화가 부족하다. 대화의 부족은 진실되지 못하고 끝까지 말하지 못함으로 이어진다. <모두에게 복된 새해>의 여주인공은 영어를 아주 조금 밖에 하지 못함에도 불구하고 한국어가 서투른 외국인인 인도인과 훨씬 더 쉽게 의사소통한다. <당신들 모두 서른 살이 됐을 때>의 여주인공은 서른 살 생일에 뉴

12) Jung Yeo-ul. Urbanites Swim Upstream: Nobody Knows What Happened by Kim Young-ha. KOREAN LITERATURE NOW.

URL: <https://kln.or.kr/lines/reviewsView.do?bbsIdx=1234> (дата обращения: 23.10.2023).

13) Huie Bonnie. In Loneliness Begin Responsibilities: World's End Girlfriend by Kim Yeonsu. KOREAN LITERATURE NOW. URL: <https://kln.or.kr/lines/reviewsView.do?bbsIdx=770> (дата обращения: 23.10.2023).

저지로 여행 가기 위해 삼년 전부터 돈을 모은다. 그녀는 대학 때부터 사귀었던 남자친구와 낭만적인 저녁 식사를 하는 것으로 성숙한 삶의 첫 단계를 축하하고자 한다. 그러나 영화프로듀서의 조수를 하며 금전적인 어려움을 겪던 남자친구가 꿈을 버리고 택시 운전기사가 되면서 그들의 관계는 돌이킬 수 없는 파국을 맞이하고 여주인공의 계획은 무산되고 만다. 여주인공의 생일날이 되고 그녀는 신혼 여행 차 아내와 함께 서울에 온 잘 알지도 못하는 먼 육촌 오빠 부부를 대접해야만 한다. 이 작품에서 김연수는 언어에 주목하는데, 오사카에서 온 육촌 오빠는 매우 강한 일본식 억양의 한국어로 여주인공과 이야기하지만 여주인공은 편안하고 자연스러워 보인다. 단편집 제목과 같은 소설 <세계의 끝 여자친구>에서 주인공은 카페에서 아르바이트를 하고 여가시간에는 호수가를 따라 달리거나 시 동호회 모임에 참여하는 25살 대학 졸업생이다. 이 모임에서 그는 한 여성을 알게 되는데, 그녀는 자신의 재능있던 제자이자 일찍 세상을 떠난 젊은 시인에 대해 이야기한다. 이 '시적인' 이야기는 주인공과 이 여성이 함께 시인의 시 속에 언급된 여인을 추적하도록 한다. 불투명한 미래와 전망의 부재에도 불구하고 주인공은 알지 못하는 시인과 여인의 사랑에 감명받고 자기의 옛 여자친구와의 관계를 되돌아본다. 아마도 이 작품이 이 소설집에서 가장 서정적이고 시적인 작품일 것이다.

김영하와 김연수의 적지 않은 작품들이 여성의 시점에서 씌어진 것과 달리 박민규 작가가 쓴 단편들의 서술자는 모두 젊은 남성들이다. 박민규 작가는 내용적인 측면뿐 아니라 시각적 측면에도 많은 관심을 기울인다는 점도 흥미롭다. 어떤 작품에서 그는 글자색에도 변화를 준다. 첫번째 구절들의 색은 다른 나머지 구절들의 색과 다르다. 그의 첫번째 소설집인 <카스테라>에서 주인공들은 주로 젊은 사람들이거나 이제 막 성인이 되는 사람들이며, 작가는 마술적 리얼리즘이라는 문학적 기법을 사용한다. 그의 소설의 주인공은 사람이기도 하고 동물이기도 하다. 작품의 제목에서도 알 수 있듯이 동물들(펠리칸, 너구리, 기린, 오징어)이나 무생물(냉장고)이 주인공이거나 보조적 인물들로 나타난다. 이때 동물들은 동물일 뿐 아니라 인간의 특성도 가진다. 즉 의인화가 일어난다. 그리하여 인간 주인공들과 나란히 동물 주인공들도 등장하는 것이다. 박민규는 자주 이러한 기법을 사용한다. 동물들은 인간의 기능을 하고 이로써 인간세계와 자연세계의 경계가 허물어진다. 여기서 인간과 동물은 평등하며 서로 대화하고 행동한다. 인간 주인공은 동물 주인공과 조우하면서 처음에는 말 할 줄 아는 동물을 처음보는 보통 사람이 할 법한 반응을 보이지만, 시간이 지나면서 그들은 부조리를 당연한 것으로 받아들이기 시작한다. 마치 원래 그래야만 했던 것처럼 자연스럽게. 이 단편집에 포함된 박민규의 작품들 속 주인공은 대개 젊은 남자이며 그는 대학에서 공부하거나 이제 막 대학을 졸업하고 직장을 구하고 있거나 혹은 모든 기회를 사용했지만 직장을 구하지 못한 상태다. 모든 작품들은 일인칭 시점에서, 즉 대학생이나 대학 졸업생의 시점에서 씌어졌다. 이런 식으로 작가는 청년의 삶에서 '성인'의 삶으로 이행해 가는 인생의 시기를 고찰한다. 아버지의 집을 떠난 대학생 주인공은 현실에 적응해야만 한다. 학업을 마친 뒤 그는 벽 너머로 '항해'를 시작한다. 그는 이제 그 자신이며, 자기 길을 스스로 찾고 발판을 마련해야 한다. 그러나 소설 공간 속 현대 한국 사회는 습득한 지식을 적용할 기회를 실질적으로 박탈한다. 왜냐하면 이 사회에는 명확한 위계질서가 존재하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 주인공의 젊음은 그가 절망에 빠지지 않도록 하며 어려움과 상실에도 불구하고 주인공은 자기 안에서 상황의 희극성을 발견하며 자조할 수 있는 힘을 찾는다. 몇몇 장면들을 희극적으로 묘사하는 것은 상황의 과도한 비극성과 절망을 벗어나도록 돕는다. 단편 <카스테라>의 주인공인 대학 신입생은 대학 가까운 곳에 자취방을 구해서 언덕 위 작은 집에서 살고 있다. 그의 유일한 이야기 상대는 맥주집 주인과 맥주집에 가끔 찾아오는 음악 디스크를 파는 사람이다. 주인공은 속옷들이 잔뜩 쌓여 빨래를 해야 할 때만 부모님 집에 간다. 고독한 주인공은 티비나 오디오 같은 다른 가전제품보다 유난히 소음이 심한 냉장고에 주목한다. 처음에 주인공은 이 소음 때문에 불편해했지만, 시간이 지나면서 그는 냉장고의 바로 이 소음 덕분에 자기가 외롭지 않은 것임을 깨닫게 된다. 결과적으로 냉장고는 친구의 대체제가 된다. 단편 <그렇습니까? 기린입니다>에서 주인공은 상업계 학교에 다니며 주유소와 편의점, 지하철 푸시맨 등 다양한 곳에서 아르바이트를 하는 젊은이다. 그의 가족들은 근근이 살아가고 있다. 엄마는 고된 일과 피로로 병원에 입원했고 할머니는 약에 의지해 살고 있으며 아버지는 망해가는 작은 무역회사에 다닌다. 그리하여 주인공에게는 아

르바이트를 전전하는 것 외에 다른 탈출구는 없다. 그에게는 그만의 산수, 여기저기서 번 폰돈들의 끝없는 계산들이 있었다. 지하철 푸시맨 일을 시작하면서 아들은 자기 아버지도 인파로 가득 찬 열차 속으로 밀어 넣기 시작한다. 그리고 이 시점부터 아버지와 아들간의 특별한 관계가 생겨난다. 마치 주인공과 아버지의 이별을 준비하는 듯이. 주인공의 어머니가 병원에 입원하고 아버지는 그 보잘 것 없는 직업조차 잃은 뒤 사라져 버린다. 주인공이 아무리 아버지를 찾아다녀도 헛수고였다. 결국 지하철에서 일을 하는 도중 잠시 벤치에 앉아서 쉬다가 잠깐 졸던 주인공의 눈 앞에 플랫폼에 서 있는 기린이 나타났는데 그는 이 기린이 바로 아버지라는 것을 알아챈다. 주인공은 기린에게 자신과 가족의 근황을 들려주지만 기린의 잿빛 눈동자는 이해의 눈빛을 보이지 않았다. 기린은 자신이 아버지임을 인정하지 않고 이렇게 대답할 뿐이었다. “그렇습니까? 저는 기린입니다” 박민규의 작품의 표면에는 사회적 불평등과 냉혹한 자본주의의 현실이라는 이념이 놓여있다. 가난한 세계와 부유한 세계는 평행선을 그리며 결코 교차하지 않는다. 소설 속에서 주인공들은 관계를 밝혀내지 않고 그저 있는 그대로 인정한다. 작품에는 연애 갈등조차 없다. 그러나 이러한 현대 소비사회의 중심이 아닌 변방에 위치한 주인공의 변화하는 상태의 실마리는 주어진다. 작가는 고도의 기술이 단순한 인간 교류를 대체한 세상, 사람과 사물 간의 경계, 나와 나와 아닌 것의 경계가 지워진 실용적 세상에 사는 외로운 주인공에 관해 쓴다.

김중혁 작가는 러시아 독자들에게 단번에 인기를 얻은 작가이다. <독서하는 페테르부르크>라는 국제적 프로젝트(이 프로젝트는 상트 페테르부르크의 마야코프스키 기념 중앙시립도서관 주최로 2009년부터 시작되었다)에 대한민국이 참여했던 2018년에 <악기들의 도서관>(2017년 러시아어로 출판된)의 작가 김중혁이 해외작가상 2위를 차지한 것은 우연이 아니다. 왜 이 단편집이 러시아 독자들에게 그렇게 인기를 얻었을까? 아마도 여기 담긴 모든 작품들의 주인공이 무언가에 몰입하거나 몰입당했다는 공통의 개념을 가졌기 때문일지도 모른다. 그리고 아마도 이것은 <예술이란 무엇인가?>라는 보편적인 질문이 단편들의 플롯을 관통하고 있기 때문인지도 모르겠다. 김중혁 작가 자신도 영화광이자 음악광이라는 것은 잘 알려져 있는데 아마 이러한 그의 몰입이 그의 주인공들에게 전달되었을 것이다. 모든 단편들은 일인칭 시점에서 서술됨으로써 서술은 주관성을 띤다. 독자는 마치 기분 좋은 이야기 상대와 만나 자기 경험과 관찰을 공유한다는 인상을 받는다. 플롯의 생생함과 역동성, 미묘한 유머, 눈물을 통한 웃음, 세계를 향한 ‘아이 같은’ 시선 등과 같은 작가의 문체적 특징들이 관찰된다. 김중혁 작가의 주인공들은 대도시에서 살고 있는 젊은 사람 또는 중년의 사람들이다. 촉망받는 유명한 피아니스트, 다양한 제품들의 매뉴얼을 제작하는 중소기업 사장, 초보 디제이, 악기점 직원, 계속 취업 면접을 보는 젊은이들, 젊은 기타리스트, 상점에서 어머니를 돕는 소년, 공연 기획자와 그의 예전 동창 등. 주인공들 중 일부는 이미 직업을 가지고 있고 또 어떤 이들은 아직 적합한 직업을 찾는 과정 중에 있다. 작가는 주인공들의 가족 관계나 일상이 아닌 그들이 지금 하고 있는 일이나 그에 대한 몰입에 관심을 집중한다. 대부분의 경우 이것은 음악에 대한 몰입, 소리나 단어 그 자체에 대한 관심이다. 아마 김중혁 작가는 이 경우 낯설게 하기 기법을 사용하고 있는 듯하다.¹⁴⁾ 그래서 단편 <자동피아노>에서 이탈리아 작곡가이자 피아니스트인 비토 제네베제 형상이 플롯에 도입된다. 그는 콘서트를 녹음할 때 한번도 자기 얼굴을 드러내지 않았으며 단독콘서트 개최에 동의한 적도 없고 콘서트 홀을 방문한 적도 없다. 공연 경험이 많고 어떤 피아노로든 연주할 수 있다고 확신하는 주인공은 처음엔 “음악은 생성되는 것이 아니라 소멸되는 것 입니다”라는 이탈리아 피아니스트의 말의 핵심을 이해하지 못한다. 그러나 피아니스트가 사망한 뒤 주인공은 비토 제네베제의 말의 의미를 깨닫게 된다. 주인공은 피아니스트 연주의 기교나 그의 얼굴 표정도 의미 있지만, 어디든 떠도는 음악이 있고, 피아니스트의 의무는 자신의

14) Остранение - художественный принцип изображения любого явления или предмета как впервые увиденного, выпавшего из привычного контекста, представленного в новой, неожиданной перспективе. Эффект остранения предполагает дистанцию между изображаемой реальностью и воспринимающим сознанием, которое видит в привычном и обыденном нечто странное, привлекающее внимание новизной и необычностью. Термин, введенный Виктором Шкловским (1914). URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_literature/3525/%D0%9E%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D0%BD%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5 (дата обращения: 10.10.2023).

연주를 통해 이 세계의 소리가 사라지도록 돕는 것임을 깨닫는다. 바꿔 말하자면, 피아노를 연주하는 피아니스트는 음악을 창조하는 게 아니라 반대로 그것을 사라지도록 하는 것이다. 단편 <매뉴얼 제너레이션>의 주인공은 제품 매뉴얼을 제작하고 다양한 매뉴얼을 수집하기도 하는 작은 회사의 사장이다. 매뉴얼 제작이라는 것은 보통 지루하고 답답하게 느껴지지만 이 작품의 주인공은 그것을 연애편지 쓰는 일에 비유한다. 매뉴얼 제작 일은 재미없고 지루한 작업이 아니라 흥미로운 일로 변화하고 주인공은 지루한 매뉴얼의 상투적인 텍스트를 시적 메타포로 바꾸는 일에 만족감을 느낀다. <비닐광 시대>, <악기들의 도서관>, <나와 B>의 주인공들은 음악에 몰입한 사람들이다. 주인공은 디제이하는 법을 배우지만 어떤 사건 이후 레코드 상점에서 하는 일 그만 두고 디제잉을 배우는 것도 그만두게 된다. 주인공은 친구와 함께 믹싱에 사용할 오래된 음반들을 찾다가 어느 날 엄청난 레코드 컬렉션이 있는 지하실에 갇히게 된다. 한편으로 레코드는 옛 시대의 메아리이고 다른 한편으로 주인공은 전자 음악에 믹싱으로 사용할 디제잉을 배우고 있다. 소설의 마지막 부분에서 주인공은 옛 음악과 새로운 음악을 결합한, 완전히 다른 두 작품으로 만든 자기 음반을 자신을 감금했던 남자에게 선물하고 싶어한다. <나와 B>의 주인공은 일렉기타 연주를 배우려고 노력하지만, 일렉기타를 연주하면 어쿠스틱 기타를 연주할 때와 달리 전기가 오르는 느낌을 받는다. 초보 단계의 음악가들은 기타연주를 배우고 훈련할 수 있는 지하연습실에서 생활하지만 이렇게 어두운 공간에 계속 있다 보면 어느 순간 햇빛 알레르기가 생기고 지하실에서 나오기가 어려워진다. 악기 도서관 이야기의 주인공은 자동차 사고 이후 자기 삶의 의미를 되돌아보며 “아무것도 아닌 채로 죽는다는 건 억울하다”고 깨닫는다. 악기 상점에 일하기 시작하면서 그는 악기 도서관을 만들기로 결심한다. 악기 상점을 찾는 손님들이 악기가 연주하는 멜로디가 아니라 악기가 내는 소리 자체를 들을 수 있도록. 악기 도서관이라는 표현 자체는 모순적인데 바로 이 모순성에 김종혁 작가의 주인공들의 힘이 있다고 할 수 있다. 일상적이고 표준적이며 평범한 틀을 넘어서 그 자체로는 기쁘지 않은 자기 존재에 절망이나 우울감에 빠지지 않도록 열정의 이념을 부여하려는 갈망. 직장을 구하면서 면접 방식에 변화를 주고자 노력하는 <유리방패>의 스물 일곱 살 주인공들을 보자. 그들은 면접을 보러 다니면서 매번 컨셉을 정하지만, 이 모든 노력에도 불구하고 채용되지 못한다. 그러나 이 주인공들이 지하철에서 헝클어진 실타래를 풀고 있는 영상이 우연히 동영상으로 퍼지면서 그들의 인생은 바뀌는데, 이제 미학자들은 그들을 적극적으로 인터뷰에 초대하고 그들의 퍼포먼스의 고차원적 의미를 ‘해석’하려 애쓴다. 사실 주인공들은 추상예술과는 거리가 멀었고, 끊임없이 면접만 보러 다니는 자신들의 무의미한 존재에 의미를 부여하고자 했을 뿐이다. 그 결과 주인공들은 이제 더이상 면접을 보러 다니는 취업 준비생이 아니라 오히려 면접심사관이 되지만, 면접심사관이 된 그들은 여전히 기발한 컨셉들을 계속 생각해낸다. 그리고 김종혁 작가는 다시 결합 불가능해 보이는 것을 결합한다. 투명한 플라스틱으로 만든 유리방패. 방패의 보호 기능은 주인공들과 그들을 둘러싼 세계 사이의 유리장벽이 된다. 그러나 이 유리장벽은 외부 공격으로부터 주인공을 보호하지는 못한다. 어린이의 상상력을 가졌던 주인공들은 자신의 ‘어린 아이다움’을 버려야만 했고 ‘어른’ 세계의 일부가 된다. 또다른 단편 <옛박자D> 역시 음악에 관한 이야기지만 이 소설의 주인공 중 한 명은 음치이다. 서술자 역할을 하는 주인공은 음치 친구때문에 공연을 망쳐버렸던 학생시절의 일화를 회상한다. 주인공은 20년이 흐른 뒤 유명한 음악가이자 떠오르는 스타가 참여하는 음악프로젝트를 기획하면서 이 친구와 다시 조우한다. 알고 보니 이 친구는 이 스타와 친한 사이였고 이 프로젝트에서 그와 함께 무대에 오를 예정이었다. 콘서트의 끝 부분에서 학창시절 이 친구가 망쳤던 바로 그 노래를 22명의 음치가 합창한다. 이 단편에는 음악에 대한 애정이 숨겨져 있다. 여기서 연주란 특별한 음감이나 기술에 의한 것이 아니라 음악을 느끼고 그것을 가슴으로 연주하는 것이다. 이 작품집의 주인공들은 자신의 일터에서 일상을 살아가지만 기쁨 없는 존재에 색채를 부여할 수 있는 무언가에 몰입하려고 애쓰고 의미를 찾으며 살아간다. 김종혁의 주인공들은 수동적이지 않으며 그들의 행동이 비록 우스꽝스럽고 현실에 맞지 않아 보일지라도 노력을 멈추지 않는다. 반복되는 일상을 배경으로 주인공들은 어떤 순간 특별한 상황에 처하게 되고 그 덕분에 일상성을 달리 보기 시작한다(낯설게 하기 기법을 상기하자).

위에 언급한 작가들의 주인공들은 다양한 사회계층과 연령의 대표자들로서 대개 사무직 종사자들이거나

서비스업계 종사자들, 창작적 직업을 가진 사람들이다. 작가는 혼자 사는 사람들이나 커플들, 사랑에 빠진 사람들과 연인 관계에 대해 그린다. 김영하 작품의 일본인이나 김연수 작품의 인도인처럼 외국인들이 작품 속에 등장하기도 한다. 주인공들은 실제 지명이 쓰인 도시들을 이동하고 방이나 사무실, 카페나 호텔 등과 같은 장소에 등장한다. 주인공들은 한국 바깥에 존재하기도 하지만 같은 도시나 마을에 있기도 한다. 김연수 작품에서 주인공들은 도시에서 바다로 이동하며 작품에는 바다나 비, 물에 대한 언급이 많이 등장한다. 동시에 많은 작품에서 ‘물과 불’, ‘비와 태양’에 대한 대립이 나타나고 소리에 커다란 의미를 부여한다. 박민규와 김영하는 아이러니를 사용하고 슬픈 것들에 대해 어느정도 유머를 가지고 이야기하는 점, 부조리한 대화를 등장시킨다는 점에서 닮아 있다. 특히 김연수의 작품은 진실된 감정의 상실에 대한 슬픔이 많은 부분을 차지하고 있다.

김애란 작가는 25세에 <달려라, 아비>라는 단편을 쓰고 2005년 한국일보에서 주관하는 영향력 있는 문학상을 수상한 젊은 작가 중 한명이다. 작가는 젊은 나이에 불구하고 현실 인식의 깊이와 진실성으로 문학비평가들과 독자들의 주목을 단번에 받았다. 당시 이 작가의 단편집은 아직 한권도 출판되지 않은 시점이었기에 이 현상은 더 특별했다. 러시아에서 김애란 작가 작품들을 활발히 번역하고 학술대회에서도 관련 논문들을 발표하며 연구하기 시작한 것은 우연이 아니다. 2005년에 출간된 첫번째 단편집 <달려라, 아비>는 김애란 작가가 2003-2005년 동안 쓴 작품 모음집이다. 단편집의 서문에서 작가는 다음과 같이 말한다. “나는 문학이 나의 신앙이 되길 바라지 않습니다. 소설을 쓰는 데 배움이나 경험이 반드시 중요하다고 생각하지도 않습니다. 하지만 소설 안의 어떤 정직. 그런 것이 나에게 있었으면 좋겠습니다. 그리고 언제나 당신이 있었으면 좋겠습니다.” 김애란 작가는 우리 시대의 주인공들, 이십 대 젊은이들과 그들의 삶에 관해 쓴다. 이 소설집에서는 가족에서의 아버지 역할을 강조한다. 시간이 갈수록 전통적인 가족적 가치와 기반이 약화되고 사회적 변화들과 연동되며, 경제적인 문제들은 아버지들로 하여금 그 권위를 상실하도록 만든다. 그것이 결국 무슨 결과로 이끄는지를 이 책의 작품들은 보여주며 이런 아버지들과 함께 있을 때 주인공들은 어떻게 반응하며 스스로를 드러내는지 독자는 특히 관심을 가져야 한다. 2007년 김애란은 두번째 작품집인 <침이 고인다>를 발표한다. 이 작품집의 러시아 번역판 출판을 계기로 2015년 한국번역아카데미와 한러친선협회(상트 페테르부르크에 있는 친선의 집)의 후원 아래 상트 페테르부르크에 김애란 작가를 초청하여 작가의 밤 행사를 개최하기도 했다. 러시아어로 번역된 이 작품집은 젊은 세대의 삶에 관한 여덟 편의 단편으로 구성되어 있다. 주인공들은 구직, 또는 다른 중요한 문제들로 바쁜 젊은이들이다. 그들이 아직 삶에 뿌리내리지 못하고 있는 동안 그들은 여전히 가족의 굴레에 지배되고 있다. 김애란 작가는 안정된 직업을 가지지 못하고 88만원의 월급으로 살아가야만 하는, 1997년 IMF사태가 낳은 880 세대를 독자에 소개한다. 이 작품집으로 김애란 작가는 이상 문학상 대상을 수상한다.

2023년 상트 페테르부르크의 기페리온 출판사에서 김애란의 단편집 <바깥은 여름>이 출간되었다. 출간된 지가 얼마 안된 만큼 면밀한 인문학적인 분석은 좀더 기다려야 하겠지만, 지금 이 자리에서 나는 이 작품집이 현대 한국사회에서 큰 반향을 일으켰던 사건들에 대한 성찰의 예라는 점은 언급하고 싶다. 21세기 초 첫 20년간 여성 서사의 두 가지 벡터가 특히 눈에 띈다. 2014년 4월 세월호 참사가 일어난 이후 여성작가들의 시민적 입장과 유명한 문화계인사들과 고위직 관리들 사이에서 터진 일련의 성스캔들 이후 벌어진 미투운동과 관련된 여성의 목소리가 그것이다. “아우슈비츠 이후 시를 쓰는 것은 야만행위다”라는 테오도르 아도르노의 표현을 인용할 수 있을 정도로 세월호 참사는 창작인들에게 충격을 주었다. 작가들은 기록 산문들을 모아 전집을 발간했다. 2014년 12명의 작가들의 작품집 <눈먼 자들의 국가>가 출간되었다. ‘4월 16일 문학’이라는 용어도 생겨났다. 사건을 목격한 작가들에게는 의미화 할 시간이 필요했고 이 후 두 가지 경향의 산문이 출현한다. 김탁환의 작품처럼 실제 역사적 사건을 예술적 서사로 재현하는 방식, 또는 가까운 사람의 상실이라는 테마를 플롯으로 만든 비극에 대한 접근. 작품집 말미의 작가의 말에서 김애란은 2017년 여름 다음과 같이 적고 있다. “여름을 맞는다. 누군가의 손을 여전히 붙잡고 있거나 놓은 내 친구들처럼 어떤 것은 변하고 어떤 것은 그대로인 채 여름을 난다. 하지 못한 말과 할 수 없는 말 해선 안 될 말과 해야 할 말은 어느 날 인물이 되어 나타나기도 한다. 인물이 사람이 되기 위해 필요한 말

은 무얼까 고민하다 말보다 다른 것을 요하는 시간과 마주한 뒤 멈춰 서는 때가 잦다. 오래전 소설을 마쳤는데도 가끔은 이들이 여전히 갈 곳 모르는 얼굴로 어딘가를 돌아보고 있는 것처럼 느껴진다. 이들 모두 어디에서 온 걸까. 그리고 이제 어디로 가고 싶을까.” 김애란은 주인공들을 조심스럽고 섬세하게 다룬다. 그들을 평가하지 않으며 있는 그대로 묘사하고자 노력한다. 김애란은 소설이라는 공간을 통해 찾아들지 않는 고통의 느낌에 천착한다. 돌이킬 수 없는 상실 이후 어떻게 계속 살아갈 수 있을까? 고통에 대해 침묵하지 않고 이야기하는 법을 배울 수 있을까? 작가는 트라우마를 겪은 주인공들과 함께 이 상실의 순간을 살아내고 상실의 고통을 견뎌낸다. 젊은 부부가 아이를 잃은 뒤 얼마 간은 가족끼리도 아이의 죽음에 관해 이야기하지 않지만, 어느 순간이 되면 금기는 사라지고 부부는 이 고통이 그들을 더욱 가깝게 하였다라는 것을 깨닫게 된다. 단편 <노찬성과 예반> 에서 소년은 아버지 없이 남겨지고 할머니와 함께 살게 된다. 그는 버려진 개를 발견하고 아버지에 대한 말하지 못한 사랑을 그 개에 쏟아붓는다. 다른 작품에서 아내의 남편의 죽음을 경험하고, 누군가는 거리에서 노인의 죽음을 목격한다. 주인공들은 다양한 방식으로 상실의 고통을 겪게 되지만, 상호이해와 사랑을 잃지 않는 것만이 유일한 의미화 방법이라는 점에서 서로 닮았다. 이 이야기들은 새로운 것이 아니며 매우 역동적인 이야기들도 아니지만, 작품을 읽은 뒤 생각하면 할 수록 여운이 짙게 남는다. 김애란 작가는 시간의 징후를 잘 포착하며 그녀의 작품들은 일상의 시학을 생생하게 보여준다. 첫번째 단편의 제목은 <입동>이지만, 작품집 전체의 제목에는 여름이 있다. <눈먼 자들의 국가>나 <침묵의 미래>라는 제목을 가진 작품들도 있지만 김애란은 여름의 따사로움과 인간 삶의 존엄과 가치에 대해 이야기한다.

단편이라는 공간에서 주인공들은 일상의 단조로운 삶을 살아가면서 직장에 가고 관계들을 꾸려 나가고 누군가는 이러한 삶으로부터 도피하고 또 누군가는 과거의 사람을 찾으려 애쓴다. 이러한 주인공들에게 어느 순간 비일상적 사건이 발생하고 이후 주인공은 자기 삶을 돌아보거나 아니면 예전과 같은 삶을 계속 살아가더라도 약간의 희망을 품게 된다. 이 모든 작가들은 작품 속에서 일상성의 테마를 다루고 주인공들을 탈영웅화하며 부서지기 쉬운 삶과 인간의 약함을 전달함에도 불구하고 자신의 무력함을 인정하는 것을 두려워하지 않으며 불행할 준비가 되어 있는 주인공의 힘과 단단함 또한 보여준다. 이러한 모든 단편들의 주인공들에게 중요한 것은 아마도 반복되는 일상을 배경으로 자기 자신으로 남으려는 노력, 그 선택이 성공적인 결과로 이어지지 않더라도 스스로 선택을 할 수 있는 가능성을 가지는 것이다.

러시아어 자료:

1. 김 Ёнсу. Девушка конец света. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2014. 224 с.
2. 김 Ёнха. Никто не узнает. Издательство «Наталис». Москва, 2016. 256 с.
3. 김 Чжунхёк. Библиотека музыкальных инструментов. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2017. 224 с.
4. 김 Эран. Беги, папа! ЛУч. Москва, 2015. 240 с.
5. 김 Эран. А вокруг было лето. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2023. 256 с.
6. Пак Мингю. Коврижка. Издательский дом «Гиперион». СПб, 2019. 224 с.

한국어 자료:

1. 김연수. 세계의 끝 여자친구. 문학동네, 2009.
2. 김영하. 무슨 일이 일어났는지는 아무도. 문학동네, 2010.
3. 김중혁. 악기들의 도서관. 문학동네, 2008.
4. 김애란. 달려라, 아비. 창비, 2005.
5. 김애란. 바깥은 여름. 문학동네, 2017.
6. 박민규. 카스테라. 문학동네, 2005.

2023 인문국제학술주간

국제학술대회

생(生)·활(活)·사(死)의

인문학

2일차

붓다의 이익과 보호

초기불교에서 이익의 조화로 보는 갈등문제

김보영

경북대학교

1. 들어가는 말

한 대나무 곡예사가 긴 대나무를 세워서 제자인 곡예사 메다까탈리까를 불러, ‘자, 메다까탈리까여, 너는 대나무 끝에 올라 나의 어깨 위에 서라.’라고 말했다. 그러자 제자인 메다까탈리까는 ‘스승님, 그렇게 하겠습니다.’라고 대나무 곡예사인 스승에게 대답하고 대나무 끝에 올라 스승의 어깨 위에 섰다. 그때에 대나무 곡예사는 제자인 메다까탈리까에게 이와 같이 말했다.

‘메다까탈리까여, 그대는 나를 보호하라. 나는 그대를 보호할 것이다. 이와 같이 우리는 서로를 지키고 서로를 보호하여 기예들을 보여주고 보상을(lābham) 얻고 안전하게 대나무 기예봉에서 내려올 것이다.’

이처럼 말하자, 제자인 메다까탈리까는 대나무 곡예사에게 이와 같이 말했다.

‘스승님, 그러나 그것은 그렇지 않습니다. 스승님, 당신은 자신을 보호하십시오. 저는 저 자신을 보호하겠습니다. 이와 같이 우리는 자신을 지키고 자신을 보호하여 기예들을 보여주고 보상을 얻고 안전하게 대나무 기예봉에서 내려올 것입니다.’

인용된 경전은 상윳따 니까야의 세따까 경Sedaka sutta (SN 47.19)으로, 붓다께서는 자신과 타인사이에서 일어날 수 있는 보상과 안전에 관한 선후 문제를 세따까 마을에서 일어난 대나무 곡예사인 스승과 제자사이의 대화를 인용하여 ‘보호(rakkhā:Protection)’의 문제로 설명하고 있다. 누구든지 자신을 소중히 여기며 타인과의 관계에서 자신의 이익과 재산이 보호되며 개개인의 안전이 확보되기를 원한다. 이것은 상윳따 니까야의 ‘말리까 경 mallikā sutta(SN 3.8)’에서 확인할 수 있다. 말리까 경에서 붓다께서는 빠세나디 왕과 왕비 말리까의 대화를 듣고, ‘마음으로 모든 방향을 살살히 살펴보아도, 도무지 어느 곳에서도 자신보다 사랑스러운(소중한) 것은 찾을 수가 없다. 이와 같이 사람들은 타인보다 자신이 소중하다. 그렇다고 (tasmā) 자신에 대한 애착으로(attakāmo) 타인을 해치지 말라.’¹⁾라며 자신이 가장 사랑스러운 존재이며

1) ‘na kho panetaṃ, ācariya, evaṃ bhavissati. tvam, ācariya, attānaṃ rakkha, ahaṃ attānaṃ rakkhissāmi. evaṃ mayaṃ attaguttā attarakkhitā sippāni ceva dassessāma, lābhañca lacchāma, sotthinā ca caṇḍalavamsā orohissāmā.’

그럼에도 불구하고 자신의 소중함으로 인해 타인을 해하지는 말라라고 설하였다. 동서양할 것 없이 이것은 자신과 타인과의 관계에서 갖추어야 할 보편적인 행동준칙, 소위 황금률로 널리 인정되어온 원칙이다.

‘자신과 타인 상호간의 관계에서 누구를 우선할 것인가’라는 문제는 도덕적 가치의 문제와 결부되어 ‘자기희생’ 또는 ‘자기애와 타인애’의 문제로 논의되어 왔으나³⁾ 초기 경전에서는 이 문제를 ‘자신의 보호와 타인의 보호’라는 보호의 문제로 통찰하고 있으며 양자가 분리되고 독립된 것이 아닌 상호 관계된 문제로 인식하고 있다. 또 ‘무아’를 천명하는 불교에서 ‘자아’가 없는데 무엇을 아끼고 소중히 여길 것인가의 문제가 제기된다.

이러한 문제들은, 첫째, ‘자신의 소중하고 사랑스러움’은 보호할 가치 있는 ‘이익’의 문제로 보아 ‘자기애와 타인애’의 문제가 아닌 지향해야 할 이상과 가치 그리고 구체적 이익의 문제가 제기된다. 둘째, 이런 이익들은 보호되어야 하는데 여기서 ‘보호’가 무엇을 의미하는가라는 보호 개념의 문제가 제기된다. 셋째, ‘나와 타인, 그리고 공동체’라는 이상과 가치와 이익을 향유하는 동시에 보호해야하는 주체가 문제된다. 이는 ‘무아’를 천명하는 불교의 입장과 조화될 수 있는가의 문제가 제기된다. 본 고에서는 이상 제기된 문제들 중 첫째 문제를 상술하고자 한다.

이익의 문제를 고찰하기 위하여 초기불교 텍스트인 니까야의 텍스트 분석을 통한 의미를 알아보고자 하며 필요에 따라 청정도론까지 확장하고자 한다. 왜냐하면 청정도론은 니까야를 기반으로 한 테라와다불교의 종합적인 이론서로 니까야의 입장을 충실히 계승하고자 하기 때문이다.

2. 기존 연구 검토

‘말리카 경 mallikā sutta(SN 3.8)’의 마지막 문장 ‘그렇다고(tasmā) 자신에 대한 애착으로(attakāmo) 타인을 해치지 말라⁴⁾.’에서 ‘자신에 대한 애착’은 ‘attakāmo’의 번역이다. 안옥선은 논문에서 ‘kāmo’를 ‘사랑하고 소중하게 여긴다’는 의미의 ‘piya’와 동일하게 보고 타인애와 자기애의 관점에서 ‘attakāmo’를 보았다. ‘attakāmo’에서 ‘kāmo’를 ‘사랑하고 소중하게 여긴다’는 의미의 ‘piya’와 다른 의미로 보아야 하는데 ‘piya’는 애정을 바탕으로 한 감정적 표현이나 ‘kāmo’는 감각적 욕망의 대상 또는 욕망 그 자체를 의미하기 때문이다. 즉, ‘kāmo’는 경전의 문맥에 따라 금전, 가축 등 각종 물질적 재산을 의미하는 감각적 추구의 대상을 의미하기도 하고 이에 대한 심리적 상태를 의미하는 감각적 대상에 대한 욕망을 의미하기도 한다. ‘attakāmo’는 율장에서는 ‘attakāmapāricariyāya’의 복합어로 폭 넓게 사용되며⁵⁾ 맛지마니까야에서는 ‘attakāmarūpā’의 복합어로⁶⁾, 앙굿따라니까야에는 ‘attakāmo’는 자주 등장한다. 특히 앙굿따라니까야의 ‘attakāmo’는 ‘이익(이로움)을 추구하는’으로 번역되고 있다⁷⁾. 또한 쿛따까 니까야의 우다나에서도 인용되며 청정도론의 자애수행 부분에서도 언급된다. 즉 모든 니까야에 빈번하게 등장한다.

해탈은 열반을 종착지로 하는 궁극적 의미의 소멸을 의미한다. 여기서 소멸이란 생명을 유지하는 기능만

2) sabbā disā anuparigamma cetasā, nevajjhagā piyataramattanā kvaci. evaṃ piyo puthu attā paresaṃ, tasmā na hiṃse paramattakāmo. mallikāsuttaṃ (S 3.8)

3) 안옥선(Ok-Sun An). "불교윤리에 있어서 자기애와 타자애의 상호적 실천." 철학 76.- (2003): 79-103.

4) tasmā na hiṃse paramattakāmo.

5) Vin 1, 2. saṅghādisesakaṇḍaṃ, 4. attakāmapāricariyasikkhāpadaṃ,

6) cūḷagosiṅgasuttaṃ (M 31)

7) 앙1. p.543, 앙4. p.475 ; paṭhamasikkhāsuttaṃ (A 3.87) sādhamidam, bhikkhave, diyadḍhasikkhāpadasataṃ anvaddhamāsaṃ uddesaṃ āgacchati, yattha attakāmā kulaputtā sikkhanti. ; mettāsuttaṃ (A 7.62), tasmā hi attakāmena, mahattamabhikaṅkhatā.

남긴 채 내가 인식하는 의식(viññāṇa), 행(saṅkhārā), 상(saññā)과 느낌(vedanā)마저 소멸한 상태를 의미한다. 이 점에서 해탈은 궁극적으로 ‘나’에 대한 인식이 있을 수 없지만 그 상태에 도달하기 전, 즉 과정에 있는 자는 ‘나’라는 존재에 대한 인식이 있다. 그러므로 ‘나’의 이익을 보호하고 궁극적 가치를 향한 의도적 행위가 요구된다. 이 의도적 행위 즉 수행은 사마타와 위빳사나라는 삼매 혹은 선정과 반야의 계발을 위한 의도적 행위이다. 이 의도적 행위는 ‘사띠(sati, 마음챙김)의 확립’이라는 사띠빳타나의 계발로 일관되게 제시되어지고 있으며 이 행위는 모든 것을 초월한 해탈이라는 세속적 가치를 넘어선 추구이므로 이기심의 발로는 아니다. 왜냐하면 이기심으로 궁극적 가치를 추구하면 이기심이 장애가 되므로 그것을 버려야 하기 때문이다.

이익은 또 ‘자리이타’ 즉 타인의 고통에 대한 공감으로서 자비의 측면에서 논의하기도 한다⁸⁾. 그러나 붓다께서 말하는 이익은 이기주의의 발로가 아니며 무조건 타인의 이익을 자신의 이익보다 우선시하는 자기희생을 요구하는 것은 아니다. 세다까 경에서 본 바와 같이 자기의 이익을 보호함으로써 타인의 이익을 보호하며, 타인의 이익을 보호함으로써 자신의 이익이 보호되는 상호 연관된 관계이며 희생이 아닌 보호를 말씀하셨다.

3. 붓다의 이상과 이익

가. 이익의 의미

이익의 의미는 학문적 분야에 따라 각각 달라진다. 법학이나 경제학등과 같은 사회학 분야의 이익의 의미는 인문학의 이익 개념과 다르다. 법학의 법률상 이익은 ‘이익형량의 원칙’으로 법적 판단의 기본원칙의 하나이다. ‘이익형량의 원칙’은 법적 당사자의 지위에 따른 이익을 상호 비교함으로써 우위에 있는 이익을 법적 보호의 대상으로 삼는 법률상 원칙으로 법률로써 무엇을 보호할 것인가와 같은 법적 당위성의 판단 문제이다. 경제학에서는 스미스(A. Smith), 피셔(I. Fisher), 린달(E.R. Lindahl), 히크스(J.R. Hicks) 등을 거쳐 확고한 개념으로 자리잡았다. 스미스는 “이익이란 부의 증가(increase in wealth)”로 정의하였으며 이익(income)을 이윤(profit)과 동일개념으로 보았다. 피셔는 이익을 사회적, 경제적, 심리적 관점에서 분류하였으며 기업실체보다는 개인에 근거를 두고 기본적 이익개념으로 심리적 이익(psychic income), 실질이익(real income), 화폐이익(money income)을 들고 있다⁹⁾.

인문학에서 이익은 善, 행복, 공덕 등과 같이 주로 지향하는 가치나 정신적 유용성과 관련된다. 그러나 맹자는 양혜왕과의 대화에서 ‘하필 왕께서는 이익을 말하십니까?’라고 하여 이익에 대한 부정적 입장을 취하는 듯한 태도를 보이기도 한다. 이 때 맹자는 ‘이익’을 이기심에 기초한 자기와 자기가 속한 집단의 이익을 의미한 것으로 이런 이익을 추구하는 것을 경계한 것이다. 그렇다고 하여 맹자가 ‘仁義’의 실천에서 오는 유용성을 부정한 것은 아니다. 맹자는 양혜왕과의 대화에서 이익을 개인이나 개인이 속한 단체 또는 지역의 이익을 추구하는 욕심에 기반한 것으로 보아 仁義와 철저히 구분하고 있다.

초기경전에는 이익과 관련된 표현이 자주 등장하며 이익과 유사한 공덕이나 수행에 대한 결과로서 찾아오는 행복 또는 유익함을 이익으로 번역하기도 한다. 초기경전에서 이익은 ‘이상 또는 가치적 이익(attha)’, ‘구체적 이익(ānisaṃsa)’과 ‘부가적 이익(hita)’의 세 가지로 나누어지며 가치적 이익과 구체적 이익은 의미상 서로 대비되는 관계에 있다. 그러나 ‘hita’는 부가적 이익을 의미하는데 실천의 결과로서 부가되는 이익이며 주로 ‘attha’ 또는 ‘행복(sukha)’의 연속선상에서 추구하는 이상적 가치의 연장선상에서 쓰인다.

8) 오현희 (Oh Hyun-hee). "자리이타(自利利他)와 공감의 불교 윤리 - 자비 사상의 자애(慈愛)와 대비(大悲)의 공감 윤리를 중심으로 -." 동아시아불교문화 -.48 (2021): 227-251.

9) 尹寬鎬. "이익의 개념과 측정." 培花論叢 19.- (2000): 235-282.

나. 첫번째 이익 ; 붓다의 이상적 가치

불교는 궁극적인 깨달음과 그것의 실천을 목표로 삼으며 깨달음은 무명(avijja.無明)으로부터 벗어남을 말한다. 무명은 내(atta.我)가 알지(√vid) 못하는(a;not) 것이며 이 앎의 대상은 모든 것(sabba.一切)이다. 앎의 주체인 ‘나’의 ‘일체’에 대한 앎은 무명을 없앤 것이며 무명으로부터 자유로워진 것으로 무아이며 이것을 해탈(vimutti.解脫)이라 한다. 해탈은 궁극적으로 번뇌의 완전한 소멸의 지혜(āsavaṇaṃ khayañāṇa)이며 바로 지금 여기에서 행복하게 머무는 것(ditṭhadhammasukhavihāri)이며 더 이상 윤회하지 않는다(khīṇā jāti, nāparaṃ itthattāyā). 해탈을 실현하기 위하여 대상에 대한 객관적 앎과 합리적 사유와 지속적인 마음의 계발이라는 지혜가 요구된다. 앎과 사유와 이들을 위한 마음의 계발은 ‘알고 봄(ā¹⁰nato passato)’이라는 인식과 사유의 방법이 요구되며 이 방법을 통한 ‘해탈’은 ‘탐진치의 소멸’ 또는 ‘모든 번뇌의 소멸¹¹⁾’이다.

붓다는 ‘모든 번뇌의 소멸’이라는 이상 내지 목표를 위하여 설명할 것과 설명하지 않을 것을 명확히 구분하였다. 설명하지 않은 열가지 문제들을 소위 ‘십사무기十事無記’라고 한다. 이들은 ‘①세상은 영원하다, ②세상은 영원하지 않다, ③세상은 유한하다, ④세상은 무한하다, ⑤생명이 바로 몸이다, ⑥생명과 몸은 다른 것이다, ⑦여래는 사후에 존재한다, ⑧여래는 사후에 존재하지 않는다, ⑨여래는 사후에 존재하기도 하고 존재하지 않기도 한다, ⑩여래는 사후에 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다.’¹²⁾이다.

이에 반해 붓다께서 설명하고 가르친 것은 사성제로서 ‘이것은 괴로움이다’, ‘이것은 괴로움의 일어남이다’, ‘이것은 괴로움의 소멸이다’, ‘이것의 괴로움의 소멸로 인도하는 수행’이다. ‘사성제’는 존재의 실상을 있는 그대로 통찰하여 존재의 ‘실상’, ‘원인’, ‘결과’ 그리고 ‘결과를 가져오는 방법’을 설명한다.

이러한 열가지 문제들을 설명하지 않는 이유는 ‘이익과 함께하지 못하고, [출세간]법에 바탕한 것이 아니며, 청정범행의 시작에도 미치지 못하고, [속된 것들을] 역겨워함으로 인도하지 못하고, 욕망에서 벗어남으로 인도하지 못하고, 소멸로 인도하지 못하고, 고요함으로 인도하지 못하고, 최상의 지혜로 인도하지 못하고, 바른 깨달음으로 인도하지 못하고, 열반으로 인도하지 못하기 때문¹³⁾’이다. 즉 이들 열가지 문제들은 지향하는 가치와 이상 그리고 목표에 부합하지 못하는 공허한 이야기들이며 이런 형이상학적 문제를 논의하는 것은 끝없는 논란만 일으킬 뿐 하나로 모아지지(anekamaṣika dhamma)않기 때문이다.

위에서 ‘이익과 함께하지 못하는’에서 이익은 ‘attha’라는 단어를 사용한다. ‘attha’는 베다의 √r어근에서 파생된 도달하다(reach)의 의미를 지닌 ‘attha’는 ‘이익 또는 가치’의 의미로 쓰이는 대표적인 경우는 ‘이익과 함께하는(atthasaṃhitam)’의 복합어의 형태로 붓다 가르침의 이익 또는 가치라는 지향점을 설명할 때 주로 나타난다.

디가 니까야의 반열반경에서 “반때, 세존께서는 겁동안 머무르소서, 선서께서는 많은 사람들의 이익과

10) rāgakkhayo, dosakkhayo, mohakkhayo

11) Sabba āsavānaṃ khayam

12) ①세상은 영원하다sassato loko, ②세상은 영원하지 않다asassato loko, ③세상은 유한하다antavā loko, ④세상은 무한하다anantavā loko, ⑤생명이 바로 몸이다tam jīvaṃ tam sarīran, ⑥생명과 몸은 다른 것이다aññaṃ jīvaṃ aññaṃ sarīran, ⑦여래는 사후에 존재한다ho tathāgato paraṃ marañā, ⑧여래는 사후에 존재하지 않는 다na ho tathāgato paraṃ marañā, ⑨여래는 사후에 존재하기도 하고 존재하기도 않기도 한다ho ca na ca ho tathāgato paraṃ marañā, ⑩여래는 사후에 존재하는 것도 아니고 존재하지 않는 것도 아니다neva ho na na ho tathāgato paraṃ marañā.

13) atthasaṃhitam na dhammasaṃhitam nāḍibrahmacariyakam, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati

행복을 위하여 세상에 대한 연민을 위하여, 신과 인간의 이상과 이익과 행복을 위하여 겁동안 머무르소서¹⁴⁾에서 볼 수 있다. 디가 니까야의 뿔타빠다 경에서 “뿔타빠다여, 이것은 참으로 이상과 함께하지 못하고, [출세간]법에 바탕한 것이 아니며, 청정범행의 시작에도 미치지 못하고, [속된 것들을] 역겨워함으로 인도하지 못하고, 탐욕에서 멀어지는 것으로 인도하지 못하고, 소멸로 인도하지 못하고, 고요함으로 인도하지 못하고, 최상의 지혜로 인도하지 못하고, 바른 깨달음으로 인도하지 못하고, 열반으로 인도하지 못하기 때문이다¹⁵⁾.”와 같이 설명된다. 뿔타빠다 경에는 부가적 이익을 의미하는 ‘hita’와 함께 쓰이고 있다. 이런 경우는 명확하게 ‘attha’가 이상 혹은 목표의 의미로 이해된다.

그런데 ‘attha’의 가장 일반적인 뜻은 ‘나는 세존의 곁에서 그 분의 말씀의 의미를 알 것이다¹⁶⁾.’ 또는 ‘세존의 말씀하신 의미¹⁷⁾’에서와 같이 ‘의미’이다. ‘Paññāyattha¹⁸⁾’는 일곱가지 힘을 가진 자가 인식하는 반야의 목적이 아니라 사물의 본성을 있는 그대로 통찰하는 지혜라는 의미이다. 붓다는 그의 가르침을 간략하게 말씀하신 것이 목적을 이해할 수 있도록 위한 것이 아니라 그의 가르침의 본질을 위한 것이다.

‘atthacariya’의 형태로 선(善) 또는 유익함으로 번역되는 ‘kusala’의 의미로 쓰이는 경우도 있다. 붓다께서 성도하기 전 보살로서 수행할 때 자신을 ‘선을 찾는 이(kusalagavesi)’로 표현한다¹⁹⁾. 이 표현은 보살로서 깨달기 전의 보살자신을 묘사할 때만 나타나는 단어로써 성도하고 난 후의 깨달음의 궁극적 가치인 ‘attha’와 구별하고 있다. ‘믿음이 없는 이에게 신뢰의 구족을, 악한 행위를 하는 자에게 계의 구족을, 구두쇠에게 포기의 구족을, 어리석은 이에게 반야를 구족하게 하는 것을 자극하고 고무시키며 확립하는 선한 행위(atthacariya)²⁰⁾’에서 ‘attha’는 ‘선함 또는 유익함(kusala)’의 의미로 쓰였다. 그러나 공동체의 보호를 위한 네가지 섭수하는 행위인 ‘사섭법(cattāri saṅgahavatthūni, 四攝法)에서 ‘利行’ 즉 ‘이익되는 행위’로 번역하였다.

‘attha’는 이익을 뜻하는 유사한 의미의 단어 ‘ānisaṃsa’와 함께 쓰이는 경우에는 ‘목적’ 또는 지향하는 ‘가치’를 뜻한다. 앙굿따라 니까야의 무슨 목적경 kimatthiya sutta (AN 11.1)은 ‘반때, 유익한 계들의 목적은 무엇이고, 이익은 무엇입니까? 아난다여, 유익한 계들의 목적은 후회 없음이고, 이익도 후회 없음이다. 후회 없음의 목적은.. 환희, 희열, 희열의 목적,.. 탐욕에서 멀어짐의 목적은 해탈지견이고 이익은 해탈지견이다²¹⁾.’에서 ‘attha’는 ‘목적’ 또는 지향하는 ‘가치’의 의미를 가진다.

14) tiṭṭhatu, bhante, bhagavā kammaṃ, tiṭṭhatu sugato kammaṃ bahujaṇahitāya bahujaṇasukkhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ

15) na hetamaṃ, poṭṭhapāda, atthasaṃhitamaṃ na dhammasaṃhitamaṃ nāḍibrahmacariyakamaṃ, na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati

16) bhagavato santike etassa bhāsītassa atthamaṃ ājānissāmā mahādukkhakkhandhasuttaṃ (M. I. p.13 ; D.I. p.178 ; M.I. p.84 ; A.I. p.35 ; S.V.p.108)

17) Bhagavato bhāsītassa attha : A.I. p.299

18) yoniso vicine dhammaṃ, paññāyatthamaṃ vipassati.(saṃkhitabalasuttaṃ (A 7.3))

19) 성스러운 구함 경 pāsārāsī sutta (M 26), 삿짜까 긴 경 mahāsaccaka sutta (M 36)

20) etadaggaṃ, bhikkhave, atthacariyānaṃ yadidaṃ assaddhamaṃ saddhāsampadāya samādapeti niveseti patiṭṭhāpeti, dussīlaṃ sīlasampadāya... pe... macchariṃ cāgasampadāya ... pe ... duppaññaṃ paññāsampadāya samādapeti niveseti patiṭṭhāpeti. (bala sutta(A 9.5))

21) “kimatthiyāni, bhante, kusalāni sīlāni kimānisaṃsāni”ti? “avipparisāratthāni kho, ānanda, kusalāni sīlāni avipparisārānisaṃsāni”ti. “avipparisāro pana, bhante, kimatthiyo kimānisaṃso”? “avipparisāro kho, ānanda, pāmojjattho pāmojjānisaṃso”. “pāmojjaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ kimānisaṃsaṃ”? “pāmojjaṃ kho, ānanda, pītattamaṃ pītānisaṃsaṃ”. “pīti pana, bhante, kimatthiyā kimānisaṃsā”? “pīti kho, ānanda, passaddhatthā passaddhānisaṃsā”. “passaddhi pana, bhante, kimatthiyā kimānisaṃsā”? “passaddhi kho, ānanda, sukhatthā sukhānisaṃsā”. “sukhaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ kimānisaṃsaṃ”? “sukhaṃ kho, ānanda, samādhattamaṃ samādhānisaṃsaṃ”. “samādhi pana, bhante, kimatthiyo kimānisaṃso”? “samādhi kho, ānanda, yathābhūtañāḍassanatto yathābhūtañāḍassanānisaṃso”. “yathābhūtañāḍassanaṃ pana, bhante, kimatthiyaṃ kimānisaṃsaṃ”? “yathābhūtañāḍassanaṃ kho, ānanda, nibbidatthamaṃ nibbidānisaṃsaṃ”. “nibbidā,

그러나 손해에 대한 이익의 의미로 쓰이는 경우도 있다. 앙굿따라 니까야의 ‘탐욕을 버림 경rāgavinaya sutta (A 4.96)’에서도 ‘이익’의 의미로 쓰였다. 즉, “비구들이여, 세상에는 네 부류의 사람이 있다. 무엇이 넷인가? 자신의 이익을 위해서 도를 닦지만 남의 이익을 위해서는 도를 닦지 않는 사람, 남의 이익을 위해서 도를 닦지만 자신의 이익을 위해서는 도를 닦지 않는 사람, 자신의 이익을 위해서도 남의 이익을 위해서도 도를 닦지 않는 사람, 자신의 이익과 남의 이익 둘 다를 위해서 도를 닦는 사람이다²²⁾.”

‘attha’와 비슷한 의미의 단어로 ‘hita’가 있다. ‘hita’는 ‘두다’, ‘고려하다’, ‘추측하다’라는 의미의 동사 ‘Dahati’의 과거분사로 ‘유용한’, ‘이익이 되는’의 의미이다. ‘hita’는 이상(attha)과 행복(sukha)와 함께 사용되어 이익의 의미로 쓰인다. ‘그대들의 것이 아닌 것을 버려라. 그대들이 그것을 버리면 오랫동안 이익과 행복이 있을 것이다. 비구들이여! 무엇이 그대들의 것이 아닌가? 비구들이여, 물질은 그대들의 것이 아니다. 그것을 버려라; 그대들이 그것을 버리면 오랫동안 이익과 행복이 있을 것이다²³⁾. 느낌, 인식, 상카라, 의식...’ 위에서 살펴본 바와 같이 ‘hita’와 ‘attha’가 함께 사용된 경우 ‘attha’는 ‘이상 혹은 가치 혹은 목적’으로 이해되며 ‘hita’는 이익을 의미한다.

다. 두번째 이익 ; 구체적 이익(ānisaṃsa)

구체적 이익을 의미하는 ‘ānisaṃsa’는 실천 수행으로 인한 결과인 과보와 공덕으로 얻어지는 구체적인 정신적 이로움을 의미한다. 맞지마 니까야의 심재비유의 긴 경 mahāsāropama sutta(MN 29)에서 ‘청정 범행은 이런 존경과 명예의 얻음으로 인한 이익이 아니며, 계의 구속으로 인한 이익이 아니며, 삼매의 구속으로 인한 이익이 아니며, 지와 견의 구속으로 인한 이익이 아니다. 그것은 바로 흔들리지 않는 마음의 해탈, 즉 이것이 바로 청정범행의 이상이고, 이것이 핵심이며, 이것이 완성이다²⁴⁾’와 같이 존경과 명예, 계.정.혜의 구속, 지견의 구속으로 인한 이익과 같이 실천으로 인한 구체적 이익을 의미한다.

마찬가지로 몸에 대한 마음챙김 경 kāyagatāsati sutta(M 119)과 자애경 mettā sutta (A 11.15) 등에서 수행의 구체적 이익을 나열하고 있다. 즉 몸에 대한 마음챙김 경 kāyagatāsati sutta(M 119)에서 “몸에 대한 사띠’를 계발하고 반복하면 큰 결실들과 큰 이익들이 있다²⁵⁾.’ 자애경 mettā sutta (A 11.15)에서 자애수행의 열 한 가지 이익을 “편안하게 잠들고, 편안하게 깨어나고, 악몽을 꾸지 않고, 사람들이 좋아하고, 비인간들이 좋아하고, 신들이 보호하고, 불이나 독이나 무기가 영향을 미치지 못하고, 마음이 쉽게 삼매에 들고, 안색이 맑고, 매하지 않은 채 죽고, 더 높은 경지를 통찰하지 못하더라도 범천의 세상에 태어난다²⁶⁾.”로 구체적으로 나열하고 있다. 이와 같이 ‘ānisaṃsa’는 실천 수행으로 인한 결과인 과보와 공덕

pana, bhante, kimatthiyā kimānisaṃsā”? “nibbidā kho, ānanda, virāgatthā virāgānisaṃsā”. “virāgo pana, bhante, kimatthiyo kimānisaṃso”? “virāgo kho, ānanda, vimuttiñāṇadassanatto vimuttiñāṇadassanānisaṃso.

22) “cattārome, bhikkhave, puggalā santo saṃvijjānā lokasmiṃ. katame cattāro? attahitāya paṭipanno no parahitāya, parahitāya paṭipanno no attahitāya, nevattahitāya paṭipanno no parahitāya, attahitāya ceva paṭipanno parahitāya ca.

23) tasmātiha, bhikkhave, yaṃ na tumhākaṃ taṃ pajahatha; taṃ vo pahīnaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya bhavissati. kiñca, bhikkhave, na tumhākaṃ? rūpaṃ, bhikkhave, na tumhākaṃ, taṃ pajahatha; taṃ vo pahīnaṃ dīgharattaṃ hitāya sukhāya bhavissati...

24) iti kho, bhikkhave, nayidaṃ brahmacariyaṃ lābhasakkārasilokānisaṃsaṃ, na silasampadānisaṃsaṃ, na samādhisampadānisaṃsaṃ, na ñāṇadassanānisaṃsaṃ. yā ca kho ayaṃ, bhikkhave, akuppā cetovimutti – etadatthamidaṃ, bhikkhave, brahmacariyaṃ, etaṃ sāraṃ etaṃ pariyosānaṃ

25) yāvañcidaṃ tena bhagavatā jānatā passatā arahatā sammāsambuddhena kāyagatāsati bhāvitā bahulikātā mahapphalā vuttā mahānisaṃsā

26) sukhaṃ supati, sukhaṃ paṭibujjhati, na pāpakaṃ supinaṃ passati, manussānaṃ piyo hoti, amanussānaṃ piyo hoti, devatā rakkhanti, nāssa aggi vā visaṃ vā sattaṃ vā kamati, tuvaṃsaṃ cittaṃ samādhīyati, mukhavaṇṇo vipasīdati, asammūḷho kālaṃ karoti, uttari appaṭivijjhanto brahmalokūpago

으로 얻어지는 구체적인 이로움을 의미한다.

4. 나가는 말 ; 보호와 이익

이제까지 니까야의 다양한 용례를 통하여 보호의 대상이 되는 이익의 의미를 살펴보았다. 붓다의 가르침은 지혜를 덮어버리는 오개들(pañca nīvaraṇā)과 족쇄들(samyojanāni)을 완전히 극복하고 철저히 버림으로써 윤회의 원인이 되는 자아에 대한 집착이 사라진 것이다. 이런 무아(無我, anattā)의 가르침이 어떻게 ‘나’를 전제로 한 ‘나와 타인’의 보호와 조화될 수 있는가? 또 ‘나의 보호 attarakkhitā’를 ‘타인에 대한 보호’보다 우선시 하는 태도가 어떻게 ‘무아’의 가르침과 조화될 수 있는가?라는 문제는 여전히 남아 있다.

붓다의 가르침은 세속적인 진리(samutti sacca, 俗諦)와 궁극적인 진리(paramattha sacca, 眞諦 또는 勝義諦)로 나뉘어 진다. 세속적인 ‘나’라는 개별적인 존재는 ‘이것은 내 것이다, 이것은 나이다, 이것은 나의 자아이다²⁷⁾.’라는 자아에 대한 견해의 묶여(ditthisaññojana) 있으므로 태어남, 늙음, 죽음, 우울, 슬픔, 고통, 근심, 불안에서 벗어날 수 없으며 괴로움에서 벗어나지 못한다. 이로부터 벗어나기 위하여 궁극적인 인식의 소멸뿐만 아니라 인식과 사유작용을 동반한 반야(paññā, 통찰지)를 계발하며 궁극적인 세계로 나아가 간다. 반야의 계발은 위빳사나의 수행방법이 제시되는데 ‘이것은 내 것이 아니요, 이것은 내가 아니며, 이것의 나의 자아가 아니다²⁸⁾.’라는 통찰의 지혜가 요구된다. 이런 통찰의 지혜는 자신과 타인 혹은 공동체의 갈등의 원인이 되는 ‘나와 내것’이 우선이라는 집착에서 벗어나 조화로운 삶을 지향하게 한다. 그러므로 ‘나’의 감각기관들을 제어하며 지키고 보호하는 ‘나에 대한 보호’는 ‘무아’의 가르침과 완벽히 조화된다.

