

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

Introduction

조세형/ 서울시립대학교 국어국문학과 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

1. 이번 학술회의에서는 ‘동아시아, 대안적 근대, 도시’ 를 키워드로 하여 관련 연구를 해온 국내 및 국외의 학자들이 함께 발표와 토론을 진행한다. 중세에서 근대로 문명사적 전환을 해 나가던 18-19세기의 동아시아 문화현상이 비(非)근대-비(非)서구의 대안적 근대(alternative modernity)를 탐색하는 데 유효한 대상이라고 할 때, 그로부터 어떤 문명사적 전망을 끌어내는 담론의 장(場)에 중국과 일본뿐 아니라 유럽의 학자들이 다수 참여하는 것은 무척 중요한 일이다. 이 키워드 가운데 시각(視角)에 해당하는 ‘대안적 근대’ 논의는 이른바 다중적 근대(multiple modernities), 더 나아가 서양 외부의 근대성(modernities of outside the West)을 인정하는 근대의 다양성(varieties of modernities)으로 연결되거나 또는 이들과도 구분되는 어떤 것일 수 있기 때문이다.

최근 ‘동아시아 담론’ 의 주제는 정치, 경제, 역사 등 기존의 거시적인 틀에서 벗어나 사회문화적 차원의 접근으로 세분화되고 있다. 동아시아 담론에 사회문화적 시각을 접목하는 일은 기존의 논의를 더욱 풍성하게 해 줄 수 있다. 또한 동아시아를 성찰하는 담론은 학제간 연구와 융합연구를 활발히 함으로써 한 단계 성숙할 시점이기도 하다. “기존 체제를 유지해왔던 근대 자본주의의 틀을 서구가 아닌 아시아에서 다시 생각해야만 하는 역사적 국면에 와있지 않느냐” 는 문제의식은 공감의 폭을 넓히고 있다. “일국적 사고를 벗어나 동아시아 내에서 소통 가능한 것을 찾아” 서 동아시아 협력을 위한 학계와 고민과 실천이 한 단계 더 구체화될 시점인 것이다.

2. 현재 우리는 ‘민족, 국가, 역사’ 의 담론이 여전히 유효한 가운데 객관적 자기정체성의 인식을 바탕으로 두고 ‘근대 이후’ 로 나아가는 시대를 준비하고 주도하도록 요구받고 있다. 최근까지 조선후기라는 시대가 지닌 근대적 성격에 대한 탐색은 그 텍스트로부터 봉건적 이념과 그 질서를 비판하는 근대적 각성이나 새로운 평민적 의식을 찾아내는 데 집중되어 왔으나, 이제는 ‘근대 찾기’ 를 지양하고 역사적인(서구적인) 근대에 대한 반성과 가능했던(대안적인) 근대에 대한 고민을 진지하게 시도할 단계에 이르렀다. 그럼으로써 작금 유행하는 탈근대 담론은 단순히 근대에 대한 비판에 머무르지 않고 ‘근대 그 다음’ 을 움직이는 원리의 발견으로 나아갈 수 있는 것이다.

이런 시각에서 볼 때 18세기는 매우 중요한 시기이다. 동아시아는 17세기에 한반도의 남과 북으로부터 시작된 두 차례 전쟁 끝에 그 판도가 재편되었고, 19세기 중반 개항기를 맞아 이른바 근대로 나아가는 걸음을 내디디게 되었다. 그 사이의 18세기는, 포스터모더니즘의 처방과는 다른 방향에서 ‘근대 이후’ 를 준비해야 하고 그러기 위해 ‘근대의 출발 지점’ 으로 되돌아가 보아야 한다는 주장이 설득력을 얻으면서 국내 학자들의 새로운 관심을 끌게 되었다. ‘근대의 출발 지점’ 으로 되돌아가서 근대를 재음미하고자 하는 시도 가운데, 국문학계에서 ‘근대의 재발견’ 이라는 주제로 서구적 근대를 경험하기 직전의 한국문학을 반추한 것은 그 대표적인 예이다.

근대가 시작되던 그 무렵 당대인들의 구체적인 모습에서 근대를 넘어서려는 지금 우리들이 찾고자 하는 어떤 모습들을 발견하는 일은 분명 중요하다. 당대인들 앞에는 우리가 걸어온 ‘역사적(으로 경험한) 근대’ 에 근접하는 길에서부터 그들이 선택하지 않았고 우리가 주목하지 않은 ‘가능했던 근대’ 에 해당하는 길까지 몇 갈래의 길이 있었을 터, 그들의 일상으로부터 그러한 지점들을 포착하는 것이 우리의 관심사이자 과제이다. 더 구체적으로는, 몇 갈래의 갈림길에서 고민하던 당대인들이 형성한 다양한 하위주체(subaltern)들의 모습이 있다. 첫째, 하위주체들은 그들 사이에(또는 그들 내부에서) ‘투쟁’ 을 벌였던바 그러한 갈등-대립-교호의 과정을 거친 결과들을 진지하게 응시할 필요가 있다. 둘째, 그러한 응시를 통해 서구적 근대의 자기중심적 주체(the Subject)와는 다른 ‘겸손하고 부드러운 주체’ 들을 발견함으로써 대안적 근대를 겨냥할 필요가 있다.

3. 최한기는 운화기(運化氣)라는 궁극적 표준에 의해 담보되는 객관세계를 중시하여 자기중심성을 강조하지 않고 오히려 “주아지병(主我之病)”을 경계하였고, 홍대용은 자기중심성을 지양한 자리에서 개개의 주체를 긍정함으로써 주체를 상호간의 대등한 관계로 나아가 하나의 관계망 속에 나란히 병존하는 일종의 관계적 주체를 상정한 바 있다. 이러한 생각들은 곧 주체 그 자체를 부정하지는 않지만 그렇다고 배타적으로 자기중심성만을 내세우지 않은 데서 공통점을 찾을 수 있다. 그 주체는 존재론적으로는 평등하면서 인식론적으로는 겸손하여 타인과 나란히 병존하는 관계적 주체, 부드러운 주체로 정리된다.

그런 시각에서 몇 가지 흥미로운 참조지점들을 찾을 수 있다.

첫째, 근대적 주체의 지양을 전제함으로써 ‘근대적 징후’를 바람직하게 읽어낼 수 있다. 예컨대 <덴동어미화전가>에서는 자기중심성을 지양하고 개개의 주체를 긍정함으로써 주체들 상호간의 대등한 관계를 승인함을 발견하게 된다. 자기 내부의 소리를 듣지 못하는 동일자의 언저리에서 점점 자기 존재를 깨달을뿐더러 타인까지 긍정하는 ‘타자’로 변화하는 작중인물은 겸손하고 부드러운 주체에 해당한다.

둘째, 근대가 시작되던 시기로부터 ‘역사적 근대’ 외에 ‘가능했던 근대’의 모습까지 확인하기 위해 하위주체들이 벌인 기호론적 투쟁에 주목할 수 있다. 예컨대 <명월>, <함강정가>, <상저가>, <경주농부가> 등의 가사와 『청구영언』 「만황청」의 사설시조에서 시대적이고 통시적이거나 계층적이고 공시적인 중층성이 발견된다. 이 가운데 특히 여성적 연민과 배려, 그리고 낮고 온유한 목소리 등은 탈근대를 위한 대안이 될 가능성이 있다.

셋째, 그와 같은 중층적 현상으로부터 근대성을 재해석할 수 있다. 가사는 다양한 경로를 열어두고 여러 집단 각각의 움직임과 목소리를 드러내었기 때문에 변화하는 시대의 상충하는 요구들을 수용할 수 있는 양식으로 자리잡았다. 예컨대 『초당문답가』의 ‘노인’은 자신의 경험을 통해 남을 배려할 줄 아는 존재로, 여성성 내지 타자성을 지닌다. 여기서 타자를 배려하고 다기(多岐)하게 분출된 ‘새로움’을 포용하는, 그러한 부드러움에 합의하고 열광했을 법한 근대 전환기의 당대인들을 발견하게 된다.

이는 한국문학연구 내부에도 많은 시사점을 준다. 예컨대 고전문학 전공자들은 근대 전환기 문학의 모습을 ‘고전문학의 해체 혹은 마지막’에 해당하는 모습으로만 기억하는 반면, 현대문학 전공자들은 개화기 문학이라는 생소한 형식의 명칭으로 ‘새로운 문학(문화)의 시작’인 것처럼 인식해 왔다. 하나의 문화 현상(시대적 대응 양상)에 대해 이처럼 기존 문화양식의 해체로 보거나 또는 신생 양식의 초기 형태로 인식했으나, 이 시기 문화가 감당했던 역할과 그 운명의 너머까지를 조망하는 논의도 가능할 것이다.

또, 북학파들과 교류하였던 당시 연경(燕京)의 문인들의 생각 및 작품들과 대비 논의도 요청된다. 일본은 18세기를 전후하여 근대적 맹아를 담은 조닌[町人] 문화가 발달한 것으로 알려져 있는데, 이 시기에 일본의 전통문학을 대표하는 하이쿠가 발달하였던 점에서 한국 시조문학과 비교 고찰은 흥미로운 작업이 될 것이다. 특히 일본의 경우, 조닌 문화 속에서 단지 근대성을 발견하고 의미를 찾는 이제까지의 연구사에서 나아가 하이쿠를 중심으로 한 일본 시가문학과 그를 둘러싼 당대 문화 속에서 대안적 근대의 가능성들을 탐색할 수 있다.

18세기 전후를 두고 보이는 이러한 생각들은 논의의 폭을 문학을 중심으로 한 문화 전반에까지 확대할 때 더욱 다채롭게 확인된다. 몇 가지 지점들을 쫓아가 볼 수 있다. 『요로원야화기』에 보이는 ‘서울 선비’와 ‘시골 선비’는 물론 경향 분기(京鄕分岐) 이후 두 지역의 대립과 갈등을 나타내지만 우리로 하여금 남루한 의복과 사투리의 “시골내기”가 지닌 수준과 의미를 되새기게 한다. ‘상경(上京), 하향(下鄕)’이라는 표현 속에 들어 있는 상하 개념, 또는 환향(還鄕)-낙향(落鄕)이

라는 표현 속에 들어 있을지 모르는 욕망의 문제 등도 성찰의 대상이다. 또, ‘말[言語]’은 근대적 시선으로 보자면 곧 권력이다. 위백규가 오늘날 표준어에 해당하는 말을 가리켜 ‘한단지보(邯鄲之步)’라 하였다거나, 영조가 (사투리를 쓰는) 팔도의 모든 백성이 소중하다고 하였다거나 한 예는 근대적 기능의 국어가 성립하기 이전 언어 사용 주체의 관계성을 인정한 자료로 읽을 수 있다.

4. 이러한 시각을 바탕으로 이번 학술회의에서 발표될 논문들을 일별해 보기로 하자.

조동일 교수의 기초강연 <동아시아문명의 재인식>은 위에 서술한 우리의 기본시각에 대해 폭넓은 시사점을 제공한다. 그에 따르면 “보편주의 시대인 중세를 무너뜨리고 민족주의를 이념으로 한 근대가 시작된 것은 세계사의 대변동”인데, “중세에는 상대적으로 뒤떨어졌던 유럽문명권이, 배타적인 우월성을 자랑하는 근대국가를 먼저 만들”었던 것이 역사적으로 경험하고 있는 근대의 출발이다. 이러한 서구적 근대에 대한 동아시아 각국의 대응양상은 중세문명의 공유재산을 폄하하거나(일본) 자신들이 독점해야 한다고 주장하거나(중국) 그 가치를 드높이며 세계사적 충격을 추거나(월남) 갈팡질팡하며 유럽문명을 주체적으로 수용할 수 있는 능력을 많이 잃는(한국) 등으로 다양했으나, 요컨대 공부정에 걸친 민족주의의 다양한 변주였다.

그는 또 “오늘날의 동아시아 담론은 동아시아를 하나이게 하는 오랜 내력은 관심 밖에 두어 피상적인 수준에 머무르는 것이 예사”이므로, “논의를 심화하려면 문명 일반론에 입각해 동아시아의 과거와 현재를 연결시켜 고찰하는 데 힘써온 성과를 널리 알려야 한다”고 제안한다. 동아시아 여러 나라는 크기, 정치체제, 경제 형편이 서로 많이 달라 통합이 어렵기 때문에 정치·경제와 구별되는 문화가, 문화를 대상으로 하는 학문이 앞서서 문화공동체 또는 학문공동체를 만드는 것이 실현 가능하고 효과가 크다고 하였다. 근대 너머 그 다음 시대로 나아가는 전환은 근대에 후진인 곳에서 선도해 근대의 평가기준에서는 가치를 인정할 수 없는 방법으로 시작된다는 주장은 시사하는 바가 크다.

<지구지역학과 ‘근대의 이중과제’ : 20세기 동아시아사 다시 보기>를 발표하는 백영서 교수는 그동안 동아시아 담론의 핵심에서 여러 쟁점을 제시해 왔던 학자이다. 19세기 후반 이래의 동아시아 근대사는 ‘근대화의 적응과 극복의 이중과제’를 안고 있었다. 일국 단위를 넘어 동아시아를 분석단위로 삼고 “근대를 자본주의 세계체제로 인식하여 그것을 넘어서는 대안을 찾는 일”은 바로 우리가 이 자리에 모인 이유를 말해 준다. “국민국가체제를 유의미한 방향으로 변형시킬 가능성이 동아시아 근대사에서 나타났는지를 검토”하는 일, 곧 “20세기 국익 개념을 전도시켜 전복적으로 재구성”하는 일은 근대 너머로 가는 문지방에 선 우리에게 주요한 좌표를 제공할 것이다.

Marion Eggert 교수는 독일에서 한국학을 전공하는 학자로서 동아시아에서 한국문학이 지니는 독특한 위치에 관심이 크다. 그녀의 평소 관심이 이번 학술회의의 주제와 만난 결과가 <대안적 근대로 가는 통로인가? 18-19세기 한국문학에 나타난 지식, 종교, 타자>라는 발표이다. 그는 “근대적 민족국가체제의 추론적이고 제도적인 적응 과정”을 의미하는 인지적 세계화라는 개념을 통하여, 대안적 근대의 가능성이 숨어있던 조선 후기의 문화적 구성을 규명하고 있다. 18세기와 19세기에 박지원과 최한기 등의 학자들이 “서구적 지식”을 통해 성리학자에게는 낯선 개념이었던 지식과 종교의 영역을 분별할 수 있게 된, “지식과 종교의 의미의 추론적인 재구성”에 주목한다. 우리의 주제가 사변적인 성찰을 필요로 하는 이유가 잘 드러난다.

조해숙 교수는 한국의 독특한 중세문학인 시조를 전공하는 학자로서, 평소 근대 이행기의 문학에 담긴 근대성과 탈근대성에 관심을 가지고 있다. 발표논문인 <애국계몽기 신문 시조에 나타난 전통의 수용과 변용: 고시조 활용 시조를 중심으로> 또한 그러한 관심의 연장선에 있는 것으로 보인다.

20세기 초 국문시가는 일방적 전언의 형식에 공적이고 시대적 문제에 반응하는 ‘시’로 변화했는데, 이들이 어떻게 전통적 양식을 수용하고 주제의 변용을 이루고 있는 양상 속에는 바로 서구적 근대의 수용과 극복이라는 동아시아적 이중과제의 문제, 그리고 서구적 근대와는 또다른 지점에서 중세를 수용하거나 거부하고자 했던 당대인들의 사유와 달아 있을 것이다.

이은정(Eun-jeung Lee) 교수는 한국인 최초이자 유일하게 한국정치학을 전공하는 독일의 정식 교수이다. 그가 <서구적 근대와 동아시아의 근대, 그 정치사상적 접근>을 통해 서양과 동아시아의 정치사상가들이 근대를 어떻게 이해하였는가에 대해 규명하고자 하는 것은 자연스럽다. 서양의 근대는 인간의 사고에 인간의 자율적 이성과 의지가 그 중심에 서게 되는 ‘인식의 단절 (kognitiver Bruch)’이라 핵심이다. 반면, 동아시아의 근대는 전통사상 속에 있던 인간중심적 사고의 ‘상실’에 있다. 근대 이행기 서양의 충격에 대한 반응으로 “동양적인 것에 대한 의심”이 등장하면서 우리가 잃은 것 가운데 핵심이 “인간 개인의 도덕적 자율성과 이성에 대한 강조의 사고”라고 한 문제인식은 크게 공감할 수 있다. 동아시아문명의 재인식이 여러 시각에서 이루어져야 하는 이유이다.

한매 (Mei Han) 교수는 중세한국문학을 전공한 중국 학자이다. 그가 한국과 중국의 대표적인 시인을 놓고 근대적 대응 양상을 살피는 작업을 한 것 또한 우리의 시야를 넓혀 준다. <한중 한시의 근대적 대응 양상: 다산(茶山)과 정암(定庵)의 사회시를 중심으로>에서 18세기말 19세기초 한중 양국의 가장 대표적인 진보 사상가 및 시인이었던 다산과 정암에 주목하고 있다. “당대 양국의 지식인들이 곧 도래할 근대사회를 어떻게 예견하고 대응하였는지 추출” 함으로써 “오늘 근대적 대안을 구상하는 데 시사점”을 찾고자 하는 발표자의 시도는 관심의 대상이다.

Reinhard Zöllner 교수는 일본 근대사를 전공하면서 동아시아 3국의 ‘지식의 교류사’에 정통한 독일 학자이다. 그의 발표논문 <한·중·일의 근대적 도시성의 전근대적 기원>에서는 막스 베버(Max Weber)의 정의에도 불구하고 전근대의 동아시아 도시들을 ‘도시’로 볼 때의 쟁점들을 중심으로 논의를 전개한다. 서울, 베이징, 상하이, 도쿄 등의 도시들과 전근대적 도시들의 차이는 무엇인지, 그리고 이러한 차이가 좁혀진 이유가 외래적인지 자생적인지를 따지고 있다. 이와 같은 논의는, 서양적인 것의 결여된 형태로서 동아시아적인 것을 바라보는 헤겔 이래 서양인의 시각을 극복할 수 있을 것으로 기대한다.

나츠이시 반야 (Ban'ya Natsishi) 교수는 세계적인 하이쿠 시인이자 이론가이다. 그는 <마츠오 바쇼(松尾芭蕉)에 나타난 초근대성과 반도시성>에서, 교토와 에도 등 대도시의 전성기를 누리다가 그의 시적 도시성을 반도시성으로 전향한 마츠오 바쇼에 주목하였다. 바쇼의 반도시성이 에도와 교토 정치의 주류를 벗어난 지방, 즉 고유의 문화적 유산을 지닌 지방 도시를 방랑하면서 구현되었다고 본 것은 근대 너머의 문지방에 선 오늘날 시사하는 바 크다. ‘지방 도시’가 지니는 이중적 의미가 그것이다.

송인호 교수는 한국건축의 전문가이다. 그는 <근대 경성의 한옥 풍경>에서 1930년대 동아시아의 거점 식민도시인 ‘게이조(京城)’에 두 종류의 한옥 풍경이 겹쳐져 있다는 사실에 주목한다. “양식 건축으로 가리어져 있으나 그 이면에 여전히 실체로서 존재하고 있는 한옥 풍경”과 “근대도시에 새로 지어진 한옥들이 만들어낸 도시한옥 풍경”이 그것이다. 그는 “산경과 수계가 맞물린 한양의 도시풍경은 맨 뒤편에 그대로 남아 있다”고 봄으로써, 전통적인 것과 근대적인 것이 ‘폭력적으로 겹쳐진’ 식민도시 ‘게이조’라는 텍스트와 그 모두를 아우르는 더 큰 텍스트 ‘한양’을 읽어내고 있다.

김승욱 교수는 도시사를 전공하는 의욕적인 학자이다. 그는 <20세기초 인천 화교의 이주 네트워크와 사회적 공간>을 통해 근대적인 일국체제를 넘어서는 주요한 통로로 인정될 디아스포라의 문제

를 다루고 있다. 근대 동아시아 권역에서 “각 지역 간에 광범위하고 다변적인 초국적 이주가 전개되었”던 사실로부터 그 점을 확인하고자 하며, 그를 위하여 “인천 화교의 네트워크와 사회적 공간”을 사례로 분석한다.

아키히토 아오이 (Akihito Aoi) 교수는 주목받는 일본의 건축이론가이다. 그는 <근대도시 속에 자연의 숲 만들기: 일본과 식민도시에서 신사구역의 변화>에서 근대 도시에 설계된 독특한 ‘인공 자연’인 신사 경내의 숲의 형성에 초점을 맞추고 있다. 1920년대에 전문가들은 신사 경내를 주위 도시로부터 성스러운 순수자연으로 구성해야 한다고 바꾸기 시작했다고 하는데, 이는 효율성에 입각한 근대의 원리 속에서 근대 너머의 가능성을 찾는 시도로 해석할 수 있다.

최윤영 교수는 독일근대소설을 전공하고 근대성, 여성성 등의 문제에 조예가 깊은 학자이다. 그는 <대도시와 아버지의 부재: 켈러, 강용흠, 이미륵의 소설의 비교연구>에서 근대의 시작을 다루는 한국 및 독일의 세 소설을 비교하여 ‘아버지의 부재’라는 공통된 특징을 추출한다. 아버지를 “이상화된 전인을 상징함으로써 근대에 거는 희망을 의미한다”고 보고 아버지의 부재는 “근대, 자본주의, 도시라는 환경에서 전인 이상의 실현 불가능성을 보여준다”고 한 점은 주목할 필요가 있다. 근대와 도시의 연결, 또는 근대와 아버지의 연결을 넘어서 아버지와 도시의 만남이 이루어지고 있기 때문이다. 탈근대, 탈도시, 탈남성 등은 모두 말할 거리가 많은 주제인데 그것이 한 자리에 모인 만큼 그 추이가 자못 흥미롭다.

1. Under the theme of "East Asia, Alternative Modernity, and City," various scholars from all over the countries gather to present their studies and discuss in this international symposium. 18th and 19th was a turning point in history of civilization that the world proceeded from middle age to modernism. If 18th and 19th East Asian cultural phenomenon is an effective subject to research alternative modernity, it is crucial that scholars from China, Japan, and Europe participate in discussion for the prospect for the history of civilization. Discussion about alternative modernity stresses the visual transformation that can lead to multiple modernities and varieties of modernities which recognizes modernities of outside the West. Also, the discussion can help distinguish alternative modernity from others.

Currently, scholars no longer discuss East Asia only with existing views such as politics, economics, and history. They try to penetrate social and cultural aspects of East Asia and eventually make discussion more diverse and interesting. It is time to mature discussions with active interdisciplinary and converged researches. Many agree and focus in East Asia to 'search for new frame of modern capitalism that has maintained existing system.' To find transnational topic in East Asia, a concrete action plan among academia is necessary.

2. At this point, we are forced to search the identity and be ready for and lead the post-modern era while still discussing 'Ethnicity, Nation, and History.' Until recently, the search for the modernism in late Choson mainly focused the awakening that criticized feudalism and its order and democratic consciousness influenced by modernism. However, now is the right time to spread the possibilities about alternative modernism and remorse about modernism influenced from West. With these efforts, discussions about postmodernism will not be only used to criticize modernism but become the driving force to move to 'the era after modernism.' Considering all these perspectives, 18th century was crucial. East Asia's power had shifted after two wars that were provoked by countries around and took place in Korean peninsula in 17th century and in mid-19th century, stepped toward modernism. However, 18th century attracted many scholars because some claim that in order to prepare for postmodern era, we have to look back the beginning of modernism. Among various attempts to re-appreciate 18th century, ruminating Korean literature before western modern influence is a good example. Finding similarities in intellectuals at the beginning of modernism is significant to intellectuals who try to overcome modernism. For 18th century's Korean, there were various ways to modernism ahead of them. Some directions were taken and experienced while some were leading to the alternative modernism that no one had considered. However, our interest and challenge is to find those alternative turning points in history. Various subalterns were created by pondering people in front of crossroads to modernity. It is important to consider these subalterns: First, subalterns conflicted to survive in chaotic times and we should seriously look into the result of conflicts and suffers. Second, with the study, 'humble and soft subject' which differ from 'the Subject' of modernity will be noticed. The new subject will help to find alternative modernism.

3. Han-gi Choi prioritized objective world based on ultimate standard called "Unhwagi" and warned "Juajibyung, egocentrism." Dae-yong Hong rejected egocentrism and affirmed an individual sovereignty. In the same sense, he postulated the relationship of coexisting equal individuals. Both theories do not deny the Subject as individual nor represent egocentrism. Definition of subject in both theories is it ontologically equal and epistemologically modest and can coexist and build relationship with others.

Some interesting points are found with the view in mind.

First, the 'modern influence' can be appropriately translated by eliminating egocentrism in literature. For an example, "Again Spring, Dendongumihwajeonga" shows the equal relationships and coexistence of subjects by respecting each other's identity. The heroin is identified as modest and soft subject who used to not hear the inner voice to transform to who understand her identity and embrace others.

Second, in order to confirm 'the historical modernism' and other 'alternative modernism,' subalterns struggle in semiotic field. The lyrics of 'Myungwol, Bright Moon', 'Habkangjeongga,' 'Sangjoga,' 'Gyungjunongbuga, Gyungju Farmer's song,' and 'Manhwingching' as Sasol Sijo in 'Chungguyongon, Song of Korea,'

Third, we can reinterpret modernism based on this multi-layered characters and phenomenon. Lyrics became voices of many groups and a method to resolve conflicts and demands. As an example, 'the Old Man' in 'Chodangmundabga' learned to be considerate from his earlier experiences and represented femininity and otherness. Koreans at the time of transition to modernism would be fascinated by a thoughtful character accepting various newnesses.

This finding gives various implications to Korean literature experts. In mind of Classic majors, modern literature is 'dissolution or end of classic literature.' However, Contemporary majors call it literature in the age of enlightenment and consider it 'beginning of a new literature or culture.' A varied interpretation about a cultural phenomenon evidently shows the critical role of culture at the dawn of modernism and the possibility to discuss the phenomenon's fate and beyond.

For deeper research, it is necessary to learn and compare ideas and works of Chinese writers of the time who were closely related with mercantilists in Beijing. Also, Chonin culture which represented modern awakening was developed in 18th century Japan. At that time, Haiku, one of Japanese Classic was popular while Sijo was advanced in Korea. It would be interesting to compare two modern style of poetry. Especially, studying Japanese modernism have only focused on the meaning and finding modernism in Haiku. However, further study will promise to find possibilities of alternative modernism from Haiku and Chonin culture.

When scholars turn their eyes to the whole 18th century culture beyond literature, various colorful topics appear for more discussion. A story of scholars from Seoul and rural area in 'Yorowonyahwagi' clearly states the conflicts between people from different areas since 'Kyunghyangbunggi, the separation of Seoul and other regions' but also reminds the meaning of shabby clothes and dialects of the 'country man.' Also the well-hidden class system and desires in words such as 'moving up to Seoul, Sangkyung,' and 'moving down to hometown, Hahyang,' and 'returning home in glory, Nakhyang' are to look into. Spoken language means

power in modernistic sense. Baek-gyu Wi called standard language a 'Handanjibo, Losing the nature by being a copycat,' and King Yongjo claimed that every dialect speaker in every 8 province was valuable. These two cases clearly states that relationship between speaker and language was respected before modern Korean was established. Modern Korean does not appreciate differences and only values standard.

4. Based on colorful perspective, now look into dissertations that will be presented in this international symposium.

Professor Dong Il Cho's keynote speech will open the eyes the conventional modernistic views. According to Cho's speech, "The rise of Modern Era was an unprecedented upheaval in World History. Modern Era, the time of nationalism replaced the Middle Ages, the time of universalism," and "European countries were far behind Eastern countries but later created modern nations with exclusive supremacy and fiercely competed one another." This is the beginning of modernism.

Each East Asian Country responded differently to this Western modernism. Japan degraded the common asset of Eastern civilization calling it an obstacle to Japanese's advancement. China insisted that East Asia's common belonged to China as its private property. Vietnam upgraded the legacy of Eastern civilization to use it as a method to shock the Western World. Korea gave up the common asset while losing its direction and capacity to actively embrace Western culture. These responses are the variously expressed nationalism.

Cho also addressed that "discussions about East Asia do not consider the long history that unifies East Asian countries. Most of these only skim the surface of East Asia. In order to have in depth discussions, it is our work to spread studies about East Asia's past and present based on general understanding of civilization." the integration of East Asia is not an easy task since countries greatly differ in size, political system, and economic environment. He also suggested a way to integrate East Asia. It is questionable that the political or economic integration will be possible. The most practical and effective integrating method is creating a transnational academic or cultural community within countries that differ from politics and economy. His opinion about leaders in post-modern era is this: it is inevitable that East Asia will become the new pioneer in the new era which had been defeated in front of Western civilization.

Professor Young-seo Baik will present present 'Glocalogy and the 'Dual Project of Modernity': Retrospect of East Asian History in the 20th Century. Baik has proposed interesting issues in East Asian study. Modern history from late 19th century implicates a chaos of participation in and resistance against changes to modern era. This article attempts to explain the East Asian's view of 'modernity as a dual project to adjust and overcome.' In order to substantiate the analysis, treating East Asia as a complete analysis unit is a must, rather than treating each individual country as a unit; this gives recognition to the region's modernity as a capitalistic global system. The idea of this viewpoint is to find an alternative that successfully overcomes the dual project.

Professor Marion Eggert is a Korean specialist in Germany who has shown much interest in

the unique position of Korean literature. This symposium's theme has satisfied her interest. As a result, Eggert will present 'Pathways to Alternative Modernities? Knowledge, Religion, and the Other in Korean Literature of the 18th and 19th Centuries.' The introduction to East Asia of the Western (Enlightenment) notion of 'religion' – a notion with wide-ranging implications for, among other things, the organization of knowledge – may be seen as a crystallization point in what Prasenjit Duara has termed "cognitive globalization" the process of discursive and institutional adaptation of the patterns of the modern nation state. She has investigated the terms in which selected scholars of the 18th and 19th centuries conceived of "Western Learning", the degree to which the phenomenon of "Western Learning" forced them to differentiate between the spheres nowadays identified as 'knowledge' and 'religion' in a way that was alien to Neo-Confucianism, and their creative answers to the questions that ensued. Eggert will mainly focus on Pak Chiwŏn and Ch'oe Han'gi, but also consider some earlier and later intellectuals and with the help of her presentation, we can find the reason to introspect the theme.

Professor Hae-sug Cho specializes in Sijo, the unique Korean literature in the middle era and has interests in the modernism and post-modernism in literature at the dawn on modernistic era. Her thesis, 'The Acceptance and Transformation of Traditions in Sijo in the Newspaper of the Patriotic Enlightenment Period' is also in line with her interests. Cho's article inquires into the meaning of change in Sijo's style and theme during Patriotic Enlightenment Period. It also presents the shift of Sijo's function to meet the demands of the time and the public. Through detailed analysis of Sijo, this thesis searches for answers regarding the poets who embraced the traditional writing style yet responded to the call of time and the significance of changes in history of Korean literature.

Professor Eun-jeung Lee is the first and only Korean professor who majors Korean politics in Germany. It is only natural that Lee seeks how Eastern and Western political thinkers interpreted modernism through her thesis, 'The Western Modernity and the East Asian Modernity, its Approach of Political Ideas.' In Western history of political thought, Man's will and reason is center of human cognition. While "Kognitiver Bruch (Cognitive Break)" opened modern era in West, modernity in East Asia began when traditional human-oriented thought in East Asia's history of political thoughts was lost. Asians began to question the concept of eastern ideas and as a result, the existence of both ethical freedom and reason which were the root of East Asia's traditional thought, were lost. This is also a reason that we should re-recognize East Asian civilization with various views and ideas.

Professor Mei Han is a Chinese scholar who specializes in the middle age Korean literature. Her work compares the responses of poets from Korea and China in the beginning of modernity. Her paper, 'An Aspect of the Modern Response in Hanshi of China and Korea: Focusing on the Social Poetry of Ding'an(定庵) and Dasan(茶山) focuses Dasan and Ding'an who represented progressive thinkers and poets of the time. Mei attempts to explain how the intellectuals from both countries predicted and responded to the coming modernity through their works through her thesis.

Professor Reinhard Zöllner majors Japanese modern history and is well-versed in the the

history knowledge exchange among Korean, China, and Japan. His article, 'Premodern Roots of Modern Urbanity in China, Japan and Korea' argues why modern East Asian cities can be defined as a city despite Max Weber's definition.

The question is what is the difference between Beijing and Shanghai, Seoul, and Tokyo and their premodern precursors - and whether this gap was bridged by concepts and tools imported from the West or rather by selfmade "native" devices. Zöllner's presentation will give us a chance to overcome the Westernized view since Hegel to study East Asia.

Professor Ban'ya Natsishi is a world-renowned Haiku poet and theorist. His interest of Matsuo Basho is well explained 'Super-Modernity and Anti-Urbanism in Basho Matsuo(松尾芭蕉).' Basho Matsuo first tasted modernism in large Japanese cities such as Kyoto and Edo then converted his poetic urbanism into anti-urbanism. Basho's anti-urbanism was realized by his several wanderings to local sites in Japan outside the mainstream of Edo and Kyoto politics that each had own particular cultural heritage. Confronting unexpected and surprising aspects of the sites, he wrote miraculous haiku during and after each of his wanderings. The poetical results of Basho's wandering show us a super-modernity of poetics. We must focus the dual meaning of 'local cities' in this presentation.

Professor In-ho Song is an expert in Korean architecture. In 'The Scene of Korean-Style House in Modern Kyeongseong(京城),' he focuses that the two kinds of Korean-style houses overlapped in Kyeongseong. The two kinds are: the traditional Korean-style houses greatly were overshadowed by western ones but still existed as real and Korean-style houses that were newly constructed in the modern city. He emphasizes Even though the country collapsed and the whole world was turned over, Hanyang's (the old name of Seoul) atmosphere still remains behind all of the changes and new buildings.

Professor Seung-wook Kim is a passionate scholar who majors in History of City. His paper, 'The Migration Network and the Social Space of the Chinese People in Incheon(仁川) in Early 20th Century' analyzes extensive, multilateral, and transnational migrations in modern East Asia and the network and social space of Chinese in Incheon as an example of transnational migration in modern East Asian cities.

Professor Akihito Aoi is a prominent theorist in Japanese theorist. His paper, 'Creating Natural Forest in Modern City: Transformation of Shinto Shrine Precinct in Japan and its Colonies' well explains the creation of precinct forests as unique 'artificial nature' implanted in the modern cities. From this point of view the most critical period is 1920's when the experts shifted their ideas on precinct environment from the place with scenic sites, gardens and parks into the pure nature sacred from the surrounding city. This is understood as an attempt to find alternative modernism in modernistic surrounding.

Professor Yun-young Choi majors in German modern novel and has profound knowledge in modernism and femininity. In her thesis, 'The Big City and the Absence of Father: A Comparative Study on the Novels of Gottfried Keller, Younghill Kang and Mirok Li,' Choi compares the one German and two Korean novels that share 'Absence of father.'

Mirok Li's "The Yalu River Flows" followed Gottfried Keller's "Der grüne Heinrich, The Green Henry" and Younghill Kang's "The Grass Roof" in both theme and structure. In

these novels, father symbolizes the whole man and the hope for modernity. However the absence of father implies that it is impossible to realize the ideals of the whole man in a modern, capitalistic, and urban environment. Choi identifies in her paper that the three novels describe not just relationships between modernism and urbanism or father but go far beyond to explain the relationship between urbanism and father. Post-modernism, post-urbanism, and post-masculinity always give interesting topics and Choi's article is just like a playground for passionate scholars who seek for answers and newer ideas.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

기 조 강 연
- 동아시아 문명의 재인식 -

조동일 Dong-il Cho/ 대한민국학술원 회원, 서울대학교 명예교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
1. 동아시아를 다시 찾자
 2. 중세문명의 보편성
 3. 근대에 일어난 변화
 4. 동아시아 다시 알기
 5. 한문의 유산 재평가
 6. 동아시아 학문을 이룩해야
 7. 생극론에서 찾는 일
 8. 다음 시대로 나아가자
- ◎ 국문초록 / Abstract
-

1. 동아시아를 다시 찾자

天下同文이라고 옛 사람들은 말했다. 이 말로 동아시아의 동질성을 나타냈다. 文은 한문이다. 한문을 함께 사용해 공동문어로 삼는 곳이 동아시아이다. 공동문어는 국가의 경계를 넘어서서 문명이 하나이게 했다.

9세기의 당나라 시인 溫庭筠이 渤海 왕자에게 준 〈送渤海王子歸本國〉이 〈全唐詩〉에 전한다. 처음 네 줄을 든다.

疆理雖重海	나라 사이는 비록 바다가 여러 겹이어도,
車書本一家	수레와 글에서는 본디 한 집안이네.
盛勳歸舊國	성대한 공훈 세우고 고국으로 돌아가면서,
佳句在中華	아름다운 글귀는 중국에 남겨두셨다.

발해와 당나라는 바다가 여러 겹 가로막혀 있다는 말로 일컬은 먼 나라이다. 그런데 발해 왕자가 당나라에 머물면서 아름다운 글귀를 남겼다고 했다. 수레라고 일컬은 제도, 같은 글로 나타내는 정신이 상통해 쉽사리 가까워질 수 있었다. 문명의 동질성은 국가 구분을 넘어선다는 사실을 분명하게 확인했다.

동아시아의 범위는 중국과 한국을 넘어서서, 일본이나 월남에까지 이르렀다. 그 전 영역에 공통된 사상이 갖추어져 있었다. 17세기 일본인 학자 藤原惺窩의 언행을 제자 林羅山이 기록한 데 다음과 같은 말이 있다.¹⁾

理之在也 與天之無不轉 似地之無不載 此邦亦然 朝鮮亦然 安南亦然 中國亦然
東海之東 西海之西 此言合此理同也 南北亦然 是豈非至公至大至正至明哉

1) 〈惺窩問答〉, 〈林羅山文集〉 권32

리가 있음은 하늘이 덮지 않은 것이 없고, 땅이 신지 않은 것이 없음과 같다.

이 나라에서도 그렇고, 조선에서도 그렇고, 안남에서도 그렇고, 중국에서도 그렇다. 동 해의 동쪽이나 서해의 서쪽에서도 이 말이 이 리와 합치되는 것이 같다. 남북에서도 그렇다. 이것이 어찌 지극히 공정되고, 지극히 크고, 지극히 바르고, 지극히 밝지 않겠는가.

무엇을 말했는지 번호를 붙여 정리해보자. (1) 모든 것을 하늘이 덮고 땅이 신는 것만큼 보편적인 리가 있다. (2) 일본·조선·안남·중국에서 모두 그렇게 여긴다. (3) 동서남북 다른 곳에서도 다를 바 없다. (4) (이처럼 보편적인 원리인 리는) 지극히 공정하고, 크고, 바르고, 밝지 않을 수 없다. ‘理’를 ‘원리’라고 하면서 무엇을 말했는지 풀이해보자.

(1) 보편적인 원리를 갖추어야 문명이 이루어질 수 있다고 했다. 어느 지역, 어떤 사람들에게만 통용되는 특수하거나 배타적인 사고는 문명일 수 없다.

(2) 동일한 원리를 일본·조선·안남·중국에서 함께 인정한다고 하면서, 동아시아문명권의 범위를 밝혔다. 일본을 가장 먼저 든 것은 자기가 일본 사람이기 때문일 것이다. 일본이 동아시아문명권의 일원임을 강조해서 말할 필요가 있었던 것이 더 중요한 이유일 수 있다. 조선은 가까이 있고 일본 학문의 직접적인 원천을 제공했기 때문에 두 번째로 들었을 것이다. 안남을 빼놓지 않은 것은 식견이 넓은 증거이다. 중국을 맨 뒤에 든 것은 무슨 까닭인가? 중국은 중심에 있다거나 우월하다든가 하는 생각을 버리고, 네 나라가 모두 대등하다고 해야 동질적인 보편주의가 제대로 인식된다고 여긴 것으로 보아 마땅하다.

(3) 동서남북을 들어 무엇을 말하려고 했는가? 동아시아에서 공유하는 원리가 지역의 한계를 넘어 서서 보편적인 의의를 가졌다고 확인한 것으로 이해된다. 자기네가 지향하는 바를 세계의 다른 모든 곳에서 널리 받아들여야 한다고 여긴 것이 모든 문명권의 공통된 사고이다.

(4) “이것이 어찌 지극히 공정하고, 지극히 크고, 지극히 바르고, 지극히 밝지 않을 수 없다”는 말로 동아시아문명의 원리를 칭송했다. “지극히”라는 말을 되풀이해 비교 대상이 될 수 있는 다른 무엇보다도 훌륭하다고 했다. 다른 문명에 대한 동아시아의 우위를 자랑한 말이라고 이해된다.

2. 중세문명의 보편성

동아시아문명을 제대로 이해하려면 문명의 개념을 분명하게 해야 한다. 사람이 살아가면서 이룩한 가치관 및 그 실현방식 가운데 보편적인 성격의 상위개념이 문명이고, 개별적 특성을 지닌 하위개념이 문화이다. 문명은 민족이나 국가의 구분을 넘어서서 함께 이룩하고 향유하는 공유재산이다. 문화는 민족이나 국가 또는 집단이나 지역에 따라 특수화되어 있다.

이런 의미의 문명은 중세의 산물이다. 고대문명은 아무리 놀라워도 중세인이 수용하지 않은 것들은 유적이거나 유물로만 남아 관광의 대상이 될 따름이다. 중세문명은 가시적인 외형보다 내면의 의식이나 가치관에서 더욱 생동하는 기능을 수행했으며 중세가 끝난 뒤에도 지속적인 영향을 끼치고 있다.

문명은 공동문어와 보편종교를 갖추었다. 동아시아의 세계종교는 유교와 불교이다. 유교만으로 부족해 불교를 받아들였다. 한문 大藏經을 만들고 간행해 함께 이용하면서 문명권의 결속을 다졌다. “모든 중생은 불성을 지니고 있다”는 불교 공통의 사상을, 한문의 특성에 맞게 간결하면서도 깊이 있게 나타내 보편주의 사고의 수준을 높였다.

동아시아 한문·유교·불교문명은, 남·동남아시아 산스크리트·힌두교·불교문명, 서남아시아·북·동아프리카 아랍어·이슬람문명, 유럽 라틴어·기독교문명과 나란히 형성되고 주목할 만한 공통

점을 지냈다. 네 문명은 천여 년 동안 공존하면서 유사한 변천을 겪었다. 그 시기를 중세라고 하는 것이 합당한 시대구분이다. 이렇게 하면 세계사를 통괄해서 서술할 수 있다.

고대문명이 좁은 지역 특정 집단의 독점물이었으나, 중세문명은 광활한 영역에서 다수의 집단 또는 민족의 합작으로 이루어졌다. 동아시아에서 한문을 공동문어로 만드는 작업을 중국 밖의 여러 민족이 담당했으며, 고구려가 5세기초에 〈廣開土大王陵碑〉를 이룩해 그 선두에 나선 증거를 남겼다. 여러 북방민족이 오늘날의 중국 강역에 들어와 불 교를 정착시킨 것 또한 획기적인 진전이었다. 鮮卑族이 세운 나라 北魏에서 雲崗과 龍門의 석불을 만들어 동아시아 불교미술의 전형을 창조한 것을 특히 주목하고 평가할 만하다.

동아시아문명은 창조에 참여한 여러 나라, 많은 민족의 공유재산이다. 각기 상이한 특성을 지닌 다양한 민족문화와 만나 더욱 생동하게 된 후대의 변화가 또한 소중하다. 동아시아는 하나이면서 여럿이고, 여럿이 모여 더 큰 하나를 이루었다.

모든 문명권에는 중심부·중간부·주변부가 있다. 동아시아에서 중국은 중심부이고, 한국과 월남은 중간부이고, 일본은 주변부이다. 중심부에서는 공동의 문명이 일찍 자리 잡아 높은 수준으로 발전하고, 주변부에서는 민족문화의 전통이 오랜 기간에 걸쳐 적극적인 작용을 했으며, 중간부는 양자의 특징을 함께 지냈다. 공동문어문학은 중심부·중간부·주변부 순으로 발전하고, 민족어문학은 그 반대로 주변부·중간부·중심부 순으로 성장한 것이 여러 문명권에서 일제히 확인되는 공통된 사실이다.

중심부·중간부·주변부의 우열은 시대에 따라 달라졌다. (1) 중심부가 일방적인 우위를 자랑하는 시대가 있다가, (2) 중간부가 크게 발전하는 단계에 이르고, (3) 주변부가 분발해 새로운 시대를 창조하는 데 이른 과정을 어디서나 확인할 수 있다. 이러한 사실에 입각한 시대구분론을 정립해, 나는 (1)을 중세전기, (2)를 중세후기, (3)을 중세에서 근대로의 이행기라고 일컫는다.²⁾

어느 국가가 강성해지면 독자적인 문명을 이룩할 수 있는 것은 아니다. 일본에서 문명을 논한 대표적 저작에서³⁾ 중국문명에서 일본문명이 독립되었다고 한 것은 이중으로 잘못이다. 동아시아문명을 중국문명이라고 한 것이 명칭 사용의 잘못이라면, 일본문명이 독립되었다는 것은 문명의 본질에 대한 오해이다. 공동문어와 보편종교를 이룩해 여러 민족이 공유할 수 있게 하는 작업을 하지 않아 일본문명이라고 할 것은 없다.

미국이 강성해졌다고 해서 유럽 라틴어·기독교문명에서 벗어나 독자적인 문명을 이룬 것은 아니다. 문명의 충돌에 관한 근래의 문제작에서⁴⁾ 유럽과 미국은 같은 문명권임을 강조해서 말한 것은 당연하다고 하면서, 일본은 독자적인 문명을 이루었다고 했다. 문명의 이론을 다시 만들어 일본의 경우를 논한 것은 아니다. 저자가 국제정치학자여서 깊은 이치를 찾으려고 하지는 않고 당면한 문제 해결에 기여하는 정책을 내놓으려고 했다. 문명의 충돌에서 자기네가 유리한 위치를 차지하려고 동지는 단합시키고 적은 분열시키는 작전을 마련했다.

문명은 충돌하기만 하는 것은 아니다. 문명은 충돌하면서 화합하고, 화합하면서 충돌한다는 양면을 함께 파악하면서, 과거와 현재, 현재와 미래를 일관되게 연결시키는 문명론을 마련해야 한다. 동아시아문명을 제대로 알려면 다른 여러 문명과 비교해 문명 일반론을 이룩해야 한다.

2) 《세계문학사의 전개》(서울: 지식산업사, 2002)을 내놓아, 이런 시대구분에 입각해 세계문학사를 통괄해 서술하는 데까지 이르렀다.

3) 伊東俊太郎, 《比較文明》, 東京: 東京大學出版會, 1985.

4) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilization and the Remaking of World Order*, New York: Simon and Schuster, 1996.

3. 근대에 일어난 변화

보편주의 시대인 중세를 무너뜨리고 민족주의를 이념으로 한 근대가 시작된 것은 세계사의 대변동이다. 중세에는 상대적으로 뒤떨어졌던 유럽문명권이 배타적인 우월성을 자랑하는 근대국가를 먼저 만들어 다른 나라와 치열하게 경쟁하는 것이 선진이라고 했다. 그 충격이 지구 전역에 미쳐 뒤떨어진 곳들이 분발하지 않을 수 없게 했다.

근대유럽이 내세운 이념은 ‘nationalism’ 이라고 통칭되고 번역하면 ‘민족주의’ 또는 ‘국민주의’인데, 구체적인 양상은 경우에 따라 달랐다.⁵⁾ 문명권 주변부인 영국은 근대국가를 만드는 데 앞장서서 후진이 선진임을 입증했으면서, 고립을 자랑으로 삼고, 자기네의 애국주의는 민족주의의 일반적인 개념으로 이해할 수 없는 특수성이 있다고 했다.⁶⁾ 중심부의 프랑스는 민족주의를 보편적 가치로 고양시켜, 자유·평등·박애에 관한 인류의 이상 실행이 자기 나라의 사명이라고 했다. 중간부라고 할 수 있는 독일은 민족주의의 실현을 위해 통일을 최상의 과업으로 삼았다.

동아시아 각국은 유럽의 전례에 따라 후진에서 벗어나 선진의 길을 가야 한다고 여겨 문명권의 동질성을 버리고 민족문화를 발전의 동력으로 삼고자 했다. 그 작업을 수행하는 구체적인 방법은 나라에 따라 달랐다. 동아시아문명에서 차지했던 위치와 근대에 들어서서 새롭게 형성된 처지라는 두 가지 요인이 결합되어 상이한 노선을 선택하도록 했다.

동아시아의 주변부 일본이 먼저 변화를 보이면서 영국의 전례를 받아들여 더욱 극단화했다. 문명의 공유재산은 발전에 장애가 된다고 여겨 폄하하고, 자기네 고유문화가 배타적인 우월성을 지닌다고 했다. 萬歲一系 天황이 이어온 신성국가의 정신이 절대적 가치를 지닌다고 자부하고, ‘nationalism’ 은 별개의 개념으로 여겨 일본어로 번역하지 않고 ‘ナショナリズム’ 이라고 하는 것이 관례이다. 자기 인식에 지나치게 신경을 쓰다가 자폐증이라고 할 수 있는 증상에 사로잡히기까지 하고 일본인론을 거듭 저작하고 지나칠 정도로 탐독한다.⁷⁾

다른 한편으로는 새 시대의 공유재산이 유럽문명에 있다 하고, 아시아에서 벗어나 유럽의 일원이 되어 미개한 이웃을 다스릴 자격을 가진다고 했다. 이것이 바로 脫亞入歐의 논리이다. 福澤諭吉은 古來舊習에 머무르고 있는 “두 惡友” 중국 및 조선과 결별하고, 음양오행 같은 미신을 버리고, 일본은 유럽의 과학을 새로운 가치로 삼아야 한다고 했다.⁸⁾ 그 뒤에 일본인은 백인의 혈통을 지녔다고도 하고, 일본의 언어를 영어로 바꾸어야 한다고도 하는 주장이 나왔다.

중국은 문명권 중심부의 영역을 최대한 확대하고, 위세를 한껏 높인 근대국가를 만들었다. 선구자 孫文은 民族主義를 으뜸 이념으로 삼고 정당 이름은 國民黨이라고 해서, ‘nationalism’ 의 두 가지 번역을 함께 사용했다. 중국 대륙에서 이룩된 문명의 전폭을 민족문화로 하고, 상이한 거주자를 모두 포괄하는 거대한 국민국가를 만들어 中華民國이라고 했다. 중화인민공화국이 그 뒤를 이어 국민을 인민이라고 했다.

동아시아 공유재산을 모두 중국이 독점해 마땅한 사유재산이라고 했다.⁹⁾ 한문고전 經史子集에 대한 탐구가 모두 중국의 國學이라고 하는 주장을 계속 편다. 중국의 국학이 동아시아학과 어떤 관

5) Anthony D. Smith, *National Identity*, Reno: University of Nevada Press, 1991; Daniel Baggioni, *Langues et nations en Europe*, Paris: Payot & Rivages, 1997.

6) Krishan Kumar, *The Making of English National Identity*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

7) 船曳建夫, <<‘日本人論’再論>>, 東京: 日本放送出版協會, 2003; Yumiko Iida, *Rethinking Identity in Modern Japan, Nationalism and Aesthetics*, London: Routledge, 2002.

8) <脫亞論>, 福澤諭吉全集>> 2, 東京: 岩波書店, 1933.

9) 이미 고전이 된 錢穆, <<國學概論>>(1931)부터 근래 대만에서 나온 杜松柏, <<國學治學方法>>(臺北: 五南圖書, 1998)에 이르기까지 일관되게 보이는 주장이다.

련을 가지는지 말하지 않고, 동아시아학은 존재하지 않는다고 여긴다.

중국의 국민 또는 인민은 지배적인 위치에 있는 다수자 漢族만이 아니다. 많은 민족이 공존한다는 것을 공식적으로 인정한다. 문학사 서술에서는 중국문학은 한족의 문학이라고 하고, 소수민족의 기여는 무시한다.¹⁰⁾ 소수민족문학은 무시하다가 중국의 용어로 民間文學이라고 하는 구비문학으로 남아 있는 것들만 인정하고 문학사의 주변영역으로 고찰한다.

중화민족이라는 가상의 민족을 만들어 중국문학은 중화민족의 문학이라고 하기도 한다.¹¹⁾ 국가와 민족을 동일시해 중국인을 중화민족이라고 하는 것이다. 한족과 다른 여러 민족의 집합체가 한 민족일 수 없다는 사실을 무시하고, 여러 민족이 각기 지닌 문학의 상이한 유산을 모두 중화민족문학이라고 한다.¹²⁾

월남은 앞의 두 나라와 다른 길을 택했다. 식민지 통치자 프랑스가 유럽문명의 우월성을 내세워 통치를 정당화하는 데 맞서서, 자기네 사유재산만으로는 역부족인 것을 알고 동아시아의 공유재산까지 들어 반론을 제기했다. 프랑스가 자랑하는 자유·평등·박애의 이상이 식민지 통치에서서는 허위임을 潘佩珠가 <<越南亡國史>>에서 증언했다.

월남인은 대응 논리를 마련해야 했다. 위선적인 통치가 악랄하게 자행되는 것을 비판하는 데 그치지 않고 자유·평등·박애에 대응하는 가치관을 제시해야 했다. 유교의 가치관이 중국의 것이라고 하지 않고 월남인의 자랑이며 능력의 원천이라고 했다.

널리 알려진 월남사 개설서에서는¹³⁾, 유학자에 두 부류가 있어 한쪽은 국왕을 위하고 민중을 억누르고 특권을 옹호했으나, 다른 쪽은 올바른 도리에 입각해 국가와 사회를 위한 책임을 수행하고자 했다고 했다. 외세의 침공을 물리고 주권을 되찾을 때에는 둘이 하나가 되었다가, 왕조가 쇠망의 길에 들어서서 민중을 억압하기만 하면 뒤의 유학자들이 항거의 선두에 섰다고 했다.¹⁴⁾ 같은 논자의 월남유교론에서는¹⁵⁾, 월남은 무인이 아닌 유학자가 존경받고 국가 요직을 담당하는 나라라고 하고, 시골 선비들이 유학의 인간주의와 도덕주의에 입각해 왕조의 폭정에 항거하는 민중운동의 선두에 섰다고 했다.

월남 학계에서는 학문하기 어려운 여건을 무릅쓰고 당대인의 정신적 각성을 촉구하는 학문적 저작을 거듭 이룩했다. 민족사관에 입각해 민족문화의 우월성을 높이 평가했다고 하면 일방적인 이해이다. 동아시아문명의 유산을 민족문화로 발전시킨 성과를 소중하게 여기고, 공유재산을 가치를 드높인 것을 자랑으로 삼았다. 사상사를 특히 중요시해 힘써 내놓은 것이 ¹⁶⁾ 그 때문이다. 그 가운데 사회과학원 철학연구소에서 낸 공동저작 <<월남사상사>>을 대표적인 업적으로 삼을 수 있다.¹⁷⁾ 거

10) 鮮卑族인 元積, 元吉, 元好問, 위그르족인 貫云石, 몽골족인 薩都刺, 蒲松齡, 回族인 李贄, 만주족인 曹雪芹을 모두 한족이라고 한다. 문학사의 주역으로 활동한 뛰어난 작가는 모두 한족이라고 이해하도록 한다. <<동아시아문학사비교론>>(서울: 서울대학교출판부, 1993)에서 이러한 사실을 지적하고 비판했다.(196-198면)

11) <<中國大百科全書 中國文學>>(北京: 中國大百科全書出版社, 1986) 서두의 周揚·劉再復, <中國文學>에서 “中國文學, 即中華民族的文學”, “中華民族, 是漢民族和蒙, 回, 藏, 壯, 維吾爾等55個少數民族的集合體” 라고 했다.

12) 근래에 <<中華文學通史>>(北京: 華藝出版社, 1997 전10권)를 다시 내서 중화문학사는 다민족문학사라고 하고, 소수민족문학의 의의를 인정했으나 변화의 폭이 제한되어 있다.

13) Nguyen Khac Vien, *Vietnam, une longue histoire*, Hanoi: Éditions en Langues Étrangères, 1987

14) 93-94면.

15) Nguyen Khac Vien, “Le Confucianisme”, Alain Ruscio ed., *Viet Nam, L'histoire, la terre, les hommes*, Paris: L'Harmattan, 1989.

16) Tran Van Giau, *Su phat trien tu tuong o Viet Nam tu the ky XIX den Cach mang Thang Tam* [월남 사상의 발전 19세기부터 8월혁명까지], Hanoi: Nha xuất bản khoa hoc xa hoi, 1973]; Nguyen Tai Thur 편, *Lich su tu tuong Viet Nam* [월남사상사], Hanoi: Nha xuất bản khoa hoc xa hoi, 1993]; Quang Dam, *Nho giao xua va nay* [유교, 과거와 현재], Hanoi: Nha xuất bản hoa, 1994]; Phan Dai Doan, *Mot so van de ve nho giao Viet Nam* [월남 유교의 몇 가지 문제], Hanoi: Chinh tri Quoc gia, 1998].

17) 위의 주에서 두 번째로 든 것이다.

기서 몇 대목을 든다.

“월남은 여러 강대국의 침략을 당한 천여 년 동안 동포면 서로 사랑하고 비호하는 의무가 있으며, 단결하면 힘이 있고, 힘을 합쳐서 협력하면 산을 움직이고 바다를 메울 수 있다는 원리를 정립했다.” “중세시대의 유럽 각국의 세계관은 천주교라면, 옛날의 베트남의 세계관은 유교·불교·도교의 결합체이다. 이 셋은 서로 다른 종교여서 다룰 때도 있었지만, 친밀한 관계를 가지고 서로 보완해 하나의 세계관을 이루는 것이 예사였다.” “월남인은 사회와 인생 문제에 관심을 많이 기울이고, 정치나 사회윤리를 중요시했다.”¹⁸⁾

일본이 사유재산의 가치를 주장하고, 중국이 공유재산에 대해 독점권을 주장하면서 자부심을 키우려 한 것은 극단적인 선택이다. 그러나 그 때문에 공유재산의 의의가 무시되고, 공유재산과 사유재산의 관계 인식이 흔들렸다. 이런 잘못을 둘 다 바로잡는 길을 월남이 제시했다. 동아시아 공유재산에서 방어력을 찾은 것이 그 가치를 높이는 적절한 선택이었다. 한국은 방향을 정하지 못하고 방황을 겪었다.

일본의 침략에 맞서 싸우는 동안에는 동아시아 공유재산의 가치를 들어 새로운 공유재산은 유럽문명에 있다는 일본의 주장을 반박하고자 했다. 의병의 지도자 柳麟錫은 <<宇宙問答>>에서 “正學術以正人心之不正而一之也” (학술을 바르게 해서 바르지 못한 마음을 바로잡아 하나가 되게 해야 한다)고 했다. 동아시아 사상의 정수를 이어받아 그릇된 세상을 바로잡아야 한다고 했다. 이것은 지나친 이상주의여서 설득력이 부족했다.

그 다음 세대는 일본의 전례를 따라 민족고유문화인 사유재산만 소중하게 여겨 마땅하다고 하면서, 사유재산이 일본보다 못하다고 여겨 내심으로 고민했다. 일본보다 풍족하게 지낸 공유재산을 중국의 사유재산이라고 여겨 넘겨주고 가난을 자초했다. 그래서 일본에 대항할 힘이 약화되고, 유럽문명을 주체적으로 수용할 수 있는 능력을 많이 잃었다.

일본과 중국이 빚어낸 양극단의 일탈을 바로잡고 한국의 혼미를 깨우치기까지 하려면, 월남의 선택에서 교훈을 얻어 공유재산의 가치를 재발견해야 한다. 문명권의 중간부가 이미 지닌 강점을 살리면서, 유럽문명권과 정면으로 맞서 동아시아 전체의 각성을 선도한 것을 평가하고 따라야 한다. 그러나 이론 성과는 크지 않고, 출발점을 확인하는 정도에 그쳤다. 동아시아철학의 전통을 적극적으로 활용해 근대를 넘어서서 다음 시대로 나아가는 커다란 작업을 확인하고 함께 분발해야 한다.

4. 동아시아 다시 알기

동아시아에 대한 인식이 본고장에서는 흐려진 기간 동안, 유럽문명권에서 동아시아에 대한 고찰에 열의를 가지면서 범위를 세 가지로 잡는 저작을 내놓았다. (가) 중국·한국·일본이 동아시아라고 한다. (나) 중국·한국·일본·월남이 동아시아라고 한다. 두 경우에는 동아시아가 동남아시아나 남아시아와 구별된다. (다) 중국·한국·일본·월남에다 동남아시아 여러 나라를 보태 동아시아라고 하기도 한다. 이 경우에는 동아시아가 남아시아나 서아시아와 구별된다.

대표적인 예를 하나씩 든다. (가)는 <<동아시아, 위대한 전통>>에서¹⁹⁾ 선례를 찾을 수 있다. (나)는 <<동아시아, 중국, 일본, 한국, 월남: 한 문명권의 지리>>에서²⁰⁾ 말했다. (다)는 <<동아시아, 팽창하는 역량>>에서²¹⁾ 보인 견해이다.

18) 21-23면

19) Edwin Reishauer and John K. Fairbank, *East Asia, the Great Tradition*, Boston: Mifflin, 1960.

20) Albert Kolb, *Ostasien: China, Japan, Korea, Vietnam, Geographie eines Kulturerteiles*, Heidelberg: Quelle & Meyer, 1963.

(가)는 정치사 위주의 관점이다. 중국과 일본이 힘겨루기를 하는 사이에서 한국인은 힘겹게 살아왔다고 본보기에서 든 저작에서 말했다. (나)는 지리학의 관점에서 문명의 내력을 고찰했다. (다)는 오늘날의 경제 상황을 말할 때 흔히 사용하는 개념이다. 동아시아의 경제 발전이 유럽에 위협이 된다고 경계하는 것을 흔히 볼 수 있다.

유럽문명권에서 관심을 가지기 전에 동아시아문명은 (나)의 범위에서 존재했다. 동아시아는 한문을 공동문어로 삼은 한문문명권이다. 한자문명권이라고도 하는 것은 적절한 용어가 아니다. 현재가 아닌 과거에 근거를 두어, 중세시기에 한문을 공동문어로 하던 곳이 동아시아라고 해야 한다. 공동문어와 민족어가 兩層言語(diglossia)의 관계를 가진 시대가 중세이다. 공동문어를 규범화된 문학어로, 보편종교의 경전어로 함께 사용하는 여러 민족이 한 문명을 이루어, 그 유산이 오늘날까지 계승된다.

동아시아 전체의 모습을 새롭게 고찰하는 작업을 나는 《동아시아문학사비교론》(서울: 서울대학교 출판부, 1993), 《하나이면서 여럿인 동아시아문학》(서울: 지식산업사, 1999)을 비롯한 여러 책을 써서 시도했다. 《동아시아문명론》(서울: 지식산업사, 2010)을 다시 내서 지금까지의 논의를 총괄했다.²²⁾

오늘날의 동아시아 각국 상호관계에 관해 정치나 경제를 들어 고찰하면서 협력의 필요성을 말하는 언설은 흔히 들을 수 있다. 그러나 동아시아를 하나이게 하는 오랜 내력은 관심 밖에 두어 피상적인 수준에 머무르는 것이 예사이다. 논의를 심화하려면 동아시아문명론을 제대로 갖추어야 한다. 문명 일반론에 입각해 동아시아의 과거와 현재를 연결시켜 고찰하는 데 힘써온 성과를 널리 알리지 않을 수 없다.

근대국가를 만들고 민족주의를 주장하는 데 앞장선 유럽이 이제 하나가 되고 있다. 두 차례 세계대전을 일으켜 피를 흘린 과거를 잊고 통합을 실현하고 있다. 동아시아 각국이 단독으로 그 쪽과 맞서 경쟁하는 것이 더욱 불가능하게 된 상황이다. 동아시아의 통합도 필연적인 과정으로 등장한다. 동아시아가 하나가 되어야 유럽과 선의의 경쟁을 하면서 세계가 하나가 되도록 하는 데 적극적으로 기여할 수 있다는 것을 누구나 인정하고 바란다.

동아시아 여러 나라는 크기, 정치체제, 경제 형편이 서로 많이 달라 통합이 어렵다. 정치나 경제의 통합을 앞세운다면 실현이 가능할지 의문이다. 정치·경제와 구별되는 문화가, 문화를 대상으로 하는 학문이 앞서서 문화공동체 또는 학문공동체를 만드는 것이 실현 가능하고 효과가 큰 방법이다.

이런 지론을 자세하게 풀어 밝히는 작업을 《동아시아문명론》에서 다섯 부분으로 나누어 진행했다. 1부는 서장이다. 《논란을 벌이면서》에서 중국에서 한 강연 원고를 수록하고 동아시아문명 재인식을 위한 전반적인 문제점을 검토했다. 제2부에서 제4부까지에서는 文史畵 순서로 각론을 전개했다.

제2부에서는 어문을 고찰했다. 《한문의 유산 재평가》, 《한문학과 민족어문학》에서 광범위한 논의를 폈다. 《華夷와 詩歌의 상관관계》는 중국에서 열린 국제학술회의에서 발표한 한문 논문이며 동아시아 시가사 전개의 핵심 맥락을 제시했다. 《한·일 시가의 산과 바다》는 일본에서 열린 학술회의에서 발표하고 두 나라 시가사의 공통된 전개를 찾았다.

제3부에서는 역사에 관한 논의를 했다. 《책봉체제와 중세문명》에서는 천자와 국왕 사이의 책봉체제와 같은 것이 동아시아뿐만 아니라 다른 여러 곳에도 모두 있던 중세문명의 공통된 특징이었음을 광범위한 비교고찰을 통해 밝혔다. 《한·월 국사서의 근접 양상》에서는 책봉체제 인식의 공통점을

21) Hélène Briones et Cédric Tellenne, *L'Asie orientale, puissance en expansion*, Paris: Ellipses, 2004.

22) 《동아시아문학사비교론》 일역본이 豊福健二 譯, 《東アジア文學史比較論》(東京: 白帝社, 2010)으로 나왔다. 《동아시아문명론》은 豊福健二 교수가 일본어로, 李麗秋 교수가 중국어로 번역하고 있다.

중심으로 두 나라 국사서를 고찰했다. <신분제 해체 과정 비교>에서는 동아시아 각국의 양상을 유럽 여러 나라와 견주어 살폈다.

제4부에서는 철학을 문제 삼았다. <儒·佛·道家의 사고형태>에서는 철학의 연원을 찾았다. <동아시아 철학사를 위하여>에서는 동아시아 철학이 하나이면서 여럿인 양상을 들어 철학사 서술의 방향을 제시했다.

제5부는 마무리이다. <동아시아학문의 길>이라는 표제를 내걸고 동아시아 각국의 학문이 각기 장점을 살려 협동하면서 유럽문명권 학문보다 앞서 나아갈 수 있는 길을 찾았다. 그 요지가 이 글 후반에 제시된다.

5. 한문의 유산 재평가

‘文’이라고만 하던 글을 ‘漢文’이라고 하게 된 것은 ‘文’에 자국어 글인 ‘國文’도 있다고 하게 된 시대의 변화이다. 그렇게 하는 데 일본이 앞섰다. 1867년의 明治維新을 겪자 ‘漢文’(kanbun)과 ‘國文’(kokubun)이라는 용어를 만들어내고 國文을 공용문으로 삼았다.

1876년에 일본과 조선왕조가 수호조약을 체결할 사용언어가 최초로 문제되었다. 일본이 외교문서를 한문으로 쓰는 오랜 관례를 버리겠다고 해서 담판과 규정이 필요했다. 일본은 ‘其國文’을 쓰고 ‘譯漢文’을 첨부하겠다고 하고, 조선왕조는 ‘眞文’을 사용한다고 조약문에서 명시했다. ‘漢文’과 ‘眞文’은 동일 대상의 상이한 호칭이다. 조선왕조는 재래의 공용문을 계속 사용하기로 하고, ‘文’이라고만 할 수는 없게 되어 ‘眞文’이라고 칭했다. 민간의 속칭 ‘眞書’를 그렇게 표기했다. ‘眞文’이라는 말은 국제간에 통용 가능한 용어가 아니었으며 단명했다.

다음에는 한국도 변했다. 1894년의 甲午更張에서 공용문을 ‘國文’으로 바꾸었다. 정부의 모든 문서에서 “國文으로 本을 삼고 漢文附譯 或은 國漢文을 混用”한다고 했다. ‘漢文’이라는 말이 그 뒤에 널리 유통되었다. ‘漢文’이 등장하자 전에는 ‘詩’라고만 하던 것은 ‘漢詩’가 되었다. 얼마 동안 ‘國詩’와 ‘漢詩’를 구별하다가, ‘國詩’는 ‘詩’라고만 한다. 월남에서도 동일한 변화가 일어났다. ‘漢文’(hanvan)과 ‘越文’(vietvan)을 구분하고, ‘漢詩’(hanthi)라는 용어도 널리 사용한다.

