



이념과 제도의 교류 : 세계 속의 한국, 한국 속의 세계

제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

The Flow of Ideas and Institutions : Korea in the World and the World in Korea

The First Kyujanggak International Symposium
on Korean Studies

October 16~17, 2008

서울대학교 규장각한국학연구원 강당 및 신양학술정보관
Kyujanggak Auditorium and Sinyang Humanities Hall

주최 |



서울대학교 규장각한국학연구원
KYUJANGGAK INSTITUTE FOR KOREAN STUDIES
SEOUL NATIONAL UNIVERSITY

후원 |



동북아역사재단
NORTHEAST ASIAN HISTORY FOUNDATION

■ 차례 ■

♠ 10월 16일 (목요일)

기조강연 ■ 규장각 강당

■ 10:00~12:00

- 제 1 강연 (10:00~10:50): 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자 3
 > 강 연: 도이힐러 (SOAS, E-mail: martina.deuchler@sunrise.ch)
- 제 2 강연 (11:00~11:50): 선비문화의 역사적 전개와 미래 12
 > 강 연: 한 영 우 (이화여자대학교, E-mail: hanyw@snu.ac.kr)

제 1 세션 ■ 신앙관 국제회의실

사 회: 노 명 호 (서울대학교, E-mail: mhro@snu.ac.kr) ■ 13:30~18:00

주 제 ▶ 고구려사 자료와 그 해석

- 주몽전설과 고구려의 기원 37
 > 발 표: 노 태 돈 (서울대학교, E-mail: hangawe@snu.ac.kr)
- 발해 쪽구들의 유래와 특징 49
 > 발 표: 송 기 호 (서울대학교, E-mail: songkh@snu.ac.kr)
- 고구려 성곽 축조방식에 대한 연구 70
 > 발 표: 양 시 은 (서울대학교 박물관, E-mail: sieun75@snu.ac.kr)
- <廣開土王陵碑>에 나타난 高句麗 天下의 공간범위와 주변 族屬에 대한 인식 86
 > 발 표: 여 호 규 (한국외국어대학교, E-mail: hgyeo1123@hanmail.net)
- <광개토왕릉비>에 대한 새로운 접근 : 찬사의 성격을 중심으로 101
 > 발 표: Pankaj Mohan (The University of Sydney, E-mail: pankaj.mohan@usyd.edu.au)

토 론

- 서 영 대 (인하대학교, E-mail: youngsuh@inha.ac.kr),
- 최 종 택 (고려대학교, E-mail: jtchoi@korea.ac.kr),
- 장 은 정 (국립중앙박물관, E-mail: anarchi2@museum.go.kr),
- 김 현 숙 (동북아역사재단, E-mail: hs3772@hanmir.com),
- 신 중 원 (한중연, E-mail: shinjw@aks.ac.kr)

■ CONTENTS ■

♠ October 16 (Thursday)

Keynote Lectures ■ Kyujanggak Auditorium

■ 10:00~12:00 pm

- **Lecture 1 (10:00~10:50): James Palais : His Critics and Friends** 3
 > Martina Deuchler (SOAS, E-mail: martina.deuchler@sunrise.ch)
- **Lecture 2 (11:00~11:50): The Historical Development of *Sŏnbi* Culture and its Future** 12
 > Han Young-Woo (Ewha Women's University, E-mail: hanyw@snu.ac.kr)

SESSION 1 ■ Sinyang Humanities Hall International Conference Room

[Chair] Ro Myoung Ho (Seoul National University, E-mail: mhro@snu.ac.kr) ■ 1:30~6:00 pm

Topic ▶ Sources on the History of Koguryŏ and their Interpretations

- **The Chumong Legend and the Origins of Koguryŏ** 37
 > Noh Tae Don (Seoul National University, E-mail: hangawe@snu.ac.kr)
- **The Origins and Characteristics of Parhae's *Kang* (heated bed)** 49
 > Song Kiho (Seoul National University, E-mail: songkh@snu.ac.kr)
- **A Study on the Construction of Koguryŏ Fortresses** 70
 > Yang Sieun (Seoul National University Museum, E-mail: sieun75@snu.ac.kr)
- **Koguryŏ People's Perception of Surrounding Ethnic Groups and the Extent of the Koguryŏ World as Reflected in the King Kwanggaet'o Stele** 86
 > Yeo HoKyu (Hankuk University of Foreign Studies, E-mail: hgyeo1123@hanmail.net)
- **Reading the Text as a *Prasati* (panegyric) : A Fresh Approach towards the King Kwanggaet'o Stele of Koguryŏ** 101
 > Pankaj Mohan (University of Sydney, E-mail: pankaj.mohan@usyd.edu.au)

Discussion

Suh Young Dae (Inha University, E-mail: youngsuh@inha.ac.kr),

Choi Jong-taik (Korea University, E-mail: jtchoi@korea.ac.kr),

Chang Eunjeong (National Museum of Korea, E-mail: anarchi2@museum.go.kr),

Kim Hyun Sook (Northeast Asian History Foundation, E-mail: hs3772@hanmir.com),

Shin Jong Won (The Academy of Korean Studies, E-mail: shinjw@aks.ac.kr)

■ 차례 ■

제 2 세션 ■ 신앙관 세미나실 3

사 회: 김 명 호 (성균관대학교, E-mail: yedong1807@skku.edu) ■ 13:30~18:00

주 제 ▶ 문헌교류와 지식의 소통

- 高麗本 《孝行錄》과 中國의 <二十四孝> 121
 > 발 표: 김 문 경 (京都大學校, E-mail: kin@zinbun.kyoto-u.ac.jp)
- 朝鮮後期 中國에 전해진 朝鮮의 漢詩 131
 > 발 표: 이 중 목 (서울대학교, E-mail: mook1446@snu.ac.kr)
- 19세기 常州派 후계문인과 朝鮮 文人の 交游 171
 > 발 표: 이 춘 희 (長春理工大學, E-mail: yakshoo@hanmail.net)
- 19세기 초 朝鮮文人들의 蘇東坡 관련 書畫 수집과 자아 193
 > 발 표: 신 지 원 (U.C. Berkeley, E-mail: shinj@socrates.berkeley.edu)
- 모리스 꾸랑의 *Répertoire historique de l'administration coréenne*
(韓國官職歷代總覽, 1891)의 편찬과정에 관한 연구 (별지참조) 223
 > 발 표: Yannick Bruneton (파리 7대학, E-mail: yannick.bruneton@free.fr)

토 론

- 옥 영 정 (한중연, E-mail: gabinja@aks.ac.kr),
- 박 현 규 (순천향대학교, E-mail: jongyeop99@hanmail.net),
- 정 우 봉 (고려대학교, E-mail: wbchung@korea.ac.kr),
- 안 대 회 (성균관대학교, E-mail: ahnhoi@chol.com),
- 김 문 식 (단국대학교, E-mail: kmsik@dankook.ac.kr)

♠ 10월 17일 (금요일)

제 3 세션 ■ 신앙관 국제회의실

사 회: 김 태 웅 (서울대학교, E-mail: kimtw@snu.ac.kr) ■ 09:00~13:00

주 제 ▶ 근대와 민족을 넘어서: 현대사 다시 보기

- 한국 경제개발 인식의 특징과 한계 (별지참조) 227
 > 발 표: 김 정 주 (경상대학교, E-mail: fragen85@yahoo.co.kr)
- 언어의 주권: 김수영 시의 정치적 상상력 228
 > 발 표: 이 영 준 (하버드대학교, E-mail: lee41@fas.harvard.edu)

■ CONTENTS ■

SESSION 2 ■ Sinyang Humanities Hall Seminar Room 3

[Chair] Kim Myung Ho (Sungkyunkwan University, E-mail: yedong1807@skku.edu) ■ 1:30~06:00 pm

Topic ▶ Exchange of Books and Communication of Knowledge

- The Koryŏ Edition of the *Record of Filial Piety* and the *Twenty-four Filial Sons* 121
 » Kim Mun-kyeong (Kyoto University, E-mail: kin@zinbun.kyoto-u.ac.jp)
- On Chosŏn Poetry Introduced to China in the late Chosŏn Period 131
 » Lee Jongmook (Seoul National University, E-mail: mook1446@snu.ac.kr)
- The Successors of the Changzhou School and their Exchanges with the Chosŏn Literati in the 19th Century 171
 » Li Chunji (Changchun University of Science and Technology, E-mail: yakshoo@hanmail.net)
- Collecting Su Shi(蘇軾) and Literati Self-fashioning in Early Nineteenth Century Korea 193
 » Shin Jiwon (U.C. Berkeley, E-mail: shinj@socrates.berkeley.edu)
- Understanding the State Institutions of Korea in France at the End of the 19th Century : an Analysis of the *Historical Table of the Korean Administration* (Maurice Courant, 1891) (See the attached paper) 223
 » Yannick Bruneton (Paris 7 University, E-mail: yannick.bruneton@free.fr)

Discussion

Ok Young Jung (The Academy of Korean Studies, E-mail: gabinja@aks.ac.kr),
Park Hyun Kyu (Soonchunhyang University, E-mail: jongyeop99@hanmail.net),
Chung Woobong (Korea University, E-mail: wbchung@korea.ac.kr),
Ahn Dae Hoe (Sungkyunkwan University, E-mail: ahnhoi@chol.com),
Kim Moon-sik (Dankook University, E-mail: kmsik@dankook.ac.kr)

♠ October 17 (Friday)

SESSION 3 ■ Sinyang Humanities Hall International Conference Room

[Chair] Kim Tae Woong (Seoul National University, E-mail: kimtw@snu.ac.kr) ■ 9:30~1:00 pm

Topic ▶ Nationalism and Modernity in Modern Korean History

- Recognition of the Economic Development of Korea : Characteristics and Limits (See the attached paper) 227
 » Kim Jeong-Joo (Gyeongsang National University, E-mail: fragen85@yahoo.co.kr)
- Sovereignty of Language : The Political Vision of Kim Suyŏng's Poetry 228
 » Lee Young-Jun (Harvard University, E-mail: lee41@fas.harvard.edu)

■ 차례 ■

- 근대의 대안으로서의 공개념(公概念) 257
 >> 발 표: 박 태 균 (서울대학교, E-mail: tgpark@snu.ac.kr)
- 북한사에 대한 새로운 인식: 지역학으로서의 북한학 (별지참조) 266
 >> 발 표: Charles Armstrong (콜롬비아대학교, E-mail: cra10@columbia.edu)
- 동아시아 지역사를 위하여: 전망과 문제들 267
 >> 발 표: 미타니 히로시 (도쿄대학교, E-mail: hmitani@ask.c.u-tokyo.ac.jp)

토 론

- 조 석 곤 (상지대학교, E-mail: sgcho@sangji.ac.kr),
- 박 성 창 (서울대학교, E-mail: compare@snu.ac.kr),
- 박 상 진 (부산외국어대학교, E-mail: sangjin.park@pufs.ac.kr),
- 김 경 일 (한중연, E-mail: keongil@aks.ac.kr),
- 김 경 일 (북경대, E-mail: jjykke@hotmail.com),
- 마이클 김 (연세대, E-mail: mkim@yonsei.ac.kr)

제 4 세션 ■ 신앙관 세미나실 3

사회: 박 수 진 (서울대학교, E-mail: catena@snu.ac.kr)

■ 09:00~13:00

주 제 ▶ 한국 문화에서의 풍수의 역할

- 한국의 불완전한 지형을 보완하려는 인간의 시도, 풍수비보(風水裨補) 275
 >> 발 표: 윤 흥 기 (University of Auckland, E-mail: hk.yoon@auckland.ac.nz)
- 한국의 풍수 지도(地圖)와 자연의 자율성 290
 >> 발 표: David J. Nemeth (University of Toledo, E-mail: david.nemeth@utoledo.edu)
- 한국에서 전개된 風水와 佛敎의 交涉 316
 >> 발 표: 최 원 석 (경상대학교, E-mail: wschoe@empal.com)
- 조선시대 유가 지식인들의 풍수 담론 335
 >> 발 표: 이 화 (서울대학교, E-mail: jymnany@hanmail.net)

토 론

- David J. Nemeth (University of Toledo, E-mail: david.nemeth@utoledo.edu)
- 최 인 실 (University of Auckland),
- 윤 흥 기 (University of Auckland, E-mail: hk.yoon@auckland.ac.nz)
- 최 원 석 (경상대학교, E-mail: wschoe@empal.com)

■ CONTENTS ■

- The Perception of ‘public’/‘common’ as an alternative to Modernity 257
 - » Park Tae-Gyun (Seoul National University, E-mail: tgpark@snu.ac.kr)
 - A New Approach to North Korean History : North Koreanology as an Area Studies (See the attached paper) 266
 - » Charles Armstrong (Columbia University, E-mail: cra10@columbia.edu)
 - East Asian Regional Histories : Problems and Prospects 267
 - » Mitani Hiroshi (University of Tokyo, E-mail: hmitani@ask.c.u-tokyo.ac.jp)
- ☞ Discussion
- Cho Seok Gon (Sangji University, E-mail: sgcho@sangji.ac.kr),
Park Sung Chang (Seoul National University, E-mail: compare@snu.ac.kr),
Park Sangjin (Pusan University of Foreign Studies, E-mail: sangjin.park@pufs.ac.kr),
Kim Keongil (The Academy of Korean Studies, E-mail: keongil@aks.ac.kr),
Jin JingYi (Beijing University, E-mail: jyykke@hotmail.com),
Michael Kim (Yonsei University, E-mail: mkim@yonsei.ac.kr)

SESSION 4 ■ Sinyang Humanities Hall Seminar Room 3

[Chair] Park Soo Jin (Seoul National University, E-mail: catena@snu.ac.kr) ■ 9:00~1:00 pm

Topic ▶ The Role of *P’ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

- *Pungsupibo* or human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes in Korea 275
 - » Yoon Hong-key (University of Auckland, E-mail: hk.yoon@auckland.ac.nz)
- Korean *P’ungsu* Maps and Nature’s Self-organizing Principles 290
 - » David J. Nemeth (University of Toledo, E-mail: david.nemeth@utoledo.edu)
- *Pungsu*’s relationships with Buddhism in Korea 316
 - » Choi Won Suk (Gyeongsang National University, E-mail: wschoe@empal.com)
- Confucianist’s Feng-Shui Discourse in Choseon Dynasty 335
 - » Lee Hwa (Seoul National University, E-mail: jymnany@hanmail.net)

☞ Discussion

David J. Nemeth (University of Toledo, E-mail: david.nemeth@utoledo.edu),
Inshil Choe Yoon (University of Auckland, E-mail: hk.yoon@auckland.ac.nz),
Yoon Hong-key (University of Auckland),
Choi Won Suk (Gyeongsang National University, E-mail: wschoe@empal.com)

■ 차례 ■

전체회의

■ 신앙관 국제회의실

사회: 정 근 식 (규장각한국학연구원 부원장, E-mail: ksjung@snu.ac.kr)

■ 14:00~18:30

주 제 ▶ 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

- 연속성인가 장기지속성인가 급진적 변화인가? (별지참조) 361
 > 발 표: John Duncan (UCLA, E-mail: duncan@humnet.ucla.edu)
- 팔레 교수의 奴隸制社會論의 문제점과 意義 362
 > 발 표: 이 영 훈 (서울대학교, E-mail: yhrhee@snu.ac.kr)
- 제임스 팔레의 유형원 연구와 그 특징 371
 > 발 표: 정 호 훈 (연세대학교, E-mail: jhh6085@freechal.com)
- 제임스 팔레와 미국 및 캐나다에서의 한국학 연구 : 북미주의 시좌에서 388
 > 발 표: Donald Baker (University of British Columbia, E-mail: dbaker@interchange.ubc.ca)
- ‘조선 중기’를 바라보는 두 개의 관점 - 한국과 미국 역사학계의 비교 400
 > 발 표: 김 성 우 (대구한의대학교, E-mail: kswuhi@hanmail.net)

토 론

- 조 성 을 (아주대학교, E-mail: eul@ajou.ac.kr),
- 계 승 범 (고려대학교, E-mail: nocon@korea.ac.kr),
- 손 철 배 (성균관대학교, E-mail: cbson0211@hanmail.net),
- 한 홍 구 (성공회대학교, E-mail: hongkoo@mail.skhu.ac.kr),
- Milan Hejtmanek (성균관대학교, E-mail: milanhej@gmail.com)

■ CONTENTS ■

PLENARY SESSION ■ Sinyang Humanities Hall International Conference Room

[Chair] Jung Keun-Sik (Associate Director, Kyujanggak Institute for Korean Studies,
E-mail: ksjung@snu.ac.kr) ■ 2:00~6:30 pm

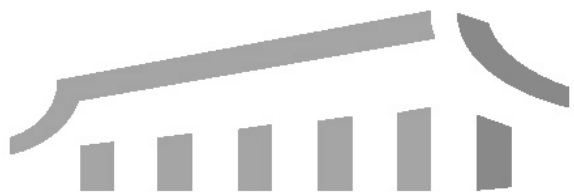
Topic ▶ James Palais: His Critics and Friends

- Continuity, Longevity, or Radical Change? (See the attached paper) 361
 - » John Duncan (UCLA, E-mail: duncan@humnet.ucla.edu)
- Was the Chosŏn Dynasty a Slave Society? 362
 - » Rhee Younghoon (Seoul National University, E-mail: yhrhee@snu.ac.kr)
- James Palais' Study of Yu Hyŏngwŏn and the Characteristics Thereof 371
 - » Jeong Hohun (Yonsei University, E-mail: jhh6085@freechal.com)
- James Palais and Korean Studies in the United States and Canada:
an North American Perspective 388
 - » Donald Baker (University of British Columbia, E-mail: dbaker@interchange.ubc.ca)
- A Comparison of Korean and American Historians' Perceptions of the
Mid-Chosŏn Era 400
 - » Kim Sung-woo (Daegu Haany University, E-mail: kswuhi@hanmail.net)

☞ Discussion

Cho Sung-Eul (Ajou University, E-mail: eul@ajou.ac.kr),
Seung B. Kye (Korea University, E-mail: nocon@korea.ac.kr),
Son Cheolbae (Sungkyunkwan University, E-mail: cbson0211@hanmail.net),
Han Hong Koo (SungKongHoe University, E-mail: hongkoo@mail.skhu.ac.kr),
Milan Hejtmanek (Sungkyunkwan University, E-mail: milanhej@gmail.com)

기 조 강 연
Keynote Lectures



James Palais: His Critics and Friends

Martina Deuchler

SOAS

martina.deuchler@sunrise.ch

I regard it as a great honor that I was asked to address you as a speaker at the First Annual Kyujanggak International Symposium on Korean Studies. I accepted this invitation because this lecture is supposed to be dedicated to the memory of my long-time friend and colleague, James B. Palais (1934-2006). It is certainly befitting to look back at the work of a scholar who shaped Korean Studies in the United States for over thirty years and left a number of works that will continue to influence the flow of ideas on pre-modern Korea for a long time to come.

Like many of his contemporaries, Palais came to Korean Studies through his service in the US military in Korea. He received his PhD from Harvard in 1968 with a dissertation on the reform policies of the Taewŏn'gun in the late nineteenth century. It was in this work, published in 1975 under the title *Politics and Policies in Traditional Korea* that he started to develop his ideas about the basic political, social, and economic institutions that in his eyes characterized the Chosŏn dynasty (1392-1910). Indeed, this book was the first attempt by a Western historian to embed the analysis of Chosŏn history in a comprehensive theoretical framework and to establish the terms by which pre-modern Korean history could be freed from the then still widely held image of being a variant of the Chinese great tradition and understood as an independent cultural entity that warranted close scholarly attention.

In view of the few places where Korean history was taught in the United States at that time, Palais considered himself lucky to be called to the University of Washington in Seattle in 1969 to start his university career that was to last for more than thirty-five years. During that time, he not only developed Korean history into a viable academic discipline, but also brought forth a number of students who now hold key positions in Korean studies all over the United States.

Palais was a passionate teacher and lecturer—and a sharp critic. With his phenomenal

■ The First Kyujanggak International Symposium on Korean Studies

memory, he was able to dissect problems with precision and come up with novel views and ideas that often baffled his students and colleagues. When you sent him a twenty-page piece of work for comment, you got forty pages of notes and suggestions back! He used to excuse this proliferation with his ability to type at great speed, but it was his quick and lucid mind that outpaced our arguments and forced us to rethink much of what we had written.

Palais also developed expertise on modern Korea as his numerous lectures and presentations on political and economic issues of contemporary south and north Korea testify, yet his main interest clearly focused on traditional Korea, and today I like to confine my observations to his contribution to an understanding of pre-modern Korea.

As we all know, Palais' greatest contribution to Korean history is his magnum opus on Yu Hyöng-wön (1622-73) on which he worked for almost twenty years. It is a very detailed analysis of Yu's thinking about the evils of his time—the mid-seventeenth century—and his proposals for social, political, and economic reform. Yu laid his reform plans down in his *Pan'gye surok* (*A miscellaneous account of the man of Pan'gye*) between 1652 and 1670 when he lived as a recluse in Puan (North Chölla). With his wide-ranging exploration of contemporary problems and his equally in-depth search for their remedies in the Chinese Classics, Yu presented a many-layered reform program that was brought to the attention of the official world in Seoul only some one hundred years after Yu's death. Palais followed Yu's layout of topics, but embedded them in an analysis of the historical circumstances, which preceded Yu's time and thus largely conditioned his thinking, and a consideration of the influence Yu's proposals may have had on later statecraft thinkers. Because Yu framed his reform proposals in terms of the ideal institutions he thought to have existed in China's antiquity, Palais was forced to dig into Chinese history and make a wide-ranging study of Chinese institutions from pre-Confucian times to the Ming. In addition, Palais critically perused the Korean and Western secondary literature up to the early 1990s. Indeed, Palais fulfilled a herculean task worthy of Yu Hyöng-wön's encyclopedic approach to reform.

On the basis of his painstaking investigation, Palais concluded that Yu Hyöng-wön drew his inspiration for reform mostly from the Chinese classical literature and thus did not exemplify the kind of "progressive" statecraft thinker that would make Yu one of the early representatives of the so-called *sirhak* or practical learning school. Rather, as Palais pointed out, Yu used creatively the vast corpus of Chinese literature, which laid out the structure and the mechanics of an ideal society, in his quest to reestablish in Korea a truly moral society ruled by moral officials. Yu, however, clearly worked within the constraints of his time and society. When he called, for instance, for the abolition of slavery and its replace-

ment with waged labor, he saw himself forced to tone down this his most radical proposal because he recognized that its realization would have been impossible during his own time. He equally ran against a wall with his proposal for the replacement of the ruling yangban with a new kind of moral bureaucrats selected on the basis of a revised universal education system. In contrast, some of Yu's recommendations for economic improvements were more "progressive" than those of his contemporaries, and may indeed have had some impact on later reform policies. On the whole, however, Palais concluded that however remarkable the thrust of Yu's reform plans was in view of the relatively backward situation of contemporary Korea, he did not develop such "progressive" concepts as individualism or liberalism that would have made him a true initiator of a new age of thought in Korea.

Not surprisingly, Palais' conclusions did not meet with undivided approval from his Korean colleagues. On the contrary, Palais was often accused of perpetuating the view that "stagnation" rather than "change" characterized the late-Chosŏn society and economy. As much as Palais emphasized stability, which he saw as resulting from what he called "checks and balances" with which the Chosŏn political and economic system was kept alive for more than five hundred years, he never used the term "stagnation." He was well aware of the unhappy connotations this term was carrying in Korea. On the other hand, he thought that his research did not allow him to subscribe to the view of some Korean economic historians who maintained to have discovered indigenous roots of capitalism in the late-Chosŏn economy. These so-called "roots," Palais countered, were not strong enough to give rise to economic activities that would warrant the label "capitalist."

I think that this whole debate about stagnation versus change in the Chosŏn period had its historical justification: some forty years ago, Korean historians were indeed called upon to get rid of the odious image the colonial rulers had impressed on Korea—the image that the Koreans were unable to generate change, whether political, economic, or otherwise. But the effort to refute this image may have led at times to forced interpretations of data that, if looked at again from a greater, less emotional distance, may yield quite a different picture. In short, terms such as stagnation are analytically meaningless, and there are certainly more salient aspects of Palais' work that now call for comment.

Let me briefly go back to Yu Hyŏng-wŏn. Although Palais pictured Yu as a child of his time suffering from the constraints his society put upon him, Yu does not really emerge as an individual in Palais's book. Characteristically, Palais was more interested in exploring the institutional aspects of Yu's reform plans than in Yu's biography. Even though Yu's other works besides the *Pan'gye surok* do not seem to be extant, a somewhat fuller description of Yu's intellectual background, I feel, might have been desirable. In particular, Yu

■ The First Kyujanggak International Symposium on Korean Studies

Hyöng-wön, though still very young at the time, could not have been spared the grave impact the Manchu invasions of 1627 and 1637 had on Korea's national psyche. Yu apparently did not mention the recent foreign invasions in his work, but he must nevertheless have been aware of the court's military plans to mount a counteroffensive against the new rulers of Qing China, and Korea's grappling with redefining its cultural position within the vastly changed international environment. Furthermore, why did Yu, who was born and resided in the capital, decide to go to distant Puan (Chölla Province) to live as a recluse for the rest of his life? Was it because he was disgusted with the political establishment at the center to which his family, having earlier supported the Northern faction, no longer belonged? To what extent, then, we might ask, did his life's changed circumstances in rural Korea influence the way he saw the world around him? Of course, Yu was foremost a statecraft thinker, but, as Palais briefly mentioned, he did have to take a position on the *i-gi* (principle and material force) debate, which had become the key issue of Korean Neo-Confucian thought. Yu apparently came to prefer *principle* because he thought that it not only was inherent in things and events, but also in the laws and institutions of the real world. Palais was thus convinced that "Yu's unitarian world view was based on his concept of the interconnectedness of moral principles and the mundane affairs of government and the real world" (p. 13). This stated, Palais did not further elaborate on this in the rest of his work. But was it not exactly the fact, as Chöng Tu-hüi pointed out, that Yu was able to break out of the rigid Neo-Confucian thought patterns that makes Yu "progressive" in comparison to his contemporary fellow intellectuals? In brief, then, the criticism that Palais did not pay sufficient attention to Yu's personal and intellectual background may not be unwarranted.

Interestingly, Palais seems to have taken over Yu's negative view of the first two centuries of Chosön, which he (Palais) called the "period of degeneration." Indeed, any reformer would want to see the conditions of the period preceding his own time as "failure" or "degeneration" to give his reform proposals historical justification and relevance. Thus, Yu, too, was perhaps too negative about early Chosön. He called it a "degenerate age" because he recognized that Korea's Confucianization was still incomplete. With his reforms, therefore, I think, he did not intend to create a "new" society, but a fully Confucianized society. And how did he propose to achieve such a society? By taking recourse to the ideal society described in the Chinese Classics. In fact, in this respect, Yu did not greatly differ from the dynastic founders. They, too, used the *Liji* and the *Zhouli* in a creative way to transform Korean society into a *moral* society. In short, what Yu seems to have called for was nothing less than a "re-Confucianization" of Korean society, in particular, of course, of

the ruling elite in the capital. He felt that the tightly organized group of officials, who monopolized power at the helm of government, had to be replaced by “moral men” who were selected not by pedigree and the traditional examination system, but by their moral qualifications acquired in a reformed education system open to anyone.

I find it remarkable that Yu Hyōng-wōn did not comment more on the social situation in the countryside. Like many scholars before him he did draft a community compact (*hyangyak*), but the social changes he must have witnessed around him—for example, the gradual building-up of lineages—seem to have been outside the purview of his concerns. It is furthermore noteworthy, but left uncommented by Palais, that Yu apparently did not mention the first ritual controversy of 1659 that exerted such a divisive influence on politics in the capital. Showing little interest in contemporary ritual issues, was Yu, then, the arm-chair scholar Palais made him to have been?

In a brief lecture entitled “A Search for Korean Uniqueness” he gave at Harvard in 1994 in honor of the retirement of Professor Edward Wagner, Palais outlined his “version of the uniqueness of Korea.” Later printed in the *Harvard Journal of Asiatic Studies*, this presentation succinctly summarizes the features Palais regarded as most characteristic of the Korean historical experience and is therefore well worth a closer look.

At the head of his list stands slavery. He noted: “I would point first and foremost to the phenomenon of slave society in Korean history as possibly the most obvious mark of uniqueness. This is a phenomenon that should attract everyone’s attention because no other country in East Asia had a slave society worthy of the name.” As we all know, Palais insisted that with some thirty percent of its population consisting of slaves, Korean society was best characterized as “slave society,” and he was often irritated that other historians, whether in Korea or in the West, did not readily agree with his assessment. “To be sure,” he wrote, “it is admittedly a striking label that draws attention not only to a phenomenon that occurs only in a few societies, but one that probably lasted for almost nine hundred years, and one that demands a response to the question why a society so civilized by other criteria should have subjected so many of its people to the cruelties accompanying a slave system.” Why, he asked, did neither Buddhism nor, later, Neo-Confucianism comment on this inhuman situation? Indeed, even Yu Hyōng-wōn had to defer the implementation of his demand for the slaves’ liberation to an uncertain future. For Palais, then, the slave issue, which remained largely unquestioned and therefore unresolved throughout Chosōn, was one of the principal obstacles for the emergence of a protocapitalist society at the end of the eighteenth century and, even after the abolition of official slavery in the early nineteenth century, may have contributed to the unrest and disruptions that rocked the countryside later in that century.

■ The First Kyujanggak International Symposium on Korean Studies

Palais' views on the high profile of the slave in Korea's traditional society have sparked considerable controversy among Korean scholars. It is not the place here to retrace the arguments that have been brought up to counter Palais' assertions, but it should be clear that Korean slavery cannot be reduced simply to economic terms. Rather, Chosŏn-dynasty slavery must be analyzed as a multi-faceted phenomenon. The slave led an ambivalent existence: he lived in close proximity to the elite, and base women were even taken by elite men as secondary wives, producing sons who were barred from participating in their fathers' descent group activities as well as from public office; the slave thus was subjected to a degree of discrimination that highlighted the social chasm separating "high" from "low." Equally remarkable were the Chosŏn government's policies over time to manipulate the population ratio between slaves and commoners by fixing by law the social status of the offspring of such mixed marriages. Clearly, the kind of inequality characteristic of Chosŏn slavery gave rise to many contradictions and ambivalences that have to be studied in a framework that is larger than purely economic considerations.

For Palais, then, the fact that Korean society was dominated by a slim layer of aristocracy seems to have been of rather secondary importance. Even though Yu Hyŏng-wŏn identified his society as an "aristocratic" society, Palais was not ready to follow suit. He used to speak of "semi-aristocrats," asserting that the ruling class of Chosŏn was best characterized as aristocratic/bureaucratic. Such a definition implies that being an aristocrat depended largely on passing the examinations and holding office in the bureaucracy. This, however, is much too narrow a definition of what the late-Chosŏn Korean aristocrat was, whether called *yangban* or *sajok*. In fact, in 1994 Palais quoted Wagner's definition of a "real yangban" as having as his chief characteristic a "latent entitlement to strive for important political preferment and all that it might bring with it." It was an ongoing entitlement, Wagner emphasized, and one that did not depend on immediate considerations of rank or post. Though Palais accepted Wagner's definition and recognized the existence of a hereditary ruling class as a distinctive feature of Korean society, it is curious that he would have continued talking about "semi-aristocrats" or about a "hybrid between contrasting ideals of meritocratic bureaucracy and hereditary aristocracy." After all, as Yu Hyŏng-wŏn also critically pointed out, the Chosŏn-period bureaucracy was hardly a meritocratic bureaucracy.

It was perhaps easier for Palais to speak about slaves than about aristocrats. Despite his long association with Edward Wagner, he never developed a deep appreciation of the workings of Chosŏn-dynasty society. He remained, for instance, skeptical about the significance of aristocratic lineages in the countryside and thought that these lineages, if they existed, were not comparable to the lineage system of southeast China. Perhaps, he was influenced

by Yu Hyōng-wŏn who, as mentioned earlier, must have taken the social activities of his contemporaries for granted and therefore did hardly comment on them. Like Yu, Palais was foremost interested in the *political* and thus regrettably tended to neglect to develop a more comprehensive understanding of the *social* matrix of Chosŏn Korea.

Palais mentioned as a further defining characteristic of Chosŏn Korea hereditary factionalism. He called it a “clearly distinctive phenomenon” and noted that it was surprising that it occurred in mid-dynasty and not at the beginning of the dynasty when Neo-Confucianism was first introduced to Korea. Again, had he appreciated the social workings of Chosŏn dynasty, he might have been less puzzled about the emergence of the deep fissions within society when they occurred. I know that Palais planned to write a history of factionalism. If he had got around to it, I am sure he would have been forced to enlarge his picture of the ruling elite beyond its political boundaries.

Palais further mentioned as a concomitant feature of the aristocratic strength of the yangban the relative weakness of the Korean kingship. This was not, he emphasized, the result of personal flaws of individual kings; rather, it was an endemic feature already clearly present in Silla and surviving through time to the end of Chosŏn. In other words, aristocratic strength and royal weakness conditioned each other. But when he last talked about “longevity and stability of dynasties,” he ascribed the longevity of Korean dynasties to China’s protective shield that guaranteed the peninsula’s peace, rather than to stability provided by “hereditary families and lineages in the ruling class.” To be sure, there were military incursions into the peninsula, the worst during mid-Chosŏn, but the curious fact is, as Palais observed, that foreign invasions destroyed Chinese states and resulted in alien rule, whereas this did not happen in Korea. Rather, despite the severe destruction the country suffered at the time, Korea survived the Japanese and Manchu invasions, and the Chosŏn dynasty existed for another two hundred years. In the last analysis, then, Palais found that it was the “ironic legacy of an adverse geographical situation which should have proved fatal to the Korean people, but which in fact achieved the opposite.”

Since change rather than continuity and stability has been on the agenda of most Korean historians, it is understandable, I think, that they paid special attention to economic issues and used such historical materials as census (*hojŏk*) and land registers (*yangan*) from which they could draw quantitative data to highlight the kind of economic and social change they thought was leading to a modern, capitalist economy and society. Equally, the transition period from late Koryŏ to early Chosŏn has generally been seen as a major turnover in the composition of the ruling stratum and thus as a landmark signifying a major advance over the preceding era. The general assumption thus seems to have been that change necessarily

■ The First Kyujanggak International Symposium on Korean Studies

means progress or that purpose determines outcome. All these endeavors to prove that Korean history progressed on its own, independently of outside stimuli, through roughly the same stages as are known from Western history have, I think, obstructed a long-term view on Korea's *social* reality. Korean society, I contend, was (and still is) a kinship-based society. From its beginnings, reaching as far back as Silla and possibly beyond, kinship was the constitutive principle of the formation of Korea's hierarchically structured social status system. In other words, it was the constitution of a consciousness of common descent and ancestral prestige that bonded kin together and created the lasting *social* structures and networks through which the aristocratic descent groups at the top of the social hierarchy pursued their political and economic objectives. It is thus my contention that the primacy of socially manipulated and legitimized patterns of hierarchy and dominance determined the nature and operation of the country's political, economic, and cultural institutions. From the perspective across dynastic boundaries, then, it was the persistence with which kinship ideology was articulated and utilized that more than anything else determined the tenor of the Korean people's historical experience over time. To be sure, this indigenous descent-group-based social system experienced two major challenges: the introduction of the examination system under Koryŏ King Kwangjong (r. 949-75) in 958, and the adoption of Neo-Confucianism as an ideology of change at the beginning of Chosŏn. As deep and long-lasting as the impact of both these imports from China was, they did not destroy the preeminence of Korea's aristocratic descent groups in society and politics. On the contrary, it was the remarkable resilience of this descent-group ideology that, against any kind of egalitarian influence of the examination system or of Confucianism, provided the long-lasting internal stability that saved Korea from frequent dynastic upheavals and enabled her to survive foreign invasions. Continuity and stability should thus no longer be disparaged as antonyms of change. Rather, if historical reality is understood as being socially and culturally constituted, the focus on society and the social will not only reveal dynamic variations and adjustments over time as well as in space; it will also lead to a greater appreciation of what was really unique in Korea's historical experience.

If Palais had been prepared to pay more attention to *social* factors and had put political and economic institutions and the bureaucratic system less in the center of his considerations, he might have stacked what he regarded as the "unique elements in Korean history" in a different way. But, then, Yu Hyŏng-wŏn was his principal informer—an authoritative voice that Palais let powerfully resonate in his work and thought.

Finally, Western historians of Korea, Palais included, have often been asked for what kind of an audience we think we are writing. Our answer, I believe, has always been unan-

imous: we are writing primarily for Western readers. This involves, of course, the question of perspective: we cannot avoid looking at our subject from a particular point of view. Therefore it is inescapable that the views of Korean and Western scholars are not always congruent. In fact, I believe there should not even be an attempt at congruence! Rather, this First Kyujanggak International Symposium provides us again with a splendid forum for floating our ideas on Korean history in an atmosphere of mutual appreciation and encouragement. The study of Korean history has long ceased to be the sole domain of Korean scholars. Whether or not this has been fully appreciated in Korea, the history of Korea and its people has irrevocably become an integral part of the history of the world.

The Historical Development of *Sŏnbi* Culture and its Future Life, Peace, Public Good, People, and Love of Country

Han Young-Woo
Ewha Women's University
hanyw@snu.ac.kr

Abstract

Koreans appear to possess a deeply rooted cultural gene. It is this very gene that has made it possible for them to cling to their own unique value system and behavioral patterns amidst this era marked by the steady march of Westernization. Koreans are characterized by their strong sense of identity and communal spirit, and a traditional fondness for dancing, singing and jest. Koreans have also traditionally been fond of the number 3, which for them stands as the symbol of the heavens, earth, and mankind. The emotions and sentiments associated with becoming one with the heavens have been expressed through various forms of art such as architecture, music, dance, and painting.

This cultural gene possessed by Koreans has from the outset been rooted and formed amidst a natural environment that differed greatly from that of China. The origins of this cultural gene can be traced back to the principle of *hongik* (or devotion to public welfare) widely perceived as the founding ideology of Old Chosŏn. It was during this period that the notion of a heavenly god (Hwanin), earth god (Hwan'ung), and human god (Tan'gun) developed, and that a universal philosophy under which all three of these gods come together as one took root.

The Chinese referred to the people of Kojosŏn who lived their lives in accordance with the principle of *hongik* as *junzi* (君子, sage). This title was bestowed upon the Koreans be-

cause of their custom and tradition of placing great importance on life, the need for courtesy and to respect and help one another, as well as their love of dancing and singing.

The ongoing struggle for survival that emerged during the Three Kingdoms Era had the effect of transforming the principle of *hongik* into a new notion known as the *musado*, or the way of the warrior (武士道). The warrior groups which were organized during this period were known as *sŏnbi* (仙人 or 先人) in Koguryŏ, and *sŏllang* (仙郎), *kuksŏn* (國仙) or *hwarang* (花郎) in Silla. Their religion was called *sŏn'gyo* (仙教). The direct precursor of Korean Shamanism, this *sŏn'gyo* featured inherent elements of Confucianism, Buddhism, and Taoism. This affinity in turn resulted in the tenets of Confucianism, Buddhism, and Taoism subsequently introduced from China being naturally blended with *sŏn'gyo* to create a new uniquely Korean religion.

During the Koryŏ era, these groups of religious warriors, now known as *hyangdo* (香徒), helped the people in local communities (*hyangch'on*) survive the rigors of their everyday lives in times of peace; however, in times of war, they became the defenders of the nations. Because of the fact that they shaved their heads, Xu Jing of the Song dynasty referred to these individuals as monks who lived in the secular world. It was also during the Koryŏ era that the notion of *P'algwan kyeyul* (八關戒律, literally 8 Buddhist commandments) rooted in the principle of *hongik*, first emerged, and the *P'algwanhoe*, which effectively intertwined the *P'algwan kyeyul* with the rituals to heaven, started to be implemented as a national event.

Although the importance of Confucianism gradually increased during the Koryŏ era, early Confucian scholars had in fact inherited the spirit of the *sŏnbi*, and in accordance with the independence-oriented characteristics that lay at the heart of the notion of *hongik*, only selectively accepted Chinese culture. With the help of privately organized warrior groups, Koryŏ was able to ward off attacks from invading forces such as the Khitan, Jurchen, and Mongols.

Although the Chosŏn dynasty has been hailed as the heyday of Neo-Confucianism in Korea, Chosŏn scholars were in reality not very different from the *sŏnbi* of previous eras. The word *sŏnbi* is in fact the Korean translation of the Chinese word *si* (士, scholar). While the term came to contain the meaning of scholar or literati, Chosŏn *sŏnbi* were in actuality never completely servile to the tenets of Neo-Confucianism either. Rather, they focused their energies on the establishment of an independent state system that revolved around the fostering of the greater public good. This desire is reflected in the *kongjŏn* (公田, public land), *kongnon* (公論, public opinion), and *kongsŏn* (公選, public selection) systems, as well as in the documentation culture that took root during this period.

■ The First Kyujanggak International Symposium on Korean Studies

While still recognizing the private ownership of land, the *kongjŏn* system effectively promoted distributive justice by introducing the concept of public land ownership. Meanwhile, the *kongnon* system was based on a respect for the opinions of the people. For its part, the *kongsŏn* structure revolved around the goal of overcoming regional, blood, and academic ties by guaranteeing social advancement through such means as promoting a fair regional distribution and the role of individual merit where the civil examination was concerned. Finally, the documentation culture in effect constituted an institutional mechanism that was designed to heighten the people's interest in politics by ensuring the transparency of the latter. Chosŏn produced documents of an outstanding quality; these include the <*Sillok* (實錄, Annals of the Chosŏn Dynasty)>, <*Ŭigwe* (儀軌, Royal Protocols)>, <*Sŭngjŏngwŏn ilgi* (承政院日記, Diary of the Royal Secretariat)>, and the <*Ilŏngnok* (日省錄, Records of the Daily Reflection of the King)>. In accordance with the notion of the greater public good, the members of the royal court lived a lifestyle that was much more frugal and thrifty than that of previous dynasties. The key to the longevity of the Chosŏn dynasty, which lasted 519 years, was the pursuit of people-based (*minbon*) politics rooted in a deep love for the people and a desire to gain the trust of the masses by focusing on the greater public good.

The *sŏnbi* who founded Chosŏn were not only instilled with a great deal of independence, but also regarded their newly founded dynasty as being the rightful successor of the glorious kingdom of Old Chosŏn. The period that followed the Hideyoshi Invasions commenced in 1592 and the two Manchu Invasions of 1627 and 1636 saw the *sŏnbi* accept the Neo-Confucian notion of legitimacy and heighten their anti-Qing patriotism amidst a philosophical atmosphere in which they increasingly perceived themselves as the center of the civilized world (*Chunghwa*). This became the spiritual backbone for the subsequent revival of the dynasty. During the late Chosŏn period, the concept of *minbon* evolved into the notion of *min'guk sasang* (民國思想, theory of a national state) that called for the removal of the *yangban*-oriented state, and also became the spiritual basis for the establishment of the modern state known as the Taehan Empire.

The Japanese colonial era saw the independent spirit of the *sŏnbi* evolve into a nascent nationalism that surfaced in the form of the struggle against Japanese imperialism. Over time, it also evolved into Anarchism, Neo-democracy, and Neo-nationalism, all of which combined elements of Western democracy with the traditional *hongik* ideology. The *sŏnbi* spirit also played a role in integrating the right and left-wing ideologies, and served as the spiritual foundation for the establishment of the Republic of Korea following the liberation of the homeland in 1945.

The deeply entrenched nature of the traditional *sŏnbi* culture in the national fabric has

meant that while on the surface Korea appears to be an Americanized and Westernized country, it has continued to exhibit indigenous characteristics such as a strong sense of independence and morality, a desire for egalitarianism and communal unity, and a vivid can-do spirit. Koreans are also extremely passionate about the education of their children. This can be perceived as another characteristic of *sŏnbi* culture. This passion for education has in turn served as the spiritual basis for the achievement of industrialization and democratization.

However, the powerful winds of the globalization phenomenon rooted in the Neoliberal tradition which have appeared in the 21st century have had the effect of shaking these indigenous notions of independence and morality to their core. Gaining the upper hand over others whenever possible has now become perceived as an important value. The damage caused to the environment has also reached disturbing levels. Furthermore, the outlook for Korea and the Korean peninsula has been further muddied by the simultaneous pressure being applied by China and Japan as part of their pursuit of the title of regional hegemon.

Although globalization is an inevitable trend, it is important to ensure that a new civilization capable of minimizing the adverse effects of globalization is brought about.

Here, the civilization we should opt for is a global civilization that is rooted in the traditional *sŏnbi* culture. This civilization can be perceived as one which possesses the wisdom needed to create new things through the preservation of tradition, and to know one's enemy in order to emerge victorious in battle.

선비문화의 역사적 전개와 미래

— 생명, 평화, 공익, 백성, 나라에 대한 사랑 —

한 영우
이화여자대학교
hanyw@snu.ac.kr

1. 머리말

한국 전통문화는 중국 및 일본과 더불어 동아시아적 보편성을 지니고 있음은 말할 나위도 없다. 그 보편성은 구체적으로 무속, 불교, 도교, 유교와 연결되어 있음도 잘 아는 사실이다. 그러나 자세히 들여다 보면, 한국 전통문화는 보편성과 더불어 한국적 특수성도 지니고 있다. 이는 자연환경의 차이에서 오는 토착화의 결과일 수도 있고, 전통문화의 원초적 뿌리가 다른 데서 오는 현상일 수도 있다. 그 차이를 <체질적 차이>로 불러도 좋고, <문화적 유전인자>의 차이로 불러도 좋을 것이다.

한국문화는 중국과 언어 및 선사문화의 뿌리가 다른 중국 동북지방의 동이문화(東夷文化)를 바탕으로 전개되어 왔으며, 지리적 조건과 기후조건도 중국과는 다른 점이 많다. 우선 지리적으로는 낮은 산악(山岳)과 하천(河川)이 많아 농경에 적합하고, 태풍이나 홍수 등 자연재이가 적은 편이며, 사계절이 비교적 뚜렷하여 계절에 따른 의식주문화가 다양하다. 여기서 자연친화적이고 낙천적인 인성(人性)이 길러지고, 태양과 밝음을 숭배하는 신앙이 발달했으며, 그 연장선상에서 천지인(天地人)을 하나로 묶어 재앙을 물리치는 무속(巫俗)이 발달했다.

한국인들이 옛부터 춤과 노래를 좋아하고, 공동체의 상부상조를 중요시하는 풍속을 지녀 중국인들은 동이족을 가리켜 <춤과 노래를 좋아하는 종족>, 또는 <군자국>(君子國), 또는 <동방예의지국>(東方禮義之國) 등으로 기록해 놓았다.

한국이 삼국시대 이후로 중국문화의 영향을 크게 받으면서 불교, 도교, 유교가 들어와 동아시아적 보편성이 높은 문화로 변질되어 갔지만, 그 원형적 문화는 그대로 남아 중국문화를 한국적으로 토착화시키는 바탕이 되었던 것이다. 그래서 지금까지도 우리의 의식주문화는 물론 이요, 종교, 미술, 음악, 건축, 무용 등 모든 분야에서 한국적 특색을 그대로 유지하고 있으며, <신바람> 또는 <흥>으로 불리는 독특한 국민성을 가지고 있는 것이다.

나는 이상과 같이 토착화된 한국 전통문화의 정신적 특성을 한 마디로 <선비정신>으로 부르고자 한다. <선비>라는 말 자체가 고유한 우리 말이며, 중국에서 <사>(士)라는 개념이 들어오자 이를 <선비사>로 번역했던 것이다.

한국의 <선비>는 중국의 <사>(士)와도 체질적으로 다르며, 일본의 <사>(士)와도 물론 같지 않다. 중국의 <사>는 다분히 상인적 기질이 많고, 일본의 <사>는 <무사>(武士)인데 반하여, 우리의 <사>는 학자적, 교육자적, 종교인적 기질이 크다. 그래서 동아시아 삼국을 이끌어간 주체가 모두 <사>이지만, 이들이 연출한 역사는 서로 다른 길을 걸어간 것이다.

2. 선비문화의 기원

- 고조선의 홍익이념: 도덕성, 자주성, 천지인합일 -

고조선 건국신화인 단군신화(檀君神話)에는 환인(桓因; 하나님)의 아들 환웅(桓雄)이 태백산에 내려와 곡식(主穀), 생명(主命), 질병(主病), 선악(主善惡), 형벌(主刑) 등 인간 360가지를 주관하여 홍익인간(弘益人間)했다고 한다.

그런데 환인, 환웅, 단군은 천신(天神), 지신(地神), 인신(人神)의 삼신(三神)으로 불리면서 이를 단수로 취급하여 <삼신할매>로 부르게 되었다. 이것이 삼신일체(三神一體) 사상으로서 하늘과 땅과 인간이 한 몸이라는 천지인합일(天地人合一) 사상으로 발전하게 된 것이다. 홍익인간에는 생명사랑, 인간사랑, 공익(公益)사랑, 천손후예(天孫後裔)의 자주성, 그리고 <하나가 셋이고, 셋이 하나>라는 포용적 조화철학(comprehensive harmony)이 들어 있다.

불교와 유교가 들어오기 전에 형성된 이러한 원초적 종교와 철학은 한국인 심성(心性)의 밑바탕에 깊이 새겨져 불교, 유교, 도교 등 외래사상이 들어온 뒤에도 외형상 부분적인 변화가 일어났지만, 체질적으로는 변함없는 항성(恒性)으로 이어져 왔다고 본다. 그래서 지금도 한국인의 심성은 홍익인간의 울타리를 크게 벗어나지 않고 있는 것 같다.

고조선시대에 성립된 한국인의 원초적 신앙과 철학을 신라의 최치원(崔致遠)은 <풍류도>(風流道)로 불렀고,¹⁾ 조선시대 유학자들은 선교(仙敎) 또는 신교(神敎)로 불렀으며,²⁾ 현대인들은 무속(巫俗)이라고 부르고 있다. 이를 근대종교로 발전시킨 것이 한말일제시대의 대종교(大敎) 또는 단단학회(檀檀學會) 또는 국선도(國仙道)이다.

무속(巫俗)은 고조선과 동이족 사람들이 추구한 천지인(天地人) 합일사상이 종교적으로 형식화된 것이다. 무(巫)는 하늘과 땅과 인간을 하나로 묶는 제사장으로서, 하늘과의 접신(接神)을 통해 인간의 재앙을 물리친다. 그리고 접신할 때의 무아경(無我境; 엑스터시)이 바로 <신바람>이요, <신명>(神明)이요, <흥>(興)이다. 한국인의 체질 속에는 이러한 신바람이 있다.

1) 최치원의 <鸞郎碑序>

2) 한영우, 《조선후기사학사연구》(일지사) 및 《한국민족주의 역사학》(일조각)

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

단재 신채호(申采浩)는 고조선의 선교를 믿는 무리들을 <선인>(仙人) 또는 <선인>(先人)으로 불렀는데, 이는 <선비>를 이두(吏讀)로 번역한 것이라고 하면서 우리나라 최초의 선비는 바로 단군(檀君)이라고 주장했다.³⁾ 이는 《삼국사기》에 평양(平壤)을 <선인왕검의 집>(仙人王儉之宅)으로 기록한 것에 근거를 두고 있다. 즉 《삼국사기》는 단군왕검(檀君王儉)을 <선인>(仙人)으로 기록한 것이다.

그러면 고조선 사람들은 정말로 홍익이념과 선교에 따라 생명과 인간과 공동체를 사랑하는 생활을 했을까? 중국 고대 기록을 보면, 고조선 사람들의 풍속이 <홍익이념> 즉 선교에 뿌리를 두고 살았음을 알려준다. 《논어》(論語) 자한편(子罕篇)에는 공자(孔子)가 자신을 알아주지 않는데 실망하여 뗏목을 타고 군자(君子)가 살고 있는 구이(九夷)의 나라에 가서 살고 싶다고 한 대목이 보인다.⁴⁾ 《한서》(漢書) 지리지(地理志)는 공자가 가고 싶어했던 구이(九夷)가 조선(朝鮮)이라고 해석했다. 이때부터 고조선은 <군자국>(君子國)으로 불리게 되었는데, 공자는 홍익이념과 선교의 풍습을 가진 조선사람을 보고 <군자>로 표현한 것이다. 여기서 고조선의 <선비>는 중국식 <군자>였던 것이다.

중국 고대 지리서인 《산해경》(山海經)에도 “동방에 군자국(君子國)이 있고, 죽지 않는 사람들이 있다”고 했으며, 한(漢)나라 동방삭(東方朔)이 쓴 《신이경》(神異經)에도 “항상 공손하게 앉아서 서로 범(犯)하지 않고, 서로 존경하여 헐뜯지 않고, 사람들이 근심이 있는 것을 보면 죽기를 무릅쓰고 구해주니, 착한 사람들이다, 이듬하여 군자국(君子國)이라 한다”⁵⁾고 하여 군자국의 풍습을 더욱 자세하게 소개했다. 《후한서》(後漢書) 동이전(東夷傳)에는 “착하여 생명을 아끼고(仁而好生), 타고난 성품이 유순(柔順)하며, 도(道)를 가지고 쉽게 다스리는 군자불사지국(君子不死之國)이 있다”고 썼다. 이밖에도 여러 동이전(東夷傳)에는 동이족이 춤과 노래를 좋아한다는 기록도 있다.

위에 소개한 여러 기록들은 기이할 정도로 공통점을 가지고 있는데, 이를 다시 정리해보면, 고조선을 포함한 동이인(東夷人)들은 생명을 사랑하고, 공동체를 사랑하고, 춤과 노래를 즐기는 낙천성이 있으면서도 공동체의 행복을 위해서는 목숨을 걸고 나서는 군자(君子)들이라는 것으로 요약된다. 여기서 <홍익이념>과 선교(仙敎)가 단순히 정신적으로만 존재한 것이 아니고, 실제 생활 속에 젖어들어 군자(君子)의 풍습을 만들고 있다는 것을 알 수 있다. 그러니 공자가 조선으로 가고 싶어했던 것도 그럴만한 이유가 있었던 것 같다.

고조선에는 <홍익이념>을 더욱 구체화한 8조의 법금(法禁)도 있었다. 지금 그 가운데 살인(殺人), 상해(傷害), 절도(竊盜) 등을 처벌하는 3조만이 전하고 있는데, 그 뜻을 풀어보면 생명사랑, 공동체사랑을 담은 것이다. 기록에 의하면, 은(殷)나라 유민 기자(箕子)가 조선에 와서 임금이 되어 팔조교(八條敎)와 정전제(井田制)를 실시하고 시서예악(詩書禮樂)을 가르쳤

3) 신채호, 《조선상고문화사》

4) 《논어》 <자한>편 “子曰 道不行 乘桴浮于海 欲居九夷之國 或曰 陋如之何 子曰 君子居之 何陋之有”

5) 동방삭, 《신이경》 “恒恭坐而不相犯 相譽而不相毀 見人有患 投死救之 曰君子國”

다고 하는데, 팔조교는 곧 8조의 금법을 가리키는 것으로 보이며, 정전제는 바로 홍익이념을 구체화한 이상적인 토지제도로 볼 수 있다.

기자의 정전제는 조선시대에도 그대로 이상적인 토지제도의 모델로 이어지고 있었으며,⁶⁾ 평양 교외에 정전제의 흔적이 있다고 믿어 이를 연구하는 학자들이 나타났던 것이다.⁷⁾ 그래서 기자는 단군과 더불어 조선시대 선비들이 가장 존경하는 현인(賢人)의 하나로서 국가적 제사의 대상이 되었다.⁸⁾

그런데 기자나 은나라 사람은 본래 화하족(華夏族)이 아닌 동이족(東夷族)이라는 것이 고고학계의 연구결과이므로,⁹⁾ 기자의 치적은 기본적으로 동이문화의 범주에 넣을 수 있다.

<홍익이념>과 <선교>에 내포된 천지인합일(天地人合一) 사상은 천지인을 각각 원방각(圓方角; ○ □ △)으로 표현하는 독특한 문화를 낳았다. 즉 하늘은 둥글고, 땅은 네모지고, 사람은 삼각형이라고 보고, 이를 무덤과 가옥에서 표현했다. 한반도의 대표적 원시무덤인 고인들(돌멘)은 네모난 방을 만들고, 그 위에 둥근 돌을 덮개로 얹었다. 고조선의 출발지로 알려진 중국 요서(遼西)의 홍산문화(紅山文化)¹⁰⁾에는 고인들은 보이지 않으나 그 대신 사각형의 돌 울타리를 두르고 그 안에 둥근 돌봉분을 얹었다.¹¹⁾

무덤을 이렇게 만든 것은 사람이 죽더라도 하늘과 땅 사이에 영생한다는 믿음이 깔려 있는 것이다. 하늘과 땅을 상징하는 전방후원(前方後圓) 형태의 무덤은 삼국시대의 돌무덤이나 조선시대의 무덤에도 그대로 이어지고 있다. 신라의 석굴암도 일종의 부처님무덤인데, 역시 전방후원으로 설계되어 있다.

우리나라의 인공 연못은 대부분 네모난 연못 가운데 둥근 섬을 만들어 천원지방(天圓地方)을 표현하고 있다. 부여 궁남지(宮南池)나 창덕궁 부용지(芙蓉池)는 그 대표적인 것이다. 원방각(圓方角)문화는 <한글>에도 반영되어 있다. 한글의 자음(子音)은 기본적으로 원방각 도형을 바탕으로 하여 조직되어 있다. 발음의 혀모양을 본떴다는 <훈민정음해례>(訓民正音解例)가 있지만, 전적으로 혀모양을 닮은 것은 아니다. 한글의 모음(母音)은 정확하게 원방각을 축소시킨 모습에서 빌어온 것이다. 둥근 점은 둥근 하늘을, -는 네모난 땅을, 1는 사람을 가리킨다. 여기서 양모음(陽母音; ㅏ와 ㅑ)은 태양이 땅 위나 사람의 동쪽에 있는 것을 상징하고,

6) 기자가 실시했다는 정전제의 이상(理想)은 <10분의 1세>에 있다고 보고, 그 이상(理想)을 과전법(科田法)에도 반영했으며, 조선후기 실학자들의 전제개혁 주장도 이를 따르고 있었다.

7) 한백겸의 <箕子井田考>가 대표적인데 그는 정전제 유지를 답사하고 실측한 결과 기자가 실시한 정전제는 주나라식 정전제가 아니라 은나라식 정전제였다고 주장했다.

8) 고려-조선시대에 평양에는 단군사당(檀君祠堂)과 기자사당(箕子祠堂)이 있어 국가에서 정기적으로 제사를 지냈는데, 단군사당을 숭령전(崇靈殿), 기자사당을 숭인전(崇仁殿)으로 불렀다. 한영우, <<조선전기사회사상 연구>>(지식산업사)에 고려-조선시대의 기자숭배를 설명한 바 있다.

9) 은나라 사람이 동이족이라는 것은 일찍이 중국 학자 부사년(傅斯年)이 <夷夏東西說>에서 주장한 바 있으며, 고고학적으로도 중국 요서지방에 기자조선이 있었음이 증명되고 있다.

10) 홍산문화는 요서지방의 적봉(赤峰), 우하량(牛河梁), 조양(朝陽), 객좌(喀左), 오한기(熬漢旗) 등지에서 발견된 선사문화를 총칭한다. 이 지역에서 각종 무덤, 토기, 옥기, 주거지, 청동기 등이 출토되었는데, 이 지역에서 단군조선과 기자조선이 터를 잡았던 것으로 알려지고 있다.

11) 이것은 필자가 2008년 5월에 직접 우하량을 답사하여 확인했다.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

음모음(陰母音; ㄴ와 ㄷ)은 태양이 땅 아래나 사람의 서쪽에 있는 모습을 나타낸다.

고조선 사람들은 죽음도 천지인(天地人)이 하나가 되는 것으로 생각했다. 단군이 천손(天孫)이듯이, 사람은 하늘에서 태어나 하늘로 돌아간다고 믿었다. 그래서 죽음을 <돌아간다>고 표현하고, 한자로 <조천>(朝天), <승천>(昇天), 또는 <비천>(飛天)이라고 했다. 단군도 하늘님의 후손으로 하늘로 돌아가셨고(白頭山 朝天池), 주몽(朱夢)도 대동강가에서 기린(麒麟)을 타고 조천했으며(大同江 朝天石), 박혁거세도 육신은 땅에 떨어지고 혼(魂)은 승천했다고 기록되어 있다. 고구려 무덤벽화의 그림들 가운데에는 무덤의 주인공이 날개를 달고 하늘로 돌아가는 모습이 많이 그려져 있다.

하늘과 땅과 사람이 한 몸이 되려는 한국인의 정서는 모든 예술에 반영되어 있다.

한국의 춤은 <어깨춤>으로 대표되는데, 이는 새처럼 하늘로 날개짓을 하면서 올라가는 몸짓이다. 고구려 무덤벽화에서 조천(朝天)하는 모습이 바로 춤이다.

한국의 기와집은 지붕이 새 날개처럼 되어 있고, 지붕의 서까래는 날개의 깃털처럼 보인다. 용마루 끝에 붙인 <치미>(鷓尾)는 바로 <올빼미 꼬리>를 말한다. 초가집은 고인돌과 흡사하다.

한국의 범종(梵鐘)은 중국이나 일본의 종과 매우 다르다. 걸개 옆에 음관(音管)이 붙어 있고, 종 밑에는 음폭 파인 음통(音筒)이 있다. 이것은 하늘과 땅의 소리를 담으면서 인간이 연출하는 악기다. 즉 천지인이 합작하는 악기다. 이런 장치 때문에 한국 범종의 소리는 매우 신비스럽고 독특한 음색을 지니고 있다.

한국의 산수화는 하늘, 땅, 물 등 대자연을 그리면서, 그 속에 살고 있는 사람을 함께 그린다. 사람이 없는 산수화는 거의 없으며, 이 점이 사람이 들어 있지 않은 서양의 풍경화와 다르다. 한국의 풍속화도 사람만 그리는 경우는 거의 없다. 산수를 배경으로 풍속을 나타내고 있다. 또 인물묘사도 매우 낙천적으로 그린다. 그래서 웃음을 강조한다. 미륵반가사유상(彌勒半跏思惟像)이 그렇고, 석굴암의 본존상(本尊像)이 그렇고, 서산 마애삼존불(磨崖三尊佛)이 그렇고, 백제인이 만든 일본의 미륵반사유상(광릉사 소장)이 그렇고, 백제관음(법륜사 소장)이 그렇다. 조선시대 대표적 풍속화가인 김홍도(金弘道), 신윤복(申潤福), 김득신(金得臣) 등 풍속화가의 인물그림도 모두 그러하다.

한국인의 <낙천성>은 바로 <하늘을 즐긴다>는 뜻이다. 낙천적인 사람은 춤과 노래와 미소를 사랑한다. 그래서 한국인들은 춤과 노래를 좋아하고 웃음과 해학을 특히 즐기는 국민성을 지니고 있다. 한국인은 한(恨)이 많다는 말은 사실에 맞지 않는다.

참고로, 한국미술사를 개척한 일본인 야나기 무네요시(柳宗悅)는 한국 미술의 특징을 곡선(曲線)에서 찾았는데, 그 이유를 한국 역사의 슬픔과 고통에서 비롯되었다고 해석했다. 야나기의 해석에서 곡선을 사랑한다는 것은 맞는 말이고, 곡선이 슬픔과 고통의 산물이라는 해석은 근거가 없다. 곡선은 둥근 하늘을 사랑한 데서 온 것으로 보는 것이 옳을 것이다.

곡선과 관련하여 스페인의 건축가 가우디(Gaudi)의 말을 새겨볼 필요가 있다. 그는 직선은 인간이 만든 선이고, 곡선은 신(神)이 만든 선이라고 했다. 그래서 그는 곡선위주의 건축을 사랑한 건축가로 유명하다. 그가 설계한 바로셀로나의 성(聖) 가족성당이나 구엘공원은 그래서 많은 사

람의 사랑을 받고 있다. 그런데 왜 한국인이 사랑한 곡선은 슬픔과 고통의 산물이어야 하는가.

3. 삼국시대의 선비정신과 화랑도: 충효(忠孝)의 무사도(武士道)

고조선의 홍익문화는 삼국시대에 이르러 삼국간의 항쟁이 격화되고, 중국과의 전쟁이 치열해지면서 호국적인 충효문화(忠孝文化)가 보태지고, 이를 실천하는 강력한 무사집단이 조직되었다. 이것이 고구려의 <선비>요, 신라의 선랑(仙郎), 국선(國仙) 또는 <화랑>(花郎)이다. 백제나 가야에도 비슷한 문화가 있었을 것으로 보이나 그 정확한 명칭은 알 수 없다. 다만 백제와 가야의 선비문화는 일본으로 전해져 일본 무사도의 기원이 된 것으로 보인다.¹²⁾

중국측 사서(史書)에는 고구려 무사집단으로 <조의선인>(阜衣仙人) 또는 <선인>(先人)이 있었다고 되어 있는데, 단재 신채호(申采浩)의 연구에 따르면, <조의>는 검은 띠를 두른데서 생긴 이름이고, <선인>은 <선비> 또는 <선배>를 이두(吏讀)로 부른 것이라고 한다. 이들은 애국적이고 종교적인 무사집단으로 고구려가 당나라와 싸울 때 크게 용맹을 떨쳤고, 명림답부(明臨答夫), 을지문덕(乙支文德), 을파소(乙巴素) 등이 바로 선비출신이었다. 특히 선비는 선교(仙敎)를 숭상했던 연개소문(淵蓋蘇文)이 적극적으로 양성하여 대당항쟁(對唐抗爭)에 활용했다고 알려지고 있다.

고구려 선비정신에 대한 구체적인 기록은 없지만, 그들의 행태를 볼 때 신라의 화랑도와 비슷했을 것으로 보인다. 화랑은 <선랑>(仙郎) 또는 <국선>(國仙)으로도 불렸으므로 고구려의 선인(仙人)과도 서로 통하는 말이다. 최치원(崔致遠)은 <난랑비서>(鸞郎碑序)에서 난랑(鸞郎; 화랑)의 유래를 설명하면서, “옛부터 내려오던 나라의 현묘(玄妙)한 도(道)가 있는데 이를 풍류(風流)라고도 부르며, 유(儒), 불(佛), 선(仙)의 삼교(三敎)를 포함하고 있다”했다. 화랑도는 고조선부터 내려오던 유풍(遺風) 곧 <홍익이념>이나 <선교>에 다름 아닐 것이다. 같은 맥락에서 고구려의 선비정신도 당연히 고조선의 유풍을 이은 것일 것이다. 그런데 그 정신 속에는 유불선 삼교(三敎)가 포함되어 있다는 것이다.

이렇게 본다면 유불선(儒佛仙)이 중국에서 들어와서 비로소 선비정신이나 화랑도가 생겨난 것이 아니라, 선비정신과 화랑도가 본래부터 유불선을 합친 성격을 지니고 있었다고 해석하는 것이 온당할 것이다.

이상과 같은 <풍류>를 바탕으로 이를 이론화하여 화랑의 계율을 만든 것이 승려 원광(圓光)의 <세속오계>(世俗五戒)이다. 사군이충(事君以忠), 사친이효(事親以孝), 교우이신(交友以信), 살생유택(殺生有擇), 임전무퇴(臨戰無退)가 그것인데, 여기에 담긴 충(忠), 효(孝), 신(信), 살생유택, 임전무퇴[용기]는 실상 <홍익이념>과 크게 다르지 않다. 이러한 화랑들의 사

12) 백제와 가야문화는 일본에 가장 큰 영향을 주었는데, 일본에서는 무사집단을 <사무라이> 또는 <닌자>로 부른다. 혹시 이런 명칭이 백제나 가야에서 유래했을 가능성은 크다. 어떤이는 <사무라이>가 백제의 <싸움아비>에서 나왔다 하고, <닌자>는 가야의 <임자>에서 나왔다고 하나 구체적인 증거는 없다.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

상은 지금 남아 있는 <향가>(鄉歌)에서도 잘 나타나고 있다.

<세속오계>에 보이는 살생유택(殺生有擇)은 불교에서 빌어온 듯하기도 하지만, 사실은 홍익이념 가운데 생명사랑의 유풍으로 보는 것이 온당할 것이다. <세속오계>의 효(孝)도 유교의 영향이라기보다 홍익이념의 <제천보본>(祭天報本)에서 유래한 것으로 보인다. 즉 단군은 하늘의 피를 타고난 천손(天孫)이기 때문에, 하늘이 곧 부모였으며, 부모에 대한 제사가 곧 제천(祭天)이었던 것이다. 그래서 제천(祭天)은 곧 부모에 대한 효(孝)로 인식되었다. 따라서 고구려의 동맹(東盟)이나 신라의 팔관회(八關會) 등 삼국시대에 성행한 제천행사(祭天行事)는 부모에 대한 효의 표현인 동시에 국가와 왕실의 뿌리인 하늘에 대한 보답이었던 것이다. 그래서 제천(祭天)이 곧 충효(忠孝)이며, 그것은 곧 나라의 자주성을 상징하는 의미도 지니고 있었다.

<세속오계>의 충(忠)도 좁게 보면 임금에 대한 충성을 말하는 것이지만, 넓게 해석하면 임금의 뿌리가 하늘이므로 충(忠)은 곧 효(孝)이기도 했다. 그래서 삼국시대에는 충효(忠孝)를 갈라서 보지 않았다. 충효일치(忠孝一致) 전통은 조선시대에도 그대로 이어졌다.

임전무퇴(臨戰無退)는 전쟁에서의 용기를 말하는 것인데, 충효(忠孝)가 없이는 용기가 나올 수 없으므로 <임전무퇴>는 곧 <충효>인 동시에 <애국심>의 표현인 것이다. 그리고 여기서 선비정신은 자주적이고 도덕적인 무사도(武士道)의 기능을 갖기에 이른 것이다.

삼국시대는 중국에서 도교, 불교, 유교가 들어오면서 외형적으로는 동이문화권(東夷文化圈)에서 벗어나 중국문화권(中國文化圈)에 편입되는 시기다. 하지만 그 밑바탕에는 홍익이념과 선교를 계승한 고유한 선비정신과 화랑도가 그대로 유지되고 있을 뿐 아니라, 국가를 이끌어 가는 중요한 지도이념으로 자리잡고 있었음을 알 수 있다.

고구려의 선비문화와 신라의 화랑도가 국가발전에 얼마나 기여했느냐는 무수한 선비나 화랑의 일화에 보이므로 길게 설명할 필요가 없다. 그런데 고급문화의 담당자인 고승(高僧)이나 유학자들도 홍익이념을 이어갔다고 보인다. 예를 들면, 삼국통일의 영주 문무왕(文武王)이 거대한 도성(都城)을 건설하려 하자 의상대사(義湘大師)는 민심(民心)의 성(城)을 높이 쌓아야 나라가 오래 유지된다고 하면서 공역(功役)을 중단시켰다. 한편 같은 시대의 원효(元曉)는 민중불교를 발전시키면서 불교 종파간의 화쟁(和諍)을 강조하여 포용철학을 진작시켰다. 그리고 신라 말기의 최치원(崔致遠)은 유학자이면서도 유불선의 통합과 정치개혁을 강조했는데, 이러한 백성사랑이 신라를 천년왕국으로 이끄는 힘이 되었던 것으로 보인다.

4. 고려의 선비문화

- 팔관회(八關會), 재가화상(在家和尚), 향도(香徒), 자주적 유교문화 -

고려시대에는 유교가 <치국(治國)의 도(道)>로 자리잡고, 불교가 <수신(修身)의 도(道)>로 양립하고 있던 시대로서, 얼핏 보면 중국화가 한층 심화된 시대이기도 하다. 그래서 표면적으로는 유학자와 고승들의 역할이 크게 부각되는 시대였다. 그러나 체질적으로 이들이 얼마나 중국화되었느냐는 의문이다.

태조의 <훈요십조>(訓要十條)에도 이미 중국과 우리나라의 풍토(風土)의 차이를 강조하면서 전반적인 한화(漢化)의 위험성을 경고한 대목이 보이고, 역사의식에 있어서도 고조선, 고구려, 발해를 계승하려는 의식이 매우 강했다. 평양을 서경(西京)으로 승격시키고, 고조선과 고구려, 발해의 구강(舊疆)을 회복하려는 북진정책이 추진된 것도 이와 관련이 있다. <훈요십조>에서는 <취민유도>(取民有度)를 강조하면서 세금을 낮추는 정책도 추구되고 있는데, 이는 흥익이념과 무관하지 않다.

광종이 많은 노비를 해방시키고, 과거제도를 시행하고, 독자 연호를 사용하면서 황제국을 자칭한 것도 예사롭지 않으며, 성종이 유학자 최승로(崔承老)의 건의를 받아들여 개혁정치를 실현하고, 이어 전시과제도(田柴科制度)를 통해 문란한 토지제도를 시정한 것도 자주와 도덕성의 발현으로 볼 수 있다. 최승로가 올린 <시무28조>에는 <훈요십조>에 보이는 토풍(土風)이론이 다시 나와 중국의 문물제도를 받아들여 고유의 풍속은 바꾸지 말 것을 강조하여 눈길을 끈다.

고려의 풍속 가운데 국가적으로 강조된 팔관계율(八關戒律)과 팔관회(八關會)도 예사롭지 않으며, 종교적 무사집단인 <재가화상>(在家和尚)의 존재도 주목의 대상이 된다.

팔관회는 고구려와 신라에서 내려오던 풍속으로서 팔관계율을 다짐하는데 머물지 않고, 하늘[靈星]과 오악(五嶽), 명산대천(名山大川)의 신(神)들에게 제사를 지내는 국가적 축제이기도 했는데, 이것은 팔관회가 고려의 자주성과 사회통합적 성격을 아울러 띠고 있었다는 것을 말해준다.¹³⁾

<팔관계율>의 내용은 다음과 같다.

- 1) 불살생(不殺生)--생명을 죽이지 말 것.
- 2) 불투도(不偷盜)--도둑질하지 말 것.
- 3) 불음일(不淫佚)--음탕하지 말 것.
- 4) 불망언(不妄言)--말을 함부로 하지 말 것.
- 5) 불착향화(不着香華)--사치스런 옷을 입지 말 것.
- 6) 불좌고대상(不坐高大床)--높은 벼슬을 탐하지 말 것.
- 7) 불음주(不飲酒)--폭음을 조심할 것.
- 8) 불자락관청(不自樂觀聽)--보고듣는 쾌락을 탐하지 말 것.

이상 <팔관계율>은 원래 인도에서 중국을 거쳐 들어온 불교계율이지만, 고조선의 <팔조교>이나 <8조법금>과 서로 통하는 것이 많고, 그 속에는 생명사랑과 금욕(禁慾)을 통한 공익정신(公益精神)이 강하게 배어 있다. 또 팔관회는 위에 언급한 것처럼 하늘과 산악, 큰 강에 대해

13) 팔관회의 자주성과 사회통합적 기능에 대해서는 안지원, 2005 《고려의 국가불교의례와 문화--연등, 팔관회와 제석도량을 중심으로》(서울대 출판부) 참고.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

서도 제사를 지냈는데, 이것은 고구려의 동맹제천(東盟祭天)과 비슷하고, 화랑이 명산대천을 찾아다니면서 국태민안(國泰民安)을 기원한 것과 비슷하며, 이를 통해 국가의 자주성을 지키려고 했던 것이다. 따라서 고려의 팔관계율이나 팔관회는 형식상 불교의 외피를 쓰고 있었지만, 내용면에서는 고조선의 홍익문화와 삼국시대의 선비정신 및 화랑도정신을 계승한 것이라고 해도 틀린 말이 아닐 것이다.

<재가화상>은 인종 때 송나라 사신 서공(徐兢)이 쓴 《고려도경》(高麗圖經)에 보이는데, 옷에 검은 띠를 두르고, 처자를 거느리고 여염에 살면서 성곽보수, 도로청소, 개천준설 등 공공(公共)의 일을 담당하고, 유사시에는 선봉에 나서서 싸우는 무사(武士)들로 묘사되어 있다.

서공은 이들이 머리를 깎고 있어서 <화상>(和尚) 또는 <죄인>으로 보았으나, 사실은 승려도 죄인도 아닌 화랑과 선비의 후신인 것이었다. 재가화상의 실체는 우리나라 사서(史書)에 보이는 <향도>(香徒)로 보는 것이 맞을 것이다. <향도>는 <화랑>과 같은 말로서,¹⁴⁾ 이들은 고려시대와 조선시대에 걸쳐 마을에서 집단적으로 종교행사를 치르면서 농사나 장례식 등 어려운 일을 서로 도와주는 공동체조직이었다. 이들은 <두레> 또는 <사>(社)로도 불렸고, 그 우두머리를 사장(社長)이라고 불렀다.

고려시대에는 조계종 승려들도 사(社)를 조직했는데, 지눌(知訥)의 수선사(修禪社)는 그 대표적인 결사체였다. 그리고 고려 중기에 조직된 12개 사학(私學)을 <도>(徒)로 부른 것도 심상치 않다. 이는 신라의 낭도(郎徒)와 이름도 비슷하거니와 실제로 명산대천을 유람하면서 유학을 공부한 것으로 알려지고 있다.

참고로, 조선시대 향약(鄉約)은 형식상 송나라의 <여씨향약>(呂氏鄉約)을 받아들인 것이지만, 실제로는 전통적인 향도(香徒)의 전통을 발전시킨 향촌규약이었던 것이다. 그래서 우리나라 향약은 상부상조(相扶相助)를 위한 각종 계(契)를 향약에 담아 중국 향약보다 더 자치적이고 협동적인 성격을 띠고 있었다.

고려시대에 종교적이고, 협동적이며, 무사적인 집단이 민간에 존재했다는 것은 숙종 때 여진을 정벌하기 위해 윤관(尹瓘)이 조직한 17만명의 별무반(別武班)에서도 찾아진다. 승려와 농민을 비롯하여 각계각층의 사람들로 17만의 별무반(別武班)을 조직하여 여진과의 전쟁에서 큰 공을 세운 것은 평소에 공동체적 무사집단이 승려사회와 농민사회에 광범위하게 존재했다는 것을 말해준다. 몽고와의 전쟁 때 김윤후(金允侯)가 승병부대를 거느리고 승리를 거둔 경우도 비슷하다.