‘무아 anattā’, ‘공suññata’, ‘열반 nibbāna’ 등의 가르침은 궁극적 진리의 측면에서 설명하신 것이다. 궁극적 진리를 증득하기 전의 개별적 존재들은 세속적 진리의 세계가 적용되는 것이며 그들에게는 ‘자아’가 유전하여 윤회의 세계가 펼쳐지며 그들의 인식의 대상들이 텅 빈 것이 아니라 항상 객관적 대상들과 나의 인식의 세계는 끊임없이 펼쳐진다. 그들에게 공의 세계는 그곳에 도달할 때까지 다가 갈 수 없으며 느낌마저 소멸한 열반은 알 수 없지만 세속적 진리는 궁극적 세계로 나아가기 위한 중요한 발판이 된다. 붓다는 철저히 실천과 증득을 통해 일체가 소멸된 ‘열반’을 증득한 후 궁극적 진리로서 ‘무아’를 천명했으며 이런 궁극적 진리의 문제에 대해 초기불교 이후에 발생한 부파불교 및 대승불교의 논리적 혹은 비논리적 접근은 붓다의 태도와 차이가 있다.

말리까 경에서 붓다께서 ‘마음으로 모든 방향을 샅샅히 살펴보아도, 도무지 어느 곳에서도 자신보다 사랑스러운(소중한) 것은 찾을 수가 없다²⁹⁾.’라고 한 것은 궁극적인 의미가 아닌 세속적인 의미에서 ‘자아’에 대해 말씀하신 것이다. 그러므로 보통의 중생들은 자신의 가치를 소중히 여기야 하며 타인의 이익을 침해하지 않게 행동하여야 한다. 그렇다고 하여 궁극적인 세계를 안 사람이 이런 일반 원칙을 무시해도 된다는 것은 아니다. 실천의 준거가 되는 계율과 일반적인 도덕에서 예외가 되는 존재는 어디에도 없다.

나와 타인과의 개인적 관계 혹은 공동체, 그리고 세상에서의 갈등은 나와 타인이 공유하고 있는 가치와 이상을 망각한 것이며 각자의 입장만을 주장함으로 발생한다. 세속적 진리라 표현되지만 이는 개념적 표현 paññātti으로 견해와 밀접하게 결합되어 있기 때문에 궁극적인 것이 될 수 없다. 붓다는 견해가 상존하고

hoti

27) etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā

28) netam mama, nesohamasmi, na me so attā

29) sabbā disā anuparigamma cetasā, nevajjhagā piyataramattanā kvaci.

대립하는 세계의 조화로운 삶을 위하여 자신에게는 사띠뻗타나의 계발을, 타인과의 관계에서는 인욕 khanti과 해치지 않음(비폭력)avihimsā과 자애의 마음mettacittatā과 공감anudayatā를 실천할 것을 설하셨으며 ‘평등’의 이념은 말씀하시지 않았다. 즉 생명의 존엄성을 바탕으로 개별적 존재의 마음의 계발과 인욕을 바탕으로 비폭력과 자애의 마음, 그리고 공감에 대한 실천을 말씀하셨다. 이는 타인에 대한 거룩한 마음(brahma-vihāra, 四梵住, 四無量心)인 연민(karuṇā, 悲), 자애(metta, 慈), 더불어 기뻐함(mudita, 喜)과 차이가 나는 것으로 이런 실천을 통해 거룩한 마음으로 더 발전시킬 것을 설하신 것이다. 그러므로 이러한 네 가지 실천 덕목을 사무량심과 바로 동일시할 수는 없다. 이런 마음에 대한 개별적인 계발과 현실의 구체적인 실천은 각 항목에 대한 세밀한 고찰이 필요할 것이다. 이제 이 논문의 첫 머리에서 인용한 경전의 나머지 부분을 살펴보겠다.

그리고 나서 세존께서 말씀하셨다.

"비구들이여, 제자인 메다까탈리까가 스승에게 말했듯이, '나는 나 자신을 보호할 것이다'라고 사띠뻗타나를 닦고 '내가 남을 보호할 것이다'라고 사띠뻗타나를 닦아야 한다. 비구들이여, 그는 자신을 보호함으로써 남을 보호하고 그는 남을 보호함으로써 자신을 보호한다. 비구들이여, 그러면 어떻게 자신을 보호하면서 남을 보호하는가? (사띠뻗타나를) 실천하고āsevanāya, 계발하고bhāvanāya, 반복하여 행하는 bahulīkammaṃena 것이다. 이와 같이 자신을 보호하면서 남을 보호한다.

비구들이여, 그러면 어떻게 남을 보호하면서 자신을 보호하는가? 인욕khantiyā과 해치지 않음 avihimsāya과 자애mettacittatāya와 공감anudayatāya를 통해서 남을 보호하면서 자신을 보호하는 것이다. 비구들이여, 바로 이와 같이 타인을 보호함으로써 자신을 보호한다.

비구들이여, '나는 자신을 보호할 것이다'라고 사띠뻗타나를 닦고 '나는 남을 보호할 것이다'라고 사띠뻗타나를 닦아야 한다. 비구들이여, 자신을 보호함으로써 그는 남을 보호하고 남을 보호함으로써 자신을 보호한다."

참고문헌

1. 원전자료 및 약호

Pāli 경전류:

- D Dīgha Nikāya vol. i ii iii, London, Pali Text Society, 1966-1976.
 M Majjhima Nikāya vol. i ii iii, London, Pali Text Society, 1974-1979.
 S Saṃyutta Nikāya vol. i ii iii iv v, London, Pali Text Society, 1960-1976.
 A Aṅguttara Nikāya vol. i ii iii iv v, London, Pali Text Society, 1958-1976.
 디 각목스님 역, 『디가 니까야』 권1-권3, 울산: 초기불전연구원, 2006.
 맛 대림스님 역, 『맛지마 니까야』 권1-권3, 울산: 초기불전연구원, 2012.
 상 각목스님 역, 『상웃따 니까야』 권1-권6, 울산: 초기불전연구원, 2009.
 앙 대림스님 역, 『앙굿따라 니까야』 권1-권6, 울산: 초기불전연구원, 2006.

2. 단행본

우 나나로까 사야도. 사띠빳타나 수행. 서울: 민족사, 2018.

감비라냐나. 붓다와 청년의 대화. 서울: 민족사, 2020.

Jayatilleke, K.N. (1963). Early Buddhist Theory of Knowledge. MOTILAL BANARSIDASS PUBLISHERS. 2010.

맹자. 맹자. 서울: 을유문화사, 2010.

남회근. 맹자와 양혜왕. 서울: 부키, 2015.

3. 논문

이은영. "불교의 황금률 고찰." 동아시아불교문화 0.42 (2020): 263-282.

尹寬鎬. "이익의 개념과 측정." 培花論叢 19.- (2000): 235-282.

안옥선(An Ok-Sun). "자기애에 대한 성찰 : 자기애의 자리매김을 위한 시론." 哲學研究 84.- (2002): 325-352.

안옥선(Ok-Sun An). "불교윤리에 있어서 자기애와 타자애의 상호적 실천." 철학 76.- (2003): 79-103.

니까야를 통해 본 선정(jhāna) 관련 쟁점들에 관한 고찰

이선희

경북대학교

I. 들어가는 말

본 연구는 초기불교 경전인 니까야에서 선정이 다루지고 있는 내용¹⁾을 토대로 선정(jhāna)과 통찰지(paññā)의 진행방식²⁾을 밝히는 것과 함께 선행연구에서 선정 관련 쟁점들을 검토해보는 것에 초점을 맞추고자 한다. 특히 선정과 관련한 많은 선행연구들 중 3가지 쟁점을 주로 다루고자 하는데, 첫째, 선정과 통찰지가 분리되어 작용한다는 페터의 주장, 둘째, 무색정이 초기불교에서는 정착되지 못하다가 붓다 열반 후 공식적으로 인정되었다는 브롱코스트의 주장, 셋째, 슈미트하우젠, 페터의 ‘상수멸이 통찰지와 병행하게 된 것은 신비주의 흐름과 지적 흐름간의 타협의 산물이라는 주장’을 살펴볼 것이다.

이를 위해 먼저 4부 니까야에서 선정수행을 다루는 내용들을 논지에 맞게 유형화시켜보고, 특히 선정과 통찰지를 다루는 경전들 속에서 선정의 위치와 역할, 나아가 통찰지와와의 관계방식 등을 정리하고자 한다.

1) 『쌍 경Yuganaddha-sutta』에서는 사마타와 위빳사나 수행방법을 다음과 같이 제시하고 있다. “첫째, 사마타를 먼저 닦고 위빳사나를 닦아서 도를 인식하고, 그 도를 거둬두고 닦고 많이 공부지어서 족쇄들이 제거되고 잠재성향들이 끝이 나는 것. 둘째, 위빳사나를 먼저 닦고 사마타를 닦는 것. 셋째, 사마타와 위빳사나를 쌍으로 닦는 것. 넷째, 법이라고 생각하면서 일어난 들뜸에 의해 마음이 붙들릴 때 그 마음을 안으로 확립하고 안정시키고 하나에 고정하여 삼매에 들 때 그 도를 인식하는 것입니다.”(대림스님, 『앙굿따라 니까야 2』, 368쪽.)

2) 아날랴오 스님은 집중(samatha)과 통찰(vipassanā)의 관계를 살필 때 중요한 점은 균형의 필요성임을 언급하고 있다. 집중된 마음은 통찰의 계발을 지원하고, 다시 통찰에 따른 지혜의 존재는 더 깊은 수준으로 삼매의 발달을 촉진시키므로 집중과 통찰은 숙련된 협력 속에서 계발될 때 정점에 이를 수 있다고 주장한다. 즉, 수행의 과정에서는 어느 한 측면을 강조하며 계발할 수 있지만, 수행의 마지막 단계에서 집중과 통찰은 궁극적 목표인 완전한 깨달음, 즉 열정과 무지 모두를 소멸하기 위해 결합되어야 할 필요가 있음을 강조하고 있다. (『Satipaṭṭhāna 깨달음에 이르는 알아차림 명상수행』, 초판1쇄(명상상담연구원, 2019년), 104쪽.)

푸생은 집중(samādhi)은 ‘올바른 인식’에 필수적이고, 몰입하지 못한 상태의 생각 또는 산만한 생각으로는 올바른 인식을 얻을 수 없음을 언급하고 있다. 그리고 성스러움을 분석하면서 견도와 수도의 단계에서 사성제를 보거나 재검토하기 위해서는 어떤 집중의 상태가 요구되고, 연이는 존재의 경지들을 염리하고 각 경지의 정념들로부터 벗어 나려면 절대로 각 경지에 상응하는 몰입에 들어가선 안 되며, 이 경지들의 요소들을 관찰하여 예의 그 고통스럽고 무상한 성격 등을 인지해야 한다고 주장한다. 즉, 집중(samatha)과 사변적 인식(prajñā)이 협력관계임을 밝히고 있다. (『무실라와 나라다: 열반의 길』, 1936-7. 9쪽.)

김중수는 선정이 지나 관 같은 차원의 수행법이 아니라 지관이라는 쌍으로 된 수행법들을 운용하여 네 가지 단계를 거쳐서 탐진치와 같은 불선법들을 떨쳐버리고, 특히 감수작용이 정화되어 완전한 평정에 이르러 열반을 실현하는 ‘종합적인 통합된 시스템’이라는 것을 논증하고 있다. 즉, 선정이라는 통합된 시스템 안에 지와 관 두 가지 수행법이 상보적으로 작용하고 있음을 제시하였다. (『선정에서의 지관의 상보적 관계연구-빠알리 니까야를 중심으로』, 2019년 충남대 박사학위논문)

본 연구에서는 이러한 선행연구 쟁점들의 비교분석과 니까야 고찰을 통해 선정 속에서(혹은 선정의 연장선에서) 통찰지가 작용하여 해탈로 나아가는 수행의 근거를 밝히고, 나아가 4무색정과 상수멸에 대해 세존이 직접 제시한 니까야 자료들을 토대로 상수멸에 머문 상태에서 통찰지 발현으로 번뇌를 소멸하는 과정을 밝힘으로써 무색정이 이미 초기불교 시대부터 불교수행으로 정착되어 있었음을 제시하고자 한다.

이 쟁점들을 검토하기 위해 먼저 4부 니까야³⁾를 ‘선정 중심의 수행단계’와 ‘선정과 통찰지를 포함한 수행단계’로 분류하여 조사작업을 진행하였다. 니까야 내에서 총 136개 경전이 조사되었고, 그 중 선정만 다룬 경전 53개와 선정과 통찰지를 다룬 경전 83개로 분류될 수 있었다. 이제 이 경전들을 토대로 선정과 통찰지가 분리가 아닌 통합적으로 작용하고, 이미 붓다 당시부터 무색정을 포함한 선정수행 단계가 공식적으로 제시되고 있었음을 살펴볼 것이다.

II. 선정 관련 3가지 쟁점 고찰

1. 페터의 주장 ‘선정과 통찰지의 분리’에 대한 비판적 검토

페터는 그의 책에서⁴⁾ 세 가지 교의를 다루고 있다. 첫째, 4선에 이어 4제에 대한 인식을 얻을 때 모든 번뇌로부터 벗어나 해탈하는 방법, 둘째, 4선-4무색처-상수멸을 획득할 때, 셋째, 식별적 통찰(paññā)으로써 오온의 무상·고·무아를 통찰할 때 해탈하게 됨을 개관하고 있다. 특히 그는 첫 번째 방법에 대한 문제를 다루면서, 제2선에서 심사(vitarka)와 숙고(vicāra) 라는 사변적 추론 기능이 사라지고 완전한 평정과 자각의 상태인 제4선에서 4제라는 추상적인 진리를 차례대로 꿰뚫는 것은 가능하지 않다고 보고 있다. 즉 식별적 통찰은 높은 상태의 선정속에서가 아니라 출정 직후에 가능하다는 논리를 펴므로써⁵⁾ 선정과 통찰지가 구분되어 작용하는 것으로 바라보고 있다.

그러나 니까야 자료들을 검토한 결과 3가지 측면에서 페터의 주장과 달리 선정과 통찰지가 동시적이면서 차례적으로 같이 작용하여 해탈에 이르게 되는 것으로 정리해볼 수 있다. 첫째, 들숨날숨에 대한 마음챙김, 둘째, 정념(sati)과 정지(sampajañña)의 작용, 셋째, 표상없는 마음의 삼매로 불리는 깊은 위빳사나 삼매에서의 통합수행 측면이다.

1) 들숨날숨에 대한 마음챙김으로 본 통합수행

선정과 통찰지를 다룬 83개 경전들에서는 공통적으로 계정혜 삼학의 구조가 드러났고, 이는 경전내용의 전후맥락에서 수행의 완성도를 보여주는 흐름구조와 관련되어 있음을 알 수 있는 단서가 된다. 이들 중 특히 선정속에서 통찰지가 작용함을 드러내는 경전들로 『간다라까 경Kandaraka-sutta』, 『몸에 대한 마음챙김 경Kāyagatāsati-sutta』, 『길들임의 단계 경Dantabhūmi-sutta』, 『합송경Saṅgīti-sutta(D33)』, 『등불 비유 경Padīpopama-sutta』를 들 수 있는데, 이들은 들숨날숨에 대한 마음챙김 수행에서 선정과 통찰지가 동시적이면서도 차례적으로 개발되어 나가는 과정을 잘 보여주고 있다.

『간다라까 경』과 『길들임의 단계 경』은 네 가지 마음챙김의 확립[四念處]으로 시작하여 계율 구족, 감각 기능 단속, 알아차리면서[正知] 행함, 5개(욕심, 악의, 해태와 혼침, 후회, 의심) 제거, 초선정부터 해탈지경까지 증득하는 패턴이다. 또 『몸에 대한 마음챙김 경』은 들숨날숨에 대한 마음챙김으로 시작하여 나머지는 동일한 패턴을 보여준다.

3) 맞지마 니까야(MN), 디가 니까야(DN), 상웃따 니까야(SN), 앙굿따라 니까야(AN)

4) 『The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism』, p.21. 1988년

5) Tilmann Vetter(김성철 옮김), 같은 책, 이에 대해 페터는 해탈의 진정한 수단으로서 어떤 진리나 인식을 요구하는 환경의 영향으로 식별적 통찰의 길이 높은 선정에서 나온 직후 그 역할을 하게 된 것으로 분석하였다. 56쪽. 이와 관련해 이영진(2005)은 「초기불교 텍스트에서 나타난 상수멸의 불일치와 모순」에서 페터의 이러한 견해를 “따라서 붓다의 정각은 모든 대상에 대한 평정심(upekkhā)을 중심으로 하는 제4정려에서 일어난 루의 소멸이며, 제4정려에서 ‘4제와 4제의 방식으로 루를 관찰하는 것’은 후대의 부정적-지적 흐름의 영향 아래 부가된 것으로 보았다.”라고 정리해놓았다.

니까야에서 마음챙기는 공부는 몸[身]·느낌[受]·마음[心]·법[法]이라는 네 가지 대상 가운데 하나에 마음챙김을 확립하는 공부로 정리되어 나타난다. 이 가운데 몸에 관계된 주제 14가지 중 들숨날숨(anāpāna)에 대해서 마음챙기는 공부로 초선정부터 해탈까지 제시하고 있는 경전이 『몸에 대한 마음챙김 경』이다. 그 중 들숨날숨을 관찰하는 것이 삼매와 이어지는 부분을 살펴보면 다음과 같다.⁶⁾

“비구들이여, 여기 어떤 비구가 … 마음챙기면서 숨을 들이쉬고 마음챙기면서 숨을 내뿜는다. 길게 들이쉬면서 ‘길게 들이쉬다.’고 꿰뚫어 알고, 길게 내쉬면서 ‘길게 내뿜다.’고 꿰뚫어 안다. … 그가 이와 같이 방일하지 않고 열심히, 스스로 독려하며 머물 때 마침내 저 세속에 얽힌 재빠르게 일어나는 생각들이 사라진다. 그런 생각들이 사라지기 때문에 마음은 안으로 확립되고 고요해지고 하나에 고정되어 삼매에 든다. 비구들이여, 바로 이와 같이 비구는 몸에 대한 마음챙김을 닦는다.”

위빠사나 수행법으로 알려져 있는 사념처관이, 특히 들숨날숨에 대한 마음챙김 수행으로 시작하여 삼매에 들고 선정에 초점을 맞추어 계속 수행해나가면 ‘4선-3명-4성제 통찰’까지 이어져 해탈에 이르게 되는 것과, 4념처를 대상으로 삼법인을 꿰뚫어보는 위빠사나 수행관으로 이어가서 해탈에 이르는 두 가지 방법이 다 가능하다는 뜻이다.

『등불 비유 경』도 바로 들숨날숨에 대한 마음챙김을 통한 삼매를 닦고 공부지음으로써 초선정부터 상수멸까지 단계적으로 구축하고, 이어서 통찰지로 해탈하는 것까지 제시되어 있다. 즉, “마음챙김을 확립하여 앉아서 오로지 마음챙기면서 숨을 들이쉬고 오로지 마음챙기면서 숨을 내뿜는다.”⁷⁾ 이어서 16가지 방법으로 관찰하면서 삼매를 개발해나가는 과정을 다루고 있다. 위빠사나 수행방법으로 삼매를 개발해나가고, 또 개발된 삼매에 의지해 통찰지로 번뇌를 소멸하는 통합수행의 방식을 보여준다고 할 수 있다.

이렇게 본다면, 초기불교 시기에는 사마타 수행과 위빠사나 수행이 지금처럼 분화되어 각각의 독립적인 시스템으로 진행되는 것이 아니라, 들숨날숨에 대한 마음챙김 수행으로 시작하여 선정과 통찰지가 같이 개발될 수 있는 시스템이라고 보아야 할 것이다. 즉, 페터가 분석한 ‘4제를 인식하는 것과 같은 추론은 높은 단계의 선정에서는 불가능하며, 선정을 식별적 통찰의 예비단계로 보고, 선정 속에서 식별적 통찰을 이어가는 『말룽까 긴 경Mahāmālunkya-sutta』을 단순히 문헌적 산물로 간주한 것⁸⁾은 니까야 내용과는 거리가 있음을 확인할 수 있다.

2) 정념(sati)과 정지(sampajañña)의 작용으로 인한 통합수행

정념과 정지는 사념처관으로 시작하는 경전에서 수행의 중요한 요소로 자리매김한다.⁹⁾

수행자가 일상에서도 정념과 정지를 잘 갖추어 행하고, 가부좌를 틀고 마음챙김을 확립하여 앉아 몸에 대한 마음챙김을 행하며 5개를 제거하는 과정에서도 정념과 정지가 작용하고, 나아가 초선부터 4선까지의 선정에서도 정념과 정지는 중요한 선정의 요소로 작용하고 있다. 즉 사념처관의 전과 후 정념과 정지는 지속적으로 작용하고 있고, 그 수행의 특성이 선정의 심화로 나아가더라도 바로 이 정념과 정지의 작용으로 인해 통찰지가 촉발될 수 있음을 짐작할 수 있게 한다.

초선정에 들기 전부터 정념과 정지가 지속적으로 작용할뿐더러, 초선에서 4선까지를 구성하는 선정의 요소들을 보면, 심(vitakka), 사(vicāra), 희(pīti), 락(sukha), 사(upekkha) 라는 5가지 요소들이 단계별로 가라앉거나 유지되면서 선정상태를 이어가게 된다. 그리고 그 속에서 정념과 정지는 4종선 모두에 공통적으로 작용하고 있으나, 선정의 깊이에 따라 그 선명도는 차이를 보인다.¹⁰⁾ 즉 제3선에서 분명해지는 것에

6) MN. vol 3, p.89.

7) 각목스님 『상윳따 니까야 6』, 초판1쇄, 2009년, 212쪽.

8) 같은 책, 36쪽.

9) 임승택은 「마음지킴의 위상과 용례에 대한 재검토」에서 “‘바른 마음지킴(sammāsati)’의 실제 내용은 곧 사념처이다. 따라서 사념처의 수행을 한마디로 요약하면 곧 ‘바른 마음지킴’의 수행이 된다. 이와 같이 마음지킴은 사념처의 수행체계 자체를 대변하는 경우가 있다.”고 언급하였다. 2003년, 325쪽.

이제 제4선에서 평온으로 인해 마음챙김이 청정한(upekkhāsati pārisuddhim) 상태¹¹⁾에 이른다. 바로 이 정념이 제3선과 4선에서 가장 분명하고도 청정한 상태에 이르기 때문에 제4선의 마음상태에서 3가지의 명지가 개발되면서 꿰뚫어보는 통찰지가 극대화될 수 있다고 보는 것이다. 이때의 정념과 정지는 위빠사나 수행에도 필수요소로 작용하며 지혜를 일으키는 역할을 하게 된다. 따라서 이 정념과 정지의 작용으로 인해 선정과 통찰지는 동시적이면서도 차제적인 방식으로 통합수행될 수 있음을 확인할 수 있다.

3) 깊은 위빠사나 삼매로 본 통합수행

앞에서 언급한 4선 속에서의 정념과 정지가 통찰지 발현의 토대로 작용한다는 논리적 근거를 뒷받침하기 위해 필요한 것이 위빠사나 삼매를 통한 해탈의 실현이다.

표상없는 마음의 삼매(animitta ceto-samādhi), 공삼매(suññato samādhi), 원함없는 삼매(appaṇihito samādhi), 이 3가지가 위빠사나 삼매이다. 상카라들을 각각 무상, 고, 무아로 명상하여 그로부터 출현하여 도에 이르게 될 때 무상해탈, 무원해탈, 공해탈을 실현하는 위빠사나 해탈도인 것이다. 위빠사나 수행으로 들어가지만 삼매속에서 해탈로 이어지는 것이기 때문에 삼매의 영역으로 분류되기도 한다. 그 예로, 수행을 위주로 한 부처님 가르침을 집약해놓은 상윳따 니까야 『무위 상윳따Asaṅkhata-saṃyutta』 두 번째 품을 보면, 무위에 이르는 길로써 6가지 삼매가 제시되는데, 앞에 3가지는 ‘일으킨 생각이 있고 지속적인 고찰이 있는 삼매, 일으킨 생각은 없고 지속적인 고찰만 있는 삼매, 일으킨 생각도 없고 지속적인 고찰도 없는 삼매’이며, 뒤에 3가지는 ‘공한 삼매, 표상없는 삼매, 원함없는 삼매’이다. 즉, 앞에 3가지는 4선정이라는 삼매 영역에서 나타나는 것이고, 뒤에 3가지는 위빠사나 통찰수행의 영역에서 나타나는 것이다. 그렇지만 포괄적으로는 이 경전에서 삼매의 영역으로 제시되고 있는 것이다. 선정과 통찰지가 같이 작용하고 있는 대표적인 사례로 볼 수 있다. 나아가 이들 중 표상없는 마음의 삼매가 8선정에 이어서 자리함으로써 위빠사나 통찰로 연결되는 사례들도 살펴보겠다.

『공에 대한 짧은 경Cūlasuññata sutta』에서 세존은 청정한空的 경지를 설하면서 4선을 거쳐 4무색처 각각의 인식의 공함을 꿰뚫어 보면서 마지막 단계에서 표상이 없는 마음의 삼매(animitta ceto-samādhi)에 들을 제시한다. 삼매에 든 상태에서 표상없는 마음의 삼매 또한 형성된 것이고 의도된 것으로써 무상하고 소멸되기 마련인 것이라고 꿰뚫어 봄으로써 해탈하여 아라한이 됨을 설법하고 있다.

『목갈라나 상윳따Moggalāna-saṃyutta』에서도 표상없는 마음의 삼매는 비상비비상처에 이어서 나오며,¹²⁾ 세존의 지도에 따라 목갈라나가 초선정부터 8단계의 선정을 거쳐 표상없는 마음의 삼매에 들어 머무는 과정이 기술되어 있다. 이에 대해 주석서(SA.iii.90)에서는 “모든 영원함[常]과 즐거움[樂]과 자아[我]라는 표상을 마음에 잡도리하지 않고, 표상이 없으며 출현으로 인도하는 위빠사나와 함께 하였으며 (vutthana-gāmini-vipassanā) 열반을 대상으로 하는(nibbānārammaṇa) 마음의 삼매가 더 높은 도와과의 삼매(upari-magga-phala-samādhi)에 들어 머물렀다는 뜻이다.”¹³⁾로 설명하고 있다.

덧붙여, 『앙굿따라 니까야 주석서』에서도 “공한 삼매 등의 세 가지 삼매를 통해 오직 위빠사나를 선택

10) 붓다고사 스님(대림스님 율김), 『청정도론』 제3선의 주석 : 비록 이 마음챙김과 알아차림이 앞의 禪들에도 있지만 -잊어버리고 알아차리지 못하는 사람은 근접삼매에도 들지 못하거늘 하물며 본삼매에 들어라!- 그 禪들은 비교적 거칠기 때문에 마음의 움직임이 쉽다. 마치 땅에 서있는 자의 행보가 쉽듯이, 그곳에서는 마음챙김과 알아차림의 역할(kicca)이 분명하지 않다. 그러나 이 禪은 거친 구성요소를 버려서 아주 미세하기 때문에 마치 위기일발에 처한 사람처럼 반드시 마음챙김과 알아차림이 유지된 채 마음을 움직이는 것이 요구되기 때문에 오직 여기서만 선택한다. 초판9쇄, 2023년, 409쪽.

11) 김재성은 『부파불교의 선정론- 청정도론과 구사론을 중심으로 -』 중 “제4선에서 명확하게 나타나는捨는 念을淨化하는捨이며, 淨化된 念이 觀(vipassanā) 수행을 위해서 사용되면, 이른바 선정을 먼저 닦고 나서 觀 수행에 들어가는 것이 된다.”(2005년, 13쪽.)는 내용을 참고하면, 선정속에서 계속 작용하고 있는 정념이 위빠사나 통찰지를 일으키는 역할을 하고 있음을 알 수 있다.

12) 나머지 경전들(M43, S41:7, S43:4, A6:13, A6:60, A7:53)에서는 표상없는 마음의 삼매에 대한 설명만 있다. 8가지의 선정을 거쳐 표상없는 마음의 삼매를 논하는 것은 M121 경과 S40 경이 대표적이다.

13) 같은 책, 545쪽.

다. 왜냐하면 위빳사나는 영원함[常, nicca]을 천착함(abhinivesa), 영원함에 대한 표상(nimitta), 영원함을 원함(panidhi) 등이 없기 때문에 이러한 [세 가지] 이름을 얻는다.”(AA.ii.386)¹⁴⁾ 를 들어 각목스님은 “공한 삼매 등으로 삼매라는 술어를 사용하고 있지만 그 내용상 위빳사나를 뜻한다는 말이다. 위빳사나는 이처럼 무상·고·무아를 통찰해서 각각 無相·無願·空 의 해탈을 실현하는 체계”¹⁵⁾ 임을 밝히고 있다.

그런 맥락에서 표상없는 마음의 삼매가 비상비비상처에 이어서 자리하면서¹⁶⁾ 그 삼매조차도 무상의 이치를 꿰뚫어보아 해탈하게 되는 것은 바로 선정과 통찰지가 같이 작용하여 일어나는 결과라고 보아야 할 것이다. 이름이 표상없는 마음의 삼매이지 원리는 깊은 위빳사나와 함께 한 삼매임을 확인할 수 있다.

이상의 내용을 종합하면 다음과 같다.

사념처관으로 시작하여 본삼매에 들어갈 때에는 5가지 장애라는 불선법들이 가라앉았고, 초선정에서 남아있는 심과 사(vitarka vicāra)¹⁷⁾라는 내적 언어의 활동 또한 선정에 바탕한 개념작용들이라고 볼 수 있다. 그러나 이 상태에서도 정념과 정지가 작용하므로 선정이 심화될수록 개념작용들은 사라지고 직관적 통찰이 발현되면서 본격적으로 법을 통찰할 수 있는 깊은 위빳사나가 진행되는 것이다. 이때의 법을 통찰하는 지혜의 전제조건인 정념과 정지는 개념작용인 심과 사와는 확연히 다른 역할을 한다. 그리고 이미 본삼매에 들기 전 정견(正見)이 확립되어 있기 때문에¹⁸⁾ 선정 속에서의 법에 대한 통찰이 논리적이고 추론적인 개념작용의 형태로 분석 진행되는 것이 아니라고 본다. 즉, 삼매 이전에 법에 대한 학습이 되어 있어 정견이 갖추어진 상태에서 선정으로 인한 통찰력이 작용할 때는 섬광처럼 번득이는 직관적 통찰이 마치 하나로써 수십 개를 찰나적으로 꿰뚫어보듯이 일어나는 것이지, 추론하듯이 하나하나 낱낱이 분석해 들어가는 방법은 아니라고 본다.

그렇다면 이 지점에서 페터가 주장한 높은 단계의 선정에서 출정 후 위빳사나 통찰이 가능하다는 견해는 니까야 자료들을 토대로 볼 때 그 근거가 빈약할뿐더러, 선정과 통찰지가 그 용어나 특성은 다르게 보이지만 실제 수행의 과정에서는 통합적으로 작용하여 해탈을 이끌어내는 기능이라는 점을 간과한 것으로 보인다. 아마도 선정과 통찰지를 개념적으로 파악하고 구분해서 바라보게 된 결과일 것이다.

2. 브롱코스트의 ‘무색정이 초기불교에서는 정착하지 못한 수행법’ 주장에 대한 비판적 검토

브롱코스트¹⁹⁾는 “이미 초기불교에 4무색정이라는 명상단계가 존재했을 가능성이 높고, 이는 자이나 혹은

14) 각목스님, 『상윳따 니까야 5』, 초판4쇄, 2018년, 104쪽.

15) 『청정도론 3』 “상카라들을 각각 무상·고·무아로 명상하고 출현할 때에 무상으로부터 출현함이 있으면 이 세 경우 모두 믿음의 기능을 얻어 표상 없는 해탈로 해탈하여 첫 번째 도의 순간에 믿음을 따르는 자들이 되며 일곱 곳에서 믿음으로 해탈한 자들이 된다. 또한 괴로움으로부터 출현함이 있으면 이 세 경우는 삼매의 기능을 얻어 원함 없는 해탈로 해탈하고, 모든 곳에서 체험한 자들이 된다. 무색계 禪을 의지처로 한 자는 최상의 과의 경우 양면으로 해탈한 자가 된다. 무아로부터 출현함이 있으면 이 세 경우는 영지가 커서 통찰지의 기능을 얻고 공한 해탈로 해탈한다. 첫 번째 도의 순간에 법을 따르는 자들이 되어 여섯 곳의 경우 견해를 얻은 자가 되고 최상의 과의 경우 통찰지로 해탈한 자가 된다.” 참고. 323쪽.

16) 이와 관련해 라모트는 “9차제정의 실천만으로는 불교가 고안했거나 다른 곳에서 차용한 정신적인 실천 항목들을 철저히 구명하기에는 거리가 멀다. 너무 불완전하지 않도록 하기 위해, 역시 3가지 삼매(samādhi)에 대해 언급해야 한다. 그것은 공(空, sūnyatā), 무상(無相, ānimitta), 무원(無願, aprānīhita)을 그 대상으로 하는 삼매로서, 여러 각도에서 불교진리를 검토하고 있다.” 라고 밝히고 있어 선정으로 인한 해탈과 위빳사나로 인한 해탈의 두 축을 대조해놓고 있다. 『인도불교사 1』, 초판5쇄, (주)시공사, 2017년, 101쪽.

17) 임승택 「vitakka(尋) 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰」, “渡辺文麿가 지적하듯이, vitakka는 망상이라든가 추리 따위의 일반적인 사고 기능에서부터 수행의 과정은 물론 그 결과로서 발생하는 지혜까지를 망라한다. 위빠사나의 전형으로 거론되는 사념처는 위따까(vitakka), 즉 생각(thought)의 기능을 배제하지 않는다. 이것은 사념처의 전 항목에 걸쳐 언어적 개념들이 포함된다는 사실을 통해 알 수 있다. 바로 이점은 위따까 개념이 수행의 측면에 국한되지 않으며 교리적 가르침과 긴밀한 관계에 있음을 드러낸다. 교리란 곧 언어적 개념들을 전제로 한 것이기 때문이다” 2004년, 11쪽, 참고.

18) 『진리의 분석 경Saccavibhaṅga』에서 사리뿔따 존자는 바른 삼매로 4선을 제시하고 있는데, 이 바른 삼매에 대해서 세존은 여러 경들에서(M117, D18, S45:28, A7:42) 성스러운 바른 삼매는 바른 견해, 바른 사유, 바른 말, 바른 행위, 바른 생계, 바른 정진, 바른 마음챙김이 심일경성(cittassa ekaggatā)과 함께할 때라고 설하고 있다. 따라서 본삼매 이전에 이미 8정도의 수준이 어느 정도 갖추어져 있음을 시사한다고 보아야 한다.

은 그런 류의 집단으로부터 불교로 유입되었다. 그리고 이는 초기불교인들이(혹은 그들 중 일부가) 4선과 이 4무색정을 동화시키기 위하여 상수멸의 단계를 추가하여 9차제정이라는 순서로 배치시키게 되었다.”를 통해 9차제정의 등장배경을 드러내었다.

이에 앞서 그는²⁰⁾ “경전(Sūtrapīṭaka)이 현재 모습과 같은 4무색정 형태를 취하기 훨씬 전에 Abhidharma와 같은 활동이 있었고, 이 Abhidharma-Vibhāṅga는 부처가 열반한 지 50년이 안 된 것으로 추정한다”고 밝힌 바 있다. 따라서 4무색정이 불교명상에서 다소 늦게까지 일반적인 수용을 받지 못한 외래 요소임을 제시하며 이러한 조사로 불교 명상의 역사가 밝혀질 수 있음을 나타내고 있다. 이후에 4선과 ‘번뇌의 순차적 소멸’이 진정한 불교명상이며, 전통의 최고층에 속하는 것으로 외부의 영향을 받지 않은 것으로 제시하고 있다.²¹⁾

그러나 무색정 개념이 당시 인도 자이나 혹은 그 외 명상그룹에서 행해지던 명상기법이라는 것은 매우 근거있는 이야기라고 판단되나, 교단 내 공식 수용 시기가 붓다 반열반 50년 후로 보기 때문에 니까야에 관련 내용이 후대에 재편집되었다는 것에 대해서는 좀 다른 의견을 제시해본다.

첫째, 무색정이 포함된 수행법이 세존에 의해 설해진 경전은 8선정(5개)²²⁾, 8해탈(7개)²³⁾, 9차제정(52개)²⁴⁾의 이름으로 4부 니까야 전체에 포진되어 있고, 그 주제도 다양한 곳에서 다양한 인물들에게 다양한 방식으로, 때로는 세존이 먼저 찾아가 질문을 던지고 설법하기도 하고 때로는 교단 내외의 인물들이 찾아와 질의응답하는 방식으로 법을 펴던 것으로 나타났다.

대표적으로 8선정, 8해탈, 9차제정을 통해 무색정의 개념이 초기교단에서는 공식적으로 인정받지 못하다가 후대에 니까야가 편집되면서 편입되었을 것이라는 견해대로라면 만일 이것이 특정 니까야 계열이나 특정 숫자의 편수에 제한되어 있다면 꽤 타당성 있는 것이라 볼 수 있겠으나, 그 설법장소나 배경, 주제가 다양해서 양곳따라 니까야를 제외한 24개의 경전에서 그러한 주제가 설해졌다는 것은 붓다 당시에 무색정이 포함된 수행법들이 붓다에 의해 직접 제시되고 채택되고 있었다는 것을 반증하는 것으로 볼 수 있다.²⁵⁾

19) Bronkhorst(김형준, 최지현 옮김), 『고대 인도명상의 두 전통 The two traditions of meditation in ancient India』, 2판1쇄, 도서출판 씨아이알, 2021년, 166-172쪽.

20) 같은 책, 318쪽.

21) 같은 책, 178쪽.

22) 『Sallekha Sutta(M8)』은 제따숲 아나타뻬디가 원림에서 세존이 마하쭈다 존자에게 성자의 울에서 ‘지금 여기에서의 행복한 머뭇’에 대해, 『Cūlasuññata Sutta(M121)』은 사왓티 녹자모 강당에서 세존이 아난다 존자에게 청정한 쉼의 경지에 대해, 『Moggalāna-samyutta(S40)』은 제따숲 아나타뻬디가 원림에서 마하목갈라나 존자가 비구들에게 세존의 보호로 자신이 증득한 8선정과 표상없는 마음의 삼매에 대해, 『Atthakanāgara-sutta(M52)』 워살리의 벨루와가마카에서 아난다 존자가 다사마 장자에게 해탈과 유가안온에 대해 설했다.

23) 『Mahā-sakuludāyī Sutta(M77)』 라자가하 대나무숲에서 세존이 사꿀루다이 존자에게 4념처와 8정도, 8해탈, 4선 등에 대해, 『Salāyatanavibhāṅga Sutta(M137)』 제따숲 아나타뻬디가 원림에서 세존이 비구들에게 여섯 감각장소의 분석에 대해, 『Mahānidāna Sutta(D15)』 꾸루들의 성읍에서 세존이 아난다에게 연기에 대한 가르침을 펴면서 8해탈과 양면해탈에 대해, 『Mahāparinibbāna Sutta(D16)』 워살리 짜빨라 담묘에서 세존이 아난다에게, 『Dasuttara Sutta(D34)』 짬빠에서 사리뻬따가 비구들에게 하나부터 열까지 법수에 따라 공부해야 할 주제에 대해 설법.

24) 『Nivāpa Sutta(M25)』 와 『Ariyapariyesanā Sutta(M26)』은 아나타뻬디가 숲에서 세존이 비구들에게, 『Cūla-sāropama Sutta(M30)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 벵갈라곳차 바라문에게, 『Cūla-gosiṅgasāla Sutta(M31)』 고싱가살라 숲 동산에서 세존이 아누룻다들에게, 『Bahavedaniya Sutta(M59)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 아난다에게, 『Laṭukikopama Sutta(M66)』 양곳따라빠의 아파나에서 세존이 우다이 존자에게, 『Anupada Sutta(M111)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 비구들에게, 『Sappurisa Sutta(M113)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 비구들에게, 『Sangīti Sutta(D33)』 빠와에서 사리뻬따가 비구들에게, 『Dasuttara Sutta(D34)』 짬빠에서 사리뻬따가 비구들에게, 『Poṭṭhapāda Sutta(D9)』 말리가 원림에서 세존이 뻬타빠다 유행승에게, 『Jhānābhiñña-sutta(S16:9)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 비구들에게, 『Sāriputta-samyutta(S28)』 아나타뻬디가 숲에서 사리뻬따가 아난다에게, 『Rahogata-sutta(S36:11)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 어떤 비구에게, 『Pañcakāṅga-sutta(S36:19)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 아난다에게, 『Padīpopama-sutta(S54:8)』 아나타뻬디가 숲에서 세존이 비구들에게 설법. (AN제외)

25) 이러한 흐름과 관련하여 임승택은 “Paṭṭapadāvagga에 나타나는 아난다(Ānanda) 존자의 언급에서도 확인되듯이, 아라한의 경지(arahatta)에 도달하는 방법에는 여러 가지가 있다. 즉 선정 수행 위주의 사마타를 먼저 행할 수도 있고, 무상·고·무아에 대한 통찰을 의미하는 위빠사나를 먼저 행할 수도 있으며, 나아가 이들 양자를 한꺼번에 행할

이 과정에서 세존이 핵심적인 주제로 설법하고 나면 추후에 아난다나 혹은 제자들이 그 내용을 세존께 다시 확인하며 보다 교리적인 체계를 갖추어 나갔으리라 짐작한다. 그러한 방식이 아마도 구전문화로 이어져 왔고, 특히 부파불교 시대에 와서는 상당히 체계적이고 엄밀한 방식으로 각 부파마다 그 특성을 드러내는 전법의 틀을 더 갖추게 되었을 것으로 본다.

또한 당시 인도사회가 다양한 명상과 종교, 사유체계가 발달해있던 환경²⁶⁾인데, 그 환경에서 붓다가 전법하는 방식²⁷⁾이 단순한 관찰 중심의 수행법이나 몇몇 각론만으로 외도들을 제압하고 설법하여 불교로 귀의하게 만들었을까 하는 의문이 든다. 특히 붓다의 설법과 수행지도 방식은 무엇 하나 움켜쥐는 것 없이 모두에게 평등하게 그 법을 펼쳐 보이고, 열반에 드는 직전까지도 대중들을 맞이하여 수행에 전념할 것을 당부하는 방식으로 유명하다. 이러한 전법의 방식은 만일 붓다가 정형화된 불교명상법 하나만을 고착화시켜 그것을 답습하며 사람들에게 전수하였다면 그렇게까지 붓다에게 귀의하는 사람들이 많아지고 수행자들이 생겨날 수 있었을까? 또한 전법의 길에서 많은 사람들에게 법을 전하고 수행을 독려하는 수행자의 정신이 가능했을까? 하는 것을 고려해보지 않을 수 없다. 특히나 외도의 무리에서 지도자 위치를 점하던 수행자들이 붓다와의 대론 한번으로 귀의하게 된다는 것은 그 이론적·수행적 체계가 자신들 고유의 소속집단의 논리보다 탁월한 통찰력을 주었기 때문으로 유추할 수 있다.²⁸⁾ 그런 점에서 수행법과 관련된 선정과 통찰의 방법은 이미 붓다에 의해 이론적·수행적 검증을 거쳐 불교수행으로 재구조화되어 있었을 것으로 본다.

3. 슈미트하우젠, 페터의 ‘상수멸이 통찰지와 병행하게 된 것은 신비주의 흐름과 지적 흐름간의 타협의 산물’ 주장에 대한 비판적 검토

선정수행의 정점인 상수멸정²⁹⁾에 위빠사나의 통찰지(pañña)가 결합된 정형구는 후대에 상수멸로 대변되는 긍정적-신비적 흐름과 해탈적 통찰로 대변되는 부정적-지적 흐름간의 통합에 의한 결과물로 보는 것이 슈미트하우젠³⁰⁾과 페터³¹⁾의 견해이다. 그 근거 중 하나로 제시되고 있는 것은, 이러한 정형구가 긍정적-신비적 흐름의 암송자들이 MN과 AN에만 추가로 넣었고 해탈적 통찰을 위해서는 통찰지가 필수적이라는 견해를 받아들인 결과로 본다는 것이다.³²⁾

그러나 상수멸에서 통찰지가 작용하면서 번뇌가 소멸하는 정형구가 추가된 것은 단지 이것 하나만을 놓고 보기보다는 설법의 배경과 목적이 수행의 완성도를 제시해야 하는 상황이면 이러한 구조를 갖추고 선정수행의 단계를 다루고 있다는 것이 본 연구의 관점이다. 이미 사마타와 위빠사나를 통해 상수멸을 증득

수도 있다. 그러나 각각은 똑같이 아라한에 도달하는 방법으로 인정되었다는 점에서 동등한 의의를 지닌다. 이러한 사실은 초기불교 당시부터 여러 이질적인 방법들이 행해지고 있었고, 또한 그들 모두를 하나로 융섭해 내고자 하는 시도들도 이미 행해지고 있었음을 의미하는 것이다.”라고 밝히고 있어 시사하는 바가 크다. (『초기경전에 나타나는 궁극목표에 관한 고찰』, 불교학연구회 제19호, 2008년, 12쪽.)

26) 칼루파하나는 그의 책 『불교철학의 역사 -연속과 불연속-』에서 불교가 등장하기 이전의 네 가지 주요 철학 전통으로 브라흐만교, 유물론, 아지비카 철학, 자이나교를 들고 있다. (초판1쇄, 2008년, 운주사, 60쪽.)

27) 각목스님에 따르면, 경장에 전승되어 오는 부처님 말씀의 가장 큰 특징은 대기설(對機說)이라 할 수 있으며, 법을 잘 이해할 수 없는 사람들에게는 보시와 지계를 설하고, 수행에 관계된 말씀도 상황에 따라 오근/오력으로 때론 칠각지, 사념처, 37보리분법으로 설하기도 한다는 것이다. 이처럼 부처님께서는 듣는 사람의 처한 상황이나 문제의식이나 이해 정도나 수행 정도나 기질이나 성향에 따라서 다양한 방법을 동원해서 설법을 하신 것이다. (『디가 니까야 1』 역자 서문 참고.)

28) 칼루파하나는 산자야의 두 수제자였던 우파딧사(사리풋타)와 콜리타(목갈라나)가 붓다의 교설을 배운 뒤 그를 떠나 곧바로 개종하여 붓다의 상수제자가 된 역사적인 사실이 철학적으로 상당히 중요한 의미임을 밝히고 있다.

29) 푸생(같은 논문) - 멸진정은 열반과 유사한 신비적인 어떤 하나의 실재.

정준영 「상수멸정의 성취에 관한 일고찰」 - 상수멸정은 열반과 유사한 상태.(250쪽)

이영진은 같은 논문에서 『Cūlasuññata Sutta(M121)』의 경우 상수멸을 열반 혹은 그와 유사한 것으로 보고 있다고 분류하고 있다.(115쪽)

30) Schmithausen(1981) p.31. 이영진(2005) 재인용.

31) Tilmann Vetter(1988) p.106.

32) 이영진(2005) 101쪽.

하는 과정에서 통찰지까지 같이 작용함으로써 해탈은 실현되었고, 모든 번뇌가 사라지면서 의도에 의해 형성되었고 업에 의해 형성되었던 인식(sañña)이 소멸하고 청정한 인식으로 전환된 이후에는 그 인식이 유지되지만 해탈하기 전의 인식과 동일한 것은 아니기 때문이다. 뿐만 아니라, 경전의 정형구대로라면 8가지의 선정단계를 거쳐 상수멸에 들어있는 상태에서 통찰지로 보아서(disvā) 번뇌를 소멸한다는 것인데, 이 또한 상수멸의 증득과정에서 일어나고 있는 일들이기 때문에 통찰지 작용은 자연스러운 것이 된다.

이것을 뒷받침해줄 수 있는 것이 비상비비상처 이후 인식이 있는 삼매를 유지하는 것이다.

“지수화풍 이라는 인식이 없고, 공무변처 식무변처 무소유처 비상비비상처에 대한 인식이 없고, 이 세상이 저 세상이라는 인식이 없지만 인식이 있는 그런 삼매를 얻을 수 있습니까?”³³⁾
 라는 아난다의 질문에 세존은 얻을 수 있다고 대답한다.

“아난다여, 여기 비구는 ‘이것은 고요하고 이것은 수승하다. 이것은 모든 형성된 것들[行]이 가라앉음[止]이요, 모든 재생의 근거를 놓아버림[放棄]이요, 갈애의 소진이요, 탐욕의 빛바램[離慾]이요, 소멸[滅]이요, 열반이다.’라는 이러한 인식을 가진다. 아난다여, 이렇게 해서 비구는 땅에 대해 땅이라는 의식이 없고, ... 저 세상에 대해 저 세상이라는 인식이 없지만, 그러나 인식이 있는 그런 삼매를 얻을 수 있다.”³⁴⁾

이어지는 『사리뵈따 경Sāriputta-sutta』에서 아난다의 똑같은 질문에 사리뵈따 존자는 “도반이여, 그때 내게는 존재의 소멸인 열반의 인식³⁵⁾이 있었습니다.” 라고 답하고 있다.³⁶⁾ 이를 해석하면, 비상비비상처 단계까지 진행되어오던 세간의 인식은 소멸하였지만, 출세간의 영역에서부터는 열반의 인식이 분명히 유지되는 삼매가 이어지고 있는 것이다. 마찬가지로 마음에 잡도리함(manasikāra) 역시 같은 마음에 잡도리함이지만 열반 이전의 마음에 잡도리함이 아닌, 열반으로 증득된 후 마음의 잡도리함이라는 뜻으로 해석된다.

이어서 생각해본다면, 비상비비상처 증득 이후 열반을 체험하는 상황에서도 법에 대한 통찰이 작용하는 인식이 있는 삼매가 유지되고 있으므로 상수멸의 증득 과정에서 위뵈사나 통찰이 정형구에 추가된 것이 작위적 추가로 인한 어색한 결합구조가 아니라는 것이다. 그러므로 단지 이 결합만으로 역사적 발전과정의 산물이고 또 후대에 재편집되었다는 논리로 확장시키기 보다는, 경전이 설해지는 전후맥락의 흐름속에서 파악되는 것이 더 합리적이라고 보여진다.

33) AN vol 5, p.7. “yathā neva paṭhaviyaṃ paṭhaviṣaṇṇī assa, na āpasmiṃ āposañṇī assa, na tejasmiṃ tejosaṇṇī assa, na vāyasmīṃ vāyosaṇṇī assa, na ākāsaṇaṅcāyatane ākāsaṇaṅcāyatanaṣaṇṇī assa, na viññāṇaṅcāyatane viññāṇaṅcāyatanaṣaṇṇī assa, na nevasañṇānāsaṇṇāyatane nevasañṇānāsaṇṇāyatanaṣaṇṇī assa, na idhaloke idhalokasaṇṇī assa, na paraloke paralokasaṇṇī assa, saṇṇī ca pana assā’ ti?” 『삼매 경Samādhi-sutta』.

34) AN vol 5, p.8. “Idh’ ānanda bhikkhu evamsañṇī hoti: etaṃ santam. etaṃ paṇītam, yad idaṃ sabbasaṅkhārasamatho sabbupadhipaṭinissaggo taṇhakkhaya virāgo nirodho nibbānan ti. Evaṃ kho ānanda siyā bhikkhuno yathārūpo samādhipaṭilābho, yathā neva paṭhaviyaṃ paṭhaviṣaṇṇī assa, na āpasmiṃ āposañṇī assa, na tejasmiṃ tejosaṇṇī assa, na vāyasmīṃ vāyosaṇṇī assa, na ākāsaṇaṅcāyatane ākāsaṇaṅcāyatanaṣaṇṇī assa, na viññāṇaṅcāyatane viññāṇaṅcāyatanaṣaṇṇī assa, na ākiñcaṇṇāyatane ākiñcaṇṇāyatanaṣaṇṇī assa, na nevasañṇānāsaṇṇāyatane nevasañṇānāsaṇṇāyatanaṣaṇṇī assa, na idhaloke idhalokasaṇṇī assa, na paraloke paralokasaṇṇī assa, saṇṇī ca pana assā’ ti.” 대림스님, 『양긱따라 니까야 6』 초판3쇄, 2016년, 75쪽.

35) AN vol 5, p.10. “... Bhavanirodho nibbānaṃ - saṇṇī ca panāhaṃ āvuso tasmīṃ samaye ahoṣin’ti.”

36) 이와 같은 내용의 맥락으로 설해진 경전이 『sañña-sutta(A11:7)』부터 『manasikāra-sutta(A11:9)』까지 더 나온다. 이 세 개의 경에서도 아난다는 먼저 세존에게 질문하고, 이어서 사리뵈따에게도 질문하여 세존과 같은 답을 얻으며 사리뵈따를 칭송하고 있다. 질의응답 중 위 2개의 경에 더 추가된 내용은 ‘보고 듣고 생각하고 알고 얻고 탐구하고 마음으로 고찰한 것에 대해서도 인식이 없는(혹은 마음에 잡도리하지 않는)’ 것만 추가되었고, 답변은 마찬가지로 그러한 인식들은 없지만(혹은 마음에 잡도리하지 않지만) 인식이 있는(혹은 마음에 잡도리함이 있는 manasikāra) 삼매를 얻을 수 있음을 설하고 있다. (같은 책, 527-533쪽.)

Ⅲ. 나가는 말

이상과 같이 살펴본 바대로 니까야에 담겨있는 선정은 통찰지와 같이 작용하며 해탈로 이끄는 불교수행의 중요한 두 축임을 확인할 수 있었다. 그리고 선정과 통찰지가 통합적으로 작용하는 근거로는 첫째, 들숨날숨에 대한 마음챙김 수행에서 선정과 통찰지가 같이 개발되어지는 면, 둘째, 정념과 정지가 사선의 전과 후 지속적으로 작용하며 3명과 통찰지를 발현시켜나간다는 점, 셋째, 표상없는 삼매를 필두로 한 깊은 위빠사나 삼매에서도 선정과 통찰지가 같이 작용하고 개발되어 나가는 면들을 살펴보았다. 이러한 통합수행의 자료에 근거하여 선정과 관련된 첫 번째 쟁점인 페터의 '선정에서 출정 후 위빠사나 통찰이 가능하다는 주장'과는 상반된 견해를 본 연구에서 제시하였다.

이어서 두 번째 쟁점인 브롱코스트의 '무색정은 붓다 열반 후 교단 내에 정착되었다는 주장'에 대해서도 니까야에서 8선정과 8해탈, 9차제정을 다룬 수많은 자료들에서 이미 세존에 의해 무색정이 불교수행체계로 제시되고 있었던 근거들을 들어 외부에서 유입된 무색정 수행도 초기교단에서 재구조화되어 정착되고 있었음을 제시하였다.

마지막으로 세 번째 쟁점인 슈미트하우젠, 페터의 '상수멸이 통찰지와 병행하게 된 것은 신비주의 흐름과 지적 흐름간의 타협의 산물이라는 주장'은 비상비비상처 증득 이후 열반을 체험하는 상황에서도 법에 대한 통찰이 작용하는 인식이 있는 삼매가 유지되고 있으므로 상수멸의 증득 과정에서 위빠사나 통찰이 가능하다는 경전의 근거를 들어 선행연구들과는 다른 견해를 제시해보았다.

참고문헌

약호

AN : Āṅguttaranikāya, PTS.

DN : Dīghanikāya, PTS.

MN : Majjhimanikāya, PTS.

SN : Saṃyuttanikāya, PTS.

원전

- 각목스님, 『디가 니까야 1』, 초판2쇄, 초기불전연구원, 2007년.
 -----, 『디가 니까야 2』, 초판1쇄, 초기불전연구원, 2006년.
 -----, 『디가 니까야 3』, 초판6쇄, 초기불전연구원, 2019년.
 -----, 『상웃따 니까야 1』, 초판4쇄, 초기불전연구원, 2018년.
 -----, 『상웃따 니까야 2』, 초판3쇄, 초기불전연구원, 2017년.
 -----, 『상웃따 니까야 3』, 초판1쇄, 초기불전연구원, 2009년.
 -----, 『상웃따 니까야 4』 초판1쇄, 초기불전연구원, 2009년.
 -----, 『상웃따 니까야 5』, 초판4쇄, 초기불전연구원, 2018년.
 -----, 『상웃따 니까야 6』, 초판1쇄, 초기불전연구원, 2009년.
 대림스님, 『맛지마 니까야 1』, 초판2쇄, 초기불전연구원, 2013년.
 -----, 『맛지마 니까야 2』, 초판5쇄, 초기불전연구원, 2021년.
 -----, 『맛지마 니까야 3』, 초판2쇄, 초기불전연구원, 2014년.
 -----, 『맛니마 니까야 4』, 초판2쇄, 초기불전연구원, 2014년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 1』 초판4쇄, 초기불전연구원, 2017년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 2』 초판3쇄, 초기불전연구원, 2015년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 3』 초판3쇄, 초기불전연구원, 2018년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 4』 초판3쇄, 초기불전연구원, 2018년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 5』 초판3쇄, 초기불전연구원, 2016년.
 -----, 『앙굿따라 니까야 6』 초판3쇄, 초기불전연구원, 2016년.
 붓다고사 스님(대림스님 옮김), 『청정도론 1』 초판9쇄, 초기불전연구원, 2023년.
 붓다고사 스님(대림스님 옮김), 『청정도론 2』, 초판8쇄, 초기불전연구원, 2022년.
 붓다고사 스님(대림스님 옮김), 『청정도론 3』 초판8쇄, 초기불전연구원, 2022년.

단행본

- Tilman Vetter, 『The Ideas and Meditative Practices of Early Buddhism』, 1988년.
 에띠엔 라모프, 『인도불교사 1』, 초판5쇄, (주)시공사, 2017년.
 아날라요(이필원 등 옮김), 『Satipaṭṭhāna 깨달음에 이르는 알아차림 명상수행』, 초판1쇄(명상상담연구원, 2019년)
 D.J.칼루파하나, 『불교철학의 역사 -연속과 불연속-』 초판1쇄, 2008년, 운주사.
 J.브롱코스트(김형준, 최지현 옮김), 『고대 인도명상의 두 전통 The two traditions of meditation in ancient India』, 2판1쇄, 도서출판 씨아이알, 2021년.
 티만 페터(김성철 역), 『초기불교의 이념과 명상』, 초판, 도서출판 씨아이알, 2009년.

논문

- Bronkhorst, 「Dhama and Abhidhama」, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*,

University of London, 1985, Vol. 48, No. 2.

Lambert Schmithausen, 『On Some Aspects of Descriptions or Theories of Liberating Insight and Enlightenm』, 1981년.

김재성 「부파불교의 선정론- 청정도론과 구사론을 중심으로 -」, 불교학연구 제11집, 2005년.

김종수 「선정에서의 지관의 상보적 관계연구-빠알리 니까야를 중심으로」, 2019년 충남대 박사학위논문
이영진, 「초기불교 텍스트에서 나타난 상수멸의 불일치와 모순」, 인도철학 제19집, 2005년.

임승택, 「초기경전에 나타나는 궁극목표에 관한 고찰」, 불교학연구회 제19호, 2008년.

-----, 「첫 번째 선정의 의의와 위상에 대한 고찰」, 불교학연구 제6집, 2003년.

-----, 「vitakka(尋) 개념의 수행론적 의의에 대한 고찰」, 불교학연구 제12집, 2004년.

-----, 「마음지킴의 위상과 용례에 대한 재검토」, 보조사상 제19집, 2003년.

조준호, 「초기불교 경전에 나타난 수행에 관한 용어와 개념의 검토」, 한국선학 제3호.2001년.

-----, 「위빠사나의 인식론적 근거」, 보조사상 16집, 2001년.

푸셴(김성철외 옮김), 「무실라와 나라다:열반의 길」, 1936-7년.

보편 법칙의 정식 비판과 이에 대한 분석

황보령

경북대학교

1. 들어가는 말

칸트는 『윤리형이상학 정초 *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*』(이하『정초』)에서 “도덕성의 최상 원리의 탐색과 확립”¹⁾(BXV=IV392)을 통해 윤리 형이상학에 이르는 길을 마련하고자 하였다. 『정초』에서 이러한 과제는 3단계로 나누어 수행되는데 이 단계들이 3절로 구성되어 제시된다. 제1절에서 평범한 윤리 이성 인식에서 철학적 윤리 이성 인식으로의 이행을, 제2절에서는 대중적 윤리 세계 지혜에서 윤리 형이상학으로의 이행을 다루며 마지막 제3절에서는 윤리 형이상학에서 순수 실천이성 비판으로의 이행을 다룬다. 그중 제2절에서 제시되는 정언명령의 정식은 ‘보편 법칙의 정식’(the Formula of Universal Rule:FUL), ‘자연법칙의 정식’(the Formula of Law of Nature:FLN), 그리고 ‘목적 자체의 정식’(the Formula of the End in Itself: FEI)의 세 가지로 .²⁾ 이 중에서도 보편 법칙의 정식은 이성적인 절차로서 행위의 도덕적 허용성을 결정하는 중요한 정식이며 그 자체가 정언명령과 동일하다 해석되어왔다.³⁾ 그러나 앨런 우드(Allen Wood)는 이러한 해석에 반대하며 보편 법칙의 정식은 칸트의 도덕 법칙 수립을 위한 다른 정식의 예비적 단계(provisional formula)⁴⁾에 불과하다 주장한다. 나아가 우드에 따르면 보편 법칙의 정식은 거짓 긍정(False Positives)의 문제를 야기하기에 행위자의 행동의 도덕적 허용성과 의무를 부여하기에 충분하지 못한 것이다.

본 논문에서 필자는 『정초』의 1절과 2절에서 필자의 논의에 이해를 돕는 중요한 내용을 요약하고, 이어서 우드의 보편 법칙 정식에 관한 주장과 그의 바탕이 되는 거짓 긍정과 이에 제기할 수 있는 비판을 살펴볼 것이다. 보편 법칙의 정식에 대한 많은 논의가 이미 진행되었지만, 여전히 보편 법칙의 정식이 칸트의 도덕 법칙 수립에서 가지는 의의를 살펴보는 것은 『정초』를 이해하는 데에 필수적이다. 따라서 이에 대

1) 본 논문은 『윤리형 이상학 정초』, 임마누엘 칸트, 백종현 역, 아카넷, 2018.의 번역을 사용하고, 출처는 베를린 학술원이 펴낸 칸트 전집의 쪽수를 약자 없이 본문에 밝힌다.