중국에는 같은 의미의 ‘漢文’이라는 말이 없다.²³⁾ 白話文學 운동을 주도한 胡適이 <<白話文學史>>(上海: 新月書店, 1928)를 낼 때 ‘古文’과 ‘白話’를 구분했다. 일본·한국·월남에서 일제히 통용되는 ‘漢文’을 중국에서는 ‘古文’, ‘文言文’, ‘古漢語’ 등으로 지칭해 용어가 통일되어 있지 않다. 그런 것들은 중국에서만 통용되는 중국어 단어이고, 동아시아 여러 나라가 공용하는 한문 용어가 아니다.²⁴⁾

이처럼 ‘漢文’과 ‘漢詩’는 일본·한국·월남에서 일제히 사용되고, 중국에서는 생소하다. 중국에서 생겨 타국으로 전파된 고전어와는 상이한, 세 시대의 용어이기 때문이다. 그러면 白話인가? 아니다. 한문이다. 한문이 공동문어 기능을 계속 수행하고 있는 것을 입증한다. 새 시대의 한문 용어 ‘漢文’과 ‘漢詩’를 중국에서 받아들여 고립에서 벗어나야 한다. 동아시아문학을 함께 거론

23) <<中文大辭典>>(臺北: 中華學術院, 1973)을 보자. “漢文: (1) 漢代之文章也, (2) 漢文帝也, (3) 中文也”라고 했다. (1)은 一代의 文일 따름이다. (3)은 ‘漢文’과 ‘洋文’을 구분한 말이고 고금의 中文을 함께 지칭한다. ‘漢詩’라는 항목은 없다.

24) 중국에서 동아시아 다른 나라의 문학사를 쓸 때에는 중국 특유의 단어를 그대로 쓸 수 없다. 謝六逸, <<日本文學史>>(上海: 北新書局, 1929)에서는 ‘漢文’·‘漢詩’라는 용어를 사용했다. 일본의 관례를 따랐다고 생각된다. 韋旭昇, <<朝鮮文學史>>(北京: 北京大學出版社, 1986)에 등장시킨 용어는 ‘漢文文學’·‘漢文詩’이다. 중국 독자를 배려한 선택이라고 할 수 있다.

하는 공동의 용어를 확보해야 한다.

일본한문학·한국한문학·월남한문학에 상응하는 중국의 유산은 무엇이라고 해야 하는가? ‘중국한문학’이라고 하는 것이 마땅하고 다른 대안은 없다. 중국한문학은 일본한문학·한국한문학·월남한문학과 함께 동아시아한문학을 이룬다고 해야 총괄적인 이해를 가능하게 하는 기본 용어가 확보된다. 동아시아한문학사를 쓰는 것이 시급한 과제이다. 각국 학자들이 모여 이 작업을 함께 하면서 글을 한문으로 쓰고 각국어로 번역하자고 일본에서 열린 학술회의에서 제안한 적이 있다.

한문은 익히기 어렵다는 이유에서 규탄의 대상이 된다. 한국에서는 열등한 문자인 한자를 버리고 우수한 문자인 한글만 쓰자는 말을 자주 한다. 그러나 한자는 한문을 위한 문자이다. 익히기 어렵다는 이유를 들어 열등한 문자라고 하면서 한문의 가치를 부정하는 것은 잘못이다. 한문을 잃으면 동아시아문명의 계승이 중단된다. 산스크리트·아랍어·라틴어문명의 계승자들보다 무식해진다.

글자와 글을 혼동하지 말아야 한다. 익히기 쉬운 글자로 쓴 라틴어 글은 누구나 읽을 수 있어도 뜻을 알지 못한다. 한문은 글자 알기와 글 알기가 직결되고, 라틴어의 경우에는 글자 알기와 글 알기가 전혀 다른 과정이다. 뜻을 알기 어려운 것은 한문만이 아니고, 다른 문명권의 공동문어 라틴어·산스크리트·아랍어도 마찬가지이다.

한국뿐만 아니라 동아시아 다른 나라들도 한문문명권의 일원이 된 것은 슬기로운 선택이었다. 한자문명권이라고 하지 말고 한문문명권이라는 용어를 확립해 혼란을 막자. 글자는 문명권 소속을 판정하는 기준이 아니다. 인도네시아나 월남이 라틴문자를 채택해 라틴어문명권이 되었다고 하지 않는다. 한문문명권이 마땅하지 않다면 산스크리트를, 아니면 아랍어나 라틴어를 공동문어로 삼아 그 문명권에 들어가야 중세화에 동참할 수 있었다.

공동문어를 함께 사용하는 문명권은 중세에 생겼다. 고대에는 없던 공동문어가 중세에 생겨난 덕분에 문자생활이 확대되고 기록문학이 널리 퍼진 것이 세계사의 커다란 전환이다. 공동문어가 보편종교의 경전어 노릇을 하면서 규범화된 사고를 정착시키고 국제간의 교류를 담당해 문명권의 동질성을 보장해주었다. 한 나라 안에서도 공동문어를 공용의 글로 사용한 덕분에 구두어가 서로 다른 사람들이 정치적이고 정신적인 동질성을 확인할 수 있었다.

공동문어를 받아들이지 않고서 민족어 글쓰기를 이룩하고, 민족어를 근대의 국어로 발전시킨 곳은 하나도 없다. 어느 곳이 자기네만 예외였기를 바라는 것은 무리이다. 필리핀군도의 여러 집단은 한문도 다른 어느 공동문어도 받아들이지 않고 고립되어 있다가 스페인의 침공을 받고 스페인어로 글을 쓰기 시작하고, 미국의 통치를 받으면서 영어를 사용 했다. 토착의 언어는 각기 다른 상태로 남아 있고 글쓰기의 전통이 없으며 통합되는 과정을 거치지 않아 영어를 대신하는 공용어로 성장하기 어렵다. 한국·일본·월남은 그렇지 않아 자기 말을 국어로 삼아 전국에서 사용하고 있다.

공동문어가 민족구어에 타격을 주어 위축을 가져왔다고 하는 것은 일방적인 이해이다. 오랫동안 공존한 공동문어와 민족구어, 공동문어문명과 민족구어문화는 일방의 승리가 아닌 生克의 관계를 가졌다. 상층의 위세가 상극으로 다가오는 데 대한 하층의 반격이 상극을 상생으로 바꾸어놓는 작용을 하는 것이 상례였다. 공동문어 문자를 이용해 민족구어를 표기해 문자 생활을 시작하고 공동문어 글쓰기를 자기 것으로 바꾸어 활용했다. 공동문어문명에서 국가를 이룩하고 사고방식을 통일하는 방법을 알아내 민족구어를 공용의 언어로 삼을 수 있었다. 민족구어문화의 성장에서 얻은 역량으로 공동문어문명을 더 잘 이해하고 한층 풍부하게 재창조했다.

6. 동아시아학문을 이룩해야

동아시아는 하나이면서 여럿이었다. 문명은 하나이면서 문화는 각기 달라 차이가 있었다. 근대에

이르러서는 차이가 더 커졌다. 차이는 인정하면서 넘어서야 한다. 和而不同的 원리를 오늘날 학문에서 살려야 한다.

동아시아 각국의 학문이 잘못 되고 있다고 비판하면 끝이 없다. 중국은 대국주의의 환상에 사로잡혀 있다. 일본은 침략을 일삼던 시기의 착각을 버리지 않는다. 한국의 대학은 미국 학문 수입업에 치우쳐 차질을 빚어낸다. 월남은 전쟁의 피해가 너무 심해 학문을 할 것 같지 않다. 이런 말을 길게 되풀이하면 비판에 빠져 동아시아 학문은 희망이 없는 것처럼 보인다. 동아시아의 학문이 유럽 문명권과 대등한 수준에 이르리라고 기대하지 말자. 이렇게 생각하기 쉽다.

그러나 동아시아 각국은 각기 그 나름대로 장점이 있다. 장점의 이면은 단점이다. 단점을 고치려고 하지 말고 장점을 살려야 한다. 서로 다른 장점을 함께 살려야 동아시아학문이 큰 규모에서 역동적인 발전을 한다. 유럽문명권의 학문은 함께 나아가는데 동아시아 각국이 각기 고립되지만 해서 는 뒤떨어지지 않을 수 없다. 각국의 장점을 서로 받아들여 동아시아 학문을 이룩해야 유럽문명권과 선의의 경쟁을 하고 앞서 나아갈 수도 있다.

일본의 장점은 정확한 지식이다. 다루는 대상을 세분하고 특수화해서 사실 고증을 엄밀하게 한다. 천년 가까운 기간 동안 노력한 결과 한문고전에 대한 정밀한 고증과 번역을 큰 자랑으로 삼는다. 불교학에서 한 걸음 더 나아가 인도철학을 공부하면서 산스크리트를 열심히 익혀, 한역 불교경전을 원전과 대조해서 검토하는 작업을 다른 어느 곳보다 먼저 대단한 수준으로 한다. 유럽 학문을 수용하면서도 번역 주해를 정확하게 해 기초를 철저히 다진다.

중국은 서쪽이 열려 있어 서역, 인도, 유럽 등지의 문명과 문화를 계속 받아들였다. 이슬람교가 당나라 시절 이래로 면면하게 살아 있다. 또한 각기 자기 언어, 풍속, 문학 등을 간직하고 있는 많은 소수민족이 있다. 중국인이라는 사람들, 중국어라는 언어도 지역에 따라 크게 다르다. 소수민족의 삶에 대해 자료 조사하고 보고하는 작업이 이어지고 있다. 다양한 경험 자체가 높이 평가해야 할 장점이다.

월남이 프랑스의 식민지 통치와 투쟁해 해방을 얻고, 미국의 침공에 맞서서 승리한 충격을 잊지 말아야 한다. 신구 제국주의의 주역인 유럽문명권의 두 강자를 물리친 위업을 다른 데서는 이룩하지 못했으므로 충격을 교훈으로 삼는 것이 마땅하다. 정치 노선은 다르더라도 강약과 우열을 뒤집는 용단이나, 비결을 밝혀서 얻는 성과를 동아시아학문을 비약적으로 발전시키고 유럽문명권의 세계 제패를 종식시키는 학문혁명을 이룩하는 데 활용하는 것이 마땅하다.

동아시아 각국의 장기인 과감한 설계, 정밀한 고증, 다양한 문화체험, 세계사를 바꾼 충격까지 보태면 빠진 것이 없다. 그 이상 바랄 것이 없다. 다른 어느 문명권에도 없는 행복한 조건을 동아시아는 갖추었다. 그러나 이 넷을 그냥 합칠 수는 없다.

그러나 각자의 장점은 아주 이질적이어서 상극의 관계를 가진다. 과감한 설계는 다른 셋을 무시해야 가능하다. 정밀한 고증, 다양한 문화체험, 세계사를 바꾼 충격에 관해서도 같은 말을 할 수 있다. 바로 그 배타성이 결정적인 단점이다. 단점을 시정하려면 상극의 관계를 가진 다른 것들과 만나 상생을 이루어야 한다. 상극을 초래한 단점이 장점이 되어 상생을 이룬다. 이 작업을 한국에서 선도할 수 있다.

한국은 철학적 논란을 과도하게 한 나라이다. 공리공론에 치우치고 실리실용을 등한하게 여기다가 나라가 망했다고 한다. 일본과의 비교에서 이러한 사실이 아주 분명해진다. 그러나 공리공론으로 보이는 철학적 논란이 한국의 장점이다. 이 장점을 이어 가는 한국에서 동아시아로, 동아시아에서 세계로 나아가는 학문적 탐구의 방대한 작업을 과감하게 해왔다. 相克이相生이고 상생이 상극이라는 生克論을 새롭게 전개하면서 새로운 시야를 열고 있다. 동아시아문명론이 그 가운데 하나이다.²⁵⁾

그러나 이론 성과가 영성하다. 동아시아 학계가 함께 해야 할 일을 혼자 나서서 서둘면서 미숙한 결과를 내놓았을 따름이다. 토론과 비판이 일어나 논의가 확대되고 수정되어야 하는 것이 당연하다. 이치가 이렇다고 밝히면 할 일을 다 하는 것은 아니다. 이론을 실천에 옮기려면 비상한 노력이 필요하다.

지식을 확대하고 교류를 빈번하게 하면서 상호간의 이해를 증진하는 것이 필수적인 과제이다. 학술회의를 자주 열어 발표하고 토론하는 데 힘쓰면서 서로 다른 견해를 모아 더 크고 훌륭하게 만들어야 한다. 공동연구를 해서 이론 저작을 함께 출판해야 한다.

근래 ‘베세토하’ (Besetoha)라는 약칭을 사용하면서 北京·서울·東京·하노이대학이 공동의 행사를 개최하는 것은 평가할 일이다. 그러나 서로 상대방에 대해서 잘 알지 못하고, 여러 방향의 통역을 거쳐 의사교환을 한다. 동아시아학문으로 나아갈 수 있는 준비를 어느 하나도 하지 못한 행정책임자나 다른 문명권 학문 수입업자들이 모임을 주도하니 친선을 도모하는 것이 이상의 성과가 없다.

각국의 학문을 제대로 하는 전문가들이 교류를 빈번하게 하고 공동연구를 진행하는 단계를 넘어서서, 동아시아 학자를 길러내야 한다. 동아시아 각국의 언어에 능통하고, 서로 다른 학풍을 깊이 이해해 통합할 수 있는 학자가 동아시아학자이다. 北京·서울·東京·하노이대학 또는 네 나라의 다른 네 대학이 짝을 지어, 협력을 강화하고 유학생의 상호 교류에 힘쓰는 것이 좋은 대책이다. 네 나라에서 모두 공부하고 네 나라 학문에 모두 정통해야 동아시아학자가 된다.

학문은 동아시아의 자랑이고 희망이다. 동아시아는 정치나 경제 통합에 상당한 난관이 있으므로 문화를 앞세우고 그 중심을 이루는 학문 통합을 위해 먼저 노력해야 한다. 유럽문명권학문의 지배에서 벗어나 자립하는 과업을 동아시아 각국의 개별적인 역량으로는 성취하기는 어려우므로 협동해야 한다.

동아시아학문은 그 정도에 그치지 않고 한층 적극적인 사명을 달성하고자 한다. 유럽문명권이 선도한 근대학문의 한계를 극복하고 다음 시대 학문을 이룩하는 데 동아시아가 앞서서 다른 문명권의 분발을 촉구하는 것이 마땅하다. 국가끼리의 쟁패를 청산하고 보편적인 진리를 위해 하나가 되는 새로운 학문을 하는 모범을 보여 근대 다음 시대를 설계하는 지침이 되게 해야 한다.

7. 생극론에서 찾는 길

生克論은 동아시아학문의 오랜 원천에서 유래했다. 이른 시기 저술에 산견되는 발상이다. 공자가 “和而不同”을 말하고, 《周易》에서 “一陰一陽謂之道”(한번은 음이고 한번은 양인 것을 일컬어 도라고 한다)(《繫辭傳》 제1장)고 하고, 《老子》에서 “有無相生”(있고 없음이 상생한다)(제2장), “萬物負陰而包陽 沖氣以爲和”(만물은 음을 품고 양을 껴안아 텅 빈 기로써 화를 이룬다)(제42장)라고 한 것을 그 가운데 특히 주목할 만하다.

나중에 든 두 논거에서, 천지만물은 음과 양으로 이루어져 있고, 음과 양의 관계 외에 도라고 할 무엇이 별도로 인정되지 않는다고 한 것이 첫째 원리이다. 없으므로 있고, 있으므로 없는 상생의 관계가 陰陽에서 구현되어, 음과 양은 있음의 관계를 가지고 서로 싸우면서 없음의 관계를 가지고 서로 화합한다는 것이 둘째 원리이다. ‘相生’과 ‘和’만 말하고, 그 반대의 개념은 말하지 않았으나 보충해 넣을 수 있다. 첫째 원리만이면 ‘음양론’이고, 둘째 원리까지 갖추면 ‘음양생극론’이다. ‘음양생극론’을 ‘생극론’이라고 줄여 말할 수 있다.

25) 생극론을 실제 연구에 적용한 성과 가운데(《철학사와 문학사, 둘인가 하나인가》)(서울: 지식산업사, 2000); 《소설의 사회사 비교론》(서울: 지식산업사, 2001)이 특히 주요하다.

周敦頤가 제시한 ☯ 이 모양을 太極圖라고 하지만, 태극이 음양으로 나누어져 운동하는 모습을 보여준다. 음양은 상극의 싸움을 하면서 움직이는 방향이 반대여서 상생의 조화를 이루기도 한다. 이런 생각을 공유하면서 태극과 음양의 관계에 관해서는 후대에 견해가 갈라졌다. 理氣二元論에서는 태극은 理이고 음양은 氣라고 하고, 氣一元論에서는 太極도 氣이고 음양도 氣라고 했다.

이기이원론에서는 생극이 태극에는 미치지 못하고 음양에 국한되어 한정된 의의만 가진다고 보았다. 기일원론에서는 태극이 하나이고 음양이 둘인 것이 생극이고, 음양의 양면이 또한 생극이라고 했다. 생극론을 존재의 기본양상에 관한 총체적인 이론으로 삼은 것은 기일원론 쪽이다. 그 작업을 하는 데 한국의 徐敬德이 결정적인 기여를 했다.

“一不得不生二 二自能生克 生則克 克則生” (하나는 둘을 생하지 않을 수 없고, 둘은 능히 스스로 생극하니, 생하면 극하고, 극하면 생한다)(〈原理氣〉)고 한 말을 보자. 하나니 둘이니 하는 것은 氣의 양상이다. 하나인 기가 둘을 낳아 음양이 생극의 관계를 가진다고 하고, 상생하면 상극하고 상극하면 상생한다고 했다. 하나가 둘이고, 둘이 하나라는 명제를 하나인 氣와 둘로 갈라진 음양 사이의 관계로 구체화했다. 음양은 둘이면서 하나여서 상생하고, 하나이면서 둘이어서 상극하는 것이 생극의 이치이다.

민중이 전승하고 창조하는 구비전승 특히 설화나 민속극에도 상생이 상극이고 상극이 상생이라는 발상이 있어 체험의 영역을 확대한 탐구자들이 각성을 얻어 한문 논설로 옮겨올 수 있었다. 元曉는 광대 노릇까지 하는 파격적인 언동으로 체득한 바를 “染淨諸法 其性無二” (더럽고 깨끗한 여러 법이 그 본성은 둘이 아니다)라고 할 때 실감이 충만하게 활용했으리라고 생각된다. 李奎報가 “物自生自化” (물은 스스로 생겨나고 스스로 변한다)고 한 것은 구비철학에서 가져왔다고 할 만한 발상이고, 외부의 영향을 받고 한 말이 아니다.

중국이 먼저 이룩한 理氣哲學을 한국에서 수용하면서 이기이원론 쪽은 원본에 충실하고자 했으나, 기일원론을 이룩하는 작업은 중국의 전례를 넘어서서 한층 과감하게 진행하고 선명한 논리를 갖추었다. 서경덕에서 시작되고 任聖周·洪大容·朴趾源·崔漢綺로 이어진 한국의 기일원론은 동아시아 공유재산인 생극론을 더욱 가다듬고 한층 풍부하게 하는 데 특별한 열의를 가지고 다른 유파의 잘못을 시정하기 위해 노력했다.

그 성과가 널리 알려져 세상을 바꾸는 데까지 이르기 전에 파탄이 닥쳤다. 유럽문명권의 세계 제패에 따른 전반적인 변화가 전통학문을 무력하게 만들었다. 전통철학을 되돌아보고자 하는 경우에도 이기이원론을 받들면서 복고주의에 사로잡히고, 기일원론에는 관심을 가지지 않는 것이 예사여서 생극론이 되살아나지 못한다.

유럽에서 들어온 여러 철학사상 가운데 변증법, 특히 유물변증법이 커다란 힘을 가진다. 이에 대해 할 수 있는 말이 생극론 부흥의 관건이 되는 의의를 가진다. 毛澤東은 〈矛盾論〉에서 제시한 기본 명제를 먼저 들어보자. 모순은 처음부터 있었고 중간에 생기지 않았다고 했다. 모순뿐만 아니라 조화 또한 중간에 생기지 않았고 처음부터 있었다고 생극론은 말한다. 처음부터 끝까지 모순이 조화이고, 조화가 모순이다.

모택동은 矛盾을 내세웠는데 지금 중국에서는 和諧를 표방하면서, 둘이 어떤 관계인지 해명했다고 알려지지 않았다. 시대가 달라졌다고 하면 될 것이 아니다. 모순이든 화해이든 편리한 대로 쓰는 정치적 구호인 것처럼 이해되지 않아야 한다. 모순과 화해는 화이부동의 양면을 하나씩 택하고 다른 것은 버려 잘못 되었다고 할 수 있다. 화이부동을 더욱 분명하게 한 생극론을 들어 논하면 사리가 명백해진다. 상극이 상생이고 상생이 상극인데, 모순에서는 상극만, 화해에서는 상생만 택했다. 상생이 없는 상극, 상극이 없는 상생은 잘못되고 무력하므로 바로잡아야 한다.

상생이 상극이고 상극이 상생이라고 해서 언제나 둘이 동시에 이루어지는 것은 아니다. 상극에

서 상생으로 나아가기도 하고, 상생이 상극으로 바뀌기도 한다. 소수의 가해가자 다수의 피해자를 괴롭히는 계급모순을 상극의 투쟁으로 해결하려고 하면, 역전으로 결말을 삼지 말고 상생의 화합을 이루는 데까지 나아가야 한다. 다수의 가해가자 소수의 피해자를 괴롭혀 생긴 민족모순이라면 상생의 화합을 이루자는 것을 출발점으로 삼아 다음 단계로 나아갈 수 있는 발판을 마련하고 상극의 투쟁을 무력을 사용하지 않고서도 벌여야 한다.

8. 다음 시대로 나아가자

선후의 교체는 일방적인 희망이 아니고, 역사의 실상에 근거를 두고 파악된 사실이다. 고대에서 중세로, 중세에서 근대로 전환할 때 후진이 선진이 되고, 선진이 후진이 되는 변화를 겪었다. 고대의 후진이었던 아랍인이 이슬람교를 만들어내 주변의 선진을 아우른 것을 잘 알고 있다. 그러다가 선진에 대한 자만이 후퇴를 가져와 근대에는 후진이 되었다. 중세 동안 유럽에서 후진이었던 영국은 근대를 이룩하는 데 앞섰으므로 근대를 극복해야 하는 지금에 와서는 어려움을 겪고 있다.

문명과 문명의 관계에 관해서도 같은 원리가 있다. 유럽문명권은 중세에는 다른 여러 문명권보다 후진이었으므로 근대에는 선진이 되었다. 동아시아문명권은 중세에 유럽문명권보다 선진이었으므로 근대에는 후진이 되었다. 선진이 후진이 되고, 후진이 선진이 되는 변화는 다시 일어나 근대를 넘어선 다음 시대를 열 것으로 예상된다. 있었던 일이 다시 일어나면서 역사는 앞으로 나아간다. 순환이 발전이고 발전이 순환이라는 것도 생극론에서 일깨워준다.

이제 역사가 종말에 이르렀다는 것은 오판이다. 지금까지 선진이었던 곳이 파탄을 일으켜 만들어낸 착각이다. 과거에도 한 시대의 지배자는 누구나 자기 시대가 역사의 종착점이라고 주장했으나 그 말대로 되지 않았다. 그렇게 말하는 것 자체가 물러날 때가 되었다는 증거이다. 역사종말론은 내세우는 주장과는 반대로 선진이 후진이 되고 후진이 선진이 되는 변화가 다가왔음을 입증한다.

다음 시대로 나아가는 전환은 근대에 후진인 곳에서 선도해 근대의 평가기준에서는 가치를 인정할 수 없는 방법으로 시작된다. 유럽문명권의 침해를 받고 위축되어 있던 동아시아가 분발의 선구자가 되는 것이 당연하다. 군사력이나 경제력의 열세를 극복하는 문화나 학문을 추진력으로 삼아 역사 창조 방법을 바꾸는 것이 마땅하다. 학문 내부에서는 인문학문이 앞서서 사회학문을, 다시 자연학문을 혁신하는 것이 적절한 순서이다.

이런 생각을 가지고 나는 전환의 원리를 밝히고 교체를 실현하는 데 기여하는 학문을 한다. 생극론을 이어받아 오늘날의 철학으로 삼고 학원원론을 마련해 문학사를 비롯한 여러 영역의 많은 문제를 다루는 것이 구체적인 작업이다. 그러나 혼자 애써 왔으므로 얻은 성과가 많이 모자란다. 공유재산인 생극론을 사유재산인 것처럼 오해하게 한 잘못도 있다. 다각적인 협력을 통해 더 크고 보람 있는 작업을 해야 한다. 전공이 상이한 한국 학자들의 광범위한 참여를 촉구한다. 동아시아 여러 나라 학자들이 각기 지닌 장기를 살려 동아시아학문을 함께 이룩하는 것이 더욱 적극적인 소망이다.

생극론은 동아시아문명의 공유재산 가운데 오늘날 학문의 발전과 혁신을 위해 가장 큰 기여를 할 수 있다고 나는 주장한다. 이에 동의하면 생극론을 내가 해온 작업과는 다른 측면에서 한층 새롭게 활용해 힘을 보태기 바란다. 생극론이 아닌 다른 무엇을 핵심이론을 삼고자 한다면 토론을 통해 전체 역량을 키울 수 있다. 이론에다 실체를 보태 동아시아학문을 더욱 다지는 작업을 위해 광범위한 참여가 요망된다고 다시 강조해 말한다.²⁶⁾

26) 《세계·지방화시대의 한국학》 1-10 (대구: 계명대학교출판부, 2005-2009)에서 한국학이 동아시아학으로, 동아시아학이 세계학으로 나아가 근대를 극복하는 다음 시대 학문을 선도해야 하는 과업에 대해 다각적인 논의를 했다.

◎ 국문초록 / Abstract

동아시아를 다시 찾자 : “天下同文”이라는 말에 동아시아의 동질성이 나타난다. 한문을 함께 사용해 공동문어로 삼는 곳이 동아시아로, 공동문어는 국가의 경계를 넘어 문명이 하나이게 했다. 동아시아의 범위는 중국과 한국을 넘어 일본이나 월남에까지 이르며, 그 전 영역에 공통된 사상이 갖추어져 있었다. 문명권 내부에는 대등하고 동질적인 보편주의가 적용된다.

중세문명의 보편성 : 문명은 공동문어와 보편종교를 갖추었다. 중세문명은 광활한 영역에서 다수의 집단 또는 민족의 합작으로 이루어졌다. 동아시아문명은 창조에 참여한 여러 나라와 많은 민족의 공유재산이다. 동아시아는 하나이면서 여럿이고, 여럿이 모여 더 큰 하나를 이루었다.

모든 문명권에는 중심부·중간부·주변부가 있다. 동아시아에서 중국은 중심부이고, 한국과 월남은 중간부이고, 일본은 주변부이다. 중심부에서는 공동의 문명이 일찍 자리 잡아 높은 수준으로 발전하고, 주변부에서는 민족문화의 전통이 오랜 기간에 걸쳐 적극적인 작용을 했으며, 중간부는 양자의 특징을 함께 지녔다. (1) 중심부가 일방적인 우위를 자랑하는 시대에서, (2) 중간부가 크게 발전하는 단계를 거쳐, (3) 주변부가 분발해 새로운 시대를 창조하는 데 이른다.

근대에 일어난 변화 : 보편주의 시대인 중세를 무너뜨리고 민족주의를 이념으로 한 근대가 시작된 것은 세계사의 대변동이다. 중세에는 상대적으로 뒤떨어졌던 유럽문명권이, 배타적인 우월성을 자랑하는 근대국가를 먼저 만들어 다른 나라와 치열하게 경쟁하는 것이 선진이라고 했다.

동아시아의 주변부 일본이 먼저 변화를 보이면서 영국의 전례를 받아들여 더욱 극단화했다. 문명의 공유재산은 발전에 장애가 된다고 여겨 폄하하고, 자기네 고유문화가 배타적인 우월성을 지닌다고 했다. 새 시대의 공유재산이 유럽문명에 있다 하고, 아시아에서 벗어나 유럽의 일원이 되어 미개한 이웃을 다스릴 자격을 가진다고 했다.

중국은 문명권 중심부의 영역을 최대한 확대하고, 위세를 한껏 높인 근대국가를 만들었다. 동아시아 공유재산을 모두 중국이 독점해 마땅한 사유재산이라고 했다. 중화민족이라는 가상의 민족을 만들고, 국가와 민족을 동일시해 중국인을 중화민족이라 한다.

월남은 식민지 통치자 프랑스가 유럽문명의 우월성을 내세워 통치를 정당화하는 데 맞서서 동아시아의 공유재산까지 들어 반론을 제기했다. 동아시아문명의 유산을 민족문화로 발전시킨 성과를 소중하게 여기고, 공유재산을 가치를 드높인 것을 자랑으로 삼았다.

한국은 일본의 침략에 맞서 싸우는 동안에는 동아시아 공유재산의 가치를 들어 일본의 주장을 반박하고자 하다가, 그 다음 세대는 일본의 전례를 따라 민족고유문화인 사유재산만 소중하게 여겨 마땅하다고 했다. 일본보다 풍족하게 지닌 공유재산을 중국의 사유재산이라고 여겨 넘겨주고 가난을 자초했다. 일본에 대항할 힘이 약화되고, 유럽문명을 주체적으로 수용할 수 있는 능력을 많이 잃었다.

동아시아 다시 알기 : 공동문어를 규범화된 문학어로, 보편종교의 경전어로 함께 사용하는 여러 민족이 한 문명을 이루어, 그 유산이 오늘날까지 계승된다. 오늘날의 동아시아 담론은 동아시아를 하나이게 하는 오랜 내력은 관심 밖에 두어 피상적인 수준에 머무르는 것이 예사이다. 논의를 심화하려면 문명 일반론에 입각해 동아시아의 과거와 현재를 연결시켜 고찰하는 데 힘써온 성과를 널리 알려야 한다.

근대국가를 만들고 민족주의를 주장하는 데 앞장선 유럽이 이제 하나가 되고 있다. 동아시아의 통합도 필연적인 과제로 등장한다. 동아시아가 하나가 되어야 유럽과 선의의 경쟁을 하면서 세계가

하나가 되도록 하는 데 적극적으로 기여할 수 있다.

동아시아 여러 나라는 크기, 정치체제, 경제 형편이 서로 많이 달라 통합이 어렵다. 정치나 경제의 통합을 앞세운다면 실현이 가능할지 의문이다. 정치·경제와 구별되는 문화가, 문화를 대상으로 하는 학문이 앞서서 문화공동체 또는 학문공동체를 만드는 것이 실현 가능하고 효과가 큰 방법이다.

한문의 유산 재평가 : 공동문어가 생겨난 덕분에 문자생활이 확대되고 기록문학이 널리 퍼진 것이 세계사의 커다란 전환이다. 공동문어가 보편종교의 경전어 노릇을 하면서 규범화된 사고를 정착시키고 국제간의 교류를 담당해 문명권의 동질성을 보장해주었다. 한 나라 안에서도 공동문어를 공용의 글로 사용한 덕분에 구두어가 서로 다른 사람들이 정치적이고 정신적인 동질성을 확인할 수 있었다.

공동문어를 받아들이지 않고서, 민족어 글쓰기를 이룩하고 민족어를 근대의 국어로 발전시킨 곳은 하나도 없다. 공동문어가 민족구어에 타격을 주어 위축을 가져왔다고 하는 것은 일방적인 이해이다. 공동문어와 민족구어는 일방의 승리가 아닌 生克의 관계를 가졌다.

공동문어 문자를 이용해 민족구어를 표기해 문자생활을 시작하고 공동문어 글쓰기를 자기 것으로 바꾸어 활용했다. 공동문어문명에서 국가를 이룩하고 사고방식을 통일하는 방법을 알아내 민족구어를 공용의 언어로 삼을 수 있었다. 민족구어문화의 성장에서 얻은 역량으로 공동문어문명을 더 잘 이해하고 한층 풍부하게 재창조했다.

동아시아학문을 이룩해야 : 동아시아는 다른 어느 문명권에도 없는 행복한 조건을 갖추었다. 각국은 과감한 설계(한국), 정밀한 고증(일본), 다양한 문화체험(중국), 세계사를 바꾼 충격(월남) 등 빠진 것 없는 장기가 있다.

그러나 각자의 장점은 아주 이질적이어서, 예컨대 과감한 설계는 다른 셋을 무시해야 가능하다. 상극의 관계를 가진 다른 것들과 만나 상생을 이루면, 상극을 초래한 단점이 장점이 되어 상생을 이룬다. 이 작업을 한국에서 선도할 수 있다.

공리공론으로 보이는 철학적 논란이 한국의 장점이다. 이 장점을 이어 가는 한국에서 동아시아로, 동아시아에서 세계로 나아가는 학문적 탐구의 방대한 작업을 과감하게 해왔다. 相克이 相生이고 상생이 상극이라는 生克論을 새롭게 전개하면서 새로운 시야를 열고 있다. 동아시아문명론이 그 가운데 하나이다.

생극론에서 찾는 길 : 음양은 둘이면서 하나여서 상생하고, 하나이면서 둘이어서 상극하는 것이 생극의 이치이다. 유물변증법에 대해 할 수 있는 말이 생극론 부흥의 관건이 되는 의의를 가진다. 毛澤東은 〈矛盾論〉에서, 모순은 처음부터 있었다고 했다. 생극론은 모순뿐만 아니라 조화 또한 처음부터 있었다고 말한다. 처음부터 끝까지 모순이 조화이고, 조화가 모순이다.

모택동은 矛盾을 내세웠고 지금 중국에서는 和諧를 표방하는데, 둘이 어떤 관계인지 해명되지 않았다. 상극이 상생이고 상생이 상극인데, 모순에서는 상극만, 화해에서는 상생만 택했다. 상생이 없는 상극, 상극이 없는 상생은 잘못되고 무력하므로 바로잡아야 한다.

다음 시대로 나아가자 : 고대에서 중세로, 중세에서 근대로 전환할 때와 마찬가지로, 선진이 후진이 되고 후진이 선진이 되는 변화는 다시 일어나 근대 너머 다음 시대를 열 것으로 예상된다. 다음 시대로 나아가는 전환은 근대에 후진인 곳에서 선도해 근대의 평가기준에서는 가치를 인정할 수 없는 방법으로 시작된다. 유럽문명권의 침해를 받고 위축되어 있던 동아시아가 분발의 선구자

가 되는 것이 당연하다.

“天下同文, One civilization under the same sky.” well explains the homogeneity of East Asia. Chinese character was the only written language in East Asia that brought all nations and cultures together as one beyond the borders. All over East Asia from China and Korea to Japan and Vietnam, a common idea dominated every aspect of countries. Equal and homogeneous universalism was the basic principle in East Asian civilization.

Universalism in Medieval Times :

A civilization is a combination of two; a common language and a universal religious belief. Medieval Civilization was a combined work of several groups or ethnicities in vast areas. East Asian civilization is a shared asset of many countries and ethnicities that participated in creation. East Asia is one that is composed of many countries and those countries are together to found a single, huge civilization.

Every civilization is composed of three parts; core region, middle region, and marginal region. China is the core. Korea and Vietnam are categorized as the middle and Japan is the margin.

A common civilization had settled and advanced in core region meanwhile ethnic culture had dominated in marginal region for a long time. Middle region had nourished from the qualities of both regions.

These are three steps of developing a civilization; 1) First, a core region dominates others, 2) second, a middle region blooms, 3) and thirdly, a marginal region keeps up with other regions to open a new era.

Changes in Modern Era :

The rise of Modern Era was a unprecedented upheaval in World History. Modern Era, the time of nationalism replaced the Middle Ages, the time of universalism. In the Middle Ages, European countries were far behind Eastern civilization but created modern nations with exclusive supremacy and fiercely competed. This movement was recognized as an advancement.

Japan, the marginal region in East Asia accepted the wave of change. It had learned England and intensified nationalistic sentiment. Japan degraded the common asset of Eastern civilization calling it an obstacle to Japanese's advancement meanwhile claimed that its culture exceeded in supremacy.

China expanded its dominance as the core in East Asia, founded a powerful modern nation, and insisted that East Asia's common belonged to China as its private property. They created an imaginary ethnicity, developed Sinocentrism, and identified the nation with ethnicity.

For Vietnam, the common asset of Easter civilization was the reason to object France. France justified its Vietnamese colonization with Western Supremacy. Vietnam valued the common

asset and the efforts to embrace the legacy of Eastern civilization in its ethnic culture. During Japanese colonial era, Korea protested Japan's idea of supremacy with the value of the common asset. However, the next generation saw value in ethnic culture as private property, labeled the common asset as Chinese property, and gave up the rich culture. As a result, Korea brought poverty to itself. By giving up the common asset, Korea's resistance against Japan was weakened and capacity to actively embrace Western culture was lost.

Re-recognizing East Asia :

In East Asia, the common written language was shared as a literary language in literature and common religion among many ethnic group that founded one civilization. The legacy of East Asia civilization still remains today. However, discussions about East Asia do not consider the long history that unifies East Asian countries. Most of these only skim the surface of East Asia. In order to have in depth discussions, it is our work to spread studies about East Asia's past and present based on general ideas on civilization.

European countries that led in creation of modern nations and nationalism has become one union these days. East Asian integration has emerged as an inevitable consequence. The integrated East Asia will compete with Europe in good faith and aggressively contribute to unify the global society.

However, the integration is not an easy task since countries greatly differ in size, political system, and economic environment. It is questionable that the political or economic integration will be possible. The most practical and effective method is creating an academic or cultural community that differ from politics and economy.

Revaluation of Chinese Legacy :

Literary life and document literature were able to spread due to common written language which brought a magnificent conversion in world history. As common written language was used as universal religious language, the language established norms and international ties, and secured the homogeneity of cultural sphere.

No country had developed written and ethnic language into modern language without accepting the common language. A claim that use of common language threatens the existence of ethnic language is a very short-sighted and unilateral understanding of language. Common language and ethnic language have a win-win relationship

With letters in common written language, ethnic language was documented. Later writing style in common language was adopted and recreated within each country. Common written language helped found a nation, unite thoughts and eventually make spoken language as common tongue of individual countries. Those countries understood East Asian civilization better and flourished.

Establishing East Asian Studies :

East Asian countries are full of unique strengths that cannot be found in countries in different civilization. Those strengths are : Korea's bold reform, Japan's meticulous researches, China's

abundant cultural experiences, and Vietnam's power to shock the world.

However, one differs greatly from another. By completely ignoring the others, bold reform of a nation can be achieved. Though, if two opposite factors bring a harmony, then obstacles will be overcome and may become merits. Korea may lead the process of harmony.

One of Korea's strength is vain philosophical controversy. The vain arguments have extended influences of Korea scholars passion in academic study to East Asia and again to World. As a result, Koreans have proved and opened the eyes of world with a notion that two opposites will make a win-win situation. East Asian Civilization is a good example.

Solution in the Becoming-Overcoming Theory :

Yin and Yang are two to composite one yet one with two contradictory fundamentals. Yin and Yang best explains Becoming-Overcoming. Explanations about Dialectical materialism are significant to revive the Becoming-Overcoming Theory. In "Maoism, Mao claimed that contradiction existed from the very beginning of history. The Becoming-Overcoming Theory explains that harmony existed along with contradiction. From the beginning to the end, contradiction is harmony and vice-versa.

Mao advocated contradiction yet today's China promotes reconciliation and neither is considered to define their relationship. Contradiction will bring win-win and vice-versa. However, Mao only emphasized contradiction and China's present only stresses win-win. Without the opposite elements, either contradiction or win-win is powerless and wrong. Re-thinking and re-identifying this notion is required.

For the new era :

The changes that led ancient to medieval and to modern era will open a new one. When the time comes, the advanced will become the underdeveloped and vice-versa. The change will be born in today's underdeveloped countries and lead to the new era. No modern standard will be able to analyze the value of this change. In that sense, it is inevitable that East Asia will become the new pioneer in the new era which had been defeated in front of Western civilization.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제1주제

– 지구지역과 ‘근대의 이중과제’ : 20세기 동아시아사 다시 보기 –

백영서 Young-seo Baik/ 연세대학교 사학과 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

1. 동아시아론과 ‘이중과제’
 2. 동아시아 근대이행의 갈림길과 국익의 재구성
 3. 국민국가에의 적응과 극복의 길을 찾아서: 세 도시의 사례 연구
 4. 분단체제론, 연동하는 동아시아, 그리고 지구지역학
- ◎ 국문초록 / Abstract

1. 동아시아론과 ‘이중과제’

먼저 이 기회를 빌어 나 자신의 소개를 겸해, 내가 왜 ‘동아시아적 시각’에 관심 갖게 되었는지를 설명해보려고 한다.

대학교에 막 들어간 1970년대 초 나의 사고는 ‘반국적(半國的) 시각’에 갇혀 있었다. 1971년부터 미중화해가 시작되어 냉전질서의 균열이 생기기 시작했지만, 동아시아 냉전의 중심인 한반도에 분단체제가 강력하게 작동되어 우리의 사고와 몸을 지배했기 때문에 동아시아 지역을 하나의 단위로 사유를 하기는커녕 한반도 전체를 생각하는 것도 불가능했다. 나의 사고는 분단된 반쪽의 국가——불완전한(또는 畸形의) 국가——의 시각에서 사물을 바라보는 데서 벗어날 수 없었다.

그런 대학 시절 이미륵이란 재독 한인작가가 쓴 『압록강은 흐른다』란 자전소설을 읽고 ‘반국적 시각’의 왜소함을 절감한 적이 있다. 일본제국주의가 지배하던 1919년 31운동에 10대의 나이로 참여한 작가는 그로 인한 일제의 탄압을 피해 독일로 망명해 그곳에 정주해야 했다. 그가 독일에 이르는 여정은 내게 확트인 지리적 상상력을 갖게 했다. 그는 당시의 서울인 경성(京城)에서 기차를 타고 압록강을 건너 유라시아(Euraia) 대륙을 횡단해 독일에 도착한 것이다. 한반도의 분단체제가 흔들리고 있어 남북교류가 진행되고 있는 오늘날이지만 아직도 서울에서 기차를 타고 압록강을 건너 유럽으로 가는 여행이 불가능한 현실이니, 1970년도 초의 20대 청년인 내게 그의 여정은 참으로 충격적이었다.

그같은 시절이 지나고 1987년 이후 한국 안에서는 점차 민주화가 진행되었고, 1989년을 지나면서 한국의 밖에서는 냉전체제가 무너지는 변화가 발생했다. 이같이 한국의 안팎에서 중첩되어 일어나는 변화가 한창이던 1990년 여름, 나는 미국 하버드-엔칭연구소의 초청을 받아 방문연구원으로 일년 남짓 캠프릿지에 머물렀다. 그때 처음 외국에 체류한 것인데, 그곳에서 미국을 비롯한 여러 나라의 학자들과 어울리면서 한국인 중국연구자로서의 정체성에 대해 깊이 생각하게 되었다. 나는 중국사 전공자인데 그곳에서 외국인들은 내게 한국 역사와 현실에 대해 묻고는 해 나를 당혹케 했다. 그 과정에서 중국사를 연구하더라도 ‘동아시아적 시각’에서 접근해야 한다는 인식에 도달했다.²⁷⁾

그러다가 귀국해 보니 한국은 (敵性國이었던) 중국 등 동아시아로 이미 뺄어나가고 있었고 한국 안에 중국 조선족을 비롯한 동남아 노동자들이 유입되기 시작했다. 말하자면 이전과 같은 ‘반국적 시각’이 아니라, 동아시아 속의 한국과 한국 속의 동아시아를 동시에 바라보는 확대된 지리적 상상력이 필요한 시점이 되었던 것이다. 나의 개인적 각성은 행복하게도 이같은 시대적 요구와 자연스럽게 만나게 되었다. 바로 이런 상황에서 동아시아란 지역을 하나의 단위로 사고하기 시작하는 이른바 ‘동아시아담론’이 한국 논단에서 대두되었다. 좀 과장해 말하자면 한국 지식인사회가

27) 『韓國에서의 중국현대사연구의 의미: 동아시아적 시각의 모색을 위한 성찰』, 『中國現代史研究會會報』, 창간호(1993.12)

‘동아시아’를 새로 발견한 것이나 다름없었다.

그러나 좀더 깊이 들여다보면, 한국의 사상사적 맥락에서 그 연원을 찾을 수 있다. 멀리는 19세기 말 조선 지식인들이 서구 열강의 침략에 맞서 동양3국의 연대를 추구한 과정에서 조선을 포함한 동아시아를 하나의 단위로 사고한 움직임은 있었다. 그것이 일제식민지 속에서 억압당해 지하에서 복류(伏流)할 수밖에 없었고, 해방 후 미국의 냉전질서에 종속되어 분출할 수 없다가 1990년대의 변화된 정세에 힘입어 ‘귀환’한 것이다. 또한 좀더 가까이는 1970-80년대 한국의 진보적 지식인들이 갖고 있던 제3세계적 문제의식이 냉전이 균열하는 틈새를 뚫고 동아시아담론으로 분출한 것이다. 당시 우리가 주창했던 민족민주주의는 서구중심주의에 대해 성찰하고, 민족과 민중의 생활에 기반한 저항 논리 및 새로운 세계관을 모색하는 이념이었고, 제3세계에 대한 관심과 연대의식을 내장한 것이었다. 그렇기 때문에 1990년대의 변화된 상황 속에서 민족민주주의를 재구성할 때, 민족주의(의 폐쇄성)를 극복하는 한편 우리에게 더 가까운 지역과 문명에서부터 제3세계적 문제의식을 관철하기 위해 동아시아를 중시하는 것은 자연스러운 귀결이었다고 할 수 있다.²⁸⁾

나는 동아시아 담론이 발생하던 당초부터 동아시아론의 주창자의 한 사람으로서 그 논의에 참여하면서 한국은 물론이고 동아시아 여러 지역의 누구와도 기회가 주어질 때마다 그에 대해 토론하기에 힘써 왔다. 그것이 우리 자신의 사고와 행동을 제약하는 민족주의와 서구중심주의에서 벗어나 새로운 이론과 실천을 수행하는 데 있어 일정 기간은 동력이 된다고 믿기 때문이다.

물론 현재의 한국의 동아시아담론이 단일한 성격을 갖는 것은 아니고 여러 가지 견해에서 차이를 보인다. 나의 동아시아론은 이러한 입장들과 토론하는 과정에서 형성·진화된 것인데, 한국(과 일본)에서는 ‘변혁론으로서의 동아시아론’ 또는 ‘실천과제로서의 동아시아론’으로 불리기도 한다.²⁹⁾ 이런 용어에서도 드러나듯이, 나의 동아시아론은 단순한 학술적 성과물이 아니고 대학의 안과 밖에서 교수이자 잡지편집자로서 활동한 경험이 녹아있다. 이것을 나는 ‘제도로서의 학문’과 ‘운동으로서의 학문’을 넘나드는 것이라고 정리해두었다.³⁰⁾ 특히 1970년대 말부터 계간 『창작과비평』(1966년 창간)의 편집기자로서 참여해 현재 주간지를 맡기까지 30여년 간 창작과비평에서의 활동(말하자면 ‘운동으로서의 학문’)은 나의 반생애에 걸친 공부의 터전이자 실천의 무대이다. 이 계간지와 더불어 나는 변화하는 한국 사회가 좀더 민주적이고 주체적인 사회로 발전하도록 이론적·실천적 방안을 모색해왔고 또 그것이 동아시아의 이웃 사회들의 발전과 공생에 어떤 의미를 가질 것인지 규명하려고 애썼다. 그래서 기회가 주어지는대로 한국 안에서는 물론이고 중국 대만 일본 등의 비판적 지식인들과 토론하고 연대하는 활동에 적극 참여했다. 그 과정에서 나는 많은 것을 배우고 또한 국경을 넘나들며 적지 않은 벼를 사귄 수 있었다.³¹⁾

사적인 술회가 다소 길어져 민망하나 오늘 이 자리도 바로 그런 또 하나의 기회를 제공하기에 소중히 여긴다. 그리고 그 소중함에 값하기 위해, 그간 나(및 창비)의 동아시아 담론의 몇가지 특징³²⁾ 가운데 비판의 대상이 된 핵심 쟁점을 집중 논의해 한국의 동아시아론이란 지적 자원을 정련하는 데 조금이나마 기여하고자 한다. 그 쟁점은 내가 말하는 복합국가론이 과연 동아시아 지역공동체의 형성, 더 나아가 근대극복과 잘 연결되는지에 대한 것이다.

28) 최원식, 『민족문학론의 반성과 전망』, 『민족문학의 논리』 창비, 1982, 364면

29) 이에 대한 좀더 자세한 논의는 「동아시아론과 근대적응·근대극복의 이중과제」, 『창작과비평』 2008년 봄호 참조.

30) 줄고, 「‘동양사학’의 탄생과 쇠퇴」 『창작과비평』 통권 126, 2004. 겨울. 좀더 보충된 글로 「‘동양사학’의 탄생과 쇠퇴: 동아시아에서의 학술제도의 전파와 변형」, 『한국사학사학보』 제11호, 2005 .

31) 그 과정에서 생산된 성과가 줄져 『思想東亞·韓半島視覺의歷史與實踐』臺北:臺社, 2009 및 孫歌와 陳光興과 함께 엮은 『ポスト〈東アジア〉』(3人 共編), 東京:作品社, 2006이다.

32) 지적 실험으로서의 동아시아, 이중적 주변의 시각, 복합국가론, 국민국가 안팎의 연동된 개혁 과제, 소통적 보편성, 지구지역학 등이 있다.

요즘 한국은 물론이고 세계의 비판적 지식인들 사이에서 국민국가나 민족주의를 비판하는 것은 (좀 과장하면) 이미 상투화되다시피 했다. 그러나 국가는 근대세계를 작동시키는 핵심적인 제도이다. 우리의 대응은 단순한 반국가주의에서 벗어나 더 적합한 국가구조의 창안으로 나아가야 한다. 그래서 한반도의 분단체제 극복운동이 진행되는 과정에서 이룩될 터인 남북결합의 느슨한 형태인 ‘복합국가(compound state)론’이 제기되었다. 이것은 ‘근대 적응과 근대극복의 이중과제’(double project of adapting to and overcoming modernity)를 실현하는 데도 관건이 된다. ‘근대극복’을 진지하게 추구하기 위해서라도 ‘근대에 적응’하는 하나의 예가 될 것이기 때문이다.

탈근대론의 과잉과 신편근대주의의 유행을 동시에 비판하면서 현실적인 근대극복의 전망을 찾는 과정에서 제기된 ‘근대의 이중과제’론³³⁾ 곧 근대적응과 근대극복을 이중적인 단일과제로 동시에 추진한다는 논의는 추상수준이 매우 높다. 그래서 여기서 이해를 돕기 위해 분명히 해둘 것은 근대를 자본주의 세계체제로 인식하여 그것을 넘어서는 대안을 찾는 일이 핵심적이란 관점이다. 그렇기 때문에 일국 단위를 넘는 분석 범주의 확립이 필수적일 수밖에 없으므로 나는 이 발표에서 동아시아를 분석단위로 삼고, 세계체제의 전반적인 변혁에 이르는 여러 중간항의 하나로 국민국가 체제를 유의미한 방향으로 변형시킬 가능성이 동아시아 근대사에서 나타났는지를 검토하는 데 중점을 둘 것이다. 좀더 구체적으로는 먼저 20세기로의 이행기에 나타난 한중일 삼국의 국익을 둘러싼 경쟁의 의미를 주로 일본 사례 중심으로 검토하고자 한다. 이어서 21세기 들어선 지금 ‘국민국가’로 간단히 회수할 수 없는 지역 문제로 여전히 존재하는 세 도시——금문(金門, 대만), 오키나와(沖繩, 일본), 개성(開城, 한반도)——가 국민국가체제에 대해 제기하는 질문을 점검하려고 한다.

이 작업을 통해 나의 동아시아론이 ‘한국/한반도를 특권화’하는 동아시아론이란 비판에 대응할 뿐만 아니라, 한반도 분단체제의 극복과정이 동아시아 지역의 여러 문제점들을 해결하는 데 어떻게 실질적으로 기여하는지³⁴⁾ 좀더 구체적으로 제시될 것으로 기대한다.

2. 동아시아 근대이행의 갈림길과 국익의 재구성

동아시아인의 입장에서 볼 때 19세기 후반 이래의 근대사는 근대적 변화에 대한 동참과 저항이 뒤섞일 수밖에 없는 복합적 함의를 갖고 있다. 그 특징은 ‘근대적응과 근대극복의 이중과제’라는 시각에서 파악할 때 더 잘 드러난다.

19세기말 20세기초 국민국가들로 구성된 열국체제(inter-state system)에 편입된 동아시아에서는 부국강병의 추구가 국익으로 인식되었고, 그것을 달성하느냐 못하느냐가 국가의 존망이 달린 절대 절명의 과제라는 위기의식에 쫓겼다. 한중일 모두 국익의 우선순위를 정하고 국가의 한정된 자원(인원이나 예산)을 전략적·집중적으로 투입하는 데 힘썼다. 그런데 결과적으로 일본만이 그 일에 일단 ‘성공’한 ‘우등생’이 되었다. 그에 비해 열강의 분열지배의 위기에 처한 중국은 ‘절반 열등생’, 끝내 일본의 식민지로 전락한 조선은 ‘열등생’으로 간주되었다. 그러나 그로부터 한 세기가 지난 지금 우리는 21세기형 국익이란 관점에서 당시의 삼국의 근대이행의 갈림길, 즉 국익추구 과정을 다시 볼 필요가 있다.³⁵⁾

33) 이 구상은 백낙청, 「한반도에서의 식민성 문제와 근대 한국의 이중과제」, 『창작과비평』, 1999년 가을호에서 처음 제기되어 점차 여러 영역으로 확산중이다. 이남주 엮음, 『이중과제론: 근대적응과 근대극복의 이중과제』, 창비, 2009 참조.

34) 나의 동아시아론에 대한 적지 않은 논평들이 주어졌는데, 그중 여기서는 류준필의 글 (「분단체제론과 동아시아론」, 『아세아연구』 52권 4호, 2010)만 예시하겠다. 한반도를 특권화한다는 식의 비판은 해외에서도 가해졌다. 孫雪岩, 「試析韓國學者白永瑞的“東亞論述”」, 『山東師範大學學報(人文社會科學版)』, 제54권 제2기, 2009.

돌러보면, 21세기인 지금도 국익이 현실에서 중요한 역할을 하는 것에는 변함이 없지만, 그 내용은 변하고 있다. 사실 국익은 위험한 어휘이다. 다양한 개인이나 집단의 이익을 초월한 국익이란 관념은 그 성원 모두의 이익으로서 더없이 높은 지위를 부여받곤 하지만 아주 공허한 정치선동적 용어로서, 국가가 정치적 정통성을 주장하기 위해 끌어들이는 경우가 많다. 그럼에도 불구하고 필자가 국익 개념을 이 글에서 적극 활용하는 이유는 동아시아의 어제는 물론이고 오늘날에도 엄청난 위력을 가지고 있는 그것을 정면으로 검토하지 않고서는 근대사의 핵심을 제대로 짚어내지 못할 뿐 아니라 근대국복의 길도 찾지 못할 것이라고 판단해서이다. 그것은 지난 세기 이래 동아시아인들이 거의 맹목적으로 집착해온 키워드의 하나였기에 근대성을 다시 생각해보는 데 더없이 적절한 소재가 아닐 수 없다.

필자는 아주 중요한, 그러나 잘못 다루면 위험한 국익 개념을 새롭게 규정하기 위해 네 가지 기준을 도입하고자 한다. 첫째, 국가의 구성원 일부의 이익이 아닌 국민 전체의 이익인가를 따지는 전체성이다. 둘째 일시적인 이익이 아닌 지속적인 이익인가를 따지는 지속성이다. 셋째, 직접적으로 영향을 미치는 이익인가를 따지는 직접성이다. 넷째, 국제사회의 이익과 양립할 수 있는 이익인가를 묻는 양립성이다.³⁵⁾

이렇게 네 가지 기준에 입각해 재규정된 국익 곧 21세기형 국익의 관점에서 청일전쟁과 러일전쟁이 과연 근대화의 우등생으로 불리는 일본에게 (흔히 국익으로 표현되는) 실제로 어떤 이익(實益)을 가져다주었는지 따져 물어보겠다.

먼저 청일전쟁이 일본에 미친 영향을 돌아보자. 청일전쟁이 일본에 사회심리적 보상(곧 문명국으로서의 자부심)과 배상금이란 경제적 보상 같은 직접적 이익을 주고 국민통합에 큰 도움을 준 것은 분명한 만큼 어느 정도 국익을 성취했다고 인정할 수 있다. 그러나 그것이 국제사회의 이익(특히 조선의 이익)과 양립할 수 없었음은 물론이고, 10년도 안되어 러일전쟁이라는 또다른 전쟁을 치를 수밖에 없었으니 일본에게도 지속적인 이익이 되었다고 볼 수는 없다.

그로부터 10년 뒤에 발생한 러일전쟁 역시 국익의 실현이란 관점에서 살펴볼 만하다. 러일전쟁이 일본에 미친 영향을 돌아보면, 승전을 거머쥔 일본은 ‘이익선’에 들어 있는 조선을 식민지화할 수 있는 안정적 기반(곧 보호국화)을 확보했을 뿐 아니라 러시아로부터 사할린 남부의 할양과 하얼빈 이남의 철도경영권 양도 등을 얻어냄으로써 청일전쟁 때 얻은 대만보다 훨씬 넓은 식민지를 구축했다. 또한 산업자본의 단계에 이른 일본 자본주의가 중공업의 발전과 재벌의 형성을 축으로 한 총 성장할 수 있었다는 점에서 직접적 이익을 얻었다고 볼 수 있다. 서양 열강인 러시아를 이겼다는 사실로 개국 이래 겪어야 했던 열등감에서 벗어났고, 일본은 서양에 비견되는 제국주의 열강의 중심부에 오르게 되었다.

그러나 애국주의가 고조된 상황에서도 국민 전체의 이익이라 볼 수 없다는 증거는 일본 민중의 히비야 폭동(1905.9.5~7)에서 단적으로 찾아볼 수 있다. 강화조약 반대 국민대회가 열린 히비야 공원에 모인 군중이 강화조약에 배상금 조항이 없다는 사실에 분노하면서 폭동이 발생한 것이다. 히비야 폭동의 이면에는 전쟁에 의한 일본 민중의 희생과 그에 대한 분노가 깔려 있다. 소요의 중심은 수레꾼, 일용노동자, 인부 같은 도시하층민이었다. 이들은 전쟁에 따른 경제난과 함께 산업화에 따라 노동시장에서 소외되어 고통을 겪고 있었다. 이런 사태를 빚은 이유는, 러일전쟁에서 일본은 자체의 경제력으로 감당하기 어려운 수준의 군사비를 지출했기 때문이다. 러일전쟁은 일본정부의 대외정책 관련 지출 중에서 가장 규모가 큰 사건이었다. 전쟁으로 인한 고통은 경제적인 면에만

35) 국익에 관한 논의는 줄져 『동아시아 근대이행의 세 갈래』(3인 공저), 창비, 2009에 실린 글에서도 언급한 바 있다. 그리고 일본에 대한 서술은 주로 함동주, 『천황제 근대국사의 탄생』, 창비, 2009에 의거함.

36) 小原雅博, 『國益と外交』, 日本經濟新聞出版社, 2007, 특히 서장.

국한되지 않았다. 일본의 민중들은 전쟁에서 가족을 잃는 고통을 겪었다. 청일전쟁과 달리 러일전쟁은 수많은 사상자를 낳았다. 청일전쟁에서는 동원 총병력 24만여명 중 전사자 1만 3309명(그중 병사자가 1만 1894명)이었던 데 비해, 러일전쟁에서는 전사자가 약 8만 4000명, 부상자가 약 14만 3000명에 달했다.

또한 러일전쟁으로 얻은 국익이란 것이 국제사회의 이익(특히 조선의 이익)과 양립할 수 없었고 청일전쟁과 태평양전쟁 등 계속된 전쟁으로 국민을 몰아가 지속적인 이익이 못되었다는 것은 더 말할 필요도 없었다.

이런 역사를 돌아보고 나면, 정말로 두 차례의 전쟁에서 승리한 일본이 국익을 실현하는 데 성공적이었을까 묻지 않을 수 없다. 더욱이 단기가 아닌 중장기라는 긴 시간대에서 돌아봤을 때 두 차례 전쟁을 야기한 원인인 한국의 병합이 진정코 일본의 ‘실익’에 보탬이 되었을까. 일본 국민 전체에게 지속적으로 이익을 가져다 준 것도 아니고 국제사회의 이익과 양립할 수도 없었다. 한일 병합이 없었더라면 만주사변과 중일전쟁, 급기야는 태평양전쟁과 패전으로 이어지는 역사가 달라졌을 것이다. 그만큼 한국병합을 보는 시각은 일본사를 바로 보는 데 관건적이란 뜻이다.

물론 현재 일본에서 ‘가해자’와 ‘피해자’의 이분법적 역사이해를 넘어선다면, 서구 열강보다 뒤늦게 제국주의 경쟁에 참여한 일본이 처음부터 줄곧 침략 의도를 갖고 전쟁을 일으켰던 것이 아니라, 조속한 제국주의국가로 전환해가면서 불가피하게 전쟁을 선택한 복잡한 굴절과정을 겪었다고 설명하는 경향이 점점 더 강해지고 있다.

그런데 위의 흐름과 대조적으로 당시 일본인 사이에도 그런 대외팽창의 길을 걷는 것 말고 다른 길을 주장한 흐름도 있었다는 것에 주목해야 한다. 러일전쟁 무렵 대일본주의(大日本主義)와 소일본주의(小日本主義, 즉 小國主義) 논의가 있었다. 대국주의에 비판적이면서 대외팽창이 일본에 손해라고 지적한 이 흐름이 자유민권운동(自由民權運動)이나 다이쇼오(大正)민주주의의 형태를 취하면서 지속되어왔다. 물론 이것은 소수파의 주장이었고 ‘미발(未發)의 계기’였다. 그러나 이런 흐름까지 염두에 두고 일본근대사를 성찰적으로 돌아보지 않는다면 오늘날 일본이 아시아로 되돌아오는 데 역사문제는 장애가 될 수밖에 없다.

지금까지 살펴본 것만으로도 드러나듯이 일본이 대국주의 지향을 갖고 20세기형 국익을 추구한 것이 오히려 일본에게 실익이 되지 못했다. 따라서 20세기 국익 개념은 내파되지 않을 수 없다. 이 발표문의 논지에 따라 바꿔 말하면, 근대를 맹목적으로 추구하기보다 근대적응과 근대극복이란 이중적인 단일 과정을 추구하는 것이 일본과 그 이웃 다수의 이익에 부응한다는 것이 드러난다. 바로 여기서 소국주의가 대국주의 열망을 견제함으로써 근대극복의 가능성을 제시하는 사상적 자원임을 확인하게 된다.

3. 국민국가에의 적응과 극복의 길을 찾아서: 세 도시의 사례 연구

바로 위에서 20세기로의 이행기 동아시아의 국익 개념을 재구성해 국민국가의 역할을 다시 보려 했다면, 이제부터는 국가(간)의 경계에 선 도시들인 오키나와(沖繩, 일본), 금문(金門, 대만) 및 개성(開成, 한반도)에서 국민국가의 틀을 넘어설 가능성을 찾아볼 수 있는지에 대해 중점적으로 점검해 볼 것이다.

물론 금문을 둘러싼 중국-대만의 관계, 일본-오키나와의 관계 및 개성을 둘러싼 남북한의 관계가 같은 수준에서 논하기 쉽지 않은 것으로 보일지도 모르겠다. 그러나 이들 세 도시는 내가 말하는 ‘이중적 주변의 시각’ 곧 서구 중심의 세계사 전개에서 비주체화의 길을 강요당한 동아시아라는 주변의 눈과 동아시아 내부의 위계질서에서 억눌린 주변의 눈이 동시에 필요한 전형적인 곳이다.

그리고 무엇보다도 국민국가에의 적응과 극복의 과제를 보는 데 성찰적 역할을 맡는다는 데서도 공통점이 있다.

국가와 비국가 사이에서: 양안문제와 금문도

금문도는 지금 행정적으로 대만(즉 중화민국)에 속하지만, 지리상으로는 비행기로 한 시간 채 못 걸리는 타이베이보다 배로 30분 정도 걸리는 중국 대륙의 샤먼(廈門)에 더 가깝다. 그곳은 역사적으로 초국적(超國的) 지역문화의 요충이었다. 청조 때부터 동남아 등지로의 화교의 배출지이자 중계지였고, 복건(閩南) 지역 문화의 핵심고리였다. 금문도가 대만의 중화민국 영토로 들어간 것은 1950년대 들어와서이다. 청조가 아편전쟁에 패배해 대만을 일본에 넘겨줬을 때도 금문도는 여전히 청조에 속했고, 이어서 청조를 타도한 중화민국정부에 관할되었다. 그런데 갑자기 국경선을 획정하는 처절한 전투가 1949년 이후 공산당과 국민당 사이에서 벌어졌고 그 결과로 금문도는 샤먼 지역에서 단절된 채 대만을 장악한 국민당의 중화민국 영토로 귀속되어버린 것이다.

1949년 내전에서 패퇴하여 대만에 들어온 국민당정부와 대륙을 장악한 공산당정권은 서로 금문도를 차지하기 위해 1949년부터 치열하게 싸웠다. 공산당정부는 샤먼을 장악한 뒤 바로 코앞의 금문을 점령하고 이어서 대만으로 진출하고자 했고, 국민당정부는 이를 막고자 했다. 특히 1950년 한국전쟁(625전쟁)의 발발 이후, 금문도는 단순히 국공의 대결장을 넘어 미국과 중국의 냉전 갈등의 첨예한 전략적 요충이 되었다. 금문도를 둘러싼 양측의 잇따른 전투 가운데 가장 격렬했던 것이 바로 1958년 8월 23일에 개시된 전투이다. 그날 시작되어 잠정적으로 전투가 중지된 10월 5일까지 하루 걸러 육해공군이 동원된 포격으로 금문도에 가해진 포탄은 47만 발이라고 한다. 그 후로도 양측의 포격은 간간히 벌어졌는데 전투가 사실상 끝난 것은 1978년 12월 15일 미국과 중화인민공화국 정부가 국교를 맺기 전후해서이다.

이렇게 전투가 진행되는 동안 금문도 주민이 입은 피해는 말로 형용하기 힘들다. 그들은 1992년 11월 7일 금문도가 전투지역에서 해제될 때까지 장장 43년을 계엄 하에서 살아야 했다. 대만 본섬이 계엄에서 해제된 1987년보다 5년이나 뒤늦은 것이다. 그들은 한동안 별도의 화폐를 사용했고, 대만 본섬과의 왕래도 제한된 조건을 감당할 수밖에 없었다. 지금은 군사기지가 대폭 철폐되었지만 자원이 적고 산업이 발전하지 못한 그곳에서는 아이러니컬하게도 전지(戰地)문화를 관광자원화하고 있는 실정이다.

이같은 곡절 많은 역사를 겪어온 금문에 대한 연구는 국경에 갇힌 일국적 시각을 넘어 지역의 시각에서 양안 중국, 더 나아가 동아시아를 새롭게 보는 데 풍부한 암시를 준다. 특히 오늘날 대만에서 주류 담론인 대만독립론 또는 대만민족주의를 비판적으로 보고 대만의 복잡한 정체성 문제를 새롭게 보는 데 아주 유용하다.

바로 이런 이유로 금문이란 지명에 들어 있는 ‘문(門)’이란 글자의 상징적 의미가 새삼 중요해진다. 그것은 금기와 지역격절의 의미이자 교류의 무한한 가능성을 표현한 것이므로 앞으로 주체적인 ‘금문의 개방’이 대만인을 비롯한 동아시아인에게 더 광범한 세계관을 여는 문이 될 수도 있다.³⁷⁾

이제 막 시작된 것이나 다름없는 금문에 대한 새로운 지적 작업은 그 연구의 의의를 “지구적인 시야를 갖고 지역적으로 실천 하는 가능성”에서 찾는 것인데³⁸⁾, 아직은 이런 모색이 명료한 형태

37) 林正珍, 「消失的臺灣歷史文化中的金門」, 위의 『資料集』.

38) 江柏煒, 「臺灣研究的新版圖:以跨學科視野重新認識‘金門學’之價值」,金門縣文化局/中興大學 주관, 2008金門學學術研討會(臺中:2008.6.14-15) 『資料集』.

로 구체화되고 있지는 않다. 이보다는 금문을 양안문제로 들어가는 문으로 삼는 것이 중요하다고 본다. 이미 금문에는 양안 교류가 허용된 소삼통(小三通: 2001년 1월부터 중국대륙과의 通航 通商 通郵가 개설된 것)이 시행되어 양안간 전면적인 대삼통(大三通)으로 잇는 다리가 되고 있다. 금문의 역사적 변천은 지식인들에게 대만과 중국 관계를 새롭게 보길 요구하고 있는 것이다.