고려 정치에 큰 영향을 준 풍수도참(風水圖讖)도 그 기원은 고조선으로 올라간다. 고조선 때 신지(神誌)가 만들었다고 알려진 《비사》(秘詞)를 뿌리로 하여 신라의 도선(道詵)이 크게 발전시키고, 고려에 들어와서도 그 후계자를 자처하는 무리들이 많이 나왔는데, 숙종 때 김위제(金謂禪)는 한양천도설(漢陽遷都說)을 주장하고, 인종 때 묘청(妙淸)은 서경천도설(西京遷都說)을 주장하여 파란을 일으킨 것은 잘 알려진 사실이다. 이들은 공통적으로 《신지비사》

14) 신라 때 김유신이 이끄는 낭도들을 용화향도(龍華香徒)로 부른 일이 있었다.

와 도선의 사상을 바탕으로 수도(首都)를 바꾸면 세계 각국의 조공을 받는 중심국가로 부상한다는 꿈을 지니고 있었다.

이렇게 본다면 고려시대는 유학자든, 승려든, 풍수가든 중국 사상을 수용하여 학문을 심화시켜 가면서도, 내면상으로는 고조선 이래의 자주적이고 호의적인 선비문화를 접목시키고 있었다고 보여진다. 따라서 고려가 475년의 장수를 누리면서 거란과 여진의 침략을 모두 물리치고, 송나라가 부러워하는 문화대국을 건설한 비결은 여기에 있다고 보아야 할 것이다.

5. 조선시대 선비정신의 성리학적 전개

1) 종교, 무사집단에서 문사집단으로

조선시대는 잘 알려진 바와 같이 성리학(性理學)이 국교(國教)로 자리잡고 유교정치의 전성기를 이룩했으며, <선비>라는 말도 크게 유행했다.

그렇다면 조선의 성리학자들은 송나라 성리학을 교조적으로 수용하여 왕조를 이끌었을까. 겉은 그렇게 보일지 모르나 내면의 체질은 달랐다. 조선시대 <선비>는 외형상 종교적, 무사적 모습을 벗어던지고, <유자>(儒者)와 같은 의미로 쓰이게 되었다. 그래서 조선 선비는 겉으로는 <문사적>, <학자적> 선비로 탈바꿈한 것이다. 그러나 전통적인 선비정신 그 자체는 변하지 않았다고 보인다.

16세기에 편찬된 《천자문》(千字文)에는 <사>(士)를 <道士사>로 풀이해 놓았는데, 이는 그때까지도 <선비>를 고대적 종교집단 또는 무사집단으로 보는 관념이 남아 있음을 말해준다. 그 이후의 《천자문》에서는 <사>(士)를 <선비사>로 풀이하여, <도사> 대신 <선비>라는 개념으로 중국의 <사>를 받아들였다. 여기서 중국의 <문사>를 우리나라 고대의 무사인 <선비>로 받아들인 것은 의미심장하다.

조선선비는 실제로 종전의 낭도(郎徒)나 향도(香徒)나 두레(社)처럼 집단을 구성하는 경우가 많았다. 이것이 사림(士林), 붕당(朋黨), 향약(鄉約) 또는 동계(洞契) 등으로 나타났다. 조선후기 중인(中人) 시인(詩人)들의 모임인 각종 시사(詩社)의 결성도 그런 흐름의 하나로 볼 수 있다.

한편, 일반 백성 사이에서도 종전의 공동체조직은 그대로 이어졌다. 특히 향도(香徒)는 종교적 색채가 크게 퇴색되었지만, <상두군>으로 불리면서 농촌사회에서 장례나 농사 등 어려운 일을 서로 도와주는 풍습으로 이어져 내려왔다. 이밖에 지금까지도 이어지고 있는 재인(才人)들로 구성된 연예인 집단인 <사당패>(寺黨牌)는 천인공동체의 하나다. 이 모두가 옛날 선비집단의 유풍이라고 할 수 있다. 사당패의 남자를 거사(居士)라고 부르는 것은 옛날 종교집단의 유풍이 하층사회에서는 그대로 남아 있음을 보여준다.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

2) 선비의 자주정신

조선 선비는 옛 선비의 자주정신을 그대로 이어갔다. <조선>(朝鮮)이라는 국호(國號)에서부터 그것이 나타난다. 단군조선의 자주성과 기자조선의 도덕성을 계승하겠다는 마음이 국호에 담겨 있다. 단군(檀君)과 기자(箕子)는 국가적 제사의 대상이 되면서 각별한 숭앙의 대상이 되었으며 역사서술도 단군과 기자를 시발점으로 서술했음은 잘 알려진 사실이다. 명나라 사신이 조선으로 들어올 때에는 평양의 단군사당[崇靈殿]과 기자사당[崇仁殿]에 먼저 참배하고 서울로 들어오도록 하여 조선이 자주독립국임을 알리고자 했다.

조선이 지리적으로 요동에 있는 <만리(萬里)의 나라>로서 풍토(風土)가 중국과 다르다는 인식도 매우 강하게 표방되었으며, 이에 기초하여 우리는 중국 천자의 지배를 강하게 받는 심복제후(心腹諸侯)가 아니라 독립성이 강한 황복제후(荒服諸侯)라는 인식도 나타났다.¹⁵⁾ 세종 시대의 모든 문화사업은 이러한 독자적 풍토관(風土觀)에 토대를 두고 만들어졌다. 훈민정음, 천문학[역법], 의학[향약집성방], 농법[농사직설], 음악[악기] 등이 모두 그러한 역사의식과 풍토관에 토대를 두고 창조된 것이다.

왜란 때 유학자들이 거국적으로 의병(義兵)을 일으켜 항쟁한 것은 물론 유학의 충의정신(忠義精神)에 기초한 측면이 있지만, 그보다는 애국적 무사집단인 선비나 화랑의 유풍이 체질적으로 남아 있었기에 그토록 적극적이었다고 보인다.

호란(胡亂) 이후에는 존화사상(尊華思想)이 깊어져서 이를 사대주의로 해석하는 이도 있으나 그렇지 않다. 존화사상은 동아시아의 도덕문화 정통(正統)이 청나라에 있지 않고 조선으로 넘어 왔다는 문화적 자존의식(自尊意識)의 표출이었다. 성리학의 정통론(正統論)을 받아들여 종전의 자주정신을 이론적으로 심화시킨 결과로 보는 것이 온당할 것이다.

존화사상에는 승명사상(崇明思想)이 수반하고 있지만, 이는 명나라의 도덕문화 즉 왜란 때 우리를 도와주고, 호란 때도 도와주려고 했던 은혜에 대한 존경일 뿐이다. 이미 멸망한 명나라에 실질적인 사대종속(事大從屬)이란 있을 수 없기 때문이다. 존화사상은 실제로 침략자 청나라에 대한 복수심과 자주정신을 드높여 조선왕조의 중흥을 가져오는 정신적 힘이 되었던 것이다. 우리는 중흥의 영주 정조(正祖)에게서 그러한 자주적 존화의식을 엿볼 수 있다.¹⁶⁾

존화사상은 개화기에도 자주정신으로 표출되었다. 그것은 농촌에서 <위정척사>(衛正斥邪)로 나타나서 의병운동(義兵運動)을 주도하기도 했지만, 다른 한편으로 도시에서는 <동도서기>(東道西器) 또는 <구본신참>(舊本新參)으로 표출되어 자주적 개화운동과 대한제국(大韓帝國)의 성립을 가져오기도 했다.¹⁷⁾ 대한제국은 근대화된 선비정신과 모든 나라의 주권을 인

15) 한영우 2008 《조선 수성기 제갈량 양성지》(지식산업사) 참고.

16) 정옥자, 1992 <정조때 대명리론의 정리작업--존주휘편을 중심으로>《한국학보 69집》 및 한영우, 2008 《문화정치의 산실 규장각》(지식산업사) 340쪽 참고. 정조 때 편찬된 《존주휘편》(尊周彙編)은 청나라의 정통을 부인하고 명나라의 정통을 인정하는 뜻에서 편찬된 것이다.

17) 대한제국의 자주적 성격에 대해서는 한영우, 2001 《명성황후, 제국을 일으키다》(효형출판) 및 한영우 등, 2006 《대한제국은 근대국가인가》(푸른역사) 참고. 대한제국은 삼국의 영토를 모두 통일하는 제국을 건설하겠다는 뜻에서 국호를 대한(大韓)으로 했으며, 법제(法制)는 명나라의 법제를 크게 참고했으며, 고종과 명

정하는 <만국공법>(萬國公法)을 바탕으로 건국된 최초의 근대국가이다. 다시 말해 대한제국은 민족주의와 민국사상에 입각하여 세워진 나라이다.

3) 선비의 공익정치(公益政治)

고대, 고려 선비의 <홍익이념>은 성리학의 이론을 받아들이면서 <공익이념>(公益理念)으로 진화되었다. 성리학은 인정(仁政), 민본(民本), 천리설(天理說) 등을 바탕으로 깔고 있는데, 이러한 성리학이 선비정신과 융합되면서 철학, 윤리, 정치사상으로 확고하게 자리잡고 이론화되었다.

이성계 일파의 전제개혁(田制改革)에는 기자가 실시했다는 <정전제>(井田制)의 이상을 담았으며, 조선후기 실학자들의 전제개혁 사상도 그 바탕에는 언제나 정전제의 이상이 깔려 있었다. 이는 백성사랑 즉 홍익정신의 표현이다.

유교의 <인정>(仁政)도 <홍익정신>에 기초하여 더욱 철저하게 수용했다. 맹자(孟子)에 의하면, 인(仁)은 <측은지심>(惻隱之心)을 말하는 것으로, 어린아이가 우물을 향해서 기어갈 때 이를 차마 그냥 보고 있지 못하는 마음이다. 그러니까 생명을 아끼는 마음을 가리킨다. 그래서 인(仁)이란 글자는 생명을 움트게 하는 <곡식의 씨눈>을 가리키는 뜻으로도 쓰였다. 그런데 이미 <홍익이념>에서 생명사랑이 담겨 있으므로, 유교의 인(仁)이 홍익이념과 결합되는 것은 지극히 자연스런 일이었다.

인정(仁政)은 <백성을 사랑하는 정치>로서 그것이 바로 <민본사상>(民本思想)이다. 민본에 대해서도 맹자(孟子)는 <백성이 가장 귀하고, 사직(社稷)이 다음이고, 임금이 가장 가볍다>고 언급한 바 있는데, 맹자에 앞서 공자(孔子)도 위정(爲政)의 세 가지 목표를 말하면서 민심(民心)을 얻는 것이 정치에서 가장 중요하고, 다음이 족식(足食; 경제안정)이고, 그 다음이 족병(足兵; 국방)이라고 말했다. 공자와 맹자가 공통적으로 백성을 위한 정치를 강조했던 것이다.

《논어》나 《맹자》에 이러한 민본사상이 들어 있다 하더라도 이를 정치적 통치이념으로 확립하고, 나아가 제도적으로 실천하는 일은 결코 쉬운 일이 아니다. 그런데 이러한 민본사상을 더욱 발전시켜 조선왕조의 건국이념으로 확립시킨 사상가가 바로 정도전(鄭道傳)이었다.¹⁸⁾

조선후기에는 민본사상이 한 단계 더 진화하여 <민국이념>(民國理念)이 대두하고, 이를 바탕으로 대한제국(大韓帝國)은 <민국>을 위한 <제국>(帝國)으로 탄생했으며,¹⁹⁾ 일정시대의 대한민국 임시정부도 민주공화정을 지향하면서도 국호에는 <민국>을 그대로 답았다.

조선시대는 민본(民本)을 실천하는 구체적 제도로서 <공익성>(公益性)을 높이는 통치구조

성황후의 무덤인 홍릉(洪陵)도 명나라 주원장의 무덤인 효릉(孝陵)을 모범으로 삼았다.

18) 한영우, 1999 《왕조의 설계자 정도전》(지식산업사).

19) 민국이념(民國理念)은 양반위주의 국가경영에서 벗어나 새로이 성장하고 있던 서민층을 보호하고 벼슬길을 넓혀주려는 목적을 가진 것으로, 영조-정조때부터 <민국>이라는 용어가 자주 등장하다가, 대한제국기에는 거의 유행어처럼 임금이나 관료들의 입에 오르내렸다. 정조때의 민국사상에 대해서는 한영우, 1998 《정조의 화성행차 그 8일》(효형출판) 참고, 한편, 대한제국기의 민국사상에 대해서는 한영우, 2001 《명성황후와 대한제국》(《명성황후, 제국을 일으키다》로 개제; 효형출판) 및 한영우 등, 2006 《대한제국은 근대국가인가》(푸른역사) 참고.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

를 세웠다. 공익성이 특징적으로 강조된 분야는 토지제도의 <공전>(公田), 정책결정 과정의 <공론>(公論)과 <공거>(公車; 상소제도), 그리고 인재등용의 <공선>(公選)이라 할 수 있다. <공전>(公田)은 현실적으로 사유재산과 시장경제를 용인하면서, 정신적으로는 공유(公有)를 추구하는 토지제도이다. 공유는 말하자면 <토지공개념>(土地公概念)과 통한다. 사유와 시장경제는 생산의 촉진을 위한 것이고, 공유(公有)는 국가의 전세수취(田稅收取)와 분배정의를 위한 견제장치로 작용했는바, 전제개혁은 공유를 바탕으로 이루어졌다. 실제적 <사유>(私有)와 정신적 <공유>(公有)를 양립시킨 제도는 서양의 봉건제도와는 매우 다르며, 그 점에서 조선시대는 봉건적 토지제도가 없었다.

<공론>(公論)과 <공거>(公車)는 정책결정에 있어서 <Public Opinion> 즉 여론(輿論)을 존중하는 것으로, 이런 절차를 거쳐야 공익(公益)이 높아질 수 있다고 보았다. 그래서 조선시대에는 언론정치가 크게 활성화된 시대였으며, 백성들도 상언(上言)과 격쟁(擊錚)을 자유롭게 진달하고, 임금과 백성의 소통이 어느때보다 진작되었다. 세종이 공법(貢法)을 제정하면서 17만 명의 찬부(贊否)를 직접 물은 사건은 근대 이전의 다른 나라에서는 찾기 힘든 사례일 것이다. 또 영조(英祖)와 정조(正祖)가 궁 밖에 자주 나가 백성들과 직접 대화를 나눈 일도 백성의 여론을 존중하려는 마음이 담겨 있었다.

<공선>(公選)은 능력중심의 관리등용을 위한 인사제도로써, 이 또한 국가의 공익성을 높이는 중요한 제도장치였다. 공선은 다른 말로 <입현무방 유재시용>(立賢無方 惟才是用)의 인사원칙으로도 표현되었다. <입현무방>은 <현자(賢者)를 등용함에 있어서 모가 나서는 안된다는 것>이며, <유재시용>은 <오직 재주있는 사람을 등용해야 한다>는 말이다. <인재등용에 모가 나서는 안된다>는 말은 구체적으로 <지연, 혈연, 학연을 초월해야 한다>는 뜻이며, <오직 재주있는 사람을 등용한다>는 것은 능력주의를 존중하는 말이다.

조선시대의 과거제도(科擧制度)는 바로 이러한 공선(公選)을 실현하는 제도장치로서, 7배수를 뽑는 초시(初試)에서는 8도의 인구비율로 정원을 강제로 배분하고,²⁰⁾ 2차시험(복시)에서는 성적순으로 7분의 1을 뽑았던 것이다. 조선후기에 과거제도의 폐단이 나타났지만, 이는 시험제도의 폐단보다 분관(分館; 보직임명)에서의 지역차별이 문제로 대두했을 뿐이다.

공익(公益)을 높이기 위해서는 공교육(公教育)의 확산도 중요하다. 이 점에서 보더라도 조선시대에는 공교육이 크게 확대된 시대이다. 향교(鄕校)의 증설, 종이생산의 확대와 출판인쇄문화의 진보, 여기에 훈민정음(訓民正音) 창제를 통한 백성문자의 보급 등이 함께 어울려 교육수준이 높아진 것은 획기적 사실이다. 그래서 세종 때 변계량(卞季良)은 “출판되지 않은 책이 없고, 독서하지 않는 사람이 없다”고까지 말했던 것이다.

기록문화의 발달도 조선정치의 공익성을 높이는데 크게 기여했다. 기록은 부정(不正)을 하지 않겠다는 자기와의 약속이다. 그래서 일반 선비들도 일상생활을 꼼꼼한 기록으로 남겨 그

20) 《경국대전》 예전(禮典)에 보면, 문과(文科), 무과(武科), 생원과(生員科) 진사과(進士科)에 모두 초시합격자의 정원이 8도마다 다르게 규정되어 있는데, 이는 8도의 인구비율을 고려한 것이다.

것이 뒤에 <문집>(文集)으로 남게 되었지만, 선비로서 <문집>을 남기지 않은 이는 거의 없었던 시대가 조선시대였다.

국가의 통치기록은 정치의 투명성과 공익성을 높이는 중요한 수단이었다. 그래서 조선왕조는 기록문화의 전성기를 가져왔다. 지금 국보(國寶)로 지정되어 있는 규장각도서들, 특히 유네스코 세계기록문화유산으로 등록되어 있는 《실록》(實錄)과 《의궤》(儀軌)에 보이는 기록문화 수준은 세계적으로 따를 나라가 없을 것이다. 그밖에 《승정원일기》(承政院日記)나 《비변사등록》(備邊司謄錄), 《일성록》(日省錄) 등도 현대인들을 부끄럽게 만들기에 족하다.

4) 선비의 청렴과 왕실의 검소

선비가 공익성을 추구하려면 당연히 선비의 몸가짐에 사욕(私慾)이 억제되어야 할 것이다. 조선시대 성리학자들은 선비의 몸가짐으로 공자(孔子)가 말한 <수기치인>(修己治人), <극기복례>(克己復禮), <안빈낙도>(安貧樂道), 《대학》(大學)에서 보이는 <수신제가치국평천하>(修身齊家治國平天下), 맹자(孟子)가 말한 <공리(功利)의 배격>과 <항산(恒産)이 없어도 항심(恒心)을 갖기> 등을 강조했다.

조선 선비가 편찬한 수신교과서(修身教科書)는 헤아릴 수 없이 많지만, 철저한 자기관리에서 시작하여 치국과 평천하에 이르는 도리를 체계적으로 정리한 대표적 책으로는 정도전의 <학자지남도>(學者指南圖), 권근(權近)의 <입학도설>(入學圖說), 양성지(梁誠之)의 <황극치평도>(皇極治平圖), 이황(李滉)의 <성학십도>(聖學十圖), 이이(李珣)의 <성학집요>(聖學輯要) 등을 들 수 있을 것이다. 이밖에 다산 정약용(丁若鏞)은 위에 말한 몸가짐에 더하여 “선비의 청렴은 여성의 정조와 같다”고 말하여 선비의 청렴(清廉)을 특히 강조했다.

위에 든 여러 가지 덕목은 공통적으로 사리사욕(私利私慾)의 억제와 공익(公益)의 추구를 선비가 가져야 할 몸가짐으로 강조한 것이다. 임금도 초가집에 살면서 태평성대를 이룩한 요순(堯舜)을 모범으로 생각하여 궁중생활의 사치를 억제하고 검소한 생활을 추구했음을 기억할 필요가 있다. 왕실재산과 국가재산을 구별하지 않는 이른바 <궁부일체>(宮府一體)는 원래 임금이 사유재산과 사인(私人)을 갖지 못하도록 견제하려는데 목적이 있었다.²¹⁾

조선시대 왕실의 생활이 얼마나 검소한가는 외국의 경우와 비교하면 분명한 차이가 나타난다. 궁궐이나 왕릉 또는 사당(祠堂)의 규모를 비교해 보면 금방 알 수 있다. 임금과 왕비는 평상시에는 무명옷과 명주옷을 입었을 뿐이고, 특별한 의식을 치를 때만 비단옷을 입었다. 금은(金銀)의 사용도 왕실에서는 거의 금지되었다. 음식도 평상에는 7첩상을 넘지 않았다. 조선 시대는 탐관오리도 없었던 것이 아니지만, 어느 시대보다도 청백리(清白吏)가 많이 나왔던 시대였다. 조선시대 양반의 의식주생활은 고려시대에 비해서도 차이가 나지만, 서양 중세의 봉건 영주(領主)들과 비교하면 검소하기 짝이 없다.

21) 궁부일체(宮府一體) 사상에 대해서는 한영우, 1999 《왕조의 설계자 정도전》(지식산업사) 참고.

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

5) 선비의 천지인(天地人) 합일사상

조선 선비의 우주론(宇宙論)이나 심성론(心性論)은 성리학에 토대를 두고 있다. 이와 관련하여 사단칠정(四端七情) 또는 이기론(理氣論)이 치열하게 전개되어 세계 철학사를 빛나게 만든 것이 또한 조선 선비들이다. 과거에는 이러한 논쟁을 비생산적인 공리공담(空理空談)으로 비판했으나, 철학논쟁이 비생산적이라면 지금 우리는 왜 철학을 공부하고 있는가?

조선 선비들의 철학논쟁은 주리설(主理說)과 주기설(主氣說)이 대립되고, <인물성동론>(人物性同論)과 <인물성이론>(人物性異論)이 대립하는 등 견해차이가 많은 듯 보이지만, 실은 모두가 <성선설>(性善說), <천지인합일>(天地人合一), <포용적 조화철학>(包容的 調和哲學)의 범주를 크게 벗어나지 않고 있는 것이 특징이다. 다시 말해 우주와 인간, 인간과 인간을 대립으로 보는 견해는 없다는 말이다.

가령 이기론(理氣論)의 경우도 주리설과 주기설이 다르기는 하지만, 이(理)와 기(氣)를 <둘이면서 하나>로 보는 입장은 같다. 즉 <이기이원적 일원론>(理氣二元的 一元論)에 서 있다. 또 이기론을 말하지 않는 선비들도 대부분 <천인합일>(天人合一), 또는 <경천애인>(敬天愛人), 또는 <물아일체>(物我一體)²²⁾를 주장하고 있다. 다시 말해 천지인(天地人)을 하나의 통일체로 보는 데는 이견이 없다.

천지인 합일사상은 우주만물이 모두 생명체로서 본질적으로 착하다는 믿음이 깔려 있다. 즉 <우주생명체론>(宇宙生命體論)과 <성선설>(性善說)이 바탕에 있다. 그리고 우주만물을 생명체로 보는 이유는 음양오행(陰陽五行)사상에 토대를 두고 있다. 음양오행이 하늘에도 있고, 땅에도 있고, 인간에게도 있기 때문에 모두가 생명체라고 본다.

선비들의 <이기론>이나 <천지인 합일사상>은 예부터 내려오던 <삼신일체>(三神一體)와 다른 것이 아니고, 불교철학에서 강조하는 <이사무애>(理事無碍)이나 <사사무애>(事事無碍) 또는 <일즉다 다즉일>(一卽多 多卽一), <색즉시공 공즉시색>(色卽是空 空卽是色)과도 서로 통한다. 다시 말해 사물을 <대립>으로 보지 않고, <포용적 조화관계>로 보는 시각은 서로 같다는 말이다.

6) 노비제를 어떻게 보아야 하나

조선시대 국가의 공익성을 말할 때 가장 걸림돌이 되는 것은 신분제도(身分制度)일 것이다. 특히 노비(奴婢)의 존재가 그렇다. 그러나 노비는 교육과 벼슬의 제한이 있고, 매매와 상속의 대상이 되었다 하더라도, 노비는 서양의 노예(奴隸)와는 전혀 다른 몇가지 특성을 지니고 있었다.

예를 들면, 양인(良人)이나 양반과의 결혼이 원천적으로 봉쇄되어 있지 않았으며,²³⁾ 비록

22) 물아일체론(物我一體論)에 대해서는 한영우, 2006 《실학의 선구자 이수광》(경세원) 참고.

23) 여비(女婢)가 양반의 처(妻)나 첩(妾)이 된 사례는 헤아릴 수 없이 많으며, 남자종이 양가여자(良家女子)와 혼인한 경우도 무수히 많다. 조선왕조는 이들 사이에 태어난 후손들에 대한 신분규정을 여러 가지 형태로

유외잡직(流外雜職)이지만 벼슬길이 열려 있으며,²⁴⁾ 특별한 공(功)을 세울 경우 양인(良人)으로 해방되는 기회를 주었으며,²⁵⁾ 주인이 마음대로 죽이는 것을 법으로 막고, 주인과 노비 사이에는 군신간(君臣間)의 윤리가 적용되어 노비는 주인에게 충성을 바치는 대신 주인은 노비를 자애롭게 보살피고 보호하는 도덕적 책무가 주어졌다.²⁶⁾

노비를 인간으로 대접한 것은 관노비(官奴婢)의 출산휴가제도에 잘 나타난다. 세종 때에는 관비(官婢)의 출산휴가를 출산전 한 달, 출산후 100일로 늘려주는 조치를 취하고, 관비의 남편[婢夫]에게도 한 달간 출산휴가를 주었던 사실을 기억할 필요가 있다. 이 법은 뒤에 약간 수정되어 《경국대전》(형전)에는 100일이 50일로, 한달이 15일로 줄어들었지만,²⁷⁾ 관노비의 생명과 건강을 국가가 얼마나 배려했던가를 말해준다.

사노비의 경우도 자기 재산을 소유할 수 있고, 성씨(姓氏)를 가지고 있으며,²⁸⁾ 조상에 대한 장례와 제사를 받을 수 있었다.²⁹⁾ 그래서 생활이 어려운 양인(良人)이 자진해서 노비가 되는 일이 적지 않았다. 또 60세 이상이나 15세 이하, 그리고 독질(篤疾)이 있거나 폐질(廢疾)한 관노비는 역(役)을 면해주었고, 3구(口) 이상의 가족(壯丁)이 역(役)을 맡고 있을 경우에도 역을 면해주도록 법으로 규정했다.³⁰⁾

우리나라의 노비는 애당초 전쟁포로에서 시작했지만 시대가 내려오면서는 반역죄인의 가족이나 노비의 후손이 노비가 되는 것이 일반적이었다. 그래서 노비는 서양이나 미국의 흑인노예처럼 인종(人種)이나 문화(文化)가 다른 것도 아니고, 노비를 짐승이나 물건처럼 대하지도 않았던 것이다. 노비에 대한 칭호도 대개 <종>(從)이나 <하인>(下人)으로 부르는 것이 관행이었고, 때로는 남자의 경우 머리를 깎고, 여자의 경우 짧은 치마를 입었다 해서 <창두적각>(蒼頭赤脚; 푸른 머리통, 붉은 종아리)으로 부르기도 했다. 또 노비는 수공업자나 상인과 동등하게 취급하여 이들을 함께 묶어 <공상천예>(工商賤隸)로 호칭하는 경우가 많았다.

우리는 조선왕조의 역사가 519년간 장수한 사실이 어디에서 연유한 것인지를 설명해줄 의

정해 놓았다.

- 24) 노비가 잡직(정6품-종9품)으로 나가는 벼슬은 여러 종류가 있었다. 예를 들면 공조(工曹), 교서관, 사첨시, 사옹원, 조지서, 상의원, 사복시, 군기시, 선공감, 장악원, 소격서, 장원서, 액정서, 도화서 등의 관청이 이에 속한다.
- 25) 공신이 되거나, 전쟁에 공을 세우거나, 그밖에 특별한 재능이 있으면 양인으로 올리고 벼슬을 주기도 했다. 세종때 관노였던 장영실(蔣英實)은 3품 대호군에 임명되기도 했다. 중종 때 사노비였던 반석평(潘碩淸)은 부자집에 입양되었다가 속량되어 뒤에 문과에 합격하고 벼슬이 형조판서를 거쳐 의정부 좌찬성에 올랐다. 지금 유엔사무총장을 지내고 있는 반기문씨는 바로 반석평의 후손이다.
- 26) 한영우, 2008 《조선 수성기 제갈량 양성지》(지식산업사) 277쪽 참고.
- 27) 《경국대전》 형전(刑典) 공천조(公賤條)
- 28) 노비는 원래 성씨가 없었으나 조선시대에는 대부분의 노비가 성씨를 가지고 있었다. 예를 들어 정조시대 화성건설에 참여한 석수, 목수 등 공장(工匠) 5천여 명의 명단이 《화성성역의궤》(華城城役儀軌)에 수록되어 있는데, 성(姓)이 없는 공장은 하나도 없다. 그러나 실제로 공장 가운데에는 상당수의 노비가 포함되어 있었던 것으로 보인다.
- 29) 이수광의 《지봉유설》 권16 어언부(語言部) 잡설(雜說)에 보인다. 한영우, 2007 《실학의 선구자 이수광》(지식산업사) 204쪽 참고.
- 30) 《경국대전》 형전(刑典) 공천조(公賤條).

■ 제1회 규장각 한국학 국제심포지엄

무가 있다. 국가는 생명체요 유기체로서 국가관리를 어떻게 하느냐에 따라 국가의 운명이 좌우된다는 것이 고금의 진리일 것이다. 그렇다면 조선왕조가 장수한 비결을 먼저 이해한 다음에 왜 조선왕조가 망했는가를 묻는 것이 온당한 순서일 것이다.

조선왕조 장수의 비결에 대한 대답은 선비정신에서 찾을 수밖에 없다. 자주적이고 도덕적인 선비정신이 없었다면 어떻게 가나긴 왕조의 생명을 이어갈 수 있었겠는가.

6. 선비문화의 미래

한국의 선비문화는 한국 역사를 자주적, 도덕적으로 이끌어 온 정신적 자산이었다. 나라 밖에서 <군자국>이니 <동방예의지국>이니 하는 말이 나온 이유가 여기에 있었다. 선비문화는 중국문화를 토착화시키는 소화제이기도 했고, 소화된 중국문명을 통해 역으로 선비문화는 단계적으로 진화되었다.

서구열강과 일본이 약육강식(弱肉強食)을 인정하는 전혀 다른 문명을 가지고 밀고 들어오던 개화기에도 조선은 선비의 나라, 학자의 나라, 교육열과 독서열이 높은 나라로 비쳐지고 있었다. 그래서 1866년 병인양요 때 강화도를 점령한 프랑스군인도 조선인의 독서열에 자존심이 상한다는 말을 했고, 일본 근대화의 선구자 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)도 집집마다 글을 읽고 있는 조선인을 배우자고 주장했다.

하지만 선비문화는 약육강식(弱肉強食)과 물리적 힘을 숭상하는 제국주의와 군국주의로부터 나라를 지키는 힘이 되지 못했다. 힘으로 다른 나라를 압박하는 것은 선비정신의 눈으로 보면 <야만>이나 <짐승>으로 비쳐졌지만, 정의(正義)는 힘을 가진 자들이 차지했다.

제국주의와 군국주의의 파도에 맥없이 떠밀려가던 우리 개화지식인들 가운데는 선비문화를 혐오하면서 이탈하는 현상도 나타났다. 하지만, 선비문화는 서구화의 격랑 속에서도 명맥이 끊어진 것은 아니었다. <동도서기>(東道西器)와 <구본신참>(舊本新參)를 추구하던 또다른 개화지식인들은 서구문화를 소화시켜 또 한 단계 진화된 선비문화를 만들어 갔다. 그 힘이 바로 <민족주의>와 <민국이념>(民國理念)에 바탕을 두고 근대국가로 탈바꿈한 대한제국(大韓帝國)을 건설하는 정신적 바탕이 되었다. 대한제국은 선비문화의 근대적 소산이다.

일제강점기에는 민족주의가 일제에 항거하는 정신력으로 작용하고, 일제말기에는 좌우(左右)를 통합하려는 무정부주의(無政府主義)를 거쳐 <신민족주의>(新民族主義)와 <신민주주의>(新民主主義)로 다시 진화했다. 신민족주의와 신민주주의를 주창한 안재홍의 <만민공생>(萬民共生) 즉 <다사리> 이념은 바로 선비정신의 현대적 변용이라고 할 수 있을 것이다.

<대한민국임시정부>는 대한제국을 정신적으로 계승하면서 민주공화국으로 진화한 것이며, 해방 후 탄생한 <대한민국>도 임시정부의 정신을 계승한 것이다. 이렇게 본다면 선비문화의 전통은 고대, 중세, 근대를 거치면서 꾸준히 진화하여 오늘에 이르고 있다고 할 수 있다.

대한민국 60년의 역사를 <한강의 기적>으로 부른다. 그러면 그 힘은 어디서 나온 것인가. 겉으로 보면 대한민국은 매우 미국화되고 서구화된 나라이다. 서구식 시장경제와 민주주의가

도입된 것도 사실이다. 그러나 똑같은 서구식 모델을 따른 다른 나라는 왜 우리보다 발전속도가 뒤졌는가. 여기서 그 해답은 국민정서에 뿌리박힌 선비전통의 힘에서 찾아야 할 것이다. 한국인은 자주성과 도덕성, 평등주의에 대한 열망, 공동체적 결속력과 신바람의 정서가 매우 강하다. 여기에 선비문화의 또 하나의 속성인 교육열이 무서울 정도로 높은 나라이다. 이것이 우리 국민의 독특한 체질일 것이다.

대한민국이 산업화와 민주화에 성공한 것은 서구적 가치와 전통적 가치가 충돌하면서도 서로 접합되는 과정에서 이루어졌다고 볼 수 있다. 다시 말해 산업화의 성공에는 선비의 자주성을 계승한 민족주의가 바탕에 있었고, 민주화의 성공에는 선비문화의 홍익이념(弘益理念)과 공익이념(公益理念)이 바탕에 깔려 있었다. 그리고 교육열을 통한 인재강국(人才強國)이 이를 뒷받침했다고 보인다. 이제 우리는 20세기를 접고 21세기로 들어서면서 신자유주의(新自由主義)가 몰고 온 거센 세계화, 국제화의 흐름 속에 살고 있다. 이는 피할 수 없는 현실이다. 그러나 신자유주의는 무력을 수반한 제국주의와는 차원이 다르지만, 약육강식(弱肉強食)을 인정하는 치열한 경쟁을 동반하고 있어서 약자의 생명이 위협받고, 자주성이 비판받고 있으며, 도덕성이 무너지고 있다. 여기에 환경파괴마저 심각하여 지구가 죽어가고 있다.

신자유주의 세계질서가 아직은 그런대로 평화를 유지하고 있으나, 미래의 전망은 매우 불투명하다. 언제 어디서 갈등과 마찰이 생길지 모르는 불안한 도박이 계속되고 있다. 그것은 마치 아슬아슬한 줄타기처럼 균형을 잡지 못하면 순식간에 추락할 수도 있는 위험이 따르고 있다.

지금 세계정세는 신자유주의를 선도하는 강대국들이 흔들리면서 새로운 패권주의의 조짐이 나날이 커지고 있다. 이미 아랍권에서는 서방세계와 일부 아랍국가간의 전쟁이 계속되고 있으며, 동아시아세계로 범위를 좁혀 보더라도 중국은 한당(漢唐)시대의 세계제국을 꿈꾸면서 소수민족의 독립운동을 억누르고, 한국과 한반도에 대해서도 심상치 않은 풍운(風雲)이 몰려오고 있다. 일본은 이미 노골적으로 옛날의 군국주의를 미화하면서 군사대국으로 도약하려는 정책을 추구하고 있음은 잘 알려진 사실이다.

여기서 우리가 선택할 길은 무엇인가? 무조건 무한경쟁의 세계화의 길만을 가야하는가. 서구적 가치만을 추구하면서 전통적 가치는 국수주의(國粹主義)와 민족주의(民族主義)로 몰아타기해야 하는가.

세계화의 흐름 속에 살아남는 길은 국력(國力)을 키우면서 동시에 도덕성과 자주성을 잃지 않는 일이다. 우리는 지금 지나치게 경쟁에만 매달려 도덕성과 자주성을 잃어가고 있다. 그래서 나라의 품격이 떨어지고, 국제적으로도 존경을 잃어가고 있을 뿐 아니라 정치인에 대한 국민의 존경심이 추락하고 있다.

따라서 세계화의 흐름을 따르면서, 다른 한편으로는 세계화의 역기능을 최소화할 수 있는 대안문명이 하루 속히 나와야 할 때이다. 생명, 백성, 평화, 공익, 그리고 나라의 자주성을 사랑하는 우리의 선비문화는 그러한 문명전환의 접점에서 다시 눈길을 주어야 할 소중한 정신적 문화유산이 아닐까. 그것이 수천년간 우리가 생존법칙으로 지켜온 <법고창신>(法古創新)과 <지피지기>(知彼知己)의 지혜가 아닐까.

제 1 세션

고구려사 자료와 그 해석

Sources on the History of Koguryŏ and their Interpretations

사회 : 노 명 호 (서울대학교)
Ro Myoung Ho (Seoul National University)
mhro@snu.ac.kr



The Chumong Legend and the Origins of Koguryō

Noh Tae Don

Seoul National University

hangawe@snu.ac.kr

Abstract

The Chumong legend constitutes a representative example of the type of founding myth common throughout Northeast Asia in which a heavenly god descends down to earth. This legend encompasses the process from the birth of Chumong to the foundation of the kingdom of Koguryō. It also describes how Chumong's son Yuri travelled from Puyō to Koguryō to see his father, and subsequently ascended to the throne of his father's kingdom, as well as how King Taemusin attacked Puyō and killed his grandfather Chumong's rival King Taeso of Puyō. As such, the Chumong legend can be regarded as an epic saga which details the establishment and early years of Koguryō during the period which spanned from the reign of Chumong to that of his grandson. This legend is also closely linked to the founding myth of Paekche, in that it retells the story of how Onjo founded Paekche in the Han River basin area after having left the side of Chumong along with his mother Sosōno. The Chumong legend can be regarded as the most outstanding of the foundation myths pertaining to Korea's ancient kingdoms in that it contained both the early history of Koguryō and the origins of Paekche.

Studies have been conducted on the Chumong legend across a wide range of academic fields. Many of the issues raised by these various fields have in fact been closely linked to one another. Studies on the Chumong legend conducted in the field of history have focused on the extent to which this legend can be regarded as being historically factual. The present study also deals with particular aspects of this question.

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryŏ and their Interpretations

This study begins by analyzing whether Chumong was in fact an actual person. In this regard, there exists an entry called the ‘Story of Gaogouli (高句麗侯騶)’ in the Biography of Wang Mang (王莽傳) section of the <*Han Shu* (漢書, Book of Han)>. Dated 12 B.C., this entry essentially confirms that Chumong was a Koguryŏ chieftain who lived during the late B.C/early A.D. period.

The basic framework of the Chumong legend was in fact largely borrowed from Puyŏ’s Tongmyŏng legend. To this end, based on analyses of the available historical literature and archaeological evidence, serious doubt has been expressed regarding the historical veracity of the story recounting how Chumong moved southwards from Puyŏ. In this regard, while conceding that certain elements of this particular aspect of the legend may have been fabricated, this study attempts to prove that there were in fact other elements regarding the claim that Chumong moved southwards from Puyŏ and founded Koguryŏ which can be substantiated.

The study also delves into the question of when the leadership of the Koguryŏ confederation effectively passed from the Sono clan to the Kyeru clan to which Chumong belonged. More to the point, this study examined whether the names of the members of the royal family found in the descriptions of Koguryŏ contained in the Dongyi Chapter (東夷傳) of the *Wei Zhi* (魏志, Records of Wei) section of the <*Sanguo Zhi* (三國誌, Records of the Three Kingdoms)> belonged to the Sono or Chŏllo clans that ruled before the Kyeru assumed overall leadership, in order to answer the question of whether the prevailing power structure was altered during the reign of Chumong or that of King T’aejo. The assumption of the leading role by the Kyeru clan appears to have occurred during the late B.C/early A.D. period, an assertion that is supported by the fact that the kings who ascended to the throne after King T’aejo were from the Kyeru clan.

주몽전설과 고구려의 기원

노태돈
서울대학교
hangawe@snu.ac.kr

고구려의 건국 시조 주몽의 일대기인 주몽전설은 그의 탄생에서부터 고구려 건국에 이르는 과정을 담고 있다. 나아가 그의 아들인 유리가 부여에서 고구려로 아버지를 찾아와 왕위를 잇게 되고, 그의 손자인 대무신왕이 부여를 공격하여 주몽의 경쟁자요 숙적이었던 대소왕을 죽이는 내용이 이어져, 주몽에서 그의 손자에 이르기까지의 이야기는 고구려의 성립을 노래한 편의 장대한 건국 서사시라고 할 수 있다. 그리고 주몽의 여인이라는 召西奴를 매개로 하여, 주몽의 슬하를 떠난 온조가 한강유역에서 건국하였다는 백제 건국설화로 연결되었다. 이런 갈래 이야기까지 포괄한다면, 주몽전설은 고구려 초기 역사와 백제 건국의 내력까지 포괄하는 고대 건국설화의 백미라고 할 수 있다.

비단 내용의 방대함 뿐 아니라, 그 구성에서도 고대 영웅설화의 기본적인 구조와 요소들을 두루 담고 있다. 즉 신이한 탄생과 버림받음, 핍박과 시련, 이를 극복하고 대업을 이루는 역경의 과정, 용기와 투쟁, 우정과 사랑, 지혜와 교활함, 신이한 능력, 화려한 죽음 등 풍성한 내용과 역동적인 설화적 구성을 보여준다. 이는 그 뒤 민간 설화와 소설에 지대한 영향을 주었다.

주몽전설은 동북아시아에 널리 퍼져있던 건국신화인 天孫降臨神話의 대표적인 예로서, 그간 여러 분야에서 이에 대한 연구가 진행되어왔다. 각 분야에서 이에 관한 논급은 서로 연결되어 진행되어왔는데, 역사학 분야에서의 연구는 무엇보다 이 전설에 어느 정도 역사적 사실성이 반영되어있느냐에 초점을 두었다. 본 발표에서도 그 면에 관한 몇몇 사항을 검토해보고자 한다.

먼저 주몽이 과연 실재하였던 인물인지 아니면 가공의 인물이었는지를 살펴보겠다. 이어 주몽 집단이 부여에서 남하하였는지 여부를 검토하겠다. 그리고 주몽집단이 속한 계루부가 고구려연맹체의 주도권을 장악한 것이 언제인지에 대해 논해보고자 한다.

1. 주몽은 실재하였던 인물인가

고대국가의 시조에 관한 전승은 신화 설화적 구성을 보여주는 게 일반적이다. 神異한 내용을

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

답은 이런 설화는 그것이 후대에 문자로 정착되기까지 오랜 기간 口傳되어 왔으며, 그 과정에서 때로는 외부의 신화 설화의 요소를 차용하기도 하면서, 加減과 潤色이 있었다. 일단 한번 문자로 정착된 뒤에도, 그런 과정이 지속되는 경우도 있다. 이는 건국설화가 그 왕조의 존엄성과 정통성을 수식하고 옹호하는 목적을 지녔으며, 정치적 통합기능을 지녔기 때문이기도 하다. 주몽전설이 처음 기록상에 확인되어지는 것은 광개토왕능비이다. 이에선 주몽이 북부여에서 出自하였다고 하였는데, 이는 동부여에서 출자하였다는 삼국사기의 전승과는 차이를 보이며, 후자에선 동부여 건국설화에 해당하는 금와왕 설화 등이 더 추가되어 있다. 광개토왕능비와 차이 나는 요소들은 고구려 후기에 수정되고 더 붙여진 것들이다.¹⁾ 이외에도 광개토왕능비에 기술된 추모(주몽)설화에서 유의되는 점은 그의 출생과 성장 및 남하 과정을 기술한 내용이 2세기에 기술된 王充의 《論衡》에서 전하는 부여의 동명설화의 그것과 유사하며,²⁾ 나아가 이런 설화적 내용과 구성은 3세기 대 사람인 張華의 《博物志》에 실려있는 徐偃王說話와도 통한다는 사실이다.³⁾ 이런 점은 곧 주몽전설이 어떤 사실에 기반하였다기 보다는 외부에서 차용한 설화라고 보아야 한다는 상정이 가능하게 된다. 즉 주몽설화를 고구려 건국이라는 역사적 사실을 반영한다고 여기기보다는, 기존 설화의 전파와 차용의 측면에서 고찰하거나 설화문화권을 상정하는 것이 보다 합리적이라는 이해가 그것이다. 실제 그간 주몽설화는 부여의 동명설화를 차용한 것에 불과하다는 견해가 일찍이 제기된 바 있으며,⁴⁾ 구체적으로 그 성립시기를 고구려가 부여를 제압한 시기인, 광개토왕능비가 세워진 무렵으로 상정한 견해가 제기된 바 있다.⁵⁾ 만약 이런 입론이 성립한다면 고구려 시조라는 주몽의 존재 자체도 허구일 가능성이 커진다. 나아가 주몽설화와 그것의 연장선상에 있는 대무신왕대에 이르기까지의 이른 시기의 고구려사에 관한 《삼국사기》의 기사도 의미 없는 것이 된다. 그러나 그렇게 보기는 어렵다.

《漢書》 王莽傳에 의하면, 始建國 4년(A.D.12)에 앞서 흉노를 치기 위해 강제 동원됐던 고구려병사들이 반발하여 塞外로 이탈하여 중국 군현을 공격한 일이 있었는데, 이 사건의 책임을 물어 ‘高句麗侯 騶’를 유인해 죽이고, 고구려를 下句麗라 명명하였다 한다. 이에서 ‘高句麗侯 騶’의 존재와⁶⁾ A.D.12년이라는 기년이 주목된다. 이 사건에 대해 《삼국사기》 유리왕 31년(A.D.12)조에서는, 이때 죽은 이가 고구려 장수 延丕라 하였다.

‘고구려후 추’는 당시 고구려를 대표하는 군장이다. 騶는 鄒와 그 음이 같으며, 시기상으로도 근접한 면이 있어, 鄒牟와의 연관성이 상정된다. 추모는 《魏書》高句麗傳 이후에는 朱蒙

1) 노태돈, <朱蒙의 出自傳乘과 桂婁部の 起源>《韓國古代史論叢》, 1993: 《고구려사연구》, 1999, 수록.

2) 《論衡》 권2 吉驗篇

3) 이에 대한 검토는 아래 논문 참조.

金廂基, <東夷와 淮夷·徐戎에 對하여>《東方學志》1,2집, 1955: 《東方史論叢》, 1974, 재수록

4) 尹廷綺(1810-?), 《東寔錄》 권1 歷代 高句麗

白鳥庫吉, <夫餘國의 始祖 東明王의 傳說에 就いて>, 1936:《白鳥庫吉全集》 6, 1980. 재수록.

和田 清, <玄免郡考>, 1951 :《東亞史研究》 1955 所收.

5) 白鳥庫吉, <위의 논문>

6) 《三國志》 高句麗傳에서는 ‘騶’라고 되어 있다. 그러나 《한서》 왕망전이 편찬 시기가 빠르고, 이 사건이 漢代에 있었던 일이었으므로, 《漢書》의 그것을 취한다. 《後漢書》. 高句麗傳에서도 騶라 하였다.

으로 표기하였다. ‘牟’와 ‘蒙’은 같은 음의 異寫라 해야겠다. 고구려인의 이름으로 苒牟(모두 루묘지), 蔭牟(삼국사기 미천왕 즉위년조), 苒牟(서울 광진구 아차산 고구려 堡壘 출토 토기의 銘文) 乙牟 (新撰姓氏錄)⁷⁾ 등이 보인다. 그리고 발해가 당과 일본에 보낸 사절 중 ‘蒙’ 字로 끝나는 이름을 지닌 이들이 여러 명이 있고, 발해국 존립 당시 철리말갈과 흑수 말갈족의 對唐 조공사의 이름의 끝자가 ‘蒙’자인 이가 여럿 보인다. 이렇듯 인명의 끝 자로 빈번히 쓰여짐을 볼 때, ‘牟’, ‘蒙’은 사람을 나타내는 파생접미사일 가능성이 있다. 그럴 경우 인명을 기술할 때, 이 字를 생략할 수도 있으니, 곧 ‘騶’와 ‘鄒牟’는 동일 인물을 지칭한 것으로 상정될 수 있다.

한편 이에 대한 또다른 가능성으로는 ‘蒙’은 만주어의 ‘mangga(善射)와 유사하니⁸⁾, 사람의 이름 뒤에 붙이는 칭호와 같은 성격의 것이 아닐까 하는 추측을 해볼 수 있다. 만약 그렇다면 추모는 ‘鄒 활갈 쏘는 사람’이라는 뜻이 되며, 《漢書》 王莽傳이 의거한 原史料에선 보통명사인 ‘牟’는 빼고 ‘騶’만 기술한 것이 된다.

아무튼 어느 쪽으로 보든 간에, ‘추’는 ‘추모’와 같은 인물로 비정할 수 있다.

그간 이 ‘騶’에 대해 《삼국사기》의 기사를 신빙하는 입장에서 ‘추’를 죽였다는 것은 착오와 과장이라는 견해가 있었다.⁹⁾ 또 ‘騶’를 추모로 여기지만, 추모(주몽)는 ‘善射者’라는 의미로서¹⁰⁾ 보통명사의 의미를 지녔으므로, ‘騶’가 반드시 고구려 왕실의 시조라는 특정한 역사적 인물로 간주하기 어렵다는 시각이 제기될 수 있다. 이 중 후자는 곧 추모가 보통명사의 의미를 지닌 만큼 이런 이름이나 칭호를 사용한 이가 여러 명 있을 수 있다는 시각이 된다. 그런데 당시 고구려를 대표하는 군장의 칭호는 ‘고구려후’ 또는 ‘고구려왕’이다. 만약 고구려에서 왕 또는 후의 칭호를 사용하지 않았다면, 그것은 某某加였을 것이다. 그런 만큼 ‘추’를 추모로 본다면, 추모라는 이름이나 칭호를 지닌 이는 여러 시기에 여러 명이 있을 수도 있다. 그러나 기원 전후 시기에, 고구려를 대표하는 군장으로서의 추모는 한 명 뿐이다.

그 다음 ‘추’를 죽였다는 것은 착오나 과장이었을 것이고, 피살된 것은 延丕였을 것이라는 주장은 그 可否를 검증할 다른 기록이 없다. 이 역시 어느 쪽이든 간에, 기원 전후 무렵에 고구려를 대표하는 군장으로서 ‘추’, 즉 ‘추모(주몽)’의 존재를 확인할 수 있다.

그 다음으로 이 기사에서 ‘고구려후 추’라고 하였는데, 고구려‘왕’을 ‘후’라고 한 것은 이 사건 뒤에 일어난 일이므로, 사건 당시에는 ‘고구려후 추’는 고구려왕이 아니라 《삼국사기》에서 전하는 바의 연비와 동일인으로서 고구려왕 아래에 있던 제후적 존재이며, 고구려연맹체를 구성하고 있던 소국의 수장이라고 보아야 한다는 주장이 제기되었다.¹¹⁾ 다시 말하자면 이 기사를 통해 추모의 실재를 논할 수 없다는 시각이다. 구체적으로 《後漢書》 高句驪傳에서는

7) 《新撰姓氏錄》 第3秩, 未定雜姓 ‘後部高; 高麗國人 後部 乙牟之後也’

8) 이기문, <韓國語形成史>《韓國文化史大系》5, 1967, p.227.

9) 李丙燾, <高句麗國號考>, 1956:《韓國古代史研究》, 1976, 재수록, p. 361, 《譯註 三國史記》, 1977, p.227

10) 《魏書》 고구려전

11) 노중국, <“삼국사기” 초기기록과 “삼국지” 동이전>《한국고대사연구의 새 동향》, 2007

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

이 사건 직후 그에 대한 응징으로 왕망이 고구려를 下句驪하고 칭하고 그 王을 侯로 격하하였다고 전한다. 그러나 왕망이 始建國 원년(A.D.) 가을에 동으로는 낙랑 현토 고구려 부여에 이르기까지 사방으로 五衛將을 파견하여 주위의 異種族 군장들에게 漢皇室이 주었던 인장을 회수하고 기존의 왕을 후로 격하한 새로운 인장을 주었다.¹²⁾ 그런 만큼 시건국 4년에 있는 사건의 ‘고구려후 추’는 고구려왕의 휘하에 있는 제후적 존재로 볼 수 없고, 고구려왕에 해당하는 군장으로 보아야 할 것이다.

이렇게 볼 때 추모는 역사상에서 실재하였던 인물로 보아도 무방하다고 생각되어진다. 그런데 이 점이 곧 주몽전설의 사실성을 보장하는 것은 아니다. 주몽전설의 중심 줄거리를 구성하는 것이 부여에서 주몽이 남하하여 고구려를 건국하였다는 것이다. 과연 이 부분이 일정한 사실성을 담은 것일까. 이어 살펴보자.

2. 주몽은 부여에서 남하하였나

주몽이 부여에서 남하하여 고구려를 세웠다는 전승의 사실성에 대해 문헌적 고고학적으로 이를 부정하는 견해가 일찍부터 제기되어왔다. 먼저 문헌적인 면을 보면, 주몽전설은 부여의 동명전설을 차용한 것이라는 점과,¹³⁾ 고구려는 맥족이고 부여는 예족이라는 점을¹⁴⁾ 지적하는 견해들이 그것이다. 이런 지적들은 일정한 객관적인 근거를 지니고 있다. 그러나 그렇다고 주몽의 남하를 허구라고 단정지을 수 없는 점이 있다.

《三國志》 東夷傳에서 東明說話가 부여조에 실려있는 반면 고구려조에서는 주몽설화가 전혀 언급이 없다. 그리고 고구려인을 貊으로, 부여인을 濊라고 기술하였다. 이런 기사에 의거할 때, 고구려가 부여에서 남하한 집단에 의해 세워졌다는 주몽전설의 사실성은 부정시 되어 질 수도 있다. 그런데 유의되어지는 점은 《삼국지》 동이전 고구려조에서 다음과 같은 기사가 있다. 즉 “東夷 舊語에 고구려가 夫餘別種이라고 한다. 언어 등 많은 면에서 부여와 같다. 그러나 고구려인의 性氣와 의복은 부여와 차이가 있다.”라 하였다. 별종이란 支派 別派라는 뜻으로서, 곧 고구려가 부여족의 한 갈래하는 의미이다. 이에서 말하는 ‘동이구어’는 이 표현이 고구려조에 기술되어 있는 만큼 고구려를 지칭하거나 고구려를 포함한 예맥족이란 뜻으로 이해된다. 즉 고구려 등에서 옛날부터 고구려가 부여의 한 갈래라는 말이 전해져 왔음을 확인할 수 있다. 고구려와 부여는 각각 맥족과 예족이고, 묘제가 상이하였는 등 차이를 나타내었다는 점은, 설사 예족과 맥족이 친연관계를 지녔고 동일한 기원을 지녔을지라도, 양족이 이미 오래전에 분기되었음을 말해준다.¹⁵⁾ 그런데 그럼에도 불구하고 예부터 고구려가 부여별종이라고

12) 《漢書》 권99 중 王莽傳

13) 주)4의 논문

14) 和田 清 <앞의 논문>

15) 田村晃一 , <新夫餘考>,《青山考古》 5, 1987.

말해져 왔다는 점은 주목치 않을 수 없다.

그리고 472년 백제의 개로왕이 북위에 講兵을 위해 보낸 국서에서 “백제와 고구려가 함께 부여에서 發源하여 先世이래로 우호적 관계를 맺어왔는데” 4세기 중반 고국원왕대에 양국이 싸워 그를 죽인 후 상쟁을 지속 하였다고 했다. 당시 백제 왕실의 성씨가 扶餘氏였고, 부여족 계통의 이주민에 의해 백제의 지배층이 구성되었으며, 6세기 중반에는 일시 국호를 南扶餘라 하였음은 널리 알려진 사실이다. 부여에 기원을 둔 백제 왕실은 4세기 중반 이래로 고구려와 상쟁을 하여왔던 만큼 고구려의 사정에 정통하였다고 보아야 할 것이며, 그런 백제가 고구려의 기원을 부여라고 한 것은 주목치 않을 수 없다.

그리고 고구려 초기의 5部の 명칭을 보면, 桂婁部를 제외한 다른 4부의 그것은 某奴部이다. ‘奴’는 ‘那’와 같고 ‘내(川)’을 의미하며, 압록강 중류 지역의 여러 하천 유역에 형성되었던 지역집단을 나타내는 명칭이다. 유독 계루부만이 그 명칭에서 奴나 那라 하지 않았던 것은 계루부가 外部에서 유래한 집단임을 나타내 준다고 하겠다.

이런 점들을 고려한다면, 고구려 계루부 왕실의 기원이 부여에서 남하한 집단에 있다는 주몽전설의 내용은 가벼이 부정할 수는 없다. 물론 주몽전설의 기본 줄거리는 부여의 동명설화의 그것에 의거한 면이 많다. 하지만 이는 주몽전설이 모두 허구였다는 것을 말해준다고 여기기보다는, 4세기 후반 소수림왕대에 고구려의 건국사를 확립할 때에 기존의 어떤 주몽에 관한 전승을 체계화하면서 부여의 동명전설을 대폭 차용하였던 결과라고 여겨진다.¹⁶⁾ 그 때 정립된 것이 광개토왕능비 서두에 압축적으로 기술된 추모왕에서 大朱留王(대무신왕)에 이르는 고구려 건국사이다.

이와 연관하여 유의하여야 할 점이 있다. 《삼국사기》 고구려본기에 의하면, 원래 주몽이 부여 왕실의 왕자였으며, 그의 손자인 대무신왕대에 부여를 공파하고 대소왕을 죽임으로써, 이후 부여가 고구려에 종속적이게 되었다고 하였다. 그런데 《삼국지》 동이전 부여조에 인용되어 있는 《魏略》에 의하면 “부여는 殷盛하고 부유한데 先世이래로 외부의 침공에 의해 파괴된 바 없다”고 하여, 3세기 대까지 부여는 고구려와 우위를 다투는 대등한 경쟁자였다. 이 면에선 《삼국지》의 기록과 《삼국사기》에서 전하는 기사는 상치하는데, 객관적인 부여의 위상은 《삼국지》의 기록이 옳다고 여겨진다. 나아가 주몽이 부여 왕자였다는 전승도 그 사실성이 의심되어진다. 그래서 계루집단의 모체가 부여 방면에서 남하한 것은 사실로 여겨지나, 주몽이 반드시 길림에 중심지를 둔 부여국 왕실의 왕자였다거나 그의 손자 대에 와서 부여를 공파하고 그 왕을 주살하였다는 것은 그대로 사실로 여기기 어려운 바이다. 당시 부여국은 부여왕의 휘하에서 자치적인 집단을 거느린 諸加들이 연맹체를 구성하고 있었는데, 주몽집단은 그러한 諸加들 중의 하나에서 갈라져 나왔던 무리일 가능성이 있다고 추정해볼 수 있다. 그럼 이어 고고학적 근거에 의해 주몽전설의 사실성을 부정하는 견해를 검토해보자.

만약 고구려가 부여에서 갈라져 나온 집단에 의해 압록강 중류지역에서 건국되었다면, 고구

16) 노태돈, <앞의 논문>

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

려의 발흥지인 압록강 유역에는 부여인들의 집단적인 來住를 반영한 부여식의 墓制를 지닌 무덤떼가 많이 확인되어야 한다. 부여 지역의 묘제는 청동기 시대에는 석관묘였으며, 이어 철기시대에는 토광묘였다. 그런데 압록강 중류 지역에는 기원전 4~3세기 이후 5세기 전반에 이르는 시기에 주된 묘제는 적석총이었다. 외래 집단에 의한 정복과 정주를 나타내는 흔적을 고고학적으로 확인하기 어렵다. 이런 사실을 지적하면서, 문헌상에 전하는 주몽집단의 내주에 의한 고구려의 성립은 허구하는 주장이 제기되었다¹⁷⁾.

외부로부터의 새로운 주민집단의 이주에 의한 급속한 정복활동은 이주 지역에서 나타나는 문화적 단층을 통해 확인할 수 있다는 傳播論의 주민이동설의 이론은 일정한 의미를 지니며, 분명 압록강 중류 지역의 무덤떼에 대한 발굴 현황에서 그런 면을 찾아볼 수 없다. 그런 만큼 앞의 지적은 유의되는 바이다. 그런데 이에서 하나 유념하여야 할 부분이 있다. 그 전제에 해당하는 부분에 대한 파악이다. 즉 만약 계루집단이 부여에서 갈라져 이주해온 주몽의 무리가 남하하는 과정에서 압록강 중류지역의 토착집단과 결합하여 이루어진 혼성집단이었다면, 그리고 그 대두 과정이 점진적이었다면, 반드시 급격한 문화적 단층을 형성치 않을 수 있다는 점이다. 주몽전설에선 주몽이 남하과정에서 普述水와 毛屯谷 등지에서 토착 인들을 규합하였으며, 졸본에서 ‘召西奴’라는 여인과 결혼하였다¹⁸⁾ 한다. ‘소서노’의 ‘奴’가 압록강 중류 유역의 지역집단을 나타내는 말임을 고려할 때, 그와 소서노의 결혼은 곧 주몽이 졸본 지역의 유력 집단과 결합하였음을 나타낸 것으로 볼 수 있다. 이런 점들은 곧 주몽의 계루부 집단이 부여 방면에서 이주해온 단일한 성격의 집단이라기보다, 남하 과정에서 각지의 여러 토착 세력들을 규합한 혼성집단적인 성격을 지녔음을 짐작케 한다. 나아가 주몽전설에선 주몽이 南下와 송양왕과의 신통술 겨루기를 통해 단기간에 졸본 일대를 석권하였던 것처럼 되어 있다. 그러나 이는 부여방면으로부터의 이주민집단이 상당 기간에 걸쳐 세력을 규합하여 서서히 두각을 나타내었던 과정을 주몽 1인의 활약에 집약시켜 단기간에 이루어진 것처럼 극적으로 묘사한 것이라고 여겨진다. 그렇게 볼 때, 주몽 집단의 대두는 급속한 이주와 정복의 과정이 아니라 토착세력과의 융합을 통한 점진적인 것이었으며, 그에 따라 주몽의 계루집단의 대두에 따라 묘제 변화와 같은 급격한 문화적인 단층 현상은 나타나지 않았던 것이 아닐까 한다.¹⁹⁾ 근자 졸본 즉 환인 지역의 고고학적 발굴의 한 결과로 望江樓유적의 출토품 중 귀고리와 같은 것은 유수현 노하심 유적의 그것과 흡사하여,²⁰⁾ 부여 계통의 유물로 여겨진다.²¹⁾ 앞으로 이런 류의 유적과 유물이 더 발굴되어진다. 초기 고구려와 부여 간의 상호 교류 사실을 더 확인할 수 있을 것으로 기대된다.

17) 田村晃一, <新夫餘考>, 《青山考古》 5, 1987: <高句麗の積石塚> 《東北アジアの考古學(天池)》, 1990, p.p.157-160

18) 《삼국사기》 백제본기 온조왕 즉위년

19) 노태돈, <앞의 논문>

20) 吉林省文物考古研究所編, 《榆樹老河深》 p.112, 圖版 41,42, 1987.

21) 余昊奎, <鴨綠江 中流 流域에서 高句麗의 國家 形成>《歷史와 現實》21호, 1996.

이상에서 주몽이 부여에서 남하하여 압록강 중류 지역에 자리잡고 기원 전후 무렵에 고구려 연맹체의 군장이 된 실재하였던 인물이었음을 논하였다. 그런데 계루부의 대두 시기, 즉 고구려 왕위가 계루부로 넘어간 시기에 대해 이를 1세기 후반에서 2세기 전반에 걸친 태조왕대로 보는 견해가 학계의 일각에서 견지되고 있다. 이에 대해 검토해보겠다.

3. 계루부의 대두 시기는 언제인가

삼국지 동이전 고구려조에서 ‘本涓奴部爲王 後稍微弱 今桂婁部代之’라 하였다. 이 구절에 대해 태조왕대 교체설에선, ‘今’은 3세기 중반으로 상정해야 하는데, 만약 기원 전후인 추모왕대에 교체가 이루어졌다면 이는 너무 시간적 거리가 멀며, 이미 추모왕대에 교체가 되었다면 3세기 대에도 연노부가 독자적으로 ‘종묘를 세우고 영성사직에 제사하였다’는 것은 납득키 어렵다고 보았다.²²⁾ 아울러 비류국의 송양왕과 주몽왕 간의 쟁투에서 주몽이 이겼다는 설화를 소노부에서 계루부로 연맹체장이 교체된 사실을 반영한다고 파악한 견해는²³⁾ ‘松讓’이 ‘涓奴’를 가르킨다는 해석에 의거한 것인데, 이는 계루부 이전의 연맹체장의 소속부의 명칭이 《삼국지》에서 전하는 대로 ‘涓奴部’가 아니라 ‘涓奴部’가 옳으므로 성립키 어렵다고 보았다. 그리고 초기 고구려왕들의 姓이 解氏이고, 6대 태조왕대 이후부터 高氏로 기술된 점도 그 한 증거라고 주장한다.

이런 지적 중 먼저 ‘涓奴部’와 ‘涓奴部’ 중 어느 기록이 정확한가를 살펴보자. 사실 ‘涓’자와 ‘涓’자는 그 字形이 비슷하여 轉寫 과정에서 혼동될 수 있다. 《후한서》 동이전 고구려조에서는 ‘涓奴部’로 되어 있지만, 《후한서》 동이전 고구려조의 기사는 《삼국지》 동이전 고구려조의 기사를 대본으로 하여 정리된 만큼 《삼국지》의 기록이 사료적 우월성을 지닌다고 볼 수 있다. 그렇다면 송양과 주몽 간의 신통술 겨루기를 전한 설화를 소노부에서 계루부로의 연맹체장 교체를 반영한다는 해석은 성립키 어렵다.²⁴⁾ 그런데 《翰苑》 蕃夷部 고구려조에 인용되어 있는 《魏略》에선 이를 涓奴部로 기술되어 있다. 《위략》은 《삼국지》 동이전과 같은 시기에 기술된 것이며, 양자는 모두 관구검의 고구려 원정 때 중군한 기록관이 견문한 바를 적은 어떤 기록에 의거하였던 것으로 여겨진다. 그렇다면 《삼국지》의 기사가 반드시 사료적 우월성을 지닌다고 주장할 수는 없는 바이다. 그런데 현재 남아 전하는 《한원》은 필사본으로서 誤記가 많아 그 字句의 정확성을 의심할 수도 있겠다.²⁵⁾ 더욱이 《太平御覽》 四夷部 고구려조에서 《위략》을 인용하였는데 ‘涓奴部’라 기술하였다.²⁶⁾ 자연 계루부 이전의 고구려 연맹체의 군장을 배출한 집단은 ‘소노부’가 아니라 ‘연노부’일 가능성이 크다는 주장이

22) 노중국, <앞의 논문>

23) 李丙燾, <高句麗國號考>, 1956:《韓國古代史研究》, 1976, 재수록, p.p.359-360

24) 田美姬, <高句麗 初期 王室交替와 五部>《朴永錫華甲紀念韓國私學論叢》 상, 1992.

25) 全海宗, 《東夷傳의 文獻的 研究》, p.68 田美姬, <앞의 논문>

26) 《太平御覽》 권783 四夷部 東夷 高구려조

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

가능해진다.²⁷⁾

하지만 이 문제에 관해서 유의되는 것은 《梁書》 高句麗傳이다. 이에서 전하는 5부의 명칭에서는 ‘消奴部’로 기술되어 있다. 《양서》 고구려전에는 《삼국지》 동이전 고구려조에서 보이는 ‘兄死妻嫂’, ‘便弓矢刀矛 有鎧甲’, ‘有櫛無棺’ 등과 같은 기사가 있다. 이런 기사들은 《위략》에 의거한 것이다.²⁸⁾ 즉 이는 곧 《양서》에서 ‘소노부’라 한 것이 《위략》에 의거하였을 가능성이 큼을 뜻한다. 물론 이에 대해 《양서》의 ‘소노부’는 《후한서》의 그것을 택하였다고 상정해 볼 수도 있다. 그런데 《梁書》 四夷傳의 기사는 “梁職貢圖”나 그것의 토대가 되었던 裴子野의 “方國使圖”를 原典으로 하였음이 지적된 바이다²⁹⁾. 양직공도 등은 당시 梁을 방문하였던 외국 사절을 통해 얻은 지식에 크게 의거하였다. 그런 만큼 《양서》 고구려전의 기사도 梁을 방문하였던 고구려사를 통해 얻은 지식에 많이 의거하였을 것이다. 梁 職貢圖에는 고구려인들의 의복을 묘사한 기술이 있었음은 《翰苑》에 붙인 擁公睿의 注를 통해 알 수 있다. 그리고 梁 元帝 蕭繹에 의해 그려진 職貢圖의 묘사본이라고 여겨지는, 대만 고궁박물관 소장 “王會圖”와 “南唐顧德謙模梁元帝蕃客入朝圖”에 그려진 高句麗使圖는 그 점을 구체적으로 말해준다³⁰⁾. 이러한 점들을 고려한다면, 《양서》 고구려전에서 ‘소노부’라 하였던 사실을 주목치 않을 수 없다.

그리고 《한원》 고려조에 ‘富貴五宗’이란 張楚金の 본문에 옹공예가 붙인 注에서, 方位名 5부와 固有名 5부를 각각 대응시켜 설명시킨 부분이 있다. 이에서 西部가 漢代의 소노부라고 하였다. 《新唐書》고려전과 《通典》고려조에서도 같은 내용이 있다. 《후한서》동이전 고구려조에 붙인 장희태자 李賢의 注에서도 동일한 내용을 기술하였다. 이 기사는 《新唐書》 藝文志에 실려 있는 “俸使高麗記”에 의거한 것 같고, 이 책은 《한원》에 인용되어있는 ‘高麗記’와 같은 책으로서, 641년 고구려에 使行하였던 職方郎中 陳大德의 저술로 여겨진다³¹⁾. 진대덕은 唐의 외국에 관한 정보 수집의 실무 책임자였고 고구려에 직접 사행하여 고구려인과 많은 접촉을 하였다. 그가 기술한 고유명 5부와 방위명 5부를 일대일로 비정한 기사는 두 종류의 部의 성격과 그 유래가 다른 만큼 그대로 수긍할 수 없다. 하지만 적어도 비정하려고 그가 기술한 固有名 部의 명칭 자체는 그 사실성을 간단히 부정키는 어렵다고 본다. 그가 고유명 5부의 하나를 ‘消奴部’라고 명기한 점은 그런 면에서 홀시할 수 없다.

이러한 사실들을 고려할 때, 초기 고구려왕의 출신 부의 명칭이 ‘消奴部’가 아니라 ‘消奴部’라고 본 설이 부정되어진다고 할 수 없는 바이다. 다시 말하자면 송양왕과 주몽왕의 쟁투 설화가 소노부에서 계루부로 연맹체장의 교체를 반영한 것이라는 풀이가 여전히 의미를 지님을 말

27) 全海宗, 《東夷傳의 文獻的 研究》, pp.126-8

28) 이는 《太平御覽》권783 四夷部 東夷 고구려조에 인용되어있는 《魏略》에 의해 확인할 수 있다. 단 《위략》에선 ‘兄死亦報嫂’, ‘便弓矢刀矛 有鎧’라 하였으나, 《양서》에서 이 기사를 인용하였음은 분명하다.

29) 榎 一雄, <梁職貢圖について>《東方學》 26, 1963

30) 노태돈, 《예진도에 보인 고구려》 pp.24-32, 2003.

31) 吉田光男, <翰苑註所引高麗記について> 《朝鮮學報》 85, 1977.

해준다.

그 다음으로 《삼국지》 고구려조의 기사에서 전하는 고구려왕실의 교체시기와 관련된 ‘今’의 의미를 중시한 견해에 대해선, 교체시기를 주몽왕대로 보면 2백년 이상 차이가 있게 되고 태조왕대로 보아도 3세기 중엽과 백여 년 이상 차이가 있다. 양자 모두 추모왕과는 상당한 시간적 거리가 있다. 굳이 태조왕대에 교체가 이루어졌다는 근거가 되는지 의문이다. 그리고 3세기 중엽에도 소노부가 종묘를 세우고 영성사직에 제사하였다는 기사는 독자적으로 조상신과 토지신 및 곡물신에 제사를 지냈다는 것을 기술한 것인데, 이는 소노부와 계루부의 교체 시기에 관한 문제라기 보다는 이 시기 고구려의 정치체제의 성격에 관한 문제이다. 즉 부체제 하에서 계루부 왕실의 통제력과 각 부의 자치력과 연관된 현상인 것이다.

앞에서 살펴본 바처럼 기원 전후 무렵에 고구려의 君長으로서 騶(추모, 주몽)가 실재하였던 점을 고려한다면, 처음 교체가 이루어진 것은 추모왕대로 보아도 무방하다고 생각된다. 단 추모왕대에 강력하고 지속성을 지닌 집권력과 왕권이 확립되었던 것은 아니었다. 고구려연맹체의 통합력이 그전보다 상대적으로 강화되었을라도, 연맹체를 구성하는 각 집단의 분권력은 상당하였고, 그에 따른 갈등과 대립 및 한군현의 영향력에 의한 遠心分離現狀이 이어졌다. 그러한 상황을 극복하고 보다 강화된 계루부 왕권에 의한 통제와 통합이 보다 넓은 범위에서 행해져, 5부체제가 확립된 것은 태조왕대로 여겨진다.³²⁾ 그러나 태조왕 이후의 왕들과 그 이전 왕들이 소속부가 달랐다고 보기는 어렵다. 태조왕 이후 왕들이 계루부 소속이었던 것은 분명하고, 추모왕대에 소노부에서 계루부로 고구려연맹체장의 교체가 이루어졌던 만큼 鄒牟王系의 초기 왕들도 계루부 소속이었다고 보는 것이 타당할 것이다. 단 태조왕계와 주몽왕계가 직계로 혈연이 연결되었는지는 의문이다. 《삼국사기》 고구려본기의 기사에 의할 때, 모본왕과 태조왕 사이에 장기간에 걸친 혼란기의 존재가 확인되므로, 양자 간에는 단층이 존재하였다. 그런 점을 고려한다면 태조왕은 추모왕의 방계 출신이거나, 계루부 내의 다른 집안 출신일 가능성을 배제할 수 없다. 태조왕대 이후 고구려왕들의 성을 高氏라 하였는데 비해, 그 이전의 왕들을 解氏라 하여, 양자 간에 차이를 보인 점은 이런 측면에서 이해할 수 있으리라고 본다.

4. 맺음말

이상에서 주몽전설의 사실성에 대한 검토를 통해, 고구려 초기사의 몇 측면을 살펴보았다. 이를 다시 요약하면 다음과 같다. 먼저 과연 주몽이 역사상에 실재하였던 인물이었나에 대해선, 《漢書》 왕망전에서 전하는 기원 12년에 있는 高句麗侯 騶에 관한 기사를 통해, 그가 기원 전후 무렵 고구려의 군장으로 존재하였음을 확인하였다.

주몽전설의 기본적인 틀은 부여의 동명전설을 대폭 차용한 것이다. 그런 만큼 주몽이 부여에서 남하하였다는 전승에 대해선 문헌적, 고고학 고찰을 통해, 이를 부정하는 견해가 일찍부

32) 노태돈, <三國時代의 部에 관한 研究>, 1975: 《고구려사연구》, 1999, 재수록

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

터 제기되어온 바이다. 이 면을 검토하여, 그가 부여에서 남하하여 고구려를 세웠다는 전승에는 주몽전설에서 전하는 바 그대로는 아니지만 일정한 사실성이 반영되어 있음을 파악하였다. 이것이 2장의 내용이다.

그 다음, 고구려연맹체의 주도권이 소노부에서 주몽이 소속된 계루부로 언제 교체되었는가를 살펴보았다. 삼국지 동이전 고구려조에서 전하는 계루부 이전의 왕실 소속부의 명칭이 消奴部인가 涓奴部인가에 대한 검토 등을 중심으로 주몽왕대설과 태조왕대설 간의 논란점을 살펴, 기원 전후 무렵에 교체가 이루어졌고 태조왕대 이후의 왕들도 계루부 소속임을 재확인하였다.

이외에도 주몽전설의 역사성에 대한 검토로 남아있는 점들이 적지 않다. 이런 점들은 앞으로 과제로 남겨두는 바이다.

The Origins and Characteristics of Parhae's *Kang* (heated bed)

Song Kiho

Seoul National University

songkh@snu.ac.kr

Abstract

The *ondol* (heated floor) is widely perceived as one of the symbols of traditional Korean culture. The origins of the Korean *ondol* system can in fact be traced back to a type of heating system known as *kang* (heated bed) used by the people of North Okchŏ, Koguryŏ, and Parhae. While the *ondol* system involved the installation of flue gas passages, or *korae*, throughout the entire room, under the *kang* system such flue gas passages were limited to select parts of the room. In this regard, while the *hwadŏk* (furnace) used in conjunction with the *ondol* system was situated outside of the room, it was placed inside of the room in the case of the *kang* system.

While the *kang* system was initially employed by the members of the ruling class of Parhae, including the royal family, its use gradually spread to local areas as well. Conversely, in the case of Koguryŏ, the *kang* system was at the outset used by the masses, and gradually made its way from the outlying areas to the center.

The *kang* system was invented by citizens of North Okchŏ who resided in the Tumen River basin area. Over time, these individuals conveyed the *kang* system to the people of Koguryŏ. Moreover, this system was subsequently inherited by Parhae after the collapse of Koguryŏ. Much like North Okchŏ and Koguryŏ, Parhae's *kang* featured a plain “ㄱ” shape. However, there was a marked difference in the number of *korae* or flue gas passages employed. More to the point, while the *kang* system of North Okchŏ and Koguryŏ consisted of single *korae*, the people of Parhae developed a dual *korae* system.

발해 쪽구들의 유래와 특징

송 기 호
서울대학교
songkh@snu.ac.kr

1. 머리말

온돌은 한국 전통문화를 상징한다. 중국에서 온돌이 발생한 것으로 설명한 건축학 영어 논문이 근래에 발표된 적이 있는데,¹⁾ 이 논문에서는 고구려가 중국사라는 전제 아래 논지를 전개하고 있다. 그러나 단지 현재의 중국 땅에서 발생했다고 해서 그것이 중국의 발명품이 될 수는 없다.