2) 정언명령의 가짓수에 대한 학자 들의 다양한 의견이 존재한다. 예를 들어, Paton은 다섯 개의 Nueyn은 네 개의 정언명령이 있다고 주장한다. 정언명령의 개수에 대한 논의는 Nuyen, A. T. 1993. Counting the Formulas of the Categorical Imperative: One Plus Three Makes Four. *History of Philosophy Quarterly*, 10(1), 37-48. 을 참조.

3) Wood, Allen W. 2008. *Kantian Ethics*. Cambridge; New York: Cambridge University Press, p.69

4) Ibid, p.69

한 비판을 재검토하고 해석하는 것은 나름의 의미 있는 작업이라 생각된다.

2. 제1절과 제2절

1) 제1절: 평범한 윤리 이성 인식에서 철학적 윤리 이성인식으로의 이행

제1절은 일반 사람들이 가지고 있는 도덕관념을 살펴봄으로써 철학적 인식으로 발전시키기 위한 분석적 방법으로 구성되어 있다. (BXVI) 방법의 첫 번째 과제는 도덕적으로 선하다는 것의 의미를 살펴보는 것인데, 칸트는 제1절 첫 문장에서 전 세계에서 제한 없이 선한 것은 “선의지”(IV392 BXV)뿐이라 주장한다. 이러한 선의지는 절대적으로 선하며 이 세상뿐 아니라 저세상에서까지 선한 것으로써 “어떤 세워진 목적 달성에 쓸모”로 선한 것이 아니라 오로지 “의욕 함으로 말미암아… 그 자체⁵⁾로 선한 것이다.”(B3=IV394) 선의지는 “보석과 같이 그 자체만으로, 그 자신 안에 온전한 가치를 지는 어떤 것으로… 유용성이나 무익함이나 한 것은”(GMS B3=IV394) 선의지의 가치에 아무런 영향을 주지 않는다. 선의지는 “가르칠 필요는 없으며, 오히려 단지 개발될 필요만 있는 것이다.”(B8=IV397) 가르칠 필요가 없다는 말은 경험적으로 습득되는 것이 아닌 선형적이라는 의미일 것이다. 즉, 선의지는 그 자체로 절대적으로 좋으며, 다른 것의 수단이 되지 않는 선형적이라 할 수 있다.

그리고 칸트는 선의지의 개념을 의무 개념으로 대체한다. 이는 의무가 선의지의 개념을 함유하는 것이고 대조를 통해 선의지의 개념을 드러내는 것으로서(B8=IV397) 선의지와 관련된 행위를 분석할 수 있도록 하기 때문이다. 그러나 의무가 선의지의 개념을 포함하고 있더라도 모든 의무가 선의지와 부합하는 것은 아니다. 의무에 어긋나는 행위는 선하지 않으므로 당연히 선의지와 부합하지 않지만 “의무에 맞는” 행위와 “의무로부터” (B10=IV398) 나온 행위는 고려의 대상이 되어야 한다. 칸트는 여러 예시를 제시하고 아무런 “경향성 없이, 오로지 의무에서[로부터] 그 행위를 할 때” (B11=IV398) 그 행위는 진정한 도덕적 가치를 갖는 행위라 결론 내린다. 예를 들어 정직한 상인이 의무에 맞게 어느 손님에게나 제 가격을 받고 물건을 판다 하더라도 이는 의무로부터 나온 행위라 할 수 없다. 비록 상인이 상인으로서 의무를 지켰다 하더라도 그 의무는 물질적 욕심 같은 인간적 경향성에서 비롯된 것이기 때문이다. 그러나 만약 상인이 자신의 경향성이나 기타 조건에서 모두 벗어나서 오로지 상인으로서 마땅히 해야 할 의무에서 말미암아 정직하게 물건을 팔았다면 그의 행동은 도덕적 가치를 지니게 된다. (B9=IV398)

따라서 제한 없이 선한 행위일 수 있는 것은 오로지 의무에서 비롯된 행위일 뿐이며 이는 경향성에서 자유로운 행위이다. 즉 선의지는 의무로부터 비롯된 행위이며 이러한 행위만이 “본디 도덕적 가치”(B13=IV399)를 가진다. 이것은 도덕적 실천 법칙을 그 행위의 “의욕의 원리”(B13=IV400), 곧 준칙(Maxime)으로 삼는 행위이며 법칙에 대한 존경으로부터 말미암는 필연적 행위이다. (B14=IV400) 법칙에 대한 존경에서 우리는 도덕적으로 행동하고자 의욕하고 이러한 의욕을 준칙을 통해 실행하고자 한다. 다시 말해 행위의 도덕적 가치는 결과나 그 결과로 인한 필요함에 있는 것이 아니라 도덕적 준칙을 따르려 행위를 하고자 하는 인간의 의지 안에 있는 것이다.

인간과 같은 이성적 존재 들은 이성을 통해 “법칙의 표상”(B16=IV401)을 떠올리고 이에 따라서 행위를 하고자 하는 존재이다. “법칙의 표상⁶⁾만이 도덕적이라고 부르는 최고의 선을 이룰 수 있기에”(B16=IV401) 이를 위해서는 법칙의 표상에서 기대되는 결과를 고려하지 않고 의지를 규정해야 함을 시사한다. 이성적 존재자가 법칙을 따르는 가운데 의지에서 생기는 모든 충동을 제거하고 남는 것은 오직 “행위 일반의 보편적 합법칙성”뿐이고 이것만이 의지의 원칙이 될 수 있다. (B17=IV402) 이제 이성적 존재자에게 남은 것

5) 강조는 필자

6) 강조는 저자

은 오직 보편적 합법칙성에 맞게 행위를 하고자 하는 의지뿐이며, 행위자의 행위가 보편적이며 이러한 보편성을 이유로 행해진다면 그 행위는 도덕적인 행위가 된다. 따라서 도덕 법칙이 될 수 있는 것은 “나의 준칙이 보편적인 법칙이 되어야만 할 것을 내가 의욕할 수 있게끔”⁷⁾ 처신하는 것뿐이다. (B17=IV402)

2) 제2절 대중적 윤리 세계 지혜에서 윤리 형이상학으로의 이행

칸트는 2절에서 도덕에 대한 일반적 인식에서 출발하여 분석적 방법으로 도덕의 최상의 원리를 도출하고자 한다. 모든 윤리적 개념 들은 선형적으로 이성 안에서 존재하는 것이며 경험적으로 얻어질 수 없다. 칸트는 이러한 선형적 순수성이 윤리적 개념을 최상의 실천 원리 들로 쓰이기 위한 존엄성을 부여한다고 언급한다. (B34=IV411) 따라서 최상 원리 들의 도출은 인간학과 독립적인 순수한 형이상학을 세우는 것에서 시작되어야 하며, 이는 실천적 이성 능력을 “보편적으로 규정하는 규칙 들로부터 의무 개념이 생겨나는 곳에 이르기까지 추적”(B36=IV412)하며 서술되어야 한다.

실천이성 능력을 보편적으로 규정하는 규칙 등을 살펴보기 위해서 칸트는 인간이 자연법칙에 종속된 존재라고 설명한다. 그러나 동식물과 달리 인간은 이성을 가진 존재로서 자연법칙 외에도 “**법칙의 표상**⁸⁾에 따라…행위를 하는 능력 내지 **의지**”(B37=IV412)를 가지고 있다. 의지란 실천이성과 같은 것으로서 이성이 경향성에서 벗어나 실천적 필연성, 즉 “선하다고 인식하는 그런 것만을 선택하는 능력이다.”(B37=IV412) 하지만 인간이 경향성에서 벗어나는 것은 가능하지 않기에 인간의 의지는 그 자체로 이성과 일치할 수 없다. 객관적으로 필연적인 도덕 법칙에 행위 들이 인간의 주관과 일치하지 않는다면 그 도덕 법칙을 요구하는 것, 혹은 객관적 법칙의 표상에 따라 행동하기를 요구하는 것은 따라서 **강요**(B37=IV412)가 된다. 이러한 강요는 객관적 원리의 표상으로서 지시 명령(Gebot)이며 이것의 정식을 일컬어 “**명령**”(Imperativ)이라 한다. (B37=IV413)

그러나 명령이 객관적 실천 법칙이 되기 위해서는 보편성과 필연성이 요구된다. 명령은 가언명령과 정언명령으로 나눌 수 있는데, 가언명령은 조건적인 명령으로서 우리의 목표에 따라 가변적이다. 이러한 명령은 언제든지 포기할 수 있고 강제성이 없는 결여한 명령이며 **실천적-필연적**⁹⁾(B47=IV418) 도덕 법칙의 명령이 될 수 없다. 반대로 정언명령은 어떤 목적에 대한 수단을 규정하는데 의존하지 않으며 무조건적인 명령이다. 정언적 명령은 누구에게나 타당하며 무조건적 타당한 명령으로서 이성이 실천 행위로 나아가기 위해 반드시 부과하는 규범이다.

[정언적] 명령은 행위 질료 및 그 행위로부터 결과할 것에 상관하지 않고, 형식과 그로부터 행위 자신이 나오는 원리에 상관한다. 행위의 본질적으로-선함은, 그 행위로부터 나오는 결과라 무엇이든, 마음씨에 있다. 이 명령을 윤리[성]의 명령이라고 일컬을 수 있을 것이다. (B43=IV416)

가언명령과 달리 정언명령은 어떤 목적을 주는지, 행위자가 어떤 경향성을 가지는지 등과 같은 모든 외부적인 조건이나 목적을 고려하지 않는다. 이렇듯 법칙에 “제한받았던 아무런 조건”도 없는 정언명령에 남는 것은 “오로지, 행위의 준칙이 그에 적합해야 할, 이 법칙 일반의 보편성”(B52=IV421)뿐이다. 이는 정언명령이 완전한 형식으로 제시될 수 있음을 뜻하는 것이고 이러한 형식은 이성적인 존재자 모두에게 보편적으로 적용될 수 있게 된다. 칸트는 이 형식을 보편 법칙의 정식(the Formula of Universal Rule:FUL)과 자연법칙의 정식(the Formula of Law of Nature:FLN)으로 나타내었다.

7) 강조는 저자

8) 강조는 저자

9) 강조는 저자

FUL: 그 준칙이 보편적 법칙이 될 것을, 그 준칙을 통해 내가 동시에 의욕할 수 있는, 오직 그런 준칙에 따라서만 행위를 하여라 (B48=IV421)

FLN: 마치 너의 행위의 준칙이 너의 의지로 보편적 자연법칙이 되어야 하는 것처럼, 그렇게 행위를 하여라 (B48=IV421)

칸트에 따르면 보편 법칙의 정식과 자연법칙의 정식은 형식의 측면에서 준칙이 자연법칙처럼 보편타당해야 함을 나타내는 사실상 동일한 정식이다. (B80=IV436)¹⁰⁾ 보편 법칙의 정식과 자연법칙의 정식에서 차이는 “보편적 법칙”이 “자연법칙”으로 변하였다는 점이다. 그러나 자연법칙은 모든 사물에 적용되는 보편적 법칙을 이르는 것이기에 칸트가 이 두 법칙에 차이를 두지 않았다고 봐야 할 것이다. 따라서 이어지는 논의는 두 정식에 차등을 두지 않고 보편 법칙의 정식으로만 전개될 것이다.¹¹⁾ 칸트는 두 정식으로 도덕적 명령의 형식을 제시한 후, 이 형식이 실제로 어떻게 활용될 수 있는지 구체적 사례를 통해 보여준다. 먼저 당시의 통념에 따라 자기 자신에 대한 의무, 타인에 대한 의무, 완전한 의무, 불완전한 의무로 나눈다. 완전한 의무는 어떤 행위의 준칙이 보편적 자연법칙이 될 때 늘 내적 모순에 빠지는 의무이다. (B54=IV422) 자살과 타인에 대한 거짓 약속이 이에 해당한다. 어떤 돈이 없는 사람이 본인이 빌린 돈을 갚을 능력이 없는데도 반드시 갚겠다고 약속하는 경우를 생각해보자. 이 사람의 준칙은 이와 같을 것이다. “만약 내가 돈이 없는 곤경에 처해 있다고 생각하면, 나는 돈을 빌리면서 갚겠다고 약속할 것이다. 비록 내가 돈을 갚는 일이 절대 일어나지 않을 것임을 알고 있다고 해도 말이다” (B54=IV422) 이 준칙이 보편적인 자연법칙이 될 수 없다는 것은 자명하다. 만약 모든 사람이 거짓으로 약속한다면 약속의 개념과 그로 인해 이르고자 하는 목적 자체도 불가능해지고 이는 필연적으로 자기 모순적 결과를 낳기 때문이다. 불완전한 의무는 완전한 의무같이 내적 모순을 야기하지는 않지만 그러한 준칙이 보편적인 자연법칙으로 성립할 수 없는 의무를 뜻한다. (B54=IV423) 타고난 재능을 가진 사람이 단순한 욕구와 향락에 빠져 본인의 재능을 계발하지 않는 경우가 이에 해당한다. 이러한 경우 그의 준칙이 자연의 존속을 해치는 것이 아니라 할지라도 보편적 자연법칙이 될 수는 없다. 이성적 존재자로서 그는 “자기 안의 모든 능력 들이 발전될 것을 필연적으로 의욕 하며”(B56=IV423) 이를 따르지 않는 삶은 보편적 자연법칙과 일치하지 않는 것이기 때문이다.

3. 보편 법칙의 정식(FUL) 반론

보편 법칙의 정식은 이성적 존재가 스스로가 세운 준칙이 보편적 법칙으로 타당하다면 그 준칙을 따르는 행위가 도덕적이라는 것을 언급한다. 나아가 칸트는 의무에 따른 네 가지 다른 사례를 통해 보편 법칙

10) 보편 법칙의 정식과 자연법칙의 정식이 같은 정식으로 볼 수 없다는 입장도 있다. 자세한 논의는 문성학, 2015. 「칸트 윤리학의 근본적 균열과 그 연결고리(I)」, 『철학 연구』 134집: 25-47. 참고

11) 몇몇 학자 들은 자연법칙의 정식이 목적론적 자연의 개념을 도입하여 보편 정식에 중요한 요소를 더했다고 해석하기도 한다. 이러한 해석은 칸트가 『정초』 제1절에서 “이성과 의지를 가진 한 존재자에게 있어 그것의 보존과 번영이… 행복이 자연의 본래 목적”(B4=IV395)이며 자연적 기관 또는 능력은 하나의 능력만을 최고로 발휘하도록 언급했다는 부분에 기초한다. 그러나 폴 가이어(Paul Guyer)는 위의 구절에 큰 의미를 두지 않고 칸트가 자연법칙의 정식을 어떻게 설명하는지에 초점을 맞춘다. 칸트에 따르면 보편 법칙의 정식은 오직 보편 법칙이 될 수 있는 준칙에 따라서만 행위를 해야 하는 것이다. 그리고 보편 법칙의 정식을 획득하면 우리는 자연의 일부가 된다고 언급하는데 이것은 곧 자연법칙의 정식과 보편 법칙의 정식이 동일하다는 점을 의미한다. -Guyer, Paul, *Kant's "Groundwork for the Metaphysics of Morals."* Continuum, 2007.

의 정식을 행위자의 준칙과 비교하고 준칙에 따라 행위를 하는 것이 도덕적인지 아닌지를 알려주는 법칙으로 제시하는 듯하다. 우드는 보편 법칙의 정식에서 보편 법칙이 뜻하는 것은 규범성이며 나의 준칙이 보편 법칙의 정식에 부합한다는 것은 내가 하고자 의욕 하는 행위, 즉 준칙이 모든 이에게 준칙으로서 허용된다는 의미인 듯 해석된다고 언급한다. 준칙의 보편성을 시험하기 위해서는 두 가지 방법이 사용된다.

1. 행위자의 준칙이 보편 법칙과 충돌함 없이 생각될 수 있는가?
2. 행위자의 준칙이 의지와 충돌함 없이 보편 법칙으로 의욕 될 수 있는가?

이 두 방법을 어떻게 적용해야 하는지에 대한 많은 논란이 있었지만, 위에서 밝혔듯이 한편에서는 보편 법칙의 정식을 보편적 도덕의 기준으로 삼고 모든 도덕적 의무와 내용을 구조화하는 핵심적인 법칙이라 여겨왔다.¹²⁾ 예를 들어 헨리 앨리슨(Henry Allison)은 칸트가 “정언명령은 오로지 유일한즉, 그것은 그 준칙이 보편적 법칙이 될 것”(B52=IV421)이며 “행위 일반에 대한 도덕적 판정[가치판단]의 기준”¹³⁾ (B57=IV424) 언급했다는 점에서 보편 법칙의 정식이 곧 정언명령의 “보편적 법칙”으로 보아야 한다고 주장했다.¹⁴⁾ 따라서 앨리슨에 따르면 보편 법칙의 정식은 정언명령에서 가장 중요한 정식이며 행위자의 준칙의 보편성을 시험할 수 있도록 하는 것이다.¹⁵⁾

그러나 우드는 정언명령에서 보편 법칙의 정식의 역할은 절대적이지 않다고 주장한다. 앨리슨의 주장대로 보편 법칙의 정식이 곧 정언명령의 보편적 법칙을 뜻하는 것이라면 애당초 칸트가 정언명령의 정식을 여러 가지로 나누어 제시한 것을 설명하기 힘들어진다는 것이다. 그러나 칸트가 보편 법칙의 정식을 “유일한 기준”으로 명명한 것은 이 정식이 모든 가능한 상황에서 행위자가 마땅히 해야 할 일을 알려주는 것이라 생각하도록 한다. 혹은 적어도 행위자는 보편 법칙의 정식을 통해 허용할 수 있는 준칙을 결정할 수 있는 듯 보인다. 그러나 우드는 보편 법칙의 정식이 『정초』의 초반부에 제시되기에 다른 정식들이 언급되기 전에 이를 가장 중요한 기준으로 해석하는 것은 선부르다고 주장한다. 또한 칸트에게 있어서 기준(canon)¹⁶⁾이 늘 엄격한 표준(strict criterion)을 의미하지는 않는다. 그렇기에 우드는 보편 법칙의 정식을 모든 상황에서 우리가 해야 하거나 하도록 허용된 일을 결정하는 표준으로 생각해서는 안 된다고 주장한다.

우드의 주장 따르면 보편 법칙 정식을 보편적 법칙으로써 도덕적 행위의 기준으로 삼고 행위자의 준칙을 판단할 때 발생하는 가장 큰 문제점은 보편 법칙의 정식이 심각한 오류를 야기한다는 것이다. 그 오류 중 하나가 거짓 긍정(False Positives)의 오류인데 이는 행위자가 준칙을 따라 행동하는 것이 도덕적 직관에 어긋나지 않는다고 하더라도 보편 법칙의 정식을 통과하지 못하는 경우를 가리킨다.¹⁷⁾ 보편 법칙의 정식이 행위자의 준칙을 판단할 때, 직관적으로 허용할 수 있는 행위임에도 불구하고 이를 허용 불가능한 비도덕적 행위로 단죄함으로써 오류를 일으킨다는 것이다. 이러한 우드의 주장의 정당성을 확인하기 위해 마이클 콜비(Michael Cholbi)가 우드의 거짓 긍정의 예¹⁸⁾를 재구성한 테니스 준칙을 제시했다.

12) Wood, pp. 70-71

13) 강조는 필자

14) Allison, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals : A Commentary*. Oxford University Press, 2012, p.180.

15) 비슷한 논의는 H. J. Paton, *The Categorical Imperative*, Hutcheson, 1947, p.130; O'Neill, *Acting on Principle*, Columbia University Press, 1975, p.127; Paul Guyer, “The Possibility of a Categorical Imperative,” in Guyer(ed), *Groundwork of the Metaphysics of Morals: Critical Essays*, Lanham, 1998, p.216. 참조

16) Wood, Allen W, *Kantian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.71.

기준에 해석은 주석가마다 다르다. 다른 해석은 Allison, p.180 참조

17) Wood, pp. 74-75

18) Wood는 거짓 긍정의 예로 “the maxim of making a false promise on Tuesday, August 21 to a person

아래 테니스 준칙을 살펴보자.

테니스 준칙 1: 나는 백핸드 실력을 향상하기 위해서 민지와 매주 수요일 4시에 공원에 있는 테니스장에서 연습할 것이다.¹⁹⁾

위의 준칙이 도덕적으로 허용 가능한가 살피기 전에 나의 준칙이 항상 보편화될 수 있는지 살펴보아야 한다. 준비는 먼저 위의 준칙이 도덕적으로 허용되기 위한 두 가지 전제 조건을 제시한다. 첫째로, 나의 준칙이 포함하는 목적이 성취될 수 있고 둘째로, 그러한 준칙을 모든 사람과 공유할 수 있어야 한다는 것이다. 그러나 나의 준칙은 모든 사람들과 공유할 수 없는 것이다. 만약 나 외의 다른 사람이 매주 수요일 4시에 같은 장소에서 민지와 테니스 연습을 하기 원한다면 나의 목적은 성취될 수 없다. 따라서 위의 테니스 준칙을 따라 행동하는 것은 보편 준칙으로 받아들여질 수 없다. 그러나 위의 준칙을 따라 행동하는 것이 도덕적으로 잘못되거나 허용되지 않는 것이라 할 수 없기에 우드의 주장처럼 보편 법칙의 정식을 따라 행위자의 행동을 판단하는 것은 거짓 긍정의 문제를 야기하는 듯 보인다.

그렇다면 보편 법칙의 정식을 행위자의 준칙을 판단하는 지침으로 삼고 행동하는 것은 불가능한 것인가? 위의 테니스 준칙에 모순이 생기는 가장 큰 이유는 준칙 자체가 특정한 정보 들을 포함하고 있기 때문이다. 나는 단순하게 테니스를 치는 것을 원하는 것이 아니라 아주 특정한 장소에서 특정한 시간에 특정한 인물과 테니스를 치고자 한다. 준비가 옳게 밝혔듯이 나의 준칙이 보편화되기 위해서는 다른 사람과 공유 가능한지가 가장 중요한 고려사항인데 특정한 인물을 특정 시간 동안 독점하고자 하는 것은 이러한 공유 가능성 자체를 차단하는 행동이다. 준칙은 단순히 어떤 행동의 정당화를 위해서 사용되는 성질의 것이 아니다. 준칙은 항상 준칙을 세우는 그 행위자에 따른 것이며 이는 행위자가 주어진 상황에서 어떤 행위를 하는 것의 이유를 나타내는 것이다.²⁰⁾ 위의 테니스 준칙이 성립된 이유는 나의 테니스 실력을 향상하기 위해서고, 민지를 연습 상대로 택한 것은 민지가 나의 실력 향상에 도움을 줄 수 있는 존재이기 때문이다. 또한 매주 수요일 오후 4시가 시사하는 것은 내가 연습할 수 있는 시간을 뜻하는 것일 테고 장소의 언급은 나의 편의성에 따라 가능한 장소를 뜻하는 것이라 볼 수 있다. 그렇다면 위의 테니스 준칙은 행위자의 행위 이유를 포함하는 좀 더 넓은 성질의 것으로 재구성될 수 있다. 재구성된 준칙은 아래와 같다.

테니스 준칙 2: 나는 나의 백핸드 실력을 향상하기 위해서 실력 있는 파트너와 공원의 테니스장이 사용할 수 있으며 나의 일정이 가능할 때 연습하겠다.

이렇듯 특정한 정보를 포함하고 있는 준칙은 좀 더 넓은 범위를 포함하는 것으로 대체 가능하고 이는 테니스의 준칙이 거짓 긍정의 예가 아니라 개인의 준칙에 대한 왜곡된 진술의 예시일 뿐이라 볼 수 있을 것이다.²¹⁾ 특정한 정보를 포함하고 있는 준칙의 또 다른 문제는 준칙을 구성하고 있는 특정한 조건들이 예상할 수 없는 다양한 결과 들을 야기한다는 점이다.²²⁾ 만약 테니스 준칙 1에서 민지가 불의의 사고로 더 이상 나와 테니스를 칠 수 없게 된다면 나의 준칙 자체가 무효화 된다. 이러한 준칙은 준칙이 가지고

named. Hildreth Milton Flitcraft”를 제시했다.(Wood, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

19) 위의 예시는 Cholbi, Michael. *Understanding Kant's Ethics*: Cambridge, Cambridge University Press. 2016, p.151의 준칙을 재구성한 것이다.

20) Cholbi, p.152.

21) Cholbi, p.153-154.

22) Allison, p.191.

있는 특정성 때문에 스스로 파괴되는 성질의 것이고 칸트가 의도한 준칙과는 거리가 먼 것이다. 따라서 우드의 거짓 긍정의 오류는 칸트식의 준칙에 대한 고려가 수반되지 않고 도출되었기에 보편 법칙의 정식의 중요성을 부정하기에는 부족하다 생각된다.

4. 나가는 말

우드는 보편 법칙의 정식을 정언명령의 가장 중요한 정식으로 여기고 행위자의 준칙의 이로 도덕적 허용 가능성을 판단하는 것은 거짓 긍정의 오류를 낳는다고 주장한다. 그러나 필자는 우드가 제시한 거짓 긍정의 오류는 칸트식 준칙에 대한 이해가 수반되지 않고 제시되었기에 옳바르지 않은 지적이라 생각된다. 그러나 보편 법칙의 정식의 중요성을 논하기 위해서는 우드가 지적하는 거짓 부정(False negatives)의 예시와 다른 반론글도 다각적으로 살펴보아야 한다. 이는 더 깊은 연구를 통해 필자가 메꾸어나가야 할 부분 일 것이다.

참고 문헌

『윤리형 이상학 정초』, 임마누엘 칸트, 백종현 역, 아카넷, 2018.

Allison, Henry E. *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals : A Commentary*. Oxford University Press, 2012.

Cholbi, Michael. *Understanding Kant's Ethics*: Cambridge, Cambridge University Press. 2016.

Guyer, Paul, *Kant's, Groundwork for the Metaphysics of Morals*, Continuum, 2007.

Wood, Allen W, *Kant's Ethical Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

----*Kantian Ethics*. Cambridge: New York: Cambridge University Press, 2008.

용서와 윤리

최우창
경북대학교

1. 들어가는 말
2. 가해자의 뉘우침과 용서의 이유
3. 용서의 규범적 근거
4. 나가는 말

1. 들어가는 말

우리는 용서를 어떻게 이해하는가? 누군가는 용서를 훌륭한 일로 간주할 것이다. 다른 누군가는 용서를 성인군자 정도나 되어야 할 수 있는 어려운 일로 여길 수도 있다. 또 누군가는 그것을 순전히 손해만 보는 일이라고 여길 수도 있다. 더 나아가서는 겁쟁이들의 정신승리에 지나지 않는다고 여길 수도 있다. 용서가 다른 누구도 아닌 자기 자신을 위해서 하는 것이라는 생각이 한편으로는 더 널리 받아들여지는 것 같기도 하다.

용서에 대한 우리의 견해는 이처럼 다양하지만 한 가지 동의된 견해도 있는 것 같다. 그것은 용서가 언젠가 사람들 사이의 관계를 위협하는 잘못된 행위가 일어난 구체적인 상황 속에서 우리가 할 것인지 말 것인지 결정하게 되는 선택지라는 것이다. 이때 우리는 용서가 해야 되는 행위인지 아니면 하지 않아도 상관없는 행위인지를 고민하게 된다. 이러한 고민은 용서라는 행위가 무엇이고, 용서 행위에 부과되는 규범적인 제약이 있는가 하는 철학적인 질문으로 자연스럽게 이어진다.

본고의 목적은 이 질문에 대한 한 가지 답변을 제시하고자 하는 것이다. 본고에서 주장하는 바는 (1) 용서의 본질이 분노와 같은 부정적 감정의 제거가 아니라 보복이나 처벌의 포기에 있다고 보는 것이 적절하다는 것과 (2) 가해자가 뉘우칠 때 용서를 해야 하는 규범적 근거가 합리성이 아니라 정의와 사랑의 규범성에 있다는 것이다.

본고는 다음과 같은 순서로 전개된다. 2절에서는 용서를 합당한 이유에 근거해 분노를 제거하는 것으로 보는 전통적인 견해에 근거한 한 논증의 한계를 지적하고 가해자에 대한 보복 혹은 처벌의 포기를 본질로 하는 용서 개념을 제시한다. 3절에서는 가해자가 뉘우칠 때 용서를 해야 하는 규범적 근거가 있으며, 이는

각각 정의와 사랑이라는 규범적 원천을 가질 수 있다는 것을 주장할 것이다.

2. 가해자의 뉘우침과 용서의 이유

(1) 분노의 제거로서의 용서와 가해자의 뉘우침

용서에 대한 한 가지 전통적인 견해는 용서를 합당한 이유에 근거해서 부당한 행위로 인해 발생한 분노를 제거하는 것으로 이해하는 것이다.¹⁾ 용서에 대한 이러한 전통적인 견해를 형성하는데 기여한 제프리 머피(Jeffrie Murphy)에 따르면 분노는 부당한 행위, 즉 권리에 대한 직접적 침해 행위 등에 대한 반응적 감정이라고 여겨진다.²⁾ 그리고 용서는 어떤 이유에 따라 하는 행위라 여겨지고, 합당한 이유가 없는 용서는 부적절한 것이 될 수 있다고 여겨진다.³⁾

이렇게 이해된 용서에 관해 철학적으로 제기되었던 물음 중 하나는 용서가 우리의 의지대로 할 수 있는 행위인가 하는 것이다. 용서를 분노의 제거로 이해할 때, 분노라는 감정이 우리가 의지하는 대로 제거될 수 있는 종류의 것이 아니라면 용서 또한 우리가 의지대로 할 수 있는 것이 아닐 수 있기 때문이다.⁴⁾ 본고에서는 이와 관련된 논쟁을 다루지는 않을 것이다. 다만 해당 논쟁에서 용서 행위와 분노의 관계에 관한 파멜라 히에로니미(Pamela Hieronymi)의 논증을 살펴보고 이 논증이 잘못된 전제를 가지고 있으며, 궁극적으로는 용서의 본질을 분노의 제거로 보는 관점이 한계를 갖는다는 점을 지적할 것이다.

히에로니미의 논증을 요약하면 다음과 같다.⁵⁾ 분노는 판단민감적(judgment-sensitive) 감정이다. 어떤 감정이 판단민감적 감정이라면 그러한 감정을 가질만한 이유가 있다고 판단할 때에 갖게 되고, 그러한 이유가 없다고 판단될 때 그 감정은 소멸된다. 만일 적절한 이유가 없음에도 그 감정이 사라지지 않는다면 행위자는 모종의 비합리적인 상태에 있게 된다. 분노를 판단민감적 감정으로 간주한다면, 분노가 기초한 어떤 판단이 있고 그 판단이 수정되거나 제거되면 분노도 제거될 것이다. 만일 그러한 판단 수정에도 분노가 제거되지 않는다면 그러한 행위자는 비합리적이다. 히에로니미에 따르면 용서가 문제되는 상황에서 분노는 과거 어느 시점에 상대방이 나에게 잘못을 저질렀다는 판단이 아니라 그러한 잘못에서 드러난 적의(敵意)가 현재까지 지속되고 있다는 판단에 기초한다. 그런데 가해자의 진정한 뉘우침은 과거의 잘못에서 드러난 적의가 더 이상 지속되지 않는다고 판단할 근거가 된다. 따라서 피해자가 합리적이라고 가정할 때, 가해자가 정말로 뉘우친다고 판단된다면 가해자의 적의가 지속되고 있다는 판단을 수정할 것이다. 그렇다면 그러한 판단 수정에 따라 분노가 제거될 것이다. 그런데 용서는 합당한 이유에 따른 분노의 제거이다. 따라서 피해자가 합리적 행위자라면, 가해자의 진정한 뉘우침이 있을 때 용서를 하는 것이 합리적이다.

히에로니미의 논증이 의존하고 있는 전제를 추려보면 (ㄱ) 분노가 판단민감적이라는 것, (ㄴ) 용서가 고

1) J. Murphy, "Forgiveness and Resentment" in Murphy, J. & Hampton, J. (eds.), *Forgiveness and Mercy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp.14-34, D. Novitz, "Forgiveness and Self-Respect" (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 2, International Phenomenological Society, 1998), pp.299-315, P. Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness" (*Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3, International Phenomenological Society, 2001), pp.529-555, E. Gamlund, "Supererogatory Forgiveness" (*Inquiry*, Vol. 53, No. 6, Taylor & Francis Group, 2010), pp.540-564 등. 제프리 머피는 이러한 견해의 시초를 조셉 버틀러 (Joseph Butler)에게서 찾는다.

2) Murphy, "Forgiveness and Resentment", p.16 참조. '권리의 침해'라는 표현을 피하고자 한다면 '받아 마땅하지 않은 피해의 발생'으로 이해하여도 큰 무리는 없을 것이다.

3) Murphy, "Forgiveness and Resentment", pp.23-24 참조.

4) Novitz, "Forgiveness and Self-Respect"와 Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness"가 이 논쟁에서 상반되는 입장을 취하는 것으로 여겨진다. 해당 논쟁에 대해 노비츠와 히에로니미의 입장을 다룬 논문은 이선형, 「용서함과 용서됨」 (『철학』 제138집, 한국철학회, 2019), 75-96쪽 참조.

5) 논자가 재구성한 논증은 Hieronymi, "Articulating an Uncompromising Forgiveness"의 pp.530-531에서 제시된다.

려되는 상황에서 분노는 적의가 지속된다는 판단에 근거하고 있다는 것, (c) 가해자의 뉘우침은 그러한 판단을 수정할만한 합리적인 이유가 된다는 것으로 보인다. 그런데 (L)과 (c)이 받아들일만한 전제인지 의심해볼 여지가 있다.

우선 분노가 기초를 두는 판단이 정말로 적의의 지속에 있는지 의심스럽다. 오히려 가해자가 자신에게 어떤 잘못을 저질렀다는 그 사실 자체가 분노를 기초한다고 보는 것이 자연스럽다고 생각된다. 이를 지지할만한 경험적 사례 또한 쉽게 찾을 수 있을 것 같다. 누군가가 우리에게 잘못을 저질러 우리가 부당한 피해를 입었다면, 시간이 많이 지난 후에도 그러한 사실이 있었다는 것을 기억해낼 때 여전히 다시 분노하기도 한다. 또 ‘그 때만 생각하면 아직도 화가 난다’라는 말을 우리가 자연스럽게 이해하고 사용한다는 사실은 우리의 분노가 과거의 피해사실에 대한 것이라는 점을 방증하는 것으로 보인다. 만일 그렇다면 피해자의 분노는 과거에 그런 일이 벌어졌다는 사실에 대한 믿음에 기초한 것이고 가해자가 진정으로 뉘우치고 있다는 판단은 히에로니미가 주장하듯 현재에도 그 적의가 지속되고 있다는 믿음을 수정하기는 해도 분노의 제거와는 무관한 것이 될 것이다. 그렇다면 가해자의 뉘우침이 분노가 기초한 판단을 수정할만한 합리적인 근거가 되지 않게 될 것이다.

다른 설명방식도 가능하다. 가해자가 그 자신이 저지른 짓에 대해 마땅한 보복을 받아야 하는데 아직 그런 보복을 받지 않았다는 판단에 분노가 기인한다고 보는 것도 일견 자연스러워 보인다. 이때 분노는 일종의 응보적 감정(retributive emotion)으로 간주된다. 악인에 대해서 사람들이 대단히 분노하고 그가 심판 받고 몰락했을 때 비로소 그 분노가 풀리는 것들을 보면 이 또한 가능한 견해로 보인다. 요점은 분노의 근거가 되는 판단에 대한 히에로니미의 주장이 이러한 상식적인 견해들보다 덜 그럴듯하다는 것이다.

물론 여기서 히에로니미가 주장하는 방식으로만 가해자의 뉘우침과 분노의 제거, 즉 용서 행위가 관련된다고 봐야 하는 것은 아니다. 용서의 본질은 여전히 분노의 제거이고 히에로니미의 방식이 아니더라도 가해자의 뉘우침과 분노의 제거 사이에 모종의 규범성이 성립한다는 논증을 제기할 수도 있을 것이다.

가해자의 뉘우침과 분노의 제거 사이에 성립하는 규범성을 합리성에 근거 짓는다는 점도 주목할 만한 특징이다. 즉, 히에로니미의 논증이 맞다면 가해자가 뉘우치는 상황에서 용서는 합리적 행위자가 주어진 증거(가해자가 뉘우치고 있음)를 바탕으로 자신이 이전에 했던 판단(적의가 지속되고 있음)을 합리적으로 수정함으로써 이루어지게 하는, 합리성에 따라 해야 하는 행위가 되는 것이다. 용서의 규범성을 합리성에 두는 이런 전략은 완전히 잘못된 것이라고 할 수는 없지만 만족스럽지는 않다. 생각건대 용서는 두 사람, 즉 피해자와 가해자 사이에서 한쪽이 다른 한쪽에게 하는 행위로서 윤리적 맥락에서 문제되는 행위라고 보는 것이 적절해 보인다.⁶⁾ 그리고 이러한 윤리적 맥락에서 어떤 행위를 지배하는 규범성이 있다면 그것은 일차적으로는 인식적 합리성에 근거한 것이 아니라 윤리적인 것이어야 할 것으로 보인다.

이어지는 절에서 시도되는 것은 개인의 감정과 관련된 것으로서의 용서가 아니라 타인에게 하는 행위와 관련되는 것으로서 용서를 이해하는 한 가지 방법을 제안하고, 용서의 합리성이 아닌 용서의 윤리가 가능한지 살펴보는 것이다. 아래에서 제시될 용서의 개념은 용서에 대한 기존의 이해에서 크게 벗어나지 않으면서도 용서의 타인 지향적 측면을 포착한다고 생각된다. 그리고 이를 바탕으로 용서의 윤리를 고찰해보고자 한다.

(2) 보복의 포기로서의 용서와 가해자의 뉘우침

피해자의 입장에서 용서 행위의 본질은 무엇인가? 폭력의 시대에서 갈등과 용서의 문제를 탐구해오고 있는 크로아티아 태생의 신학자 미로슬라브 볼프(Miroslav Volf)는 그의 저서 『베푼과 용서』에서 피해자의

6) 일반적으로 용서는 관계의 회복을 목표로 하며 그러한 회복의 시작으로 여겨진다. R.S. Downie, “Forgiveness” (The Philosophical Quarterly, Vol. 15, Issue 59, Oxford University Press, 1965), p.133, Murphy, “Forgiveness and Resentment”, p.17, Novitz, “Forgiveness and Self-Respect”, p.299, J. Wilson, “Why Forgiveness Requires Repentance” (Philosophy, Vol 63, Royal Institute of Philosophy, 1988), p.534 참조. 용서의 사회적·상호작용적 측면을 주목한 것으로는 미로슬라브 볼프, 『베푼과 용서』(서울: 복 있는 사람, 2008), 202쪽 참조.

용서 행위를 가해자의 행위가 잘못이라는 것을 인지하고 그것을 나무라지만 그 잘못에 대한 보복이나 처벌을 가해자에게 돌리지 않는 것이라고 말한다.⁷⁾

대다수 대중문화에서는 용서를 노여움 및 분노의 감정을 극복하는 것으로 정의한다. (...) 사람들은 종종 양다리를 걸친다. 한편으로는 행위를 나무라고 보복에 기초한 정의를 추구하고, 다른 한편으로는 침해 받아서 위축된 감정, 노여움, 괴로움, 분노에서 벗어나려고 안간힘을 쓴다. 그들은 두 번째 것을 가리켜 용서라고 부른다. (...) 우리는 배픔을 통하여 이익을 얻으려고 하는 것과 마찬가지로, 용서를 통해서도 이익을 얻으려고 한다. (...) 그러나 배픔은 다른 사람을 위한 것이어야 한다. 용서 역시 우리 자신을 위한 것이 아니라 다른 사람을 위한 것이어야 한다.

감정의 치유는 좋은 일이다. 그리고 감정을 치유하는 데에는 여러 길이 있다. 그러나 감정의 치유는 용서의 주된 목표가 아니다. 용서는 우리에게 해를 끼친 사람에 대한 정당한 요구를 행사하지 않는 것을 의미한다. 용서는 우리가 우리 자신에게 주는 선물이 아니라, 우리에게 해를 끼친 사람에게 주는 선물이다.⁸⁾

(볼프는 본고에서 다루고 있는 철학적인 배경을 고려하고 있지 않고 정의와 용서의 문제가 함께 언급하고 있는 측면도 있기 때문에 이 인용문은 그것이 전달하고 있는 핵심적인 메시지를 파악하는 것으로 족해야 할 것이다.)

요컨대 용서에 대한 볼프의 아이디어에 따르면 용서의 본질은 부정적인 감정을 극복하는 것이 아니라 가해자에게 보복 혹은 처벌, 넓은 의미에서 대가를 치르게 하지 않는 것에 있다.⁹⁾ 만일 분노를 일종의 응보적 감정으로 이해한다면 가해자에게 보복을 하지 않기로 결단함으로써 피해자는 분노하기를 그만두게 될 것이다. 만일 그렇다면 볼프에 따른 용서 개념은 기존의 용서 개념을 포괄하면서도 용서의 문제를 순전히 감정에 대한 논의로 만드는 것을 피할 수 있게 된다. 그리고 피해자의 입장에서 용서 행위의 본질을 보복에 대한 포기로 이해한다면 용서해야 할 이유가 무엇인가 하는 문제는 가해자에게 보복을 하지 말아야 할 이유가 무엇인가 하는 문제가 된다.

그렇다면 가해자의 뉘우침은 피해자가 그에게 보복을 하지 말아야 할 이유가 되는가? 일단 일반적인 생각은 그렇지 않은 것으로 보인다. 잘못을 뉘우치는 것 자체와 그 잘못에 대한 대가를 치르는 것은 별개라고 생각하는 경향이 있다고 여겨진다. 잘못을 뉘우치지 않는 것이 오히려 과침죄로써 더 큰 대가를 치르리라는 것이 상식적인 생각에 가까운 것 같다. 이러한 일반적인 생각이 근거가 전혀 없다고 볼 수는 없다. 그가 마땅히 보복이나 처벌을 받아야 할 사람이라면 그가 뉘우치건 말건 그것은 피해자가 고려해야 할 사항이 아닐 것이다. 단순히 가해자가 뉘우치고 있다는 것만으로는 가해자의 과거 행위에 의해 피해 받은 자가 그를 용서해야 한다고 말할 수는 없어 보인다. 또, 뉘우침이 일종의 동정심을 유발할 수는 있겠으나 마음이 굳어 그러한 동정심에 흔들리지 않는 사람에게 가해자의 뉘우침은 그에게 보복이나 처벌을 가하지 않을 이유가 되지 않을 것이다.

이러한 고찰을 바탕으로 용서는 순전히 피해자가 가해자에게 베푸는 시혜적인 행위라고 주장할 수도 있을 것이나 본고에서는 다른 논증을 시도하고자 한다. 3절에서는 정의의 원칙과 사랑의 의무를 규범적 원천으로 하는 용서의 의무에 대한 정당화를 제시해볼 것이다.

3. 용서의 규범적 근거

7) 미로슬라브 볼프, 『배픔과 용서』, 205쪽. 볼프의 저서는 신학자의 관점에서 하나님의 용서와 인간들 사이의 용서 의무를 다루고 있다. 본 논문에서는 볼프의 용서 개념을 차용하고는 있지만 용서 의무에 대한 볼프의 신학적 설명에는 직접적으로 의존하지 않는다.

8) 미로슬라브 볼프, 『배픔과 용서』, 268쪽.

9) 여기서 볼프가 말하는 처벌은 국가법에 따른 처벌이 아니라 개인이 상대방으로 하여금 치르게 하는 대가 혹은 상대방에게 가하는 개인적 수준에서의 처벌이다. “한 개인의 용서와 국가가 부과하는 벌은 양립할 수 있다. (...) 하지만 한 개인이 국가가 범죄자를 교정해 주기를 바라지 않고 처벌해주기를 바라면서 동시에 용서하는 것은 있을 수 없는 일이다. 용서하면서 동시에 처벌이 시행되기를 바라는 것은 모순이다.”(미로슬라브 볼프, 『배픔과 용서』, 272쪽)

(1) 정의의 원칙

2절에서는 피해자의 입장에서 용서 행위는 가해자의 행위가 잘못이라는 것을 책망하는 동시에 가해자에 대한 보복을 포기하는 것으로 이해될 수 있다는 점이 제시되었다. 이제 본 절에서는 가해자가 뉘우칠 때, 용서를 의무로 만드는 두 가지 가능한 규범적 근거를 제시하고자 한다.

먼저 우리들 자신에 관한 몇 가지 관찰에서 시작해보자. 우리 모두는 잘못을 저지른다. 우리 모두는 누군가에게 잘못된 경험을 가지고 있고 그러한 잘못을 저질렀다는 것 때문에 괴로웠던 경험을 가지고 있을 것이다. 그럴 때 우리가 우리 자신을 어떻게 대하는지 생각해보자. 아마도 우리는 우리의 잘못과 우리 자신을 구분하고자 할 것이다. ‘죄는 미워하되 죄인은 미워하지 말라’라는 격언을 모르고 있더라도 말이다. 우리는 우리가 과거에 저지른 행위가 잘못된 것임을 시인하면서도 그 행위를 추동했던 욕구 혹은 악의가 더 이상 자기 자신의 일부가 아니라고 항변하고 싶을 것이며 그러한 항변을 인정받고 싶을 것이다. 또 과거에는 그런 잘못을 저질렀지만 앞으로는 더 나은 사람이 될 수 있을 것이라 스스로 믿고 그러길 추구할 것이다. 저명한 작가이자 기독교 변증가인 C.S. 루이스(C.S. Lewis)는 이러한 경험을 다음과 같이 쓴다.

아주 오래전 기독교인 선생님들이 내게 나쁜 사람의 행위는 미워해야 하지만 그 사람은 미워하면 안 된다고 말해준 것이 기억납니다. 오랫동안 나는 이것이 서로 쪼개어 내기도 어려운 미련한 구분이라고 생각했었습니다. 어떻게 그 사람이 한 일을 미워하면서 그 사람을 미워하지 않을 수 있겠습니까? 하지만 몇 년 후 나는 내가 평생 동안 이렇게 대해왔던 사람이 있다는 것을 알게 되었습니다. 그건 바로 나 자신이었죠. 나의 비겁함, 교만 혹은 탐욕을 내가 얼마나 싫어하든 간에 나는 나를 계속 사랑해왔습니다. 그렇게 하는 데는 조금도 어려움이 없었습니다. 사실 내가 그것들을 싫어했던 이유가 바로 내가 나를 사랑했기 때문이었습니다. 내가 나를 사랑했다는 그 사실 때문에 나는 내가 그런 짓들을 하는 인간이라는 사실을 알게 되었을 때 안타까워했던 것입니다.¹⁰⁾

우리 자신이 타인에게 저지른 과거의 잘못에 대해 진심으로 뉘우칠 때, 우리는 우리 자신과 우리가 했던 잘못을 분리하려고 한다. 말하자면, 지금 그 행위를 뉘우치고 있는 우리는 더 이상 그 행위를 지지하지 않으며 오히려 그런 것들을 싫어하는 사람이라고 여기고 그런 행위를 더 이상 하지 않으려 할 것이다. 이러한 태도를 ‘분리적 태도’라고 부르겠다.¹¹⁾ 분리적 태도를 취하고 있다는 것을 표현하는 문장 형식을 다음과 같이 쓸 수 있을 것이다.

- (SP) S는 A가 한 행위 ϕ 에 관해 A와 ϕ 를 분리한다.
- (S, A에는 행위자, ϕ 는 문제되는 행위의 이름이 대입된다)

예를 들어, 내가 친구에게 저주 섞인 말을 했다고 가정해보자. 내가 진심으로 그 행위에 대해 뉘우치고 있다면 ‘나는 내가 친구에게 저주 섞인 말을 한 것에 관해 나와 그 행위를 분리한다’라고 표현할 수 있다. 그리고 대부분의 경우에 우리는 우리가 저지른 잘못에 대해 그런 태도를 취하는 것으로 보인다.

그런데 다음 두 문장을 비교해보자.

- (a) 나는 내가 친구에게 저주 섞인 말을 한 것에 관해 나와 그 행위를 분리한다.
- (b) 나는 친구가 나에게 저주 섞인 말을 한 것에 관해 친구와 그 행위를 분리하지 않는다.

10) C.S. Lewis, Mere Christianity (New York: HarperOne, 2001), p.117.
 11) 죄와 죄인의 분리에 관해서는 Murphy, “Forgiveness and Resentment”, p.17, Novitz, “Forgiveness and Self-Respect”, p.304 참조.

두 문장은 주체와 객체만 다를 뿐인 동일한 행위에 관해 분리적 태도를 다르게 취하고 있다는 것을 보여준다. 두 문장이 동시에 참이라면, 나는 나 자신에 대해서는 타인에게 잘못된 행위에 관해 분리적 태도를 취하지만, 동일한 행위를 타인이 나에게 했을 때에는 분리하지 않는다. 생각건대 (a)와 (b)가 동시에 참이고 앞에서 언급한 것 외에 다른 점들은 모두 동일하다면, 나는 나 자신과 타인에 대해 분리적 태도를 이중적으로 적용하고 있는 셈이 된다. 그런데 이처럼 이중 잣대를 적용하는 것은 허용되지 않는다. 그렇다면 나의 경우와 타인의 경우를 달리 보아야 할 특별한 이유가 없는 한, 나의 경우와 타인의 경우에 대해 일관된 태도를 취해야 할 것이다. 이중 잣대에 관한 것과 나의 경우와 타인의 경우를 달리 볼 특별한 이유가 될 수 있는 것에 관해서는 아래에서 다시 다루도록 하겠다.

조금 더 나아가보도록 하자. 만일 우리가 위의 논증에서의 소결을 받아들여서 우리에게 잘못된 타인에게도 분리적 태도를 취하고 있다고 해보자. 그렇다면 적어도 다음 두 이유는 그 사람에게 보복이나 처벌을 가할 이유가 되지 못한다. 첫째는 단순히 가해자가 우리에게 피해를 끼쳤기 때문에 우리와 똑같이 고통 받아야 한다는 이유이다. 이는 우리 안의 자연스러운 복수의 감정을 표출하는 것일 수는 있지만, 실제로 그런 보복을 가했을 때 그 보복 자체를 정당화해주는 이유라고 보기는 어렵다. 피해를 당했을 때 그에 상응하는 보복을 하는 것이 어떤 의미에서 자연스럽다고 해도, 그로부터 보복의 규범적 당위성이나 정당성이 생기는 것은 아니기 때문이다. 둘째는 가해자를 악한 마음으로부터 돌리기 위해서 교정과 개선의 목적으로 처벌해야 한다는 이유이다. 이것이 이유가 되지 않는 까닭은 뉘우침의 아이러니한 측면 때문이다. 루이스는 다음과 같이 말한다.

사실 뉘우치는 것은 선한 사람이어야 할 수 있습니다. 바로 여기에 함정이 있습니다. 뉘우쳐야 하는 사람은 나쁜 사람인데 오직 선한 사람만이 완전하게 뉘우칠 수 있다는 것이죠. 더 나쁜 사람일수록 더 뉘우쳐야 하지만 그런 사람일수록 뉘우칠 수 있는 능력이 더 적습니다.¹²⁾

자신의 과거의 행위를 뉘우친다는 것은 그 행위를 잘못된 것이라 바르게 평가하고 변명의 여지없이 자신이 바로 그런 일을 한 사람이었다는 것을 인정하는 것을 포함한다. 생각건대 만일 가해자에게 개인적인 처벌을 부과함으로써 가해자를 교화·개선하려 한다면, 바로 이런 것을 가해자가 할 수 있게끔 만드는 것이 그 목표가 될 것이다. 즉, 피해자의 고통에 준하는 고통을 받음으로써 자신이 한 행위가 잘못되었다는 것을 깨닫게 하는 것이 처벌의 합당한 목표가 될 것이다. 그런데 이미 자신의 잘못을 뉘우치는 사람은 바로 그만큼 선한 사람이다. 처벌로 달성하고자 했던 목표는 이미 달성된 상태인 것이다. 그러한 상대방에 대한 처벌은 본래의 목적을 잃은 행위가 될 것이다.

위 주장을 받아들일 수 있다면 우리가 가해자에게 분리적 태도를 취한다면, 다른 특별한 이유가 없는 한 가해자에게 보복이나 처벌을 할 이유가 없다. 그리고 아무 이유 없이 보복이나 처벌을 가하는 것은 허용되지 않는다.

지금까지의 논증과 그 결론을 정리해보면 다음과 같다.

- P1. 내가 타인에게 저지른 과거의 잘못에 대해 진심으로 뉘우치고 있다면, 나는 내가 타인에 대해 저지른 잘못과 나 자신을 분리하는 분리적 태도를 취한다.
- P2. 만일 P1이 참이고, 타인이 나에게 저지른 과거의 잘못에 대해 그가 진심으로 뉘우치고 있고, 내가 잘못된 행위를 뉘우칠 때와 그가 잘못된 행위를 뉘우칠 때를 달리 볼 이유가 없는데도 내가 그에 대해서 분리적 태도를 취하지 않으면, 나는 분리적 태도를 이중적으로 적용하고 있는 것이다.
- P3. 분리적 태도를 이와 같이 이중적으로 적용하는 것은 안 된다.

12) Lewis, *Mere Christianity*, p.57.

- C1. 따라서 P1이 참이고 타인이 그의 잘못에 대해 진심으로 뉘우치고 있으며 나와 타인의 경우를 달리 볼 이유가 없다면, 나는 그에 대해서 분리적 태도를 취해야 한다.
- P4. 만일 내가 타인의 잘못에 대해 분리적 태도를 취한다면, 적어도 그가 자신과 똑같이 고통 받아야 한다는 이유와 그를 개선하기 위해서라는 이유는 그에게 보복이나 처벌을 할 이유가 되지 않는다.
- P5. 만일 보복이나 처벌을 할 아무런 이유가 없다면 그것을 하면 안 된다.
- C2. 따라서 그에게 보복이나 처벌을 가할 다른 이유가 없다면 나는 그에게 보복이나 처벌을 가하면 안 된다.

위 논증을 통해 주장되는 바를 조금 더 분명히 기술해 볼 필요가 있다. 우선 C1이 말하는 바는 내가 뉘우칠 때 나의 잘못과 나 자신에 대해 분리적 태도를 취하면서 타인이 진심으로 뉘우치는데 나와 타인의 경우를 달리 볼 이유가 없는데도 그에게 분리적 태도를 취하지 않는 것은 허용되지 않는다는 것이다. 만일 앞의 세 조건이 성립하는데도 내가 잘못을 뉘우치는 사람에게 분리적 태도를 취하지 않으면 나는 모종의 규범적 원칙, 즉 이중 잣대를 적용하지 말라는 원칙을 어기게 되는 것이다. C2가 말하는 바는 앞서 이유가 되지 않는다고 주장한 두 가지를 제외한 다른 이유가 없는데도 그에게 처벌이나 보복을 가하는 것이 허용되지 않는다는 것이다. 만일 다른 이유가 없는데도 그에게 처벌이나 보복을 가할 경우(용서는 처벌이나 보복의 포기를 포함하므로), 즉 용서를 하지 않을 경우, 마찬가지로 나는 모종의 규범적 원칙, 즉 이유 없이 보복하지 말라(혹은 고통을 가하지 말라)는 원칙을 어기게 되는 것이다.

위 논증을 통해 가해자가 뉘우칠 때 용서를 해야 한다고 주장하기 위해서는 (a) P3, 즉 이중 잣대를 적용하지 말라는 원리, (b) P2의 전건에서 세 번째 연언지, 즉 '내가 잘못된 행위를 뉘우칠 때와 그가 잘못된 행위를 뉘우칠 때를 달리 볼 이유가 없다'라는 명제, 그리고 (c) P5의 전건, 즉 '(언급된 두 이유 외에) 보복이나 처벌을 가할 다른 이유가 없다'라는 명제가 정당화되어야 한다. 아래에서는 각각에 대한 정당화를 제시해볼 것이다.

(a) 이중 잣대 금지 원리

본 논증에서 문제가 되는 이중적 적용은 분리적 태도의 이중적 적용이다. 내가 잘못을 뉘우치는 상황에서는 나의 잘못과 나 자신을 분리하는 태도를 취하지만 타인이 잘못을 뉘우치는 상황에서는 그의 잘못과 나 자신을 분리하는 태도를 취하지 않는 것이다. 이렇게 분리적 태도를 이중적으로 적용하는 것이 문제되는 것은 이러한 이중적 적용이 유사한 상황은 유사하게 대하라(treat like cases alike)는 일종의 정의(justice)의 원칙을 위배하기 때문이다.¹³⁾ 내가 특권적인 위치에 있다거나 나와 타인의 상황을 다르게 만드는 특별한 요소가 있는 것이 아니라면 잘못을 뉘우칠 때 분리적 태도를 취한다는 원칙이 두 경우에 서로 다르게 적용될 경우 이는 정의의 원칙을 위배하는 것이다. 그렇다면 다음으로 살펴볼 것은 상황을 다르게 만드는 요소가 있을 수 있는가 하는 것이다.

(b) 상황을 다르게 만드는 요소

만일 나의 경우와 타인의 경우를 달리 볼 사정이 있다면 우리가 우리 자신에 대해서는 분리적 태도를 취하더라도 타인에 대해서는 그러한 태도를 취하지 않는 것이 정의의 원칙에 위배되지 않을 여지가 있다.

13) 진 아웃카(Gene Outka)는 카임 페렐만(Chaim Perelman), 윌리엄 프렌케나(William Frankena), 그레고리 블라스토스(Gregory Vlastos), 니콜라스 레셔(Nicholas Rescher), 마커스 싱어(Marcus Singer) 등의 저작들을 바탕으로 정의에 관한 관념들(conceptions)들을 다음과 같이 분류한다. (1) 비슷한 상황은 비슷하게, (2) 각자가 받을만한 몫에 따라 주는 것, (3) 각자에게 동일하게 주는 것, (4) 각자의 필요에 따라 주는 것. G. Outka, *Agape An Ethical Analysis* (New Haven: Yale University Press, 1972), pp.89-91. 각각의 관념들이 하나의 정의 개념 아래에서 이해될 수 있는가는 또 다른 깊은 철학적 문제가 될 것이다. 이것들 중 어느 하나가 분명하게 배제되지 않는 한 각각의 관념들이 정의를 적어도 부분적으로는 파악하고 있다고 가정하는 것은 무리가 없을 것으로 판단된다. 그리고 본고의 논증은 이 정도의 약한 가정만을 전제하고 있다.

우리가 ‘그건 사정이 다르지!’라고 주장할 법한 근거로 가장 그럴듯한 것은 아마도 나와 타인에 대한 인식적 접근성의 차이일 것이다. 말하자면, 우리는 우리 자신에 대해서 우리가 어떤 태도를 취하고 있는지 직접적으로 알지만 타인에 대해서는 그가 정말로 뉘우치고 있는지, 아니면 그럴듯한 연기를 하고 있는지 직접 확인할 수 있는 방법이 없다는 것이다. 이제 이렇게 주장된 인식적 접근성의 차이라는 것이 정말로 차이를 만드는지 살펴보겠다.

다시 우리가 우리 자신에게 분리적 태도를 취하는 경우를 생각해보자. 앞서도 언급했듯이 우리 자신에 대해 분리적 태도를 취한다면, 우리는 우리 자신이 더 이상 과거의 잘못된 행위를 지지하지 않으며 오히려 그런 것들을 싫어하는 사람이라고 스스로 여길 것이다. 나 자신에 대해서 분리적 태도를 취한다는 것은 뉘우치고 있는 지금의 나는 과거에 내가 저지른 잘못된 행위를 의도적으로 저지르는 그런 사람이 아니라는 믿음을 포함한다. 그러나 우리 자신에 대한 이런 믿음은 생각하는 것만큼 근거가 충분하지 않다. 우리는 우리가 무엇을 좋아하는 사람이고 무엇을 싫어하는 사람인지, 무엇을 욕구하는 사람인지에 관해 언제나 참인 믿음을 갖고 있는 것은 아니다. 비겁한 것을 싫어한다는 사람이 습관적으로 비겁하게 굴고, 돈을 싫어한다는 사람이 무섭게 돈을 밝히는 경우를 우리는 발견한다. 남의 뒷얘기를 하다가 들켜 수치스러움을 느끼고 그것이 정말로 나쁜 것이라고 그 순간 확신하더라도 부지중에 다시 신나게 남의 뒷얘기를 하는 자기 자신의 모습을 발견하기도 한다. 우리는 비슷한 잘못들을 반복해왔고 우리가 정말로 우리가 생각하는 그런 도덕적 행위자인지 확실한 근거를 가지고 있지는 않지만, 잘못을 뉘우칠 때마다 자기 자신이 정말로 그런 잘못들을 싫어하는 사람이라고 믿고 더 나은 사람이 될 것이라고 스스로를 신뢰한다. 말하자면, 잘못을 저지르기를 반복하면서도 (생각건대 그렇기 때문에 이번의 뉘우침이 진정한 뉘우침이라는 충분한 근거를 갖지 못함에도) 자기 자신이 조금 더 나은 사람이 되었다고 믿고 또 그렇게 될 수 있도록 스스로 신뢰하는 것이다. 타인이 잘못하고 뉘우칠 때 우리는 쉽게 그 뉘우침이 진정한 뉘우침이 아니라고 여긴다면, 우리 자신에 대해서는 왜 똑같이 진정하게 뉘우치지 않았다고 여기지 않는가? 사정이 이러하다면 진정으로 뉘우치는지 그렇지 않은지에 있어서 나와 타인 사이의 인식적 차이는 유의미하게 크지 않다고 생각된다. 그렇다면 이러한 인식적 차이는 분리적 태도를 취함에 있어 나와 타인을 달리 취급할 요소가 되지 않을 것이다.