사실 중국과의 통일이냐 독립이냐의 정치적 이분법 논란에 깊이 빠져 있는 대만에서 양안관계——대만과 중국대륙의 관계를 양국관계라고 부른다면 대만을 ‘하나의 국가’로 인정하는 꼴이 되어 보통 대만해협 양쪽의 관계란 중립적인 용어가 사용된다——에 대한 합리적 토론을 위한 환경이 주어져 있지 않다. 따라서 통독의 어느 쪽에서든 민족주의로 귀착되지 않고 양안문제를 토론할 제3의 틀이 요구된다고 할 수 있다. 이 지점에서 동아시아적 관점이 요구된다. 특히 한국의 분단체제론이 참조될 만하다. 물론 한반도의 분단체제를 양안에 그대로 적용하기는 어렵다. 한반도의 남북한이 대칭적 관계라면 중국과 대만 사이에는 비대칭의 문제가 존재하기 때문이다.

그런데 대만의 비판적 계간지 『대만사회연구』 그룹은 양안문제 토론을 협소한 국가주의 혹은 민족주의 논쟁에서 벗어나 대만사회의 민주변혁 나아가 동아시아 평화를 위한 운동으로 인식하는 큰 시야를 찾던 중 한국의 분단체제론에 주목하게 되었다. 왜냐하면 분단체제론의 시각이 분단극복의 과제를 국가간의 문제로 한정하기 보다 민중의 일상적 차원의 사회변혁운동으로 끌어올리는 데 기여하고 있는 것으로 보였기 때문이다.³⁹⁾

양안문제를 정면으로 거론하는 것 자체가 ‘통일파’로 보이기 십상인 지적 풍토에서 한국의 분단체제론을 적극 활용하자고 제창하는 첸광흥(陳光興)은 양안 분단의 극복은 두 민중 간의 화해를 위한 형식이자 수단이지 목적이 아닌 것으로 보고, 단순한 양안 통일이 아닌 화해의 방법으로 ‘포스트국족(post-nation)’에 주목한다. 그리고 그 운동의 주체로 ‘중국인을 문제화’하는 길을 택한다.⁴⁰⁾ 그와 비슷하게 그의 동료들은 ‘개방적 중국인’, ‘방법으로서의 중국인’ 역사문화로서의 중국 ‘등의 발상을 제시한다.

그런데 그들의 논의에는 딜레마가 있다. 백지운이 날카롭게 지적하듯이, “양안체제의 극복 운동이 (통일보다는) 궁극적으로 대만사회의 민주화와 동아시아의 화해, 나아가 세계자본주의체제의 초극을 지향하는 것이라면, 그것을 수행하는 주체가 왜 오해사기 십상인 ‘중국인’이라는 이름을 가져야 하는가. 또한, ‘중국인’이라는 주체가 앞서 그가(첸광흥-인용자) 백낙청의 ‘민족’으로부터 읽어냈던 보편성과 국제성, 민중성을 어떻게 확보할 수 있을까.”라는 질문에 답해야 할 것이다.⁴¹⁾

대만-중국이 비대칭적 관계라면, 남-북한은 대칭적 관계라고 할 수 있다. 그래서 남한에서 제기된 분단체제론의 일부인 북한국가론을 쉽사리 대만에 적용할 수는 없다. 오히려 대만에서는 그에 자극받아 ‘분열체제론’이나 ‘복합사회론’이 제기되기도 한다. 그러나 서로의 논의를 참조체계를 삼을 수 있는 근거는 양안체제극복운동이든 분단체제극복운동이든 장기적으로 세계체제를 변혁하는 중대한 하나의 계기로서의 중기적인 분단/분열체제 극복, 그리고 이와 연계된 개별 사회의 총체적 내부개혁 작업으로 의제를 설정하는 것이란 사실이다. 이처럼 단기·중기·장기적 전망을 갖고, 다수 민중의 생활상의 이익을 보장하고 민주적 참여를 극대화하는 기획이 아니고서는 통독 논쟁의 이분법에서 벗어나기 힘들 것이다.

그리고 이 과제를 수행하는 과정이 중국의 강고한 국가주의를 변화시키는 힘으로 작용할 수 있도

39) 『臺灣社會研究季刊』 74호, 2009.6가 분단체제론 특집을 꾸렸다.

40) 陳光興, 「白樂晴의 ‘超克 “分斷體制” ’ 論」 『臺灣社會研究季刊』 74, 2009.6.

41) 백지운, 「대만 정체성을 보는 동아시아적 시각: 『臺灣社會研究』의 ‘분단체제초극’ 토론에 대한 비판적 읽기」 (미간고), 이 글의 영문판이 *Inter-Asia Cultural Studies* vol.11 no.4에 2010년 12월 출판될 예정이다. 그 원고를 미리 보여준 필자에게 감사드린다.

록 양안 지식인을 포함한 동아시아 지식인 모두가 힘을 모아야 한다. 이때 각각의 지역 현실에 잘 부응하는 형태와 수준의 연대를 추구해야 할 것이다. 그런데 청일전쟁과 한국전쟁이 대만의 운명에 결정적 영향을 미친 데서 잘 드러나듯이 한국과 대만은 역사적·구조적으로 연동된 만큼 한국의 역할을 한국인은 특별히 자각함이 마땅하지 않을까.

국가를 넘어서: 오키나와, 소국주의 그리고 동아시아 평화

서울에서 비행기로 한 시간 정도면 도착하는 일본의 최남단, 토오쿄오보다 타이베이에 오히려 지리적으로 가까운 섬, 오키나와. 전통시대부터 줄곧 국가간 경계가 불명확한 또는 애매한 위치의 역사를 갖고 있는 독특한 곳이다.

독립국인 류큐(琉球)왕국은 1609년의 사쯔마번(薩摩藩)의 침공을 받은 이후 막번제(幕藩制)국가 속의 ‘異國’으로서 존재했다. 화이질서 아래 중국과의 교역관계를 유지하기 위해 도꾸가와 막부가 정략적으로 류큐의 왕국으로서의 존립을 허용한 것이다. 그때부터 지금까지 오키나와 역사는 몇 개인가의 외부 세력에 의한 점령지배가 복합적 중압으로 작동하는 초시대적 문맥 속에서 성립되었다.

바로 이 점은 일련의 연속된 ‘처분’의 역사로 설명된다. 처분이란 표현은, 오키나와 주민의 운명을 결정지은 중요 사태가 모두 외부 권력기구에 의한 위로부터의 일방적인 주도로 이뤄졌다는 역사적 맥락의 연속성을 부각시키는 뜻을 담은 것이다. 즉 일본과 중국 모두에게 조공을 바치는 이종관계를 맺으면서 독립을 유지한 류큐왕국이 지배하던 오키나와가 메이지유신을 성공시킨 일본 정부에 의해 강제복속당해 하나의 현으로 재편된 것은 1879년이다. 그것이 이른바 제1의 류큐처분이다. 그후 제2의 류큐처분은 명목상으로는 일본 영토이나 사실상 일본으로부터 분리되어 미국 법이 시행되는 미군 통치가 1952년(실제 지배는 1945년)부터 본격화된 것을 가리킨다. 그리고 제3의 류큐처분은 1972년 오키나와가 본토로 복귀된 것을 말한다. (올 5월 28일에 미일 두 정부가 오키나와의 후텐마(普天間) 미군기지를 오키나와현 안으로 이전하겠다고 공동발표한 것에 항의하는 측은 이번 조치를 ‘제4의 류큐처분’이란 부르고 있다.)

그런데 이와같이 외부권력들에 의한 위로부터 가해진 복합적 중압의 역사, 특히 전후사에 저항하는 오키나와 주민운동의 풍부한 의미는 일본 안팎에서 비상한 주목을 끌고 있다. 예컨대 중국의 쑨꺼(孫歌)는 “오키나와에는 국민국가로 회수할 수 없는 풍부한 아이덴티티가 존재한다.”고 지적한다.⁴²⁾ 또한 왕후이(汪暉)는 “오키나와의 애매한 독립성과 독특성”은 “‘민족독립’을 단순하게 추구하는 것이 아니라 일종의 자주적인 새로운 정치형식을 추구하는 것이다.”고 한다.⁴³⁾ 그렇다면 지금도 미군기지에 반대하고 일본 정부의 태도에 항의하는 그들이 도대체 어떤 정치공동체를 지향하길래 이런 평가를 받을까.

1972년 오키나와가 일본 본토에 복귀한 이후 오키나와 주민은 “일본인(으로서의 오키나와현민)과 오키나와주민/오키나와인이란 두 개의 주체의 주변에서 표류”한다. 이 말은 일본의 오키나와 연구자 모리 요시오(森宣雄)가 그들의 복잡한 정체성을 표현한 것인데, 그는 이 두 주체 사이에서 배열될 수 있는 사상적 편차를 아래와 같이 네 가지로 정리한다.⁴⁴⁾

첫째, 조국복귀운동의 사상이다. 그런데 일본 본토에 귀속함으로써 그들의 주권의지가 실현된다는 기대는 실현 불가능하므로 조국복귀론은 좌절될 수밖에 없다는 것이다. 왜냐하면 인구 1%에

42) 孫歌, 『歴史の交叉點に立って』, 日本經濟評論社, 2008, 67면.

43) 汪暉, 「琉球: 戰爭記憶, 社會運動與歷史解釋」, 『開放時代』, 2009년 제3기, 19면.

44) 森宣雄, 『知のなかの革命: 沖縄前後史における存在の解放』, 現代企劃社, 2010

지나지 않은 하나의 현의 주민이 일본 전국에서 뽑힌 대표들로 구성된 대의제 민주주의의 의결을 좌우할 가능성이 없기 때문이다.

둘째, 오키나와 독립론의 사상이다. 오키나와 주민이 주권 담당자로서 해방하는 길은 곧 독립하는 데서 가능하다는 것이다. 그런데 이 길은 일본과 똑같은 국가폭력을 일본과 미국이란 두 대국 사이에 끼어 행사해야 하는 한계가 있다. 물론 독립 국가로의 실현 가능성 여부는 별개의 문제이다.

셋째, 반전복귀론의 사상이다. 현실에 존재하는 일미안보체제 아래의 일본이 아니라 평화헌법이 묘사한 전후 일본에의 복귀를 말한다.

넷째, 반복귀론의 사상이다. 반국가·비국민의 사상적 공동체로서 오키나와를 구성하려는 것이다. 이들에 공통하는 특징은, 일본 국가·국민으로부터 소외된 현실에서 ‘있어야 할 오키나와상’——조국의 품에 있어야 할 오키나와현, 독립해야 할 오키나와, 평화를 살아가야 할 일본인, 비국민이어야 할 오키나와인——을 각각 상정하고 있다는 것이다.

이같은 편차를 보이는 사상적 유형들이 복합적으로 존재하는 오키나와에서 그들이 추구하는 정치 공동체가 무엇인지 우리가 간단히 추려내기는 어렵다. 그보다는 “인식론적으로 국민국가를 상대화할 수 있는 아이덴티티를 정면으로 인정하고 그것을 새로운 가치로서 소중히 길러내야 하는” (쑤꺼) 것이 우리의 사상적 과제라고 말할 수 있다. 여기서 오키나와의 대표적 사상이 아라자키 모리테루(新崎盛暉)의 저서명에 ‘소국주의의 입장’이란 표현이 있다는 사실은 이 발표문의 취지에서 볼 때 시사하는 바 크다.⁴⁵⁾

그런데 이같은 국민국가 비판을 사상적 원리까지 숙성시키는 작업이 설득력을 얻으려면, 일본 국민국가의 역사적 특성은 물론이고 세계체제를 주도하는 미국 패권에 균열을 일으키는 오키나와 사회운동의 의미에 좀더 천착하지 않으면 안된다. 지금 미국 패권의 기본전제는 아메리카의 군사적 패권이다. 그런데 작년부터 일본의 민주당정권이 제기한 오키나와 미군기지의 오키나와현 밖——처음에는 광을 염두에 둔 모양이다——으로의 이전 문제에 대한 미국의 강한 반대 태도에서 명확히 드러났듯이, 미군 기지는 일본의 안보를 위해서라기보다 동아시아, 더 나아가 유라시아대륙 전체에서 미국의 전략적 가치를 적은 비용으로 실현하기 위해 미국이 그 존속을 원하는 것이다. 여기서 오키나와의 미군 기지 문제는 (이미 하토야마 정권의 몰락으로 드러났듯이) 일본 정권의 운명에 직접 영향 미칠 뿐만 아니라 미국 패권에 균열을 초래하는 핵심적 쟁점임이 명확해진다. 따라서 오키나와 현장에서의 미군기지 반대운동 내지 미군 패권 비판이 오키나와 현지 또는 일본 본토라는 범위에 갇히지 않고 전지구적 관계와 결합하는 능력을 갖출 때 근대극복의 길이 열리는 것이다.

바로 이 지점에서 오키나와 문제는 한반도의 분단체제와 연동되어 세계사적 의미가 부각된다. 우리는 그것을 천안함사건이 동아시아 정세에 미친 영향에서 명확히 간취할 수 있다. 하토야마 전 총리가 종래의 공약을 반복하면서 내건 명분이 미군기지가 ‘억지력’ 유지에 필요하다는 것이었음을 생각해보자. 그 억지력의 대상이 북한이고 중국인 것이다. 천안함사건이 발생하자 후텐마 기지 문제로 곤경에 처했던 하토야마 전 총리는 곧바로 북한 위협론을 내세우며 그 억지를 위해 오키나와 현내로 이전할 수밖에 없다는 핑계를 댔다. 여기서 우리가 2000년 남북한의 정상이 합의한 6·15선언의 기조에 따라 남북화해를 심화시켰더라면 지금의 상황에서 오키나와인의 고통 해결에 조금이나마 기여할 수 있을 뿐만 아니라 일본 국내개혁에도 활력을 불어넣었을 것이고 동시에 미국의 전략을 제어하는 데 얼마간 효과적이었을 것이라고 상정해볼 수 있다. 연동하는 동아시아의 특성이 이처럼 잘 드러나는 사례도 흔치 않을 것이다.

45) 新崎盛暉, 『小國主義の立場で』, 凱風社, 1992.

국가주권이 중첩된 곳: 개성과 분단체제론

판문점에서 8km 떨어져 있고 서울에서는 약 60km 거리에 불과 곳에 위치한 개성공단. 이곳은 평화의 상징, 경제협력의 거점, 경제통합의 실험실이다.

개성공단은 남북경협이 단순교역과 위탁가공 중심의 초보적인 수준에서 직접투자 국면으로 전환하여 남측의 자본·기술과 북측의 노동력이 결합한 직접 투자 형태로 운영된다. 남북한의 상호이해와 문화적 이질성의 완화, 그리고 제도협력은 향후 경제협력의 심화와 경제통합의 기반을 준비하는 과정으로 중시된다. 지금은 남북관계의 경색으로 매우 위축된 상태이나 이런 엄혹한 남북관계 속에서도 고립된 섬처럼이나 존재한다는 사실은 오히려 그 현실적 중요성을 더 부각시키지 않는다.

지금 상호호혜적 분업구조의 정착은 장기적으로 개성-서울-인천을 잇는 복합경제특구의 꿈을 키우게 한다. 이미 존재하는 개성공단이라는 맹아적 형태는 한반도경제권은 가시화하는 단서이다. 이 같은 특구의 점진적인 확대가 남한경제와 북한경제가 각각의 국민경제로서 자율성을 갖는 동시에 교류협력을 통해 더 높은 수준의 경제통합으로 나아가는 단계 즉 한반도경제권의 발전으로 이어질 것으로 기대되기도 한다. 여기서 말하는 한반도경제는 한민족만을 주체로 하지 않는 개방형 경제를 추구하며, 통합을 지향하면서도 지나치게 높은 수준의 경제통합을 전제하지 않는, 단계적이며 동태적 통합과정을 지칭하는 개념이다.⁴⁶⁾

이러한 개성 모델의 현실적 의미를 중·장기적인 한반도 발전 기획과 연결시켜 설명하는 것이 복합국가론이고 그 기반이 분단체제론이다. 그것이 분단을 고착시킬 위험이 큰 정태적인 남북평화공존을 추구하는 '탈분단' 론이나 단순한 어느 일방의 흡수통일과는 다른 전망을 가진 것임은 대만의 학자가 아주 잘 파악하고 있다. "분단체제를 극복한다는 것은 필연적으로 기존의 자유·민주·시장·사회주의 등의 상상을 넘어서고 분단사회 간의 차이가 끊임없이 상호작용하고 가운데 새로운 형식과 논리를 만들어내는 것을 의미한다"고 그는 이해한다.⁴⁷⁾

이처럼 복합국가는 국가간의 결합양상이자 국민국가의 자기 전환의 한 가지 양상이다. 그리고 단순한 통일이 아닌 분단체제극복이란 일상생활 속에서 살아가는 민중의 실질적 이익에 부응해 그들의 참여의 확대를 창의적인 국가구조를 형성하는 것이고 그 과정에서 이뤄지는 통일만이 동아시아의 평화 나아가 세계체제의 변혁을 가져올 것이다. 그것이 관련 국가와 시민사회의 협력 없이는 이뤄질 수 없으니, 이미 동아시아는 '과정으로서의 통일' 에 깊이 들어와 있다.

4. 분단체제론, 연동하는 동아시아, 그리고 지구지역학

이 발표를 마무리하면서, 위에서 제시된 몇 가지 논점을 정리해보고자 한다.

먼저, 20세기형 국익을 추구하면서 3국이 경쟁한 동아시아 근대사에서는 각각의 국가가 주체가 되어 근대를 맹목적으로 추구하며 서로 다른 길을 걸었다. 그 역사 경로에서 드러나듯이, 근대를 맹목적으로 추구하기 보다 근대적응과 근대극복이란 이중적인 단일 과정을 추구했어야 일본과 그 이웃 다수의 이익에 부응했을 것이다. 근대화의 '우등생' 이라 불리는 일본의 예가 보여준 그대로 국익의 추구가 일본의 이웃들의 이익과 양립할 수 없었음은 물론이고 일본 국민 전체에게도 지속적인 이익이 되지 못했다. 그러나 역사적 현실 속에서 억압당했으나 하나의 가능성으로 존재했

46) 한반도사회경제연구원 지음, 『한반도경제론』, 창비, 2007.

47) 陳光興, 「白樂晴의 '超克 "分斷體制"' 論」 『臺灣社會研究季刊』 74, 2009.6, 30면.

던 소국주의는 대국주의 열망을 견제함으로써 근대극복의 가능성을 일깨우는 사상적 자원임을 확인했다. 이제 21세기에는 소국주의 자체를 실현할 수 없더라도 ‘대국주의와 소국주의의 내적 긴장’을 견지함으로써 국민국가를 시대적 조건에 맞춰 창의적으로 재구성하는 것⁴⁸⁾의 중요함을 절감하게 된다. 그것은 곧 근대적응과 근대극복의 이중과제를 이제 제대로 수행하지 않으면 안 될 때란 뜻이기도 하다.

물론 그 일은 동아시아의 다양한 주체가 감당할 것이나, 한반도의 역할이 관건적임을 강조하고 싶다. 한반도가 내 실천현장이어서라기보다, 분단된 한반도는 세계 차원의 패권적 지배체제의 핵심적 현상이기 때문이다. 이런 주장이 가끔 한국/한반도중심주의로 오해되기도 한다. 그러나 한반도에서 형성되는 복합국가 즉 ‘낮은 단계의 연방제나 국가연합’은 “동아시아 고유의 지역연대 형성을 위한 하나의 필요조건을 제공” (강조 인용자)⁴⁹⁾하는 것일 뿐임은 새삼 강조할 필요도 없을 것이다. 이 점을 간명히 지적한 같은 문장을 좀더 인용해보자.

“남북한이 느슨하고 개방적인 복합국가 형태를 선택하는 것이 곧 ‘동아시아연합’으로 이어지거나 중국 또는 일본의 연방국가화를 유도할 공산은 작더라도, 예컨대 티벳이나 신장 또는 오키나와가 훨씬 충실한 자치권을 갖는 지역으로 진화하는 해법을 촉발할 수 있다. 또한 중국 본토와 대만도 명목상 홍콩식 ‘1국2제’를 채택하면서도 내용은 남북연합에 근접한 타결책을 찾아내는 데 일조할지도 모른다.”

그런데 이 정도의 설명으로는, 온전한 국가가 아닌 대만·홍콩·오키나와 같은 문제를 복합국가 구상이 포괄하지 못하고 있다는 비판의 여지를 남길 수 있다. 이 발표에서 금문, 오키나와를 개성과 함께 논의의 대상으로 삼은 것도 그런 우려 때문이다. 동아시아의 위계질서에서 이중적 주변에 위치하는 여러 지역/도시의 시각에서 복합국가론과 다시 볼 필요가 있다.(사실 오키나와는 요즈음 과잉 주목된 면도 없지 않다. 오키나와 기지의 일본 국내 이전 대상지로 고려된 바 있는 도쿠노시마를 포함한 여러 지역들이 마땅히 고려되어야 한다.)

국가와 비국가 사이에 처한, ‘아시아의 고아’ 대만(본섬)으로부터도 억압당한 주변적 존재인 금문, 그리고 외래정권들의 복합적 중압의 역사를 감당해온 오키나와 주민의 역사 경험은 분명 국민국가를 상대화하는 소중한 사상 자원이다. 그런데 그곳 주민들의 참여의 확대로 좀더 민주적인 국가구조를 창안하고 장기적으로 세계체제를 변혁하는 중대한 하나의 계기를 이룩하는 일이 진행되는 과정에서 그들의 경험 속에 스며 있는 그 사상 자원이 하나의 원리로 끌어올려질 수 있을 것이다. 이것이 국가간의 결합 양상이자 국민국가의 자기 전환의 한 가지 양상인 복합국가의 시각에서 제기할 수 있는 과제이다.

또한, 동아시아 여러 지역에서 각각 수행되는 과제가 연동되어 서로 참조체계가 되고 있음은 대만의 분단체제론의 활용, 천안함사건과 연관된 일본의 변화 등에서 이미 그 일단이 밝혀졌다.

그렇다면 참조체제로 삼는 일을 어떻게 지속적인 지적 작업으로 이어갈 것인가. 여기서 그 방편으로 나는 지구지역학을 다시 한번 제기하고 싶다.

아직은 문제제기 단계의 구상일 뿐인 지구지역학(Glocalology)⁵⁰⁾은 지방적인 것, 지역적인 것 및 전지구적인 것을 하나의 차원으로 결합시키는 하나의 시각이자 방법인 동시에 연구영역을 규정하는 것이다. 이에 대한 설명은 전에 쓴 글의 일부를 인용하는 것으로 대신하겠다.

48) 최원식, 「세계체제의 바깥은 없다」, 이남주 역음, 위의 책, 창비, 2009에 수록.

49) 백낙청, 「‘동아시아공동체’ 구상과 한반도」, 『역사비평』, 2010년 가을호(근간).

50) 줄고 「지구지역학으로서의 한국학의 (불)가능성:보편담론을 향하여」, 『동방학지』(연세대), 제147집, 2009.

“나는 글로벌리즘에 입각해 수행하는 학문을 글로컬로지(Glocalology)라고 이름붙인 바 있다. 같은 한자권인 중국에서는 글로벌리즘을 ‘전구본토화(全球本土化)’라 번역하고, 일본에서는 영어 발음 그대로 표기하는데, 이를 우리 말로 옮기면 ‘지구지역화’ 정도가 될 것이니 그에 따라 글로벌로지를 일단 ‘지구지역학’으로 불러도 되지 않을까 한다. 그 핵심은 전지구적으로 생각하고 지역에 뿌리내린 학문, 또는 지방적인 것과 지역적인 것과 전지구적인 것을 하나의 차원에서 결합해 분석하는 학문이 될 터이다.”

“지구지역학에서 말하는 ‘지역’이란 단어는 한국어 용례상 이중적인 의미가 있다. 흔히 중앙과 대비되는 지방(local)으로서의 지역과 국민국가를 넘어선 지역(중국어의 ‘區域’, region)의 의미가 중첩되어 쓰인다. 지방적인 것(local)과 지역적인 것(regional)과 전지구적인 것(global)을 하나의 차원에서 파악하되 지방적인 것과 지역적인 것이 지구화에 작용하는 측면을 우선적으로 중시하는 지구지역학에서는 이렇게 이중적 의미를 갖는 ‘지역’이란 용어가 아주 유용하다. 따라서 두 가지 의미의 지역 모두에서 지구지역학의 징후를 발견해야한다.”

단지 이 발표에서 한 가지 덧붙이고 싶은 점은, 지구지역학이 북한국가론 같은 좀더 창의적이고 민주적인 국가구조에 대한 관심과 좀더 긴밀히 결합되어야 한다는 것이다. ‘Glocal’이란 신조어의 출현에는 ‘전지구적으로 생각하고 지역적으로 행동하라’는 슬로건이 유행하게 된 사정이 작용하는데 거기에는 개혁 기제로서의 국가의 역할에 대한 불신이 부분적으로 깔려 있기 때문이다.⁵¹⁾ 이것이 바로 분단된 한반도의 경험에서 우러나온 동아시아를 행한 발신의 핵심이다.

51) 이남주 엮음, 『이중과제론: 근대적응과 근대극복의 이중과제』, 47면.

◎ 국문초록 / Abstract

동아시아인의 입장에서 볼 때 19세기 후반 이래의 근대사는 근대적 변화에 대한 동참과 저항이 뒤섞일 수밖에 없는 복합적 함의를 갖고 있다. 그것을 ‘근대예의 적응과 극복의 이중과제’라는 시각에서 파악한다.

이중과제의 시각을 확보하려면, 일국 단위를 넘는 분석 범주의 확립이 필수적이므로 동아시아를 분석단위로 삼고 근대를 자본주의 세계체제로 인식하여 그것을 넘어서는 대안을 찾는 일이 핵심적이다. 이 글에서는 세계체제의 전반적인 변혁에 이르는 여러 중간항의 하나로 국민국가체제를 유의미한 방향으로 변형시킬 가능성이 동아시아 근대사에서 나타났는지를 검토해볼 것이다. 구체적으로는 20세기 국익 개념을 전도시켜 전복적으로 재구성할 것이다.

사례 연구로서는 국가(간)의 경계에 선 도시들인 오키나와(沖繩, 일본), 개성(한반도), 진먼(金門, 대만)에서 국민국가의 틀을 넘어설 가능성을 찾아볼 수 있는지에 대해 중점적으로 따져볼 것이다.

이 작업을 통해 지방적인 것, 지역적인 것 및 전지구적인 것을 하나의 차원으로 결합시키는 하나의 시각이자 방법인 동시에 연구영역을 규정하는 것이란 의미를 갖는 지구지역학(Glocalogy)의 실상이 좀더 실감나게 드러날 것으로 기대된다.

As an East Asian, modern history from late 19th century implicates a chaos of participation in and resistance against changes to modern era. This article attempts to explain the East Asian's view of 'modernity as a dual project to adjust and overcome.'

In order to substantiate the analysis, treating East Asia as a complete analysis unit is a must, rather than treating each individual country as a unit; this gives recognition to the region's modernity as a capitalistic global system. The idea of this viewpoint is to find an alternative that successfully overcomes the dual project.

In this article, the author reviews whether there is the possibility of transforming a nation-state towards a meaningful direction, especially during the period of the global system reform which appeared in East Asia. This period completely restructured the 20th century notion of national interest.

The case study emphasizes the possibility of transcending the boundaries of the nation-state in border cities such as Okinawa, Japan; Kaesung, North Korea; and Kinmen, Taiwan.

Through this study, Glocalogy will become a new view and method that is able to categorize the range in the study of localism, regionalism, and globalism.

제2주제

– 대안적 근대로 가는 통로인가? 18-19세기 한국문학에 나타난 지식, 종교, 타자 –

마리온 에거트 Marion Eggert/ 독일_Bochum Univ.

Introduction: Epistemology of „modernity “ and the timeless
modernity of epistemological questioning

1.The first period: Reflecting on knowledge and religion
(Pak Chiwŏn)

2. The second period: Distinguishing knowledge and
religion

3. The third period: Rearranging knowledge and religion

Concluding remarks

© 국문초록 / Abstract

Introduction: Epistemology of „modernity “ and the timeless modernity of epistemological questioning

How do we conceive of alternative modernities in the light of the fact that the notion of the „modern “ has been shaped so much by the historical process of globalization, which implies the global extension of certain sets of technologies, institutions, and ideas - including the notion of the modern itself? Of course, as long as „multiple modernities “ are concerned, the ways how different societies world-wide have integrated the above-mentioned global sets of „the modern “ into their own, historically grown traditions and thereby produced phenomenological differences of something still discernible as „modern “, this problem, while not absent, is still manageable. However, I understand the guiding question of this conference as pointing in rather another direction - that of a „utopian “ search for alternatives that have not borne fruit, but that would have had (or still have) the potential of producing a modernity different from the one (or many) we experience. But how do we discern that what has not contributed to present modernity as possible „modern “ alternatives? How do we avoid getting stuck in a hermeneutic circle of presupposing what we want to find, namely the alternatively modern? In other words, how can we identify characteristics of a pre-modern setting that have been eliminated by realized modernity as items of a different, potential modernity?

In order to highlight this problematique, I would like to throw a quick glance at two earlier attempts at grappling with the topic of „modernity “ in pre-modern East Asia, although both are less concerned with the search for alternatives for the present day but rather with the question of Eastern roots of global modernity. Alexander Woodward's fascinating study of „Lost modernities “ in the bureaucratic systems of East Asia (2006) needs, for the sake of his argument, to start from the proposition that the „modern “ can be broken down into a number of elements that may exist in different settings and may have existed in earlier historical periods without necessarily relating to any of the other elements that together constitute modernity. What he leaves open, as far as I can see, is not only the question how sociological theory would deal with this presupposition, but more importantly, why such

elements can be called modern at all if their appearance in what we call „modernity “ has no systemic, but just accidental reasons (which must be the case, because otherwise the „elemental “ view of modernity can not be uphold to begin with). Forty years earlier, Yoshikawa Kojiro had described, in a very influential study, Sung poetry as essentially modern. While he avoids the problems mentioned above by a basically systemic approach, understanding the modern elements that he can identify in Song poetry as combining to something like a full-scale early modernity, this systemic approach begs the inverse question about the limits of Sung modernity: how can modernity in the literary sphere function without relating to equally modern economic, political, technical spheres?

I do not know an easy way out of this conundrum, but as always in encountering hermeneutic contradictions, I deem it wisest to try to conjoin the transverse approaches in the hope of gaining the benefits of both, not of doubling their disadvantages. Like Woodward, I assume the trans-historical and transcultural existence of phenomena of the „modern “ - „modern “ in the a-historical⁵²⁾ sense that they have the potential to produce or to deal successfully with fundamental changes. Like Yoshikawa, I assume that such elements, while not bound to a certain culture or time, do not exist independently of a certain culture or time, that they are deeply interwoven with other social phenomena, and thus tend to create a field of „modernity “ around themselves. The „modern “ phenomenon in this sense that I want to trace in the course of the following pages in the works of some Late Chosŏn literati is a deepened reflection on the character and reach of knowledge, and on the relation of knowledge to moral action. What „modernity “ is there in Late Chosŏn literati's epistemological reflections?

But this question would remain sterile and not open up space for reflections on alternative modernity if it were not bound back to the specific historicity of the phenomena at hand. In the following, I argue that the high tide of Late Chosŏn literati's struggle for a new epistemology is positioned at the historical juncture of, and closely related to, the introduction of new knowledge about and from the West, and that we can watch re-configurations of the semantic field delimited by the present-day terms „knowledge “ and „religion “ in conjunction with the changing intensity and evaluation of this new knowledge. Within the 300 years between Koreans' first contact with knowledge about the West and Korea's forced integration into a world order dominated by Western powers, three phases of engaging with this new knowledge can be distinguished, which seem to coincide with three different kinds of emphasis in epistemological questioning. The first phase is that of mainly intellectual discourse on “Western Learning” (lasting from the early interactions until the late 18th century). The second phase, the period from the closing years of the 18th century until the late 19th century, is marked by Korean self-proselytizing as well as by state persecution of Catholic believers; we could call it the period of emerging „religion “ in the sense that Western technical and academic knowledge becomes more clearly distinguished from Christianity. The third period sets in with the opening of the country for a a vibrant, culturally extremely

52) i.e., not bound to a specific historical period

consequential, mainly Protestant mission (from the 1880s onward), while the Western-based notions of „religion “, „science “ and „philosophy “ gained ground. I will treat Pak Chiwŏn, Ch'oe Han'gi and Yi Pyŏnghŏn as examples for the three periods respectively, although my main focus will remain on the first two, i.e. on the time when the Neo-Confucian epistemic order had already come under pressure, but had not yet faced the dramatic challenge inherent in the adoption of the mentioned neologisms.

1. The first period: Reflecting on knowledge and religion (Pak Chiwŏn)

As is well known, documented Korean encounters with knowledge from (rather than about) the West started with the embassy of Yi Kwangjŏng to Peking in the year 1603, during which Yi acquired a copy of Matteo Ricci's world map Kunyu quantu 坤輿全圖, freshly printed in 1602,⁵³⁾ as well as probably a copy of Ricci's treatise on Catholicism, the Tianzhu shiyi 天主實義, and at least some information about Ricci's collation of ancient sayings on friendship (Jiaoyoulun 交友論) that had first opened the doors of Chinese literati to Ricci when he still lived in Nanchang. These three works may be seen as representing the whole of Western Learning as it was presented by the first Jesuit missionaries to their East Asian audience: a tightly woven package of worldly and otherworldly knowledge, together with tokens of wisdom as a means of making their whole intellectual offerings appear less alien and threatening.

In other words, Western Learning began to circulate to Korea as a combination of the three words in my title: Knowledge, Religion, and the Other. This alone would not have sufficed to set in motion new conceptualizations of the relationship between the three, but it came at a historical moment which must have been most conducive to such intellectual change: Ming authority and with it the centrality of the Middle Kingdom had been challenged by the upheavals of Imjin waeran and the rise of the Jurchen; knowledge from and about other Others, i.e. other peoples and cultures than the Chinese had become more relevant; and the unity of political legitimacy and ideological hegemony that was Confucianism was called into question. The best evidence that indeed the forms of knowledge production in Chosŏn Korea underwent some transformations is the source that documented Yi Kwangjŏng's Peking purchases: Yi Sugwang's Chibong yusŏl (1613), the book that can arguably be called the first encyclopedia of Korean provenance. With China's position as the center of all relevant knowledge contested, it had now become conceivable for Korean literati to go about collecting knowledge of various Others themselves and bringing this knowledge into an order of their own making. If we can usefully speak of a trend or movement of „practical learning “ (sirhak), this is certainly one of its roots.

It would be too large an undertaking to attempt to delineate the history of Late Chosŏn

53) Chibong yusŏl kw. 2, woeguk: 以歐羅巴國輿地圖一件六幅送于本館. This has been understood as meaning a map of Europe (Hong Sŏnp'yo et.al., 17-18 segi Chosŏn-ŭi woeguk sŏjŏk suyong-gwa toksŏ sil'tae, p. 37). It must be understood, however, as „a European map of the earth “. This becomes clear from the ensuing description of the map. The fact that the map is said to have consisted of six leaves coincides with the format of the printed Kunyu quantu.

intellectual formations in the light of this claim. Instead, I will just probe into the example of one single person, although a very influential one: Pak Chiwŏn. This choice will carry little surprise, as Pak is (besides perhaps his friend Hong Taeyong) the one literary figure of the 18th century most acclaimed for broadening Chosŏn literati's view of Self and Other, and treatments of his master piece *Yŏrha ilgi* rarely fail to celebrate its rich contents in new knowledge and new interpretations of extant knowledge. However, in spite of this ready acknowledgement of his important role in transmitting knowledge, attention has been focused on his political and geographical world view (*seggyegwan*) as well as his innovations in literary style, and has less often extended to his epistemology, especially in its connection to his views on religion (or religious views), a connection I would regard as crucial. The most interesting inquiry in this direction that I am aware of has been conducted by Ko Misuk,⁵⁴⁾ a work from which much can be learned in the context of this conference since she sincerely tries to overcome the „sprouts of modernity “ approach. I differ from her, though, in that I see in Pak Chiwŏn's writing not only the emphasis on paradox, humor, language play and equivocality, in other words, the arsenal of post-modern epistemological skepticism, but a moral seriousness that seeks to overcome - while acknowledging - the effects of the doubts generated by the confrontation with the Other.

The question of epistemology is consistently raised in Pak Chiwŏn's work in the context of confrontation with the strange and unknown; to the degree that his major work, the China travelogue *Yŏrha ilgi*, is characterized by the attempt to come to terms with the alterity of Qing civilization, it is full of episodes that have some epistemological impact. I will concentrate here on only two, however, that are in one way or another related to the religious sphere.

The first episode I will treat counts, in my opinion, among those central narrative passages that structure the whole work and together form its backbone of significance. It is part of the entry on the first day of the voyage and describes the crossing of the Yalu river into the foreign land:

"The signal call of the first ambassador's footman had not yet ceased when the boatmen took up their oars. The water rushed past us, as boat songs were sung in unison, hastening the movement of the boat. Stars seemed to fall and lightning to flash. Entranced, I felt like having slipped into a new day. The pillars and beams of the General's Pavilion seemed to revolve in all directions. Those who had bid us farewell still stood on the shore, small like beans. I said to Hong Myŏngbok, the main interpreter: 'Do you know the way?' He bowed, answering, 'What are you saying?' I replied, 'The way is not difficult to know. It is on the other shore.' Hong said: 'Do you talk about "First ascending to the other shore"?'⁵⁵⁾ 'This is not what I mean,' I responded. 'This river is the place of contact and of dissociation between them and us. Where there is no shore, there is water. All human relations and natural rules are

54) Ko Misuk 2002.

55) A quotation from ode 241 of the *Shijing* 詩經, "Huang yi 皇矣". In Zhu Xi's 朱熹 interpretation that can be surmised to have been the one commonly followed in Chosŏn Korea, the "shore" is synonymous here with "the point of completion of the way". Together with the two preceding lines, the verse is understood to say that it is in the absence of wavering and personal predilections that the way can be realized. See Zhu Xi, *Shi ji zhuan* 詩集傳. 16, Beijing: Zhonghua shuju 1958, p.185

like water bordering on the shore. The way is nowhere else to be sought than at this borderline.’ Hong said: ‘May I please ask what you mean.’ I explained, “The human mind is imbalanced 危, the mind of the way is subtle 微.⁵⁶⁾” When the men of the Far West discuss the geometric line, a comparison with a thread does not exhaust its subtlety, so they say, ‘it is like the border between light and no-light’. The Buddhists approach it by saying: ‘not identical and not distinct’. Therefore, only those who know the way are able to locate (or: to locate themselves well at/ to administer) the borderline. Gongsun Qiao of Zheng⁵⁷⁾ ...’ The ship had already landed.⁵⁸⁾

The crossing of the „real “, national border serves as an opportunity to ponder the role of distinctions, delineations, identifications, by extension: definitions and terminology, in human cognition. It should be noted that the wenyan phrase translated here as „do you know the way “, 知道呼, could actually mean „do you know “ in spoken Chinese (significantly, the narrator’s interlocutor is the embassy’s chief Chinese language interpreter; Pak Chiwŏn himself had some knowledge of at least the written form of colloquial Chinese (baihuawen), as his recurrent use of this language in *Yŏrha ilgi* shows). „Knowing the way “, i.e. moral knowledge, and „knowing to know “, i.e. intellectual knowledge, are distinguished and again re-connected in this language game. While the interpreter’s question points to the moral sense of „attaining the way “, the narrator’s answer turns to the problem of how things of the world, including morality, can be known in the first place: by conceptual borderlines that draw the distinction between every object of knowledge and its „other “. However, knowing about how knowledge works is again bound back to the moral issue of knowing how infinitely subtle – in other words: not substantially real, but the result of construction – these borderlines/distinctions actually are. This point is made by reference to three different traditions that we might call religious: Confucianism, „Western Learning “, and Buddhism. And again, the unity of moral and intellectual teaching is confirmed by the way that these three traditions are introduced, with mathematics standing in for „Western learning “. Clearly, Pak Chiwŏn makes no attempt here to break up the unity of „learning “ (hak 學, the realm of what can be acquired through book-study and critical intellect) and „teaching “ (kyo 教, the realm of what is transmitted as moral axiom and through moral example) that together form the religious, philosophical, ethical and political “way” (to 道) of the Confucian gentleman. Thus, the intellectual endeavour of „locating “ the borderline (the distinctions that make up the knowable world) is synonymous with the ethical and political work of „administering “ it.

Another observation that could be made in regard to this passage is the obvious religious tolerance expressed by adducing three different „religions “ as providers of evidence for the same point, Pak Chiwŏn’s stance is often described as „relativist “,⁵⁹⁾ and indeed, change of

56) I’m using this word consciously both in its original sense, "border-like", and its present meaning, apt to translate the Chinese 危微, "at the threshold of consciousness". This threshold is exactly what one finds expressed in ancient glosses of 危微: "sprouts that have not yet sprouted", "when something has begun but is not yet manifest". - The phrase is from the chapter „Da Yu mou” in *Shangshu* (Book of Documents) and is regarded as one of the key maxims of Confucianism.

57) Gongsun Qiao (公孫僑, ?-522) was minister of the small country of Zheng 鄭 during the Chunqiu period renowned for his feats in stabilizing society and strengthening the country’s position.

58) *Yŏrha ilgi*, „Togangnok “, p. 4.

perspective and juxtaposition of different positions, doing justice to the merits of each, is one of the conspicuous narrative techniques permeating *Yŏrha ilgi*. Although we know that Pak's tolerance towards Catholicism had its limits (when he served as magistrate of Anŭi county later in his life, he did not hesitate to persecute the Catholic believers he found there), encounter with foreign religions and the ensuing questions about „truth “ may well have been one important factor in shaping his so-called „relativism “ and sharpening his awareness of the plurivalence of „truths “.

One text in *Yŏrha ilgi* that seems to suggest this relationship is the chapter „Hwanggyo mundap “, „Questions and answers on the Yellow Sect “. Different from what the title suggests, the concerns of this chapter are not confined to Lamaism, although the latter serves as the trigger. The various brush talks that are recorded in this chapter revolve around the question of ethnic and religious identity and plurality: Besides the Panchen Lama and the question of whether it is alright for a Confucian to do obeisance to him, all kinds of Western and Northern ethnicities (including Tibetans, Mongols, Uighurs, and the Russians who are depicted as a strange dog-leaders and flute-players) make up the material of these conversations, while the interlocutors include not only Chinese literati from all over the county, but also two Mongols and a Manchu of Korean extraction. Among the numerous different conversations treated here, two stand out because of their palpable parallels; indeed, I would argue that they are constructed to serve as laterally inversed approaches to their central topic. In both conversations, the narrator is asked about the religious situation in Korea and claims that nothing but Confucianism exists there. First, he has to defend Chosŏn's reputation as a purely Confucian country against a rather unpolite Chinese fellow called Zou She 鄒社 who implies by his questions that he expects Chosŏn to be a haven of „heresies “ (idan 異端) in which he claims to be interested.⁶⁰⁾ In the second brush talk with an extremely well-behaved Mongol named Po-lao-hui-hui-tu, the tables are turned: now the narrator asks his interlocutor in rather similar words as Zou She had used which of the „Three Teachings “ is revered most in the latter's country, only to be informed that Po-lao-hui-hui-tu firmly identifies himself as a Chinese Confucian. The same kind of exoticism seems to loom behind the narrator's question as had been applied to himself by the Chinese scholar, and it is rejected by the Mongol in a similar way he himself had done it. However, the discursive construction of „Confucianism “, and by implication of „religion “ itself, through which this rejection is enacted differs in both cases. During conversation with Zou She, the narrator defends the interior unity of Confucianism: the unity of its teachings as opposed to sectarianism, and the unity of „the way “ and „learning “:

Zou asked: „Within Confucianism, we have the denominations of ihak 理學 and tohak 道學; does Confucianism in your country also have these different fields? “ I answered: „When the Holy Teachers set up the Teaching, there were only the four fields,⁶¹⁾ The way to unite them all is nothing but the Principle. Studying this, inquiring about this, that is Learning. Why should

59) e.g., Cho Chŏngŭn, p. 64 ff.

60) *Yŏrha ilgi*, „Hwanggyo mundap “, p. 167-169.

61) 德行' 言语' 政事' 文学. See *Lunyu*, Xianjin-chapter.

Confucianism set up further fields and have such two denominations? “62)

In the conversation with the Mongol interlocutor, on the other hand, the image of Confucian universalism emerges, together with a definition of „religion “ (kyo):63)

[Po-lao-hui-hui-tu said:] „In this world, there is only Our Way 吾道; those who are aware of one of the points of Our Way make a religion (kyo) out of it. We who study the Way should just speak of Our Way, not of Confucianism (yugyo). “ I answered: „No. The word 'we' is used in contradistinction to 'the other' 彼. When distinguishing between 'us' and 'the others', giving identity to 'them' and 'us' through this distinction, this is not only belittling oneself, but will invariably lead to egoistic distinctions between the other and oneself. The Way is the principle of utmost justice under heaven, how could we make it a thing of our ownership, not letting others have part in it? Thus I think that to talk of Our Way is also not a term expressing universal openness. Confucians (yu) are those who have already heard the calling. Now as for religion (kyo), is it not said 'polishing the way is called religion' 修道之謂教?64) “

This is not yet the end of the discussion on the relationship between Confucianism and the various „heresies “, but what is of importance in our context is the fact that contact with a large variety of such „heresies “ prompts reflection on the nature, and even the appropriate terminology, of religion. While these reflections are physically located in the center of „Hwanggyo mundap “, the chapter is framed by deliberations on the nature of knowledge. It starts - in an introductory part or preface - with an in-depth reflection on the difficulties, or impossibilities, of getting to know the unknown in a foreign land; and it ends with a summary of the knowledge that the author could deduct from his conversations and experiences nevertheless. As these framing parts of the chapter are mostly concerned with the political situation of the Qing empire, the connection may be regarded as tenuous at best. But even if my argument that the literary make-up of the text (political outer frame, religious inner part) serves to create the connection is discarded, the fact remains that this chapter as a whole is evidence to the epistemological uncertainties that are produced, for the perceptive person, by contact with different ways of understanding the world, and to the need of reflecting both the way of acquiring (intellectual) knowledge and the nature of the axiomatic presuppositions that guide the process of learning (in other words, „religion “). The question that remains unresolved is how to keep the framework of Confucianism intact in this encounter. To see it as just one creed next to others would cast doubts on the validity of its truths; but to counter these doubts by construing it as encompassing all other creeds, as is attempted in the passage quoted above, would rob it of its quality as identity marker. Thus, Confucianism is ultimately left to undecidedly oscillate between kyo 教 and to 道, the specific and the universal.

2. The second period: Distinguishing knowledge and religion

Around the time of the composition of Yŏrha ilgi, Catholicism as a religion set foot in Korea:

62) Yŏrha ilgi, „Hwanggyo mundap “, p. 168

63) Yŏrha ilgi, „Hwanggyo mundap “, p. 172-173.

64) This is found in the first sentence of the first chapter of Xiaoxue.

the first Korean scholar-official was baptised in Peking in 1784. Soon, the new religion became a case for the authorities and Catholicism was banned. At the same time, kind Chŏngjo was deeply interested in Western technical knowledge; thus, the parceling out of „Western Learning “ into „knowledge “ and „religion “ became useful, even if it was not practiced consistently.⁶⁵⁾ One scholar for whose thinking this distinction was instrumental was Ch'oe Han'gi (1803-1875), perhaps one of the most erudite and creative minds of his generation.

As Ch'oe Han'gi is such an important and well-known personage of the mid-19th century, I will refrain from introducing him at length here; but it has to be stressed that he hailed from a well-to-do family, never aspired office, and spent his wealth on books for his private studies. He was an especially astute collector of new book imports from Peking, and a good number of those books related to Western sciences. Based on these readings (and probably influenced by the eminent Chinese scholar Dai Zhen)⁶⁶⁾, he developed a philosophy of qi („ether “) as pervading substance of all phenomena and as motor of change that amounted to a grand theory of co-evolution of cosmos and history slightly reminiscent of Hegel. His overall oeuvre consists of original works that explicate and unfold this theory in a comprehensive way, applying it to the whole range of cosmological and anthropological knowledge, and scientific compilations based on specific templates of Chinese or Western origin that apply - and illustrate the validity of - his theory to individual fields of knowledge. In all of these works, however, we find traces of the specific theory of knowledge that is part and parcel of - and perhaps even the driving force behind - this intellectual endeavour.

Ch'oe Han'gi's epistemology is a field that warrants in-depth inquiry; I can only give some superficial impressions here. It seems that he attributes the ability of the mind to acquire knowledge about the world outside itself both to an analogy, based on ri 理, and a homology, based on ki 氣. The analogy exists between the „structure of making known “ (ch'uch'ük chi ri 推測之理) which is intrinsic to the human mind,⁶⁷⁾ and the „cosmic structure of transformation “ (ch'önji unhwa chi ri 天地運化之理).⁶⁸⁾ Homology exists between the mind and matter, as both consist of ki. The mind thus being part of the physical world, and corresponding in its basic functions to this physical world, knowledge (chi 知) can but be derived from physical experience;⁶⁹⁾ the accumulation of such experiences over time is learning. Learning becomes thus subjected to unending transformation and evolution:

65) The court, for example, upon discovering the conversion of some literati to Christianity discussed burning all books of Western provenance contained in the royal library; however, only a few books of religious content seem to have been burned, while the scientific works have survived. See *Sŭngjŏngwŏn ilgi*, Chŏngjo 15, 11/12.

66) This relationship seems to have been little studied yet. Rather, Dai Zhen was compared to Chŏng Yagyong; see Han Yŏng, *Dai Zhen de qixue yu Ding Ruoyong shixue de jindaixing yanjiu*, Beijing: Shijie tushu chubanshe, 2007.

67) 蓋推測之理 藏根於心. See "Höryöng küp üihok", *Kich'ükch'eüi* (Ch'uchuk nok) 1, 47a (l/110); for a discussion, see Yi Chongnan, „Ch'oe Han'gi-üi insik iron “, in: Ch'oe Yöngjin et al., *Chosŏnmal sirhakcha Ch'oe Han'gi-üi ch'örhak-kwa sasang*, Seoul: Ch'örhak-kwa hyönsilsa, 2000, 237-267, p. 240.

68) „l ch'ük ki“, *Injŏng* 8, 51 (ll/173); see Yi Chongnan p. 241.

69) This is clearly expressed in a passage that actually argues against life after death („Hyöng myöl ch'ik chigak myöl “, *Kich'ükch'eüi* (Sin'git'ong) 1/51b f. (l/38), a fact that points to the impact that the (more or less clandestine) circulation of knowledge on Christian doctrines and the rise of converts in Korea may have had on the formation of Ch'oe's strictly secular interpretation of Neo-Confucian terms. See the remarks at the end of this paper.

„There is no learning (hangmun) 學問 that would not 'change lodgings' (ch'ŏni) 遷移 within the life span of one person, there is no learning that doesn't experience variation (pyŏndong 變動) within hundred years, there is no learning that doesn't change (kaeyŏk 改易) within thousand years. Altogether, this is the learning of the Great Transformation (unhwa chi hak 運化之學).” 70)

The – for modern understanding – counterintuitive genitive at the end of this passage (we could do more easily with „the Great Transformation of learning”) is significant: In Ch'oe Han'gi's conceptualisation, learning/knowledge itself is part of and inseparable from the continuous, universal transformation of qi which forms the common basis of all phenomena. World history thus is congruous with a history of learning.

Given this global outlook, world history thus has to naturally tend towards the fusion of Eastern and Western learning and the ultimate attainment of a global unity of knowledge. Ch'oe Han'gi shared with Western thinkers of the 19th century a strong belief in progress and an optimistic outlook on the superiority of his own age:

„Nowadays, the globe has become exposed [i.e. the round shape of the earth has become known], the human ways of all the world are uniting, the Transformation [unhwa 運化] is gradually brought to light, and all the created things are adjusted. “71)

This is an age of confluence in which items of knowledge should not be evaluated according to the distinctions between „inner “ and „outer “, „one's own “ and „foreign “:

„Ships travel around the oceans; books are mutually translated; information is transmitted. If there are apt methods of governance, useful tools, worthwhile products that are better than one's own and that can serve to govern a country, it is appropriate to adapt and use them. “72)

Definitely, Western religion did not count among these useful things for Ch'oe Han'gi; he was adamant and rather harsh in his condemnation of Catholicism. In his earlier Still, labeling him as an early proponent of the so-called tongdo sŏgi ron („Eastern Way, Western techniques”) that sprang up in the Enlightenment period would fail to do justice to his stance. For at least in his later period, he rejected Catholicism not on the grounds of its being foreign, but of its being religion. From the point of view of the future unity of knowledge that he was aiming at and towards which he conceived himself as working, the various religious believes and practices, whether of Eastern or Western origin, appeared as nothing else than different deviations from the unified truth that should ultimately become visible to all:

„Since recent antiquity, the theory of qi 氣說 has been gradually clarified, the different machines/techniques have been put to the test and proven themselves. The ingenious workings of nature in this are not hard to be discerned by anyone who has even a little awareness. As this is attained through the transforming qi [運化之氣], emptiness turns [to be understood as] substantial and real, God in Heaven into the ingenious qi; all affairs and all things show their real countenance, the ten thousand metamorphoses all attain their anchor

70) „Kogŭm hangmun ch'ŏni “, *Injŏng* 12, 1b (III/231)

71) „Hangmun pigyo “, *Injŏng* 16 (II/333)

72) „Tongsŏ chwi sa “, *Kich'ŭkch'e'ŭi* (Ch'uch'ŭk nok) 6/61a (I/215)

point. The four teachings [i.e. Taoism, Buddhism, Christianity and Islam] all melt together into the one unity of Transformation. The quarrels between the different schools that have lasted for thousands of years can be recognized as meaningless storms. ⁷³⁾

Knowledge and religion become thus clearly and teleologically separated along the lines of truth and falsehood. However, at the very same time that religion („false belief“) is declared to be doomed to extinction, a kind of countermovement resurrects religion („right belief“) in the guise of knowledge. For in Ch'oe Han'gi's vision, the gradual accumulation of knowledge over time adds up to something like a revelation about the real nature of the world, about the source and immutable structure of its transformations: kihwa氣化, in Ch'oe's terminology. This kihwa can be said to have transcendental qualities in that it not only determines the qualities of all things but provides the guideline according to which right and wrong are to be judged. The „directions to the readers“ with which his world geography *Chigu ch'ŏnyo* (1857) begins may serve as illustration of this point:

... I have taken up the metamorphoses of qi (kihwa氣化) and divided [my accounts] accordingly into four parts (門) with subdivisions. (1) Territory, climate, people/population (人民), produce: all this is brought about by kihwa, it can not be increased or diminished by knowledge and ability, and will not change because of false thoughts. (2) Clothing and food, buildings and fortresses, writings and writing systems; farming, commerce, craftsmanship, tools and institutions: all these follow the implementation of kihwa. When the metamorphoses of ki are countered (違), they lose their appropriate shape; in case they unite with kihwa, they attain their appropriate shape. (3) The government – kings, ministers, the employment of people –, teaching, learning, rites, punishments and restrictions, folk beliefs (尚俗) – heterodoxies (woedo外道), ghosts and gods –, and diplomatic relations, including the routes: all these bring about the encompassing law of kihwa (導氣化之通法); when they obliterate kihwa, they are bad, when they make kihwa come forward, they attain goodness. (4) The administrative parts and history are the unfolding (經歷) of kihwa; when they illuminate kihwa, they are in obvious order; when they don't illuminate kihwa, they remain absurd and fabulous. ⁷⁴⁾

What we can witness here is an unwavering belief not only in the accuracy and explanatory power of kihwa – borne out by the less than convincing identification of administrative units with the logic of kihwa –, but also in its moral and social relevance. In other words, Ch'oe Han'gi's teaching on kihwa, kihak, is doubtlessly not to be seen as a purely intellectual exercise but stands in the tradition of Neo-Confucian tohak: a teaching that is this-worldly, but provides transcendental points of reference, that covers a broad range of subjects, but strives at the unity of knowledge and action. At the same time, it departed from this tradition in postulating a different point of reference and a different foundation in worldly knowledge. Kihak can thus be understood as a functional replacement of tohak, changing the contents but keeping the structure.⁷⁵⁾

73) „Chegyo“, *Injŏng* 8/33a-b (III/164).

74) „P'ŏmnye“, third section, *Chigu ch'ŏnyo* 4 b (IV/6).

75) Arguing that Ch'oe Han'gi moved towards a religion of knowledge therefore is not meant to imply that he was

This final point of my analysis probably render Ch'oe Han'gi less palpably „modern “ and more recognizably a man of the mid-19th century. And indeed, although he was certainly an exceptional figure in his unending curiosity, his openness towards and his understanding of Western science and the daringness of his attempt at construction an original system of explaining the world, there are striking parallels between his thought and that of contemporaries who are usually labeled „conservatives “ because they stuck to the supremacy of ri over ki. „Traditional “ chu-ri philosophers of this time, like Yi Chin-sang (1818-1886) shared with Ch'oe Han'gi not only disdain and watchfulness in regard to rising Catholicism, but also a deep interest in methods of reasoning: Ch'oe Han'gi's famous epistemological theory of ch'u 推 and ch'ük 測, which may be identified with the distinction of inductive and deductive reasoning,⁷⁶⁾ lends itself to comparison with Yi Chinsang's threefold distinction of „immediate perspective “ (togan 倒看), „horizontal perspective “ (hoenggan 橫看) and “vertical perspective” (豎看 sugan) that may in turn be identified with intuitive, inductive and deductive reasoning.⁷⁷⁾ Although this is not the place to explore the theme more deeply, it seems obvious to me that these attempts to better understand the ways in which knowledge is acquired are intrinsically related to the intellectual insecurity of an age in which changes in the global power structure made its inroads into the discursive structures of ordering the world.

3. The third period: Rearranging knowledge and religion

After Korea had become integrated into the imperialist world order in the last decades of the 19th century, „religion “ and „knowledge “ started to count among the great concerns of Korean intellectuals, but now in a different conceptual framework – which again changed over time.

During kaehwagi (ca. 1880 to 1910), the model of Christian imperial powers gave rise to the idea of organized religion as one of the main factors behind state power and national unity. Especially after the Kabo reforms of 1894 which abolished the traditional state examination and with it the institutional basis of Confucianism and put different religious convictions on an equal legal footing, this led not only Confucians but also Buddhists to a search for a new role in society and ultimately to reform movements that sought to adapt the respective creed more closely to the success model of institutionalized religion. Thus, following some Confucian precedents like Taejonggyo 大宗教 and T'aegŭkkyo 太極教 (both 1907),⁷⁸⁾ in 1909 Pak Ŭnsik wrote „On the Reform of Confucianism “ (Yugyo kusillon) and tried to establish a kind of

inconsistent in his distinction between knowledge and religion, but that his conceptual framework in which „religion “ and „knowledge “ can be situated was different from today's.

76) See, e.g., Chŏng Taehyŏn, Tawŏnjuŭi sidae wa taeanjŏk kach'i, p. 95. This identification is not unproblematic, but is probably the best explanation for ch'u and ch'ük in modern terms we have.

77) The distinction between *hoenggan* and *sugan* stems from Song Neo-Confucianists, but has rarely been taken up by Korean literati before the 19th century. Yi Chinsang seems to have supplemented the two with togan and used all three terms frequently, as did his disciple Myŏnu Kwak Chongsŏk (郭鍾錫1846-1919).

78) See Chŏng Kyuhun, Han'guk kŭndae chonggyo-ŭi sasang-gwa sil'ae-e kwanhan yŏn'gu, p. 229.

Confucian church called Taedonggyo 大東教, and Han Yongun wrote his famous „On the Reform of Buddhism “, (Pulgyo yusillon) in 1911. In both cases, the obvious aim was to foster what the authors considered as the most important strengths of „religion “, like social engagement and a missionary spirit. Both texts also engage with the question of knowledge, although in very different ways. For Pak Ŭnsik, Confucianism needed to discard its intimate relationship with (classical) knowledge, both in the light of the need for „modern “ knowledge by contemporary youth and because Confucianism had to offer a more pronounced spirituality. In contrast, Buddhism, having no deficiency in spirituality, could enter into a more relaxed relationship with knowledge than it enjoyed during Chosŏn days, now proudly presenting itself as the one religion compatible with science and therefore the modern world.

As this arguments shows, by the end of kaehwagi a new understanding of Western religion had gained ground. Now religion was increasingly understood in the context of secularism – as being part of a system of distinguished and competing, albeit mutually complementary, societal fields. It was within this conceptual horizon that Yi Pyŏnghŏn (1870-1940), the main actor behind yet another attempt to create a Confucian church in (now colonized) Korea, formulated his own manifest of Confucian renewal, Yugyo pokwŏllon (1919). Wishing to „religionize “ (종교화) Confucianism, he by necessity has to keep the main focus on spirituality. The following words, put into the mouth of a fictional interlocutor, shed light on the position against which he tries to defend Confucianism (Liang Qichao had openly declared Confucianism not to be a religion in the early years of the 1900s):

Q: „All the religions (chonggyo) of the present world have nothing to do with the worldly fields of knowledge (inse chi kwahak 人世之科學) but focus on guiding the soul to find a way out of misery. Only Confucianism attends to the various fields of politics, education and philosophy, and there is no matter of the human world with which it is not concerned, while it is remote from and forgetful of the matters of the soul; therefore the saying circulates that Confucianism is no religion and Confucius no religious person. “⁷⁹⁾

Guiding the soul out of misery, in other words redemption, is thus at the core of Yi Pyŏnghŏn's definition of what a religion is and the guideline to which Confucianism has to conform in order to be fully part of the modern world.⁸⁰⁾ But there is a price to pay for it: like in Pak Ŭnsik's eyes it needs, to some extent, to sever its ties to knowledge, although, different from Pak, profuse knowledge is not seen as detrimental in Yugyo pokwŏllon – just as little relevant to the fundamentals of Confucian religion. And, even more importantly, such a Confucian religion has to sever its ties to politics. This is most obvious in the definition of „religion “ right at the beginning of the manifest:

Q: “What kind of religion is Confucian religion? “ A: „It is the religion of Confucius. “ Q: „This religion – isn't it the Way of Yao, Shun, Yu, Tang Wen, Wu und Zhou gong? What makes it a religion? “ A: “The Way of Confucius definitely is the Way of Yao, Shun, Wen and Wu, but his religion is something else. “⁸¹⁾

79) ch. 2 „Yugyo chi sŏngjil “, p. 10-11.

80) This point is repeated in the beginning of ch. 2.

81) Yugyo pokwŏllon ch. 1, „Yugyo myŏngŭi “, Chŏng p. 9

The ensuing explanation focusses on the culture-specific Way versus universal Religion: „ the Way of Yao, Shun, Wen and Wu was practiced in China in one era, but the Religion of Confucius extends to the whole earth at all times. Because it is apt to redeem the masses of all later generations under heaven, it is called religion. “⁸²⁾

Contrary to traditional conceptualizations, „the way “ (도), which used to be the supreme guiding value of Confucianists, appears now as inferior to „religion “ or „teaching “ (교). The mutual dependency and ultimate unity of politics as moral action, knowledge and religious believes thus becomes dissolved with the adaptation of Confucianism to a model of „religion “ that was regarded as without alternative under the conditions of the imperialist age.

Concluding remarks

Summing up the theoretical contributions by Talal Asad to religious studies, William E. Connolly formulates one of Asad's major points the following way:

„In creating its characteristic division between secular public space and religious private space, European secularism sought to shuffle ritual and discipline into the private realm. In doing so, however, it loses touch with the ways in which embodied practices of conduct help to constitute culture, including European culture. “⁸³⁾

It is here that I see a deformation of modernity to which alternatives may be sought in the intellectual experiments of the Korean past. Due to their contact with foreign knowledge, among which foreign religion played a large role, Korean intellectuals had to re-consider their concept of what constitutes knowledge in the first place. Many different ideas on how to enrich and broaden the traditional tohak 道學 system in a way that it could accomodate new and useful knowledge were developed. Up to the late 19th century, though, Korean scholars remained true to the basic idea of tohak, the one that lies at the basis of tohak's ability to function like religion even without much overt religious content: the idea of the fundamental unity of knowledge and action. My contention is that the modern secular state with its divorce of knowledge from morality and its relegation of religious conviction to the private realm in the final analysis abets power politics in the interest of the elites. Though it is difficult to see how this could be avoided under the conditions of globalization and plurality, late Chosŏn intellectuals' concept of knowledge that implies the duty for moral action might be considered a valuable root of alternative modernity.

Quoted literature:

Sources:

Pak Chiwŏn. Yŏrha ilgi. Yi Usŏng ed. Shanghai shudian chupanshe, 1997. 박지원, 열하일기, 상해 서점 출판사 1997

Ch'oe Han'gi. Myŏngnamnu ch'ongsŏ. 5 vol., Seoul: Taedong munhwa yŏn'guwŏn, 2002. 최한

82) Ibid.

83) Connolly 2006, p. 75.

기, 명남루 총서, 대동문화연구원 2002

Yi Pyŏnghŏn. Yugyo pokwŏllon. In: Chŏng Chunghwan. „Chinam Yi Pyŏnghŏn-gwa kŭ chŏsul “, Tonga nonch'ong 6, 1969. 이병헌, 유교복원론. in 정중환, 진암이병헌과 그저술, 동아논총 6, 1969.

Secondary literature:

Cho Chŏngŭn. Yŏnam Pak Chiwŏn insingnon koch'al. M.A. thesis, Sungkyunkwan University, 2002. 조정은, 연암 박지원 인식론 고찰, 성균관 대학교 석사논문 2002.

Ch'oe Yŏngjin et.al., Chosŏnmal sirhakcha Ch'oe Han'gi-ŭi ch'ŏrhak-kwa sasang, Seoul: Ch'ŏrhak-kwa hyŏnsilsa, 2000 최영진 외, 조선말 실학자 최한기의 철학과 사상, 철학과 현실사 2000

Chŏng Kyuhun. Han'guk kŭndae chonggyo-ŭi sasang-gwa silche-e kwanhan yŏn'gu. PhD thesis, Sungkyunkwan University, 1998.

Chŏng Taehyŏn. Tawŏnjuŭi sidae wa taeanjŏk kach'i, Seoul: Ewha yŏja taehakkyo ch'ulp'anbu 2006. 정대현, 다원주의 시대와 대안적 가치, 이화여대출판부 2006

Connolly, William E. „Europe: A Minor Tradition “, in: David Scott, Charles Hirschfield: Powers of the secular modern: Talal Asad and his interlocutors, Stanford University Press 2006

Hong Sŭnghwa. Yŏnam insingnon hyŏngsŏnggwajŏng-kwa ŭimi. Tongbang hanmunhak 6/1, 1990. 홍승화, 연암 인식론 형성과정과 의미, 동방한문학 6-1, 1990.

Hong Sŏnp'yo et.al. 17-18 segi Chosŏn-ŭi woeguk sŏjŏk suyong-gwa toksŏ silt'ae. 흥선표 외, 17-18세기 조선의 외국 서적 수용과 독서 실태, 혜안 2006.

Ko Misuk. Chosŏn hugi pip'yŏng tamnon-ŭi tugaji hŭrŭm. Yŏnam-gwa Tasan-ŭi ch'ai-e taehayŏ. Taedong munhwa yŏn'gu 41, 2002, 1-25. 고미숙, 조선후기 비평 담론의 두 가지 흐름. 연암과 다산의 차이에 대하여, 대동문화연구 41, 2002.

Tillich, Paul. Berliner Vorlesungen. Hrsg. von Erdmann Sturm, Berlin u.a. 2001

Woodward, Alexander. Lost Modernities: China, Vietnam, Korea, and the hazards of world history, Cambridge, MA: Harvard UP, 2006.

Yoshikawa Kojiro. Introduction to Sung Poetry. Cambridge/MA: Harvard University Press, 1967.

◎ 국문초록 / Abstract

동아시아국가에 서양의 종교 개념-무엇보다도 지식의 조직화를 위한 광범위한 의미와 개념-을 도입하는 것은 프래센지트 두아라의 “인지적 세계화(두아라 2009)” 를 구체화하기 위한 움직임으로 보일 수도 있다. 인지적 세계화란 근대적 민족국가체제의 추론적이고 제도적인 적응 과정을 의미한다.

그러므로 대안적 근대의 가능성이 숨어있던 조선 후기의 문화적 구성을 연구하는 데에는 그 시기의 ‘지식’ 과 ‘종교’ 의 의미의 추론적인 재구성을 고찰하는 것이 좋은 출발점일 수 있다. 이 시기에는 성리학적 지식 질서가 새로운 지식, 종교, 권력체계에 밀려날 위기에 있었기 때문에 이들을 연구할 여력도 없이 받아들여야만 했다.