전세계적으로 온돌과 같은 난방 장치가 발명된 곳으로는 네 곳이 알려져 있다. 첫째는 로마 시대에 사용되었던 하이퍼코스트(hypocaust)이다. 그러나 이 장치는 로마의 멸망과 더불어 쇠퇴해버렸다. 둘째는 외바이칼(Zabaikal) 지역과 몽골에서 발굴된 北匈奴(Northern Xiongnu, the Huns)의 난방 시설이다. 그렇지만 이것도 흉노 이후에는 전통이 끊기고 말았다. 셋째는 근래에 알려진 아메리카 대륙의 난방시설이다. 알래스카의 알류산 열도에서 아막낙(Amaknak) 다리 건설 과정에서 발견된 유적에서 쪽구들과 유사한 시설이 발견되었는데,²⁾ 이 전통이 그 뒤로 아메리칸 인디언들에게 전승되었는지는 알 수 없다. 넷째는 만주와 연해주 및 두만강 일대이다. 이곳에서 발생한 쪽구들은 한반도와 만주로 퍼져나가 오늘날 한국의 온돌 문화로 발전했다.

온돌의 역사는 국내 학계에서 그간 고고학과 건축사의 연구 전유물이 되어 왔을 뿐이지 역사학의 연구 대상이 되지 못했다. 온돌이 너무나 일상적인 것이어서 문헌 기록으로 남아 있는 것이 거의 없는 데에 기인한다. 그렇지만, 고고학에서는 주로 발굴 사례를 정리하고 유형을 분류하는 데에 머물면서 자료의 해석을 통해서 역사적 의미를 끌어내는 데에까지 나아가지 못하는 한계가 있다. 또 건축사에서는 이와 반대로 발굴 현장의 자료를 체계적으로 파악하지 못하는 약점을 지니고 있다. 이러한 한계와 약점을 극복한다면, 역사학에서도 이들 분야와 다른 나

1) Qinghua Guo, 「The Chinese Domestic Architectural Heating System[Kang]: Origins, Applications and Techniques」 『Architectural History』 Vol.45, 2002

2) Heather Pringle, 「The Battle Over Amaknak Bridge」 『Archaeology』 vol.60 no.3, Archaeological Institute of America, 2007

름의 성과를 낼 수 있을 것이다.

현재 사용되고 있는 온돌(ondol, heating floor)은 고래(flues)가 방 안 전체에 시설되기 때문에 자연히 부엌이 방 밖에 있게 된다. 그러나 시간을 거슬러 올라가면 고래는 방 안 일부에만 시설되었으니, 이를 ‘고대의 온돌’(ancient ondol) 또는 쪽구들(kang, heating bed)로 구분해 부른다.

北沃沮, 高句麗, 渤海의 난방시설은 바로 이런 쪽구들로서, 이에 대해서는 이미 연구 결과를 발표한 적이 있다.³⁾ 이 글은 이러한 연구를 토대로 하면서 발해 쪽구들의 유래에 초점을 맞추어 재검토하려고 한다. 먼저, 고구려가 발해에 쪽구들을 전수한 것임을 밝혀내고, 그 다음으로 발굴 사례를 정리해서 고구려의 경우와 비교하여 그 특징을 찾아내고자 한다.

지금까지 발해의 고구려 계승성에 대해서는 두 편의 글을 발표한 적이 있다.⁴⁾ 이 글은 이 주제에 대한 세 번째 글에 해당한다.

2. 발해 쪽구들의 유래

이 연구는 고고학 자료에 의존하지 않을 수 없다. 고대 쪽구들과 관련된 문헌 기록은 『舊唐書(Jiutangshu)』와 『新唐書(Xintangshu)』의 高麗傳의 것이 유일하다.

그 풍속에 가난한 사람이 많은데, 겨울에 길다란 구덩이를 만들고 그 아래에 불을 때서 따뜻하게 한다.⁵⁾

이 설명은 고구려 말기인 7세기 전반의 상황에 해당한다. 반면에 유적에서 발굴되는 쪽구들은 이보다도 1천년 이상 앞서는 초기 철기시대까지 올라간다.

그런데, 이 글에서 ‘가난한 사람이 많다’는 사실과 ‘쪽구들을 사용한다는 사실’이 상호 연결된 것인지 아니면 서로 독립된 문장인지 명확하지 않다. 그러나 문장의 흐름으로 보거나, 고고학 자료의 분포 상황으로 보건대, 양자는 연계되어 있는 것으로 보는 것이 자연스럽다. 고구려 벽화에 쪽구들이 전혀 보이지 않고, 고려시대의 상황을 전하는 『高麗圖經』에서도 지배층이 아니라 서민들이 애용한 것으로 설명하고 있는 것도 이런 추론을 뒷받침해준다.

『구당서』보다 1세기 정도 앞서는 기록이 『水經注(Shuijingzhu)』에 보이는데, 중국의 土壤縣 觀雞寺에도 온돌 장치가 있었다고 한다.

3) 송기호, 『한국 고대의 온돌: 북옥저, 고구려, 발해 Ancient Heating System Kang of Northern Okjeo, Goguryeo and Balhae』 서울대학교출판부 Seoul National University Press, 2006

이 발표문은 주로 이 책에 의존했으므로, 새로운 증거만 주석으로 달겠다.

4) 송기호, 「발해의 고구려 계승성 On Parhae as a Successor to Koguryo」 하버드대학 한국연구소 고구려학술회의 발표문 Korea Institute, Harvard Conference on Koguryo History and Archaeology, 2005. 4. 5~7.

송기호, 「渤海의 高句麗 繼承性 補論」 『東아시아속의 渤海와 日本』 한일문화교류기금 The Korea-Japan Cultural Foundation · 동북아역사재단 Northeast Asian History Foundation 편, 경인문화사 Kyung-in Publishing Co., 2008

5) 『舊唐書』 권199상, 高麗傳 : 「其俗貧窶者多, 冬月皆作長坑, 下燃燼火以取暖」

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

관계수 동쪽에 관계사가 있는데, 절 안에 아주 높고 넓은 큰 집을 지어 승려 1천명을 수용할 수 있었다. 아래는 모두 돌로 쌓았고, 위는 미장을 했다. 건물 기초에는 소통 공간이 있어서 마치 나무 줄기와 가지가 뻗어 있는 것 같은데, 기초 측면의 실외에는 4면에 모두 아궁이가 있어서 불을 때면 뜨거운 기운이 안으로 흘러 건물 전체가 따뜻해진다. 대개 이곳 기후는 무척 추워서 서리 기운이 맹렬하다.⁶⁾

토은현은 현재의 북경 동남방에 해당한다. 따라서 거리상으로 볼 때에 이곳의 온돌 장치도 앞에 열거한 몇 지역처럼 독립 발생한 것으로 여겨지지만, 여기서 다루려는 쪽구들과는 무관한 것으로 판단된다. 따라서 두 唐書의 기록을 제외하면, 고구려와 발해 쪽구들에 대해서는 전적으로 고고학 자료에 의존해야만 한다.

발해국은 고구려 유민과 말갈(Malgal, Mohe in Chinese)인이 주축이 된 나라이다. 따라서 발해 유적에서 보편적으로 나타나는 쪽구들은 고구려 아니면 말갈로부터 유입되었을 것으로 가정할 수 있다.

먼저, 말갈로부터 전래되었을 가능성부터 먼저 검토해보겠다. 만주와 연해주(Russian Primorskii Province) 및 아무르(Amur)강 유역에서 다수의 말갈 주거지들이 발굴되었다.⁷⁾ 발해 건국 이전 말갈 주거지들은 모두가 쪽구들 시설이 없는데, 아무르 강가의 시카치 알란(Sikachi-Alian) 성터 1, 2호 주거지, 연해주의 아우로프카(Aurovka) 성터 10호 주거지에서만 쪽구들의 존재가 보고되었다.

그런데 시카치 알란 성터의 쪽구들은 ㄷ자형에 2고래 또는 3고래로 되어 있다. 이런 구조는 발해 또는 더 늦은 女眞(Jurchen)시기에 와서야 일반적으로 등장하고, 이 지역이 발해 영역 밖이었던 점도 감안하면, 이 주거지는 말갈 주거지가 아니라 이보다 훨씬 늦은 여진시기의 것으로 보는 것이 타당할 것이다. 처음에 말갈 주거지로 판단되었다가 나중에 여진시기의 것으로 판명된 것으로는 이밖에도 볼쇼이 두랄(Bol'shoi Dural) 계곡 유적, 샤프카(Shapka) 산 유적 등 여럿이 있다. 따라서 시카치 알란 성터 쪽구들은 말갈보다 늦은 시기의 것으로 판단된다.

다만, 발해 영역 안에 속하는 아우로프카 성터 10호 주거지 문제는 좀 더 검토를 할 필요가 있다. 이곳의 쪽구들은 ㄱ자형, 외고래에 해당한다. 이보다 상층에서 발견된 발해 말기의 주거지에서는 ㄱ자형, 두 고래의 쪽구들이 달려 있다. 뒤에 설명하듯이 ㄱ자형, 외고래는 발해 또는 그 이전 시기에 비정할 수 있게 해준다.

10호 주거지에서는 말갈 토기와 함께 폴체(Pol'tse) 문화라고도 불리는 올가(Ol'ga) 문화 및 크로우노프카 문화 토기도 소량 발굴되었다. 이 때문에 이 주거지의 연대는 발해 건국 이전으로 판단하고 있다. 이를 인정한다면, 발해 건국 이전에 속하는 말갈인의 유일한 쪽구들 사례가 된다. 드물게는 이곳 말갈인처럼 올가 문화, 크로우노프카 문화와 접촉하면서 쪽구들을 받아들

6) 『水經注』권14, 鮑丘水 觀雞寺 : 「(觀雞)水東有觀雞寺, 寺內起大堂<案起, 近刻訛作有.>, 甚高廣, 可容千僧. 下悉結石爲之, 上加塗墍. 基內疎通, 枝經脈散, 基側室外, 四出爨火, 炎勢內流, 一堂盡溫. 盖以此土寒嚴, 霜氣肅猛.」

7) 송기호, 앞책 pp.102~104 부표 참조 바람.

있던 경우도 있었다. 그러나 이것은 극히 이례적인 것이다.

이를 제외한다면, 현재까지 발굴된 25곳 62기의 말갈 주거지에서는 쪽구들이 전혀 발견되지 않았다. 말갈인들은 발해로 편입되기 전에는 쪽구들을 채용하지 않은 것이다. 심지어 발해가 건국되어 여기에 편입된 말갈인들이 쪽구들을 계속 받아들이지 않는 사례도 있다. 그런 예로서 白山(Baishan)의 永安(Yongan) 유적을 들 수 있다. 발해시대 白山靺鞨人이 남긴 것으로 추정되는 6기의 주거지가 발굴되었는데, 모두 쪽구들이 없었다.

이것은 연해주 불로치카(Bulochka) 유적에서 보이는 바와 같이 을가 문화 주인공들이 쪽구들을 받아들인 것과 대조가 된다. 이곳에서는 3년간에 걸쳐 모두 21기의 주거지가 발굴되었다.⁸⁾ 후기 신석기시대인 자이사노프카(Zaisanovka)문화 주거지 3기를 제외하면, 크로우노프카 문화에 속하는 것이 5기, 을가 문화에 속하는 것이 15기이다. 이를 표로 정리하면 다음과 같다.

〈표 1〉 불로치카 주거지 표

자이사노프카 문화		크로우노프카 문화		을가 문화	
유적 번호	온돌 유무	유적 번호	온돌 유무	유적 번호	온돌 유무
9호	×	1호	×	2호	0
10호	×	8호	×	3호	0
13호	×	14호	0	4호	0
		15-나호	0	5호	0
		19-나호	0	6호	0
				7호	0
				11호	0
				12호	0
				15-가호	0
				16호	0?
				17호	0
				18호	0
				19-가호	0
				20호	0
				21호	0

이를 보면 불로치카에 거주했던 을가인들은 크로우노프카 문화로부터 쪽구들을 적극적으로

8) 국립문화재연구소 National Research Institute of Cultural Properties of Korea · 러시아과학원 시베리아지부 고고학민족학연구소 Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, 『연해주 불로치카 유적 I -제4차 한·러공동발굴조사- Excavation Report on the Bulochka Settlement Site in Maritime Provinces of Siberia I』 2004
 국립문화재연구소 · 러시아과학원 시베리아지부 고고학민족학연구소, 『연해주 불로치카 유적 II -제5차 한·러공동발굴조사-』 2005
 국립문화재연구소 · 러시아과학원 시베리아지부 고고학민족학연구소, 『연해주 불로치카 유적 III -제6차 한·러공동발굴조사-』 2006

명해주는 몇 가지 유적 사례가 있다.

우선, 연해주 지역의 고고학 편년을 살펴볼 필요가 있다. 연해주에서는 초기철기시대에 해당하는 안콥스키(Iankovskii) 문화, 크로우노프카 문화, 올가 문화가 차례로 등장하고, 그 뒤로 말갈문화, 발해문화가 일어났다. 이 가운데 크로우노프카 문화와 발해문화에서만 쪽구들이 발견되고, 그 중간의 말갈문화에서는 거의 보이지 않아 공백이 나타난다. 크로우노프카 문화 내지 올가 문화가 직접 발해 문화와 잇닿았을 가능성이 있음을 앞서 언급했지만, 그것이 쪽구들 전파의 대세는 아니었다. 이것은 크로우노프카 문화의 주인공들이 쪽구들을 발명했으나, 곧바로 발해인에게 전수해주지 못한 것을 의미한다.

크로우노프카 문화의 쪽구들은 고구려 내지로 전파되었다. 이것은 고구려 초기의 도읍지였던桓仁(Huanren)의五女山城(Onyeo-sanseong, Wunü Shancheng in Chinese) 발굴을 통해서 확인할 수 있다. 이 유적은 5개 문화층으로 구분되는데, 제1기와 제2기는 선사문화에 속하고, 제3기는 고구려 건국 전후에 해당하고, 제4기는 고구려 중기인 4세기 말~5세기 초에 해당하며, 제5기는 金(Jin)나라 때에 속한다. 그런데 제3기에서는 쪽구들이 전혀 발견되지 않고, 제4기와 제5기에 이르러서야 쪽구들이 등장한다. 이것은 고구려 중반에 다른 곳으로부터 이곳으로 쪽구들이 유입된 것을 의미한다. 이것은 또한 고구려 중심부에서 쪽구들이 발생한 것이 아니라 사실도 반영한다. 그 다른 곳이란 다름 아니라 고구려 동북방에 자리잡고 있던 단결-크로우노프카 문화였다.

고구려는 이렇게 북옥저인으로부터 쪽구들을 받아들였고, 멸망 후에는 그 전통이 다시 북방으로 이동하여 발해 땅에서 되살아났다. 고구려 영역 밖이었던 발해 上京城 궁전지에서 쪽구들이 발견되는 것은 이 때문이다. 이렇게 발해 중앙의 지배층에서 채택한 쪽구들은 지방으로 퍼져나갔다. 연해주에서 발해시대에 쪽구들이 새로 등장하는 것은 발해 중앙으로부터 다시 전파해들어온 것이다.

먼저, 상경성 북쪽 지역의 사례이다. 최근에 발굴보고서가 출간된 중국 흑룡강성 海林(Hailin)의 河口(Hekou) 유적 및 振興(Zhenxing) 유적이 있다. 이곳은 발해 상경성에서 牡丹江(Mudanjiang river)을 따라 북상한 하류 지역에 해당한다. 두 유적은 각각 5개의 문화로 구분된다. 제1기는 신석기시대, 제2기는 부근의 滾兔嶺(Guntuling)문화 및 단결문화와 동시대에 해당한다. 제3기와 제4기는 후한(Later Han, or Eastern Han) 말기에서 발해 건국 이전까지에 해당하고, 제5기는 발해시기에 해당한다. 그런데 이 지역에서는 제5기에 와서 처음으로 쪽구들이 출현한다. 제2기문화는 단결문화의 영향을 받았으면서도 쪽구들은 등장하지 않는다. 이것은 발해 때에 와서 비로소 다른 지역으로부터 쪽구들이 이곳에 유입된 것을 의미한다. 그 전수자는 바로 발해 중앙부였다. 즉 발해 중앙에서 지방으로 쪽구들이 확산된 것이다.

다음으로, 연해주 지역이다. 이곳의 주민은 거의 대부분이 말갈족이었는데, 발해가 건국된 뒤에 이들에게도 쪽구들이 소개되었다. 연해주에서 발견되는 발해 쪽구들 주거지는 대체로 이렇게 해서 형성된 것이다. 이들도 발해 중앙으로부터 쪽구들을 받아들였던 것이다.

그러한 구체적인 사례로서 크라스키노(Kraskino) 성터 34구역을 들 수 있다.¹⁰⁾ 이 곳에서는

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

발해시대에 속하는 4개 문화층이 확인되었고, 그 아래에는 이보다 이른 시기의 제5층이 있다. 그런데 최상층인 제1층에서 제3층까지에서 발굴된 1~4호 주거지에서는 쪽구들이 딸린 반면에, 제4층에서 발굴된 5호 주거지 및 발해 이전에 속하는 제5층에서 발굴된 6호 주거지에서는 쪽구들이 없었다. 크라스키노 성터에서도 아주 한정된 범위에서 발굴된 것이어서 일반화하기에는 성급하겠지만, 발해가 건국된 직후인 초기에는 쪽구들이 사용되지 않다가 중기부터 비로소 도입되었던 것을 알 수 있다.

3. 발해 쪽구들의 특징

발해는 고구려 쪽구들을 계승했으면서, 나름대로 이를 발전시킨 점도 발견된다. 이제부터는 발해 쪽구들을 고구려의 경우와 비교하면서 그 특징들을 살펴보겠다.

지금까지 발해의 생활유적은 40곳에서 모두 170기가 발굴되었고, 이 가운데 62기에 쪽구들이 시설되어 있었다(표 2, 3 참조).¹¹⁾ 고구려의 생활유적은 22곳에서 178기가 발굴되었고, 이 가운데 76기에 쪽구들이 시설되어 있었다. 이 숫자만 보면, 발굴된 주거지수나 쪽구들수에서 발해와 고구려의 사례는 상호 비교하기에 부족함이 없다.

〈표 2〉 발해 주거지, 절터 및 쪽구들

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
A1	寧安 上京城址	제1궁전지	×			
		제2궁전지	×			
		제3궁전지	×			
		제4궁전지	0	—	2	곡자형 평면
		제4궁전 西殿址	0	ㄱ	2	곡자형 평면
		제5궁전지	×			
		제5궁전 西殿址	×			
		2(舊1)호절터	×			
		6(舊2)호절터	×			
		4(舊3)호절터	×			
		5(舊4)호절터	×			

10) 고구려연구재단 Koguryo Research Foundation · 러시아극동역사고고민속학연구소 Institute of History, Archaeology and Ethnography of the Far East of Russia, 『2005년도 러시아 연해주 크라스키노성 발굴 보고서 The 2005 Excavation Report on the Kraskino Site in Primorsky Krai』~2006 pp.26~32

동북아역사재단 Northeast Asian History Foundation · 러시아극동역사고고민속학연구소, 『2006년도 러시아 연해주 크라스키노 성 발굴보고서 The 2006 Excavation Report on the Kraskino Site in Primorsky Krai』~2007 pp.60~68

11) <표2> 및 <표3>에서 자세한 내역을 알 수 없는 10여기(A6), 31기(A13), 20여기 일부(B9 I區 서북부)는 1기로 계산했다. 또 명확하지 않아 ?로 표시된 것도 포함시켰다.

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고	
			유무	형태	고래수		
A1	寧安 上京城址	西區 寢殿址	0	一?, ㄱ	1,2	곡자형 평면	
		宮城 서구 퇴적장	0	一?	1?		
		皇城 관청지1차	×				
		皇城 관청지2차	×				
		1호절터	×				금당지
		9호절터	×				금당지
		3호문지F1(북)	0	一?	2		문지기 사용
		3호문지F2(남)	?				
A2	海林 渡口유적	F2	0	ㄱ	2		
		F3	?				
		F4	?				
		F5	?				
A3	海林 河口유적	F1003	0	ㄷ	3→2		
		F2001	?				
		F2002	0	ㄱ	3		
		F2005	?				
		F2015	?				
		F2018	0	?	?		
A4	海林 振興유적	F1	?				
		F8	0	ㄱ?	1		
		F16	?				
		F17	0	?	?		
A5	海林 木蘭集東유적	F1	0	ㄷ	2		
A6	海林 鷹嘴峰 3호유적	10여기	0	ㄷ	주로2		
A7	海林 細鱗河유적	8기	×				
A8	海林 興農성지	F1	?				
		F3	0	ㄱ	2		
		F4	?				
A9	東寧 團結유적上層2기	F8	?				
		F10	0	ㄱ	2		
		F11	?				
		F14	0	ㄱ	2		
A10	東寧 小地營유적	F1	0	一	1	추가 노지	
		F2	0	一	1	추가 노지	
		F3	?				
A11	蛟河 七道河村건축지		×				
A12	琿春 八連城(半拉城)	제1궁전지	×				
		제2궁전지	0	?	?	곡자형 평면	
		제3궁전지	×				
		제4궁전지	×				
		제5궁전지	×				
		제6궁전지	×				
		제7궁전지	×				
		제8궁전지	×				
		제1폐사지	×				
		제2폐사지	×				

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
A12	琿春 八連城(半拉城)	제3폐사지	×			
A13	琿春 亭岩山城병영지	31기	0	ㄷ?	3	
A14	琿春 甩彎子유적	F1	×			
A15	琿春 東六洞유적	F2	×			
A16	汪清 紅云村절터		×			
A17	和龍 西古城	제1궁전지	×			
		제2궁전지	0?	?	?	곡자형 평면
		제2궁전지 東配殿	×			
		제2궁전지 西配殿	×			
		제3궁전지	0?	?	?	곡자형 평면
		제4궁전지	0	一, ㄱ	2	곡자형 평면 유사
		제5궁전지	×			
		내성 1호 房址	0	ㄱ	2	곡자형 평면 유사
A18	和龍 龍海유적	제1건축지	?			
		제2건축지	0	?	?	
A19	撫松 新安고성	3기	×			
A20	白山(渾江) 永安유적	F1	×			
		F2	×			
		F3	×			
		F4	×			
		F5	×			
		F6	×			
A21	集安 民主유적		0	?	?	
A22	集安 國內城	門球場F2	×			
A23	크라스키노(Kraskino) 성터	사원	×			
		1호	0	ㄷ	2	
		2호	0	ㄷ	2	
		3호	0	?	?	
		4호	0	?	?	
		5호	×			
		초석 건물지	×			
A24	포시에트(Pos'et) 동굴 유적		0	一?	1	
A25	콘스탄티노프카 (Konstantinovka) 취락지	4호	0	ㄱ	1	추가 노지
A26	스타로레첸스코예(Staroreche nskoe) 취락지	1호	0	一	2	
A27	코르사코프카(Korsakovka) 취락지	1호	0	?	2	
A28	코프이토(Kopyto) 절터 집자리	1호	×			
A29	고르바트카(Gorbatka) 성터	1호	?			

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
A29	고르바트카(Gorbatka) 성터	2호	?			
		3호	×			
		4호	0	?	?	
		5호	?			
		6호	?			
		7호	?			
		8호	×			
		9호	?			
		10호	?			
		A30	니콜라예프카(Nikolaevka) I 성터	1호	×	
2호	×					
A31	니콜라예프카II 성터	1호	×			
		2호	×			
		3호	×			
		4호	×			
		5호	×			
		6호	×			
		7호	×			
		8호	×			
		1a호	×			
		2a호	×			
A32	아우로프카(Aurovka) 성터	2호	0	ㄱ	2	
		3호	0	ㄱ	2	
		4호	0	ㄱ	2	
		5호	0	ㄱ	2	
A33	노보고르데예프카 (Novogordevka, 크루글라야Kruglaia山) 성터	1호	?			
		2호	×			
		3호	×			
		4호	×			
		5호	×			
		6호	?			
		2a호	×			
		1a호	0	ㄷ	1~2	
		3a호	0	ㄱ		
		4a호	0	一		
5a호	0	?				
6a호	0	?				

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
A33	노보고르데예프카 (Novogordevka, 크루글라야Kruglaia山) 성터	7a호	0	ㄷ		
		18호	0	ㄱ	2	
A34	노보고르데예프카 성터 밖 북쪽 취락지	1호	0	ㄱ	2	
A35	노보고르데예프카 취락지	1호	×			
		2호	?			
		3호	0	?	?	
		4호	0	?	?	
		5호	0	?	?	
A36	마리아노프카(Mar'ianovka) 성터	1호	×			
		2호	?			
		3호	×			
		I-1호	×			
		II-4호	×			
A37	신포 오매리 절골유적	절골1호	0	ㄱ	2	
		절골2호	0	ㄱ	2→1	
A38	신포 금산건물지	1호	0	ㄱ	2	
		2호, 8각형 건물지	×			
A39	신포 청해토성(북청토성) 건물지	북쪽1호	0	?	2	
		북쪽2호	0	?	2	
		북쪽3호	0	?	2	
		북쪽4호	0	?	2	
		북쪽5호	0	?	2	
		북문에서 남쪽90m지점	?			관청지
		서문 동쪽 건축지	0	?	?	관청지
		정미소 부근	0	ㄱ	2	관청지
		토성동북모서리	0	ㄱ	2	살림집
		동남쪽 관청터부근	?	?	3	병영터
	토성동북쪽	0			살림집	
A40	김책시 성상리토성	관청지	0	ㄱ	2	

〈표 3〉 고구려 주거지, 절터 및 쪽구들

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
B1	集安 國內城	체육장F1	×			
		체육장F2	×			
		체육장F3	×			
		체육장F4	×			
		門球場F1	×			
B2	集安 東台子유적	F1(동)	0	ㄱ	1	곡자형 평면
		F2(서)	0	ㄱ	2	
		F3	×			
		F4	?			
B3	集安 民主遺址	院落1호F1	×			
		院落1호F2	×			
		院落2호F1	×			
		院落2호F2	×			
		院落2호F3	×			
		院落2호F4	×			
B4	集安 丸都山城	1호	×			
		2호	×			
		3호	×			
		4호	×			
		5호	×			
		6호	×			
		7호	×			
		8호	×			
		9호	×			
		10호	×			
		11호	×			
B5	桓仁 五女山城	J2(이하 中期)	×			
		J3	×			
		F13	0	ㄱ	3	兵營
		F14	0	ㄱ	3	兵營
		F15	0	ㄱ	3	兵營
		F16	0	ㄱ	3	兵營
		F17	0	ㄱ	3	兵營
		F19	0	ㄱ	?	兵營
		F20	0	?	?	兵營
		F21	0	?	?	兵營
		F22	0	?	?	兵營
		F23	0	?	?	兵營
	F24	?			兵營	

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
B5	桓仁 五女山城	F25	0	ㄱ	1	兵營
		F26	0	ㄱ	1	兵營
		F27	0	?	1?	兵營
		F28	0	ㄱ	3	兵營
		F29	0	ㄱ	1	兵營
		F30	0	?	1?	兵營
		F31	0	ㄱ	1	兵營
		F32	0	ㄱ	1	兵營
		F33	0	ㄱ	1	兵營
		F37	0	ㄱ	1?	兵營
		F38	0	ㄱ	1	초소
		F39	0	ㄱ?	1	초소
		F63	0	ㄱ	1→2	초소
		F70	0	一	2, 3	초소
		F71	0	一	3	초소
		F72	0	一, ㄱ	2, 3	초소
		F4	?			
		F11	0	?	?	
		F42	0	?	2	
		F51	?			
	F52	0	ㄱ	1		
	F54	×				
	F65	0	ㄱ	1		
	F66	?				
B6	通化 万發撥子 유적	4기 모두	0	ㄷ	2	
B7	新賓 黑溝山城	F1	×			
		F2	×			
		F3	×			
		F4	0	?	?	
		F5	×			
		F6	×			
B8	撫順 高尓山城	중앙주거지	0	ㄱ	1	
		E지점주거지	?			
		西門內주거지	0	一?	1	
		소형 건축군	0	ㄱ	?	
B9	瀋陽 石台子산성	F1	0	一?	1?	
		2기	?			
		20여기(I區 서북부) 일부	0	?	?	
		III區 과수원	0	?	?	

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고
			유무	형태	고래수	
B9	瀋陽 石台子산성	3기(IV區 西南高地) 모두	0	ㄱ		
		02SSIIIIF1	0	一(U)	1	
B10	평양 대성산성	주작봉 장대터	×			
		주작봉 창고지	×			
		국사봉 장대터	×			
B11	평양 안화궁지	남궁1호궁전	×			
		남궁2호궁전	×			
		남궁3호궁전	×			
		중궁1호궁전	?			
		중궁1호앞채	×			
		중궁1호뒤채	×			
		중궁2호궁전	×			
		북궁1호궁전	×			
		북궁2호궁전	×			
		북궁3호궁전	×			
		북궁4호궁전	?			
		북궁5호궁전	?			
		북궁6호궁전	×			
		북궁7호궁전	×			
		동궁1호궁전	×			
		동궁2호궁전	×			
		동궁3호궁전	×			
		동궁4호궁전	×			
		동궁5호궁전	×			
		동궁6호궁전	×			
		서궁1호궁전	×			
		서궁2호궁전	×			
		서궁3호궁전	×			
		서궁4호궁전	×			
B12	평양 장안성	내성 북벽 안쪽	?			
B13	평양 청암리절터	8각형건물지	×			8각탑지
		8각건물 북쪽	×			금당지
		8각건물 동쪽	×			금당지
		8각건물 서쪽	×			금당지
B14	평양 상오리절터	8각형건물지	×			8각탑지
		8각건물 동쪽	×			금당지
		8각건물 서쪽	×			금당지
B15	평양 정릉사지	1구역1호	×			8각탑지
		1구역2호	×			
		1구역3호	×			

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고	
			유무	형태	고래수		
B15	평양 정릉사지	1구역4호	×			회랑 중문지	
		1구역5호	×			장경각지	
		1구역6호	×			중금당지	
		1구역7호	×			종루	
		1구역8호	×			강당	
		1구역9호	×			강당 부속건물	
		1구역10호	0	一	1		
		2구역1호	0	ㄱ	1		
		2구역2호	×				
		4구역1호	×				
		5구역1호	0	ㄱ	1		
		5구역2호	0	ㄱ	1		
		5구역3호	×				
		B16	구의동유적	0	一	1	兵營
		B17	아차산4보루	1호건물지	0	一	1
		2호건물지	×			兵營	
		3호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		4호건물지	×			兵營	
		5호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		6호건물지	0	一, ㄱ	1	兵營	
		7호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		3호박 야외	0	一	1		
B18	아차산 시루봉유적	1호건물지	0	一	1	兵營	
		2호건물지	0	一	1	兵營	
		3호건물지	×			兵營	
		4호건물지	0	一	1	兵營	
		5호건물지	0	一	1	兵營	
		6호건물지	?			兵營	
		7호건물지	×			兵營	
		8호건물지	0	一, ㄱ?	1	兵營	
		9호건물지	0	一?	1	兵營	
B19	아차산 홍련봉1보루	1호건물지	×			兵營	
		2호건물지	×			兵營	
		3호건물지	×			兵營	
		4호건물지	×			兵營	
		5호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		6호건물지	0	一	1	兵營	
		7호건물지	×			兵營	
		8호건물지	×			兵營	
		9호건물지	×			兵營	
		10호건물지	0	一	1	兵營	

번호	유적명	주거지명	쪽구들			비고	
			유무	형태	고래수		
B19	아차산 홍련봉1보루	11호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		12호건물지	0	—	1	兵營	
		13호건물지	×			兵營	
		통일신라?	14호건물지	0	—	1	兵營
		통일신라?	15호건물지	0	—	1	兵營
			18호건물지	×			兵營
			1호수혈건물지	×			
B20	아차산 홍련봉2보루	1호건물지	0	ㄱ	1	兵營	
		2호건물지	0	—	1	兵營	
		3호건물지	0	—	1	兵營	
B21	몽촌토성	온돌건물지	0	ㄱ	1		
B22	청원 남성골유적		0	—	1		

쪽구들은 진흙만으로 만든 것도 극히 일부가 있지만 대부분은 돌과 진흙으로 만들었다. 따라서 재료만으로는 특징적인 모습이 드러나지 않는다. 발굴된 전체 주거지에서 쪽구들 주거지가 차지하는 비율도 시대에 따라 크게 차이가 나지 않는다. 이것은 시간적 흐름에 따라 보급률이 높아졌을 것이란 기대감을 깨는 것이다. 아마 발생 초기부터 쪽구들은 이미 보편적으로 확산되었던 것 같다.

쪽구들의 구조에서 시대별 특징을 반영하는 것은 평면 형태와 고래수이다. 따라서 이를 표로 정리하면 다음과 같다.

<표 4> 발해, 고구려 쪽구들의 구조 비교¹²⁾

		발해(62기)	고구려(76기)
형태	—	10 (16%)	25 (33%)
	ㄱ	24 (39%)	39 (51%)
	ㄷ	8 (13%)	4 (5%)
고래수	1	8 (13%)	48 (63%)
	2	34 (55%)	9 (12%)
	3	4 (6%)	9 (12%)

쪽구들의 구조는 시대가 내려오면서 점점 복잡해진다. 평면 형태는 발생기에 ㄱ자형이 대세를 이루다가 점차 비율이 줄어들면서 3개 벽면을 따라 시설되는 ㄷ자형으로 대체되어 간다. 고래수는 외고래에서 시작하여 2고래, 3고래로 늘어나게 된다.

이런 변화 추세를 보면서 <표 4>를 들여다 볼 필요가 있다. 평면 형태면에서 고구려와 발해

12) 고래수가 변하거나 두 가지 이상으로 되어 있는 것, 예를 들어 2→3의 경우 2와 3으로 중복 계산했다. 다만, 1~2고래(A33)는 내용이 부정확하여 산정에서 제외했다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

는 ㄱ자형이 주류를 이루어 큰 변화는 없지만, 점차 一자형과 ㄱ자형이 줄어들고 ㄷ자형이 늘어나는 추세를 엿볼 수 있다. ㄷ자형은 발해 멸망 이후에 대세를 이루게 되므로, 그 漸移 과정에 있는 것이다. 고래수에서는 고구려의 경우에 외고래가 대다수를 차지하다가 발해에 와서는 2고래로 대세가 바뀌었다. 따라서 발해 쪽구들은 구조면에서 고구려 쪽구들을 발전시켜 그 다음 시대로 넘겨주는 역할을 했다.

다음으로 쪽구들의 분포 상황과 사용 계층 문제이다. 쪽구들이 시설된 생활유적은 고구려와 발해의 경우에 그 분포면에서 서로 다른 모습이 보인다. 발해에서는 궁궐 유적이 다수 포함되어 있지만, 고구려에서는 도성 유적보다는 兵營 유적이 다수 포함된 것이다. 발해 유적에서는 쪽구들이 전국에 걸쳐 골고루 분포해 있고, 上京城(Shangjingcheng), 西古城(Xigucheng), 八連城(Baliancheng) 등의 궁궐 유적에서도 확인된다. 반면에 고구려 유적에서는 중심지보다는 변두리, 평지보다는 山上에서 발견된다. 특히 지배자들이 거처하는 궁궐 유적에서는 아직 쪽구들이 확인되지 않았다. 이것은 근래에 발굴된 국내성 유적에서 쪽구들의 존재가 전혀 확인되지 않은 사실로 뒷받침된다.

이 현상은 쪽구들의 유입 경로와 사용 계층을 상징적으로 알려준다. 북옥저인의 거주지는 고구려 동북방 변경에 해당한다. 여기서부터 서서히 고구려 중심지를 향하여 쪽구들이 확산되었던 것이다. 위에 인용했듯이, 문헌기록도 고구려에서 신분이 낮고 가난한 사람들이 쪽구들을 애용했던 것을 증언해준다. 그러한 사람들에 더하여 변방의 산 위에 거처하는 병사들도 이를 즐겨 사용했다고 할 수 있다. 이처럼 고구려에서는 지배층보다는 피지배층이 주된 사용 계층이었다.

그런데 발해가 건국된 뒤에는 상황이 달라졌다. 건국의 주체를 이루는 고구려 유민들이 쪽구들을 채택했기에 도성 유적에서부터 등장한다. 따라서 발해 때에는 중앙에서 지방으로, 지배층에서 피지배층으로 확산되는 모습이 나타났다. 이 때문에 고구려와 발해의 쪽구들이 분포면에서 다른 양상을 보이게 된 것이다.

여기서 하나 더 고려할 사항이 있다. ㄷ자형 평면을 가진 건물이 상경성, 서고성, 팔련성의 발해의 궁전지에서 특징적으로 나타난다. ‘곡자형 평면’이란, 건물 뒤쪽에 일정 거리를 두고 두 개의 굴뚝이 서 있고, 건물과 굴뚝을 잇는 고래가 이어져 있기에 평면 형태가 ㄷ자처럼 생겨서 붙인 것이다. 그런데 이와 유사한 건물 배치가 集安(Jian) 東台子(Dongtaizi) 유적에서도 보인다. 이것은 고구려의 대표적인 건물지로 알려져 왔으나, 아주 오래전에 간략히 보고되어 그 실체가 모호하다. 그런데 곡자형 평면만 보면 오히려 발해 건물에 가깝다. 그러나 현재로서는 더 이상 논의할 만한 자료가 없으므로 이 정도의 문제 제기에 그치고자 한다.

발해의 곡자형 건물에서 또 하나 의문 사항이 있다. 최근에 발간된 서고성 발굴 보고서에 따르면, 건물 본채와 뒤쪽의 굴뚝 시설이 서로 연결되지 않는 현상이 보여서, 과연 난방시설과 관계된 것인지 의문을 제기하였다.¹³⁾ 본채에는 쪽구들 시설이 나타나지 않고, 건물 뒤쪽에 고

13) 吉林省文物考古研究所 Jilin Cultural Relics and Archaeology Research Institute · 延边朝鲜族自治州文化

래 및 굴뚝같은 시설만 있는 것이다. 그러나 이것은 곡자형 건물로 사용하다가 용도가 변경되어 건물 내부에서 난방시설이 제거됨에 따라 나타난 현상으로 보는 편이 타당할 것이다.

4. 맺음말

고대 쪽구들의 분포를 보면, 한민족의 분포 범위와 일치하는 것을 발견하게 된다. 북쪽으로는 북옥저와 발해의 영역 밖을 벗어나지 않고, 서쪽으로는 고구려 영역 밖을 벗어나지 않는다. 남쪽으로는 한반도 전체에 고루 분포하고 있다. 일본에서도 쪽구들이 발견되는데, 이들은 모두 한반도에서 건너간 이주민의 유적에 해당한다. 예를 들어 7세기 전반에 해당하는 아노(穴太, Anou) 유적의 쪽구들은 백제계 사람들이 사용했던 것이다.

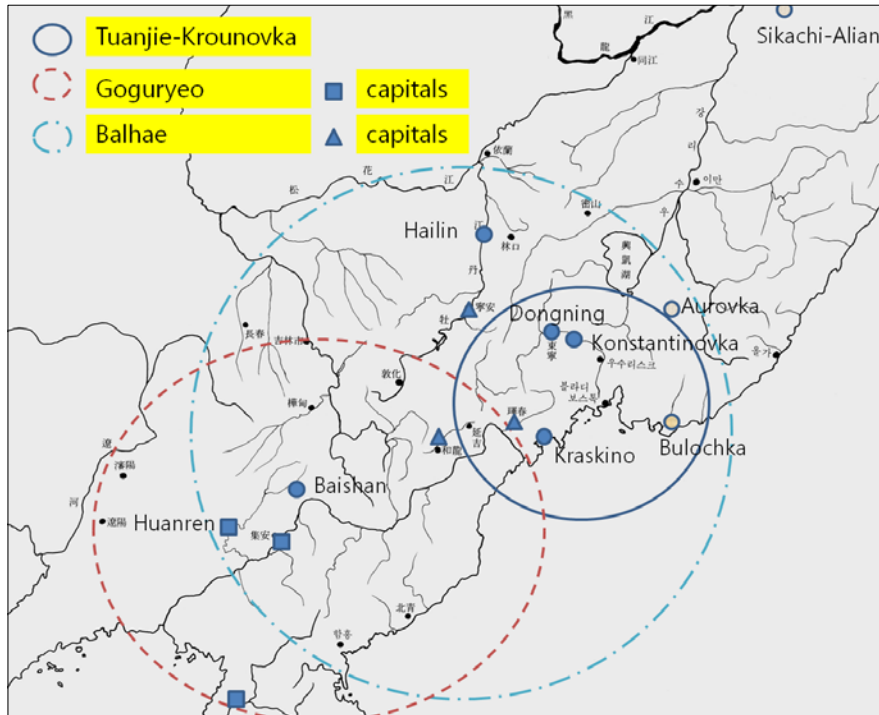
그런데, 발해가 멸망한 뒤에는 북방에서 그 외연이 크게 확장되었다. 발해 때에 말갈인들이 쪽구들을 받아들였고, 멸망 후에는 이들이 여진인이 되어 발전시켜 나갔던 것이다. 이것은 만주족으로까지 계승되어 현재의 캉(炕)에 이르게 된다. 중국 자금성에서 쪽구들 시설이 발견되는 것은 이 때문이다.

이와 함께 몽골의 친톨고이(Chin Tolgoi) 유적에서도 쪽구들이 발견되어 주목된다.¹⁴⁾ 그곳에는 쪽구들의 문화가 없기에 이것은 발해 멸망 후 契丹人(the Khitans)들이 강제 이주시킨 발해 유민들이 남긴 유적으로 추정된다. 따라서 발해인의 쪽구들은 몽골까지도 확산시키는 계기를 만들어 주었다.

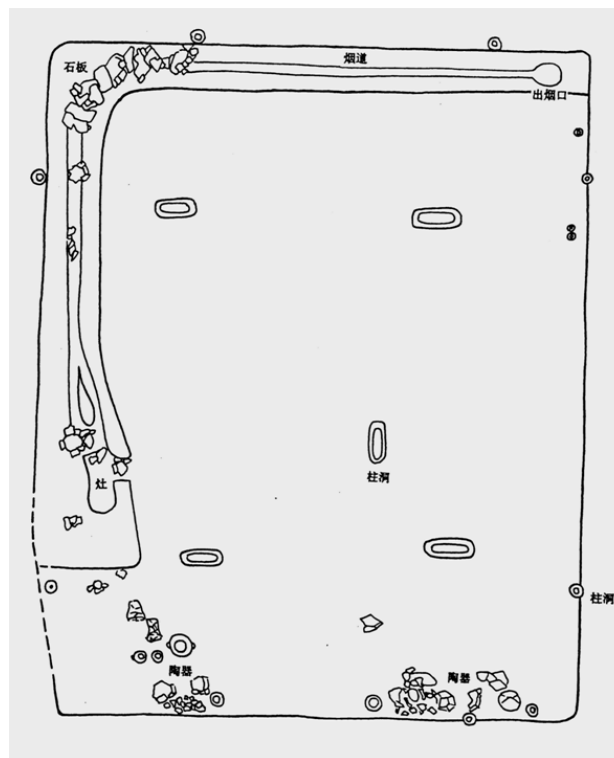
局 Yanbian Korean National Minority Autonomous Prefecture Bureau of Culture · 延边朝鲜族自治州博物馆 Yanbian Korean National Minority Autonomous Prefecture Museum · 和龙市博物馆 Helong City Museum 编著, 『西古城 Xigucheng』 文物出版社 Cultural Relics Publishing House, 2007 p.325

14) 오치르(Ayudai Ochir), 「몽골과 동아시아의 교류(10~11세기) A review on the Excavation of Balhae Site in Mongol」 『발해와 동아시아 Balhae and East Asia』 동북아역사재단 국제학술회의 발표논문집, 2008. 7. 2~3.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석



〈그림 1〉 쪽구들 분포 개념도



〈그림 2〉 東寧 小地營 F1



〈그림 3〉 桓仁 五女山城 복원 쪽구들



〈그림 4〉 크라스키노 성터 1호 주거지 쪽구들

A Study on the Construction of Koguryŏ Fortresses

Yang Sieun

Seoul National University Museum

sieun75@snu.ac.kr

Abstract

The significant number of fortresses built by Koguryŏ has led some to label it as the country of fortresses. The strong foundation of these imposing structures has resulted in the majority of the fortresses built during this era still standing to this day. This study attempts to classify the various types of Koguryŏ fortresses. Particular attention is paid to the methods that were used to construct stone fortresses, as well as to the structures which made up such fortresses.

Based on their main inhabitants and functions, the types of Koguryŏ fortresses can roughly be broken down into the *kungsŏng* (royal palaces), *tosŏng* (capital fortresses), *ŭpsŏng* (town fortresses), *changsŏng* (long-walled fortresses), and *kwanae* and *poru* (frontier fortresses and strongholds). When approached from the standpoint of location, the following types of fortresses can be identified: *p'yŏngjisŏng* (fortresses in flat areas), *sansŏng* (fortresses established in mountainous areas), and *p'yŏngsansŏng* (fortresses which bridge mountains and plains). However, these can also be broken down into *t'emoesik* (fortress constructed around the top of mountains), *p'ogoksik* (fortresses constructed to encircle valleys), and *pokhapsik* (fortresses which combined the *t'emoesik* and *p'ogoksik* style) when classified from the standpoint of the purpose for construction. Finally, they can also be classified as *t'osŏng* (mud fortresses), *sŏksŏng* (stone fortresses), *t'osŏk honch'uksŏng* (mud and stone fortresses), and *mokch'aeksŏng* (wooden barricade fortresses) when broken down in accordance with the materials used in their construction. Be that as it may, the methods employed by Koguryŏ to construct its fortresses tended to be based on the surrounding natural

environment and the situation which prevailed at the time the relevant structure was planned.

The majority of Koguryŏ fortresses were of the stone variety. The methods used to construct these stone fortresses included the *naet'aksik* (single-sided construction) and *hyŏpch'uksik* (double-sided construction). Meanwhile, the following methods were used to establish the foundation for these fortresses: *kudŏngi kich'obŏp* (a method of making a foundation which involved digging up holes and filling them with a mixture of sand and water), *ch'akam kich'obŏp* (a method mainly used for the building of fortresses in mountainous areas that involved drilling directly on the surface of the rock and then piling foundation stones on it), and *pŏt'im ch'ukchobŏp* (a method related to the setting up of the supporting pillars). Koguryŏ also adopted a method of layering stones known as the *tŭlyŏssaki* method in which the stones used for the foundation of the fortress were piled up in a manner that made it possible to support a heavy load. In addition, the exterior of these stone fortresses were built using polished stones. A method in which the upper layer stones were laid flat on top of two stones facing in the opposite direction was used to build the exterior of the fortress. Meanwhile, wedge stones were used to craft the supporting pillars. The use of wedge stones helped to strengthen the fortress because it created an occlusion when the stones that make up the exterior and interior of the fortress were amassed.

Koguryŏ fortresses also featured various facilities. These include the fortress gate, small outposts which were used to protect and guard the fortress gate, the *ch'i* that made multi-directional defense possible, *sŏnggakwi* (a battlement on top of a wall) behind which soldiers could hide, drainage canals, reservoir facilities, and the *changdae* which served as a kind of command post. Various kinds of buildings were located inside the fortresses. In the case of the *p'yŏngjisŏng*, a defensive moat was installed around the fortress.

고구려 성곽 축조방식에 대한 연구¹⁾

양 시 은

서울대학교박물관

sieun75@snu.ac.kr

1. 머리말

고구려는 산성의 나라라고 할 수 있을 정도로 많은 성을 세웠다. 고구려가 역사의 뒀안길로 사라진 지 1,300여 년이 지났지만, 사람들에게 의해 일부가 훼손된 것들을 제외하면 대부분의 고구려 산성은 여전히 그 모습을 간직하고 있다. 물론, 많은 고구려 성이 당시의 도성(都城)을 중심으로 하여 고구려의 영토 방어에 최적한 입지에 축조되었기 때문에, 고구려가 멸망한 이후에도 온존하게 보존될 수 있었음은 분명하다. 그러나 이를 감안하더라도 현재까지 남아있는 많은 고구려 산성의 경우 보존 상태가 매우 양호하며, 삼국시대 이후의 많은 석성(石城)들이 고구려 축성(築城) 기법을 따르고 있다는 점을 고려해 볼 때, 당시 고구려인들의 높은 기술 수준을 짐작해 볼 수 있다.

고구려 성곽에 대한 조사는 1895년 鳥居龍藏가 동경인류학회(東京人類學會)의 촉탁으로 요동반도를 조사할 때 봉황성을 답사²⁾한 것에서 시작되었다고 할 수 있는데, 고이산성³⁾ 발굴 조사를 제외한다면 1945년 이전까지는 일본 연구자들의 답사를 통한 현황 파악조사가 주를 이루었다고 할 수 있다. 1945년 이후에는 북한과 중국을 중심으로 연구가 진행되었으며, 도성 및 고구려 산성 일부에 대규모 연차적인 발굴조사가 이루어지기도 하였다. 이와 관련하여 북한에서는 안학궁, 대성산성 등에 대한 발굴조사 성과가 보고된 바⁴⁾ 있으나, 장수산성 등 나머지 성곽 및 90년대 이후의 성과에 대해서는 거의 알려진 바가 없다. 중국에서도 그동안 오녀산성, 국내성, 환도산성, 고이산성, 석대자산성 등 여러 성곽들이 발굴조사 되었으나, 중국 내

1) 본고는 2008년도 서울대학교박물관 제45회 기획특별전 도록인 『하늘에서 본 고구려와 발해』의 논고 「사진을 통해 본 고구려 성곽」을 보완하여 작성한 것이다.

2) 田中俊明·東潮 著·박천수·이근우 譯, 2008, 『고구려의 역사와 유적』, 동북아역사재단, p.622.

3) 三上次男·田村晃一, 1993, 『北關山城』, 中央公論美術出版.

4) 김일성종합대학 고고 및 민속학 강좌, 1973, 『대성산의 고구려 유적』.

고구려 유적이 세계문화유산으로 등재되는 과정에서 2004년도에 발표된 몇몇 보고서(『五女山城』⁵⁾, 『國內城』⁶⁾, 『丸都山城』⁷⁾)를 제외한다면 그동안 실시한 많은 고구려 성곽에 대한 자체 발굴조사 보고서는 전무하다고 할 수 있다. 다만 중요 유적이거나 중요 유물이 출토된 경우에만 『考古』, 『文物』 등과 같은 학술지에 간략하게 보고하고 있어 자세한 참고는 어려운 실정이다. 남한에서 고구려 유적의 존재를 처음으로 인식하게 된 계기⁸⁾는 1988년 서울 몽촌토성 발굴조사⁹⁾에서 고구려 토기인 사이장경옹이 출토되면서부터이다. 따라서 성곽에 대한 조사는 북한이나 중국에 비해 훨씬 늦게 시작되었다. 1997년부터 한강유역의 아차산 4보루¹⁰⁾와 시루봉 보루,¹¹⁾ 홍련봉 1,2보루,¹²⁾ 아차산 3보루,¹³⁾ 용마산 2보루,¹⁴⁾ 임진강유역의 호로고루,¹⁵⁾ 은대리성,¹⁶⁾ 당포성,¹⁷⁾ 금강유역의 청원 남성골산성¹⁸⁾ 등이 발굴조사 되었다.

본고에서는 기존의 발굴조사와 연구성과 및 현지답사를 통해 확인한 성곽 관련 자료를 바탕으로, 고구려 성곽의 성격 및 축조 방식에 대해 살펴보고자 한다.

2. 고구려 성곽¹⁹⁾ 개관

1) 고구려 성곽의 기원

역사 기록에 의하면 고구려 성곽은 홀본(또는 卒本, 현재의 환인)에 건국할 당시부터 축조된

-
- 5) 遼寧省文物考古研究所 編, 2004, 『五女山城-1996~1999, 2003年桓仁五女山城調査發掘報告』, 文物出版社.
 - 6) 吉林省文物考古研究所·集安市博物館 編, 2004, 『國內城-2000~2003年集安國內城与民主遺址試掘報告』, 文物出版社.
 - 7) 吉林省文物考古研究所·集安市博物館 編, 2004, 『丸都山城-2001~2003年集安丸都山城調査試掘報告』, 文物出版社.
 - 8) 1977년 발굴 조사된 서울 구의동 보루도 고구려 유적이기는 하나, 당시 조사단은 남한에 고구려 유적이거나 유물이 존재할 것이라고 생각하지 못하여 구의동 보루를 백제 고분으로 잠정결론 내렸다. 구의동 보루가 고구려 유적으로 재인식된 것은 몽촌토성에서 고구려 유구 및 유물이 확인된 이후의 일이다.
 - 9) 서울大學校博物館, 1988, 『夢村土城-東南地區發掘調査報告』.
 - 10) 서울대학교박물관, 2000, 『아차산 제4보루 -발굴조사 종합보고서』.
국립문화재연구소 유적조사연구실, 2007, 『아차산 4보루 성벽 발굴조사』, 현장설명회 자료집.
 - 11) 서울대학교박물관, 2002, 『아차산 시루봉 보루 -발굴조사 종합보고서』.
 - 12) 高麗大學校考古環境研究所, 2007, 『紅蓮峰 第1堡壘-發掘調査綜合報告書-』.
高麗大學校考古環境研究所, 2007, 『紅蓮峰 第2堡壘-1次 發掘調査報告書-』.
 - 13) 高麗大學校考古環境研究所, 2007, 『峨嵯山 第3堡壘-1次 發掘調査報告書-』.
 - 14) 서울대학교박물관, 2006, 『용마산 제2보루 2차 발굴조사 약보고』.
 - 15) 한국토지공사 토지박물관, 1999, 『漣川 瓠蘆古壘』.
한국토지공사 토지박물관, 2007, 『漣川 瓠蘆古壘Ⅲ-第2次 發掘調査報告書-』.
 - 16) 단국대학교 매장문화재연구소, 2004, 『연천 은대리성 지표 및 사·발굴조사 보고서』.
 - 17) 경기도박물관, 2006, 『연천 당포성 2차 발굴조사 지도위원회 자료집』.
 - 18) 忠北大學校博物館, 2004, 『淸原 南城谷 高句麗遺蹟』. 중원문화재연구원, 2006, 『청원 남성골 유적 발굴조사 지도위원회의 자료』.
 - 19) 성곽(城郭)은 적의 습격에 대비하여 보통 흙이나 돌 또는 나무 등을 이용하여 구축한 방어시설로, 『管子』~『度之』에 ‘內爲之城 城外爲之廓’라고 기록된 것처럼 성 내부를 의미하는 성(城)과 외성(外城)을 의미하는廓(郭)의 통칭이나, 일반적으로 성(城)으로 부르기도 한다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

것으로 볼 수 있다. 『광개토왕릉비』에는 추모왕(鄒牟王, 주몽)이 ‘비류곡에 이르러 홀본의 서쪽성, 산 위에 도읍을 세웠다’²⁰⁾라는 기록이, 『삼국사기(三國史記)』의 「고구려본기(高句麗本紀)」에는 ‘졸본천(魏書에서는 紇升骨城)에 이르렀다. 그 토양이 기름지며 산과 하천이 험하고 견고한 것을 보고 도읍을 삼고자 하였으나, 궁실을 지을 겨를이 없었으므로 다만 비류수가에 임시 거처를 마련하여 살았다. … (중략) … 가을 7월에 성곽과 궁실을 지었다.’²¹⁾라는 기록이 있다. 이와 관련한 내용은 중국 역사서인 『위서(魏書)』에도 ‘주몽이 흘승골성에 이르러 거처를 마련하였다.’²²⁾고 남아있다. 성곽의 축조시기와 직접적인 관련은 없지만 『삼국지(三國志)』의 「위지동이전(魏志東夷傳)」에서는 ‘이 성을 책구루라 부른다. 구루란 고구려 사람들이 성을 부르는 말이다.’²³⁾라는 기록이 있어 당시 고구려 성곽에 대한 단편적인 사실들을 짐작해 볼 수 있다.

이처럼 고구려의 첫 도읍지인 환인지역에 위치한 오녀산성(흘승골성)은 고구려가 첫 번째로 축조한 성곽이었을 가능성이 높다. 오녀산성에 대한 중국측의 발굴조사 결과²⁴⁾를 참조해보면, 산성에서는 고구려 전기와 중기에 해당하는 문화층이 확인된 바 있다. 그런데 현재로서는 고구려 전기에 해당하는 고고학적 자료가 풍부하지 않기 때문에 유물만 가지고서는 오녀산성의 초축(初築) 시기를 정확히 판단하기가 어렵다. 사실 성이 축조된 시기를 판단하는 것은 성벽의 기초 부분에 해당하는 여러 자료를 토대로 하여야 한다. 그런데 성은 고분과는 달리 사람들이 지속적으로 사용하는 생활 유적이기 때문에, 발굴을 통해 드러난 자료는 성이 폐기되는 시점의 유물이나 현상이 중심이 될 수밖에 없다. 또한 고구려 이른 시기에 해당되는 고고학 자료들이 부족하여 출토 유물들에 대한 세부 편년이 어려운 현 상황에서 기존에 알려진 자료만으로 고구려에서 성이 축조되기 시작한 정확한 시점을 파악하는 것은 불가능하다고 하겠다.

2) 고구려 성곽의 분류

고구려 성곽은 우선 거주 주체 및 기능에 따라 왕이 평상시에 거주하는 궁성(宮城)과 수도에 위치한 도성(都城), 지역 주민들을 보호하고 통치하며 군사적·행정적 기능을 수행하는 읍성(邑城, 또는 치소성), 일정한 방어선을 형성하여 길게 축조된 장성(長城), 그리고 교통로상의 협곡을 가로 지르며 축조된 관애(關隘 또는 차단성)와 교통의 요충지에 방어를 위해 축조한 소규모의 군사 요새인 보루(堡壘) 등으로 나누어 볼 수 있다.

20) ‘… 於沸流谷 忽本西城 山上而建都 …’

21) ‘… 至卒本川 (魏書云 『至紇升骨城』) 觀其土壤肥美 山河險固 遂欲都焉 而未違作宮室 但結廬於沸流水上居之’ (『三國史記』卷 第十三 「高句麗本紀」第一, [始祖 東明聖王], 始祖 卽位年-기원전 37년- 기사) ‘… 秋七月 營作城郭宮室’ (『三國史記』卷 第十三 「高句麗本紀」第一, [始祖 東明聖王], 四年-기원전 34년- 기사)

22) ‘… 朱蒙至紇升骨城遂居焉 …’ (『魏書』卷一百)

23) ‘… 此城爲幘溝淩 溝淩者句麗名城也 …’ (『三國志』『魏志』卷三十)

24) 遼寧省文物考古研究所 編, 2004, 『五女山城 - 1996~1999, 2003年桓仁五女山城調查發掘報告』, 文物出版社.

궁성과 도성은 환인, 집안, 평양 세 곳에서 확인할 수 있다. 읍성(치소성)은 도성을 제외한 나머지 산성들이 해당하는데, 당시 고구려 산성은 주요 교통로에 위치하여 방어하는 역할 뿐만 아니라 그 일대를 통치하는 행정적인 역할도 담당하였기 때문이다. 장성은 그 실체가 명확하지는 않은데, 영류왕 때 천리장성을 축조하였다는 기록²⁵⁾이 남아 있다. 관애는 집안의 북구 관애, 압록강 유역의 칠개정자관애 등이 있고, 보루는 한강유역의 아차산보루군 등이 있다.

또한 고구려의 성은 위치한 입지에 따라 평지성(平地城)과 산성(山城), 평산성(平山城)으로 나뉘는데, 이중 평지성과 평산성은 그 예가 드물고 대부분은 산성에 해당된다. 산성의 축조는 초기에는 수도인 환인, 집안 부근을 비롯한 초기, 전기 고구려 지역에서 시작되었으며, 고구려 영역의 확대에 따라 그 범위가 점차 외부로 확장되었다.²⁶⁾ 한편, 평지성은 환인 하고성자 토성, 집안의 국내성, 평양의 안화궁 등 도성에 위치한 성들이 대표적인데, 방어에 취약하기 때문에 성 외곽으로 해자를 두르는 경우가 많고 방어를 산성이 별도로 존재한다. 평산성으로는 평양의 평양성(장안성)을 들 수 있다.

산성은 보통 입지한 방식에 따라, 크게 테피식(山頂式)산성과 포곡식(包谷式)산성, 이 두 가지 형식이 복합된 복합식(複合式)산성으로 구분할 수 있다.²⁷⁾ 테피식산성은 산 정상부를 중심으로 성벽을 두른 형식으로, 평면형태는 원형 내지는 타원형이다. 산 정상부를 감싸고 있기 때문에 일반적으로 성의 규모가 작아 내부의 생활 공간이 부족하고, 지형 여건상 물자원 확보가 어려워 많은 병력이 장기간 주둔하기 어렵다. 따라서 교통의 요충지 등 전략상 반드시 필요한 곳에 축조되는 경우가 많은데, 남한에 있는 고구려 보루²⁸⁾가 대표적인 예라고 할 수 있다. 한편, 포곡식산성은 성내에 1개 또는 그 이상의 계곡을 포함하고 그 주위를 둘러싼 산줄기의 능선을 따라 성벽을 구축한 것으로, 자연 지형에 따라 불규칙적인 부정형의 형태를 띤다. 성 내부의 계곡을 흐르는 물은 연못이나 저수지 등을 통해 한곳으로 모여져서 성벽 아래 등에 설치된 수구(水口)를 통하여 성 바깥쪽으로 배출된다. 포곡식산성은 내부에 넓은 평탄지와 계곡 및 수원을 포괄하여 축성된 것인 만큼, 많은 병사들이 장기간 주둔하면서 방어할 수 있는 장점이 있다. 중국에 위치한 중·대형 고구려 산성들이 여기에 해당되는데, 집안의 환도산성이나 요동 지역의 위패산성 등이 대표적인 예이다.

다음으로 성곽을 축조하는 재료에 따라 토성(土城), 석성(石城), 토석혼축성(土石混築城),

25) ‘… 春二月 王動衆築長城 東北自扶餘城 東南至海 千有餘里 凡一十六年畢功’
(『三國史記』卷第二十「高句麗本紀」第八, [榮留王], 十四年-631년-기사)

26) 임기환, 2004, 「고구려 성 개관」, 『高句麗城 사전자료집 -中國 遼寧省·吉林省 西部』, 동북아역사재단,

27) 魏存成은 고구려 산성의 유형을 지형에 따라 다음과 같이 구분하기도 하였다. ①포곡식과 동일한 의미의 파기형(簸箕形)지형, ②오녀산성처럼 자연절벽이 있어 필요한 부분만 성벽을 쌓는 지형, ③마주보고 있는 두 산 사이의 양쪽 협곡에 성벽을 쌓은 오골성과 같은 지형, ④나동산성과 같이 산세에 따라 두 성을 쌓아 좌우 서로 연결하여 하나를 이루는 지형

魏存成, 1995, 『高句麗考古』, 吉林大學出版社.(魏存成 著·신용민 譯, 1996, 『高句麗考古』, 호암미술관.)

28) 다만, 남한에 존재하는 고구려 보루의 경우 입지상 테피식 산성에 속하는 것은 분명하나, 아차산 고구려 보루군처럼 하나의 산줄기의 정상부마다 축조된 작은 성이 유기적으로 연결되어 전술적으로 하나의 거대한 규모의 성처럼 작용하는 것은 추후 다른 관점에서 다루어져야 할 것이다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

목책성(木柵城) 등으로 구분할 수 있다. 토성은 평지에 축조되는 것이 보통인데, 환인의 하고성자토성을 예로 들 수 있다. 상당수의 고구려 산성은 돌을 쉽게 구할 수 있는 곳에 입지한 석성으로, 대표적인 예로는 요양의 백암성, 장하의 성산산성 등이 있다. 토석혼축성에는 심양의 탑산산성이나 무순의 고이산성 등이 있다. 한편, 남한 아차산 일대의 고구려 보루나 임진강 유역의 호루고루에서 석축 이전에 존재한 것으로 보이는 목책의 흔적이 확인되는 예가 있으며, 금강 유역의 남성골 산성에서도 2중 목책열이 발굴조사된 바 있다. 이를 통해 고구려에 목책성이 존재하였음을 추측할 수 있다. 그러나 개주 고려성산산성(건안성)의 경우에는 일부 구간은 석축, 또 다른 구간은 토석혼축이나 토축이 이루어진 것을 확인할 수 있는데, 이처럼 하나의 성을 쌓는데도 다양한 재료와 방식을 이용한 것은 대부분의 경우 고구려 성곽이 주변의 자연 환경과 상황에 맞게 축성했기 때문으로 보인다.

한편, 李殿福은 고구려 산성의 축조 공법을 ①썰기형의 절석을 정연하게 쌓은 타루법(打壘法), ②판축 토루를 심지로 하고 외축을 석루로 덮은 것, ③흙과 활석을 섞어서 쌓은 토석혼축, ④판축 토루만으로 된 것, 이와 같이 4개의 형태로 분류하고 그 순서대로 변화하였다고 파악한 바 있다.²⁹⁾ 魏存成 또한 석축의 출현이 비교적 이르고, 토축은 그에 비해 늦은 것으로 보았다.³⁰⁾ 반면, 田中俊明은 기원전 1세기 초에 고구려인들이 연(燕)이나 진(秦)의 장성(長城), 한(漢)의 현성(縣城) 축성 방식을 접했을 가능성이 있으므로, 이른 시기부터 이미 토석혼축 및 토축 축성 방식에 대해서 알고 있었을 것으로 파악하였다. 한편, 석축 성벽은 4세기 이후에 출현하였을 것으로 보았다.³¹⁾ 여호규는 고구려 대형산성의 경우, 초기에는 주로 석성이, 중후기에는 토석혼축성이나 토성이 축조되는 경향성은 인정하면서도, 고구려인들이 압록강 중류일대에서 중국계 군현토성을 재사용하였고, 토석혼축법을 이용하여 소형 보루나 관애를 많이 축조하였다는 점에서 토성이나 토석혼축성도 석성과 함께 이른 시기부터 출현하였을 가능성이 높다고 지적하였다.³²⁾ 이처럼 토축이 석축에 비해 늦게 등장했다고 하는 중국 연구자들의 견해는 현재 보고된 성 각각의 축성연대를 고구려 영역 획득의 시기와 연결 짓고, 현재 남아있는 성벽을 초축 시기의 것으로 간주하는 데서 기인한 것으로 판단된다.

3. 고구려 성벽의 축성 방식

앞에서 간략하게 설명한 것처럼 고구려 성의 축성 방식은 매우 다양하다.

우선 토성의 경우, 중국계 평지토성을 제외하면, 순수하게 고구려인에 의해 축조된 토성은 그 수가 많지 않다. 토성 성벽의 축성 방식으로는 흙을 쌓아올리는 성토법(盛土法)과 흙을 층층이 다져 쌓은 판축법(版築法) 등이 있는데, 이중 한 가지 방식만으로 전체 성벽을 축조하는

29) 李殿福, 1991, 「高句麗山城の構造と變遷」, 『九州考古學』66, 九州考古學會.

30) 魏存成 著·신용민 譯, 1996, 『高句麗考古』, 호암미술관, p.88,

31) 田中俊明·東潮, 1995, 「高句麗山城をめぐる問題」, 『高句麗の歴史と遺跡』, 中央公論社.

32) 여호규, 1999, 「제1장 개관」, 『高句麗 城Ⅱ -遼河流域篇』, 國防軍史研究所.

것은 아니다. 다만 성문이나 계곡 입구 등과 같이 보다 방어력을 집중해야 하는 곳에는 공력이 많이 드는 판축법이 주로 사용된다.

판축법은 단위 구간별로 목재를 대고 안쪽으로 흙을 부어 발로 밟아 다진 다음 다시 흙을 붓고 다지는 방식으로 이와 같은 과정을 무수히 반복한다. 흙이 여러 번 다져지게 되면 굉장히 단단해져서 장기간 버틸 수 있게 되는데, 이러한 판축법으로 쌓은 토성벽은 고구려뿐만 아니라 중국의 고대 도성에서도 확인할 수 있다. 한편, 성벽의 판축흔은 성벽의 절개면 등에서 비교적 잘 관찰할 수 있는데, 개주 건안성, 해주 영성자산성, 길림 용담산산성 문지 일대의 성벽 구간에 특히 잘 남아있다. 삽도 1에서 확인할 수 있는 것처럼, 토성벽의 세로로 갈라지는 구간은 판축 당시 목재를 댄 작업 구간이고, 가로로 여러 겹 쌓여있는 것이 여러 번 흙을 다져 판축한 작업한 결과물이다.



〈삽도 1〉 건안성의 서남쪽 토축 성벽 구간(좌측)과 서문 일대의 판축흔적(우측)

토석혼축성의 가장 대표적인 사례로 꼽히는 것은 무순 고이산성으로, 이 방식은 문자 그대로 흙과 돌을 섞어 성벽을 쌓는 것이다. 성벽 축조는 흙과 돌을 섞어 성벽을 쌓아올리는 방식, 토축성벽 하단 중심부에 기초 석렬을 구축한 다음 그 위에 흙을 덧쌓는 방식, 그리고 석축성벽을 기초에 쌓고 그 위에 토축벽을 쌓는 방식 등이 존재한다.



〈삽도 2〉 내탁식 성벽(좌측, 득리사산성)과 협축식 성벽(우측, 백암성)

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

한편, 고구려 산성의 상당부분을 차지하는 석성은 성벽 축조 방식에 따라 내탁식(內托式, 단면축조법)과 협축식(夾築式, 양면축조법)으로 나누어볼 수 있다(삽도 2). 내탁식은 경사면을 정리하여 석축을 쌓고 그 안쪽을 흙과 돌로 채워 넣는 방식인데, 대부분의 고구려 성이 주로 내탁식에 해당하지만, 지형에 따라 협축식으로 쌓는 구간도 있다. 협축식은 내외면 모두 돌로 쌓은 방식인데, 평지성이나 얇은 구릉사면의 성벽 및 성문 부근의 성벽 축조에 주로 이용된다.

석축 성벽의 기본적인 축조 방식은 우선 지면을 다듬고 큰 돌을 가공한 성돌로 성벽의 기반을 튼튼하게 한 다음 일반 크기의 성돌을 들여쌓기 등의 방식으로 성벽을 쌓는 것이다.

우선, 성벽 기초에 대한 축성법은 심양 석대자산성의 발굴조사 결과³³⁾를 참조해볼 수 있다. 비교적 평탄한 곳에서는 성벽 벽체 너비로 암반층까지 땅을 판 다음 기초를 쌓는 구덩이기초법(基槽基礎法)이, 큰 바위가 지면에 돌출되어 있어 성벽 기초 작업이 어려운 곳에서는 바위에 흙을 파는 착암기초법(鑿岩基礎法)이, 경사가 가파른 산비탈에서는 산의 지세에 따라 여러 구간으로 나눈 뒤 각 구간의 최저지점부터 석축을 쌓기 시작하여 아래쪽 한 단의 수평선을 초과하게 되면 다시 전체 석축을 쌓아가는 버팀축조법(戢築法)이 이용된 것으로 보고되었다(삽도 3).³⁴⁾



〈삽도 3〉 착암기초법(좌측, 위패산성)과 버팀축조법(우측, 고검지산성)

한편, 기반 석축은 높은 석축 성벽을 튼튼히 버티고 있어야 하기 때문에, 일반 체성벽의 성돌보다 그 규모가 크다. 기반 석축을 쌓는 과정에서 큰 바위나 암맥이 노출된 곳은 바위면을 다듬어 마치 성돌의 역할을 하게끔 하기도 하며, 그렇지 않은 경우에는 성돌을 깎아내 노출된 바위면에 맞추어 쌓기도 한다(삽도 4). 또한 성벽의 기초 부분에는 성돌을 쌓을 때 한 단마다 약간씩 안으로 들여쌓는(물려쌓는) 방식을 채택함으로써 성벽이 높이 올라가더라도 무거운 하중을 무리없이 받칠 수 있게끔 하였다. 이러한 들여쌓기 방식은 특히 치(雉)에 잘 드러나는데, 등탑에 위치한 백암

33) 遼寧省文物考古研究所·瀋陽市文物考古工作隊, 1998, 「遼寧瀋陽市石臺子高句麗山城 第一次發掘簡報」, 『考古』10.

34) 중국어 용어 번역은 여호규 안과 서길수 안을 혼합하여 채택하였다. 여호규, 1999, 「제1장 개관」, 『高句麗 城Ⅱ -遼河流域篇』, 國防軍史研究所. 徐吉洙, 1999, 「고구려 축성법 연구(1)」, 『高句麗山城研究』, 高句麗研究8, 학연문화사.

성의 경우 고구려 때 축조된 자연스러운 곡선미를 느낄 수 있는 치와 명나라 때 보수된 직선적인 치가 이러한 차이를 극명하게 보여주고 있다. 이 밖에도 장하 성산산성 장대의 둥그런 기단 역시 고구려인들의 돌을 다루는 높은 기술 수준과 미적인 수준을 알 수 있게 해준다(삽도 5).



〈삽도 4〉 암맥을 깎은 경우(좌측, 고검지산성)와 자연 지형을 유지한 경우(우측, 위패산성)



〈삽도 5〉 들어쌓기 방식(좌측, 백암성; 우측, 성산산성)

한편, 고구려의 석축 성벽을 바깥쪽에서 관찰하면 외면을 잘 다듬은 돌들이 가지런히 쌓여 있음을 볼 수 있다. 환인의 고검지산성의 북벽면을 보면 성벽을 쌓을 때 우선 아래줄에 성돌을 2개 놓으면 그 윗줄에는 성돌 1개를 사이에 놓는 방식(6합)으로 전체가 쌓여 있음을 알 수 있다(삽도 6). 이러한 방식으로 성돌을 쌓으면 치와 맞물리는 경우에도 체성벽과 치의 성돌이 서로 엇갈려 물리기 때문에 매우 견고해지는 효과를 얻을 수 있다.

걸쌓기에 쓰이는 성돌은 평면 형태가 쐐기형 혹은 장방형 형태로 다듬어지는데, 특히 쐐기형 성돌이 많이 사용된다(삽도 6). 성벽의 바깥쪽에서 보면 잘 다듬어진 장방형 형태이지만, 위쪽에서 보면 평면형태가 쐐기형태로 앞부분에 비해 뒷부분의 뿌리쪽은 길쭉하다. 이러한 쐐기형 성돌에 맞추어 성벽 안쪽에 사용되는 성돌은 앞부분은 얇고 전체적으로는 길쭉하게 치석한 능형석(菱形石) 형태로, 걸쌓기에 사용되는 쐐기형 성돌과 길쭉한 성돌(능형석)이 서로 맞물려서 성벽이 지탱될 수 있도록 하였다. 이렇게 맞물린 성벽은 걸쌓기한 성돌의 일부가 빠지게 되더라도 안쪽의 성돌이 그대로 보존되기 때문에(삽도 7), 고구려의 성벽이 적의 공격이나 오랜 세월에도 변함없이 남아 있을 수 있게 해주었다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석



〈삽도 6〉 빼기형 성돌을 이용한 겹쌓기(좌측, 고검지산성; 우측, 성산산성)



〈삽도 7〉 겹쌓기와 속쌓기의 결합 방식(성산산성)

대부분의 고구려 성벽은 매우 정연하기 때문에 성벽 축조 당시의 작업 구간 단위를 확인하기가 어렵지만, 급하게 쌓은 산성 일부에서는 관찰이 가능하다. 장하에 위치한 후성산산성 동벽 곳곳에서 그와 같은 작업 구간을 확인할 수가 있는데, 각 축조 구간의 간격은 성마다 다를 수 있겠으나, 사진에 보이는 축조 구간의 간격은 2.3m이다. 또한 일부 성에서는 성벽을 보강한 모습도 확인할 수 있는데, 외방점 득리사산성 서벽 구간의 경우 원래의 성벽에 덧대어 보강한 흔적이 남아 있다(삽도 8).



〈삽도 8〉 성벽 축조 작업 구간(좌측, 후성산산성)과 보축 구간(우측, 득리사산성)

4. 고구려의 성곽 시설

고구려가 수·당과의 전쟁에서 뛰어난 방어력을 보여준 것은 앞서 다룬 고구려인의 뛰어난 축성기술 외에 교통로의 주요 요지에 위치한 고구려 성곽의 입지, 산성을 이용한 효과적인 방어 전략과 전술, 그리고 고구려 성이 가지고 있는 자체의 다양한 방어 시설 즉 성곽 시설들에 기인한 것이다. 고구려의 성곽 시설로는 견고한 성벽, 다양한 종류의 성문 및 성문을 보호하는 옹성 시설, 다각적 방어가 가능하도록 설계된 치, 몸을 숨길 수 있는 성가퀴, 배수를 위한 수구 및 배수로, 저수시설, 전투 상황을 지휘할 수 있는 장대 및 각종 건물지, 그리고 평지성의 경우에는 방어용 해자 등을 들 수 있다.

성문은 적에게 첫 번째 공격 대상이 되는 만큼 성문 주위의 성벽을 높고 견고하게 구축하는 것이 일반적으로, 고구려 성곽의 성문은 용도에 따라 다양한 종류로 구분할 수 있다. 일반적으로 사용하는 평문(平門), 성벽 위쪽으로 난 현문(懸門), 전령의 출입이나 비상시에 사용할 수 있도록 산 속 깊은 곳에 숨겨진 작은 암문(暗門), 밖에서 성문임을 감지하지 못하도록 성벽을 어긋나게 축조한 어긋문 등이 있고 성문 바깥쪽에 별도의 옹성(甕城)을 설치하는 경우도 있다. 그리고 성문 주위로는 방어력을 높일 수 있도록 치(雉) 등이 설치된다.

평문은 보통 주출입구로 사용되는 것으로 현재까지 잘 남아있는 경우가 드물어 자세한 상황을 알기 어렵지만, 위패산성의 서문(삽도 9)을 참고해 볼 수 있다. 성문 위로는 문루³⁵⁾가, 성문 아래쪽으로는 계곡물이 빠져나갈 수 있는 수구가 별도로 축조되어 있다.