(c) 보복이나 처벌을 가할 다른 이유

마지막으로 가해자에게 보복이나 처벌을 할 다른 이유가 있는지를 생각해볼 때, 두 가지 가능한 이유를 검토해볼 수 있다. 우선 하나는 가해자에 대한 보복이나 처벌이 그 가해자의 잘못된 행위를 목인하지 않는다는 일종의 메시지 같은 역할을 하고, 그러한 처벌을 하지 않는다면 잘못된 행위를 목인하는 셈이 되는데 이는 잘못이라는 이유이다.¹⁴⁾ 그런데 이 또한 보복이나 처벌을 가할 이유가 되지 못한다. 왜냐하면 앞서 볼프를 따라 제시한 용서 개념에 따르면 용서는 타인의 잘못을 책망하는 것을 포함하기 때문이다. 잘못을 잘못이라 여기고 이를 나무라는 것이 반드시 보복이나 처벌의 형태를 띠 필요는 없다. 어떤 방식으로든 타인의 잘못에 대한 책망이 포함된다면, 또 그것이 용서를 구성하는 하나의 요소인 한 잘못된 행위를 목인하지 않는다는 것을 전달하기 위해 보복이나 처벌을 하는 것은 정당화되지 않는다.

다른 하나는 가해자에게 마땅한 정도의 처벌을 하는 것이 정의의 원칙에 부합한다는 것이다. 여기서 고려되는 정의의 원칙은 각자에게 합당한 몫을 주는 것이다.¹⁵⁾ 타인에게 피해를 입힌 자에게는 그에 상응하는 몫으로서의 처벌이 주어져야 하고 그렇지 않으면 (피해자의 의사와 무관하게) 부정의가 발생한다고 주장할 수 있다. 이 경우 두 개의 비교적 직관적인 정의의 두 원칙이 충돌하게 된다.

14) N. Wolterstorff, *Justice in Love* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015), p.202 참조.

15) 각주 13 참조.

충돌하는 정의의 두 원칙 중에 어떤 것이 더 우선하는 혹은 근본적인 원칙인가 하는 질문은 정의에 관한 중요한 철학적 물음이 될 것이다. 그러나 이에 관해 논구하는 것은 본고의 범위를 훨씬 넘어서는 작업이다. 여기서는 각자에게 받을만한 몫을 주는 것으로서의 정의의 원칙이 우선할 경우 보복이나 처벌을 하더라도, 즉 용서를 하지 않더라도 이유 없이 보복을 하지 말라는 원리에 위배되는 것이 아닐 수 있다는 가능성을 열어둘 것이다. 다만 본고에서는 용서 의무를 정당화할 수 있는 한 가지 규범적 근거를 더 따져보고자 한다. 그 근거는 타인에 대한 사랑의 의무이다. 이 근거를 추가적으로 검토하는 이유는 용서가 사랑에 근거를 두는 경우 위에서 충돌하는 두 원칙이 조화될 수 있는 가능성이 있기 때문이다.

(2) 사랑의 의무

여기서 다루고자 하는 사랑의 의무는 그리스도교 전통에서 최상의 윤리적 명령으로 간주되는 사랑의 의무이다.¹⁶⁾ 그 중에서도 여기서는 이웃에 대한 사랑의 의무를 주제로 삼을 것이다. 그리스도교 전통에서는 용서의 의무가 사랑의 의무에서 따라 나오는 것으로 간주된다.¹⁷⁾ 이 소절에서는 사랑의 의무의 내용을 개략적으로 소개하고 이것이 어떻게 용서 의무를 근거 짓는지, 어떻게 정의의 원칙들이 조화될 수 있는지에 대한 개략적인 그림을 제시해보고자 한다.

우선 이 맥락에서 사랑이 무엇인지 살펴보아야 한다. 일반적으로 ‘아가페’(agapē)라고 불리는 사랑은 단순히 걱정적인 감정이나 어떤 대상을 소유하고자 하는 욕구를 동반하는 것으로 여겨지지 않는다. 아가페적 사랑을 포괄적으로 정의하는 것은 어려운 작업이 될 것이지만, 여기서는 가장 기본적인 아이디어를 따라 아가페적 사랑을 이해해보고자 한다.¹⁸⁾ 진 아웃카(Gene Outka)는 사랑을 “가장 평이하고(platitudinous) 최소한으로 해석하면 사랑하는 사람은 단순히 자기 자신의 이익만이 아니라 타인의 이익을 고려하는 것”이라고 말한다.¹⁹⁾ 이러한 사랑이 엄밀히 말해 자신의 이익을 추구하는 것은 배제하는 것인지 아니면 둘 다 포괄하는 것인지는 논쟁이 있으나, 기본적인 아이디어는 타인의 이익을 그 자체로 고려하는 것이라 생각할 수 있다. 여기서는 타인의 이익을 그 사람의 복리(well-being)로 이해하고 사랑은 의지적인 것이라는 입장을 취하는 니콜라스 월터스토프(Nicholas Wolterstorff)의 견해를 수용할 것이다. 월터스토프에 따르면 누군가를 사랑한다는 것은 “그 사람에게 좋은 것이 증진되기를, 즉 그 사람의 복리가 증진되는 것을 그 자체로 바라고 추구한다”는 것이다.²⁰⁾ 조금 일상적인 말로 풀어쓰면 누군가를 사랑한다는 것은 그 사람이 잘 되는 것을 그 자체로 바라고 그렇게 되도록 무언가 해주려 한다는 것이다. 이웃 사랑의 명령은 바로 이러한 태도를 모든 사람에게 취하라는 명령이다.

볼프는 “그리스도교의 견지에서 말하면, 용서는 사랑하기 때문에 하는 것이다”라고 말한다.²¹⁾ 그리스도

16) “네 마음을 다하고 목숨을 다하고 뜻을 다하고 힘을 다하여 주 너의 하나님을 사랑하라 하신 것이요 / 둘째는 이것이니 네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라 하신 것이라 이보다 더 큰 계명이 없느니라”(마가복음 12장 30-31절, 성경 인용은 개역개정판을 따름)

17) 사랑의 의무에 관한 구절은 앞서 언급한 구절 외에도 “내 계명은 곧 내가 너희를 사랑한 것 같이 너희도 서로 사랑하라 하는 이것이니라”(요한복음 15장 12절), “너희는 모든 일을 사랑으로 행하라”(고린도전서 16장 14절), “그리스도께서 너희를 사랑하신 것 같이 너희도 사랑 가운데서 행하라”(에베소서 5장 2절) 등에서 찾아볼 수 있다. 이와 관련된 용서의 의무는 “누가 누구에게 불만이 있거든 서로 용납하여 피차 용서하되 주께서 너희를 용서하신 것 같이 너희도 그리하고 / 이 모든 것 위에 사랑을 더하라 이는 온전하게 매는 띠니라”(골로새서 3장 13-14절)에서 명시적으로 드러난다.

18) 이하에서 언급되는 모든 ‘사랑’은 아가페적 사랑을 의미한다.

19) G. Outka, *Agape An Ethical Analysis*, p.8.

20) 원문은 “seeking to promote the good of someone as an end in itself.” N. Wolterstorff, *Justice in Love*, p.23. 비슷한 방식의 이해가 W. Frankena, *Ethics* 2nd edition (New Jersey: Prentice-Hall, 1973), p.56에도 나타난다. 월터스토프는 그의 책에서 ‘the good of someone’을 ‘삶의 좋음’(life-good)과 동의어로 쓰고 복리는 그것의 일부라고 하여 구분하는데, 여기서는 특별히 구분하지 않고 쓸 것이다.

21) 미로슬라브 볼프, 『베푼과 용서』, 299쪽.

교 윤리학에서는 물론 명시적인 용서의 의무가 있기는 하다. 베드로가 형제가 죄를 범하면 몇 번이나 용서해야 하는가 하고 물었을 때 예수의 답은 “일곱 번뿐 아니라 일곱 번을 일흔 번까지도 할지니라”라는 것이었다.²²⁾ 또한 뒤이어 용서할 줄 모르는 종의 이야기를 통해 용서를 해야 한다는 것을 강조한다. 그렇긴 하지만 아래에서는 용서와 사랑의 관계를 조금 더 명시적으로 기술해보고자 한다.

이웃사랑의 의무, 즉 사람에 대한 사랑의 의무는 “네 이웃을 네 자신과 같이 사랑하라”라는 명령으로 주어진다. ‘네 자신과 같이’(hōs seauton)라는 표현으로부터 한 가지 알 수 있는 것은 이 명령이 우리 각자는 자기 자신을 사랑한다는 것을 전제하고 있다는 점이다.²³⁾ 즉, 우리는 우리 자신이 잘 되기를, 더 나은 삶을 살기를 그 자체로 바라고 그렇게 되도록 무언가 하려 한다는 것이다. 그리고 우리가 타인과 상호작용하면서 살아가야만 하는 존재인 한, 자기 사랑에는 타인이 자신을 특정한 방식, 말하자면 자신의 복리가 증진되는 방식, 정의에 부합하는 방식 또는 더 넓은 의미로 자기 자신에게 좋은 방식으로 대하기를 원하는 것이 포함된다고 보아야 할 것이다.²⁴⁾ 이러한 자기 사랑의 태도를 타인에 대해서도 취하라는 것이 사랑의 의무를 부여하는 명령이다.

다시 앞서 우리 자신에 대해서 분리적 태도를 취할 때를 생각해보자. 우리는 우리가 앞으로는 다시 같은 잘못을 하지 않을 것이라고 (때로는 너무 쉽게) 신뢰하고 우리는 과거의 잘못된 행위를 한 것을 우리 자신과 분리시켜 더 나은 사람으로서 살아가기를 바라고 추구한다. 그리고 이러한 자기 사랑에는 타인도 우리 자신을 과거의 잘못과 분리하여 대해주기를 원하는 것이 포함된다. 실제로 타인이 그렇게 우리를 대해주면 그것은 분명히 우리에게 좋은 것이 될 것이기 때문이다. 그런데 사랑의 명령은 우리 자신을 사랑하듯 타인을 사랑해야 한다고 말한다. 우리가 그 의무를 준수하여 타인을 사랑한다고 해보자. 그렇다면 우리는 그가 잘 되기를, 더 나은 삶을 살기를 그 자체로 바라고 그렇게 되도록 무언가 하려 할 것이다. 우리가 그에게 해줄 수 있는 것들 중에는 그가 가진 욕구, 즉 다른 사람으로부터 그 자신에게 좋은 방식으로 대해지고 싶다는 욕구를 충족시켜주는 것이 포함될 것이다. 우리가 잘못을 뉘우칠 때 타인이 우리 자신을 과거의 잘못과 분리하여 대해주기를 원한다면 그가 뉘우칠 때에도 비슷한 욕구를 가지고 있을 것이라고 보는 것은 우리가 없을 것이다. 그렇다면 타인이 자신의 잘못을 뉘우치고 있을 때 우리는 그를 그의 과거의 잘못과 분리하여 대해줌으로써 그가 더 나은 삶을 살아가는 데 기여할 수 있을 것이다. 사랑이 우리의 의무라면 우리는 이와 같이 타인을 대해야 한다.²⁵⁾

이상의 논증을 정리하면 다음과 같다. 우리는 우리 자신을 사랑한다. 우리 자신을 사랑하면 우리는 타인이 우리에게 좋은 방식으로 대해주기를 원하기도 한다. 구체적으로, 우리가 잘못을 뉘우칠 때 우리는 타인이 우리에게 분리적 태도를 취해주기를 원한다. 타인도 그가 잘못을 뉘우칠 때 그는 다른 사람이 그에게 분리적 태도를 취해주기를 원할 것이다. 그런데 우리는 타인을 사랑할 의무가 있다. 그렇다면 그가 더 나은 삶을 살기를 그 자체로 바라고 그렇게 되도록 무언가 해야 한다. 타인이 잘못을 뉘우칠 때 그에게 분리적 태도를 취하는 것은 그가 더 나은 삶을 사는 데에 기여하게 될 것이다. 따라서 우리는 그가 잘못을 뉘우칠 때 그에게 분리적 태도를 취해야 한다.

이렇게 이해된 사랑의 의무를 준수할 경우 이중 잣대 금지의 원칙을 위배하지 않는다. 우리는 우리를 사랑하는 만큼 타인을 사랑하게 될 것이기 때문이다. 그렇다면 각자에게 합당한 몫을 주는 것으로서의 정의

22) 마태복음 18장 21-22절.

23) 월터스토프는 사랑의 명령이 자기 사랑이 정상적인 인간 인격(properly functioning human person)임을 구성하는 근본적인 측면이라고 가정한다고 말한다. N. Wolterstorff, *Justice in Love*, p.99 참조.

24) N. Wolterstorff, *Justice in Love*, p.99 참조.

25) 동일한 규범적 효과를 황금률(the Golden Rule)을 통해 근거 지을 수도 있다. (“남에게 대접받고자 하는 대로 너희도 남을 대접하라”(누가복음 6장 31절)) 우리가 잘못을 뉘우칠 때 타인이 우리 자신을 과거의 잘못과 분리하여 대해주기를 원한다면, 타인에게도 그렇게 대해야 한다. 월터스토프는 사랑의 의무가 황금률을 부분적으로 포함하고 있다고 말한다. N. Wolterstorff, *Justice in Love*, p.99 참조.

문제는 해결되는가? 앞서 이 원칙이 문제가 되었던 것은 동등한 정의의 원칙들 중 어느 하나가 더 우선한다고 주장할만한 근거가 없었기 때문이다. 그러나 용서 행위의 근거가 사랑이 된다면 ‘합당한 몫’을 단순히 가해 행위에 상응하는 것으로만 해석하지 않을 가능성이 생긴다. 왜냐하면 우리에게 잘못을 저질렀던 그 사람은 이제 우리가 사랑해야 하는 사람으로서 우리 쪽에서 그에게 마땅히 주어야 할 것들이 생겼기 때문이다. 잘못에 상응하는 것으로서 우리는 그에게 마땅히 책망을 해야 하지만 또한 우리가 그를 사랑하기 때문에 마땅히 그가 행복해질 수 있도록 도와주어야 할 것이다. 따라서 사랑에 근거한 용서의 경우 보복이나 처벌을 하지 않는다고 해서 언제나 가해자에게 합당한 몫이 주어지지 않는 것은 아니다. 용서가 책망을 포함하는 처벌의 포기인 한, 가해자에게는 오히려 더 합당한 몫이 주어질 수도 있다.

물론 이 절에서 논증된 사랑의 의무에 기인한 용서에서 가장 문제되는 전제는 당연히 사랑의 의무 자체이다. 비그리스도교인의 입장에서 사랑의 의무가 정말로 의무인지 충분히 의심할 수 있기 때문이다. 앞서 정의의 원칙에 입각한 용서의 의무가 어떤 정의의 원칙이 우선시 되는지를 해결되지 않은 질문으로 갖고 있다면, 사랑의 의무에 입각한 용서의 의무는 사랑이 정말로 의무인지를 해결되지 않은 질문으로 갖고 있다. 이러한 질문을 남겨두고 있던 하지만 이상의 논의에서 용서의 의무가 정의와 사랑이라는 두 규범적 원천을 가질 수 있다는 점은 충분히 주장되었을 것으로 보인다.

4. 나가는 말

본고에서 주장된 바는 다음과 같다. 전통적으로 용서는 합당한 이유에 근거해 분노를 제거하는 것으로 여겨졌으나, 그보다는 가해자의 잘못에 대해 책망하면서 그에게 보복이나 처벌을 포기하는 것으로 이해하는 것이 일반적인 용서의 개념에 가깝다. 그리고 용서는 정의와 사랑이라는 두 규범적 원천을 가질 수 있다.

본고에서 다룬 용서의 논의는 피해자의 입장에서 용서 행위가 왜 의무인가에 대한 논의였다고 할 수 있다. 그러나 이것이 용서와 관련된 모든 문제를 포괄하는 논의인 것은 아니다. 피해자가 용서한다는 것이 곧 가해자가 용서 받는다는 의미인지, 용서가 관계의 회복으로 나아가기 위해서는 어떤 요소가 더 필요한지²⁶⁾ 등 산적한 문제들이 있다. 본고의 논의가 받아들여질 만하다면 본고의 논의를 바탕으로 이러한 문제들에 대해서 유의미한 후속연구를 진행할 수 있을 것이다.

다른 한편으로 혹자는 본고에서의 용서가 지나치게 이상적인 이야기라고 지적할 수 있을 것이다. 물론 용서가 언제나 쉬운 것은 아니다. 분명히 본고에서 주장하는 용서의 의무는 실제로 적용하기에 많은 수고와 심적 고통을 요구하는 것이기는 할 것이다. 그러나 그러한 수고로움이 용서가 의무라는 주장을 반박하지는 않는다. 단지 그것은 진정한 용서가 정말로 어렵다는 것을 방증할 뿐이다. 만화영화 《달의 요정 세일러 문》의 주인공은 “사랑과 정의의 이름으로 너를 용서하지 않겠다”라고 외치지만, 본고의 주장이 맞다면 사랑과 정의의 이름으로 해야 하는 것은 다름 아닌 용서이다.

26) 볼프와 폴 로리첸(Paul Lauritzen)은 적절한 망각을 용서의 완성에 있어서 필요한 조건으로 지적하고 있다. 미로 슬라브 볼프, 『베풀과 용서』, 278쪽 및 P. Lauritzen, “Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?”(The Journal of Religious Ethics, Vol. 15, No. 2, Wiley-Blackwell Publishing Ltd.), p.151.

참고문헌

- 미로슬라브 볼프(김순현 옮김), 『베푼과 용서』, 서울: 복 있는 사람, 2008.
- 이선형, 「용서함과 용서됨」, 『철학』, 제138집, 한국철학회, 2019, 75-96쪽.
- Frankena, W., *Ethics* 2nd edition, New Jersey: Prentice-Hall, 1973.
- Gamlund, E., “Supererogatory Forgiveness”, *Inquiry*, Vol. 53, No. 6, Taylor & Francis Group, 2010, pp.540-564.
- Downie, R. S., “Forgiveness”, *The Philosophical Quarterly*, Vol. 15, Issue 59, Oxford University Press, 1965, pp.128-134.
- Hieronymi, P., “Articulating an Uncompromising Forgiveness”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 62, No. 3, International Phenomenological Society, 2001, pp.529-555.
- Lauritzen, P., “Forgiveness: Moral Prerogative or Religious Duty?”, *The Journal of Religious Ethics*, Vol. 15, No. 2, Wiley-Blackwell Publishing Ltd., 1987, pp.141-154.
- Lewis, C. S., *Mere Christianity*, New York: HarperOne, 2001.
- Murphy, J., “Forgiveness and Resentment”, In Murphy, J. & Hampton, J. (eds.), *Forgiveness and Mercy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp.14-34.
- Novitz, D., “Forgiveness and Self-Respect”, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 58, No. 2, International Phenomenological Society, 1998, pp.299-315.
- Outka, G., *Agape An Ethical Analysis*, New Haven: Yale University Press, 1972.
- Wilson, J., “Why Forgiveness Requires Repentance”, *Philosophy*, Vol 63, Royal Institute of Philosophy, 1988, pp.534-535.
- Wolterstorff, N., *Justice in Love*, Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2015.

러시아어의 ‘추론의 인식 양상어’와 ‘확신의 담화 표지’

‘추론’에서 ‘확신’으로의 확장을 중심으로

정지윤
경북대학교

국문 초록

본 학술 대회 발표에서는, 발언에 대한 화자의 심리적 태도를 나타내는 양상에 관한 기존 연구들에서 ‘추론의 인식 양상어’와 ‘확신의 담화 표지’ 개념을 구별하지 못했던 이유는 발화의 ‘인식적 명제 차원’과 ‘화행(표명) 차원’을 구분하지 않았기 때문이며, ‘확신의 담화표지’는 ‘추론의 인식 양상어’로부터 은유적으로 확장된 개념임을 밝히고자 한다.

해당 연구는 현대 언어학의 주요한 경향과 원리인 ‘통합적 연구’를 통해 언어 범주적·의미적으로 은유-확장적 개념인 ‘추론’과 ‘확신’에 관하여 기술할 것이다. 근원이 되는 원형을 토대로 다른 개념들이 확장돼 점차 새로운 뜻과 의미를 넓혀가고, 끊임없이 범주를 확장해나가는 방사형 구조를 지니는 언어의 특성을 고려하여 넓은 구조적 가능성에서 ‘추론’과 ‘확신’의 양상어가 보이는 언어 현상이 종합적이고 총체적으로 분석될 것이다. 기존의 양상 연구는 ‘가능과 필연’의 세계를 주축으로 하는 경우가 대부분이고, ‘믿음(신뢰성; 확신; commitment)의 세계’에 대한 연구는 여전히 부족한 상태이다. 본 연구는 양상 연구가 ‘믿음 세계’에 관한 연구로 확장되고, 양상의 정의, 즉, ‘화자의 심리적 태도’에 더욱 근접하게 다가가는 발판이 될 것이다.

주제어 : 인식양상, 추론의 인식 양상어, 확신의 담화 표지, 추론에서 확신으로의 확장, 믿음, 가능과 필연

I. 서론

인간은 증거를 기반으로 명제의 진리성을 판단한다. 그 증거는 보다 직접적일 수도 있고, 간접적일 수도 있다. Oswald(1986)는 명제의 사실적 지위에 대해 화자가 가지고 있는 증거를 명시하는 문법 체계(증거양상)가 비교적 잘 발달된 Kashaya 언어와 Tuyuca 언어를 통해 직접성(보다 확실하고 강한 증거)을 척도로 증거의 위계 구조를 다음과 같이 제시한다.¹⁾

카샤야어:

수행(Performative)>단언(Declarative)>시각(Visual)>청각(Auditory)>증거
(주로, 시각적)에 기반한 추론적 지식(Deductive)> 보고된 사실(Reported)

투유카어:

시각(Visual)>비시각(Non-visual, 가령, 청각)>증거에 기반한 추론적 지식 Deductive)>보고된 사실(Reported)>일반적 지식(Assumptive)

그라이스가 제시한 대화의 격률(maxim)은 명제적 정보의 효과적인 커뮤니케이션과 적절한 대화 행위를 결정하기 위한 일반적인 목적과 관련된다. 이 중 질(quality)의 격률인 ‘당신의 기여가 진실된 것이 되게 하라: (1) 당신이 거짓이라고 믿는 것을 말하지 말라. (2) 당신이 충분한 증거를 가지고 있지 않은 것을 말하지 말라.’에 따르면, 화자는 일반적으로 자신이 보고, 들은 증거에 근거한 정보를 진실로써 표명할 책임은 자명하다. 그러나 증거에 기반한 추론적 지식(Deductive), 보고된 사실(Reported), 일반적 지식(Assumptive) 더 나아가 믿음의 영역인 화자의 의견, 가설에 대한 정보를 전달해야 할 경우, 화자는 완전한 인식적 근거(epistemic warrant)를 가지고 있지 않으며, 명제의 사실성에 대해 한계가 있을 수 있는 화자의 지식에 의존할 수밖에 없게 된다. 이에 따라 화자는 명제의 사실성에 대한 표명을 자신의 불확실성, 주관성으로서 명시적으로 제한해야 한다. 그라이스의 양(quantity)의 격률에 의하면, 우리는 필요한 만큼만 정보적이어야 하므로, 가령, 화자가 비가 오고 있었다는 것에 대하여 확실하게 알고 있었다면, 아마도 “비가 온다”라는 명제의 참에 대하여 “나는 비가 오고 있다고 생각합니다” 혹은 “비가 오고 있을지 모릅니다”와 필요 이상으로 더 많은 정보를 제공하며 자신의 표명을 약화시키지 않을 것이다. p가 참임에 대한 증거가 확실하거나 이에 대해 화자가 의심하지 않는다면, 화자는 그러한 사실을 명확하게 만들어야 한다는 의무감을 가지고, p에 대한 증거가 생각보다 강하지 않을 수 있을 가능성에 대한 정보를 추가하지 않을 것이다. 지금까지의 논의를 종합해보자면, 그라이스의 양과 질의 격률을 통해 화자는 증거가 충분하지 않은 사실을 진술하기 위해 화자의 표명(commitment) 주관성의 심리적 상태가 반영된 양상어 ‘-고 있을지 모른다’, ‘-어야 하다’, ‘틀림 없이’ 등을 추가함으로써 표명의 진실성(신뢰성)을 높이고, 명제가 참임을 단언할 수 있을 만큼의 증거를 가지고 있지 않다는 정보를 추가하게 되는 것이다.²⁾ 본 원고에서는 이러한 기능을 하는 러시아어의 확신(commitment)의 담화 표지(Discourse markers: 이하 DM)를 다루고자 한다. 본 연구를 통해 ‘확신의 담화표지’는 ‘추론의 인식 양상어’로부터 확장된 개념임을 밝힐 것인데, 이를 위해 의미 범주에서 화용 범주로의 확장에 관하여 설명할 것이다. 이를 기술하기 위하여 의미 범주와 화용 범주의 연속적 확장 및 언어 범주 및 의미 확장을 설명하는 ‘은유(metaphor)’의 개념이 사용될 것이다.

II. ‘실재 세계’, ‘인식’, ‘화행’ 차원의 은유적 확장 관계

1) R.L.Oswalt “The evidential system of Kashaya”, (In Shafe and Nichols, 1986), p.43

2) J. Lyons “Semantics Vol.2 (강범모 옮김)” (한국 문화사, 2013) p.338-341

II.1. ‘실재 세계’에서 ‘인식’ 으로의 은유적 확장

여러 언어 영역에서 인식적 세계는 사회물리적 체계와 유사하다고 처리된다. 즉, 언어 개체는 실제 세계뿐만 아니라 인식 세계에도 적용될 수 있는 것이다.³⁾ Sweetser(1990)에 따르면, 뿌리 양상 의미가 인식 영역으로 확대되는 정확한 이유는 내적인 심리적 세계가 외적 세계와 유사하다고 은유적으로 구조화되기 때문이다. 즉, 외적 세계의 언어가 내적인 심리적 세계에 적용되기 때문이다. 그는 실제 세계의 힘의 관점에서 심적 힘을 이해한다. 이에 따라 사회 물리적 영역에 적용되는 뿌리 양상 조동사의 의미는 인식 세계로도 확장될 수 있으므로, 그것의 의미 분석은 인식 양상 조동사에도 동일하게 적용될 수 있음을 제시한다. 그는 힘과 장벽의 관점에서 양상을 바라보는 Talmy(1981, 1988)의 관점에 착안하여 뿌리 양상 조동사와 인식 양상 조동사가 공유하는 일반적인 위상적 구조로서의 힘과 장벽이 존재함을 제안한다. 즉, 인식적 양상은 힘 역학 구조면에서 그것과 유사한 대응물인 실제 세계(뿌리) 양상의 은유(metaphor)로서 간주되는 것이다. 그 예로서 영어 조동사 may의 의미 분석을 살펴보자. may는 잠재적이지만 부재중인 어떤 장벽의 관점에서 이해되는데, 다른 어떤 사람으로 인한 제약의 결여가 없음을 지시한다. 그러므로 물리적 차원에서 may는 ‘허락’의 의미를 지니게 된다. 한편, 추론적 세계에서의 인식적 may의 의미는 이용 가능한 전제들에서 may가 한정하는 문장 속에 표현된 결론으로 이어지는 화자의 추론 과정을 막을 장벽이 전혀 없다는 것이다. 이렇게 뿌리적 의미의 may와 인식적 의미의 may는 사건 혹은 결론을 막을 수 있는 잠재적 장벽이 없다는 점에서 힘 역학 구조적으로 유사하다.⁴⁾ (그림 추가) 다음의 예문 (1), (2)는 각각 실제 세계 속의 may와 인식 세계에 대응하는 may의 용법을 보여준다.

(1) John may go. (존은 갈 수 있다.)

“존이 가는 데 (나의 또는 다른 어떤) 권위도 방해하지 않는다.”

(2) John may be there. (존은 그 곳에 있을지 모른다.)

“내가 그가 그 곳에 있다고 결론짓는데 내 전제의 방해를 받지 않는다.”

II.2.. ‘실재 세계’ 및 ‘인식’에서 ‘화행’ 으로의 은유적 확장

진리치와 논리적 추론 문제에 집착해 있는 철학적으로 영감을 받은 의미 분석 전통에 대하여 Austin(1962)의 저작은 단언이 곧 자연언어의 유일한 목적이 아니라는 것을 밝혀 주었다. 즉, 화자는 문장을 발화함으로써 명제에 대한 인식적(명제의 참/거짓에 대한 판단 및 추론) 반응 그 이상의 화행(speech acts)을 성취한다. 예를 들어, 화자는 발화를 통해 명령을 하고, 질문하고, 약속하고, 선언을 발표하고, 경고를 발하고, 세례를 행하고, 초대를 제의하고, 선서를 하며, 칭호를 수여하고, 축하를 할 수도 있다.⁵⁾ 가령, “내가 내일 너에게 백 마르크를 되돌려 주겠다” 라고 발화한다면, 나는 사실로서 참인 명제를 포함한 내용을 발언했을 뿐만 아니라 사회적 의미 <내가 무엇을 약속했다>는 것을 실행한 것이다. 이를 통해 ‘약속’이라는 행동이 실제 세계에서 행해졌음을 표현하는 것이다.⁶⁾ 또한, I insist that you did go to

3) 가령, 물리적 지각 동사는 인식적 지각으로 확장된다(예를 들어, I see(보다 -> 이해하다)’. 또한, 추론 과정에서의 인과성은 사건이나 행동의 인과성의 관점에서 취급되며, 화행 동사와 부사적 요소, 인과 접속사, 등위 접속사, if-then 조건문은 실제 세계 뿐만 아니라, 인식 세계에도 적용될 수 있다. (어원론에서 화용론까지, p.104)

4) E. Sweetser , “어원론에서 화용론까지 : 의미 구조의 은유적, 문화적 양상(박정운 옮김)”(박이정 출판사, 2006) p. 104-125

5) R.W.Langacker “Foundations of Cognitive Grammar 2(김종도 옮김)” (도서출판 박이정, 1999) p.533

6) V.Dijk, “텍스트학(정시호 옮김)” (민음사, 1995) p.118

London (though you may deny it)/ [(비록 네가 부인할지 모르지만), 나는 네가 런던에 갔다고 주장한다.]에서와 같이 insist(주장하다)와 같은 동사는 절에 형성된 명제 ‘네가 런던에 갔다’를 참이라고 믿거나 수용(참이라고 결론짓는 행위)해야 함을 표현한다. 이를 통해 실제 세계에 관한 명제적 사실에 관한 내용 혹은 명제적 사실에 관한 인식적 판단에 적용되는 힘 역학 구조는, 해당 내용을 발화함을 통해 성취되는 화행에도 반영되어 있을 것이라고 충분히 기대할 수 있다. 실제로 다음의 예시들에서는 양상 조동사 may의 힘 역학 구조가 화행적 차원에 적용되고 있음을 살펴볼 수 있다.

(3) He may be a university professor, but he sure is dumb.

(그가 대학 교수인지는 모르지만, 틀림없이 우둔하다.)

(4) There may be a six-pack in the fridge, but we have work to do.

(냉장고에 6병들이 맥주가 있는지는 모르지만, 우리는 할 일이 있다.)

예문 (3)과 (4)는 뿌리/인식 양상적 조동사 may의 용법과는 달라 보인다. (3)과 (4)는 다음으로 의역될 수 있다고 Sweetser(1990)은 제안한다.

(3') I do not bar from our (joint) conversational world the statement that he is a university professor, but...

(나는 우리의 (공동의) 대화 세계로부터 그가 대학교수라는 진술을 막지 않지만, 그러나...)

(4') I do not bar from our conversational world your offer of beer, but...

(나는 우리의 대화 세계로부터 맥주 마시자는 네 제안을 막지 않지만, 그러나...)

예시 (3)과 (4)에 사용된 may는 실제 (내용) 세계 장벽의 부재나 인식적 장벽의 부재가 아니라, 대화 세계 속 장벽의 부재를 표현한다. 즉, 실제 세계 혹은 인식 세계에서 ‘그는 교수이다’라는 명제에 대한 장벽이 부재한다는 것이 아니라, 대화 세계 틀 안에서 해당 진술이나 제안이 잠재적 장벽이 없는 것으로, 즉, 적절하거나 그럴듯하다고 화자가 허락하겠다는 것을 의미하는 것이다.⁷⁾

2장에서의 논의를 통해 언어 양상이 실제 세계 영역에서 추론 영역과 화행 영역으로 확장될 수 있음을 알 수 있었다. 물리적 힘과 장벽의 개념은 심적(인지적 추론) 과정과 화행 세계를 조망하는 주요한 은유임을 살펴보았다. 양상의 뿌리적(실재적 혹은 물리적) 이해는 확장되어 내용적(실재적) 영역 뿐만 아니라 인식 영역, 화행 영역에까지 대응된다.

III. 러시아어의 추론의 인식 양상어와 확신의 담화 표지 : ‘추론’에서 ‘확신’으로의 확장

Золотова(1973)는 러시아어에서 발화에 대한 화자의 확신/책임성을 나타내는 표지를 양상으로 바라보고 있다.⁸⁾ 그는 ‘양상’을 (1)화자의 관점에서의 발화와 현실의 관계 (2) 화자와 발화 내용의 관계 (3)행위의 주체와 행위의 관계라는 세 가지 의미적 영역으로 구분한다. 그가 정의한 양상의 두 번째 의미에 해당하는 표현에는 1)конечно, разумеется, несомненно, безусловно, действительно, в самом деле 등 발화에 대한 화자의 확신을 나타내는 어휘(혹은 어결합)와 2)발화에 대한 화자의 불확신, 추정의 의미를 부여하는 어휘(어결합) может быть, возможно, по-видимому, вероятно, должно быть, оч

7) E.Sweetser, “어원론에서 화용론까지 : 의미 구조의 은유적, 문화적 양상(박정운 옮김)” (박이정 출판사, 2006) p. 139-143

8) Г.А.Золотова, “Очерк функционального синтаксиса русского языка”, (M : Наука, 1973) , с.140-157

евидно, пожалуй 등이 있다. 그러나, 양상의 두 번째 관계인, '화자의 발화 내용에 대한 확신의 정도' 라는 개념에 관하여 '화행'과 '명제'가 구분되지 않고 '발화' 라는 하나의 개념으로 설명되고 있음을 알 수 있다. 이로 인해 발화 내에 확신을 나타내는 어휘와 불확신을 나타내는 어휘가 함께 사용되는 경우에 대하여 설명하기 어려운 문제에 봉착하게 된다. 다음의 예시를 살펴보자.

(5) Решение геополитических проблем России вперспективе, по-видимому, должно быть связано, во-первых, с замедлением и прекращением процессов дезинтеграции в рамках СНГ и возрождением их единого экономического пространства и, во-вторых, с продолжением налаживания тесных политических отношений и с Западом и с Востоком. [В. П.Максаковский. Географическая картина мира. Книга I. Общая характеристика мира (2003)

(향후 러시아의 지정학적 문제에 대한 해결책은, 아마도, 첫째, CIS 내 해체 과정의 둔화 및 중단과 공동 경제 공간의 부활, 둘째, 서방 및 동방과의 긴밀한 정치적 관계의 지속적인 구축과 틀림없이 관련되어 있다.)

должно быть(틀림없이)는 '향후 러시아의 지정학적 문제에 대한 해결책이 첫째, CIS 내 해체 과정의 둔화 및 중단과 공동 경제 공간의 부활, 둘째, 서방 및 동방과의 긴밀한 정치적 관계의 지속적인 구축과 틀림없이 관련되어 있다.'라는 명제가 필연적으로 참일 것이라는 판단을 표현하고 있는 반면, по-видимому(아마도)는 должно быть(틀림없이)를 포함하는 진술(향후 러시아의 지정학적 문제에 대한 해결책이 이하 두 가지와 관련되어 있음이 틀림 없다)에 대하여 화자가 완전히 확신하지 못하고 있음을 표명하는데 사용되었다. 한편, 아래의 예시에서 по-видимому는 '전파 망원경과 지구의 모든 컴퓨터 네트워크가 파괴되었다' 라는 명제가 참일 가능성이 있다는 화자의 판단을 나타내는 인식 양상어로 사용되고 있다.

(6) Мой разведчик давно уже не выходит на связь. По-видимому, радиотелескоп разрушен, а возможно уничтожена и вся компьютерная сеть на Земле. (А.Лазаревич)

(제 첩보부원이 오랫동안 연락이 끊겼어요. 전파 망원경이 망가진 것 같고, 지구의 모든 컴퓨터 네트워크도 파괴된 것 같습니다.)

러시아어의 양상어(부사, 조사, 삽입어로 기능) по-видимому p는 발화 p가 사태 Z에 대한 주관적 지각에 근거함을 의미한다. Z를 주관적 지각의 틀 안에서 정의함에 따라, 화자는 지각적 주체 S와 Z 사이에 존재하는 거리의 존재를 상정한다. 이 거리가 가장 잘 드러나는 경우는, 화자에게 닫혀 있는 사태들에 관하여 이야기될 때로, 이에 대해 화자는 어떤 확신의 일부를 가지고 추측할 수밖에 없는 경우이다. по-видимому는 형태에서 의미적 특성이 드러난다. 전치사 по는 по-моему мнению/убеждению, вижу по его глазам(나의 의견/신념에 따르면, 그의 눈으로 본다)와 같은 표현들에서 드러나듯이 “~에 의거하여”라는 의미를 지닌다. 그러므로, по-видимому의 видимое(보이는 것)는 화자의 발화가 의거하는 근원으로서 등장한다. 즉, 화자가 자신의 의견/신념, 그의 눈에 기대는 것과 유사하게, 어떤 사태에 관하여 이야기하기 위해 «보이는 것»에 기대는 것이다. 지각적 주체 S는 세계에 대한 자신의 이미지에 근거하여 세계의 일부분을 식별할 수밖에 없다. S가 바라보는 것은 S가 지니는 정신적 표상의 투사이다. 그러므로, 지각되는 요소(사태 Z)는 주관성과 분리될 수 없다.⁹⁾ 앞서 영어 양상 조동사 may의 '잠재적 장벽의 부재'라는 힘 역학적 구조가 실제적 차원을 넘어 인식적/화행적 차원으로도 은유적으로 확장됨을 보았다. 러시아어의 по-видимому 또한 은유의 관점에서 다층적(multi-layer)으로 그 의미를 분석해볼 수 있다. 앞서 언급하였듯이, по-видимому는 'S의 주관적 지각으로 인해 주어지는 사태 Z와 S 사이의 거리'라는 의미 구조를 함의하고 있다. 이러한 구조는 인식 세계와 화행 세계 둘 다에서 공유될 수 있다. 인식적 세계에서

9) К.Киселева, Д.Пайар “Дискурсивные слова русского языка контекстное варьирование и семантическое единство” (Москва “Азбуковник”, 2003)

по-видимому는 'S에게 보이는 것을 바탕으로 (주관적으로) 추론해보자면 사태 Z를 포함하는 명제는 참인 것 같다'라는 의미로 의역할 수 있을 것이다. 즉, 해당 명제의 진리성에 대하여 S는 다소 거리('필연'에서 좀 더 거리가 떨어진 '가능')를 두고 있다. 한편, 화행 차원에서 по-видимому는 'p라는 발화 행위(진술)는 S에게 보이는 것을 바탕으로 하므로(보여지는 것에 불과하므로), S는 해당 화행에 대하여 주관적 거리를 두고 표명한다'라는 의미로 풀어서 설명할 수 있을 것이다. по-видимому의 의미 분석을 통해, Зо лова를 비롯한 기존의 연구들에서 제시한 러시아어의 '발화에 대한 화자의 확신을 나타내는 인식 양상어'는 '인식적 차원'과 '화행 차원'을 구별하여 그 의미가 재분석될 필요가 있다. 화자(서술자)의 논리적 평가를 의미하는 양상어는, 인식적 차원'에서는 그것의 의미가 작용하는 '명제의 진리성'에 대한 추론적 판단을, '화행적 차원'에서는 해당 발화를 표명하는 것에 대한 화자의 '확신의 정도'를 드러낸다. 그리고 해당 양상어는 두 가지 차원에서 공유되는 의미 구조의 위상을 지니며, 그것은 인식적 차원에서 화행 차원으로 은유적 확장을 보인다.

IV. 결론

발언에 대한 화자의 심리적 태도를 나타내는 양상에 관한 기존 연구들에서 '추론의 인식 양상어'와 '확신의 담화 표지' 개념을 구별하지 못했던 이유는 발화의 '인식적 명제 차원'과 '화행(표명) 차원'을 구분하지 않았기 때문이다. 언어 양상은 실제 세계 영역에서 추론 영역과 화행 영역으로 확장될 수 있다. 영어 양상 조동사 may의 뿌리적(실재적 혹은 물리적) 이해는 확장되어 내용적(실재적) 영역 뿐만 아니라 인식 영역, 화행 영역에까지 대응됨을 살펴볼 수 있었다. 러시아어의 논리적 평가를 부여하는 양상어 по-видимому 또한 인식과 화행이라는 두 차원에서 다층적으로 그 의미를 은유의 관점에서 추론의 인식 양상어와 확신의 담화 표지로서 분석할 수 있었다. 즉, 러시아어의 '확신의 담화표지'는 '추론의 인식 양상어'로부터 은유적으로 확장된 개념인 것이다.

향후 연구에서는 по-видимому를 비롯한 인식에서 화행으로의 확장, 즉, 추론에서 확신으로의 의미 확장을 보이는 여러 러시아어 양상어들을 분석해 볼 계획이다. 더불어, 이들을 인식적 차원에서는 '가능-필연'의 척도(scalar)로, 화행적 차원에서는 '확신(commitment)의 정도'에 따른 척도(scalar)를 통해 분류해 볼 것이다. 그리고 두 차원 중 한 차원에서만 혹은 두 차원 모두에서 나타나는 양상어들을 조사해볼 계획이다. 후자의 경우는 인식적 추론의 영역과 화행(표명)적 확신(commitment)의 영역의 계면(interface)으로 바라볼 수 있을 것인데, 이러한 계면의 존재는 두 차원의 연속성을 함의할 수 있다. 조사를 통해 '추론'과 '확신'의 범주가 연속적 개념인 지에 관해 규명해보고자 한다.

참고문헌

1. E. Sweetser , “어원론에서 화용론까지 : 의미 구조의 은유적, 문화적 양상(박정운 옮김)”
(박이정 출판사, 2006)
2. J. Lyons “Semantics Vol.2 (강범모 옮김)” (한국 문화사, 2013)
3. R.L.Oswalt “The evidential system of Kashaya”, (In shafe and Nichols,1986)
4. R.W.Langacker “Foundations of Cognitive Grammar 2(김종도 옮김)”
(도서출판 박이정, 1999)
5. V. Dijk, “텍스트학(정시호 옮김)” (민음사, 1995)
6. Г.А.Золотова, “Очерк функционального синтаксиса русского языка”, (M : Наука, 1973)
7. К.Киселева, Д.Пайар “Дискурсивные слова русского языка контекстное варьирование и семантическое единство” (Москва “Азбуковник”, 2003)

【Abstract】

‘Epistemic modifiers of inference’ and ‘discourse markers of commitment’ in Russian

focusing on the expansion from ‘inference’ to ‘commitment’

Jeong, Ji Yoon

KNU

In this paper, I will argue that the existing studies on the aspects that indicate a speaker's psychological attitude towards an utterance have not been able to distinguish between the concepts of 'epistemic modality of inference' and 'discourse marker of commitment' because they do not distinguish between the 'epistemic propositional dimension' and the 'speech act dimension' of an utterance, and that 'discourse marker of commitment' is a metaphorical extension of the concept of 'epistemic modality of inference'.

This study will describe the linguistic categorical and semantic metaphorical extensions of the concepts 'inference' and 'commitment' through 'integrative research', a major trend and principle of modern linguistics. Considering the radial structure of language, in which other concepts are expanded on the basis of the underlying archetypes, gradually expanding new meanings and connotations, and constantly expanding categories, the linguistic phenomenon of 'inference' and 'commitment' in a wide range of structural possibilities will be analyzed comprehensively and holistically. Existing modal studies are mostly centered on the world of possibility and necessity, and research on the world of belief (reliability; certainty; commitment) is still lacking. This study will serve as a stepping stone for the expansion of modality research into the study of the world of belief, and for moving closer to the definition of modality, i.e., the psychological attitude of the speaker.

Key words epistemic modality, epistemic modifiers of inference, discourse
 : markers of commitment, expansion from ‘inference’ to
 ‘commitment’, belief, possibility and necessity

達句伐 遷都 企圖와 대구 중동 356-7번지 遺跡

김현지
경북대학교

目次

I. 머리말	III. 대구 중동 356-7번지 遺跡
II. 達句伐 遷都에 대한 연구 성과 검토	IV. 達句伐 遷都 企圖와 壽昌郡
	V. 맺음말

I. 머리말

『三國史記』新羅本紀 神文王 9年條에 達句伐 遷都 관련 기사가 전해진다.¹⁾ 달구벌 천도 기도는 천 년의 역사를 가진 新羅 내에서 있었던 유일한 천도 시도였다. 그러나 결론적으로 달구벌 천도는 좌절되었고, 이에 대한 기록 역시 『三國史記』新羅本紀 神文王條의 한 줄이 유일하다. 이러한 이유로 신문왕대 달구벌 천도는 그 중요성에 비해 활발하게 연구되지 않은 경향이 있다.

그러나 동시대의 高句麗와 百濟가 여러 차례 천도했던 반면 三國을 통일한 신라가 천도를 실패한 것은 그 자체만으로 주목할 만한 가치가 있다. 또한, 천 년이라는 기간 내 기도되었던 유일한 천도 시도였다는 점에서도 달구벌 천도가 가지는 의미는 상당하다. 더욱이 최근 통일신라 시대의 壽昌郡에 해당하는 대구 수성구 중동 일대에서 신라 王京인 경주에서 주로 출토되는 것과 유사한 기와들이 발견되었다. 이는 그 당시 달구벌의 위상과 중요성을 말해준다고 생각된다. 따라서 신문왕대 달구벌 천도를 단순히 실패 사례로 파악하고 넘어갈 것이 아니라 보다 깊이 있게 이해하고 다양한 시각으로 연구해야 할 것이다.

지금까지 달구벌 천도에 관한 연구는 문헌 자료를 중심으로 신문왕이 달구벌 천도를 기도한 배경, 천도의 대상지로 달구벌이 선정된 이유, 달구벌 천도의 실패 원인을 주로 살펴보았다. 그러나 ‘천도’라는 국가 중대사를 문헌 자료만으로 파악하는 것은 한계가 존재할 수밖에 없고, 이것과 관련 있을 것으로 보이는 유물이 천도 대상지의 범위에서 발굴되었기 때문에 고고학적 시각에서도 달구벌 천도를 검토할 필요가 있다. 문헌 자료와 고고학 자료를 함께 살펴볼 때, 달구벌 천도를 더욱 폭넓은 시각으로 파악할 수 있게 될 것이다.

1) 『三國史記』卷8 新羅本紀 第8 神文王 9年條. ‘王欲移都達句伐, 未果.’

이에 필자는 본고에서 신문왕대 달구벌 천도 기도를 수창군과 관련 지어 검토하고자 한다. 특히 수창군의 중심지역으로 추정되는 대구 수성구 중동 일대의 유적을 살펴 수창군과 달구벌 천도의 관계성을 추론해볼 것이다. 대구 수성구 중동 356-7번지 유적에서 통일신라 시기의 다양한 유물이 발견되었는데, 이는 수창군과 달구벌 천도의 관련성을 시사해준다고 생각된다. 따라서 달구벌 천도와 관련된 기존 연구성과를 바탕으로, 대구 수성구 중동 356-7번지에서 발굴된 유물에 집중하여 달구벌 천도를 살펴볼 예정이다. 이를 통해 신문왕대 달구벌 천도를 이해하는 데 보다 다양한 시각을 제공하고, 당시 달구벌이 가지고 있던 위상과 중요성을 더욱 분명히 밝히고자 한다. 또한, 달구벌 천도가 신라에 초래한 결과 역시 구명해보고자 한다.

II. 達句伐 遷都에 대한 연구 성과 검토

간단하게 언급되거나 전문으로는 다루어지지 않았던 ‘달구벌 천도’를 처음 전문으로 다룬 연구자는 朱甫 暉이었다. 그는 달구벌 천도를 삼국 통합 이후 편입된 고구려와 백제 유민들을 신라 주민화하기 위하여 영토 및 인민을 재배치하는 여러 사후 整地 작업의 마무리 작업으로 보았다. 달구벌은 ① 고대 사회부터 많은 사람이 살아가기에 적합한 자연지리적·지정학적인 요건을 갖춘 점²⁾, ② 교통상 요지인 점, ③ 城의 구조나 입지가 신라 왕경과 비슷하고 왕경의 지배집단과 親緣性을 가진 점 등을 근거로 천도 대상지가 되었다고 보았다.

달구벌 천도가 기도된 시기는 신문왕 즉위년(681)에 발생했던 金欽突의 亂으로 이미 왕권에 도전할 만한 귀족세력이 거의 제거된 상태였고, 통일 이후 진행된 체제 정비를 마무리할 만큼 국왕 중심 집권체제가 굳건한 상황이었다. 한편 달구벌 천도가 좌절된 해였던 689년 1월에 신문왕은 귀족세력의 주요 경제 기반인 祿邑을 혁파해 귀족세력의 힘을 약화시키고자 했다. 국왕 지지세력은 왕경 일대에 쌓아온 그들의 전통적인 인적·물적 토대까지 상실하게 될 것을 염려해 천도를 반대했다.³⁾ 주보돈의 연구는 달구벌 천도의 실패 원인을 국왕 반대세력이 아닌 국왕 지지세력의 반대로 본다는 점에서 천도의 실패 원인에 대한 새로운 시각을 제공한다. ‘달구벌’, ‘달성’, ‘월성’ 등 명칭에서 달구벌과 왕경의 친연성을 찾는다는 점 역시 흥미롭다. 그러나 달구벌과 왕경의 친연성을 과도하게 강조하여 다소 도식적인 결론을 도출하고 있다.

李泳鎬는 달구벌 천도 논의가 삼국통일 직후의 불안정한 정국과 관련 있다고 이해하였다. 신문왕은 父王인 文武王에 비해 통일전쟁에서 활약했던 무장세력, 친당적 귀족세력에게 더욱 강경한 정책을 펼쳤다. 이에 불만을 가진 金欽突·眞功·興元·軍官 등 전통 귀족세력이 신문왕 즉위년(681)에 김흠돌의 난을 일으켰다. 난은 빨리 진압되었지만 왕권에 반발하는 귀족세력의 움직임은 잔존했다. 신문왕 지지세력의 주축은 무열왕계와 김유신계였으며, 이들의 지향점은 전통 진골귀족세력과 달랐기 때문에 양 세력 간의 대립 및 갈등이 지속되었다.

이러한 상황 속에 달구벌 천도 기도가 계획되었으며, 천도가 구상된 것은 문무왕 말년으로 추정된다. 문무왕은 재위 21년(681)에 王京 一新 시도 실패 이후 천도를 통해 새로이 수도를 건설하고자 했고, 이를 계승한 신문왕이 9州 5小京 制度를 완비한 뒤 재위 6년(686) 무렵부터 본격적으로 천도를 준비하였다. 천도는 執事部에 의해 기획되었고, 천도 작업의 핵심 인물은 中侍인 大莊과 元師였다. 달구벌은 ① 왕경보다 지역 편재성 극복에 유리하고 광활한 점, ② 洛東江과 琴湖江이 있는 수륙교통의 요충지로서 조운 물

2) 월성동 777-2유적에서 쯤돌날 석기를 포함한 석기 제작장이 발견된 것으로 보아 대구지역에 최초로 사람이 살기 시작한 시기는 늦어도 후기 구석기 시대부터이다. 대구지역에 존재했던 小國의 명칭이 분명하지는 않으나 『삼국사기』에 등장하는 多伐國, 達伐國 등이 해당하는 것으로 추정된다.:김세기, 「대구지역 고대정치체의 형성기반과 달성토성의 위상-고고자료를 중심으로-」, 『대구사학』 132, 대구사학회, 2018, pp.6-14. 또한, 기원전 3세기에서 2세기의 것으로 편년되는 有肩銅斧나 靑銅竿頭飾 같은 청동기 유물들이 금호강 유역의 서변동과 신천동에서 발견되었는데, 이것은 대구지역에 청동기 유물들을 소유할 수 있는 지배세력이 존재하였음을 의미한다.:주보돈, 「大邱地域의 小國成立」, 『대구시사』 1, 대구광역시, 1995, pp.141-142.

3) 주보돈, 『신라 왕경의 이해』, 주류성, 2020, pp.621-651.

자 수송에 적합한 점, ③ 중대왕실과 관련 있는 경산의 인근인 점, ④ 왕경과 가까워 이동이 용이한 점에서 천도 대상지가 되었다. 그러나 달구벌 천도는 준비 기간이 신문왕 6년에서 9년 사이로 짧았고, 전통 진골귀족세력의 반대가 거세 계획 단계에 그쳤다. 경주 토착 진골귀족세력의 영향력에서 벗어나고자 시도된 달구벌 천도의 실패는 이후 왕권과 무력적 기반을 가진 진골귀족세력의 결탁을 가져왔다.⁴⁾

이영호의 연구는 달구벌 천도를 당시 정치적 상황과 관련 지어 이해하고 천도 진행 과정을 관부와 연계해 살펴본 점, 천도 실패 후의 신라 사회를 조명한 점에서 의미가 있다. 그러나 정치적 관점에 집중하여 달구벌 천도에 대한 고고학적 접근이 이루어지지 않았다.

奎德在는 신문왕이 왕경 6부에 살던 전통 진골귀족의 정치적 영향력을 약화시키고 강력한 왕권을 확립하기 위해 달구벌 천도를 계획했다고 보았다. 달구벌 천도론이 제기될 수 있었던 것은 王京人和 地方民에 대한 정치·사회적 차별이 사라졌기 때문이다. 신라 中古期에는 왕경 6부人에게 京位를, 지방 지배세력에게 外位를 수여해 지리 경계를 기준으로 그들을 차별했다. 그러나 眞德王代 왕경 6부인을 골품신분으로 편제해 골품신분만 관리로 선발하고, 文武王代 외위를 폐지하면서 신라 왕경이 반드시 경주여야 한다는 인식에 변화가 생겼다.

통일기 이전 왕경인이라는 사실만으로 특권을 누릴 수 있던 왕경 6부인에게 달구벌 천도는 자신들의 특권을 박탈하려는 조치로 여겨졌다. 이에 기존 왕경 6부의 지배세력들을 비롯한 진골귀족세력이 천도를 적극 반대했고, 천도 비용 역시 막대하여 달구벌 천도는 계획단계에서 무산되었다. 신문왕은 대안으로 왕경 범위를 오늘날 경주 시내 영역으로 축소하고 6부나 리의 영역을 재조정하였다. 또한, 바둑판 모양의 직선도로를 중심으로 왕경을 구획하고 직선도로로 구획된 일정 공간을 坊으로 설정한 뒤 그 내에 가옥이나 사찰, 관청 건물 등을 재배치했다.⁵⁾ 전덕재의 연구는 달구벌 천도를 6부 및 관등 제도와 연결해 이해했다는 점에서 주목되나 그의 왕경축소론에 대해서는 동의하기 어렵다.⁶⁾

한편 달구벌 천도와 수창군을 연결해 이해한 연구자로는 박성현, 진성섭, 차순철 등이 있다. 朴省炫은 신문왕이 唐의 都城制를 본격적으로 도입하고자 달구벌 천도를 시도했다고 보았다. 신문왕의 달구벌 천도 시도로 새로운 도성의 조영 공사가 이루어졌으며, 그 공사가 달구벌의 공간 구조에 영향을 미쳤다. 달구벌이 새로운 도성 후보지로 선정된 것 역시 物流 측면에서 가장 유리할뿐만 아니라 격자형 도시 구획에 적합했기 때문이다. 대구분지에서 새로운 도성 후보지로 가장 적합한 곳은 제일 넓은 평지가 있는 新川 좌우, 현재 수성구 일대였을 것이다. 대구 수성구 상동의 현 수성초등학교 일대에 일부 의미있어 보이는 남북도로가 존재하는데, 대체로 수창군의 중심구역으로 판단된다. 수창군은 현재 대구광역시 수성구, 달성군 가창면에 해당하며 중심지는 수성구 상동 및 중동 일대에 비정된다.⁷⁾ 박성현의 연구는 달구벌 천도에 고고학적으로 접근하였으나 달구벌 천도와 수창군의 관계에 대한 설명이 다소 미흡하다.

진성섭과 차순철은 신문왕 9년(689)에 서라벌을 벗어나 새로운 도성을 만들기 위해 달구벌 천도가 시도되었다고 설명했다. 새 수도의 내부공간은 기본적으로 중국의 坊里制를 참고하여 만들어졌을 것인데, 현재까지 수창군 관내에서 발굴조사된 자료를 복원해보면 이러한 방리의 흔적은 확인되지 않는다. 불규칙하긴 하나 수성구 상동과 중동에서만 남북도로와 동서도로로 공간이 구분된 양상이 일부 확인되는 것으로 보아 기반공사가 실시되지 않았거나 실시되었다 해도 도로망을 중심으로 일부만 이루어졌을 것이다. 통일기 유적은 수성구 관내인 상동, 중동 일대에서 집중적으로 확인되며, 유구와 유물의 내용을 볼 때 생활유적은

4) 이영호, 『신라 중대의 정치와 권력구조』, 지식산업사, 2014, pp.374-421.

5) 전덕재, 「新羅 神文王代 遷都論의 提起와 王京의 再編에 대한 考察」, 『新羅學研究』 8, 위덕대학교 신라학연구소, 2004, pp.89-121.

6) 그가 왕경축소론의 자료적 근거로 삼은 『삼국사기』 地理志 序文의 내용은 신라 당대 왕경의 모습을 그대로 보여준 다기보다 고려 중기 무렵의 인식이 반영된 것으로 보인다. 또한, 신라의 방제는 왕경의 중앙부에서 외곽으로 늘어 갔으나 멸망에 이를 때까지 끝내 방제가 실시되지 않은 지역도 존재했다. 왕경축소론은 이를 고려하지 않고 방제가 명백히 진행된 곳만을 왕경으로 설정하는 근본적 문제점을 가지고 있다.: 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.21-26.

7) 박성현, 「통일신라시대 금호강 유역의 공간 구조 개편」, 『백제문화』 56, 공주대학교 백제문화연구소, 2017, pp.31-50.

주로 7세기 이후부터 조성되어 8세기에 집중되었으나 수창군 설치(757년)보다는 앞서 조성된 것으로 보인다.

따라서 신문왕이 계획했던 천도의 대상지는 달구벌 중심지인 달성 주변이 아닌 신천 동쪽에 넓게 펼쳐진 수성들 즉, 수성구 상동, 중동, 수성동였을 것이다. 이곳은 남고북저의 평지로 새 도시공간 조성에 적합하며, 금호강 인근에 위치해 낙동강으로 쉽게 진입할 수 있다. 발굴된 유적들로 보아 7세기 이전에는 주로 경작지 등으로 이용되었을 가능성이 높아 새 도시 조성에 방해되는 요인도 거의 없었다. 반면 달구벌 중심지는 작은 수로들이 발달해 홍수가 문제였을 것이며, 도시 개발에 따라 달구벌 토착 세력과의 마찰도 불가피했을 것이다.⁸⁾ 이 연구는 당시 수창군의 위상과 대구 수성구 내 여러 유적지들을 고려하여 달구벌 천도를 살폈다는 의미가 있으나 천도 대상지가 달구벌이 아닌 수창군이었을 것이라는 의견은 따르기 어렵다.

이상 달구벌 천도와 관련된 기존 연구성과를 살펴보았다. 기존 연구성과는 주로 정치적인 관점에서 달구벌 천도의 문제를 다루고 있다. 이는 고고학 자료의 부재로 인한 어쩔 수 없는 한계로 보인다. 설령 고고학적 관점에서 파악한다 해도 유적이 발굴된 대구 수성구 중동 일대 즉, 수창군과 달구벌 천도의 관련성에 대한 설명이 미흡하다. 따라서 필자는 정치적 관점과 함께 고고학적 관점에서 달구벌 천도를 살펴보고, 특히 달구벌 천도와 수창군 사이에 어떠한 연관성이 있는지를 대구 중동 356-7번지 유적을 통해 구명할 것이다. 이를 위해 먼저 대구 중동 356-7번지 유적을 자세히 살펴보자.

Ⅲ. 대구 중동 356-7번지 遺跡

대구 중동 356-7번지 유적이 위치한 수성구는 대구광역시의 동쪽에 위치하며 남쪽으로는 청도군과, 동쪽으로는 경산시와 접한다. 중동은 수성구 서쪽에 자리하고, 해당 유적은 중동의 중앙부인 河成平坦地⁹⁾에 위치하며 퇴적양식은 沖積層¹⁰⁾에 해당한다. 총적층은 이토나 모래, 자갈, 점토 등으로 구성되어 유기물질이 풍부해 매우 비옥한 편이므로 중동 일대는 과거 도심구획 이전에 대부분 논경작지로 이용되었다. 기반암은 신생대 제4기층 중 하천 유로나 하천 바닥에 퇴적된 新期河成層¹¹⁾으로 이루어져 있다. 또한, 대구 중동 356-7번지 유적은 新川邊 右岸에 신천이 남쪽 골짜기를 지나 넓은 총적지로 이어지는 지점에 위치하며 유적의 남쪽에는 산지가 발달해 있다. 이러한 지리적 특성은 이곳의 주변을 중심으로 사람이 정착하고 마을이 번성했음을 보여준다. 해당 유적의 1km 이내에 23개의 비지정문화재인 다양한 매장문화재도 분포되어 있다.¹²⁾

대구 중동 356-7번지 유적에서 통일신라시대 주거지 7기, 수혈유구 2기가 조사되었는데, 주거지들은 1구역의 서쪽으로 치우쳐 위치하며, 수혈은 주거지 주변에 인접하여 조성되었다. 주거지들은 해발 60m 내외의 평탄지를 기반하여 서쪽의 신천을 따라 남북 방향으로 배치되어 있다. 주변에는 하천의 퇴적작용으로 형성된 넓은 총적지가 발달해 있는데, 이와 같은 지형 여건은 수로를 이용한 교통편의, 배후 습지 중심의 경작지 활용, 어로 등 식량 자원 확보에 다양한 이점이 있다. 주거지들은 하천의 침식작용과 최근까지의 覆土, 교란 등의 영향을 받아 잔존상태가 불량한 편인데, 조사된 통일신라시대 주거지 중 평면형태가 비교적 온전하게 남은 유구는 6호를 제외한 총 6기이다. 주거지의 시기는 그곳에서 출토된 유물들 중 把手附壺와 臺附盤片 동체부의 縱長馬蹄形文으로 볼 때 7세기 중엽에서 8세기 중엽까지로 볼 수 있다. 수막새의 형태나 치미의 형식 등 기와의 형식으로 볼 때는 주거지의 시기를 7세기 후반에서 9세기까지로 상정할 수 있다.