상기 가설을 바탕으로 본 논문은 18세기와 19세기의 일부 학자들이 “서구적 지식” 이라고 인식한 학문을 고찰할 것이다. “서구적 지식” 을 통해 성리학자에게는 낯선 개념이었던 지식과 종교의 영역을 분별할 수 있게 되었으며 서양 학습을 받아들인 학자들과 그들만의 창의적인 해답을 찾아 보았다. 본 논문에서는 주로 박지원과 최한기를 다루었으며 그 이전과 이후의 학자에 대해서도 연구하였다.

프래센지트 두아라, 중국의 국가 형성의 세계적 지역적 영향 (가제)

Duara, Prasenjit. The Global and Regional in China's Nation Formation, London: Routledge 2009

The introduction to East Asia of the Western (Enlightenment) notion of ‘religion’ – a notion with wide-ranging implications for, among other things, the organization of knowledge – may be seen as a crystallization point in what Prasenjit Duara has termed “cognitive globalization” (Duara 2009, 6), the process of discursive and institutional adaptation of the patterns of the modern nation state. Therefore, in the searching for cultural formations of late Chosŏn that harbored some potential for alternative modernities, it may be a good starting point to look at the discursive re-configurations of the semantic field of ‘knowledge’ and ‘religion’ during the time when the Neo-Confucian epistemic order had already come under pressure through new knowledge, new religion and new power relations, but prior to the adoption of the respective neologisms.

Based on these assumptions, this paper will investigate the terms in which selected scholars of the 18th and 19th centuries conceived of “Western Learning”, the degree to which the phenomenon of “Western Learning” forced them to differentiate between the spheres nowadays identified as ‘knowledge’ and ‘religion’ in a way that was alien to Neo-Confucianism, and their creative answers to the questions that ensued. I will mainly focus on Pak Chiwŏn and Ch’oe Han’gi, but also consider some earlier and later intellectuals.

Duara, Prasenjit. The Global and Regional in China's Nation Formation, London: Routledge 2009

제3주제

－ 애국계몽기 신문 시조에 나타난 전통의 수용과 변용: 고시조 활용 시조를 중심으로 －

조해숙 Hae-sug Cho/ 서울대학교 교수

1. 문제 제기 및 연구 필요성
 2. 자료의 성격
 3. 고시조 활용 작품의 양상과 특성
 - 3.1. 차용(借用)
 - 3.2. 변용(變容)
 - 3.3. 재창작(再創作)
 4. 문학사적 의의와 시대적 의미
- ◎ 국문초록 / Abstract

1. 문제 제기 및 연구 필요성

- 20세기 초 문학 환경의 변화와 신문시조의 등장
 - 시조사에서 중대한 양식적 전환기 : 작자층과 향유층의 분리, 문자 매체 통한 대중 상대의 일반적이고 동시적 전달 체계로의 전환.
 - 1906.7. 『大韓每日申報』에 <血竹歌> 3수가 발표된 이래 10여 년간 770여 편의 시조 생산. “시조문학사를 통틀어 가장 집중적인 창작 양상을 보여주” 는 시기임.
- 시조 생산의 배경 1. — 발표 매체의 성격

매체	발표 기간	작품 수	비고
『대한매일신보』 「詞藻」	1906.7.21.	<혈죽가> 3수	假名에 의한 독자 투고 작품 다수.
	1907.2.~1908.4.	<無題> 외 15수	
	1908.11.29~ 1910.8.17.	340수	
『대한민보』 「歌謠」 및 「靑丘新謠」(1910.1. 5~)	1909.9.15~ 1910.8.31.	270수	記名 작자 없음.
『제국신문』	1906.8~1907.8	26수	비고정란에 발표, 연작 형식
『대한유학생회학보』 『태극학보』 『대한학회월보』 『대한홍학보』	1907.3~1909.12.	19수	유학생 중심 순수문예작품

- “잡지 수록 시조는 서정을 교술로 변질시킴으로써 피상적 애국주의의 단순한 주장을 설명하는 수단이 되고 말았던 반면, 신문 수록 시조는 전래의 틀에다 새로운 표현을 더하여 흥미와 긴장을 갖춘 시조 특유의 수법을 구사해 근대적 각성을 탁월하게 나타냈다” 고 평가.
- 시조 생산의 배경 2. — 시대적 함의와 명칭 문제
 - 이 시기 시조의 주류를 이룬 신문 발표 시조는 편집진 중심의 비전문층이 창작자로 참여, 국권 회복위한 애국계몽운동의 도구 역할 지님. 가사, 창가, 잡가 등 기타 양식의 경우와 대비되는 위치.

- 신문 시조 연재 시기는 1906-1910년까지 한정, 내용이 주로 계몽성 및 민족주의에 바탕하고 있으나 그밖의 범위 포함하므로 '근대계몽기 시조' 라는 용어 수용 바람직.

○ 연구의 경과와 과제

- 197·80년대 개화기를 집중 조명한 성과에서 비롯, 주로 현대문학 연구자들의 논의이며 평가는 대체로 부정적임.

- 1990년대 이후 시가 연구자에 의해 1910년 전후 시가사 흐름 속에서 조명, 당대 시조 장르가 노래/시로 분화된 양상과 그 이질성에 주목한 논의 도출.

2. 자료의 성격

○ 두 신문의 특성과 시조 수록의 차이

『대한매일신보』	『대한민보』
<ul style="list-style-type: none"> ▪新民會의 기관지 ▪1904 창간부터 1910까지 지속적 발행, 성격 유지 ▪편집인 대부분이 신민회 회원, 시가 창작 담당자들 또한 애국운동가 ▪1910년까지 신문, 잡지에 발표된 국문시가 1500여 수 중 75% 이상 차지함[가사,창가, 민요시 등] ▪1908.11~1910.8 1년9개월간 월 평균 18수 시조 발표 	<ul style="list-style-type: none"> ▪大韓協會의 기관지 ▪1909.6.2 창간, 1910.8.31 폐간 ▪시조 작품만을 고정적으로 제1면에 수록 ▪최초 시사만화인 삽화, 소설, 한시, 보감 등 수록 ▪1909.9~1910.8까지 1년 간 월 평균 23수 시조 발표
<ul style="list-style-type: none"> ▪ 친일세력 비판, 계몽정신고취 공통. 『민보』 경우 만평이나 시사단평 역할 내용 반영 	

3. 고시조 활용 작품의 양상과 특성

○ 신문 시조의 일반적 경향

- 시사성 반영 및 현실적 소재 사용

- 작가의 익명화(비전문적 창작자의 참여)

- 율문 양식의 기능적 형태 변화(삼장구분, 종장 말구의 생략, 종장 전체의 4음절화)

○ 창작상의 고시조 활용 빈도와 활용 이유

- 『대한매일신보』의 경우 더욱 적극적임. 1908.12.31이후 1909.1.21까지 2수 제외하고 계속 고시조 활용한 시조 수록하기도 하는 등 전체 20% 상회.

- 비전문적 창작진의 창작부담 경감 의도, 작품 수준은 고르지 않으나 일반 창작 시조에 비해 높은 편임.

- 시조창의 대중적 기반 이용, 창작/향유 과정이 분리되어 대중 반응 흡수해 창작의 원천으로 삼는 구조 결여된 체계에서 공유와 공감을 위한 방편으로 삼음.→시조의 본질과 연계

① 차용

- 원시조를 그대로 가져와 의식상의 공명을 유도하는 경우

- 정황의 유사성 인정함으로써 작품의 의미와 주제를 살림. 창작자의 작품 이해 수준은 높은 편

임.

구름을 無心탄 말이. 아마도 虛浪 ㅎ다
中天에 써이셔, 任意로 든니면서
긱타여, 光明 ㅎ 날빛출, ㅅ러가며 - <雲蔽日> 『신보』(1909.1.17)

蒼頡이 글ㅅㅅ ㅅ 제, 束縛 二字 워 ㅅ던고.
秦始皇 ㅅ書時에, 어느 틈에 ㅅ였다가.
至今껏, 人間에 ㅅ셔, ㅅ름죽게. - <워 ㅅ던고> 『신보』(1910.2.17)

空山이 寂寞 ㅎ대 ㅎ로 우는 저 杜鵑아 ▲
蜀國의 興亡事가 네게 무삼 關係완대 ▲
至今에 聲聲啼血 슬피 우리 남의 애를 - <杜鵑> 『민보』(1910.4.14)

天地도 檀箕人 天地 日月도 檀箕人 日月 ▲
天地日月이 古今에 檀箕로대 ▲
엇지타 山河와 人事는 날노 달나 - <傷心> 『민보』(1910.7.1)

② 변용

- 고시조의 한 행 또는 일부 어구를 빌려 와 주제를 바꾼 경우
- 閑情, 離別 등 관습적 내용을 志士의 기개와 신하의 충정을 담은 애국계몽의 노래로 전환함.
- 서정과 이념의 조화/부조화. 고시조에서 이미 마련된 애절한 정서의 기반 전제함.

草堂에 ㅅ히 든 잠 鶴의 소래 놀나 ㅅ여 ▲
東窓을 열ㅅ리니 滿山風雪 紛紛 ㅎ다 ▲
童子야 壁上琴 줄 골나라 숨은 英雄 - <風入松> 『민보』(1910.1.28)

내 가슴 ㅅ러 만져보소. 살 ㅎ ㅅ이 업네 그러
ㅅ쁜 아니 ㅎ여도, 自然 그러 ㅎ여
아마도, 우리 國權 回復 ㅎ면, 이몸 蘇生 - <蘇生丹> 『신보』(1909.1.16)

우러셔 나는 눈물 우호로 ㅅ지 말고 ▲
九曲肝腸 ㅅ흔 속에 ㅅㅅㅅ이 ㅎ너드러 ▲
타는 듯이 胸中憂國熱을 녹여 불가 - <英雄淚> 『민보』(1910.6.25)

③ 재창작

- 전통적 소재를 가져와 전혀 다른 주제로 변모하는 경우
- ‘술’, ‘꿈’, ‘백발’ 등은 가장 흔한 고시조의 소재임. 이를 취흥 내지 탐닉, 인생무상 역설의 도구로 삼지 않고 현실적 소재로 재창작.

- 님에게로의 전령사 역할을 하는 ‘기러기’ 를 개인적 서정의 상관물 아닌 집단 감정의 전달자로 설정.

○ 상투성과 동일화의 미학

- 익숙한 소재나 형식을 빌려와 보편화한 정서를 확인하고 동질감과 공감을 형성하는 노래의 기능은 시조의 본질.

“그러나 그들의 미학에서 보면 상투성은 반대로 존중해야 할 덕목일 수 있다. 새로운 것보다는 이미 검증된 것, 신기한 것보다는 만인에게 익숙한 것이 오히려 그들의 미학적 덕목이기 때문이다. 세계는 발견되는 것이 아니라 이미 거기에 존재하고 있으며, 이상은 개성을 추구하는 데서 실현되는 것이 아니라 규범에 도달하는 데서 완성된다. ‘述而不作’의 정신은 道의 인식만 아니라 아름다움의 인식에서도 참인 것이다. 따라서 만인이 자연의 덕목으로 즐겨 관념하는 달·청풍·강산은, 만인이 관념하는 자연의 덕목이므로 나에게도 똑같은 즐거움의 덕목이다. 그토록 즐겨 사용했던 典故·用事 역시 그러하다. 서양의 패러디가 원텍스트와의 비판적 거리 조성을 통한 개별화의 미학을 지향하는 데 반해, 그들의 전고·용사는 원텍스트와의 친화적 거리 조성을 통한 동일화의 미학을 지향한다. 상투성의 심리학이란 그들에게 아예 존재하지 않는 심리학인 것이다. I. A. 리차즈식으로 말한다면 그들의 미학은 배제의 원리보다 포괄의 원리에 기반한다.”

— 성기옥, “宋純의 시조 한 수가 들려주는 시의 꿈 하나”, 『詩眼』 2호, 1998. 가을호.

- 신문 시조에서 전통 소재나 형태 유지를 근대적 양식 정착의 걸림돌로 보는 견해는 재고해야 함.

4. 문학사적 의의와 시대적 의미- 전환기 전통 양식의 시대적 대응

○ 20세기 초 근대 문학 성립과정에서의 문학 내부 양상의 몇 국면

i) 주류문학에 대응해 독자 영역을 구축해 온 문학적 경험을 활용하는 방식

ii) 서양의 근대문학을 근거로 실험적 양식을 모색하는 방식

iii) 중세 이전의 전통적인 문학양식과 경험을 창조적으로 재창출하는 방식

: 지금까지의 논의는 ii)를 주대상으로, i)을 문학의식의 차원에서 활용, iii)에 대해서는 소홀했음. 그러나 전환기 현상은 지속과 변모의 양상 동시에 살펴야 온전한 이해에 이를 수 있음.

○ 20세기 초의 시조 창작은 고시조와의 연관성을 감안해, 전후 시조사의 흐름 속에서 논의를 완성해 가야 함.

- 18세기의 활발한 창작에 비해 19세기 시조는 음악적 분화와 발전 거듭했으나 창작 및 탄력성은 위축됨.

- 20세기에 들어 시대의 문제에 개입해 집중적 창작을 보인 것은 특기할 만한 사실. 전통적 소재와 제재를 수용하는 데 그치지 않고 변용과 재창작을 시도해 시대적 대응을 보인 점은 문학사적으로 주목할 만함.

(노래로서의 특질 유지, 민요 등과의 접합을 시도해 부르는 갈래로서 공감 유도 중요)

- 1926년 시조부흥운동 이후 자수율을 주제로 삼는 생경한 ‘읽는 시’로서의 정착은 시조의 파급력과 생명력을 오히려 감퇴시킨 요인이기도 함.

○ 전환기 전통 양식의 대응이 오늘날 근대 성찰의 과제에 던지는 시사점

- ‘근대’ 개념에 대한 성찰과 그 너머의 모색이 본격화하고 있는 때, 19세기 말~20세기 초 문학 동향을 본격적으로 재검토할 필요성. 안팎의 요구와 과제에 부응해야 했던 20세기로의 전환기는 특히 문학사에서 소외.: 당대 지식인들의 문학행위에 대한 평가절하 및 국문학 연구자들의 전공 분리 경향과도 관련.

- 근대적 문학 언어와 장르체계에 대한 관심을, 문학 현상의 실질 이해에 바탕하면서 시대 의식과 연결해 논의해야 함.→ 당시 문학담당층의 사명과 실천에 다가서려는 노력이 현 연구자의 임무일 것.

참고문헌

- 고미숙, 「애국계몽기 시조의 제특질과 그 역사적 의의」, 『어문론집』 33집, 고려대 국어국문학회, 1994.
高銀芝, 「애국계몽기 시조의 창작 배경과 문학적 지향: 대한매일신보를 중심으로」, 고려대석사논문, 1997.
權寧珉, 「개화기 시조에 대한 검토」, 『학술원 논문집: 인문사회과학편』 15, 대한민국학술원, 1976.
김승우, 「근대계몽기 『대한민보』 소재 시조의 위상」, 『한국문학이론과 비평』 33, 한국문학이론과 비평학회, 2006.
金榮喆, 『한국개화기시가연구』, 새문사, 2004.
金載勳, 「『大韓民報』 수록 시조 연구」, 석사학위논문, 단국대학교, 1993.
임형택, 「20세기초 산구학의 교체와 실학: 근대계몽기에 대한 학술사적 인식」, 『민족문학사연구』 9, 민족문학사연구소, 1996.
鄭漢模, 「開化期詩歌의 諸問題: 그 研究現況과 問題點 및 展望」, 『한국학보』 6, 일지사, 1977.
조동일, 『한국문학통사(제4판)』 4-5, 지식산업사, 2005.
조해숙, 「『大韓民報』 시조에 나타난 계몽기 시가의 전환과 대응 양상(1)」, 『한국시가연구』 26, 한국시가학회, 2009.
崔起榮, 『대한제국시기 신문연구』, 일조각, 1991.
崔東元, 『고시조논고』, 삼영사, 1990.

◎ 국문초록 / Abstract

20세기 초 한국문학은 세기의 전환을 넘어서는 복잡다기한 모습을 보인다. 이 시기에 관한 문학연구에서, 새로 출현한 근대적 양식들에 대한 성격을 고찰하는 것은 중점적으로 행해져 온 반면, 전통적 양식들—국문산문이나 국문시가 등이 시대에 대응하면서 변화를 모색하는 양상을 살피는 것에는 소홀했다.

국문시가의 경우, 20세기 초 일간지라는 신매체를 통해 발표, 공유될 기회를 얻으면서 창작과 향유의 일대 전환을 맞이했다. 19세기 이전 시조들은 주로 동질적 집단 내부에서 창작, 향유되는 자족적 관습을 지녔던 데 비해, ‘대한매일신보(1908-1910)’, ‘대한민보(1909-1910)’에 발표된 600여 수의 창작 시조는 매체와 관련된 개인이 창작해 신문 독자인 시민 대중이 선택적으로 향유하도록 하는 일방적 전언으로 바뀌었다. 창작·향유의 체계만이 아니라 신문시조는 부분적 형식 변화를 통한 이념과 주제의 변화도 가져 왔다. 한정(閑情), 무상(無常), 애정 등 개인적 정감의 문제에 치중하던 ‘노래’였던 것이, 계몽(啓蒙), 독립(獨立), 자강(自彊) 등 공적이고 시대적 문제에 반응하는 ‘시’로서 기능하게 된 것이다.

이 발표에서는, 특히 고시조의 일부를 활용해 주제 변화를 꾀한 작품들을 중심으로 애국계몽기 시조들이 보인 양식 전환의 양상과 의미를 고찰하고자 한다. 개별 작품에 대한 구체적 분석을 바탕으로 이들이 어떻게 전통적 양식을 수용하고 주제의 변용을 이루고 있는지, 또 문학사적으로 그러한 현상의 이유와 의미는 무엇인지 탐색한다.

The early 20th century Korean literature was highly intricate that a simple turn of the century could not explain the reason of its intricacy.

However, studies regarding the early 20th century literature seem to mainly focus on the modern writing style and its characteristics, yet neglect to see the traditional writing such as Korean prose or poetry which was coping with the time and seeking to change.

Korean poetry, Sijo, reached a turning point to create and be appreciated when it earned a chance to be published and shared through a new media of the time, the daily newspaper. Poetry before the 19th century was written and enjoyed within peers with a homogenous background.

In later years, more than 600 creative poems have been featured in The Korean Daily News (1908-1910) or Daehan Minbo (1909-1910). Considering the characteristic of the media at the time, it was a unilateral message from poets to readers who could choose poems catered to their taste.

Publishing Sijo in newspapers changed not just the previous atmosphere of creation and ap-preciation, but also the theme and topics through partial changes in writing style.

Before the emergence of the newspaper, Sijo was just a song that expressed personal emotions such as peace and transience of life or love. Then with the introduction of the newspaper it shifted its function as a poem to meet the demands of the time and the public. Sijo as poems discussed enlightenment, independence, and strenuous effort.

This article inquires into the meaning of change in Sijo's style and theme during Patriotic En-lightenment Period. Through detailed analysis of Sijo, this article searches for answers regarding the poets who embraced the traditional writing style yet responded to the call of time and the significance of changes in history of Korean literature.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제4주제
- 서구적 근대와 동아시아의 근대, 그 정치사상적 접근 -

이은정 Eun-jeung Lee/ 독일_Berlin Freie Univ.

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
- 1. 단절된 전통 — 단발
 - 2. 주체적 인간의 발견 — 크리스티안 볼프와 정약용
 - 1) 지적 조우
 - 2) 크리스티안 볼프
 - 3) 정약용
 - 4) 사고의 전환
 - 3. 주체적 인간성의 상실 — 칸트와 그의 추종자들
 - 4. 우리 안의 오리엔탈리즘
 - 5. 혼종적 존재로서의 인간 — 단절과 연속
- © 국문초록 / Abstract
-

1. 단절된 전통 — 단발

동서양의 역사연구에서 프랑스 혁명, 아편전쟁처럼 많은 주목을 받지 못하였지만 “근대”를 논함에 있어 간과할 수 없는 상징적 사건이 있다. 그것은 “단발”이다. 서구와 동아시아에서 19세기에 진행된 단발이란 사건은 단순히 머리를 자르는 행위가 아니라 정치적 사건임과 동시에 인식의 변화를 극명하게 보여주는 상징적 의미를 지닌 것이었다.

1817년 루터가 성서를 독일어로 번역한 지 300년 되던 해, 그가 성서를 번역했던 바로 그 Wartburg 성에서 독일 학생들은 구질서의 상징으로 여기던 Zopf(땡기머리)을 불에 태웠다. 구시대 유럽의 상징과도 같았던 땡기머리는 프랑스 혁명 이후 계몽과 변화를 요구하던 이들에게 보수적 근대의 상징으로 간주되었다.⁸⁴⁾ 그 결과 19세기 초 유럽의 군대에서 땡기머리는 대부분 사라지게 되었다. 1813년 보수적인 Hessen-Kassel 공국의 제후 Wilhelm 1세가 자신의 군대에 다시 프러시아식의 땡기머리를 하도록 명령을 내리자 그를 비판하는 목소리가 높아졌고, 급기야는 1817년 Wartburg 성에 모인 학생들이 땡기머리를 태워버렸다. 불에 탄 땡기머리는 계몽적 근대의 달성과 보수적 전근대의 극복을 추구하는 독일학생들의 염원을 상징적으로 보여주는 것이었다.⁸⁵⁾

독일에서 땡기머리가 불에 탄 지 반세기 후 동아시아에서 전근대의 상징으로 Zopf, 즉 상투가 잘려나가기 시작하였다. 먼저 일본의 메이지 지배계층은 외형적으로 서구와 동일해야 개화/문명화를 달성할 수 있다는 사고 하에 단발령을 선포하였다. 일본에서의 단발령은 별 다른 마찰 없이 진행되었다. 먼저 군인과 경찰이 서구식 유니폼의 착용과 함께 단발을 하였다. 이어 천황과 주요 대신들이 먼저 시범을 보였고 하급관리 그리고 일반국민이 따라하였다. 늦게까지 단발하지 않는 사람에 대한 강제는 없었으나 전통적 머리모양은 야만의 상징물로 되었고 그 머리를 고수하는 사람은 야만인으로 조롱거리가 되었다. 일본과 달리 조선에서 단발령은 강한 마찰을 불러 일으켰다. 조선

84) Rolf Füllmann: *Alle Zöpfe und Vatermörder, Mode- und Stilmotive in der literarischen Inszenierung der historisch-politischen Umbrüche von 1789 und 1914*. Bielefeld Aisthesis, 2008.

85) 이들 학생들은 땡기머리와 함께 군복, 지휘봉 그리고 독일 민족주의를 비판한 책도 불태웠다. 이 사건이 서구사회에서 그 후로 전개될 근대의 양면성은 예고해 주는 것은 아닐까 하는 질문을 던져 볼 수도 있다. 특히 “책을 불태운다면 언젠가는 사람을 불태울 수도 있다.”는 Heinrich Heine의 시구가 일종의 예언처럼 들린다. 물론 Heine가 Wartburg의 사건을 보고 이 시구를 쓴 것이 아니라, 이 시구가 이베리아 반도를 점령한 모슬렘교도들의 분서행위를 가리키는 것이기는 하지만 결국 20세기에 들어 서구에서 그의 예언은 적중하였다.

에서의 단발령이 1895년 당시 조선에 대한 침략의도를 분명히 하던 일본의 강요에 의해 관철되었다는 점을 고려하면 조선인들의 반발은 당연한 것이었는지 모른다.⁸⁶⁾ 그럼에도 불구하고 조선에서 상투는 점차 사라져갔고 단발은 “모던보이”의 상징물이 되었다. 중국에서는 1911년 신해혁명과 함께 단발령이 실시되었다. 이렇게 단발령이 일본 한국 중국에서 각기 상이하게 관철되는 과정이 동아시아의 “근대”의 복합적 성격을 잘 보여주는 것이라고 할 수 있을 것이다.

상투건 땡기건 그것이 구시대 구질서의 상징물로 잘려나갔다는 것은 동아시아와 서구 유럽에서 공동적으로 관찰할 수 있는 사실이지만 그 속에 함축되어 있는 의미는 아주 상이하다. 서구의 경우 단발은 자발적으로 구질서와 단절하는 새로운 근대적 인간의 탄생을 상징하는 것이었다. 반면에 동아시아에서의 단발은 전통과 단절하는 행위이지만 그것이 구질서에 대한 자발적인 거부를 의미하는 것이라고 볼 수는 없다. 오히려 외형까지 서구와 동일해지지 않으면 서구와 동등해 질 수 없다는 일종의 강박관념이 그 배후에 놓여 있었다고 보아야 한다. 그것은 전통적인 것, 자기 것의 포기, 달리 말하면 일종의 “상실”로 표현할 수도 있을 것이다.

이 글에서 필자가 시도하고자 하는 것은 단발이라는 외형적 사건에서 상징적으로 드러나는 전통과의 “단절” 그리고 전통의 “포기/상실”이라는 테제를 통해 서구와 동아시아의 “근대” 담론을 분석하는 것이다. 이렇게 외형적으로 드러난 단절을 우리는 정치사상사적 인식론적인 측면에서도 관찰할 수 있다. 서양 정치사상사에서 —우리가 그 출발점을 언제로 잡든지— 서양의 근대는 그 핵심이 인간의 의지와 신의 계시와의 분리를 통해 인간의 인식에 혁명적인 전환이 이루어졌다는 사실에 놓여 있다는 점에 대해서는 아무도 이의를 제기하지 않는다. 근대에 들어 인간의 사고에 더 이상 신 —특히 신의 계시에 의한 예정설— 이 중심에 서는 것이 아니라 인간 —특히 인간의 자율적 이성과 의지— 이 그 중심에 서게 되었다는 것이다. 그것을 우리는 “인식의 단절 (kognitiver Bruch)”이라고 부른다.

그에 반해 동아시아의 전통적인 사유체계는 이미 인본주의에 뿌리를 두고 있었다. 그러나 동아시아의 “근대” 담론에서는 동아시아의 전통적 정치사상 속에서 분명히 찾아 볼 수 있는 인간중심적 사고가 지속적으로 간과되는 반면, 집단적 규율에 대한 순종을 강조하는 것만이 부각되고 그것이 극복되어야 할 대상으로 폄하되거나, “아시아적 가치” 담론에서 볼 수 있었던 것처럼 동아시아 국가의 성공의 원인으로 치켜세워지는 것을 관찰할 수 있다. 이 원인이라는 것이 유교적 사유에서 보이는 인간중심주의가 서구의 근대적 담론에서 논의되는 “주체”로서의 인간과 외형적으로 동일하지 않기 때문인가 하는 문제는 분명 우리가 언젠가는 집고 넘어가야 할 점이다. 이 글에서 필자는 먼저 동아시아의 근대 담론의 인식론적인 측면에 초점을 맞출 것이다. 실질적으로 극복하기 어려워 보이는 서구의 물리적 우월성 앞에 부각된 동아시아적인 것에 대한 의심은 많은 사람들로 하여금 동양적인 모든 것을 부정하도록 만들었고, 그런 속에서 동아시아의 전통적 사고의 뿌리를 이루는 인본적 사고, 인간 개인의 도덕적 자율성과 이성에 대한 강조의 사고가 존재했다는 사실조차 동아시아의 근대담론은 기억하기를 포기한 것이 아닌가하는 질문이 그 출발점이다.

이 글에서 필자는 “근대” 또는 “근대성”의 개념을 새롭게 정의한다거나 그것의 시간적 연대적 규정을 하는 문제에 초점을 맞추지는 않을 것이다.⁸⁷⁾ 간문화적 정치사상사의 분석을 통해 동아시아에서 진행된 그리고 현재 진행되고 있는 근대 논의의 특성 그리고 문제점을 규명하는 것이 이 글의 목적이다. 이를 위해 사상사적으로 동아시아와 서구의 만남이 이루어진 17세기 중반부터 현재

86) 이민원, 「상투와 단발령」, 『사학지』, 31호, 단국사학회, 1998.12, pp.271-294.

87) 근대성 근대와 관한 논의는 수없이 진행되었다. 최근의 논의만 하더라도 multiple modernity, alternative modernity, various modernity 등 다양한 시각에서 진행되었다. 한국 학계에서도 근대를 규정하는 문제를 두고 1990년대 이후 지속적인 담론이 진행되고 있다. 내재적 발전론, 식민지근대화론을 둘러싸고 진행된 논의는 “근대”라는 주제를 둘러싼 감성적인 문제까지 포함한 복합적 성격을 띤 양태를 보여준다.

까지의 수용사 전체를 분석하는 것은 제약된 지면으로 인해 어렵겠지만 중요한 몇몇 사상가들의 예를 통해 필자의 테제를 검증할 수 있으리라고 본다.

이를 위해 먼저 동아시아의 사상 특히 유교 사상에서 주체적 인간의 존재를 논하던 볼프와 정약용의 사유를 소개할 것이다. 그리고 이어서 볼프의 사상을 비판하던 칸트와 그의 추종자들이 볼프의 사상뿐만 아니라 볼프의 사상적 동반자로 간주되었던 유학 사상까지 거부하는 과정을 논하면서, 18세기 후반 이후의 서구의 동아시아담론의 주류를 이루던 주체적 인간성의 부재라는 테제가 등장하게 된 원인을 규명하게 될 것이다. 그 다음 장에서는 칸트와 그의 추종자들에 의해 만들어진 이 테제가 서구뿐만 아니라 동아시아에서 이루어진 동아시아 담론의 주류가 된 과정을 살펴보면, 왜 동아시아의 근대가 인식론적 포기/상실로 특징지어질 수 있는가를 설명할 것이다.

2. 주체적 인간의 발견 — 크리스티안 볼프와 정약용

1) 지적 조우

동아시아와 서구의 사상적 만남이 최초로 이루어질 수 있었던 계기가 예수회 선교사들에 의해서라는 점은 이미 잘 알려져 있는 사실이다. 예수회 선교사들은 실제 엄청나게 많은 양의 보고서를 통해 중국과 동아시아에 대한 자료들을 유럽에 전해 주었다.⁸⁸⁾ 예수회 선교사들이 자신들이 중국에서 보고 듣고 경험한 것에 대해 모두 기록했기 때문에 그들의 보고서를 통해 아주 다양한 정보를 얻을 수 있었다. 동시에 예수회 선교사들은 중국에서의 활발한 저술활동을 통해 유럽의 문명을 동아시아에 전해 주었다. 마테오 리치가 중국에 들어온 이래 1773년 예수회가 해산되기 전까지 서양 선교사들이 중국에 들어와 번역한 서학서는 437종이 된다고 전해진다. 그것을 주제 별로 분류해 보면 종교서가 251종, 인문과학서가 55종, 자연과학서가 131종이다.⁸⁹⁾ 이렇게 예수회 선교사들은 서양과 동아시아 간의 지적교류의 교두보를 마련해 주었다.

그러나 예수회 선교사들의 역할은 정보의 제공자의 틀을 벗어나지 않는다. 그들이 전해준 정보가 유럽과 동아시아에서 누구에 의해 어떻게 수용되는가 하는 문제에 그들은 어떠한 영향력도 행사할 수 없었다. 그들의 역할은 헤르더가 말하는 “발명가”와 동일한 것이었다.⁹⁰⁾ 전달해 준 정보들이 어떻게 받아들이는가 하는 문제는 서구에서도 동아시아에서도 전적으로 수용자의 몫이었다.

2) 크리스티안 볼프

예수회 선교사들이 번역한 유교 철학의 고전을 접한 서구의 지식인들 중에는 크리스티안 토마지우스(1655-1728)처럼, 공자가 뛰어난 철학자이기는 한 것 같지만 그 또한 하나의 인간일 뿐이기 때문

88) 17세기말 18세기에 발표되었던 르 콕트(Le Comte)의 “오늘날의 중국”, 뒤 알드(du Halde)의 “중국전” 그리고 아미오트(Amiot)의 “중국의 역사 학문 예술 관습 그리고 습관” 등과 같은 저작은 19세기까지도 중국과 유교에 관한 가장 중요한 정보의 원천이었다. 이외에도 중국 역사와 문화에 관한 수많은 저작들이 예수회 선교사들에 의해 라틴어, 프랑스어, 이태리어 등으로 발표되었고 이들은 곧바로 독일어, 영어 등으로 번역되었다. 1682년에 논어와 대학 중용이 번역되었고 1711년에는 맹자와 소학이 번역되었다. 18세기 말까지 유럽에서 출판된 중국에 관한 서적들이 1400여 종을 넘었다. Lust, John (1987): Western Books on China, Published up to 1850. In the Library of the School of Oriental and African Studies, University of London, p.ix.

89) 노대환이 조사한 바에 따르면 인문·자연과학서적 중에서 약 100여 종류가 조선에 유입되었다(노대환, 「정조시대 서기수용논의와 서학정책」, 정옥자 외 지음, 『정조시대의 사상과 문화』, 서울: 돌베개 1999, pp.201-245, p.208).

90) Herder, Johann Gottfried (1784): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Mit einem Vorwort von Gerhard Schmidt, Bodenheim, Neuauflage 1995, S. 239.

에 공자와 그의 철학이 뛰어난 것이라고 추켜세우는 것 자체를 거부하는 사람도 있었다.⁹¹⁾ 그러나 라이프니츠(1646-1716)와 크리스티안 볼프(1679-1754)와 같은 초기 계몽시기의 지식인들에게 강한 영향을 주었던 대표적인 철학자들이 유교 사상과 자신들의 합리적 사고 사이의 공통점을 발견하였다는 점은 매우 흥미로운 사실이다. 그들이 관심을 가졌던 것은 무엇보다 유교 사상의 기반이라고 할 수 있는 도덕적 자율성을 지닌 인간의 존재와 실천철학으로서의 유교 사상이었다. 신의 계시 없이 인간의 이성적 능력을 바탕으로 한 도덕적 성찰을 통해 중국 사회가 높은 도덕적 경지에 도달하였다는 소식은 그들을 고무시키기에 충분한 것이었다. 유교 사상에 관해 그들이 지닌 정보는 물론 오늘날 서구 지식인들이 접할 수 있는 정보에 비해 훨씬 빈약한 것이었다. 그러나 그들이 유교, 특히 공자의 사상에 관해 가졌던 관심은 “임의적이거나 우연적인 조사 대상으로서가 아니라 공동의 과제였던 이성의 승리를 달성하기 위한 동반자”⁹²⁾에 대한 관심이었다.

계몽사상에서 시작되는 서구에서의 근대적 사유의 핵심은 기존질서와 권위를 그대로 수용하기를 거부하고 이를 이성을 통해 검증하는 것, 특히 신학에 바탕을 둔 기존의 사고와의 단절이었다. 계몽철학자들은 신의 지시가 아닌 인간의 이성에 의거하는 새로운 도덕철학을 추구하였다. 이들의 사유의 출발점은 모든 인간이 동일한 이성을 지니고 있다는 것이었다. 인간은 이성을 가졌기 때문에 동물과 구분되는 존재이고, 이성을 가졌기 때문에 사회생활이 가능하며, 이성이 있기 때문에 합리적 법칙에 따라 이루어진 (신에 의한) 창조 또한 이해할 수 있다는 것이다. 계몽사상자들은 그들의 사상적 모델을 고대 그리스의 스토아철학에서 찾았다.⁹³⁾ 계몽사상에서 윤리적 인간이 지켜야 하는 자연 질서의 모범이 바로 스토아적 우주였던 것이다. 그것은 인간과 사회를 포함한 우주 전체에 적용되는 이성적이고 통일된 법칙이다. 그런 시각에서 볼 때 스토아 철학에 의해 영향을 받은 초기 계몽시기의 철학자들, 특히 볼프와 그의 추종자들이 유교철학 서적에서 도덕적 자율성을 지닌 인간이 만들어 낸 질서가 규범적인 것으로 간주된 자연의 질서에 서로 부합하는 것이라는 사고가 그 속에 존재한다는 사실을 읽어내고 예수회 선교사들이 전해준 유교적 중국의 정치적 도덕적 규율 안에서 “자연법”의 모범적인 실천이 있음을 확인한 것이 놀라운 일은 아니다.

볼프에 따르면 자연법이란 인간이 덕을 실천하고 죄를 피할 수 있도록 만들어주는 것이다. 그것은 물론 인간이 “자연의 힘”을 인식하고 그것을 사용할 줄 안다는 것을 전제한다.⁹⁴⁾ 그의 논리를 강화하기 위해 필요한 것은 결국 인간이 그런 능력을 가졌다는 증거를 제시하는 것이었고, 볼프는 바로 그 경험적 증거를 신의 계시 그리고 인간의 원죄를 가르치는 기독교 윤리를 전혀 알지 못하고 유교 사상을 기반으로 행위하는 중국인들에게서 보았던 것이다.⁹⁵⁾ 그는 논어, 그리고 특히 중용

91) bereits 1689, zwei Jahre nach dem Erscheinen von "Confucius Sinarum Philosophus" in der von ihm herausgegebenen Zeitschrift „Freymüthiger, jedoch Vernunft- und Gesetzmäßiger Gedanken“, der ersten deutschen Monatsschrift, diesem Werk eine ausführliche Besprechung widmete, macht deutlich, daß Konfuzius und seine Philosophie in der Tat ein Zeitproblem geworden waren, auch wenn seine Kritik an den Befürwortern der konfuzianischen Philosophie übertrieben, ja geradezu satirisch ausfiel. Der vollständige Titel der Zeitschrift lautete „Freymüthiger Jedoch Vernunft- und Gesetzmäßiger Gedanken/ Über allerhand/ fürnemlich aber Neue Bücher“, und erschien in Halle. Die Besprechung von „Confucius Sinarum Philosophus“ wurde im August 1689 abgedruckt.

92) Roetz, Heiner (1992): Die chinesische Ethik der Achsenzeit. Eine Rekonstruktion unter dem Aspekt des Durchbruchs zum postkonventionellen Denken. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 22.

93) Cicero und Epiktet wurden im 17. Jahrhundert viel gelesen, Vgl. Ching, Julia/Oxtoby, Willard G. (Hg.) (1991): Discovering China. European Interpretations in the Enlightenment. Rochester., S. xxv.

94) Wolff 1985: 33. Pufendorfs Betonung einer gegenüber dem Gottesbegriff der Offenbarung und Moralthologie unabhängigen Erkennbarkeit des natürlichen Gesetzes aus der menschlichen Natur in ihre Philosophie aufgenommen Vgl. Arndt 1975, S. XV.

95) 중국인들은 “창조주를 알지도 못하고 신의 계시에 의해 이루어진 어떤 것도 알지 못한다. 그들에게는 단지 자연의 힘만이 존재할 뿐이다. 그러나 그들은 —신의 모습을 이 땅에 재현한 것이라고 할 수 있는— 이 자연의 힘을 아주

의 독서를 통해 “이성(Ratio)” 과 “자연법” 의 조화를 발견하였다.⁹⁶⁾

물론 유교 사상에서 자연과 도덕의 관계가 그렇게 단순히 합일적인 것으로 다루어지지 않는다. 공자의 경우 인간의 자연적 본질에 그렇게 무한한 신뢰를 보인다고 할 수도 없다. 공자의 사유에서 핵심인 “인(仁)” 을 달성하기 위해 인간은 오히려 끊임없이 “자기를 극복” 하기 위해 노력해야 하는 존재이다.⁹⁷⁾ 그러나 초기 계몽시기의 철학자들은 무엇보다 중용에서 그들의 사고와 부합하는 요소들을 발견하였다.⁹⁸⁾ 그런 의미에서 볼 때 초기 계몽시기에서 서구의 철학자들이 유교와 공자에 열광하였던 원인은 무엇보다 자연과 이성의 합일성을 근거로 한 신의 계시로부터 자유로운 인간에 대한 신념에 있었다. 결국 계몽 초기 서구에 알려진 유학 사상은 계몽을 추구하는 이들에게 독일사회를 계몽시키는 작업을 하기 위한, 다시 말해 아직까지 전근대적인 요소가 팽배한 독일 사회에서 전통과 단절을 이끌어 내기 위한 정신적인 동반자였다.⁹⁹⁾

그러나 볼프의 정신적 정치적 실험을 거부하는 전통세력의 저항 또한 거세었다. 당시 할레 대학의 주류세력인 경건주의 신학자들은 볼프가 신이 존재하지 않더라도 자연법이 성립된다고 보는 점을 들어 그가 자연법을 합리적으로 설명하려한다고 비판한다. 그리고 왕에게 볼프가 무신론자라고 고발하고 왕의 결정으로 볼프는 1723년 11월 8일 48시간 이내에 할레를 떠나지 않으면 사형에 처해질 것이라는 명을 받는다. 볼프는 할레대학에서 추방되면서 독일 계몽의 상징으로 떠올랐다.¹⁰⁰⁾

3) 정약용

다른 문화권의 사유를 긍정적으로 수용하여 자신의 사고체계를 발전시키고자 했다는 점 그리고 새로운 지적 실험으로 인해 정치적 주도권을 잡고 있던 세력에 의해 박해를 받았다는 점에서 독일의 크리스티안 볼프는 조선의 정약용과 매우 유사한 경험을 공유하고 있다. 성리학 중심의 세계관이 아직까지 강력한 힘을 발휘하던 18세기 후반에 정약용은 서학을 수용하였을 뿐만 아니라,¹⁰¹⁾ 1783년 경 마테오 리치의 『천주실의』를 통해 천주교를 접하고 조선에서는 최초로 천주교를 수용한 자생적 천주교 신앙공동체의 일원이 되었다.¹⁰²⁾ 건국 이래 주희의 성리학이 유일한 지배이데올로기로

성공적으로 사용하여 덕과 현명함으로 잘 알려지게 되었다.” (Wolff 1985: 33)

96) "Während LUNYÜ auf eine kosmisch-metaphysische Abstützung der Ethik im Grunde verzichtet und wegen seiner rein auf Vernunft gegründeten Moral faszinierte, entsprach das ZHONGYONG mit seinem Kosmos und Menschenwelt als einen einzigen sittlichen Zusammenhang begreifenden Panmoralismus dem optimistischen Glauben an eine vernünftig-moralische Weltordnung im ganzen." Roetz 1984, S. 12.

97) Lunyu 12.1. 그런 면에서 공자의 사유는 오히려 칸트의 비판철학과 유사한 점이 많다고 할 수 있다. Lee, Kwang-Sae (1986): Two Images of Man: Confucian and Kantian, in: Journal of Chinese Philosophy, 13, 2, S. 211-238 참조.

98) In der Tat hielten die Gelehrten dieses Buch für eine authentische Wiedergabe der Lehre von Konfuzius. Über seine tatsächliche Geschichte siehe Tu, Wei-ming, Centrality and Commonality, Honolulu 1976, S. 13f. u. 21f.

99) Der Topos dieser Einheit zieht sich seither wie ein roter Faden durch die westliche Deutung Ostasiens. Vgl. Roetz 1992, S. 22.

100) vgl. Hinske, Norbert (1983): Wolffs Stellung in der deutschen Aufklärung, in: Schneider, Werner (Hg.), Christian Wolff 1679-1754. Hamburg, S. 306-319: 315f.

101) 정약용이 서학을 수용한 것이 그의 사상에 어떤 영향을 미쳤는가 하는 문제에 대해서 현재 한국의 학계에서 아주 극단적으로 상이한 평가들이 존재한다. 최석우, 김옥자 등은 정약용의 사상에 준 서학의 영향을 아주 긍정적인 것으로 평가할 뿐만 아니라 정약용이 그의 삶을 마감할 때까지 독실한 신자로 남아있었다고 본다. 반면에 이상익은 정약용이 천주실의에 크게 영향을 받았기 때문에 그의 유교적 윤리학이 철학적으로 보았을 때 주자학보다 낮은 수준으로 전락하였다고 비판한다. 그리고 금정태와 같은 학자는 중도적인 입장을 취하면서 정약용을 정통 유교주의자도 천주교 신앙인도 아닌 창조적이고 종합적인 입장을 지닌 학자로 기술한다. 나아가 중도적 입장을 취하면서도 정약용과 주자학 사이의 연속성을 말하는 성태웅과 같은 학자도 있다. (백민정, 『정약용의 철학』, 서울: 이학사, 2007, pp.412-469.)

102) 1797년 6월 21일의 조선실록을 보면 정약용이 자신이 젊은 시절에 천주교에 심취하였지만 그것이 조상에 대한 제사

정치적 사회적 삶을 규정해 온 조선사회에서 유학을 교육받은 지식인 엘리트 계층에서 서교 서학, 특히 천주교에 대한 관심이 증가되고 자발적인 신앙공동체까지 등장하였다는 것은 이미 조선 사회에 탈유교적 경향이 존재하였다는 것을 의미한다고 볼 수도 있다.¹⁰³⁾

정약용은 1784년에 쓴 『중용강의』에서 “천인합일”과 “이기론”에 입각한 주자학에 대한 비판과 함께 새로운 인간관, 세계관 그리고 도덕적 실천윤리를 제시하고 있다.¹⁰⁴⁾ 그는 인간이 동물과는 달리 이성적으로 사유할 수 있는 지적 능력을 지니고 있다는 시각에서 주자학을 비판한다. 주희의 관점에서 보면 인간과 다른 사물들은 본성과 도리에서는 같고 품수 받은 기가 다를 뿐이라고 하지만, 만일 주자가 말하는 인성과 물성이 같다는 말의 뜻이 사람이나 사물들이 그 본성을 천명으로 받는다는 의미에서 같다는 것만이 아니라 그들이 품수 받은 영묘한 이치도 모두 같고, 정말로 그들이 받은 기만 다르기 때문에 사물들이 덕을 온전히 갖추지 못하는 것이라는 의미라면 그것은 유교 본래의 가르침에서 나온 사고가 아니라 모든 존재물의 근원적 동일성과 윤회를 말하는 불교에서 나온 것이라는 것이다.¹⁰⁵⁾

정약용은 나아가 성리학에서 말하는 도덕적으로 순수한 마음인 본연지성과 몸에서 나오는 선악이 혼재한 기질지성의 구분조차 무의미한 것으로 규정한다. 그는 만일 기질이 하늘로부터 말미암는 것이라고 한다면, 탈출할 길이 없으니 어찌 사람들이 스스로 자포자기하고, 하늘의 불공평을 원망하지 않겠느냐고 묻는다.¹⁰⁶⁾ 나아가 만일 “기질 때문에 선악이 나누어진다면 요순은 저절로 선한 것이니 (...) 기릴 만하지 못하고 걸주는 저절로 악행을 한 것이니 (...) 경계할 만한 것이 못 된다. 받은 기에는 다만 다행인가 아닌가만 있을 뿐이다.”¹⁰⁷⁾ 그럼에도 불구하고 선과 악, 덕과 부덕이 천명에 의해 본래적으로 주어진 것이라고 믿는 성리학자들은 그것을 깨닫기 위해 조용히 앉아서 마음을 비우고 거경궁리한다고 정약용은 비판하는 것이다.

여기서 우리는 거경궁리한다는 것이 갖는 문화적 의미를 고려해 볼 필요가 있다. 그것은 누구도 대신해 줄 수 없는 고도의 지적인 행위일 뿐만 아니라 상당한 정도의 경제적 여유와 시간을 필요

를 금지한다는 사실을 알고는 더 이상 거기에 관심을 갖지 않았다고 임금에게 상소하는 글을 볼 수 있다. (조선실록 인용) 흥미 있는 사실은 정약용이 자신의 설명에도 불구하고 카톨릭을 배교하지 않고 내적인 신자로 남아있었다는 주장이 현재 한국의 교회사가들에 의해 제기되고 있다는 점이다. (최우석, 「다산 서학에 관한 논의」, 『다산 정약용의 서학사상』, 1993년 다산 문화제 기념논문집, 서울: 다섯수레, 1993, pp.20-80.)

103) 16, 17세기 일본을 통일한 도요토미 히데요시의 침략에 이어 청을 건국한 만주족의 침입으로 인해 야기된 심각한 국가적 위기와 연이은 자연재해로 인한 사회적 위기를 겪었던 조선에서 기존의 지배이념에 대한 회의가 제기되는 것은 사실 당연한 것이었다. 송시열과 같은 정통 성리학자들이 조선중화주의를 주창하면서 국가적 사회적 위기의 극복을 주자학적 권위의 강화와 이에 근거하여 도덕과 윤리를 재정립하는 것에서 찾고자 노력하였던 것에 반하여, 윤희, 허목 등과 같은 학자들은 주자학적 정통의 틀을 벗어나 유교의 고대 경전으로 돌아가자고 주장하며, 특히 경전에 나타나는 천의 의미를 자유롭게 재해석하였다. 18세기에 들어서 이익(1682-1764)과 그를 따르는 학자들, 한국에서 소위 성호 학파라고 불리는 학자들 사이에서는 리치가 말하는 천주 개념을 두고 이단 논쟁이 전개될 정도로 서교가 조선에 전파되었다. (차남희, 「천개념의 변화와 십칠세기 주자학적 질서의 균열」, 『사회와 역사』, 제 70권, 2006, pp.209-236, p.212.) 성호학파에 속하는 학자 중에도 위에서 언급한 신후담 외에도 안정복과 같이 화이론을 고수하는 학자들은 유교의 교리에 입각해서 서교에 비판을 가한 반면에 권철신을 중심으로 하는 일군의 학자들은 (이들은 성호좌파로 불린다) 서교를 단순한 학문적인 연구의 차원을 넘어서 신앙의 차원에서 수용하여 조선에서 처음으로 천주교 신앙 공동체를 성립시켰다. 바로 이 그룹에 정약용도 속하였다.

104) 1784년은 정약용이 그의 두 형제들과 권철신, 이벽 등과 함께 『천주실의』를 읽고 천주교 신앙을 논의하던 시기였다. 그런 면에서 볼 때 『중용강의』를 통해 정약용이 서학의 어떤 부분을 수용하였는지를 가장 잘 파악할 수 있다는 것이 현재 한국 학계의 일반적인 시각이다. (이동환, 「다산 사상에서의 상제 도입경로에 대한 서설적 고찰」, 박흥식 편저, 『다산 정약용』, 서울: 예문서원, 2005, pp.371-392, p.357.)

105) 『여유당 전서 2』, 『중용강의보 권 1』, p.83, 하좌; 『논어고금주 권 9』, p.339, 상중 참조.

106) “어떤 이에게는 아주 아름답고 맑은 기질이 부여되어 주어 순과 요가 되게 하고 어떤 이에게는 아주 밋고 아주 탁한 기질을 부여하여 악인이 되게 하는가 (...) 만일 악인이 죽어서도 지각이 있다고 가정한다면 그들은 장차 매일 하늘을 보고 소리 내어 울면서 그 억울함을 호소할 것이다.” (『여유당전서 2』, 『맹자요의 권2』, p.138, 상우.)

107) 『여유당 전서 2』, 『논어고금주 권9』, p.338, 하좌.

로 하는 것이다. 그렇기 때문에 생계를 위한 일에 종사해야 하는 일반 백성들은 아무리 지적 능력이 있는 사람이라도 거경궁리한다는 것은 거의 불가능한 것이었다. 결국 인간의 본성에 대한 성리학적 도덕에 대한 사유는 소수 엘리트의 전유물이었던 것이다. 주희와 성리학에 대한 정약용의 비판은 바로 이 엘리트주의를 겨냥하고 있다.¹⁰⁸⁾

정약용의 평등주의적 사고는 도덕에 관한 그의 사유를 통해 분명하게 볼 수 있다. 그는 근본적으로 모든 인간이 이성 능력을 지니고 있을 뿐만 아니라 기본적으로 선행을 할 수도 있고 악행을 할 수 있는 기본적인 자유의지를 지니고 있다고 본다. 인간 이외의 존재는 이성 능력이 없기 때문에 사태의 옳고 그름을 스스로 판단할 수 없고 결국 정해진 본능에만 의존할 수밖에 없으며, 그런 상황에서는 도덕적 선도 악도 성립될 수 없다는 것이다. 그렇기 때문에 그는 도덕은 인간에게만 있는 고유한 영역이라고 한다. 이러한 도덕의 계발과 관련되어 정약용은 “선을 하기 어렵고 악을 하기가 쉬운” 것이지만, 인간은 모두 “선을 좋아하고 악을 부끄러워하는” 성향도 갖고 있다는 것에서 출발한다.¹⁰⁹⁾ 이로써 정약용의 인간관은 ‘인간은 선천적으로 타고나는 기질을 바로잡아 다스림에 매달려야 한다’는 도덕적 구속 관념으로부터 자유롭게 되었고, 결국 이 세계 속의 인간이야말로 주체적 존재라고 하는 인식의 길을 열어 놓은 것이다.¹¹⁰⁾

그러나 인간의 마음이 처한 상태가 실제로 “선을 행하기 어렵고 악을 행하기 쉽기” 때문에 이런 인도의 실현을 위해서는 위엄과 지각을 갖추고 인간의 행동을 감독하는 인격적 신인 상제가 필요하다고 보았다. 그가 존재할 때 인간은 어두운 곳에서도 항상 상제가 그를 굽어보고 있다는 것을 알고 두려워하며 감히 나쁜 행동을 하지 못한다고 정약용은 설명한다.¹¹¹⁾

정약용이 말하는 모든 인간이 상제 앞에서 자신의 행위에 책임을 진다는 것은 결국 모든 인간이 상제와 대화할 수 있는 존재론적 구조를 가졌다는 것을 의미한다. 그것은 무엇보다도 인간이 이성적으로 사유할 수 있는 지적 능력을 가졌기 때문에 가능한 것이다. 그런 인간들이 제사를 통하여 상제를 섬기고 그를 알게 되고 그와 동행하며 천덕을 이루게 된다고 정약용은 설명한다. 그렇기 때문에 정약용은 도덕적 사유에서 인간 모두가 상제에 대한 제사의 의무를 가지고 있다고 설명했다.¹¹²⁾ 이러한 시각은 당시 조선의 사상계를 주도하던 성리학자들이 믿고 있는 바를 근본적으로 부정하는 것이다.

우리는 여기서 당시의 조선 사회에서 제사가 모든 사람에게 허용되었던 것이 아니라는 점을 언급할 필요가 있다. 그것은 양반 사대부와 왕실의 독점물이었다. 자기 자신의 조상에 대한 제사권마저도 신분에 따라 차등적으로 허용되었다. 더욱이 상제, 즉 천에 대한 제사는 중화주의적 세계관에 의하면 중국 황제의 독점물이었다. 제후국의 왕들에게도 상제에 대한 제사는 금지되었던 것이다. 그렇기 때문에 중국에서 명왕조가 청왕조에 의해 멸망한 뒤 스스로가 실질적인 중국문화의 유일한 계승자라고 자부하던 조선의 지식인들은 소중화를 외치면서도 조선의 왕이 여전히 하늘에 제사를 지낼 권한이 없다고 여기고 있었다. 그런데 정약용은 상제를 천하의 모든 사람이 섬기고 따라야

108) 차성환, 『글로벌 시대 정약용 세계관의 가능성과 한계』, 서울: 집문당, 2002, p.133 참조.

109) “하늘이 이성을 부여했으니 (이성의) 기본이 있고, (그것이 처한) 형세가 있고, (천명이 부여한) 성향이 있다. 1) 기본은 (그이성)의 능력과 권력이다. (인의 상징인) 기린(의 행동)은 (필연적으로) 선으로 정해져 있기 때문에 (그) 선은 공로가 될 수 없고, 늑대와 승냥이(의 행위)는 (필연적으로) 악으로 정해져 있기 때문에 (그) 악은 죄가 될 수 없다. 사람이라면 그 기본이 선으로 갈 수도 있고 악으로 갈 수도 있다. 능력이 자기의 노력에 있고 권력이 자기의 주재에 있기 때문에 선행을 하면 그를 칭찬하고 악행을 하면 그를 비난한다. (...) 2) 형세는 그 (이상이 처한) 지반과 그 계기이니, 선을 하기 어렵고 악을 하기 쉬운 것이다. 식욕과 색욕이 속에서 유혹하고 명예와 이득이 밖에서 유인한다. (...) 3) 천명의 성향은 선과 악을 좋아함으로써 자신을 양육한다.” (『여유당전서 3』, 『매씨서평 권4』, p.203, 상 참조.)

110) 김태영, 『실학의 국가 개혁론』, 서울: 서울대 출판부 1998, p.113.

111) 『여유당전서 2』, 권 3, 5, 『중용자감』, 국역 1, p.206.

112) 『여유당전서』, 국역 1, p.202, p.204, pp.224-225, p.227.

하는 신으로 선포하고 있다. 즉 세상의 모든 사람들이 상제에게 아무런 조건 없이 접근할 수 있다는 것이다. 이러한 주장이 조선 사회에 대해 갖는 문화적 의미는 간과할 수 없는 것이었다. 그것은 중화주의의 극복이면서 나아가 조선의 사회적 구조를 규정하던 신분제의 정당성에까지 의문을 던지는 것이었다.

정약용이 새로운 인간관을 정립하는 데 있어서 젊은 시절에 리치의 저서를 통해 만난 서학이 일정한 역할을 했다는 데에는 의심의 여지가 없다. 서학은 정약용이 조선 중기와 후기의 격변하는 사회적 조건 속에서 새로운 방향을 모색하던 철학적 사유의 틀 내에서 돌파구를 찾을 수 있도록 도와주었다고 할 수 있다. 이런 면에 본다면 정약용의 사유체계 내에서의 서학의 역할과 크리스티안 볼프의 국가이론에서 유교의 역할 사이에 큰 차이가 없다고 할 수 있다. 단지 볼프가 중국과 유교의 예를 적극적으로 인용하며 자신의 이론의 설득력을 강화시키고자 했던 반면, 정약용의 경우에는 분명하게 리치를 언급조차하지 않았던 이유는 초기 계몽시기의 유럽의 비교적 개방적인 사유의 장과 18세기 후반 이후 더욱 경직되고 폐쇄되어가던 조선의 사유의 장의 차이 때문이었다고 보는 것이 설득력 있다. 이 시기 조선은 사실 정통 성리학 이외의 모든 것을 이단이라고 배척하고 금지하였다. 그럼에도 불구하고 정약용이 서학에 관심을 가졌고, 끝까지 주류 성리학을 비판한 원인은 그가 살았던 시기에 사회의 구조적 모순들이 분명히 드러나고 그 폐해가 더 이상 간과할 수 없는 정도에 이르렀기 때문이었을 것이다.¹¹³⁾

4) 사고의 전환

크리스티안 볼프와 정약용의 사유에서 공통적으로 드러나는 점은 이들이 자신의 문화권 내에서 이루어진 사회적-상징적인 담론장에서 자신의 논지를 강화시키기 위한 수단으로 다른 문화에서 전해진 요소들을 차용하였다는 점이다. 그것이 사회적-상징적 담론장에서의 지배적 위치를 점하기 위한 갈등이었기 때문에 그들의 새로운 사고체계가 위험한 것으로 간주되었고 두 철학자 모두 정치적 박해를 받을 수밖에 없었다. 볼프가 인간의 주체적 인식론의 우위를 내세운 것은 그 때까지 지배적이던 존재론의 우위와 신학의 헤게모니 자체를 의심하는 행위였다. 정약용이 제시한 새로운 인간관 또한 성리학적 존재론에 근거한 인간관에 대한 비판을 포함하는 것이다. 그러나 인간을 신의 계시와 상관없이 스스로 이성을 가진 존재로 보는 볼프의 사고가 그와 경건주의자들 간의 갈등의 핵심이었지만, 경건주의자들이 볼프의 처벌을 요구할 때 내세운 것은 철학적 문제가 아니라 신앙의 문제였다. 정약용 또한 철학적 사유의 문제가 아니라 신앙문제로 박해를 받았다.

그러나 이들 두 사상가들의 예에서 우리가 관심을 가져야 할 부분은 그들이 정치적 박해를 받았다는 사실이 아니라, 무엇보다 그들이 보여주는 인간관이다. 볼프와 정약용 모두 인간이 이미 태어날 때부터 신에 의해서든 어떠한 다른 원리에 의해서든 그 성정이 결정된 존재가 아니라는 점, 그리고 도덕성을 완성시키기 위한 방법으로서 스스로 수양해야 한다는 점을 강조한다. 이것은 분명히 그들이 기존의 사유체계로부터 벗어나 새로운 지적 실험을 감행하는 것이며 그것을 우리는 인식론적 단절이라고 부를 수 있을 것이다.

3. 주체적 인간성의 상실 — 칸트와 그의 추종자들

유럽의 정치사상사에서 초기 계몽기에 관찰되는 인식론적 단절이 근대적 사유의 기반이 되었다는

113) 정약용은 1809년 쓴 편지에서 당시의 사회상을 농민의 불만이 폭발직전에 이르러 민란의 위험이 높아졌음에도 불구하고 관리의 탐학이 끊이지 않고 있다고 쓰고 있다. (『김공후에게 보냄』, 『여유당전서 1』, 권 19.)

점에 대해 아무도 이익을 제기하지 않는다는 것에 대해서는 이미 언급하였다. 그러나 이러한 과정에서 많은 사상가들이 공자와 그의 사상을 수용하였고, 유교적 인간에 대한 관심이 단순한 이국적인 것에 대한 호기심으로 끝난 것이 아니라 인간의 이성과 자연법에 관한 그들의 담론에서 신의 계시에 의한 예정설로부터 벗어나 새로운 주체적 존재로서 인간이 이성적 능력을 가진 존재라는 점을 증명하는 데 결정적인 역할을 하였다는 사실은 잘 알려져 있지 않다. 그 원인은 무엇보다도 유럽 지성계 내부의 변화, 특히 칸트적 비판철학이 미친 강력한 영향에서 찾아야 할 것이다.

사상사적으로 보았을 때 초기 계몽사상의 이성관은 이성은 모든 인간에게 동일하게 존재한다는 것을 증명함으로써 그 몫을 다했다고 평가된다. 이 시기에 볼 수 있었던 자연법과 이성의 합일관은 몽테스키외에 의해 먼저 비판적으로 해석되었고, 그 후 칸트에 의해 완전히 파괴되게 된다. 칸트가 로고스의 최상의 진리와 객관적 세계를 하나로 묶었던 연결고리를 끊어버림으로써 이성은 스토아 학파의 전통에 의해 부여된 우주적 의미를 상실하고, 비판적인 것으로 발전한다. 세계와 자연법 간의 합일에 대한 확고한 믿음 대신에, 인간의 이성이 신뢰할 수 있는 판단을 내릴 수 있는 능력을 갖고 있는가 아니면 먼저 이성 그 자체를 이해해야 하는 것이 아닌가 하는 의심의 서막이 열리게 된 것이다. 그러한 의심 앞에서는 “자연적 신학과 도덕적 원칙의 명확성” 이 흐려지게 된다.¹¹⁴⁾ 이렇게 칸트는 자연적 도덕과 자연적 종교 자체를 의미 없는 것으로 만들었고 그와 동시에 수십 년간 자연적 도덕 체계의 존재에 대한 경험적 증거로서 초기 계몽사상의 버팀목 역할을 하였던 유교철학이 적어도 서양 사상계 내에서는 그 역할을 상실하게 된다.

칸트의 비판철학의 근거에 놓인 자연법적 질서와 이성적 질서의 분리는 문화사적 인식에도 영향을 미쳐서, 그 결과 이성의 발전이 문화의 차이를 진보와 야만의 일직선적인 발전 정도와 직접적인 연관을 갖는다는 시각이 등장하였다. 그에 따르면 문명화의 정도가 낮은 민족들은 자연적 도덕에 의거한 단순한 행복의 원리를 따르는 반면, 유럽의 계몽된 민족들은 인간의 내적 —주체적인— 규율을 스스로 규정하는 자율성의 원칙에 의거해서 삶을 영위한다는 것이다.¹¹⁵⁾ 칸트에 의하면 중국인들은 첫 번째 집단, 즉 이성의 발전 정도가 낮고, 문명화의 정도도 낮은 민족에 포함된다. 단지 유교 사상이란 도덕성을 모르는 단순한 관습과 도덕에 대한 가르침일 뿐이라는 테제만 반복할 뿐이다. 칸트 이후 서구의 학자들이 보는 유교는 더 이상 철학이 아니라 칸트적 도덕성을 모르는 단순한 관습과 도덕에 관한 가르침으로 전락하였다.¹¹⁶⁾

이 시기에 중국인의 낮은 수준의 이성적 능력을 표현하는 상징적 메타포로서 “유년기” 라는 개념이 등장한다. 헤르더와 헤겔의 저작에서 자주 사용되었던 이 개념은 그들이 유교적 가르침의 핵심을 유아적 순종으로 파악하고 그것이 중국인들에게는 가장 중요한 관습적 행동요강이라고 보면서 고안해 낸 것이었다.¹¹⁷⁾ 이러한 시각을 통해 결국 중국에서의 이성의 발전 수준은 유년기에 머물렀다는 결론을 도출하게 된다. 동시에 공자는 철학자로서의 지위를 상실하고 “동네훈장”, “전설 동화 수집가”, “국민 기만가”, “사기꾼”, “장사꾼” 그리고 기껏해야 천박한 의미를 담는 “도덕주의자” 로 묘사되었다. 왜냐하면 그의 가르침이 중국인들의 정신적 발전이 유아기 수준에

114) Kant, Immanuel (1764): Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und Moral, in: Kantwerke in zehn Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel. - Sonderausg. Darmstadt 1983, Bd. 2, S. 739-773, hier S. 741.

115) Kant, Immanuel (1797): Die Metaphysik der Sitten, in: Kantwerke in zehn Bänden, Hrsg. von Wilhelm Weischedel. - Sonderausg. Darmstadt 1983, Bd. 7, S. 303-643, S. 506.

116) 여기서 흥미로운 사실은 이들이 기존의 중국에 관한 자료를 읽는 방법이 변했다는 점이다. 그들은 예수회 선교사의 보고서와 계속 증가되는 상인들의 여행보고서를 읽으면서 자신들의 새로운 관점을 확인해 주는 사실들을 찾아내고자 하였다. Eun-Jeung Lee (2003), "Anti-Europa"-Die Geschichte der Rezeption des Konfuzianismus und der konfuzianischen Gesellschaft in Europa seit der frühen Aufklärung, Münster: Lit Verlag..

117) Eun-Jeung Lee (2003), "Anti-Europa".

머물도록 가둬두었기 때문이라는 것이다.

그러나 칸트는 그의 저작 어느 곳에서도, 그리고 그가 대학에서 40여 학기에 걸쳐 지속한 지리학 강의의 중국편에서도 어떤 근거로 유교 사상이 단순한 도덕과 행복의 원칙을 따르는 미천한 수준의 사유일 뿐이라고 규정하는지 구체적인 설명을 하지는 않는다.¹¹⁸⁾ 칸트뿐만 아니라 그에 의해 영향을 받은 이후의 철학자들도 유학이 철학이 아니며 도덕성을 모르는 관습에 관한 가르침일 뿐이라는 자신들의 테제를 철학적으로 설명하려고 노력하지 않았다. 칸트와 유사하게 중국인들은 철학이 아니라 도덕만을 알 뿐이라고 주장한 헤겔도 유교 철학을 근본적으로 이해하려 하지 않았다. 자신의 저작 중 중국 사상에 관해 설명하는 장에서 헤겔이 주로 한 일은 눈에 드러나는 몇 가지 관습적인 사건들을 들어 중국 사상이 비철학적인 존재라는 것을 보여주는 것이었다. 헤겔뿐만 아니라 중국 문화를 그 자체로 이해할 수 있기를 원했던 헤르더조차도 유교의 본래적 성격이 단순히 효만을 가르치는 관습적 행동규범을 넘어서는 철학적인 것이라는 사실을 인식하지 못했다.¹¹⁹⁾

칸트와 그의 추종자들은 초기 계몽기를 주도하던 라이프니츠-볼프의 사유체계를 비판하면서 라이프니츠와 볼프가 그토록 열광하였던 유교 사상을 처음부터 의심스러운 눈으로 대했다. 그러나 그것만으로 그들이 유교적 가르침에는 도덕성이 없다고 임의적으로 규정하고 나아가 중국인들에게 도덕적 자율성이 존재하지 않는다고 선언하는 것을 정당화할 수는 없다. 왜냐하면 18세기 초반 이후 유럽에는 본인이 원한다면 유교사상의 철학적 본질을 인식할 수 있을 만큼 이미 충분한 양의 자료와 정보가 전해져 있었기 때문이다. 예수회 선교사들이 그들의 보고서에서 아무리 중국인들의 높은 도덕과 평화롭게 질서가 잘 유지되는 중국 사회를 칭송했다고 하더라도 그들이 번역해서 전해준 유교 사상의 고전을 통해 유교철학이 단순한 행복과 복지 그리고 쾌락을 추구하는 것이 아니라는 사실을 인식하는 것이 어려운 작업이 아니라는 사실은 헤르더의 『중용』 번역본을 통해 증명되었다.¹²⁰⁾

칸트와 그를 추종하는 대부분의 학자들은 그들이 단 한 번도 유교 철학을 이해하기 위해 진지한 시도를 해 본 경험이 없었음에도 불구하고 놀라울 정도로 강한 확신을 갖고 유교에 대한 초기 계몽기의 사상가들의 평가를 비난한다. 그들은 헤겔의 예에서 볼 수 있는 것처럼 처음부터 유교사상은 유럽의 사유와는 본질적으로 다른 것이며 그 어떤 철학적인 특성도 지니지 않는다고 규정해 버렸다. 이들이 갖고 있던 단선적 발전만을 아는 사고 체계 내에서 다르다는 것은 더 좋은 것 아니면 더 나쁜 것, 다시 말해 더 발전된 것이거나 후진적인 것일 수밖에 없었다. 그리고 이들이 말하는 발전의 정점은 이미 유럽인들에게 예약되어 있는 것이었다.