현문은 위패산성의 서북벽에 설치된 것을 제외하면, 고구려 성곽에서 거의 찾아볼 수 없다. 삽도 9 우측 사진에서 좌측의 편평하고 길쭉한 부분에 문이 설치되었던 것으로, 폭은 약 2.3m 가량이며, 문지의 좌측 상단에는 문기둥을 세워 여닫을 수 있도록 방형의 홈이 만들어져 있다. 문지 아래쪽으로도 석축 성벽이 존재하고 있어, 일종의 현문이었던 것으로 판단된다(삽도 9). 이러한 현문은 보통 사다리를 통해 접근하는 경우가 많은데, 아차산일대의 용마산 2보루의 2호 건물지 출입문에서 고구려 시대의 나무 사다리가 불에 탄 채로 발견된 예가 있어 이를 참고해볼 수 있다(삽도 10).

어긋문은 국내성의 서벽 남쪽 성문의 경우(삽도 10)가 대표적인데, 사진에서 보는 바와 같이 좌측의 서남벽과 우측의 기초만 남은 서북벽이 서로 이어지지 않고 하나의 성벽이 어긋난 11자 형태로 되어 있는 것을 볼 수 있다. 양 성벽 사이에 보이는 시설이 문과 관련한 시설로, 멀리서 보면 하나의 성벽으로 되어 있는 것처럼 생각되기 때문에 1차적인 방어 효과가 있으며, 가까이 접근하더라도 성문에 바로 도달하지 못하고 한정된 인원이 바깥 성벽을 우회하여 좁은 통로에서 성문을 공격하게 되므로 2차적인 방어효과를 누릴 수 있다.

35) 서정호는 고구려 고분벽화의 성곽도를 분석하여, 당시 문루는 기단을 쌓고, 문하주(門下柱)를 이용하여 공포(栱包)를 가구하였으며, 지붕은 대부분 우진각 구조를 하고 있다고 한 바 있다.
徐廷昊, 2000, 「高句麗時代 城郭 門樓에 關한 研究」, 『高句麗研究』9輯, 高句麗研究會.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석



〈삽도 9〉 위패산성의 평문(좌측)과 현문(우측)



〈삽도 10〉 국내성의 어긋문터(좌측)과 용마산 2보루의 불에 탄 사다리(우측)

외부에 노출된 성문을 방어하기 위해 고구려 성에는 다양한 옹성이 설치되었는데, 옹성의 형태는 반원형이 주류를 이루지만 이 외에도 장방형, 지그재그식 등 다양한 종류가 있다. 반원형 옹성으로는 위패산성 북문의 옹성(삽도 11)이나 득리사산성 서문의 옹성(삽도 2)을 들 수 있다. 옹성 역시 적들이 일정한 병력만 접근할 수 있게 한 성벽 구조물로, 효과적인 방어시설이라고 할 수 있다.

성벽 구조물 중 치는 보통 적들을 관측하기 쉬운 곳 혹은 추가 방어의 필요가 있는 곳에 주로 설치한다. 보통의 성벽에서는 적과 마주보고 전투를 치러야 하는 반면 II 형태의 치는 성벽을 공격하는 적의 측면을 공격할 수 있어, 효과적인 방어 시설이라고 할 수 있다. 치 중에서 성문을 방어하기 위해 구축한 것을 적대(敵臺)라고 부른다. 이 밖에도 아차산 일대의 용마산 2보루와 아차산 4보루에서는 치와 유사한 2중, 3중의 된 방어 시설이 확인된 바 있다(삽도 11).

그리고 성벽에는 적의 공격으로부터 몸을 숨길 수 있는 성가퀴(女牆)가 있다. 성가퀴는 성벽의 가장 상면에 설치하는 시설인데 대부분의 산성에서는 파괴되어 남아있지 않거나 그 흔적만 확인할 수 있을 뿐이다. 산성에 따라 차이가 있을 수 있겠으나, 고검지산성 동남벽이나 성산산성 동벽에서 확인한 바에 의하면, 이들 여장은 대략 1m 내외인 것으로 보인다(삽도 12).



〈삽도 11〉 반원형 옹성(좌측, 위패산성)과 2중 방어구조물(우측, 아차산 4보루)³⁶⁾



〈삽도 12〉 성가퀴(좌측, 성산산성)와 돌구멍(우측, 후성산산성)

이 밖에도 고구려 석축 성벽의 상면에 돌구멍(石洞, 柱桶)이 남아 있는 예가 있는데, 후성산 산성, 흑구산성, 고검지산성, 오녀산성, 환도산성, 임진강 유역의 당포성 등이 그 예이다. 돌구멍은 보통 성가퀴 안쪽 즉 바깥 성벽으로부터 거리가 약 1m 내외인 곳에 축조되었는데, 한 변의 길이가 약 0.25~0.5m인 방형의 평면형태를 보이며, 깊이는 다소 얇은 것도 있지만 보통 0.5~1.0m 가량이 주를 이룬다. 돌구멍은 1.5~2m의 일정한 간격으로 확인되기도 하지만 한 두 개만 확인되는 경우도 있다. 용도에 대해서는 성벽 바깥쪽으로 굴릴 통나무를 매달았던 나무 기둥 자리라는 견해,³⁷⁾ 구멍에 기둥을 세우고 그 사이에 목책을 세워 성벽의 방어력을 강화했다는 견해,³⁸⁾ 성을 방어하기 위해 노포(무기의 일종)를 세운 구조물이라는 견해,³⁹⁾ 오녀산 성에서 발견된 돌구멍 뚜껑돌로 미루어 투석기나 쇠뇌 등의 장비를 일시적으로 고정시키기 위한 시설이었다는 견해,⁴⁰⁾ 방어용 그물망을 고정시키기 위한 시설이었다는 견해⁴¹⁾ 등의 다양한

36) 동북아역사재단, 2006, 『高句麗城 사진자료집 -中國 遼寧省·吉林省 西部』, p.312 사진 발췌.
국립문화재연구소 유적조사연구실, 2007, 『아차산4보루 성벽 발굴조사』, 현장설명회 자료집, 사진 27 발췌.
37) 修達·張正巖, 1985, 「遼寧省新賓縣黑溝高句麗早期山城」, 『文物』第2期.
38) 채희국, 1985, 『고구려역사연구-고구려건국과 삼국통일을 위한 투쟁, 성곽』, 김일성 종합대학출판사.
39) 사회과학원 고고학연구소, 1975, 『고구려문화』, 사회과학출판사.
40) 沈光注, 2005, 「高句麗와 百濟의 城郭文化」, 『高句麗研究』20輯.
41) 趙俊杰, 2008, 「試論高句麗山城城牆上石洞的功能」, 『考古與文物』第1期.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

견해가 제시된 바 있다.



〈삽도 13〉 수구(좌측, 환도산성)와 배수로(우측, 아차산 4보루)

이 밖에도 계곡물이 빠져나갈 수 있도록 성벽이나 성문 아래쪽에 배수를 위한 수구(水口)가 따로 마련되어 있기도 하고, 남한의 아차산 보루군에서처럼 성 내부에 배수로가 갖춰진 예도 있다(삽도 13). 특히 큰 비가 내렸을 때 성벽을 포함한 산성의 여러 시설물들이 파괴될 위험이 있기 때문에, 사전 대비책의 일환으로 배수시설을 설치한 것으로 보인다. 또한 산성의 경우 풍부한 식수를 확보하는 것이 매우 중요하다. 요동 지역 대형 산성은 계곡을 끼고 있어서 샘 혹은 물을 담아두는 대형 저수시설이, 남한 지역의 작은 보루는 빗물 등을 담아둘 수 있는 소규모 저수시설(압반을 파고 뽕을 채워 넣은 다음 통나무 등으로 마감) 등이 갖추어져 있다.

한편, 성 내부에는 지형이 가장 높은 곳에 전투 상황을 지휘할 수 있는 장대(삽도 5)가 설치되었는데, 이러한 지휘소는 정문 근처에 마련되기도 한다. 성 내부에는 각종 건물지들이 축조되었는데, 건물지에서 기와가 출토되는 것으로 보아 당시 관청이나 지휘관 숙소 등은 기와집이었음을 짐작할 수 있다. 또한 일부 중·대형 성곽 내부에서는 건축물들이 들어섰던 것으로 보이는 계단식 평탄대지가 확인되기도 한다(삽도 14).



〈삽도 14〉 개주 적산산성 내 평탄대지(좌측)과 아차산 4보루 건물지와 온돌(우측)

아차산 일대 고구려 보루의 발굴조사를 참고해 보자면, 성곽 내 건물은 아랫부분은 석축으로 기초를 쌓고 윗부분은 점토와 벚짚 등을 섞은 벽체를 이용하여 축조한 것으로 보이며,⁴²⁾ 내부에는 온돌(쪽구들)을 설치하여 취사와 보온에 이용하였다. 당시의 고구려 온돌은 지금과 같이 방바닥 전체를 구들장으로 데우는 것이 아니라 쪽구들로 온기만 쬐 수 있는 방식이었다. 온돌은 판석재를 세워 기본 통로를 만들고 그 위에 크고 넓직한 뚜껑돌들을 올린 다음 전체를 진흙 등으로 덮었던 것으로 보인다. 온돌의 끝부분은 건물 바깥으로 뺀 다음 토기로 만든 연통을 씌워 연기가 외부로 빠져나갈 수 있도록 하였다. 아궁이에는 철솥 등을 올릴 수 있도록 하여 조리에 이용하였던 것으로 보인다.

5. 맺음말

이상으로 고구려 성곽의 성격 및 유형, 축성 방식과 성곽 시설 등에 대해 살펴보았다. 본고에서는 특히 석축 성벽 축조 방식에 주목하여, 기반을 다듬고 기단 석축을 축조하는 기초 과정, 기단 석축 위에 조금씩 들여쌓기 하여 성벽을 높게 쌓더라도 무게중심을 안정적으로 가져가는 방식, 성돌을 쌓는 과정에서 육합구조의 축조 방식, 그리고 췌기형 성돌을 이용한 겹쌓기와 이에 맞물릴 수 있도록 길쭉한 성돌들을 끼워넣는 속쌓기 방식 등에 대해 집중적으로 검토하였다. 그리고 고구려 성곽에서 보이는 시설물에 대해 사례별로 살펴보았다. 이처럼 과학적이고 주변 상황에 맞는 고구려의 다양한 축성 방식이야 말로 수, 당 전쟁을 거쳐 고구려 멸망 후 1,300여 년이 지난 지금까지도 고구려 성벽이 견고하게 버틸 수 있었던 가장 중요한 요인이 아닐까 싶다.

한편, 시굴 및 발굴조사된 성곽들은 많으나 보고서가 발간된 예는 많지 않아 자료를 준비하는데 어려움이 있었고, 이로 인해 현장 답사 시 촬영한 사진 위주로 삼도를 편집할 수밖에 없었음을 양해바란다. 추후 중국이나 북한에서 실시하는 고구려 성곽에 대한 발굴조사가 상세히 보고되어 연구자들간의 정보 교류가 보다 활발해질 수 있기를 희망하며, 졸고를 마치고자 한다.

42) 일부 수혈식 건물지도 확인된다.

Koguryŏ People's Perception of Surrounding Ethnic Groups and the Extent of the Koguryŏ World as Reflected in the King Kwanggaet'o Stele

Yeo HoKyu

Hankuk University of Foreign Studies

hgyeo1123@hanmail.net

Abstract

As previous studies have pointed out, Koguryŏ was able to make use of China's internal divisions during the 5th century to carve out an independent sphere of influence and pursue egalitarian-based diplomatic relations with many of the Chinese dynasties of the day. Furthermore, these studies have revealed that as part of the efforts to establish and control this independent sphere of influence, a Koguryŏ-centered perception of the world was developed. This study attempts to further expound on the actual nature of Koguryŏ's perception of the world. To this end, the researcher examined the King Kwanggaet'o Stele in order to gain insight into the territorial scope of Koguryŏ's sphere of influence and its perception of surrounding ethnic groups.

Examination of an entry on the stele revealed that by the 5th year of Yŏngnak in the early 5th century the people of Koguryŏ had carved out an independent sphere of influence along the eastern reaches of the Liao River that was clearly distinct from the kingdoms of inland China. Analysis of the names of states and tribes listed on the stele indicates that those who erected the monument, based on their reading of the Dongyi Chapter (東夷傳) of the *Wei Zhi* (魏志, Records of Wei) section of the *Sanguo Zhi* (三國誌, Records of the Three Kingdoms), perceived this Koguryŏ world as a place in which various ethnic groups resided. In addition, while holding on to its identity as members of the Maek tribe, the leaders of Koguryŏ sought to enhance national prestige by also including other ethnic

groups such as the Ye Tribe (穢族), which were regarded as being less developed than the Maek, and the Sushen (肅慎) treated as a barbarian tribe, within the national territory.

Along with its perception of the state as the rightful heir to the heavens (神聖國), a belief that was based on the supposedly sacred nature of the blood of its ancestors, this type of perception of surrounding ethnic groups provided Koguryō with the legitimacy and motivation it needed for its wars of conquest. All of this lent itself to the development of a strong sense of superiority vis-à-vis conquered ethnic groups, who were regarded as less developed tribes or barbarians. Nevertheless, the gradual establishment and expansion of a local ruling structure in conquered areas had the effect of slowly but surely mitigating this sense of innate superiority. Over time, this resulted in the establishment of the entire territory under the control of Koguryō becoming a homogenous space. In this regard, the inclusion of the term 太王國土 (Land of the Great King) in the Chungwŏn Koguryō Stele (中原高句麗碑) can be perceived as proof that such a notion was in fact established.

<廣開土王陵碑>에 나타난 高句麗 天下의 공간범위와 주변 族屬에 대한 인식

여 호 규

한국외국어대학교

hgyeo1123@hanmail.net

1. 머리말

고구려 중기의 대외관계에 대해서는 일찍부터 많은 연구가 진행되었다. 이를 통해 고구려가 5세기에 중국대륙의 분열상황을 활용하여 중국의 여러 왕조와 대등한 외교관계를 펼치며 독자 세력권을 구축하던 양상을 다각도로 규명하였다. 아울러 이러한 독자세력권을 설정하고 운영 하던 고구려 중심의 천하관에 대한 연구도 활발하게 이루어졌다. 그리하여 고구려 중심 천하관의 이념적 기반과¹⁾ 그 속에 담긴 공간인식을 규명하고,²⁾ 천하관과 함께 확립된 고구려 중심의 국제질서인식을 새롭게 이해하게 되었다.³⁾

다만 天下觀의 출발점은 자신과 자신을 둘러싼 현실 공간을 어떻게 인식했는가에 있는데, 종래 연구에서는 天下觀을 곧바로 고구려 중심의 차등적인 국제질서인식[華夷觀念]과 결부시켜 고구려와 주변 집단(국가)의 수직적 관계를 강조하는 경향이 강했다. 이에 따라 고구려인들이 천하의 공간범위를 어디까지로 설정했는지, 자신의 천하를 구성하는 집단이나 주변국의 존재양태를 어떻게 파악했는지 등 천하관의 출발점에 해당하는 문제는 간과하게 되었다.

이에 본 발표에서는 천하관의 출발점에 해당하는 고구려 천하의 공간범위와 주변 족속에 대한 인식 등의 문제를 검토하려고 한다. 특히 현전하는 자료상 가장 초기 단계의 고구려 천하관을 보여주는 <광개토왕릉비>를 중심으로 논의를 전개하여 고구려 중심 천하관의 출발점을 더욱 명확하게 이해하고자 한다. 다만 <광개토왕릉비>에는 판독되지 않는 명문이 많고, 판독된 명문도 해석과 관련하여 논란이 분분한 실정이다. 이러한 자료상의 한계를 논리적으로 보완하는 과정에서 오류를 범했을 수도 있다. 아낌없는 질정을 바란다.

1) 梁起錫, 1983 <4-5c 高句麗 王者의 天下觀에 대하여>《湖西史學》11

2) 盧泰敦, 1988 <5세기 金石文에 보이는 高句麗人의 天下觀>《韓國史論》19

3) 시노하라 히로카타(篠原啓方), 2005 《高句麗的 國際秩序認識의 成立과 展開》고려대 박사학위논문

2. 永樂5년조에 설정된 高句麗 天下의 공간범위

1) 永樂5년조의 구성과 내용

이미 많은 논자들이 지적한 것처럼 <광개토왕릉비>를 건립하던 414년에는 고구려인들이 自國을 포함하여 주변 지역까지 자신의 天下로 여기는 天下觀을 확립한 것으로 파악된다. 가령 능비의 훈적기사에서 백제, 신라, 동부여 등을 고구려에 朝貢하는(또는 朝貢해야 하는) 屬民이나 奴客으로 설정한 사실을 이를 잘 보여준다.

또한 능비 서두에서는 大王의 훈적을 “恩澤이 皇天에까지 미쳤고 武威는 四海에 떨쳤다(恩澤洽于皇天, 武威振被四海)”라고 집약했다. ‘皇天’이라는 용어는 天에 대한 敬稱과 天의 主宰神이라는 두 가지 의미로 사용되었는데, 이 명문의 ‘皇天’은 天에 대한 敬稱으로서 하늘이라는 공간 그 자체를 뜻한다. 그러므로 “은택이 皇天에까지 미쳤다”는 명문은 皇天 곧 하늘 아래의 공간을 高句麗 天下로 여기는 관념을 전제로 한 표현이라고 볼 수 있다.

이러한 전제는 그 다음의 ‘武威는 四海에 떨쳤다’라는 명문에 잘 담겨 있다. ‘四海’라는 용어는 흔히 ‘天下’와 같은 뜻으로 많이 사용되었는데,⁴⁾ 특히 天子의 지배 영역만 지칭할 경우에는 ‘海內(四海之內)’라고 표현하기도 했다. 그리하여 四海라는 용어는 천자의 지배 영역만 지칭하기도 했지만, 일반적으로는 四夷 지역까지 포괄하여 天子의 德化가 미치는 四方의 끝 곧 전 세계라는 의미로 많이 사용되었다. ‘武威振被四海’의 ‘四海’는 앞 문장에 나온 皇天 아래의 모든 공간 즉 고구려뿐 아니라 太王의 무위가 미친 天下 四方을 포괄하는 것이다.⁵⁾

그런데 당시 고구려는 중국왕조와 조공·책봉관계를 맺고 있었다. 조공·책봉관계는 기본적으로 중심국과 주변국의 상하 외교관계라는 형식을 띤다. 이에 따라 고구려가 중국왕조와 조공·책봉관계를 맺는 순간, 적어도 중국왕조의 지배영역은 고구려 천하의 범주에서 제외될 수밖에 없다. 즉 고구려인들이 자신의 천하라고 설정한 ‘四海’라는 공간은 그들이 알고 있던 전 세계가 아니라 그 중 일부 공간으로 제한될 수밖에 없다. 따라서 능비에 나타난 고구려 중심의 천하관이 단순한 관념상의 표방이 아니라 실제로 추진된 것이라면, 그 공간 범위는 보다 구체적으로 설정되어 있어야 한다. 이와 관련하여 능비 훈적기사의 서술방식이 주목된다.

먼저 대백제전의 사례에서 보듯이 능비의 찬자들은 대왕의 훈적기사를 실제 기년에 관계없이 각 방면별로 통합하여 기술했다. 또한 요동지역을 둘러싼 後燕과의 공방전⁶⁾이 능비에 명시적으로 기술되어 있지 않은데, 이는 후연과의 공방전을 제외하거나 다른 형태로 기술했을 가능성을 시사한다. 이처럼 대왕의 훈적을 각 방면별로 통합하여 기술하거나 일부 사적을 제외하거나 윤색했다면, 이는 당시 고구려인들이 자신의 천하를 설정했던 기준이나 그 공간 범위

4) 全海宗, 1988 <중국인의 천하관과 그 명실>《중국의 천하사상》민음사

掘敏一, 1993 <中華思想と天下觀念>《中國と古代東アジア世界-中華の世界と諸民族》岩波書店

5) <牟頭婁墓誌>의 “天下四方知此國△最聖”이라는 명문도 고구려인들이 天下四方을 자신의 천하로 설정했음을 보여준다.

6) 《三國史記》高句麗本紀6 廣開土王 9, 11, 13~15년조

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

와 밀접히 연관될 것으로 추정된다.

먼저 後燕과의 공방전이 능비에 어떻게 기술되어 있는지부터 검토해보자. 능비에 對後燕戰이 보이지 않는 것에 대해서는 여러 견해가 있는데, 영락17년조를 대후연전으로 보기도 한다.⁷⁾ 그렇지만 영락17년조는 城의 명칭, 서술체계, 守墓人烟戶條와의 관계 등으로 보아 대백제전으로 추정된다. 그렇다면 능비에는 대후연전이 전혀 기술되지 않은 것일까? 이와 관련하여 첫 번째 훈적 기사인 영락5년조가 주목된다.⁸⁾

①-㉠ 永樂 5년 乙未에 稗麗가 () 았으므로 왕이 몸소 군대를 거느리고 가서 토벌하였다. 富山과 負山을 지나 鹽水에 이르러 3부락 600~700營을 격파하니, (노획한) 소, 말, 양의 수가 이루다 헤아릴 수 없었다. ㉡ 이에 車駕를 돌려 襄平道를 지나 동쪽으로 □城, 力城, 北豊, 五備□로 오면서 土壤을 遊觀하고 田獵을 하며 돌아왔다.

영락5년조는 흔히 稗麗 정벌기사로 알려져 있지만, 실제로는 稗麗征討(①-㉠)와 遊觀土壤(①-㉡) 등 두 부분으로 구성되어 있다.⁹⁾ 전반부의 稗麗는 거란 8부의 하나인 匹紮部로서¹⁰⁾ 그 위치는 4세기 후반 거란족의 주요 거주지인 藥洛水 곧 서요하 상류의 시라무렌하 일대로 추정된다. 광개토왕이 시라무렌하까지 진군하여 패려를 정벌했다는 것인데, 광개토왕의 거란 정벌은 《삼국사기》에서도 확인된다.¹¹⁾ 따라서 영락5년조의 稗麗征討 기사는 기년에 다소 차이가 있을지 모르지만, 실제 역사적 사실을 바탕으로 기술되었다고 파악된다.

그럼 후반부의 遊觀土壤 기사도 실제 역사적 사실을 반영하는 것일까? 유관토경 기사에 따르면 광개토왕은 패려를 정벌한 다음 “襄平道를 지나 동쪽으로 □城, 力城, 北豊, 五備□ 등으로 오면서 토경을 유관하고 전렵을 하며 귀환했다”고 한다. 이 가운데 襄平道는 秦·漢 이래 요동군 치소였던 ‘양평을 중심으로 뻗은 교통로’로 해석된다. 또한 240년 요동의 汶縣과 北豊縣의 백성이 바다를 건너 산동반도로 건너갔다고 하는데, 문현이 平郭 곧 蓋州 부근에 위치한 만큼¹²⁾ 北豊도 요동반도 서쪽 해안가로 비정할 수 있다.

이렇게 본다면 광개토왕은 패려를 정벌한 다음 양평도를 지나 요동반도 해안가를 거쳐 도성으로 개선했다고 파악할 수 있다. 영락5년조만 놓고 본다면 395년 요동일대는 고구려의 土壤 곧 고구려가 관할하던 영역이었고,¹³⁾ 광개토왕은 이를 확인하기 위해 이 일대를 巡狩했다고 볼 수 있다.¹⁴⁾ 그러면 유관토경 기사도 실제 역사적 사실을 바탕으로 작성된 것일까? 즉 395년

7) 千寬宇, 1979 <廣開土王陵碑再論>《全海宗博士華甲紀念史學論叢》546-553쪽

8) 아래 영락5년조와 관련된 기술 내용은 여호규, 2005 <廣開土王陵碑에 나타난 對中認識과 對外政策>《역사와현실》55, 30-48쪽을 재정리한 것임을 밝혀둔다.

9) 徐榮洙, 1982 <廣開土王陵碑文의 征服記事 再檢討>(上)《歷史學報》96

10) 박시형, 1966《광개토왕릉비》사회과학원 출판사, 150-163쪽

11) 《삼국사기》고구려본기6 광개토왕 즉위년조

12) 《資治通鑑》권95 성제 함화 8년조(333년)

13) 武田幸男, 1989《高句麗史と東アジア史》岩波書店, 212-213쪽

14) 金瑛河, 1985 <高句麗의 巡狩制>《역사학보》106, 45-46쪽

이전에 고구려가 요동지역을 장악했던 것일까?

고구려는 4세기 초 西晉의 붕괴를 틈타 요동진출을 시도했지만, 前燕에게 요동지역의 패권을 내주어야 했다. 전연 멸망 이후에는 前秦이 383년까지 요동지역을 관할했다. 고구려가 전진·후연 교체기를 틈타 385년 6월 요동과 현도군을 점령했지만, 이해 12월 후연에게 다시 빼앗겼다. 이때부터 후연은 390년대 중반까지 요동지역을 비교적 안정적으로 지배했다. 실제 능비를 제외하면 395년경까지 고구려가 요동지역으로 진출한 흔적을 찾기는 힘들다.

그런데 후연은 395~396년 拓拔魏를 정벌하다가 오히려 화북일대를 내어주고, 397년 요서의 龍城으로 밀려났다. 후연은 龍城 천도 이후에도 내분을 거듭하다가, 407년 7월 慕容熙가 피살되고 고구려계의 高雲이 즉위하면서 사실상 멸망했다.¹⁵⁾ 이처럼 후연의 지배력이 급격히 약화되자, 고구려가 요동진출을 재시도하여 400년 3월~402년 5월에 요동지역을 장악했는데,¹⁶⁾ 실제 402년 직후인 405년에 고구려가 요동지역의 중심지인 요동성을 점령하고 있음이 확인된다.¹⁷⁾

이렇게 본다면 遊觀土境 기사는 실제 사실을 바탕으로 기록했다고 보기 힘들다. 이 기사가 광개토왕의 사적을 바탕으로 작성되었다면 기년에 다소 차이가 있더라도 ‘遊觀土境’이 아니라 ‘征討’로 기술했어야 한다. 그런데 영락5년조에는 요동지역이 마치 395년 이전부터 고구려 영토였고, 광개토왕이 자신의 영토를 巡狩한 것처럼 기술했다. 광개토왕의 실제 사적을 바탕으로 기술한 전반부의 稗麗征討 기사와는 대조적인 기술방식인 것이다.

그러면 고구려는 당시 후연과 복잡한 대외관계를 맺고 있었고, 또 치열한 각축전을 거쳐 요동지역을 확보했음에도 불구하고, 왜 요동지역을 둘러싼 후연과의 각축전을 광개토왕의 순수라는 형태로 둔갑시켜 기술했을까? 이 의문 속에 고구려인의 대외인식과 더불어 고구려 중심의 천하를 설정하던 기준이 담겨 있을 지도 모른다.

2) 고구려 天下의 공간범위

능비의 찬자들이 후연과의 각축전을 광개토왕의 순수라는 형태로 둔갑시켜 기술한 이유는 무엇일까? 주지하듯이 능비의 훈적 기사에는 대부분 정토의 명분이 명시되어 있다. 고구려인들이 제시한 정토의 명분은 고구려에 대한 부정적 행위가 주류를 이루고 있다.¹⁸⁾ 이는 앞서 언급했듯이 고구려 중심의 천하를 설정하고, 정토 대상국을 본래부터 고구려에 복속된 존재나 이러한 천하질서를 어지럽히는 존재로 설정한데 따른 것이다.¹⁹⁾

그런데 요동지역을 둘러싸고 각축전을 벌였던 후연은 이들과 성격이 달랐다. 오히려 고구려가 390년대 중후반 後燕의 慕容寶로부터 책봉을 받았다고 전한다.²⁰⁾ 이 책봉 기사를 후연의

15) 後燕史의 전개과정은 池培善, 1986 《中世東北亞史研究》 일조각, 제6-9장 참조.

16) 이상의 내용은 여호규, 2002 <백제의 요서진출설 재검토>《진단학보》91 참조.

17) 《晉書》권124 慕容熙載記 및《資治通鑑》권114 晉紀36 義熙元年 1월

18) 濱田耕策, 1974 <高句麗廣開土王陵碑文の研究>《朝鮮史研究會論文集》11

19) 盧泰敦, 1988 <5세기 금석문에 보이는 고구려인의 천하관>《한국사론》19

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

일방적 선언에 불과하다고 보기도 하지만,²¹⁾ 제반 상황을 종합하면 광개토왕이 후연으로부터 책봉을 받은 것은 거의 명확하다.²²⁾ 이에 따라 광개토왕의 요동진출은 후연과의 조공·책봉관계를 단절하는 형태로 진행되었을 것이다.

이처럼 고구려가 후연과의 조공·책봉관계를 단절하면서 요동진출을 실현했다면, 그 과정을 능비에 그대로 기술하기는 힘들었을 것이다. 그 사실을 기술하는 순간, 고구려 중심의 천하를 설정하는 것 자체가 불가능해질 것이기 때문이다. 그렇다고 後燕을 본래부터 고구려에 복속된 존재, 아니면 倭처럼 고구려 중심의 천하질서를 어지럽히는 존재로 설정하기도 힘들었다. 이 경우 후연을 비롯한 중국 방면의 왕조까지 고구려 중심의 천하질서에 포괄시켜야 하며, 그에 따라 이들과 정상적인 외교관계를 더 이상 유지할 수 없을 것이기 때문이다.

고구려는 요동진출이라는 광개토왕의 훈적을 기술하지 않을 수도 없고, 그렇다고 사실 그대로 기술할 수도 없는 난처한 상황에 빠졌던 것이다. 이러한 상황에서 찾아낸 묘안이 ①-㉔의 기술방식이다. 광개토왕이 정토를 개시하기 이전부터 요동지역이 고구려 영토였던 것처럼 상정하고, 이를 광개토왕이 순수한 것으로 묘사함으로써 후연과의 조공·책봉관계나 요동지역을 둘러싼 각축전을 드러내지 않고도 대왕의 위대한 훈적을 능비를 읽을 고구려인이나 고구려에 복속된 주변국 사람에게 자연스럽게 과시할 수 있었던 것이다.

고구려는 5세기 초반 중국 방면의 왕조와 다양한 외교관계를 유지하면서, 대내적으로는 이를 드러내지도 않고 애써 왜곡하지도 않으면서 자신들이 설정한 범주 내에서 독자적인 천하질서를 구축했던 것이다. 이처럼 대외적으로는 중국 왕조와 조공·책봉관계를 유지하면서 대내적으로는 이를 표방하지 않고 독자적인 천하질서를 추구했다는 점에서 二重的 對中認識을 가졌다고 파악할 수 있다. 사료 ①-㉔은 바로 이러한 대중인식이 응축된 기사인 것이다.

그럼 이처럼 중요한 내용을 왜 독립기사로 기술하지 않고, 稗麗征討 기사와 통합하여 기술했을까? 이와 관련하여 먼저 遼東進出과 稗麗 곧 契丹 征伐의 전략적 연관성에 주목할 필요가 있다. 고구려는 4세기 후반 이래 契丹과 상쟁을 벌이고 있었는데,²³⁾ 당시 후연도 거란에 대한 군사작전을 여러 차례 감행했다. 특히 후연은 397년 요서지역으로 쫓겨온 이후 배후기지를 확보한다는 차원에서 契丹을 자주 공격했다.

이처럼 고구려와 후연이 거란을 둘러싸고 신경전을 벌였다면 영락5년조의 패려 정토는 거란을 응징한다는 차원을 넘어, 후연과의 각축전에서 우위를 선점한다는 전략적 의미가 담겨 있다. 이러한 전략적 의미는 거란의 지정학적 위치로 인해 더욱 배가되었다. 고구려는 일찍부터 요하 중상류 방면의 유목민과 교섭하거나 이 방면으로 나아가는 전초기지를 확보하여 요동지역을 장악한 중국왕조를 견제했다(후한대 선비와의 연계, 4세기 초 부여지역 장악).

20) 《梁書》 권54 고구려전

21) 林起煥, 2003 <남북조기 한중 조공책봉관계의 성격>《한국고대사연구》16, 16쪽

22) 여호규, 2006 <高句麗와 慕容燕의 朝貢冊封關係 연구>《한국고대국가와 중국왕조의 조공책봉관계》고구려연구재단, 46-48쪽

23) 《三國史記》고구려본기6 소수림왕 8년조 및 광개토왕 즉위년조

따라서 광개토왕의 거란 정벌 즉 영락5년조의 패려정도도 거란에 대한 응징과 더불어 후연을 견제하려는 군사전략 아래 추진되었다고 여겨진다. 실제 광개토왕이 즉위하던 해 9월에 거란을 공략하여²⁴⁾ 후연을 견제할 교두보를 확보하고, 요동진출을 위한 유리한 정세를 조성했다. 군사전략상으로 본다면 영락5년조에서 유관토경으로 둔갑된 요동진출(㉠-㉡)은 거란 곧 패려 정도(㉠-㉢)를 바탕으로 추진되었다고 볼 수 있다.

이처럼 두 사적이 밀접히 연관되었으므로 실제 기년에 관계없이 양자를 영락5년조에 통합하여 패려를 정토한 다음, 요동지역을 유관토경한 것처럼 서술했다고 추정된다. 그런데 전술했듯이 능비의 훈적기사는 각 방면별로 통합하여 일목요연하게 기술했다. 이는 훈적기사의 배치 순서에도 대외인식이 반영되어 있을 가능성을 시사한다. 이러한 점에서 영락5년조가 가장 서두에 배치되어 있고, 그 이후에는 긍정적이든 부정적이든 고구려 중심의 천하와 직간접적으로 연관된 국가나 족속만 등장한다는 사실이 주목된다.

이러한 배치 양상은 고구려가 독자적인 천하를 설정하기 위해 중국왕조와의 조공·책봉관계를 사실 그대로 드러내는 것을 꺼렸지만, 다른 한편으로는 이들과의 관계를 독자적인 천하를 설정하기 위한 전제 조건으로 인식했을 가능성을 시사한다. 즉 고구려는 외교관계나 무력정벌 등을 통해 중국왕조 및 서북방면의 대외관계를 안정시킨 다음, 이를 바탕으로 독자적인 천하를 구축하는 대외정책을 추진한 것으로 파악된다.

이에 능비를 건립할 때도 훈적기사 첫머리에 패려정토와 유관토경 기사를 배치하여 광개토왕이 중국대륙과 잇닿은 서북 국경지대를 안정시킨 다음, 이를 토대로 그 동방지역에서 혁혁한 무훈을 세운 것처럼 기술했다고 여겨진다. 영락5년조는 독자세력권 구축을 위한 대외적인 전제조건을 함축적으로 묘사한 기사인 동시에, 영락6년조 이후 전개되는 고구려를 중심으로 하는 독자적인 천하의 공간 범위를 설정하기 위한 도입 기사인 셈이다.

따라서 5세기 초반 고구려인들은 중국대륙 방면과 명확히 구별되는 지역에 독자적인 천하를 설정했으며, 그 공간 범위는 영락5년조에서 광개토왕이 정토하고 순수했다고 서술한 지역의 동방, 대체로 현재의 요하 동쪽 지역이라고 볼 수 있다. 5세기 초반 고구려 중심의 천하관은 요하의 동방지역이라는 현실적인 공간을 배경으로 전개되었던 것이다.

3. 고구려의 族源과 周邊 族屬에 대한 인식

1) 周邊 族屬에 대한 인식

그럼 고구려인들은 자신들이 설정한 천하가 어떻게 구성된 것으로 인식했을까?

종래 이와 관련하여 고구려가 神聖國(神聖族) 관념을 바탕으로 주변국(집단)을 자신에게 종속된(되어야 하는) 屬民이나 奴客으로 설정한 사실을 강조하는 경향이 강했다. 물론 능비와 함

24) 《三國史記》高句麗本紀6 광개토왕 1년 9월조

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

계 <牽頭婁墓誌>나 <中原高句麗碑> 등 5세기 고구려 금석문을 종합적으로 검토하면, 이러한 연구성과는 타당한 것으로 확인된다. 그렇지만 고구려와 주변국의 차등적인 복속관계를 지나치게 강조한 결과, 고구려인들이 자신의 천하를 구성하는 각 집단의 존재양상을 어떻게 인식했는지, 나아가 자신과 이들의 연관성을 어떻게 파악했는지 등의 문제는 의외로 소홀히 다루어졌다.

능비에는 다양한 정치체와 주민집단의 명칭이 등장한다. 이 가운데 百殘, 新羅, 任那加羅, 東夫餘 등이 國名이라면, 韓, 穢, 穢麗, 肅慎 등은 族名에 가깝고, 倭는 양자의 성격을 모두 갖고 있다. 그런데 族名の 성격을 가진 명칭 가운데 穢麗를 제외하면 모두 《三國志》 東夷傳에 등장한다. 이는 능비의 찬자들이 《三國志》 동이전을 참조하여 주변 집단의 족속 계통을 인식했을 가능성을 시사한다.

먼저 守墓人烟戶條에 나오는 ‘新來韓穢’의 韓과 穢부터 검토해보자. ‘新來韓穢’는 대체로 백제를 공략하여 획득한 지역의 주민집단으로 파악되는데, 豆比鴨岑韓, 求底韓, 舍葦城韓穢, 客賢韓, 巴奴城韓, 百殘南居韓 등과 같이 각 지역별로 그 족속 계통이 韓인지 穢인지를 명확히 밝히고 있다. 특히 舍葦城韓穢의 경우에는 ‘韓’과 ‘穢’가 잡거하고 있는 상황을 기술하고 있다. 이는 고구려가 백제를 공략하면서 그 주민집단의 족속 계통을 명확히 구별했을 가능성을 시사한다.

‘穢’라는 명칭은 중국측 사서에 蕨나 濊로도 나온다. 한자의 표기법만 놓고 본다면 능비의 穢라는 명칭은 《史記》나 《漢書》를 참조한 것으로 볼 수도 있다. 그렇지만, 穢의 분포범위를 고려하면 《史記》나 《漢書》를 참조했다고 보기는 힘들다. 영락6년조의 정벌지역은 대체로 임진강-한강 일대로 추정되는데, 이 가운데 임진강-한강 하류 일대는 韓의 분포범위에 해당하며, 능비의 穢는 대체로 임진강-한강 중상류의 영서지역에 분포한 것으로 추정된다.

이에 비해 《史記》나 《漢書》에서 ‘穢(蕨)’라는 명칭은 광범위한 지역의 주민집단을 지칭했다. 기원전 128년 요동군에 투항했던 蕨君南閩의 ‘蕨’은 28만구라는 인구규모로 보아 고조선 주변의 여러 주민집단을 지칭하는 것으로 보인다. 또한 기원전 134년 主父偃이 匈奴에 대한 계책을 상주하면서 동방정벌을 ‘略蕨州’라고 표현했는데,²⁵⁾ 이때의 ‘蕨’은 고조선을 포함한 동방지역의 주민집단을 통칭한 것으로 파악된다.

前漢代 자료에서도 고조선 주변에 穢로 불린 주민집단이 다수 존재한 사실이 확인된다. 기원전 128년 漢에 투항한 南閩는 蕨君으로 불렸고, 沃沮의 전신인 夫租의 渠帥도 ‘夫租蕨君’으로 불렸다. 3세기 부여 창고에 있었다는 ‘濊王之印’은 전한대의 인장으로 추정된다. 또한 최근 요동반도 남부 寶蘭店市에서 ‘臨穢丞印’이라는 封泥가 출토되었다.²⁶⁾ 이로 보아 前漢代만 하더라도 고조선 주변의 주민집단은 대부분 蕨(穢)로 불렸고, 이에 《史記》나 《漢書》에서도 蕨(穢)를 동방지역 전체 내지 고조선 주변의 주민집단을 통칭하는 용어로 사용했다고 파악된다.²⁷⁾

25) 《史記》권112 主父列傳 및 《漢書》권64 佞安전

26) 劉俊勇, 1993 <遼東沓水縣文縣縣治考證>《博物館研究》1993-3, 39쪽

따라서 능비의 찬자들이 《史記》나 《漢書》를 참조하여 영서지역의 주민집단을 穢라고 지칭했을 가능성은 거의 없다. 그런데 穢(穢)로 통칭되던 동방지역의 주민집단은 선진지역부터 분화하여 각기 朝鮮, 眞番, 夫餘 등의 명칭으로 불리기 시작했다. 이를 가장 잘 보여주는 사례가 ‘夫租穢君’ 인장이다. ‘夫租穢君’의 夫租는 沃沮의 전신인데, 이는 沃沮가 전한대만 하더라도 穢로 인식되다가 그 이후 穢에서 분화하여 옥저로 불렸음을 반영한다.

이에 따라 穢(穢)로 불리는 주민집단의 범위는 점차 축소되다가, 《三國志》 東夷傳 단계에서는 함경남도 남부에서 강원도 남부에 거주하던 東濊를 지칭하는 용례로만 사용되었다.²⁸⁾ 더욱이 3세기 당시 東濊는 공동체적 관계가 강인하게 남아 있을 정도로 후진적인 주민집단이었다. 본래 穢(濊)로 통칭되던 동방지역의 주민집단이 선진지역부터 분화하여 각기 별도의 명칭으로 불려짐에 따라 濊는 이들 가운데 가장 후진적인 주민집단에 대한 特稱으로 변질된 것이다.

따라서 능비의 찬자들이 중국측 사서를 참조했다면, 한자 표기는 다르지만 《史記》나 《漢書》보다는 《三國志》 동이전을 참조하여 영서지역의 주민집단을 穢로 지칭했다고 추정된다. 설령 《三國志》를 참조하지 않았다 하더라도, 穢(濊)가 《三國志》동이전처럼 특정 지역의 주민집단을 일컫는 명칭으로 변질된 이후의 용례를 참조했다고 추정된다.²⁹⁾

다음으로, 한반도 중남부의 주민집단을 지칭하는 三韓의 ‘韓’은 《史記》나 《漢書》단계에서는 아직 사용되지 않았다. 현재 逸文이라도 전하는 역사서 가운데 三韓이라는 명칭이 가장 일찍 확인되는 것은 3세기 전반 孫吳의 謝承이 편찬한 《後漢書》인데,³⁰⁾ 이 역사서가 당시 얼마나 널리 유포되었는지는 불명확하다. 謝承의 《後漢書》를 제외한다면, 韓이 한반도 중남부의 주민집단을 지칭하는 용어로 본격적으로 사용된 것은 《三國志》이다.

《三國志》 동이전에 따르면 韓은 帶方 남쪽에 거주했다고 한다.³¹⁾ 그런데 고구려와 백제가 4세기 후반 예성강 일대에서 공방전을 전개한 사실을 고려하면, 광개토왕이 백제를 공략하여 획득한 지역도 대체로 帶方 남쪽 지역에 해당한다. 더욱이 능비에서 ‘帶方’은 광개토왕 이전부터 고구려 영역으로 편입되어 그 남쪽 지역과 주요한 경계를 이루는 것으로 설정되어 있다.³²⁾ 이로 보아 능비의 찬자들은 《三國志》 동이전을 참조하여 광개토왕이 새로이 획득한 帶方 남쪽의 백제 주민을 韓이라고 지칭했다고 추정된다.

한편, 영락8년조의 ‘△愼’에 대해서는 ‘帛愼’으로 판독해 백제방면 작전으로 파악하거나 신라 방면 정복전쟁으로 파악하기도 한다. 그렇지만 ‘觀△愼土谷’의 ‘觀’이 국내를 시찰한다는 뜻을 담고 있음을 고려하면,³³⁾ 이 기사를 백제나 신라 방면의 정복전쟁으로 보기는 어렵다. △

27) 余昊奎, 2002 <고구려 초기의 양맥과 소수맥>《한국고대사연구》25, 109-112쪽

28) 《三國志》東夷傳 高句麗조, 沃沮조, 濊조, 韓조 등 참조

29) 경북 영일군 신광면에서 출토되었다는 “晉率善穢伯長” 銅印은 《三國志》가 편찬되던 3세기 후반 西晉代에도 ‘穢’라는 표현이 널리 사용되었을 가능성을 시사한다.

30) 坂田隆, 1989 <三韓に關する一考察>《東アジアの古代文化》59, 19쪽

박대재, 2006 <마한의 기원과 韓王 문제>《고대한국 초기국가의 왕과 전쟁》경인문화사, 83-84쪽

31) 《三國志》권30 東夷傳 韓조 : “韓在帶方之南, 東西以海爲限, 南與倭接, 方可四千里.”

32) <廣開土王陵碑> 영락14년조 : “十四年甲辰, 而倭不軌, 侵入帶方界.”

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

愼의 앞 글자는 명확히 판독되지 않지만, 통설처럼 肅愼으로 보는 것이 타당하며, 당시에 이미 고구려에 예속된 존재로 여겨졌다고 생각된다.³⁴⁾

이 肅愼은 중국의 帝舜이나 西周代부터 등장하는데, 숙신의 공헌은 흔히 천하 평정의 상징으로 여겨졌다. 다만 漢代까지만 하더라도 숙신의 위치나 실체가 모호하여 특정 주민집단과 연결시키는 인식은 확립되지 않았다.³⁵⁾ 그러다가 3세기 전반 曹魏代에 肅愼의 공헌 기록이 다시 나타나며, 曹魏가 동방지역을 정벌한 다음에는 挹婁를 肅愼으로 비정하는 인식이 확립되었다.³⁶⁾

능비의 肅愼 역시 특정한 주민집단을 지칭하는데, “肅愼을 관찰 순시하다가 莫△羅城 加太羅谷의 男女 300인을 抄得했다”는 명문은 이를 잘 보여준다. 특히 《三國史記》고구려본기의 肅愼은 모두 부여와 연관되어 등장하는데,³⁷⁾ 《삼국지》 동이전에서 肅愼으로 비정한 挹婁도 부여 동방에 위치했고, 일찍이 부여에 예속되었다고 한다. 이는 《三國史記》의 肅愼이 挹婁와 동일한 실체일 가능성을 시사한다. 이로 보아 고구려인들은 능비 건립 이전부터 《삼국지》 동이전을 참조하여 挹婁를 肅愼으로 불렀고, 능비의 찬자 역시 이러한 인식을 계승했다고 파악된다.

능비의 倭라는 명칭은 《漢書》에 이미 등장하는데, 이때는 國名보다는 族名에 가까운 용례로 사용되었다.³⁸⁾ 이에 비해 《三國志》 동이전에서는 ‘倭國’과 ‘倭種’ 등처럼 國名과 族名으로 모두 사용되었다.³⁹⁾ 그런데 능비 영락9년조의 “百殘違誓與倭和通, 王巡下平穰. 而新羅遣使白王云, 倭人滿其國境, 潰破城池, 以奴客爲民, 歸王請命.” 가운데, 앞의 倭가 國名이라면, 뒤의 倭人은 ‘韓·穢’처럼 族名에 가깝다. 이로 보아 능비의 찬자들은 倭라는 명칭도 《삼국지》 동이전을 참조하여 國명과 族명으로 동시에 사용했다고 생각된다.

이상과 같이 능비의 찬자들은 《三國志》 東夷傳을 참조하여 韓, 穢, 肅愼, 倭 등 주변 주민집단의 족속계통을 인식했다.⁴⁰⁾ 그런데 앞 장에서 고구려인들이 요하의 동방지역을 중국대륙과 구별되는 독자적인 천하로 설정했다고 파악했는데, 이는 《삼국지》 동이전의 서술 대상에 요동군, 낙랑군, 대방군 등을 합친 범위이다. 따라서 5세기 초반 고구려인들은 《삼국지》 동이전을 토대로 주변 주민집단의 족속 계통을 파악했을 뿐 아니라, 이들을 포괄하는 공간 범위를 자신의 독자적인 천하로 설정했다고 파악된다. 더욱이 백제의 주민집단을 韓과 穢로 구분한 데서 보듯이, 자신의 천하가 최대한 많은 족속으로 구성된 것으로 설정했다.

33) 千寬宇, 1979 <廣開土王陵碑再論>《全海宗博士華甲紀念史學論叢》, 확인

34) 金賢淑, 1999 <고구려왕의 대민관의 변화와 그 의미>《大丘史學》58, 17쪽

35) 《史記》권1 五帝本紀, 帝舜(43쪽)의 鄭玄 註釋 및《淮南子》권1 原道訓의 高誘 註釋

36) 池內宏, 1951 <肅愼考>《滿鮮史研究》上世篇1 吉川弘文館, 414-421쪽

37) 《三國史記》高句麗本紀2 태조왕 69년 10월조 및 高句麗本紀5 서천왕 11년 10월조

38) 《漢書》권28하 地理志8하 : “樂浪海中有倭人, 分為百餘國, 以歲時來獻見云.”

39) 《三國志》권30 魏書 東夷傳 倭조

40) 《周書》권49 열전41 고려전 : “書籍有五經·三史·三國志·晉陽秋.”

2) 고구려의 族源에 대한 인식

그러면 능비의 찬자들은 자신과 주변 족속의 관계를 어떻게 인식했을까?

이를 파악하려면 먼저 능비의 찬자들이 자신의 族源을 어떻게 인식했는지부터 검토할 필요가 있다. 능비에는 시조 鄒牟王이 북부여에서 出自했으며 신성한 혈통을 지닌 사실이 강조되고 있는데, 이러한 서술을 근거로 능비의 찬자들이 고구려의 族源을 북부여로 인식했다고 단정할 수는 없다. 능비에는 시조 추모왕이 북부여에서 남하한 사실만 기술되었을 뿐, 고구려 주민 집단 전체가 북부여에서 유래했다고는 서술되지 않았기 때문이다.

이와 관련하여 수묘인연호조의 舊民 조항이 주목된다. 舊民 수묘인연호조의 지명은 ㉠ 賣句余民·東海賈·敦城民·于城·碑利城의 함경도 지역, ㉡ 平穰城의 평안도 지역, ㉢ 梁谷·梁城·安夫連·改谷·新城·南蘇城의 요동방면 등 세 그룹으로 나뉜다.⁴¹⁾ 이러한 舊民 지역은 대체로 광개토왕대 이전까지 확보한 고구려 영역을 포괄하는데, 발상지인 압록강 중상류 일대와 시조 추모왕의 출산지인 부여방면은 수묘인연호의 징발 대상에서 제외되어 있다.

이는 고구려인들이 원고구려지역과 복속지역을 구별하여 인식했을 가능성을 시사한다.⁴²⁾ 다만 부여방면의 경우, 복속지역이지만 始祖 鄒牟王의 성스러운 出自地였기 때문에 수묘인연호의 징발 대상에서 제외되었다고 추정된다. 그런데 고구려 발상지인 압록강 중상류와 다른 지역의 주민집단을 구별하는 인식은 《삼국지》 동이전에서조차 찾아진다.

- ② 또한 小水貊이 있다. (고)구려는 나라를 세워 큰 강[大水]에 의지해 거처했다. 西安平縣 북쪽에 작은 강[小水]이 있어 남쪽으로 흘러 바다로 들어가는데, (고)구려의 한 지파[別種]가 이 작은 강에 의지해 나라를 세워 소수맥이라 부른다. 좋은 활이 산출되는데 이른바 貊弓이 바로 이것이다. (《삼국지》 권30 위서 동이전 고구려조)

여기서 큰 강[大水]은 압록강 본류를 말한다. 당시 고구려가 압록강변의 국내성을 도읍으로 삼아 나라를 운영하던 상황을 보여준다. 서안평은 압록강 하구의 丹東으로 비정되는데, 작은 강[小水]은 단동 북쪽에서 남쪽으로 흐르는 靄河나 浦石河를 가리킨다. 작은 강에 의지해 나라를 세운 고구려 서쪽의 주민집단이 小水貊이니, 큰 강에 의지해 나라를 세운 고구려는 大水貊이라는 것이다. 《三國志》 찬자가 고구려와 그 서쪽 주민집단을 貊族으로 파악했다고 볼 수 있다.⁴³⁾

물론 고구려 주민집단이 본래부터 주변 족속과 명확히 구별되는 貊族을 이루었던 것은 아니다. 제반 사료를 종합하면, 고구려를 건국한 주민집단은 본래 예족(예맥족)의 일원이었는데, 철기문화의 보급과 함께 예족에서 분화하여 ‘句麗’라는 주민집단을 형성했고, 기원전 1세기경 현도군을 몰아내 중국인에게 강렬한 인식을 심어주며 ‘貊’이라 불리기 시작했다. 이로 인해 고구

41) 林起煥, 1987 <高句麗 初期의 地方統治體制>《慶熙史學》14, 58-63쪽

42) 林起煥, 1996 <광개토왕릉비문에 보이는 ‘民’의 성격>《고구려연구》2, 780쪽

43) 《後漢書》東夷傳에서는 이를 이어받아 “고구려는 일명 貊이다”라고 명기했다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

려가 본래부터 예족과 구별되는 貊族이었던 것처럼 여기는 인식이 확산되기 시작했다.⁴⁴⁾

《삼국지》 동이전의 서술은 이러한 인식을 집대성한 것이다. 《삼국지》 동이전에서는 “고구려는 부여의 지파[別種]로서 언어와 풍속이 대부분 같았고, 옥저는 음식과 거처뿐 아니라 의복과 예절도 고구려와 거의 유사했으며, 동예도 언어와 법속이 대체로 고구려와 같았다”라고 하여 고구려, 부여, 옥저, 동예 등이 동일한 계통에서 갈라진 주민집단임을 시사하고 있다. 그럼에도 불구하고 압록강 중상류와 그 서변의 주민집단만 ‘貊’이라고 칭하고, 고구려에 복속된 沃沮나 東濊는 별도로 입전하여 마치 족속 계통이 다른 것처럼 취급하고 있다.

더욱이 《三國志》 동이전에서 고구려 別種이라고 지칭한 小水貊을 제외하면 貊이라는 명칭은 압록강 중상류 일대의 주민집단에 한정되어 사용되고 있다. 이는 능비의 찬자를 비롯한 5세기 초반 고구려인들이 원고구려지역과 복속지역의 주민집단을 구분하던 인식과 일맥상통하는 현상이다. 그렇다면 5세기 초반 고구려인들이 《삼국지》동이전에 입각하여 자신의 族源을 貊族으로 파악했다고 볼 수 있을까? 물론 현재 능비 속에는 이와 관련된 어떠한 정보도 담겨 있지 않다.

그런데 고돌궐비문에서 돌궐인들은 고구려를 ‘Bökli=Mökli’ 곧 貊句麗로 불렀다고 한다.⁴⁵⁾ 또한 《일본서기》에도 백제 계통의 사료를 인용하여 고구려를 ‘貊國’이라고 지칭한 사례가 다수 확인된다.⁴⁶⁾ 고돌궐비문의 ‘Mökli’나 《日本書紀》의 ‘貊國’이라는 표현은 모두 고구려의 족속 계통을 ‘貊族’으로 인식한 경우이나 사용할 수 있는 명칭이다. 그런데 고돌궐비문을 남긴 돌궐과 《일본서기》를 편찬한 왜나 그 전거사료를 남긴 백제가 상호간에 활발하게 교류했다는 증거는 없다. 따라서 ‘Mökli’나 ‘貊國’이라는 명칭은 돌궐인이나 왜인 또는 백제인의 입장에서 고구려를 부르던 他稱이라기보다는 고구려인의 自稱에서 유래했다고 파악된다.

고구려인들이 자신의 족속 계통을 ‘貊族’이라 자처하자, 주변국들이 이를 받아들여 맥족의 나라라는 뜻에서 ‘Mökli’나 ‘貊國’으로 불렀던 것이다. 고돌궐비문은 730년대 후반에 작성되었지만 대체로 6세기 중후반의 역사적 상황을 기술했다. 또한 《日本書紀》에서 ‘貊國’이라는 표현은 475년 백제의 한성함락에서 6세기 중반에 집중되어 있다. 이렇게 본다면 <광개토왕릉비>를 건립하던 5세기 초반에도 고구려인들이 자신의 족원을 맥족으로 인식했을 가능성이 높다.

이상을 앞 절의 검토 내용과 연결시키면 다음과 같이 정리할 수 있다. 5세기 초반 고구려인들은 요하 동쪽 일대를 자신의 독자적인 천하로 설정한 다음, 百殘과 新羅 등 당시 정치체의 명칭을 사용하면서도 《三國志》東夷傳을 토대로 주변 주민집단의 족속계통을 파악하며 자신의 천하를 여러 족속이 거주하는 세계로 설정했다. 그리고는 자신의 族源을 貊族으로 자처하며 주변의 주민집단과 명확히 구별되는 족속으로 인식했다.

이러한 점에서 능비의 穢와 肅愼이라는 명칭을 재음미해 볼 필요가 있다. 앞서 검토했듯이

44) 여호규, 2002 <고구려 초기의 양맥과 소수맥>《한국고대사연구》25

45) 盧泰敦, 1989 <高句麗·渤海人과 內陸아시아 주민과의 교섭에 관한 일고찰>《大東文化研究》23

46) 《日本書紀》권14 雄略天皇 廿年조, 권19 欽明天皇 6년 시년조, 7년조 등

穢(葢, 濊)는 본래 동방지역 전체 내지는 고조선 주변의 여러 주민집단을 통칭하던 명칭이었는데, 선진지역의 주민집단부터 분화하여 각기 별도의 명칭으로 불려짐에 따라 濊는 이들 가운데 가장 후진적인 주민집단에 대한 特稱으로 남게 되었다. 능비의 穢라는 명칭에는 후진적이라는 의미가 담겨 있는 것이다.

이에 비해 ‘貊’은 본래 중원대륙을 침범하던 북방 족속을 지칭하던 명칭이었다. 그런데, 기원전 1세기에 압록강 중상류의 주민집단이 현도군을 요동방면으로 몰아내며 급속히 성장하자, 漢人들이 중원대륙을 침범하던 북방 貊族에 비견하여 ‘貊’이라고 지칭하기 시작했다. 貊이라는 명칭이 중국왕조의 입장에서는 자신들을 침범하는 사나운 족속으로 인식되었겠지만, 주변국의 입장에서는 중국세력을 몰아낸 강력하고 선도적인 족속이라는 이미지로 다가왔을 것이다.

이에 고구려인들은 중국인들과는 정반대 입장에서 貊이라는 명칭을 수용하여 貊族을 자처했다고 추정된다. 그러므로 5세기 초반 고구려인들이 자신의 족원을 貊族으로 인식하면서 영서지역의 주민집단을 穢族으로 지칭한 데에는 일종의 우월의식이 담겨 있다고 볼 수 있다. 5세기 초반 고구려인들은 강력하고 선도적인 이미지가 담긴 貊族을 자처함으로써 자신의 천하를 구성하는 여러 족속을 아우르는 중심 집단을 자임했던 것이다.

이러한 면모는 肅愼의 용례에서 더욱 명확하게 파악할 수 있다. 앞서 검토했듯이 肅愼의 공헌은 일찍부터 天下 평정의 상징으로 여겨졌고, 曹魏代에는 東夷지역에서 가장 동쪽에 위치한 挹婁를 肅愼으로 비정하는 인식이 확립되었다. 그러므로 능비의 肅愼도 고구려 천하를 구성하는 여러 족속 가운데 가장 夷狄적인 존재로 설정되었다고 추정된다.

가령 영락8년조 ‘觀△愼土谷’의 ‘觀’은 시찰한다는 의미를 담고 있으므로, 이 명문은 고구려가 숙신 지역을 예속[복속]시켰다는 전제 아래 서술되었다고 보아야 한다. 그런데 수묘인연호조 舊民 지역에는 숙신이 나오지 않는다. 이는 고구려가 숙신을 예속시켰으면서도 다른 복속지역과 달리 영역화하기 힘든 夷狄으로 인식했을 가능성을 시사한다. 실제 고구려인들이 肅愼으로 파악했던 挹婁는 고구려와 언어가 다를 정도로 족속 계통이 달랐고, 綱紀도 가장 없었다고 한다.⁴⁷⁾

이에 고구려인들은 肅愼을 자신의 천하를 구성하는 夷狄으로 인식하면서, 그들의 貢獻이나 그들에 대한 視察[觀察]을 자신의 천하를 평정한 상징 내지 그 전조로 인식했다고 추정된다. 이러한 점에서 459년 고구려가 肅愼과 南朝 宋의 외교관계를 중재한 사실이 주목된다.⁴⁸⁾ 이때 고구려가 양자의 통역을 맡았다고 하지만, 당시 제반 상황으로 보아 고구려가 숙신의 사신을 이끌고 宋까지 갔을 것이다. 이는 고구려가 숙신을 예속시켰으면서도 영역으로 완전히 편입하지 않고 夷狄으로 대우했을 가능성을 시사한다. 또한 숙신 사신을 대동함으로써 고구려가 자신의 독자적인 천하로 설정한 동방지역을 명실상부하게 관할하고 있음을 과시했다고 여겨진다.

47) 《三國志》東夷傳 挹婁조 : 挹婁在夫餘東千餘里, (중략) 其人形似夫餘, 言語不與夫餘·句麗同. (중략) 其弓長四尺, 力如弩, 矢用楛, 長尺八寸, 青石爲鏃, 古之肅愼氏之國也 (중략) 法俗最無綱紀.

48) 《宋書》권29 符瑞志下 및 권97 東夷열전 高句麗조(孝武帝 大明3년 11월)

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

이상과 같이 5세기 초반 고구려인들은 자신의 천하를 여러 족속이 거주하는 세계로 상정한 다음, 이들 족속의 성격을 후진적인 穢나 夷狄의인 숙신 등과 같이 다양하게 설정했다. 그러면서 자신들은 강력하고 선도적인 이미지를 가진 貊族을 자처하면서 後進의이거나 夷狄의인 주변의 여러 족속을 아우르는 중심 집단을 자임했다. 이렇게 본다면 5세기 초반 고구려인들은 자신의 천하세계에 거주하는 여러 족속을 포괄하는 국가적 위상을 추구했다고 파악할 수 있다.

4. 맺음말

이상에서 <광개토왕릉비>에 나타난 고구려 천하의 공간범위, 주변 족속과 자신의 族源에 대한 인식, 나아가 고구려의 국가적 위상을 고찰했다. 이를 통해 5세기 초반 고구려인들이 중국 대륙 방면과 명확히 구별되는 遼河의 동방지역에 독자적인 천하를 설정했음을 파악했다. 아울러 《삼국지》동이전을 토대로 자신의 천하를 여러 족속이 거주하는 세계로 인식하고 자신의 族源을 貊族으로 설정한 다음, 자신보다 後進의이거나 夷狄의인 주변의 여러 족속을 아우르는 중심 집단을 자임했다고 이해했다. 이러한 인식은 시조의 성스러운 혈통에 바탕을 둔 神聖國 관념과 더불어 대외 정복활동을 활발하게 전개할 수 있는 명분과 원동력을 제공했다.

이에 따라 주변 지역이나 국가를 정복한 직후에는 이들을 자신보다 後進의이거나 夷狄의인 존재로 인식하는 관념이 강하게 남아 있을 수밖에 없었다. 능비의 찬자들이 백제 지역의 주민 집단을 족속 계통에 따라 韓과 穢로 엄격히 구분하여 인식한 것은 이를 잘 보여준다. 그렇지만 정복지역에 대한 지방통치가 진전됨에 따라 이러한 인식은 점차 불식되었을 것이다. 그리하여 고구려 영역 전체를 동질적인 공간으로 인식하는 국토관이 성립되었을 것으로 추정되는데, <中原高句麗碑>의 ‘太王國土’라는 명문은 이를 잘 보여준다.

다만 고구려인들은 肅愼처럼 족속 계통이 명확히 다른 주민집단도 자신의 천하에 포괄된 것으로 설정했다. 이에 따라 혈연이나 문화적 친연성이 높은 주민집단뿐 아니라, 족속 계통이 전혀 다른 주민집단에 대해서도 지배권을 확립하려고 지속적으로 노력했다. 실제 고구려 후기에 말갈족의 일부를 고구려인으로 동화시킨 사례가 확인되며, 거란과 같이 생활양태마저 달랐을 주민집단이 고구려 경내에 거주한 사실도 확인된다. 그리하여 한편에서는 지방통치의 진전에 따라 고구려 영역 전체를 동질적인 공간으로 인식하는 국토관이 성립되었지만, 다른 한편에서는 주변의 다양한 족속을 포괄하면서 고구려인의 외연이 끊임없이 확장되었다.

<광개토대왕릉비>에 대한 새로운 접근 : 찬사의 성격을 중심으로

켄 가디너 · 판카지 모한

The University of Sydney
pankaj.mohan@usyd.edu.au

요 약

광개토대왕릉비는, 거의 알려지지 않은 시기에 대해 불확실하고 논쟁의 여지가 높은 점을 시사하고 있으면서도, 중요한 역사적 내용을 포함하고 있다. 광개토대왕릉비의 내용은 크게 3부분으로 구분될 수 있다. 1부는, 비문의 1면의 첫번째 7 행으로 구성되어 있는데, 광개토대왕의 세계(世系)와 고구려 건국신화가 기술되어 있다. 또한, 22년간의 통치후 광개토대왕의 사후 및 왕위 계승에 관한 간략한 설명도 포함하고 있다.

2부는 비문의 핵심을 이루는 광개토대왕의 정복활동으로 구성되어 있는데, 1면의 마지막 부분, 2면 전체 그리고 3면의 6행에 걸쳐 기술되어 있다. 이는 비문의 가장 흥미로운(가장 논쟁적인) 부분이면서도 훼손이 심한 상태이다.

마지막 3부는, 능의 유지 및 관리를 담당했던 노비 및 수묘인으로 왕릉 인근에 정착하여 살았던 330여 가구의 수묘인연호(守墓人烟戶)의 명단과 이들의 역할과 책무가 기술되어 있다. 비문이 전하는 바에 의하면, 본 왕릉비와 유사한 비석들-왕릉을 관리한 자들인 수묘인연호 명단과 책무를 기록한-이 역대왕릉 주변에 세워졌다고 한다. 그러나, 이러한 내용을 기술한 다른 비문은 발견되지 않았다.

광개토대왕의 업적을 기리기 위한 비석의 건립은 당시 고구려내 중국문화의 영향(일부는 불교에 의해 형성됨) 증대와 관련이 있다. 북중국 평원이 격변기에 있을 당시, 동수(修壽)와 같은 중국학자 관료들이 한국으로 피신하였다. 고구려가 이전 중국식민지였던 곳들로 정복 활동을 확장함에 따라, 동수와 같은 관료들이 더욱 유용해졌다. 특히 이들은 고구려 밖의 출신자로서 구고구려 부족 구조내에서 어떠한 위상도 차지하고 있지 않았다. 따라서, 이들은 자신들을 고용한 왕실과 밀접하게 동일시하려는 경향이 있었다. 이에 따라, 중화화(中華化)와 중앙집권화 과정이 동시에 이어졌고, 이러한 자연스러운 복합적 과정은 낙랑군(樂浪郡) -한사군 중 하나-의 수도였던 평양성으로의 천도로 나타났다. 이 과정의 또 다른 결과는 고구려의 과거를 윤색하는 것이었다.

■ 제 1 세션 : 고구려사 자료와 그 해석

본 논고는 광개토대왕비의 건립목적 배경과 관련한 문제들의 범주를 이해하고, 비문의 내용이 인도 왕릉비들처럼 왕에 대한 찬사(讚辭)를 나타낸다고 결론지었다. 또한, 본 논고는 비문 내용이 동아시아 역사가들 사이에 논쟁을 촉발시켰지만, 실제로는 찬사적인 비문내용으로부터 공정한 역사적 객관성을 기대하기에는 비현실적임을 주장하는 바이다.

Reading the Text as a *Prasasti* (panegyric): A Fresh Approach towards the King Kwanggaet'o Stele of Koguryō

Ken Gardiner & Pankaj Mohan*

The University of Sydney
pankaj.mohan@usyd.edu.au

The Kwanggaet'o Stele at Ji'an xian, just to the north of the Yalu River valley, is probably the most celebrated inscribed monument in East Asia (with the possible exception of the so-called Nestorian Stele of Xi'an;). Erected in 414 in honour of King Kwanggaet'o of Koguryo, who had died in the previous year, it does not appear to have been utilized by ancient or medieval historians, although it bears a summary of the late king's reign and achievements running to 41 vertical lines of 41 characters each (except for the last column) inscribed on all four faces of the stele. Rediscovered accidentally in 1876, the inscription was roughly cleared of the centuries of old outgrowth of moss, and brought to the attention of a number of Chinese scholars, some of who made rubbings. By 1882 or 1884 the first known rubbing to reach the world outside China was brought to Japan by Sakawa Kageaki, a captain in the Japanese army. Lodged in Tokyo, the rubbing was studied by various Japanese scholars.¹⁾ One of the first of these to publish his version was Yokoi Tadanao, whose article written in 1889 formed the basis of the first account of the stele in a

* Dr Ken Gardiner prepared a rough draft of this paper for a seminar presentation at the Research School of Pacific and Asian Studies, Australian National University. I have edited the manuscript, added footnotes and elaborated some of the points raised by him.

1) Wang Jianqun and Pak Chong-tae have discussed in detail the background of the discovery of Kwanggaet'o stele and the process through which the first rubbings were made. See Wang Jianqun, *Haotaiwangbei yanjiu*, Jilin renmin chubanshe, 1984, chapters 1 and 2; and Pak Chong-tae, 'Kwanggaet'o Wangnungbi-ui yon'gu wa ku tonghyang punsok', Ph.D. dissertation, Kyonghui University, Seoul, pp.4-6. For interesting biographical notes on Sakawa Kageaki, see Saeki Arikyo, 'Kokaido oryo hibun saikento no tamenno joshu, sanbo honbu to chosen kenkyu', In *Nihon Rekishi*, 287, 1972; and his monograph *Kokaidoohi*, Tokyo: Risosha, 1974.

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

European language published by Maurice Courant in *Journal Asiatique*, in 1898.²⁾ Courant relied upon Yokoi's version of the text and upon subsequent Japanese studies by Naka Michio and others.³⁾ He had not himself seen the inscription, nor did he analyze its contents.

Not until the early years of the twentieth century was this somewhat inaccessible monument actually visited by a European scholar. Of those who did not make the pilgrimage, the most reliable was Edouard Chavannes, who also brought back to France what is probably still the only rubbing of the inscription in Europe, given him by the Chinese marshal Zhao Erxuan. Detailed photograph of this rubbing appeared in the article which Chavannes devoted to the culture of this old Koguryo kingdom in T'oung-Pao, in 1908.⁴⁾ By this time numerous articles and individual studies of the Kwanggaet'o stele had appeared in Chinese, by Wang Zhixiu, Yang Shou-jing and others.⁵⁾ Moreover, in 1909 the Japanese began large-scale excavations in Jian, which continued for 20 years, and culminated in the massive two-volume T'ung-k'ou, published by Ikeuchi Hiroshi in 1939 and 1940.⁶⁾ As well as looking at the monument, Ikeuchi and other scholars had excavated the various tumulus burials in the surrounding area, the so-called "Tomb of the General" is now believed by many to be the actual tomb of King Kwanggaet'o. In one of the tombs, the tomb of Moduru, Ikeuchi discovered a painted inscription which showed certain similarities to the opening sentences of the Kwanggaet'o Stele; however, the painted inscription was in an even worse state of preservation than the text on the stele.

Owing to the political vicissitudes of the 1940's and fifties, it was not until the latter half

2) [Maurice Courant, "Stèle chinoise du royaume de Ko Kou Rye", *Journal Asiatique*, March-April 1898,:210-238.

3) For an overview of the relevant works by these Japanese scholars, see Pak Chong-tae, Kwanggaet'o Wangnungbi-ui yon'gu wa ku tonghyang punsok', Ph.D. dissertation, Kyonghui University, Seoul, pp. 80-116; Takeda Yukio, *Kokurishi to to Ajia*: Tokyo: Iwanami Shoten, 1989, pp.1-14; *Kokaido-o hi genseki takuhon shusei*, Tokyo: Tokyo Daigaku Shuppankai, 1988; and Takeda, Yukio. "Studies on the King Kwanggaito Inscription and Their Basis." *Memoirs of the Research Department of the Toyo Bunko* 47, 1989, pp. 57-90. Also see Suzuki Yasutami, 'Ilbon-esoui kwanggaet'o wang pi t'akbon-kwa pimun yongu' In Koguryo yonguhoe ed., *Kwanggaet'owangpi yongu 100 nyon*, Hakyonmunhwasa, 1996; So Yong-su, 'Kwanggaet'owang pimun-ui yongusa-jok komt'o', *Koguryo yongu* 1, 1995; and Yi Song-si, *Mandurojin Kodae*, Seoul: Sangin, 2001, pp.35-79.

4) Chavannes, Edouard. "Les Monuments de l'Ancien Royaume Coréen de Kao-Keou-Li". *T'oung Pao* 2 9(1908):236-265.

5) Wang Jianqun in his pionnering study *Haotaiwangbei yanjiu* (Jilin renmin chubanshe, 1984) and Geng Tiehua in his book *Haotaiwang bei yi qian wu bai liu shi nian zai* (Zhongguo shehui kexueyuan, 2003) have discussed the Chinese historiography of the stele in detail.

6) Ikeuchi Hiroshi, *T'ung-kou*. I. The Ancient Site of Kao-kou-li in Chi-an District, T'ung-hua Province, Manchoukuo; II. Kao-kou-lian Tombs With Wall Paintings in Chi-an District, T'ung-hua Province, Manchoukuo.

of the 1950's that study of the inscription was resumed, although Boleslaw Szczesniak published the first English translation of the inscription in *Monumenta Nipponica* in 1951.⁷⁾ Like Courant, Szczesniak had never seen the stele, and his translation is entirely based upon the work of Japanese scholars; significantly, he used the Japanese rather than the Korean versions of the proper names on the stele.

Of the numerous studies of this text which have appeared since the late 1950's, we will have room to mention only few. From this vast industry—a complete bibliography of this subject would certainly list approximately one thousand articles and books in Korean, Chinese and Japanese languages—it is clear that the inscription constitutes a historical text of considerable importance, throwing an uncertain and highly debatable light upon a period which verges on utter obscurity.

For the first three centuries A.D. approximately the first three centuries of the existence of Koguryo, the Chinese dynastic histories and the first five chapters of the Koguryo annals in the 12th century *Samguk Sagi* gives us a sizeable body of source material. Unfortunately, this material peters out in the fourth and fifth centuries, when the *Samguk sagi* ceases to be an independent source, and the Chinese histories become more interested in the problems of a deeply divided China than describing the countries and cultures outside China's frontiers. What reference we do have to Koguryo at this time makes it clear, however, that it was just at this time when freed from the shadow of the Chinese empire, Koguryo reached its highest point of power and cultural development. This impression is confirmed by the impressive tombs of Ji'an, with their splendid painted murals. Even more recently, the tomb of Jin, Inspector General of Yu Circuit, discovered 25 kilometers outside Pyongyang in 1976, continues to bear out the same picture of cultural efflorescence.

The inscription thus has a unique value as a testimony from a "Golden Age" of which almost all reference has disappeared from surviving historical literature. It has, however, quite another importance, and one which has, more than anything else, given rise to acrimonious debate. The expansion of Koguryo, which eventually brought under its control almost half of the area later known as Manchuria, including the whole Liaodong peninsula, and almost two-third of the Korean peninsula, was a response to pressures from several directions. To the northwest, around the Liao river, the Murong Xianbei had established a state which succeeded at one time in conquering the north China plain and sacking the Koguryo capital. To the south, in Southwestern Korea, another group of northern warriors established a kingdom based on one of the old Han tribe areas. This kingdom, known to history as Paekche, put

7) Boleslaw Szczesniak, "The Kotaio Monument," *Monumenta Nipponica*

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

up a long and protracted resistance to Koguryo. Frequently defeated, it was never eliminated, and probably was responsible, more than any other single factor, for the failure of Koguryo to unite Korea. In 371 the then king of Koguryo was killed by a flying arrow while defending the city of Pyongyang (which was not then the Koguryo capital) against a Paekche invasion. East of Paekche was an area where the various tribal units belonging to the old Pyon-han or Pyon-chin confederacy had failed to coalesce into a major kingdom. Although petty kingdoms arose here and lasted into the sixth century, the political disunity remained until the whole area was absorbed into the growing kingdom of Silla. But in the fifth century when the Kwanggaet'ō stele was erected Silla's hour was still far off, and Silla itself was merely a petty state, forced by circumstances into the role of subordinate ally or even a client, of Koguryo.

The great imponderable in the history of the southern part of the Korean peninsula at this period is the role of Japan. To our understanding of Japanese history in the fourth and the fifth centuries three major barriers oppose themselves; the paucity of primary source material, the highly tendentious account of the surviving sources, and even more tendentious way in which these sources have been interpreted in modern times under the impulse of nationalism. The early Japanese histories, the *Kojiki* and the *Nihon Shoki*, both dating from the early eighth century, give a strongly propagandist account of how a unified monarchy reached out to extend its power into the Korean peninsula. However, reading between the lines in the same histories, we can see that Japan was very far from being a unified state at this time; indeed, even at the time when the *Kojiki* and the *Nihon shoki* were being written there were parts of Kyushu where the writ of Nara government did not run. Archaeology too confirms this picture, and demonstrates that, at the time to which the Kwanggaet'ō Stele refers, there were still several political centres in the Japanese archipelago. The problem here is then how we are to read the accounts of Japanese activity in Korea contained in these histories; how is it possible that when rival power centres still divided the Japanese islands, one such centre should, nevertheless, seek to intervene in the affairs of mainland Asia. Or is this more than a mirror image of later events thrown backwards by the propagandists of the Nara court? The history of relations between Korea and Japan during the last hundred years makes this more than a purely academic question. It is loaded with overtones of current political debate⁸⁾. And when we find that Japanese activities mentioned by a contemporary document, the Kwanggaet'ō stele inscriptions, the ar-

8) Several important historians have emphasised the need for Korean historians to overcome the Japan-oriented historiographical approach. See Song Ki-ho, <*Tongasia ui yoksa punjaeng*, Seoul> Sol Books, 2007, especially chapters 5 and 9; also see Yi Song-si, "Kwanggaet'owangpi ui kollip mokjok e kwanhan siron", *Hanguk kodaesa yongu* 50, 2008, p. 175

chaeology and epigraphy also assume political dimensions.

The text of the Kwanggaet'o inscriptions may be broadly divided into three parts. The initial part, consisting of the first seven columns on the southern side of the monument, gives the ancestry of King Kwanggaet'o and the foundation-legend of the kingdom of Koguryo. It also contains a brief account of the accession and death of Kwanggaet'o after a reign of twenty-two years.