이 시기 주거지의 평면형태는 크게 방형과 장방형으로 구분되는데 방형의 주거지는 4호·5호(35%), 장방

8) 진성섭·차순철, 「통일신라시대 수창군 치소의 위치 검토」, 『한국고대사탐구』 37, 한국고대사탐구학회, 2021, pp.321-360.

9) 하천의 양쪽 가에 분포된 넓고 평탄한 지형을 뜻한다.

10) 물에 의해 운반 및 퇴적된 운적토를 의미한다.

11) 지금의 하천 유역에 퇴적된, 모래와 자갈로 이루어진 砂礫層으로서 두께는 약 20m 내외이다.

12) 역사문화재연구원, 『대구 중동(356-7번지 일원) 공동주택부지 내 유적 발굴조사 보고서』, 2021, pp.22-23.

형의 주거지는 1호·2호·3호·6호·7호(65%)로 장방형이 우세하나 방형과 장방형이 대체로 혼재한다. 6호와 7호 주거지는 주축 방향이 신천과 나란한 남북 방향으로 조성되었고, 방형의 주거지와는 달리 내부에 난방 시설이 확인되지 않는다. 이를 제외한 총 5기에서 주거지 내부의 난방시설이 확인되었으며, 통일신라시대에 주거지에 부가되었던 구들이 확인되었다. 구들의 구조는 평면형태를 기준으로 하여 ‘一’자형, ‘ㄱ’자형, ‘ㄴ’자형으로 구분되는데,¹³⁾ 해당 유적에서는 모든 형의 구들시설이 확인되었다.

수혈유구는 모두 1구역의 서쪽으로 치우쳐서 총 2기가 조사되었다. 확인된 수혈들은 평면 형태가 원형에 가까우며, 세부적으로 1호 수혈은 통일신라시대 3호 주거지의 남쪽으로, 2호 수혈은 통일신라시대 6호 주거지의 서쪽으로 인접해 있다. 내부에 별 다른 시설이나 부가된 구조가 확인되지 않아 정확한 성격 파악은 어렵지만 1호 수혈 바닥에서 일부 소결된 흔적이 있어 불을 땀던 것으로 추정해볼 수 있다. 2호 수혈은 내부에 다량의 잡석과 파쇄된 기와가 채워진 것으로 보아 수혈의 용도가 다 된 이후 쓰레기장 등으로 이용되었을 가능성이 있다.¹⁴⁾

1구역에서 확인되는 시대 미상 유구에는 건물지로 추정되는 석축유구가 있다. 석축유구의 내부가 1/2 이상 훼손되고 석축 역시 일부 훼손되어 명확하게 단정짓기 어렵지만 전체적인 구조는 외곽 경계석과 내부 방형 기단, 기단 내부에 방형의 건물이 위치한 것으로 추정된다. 외곽 경계석은 북쪽 기준 역사다리꼴 형태로, 규모는 북쪽 동서 단축 약 12m, 동쪽 장축 약 17m, 남쪽 동서 단축 약 6m로 확인되었다. 내부의 방형 기단부는 북쪽, 동쪽, 남쪽면을 따라 1단만 잔존하며, 기단부의 잔존 폭은 동서 방향이 약 8m, 남북 방향이 약 9m이다. 기단석은 크기 20~40cm 내외의 면석과 다듬어진 할석을 이용해 면을 맞추었다. 내부 방형 건물지는 북동쪽과 남동쪽 모서리에 70~80cm 크기의 초석을 기준으로 초석 간의 거리가 북쪽 동서와 동쪽 남북이 약 6m 가량이다. 이는 정면 2칸과 측면 1칸 또는 2칸의 소형 건물지 구조다.¹⁵⁾ 진성섭과 차순철은 건물 내부에 적심이나 초석이 확인되지 않는 점을 근거로 이 건물을 석축 석렬을 초석과 벽체로 이용해 만들었다고 추정했다. 또한, 그 규모가 사방 약 9m의 방형인 점을 근거로 일반 거주생활을 위한 건물이라기보다는 사당이나 제당으로 추정한 바 있다.¹⁶⁾ 건물지의 내부에서 유물은 출토되지 않았으나 외곽의 경계석과 기단부 사이에 높이 겹쳐 쌓은 파손된 통일신라시대 귀면와, 치미편, 막새류, 선문 계통 평기와 등이 혼입된 채 확인되었다. 이는 석축시설을 조성하는 과정에서 채워넣은 것으로, 바닥에 깔아 整地하는 데 이용되었거나 배수시설과 관련되었을 가능성이 높다.

또한, 瓦積 공간에서 확인된 치미는 2점으로, 날개부편과 보주형장식판이 있는 동부편이다. 전체 형식은 1줄 종대+동부무문+보주형장식판으로 경주 안압지, 경주 분황사 1중건 중문지, 경주 동궁과 월지, 경주 감은사지, 경주 불국사 출토품 등과 유사하다. 동부에 원형의 투공이 있으며, 전체적으로 분황사 중문지 출토 치미와 매우 유사하나 크기가 분황사 출토 치미의 약 2/3로 추정된다. 치미의 크기는 약 85cm로 추정되며, 이러한 크기는 동궁과 월지에서 확인된 치미보다 큰 것으로서 추정 건물지의 석축유구에 올라가기는 어려웠을 것이다. 추정 건물지의 기초부와 초석의 규모가 수습된 크기의 치미가 올라가기 어려운 구조이기 때문이다. 따라서 확인되는 기와들은 이 건물지에 사용된 것이 아니라 이전에 폐기된 후 건축부재로 사용되었던 것으로 보인다. 이에 따라 건물지의 시기는 출토유물의 시기보다 늦을 것으로 판단된다. 분황사 출토 치미가 775년에 중건된 중문에 사용되기 위해서 8세기 중반 즈음에 제작되었을 것임을 감안하면 본 유적의 치미도 8세기 중반 즈음에 제작되었을 것으로 볼 수 있다. 이에 따라 본 유적의 건물 역시 8세기 중엽 이후부터 운영되었을 것으로 판단된다. 그러나 해당 유적에서 귀면와나 치미 등 경주 지역의 기와들과 유사한 형태의 특수기와들이 확인되는 것으로 보아 석축유구 조성 이전, 대구 신천 주변에 중대형의 중요한 건물지가 위치했을 가능성이 있다.¹⁷⁾

13) ‘一’자형은 부뚜막이 돌출되지 않은 형태로, 부뚜막의 위치는 구들의 중앙 또는 한쪽 끝에 위치한다. ‘ㄱ’자형은 부뚜막이 한쪽으로 편재된 형태로, 일반적으로 벽체와 다소 이격되어 있다.

14) 역사문화재연구원, 앞의 보고서, 2021, pp.333-336.

15) 역사문화재연구원, 앞의 보고서, 2021, p.343.

16) 진성섭·차순철, 앞의 논문, 2021, p.346.

17) 역사문화재연구원, 앞의 보고서, 2021, pp.343-352.

또한, 주거지에서 토기 및 기와편 등이 출토되었는데 토기에는 소호, 파수부호편, 대부완편, 호형토기편 등이 있다. 컵형토기와 유사한 소호편은 편으로 출토되어 파수부가 확인되지 않고 인근의 대구 수성구 상동 우방아파트 상동유적 8호 주거지의 경질배와 비슷한 형태를 띤다. 또한, 경주 방내리고분군 2호분과 9호분, 경주 월산리고분 등에서 출토된 소호와 유사하다. 파수부호는 1호 주거지에서 일부만 확인되었다. 파수는 꺾수형파수로 끝을 말아 둥글게 성형해 동체부에 적합한 형태로, 이와 유사한 것이 인근의 대구 상동 172번지 유적, 대구 수성동 상동우방아파트 상동유적, 울주 화산리고분군, 경주 월산리고분군 A-55호, B-25호, B-28호 석곽묘에서 출토되었다. 1호 주거지에서 나온 대부완편은 동체부에 종장마제형문이 인화되어 있는데, 종장마제형문은 7세기 중엽에서 8세기 중엽까지 발달한 인화문 형태이다.

한편 통일신라시대 기와는 타날판¹⁸⁾의 길이가 단판 → 중판 → 장판으로 변하며 하단 내면 조정방법도 무조정이나 깎기 수법이 특징이다. 또한, 암기와 내면에 윤철흔¹⁹⁾이 보이지 않는 것이 특징이다. 대구 중동 356-7번지 유적의 통일신라시대 유구에서 출토되는 기와는 대부분 편으로 확인되었으나 1호 주거지의 수키와와 암키와에서는 중판 타날판의 흔적이 확인되었고, 하단 조정에서는 무조정이 확인되었다. 이에 따라 대구 중동 356-7번지 유적의 통일신라시대 주거지는 7세기 중반에서 9세기대에 형성된 것으로 추정된다. 시대 미상의 석축유구의 건물지 보강토에서는 통일신라시대의 종장마제연속문이 인화된 개편을 비롯해 귀면와, 치미, 연화문수막새, 당초문암막새, 평기와 등이 출토되었다. 귀면와는 원두방형이고 하단부에 반원형 홈이 있는 마루용 귀면와이다.²⁰⁾ 윤용희에 의하면 신라 귀면와는 6단계로 분류되며, 7세기 후반에 성립해 9세기 말 이후부터 쇠퇴한다.²¹⁾

막새류로 연화문수막새와 당초문암막새가 출토되었고, 연화문수막새의 형태는 단판 단엽형, 중판 복복엽형이 출토되었다. 중동 356-7번지 유적의 수막새 형태는 노윤성의 형식 분류에 의하면 8세기에서 9세기까지 확인되는 수막새 양식으로 볼 수 있다.²²⁾ 유적의 건물에 사용된 연화문수막새는 경주 월성이나 동궁과 월지에서 확인되는 ‘儀鳳四年皆土’명 연화문수막새와 유사하다. 그러나 연판 안에 간엽이 생략된 것은 경주 황남동 194-11번지와 12번지 유적에서 출토된 연화문수막새보다 늦은 시기의 형태이므로 사용시기는 8세기 중엽 이후로 추정된다. 주연부에 당초문이 시문된 모습은 경주 월지 유적 출토 귀면와의 주연 측면 장식과 연결되며, 경주 금장리 와요 출토품에 비해 퇴화된 모습이다. 귀면의 형태는 경주 전 영묘사지 출토품과 동일한 모습이며 제작시기는 8세기 후반 이후로 판단된다.²³⁾

이상으로 살펴본 바에 의하면 대구 중동 356-7번지 유적은 신라 중대왕실과 긴밀한 관계에 있었던 경산²⁴⁾ 인근에 위치한다. 본 유적에서 발굴된 통일신라시대 유적들은 그 시기가 거의 7세기 중엽에서 9세기까지로 한정되어 있다. 더불어 크기와 형태에서 약간의 차이는 있지만, 귀면와와 치미 등 출토 기와가 신라 왕경인 경주에서 발견되는 것들과 매우 유사하다. 이는 대구 중동 356-7번지 유적 내에 조성된 건물지가 상당히 품격 높은 곳이었음을 시사해준다. 이에 따라 대구 중동 356-7번지 유적이 위치했던 수창군도

18) 기와 제작 시 흙판 내부의 공기를 빼내 밀도를 높이기 위해 나무판으로 두드리는데, 이때 사용하는 나무판을 타날판이라고 한다. 타날판에는 각종 무늬와 글자가 새겨져 있고, 시대마다 크기와 모양이 다르다. 『성곽도시 울산을 말하다』기와조각 넣어 쌓은 ‘와적토성’으로 다양한 시기의 기와 나와, 경상일보, 2016.01.20., <https://www.ksilbo.co.kr/news/articleView.html?idxno=532170>.

19) 포목을 고정시키기 위한 흔적으로, 주로 암기와 내면에서 나타나는 횡방향의 흠을 일컫는다. 차인국, 「호남지역 고려시대 기와 가마 출토 평기와 연구」, 『중앙고고연구』 22, 중앙문화재연구원, 2017, p.14.

20) 역사문화재연구원, 앞의 보고서, 2021, pp.349-350.

21) 윤용희, 「신라 귀면와의 형식과 변천」, 『한국기과학회 학술대회 발표자료집』, 한국기과학회, 2018, p.189.

22) 노윤성, 「경주지역 통일신라시대 수막새의 형식과 편년」, 『한국기과학회 학술대회 발표자료집』, 한국기과학회, 2018, pp.110-115.

23) 진성섭·차순철, 앞의 논문, 2021, pp.346-348.

24) 신라 중대왕실은 무열왕계와 김유신계의 결합으로 성립되었다. 善德王 16년(647)에 ‘김춘추-김유신’ 체제에 반발한 진골귀족세력의 대표로 보이는 上大等 毗曇이 선덕왕을 폐위시키고자 난을 일으켰다. 이 난을 진압한 것이 김유신이었다. 당시 김유신은 押梁州(押督州, 오늘날의 경주)의 군주였다. 또한, 무열왕의 둘째 아들인 金仁問 역시 당에서 귀국했던 太宗武烈王 3년(656)에 압독주 총관에 제수되어 獐山城을 쌓았다. 『삼국사기』 지리지에 의하면 中岳 또는 父岳이라고 불리던 팔공산 역시 압독군에 소속되어 있었다. 이러한 점으로 보아 경산 지역은 중대왕실과 밀접한 관련이 있었던 것으로 보인다. 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.409-410.

품격 높았다고 생각되며, 따라서 달구벌 천도와 밀접한 관련이 있을 것으로 보인다. 이에 대해서는 장을 옮겨 달구벌 천도를 살펴보고 알아보도록 하자.

IV. 達句伐 遷都 企圖와 壽昌郡

달구벌 천도와 관련해 가장 먼저 논의하고자 하는 것은 달구벌 천도 기도의 진행단계이다. 이에 대해 주보돈은 천도를 위한 왕성 축성, 관아나 도로 건설, 사찰 창건 등의 기초 작업이 이미 상당한 수준으로 진행되었다가 천도를 실패했다고 보았다. 반면에 이영호는 짧은 준비 기간과 진골귀족세력의 강한 반대로, 전덕재는 진골귀족세력의 반대와 막대한 천도 비용으로 인해 달구벌 천도가 실행되지 못하고 계획단계에 그쳤다고 보았다. 사료를 통해 살펴볼 경우, 두 견해 모두 일리가 있다. 그러나 고고학 자료를 살펴보면 달구벌 천도 기도가 계획단계에서 그쳤다고 보기는 어려울 듯 싶다.

대구 중동 356-7번지 유적에서 발굴된 통일신라시대 유적이거나 유물의 형성 시기는 7세기 후반에서 8세기 후반에 집중되어 있다. 주거지는 7세기 중엽에서 8세기 중엽에 형성되었고, 출토된 기와는 7세기 후반에서 9세기에 제작되었다. 공교롭게도 유적 형성이 시작된 시기가 신문왕이 달구벌 천도를 기도했던 시기와 비슷하다. 더구나 출토된 토기나 귀면와, 치미 등의 유물이 지방에서는 거의 발견되지 않고 신라의 왕경인 경주에서만 주로 발굴되는 것과 매우 유사한 형태를 가지고 있다는 점도 주목해야 한다. 앞서 진성섭과 차순철은 본 유적의 건물을 사당 또는 제당으로 추정하는 바 있으나 이는 따르기 어렵다.

그 건물을 사당이나 제당으로 본다면, 그 곳에서 출토된 기와들이 왕경에서 사용되던 것과 유사할만큼 위상 높은 사당 또는 제당이었을 것이고, 어느 정도 규모가 있었을 것이다. 실제 진천에 위치한 삼국통일의 주역인 金庾信의 위패와 영정을 모신 吉祥寺의 본전인 興武殿²⁵⁾은 그 규모가 정면 5칸, 측면 2칸이다. 반면 해당 유적의 건물지는 초석 크기와 초석의 간격으로 보아 정면 2칸, 측면 1칸 내지는 2칸의 소형 건물지로 추정되므로 사당 또는 제당으로서는 그 규모가 작다고 볼 수 있다. 오히려 필자는 외곽 경계석과 기단부 사이에 통일신라시대의 여러 다양한 기와가 출토된 점, 해당 건물지가 위치한 1구역의 2호 수혈에서 다량의 잡석과 파쇄된 기와가 발견된 점 등을 고려하여 사당 또는 제당 같은 의례용 건물보다는 기와와 관련된 곳이 아니었을까 한다. 유적의 훼손 정도가 심해 현 상황에서 건물지의 성격을 단정하기는 어렵기 때문에 이 건물지에 대한 자세한 추정은 추후 과제로 삼고자 한다. 한편, 대구 수성구 상동 현 수성초등학교 일대에 일부 의미있어 보이는 남북도로가 존재하는데, 대체로 수창군의 중심 구역²⁶⁾에 해당한다.²⁷⁾ 이를 기준으로 하여 주변에 동서도로가 남쪽으로 2개, 서쪽으로 1개, 북쪽으로 1개 이상 보이고 남북도로가 북쪽에서 최소 4개, 남쪽에서 3개가 확인된다.²⁸⁾ 물론 이것으로 방구획이 이루어졌다고 보기는 어렵지만 도로가 구획되었다는 사실은 주목된다.

문헌자료에서도 달구벌 천도 기도가 실행되었을 것이라는 근거는 찾을 수 있다. 『삼국사기』 신라본기에 달구벌 천도가 기록되었다는 점이 대표적이다. 달구벌 천도가 계획단계에 그치고 실행되지 않았다면 굳이 기록으로 남길 필요는 없었을 것이다.²⁹⁾ 더불어 신문왕 6년(686)에 土木, 營繕 담당의 例作典이 例作府로 승격되고, 그 장·차관인 丞과 卿이 설치되었다는 점과 천도 작업 진행 중에 집사부 중시로 취임했다가 천도 실패 이후 병을 이유로 사임한 원사의 경우도 주목된다. 공사 관련 관청의 개편은 달구벌 천도의 준비

25) 『新增東國輿地勝覽』에 의하면, 신라 시기부터 金庾信의 胎가 묻힌 胎靈山 아래에 사당을 건립하고 國行祭를 지냈다. 길상사는 壬辰倭亂, 丙子胡亂, 대홍수 등으로 인해 폐허가 되었다가 최종적으로 1926년에 재건되었다.

26) 수창군의 중심지는 수성구 상동 및 중동 일대에 비정할 수 있다. 박성현, 앞의 논문, 2017, p.34., 한편, 진성섭과 차순철은 수성구 상동과 중동 일대를 수창군으로 판단하고 이곳을 천도 대상지라고 추정했다. 『삼국사기』에 ‘王欲移都達句伐’이라고 적힌 것은 달구벌이 오래도록 그 지역을 대표하는 명칭이었으므로 엄밀히 지역을 구분하지 않고 단순히 관습적으로 이를 기록했기 때문이라고 보았다. 진성섭·차순철, 앞의 논문, 2021, pp.356-357.

27) 박성현, 앞의 논문, 2017, pp.46-47.

28) 진성섭·차순철, 앞의 논문, 2021, p.353.

29) 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.623-624.

작업으로 보여지며, 집사부 중시의 취임과 사임은 달구벌 천도가 집사부에 의해 진행되었음을 보여주지 때문이다.³⁰⁾ 이와 같은 점들로 보아 달구벌 천도 기도는 실제 실행단계까지 진행되었다가 좌절된 것이 아닌가 한다. 다만 방리 흔적을 찾을 수 없는 점이나 의미있는 도로가 일부만 발견된 점을 고려하면 천도를 위한 기반공사가 이루어진 지 얼마 지나지 않아 초반에 중지되었을 것이다.

한편 새 수도 건설을 위한 기반공사가 먼저 이루어진 곳은 달구벌이 아닌 수창군이 아닐까 한다. 당시의 수창군은 喟火郡으로서 토착세력이 부재했다. 이는 위화군과 관련된 토성이나 고분군이 전혀 발견되지 않았다는 점에서 충분히 추론 가능하다. 그러나 위화군은 당시까지 중심지로 여겨진 달구벌과 달구벌의 중심지로 생각되는 達城³¹⁾의 근처에 위치했다. 이에 더해 신라 중대왕실과 밀접한 관련이 있던 경산과도 동쪽 경계를 접하며, 오히려 경산과의 거리는 달구벌보다 가까웠다. 이러한 점으로 보아 위화군 역시 달구벌과 마찬가지로 중요한 곳이었을 것으로 생각된다.

수창군의 중심지로 추정되는 수성구 상동과 중동 일대에 통일신라시대 유적이 집중되어³²⁾ 있는 반면, 달구벌에서는 극히 일부만 발견된다는 점³³⁾ 역시 달구벌보다 수창군에 기반공사가 먼저 이루어졌을 것임을 보여준다. 또한, 신문왕이 獠山城을 순행했다³⁴⁾는 사실도 주목된다. 『古記』의 기록에 따르면, 신문왕은 재위 9년(689)에 新村에 행차하여 잔치를 베풀고 음악을 연주하게 하였다. 신촌의 위치에 대해서는 의견이 분분하나 『삼국사기』 신라본기에 등장하는 신문왕의 행차는 장산성 순행이 유일하기 때문에 신촌 행차를 장산성 순행으로 보아도 무리가 없을 것이다. 결국 신문왕은 달구벌 천도 공사가 진행 중이던 윤 9월 26일에 56명의 대규모 歌舞團을 거느리고 장산성에 행차하여 잔치를 베풀고 음악을 연주케 한 것으로 보인다. 아마 신문왕의 행차는 달구벌 천도 공사를 격려하기 위함이었을 것으로 생각된다.³⁵⁾ 장산성³⁶⁾과의 거리는 달구벌보다 수창군이 가깝다는 점을 감안한다면 신문왕의 장산성 행차는 수창군에서 이루어지던 천도의 기반공사를 고무하기 위해서였을 것으로 보인다.

그러나 기반공사가 수창군에 먼저 이루어졌다고 해서 천도의 대상지가 수창군이었던 것은 아니다. 신문왕이 달구벌 천도를 기도할 당시까지 대구 지역의 중심지는 달구벌이었던 것으로 보인다. 달구벌은 신천의 서쪽 지역에 위치해 대구의 중심부에 해당했다.³⁷⁾ 또한 대구 지역이 달구벌로 통칭되었던 점이나 達伐城을 축조하고 奈麻 克宗을 성주로 삼았던 점을 고려하면 달구벌이 군치이자 정치의 중심지였을 것이다.³⁸⁾ 반면 당시 수창군은 위화군으로, 대응되는 토성이나 고분군이 발견되지 않는 것으로 보아 세력이 매우 미약했던 것으로 생각된다. 물론 이는 토착세력의 부재를 의미하고, 그렇기에 천도에 유리한 조건이었을지도 모른다. 그러나 토성의 부재는 수도 방어 측면에서 불리하게 작용할 수 있다. 더욱이 달구벌은 일찍이 신라에 복속되었던만큼³⁹⁾ 신문왕의 천도에 강력히 저항할 수 있는 토착세력도 없었을 것이다. 이러한 상황에서 굳이 방어에 유리한 토성을 가진 곳이 아닌 토성이 없는 곳에 수도를 건설할 이유는 없어 보인다. 뿐만 아니라 신문왕대 천도를 기록한 『삼국사기』에 ‘달구벌’로 천도하려 했다는 문장이 남아있다. 이를 고려하면 천도 대상지는 수창군이 아닌 달구벌이었을 것이다. 따라서 새 수도 건설을 위한 기반공사는 수창군에서 먼저 진행되었지만 천도의 최종 목적지는 달구벌이었다고 생각된다.

30) 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.401-418.

31) 박성현, 앞의 논문, 2017, pp.40-41.

32) 진성섭·차순철, 앞의 논문, 2021, p.356.

33) 삼한문화재연구원, 『대구 태평로2가(15-1번지 일원) 주상복합 신축공사부지 내 大邱 太平路2街 12-2番地 遺蹟』, 2022, p.192.

34) 『三國史記』 卷8 新羅本紀 第8 神文王 9年條. ‘秋閏九月二十六日, 幸獠山城.’

35) 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.415-416.

36) 『삼국사기』 신라본기, 지리지, 列傳 등에 의하면 獠山郡은 押梁小國, 즉 지금의 경산시에 해당한다. 장산성의 위치에 대한 의견이 분분하지만 여기서는 경산시에 비정하고자 한다.

37) 이문기, 「『新羅 壽昌郡護國城 八角登樓記』로 본 新羅末 大邱 豪族 再論」, 『東方漢文學』 63, 동방한문학회, 2015, pp.167-168.

38) 후보돈, 앞의 논문, 1995, p.149.

39) 『삼국사기』에 의하면 沾解尼師今 15년(261)에 達伐城을 축조하고 奈麻 克宗을 城主로 삼았다. 이로 보아 대구 지역은 아무리 늦어도 261년 이전에 신라에 복속되었던 것으로 보인다.; 후보돈, 앞의 논문, 1995, p.145.

그렇다면 신문왕이 달구벌 천도를 기도한 이유는 무엇일까. 신문왕은 삼국통일이 완수되고 5년 뒤인 681년에 즉위했다. 삼국통일이라는 대업 완성 이후 즉위함에 따라 신문왕은 새로이 편입된 구 백제계와 구 고구려계 유민들을 신라 주민화하기 위한 영토 및 인민 재배치 작업이 필요했고, 즉위 이후 문무왕대부터 이어진 통합 정책과 체제 정비를 진행했다. 예로, 신문왕은 삼국통일 이전에 만들어진 4개의 摺幢에 683년에서 688년에 걸쳐 구 백제계와 구 고구려계로 구성한 5개의 서당을 추가하여 9서당을 완성하였다.⁴⁰⁾ 뿐만 아니라 신문왕은 즉위한 이후부터 國學 등의 기관을 설치하고 位和府, 工匠府, 例作府, 船府 등의 관부를 새로 정비했다. 또한, 재위 5년(685)에는 完山州, 菁州, 西原小京, 南原小京 등을 설치해 여러 州와 郡의 백성들을 그곳에 나누어 살도록 했다.⁴¹⁾ 또한, 石山縣, 馬山縣, 孤山縣, 沙平縣 등의 네 縣을 설치하고 泗泚州를 군으로 삼았으며 熊川郡을 주로 삼는 등 주·군·현을 재정비하였다. 재정비의 마지막 과정으로서 689년에 西原京城을 축조해 9주 5소경제를 완성했다. 이는 사실상 삼국통일 이후 진행된 지방에 대한 전체적 整地 작업을 마무리한 것이었다.⁴²⁾ 이에 신문왕은 통일왕국으로의 출발을 위해 최종적으로 천도를 단행하려 하였다.

그 연장선상에서 신문왕은 통일왕국으로서의 새 출발을 기대하며 경주 토착 진골귀족세력의 영향력으로부터 벗어나고자 달구벌 천도를 기도했을 것이다. 삼국통일은 완수되었지만 오랜 전쟁으로 인하여 불안정한 상황 속에 즉위했던 신문왕은 왕좌에 앉은 그 해에 장인이자 전통 진골귀족세력이었던 김흠돌이 일으킨 반란을 겪었다. 물론 빠른 시일 내에 반란을 진압하긴 했지만, 이는 신문왕이 전통 진골귀족세력을 약화시켜야 한다는 생각을 가지게 하는 계기가 되었을 것이다. 실제 신문왕은 김흠돌의 난에 가담한 귀족세력을 강력히 처단하고, 侍衛監을 없앤 뒤 將軍 6인을 두었다.⁴³⁾ 장군에는 級滄에서 阿滄까지의 비교적 낮은 관등의 소지자가 임명되었는데, 이는 진골귀족세력에 대한 신문왕의 견제를 보여준다. 녹읍 폐지도 신문왕이 진골귀족세력을 견제하고 있었음을 보여주는 정책 중 하나이다. 이처럼 신문왕은 꾸준히 진골귀족세력의 영향에서 벗어나려 했고, 달구벌 천도는 그러한 신문왕의 노력의 최종 단계였다.

신문왕이 천도를 기도한 이유를 살펴보았다면, 천도의 대상지가 왜 하필 달구벌이었는지도 살펴보아야 한다. 달구벌은 신라 왕경인 경주분지보다 더 큰 분지 지역으로, 방어에 유리하다. 신라는 일찍부터 羅城을 축조하지 않고 주변의 산성을 수도의 방어시설로 활용해왔기 때문에 나성 축조와 같은 큰 토목공사를 하지 않더라도 산성을 이용한 방어가 용이한 달구벌은 좋은 선택지였을 것이다. 더불어 낙동강과 금호강을 끼고 있어 수운이 편리하고 소백산맥을 넘어 서북방과 서남방으로 진출하기에도 편리한 교통상의 요지였다. 더구나 달구벌을 포함한 대구 지역은 구래의 신라 영역 중 몇 안되는 농경지대로 풍부한 농업생산력이 보증되었다. 中祀를 지내던 신라의 五岳 가운데 中岳 혹은 父岳으로 불렸던 팔공산을 끼고 있는 지역이라는 점도 주목된다. 중악이라는 명칭은 영역의 중심에 위치한 산이라는 의식이 반영되어 있기 때문에 중악을 끼고 있는 대구 지역도 영역의 중심지라는 인식이 성립되었을 가능성이 있다.⁴⁴⁾ 또한, 부악이라는 명칭도 ‘아버지 산’이라는 뜻으로, 팔공산에 대한 신라인들의 의식을 보여준다.⁴⁵⁾

물론 이러한 자연지리적·지정학적 요인 역시 중요했겠지만, 신문왕이 경주 토착 귀족세력의 영향력에서 벗어나고자 천도를 기도했던 만큼 정치적인 요인이 가장 중요했을 것으로 보인다. 대구 지역은 일찍이 신라에 복속되어, 왕경인 경주와 달리 국왕을 견제할 수 있을만한 토착 세력이 거의 전무했다. 경주 토착 세력과의 대립에 이골이 났던 신문왕에게 이러한 달구벌은 매력적인 곳이었을 것이다. 또한, 달구벌이 중대 왕실과 밀접한 관련이 있던 경산의 인근인 점 역시 주목된다. 이 외에도 왕경에 비해 내륙에 위치한 달구벌은 보다 광활해 새로이 편입된 유민들을 수용하기에 유리했으며, 비교적 왕경과 근거리에 위치해 이동에

40) 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.393-394.

41) 『三國史記』卷8 新羅本紀 第8 神文王 5年條. ‘五年, 春, 復置完山州, 以龍元為摠管. 挺居列州以置菁州, 始備九州. 以大阿滄福世為摠管. 三月, 置西原小京, 以阿滄元泰為仕臣. 置南原小京, 徙諸州郡民戶分居之.’

42) 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.621-624.

43) 『三國史記』卷8 新羅本紀 第8 神文王 元年條. ‘冬十月, 罷侍衛監, 置將軍六人.’

44) 이문기, 「新羅의 三國統一과 大邱의 變化」, 『대구시사』 1, 대구광역시, 1995, pp.250-251.

45) 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.646-647.

도 유리했다.⁴⁶⁾ 이와 같은 여러 가지 이유에서 신문왕은 달구벌로 수도를 옮기려 했을 것이다.

달구벌로 천도하려는 신문왕의 의지가 강했음에도 불구하고 달구벌 천도가 실패한 이유는 경주 지역의 토착 진골귀족세력이 천도를 반대했기 때문이다. 일반적으로는 국왕에 반대하는 세력의 강한 반대로 달구벌 천도가 좌절되었다고 본다. 물론 국왕과 뜻을 달리 하는 세력들의 반대 역시 존재하며, 달구벌 천도에 상당히 영향을 미쳤을 것이다. 그러나 신문왕이 달구벌로 천도하려고 했던 시기는 신문왕 즉위년(681)에 발생했던 김흠돌의 난으로 국왕 반대 세력이 대부분 제거된 상태였다. 더욱이 그들이 신문왕의 행보에 반대하려 했다면 달구벌 천도 이전 신문왕이 진행했던 체제 정비도 반대하여 그 시행이 어려웠을 것이다. 그러나 신문왕은 체제 정비를 진행할 수 있을 만한 왕권을 가지고 있었다. 그보다는 신문왕의 정책을 지지하고 뜻을 함께했던 귀족세력이 반대하여 천도를 실패했다고 보는 것이 더욱 타당할 것으로 생각된다.

신문왕은 재위 7년(687) 5월에 교서를 내려 文武官僚에게 차등 있게 官僚田을 지급했다.⁴⁷⁾ 이는 관료보수로서 관료전을 지급하여 진골귀족세력을 관료화하려는 목적에서 시행된 것으로 보이며, 이를 통해서 신문왕이 진골귀족세력을 견제하고 있었음을 알 수 있다.⁴⁸⁾ 또한, 달구벌 천도를 실패했던 해인 재위 9년(689) 1월에 신문왕은 귀족세력의 주요 경제 기반이던 녹읍을 폐지하고 1년 단위로 祿俸制를 실시했다.⁴⁹⁾ 이는 김흠돌의 난을 진압하고 신문왕 체제 정비를 지지한 세력에게도 예외는 아니었다. 국왕 반대세력 제거 이후 녹읍의 혜택을 가장 많이 받은 이들이 국왕 지지세력이었기 때문에 그들의 반발은 충분히 예상할 수 있다. 이들의 입장에서 보면 오랜 경제 기반을 빼앗긴 상태에서 천도로 인해 지금까지 쌓아온 인적·물적 기반까지 모두 빼앗길 위기에 처한 것이다.⁵⁰⁾ 이러한 상황에서는 신문왕 지지세력이라 하더라도 천도를 반대하지 않을 수 없었을 것으로 보인다. 잦은 자연재해와 여러 사찰 창건 및 성 축조로 인해 쌓인 백성들의 피로 역시 문제가 되었을 것이다. 비슷하게 문무왕이 재위 21년(681)에 왕경에 새로운 성을 축조하려 하자, 삼국통일 과정 중에 쌓인 백성들의 피로를 근거로 義湘이 축성을 만류하여 공사를 그만둔 적이 있었다.⁵¹⁾

어떠한 일에도 후유증은 남기 마련이다. 특히 천도와 같은 중대사의 실패는 더욱 그렇다. 궁극적으로 신문왕은 달구벌 천도를 통해 경주 토착 진골귀족세력의 영향력에서 벗어나 통일국가로서 새롭게 출발하고자 했을 것이다. 국왕에 반대할 수 있는 토착 세력이 거의 전무한 달구벌을 천도 대상으로 선정한 것 역시 그러한 목적 때문이었다고 볼 수 있다. 그러나 결국 천도가 좌절되며 신문왕의 바람도 무너졌다. 신문왕은 천도에 실패하고 2년 뒤 재위 11년(691) 3월 1일에 아들 理洪을 태자로 책봉하였는데⁵²⁾, 당시 태자의 나이는 5세였다. 신문왕이 이토록 급하게 태자를 책봉한 것에는 분명 달구벌 천도의 실패가 큰 영향을 미쳤을 것이다. 이는 천도의 실패로 인해 신문왕이 벗어나지 못한 경주 토착 진골귀족세력의 영향력으로부터 왕위계승의 안전을 보장받기 위한 조치였다고 볼 수 있다. 그러나 신문왕의 이러한 노력에도 불구하고 이듬해 신문왕이 사망하며 그의 노력은 결실을 맺지 못했다. 신문왕 사망 후 태자 이흥이 6세의 나이에 즉위해 孝昭王이 되었고, 모후인 神穆太后的 섭정이 이어졌다. 설상가상 국왕에 대한 진골귀족세력의 반발은 계속되었고 신목태후와 효소왕이 연달아 사망하며 신라의 상황은 더욱 악화되었다. 효소왕에 이어 聖德王, 孝成王, 景德王, 惠恭王이 즉위했으나, 전통 진골귀족세력의 영향력을 극복하지 못하고 오히려 혼인과 재혼을 통한 중대 왕실과 진골귀족세력의 결탁이 이루어지게 되었다.⁵³⁾

한편 신문왕의 달구벌 천도가 실패함에 따라 수창군의 위상도 변화했다. 신문왕이 달구벌로 천도하려 했던 것으로 보아 7세기 후반에 대구 지역의 중심지는 달구벌이었을 것이다. 이는 고총고분의 규모나 분포

46) 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.407-412.

47) 『三國史記』 卷8 新羅本紀 第8 神文王 7年條. ‘五月, 教賜文虎 官僚田有差.’

48) 박명호, 「新羅 中代 支配體制 研究」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2010, pp.99-109.

49) 『三國史記』 卷8 新羅本紀 第8 神文王 9年條. ‘九年, 春正月, 下教, 罷内外官祿邑, 逐年賜租有差, 以爲恒式.’

50) 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.625-630.

51) 주보돈, 앞의 저서, 2020, pp.624-625.

52) 『三國史記』 卷8 新羅本紀 第8 神文王 11年條. ‘十一年, 春三月一日, 封王子理洪爲太子.’

53) 이영호, 앞의 저서, 2014, pp.418-419.

양상으로도 추론이 가능하다. 그러나 『삼국사기』 지리지에는 위화군 즉, 수창군이 달구벌의 郡治였다고 기록되어 있다.⁵⁴⁾ 이 위상의 전도는 달구벌 천도 실패에서 비롯되었을 것이다. 달구벌 천도 실패 후 달구벌의 세력을 약화시키는 사후 처리 작업으로서 위화군으로 군치를 옮기고 그 위상을 높인 것으로 이해된다.⁵⁵⁾

수창군의 위상이 높아졌다는 것은 수성구 상동과 중동 일대에 통일신라시대 유적과 유물이 집중되어 있다는 점에서도 짐작할 수 있다. 특히 대구 중동 356-7번지 유적에서 나온 연화문수막새나 귀면와 등의 주요 사용 시기가 8세기 중엽 이후부터라는 것도 주목된다. 수창군의 중심지역에서 왕경에서 사용하던 것과 유사한 8세기대 유물이 나왔다는 것은 달구벌 천도의 실패 이후 수창군의 위상이 높아졌음을 보여주기 때문이다. 후대에도 수창군의 위상이 작지 않았다는 것은 孝恭王 12년(908)에 崔致遠이 찬술한 『壽昌郡護國城八角登樓記』를 통해서도 알 수 있다. 호국성이나 팔각등루가 세워진 南嶺은 그 위치에 대해 정확히 확신할 수 없으나 그 명칭으로 보아 수창군 내 존재했던 것은 확실하다. 최치원은 혼란스러운 당대 신라 현실을 부정적으로 바라보면서도 저변에는 신라에 대한 자부심과 애착을 가지고 나라를 지켜내고자 이를 찬술했다.⁵⁶⁾ 혼란스러운 상황으로부터 국가를 지키기 위해 세워진 ‘호국성’이 ‘수창군’에 위치했다는 것은 하대에도 수창군의 지위가 높았음을 시사한다.

V. 맺음말

이상으로 대구 중동 356-7번지 유적과 신문왕대 달구벌 천도에 대해 알아보았다. 지금까지 달구벌 천도에 관한 연구는 달구벌 천도와 연관지을 수 있을만한 고고학 자료의 부재로 인해 불가피하게 정치적인 관점으로만 달구벌 천도를 이해하는 경향이 있었다. 그러나 대구 중동 356-7번지 유적이 발굴되면서 달구벌 천도를 고고학적 관점에서 바라볼 수 있게 되었다. 이에 필자는 본고에서 대구 중동 356-7번지 유적을 살펴보고 이를 바탕으로 달구벌 천도와 수창군의 관련성을 탐구해보았다.

대구 중동 356-7번지 유적은 수창군의 중심지로 비정되는 수성구 중동 일대에 위치한다. 이 곳에서 발굴된 통일신라시대 유적과 유물의 시기는 주로 7세기대에서 9세기대, 특히 7세기 후반에서 8세기 후반으로 한정되는데, 이 시기는 달구벌 천도 기도 시기와 비슷하다. 더구나 본 유적에서 출토된 귀면와, 치미 등의 기와가 신라 왕경에서 발견되는 것과 매우 유사하다는 점은 이 유적이 달구벌 천도와 관련 있었을 것임을 보여준다. 이 유적이 달구벌의 중심지인 달성과 중대왕실의 관심을 받았던 경산에 가까이 위치했다는 점도 주목할만 하다.

대구 중동 356-7번지 유적에서 나온 통일신라시대 유물의 형성 시기가 달구벌 천도 기도 시기와 비슷하다는 점, 본 유적에서 왕경에서 주로 발견되는 것과 매우 유사한 기와가 발견된 점, 수창군의 중심지인 수성구 상동에서 일부 의미있는 도로가 확인된 점 등으로 보아 달구벌 천도는 계획단계에 그치지 않고 기반공사 초반까지는 진행되었을 것이다. 그러나 기반공사는 달구벌이 아닌 수창군에서 먼저 진행되었던 것 같다. 중동 356-7번지 유적을 비롯한 수성구 상동 및 중동에 통일신라시대의 유적이 집중되어 있고, 일부 도로가 발견되었으며, 신문왕이 순행했던 장산성이 달구벌보다는 수창군에 더 가깝기 때문이다. 달구벌이 아닌 수창군에 먼저 기반공사가 실시되었던 이유를 명확하게 밝히기는 어렵지만 토성 등의 부재를 먼저 해소하기 위해 그러했던 것이 아닌가 생각된다. 이에 대해서는 추후에 더욱 자세히 알아보고자 한다.

신문왕은 삼국통일 이후 새롭게 편입된 구 백제계와 구 고구려계 유민들을 받아들이기 위해 영토와 인민을 재배치할 필요가 있었다. 그 필요성에 따라 9서당을 완성하고 주·군·현을 새로 정비하며 9주 5소경제

54) 『三國史記』雜志 第3 地理 1. ‘壽昌郡 壽一作嘉., 本啣火郡, 景德王改名. 今壽城郡. 領縣四. 大丘縣, 本達句火縣, 景德王改名. 今因之.’.

55) 주보돈, 「新羅 麻立干時代の 大邱」, 『嶺南文化財研究』 23, 嶺南文化財研究院, 2010, pp.16-17.

56) 이문기, 「崔致遠의 현실인식과 ‘新羅 壽昌郡護國城 八角登樓記’의 찬술 배경」, 『新羅史學報』 50, 신라사학회, 2020, pp.302-303.

를 완성하였다. 이렇게 지방을 정비하고 난 뒤 최종 작업으로서 달구벌 천도를 진행한 것이다. 또한, 통일 왕국으로서의 새 출발을 위하여 경주 토착 진골귀족세력의 영향력에서 벗어나고자 천도를 기도했던 것으로 보인다. 이러한 의도는 달구벌 천도 이전에 신문왕이 시위감을 없앤 후 장군을 설치하고 녹읍을 폐지한 것에서도 충분히 파악할 수 있다. 신문왕이 천도하려 했던 달구벌은 신라 왕경에 비해 다양한 자연지리적·지정학적 이점을 갖고 있었다. 이러한 이점 외에 달구벌은 중대왕실과 밀접한 관련이 있는 경산의 인근에 위치하고, 토착세력이 거의 전무하다는 정치적 장점이 있었기 때문에 천도의 대상지가 되었을 것이다.

장산성에 친히 행차할만큼 달구벌 천도에 대한 신문왕의 의지는 강했지만 결국 귀족세력의 강력한 반대로 천도가 좌절되었다. 물론 국왕에 반대하는 세력의 저항도 있었겠지만, 달구벌 천도가 완료되기 이전에 실시되었던 녹읍 폐지로 인해 국왕 지지세력이 천도를 반대한 것이 결정적인 실패 요인이었을 것이다. 달구벌 천도를 통하여 경주 토착 귀족세력의 영향력에서 벗어나 새로운 통일국가로의 도약을 원했던 신문왕의 바람은 끝내 이루어지지 못했다. 달구벌 천도의 실패 이후 중대왕실은 진골귀족세력의 영향력에서 벗어나지 못하고 여러 번의 혼인과 재혼을 통해 오히려 진골귀족세력과 결탁하게 되었다. 한편 달구벌 천도 실패 이후 수창군의 위상은 더욱 높아졌다. 삼국시대에 대구 지역의 중심지는 달구벌이었으나 달구벌 천도 실패 이후 위화군이 군치로서 중심지역이 되었다. 높아진 수창군의 위상은 수성구 상동 및 중동의 각종 통일신라시대 유적과 최치원의 『수창군호국성팔각등루기』를 통해서도 확인할 수 있다.

달구벌 천도는 기원전 57년부터 935년까지 약 천 년이란 시간동안 존속한 신라에서 있었던 유일한 천도 시도였지만 달구벌 천도에 대한 사료 부족과 그 결과가 실패였다는 것을 이유로 그 중요성에 비해 활발히 연구되지 않았다. 그러나 동시대에 행해진 천도 시도 중 유일하게 실패한 천도라면, 그 자체로 의미가 있다. 때로는 실패한 경험이 성공한 경험보다 많은 것을 말해주는 때문이다. 더구나 그 실패 경험이 삼국을 통일한 신라의 경험이라면 더욱 주목할만 하며, 이에 대한 이해는 당시의 정세를 파악하는 데 큰 도움이 될 것이다. 더욱이 대구 중동 356-7번지 유적처럼 달구벌 천도와 관련 지을 수 있는 고고학적 자료가 발견되고 있는 만큼 새롭고 다양한 시각에서의 달구벌 천도에 관한 연구도 활발하게 이어져야 할 것이다.

참고문헌

1. 사료

『三國史記』.

2. 저서

이영호, 『신라 중대의 정치와 권력구조』, 지식산업사, 2014.

전덕재, 『신라 왕경의 역사』, 새문사, 2009.

주보돈, 『신라 왕경의 이해』, 주류성, 2020.

3. 논문 및 학위논문

김세기, 「대구지역 고대정치체의 형성기반과 달성토성의 위상-고고자료를 중심으로-」, 『대구사학』 132, 대구사학회, 2018.

김창호, 「신라수창군호국성팔각등루기의 분석」, 『고문화』 57, 한국대학박물관협회, 2001.

노운성, 「경주지역 통일신라시대 수막새의 형식과 편년」, 『한국기와학회 학술대회 발표자료집』, 한국기와학회, 2018.

박명호, 「新羅 中代 支配體制 研究」, 고려대학교 대학원 박사학위논문, 2010.

박성현, 「통일신라시대 금호강 유역의 공간 구조 개편」, 『백제문화』 56, 공주대학교 백제문화연구소, 2017.

윤용희, 「신라 귀면와의 형식과 변천」, 『한국기와학회 학술대회 발표자료집』, 한국기와학회, 2018.

이문기, 「新羅의 三國統一과 大邱의 變化」, 『대구시사』 1, 대구광역시, 1995.

이문기, 「新羅 ‘新羅 壽昌郡護國城 八角登樓記’로 본 新羅末 大邱 豪族 再論」, 『東方漢文學』 63, 동방한문학회, 2015.

이문기, 「崔致遠의 현실인식과 ‘新羅 壽昌郡護國城 八角登樓記’의 찬술 배경」, 『新羅史學報』 50, 신라사학회, 2020.

이영호, 「新羅의 遷都 문제」, 『韓國古代史研究』 36, 한국고대사학회, 2004.

전덕재, 「新羅 神文王代 遷都論의提起와 王京의 再編에 대한 考察」, 『新羅學研究』 8, 위덕대학교 신라학연구소, 2004.

주보돈, 「大邱地域의 小國成立」, 『대구시사』 1, 대구광역시, 1995.

주보돈, 「新羅의 達句伐遷都 企圖와 金氏集團의 由來」, 『白山學報』 52, 백산학회, 1999.

주보돈, 「新羅 麻立干時代의 大邱」, 『嶺南文化財研究』 23, 嶺南文化財研究院, 2010.

진성섭·차순철, 「통일신라시대 수창군 치소의 위치 검토」, 『한국고대사탐구』 37, 한국고대사탐구학회, 2021.

차인국, 「호남지역 고려시대 기와 가마 출토 평기와 연구」, 『중앙고고연구』 22, 중앙문화재연구원, 2017.

한준수, 「신라 신문왕대 달구벌 移都의 추진과 兩京制」, 『복악사론』 15, 복악사학회, 2022.

4. 발굴조사보고서

삼한문화재연구원, 『대구 태평로2가(15-1번지 일원) 주상복합 신축공사부지 내 大邱 太平路2街 12-2番地 遺蹟』, 2022.

역사문화재연구원, 『대구 중동(356-7번지 일원) 공동주택부지 내 유적 발굴조사 보고서』, 2019.

조선후기 충신에 대한 기억의 재조명

김현지

경북대학교

1. 머리말

1798년(정조 22) 9월 7일, 정조는 고려의 충신 平海知郡事 金濟의 시호를 내려주기 위해 안동 雙節祠에 宣諭官을 파견하고, 인근의 바닷가에서 致祭를 거행하도록 명하였다.¹⁾ 김제는 1392년 고려가 멸망하자 배를 타고 바다를 떠돌며 시를 지으며 살다 생을 마감하였다고 하는데, 그 정확한 행적을 알 수 없는 인물이다. 김제의 동생 金澍 역시 명나라에 사행을 나가 있다가 고려가 망했다는 소식이 들려오자 귀국하지 않고 중국에서 사망하였다. 정조는 이 두 형제에게 내릴 시호를 의논하도록 하고 이들을 모신 孤竹書院에 賜額하였다.²⁾

김제와 김주는 모두 죽기 전의 행적을 알 수 없으며 그들의 후손 역시 알려진 바가 없다. 집안의 요청으로 시작되는 본래의 贈諡 행정에 맞지 않고, 혹 국왕의 특명으로 조정에서 먼저 시호를 결정해준다 하더라도 후손이 없기 때문에 이후 시호 교지를 맞이할 수도 없었다. 이런 여러 가지 제약에도 불구하고 정조는 왜 이들의 시호를 결정하여 祠宇에 宣諭하는 행사를 거행하였을까?

이 글에서는 조정에서 시호를 의정하여 대상자의 私家에 시호 교지를 頒賜하고, 후손이 이를 맞이하는 절차인 선시 및 延諡의 양상을 살펴본다. 선시와 賜諡는 시호를 수여하는 국가의 입장을 반영한 용어이고 연시와 迎諡는 시호를 맞이하는 후손 입장에서의 용어이다. 따라서 선시와 연시는 별개의 행사가 아니라 동시에 진행되었다. 선시 및 연시는 시호를 내리는 마지막 절차로서, 이 의례가 행해지지 못하면 시호가 결정되었더라도 그 후손은 시호를 사용할 수 없었다.³⁾

시호를 다룬 기존연구에서는 시호 자체를 하나의 제도로 파악하기보다는 개인의 현창 과정 가운데 한 단계로 접근해 온 측면이 크며, 이에 따라 시호 자격이나 규정 등은 고찰되었지만 실제 시행된 의례나 사회적인 영향 등은 충분히 살피지 못한 부분이 있다. 특히 賜祭, 賜賻, 賜諡는 흥례에 해당하여 활발한 연구가 이루어지지 못하였다. 이런 가운데 최근 명과 조선 간 대외 관계의 측면에서 조선 국왕의 賜諡 의례를 파악한 연구들만이 제출되었다.⁴⁾

신하의 연시를 다루었던 선행연구에서는 대부분 이를 조선후기 증시 행정에서의 폐단으로 지목하였다. 김학수는 연시례를 통해 예식적 성격을 강조하면서 시호의 권위를 높여주는 효과는 있었겠지만, 이에 따른

1) 『日省錄』 정조 22년 9월 7일 무오.

2) 『승정원일기』 1787책(탈초본 94책), 정조 22년 2월 29일 계해.

3) 『省齋集』 권45, 柯下散筆 「柳氏家典 未卒」, “贈諡 未及延諡者不敢書.”

4) 이현진, 「명·청의 賜祭·賜諡에 대한 조선의 대응」, 『조선시대사학보』63, 2012; 윤승희, 「조선 초기 賜賻·賜諡·賜祭 儀禮와 明禮의 영향」, 『한국학논총』57, 2022.

후손들의 경제적 부담이 매우 컸다는 점을 지적하였다. 또 관직이 있어야만 연시를 할 수 있는 후손의 자격 규정과 연시를 하지 않으면 시호를 쓸 수 없도록 사용에 제한을 둔 것은 시혜자의 입장이 지나치게 강조된 형태로 증시제도의 본질에서 벗어난 것이라 이해하였다.⁵⁾

박흥갑 역시 조선후기 증시 제도의 폐단 가운데 하나로 연시를 꼽았다. 시호를 맞이하는 사가에서 반드시 연회를 열기 때문에 낭비하는 재물이 많고, 부유한 고을 수령들에게 宴需를 요구하는 수단으로 쓰였기 때문이다.⁶⁾ 이밖에 숙종대 李正英에게 시호를 반사할 때의 延諡圖牒, 李翊相의 연시도첩, 영조대 朴忠元과 朴啓賢의 연시도첩 내용을 비교·분석한 연구가 있다.⁷⁾ 역시 각각의 도첩이 다양한 양식으로 제작되었으며 여기에는 자손들의 사회적 지위와 경제력이 크게 영향을 미쳤다고 보았다.

그런데 김제·김주의 사례와 같이, 시호를 요청할 후손이 없는 경우에까지 국가에서 시호를 의정하고 연시를 거행하도록 한 사례들이 발견된다. 이는 숙종대를 전후하여 과거의 절사자와 충신을 현창하는 사업이 국가적으로 확대된 것과 관련이 깊다. 숙종대는 정치적 사건과 논의가 많이 발생하였던 시기로, 이때 숙종이 붕당 사이의 시비를 가리는 판정자로서 당론을 배격하며 영·정조대 정치질서의 전형을 마련하였다고 이해된다.⁸⁾ 숙종이 주도하였던 탕평정치와 그 밑바탕에 작용하였던 공론 및 군신 관계에 주목한 연구들도 제출되었다.⁹⁾

특히 숙종대 이후로 단종의 복위와 관련 제신의 추송, 척화충신·전쟁 공신 등 다양한 대상에게 재평가가 이루어졌으며 이를 존주의리의 강조와 국왕의 역할 및 의지 강화로 설명한 연구도 주목된다.¹⁰⁾ 이 과정에서 祠宇 건립과 贈職·증시 등의 현창 작업이 활발하게 이루어졌는데, 이후 영조와 정조 역시 이러한 전례를 활용하여 적극적인 현창 사업을 벌이게 된다. 이와 관련, 이 글에서는 조선후기의 증시 양상 가운데 활동연대가 오래된 인물에 대한 追諡가 증가함에 따라 연시도 함께 확대된 양상과 배경을 살펴보고자 한다. 경제적인 상황과 관직의 여건에 따라 각각 시호를 맞이하는 순서와 모습이 다르게 나타나지만, 법령자료와 연대기자료 등을 통해 그 대략을 정리해보려 한다.

연시례와 그 이후의 연회는 본래 大君과 國舅 등 종친과 외척에게만 시행되었던 것으로 보인다. 그러나 조선후기 전란을 겪은 후 충신과 절사자들을 현창하는 국가 분위기 속에서, 시기가 한참 지나 시호 의정이 결정되는 추시가 크게 증가하게 된다. 죽은 후 많은 시간이 흘러 시호를 결정, 반사하게 되면서 시호 대상자의 후손을 찾기 힘들거나 가문이 몰락한 경우 또한 늘어났고, 이에 따라 국가에서 선시관을 파견하고 의례를 열어주는 공개적이고 연회적인 성격의 사례가 늘어난 것이다.

그리고 처음 연회의 비용만 일부 지급해 주던 것에서 賜樂과 宣醢이 동반되었고, 영·정조대에는 더 나아가 봉사손을 비롯한 후손들을 녹용하는 데 이른다. 국가 입장에서는 사망한 지 오래되었더라도 충신과 절사자를 적극적으로 발굴·현창하여 충을 유도하는 효과를 기대할 수 있었고, 후손 역시 이러한 기회를 통해 등용될 수 있었던 것이다. 이는 조선초기에 정2품 이상의 대신이 사망한 직후 상중에 시호를 내려주어 연회가 열리지 않았던 것과는 매우 대비되는 모습이다.

2. 17세기 延諡의 등장과 대상 확대

延諡란 임금이 내린 시호 교지를 받는 의식으로 지역 사족들과 인근 군현의 관원들이 모여 경축하는 행사이다. 이조에서 낭관을 宣諡官으로 파견하여 행사를 주관하게 하였으며, 시호 교지를 받은 후에는 사당

5) 김학수, 「고문서를 통해 본 조선시대의 증시(贈諡) 행정」, 『고문서연구』23, 한국고문서학회, 2003.

6) 朴洪甲, 「조선시대의 諡號制度」, 『韓國中世社會의 諸問題-金潤坤教授停年紀念論叢』, 2001. 393쪽.

7) 박정혜, 「朝鮮時代 賜几杖圖帖과 延諡圖帖」, 『미술사학연구』231, 2001.

8) 정경희, 「肅宗後半期 蕩平政局의 變化」, 『한국학보』 79, 일지사, 1995.

9) 한국역사연구회 17세기 정치사 연구반, 『조선중기 정치와 정책』, 아카넷, 2003. 1부 1장; 이상식, 「朝鮮後期 肅宗의 政局運營과 王權 研究」, 고려대학교 박사학위논문, 2005 등.

10) 윤정, 「18세기 국왕의 '文治' 사상 연구」, 서울대학교 국사학과 박사학위논문, 2007 ; 김성희, 「朝鮮 肅宗의 君臣 義理 定立과 尊周大義」, 동국대학교 박사학위논문, 2020 등.

에 전을 드리고 告由한 후 延諭宴이 베풀어졌다. 전시할 때에는 왕의 교지와 제문이 함께 내려졌으므로 받는 인물이 冠帶해야 했다. 때문에 벼슬이 없는 후손은 연시할 수 없었다고 한다. 연시는 迎諭라고도 한다.

선시와 연시는 시호를 반하하고 이를 맞아들이는 의례적이고 연회적인 성격을 지닌 절차였다. 조선시대 시호를 내리는 절차는 선행연구에서 다음과 같이 정리되었으며 선시와 연시는 마지막에 행해졌다. ① 시호 대상자의 가문에서 행장을 작성, ② 행장을 바탕으로 시장을 작성하여 예조에 제출, ③ 예조에서 시장의 내용을 검토하여 奉常寺로 이관, ④ 봉상시에서 시장을 弘文館에 이송하면 홍문관에서 東壁 이하의 관원이 모여 시호 三望을 논의, ⑤ 홍문관 동벽과 봉상시정 이하 여러 관원들이 坐坐하여 삼망 결정, ⑥ 議政府에서 삼망을 樞經하여 시장과 함께 이조에 보고, ⑦ 이조에서 다시 관련 문서를 첨부하여 의정부로 이관, ⑧ 의정부에서 국왕에게 허가를 받음, ⑨ 司憲府와 司諫院에서 시호 서경, ⑩ 선시 및 연시.¹¹⁾

기존연구에서는 선시 및 연시를 국왕의 시호 교지를 맞아들이는 증시의 마지막 의례 절차로 조선초기부터 관행화되었다고 이해하고 있으나,¹²⁾ 연시는 17세기에 이르러 생겨나 정착된 의례로 보인다. 세종대 『國家五禮儀』에서 ‘시호를 내리는 책증 의식[策贈儀]’이라는 절차가 보이는데, 이는 증시 대상자의 기일 전에 상주가 교지를 맞이할 때의 의식이다.¹³⁾ 조선초기에는 『경국대전』의 ‘종친 및 친공신, 문무관 정2품 이상의 실직’이라는¹⁴⁾ 자격을 충족하는 인물에게만 사망 직후 시호가 의정되었기 때문에 연시라는 절차가 필요하지 않았던 것이다. 이때에는 賜諭禮라는 형태로 상중에 행하는 예식이 전부였으며,¹⁵⁾ 17세기에 이르러서야 연시라는 이름으로 연회와 결합된 모습으로 나타났다.

다음 李瀾의 지적에서 시호를 맞이할 때 연회를 거행한 것은 조선 초에는 없던 규정 밖의 일이었음을 알 수 있다.

시호를 맞이하는 집에서는 반드시 연회를 크게 베풀어 쓰이는 재물이 셀 수 없을 정도로 많다. 품관이 있는 자들은 반드시 풍요로운 고을의 수령이 되기를 구하여 모든 재물을 宴需 삼는다. 그러니 가난한 선비는 비록 조상에게 시호의 은전이 있더라도 감히 교지를 맞이하지 못하기 때문에 또 감히 시호를 사용하지도 못하는 것이다. 시호를 맞이할 때에는 반드시 神주가 뜰 아래로 내려와 인도하면서 굽신거리, 마치 직접 받드는 시늉을 하도록 하는데, 이 예절은 어디에 의거한 것인가? 『五禮儀』 遣使榮贈 조를 상고하면, “使者는 널[柩]의 동쪽에 서고 주인은 뜰에서 북으로 향하여 4배한다. 사자가 시호를 내리면 주인은 俯伏했다가 일어나 4배하고 올라가 시호를 받은 후에 물러나 널의 동쪽에서 奠을 드리고 동쪽 뜰에 내려와 곡하며, 사자가 나가면 대문 밖에 나와서 拜送한다.”고 했으니, 이와 같을 뿐이다. 지금 사람들은 옛 전례를 한 번도 펼쳐 보지 않고, 다만 이조 서리의 말에만 의지하여 와전됨이 이에 이른 것이다. 만약 상이 끝나고서 시호를 맞이하는 경우에는 또 어찌 반드시 이렇게 하겠는가. 주인이 正堂에서 예를 거행하고 의식에 따라 시호를 받든 후에 사당에 전을 드리고 告由하면 될 것이다. 3년상 안에는 비록 연회를 열고자 하더라도 어찌 그럴 수 있겠는가? 요즘에는 이조 낭관이 諭典을 가지고 오므로 禮幣 등을 드리는 절차가 생겨 여러 고을에서 많은 폐단을 받게 되었다. 조정에서 이를 참작하여 의식을 간소화한다면 재물을 절약하는 데 큰 도움이 될 것이며, 가난한 선비

11) 김학수, 앞의 논문, 2003. 64~65쪽; 김동건, 「諭號, 조선시대 官僚形 인물의 死後 品格(1)」, 『영주어문』39, 2018. 89~90쪽 참고.