칸트 시기의 지식인들이 —헤르더와 같은 예외적인 경우를 제외하고— 누구도 유교 철학에 진지하게 접근해 볼 자세를 보이지 않았기 때문에 그들이 유교와 칸트 철학 사이에 분명히 존재하는 공통점도 그리고 중국 사상 속의 변증법적 요소도 인지하지 못했다는 것은 전혀 놀라운 일이 아니다. 역사철학적인 시각을 가진 이들은 유교철학을 그 자체로 보기보다는 단순히 중국 문명의 후진성을 보여주는 증거로만 보았을 뿐이다.

그럼에도 불구하고 칸트 헤겔과 같은 “위대한 사상가” 들의 이름에 힘입어 유교에 대한 이들의 이해는 오늘날까지도 —서구뿐만 아니라 동아시아에서도— 주류의 위치를 점하고 있다. 그 결과 중국철학은 국가 권력과 자연의 권력을 전혀 구분하지 않는 원초적인, 즉 철학 이전의 단계만을

118) Eun-Jeung Lee (2003), "Anti-Europa".

119) Eun-Jeung Lee (2003), "Anti-Europa".

120) 1802 veröffentlicht Herder in seiner Zeitschrift „Adrastea“ eine kurze Abhandlung über die „Christianisierung des Sinesischen Reiches“ sowie seine eigene Übersetzung von *Zhongyong* und einigen chinesisch-konfuzianischen Erzählungen, die unter dem Titel „Exempel der Tage“ zusammengestellt sind. Dabei geht es ihm vor allem um die Würdigung der wissenschaftlichen und philosophischen Leistung der Jesuitenmissionare in China.

감지했다고 보는 독일 관념주의의 해석이 일반적인 동아시아관을 지배하고 있다고 해도 과언이 아니다. 지금까지도 많이 논의되고 있는 유교에 대한 “합일적(universistisch)”인 해석의 전통은 바로 그러한 영향을 받은 것이다. 결국 두 세기가 넘는 오랜 시간 동안 유교철학은 서구의 철학과는 달리 주체와 객체 그리고 인간과 자연간의 구분이 없다고 하는 주장이 동아시아관을 지배해 온 것이다. 그 결과 칸트 이후 서구의 주류 사상가들의 관념 속에서 중국으로 대표되는 동아시아에서 주체적 인간의 존재가 사라지게 되었고, 동아시아인들은 “근대”를 이룩하기 위해서 먼저 “인간”이 되어야 하는 존재가 되었다.¹²¹⁾

4. 우리 안의 오리엔탈리즘

칸트와 그의 추종자들은 유교문명권이 유럽문명권에 비해 덜 발전했다고 주장하면서 그것을 경험적으로 증명할 수 있는 사실이라고 믿었다. 그들이 보았던 증거는 과학기술 발전 수준의 미미함, 국제 상거래에 대한 제약과 제한적인 항구 개방, 동양적 전제주의와 동일한 것으로 간주되는 “가부장적 지배체제”의 존속 등이다.¹²²⁾ 그들은 이러한 후진성의 근본적인 원인을 최종적으로 공자의 관습에 대한 가르침에 내재되어있는 기계적인 관습의 원리 때문에 제대로 발달할 수 없었던 중국인들의 미미한 학문적 사고능력과 낮은 이성적 사고의 수준에서 찾는다.¹²³⁾ 그 결과 유교와 중국을 보는 이들의 시각은 유교의 관습과 일상도덕을 통해 중국의 후진성을 설명하는 데 초점이 맞추어졌다. 이들은 중국 정치체제에서 유교 전통이 지속된다는 점을 중국 정체의 상징으로 받아들였다. 그렇게 유교는 어떤 진보와 변화도 허용하지 않는 보수주의의 상징이 되었고 유교적 정치체제의 예는 정치적 자유에 대한 논의에서 보수적 반론을 비판하기 위한 도구가 되었다. 나아가 이들은 유교적 관습에서 강조하는 효도를 중국인의 “노예정신”과 동일한 것으로 간주한다. 그리고 “노예정신”에 매여 있는 중국인들은 전제군주제 하에서도 행복하게 살 수 있지만 자유주의정신이 충만한 유럽인들은 더 이상 전제군주를 용납할 수 없다는 주장을 펼친다.¹²⁴⁾ 여기에서 우리는 이들에게 중국과 유교는 궁극적으로 자유주의 정신이 확산되기 시작하던 18세기 후반 유럽의 사회적-상징적 담론장에서 자신들의 정치적 의도를 관철시키기 위한 도구였다는 사실을 확인할 수 있다. 결국 유교적 인간상에서 자신이 추구하던 새로운 인간상의 경험적 증거를 찾았던 크리스티안 볼프와 그의 추종자들과 마찬가지로 칸트와 그의 추종자들에게도 유교와 중국은 궁극적으로 자신의 논리를 강화하기 위한 도구였던 것이다. 그런 의미에서 중국과 동아시아를 보는 유럽인들의 시각은 에드워드 사이드가 지적한 것처럼 동아시아의 현실에 대한 구체적인 분석에 의해 만들어지는 것이 아니라 유럽사회에서 필요로 하는 것으로 만들어진 것이라고 할 수 있다. 실제 유럽의 사상사에서 보이는 동아시아관은 동아시아 자체를 보여주는 것이 아니라 오히려 유럽 사상의 내적인 변화를 그대로 보여주는 것이다.¹²⁵⁾ 물론 다른 문화를 보면서 자신의 경험을 근거로, 자기의 안경을 통해

121) Herder, Johann Gottfried (1784): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhard Schmidt, Bodenheim, Neuausgabe 1995. S. 286.

122) Eun-Jeung Lee, (2003), "Anti-Europa". Schlusskapitel.

123) Herder, Johann Gottfried (1784): Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit. Mit einem Vorwort von Gerhard Schmidt, Bodenheim, Neuausgabe 1995.

124) Herder, Johann Gottfried (1784a): Anhang zu „Ideen zur Philosophie der Menschheit“, in: Bernhard Suphan (Hg.), Herders Sämtliche Werke, Bd. 13, S. 456.

125) Mit Recht schrieb Edward Said, Asien bzw. der Orient seien für Europäer ein „Arsenal von Wünschen, Repressionen, Investitionen und Projektionen“ (Said 1978: 8). Der Orient sei eigentlich kein geographischer Ort, sondern ein „Topos“, der einen weitgehend auf sich selbst bezogenen „textlichen“ Diskurs darstellt (Said 1978: 177). Analog schrieb Hesse einmal, Asien sei nicht ein Weltteil, „sondern ein ... geheimnisvoller Ort ... dort waren

그것을 인식하고 해석한다는 점은 유럽인들에게만 해당하는 것이 아니다. 그것은 모든 사람에게 해당되는 이야기이다.

그러나 문제는 칸트와 그의 추종자들에 의해 서구에서 만들어진 중국과 유교에 대한 담론이 서구 제국주의가 동아시아로 확산되면서 동아시아 내에서도 주류담론으로 부상하였다는 사실이다. 정약용과 같은 철학자들에 의해 행해진 새로운 지적 실험은 더 이상 동아시아 지식인들의 관심의 대상이 아니었다. 실제 19세기 중엽 이후 현재까지 동아시아의 동아시아관에서 서구식 아시아관의 수용을 발견하는 것은 어려운 일이 아니다.

19세기의 지식인들의 경우 제국주의 유럽과 미국의 물질적 발전 정도에 감탄했기 때문에 그들과 같이 부강한 나라를 만들기 위해서는 동아시아의 전통적인 것을 버리고 서구의 것을 수용해야 한다고 보았다. 후쿠자와 유키치가 가장 대표적인 경우일 것이다. 1875년에 발표한 그의 저작 『문명론의 개략』에서 그는 인류의 문명단계를 야만, 반개화 그리고 문명 이렇게 세 단계로 구분하고, 유럽과 아메리카를 문명의 단계로, 아시아는 반개화의 단계 그리고 아프리카는 야만의 단계에 있는 것으로 규정한다. 그리고 아시아의 각국들이 유럽의 문명을 모범으로 삼아 그와 동일한 것을 달성하는 것을 목표로 삼아야 한다고 주장한다.¹²⁶⁾ 동아시아 국가들이 “음과 양의 미신에 빠져있고 학문에 대해서는 무지”¹²⁷⁾하다고 비난하는 후쿠자와에게 동아시아는 근대로 나아가고자 하는 일본이 극복해야 할 대상일 뿐이었다.

조선의 개화파 지식인들 또한 후쿠자와와 동일한 시각을 갖고 있었다. 조선이 강해지고 조선 사람이 국제사회에서 대접받을 수 있기 위해서는 먼저 구습을 버리고 학문을 배워야 한다는 1896년 10월 10일자 『독립신문』의 논설은 그들의 입장을 아주 시사적으로 잘 보여주고 있다. 이 논설은 조선인들이 학문을 하여 서구 열강의 국민과 같이 된다는 것은 그들이 무명옷을 입지 않고 모직옷을 입는 것이며, 김치와 밥을 버리고 고기와 빵을 먹는 것, 그리고 더 이상 상투를 틀지 않고 서양 사람들처럼 자유로이 단발을 하는 것이라고 자세히 설명해 준다. 그들은 “개화”를 위해서는 새로운 학문을 받아들여야 할 뿐만 아니라 전통적인 의복 그리고 밥과 김치 같은 전통적인 식생활 습관까지 포함한 모든 전통적인 것을 포기해야 한다고 보았던 것이다.

이와 유사한 사고는 20세기 초 잡지 『신청년』을 중심으로 모였던 중국의 지식인들에게서도 발견할 수 있다.¹²⁸⁾ 그들은 중국의 모든 전통을 후진적이고 “아시아적”인 것으로 거부하고 서구와 그들의 문명을 이상적인 것으로 치켜세웠다. 그들은 후쿠자와처럼 중국이 근대화하기 위해서는 서구의 발전된 기술뿐만 아니라 서구의 사고와 제도까지 모두 받아들여야만 한다고 믿었다. 그들에게 유교적 전통은 단지 정체적인 것이며, 비자유, 불평등 그리고 박해를 조장하는 체계일 뿐이었다.¹²⁹⁾

die Wurzeln alles Menschenwesens und die dunkle Quelle alles Lebens “ (Hesse 1980: 232).

126) Fukuzawa, Yukichi (1875): *Bunmeiron no gairyaku* (Grundriß der Zivilisationstheorie). Tokyo 1995.: 25–29.

127) Fukuzawa, Yukichi (1885): *Datsuaron* (Thesen zur Loslösung Japans von Asien), Fukuzawa Yukichi Zenshû, dai 10 kan (Gesammelte Werke, Bd. 10). Tokyo, S. 238–240: 239.

128) Die Wirkung der ‚Neuen Jugend‘ und so mitreißender Autoren wie Chen Duxiu oder Hu Shi auf die akademische Jugend war außerordentlich groß. Auch Mao Zedong gehörte in jungen Jahren zu ihren Lesern. Er erzählte Edgar Snow, daß ihn die ‚Neue Jugend‘ sehr stark beeinflusst und er daraufhin 1917/18 mit seinen Freunden die ‚Gesellschaft für ein neues Volk‘ (*Xinmin xuehui*) gegründet habe. „Die meisten dieser Gesellschaften wurden mehr oder weniger unter dem Einfluß der Hsin Ch’ing-nien (‚Neue Jugend‘), der berühmten, von Ch’ en Tuhsiu herausgegebenen Zeitschrift für literarische Erneuerung, organisiert. Ich hatte diese Zeitschrift zu lesen angefangen, als ich Student am Lehrerseminar war, und bewunderte die Artikel von Hu Shih und Ch’ en Tu-hsiu sehr. Sie wurden eine Zeitlang meine Vorbilder und ersetzten Liang Ch’ i-ch’ ao und Kang Yu-wei ... “ (Snow, Edgar (1974): Roter Stern über China. Mao Tse-tung und die chinesische Revolution. Frankfurt a.M: 151–152).

129) Staiger, Brunhild (1990): Das Konfuzianismus-Bild in China, in: Ralf Trauzettel/ Silke Krüger (Hg.), Konfuzianismus und die Modernisierung Chinas, Mainz, S. 138–147: 141

그들이 보는 중국적인 것과 서구적인 것 간의 관계는 항상 대칭적인 것으로 현 것과 새 것, 수동성과 적극성, 종속성과 자율성, 전제와 민주, 미신과 학문 간의 관계와 동일한 것이었다.¹³⁰⁾ 그들은 물론 수동성과 종속성 그리고 전제주의와 미신과 같은 개념들이 중국을 상징한다고 보았다. 여기에서 우리는 20세기 초 중국의 젊은 지식인들이 서구의 동아시아담론에 얼마나 많은 영향을 받았던가를 분명히 볼 수 있다.

이렇게 두 세기가 넘는 긴 시간 동안 동서양의 주류담론에서 전근대적이기 때문에 극복되어야 하는 것으로 폄하되던 유교는 20세기 말 국제사회를 풍미한 아시아적 가치 논쟁의 등장과 함께 새롭게 긍정적으로 평가되는 것처럼 보였다. 그러나 그것은 유교 사상에 대한 외적인 평가가 변한 것이었을 뿐, 실질적으로는 칸트 이후 지속되어 온 ‘유교를 단순한 관습과 도덕률로 보는 시각’의 연속이었다. 서구의 보수적인 지식인들과 정치가들이 서구사회가 개인주의의 만연으로 인해 공동체적 가치가 해체될 위기에 처해 있고, “유교적 가치”를 바탕으로 하는 동아시아 사회가 서구사회보다 높은 경쟁력을 보인다고 염려하면서 유교 사회의 특성으로 든 것이 바로 “가족주의”, “종속성”, “가부장제”, “권위주의에 대한 순종” 등과 같은 유교적 관습이었다.¹³¹⁾ 주체적 인간성과 자율성을 강조하는 유교 사상은 이들의 관심과는 거리가 먼 것이었다.

아직까지도 유교철학은 칸트와 그의 추종자들이 본 것처럼 전근대적인 사고유형으로 서구의 사고와는 아주 다른 “현대에 남아있는 고대의 신비한 돌”과 같은 것으로 여겨지고 있다. 그것은 근대적 관점에서 유교를 비판하는 사람들에게만 해당되는 것이 아니라 탈근대적 관점에서 유교적 가치를 옹호하면서 그것이 모범적인 가치체계를 실현하는 것이라고 내세우는 사람들에게도 해당되는 것이다. 그렇게 유교사상에는 근대적 사고의 결정적인 요소라고 볼 수 있는 주체적 인간성이 존재하지 않는 것으로 규정되어 버렸다.

이렇게 우리는 서구 중심적인 오리엔탈리즘적 사고에 물들어 왔다. 우리가 얼마만큼 강하게 서구 중심주의적 사고에 물들어 있는가 하는 것은 정약용의 사유체계가 서구적 근대의 사유체계에서는 이미 극복된 신의 개념, 즉 인격적인 주재천을 도입했기 때문에 근대적일 수 없다는¹³²⁾ 논리에서도 잘 볼 수 있다. 자율적 존재로서의 인간을 신의 계시로부터 분리시키는 것은 서구에서 근대로 전환하면서 전통과 단절하는 과정의 일환이었다. 그러나 이미 오랜 시간 동안 인간의 주체적 자율성을 인지했던 동아시아의 유교적 사유체계에서 정약용의 사유는 그것이 당시 조선에서 지배적이었던 정통성리학적 사유체계와의 단절을 시도하였다는 사실만으로도 —그것이 서구적 “근대”에 부합하는 것인가 아닌가에 관계없이— 사상사적으로 충분히 중요한 의미를 지니는 것이다.

5. 혼종적 존재로서의 인간 — 단절과 연속

유교 사상에서 인간을 신의 계시가 아니라 주체적인 성찰을 통해 인격의 완성을 추구하는 존재로 본다는 점은 이미 오래 전에 서구에서도 논의되었던 사실이다. 그것은 서구에서 근대적 사유의 핵심으로 간주되는 주체적 존재로서의 인간에 대한 인식이 이미 동아시아의 전통적 사고에는 뿌리 깊게 자리하고 있다는 점을 서구의 사상가들도 인식했다는 것을 의미한다. 그럼에도 불구하고 동아시아의 “근대성” 논의에서는, 동아시아가 근대화되기 위해 먼저 전통적인 유교적 사고를 극복해야 한다는 테제가 칸트 헤겔 그리고 막스 베버와 같은 “위대한 사상가”들의 영향에 의해 서

130) Song, Young-Bae (1983): *Konfuzianismus, Konfuzianische Gesellschaft und die Sinisierung des Marxismus*, Frankfurt a.M: 225.

131) Eun-Jeung Lee (2003), "Anti-Europa".

132) 오윤환, 「다산 정약용의 근대성 비판: 인간관 분석을 중심으로」, 『정치사상연구』, 2002 가을, pp.7-29.

구뿐만 아니라 동아시아인들의 근대담론에서도 주류를 이루게 되었다. 그 결과 마치 동아시아인들이 주체적 존재로서의 인간을 인식하지 못한 것으로 간주되었고 전통적인 모든 것은 긴 상투를 잘라버리듯 잘라내어야 하는 것이 되었다. “우리 것” 즉 “동아시아의 유교”에 대한 새로운 가치를 발견했다고 하는 아시아적 가치 담론에서도 유학 사상의 고유한 인간관은 언급하지 않은 채 외형적인 도덕과 윤리만을 강조하였을 뿐이다. 이러한 지배담론의 영향 때문에 1989년 5월 북경의 대학생들은 천안문 광장에 민주주의와 인권의 상징으로 공자상이 아니라 자유의 여신상을 세웠던 것이다. 그들에게 공자는 여전히 “사람잡아 먹는 괴물”일 뿐이었다.

그러나 의심의 여지가 없는 사실은 동아시아인들이 단발을 하고 양복을 입었다고 해서, 동아시아 사회에서 오랫동안 주류담론의 위치를 점했던 유교사상의 흔적이 완전히 제거되지는 않는다는 것이다. 그것은 서구에서 프랑스혁명과 같은 혁명적인 변화를 거쳤음에도 불구하고 귀족사회와 기독교의 영향이 완전히 사라지지 않는 것과 동일한 논리로 설명될 수 있다.¹³³⁾ 전통의 흔적들이 —단편적이라고 하여도— 근대로 이어지고, 그리고 근대의 많은 요소들이 포스트모던이라고 일반적으로 불리는 지금까지도 지속되고 있다. 그렇기 때문에 우리는 모든 —동아시아 뿐만 아니라 서구를 포함한 인류 전체— 인간은 궁극적으로는 “혼종적”인 존재라고 보아야 하는 것이다.¹³⁴⁾ 그러한 혼종적 존재로서 인간은 각자의 근대를 만들어 가는 것이다. 그런 의미에서 우리는 “다종적 근대”, “대안적 근대”를 논하기 전에 “근대 속의 혼종성”에 관해 논해야 할 필요가 있다. “혼종성”을 바탕으로 하는 근대 논의는 동과 서의 이분법이 더 이상 필요하지 않다. 그런 시각에서 본 근대는 서구뿐만 아니라 모든 사회에서 자기의 역사와 문화적 전통 속에서 만들어지는 것이기 때문이다.

133) Elias, Nobert (1939): *Über den Prozess der Zivilisation*, Bde. 2, Basel, Neuauflage von Frankfurt a.M.: Suhrkamp Taschenbuch 1976.

134) 혼종성은 호미 바바가 이 개념을 문화이론에 도입한 이래 주로 포스트모던의 인간을 표현하기 위한 개념으로 사용되었다. 그러나 문화적 현상으로서의 혼종성은 단순히 간문화 간의 접촉을 통해서만 형성되는 것이 아니라 하나의 문화권 내에서도 항상 발견할 수 있는 것이다. 노버트 엘리아스가 언급하는 시민문화에 존재하는 귀족문화적인 요소들이 바로 그런 것이라고 할 수 있다. Vgl. Andreas Reckwitz, *Das hybride Subjekt. Eine Theorie der Subjektkulturen von der bürgerlichen Moderne zur Postmoderne*, Göttingen: Velbrück Wissenschaft 2006, S. 19.

◎ 국문초록 / Abstract

정치 사회사상에서 근대를 화두로 삼은 담론은 그 동안 수없이 진행되었다. ‘근대’ 라는 개념을 어떻게 정의하여야 할 것인가 하는 문제에서 출발하여 역사적으로 어느 시기를 근대로 규정하는가 하는 문제까지 ‘근대’ 를 둘러싼 담론의 주제는 아주 다양하다.

본 연구는 서양과 동아시아의 정치사상가들은 이렇게 문제투성이인 개념 근대를 어떻게 이해하였는가 하는 질문에서 출발한다. 동아시아에서 논의되는 근대에 관한 사고와 서양 정치사상가들이 논의한 근대의 본질적인 특성은 무엇인가? 이 질문에 대한 답을 통해 본 연구에서 시도하고자 하는 것은 동아시아와 서양에서 논의된 근대 담론의 특성을 비교하는 것이다. 서양 정치사상사에서 볼 때 서양의 근대는 그 핵심이 인간의 의지와 신의 계시와의 분리를 통해 인간의 인식에 혁명적인 전환이 이루어졌다는 사실에 놓여 있다. 근대에 들어 인간의 사고에 더 이상 신이 중심에 서는 것이 아니라 인간 특히 인간의 자율적 이성과 의지가 그 중심에 서게 되었다는 것이다. 그것을 우리는 ‘인식의 단절 (kognitiver Bruch)’ 이라고 부르기도 한다.

그렇다면 동아시아의 근대는 무엇으로 특징지을 수 있을까? 이 연구에서 시도하고자 하는 것은 동아시아의 근대는 동아시아의 전통적 정치사상 속에서 볼 수 있는 인간중심적 사고의 ‘상실’ 에 있다는 필자의 테제를 증명하는 것이다. 그러한 ‘상실’ 은 서세동점기에 서양의 충격에 대한 반응으로 동양적인 것에 대한 의심이 등장하면서부터 동아시아의 현실이 되었다. 실질적으로 극복하기 어려워 보이는 서구의 물리적 우월성 앞에서 부각된 동아시아적인 것에 대한 의심은 많은 사람들로 하여금 동양적인 모든 것을 부정하도록 만들었다. 그런 속에서 동아시아의 전통적 사고의 뿌리를 이루는 인본적 사고, 인간 개인의 도덕적 자율성과 이성에 대한 강조의 사고가 존재했다는 사실에 대한 기억까지 동아시아 정치사상에서 사라진 것이라고 필자는 본다. 그리고 바로 그러한 기억의 상실이 동아시아 근대의 특성이라고 보아야 한다는 것이다.

There have been many discussions regarding the modernity in both political and social thoughts. This topic varies from the definition to the categorization of modernity.

This study starts from a crucial question that ‘how Western and Eastern political scholars understand the problematic modernity?’

What are the essence of modernity in western world and the idea of modernity in eastern world? The primary intention of this article is to compare the views of both worlds through answering these questions. In Western history of political thought, modernity lies in the separation of man’s will and god’s revelation and the revolutionary turnover occurred in human cognition. Since the modern era, God is no longer the center of human thought, while secular reason and will are. This is called “Kognitiver Bruch (Cognitive Break).”

Then how is it that we define modernity in East Asia?

The thesis of this paper is to prove modernity in East Asia began when traditional human-oriented thought in East Asia’s history of political thoughts was lost. The loss became a prominent reality when Western culture began to impact Eastern countries. Asians began to question the concept of eastern ideas. In front of Western materialistic supremacy, East Asians experienced defeat and began to deny their traditional thoughts and principles. After the continuous denial of Eastern ideals, the existence of both ethical freedom and reason which were the root of East Asia’s traditional thought, were lost in East Asia’s history of political thought. The loss of recollection is the main cause of East Asia’s modernity.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제5주제

－ 한·중 한시의 근대적 대응 양상: 다산(茶山)과 정암(定庵)의 사회시를 중심으로 －

한메이 Mei Han/ 산둥대학교 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
1. 머리말
 2. 실용적인 문학관
 3. 우국애민의 시세계
 - 1) 백성의 질고
 - 2) 인재의 부진
 - 3) 실사(實寫)와 청의(淸議)의 시학
 - 4 맺음말
- ◎ 국문초록 / Abstract
-

1. 머리말

18세기말 19세기 상반기 한국이나 중국은 봉건사회가 근대사회로 이행되는 혼란스러운 시기에 있었다. 내부에서는 상공업의 발달과 시장경제의 형상에 따른 신분질서의 동요, 민중의식의 성장 등 근대적인 요소가 나타나는 한편 상층의 부패와 하층의 빈곤으로 사회 모순이 첨예화되는 등 봉건적 병폐가 누적되어 있었다. 이러한 상황에서 양심적인 지식인들은 나라와 민족이 처한 위기를 타개하는 방법을 모색하였다. 한국에서 실학사상의 집대성자이자 우수한 시인인 다산 정약용(茶山 丁若鏞)과 중국에서 명말청초의 실학사상을 부활시킨 일군의 문인 겸 시인 가운데서 정암 공자진(定庵 龔自珍)이 대표적이다.

아시다시피 다산 정약용 (1762-1836) 은 자 미용(美庸) 또는 송보(頌甫)이며, 호 는 사암(俟庵), 다산(茶山), 여유당(與猶堂), 열초 (冽樵) 등 여러 가지를 썼다. 본관은 압해(押海, 지금의 전라남도 신안군 소속)이고 고향은 당시의 광주 마재이다. 1789년 대과에 급제하여 벼슬길에 나섰다. 1801년부터 유배생활을 시작하고 1818년 비로소 유배에서 풀려 고향에서 만년을 보냈다. 암행어사, 참의, 좌우승부지 등을 거치다가, 한때 금정찰방, 곡산부사 등 외직으로 좌천되기도 했다. 남인 출신의 다산은 한때 정조의 중용을 받긴 했지만 노론파의 핍박으로 유난히 위기와 불행의 고비가 많았다.¹³⁵⁾ 그는 방대한 저술을 통해 세대의 변혁을 위한 방법과 방향을 제시하고 경학, 정치, 경제, 예학, 고증학, 과학 등 광범한 영역에서 새로운 시야를 열어놓았다. 현재 2286수의 한시 작품이 신조선사본 <여유당전서>에 수록돼 있다.¹³⁶⁾

다산보다 삼십년 늦게 태어난 정암 공자진 (1792 - 1841) 은 자 슬인(蹏人), 호 정암(定庵)이고 절강성 인화(仁和, 지금의 항저우) 출신이다. 그는1821년 내각중서에 임명되어 출사하였다. 1829세 5번째 과거시험에 합격하였다. 1839년 사임하고 고향에 돌아갔다. 1841년 갑작스럽게 세상을 떠났다. 정암은 문명이 높지만 과거급제하는 데까지 우여곡절이 많았고 벼슬도 종인부주사(宗人府主事), 예부주사 (禮部主事) 등 미관말직에 그쳐 불우한 일생을 보냈다. 정암은 경학, 사학, 철학, 문자음운학, 금석학에 정통하고 서북지역의 역사지리 연구를 한 해박한 학자이고 경제치용과 사회변혁을 주장하는 진보적 사상가이자 청나라말기의 대표적 시인이다. 상당한 부분의 한시 작품이 일실되고 현재 <공자진전집(龔自珍全集)>¹³⁷⁾에 600여 수가 수록되어 있다.

다산과 정암은 비슷한 시기에 활약한 한·중의 가장 대표적인 사상가 및 시인으로 봉건사회의 위

135) 금장태, 『정약용—한국실학의 집대성』, 성균관대학교출판부, 1999년, 27~62쪽 참조.

136) 김상홍, 『다산 정약용 문학연구』, 단국대학교출판부, 1985, 33쪽.

137) 공자진, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975년.

기를 통찰하고 진보적 정치주장을 제시하였다. 그뿐 아니라 그들은 당대 사회 현실을 반영하고 그에 대한 자기의 생각, 심지어 위기 타개 방안 등을 한시 작품으로 표현하였다.

따라서 그들의 작품에 대한 비교 고찰을 통해 근대에 진입하기 직전 한·중 양국 지식인들이 한시에서 당대 현실을 어떻게 인식하고 대처하였는지, 각자의 특징이 무엇인지를 더 잘 보여주리라 생각한다. 지금까지 두 시인의 사회시에 대한 연구성과가 어느 정도 이루어졌지만¹³⁸⁾ 이들에 대한 비교연구는 아직 이루어지지 않은 것으로 보인다.

본고에서는 먼저 다산과 정암의 문학관을 고찰한 후 그들의 수많은 한시 작품에서 핵심이 되는 사회시에 초점을 맞추어 그 주제와 특징, 표현 수법을 살펴보고 공통점과 차이점 그리고 문학사적 의의를 밝혀내고자 한다.

2. 실용적인 문학관

다산 정약용과 정암 공자진은 모두 분명한 문학관을 갖고 있었다. 다산은 문이재도의 정통 유교 문학사상을 주장하였다.

문장은 도를 심는 것이요, 시는 뜻을 말하는 것이다. 그러므로 도가 한 세상을 바로잡아 구제하기에 부족하고 뜻이 비어 있어 정립된 바가 없는 것은, 아무리 그 문장이 요란스럽고 분방하며, 그 시가 곱고 아름답더라도, 빈 수레를 몰아서 소리를 내고 광대가 풍월을 읊는 것과 같다. ¹³⁹⁾

위 인용문에서 다산은 문학이 광제일세에 기여하는 기능을 해야 그 존재의 가치를 인정할 수 있다고 하여 문학의 실용성을 강조했다. 다시 말해 다산은 병든 사회를 구제할 실천적인 문학을 지향한 것이다. 시에 대하여 다산은 더 구체적으로 그 사회적 기능을 강조하였다.

시삼백편이란 모두 충신, 효자, 열부, 양우의 측달하고 충후한 마음이 발한 것이다. 임금을 사랑하고 나라를 걱정하지 않으면 시가 안되고, 시국의 잘못과 풍속의 피폐함을 통분하지 않으면 시가 안되고, 찬미와 풍자, 권선징악의 뜻이 없으면 시가 안된다. ¹⁴⁰⁾

위 인용문에서 다산은 시의 전범이 〈시경〉이라고 보고 시를 통해 우군애국의 마음을 표현하고 시국과 풍속이 잘못된 것을 비판하고 미자와 권징의 뜻을 담은 실용적 기능을 강조하였다. 한 마디로 나라, 임금, 백성이 잘 되기 위해 실제적인 도움이 되는 시를 써야 한다는 것이다.

138) 김상홍, 『다산 정약용 문학연구』, 단국대학교출판부, 1985.

송재소, 『한국 한문학의 사상적 지평』, 돌베개, 2005.

정약용 저, 송재소 역주, 『다산시선』, 창작과비평사, 1981.

심경호, 「다산의 문학에 나타난 우환의식과 구세적 열정」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998.

윤경수, 「다사시의 사실성— '사랑', '애절양' 을 중심으로」, 『국어국문학논총』, 여강출판사, 1990.

공자진 저, 곽연례 주, 『공자진시선』, 인민문학출판사, 2009.

유증걸 외 공저, 『중국근현대문학사조사』(상), 상해문예출판사, 2008.

맥약봉, 『공자진전론』, 안휘대학출판사, 2005

곽연례, 『중국근대문학발전사』1, 고등교육출판사, 2001.

139) 정약용, 「西園遺稿序」, 『與猶堂全書』 제1집 제13권, 7쪽. “文所以載道, 詩言志者也. 故其道不足以匡濟一世, 而其志枵然無所立者, 雖其文嘲轟轟放而詩藻麗, 是猶驅空車以作聲, 而倡優談風月也.”

140) 정약용, 『여유당전서』 제1집 제21권, 9쪽, 「寄淵兒(戊辰冬). “三百篇者 皆忠臣孝子烈婦良友惻怛忠厚之發. 不愛君憂國, 非詩也. 不傷時憤俗, 非詩也. 非有美刺勸懲之義, 非詩也.”

여러 가지 기능 가운데서 다산은 특히 “미자(美刺)” 즉 정사에 대한 평가 기능을 중요시하였다.

지금 ‘미자(美刺)’ 두 자를 버리고서 시를 시로 여기고자 한다면 어찌 ‘포폄’ 두 자를 버리고 <춘추>를 <춘추>로 여기는 것과 같지 않겠는가?¹⁴¹⁾

‘미자’는 원래 찬양과 비판의 두 가지 기능을 뜻하는데 다산은 국풍과 대아, 소아 모두를 간서로 봐도 무방하다¹⁴²⁾면서 유난히 비판의 기능을 강조하였다. 왜냐하면 다산은 <시경>을 시의 전범으로 간주하는데 이러한 전범이 ‘간서’라는 것은 시의 본질은 잘못된 것을 지적하고 바로잡도록 간하는 것이라는 주장이다.

이상의 고찰을 통해 다산은 시를 사회 현실을 반영하고 민중의 의사를 전달하고 통치자의 잘못을 비판하는 제세(濟世)의 도구로 간주한 것을 알 수 있다.

정암 공자진도 문학의 실용성을 추구하였다. 당나라 문인 육지(陸贄, 754—805)이 태학에 종사하게 된 소식을 듣고 기뻐하면서 시를 지었다.

성인의 목표란 유용함을 위주로 한다. 말을 잘하는 육공은 3대의 재능을 지녔는데 정사를 찾으려면 그에게 있고 말을 찾으려면 그에게 있고 문학의 아름다움을 찾으려면 어찌 그에게 있지 않겠는가?¹⁴³⁾

당나라 말기의 중요한 문인 육지는 위기의 현실을 타파하기 위해 황제에게 적극 간언하여 정사의 폐단을 지적하고 좋은 시무책들을 많이 제시하였다. 물론 이것은 거의 모두 글을 통해서였다. 공자진에게 있어서 육지는 정사도 잘하고 말도 잘하고 문학도 잘한, 지식인들의 본보기이다. 특히 그는 문학의 진정한 가치는 유용함에 있다고 역설하였다. 여기서의 ‘유용함’은 육지의 사적과 결합해 보면 정사를 잘하는 것 즉 경세치용이다.

정암의 문학관은 당대 문풍에 대한 비판에도 잘 나타나 있다. 그는 조년에 쓴 <경사악적설(京師樂籍說)>에서 대도시에 대체로 모두 악적이 설치된 것은 통치자가 문인들을 견제하는 수단이라고 지적하면서 문학에 대하여도 언급하였다.

…그들로 하여금 봄날의 아침이나 가을의 밤에 염정시와 여유있게 유희하는 말만 지어내어 그들의 재능을 소모하고 나라의 중대한 일을 의논하고 정사를 포폄하는 글을 쓰지 못하게 한다. 그러면 백성들이 한 가지 말만 듣게 되어서 정사가 편해지고 몸을 보전할 수 있는 선비도 많아진다.¹⁴⁴⁾

이 글에서 정암은 남녀지정을 읊조리는 음풍농월의 시문이 가치없는 것이라고 보고 나라의 큰 일을 의논하고 시정을 평가하는 문학이야말로 언론을 조성하고 위정자들이 좋은 정치를 펼치는 데 영향을 미치는, 가치있는 것이라고 주장하였다. 결국 정암도 사회 정치에 유용한 문학을 주장하는

141) 정약용, 「시경강의」, 『여유당전서』제2집 제17권, 5쪽. “今若舍美刺二字, 而求詩之所以為詩, 則不幾於舍褒貶二字, 而求春秋之所以為春秋也乎?”

142) 정약용, 「詩五首」1, 『여유당전서』제1집 제7권, 46쪽. “古人百計格君心, 矇誦工歌被素琴” 全把國風兼二雅, 直須看作諫書林”

143) 공자진, 「同年生吳侍御(杰)疏請唐陸宣公從祀睿宗, 得旨旨行…」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 484쪽. “曰聖之的, 以有用為主. 炎炎陸公, 三代之才. 求政事在斯, 求言語在斯, 求文學之美, 豈不在斯? 曰聖之的, 以有用為主. 炎炎陸公, 三代之才. 求政事在斯, 求言語在斯, 求文學之美, 豈不在斯?”

144) 공자진, 「京師樂籍說」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 118쪽. “使之春農秋夜為壺體詞賦遊戲不急之言, 以耗其才華, 則議論軍國臧否政事之文章可以毋作矣. 如此則民聽壹, 國事便, 而士類之保全者亦眾.”

것이다.

「가연유걸서선자(歌筵有乞書扇者)」라는 시에서 그는 다시 시론을 제시하였다.

天教偽體頌風花, 하늘이 가짜 문체가 시문의 영수로 하도록 하고,
 一代人材有歲差. 한 세대의 인재가 날로 비열해지거나,
 我論文章恕中晚, 나는 중, 만당의 시문을 너그럽게 평가하여
 略工感慨是名家. 조금이라도 자기의 감개를 표현하면 명가로 칭하노니라.

그는 당시 문단에서 성행하는 현실도피적인 문풍이나 현실을 진실하게 반영하지 못하는 허위적인 작품을 두고 “가짜 문체(偽體)”라고 칭하고 강한 불만을 나타내면서 한시 작품에서 자신의 진솔한 ‘감개(感慨)’를 표출해야 한다고 주장하였다. 그러면 ‘감개’란 구체적으로 무엇을 의미하는가?

사람이 있으면 꼭 마음이 있는 법이고 마음이 있으면 꼭 눈과 귀가 있는 법이고 눈과 귀가 있으면 꼭 상하 백년에 대한 견문이 있는 법이다. 견문이 있으면 같고 다름을 고증하는 법이고 같고 다름을 고증하면 마음 속으로 옳다고 여기거나 그릇되다고 여기는 것이 있을 것이다. 옳거나 그릇되다고 여기면 꼭 감개격분하는 마음이 생기는 법이다. 감개격분하는 마음이 있고 높은 자리에 앉아서 힘이 있으면 옳다고 생각하는 것을 시행하고 그릇되다고 생각하는 것을 없애버린다. 감개격분하는 마음이 있으나 아래에 있어서 힘이 없으면 자기가 옳거나 그릇되다고 생각하는 것을 깊이 연구하고 큰 목소리로 이야기한다. 145)

위 인용문에서 시인이 말하는 “감개격분”은 역사적인 안목을 지닌 지식인, 특히 권력이 없는 하층 지식인들이 정사의 옳고 그릇됨을 평가하고 애증을 분명하게 표현하는 것을 의미한다. 이것은 그가 시문 창작을 이상을 토로하고 천하사를 논하는 도구와 사회참여의 중요한 방식으로 간주한 것을 의미한다.

무릇 정세가 어지럽고 나라가 위기가 빠지면 지각이 있는 지식인들은 사명감이 대두하여 문학의 효용성을 강조하기 마련이다. 다산과 정암도 18세기말 19세기 상반기 한, 중 양국의 위기적인 국면에 약속이나 한 듯이 음풍농월, 허문허식의 문학을 부정하고 사회현실을 입각하여 폐단을 폭로하고 정사를 시정하도록 함으로써 나라를 구제하는 것을 문학의 참된 의미로 보았다.

3. 우국애민의 시세계

다산과 정암은 모두 당대 현실의 위기를 간파하고 나라를 구하기 위하여 개혁을 주장하였다. 다산은 당대사회가 “털끝 하나 병들지 않은 부분이 없다” 146)고 당시의 전반적인 위기 상황을 경고하고 정암 공자진은 청나라가 ‘변란이 멀지 않았다’ 147)고 예언하였다.

이러한 상황을 타파하기 위해 문학의 힘을 동원해야 하는 것을 깨달았기 때문 다산과 정암은 한결

145) 공자진, 「상대학사서」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 319쪽. “夫有人必有胸肝, 有胸肝則必有耳目, 有耳目則必有上下百年之見聞, 有見聞則必有考訂同異之事, 有考訂同異之事, 則或胸以為是, 胸以為非. 有是非, 則必有感慨激奮. 感慨激奮而居上位, 有其力, 則所是者依, 所非者去. 感慨激奮而居下者, 無其力, 則探吾之是非, 而昌昌大言之.”

146) 정약용, 「經世遺表 引」, 『여유당전서』제5집, 2쪽. “蓋一毛一發, 無非病耳.”

147) 공자진, 「乙丙之際箸議第九」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 7쪽. “亂亦竟不遠矣.”

같이 문학의 사회적 효용을 강조하였다. 이러한 문학관은 필연적으로 그들의 시문학 창작에 지대한 영향을 미쳤다.

1) 백성의 질고

다산은 무엇보다도 하층민들의 고통스러운 삶을 관심있게 지켜보고 한시 작품에 담았다. <기민시(飢民詩)>에서 굶주린 백성의 처참한 모습이 진실하게 묘사되어 있다.

槁項頰鵠形, 마른 목은 길쭉하여 따오기 모양이요,
病肉皺雞皮, 병든 살갓 주름져 닭살 같구나.
有井不晨汲, 우물은 있다마는 새벽물 길지 않고
有薪不夜炊, 땔감은 있다마는 저녁밥 짓지 못해.
四肢雖得運, 사지는 아직도 움직일 수 있지만
行步不自持, 걸음걸이 혼자서 옮길 수 없게 됐네.

...

行行至縣門, 걷고 또 걸어서 고을 문에 달고 보니
喞喞就湯糜, 옹기종기 입만 들고 죽술으로 모여든다.
狗彘棄不顧, 개, 돼지도 버리도 돌아보지 않을 음식
乃人甘如飴, 굶주린 사람 입엔 엿처럼 달구나. 148)

...

며칠 동안 계속 굶은 사람이 초췌하고 걸음조차 제대로 걸지 못할 정도로 허약한 상태이지만 생존의 본능에 이끌려 가까스로 걸음을 옮겨 고을 문에 가서 개, 돼지도 먹지 않는 음식을 멋있게 먹어치우는 가엾은 모습이 처참하기 짝이 없다.

대표작인 <봉지림찰도적성촌사작(奉旨廉察到績城村舍作)>에서 다산은 “목은 재에 눈이 덮여 부엌은 차디차고, 체 눈처럼 뚫린 벽에 별빛이 비쳐드네” 149)라고 농민들 집안의 궁핍상을 진실되게 표현하였다. <전가기사(田家紀事)>에서의 <채호(采蒿)>,<고맥(蕎麥)>에서 가뭄에 실다리는 농민들이 썩을 캐어 죽을 쑤어서 끼니를 잇는 비참한 광경을 그림처럼 생생하게 묘사하고 <유아(有兒)>에서는 일곱살 난 계집아이가 동생을 데리고 길가에서 어머니를 찾아헤매는 사연이 절실하게 서술하고 있다. 어머니가 어린 자식을 버릴 정도로 살기가 어려운 농촌의 절망적인 현실을 고발하고 있다. 민본주의를 기본이념으로 하는 봉건사회에서 백성들이 이처럼 도탄에 빠진 것은 나라의 근본이 동요되고 위기가 닥쳐오는 것을 의미한다.

같은 시기 중국에서 백성들의 삶도 고통스럽기 마찬가지였다. 양자강 중, 하유를 일컫는 강남지역은 예로부터 경제와 문화가 발달한 지역으로 유명하고 19세기에 이르러서는 정부의 주요 수입원이 되었다. 강남출신의 시인 공자진은 누구보다도 그 피해를 뼈저리게 느꼈을 것이다.

不論鹽鐵不籌河, 소금과 철강 생산 조치를 강구하지 않고 수재에 대한 예방책도 세우지 않으며

148) 정약용, 「기민시」, 『여유당전서』제1집 제2권, 12쪽.

본고에서 사용하는 다산의 시는 번역문을 모두 『다산시선』(정약용 저, 송재소 역주, 창작과비평사, 1981)을 인용하였다.

149) 정약용, 「奉旨廉察到績城村舍作」, 『여유당전서』제1집 제2권, 11쪽. 旧灰和雪灶口冷,坏壁透星筛眼豁

獨倚東南涕淚多. 오로지 동남지역을 의지하니 백성들은 눈물을 많이 흘리게 된다.
國賦三升民一鬥, 국가의 토지세가 석되라 하지만 백성이 한 말을 바쳐야 하더니
屠牛那不勝栽禾. 농사짓는 것보다 차라리 소를 잡는 게 더 낫네.¹⁵⁰⁾

소금의 생산, 수재의 예방은 당시 국가의 안전과 백성의 생계에 직결되는 청나라의 중요한 정사였다. 그러나 조정에서는 이런 데 힘쓰지 않고 오직 동남지역에서 식량이나 세금을 징수하는 데 재정이 의존하기 때문에 강남지역 백성들의 고통이 극심하였다. 게다가 탐관오리들의 농간으로 조정에서 1무에 3되의 토지세를 징수하지만 백성들은 1말을 바치게 된다. 무거운 세금을 피하기 위해 농민들은 소를 잡고 농사를 짓지 않는다. 작품에서 농민에 대한 동정 뿐 아니라 조정 정사의 그릇됨과 관리의 탐오가 농업을 파탄시키는 것을 우려의 목소리로 지적하고 있다.

강남지역에서 거둔 식량을 관료들에게 공급하기 위해 대운하를 이용하여 수도 북경까지 운송해야 한다. 그러나 이 많은 식량을 운반하는 데 수많은 백성들이 동원되었다.

只籌一纜十夫多, 한 배를 열명의 인부가 끄는 다 하더라도
細算千艘渡此河. 자세히 계산해 보니 이 운하에서 왕래하는 식량 운반 선박이
수없이 많은데 (얼마나 많은 인부들이 고생을 해야겠는가?)
我亦曾糜太倉粟, 나도 태창의 식량을 소모한 적이 있으니
夜聞那許淚滂沱. 밤에 힘겨운 노동요를 들으며 눈물이 비오듯 하는구나.¹⁵¹⁾

이 작품은 공자진이 청강포에 하루밤 묵을 때 운하의 강변에서 일하는 인부들의 노동요를 듣고 창작한 작품이다. 시인은 식량을 운송하는 배를 힘들게 끌어당기는 인부를 보면서 그렇게 운송된 태창의 식량을 낭비하는 관리를 상기시키고 자기 자신도 그중의 한 사람이라는 죄책감에 눈물을 흘리게 된다. 노동자들의 피와 땀을 통치자들이 사치스러운 생활로 탕진하는 현실을 폭로하고 강한 애민 의식과 비판 의식, 자아반성이 어우러져 있는 작품이다.

그외에 정암은 《박탁요(搏飢謠)》에서 동요의 형식으로 시장에서 파는 떡과 달을 비교하여 당시 물가가 대폭 오르고 있는 것을 생동하게 형상화하고¹⁵²⁾ 1820년 황하 범람으로 하남의 백성들에게 커다란 피해를 준 것을 소재로 〈영사(咏史)〉¹⁵³⁾를 창작하고 황하 수재 예방책을 세우지 않은 것을 비판하였다.

2)관리의 부패

다산은 대표적인 〈봉지렴찰도적성촌사작〉과 〈애절양(哀絶陽)〉에서 백성들을 극단적인 빈곤 심지어 생식기를 자르는 자학행위를 할 정도로 물고간 것은 나라의 잡다한 세금과 그것을 구실 삼아 사리 사욕을 채우려는 지방관, 아전들이라는 것을 폭로하였다. 대표적인 작품은 두보의 삼리시를 차운한 〈용산리(龍山吏)〉, 〈지파리(池波吏)〉, 〈해남리(海南吏)〉이다. 세 작품은 모두 아전들이 마을에 들이닥쳐 세금을 독촉하는 것을 묘사하였다.

150) 공자진, 「己亥雜詩」제123수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 521쪽.

151) 공자진, 「己亥雜詩」제83수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 517쪽.

152) 공자진, 「搏飢謠」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 462~463쪽.

153) 공자진, 「영사」1, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 449쪽.

吏打波池坊, 아전놈들 파지촌 덮쳐 힘쓰니
 喧呼如点兵, 시끄럽고 소란하기 군대 점호 같구나.
 疫鬼雜餓殍, 주려 죽은 시체에 병든 시체 뒤섞여
 農墅無農丁, 농가엔 남자 하나 보이지 않고.

...

中有一貧士, 그 중에 가난한 선비 한 사람
 瘠弱最伶俜, 뼈만 남은 몸뚱이에 홀로 외로이
 號天訴無辜, 하늘을 우러러 죄 없을 호소하는
 哀怨有餘聲, 구슬픈 그 소리 끊이지 않네.
 未敢敘衷臆, 하고 싶은 말일랑 감히 못하고
 但見涕縱橫, 눈물만 비오듯 쏟아지는데
 吏怒謂其頑, 아전놈들 화내며 완악하다고
 僇辱怵眾情, 욕하고 매질하여 다른 사람 겁을 주네
 倒懸高樹枝, 높은 나무 가지 끝에 거꾸로 매달아
 發與樹根平, 머리를 나무 뿌리에 닿게 하고는
 鰓生譬不畏, “취세끼 같은 놈이 두려움을 모르고서
 敢爾逆上營? 네가 감히 상영을 거역할 건가?¹⁵⁴⁾

...

위 인용문은 <파지리>의 일 부분이다. 기세가 등등한 아전들이 왕세를 거둔다고 굶어죽은 시체가 널려 있는 마을을 덮쳐 백성들에게 세금을 내라고 다그친다. 가난한 선비가 죄없다고 호소하자 그를 나무에 거꾸로 매달아서 욕설을 퍼붓고 매질하였다. 수령의 명령을 내세워 힘없는 백성 앞에서 행패를 부리는 포악한 아전의 모습이 눈 앞에 생생하다.

그 외에도 다산시에는 지방관과 아전들의 탐학을 간접적으로 폭로하는 작품들이 많다. 권문세가에 죽력고를 바치기 위해 왕대를 모두 베어버린다는 작품¹⁵⁵⁾에서 지방수령들이 권력을 독점하는 벌열 층을 아첨하기 위해 백성들의 고혈을 착취하는 현실을 폭로하였다. 애써 기른 소나무를 모조리 뽑아버린다는 <승발송행>¹⁵⁶⁾이나 천하에 명성이 자자한 황룻칠나무를 나쁜 나무라 칭하고 밤마다 도끼를 들고 와서 몰래 찍는다는 <황칠>¹⁵⁷⁾ 넓은 연못이 있는데도 관리들이 연밥을 바치라 하고 한가로울 때 낚시하러 올까봐 물고기나 연꽃을 길러 살림을 풍족하게 할 엄두를 못내는 작품들은¹⁵⁸⁾ 공공연히 약탈하는 지방관들의 행위가 백성의 증오심과 반항심을 일으킨 것을 시사한다.

다산시에서 <시랑(豺狼)>¹⁵⁹⁾, <증문(憎蚊)>¹⁶⁰⁾, <이노행(狸奴行)>¹⁶¹⁾, <충식송(虫食松)>¹⁶²⁾ 등 일련의 우화시들은 백성들에 대한 가차없는 착취와 수탈을 일삼는 지방관과 아전들을 사람을 해치는 늑대와 이리, 피를 빨아먹는 모기, 쥐와 결탁해 도둑질하는 고양이, 소나무를 갉아먹는 송충이에 비유해 통렬하게 비판하였다.

154) 정약용, 「파지리」, 『여유당전서』제1집 제5권, 39쪽.

155) 정약용, 「탐진촌요」3, 『여유당전서』제1집 제4권, 26쪽.

156) 정약용, 「승발송행」, 『여유당전서』제1집 제5권, 26쪽.

157) 정약용, 「황칠」, 『여유당전서』제1집 제4권, 30쪽.

158) 정약용, 「탐진농가」8, 『여유당전서』제1집 제4권, 27쪽.

159) 정약용, 「시랑」, 『여유당전서』제1집 제5권, 38쪽.

160) 정약용, 「증문」, 『여유당전서』제1집 제4권, 33쪽.

161) 정약용, 「이노행」, 『여유당전서』제1집 제5권, 33쪽.

162) 정약용, 「충식송」, 『여유당전서』제1집 제4권, 30쪽.

정암 공자진의 작품에도 봉건 관료 관리들이 등장한다.

金粉東南十五洲, 부유한 동남지역의 15개 주에서
 萬重恩怨屬名流. 온갖 은혜와 원한이 모두 명사들의 것일세.
 牢盆狎客操全算, 소금상인이 되어버린 관리들이 권력을 꼭 쥐고
 團扇才人踞上游. 아부아침을 잘하는 사람들이 요직을 차지하네.
 避席畏聞文字獄, 자리를 피하는 것은 문자옥이 두려워서이고
 著書都為稻梁謀. 책을 저술하는 것은 모두 먹고 살기 위해서일세.
 田橫五百人安在, 전횡과 그 오백명의 부하들이 어디에 있는지,
 難道歸來盡列侯? 설마 돌아와서 모두 왕후장상에 봉해졌겠는가?¹⁶³⁾

이 작품은 제목이 〈영사〉이지만 초점이 시종 당시의 사회현실이다. 정암 대표작 중의 하나로 청나라 정치의 폐단을 폭로하는 명작이다. 지방에서는 돈에 눈이 먼 관리들이 권력을 장악하고 중앙에서는 간사한 소인배들이 높은 자리를 차지하였다.¹⁶⁴⁾ 사회의 양심을 대변해야 할 지식인들은 참혹한 사상, 문화 전제에 짓눌려 아무말 못하고 먹고 살기에 바빴다. 시인은 나라와 백성을 생각하지 않고 개인의 이익을 챙기기에만 급급한 관료와 문인들을 날카롭게 비판하고 청나라의 문자옥에 대한 불만을 솔직히 토로하였다.

청나라 관리를 형상화시킨 또 한편의 명작은 〈위정행(偽鼎行)〉이다. 작품은 가짜 정의 폭발을 화제로 삼고 고관대작을 신랄하게 풍자하였다.

...

徒取雲雷傳汝敗漆朽壤, 썩은 흙으로 빚어내고 악취가 나는 옷칠로 칠한 것에 괜히 운뢰무늬가 그려져있고
 將以盜臙腥. 희생으로 바쳐진 날고기를 훔치는 게 목적일세.
 內有饕餮之饑腹, 속으로는 탐욕스러운 마음이 있고
 外假渾沌自晦逃天刑. 겉으로는 혼돈으로 위장하여 하늘의 징벌을 피하려고 하네. ¹⁶⁵⁾

정은 봉건사회에서 권력자의 상징이었다. 작품의 주인공이 가짜 정인데 수십년 동안 제단에 서서 희생을 담았다. 그러던 어느날 갑자기 폭발해 버렸다. 시인은 이것을 통쾌하게 여긴다. 이 작품에서 위정을 통하여 겉으로는 겸손하고 명청한 척하면서 실제로 사육만 채우는 위선적이고 파렴치한 관리를 형상화하였다.

3) 인재의 부진

다산은 조선 후기의 위기를 초래한 원인 중의 하나로 용인제도라고 보고¹⁶⁶⁾ 한시 작품에서도 제시하였다. 그는 《감흥(感興)》에서 인재의 등용제도를 전국시기와 비교하여 문제를 제기하였다.

163) 공자진, 「영사」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 471쪽.

164) 공자진 저, 곽연례 주, 『공자진시전』, 인민문학출판사, 2009, 85쪽.

165) 공자진, 「偽鼎行」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 490~491쪽.

166) 정약용, 「인재책」, 『여유당전서』제1집 8권42쪽. “今若益加恢張, 痛革偏私, 則人才始可以畢舉, 而國家之幸, 莫大于是也.”

戰國猶近古, 전국시대는 오히려 상고에 가까와
 選士唯其賢. 오직 현명한 선비만 골라 뽑았네.
 游談取卿相, 유세하는 선비가 경상이 되고
 客旅多居前. 다른 나라 사람도 높은 벼슬 했었는데.
 鴻都啟爭門, 홍도의 경쟁 문 열린 이후로
 詞藻日紛然. 글짓는 재주만 나날이 번잡해져
 榮悴判一字, 영예와 굴욕이 한 글자로 판결나고
 畢世分天淵. 일생토록 하늘과 땅 차이가 나고 만다.¹⁶⁷⁾

다산은 전국시기 출신이나 내력 따위를 따지지 않고 현명한지 아닌지만을 기준으로 삼는 인재 선발 방식을 글재주만 가지고 사람 일생의 영욕을 결정하는 과거시험이 큰 문제를 안고 있다고 보았다. 과거제도에 대한 다산의 불만을 분명하게 표현하였다.

이 작품 외에도 다산은 <고시24수>의 제14와 제15수, <하일대주(夏日對酒)>에서 신분제도의 폐단을 지적하였다. 다산은 하늘이 “어진 인재 내려보낼 때 왕후장상 집안만 가리지 않을 텐데(皇天生材賢,未必揀華胄)”를 전제로 하고 서민 집에도 재질이 뛰어난 아이가 태어나도 출신의 제한으로 “글은 읽어 무엇에 쓰게? 좋은 벼슬 너에겐 돌이올 차지 없다(汝學書何用, 好官不到汝)”라는 냉혹한 현실 앞에 좌절되고 학문을 포기하게 된다. 그 반면에 “지체 높은 집안에 아이가 나면 낱자마자 당장에 귀한 몸 되(兒生在高門, 落地便貴骨)”고 “애써서 글 읽는 일 하지 않아도 높은 벼슬 저절로 굴러온다(毋苦續文史, 自然有簪笏)”는 이야기를 듣고 학문에 열중하지 않게 된다. 그 결과 바로 “나라에 큰 인재 찾을 수 없고, 높은 가문 몇 집만 제멋대로 놀아나네(邦國少英華, 高門日馳驟).”¹⁶⁸⁾

빈한한 집안의 유능한 사람이 재능을 펼쳐볼 기회조차 주어지지 않고 권세있는 집안의 자제라면 무능하더라도 높은 벼슬이 보장되어 있는 현실을 비판하였다. “다산은 작품에서 출신만을 따지는 신분제도, 벌열층의 권력 독점에 대한 비판을 하고 공평한 인사정책을 실시하여 편협하고 지역적인 인재 선발 방법을 개혁, 온 나라의 인재를 빠짐없이 등용하여 국리민부를 추구하고자 하였던 것이다.”¹⁶⁹⁾

17,18세기 중국에서 강희, 건륭제 통치시기의 이른바 성세가 이루어지면서 문자옥을 일으켜 사상, 문화에 대한 통제를 강화하였다. 공자진은 이러한 정책이 인재를 말살한다고 정면으로 비판하였다.¹⁷⁰⁾

그러므로 정암의 시에서 인재가 없는 감탄이 자주 나타난다. 예를 들어 “한번 즐겨 보더니 해내에 인재가 없더라(一睨人材海內空)¹⁷¹⁾, “언젠가 이러한 큰 인재가 다시 태어나겠는가”¹⁷²⁾ 등이다. 인재에 관련된 정암의 가장 유명한 작품은 다음이다.

九州生氣恃風雷, 구주가 생기를 얻으려면 바람이 불고 천둥, 번개가 쳐야 하느니
 萬馬齊喑究可哀. 만 마리의 말이 입을 다물고 잠자코 있는 게 아무래도 슬픈 일인즉,

167) 정약용, 「감흥」1, 『여유당전서』제1집 제1권, 26쪽.

168) 정약용, 「고시24수」14,15, 『여유당전서』제1집 제2권, 25쪽.

169) 김상홍, 『다산 정약용 문학연구』, 단국대학교출판부, 1985, 107쪽.

170) 공자진, 「乙丙之際著議第九」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 6쪽.

171) 공자진, 「夜坐其二」, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 467쪽

172) 공자진, 「을해잡시」제136수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 522쪽.

我勸天公重抖擻, 하느님이여, 다시 정신을 차리시고
不拘一格降人材. 온갖 속박을 벗어던지고 인재를 내려주십시오.¹⁷³⁾

이 작품은 중요한 사상적 의미를 지닌 공자진의 가장 대표적이 작품이다. 작품에서 공자진은 언론의 자유가 전혀 없는 당시의 답답하고 생기가 없는 현실에 강한 불만을 표출하고 폭풍우와 같은 급격한 사회 변혁의 도래를 호소하고 있다. 사회변혁을 실현하려면 인재가 가장 필요하다는 것을 잘 알기 때문에 시인은 인재의 해방을 호소한다. 이 작품의 가장 큰 특징은 위기를 제시하는 기타 많은 작품에 비해 변혁을 통한 국가 부흥에 대한 강한 기대이 충만되어 있는 고무적이다.

이상에서 언급한 주제 외에도 다산의 사회시에는 <해랑행> 등 당쟁을 비판하는 작품이 있고 정암의 사회시에는 아편의 대량 유입,¹⁷⁴⁾ 아편의 금지 조치 등 아편 관련 사회 동향을 반영하고¹⁷⁵⁾ 금폐의 주조, 정부 지폐의 발행, 동전의 유통 등 화폐에 관한 건의를 제시하는 작품들이 있다.¹⁷⁶⁾

4. 실사(實寫)와 청의(淸議)의 시학

다산이나 정암은 현실에 대한 깊은 우환의식에서 출발하여 각종 위기 상황을 사회시에서 제시, 폭로하여 세상 사람을 깨우치고 나라를 구제하려고 하였다. 그렇지만 비슷한 소재를 가지고 비슷한 주제를 다루더라도 두 사람의 작품은 사뭇 다른 성향을 나타낸다.

예를 들어 인부의 고된 노동을 소재로 노동자에 대한 동정과 통치자에 대한 질책을 표현하는 다산의 <견여탄>과 정암의 <을해잡시> 제83수를 비교해 보면 다음과 같다.

人知坐輿樂, 사람들 아는 것은 가마 타는 즐거움 뿐.
不識肩輿苦. 가마 메는 괴로움은 모르고 있네.
肩輿山峻阪, 가마 메고 험산 살길 오를 때에는
捷若躋山巖. 날씨가 산 타는 사슴과 같고,
肩輿下懸嶠, 가마 메고 비탈길 내려올 때에는
沛如歸笠戩. 우리로 돌아가는 양떼처럼 재빠르네.
肩輿超谿澗, 가마 메고 깊은 골짜기 건너갈 때에는
松鼠行且舞. 다람쥐도 덩달아 같이 춤추네.
側石微低肩, 바위 옆을 지날 때엔 어깨 낮추고
窄徑敏交股, 좁은 길 지날 때엔 종종걸음 걸어가네.
絕壁瀕黝潭. 검푸른 저수지 절벽에서 내려다볼 때
駭魄散不聚, 혼비백산 놀라서 아찔하지만
快走同履坦. 평지를 밟듯이 날쌔게 달려
耳竅生風雨, 귀에서 바람소리 윙윙 난다네.
...
喘息雜湍瀑, 가마꾼 숨소리 폭포소리에 뒤섞이고
汗漿徹襤褸. 해진 옷에 땀이 배어 속속들이 젖어 있네.

173) 공자진, 「을해잡시」 제125수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 521쪽.

174) 공자진, 「을해잡시」 제85, 86수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 517쪽.

175) 공자진, 「을해잡시」 제87수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 517쪽.

176) 공자진, 「을해잡시」 제118, 119, 175수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 520쪽, 521쪽, 526쪽.

度虧旁者落, 외진 모퉁이에 지날 땐 옆엔놈 뒤쳐지고
 陟險前者僵, 험한 곳 오를 때엔 앞엔놈 꾸부린다.
 壓繩肩有癢, 밧줄에 시달려 두 어깨에 자국 나고
 觸石跡未癢, 돌에 채여 발바닥엔 못이 생겨 낫지 않네.¹⁷⁷⁾

위 작품에서 가마를 메고 산길을 다니는 가마꾼이 험한 길을 오를 때, 골짜기를 건널 때, 좁은 길, 바위 옆이나 절벽 옆을 지날 때의 서로 다른 동작과 걸음걸이를 생동하게 그려낼 뿐 아니라 거친 숨소리, 비오는 듯한 땀, 어깨에 남은 밧줄 자국 등 가마꾼의 힘든 모습도 생생하게 묘사해 낸다.

이와 비교하면 정암의 <을해잡시> 제83수에서 강변에서 배를 끄는 인부가 일하는 모습을 구체적으로 보여주지 않고 운하에서 왕래하는 식량 운반 선박이 많은데 얼마나 많은 인부들이 동원되고 고생을 하겠는가고 한 구절로 개괄적으로 표현한다. 그 뒤를 이은 두 구절인 “나도 역시 태창의 식량을 소모한 적이 있으니 밤에 인부들의 힘겨운 노동요를 들으며 눈물이 비오듯 하는구나”¹⁷⁸⁾에서 노동자에 대한 연민지정, 통치자의 참혹한 착취에 대한 분노와 관리의 일원으로서의 자아반성 등 여러가지 감정을 표출하는 데 역점을 두었다.

두 작품의 차이에 대하여 시가 양식을 가지고 해석하기가 어렵다. 왜냐하면 정암도 근체시, 고체시 등 다양한 양식의 한시를 능숙하게 사용한 것이 현존 작품에 의해 입증되고 있다. 다산도 물론 7언율시를 못해서 장편의 5언고시를 선택한 것이 아니었다. 동일한 소재와 주제를 다루는 서로 다른 작품 양상은 두 사람의 시정신에서 비롯된 것이다.

다산은 <견여가>의 마지막 구절에서 “견여도 그려내어 임금님께 바칠거냐(欲作肩輿圖, 歸而獻明主)”라고 창작목적을 밝혔다. 그것은 즉 가마꾼들이 가마를 메는 고된 모습을 그대로 그려내어 왕을 비롯한 통치자들에게 보여주고 그들의 마음을 움직여 폐정을 없애고 선정을 펴도록 하자는 것이다. <봉지렴찰도적성춘사작>의 마지막 두 구절에서도 “정협(鄭協)의 유민도를 넘겨받아서 시한 편에 그려내어 임금님께 바치리다(遠摩鄭俠流民圖, 聊寫新詩歸紫闕)”¹⁷⁹⁾고 선언한 것은 다산이 사실적인 묘사를 즐겨 사용한 원인을 거듭 설명하였다. 때문에 다산은 “사실주의적 시 정신을 지니고 있었던” 시인으로 평가된다.¹⁸⁰⁾ 그는 <애절양>, <용산리>, <파지리>, <유아> 등 작품에서 살아 움직이는 듯한 각종 인물 형상을 창조하고, <봉지렴찰도적성춘사작>, <채호>, <기민시> 등 작품에서 농촌의 궁핍상을 그림처럼 생생하게 그려냈다.

다산은 구체적인 사건이나 인물 형상, 장면을 사실 그대로 그려내는 데 주력했다면 정암은 사건이나 현실에 대한 소상한 묘사에 관심없고 강한 사회의식, 역사의식을 가지고 큰 사건이나 심각한 현실에 대한 자신의 생각, 평가를 제시하는 것을 중요시하였다. 이것은 시가 창작을 통해 정치, 사회에 대한 감개, 의논을 표현하고자 하는 청의(淸議)¹⁸¹⁾의 시정신이라고 할 수 있다.

대부분 7언 절구의 간결한 형식을 취한 정암의 사회시를 보면 소재를 간략하게 제시하고 자신의 감정, 견해의 표출에 중점을 둔 작품들이 많다. 예를 들어 <을해잡시> 제21수에서 1, 2구는 시인이 뽕나무를 심도록 하라는 건의가 채용되지 않은 사연을 간략하게 설명한 후 3, 4구에서 좋은 건의가 받아들여지지 않는 부조리한 현실에 대한 분노와 한낱 서생으로 민생에 전혀 도움을 주지 못하

177) 정약용, 「견여탄」, 『여유당전서』제1집 제6권, 32~33쪽.
 178) 공자진, 「을해잡시」제83수, 『공자진전집』, 상해고적출판사, 1975, 517쪽. “只籌一纜十夫多, 細算千艘渡此河. 我亦曾糜太倉粟, 夜聞那許泪滂沱.”
 179) 정약용, 「견여탄」, 『여유당전서』제1집 제2권, 11쪽.
 180) 송재소, 「다산시의 이해」, 『다산시선』, 창작과비평사, 1981, 354쪽.
 181)

는 안타까운 심정을 잘 드러낸다.¹⁸²⁾ 제125수에서는 첫 구절부터 민생에 관련된 정사에 힘쓰지 않고 동남지역에 대한 악탈만 강화하는 현실을 폭로하면서 비판의 목소리를 높였다.¹⁸³⁾

요컨대 다산은 충실한 묘사를 통하여 사회 현실을 반영하는 사실의 사회시를 추구했다면, 정암은 정치, 사회의 큰 문제를 지적하고 평가하는 의논의 사회시를 지향하였다. 물론 실사든 청의든 시가의 본질인 서정과 적절하게 결합되는 것을 전제로 한다. 그러면서 상징법, 대조법, 비유법, 과장법, 반문법 등 다양한 표현수법이 동원되어 작품의 문학성을 확보하였다. 다산은 늑대나 모기, 송충이로 백성을 악탈하는 관리를 상징하는 일련의 우화시를 통해 작품의 형상화를 강화시키고 한편으로는 〈시량〉, 〈하일대주〉 등 작품에서 굶주리는 백성과 호의호식하는 지방관, 빈민의 자식과 권문의 자식의 대조를 통해 작품의 감화력을 극대화시켰다. 의논 위주의 시가 흔히 추상으로 흘러 예술성이 떨어지기 쉽다. 정암은 비유와 상징을 적극 활용하여 사상성과 예술성의 통일을 추구하였다. 예를 들어 〈을해잡시〉 125수에서 바람과 우리로 사회의 대변혁을 상징하고 수많은 말들이 입을 다물고 잠자코 있는 것으로 답답한 말세 사회를 상징함으로써¹⁸⁴⁾ 작품의 형상성을 획득하였다. 그외에 과장, 반문, 열거도 여러 수사법들도 다산과 정암의 작품에 자주 사용되어 강개하고 웅대한 기상을 조성한다.