The second part consists of the history of King Kwanggaet'o's campaigns, and occupies the remainder of the first side, the whole of the second and the first six lines of the third. As well as being the most interesting (that is, the most controversial) part of the inscription, it is also the most badly damaged.

The last part contains a list of three hundred and thirty families who had been settled in the neighbourhood of the mausoleum as servants and guardians of the dead ruler. The duties of this small town are briefly indicated, and we are told that, in order to avoid confusion, similar steles to this had been erected at the tombs of earlier rulers of Koguryo, presumably listing similar families who served the cult of dead sovereigns. To date, no such inscription has been unearthed.

The language of the Kwanggaet'o inscription is stiff and awkward, a far cry from the lucid narrative style of the annals of Koguryo (高句麗本紀) in the *Samguk sagi*. Nevertheless, the characters themselves are well-written, being inscribed on the stone in a graceful lapidary style. The chronicle of the royal campaigns shows that its compiler was familiar with the use of the Chinese stem-and-branch cycle to designate successive years, and indeed comparison of this record with the account in the *Samguk sagi* and the Chinese dynastic history *Jinshu* enable us to date all the events of King Kwanggaet'o's reign, and to identify him with the ruler known to the Chinese as An (安)

The erection of a stele to commemorate King Kwanggaet'o is probably to be associated with the growth of Chinese cultural influence in Koguryo at this time. Tung Shou was by no means the only Chinese scholar bureaucrat who fled to Korea,⁹⁾ when the North China plain was in upheaval. As Koguryo expanded into the former Chinese colonies of the Korea peninsula, such people were more and more useful, precisely because they came from outside and had no standing in the old Koguryo tribal structure. Their fortunes would tend to be closely identified with those of the royal house which employed them. Sinicisation and centralization thus went hand in hand, and the natural culmination of this process was the

9) See K. J. H. Gardiner, *A Brief History of Korea*, Hawaii University Press, 1966; and Pankaj Mohan, "Ken Gardiner", *The Review of Korean Studies*, 2006.

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

transfer of the capital to what had been the capital of the old Chinese commandery of Lo-lang. Another concomitant of this process was the revamping of Koguryo's past. The Kwanggaet'o stele inscription suggests that some kind of record of events in Koguryo may have been kept as early as the beginning of the fifth century, and already shows a familiarity with the Chinese system of cyclical dates. At the same time it is difficult to know how much faith is to be placed in the statement of the *Samguk sagi* that In the beginning of the kingdom (of Koguryo), when characters first came into use, there was a man who recorded events in one hundred chapters; this was called the *Yugi*. Clearly there is already a problem with this statement in that we know that the beginnings of Koguryo lay many century; there also seems something strange about a book in a hundred chapters being composed when writing first came into use, especially when this same work was later re-edited in only five chapters. The early Koguryo chapters of the *Samguk sagi* certainly do not look as though they went back to anything this early; their version of the foundation legend is considerably more elaborate than that in the Kwanggaet'o stele; moreover, in the account of the reign of the Founder Ancestor's son we have a story about the land of Hwang-nyong, which appears to be imagined as a neighbour of Koguryo. Hung-lung was a name given to the kingdom of Northern Yen (409~436), a kingdom which was closely connected with Koguryo and whose last king died in Koguryo after his realm had been conquered by the T'o-pa Wei; the story can hardly belong to a period before this, at least in its present form. However, even if there is no evidence that what was later regarded as the definitive account of the Koguryo past was drawn up as early as late Middle Koguryo, it is clear that the increased status of the throne under King Kwanggaet'o led to some reappraisal of Koguryo's past, since the inscription states that King Kwanggaet'o himself had stelae erected on the tomb mounds of the earlier kings so that the tomb keepers would not be confused about whose tomb was which.

The position of King Kwanggaet'o is clearly quite different from that of the kings of early Koguryo as described in the *Sanguozhi*. Not only in the stele inscription, but also in the very fragmentary Moduru tomb inscription, the divine descent of the Koguryo king is emphasized. The appropriation of the old founder ancestor legend of Puyo, here clearly proclaimed for the first time, perhaps served two purposes: it raised the royal lineage clearly above that of any of the other tribal chieftains, and at the same time emphasized ancestry of the royal house in relation to the other Puyo states, such as the so-called Eastern Puyo in Okcho, which King Kwanggaet'o had attacked in 410, or, of course in relation to Paekche. It was not merely a matter of having the Koguryo kings descend from the legendary founder of Puyo, but effectively saying that the old Puyo version of the story was

wrong, and that the founder figure had himself actually come from old Puyo, now called Northern Puyo, to establish the Koguryo monarch.¹⁰⁾ Paekche and the other Puyo states were thereby out-classed. Furthermore, King Kwanggaet'o is said to have descended in direct line from the founder-ancestor, although we know from Chinese records that there had been at least one change of dynasty in Koguryo during earlier centuries. Clearly, as with the stories recorded in the *Kojiki* and *the Nihon shoki*, an attempt is being made to rewrite history from the point of view of one particular royal line—in this case the line to which King Kwanggaet'o belonged. It can not be sufficiently emphasized what we have on the stele is royal *prasasti* (panegyric) such as adorns the monuments of various Indian kings. From such a text dispassionately objectivity historical account can not be expected.

Turning then to the account of King Kwanggaet'o's campaigns, we find that this begins with an expedition conducted in the king's fifth year (corresponding to 395) against a people called Piryō who had, perhaps, been raiding the outlying districts of the Koguryo kingdom. In a campaign, like most of those recorded on the stele, led by the king in person, the offenders were of course defeated, and "uncountable number of cattle, horses and sheep' were captured by the victors. These tend to suggest that their opponents were some kind of nomads, and indeed Pak Si-hyong has attempted to connect them with one of the eight tribes of the later Khitan confederacy or with Piri which appears as a northern tribe in the *Jinshu*(晉書).

However this may be, it is with the next entry in the list of campaigns that controversy really flares. One may translate this part of the inscription as follows: "Paekche (rendered in the mutilated form of Paekchan, meaning Hundred-fold Destruction) and Silla were subject peoples from the old, and from that time forth have brought tribute. But in the year Sinmyo (391) the Wa came across the sea and defeated Paekche.....Silla, making them their subjects. So in his sixth year the king personally led a war fleet to punish and overthrow that remnant country [i.e., Paekche]."

In order to understand the significance of this passage it is important to place it within the context of political changes and formation of alliances amongst various countries that occurred in East Asia in the fourth century.

It is apparent that in the late fourth century Paekche came increasingly under pressure from Koguryo, and turned for allies both in the eastern Jin dynasty and to the state of Yamato in Japan. A Paekche embassy to the Yamato court is recorded in the *Nihon shoki*

10) For a detailed understanding of the foundation legends of Koguryo see Kenneth H. J. Gardiner, "The Legends of Koguryo", *Korea Journal* 21:1 (1981), pp. 60-69 and *Korea Journal* 22:2 (1982): 31-48.

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

at a date which, corrected by 120 years, gives 367. In 369, while Paekche forces held King Soe of Koguryo in the north, Yamato soldiers likely crossed into Korea. There is no reason to doubt this date, as it is evidently derived from reliable Paekche chronicles, and in fact contradicts the main tendency of the *Nihon Shoki's* account.

It has been correctly noted by historians that the Japanese records in the *Kojiki* and *Nihon Shoki* suffer from the drawback of having been written with the purpose of exalting the ruling house of Yamato and legitimize its position. As with Koguryo, the Yamato ruling house had emerged from a struggle with other competing clans, and history, therefore, had to be rewritten to stress its preeminence. As with Koguryo, this will have involved lineage falsification, presenting as one unbroken genealogical line what most modern scholars now believe to have been three successive dynasties. Rewriting the record also involved the imposition of an artificially stretched chronology, as Naka Michio already recognized in the 19th century. In addition, legends were included to magnify the prestige of the ruling house. One such was the so-called conquest of Korea attributed to the empress Jingo (founder of Jingo-ism) which has rightly been dismissed by modern scholars. However, the dismissal of the jingo legend need not imply the total rejection of the Japanese histories as sources. The *Nihon Shoki* in particular contains variant tales from other, often unnamed, sources about relations between Wa and the states on the Korean peninsula, some of which show a distinct similarity to passages from the *Samguk sagi*.

On several occasions in this part of the *Nihon shoki* quotations are made from a lost work called the *Paekche-ki/Kudara-ki*(百濟記), the Paekche record. This work was presumably the ultimate source of much of the information concerning Paekche in the late 4th century, and seems to have taken the form of a chronicle. It is worth noting that the *Samguk sagi's* King Kun Ch'ogo of Paekche, who must be identical with the King Sogo of the *Nihon shoki*, is said to have been the first ruler of Paekche for whose reigns records were kept. This is probably the reason why he is the earliest ruler of Paekche to be mentioned by the name in *Nihon Shoki*. Even if it is accepted that the statements of the *Nihon shoki* at this point are based upon certain Paekche chronicles which survived into the 8th century, presumably being brought to Japan with some of the numerous Paekche exiles, this does not mean that the Japanese history presented the records unchanged...

The Paekche kings Ch'ogo (d.375) and Kusu (375-384) maintained a policy of close alliance with Yamato which was to be a characteristic of Paekche for almost all its history. The seven-branched sword sent to Yamato by the former king is still extant, and indicates the beginning of cultural influence from the sophisticated Korean kingdom on its island neighbour. Paekche remained open to influence from China, and Buddhism was introduced

there, almost certainly from Eastern Jin, in 384.

Meanwhile in the North, the years 383/4 had seen the catastrophic collapse of Fu Jian's Former Qin state. Once again it seemed that the possibility of expansion into Liaodong had become open for Koguryo. For a few months in 385, Koguryo forces actually controlled Liaodong. But in the collapse of Fu Jian's state there were others who thought to have a share of the booty, notably surviving descendants of the Murong royal house, who endeavoured during the next frantic ten years to organize a state—so-called Yan—in their old stamping grounds of North China. By the end of 385 one of the Murong princes, Murong Neng, acting on behalf of his father Murong Chui, had expelled Koguryo forces from Liaodong and reestablished the frontier with Koguryo. Once again Koguryo expansion in this area had been checked.

Meanwhile a complicated situation had been developing in the South. In a year corresponding to 392, *Nihon Shoki* makes the following entry: “King Chinsa of Paekche was disrespectful to the Celestial (i.e. the Japanese) court. Therefore, Ki no tsuno no sukune, Hata no Yashiro no sukune, Ishikaha no sukune and Tsuku no Sukune were sent to call him to account for his rudeness. Hereupon the people of Paekche slew Chinsa by way of apology. Ki no Tsuno no Sukune accordingly established Ahwa as king, and returned to Japan.”

The *Nihon shoki* has doubtless doctored and distorted the above-noted passage to assign the representatives of Yamato court a major role in events and present a vastly inflated view of the power and influence of that court. The *Samguk sagi* which also draws upon original Paekche records, does not even mention them in this connection. From the pages of the *Samguk sagi* Chinsa appears as a generally unsatisfactory ruler who had assumed the throne in the first place because of the minority of the legitimate ruler, his nephew Prince Ahwa. In spite of what that text calls his bravery, generosity and intelligence, Chinsa suffered several defeats at the hands of foreign foes, and spent a lot of time repairing his palace and stocking his ponds and gardens with exotic items. He also had a passion for hunting. Indeed, he went on hunting expeditions for days without returning to his court in his final year, after he had just suffered a defeat at the hands of Koguryo. Then, after ten days spent hunting on “dog Moor”, Chinsa died in his traveling quarters, and his nephew was made king. It is possible that he was overthrown and killed by his own people, to whom he had become obnoxious, but the suggestion that this was done in order to placate the offended dignity of the Yamato court, is of course, the fantasy of Nara court-centered historians. Moreover, the friendly alliance which existed between the ruler of Paekche and the ruler of Wa even before this is known from the inscriptions on the Seven-branched Sword as well as the records of the *Nihon shoki*. In view of the fact that this text mentions

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

embassies of Ahwa to Yamato, it is entirely possible that Ahwa favoured this alliance more than his predecessor had done, and that this fact lies behind the *Nihon shoki's* distorted picture of King Chinsa being put to death to appease Yamato. Then again, if Chinsa, an anti-Wa ruler, were to be replaced by Ahwa, a pro-Wa ruler, one can see how the Kwanggaet'o stele could have transmogrified this event into Wa's defeat and subjugation of Paekche, thereby justifying the naval expedition of King Kwanggaet'o to restore Paekche to its 'natural' allegiance.

This reading of the inscription, however, has not found favour amongst post-war historians of Korea. Various states in early Northeast Asia, particularly the Japanese archipelago and the Korean peninsula, constituted a more cohesive cultural and political space than is often imagined. Nonetheless, the majority of modern Korean historians prefer to emphasize the intervention of early Korean states in the affairs of foreign powers, but are very unwilling to acknowledge the legitimate economic or political interest of foreign powers in the affairs of the Korean peninsula. Given the fact that Yamato Japan did not emerge as a centralized state until the sixth century, the thesis of Japan's protectorate in the Southern part of Korea is apparently untenable, but the possibility of Wa's expeditions across the East Sea to protect its trade of iron with Kaya can not be ruled out. Iron was after all integral to the process of state-formation in ancient societies. Use of advanced iron technology in the clearing of thick vegetation and construction of roads could well have facilitated an integrative process amongst tribal communities whose settlements were scattered and not yet subject to effective political control. It is also remarkable that the attempt to control Kaya were crucial to successful engagement in the peninsular war. This invites comparison with Magadha's start of war with an attack against the state of Anga in 5th century B.C. India. Control of Anga gave Magadha an access to its famed iron deposits, and the strategic advantage accrued to it may have been partially responsible for its ultimate conquest over other aggressive monarchies of the time.¹¹⁾

As noted above several eminent scholars have proposed unconventional approaches to this problem. Chong In-bo was the first amongst several eminent scholars to put forward a radical repunctuation of the passage about the Sinmyo year military expedition¹²⁾. Their interpretations give us a truly remarkable Chinese sentence, one consisting entirely of verbal phrases for which both the subject and the object must be understood. But not merely do

11) R. S. Sharma, *India's Ancient Past* New Delhi: Oxford University Press, 2005, pp.145-152

12) Chong In-bo, 'Kwanggaet'o kyongp'yongan hota'ewangnung pimun songnyak', *Paeknamjun paksa hwangap kinyom nonch'ong*, Seoul 1955

these explanations strain the rules of grammatical composition beyond what might be expected even of fifth century Koguryo, they also offend both consistency and commonsense in other ways. Thus, if the word 'came' is separated from the immediately following characters, it loses all suggestions of hostile activity. The character "rae" has already been used quite innocuously just before, and the phrase "wae yi sinmyo nyeon rae" could just as well be construed to mean "And Wa (likewise) came (to offer tribute) in the year Sinmyo.". Certainly, if the writer of the inscription had intended to signify some hostile act on the part of 'Wa', he could easily have found a whole battery of words to express his thought more clearly and concisely than the bland "rae". Then again, we might well ask whether King Kwanggaet'o, the ruler of the mountain kingdom, would have been likely to have left his realm, in his accession year, and led an expedition, an entirely unprecedented expedition, 'across the sea', while his state faced the enmity of the Piryō in the north, and the possible hostility of paekche in the South. And even if he did lead such a campaign, why is the word "personally" not used of this expedition as it is of the campaigns of 395 against Piryō, and 396 against Paekche? Yi Chinhui's approach is also very radical.¹³⁾ As has been suggested by several scholars, his extraordinary theory does not explain why an ardent Japanese nationalist, in tampering with the stone, would nevertheless leave on the stele intact such expressions as "Wa bandits" and 'Wa thieves' as well as the record of how Koguryo defeated the Wa forces and compelled them to withdraw.

In fact none of these nationalist theories seem to have added substantially to our understanding of this difficult text. As will be probably apparent from this discussion, the earlier interpretation which involves Wa crossing the sea to subject Paekche and Silla still strikes as the most convincing. The architects of Japan's imperialist historiography in Meiji Japan politicised this interpretation by linking it with Japan's colonial agenda on the Korean peninsula. Japanese historians were wrong in using this text to create the theory of "Japanese Protectorate In Imna/Kaya" for the simple reason that, although this is precisely what the text of the stele says, it does not represent an objective account of wars in the late fourth and the early fifth century Korea. We are dealing with *prasasti*, royal propaganda, and the one thing of which we can be sure is that all the events recorded in the stele will have been presented so as to redound to the greater glory of the Koguryo royal house, and of King Kwanggaet'o in particular. This is evident when we look at the account of events in the ninth and tenth years of King Kwanggaet'o's reign (399 and 400). The account of the ninth year has been preserved virtually intact, but that of the vital tenth year, once cov-

13) Yi Chin-hui, Kwanggaet'owangpi-ui t'amgu, Trans. Yi Ki-dong, Ilchogak, 1992

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

ering several columns, comes at the most severely damaged part of the inscription, and can only be very partially reconstructed.

First the ninth year: “Paekche went back upon its oath, and again established friendly relations with Wa. The King had gone on a royal tour to Pyongyang in the south, when Silla sent envoys to tell him, “The people of Wa have overrun (lit, ‘filled’) the frontiers of our realm, broken down and ruined our city-walls and moats, and made your slaves their people. We have, therefore, come to your majesty to request instructions.”. The following passage contains some characters that are variously read; the general sense of the passage, however, is clear. “The Great King, out of the kindness of his heart, praised the loyalty and sincerity of (the men of Silla) specially sent envoys to go back (to Silla) and tell them of (his secret plan?).” The king is evidently responding to Silla’s request for aid, and makes arrangements with the envoys for cooperation in the major offensive against Wa which he planned for the following year. Surely the propagandistic tone of this passage is unmistakable. The king is presented as completely benevolent and paternalistic towards Silla, the envoys as abject suppliants. No thought of actual aggrandisement seems to enter anyone’s head, except, perhaps, the men of the Wa. It is not difficult to see that in this passage it would have been natural for the recorder to stress the danger of the Wa invasion and the damage wrought by the men of Wa, so that King Kwanggaet’o might appear all the more clearly as a great liberator and the successful opponent of a dangerous foe.

The record of the tenth year begins clearly enough, but rapidly dissolves into a few barely legible phrases with huge gaps in between:

“In his tenth year, the king instructed fifty thousand cavalry and infantry to go to the rescue of Silla. (Advancing) from Namgo-song, they reached the capital of Silla, which was full of the Wa. But as soon as our troops arrived, the Wa bandits withdrew... and we pursued them to Imna kara, and took that city---”.

Then after large unintelligible details about the fighting, we are significantly told that ‘Since ancient times there had never been an occasion when the maegum (i.e. the ruler) of Silla ever came to court in person with tribute...’ It has obvious implication that presumably that is what happened on this occasion. And the passage concludes with a reference to King Kwanggaet’o—the king who widely opened up (new) territory’, and also tribute. Evidently the story concluded on a successful and, for Koguryo, a highly satisfactory note.

What appears to be the triumphant conclusion of the year of 400 is succeeded directly in the inscription by an account of further fighting in the king’s fourteenth year (404).

“But in the fourteenth year, the Wa were (again) refractory and invaded Taebang (i.e. the area of the old Chinese commandery of Taifang or Tabang in Western Korea) in con-

junction with soldiers of Paekche?...The king himself led an army from Pyongyang to chastise them...and the Wa invaders were defeated; we killed them in uncountable numbers.”

Silla having been liberated, the centre of action had shifted elsewhere, and Wa's traditional alliance with Paekche came into play. It would seem that, with Wa assistance, paekche was endeavouring to recover the area north of the Han river which it had once ruled but had lost to Koguryo only a short time before. If so, the attempt was evidently a failure.

Two further campaigns are chronicled on the stele. Not much can be made of the first, belonging to the seventeenth year (407); it is however, interesting to note that it begins with the now familiar statement that the king sent out fifty thousand cavalry and infantry. It is evidently a numerical cliché which needs not be taken too seriously, whose recurrence here again points up the need to take the stirring events narrated earlier on the stele with a grain of salt.

The last campaign, fought in the king's twentieth year (410) was against Eastern Puyo, a state which the inscription declares was originally subject to the founder ancestor, Ch'umo, but which had since rebelled and had ceased to pay tribute. If the traditions preserved in the *Samguk sagi* can be taken as a genuine reflection of much earlier lore, it would appear that this Eastern Puyo kingdom, 'in a land by the Eastern Sea' was in fact the state set up in 286 by refugee Puyo princes fleeing into old Okcho lands from the destruction of their kingdom in Manchuria. It was this realm of Eastern Puyo which appears to have provided the staging post from which yet another Puyo prince went on to establish a ruling dynasty in Paekche (also l. 7). The stele's remark that Eastern Puyo had paid tribute to Ch'umo, the founder of Koguryo, is particularly ironic distortion of tradition, since Ch'umo himself is merely a Koguryo transformation of the appropriated Puyo ancestor Tongmyong, which the Koguryo court had apparently taken over in order to disguise its own insufficiently charismatic origins. In the event the campaign against Puyo, like the theft of the ancestor figure, seems to have been successful without the need of a blow being struck in anger. When the Koguryo forces approached, again under the conduct of the king himself, the tiny state submitted of its own accord.

This section of the stele inscription ends with a summary of King Kwanggaet'o's conquests; sixty-four fortified places and fourteen hundred villages. Before closing the chapter of these military achievements it seems appropriate to note that none of them are chronicled in either the *Samguk sagi* or the *Nihon shoki*. The latter text indeed knows of no occasion when Yamato forces clashed with those of Koguryo, which it terms Koma. This may be in part because the Wa of the stele inscription are not the Wa of Yamato, but it is also surely equally due to the fact that, even allowing for exaggeration on the stele, it was Wa which was the

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

loser. One may wish to appropriate the victory of others but hardly their defeats. The *Nihon Shoki* is as silent about early Wa reverses as the Anglo-Saxon chronicle is silent about Aurelius Ambrosius. As to the *Samguk sagi*, it is interesting to note that although this text mentions clashes between Koguryo and paekche this time, these are usually presented as defensive actions fought by Koguryo against Paekche. In the last of them, fought in a year that corresponds to 395, Paekche suffered an overwhelming defeat, and the forces of Koguryo captured more than eight thousand prisoners. There can be little doubt that this is a distant reflection of the great Koguryo invasion of Paekche in 396, the difference in dating by one year being due to the fact that in the *Samguk sagi*, as occasionally in the *Nihon shoki*, regnal years in which there was a change of ruler were counted twice, once as the last year of the old ruler, and then again as the first year of the new ruler. If the 'accession year' system of dating was used instead of the more usual system where a ruler's first regnal year is his first full year on the throne, then this would naturally throw the dates one year out. As for the Wa, the *Samguk sagi* never mentions them in connection with Koguryo. This is presumably because, although Kim Pusik appears to have had some kind of chronicle at his disposal for the history of Paekche, for Koguryo, after the fifteenth ruler, the Mich'on Wang, he was almost entirely dependent upon the *Zizhitongjian* and the Chinese dynastic histories. Presumably the accounts of the wars between king Kwanggaet'o and Paekche in the *Samguk sagi* is drawn from Kim Pusik's unknown Paekche source, which accounts for its rather different tone from the triumphant text of the stele. Overgrown with bushes in a long deserted capital on the wrong side of the Yalu river, the stele itself was almost certainly unknown to Kim Pusik.

Two final points require consideration. First, the last section of the stele text with its interminable list of tomb guardians. It is clear that, in Koguryo, as in Japan, and indeed even in ancient Egypt, the cult of dead rulers involving the upkeep of their tombs was maintained by families especially settled in the area for that purpose. As already noted, the inscription lists 330 families who were selected as servants and guardians of King Kwanggaet'o's tomb. What is particularly significant about the list, however, is that these 330 families were divided into two categories—people from the home territories or the heartland of the kingdom before the great expansion under King Kwanggaet'o and those belonging to the newly-conquered territories.

“The royal ancestor and the other former kings simply instructed that people from the old (kingdom) taken from far and near should be used to look after the tombs, to clean them and sweep them out. But I am afraid that nowadays people of the old kingdom have grown deficient and inadequate, so that if, after my allotted span is over, there is anyone prepared to see to the proper upkeep of the tomb, they should only take the Han and Ye (families)

whom I myself carried off and brought here, and have them do the cleaning and sweeping”

We know from the *Sanguozhi* that in the ancient kingdom of Koguryo there were people who formed a group known (at least to the Chinese) as ‘Haho’(literally Lower Households), and whose position approximated to that of serfs. We are told:

‘In this realm there are some ten thousand or more who eat in idleness and do no work in the fields, being supplied by the ‘lower households’ who bring them rice, salt and fish from remote regions’.

Like the ‘people of the old (kingdom)’ ‘who came from far and near’ to act as tomb guardians so the people of the lower households settled far away from the Koguryo capital were still obliged to bring their produce to that capital for the benefit of the Koguryo aristocracy. They were tied into the old Koguryo social structure and, if we are correct in making an analogy between the lower households and the tomb guardians, had no special relationship with the ruler. King Kwanggaet'o's emphasizes, on the other hand, that the Han and Ye peoples were ‘carried off and brought here’ by himself in person, that is presumably they were assimilated into the social structure only through their personal dependency upon the king, which made them especially fitting as guardians of his tomb. Inoue Hideo, who makes this point, believes that this shows how King Kwanggaet'o used his new conquests to increase the number of his direct dependants, and hence to increase his power and expand his base of support. In this way the Koguryo court developed a monopoly over the control of ‘new settlers’, in much the same way as the rulers of Yamato were careful to recruit immigrants from China and Korea into royally established “be”, thereby giving the court a monopoly over the new ideas, institutions and technology from the mainland of Asia. This ties in with other aspects of Koguryo culture at this period; the glorification of royal ancestry, the more prestigious and splendidly decorated tombs, introduction of Buddhism, Confucianism and other ideas and institutions of Chinese provenance

It is remarkable that with the introduction of Buddhism and the attendant dissemination of the related aspects of continental civilization, Koguryo was gradually incorporated into the Indian-Chinese Cultural ecumene and its elites became aware of the propagandist aspect of written words. Buddhist monks in Koguryo and Chinese members of the Koguryo officialdom were harbingers of Chinese learning in the state, and were doubtless aware of the tradition of Indian royalty which inscribed *prasasti*’ (eulogy) on stone pillars¹⁴⁾ as well as the practice of erecting lavish stele in China in the 4th and early 5th centuries. The

14) For an understanding and specimens of *prasasti* see Richard Salomon, *Indian Epigraphy: a Guide to the Study of Inscriptions in Sanskrit, Prakrit, and the other Indo-Aryan Languages* New York; Oxford: Oxford University Press, 1998, 229-236; John F Fleet, *Inscriptions of the Early Gupta kings and their Successors* [2nd rev. ed.] Varanasi Indological Books, 1966; and Sk. Chatterjee, ed. “*Cultural heritage of India*, Calcutta: R.K> institute of Culture, 1978, pp. 390-416.

■ Session 1 : Sources on the History of Koguryō and their Interpretations

King Kwanggaet'o stele is apparently informed by these traditions to which Koguryo was exposed due to its long interaction with the various Chinese states and ceaseless traffic of monks and Chinese gentry. It is erroneous to interpret every word of the inscription as a faithful record of historical events. Indeed, the stele falls within the genre of 'prasasti', a panegyric or propagandistic work of eulogy. The construction of nine monasteries in P'yongyang is another evidence of the adroit manipulation of Indian/Buddhist symbolism by King Kwanggaet'o to proclaim his status as a great king, a conqueror, a cakravartin (universal ruler), victorious in all the nine directions, similar to the determination of Silla reflected in the nine-story pagoda of the Hwangnyong or Golden/Imperial Dragon Temple.¹⁵⁾

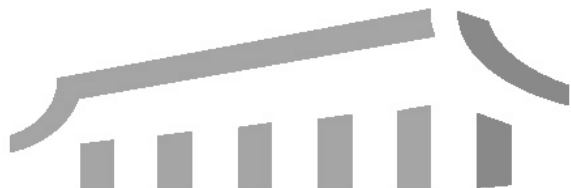
15) *Samguk sagi* 18: 167 Kwanggaet'o 2

제 2 세션

문헌교류와 지식의 소통

Exchange of Books and Communication of Knowledge

사회 : 김 명 호 (성균관대학교)
Kim Myung Ho (Sungkyunkwan University)
yedong1807@skku.edu



The Koryŏ Edition of the *Record of Filial Piety* and the *Twenty-four Filial Sons*

Kim Mun-kyeong

Kyoto University

kin@zinbun.kyoto-u.ac.jp

Abstract

The fact that the <Hyohaengnok (孝行錄, Record of Filial Piety)> written by Yi Chehyŏn (1287-1367) contains records pertaining to twenty-four stories about filial piety in China has led many scholars to conclude that it is essence a replica of the work known as <Ershisi xiao (二十四孝, The Twenty-Four Filial Exemplars)> which proved to be so popular in China, Korea, and Japan in latter times. However, the twenty-four stories contained in Yi's <Hyohaengnok> differ somewhat from those found in the <Ershisi Xiao>. More to the point, there are eight stories in the <Hyohaengnok> which are not consistent with those of the <Ershisi Xiao>. This has led some Japanese scholars to contend that the twenty four stories found in the <Hyohaengnok> were in fact independently compiled during the Koryŏ era. However, recent archaeological excavations in China have uncovered many mural paintings in Song (宋), Jin (金), and Yuan (元) era graves that contain examples of the <Ershisi Xiao> which are consistent with the <Hyohaengnok>. These discoveries have helped to prove that the twenty-four stories about filial piety contained in the <Hyohaengnok> were in fact another type of <Ershisi Xiao> that had previously been popular in Northern China.

This study introduces some of the above-mentioned Song, Jin, and Yuan dynasty materials that are consistent with the twenty-four stories about filial piety contained in the <Hyohaengnok>, and then compares them to the contents of the other version of the <Ershisi Xiao>. Moreover, this study also reveals that the origins of the <Hyohaengnok> can in fact be traced back to materials from the Tang dynasty uncovered in the Dunhuang (敦煌) area, and also addresses the introduction of the <Hyohaengnok> in Japan.

高麗本 《孝行錄》과 中國의 <二十四孝> 1)

김문경

日本京都大學

kin@zinbun.kyoto-u.ac.jp

1. 《孝行錄》의 編纂過程과 內容

高麗末期의 中國孝行故事集으로 有名한 《孝行錄》에는 李齊賢 (1287~1367)에 의한 다음 序文이 있어 그 編纂過程을 알 수 있다.

府院君吉昌權公、嘗命工人畫二十四孝圖。僕即贊、人頗傳之。即而院君以畫與贊、獻之大人菊齋國老。菊齋又手抄三十有八事、而虞丘子附子路、王延附黃香、則為六十有二。其辭語未免冗且俚、蓋欲田野之民皆得易讀而悉知也。文士見不指以為調嗤符者幾希。然念菊齋公八旬有五、吉昌公六旬有六、而晨昏色養、得其歡心。此亦老萊子七十而戲彩者何異？僕將大書特書、更為權氏孝行贊一章、然後乃止。至正六年五月初吉、李齊賢序。

이에 의하면 《孝行錄》은 府院君吉昌權公 즉 여말의 명신 權準(1280~1352)이 畫工에 명하여 <二十四孝圖>를 그리게 하고 李齊賢이 贊을 붙여 權準의 아버지인 菊齋國老 權溥(1262~1346)에게 바쳤다. 李齊賢은 權溥의 사위가 된다. 이를 본 權溥는 <二十四孝圖>이외의 38의 中國孝行故事를 여러 책에서 배껴(실제로는 40의 故事가 있으나 虞丘子是 子路에게 부치고 王延은 黃香에게 부쳤다. 王延과의 이야기는 내용이 같고 虞丘子和 子路는 둘 다 孔子와 관계하기 때문이다) 이에 또한 李齊賢이 贊을 부친 것이다. 이는 元의 至正六年(1346) 五月의 일이었다.

전반의 <二十四孝>와 후반의 權溥가 追加한 38사의 제목은 다음과 같다.

<二十四孝>

1大舜象耕

2老萊兒戲

3郭巨埋子

4董氏賃身

1) 이 논고는 저자의 <高麗本『孝』『二十四孝』> (《中國學報》 한국중국학회 1994의 誤謬를 訂正하고 그 후의 연구성과를 增補한 것이다.

- | | | | |
|-----------|-----------|-----------|-----------|
| 5 閔子忍寒 | 6 曾氏覺痛 | 7 孟宗冬筍 | (8) 劉殷天芹 |
| 9 王祥冰魚 | 10 姜詩泉鯉 | 11 蔡順分椹 | 12 陸績懷橘 |
| (13) 義婦刮股 | (14) 孝娥抱屍 | 15 丁蘭刻母 | (16) 明達賣子 |
| (17) 元覺警父 | 18 田眞諭弟 | (19) 魯姑抱長 | 20 趙宗替瘦 |
| (21) 鮑山負筐 | (22) 伯瑜泣杖 | 23 琰子入鹿 | 24 楊香跨虎 |

() 는 뒤에 말하는 郭居敬《二十四孝詩選》에 안 보이는 것.

權溥追加38章

- | | | | |
|-----------|-----------|-----------|----------|
| 1 周后問安 | <2> 漢皇嘗藥 | [3] 仲由負米 | <4> 黃香扇枕 |
| 5 日磾拜像 | 6 顧愷泣書 | 7 張元療目 | 8 少玄鑿膚 |
| 9 緄縈贖父 | 10 景休乳弟 | 11 文貞穿墻 | 12 古初伏棺 |
| <13> 王哀泣柏 | 14 宗承生竹 | 15 文讓烏助 | 16 袁師狼馴 |
| 17 薛包被毆 | 18 庾袞護病 | 19 劉政焚香 | 20 許孜負土 |
| 21 申徒不食 | 22 乾邕過哀 | 23 王陽避險 | 24 李詮投江 |
| 25 戴良驢鳴 | <26> 吳猛蚊噬 | 27 鮑永去妻 | 28 鄧攸棄子 |
| 29 茹容設膳 | <30> 黔婁嘗糞 | [31] 江革自傭 | 32 世通永慕 |
| 33 子平罪己 | <34> 壽昌棄官 | 35 英公焚鬚 | 36 文正拊背 |
| 37 陳氏養姑 | <38> 長孫感婦 | | |

< > 는 郭居敬《全相二十四孝詩選》에 보이는 것.

[] 는 《日記故事》系<二十四孝>에 보이는 것.

이 64의 孝行故事에는 우선 孝行내용에 대한 간단한 설명이 있고 그 후에 李齊賢의 贊이 있다. 贊은 四言句의 韻文으로 <二十四孝>는 각 12句 權溥追加부분은 각 8句로 되어 있다. 李齊賢의 序文에 의하면 <二十四孝>에는 본래 그림이 있었으나 그것은 남아 있지 않다.

이 《孝行錄》이 고려 때에 간행되었는지는 알 수가 없다. 다만 조선시대에 들어와 權準의 손자인 權近(1352~1409)이 《孝行錄註釋》를 지었으나 그의 <孝行錄後序>에 다음과 같이 보인다.

永樂三年之夏、近方在告、得閱雞林新刊之本。字有差誤、遂改正之。因有感發、不揆鄙拙、妄加註解於逐章之後者、非能有所發明也。

永樂3年(1405)은 太宗5년이다. 이 즈음에 경주에서 《孝行錄註》의 新刊本이 나온 것을 알 수 있으나 이는 남아 있지 않는다. 權近의 주석은 본문과 李齊賢의 贊의 難字難句에 音義 및 出典의 註를 달고(판본에서는 小字雙行) 李齊賢의 贊 다음에 儒敎的 觀點에 의한 評을 추가한 것이다. 權近의 주석본은 조선시대에 널리 유했다. 주석이 완성된 후 8년인 太宗13년의 《實錄》에는 다음 기사가 보인다.

書筵官作屏風、抄畫《孝行錄》、仍書李齊賢贊及權近註於其上。既成、世子使大君解之。大君即解之、曲盡其意。(《太宗實錄》卷26 13年癸巳12月30日乙亥)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

이를 보면 이 때까지도 《孝行錄》의 그림이 아직 남아 있던 모양이다. 세종10년(1428)에는 契循(?~1435)에게 《孝行錄》을 增補하게 했고²⁾ 그 후 權採(1399~1438)의 《三綱行實圖》(1432)에는 《孝行錄》에서 16의 孝行故事가 채록되었다.

2. 《孝行錄》의 텍스트

현존하는 《孝行錄》의 텍스트에는 權近의 註釋本과 權近의 註釋이 없는 것이 있다.

權近註釋本

- ① 宣德5年(1433 世宗15年)刊本(國立中央圖書館, 忠南大圖書館所藏)- 李齊賢序 權近後序 및 宣德5年の 崔宗海跋이 있다. 每半葉10行 行20字 註小字雙行.
- ② 萬曆28年(1600 宣祖28年) 月城重刊本(서울大奎藏閣, 東國大中央圖書館所藏)- 李齊賢序 權近後序 및 <萬曆庚子(28年) 月城重刊>의 刊記. 每半葉10行 行18字 註小字雙行.
- ③ 朝鮮中期刊本(韓國學中央研究院, 東國大中央圖書館, 日本天理圖書館, 日本前田育德會尊經閣文庫所藏)-2와 같은 版이나 李齊賢序는 있고 權近後序는 없음. 每半葉10行 行18字 註小字雙行.

이 밖에도 조선 말기 및 20세기의 판본이 있으나 생략한다.

權近의 註釋이 없는 것

1日本室町 (15、16世紀) 時代筆寫本 (東京大學南葵文庫所藏) - 狩谷掖齋、小中村清矩舊藏本. 李齊賢의 贊 뒤에 郭居敬 《二十四孝詩選》 및 《日記故事》系<二十四孝>와 일치하는 인물에 대해서는 그 詩를 追記하고 마지막에 《帳中香序部》에 의해 <黃山谷>을 추가했다. 또한 日人에 의한 語注가 여러군데에 있다. 日本大正11年の 活字本 및 岡本保孝校本 (況齋叢書56)이 있다.

이 외에도 일본에는 《孝行錄》의 계통에 속하되 인물을 일부 바꾸거나 생략한 책으로서 大阪府立圖書館石崎文庫筆寫本、京都大學圖書館平松家本 (近世初期寫)、徳田進氏所藏 (川瀬一馬氏舊藏) 七言詩註本 등이 있으나 모두 權近의 註釋은 없다. 이들이 權近 이전의 원본을 참고로 했는지 혹은 權近의 註釋을 생략했는지는 알 수가 없다.

3. 《孝行錄》과 中國通行의 <二十四孝>

현재 中國에서 通行하는 <二十四孝>에는 크게 나누어 元末의 郭居敬이 편찬한 《全相二十四孝詩選》(中國國家圖書館所藏元末明初版本)과 명대의 《日記故事》系<二十四孝>가 있다. 전자의 구성은 다음과 같다.³⁾

2) 《世宗實錄》卷42, 世宗10年10月3日辛巳

- | | | | | | |
|----------|---------|--------|----------|----------|----------|
| 1 大舜 | [2] 漢文帝 | 3 閔損 | 4 曾參 | 5 王祥 | 6 老萊子 |
| 7 丁蘭 | 8 孟宗 | [9] 黃香 | 10 董永 | 11 姜詩 | 12 蔡順 |
| [13] 唐夫人 | [14] 吳猛 | 15 劊子 | [16] 庾黔婁 | 17 張孝張禮 | 18 田真 |
| 19 楊香 | 20 陸績 | 21 郭巨 | [22] 王裒 | [23] 朱壽昌 | (24) 黃山谷 |

이 중에서 (24) 黃山谷은 《孝行錄》에는 없고 []를 부친 7명은 權溥追加38章에 이름이 보인다 ([13] 唐夫人은 權溥追加38章의 <38>長孫感婦에 또 [2] 漢文帝는 <2>漢皇嘗藥에 각각 해당한다). 또한 15劊子は 《孝行錄》 <二十四孝>의 23琰子入鹿과 17張孝張禮는 20趙宗替瘦와 같은 내용이다. 즉 《孝行錄》의 <二十四孝>에는 위 8명 대신에 전표에서 ()를 부친 8명이 들어가 있는 것이다.

다음에 명대에 유행한 《日記故事》系<二十四孝>는 《全相二十四孝詩選》 중 실제로는 형제에 관한 이야기인 17張孝張禮 18田真을 빼고 그 대신에 仲由(子路)와 江革을 넣고 있다. 이 2명은 權溥追加38章 중에 이름이 보인다([3][31]). 그 결과 《孝行錄》의 <二十四孝>와 《日記故事》系<二十四孝> 사이에는 10명의 인물이 차이가 나는 셈이다.

이 밖에 예외적인 <二十四孝>로서 주목되는 것은 明末의 張九韶編《群書拾唾》권5에 보이는 <二十四孝>이니 이는 《孝行錄》 <二十四孝>의 11蔡順分權 (14)孝娥抱屍 (16)明達賣子과 24楊香跨虎의 4명 대신에 江革 陳娥 蔡姑 黃香이 들어 있다.

이렇듯이 《孝行錄》 <二十四孝>와 완전히 일치하는 <二十四孝>를 중국 문헌 중에 찾을 수 없다는 사실은 그 내력에 대한 의문을 일으키게 하는 것이겠다.

이에 대한 종래의 견해로서는 일찍 일본의 川瀨一馬⁴⁾는 고려에서 편찬된 《孝行錄》이 중국에 수입되어 郭居敬의 《全相二十四孝詩選》에 영향을 미쳤을 것이라 짐작했고 또 徳田進⁵⁾는 이와 반대로 郭居敬本에서 《群書拾唾》本이 생기고 그것이 《孝行錄》으로 변화했다고 주장했다. 한국 내에도 《孝行錄》을 權溥 權準 부자의 편집물임을 당연시하는 경향이 없지 않다.

그러나 李齊賢의 序文에서 “府院君吉昌權公、嘗命工人畫二十四孝圖”이라 하였으니 기존의 <二十四孝>의 존재가 전제로 되어 있음은 분명하다. 이 사실을 구체적으로 입증해 주는 것이 바로 중국 宋金元代의 墳墓에서 발견된 二十四孝圖인 것이다.

4. 宋金元代 中國北方 墳墓 中の 二十四孝圖와 《孝行錄》 <二十四孝>

근년의 중국에 있어서의 고고학적 발굴에 의하여 中國北方의 河南省 山西省을 중심으로 한 지역의 宋金元代 墳墓 中에서 많은 수의 二十四孝圖가 발견되었다. 이에 대해서는 이미 언급한 바가 있고 그 후의 연구도 있으니⁶⁾ 여기서는 간단히 결과만 설명하기로 한다.

3) 橋本草子 <全相二十四孝詩郭居敬>(京都女子大學《人文論叢》)4 1995)、同<全相二十四孝詩郭居敬-承前>(京都女子大學《人文論叢》)5 2007)에 사진과 번각이 있다. 同書에는 21~24의 네명이 落張으로 없으나 일본의 筆寫本으로 이 네 명임을 확정할 수 있다.

4) <二十四孝詩註考> (《日本書誌學究》 大日本講談社 1933).

5) 《孝話集究》(井上書房 1963).

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

이들 二十四孝圖이는 24명이 모두 있는 것과 부분적인 것이 있으나 지금 24명이 완전한 것만을 들면 다음과 같다.

- (1) 北宋崇寧5年(1106)洛陽張君石棺線刻孝子烈女圖(<洛陽北宋張君墓畫像石棺> 《文物》1984~7)
- (2) 北宋宣和7年(1125)河南鞏縣石棺線刻圖(<鞏縣西村宋代石棺墓清理簡報> 《中原文物》1988~1)
- (3) 金明昌6年(1195)山西長治墓壁畫(<山西長治安昌金墓> 《文物》1990~5)
- (4) 金代中期山西長子縣墓壁畫(<山西長子縣石哲金代壁畫墓> 《文物》1985~6)
- (5) 元至元12年(1275)山西芮城永樂宮沖和真人潘德沖(1191~1256)墓石槨四周線刻圖(<山西芮城永樂宮舊址宋德萬. 潘德沖和呂祖墓發掘簡報> 《考古》1960~8)

이들 墳墓 중의 二十四孝圖는 모두 《孝行錄》의 <二十四孝>와 완전히 일치한다. 이 외에 불완전한 것까지 합치면 현재까지 50가까이의 사례가 보고되어 있으며 지금도 거의 매년 발견 보고가 잇따르고 있다. 최신의 사례로서는 <山西屯留宋村金代壁畫墓>(《文物》2008도 《孝行錄》과 일치하는 24명의 벽화가 보고 되어 있다(圖版참조).

이에 의하면 北宋으로부터 元대에 이르기까지 《孝行錄》의 <二十四孝>가 中國北方에서 널리 알려졌다는 사실에는 의문의 여지가 없을 것이다. 그리고 그 당시의 고려와 원의 밀접한 관계를 생각한다면 中國北方에서 유행된 <二十四孝>가 고려에 전파된 것은 당연하다고 하겠다.

5. 《孝行錄》 <二十四孝>의 特徵

그렇다면 그토록 유행했던 《孝行錄》의 <二十四孝>가 명대 이후의 중국에서는 왜 사라졌을까. 이 문제를 생각하기 위해서는 《孝行錄》 <二十四孝>의 特徵을 살펴 볼 필요가 있다. 《孝行錄》 <二十四孝> 중에서 郭居敬 《全相二十四孝詩選》에 보이지 않은 故事는 다음 8이다.

- | | | |
|----------------|-----------------|----------------|
| (8) 劉殷天芹 | (13) 義婦刮股(王武子妻) | (14) 孝娥抱屍(曹娥) |
| (16) 明達賣子(劉明達) | (17) 元覺警父 | (19) 魯姑抱長(魯義姑) |
| (21) 鮑山負筐 | (22) 伯瑜泣杖 | |

이 중에서 劉殷은 《晉書》 卷88 曹娥는 《後漢書》 卷140 魯義姑는 《列女傳》 伯瑜는 《說苑》 <建本> 등에 出典이 있는 저명한 이야기이다. 그러나 나머지 4명은 위와 같은 잘 알려진 책에서는 그 이름을 찾아 볼 수가 없다. 하나씩 살펴 보기로 한다.

6) 注1논문 및 段鵬琦 <我國古墓葬中發現的孝悌圖像> (《中國考古學論叢》 科學出版社 1993), 趙超 <山西壺關南村宋代磚雕墓磚雕題材試析>(《文物》1998~5), 黑田彰 <孝子究>(思文閣出版 2001) 등 참조. 다만 段鵬琦 趙超논문은 《孝》과의 관계에 언급 안하고 黑田彰은 관계를 유보하고 있다.

1) 王武子妻

이는 소위 割股의 이야기로 敦煌寫本 P3680(紙背)에만 같은 이야기가 보인다.⁷⁾ 이 이야기가 사라진 이유는 아마 원대이후 孝行을 위한 割股가 거듭 禁止된 일과 관계가 있을 것이다.

2) 劉明達

이는 가난 때문에 자기 아들을 팔아야 할 처지의 모친이 자기의 젓가슴을 절단한다는 잔인하고도 비합리적인 이야기이다. 같은 이야기는 敦煌寫本 S389(紙背)에 보인다.⁸⁾ 그 외에 《元代雜劇三十種》의 鄭廷玉 <看錢奴> 雜劇第2折 <三煞> 曲 및 同4折 <鬼三台> 曲에 그 이름이 보이고 元代雜劇로서 유명한 王實甫에 <明達賣子>의 작품이 있었음을 《錄鬼簿》에 의해 알 수 있어 元代에는 잘 알려진 이야기였음을 짐작케 한다. 또한 일본의 禪僧 通恕惟忠(1349~1429)의 《雲壑猿吟》에는 <明達賣子>라는 七言絕句⁹⁾가 있다.

이 이야기는 시대와 장소를 특정할 수 없을 뿐만 아니라 그 잔인성과 비합리성 때문에 사라졌으리라 생각된다.

3) 元覺

이는 아버지를 산 채로 산에 버리는 것을 손자인 元覺이 말린다는 고려장식의 이야기이다. 일찍 漢代의 武氏祠畫像石 및 樂浪郡彩筐에 <孝孫> <孝孫祖父> <孝孫父> 등의 제목으로 보이고 또한 北魏의 石棺에도 <孝孫棄父深山> <孝孫原穀> 등의 제목의 그림이 있다.¹⁰⁾

문헌 자료는 敦煌寫本 《搜神記》¹¹⁾, 《太平御覽》 卷519 《宗親部》, 宋의 祝穆 《古今事文類聚》 後集卷4 <人倫部·父子>, 明의 陳耀文 《天中記》 卷17 <宗族>, 日本의 《今昔物語·震旦部》 및 惟宗直本《令義解》 등 비교적 많이 있다. 재미있는 것은 民國時期에 北平(北京) 老二西堂이 간행한 民間의 時調時詞《十二賢二十四孝》¹²⁾에도 이 이야기가 보이는 사실이다. 이를 보면 이 이야기가 통행본 <二十四孝>에서 없어진 후에도 민간에서는 오랫동안 유행했음을 알 수 있다.

棄父說話로서는 《雜寶藏經》 卷1 <棄老國緣>이 유명하나 이 이야기가 漢代에 벌써 있다는 점으로 보아 佛經의 영향이라고 속단할 수는 없을 것이다.

4) 鮑山

이는 모친을 업고 피난가는 이야기로 《三國志》 卷18 <閻溫傳>의 裴松之注가 인용하는

7) 《敦煌變文集》 909頁. 《敦煌變文集의 <孝子傳>이라는 제목은 擬題로 본래의 것이 아니다.

8) 《敦煌變文集》 9頁.

9) 上村觀光編 《五山文學全集》(1936) 第3卷 541頁.

10) 黑田彰 《孝子究》(思文閣出版 2001)198~201頁 참조

11) 《敦煌變文集》 885頁.

12) 台灣中究院歷史語言研究所傅斯年圖書館所藏.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

《魏略》에 보이나 거기서는 이름이 鮑出로 되어 있고 敦煌寫本 P2621 및 S5776에서도 역시 鮑出이다.¹³⁾ 山자는 出자의 반이 없어진 오자임이 틀림없다. 그러나 前記의 宋金元代 墳墓 중의 二十四孝圖는 물론 金의 王朋壽 《類林雜說》 西夏文 《類林》 등에서도 鮑山으로 되어 있어 당시는 鮑山이 일반적이었음을 알 수 있다. 다만 역사적 사실과는 다르므로 삭제된 것으로 생각된다.

이상 4가지 이야기는 정통적인 문헌에 보이지 않거나 내용 이름 등에 문제가 있다. 이런 내용을 포함한 《孝行錄》 <二十四孝>는 시대의 흐름과 더불어 바람직하지 못한 것으로 중국에서는 淘汰된 것이라 생각된다.

6. 權溥追加38章에 대해서

權溥가 追加한 38章의 내력에 대해서는 지금까지 연구가 없다. 이 38의 이야기를 포함하는 중국의 孝子傳이 없는 것으로 보아 李齊賢의 序文이 “菊齋又手抄三十有八事”이라 말하는데로 이들은 權溥가 스스로 중국의 여러 책들에서 배긴 것으로 생각된다.

예를 들면 10景休乳弟의 본문은 다음과 같다.

孟景休至孝。大寒葬親、足指皆墮。弟偉無乳哺、景休親乳之。累日乳自下、足指復生。

이 문장은 宋의 朱勝非編 《紺珠集》 卷11 <松窓錄>의 <足趾復生>과 거의 같다.

孟景休至孝。大寒葬親、足趾皆墮。弟景偉無乳哺、公親乳之。累日乳自下、足趾復生。

또 하나의 문제는 38章의 인물들의 시대이다. 《孝行錄》에서는 인물의 시대를 밝히지 않은 경우가 많으나 그 중에서 시대가 제일 늦은 것은 다음의 19劉政焚香이다.

劉政奉老母、母中年損其目、不能視物。政焚香致禱、旬日母目如故。終廬於墓側、朝夕哭泣、百鳥助噪。

여기에도 시대가 안 적혀져 있으나 劉政은 金代사람으로 《金史》 卷127 <孝友傳>에 다음과 같이 보인다.

劉政涖州人。性篤孝。母老喪明、政每以舌舐母目、逾旬母能視物。母疾晝夜侍側、衣不解帶。割股肉、啖之者再三。母死負土起墳、鄉隣欲佐其勞、政謝之。葬之日飛烏哀鳴、翔集丘木間。廬於墓側者三年。防禦使以聞、除太子掌飲丞。

13) 《敦煌變文集》 906頁.

《金史》가 반포된 것은 至正4年(1344)으로 《孝行錄》이 완성된 至正六年(1346)의 2년전 이니 權溥가 《金史》를 읽었을 가능성도 있다. 그러나 양자의 내용을 비교해보면 모친의 눈이 보이게 된 원인이 《孝行錄》에서는 “焚香致禱”이고 《金史》에서는 “以舌舐母目”으로 되어 있어 일치하지 않는다. 權溥가 《金史》의 기사를 고쳤거나 혹은 그 이전의 다른 자료를 본 것으로 생각된다.

7. 日本에서의 《孝行錄》

앞에서 이미 말했듯이 일본에는 《孝行錄》계통의 여러 筆寫本이 남아 있으나 그 특징은 權近의 註釋이 없다는 것이다. 東京大學南葵文庫所藏本에는 註釋이 있으나 權近의 註와는 다르다. 이것이 權近의 註를 보지 못한 탓인지(權近註釋本은 일본에도 있다) 혹은 權近의 註를 무시한 결과인지를 판단하기는 어렵다. 전자라면 이른 시기에 《孝行錄》의 원본이 일본에 건너 갔다는 이야기가 된다. 만일 후자라면 그 이유는 일본인들이 權近의 註釋의 도덕적 추상론에 흥미를 느끼지 못했기 때문이라 생각된다. 일본에서의 <二十四孝>는 도덕적 교훈적 의미보다는 문예적 혹은 고증적 의미가 더 강했기 때문이다.

8. 맺음말

《孝行錄》의 <二十四孝>는 종래에 일부 학자들이 생각한 것처럼 고려에서 독자적으로 만들어진 것이 아니고 宋金元代 中國北方에서 유행한 또 하나의 <二十四孝>이다. 그 중에는 보다 古層에 속하는 中國의 孝子說話를 보존하고 있다. 이 계통의 <二十四孝>는 그 후 中國本土에서는 자취를 감춘 한편 일본에 전파되어 영향을 미쳤다. 그러나 한국과 일본의 수용태도는 매우 다르다고 할 수 있다. 한국에서는 權近의 도덕적 註釋이 추가되고 그 후에는 《三綱行實圖》 《五倫行實圖》로 발전해 보다 도덕적 교훈적 성격이 강조된데 비해 일본에서는 그러한 측면은 그다지 중요하지 않고 회화적 문예적 방면의 소재로서의 의미가 커 심지어는 井原西鶴 (1642~93)의 《本朝二十不孝》와 같은 작품까지 나타나게 된 것이다. 이러한 경향은 중국에서도 볼 수 있으니 중국의 <二十四孝>도 도덕적 교훈적 성격을 지니고 있는 한편 연극이나 說唱문학등 민간의 오락문학의 중요한 소재가 되어 왔다. 같은 경향은 월남에서도 볼 수가 있다. 이것은 <二十四孝>의 孝子說話가 본래 갖고 있는 虛構的 童話的 성격에 비롯하는 것이라 생각된다.

이렇게 볼 때 <二十四孝>는 동아시아의 공통점과 차이점 서로의 문화 교류 등의 문제를 생각하는데 있어서 매우 귀중한 자료라는 것을 알 수 있는 것이다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통



图一 田真图



图二 鲍山图



图三 闵子骞图



图四 蔡顺图



图五 鲁义姑图



图六 赵孝宗图



图七 陆绩图



图八 王武子妻图

On Chosŏn Poetry Introduced to China in the late Chosŏn Period

Lee Jongmook

Seoul National University

mook1446@snu.ac.kr

Abstract

The history of Korean *hansi* (漢詩, poems written by Korean poets in Chinese characters) began in earnest with the members of the literati class who went to study in Tang. Soon thereafter, the poems written by Korean literati who headed to China to study, or as royal envoys, started to be introduced in China. However, it was during the Hideyoshi Invasions that the full-scale introduction of Korean *hansi* commenced. This denouement was in large part the result of the competition which emerged amongst the Ming dynasty scholars who travelled to Chosŏn as part of the forces dispatched by the latter to repel the Japanese to compile and publish the *hansi* produced in Chosŏn. Similar types of Korean poetry collections, such as the <*Chaoxian shixuan* (朝鮮詩選, Selection of Korean Poetry)> compiled by Wu Mingji and the <*Chaoxian shixuan quanji* (朝鮮詩選全集, Collection of Korean Poetry)> prepared by Nan Fangwei soon emerged. However, the popularity of these *hansi* grew exponentially in China in the aftermath of Qian Qianyi's inclusion of the Korean poems from the <*Chaoxian shixuan*> in his own work, <*Liechao shiji* (列朝詩集, A Collection of the Poetry of the Various Reigns)>. In addition, the fact that Sun Zhimi's <*Chaoxian caifeng lu* (朝鮮採風錄)> was compiled with the help of members of Chosŏn's literati class resulted in this particular work, along with the <*Liechao shiji*>, making the greatest contribution to the spread of the popularity of Korean poems in China.

The majority of the Korean poems which appeared in Chinese collections published thereafter, such as Zhu Yizun's <*Mingshizong* (明詩綜, Poems of the Ming Dynasty)>, had first been included the <*Liechao shiji*> and <*Chaoxian caifeng lu*>. The spread of the popularity

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

of Korean *hansi* within Chinese literary circles appears to have been helped along by their inclusion in the writings of associates of Sun Zhimi such as Wang Shizhen, Zhu Yizun and You Tong. The great interest displayed by the literati of the Qing dynasty in Korean poems resulted in many of these being included in the <*Yuxuan mingshi* (御選明詩)> compiled in accordance with the ordinance of Emperor Kangxi. This significant interest displayed by the Chinese literati in Korean poems was in large part the result of the fact that these were rendered in the Chinese characters that served as the *lingua franca* in East Asia. Another reason for this interest however, was that these Korean poems hinted at a level of civilization and culture that was on a par with that of China.

The growing demand for Korean *hansi* in China resulted in collections of Korean poems being specifically compiled for dispatch to the Mainland. Examples of such works included the <*Haedongsi pusŏn* (海東詩賦選)> compiled by Yun Kŭnsu, <*Tongmunsŏn* (東文選) -additional volume> compiled by Song Sanggi et al, and <*Haedong sisŏn* (海東詩選)> compiled by Min Paeksun. However, the collections sent from Chosŏn were never as widely distributed in China as the collections compiled by Chinese scholars. In this regard, Chinese scholars can be perceived as having actively sought to introduce the collections compiled by Korean authors as a means to learn about the literature of Chosŏn.

During the 18th century it became fashionable for the collections compiled by Chosŏn authors of the day to be simultaneously introduced in China. Some of these collections, such as Hŏ Nansŏrhŏn works, were even published in China.

The Korean poems introduced in China were regularly included in the works compiled by the literati of the Ming and Qing dynasties. It was only during late Chosŏn, when the Korean government imported a large number of books from the Mainland, that the extent of the popularity of Korean poems in China, as evidenced by their frequent inclusion in the works of the scholars and literati of Ming and Qing, became evident. The revision of these Chinese books by domestic scholars such as Nam Kuman, Yi Tŏku, and Yi Sŏgu eventually resulted in the republication of works such as the <*Haedong yŏksa* (海東釋史)> so as to include the Korean *hansi* contained in Chinese literary works. Another trend which emerged in this regard was that of members of the Korean literati sending their work to China via others, or directly bringing it themselves to the Mainland, in order to obtain the comments of Chinese scholars. This was carried out in the hopes that their works would be recognized by their Chinese counterparts and included in their collections.

朝鮮後期 中國에 전해진 朝鮮의 漢詩

이 종 목

서울대학교

mook1446@snu.ac.kr

1.

한시는 중국에서 형성된 문학 양식이다. 한국에서 한시는 중국의 한시 작품과 창작방법론을 받아들여 시대에 따라 서로 다른 유행을 형성해가면서 꾸준히 발전해왔다. 이러한 일반적인 양상을 전제할 때 한국과 중국의 한시 교류는 한국에서 중국 한시를 수용하기만 한 역사처럼 인식되기 쉽다. 그러나 우리나라 역대의 뛰어난 시인들이 중국에 유학하고 그곳에서 벼슬을 하거나, 혹은 사신으로 가서 제작한 한시가 중국인에 의하여 향유되었으며, 직접 중국에 가지 않았던 사람이지만 여러 경로를 통하여 그들의 시가 중국에까지 전파된 사례는 제법 찾을 수 있다.

한국의 한시가 중국에 전파될 수 있었던 가장 큰 요인은 중국에서 온 사신이 조선의 문화를 직접 보고 자료를 조사하여 중국으로 돌아간 후 조선에 관련한 책을 여러 차례 간행한 것에서 찾을 수 있다. 이미 고려시대 孫穆의 《鷄林類事》, 徐兢의 《高麗圖經》이 널리 알려져 있거니와, 조선에 들어서 董越의 《朝鮮賦》, 龔用卿의 《使朝鮮錄》, 倪謙의 《朝鮮紀事》 등은 당대에 바로 중국에서 인쇄되어 서점에 유통되었다.¹⁾

그러나 조선의 문화와 풍속을 담고 있는 이들 책자에는 고려나 조선의 한시가 본격적으로 수록되지 않았다. 이러한 전문록을 통하여 조선인의 문화 수준을 알게 된 중국인들은 조선인의 한시에 대해 매우 궁금해 하였다. 조선 초기부터 사신으로 온 중국인들은 조선의 문인들과 주고받은 시를 호화스럽게 인쇄한 《皇華集》을 기념품으로 가져갔으니, 이를 통해서도 조선 한시를 접할 수 있었겠지만, 사신의 접대와 같은 의례에서 제작된 것이 아닌 격조가 높은 한시 작품을 보고자 하였다.

선조 28년(1595) 6월 7일 중국 사신이 우리나라의 詩賦論을 보고자 하였는데, 조선시대의

1) 《패관잡기》(권2)에는 “董侍講作朝鮮賦數千言, 龔雲岡著使朝鮮錄二卷, 今北京書肆及廣寧等處, 有發賣此書者, 吾東風土及迎詔接賓之道, 始流布於中國矣.”라 하였다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

것은 상고할 만한 책이 없어 《海東詩賦選》이라는 책자를 편찬하기에 이르렀다. 宣祖의 깊은 관심 아래 撰集廳을 설치하여 柳根, 尹根壽, 李好閔, 吳億齡, 申欽, 李廷龜, 韓浚謙 등 당대 최고의 문사들이 조선의 시와 부를 선발하는 작업을 거쳤고 마침내 선조 38년(1605) 8월 8일 《해동시부선》이 완성되었다. 그리고 그 이듬해 다시 한번 수정과 증보 작업을 거쳐 선조 39년(1606) 4월 19일 승정원에서 필사한 책을 중국 사신 편에 전달하였다. 선조가 山人과 閨秀의 글도 선발하라는 지시를 내린 것으로 보아, 사대부의 시뿐만 아니라 승려, 여성의 한시까지 두루 선발하였을 것으로 보인다.²⁾ 불행히 이 책은 지금 한국이나 중국 어디에도 전하지 않으며, 후대의 문헌에도 이에 대한 기록이 보이지 않으므로 조선이나 청대에 이 책이 거의 유통되지 못한 것으로 추정된다.

2.

조선의 한시를 직접 보고자 하는 분위기가 고조되던 즈음 임진왜란이 발발하였다. 수세에 몰린 조선에서는 명에 구원병을 요청하였고, 이에 따라 명은 조선에 원병을 보내었다. 이 때 조선으로 온 사람 중에는 문인들이 있어 이들이 다시 조선에서 보고 들은 것을 바탕으로 저술을 남겼다.³⁾ 조선의 문인들과 활발하게 교류하였던 朱之蕃 역시 조선에 사신 온 것을 기념하여 《奉使朝鮮藁》를 남겼는데 뒤에 함께 붙인 《東方和音》에 柳根 등 조선 문인의 한시가 수록되어 있다.

특히 문학에 관심을 가진 일부의 중국 문인이 조선 문인의 도움을 받아 조선의 시를 수집하고 중국에 돌아가 조선의 한시 선집을 간행하는 것이 하나의 유행처럼 되었다. 吳明濟가 엮은 《朝鮮詩選》이 그중 가장 빠른 책이라 할 수 있다. 《조선시선》은 그간 조선 후기 문헌에 간혹 등장하였지만 그 실체가 파악되지 않다가 최근 북경도서관에 소장되어 있는 이 책이 소개되면서 그 내용이 자세히 알려지게 되었다.⁴⁾ 이에 따르면 임진왜란 때 원병으로 온 오명제가 1600년 무렵 간행한 것이다. 이를 이어 藍芳威가 편찬한 같은 이름의 책이 발견되었다. 북경대학 도서관에 있는 이 책은 서명은 동일하지만 그 내용이 다른 책으로 파악되었다.⁵⁾ 그런데 이 책은 청대에 필사된 책으로 그 내용이 온전하지 못하여, 오명제의 《조선시선》과 구체적인 비교를 하기에는 한계가 있었는데 필자가 얼마 전 캘리포니아 버클리대학의 동아시아 도

2) 이에 대해서는 필자의 「조선 전기의 漢詩選集」(《정신문화연구》 20권 3호, 1997)에 자세히 다루었다.

3) 宋應昌의 《經略復國要論》, 蕭應宮의 《朝鮮征倭紀畧》 등이 그러한 예다. 《靑莊館全書》(崑葉記七)와 《五洲衍文長箋散稿》(史籍總說)에 중국인이 조선에 대하여 편찬한 책들이 소개되어 있다.

4) 祁慶富, 《朝鮮詩選校註》(遼寧民族出版社, 1999). 이 책의 존재는 처음 소개한 사람은 朴現圭다. 박현규는 《중국 명말 청초인 조선시선집 연구》(태학사, 1998)에서 이 책의 실물이 발견되기 이전에 문헌으로 이 책의 존재를 알렸고, 이 책이 발견된 이후 다시 祁慶富의 논의를 비판적으로 검토한 바 있다. 金成南, 「朝鮮時期才女許蘭雪軒詩의 跨文化闡釋」(中央民族大學博士學位論文, 2001)에도 중국인이 편찬한 조선인의 한시 선집에 대해 두루 소개하고 있다. 아울러 祁慶富의 앞책에 수록된 대부분의 내용은 金成南의 논문과 겹치는 부분이 많은데 祁慶富가 金成南의 박사학위지도교수이므로, 연구의 선후 관계는 알 수 없다.

5) 박현규의 앞책에 이 책에 대한 소개가 이루어진 바 있다.

서관에 남방위의 《朝鮮詩選全集》이 있음을 확인하고 이를 소개한 바 있다.⁶⁾

이와 비슷한 시기 중국 문인이 조선의 한시를 선발한 책으로 焦竑의 《朝鮮詩選》과 汪世鐘의 《朝鮮詩》 등이 있었다. 초희의 책은 지금 전하지 않아 그 내용을 전혀 짐작할 수 없지만, 초희가 조선으로 온 기록이 확인되지 않으므로 그와 절친하였던 朱之蕃의 도움을 받아 이 책을 간행한 것으로 추정된다.⁷⁾ 왕세종의 《조선시》 역시 현재 전하지 않아 자세한 것은 알 수 없지만, 왕세종이 1597년 조선으로 와서 조선의 시를 모아 4권의 책을 만든 것으로, 그 내용의 일부가 《徐氏精華》에 실려 있다.⁸⁾ 許筠의 《國朝詩刪》에 붙은, 權輶이 편찬한 《許門世稿》에 수록된 허초희의 시 <湘絃謠>에 대하여, 왕세종이 명나라 이후 사람들이 미칠 바가 아니라 한 평을 한 것으로 보아 권필, 허균 등과 교분이 있었던 것으로 추정된다.⁹⁾

그런데 임진왜란 직후에 이들 조선시선집이 거의 동시에 나왔고 간행에 관여한 사람들이 중복된다는 점이 주목된다. 오명제의 《조선시선》을 교정한 사람이 바로 왕세종이며, 왕세종과 함께 《조선시선》을 교정한 사람이 韓初命인데, 남방위의 《조선시선전집》을 교정한 인물이다. 오명제가 《조선시선》을 편찬할 때 허균의 도움을 많이 받았고 또 허균은 주지번에게 조선의 시를 많이 소개하여 초희의 《조선시선》이 나올 수 있었던 점을 고려한다면, 이 시기 조선으로 온 중국 문인들을 중심으로 하여 경쟁적인 조선 한시 선집 편찬이 이루어졌다고 할 수 있다.

초희와 왕세종의 책이 지금 전하지 않아 함께 논할 수 없지만, 지금 전하는 오명제와 남방위의 두 책을 비교할 때 수록된 한시가 매우 흡사하다는 점도 주목할 만하다. 1600년 무렵 간행된 오명제의 《조선시선》과 1604년 무렵 간행된 남방위의 《조선시선》은 외견상 상당한 차이가 있는 것으로 보이지만 내용을 검토해보면 매우 많은 공통점을 가지고 있다. 가장 큰 공통

- 6) 줄고, 「버클리대학본 남방위의 《조선시선전집》에 대하여」(《문헌과해석》통권 39호, 문헌과해석사, 2007. 6). 이하 두 《조선시선》의 비교는 이 논문을 축약한 것이다.
- 7) 祁慶富의 앞책, 30면. 초희의 《조선시선》은 《海東釋史》(「藝文志」4)에 鍾音의《浙江書目》(《浙江採集遺書總錄》을 가리킴)을 인용하여 소개하고 있으며 《朝鮮古書目錄》에도 이 책이 수록되어 있다. 초희는 명말의 학자로 《經籍考》, 《老子翼》, 《莊子翼》 등을 편찬한 학자다.
- 8) 祁慶富의 앞책 31-32면. 이에 따르면 《徐氏精華》에 “新都汪伯英從萬中丞經略朝鮮, 集其國中古今詩四卷, 儼然中華之調.”라 되어 있다고 한다. 祁慶富 교수는 서명을 명기하지 않았지만, 祁慶富 교수의 글에 인용된 《徐氏精華》의 기록 “新都汪伯英曾刻朝鮮詩, 余已採錄數首.”라 한 것을 근거로 하여 부정확하지만 일단 서명을 《조선시》라 해둔다. 또 祁慶富 교수는 《徐氏精華》를 바탕으로 하여 程相如가 편찬한 《四女詩》도 함께 소개하였는데 《사여시》 안에 허초희의 시가 수록되어 있다고 한다. 《徐氏精華》는 명나라 徐發(渤)의 저술인데 북경도서관에만 있어 확인하지 못하였다.
- 9) 비슷한 시기 潘之恒의 《巨史》에 許楚姬의 시 169수가 수록되어 있다. 허초희의 시를 가장 많이 선발한 중국 문인이므로 허초희의 문집을 직접 보고 선발한 것으로 추정된다. 潘之恒은 명말의 문인으로 王世貞, 袁宏道, 汪道昆, 湯顯祖, 張鳳翼 등과 절친하였다. 이에 대해서는 金成南, 「朝鮮時期才女許蘭雪軒詩의 跨文化闡釋」(中央民族大學博士學位論文, 2001) 28면에서 자세히 다루었다. 허초희의 시가 중국에 유통된 것에 대한 연구는 이 논문이 가장 자세하다. 이 논문에 따르면 허초희 등 여성 작가의 한시가 鍾惺의 《名媛詩歸》, 趙世杰의 《古今女史》, 俞樾의 《朝鮮女子詩》 등에도 수록되어 있다고 한다. 여기서 하나 더 첨언할 것은 중국 문인들이 허초희를 비롯한 조선 여성의 한시에 매우 높은 관심을 가졌다는 점이다. 《조선시선》를 위시하여 이후의 중국 문헌에 소개된 조선의 한시 중에서 여성 작가의 것이 매우 비중이 높다. 《궁사》 자체가 여성 작가의 시를 뽑은 책이거니와, 명청대의 문단에 여성 작가에 대한 높은 관심이 해외에 까지 미친 것이라 할 만하다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

점은 수록하고 있는 작품의 텍스트가 대부분 같다는 점이다. 오명제의 《조선시선》은 매우 많은 오류를 담고 있는데, 그러한 오류를 고스란히 남방위의 《조선시선》이 수용하고 있다.¹⁰⁾

이러한 현상은 두 가지 설명이 가능하다. 하나는 자료의 출처가 동일하였기 때문에 각기 다른 책에 수록된 것 역시 같을 수 있다. 그러나 조선의 문인이 준 자료를 그대로 이용하였다고 하기에는 너무나 많은 오류가 있으며, 그 대부분은 조선 문인이라면 할 수 없는 종류의 것이다. 한 예로 김종직의 시 <佛國寺>를 두 시선집에 실린 대로 <佛圖寺>로 적어주었을 리 없다. 또 두 책에는 작품의 작가가 동일하게 잘못 표기된 예가 매우 많은 점이나, 율시를 잘라 절구처럼 수록한 오류가 동일하게 발견된다는 점 등에서도 두 사람이 본 자료 자체가 동일하였다고 보기 어렵게 한다. 결국 남은 가능성은 남방위가 오명제의 《조선시선》을 절취하여 《조선시선전집》을 편찬한 것으로 보아야 할 것이다.

그런데 문제는 오명제의 《조선시선》보다 남방위의 《조선시선전집》에 실린 작품이 더 많다는 점이다.¹¹⁾ 남방위가 《조선시선전집》을 편찬할 때 오명제의 것을 그대로 가져오되 자신이 조사한 자료를 보태었다고 추정할 수 있다. 그러나 지금 전하는 오명제의 《조선시선》이 온전한 것이 아닐 가능성이 높다는 점을 생각하여야 한다. 오명제의 《조선시선》에 대한 후대의 기록과 북경도서관본 《조선시선》이 일치하지 않는 곳이 많기 때문이다.

필자는 북경도서관본 《조선시선》보다 더 온전한 책이 있었다고 본다. 그 가능성은 尹國馨의 《甲辰漫錄》에서 확인할 수 있다. 1602년 5월 成泳이 중국에 다녀오면서 중국에서 간행한 《조선시선》을 보았는데 시만 선발한 것이 아니라 卷首에 목록과 함께 역대 조선의 역사와 작가의 간략한 이력이 첨부되어 있었다고 하였지만, 북경도서관본에는 이러한 내용이 없다. 이와 함께 洪萬宗의 《詩評補遺》에는 자신이 본 중국본 오명제의 《조선시선》에 崔致遠부터 梁慶遇까지의 시가 수록되어 있다고 하였는데, 북경도서관본에는 양경우의 작품이 보이지 않는다. 또 양경우의 <家狀>에 양대박과 양경우, 양형우의 시가 수록되어 있다고 하였는데 이 역시 북경도서관본에는 보이지 않는데, 남방위의 《조선시선전집》에는 이들의 시가 상당수 수록되어 있다.¹²⁾ 또 오명제와 남방위의 두 책에는 모두 허초희의 시 300수 중에 81수를 얻어 수록한다고 되어 있는데¹³⁾ 남방위의 《조선시선전집》에는 그 다음에 허초희의 시가 81수 수록되어 있지만, 북경도서관본에는 허초희의 시가 27수밖에 실려 있지 않다. 이러한 정황으로 보아 중국판 《조선시선》이 1600년에서 1602년 사이에 출간이 되었고 윤국형이나 홍만중이 온전한 이 판본을 본 듯

10) 이에 대해서는 필자의 앞논문에서 자세히 밝혀두었다.

11) 오명제의 《조선시선》은 340수의 작품을 수록하고 있고 남방위의 《조선시선전집》은 585수의 작품을 수록하고 있는데 그 중 겹치는 작품이 277수다. 또 오명제의 《조선시선》에만 실려 있는 작품은 34편이며, 남방위의 《조선시선전집》에만 수록된 작품은 308편이다.

12) 양대박의 <別義原令>, <送林評事之關西>, <別李博業>(문집에는 南還次李汝仁韻以寶劍贈我), <客北原送李益之遊龍城>, <雨荷>(문집에는 晚翠堂十詠), <重過場巖>, <夜吟>, 그리고 양형우의 <遊龍山>, <閨怨>, <龍山月夜>, <雜詩>, <東亭竹林避暑> 등이 실려 있다. 이 중 <雜詩>는 오명제의 《조선시선》에 成三問의 작품으로 되어 있고, 성삼문의 문집에는 <次工部秋晴韻>으로 실려 있다. 또 <東亭竹林避暑>는 鄭道傳의 <奉題東亭竹林>이다.

13) “凡三百首，余得其手書八十一首.”라고 하였다.

하다. 지금 북경도서관에 소장되어 있는 《조선시선》은 그 후에 축약해서 간행한 것이라 추정할 수 있으며, 한 걸음 더 나아가 남방위가 《조선시선전집》 자체가 온전한 오명제의 《조선시선》에 수록된 작품 대부분을 그대로 옮겨놓았을 가능성이 높다고 할 수 있을 듯하다.¹⁴⁾

오명제의 《조선시선》은 명말청초의 명망 높은 문인 錢謙益이 《列朝詩集》에서 조선의 한시를 수록할 때 주 텍스트로 활용되면서, 중국 문인의 조선 한시에 대한 관심의 저변이 크게 넓혀진 듯하다. 《열조시집》은 1652년 편찬된 것으로 한시 선발 자체는 대부분 오명제의 《조선시선》의 것을 다시 이용한 것이다.¹⁵⁾ 북경도서관본 오명제의 《조선시선》에 보이지 않은 작품도 있는데, 그중 상당수는 남방위의 《조선시선전집》에 수록되어 있다. 전겸익이 남방위의 《조선시선전집》을 직접 보았다고도 할 수 있지만, 앞서 추정한 대로 북경도서관본 《조선시선》이 온전한 것이 아님을 염두에 둔다면, 지금 전하지 않는 온전한 《조선시선》에서 가져온 것으로 보는 것이 더 온당할 듯하다. 《열조시집》에 《梅月堂集》과 《蓀谷集》 등의 문집이 보이지만, 선발한 김시습이나 이달의 시가 모두 《조선시선전집》에 수록되어 있으며, 중국 사신과 창화한 작품 역시 《皇華集》을 직접 인용한 것이 아니라 《조선시선전집》에 실린 것만 수록하였다. 《조선시선전집》과 《열조시집》에 함께 실려 있는 작품 중에 작가가 잘못 표기된 예가 많은데 그 오류의 방식이 《조선시선》의 것과 흡사하기도 하다. 오명제나 남방위의 책에 보이지 않고 《열조시집》에만 실려 있는 작품으로는 鄭夢周의 시를 선발하면서 덧붙인 南哀의 <鄭夢周死節詩>와 태조의 <獻大明永樂皇帝> 두 편뿐이다. 이들 두 작품만 전겸익이 다른 루트를 통하여 입수하여 《열조시집》에 수록하였고 나머지는 모두 지금 전하지 않는 온전한 오명제의 《조선시선》 중에 다시 선별한 것이라 하겠다.