12) 김학수, 앞의 논문, 2003. 87쪽.

13) 『세종실록』 권11, 세종 3년 4월 12일 갑진.

14) 『經國大典』 吏典 「贈諭」, “宗親及文·武官實職正二品以上, 贈諭.”

15) 조선초기 賜賻·賜諭·賜祭 의례는 明禮의 영향을 받아 성립되었다. 1408년(태종 8) 태조가 사망한 후 영락제는 시호와 부물, 제문을 보내는 사신 편에 명의 예제에서 관련 의주를 뽑아 함께 보내도록 하였다. 이때 명 국내의 왕·공·대신을 대상으로 제정된 「遣使賻王公大臣喪儀注」, 「遣使冊贈王公大臣儀注」, 「遣使致奠王公大臣儀注」가 전달되었다. 윤승희, 앞의 논문, 2022. 70쪽.

조선에서는 명의 예제를 적극 수용하였으며, 조선 내에서 신하에게 사부·사시·사제를 하는 의례 역시 이를 바탕으로 정비되었다.

도 시호를 맞이하는 데 재물 없음을 근심하지 않게 될 것이다.¹⁶⁾

이는 이익이 살았던 18세기에 연시의 폐단을 논한 글이다. 이에 따르면 시호를 맞이하는 예는 본래 『오례의』와 같이 사신과 주인의 자리 및 절하는 순서 등만이 정해져 있고, 지금의 사람들은 이를 모른 채 연회를 덧붙여 거행하고 있어 여러 폐단이 발생하고 있다는 내용이다. 그런데 여러 延諡日記 및 『조선왕조실록』과 『승정원일기』 등을 통해 실제 연회가 결합된 형태의 연시라는 절차가 거행되었다는 사실 또한 알 수 있다. 그렇다면 어느 시기부터 이러한 형태로 변화하게 된 것일까?

처음의 연시는 왕족과 외척, 공신을 예우하기 위해 생겨난 것으로 보인다. 1788년(정조 12)에 편찬된 예제서인 『春官通考』 「臣諡」 조에서는 신하의 시호 의정 가운데 특이했던 사례들을 나열하였는데, 延諡宴의 내용을 수록하고 있다. 이 『춘관통고』에서 나타나는 연시의 첫 사례는 1656년(효종 7) 10월 綾川府院君의 사가에 연시와 연회를 베풀도록 하고, 특명으로 一等樂을 내려주었다는 기록이다.¹⁷⁾

『조선왕조실록』과 『승정원일기』에서 연시가 처음 등장하는 것은 현종대이다. 1667년(현종 8) 綾原大君 李備(1598~1656)에게 ‘貞孝’라는 시호를 내려주면서 일등악과 술을 함께 하사하도록 하였다.¹⁸⁾ 이러한 기조는 대체로 숙종대 중반까지 유지되어 인조의 장인인 漢原府院君 趙昌遠(1583~1646), 綾昌大君 李佺(1599~1675), 현종의 장인인 淸風府院君 金佑明(1619~1675), 선조의 부마인 永安尉 洪柱元(1606~1672) 등이 그 대상이 되었다.¹⁹⁾ 시호를 반사할 때 음악과 연회를 베푸는 것은 喪의 여부와 관련이 깊은데, 이들은 모두 삼년상이 끝난 이후에 연시가 이루어졌기 때문에 연회가 거행되는 것이 문제되지 않았다.

그런데 崇善君 李澂(?~1690)의 사례가 눈에 띈다. 이징은 1690년(숙종 16) 1월 6일 사망하였고,²⁰⁾ 1692년(숙종 18) 11월 12일 ‘孝敬’으로 시호가 결정되었으며,²¹⁾ 시호 교지를 전달하는 선시와 연시가 거행된 것은 1694년(숙종 20) 11월 7일이었다.²²⁾ 연시를 거행하도록 명한 것은 이보다 앞선 1693년(숙종 19) 10월 20일이었는데, 이때의 기사는 다음과 같다.

睦來善이 아뢰기를, “마침내 崇善君의 연시 때 賜樂과 宣醞의 명이 있었으니, 이승과 저승에서 영광스럽고 감격스러운 것이 지극합니다. 다만 생각건대 그 집이 현재 상중에 있으니 사악하고 선운하는 것은 길례와 흉례가 서로 섞이는 것을 면치 못할 것이니, 조정에서 가까운 종친을 예우하는 도리로 볼 때 실로 온당치 못하므로 감히 이렇게 우러러 아뢰입니다.” 하니 상이 이르기를, “3년 내에 연시 할 때 선운과 사악은 전례가 있다는 말을 들었기 때문에 이 명을 내린 것인데 대신의 말이 이와 같으니, 송선군의 연시는 그 집의 상이 끝난 뒤에 거행하라.” 하였다.²³⁾

이때는 송선군 이징의 삼년상은 끝나고, 그 부인 신씨의 삼년상이 치러지고 있었다.²⁴⁾ 이징의 시호를 맞

16) 『星湖僿說』 권14 인사문 「연시」, “其延諡之家必大張筵席, 費用無算, 有官者必求饒邑, 爲宰彈財爲需. 貧士雖有祖先諡典, 不敢延命, 故亦不敢用諡. 其延之也, 必神主下堂, 導之僇僕, 若親承者然, 此禮又何所據而然耶. 按五禮儀遣使榮贈條云, 使者立於柩東, 主人於階間, 北向四拜. 使者宣諡號, 主人俯伏, 興四拜, 陞受諡號, 退奠於柩東, 降於東階下哭, 使者出, 拜送於大門外, 如斯而已. 今人不會一閱舊典, 只憑曹吏之口轉, 訛至此也. 若喪畢而諡者, 又何必然, 主人於正堂行禮, 如儀奉以奠, 告于廟可矣. 苟於喪內, 則雖欲宴樂得乎. 夫贈官贈諡均也. …(중략)… 今吏曹郎官帶往, 故有禮弊等節目, 列邑多受其弊. 朝廷酌損儀式, 即節財之一端, 而貧者亦不患其無需矣.”

17) 능천부원군은 具仁堉인데 실제 생몰연도가 1678~1658년이므로 『춘관통고』의 연도 표기가 잘못된 것으로 생각된다. 『春官通考』 권61, 가례 「臣諡【附諡宴】」, “孝宗七年丙申十月, 教曰, 綾川府院君家, 延諡設宴, 特令有司賜一等樂.”

18) 『승정원일기』 200책(탈초본 10책), 현종 8년 3월 16일 경인.

19) 『승정원일기』 217책(탈초본 11책), 현종 10년 10월 10일 경오; 『승정원일기』 217책(탈초본 11책), 현종 10년 10월 19일 기묘; 『숙종실록』 권12, 숙종 7년 12월 12일 신묘; 『숙종실록』 권13, 숙종 8년 1월 27일 을해.

20) 『숙종실록』 권22, 숙종 16년 1월 6일 무술.

21) 『승정원일기』 350책(탈초본 18책), 숙종 18년 11월 12일 정사.

22) 『숙종실록』 권27, 숙종 20년 11월 7일 신미.

23) 『승정원일기』 354책(탈초본 18책), 숙종 19년 10월 20일 경인.

24) 『숙종실록』 권24, 숙종 18년 4월 7일 병술.

이할 이징의 아들 東平君 李杭이 상중에 있었기 때문에 목내선이 길례와 흉례가 뒤섞이는 것을 우려하였고, 숙종이 이를 받아들여 신씨의 상이 끝난 이후로 연시를 미루었던 것이다. 숙종의 말에 ‘3년 내’라는 것은 통상 삼년상을 가리키는 것으로 보이고, ‘3년 내에 연시할 때 선온과 사악의 전례가 있다’라 하였지만 이보다 앞선 연시 사례를 살펴보았을 때 그러한 전거는 보이지 않는다.

본래 賜賻·賜諡·賜祭의 세 가지 의례는 흉례에 속하며, 일반적으로 사망 이후 연이어 거행되던 절차였다.²⁵⁾ 그런데 위의 기사를 통해 탈상한 이후 시호를 맞이하는 연시의 경우에는 축하하는 의미로 이 행사에 음악과 연회를 함께 하는 것으로 변화하였음을 알 수 있다. 이는 이후 『춘관통고』의 범례에서 嘉禮로 분류되었던 점에서도 알 수 있다. 그러나 연시에 관련된 세부 규칙으로 儀註나 儀節이 정리되지 않아 그 구분이 명확하지 않았고, 신하들 사이에서도 시호를 맞이할 때 연회를 하는 것이 맞는가를 두고 의견이 분분하였다.

또한 이때 국왕이 연회의 비용과 음악을 내려준 것은 주로 왕족과 외척을 대상으로 하는 것이었다. 그런데 차츰 신하를 예우하는 데에도 활용되어 특정 대신의 사망 시 왕족과 같은 음악을 내려주고 연회를 열게 하는 것으로 대상이 확대되었다. 본래 왕족에게 연시할 때에 가까운 종실에게는 술을 내려주고, 먼 종실에게는 비용을 돕도록 하는 것이었으나,²⁶⁾ 종실과 외척을 제외한 일반 관원에게도 하사품을 내려 연시 행사를 거행하도록 한 것이다.²⁷⁾ 그러나 신하의 연시를 위한 절목은 정비되지 못하여 그 절차와 의식을 준비할 때마다 왕실과 다른 사대부의 전례를 찾아보도록 하는 혼란이 발생하였다.²⁸⁾

즉 조선초기의 규정에는 상주가 시호 교지를 가지고 온 사자를 맞이하는 예만 규정되어 있었으며, 상중에 성대한 예식이나 연회는 있을 수 없는 일이었기에 이 정도의 절차를 통해 시호 행정은 마무리되었던 것이다. 시호를 받는 신하의 사망 3년 이내에는 이 예에 따라 시호 교지를 받는 예식만이 행해졌으며, 이는 조선후기에도 지속되었다. 종종 상중에 시호를 받고, 탈상 이후에 선시를 축하하는 연회가 따로 열리기도 하였으나, 이는 시간적 간격을 두고 대상자의 사가에서 개별적으로 진행된 행사였다.

그러나 명종~광해군대 증시가 거의 행해지지 않을 정도로 크게 축소되었고, 인조가 즉위 후 제도를 다시 정상화하면서 사망한 지 한참 지나 追諡하는 사례가 늘어났다.²⁹⁾ 그러면서 삼년상과 상관없이 시호를 맞이하는 사례가 생겨나면서 연회 형태의 절차가 추가되어 관행화되었다.³⁰⁾ 즉 시호를 반사하고 받아들이는 절차는 賜諡官 또는 宣諡官에게 시호 교지를 주어 대상자의 사가로 보내는 것을 기본으로 하되, 상중에 있는지의 여부에 따라 양상이 달라진 것이다.

그런데 앞에서 살펴본 바와 달리 시호를 맞이할 후손 자체가 없는 사례도 있었다. 이는 임진왜란과 병자호란 등 전란을 거치면서 발생한 충신·절사자들에게 시호를 내리기 시작하면서 나타난 사례이다. 후손이 없어 시호를 요청할 수 없는 인물, 사망한 지 오래되어 정치적으로 재조명된 인물 등 다양한 대상에게 국가적으로 헌장 사업을 벌이면서 후손 자체를 찾을 수 없거나, 후손이 있더라도 관직을 지내지 않는 경우에도 조정에서 연시를 거행하도록 지원하는 양상이 나타난다.

25) 『國朝五禮儀』 권8, 凶禮 「焚黃儀」; 『典律通補』 禮典 喪禮 「賜諡禮畢」, “賜諡禮畢, 焚黃. 承文院官, 黃紙傳寫誥命, 行祭殯殿, 詣燎所, 焚. 賜賻後, 擇日賜諡, 賜諡後, 擇日賜祭.”

26) 『영조실록』 권66, 영조 23년 9월 25일 임자.

27) 주로 판서 이상, 정승을 대상으로 시행되었다. 『승정원일기』 449책(탈초본 24), 숙종 35년 7월 5일 갑술; 『경종실록』 권9, 경종 2년 7월 5일 무자; 『승정원일기』 921책(탈초본 50책), 영조 16년 9월 20일 무자 등.

28) 『星湖全集』 권15, 서 「答洪錫余 乙亥」, “竊側聞祇延先相公諡誥, 瑞慶充闕, 羣情胥悅, 恨不得陪下席而同此賀忭耳. 此禮考諸國朝五禮儀, 無其說, 恐據國家延諡儀而酌損爲之.”

『明齋遺稿』 권27, 서 「[與再從弟天縱 戊子十月四日]」, “而又更思之, 贈諡乃朝家重典也. 宗子當迎受, 必得攝行, 可據前例. 然後可以行之, 不可苟簡也. 且宗婦在殯, 而行盛禮, 終爲未安. 此兩件必有人家已行之前例.” 등.

29) 김현지, 「조선중기 贈諡 제도의 운영」, 『조선시대사학보』99, 2021.

30) 그러나 예에 맞지 않는 것과 재물을 낭비하게 될 것을 우려하거나, 또는 사망자의 유언에 따라 연회는 하지 않기도 하였다. 17세기 이후 연시 직후의 연회가 관행화된 것은 맞지만 국왕이 음악과 선온 등을 하사하지 않은 경우 연회는 선택에 따라 생략할 수 있었던 듯하다. 『승정원일기』 1093책(탈초본 60책) 영조 29년 4월 2일 정해, “仍下詢曰, 閔奉賀諡號已爲之耶? 光肇曰, 其家以其遺意, 不爲延諡, 而只欲爲頒諡矣.”

3. 18세기 延諭의 활용과 의의

선시는 시호 謚經이 완료된 이후에 이루어졌는데, 특별한 경우 왕의 특명으로 날을 잡아 이루어지기도 하였지만 기본적으로는 연시할 채비가 된 후손의 요청에 의해 이루어졌다고 한다.³¹⁾ 연시를 위해서는 막대한 경비가 필요하였고, 무엇보다 후손에게 벼슬이 없으면 연시할 수 없었기 때문이다. 선시는 시호를 반하하는 왕의 교서와 제문이 내려지는 행사였기 때문에 관복을 입지 않고는 의식에 참여할 수 없었다. 이러한 제약 때문에 시호가 결정된 지 수십 년이 지나도 연시하지 못하는 사례가 다수 발생하였다.

그러나 후손이 요청해야만 연시를 거행할 수 있었다는 것은 정확한 전거가 없다. 시호 의정을 요청하는 請諭疏는 다수 보이지만, 私家로 시호의 반사를 요청하는 기록은 남아있지 않다. 議諭하고 시호가 결정되었다면, 별도의 요청이 없더라도 국왕의 낙점을 받은 시호를 문서화하여 대상자에게 전달하는 것까지를 기본적인 흐름이라 이해하는 것이 자연스럽다. 시호가 결정된 개개인에게 교지를 보내는 것까지 완료하여야 국가에서 상정한 증시 행정이 끝나는 것이다. 그러나 그 과정에서 시호를 맞이하는 측이 관직이 없어 시호 교지가 보류되었던 사례들이 선행연구와 같이 이해되었던 듯하다.

그 가운데 오히려 남은 자손을 찾을 수 없거나, 찾았더라도 가문이 몰락하여 자손에게 관직이 없는데 연시가 거행된 특이한 상황이 포착된다. 조정에서는 후손을 찾아내어, 또는 후손이 없는 경우 상징적인 장소에서 연시를 거행하기도 하였다. 이로 보아 선시관을 파견하고, 賜樂과 宣醜이 동반된 연시 및 연회는 후손 측의 의지도 물론 있었겠지만 국가의 주도 하에 시행되었다고 생각된다. 그 대상자는 본래의 왕족, 외척 이외에 국왕의 특명을 내린 고관이 주를 이루다가, 숙종대 이후로는 追諭된 충신들 위주로 변화·확대되었다.

이와 관련하여 주목되는 현상은 숙종대를 전후하여 일반적인 증시 절차와 달리 국왕의 특교를 통해 후손의 요청이 없어도 시호를 내리는 새로운 방식이 출현하였다는 점이다. 이를 議諭 신청서라 할 수 있는 諭狀을 기다리지 않았다 하여 ‘不待狀 贈諭’라 한다.³²⁾ 처음 선조대에 李滉의 집안에서 請諭하지 않았음에도 사림의 공론과 요청에 따라 이항에게 시호를 내렸고,³³⁾ 이러한 방식은 조선후기를 지나며 국왕이 왕실과 국가가 기대하는 대상을 표적으로 하는 증시 제도를 운용하는 데 활용되었다.³⁴⁾ 같은 시기 연시가 활용된 것 역시 이 부대상 증시와 어느 정도 짝을 이루는 행정이라 할 수 있다.

숙종대에는 단종과 定順王后 복위 및 사육신의 추복 등 정치적 탄압을 받은 왕족이나 신료들을 복권시키면서 왕실과 관련된 역사 인물을 재평가하고 현창하는 작업을 수행하였다. 또한 태조 이성계에게 시호 추상을 추진하는 가운데 태조-인조-효종으로 이어지는 창업주 繼述의 계보에 자신을 위치 지었으며 이는 영·정조에게도 계승되었다.³⁵⁾ 영조 역시 국왕과 신하가 지켜야 할 도리, 즉 ‘君臣分義’를 정치 운영의 주요 논거로 제시하였다. 이는 경종대 辛丑獄事와 壬寅獄事 등의 사건을 겪고 즉위한 영조에게 아주 중요한 문제였기 때문에 이러한 정치 현안에서 忠逆을 규정하고 이를 신하들에게 제시하여 국왕의 주도적 역할을 인식, 강화하게 되었다.³⁶⁾

이러한 배경 아래 조선후기 국왕들은 절의를 지킨 충신 열사들을 단계적으로 현창해 나갔다. 인조대 처음 임진왜란 절사자에게 증직과 증시를 허락한 이래 현창의 대상이 지속적으로 확대되면서 훈신에게만 허락되었던 不祧之典과 치제, 후손을 녹용하는 단계까지 강화되었다. 충신 열사 현창은 이 시기 가장 중요한 국가적 사업이었다.³⁷⁾ 여기에서는 18세기 시호 수여와 그에 뒤따르는 연시를 활용하여 충신 열사를 적극

31) 김학수, 앞의 논문, 2003. 84쪽.

32) 김현지, 「숙종대 諭號 수여 방식의 변화」, 『한국서원학보』15, 2022.

33) 『선조실록』 권6, 선조 5년 9월 28일 신해.

34) 김현지, 앞의 논문, 2022. 228쪽.

35) 윤정, 「숙종대 태조 諭號의 추상과 정계의 인식-조선 창업과 威化島回軍에 대한 재평가」, 『동방학지』134, 2006.

36) 영조가 내세운 ‘君臣分義’論의 논리적 전개와 추이는 다음의 논문을 참고. 윤정, 「재위 전반기(1725~1746) 英祖의 군신관계 이해」, 『한국사학보』29, 2007.

37) 지두환, 「조선 병자호란 충신 열사에 대한 현창정책」, 『한국학논총』34, 2010; 지두환, 「조선 임진왜란 충신 열사

적으로 발굴해내고 다시 상기시키는 몇 가지 사례를 소개하고자 한다.

숙종은 1708년(숙종 34) 임진왜란 당시 순절했던 곽준에게 시호를 내려주었다.³⁸⁾ 이는 앞서 언급한 受贈人 측의 요청 없이 不待狀으로 진행된 증시였다. 요청한 후손이 없으니 연시도 이루어지지 못하였는데, 봉사손을 찾아내서 1712년(숙종 38) 연시를 거행하도록 하였다. 또한 봉사손 郭昌一은 司馬試에는 합격하였으나 50세가 넘도록 관직이 없는 상태였는데, 곧바로 관직을 제수하여 시호 교지를 받들도록 하였다.³⁹⁾

곽준과 같은 특별한 증시사례는 사망자의 행적을 보증하는 시장의 제출 단계를 생략하는 만큼, 시호 대상자와 같은 시대를 산 믿을 만한 문임 관료가 행적에 대해 서술한 기록이 있는지 고려하여 결정하였다. 곽준의 행적도 당대 유림의 명망을 받았던 鄭經世가 그의 묘갈을 쓴 것이 남아있었기 때문에 진행될 수 있었다.⁴⁰⁾ 전란을 겪으며 갑작스러운 사망으로 행적을 기술하고 청시할 후손이 없어 증시 자체가 불가능한 상황에서 이런 방식으로 의시부터 연시까지 마칠 수 있었던 것이다.

숙종대 이후 三相(金宗瑞 · 皇甫仁 · 鄭笨), 死六臣, 生六臣 등에 대한 대대적인 추복에 대해서는 치밀하게 연구되었다.⁴¹⁾ 여기에서는 사육신에게 연시를 거행한 기록을 살펴보려 한다. 단종의 신하들, 사육신의 연시는 영월의 彰節書院에서,⁴²⁾ 생육신의 연시는 함안의 西山書院에서 한번에 이루어졌다.⁴³⁾ 그 가운데 창절서원은 1685년(숙종 11) 강원도 관찰사인 洪萬鍾이 魯山大君의 사우를 중수할 것을 요청하며 영월 부사 趙爾翰과 함께 그 옆에 육신의 사우를 건립할 것을 논의한 데에서 출발하였다. 같은 해 9월 六臣祠라는 이름으로 건립되었고, 단종의 시신을 수습한 嚴興道를 함께 배향하였다. 1691년(숙종 17) 사육신의 관작이 복구됨에 따라 위판을 改題하였으며, 1698년(숙종 24) 단종의 복위에 따라 1705년(숙종 31)에 육신사를 莊陵 火巢 밖으로 옮겨 건립하였다. 1709년(숙종 35)에는 영월 유생 嚴世英 등의 소청에 따라 ‘彰節’이라 사액되었다.

이러한 사실은 『영월읍지』에 자세히 기록되었으며, 함께 실린 「延諡及致祭儀節」을 통해 창절서원에서 이루어진 연시와 여기에 참여한 관원 등을 알 수 있다.⁴⁴⁾ 1758년(영조 34) 10월 28일 사육신에 대한 연시례를 거행하였는데, 이때 개별 사가에 선시관을 보내지 않고 창절서원에서 대대적으로 시호를 반사한 것이 특기할 만하다. 영조는 이조좌랑 權穎과 예조좌랑 李弘濟를 파견하여 시호를 하사하고 치제하였다.⁴⁵⁾ 『영월읍지』에서 차비원으로 이 행사에 참여한 인원의 목록을 확인할 수 있는데, 서울이 아닌 영월에서 설행되었음에도 다른 연시 사례에서 볼 수 없을 정도로 규모가 컸다. 우의정에서부터 강원도 관찰사, 부사와 목사, 군수, 현감 등 인근의 거의 모든 군현 수령들이 참여한 것이다.

우의정 李후(玉+厚), 강원도관찰사 沈鏞, 영월부사 李宜哲, 원주목사 任집(玉+集), 강릉부사 韓師直, 양양부사 金永燮, 청풍부사 李翼鎭, 정선군수 崔昌愈, 평창군수 趙載選, 단양군수 鄭錫教, 삼척영장 李邦燁, 양구현감 徐好修, 횡성현감 柳光宅, 김화현감 朴大源, 영춘현감 南肅寬, 울진현령 許奎, 장릉 참봉 郭鎭億, 전 장천부사 尹敬淵, 예빈봉사 李紉.

에 대한 현창정책」, 『사학연구』100, 한국사학회, 2010.

38) 『승정원일기』 445책(탈초본 24책), 숙종 34년 12월 13일 을묘.

39) 『승정원일기』 473책(탈초본 25책), 숙종 38년 10월 20일 경오.

40) 김현지, 앞의 논문, 2022. 246-247쪽.

41) 윤정, 「19세기 ‘端宗諸臣’褒獎과 事蹟 정비」, 『사학연구』98, 2010; 이현진, 「조선후기 단종 복위와 충신 현장」, 『사학연구』98, 2010; 윤정, 「19세기 生六臣 사적정비와 인식 강화」, 『역사와실학』54, 2014; 윤정, 「정조-순조대 端宗死節諸臣현창사업의 일 양상」, 『진단학보』127, 2016 등.

42) 『寧越邑誌』(규장각한국학연구원, 古 4790-5) 「事實」.

43) 『승정원일기』 1537책(탈초본 83책), 정조 7년 7월 25일 갑인.

44) 『영월읍지』(규장각한국학연구원, 古 4790-5). 이 『영월읍지』는 1796년(정조20) 이후에 寧越府의 창절서원과 愍忠祠에 관한 기록을 모아 엮은 書院誌이다. 필사본 1책인데, 「寧越府彰節書院瞻錄」과 「寧越府愍忠祠瞻錄」을 합본한 것이다. 창절사는 사육신을 비롯하여 金時習, 南孝溫과 단종의 시신을 수습하였다는 嚴興道의 위패를 모셨으며, 민충사는 단종을 모시던 시녀 6명이 투신하였다는 落花巖에 건립한 사우이다. 목차를 살펴보면 창절서원등록은 事實, 詩文, 營關邑報로 구성되어 있고, 민충사등록은 節目, 사실, 시문, 영광읍보로 구성되어 있다.

45) 『영월읍지』 「事實」.

박 선생[朴彭年]의 후손 전 별검 聖俊, 훈련정 聖浹, 유학 聖淳 · 聖澤.

하 선생[河緯地]의 후손 전 참봉 龍翼.

박 선생의 외손 尹昌裕.

성 선생[成三問]의 외손 朴文純.⁴⁶⁾

연시의 모든 사례를 확인하기는 어렵지만, 지방과 서울을 막론하고 연시에 우의정을 비롯하여 이토록 많은 수의 인근 지방관이 참여한 것은 보기 드문 사례이다. 사육신의 신원 회복과 치제가 이와 같이 이루어진 데에서, 이런 연시 행사는 개별적인 요청에 의한 것이기보다 국가 주도의 집단적인 현창작업이었던 것으로 이해할 수 있다. 이후 河緯地의 봉사손이 관직에 제수되면서 별도로 사가에도 연시를 행해주었다.⁴⁷⁾

다음은 후손을 아예 찾을 수 없었던 인물에 대한 증시와 연시 사례이다.

전교하기를, “고려 충신 皇明의 예부상서 金澍의 시호를 忠貞이라 정하였다. 지금 관원을 보내 치제하려던 차에 마침 듣건대 이름은 濟, 호는 白巖인 그의 형이 평해지군으로 벽에 시를 써 놓고 바다로 가서 끝내 어떻게 되었는지 알지 못하며, 이름을 바꾸어 齊海라고 하였다고 한다. …(중략)… 백암은 충정[김주]을 아우로 두어 함께 절의를 이룬 것이 孤竹君의 두 아들에게 부끄럽지 않은데 여태 이름이 묻혀 칭송되지 않았다. …(중략)…, 홍문관으로 하여금 시호를 내려주는 은전을 의논하게 하라. 이와 같은 사람은 동해의 물을 떠서 올리고 西山의 고사리를 캐어 제사를 지내어 다시 돌아오지 않은 영혼을 불러야 마땅하다. 선시하는 날에 해상에 제사를 마련하여 아득한 옛날에 대한 조정의 감회를 표하도록 하라.” 하였다.⁴⁸⁾

승지 李益運이 아뢰기를, “고려의 충신인 故 평해지군사 김제에 대해 선시하는 날에 해상에 제사를 마련하라고 명하셨습니다. 김제가 뗏목을 타고 바다를 떠다니다가 어떻게 되었는지 모르므로 조정의 은혜로운 뜻으로 紙榜을 마련하여 절개를 지킨 터에 선시하고자 하였습니다. 그런데 듣건대 그를 모신 서원이 안동 땅에 있고 형제를 모두 배향하여 쌍절사로 편액하였다고 합니다. 신의 생각으로는 그 사당에 선시하고 평해 해상에 사제하는 것이 좋을 듯합니다.” 하니 그대로 따랐다.⁴⁹⁾

정조는 조선 초부터 충신의 표상으로 현창되어 온 鄭夢周, 吉再 등의 인물에 치제를 여러 차례 더해 주고 동시에 김주 형제, 尹璜 등의 새로운 충신도 발굴하여 재평가하였다. 정조는 두 형제의 치제를 위해 직접 제문을 지어 보내기도 하였다.⁵⁰⁾ 여기에는 명의 멸망과 함께 17~18세기 조선 사회를 주도한 존주의리와 그에 따른 不事二君의 이념이 강하게 작용한 것으로 보인다.

더욱이 정조는 전대보다도 더욱 적극적이고 능동적으로 시호를 활용하였음을 알 수 있다. 임진왜란보다도 더 오래된 고려시대의 충신에게 시호를 내리고 치제할 때, 그 행적을 증명할 바탕이 되는 당대의 문헌

46) 『영일읍지』 「延諡及致祭儀節」.

47) 『영조실록』 권114, 영조 46년 4월 23일(경오), “上引見大臣備堂。禮曹判書韓光會奏曰: “端廟朝六臣, 曾於戊寅贈職贈諡, 而朴彭年家外, 皆未宣諡, 諡號官教, 送置寧越 彰節祠矣。河緯地奉祀孫, 有除職者, 方欲延諡, 而官教在寧越, 難於舉行矣。” 上命銓曹, 別成諡誥, 遣郎宣諡。光會又奏: “宣廟朝京畿監司沈岱, 壬辰殉節。先朝特命贈諡旣闕, 而尚未舉行矣。” 上曰: “卽令該曹舉行。”

48) 『日省錄』 정조 22년 9월 6일 병인, “敎曰, 諡高麗忠臣皇明禮部尙書金澍曰忠貞, 而今將倅官宣侑際, 聞其兄名濟號白巖, 以平海知郡, 題詩壁間, 浮海而去, 不知所終, 而變其名曰齊海. …(중략)…, 唯白巖以忠貞爲弟, 節義雙成, 無愧乎孤竹君之二子, 而尙湮沒不稱. …(중략)…, 令弘文館議易名之典, 似此之人, 宜乎酌東海之水, 採西山之薇, 以招其有往無返之靈. 宣諡日設祭海上, 以寓朝家曠感之思.”

49) 『日省錄』 정조 22년 9월 7일 정묘, “承旨李益運啓言, 高麗忠臣故平海知郡事金濟, 宣諡日設祭海上事命下矣. 金濟旣乘桴浮海, 不知所終, 故朝家德意欲設紙榜, 宣諡於蹈海之地. 而聞其書院在安東地, 兄弟塚享扁以雙節祠云. 臣意則宜諡於其祠, 賜祭於平海海上, 恐好矣. 從之.”

50) 『弘齋全書』 권24, 祭文 「高麗忠臣平海知郡金濟雙節祠宣諡日致祭文」.

을 발견하고 고증하기는 더욱 어려웠을 것이다. 김주는 그 행적에 대한 당대의 기록 없이, 傳言되던 것이 그의 사후 200년 뒤 17세기가 되어서야 기록되었다. 尹根壽의 『籠巖先生傳』과 崔暉의 선산군 읍지인 『一善誌』 「先賢」에 실린 내용이 그것이다.⁵¹⁾ 이러한 기록은 당대의 것이 아니기 때문에 인물의 포품을 논하는 증시 행정에 채택되기 어려운데 정조는 이를 과감히 수용한 것이다.

특히 김주와 김제 형제는 후손 없이 선시를 거행하였다. 연회 물품의 하사와 시호 사용 등 후손에게 실질적인 특혜를 받을 후손이 없음에도 국가 차원에서 대대적인 행사를 거행한 것이다. 연시와 치제라는 공개적인 퍼포먼스를 통해 여러 관료와 백성들에게 국가에 대한 충을 제시하고 사회적으로 확산시키는 효과를 기대하였을 것이다.

성대한 연회를 열고 그에 따르는 비용 낭비 문제가 발생한 것은 어느 한 가문의 문제만이 아니라 사회적인 문제로 지적되었다. 그러나 이는 개인적인 사치나 축하를 위해 시작된 현상이 아니라, 국가와 국왕이 사회적인 선전과 교화의 일환으로 행한 것에서 비롯되었다. 숙종, 영조, 정조의 충신 열사에 대한 기억을 재구성하고 돋보이게 하였던 연시의 사례들은 당시 충을 권면하는 분위기를 보여준다.

또 한편으로 18세기는 충신 선현의 후손을 적극적으로 등용하였다는 점이 주목되고 있다. 이 과정에서 숙종뿐 아니라 특히 영조와 정조가 시호를 활용하는 모습을 볼 수 있다. 본래 선조의 공으로 후손을 등용하는 것은 조선초기부터 있어온 일로, 후손의 녹용은 가난한 봉사손을 등용하여 제사를 잇게 해야 한다는 명분으로 시행되었다. 그러나 신료들의 요청과 국왕의 계하를 거쳐 결정되었기 때문에 실제 적용된 사례는 많지 않아서, 효종대 이항, 趙憲, 宋象賢, 현종대 鄭文孚, 李時稷 등의 후손을 등용한 몇몇 사례가 확인될 뿐이다.

정조대에 들어서면 후손을 녹용하는 범위가 굉장히 넓어진다. 앞서 숙종과 영조대 행해진 현창사업과 같은 명분에서 누락된 인물들뿐 아니라 신임사화 등 각각의 사안별로 새로운 인물들에 대한 포장이 늘어났다.⁵²⁾ 이들 대부분 시호 의정은 인조~숙종대 이루어졌으나 연시는 행해지지 못한 가문들이었으며, 연시를 통한 후손 녹용은 지방 출신 인물들이 등용될 수 있는 주요 발판이 되었다고도 볼 수 있다.

4. 맺음말

이 글에서는 17세기 이후의 증시 절차에서 발생한 延諡, 그리고 국가에서 이를 활용하여 과거 공적이 있는 충신과 절사자를 재평가하고 선양한 양상을 살펴보았다. 정리하자면 다음과 같다. 본래 사망한 대신에게 시호를 내릴 때, 통상적으로 사망 직후 상중에 사부·사시·사제 등의 의례가 행해지기 때문에 시호가 결정되었다고 해서 이를 축하하는 연회 행사는 열리지 않았다. 국가에서 공인하는 시호를 받는 것은 이름을 바꾸어주는 은전[易名之典]이라 하여 그 자손들이 큰 영광으로 여기는 사건이었지만, 상중에 성대한 잔치를 열고 음악을 연주하는 것은 예에 크게 어긋나는 일이었기 때문이다. 이에 따라 상주가 시호 교지를 모시고 온 사자를 맞이하고 절하는 정도의 예식만 존재하였다.

그러다 인조가 조선중기 광해군대까지 축소되었던 증시 제도를 활성화하면서, 활동연대가 오래되어 상중이 아닌 시기에 증시하는 사례가 늘어났다. 이때부터는 축하하는 의미로 연시와 연회가 함께 이루어지기도 하였으며, 국왕도 음악과 술, 잔치 비용 등을 하사함으로써 축하하였다. 그 대상은 왕족과 국구 등이었으며 효종·현종대에는 대신에게도 베풀어졌다. 그러나 숙종대 후손을 찾을 수 없는 임진왜란·병자호란의 절사자들에게 국왕의 특교로 시호를 내리기 시작하면서 이들에게도 연시가 행해지기 시작했다.

대체로 후손을 찾아내어 관직에 임명하고 私家나 任地에서 시호 교지를 받도록 하였다. 그런데 후손을 찾지 못하여 맞이할 후손이 없더라도 선시관을 파견하여 선시하도록 한 사례들도 발생하였다. 여기에서 시호의 혜택을 실제로 누릴 후손이 없는데도 이러한 공개적인 행사를 통해 국가가 충신을 드러내고 재평가하려 한 의도와 모습을 읽을 수 있다. 기존에 시호의 의미는 개인적인 명예의 측면이 강하다고 이해되어

51) 최재목, 「농암(籠巖) 김주(金澍)에 대한 ‘기억’ 형성의 인문적 성찰」, 『유학연구』36, 2016. 7-8쪽.

52) 박현순, 「정조대 서울·지방의 분화와 지방사족의 등용」, 『정조와 정조시대』, 서울대학교 출판문화원, 2011. 171-187쪽.

왔으나 이러한 사례를 통해 국가가 현창하고자 하는 대상을 설정하고 이에 증시를 활용한 실정을 엿볼 수 있다.

조상의 연시 행사를 기록한 연시일기도 다수 남아있는데, 이러한 자료를 통해 개별 사안에 접근해볼 수 있을 것이다. 개별 사료에 접근하여 정리하고 분류함으로써 연시의 규모와 그에 따르는 의절의 정리 과정도 살필 수 있을 것이다. 또한 그 대상자들을 시호의 명분·후손의 유무 등의 기준으로 분석할 수 있을 것으로 기대하지만 이는 추후의 과제로 남겨둔다.

※ 참고문헌

『조선왕조실록』 『승정원일기』 『日省錄』 『弘齋全書』 『經國大典』 『國朝五禮儀』 『春官通考』 『典律通補』
『星湖僊說』 『星湖全集』 『明齋遺稿』 『省齋集』
『寧越邑誌』(규장각한국학연구원, 古 4790-5)

한국역사연구회 17세기 정치사 연구반, 『조선중기 정치와 정책』, 아카넷, 2003.
김동건, 「諡號, 조선시대 官僚形 人물의 死後 品格(1)」, 『영주어문』39, 2018.
김성희, 「朝鮮 肅宗의 君臣義理 定立과 尊周大義」, 동국대학교 박사학위논문, 2020.
김학수, 「고문서를 통해 본 조선시대의 증시(贈諡) 행정」, 『고문서연구』23, 한국고문서학회, 2003.
김현지, 「조선중기 贈諡 제도의 운영」, 『조선시대사학보』99, 2021.
김현지, 「숙종대 諡號 수여 방식의 변화」, 『한국서원학보』15, 2022.
박정혜, 「朝鮮時代 賜几杖圖帖과 延諡圖帖」, 『미술사학연구』231, 2001.
박현순, 「정조대 서울·지방의 분화와 지방사족의 등용」, 『정조와 정조시대』, 서울대학교 출판문화원, 2011.
朴洪甲, 「조선시대의 諡號制度」, 『韓國中世社會의 諸問題-金潤坤教授停年紀念論叢』, 2001.
윤승희, 「조선 초기 賜賻·賜諡·賜祭儀禮와 明禮의 영향」, 『한국학논총』57, 2022.
윤정, 「숙종대 태조 諡號의 추상과 정계의 인식-조선 창업과 威化島回軍에 대한 재평가」, 『동방학지』 134, 2006.
윤정, 「18세기 국왕의 ‘文治’ 사상 연구」, 서울대학교 국사학과 박사학위논문, 2007.
윤정, 「재위 전반기(1725~1746) 英祖의 군신관계 이해」, 『한국사학보』29, 2007.
윤정, 「19세기 ‘端宗諸臣’ 褒獎과 事蹟 정비」, 『사학연구』98, 2010.
윤정, 「19세기 生六臣 사적정비와 인식 강화」, 『역사와실학』54, 2014.
윤정, 「정조-순조대 端宗死節諸臣현창사업의 일 양상」, 『진단학보』127, 2016.
이상식, 「朝鮮後期 肅宗의 政局運營과 王權 研究」, 고려대학교 박사학위논문, 2005.
이현진, 「조선후기 단종 복위와 충신 현창」, 『사학연구』98, 2010.
이현진, 「명·청의 賜祭·賜諡에 대한 조선의 대응」, 『조선시대사학보』63, 2012.
정경희, 「肅宗後半期 蕩平政局의 變化」, 『한국학보』79, 일지사, 1995.
지두환, 「조선 병자호란 충신 열사에 대한 현창정책」, 『한국학논총』34, 2010.
지두환, 「조선 임진왜란 충신 열사에 대한 현창정책」, 『사학연구』100, 한국사학회, 2010.
최재목, 「농암(籠巖) 김주(金澍)에 대한 ‘기억’ 형성의 인문적 성찰」, 『유학연구』36, 2016.

현대인의 “Dividual Life”에 대한 기호학적 고찰

- 프랑스 동시대 소설가 미셸 우엘벡의 작품을 중심으로

송태미

경북대학교

들어가며

‘서사 기호학’으로 알려진 파리학파 기호학의 장점은 그 별칭에서 알 수 있듯이 서사 분석 방법론에 있다. 1966년 그레마스(A.J.Greimas)의 『구조의미론』¹⁾과 함께 ‘의미에 관한 학문’을 표방하며 출범한 기호학은 그 동안 문학, 영화, 드라마, 광고 등 다양한 서사 텍스트 분석에서 탁월한 설명력을 입증해왔다. 어떤 이론이 짧지 않은 기간동안 방법론으로서 지속적으로 폭넓게 활용되었다는 것은 그 이론의 시의성이 시시각각 시험대에 오르고 현실의 변화에 맞추어 수정되기를 요구받았으며 그 요구에 응해왔다는 것을 뜻할 것이다. 파리학파 기호학이 비교적 짧은 역사를 가졌음에도 불구하고 이론적 혁신을 거듭하며 시의성을 놓치지 않을 수 있었던 동력은 이와 같이 설명된다. 본 연구에서 주목할 자크 폰타뉴(J.Fontanille)는 그레마스의 제자이자 2세대 파리학파를 실질적으로 주도하고 있는 기호학자로서, 그가 20세기의 마지막 해에 출간한 『담화 기호학』²⁾은 현실의 변화에 민감한 성찰을 보여준 대표적인 예가 된다. 폰타뉴는 오늘날 스토리텔링의 쟁점이 더 이상 결핍된 가치대상을 추구하는 주체의 행위가 아니라 가치대상의 결핍을 느끼지 않는 이른바 ‘비주체’³⁾의 정념에 있으며 다양한 양상의 비주체들의 의미작용을 설명할 수 있는 이론을 기획한다.⁴⁾ 비주체의 시대에 서사는 가치를 실현하는 전통적인 서사 구조를 따르지 않고 가치 체계의 전면적인 재조정을 요구하는 방향으로 나아가는데, 이같은 서사성은 공동체적 가치 체계가 기능하지 않는 후기산업사회의 삶의 방식과 무관하지 않다. 본 연구는 이 같은 현실의 변화에 민감한 성찰을 보여준 폰타뉴의 이론을 토대로 가치를 추구하는 서사에서 가치를 탈구축하는 서사로 이행하는 과정에서 특징적으로 나타나는 해리화된 주체를 고찰하고자 한다.

먼저, 1부 ‘이론’에서는 폰타뉴의 신체적 세미오시스를 도식화한 긴장도식과 신체-행위소 모델을 살펴볼 것이다. 포스트 시대 서사성이 가치의 추구가 아니라 가치의 재조정을 겨냥한다고 할 때 서사성은 신체성과 깊은 관련을 맺는다. 가치 체계의 재조정 과정에서 중요한 역할을 담당하는 것은 다름아닌 신체이기 때문이다. 주지하다시피 기호학에서 말하는 행위소는 서사 프로그램에서 순수하게 기능적인 단위로 정의되어

1) A.J.Greimas(1966), *Sémantique structurale*, Puf.

2) J.Fontanille(1999), *Sémiotique du discours*, Pulim.

3) J.-C.Coquet(1989), *Le discours et son sujet*, Méridiens Klincksieck.

4) A.J.Greimas & J.Fontanille(1991), *Sémiotique des passions*, Seuil.

왔다. 이 행위소에 신체성이 부과되는 순간 행위소의 순수한 기능성은 저항에 부딪히게 된다. 풍타뉴는 서사 프로그램이 사전에 계산된 방식이 아니라 이처럼 장애에 부딪히고 왜곡되는 과정을 신체-행위소 개념으로 설명한다. 흥미롭게도 포스트-서사적 특징이 강하게 나타나는 서사에서 종종 행위소는 그 기능성과 신체성이 서로 분리되어 따로따로 작동하는 방식을 보여준다. 본 연구에서는 이것을 해리성으로 정의하고, 해리적 주체의 존재방식을 풍타뉴의 긴장도식으로 기술하고자 한다. 발표 제목의 “Dividual Life”⁵⁾는 바로 한 개인 안에 공존하는 이 해리화된 복수의 자아를 가리켜 사용한 말이다. 오늘날 이 해리적인 “(In)dividual”의 정체성이 스토리텔링에서 가장 흥미로운 지점이라는 것이 이 연구의 기본 가정이며 작품 분석 사례를 통해 이를 증명하는 것이 연구의 주된 목적이다.

이어지는 내용에서는 1부에서 논의한 기호학 이론을 적용하여 프랑스 동시대 소설가 미셸 우엘벡의 장편소설『세로토닌』⁶⁾을 부분적으로 분석할 것이다. 우리가 보기에 우엘벡은 한 시대는 ‘이미’ 저물고 또 한 시대는 ‘아직’ 오지 않은 이른바 ‘포스트’의 시대를 조명하는 작업에서 탁월함을 보여준 작가다. 그의 작품을 분석하면서 우리가 확인하고자 하는 가설은 ‘이미’와 ‘아직’이라는 양태로 특성화되는 이 ‘포스트’의 시간성 속에서 모든 가치 시스템이 작동 중지되거나 공회전하는 가운데 서사의 불가능성에 직면한 주체는 자아를 해리화하는 방식으로 대응한다는 것이다. 이를 통해 우리는 포스트의 공간에서 기존의 가치체계가 무효화되는 지점은 새로운 가치체계의 도래를 준비하는 가능성의 지점이기도 하다는 것을 주장하고자 한다.

1. 신체가 지각하는 의미

파리학파의 초기 이론에서 의미작용을 결정하는 심급은 주체의 행위에 있었다. 여기서 주체는 가치대상의 결핍을 느끼고 그 결핍의 충족을 위한 일련의 행위를 하도록 전제되어 있는 기능적인 존재를 뜻한다. <계약-역량-수행-승인>의 서사 도식은 바로 이 주체의 행위를 도식화한 모델이다. 그러나 20세기 후반부터 점차 많은 텍스트에서 초기 이론의 주체로는 설명되지 않는 이른바 ‘비주체’의 다양한 판본들이 발견되기 시작한다. ‘비주체’는 이성보다는 정념에 의해 움직이며 이들의 행위는 합리적 판단보다는 신체적 반응에 기인한다. 비주체들은 가치대상의 지나친 현존에 공포를 느끼고 도주하기도 하고 무가치한 대상을 추구하는 행위를 반복하기도 한다. 이러한 비주체들은 공통적으로 ‘주체’와 ‘신체’ 사이의 부조화를 겪는다. 풍타뉴는 비주체들이 등장하는 텍스트에서 의미는 그들의 행위가 아니라 정념에서 결정된다는 것을 확인하고 의미의 심급을 ‘행위하는 주체’가 아니라 ‘지각하는 신체’로 재설정한다. 그는 초기 이론의 주체를 포함하여 다양한 양상의 비주체들이 담당하는 의미 활동을 통합적으로 재현할 수 있는 모델로서 긴장도식을 제안한다. 이제 의미의 관건은 주체가 가치대상을 획득하는가 여부에 있지 않고 신체가 지각하는 가치대상의 현존은 어떤 양태를 띠고 있는가에 있다.

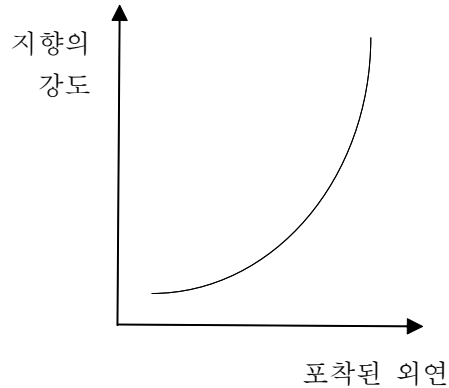
1.1. 긴장도식(schéma tensif)

긴장도식은 신체의 지각 활동의 두 양상인 강도와 외연의 상관관계로 정의된다. 강도는 지각 주체의 활동으로서의 지향(visée)의 강도를 나타내고 외연은 지각 대상의 관여성 영역(domaine de pertinence)인 포착(saisie)의 정도를 가리킨다. 신체는 현존의 장에서 대상을 지각하는데, 이때 대상들은 한 가지 동일한 양태로 존재하는 것이 아니라 ‘지향(visée)’의 강도와 ‘포착(saisie)’의 외연 사이의 상관관계에 따라 상이한 여러 양태로 존재한다. 요컨대 긴장도식은 현존의 장에서 대상들이 존재하는 양태를 기술한 모델이며 이를

5) 들뢰즈 철학에서 사용하는 ‘가분체’ 개념과는 다른 의미로 사용한다.

6) M.Houellebecq.(2019), *Sérotonine*, Paris:Flammarion./장소미 옮김(2020), 『세로토닌』, 문학동네.

시각적으로 재현하면 다음과 같다⁷⁾.

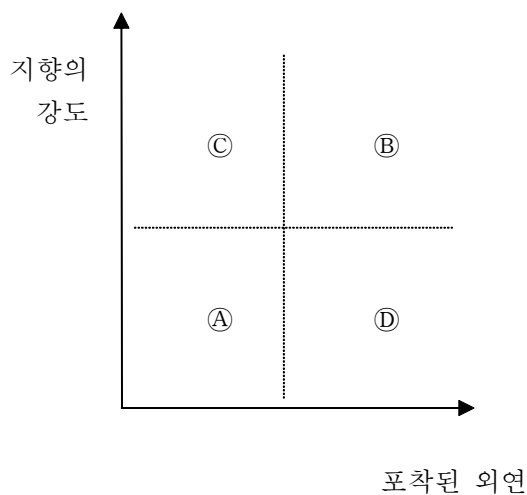


<그림 263> 긴장도식

예를 들어 신체가 과일이라는 대상을 지각할 때 과일의 ‘색깔이 얼마나 진한가’를 지각하면서 그 과일의 ‘익은 정도’를 포착할 수 있다. 이때 ‘색깔의 진하기’는 기호작용에서 ‘표현’ 층위에 해당하고 ‘익은 정도’는 ‘내용’ 층위에 해당한다. 지각하는 신체의 관점에 따라 표현 층위와 내용 층위는 얼마든지 바뀔 수 있다. ‘익은 정도’가 표현 층위에, ‘시간의 경과’가 내용 층위에 놓이는 기호작용도 가능할 것이다. 이처럼 표현 층위에 상응하는 대상의 감각적 성질의 에너지는 긴장도식 그래프의 세로 축에서 ‘지향’의 수준으로 표상되며 내용 층위에 상응하는 대상의 관여성 영역은 그래프의 가로축에서 ‘포착’의 범위로 표상된다.

1.2. 가치대상의 현존양식(modes d’existence)

긴장도식이 표상하는 현존의 장에서 가치대상이 존재하는 양태는 그 ‘지향’과 ‘포착’의 상관관계에 따라 네 가지 유형으로 구분된다.



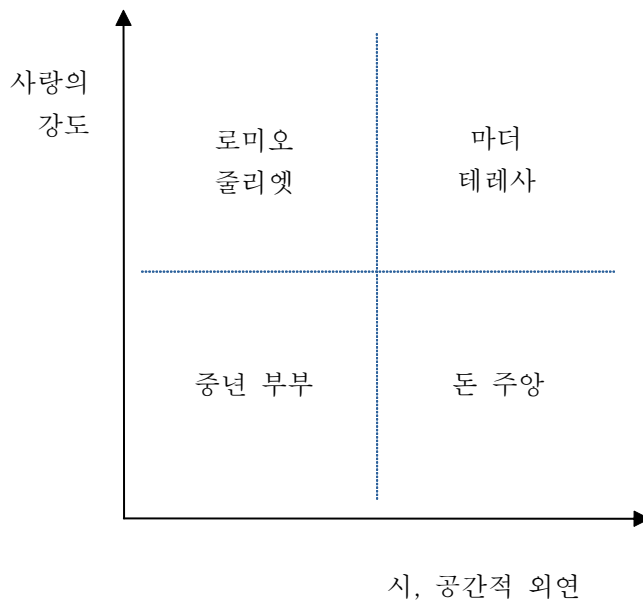
<그림 264> 네 가지 존재양식

7) 긴장도식에 관한 자세한 내용은 다음 연구를 참조할 수 있다 : 최용호(2011, 2017)

- 1) 지향의 강도 <약함>/포착되는 외연 <제한적> : A(공허)
- 2) 지향의 강도 <강함>/포착되는 외연 <확장적> : B(충만)
- 3) 지향의 강도 <강함>/포착되는 외연 <제한적> : C(결핍)
- 4) 지향의 강도 <약함>/포착되는 외연 <확장적> : D(무용성)

A, B, C, D 에 상응하는 현존양식은 각각 ‘공허’, ‘충만함’, ‘결핍’, ‘무용성’에 해당한다. 지향성이 강하지만 포착의 가능성이 낮은 대상은 지각 주체에게 ‘결핍’된 것으로 체험되는 반면, 포착할 수 있는 범위가 넓지만 지향성이 약한 대상은 지각 주체에게 ‘무용한’ 것으로 체험되기 때문이다. 또한 지향성도 약하고 포착의 범위도 제한적인 대상은 ‘공허’한 것으로, 지향성도 강하고 포착의 범위도 넓다면 ‘충만’한 것으로 지각될 것이다. 주체가 지각하는 가치대상의 존재가 ‘공허’할 때 담화는 주로 ‘잠재화(virtualisé)’된 양태로 존재하며, 대상이 현존의 장에서 ‘충만’하게 채워져 있을 때 담화는 ‘실현화(réalisé)’된 양태로, 대상이 ‘결핍’되어 있을 때 담화는 ‘현동화(actualisé)’된 양태로, 주체의 현존의 장에서 대상이 ‘무용’한 것으로 지각될 때 담화는 ‘가능화(potentialisé)’된 상태로 존재한다.

이해를 돕기 위해 ‘사랑’의 현존의 장을 생각해보자. 이때 세로축은 ‘사랑의 지향적 강도’를 가리킬 것이고 가로축은 ‘사랑하는 대상을 포착할 수 있는 범위, 시, 공간적 외연’을 가리킬 것이다. 유명한 연인 로미오와 줄리엣이 보여준 사랑은 단 한 사람만을 향한 배타적 감정이었다고 그들의 사랑을 허락하지 않는 시대에 맞선 강도 높은 사랑이었다. 반면에 인류애를 보여준 마더 테레사의 아가페적 사랑은 지향적 힘도 강했지만 그 사랑이 품은 대상들의 외연 또한 확장적이었다. 몰리에르 희곡의 주인공 돈 주앙이 보여준 사랑은 약한 강도의 사랑이었지만 그의 마음은 많은 연인들에게 열려 있었다. 마지막으로 알랭 드 보통의 소설 『낭만적 연애와 그 후의 일상』이 묘사하는 라비와 커스틴의 결혼 이후 관계를 비롯하여 세상의 많은 중년 부부들의 사랑은 약한 지향성과 제한적 외연을 특징으로 한다고 볼 수 있다.



<그림 3> ‘사랑’의 긴장도식

2. 우엘벡 소설 『세로토닌』에 나타난 Dividual Life 의 사례

2.1. “포스트-” 시대의 삶

소설 『세로토닌』의 이야기는 주인공의 1인칭 서술로 전개된다. 주인공 플로랑클로드 라브루스트는 마흔 여섯 살의 프랑스 남성으로 객관적 삶의 조건은 평균 이상이다. 고소득이 보장되면서도 고단하지 않은 직업을 가졌고 미모와 지성을 두루 갖춘 젊고 매력적인 애인과 함께 파리 시내 고급 아파트에 거주하며 때마다 휴가를 즐긴다. 그런데 그가 어느 날 갑자기 ‘자발적 실종’을 결심한다. ‘자발적 실종’은 어느 날 갑자기 예기치 못한 방식으로 가족, 친구, 직장과의 연을 끊고 사라지는 현상을 가리키는 말이다. 프랑스에서만 매년 만 이천 명 이상이 가족을 등진 채 사라지기를 선택하고 있는데 이들은 아주 멀리 떠나거나 혹은 같은 도시에서 새 삶을 꾸리기도 한다.

‘자발적 실종’을 선택한 주인공 플로랑클로드가 스스로 결산하는 자신의 인생은 권태와 환멸로 요약된다.

[...] et maintenant j'en étais là, homme occidental dans le milieu de son âge, à l'abri du besoin pour quelques années, sans proches ni amis, dénué de projets personnels comme d'intérêts véritables, profondément déçu par sa vie professionnelle antérieure, ayant connu sur le plan sentimental des expériences variées mais qui avaient eu pour point commun de s'interrompre, dénué au fond de raisons de vivre comme de raisons de mourir. (Houellebecq, 2019, p.87)

현재의 나를 결산하자면, 인생의 절반을 산 서구 남성으로, 앞으로 몇 년간은 생계의 걱정을 하지 않아도 된다. 가족도 친구도 없고, 특별한 관심사나 인생 계획도 없다. 이전의 직장 생활에서 깊은 회의감을 느꼈다. 애정적 측면에서는 다양한 경험을 했으나, 모두 같은 이유로 관계가 끝나버렸다. 죽을 이유는 없지만 살아야 할 이유 역시 없다.

겉으로 보기에 별 문제가 없어보이는 삶 속에서 정작 플로랑클로드 자신은 일과 사랑 모두에서 권태와 환멸만을 느낀다. 농산부 위촉직 농업전문가인 그는 글로벌 자유무역 시장에서 가격 경쟁력이 전혀 없는 프랑스 농업의 활로를 모색해야 하는 임무를 맡았다. 그러나 이 임무는 처음부터 죽음을 선고받은 사람을 위로하는 것 같은 일일 뿐이었고 프랑스 농업의 붕괴는 어김없이 예정된 수순을 밟고 있었다. 따라서 플로랑클로드가 맡은 임무는 아무 효과를 거둘 수 없는 것을 알면서도 하는 척 하지 않으면 안 되는 많은 일 중 하나였다. 애정사에서도 사정은 다르지 않았다. 무한경쟁 시장의 상품처럼 성의 무한경쟁 시장에서 사람에게 사람도 그저 수 많은 선택 가능하고 대체 가능한 상품으로 전략한 사회에서 주인공이 경험해온 연애는 언제나 둘 중 한 사람의 배신으로 끝이 나곤 했다.

플로랑클로드는 어느 날 직장을 정리하고 애인에게 단 한 마디 말도 없이 모든 관계를 끊고 사라진다. 그때까지 유지해온 평범한 일상의 흔적을 모두 정리한 후 파리의 한 호텔로 들어가 은둔한다. 이 ‘자발적 실종’과 동시에 그는 ‘욕망이 없는 상태’에 빠진다. 아무 욕망이 느껴지지 않는 상태가 불편하지는 않았지만 샤워와 같은 일상 활동을 할 의지도 없어지자 곤란해진 주인공은 의사를 찾아간다. 그리고 캡토릭스라는 항우울제를 처방받는다. 캡토릭스는 세로토닌이라는 호르몬을 분비시키는 작용을 하는 약이다. 흔히 행복 호르몬으로 알려져 있는 세로토닌은 사람이 세계로부터, 타자로부터 존중받고 있다고 느낄 때 분비되는 호르몬이다. 다시 말해서 세로토닌이 자연스럽게 분비되려면 세계와의 관계, 타자와의 관계에서 자신이 가치있는 대상으로 존재한다는 느낌, 이른바 자존감이 일정 수준을 유지하고 있어야 한다. 앞서 살펴본 플로랑클로드의 상태를 생각할 때 그의 몸에서 세로토닌이 정상적으로 분비되지 못하는 것은

이상한 일이 아니다.

캡토릭스를 복용하면서 주인공은 과거의 연인들과 친구를 한 사람, 한 사람 떠올리며 충동적으로 그들을 찾아가 만나기 시작한다. 그는 과거의 연인들 중 몇몇을 찾아가 그들이 그와 별반 다르지 않게, 죽은 사람처럼 살고 있는 것을 확인한다. 농과 대학 시절 유일한 친구였지만 졸업 후 오랫동안 보지 못했던 에메릭이 가장 절망적인 상황에 놓여 있었다. 농과 대학을 나온 이들 가운데 매우 드물게 진짜 농부가 된 에메릭은 플로랑클로드와 재회할 무렵 파산 상태에 있었고 그의 아내는 그를 버리고 새 출발한지 오래였다. 그는 다른 농부들과 함께 프랑스 농업을 제대로 보호하지 않는 정부를 상대로 시위를 조직하고 도로 점거 시위에서 경찰과 대치하던 중 총격자살을 한다. 플로랑클로드가 찾아가 과거의 사람들 중 유일하게 행복한 얼굴을 한 사람은 까미유다. 수의사가 되어 동물병원에서 일하는 까미유는 어린 아들과 함께 행복한 일상을 살고 있었다. 플로랑클로드는 며칠간 그녀의 일터와 집 주변을 배회하며 그녀의 모습을 관찰하지만 그녀 앞에 자신의 모습을 드러내지 못한다. 어느 순간 망상에 사로잡혀 까미유의 어린 아들을 살해할 계획을 세우지만 실행에 옮기지는 못한다. 한때 진실한 우정을 나눴던 친구 에메릭의 죽음, 한때 진실한 사랑을 나눴던 연인들의 죽어가는 삶을 목격하고 마지막으로 까미유를 먼 발치에서 지켜보고 돌아온 주인공은 다시 호텔로 돌아와 은둔한다. 가진 돈으로 며칠을 더 살 수 있는가를 계산하는 주인공의 행동을 마지막으로 작품은 끝이 난다.