시가의 양식을 보면 근체시 위주의 정암 사회시에 비해 다산의 사회시는 근체시, 4언고시, 5언고시, 7언고시 내지 잡언의 가행체 등 여러 양식의 장형시가 많다. 이것은 “당시의 남인 시맥이 장편고체를 이용하여 산문적 세계를 시 속에 도입하려고 하였던 경향에 공감한”¹⁸⁵⁾ 면도 있었겠지만 사실성을 추구하는 다산의 필연적인 선택이 아닐까 하는 생각도 해볼 수 있다.

시가 양식에 있어서 다산과 정암의 공통점은 연작시의 창작이다. 다산의 경우, 〈전가기사〉, 〈고시 27수〉, 〈탐진촌요〉 등 여러 연작시를 창작하고 정암도 315수의 7언절구로 이루어진 〈을해잡시〉를 비롯한 연작시를 남겼다. 이것은 현실의 각 측면을 폭넓게 조명하고자 하는 두 시인의 강한 사회 참여 의식과 무관하지 않다고 본다.

5. 맺음말

이상에서 18세기말 19세기 전반기를 살았던 한, 중 양국의 중요한 문인 다산 정약용과 정암 공자진의 사회시에 초점을 맞추어 그들의 문학관, 작품의 세계 및 주요 특징을 살펴보았다.

봉건사회의 말세에서 생활했던 다산과 정암은 시대적 위기를 남들보다 먼저 감지하고 경제치용의 학문으로 세상을 구제하려고 하였다. 문학에 대하여는 다산은 ‘문이재도’에서 출발하고, ‘미자(美刺), 권징(勸懲)’을 거쳐서 ‘간(諫)’에 이르렀고 정암은 ‘유용(有用), ‘강개(慷慨)’를 내세웠다. 본질적으로 두 사람은 모두 현실참여의 문학을 주장하였다.

이러한 문학관은 그들의 사회시 창작에 선명하게 드러난다. 다산이나 정암은 당시 사회의 주요 문제인 민생의 질고, 관리의 부정부패, 인재의 부진 등 폐단을 시가 작품에서 반영하고 그것에 대한 자기의 감정이나 견해를 피력하였다.

다산과 정암은 비슷한 주제의 작품을 창작하였지만 작품의 구체적인 표현 양상에 차이가 난다. 다산은 사회 현실을 진실하게 보여주는 사실적인 작품을 많이 창작하고, 정암은 당시의 정치, 행정을

182) <을해잡시>, 제 21수. 滿擬新桑遍冀州, 重來不見綠雲稠. 書生挾策成何濟? 付與維南織女愁.

183) 《己亥雜詩》 123수

184).

185) 심경호, 「다산의 문학에 나타난 우환의식과 구세적 열정」, 『다산의 사상과 그 현대적 의미』, 한국정신문화연구원, 1998, 102쪽

평가하는 의논 위주의 작품을 주로 창작하였다. 그리고 그들은 상징, 비유 등 다양한 표현수법을 활용해 작품의 문학성을 보장하였다.

다시 말해서 다산은 현실을 정확하게 반영함으로써 문학의 유용함을 실현하려고 했지만 정암은 당대의 정치, 사회를 정확하게 인식하고 평가함으로써 문학의 유용함을 구현하고자 하였다. 같은 실학정신에서 출발한 두 사람은 현실 위기의 극복이라는 하나의 목표를 향해 서로 다른 길에서 열심히 땀 흘렸다. 다른 길을 선택한 것은 두 사람의 타고난 기질과 생활하는 사회 문화 배경, 학맥 등과 관련이 있었을 것이다.

다산의 사회시에서 나타나는 사실적인 시정신 자체가 근대성을 내포하고 있으므로 문학사적 의미가 크다. 정암의 사회시는 사상의 속박에서 벗어나 정치, 사회를 강개하게 의논하는 새로운 문학정신을 개척하였다. 이러한 의미에서 개성 해방을 주장하는 근대의식과 맥이 닿아 있기 때문에 그는 중국 근대문학의 선구자로 평가된다.¹⁸⁶⁾

오늘 근대를 사고하는 자리에서 다산과 정암의 문학뿐 아니라 그들이 현실의 숨은 위기를 감지하는 예민한 통찰력, 나라와 민중에 대한 강한 책임의식, 현실타개안을 적극 모색하는 실천적 열정이 시사한 바가 크다고 생각한다.

186) 박연례, 『중국근현대문학발전사』1, 고등교육출판사, 2001년, 52쪽.

◎ 국문초록 / Abstract

18세기말 19세기 상반기는 한국이나 중국은 외세에 의해 문호를 열고 근대에 진입하기 직전의 근세 말기로 나라 내부에서는 상공업의 발달과 시장경제의 발흥 등 근대적인 요소가 나타나면서 상층의 부패와 탐욕, 하층의 극도빈곤으로 극심해진 사회적 모순, 신분질서의 동요, 민중의식의 성장과 외부에서 서구세력의 압박에 위기의 국면을 맞고 있었다. 자국의 이러한 위기를 인식하고 타개안을 모색하는 모습을 한시를 담아둔 선각자들이 있었다. 그 대표인물은 바로 다산 정약용(茶山 丁若鏞)과 정암 공자진(定庵 龔自珍)이다.

다산과 정암은 비슷한 시기에 활약한 한·중 양국의 가장 대표적인 진보 사상가 및 시인으로 봉건 사회의 붕괴를 예민하게 통찰하고 진보적 정치주장을 제시하였으며 당대 사회를 반영하고 현실에 대한 자기의 인식이나 견해, 개인적인 경험이나 감회 등을 한시 작품에 담았다. 따라서 두 사람의 작품은 근대에 진입하기 직전에 한·중 양국 최고 지성인의 훌륭한 성과물이고 당대 양국 한시창작의 최고수준을 대표할 수 있다고 그들의 한시 작품을 통하여 당대 양국의 지식인들이 곧 도착할 근대사회를 어떻게 예견하고 대응하였는지 추출하고자 한다.

본고는 먼저 다산과 정암의 문학관을 고찰한 후 그들의 수많은 시작품에서 가장 핵심이 되는 사회시에 초점을 맞추고 주제, 표현 수법, 시가 양식 면에서 살펴보고자 한다.

자산과 정암 사회시의 주제를 살펴보면 두 시인은 공통적으로 상층의 부패와 무능력을 폭로하고 민생의 고통을 호소하며 당대 사회의 말세적인 모습과 현실 타개 위한 구체적인 방안을 제시하였다. 위기의식의 정도와 구체적인 해결책에 차이가 있을 뿐이지 현실에 대한 위기인식과 고양된 구국 열정이 공통적이다.

표현 수법에 있어서 두 시인은 사실적인 묘사와 직설적인 의논 이외에 우의, 비유, 흥, 아이러니 등 다양한 수사 기법을 즐겨 사용하였다. 이것은 당대 사회현실에 의해 시인의 심각한 위기인식과 강도 높은 비판의 표출이 제한되는 것도 원인이 되지만 작품의 감화력과 예술적 완성도에 대한 두 시인의 추구에서 비롯된다고 본다.

시가의 양식을 보면 공교하게도 두 시인은 가장 보편적인 근체시는 물론이고, 배율, 사언시, 가행체를 비롯한 고체시를 활발하게 창작하고 적지 않은 연작시도 남겼다. 다시 말하여 한시 사에 나타난 주요 양식들을 모두 이용하였다. 이것은 두 시인이 말하고자 하는 것을 효과적으로 표현하기 위해 한시발전사에 축적된 성과들을 적절하게 활용하였다는 것을 말한다.

두 시인의 사회시에 대한 고찰을 통하여 다산과 정암이 박학다식과 개방적인 시각으로 사회의 위기를 간파하고 그 해결책을 적극적으로 모색하였으며 자신의 견해와 주장을 효과적으로 표현하기 위해 상황에 맞게 적절한 방법을 사용한 것을 알 수 있다. 그들의 이러한 예지와 열정이 오늘 근대적 대안을 구상하는 데 시사점이 된다.

From the end of 18th century to the beginning of 19th, Korea and China witnessed many signs of modernity including the rise of the market economy as well as the increased development of commerce and industry. Both countries were forced to open their gates by foreign powers and faced many domestic crises including the increasing pressure from Western world, the development of public consciousness, the collapse of caste system, and the social imbalance between the upper echelon and poverty stricken. Nevertheless, each country had pioneers who worked to solve these problems. Dasan Jung Yak-yong of Korea and Dingam Kung Tzuchen of China are two examples of these pioneers.

Dasan of Korea was a contemporary of Dingam of China. They both represented progressive

thinkers and poets who had an insight into the collapse of feudalism and gave progressive political opinions. Their poetry, Hanshi, reflected the society and expressed personal opinions, experiences, and emotions about the reality.

Works of Dasan and Dingam were brilliant creations from the best intellectuals of the modern era from both Korea and China. This article attempts to explain how the intellectuals from both countries predicted and responded to the coming modernity through their works.

Additionally, after thoroughly studying the literature of the two poets, you will find that this article focuses on their social poetry and looks into the theme, expressing method, and writing style.

Both Dasan and Dingam disclosed the corruption and the incapability of high class, supported the suffering, and suggested detailed plans to overcome the reality on the brink of disaster in their poetry.

The poets also enjoyed various rhetorical techniques such as realistic description, metaphors, and ironies. This further shows that high levels of criticism were not permitted in writing but at the same time, both poets seek artistic perfection and influence in writing.

These men created the one of the most common styles of poetry along with through-composed ones. When analyzing their works, it was highly evident that they wrote in all styles of that time. All contributive factors in Hanshi's development were effectively used to express opinions.

By studying the social poetry of Dasan and Dingam, whose wide perspective and intelligence helped penetrate social problems, seek answers, and develop appropriate methods to efficiently express their opinions; their foresight and passion became the model example helping to shape today's modern alternative.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제6주제

－ 한·중·일의 근대적 도시성의 전근대적 기원 －

라인하르트 쯔너 Reinhard Zöllner/ 독일_Bonn Univ.

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

Premodern Roots of Modern Urbanity in China, Japan and Korea

My answer to the much-discussed question of what modernity means follows the lines of thought that were pronounced by Pierre Bourdieu. For him as well as for me, modern is where the logic of the Market has been accepted as the ultimate standard for defining values. In other words, where everything can be sold and bought by everyone. This is of course related to secularization in the intellectual or ethical field. It is, however, also (and maybe even more so) related to the social organization of everyday life. For an increasingly great number of people in East Asia, the main place where their daily lives take place are urban environments. To study the historical development of urban environments in East Asia, therefore, is crucial for our understanding of modern life in East Asia.

In today's presentation, it will not be possible for me to discuss in detail what East Asia means. My focus here is, however, to point out the similarities of the development of urban settlements in China, Japan and Korea in a very general way and thereby demonstrate that and to which extent it is possible to see these developments as parts of a transnational, common East Asian culture beyond what I have previously called the chopstick culture zone. The quest for alternate approaches to modernity may be particularly felt in the field of urban history because, from a European point of view, it is even questionable whether something as or as an East Asian city ever existed. At least, that is what one of the best-known European theorists of modernity, Max Weber, suggested in the early 20th century. For Weber, any place had to fulfill clear criteria before it could be called a city:

In 1921, Max Weber tried to establish a universal definition of the "city" from a sociological point of view. He pointed out the following single factors which, when they come together in one place, constitute a city:

1. Dense architecture (wall-to-wall architecture).
2. Sizeable extension *making it impossible to personally know all inhabitants*.
3. Inhabitants mainly occupied in industry or commerce.
4. Variety of occupations.
5. Manorial estate (gk. *oikos*) or prominent religious institution (*temple*).
6. Permanent market providing the inhabitants with commodities for their daily needs.
7. Often privileged (granted and protected, but also taxed) by a (local) lord.
8. Community (gm. *Gemeinde*) with specific political and administrative institutions.
9. Fortifications (walls, castle).

For Weber, in order to qualify as a city in his understanding, **urban autonomy was crucial**. Because traditional urban settlements in Asia lacked this feature, he denied that anything such as an Asian city did actually exist.

This Weberian statement is even today causing shockwaves among Asian scholars. But is it true?

It is hard to deny that urban autonomy is difficult to find in the East Asian tradition. Historically, the idea of the citizen actively involved in the administration of his locality leading to republican and democratic forms of government did not emerge in East Asia but in Greece. Although these ideas were not always and everywhere put into practice, European urban concepts have constantly referred to them.

In East Asia, however, there is no traditional link between city and republic. Instead, the two paths leading to modern cities have been their relationship with the imperial state and with commerce. From the European standpoint, where the city has gained an almost sacred position as the home of democracy, justice, and individualism as opposed to despotism, injustice, and collectivism that were associated with the premodern state, such a judgment may be disappointing. In the oriental city, you might be able to make a bargain at the bazaar –but you wouldn't find freedom. That is why European visitors of Asian cities often did not really feel at home – despite of all the amenities they admittedly enjoyed in these environments.

This difference in the perception of the urban environments becomes very clear in the words of one of the European intellectuals from the 18th century.

In 1736, **Jean Baptiste du Halde** (1674–1743), a French Jesuit specializing in Chinese studies, published a copious and ambitious description of the Empire of China. In its first tome, he advertised his idea of the Chinese city:

I have already said elsewhere that there is almost no difference between most cities of China, and that they are quite similar, so it is almost enough to have seen one, to form the idea of all the others. Most of them have a square figure, when the ground allows, and are surrounded by high walls, with towers at certain distances which are attached to them: they sometimes have ditches, either dry or full of water. We see other towers, either round, or hexagonal, or octagonal, which have up to eight or nine stories, triumphal arches in the streets, some fine temples dedicated to idols, or monuments erected in honor of the Heroes of the Nation and those who have rendered some important service to the State and the welfare of the people; and finally a few public buildings more remarkable for their broad scope than for their magnificence.

Add a few quite big places, long streets, some very large, and other quite narrow, lined with one or two-storied houses. They show shops decorated with porcelain, silk, and varnish: in front of the door of each shop is a pedestal on which stands a high board from seven to eight feet, painted or gilded, where one sees written three major characters that the Merchant has chosen

for his shop sign, and which distinguish it from all others: it says sometimes two or three

kinds of merchandise to be found there, and finally at the bottom you see its name with the words Pou hou, that is to say, he does not deceive you. This double row of pillar species, put at equal distance, form a colonnade, whose perspective is quite nice. In this alone consists the beauty of Chinese Cities.

Du Halde was of course not naive; he knew quite well that not all cities in China looked the same. Still, he thought it possible to provide his readers with a shortcut; something he called “the idea” of the Chinese city. This is a bold approach, particularly for a French Jesuit who himself had actually never been to China –he completely relied on what other Jesuits had reported. Yet, pronouncing big ideas that served to explain the world in general –and even those parts of it that had not been exhaustively explored –was a broadly accepted thing in the age of Enlightenment, only a few years before Diderot started to publish his Encyclopedie in 1751.

It becomes quite clear, though, that du Halde, in his imaginary typical Chinese city, identified all of the essential elements of the city that Weber spoke of. To make it short: Fortification, public buildings, religions buildings, markets and merchants –everything is in place. But the Chinese cities are, more than anything else, seen as uniform, without variation, thus without identity. To be true, this uniformity is no pure orientalist imagination. It is rooted in an East Asian discourse of the city which set the framework in which East Asians themselves constructed their urban environments.

The main idea of this discourse had been laid out in the section of the Confucian classic *Jouli* 周禮 which reads:

The builder constructs the City of State. He makes a square nine li 里 on each side; each side has three gates.

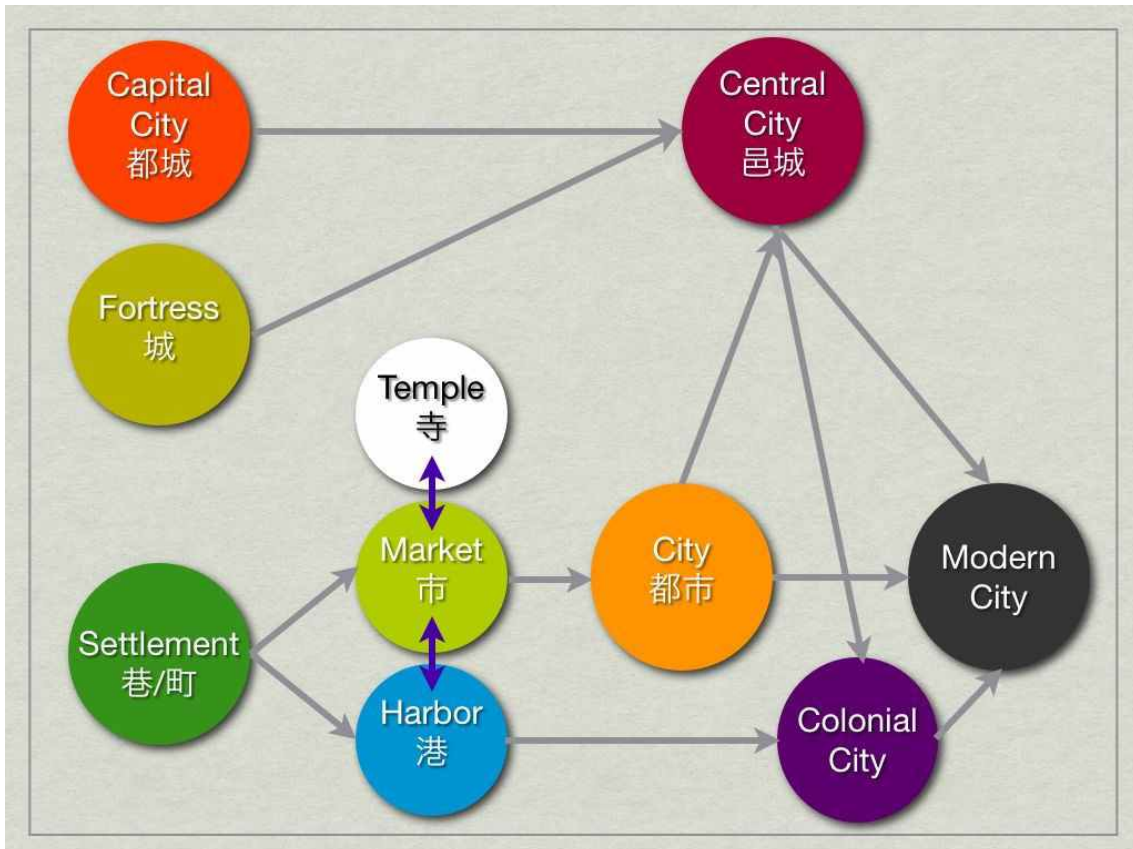
Within the capital are nine north–south and nine west–east streets ...

In the east is the Ancestral temple, in the west are the Altars of the Soil and Grain.

What is called *City of State* in this text is the core of an ancient state, or rather: it is the state itself. As you know, many capitals of ancient East Asian states were modelled according to this idea. But in each case, the idea had to be adapted to the actual conditions of the places where built. If we look at the example of Changan, we can see geomantic considerations played a role in the city layout which is unknown in Western cities, but also that the growth of the city soon got out of control of the original plan. So the actual city consists of at least two parts which are conceptionally unrelated. Of course, most East Asian cities never belonged to the category of City of State, but the stress put in East Asian societies on the role of capital Cities is truly remarkable. There is no civilized dynasty without at least one capital built in their name; even the Mongols and Manju felt compelled to build their own

capitals. The equation of cultural and historical identity with the capital cities is a unique feature of East Asia. In Japan, historical periods are named after the capitals of the ruling families. In Korea, the single most important city has lost its traditional names and is nowadays simply called Capital (Seoul).

On the other hand, settlements which were unrelated to government control followed different lines. For establishing a transcultural, East Asian framework of East Asian cities, I would like to propose the following scheme.



Basically, we can distinguish between three primary factors in the establishment of East Asian cities.

The first is *political*: the **capital city** 都城, directly inherited from the City of State. The second is *military* –a **fortress** or stronghold 城. Both factors can overlap, but of course there were many fortified settlements which were no capital cities. And not all fortresses developed into cities. The third factor is non–political: It is *commerce*. Urban environments can develop out of **markets** 市 established for the needs of agricultural, industrial or service businesses. This may be supported by the existence of a **religious institution** 寺 nearby which, for a variety of reasons, can foster and protect market development. My suggestion it to treat **harbours** 港 at rivers and seashores as a special case because of the role they played in the later development of the colonial city. Where business development, cultural backup and political conditions provided environments stable enough to attract a critical mass of migration towards

and residency within such a place, an urban settlement emerged that I propose to call *city* 都市 –an urban settlement which contains market(s) and important cultural sites such as temple(s).

It should not be overlooked that, until today, East Asian cities have always been dependent on migrants from other places to maintain their level of population. Traditionally, the male populace is larger than the female –meaning that “Sex in the City” is not an easy thing to have, or put more seriously: Cities cannot reproduce themselves. To attract new citizens, they must offer benefits distinguishing them very favorably from non–urban environments. Whereas European cities claimed to grant their inhabitants *freedom*, East Asian cities offered *security*. That is why huge city walls were (with the notable exception of Japan) the universal feature of the most advanced East Asian cities. Many European cities also had city walls, but they were built to protect their independence. East Asian cities never sought independence.

Japanese cities certainly did not have walls (with the exception of Kyoto 京都 for a rather short period in the 16th century). But most of Japan's modern cities were founded in the early modern period 近世 and had castles at their centers. Therefore, Japanese historians call them castle towns 城下町. My suggestion, however, is to include Japanese castle town in one category of cities that has been established for China and Korea: the **central city** 邑城. This is the kind of city that du Halde described in the 18th century. They formed the backbone of the premodern East Asian urban society, and they performed multiple roles as central places within the local and regional networks of supply and distribution of commodities and labor, as strategic joints in the military and infrastructural mechanisms, as administrative centers of the growingly bureaucraticized political bodies, and as cultural interfaces between centers and peripheries.

From here, we can distinguish between two different ways to the modern city. The most abrupt transition happened when a traditional city –fortified or not –or a harbor was developed into a colonial city. This is what happened, e.g., to Shanghai and Yokohama, which were irrelevant settlements before the age of Western imperialism, but also to Hanyang (Seoul) in the colonial age. The second transition is the non– or post–colonial transition –somewhat softer than the colonial development but effectively not less severe in its effects.

It is beyond the scope of this paper to discuss the modern East Asian cities. But I want to briefly mention some **features of premodern East Asian cities** which are still very important to understand the design of modern cities and which set them apart from Western cities.

1. Compartmentalization.

The idea of the (post–)modern “gated community” may very well stem from the East Asian habit of living in enclosed, ideally rectangular street blocks (街 or 町) within the cities, often

separated by gates and with limited access. As opposed to the city as a whole, these quarters offered the advantage of a rural neighborhood, meaning that their inhabitants knew each other personally. In continental East Asia and partially also in Japan, these neighborhoods were even broken down at the level of single housing units, which –in the case of the *sihe yuan* 四合院 complex –transformed a simple house into a small fortress – once again protected by gates. Compared the giant residential towers in nowadays' Tokyo or Seoul, the only major difference seems to be that these modern towers emerge in the vertical direction.

2. Inner–Urban Sprawl.

Urban growth beyond the established limits of a city's territory is of course nothing singular to East Asian cities. However, inner–urban sprawl is a different phenomenon. Streets are usually considered as public space, and the public powers are very strict in enforcing their authority on and in the streets. It was typical for East Asian cities to witness the gradual occupation of public streets not by traffic, but by business –vendors sitting on the street at first, then pushcarts and street stands, and finally shops whose salesroom had been built on the streets, sometimes even bridging them. In short, the commodification of public space was a universal feature of the East Asian cities which is still very vivid today.

3. Water Business.

Water industries 水商売 is a Japanese euphemism for popular entertainments in cities which are highly dependent on their customers' willingness and readiness to consume them. Simply put: Restaurants, bars, artistic and musical performances, sports events, and finally mostly illegal but still flourishing businesses such as gambling and prostitution. Such businesses are of course also to be found in Western cities. But in East Asia, the networks managing these businesses (called *Yakuza* in Japanese and *Jopok* 조폭 in Korean) are firmly rooted in the premodern urban societies.

4. Vulnerability.

East Asian cities are vulnerable. The most devastating disasters have been caused by earthquakes, fires (including accidents, arsons, and bombings), and redevelopment politics (including the Olympic Games of Tokyo in 1964, Seoul in 1988, and Beijing in 2008, all of which led to massive redevelopment measures). This is the main reason why East Asian cities have the potential of rather abruptly transforming –in contrast to traditional European cities which seem to be more interested in conservation than in development.

To sum it up, despite Weber's contention it is very well possible to discuss the phenomena

related to urban societies from an East Asian perspective. We can draw on a long-established East Asian discourses which provides us with meaningful concepts derived from autonomous theories and practices of the city. To a certain degree, they may simply reflect universal human experiences and attitudes. There remains, however, a substantial portion which is part and parcel of the particular East Asian tradition –and which helps us to better understand the dynamics of urban life in this part of the world.

◎ 국문초록 / Abstract

막스 베버의 정의에 의하면, 전근대의 동아시아 도시들은 서양 도시들에 속하는 주요 특성이 결여되어있기 때문에 ‘도시’로 간주되지 않았다. 이러한 비판에도 불구하고 한국, 중국, 일본의 국민들은 서울, 베이징, 상하이, 도쿄와 같은 오늘날의 메가시티의 성장을 가져온 오래된 도시 역사에 대한 자부심을 가지고 있다.

이 도시들을 베버의 정의에 따른 도시로 받아들인다면, 이들과 전근대적 도시들의 차이는 무엇인지, 그리고 이러한 차이가 서양에서 유입된 개념과 수단에 의해 좁혀졌는지 아니면 그들만의 ‘자생적인’ 개념을 통해 좁혀졌는지의 문제가 제기된다.

이에 대한 답을 찾기 위해 성, 궁전, 시장, 종교, 주택 등 동아시아 도시의 주요 요소를 살펴보고 도시들이 어떻게 근대 도시의 필수적인 요소로 전환되었는 지 보여주하고자 한다.

In Max Weber's definition, premodern East Asian cities were not to be considered "cities" at all, because they lacked key qualities he had ascribed to Western cities.

Notwithstanding such criticism, people in China, Japan and Korea are proud of their long urban history, resulting in the growth of today's "mega cities" such as Beijing and Shanghai, Seoul, and Tokyo. If we accept these settlements as cities in the meaning of Weber's definition, the question arises what is the difference between them and their premodern precursors - and whether this gap was bridged by concepts and tools imported from the West or rather by selfmade "native" devices.

To answer this question, I will look at major elements in East Asian cities, such as castles and palaces, markets, religious institutions and housings, and show how, if at all, they transformed into integral parts of modern cities.

제7주제
- 마츠오 바쇼(松尾芭蕉)에 나타난 초근대성과
반도시성 -

나츠이시 반야 Ban' ya Natsishi/ 일본_明治大學 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

Basho Matsuo was born in Iga-Ueno in Western Japan in 1644. At that period, about 40 years had passed after the inauguration of the Tokugawa shogunate in 1603, and the political system of Japan permitted the whole country enjoy freedom from warfare at home and abroad for about 250 years, a result partly of having closed its borders to other countries with exception of China and the Netherlands.

In his native town, Iga-Ueno, Basho wrote this haiku:

たんだすめ住めば都ぞ今日の月

Tanda sume / sumeba miyako zo / kyô no tsuki (1666)

Only live and let it be clear!
If you live in the capital Kyô,
today's full moon so clear

Basho played with homonyms: “sume” means “clear” and “live”; “kyô” means “Kyoto” and “today”. His haiku at this time was far from his later work that developed a mental depth that is non-existent in haiku before. The above poem followed the examples by haiku school called Danrin which was quite popular at that time. This school was most characterized by playing words and humor and lacked mental or emotional substance. Basho's rhetorical skill at this point in his career is not so excellent, though it was far from mediocre. His haiku writing was not based on the particulars of reality experienced by himself. Basho was a mere young countryman of poetry imitating the days' fashion of haiku writing.

During Basho's youth, Edo city is in the process of rapid economic growth. In 1672, Basho dared to move to Edo, ambitious to become a haiku master with great popularity. At this time, Basho wrote a haiku praising the prosperity of two Japanese capitals: Edo and Kyoto.

天秤や京江戸かけて千代の春

Tenbin ya / Kyô Edo kakete / chiyo no haru (1676)

On the giant scales
Kyô and Edo balance
spring of one thousand years

In Edo where Basho was residing, a Kabuki actor Danjuro Ichikawa (1660-1704) made his flashy debut in 1673. In 1677, “Edo Suzume”, a guidebook of Edo sites, illustrated by an ukiyo-e painter Moronobu Hishikawa (1618-1694) was published. Commercial wealth and a growing chônin (bourgeois) population gave birth to a lively and gorgeous culture in big cities:

Osaka, Kyoto and Edo. “Tenbin” (scales) in the above haiku suggests money changer’s prosperous activity. So, the haiku shows us that Basho, free from worry and hesitation, was sympathized with the urban atmosphere of Edo under economic and cultural development. Basho’s rhetoric is bold enough to make up “the giant scales” which weighs Kyoto and Edo. His bold rhetoric was directly related to the expanding urbanism of Edo.

We can easily find frivolous merriment in Basho’s haiku written in the 1670s when Edo was a populace city with inhabitants numbering more than 150,000 but less than 1,000,000 people.

あら何ともなや昨日は過ぎて河豚汁

Ara nani tomo naya / kinou wa sugite / fuguto-jiru (1677)

Oh, without any incident
yesterday has passed—
a globefish soup party

Of course, safely cooking globefish needs a professional technique even in our days, because otherwise the diner risks illness and even death. Basho’s haiku informs us that people of his day could take pleasure in gastronomic delights such as globefish, at the risk of their life. It speaks of peaceful urban life which allowed the temptation for danger, such was the degree of security of the time.

Frivolous urban merriment can be found in the first two lines of Japanese haiku by Basho: “Ara nani tomo naya / kinou wa sugite” (Oh, without any incident / yesterday has passed—) which makes a parody of the serious and lonesome lines in a Noh play “Ashikari” (Reaping reeds), to which it refers and changed the reference into comical words. Around the year 1677, Basho made his home in the central quarter of Edo named “Nihonbashi Odawarachō” and Edo’s urbanism was tightly connected with Basho’s playful merriment.

Doubtlessly Basho considered Edo as the center of the whole world.

甲比丹もつくばはせけり君が春

Kapitan mo / tsukuba hase-keri / kimi ga haru (1678)

Even the Captain of the Dutch Commercial Office
arrived groveling
at spring of shogun-king

This haiku refers to the fact that only Dutch merchants as foreigners were permitted to stay in the office built up on the artificial islet named Dejima in Nagasaki. In return, every year they were obliged to make a voyage from Nagasaki to Edo to call on Tokugawa shogun-king to pay their official respects. Not knowing other Western foreigners, Basho regarded the Dutch merchants' long processions as absolute subjection to his shogun-king. The cited haiku sings of peaceful prosperity that reigned in the capital Edo at the beginning of the year. The Japanese word "Kapitan" derived from a Portuguese word "Capitão" adds this haiku the novelty of Edo which had thus become slightly internationalized. The second line "tsukuba hase-keri" (arrived groveling) has a quite humorous nuance peculiar to the Danrin haiku school. Basho at this time in his career can be seen to be satisfied totally with Edo's urbanism, moreover sympathized with it.

All of a sudden in 1680, Basho Matsuo retired from the central quarter of Edo to its suburb "Fukagawa". The reason of his moving to the suburb and retirement from being a haiku master in a large metropolis, whose main job it was not to compose an excellent haiku, but to select amateurs' haiku is unknown even nowadays. Nevertheless we can suppose that he had tired of haiku as being nothing more than a frivolous urban playing with words. Basho had decided to contemplate alone and deeply in a poor hermitage. We can surmise that he had concluded that a man shall not live by rice alone.

艦の声波ヲを打つて腸凍ル夜や涙

Ro no koe nami o utte / harawata kooru / yo ya namida

(1680)

Sounds of an oar hitting waves
my bowels get frozen
tears in the night

A haiku of 10, 7 and 5 syllables in Japanese talks grievously about his solitude and poverty. It is true that Basho's newly awakened anti-urbanism gave to his haiku poems mental depth sonority, but his former urban training in playing with the multiple meanings of words provided him with the means to express depth in few words at his will. It is impossible to express something without sophisticated rhetoric, thus it can be said that Basho's prior training provided him with an urbane sense that had accumulated throughout his education and shown hitherto in his published documents.

In addition to his retirement from being a haiku master, Basho made a trip to Western Japan under severe conditions from 1684 to 1685. The notes and haiku poems from this trip were edited into a work "Nozarashi Kikō" (Travel Sketch of Weather-Exposed Skeleton). Haiku poetry included in it announces a renewed haiku poetics of Basho based on his growing anti-urbanism.

馬に寝て残夢月遠し茶の煙

Uma ni nete / zanmu tsuki tooshi / cha no keburu

(1684)

Dozing on horseback

I'm half in a dream faraway from the moon —
smoke for morning tea

The Basho's haiku differs from his earlier mere playfulness with words and depicts his vividly half-dreaming consciousness on a painful trip. It demonstrates a sophisticated urban rhetoric, an allusion to ancient Chinese poetry, as well as novelty in diction which when combined were useful tools for Basho to express unexpected and previously unarticulated experiences found on his trip.

海暮れて鴨の声ほのかに白し

Umi kurete / kamo no koe / honokani shiroshi

(1684)

The sea darkens—

a voice of the wild duck
dimly white

Basho's bare consciousness caught a faint whiteness in the voice of a wild duck. This synesthesia that mixes the senses of hearing and the sight is highly fresh and modern. This type of novel expression could be possible only after Basho had acquired a sophisticated urban rhetoric and also separated himself from urbanism.

Basho struck a rich vein of haiku in his bare and keen consciousness that had awaken in him in proximity to wild and chaotic nature as he became more separated from urbanism and the sound of human noises. Poetic freshness and an unexpected modernity were born from the anti-urbanism experienced by Basho, while the new poetic expression he had discovered was supported by the sophisticated urban rhetoric he had earlier mastered.

It is often said that Basho's haiku born from his trips marked the summit of his work. These peaks are a synthesis of his rhetorical urbanism and his adventures in anti-urbanism.

Basho's trip traversing northeast Japan in 1689 led Basho's work up to the highest peak. Records that are quite fictionalized of this journey are famous throughout the world in the book he wrote called "Oku no Hosomichi" (The Narrow Road to the Deep North).

夏草や兵どもが夢の跡

Natsu-kusa ya / tsugamono domo ga / yume no ato

(1689)

Summer grass—
brave warriors' dreams
only its remains

Tall summer grass covered the fields and the hills where “brave warriors” fought each other to realize their dreams. Begun with existing vigorous grass, the haiku poem flashes before us images of warriors' fights and dreams several hundred years before, then relinquishes these images suddenly to take us back to wild grass again. We can fly from the present to the past, from the past to the present within a few words. Basho' s poetics now developed a new freedom in the use of time. This rapid moving of times suggests the temporality of our life in this world.

荒海や佐渡に横たふ天の河

Araumi ya / Sado ni yokotau / ama-no-gawa

(1689)

Rough sea—
over Sado Isle
extends the Milky Way

In the masterpiece haiku above, three elements “Rough Sea” , “Sado Isle” and “the Milky Way” build up a dynamic and refreshing universe. Each element in clear contrast to the others; for example, there is an extremely impressive contrast between “Rough sea” and “Sado Isle” , the same contrast between “Sado Isle” and “Milky Way” and the same contrast between “Milky Way” and “Rough sea” , and this contrasting of images makes each other striking and distinguished. Faraway from urbanism in which everything is in disorder, Basho discovered radical and bare principles and framework of our universe by his instinct in wild natural landscape of northeast Japan that had not yet been encroached upon by urbanism. Basho' s poetics developed a spatial dynamism with cosmologic depth.

Two masterpieces of Basho' s haiku in “Oku no Hosomichi” (The Narrow Road to the Deep North) illustrate a quite modern and even super-modern freedom and dynamism in his poetical synthesizing of rhetorical urbanism and his acquired anti-urbanism.

After the journey in 1689, Basho' s haiku couldn' t reach a higher peak. Dynamic synthesis of his rhetorical urbanism and anti-urbanism was diminished in his work thereafter, except perhaps for his last haiku:

旅に病んで夢は枯野をかけ廻る

Tabi ni yande / yume wa kareno o kakemeguru

(1694)

Illness on a journey
my dream wandering around
a withered field

In his last haiku poem, Basho wrote not “yume ni” (in my dream), but “yume wa” (my dream as subject). It’s an incredibly surreal expression. Even on his deathbed in the large city of Osaka, Basho was searching for poetic dynamism synthesizing rhetorical urbanism and anti-urbanism.

English text by Ban’ya Natsuishi & Jack Galmitz

◎ 국문초록 / Abstract

17세기 초부터 일본은 극소수의 국가를 제외하고는 쇄국정책을 유지하면서 250년의 오랜 기간 동안 평화로운 시절을 구가했다.

일본의 저명한 시인 마츠오 바쇼(1644-1696)는 교토와 에도등 대도시에서 이 시기를 최초로 누렸던 시인이다. 1680년에 그는 하이쿠를 참다운 예술의 경지로 끌어올리기 위해 그의 시적 도시성을 반도시성으로 전향하였다.

바쇼의 전향의 주된 이유는 무엇인 가? 에도시대의 일본인들은 하이쿠를 정신적 깊이가 결여된 반복되는 짧은 단어의 나열 놀음에 지나지 않는다고 폄하하였다.

바쇼의 반도시성은 에도와 교토 정치의 주류를 벗어난 지방, 즉 고유의 문화적 유산을 지닌 지방 도시를 방랑하면서 구현되었다. 지방 도시의 예상치 못한 놀라운 면모를 경험한 바쇼는 방랑 기간 또는 그 이후에 놀라운 하이쿠를 썼다. 바쇼의 방랑이 낳은 시들은 시학의 초 근대성, 즉 단편적이지만 광범위하고, 중심적이지만 기이하며, 재미있으나 경외로운 단시를 보여주었다.

From the beginning of the 17th century, Japan, closed to other countries except a few had been enjoyed a long peaceful period for about 250 years. One of the most excellent Japanese poets, Basho Matsuo (1644~1696), first tasted without doubt this period in large Japanese cities such as Kyoto and Edo. All of a sudden in 1680, he converted his poetic urbanism into anti-urbanism for haiku writing of high quality. What is the main reason for Basho's conversion? In Edo, people degraded haiku to repeated playful use of short words without mental depth.

Basho's anti-urbanism was realized by his several wanderings to local sites in Japan outside the mainstream of Edo and Kyoto politics that each had own particular cultural heritage. Confronting unexpected and surprising aspects of the sites, he wrote miraculous haiku during and after each of his wanderings. The poetical results of Basho's wandering show us a super-modernity of poetics: short poems, fragmental but expansive, concentric but eccentric, humorous but admiring.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제8주제
- 근대 경성의 한옥 풍경 -

송인호 In-ho Song/ 서울시립대학교 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
- 1. 서론 : 식민도시로서 경성의 특별함
 - 2. 서울도심의 원형위에 겹쳐진/지워진 식민도시구조와 형태
 - 1) 지형에 기반한 문화적 경관으로서의 한양서울풍경
 - 2) 서울한양의 원형과 식민권력
 - 3. 식민도시와 한옥풍경
 - 1) 남산의 성곽을 허물고 세운 조선신궁
 - 2) 경복궁을 가로막은 조선총독부
 - 3) 전차와 이층한옥상가
 - 4) 양관의 테라스에서 굽어보는 한옥풍경
 - 4. 경성 도시풍경의 진정성
- ◎ 국문초록 / Abstract
-

1. 서론 : 식민도시로서 경성의 특별함

한성부는 내사산과 성곽을 경계로 하는 행정도시이자 경강을 끼고 발달한 상업도시로서, 조선의 500년 수도로서의 위상을 유지해 다. 그러나 19세기 동아시아의 변동에 적응하지 못하고 급기야 이십세기에 들어서서 식민도시로 전락하게 되었다. 대개의 식민都市는 서구 제국주의국가의 식민도시로, 새롭게 제국의 영토로 편입된 땅에 서구의 도시형태가 그대로 이식되어 건설되었다. 라틴아메리카의 식민도시처럼 유럽 도시가 지형에 적응하면서 이식되거나, 인도의 식민도시처럼 기후에 적응하면서 변형 진화되기도 한다. 북아프리카의 식민도시의 경우, 메디나와 같은 기존 역사도시를 그대로 둔 채 그 외곽에 건설되기도 한다. 문명의 간격에 따라 그 양상이 다르지만, 낯선 문명을 점령하면서 새로운 문명의 표상으로서 식민도시를 이식하였다.

한성부는 문명적으로 유사하며 상호교린 하던 국가 일본에 의하여 식민화되었다. 이에 식민도시의 모습은 보다 복잡하다. 일본제국주의는 이식의 방식이 아닌 중첩과 치환의 방식으로 수도의 존엄을 유린하고, 도시를 근대화하였다. 가장 비슷한 문명에 의하여 식민도시로 개조되면서, 이제 한성부는 경성이라는 게이초라는 새 이름과 함께 독특한 식민도시로서의 형태와 성격을 가지게 되었다. 그 변형의 과정은 도시의 풍경으로 누적된다. 그것은 물리적인 실체로서 늘 우리의 눈앞에 드러나 있으면서 도시의 정체성에 영향을 미친다. 그리고 그 풍경은 단지 물리적인 도시경관이기도 하지만, 우리 개인의 정체성을 규정하는 경험과 기억과도 같이 문화경관으로서 경성의 도시정체성을 만들어갔다.

식민도시 경성의 변동은 위협적이었으나 조선의 수도로서 오백년과 그 이전의 역사에 견주면, 서울의 전체성 안에 포섭되어야 한다. 그리고 장소는 단지 공간이 아니라 집단기억이 겹쳐진 공간이어서, 서울을 이해하고 서울다움을 정의하기 위해서는 식민도시 경성시대의 변동과 왜곡 또한 거시적이며 구체적으로 인식되어야 한다.

2. 서울도심의 원형위에 겹쳐진/지워진 식민도시구조와 형태

1) 지형에 기반한 문화적 경관으로서의 한양서울풍경

한양서울은 매우 독특한 형태를 가지고 있다. 동아시아의 다른 도시들도 그러하지만 한양서울의 경관은 인공적 도시경관(artificial urban landscape)이라기보다, 지형에 기반한 문화적 경관(cultural landscape on the topography)이다.

동아시아 수도-베이징, 도쿄(에도), 하노이, 서울(한양)-는 각각 다른 바탕 위에 건설되었다. 베이징은 내륙의 평원에, 도쿄(에도)는 해안의 평활한 충적지에, 서울은 산으로 둘러싸인 구릉지에, 하노이는 호수가 많은 강안에 입지하였다. 근대이전 각 수도의 형태는 그 지형을 인식하고 권력화하는 방식에 따라 구축되었다. 베이징은 땅을 파서 바다를 만들고 그 흙을 쌓아 산을 만드는 등, 지형을 인공적으로 조성하고 강력한 축을 따라 각 통치시설들을 조직하였다. 도쿄는 태평양에 면한 만을 매립해 나가면서, 수도로서 갖추어야 할 도시공간을 확장하였다. 하노이는 호수를 도시공간으로 포섭하면서, 도시공간을 유기적으로 구성하였다. 한편 서울(한양)은 내사산으로 둘러싸인 분지를 수도 공간으로 한정하고 기존의 지형을 존중하면서 도시시설을 배치하였다.

한양도성을 둘러싸고 있는 내사산은 능선으로 연결되어있는 지형체계이다. 북쪽의 백악, 서쪽의 인왕, 동쪽의 낙타, 남쪽의 목멱은 풍수지리학에 바탕을 둔 도상적 질서의 표현이다. 이는 각각 현무, 청룡, 백호와 주작의 신성한 동물의 형상으로 상징된다. 또한 한반도의 지형을 마치 족보와도 같은 위계로 정리해놓은 산경표에서 보듯, 백두산에서 시원하여 한양의 주산인 백악에 이르기까지 산과 능선들이 계통을 이루면서 이어져있다. 내사산으로 둘러싸인 안쪽 공간은 마치 잔주름과도 같은 지형으로 되어있는데, 북쪽과 남쪽과 서쪽의 지형이 높고 동쪽의 지형이 낮아 내사산의 능선에서 흘러내린 물길은 개천(청계천)으로 모아져서 서쪽에서 동쪽으로 흘러나간다. 내사산의 바깥쪽은 산줄기와 물길이 맞물려서 겹겹이 계곡을 이루고 있는데, 그 물길들이 성안에서 개천과 합류하여 한강으로 이르고, 한강은 동에서 서쪽으로 한양을 크게 휘감으며 흘러서 황해바다로 흘러나간다. 이처럼 한양의 지리에 대한 이해는 백두산에서 황해에 이르기까지 산경과 수계의 체계 위에서 거시적으로 이해할 수 있다. 이처럼 풍수지리학을 바탕으로 입지를 결정하고, 백악을 주산으로 하는 형상을 취함으로써, 한양(漢陽)이라는 이름과 같이 북한산자락을 배경으로 펼쳐진 한강의 이북의 양명한 땅이 도읍의 바탕이 되었다.

조선왕조의 태조는 1394년 내사산의 능선을 따라 성곽을 건설하고 그 안쪽을 도성(성곽으로 둘러싸인 도회)으로 구분하고, 그 바깥쪽을 성저십리(성곽에서 사방으로 십리에 이르는 지역)라 하여 한성부의 경계로 삼았다. 도성 안쪽 지역은 궁궐을 중심으로 사직과 종묘를 좌우에 배치하고, 궁궐 앞쪽으로 시전행랑을 두어 시장을 시설하는 등, 이른바 주례고공기를 전범으로 삼아 국가시설을 배치하였다. 도성의 바깥 성저십리지역은 그 방위에 따라 각각 동교와 서교와 북교와 남교라고 불렀는데, 도성에 필요한 생산기능을 담당하는 배후지역으로서의 역할을 하게하였다. 북교는 국방 및 외교와 관련한 시설 및 제사시설이, 동교에는 비옥한 농경지와 함께 선농단 선잠단과 같은 농경시

설이, 남교와 서교에는 한강변을 따라 경강상업의 시설들이 입지하였다.

이렇듯 한양은 풍수지리학의 도상적 질서를 바탕으로 하되 한강이 갖는 물류통로로서의 기능에 주목하고, 성리학의 예제적 질서를 따르되 땅의 형상을 존중하여 실용적으로 도시를 계획하였다.

2) 서울한양의 원형과 식민권력

경성서울의 경관은 한양서울의 문화적경관 위에 식민권력과 근대시설이 중첩되고 치환되어 만들어진 것이다. 한양서울의 원형적 모습과 그 위에 덧 쓰인 중첩과 치환의 양상은 다음 네 가지로 정리할 수 있다.

첫째 내사산의 능선과 서울성곽이다. 서울성곽은 내사산의 능선위에 건설되었는데, 평지의 성곽과 달리 성곽 안쪽에 흙을 다져서 만든 판축층과 더불어 구축된 구조물이다. 내사산과 일체화된 서울성곽에 의하여 한양-서울도심의 윤곽은 역사적으로 규정되었었다.

그러나 20세기 들어서서 서울이 근대도시로 확장되고 전차와 도로 등의 도시기반시설들이 건설되면서, 돈의문(서대문)에서 송례문(남대문)구간, 흥인지문(동대문)에서 광희문(남소문)에 이르는 구간의 성곽이 철거되었다. 동대문 남측구간에는 저지대를 매립하고 경성운동장이 들어섰으며, 남산구간은 능선을 절단하고 조선신궁이 건설되었다.

둘째 조선궁궐과 도시기념공간이다. 조선궁궐의 정궁은 경복궁으로 도성의 서쪽으로 약간 치우쳐 있다. 이궁으로 조영된 창덕궁은 도성의 동쪽에 있다고 하여 동궐이라 부른다. 한편 조선후기에 건립된 경희궁은 서대문(돈의문)의 안쪽에 있으며 창덕궁에 견주어 서궐이라고 불렀으며, 대한제국기의 황궁으로 역할을 했던 경운궁은 도성의 중심부에 입지하고 있다. 이 궁궐들은 종묘와 사직과 함께 오백년 한양의 역사를 상징하는 건축이다.

조선궁궐은 규모와 격식도 탁월하지만, 내사산과 위상학적 관계를 가지고 있다는 점에서 더욱 기념비적이다. 경복궁은 주산인 백악과, 창덕궁은 백악에서 이어진 응봉능선과, 경희궁은 인왕산과 짝을 이루고 있다. 일제강점기에 조선총독부는 조선궁궐을 박람회장, 공원, 학교 등으로 사용하면서, 전각들을 철거하고 품격도 크게 훼손했다. 동시에 경복궁의 정전인 근정전 앞에 전각을 허물고 신고전주의 양식으로 조선총독부 건물을 건설했다. 그렇게 함으로써 조선왕조의 권위를 유린하고, 백악을 배경으로 하는 경복궁의 역사경관을 지워버렸다.

셋째 미세지형과 물길, 그리고 그 위에 병치된 시전행랑의 도시건축물이다. 서울도심의 내부를 보면 수계와 도로체계가 중첩되어있다. 수계는 미세 지형의 굴곡을 따라 흐르는 물길의 네트워크이고, 도로체계는 성문과 궁궐, 궁궐과 궁궐을 잇는 T자형의 간선도로의 조합으로 길의 양편에는 시전행랑이 건설되어있었다. 이처럼 한양의 도시조직은 자연지형의 질서와 통치시설의 질서가 중첩되어 형성되었다.

그런데 한성부시대 30여만의 인구가 경성시대에 100만에 육박하게 되자, 서울도심의 물길들이 오

염되었다. 지천들을 복개하면서 도성 안을 가로지르는 개천(청계천)은 점점 더 오염된 물이 흐르는 음습한 이면공간이 되었다. 한편 시전행랑을 따라 전차가 부설되면서, 남대문로에서 종로로 이어지는 대로는 근대경성의 활력을 상징하는 거리로 변모하게 되었다. 시전행랑은 이층한옥상가로 변신하거나, 그 자리에 백화점이나 새로운 양관이 들어서면서 도시풍경은 크게 바뀌었다.

넷째 한옥과 문화경관이다. 서울도성 안에는 4만여호의 한옥들이 가득 차 있었다. 1930년대에 한옥은 비정형의 크고 작은 필지위에 지어졌는데, 집의 중심에 마당을 갖는 ㄷ자형 한옥, ㄱ자형 한옥들이 대부분이다. 이들은 지형에 고저차이와 형상에 적응하면서 문화경관을 이루어왔다. 1930년대에 경성의 인구가 증가하면서 주택수요가 급격하게 증가하게 된다. 도성 안은 중대형필지가 소형필지로 분할되면서 도시한옥주거지가 건설된다. 도심주변 성저십리지역에는 토지구획정리사업 등으로 새로운 주택지가 조성되고, 그 위에 집단적으로 도시한옥이 건설되었다. 이와 같이 식민도시 경성에서도 한옥은 여전히 서울의 보편적인 주거로 건설되었다.

한편 정동의 양관들과 진고개의 명동성당이 건설되면서 이식되기 시작한 서양식 건물들은 근대경성의 시기에 식민통치시설과 근대상업시설이 절충주의양식으로 지어지면서 근대경성의 풍경을 크게 바꾸었다. 지형을 개조하고 큰 규모로 세워지면서 한옥의 형상을 가리고, 이국적 양식으로 한옥과 대비를 이루었다.

3. 식민도시와 한옥풍경

이제 한양서울의 원형과 근대경성의 중첩 이식된 모습이 상징적으로 드러난 4개의 장면을 살펴보고자한다. 이 네 장면은 일종의 도시스냅사진과도 같은 도시풍경사진이다.

1) 남산의 성곽을 허물고 세운 조선신궁



조선신궁에 오르는 길(출처 : 조선총독부, 조선고적도보)

1925년 남산의 성곽을 허물고 그 성곽의 능선을 따라 거대한 신도를 만들고 그 정점에 조선신궁을 건설하였다. 조선신궁의 건설은 남산의 신성을 훼손하는 것이며, 한양서울의 가장 상징적인 건조물로서의 성곽을 치환하는 작업이다. 남산을 배경으로 도성 안에서 바라보는 조선신궁의 모습은 식민도시 경성의 상징적인 모습이다.

2) 경복궁을 가로막은 조선총독부



경복궁과 조선총독부(출처 : 안창모 교수 소장 엽서첩)

조선총독부는 1912년 물산공진회를 통해 망한 나라의 왕궁을 실징적으로 무력화하였다. 조선의 백성들이 궁궐을 마음대로 들어갈 수 있었으며, 더하여 그곳에서 새로운 문명의 힘을 확인하게 되었다. 한편으로 자신들에게는 그저 권위적이었던 무능한 왕실에 대한 일종의 카타르시스적인 감정과 새로운 문명을 맛보게 해준 식민정부에 대한 환상을 교묘하게 중첩시켰다.

이어서 1925년 조선총독부는 경복궁의 전각을 허문 자리에 거대한 규모의 청사를 신고전주의 양식으로 건설한다. 육조거리에서 바라볼 때, 근정전과 백악의 지형적 관계를 단절함으로써, 한양의 풍수지리적 형상과 성리학적 질서를 단숨에 끊어놓았다.

3) 전차와 이층한옥상가

시전행랑은 한양의 기본구조를 드러내는 도시구조물인데, 시전행랑이 건설되었던 대로를 따라 전차궤도가 건설되었다. 원호를 그리면서 회전하는 전차궤도는 T자형로 만나는 기존 도시의 주요도로를 가각정리하게 된다. 대표적인 풍경이 보신각이 보이는 종로의 모습이다. 보신각은 남대문로와 종로가 만나는 모서리에 세워진 가장 상징적인 위치의 누각인데, 45도로 비스듬하게 이축되었다. 경복궁의 서십자각은 전차노선 때문에 철거되었으며, 동십자각은 고립되었다.



남대문 3정목의 한옥상가와 전차노선(출처 : 안창모 교수 소장 엽서첩)

한편 시전행랑의 자리에 이층한옥상가가 건설된다. 현재 사진과 실물로 확인할 있는 이층한옥상가의 분포는 대체로 경성부의 전차노선과 일치한다. 전차노선은 도성내의 기존상업지역을 관통하여, 도성 밖 새로 확장된 신주거지로 확장되는데, 이 전차노선을 중심으로 도시화가 빠르게 진행되었다. 전차를 타고 근대적인 속력으로 이동하면서 이국적인 양관과 더불어 바라보는 한옥풍경은 식민도시 경성의 독특한 도시풍경이다.

4) 양관의 테라스에서 굽어보는 한옥풍경

정동 등에 지어진 양관에는 2층에 발코니가 있다. 양인들의 시선으로 찍은 도성의 풍경사진 중에 발코니에서 한옥지붕을 굽어보는 사진이 여러 장 있다. 사진이라는 재현방식도 새롭지만, 더불어 높은 시점에서 사실적으로 내려다보는 경관사진은 중세도시 한양이 경험하지 못했던 장면이다. 한성전기주식회사에서 내려다 본 종로 사진 등과 함께, 막상 양관은 사진에 드러나 있지 않으나 사진의 구도만으로 충분히 근대적인 시선이다.



손탁호텔에서 내려다본 1890년대의 북악산 기슭 곧 오늘의 사간동과 그 언저리
(출처 : 20세기 서울 도시변천 사진집)

4. 경성 도시풍경의 진정성

도시는 총체적으로 입체적으로 인식되는 공간이며, 집단적인 기억을 풍경에 누적해가면서 정체성을 만들어 간다. 20세기 서울이 스스로의 몸에 누적한 변동은 상처가 아니라 기억이다. 한편 도시는 이미지가 아니다. 영상으로 기록되거나 문자로 묘사될지라도, 그것은 여전히 건조환경이므로 도시의 표층은 입체이다. 궁궐을 가로막고 건설한 조선총독부 청사와 남산을 훼손하고 자리한 조선신궁이 마주하고 있다. 그리고 가로를 따라 직립한 양관의 벽체와 오더가 한옥의 목조윤곽과 중층적으로 근대경성의 문화경관을 구성하고 있다.

한편 근대경성의 한옥들은 일본을 통해 이식된 ‘근대건축물’ 과 더불어 근대경성의 도시경관을 구성하고 있다. 이들은 조선총독부건물이나 석조전등의 기념비건축과 비교할 때 규모가 작고 그 프로그램도 일상적이지만, 서울의 근대적 주체가 누구인가를 생각할 때 보다 비중 있게 포섭되어야 할 ‘근대건축’ 이다. 동아시아에서 ‘근대’ 는 적어도 시기를 의미하는 용어가 아니며, 그리고 식민도시에서 ‘근대건축’ 은 양식만으로 구별되지 않는다. 그리고 도시의 근대는 건물보다 더 복합적이다. 건물은 새로 지어지지만, 도시는 전통도시 위에 근대가 적층되고 또한 확장되며 서서히 변화해간다. 근대경성에 투영된 한옥풍경은 타율적으로 ‘이식된 건축’ 과 자율적으로 ‘진화된 건축’ 이 중층적으로 구성된 것이다.

◎ 국문초록 / Abstract

1930년대 동아시아의 거점 식민도시로 게이조(京城府)가 부각되면서, 기념비적인 양식건축이 지어지고 근대도시로서의 면모를 갖추었다. 근대도시와 양식건축의 도시에 두 종류의 한옥풍경이 겹쳐져 있다. 하나는 양식건축으로 가리어져 있으나 그 이면에 여전히 실체로서 존재하고 있는 한옥풍경이다. 조선총독부 건물 뒤로 근정전과 백악능선이, 기독교청년회관에 올라서면 뒤편으로 종로 한옥 지붕과 골목길이 내려다보인다. 다른 하나는 근대도시에 새로 지어진 한옥들이 만들어낸 도시한옥풍경이다. 전차길을 따라 건설된 이층한옥상가, 구릉을 개간하거나 큰 필지를 분할하여 조성한 한옥주거지, 그리고 이제 도시가 된 도성 밖 지역까지 확산된 한옥주거지이다.

앞선 한옥풍경은 식민도시 게이조의 한옥풍경이다. 유장하고 격조 있으나 참으로 교묘하게 유린된 채, 망한 나라의 좌절과 무기력을 보여준다. 새로운 한옥풍경은 경성(京師城)의 한옥풍경이다. 활달하나 번잡하고, 격은 못 미치나 자존감이 있다. 그리고 도시의 풍경은 적층되는 것이어서, 나라가 망하고 세상은 바뀌었으나 산경과 수계가 맞물린 한양의 도시풍경은 맨 뒤편에 그대로 남아 있다.

In 1930s, Keizo (Japanese name for Seoul) was highlighted as East Asian colonial base and featured monumental western-style buildings in creating a modern city. In this modern city with western-style buildings, the two kinds of Korean-style houses overlapped.

Firstly, some of the traditional Korean-style houses greatly were overshadowed by western ones but still existed as real, including the Kunjongjon in Gyeongbok Palace and White Ridge which were hidden behind the Japanese Government General of Korea. Additionally Jongno Hanok town's roofs and alleys could be seen from atop the Christianity Youth Hall.

The others were Korean-style houses that were newly constructed in the modern city; which included two-story Hanok commercial buildings by railroads, Hanok Villages in the country, and other towns outside of capital were categorized as the second type.

The first describes the Hanok within the colonial base, Keizo. The atmosphere around houses is a feeling of old and classy yet defeated. It shows the frustration and lethargy of a country that was brutally violated.

The second one illustrates the new Hanok in Seoul during the colonial era. The atmosphere is vibrant yet crowded and less classy yet dignified. Even though the country collapsed and the whole world was turned over, Hanyang's (the old name of Seoul) atmosphere still remains behind all of the changes and new buildings.

제9주제
**- 20세기초 인천 화교의 이주 네트워크와 사회적
공간 -**

김승욱 Seung-wook Kim/ 서울시립대학교 HK 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

1. 서론
 2. 화교의 이주 네트워크와 인천 화교
 3. 화교의 사회적 공간과 인천
 4. 결론
- ◎ 국문초록 / Abstract

1. 서론

華僑란 중국 바깥에 사는 중국인이다. 그들은 국가의 경계를 넘어 간 사람들이다. 이 점에서 화교 연구는 무엇보다 超國的 觀點을 필요로 한다. 역사 연구자들은 지난 수 십 년 동안 일국사적 범위를 넘어 지역적으로 보다 확대된 시야에서 역사를 구성하는 데 관심을 기울여 왔던 바,¹⁸⁷⁾ 화교 연구는 이러한 역사학의 전반적 관심으로부터도 더욱 주목해볼 가치가 있는 연구 항목이다. 이와 관련해서 근래, 동아시아라는 초국적 권역을 시야에 놓고 한반도 화교를 조명하는 시도들, 특히 “동아시아의 지역네트워크” 론에 근거한 화교 연구들이 다수 이루어지고 있는 것이 주목된다.¹⁸⁸⁾

그 연구들은 기존의 일국사적 연구의 한계를 넘어서 화교 문제를 이해하는 데 도움을 주고 있지만, 몇 가지 보완해야 할 한계들을 노정하고 있다고 판단된다. 첫째 우선 지역네트워크 자체에 대해 보다 많은 실증적 작업을 진행하는 것이 필요할 듯하다. 현재 지역네트워크에 대한 연구들은 대체로, 본래 “세계체제론”에 대해 아시아의 독자적 질서와 내적 유대를 찾아본다는 동기에서부터 출발한 아시아교역권, 지역체제 연구를 전제로 하고 있다고 할 수 있다.¹⁸⁹⁾ 이 때문인지 그 가운데는 동아시아라는 지역 범주와 지역체제의 존재라는 ‘결론’에 맞춰 진행되는 경향도 있는 듯

187) 久保亨, 「全球化の奔流と主體としての中國」, 飯島涉, 久保亨, 村田雄二郎 編, 『シリーズ20世紀中國史 3 グローバルと中國』, 東京大學出版會, 2009

188) 濱下武志, 「19世紀後半の朝鮮をめぐる華僑の金融ネットワーク」, 杉山伸也, リング・グローブ 編, 『近代アジアの流通ネットワーク』, 創文社, 1999; 古田和子, 「仁川貿易をめぐる日中商人と上海ネットワーク -1890年代初期東アジア地域經濟論」, 『三田學會雜誌』 92-1, 1999; 石川亮太, 「19世紀末の朝鮮をめぐる中國人商業ネットワーク」, 籠谷直人, 脇村孝平 編, 『帝國とアジア-ネットワーク-長期の19世紀』, 世界思想史, 2009; 石川亮太, 「ソウル大學校藏『同泰來信』の性格と成立過程 -近代朝鮮華僑研究の端緒として」, 『九州大學東洋史論集』 32, 2004, 石川亮太, 「開港後朝鮮における華商の貿易活動」, 森時彦 編, 『中國近代化と動態構造』, 東京大學人文科學研究所, 2004, 石川亮太, 「朝鮮開港後における華商の對上海貿易-同順泰資料を通じて」, 『東洋史研究』 63-4, 2005; Larsen, Kirk W., *Tradition, Treaties and Trade: Qing Imperialism and Chosŏn Korea, 1850-1910*, Harvard University Press, Cambridge, 2008; 강진아, 「광동네트워크와 조선화교 同順泰」, 『사학연구』 88, 2008; 강진아, 「근대 동아시아의 초국적 자본의 성장과 한계 -재한화교기업 동순태(1874?~1937)의 사례-」, 『경북사학』 27, 2004; 정혜중, 「개항기 인천 華商 네트워크와 화교 정착의 특징」, 『중국근현대사연구』 36, 2007; 김영신, 「개항기(1883-1910) 인천항의 대외무역과 화교의 역할」, 『인천학연구』 2-1, 2003.12; 김영신, 「日帝時期 在韓華僑(1910-1931)-仁川地域 화교를 중심으로」, 『인천학연구』 4, 2005; 李正熙, 「植民地朝鮮における中國人の商業ネットワーク-吳服商を中心に」, 『全球化下華僑華人問題的轉變』國際學術討論會論文集』, 中華民國海外華人研究學會, 2007; 李正熙, 「近代朝鮮における山東幫華商の通商網 -大手吳服上を中心に-」, 『神戸華僑華人研究會創立20周年紀念誌』, 神戸華僑華人研究會, 2008

189) 杉原薫, 川勝平太, 濱下武志 등 일본 학자들은 아시아 역사를 서구의 충격에 대한 대응으로 보았던 종래의 시각을 비판하면서 유럽의 negative로서가 아닌 아시아의 positive history를 구축한다는 의도에서 아시아의 내적 유대를 파악하기 위한 분석대상으로서 교역권, 교역네트워크에 주목하면서 동아시아에서 지속되어온 독자적인 지역 질서의 존재를 강조해왔다. 濱下武志 編(1999), 『東アジア世界の地域ネットワーク』, 山川出版社, 1999; 濱下武志, 「朝貢と條約」, 『朝貢システムと近代アジア』, 岩波書店, 1997; 濱下武志, 川勝平太 編, 『アジア交易圏と日本工業化 1500-1900』, 藤原書店, 2001. 이러한 연구는 윌러스틴의 “세계체제론”의 동아시아 버전이라고 할 수 있다. 古田和子, 「〈アジア交易圏〉論とアジア研究」, 『上海ネットワークと近代東アジア』, 東京大學出版會, 2000 참조.

하다. 네트워크론은 본래 노드(nodes)와 두 노드를 연결하는 선(edge)을 가지고 특정 범위 또는 집단 내의 대상들 사이의 관계를 나타내는 그래프(graph) 이론에서 유래한 것으로, 그것을 사회적 현상에 적용할 때 명시적이지 않은 대상들 간의 관계를 시각적으로 파악하는 데 유용하다. 지역네트워크 연구 역시 이러한 네트워크론의 장점을 활용하는 것으로, 그것을 통해 일국적 관점에서 명시적으로 볼 수 없었던 초국적 관계들을 확인할 수 있도록 도와준다는 데 장점이 있다. 이러한 네트워크 연구의 본래 장점을 살려, 동아시아, 지역체제를 운위하기 전에 우선 개방적인 관점에서 지역네트워크에 대한 실증적인 분석들을 보다 많이 축적하는 것이 필요하다.

둘째 경계초월자(Border-crosser)로서 화교의 행위성(agency)에 보다 주목해야 할 것이다. 지금까지 화교 연구에서 이주 전 그들이 속했던 지역, 집단과의 지속적 관계에 주목한 데 비해, 이주 후에 공간적, 사회적 환경 속에서 다른 요소들과의 새로운 관계 속에서 이들이 어떻게 행위했고 이를 통해 어떤 지역적 변형이 이루어졌는지에 관해서는 상대적으로 논의가 소홀했다.¹⁹⁰⁾ 특히 지역네트워크론에 근거한 기존의 화교 연구에서 화교는 독립적 행위자로서가 아니라 그 네트워크에 종속적 존재로 취급된 측면이 강했다고 생각한다. 따라서 화교들이 “越境”을 통해 획득하게 된 새로운 역할에 대해서 보다 많은 관심을 갖고 검토해볼 필요가 있을 것이다.

셋째 화교의 네트워크를 海域 중심에서 半島, 內陸 공간을 포괄하는 범위로 확대해 검토해볼 필요가 있다. 지금까지 화교 네트워크 연구는 상해네트워크, 광둥네트워크 등과 같은 華僑의 해역을 무대로 한 무역망을 중심으로 행해져왔다. 그런데 한반도 화교 내에서 산동 화교가 점하는 압도적인 비중이나 육지에 국경을 접하고 있는 지리적 특성 등을 고려할 때, 산동반도, 요동반도 등의 半島空間과 두만강, 압록강을 연하고 있는 내륙공간을 통한 이주 사례들을 보다 많이 논의에 포함시키는 것이 필요하다.¹⁹¹⁾ 이러한 연구들은 아마도 기존에 해역 중심으로 구성했던 지역네트워크의 像에 대해서도 조정을 요구하게 될 것이다.