이처럼 《열조시집》의 텍스트가 《조선시선》에서 많은 것을 취해 왔지만, 17세기 중국 문인들이 조선의 한시를 접하게 된 것은 《열조시집》을 통해서였다. 《明詩綜》이 편찬될 때 주텍스트 중 하나가 《열조시집》이었고, 18세기 초반 편찬된 것으로 추정되는 陸次雲의 《釋史紀餘》에 수록된 조선의 한시 역시 《열조시집》에 힘입은 바가 매우 크다.¹⁶⁾

전겸익의 《열조시집》에 수록한 조선의 한시는 매우 많은 문제점을 내포하고 있다. 그 오류를 李書九가 《薑山筆叢》에서 17조목에 걸쳐 고증한 바 있지만, 그보다 훨씬 많은 오류가 《열조시집》에서 발견된다. 작가를 잘못 표기하거나 율시를 잘라 절구로 만들어놓은 사례가 매우 많다. 물론 이러한 《열조시집》의 오류는 오명제의 《조선시선》에서 일어났던 오류를 그대로 반복한 것이므로, 전겸익이 부정확한 자료를 인용한 것에서 그 책임이 있지 전겸익이 스스로 오류를 생산한 것은 아니라 하겠다.¹⁷⁾ 그러나 《열조시집》은 명망이 높은 전겸익의 저술

14) 《조선시선》에 실려 있지만 《조선시선전집》에 수록되지 않은 작품도 상당수 있다. 이로 보아 남방위가 오명제의 《조선시선》에서 극히 일부 삭제한 것으로 추정된다. 남방위의 《조선시선전집》은 중국에서 거의 유통되지 않은 것은 오명제의 책을 표절하였다는 혐의 외에 반란의 괴수였기 때문에 그의 저술이 중국에서 산일되었을 가능성이 높다. 남방위의 난은 《江南通志》(권140)에 보인다.

15) 이 점에 대해서는 박현규의 앞책에 자세히 다루었다.

16) 18~19세기 중국 문헌에서 조선의 한시를 수록한 책자가 《열조시집》의 자료를 통하였다는 점에 대해서는 박현규의 앞책(77면)에 소개되어 있다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

이기에 조선의 한시에 관심을 가진 청대 문인을 호도하게 된 책임은 그에게 있다 하겠다.¹⁸⁾

4.

17세기 중반까지 오명제의 《조선시선》과 전점익의 《열조시집》이 나와 조선의 한시에 대한 관심을 어느 정도 충족시켰지만 이들 시선집이 16세기 초까지의 조선 한시만을 수록하였기 때문에 중국에서는 그 이후의 시에 대해 알고자 하는 욕구가 지속적으로 있어 왔다. 광해군 6년(1614) 9월 7일 홍문관에서 명에서 사신으로 온 遊擊將軍 丘坦이 우리나라의 시문을 구해달라고 요청한 데 대해 柳根이 시문을 뽑은 책 한 권밖에 없어 다시 寫字官을 시켜 필사하였다는 기록도 그러한 관심을 반영한 것이라 하겠다.¹⁹⁾ 오명제 등이 중국에서 조선의 한시선집을 낸 것처럼 이후의 중국 문인들 역시 비슷한 책을 내고자 하는 욕구가 있었음을 입증하는 것이라 할 수 있다.

이러한 상황에서 孫致彌의 《朝鮮採風錄》은 청대 문인들에게 조선의 한시에 대한 관심을 크게 충족시켰다. 《欽定四庫全書總目》에 따르면 손치미는 자가 愷似이며 嘉定 사람으로 벼슬은 翰林院侍讀學士를 지냈다. 詞에 능하여 《別花餘事》, 《海泚》, 《衲琴》 등의 작품집을 남겼고, 글씨에도 능하여 董其昌의 서법을 익혔으며, 시는 질탕하면서도 유려하였다. 王士禎의 《池北偶談》에 “康熙 17년(1678)에 一等待衛 狼嘯에게 명하여 孝昭皇后의 尊諡를 조선국에 반포하게 하고, 인하여 東國의 시를 채집하여 돌아와 아뢰게 하였다. 그때 뭇사람 손치미가 부사로 가서 《조선채풍록》을 찬하였는데, 모두 근체시였다. 지금은 그 가운데에서 율을 만한 시를 가려 뽑아 여기에 대충 기록한다.”라 되어 있다.²⁰⁾ 또 《漁洋詩話》에도 “강희 기미년(1679) 시위 낭담과 太學生 손치미를 조선에 파견하여 조선의 한시를 채집하게 하였는데, 대개 율시가 9/10를 차지하고 古詩와 歌行은 그 대략만 보였다.”고 하였다.

손치미의 《조선채풍록》은 현재 전하지 않지만, 손치미와 교분이 있었던 王士禎, 朱彝樽, 尤侗 등이 이 책을 보았기에 그들의 저술에 《조선채풍록》에 수록된 조선의 한시를 소개하고 있어 《조선채풍록》의 대강은 짐작하게 한다. 《明詩綜》, 《池北偶談》, 《良齋雜說》 등을 참조할 때 대략 45인 60여 수의 작품이 수록되어 있었음을 알 수 있다.²¹⁾ 그리고 《명시종》

17) 구체적인 오류의 사례는 부록에 붙인 「명청 문헌 소재 조선 한시」에서 명기하였다.

18) 그밖에 명대 陸應陽의 《廣輿記》에서 최치원, 정몽주, 신숙주, 신광한, 이옥봉, 허초희 등에 대해 소개한 바 있고, 諸葛元聲의 《兩朝平攘錄》에도 허초희의 삶과 시에 대해 언급하고 있다.

19) 이에 대해서는 필자가 규장각에서 영인 간행한 《별본 동문선》의 해제를 참고하기 바란다.

20) 조선시대 문헌에는 손치미가 사신으로 왔다는 기록을 찾을 수 없다. 그런데 《增補文獻備考》(권242. 「藝文考」)에는 같은 해인 숙종 4년(1678) 청나라 사신 侍衛 噶 등이 우리나라의 문적을 구경하고 權驪와 朴閔, 許筠, 白光勳, 許楚姬, 鄭夢周 등의 문집 등을 가져가고 또 우리나라의 글씨를 요구하여 제술관과 글씨를 잘 쓰는 8인을 뽑아 책을 만들어주었다는 기사가 보인다. 청 건국 이후의 실록에는 중국 사신의 이름이 보이지 않으므로, 손치미가 온 것이 아마 이 때인 듯하다.

21) 이러한 사실에 대해서는 박현규의 앞책에 정리되어 있다. 또 韓致彌의 《海東繹史》에는 김상헌의 시가 《조선채풍록》에 많이 실려 있다고 하였지만, 다른 기록에는 보이지 않고 또 김상헌의 시는 제목이 밝혀져 있지 않다. 《어양시화》에 김상헌의 시를 여러 편 인용하고 끝에 《조선채풍록》에 대한 기사를 적었는데, 한치윤이 이 기록을 오독하였을 가능성도 있다.

에서 奇遵²²⁾의 <直禁詠懷>를 두고 “손개사가 이르기를 위응물과 유중원의 여운이 있다(孫愷似云韋柳遺韻)”고 한 것으로 보아 몇 작품에 대해서는 평어도 가하였음을 알 수 있다.

그런데 《채풍록》은 대부분 조선 초기부터 인조 무렵까지의 한시를 수록하고 있는데 그 중에는 《조선시선》이나 《열조시집》에 보이는 것도 있지만 보이지 않는 것이 더욱 많다. 이로 보아 손치미의 《조선채풍록》은 완전히 새로운 자료를 바탕으로 조선의 한시를 선발한 것으로 추정된다. 손치미가 《조선채풍록》을 편찬할 때 기본적인 자료는 조선 정부에서 제공한 것으로 보인다. 徐浩修의 《燕行記》(권2, 1790년 7월 18일)에 따르면 손치미가 조선에 왔을 때 우리나라의 시를 뽑아 준 일이 있다고 하였기 때문이다. 《조선채풍록》은 일부 오류가 발견되지만²³⁾ 《조선시선》에 비하면 그 정보가 매우 정확하다. 또 선발한 한시 자체가 조선에서 명시로 널리 알려져 《국조시산》이나 《기아》 등의 시선집에 선발된 시가 많다는 점에서도 조선 문인이 한시를 선발해 주었을 가능성이 높다.

손치미의 《조선채풍록》은 중국 청대 문인에게 큰 반향을 불러 일으켰다. 주이준의 《明詩綜》과 《靜志居詩話》, 왕사정의 《池北偶談》이나 《感舊集》, 《漁洋詩話》, 尤侗의 《良齋雜說》 등 17세기 청대 문인들이 조선 한시를 수록한 책은 대부분 《조선채풍록》을 이용한 것이기 때문이다. 조선 한시에 관심을 가진 17세기 청나라 문인들이 손치미와 교분이 있었기 때문에 이러한 현상이 일어난 것이다. 손치미가 조선에 가서 시를 수집해온 것을 두고, 왕사정은 “시는 사신의 채집에 대비하고, 이름은 속국에 전하여졌네(詩備輜軒採, 名泛屬國傳).”라 하였고, 주이준은 “기자의 유풍을 자세히 논하는 것을 기다리노라니, 물시계 소리가 오경을 알리네(待細論箕子流風, 漏聲報五).”라 하였다. 尤侗 역시 손치미와 친분이 있어 “친히 황명 받들고서 큰길을 치달려, 널리 풍요 채집하려 한성에 이르렀네(親銜天命馳周道, 博採風謠到漢城).”라 시를 지어 《조선채풍록》을 보았음을 알 수 있게 한다.²⁴⁾ 우동이 《良齋雜說》에서 《조선채풍록》에 수록된 조선의 한시를 다시 수록함으로써 조선의 한시가 청대 문인에게 널리 알려지게 하는 데 큰 계기를 마련하였거니와, 그가 지은 <外國竹枝詞>에서 조선을 대상으로 한 4수의 시를 지은 것 역시 손치미와의 교분을 통하여 얻은 조선에 대한 정보에서 출발한다고 볼 수 있을 듯하다.

청대 문인들 사이에 조선의 한시가 널리 알려지게 되는 가장 중요한 계기는 王士禛이 마련하였다. 왕사정은 1691년 편찬한 《池北偶談》에서 《조선채풍록》에 수록된 조선의 한시를 전재하다시피 하였으니, 영향력이 큰 《지북우담》이 조선의 한시를 알리는 데 큰 기여를 하였을 것은 분명하다. 이와 함께 왕사정은 또다른 저술 《감구집》과 《어양시화》, 《지북우담》에서 金尙憲이 중국으로 사신 와서 지은 시에 대한 기록을 해놓음으로써 청대 문인들에게 김상헌이 크게 알려지게 되었다.²⁵⁾ 김상헌이 중국 문인 張延登의 집에 유숙하였는데 이 때 그의

22) 《명시중》에는 奇遵로 잘못 적혀 있다.

23) 咸運의 <竹西樓>라 한 작품은 실제 林億齡의 문집에 <登竹棲樓>라는 제목으로 실려 있다. 또 吳時鳳의 <小雪堂>은 吳竣의 <過黃州>라는 제목으로 실려 있다.

24) 이들 시는 《해동역사》에 소개되어 있다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

시를 모아 《朝天錄》이라는 이름으로 판각을 하게 되었고, 장연등이 왕사정의 처조부이므로 왕사정이 이 책을 접하고 그 중 좋은 시를 뽑아 《감구집》에 수록할 수 있게 된 인연이 있었다.²⁶⁾ 《조천록》에 수록된 시 중에 <次吳晴川大賦韻>라는 작품을 특히 왕사정이 좋아하여 <戲倣元遺山論詩絕句三十二首> 중 한 수에서 김상헌의 시 “맑은 구름 가랑비 내리는 소고사, 국화는 빼어나고 난초는 시드는 8월(澹雲微雨小姑祠, 菊秀蘭衰八月時).” 두 구 다음에 “조선 사신의 말을 생각해 보니, 과연 동국에는 시를 이해하였구나(記得朝鮮使臣語, 果然東國解聲詩).”라는 평을 더하여 칠언절구를 지었다. 이로 인하여 청대 문인들에게 김상헌의 시명이 크게 떨쳐지게 되었다.

《조선채풍록》에 힘입어 17세기 청대 문인들은 활발하게 조선의 한시를 수집하여 자신들의 저술에 넣었다. 전겸익이 《열조시집》에서 조선, 일본 등의 한시까지 두루 채집하여 수록한 것은 명대부터 해외에 대한 관심이 높아져서 조선뿐만 아니라, 일본, 유구, 대만, 월남 등에 대한 자료를 두루 수집하여 저술로 만드는 분위기에서 나온 것이면서, 동시에 주변 국가를 屬邦으로 인식하였기 때문이기도 하다.

이러한 전통을 이어 1705년에 편찬한 주이존의 《명시종》에는 《열조시집》처럼 명나라의 한시를 먼저 수록하고 마지막에 고려와 조선의 한시를 수록하였다. 《명시종》에는 고려시대 문인 9명의 시 11수와 조선시대의 문인 81인의 시 125수가 수록되어 있다.²⁷⁾ 주이존이 우리나라의 한시를 선발할 때 오명제의 《조선시선》과 전겸익의 《열조시집》, 손개사의 《조선채풍록》에 실린 것 중에 일부를 선발하여 수록하였다. 이들 두 책에 보이지 않는 시는 대부분 《황화집》에 실린 것이다. 그밖에 權近, 徐敬德, 李達, 許筠, 金尙憲, 鄭斗卿 등의 시는 문집이나 시집을 따로 참조하여 선발한 것으로 보인다. 《명시종》은 《열조시집》의 오류를 수정하고자 하는 의지를 표명하였지만 다른 중국인의 조선 한시 선집처럼 여전히 상당한 오류가 있어 이서구가 《강산필치》에서 23조목으로 나누어 밝힌 바 있다. 그러나 이 오류 역시 참고한 《조선시선》이나 《열조시집》의 잘못에서 기인하는 것이 대부분이다.

주이존의 《명시종》에는 《정지거시화》가 함께 붙어 있는데 여기에는 우리 문인에 대한 간략한 정보와 함께 한시의 비평도 가하였다. 唐詩와 흡사하다는 평 등 주로 우리 한시의 우수성을 칭찬한 것인데, 허초희의 경우에는 그 위작의 가능성을 지적하기도 하였다. 우리 한시를 본격적인 비평의 대상으로 삼은 첫 번째 예가 《정지거시화》라는 점에서 의미가 크다.

1709년 편찬된 《御選宋金元明四朝詩》 역시 《조선채풍록》을 중요한 자료로 삼아 조선의 한시를 선발하였다. 이 책에는 고려 말부터 조선 중기까지의 한시가 풍성하게 수록되어 있

25) 《지복우담》에 「朝鮮詩」라는 제목 아래 <曉發平島> <蓬萊閣> <登州次吳秀才韻> <水城夜景> <夜坐聞擊柝> <九日> <早春> 등의 시를 수록하고 있다.

26) 《청장관전서》(권34)에 이에 대한 기사가 있다. 김상헌의 《朝天錄》의 서문을 張延登이 썼는데 이 글은 《淸陰集》에 수록되어 있다.

27) 고려와 조선의 문인 구분이 잘못된 예가 제법 있다. 예를 들어 李仁老는 조선시대로 들어가 있다. 《명시종》에 수록된 우리 한시에 대해서는 박현규의 앞책에 개괄적으로 다루어져 있다.

다. 그 중 명의 시를 선발한 《御選明詩》에는 ‘屬國’이라는 편제 하에 倭遜, 鄭夢周 등 여말 선초의 시인에서부터 17세기 초반까지의 시인 97인의 시를 수록하였다. 《조선채풍록》에 수록된 한시와 함께 《명시중》을 주로 참조하여 시를 선발하였으며 비록 소수이기는 하지만 《조선시선》도 참조한 흔적이 보인다. 다른 자료에는 보이지 않고 《어선명시》에만 보이는 작품으로는 이달의 것이 9수가 되는데 無名氏라 하였으므로 이달의 시집 《蓀谷集》을 직접 보고 선발해 넣었지만 蓀谷이 누구인지 알지 못하여 무명씨라 하였을 가능성이 높다.²⁸⁾ 康熙帝의 ‘御製’라는 명칭이 붙은 책자에까지 조선의 한시가 수록될 정도로 청대 문단에 조선의 한시가 널리 알려져 있었던 것이다. 이보다 앞선 1706년 편찬된 《御製佩文齋詠物詩選》에도 鄭夢周, 金宗直, 崔慶昌의 시가 실려 있으며 1707년 편찬된 《御製選歷代詩餘》에도 申光漢의 시를 선발해놓고 있으니,²⁹⁾ 同文 의식을 바탕으로 하여 18세기 청나라가 대제국을 경영하고자 한 뜻이 이런 결과를 낳은 것으로 추정할 수 있다.

5.

18세기 청의 문인들은 《열조시집》, 《채풍록》, 《명시중》, 《어선명시》 등을 통하여 조선의 한시를 비교적 쉽게 접할 수 있었다. 그러나 이들 한시 선집이 17세기 초반까지의 한시만을 수록한 것이고 또 그 양도 많지 않아 청대의 문인들은 조선의 한시를 좀더 풍성하게 보고자 하였다. 《숙종실록》에 따르면 1695년 1월 12일 청나라 사신이 우리나라의 詩文과 筆法을 보기를 요구하여 조정에서 《東文選》과 《靑丘風雅》에 기재된 내용을 騰抄하여 주고, 또 글씨 잘 쓰는 사람을 골라 글자를 써서 보여 주었다. 또 1713년 3월 15일에도 청나라 황제가 우리나라의 詩賦를 보고자 한다는 기록을 싣고 있다. 중국에서 《全唐詩》, 《古文淵鑑》, 《佩文韻府》 등 300여 책을 보내주면서 우리나라의 시문을 보내 줄 것을 요구하였던 것이다.³⁰⁾ 이렇게 하여 조선의 시문을 선발하여 중국에 보내기 위한 서적의 편찬 사업이 시작되었다.³¹⁾ 기존의 《東文選》과 《續東文選》을 보내려 하였지만 여기에는 기휘할 것이 있고 부득이 새로이 시문을 선발을 하였고, 조선 초기 이후의 것은 文集에서 따로 뽑았다. 당시 대제학을 맡고 있던 宋相琦가 중심이 되어 3개월여의 작업 끝에 책이 완성되어 그 이름을 《東文選》이라 하였다. 15책의 顯宗實錄字로 간행된 《東文選》 2질을 들고 그해 7월 28일 중국으로 가는 사신 편에 이 책을 보내었으나 압록강을 건너기 전에 忌諱의 문제가 발생하였다. 奏文 가운데 祖宗 등의 표현이 당시 사대외교라는 현실에서 문제가 되기에 諡號나 陵號 등으로

28) 《御選宋金元明四朝詩》로 된 이 책 중 《御選宋詩》에는 고려 문종과 韓繼如, 王紳의 시가 수록되어 있고 《御選元詩》에는 李齊賢, 申淑, 金仁鏡, 崔瀼, 무명씨 등의 시가 수록되어 있다.

29) 이 책에는 蘇世讓의 작품이라 하면서 두 수를 수록하고 있는데 모두 신광한의 작품으로 문집에는 <次憶王孫韻>, <次菩薩蠻韻> 등의 제목으로 수록되어 있다.

30) 《增補文獻備考》 권242 「藝文考」.

31) 이하 《(별본)東文選》의 편찬 경위는, 규장각에서 영인 간행한 《別本東文選》에 붙인 필자의 해제를 참고하기 바란다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

바꾸었고 ‘胡越’, ‘胡僧’, ‘夷靺’ 등 청을 자극하는 글자 역시 다른 것으로 바꾸어 새로 인쇄한 후 이를 중국으로 보내었다.

그러나 중국에 전해진 별본 《東文選》 2질은 현재 우리나라에만 남아 있고 중국에는 보이지 않으며, 또 그 이후 중국 문인의 글에 이 책에 대한 기록이 보이지 않는다. 청의 황실로 전해졌을 뿐 민간의 문인들이 이 책을 접하지는 못하였을 것으로 추정된다. 이러한 상황에서 18세기 당대 조선의 한시를 접하지 못한 청의 문인들은, 청나라로 사신 온 조선 문인과 교류를 하면서 조선의 한시를 소개해달라는 요청을 자주 하였다. 청 문인과의 본격적인 교유의 시발점이 된 洪大容의 사행에서부터 이러한 기록이 본격적으로 나타난다. 1766년 2월 12일 홍대용과 潘庭筠의 대화는 다음과 같다.

蘭公(潘庭筠)이 “《箕雅》란 책에 근세 사람의 시가 많은가?” 하니, 내가 “고금 사람이 모두 들었다. 보겠다면 뒤에 부쳐 드리겠다.” 하였다. 난공이 “일이 많을 텐데.” 하자 내가 “어렵지 않다.”고 하였다. 난공이 “각 사람 이름 밑에 그 성씨와 관작도 기록되었는가?” 물으니, 내가 “대략 있다. 내가 이중 몇 편을 합하여 增損하고 자세히 씨족을 기록하여 부송하겠다.”라 하였다. 난공이 “매우 좋다.”고 하였다.³²⁾

홍대용은 潘庭筠의 요청에 의하여 조선의 한시를 선발한 책자를 편찬하려 하였으나 스스로 이 일을 감당하지 못하여 부친의 벗인 閔百順에게 이 일을 부탁하였다. 이에 閔百順이 1767년 무렵 箕子의 <麥秀歌>부터 18세기 당대의 문인의 작품에 이르기까지 각체의 시를 선발하여 《海東詩選》을 편찬하였다.³³⁾ 그리고 이 책 4질은 嚴誠, 陸飛, 潘庭筠 등 홍대용과 절친하였던 벗에게 전달되었다.³⁴⁾

민백순에 의하여 편찬된 《海東詩選》 역시 청의 문인들에게 널리 전파되지는 못하였다. 이 때문에 홍대용 이후 중국 사행에 참여한 문인을 만난 청 문인들은 조선의 한시 선집에 대한 지속적인 관심을 기울였다. 1790년 徐浩修가 북경에 갔을 때 吏部漢人尙書로 있던 彭元瑞와 軍機大臣 王杰이 《海東秘史》와 《東國聲詩》라는 두 책을 보고 싶다고 요구하였다. 이에 대해 서호수는 두 책이 존재하지 않는다고 말하고 康熙 연간에 중국에 올린 《東詩選》만 있을 뿐 달리 편찬한 것은 없다고 하였다. 여기서 이른 《東詩選》은 곧 孫致彌의 《조선채풍록》을 이른다. 《東國聲詩》라는 책은 김상헌의 시를 두고 쓴 왕사정의 <논시절구> “조선 사신의 말을 생각해보니, 과연 동국에는 시를 이해하였구나(記得朝鮮使臣語, 果然東國解聲詩).”를 잘못 이해하여 《동국성시》라는 책이 있다고 생각한 데서 비롯된 오해였다. 같은 문제에 관심

32) 洪大容, 『湛軒書』“外集”, 권2, <乾淨衡筆談> 2월 12일조. 여기서는 고전번역원의 국역을 일부 수정하여 인용한다.

33) 《해동시선》은 북경대학 도서관에 소장되어 있는데 이에 대해서는 朴現圭, 「北京大學藏本 朝鮮 閔百順 편찬 《海東詩選》의 落穂와 補完」(《한민족어문학》 38집, 2001)에서 다루었다.

34) 그 이후 민백순은 증보 작업을 거쳐 1,892수를 수록하고 1770년 무렵 그 이름을 《大東詩選》으로 바꾸어 세상에 내놓았다. 필사본으로 되어 있는 12권 6책의 《대동시선》은 규장각에 소장되어 있는 것을 영인 간행하였는데, 앞에 붙은 김남기의 해제에 이 책의 편찬 경위가 자세히 다루어져 있다.

이 있던 禮部侍郎 鐵保 역시 비슷한 요청을 하였는데 이에 대해 서호수는 오해의 단서가 왕사정의 시에서 나온 것이라 풀이하였다.³⁵⁾ 중국인의 조선 한시에 대한 관심이 이런 자료의 왜곡으로까지 나타났다고 하겠다.

홍대용 이후 조선의 문인들이 청의 문인들과 직접 교류하는 일이 잦아지면서, 조선 문인의 문집을 직접 보고자 하는 욕구가 강해졌다. 청초의 문인 黃虞稷이 편찬한 《千頃堂書目》에 俛遜, 鄭夢周, 李穡, 李崇仁, 權近, 金九容, 申叔舟, 徐居正, 許琮, 李希輔, 蘇世讓, 鄭士龍, 金安老, 金安國, 申光漢, 徐敬德, 洪暹, 柳根, 李好閔, 金尚憲, 崔澗, 李達, 許楚姬 등의 문집이나 시집이 목록에 등재되어 있으므로 이러한 문집이 이미 17세기 이전에 이들 문집이 중국에 전해졌음을 알 수 있거니와 17세기 이후에 중국에 전해진 문집은 더욱 많았을 것으로 추정된다. 《增補文獻備考》(권 242. 「藝文考」)에 따르면 손치미 일행이 숙종 4년(1678) 조선에 와서 우리나라의 문적을 구경하고 崔致遠, 鄭夢周, 朴閔, 許筠, 白光勳, 許楚姬, 權躡 등의 문집을 가져갔다고 한다.

중국에 전해진 우리나라 문인의 문집 중 일부는 중국에서 간행되기까지 하였다.³⁶⁾ 《芝峯類說》(卷十四)에 따르면 朱之蕃이 우리나라의 시를 보고자 하였을 때 崔慶昌과 白光勳의 문집을 보여주었고, 주지번은 이를 보고 칭찬한 후 돌아가 강남에서 출판하여 조선의 문물이 성대함을 보이겠다고 말하였다고 한다. 실제 이들의 문집이 중국에서 간행되지는 않았던 듯하다. 지금 확인할 수 있는 범위 내에서는 許楚姬의 문집이 가장 먼저 중국에서 간행된 듯하다. 명말청초의 문인 沈德符가 허초희의 문집 《景樊集》 1권을 간행한 바 있다는 기록이 비슷한 시기의 인물인 潘之恒의 글에 보이기 때문이다.³⁷⁾ 또 앞서 본 대로 김상헌의 《朝天錄》이 張延登에 의하여 간행된 바 있다.

18~19세기 무렵에는 바로 당대 조선인의 문집이 중국에 바로 전해지기도 하였다. 李秉淵이 자신의 시를 중국에 보내어 산동 사람 魏庭禧의 평을 받은 일이 있었거니와,³⁸⁾ 그 후 조선의 문인들은 신이 지은 시를 중국으로 보내어 중국 문인의 평을 받아 오는 일도 잦아졌다. 이에 따라 청의 문인 중 일부는 柳得恭, 李德懋, 朴齊家, 南公鐵, 申緯, 金正禧 등의 중요한 문인의 시집에 대한 정보를 자세히 알고 있었거니와, 우리나라의 한시사에 대한 개황도 파악할 수 있게 되었다. 1829년 중국으로 간 朴思浩는 청의 문인 吳嵩梁과 다음과 같은 대화를 나누었다.

35) 서호수, 《燕行記》 권2, 「起熱河至圓明園」 1790년 7월 16일과 8월 3일.

36) 이보다 앞서 송나라 사람이 고려 朴寅亮과 金觀 두 사람의 시문을 모아 《小華集》을 편찬한 적이 있다. 이 기록은 《高麗史節要》에 보이고 같은 내용이 《朝鮮史略》, 《遼史拾遺》 등 중국 문헌에도 실려 있다.

37) 金成南의 앞논문(30면)에서 이에 대해 자세히 다룬 바 있다. 이 논문에 따르면 《조선시선전집》을 편찬한 藍芳威가 高麗蘭에다 靑川子 李盤이 75세에 정사한 허초희의 <白玉樓上梁文>을 조선에서 가져가서 소장하고 있었다고 한다. 그런데 靑川子 李盤은 누구인지 알 수 없다.

38) 개인이 소장한 《槎川詩抄》 앞에 이러한 기록이 실려 있다. 이 자료는 백형술 군으로부터 얻어볼 수 있었다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

내가 말하였다. “문장과 경계에 뛰어난 사람은 중국의 인물에서 많이 나오지요. 선배께서 가르침을 주시지요.” 말하였다. “어찌 겸손하십니까? 귀국에는 평소 南柳申蔡尹朴吳盧 등 八家の 詩文과 雜著가 있었고, 신라와 고려에는 崔致遠, 李塞, 李珣, 鄭夢周, 李庭龜, 崔岏, 車天輅 등은 꼭 중국에 크게 양보할 것은 없지요.”³⁹⁾

서호수가 사행 갔을 때 王杰이 이색과 정몽주의 문집을 요구한 바 있다.⁴⁰⁾ 고려와 조선의 대가들의 시문에 대해서 이미 상당 정도 알려져 있기에 이러한 요구가 있었을 것이다. 또 18~19세기 우리나라 문인들과 접촉이 많았던 오승량은 18~19세기 조선 대가들의 명성을 들어 알고 있었고 또 신라와 고려, 조선시대 대가 역시 파악하고 있었다. 홍대용 이후, 많은 문인 중국 문인과 직접 교류하면서 청의 문사들 중 상당수는 조선의 한시에 대하여 비교적 자세히 알 수 있게 되었다고 하겠다.

6.

임진왜란 이후 조선의 한시가 중국 문인들에게 전파되어 그들의 저술에 조선의 한시에 대한 기록이 점차 많이 나타나게 되었다. 특히 18세기 무렵부터 중국의 문헌이 조선으로 유입되면서, 조선의 문인들은 중국 문인의 저술에 조선의 한시가 어떻게 기록되었는가에 큰 관심을 가졌다. 특히 李宜顯은 중국 문헌에 실린 조선의 한시에 가장 먼저 본격적인 관심을 가졌던 사람이다.

명나라 사람들은 우리나라의 시를 매우 좋아하였다. 더욱 허초희의 시를 더욱 추장하여 시를 뽑는 이들이 허초희의 시를 신지 않음이 없었다. 청나라 사람 宋肇는 허초희가 지은 <白玉樓上樑文>을 들어만 보고 보지를 못하여 모의하는 글을 지어 문집에 수록하였으니 그 사모하고 숭상함을 알 만하다. 명나라 만력 연간에 남방위라는 자가 대사마를 따라 우리나라에 와서 우리나라의 시를 채집하여 6권으로 만들어 <<조선시선전집>>이라 하였는데 기자의 <맥수가>에서부터 허초희의 시에 이르기까지 600수에 이르고, <<열조시집>>에는 170수를 선발하였으며, <<명시종>>에는 136수를 선발하였고, <<명시선>>에는 3수를 선록하고 <<시귀>>에는 2수를 선록하였는데 난설헌의 시가 모두 그 안에 있다.⁴¹⁾

이의현은 1720년 북경에 사신으로 갔을 때 <<明詩歸>>를 열람하였고, 또 직접 <<列朝詩集>>,

39) “余曰, ‘文章經濟, 多在於中朝人物, 願先承清誨.’ 曰, ‘何謙也. 貴邦素有南柳申蔡尹朴吳盧八家詩文雜著. 其在新羅高麗, 則崔孤雲李牧隱李栗亭鄭栗隱李月沙崔簡易車五山, 未必多讓於中朝.’ 박사호, <<心田稿>>「應求漫錄」< 蘭雪詩龕>. 李栗亭과 鄭栗隱은 李栗谷과 鄭圃隱의 잘못된 듯하다. 오승량이 이른 八家は 南公徹, 蔡濟恭 등을 가리키는 듯하지만 자세히는 알 수 없다.

40) 서호수, <<燕行記>> 권2, 「起熱河至圓明園」 1790년 8월 3일.

41) “明人絶喜我東之詩, 尤獎許景樊詩, 選詩者無不載景樊詩. 清人宋肇聞景樊作白玉樓上樑文, 而恨未得見, 擬作其文, 錄在集中, 其慕尙可知矣. 明萬曆中, 有藍芳威者, 隨大司馬東來, 採東詩, 裒成六編, 名曰朝鮮詩選全集, 起自箕子麥秀歌, 止於景樊詩, 凡六百首. 列朝詩集, 選一百七十首, 明詩綜, 選一百三十六首, 明詩選錄三首, 詩歸錄二首, 景樊詩皆在其中.” 이의현, <<陶谷集>>(181-438) 「陶峽叢說」<一百四則>. 이하 문집류의 인용은 한국고전번역원의 <<한국문집총간>>을 이용하여 그 집수와 면수를 밝힌다.

《明詩綜》 등을 비롯한 방대한 중국 서적을 구입해 온 적이 있다. 그래서 이의현은 당대의 중국 문헌에 대해 널리 알았고, 명대의 시선집에 대해서도 두루 꿰뚫고 있었다. 《열조시집》과 《명시종》이 뛰어난 점과 한계를 지적할 수 있었고, 또 陳子龍의 《明詩選》과 鍾惺의 《明詩歸》에 대해서도 장단점을 든 바 있다.⁴²⁾ 그리고 그곳에 실려 조선의 한시가 실려 있음을 확인까지 하였다.

18세기 이래 중국 서적이 방대한 규모로 조선으로 들어오자 이를 본 조선의 지식인들은 조선에 대한 기록에 관심을 더욱 많이 기울이게 되었다. 조선 문인은 중국의 시선집에 수록된 조선의 한시를 들어 특정 인물을 칭송하기 위한 수단으로 삼았다. 黃景源은 鄭夢周의 시가 《열조시집》에 실려 있음을 들어 그 높은 시재를 칭송한 것이 한 예다.⁴³⁾

중국 문헌에 등장하는 조선의 한시에 대한 정보가 많아지자, 조선 후기 문인들은 중국 문헌의 오류를 적극적으로 고증하는 태도를 보였다. 南九萬은 《열조시집》에 실려 있는 <貧女吟>과 <賈客詞> 등이나 북경에서 열람한 《名媛詩歸》에 실려 있는 <楊柳詞> 등의 林碧堂 金氏의 시가 진부하거나 지나치게 화려하여 의심을 품었다. 남구만은 임벽당의 시 중 한 수는 《열조시집》에 成氏의 작품으로, 또 한 수는 허초희의 시로 되어 있어 임벽당의 시가 아니라는 결론을 지었다. 또 朴趾源은 辛慶衍의 시가 《명시선》에 무명씨의 작품으로 실려 있음을 확인하였고, 또 《列朝詩集》, 《明詩綜》에 실려 있는 許楚姬의 시에 대한 고증을 한 바도 있다.⁴⁴⁾ 李德懋도 《열조시집》과 《명시종》에 실려 있는 조선 한시의 오류를 청 문인 李調元에게 알려준 바도 있고 《청비록》의 여러 곳에서 그 오류를 고증한 바도 있다. 《열조시집》과 《명시종》의 오류를 가장 자세하게 바로 잡은 책은 李書九의 《薑山筆叢》다. 1778년에 편찬된 이 책은 《열조시집》과 《명시종》의 잘못을 바로잡아 정확한 조선 한시에 대한 정보가 중국에 전해지기를 바랐다.⁴⁵⁾

가장 본격적으로 중국 문헌에 보이는 조선의 한시를 정리한 책은 한치윤의 《海東繹史》다. 《해동역사》는 중국과 일본의 문헌에 조선에 관한 기록을 모아 주제별로 분류하여 저술한 책이다. 그중 「藝文志」의 <本國詩>에는 역대 중국의 문헌에서 보이는 箕子의 <麥秀歌>부터 조선 중기까지의 한시에 대한 기록을 모았다. 18세기의 청대 문인의 문집과 잡록 등 매우 방대한 저술까지 두루 조사하여 이러한 책을 편찬한 것이다. 사실 중국에 전해진 우리나라 한시는 대부분 이 책에 망라되어 있다.

한치윤이 조사한 조선 한시를 수록한 문헌은 매우 방대하다. 고대의 우리 한시는 《史記》, 《隋書》, 《唐書》와 같은 역사서에서부터 찾아내었고, 그밖에 《古詩紀》, 《續博物志》, 《全唐詩》, 《堯山堂外紀》 등도 이용하였다. 또 고려시대의 한시는 《蓬窓日錄》, 《灑水

42) 위와 같은 곳.

43) 황경원, 《江漢集》 <集淸亭記>(224-203)

44) 박지원, 《熱河日記》「避暑錄」(252-280).

45) 《薑山筆叢》에서 바로 잡은 오류는 남재철의 <강산필치 연구>(《한국한시연구 10, 2002)에 상세히 밝혀져 있으나, 이서구가 바로 잡지 못한 것도 상당하다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

燕談》, 《補筆談》, 《高麗圖經》, 《石林燕語》등 송대나 원대에 편찬된 책을 참조하였다. 조선시대의 한시는 앞서 본 《열조시집》, 《명시종》, 《간재잡설》, 《지북우담》, 《정지거시화》, 《간재잡설》, 《감구집》 등을 중심으로 하되, 《明詩別裁》,⁴⁶⁾ 《兩朝平壤錄》,⁴⁷⁾ 《異稱日本傳》,⁴⁸⁾ 《四朝詩選》,⁴⁹⁾ 《太平清話》,⁵⁰⁾ 《筠廊偶筆》,⁵¹⁾ 《宸垣識略》,⁵²⁾ 《西河集》⁵³⁾ 등 청대의 문헌까지 두루 섭렵하였다.⁵⁴⁾ 한치윤은 중국 문헌에서 우리 한시를 찾아 내기만 하였을 뿐 아니라 문헌에 따라 글자가 다른 것을 교감하였고, 또 작가의 오류도 상당 정도 교정하였다. 이로써 중국 문헌에 소개된 우리 한시에 대한 가장 자세한 자료가 《해동역사》가 될 수 있었다.⁵⁵⁾

7.

한국 한시의 역사는 唐으로 유학 간 문인들로부터 본격적으로 전개된다. 그 이후 유학이나 사행 등의 목적에 따라 중국으로 간 우리나라 문인들의 시가 중국에 조금씩 알려졌다. 조선의 한시가 중국에 본격적으로 소개된 것은 임진왜란 때 원병으로 온 명의 문인들이 다투어 조선 한시 선집을 편찬하면서부터다. 吳明濟의 《朝鮮詩選》, 藍方威의 《朝鮮詩選全集》 등 여러 종의 엇비슷한 조선 한시 선집이 등장하였고, 얼마 지나지 않아 錢謙益이 《조선시선》의 한시를 자신의 《列朝詩集》에 수록하면서 조선의 한시가 중국에 널리 알려졌다. 또 孫致彌의 《朝鮮採風錄》이 조선 문인의 도움으로 편찬되면서, 《열조시집》과 함께 조선 한시를 중국에 가장 널리 알린 문헌이 되었다.

그 이후 朱彝樽의 《明詩綜》과 같이 조선의 한시를 수록한 중국 한시 선집은 대부분 《열조시집》과 《조선채풍록》에서 자료를 가져왔다. 특히 손치미와 절친하였던 王士禎, 朱彝樽,

-
- 46) 沈德潛과 周準이 편찬하여 1739년 간행한 책으로 10수의 조선 한시를 선발하였는데, 수록한 작품은 《명시종》을 벗어나지 않는다.
- 47) 17세기 초 諸葛元聲이 조선으로 원정 와서 쓴 책으로 이옥봉의 <七夕>, 허초희의 <遊仙曲>과 <宮詞> 등을 수록하였다고 한다, 이 책에 수록된 조선 한시에 대해서는 金成南의 앞문에서 다룬 바 있다.
- 48) 일본의 松下見林이 편찬한 책으로 정몽주와 이색, 韓修 등이 여주 淸心樓에서 지은 시를 수록하고 있다.
- 49) 《사조시선》은 앞에서 다룬 《御選宋金元明四朝詩》를 가리킨다. 여기에는 조선의 한시가 매우 많이 수록되어 있는데 어떤 이유에서인지 한치윤은 그 중 몇 수만 수록하였다.
- 50) 명의 문인 陳繼儒의 저술로 尹根壽의 시가 수록되어 있다고 하였다.
- 51) 청의 문인 宋肇의 저술로 李爾瞻의 시가 1수 인용되어 있다고 하였다.
- 52) 청나라 吳長元의 저술로 仇元吉의 시가 인용되어 있다고 하였다. 會寧의 記官이던 仇元吉이 중국에 가서 金餅을 주고 청의 문인 徐鉉의 <菊莊樂府>를 구입하여 絶句를 지어 붙였다는 기사가 보인다. 《欽定四庫全書總目》, 《江南通志》 등에도 이 기사가 수록되어 있다. 그러나 우리 문헌에는 구원길이 어떤 사람인지 알 수 없다.
- 53) 毛奇齡의 문집으로 모기령이 東原君 李滌을 북경에서 만나 그가 아끼던 평양 기생 雲慧의 시를 소개받아 수록한 것으로 되어 있지만 《서하집》에 이 시를 찾지 못하였다.
- 54) 오명제의 《조선시선》이나 남방위의 《조선시선전집》, 손개지의 《조선채풍록》 등의 문헌은 보지 못한 것으로 보인다.
- 55) 《林下筆記》(제30권) 「春明逸史」에도 우리나라에 대한 중국 문헌의 기록을 수집하여 정리하였으나 그 양에 있어 《해동역사》에 미치지 못한다.

尤侗 일류 문사들의 문헌에 수록되면서 조선의 한시는 중국 문단에 상당히 광범위하게 유포될 수 있었던 것으로 보인다. 청 康熙帝의 명으로 편찬한 《御選明詩》에 상당히 많은 조선의 한시가 수록될 만큼 청나라 문인들은 조선의 한시에 대해 지속적인 관심을 가졌던 것이다. 중국의 문인들이 우리나라 한시에 대해 깊은 관심을 기울였던 까닭은 전통적인 同文意識에서 유래하여 동아시아의 보편적인 문자인 한자로 표기된 한시에 두루 관심을 가졌고, 중국에 버금갈 높은 수준의 문명을 지녔던 조선의 한시에 특히 많은 관심을 기울였을 것이라 추정된다.

조선 한시에 깊은 관심을 가진 중국의 요청에 의하여 여러 차례 중국에 보내기 위한 조선 한시 선집도 편찬되었다. 尹根壽 등이 편찬한 《海東詩賦選》, 宋相琦 등이 편찬한 《(별본) 東文選》, 閔百順이 편찬한 《海東詩選》 등이 그러한 예다. 그러나 조선에서 보낸 선집은, 중국 문인이 자체적으로 편찬한 선집에 비하여 중국에 거의 유통되지 못하였다. 조선의 문학을 좀더 알고자 하는 욕구에서 중국 문인들은 조선 문인의 문집을 적극적으로 들여왔다. 특히 18세기 무렵에는 당대 조선 문인의 문집까지 거의 동시에 중국으로 건너갔다. 또 중국으로 전해진 문집 중 허난설현의 문집 등 일부는 중국에서 자체적으로 출판된 예까지 확인된다.

중국에 전해진 조선의 한시는 이러한 경로로 명청 문인들의 저술에 거듭하여 실렸다. 조선 후기 대규모로 중국의 서적을 수입함에 따라 명청 문인의 저술 속에 조선의 한시가 수록된 예가 많음을 확인하고, 한편으로 중국 문헌의 오류를 적극적으로 수정하는 작업이 南九萬, 李德懋, 李晝九 등에 의하여 이루어졌고, 다른 한편 《海東釋史》처럼 중국 문헌에 나오는 조선 한시에 대한 자료를 두루 모아 다시 책으로 편찬하는 일이 일어났다. 또 일부 문인들은 자신의 시문이 중국 문인에게 인정을 받아 문헌에 정착되기를 기대하여 중국에 자신의 문집을 보내거나 직접 가져가 중국 문인의 품평을 받아오는 일이 큰 유행처럼 되었다.

• 명청 문헌 소재 조선 한시

작가	작품명	수록문헌	비고
姜克誠	湖堂早起	채풍/시종/어선/지북/간재/별재	
康好文	聞杜鵑	오시/남시	출처미상
姜渾	贈妓	채풍/시종/어선/간재	
姜希孟	湘水驛	오시/남시	
	歸來亭(3수)	오시/남시	
	次金太守田家	오시/남시	
高敬命	別正使黃公	어선	奉別正使大人(문집)
高兆基	宿金壤縣	오시/남시	
郭興	隨駕長源亭賦得野叟騎牛	오시/남시	
郭預	賞蓮	오시/남시	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
(釋)宏演	游紫清宮	오시/남시/열조/시종/어선	
	靑玉峽	오시/남시	출처미상
	紫霞宮	오시/남시	
權近	題鶴鳴樓	어선	應製詩(문집)
權擘	登漢江樓二首	시종/어선	
權應仁	山居	채풍/지북	
權遇	禪興路上	오시/남시	
	題西江亭	오시/남시	
權鞞	清明	채풍/시종/어선	
權漢功	癸丑酒酣書于大同江舟中	오시	皇慶癸丑酒酣得四書于大同江軒窓(문집)
箕子	麥秀歌	남시	
箕子民	至德歌	남시	
奇遵	直禁詠懷	채풍/시종/어선/지북	奇邁(시종/어선)
金宏弼	書懷	채풍/지북	
金九容	江水	오시/남시/열조/어선	
金克己	宿香村	남시	남시에 野興(2수)로 되어 있음
	憩炭軒村二老翁携酒見尋	남시	남시에 野興(2수)로 되어 있음
	醉時歌	오시/남시	
	田家	오시/남시	
金克儉	水落庵	오시/남시	題水落山聖殿庵(문집)
	野興	오시/남시	모두 申罔의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
金瑩	寄友	채풍/시종/어선/지북	奉寄申相公欽春川謫所(문집)
金富軾	對菊有感	오시/남시	
	聞子規	남시	大興寺聞子規(동문선)
	內殿春帖子	오시/남시	
	葺新堂後有感	오시/남시	모두 崔滋의 漫題로 되어 있으나 잘못임
金尚憲	聞柝	시종	登州夜坐聞擊柝(문집)
	九日	시종	九日宿朱橋驛(문집)
	早春	시종/어선	次早春韻(문집)
	初至登州	시종/어선	登州次去非韻(문집)
		감구집	
金瞻	送別正使黃公還朝	시종/어선	
	和鍾靈山居詩	시종/어선	和鍾陵山居詩(문집) 시종과 어선에는 작자 표기 없이 ‘梅月堂詩’로 되어 있음.

작가	작품명	수록문헌	비고
金時習	快意行	남시	無名氏(남시)
	有客	오시/남시	僧雪岑(오시/남시)
	自適	오시/남시	僧雪岑(오시/남시)
	山中	오시/남시	僧雪岑(오시/남시)
	途中	남시	金悅卿
	水落庵	오시	문집에 보이지 않음.
	無題	오시	無題(동문선)
金安國	開城太平館次韻	시종/어선	次開城十絶韻(문집)
金安老	望遠亭次韻	시종/어선	
	漢江陪宴次韻	시종/어선	
金益精	送秋	오시/남시	오을→오절
金麟孫	次韻別吳副使	시종/어선	
金淨	旅懷	오시/남시/열조/채풍/시종/어선/ 지북/간재/서씨	江南春思(지북), 江南(문집)
	遊鄭氏池亭	오시/남시/열조/어선	遊鄭通贊池亭是日急雨(문집)
	禱龍潭	오시/남시/열조/어선	七月二十八日禱雨龍遊潭(문집)
	村舍	오시/어선	題豐德村舍(문집)
	秋閨	남시/열조/어선	四時詞(문집)
		남시	
	登金剛山	남시	秋興十首病中作示夢與明府兼柬安亭
	林川樓次韻	오시/남시	次林川樓題韻(문집) 이송인(남시)
	題覺海上人	오시/남시	題覺海卷(문집) 古意(남시)
	佳月	오시/남시	
	江興	오시/남시	江行(남시)
	感遇十首寄鄭季涵	남시	작품이 나누어져 남시에尹根壽의 感懷로 되어 있으나 잘못임
	老子出關圖	오시/남시/열조	모두 李崇仁의 詠史(2수)로 되어 있으나 잘못임.
	藺相如完璧歸趙	오시/남시/열조	모두 李崇仁의 詠史(2수)로 되어 있으나 잘못임.
	次林川樓題韻	오시/남시	모두 李崇仁의 林川樓次韻으로 되어 있으나 잘못임
挽歌	오시/남시/열조	모두 鄭希良의 작품으로 되어 있으나 잘못임	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
金淨	感懷一首寄滢之瑞老	오시/남시	모두 鄭希良의 感悔寄滢之로 되어 있으나 잘못임
金宗直	會蘇曲	오시/남시/열조/어선	
	黃昌郎	오시/남시/열조	
	憂息曲	오시/남시	오시와 남시에 納祇王의 작품으로 되어 있음
	鷗述嶺	오시/남시	오시와 남시에 작가 표기 대신 古辭라 하였음
	確樂	오시/남시	오시와 남시에 百結先生의 작품으로 되어 있음
	和安上人詩卷	남시	남시에 金淨의 贈安上人으로 되어 있으나 잘못임
	佛國寺	오시/남시/열조/채풍/시중/어선/지북	오시와 남시와 열조에 佛圖寺로 잘못 표기됨
	仙槎寺	지북/어선	
	聖母祠禱雨	오시/어선	明日祭聖母廟有雨(문집)
	答晉山相公	오시/남시/열조/어선	晉山四用前韻各二首復和(문집)
	送李節度赴鎮	오시/남시/열조/어선	칠울→칠절
	華山畿	오시/남시/열조/어선	允了又作咸陽郡地圖題其上(문집)
	佛圖寺	오시/남시	佛國寺與世蕃話(문집)
	七夕邀友人	오시	七夕邀春塘(문집)
	贈安上人	남시	남시에 金淨의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	和李正郎貞元	남시	남시에 李達善의 何正郎餽棗煎로 되어 있으나 잘못임
	寶泉灘卽事	오시/어선/영물시선	모두 李玉峰의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	若木縣聞孫克謙善養花木與徐教授智仁南訓導季明李生員兢同訪入其園有盤松如幄菊數十種蘭六七朶遂坐蒲薦小酌孫饋紅柿自言年今八十一矣	오시/남시	모두 鄭希良의 過孫氏園亭으로 되어 있으나 잘못임
鳳臺曲昭帝上官后	남시/열조/어선	모두 許楚姬의 작품으로 되어 있으나 잘못임	
金仲權	幽居卽事	오시/남시	
金之岱	瑜伽寺	오시/남시	
金質忠	病出湖堂	채풍/지북	
金訢	對馬島舟中夜作	오시/어선	舟中夜坐(문집)
	遊梅林寺	오시/남시	
羅湜	泊江口	남시	閑中偶吟(문집)

작가	작품명	수록문헌	비고
洛師浪客	安定館北驛	시종/어선	
南袞	鄭夢周死節詩	열조	
南孝溫	西江寒食	오시/남시/열조/어선	寒食(서씨)
	月流頭日與宗之叔度太眞 遊南山聖齋巖洞張蓑度雨 使人炊飯手採山蓼以配飯 夜二更雨歇月出戴月而下	오시/남시/열조/시종/어선	徐居正의 卽事로 되어 있으나 잘못임
盧公弼	開城太平館次艾兵部韻	시종	
	鳳山樓次董內翰韻	시종/어선	
	風月樓	오시/남시	
朴文昌	題郭山雲輿館畫屏	채풍/시종/어선	어떤 인물인지 자료의 출처도 알 수 없음. 이 시의 마지막 구절이 趙秀三의 시 제목으로 되어 있음.
朴瀾	題平壤館壁西京古蹟詩遺 田儀曹(6수)	채풍/시종/지북	
朴淳	太平樓次歐公韻	시종/어선	次歐天使大平樓韻(문집)
	西江客懷	남시	自龍山歸漢江舟中口號 (문집)
朴元儉	送人	남시	
朴元亨	渡大同江次韻	시종/어선	모두 朴原亨으로 되어 있음. 황화집의 오류.
	登漢江樓次張黃門韻	시종/어선	
朴宜中	遣興	오시/남시	모두 楔長壽의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
	首夏卽事	오시/남시	모두 楔長壽의 卽事로 되어 있으나 잘못임.
	次金若齋九容	오시	오시에 尹根壽의 野興으로 되어 있으나 잘못임
朴寅亮	朝宋過泗州龜山寺	오시/남시/민수연담	使宋過泗州龜山寺 (동문선)
朴枝華	近聞承公將隱彌勒峯余行 有日詩以寄之	남시	남시에 李達의 贈僧으로 되어 있으나 잘못임
朴椿齡	太原寺	오시/남시	남시에 정지상의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	鷄足山定慧寺	오시/남시	남시에 정지상의 작품으로 되어 있으나 잘못임
朴忠侃	山海關懷古(2수)	오시/남시	
朴致安	聞老妓彈琴	오시/남시	興海鄉校月夜聞老妓彈琴(동문선)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
朴浩	太原寺泊	오시/남시	江口秋泊(동문선)
白光勳	縣津夜泊	채풍/시종/어선/지북	지북에는 白光勉으로 잘못 표기되어 있다.
	弘景廢寺	남시/채풍/지북	남시에는 弘慶感懷로 되어 있음
	奉恩寺	채풍/지북	
白文節	方山寺	오시/남시	訪山寺(동문선) 칠을→칠절
白元恒	七月六日夜臥不寐	오시/남시/열조/어선/서씨	서씨와 열조에 秋夜로 되어 있음
	白絲吟	오시/남시	
	春日讌禁池	오시/남시	春日次白淸讌禁池之作(동문선)
	燕都秋夜	남시	
白彌堅	寄妻兄閔及菴	오시	오시에 元松壽의 寄內兄으로 되어 있으나 잘못임
白振南	上季都護凱還天朝二十韻并序	오시/남시	
卞季良	感興	남시	
	春事	남시	
	靈泉寺次壁上韻	오시/남시	次靈通寺壁上韻(문집)
	登山題惠上人院	남시	남시에 제목이 惠上人僧舍로 되어 있음.
卞仲良	竹堂入直	오시/남시	남시에 李集의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	寄副令	남시	寄金副令(문집)
	晨興	남시	
	鐵關途中	오시/남시/열조/어선	모두 藍秀才의 席上賦呈吳子魚先生으로 되어 있으나 잘못임
徐居正	七夕詠女牛	오시/남시/양조	모두 李玉峰의 七夕으로 되어 있으나 잘못임
	古意	남시/열조/어선	
	春日	어선	
	雪	오시/남시	남시에 성간의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	卽事	오시/남시	남시에 성간의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	春日	오시/남시	남시에 성간의 작품으로 되어 있으나 잘못임

작가	작품명	수록문헌	비고
徐居正	次李奎報	오시/남시	모두 金守溫의 작품으로 되어 있으나 잘못임
徐敬德	靈通寺次題壁韻	시중/어선	
	山居	시중	
(釋)禪坦	九日次韻	오시/남시	九日次清淵詩韻(동문선)
偈遜	山中	오시/남시/채풍/시중/지북/어선	山中雨(동문선). 山雨(채풍/시중/지북/어선/별재)
	宵夢	오시/남시	
	三月晦日卽事	오시/남시	
	莊村醉歸口號	남시	남시에 許楚姬의 義州山村卽事로 되어 있으나 잘못임
偈長壽	柳枝詞	오시	출처미상
成侃	囉噴曲	채풍/시중/어선/별재	
	漁父	남시/열조/채풍/간재	老人行(문집)
	田家	남시	二怨詩(문집)
	遊城南	오시/남시	與玉堂學士遊城南(문집)
成三問	雜詩	오시/남시	次工部秋晴韻(문집) 오을→오절
成石磷	送人之金剛山	오시/열조/어선	
成氏	書懷次叔孫兄弟	오시/남시/열조/시중/어선	
成任	倚雲樓	오시/남시	成氏(남시)
成倪	擬古	남시/열조/시중	
	木綿詞	남시/열조/어선	
蘇世讓	箕子操	시중	
	東方五章答陳給事	시중	
	漢江陪宴	시중/어선	
	良策道中次韻	시중	
	葱秀山次唐先生韻	시중/어선	
	太平館次韻	시중/어선	
	答鹿峯給事	시중/어선	
蘇世讓	初見杜鵑花次雲岡修撰韻	남시/시중	어선에는 노공필의 작품으로 되어 있음
宋璣	豐基軒次韻		출처미상
	暮景	오시/남시/시중/어선/패문재	
	寄稷山宰閔君	오시/남시/열조/어선	남시에는 鄭光啓의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	次華使張承憲公游漢江韻	오시/남시/열조/어선	
	癸巳三日寄茅洞(2수)	오시/남시/열조/어선	
申光漢	望見三角山有感	오시/남시/열조	廣津船上望見三角山有感(문집) 남시에는 鄭光啓의 작품으로 되어 있으나 잘못임

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
申光漢	書事	오시/남시	秋思(서씨)
	晚眺書懷	오시/남시	野望(남시) 남시에는 成侃의 작품처럼 잘못 되어 있음. 오을→오절
	次太平館韻	오시	
	絕句	오시/남시	남시에는 成侃의 작품처럼 잘못 되어 있음.
	江上送朴永川璨還任	오시/남시	送朴璨還任(남시) 남시에는 成侃의 작품처럼 잘못 되어 있음.
	自適	오시/남시/열조/시종/어선/서씨	모두 이옥봉의 自適으로 되어 있으나 잘못임
申叔舟	陽德驛	남시/열조/시종/어선	신증동국여지승람
	次韻登漢江樓	시종/어선	
	寄權正卿	오시/남시/열조	
辛應時	送歐大行還朝	시종/어선	別歐行人(문집)
申從濩	傷春	채풍/시종/간재/어선/별재	
申罔	嶺南	오시/남시	
申欽	鄭時晦欲歸廣陵聞而有述(2수)	채풍/시종/어선	寄友(채풍/시종) 寄友筠家江陵(어선)
沈彦光	太平館次韻	시종/어선	
	初出國門	남시	宿白洞驛(문집)
	別吳副使次韻	시종/어선	次韻代人作(문집) 모두 金謹思의 작품으로 되어 있으나 잘못임
安璵	從軍行	남시/열조	
安應世	秋晚	남시	
安軸	王昭君	오시/남시	
梁大樸	別義原令	남시	完山別義原令北歸(문집)
	客北原送李益之遊龍城	남시	送蓀谷客遊龍城李君達(문집)
	送林評事之關西	남시	都門外別林評事赴關西(문집)
	別李博業	남시	南還次李汝仁韻以寶劍贈我(문집)
	雨荷	남시	晚翠堂十詠(문집)
	重過場巖	남시	次野興韻(문집)
	夜吟	남시	
楊以時	題平陵驛亭	오시/남시	

작가	작품명	수록문헌	비고
梁亭遇	游龍山呈吳子魚先生	오시/남시/열조/어선	
	閨怨	오시/남시	출처미상
	龍山月夜	남시	양대박의 題奉安驛次林白湖韻와 1구가 같음
魚無迹	逢雪	채풍/시종/어선/지북	
	流民歎	남시	
魚變甲	題安氏園亭	오시/남시	출처미상
吳竣	過黃州	채풍/지북	모두 吳時鳳의 小雪堂으로 되어 있으나 잘못임
王伯	山居春日	오시/남시	
(釋)圓鑑	幽居	오시/남시	
	雜詠(2수)	오시/남시	閑中雜詠(동문선)
	賈生	오시/남시	
	雨中睡起	오시/남시	
月山大君婷	古寺尋花	오시/남시/열조/시종/어선	
	有所思	남시	남시에 許楚姬의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	避暑	채풍	徐振의 <朝鮮竹枝詞>에 보임(박현규의 앞책)
柳根	萬曆丙午五月送朱蘭岫太史還朝	시종/어선	奉別正使大人(문집)
琉璃王	涼谷歌	남시	黃鳥歌
柳文通	郊行	오시/남시	
柳方善	書懷	오시	
	曉過僧舍	오시/남시	모두 鄭招의 過僧舍(2수)로 되어 있으나 잘못임
柳方善	尋僧不遇	오시/남시	모두 鄭招의 過僧舍(2수)로 되어 있으나 잘못임
柳葆	上朴舍人暄	오시/남시	
俞升旦	穴口寺	오시/남시	
俞汝舟妻	別贈	오시/남시/열조/시종/어선	
	貧女吟	남시/열조/어선	남시에는 허경번의 貧女吟怨情으로 되어 있음
柳永吉	福泉寺	채풍/시종/어선/지북	
尹根壽	送義嚴上人還金剛山	오시/남시	贈山人(문집)
	贈陶若水	오시	奉贈陶若水行軒(문집) 칠을→칠절
尹殷輔	游漢江次韻	시종/어선	
尹仁鏡	登漢江樓次韻	시종/어선	
	太平館次韻	시종/어선	
尹子雲	登漢江樓次韻三首	시종/어선	
乙支文德	贈隨右翊衛大將軍于仲文	남시	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
李堅幹	關東聞杜鵑	오시/남시	奉使關東聞杜鵑(동문선)
李穀	雜詩	오시/남시	天曆己巳六月舟發禮成 江南往韓山江口阻風
	七夕	오시/남시	七夕小酌
	妾薄命	오시/남시	
李奎報	西郊草堂	오시/남시	遊家君別業西郊草堂(문 집)
	九品寺	남시	遊九品寺迫晚(문집)
	宿德淵院	오시/남시	
	重遊北山	오시/남시	
	北山詠	오시/남시	北山雜詠
	四時詞	오시/남시	芻獻의 戲東吳子魚先生 로 되어 있으나 잘못임
李克堪	登漢江樓次韻	시중/어선	
李達	採蓮曲	남시/열조	采蓮曲次大同樓船韻(문 집) 李益(남시/열조)
	病中對雨	시중/어선	病中折花對酒吟(문집) 李益(남시)
	贈樂師許憶鳳	시중	
	悼亡	시중	
	渡清川江	시중/어선	
	題清道李家壁	시중/어선	
	客懷	남시/열조/시중/어선	李益(남시/열조)
	道中感懷	남시/열조/어선	李益(남시/열조)
	宮詞	남시/열조/어선	李益(남시/열조)
	宮詞	남시	남시에 許楚姬의 작품으 로 되어 있으나 잘못임
	橫塘曲	남시	남시에 許楚姬의 작품으 로 되어 있으나 잘못임
	江陵東軒	어선	
	嘉山道中	어선	
	送尹佐郎暉之上京	어선	
	龍城次玉峯進退韻	어선	어선에는 무명씨로 되어 있음
	曉行板橋村	어선	
	謝勤上人	어선	
	無題	어선	
四時詞	어선	어선에는 무명씨로 되어 있음, 平調四時詞(문집)	

작가	작품명	수록문헌	비고
李達	步虛詞	남시/열조/어선	어선에는 무명씨로 되어 있음.
	夜泊大灘	어선	어선에는 무명씨로 되어 있음.
	效崔國輔	남시/열조	效崔國輔體四時(문집)
	寄問許典翰	남시/열조/어선	寄門許典翰(어선)
	斑竹怨	남시/열조/채풍/지북	남시와 열조에는 이옥봉의 斑竹怨으로 되어 있으나 잘못임
	淮陽道中	남시	淮陽府簡寄楊蓬萊(문집)
	采菱曲	남시/시종/어선	모두 李玉峰의 採蓮曲으로 되어 있으나 잘못임
	春日有懷	남시	남시에 李玉峰의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	題湖寺僧卷	남시	남시에 李玉峰의 闡思로 되어 있으나 잘못임
	與友人期宿涵虛寺	남시	與友人期宿湖寺(문집)
	寧越道中	남시	
	贈雲上人	남시	
	奉送李鵝溪宣慰之行	남시	남시에 崔慶昌의 送李汝受赴大都로 되어 있으나 잘못임
	性衍上人禪舍	남시	
	寄友人	남시	次允上人軸(문집)
	避亂遇金而吉賦次贈別	남시	출처미상
	九日送伯宗朝天	남시	
	旅次上尹相公根壽	남시	上月汀亞相(문집)
	送友兼柬楊使君	남시	送客出西郊簡寄楊根使君(문집)
	松溪卽事	남시	三清洞口占(문집)
	移居	남시	출처미상
	江村	남시	출처미상
	貯福院感懷	남시	출처미상
	採蓮曲	남시	採蓮曲次大同樓船韻(문집)
	月夜	남시	
	長信宮詞(2수)	남시	長信宮四時詞(문집)
	折楊柳	남시	출처미상
	松京懷古	남시	
	贈僧	남시	
	江南曲	남시	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
李達	宿禪房	남시	成佛庵(문집)
	淸道九日	남시	
	挽南方士	남시	挽南格菴師古(문집)
	塞下曲	남시	出塞曲(문집)
	拾穗謠	남시	
	催粧曲戲贈許端甫	남시	催粧戲贈蛟山(문집)
李達善	神勒寺	오시/남시	
李擘	夢長源	남시/열조	인물과 출전도 확인할 수 없음
李穡	早行	오시/남시/열조/시종/어선	
	漢浦弄月	오시/남시/열조/어선	漢浦弄月(문집)
	浮碧樓懷古	남시	浮碧樓(문집)
	夜吟	오시	오을→오절
	蠶婦	오시/남시	모두 鄭誦의 작품으로 되어 있으나 잘못임
李石亨	寒碧樓	오시	題昌原寒碧樓(문집)
	蔚珍東軒韻	오시	蔚珍東軒(문집)
李誠侃	遣興	남시	출처미상
	尋僧	남시	이현욱의 시(학산초담)
李純仁	贈金參判宇顓	남시	남시에 李達의 江亭寄李汝受로 되어 있으나 잘못임
李崇仁	古意	오시/남시/열조	養虎詞(문집)
	僧舍	오시/남시/열조/어선	題僧舍(문집)
	挽金太常	남시/열조	
	送僕符寶還朝斯字公文	오시/남시	모두 鄭希良의 送友人으로 되어 있으나 잘못임
	送權使君之任忠州	오시/남시	
	送興教僧統還山	오시/남시	送興教僧統還山次淡菴牧隱諸先生韻(문집)
	倚杖	오시/남시	
	碧瀾渡	남시	題碧瀾渡樓(문집)
	雜題	오시/남시	中原雜題(문집)
	嗚呼島	오시	
	偶題	오시/열조/시종/어선	謝人惠石榴(문집) 열조/시종/어선에는 정몽주의 작품으로 되어 있으나 잘못임. 오을→오절
	龍門百年桐	오시/남시/열조	모두 成侃의 古曲으로 되어 있으나 잘못임
李承召	詠燕	남시/채풍/시종/어선/지북	남시에 李玉峰의 작품으로 되어 있으나 잘못임.

작가	작품명	수록문헌	비고	
李承召	田家	남시		
	藍浦途中	남시		
	義州候天使次朴判書	오시/남시	留義州待使臣次朴判書 元亨韻(문집)	
	旅館	남시		
	浮碧樓	남시	출처미상	
	擬杜樊川贈別詩仍用其韻	남시(贈別)/열조/어선(送行)	德介氏의 送行으로 되어 있으나 잘못	
李植	泊漢江	채풍/시중/어선/지북	自驪江舟行一日至漢江 得五絕句(문집)	
李安訥	賀聖節詩	시중/어선	八月十七日一行詣闕參 行聖節賀禮禮畢宣賜酒 飯於闕庭稽首謝恩而作 (문집) 李子敏(시중/어선)	
李嶸	題僧軸	채풍/시중/어선/지북		
李玉峰	登樓(칠절)	오시/남시/열조/어선/별재	이달의 작품(학산초담)	
	漫興贈郎	오시/남시/열조/어선	출처미상	
	秋思	오시/남시/열조/어선	출처미상	
	靑樓怨	남시	이달의 無題와 유사함	
	詠雪次韻	오시/열조		
	李遇	題歸來亭	오시/남시/열조	모두 李玉峰의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	李原	漫題	오시/남시	
尋僧		오시/남시		
李元楨	送詔使還京師詩(并序)	채풍/지북		
李潤慶	漢江次韻	시중/어선		
李珥	送黃公還朝	시중/어선	次黃天使贈別韻(문집)	
李仁老	題杏花鸚鵡圖	오시/남시/채풍/시중/어선/간재/ 별재		
	漫興	남시		
	山居	남시		
	眼	남시		
	鼻	오시/남시	모두 林宗庇의 작품으로 되어 있으나 잘못임	
	西塞風雨	남시		
	三月晦日聞鶯有感	남시	남시에 林惟正의 三月晦 日聞鶯有感으로 되어 있 으나 잘못임	
李仁復	西京感懷	남시	錄鎭邊軍人語(동문선)	
李廷龜	崔彦沉輓詩	시중	崔進士彦沈遷葬挽(문집) 시중에서 호를 栗谷이라 함.	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
李齊賢	鄭瓜亭	어선원시	
	汾河	오시/남시	
	姑蘇臺懷古	남시	
	延祐己未從忠宣王降香江南之寶陘山王召古杭吳壽山爲寫陋容比還燕京失所在後三十二年奉表如京師復得之驚老壯之頓異感而賦此	오시/남시	延祐己未予從於忠宣王降香江南之寶陘窟王召古杭吳壽山令寫陋容而北村湯先生爲之贊北歸爲人情觀因失其所在其後三十二年余奉國表如京師復得之驚老壯之異貌感離合之有時題四十字爲識(문집) 感懷(남시)
	九曜堂	오시/남시	
	呈趙學士子昂	오시/남시	和呈趙學士子昂(문집)
	秋夜	남시	和朴石齋尹樛軒用銀臺集瀟湘八景韻(문집)
	古風	오시/남시	오시와 남시에 李奎報의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
	澗池	오시/남시	오시와 남시에 李奎報의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
李稷	鐵嶺	오시/남시	
李瑱	山居	오시/남시	山居偶題(동문선)
李集	寄鄭宗正	오시/남시	敍懷四絕奉寄宗工鄭相國(문집)
	贈鄭三峯	오시/남시	모두 李原의 작품으로 되어 있으나 잘못임
李濬	泛臨津江	시종/어선	
李昌壽	曉起	남시	남시에 昌壽의 작품으로 되어 있음.
李詹	雜詠	오시/열조/어선	自適(문집)
	潼陽驛	오시/남시	舟行至沐陽僮陽驛(문집)
	偶成	오시/남시	
李荇	開城館次董圭峰韻	시종/어선	次韻正使過臨津江(문집)
	過臨津江	시종	次韻正使過臨津江(문집)
	答鹿峰給事	시종/어선	次韻(문집)
	訪鄭士華不遇	남시	
	風樹	남시	남시에 李達의 旅懷로 되어 있으나 잘못임
	關西謾詠	오시/남시/열조	모두 鄭希良의 漫書로 되어 있으나 잘못임
李好閔	郊院別席	시종/어선	郊院別席奉呈正使蘭翁大人(문집) 칠율→칠절

작가	작품명	수록문헌	비고
李孝則	烏嶺	채풍/시종/어선	
李希輔	次唐修撰夜宿太平館	시종/어선	
	葱秀山次唐先生韻	시종/어선	
林百齡	游漢江次韻	시종/어선	
林億齡	送友還山	채풍/시종/어선/지북	用企齋韻送聽松還山 (문집) 칠을→칠절
	偶吟	오시/남시	秋村雜題(문집)
	絕句	오시/남시	奉依企村瓊韻仰希斤正 (문집) 오을→오절
	贈玉上人	오시/남시	
	登竹棲樓	채풍/지북	모두 成運의 竹西樓로 되어 있으나 잘못임.
	憶馬浦別業	오시/남시	모두 申光漢의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	登官樓(오을)	오시/남시/열조/어선	모두 李玉峰의 登樓(오 절)로 되어 있으나 잘못임
林宗庇	馬上寄人	오시/남시	
林悌	中和塗中	채풍/시종/어선/지북	戲題生陽館(문집)
	閨怨	채풍/지북/간재/별재	
	暮春卽事	남시	雨堂書事在蓮坊家(문집) 林子順(남시)
	寄許典教美叔	남시	縣齋書事寄許美叔(문집) 林子順(남시)
張鎰	過燕子樓	오시/남시	過昇平郡(동문선)
鄭道傳	嗚呼島弔田橫	지북	
	重九	오시/남시/열조/시종/어선	
	山中	오시/남시	
	關山月	남시	
	村居卽事	남시	남시에 李齊賢의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	奉題東亭竹林	남시	남시에 梁亭遇의 東亭竹 林避暑로 되어 있으나 잘못임
	渡錦江	남시에	
	庚戌中秋之夕李順卿存吾 自扶餘過于三峯與之翫月 別後却寄	남시	남시에 李達의 庚戌秋夕 同李順卿翫月別後却寄 로 되어 있으나 잘못임
	辛亥秋七月	남시	남시에 秋夜로 되어 있 으나 잘못임
	夢陶隱自言常渡海裝任爲 水所濡蓋有憔悴之色焉	남시	남시에 夢友人으로 되어 있으나 잘못임

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
鄭道傳	村居	남시	남시에 李達의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	感興	남시	남시에 李齊賢의 感遇로 되어 있으나 잘못임
	遠遊歌	남시	남시에 李齊賢의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	訪金益之	남시	남시에 李齊賢의 訪金生로 되어 있으나 잘못임
	聽子野琴用浩然韻示之	남시/열조	모두 許筠의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	送盧判官	남시/열조/어선	
鄭斗卿	沈駙馬碧波亭	시종/어선(무명씨)	沈駙馬碧波亭(문집)
鄭夢周	皇州	오시/남시/열조	皇都(문집)
	使日本書懷	오시/남시/열조/시종/어선	洪武丁巳奉使日本作(문집) 旅懷(어선)
	旅懷進退韻	오시/열조/어선	洪武丁巳奉使日本作(문집)
	江南柳	오시/남시/열조/어선	
	征婦吟	오시/남시/열조/어선	
	客中行	오시/남시/열조/어선	乘舟別京(문집)
	聞雁	오시/남시/열조/어선/영물시선	開雁(어선)
	望景樓	오시/남시/조선시선/어선	登全州望景臺(문집)
	舟中	오시/남시/열조/어선	舟中夜興(문집)
	淸心樓	이칭일본전	
	贈日本僧永茂	오시/남시/열조	贈岳房日本僧永茂(문집)
	大倉贈工部主事胡璉	오시/남시	
	定州九日	오시/남시	定州重九韓相命賦(문집)
	九日明遠樓	오시/남시	重九日題益陽守李容明遠樓(문집)
	蓬萊驛示韓書狀	오시/남시	蓬萊驛示韓書狀(문집)
	高郵湖	오시/남시	
	贈永州故人	오시	永州故友(문집)
鄭士龍	釋悶	채풍/지북	釋悶縱筆 (문집)
	長虹	시종/어선	次宴慶會樓(문집)
	送潘節使之咸鏡	남시	送潘節使公父赴咸鏡南道(문집)
	示許彥寬	남시	大浦收魚彥示許彥寬(문집)
	塞上曲	남시	過楊照廟有感(문집)
	邊思	남시	
	寄性庵上人	남시	贈性眞上人(문집)
	贈幸師	남시	題三角山僧行思軸(문집)

작가	작품명	수록문헌	비고
鄭襲明	贈妓	오시/남시	
鄭維吉	楊柳詞	남시	未央宮柳詞(문집)
	野興	오시/남시	書寄尹梧陰別墅(문집)
	謝黃正使錄示沿途所製	시종/어선	모두 李珣의 辱編修黃公示沿途之作賦呈로 되어 있으나 잘못임
鄭允誼	書江城縣舍	오시/남시/열조/어선	모두 李秀才의 吳子魚先生으로 되어 있으나 잘못임
鄭以吾	竹長寺	채풍/지북/어선	지북/어선에는 權遇의 작품으로 되어 있으나 잘못임
鄭礎	聞笛	채풍/시종/어선/지북	
鄭知常	醉後	오시/남시/채풍/시종/어선/지북	
	寄忠州刺史	오시/남시	分行驛寄忠州刺史(동문선)
鄭知常	登高寺	오시/남시	題登高寺(동문선)
	開聖寺八咫禪房	오시/남시	
	蘇來寺	오시/남시	題邊山蘇來寺(동문선)
	南浦歌	남시	送人(동문선)
鄭之升	留別	채풍/시종/어선/지북/간재/별재	
鄭樞	汙吏	오시/남시/열조	汙吏同朴獻納用陳簡□集中韻(문집)
	宿淸心樓	오시/남시	
	萬景臺望海	남시	
鄭誦	結廬	오시/남시	오시와 남시에는 모두 鄭浦로 잘못 표기됨.
	送僧達竹遊中華	오시/남시	送僧達竹遊燕都將之江南(동문선)
	西江詠	오시/남시	西江雜興(동문선)
	途中	오시/남시	惠陰院途中(동문선)
	雨中邀友	오시/남시	雨中邀友人(동문선)
	梅花	오시/남시	梅(동문선)
	寄宋同年	오시	
怨別離	오시/남시	모두 李玉峰의 古別離로 되어 있으나 잘못임	
鄭磧	芙蓉臺	남시	海州芙蓉堂(芝峰類說)
鄭希良	有懷	오시/남시/열조	
	夜雨	오시/남시/열조	瀟湘八景(문집)
	秋望(2수)	오시/남시/열조	瀟湘八景(문집)
	江村	남시/어선	瀟湘八景(문집)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
鄭希良	秋月	오시/남시	瀟湘八景(문집)
	山嵐	남시	瀟湘八景(문집) 남시에 許楚姬의 山嵐으로 되어 있으나 잘못임.
	塞上(칠절)	오시/어선	雪後錄奉梅溪先生(문집) 칠울→칠절
	塞上(칠울)	오시/남시/열조	塞上(문집)
	偶題	오시/남시/열조	偶書(문집)
	寄京洛知己	오시/남시	書懷(문집)
	春日卽事 題壁	남시 남시	
趙昱	贈鑑湖主人	채풍/시종/어선/지북	次駱峯韻贈鏡湖主人 (문집)
趙云佐	卽事	남시/열조/어선	
趙希逸	謫中	채풍/시종/어선	次韻(문집)
	次延曙都郵韻 龍灣偶成	채풍/지북 채풍/지북	次金叔度迎曙韻(문집) 次韻(문집)
曹庶	五靈廟	오시/남시/열조/시종/어선	
曹偉	桐花寺	오시/남시	
	寄弟	오시	寄庶弟叔奮(문집)
眞德女王	太平詩	남시	新羅女主勝曼(남시)
陳漣	春晚	오시/남시	春晚題山寺(문집)
蔡璉	簾	오시/남시	출처미상
	月影臺	오시/남시	모두 金之岱의 작품으로 되어 있으나 잘못임
崔慶昌	李少婦詞	남시/열조	
	采蓮曲	채풍/지북	溟江樓舡題詠(문집)
	仙桂曲題月娥帖和蓀合韻	어선/영물시선	이달의 문집에 최경창의 동일한 작품이 함께 실 려 있음
	武陵溪	채풍/지북	지북에 崔孤竹으로 되어 있음
	晨霜	남시	
	送李益之遊關外	남시	
	感遇	남시/열조/시종	모두 鄭夢周의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
	感遇十首寄鄭季涵	남시/열조/시종	모두 許楚姬의 望仙謠로 되어 있으나 잘못임
	客中送別	남시	吉州樓題(문집)
	道中	남시	次高山郵館韻(문집)
	送僧遊頭流山	남시	次雙溪詩軸(문집)
俠客行	남시	출처미상	

작가	작품명	수록문헌	비고
崔慶昌	東湖雜詠	남시	남시에 李達의 採蓮曲으로 되어 있으나 잘못임
	次益之贈彈琴女韻降仙曲	남시	남시에 李達의 降仙謠(2수)로 되어 있으나 잘못임
	次靑澗亭韻	남시	남시에 李達의 降仙謠(2수)로 되어 있으나 잘못임
	汝順兄弟觀刈禾乘月携酒見訪	남시	남시에 李資玄의 田家卽事으로 되어 있으나 잘못임
	次陶穫稻韻廣其意	남시	남시에 崔致遠의 書懷로 되어 있으나 잘못임
	古意	남시/열조시집/어선	모두 許楚姬의 古別離로 되어 있으나 잘못임
崔慶昌	映月樓	남시	남시에 許楚姬의 古別離로 되어 있으나 잘못임
崔匡裕	憶江南李處士居	오시/남시	
	庭梅	오시	
	長安春日有感	오시/남시/열조	오시와 열조에 感懷呈子魚吳參軍로, 남시에 感懷로 되어 있으나 잘못임
崔岏	追次台韻別金臺葉參軍邦榮	오시/남시	모두 尹根壽의 送義嚴上人還金剛山로 되어 있으나 잘못임
崔均	漫題	오시	출처미상
崔壽域	驪江	채풍/시종/어선/지북	모든 시선집에 崔壽域으로 되어 있으나 잘못임.
	題畫	채풍/지북	
	登萬義浮屠	남시	
崔淑生	贈採芝	채풍/간재	
崔承祐	鏡湖	오시/남시	
	送曹進士松入羅浮	오시	
	關中送陳策先輩赴邠州幕	오시	
崔惟淸	雜詩	남시	남시에 崔淸으로 잘못 되어 있음.
	賦得御花仙桃	오시/남시	御苑仙桃(동문선)
崔應賢	次慶州壁上韻	오시/남시/열조	
崔澗	春日	채풍/시종/어선/별재	
	贈人	시종/어선	
崔致遠	江南曲	오시/남시	江南女(문집)
	贈雲門蘭若智光上人	오시/남시	
	秋日再經盱眙寄李長官	오시/남시	
	送吳進士轡歸江南	오시/남시	

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
崔致遠	夜雨	오시/남시	郵亭夜雨(문집)
	秋夜	오시/남시	秋夜雨中(문집)
	贈金川寺上人	오시/남시	贈金川寺主(문집)
	饒州鄱陽亭	남시	饒州鄱陽亭(문집)
崔瀼	雨荷	오시/남시/간재/어선원시	
	乙酉作	오시/남시	己酉三月褫官後作 (동문선)
	雪夜	오시	
	次李正夫	오시	오시에 金之岱의 작품으로 되어 있으나 잘못임
太祖	獻大明永樂皇帝	열조	李芳遠(열조)
韓修	次杜詩韻	오시/남시	
許楚姬	寄伯氏箴	오시/남시/열조/어선	모든 중국 문헌에는 모두 許景樊으로 되어 있음. 寄荷谷(문집) 오시에는 허균의 작품처럼 되어 있음
	湘絃曲	오시/남시/열조/어선	
	四時歌	오시/남시/열조/어선	
	塞下曲	남시/어선 서씨	
	西陵行	어선 서씨	
	次伯兄箴高原望高臺韻	남시/열조/시중/어선/별재	次仲氏高原望高臺韻 (문집) 塞上(별재)
	次仲兄箴高原望高臺韻	남시/열조/시중/어선/별재	次仲氏高原望高臺韻 (문집) 望高臺(별재)
	望高臺次伯氏	오시/남시	次仲氏高原望高臺韻 (문집)
	塞上次伯氏	남시/열조	次仲氏高原望高臺韻 (문집)
	效崔國輔(3수)	오시/남시/열조/시중/어선	
	雜詩	남시/시중/어선	遣興(문집)
	秋恨	남시/열조/어선/서씨	남시를 제외하고 모두 李玉峰의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	望仙謠(칠고)	오시/남시/열조/어선	
	寄女伴	오시/남시/열조	
	送兄箴謫甲山	오시/남시/열조	送荷谷謫甲山(문집)
	楊柳詞	남시/열조/어선 /서씨(성씨)	열조/서씨/어선에는 成氏의 작품으로 되어 있으나 잘못임.