본 작품의 주인공 플로랑클로드의 세대는 그들의 부모 세대가 꾸었던 꿈이 깨어지는 시대의 주인공들이다. 플로랑클로드의 부모 세대는 진실한 농부의 꿈, 진실한 사랑의 꿈을 꾸었던 세대다. 실제로 주인공의 양친은 둘 만의 노후를 즐기다가 한날 한시에 세상을 떠나기 위해 동반자살을 했을 정도로 정이 깊은 부부였다. 또한 부모 세대의 농부들은 자연과 동물을 괴롭히지 않는 방식으로 농사를 지으면서도 생계를 위협받지 않은 마지막 세대였고 자연과의 윤리적인 관계를 유지하면서 이루어지는 농업 활동을 할 수 있었던 마지막 세대다. 그러나 윤리적인 사랑도, 윤리적인 농업도 플로랑클로드의 세대에 와서는 불가능한 꿈이 되어버렸다. 68혁명 운동을 계기로 자유롭고 개방적인 성 문화가 확산되면서 윤리적 사랑의 가치는 소멸되었으며 GMO 농산품들이 쏟아져나오는 글로벌 자유무역 시장에서 동물복지를 고려하고 양질의 농산품 생산을 고집하는 농부는 생계를 유지할 수 없게 되었다.

그럼에도 불구하고 플로랑클로드와 친구 에메릭, 그리고 그의 연인들은 여전히 앞선 세대의 꿈을 버리지 못한다. 사람의 의식은 세상의 변화보다 훨씬 느리다. 더 이상 실현될 수 없다는 것을 알면서도 아름다웠던 꿈에서 깨어나기란 쉽지 않다. 현실을 자각하며 이 꿈에서 깨어나는 경험은 김홍중이 이야기한 고통스러운 ‘파상의 체험’에 다름 아니다.

‘포스트-’, 즉 후기는 한 시대는 ‘이미’ 저물고 새로운 시대는 ‘아직’ 오지 않은 시간성을 뜻한다. 이 지점에서 기존 시대의 가치 체계는 그 실효성을 상실하지만 새로운 가치 체계가 구축되지 못한 탓에 사회 구성원들은 공회전하듯이 의례적으로 가치대상을 추구하는 행위를 반복하지만 그의 신체가 지각하는 가치대상의 현존은 더 이상 강한 지향성을 가질 수 없다. 가치체계가 작동하는 동안에 사람들이 추구하는 가치들은 와해되는 시점에서 보면 꿈과 같다. 시대마다 그 시대를 만드는 꿈이 있고 우리의 현재는 지난 시대에 꿈꾸었던 것들이 불완전하게 실현된 세상이라고 볼 수 있다. 이런 맥락에서 기존 가치들이 충격적으로 와해되는 경험은 꿈에서 깨어나는 “각성”의 경험이 된다.⁸⁾ ‘깨어남’은 우리의 의지를 초월하여 도래하는 사건적 성격을 갖는다. 깨어나는 자에게 필요한 능력은 능동적으로 행위하는 능력이 아니라 정념적으로 감수하는 능력이며, 기존의 꿈과 아직 도래하지 않은 새로운 꿈 사이에 전개되는 환멸을 있는 그대로 겪어내는 힘이다.

8) 김홍중(2009), 『사회학적 파상력』, 서울: 문학동네.

2.2. 탈존(脫存)

김홍중은 과거의 꿈과 아직 도래하지 않는 새로운 꿈 사이에 전개되는 환멸을 있는 그대로 겪어내는 힘을 가리켜 ‘파상력’이라는 용어를 제안한다. 파상력의 주체는 ‘행위자’가 아니라 ‘겪는자’다. 파상을 체험하는 사람들의 정서적 반응은 다양하지만 가장 있는 그대로의 파상을 겪어내는 삶의 형식으로 김홍중은 ‘탈존’을 꼽는다.(김홍중, 2016) 탈존은 생명의 에너지가 자기파괴 또는 현실도피의 방향으로 흐르는 삶의 형식을 가리킨다.

탈존주의는 생존주의로부터의 이탈 운동이다. 탈존이란, ‘존재’의 여러 형식들(사회적, 생물학적, 정치적)로부터 벗어나고픈 마음, 삶을 끊고 싶은 마음, 이처럼 비참한 세계에 새로운 생명을 잉태하여 낳고 싶지 않은 마음들의 방향성을 표상한다. 존재로부터 벗어나는 것, ‘사라지는 것’을 꿈꾸는 마음의 지향이다. (p.282)

현실로부터 사라지기를, 존재로부터 벗어나기를 바라는 탈존의 삶은 자살, 우울증, 각종 정신장애, 범죄, 절망과 같은 형태로 가시화된다.

허무와 비관, 피로와 체념, 꿈과 미래의 상실이라는 공유된 비관주의 (...). 탈존의 체험은 이런 비관주의가 개인적 삶의 해결할 수 없는 난관을 만나 병리적 증상들(자살, 디프레션, 여러 형태의 정신적 장애들, 범죄, 절망)의 형태로 표출될 때 비로소 가시화된다. 깊은 마음의 상처들과 무력감, 우울이 탈존주의의 보편적 잠재성의 영역을 이룬다. (2016, pp.282~283)

우리가 플로랑클로드에게서 보는 자발적 실종, 욕망의 상실, 성욕의 상실, 샤워를 할 힘조차 없는 무기력, 과거의 연인들을 총동적으로 찾아다니며 연인과의 재회를 위해 어린 아들을 살해할 계획까지 세우는 망상, 그리고 자살의 기획까지 이 모든 것은 탈존이 가리키는 바로 그 지점을 보여준다.

플로랑클로드가 자발적 실종 이후에 찾아가 만나는 과거의 친구, 연인들은 탈존의 다양한 양상을 보여준다.

주인공의 대학 시절 연인 클레르. 배우를 꿈꿨지만 젊고 재능있는 신인 배우들이 넘쳐나는 연예계에 그녀의 자리는 없었다. 단역을 전전하다가 플로랑클로드와 재회했을 때는 벌써 십년째 고용안정센터에서 실업자들을 대상으로 운영하는 연극 교실의 강사로 일하고 있었다. 그녀의 연애사 또한 실망스러운 경험으로 채워져 있었다.

[...] elle était de toute évidence foutue, sa consommation d'alcool n'allait cesser de s'accroître et rapidement cela ne lui suffirait plus, elle y rajouterait des médicaments le coeur finirait par lâcher et on la retrouverait étouffée dans ses vomissures [...]. (p.132)

클레르는 명백히 실패자였다. 음주량은 계속해서 증가할 것이고 머지않아 술만으로 충분치 않게 될 터였다. 약물이 추가되고 심장이 견디지 못하면, (...) 질식한 채로 발견되리라.

두 번째로 찾아간 연인 마리엘렌. 정신분열증을 앓고 있었고 몸이 처참하게 쪼그라들어 있었다. 플로랑클로드와 대화하는 삼십분 동안 오직 자기의 장애수당만을 이야기한다.

J'étais [...] conscient qu'elle allait tenir très longtemps comme ça [...] alors qu'en réalité elle était déjà morte, [...]. (p.134)

그녀가 그렇게 아주 오래 살게 될 것을 나는 예감할 수 있었다. (...) 하지만 그녀는 사실상 이미 죽었다.

농과대학 시절 유일한 친구였던 에메릭. 농부의 길을 선택한 그는 유산으로 물려받은 땅에서 우유 농장을 경영했다. 그러나 저가의 수입산 우유가 쏟아져들어오는 시장에서 동물복지를 고려하여 질 좋은 우유를 생산하는 그의 방식으로는 수익을 낼 길이 없었다. 매일 중노동을 하는데도 빚만 늘어갔다. 그의 아내는 어린 두 딸과 함께 편안한 삶을 찾아 떠났다.

Il [...] conclut avec sobriété : « Ma vie est foutue. » Là je fus traversé par une sorte de déclic, et je dissimulai un sourire intérieur parce que je savais dès le début qu'il en arriverait là [...]. (p.207)

그는 담담하게 결론내렸다. “내 삶은 망했어.” 그 순간 내 머릿속에서 무언가 찰칵 하고 들어맞는 소리가 들리는 것 같았다. 나는 속에서 피어나는 웃음을 감췄다. 그가 결국 이런 결론에 이르리란 걸 난 처음부터 알고 있었다.

에메릭은 다른 농부들과 함께 프랑스 농업을 보호해주지 않는 정부에 저항하는 시위를 계획한다.⁹⁾ 이것을 본 플로랑클로드느 현실을 냉정하게 일깨워준다.

« Le nombre d'agriculteurs a énormément baissé depuis cinquante ans en France, mais il n'a pas encore suffisamment baissé. Il faut encore le diviser par deux ou trois pour arriver aux standards européens, aux standards du Danemark ou de la Hollande - enfin, j'en parle parce qu'on parle des produits laitiers, pour les fruits ça serait le Maroc ou l'Espagne. [...] Bref, ce qui se passe en ce moment avec l'agriculture en France, c'est un énorme plan social, le plus gros plan social à l'oeuvre à l'heure actuelle, mais c'est un plan social secret, invisible, où les gens disparaissent individuellement, dans leur coin, sans jamais donner matière à un sujet pour BFM. [...] une fois qu'on sera aux standards européens, on n'aura toujours pas gagné, on sera même au seuil de la défaite définitive, parce que là on sera vraiment en contact avec le marché mondial, et la bataille de la production mondiale on ne la gagnera pas. » (pp.248-249)

“지난 오십년 동안 프랑스에서 농부들 수가 대폭 감소했지만, 아직도 충분히 줄어들지 않은 거야. 아마 유럽 표준, 덴마크나 네덜란드 표준에 이르려면 아직도 반이나 삼분의 일로 줄어야 할 걸. - 우리가 유제품 이야기 중이라 이 나라들을 거론한 거고 만약 과일이라면 모로코나 스페인과 비교가 되겠지. - (...) 말하자면 작금의 프랑스 농업 현장에서 벌어지고 있는 일은 대대적인 구조조정이라고 할 수 있어. (...) 뉴스거리 한번 되지 못하고 그저 각자 자기 동네에서 개인적인 사정인 양 조용히 사라지고 있으니까. (...) 농업 인구가 유럽 기준에 맞춰진다 해도 프랑스 농업이 살 길은 열리지 않아. 글로벌 시장에 맞닥뜨리는 순간 완전한 실패를 목전에 둔 거나 마찬가지지. 전 세계 농수산물 전쟁에서 우린 절대 이기지 못할 테니까.”

9) 소설이 묘사한 농부들의 도로 점령 시위는 2019년 소설 출간을 며칠 앞두고 프랑스에서 벌어진 이른바 ‘노란조끼 시위’와 매우 유사하며 이 때문에 소설은 출간되자마자 프랑스 대중들의 뜨거운 관심을 모았다.

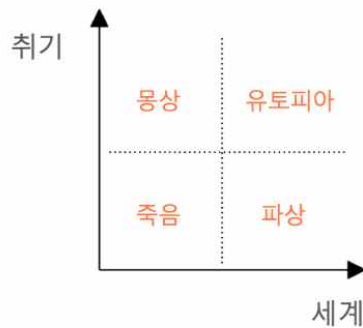
이 대화가 있는 지 얼마 되지 않아 가두시위를 하던 에메릭은 언론의 카메라가 집중된 현장에서 총격자살을 한다.

클레르, 마리엘렌이 꿈에서 깨어나는 고통스러운 과정 중에 있는 사람들을 표상한다면 에메릭은 꿈에서 깨어나기를 끝까지 거부하는 사람이다.¹⁰⁾ 꿈에서 깨어나기를 거부한다는 것은 역설적으로 이미 꿈에서 깨어나 있음을, 그의 의지와 상관없이 꿈은 이미 붕괴되어 있음을 반증한다. 따라서 꿈에서 깨어나느니 차라리 꿈 속에서 죽기를 선택한 에메릭의 죽음도 파상을 체험하는 사람의 한 가지 반응 유형, 탈존의 한 유형으로 볼 수 있다.

유일하게 탈존과 거리가 있어 보이는 삶을 보여준 사람은 주인공이 마지막으로 찾아간 과거의 연인 카미유다. 그녀는 험한 세상에서 분리된 듯한 조용한 시골 마을 동물병원에서 수의사로 일하며 그림책 속에 나올 법한 숲속 작은 집에서 어린 아들과 단둘이 평온한 삶을 살고 있다. 카미유는 여전히 꿈에 취해 있는 사람을 표상하는 인물이다.

2.3. ‘꿈’의 긴장도식

지금까지 살펴본 인물들 각각의 탈존 양식을 ‘꿈’의 긴장도식으로 나타내면 꿈의 ‘취기’의 수준과 경험하는 세계의 외연 사이의 상관 관계에 따라 유토피아, 몽상, 죽음, 파상의 네 가지 범주를 생각할 수 있다.

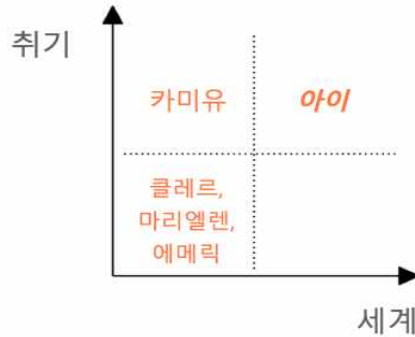


<그림 4> ‘꿈’의 긴장도식

클레르, 마리엘렌 그리고 에메릭은 모두 꿈에서 깨어났으나 더 이상 포착할 수 있는 세계가 없는 ‘죽음’으로 일컬어지는 형태로 존재한다. 반면 카미유는 파상의 시대에 등을 돌리고 여전히 꿈에 취해 있다. 카미유가 꿈에 취해 있을 수 있도록 하는 것은 ‘아이’의 존재다. 주인공은 무려 한달 가까이 그녀 주위를 몰래 배회하며 그녀에게 애인도, 친구도 없다는 사실을 알아낸다. 그녀의 곁에는 오직 아이가 있었고 “아들과 독점적이고 뿌리깊은 관계로 유착돼”(p.298) 있었다. 파상의 시대에 ‘아이’는 역설적이고 독특한 의미를 가진다. 삶이 위협을 당할 때 출산율은 저조해지지만 ‘아이’에 대한 애착은 강해진다. 다시 말해서 ‘아이’의 수가 줄어드는만큼 ‘아이’의 중요성은 커진다. 현대사회에서 ‘아이’는 더 이상 자연스러운 삶의 과정의 산물이 아니라 성찰을 통해 선택해야 하고 책임져야 하는 하나의 과제, 프로젝트가 된다. 이와 동시에 ‘아이’는 신성한 존재가 된다. 백(1997)은 삶이 위협받는 사회에서 ‘아이’의 존재는 사랑의 꿈이 파괴된 이후에도 살아남는 최종의미의 핵심이라고 말한다. “아이는 사랑이 사라질 가능성에 맞서서 구축될 수 있는, 외로움에

10) 에메릭의 자살은 프랑스 농부들이 직면한 곤경에 대한 정부의 미온적 대응에 대해 대중의 관심이 쏠리게 하는 결과를 낳는다. 표면적으로 보면 이것은 뒤르켐이 『자살론』(2019)에서 정의한 ‘이타적 자살’처럼 보인다. 사회적으로 그의 자살은 농부들 사이의 강한 연대가 뒷받침되어 농부 공동체의 어려움을 타개하는 데에 도움을 주기 위한 목적에서 발생한 자살로 해석될 것이다. 그러나 주인공 플로랑클로드의 관찰과 대화를 좇아 온 독자들은 자살 당시 에메릭의 복잡한 심경이 ‘이타적 자살’과는 다른 복잡한 성격의 것이었음을 알 수 있다.

대한 마지막 대안이 된다”(p.197) ‘아이’와의 애착 관계는 카미유가 몽상 속에 머물러 있기 위해 붙잡고 있는 일종의 밧줄이 된다.



<그림 5> 인물들의 존재양식

다음 장에서는 상술한 인물들과 달리 독특한 존재 양태를 보이는 주인공 플로랑클로드에 관해 살펴보자.

2.4. 가위놀림

자발적 실종을 선택한 후부터 소설의 마지막 장까지 주인공은 추억을 더듬어가며 과거의 연인들 - 클레르, 마리엘렌, 카미유 - 과 친구 에메릭을 찾아간다. 그리고 마치 좌표를 확인하듯이 그들의 삶이 어느 지점에 와 있는지 확인한다. 이 시간은 김홍중(2016)이 이야기하는 ‘가위놀림’의 시간으로 이해될 수 있다.

가위놀림 속에서 우리는 깨어남과 꿈 사이 회색지대에서 짓눌린 채 마비된다. 우리는 그것이 꿈이라는 사실을 지각하고, 그로부터의 자유를 욕망한다. (...) 그러나 그것은 곧바로 깨어남으로 이어지지 않는다. 그것은 깨어남의 과정이기도 하고, 영원히 깨어나지 못할 것 같은 불안의 시간, 이대로 꿈의 암흑 속으로 떨어져내려갈지 모르겠다는 두려움의 시간이기도 하다. 파상력은 이때 솟구치는, 미약하지만 필사적인 힘의 총체, 이 마비적 몽환의 장을 벗어나야겠다는 몸부림이다. (p.11)

주인공이 매일 복용하는 캡토릭스, 세로토닌을 분비시키는 이 항우울제의 작용은 가위놀림의 시간을 연장시키고 각성을 유예한다.

C'est un petit comprimé blanc, ovale, sécable.

Il ne crée, ni ne transforme; il interprète. Ce qui était définitif, il le rend passager ; ce qui était inéluctable, il le rend contingent. [...] Il ne donne aucune forme de bonheur, ni même de réel soulagement, son action est d'un autre ordre : transformant la vie en une succession de formalités, [...] il aide les hommes [...] à ne pas mourir - durant un certain temps. (p.346)

이것은 반으로 쪼개지는 작고 하얀 타원형 알약이다.

이것은 무엇인가를 만들어내지도 변화시키지도 않는다. 다만 해석을 가할 뿐이다. 결정적이었던 것을 지나칠 수 있는 것으로 만들고, 필연적이었던 것을 우연한 것으로 만든다. 바로 삶을 의례적으로 행해야 하는 일들의 연속으로 변형시켜 (...) 적어도 - 일정 기간은 죽지 않도록 도와준다.

주지하다시피 가위놀림 속에서 우리는 ‘꿈 속의 나’와 ‘그런 나를 지켜보는 나’라는 뚜렷한 두 개의 의식을 갖게 된다. 이 두 개의 의식은 같은 세계를 보지만 그 세계 역시 두 개의 다른 세계다. 그 세계가 두 의식 속에 존재하는 양식이 다르기 때문이다. 플로랑클로드는 이러한 이중의 해리적 의식을 가지고 꿈과 각성 사이의 가위놀림을 견디고 있다. 이 지점에서 본 작품은 폰타뉴가 이야기한 담화의 기호학적 ‘깊이’를 취한다.

2.5. ‘깊이’

한 층위에는 ‘꿈 속의 나’가 지각하는 세계가 있고 다른 층위에는 ‘꿈 속의 나를 지켜보는 나’, 즉 ‘각성 중의 나’가 지각하는 세계가 있다. 가위놀림을 경험할 때 우리는 그 두 의식이 동일한 것을 얼마나 다르게 지각하는가를 잘 알고 있다. 예를 들어, 가위놀림의 시간 동안 ‘꿈 속의 플로랑클로드’는 과거에 이루지 못한 사랑을 아쉬워하는 것처럼 클레르와 마리엘렌을 찾아가지만 ‘각성 중의 플로랑클로드’는 그 연인들의 탈존 속에서 ‘파상’을 확인한다. 꿈의 긴장도식에서 주인공의 분열된 의식이 해리적으로 위치하는 영역을 나타내면 다음과 같다.



<그림 6> 각성 주체의 해리성

주인공의 두 의식은 ‘꿈’의 현존의 장에서 한편으로 현동화된 양태(몽상)로, 다른 한편으로 가능화된 양태(파상)로 존재한다. ‘꿈’의 시절을 함께 한 연인들, 친구를 만나고 싶어하는 ‘몽상’의 주체와 그들에게서 ‘파상’을 확인하려고 하는 ‘파상’의 주체가 주인공의 의식 속에 공존한다. 카미유와의 (실패한) 재회는 ‘몽상 중의 플로랑클로드’와 ‘각성 중의 플로랑클로드’의 의식이 공존하는 상태를 가장 분명하게 보여준다. 카미유를 미행하던 중 아이의 존재를 알게 된 그는 카미유에게 다가가지 못하고 지켜보기만 한다. 그러다가 어느 순간 어린 아들이 사라지면 다시 그녀와 연인이 될 수 있을 거라는 망상에 사로잡혀 소년을 향해 총을 겨누지만 실행에 옮기지 못하는 것이다. 카미유를 만나러 가서 자신의 모습을 드러내지 못하고 숨어있지만 하는 주인공의 모습과 엉뚱한 상상을 하며 카미유의 어린 아들을 살해하려고 하는 그의 모습은 언뜻 보면 병리적 증상으로밖에는 달리 해석이 되지 않는다. 그런데 이것은 분열된 두 의식의 공존이 가져온 결과다. ‘몽상 중의 플로랑클로드’는 젊은 시절 진실한 사랑을 나누었던 카미유를 그리워한다. 반면 ‘파상 중의 플로랑클로드’는 여전히 꿈에 취해 있는 카미유와 만날 수 없을 뿐만 아니라 꿈 속 세상의 미래를 표상하는 그녀의 어린 아들은 그에게 존재해서는 안 될 존재다. 결국 아이에게 총을 겨누는 힘은 파상 중의 주인공에게서 나오지만 그럴 듯한 정당성을 만들어내는 의식은 몽상 중의 주인공이 담당한다.

Le meurtre d'un enfant de quatre an [...] Camille souffrirait [...] il me faudrait attendre au moins six mois avant de reprendre contact. Et puis, je reviendrais, et elle m'aimerait de nouveau, [...] simplement elle voudrait un autre enfant, [...] et c'est cela qui se produirait. (pp.299-301)

“네 살짜리 아동 살해는 (...) 카미유는 고통을 당할 것이다. (...) 카미유에게 다가가기까지 적어도 여섯 달은 기다려야 할 것이다. 그렇게 내가 그녀에게 다가가면 그녀는 다시 나를 사랑하리라. (...) 또 다른 아이를 원할 것이 틀림없다. (...) 그리고 그 바램은 곧 이루어질 것이다”

각성 중의 플로랑클로드에게 이 세상은 깨어져야 할 꿈이고 따라서 이 세상의 지속을 표상하는 미래 세대는 존재해서는 안 되는 것이다. 요컨대, ‘꿈 속의 플로랑클로드’가 시대착오적인 러브스토리를 상상하는 동안 ‘각성 중의 플로랑클로드’는 가위눌림이라는 꿈의 경계에서 꿈은 이미 깨어졌음을 선고하고 있는 것이다.

Back to the Bard:
The 2021 Screen Reimagining of
West Side Story

Derek McGovern,
Pukyong National University

Aims of This Presentation

- To demonstrate how the 1957 musical drama *West Side Story*—and its largely faithful 1961 film adaptation—both adheres to and departs from its source material, Shakespeare’s *Romeo and Juliet*
- To explore how Steven Spielberg’s 2021 remake of *West Side Story* represents an attempt to bring the musical closer to *Romeo and Juliet* in terms of its characters, plot changes, dialogue and themes than either the original movie or the stage musical on which it is based.

The Creative Team Behind *West Side Story* (original stage musical and 1961 film)



Leonard Bernstein (1918-1990),
composer



Stephen Sondheim
(1930-2021), lyricist



Arthur Laurents
(1917-2011), playwright



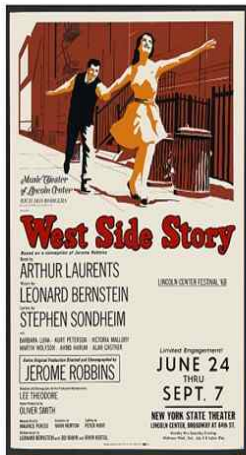
Jerome Robbins
(1918-1998), director
of the original stage
musical and the
project's conceiver

Introduction

In 1949 the American choreographer and theater director **Jerome Robbins** conceived a stage musical adaptation of Shakespeare's *Romeo and Juliet* (c.1594-1595).

Robbins's idea was to transport the time period and setting of *Romeo and Juliet* from **Verona, Italy**, in the 14th century to the East Side of **Manhattan, New York**, in the mid-20th century, and make it a story about religious prejudice (specifically anti-Semitism), focusing on a boy from an Irish Catholic family who falls in love with a girl from a Jewish family. The proposed title was *East Side Story*. **Arthur Laurents** agreed to write the stage book and **Leonard Bernstein** expressed interest in writing the music.

Introduction



Nothing much happened till 1954, by which stage Laurents felt that a more interesting reimagining of *Romeo and Juliet* would be to transplant it to **Manhattan's West Side** and make it into a more topical story about **racial prejudice**, rather than religious prejudice, focusing on a boy associated with a “white” gang who falls in love with a girl associated with a Puerto Rican gang. And so *West Side Story* was born.

Historical background to *West Side Story*: The Third Wave of Puerto Rican Immigration to the USA: 1946-1953

More than 250,000 Puerto Ricans immigrated to New York City between 1946 and 1953, lured by the promises of jobs. They were actively courted at the time for New York City's factories because they were willing to work for lower wages than ordinary Americans.

On arrival in New York, however, many Puerto Ricans found it almost impossible to assimilate into American society. “No dogs or Puerto Ricans” would appear in store windows, and some Puerto Rican youths, feeling alienated from American society, drifted into gangs, fueling further negativity from Americans. Police harassment of Puerto Ricans was also widespread.





Puerto Rican life in New York City in the 1950s



Reimagining the Montagues and Capulet families in *West Side Story*

In *Romeo and Juliet*, the Montagues and Capulets are essentially from the same class of society in Verona, Italy. By making the Capulets outsiders—from Puerto Rico—in *West Side Story*, Laurents added the **theme of racial conflict** to the story, thereby **forcing audiences to consider their own bigotry** in the face of the mindless prejudice that existed (and, to some extent, still exists) in supposedly liberal New York City.

Character Counterparts between *Romeo and Juliet* and *West Side Story*

<i>Romeo and Juliet</i>	<i>West Side Story</i>
Romeo	Tony
Juliet	Maria
Mercutio/Benvolio	Riff
Tybalt	Bernardo
Friar Lawrence	Doc (1957/1961) / Valentina (2021)
Nurse	Anita
Paris	Chino
Prince Escalus	Lieutenant Shrank
Balthasar	Anybodys
Montagues and Capulets	Jets and Sharks



Romeo and Juliet transformed into Tony and Maria



Montagues and Capulets transformed into Jets and Sharks



Juliet's Nurse becomes Maria's best friend, Anita

Key Scene Counterparts between *Romeo and Juliet* and *West Side Story*

<i>Romeo and Juliet</i>	<i>West Side Story</i>
Street brawl in Verona between Montagues and Capulets	Street brawl in Manhattan between Jets and Sharks
Prince Escalus stops the brawl	Lieutenant Shrank stops the brawl
Benvolio convinces Romeo to attend the Capulets' party, where Romeo and Juliet meet (& have their first kiss)	Riff convinces Tony to attend the dance at the school gym, where Tony & Maria meet (& have their first kiss)
Juliet's balcony: The lovers meet	Maria's fire escape: The lovers meet
Romeo and Juliet secretly marry	Tony & Maria have a secret mock wedding
The fight: Tybalt kills Mercutio; Romeo kills Tybalt	The fight: Bernardo kills Riff; Tony kills Bernardo
Romeo is banished from Verona	Tony plans to escape from New York
Nurse grieves Tybalt's death	Anita grieves Bernardo's death
Romeo comes to Juliet at night	Tony comes to Maria at night
Apothecary gives poison to Romeo	Doc / Valentina gives "poisonous" message to Tony
Told that Juliet is dead, Romeo kills himself	Told that Maria is dead, Tony effectively commits suicide, calling out to Chino to kill him (which he does)



Key Differences Between *West Side Story* and *Romeo and Juliet*

West Side Story is a two-act musical, with its first act ending with the deaths of Riff (Mercutio) and Bernardo (Tybalt). The end of Act One corresponds to Act Three, Scene One of *Romeo and Juliet*. While the first act of *West Side Story* broadly follows the plot of *Romeo and Juliet* up to that point, its second act contains some key differences.

These differences are listed on the next slide.

Key Plot Differences Between *West Side Story* and *Romeo and Juliet*

- Maria (Juliet) is not forced into a marriage with Chino (Paris)
- Maria (Juliet) is not given a sleeping potion by Doc (Friar Lawrence) that makes her seem dead. [However, Tony still falsely believes that she is dead.]
- Anita (Nurse) is almost raped by the Jets (Montagues). [In *Romeo and Juliet*, she is only crudely teased by Mercutio.] This shocking experience leads her to lie to Doc (Friar Lawrence) that Maria is dead—with fatal consequences for Tony.
- Chino (Paris) kills Tony (Romeo), rather than the other way around.
- Maria (Juliet) chooses not to kill herself, and instead (like the Prince in *Romeo and Juliet*) excoriates both the Jets and the Sharks (Montagues and Capulets) for killing Tony with their hate.

The 2021 Film Version of *West Side Story*



Steven Spielberg directing Ansel Elgort (Tony) and Rachel Zegler (Maria) for the 2021 *West Side Story* film

Background to the 2021 film version of *West Side Story*

Celebrated film director **Steven Spielberg** (born 1946) chose *West Side Story* for his first film musical partly because he felt that the divisions in American society were even more profound today than they were at the time of the original stage and film productions (1957, 1961).

Spielberg hired his frequent collaborator, Pulitzer Prize-winning playwright **Tony Kushner** (born 1956), to write the screenplay. Kushner has since acknowledged that he spent a considerable amount of time re-reading *Romeo and Juliet*, as there were aspects of the original *West Side Story* that had always bothered him, dramaturgically speaking.



Steven Spielberg and Tony Kushner

Changes to the Characters in the Spielberg film

“I wanted to explore the characters much more deeply and to give them reasons for being who they are. Tony Kushner has really provided depth, motivation, and stronger interplay among the characters, and made them more relatable”—Steven Spielberg

As part of the above process, Kushner has clearly modelled his characters in *West Side Story* more closely on their counterparts in *Romeo and Juliet* than Arthur Laurents had done in his original stage book, while retaining the 1957 musical’s basic story, setting, and time period.

With the exception of Maria’s closing speech, Kushner’s screenplay retains none of the dialogue from either the 1957 stage musical or the 1961 film. Consequently, Kushner’s characters speak in a more realistic and frequently profane “street” fashion than the overly sanitized characters of the earlier versions.

Changes to the Characters in the Spielberg film: Riff



Tony (Ansel Elgort) & [right] Riff (Mike Faist)

In Kushner's screenplay, **Riff** is modelled much more closely on Shakespeare's **Mercutio** than the somewhat underwritten character in the original *West Side Story*. His language is more sexual; he now possesses a genuine sense of danger (in one new scene, he purchases a gun prior to his fight with **Bernardo**) and impulsiveness, as well as Mercutio's cynicism towards romantic love. He also implies a seemingly homoerotic attachment to Tony (absent in the original film, but arguably implied in *Romeo and Juliet*).

Changes to the Characters in the Spielberg film: Valentina

- In the original *West Side Story*, the character of **Doc**, who owns the drug store where **Tony** works, is the counterpart to **Friar Lawrence**. Doc has few lines, however, and although a kindly adult figure to Tony, is not the mentor to him that Friar Lawrence is.
- In the 2021 film, **Valentina** replaces Doc, and assumes a much larger role, acting as a **true mentor to Tony**, akin to Friar Lawrence. And like Friar Lawrence, she is also indirectly responsible for Tony/Romeo's death.



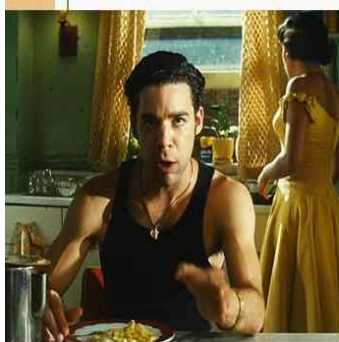
Changes to the Characters in the Spielberg film: Valentina



Valentina (Rita Moreno)

Moreover, it is **Valentina** (unlike Doc in the original musical) who echoes **Friar Lawrence's** plea to Tony/Romeo to show restraint in his passionate love for Maria/Juliet. **"Ay, Tony, you don't have enough troubles?"** she cautions him on learning that he is dating Maria, the sister of the Sharks' leader. This warning echoes that of Friar Lawrence (Act Two, Scene 6), when he cautions Romeo on the dangers of being over-passionate: **"These violent delights have violent ends."**

Changes to the Characters in the Spielberg film: Maria and Bernardo



As long as you're in my house...

Bernardo (David Alvarez)

Maria is a considerably more strong-willed character here, capable of standing up to her **patriarchal-acting brother, Bernardo**, who in this version is not only **Tybalt's** counterpart, but also resembles Juliet's father, **Capulet**, at times. In one key new scene, Maria refuses to obey her brother's order that she refrain from seeing Tony again, while Bernardo's dialogue echoes that of **Capulet's Act Four** warning to **Juliet: "Graze where you will you shall not house with me."**



And I am not interested in what you have to say.

Maria (Rachel Zegler)
standing up to her brother

Changes to the Characters in the Spielberg film: Tony

Tony now has a backstory, with both an ex-girlfriend (Graziella, who now dates Riff) and a prison record for serious assault. The latter gives him a much more valid reason for being reluctant to go to the **Dance at the Gym**, since he is on parole and faces the prospect of being returned to prison if he breaks his parole conditions by going out in public. His hesitation towards attending the fateful dance, where he will meet Maria, recalls **Romeo's** sudden premonition before entering the Capulets' house (where he will meet Juliet) that attending the party will lead to his **"untimely death."**



Tony (Ansel Elgort)

Changes to the Characters in the Spielberg film: Tony

To a much greater degree than in the original stage show and film, **Tony also shares Romeo's inability to control his emotions** (something he acknowledges to Maria that he is frightened by), a failure that makes his revenge killing of Bernardo more credible.

Tony also has much more of **Romeo's sense of "otherness"** in Kushner's screenplay. (Romeo's pining for Rosaline that makes him feel different from others has been replaced here with Tony's prison history.)

Tony now tells Riff that, **"I gotta stay by myself. Know what I mean?,"** just as Romeo tells Benvolio in Act One, Scene One, that, **"This is not Romeo; he's some other where."**



Tony (Ansel Elgort)

Examples of How the Spielberg Film's Dialogue Frequently Reminds Us of Its Shakespearean Source

Maria kisses Tony. Tony is surprised, but reciprocates.

TONY: Sorry, you just, caught me by surprise is all. I'm a by-the-book type, so—

MARIA By the book?

Romeo and Juliet kiss.

JULIET: You kiss by the book.

MARIA: Wait! Wait! [*Tony clambers back again.*] I forgot why I called you.

TONY I'll wait till you remember.

JULIET: Romeo! ... [*Romeo comes back.*] I have forgot why I did call thee back.

ROMEO: Let me stand here till thou remember it.

Plot Changes in the 2021 Film that Bring It Closer to *Romeo and Juliet*



Tony and Maria exchange vows in the Met Cloisters in a scene that serves as a counterpart to Romeo and Juliet's wedding in Friar Lawrence's church while also recalling the Capulets' crypt in Act Five of Shakespeare's play.

Plot Changes in the 2021 Film that Bring It Closer to *Romeo and Juliet*

- Lieutenant Shrank, recalling the words of Prince Escalus, declares, “I’m here to keep the civil peace,” and now warns the Jets and Sharks of a specific punishment if they fight again (incarceration in “an upstate prison for a very long time”). This accordingly raises the stakes for the two gangs.
- Anita promotes Chino (now a less shadowy character) to Maria as a potential husband, emphasizing that he “is going to be rich,” just as the Nurse promotes Paris’s perceived attributes to Juliet.
- Bernardo, recalling Tybalt’s written challenge to Romeo for a duel between them, specifically requests Tony’s presence at the Rumble (= fight). This emphasizes Bernardo’s (Tybalt’s) hatred of Tony (Romeo).

Plot Changes in the 2021 Film that Bring It Closer to *Romeo and Juliet*

- Tony gives Riff the slip after the Dance at the Gym because of his desire to see Juliet, just as Romeo does the same to Mercutio after the Capulets’ party.
- Maria sings “I Feel Pretty” in joyous anticipation of seeing Tony that evening, oblivious to the fact that he is now a fugitive, having killed her brother. This forms a counterpart to Juliet’s excited speech at the beginning of Act Three, Scene Two. (In the 1961 film, Maria sings this song *before* any killing occurs.)
- Underlining one of *Romeo and Juliet*’s principal themes—**masculine honor**—Riff reacts with the same disgust that Mercutio expresses to Romeo when Tony tries to stop his fight with Bernardo/Tybalt.

One Key Thematic Change in the 2021 Film: Physical Attraction vs. Falling in Love



One Key Thematic Change in the 2021 Film: Physical Attraction vs. Falling in Love

In the original *West Side Story* (stage play and film), Tony and Maria fall in love at first sight. Kushner had always found this implausible, saying,

“I don’t believe in love at first sight. I’m a big believer in *lust* at first sight. I think you can think that you’ve fallen in love with somebody, but I think that real love has to do with a meeting of souls and hearts and minds...but the fact that you find someone [attractive] can help get you into a situation where you’ll get a chance to get to know them better.”

One Key Thematic Change in the 2021 Film: Physical Attraction vs. Falling in Love

On re-reading *Romeo and Juliet*, however, Kushner realized that in Shakespeare's play Romeo and Juliet "do actually fall in lust—they are *really* taken with each other . . . on a physical level, and then they pretend to be madly in love and *then* they fall in love."

Accordingly, in the 2021 film, even though Tony and Maria still sing the celebrated love duet "Tonight" shortly after they first meet, there are moments in this scene when Maria (Rachel Zegler) smiles as if to acknowledge the over-the-top nature of their passionate teenage outpourings. It is not until the film's halfway point—at the equivalent of the wedding scene in *Romeo and Juliet* (Act Two, Scene 6), when Tony and Maria sing "One Hand, One Heart" in the Met Cloisters—that they discover they have fallen in love with each other.

One Key Thematic Change in the 2021 Film: Physical Attraction vs. Falling in Love



The moment of realization: Tony and Maria realize that they are in love with each other

Conclusions

- Broadly speaking, the 1957 stage musical *West Side Story* and the largely faithful film adaptation that followed in 1961 adhered to the basic plot structure of *Romeo and Juliet*, while also retaining recognizable if somewhat simplified counterparts to many of its characters.
- Steven Spielberg's 2021 film version of *West Side Story*, aided by an almost completely new screenplay by Tony Kushner, adheres more closely to *Romeo and Juliet*, not only in terms of its plot and thematic elements, but also through its more fully realized characters. Consequently, the 2021 film can be regarded as both a homage to Shakespeare's play (to the extent that it even paraphrases some of its lines) and its thematic concerns, most notably its differentiation between sexual attraction and falling in love.

References

- Barrios, Richard. *West Side Story: The Jets, the Sharks, and the making of a classic*. Running Press, 2020.
- Bouzereau, Laurent. *The Making of the Steven Spielberg Film 'West Side Story.'* Abrams, 2021.
- Della Gatta, Carla. *Latinx Shakespeares: Staging U.S. Intracultural Theater*. U of Michigan P, 2023.
- Houghton, Norris. *Romeo and Juliet/West Side Story*. Random House, 1965.
- Kushner, Tony. Interview. *Gold Derby*, 12 January 2022. Uploaded to YouTube.
- Wells, Elizabeth A. *West Side Story: Cultural Perspectives on an American Musical*. Scarecrow, 2011.

Thank You!



거석의 傳記

배진성

부산대학교

I. 머리말 -연구의 관점-

지석묘 상석이나 입석이 민속적 기념물로 지정되기도 하는 점에서도 알 수 있듯이, 선사~고대에 세워진 거석은 이후 시대에도 경관의 일부를 이루면서 사람들의 생활 및 문화와 관계를 맺어온 그 나름의 역사 내지 傳記를 간직하고 있다.

유럽에서는 예전부터 물질자료의 ‘문화(인류학)적 傳記’에 대한 일련의 연구가 이루어져 왔다(Arjun Appadurai 1986). 그러면서 환상열석(stone circle)이나 입석(menhir) 및 土塚(barrow)과 같은 선사시대 기념물의 후대 재사용에 대한 관심은 하나의 연구 영역으로 정착되고 있을 정도이다(Howard Williams 1998; Richard Bradley 2002). 일본에서는 1960년대에 고총고분이 가진 민속학적 의미에 대한 검토(柳田國男 1963) 이래 고총고분에 얽힌 전설 및 패총 형성과 관련된 거인전설이 기록된 문헌에 주목한 연구가 있었으며, 근래에도 과거의 유적·유물이 현대사회를 포함한 이후의 사회에서 어떠한 의미로 인식되어 왔는지에 대한 연구가 있어 왔다(櫻井準也 2011).

한국에서는 광개토왕비가 이전부터 있었던 입석에 비문을 새긴 것이라는 견해가 있었으며(韓興洙 1935), 중원고구려비 역시 비문이 알려지기 전부터 마을의 수호신으로 숭배되었던 입석이어서 훼손되거나 소멸되지 않고 남아 있을 수 있었다.¹⁾ 또 삼국시대 분묘 축조에 지석묘의 매장주체부를 재활용한 것과 더불어 지석묘 상석이 역사시대의 민간신앙에 활발히 이용된 사례를 다룬 연구도 있었다(이영문 2001·2004; 이동희 2017). 그러나 그 외에 후대 재활용 내지 傳記적 관점에서의 연구는 매우 적은 편이다. 이하에서는 이러한 관점도 한국고고학의 한 분야로 정착되기를 바라는 마음에서 선사시대부터 현대사회까지 지석묘 상석이 인간의 마음속에서 어떻게 인식되어 왔는지를 조망해보고자 한다.

1) 영국 서부지역의 중세 비석 중에도 선사시대 입석을 이용한 것이 있는 것을 보면(Williams 1988), 동서양을 막론하고 입석과 같은 선사시대의 거석기념물이 후대에 와서 재활용된 사례는 곳곳에 있을 것이다.

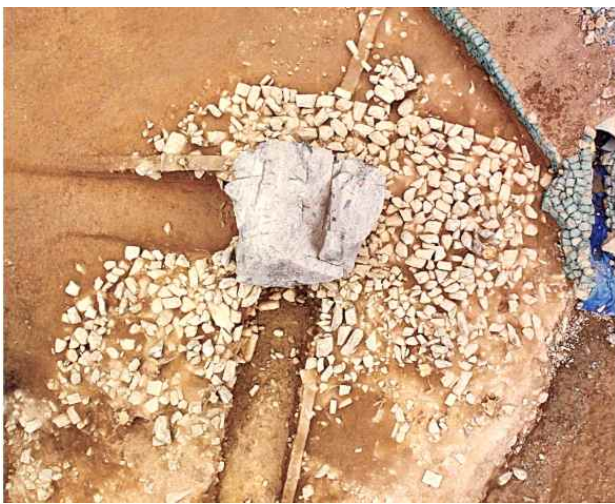
II. 선사~고대의 지석묘 상석

<청동기시대의 제단지석묘>

중서부지역의 탁자식지석묘와 호남지역의 기반식지석묘 중에는 상석 아래에 매장주체부가 없는 것이 있어 제단지석묘나 상징지석묘 등으로 불리어 왔다. 이것은 주로 상징성이 강한 거석기념물로서 의례와 관련된 시설물로 인식되고 있다(이용조·하문식 1989; 李榮文 1993). 영남지역에서는 이른바 묘역지석묘 중에서 매장주체부가 없는 것이 꽤 알려지고 있으며, 상석 주변과 묘역시설에서 의례에 사용된 것으로 추정되는 토기편과 석기편이 다수 출토되어 제단시설로 파악되고 있다(김병섭 2009). 그리고 밀양 용지리유적을 비롯한 일부 제단지석묘의 적석시설에는 청동기시대 유물과 함께 삼국시대 토기편, 고려~조선시대 자기편과 기와편이 다수 출토되었고, 최근까지 민간의 기도처로 이용되었던 김해 구관동유적의 거석에서는 청동기시대에 이어 고려~조선시대에도 의례의 장소였음이 확인되었다(대성동고분박물관 2006). 이처럼 지석묘 상석 혹은 거석이 있는 곳이 선사시대부터 현대사회까지 계속해서 의례시설로 이용되어 온 사례가 적지 않게 나타나고 있다.

<고대 거석신앙의 흔적>

경주 화곡리유적은 묘역을 이룬 부석시설과 상석으로 인해 외형적으로는 묘역지석묘처럼 보이지만, 매장주체부가 확인되지 않아 제단유적으로 보고되었다(聖林文化財研究院 2008). 주변에서 무문토기편이 일부 수습되기는 하였지만 부석시설 내에서는 삼국~통일신라시대의 토기편들이 다수 출토되었다. 이 유구는 청동기시대의 제단지석묘로 시작되었으며, 삼국 특히 통일신라시대에 의례시설로 활발히 이용되었던 점에서



<사진 1> 경주 화곡리 제단유적

고대의 경주지역에 거석신앙이 있었음을 보여준다(사진 1). 또 최근 조사된 경주 구황동 지석묘의 경우, 상석의 갈라진 틈 사이에 건물지의 초석을 끼워 넣음으로서 신라인들이 상석의 원형을 유지하기 위해 애쓴 정황을 엿볼 수 있다(국립경주문화재연구소·동국대학교 경주캠퍼스 고고미술사학 전공 2021). 조사 당시 상석은 여러 군데 균열이 나 있어 파손시키지 않고 들어올리기는 어려운 상황이었고, 선사시대부터 현대까지 오랫동안 유지되어 온 상석을 파손시킬 수 없어 하부구조에 대한 조사는 실시되지 못하였다. 조사단이 상석의 현 상태를 파손시키지 않고자 하였던 데에는 이것

이 단순한 자연 암석이 아니라 선사~고대는 물론 현재까지도 경외의 대상으로 여겨져 온 역사적·문화적 맥락 속에서 함부로 훼손시켜서는 안 된다는 암묵적인 관념이 작용하였을 것이다.

Ⅲ. 고려~조선시대의 지석묘 상석

고려시대에도 상석을 대상으로 행해진 민간신앙이 있었을 것이지만, 이후에도 관련 행위들이 거듭되면서 물질자료 상으로는 잘 남지 않는 것 같다. 그렇지만 ‘支石’이라는 용어가 등장하는 고려시대 문헌에서 보듯이²⁾, 당시 지석묘 상석과 같은 거석은 초자연적이고 신비스런 힘을 가진 것으로 인식되었다. 이에 비해 조선시대의 관련 사례는 적지 않다. 김해 내동 2호 지석묘 상석 아래의 적석 사이에서 출토된 백자완 완형품(東義大學校博物館 1988) 등이 조선시대의 거석신앙과 관련된 것으로 언급되었다. 또 안성 만정리 신기 1호 지석묘에서는 단경호와 그 위에 덮인 분청사기접시, 분청사기대접과 그 뚜껑으로 이용된 도기 저



<사진 2> 성주 성산동유적

부가 출토되어 조선시대 태항아리로 추정되었는데, 이 역시 거석송배와 관련이 있다고 한다(京畿文化財研究院 2009). 성주 성산동유적에서는 원래 지석묘 상석이었던 것을 후대에 이동시켜 세 기씩 2열로 배치한 양상이 드러났다(嶺南文化財研究院 2017). 상석 사이에는 石壇과 석축시설이 설치되었으며(사진 2), 여기서 백자대접이 출토되어 조선시대의 거석신앙과 관련된 것으로 판단된다.

Ⅳ. 근·현대의 지석묘 상석

<민간신앙의 계승>

근·현대에 민간신앙의 대상으로 활용된 사례는 전국 각지에 분포하며, 주로 마을제사를 지내거나 개인적인 소원을 비는 풍습이 여전히 남아 있다. 진주 대평리 어은 2지구 1호 지석묘 발굴조사 때에는 일부 주민들이 원위치에서 사라질 상석을 위해 그 앞에서 제사를 지내거나³⁾, 울산 향산리 청룡유적처럼 지석묘 상석으로 추정되어 왔던 거석이 주민들의 요청에 의해 발굴조사 이후 다른 곳으로 옮겨 보존되기도 한다(蔚山文化財研究院 2005). 이처럼 상석의 위치 이동을 쉽게 받아들일 수 없었던 마을주민들의 마음속에는 오랫동안 이어져 온 민간신앙으로서의 거석송배사상이 자리하고 있었기 때문이다. 특히 창원 덕천리 6호 지석묘 상석에 대한 보고 내용은 거석에 얽힌 민간신앙적인 모습을 생생하게 보여준다.⁴⁾

2) 『東國李相國集』卷二十三, 南行月日記, “明日 將向 金馬郡 求所謂支石者觀之 支石者 俗傳古聖人所支 果有奇跡之異常者.”

“다음날 金馬郡으로 향하려 할 때, 이른바 支石이란 것을 구경하였다. 지석이라는 것은 세속에서 전하기를 옛날 聖인이 고여 놓은 것이라 하는데, 과연 기적으로서 이상하다 하겠다.”

3) 발굴조사를 담당하였던 국립문화재연구원 이주현 선생으로부터 당시의 상황을 들을 수 있었다.

4) “처음 이 돌을 들어내기 위해 마을을 방문하였을 때, 마을의 한 노파가 잠시 기다리라고 하고는 집으로 가서 사기 그릇에 소금을 가득 담아 가지고 왔다. 그 노파는 소금이 들어 있는 그릇 채로 바위에 던져 박살을 내면서 무언가 주문 같은 것을 외었다. 이제 돌을 옮기려 하니 돌에 서려 있는 귀신에게 다른 곳으로 가라고 하는 내용이었던 것

< 구전설화와 지식묘 상석 >

지식묘 상석에는 장군·고양이·산신령 등과 관련된 여러 이야기들이 전해져 온다. 그 중에서도 특히 ‘마고 할머니(마고할미)’는 지식묘뿐만 아니라 사당·산성·바위에 얽힌 구비전승 거인설화의 주인공으로 자주 등장한다. 탁자식지식묘가 마고할머니의 집이라는 평안도 일대의 전설 외에, 강화도 부근리 일대에 분포하는 여러 지식묘는 중국의天子가 힘이 센 마고할머니를 조선으로 보내어 산맥마다 큰 돌을 놓게 하였는데, 이곳의 지식묘는 마고할머니가 뛰어가는 와중에 머리에 이고 양손과 사타구니에 끼웠던 돌들이 떨어진 것이라는 구전설화가 전해진다(韓國神文化研究院 1982: 101-103). 전라남도 화순지식묘군에서 ‘○○바위’로 알려진 것에는 예부터 전해오는 여러 이야기들이 있다. 그중 평매바위·치마바위·각씨바위에는 마고할머니가 운주사에서 천불천탑을 쌓는다는 소문을 듣고 치마폭에 돌을 싸서 가는 도중에 닦이 울어 버려서 제시간에 작업할 수 없게 되자 그 자리에 두고 간 것이라고 한다(이영문 2004). 한국의 구전설화에서 여성거인의 행위 중 가장 흔하게 보이는 것이 큰 돌이나 바위를 옮기는 것인데(권태효 2002), 위의 전설들 역시 내용상 약간의 차이는 있지만 여신으로 보이는 거인 할머니가 큰 돌을 나르다가 떨어뜨리거나 놓고 간 것이라는 공통점이 있다.

‘마고’는 도교적 신선세계의 선녀였는데⁵⁾ 조선 후기에 와서는 여러 구전설화에서 거인의 할머니로 그 모습이 바뀐다. 이는 마고가 지식인층이 동경하던 대상에서 서민층에게 친근한 존재로 그 성격이 변화하였음을 의미한다(송화섭 2008). 그렇다면 지식묘 상석에 전해지는 마고할머니 전설은 18세기 이후의 어느 시점에 생성되어 口傳으로 확산되었을 가능성이 높다.

< 문중의 거석 >

2007년에 직접 학술발굴조사 하였던 창원 봉산리 2호 지식묘 사례에서 상석에 대한 민간의 인식을 좀 더 구체적으로 엿볼 수 있다. 표토층과 청동기시대층 사이에서 상석에 연결된 적석시설과 그 밑의 흑갈색 부식토층이 일정 범위로 확인되었다(사진 3). 흑갈색부식토층에서는 후대의 토기편·기와편·자기편들이 검출되어, 지식묘가 축조된 후 상당한 시간이 지나고 나서 적석시설이 설치되었음을 알 수 있었다. 이 부분에 대한 조사 때문에 허가 받았던 발굴조사 기간을 거의 소진해 버렸고, 애초의 목적이었던 2호 지식묘 내부 조사는 다음 해의 학술조사 예산을 기다려야 하였다. 그래서 일단 조사현장을 원상 복구해야 하였는데, 이때 조사구역 옆으로 이동시켜 놓은 상석은 원위치 시키는 작업이 만만치 않고 여차피 다시 조사에 들어가므로 당분간 그대로 두려고 하였다.

그런데 지식묘가 있는 곳은 회신구씨 문중의 선산이었고, 이곳의 관리를 맡고 계신 문중의 어르신께서 말씀하시기를, 여기는 매년 명절이나 묘사 때에 제사지내던 곳으로 다가올 추석에도 집안 어르신들이 지식묘 옆에 있는 묘에 성묘하러 오시는데, 그때 상석이 이동된 것을 알면 큰일이라고 하셨다. 조상의 묘 곁에

같았다. 이 과정을 보면서 이것이 바로 의례이고, 의례행위의 결과 남는 것은 돌 주변에 흩어진 깨어진 사기조각편이라는 사실을 깨달았다.”(慶南大學校博物館 2013: 111)

5) 『神仙傳』 第三卷 王遠.



<사진 3> 창원 봉산리 2호 지석묘 상석과 후대의 적석시설

례가 있다. 문중의 선산에 있는 지석묘 상석은 오래 전부터 가문을 지켜주는 신성한 상징물로 여겨져 왔으므로, 함부로 훼손하거나 이동시켜서는 안 된다는 금기사상이 다른 어떤 것보다도 강하게 작동하고 있었다. 이러한 민간의 인식은 지석묘 상석의 보존에도 큰 역할을 하면서 다음 세대로 계승되어 갈 것이다.

V. 기억장치와 거석신앙

<기억장치로서의 지석묘 상석>



<사진4> 石棚山 지석묘

오래 전부터 있어왔던 상석은 단순한 바윗돌이 아니라 묘를 지켜주는 수호신이므로, 그것이 제자리에 없으면 집안에 큰 흉이 들거나 좋지 않은 징조가 되므로 반드시 원위치 시켜야 한다고 강하게 말씀하셨다.

이와 같이 특정 문중에서 지석묘 상석을 신성시하여 온 예로는, 인천 이씨 문중의 함안 명관리 지석묘(아라가야향토사연구회 1997), 합천 이씨 문중의 창녕 유리 지석묘, 해남 윤씨 문중의 강진 수양리 지석묘(全南文化財研究院 2007) 등 여러 사

례가 있다. 문중의 선산에 있는 지석묘 상석은 오래 전부터 가문을 지켜주는 신성한 상징물로 여겨져 왔으므로, 함부로 훼손하거나 이동시켜서는 안 된다는 금기사상이 다른 어떤 것보다도 강하게 작동하고 있었다. 이러한 민간의 인식은 지석묘 상석의 보존에도 큰 역할을 하면서 다음 세대로 계승되어 갈 것이다.

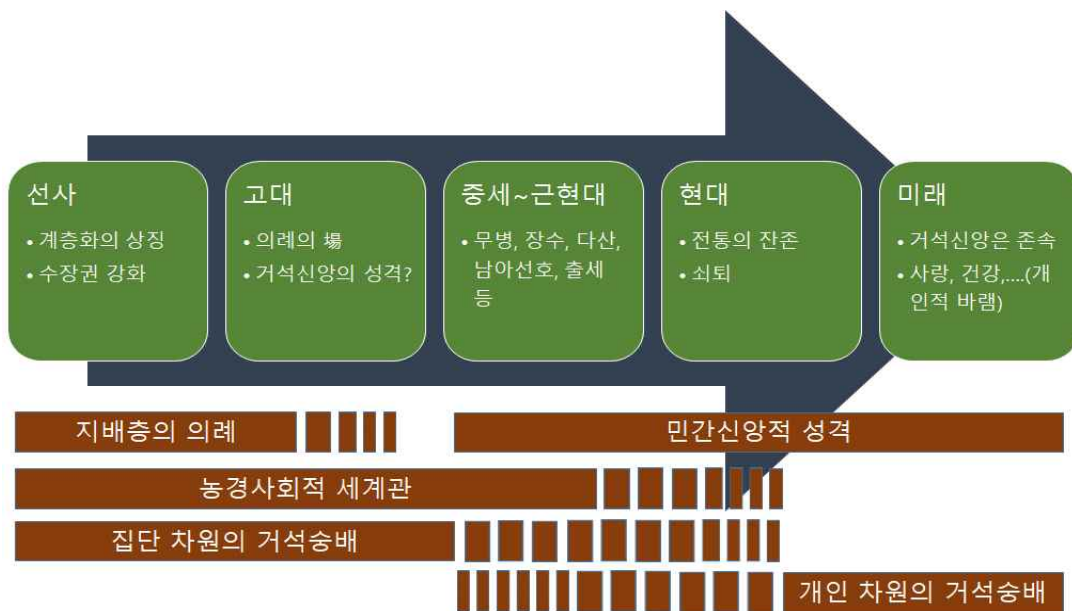
거석으로서의 지석묘 상석이 현대 사람들에게 어떤 초자연적인 것으로 인식되고 나아가 여러 가지 전설이 생성되면서 민간의 생활 속에 깊숙이 자리하고 있는 모습은 동북아시아 지석묘문화권에 포함되는 중국 동북지역과 일본열도 규슈지역에서도 보인다. 랴오둥반도의 石棚山 지석묘는 한때 사당으로 이용되었고 지금은 마을주민들의 기도처로 이용되고 있다(사진 4). 大小 두 기로 이루어진 析木城 지석묘는 산 위에 있는 것을 시어머니돌 산 아래에 있는 것을 며느리돌로 부르며, 이 두 사람이 돌을

세운 후 선녀가 되어 승천하였다는 전설이 전해온다(遼寧省文物考古研究所 1994; 許玉林 1995). 규슈지역에도 신앙의 대상으로 숭배하는 지석묘 상석의 사례가 꽤 있으며, 神社로 옮겨서 신성시 하거나 기념비로 轉用하기도 하였다. 船石 지석묘에는 상석 위에 올라가면 코피가 난다는 이야기(松岡史 1979), 村徳永 지석묘에는 움직이면 번개가 올린다는 이야기가 있다(木下之治 1977). 또 藤尾 지석묘군 가운데 ‘城ヶ崎 大石’으로 불리는 것은 제2차 세계대전 이전 활주로 건설 때문에 상석을 옮겼다가 재앙을 두려워하여 원위치 시켰다고 한다(熊本縣旭志村教育委員會 1959).

유럽에서도 아일랜드 신석기시대의 원형 石塚이 후대 사람들에게 조상의 집 또는 영혼의 집으로 인식되기도 하였다(Richard Hingley 1996). 중세의 문학작품에도 선사시대의 봉분이 등장하는데, 그 가운데 여러 연구에서 많이 언급되는 8세기의 서사시 베오울프에는 이전부터 있었던 長墳이 용·도깨비·악령·요정 등이 사는 곳, 용이 지키는 보물이 있는 곳으로 묘사되어 있어 중세 초기 사람들의 인식이 드러난다(Sarah Semple 1998; Howard Williams 1998).

거석 상징물은 시간이 지나도 형태는 동일하지만 그 속에 담긴 이야기나 목적·의도 등은 변천을 거듭하면서 지속되어 왔다. 그래서 기념물의 축조는 특정한 세계관을 영구화하는 방법 중 하나로서 ‘사회적 기억’을 발달시키기 때문에, 거석기념물 그 자체는 ‘기억의 매개체’로 볼 수 있다(Richard Bradley 2002). 민속학에서도 특정 장소의 중요성에 대해 ‘기억장치’라는 용어를 사용한다. 장소는 사람들의 기억을 돕는 기억장치의 하나로서 경험의 중심이자 과거의 기억을 이끌어내는 색인의 역할을 하기 때문이다(梅野光興 1998). 청동기시대부터 현대사회에 이르기까지 집단적이든 개인적이든 권력 강화이든 개인적 소망이든, 지석묘 상석은 의례의 대상물이자 장소로서 나름의 傳記를 담고 있는 사회적·개인적 기억장치로서의 역할을 이어오고 있는 것이다.

< 거석신앙의 과거·현재·미래 >



VI. 맺음말

이상과 같이 선사시대부터 현대사회까지 지식묘 상석이 의례의 장소 및 숭배의 대상으로 활용되어 온 흐름을 살펴보았다. 지식묘 상석과 같은 거석기념물은 경관을 이루는 여러 요소 가운데 다른 어떤 것보다도 영구적인 존재라는 점에서 신비성과 상징성을 가질 수 있고, 거기에 스며든 신화나 전설은 민간신앙으로서의 거석신앙을 지속시키는 배경이 되었다. 물질자료는 비단 고고학만의 전유물이 아니며 여러 인접 분야에서 직·간접적으로 다루고 있다. 특히 거석기념물에 대해서는 민족(지)학이나 민속학 및 신화학 등에서 축적된 연구가 많기 때문에 학문 분야 간의 공감도를 높여갈 필요가 있다. 그래야만 물질자료에 대한 이해의 폭을 넓히고 고고학 본연의 목적인 물질자료를 통한 역사 복원에 더 다가갈 수 있을 것이다.