이런 측면에서 필자는 화교 연구에서 지역네트워크에 대해 지역적으로나 관점의 면에서 보다 다양한 실증적인 검토를 진행하고 아울러 그러한 네트워크 위에서 윗경하는 초국적 이주자로서 화교의 행위성에 보다 주목할 필요가 있다고 생각한다. 이에 본고에서는 이런 측면들을 감안해서 20세기 초 인천을 중심으로 한 조선 화교의 이주 네트워크와 사회적 공간(Social Space)에 대해 검토해볼 것이다. 구체적으로 다루는 시기는 한일병합조약이 체결된 1910년부터 만주사변이 발생했던 1931년까지다. 이는 조선이 일본의 식민지로 변화했던 시기로, 식민지 조선의 이주 환경 하에서 조선 화교의 이주 네트워크와 사회적 공간에 어떤 특성이 조성되었는지 살펴볼 것이다. 논의의 순서는 2장에서 해역뿐 아니라 반도, 내륙 공간을 포함하는 포괄적인 시야에서 화교 네트워크의 성격을 검토해보고, 3장에서 초국적 이주민인 화교들의 행위성이 발휘되는 영역으로서 그 사회적 공간의 전개 양상을 검토할 것이다.

2. 화교의 이주 네트워크와 인천 화교

재한화교의 기원을 古代까지 소급해 볼 수도 있겠지만, 오늘에 이어지는 의미 있는 이주는 19세기 말 시작되었다. 특히 1882년 壬午軍亂에 淸軍이 개입한 뒤, 청의 확장된 국세를 배경으로 한 경제

190) 근래 超國主義 또는 跨國主義(transnationalism) 논의는 많은 참조점을 제공한다. 도시연구와 관련해서 초국주의에 관한 논의를 정리하고 있는 글로는 Michael Peter Smith, *Transnational Urbanism: locating globalization*(Blackwell Publishing, 2001)가 참조할 만하다. 초국주의적 관점에서 화교 연구를 진행하고 있는 것으로는 園田節子, 『南北アメリカ華僑と近代中國-19世紀トランスナショナル・マイグレーション』, 東京大學出版會, 2009) 참조.

191) 千田稔, 宇野隆夫 編, 『東アジアと「半島空間」-山東半島と遼東半島』, 思文閣, 2003

적 진출의 형태로 화교 특히 華商의 진출이 본격화되었다. 「朝淸商民水陸貿易章程」(1882), 「吉林朝鮮商民臨時貿易章程」(1883), 「奉川與朝鮮邊民交易章程」(1883) 등 무역 관련 章程이 잇따라 체결되었다.¹⁹²⁾ 1883년 1월 무역을 지도하기 위해서 漢城에 설치했던 統理內務衙門, 統理衙門을 각기 統理軍國事務衙門, 統理交涉通商事務衙門으로 바꾸었으며 아울러 8월 한성에 商務公署를 설치하고 陳壽棠을 商務委員(駐朝辦理通商事務大臣)으로 파견했다. 이듬 해 1884년 5월에는 인천, 부산, 원산에 商務公署分署가 설치되었다. 또한 1884년 4월 「仁川口華商地界章程」을 근거로 인천에 화상을 위한 전관조계가 설치된 것을 위시하여 부산(1884.7), 원산(1888) 등지에 중국인 거류지가 만들어졌다.

화교의 수는 꾸준히 증가했다. 1883년 209명이던 화교는 매년 급격히 증가해 조선 병합 직전인 1909년 6568명으로 약 25년 기간 동안 30배 이상의(1908년을 기준으로 하면 50배 가까운) 증가를 기록했다. 인천 지역의 화교도 급격히 증가했다. 같은 기간 동안 54명(1883년)에서 2069명(1909년)으로 38배 가량 늘어난 것을 확인할 수 있다.(표1 참조)

		1883	1884	1885	1886	1891	1892	1893	1906	1907	1908	1909
제한화교의 수		209	354	700	468	1489	1805	2182	3661	7902	9978	6568
인천화교	수	54	136	50	205	563	637	711	1254	1654	2255	2069
	비율	25.8	38.4	7.1	43.8	37.8	35.3	32.6	34.3	20.9	22.6	31.5

출처: 楊昭全, 孫玉梅, 『朝鮮華僑史』, 中國華僑出版公司, 1991, p.130; 崔承現, 『轉折中的旅韓華僑』, 『華僑華人歷史研究』, 1999, p.42

신설 도시공간인 개항지 인천에서 화교는 곧 유력한 인구집단을 형성했다. 아래 표에서 확인할 수 있듯이, 비록 조선 병합에 이르기까지 중국인에 비해 일본인 인구가 더욱 빠른 속도로 증가하여 압도적인 비중을 점해갔지만, 그 외의 인구 집단과 비교할 때 중국인은 줄곧 조선인, 일본인과 함께 인천 인구를 구성하는 중요한 세 축 가운데 하나였다.

년도	조선인	일본인	중국인	기타	년도	조선인	일본인	중국인	기타
1884		116	136		1897	8943	3949	1331	57
1885		562	50		1898	7349	4301	1781	65
1886		706	205		1899	6980	4218	1736	67
1887		855			1900	9893	4215	2274	63
1888		1359	1389		1901	11158	4628	1640	73
1889		1362	967		1902	9803	5136	956	75
1890		1616	550		1903	9450	6433	1160	109
1891		2331	563		1904	9039	9403	1063	91
1892		2540	637		1905	10866	12711	2665	88
1893		2504	711		1906	18361	12937	1254	98
1894		3201	237		1907	13362	11467	1373	63
1895	4728	4148	482		1908	15711	11467	1373	60
1896	6756	3904			1909	12903	10907	2069	71

출처: 仁川府, 『(譯註)仁川府史: 1883-1933』, 仁川文化發展研究院, 2004, pp.41-43; 이준환, 전영우, 『仁川人口史』, 인천학연구원, 2007, pp.34-35;

직업구성 면에서 당시 화교의 다수를 점했던 것은 상업 인구였다. 1906년의 통계로는 총 3661명 가운데 상업이 1468명(40%), 농업이 641명(17.5%), 공업이 276명(7.5%), 쿨리(苦力)가 335명(9.2%), 잡업이 941명(25.7%) 등의 직업 분포를 보였다. 구체적으로 상업은 무역상, 견직물, 일용잡화, 음식점 등, 농업은 야채생산자, 쿨리는 광산노동자가 많았다. 의사, 교원 등은 소수에 속했다.¹⁹³⁾

192) 秋月望, 「朝中間の3貿易章程の締結経緯」, 『朝鮮學報』 115號, 1985

당신 화교가 유력한 인구 집단으로서 위상을 점했던 데는, 무역업에 종사하는 화상의 막강한 자본력의 존재가 있었다고 할 수 있다. 화교 자본은 이른바 광동네트워크, 상해네트워크 등으로 지칭되는 초국적 무역망 위에 구축된 무역 역량과 자본력을 가지고 조선 경제에 대해 “공급자”로서 우월한 지위를 점하고 있다고 인식되고 있었다.¹⁹⁴⁾ 사실 청조의 조선으로의 진출이 도모되는 과정에서부터 그 이면에 이미 화상들의 진출 의지가 적극적으로 작용했음이 밝혀져 있다. 예컨대 1885년 11월 駐劄朝鮮總理交涉通商事宜에 임명된 원세개가 1888년 인천-상해 간 윤선초상국의 기선항로를 개설하게 되는 데는 인천에 진출했던 雙盛泰, 裕增祥 등 산동계 중국상인의 압력이 작용했다고 지적된다.¹⁹⁵⁾ 물론 당시 화교들이 조선으로 대거 진출하게 된 데는 청조의 군사, 외교적 역량에 의한 강력한 후원이 작용하고 있었다.¹⁹⁶⁾

그러나 20세기로 접어들어 한반도에서 일본의 급격한 부상에 따라 조선에 대한 청조의 영향력은 상대적으로 위축되었다. 일본은 청일전쟁(1895), 러일전쟁(1904)을 거치면서 점차 한반도에 대해 독점적인 영향력을 확보해갔고 결국 1910년 8월 22일 병합 ‘조약’을 통해 조선을 식민지로 만들어 버렸다. 9월 30일에 총독부 관제가 공포되었고 다음 날 10월 1일 식민지 조선에 대한 통치기구인 朝鮮總督府가 설치되었다. 초대 총독에는 寺內正毅 육군대장이 취임했다.

조선이 ‘보호국’이 된 후인 1906년 2월 3일, 청조는 주한공사를 폐지하고 한성의 공사관을 총영사관으로 격하하면서 동경주재 공사가 주한공관의 역할을 겸하도록 했다. 이는 조선의 외교권 상실에 따른 후속 조치였다. 이어 1910년 3월에 통감부 외교부장 小松綠과 청 주한총영사 馬廷亮 간에 「韓國仁川·釜山·元山中國租界章程」이 체결되었다. 장정의 내용은 기존의 것에서 크게 바뀌지 않았지만, 중국인들로 하여금 한반도에서 그들의 거주와 활동이 이제 일본의 통제 하에 놓이게 되었음을 인식케 하는 데 충분했다. 1911년 10월 신해혁명으로 청조는 붕괴되고 1912년 1월 중화민국이 건립되었다. 중화민국은 1913년 10월 일본의 승인을 획득하고(호칭은 支那共和國), 이어 11월 조선 총독부 외사국장 小松綠과 중국 총영사 富士英 간에 「朝鮮二於ケル支那共和國居留地廢止二關スル協定」을 체결하여, 결국 조선 내 청의 기존 조계를 철폐하는 데 합의했다.¹⁹⁷⁾ 이러한 일련의 과정은 재한화교들이 그 동안 의지해온 중국 권력의 군사, 외교적 후원이 상실되고 있음을 의미하는 것이다.

흥미로운 것은 이러한 이주 환경의 급변에도 불구하고, 20세기 초 재한화교는 수적으로 결코 줄어들지 않았으며 오히려 급증하는 양상을 보였다는 것이다. 1908년 9978명이던 화교는 병합 직전인 1909년 6568명으로 일시 감소하기도 했지만 1910년 곧바로 1만1818명으로 회복되었다. 이후 그 수는 꾸준히 증가하여 萬寶山事件(1931) 시 격심한 排華 풍조 중 대규모 귀국 사태가 나타나기 전인 1930년에 6만7794명까지 증가했다. 1910년에서 1930년까지 20년 동안 그 인구는 5.8배 증가했다.¹⁹⁸⁾ 동 기간 남녀 성비도 9.9에서 4.7로 줄어들고 있는 것을 보면 그 정주성도 높아지고 있다는 사실도 확인할 수 있다.(표3 참조) 이를 보면, 이 시기 화교의 한반도 이주는 실제로는 정치권력의 변동에 의한 영향을 크게 받지 않았던 것을 알 수 있다.¹⁹⁹⁾

193) 楊昭全, 孫玉梅, 『朝鮮華僑史』, 中國華僑出版公司, 1991, pp.133-136

194) 末永純一郎, 「朝鮮の現制並日本との關係」, 山中峯雄 編, 『朝鮮叢報』, 1893, p.169

195) 古田和子, 「仁川貿易をめぐる日中商人と上海ネットワーク -1890年代初期の東アジア」, 『上海ネットワークと近代東アジア』, 東京大學出版會, 2000, p.100

196) 譚永盛, 「朝鮮末期の清國商人에 관한 研究 -1882년에서 1895년까지-」, 단국대학교대학원 석사논문, 1976; 河明生, 「韓國華僑商業-1882年~1897年のソウルを中心として」, 『神奈川大學大學院經濟研究科研究論集』 第23號, 1994

197) 金永信, 「日帝時期 在韓華僑(1910~1931) -仁川地域 華僑를 中心으로」, 『仁川學研究』 4, 2006.2., pp.210 -213

198) 같은 기간(1910년~1930년) 일본 화교는 8420명에서 3만836명으로 3.7배 증가했다.

199) 일본제국의 확대 상황에서 화교들이 오히려 그 조건을 이용하여 대외활동의 범위와 규모를 확대했다고 지적된다. 전 우용, 「한국 근대의 華僑 문제」, 『한국사학보』 15, 2003; 安井三吉, 『帝國日本と華僑 -日本臺灣朝鮮』, 靑木書店,

그런데 인천 화교의 경우는 다소 다른 양상을 볼 수 있다. 재한 화교의 전체 수가 꾸준히 증가했던 것과 달리, 인천 화교의 수는 부분적으로 줄어들거나 일정 수준을 유지했을 뿐이었다. 1910년 2886명이었던 인구는 이듬해 1911년 1591명으로 준 것을 시작으로 1918년 753명까지 축소되다가 1930년 2427명으로 회복되었다. 한편 남녀 성비는 전체 재한화교의 그것에 비해 절반 이하의 낮은 수준으로 유지되었다. 정리해보자면 인천의 화교 인구는 크게 증가하지는 않았으며 정주성은 유난히 높았다.(표3 참조) 어쨌든 통계에 포착된 화교의 수만 가지고 보면, 재한 화교들에 있어서 인천의 지역적 비중은 상대적으로 낮아졌다고 할 수 있다.

(표3) 1910~1931년 재한화교, 인천화교의 인구 추이와 구성

	在韓華僑				仁川華僑					
	총계	남	녀	성비	총계	비율	호수	남	녀	성비
1910	11818	10729	1089	9.9	2886	24.4	524	2360	526	4.5
1911	11837	11145	692	16.1	1591	13.4	398	1384	207	6.7
1912	15517	14593	924	15.8	1549	10.0	517	1347	202	6.7
1913	16222	15235	987	15.4	1503	9.3	453	1288	215	6.0
1914	16884	15745	1139	13.8	1660	9.8	473	1407	253	5.7
1915	15968	14714	1254	11.7	1125	7.0	243	911	214	4.3
1916	16904	15496	1408	11.0	1173	6.9	267	934	239	3.9
1917	17967	16241	1726	9.4	1262	7.0	259	981	281	3.5
1918	21894	20264	1630	12.4	753	3.4	168	581	172	3.4
1919	18588	16897	1691	10.0	793	4.3	198	617	176	3.5
1920	23989	21382	2607	8.2	1318	5.5	232	1019	299	3.4
1921	24695	21912	2783	7.9	1360	5.5	257	1051	309	3.4
1922	30826	27623	3203	8.6	1786	5.8	322	1403	383	3.7
1923	33654	29947	3707	8.1	1774	5.3	292	1398	376	3.7
1924	35661	31196	4465	7.0	1713	4.8	325			
1925	46195	40526	5669	7.1	2085	4.5	457	1615	470	3.4
1926	45291	39820	5471	7.3	2072	4.8	376	1620	452	3.6
1927	50056	43173	6883	6.3	2077	4.1	390	1615	462	3.5
1928	52054	43838	8216	5.3	1922	3.7	326	1491	431	3.5
1929	56672	47226	9446	5.0	2232	3.9	434	1702	530	3.2
1930	67794	55973	11821	4.7	2427	3.6	431	1871	556	3.4
1931	30571	30571	6207	4.9	1469	4.8	302	1163	306	3.8

출처: 『朝鮮總督府統計年報』; 華僑志編纂委員會, 『韓國華僑志』, 華僑志編纂委員會, 1958, pp.49-50; 『外交部公報』 6卷1期, 1933.4., pp.102-103; 仁川市編纂委員會, 『仁川市史』, 仁川市, 1973, p.91; 朝鮮總督府, 『朝鮮に於ける支那人』, 朝鮮總督府, 1924, p.71; 『(譯註)仁川府史』 pp.41-43

그런데 당시 조선 화교 가운데는 정주 인구 외에 유동 인구가 급증하고 있었던 것이 주목된다. 특히 인천은 화교의 한반도 진출입에서 주요 통로였던 만큼 유동 인구가 상당히 많았다. 예를 들어 1927년 5월 12일자 『동아일보』에는 경기도 보안과가 인천으로 들어온 중국 노동자 수를 집계한 결과 4월 중에만 5825명이 들어왔으며 누계로는 2만을 넘을 것으로 예상하는 기사가 실리고 있다.²⁰⁰⁾ 1927년 인천 화교가 2077명이었다는 것을 감안하면 10배 가까운 중국인이 당시 이 지역에 머물거나 이곳을 통과해 이동하고 있었던 것이다. 이 사례는 중국 내의 전란이라는 특수 상황에서 촉발된 경우였다고도 할 수 있지만, 이 같은 중국 노동자의 입항은 상례였다. 1934년 朝鮮總督府警務局은 산동성의 대련, 芝罘, 위해위, 청도 등으로부터 매달 10회 인천으로 입항하는 共同丸, 利通丸, 會寧丸, 慶安丸 등의 선박에는 많게는 500명 적게는 수 십명이 도래하는 일이 常例라고 하면서 계절적 증감이 있어도 매월 1000~2000명이 건너온다고 보고하고 있다.²⁰¹⁾ 인천뿐만 아니라

2005.
 200) 「四月中에만 五千八百여명-중국란리가 원인. 仁川으로 온 中人勞働者」, 『東亞日報』 1927. 5. 12.
 201) 朝鮮總督府警務局, 『高等警察報』 3號, 1934, pp.56-57

鎭南浦를 통해서 入境하는 노동자들도 많았다. 『동아일보』 등 신문 지면에는 입국 노동자의 입경 기사들이 자주 실는 것을 볼 수 있다.²⁰²⁾ 인천 지역은 정주 화교의 수는 증가하지 않았지만, 화교 이주 네트워크의 주요 결절점으로서 늘 이와 같은 유동 인구를 내포하고 있었다고 할 수 있다.

유동 인구의 증가는 분명 이 시기 화교 이주의 주목되는 변화였다고 할 수 있다. 당시 한반도 북부의 국경 지역과 서부 해안 지역에는 양쪽을 ‘자유롭게’ 오가는 중국인 유동 인구가 급속히 증가하고 있었다. 1930년 신의주 영사관은, 그 관할 구역인 평안북도와 중국 요령성 사이에는 신의주, 안동 사이의 鐵橋 외에 여름에는 배, 겨울에는 얼음을 통해 어디서든 여권 없이도 검사를 받지 않고 자유롭게 왕래할 수 있다고 하면서, 이동 및 거주 등록이 되어 있지 않은 인구 이동이 수시로 이루어지고 있다는 사실을 기록하고 있다.²⁰³⁾ 이는 육지로 국경을 접하고 있던 지역에 국한되는 상황이 아니었다. 1931년 中國 總領事館은 해로로 산동의 烟臺, 위해위로부터 인천, 경성으로 이동하는 중국인의 경우에도 같은 상황을 보고하고 있는데, 그에 따르면 연태, 위해위에서 인천까지는 여권 없이도 “하루 밤낮” 이면 도달할 수 있었다. 특히 상회를 통해 籍牌가 기록되는 상인들과 달리 여권을 소지하지도 않는 중국인 노동자들은 그 수와 동선을 파악하기 매우 어려운 유동 인구였다.²⁰⁴⁾ 이 시기 조선 화교의 네트워크가 이전보다 다변화되고 복잡해지고 있었다.

인천 화교 가운데 山東 출신 화교의 비중은 이 시기에 압도적으로 늘어났다. 1886년 한성, 인천의 총 324명 화교의 출신 지역을 보면 산동 144명(44.4%), 절강 65명(20%), 광둥 45명(13.9%), 강소 22명(6.8%), 호북 23명(7.1%), 기타 25명(7.7%) 등으로 산동 출신이 절반에 못미치는 다수를 점하고 있었다.²⁰⁵⁾ 그런데 1929년 인천 영사관의 관내 화교의 관적 분포를 보면 총 3258명의 화교 가운데 산동성 3085명(94.7%), 하북성 89명(2.7%), 요령 36명(1.1%), 절강 12명(0.4%), 강소 11명(0.3%), 광둥 3명, 복건 1명 등으로 인천 화교 인구의 대부분은 산동 화교가 점하게 되었다.²⁰⁶⁾ 1930년 총 6만 8761명의 화교 인구 가운데 산동 출신은 5만6259명(81.8%)으로 압도적 비중을 점했으며 그 외 요령 5956명(8.9%), 하북 4971명(7.2%) 등이었다. 산동 화교는 이후 1944년에는 90% 수준까지 올라간다.²⁰⁷⁾

산동 화교의 증가는 기본적으로 양 지역의 송출(push) 요인과 수용(pull) 요인이 부합해 나타난 결과다. 산동성은 높은 인구 밀도, 제2차 奉直戰爭(1924) 이후의 戰亂, 奉川系 군벌 군무독판 장종창에 의한 重稅, 1920년대 중반 이래 銀貨 폭락과 물가상승, 水旱蝗害 등 자연재해 등의 송출 요인을 갖고 있었다. 또한 한반도 내 철도, 도로, 수리 공사 등 각종 대형 건축, 정비 사업에서의 노동력 수요 등 수용 요인으로 지적될 수 있다. 이러한 송출 요인과 수용 요인이 결합하여 산동 인구의 한반도 이주라는 하나의 현상이 나타났던 것은 분명하다.²⁰⁸⁾

202) 1929년 3월 27일자 『東亞日報』에는 대련에서 鎭南浦로 입항한 기선 長山丸으로 중국 노동자 800명이 상륙했다는 기사가 실린 것을 볼 수 있다. 「中人勞働者八百名上陸 - 조선인로동자의 일대협위, 二十二日鎭南浦에만」, 『東亞日報』 1929. 3. 27. 1931년 9월에도 진남포로 입경한 130명의 산동 노동자에 관한 기사가 실렸다. 「百餘中人勞働者 鎭南浦에入港」, 『東亞日報』 1931.9.14.

203) 「新義州華僑之工商事業及經濟狀況人數之增減」, 『外交部公報』(中國第二歷史檔案館 編, 『南京國民政府 外交部公報』, 江蘇古籍出版社, 1990) 第2卷 第8號, 1930.8., pp.70-71

204) 「朝鮮曆年華僑人口調查統計」, 『外交部公報』 第4卷 第8號, 1931.12., p.83

205) 「朝鮮曆年華僑人口調查統計」, 『外交部公報』 第4卷 第8號, 1931.12., p.136

206) 「駐朝鮮仁川領館轄區華僑職業統計表」, 『外交部公報』 第3卷 第3號, 1930.7. 이러한 출신 지역 분포는 다른 지역에서도 거의 마찬가지였는데, 예컨대 1934년 신의주영사관 관내 화교 총 1만3374명 가운데 산동성 1만1104명 83%, 하북성 1227명 9.2%, 그리고 요령성 425명 3.2%, 호북성 155명 1.2% 등이었다. (『駐新義州領事館管内僑民狀況』, 『外交部公報』 第8卷 第4號, 1935.4., p.76-77)

207) 吉田壽三郎, 「朝鮮に出入する支那労働者の概況」, 『朝鮮鐵道協會雜誌』 1928年 7月號, p.22; 南滿洲鐵道株式會社經濟調查會編刊, 『朝鮮人労働者一般事情』, 1933, p.27; 朝鮮總督府警務局保安課, 「鮮内に發生する諜報謀略事件の概況及今後の對策如何」, 『朝鮮總督府議會說明資料』 第9卷, 不二出版, 1994, p.2561927년 80%, 1931년 82%, 1944년 90%.

208) 安井三吉, 『帝國日本と華僑 - 日本・臺灣・朝鮮』, 青木書店, 2005

그런데 더 생각해보아야 할 것은 양자의 결합 방식이다. 즉 무엇이 송출지를 떠난 사람을 수용지로 데려다 주었는가 하는 것이다. 이는 말할 것도 없이 이동의 질적 변화와 이동 루트의 다변화를 가져다 준 汽船, 철도 등의 새로운 운송수단들이었다. 산동의 경우 제2차 중영전쟁 이후 1860년 천진, 1861년 營口, 烟臺가 차례로 개항되면서 汽船 항로가 개설되었고 아울러 동북, 화북 지역에 철도가 부설되었다. 이러한 운송수단들이 이곳 주민들을 쉽게 다른 지역으로 이주할 수 있도록 도와주었던 것이다.

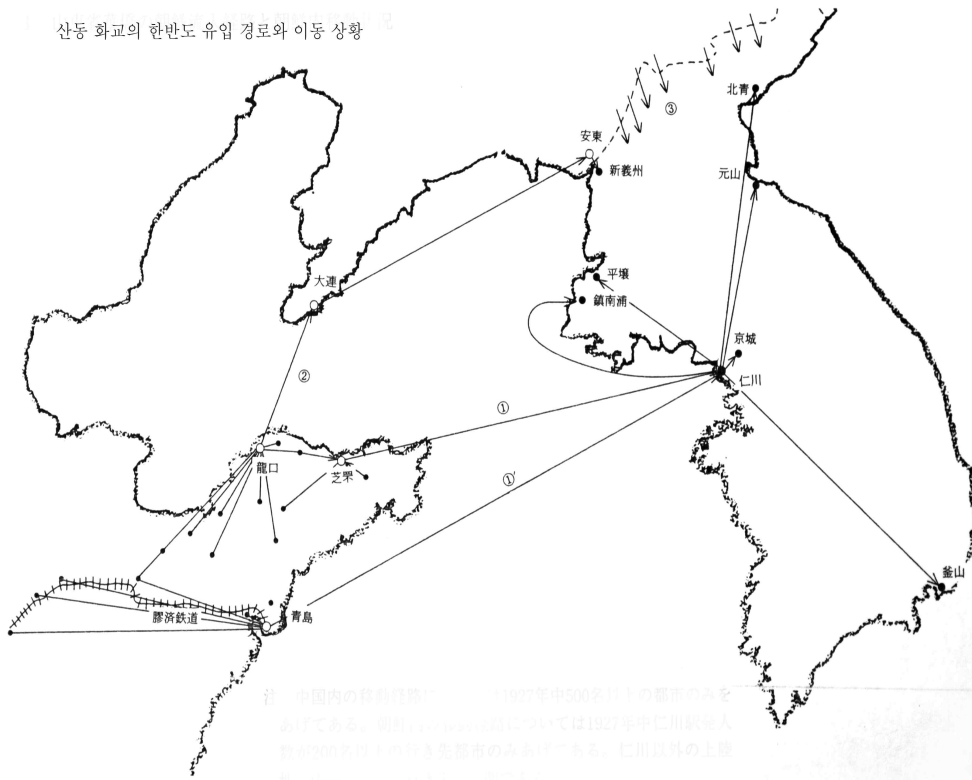
구체적으로 산동 화교가 한반도로 이주해온 루트는 대략 다음과 같다²⁰⁹⁾: ① 芝罘에서 기선을 타고 仁川, 鎭南浦로 이동. ② 膠濟鐵道를 이용해 靑島까지 온 뒤 청도에서 기선으로 인천, 진남포로 이동. ③ 龍口를 출발하여 大連, 安東까지 해로, 육로로 이동했다가 안동 맞은 편의 新義州로 진입. ④ 산동반도에서 동북 지역으로 이동한 이민자들이 압록강, 두만강을 건너 한반도로 진입. 仁川은 鎭南浦, 新義州 등과 함께 한반도로 진입하는 화교들의 이동 루트 상에 위치한 가장 핵심적인 결절점이었다. 화교들은 이곳을 거쳐 다시 京城, 元山, 平壤, 釜山, 北靑 등지로 펼쳐졌다. 1906년 화교의 도시 분포를 보면 한성 1363, 인천 714, 진남포 369, 군산 365, 평양 268, 원산 230, 부산 144, 목포 92, 마산 68, 대구 33, 성진 15 등으로 집계된 총 3661명 가운데 한성, 인천에 2077명으로 56.7%가 집중되어 있었다.²¹⁰⁾ 1922년에는 경성 3407명, 신의주 2958명, 인천 1786명, 평양 658명, 청진 586명, 원산 568명, 진남포 539명, 부산 257명 등의 분포를 볼 수 있다.²¹¹⁾ 이러한 상황은 이 시기 조선 화교들이 전 시기에 비해 보다 다변화된 네트워크 위에서 이동했다는 사실을 보여준다.

209) 松田利彦, 「近代朝鮮における山東出身華僑」, 千田稔, 宇野隆夫 編, 『東アジアと「半島空間」-山東半島と遼東半島』, 思文閣, 2003, pp.316-318

210) 楊昭全, 孫玉梅, 前掲, p.130

211) 朝鮮總督府, 『朝鮮に於ける支那人』, 朝鮮總督府, 1924, pp.13-22, p.30

산동 화교의 한반도 유입 경로와 이동 상황

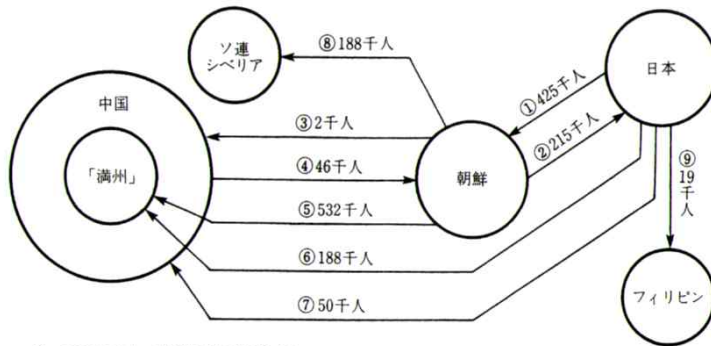


출전: 松田利彦, 「近代朝鮮における山東出身華僑」, 千田稔, 宇野隆夫 編, 『東アジアと「半島空間」 - 山東半島と遼東半島』, 思文閣, 2003, pp.316-318

시야를 더 넓혀 보면, 이러한 화교들의 한반도 이주는 동 시기 전개된 여러 초국적 이주들 가운데 하나였다. 이동의 질적 변화와 이동 루트의 다변화는 산동과 같은 일부 지역의 주민들에게만 해당 되는 것이 아니었다. 西成田豊이 작성한 아래의 그림은 당시 상황을 파악하는 데 도움을 준다.²¹²⁾ 이는 ‘일본제국’ 내의 조선 이주민을 중심으로 그려진 것이지만, 한반도뿐만 아니라 중국, 만주, 일본, 소련, 시베리아 등 다양한 지역 간에 복잡하게 진행되고 있던 초국적 이주에 대해 개략적인 윤곽을 그려볼 수 있게 한다. 이 시기 조선 화교와 같은 초국적 이주민의 존재는 동아시아 권역에서 보편적으로 나타났던 것이었다.

이러한 초국적 이주에 의해 연결된 송출지와 수용지 간의 공간적 연결 관계에 대해 보다 주목할 필요가 있다. 동향망, 송금, 시체 송환 등 다양한 주제의 연구들을 통해 화교들이 혈연, 지연 또는 민족적 결합원리를 바탕으로 자신들이 떠나온 본적지와 긴밀한 연계를 유지했다는 사실은 이미 많이 밝혀져 있다. 그런데 이주자의 입장에서 보면, 송출지와 수용지 간의 관계에는 연결성과 단절성이 동시에 존재한다. 화교들은 한편으로 송출지와 긴밀한 관계를 유지하지만 다른 한편으로는 “越境” 하는 순간 그와 단절하고 수용지의 환경에 새롭게 적응해야 하는 상황에 직면했다. 더욱이 다변화된 네트워크 위에서 이들의 사회적 경험은 서로 달랐다. 이 점에서 초국적 이주에 의한 동아시아 권역 내 지역 간의 공간적 연결과 이들을 둘러싼 사회적 공간 지형의 변화에 관해 함께 살펴볼 필요가 있다. 이에 관해 다음 장에서 구체적으로 살펴보려고 한다.

212) 이는 세계자본주의시스템의 중심/주변 구조 하에서 진행되는 자본과 노동의 이동이라는 구도(Saskia Sassen, *The Mobility of Labor and Capital. A Study in International Investment and Labor Flow*, Cambridge University Press, 1988) 하에서 일본 “제국”을 하나의 중심축으로 한 제국과 식민지 간의 복잡한 인구 이동을 그린 것이다. 西成田豊, 『在日朝鮮人の「世界」と「帝國」國家』東京大學出版會, 1997, p.2



- ① 1925年現在、『朝鮮總督府統計年報』
- ② 1925年現在、田村紀之「内務省警保局調査による朝鮮人人口(I)」(東京都立大学『経済と経済学』第46号、1981年2月)
- ③ 1926年末現在、外務省亜細亞局「支那在留本邦人及外国人人口統計表」(第23回)
- ④ 1925年末現在、南滿州鉄道株式会社經濟調査會『朝鮮人労働者一般事情』1933年
- ⑤⑥ 1925年末現在、資料は③に同じ
- ⑦ 1926年末現在、同上
- ⑧ 1926年6月現在、朝鮮總督府財務局社会課『滿州及西比利亞地方に於ける朝鮮人事情』1927年
- ⑨ 1920年現在、兒玉正昭『日本移民史研究序説』1992年、表3-11より作成

3. 화교의 사회적 공간과 인천

1913년 11월 12일 조선총독부 외사국장 小松綠과 중국총영사 富士英 간에 체결된 「조선에 있어서 지나공화국 거류지 폐지에 관한 협정(朝鮮ニ於ケル支那共和國居留地廢止ニ關スル協定)」을 근거로 공포된 制令 제7호에 의해, 1914년 4월 1일부터 인천, 부산, 원산의 淸國專管地界는 폐지되고 조선의 행정구역으로 편입되었다. 중국 거류지는 “舊居留地”로 규정되어 거주와 경제 활동의 자유를 여전히 어느 정도 인정받았지만,²¹³⁾ 과거와 같이 중국인들이 배타적인 권리를 주장할 수 있는 공간은 사라지고, 이제 중국인들은 조선인들과의 “雜居” 상황을 본격적으로 맞이하게 되었다. 사회적 공간은 사회적 관계 속에서 형성된다고 할 때,²¹⁴⁾ 조선인과의 사회적 접촉이 확대되는 가운데 화교의 사회적 공간은 다시 구성되어야 했다.

한반도 화교들의 사회적 공간은 결코 급격히 위축되지 않았다. 화상, 농민들의 활동은 오히려 더욱 약진하는 모습을 보였다. 중국인 상인은 식민지 조선에서 정치권력의 후원을 상실한 상태에서 일본 상인의 부상에 밀릴 수밖에 없었지만, 여전히 안정적으로 성장을 지속해갔다. 인천 화상들의 경우 무역, 도소매, 서비스, 금융 등 다양한 분야에서 활발한 모습을 보였다. 德順福, 永來盛, 和聚公, 協泰昌, 人和福, 和泰號, 三合永, 聚源和, 協興裕, 東和昌 등의 직물류 수입상은 직물 시장을 거의 독점했다. 同順泰는 서울에 본점을 둔 가장 유력한 잡화상이었다. 인천의 무역상, 도소매상이 활발히 활동할 수 있었던 데는, 일본에 대해 독자적으로 산둥-인천 간 기선을 운행했던 산둥 輪船會社의 도움도 컸다.²¹⁵⁾ 또한 음식점, 이발관, 茶館, 飯館과 같은 서비스업에서도 많은 중국인 상인들이 활동했다. 농민들도 비교적 안정적으로 활동을 유지했다. 특히 인천의 경우 농민 인구는 상인 인구

213) 1916년 9월 조선총독부 警務局保安課通牒(保收第6880號)에 따르면 구거류지의 범위는 1. 仁川, 群山, 木浦, 馬山, 城津 및 鎭南浦 등 구 각국거류지, 2. 인천, 부산, 원산 등 구 중국인거류지, 3. 京城, 平壤의 일부, 淸津, 新義州 등의 지역으로 한정되었다. (京畿道警察部 編, 前掲, 1927, p.45-46)

214) 부르디외는 사회적 공간에 대한 실체론적으로 접근과 단절하고 관계적 원리로서 이해한다. 삐에르 부르디외, 『구별짓기(상)』, 새물결, 2005

215) 인천의 산둥 출신 화교들은 일본 共同丸의 항운 독점에 대항해 芝罘에 본점을 둔 윤선회사를 공동출자로 설립하고 일본으로부터 우편선인 薩摩丸을 구매해 利通號로 이름을 바꾸고 1922년 9월부터 대련-지부-인천 간을 정기 운항했다.

보다 많았다. 이들은 인천과 그 주변 지역에서 초기부터 야채 생산에 종사해왔으며, 1911년에는 仁川農業公議會라는 공동판매기관을 설립하는 등 그 유통 과정에도 개입하는 등 야채재배업에서 독점적인 지위를 점했다.²¹⁶⁾

	경성		인천		신의주	
	직업	가구 수	직업	가구 수	직업	호수
1	잡화상	203	농업(야채)	135	노동자 등	332
2	음식점	120	잡화상	35	농업	146
3	서양잡화	62	점원	30	잡역	65
4	大工	58	음식점	27	잡화상	48
5	농업	54	무직자	21	대공	19
6	석공업	49	잡화상	20	두부제조	17
7	요리욕	45	일용품잡화, 과일	15	음식물 제조	17
8	이발업	31	노동조	12	오복	9
9	노동조	26	오복상	11	고물상	9
10	무직자	25	이발업	8	주물 제도	7
	기타	248	기타	108	기타	96
합계		921		422		765

출전: 朝鮮總督府, 『朝鮮に於ける支那人』, 朝鮮總督府, 19 1924, pp.49-51, 72-73, 175-176

그런데 이 시기 조선 사회에 긴장을 야기했던 것은 바로 중국인 노동자의 증가였다. 상인, 농민에 비해서 노동자의 활동 기반은 상대적으로 취약했다. 이미 언급했듯이 이 시기에는 해로, 육로를 통해서 입경하는 중국인 노동자들의 수가 급증했다. 인천에서도 共同丸, 利通丸 등 기선을 통해 건너온 노동자들을 쉽게 볼 수 있었다. 그런데 이들은 조선 내에 자기 기반을 갖고 있지 못했으며 또한 유동적 이동 행태를 보여 통제되기도 어려웠다. 또한 노동자는 계층적으로 조선인 민중과의 접촉 면도 넓었다. 따라서 이들에 의해 사회적 긴장이 유발된 소지는 극히 농후했다.

이런 가운데 중국인과 조선인의 직접적인 물리적 충돌의 사례가 빈번해지고 있었다. 중국인 노동자 인구가 많았던 북방 지역에서 충돌 사례들이 특히 자주 확인된다. 예를 들어 신의주에서 조선인 최석순과 중국인이 자전거 문제로 벌인 언쟁에 양 측에서 300명 정도가 가담해 벌인 패싸움,²¹⁷⁾ 조선인 광부와 중국인 광부 간의 음료수 문제로 벌어진 패싸움,²¹⁸⁾ 주문한 음식을 잘 못 가져왔다고 시비가 붙어 시작된 패싸움²¹⁹⁾ 같이 지극히 사소한 일이 두 민족 간의 집단 충돌로 이어지는 사례들이 많았다. 경성에서도 조선인 손님과 중국인 점원 간의 다툼이 100여명의 군중이 모인 패싸움으로 발전하는 경우도 있었다.²²⁰⁾ 인천에서는 호떡을 외상으로 먹던 조선인이 더 이상 외상을 주지 않는다고 중국인을 발로 차 죽인 사건이 발생하기도 했다.²²¹⁾ 이러한 사건들을 보면 두 집단이 같은 생활공간에서 접촉하며 긴밀한 사회적 관계를 형성해가고 있었으며, 또한 그런 가운데 양자 간의 사소한 개별적 충돌이 곧 심각한 집단적 충돌로 발전하는 경우들이 잦아지고 있었음을 알 수 있다. 요컨대 사회적 접촉과 사회적 긴장이 함께 커지고 있었던 것이다. 이제 정치적으로나 사회적으로 이를 적절히 조정, 완화해야 할 노력이 필요한 상황이었다.

216) 중국인 상인, 농민들의 안정적인 활동은 독점적인 양상을 보이기도 했고, 이는 조선인들이 충분히 경계감을 가질 만한 것이었다. 그렇지만 그러한 중국인들의 위세가 후에 살피볼 것과 같은 그들에 대한 직접적인 공격 행위를 설명해 주는 것은 아닐 것이다.

217) 「民族觀念으로 新義州서 鮮中人이 大格闘-자전거땀에 삼백여명이 싸와 중경상자가만었다」, 『時代日報』 1924년(大正 13年) 6月 12日

218) 「三神炭坑에서 朝中人大便戰」, 『東亞日報』 1928.8.10.

219) 「朝中人便戰 負傷者多數」, 『東亞日報』 1928.8.29.

220) 「些少한 感情으로 民族的 大亂鬪」, 『東亞日報』 1927.6.29.

221) 「“호떡” 外上六圓餘에 더안준다 蹴殺」, 『東亞日報』 1935.3.15.,

조선의 당권자인 일본은 일찍부터 雜居 상황에서 외국인 노동자에 대한 기본 방침을 세워놓고 있었다. 그들은 일본 내지에서 이미 1899년(명치32년) 勅令 第352號 「조약 또는 관습에 의해 거주 자유를 갖지 않는 외국인의 거주 및 영업에 관한 건(條約若しくは慣習により居住の自由を有せざる外國人の居住及び營業に關する件)」을 공포한 바 있었다. 조선을 병합한 직후 統監府는 이 칙령을 그대로 조선에 적용하여 1910년 8월 29일 統監府令 第52號 「조약에 의해 거주 자유를 갖지 않는 외국인에 관한 건(條約に依り居住の自由を有せざる外國人に關する件)」을 공포했다. 그 속에서 “조약에 의해 거주 자유가 없는 외국인으로서 노동에 종사하는 자는, 특별히 지방장관의 허가를 받지 않으면 기존 거류지 외에서 거주하거나 그 업무를 행할 수 없다” 고 규정되었다.²²²⁾ 이에 따라 중국인 노동자들은 구거류지 외의 지역에서 거주, 취업하기 위해서는 총독이나 지방장관의 허가를 받아야 했다. 이어 중국인 노동자의 취업을 제한하는 구체적인 조치들도 취해졌다. 그 하나는 관영사업에서 중국인 노동자 사용제한 조치였다. 1911년 5월 政務總監通牒(朝發秘第660號) 「관영사업에 청국인 사용금지의 건(官營事業ニ淸國人使用禁止ノ件)」을 공포하여 관영사업에는 가능한 중국인을 사용하지 않고 필요한 경우에는 총독의 허가를 받아야 한다고 규정했다.²²³⁾ 이러한 총독부의 규정들은 중국인 노동자의 수를 규제해 그 사회적 접촉의 면을 줄이는 데 초점이 놓여 있었다고 할 수 있다. 하지만 이러한 방침이 화교의 한반도 진입이 이미 통제되기 어렵게 된 당시 상황에 얼마나 실효적인 대책이 될 수 있는지는 의문일 수 있었다.

총독부의 중국인 노동자에 대한 규제 규정은 그나마 일본 내지에서와 같이 엄격히 실행되지도 않았다. 그들은 1917년 「관영사업에 중국인노동자 사용에 관한 건(官營事業ニ支那人勞働者使用ニ關スル件)」(保親收第415號)를 발해 중국인노동자 사용은 총독의 허가가 아니라 각 사업소 소관 部局 署長의 허가를 받으면 되고 또한 1일 30인 이상을 사용하는 경우는 소관 도 장관의 동의를 얻어야 한다고 조건을 완화했다.²²⁴⁾ 또한 1922년 8월 「관영사업에 중국인사용 금지의 건(官營事業ニ支那人使禁止用ノ件)」(保1068號)으로 사람 수와 무관하게 앞으로는 도지사가 허용하는 것으로 결제 단계를 낮춤으로써 중국인노동자의 입국을 용이하게 만들었다.²²⁵⁾ 그리고 1927년에는 중국인노동자의 수를 수요 노동력의 1/3을 한도로 정한다고 규정했다.²²⁶⁾ 이를 보면 총독부의 노동자 규제는 원칙적으로는 일본 내지와 같은 규정에 의해 관리되었지만 실제로는 일본 내지에서와 같이 엄격히 시행되지는 않았다고 할 수 있다. 사실상 중국인 노동자에 대한 총독부의 제한은 실효적이지 못했다.

이런 상황에서 화상, 농민뿐 아니라 “躍進” 하는 중국인 노동자 역시 조선인들이 그 독점을 우려하는 대상이 되었다. 1924년 9월 『동아일보』의 한 사설은 “중국인의 조선 내에서 활동하는 것을 보면 경탄할 만한 것이 많다. 첫째 어느 市街를 가서 보든지 布木商이나 料理業者는 반드시 그 대부분이 중국인이요, 둘째 石工이나 건축노동자나 土木役夫 같은 것은 또한 반드시 거의 전부가 중국인이며 셋째 菜蔬業者도 도시에 접근하여 비교적 고가의 대금을 받는 곳은 거의 그 과반수가 중국인이다” 라고 쓰고 있다.²²⁷⁾

이에 대해 노동계를 중심으로 중국인에 대한 배척의 움직임이 나타났다. 예를 들어 1926년 11월 盧相乾 등 부산 노동단체 간부들은 중국인 상인, 노동자들의 성장을 우려하며 그에 대해 배척운동을

222) 朝鮮警察協會 編, 『朝鮮警察法令聚』 中-1, p.45; 京畿道警察部 編, 『京畿道警察例規聚』, 朝鮮警察協會京城地部, 1927, p.46)

223) 朝鮮警察協會 編, 前掲, p.47

224) 朝鮮警察協會 編, 前掲, p.47

225) 朝鮮警察協會 編, 前掲, p.48

226) 朝鮮總督府警務局, 『昭和二年治安狀況』, 1927, p.15

227) 「中國人の職業侵奪」, 『東亞日報』 1924.9.22

조직했다.²²⁸⁾ 중국인노동자로 인해 조선인노동자들의 노동시장이 잠식당하고 있다는 우려가 제기되고 있는 것도 볼 수 있다.²²⁹⁾

총독부도 중국인 노동자에 대한 보다 체계적인 단속방침을 세우고 단속을 시행하기도 했다. 예를 들어 1927년 6월 총독부 보안과는 5월 이후 중국인 입국자의 이동과 노동 상태에 대해 세밀한 통계를 작성하고 그것을 바탕으로 체계적인 단속 방침을 취할 계획을 세웠다.²³⁰⁾ 또한 거주지 외에서 허가 없이 노동한 노동자에 대한 단속²³¹⁾과 아울러 1/3 규정보다 많은 중국인노동자를 고용한 고용주에 대한 단속²³²⁾도 실시했다.

그런데 당시 중국인이 조선인의 일자리를 위협했던 것은 일정 사실이었지만, 중국인이 “일자리를 뺏는다”는 조선 사회의 인식과 총독부의 조치 속에는 중요한 맥락이 애써 무시되고 있었다고 해야 한다. 그것은 조선인의 일자리를 뺏은 주범은 중국인이 아니라 일본인이었다는 사실이다. 어찌 보면 당연한 것이었지만, 식민지 조선에서 일본인은 조선인보다 높은 임금을 받고 좋은 일자리를 독점했고, 그로부터 밀려난 조선인들은 일본인이 점하지 않은 나머지 시장을 놓고 중국인과 경쟁해야 했다. 1930년 10월경 일본인, 조선인, 중국인의 노임은 토공이 각기 167, 80, 75원, 목공은 262, 168, 150원, 석공은 198, 162, 150원으로 일본인의 임금은 거의 2배에 가까웠다.²³³⁾ “조선인 노동자의 자리를 침식하는 중국인노동자”의 모습 뒤에는 일본인노동자의 존재가 은닉되어 있었다. 이 점에서 식민권력인 총독부는 결코 근본적으로 조선인노동자의 실업 문제에 대한 궁극적으로 해결해줄 수 있는 존재가 아니었다.

당시 언론에서는 일본인과의 대립을 대신해서 조선인과 중국인의 대립구도를 부각시키는 경향도 있었다. 일본인과 대적할 수 없는 식민지의 특수한 상황에 대해, 중국인은 일본인을 대신해 조선인의 경쟁 대상으로 지목되었다. 『東亞日報』의 다음 사설에서 기묘하게 굴절된 이러한 對象 轉移의 논리를 볼 수 있다. 그 논지를 보기 위해 다소 길게 인용한다.

우리 조선 사람은 결점이 많다. … 게으른 사람이 어찌 없으리오마는 전 민족이나 전 사회를 통하여 전부가 게으르고 전부가 근면치 못한 것은 우리 조선 사람을 놓고는 세계에 다시 그 류가 없을 듯하다. … 우리는 경제상으로 피폐하고 쇠퇴하여 多數한 생명이 장차 溝壑에 전복하거나 또는 기아에 迫逐될 운명에 당면한 것을 보며 들리는 소식마다 생활난으로 인하여 자살이나 강도를 행하는 자가 날로 증가한다고 한다. 이러한 현상에 대하여 그 원인이 무엇인가를 물을 때에 논자는 반드시 그 책임을 당국자에게 돌리고 일본인에게 돌린다. 과연 그렇다. **오늘날 조선인의 생활상 불안과 경제적 파멸이 當局者의 일본인 本位인 경제정책에 기인하며 우편배달부나 관청의 소사까지 빠짐 없이 조선인의 직업을 빼앗는 일본인의 발호에 유래치 않음이 아니다.** 그러나 우리의 소견에는 이것이 그 원인의 중대한 자는 되나 그 유일한 자는 아니며 그 유래의 대부분은 되나 그 전부는 아닌 듯하다. 어찌하여 그러나 하면 정부의 적극적 보호를 받는 일본인은 혹 우리의 직업이나 생활을 위협하는 것이 無

228) 「非行中人排斥 부산유지들이」, 『東亞日報』 1926.11.28.

229) 「使用勞動者로 中인이 培以上」, 『東亞日報』 1928.4.5.

230) 「入國中勞働者 좀더團束決定」, 『東亞日報』 1927.6.28.

231) 인천경찰서 사법실은 1927년 7월 6일 도지사의 허가 없이 부천 소재 제면소에서 일하던 중국인 40여명을 소환해 처벌했다. 「十餘中人處罰 -거주지외에 산다고 仁川署에서」, 『東亞日報』 1927.7.8. 공주경찰서는 1928년 5월 12일 허가 없이 노동한 13명의 중국인노동자를 처벌했다.

232) 「契約條項無視하고 中人夫規定外使用」, 『東亞日報』 1929.8.12.

233) 「培에 갖가운 日本人勞賃」; 「中人勞働者二百五十名」, 『東亞日報』 1930.10.12.

리가 아니라 할지는 모르나 이와 全然히 성질을 다르게 하여 정부의 보호도 받지 아니하고 기타 하등의 우연적 조건도 없이 순전히 신용과 근면으로 공평한 경쟁을 행하는 중국인들이 나날이 조선 안에서 우리의 직업을 침탈하고 나날이 그 활동이 왕성하는 것을 보건대 우리 금일의 피해가 순전히 외부적 원인에만 있는 것 같지 아니하고 내부로 吾人の 성격이나 습속상에도 그 원인이 不少하게 있는 듯하다. … 일본인과 우리는 處地가 다르니 그들에게 직업을 빼앗기는 것은 罪責이 우리에게 있지 아니하거니와 우리보다도 오히려 逆境에 섰다 할 수 있는 중국인에게 일일이 驅逐을 당하는 것은 아무리 우리가 핑계를 잘하여도 다시 누구에게 향하여 책임을 전가하기가 不能할 것이다. … 지금 우리가 중국인으로 더불어 경쟁하여 우리가 우리가 실패를 하였다 하면 이는 強力에 의한 실패나 우연에 의한 실패가 아니오 분명히 不正直과 怠情에 의한 실패인 까닭이다. 234)

위의 글은 조선인들이 경제적으로 궁핍해진 것은 외부적 원인 즉 일본인에게 있지만 중국인들이 조선에서 역경에서도 스스로의 역량으로 발전해가는 것을 보면 조선인의 내부적 결점에도 적지 않은 원인이 있으니, 일본인에게 책임을 전가하지 말고 중국인과 경쟁할 수 있도록 스스로의 결점을 반성하자고 촉구하고 하고 있다. 조선인들에게 “처지가 다른” 일본인에 대한 원망에 집착하지 말고 중국인과의 경쟁에서 승리할 수 있도록 노력하자고 설득하고 있다. 이러한 논지 속에서 조선인은 공간적으로 일본인과 분리되고 중국인과 같이 경쟁해야 하는 공간 속에 놓여지고 있다. 이는 식민지 상황의 비애를 느끼게도 하는, 저항의 체념과 대상 전이의 기묘한 논리라고 할 수 있을 것이다.

또한 당시 신문에는 인신매매 등 사회 범죄와 중국인을 밀접히 연관시키는 선정적 기사들을 자주 볼 수 있다. 예를 들어 『時代日報』는 1924년 6월 중국인이 조선 소녀들을 인신매매한다는 풍문을 언급하면서 중국인들이 그 인육을 “六神丸” 이란 약방의 원료로 쓰이거나 娼妓로 사용한다는 선정적인 기사를 실고 있다.²³⁵⁾ 또한 한 여아의 실종 사건에 대해 “역시 중국인의 소행이 아닌가” 의심을 하기도 하고,²³⁶⁾ 중국인 남편과 딸을 데리고 渡航 허가를 요청하는 데 대해서도 인신매매 혐의를 두어 거부하는²³⁷⁾ 등 구체적인 증거 없이 중국인에 범죄 혐의를 두는 경우들이 보인다. 『東亞日報』는 1928년 10월 인신매매 대상이 된 張文甫라는 여성의 탈출극을 길게 연재하기도 했고,²³⁸⁾ 1929년 9월에는 벌거벗고 음경이 잘린 채 발견된 중국인에 대한 기사를 부녀자 실종 사건과 같이 묶어서 보도함으로써²³⁹⁾ 그 사건들이 연관된 것 같은 이미지를 주기도 했다. 이러한 기사들은 한국인 사회 내에 중국인들에 대한 대립적 정서가 커지는 데 일조했을 것이 분명하다.

이 무렵 1927년 12월 7일부터 10 여일 동안 한반도 전역에서 대규모 화교배척 사건들이 발생했다. 이는 만주의 조선인들이 중국인에게 박해를 받고 있다는 보도에 의해 촉발된 것이었다. 전라북도에서 시작된 화교에 대한 공격이 충청남도, 충청북도를 거쳐 경기도에까지 확산되어갔다. 12월 7일 먼저 이리에서 500~600명 조선인이 16개 화교 상점을 공격했다. 이로 인해 화교 상인 30여명, 노동자 100여명이 인천으로 도피했다. 8일 폭동은 더욱 확대되어 군산, 咸悅, 黃登으로 확대되었다. 9일에는 葱里, 長城, 江景, 10일에는 定山, 四街里, 新泰仁, 公州, 論山, 11일에는 金堤, 金義

234) 「中國人の 職業 侵奪」, 『東亞日報』 1924.9.22

235) 「鮮中人이 結托하여 少女를 誘引賣渡 -육신환의원료로 쓰거나 갈보로양성하라는모양」, 『時代日報』 1924.6. 17

236) 「小女行方不明 또 중국인의 소위인가」, 『東亞日報』 1924.12.22.

237) 「渡航許可請願 -딸 다리고 중인과 함께 소녀밀매나 아닌가?」, 『東亞日報』 1924.12.20

238) 「國境에서 展開된 中人魔窟脫出劇」, 『東亞日報』 1928.10.3.

239) 「十七歲妙齡處女 觀光中去處不明」; 「애업고 出家」; 「陰莖 잘린 中人 告訴前에 絶命」, 『東亞日報』 1929.9.30.

등으로 파급되었다.

이 화교배척 사건에서 가장 큰 충돌이 발생했던 것은 인천이었다. 귀국을 위해 인천에 많은 화교들이 결집해 있던 상황에서, 15일 인천에서도 습격사건이 발생했다. 조선인들은 중국인 거리, 농원들을 공격했다. 중국인 거리에는 300여 지역 화교와 외지로부터 온 500명 화교가 방어선을 구축했다. 결국 양 측의 대규모 충돌로, 화교 2명이 사망하고 4명 실종, 40여명이 중상을 당했다. 이와 함께 13일~15일 간 경성에서도 배화사건이 발생했다.²⁴⁰⁾

흥미롭게도 이 사건에는 두 쌍의 초국적 이주자와 민족적 이해의 결합이 교차하고 있다: 만주 조선인-조선 민족 對 조선 중국인-중국 민족. 그렇지만 당시 조선인이 공격했던 조선 화교는 만주 조선인을 배척했던 중국인들과 직접적인 관련이 없었다. 실제로 만주 조선인들은 목사 裴亨湜을 통해서 고국 동포들에게 조선의 중국인을 압박한다던지 적대하지 말 것을 호소하기도 했다.²⁴¹⁾ 화교배척운동 기간 중에 재만동포의 권익을 보호하기 위해 설립된 在滿同胞擁護同盟도 화교에 대한 공격 자제를 호소하고 나섰다.²⁴²⁾ 하지만 그들도 인도적 원칙을 확인하는 정도였을 뿐 민족적 대립 구도를 벗어난 실제적인 대안을 제시하지는 못했다. 그들은 국경을 넘은 초국적 존재인 화교들을 본토의 중국인과 다른 입장을 갖는 독립적인 행위자로서 섬세하게 구분하지 못했다. 결국 조선인, 중국인 간의 갈등은 조정되지 못하고 오히려 더 증폭되어 萬寶山事件 시의 더욱 규모가 커진 충돌로 이어지고 있는 것을 볼 수 있다.

1931년 7월 2일 吉林 長春 북방의 만보산 지역에서 조선인 농민의 정착을 훼방하는 중국인 농민과 그를 제지하려는 일본 경찰 간의 충돌 사건이 발생했다. 일본 측은 田代重德 장춘영사의 지휘 하에 500 여명 경찰을 현지에 파견하고 조선 농민을 무장시키면서 장기 주둔에 들어갔고, 장춘현 정부는 300 여명의 경찰을 파견해 쌍방이 대치하는 국면에 들어갔다. 이 사건에서 조선인, 중국인 사망자는 없었지만 그 소식이 조선에 보도되었을 때는 많은 조선인이 살상되었다거나 조선인 전원의 국외추방을 요구받았다는 등 실제보다 과장되어 전해졌다. 사실 동북 지역에서 중국인들의 조선인에 대한 배척과 공격에 대한 보도는 이미 자주 전해지고 있었기 때문에²⁴³⁾ 새삼스러운 것도 아니었다.

이를 계기로 조선 화교에 대한 공격은 더욱 거세게 이어졌다. 仁川, 京城을 비롯해서 永登浦, 開城, 鎭南浦, 公州, 沙里院, 元山, 平壤 등 각지에서 충돌이 있었는데, 그 중에서 인천, 경성에서 발생한 사건이 가장 심각했다. 이번에도 인천은 가장 큰 충돌이 벌어졌던 지역이었다. 인천에서는 7월 2일 밤부터 수십 명의 조선인이 중국 요리점과 상점을 습격해 중국인을 구타했고, 화교들은 중국인 거리로 피난해 집단 방어했다. 3일 밤 수 천에 달한 조선인이 중국인들을 일제히 공격했다. 그 다음 날인 4일에도 공격은 계속되었다. 일시 흩어지는 듯하던 군중들은 밤이 되자 다시 모여들어 수 천의 군중이 중국인 가옥과 기물을 파괴하기 시작해 이튿날 새벽1시까지 인천 각지에 산재해 있는 중국인 가옥 68호를 부수었다. 인천 內里, 外里에서 습격할 때는 포목으로 電杆木과 가로수 사이를 묶어 기마경찰이 접근하지 못하도록 조직적인 모습을 보이기도 했다.²⁴⁴⁾ 당시 일련의 습격사건으로 화교들이 입었던 피해는 사망 141명, 부상 546명, 실종 91명, 재산손실 4억여엔 정도

240) 嶺南大學附設 華僑學校出版組 1928, pp.80-88

241) 「故國同胞에 呼訴-재만동포의 전하는 말 中國敵對는 絕對不可」, 『東亞日報』 1927.12.22.

242) 在滿同胞擁護同盟은 1927년 10일 경성 수표정 교육협회에서 제1차집행위원회를 구성하고 중국 측과 교섭을 진행했다.(위원장 安在鴻) 「在滿同胞問題와 各地의 對策, 運動」, 『東亞日報』 1927.12.12.

243) 「中人이 作黨 堤防을 破壞」, 『東亞日報』 1929.5.19.; 「奉天附近的 中國人 同胞排斥去益深刻」; 「中人이 作黨 朝鮮人 亂打」, 『東亞日報』 1929.5.22.; 「千餘名中人이 包圍 日本警官隊襲擊」, 『東亞日報』 1929.5.31.; 「中人이 作黨 顧客을 亂打」, 『東亞日報』 1930.3.6.; 「中人이 作黨 無辜同胞打殺」, 『東亞日報』 1930.4.11.; 「中人이 棍棒으로 同胞를 打殺 - 압록강 얼음 위에서 죽여」, 『東亞日報』 1931.2.26.

244) 「昨夜仁川再騷動 中國街大舉襲擊」, 『東亞日報』 1931.7.6.

로 집계된다. 각지 영사관으로 피난한 화교는 1만6800명으로 당시 조선화교 총 수 6만7794명의 24.8%에 달했다.²⁴⁵⁾

인천이 잇따른 배화사건에서 가장 큰 충돌이 발생한 지역이 되었던 것은, 인천이 화교들이 귀국할 때 경유해야 하는 이주 네트워크의 주요 결절점이었기 때문에 각지의 피난 화교들이 이곳으로 몰려들었기 때문이다. 화교들의 결집과 이에 대한 조선인들의 집결로 인해, 이곳에서 대규모 대치 국면이 조성되었던 것이다. 이에 인천의 어떤 지역적 특성이 더 개재되어 있는지에 관해서는 좀 더 검토해볼 필요가 있을 것이다.²⁴⁶⁾

당시 화교를 공격했던 조선 군중들에게는 분위기에 휩쓸린 집단적 광기라고도 할 만한 모습도 발견된다. 사건 공판에서 대부분의 피의자들은 “만주에 있는 조선인들 다수가 중국인에게 학살당했다는 風說”을 듣고 분개했다고 했지만 정작 그 풍설의 “출처에 대해서는 정확한 대답을 하지 못했다.”²⁴⁷⁾ 『동아일보』 사설은 “호떡장사, 노동자 같은 중국사람들이 무슨 죄이길래 우리가 그 생명과 재산을 위협하겠습니까? 이것은 도무지 불합리한 일이오”라고 하면서,²⁴⁸⁾ 조선인들의 공격이 무고한 중국인들을 향하고 있다고 지적했다.

이들도 초국적 이주자에게 國籍이 상대적 의미를 갖는다는 사실을 전혀 인지하지 못했던 것은 아니었다. 화교배척운동을 자극했던 羅公民의 『동아일보』 논설에서는 다음과 같은 구절이 있다.

국내에서는 朝鮮脫籍運動을 힘써 하여 이주상 제1 난관을 擊破할 것이다. 인류의 생활이 一境에 고정될 바가 아니요, 민족의 발전이 일국에 戀着될 바가 아이오, 빈민의 할로가 一處에 국한될 수 없는 것이니 사람이 수시로 살기 위해서는 萬有을 희생에 供 하여도 아까울 것이 없거든 國籍 같은 우연한 존재를 變遷케 하는 것은 조금도 주저할 바가 아니요, 다만 생활의 방편을 삼을 따름이다.²⁴⁹⁾

이에 따르면, 만주 조선인들에게 국적은 얼마든지 포기할 수 있는 우연한 존재일 뿐이었던 것처럼, 그들은 조선 화교들이 중국 본토의 중국인과 다른 입장에 있을 수 있다는 사실을 인식하지 못할 이유가 없었다. 그렇지만 이 사건에서 화교들에 대해 인도적 차원에서 동정을 표시하는 것 외에 민족적 대립 구도를 벗어난 대안적 논리를 제시할 여유를 갖지 못했다.

이와 같이 이 시기 조선 화교들은 조선인들과 정상적인 접촉을 통해서 사회적 공간을 형성할 기회를 제대로 허용받지 못했다. 조선 화교들은 조선인과의 관계 면이 늘어나면서 점차 사회적 공간을 확대해가고 있었지만, 민족적 대립 구도는 이들이 초국적 이주자로서 그러한 구도를 초월해 독립적 행위자로서 사회적 공간을 형성해가는 것을 허용하지 않았다. 특히 한중의 민족적 대립 구도가 일제의 식민지배 상황에서 더 자극되고 있었다는 점을 간과할 수 없다. 결국 조선인과의 사회적 대립이 심화되면서 화교의 사회적 공간은 위축되지 않을 수 없었다. 많은 화교들은 배화운동에 직면하여 그들의 조선 내 자산을 처분하고 귀국을 결정했다.²⁵⁰⁾

245) 羅家倫 主編, 『革命文獻』 第133輯, 中央文物供應社, 1964, p.672

246) 인천에서 중국인과의 갈등이 특히 심각했다는 지적도 있으나 좀 더 검토해볼 필요가 있다. 장세윤, 「만보산사건 전후 시기 인천 시민과 화교의 동향」, 『인천학연구』 2-1, 2003.12.

247) 「京城騷動事件公判 最高六年役求刑」, 『東亞日報』 1931.8.14.

248) 「二천만동포에게 고합니다 -민족적 이해를 타산하여 허무한 선전에 속지 말라」, 『東亞日報』 1931.7.7.

249) 羅公民, 「滿洲中人の '排韓' 問題와 對策(一),(二),(三)」, 『東亞日報』 1927.12.7., 12.11., 12.13.

250) 평양부의 경우 사건 발생 이후 매일 귀국자가 발생하여 7월 30일까지의 통계로만 총 300명이 넘었으며 남은 500명도 대부분 곧 귀국할 예정이라고 보도되고 있다. 조선인들이 재승격해를 것이라는 유언비어가 중국인들을 더욱 공포에 빠뜨리고 있었다. 「在京中國人農民二百五十名歸國」, 『東亞日報』 1931.7.24.; 「元山中國人五百餘名歸國」, 『東亞日報』 1931.7.29.; 「流言蜚語盛行으로 中人續續歸國」, 『東亞日報』 1931.8.2.

조선, 만주에서 초국적 이주민을 둘러싸고 심화되었던 민족적 대립이, 일본 제국주의의 영향으로 인해 굴절되었다는 점은 주목된다. 당시 일본의 침략은 조선, 중국과 같이 그 침략을 받은 지역에서 민족적 위기감을 심화시켰다. 식민지 조선에서 중국인과의 경쟁, 대립 구도가 과장되었던 것처럼, 만주 중국인들이 조선인을 배척했던 것은 그들에게 일본의 “臣民”으로서의 혐의를 둘 수밖에 없는 상황이었기 때문이다.²⁵¹⁾ 일본 제국주의는 두 지역민들로 하여금 자신이 아닌 다른 대체적 대상을 공격하도록 하는 기형적인 상황을 만들어냈던 것이다.²⁵²⁾

이처럼 동아시아 권역에서 민족적 대립 구도가 명확해지면서 각지 초국적 이주민들의 사회적 공간은 모두 위축될 수밖에 없었다. 그들 다수는 결국 귀국을 선택하지 않을 수 없었다. 1931년 9.18사건 이후 일본의 대륙 침략이 본격화되면서 조선 화교의 귀국,²⁵³⁾ 만주 조선인의 귀국²⁵⁴⁾ 등 초국적 이주민들의 귀국이 줄을 이었다. 1932년 2월 6일의 보도에 따르면 9.18사건 이후 조선에서 중국으로 귀환한 중국인은 13446명, 중국에서 조선으로 귀환한 조선인은 5803명, 만주에서 조선으로 귀환한 일본인은 903명에 달했다.²⁵⁵⁾

4. 결론

본 연구는 초국적 시야에서 한반도 화교에 대해 관심을 갖는 근래의 연구들, 특히 지역네트워크론에 근거한 화교 연구들을 주목하면서, 인천을 중심으로 1910~1931년 조선 화교의 네트워크와 사회적 공간에 대해 검토해보았다.

1910~1931년은 일본의 조선 병합에서부터 9.18사건으로 중국 내지로의 침략이 본격화될 때까지의 기간이다. 이 기간 조선, 중국, 일본의 국경에는 큰 변화가 있었다. 일본의 식민지가 된 조선은 조선 화교들에게 이전과는 전혀 다른 이주 환경을 제공했다. 화교들은 더 이상 그때까지 의지해온 중국 권력의 군사, 외교적 후원을 크게 기대할 수 없었다. 이들은 이제 스스로의 선택과 역량에 의지해 국경을 넘고 새로운 지역에 자리를 잡아가야 했다.