작가	작품명	수록문헌	비고
許楚姬	莫愁樂	오시/남시	오시에는 허균의 작품처럼 되어 있음.
	築城怨	오시/남시	오시에는 허균의 작품처럼 되어 있음.
	貧女吟	오시/남시	오시에는 허균의 작품처럼 되어 있음.
	效李義山(3수)	오시/남시	
	贈星庵女冠	오시/남시	次仲氏見星庵韻(문집)
	宿慈壽宮贈女冠	오시/남시	
	送宮人入道	오시/남시	
	次孫內翰北里韻	오시/남시	
	次伯氏筇	남시	
	步虛詞	남시	夢作(문집)
	江南曲(2수)	오시/남시	
	雜詩(3수)	오시/남시	遣興(문집)
	長干行	남시	
	相逢行	남시	
	江南曲	남시	
	塞上曲	오시/남시	塞下曲(문집)
	塞上曲(3수)	오시/남시	入塞曲(문집)
	宮詞	오시/남시	
	遊仙曲	오시/남시	遊仙詞(문집)
	塞上曲	남시	塞下曲(문집)
	步虛詞(5수)	남시	遊仙詞(문집)
	遊仙曲	오시/남시	步虛詞(남시)
	宮詞	오시/남시	
	竹枝詞	오시/남시	
	楊柳枝詞	오시/남시	
	閨情	남시	金誠立에게 부친 시(지봉유설)
	聞笛	남시	출처미상
	宮詞	남시/양조	
	橫塘曲	남시	
	竹枝詞	남시	
	遊仙曲	오시/남시/양조	遊仙詞(문집)
	鞦韆詞	남시	
	步虛詞	남시	
遊仙曲	오시/남시	遊仙詞(남시)	
閨怨	남시		
宮詞	오시/남시		
塞下曲	남시		

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
許楚姬	入塞曲	남시	
	火枝詞	남시	竹枝詞(문집)
	楊柳枝詞	오시/남시	
	靑樓曲	남시	
	鞦韆	남시	鞦韆詞(문집)
	城上行	남시	堤上行(문집)
	洞仙謠	남시	
	皇帝有事天壇	남시	
	塞上曲	오시/남시	次仲氏高原望高臺韻(남시) 칠율→칠절
	次仲氏見星庵韻	남시	
	翠袖啼痕	남시	출처미상
	少年行	남시	
	哭子	남시	
	遣興	남시	
	出塞曲	남시	
	怨情	남시	출처미상
	竹枝詞	시중/어선	모두 成氏의 작품으로 되어 있으나 잘못임
賈客詞	남시/열조/어선	모두 俞汝舟妻의 작품으로 되어 있으나 잘못임	
許筠	晚詠	채풍/지북/어선	
	送參軍吳子魚還天朝	오시/시중	출처불명
	感遇	남시/열조/어선	모두 許楚姬의 작품으로 되어 있으나 잘못임. 秦簡王 朱誠詠의 古意를 표절한 것임.
	平壤送南士還天朝	오시/남시/열조/어선	출처불명
	陪吳參軍子魚登義城	오시/남시/열조/시중/어선	출처불명
	蔬珠曲	오시/남시/열조/어선	출처불명
	吳子魚莊歸興次韻(2수)	오시/남시/열조/어선	출처불명
	柬吳子魚先生野館	어선	출처불명
	江天	어선	
	出塞曲	남시	남시에 許楚姬의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	吳子魚先生贈畫詩以謝之	오시/남시	贈李文學(남시)
	浮碧宴別	남시	출처불명
	柬吳子魚先生	오시/남시	柬(남시) 출처불명
	彩毫詠次賈司馬戲贈吳子魚先生(4수)	오시/남시	남시에 허경번의 작품으로 되어 있으나 잘못임. 제목만 허균의 문집에 보임 이달의 催粧戲贈蛟山, 허균의 話舊 등에 한 두 동일한 구절이 보임

작가	작품명	수록문헌	비고
許伯	重陽	오시/남시	모두 金之岱의 작품으로 되어 있으나 잘못임
許筠	感遇(3수)	오시/남시/열조	오시에는 허균의 작품으로 되어 있으나 잘못임.
	牽情引	남시/열조시종/어선	熊州引(시종)
	謝編修黃公惠詩扇	시종	謝正使惠扇(문집)
	奉別正使黃公	시종	奉別正使(문집)
	出山別元參學	남시/열조/어선	贈元參學(문집)
	鏡囊詞	남시/열조	
	上元夫人	남시	
	鍾城	남시	滯雨慶興(문집)
	魚面堡	남시	別害堡(문집), 魚面堡는 다른 작품임
	塞下曲	남시	塞下曲(문집)
	盪槳詞	남시	남시에 許楚姬의 弄潮曲로 되어 있으나 잘못임
	山鷓鴣詞	남시	남시에 許楚姬의 작품으로 되어 있으나 잘못임
	送舍兄朝天	남시	남시에 許楚姬의 送伯氏筠朝天으로 되어 있으나 잘못임
	江樓曉思	남시/열조	모두 許筠의 江天曉思로 되어 있으나 잘못임
許琮	登浮碧樓次韻	시종/어선	
	安興道中次王黃門韻	시종/어선	
	登鳳山樓次韻	시종/어선	
	松林晚照次韻	시종/어선	
	所串館道中即事次韻二首	시종/어선	
	夜坐即事	오시/남시	白元恒의 작품으로 되어 있으나 잘못임
許洽	漢江陪宴次韻	시종/어선	
(僧)荊山	秋日	남시	
洪侃	孤雁行	오시/남시	嬾婦引(동문선)
	貧婦吟	오시/남시	
	早朝馬上口號	남시	
	送使君赴安京	남시	送李東菴赴安東(동문선)
洪奎	贈朴全之	남시	朴杏山全之宅有題(동문선)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

작가	작품명	수록문헌	비고
洪貴達	秋懷	오시/남시	次朴良甫韻(문집)
洪淪	東還訪敬齋宅	오시/남시	白元恒의 작품으로 되어 있으나 잘못임
洪春卿	落花巖懷古	남시	白馬江(松溪漫錄)
黃琦	開城	시종/어선	
黃汝獻	二樂亭晚照	남시	
主試官		시종	靑莊館全書에 인용되어 있음

The Successors of the Changzhou School and their Exchanges with the Chosŏn Literati in the 19th Century

Li Chunji

Changchun University of Science and Technology

yakshoo@hanmail.net

Abstract

The nineteenth century was a period which saw active exchanges be carried out between the scholars and literati of Chosŏn and Qing. Such exchanges and spiritual friendships that extended beyond borders played an important role in the establishment of direct links between the two countries' literary circles. First formed during the reign of Emperor Jiaqing of Qing, the Changzhou School (常州派) emerged as the leading force within literary circles during then subsequent reigns of Emperors Daoguang and Xianfeng. In this regard, scholars from this Changzhou School placed great importance on the conducting of exchanges with the scholars of Chosŏn (especially the *Ch'usailp'a* (秋史一派)). This over time led to the formal establishment of the exchanges between the two groups. To this end, an analysis of the exchanges between the scholars of the Changzhou School and those of Chosŏn helps to shed some crucial insight into the characteristics of the two countries' literary circles during the 19th century.

More to the point, this paper analyzes the exchanges between Yi Sangjŏk (1803~1865) and the scholars from the Changzhou School. Yi Sangjŏk, who was Kim Chŏnghui's disciple, saw his reputation amongst domestic and foreign literati rise during the reigns of King Sunjo and Ch'ŏlchong (which coincided with the reigns of Emperor Daoguang and Xianfeng in Qing). The exchanges between Yi and the scholars from the Changzhou School resulted in many elements of the latter being introduced to Chosŏn's literary circles. These included the trend towards the practice of *Tongjing Zhiyong* (通經致用, comprehending the

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

classics for their practical application), literary penchants for *Zhenxingqing* (眞性情 authenticity) and *Yinei yanwai* (意內言外, implicit beauty of language), and the appearance of *Songbai zhijian* (松柏之堅, character as lofty as a pine or arborvitae tree). This relationship between Yi and the scholars from the Changzhou School was passed on to their respective disciples. To this end, the tendencies of the Changzhou School can be seen as having greatly influenced the future direction of Chosŏn literary circles.

Keywords: scholars from the Changzhou School, Yi Sangjök, *Tongjing Zhiyong*, *Zhenxingqing*, *Yinei yanwai*, *Songbai zhijian*

19세기 常州派 후계문인과 朝鮮 文인의 交遊 - 藕船 李尙迪을 중심으로

이 춘 희

Changchun University of Science and Technology
yakshoo@hanmail.net

1. 서 언

淸朝 사회정치의 중심지 北京에서 宣南을 중심으로 전국의 문인들이 합류하는 양상을 보였다. 이것은 하나의 문화적 특징이었다. 선남은 北京 宣武門 남쪽지역을 가리키는 것으로, 만청이 들어서면서 지리적으로 “만족과 한족이 나뉘서 거주한다(滿漢分城而居)”는 규제 하에 형성된 한족 관원들이 집거하는 지역이다. 시간이 흐름에 따라 각 성의 會館들이 여기에 자리 잡게 되었고 강남의 園林文化까지 移植되면서 독특한 경치를 형성하였다. 게다가 法源寺, 長椿寺, 保國寺, 陶然亭, 琉璃廠등과 같이 문인들의 발길을 끄는 경관들이 점차 늘어나 京城內외의 선비들이 모여서 교류하는 場으로 변했다.¹⁾ 또한 京師內외의 문인들은 선남을 중심으로 지역과 학파에 구애되지 않고 교류하면서 交遊圈을 형성하고 있었던 것도 자연스러운 일로 되었다. 현존하는 여행기록을 살펴보면, 조선의 문인들이 북경에 들어가 가장 빈번하게 찾아다녔던 곳도 바로 이곳 선남이었다. 이와 같이 개방적인 交友觀, 열려있는 인문지역이라는 객관여건을 타고 필담과 척독으로만 대화가 가능했던 조선의 문인들도 청조 문인들과 보다 밀착된 관계를 맺을 수 있었을 것이다.

藕船 李尙迪(1803~1865)은 조선후기 ‘譯官四家’의 일원으로 연행을 업으로 살다 간 문인이다. 36년이란 긴 세월을 걸쳐 淸의 학자문인 백여 명과 교류관계를 맺고 그들과 문학적 교류를 견지했다. 그가 알심 들여 남겨 둔 24권의 문집 『恩誦堂集』은 그 자신의 마음의 자취일뿐더러, 조선 문인이 만청 문인들과의 교류했던 내력이기도 하다. 金正禧(1786~1856)의 제자로 알려졌던²⁾ 李藕船이 만청의 문인들과 어울릴 수 있었던 것은 詩·書·畫에 뛰어났던 내적 자

1) 魏泉(2003), 「宣南人文環境의 形成」 (北京: 北京社會科學, 第4期); 李文海, 趙曉華(2003), 「晚淸官僚人士 群體의 人際交往」 (中國人民大學學報 第六期) 등 참조

2) 일찍 김정희와 墨緣을 맺고 있던 만청의 저명한 학자시인 端木國瑚(1773~1838)는 李藕船이 기증한 “陸海 潘江, 周情孔思.”라는 영련을 보고, 글씨에 감탄하며 “阮堂弟子擅春風, 筆妙靈犀透骨通(自註: 金秋史高弟

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

질에 바탕하고 있지만, 당시 북경의 특수한 인문지리와 분위기에 힘입은 바도 적지 않다. 만청의 문인들은 이상적에게 300여 봉이나 되는 서신을 보내왔다. 수적으로도 상당한 서신은 또 다른 측면에서 朝-淸 문인지간에 활발했던 교유의 양상을 말해주기도 한다.

조선의 문인이 ‘海外墨緣’을 맺는 사실은 이미 18세기 말부터 연행문인들에게서 보이는 보편적인 현상이다. 이러한 보편적인 현상 가운데 이상적의 ‘해외묵연’이 지니고 있는 전형성과 그 개략적인 관계는 이미 논의된 바 있다.³⁾ 이 글에서는 만청의 문단에서 영향력을 행사했던 常州派라는 데 초점을 맞춰 그 후계문인들을 상정하고, 이들과 조선 문인(특히 秋史一派)과의 교류 및 그 意味에 대하여, 李藕船을 중심으로 살펴보고자 한다.

常州派⁴⁾는 古文과 今文의 경학이 서로 교체되던 19세기를 전후해서 일어나 경학, 사학, 예술 및 詩와 詞와 文章 등 면에서 독특한 성과를 보였으며 후대에 미친 영향 또한 지대했다. 근대시의 先聲이었던 龔自珍은 상주파 문인들에 대하여 “천하에 名士의 동네가 있는데, 동남의 常州가 제일로 꼽힌다”고 노래했다.⁵⁾ 역사학자 錢穆은 “常州에는 두 가지 전통이 있는데 하나는 경학이요, 하나는 문학인데, 점차 둘이 합쳐서 하나가 되었다. 동성파에서 일탈해 나온 陽湖古文이 있는데, 張(惠言)·李(兆洛) 등이 학파를 열어 새로운 학문정신⁶⁾을 형성했다. 그것은 어떠한 학문을 하든지 반드시 자기만의 독특한 면을 나타내었던 것이다. 그래서 고문에서 陽湖文派, 문학에서의 陽湖(상주)詩派를 형성했으며, 더욱이 경학에서 今文學을 창도했다”⁷⁾고 평가했다.

2. 丁酉年(1837) - 相逢

1829년(순조 29)부터 燕行하기 시작한 李尙迪은 두 차례의 연행으로 벌써 乾嘉문단의 영수 翁方綱, 阮元 계열의 문인들과 한묵의 緣을 맺었다. 주로 吳崇梁, 丁泰 등 宜南詩社의 문인들과 劉喜海, 儀克中, 葉志詵, 韓韻海, 吳式芬, 汪喜孫, 阮常生福형제, 呂佺孫倌孫형제, 陳克明 등의 고증학자들이다. 그가 이들과의 교류관계를 통하여 『皇淸經解』를 비롯한 경학 서적을 스승

子)”라 하여 스승의 書風을 이어받았다고 평했다(『太學山人集』卷13, 中國 : 國家圖書館北海館 所藏).

3) 拙稿(2005), 「藕船 李尙迪과 晚淸文人の 文學交流 研究」, 서울대학교학원 박사논문.

4) 常州派란 江蘇 常州지역의 문인들이 형성한 문인집단을 가리키는 말로서 常州學派, 常州詞派, 常州畫派, 陽湖文派 등을 총괄한 것이다. 이러한 갈래는 실제로 한 문인을 상정할 때 세분되지 않으므로 편의상 상주파라 했다.

5) “天下名士有部落, 東南無與常匹俦.”(龔自珍, <常州高材篇>, 『龔自珍全集』, 上海古籍出版社, 1999)

6) 유가에서 제창하는 참된 인생은 功名의 좌표에 따라 규정되는 것이 아니었다. 아무리 낮은 지위에 있어서 소신을 가지고 가문과 나라의 맥락에서 지성인이 마땅히 지켜야 할 덕행을 고수하며, ‘덕으로 패권에 저항’하는 士意識을 체현하는 것이다. 맹자가 <孟子 騰文公下>에서 말하는 “居天下之廣居, 立天下之正位, 行天下之大道.”가 바로 이것이었다. 乾嘉시기에 상주학자들이 곧 이러한 정신을 학문으로 보여주었다. 즉, 言路의 패권에 맞서 東林이래의 학통과 顧炎武이래의 경세치용 정신을 계승하여 皓首窮經하여 경학연구의 최고봉에 올랐다. 그 대표적인 문인들이 李兆洛, 張惠言, 孫星衍, 洪亮吉 등이다.(楊旭輝(2002), 「淸代今古文經學的更迭與文學嬗變-이상주문인군체위전범연구」, 中國 : 蘇州大學 博士論文, pp.42-50 참조)

7) 錢穆(1997), 『中國近三百年學術史』第11章, 北京 : 商務印書館

秋史 및 秋史一派에게 전달했던 점은 일본의 학자 藤塚鄰의 저서에서 자세히 밝혀놓았다.⁸⁾ 博遊求友를 추구하는 이상적인 이들 학자문인들과 문자로 절차탁마하고 예술을 논하면서 경학과 금석문에서 조예를 닦았으며, 더욱이 뛰어난 詩才를 발휘하여 ‘鷄林의 不易才(의극중의 詩語)’로 교유권내에서 명성을 얻었으며 고증학자 유연정을 역저 『海東金石苑』에 題詩를 짓기도 했다.⁹⁾

藕船이 申在植을 모시고 세 번째로 북경에 도착한 이듬해가 丁酉(1837)년인데, 바로 이 해에 우선은 기회가 되어 趙秉鉉을 모시고 재차 입연하게 되었다. 이 때 그는 문학교류사에서 의미를 가질 수 있는 ‘慈仁寺 雅會’에 참여해 汪喜孫, 黃爵慈, 端木國瑚, 陳慶鏞 등 쟁쟁한 문인들과 교유했고, 출중한 서예솜씨와 才致 넘치는 응수창작으로 지명도를 높였다.¹⁰⁾ 더욱이 저명한 경학자 왕희손(1786-1847)을 통하여 仲遠 張曜孫(1808-1863)와 만났으며 한묵의 교분을 맺었다. 장요손은 張惠言의 족질이고 張琦의 아들이며 包世臣의 사위이다. 이 세 사람은 건가 연간에 저명한 학자, 시인, 서예가로 명성을 떨친 인물들이다. 장혜언, 장기는 상주사파를 창시하였고, 장혜언은 금문공양학의 주요한 대표이었고, 포세신은 만청시기의 저명한 경세사상가였다. 가학으로 배웠던 장요손은 특히 고문과 고시에 뛰어났으며 의술과 병법에 통달했다. 1843년(道光 23) 舉人으로서 지방의 관직을 맡아 지냈다.¹¹⁾

이 때 장요손은 과거시험을 보기 위해 북경에 들어와 吳廷鈺(1785-1849)의 저택에 기거하고 있었다. 오정진은 그의 손윗누이 孟緹의 夫君이다. 처음으로 만난 이상적과 장요손은 古宅으로 유명한 蔣園에서 수일간 술과 음영을 거듭하면서 서로 의기가 투합하여 ‘가장 깊은 인연(最相契)’을 맺었다.¹²⁾ 이에 장요손은 장시를 <喜晤李藕船卽贈>을 지어서 이상적의 뛰어난 재능(君才誠雋上, 君至光絕特)에 감복하며 금석연을 맺었고(淸懷感蘅芷, 高議訂金石), 공동으로 실사구시의 학문을 할 것을 약속했다(盛業貴求實).¹³⁾

그 뒤, 장요손은 매번 조선의 사행이 온 것을 알면 꼭 찾아가곤 했으며, 이 무렵에 여행했던 여타의 문인들과도 교유가 있었다. 가령, 그는 1838년에 入燕했던 朴綺壽, 金興根, 徐容濬 등 조선의 문인들을 장원에 초대해 ‘거문고 뜯고 시를 읊으며(彈琴詠歌)’ 상종한 바 있다. 처음 장요손은 호기심에 해외의 손님을 만났는데, 점차 조선의 산천과 인물들을 알게 되면서 조선의 문

8) 이와 관련하여 藤塚鄰 著 『清朝文化東漸の研究』(한글본 박희영 역 『추사 김정희의 또 다른 얼굴』, 아카데미하우스, 1993) 제16장에서 자세히 언급해 놓았으므로 참조 바람.

9) 졸고(2005), 전개논문, ‘청년기 관료문인과의 교유’ 부분 참조.

10) 자인사 시회는 만청의 문인들에게도 중요시되었다. 황작자는 이 때 지은 聯句詩를 자신의 문집에 수록했고, 후에 북경의 후진들은 이번 시회를 상기하면서, 藕船을 황작자, 진경용과 비견되는(同時陳與黃) 시인으로, 조선 문인의 수준을 널리 알려준(海國聲華久洋溢) 인물로 평했다.(拙稿(2005), p.99; 張修府, <短歌代諫>, 『海鄰書屋中州詩』)

11) 陳隆, <隅園詩話>; 符葆森, <國朝正雅集>(錢仲聯 主編, 『淸詩記事』, 中華書局, 1997)참조

12) “吾友仲遠者, 臯文先生猶子, 沒前館陶令翰風先生仲子也. 世其家學, 道光丙申遊京師, 住吳偉卿比宅, 宅故襄平蔣相國舊居, 其中有園, 有台, 有池, 有仲遠遂日以吟詠嘯噉其間. 是冬朝鮮使者入都, 訪仲遠居不能得, 後訪於汪君孟慈乃得之見. 則致金君(秋史, 필자주)所贈楹聯, 辭中述淵源所自末署丙申初夏書. 仲遠異之, 以其時尚, 未抵京師無緣得聞於海外也. 自是遂相往還, 後之奉使來者, 必造訪焉. 李藕船尙迪最相契, 書問酬答, 至今不絕.” (潘曾瑋, <海客琴樽圖序>, 『白鏡齋文鈔』上, 中國: 國家圖書館古籍館 所藏)

13) 張曜孫, 『謹言慎好之居詩』卷2(中國: 國家圖書館 所藏); 『海鄰書屋中州詩』(韓國: 奎章閣 所藏)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

인들에 커다란 호감을 가졌다. 그래서 해외 문인들과의 아름다운 인연을 기념하기 위해 서화가 吳熙載에게 부탁해 [海客琴樽圖]를 그렸다. 오희재는 포세신의 제자로 1839년에 이 그림을 완성했다. 예로부터 전해 내려온 ‘繪圖記事’의 양식은 문인들의 우아한 취미일뿐더러 소중한 역사적 장면을 지면에 옮겨놓은 것이기도 하다. 거기에 제시발문을 짓는 것도 문인들이 기호이다. [해객금준도]에도 예외가 아니었고 현재 접할 수 있는 것은 潘曾瑋, 曹楙堅, 卞欲禮 등의 제시발문이다. 이들 제시발문에 따르면, 그림에 옮겨진 인물들은 조선의 ‘二客’ 박기수와 김홍근, 그리고 당시 아회에 참석했던 오정진, 왕희손, 徐有玉, 여전손, 여관손, 진경용 등이다. 장요손과 절친했던 반증위(1918-1885)는 <[海客琴樽圖]序>를 지어서 이 조선과 청의 문인들 사이에 맺어진 한묵지연을 기록해 두었고, 특히 이 시기 북경에서는 ‘文雅譚讌之盛’하는데 여기에 해외의 문인들이 참여하는 것이 또한 문단의 유행(時尙)으로 되었음을 지적했다.

그림이 그려진 뒤, 장요손은 그림과 함께 <自題[海客琴樽圖]>라는 제목의 七古詩를 이상적에게 보내왔는데, 천만리 떨어져 있는 해외의知己에 향한 회포를 털어놓는 내용이었다.(『謹言慎好之居詩』卷3)長詩는 첫머리에서부터 자기인생의 곡절을 겪고 있음을 토로했다. 십년동안 남과 북을 오가면서 과거시험을 봤지만 매년 낙방했고(十年作賦思問天,不信天門竟萬里), 중년이 된 오늘에 이르기까지 허송세월만 보내고 있었다고 했다(鹵莽時名得失修, 消磨心力年華送). 결국, 어려서부터 성현의 道를 배워 익히면서 성장해 온 장요손은 중년이 된 지금까지도 ‘修身齊家平天下’의 꿈을 실현할 수 없음을 한탄한 것이다. 다시 돌이켜보면 해놓은 일이라고는 친구를 사귀는 것 밖에 없는데(事業中年剩友朋), ‘靑山靑靑白日白, 良會浮生幾回得’이라고 세월만 흐르고 좋은 벗들 만날 길조차 없으니, 이와 같은 인생이 한없이 슬프기만 하다고 자탄했다. 그는 名賢의 후손으로 자라면서 ‘不世出’의 재능을 보였으나 10년 동안 낙방만 거듭했다. 환로에 진출하는 문턱에서 벌써 실패의 쓴맛을 봐야 했으므로, 장요손의 좌절의식은 누구보다 심각했다. 그래서 자신의 不遇를 공유하며 무마해줄 수 있는知己가 절실히 필요했었다. 이 시절에 해외의 문인들을 만나게 되었고, 이상적과 각별한 사이가 되었으며, 태어나서부터 환로가 막혀버린 中人 이상적의 悲哀를 알게 되었던 것이다. 이내 그들의 교류는 마음속에 비애를 문학으로 승화시켜 공유하는 會心의 벗으로 승격하였다. 장요손의 고민에 대한 이상적의 대답으로 지은 시 <題[海客琴樽圖]>(『恩誦堂集』卷7)에서 이 점을 확인했다.

有酒如灑琴一曲	주연이 있어 거문고 한 곡조 뜯으니
竹深荷淨無三伏	대나무 숲속, 깨끗한 연꽃, 삼복 철이 아니로다.
醉來握手貴知音	거나하여 손을 마주잡으니 알아줌이 귀하거늘
後會寧嘆難再卜	안타깝구나, 다시 만날 날 기약치 못하니
靑衫何事滯春明	젊디젊은 그대 어인 일로 京師에 머무는고?
書劍飄零誤半生	서검은 묵혀두고 어인 반생을 허비하였는가?
痛飲離騷爲君讀	실컷 마시고 그대 위해 離騷 부르나니
大海茫茫移我情	망망한 바다에 내 마음 실어 보내노라.

이상적의 和詩는 분명 지기로서의 어떤 호소이다. 실의와 비애의 아픔을 알아주고 안위해주는 발로였다. 장요손은 이미 이상적의 경사와 재능에 감복하고 있으며, 이번에 또 사행 便에 보내 온 ‘편지와 시문’을 접하고 호탕한 시풍으로 조선에서 빛나는 이상적이 서예 또한 즐기니 자신의 마음을 흐뭇하게 한다고 했다(謫仙文彩秀東國, 愛我翰墨如明珠). 더욱 장요손의 마음을 끌었던 것은 백아의 곡을 알아주는 종자기처럼, 자신을 위해 ‘痛飲’하며 ‘屈原의 시’를 읊어주는 이상적의 마음(移我情)이었다. 문면으로 봤을 때, 이상적의 ‘통음’과 ‘離騷’는 해외의 벗 장요손의 좌절과 실의를 按撫해주는 것이다. 그렇지만 그 밑바탕에는 이상적 자신의 울분을 깔아서 토로하고 있었다. 장요손의 묘사처럼, 기린과 녹이말 같이 하늘과 땅을 누비고 다니는 재능을 가진 사람으로, 고작 소금 수레를 끌고 다닐 수밖에 없었던(古來騏驎耳多鹽車) 이상적은 자신의 불우함을 지기의 벗과 깊이 공감하며 마음의 해소를 희구했다. 말하자면, 일종의 悲哀의 미학을 문면 아래에 깔아놓고 있는 것이다. 이러한 문학이 상주파의 문학 이론의 요체인 ‘眞性情’과 ‘意內言外’의 문학적 체현인 것이다. 이로써 군자의 ‘纏綿悱惻’을 노래한 것이다. 지기로서 장요손과 이상적은 서로 공감하고 이해하는 과정에 이들의 교유는 ‘水魚之交’로 승화되었다. 이러한 사연은 반증위의 <張仲遠[海客琴樽圖]記>문에서 반증 받을 수 있다. 즉, “불세출의 재능을 가지고 있는 장요손은 누차 과거에 낙방했다. 아직 환로에 발을 들여놓지 못하고 이름 또한 공경대부 사이에 거론되지 못하게 되자, 江淮지역에 떠돌아다니면서 스스로 울분을 삭이곤 했다. 그런데 해외에 인물이 홀로 그를 알아주고 사모하였는데, 그의 중원의 인사들을 흠모하는 마음이 사뭇 은근했다.”¹⁴⁾ 그래서 장요손은 비감에 절은 유려한 필치의 古詩 말미에 좁디좁은 이 세상을 벗어나 서로 손잡고 오래오래 이어가고자 하는(相携世外足千古, 局促塵壤胡爲乎? 嗚呼, 局促塵壤胡爲乎?) 탈속적인 소망까지 보태어 전달했다.

2. <세한도>와 松柏의 人格美

1843년 장요손은 강남 鄉試에 거인으로 급제하고 이듬해 북경에 들어와 除授를 대기하고 있다가 1845년 7월에 武昌 현령으로 부임했다. 때마침 이상적도 1844년 겨울 조선의 王族 李 晟應을 정사로 모시고 입연하게 되서 오매불망 그리던 이들이 서로 상면했다. 아쉬운 점은 이상적이 공무 때문에 만나지 못하다가 거의 귀국할 무렵이 되서야 만날 수 있었다는 것이다. 그 사이 만남을 기약하는 手札이 수없이 오고간 흔적은 편지모음집에 고스란히 적혀있다. 서찰의 일부를 여기에 옮겨보면 다음과 같다.

(a) 藕船仁兄使者大人足下:

朔使來都, 詢悉文駕將來, 翹盼已久. 歲杪知行旌莅止, 适抱寒疾, 未能趨迎. 又聞公事來了,

14) “與惟仲遠負不世之才, 屢困場屋, 足未路於朝廷, 名不聞於卿相, 徒自放乎江淮之間. 而海外之人獨已知之而慕之, 其傾心於中朝人士而懃懃焉.” (반증위, 전게서)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

於義不當私見. 而七年闊別, 積愆如山, 相距咫尺, 渺若關河, 殊難爲懷也. 日來使事將畢否, 何日可以晤談? 將先以書奉詢, 望示之. ……(정월 2일)

- (b) 十三日端候早臨, 畫士冠英是日亦與斯會, 擬令細寫尊貌, 遍圖坐客爲[皇都話舊圖]. 亦是他日一番佳迹也.(정월 13일 제2봉)¹⁵⁾

(原本으로 말해) 교제의 도구이면서 서예의 작품이기도 한 서찰, 즉 글썩지의 행간에 담겨져 있는 문인들의 진솔한 감정, 성근한 술회는 수백 년이 지난 오늘의 독자에게도 진한 감동의 여운을 남겨주고 있다. 虛擬的 사이버 공간에서 순식간에 전달되는 송신도구(이메일이나 메신저, 핸드폰 따위)에서는 정녕 이러한 진실함과 절실함을 느끼지 못하리라. 특히 이상적과 교유했던 만청문인들 대부분이 詩·書·畫에 능한 쟁쟁한 문인들이라고 할 때, 그들이 보낸 척독은 그 어느 하나도 서예의 작품이 아닌 것이 없고, 글씨마다 명필의 글이 아닌 것이 없었다. 실제로 당시 조선에서 이들의 편지는 尺牘의 견본으로 널리 애독되고 필사되었다. 오늘 우리가 접할 수 있는 하바드대의 연경도서관의 『海隣尺牘』이나 한국학 중앙연구원 장서각의 『蘭言彙草』 등은 바로 진한 감동과 예술이 어우러져 생산된 것이다.

1845년 정월 13일, 장원의 주인 오정진의 초대로 ‘留客納涼之館’에서 성대한 아회가 마련되었다. 여기에 참석한 인물들은 모두 18명인데, 이들은 比部 吳廷鈺, 明經 張曜孫, 編修 潘遵祜, 主事 潘希甫, 太常 潘曾璋, 宮贊 趙振祚, 編修 馮桂芬·莊綬祺, 吏部 姚福增, 工部 汪藻, 明經 張穆, 孝廉 周翼墀·黃稚林, 侍御 陳慶鏞과 給諫 曹楸堅, 上舍 章岳鎮·吳儁, 그리고 특별초대 손님 李尙迪이다. 이들의 직함에서 알 수 있듯이 이번의 모임은 어느 때보아 많은 현직의 관료문인들이 雲集하였다. 이들 가운데는 西北의 문인 장목을 포함해, 대체로 江南의 문인들이며, 더욱이 조진조, 풍계분, 장수기, 요증복, 강조, 장진악, 조무견, 반씨형제 등은 대체로 장요손과 함께 상주지역 문인이거나, 상주파의 학문적 혹은 문학적 기질을 보이는 문인들이었다. 그리고 이들은 劉逢祿의 족질 조진조, 莊存與의 후손 장수기, 장혜언의 족질 장요손, 유명한 경학자 풍계분, 諫言으로 이름을 날린 진경용, 아편 금연운동의 名臣 黃爵滋의 아들 황치림 등등으로 가경~도광시기 名臣, 名家들의 후예문인들이었다. 이들은 공동으로 亭林 顧炎武(1613-1682)의 經世致用 학문을 존송하는 학문적 입장을 가지고 있었으며, 이제 금방 개시되기 시작한 顧祠集會¹⁶⁾활동의 同人들이기도 하다. 인용문 (b)의 내용을 따르면, 장요손은 오늘의 성대한 모임을 위해 특별히 그림에 능한 冠英 吳儁을 청해왔으며, 이상적의 초상을 그려 그들의 아름다

15) 『蘭言彙草』, 張曜孫 條 (韓國學中央研究員 藏書閣 所藏)

16) ‘顧祠集會’는 道光 二十三年(1843)에 장목, 何紹基 등이 모금하여 북경 慈仁寺 내 顧炎武의 祠堂을 세우고 매년 春秋와 그의 생신에 제사를 지내는 집회를 말한다. ‘고사집회’는 내우외환으로 정세가 복잡한 시기에 일어났기에, 종전에 있었던 投壺吟詠의 逸致보다는 경세치용의 학문을 토론했고, 선비로서의 道를 실현하는 것을 중요시했다. 학자 王國維는 이를 두고 새로운 학문 ‘新學’이라고 평가하기도 했다. 董文煥의 『韓客詩存』(李豫 編, 北京書目文獻出版社, 1996)에 실려 있는 청조문인이 조선의 문인과 수창한 인물들이 수적으로 30명을 넘기는데, 대부분이 ‘고사집회’의 동인이었다는 점을 상기하면, 도광이후 조선의 연행문인들은 주로 顧祠集會 문인들과 교류활동을 벌였지 않았나 생각된다. ‘고사집회’는 同治十二年까지 약 30여 년 지속되었다. (魏泉(2003), 「‘顧祠修禊’與‘道咸以降之新學’」, 北京: 『清史研究』~2003年第1期; 줄고(2005), 제3장의 ‘松筠庵에서의 雅集’ 부분 참조)

운 자취를 남기려는 의지를 밝혀 놓았다.

필자는 이번의 모임을 ‘歲寒圖 모임’이라고 말한 바 있다. 왜냐하면, 양국 문인들이 모인 의례적인 雅會가 [세한도] 그림이 전달하는 메시지로 인해 문학적인 공감으로 승화해, 선비로서 공동으로 받드는 聖人의 道를 확인했기 때문이다. ‘세한도 모임’의 勝事로써 양국의 문학교류사에 새로운 佳話를 남겨 놓기도 했다. 秋史 김정희의 묵화 [세한도]는 조선의 명화일 뿐 아니라 청조의 문사들이 추송하는 명화로 거듭났다는 점은 더 말할 나위 없다. 또한 이상적은 이번의 모임을 일군의 상주파 후계문인들과의 깊은 관계가 맺어졌을 뿐 아니라, (후술하겠지만) 이러한 교유관계는 줄곧 개화파 문인에 이르기까지 계승되고 발전되었기 때문이다.¹⁷⁾

주지하다시피, 송백나무 네그루 그려져 있는 [歲寒圖]는 秋史가 제주도에서 謫居하고 있는 시기의 작품이다. “李藕船是賞”으로 명기되어 있는 이 작품은 「완당바람」에서 지적한 바와 같이, ‘추사가 공자의 말씀을 따라 자기의 心意를 표현한 것’이며 高士의 인격을 寓寫한 것이다. 그림이 그려진 동기와 사연은 附記에 적혀 있는 바와 같이, 추사가 적거해 있는 동안 이상적이 북경에 가서 최신편을 구해다 보내 경학연구에 큰 도움을 준 것에 고마움을 전하면서, 저간에 느끼는 바를 적은 것이다. 주로 세파에 물들지 않고 날이 추워지기 전이나, 추워진 뒤에도 그 푸름을 변치 않는 송백과 같은 이상적의 고상한 인격을 寓意적으로 구가해 놓았다. 주지하다시피, 추사는 이러한 뜻은 [세한도] 그림으로 형상화해서 고답적인 예술미와 함께 구현하고 있으며, 이로써 우리의 예술사에 하나이 봉우리를 세워 놓았다.

중요한 것은, 이러한 형상화된 인격이 바로 이상적과 교유하고 있는 아회에 참석한 문인들이 추구하고 실천하는 인품이요, 성격이라는 것이다. 역사적으로 저항의 東林情神을 이어받은 洪亮吉, 黃景仁, 莊存與 등 상주파 문인들이 과시한 ‘耿介’한 성격을 평가할 때 늘 ‘歲寒松柏, 有節之稱’이라고 하는 것과 다름이 없는 것이다.¹⁸⁾ ‘세한도 모임’에 참석한 문인들의 지어놓은 글을 읽어보면 이 점은 명백해진다.¹⁹⁾ 가령, 조진조는 굴원의 九章을 모방해서 ‘보통사람들은 화려함을 다투지만, 군자는 본질을 숭상한다(恒人競華秀, 君子崇本質)’고 하여 추사를 칭송했고, 장악진은 ‘도는 흥할 때와 쇠할 때가 있고 운명은 순조로울 때와 역경을 겪을 때가 있지

17) 필자는 졸고(2005) 「19세기 조선 연행문인의 문학교류 -이상적을 중심으로」 (한국어문학연구 제45집)에서 김명호 교수(2000)가 「동문환의 한객시존과 한·중 문학교류」 (『한국한문학연구』 제26집) ‘19세기 문학교류는 秋史 문하의 중인문인들에 의해 활발하게 진행되었다’는 지적을 수용하여 19세기 연행문인들의 문학교류는 김정희의 의해 새로운 경학의 수용과 관계로 형성되었고, 그것은 다시 이상적에 의해 보다 확대, 심화시켰으며, 이상적의 제자들인 오경석, 김석준, 이용숙 등에 의해 계승되었으며, 상주파의 문인들의 의식과 주장을 수용하고 현실에 접목하는 데까지 계승 발전되었음을 미흡하게나마 언급한 바 있다.

18) 駢麗文의 巨手 洪亮吉(1746-1809)은 時弊疏를 올려서 嘉慶帝를 진노시켜 新疆伊犁에 유배된 바 있다는데, 이 때 지은 <行抵伊犁追憶途中聞見率賦六首>에서 “平生每厭塵寰窄, 天外如今一擧頭”라 했고, 또 <松樹堂萬松歌>에서 “好奇狂客忽至此, 大笑一呼忘九死. 看峰前往馬疾馳, 欲到青松盡頭止”라 하여 굴하지 않는 성격을 나타냈다. 상주사파의 영수 장혜언 역시 “天地霜雪, 一也. 凡卉得之以殺, 而松柏得之以堅”이라는 말을 남겨 고향 문인들의 松柏之堅으로 노래한 바 있다.(劉德權 點校(2001), <洪亮吉集>序, 北京: 中華書局)

19) [세한도]는 이번의 모임이 있는 뒤, 널리 알려져 상당히 많은 중국의 문인들이 화제에 올랐다. 이 점은 이상 『해린적독』, 『한객시존』 등에서 감지할 수 있다.

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

만’ 군자는 반드시 ‘진퇴와 존망에 있어서 그 바름을 잃지 말아야 한다(道有隆有污, 遇有順有逆, …進退存亡, 而不失其正者)’는 도리를 되새겼다. 진경용은 集句의 형식으로 『易林』의 구절을 끌어와 ‘엄한 서리를 자주 맞아도 가지와 잎은 바꾸지 않으며(數被嚴霜, 不改柯葉)’ ‘온화한 기운이 머무는 곳에서는 이루지 못할 바가 없다(和氣所居, 無所不得)’고 읊었고, 장수기는 讚을 지어서 ‘세한도를 영원히 남겨 나약하고 완악한 사람들을 격려하고자(留此終古, 以勵懦頑)’했다.²⁰⁾ 그 밖에 문인들은 대부분 古詩의 형식을 취해 오정진의 제시에서 말하는 ‘세파에 변치 않는 마음을 계승해 성인의 도를 실천해야 함(傳習後凋心, 希賢以希聖)’을 절절하게 토로했다. 장요손은 이상적이 보내 온 시에 화운하여 지었는데 ‘성현의 도는(吾道)는 북쪽의 바다, 즉 조선에서 일어나고 있음을 기꺼이 보겠다(喜見搏扶起北溟)고 했다. 양국 문인들이 한 자리에 모여 숭상하는 바에 대한 확인이며, 더욱이 김정희, 이상적 등 조선 선비들의 고상한 인격에 대한 감탄이었다. 다시 말해 장요손은 북경에서의 교류와 신교를 통해 조선의 문인들과 학문의 동질감, 정체성을 확인하였던 것이다.

이렇게 해서 아회 참여자 가운데 16명이 제시를 지었다. 그런데 이들이 제시에서 이용하고 있는 글의 형식은 古詩, 辭, 贊, 集句 등을 많이 취하고 있는 것이 주목된다. 律詩나 絕句 같은 근체시보다는 옛 문체를 즐기어 이용하고 있다는 것이다. 이러한 현상은 만청 문단에서 보여주는 하나의 특징으로 지적될 수 있는데, 그것은 이들이 일차적으로 고증학의 훈도를 받은 문인이라는 데에 원인이 있으며, 그리고 詞賦, 駢文과 같은 고체에 형식에 집착하며 뛰어난 업적을 남겼던 常州派 문인들의 후계문인들이라는 데서도 연원을 찾을 수 있다.

아회의 진행양상에 대한 구체적인 기록은 없지만, 席上에 나눈 문학적인 대화는 상주문인 秦澹如湘業(1786-1853)에 古詩로 기록해 뒤서 지금 살펴볼 수 있다.

新城秀水相伯仲 王士禎과 朱彝尊은 서로 어깨를 겨루고
 隨園一生弄狡獪 袁枚는 일생 교활한 술수 부리더니.
 流傳價亦鷄林重 이름이 조선에까지 전해져 명성을 얻었구나.
 兩當傑出眞奇才 黃景仁은 걸출한 시인이요 참된 奇才이지만,
 可惜壯歲埋蒿萊 장년에 쑥대밭에 묻혔으니 애석하구나! 21) ……

인용시는 도광 연간에 만청 문단의 시문학 取向을 보여주는 대화였다. 王士禎, 朱彝尊은 청초의 저명한 시인들로서, 그들이 생존했던 당시에 벌써 ‘南朱北王’이라 불리었고 지금까지 통념으로 전해진다. 만청의 시론가 송락은 『漫堂說詩』에서 왕세정의 神韻의 시풍과 주이존의 독보적인 才藻가 남북의 문단에서 영향력을 행사하고 있음을 열거해서 평가했다.²²⁾ 이러한 평

20) [세한도]에 관한 題詩는 藤塚鄰의 저서에 全文이 수록되어 있으므로 바람.

21) 秦澹如, <乙巳正月十三日, 張仲遠明府曜孫, 偉卿前輩贊, 招同李藕船宴集邸齋. 爲賦長歌一篇, 以記其事即送藕船歸朝鮮>, 『虹橋書屋續稿』卷6(中國: 國家圖書館 所藏)

22) “國朝諸老詩伯, 阮亭以風調神韻擅揚於北, 竹垞而才藻魄獨步於南, 同岑異苔, 屹然雙峙.”(宋華, 『漫堂說詩』, 王夫之等 撰, 『清詩話』下, 上海古籍出版社, 1984, p.125)

가는 결국, 중국 역대의 詩歌가 보여주는 심미적 본질에 대하여 총괄로 미학적인 견지에서 그 가치를 지적한 것이며, 주이존의 시적 경향에 한 평가는 역사비평의 시각에서 현실주의적 시학 정신을 높이 평가한 것이다. 그렇다면 만청시기에 들어서 재거론 되는 것은 시학이 ‘신운’과 ‘재조’를 모두 추구한다는 예기이며, 나아가 문단의 시학 취향이 多元的이었음을 나타내는 것이다. 黃景仁과 원매는 건륭 연간의 시인들이요, 원매는 성령파를 형성했고, 황경인은 ‘詩人之詩’의 최고경지를 개척한 ‘眞奇才’였다. 원매에 대한 부정과 황경인에 대한 긍정은 가장 피상적으로 말해서 황경인이 바로 상주시파의 대표문인이기에 지연성이 작용한 것이라고 볼 수도 있다. 그렇지만, 그보다 중요한 원인은 이들의 학문적 기저에 근거한 것이라 봐야 할 것이다. 동성파에서 파생되어 나온 상주파는 근본적으로 程朱學을 신봉하며 義理를 전제로 사고하는 것이 특징이었기에 원매의 인격에 호감을 보이지 않았다. 또한 인용시는 우리에게 상주파의 시적 풍격이 어떤 방향으로 흘러갈 것인가 하는 단서도 제시하고 있다. 그것은 ‘眞奇才’ 황경인이 젊은 나이에 쑥대밭에 묻히는 비극적인 인생을 언급한 것이다. 상주시파의 전체적인 詩風은 물론 개개의 대표시인의 특징에서 도출하는 것이겠지만, 기왕의 연구에 의하면 바로 황경인의 일생을 寫照할 수 있는 ‘言窮說苦’의 시세계가 보여주는 ‘眞性情’의 ‘不平鳴’이었다.²³⁾ 그리고 황경인의 시세계가 표출하는 다른 하나는 특색은 곧 ‘悲感’이다. ‘비감’이 문학에서 하나의 미학적인 범주에 속한다고 할 수 있다면, 인생의 가난과 고생을 읊어놓은 황경인의 문학은 이러한 ‘비감’으로 관철된 것이라 할 수 있다. 莊子는 “참된 자는 마음이 순수한 것이다. 본연의 마음이 아니면 사람을 감동시키지 못한다. 고로 억지로 우는 것은 비통하겠지만 그것은 슬픔은 아니렸다(眞者, 精誠之至也. 不精不誠, 不能動人, 故強哭者雖悲不哀.)”고 했다. 이러한 본연에서 흘러나오는 비감이 문학으로 승화되었을 때 그것은 곧 위에서 언급한 바 있는 ‘纏綿悱惻’의 미학이라 하겠다. 이처럼, 상주시파는 참된 성정을 강조하면서 거기에 참될 ‘眞’자에 역점을 두었다. 또한 이들이 말하는 ‘진성정’은 반드시 유가의 ‘법도(則)’, 즉 윤리도덕에 부합되어야 하는 것이다. 이렇게 볼 때 상주파의 후계문인들이 다수였던 이번의 아집에서 원매에 대한 부정은 그의 人格에 원인이 있었다고 판단할 수 있다.

‘세한도 모임’의 모습은 초상화에 능한 오준에 의해 [海客琴樽二圖] 그림으로 남겨졌다. 원래 예상했던 [皇都話舊圖]에서 [해객금준이도]로 고쳤는데, 이러한 改名은 지난 번 박기수, 김홍근 등과의 만남의 결과로 생산된 [해객금준도]를 의식한 것이다. 개명에서 우리는 그림이 뜻하는 의미망이 이상적 한 인물에서 확대되어 전체 조선의 문인으로 확대되었다고 볼 수 있다. 그것은 장요손이 이상적을 통한 조선 문인에 대한 인식의 심화이며, 이로써 획득한 동질감, 정체성을 나타내려는 의도로 풀이할 수 있다. [해객금준이도]는 ‘세한도 모임’의 勝事와 함께 오랜 시간에 걸쳐 널리 전파되었으며, 전후하여 근 30명 만청시기 명류들의 기림을 받았다. 필자가 살펴볼 수 있는 梅曾亮, 何紹基, 葉名澧, 王柏心, 李映棻, 徐庭華, 조무견, 반희보 등의 제시와 발문들을 살펴봤을 때, 그 내용은 대체로 雅集의 현장에 대한 기록과 그것이 문화교류사에

23) 劉世南(2003), 「常州詩派」, 『清詩流派史』, p.108

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

세 가지는 의미, 이상적과 장요손의 진지한 우정에 대한 찬송, 인생에 대한 감탄, 그리고 어려운 시국에 대한 근심과 같은 亂世之音 등이다.²⁴⁾ 그 가운데서 매증량(1786-1856)이 지은 <[海客琴樽圖]序>를 읽어보면서 ‘세한도 모임’을 어떻게 바라보고 있는지 살펴보자.

“海客者，朝鮮使臣李藕船名尙迪者也。張子仲遠先嘗遇於京師。……昔宋蘇文忠以高麗使臣求書，義不可許，援漢東平王求太史公書事以爲鑒。蓋其近契丹而懸隔於中國，接之者不能無戒心，禁防深堅，亦其勢然也。我國家混同華夷，於朝鮮使雖定其去來之期，而除譏禁便出入，得造請賢士大夫，稽古文獻，辨釋藝道。士大夫亦以其地僻遠，來者多賢且材也，皆歡然相接，無主客重輕之嫌。故其人皆榮于來而憫然於其去，若遠州下士辭鄉里而樂皇都也。傳(『春秋穀梁傳』列傳)曰：“聘弓鏃失，不出”，竟彼一時此一時也，豈可同哉?是圖也，有以見柔遠之規，曠蕩於前者矣。”²⁵⁾

서문의 내용을 볼 때, 桐城派의 대표문인 매증량은 당시의 조-청관계가 옛날과 비해 사뭇 달라진(彼一時此一時) 발전되었음을 나타내는 양상의 하나로 [해객금준이도]를 바라보고 있었다. 그는 蘇軾이 글을 올려 고려에 책을 하사하는 것을 반대한 고사를 끌어와, 이와 비할 때 지금의 ‘우리나라는 중화와 오랑캐를 나누지 않는다(混同華夷)’고 했으며, 조선의 어질고 뛰어난 선비들과 함께 주객의 구분, 신분의 귀천까지 벗어나서 오로지 성현을 받드는 선비로서 詩酒와 학예적인(稽古文獻, 辨釋藝道) 대화를 나눈다고 했다. 이는 양국 관계의 발전과 함께 인식된 조선의 학술과 문학에 대한 긍정적인 인식으로 볼 수 있다. 이러한 견해는 당시 보편적인 것으로 하소기가 지적한 ‘中外同文意’라고 했다든가(각주 21 참조), 조무견의 시구 ‘소매 걷어 붙이고 열린 마음으로 대화했다(攬袂傾襟縱筆談)’는 아회의 모습을 장시로 읊어놓은 곳에서도 확인할 수 있는 것이며,²⁶⁾ 정확하고 사실적인 판단이다. 그렇지만 매씨가 조선의 선비를 먼 시골의 선비(遠州下士)에 비긴 점, 그림이 멀리 온 손님을 배려하는 모범(柔遠之規)이라는 점으로 미루어 볼 때, 宗主國의 정치적 입장에서 이들의 교류관계를 바라보고 있음을 어렵지 않게 감지할 수 있다. 요컨대 [해객금준이도]는 이처럼 찬송과 편견의 미묘한 태도를 수반하면서 空前의 역사적 의의를 가지면서 널리 전파되었다.

장요손은 [해객금준이도]를 지니고 무창 현령으로 부임한지 4년도 채 안 돼서 만청에서는 太平天國이란 거세찬 역사운동이 일어났다. 이때가 1851년인데 장요손은 같은 해에 漢陽 同知로 발탁되어 직접 洪秀全의 태평군과 맞서 싸웠다.²⁷⁾ 이리하여 근 10년 동안 소식이 두절되었

24) 예를 들면, 何紹基, ‘要知海外同文意, 看到琴樽第二圖.’(<題張仲遠海客琴樽二圖> 『東洲草堂詩鈔』卷13); 李映葵, “軟紅十丈塵難浣, 長安人才冠蓋滿. 海內知交算幾何, 又從海外論肝膽. (中略)使星航海忽重來, 賓館相逢笑口開. 春明門外平津邸, 一時名士爭追陪. (中略)酒賦琴歌各有神, 拈豪有客重寫真.(中略)戎馬奔馳年復年, 獨留此卷傳千古.”(<題張仲遠觀察海客琴樽二圖>[海客者, 朝鮮使臣李藕船], 『石琴詩抄』卷4); 潘遵祁, “金臺勝侶喜相過, 二十年來一擲梭. 海國清吟人已遠, 池塘別恨我偏多. 當時那信兵戈擾, 何處重聆劍佩摩. 落落晨星驚屈指, 壯懷銷盡鬢絲皤.”(『西圃集』卷8) 등이다. 인용한 문집은 모두 中國 국가도서관에 소장된 문집들이다.

25) 梅曾亮, 『柏枧山房全集』卷11, 續四庫全書本

26) 曹楙堅, <題張仲遠曜孫海客琴樽二圖>, 『曇雲閣詩集』卷6;

27) 이 동안 장요손의 경력은 동향 친구 莊綏祺가 지은 <張曜孫墓誌銘>에 자세히 기록해 놓아 참조가 된다.

다가 1859년이 되어서야, 湖北道糧道 장요손은 자신의 소식과 사연을 이상적에게 전했다. 중국의 사정을 누구보다 잘 알고 있었던 이상적은 <續懷人詩>(『恩誦堂集』續卷4)에서 “초나라 땅의 전쟁 분위기 심한데 그대의 생사를 알 길 없으니(楚氛近如何, 無路問生死.)”라고 읊으면서 장요손에 대한 걱정을 떨어버리지 못했다. 그러던 중 1855년 산동에 있는 王鴻으로부터 장요손이 戰死했다는 비보를 받았다. 비통한 마음을 금할 수 없었던 이상적은 장요손의 생일에 그의 화상이 그려져 있는 벼루를 모시고 제사를 지냈고, 또 挽詩를 지어 추모하기도 했었다.²⁸⁾ 비극과 희극이 엇갈리는 드라마를 연상시키는 그들의 ‘교유 인생’이었다.

장요손은 3천여자의 편지에 자신의 기구한 경력을 담아 전달했고, 자신의 재능이 쓰임을 얻지 못한(建言不用) 울울한 심정도 수편의 시를 지어서 지면에 담아 토로했다. 그는 또 ‘武昌三陷’의 전란에 평생 모아둔 서적, 비담, 서화, 刻本이 모두 불타고 훼손되었지만, 유독 [해객금준도] 二圖와 ‘閣下의 手札’만이 신기할 정도로 고스란히 보존되어 있다고 하면서 이는 그들의 우정은 길이 전할 것이라 했다. 특히 이상적이 제사를 지낸 소식을 듣고 ‘一生一死, 乃見眞情’이라 감개무량함을 금치 못했다. 그 중 한 단락을 인용해보면 다음과 같다.

“於生日供畫像, 設奠賦詩哭之, 拳拳風儀并世所稀. 感愧之餘, 涕漏橫集. 古云: ‘一生一死, 乃見眞情’, 然未有能親見良朋之哀挽者, 矧孫何幸而得閣下用情若此也.”(『海隣尺牘』, 張曜孫 條)

선비는 ‘窮함을 당해 의리를 체험하게 되고, 생사의 고비를 당해 참된 감정을 느낄 수 있다’는 ‘一生一死’의 성현의 말씀은 이상적과 장요손 교유에서 절실하게 재현되었다. 이와 같은 ‘水魚之交’는 천고에 드문 일로 문화교류사를 장식할 수 있을 것이다. 이상적의 벗에 대한 의리와 변하지 않는 松柏의 인격에, 장요손은 감격과 함께 부끄러움에 눈물을 흘리며 화운시를 4首를 지어서 보냈다. 그 중 하나를 소개하면 이렇다.

詩誦青襟仰君恩, 마음을 읊은 시들 은혜를 우러러 보노니,
奉使春明認瓜痕. 경사에서 맺은 인연 다시금 새삼스럽네.
一代聲華千載業, 시를 짓는 것은 천고의 업이라,
中朝壇坫幾人存. 中朝의 문단에서 그 닦아 길이 남겨졌던가?
情因契闊流眞情, 감정은 이별의 시에서 참되어 드러나고

그 개략은 다음과 같다. 1853년 태평군이 호북으로 침입할 것을 대비해 張曜孫은 <二十四事>라는 상소문을 한양 守禦에게 올렸으나 채택되지 못했다. 같은 해 태평군은 한양, 무장을 점령하자 그는 군사를 이끌고 漢口에서 작전했는데 실패하게 관직을 박탈당했다. 이듬 해 湖廣總督 張忠源의 막하로 있으면서 전투에서 앞장서 功을 세워 복직했고 9월에 다시 한양 知府로 승진했다. 그 뒤 武昌이 거듭 함락되는 사건이 발생했는데, 이에 요손은 여러 번 방어책을 올렸으나 모두 채납되지 않았다. 1856년 巡撫 胡林翼에 의해 都糧道로, 1858년 道員 후보로 임명받았다. 1860년 軍餉을 횡령한 혐의를 받고 免職당했다. 1863년 요손은 曾國藩의 휘하에 들어가 營務를 보았다. 이 시기 그는 漢口에 들어온 洋人에게 租稅해서 군항을 보충하자는 건의를 올려 채택되어 이 업무로 上海에 들어갔다. 同年 6월에 상해서 죽었다.(繆荃孫(1987), 『續碑傳集』卷36, 上海古籍出版社)

28) 李尙迪, <頃得子梅去秋書, 言仲遠殉節於楚.……茶酒以奠之.>(전계서, 續卷2)

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

交到忘形略語言. 교유는 망형으로 말을 줄인다네.
 生見挽歌從古少, 살아서 만가를 받는 일 예로부터 적은데
 最難萬里賦招魂. 만리 밖에서 초혼가 불러주니 참으로 애간장 녹이네.

이상적이 장요손에게 보냈던 시는 다음과 같다.

爲君十載幾沾襟	십년동안 그댈 위해 흘린 눈물 얼마던가?
亂後音書抵萬金	난리 뒤에 받은 편지 만금보다 소중하구나.
好在琴尊經百劫	그 세파에도 [海客琴樽圖]가 무사하다니 다행이요
還從戎馬惜分陰	전장에 출정해서도 지기의 우정 아꼈구려.
滿頭蕭瑟霜華冷	허연 머리칼 만지며 마음 쓸쓸한데
落筆淋漓劍氣深	붓을 놀려 지은 시들은 劍氣 넘치는구나.
暇日女嬃聯唱地	종전에 그대 자매들과 수창하던 곳에서
一般憂國見丹心	한결같은 우국충정의 단심을 보겠네.

낭송해 보면 알 수 있듯이, 두 수의 시는 난숙한 시어, 세련된 구조에 ‘참된 성정’의 표출로 높은 경지를 보여주는 작품이 아닐 수 없다. 거기에 친구를 안위를 걱정하는 關心과 나라의 운명을 우려하는 丹心이 빼어난 구절들에 녹아 있어 시품을 승격된 佳作들이다. 모의와 표절이 범람하던 당시 소단에서 이처럼 ‘俊逸倜儻, 諷不去口’(張曜孫 語)한 精彩로운 시들을 수없이 창작했던 이상적이었기에 해내외를 막론하고 문단에 새로운 기운을 보낼 수 있었으리라.

4. 『同聲集』과 ‘意內言外’

이상적은 丁酉年 여름에 장요손의 절친한 친구 子梅 王鴻(1806-?)와도 만났다.²⁹⁾ 이상적과 왕홍의 교류과정을 전체적으로 봤을 때, 이들은 서로 詩文에 반하여 인연을 맺었으며 오랜 동안 시를 주고받으며 깊은 우정을 쌓았다.³⁰⁾ 왕홍이 스스로 ‘詩痴’라고 했다면 이상적 또한 ‘하루도 시를 짓지 않은 날이 없을(一日不哦詩)’ 정도로 시에 집착을 보인 문인으로 이들의 교류 관계 역시 반평생에 걸쳐 이어졌다. 그 사이 이들은 유명한 [春明雅集圖] 그림을 남겼으며, 수없이 많은 詩와 書와 書籍과 金石拓本이 오갔음은 왕홍이 이상적에게 보낸 총 52통의 尺牘에 기록되어 있어 지금도 그 양상을 살필 수 있다.

‘세한도 모임’후 귀국한 후, 이상적은 왕자매가 東魯에서 서신과 시문과 함께 보내 준 詞作品集 『同聲集』을 받았다. 그 후 또 반증위로부터 두 번에 걸쳐 5책을 기증받은 바 있다.³¹⁾ 편

29) “道光十七年丁酉之夏, 王君子梅訪余於燕館. 一面如舊, 相識結文字交, 過從唱酬者近旬日而別, 厥後余妻入都門, 參商乖離, 遂不得復見.”(李尙迪, 『恩誦堂集』文編續集 卷2); “丁酉秋孟, 相遇京華, 醉酒論詩, 花天月地, 話到中原以外, 山海雄奇, 人存三代之風, 詩書古拙, 因緣文字, 一見傾心.”(『海隣尺牘』王鴻 條)

30) 줄고(2005) 제3장 “春明雅集圖와 孔林의 文士” 부분 참조.

31) “前畫兄眞面, 并仲遠, 子幹, 澹如, 梁叔與弟六人. 仲遠書首曰: [春明六子圖]. 倣古人竹林七賢, 竹溪六

지의 내용으로 봐서 이상적이 주변의 지인들에게 돌리기 위해 부탁한 것이 아닌가 싶다. 현재 중국국가도서관에 소장되어 있는 『동성집』은 두 가지 판본으로 존재한다. 하나는 장요손이 편집한 道光 乙巳(1845) 七卷本이고 다른 하나는 왕홍이 편집한 道光 庚戌(1850) 九卷本이다. 왕홍 편 구권본의 순서에서 앞부분의 7권은 장요손 편 9권본과 동일한 내용이다. 이로써 왕홍이 장요손의 9권본에 더 보충해서 편집한 것으로 볼 수 있다. 왕홍의 9卷本이 『清史稿』에 기록되어 있는 점을 상기하면 에 의하면, 보충된 판본이 널리 전해졌던 거 같다.³²⁾ 嘉慶士人을 중심으로 편집된 『동성집』은 후기 상주사파의 사학이론과 창작실천을 보여주는 사선집이며, 상주사파의 연혁을 연구하는 중요한 문헌자료가 되기도 했다. 왕홍 편 『동성집』의 순차는 다음과 같다.

<同聲集>題

<題同聲集寄王子梅>高麗 李惠吉(尙迪의 字)

<同聲集序> 陽湖張曜孫仲遠

1. <塔影樓詞> 常熟吳廷鈺彥懷

2. <鹿門詞> 太倉王曦季旭著

3. <玉涇詞> 吳縣潘曾璋季玉

4. <聽雨詞> 陽湖汪士進逸雲

5. <桐華館詞> 常熟王憲成蓉州

6. <冰茧詞> 吉林于胡魯承齡尊生甫

7. <海南歸掉詞> 劉庄年先生削職歸後作也

8. <無著詞> 仁和龔自珍定庵著

9. <梅笙詞> 陽湖莊士彦眉生

<同聲集跋> 合肥徐子陵

이처럼, ‘동성집’은 의 詞集을 비롯한 모두 아홉 명의 詞集으로 구성되어 있다. 이들 詞人들 중 오정진, 반증위, 왕헌성 등은 이상적과 교류를 맺었고, 龔自珍은 왕홍과의 교류에서 익히 알고 있었으며, 나머지는 아직 만나지 못했던 인물들이다. 오정진(호 偉卿), 王曦(자 季旭, 호 鹿門)은 張琦에게 사를 배운 적이 있는 사람이고, 汪士進(자 逸雲)은 “毗陵后七子”의 한 사람으로 이름 있다. 그 외에 魯承齡(자 子久, 滿州鑲黃旗人), 劉耀椿(자 庄年, 山東 安丘人), 莊士彦(자 眉生, 號 梅笙) 등이 있다.

먼저 장요손의 『동성집』서문을 옮겨보면 다음과 같다.

“夫詩者思也思者志之所發，故曰：在心爲志發言爲詩。太史公曰：‘詩三百篇大抵皆賢人君子發

逸也。[春明六客圖]中首坐阮太傅(阮元)書，包慎伯(包世臣)作記，則餘海內名流公卿題詠。吾兄題詩於此紙，以便裒于卷中。尊著詩章，清新俊逸。(中略)附『同聲集』、『扶松圖』三冊，先子『扶松圖』乞題句惠寄。”(『海隣尺牘』王鴻 條；潘曾璋 條)

32) 趙爾巽等 撰, 藝文4, 志123, p.4965

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

憤感激之所爲也。故其文則情辭相比其法則比興互用其用，歸於興觀群怨，而極於履中蹈和，各得其性情之正。是故詩有六義，一不足以達其志，故六之志之，隱情之摯，思之沈微幽渺，而不可以質言不達也。文言之文，言不達也，寓言之擬之議之錯之綜之委曲以將之，優柔以喻之，上以風化下，下以諷刺上，美善惡惡異而善入於以感發懲創通於神明。詞亦猶是然也。然其文小，其體近，其志愈隱，其思愈深，於是抑揚曼其聲，假借以麗其辭，短長以流其韻。(1)凡以達其難言之志，而發其難顯之思，故詩所不能達者詞達之，其旨近於風，其用長於比興。

自宋以來多工爲詞者厥後漸失，其旨而佚蕩雋殺之音，作識者卑其體乃薄而不爲。先子嘅焉嘗與先世父阜文先生取唐宋諸家詞，導其原流，備其正變爲『詞選』二卷，海內翕然宗之。然其旨約，其格嚴，爲之者惑苦其拘而不能騁。而(2)嘉慶詞人，其上者，往往出此後有作者勿可誣也。余感盛衰明晦之故，則一藝之細不能或遁而苟得其旨，雖紛紜淆亂，歷千變而不可易，故非有揭而明之者亦安足恃乎？『詞選』之書舊有附錄七家，所以明源流之故，通古今之變，後之爲者闕而未錄。

余(3)嘗欲取嘉慶詞人之合者彙爲一編名曰：同聲集，以著一家之言，備後來採擇。適長州王子梅刻王季旭鹿門詞成，又取吳偉卿塔影樓詞刊之，偉卿，季旭皆受法於先子者也。因學平日所聞於先子者序其端，屬彙編之，他日彙集諸家以編輯，(4)繼『詞選』以傳。易曰：‘同聲相應，同氣相求’，語曰：‘君子以文會友’，其子梅之意也。夫名曰：同聲，亦各從其類也。道光二十四(1844)年冬十二月陽湖張曜孫。”

인용문에서 다음의 몇 가지를 거론했다. 첫째,詞에 대한 자신의 입방을 밝혔다. 그것은詞가 ‘말로 형용하기 어려운 뜻에 도달하며, 드러나지 않는 고민을 토로하므로, 결국 詩가 표현하지 못하는 것을 詞는 표현해낼 수 있다’고 말했다. 그래서 ‘그 취지는 風雅에 가까운 것이고, 그 쓰임은 비홍에서 뛰어났다’고 지적했다. 둘째, 世叔과 父親이 詞의 근원을 밝히고 그 正變을 마련하기 위해 唐宋 제가의 『詞選』을 편집했으며, 당시 상당한 호응을 받았으나, ‘其旨約, 其格嚴’하여 作詞에 있어서 구애를 받았다. 그렇지만 嘉慶詞人 가운데 뛰어난 자는 그러한 틀에서 벗어나는 경우가 있는 그것도 나무랄 일은 아니다. 셋째, 일찍부터 가경사인의 詞를 모아서 ‘同聲集’으로 펴내고자 했다. 이로써 ‘一家之言’, 즉 하나의 취지임을 나타내려는 것이다. 넷째, 『동성집』은 『詞選』의 속집으로 선대의 詞學의 ‘深美闕約之旨’를 이어가는 것이라고 했다.³³⁾ ‘동성’은 易經에서 따온 말로서 하나의 목소리, 하나의 기운으로 詩經에서 말하는 ‘君子의 무리를 이루다’는 것이다. 요컨대, 장요순은 가경사인들이 사선집을 통해 『사선』의 취약점을 극복하고자 했으며, 이로써 ‘通古今之變’, 즉 詞의 발전법칙을 꿰뚫어 놓고자 했다.

다음, 이상적의 제시 <題『同聲集』寄王子梅>는 문집 『은송당집』권10에 수록되어 있으며, 시간적으로 봤을 때 이 시는 1847년에 지은 것이다. 이상적이 받아 본 사집이 현재 우리가 접할 수 있는 왕홍 편집본인지는 알 수 없지만, 제시에서 그는 오정진, 왕헌성, 汪士進, 반증위과 王曦 등 다섯 명의 사와 관련해 읊어놓은 듯하다.

33) 실제로 만청후기의 저명한 학자 譚獻(1832-1901)은 <復堂詞話> 卷1에서 <동성집>에 대하여 <詞選>의 취지를 계승하였음을 높이 평가한 바 있다. “往者，陽湖張仲遠敘錄嘉慶詞人爲同聲集，以繼宛陵詞選，深美闕約之旨未墜，而佻巧奮末者自熄。”(唐圭璋 編，『詞話總編』，中華書局，1986 p.4019)

塔影樓頭爲客日 탑영루에서 객손으로 있던 오정진이요
 桐華館裏治春時 동화관에서 봄날을 보내고 있는 왕헌성이라.
 歸來聽雨同傳唱 돌아와 빗소리 들으며 왕사진과 함께 노래하니
 好向樽前付雪兒 잔을 마주하고 雪兒에게 노래를 부탁할 것이네.<1>

清潤潘郎玉不如 아름답고 청아한 옥과 같은 반증위,
 綠窓鬢影賦閑居 여름 창가에서 한가함을 노래하누나.
 鹿門艷福成偕隱 艷福³⁴⁾ 있는 왕희도 함께 鄉里에 내려가
 和頌椒花又著書 새해의 祝詞에다 東海記까지 저술했다네.(자주:季旭有東海記)<2>

첫 번째 시는 오정진과 왕헌성, 왕사진의 詞集 제목인 ‘塔影樓’와 ‘桐華館’ ‘聽雨集’을 나열해 놓았다. 마지막 구절의 “雪兒”는 隋나라 말기 왕족 李密의 美姬를 말하는데, 그는 매번 賓客을 초대하여 詞를 짓고는 그 가운데서 아름다운 것으로 골라 설아에게 주어 노래 부르게 했다고 한다.³⁵⁾ 일명 ‘雪兒歌’라고도 한다. 이상적은 ‘설아’라는 고사를 이용해서 이들의 노래가 香艷하고 風雅한 일면을 지적한 것이었다. 두 번째 시에서는 사인의 생활 모습을 읊어놓은 것으로, 옥과 같이 맑은 기운이 도는 반증위와 艷福이 많은 왕희의 한적한 鄉里 일상을 노래한 장작동기를 밝혀 놓았다.

梅榜烟月按新歌 노을이 비치는 서재에서 새로운 노래 엮으니, (자주:子梅齋名)
 哀樂同聲喚奈何 어찌 할꼬, 구슬픈 노래 하나같이 울리는 것을.
 鐵板冰絃皆絕調 호일한 소리나 완약한 소리, 모두가 기막힌 곡조들이니,
 無須甲乙賭黃河 다시 旗亭의 옛 이야기와 비겨 뺏하리. <3>

세 번째 시에서는 詞人들의 詞風을 논한 것으로 이상적은 이들의 사가 보여주는 사풍을 노래한 것이다. 이상적의 호방하고 준일한 ‘豪逸’ 風, 혹은 은근하고 가냘픈 ‘婉約’ 風의 개념으로 ‘鐵板冰絃’을 이용했다. ‘철판빙현’은 송나라 蘇軾과 柳永의 詞風과 관련된 전고를 말한다. ‘철판’은 豪逸한 멋을 나타내는 사풍을 대변하는 말하고, ‘빙현’은 婉約한 모습을 드러내는 사풍을 말한다. 이렇게 볼 때 이상적이 ‘철판빙현’이라는 용어를 사용해 하나같이 뛰어난 곡조라고 한 것은 사집의 작품들이 ‘호일’한 사풍이든, ‘완약’한 사풍이든 그것이 예술의 극치를 표현하였다면 모두 기막힌 곡조, 絕調에 속하는 것이라고 평가한 것이다. 절구의 ‘황하 가에서 내기하다(賭黃河)’라는 고사는 당나라 때의 旗亭壁畫의 이야기로, 王昌齡, 高岑, 王之煥이 기정의 술집에서 기녀들이 과연 누구의 詞를 많이 부르는지 내기를 했는데, 결국 ‘황하는 저 멀리 구름사이로 흐르네(黃河遠上白雲間)’라는 구절이 있는 왕지환의 <涼州詞>를 가장 많이 가창하여

34) “凡人祿享萬種，榮居一品者，俗福也；山水怡情，著述壽世者，清福也；其介於俗福，清福之間者，莫如艷福。”(薛福成, 『庸齋筆記·幽怪二·麻姑締姻』)

35) 雪兒：隋末李密美姬，能歌舞，密常選賓僚之佳辭付之葉音律為歌，稱‘雪兒歌’。

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

이기게 된 이야기를 가리킨다. 결국 이상적이 이 고사를 원용해서 嘉慶詞人들의 작품을 평가했다. 과연 이들 사인들의 특징이 어떠한지, 장요손, 왕홍이 말하는 同聲, 同氣는 어떤 것인지 이들 작품들에 부쳐진 일부 序跋文을 통해서 알아보자.