【참고문헌】

- 京畿文化財研究院, 2009, 『安城 萬井里 신기遺蹟』.
- 慶南大學校博物館, 2013, 『德川里』.
- 국립경주문화재연구소·동국대학교 경주캠퍼스 고고미술사학전공, 2021, 『경주 구항동 지식묘 공동발굴조사 보고서』.
- 권태효, 2002, 『한국의 거인설화』, 도서출판 역락.
- 김병섭, 2009, 「密陽地域 墓域式 支石墓에 대한 一考察」, 『慶南研究』 創刊號, 慶南發展研究院 歷史文化센터.
- 대성동고분박물관, 2006, 『金海 舊官洞遺蹟』.
- 東義大學校博物館, 1988, 『金海內洞2號큰돌무덤』.
- 聖林文化財研究院, 2008, 『慶州 花谷里 祭壇 遺蹟』.
- 송화섭, 2008, 「한국의 마고할미 고찰」, 『역사민속학』 27, 한국역사민속학회.
- 아라가야향토사연구회, 1997, 『함안고인돌』.
- 嶺南文化財研究院, 2017, 『星州 星山洞遺蹟』.
- 蔚山文化財研究院, 2005, 『蔚山香山里靑龍遺蹟』.
- 이동희, 2017, 「지석묘의 재활용과 그 의미」, 『湖南考古學報』 第55輯.
- 李榮文, 1993, 「全南地方 支石墓 社會의 研究」, 韓國敎員大學校 博士學位論文.
- 이영문, 2001, 「韓國 支石墓 年代에 대한 檢討」, 『先史와 古代』 14, 韓國古代學會.
- 이영문, 2004, 『세계 문화유산 화순 고인돌』, 동북아지석묘연구소.
- 이용조·하문식, 1989, 「한국 고인돌의 다른 유형에 대한 연구 -제단고인돌 형식을 중심으로-」, 『東方學志』 63.
- 全南文化財研究院, 2007, 『康津 秀陽里遺蹟』.
- 韓國神文化研究院, 1982, 『韓國口碑文學大系』 1-7 京畿道 江華郡篇.
- 韓興洙, 1935, 「朝鮮의 巨石文化研究」, 『震檀學報』 第三卷, 震檀學會.

遼寧省文物考古研究所, 1994, 『遼東半島石棚』, 遼寧科學技術出版社.

梅野光興, 1998, 「場所と出来事」, 『身體と心性の民俗』講座 日本の民俗學 2, 雄山閣.

木下之治, 1977, 『佐賀市史』第1卷.

松岡史, 1979, 「佐賀・福岡の支石墓」, 『考古學ジャーナル』161.

櫻井準也, 2011, 『時歴史に語られる遺蹟・遺物 -認識と利用の系譜-』, 慶應義塾大學出版會.

熊本縣旭志村教育委員會, 1959, 『藤尾支石墓群』.

柳田國男, 1963, 「民族學上に於ける塚の價值」, 『定本柳田國男集』第一二卷, 筑摩書房.

許玉林, 1995, 「遼東半島石棚と大石蓋墓概論」, 『東北アジアの考古學』日中共同研究報告, 同朋舎出版.

Arjun Appadurai, Ed. 1986, *The social life of things: Commodities in cultural perspective*, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

Howard Williams, 1998, Monuments and the past in early Anglo-Saxon England, *World Archaeology* 30(1).

Richard Bradley, 2002, *The Past in Prehistoric Societies*, London and New York: Routledge.

Richard Hingley, 1996, Ancestors and Identity in the Later Prehistory of Atlantic Scotland: the Reuse and Reinvention of Neolithic Monuments and Material Culture, *World Archaeology* vol 28.

Sarah Semple, 1998, A fear of the past: the place of the prehistoric burial mound in the ideology of middle and later Anglo-Saxon England, *World Archaeology* 30(1).

Williams, G., 1988, *The Standing Stones of Wales and South-West England*, Oxford, BAR 197.

「復古」から「好古」「集古」へ

- 18世紀後半の日本における過去へのまなざし -

三上 喜孝

国立歴史民俗博物館

はじめに

2023年3月7日～5月7日までの約2カ月間、報告者が勤務する国立歴史民俗博物館において、「いにしえが、好きっ！ -近世好古図録の文化誌-」というタイトルの企画展示を実施した。報告者の専門分野は日本古代史であるが、この企画展示の展示代表者として準備を進めていく過程で、18世紀後半、日本史の時代区分でいうと江戸時代後期の「好古」「集古」の隆盛について関心を持つようになった。本報告ではこの企画展示の内容を紹介するとともに、そこから見えてくる、18世紀後半に登場する「好古」「集古」隆盛の背景とその意義について考察をしたい。

この企画展示の主人公となった『^{れいとうかくしゅうこちゆう}聆涛閣集古帖』(国立歴史民俗博物館蔵)¹⁾は、19世紀前半にまとめられたと考えられる好古図譜である。この中には、さまざまなジャンルの古器物が模写あるいは拓本の形で収められており、当該時期のものとしては他に類をみない件数を誇る一大模写図録である。

『聆涛閣集古帖』は、江戸時代後期に活躍した^{せつつ うばら すみよし}摂津国菟原郡住吉村(現在の神戸市東灘区住吉)の豪商・吉田家により編纂された。吉田家の豊かな財力を背景に、当時の学者や貴族たちとの交流を通じ、三代にわたって多くの古文書や古物を蒐集して、この図録は編集された。ちなみに「聆涛閣」とは、「波の音の聞こえる書庫」という意味で、神戸の^{なだ}灘の海岸近くに存在していた。

吉田家は、「灘」の地域的特徴地を生かして燈油製造業、酒造業、さらにそれらを一大消費地江戸に運ぶための廻船業といった実業に力を入れ、豪商として巨大な富を築き上げた。その莫大な財力を背景に、第17代当主の^{よしだ どうか}吉田道可(通称：喜平次)(1734～1802)、次代の^{しよく}肅(1768～1832)、次々代の^{びん}敏(1802～1869)と三代、約100年にわたり、古器物を蒐集し、その文庫である聆涛閣に収蔵したのである。

『聆涛閣集古帖』は、さまざまな古器物をテーマ別に32のジャンルに分類し、その数は約2400件にもものぼる。写された対象は、人間の過去の痕跡、すなわち歴史に関する広い領域に及んでいる。つまりこれは、近代的な博物館が成立する以前の、過去に対するまなざしを知ることのできる貴重な資料なのである。

1) 『聆涛閣集古帖』は、国立歴史民俗博物館データベース「Khirin」のサイト、<https://khirin-a.rekihaku.ac.jp/database/reitoukakushukocho> から、全帖の画像を見ることが出来る。

以下ではまず、『聆涛閣集古帖』の概要と、企画展示の内容を紹介したい。

1. 『聆涛閣集古帖』の分類カテゴリーと展示構成

先に述べたように、『聆涛閣集古帖』では古器物をテーマ別に32のジャンル(帖名)に分類し、その数は約2400件にもものぼる。そのジャンルをまとめると、以下の通りになる(ゴチック体は、『聆涛閣集古帖』の帖名)。

- ▷ 天地 : 天文図・地図
- ▷ 尺量・升量 : 度量衡の測定具
- ▷ 扁額・碑銘・墓誌・鐘銘・雑銘 : 金石文
- ▷ 書 : 古写経・古文書・手本・詠草
- ▷ 肖像 : 肖像画・肖像彫刻
- ▷ 印章 : 古代官印・御璽・寺社印など
- ▷ 甲冑軍営・弓矢・刀剣・鋒・馬具 : 武具類に合戦図・陣図
- ▷ 織紋 : 服飾・染織、武具の文様
- ▷ 文房・楽器・鏡・玉・食器・囊匣・戯器・乗輿・葬具・調度・瓦・鈴鐸・仏具・雑 : 工芸・考古の諸ジャンル。
- ▷ 食品 : 官司調進・神饌、配膳・情景。

これらをさらに、現在の学問分野や文化財研究のジャンルで考えてみると、

- ① 考古学(考古資料)
- ② 文献史学(古文書、古典籍資料)
- ③ 美術史学(美術・工芸品)

と、3つの学問分野(もしくは文化財研究)に分類することができる。

しかしながら『聆涛閣集古帖』には、同じ帖の中に、現在でいう考古資料や美術工芸品などが截然と区別されているわけではない。この点は『集古図』(藤貞幹編)、『集古十種』(松平定信編)など、他の同時代の好古図譜についても同様である。近代的な学問が成立する以前の古器物へのまなざしを知ることができる史料といえる。

2. 展示の構成

次に、このたびの企画展示の構成を簡単に紹介する。

第1章『聆涛閣集古帖』とはなにか(企画展示室A)

『聆涛閣集古帖』に描かれた古器物が、どのような経緯で伝えられ、実物としてどのように残されているかを紹介する。好古図譜という2次元の世界を、実物・複製・復元品等により3次元的な立体展示を試みる。

第2章『聆涛閣集古帖』を伝えた吉田家(企画展示室A)

『聆涛閣集古帖』を伝えた、神戸の吉田家とはどういう家だったのか? 吉田家三代(道可1734~1802、肅1768~1832、敏1802~69)に関わる諸史料や、吉田家を取りまく神戸・住吉の地域の歴史を通じて、『聆涛閣集古帖』が編纂された背景をさぐる。

第3章 よみがえる聆涛閣コレクション(企画展示室B)

現在各地に散逸している聆涛閣コレクション(吉田家旧蔵品)について、これまでの研究成果をふまえて、

ごく一部だが展示上で再現を試みる。

第4章 正倉院宝物の「発見」(企画展示室B)

『聆涛閣集古帖』にも描かれている正倉院宝物への関心は、近世の「好古」志向に大きな影響を与えている。たとえば奈良の彫刻家・森川杜園^{もりかわとえん}(1820~94)は、正倉院宝物の模造の製作を依頼され、そのための宝物図を作成していた。正倉院宝物図とその模造製作を通して、近世における古器物へのまなざしをさぐる。

第5章 『聆涛閣集古帖』をとりまく好古家ネットワーク(企画展示室B)

藤貞幹(1732~97)、松平定信(1759~1829)、松浦武四郎^{まつうら たけしろう}(1818~88)など、吉田家三代とゆかりの深い同時代の代表的な好古家たちの知のネットワークを明らかにする。

以上のように、展示品には1000年以上の時代幅があり、研究ジャンルの異なる資料群がならび、江戸時代の好古家のネットワークを解き明かすなど、情報量が多く、複雑で錯綜したストーリーをもつ内容となった。しかしながらこの企画展示では、饒舌な解説は排し、視線の対象がモノに向かうように心がけた。

3. 『聆涛閣集古帖』の特徴

次に、『聆涛閣集古帖』の特徴を、他の同時代の好古図譜との比較を念頭に置きながら、述べてみたい。

第一の特徴は、これは他の好古図譜とも共通するが、多様な文化財に注目していることである。特筆すべきは、現在の国宝や重要文化財に相当する古器物だけではなく、現在の文化財研究から漏れてしまった分野にもまなざしを向けている。

『聆涛閣集古帖』文房には、題箋軸が描かれている。題箋軸とは、古文書を巻き付けて保存するためのインデックスの役割を果たす軸で、いわば古文書の附属品である。古文書から切り離されたこれらの題箋軸が、「文房」のひとつのジャンルとして分類されていたことがわかる。

題箋軸の実物は、国立歴史民俗博物館所蔵の水木コレクションに収められており、古文書の附属品である題箋軸そのものが、古器物として認識されていたことがわかる²⁾。このたびの調査では、「国符」「大国庄」と書かれた題箋軸が、『聆涛閣集古帖』に収録されている図と法量を含め完全に一致することを確認した。大国庄は、伊勢国の東寺領荘園であり、東寺百合文書には、この題箋軸と関係すると思われる「伊勢国符案」が存在する。この題箋軸はもともと東寺文書に附属していた題箋軸であったことはまちがいない。

『聆涛閣集古帖』尺量にみえる古尺も、現在ではほとんど注目されていない文化財といえるが、狩谷掖斎^{かりやえき さい}(1775~1835)に代表される学者が古尺に注目し、それが好古家たちにもひとつのジャンルとして認識されていた。慶應義塾大学斯道文庫には、狩谷掖斎が親友の松崎慊堂^{まつざきこうどう}(1771~1844)に贈ったという模造尺が所蔵されている。模造尺それぞれにはその由来を示す注記が墨書されている。模造尺約20点のうち、このたびの企画展示の準備過程で同形・同文のもの4点が『聆涛閣集古帖』に収録されていることを確認した³⁾。

『聆涛閣集古帖』扁額は、寺社の扁額の文字を集めている。現在の文化財研究のジャンルからは抜け落ちてしまったジャンルだが、江戸時代後期にあつては扁額が貴重な古器物として認識されていた。その理由は、扁額の文字を揮毫した人物が空海(弘法大師)や小野道風^{おののとうふう}といった能筆家であるという伝承を持つ場合が多く、扁額の書に注目していたのである。

2) 国立歴史民俗博物館展示図録『いにしえが、好きっ！ - 近世考古図録の文化誌 -』2023年(以下、展示図録)、68頁。

3) 展示図録71頁。

第二の特徴は、実物を多様な手法で複製している点である。まずあげられるのは、模写という手法である。実物を前に、平面図や立体図を描き、なかには彩色を施したものもある。

古文書については、^{そうこうてんぼく}双鉤填墨（古文書の上に薄紙を置き、筆で文字の輪郭を写しとり、その中に墨を塗って複製を作る方法）により、古文書の文字を忠実に写し取る手法が使われている⁴⁾。古文書に捺された印については、古文書からトレースをした採取するほか、模造や擬古印を制作して印影を写す場合もある。

次にあげられるのは、拓本という手法である。これは、実物に直に紙を当てて、上から墨を打ち、凹凸を写し取るもので、資料の性質によって、乾拓・湿拓などの方法がとられる。原品から拓本をとることができない場合は、模造・模刻したものからとる場合もある⁵⁾。さらに古文書についても、^{そうこうてんぼく}双鉤填墨した古文書をさらに版木に写し取り、印刷をして流通させるということもおこなわれた。これを^{すりもの}摺物という⁶⁾。

これらの手法の背景にあるのは、古器物に対する客観的なまなざしであり、古器物をできるだけ忠実に写し取ろうとする姿勢である。言ってみればこれは写真が誕生する以前の複製画像制作を実践しているのであり、近代以降の資料写真やレプリカの制作に影響を与えた視線や視覚が、江戸時代後期のこうした図譜により形成されたことを意味している。

第三の特徴は、できるだけ原品と同じ大きさに写し取ることを心がけている点である。いわば原寸主義と呼ぶべきものである。拓本という手法で収録されている古器物については当然としても、模写においてもその姿勢はできるだけ堅持している。

『聆涛閣集古帖』録に収録されている「古武器」は、現在関西大学博物館が所蔵している「三鈷杵」という仏教法具であることがこのたびの企画展示を準備する過程で明らかになったが、両者を並べてみると、『聆涛閣集古帖』の図と実物がほぼ同サイズであることがわかる⁷⁾。

また、「鈴鐸」に収録されている河内国金剛輪寺出土とされている古鈴は、実際には古墳時代の馬具の一部であるが、これも、対応する実物（神戸市・白鶴美術館蔵）と並べると、ほぼ同サイズである⁸⁾。

『聆涛閣集古帖』に「摂津国菟原郡井出村阿保親王墳辺自荒塚取出石帯」と注記されている石帯の図は、平安時代の皇子である^{あほ しんのう}阿保親王の菩提寺である兵庫県芦屋市の親王寺が所蔵しているが、これもやはり実物とくらべてみると、ほぼ原寸で描かれていることがわかる⁹⁾。

原寸によるこれらの模写は、自分の手元にあるコレクションを傍に置いて模写したか、あるいは、所蔵先に赴いて直接観察をしながら模写したかの、いずれかである。『聆涛閣集古帖』の三鈷杵は、他の所蔵者の名前が注記されていないことからすると、もともと聆涛閣コレクションであった可能性も考慮すべきであろう¹⁰⁾。

第四の特徴は、銘文に対するこだわりである。ものの形状よりも文字の形を優先している場合がある。

『聆涛閣集古帖』楽器に収録されている^{とうしょうだいじ}「唐招提寺木胴」は、唐招提寺所蔵の^{かっ ことう}羯鼓胴(重要文化財)である。羯

4) 展示図録55頁。

5) 『聆涛閣集古帖』墓誌所収の「小野毛人墓誌(677年在銘)」は、慶長18年(1613)に京都市の崇道神社の裏山から出土したが、元禄10年(1697)に再埋納され、大正2年(1933)に盗難防止のため取り出され今に至る。『聆涛閣集古帖』所収の拓本は、墓誌上端の形状が原品の形状と異なることから、埋納される前に作られた複製からとられたものであることが分かる。山田邦和(著)「レプリカが作成された小野毛人墓誌」芳井敬郎名誉教授古稀記念会(編)『京都学研究与文化史の視座—芳井敬郎名誉教授古稀記念—』芙蓉書房出版、2019年参照。

6) 一戸渉「好古摺物と吉田家」展示図録132頁。

7) 展示図録20~21頁

8) 展示図録38頁

9) 展示図録34頁

10) 関西大学博物館所蔵の三鈷杵を描いた別の図譜として、寺井吉利(1787~1854)による『讃岐集古兵器図考証』がある。ここには表裏や横から見た図などを載せ、さながら三次元複製を思わせる。本書には「中村春野所蔵」とあるが、中村春野(1773~1837)は讃岐国の文人であり、讃岐国の中村春野が一時期この三鈷杵を所蔵していたことが推定される。

鼓とは打楽器の一種で、木を筒状に加工した左右の穴に馬の皮を張り、鼓のような用い方をする。羯鼓胴とは、その筒状の木製胴部のことをいう。『聆涛閣集古帖』では、その羯鼓胴の拓本がとられているが、建永二年(1207)の銘文の部分と、断面のドーナツ状の形が拓出されているのみである¹¹⁾。これは、羯鼓胴の形全体に対する関心よりも、銘文に対する関心が強かったことを示す。

同様に、『聆涛閣集古帖』鐘銘に収録されている秋篠寺鱒口も、側面に刻まれている正安三年(1301)の銘文のみが拓出されている¹²⁾。朝護孫子寺所蔵の金銅鉢(重要文化財)に至っては、拓出せず口縁部の銘文がテキスト書きされているのみである¹³⁾。おそらく、銘文の彫りが浅いこともあり拓影で示すことができなかったのであろう。

同様の傾向は、扁額についてもいえる。和歌山県相賀八幡神社の「八幡大菩薩」銘扁額(和歌山県立博物館寄託)も、裏面の「正平二十一年(丙子)六月日」を含めた文字の部分のみが拓出されており¹⁴⁾、扁額全体の形状に対する関心は薄い。

第五の特徴は、簡単な文字注記・解説にとどめている点である。考証的なものはほとんど見られないが、しかしながら簡単な文字注記により、古器物の来歴の手がかりを知ることができる¹⁵⁾。余計な考証がなく、適宜学者の言を引用するにとどめているのは、『聆涛閣集古帖』を編纂した神戸の吉田家が、学者というよりも豪商であるという自覚のもとで古器物と向き合っていたことを示しているのではないだろうか。

4. 『聆涛閣集古帖』編纂の背景と意義

事例①寛政の復古内裏と隠岐国駅鈴

次に、『聆涛閣集古帖』を生み出した18世紀後半～19世紀前半にかけての「好古」「集古」の隆盛の時代的・社会的背景について考えてみたい。

象徴的な出来事としてあげられるのは、光格天皇(1771～1840)による、復古内裏の造営である。火災などにより、天皇の居所である内裏の造営は江戸時代を通じて8度にわたって行われたが、なかでも寛政2年(1790)の内裏造営は、平安時代までさかのぼる復古様式の内裏の造営がめざされたことで知られる。その背景には、有職故実の造詣が深く、朝廷の儀式や祭礼の復興に熱心だった光格天皇の意向が大きい。

天明8年(1788)の火災により、内裏の再建がめざされたが、その際に参考にされたのが、有職故実家・裏松固禪(1736～1804)の『大内裏図考証』である。裏松固禪は、宝暦事件(1758年に、尊王論者の竹内式部が天皇や公家たちに尊王論を講義していることが江戸幕府に密告され、京都を追放された事件)に連座し蟄居している間、平安京内裏の研究の成果を『大内裏図考証』にまとめた。この編集には、好古家の藤貞幹も助力しており¹⁶⁾、この時代の歴史考証の成果であるとも評価できる。

ちょうどその頃、隠岐国(現在の島根県隠岐島)の玉若酢命神社の神職・隠岐国造家に伝わる古代の駅鈴が、

11) 展示図録81頁

12) 展示図録141頁

13) 展示図録78頁

14) 展示図録76頁

15) 事例としては、『聆涛閣集古帖』鐘銘に「寛政十一年二月日江州野洲郡新庄村堀得于土中宝鐸其数四也為、全備者此一器而已、同二月廿七日摹 中井蔵書記(印)」と注記のある銅鐸が、梅原末治「銅鐸研究の一資料」(『考古学雑誌』23-4、1933年)によって、出土地不明の銅鐸の由来が明らかになったことや(展示図録28～29頁)、鏡の帖に収録されている平安時代の鏡像の拓本が、泉屋博古館所蔵の「線刻釈迦三尊等鏡像」(国宝)と一致し、しかもその注記に伯耆大山から出土した旨と一時期聆涛閣コレクションとして吉田家のもとにあったことが判明した(清水健「『聆涛閣集古帖』により明らかになった国宝・線刻釈迦三尊等鏡像(京都・泉屋博古館蔵)の由来」展示図録139頁)、といったものがある。

16) 西村慎太郎「寛政期有職研究の動向と裏松固禪」『近世公家社会における故実研究の政治的社会的意義に関する研究(課題番号 14310152) 2002～2004年度 科学研究費補助金 基盤研究(B)(一般) 研究成果報告書』(2005年3月、研究代表者:吉田早苗)

隱岐国造^{さちなり}幸生によって京都にもたらされた。天明元年(1754)のことである。このとき、多くの好古家の目にふれることになり、翌年に並河一敬がいち早くこれを模写している。天明6年(1786)には光格天皇もこの駅鈴を実見した。復古を重んじる光格天皇は、天明8年(1788)の火災をうけて寛政2年(1790)に再建された新御所への遷幸行列に、隱岐国駅鈴が加えることにし、翌寛政3年、隱岐国造に対して黄金1枚と駅鈴を収納する唐櫃を下賜した。隱岐国の駅鈴は、同時代の好古家の関心を集めるに十分な古器物であり、『聆涛閣集古帖』にも天明2年に最初に隱岐国駅鈴が京都にもたらされた際に並河一敬が模写したとされる駅鈴の図が掲載されている。隱岐国駅鈴の発見の情報は、神戸の吉田家のもとにもいち早く伝わったと思われる。興味深いのは、公家で歌人の日野資枝^{ひのすけ き}(1738~1801)が天明6年(1759)にこの駅鈴を実見していることである¹⁷⁾。聆涛閣コレクションを創始した吉田家17代当主の吉田道可(1734~1802)は、日野資枝の和歌の門弟であった。道可は日野資枝を通じて隱岐国駅鈴の情報をいち早く手に入れ、それが並河一敬模写の駅鈴図の入手につながったと思われる。

事例②白瑠璃碗

現在東京国立博物館が所蔵する「白瑠璃碗」(重要文化財)もまた、隱岐国駅鈴の発見とほぼ同時期に好古家の関心と呼んだ古器物のひとつである¹⁸⁾。

この白瑠璃碗は、『聆涛閣集古帖』の注記にあるように「安閑天皇陵」(6世紀頃)から出土したと伝えられるものだが、実際に出土したのは、江戸幕府による天皇陵の修陵がおこなわれる以前の、元禄年間(1688~1704)に出土した可能性が高いとされる。

安閑天皇陵一帯の土地を所有していた神谷家が長く所蔵していたらしく、その後、おそらく18世紀半ば頃に西琳寺^{さいりんじ}(大阪府羽曳野市)に寄進された。

その後、白瑠璃碗の情報は、茶道の速水流^{はやみ}の流祖である速水宗達^{そうたつ}(1739~1809)を介して、京都の聖護院^{しょうごいん}門跡であった盈仁親王^{えいにん}(光格天皇の同母弟)のもとに届いた。寛政8年(1796)に西琳寺の住持が碗を持参し、それを実見した盈仁親王がこれを「御鉢」と命名するに至る。なお、白瑠璃碗は茶器と同様に収納されていたことが付属品からわかるが、この制作には速水宗達が関与していた¹⁹⁾。

『聆涛閣集古帖』はこの白瑠璃碗を、原寸大を意識して実に写實的に模写しており、これほど正確に描かれた当時の図譜は他に見られない。実物を前にして描いたものであることはまちがいでなく、このことは、白瑠璃碗が注目された寛政8年(1796)以降、その正確な情報が吉田家のもとにいち早くもたらされたことを意味する。

以上、わずか2つの事例を紹介したが、18世紀後半の寛政年間に古器物が発見あるいは再発見された事例は枚挙にいとまがなく、一種の好古ブームが巻き起こっていたことがわかる。ジャンルにとらわれない古器物の蒐集や模写といった行為が、この時期から積極的におこなわれるようになったことをうかがわせる。

『聆涛閣集古帖』は、それ以前の古器物類聚の図譜を数多く参考に行っているところがある。藤貞幹の『集古図』を別にすれば、朝倉景衡編『本朝軍器考集古図説』(1740刊)や宇治田忠郷『熊野新宮神宝図』(1734年、1794年に高橋宗直改訂)など、18世紀前半に遡る図譜なども参照しているが、それらは、特定の寺社の神宝・寺宝や、特定のジャンルの古器物を描いた図譜が多く、ジャンルにとらわれない総合化された集古図譜は、藤貞幹の『集古図』や、寛政年間に公刊された松平定信『集古十種』など、18世紀後半を待たねばならな

17) 川見典久「江戸時代における駅鈴図とその考証」『黒川古文化研究所 古文化研究』2022年、伊藤純「隱岐国駅鈴と光格天皇 - 歴史の転換をもたらしたモノ -」『大阪歴史博物館 研究紀要』15、2017年

18) 以下の記述は、徳田誠志「好古家が記録した白瑠璃碗」(展示図録16頁)を参照した。

19) 付属品の一つである小掛台は、速水宗達が考案したもので、現在でもこの形式の小掛台が速水流の茶席で使用されている。

い。『聆涛閣集古帖』も当然その中に位置づけられる。『聆涛閣集古帖』の完成は吉田敏（1802～1869）の時代だが、その構想は、18世紀後半に生きた2代前の吉田道可の時代から始まり、順次古器物の模写ならびにその入手が進められていたと思われる。

おわりに

近代的な博物館が成立する以前、各地に散在する古器物（文化財）は、好古家のプライベートな空間や、好古図譜の流布などによりその存在が共有されていた。つまり好古家のネットワークによるところが大きい。これは、19世紀後半以降の近代的な博物館成立への道程を知る手がかりとなる。

明治8年（1875）、奈良の東大寺で奈良博覧会が開催された。翌明治9年の第二次奈良博覧会では、有名寺社やほかの蒐集家らとともに、吉田喜平次の所蔵品（聆涛閣コレクション）が数多く出陳された。寺社所蔵や個人所蔵の古器物が、だれもが目にするのできる公的な空間へと取り込まれていったのである。近代的な博覧会の始まりといえようが、その前提として、江戸時代後期（18世紀後半）以降に隆盛する好古図譜の総合化（集古図譜）という動きが大きな役割をはたしていたことを忘れてはならない。

「복고」에서 「호고(好古)」「집고(集古)」로

- 18세기 후반 일본의 과거에 대한 시선 -

미카미 요시타카

국립역사민속박물관

들어가며

2023년 3월 7일에서 5월 7일까지 약 2개월간, 보고자가 근무하는 국립역사민속박물관에서 「옛날이 좋아! - 근세호고도록(近世好古図録)의 문화지(文化誌)-」라는 제목의 기획전시를 실시하였다. 보고자의 전문 분야는 일본고대사인데, 이 기획전시의 전시대표자로서 준비를 진행해가는 과정에서, 18세기 후반 일본사의 시대구분으로 말하자면, 에도시대 후기의 「호고(好古)」「집고(集古)」의 융성에 대하여 관심을 갖게 되었다. 본 보고에서는 이 기획전시의 내용을 소개함과 동시에, 거기에서 보이는, 18세기 후반에 등장하는 「호고(好古)」「집고(集古)」융성의 배경과 그 의의에 대해 고찰하고자 한다.

이 기획전시의 주인공이 된『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖, 영도각집고첩)(이하 레이토카쿠슈우코초우)』(국립역사민속박물관 소장)¹⁾은 19세기 전반에 정리된 것으로 추정되는 호고도보(好古図譜)이다. 이 중에는 여러 장르의 고기물(古器物)이 모사 혹은 탁본 형태로 수록되어 있으며, 해당 시기의 것으로는 유례 없는 건수를 자랑하는 대규모의 모사도록(模写図録)이다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』은 에도시대 후기에 활약한 셋츠 쿠니 우바라군 스미요시무라(摂津^{せつ} 国菟原郡住吉村, 섭진국 토원군 주길촌) (현재의 고베시 히가시나다구 스미요시)의 호상(豪商)인 요시다 가문에 의해 편찬되었다. 요시다 가문의 풍부한 재력을 바탕으로, 당시의 학자 및 귀족들과의 교류를 통해, 3대에 걸쳐 많은 고(古)문서와 고기물(古器物)을 수집하여서 이 도록이 편집되었다. 덧붙여서 「레이토카쿠(聆涛閣, 영도각)(이하 레이토카쿠)」이란, 「파도 소리가 들리는 서고」라는 의미로, 고베의 먼 바닷가의 해안 근처에 존재하고 있었다.

요시다 가문은, 「나다(육지에서 멀고 파도가 센 바다, 여울)」의 지역적 특징을 살려 등유 제조업, 주조업, 나아가 그것들을 거대한 소비지 에도로 운반하기 위한 해상 운송업이라고 하는 사업에 주력하여, 호상으로서 거대한 부를 쌓았다. 그 막대한 재력을 바탕으로, 17대 당주 요시다 도우카((吉田道可))(통칭 키헤이지(喜平次))(1734~1802), 차기의 슈쿠(肅)(1768~1832), 다다음대의 빈(敏)(1802~1869)의 3대, 약 100년에 걸쳐, 고기물(古器物)을 수집하고, 그 문고인 레이토카쿠(聆涛閣)에 소장하였던 것이다.

1) 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』은 국립역사민속박물관 데이터베이스 'Khirin'
<https://khirin-a.rekihaku.ac.jp/database/reitoukakushukocho>에서 전첩(全帖)의 이미지를 볼 수 있다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』은, 다양한 고기물(古器物)을 주제별로 32개 장르로 분류하며, 그 수는 약 2400 건에 이른다. 모사된 대상은 인간의 과거 흔적, 즉 역사에 관한 넓은 영역에 이르고 있다. 이것은, 근대적 박물관이 성립되기 이전의, 과거에 대한 시선을 알 수 있는 귀중한 자료이다.

다음에서는 먼저, 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 개요와, 기획전시 내용을 소개하고자 한다.

1. 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 분류 카테고리화 전시 구성

전술한 바와 같이, 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에서는 고기물(古器物)을 주제별로 32개 장르(첩명)로 분류하였으며, 그 수는 약 2400건에 이른다. 그 장르를 정리하면 다음과 같다(고딕체는, 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 첩명).

- ▷ 천지 : 천문도 · 지도
- ▷ 척량(尺量)·승량(升量) : 도량형 측정구
- ▷ 현판(扁額)·비명(碑銘)·묘지(墓誌)·종명(鐘銘)·잡명(雜銘) : 금석문
- ▷ 서 : 고사경(古寫經) · 고문서 · 글씨의 본(手本) · 영초(詠草: 和歌의 초고)
- ▷ 초상: 초상화 · 초상조각
- ▷ 인장 : 고대 관인(官印) · 옥새(御璽) · 사찰인(寺社印) 등
- ▷ 갑옷군영(甲冑軍營)·궁시(弓矢)·도검(刀劍)·봉(鋒) ·마구(馬具) : 무구류에 합전도(合戰圖) · 진도(陣圖)
- ▷ 직문(織紋) : 복식 · 염직, 무구 문양
- ▷ 문방·악기·거울·옥·식기·낭갑(囊匣)·희기(戲器)· 승여(乘輿) ·장구(葬具) ·조도(調度) ·기와 ·영탁(鈴鐸) · 불구(佛具) ·기타 : 공예 · 고고의 여러 장르
- ▷ 식품 : 관사조진(官司調進) ·신찬(神饌), 배선(配膳)· 정경(情景).

이것들을 현재의 학문분야나 문화재 연구의 장르로 생각해 보면,

- ① 고고학 (고고자료)
- ② 문헌사학 (고문서, 고전자료)
- ③ 미술사학 (미술·공예품)

세 가지 학문 분야(또는 문화재 연구)로 분류할 수 있다.

그러나 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에는, 동일한 첩(帖) 가운데, 현재로 말하면, 고고자료나 미술공예품 등이 분명하게 구분되어 있지는 않다. 이 점은 『집고도(集古圖)』(토우테이칸(藤貞幹) 編), 『집고십종(集古十種)』(마츠다이라 사다노부(松平定信) 編) 등, 여타의 동시대의 호고도보(好古圖譜)에 대해서도 마찬가지이다. 근대적 학문이 성립되기 이전의 고기물(古器物)에 대한 시선을 알 수 있는 사료라 할 수 있다.

2. 전시의 구성

다음으로 이번 기획전시의 구성을 간략히 소개한다.

제1장 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』이란 무엇인가 (기획전시실A)

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에 그려진 고기물(古器物)이 어떠한 경위로 전해지고, 실물로써 어떻게 남아 있는지를 소개한다. 호고도보(好古圖譜)라는 2차원 세계를, 실물·복제·복원품 등을 통하여 3차원적 입체 전시를 시도한다.

제2장 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』을 전한 요시다 가문 (기획전시실 A)

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』을 전한, 고베의 요시다 가문은 어떤 집안이었는가? 요시다 가문 3대 (도우카(道可) 1734~1802, 슈쿠(肅) 1768~1832, 빈(敏) 1802~69)와 관련한 여러 사료와, 요시다 가문을 둘러싼 고베·스미요시 지역의 역사를 통해서 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』가 편찬된 배경을 살펴본다.

제3장 되살아나는 레이토카쿠(聆濤閣) 컬렉션 (기획전시실 B)

현재 각지에 흩어져 있는 레이토카쿠(聆濤閣) 컬렉션(요시다 집안의 소장품)에 대해서, 지금까지의 연구 성과를 근거로 하여, 극히 일부이지만 전시상(展示上)에서 재현을 시도한다.

제4장 쇼우소인(正倉院, 정창원) (이하 쇼우소인) 보물의 「발견」 (기획전시실 B)

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에도 그려진 쇼우소인(正倉院) 보물에 대한 관심은, 근세의 「호고(好古)」 지향에 큰 영향을 미쳤다. 예를 들어 나라(奈良)의 조각가 모리카와 토엔(森川杜園)(1820~94)은, 쇼우소인(正倉院) 보물의 모조 제작을 의뢰받아, 이를 위한 보물도(宝物圖)를 작성하였다. 쇼우소인(正倉院) 보물도와 그 모조 제작을 통하여, 근세의 고기물(古器物)에 대한 시선을 살핀다.

제5장 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』을 둘러싼 호고가(好古家) 네트워크 (기획전시실 B)

도 테이칸(藤貞幹)(1732~97), 마츠다이라 사다노부(松平定信)(1759~1829), 마츠우라 타케시로(松浦武四郎)(1818~1888) 등 요시다 가문 3대와 인연이 깊은 동시대의 대표적인 호고(好古) 가문들의 지식 네트워크를 밝힌다.

이상과 같이, 전시품에는 1000년 이상의 시대가 있고, 연구 장르가 다른 자료군이 즐비하며, 또한 에도 시대 호고가(好古家) 네트워크를 밝혀내는 등, 정보량이 많고, 복잡하고 뒤섞인 스토리를 가진 내용이 되었다. 그러나 이 기획전시에서는, 불필요한 해설은 배제하고 시선의 대상이 사물을 향하도록 노력하였다.

3. 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 특징

다음으로 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 특징을, 여타의 동시대 호고도보(好古圖譜)와의 비교에 초점을 맞추어 서술하고자 한다.

첫 번째 특징은, 이는 다른 호고도보(好古圖譜)와도 공통되는 것이지만, 다양한 문화재에 주목하고 있다는 점이다. 주의할 만한 것은, 현재의 국보나 중요문화재에 해당하는 고기물(古器物)뿐만 아니라, 현재 문화재 연구에서 누락된 분야에도 눈길을 주고 있다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』 서재(文房)에는 제전축(題箋軸)이 그려져 있다. 제전축(題箋軸)이란, 고(古)문서를 감아서 보관하기 위한 인덱스(索引)의 역할을 하는 축으로, 이른바, 고(古)문서의 부속품이다. 고문서로 부터 분리되어 나온 이 제전축(題箋軸)들이, 서재(文房)의 한 장르로 분류된 것을 알 수 있다.

제전축(題箋軸)의 실물은, 국립역사민속박물관 소장 수·목요일(水木曜日)컬렉션에 수록되어 있어, 고(古)문서의 부속품인 제전축(題箋軸) 그 자체가, 고기물(古器物)로 인식되었음을 알 수 있다.²⁾ 이번 조사에서는, 「코쿠후(國符, 국부: 울령제에서 국사가 군수에게 내린 공문)」 「오오쿠니시요우(大國庄, 대국장: 나라 도다이지(東大寺, 동대사) 소유의 장원(莊園))」이라고 쓰인 제전축(題箋軸)이, 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에 수록되어 있는 그림과 법량(法量: 불상의 크기를 실제로 측정한 것)을 포함해 완전히 일치하는 것을 확인했다. 대국장(大國庄)은, 이세노쿠니(伊勢國, 이세국: 오늘날 일본 중부지방의 미에현)의 토우지료우쇼

2) 국립역사민속박물관전시도록(圖錄) 『옛날이 좋아! -근세 고고도록(圖錄) 문화지-』 2023년(이하, 전시도록(圖錄)) 68항.

우엔(東寺領莊園, 동사령장원)이며, 토우지하쿠고우(東寺百舎, 동사백합) 문서에는, 이 제전축(題箋軸)과 관련이 있을 것으로 보이는 「이세노쿠니후안(伊勢国符案, 이세국부안)」이 존재한다. 이 제전축(題箋軸)은 원래 토우지(東寺, 동사)문서에 부속되어 있던 제전축(題箋軸)임이 틀림없다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』 척량(尺量)으로 보이는 고척(古尺)도, 현재는 거의 주목받지 못하는 문화재라 할 수 있는데, 카리야 에키사이(狩谷液斎) (1775~1835)로 대표되는 학자들이 고척(古尺)에 주목하면서, 그것이 호고가(好古家)들에게도 하나의 장르로 인식되고 있었다. 게이오기주쿠대학 사도(斯道)문고에는 카리야 에키사이가 친구 마츠자키 코도(松崎慊堂)(1771~1844)에게 보냈다는 모조척(模造尺)이 소장되어 있다. 모조척(模造尺) 각각에는 그 유래를 나타내는 주기(注記)가 묵서(墨書)되어 있다. 모조척(模造尺) 약 20점 가운데, 이번 기획전시 의 준비 과정에서 동형·동문(同形·同文) 4점이 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』에 수록되어 있음을 확인하였다.³⁾

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』 현판은, 절(사원) 현판의 글자를 모은 것이다. 현재 문화재 연구의 장르에서는 제외된 장르지만, 에도시대 후기에는 현판이 귀중한 고기물(古器物)로 인식되고 있었다. 그 이유는, 현판 글씨를 휘호(揮毫: 붓을 휘두름)한 인물이 구카이(空海)(코보대사, 弘法大師: 일본 에도시대의 승려)나 오노노 토우후(小野道風)와 같은 명필가라고 전해진 경우가 많아, 현판의 글씨에 주목했던 것이다.

두 번째 특징은, 실물을 다양한 방법으로 복사(複写)하고 있다는 점이다. 우선 들 수 있는 것은, 모사라는 방법이다. 실물을 앞에 두고, 평면도나 입체도를 그리고, 그 중에는 채색을 입힌 것도 있다.

고문서에 대해서는, 쌍구전묵(雙鉤填墨, 소코텐보쿠: 고문서 위에 얇은 종이를 대고, 붓으로 글자 윤곽을 베껴, 그 안에 먹물을 발라 복제를 만드는 방법)에 의해서, 고문서의 글자를 충실하게 베끼는 방법이 사용되고 있다.⁴⁾ 고(古)문서에 찍힌 도장에 대해서는, 고문서에서 흔적을 바로 채취하는 것 외에, 모조나 의고인(擬古印: 가짜 도장)을 제작하여 인영(印影)을 베끼는 경우도 있다.

다음으로 들 수 있는 것은, 탁본(拓本)이라고 하는 방법이다. 이는 실물에 직접 종이를 대고, 위에서 먹물을 찍어, 요철을 베끼는 것으로, 자료의 성질에 따라, 건탁(乾拓)·습탁(濕拓) 등의 방법이 취해진다. 원품(原品)에서 탁본을 얻을 수 없는 경우에는, 모조·모각한 것에서 얻는 경우도 있다.⁵⁾ 또 고(古)문서에 대해서도, 쌍구전묵(雙鉤填墨, 소코텐보쿠)를 한 고(古)문서를 다시 판목에 옮겨, 인쇄를 해서 유통시키는 일도 행해졌다. 이것을 스리모노(摺物: 인쇄물)라고 한다.⁶⁾

이러한 기법의 배경에 있는 것은, 고기물(古器物)에 대한 객관적인 시선이며, 고기물(古器物)을 가능한 한 충실하게 베끼려는 자세이다. 말하자면 이는 사진이 탄생하기 이전의 복제 화상 제작을 실천하고 있는 것으로, 근대 이후의 자료 사진이나 복제품 제작에 영향을 주었던 시선(視線)이나 시각(視覚)이, 에도 시대 후기의 이러한 도보(図譜)에 의하여 형성되었음을 의미한다.

세 번째 특징은 가능한 한 원품(原品)과 같은 크기로 복사하는 것에 주의를 기울이고 있다는 점이다. 말하자면 원촌주의(原寸主義: 실물과 같은 크기를 중요시하는 것)라고 할 수 있을 것이다. 탁본(拓本)이라는 방법으로 수록되어 있는 고기물(古器物)에 대해서는 당연한 것이라 해도, 모사에서 그 자세는 가능한 한 견지하고 있다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』 끝에 수록되어 있는 『코부키(古武器, 고무기)』는, 현재 간사이대학 박물관이 소장하고 있는 『산코쇼(三鈷杵, 삼고저)』라는 불교법구(法具)라는 것이 이번 기획전시를 준비하는

3) 전시도록(図録) 71항.

4) 전시도록(図録) 55항.

5) 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』묘지 소장자의 「오노노 에미시(小野毛人, 소야모인) 묘지(677년 재명)」는 게이초(慶長) 18년(1613년) 교토시 스도우 신사(崇道神社) 뒷산에서 출토되었으나, 겐로쿠(元禄) 10년(1697년) 재매장(再埋納)되고, 다이쇼(大正) 2년(1933년) 도난 방지를 위해 꺼내져 지금에 이른다. 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』에 수록된 탁본은 묘지 상단의 형상이 원품의 형상과 다른 것으로 보아, 매장(埋納)되기 전에 만들어진 복제에서 취하였음을 알 수 있다. 야마다 쿠니카즈(山田邦和, 산전방화) (著) 「레플리카가 제작된 오노노 에미시(小野毛人, 소야모인) 묘지」요시 타카오(芳井敬郎, 방정경랑) 명예교수 고희 기념회(編) 『교토학 연구와 문화사의 시좌(視座)-요시 타카오(芳井敬郎) 명예교수 고희 기념-』 후유요쇼보우 출판(芙蓉書房, 부용서방), 2019년 참조.

6) 이치노에 와타루(一戸渉) 「호고스리모노(好古摺物)와 요시다 가문」 전시도록(図録) 132항.

과정에서 밝혀졌는데, 두 개를 나란히 보면, 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 그림과 실물이 거의 같은 크기임을 알 수 있다.⁷⁾

또, 「레이타쿠(鈴鐸, 영탁)」에 수록된 카와치쿠니(河内国, 하내국: 현 오사카 동부지역) 콘고우린지(金剛輪寺, 금강륜사) 출토로 알려진 오래된 방울(古鈴)은 실제로는 고분시대 마구(馬具)의 일부이지만, 이것도, 해당 실물(고베 시 백학미술관 소장)과 비교하면 거의 비슷한 크기이다.⁸⁾

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에 「세츠쿠니 우바라군 이데무라 아보신노의 분변자황총출토석대(摂津国菟原郡井出村阿保親王墳辺自荒塚取出石帯)」라고 주기되어 있는 바위 그림은, 헤이안시대의 황자인 아보 신노(阿保親王, 아보친왕)의 위패를 모신 보다이시(菩提寺, 보리사)가 있는 효고현 아시아시의 신노지(親王寺, 친왕사)가 소장하고 있는데, 이 역시 실물과 비교해 보면, 거의 원촌(原寸)로 그려져 있음을 알 수 있다.⁹⁾

원촌(原寸)에 의한 이 모사들은, 자신의 수중에 있는 컬렉션을 곁에 두고 모사를 했거나, 혹은, 소장처에 가서 직접 관찰을 하면서 모사를 했거나, 둘 중 하나이다. 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』의 산코쇼(三鈷杵)는, 다른 소장자들의 이름이 주기되어 있지 않은 것으로 보아, 원래도 레이토카쿠(聆濤閣) 컬렉션이었을 가능성도 고려해야 할 것이다.¹⁰⁾

네 번째 특징은 명문(銘文: 명(銘)으로 금석의 기물에 새긴 글)에 대한 고집이다. 사물의 형상보다 문자의 형태를 우선시하는 경우가 있다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』 악기(樂器)에 수록되어 있는 「도쇼다이시(唐招提寺, 당초제사)목동(木胴)」은, 도쇼다이시 소장의 캣코도우(羯鼓胴)(중요문화재)이다. 캣코(羯鼓: 아악(雅樂)에 쓰는 북)는 타악기의 일종으로, 나무를 통 모양으로 가공한 좌우 구멍에 말가죽을 붙여, 북처럼 사용한다. 캣코도우(羯鼓胴)는, 그 통 모양의 나무 몸통을 말한다. 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』에서는, 그 캣코도우(羯鼓胴)의 탁본이 찍혀 있는데, 겐에이(建英) 2년(1207) 명문(銘文) 부분과, 단면의 도넛 모양만 탁출(拓出)되어 있을 뿐이다.¹¹⁾ 이것은, 캣코도우(羯鼓胴) 모양 전체에 대한 관심보다는 명문(銘文)에 대한 관심이 강했음을 보여준다.

마찬가지로 『레이토카쿠슈우코초우(聆濤閣集古帖)』 종명(鐘銘: 종에 새긴 글)에 수록되어 있는 아키시노 데라(秋篠寺, 추소사)와니구치(鰐口, 악구: 불당이나 신사 앞 추녀에 걸어 놓고 매달린 받줄로 치는 방울)도, 측면에 새겨져 있는 쇼안(正安) 3년(1301)의 명문(銘文)만이 탁출(拓出)되어 있다.¹²⁾ 초고손시지(朝護孫子寺, 조고손시지)소장의 콘도하츠(金銅鉢^{こんどうはつ})(중요문화재)에 이르러서는, 탁출(拓出)조차 하지 않고 주둥이의 명문(銘文)이 텍스트로 적혀 있을 뿐이다.¹³⁾ 아마도, 명문(銘文)의 조각이 얇기 때문에 탁영(拓影)으로 나타내지 못했을 것이다.

비슷한 경향은, 현판에 대해서도 말할 수 있다. 와카야마현 오가하치만(相賀八幡) 신사의 「하치만다이보사츠(八幡大菩薩, 팔법대보살)」 명(銘)현판 (와카야마현립박물관 기탁)도, 뒷면의 「쇼헤이(正平) 21년<병자>6월일(6月日)>을 포함한 글자 부분만 탁출(拓出)되어 있어,¹⁴⁾ 현판 전체의 형상에 대한 관심은 희박하

7) 전시도록(図録) 20~21항.

8) 전시도록(図録) 38항.

9) 전시도록(図録) 34항.

10) 간사이 대학(関西大学, 관서대학) 박물관 소장의 산코쇼(三鈷杵, 삼고저)를 그린 또 다른 도보(図譜)로서, 테라이 요시도시(寺井吉利, 사정길리)((1787~1854)의 『사누키슈우코헤이키즈코우쇼우(讃岐集古兵器図考証, 찬기집고병기도고증)』가 있다. 여기에는 앞·뒷면이나 옆에서 본 그림 등을 올려서, 마치 3차원 복제를 연상시킨다. 이 책에는 「나카무라 하루노(中村春野, 중촌춘야) 소장」이라고 나와 있는데, 나카무라 하루노((中村春野, 1773~1837)는 사누키 쿠니(讃岐国, 찬기국)의 문인으로 사누키 쿠니(讃岐国)의 나카무라 하루노(中村春野)가 한때 이 산코쇼(三鈷杵, 삼고저)를 소장했던 것으로 추정된다.

11) 전시도록(図録) 81항.

12) 전시도록(図録) 141항.

13) 전시도록(図録) 78항.

14) 전시도록(図録) 76항.

다.

다섯 번째 특징은, 간단한 문자 주기(文字注記)·해설에 그치고 있다는 점이다. 고증적인 것은 거의 찾아볼 수 없지만, 간단한 문자 주기를 통하여, 고기물(古器物) 내력의 실마리를 알 수 있다. 지나친 고증이 없이, 적당히 학자의 말을 인용하는 데 그치고 있는 것은, 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』을 편찬한 고베의 요시다 가문이, 학자라기보다는 호상(豪商)이라는 자각 아래 고기물(古器物)과 마주하고 있었음을 보여주는 것은 아닐까.

4. 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』편찬 배경과 의의

사례① 간세이(寛政)의 복고 다이리(内裏: 천황이 사는 대궐, 내리)와 오키 국(현 시마네현의 오키섬) 에키레(駅鈴: 관용(官用)으로 지방을 여행하는 자에게 조정에서 준 방울)

다음으로 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』이 만들어진 18세기 후반~19세기 전반에 걸친 「호고(好古)」「집고(集古)」 융성의 시대적·사회적 배경에 대해 생각해 보고자 한다.

상징적인 사건으로 꼽을 수 있는 것은 고카쿠 천황(光格天皇, 광덕천황)(1771~1840)에 의한 복고 다이리(内裏)의 건축(造営)이다.

화재 등으로 천황의 거처인 다이리(内裏)의 건축(造営)은 에도시대를 통틀어 8차례에 걸쳐 이루어졌는데, 그 중 간세이(寛政) 2년(1790)의 다이리(内裏) 조영(造営)은, 헤이안 시대까지 거슬러 올라가는 복고양식의 다이리(内裏) 조영(造営)을 지향한 것으로 알려져 있다. 그 배경에는, 유우쇼쿠코지츠(有職故実, 유직고실: 옛 조정이나 무가(武家)의 예식·전고·관직 등을 연구하는 학문)에 조예가 깊어, 조정의 의식과 제례의 부흥에 열심이었던 고카쿠 천황(光格天皇)의 뜻이 크다.

덴메이(天明) 8년(1788)의 화재로부터, 다이리(内裏)의 재건을 목표로 했는데, 그 때 참고한 것이, 유직고실가(有職故実家)·우라마츠 고젠(裏松固禪)(1736~1804)의 『다이다이리도코우쇼우(大内裏図考証, 대다이리도고증)』이다. 우라마츠 고젠(裏松固禪)은, 호우레키 사건(宝曆事件, 보력사건)(1758년, 존왕론자인 다케우치 시키부(竹内式部)가 천황과 공가(公家)들에게 존왕론을 강의하고 있다는 사실이 에도 막부에 밀고되어, 교토에서 추방된 사건)에 연루되어 칩거하는 동안, 헤이안쿄(平安京, 평안경) 다이리(内裏)의 연구 성과를 『다이다이리도코우쇼우(大内裏図考証)』으로 정리했다. 이 편집에는, 호고가(好古家) 토우 테이칸(藤貞幹)도 도움을 주고 있어¹⁵⁾ 이 시대 역사 고증의 성과라고 평가할 수 있다.

바로 그 무렵, 오키 국(현재의 시마네현 오키섬)의 다카와카스노미코토 신사(玉若酢命神社)의 신직(神職)·오키코쿠조우카(隱岐国造家, 오키국조가)에 전해지는 고대의 에키레(駅鈴)가, 오키코쿠조우카(隱岐国造) 사치나리(幸生)에 의하여 교토(京都)에 들어왔다. 덴메이(天明) 원년(元年)(1754)의 일이다. 이때 많은 호고가(好古家)의 눈에 띄게 되었고, 이듬해 나미카와 카즈히로(並河一敬)이 재빨리 이를 모사했다. 덴메이(天明) 6년(1786)에는 고카쿠 천황(光格天皇)도 이 에키레(駅鈴)를 실제로 보았다. 복고를 중시하는 고카쿠 천황(光格天皇)은, 덴메이(天明) 8년(1788) 화재로 간세이(寛政) 2년(1790)에 재건된 새로운 궁궐로의 천행(遷幸: 왕이 거처를 옮김) 행렬에 오키국 에키레(駅鈴)를 추가하기로 하고, 이듬해 간세이(寛政) 3년 오키국조(隱岐国造)에 대하여 황금 1장과 에키레(駅鈴)를 수납하는 당궐(唐櫃: 장롱)을 하사했다. 오키국 에키레(駅鈴)는, 동시대 호고가(好古家)의 관심을 끌기에 충분한 고기물(古器物)로, 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』에도 덴메이(天明) 2년에 처음으로 오키국 에키레(駅鈴)가 교토에 왔을 때 나미카와 카즈히로(並河一敬)가 모사했다는 에키레(駅鈴) 그림이 게재되어 있다. 오키국 에키레(駅鈴)의 발견 정보는, 고베의 요시다 가문에게도 재빨리 전해졌다고 생각된다. 흥미로운 것은 공가(公家)이자 가인(歌人) 히노스케키(日野資

15) 니시무라 신타로(西村慎太郎) 「간세이(寛政) 유직 연구의 동향과 우라마츠 고젠(裏松固禪)」 『근세공가 사회에서의 고실 연구의 정치적·사회적 의의에 관한 연구 (과제 번호 14310152) 2002~2004년도 과학연구비 보조금 기반 연구(B)(일반) 연구 성과 보고서』 (2005년 3월, 연구 대표자: 요시다 사나에(吉田早苗))

技)(1738~1801)가 덴메이(天明)6년(1759)에 이 에키레(駅鈴)를 실제로 보았다는 점이다.¹⁶⁾ 레이토카쿠(聆涛閣) 컬렉션을 창시했던 요시다 가문 17대 당주 요시다 도우카(吉田道可)(1734~1802)는 히노스케키(日野資技)의 와카(和歌) 문하생이었다. 도우카(道可)는 히노스케키(日野資技)를 통해 오키국 에키레(駅鈴)의 정보를 재빨리 입수하였고, 그것이 나미카와 카즈히로(並河一敬) 모사의 에키레(駅鈴)의 입수로 이어졌을 것으로 생각된다.

사례② 하쿠리리노완(白瑠璃碗, 백유리완) (이하 하쿠리리노완)

현재 도쿄국립박물관이 소장하고 있는 「하쿠리리노완(白瑠璃碗)」(중요문화재) 또한 오키국 에키레(駅鈴)의 발견과 비슷한 시기에 호고가(好古家)의 관심을 끌었던 고기물(古器物) 중 하나이다.¹⁷⁾

이 「하쿠리리노완(白瑠璃碗)」은, 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』의 주기(注記)에 나와 있듯이 『안칸텐노우료(安閑天皇陵, 안한천황릉)』(6세기경)에서 출토되었다고 전해지는 것이지만, 실제로 출토된 것은, 에도 막부에 의하여 천황릉의 수릉(修陵)이 행해지기 이전인, 겐로쿠(元禄) 연간(1688~1704)에 출토되었을 가능성이 높다고 한다.

안칸텐노우료(安閑天皇陵) 일대의 토지를 소유하고 있던 가미타니(神谷) 가문이 오래 소장하고 있었던 것으로 보이며, 그 후, 아마도 18세기 중반경에 사이린지(西琳寺, 서림사)(오사카부 하비키노시(大阪府 羽曳野市))에 기부하였다.

이후 「하쿠리리노완(白瑠璃碗)」의 정보는, 다도의 하야미 류(速水流) 유조(流祖: 종파를 창시한 사람)인 하야미 소다츠(速水宗達)(1739~1809)를 통하여, 교토의 쇼고인문 유적(聖護院門跡, 성호원문터)에 있던 에이닌 친왕(楹仁親王, 영인친왕)(고카쿠 천황(光格天皇)의 동복동생)에게 전달되었다. 간세이(寛政) 8년(1796년)에 사이린지(西琳寺) 주지가 그릇을 가져왔고, 이를 실제로 본 에이닌 친왕(楹仁親王)이 이를 「어발(御鉢)」이라고 명명하기에 이른다. 하쿠리리노완(白瑠璃碗)은 다기(茶器)와 마찬가지로 수납되었다는 것을 부속품에서 알 수 있는데, 이 제작에는 하야미 소다츠(速水宗達)가 관여하고 있었다.¹⁸⁾

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』은 이 하쿠리리노완(白瑠璃碗)을, 원래의 치수를 의식하여 실로 사실적으로 묘사하고 있으며, 이 정도로 정확하게 그려진 당시의 도보(図譜)는 달리 찾아볼 수 없다. 실물을 앞에 두고 그린 것임은 틀림없으며, 이는, 하쿠리리노완(白瑠璃碗)이 주목받았던 간세이(寛政) 8년(1796) 이후, 그 정확한 정보가 요시다 가문에게 재빨리 전해졌음을 의미한다.

이상, 단 두 가지 사례를 소개했지만, 18세기 후반 간세이(寛政) 연간에 고기물(古器物)이 발견 혹은 재발견된 사례는 일일이 열거할 수 없을 정도로, 일종의 호고(好古) 붐(boom)이 불고 있었음을 알 수 있다. 장르에 얽매이지 않는 고기물(古器物) 수집이나 묘사 같은 행위가, 이 시기부터 적극적으로 이루어졌음을 보여준다.

『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』은, 그 이전의 고기물(古器物) 유취(類聚: 같은 종류별로 분류함)의 도보(図譜)를 많이 참고하고 있는 부분이기도 하다. 도 테이칸(藤貞幹)의 『집고도(集古(図))』이 외에도, 아사쿠라 가게히라(朝倉景衡) 編 『본조군기고집고도설(本朝軍器考集古図説)』(1740간행)이나 우지타 타다사토(宇治田忠郷) 『쿠마노신구신보도(熊野新宮神宝図, 웅야신궁신옥도, 신옥(神宝: 신성한 보물)』(1734년, 1794년 다카하시 무네나오(高橋宗直) 개정) 등, 18세기 전반으로 거슬러 올라가는 도보(図譜) 등도 참조하고 있는데, 이들은, 특정 사찰의 진포(神宝, 신보)·지호(寺宝, 사보)나, 특정 장르의 고기물(古器物)을 그린 도보(図譜)가 많아, 장르에 구애받지 않는 종합화된 집고도보(集古図譜)는, 도 테이칸(藤貞幹)의 『집고도(集古

16) 카와미 노리히사(川見典久) 「에도시대의 에키레도(駅鈴(図)와 그 고증」 『쿠로가와(黒川) 고문화연구소고문화연구』 2022년 이토 준 「오키국 에키레(駅鈴)와 고카쿠 천황(光格天皇) -역사의 전환을 가져온 것-」 『오사카 역사박물관 연구기요』 15, 2017년

17) 아래의 기술은 토쿠다 마사시(徳田誠志) 「호고가(好古家)가 기록한 하쿠리리노완(白瑠璃碗)」(전시도록 16쪽)을 참조하였음.

18) 부속품의 하나인 코카케다이(小掛台)는 하야미 소우다츠(速水宗達)가 고안한 것으로 현재도 이 형식의 코카케다이(小掛台)가 하야미 류(速水流) 다석(茶石)에서 사용되고 있다.

圖)』나 간세이(寛政) 연간에 간행된, 마츠다이라 사다노부(松平定信)의 『집고십종(集古十種)』 등, 18세기 후반에 나온 것이다. 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』도 당연히 그 가운데에 위치한다. 『레이토카쿠슈우코초우(聆涛閣集古帖)』의 완성은 요시다 사토시(吉田敏)(1802~1869)의 시대인데, 그 구상은, 18세기 후반에 살았던 2대 전의 요시다 도우카(吉田道可)의 시대부터 시작되어, 순차적으로 고기물(古器物)의 모사 및 그 입수가 진행되고 있었다고 생각된다.

마치며

근대적 박물관이 성립되기 이전, 각지에 산재한 고기물(古器物)(문화재)은, 호고가(好古家)의 사적인 공간과 호고도보(好古図譜)의 유포 등을 통하여 그 존재가 공유되었다. 즉 호고가(好古家)의 네트워크에 의한 바가 크다. 이는 19세기 후반 이후 근대적 박물관 성립의 과정을 알 수 있는 단서가 된다.

메이지(明治) 8년(1875년), 나라의 도다이지(東大寺, 동대사)에서 나라 박람회(국립박물관)가 개최되었다. 다음 해인 메이지(明治) 9년의 제2차 나라 박람회에서는, 유명 사찰사 및 다른 수집가들과 함께, 요시다 키헤이치(吉田喜平次)의 소장품(레이토카쿠(聆涛閣) 컬렉션)이 많이 출품(出陳)되었다. 사찰 소장품과 개인 소장의 고기물(古器物)들이 누구나 볼 수 있는 공적 공간으로 받아들여진 것이다. 근대적 박람회의 시작이라 할 수 있지만, 그 전제로서, 에도시대 후기(18세기 후반) 이후에 융성한 호고도보(好古図譜)의 종합화(집고도보(集古図譜)라는 움직임이 큰 역할을 하고 있었음을 잊어서는 안 된다.

Notes

Notes

Notes