이주 환경의 급변에도 불구하고 조선 화교의 수는 계속 증가했다. 주목되는 것은 한반도 북부의 국경 지역과 서부 해안 지역에 걸쳐서 그 수와 동선을 파악하기 어려운 유동 인구가 급증했던 것이다. 산둥 출신 화교의 비율도 매우 늘어났다. 이 시기 이동의 질적 변화와 이동 루트의 다변화를 가져다 준 기선, 철도 등 새로운 운송수단은 사람들로 하여금 상대적으로 쉽게 타 지역으로의 이동을 결정할 수 있게 만들었다. 이들의 이동은 전보다 훨씬 다변화된 네트워크 위에서 이루어지고

251) 당시 일본이 표방했던 “東亞 신질서의 구축”은 논리적으로 초국주의의 구조를 갖고 있었지만 내용적으로는 일본의 “확장된 민족주의”에 불과했으며, 침략 지역에서 민족적 대립 구도를 심화시킬 뿐이었다고 해야 할 것이다. 山實信一, 「일본의 아시아주의와 아시아 學知」, 『대동문화연구』 第50輯, 2005, p.62

252) 羅公民은 “만주의 排韓運動의 진상을 간단히 표현하자면 日本의 逆勢進取의 의욕에 대한 중국의 공포 의혹의 걱정이 조선인의 無能無力의 殘相을 향하여 侵襲하는 현상이라 하겠다. 京童의 결말 같이 동쪽에서 뽀 맞고 西氷庫에 와서 눈 비빈다고 중국인이 일본의 의욕을 怯내고 의심하여 조선사람을 못 살게 하는 것은 실로 우스운 일 같으나 얼른 말 하면 조선사람이 분풀이 하기에 만만한 까닭이다” 라고 쓰고 있다. 羅公民, 「滿洲中人之 ‘排韓’ 問題와 對策(一)」, 『東亞日報』 1927.12.7. 그렇지만 “동쪽에서 뽀 맞고 서빙고에 와서 눈 비빈다”는 것은 당시 조선인의 화교에 대한 공격에도 마찬가지로 해당되는 것이었다고 말해야 할 것이다.

253) 「廣川中人也 突然히 撤歸」, 『東亞日報』 1931.10.6.; 「進永中人也 突然히 撤歸」, 『東亞日報』 1931.10.9.; 「全州中人也 續續歸國中」, 『東亞日報』 1931.10.14.; 「海州中國人百餘名歸國」, 『東亞日報』 1931.10.23.; 「時局에不安 三千人歸國」, 『東亞日報』 1931.11.18.; 「時局不安을 念慮코 在住中人續續歸國」, 『東亞日報』 1931.11.25. ; 「在楊中人歸國」, 『東亞日報』 1931.12.05.; 「南市中人歸國」, 『東亞日報』 1931.12.09., 「淸津中人商人千二百名歸國」, 『東亞日報』 1932.2.16.; 「公州中人歸國」, 『東亞日報』 1932.3.5.

254) 「現在避亂民만 二千九百名」, 『東亞日報』 1931.10.29.; 「避亂同胞二千九百 犧牲者三百九名」, 『東亞日報』 1931.11.5.; 「長春避亂民 現在四百八名」, 『東亞日報』 1931.12.12.

255) 「歸國中人萬三千餘名 歸還同胞約六千」, 『東亞日報』 1932.2.6.

있었다. 이는 화교의 한반도 유입이 동 시기의 초국적 이민의 흐름 속에서 거스를 수 없는 것이었음을 의미하며, 아울러 조선 화교의 성분이 그 만큼 다양한 내포를 갖게 되었음을 의미하는 것이다. 이들은 중국인이었지만 동시에 초국적 존재로서 독립적인 행위자이기도 했다.

이러한 화교들이 식민지 조선에서 자신들의 사회적 공간을 얼마나 원활히 확보할 수 있었는가를 검토해보는 것은 흥미로운데, 앞서 검토한 바에 따르면 그들은 조선인들과의 정상적인 관계 속에서 사회적 공간을 자연스럽게 형성할 기회를 허용받지 못했다. 일본 제국주의는 조선인들로 하여금 조선 화교와의 경쟁에 직면하게 했으며, 이런 가운데 부각된 조선인과 중국인의 민족대립 구도는 조선 화교들에 대한 극단적 배척으로까지의 이어지면서 그 사회적 공간을 크게 위축시켰다. 이후 일본의 대륙 침략과 함께 민족대립의 구도가 더욱 명확해지는 가운데, 화교들은 그 사회적 공간을 포기당하고 다시 국경을 넘어 귀국하지 않을 수 없는 상황을 맞게 되었다.

◎ 국문초록 / Abstract

근대 동아시아 권역에는 각 지역 간에 광범위하고 다변적인 초국적 이주가 전개되었으며, 이에 따라 각 지역은 초국적 이주 또는 이주민을 둘러싼 새로운 문제들에 직면하게 되었다. 본 연구에서는 동아시아의 근대와 도시에 출현했던 이러한 초국적 이주를 둘러싼 문제에 대한 하나의 사례로서, 인천 화교의 네트워크와 사회적 공간에 관해 분석한다. 특히 조선, 중국으로 확장해갔던 일본 제국주의의 영향이 이 문제에 어떤 권역적 특성을 부여해 주었는지에 대해 살펴보고자 한다.

Extensive, multilateral, and transnational migrations have been developed modern East Asia. Now, every country in this region is facing new problems caused by these immigrations. This paper analyzes the network and social space of Chinese in Incheon as an example of transnational migration in modern East Asian cities. Especially, how Japanese imperialism that colonized Chosun and China had influenced and given a regional character to this problem.

2010 서울학연구소, 도시인문학연구소 국제심포지엄

제10주제

－ 대도시 속에 자연의 숲 만들기: 일본과 식민도시에서 신사구역의 변화 －

아오이 아키히토 Akihito Aoi/ 일본_明治大學 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
1. 들어가며
 2. 메이지신궁 조영을 둘러싼 논의의 추이
 - 1) 입지문제와 신사풍치론
 - 2) 사회통념
 - 3) alternative로써의 조업수립과 그 전도(顛倒)
 3. 공원적 경내와 성역적 경내
 - 1) 경내림의 위기와 신원(神苑-신사의 정원)의 형성
 - 2) 신사와 공원의 결합
 - 3) 조선, 타이완의 초기 신사 경내
 - 4) 개방성과 신성성
 - 5) 경내설계방법론의 확립
 - 6) 조선, 타이완의 경내개혁
 4. 나가며
- ◎ 국문초록 / Abstract
-

1. 들어가며

도시화의 진행과 함께 시가지의 자연환경 창출과 유지는 중요한 문제가 된다. 일본에서는 신사(神社) 경내가 커다란 역할을 담당해왔다.

신사 경내의 숲은 태고의 숲의 잔재라는 언설을 뿌리 깊다. 그것은 일본은 자연그대로의 자연을 불변의 신앙문화로 보존해왔다고 알림으로써 내셔널리즘에도 호소한다. 아마도 세계적으로 보아 숲에 묻혀 버린 종교시설은 매우 특수할지 모른다. 그러나 그러한 환경도 결코 단순하게 ‘자연스러운’ 것이 아니다. 예를 들면 조선이나 타이완과 같은 식민지에 신사를 이식하는 것은 숲의 창출이 얼마나 인공적인 것이었는가를 두드러지게 하는 것일 터이고 실은 일본 국내에서도 신규 창건의 경우는 마찬가지였다. 기존의 신사에서 오늘에 이르기까지 숲을 포함한 경내 환경은 상당히 바뀌어져 왔다.

근대 일본에서는 신전과 경내림(境内林,) 그리고 경내와 도시와의 접속관계와 같은 환경세트의 디자인 매너와 관련하는 학문, 기예가 개발되고 축적되어 왔다. 그것이 1920년대에 크게 전환하게 되지만 거기에는 공업화, 도시화 문제가 관련되어 있었다. 본 논문에서는 이와 같은 사실과 관련하여 최근에 활발해지고 있는 관련연구를 고려하면서 문제의 구도와 향후의 과제를 제시할 생각이다.

먼저 전반에서는 수도 도쿄에 대규모 신사 경내를 인공적으로 창출하는 사업이며 위에서 언급한 전환의 방아쇠가 되었을 것으로 생각되는 메이지신궁(明治神宮) 조영(1920년 준공)과 관련한 논의의 전개를 해 나가며 다음으로 일본 및 식민지에서 도시와 경내의 관계가 얼마나 정리된 것인지, 또한 그것과 관련하여 경내 영역 디자인수법이 어떻게 변화하고 확립되어 왔는지를 보아 나갈 생각이다.

본 논문에서는 조금 대담하게 문제의 구도와 전망을 제시할 계획인데 향후 연구의 진전을 기다려

야 한다는 점도 많다는 사실을 미리 언급해 두고자 한다.

2. 메이지신궁 조영을 둘러싼 논의의 추이

아제가미 나오키(畔上直樹)는 신사 경내림의 변용과정에 관하여 몇 가지 내용을 발표했지만 최신 논문에서는 메이지신궁의 경내림 창출을 둘러싼 논의의 경위에 포괄적인 전망을 주고 있다. 다음으로 그것을 개관해 보고자 한다.

1) 입지문제와 신사풍치론

1912년 메이지일왕의 사후 여러 우여곡절을 겪고 도쿄에 일왕을 신으로 모시는 신사 창설계획이 결정된다. 그 사이에 많은 지역에서 신사유치운동이 전개되는데 도쿄 이외의 지방 후보지가 도쿄 입지반대론을 주장하는데 중요한 논거가 된 것이 임학(林學) 및 조원(造園) 학자인 혼다 세이로쿠(1866~1952)와 그 제자들의 학설이다. 그들에 의하면 신사의 경내림은 삼엄한 자연환경을 가질 필요가 있지만 그것은 삼나무, 노송나무, 전나무 등의 침엽수림이어야 하며 이러한 수종은 도쿄와 같은 대기가 오염된 대도시에서는 완전한 생육이 어렵다. 혼다는 독일유학을 가서 삼림식생대론으로 일본 최초의 임학박사학위를 취득하였고 이미 강한 발언권을 가지는 전문가였다. 또한 매연에 의한 수목의 고사(枯死)는 이 당시 일반적으로도 알려지게 되어 있었다. 그러나 정부가 설치한 ‘신사봉사조사회(社奉祀調査會)’의 결정은 메이지일왕의 거소로써의 도쿄의 ‘유서(由緒)’를 이 과학적 근거보다 우선하여 진좌지(鎮坐地)를 도쿄의 아오야마(青山)로 결정한다.(현재의 시부야구 요요기).

2) 사회통념

메이지신궁 조영에는 도쿄시 및 군부(郡部) 초등학교에서 기념사업으로 수천 그루의 ‘소나무’를 기부하였다. 지방의 일반적인 신사 경내의 숲은 근세 이래 소나무, 삼나무, 노송나무를 주체로 하는 것이 많았을 것이라는 사실은 최근의 몇몇 연구에서 대략 추측할 수 있다. 이러한 수종은 신사의 건축용 재료로도 이용된다는 의미에서 경제적인 유용성을 겸비하고 있었다.

도쿄에 메이지신궁의 건설이 결정되자 혼다 등 임학 학자들은 과학적인 지견과 조사에 입각하여 연해(煙害)에 강한 떡갈나무, 모밀잣밤나무, 녹나무 등의 활엽수를 주체로 하는 삼림조성계획을 세웠다. 이에 대하여 당시의 내각총리대신이며 신사봉사조사회 회장이었던 오쿠마 시게노부(大隈重信)는 그 것은 ‘잡목림’이라고 비난에 강렬하게 저항했다고 하는 에피소드가 있다. 오쿠마는 이 세신궁(伊勢神宮)나 닛코 도쇼구(日光東照宮)과 같은 ‘삼나무 숲’을 만들라고 주장했다.

이렇듯 1910년대 당시의 사회통념에서는 신사경내의 숲은 침엽수로 구성되는 것이 당연하다고 생각되고 있었던 것 같으며 특히 이세, 닛코와 같은 저명한 관사(官社)의 수직(垂直)성이 강한 깊은 삼나무 숲과 마을의 수호를 위한 소나무와 삼나무를 주체로 하는 숲을 전형적인 이미지로 기억해 두고자 한다.

3) alternative로써의 조엽수림과 그 전도(顛倒)

여기에서 천이(遷移)와 극상(極相)에 대하여 설명해 두고자 한다. 생태학에서는 극상군락 climax community란 천이 즉 장시간에 걸친 식생의 자연스러운 변천에 의하여 도달한 식물이나 동물 군집의 안정적인 상태를 말한다. 극상은 특정 지역의 평균적인 제반 조건에 대해서 가장 잘 적응한 종에 의하여 구성되므로 평형상태를 나타내는 것이다. 극상에 도달한 임상(林相)을 극상림(極相林)이라고 부른다.

일본의 간토, 간사이 등에서는 극상림은 떡갈나무, 메밀잣밤나무, 녹나무 등의 활엽수림이 된다는 사실은 혼다 등의 연구에서 밝혀져 있었다. 이 종의 숲은 연해에도 강하며 도쿄에서도 인공적인 보수, 유지 없이 항상적으로 임상을 형성할 수 있다. 신사의 숲이 불안정해서는 안 된다. 이렇게 해서 메이지신궁 조영 시의 활엽수림의 채용은 ‘도시형 신사’를 위한 특례적인 alternative로써 선택된 것이다.

그런데 아제가미(阿波上)에 의하면 이 과학적 근거에 의한 신사와 활엽수와의 결합이라고 하는 소극적인 판단이 곧 우에하라 게이지(上原敬二)에 의하여 이상론으로 뒤집힌다. 혼다의 문하생인 우에하라는 조원학의 이론적 체계화, 교육, 계몽에 공헌하였고 또한 신사 경내림에 관한 학문적 체계화를 도모한 인물이다. 그는 메이지신궁 조영이 한창 진행될 때 이미 침엽수림은 경제적 이용을 목적으로 할 경우에는 적절하지만 풍치로써는 너무 단조롭고 오히려 인위적 개입을 필요로 하지 않는 극상림이야말로 향구적인 생명을 가지는 이상적인 신사 숲이라고 언급했다.

1970년도 메이지신궁의 숲의 창출은 내연성(耐煙性)뿐 아니라 지역에서의 생물사회의 다양성을 구현화한 선구적 업적으로 평가되기 시작한다. 나아가 신사 경내림은 일반적으로 태고의 숲을 남기고 있으며 원시적이고 이상적인 자연이라고 하는 언설도 유포되게 된다. 그러나 실제로는 1920년대의 메이지신궁 조영 이후 전전(戰前), 전후(戰後)를 통해서 많은 신사의 경내림의 양상이 메이지신궁과 마찬가지로 활엽수림으로 바뀌어져 갔다고 생각된다. 단 이 점에 대해서는 아직 사례연구의 축적이 없다.

이렇듯 메이지신궁 조영을 계기로 임학 학자들의 생태학적인 지식과 근대 천황제에 조응하는 신사의 창출이라는 프로젝트가 도시화문제에 직면하여 결합하였고 그리고 이념적 원칙으로 전도되어 가는 것이 관찰된다. 아제가미는 이 프로세스 속에서 확립된 언설을 ‘생태학적인 신사풍치론’이라고 부른다.

3. 공원적 경내와 성역적 경내

그러나 메이지신궁 이전의 신사 경내의 양상을 기술하는데 그것이 삼나무나 소나무 등의 침엽수림이었다는 사실을 지적한 것만으로는 불충분하다. 메이지 이후 신사 경내에는 커다란 변용이 일어나고 있었기 때문이다. 그것은 신사 경내의 세속적인 환경정비라고 해야 마땅한 것인데 그것 역시 1920년대부터 문제시되기 시작하여 세속과 성역의 재배분이 요구되게 된다. 신사를 둘러싼 공공성

의 변용이라고 할 수 있을지도 모르겠다.

1) 경내림의 위기와 신원(神苑-신사의 정원)의 형성

메이지유신 직후의 토지정책(社寺領上知), 종교정책(신불분리)에 의하여 신사가 지배하던 토지의 상당부분이 국유화가 되었고 경내지(境內地)는 극도의 상황에 내몰려버린다. 그때까지 신사와 송배자에 의하여 관리되어 오던 舊경내림은 이것에 의하여 황폐해진다. 삼나무, 소나무 등의 침엽수를 중심으로 하는 숲이 천이에 의하여 낙엽활엽수 잡목림으로 변화한 것을 나타내는 사례연구도 있다. 참배에 의한 경제에 의존하고 있는 신사나 지역주민들에게 경관의 붕괴는 큰 문제였으며 또한 건축재 및 기타 용도로 이용하던 삼나무, 소나무 등의 숲이 국유화된다는 것도 심각한 문제였기 때문에 각지에서 불하나 채벌허가 청원이 잇따른다.

나카지마 세쓰코(中嶋節子)는 교토의 사례로서 1890년대부터 유행하는 ‘신원’ 조성이 이러한 위기에 대한 신사와 지역주민에 의한 부흥운동이었다는 것을 해명했다. 신원은 구체적으로는 1) 연못이나 돌이 배치된 일본정원 타입, 2) 벚꽃, 단풍, 매화 등을 심은 화과수원 타입이 있다고 한다.

한편 다카기 히로시(高木博志)는 그때까지 활기 있는 혼잡한 장소였던 이세신궁 내궁 경내가 1880년대 이후의 신원 정비에 의하여 정비된 사실을 들어 거기에 근대천황제의 이념에 대응하는 ‘청정한’ 공간 모델을 읽어내고 그것이 지방의 유력 신사와 메이지진구의 조영을 거쳐 전국으로 파급하였다는 전망을 제시했다. 단 이 때 찻집 등이 철거되고 다양한 정비가 이루어졌다고는 해도 그 내용은 근세적인 정원, 명소라고 해도 좋은 것이며 근세의 기술을 이어받은 정원사(庭師)에 의하여 만들어졌다는 사실을 기억해 두고자 한다.

2) 신사와 공원의 결합

한편 신사경내가 공원으로 지정되는 사례는 많다. 1873년의 소위 공원포고는 ‘사람들이 모여드는 곳으로서 예로부터 승구(勝區) 명인(名人)의 옛터 등 지금까지 군중들의 유람 장소’를 공원으로 한다고 하여 각 지방에 신청을 촉구하였는데 예를 들어서 도쿄의 센소지(淺草寺), 간에이지(貫永寺)나 교토의 야사카진자(八坂神社)를 들고 있다. 최근의 연구에서는 이 공원포고는 社寺領上知를 포함하는 메이지정부의 토지개혁에 의한 신사 및 사원 경내의 황폐 및 혼란을 수습하고 환경과 지역 경제를 유지할 것을 목적으로 한 정책이었다고 생각되고 있다.

이렇게 하여 신사경내는 공원개념과도 결부되어 간다. 또한 이 때 ‘지금까지 군중들의 유람 장소’로서의 명소 및 참배공간의 양상이 공원개념에 부착하거나 혹은 편입된 것도 지적하고 싶다. 이것은 오늘날 우리들이 상상하는 일반적인 공원개념과는 상당히 다르다.

3) 조선, 타이완의 초기 신사 경내

조선의 경우 ‘병합’ 후인 1915년에 신사제도가 확립되기까지 각 무역도시 및 개항장 등의 일본

인 거류민 사회에 의하여 적어도 31개의 신사가 만들어지고 있었다. 이러한 것들은 대부분이 조망이 좋은 언덕이나 산허리에 입지하여 부산(용두산공원), 인천(동공원(東公園)), 원산(중정공원(仲町公園)), 한성(왜성대공원(倭城臺公園)), 마산(마산공원), 목포(송도공원(松島公園)), 대구(달성산공원) 등에서는 신사와 공원은 밀접한 관계가 있었다.

한성의 거류지모임(훗날의 거류민단)은 남산 북서부 경사지를 조선정부로부터 무상차지로써 획득하였고 정력적으로 공원화를 추진했다. 공원에서는 도로나 산책로의 정비, 땅고르기, 휴게소, 분수연못, 주악당(奏樂堂), 연무대(演舞臺) 등의 설치, 간이수도 저수지 설치, 벚나무 600그루 식수 등이 실시되어 초혼제(청일전쟁 및 러일전쟁 전몰자 위령제)를 지내는 광장과 기념비가 설치되었지만 이러한 공원의 일각에 대신궁(훗날의 경성신사)이 있었다. 인천 거류민에 의한 신사창립 취지문을 읽어보면 토지조성, 식수, 정원 및 휴게시설 등의 설치에 의하여 경내를 공원으로 하거나 승지(勝地)를 창출하고 싶다고 적혀 있다. 그들에게 ‘속경을 떠나 유수(幽邃)인 것과 ‘정원과 휴게소’를 가진 ‘공원’인 것과는 모순되지 않았다.

또한 개항기의 한반도에서는 각 거류지는 자국의 권리확장의 일환으로 무세지(無稅地)로써의 토지 획득을 지향하였을 것이라는 사실도 지적되었다.

1895년에 일본의 식민지가 된 타이완에서는 1901년에 큰 사당인 타이완신사가 완성되었지만 이때의 사진에 의하면 검담산(劍潭山) 능선 상의 사면을 3단으로 조성하여 신전을 배치하였지만 지면은 나대지인채로 노출되어 있다. 이 ‘벌거숭이 경내’에 점차로 식수가 이루어지고 경내지도 단계적으로 주변을 편입하여 확장해 간다. 1914년 타이완신사 전면에서 동쪽까지의 일대에 ‘신원’이 완성된다. 1910년 이전부터 신사에 신원이 없는 것을 유감스럽게 생각하여 그 조영을 서두르자는 의견이 있었다. 그때까지 ‘대숲이나 雜樹의 대밀림’인 상태였었지만 오래된 나무와 필요한 나무를 남기고 벌채하였고 섬 내에서 나무를 헌상 받아 식수를 하였는데 광장에는 잔디를 심고 거기에 ‘桃源’도 만들어졌다. 호수와 분수지도 만들어졌다. 이러한 경관은 실로 내지의 ‘신원’을 방불케 하는 것이며 또한 호수, 광장, 잔디, 벤치와 같은 구성은 ‘공원’도 상기시킨다.

이렇듯 내지의 신사 경내의 환경구성은 특히 그 전면의 신원의 조성, 공원과의 일체화와 같은 면에서 명료하게 식민지 신사로 반출되어 나간 것이다. 그러한 공간은 역시 시민이나 참배자가 모여드는 북적북적한 장소였던 것은 아닐까?

4) 개방성과 신성성

1920년대가 되면 그러면서도 신사와 공원, 정원과의 관계가 문제가 된다. 예를 들면 내무성 신사국은 신사와 관계가 있는 공원에 대하여 지도방침을 결정한다. 첫 번째로 ‘공원’은 신사의 ‘존엄’을 보호 유지하고 ‘부끄럽지 않도록’ 할 것, 두 번째로 신사와 공원의 구별을 명확히 할 것이다. 이것은 관동대지진 이후의 부흥과정에서 논의된 것 같으며 도쿄의 신사공원에 대한 것이지만 전국의 각 도시에 적용할 방침으로 되었다.

한편 도쿄시 당국은 ‘신사의 사회화, 신사개방론, 경내의 공원화’를 추진하고자 하였다. 이렇게 해서 ‘신사성역론/신사개방론’의 대립이 발생한다. 이것에 대한 더 자세한 자료조사는 향후의

과제로 하여야 하겠지만 이 논의가 ‘도시화’ 를 배경으로 하는 ‘공익성’ ‘공공성’ 의 방법을 둘러싸고 이루어졌다는 사실은 특필하여도 좋을 것이다.

5) 경내설계방법론의 확립

메이지신궁의 조림(造林)을 경험한 우에하라 게이지는 그 건설 중에도 신사 경내림에 관한 많은 논설을 발표하였지만 1919년에는 “신사 경내의 설계” 를 간행하였다. 이 저작의 중요한 점은 신사 경내의 설계개념을 제시한 것에 있다. 우에하라는 신사경내의 풍치나 존엄을 보호유지하기 위하여 경내림을 성격을 달리 하는 복수의 구역으로 분할하고 신전의 부지를 중심으로 하는 풍치림의 hierarchy를 명확히 한 것이다. 즉 경내의 zoning이다.

이것은 내무성의 건축기술자에게도 계승된다. 예를 들면 엔지니어 오에 신타로(大江新太郎)도 1924년에 ‘신성구역, 삼엄(森嚴)구역, 청엄(淸嚴)구역, 청아(淸雅)구역, 자유구역’ 과 같은 개념에 의한 zoning 방법론을 제시하였다. 또한 스나미 다카시(角南隆) 체제 하에서 내무성(神祇院)에 봉직한 야마우치 다이메이(山内泰明)도 전후의 저서에서 오에의 개념과 완전히 똑같은 것을 사용하였다.

이것과 관련하여 흥미로운 것은 메이지신궁에서 ‘외원’ 으로 칭하는 거대한 도시공원이 만들어졌다는 것이다. 회화관(메이지일왕의 사적을 표시한 회화를 전시), 야구장, 스포장, 아동유원 등이 설치된 서양식 공원이다. 우에하라 게이지는 ‘외원’ 이란 ‘외역림(外域林)’ 의 일부이며 ‘공원적 취급’ 을 한 것이라고 언급했다. 오에의 개념에서는 자유구역이 이것에 해당될 것이다. 아마 신사와 공원, 신성성과 공익성을 둘러싼 논의에 대한 하나의 대답이 역시 메이지신궁에서 비로소 명확한 형태로 부여되게 된다.

6) 조선, 타이완의 경내개혁

조선에서는 1935~1936년에 총무부 내무국장으로부터 각 도 장관 앞으로 신사의 시설개선에 대한 통달을 내렸다. 본 논문의 문맥에서는 그 포인트는 두 개다. 첫 번째로 신사 경내와 공원과의 ‘혼동’, 경내의 ‘유원지화’, ‘각종 공작물의 마구잡이 건설’ 을 중지하고 신사의 ‘삼엄함’ 을 유지할 것. 두 번째로 경내림의 내실화를 위하여 식수를 권할 것. 조선에서는 곤란하기는 하지만 화과수, 낙엽수는 삼가고 가능한 한 상록수로 할 것. 이와 같은 지도가 어느 정도까지 실행된 것이며 조선 각지에서 상록수란 구체적으로 어떠한 수종이 이용되는 것인지 불분명한 점이 많아 향후의 연구를 기다려야 할 듯하다.

타이완신사에서는 1935년경부터 개축계획이 부상한다. 새로운 계획에서는 신전은 산 능선 상에 돌출하는 것이 아니라 폭이 넓은 골짜기에 깊은 숲에 적절한 조화를 가지고 만들어지게 되었다. 건축 monumental적인 표현이 아니라 건축도 감싸 안는 환경 전체의 표현이야말로 신사 조영의 중심적인 콘셉트로 자리 잡게 된 것이다. 한편으로 내실 있는 운동시설을 가진 ‘외원’ 도 계획되고 있었다.

타이완신사의 이 계획은 완성하지 못하지만 같은 시기에 새롭게 창건된 요시노신궁(吉野神宮,

1933), 오우미신궁(近江神宮, 1940) 등은 거의 동일한 Design Policy에 의한 것이다. 또한 가시하라 신궁(橿原神宮)의 재정비(1940)와 같이 기존 신사의 경내도 이 시기에 개조되는 사업이 활발하게 이루어진 듯하다.

4. 나가며

본 보고에서는 첫 번째로 메이지신궁 조영을 둘러싸고 경내 임상(林相)에 대한 견해가 전환되었다는 것을 아제가미씨의 연구에 따라서 확인하였다. 일반적으로 옛날의 경내림은 소나무, 삼나무, 노송나무와 같은 침엽수의 숲이 일반적이며 그것은 환경 및 경관으로써의 삼엄함의 개념, 그리고 건축용재로써의 경제적 의의라는 두 가지 점에서 지지를 받아 당연시되고 있었다. 메이지신궁 조영에서는 도시화의 제반 문제에 대하여 생태학적인 과학적 지식을 적용한 활엽수림이 대안으로 제시되었고 이러한 일반 통념과의 괴리가 드러났지만 임학 학자들 사이에서는 활엽수림은 곧 이상적인 자연상태라고 전환되었다. 이것이 1920년까지 발생하였다.

두 번째로 메이지 시대 이후의 신사 경내에서 다분히 근세의 문화나 기술을 계승하면서 형성된 신원이나 공원이 1920년대에 문제시되기 시작하여 곧 zoning이라는 근대적 디자인수법에 의하여 분리 혹은 서열화 되어 간다는 견해를 제시하였다. 수도 도쿄에서는 공공공간으로써의 경내의 도시사회와의 관계성이 의문시된 듯하다. 식민지에서도 신사 경내와 공원의 분리, 신성한 경내에 대한 순화가 시도되었다.

이 두 가지, 즉 생태학적 임상의 management와 zoning에 의한 근대적인 설계수법의 결합이 신사의 새로운 환경디자인의 범형(範型)을 만들어내었고 오늘날의 대부분의 신사경관에 이르렀다는 가설이 얻어진다. 그리고 이 배후에 공업화, 도시화 문제가 작용하고 있었을 것이라 생각된다. 또한 임학, 조원학 학문의 신사경내 적용은 단순한 엔지니어링 문제가 아니라 종교문화와 내셔널리즘과 결합한 자연관의 문제이기도 하며 또한 건축에서 도시공간까지의 디자인 방법도 재구성할만한 힘을 가지고 있었다고 필자는 생각한다. 향후에 이상의 가설을 입증하거나 혹은 수정, 비판할만한 실증적 연구가 기대된다.

◎ 국문초록 / Abstract

메이지 유신부터 2차 세계 대전에 이르는 기간 동안 국가 신도 체제하에 수많은 신사건설/재건계획이 행해졌다.

신사건설/재건계획은 부지 선정과 설계적 접근등 여러가지 면에서 도시 구조 형성과 밀접하게 관련되어 있다. 이 논문은 근대 도시에 설계된 독특한 '인공 자연' 인 신사 경내의 숲의 형성에 초점을 맞추고 있다.

이런 관점에서 1920년대는 가장 중요한 시기이다. 이 시기에 전문가들은 신사 경내 구성에 관한 생각을 경관이 뛰어난 곳, 정원, 공원에서 주위 도시로부터 성스러운 순수자연으로 구성해야 한다고 바꾸기 시작했다.

메이지신궁 재건 프로젝트의 경내 형성 계획은 1920년에 완료되었다. 수목 전문가들에 의하면 많은 반대에도 불구하고 이세 신궁과 닛코 토쇼구(사당)에서 볼 수 있는 일반적인 침엽수가 아닌 일본의 극상식물군에 속한 넓은 잎을 가진 상록수로 숲을 형성하였다고 한다.

이런 추세 이면에, 도시화의 진전과 지식의 변형, 신사 구역의 새로운 유형이 일본, 그리고 대만과 한국 등 일본의 식민지역에 확산되기 시작했다.

Numerous projects to build/rebuild shinto shrines were conducted under the State Shinto system from Meiji Restoration through World War II. The projects were tightly connected to the formation of urban structure in several aspects such as site selection and approach design, while the paper focuses on the creation of precinct forests as unique 'artificial nature' implanted in the modern cities. From this point of view the most critical period is 1920's when the experts shifted their ideas on precinct environment from the place with scenic sites, gardens and parks into the pure nature sacred from the surrounding city. In the precinct scheme for the Meiji Jingu project completed in 1920, evergreen broad-leaved forest which the foresters revealed to be the climax forest in Japan were adopted, despite of strong opposition, in place of needle-leaved trees typically found in Ise Jingu and Nikko Toshogu. There were, behind this trend, the advancement of urbanization and the transformation of knowledge and the new model of shrine precinct had started spreading to many parts of Japan and Japanese colonies such as Taiwan and Korea.

제11주제
**- 대도시와 아버지의 부재: 켈러, 강용흠, 이미륵의
소설의 비교연구 -**

최윤영 Yun-young Choi/ 서울대학교 교수

서울시립대학교 서울학연구소, 도시인문학연구소

-
- 1. 근대화 그리고 교양
 - 2. 아버지상과 아버지의 부재
 - 2.1 켈러의 『초록 하인리히』
 - 2.2 이미륵의 『압록강은 흐른다』
 - 2.3 강용흠의 『초당』
 - 3. 현대사회와 교양
 - ◎ 국문초록 / Abstract
-

1. 근대화 그리고 교양

근대의 시작은 한편으로는 전근대에 대한 종말을 고하고 있지만 동시에 다른 한편으로는 전근대로부터의 희망을 간직하고 있다. 특히 한국의 경우 이러한 점이 두드러지는데 전근대와 근대의 교체는 특히 일본 제국주의의 강제적 식민화를 통해 이루어져 상실과 갈등의 서사가 극대화되고 있다. 갑작스레 닥친 근대의 물결은 타자의 모습 속에서 자신의 모습을 비추어보고 강한 근대를 열망하면서도 또한 간직하고 싶은 전근대의 전통을 반성하고 있다. 이때 ‘전인’ 이상과 ‘교양’ 이상은 큰 역할을 차지하고 있고 새로운 근대에서도 이러한 이상에 대한 추구는 포기되지 않는다.

이 글에서는 이러한 시각에서 근대의 시작을 다루는 소설들을 비교할 것이다. 가장 중점에 놓이는 것은 독일어로 1930년대에 쓰여져 1946년에 출판된 이미륵(Mirok Li, 1902-1950)의 소설 『압록강은 흐른다 Der Yalu flie ß t』(1946)이다. 이 소설은 구조와 주제에 있어 모범이 되었던 소설들이 있는데 바로 스위스의 국민작가 고트프리트 켈러(Gottfried Keller, 1819-1890)가 쓴 『초록 하인리히 Der grüne Heinrich』(1854/55)와 미국에서 1931년에 출판되어 큰 반향을 일으켰던 강용흠(Younghill Kang, 1898-1970)의 『초당 The Grass roof』과 후속작 『동양 서양에 가다 East goes West』(1937)이다. 이 소설들을 비교함에 있어 특히 근대의 아버지 서사에 주목을 하게 될 것이며 이것이 근대 서사와 어떻게 연관을 맺는지를 살펴보게 될 것이다. 도시 공간에 홀로 남겨진 아들들에게 아버지의 부재는 새 시대에서의 방향 상실을 의미하고 이는 스스로 자신의 길을 개척해 가야함을 의미한다. 이들은 이상적인 아버지상을 가지고, 혹은 새로운 아버지를 찾아 도시를 헤매는데 이는 근대 사회에서 새로운 교양 이념을 찾는 과정으로 묘사되고 있다. 이 과정을 어떻게 특징지을 수 있으며 어떠한 결과를 가져오게 되는지를 중점적으로 살펴보게 될 것이다.

2. 아버지상과 아버지의 부재

2.1 켈러의 『초록 하인리히』

스위스의 작가 켈러의 소설은 독일어권 사실주의를 대표하는 소설이자 19세기 자본주의가 본격적인 모습을 나타내는 시기에 나온 유럽 시민사회를 대표하는 교양소설이라 할 수 있다.²⁵⁶⁾ 이 소설의 주인공 하인리히 레는 유년시절에 돌아가신 아버지에 대하여 이상적인 모습을 간직하고 있다.

256) 여기에서는 켈러의 초판본을 인용할 것이다. 최근에는 안정된 결말을 보여주는 2판도 자주 인용되고 한국의 유일한 번역본인 고규진의 번역도 이에 근거하고 있으나 초판이 사실주의적 결말이 압도적이고 무엇보다도 이미륵이 참고로 했던 판본이기도 한다. 이미륵의 소설도 초판과 마찬가지로 어머니의 죽음을 경험하는 것으로 끝나고 있다.

주인공은 화가가 되고자 뮌헨에 도착하면서 자신의 미래를 위한 “끈”을 찾기 위하여 가져온 글 묶음을 뒤적거린다. 이는 〈한 유년 시절 Eine Jugendgeschichte〉이라는 제목을 가지고 있으며 “내 아버지는 아주 오래된 마을에서 온 농부의 아들이었다”로 시작하는 아버지에 대한 회상이다.²⁵⁷⁾ 그의 아버지 시골 출신이지만 전통적이고 인습적인 주변 환경에 적응되기 보다는 근대화된 대도시로 나가 방랑하면서 스스로 교양을 쌓고 고향 도시로 돌아와 건축가로 자수성가를 한다. 그는 오래된 건물을 사들여 개축하고 신축하는 건축가로서 뿐만 아니라 당시에 유럽 전역에서 일어나던 시민운동과 정치활동에 참여하고 저녁시간에는 다른 시민들과 함께 실러의 연극을 무대에 올리기 위하여 애를 쓰는 인물로 묘사된다. 그는 초기 교양소설과 달리 예술가나 학자가 아니라 실제 사회에서 행동하는 개인으로서 “시민들의 광범위한 서클에서 중심점” 역할을 하였다.

활동기간이 비교적 짧았지만 주인공 하인리히의 회상 속에서 아버지는 서양 근대 시민사회가 꿈꾸었던 전인적 교양을 갖춘 인물로 형상화된다. 독일어권 소설만의 독특한 장르라 할 ‘교양소설’이라는 장르는 ‘괴테시대’로 대변되는 독일 신인문주의의 이상이 담겨있는 장르이다. 근대라는 새로운 시대에 개인으로 독립한 시민적 개인은 자아를 확립해 나가야 하는 과제가 있고 이를 교양이라는 이상을 통하여 추구하고 있고 교양소설은 바로 이 교양의 완성을 위한 개인의 성장 과정을 그리고 있기 때문이다. 켈러의 소설에서는 이 완성된 개인이 소설의 마지막이 아니라 초반부에 ‘이상적인 아버지상’으로서 나타난다는 점에 독특하다. 여기에서 아버지는 독일어권 시민사회의 이상상을 한 개인으로 체화시켜 재현되고 있다. 공적-정치적 시민인 ‘시트와앵 citoyen’으로서, 사적 재산을 소유한 ‘부르주아 bourgeois’로서, 사적인 문화시민인 ‘옴므 homme’로서 이 모든 것이 합쳐진 총체로서, 하나의 이상상으로 존재한다.²⁵⁸⁾

그러나 그의 과로로 인한 이른 사망은 이러한 시민적 이상이 실제 자본주의적 현실에서 얼마나 실현하기가 어려운가를 보여준다. 때문에 이 교양소설은 이러한 이상상이 어린 아들의 회상으로 소설의 서두에만 서술되어 있고 실제 소설의 전반적인 내용은 아버지의 길을 따라가려하지만 실패의 경험만 쌓여가고 이러한 실패와 헤매의 이력이 인정받지 못하는 현실 경험으로 채워져 있다. 핵가족제도에서 가장이 부재할 때 도시에 남겨진 어머니와 아들은 더 이상 시골의 대가족제도처럼 가족의 일원으로 받아주고 돌보아주는 공동체가 없고 이 사회와 부딪쳐 스스로 원칙을 알고 편입해야 한다. 어머니는 국가, 사회, 대가족 모두에게서 고립된 개인으로 도시에서 아들만 기다리고 산다. 경제적 활동을 영위하지 못하는 어머니의 삶은 극도의 절약과 아들에 대한 기대와 희생으로 점철되어 있다. 프라이젠단츠의 말처럼 어머니는 “살아있는 저금통으로서 다루어지고 비워진다”.²⁵⁹⁾ 아들이 맞서야 하는 사회는 그를 이끌어줄 아버지가 부재한, 분업으로 특징이 지워지고 경제적 이익이 전면에 등장하는 자본주의적 현실이다. 점차 전개되는 이야기들은 교양이 없는 사회의 현실을 적나라하게 드러내고 있다. 주인공은 이와 반대로 시골의 외삼촌 목사관에서 풍요로운 농촌의 자연풍경을 목격하고는 화가가 되기로 결심한다. 그의 화가관은 그러나 전근대적인 예술관에 사로잡혀있다. “항상 신의 작품인 자연” 앞에 앉아 이를 평화 속에서 재현하여 신의 작품임을 인식하고 예찬하고 경배하는 직업관은 그를 현실이나 사회와 연결시켜주지 못한다. 아들은 아버지와 같은 시각 분야에 종사하게 되지만 천재적 예술가도 아니고 개성을 살려 만든 작품을 팔아야 하는 현실을 파악하지도 못하고 또한 대중의 값싼 취미를 만족시키는 공장제 생산 활동에도 적응하지도 못한다.

257) 본고에서는 Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, München 1978을 인용하였다. 여기에서는 48쪽.

258) G. Sautermeister, Gottfried Keller, *Der grüne Heinrich*, Gesellschaftsroman, Seelsdndrama, Romankunst, in: *Romane und Erzählungen des bürgerlichen Realismus*, Stuttgart 1980, S. 84.

259) W. Preisendanz, *Der grüne Heinrich*, in: *Der deutsche Roman*, hrsg. v. B. v. Wiese, Bd. 2, Düsseldorf 1963, S. 104.

소설의 마지막 그의 노력을 높이 평가하는 백작과의 만남은 사회에서의 그의 공익 활동을 지시해 주고 새로운 희망을 품게 하지만 이러한 구제는 결국, 고향도시에서 첫 번째 참여한 공적 활동인 한 도시 시민의 장례식이 그를 기다리다가 죽어간 어머니의 장례식임을 알게 됨으로써 실현되지 못한다. 그가 꿈꾸는 시민적 공동체의 사회는 무엇보다도 그와 어머니를 일원으로 받아주는 전체라는 공동체였기 때문이다. 그의 교양을 위한 노력은 ‘판관’으로 기능하는 어머니의 죽음이라는 현실 원칙 앞에서 무너지고 만다.

초판본에서 나타나는 어머니와 이어지는 아들의 죽음은 소설 속의 개인의 죽음만을 의미하는 것이 아니라 동시에 이 소설이 대표하는 장르인 교양소설의 이념의 좌절을 의미한다. 레싱의 계몽주의에서 시작하여 딜타이, 괴테까지 이어지는 독일 교양소설의 이념은 바로 개인이 근대사회에서 수많은 미로와 헤맬 속에서 많은 체험과 경험을 쌓고 결국 이를 통합하여 마지막 지점에서 목표에 도달하게 되는 것을 바탕으로 한다. 이는 주인공의 성장과 더불어 전개되는 수많은 오류와 지그재그의 헤맬을 허용하고 관용하는 것인데 소설의 현실은 그렇지 않기 때문이다.

2.2 이미륵의 『압록강은 흐른다』

“내가 처음으로 읽은 책은 『초록 하인리히』였다.” (L 215)²⁶⁰⁾

이미륵의 소설 『압록강은 흐른다』에서 주인공은 처음으로 독일어로 읽은 책이자 여러 번 읽은 책으로 『초록 하인리히』를 소개한다. 실제 두 작품의 구조와 주제도 상당히 유사하다. 우선적으로 두 드러지게 눈에 띄는 부분은 두 소설 모두 전근대와 근대의 변혁을 시간적 배경으로 하고 있다는 점, 아버지의 이상을 찾아 헤매는 아들의 이야기라는 점, 또 이상화된 아버지를 쫓지만 아버지는 일찍 돌아가셔서 현실적인 삶의 지도자가 될 수 없다는 점, 그리고 어머니를 홀로 남겨놓은 채로 아들은 멀리 나가서 새로운 교양의 길을 가려하지만 결국 어머니의 죽음으로 인하여 아들의 교양 과정 자체의 의미가 의문시된다는 점을 들 수 있다.²⁶¹⁾ 특히 두 작품 모두 시대의 격동기를 배경으로 하고 있으며 이를 가족 서사, 특히 아버지의 서사를 통해 작품화해낸다는 점에서 구조적인 유사성이 두드러진다.

『압록강은 흐른다』의 주인공 미륵 역시 아버지를 이상화하고 있다. 여기에서 켈러의 하인리히와의 차이가 드러난다. 서양의 근대화가 기술 발전과 자본주의의 전개를 배경으로 자신들의 원동력과 잠재력을 바탕으로 자발적으로 이루어졌듯이 하인리히의 아버지도 스스로 새로운 시대를 개척해나갔다. 그러나 반면 한국의 근대화는 일제 강점기 시대에 강압적으로 타자에 의해 시동이 되었다. 미륵의 아버지도 새로운 시대를 스스로 이끌어어나가는 적극적인 인물이라기보다는 새로운 시대에도 열린 자세를 갖고 있는 과도기적, 경계적 인물로 그려지고 있다. 그는 유교적 철학과 문학에 대한 높은 학식과 미적 감각, 고매한 인격을 갖춘 선비이자 대가족을 거느리는 전통적 교양을 갖춘 인물이지만 일본을 통하여 한국에 들어오기 시작하는 서양 문물과 문화를 거부하지 않고 이를 수용하려하기 때문이다. 그래서 당시로는 드물게 주변의 우려에도 불구하고 외동아들을 새로 세워진

260) 본고에서는 Mirok Li, *Der Yalu fließt*, München 1950을 인용하였고 인용 뒤에 바로 괄호 안에 약자 L과 쪽수를 명기하였다.

261) 국내에서는 아직 두 소설이 본격적으로 비교된 적은 없고 단지 줄고 『한국문학』을 쓴다. 강용훈의 『초당』과 이미륵의 『압록강은 흐른다』 비교연구』(2006)에서 두 소설이 잠깐 비교되고 있다. 두 소설의 가장 눈에 띄는 내용상의 차이는 사랑의 담론이라고 할 수 있다. 서양 교양소설의 전통 속에서 켈러의 작품이 학교, 사랑, 직업이라는 세 영역 중 사랑의 영역에서도 주인공이 겪는 다양한 경험을 서술하는 반면 이미륵의 소설에서는 사랑과 성에 대한 담론이 철저히 침묵의 영역에 놓여있다.

신식학교에 보내어 새로운 문물을 배우게 하며 자신의 신지식을 아들을 통해 보충하고자 한다. 이때 흥미로운 것은 그가 서양문물에 대해 열린 태도로 보이고 수용하고자 하는 의지를 보인 것은 서양 문명의 경제력, 산업력, 군사력 때문만이 아니라 문화의 힘, 즉 서양이 과거의 동양의 이상향 처럼 정신의 길을 가고 있다고 생각하고 도덕적인 나라라고 생각해서라는 점이다. 유럽 사람을 “바로 진정한 사람 wahr” (L 72)이라고 생각하는 아버지가 있어 주인공 미륵은 “이 학문이 우리를 보다 높은 문화로 이끌 것”으로 믿는다. 즉 소설에서는 근대화 담론에서 일본 담론과 서양 담론을 구분하고 폭력적이고 비도덕적인 일본 담론과 달리 유럽은 문명의 근원으로서 평화적이고 도덕적으로 형상화되고 있다. 근대 서양의 문물은 그에게는 당시 동아시아가 보여준 ‘동도서기’나 ‘화혼양재’와 같은 정신과 물질의 분리를 주장하고 물질과 기술만 받아들여야하는 것은 아닌 것이다. 서양의 도덕적 이상화에는 한국의 이상향이 거꾸로 투사되어 있는 것이다. 그러나 아버지의 이른 병사로 인하여 아들은 미래 계획에 있어 혼란에 빠지게 된다. 그가 서양식 학교에 맞지 않는다고 생각하는 어머니는 학교를 그만두게 한다. 미륵은 그러나 독학으로 구시대의 교육을 이어갈 수도 없고 새 학교의 실패로 인하여 지친 심신을 달래러 시골 농가로 가게 된다. 하인리히 레가 시골의 외삼촌덕에서 도시에서 맛볼 수 없는 평화를 겪게 되면서 화가가 되기로 결심한 것처럼 시골농가로 간 미륵도 아름다운 전근대적 시골의 환경에 행복감을 느끼지만 거꾸로 이러한 현실은 과거에 속한 것이며 자신은 이제 새로운 세계로 나아가야함을 일깨워준다.

겨울 동안에 나는 옛날의 학교시절과 학교 동무들, 그리고 그들이 나에게 이야기해 준 신세계 유럽의 물정에 관해서 여러 모로 생각해 보았다. 내가 어렸을 적에 모아 두었던 그림들을 다시 꺼내보았다. 그것은 너무나 높았기 때문에 땅의 영역보다는 하늘의 영역에 속했던 멋진 집들과 성들이었다. 내가 눈보라를 무릅쓰고 포구를 따라 산책하노라면 머나 먼 서쪽에서 이런 건물들이 내 눈앞에 아롱거리고 키가 크고 쾌활해 보이는 금발의 사람들이 그것에 드나드는 것이 보였다. 그들은 지상의 근심 걱정을 몰랐고 생존경쟁과 악덕도 몰랐다. 그들은 다만 자연과 우주에 관해서 연구만 하고 지혜의 오솔길을 따라가고 있었다. 이 새문화의 참된 교양인이 되려면 그곳에서 교육을 받아야만 할 것 같았다. 그곳에서는 모든 것을 스스로 보고 경험하고 학자들로부터 모든 학문을 직접 받아들일 수 있었다. 내가 이 경이의 세계에 관해서 들었던 많은 아름다운 전설이며 일화들이 내 머릿속에서 다시 생생하게 되살아났다. 그러자 나는 어떻게 하면 그것에 다다를 수 있을까 하고 곰곰이 생각하기 시작했다.

Im Winter dachte ich viel an meine früheren Schuljahre, an die Schulfreunde und an alles, was sie mir über die neue Welt Europa erzählt hatten. Ich sah auch die Bilder wieder vor mir, die ich als Kind gesammelt hatte. Es waren herrliche Häuser und Burgen, die so hoch waren, daß sie eher der Region des Himmels zugehörten als der Erde. Wenn ich trotz des Schneesturms die Bucht entlang spazieren ging, sah ich im fernen Westen all diese Gebäude vor mir und ich sah die fröhlichen, hochgewachsenen, blonden Menschen, die dort ein und ausgingen. Sie kannten keine irdischen Sorgen, keinen Kampf ums Leben und keine Laster. Sie forschten nur über Natur und Kosmos und gingen den Pfaden der Weisheit nach. Dort mußte man studiert haben, wenn man ein wahrhaft gebildeter Mensch der neuen Kultur werden wollte. Dort konnte man alles selber sehen und selber erleben und alle Lehren von den Forschern selbst empfangen.

Viele schöne Sagen und Anekdoten, die ich über diese Wunderwelt gehört hatte, wurden in mir wieder lebendig, und ich fing an zu überlegen, wie ich dorthin gelangen könnte.(L 127)

결국 미륵은 다시 신식학교에 다니게 되고 서울로 유학을 갔다가 3.1운동에 가담하여 일경에 쫓기면서 어렸을 때부터 꿈꾸어오던 유럽, 독일로 건너가게 된다. 독일에 도착한 후 그러나 그는 여러 이유로 적응에 어려움을 겪고 특히 병으로 인하여 고통을 받는다. 대학에서 학업을 시작하면서 주인공은 자신이 기대했던 “정신적 교육(교양)”에 대한 욕망을 충족시켜줄 <교양>이라는 과목을 신청하면서 자신의 바램을 다음과 같이 표현한다.

이 강의에서 나는 정신적 교양의 전 분야를 인도받기를 원했었다.

Ich wünschte bei dieser Vorlesung eine Führung durch das ganze Gebiet der geistigen Bildung zu erhalten. (L 174)

미륵은 대학에서 전공을 선택해야하는데 이미 학문적 분화가 진행된 독일의 대학에서 아버지와 같은 전인적 교양을 갖춘 학자를 양성을 위한 과목과 전공은 없었기 때문에 어려움을 겪는다. 이는 그가 시민사회에서의 직업에 대한 근본적인 성찰을 하지 않는 것에서도 기인한다. 결국 교양 과목에서 원하는 것을 얻지 못한 미륵은 친구들의 권유로 실제적인 학문을 하는 생물학 박사과정에 들어가게 되고 실제 작가 이미륵도 생물학 박사학위를 받는다. 미륵은 생물학 조교와의 대화를 통하여 동양과 서양의 교육을 비교하면서 동양의 정신 교육을 다시 평가하게 된다. 실망스러운 현실에도 불구하고 주인공은 여전히 자연과 사회, 인간을 관통하는 정신적 교양이 가능하고 이러한 길에 서있고 싶어 한다. 실제 작가도 생물학 박사학위를 취득한 후에 문헌에 머물면서 동아시아의 문학을 전달하는 일을 주로 하게 된다

“아직도 사물을 이해하고 진리를 인식하는 데 있어서 인간 정신의 융합을 우주의 내면적인 본질과 영적인 토대와 관련시킬 수 있다고 나는 확신하고 있다. 내 생각으로는 이것이야말로 가능하다면 우리의 기점으로 되돌아가는 유일한 길인 것 같이 보였다. 다만 내 자신이 이 올바른 유일한 길에 서 있는지는 나 자신도 알지 못하고 있었다.

Ich glaubte immer noch, im Begreifen der Dinge und in der Erkenntnis der Wahrheit die Verbindung der menschlichen Seele mit dem inneren Wesen oder dem geistigen Grund des Kosmos erblicken zu können. Sie schien mir auch der einzige Weg der Rückkehr zu unserem Ursprung zu sein, wenn er möglich war. Nur wußte ich nicht, ob ich jemals sicher sein konnte, auf dem richtigen Weg zu sein. (L 189-190)” (L 189-190)

2.3 강용훈의 『초당』

부자지간의 관계가 중심에 놓이는 소위 ‘아버지 문학’은 문학내에서 자주 논의된 적이 있다. 이 때 대체로 아버지 세대는 그리스 신화나 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스에서 보듯 부정적인 이미지로 형상화되는데 즉 다시 말해 극복되어야할 과거의 대명사로 등장한다. 아들 세대는 아버지 세대의 부조리와 부패를 비판하면서 아버지의 자리를 빼앗지만 권력의 관점에서 볼 때 자신이 역사

의 주인 자리에 등장하기 위하여 아버지를 제거하는 것은 어떤 의미에서는 필연적이다. 강용홀의 경우 켈러나 이미르크와 달리 아버지 부재 상황의 근대를 이러한 관점에서 묘사하고 있다. 그런 점에서 소설의 주인공 청파는 근대라는 시대의 문학장르라 할 ‘소설’의 주인공다운 ‘근대적 개인’이라 할 수 있다. 그는 아버지를 위시한 전 세대와의 인연을 끊고 새로운 길을 찾아 나선다. 전근대의 유교 봉건주의를 대변하는 아버지의 세상, 고향을 스스로 박차고 나오는 상징적인 장면은 서울로 갈 때 상투를 과감하게 자르고, 미국 뉴욕에 도착해서 목욕재계를 하는 장면에서 보인다. 그는 과거의 인연을 끊고 완전히 서양에 동화되고자 한다. 소설에서 이점은 주인공의 입을 통해서도 분명하게 이야기되고 있다.

“한 세계가 해체되는 것을 보는 것이 내 운명이었다. 잃어버린 세월 속 내 행성 위에서 삶의 전성기는 지나가 버렸다. 처음에는 부드럽게, 그 끌림의 매력, 그 생명체를 사로잡는 일이 뜨거운 자비심으로 이어졌고 그 조화 있는 움직임은 잦아들었다. 다음 대기가 얽어지고 점차 차갑게 식어갔다. 마침내 낡은 세대에 호흡이 잘 되었던 것은 새 세대에게는 목을 조를 뿐인 아수라장이 되었다.

성장하면서 나는 내가 온기라고는 없고 어둠 밑에 놓인 황야를 내려다보고 흔들리는 꼭대기 위에 있음을 알게 되었다. 나는 내 성장에 필요한 먹을 것을 애걸했지만 먹을 것이 없었다. 또한 내가 스스로 죽음을 바라보고 있었다는 것을 느꼈다. 아버지의 집이었던 정신적인 행성, 그 오래된 행성의 죽음을.

It was my destiny to see the disjuncting of a world. Upon my planet in lost time, the heyday of life passed by. Gently at first. Its attraction of gravity, the grip on its creatures maintained through its fervid bowels, its harmonious motion, weakened. Then the air grew thin, cooler and cooler. At last, what had been good breathing to the old was only strangling pandemonium to the newer generations.

I know that as I grew up, I saw myself placed on a shivering pinnacle overlooking a wasteland that had no warmth, that was under an infernal twilight. I cried for the food for my growth, and there seemed no food. And I felt I was looking on death, the death of an ancient planet, a spiritual planet that had been my fathers' home. (K 4)²⁶²⁾

주인공 청파는 우선 시골에서 다니는 신식학교에서 박수산이라는 당시의 민족지도자를 만나게 되고 정신적 아버지 역할을 이 인물에게서 일제의 강제 합병상황에서 그에게 주어진 길은 서양의 문물을 배우는 것이라는 가르침을 받는다. 그의 교육목표는 이제 전근대적 유교교육을 받아 박사가 되어 개인적, 사회적, 국가적 차원의 완성을 도모하는 것이 아니라 민족주의와 과학문명의 근대화 담론에 의해 좌우된다.

“어떻게 한국 사람들이 다시 잘 살 수 있을까요?” 나는 아버지의 말씀을 되풀이하여 말했다. “이런 대접을 받는 마당에.”

“한국 사람들은 바로 지도자를 기다리고 있다.” 하고 그는 엄숙하게 말했다. “서양 교육을 받은 지도자, 서양의 진보적인 이상을 가진 지도자를 말이다.” 이런 말은 내가 오랫동안 갈구하던 말이었다. 나 역시 서양의 지식에 매료되어 있었기 때문이다.

262) 이하 원문텍스트로 Younghill Kang, East Goes West, Chicago 1937, Follett Publishing Co.를 사용하였으며 원문 바로 뒤에 괄호 안에 약자 K와 원문의 쪽수를 명기하였다.

“일본은 서양 과학으로 한국을 정복하였다. 우리는 그 과학의 뛰어난 지식을 우리의 자유를 되찾아야 한다.” 하고 박수산은 말했고 나는 그의 말에 동의했다.”

“How can the people of Korea ever be happy again?” I echoed my father’s words. “When this is how they are treated?”, “They are just waiting for leaders,” he said solemnly, “they are waiting for leaders, leaders with Western education, Western ideals of progress.”

These were words I had long been hunging for. I too was fascinated by the knowledge of the West.

“Japan has conquered Korea by Western science. We must regain our freedom by a superior knowledge of that science,” Park Soo-San would say, and I would agree.(K 181)²⁶³

고향의 신식학교와 서울의 대학에서 경험하는 근대적 교육에 대하여 전통적 사고와 교육관을 비판하고 반성하는 미륵과 달리 청파는 곧 일제 신식학교의 제국주의적 침략성과 폭력성 등을 목도하게 된다. 그는 이미 고국에서 새로운 근대 교육과 근대 문명에 대한 실망을 표명하게 된다. 우선 일본 제국주의의 식민지 근대화의 잔인한 모습을 자세하게 묘사하면서 자신이 느끼는 비분강개하는 감정을 거침없이 토로한다. 주인공 청파도 처음에는 실제 가정에까지 직접 쳐들어온 일본 제국주의 침략국의 폭력적인 모습에서 잘못된 근대화의 족적을 목격하지만 이들이 잘못 모방한 것이고 원조인 서양은 그렇지 않을 것이라고 생각한다. 그러나 미륵과 달리 이미 작품의 말미에서 그는 세계대전의 발발기사와 더불어 서양의 근대화의 오류와 서양 문명 자체의 야만성을 목격하게 되고 이를 지적한다.

내가 전에 추론한 서양은 죽음을 줄여 수명을 늘였고 발명과 기계의 진보에 의해 삶을 더욱 개선해나갔다. 그러나 이제 그들은 구제받은 생명을 무더기로 살해하고 있었다. 개선되는 것은 모두 전쟁에 관한 것뿐이지 정신의 우위나 학문에 관한 것은 아니었다.

The West I had reasoned before, makes life better, because it reduces death, and adds to the refinements of life by inventions and mechanical improvements. But now they were killing in wholesale business the life that was saved: it seemed to me that the refinement was all in warfare, not in high superiority of mind, or in scholarship.(K 257)

특히 『동양 서양에 가다』는 『초당』의 속편으로 이해할 수 있고 미국으로 간 청파의 계속되는 교양과정으로 해석할 수 있다. 어지러움과 불안감을 가지고 유럽 땅에 도착한 미륵과 달리 환호와 열광으로 뉴욕에 입성한 청파는 반드시 미국식 현대사회에 적응하겠노라고 다짐한다. 그는 ‘기계 시대’ 라는 화두로 전근대와 근대의 모습을 구분하고 근대인의 새로운 시간개념과 공간개념, 적극적인 삶의 태도를 습득해 세계적 흐름에 합류하고자 한다. 그러나 그는 점차 미국 대도시 자본주의 소비사회의 뒷면을 목격하게 되고 미국의 인종차별, 빈부격차, 미국 내 한인사회의 편협성 등에 대해 실망을 금치 못한다. 무엇보다도 그를 실망시킨 것은 대학과 미국 사회에서 느낀 교양의 부재이다.

263) 이하 원문텍스트로 Younghill Kang, *The Grass Roof*, New York 1931, Charles Scribner's를 사용하였으며 원문 바로 뒤에 둥근 괄호 안에 약자 K 뒤에 원문의 쪽수를 명기하였다.

아메리카 교육 앞에서 내가 어리둥절하고 상처를 받은 일은 중국교육의 본보기를 봄으로써 더욱 실망되었다. 유교교육은 시 이외에 무엇이고 연구하는 것을 요구하지 않았고 따라서 시인이 됨으로써 교육의 완성에 가까워지는 것이다. 학자들은 모두 시인이었다. 비평가와 창작가 사이에 구별이 없었다. 시인 이외에는 누구도 학자가 될 수 없고 시인 이외에는 누구도 시를 쓰려고 하지 않았다. 시는 아리스토텔레스다운 분석을 지향하는 것이 아니라 창조정신이 있는 이에게 지식의 전 분야를 활성화하기 위한 것이다. 이것이 내가 서양지식에 접근하는 방법이다. 그리고 그것이 제 구실을 못하는 것을 발견하였다. 왜냐하면 아메리카 교육에는 그러한 전통이 없기 때문이다. 나는 통일된 원칙이 없는 데 대해 고민했다. 한 강의와 다른 강의에서 연결고리를 찾을 수 없는 것은 뉴 호텔과 정신적 이상향(유토피아) 사이에 다리를 놓을 수 없는 것과 꼭 같았다.

My bewilderment and rebellion before American education were enhanced by looking back to Chinese models. Confucian education never required the study of anything but poetry, and it approached that mostly by being a poet. All scholars were poets. There was no division between the critical and the creative. None but the poets were scholars and none but poets attempted to write on poetry. It did not make for Aristotelian analysis, but it vitalized the whole field of knowledge to the creatively minded. This was the way I wanted to approach Western knowledge. And found it would not work, for there was no tradition like that in American education. I was distressed at the lack of unifying principles. I could build no bridge from one classroom to another, just as I could build no bridge from the New Hotel into the mental Utopia. (K 203)

전근대와 근대의 격동기, 갑작스레 다가온 서양의 문물과 문화와의 충돌 속에서 이 시대를 살았던 지식인들이 가졌던 서양에 대한 부러움은 단순히 일본 제국주의를 극복하고 나라를 독립시킬 수 있다고 믿은 근대 문명에 대한 부러움만은 아니다. 청파의 소원은 서양의 과학문명이나 전쟁 무기를 부러워한 것이 아니고 근대화를 맞아 지식체계와 교양체계를 재편성하는 과정에서 다시금 인간과 자연과 사회와 우주를 연결하는 서양식 박사가 되는데 있었던 것이다. 그 역시 미륵과 마찬가지로 일제 식민주의의 신식교육과 미국의 대학교육에서 목도한 것은 전인적, 보편적 교양이 사라진 세계였고 이러한 실망감에서 동양의 철학과 문학의 전파를 직업으로 택하게 된다.

3. 현대사회와 교양

이번 학회는 근대성을 다시 조명하면서 대안적 근대의 가능성을 극동아시아의 근대화 속에서 점검해보자는 제안을 했다. 위에서 다룬 소설들은 바로 근대의 가능성과 잠재력에 대한 소설로 볼 수 있고 세 소설 모두 교양 담론을 통하여 근대의 전인 교양의 실현가능성을 점검해보았다는 점에서 흥미롭다. 특히 이미륵과 강용훈의 소설은 당시로는 드물게 외국에서 한국 상황을 소개하여 상당한 관심을 불러일으킨 소설이다.

이 소설들의 의의는 다음과 같이 요약해볼 수 있다. 첫째 한국의 일제 근대화론에서 서양의 근대에서 주로 물질적인 측면만을 받아들여왔고 이를 중시했다는 기존의 학설과 달리 '정신적 교양'에 대한 논의가 전면에서 나선다는 점이 중요하다. 한국을 침략한 일본에 대한 반대상으로 의도적으로 내세워지건 아니면 개인적 교양의 이상에서든 교양은 이들에게서 전근대와 근대를 막론하

고 인간성 추구를 위한 마지막 남은 보루이다. 둘째로 이미륵과 강용흠의 두 소설이 한국에서 쓰여지고 읽힌 소설이 아니라 외국에서 쓰여지고 읽힌 소설로서 한국인의 자아상과 타자상뿐 아니라 현지인, 즉 독일인과 미국인의 자아상과 타자상을 반영하고 있다는 사실도 흥미롭다. 즉 다시 말해서 이미륵의 경우에는 나치독일을 겪으면서 서양 문명과 문화의 야만성을 목도하고 분개했는데도 불구하고 이에 대한 직접적인 비판이나 사실적 묘사가 아니라 자신이 한국에서부터 품었던 이상적인 반대상을 내세움으로써 그 괴리를 통해서 비판을 하고 있다. 강용흠의 경우에는 서양 현실을 이미 한국에서부터 교육과 경제, 전쟁, 사회 등 다양한 시각에서 직설적으로 목소리를 높여 비판을 하고 있다. 즉 다시 말해서 '교양'의 기준으로 볼 때 서양의 문화와 문물은 두 주인공 모두에게 실망과 환멸만을 안겨주었다. 강용흠과 이미륵 특히 실망한 것은 서구에서는 더 이상 교양이 사회나 개인 교육의 목표가 아니라는 데 있다. 둘 다 서양근대의 핵심인 자연과학을 배우려고 시도했지만 결과적으로는 여전히 한 때 동양이 가졌던, 이제는 서양에서 찾을 수 있다고 믿었던, 그러나 동양에서도 서양에서도 찾기 힘든 전인적 교양의 길을 모색하고 있다.

과연 이러한 주인공들의 희망과 추구를 초기 근대사회의 이상으로 시대착오적이라고 판단을 내릴 수 있을까? 현재 한국대학의 인문학 교육의 목표가 여전히 전인교육과 교양교육에 있다면 이는 다시 한 번 숙고해볼 필요가 있다. 이는 동시에 자연과학이 발전과 동일시되는 시대에 인문학은 보조학문의 자리에 머물 것인가 아니면 현대사회의 복잡성과 분화를 숙고해가면서 여전히 이를 통합적으로 파악할 수 있는 학문인가의 문제와 결부되어 있고 또한 그러한 의미에서 인문학은 통합적, 전인적 지성을 갖춘 인간을 양성하는 학문인지 논의와 밀접하게 결부되어 있다.

한국은 이들이 글을 쓴 시대와 80년 정도의 시차를 두면서 외관상 근대화되었고 근대는 이제 우리 정체성의 중요한 일부가 되었다. 이 시점에 우리는 이들 소설가들이 던진 질문을 다시 한 번 던져볼 수 있다. 현대의 전인을 교육시키는 교양은 어디에 있는가? 교양은 이미륵의 예에서 보듯 대학의 교양과목에 있지도 않고 강용흠의 예에서 보듯 교양전집의 판매에 있지도 않다. 현대 사회에서도 여전히 전인 이상과 교양 이상이 필요한 것인가? 우리사회는 개인의 헤맴을 관용해줄 여유가 있는가? 새로운 시대의 교양소설은 어떤 교양을 문제 삼을 것인가? 오늘날에도 여전히 유효한 질문이 아닐까?

◎ 국문초록 / Abstract

근대의 시작은 전통과 현대의 분기점을 기록한다. 한국의 경우 옛 시대와 새 시대의 교체는 식민화와 더불어 강제적으로 이루어져 상실과 갈등의 서사가 극대화되고 있다. 본고에서는 근대의 시작을 다루는 세 소설을 비교할 것이다. 이미륵의 <압록강은 흐른다>(1946)는 구조와 주제에서 모범이 되었던 소설이 있는데, 바로 켈러의 <초록 하인리히>(1854/55)와 강용홀의 <초당>(1931)이다. 이 세 소설 모두 근대 문명의 갑작스러운 시작을 주인공의 유년시절의 회상을 통하여 묘사하는데 특히 아버지의 부재가 공통된 특징이다. 아버지는 이상화된 전인을 상징함으로써 근대에 거는 희망을 의미하는데 이러한 아버지의 부재는 근대, 자본주의, 도시라는 환경에서 전인 이상의 실현 불가능성을 보여주고 있다. 동시에 이미륵과 강용홀의 소설은 시간적 측면뿐 아니라 공간적 측면에서도 흥미로운데 동양의 서양에 대한 기대와 실망을 담아내고 있기 때문이다. 이러한 아버지 담론은 특히 도시공간과 대조되는 농촌 공간 묘사에서도 두드러지고 있다.

The dawn of the modern era documents the key turning point from the tradition to the con-temporary. The Japanese Colonization forced to Korea's tradition, thus the feelings of loss and resistance were intensified in the minds of Koreans.

This paper compares the three novels that describe the 'Dawn of Modernity.'

Mirok Li's "The Yalu River Flows" followed Gottfried Keller's "Der grüne Heinrich, The Green Henry" and Younghill Kang's "The Grass Roof" in both theme and structure.

All three novels describe the abrupt start of modern civilization by looking back to the heroes' childhood. The three heroes also shared in the absence of their fathers. In these novels, father symbolizes the whole man and the hope for modernity. However the absence of father implies that it is impossible to realize the ideals of the whole man in a modern, capitalistic, and urban environment. The importance of father is prominent when novels reflect heroes' youth in rural areas.

"The Grass Roof" and "The Yalu River Flows" have another similarity. Both novels describe the expectation and disappointment of Asians towards the Westerners which differs greatly from "The Green Henry."