- <a> “託意遙深, 用筆曲折, 選言明淨, 已得詞家三昧矣.” (<塔影樓集>, 張琦 序)
- “而其詞, 則艷冶中饒秀逸之致, 固是詞家正宗.”(<鹿門詞>, 李源 序文);
- <c> “鹿門詞三卷, 古雅幽秀, 品格在白石(姜夔)上. …粗豪氣習, 鐵板銅琶, 當從君審正聲也.”(王鴻 序)
- <d> “其思深, 故言近旨遠. 其志隱, 故如幽匪藏. 以國風小雅之心離騷九歌之詣約之於短章篇什之內, 開闔迴互, 纏綿反覆, 以寓之所以獨振正聲, 一空時習也.”(<玉涇詞>, 張曜孫 序)
- <e> “古今文章殊絕之境, 一發於情乎, 仁愛之言, 忠孝之氣, 憂愁拂鬱之音, 皆情所不能自己者也. 是故賢者之與衆人, 其爲文雖同而爲情則異. 夫詞固文章餘事矣. 然流宕奢綺苟爲炫耀而卒不能自達於古人者非獨辭之失也. ……季玉今宰相子也. 君從科第家門貴盛, 獨落落無所營志奮於學, 年末三十而行誼至美遠近知故咸信稱之以其所遭觀, 其所志不可謂古人焉矣.”(<玉涇詞>, 陳克家 序文)
- <f> “龔定庵<無著詞>云 : ‘花底鞋兒花外月, 月如弓, 入懷同不同.’ 纖巧極矣.” “閱定庵詩詞新刻本. 詩, 佚宕曠逸, 而豪不就律, 終非當家. 詞, 綿麗沈揚, 意欲合周, 辛而一之, 奇作也.”(譚獻, 序)
- <g> “風雨者思賢也. 詩亡而騷作, 騷亡而漢氏樂府出, 余讀十九首丹橘, 於忽有所思傷其志, 惜當世無序而明之者. 蓋詩者志也. 志之所不得則有言, 言之所不得而不能自己焉. 故其志愈隱其稱義愈微. 夫以其拳拳斯世之意, 痛百折而靡, 他憤指天以爲證. 故其命之於交或頌古, 或戲今, 或假借, 其詞或迂輿, 其旨荒幻幽詭, 雖以犯人世之非, 笑而不顧世, 亦卒無以知之. 更千百年後, 顧持一定之見以臆之鮮不誤矣. 是以讀詩不得其解, 則以爲淫, 讀騷不得其解則以爲譎, 讀漢氏樂府不得其解則以爲質而俚.”(徐子陵 跋)

인용한 부분에서 진하게 표시된 단어들을 취합해서 보면, 이들 嘉慶詞人들의 사집 작품의 특징을 도출할 수 있다. 우선, ‘詞家正宗’, ‘君審正聲’, ‘獨振正聲’ 등에서 알 수 있는 바 이들 작품에서 바른 소리(正聲)를 가장 중요시하고 있다. ‘正聲’이라 무엇인가? 그것은 바로 장요손이 말하는 詩三百의 취지이기도 한 ‘흥관군원’으로 귀착되는 ‘성정의 바름’인 것이다(歸於興觀群怨, 而極於履中蹈和, 各得其性情之正). 시를 정성으로 귀속시키려는 것은 상주사파의 開山 서적인 『詞選』에서 먼저 지적되었는데, 그것은 바로 詞體의 비속한 지위를 제고시켜 정통의 詩와 동일한 위치로 尊體하려는 것이다. 다음, 그래서 이들 서발문이 강조하는 것은 興觀群怨의 뜻을 나타내는 ‘託意遙深’ ‘古雅幽秀’ ‘粗豪氣習’, ‘鐵板銅琶’, ‘綿麗沈揚’, ‘如幽匪藏’ 등이다. 이들은 대체로 정통의 詩가 보여주는 ‘억제할 수 없는 마음(情所不能自己者)’을 말한 것이며, 소위 현인군자들의 비통함을 나타낸다는 ‘纏綿悱惻’의 뜻을 표현한 것이었기에, ‘노래한 것이 어찌 고인의 뜻이 아니라(所志不可謂古人焉)’고 했다. 발문을 쓴 서자릉은 비록 詞가 古輿하고 그 뜻이 거칠고 변덕스럽고 그윽하고 미혹적인 것이어서(詞或迂輿, 其旨荒幻幽詭) 일시에 세상의 조소와 비난을 받더라도 백년이 지난 뒤에 다시 돌이켜보면 마음속으로부터 곱지 아니한 것이 없다고 할 것이라 평가했다. 그 답아둔 微言 내지 微意를 숨겨두었기 때문이라고

했다. 한편, 위에서 언급한 ‘託意遙深’ ‘古雅幽秀’ ‘粗豪氣習’, ‘鐵板銅琶’, ‘綿麗沈揚’, ‘如幽匪藏’ 등의 수식어들에서, 우리는 이들의 사풍이 대체적으로 이상적이 말한 ‘鐵板’ ‘氷心’으로 귀납되고 있음을 쉽게 발견할 수 있다.

이렇게 볼 때 이상적의 嘉慶詞人들에 대한 평가는 정확한 것이며 또한 객관적이었다고 할 수 있다. 실제로 이상적의 가경사과의 작품집 『동성집』에 대한 제시는 사집의 페이지를 장식하는 글이 되었으며, 그 뒤 상주파 문인 孔憲彝은 자신의 문집 『繡山文鈔』卷1(民國刊行本)에 수록해 놓았다. 이는 만청문인들이 이상적의 詞評에 긍정하는 것으로 그만큼 중시를 받았음을 엿보게 하는 것이다. 결국 이상적은 상주파 후계문인과의 교유를 통해 깊은 정감의 교류를 했을 뿐 아니라 그들과의 문학적 대화를 진행했기에 이들 상주문인에 대하여 보다 심각한 인식을 기반으로 정확한 평가를 내릴 수 있었던 것이다. 한편, 이러한 현상은 문학교류사적으로 봤을 때도 주목을 요하는 부분이다. 그것은 상주사과의 사선집에 대한 이상적의 평가에서 조선 문단의 태도를 읽을 수 있기 때문이다. 그런데 이상적의 제시는 절구의 형식으로 되어 있어 이론적으로 더 깊은 논의는 찾아볼 수 없어 아쉽다. 하지만 우리는 김정희의 문집 『阮堂全集』에서 詞學과 관련된 글을 발견할 수 있으므로 여기서 잠깐 언급해 보겠다.

藤塚鄰의 연구 저서에 따르면, 김정희는 丁酉年(1837)에 汪孟慈로부터 張惠言의 경학저서 『箋易注元室遺稟』와 함께 『茗柯詞』, 『詞選』, 『續詞選』, 『詞選附錄』 등을 기증받았다. 현재 김정희의 『완당전집』 卷2에 <答趙怡堂冕鎬>라는 제목의 서신 4통 있는데, 그 중 네 번째 편지(편의상 이하 ‘편지4’라 칭함)가 바로 詞學에 관련된 내용이다. 玉垂 趙冕鎬(1804~1887)는 19세기 시단에서 명성을 날렸고 서울 북촌시단의 중심인물이다. 특히 詞 작품을 多作한 詞인으로 한국 사문학의 대표 작가이다.³⁶⁾ 조면호는 중년이후에 김정희의 제자가 되어 金石書畫와 시서의 가르침을 받았으며, 그 유력한 증거가 곧 내왕한 서신이다. 이 시절에 조면호는 李尙迪, 許維(1809~1892), 姜璋(1820~1884) 등 김정희의 여타 제자들과 교유한 바 있다.³⁷⁾ 조창록(2005)은 그의 글에서 김정희의 편지4가 대략 1855년 전후에 쓴 것이라 추측했다. 편지4를 쓰게 된 동기는 조면호가 자신의 사 작품을 가져다 보인 뒤에, 그에게 學詞門徑을 가르쳐 주기 위함이었다. 이상적이 이미 1847년에 『동성집』을 6책을 받았고 또 詞評을 지었다는 점을 상기할 때, 조면호는 이미 김정희에게 있는 저서와 함께 이상적이 소장하고 있던 『동성집』 접했을 가능성이 크다.

그런데, 김정희가 조면호에게 준 편지4를 읽어보면, 내용상에서, 문자적으로 장혜언이 <詞選序>의 그것과 별반 차이가 없다는 점을 금방 알 수 있다. 이제 김정희의 번역본과 원문을 장혜언의 <사선서> 원문과 문자적으로 대비해보자.

36) 이와 관련 김명호(2001), 「옥수 조면호의 <사선잡설> 전, 후편에 관하여」(『고전문학연구』 제20집); 김용태(2003), 「옥수 조면호의 한시 연구」(『동방한문학』 제24집); 조창록(2005), 「옥수 조면호의 ‘詞’에 대하여」(『한문학보』 제12집); 등 참조.

37) 김용태(2008), 『19세기 조선한시가의 탐색 -옥수 조면호의 시 세계』, 돌베개, p.41

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

“사의 근원은 시경의 비흥 및 변풍의 뜻과 楚辭의 離騷, 九歌, 九章에서 비롯된 것이니, 사물에 느껴서 감발한 것이요, 동류와 접촉하면서 펼쳐나간 것입니다. 각기 귀착하는 곳이 있어 구차하게 아로새기고, 말을 꾸밀 뿐이 아니었습니다. 당대에 들어 이백이 수창자가 되었고, 온정균은 특히 뛰어나 그 말이 아름다우면서 뜻이 깊고 또한 넓으면서도 요약되어 있습니다. 오대 이후로는 孟氏, 李氏가 君臣간에는 해학을 즐겨 다투어 새로운 曲調를 만들어내니 사의 잡류는 여기서 일어나게 되었습니다. 그 중에서 특히 공교로운 자가 있어 대단히 뛰어났습니다. 송대에 들어 詞家들이 참 많았습니다. 그렇지만, 소식, 주방언, 신기질, 강섭, 왕기손, 장염 등의 작품이 깊고 조용한 자질이 있었고, 그 이후의 사가들은 모두 방탕하고 음란, 사치한 데로 흘러들음을 면치 못했으니 현인군자들이 비통함이 서린 그런 뜻과는 사뭇 다릅니다.”

(김정희-원문)“詞之源, 卽自詩之比興, 變風之義. 楚騷九歌九章, ①感物以發, 觸類條鬯, 各有所歸, 非苟爲雕琢曼辭而已. 至唐之李白爲首唱, ②溫庭筠尤特出, 其言深美閎約. 五代以來, ③孟氏, 李氏, 君臣爲謔, 競作新調, 詞之雜流, 由此起矣, 至其工者, 往往絕倫. 宋之詞家極盛, ④然蘇軾, 周邦彥, 辛棄疾, 姜夔, 王沂孫, 張炎, 淵淵乎有其質焉. 過此以往, ⑤皆未免流於放蕩淫靡, 殊非賢人君子纏綿悱惻之旨. 是更以是一着, 如何?”³⁸⁾

(장혜언-원문)“詞者, 蓋出唐之詩人, 采樂府之音, 以制新律, 因系其詞, 故曰詞. 『傳』曰: “意內而言外者謂之詞.” 其緣情造端, 興于微言, 以相感動, 極命風謠里巷男女樂, ⑤以道賢人君子幽約怨悱, 而不能自言之情, 低徊要渺以喻其志. 蓋詩之比興, 變風之義, 騷人之歌, 則近之矣. 然以其文小, 其聲哀, 放者爲之, 或淫蕩靡曼, 雜以猖狂俳優, 然要其志者, 罔不惻隱吁愉, ①感物以發, 觸類條鬯, 各有所歸, 不徒雕琢曼辭而已.

自唐詞人, 李白爲首; 其後韋應物……②而溫庭筠最高, 其言深美閎約; 五代以後, ③孟氏李氏君臣爲謔, 競變新調, 詞之雜流, 由此作矣. 至其工者, 往往絕倫, 亦如齊梁五言, 依託魏晉, 近古然也. 宋之詞家, 號爲極盛, ④然張先蘇軾, 周邦彥, 辛棄疾, 姜夔, 王沂孫, 張炎, 淵淵乎有其質焉;……今錄此篇『詞選』, 義有幽隱, 并爲指發, 庶幾塞其下流, 導其淵源, 無使風雅之士懲乎卑俗之音, 不敢與詩賦之流同類而諷誦之也.”³⁹⁾

위의 두 편 인용문에서 겹쳐진 원문자 ‘①’로 표시한 것은 편지4의 내용이고, 원문자 ‘①’로 표시한 것은 장혜언의 <사선서> 내용이다. 장혜언은 상주사과의 開山 선언문으로 <사선서>를 지었으며, 詞의 원류 밝히고, 詞의 정의를 내렸으며, 詞의 특징을 지적했다. 錢瑟之(1999)는 이에 대하여 “尊詞體, 崇正聲, 重比興, 有寄託, 發幽隱, 導淵源”으로 정리했으며, 이러한 주장은 곧 유학사상과 역학의 관점으로 사를 인식하고 식별하고 감상하고 창작하는 것이라고 했다.⁴⁰⁾ 고증학자인 장혜언은 『周易孟氏章句』의 “意內而言外也”라는 구절이 범문학적으로 해석될 수 있는 소지를 활용해 詞學을 해석하고자 했다. 즉, 사학의 키워드인 “意內言外”를 제출한 것이다. 그래서 서문에서 “緣情造端, 興于微言”라 했으며, 특히 군자의 “幽約怨悱而不能自言之

38) 金正喜, <答趙怡堂冕鎬 四>(阮堂全集』卷2 書牘, p.77)

39) 張惠言, <詞選序>, 『茗柯文編』(上海古籍出版社, 1986, P.58-59)

40) 錢瑟之(1999), 「論張惠言」, 『鎮江師專學報 社會科學版』第1期, p.74

情'과 '低徊要渺以喻其志'하는 데 적합한 것이라 했다. 이로써 詞가 風騷의 眞脈을 이어가며, 거슬러서 옛 성현의 취지를 실현한다는 것이다.

인용문에서 번호의 중복에서 알 수 있듯이 김정희의 편지4는 장혜언의 서문의 내용과 비슷하며, 그 취지 역시 다를 바 없다. 부연하면, 대체로 내용면에서 사가 현인군자의 纏綿悱惻한 뜻을 나타내야 한다는 데 주목했으며, 詞의 風格에서 “深美閎約”이라는 특징을 장악해야 한다고 당부했다. 다만 조면호에게 중국의 詞史에 대한 전반적인 인식을 가르쳐 주었으며, 사를 배움에 있어서 그 門徑論을 중시했다는 점에서 또 다른 의미를 가진다고 하겠다.

종합해서 말하면 조선 문단(秋史一派)은 詞學과 관련해서 상주사과의 '意內言外'를 수용하고 연구했다는 점은 명백한 사실이다. 이제 보다 광범위한 사 작품을 분석하면서, 과연 상주사과의 詞學과 조선의 사학과 관계를 보다 구체적으로 해석해야 하는 과제가 남았다.

이상적인 <續懷人詩>에서 절친했던 벗 장요손을 평가하면서 '言內文字外,相許以知己.'라고 읊어 놓았다. 상주사과의 직접적인 후계자로 장요손을 인식하고 평가한 것이다.

5. 결론

문화적 관념은 문화적 인식과 평가, 문화적 기준과 해석, 그리고 문화적 방법에서 체현될 뿐만 아니라 문인의 自覺 내지 문인의 出身과 操守 등 면에서 체현되고 있다. 따라서 문인들의 교류는 心靈의 교류일 뿐 아니라 학문적으로 또는 문화적으로 소통하고 영향을 주고받는 중요한 루트이다. 일종의 문화적인 상호 滲透 과정을 投影한 것이다. 상주파 후계문인 장요손과 이상적인 교류는 우리에게 양국문단에서 이러한 자각과 출신과 조수 등 면에서의 교류관계를 통해 문화적 관념의 상호 滲透과정을 보여준 것이다.

참고문헌

- 金正喜, 阮堂全集
 李尙迪, 恩誦堂集
 金奭準 編, 藕船精華錄
 醉香山樓 選錄, 海鄰尺牘
 夢華齋 抄, 海鄰書屋所藏中州詩
 趙而巽等 編, 清史稿 列傳
 徐世昌 編, 『晚清詩匯』
 張惠言, 詞選序, 茗柯文編(上海古籍出版社, 1986)
 龔自珍, 常州高材篇, 龔自珍全集
 張曜孫, 謹言慎好之居詩, 中國:國家圖書館北海館 所藏
 潘曾瑋, 白鏡齋文鈔 中國:國家圖書館北海館 所藏
 王鴻 編, 同聲集, 中國:國家圖書館北海館 所藏

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

- 曹林堅, 曇雲閣詩集, 中國:國家圖書館北海館 所藏
秦湘汝, 虹橋書屋遺稿, 中國:國家圖書館北海館 所藏
尹耕雲, 心白日齋文集, 上海圖書館 所藏
皮錫瑞, 經學通論(北京:中華書局,1998)
梁啓超, 中國近三百年學術史(清代學術概論)
杜維明(1999), 杜維明學術文化隨筆, 中國青年出版社
劉世南(2004), 清代詩派史,北京:人民文學出版社
張立文(2004), 中國學術通史(清代卷), 北京:人民出版社
汪林茂(2005), 晚清文化史, 北京:人民出版社
黃愛平(2003), 博學與清代社會, 中國: 河北人民出版社
沙先一(2004), 吳中詞派研究,北京:人民文學出版社
錢瑟之(1999), 論張惠言, 鎮江師傳學報, 1999年제1期
陽旭輝(2002), 清代今文經學的更迭與文學嬗變, 蘇州大學中文系博士論文
藤塚鄰 著; 박희영 역(1993), 추사 김정희의 또 다른 얼굴, 아카데미출판
정혜린(2003), 金正喜의 청대 漢宋折衷論 수용 연구, <한국문화>31
조창록(2005), 옥수 조면호의 詞 연구, 한문학보 제12집

19세기 초 朝鮮文人들의 蘇東坡 관련 書畫 수집과 자아

신지원

U.C. Berkeley

shinj@socrates.berkeley.edu

요 약

19세기 초 朝鮮文人들의 蘇軾 관련 書畫 수집 현상은 物質文化, 특히 書畫 古董 수집 등의 행위가 朝鮮後期 京華 世族 및 그들 주변 文人들의 自我 이미지 형성에 중요한 수단이 된 것의 한 양상으로 볼 수 있다. 朝鮮文人들의 蘇軾에 대한 관심은 이전 시기에도 존재하나, 19세기 초에 蘇軾은 숭상되는 성현이면서 또 물질적으로 所有할 수 있는 對象이라는 의미로 재구상된다. 이러한 蘇軾에 대한 새로운 인식의 배경에는 蘇軾 및 송대 문인들의 清末/朝鮮後期の 書藝 및 金石學 談論에서 古代的 媒介者 역할을 하게 된 것과 그에 따른 北宋 4家 및 다른 宋代 文士들의 글씨 수집 현상이라는 문화적 풍조가 있다. 周知하다시피 이 北宋 文人이 특별히 이 시기에 수집 대상이 된 것은 청 말기의 金石學者로 유명한 翁方綱 및 그 주변 인물들과 조선의 金正喜, 申緯 및 그들 주변의 문인들 간의 墨緣 및 物質文化 交流를 통해서이다. 翁方綱이 자신이 송판본 소식의 문헌들을 소장하게 된 것을 중심으로 自我의 이미지를 표출하였다면, 朝鮮文人들은 文獻의 臨書, 後代 模本의 收藏, 그리고 宋板을 소장한 翁方綱과 자신들의 比喩 등의 매커니즘을 통해서 자신들의 이미지를 구상했다. 이 글은 이들 문인들의 蘇東坡 관련 書畫 수집을 중심으로 생성된 物質文化 내의 修辭法을 두 가지 케이스를 들어 例示的으로 분석했다. 첫 번째로는 物質的 所有를 文學的 所有로 대치한 예인데, 19세기 초 金正喜의 소개로 연행 중 翁方綱을 만나 교류한 申緯는 자신의 시를 모은 蘇齋拾草의 序에서 자신이 翁方綱의 堂號인 蘇齋를 자신의 당호로 취하게 된 경위를 설명한다. 翁方綱이 天際烏雲帖 眞蹟本과 宋板本 施注蘇詩를 구득한 후 寶蘇室이라는 당호를 쓰게 되는데 반해 申緯는 翁方綱이 “淸風五間百”이라는 자신의 그전에 가지고 쓰던 당호에 대해 기뻐하며 그가 소장한 天際烏雲帖 眞蹟本과 宋板本 施注蘇詩에 題識을 쓰게 한 점, 또 天際烏雲帖을 臨書하여 병풍을 만든 일화 등을 들며 翁方綱과 같은 蘇齋라는 당호를 쓰는 것의 당위성을 주장한다. 여

■ 제 2 세션 : 문헌교류와 지식의 소통

기서 문제가 되는 것은 物質的인 所有보다 文化/文學的인 所有인데 申緯는 이 글에서 物質的 所有의 문제를 文學的 所有로 재구성한다. 두 번째로는 時間性的 재구성이라는 관건을 가지고 조선 문인들에게 翁方綱이 所藏했던 天際烏雲帖이 眞蹟本이라는 사실이 認識이 되면서 생성된 현상을 중심으로 客觀的 時間性和 主觀的 時間性이 倒置된 경우를 살펴본다. 그 한 가지는 翁方綱 所藏 天際烏雲帖에 대한 翁方綱 자신의 考證이 조선 문인들의 글에서 인용이 되면서 物質史的인 談論이 客觀的 時間觀念의 하나로 인식된 것이고 또 하나는 天際烏雲帖의 텍스트인 蔡襄의 詩句에서 따온 “嵩陽居士”라는 이름이 蘇東坡를 지칭하는 修飾語로 사용된 것(즉 蔡襄의 詩句에서 따온 중국 송대의 “송양거사”라는 인물이 19세기 초 한중 문화 교류에서 재구성된 蘇東坡의 지칭어로 대치되어 나타남)에 대한 主觀的 時間性的 생성이다. 다시 말하자면 “嵩陽居士”라는 지칭어는 蘇軾을 物質文化 交流의 對象으로 지칭하는 詩語로 사용되었다. 이러한 朝鮮 文士들의 蘇東坡 관련 書畫 收集 文化에서 나타나는 修辭的 關係의 예들은 朝鮮後氣/清末 文化 交流를 다시 생각할 수 있는 手段으로서의 文化的 修辭法을 제시한다.

Collecting Su Shi(蘇軾) and Literati Self-fashioning in Early Nineteenth Century Korea

Shin Jiwon
U.C. Berkeley
shinj@socrates.berkeley.edu

I. Introduction

On the nineteenth day of the twelfth month of 1814, Shin Wi申緯 (1769~1847), who is posthumously known for having made equal achievements in the areas of poetry, calligraphy, and literati painting and was among the central figures in the early nineteenth century literary scene in Seoul, commemorated the birth of the eminent Chinese writer of the Northern Song period, Su Shi 蘇軾 (1037~1101). Shin was forty-six years old that year, “the same age when the master [Su Shi] was living in Huangzhou 黃州,” as he noted in a poem written for the occasion.¹⁾ Although Shin didn’t note it specifically, Su Shi was in his forty-sixth year when he composed his celebrated “Odes on the Red Cliff 赤壁賦” while in exile in Huangzhou. Shin, too, was living away from home in Seoul, serving as the district magistrate of Kogsan in Hwanghae province in the north.²⁾ Shin’s poem also details his elaborate preparation for the commemoration. From his collection of Su Shi portraits, he chose the Yuan painter Zhao Meng-fu’s 趙孟頫 (1254~1322) depiction of Su Shi and copied the painting.³⁾ From his rock collection, he took out twenty-three Chinese rocks a friend

1) *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T’aeaksa, 1983): 88-89. 十二月十九日重摹趙松雪畫東坡遺像。仍以星原贈蜀石二十三枚。新溪紗羅江石四十枚。沒水銅盆。作東坡生日有詩:申緯全集

2) See Son P’ael-chu, *Shin Wi yŏn’gu* (T’aeaksa, 1983) for more biographical details.

3) Zhao Meng-fu’s ink-drawn portrait of Su Shi is included in his calligraphic album in which Su Shi’s famous “Odes on the Red Cliff” are transcribed. As this portrait is associated with “Odes on the Red Cliff,” it is presumably Zhao’s imaginary depiction of Su Shi during Su’s first exile in Huangzhou from 1080 to 1084. Shin chose to copy Zhao Meng-fu’s portrait for the occasion probably because of its connection to Su Shi’s stay in Huangzhou. See a brief discussion on Zhao’s album and the portrait of Su Shi included within in *Possessing the Past: Treasures from the National Palace Museum, Taipei*, ed. Wen C Fong and James C. Y. Watt: 280-282.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

in Beijing had sent him. He then soaked them under clean water in a basin, along with forty pebbles he collected from the nearby river in Hwanghae Province. This manner of display mirrors an account that Su Shi kept his beloved pair of Qiu Pool rocks in a bronze basin, which he filled with water, along with pebbles he collected on the nearby beach.⁴⁾

The type of care Shin took to prepare his collection of paintings and rocks for that occasion of the nineteenth day of the twelfth month of 1814 suggests that the object of Shin's commemoration wasn't exactly Su Shi the Northern Song writer but Shin's self-styled analogy with Su Shi, considered embodied in the objects in Shin's collection. If the chance correspondence of Shin's age with that of Su Shi when the latter composed the famous odes only tenuously attests to what Shin shares in common with Su Shi, both the copying of Su's portrait and the soaking of the rocks from China and his vicinity in a basin of water were more concrete representations of his self-identification with Su Shi. These acts that ostensibly memorialize Su Shi were also meant to honor the objects in Shin Wi's private collection and by extension, their ownership by Shin himself.

To be sure, Shin's private commemoration of the birth of Su Shi illustrates an expression of the time-honored convention of modeling after one's master's image, which was not only a crucial aspect of poetics and pedagogical process, but also a way of envisioning the self-image, in the East Asian intellectual tradition. What is distinct about Shin Wi's case, however, is that it informs of the increased importance of material culture in fashioning literati selfhood. Shin's poem on the occasion illustrates the early nineteenth century Seoul literati preoccupation with collecting Su Shi's texts and the culture associated with it. For Shin was not alone in collecting copies of Su Shi's calligraphies, poetry compilations, and other cultural paraphernalia associated with Su -- such as his portraits -- and honoring his possessions by commemorating the birth of the Northern Song writer.

Most notable among the avid collectors of Su Shi's texts in early nineteenth century Chosŏn was the renowned calligrapher and scholar of epigraphic studies Kim Chŏng-hŭi 金正喜 (1786~1856). It was a circle of literati in Seoul around Kim Chŏng-hŭi, and his link with the Qing intellectuals in Beijing, particularly Weng Fanggang 翁方綱 (1733~1818) and his younger cohorts, which set the stage for the collecting culture under consideration.⁵⁾

4) See Su Shi's poem, "A pair of rocks."

東坡詩集註,卷二十六,雙石:至揚州獲二石其一綠色罔罽池邇有穴達于背其一正白可鑿漬以盆水置几案間忽憶在潁州日夢人請住一官府勝曰仇池覺而誦杜子美詩曰萬古仇池穴潛通小有天乃戲作小詩為僚友一笑。

5) On the literary bond that Kim Chŏng-hŭi and his cohorts formed with Weng Fanggang and his cohorts, see Fujitsuka Chikashi, *Shincho bunka toden no kenkyu* [Study of the transmission of the Qing culture to the east] (Tokyo : Kokusho Kankokai, Showa 50 [1975]) and Ch'oe Wan-su, "Ch'usa mugyŏngi" (Account of brush-bonding of Ch'usa) in *Kansong munhwa*, 1995 vol.48

Weng Fang-gang, a well-known collector and a prominent scholar of epigraphic studies, was one of several Qing intellectuals who collected Su Shi's calligraphies and added commentaries to the compilation of Su Shi's poetry – the task made possible by eagerness for collecting texts, as well as the textual scholarship, characteristic of that age.⁶⁾ While Weng's textual collection represented various writers of different periods, the Korean visitors to Beijing made a particular note of his keenness for collecting Su Shi's texts -- and how he therefore named his private study, "Su Studio 蘇齋."

For instance, Pak Che-ga 朴齊家 (1750~1805), who had a chance to visit Weng Fanggang's studio in the late eighteenth century, well before Kim Chǒng-hŭi did in 1810, recalled in his poem recollecting Weng:

The scholar Tanxi 覃溪* has an obsession for Su Shi;
in his house in Beijing, a portrait of him wearing a bamboo hat and wooden sandals hangs high.
People wander through his "metal and stone" collection,
as if ants meander through a hole to thread a bead.

覃溪學士癖於蘇
燕處長懸笠屐圖
宛轉人行金石裏
恰如九曲蠅穿珠⁷⁾

(*Weng Fanggang is here referred by his sobriquet Tanxi 覃溪.)

Pak's quatrain instantiates the Korean literati's perception of Weng Fanggang as a collector particularly famous for his collection of Su Shi's texts. In presenting Weng by recollecting his possession of Su Shi's texts, Pak's poem also illustrates the use of material culture in representing a person.

Even though Weng Fanggang's fame was known to the Korean literati in the late eighteenth century, it was because of Kim Chǒng-hŭi that he came to be considered with such a high esteem in early nineteenth century Chosŏn. As has been well noted by Kim Chǒng-hŭi's biographers, Kim recalled his meeting with Weng Fanggang in Beijing in 1810

6) For a detailed overview of scholarship and commentaries on Su Shi's work over the years, see Zeng Zaozhuang, *Su Shi yan jiu shi* [History of scholarship on Su Shi] (Nanjing : Jiangsu jiao yu chu ban she, 2001) Also, Michael Fuller in his *The Road to East Slope* makes a point of noting that the major compilation and annotation projects on Su Shi's writings was done by the Qing period scholars. Michael Fuller, *The Road to East Slope: the Development of Su Shi's Poetic Voice* (Stanford University Press, 1990).

7) *Ch'ojŏng chŏnjip sang*: 420

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

one of the most crucial events in his life.⁸⁾ Kim and Weng continued to exchange correspondences throughout the rest of Weng's life.⁹⁾ Their correspondence enabled a special intellectual tie to be formed between the fledgling Korean scholar in his twenties and the acclaimed Chinese scholar in his seventies, who had been, among other things, one of the core compilers of the massive bibliographic project, *Complete Library of the Four Treasures* 四庫全書, under the Qianlong emperor. This link between Weng and Kim not only fostered Kim's own scholarship, but also set the stage for Kim's fellow Chosŏn scholars to prolong the intellectual bond with Weng and his Chinese cohorts, even to be extended well beyond Weng's death. In fact, it was Kim Chŏng-hŭi who wrote to introduce Shin Wi to Weng Fanggang when, the year after Kim's visit to China, Shin was appointed as the secretary (sŏjanggwan) for the embassy mission to China and traveled to Beijing with the Chosŏn envoys.¹⁰⁾ In the sending-off poem he composed and gave to Shin Wi as Shin was embarking upon a trip to Beijing, Kim simply prescribed visiting Weng's studio as a substitute for seeing all the various sights in China, saying "even though extraordinary sights and outstanding views in China you can see number tens of thousands, they wouldn't measure up to visiting one old man at his Su Studio."¹¹⁾ But even those who had never been to Beijing knew much about Weng through his writings, which were avidly read by the Korean literati, perhaps with even more enthusiasm than they were in Qing.

Su Shi had always been an important cultural figure in Korea, even if the evaluation of him had not always been positive. During the earlier period of the Chosŏn dynasty, Su Shi had been considered primarily as a literary icon and his aesthetics, which is considered to represent the cultural ideals of his age, represented, more often than not, a negative example of what not to emulate. For instance, in what would later be considered one of the key debates in the history of poetic criticism in the mid-Chosŏn period, which revolved around the question as to whether the Tang style poetry or the Song style poetry was the superior example to be studied for contemporary poetic composition, Su Shi represented what was

8) In 1810, Kim accompanied his father who served as the deputy ambassador to the winter solstice mission. Ch'oe Wan-su, "Ch'usa silgi" [Biographic account of Ch'usa] in *Ch'usa Kim Chŏng-hŭi* (Chungang ilbo, 1977): 192-211.

9) The facsimile copies of the bound album of some of these letters have been reprinted in the collection of works exhibited at the national museum of Korea in 2006, in *Ch'usa Kim Chŏng-hŭi ūi haksul ūi ilch'i* [A Great synthesis of art and scholarship] (National Museum of Korea, 2006): 82-93. The letters have also been reprinted in Yu Hong-jun, *Wandang pyŏngjŏn* vol. 3 (Hakkojae, 2002).

10) Shin Wi was appointed the secretary (sŏjanggwan) for the 1812 mission, which was sent by the Chosŏn King to inform the Qing emperor about the suppression of the Hong Kyŏng-nae rebellion in the northern province of Korea and to announce the appointing of the crown prince. Pak P'il-chu (1983).

11) "Sending off Chaha entering Beijing" 送紫霞入燕 in *Wandang sŏnsaeng chŏnjip* vol. 2 (1972): 329-331.

considered problematic about the Song aesthetics.¹²⁾ In contrast to the earlier -- largely less than favorable -- assessments of Su, the early nineteenth century fascination with him as a *model* cultural figure is distinctly linked to the way in which material possession became a crucial means of representing the literati selfhood, particularly among the emerging urban elite in Seoul.

More specifically, early nineteenth century Chosŏn revered Su Shi as a model cultural figure who played the important role of an interlocutor in relation to the culture of antiquity. In the poetic discourse at this time, Su Shi came to be regarded as the key interlocutor to Du Fu on the one hand and the classical literary tradition beyond the Tang on the other. Instead of the earlier binary view that set the Tang style against the Song style, the early nineteenth century discussions centered on the idea that the Song writers such as Su Shi offered a gateway (門徑) to reach the classical age.¹³⁾ This understanding of Su Shi as a key interlocutor in dialog with the culture of antiquity stemmed from the paradigm of thinking about the literary past influenced largely by the Qing discourse on calligraphy and epigraphic studies (金石學). According to Amy McNair, the calligraphic discourse in the Qing period made use of the Song period figures such as Su Shi and Mi Fu 米芾 in order to access the antiquity whose material culture had long been lost.¹⁴⁾ McNair writes that by Weng Fanggang's time, it was virtually impossible to be a connoisseur of fourth century calligraphy, and it was through connoisseurship of the model-letters compendia and study of the critical commentaries of Song dynasty figures that the Qing scholars could more readily explore the calligraphic excellence considered to be embodied in the brushworks of someone like Wang Xizhi 王羲之. McNair writes: "while Mi Fu could call his studio 'Treasuring

12) For instance, in the late sixteenth century, Hŏ Kyun, the alleged author of the controversial fiction, *Tale of Hong Kil-tong*, in particular, blamed what he saw as the blandness and the lack of stylistic diversity in Korean poetic composition in Chinese on the predominance of the influence of Su Shi. In the seventeenth century, Kim Man-jung, a well-known writer of vernacular novels, echoed Hŏ Kyun's concerns and pointed out that the Chosŏn poets, until the era of Kings Sŏngjong or Chungjong, adopted the legacy of the writers of the late Koryŏ period, which venerated the Song literati culture, and studied only Su Shi. See Hwang Wi-ju, "Chuja ūi So Tong-p'a paegyŏk kwa Chosŏn ch'ogi hanmunhak" [Zhu Xi's criticism of Su Dongpo and early Chosŏn literature in Chinese] in *Taedong hanmunhak* vol 5, December 1993: 11-49. See among numerous other studies, the study of the early Chosŏn manifestation of this debate in Yi Chong-muk, "Chosŏn chŏn'gi hansŭ ūi tangp'ung e taehayŏ" [Regarding the arguments for the Tang style in early Chosŏn poetry and poetics] in *Han'guk hanmunhak yŏn'gu* vol. 18: 207-238. For a brief discussion of the late Chosŏn continuation of the debate in An Tae-hoe, *Chosŏn hugi sihwasa* [History of poetic criticism in the late Chosŏn period] (Somyŏng, 2000).

13) For instance, the idea of having Su Shi as a vehicle to reach the understanding of Du Fu (由蘇入杜) would be one manifestation of this. See this idea in Shin Wi in Son P'al-chu, *Shin Wi yŏn'gu* (1983): 257-296

14) Amy McNair, "Engraved Calligraphy in China: Recension and Reception" in *Art Bulletin*: Vol.77, No. 1:106-114.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

the Jin Studio,' in honor of the Jin dynasty (317-420) works of art he owned, Weng Fanggang called his studio Su Mi zhai, or the 'Studio of [Honoring] Su Shi and Mi Fu.'"¹⁵⁾

The most important aspect of the influence of the Qing discourse of calligraphy and epigraphic studies on the early nineteenth century re-assessment of Su Shi as a model cultural figure is that acquiring his essence became physically embodied in the possession of the Song period printed texts.¹⁶⁾ Not surprisingly, however, only a very few had access to such precious texts. Instead, the Chosŏn literati involved in this collecting culture considered identification with a famous collector such as Weng Fanggang and engaging in reproduction of the texts as a more viable manner of accessing Su Shi and the Song era texts. By identification with the famous collector, I mean the appropriation of Weng's connoisseurship by the Chosŏn literati as can be seen in such practices as copying Su Shi's calligraphies from the model letter albums, collecting the portraits of Su Shi, and commemorating the Northern Song writer's birth. Chosŏn writers' engagement with Weng's writing in their literary self-representation (such as we shall examine in Shin Wi's claim of Weng's sobriquet as his own) is another manifestation of identification with a famous collector of Su Shi texts.

Duplicating a text is a practice built in the connoisseurship of the manuscript tradition. To be sure, it was acquaintance with Weng and his cohorts also enabled the Chosŏn literati to acquire duplicates of the precious Song period editions of the Su Shi texts made by the Qing literati. In turn, the Korean literati who had an access to such texts from Qing made their own copies. The circulation of these reproductions can be glimpsed from the extant copies of the model-letter album of Su Shi's calligraphies and various portraits of Su Shi depicted as an exile wearing a bamboo hat and wooden sandals, all from this period, as well as from the copies of Qing editions of Su Shi's poetry collection preserved in Korea.¹⁷⁾ As will be discussed in the next section, reproducing Su Shi's calligraphic texts was considered a kind of re-enactment of Su Shi. In that sense, material culture involved in the collecting of Su

15) McNair, 108

16) Xiaofei Tian makes precisely this point about the late Qing period treatment of Tao Qian's text as a collectable. Xiaofei Tian, *Tao Yuanming and Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table* (University of Washington Press, 2005).

17) About the copies of Songyang album in Korea, see Pak Hyŏn-gyu "Ch'ŏng Ong Panggang sojang ch'ŏnje oun ch'ŏp kwa Chosŏn Shi Wi ũi kyŏryŏn" in *Hanjungin munha yŏn'gu* vol.12 (2004):259-280 ; on the copies of the portraits of Su Shi in Korea, see Kim Ul-lim, "Ch'usa Kim Chŏng-hŭi wa So Tong-p'a sang" [Kim Chŏng-hŭi and the portraits of Su Dongpo] in *Ch'usa yŏn'gu* (2004): 95-117; Kim Hyŏn-gwŏn, "Ch'usa Kim Chŏng-hŭi ka suyonghan Ong Panggang sojang So Sik chinyŏng" [Kim Chŏng-hŭi's adoption of the portraits of Su Shi among Weng Fanggang's collection] in *Tosi yŏksa munhwa* 4 (2006): 125-152.

Shi's texts can be considered an instantiation for the Chosŏn literati's engagement with the Chinese literary tradition.

With these considerations in mind, the paper examines two figurative mechanisms produced in the Chosŏn literati's engagement with the material culture centering on collecting Su Shi's texts. In what follows, I will first examine the manifestation of the idea of material possession as a crucial means of literati self-fashioning in Shin Wi's account of the name for his private studio, which appears in the preface to his poetry collection. Shin's writing illustrates a case in which the issue of material possession was reconsidered in terms of literary possession. Next, although the textual objects from China had always been an integral part of the Korean literati culture, the interest in collecting them brought with it a new set of concerns in understanding them. One such case is of Su Shi's calligraphic album, known as Songyang album or as "sky's edge, dark cloud," by the first four characters of the poetic text in it. The second section will discuss the issue of the effect that this antiquarian material culture had on the figuration of temporality by examining the discourse about this album.

2. Name & Possession

In 1816, Shin Wi returned to the capital from Hwanghae Province where he served as the district magistrate of Kogsan for three years. Later that year, he assembled several dozen poems he had written since his return to Seoul under the title, "Collected Drafts of Su Studio 蘇齋拾草." In the preface to the collection, Shin explains the provenance of the name, "Su Studio 蘇齋." In the parlance of his age, such a name for the literati studio is meant to display one's possession of the texts associated with that writer, and Shin was indeed an avid collector of Su Shi's texts. As can be glimpsed from the preface and as he has written elsewhere, Shin was particularly keen on collecting different editions of Su's poems. He also had several portraits of Su Shi, as they had a particular appeal to the Chosŏn literati at the time.¹⁸⁾ As a talented calligrapher and painter of literati style ink drawings, Shin also copied from the calligraphic albums and made duplicates of the various renditions of the portraits of Su Shi.¹⁹⁾ Then, as he built his collection, he so thoroughly surrounded himself with these texts to the point that visitors to Shin's studio reportedly

18) On the early nineteenth century trend in collecting Su Shi portraits, see in addition to Kim Ul-lim (2004) and Kim Hyŏn-gwŏn (2006) in note 17, Kim Hyŏn-gwŏn, "Ch'usa Kim Chŏng-hŭ ilp'a ūi chehyŏn hwasang soyong kwa chejak" [Reception and creation of the sage's images by Kim Chŏng-hŭi school] in *Kangjwa misulsa* vol.26, no.2: 1045-1076.

19) *Shin Wi chŏnjip* vol.2 (T'aehaksa, 1983): 申緯全集: 戲題男彭石畫東坡像

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

commented that it was as if they were sitting next to Su Shi. Ultimately, in Shin's self-representation in his statement about the name for his private study, the possession ("Su Shi") and the owner (Shin Wi himself) become almost interchangeable.

To be sure, there are ample instances of reflections on the topic of ownership and self-representation associated with the names of literati cottages or famous pavilions from the earlier period in the Chinese literary tradition. As Ronald Egan's recent study of the aesthetic concerns of the Song period has shown, since the Song period in particular, a personal relation to a material possession – whether a cottage, an antique inscription, or a rock – came to raise a crucial issue concerning the aesthetic, poetic, and intellectual basis of that literati culture.²⁰ It seems to me that numerous writings on *tangho* 堂號, that is, the name of a private cottage, which also designates the person who owns it, articulate an aspect of such scrutiny about the self in relation to material possession.²¹ For instance, "An Account of the Pavilion of the Drunken Old Man 醉翁亭記" by Ouyang Xiu 歐陽脩, is one of the most renowned expositions on the synonymy between the owner and his possession. In Ouyang's piece, the issue of the self-identification of a person by means of an object is generally suppressed until the very last words, which disclose that the anonymous narrator who has just given an account of the governor's pseudonym, and his naming of the pavilion, is indeed the governor, Ouyang Xiu, himself. With that final disclosure, Ouyang's account of the self-constructed (and self-constructing) eponymy obliterates the differences between the narrator and the narrated and between the authorship/creatorship and the ownership. In Shin Wi's account, by comparison, Shin's appropriation of Su Shi's name for his studio was predicated upon Shin's taking possession of another person's possession of the same pseudonym.

For Shin Wi, claiming "Su Studio 蘇齋" as the name for his private study involved legitimating his taking the name for Weng Fanggang's studio (also "Su Studio"), which itself had been named to indicate Weng's possession of the precious editions of Su Shi's texts. What the account narrates throughout is then how, just as one can acquire and possess texts and other objects, one can claim ownership of someone else's name. In doing so, Shin brings together two types of possession – owning objects and owning a name – to engage

20) Ronald Egan, *The Problem of Beauty : Aesthetic Thought and Pursuits in Northern Song Dynasty China* (Harvard Asia Center 2006)

21) Art historians such as Clunas and Cahill noted the simultaneous prevalence of such a trend in *dangho* and the popularity of literati paintings depicting the private garden with the owner shown in it in the Ming period. Craig Clunas, *Fruitful Sites: Garden Culture in Ming Dynasty China* (Duke University Press, 1996).

a question as to what it means to appropriate what already belongs to someone else and claim its co-ownership.

Like his friend Kim Chǒng-hŭi, Shin Wi began to collect Su Shi's texts after his trip to Beijing in 1812, where he met Weng Fang-gang and formed his acquaintance (through brush-bonding 墨緣). Like Kim, Shin was deeply impressed with Weng's remarkable collection of rubbings and calligraphies, as he was for the old scholar's erudite manners. As Shin makes it clear from the beginning of his preface, his account needs to make a case for his claim for the name of Weng's private study, which, (as mentioned earlier and) as was well known among contemporaries, signified Weng's possession of Su Shi's precious volumes. But insofar as the name, "Su Studio," was meant to flaunt one's possession of Su's precious texts, how could Shin claim that name without such objects in his possession? Shin's task, in other words, was to show the legitimacy of claiming the name without the material possession signified in the name. Toward that end, then, Shin's preface centers on name as a literary object, which (like any other object) can be acquired and collected.

For naming is indeed a literary act of possession. Shin begins his preface by informing two types of literary acts in connection with Su Shi's name, which later led him to name his private study after Su. First of the two: he had previously named his private study after a line in Su Shi's poem. It is the recognition of this name by the famous collector of Su Shi texts, Weng Fanggang, which led to his second literary act associated with Su's name: in 1812, while in Beijing, Shin had the honor to write colophon inscriptions for two of the most precious texts in Weng's collection, by Weng's invitation. The first of the two texts was a calligraphic album containing what was supposedly the authentic trace of Su Shi's brushwork, which Weng acquired in 1768. Su Shi's calligraphy in it transcribes another Northern Song calligrapher Cai Xiang 蔡襄's poem, which begins with four characters, "sky, edge, dark, clouds (天際烏雲)," and the album came to be referred by those four characters. The other text, acquired in 1773, was Su Shi's poetry collection. As Shin explains in the account, it was Song Luo 宋犛 (1634~1713)'s famous remnant volumes of the Song period edition of *Shi zhu Su shi* 施注蘇詩, which Song Luo used as the basis to have Shao Changheng 邵長衡 and others augment commentaries during the Kangxi period. Shin writes:

"Su-Mi Studio 蘇米齋," "Treasuring Su Hall 寶蘇室," and "Su Studio 蘇齋" each refers to the studio of old man Tanxi [Weng Fanggang]. Then why did I also name mine "Su Studio?" Earlier, I visited the old man's cottage and had a chance to see the master's authentic trace in the calligraphy album, "Sky's Edge Dark Clouds 天際烏雲帖," and view the remnant volumes

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

of the Song edition of *Shi zhu Su shi* 施注蘇詩 [Collection of Su's Poetry Annotated by Shi Yuanzhi]. The latter had been previously owned by Song Luo who is said to have acquired them from a book collector in Jingnan. The collection was incomplete, with the first volume and twelve other volumes missing. My colophons have been added to the calligraphic album and the poetry collection, respectively. But this isn't only because I personally had a chance to view these texts. Previously, I had taken a line from the poem by which Master Dongpo responded to Zhou Bin 周邠 and named my studio, "Five Hundred kan of Refreshing Winds 清風五間百." For Tanxi was pleased to learn about this, he had me add my inscriptions to the collections. Moreover, when Wang Ruhan 王汝翰 drew a small portrait of me, Tanxi wrote a poetic inscription praising my taking from that line to name my studio. I also heard that [the following year,] when I sent him my ink and brush drawing of bamboo, Tanxi added another poetic inscription once again citing my having previously named my studio [for Su's line]. This is the beginning of the bond that I formed with the character, "Su 蘇."²²⁾

According to Shin, Weng invited Shin to write colophons for two of the most precious texts in his collection and Weng later personally reciprocated Shin's inscription by adding *his* inscriptions to Shin's portrait and ink bamboo, because Weng recognized that Shin, too, named his possession in Su Shi's honor. What is hinted here is that Shin, as the owner of a studio named for a line taken from Su Shi's poem, and Weng, the famous collector of precious Su Shi's texts, commemorated their respective ownership of objects named in homage to Su Shi by inscribing each other's possessions. But there is a significant difference between Weng's possession of a collector's studio named for the precious texts housed in it and Shin's possession of a poetic line (a literary object) as a designation for his private study. While Shin does not discuss it explicitly, it can be surmised that the difference between "Treasuring Su Studio" and "Five Hundred *kan* of Refreshing Winds" registers a significant difference with respect to a literati studio as one's material possession. In fact, it is probably not a coincidence that Shin chose to present himself as the owner of "Five Hundred *kan* of Refreshing Winds," for that phrase in Su Shi's poem deals with the very issue of possession.

The poem from which the phrase "five hundred *kan* of refreshing winds" originates was composed during Su's brief Hangzhou stay. While visiting Jingci Temple on the Southern Mountain one day, Su enjoyed the company of the abbot of the temple and Zhou Bin, a local literatus who apparently frequented Su's literary circle in Hangzhou. The poem was part of a poetic exchange with Zhou Bin.²³⁾ In response to Zhou's poem, which portrays Su's

22) *Shin Wi chōnjip* vol.1 (T'ae-haksa, 1983): 129-131. 申緯全集

23) 《施註蘇詩》卷七: 病中獨遊淨慈, 謁本長老周長官, 以詩見寄. 仍邀遊靈隱, 因次韻答之

lone and leisurely wandering through the forests and streams of the Southern Mountain, Su's poem tells of taking pleasure in the company of a couple of good friends as he did that day. The cited phrase "five hundred *kan* of refreshing winds" designates the temple on the Southern Mountains where Su and his companions met, as it also figuratively signifies the carefree state of non-attachment that taking pleasure in such tranquil leisure in the mountain temple necessarily evokes.²⁴⁾ In connection with its figurative meaning, the phrase also seems to share the ideal of non-attachment reflected in Su's well-known "Account of Pavilion of Refreshing Winds 清風閣記" written for his friend and Chan monk Yingfu. As Ronald Egan has noted, the account is about the paradox of non-possessive possession, of naming the lodging after winds that pass but can't be lodged.²⁵⁾ Certainly, the appearance of the name "refreshing winds" in both pieces is a coincidence since the account of the pavilion has no historical correlation with Jingci Temple. Yet the phrase in the poem, in figuratively depicting the mountain temple as architecture without bounds and without structure, calls upon the same ideals articulated in the account. As the name for Shin Wi's studio, "Five Hundred *kan* of Refreshing Winds" is meant therefore to call to mind the ideal of taking pleasure in non-attachment and non-possession.

In regards to the issue of possession, then, the idea of naming one's study "Treasuring Su Studio" utterly contrasts with that of the "Five Hundred *kan* of Refreshing Winds." The title "Treasuring Su Studio" might reflect the studio owner's admiration for Su Shi, but is chiefly meant to tell quite literally the fact of one's material possession of Su Shi's precious texts. It can be surmised that Weng was pleased to have been reminded of Su Shi's key cultural ideal of non-possessive possession as he was also impressed to have learned about Shin Wi's taking such an ideal in naming his private study. For it turns out that even for the owner of "Treasuring Su Studio," material possession wasn't unabashedly a principle of self-representation: it was rather a problem that required moderation and legitimation. In fact, Weng wrote about the issue of possession with respect to his naming of his private study after his possession of Su Shi's texts in a fascinating account about "Treasuring Su Studio." As will be discussed, Shin Wi seems to have had Weng's exposition in mind when he composed his preface. After all, Shin's taking possession of the name "Su Studio" ultimately hinged on his success in re-appropriating Weng's possession of Su's name. It might be instructive, therefore, to take a brief detour and examine Weng's account of naming his

24) Some of the commentaries mention that the "five hundred *kan*" designates the hall housing five hundred statues of Buddha's attendants at Jingci Temple.

25) Ronald Egan, *Word, Image, and Deed in the Life of Su Shi* (Harvard East Asia Council, 1994):158-161.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

studio after Su Shi.

In what will soon be examined, Weng Fanggang explains that he named his studio “Treasuring Su” after he came to acquire, first, what was supposedly the “authentic trace 真蹟” of Su Shi’s in the calligraphic album, “Sky’s Edge Dark Cloud,” in 1768 and then, Song Luo’s famous copy of the Song printed edition of *Shi zhu Su shi* in 1773. But it wasn’t until 1779, six years later, that he finally inscribed that name on the tablet and hung it on the pillar of his place. Weng’s account is actually about the inscription on a special ink-stone, which he acquired earlier in that same year and which occasioned the tablet inscription of the studio name. To be sure, inscribing one’s possession is a definitive way of marking one’s ownership. Inscription also makes an object singular as it can also help its owner articulate his personal distinctiveness. The account that Weng Fanggang wrote about his “Treasuring Su Studio” concerns precisely such an act of inscribing, which expresses one’s distinctiveness, and the inscribed object as a medium of self-fashioning. In considering the multiple meanings of inscription in Weng’s account, it is important to remember that Su Shi’s calligraphy was particularly treasured in the Qing period.

Weng begins his account by noting those Chinese literati from the earlier period who collected his Su Shi’s texts and named their private study after Su:

In the past, Old Master Chen 陳眉公²⁶ (Chen Jiru) collected and edited Su Shi’s calligraphies and published them as the 28 volumes of Wanxiangtang Album; he was truly diligent and dedicated. But Master Chen named his studio only as “Treasuring the Lofty Peak” without using the character “Su.” Song Luo had a portrait of Su Shi copied and kept it near him to honor it; yet he didn’t name his studio after him. Jiang Shucun 蔣樹存 also obtained a portrait of Su Shi and had Wang Yuanqi²⁷ paint it; only then did the title “Revering Su” come about. Zha Shenxing²⁸ wrote a poem about [his naming of the studio after Su Shi] but didn’t write an account on inscription.²⁹

These literati mentioned in Weng’s account each made their names in connection with Su Shi’s texts. Chen Jiru (1558~1639), the late Ming calligrapher, is known for having made his calligraphic style after the brushworks of Su Shi and Mi Fu. The early Qing poet Song

26) 陳繼儒(1558-1639)

27) 王原祁(1624-1715)

28) 查慎行(1650-1727)

29) 寶蘇室研銘記, 復初齋文集, 續修四庫全書 vol. 1454: 398

昔陳眉公袁輯蘇書, 成《晚香堂帖》二十八卷, 可謂勤且專矣。顧眉公堂曰『寶顏』, 而未以蘇名。宋牧仲摹蘇像, 而侍其旁, 然未嘗名齋也。蔣樹存亦得蘇像, 俾王麓臺圖之, 始有蘇齋之目。查初白為賦詩者也, 而銘記之屬, 未有傳者。

Luo (1634~1713) published the annotated edition of Su's poetry in 1699 based on the Song period printed edition of Su Shi's poetry, which he owned. Another early Qing poet Zha Shenxing (1650~1727) made annotations for that publication. After listing such instances of possession of Su Shi's texts, Weng goes on to describe the novelty of his case: he was about to present a never before written account on a calligraphic inscription of one's private study named after Su Shi.

Weng's story goes that in 1779, Weng obtained an ink-stone from Xiexi 歙溪, which produced rich and lustrous ink - in fact, he notes that it was the quality of ink it produced that inspired him to write the tablet inscription for his studio some six years after he had initially named it after his acquisition of Su's texts. But the ink-stone's real treasure turned out to be on its surface. One evening, Weng recalls, he placed a sheet of wet paper on the bottom surface of the ink-stone and used red ink to copy three characters he picked out from the model album of Su Shi's calligraphy. The red ink soon penetrated the paper and was spreading onto the ink-stone so that he couldn't write any more. Then, a little later, when he took off the paper, three characters appeared lucidly on the ink-stone, which were "generous, thick, and lively with muscles and bones" and looked even distinct from the original characters in the model album from which the copy was made.³⁰⁾ Weng continues:

How marvelous! How could it not be that Master Su secretly had me build this studio and then personally wrote the characters on the ink-stone? Even if the one who is exceptionally skillful at Su Shi style calligraphy were to use all his means to imitate his calligraphy, it wouldn't measure up to these. I hereby obtained a certain understanding from this. In general, among the things in a literati studio, one should treasure what is beneficial for his mind and body; one should also treasure what advances his learning and broadens his view. Yet one mustn't treasure those lustrous things that only bring pleasure to eyes and ears. There is no better use for a piece of stone than as an ink-stone; but it would be mistaken to take it only for its color and luster. ... What is called a "treasure" is that which one respects without ever losing it, what one contemplates upon without ever letting it go, and what one cautiously deliberates upon without getting deluded by it. Since this is what was inscribed in my mind, how could I not respectfully inscribe it on the ink-stone?³¹⁾

As told in Weng's anecdote, calligraphy is the key medium of eponymous bonding with

30) 寶蘇室研銘記, 復初齋文集, 續修四庫全書 vol. 1454: 398

31) 寶蘇室研銘記, 復初齋文集, 續修四庫全書 vol. 1454: 398

異哉! 豈先生默使之成此室, 又而親為書此於研耶? 雖善蘇書者, 百方臨摹, 不能肖至此也。予於是竊有感焉, 凡室之中有益於身心則寶之, 資於行事則寶之, 能助問學、廣見聞則寶之, 其耳目之玩好、器物之巧麗非寶也。石之資用也, 莫如研, 而但取色澤者失之。... 然而所謂寶者, 敬而勿失謂之寶, 念而弗釋謂之寶, 慎思而弗敢岐惑也謂之寶, 是予所以銘諸心者, 而豈僅以銘研也哉?

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

Su Shi. More specifically, Weng's account considers his own brushwork as the medium of identification with Su and thus as a crucial means of Weng's self representation as Su Shi.³²⁾ Although it was Weng who copied the three characters from the album, Weng claims that it was Su Shi who secretly caused those three characters to be imprinted on the ink-stone and appear in a peculiar way. What Weng is trying to imply is that he is an embodiment of Su through his writing and that the inscribed ink-stone was a token of his embodiment of Su. We can easily sense the deliberately staged contingency, which, as it makes a unique object out of the ink-stone in his possession, also ends up authenticating his studio's name.

In the anecdote, calligraphic inscription (on an ink-stone) is the medium through which Weng takes possession of Su's calligraphic identity. But as the eminent epigraphic scholar, Weng also had a particular affinity with inscription as a genre. From the beginning, he points out the distinctiveness and the novelty of his writing an account on inscription; it moreover provides an explanation for naming his studio "Treasuring Su." Weng stresses that even though there were several people with a particular devotion for Su Shi who wrote poems accounting for their adopting Su Shi's name for his studio, no one before Weng had written an account on inscription. In a nutshell, then, Weng's account is what was inscribed on the ink-stone about an act of inscribing that figures both the owner (Weng Fanggan) and his possessions (the ink-stone and Weng's studio with a plaque) as distinctive. For Weng, without the inscription and without the account that memorializes the inscription, the ink-stone would be just another object in the studio that produces rich and lustrous ink; and he would be just one among many literati who collected Su Shi's texts. It is the act of inscribing, and the recounting of that act in writing, which valorized the object as treasure, and not the other way around. It is in that sense of treasure as a meaningful object in which the meaning is made by human acts that he ends his account by self-admonition against taking an object for its mere materiality.

Weng's account provides an important inter-text in reading Shin Wi's preface. It should be noted that Shin Wi begins his account about naming his studio by informing his viewing of the same two texts whose acquisition led Weng to name his studio. Although calligraphy is not the central medium of self-fashioning in Shin's account, Shin considers an act of inscribing on textual objects as a privileged way of bonding with the famous owner of those objects. More important is Shin's appropriation of the idea that the inscribed ink-stone

32) It should be noted that the overall logic in this piece also borrows Su Shi's own rhetoric on the aesthetic quality in calligraphy that the superior work of calligraphy is the work of brush moving naturally, on its own.

serves as a token of the personal embodiment of Su Shi. As Shin continues, the rest of his preface shows the way in which Shin takes his collection of Su Shi's texts to be an embodiment of Su Shi and how such embodied objects, in turn, were used toward staging Shin Wi's self-presentation in the image of Su Shi. Shin first continues with an enumeration of his collection of Su's poetry:

Fifteen years ago, I bought thirty-two volumes of poetry collection of Su Shi annotated by Wang Shipeng 王十朋.³³⁾ In my reading, I used this book to supplement what was left out of Shao Changheng 邵長衡's annotation. Also, this year, I obtained the complete collection of *Shi zhu Su shi* 施注蘇詩. This was the edition that Song Lu instructed Shao Changheng to correct; he also amassed poems left out [from the original collection] to be published in two separate volumes and asked Feng Jing 馮景 to add commentaries. Besides the texts annotated by Wang and Shi, I also have the edition chronologically ordered with annotation by Zha Shenxing 查慎行. Ji Yun 紀昀 praised this saying that it is more accurate than Song Lu's edition. Finally I have the annotations that Weng Fanggang completed in the spring of Kyemyo year (1783). As the latter two editions have just recently been purchased in Beijing, it hasn't been very long that they came to be in my possession. Thereupon nothing has been left out among the existing annotated collections of the master's poetry.³⁴⁾

Shin wrote elsewhere that he had an obsession (癖) for collecting Su Shi's poetry. As mentioned in the introduction, the rhetoric that considers a writer as an object of one's obsession illustrates the way in which material culture affected the literary culture. (That is, acquiring the essence of a poet became physically embodied in the possession of a text.) Shin's claim for his dedication to Su Shi is not about 'how I know about what the master said' but 'what I have that takes an effect as the master.' This formulation of an object's substitution for a person seems to be an influence of the discourses of calligraphy and epigraphic studies on other areas of literati culture. For instance, the term, "authentic trace 真蹟," indicating the brushwork of a master calligrapher, is predicated upon the empowerment of an artifact to speak for the distinctiveness of a person. Likewise, the listed texts are not just Su Shi's texts: they are to *reenact* "Su Shi" in a similar way that Su Shi's brushworks are considered to perform Su Shi's essence.

Significantly, Shin's preface registers several important practices of connoisseurship associated with the early nineteenth century culture of collecting Su Shi, which sought to use

33) Michael Fuller speculates that this text (the so-called "Wang text") is probably not by Wang Shipeng as it was believed to have been, but was rather "the hasty compilation of some late Southern Song book merchant." (Fuller 312)

34) *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T'aehaksa, 1983): 129-131. 申緯全集: 蘇齋拾草序

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

the material culture as a way of re-enacting Su Shi's texts. First, copying (as a practice built in the traditions of calligraphy and painting) and thus reproducing a text were a crucial aspect of connoisseurship of Su Shi's texts by Shin Wi and other Chosŏn literati; and of course, duplicating a text was a means of re-enacting Su Shi's brushwork. The preface continues with Shin Wi recounting his copying of Su Shi's "Dark Cloud" album and having the copied calligraphy mounted onto a folding screen. Shin was mostly concerned with approximating the material effect of the "authentic" copy in Weng Fanggang's possession, which apparently had been written on the heavy paper with powdery residue 白粉箋紙 allegedly produced in the Song period. To create the effect of a paper with powdery residue, which was not available to Shin, he used another variety of paper with fine quality (冷金箋), whose "grains and texture," he writes, "was exquisite and smooth enough to be the second in order to the powder-white paper (粉箋)."³⁵ As will be discussed more in detail in the next section of this paper, Shin's concern with replicating the material effect of the aged paper of the calligraphic album indicates the influence of antiquarianism in the literati culture.

Collecting Su Shi's portraits was another manifestation of connoisseurship associated with Su Shi's texts in the early nineteenth century. Shin goes on to enumerate the four distinct portraits of Su Shi in his collection. He obtained a copy of the Su Shi portrait known to have been carved on the back of an ink-stone from Weng Fanggang's son, Shukun, who had a duplicate made from the copy in Weng Fanggang's family's collection and sent to Shin. Shin also had three other portraits, all of them duplicates made from the depictions of Su Shi by the well-known painters of the earlier periods.³⁶ Then, when he had guests, he notes, all of these texts/objects were displayed in his studio:

I hung all of them [portraits] on the wall of my "Five Hundred *kan* of Refreshing Winds." Next to it, I hung the small portrait of me made by Wang Ruhan 王汝翰. This is to follow the example of Song Luo. I placed my collection of Master's poetry on a clean box and behind it placed the folding screen I made with the silver studded paper. Anyone who visited me in my study was charmed and said that it was as if they were sitting next to the master himself, who, with welcoming eyes, was greeting friends from ten-thousand *li* away. "This is indeed Su Dongpo's room!" my guests have said. Such is the last of my bonding with the character "Su." Isn't it

35) *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T'aehaksa, 1983): 129-131. 申緯全集

36) "Recently, Weng Shukun sent me a copy of Dongpo portrait copied from the version on the back of the ink stone. I have a Songxue version, the version with a bamboo hat and wooden sandals copied and transmitted from a Yuan painter's, Wanxiaotang version by Shang Guanzhou- so there were four types of the master's portrait."

hence appropriate that I should call myself the master of Su Studio? Pictures and portraits are the husks of the master and the calligraphic albums and poetry are the master's traces. If you wish to question my intent for naming my studio, why don't you ask the old man Tanxi?³⁷⁾

“Following the example of Song Luo” refers to what, by the early nineteenth century, has become a widespread story about the private commemoration of Su Shi's birth day by the Qing period poet Song Luo, who published one of the most complete annotated editions of Su Shi's poetry in *Shi zhu Su shi*. The anecdote has it that because the *Shi zhu Su shi* project was completed (coincidentally or not) around the time of Su Shi's birthday on the nineteenth day of the twelfth month, Song Luo displayed his collected Su Shi texts and portraits, made an altar and burned incense, and paid respect to the texts and portraits before him. Records of such a commemoration can be found in Weng Fanggang's writing as well as in the writings of many Chosŏn literati. The legendary story goes that at that time, a portrait, depicting Su Shi as an exile wearing a bamboo hat and wooden sandals, was reportedly found among Song Luo's family collection.³⁸⁾ He had a copy made and later, published it in the 1699 edition of the Su's poetry collection. It is not clear whether or not the convention of hanging the portrait of the owner of the private studio next to the portrait of Su Shi spread from Song Luo - though Shin Wi seems to suggest it. Whether it stems from Song Luo or not, intriguing in the arrangement of the portraits of the master side by side with the portrait of the owner of the studio is a suggestion of Shin as the mirror image of Su, articulated later by a visitor's exclamation that the studio was indeed Su Shi's room. In general, Shin's presentation of displaying the texts and the portraits and staging of other objects in his Su Shi collection takes the said convention utterly out of the ritualistic context of commemorating the master's birth. What is being commemorated instead is the construction of the owner-collector in the image of his collection. That is, by taking possession of the master's texts and staging oneself within, one *becomes* the master's double. Shin's preface thereby articulates material possession as a way of self-fashioning -- the core cultural logic in the late Chosŏn collecting culture surrounding “Su Shi.”

A similar interplay of material possession and self-fashioning might be found in several other cultural expressions within the East Asian tradition. Robert Sharf's study of the ritual use of Chan portraits in medieval China in which the portrait hall in a temple is mobilized to construct and maintain the lineage in esoteric Buddhism might be a parallel instance of

37) *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T'aehaksa, 1983): 129-131. 申緯全集:

38) The portrait is included in *Shi zhu Su shi* vol.5, UC Berkeley East Asian Library Rare Book, 5345. 3. 1700.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

mobilizing a material possession as a medium of self-construction in the religious tradition. In comparison, I would like to stress the relative secularity of the context of the use of portraits and other texts in the culture of collecting Su Shi's texts. What concerned Shin and others in the early nineteenth century was not necessarily their place in the diachronic cultural lineage beginning with Su Shi. At stake here is the question of personal distinction amid the increasingly commoditized literati culture in which many people within the literati community could have at least the duplicated copies of the master's traces and build for oneself a studio of treasuring Su. What makes Shin Wi's construction of Su Studio distinct is his appropriation of Weng Fanggang's account of "Treasuring Su" in which Weng presents himself as Su Shi's double, as a master calligrapher. After all, Weng was known as Su Shi reincarnate by his contemporaries. It is for this reason that Shin begins his account of the name "Su Studio" with invoking his exchange of inscriptions with Weng; and ends by once again invoking Weng's name.

For Shin Wi, then, taking possession of Su Shi's name meant taking possession of Weng Fanggang's name and fame. To put it differently, it was by mirroring Su Shi's double, Weng Fanggang, that Shin Wi made a distinct claim for the name Su Studio. While Shin considered the material possession as a means of self-construction, mirroring Weng meant re-enacting his possessions through a literary means. It is not a coincidence that the catalog of portraits and calligraphies of Su Shi, which Shin lists as the cherished possessions of his Su Studio, closely approximates Weng's cherished possessions of Su Shi's texts. Of course, Shin couldn't just replicate Weng's precious textual collection through purchase. The friendship he fostered with Weng's younger cohorts, including his son Shukun, through letters and gifts, allowed Shin to obtain and return the duplicates of several of the precious texts in the old Chinese collector's possession. As a gifted calligrapher and painter, Shin also borrowed texts from others and made copies himself. In essence, Shin Wi's self-fashioning amounts to not simply acquiring things, but also cultural gestures of writing and duplicating as re-enactment of a person through an object, and staging one's space, to live among them. For that reason, Shin's account of "Su Studio" tells of his possession of both a cultural object and a material object. In doing so, it shows that the process of Chosŏn literati's taking ownership of these Chinese texts meant transforming space to place, to create a distinct room of one's own in the vast plain of East Asian cultural history.

3. Reconstructing Time

In a recent study on the manuscript culture surrounding Tao Qian 陶潛, Xiaofei Tian has shown the ways in which the Chinese readers since the Song dynasty eagerly projected the concerns of their own age onto the Eastern Jin poet, toward constructing their own ideal cultural image of Tao Qian.³⁹⁾ According to Tian's study, prominent readers of the Song period such as Su Shi had two simultaneous yet contradictory impulses in reading the texts from the earlier periods. On the one hand, they supposed an objective way of reading the texts from the past – whether it be based on classical scholarship or the assumed aesthetic inclination of a poet from the past. On the other hand, they were willing to impose a subjective reading upon the text and proclaimed it the “right” way of reading. At stake in such contradictory postures is less the personal integrity of a reader than the personal authority constituted by reading, which asserts one's own view on the text as superior to others'.

We could detect similarly contradictory impulses toward interpreting the textual objects in the early nineteenth century culture of collecting Su Shi's texts. On one hand was a supposition of a historically objective way of interpreting the textual objects such as rubbings and calligraphies. The famously meticulous reading practice by Weng Fanggang, which influenced the Korean readers like Kim Chŏng-hŭi, was the traditional interpretive method for rubbings and calligraphies often referred by the term “epigraphic studies” (literally, the study of metal and stone), supplemented with contemporary methods of textual research (*kojŭng hak*) based on empirical analysis of documents.⁴⁰⁾ On the other hand was a willingness to consider anachronism in the anecdotal tradition associated with the texts as part of the broader cultural knowledge about the texts. With respect to Su Shi's texts, these contradictory postures stemmed largely from the nature of the textual objects under consideration. The calligraphic album of Su Shi's brushwork to be examined in this section was considered both an artifact with material history of calligraphic traces *and* a literary text with its

39) Xiaofei Tian, *Tao Yuanming & Manuscript Culture: The Record of a Dusty Table* (University of Washington Press, 2005).

40) Amy McNair explains that “Weng Fanggang applied contemporary methods of textual research [*kaozheng*] developed for the study of the Confucian classics to the study of model-letters compendia. As the opportunities for connoisseurship of the classical tradition grew scarce, textual research was applied in its stead.” [109] Although Weng was (as were other scholars involved in the “Four Treasures” project) engaged in the evidential research known as *kaozheng* scholarship, he held a view quite unlike the others. Benjamin Elman notes that Weng never felt comfortable with what he perceived to be the fundamentalist thrust in the *kaozheng* movement, which, he worried, might “demolish the imperial orthodoxy without satisfying the need for some moral order and certainty.” See Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (UCLA, 2001): 34

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

own history of reading. While the analysis of the artifact would posit material history as the objective measure of time, the history of literary criticism would consider anachronism in the anecdotal traditions and apocrypha as part of the truth about the text, even when they come to contradict the material history of the artifact. Engaging in an interpretation of such texts as a calligraphic album of Su Shi's writing would thus be a particularly arduous task of having to consider multiple temporalities, in accordance with the material history of the text as an object on one hand and the history of literary criticism on the literary text on the other. With such considerations in mind, the discussions about Songyang album 嵩陽帖 in this section will show how the fascination with Su Shi's authentic trace in that calligraphic album, and the emphasis on material history as the objective method for validating its authenticity, ironically produced an anachronistic figuration of Hermit Songyang 嵩陽居士, which designated Su Shi.

As mentioned earlier, Songyang album was one of the most treasured texts in Weng Fanggang's collection. It is a calligraphic album containing Su Shi's transcription of a poem supposedly written on the wall of a wine shop in Hangzhou by another well-known Song dynasty calligrapher Cai Xiang 蔡襄 (1012~1067). Cai was born only a few decades earlier than Su Shi but his calligraphies were already being valued highly by his contemporaries in the Northern Song period. The story goes that when Su Shi was passing by the wine shop and saw a poem inscribed on the wall by Cai Xiang, he was so deeply moved to have chanced upon Cai's brushwork that he personally copied the poem. The calligraphic text was preserved for Su Shi's brushwork, but it is probably the anecdotal account involving both Cai Xiang and Su Shi (two of the four master calligraphers of the Northern Song period), which made the text more desirable. The calligraphic text changed hands many times over generations until, at some point, it was bound in a form of an album.⁴¹⁾ The album is more often referred by the four characters, "sky, edge, dark, clouds (天際烏雲)," with which Cai Xiang's poem begins. The designation "Songyang" (literally "lofty brightness") comes from the name of a friend to whom the poem is addressed.

Weng Fanggang acquired this album in 1768. Weng was particularly attracted to this album because the calligraphy of the main text in it was arguably the "authentic trace" of Su Shi. Not surprisingly, the authenticity of the calligraphy in the album was largely controversial. Some seven hundred years had passed since Su Shi's inscription, and the album had changed hands many times. As the ownership changed, the colophons of appreciation were added; some were subtracted later; and the entire album was rebound a few times

41) 跋天際烏雲帖, 翁方綱題跋手札集錄 (桂林市: 廣西師範大學出版社, 2002):300-308.

as well.⁴²⁾ Moreover, since copying a master calligrapher's brushwork was built in the calligraphic connoisseurship, numerous copies of the album were in circulation by the late Qing period.⁴³⁾ Weng was probably well aware of the doubts raised by his contemporaries as to the album's authenticity. In defense of his possession, Weng wrote lengthy treatises meticulously analyzing and authenticating the calligraphy in the album, as well as the history of its ownership, on several occasions.

Writing about one's possession turns out to be an effective way of creating and maintaining value, as well as the sense of authenticity, of one's possession. Most compelling (as well as intriguing) in his argument is the analysis of the different materials for the sheets of paper that comprise the album. At Weng's insistence, the authenticity of the album could be proven most definitely by the powder-white paper 粉箋紙 on which Su Shi's calligraphy was inscribed before it came to be bound into an album.⁴⁴⁾ In the album in Weng's possession, Su Shi's brushwork was apparently written on the heavy paper with powdery residue allegedly produced in the Song period while the colophons added later were on papers of various materialities. Although what was once in Weng's possession has since been lost and there is thus no good way of assessing the accuracy of Weng's statement, the argument that the album containing the calligraphic trace of the Northern Song master and the colophon-inscriptions from various people over several hundred years since should be made of heterogeneous materials of paper seems convincing. To be sure, Weng's particular concern for the authenticity of this album also made it one of the most cherished objects in his collection. What is more, it is upon his acquisition of this album that Weng seems to have begun collecting other texts of Su Shi's writing.

As mentioned in the previous section as well, in 1773, Weng acquired the remnant volumes of the Song period edition of *Shi zhu Su shi* [Collection of Su's Poetry Annotated by Shi Yuanzhi]. Upon obtaining this text in 1773, Weng named his study "Treasuring Su." It was probably sometime after he acquired *Shi zhu Su shi* that Weng began working on his own annotations on Su Shi's poem, which was published in 1782. Weng also intermittently collected portraits of Su Shi by various famous painters of the earlier periods. At different times with the acquisition of these materials, Weng variably called himself the owner of "Su Studio" and "Treasuring Su Studio." Later, with his treasured calligraphic album of Su Shi, the Song edition of Su's poetry collection, and the portraits of Su Shi, each displayed

42) Ibid.

43) Ibid.

44) Ibid.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

on the altar, Weng would commemorate the birth of Su Shi on the twelfth month of each year with his cohorts in Beijing.

Those Chosŏn visitors to Beijing in the early nineteenth century who had a chance to visit Weng in his studio reported of having seen a portrait of Su Shi emblematically hung on the wall of his private library. But among the various old texts in Weng's collection, it was the Songyang album that the Chosŏn visitors admired the most, probably for the supposed authenticity of Su Shi's brushwork represented in it. As is well known, Kim Chŏng-hŭi was shown this album when he visited Weng in 1810. Two years later, Kim noted in his sending-off poem for Shin Wi of Weng Fanggang's authentication of the album – i.e., the original powder-white paper upon which Su's calligraphy was written vis-à-vis the copied albums bound later in time.⁴⁵⁾ In fact, to remind Shin of the merit of the text, Kim composed his entire verse rhyming with Weng's own poetic composition on Songyang album. As discussed earlier, when Shin Wi visited Weng Fanggang, he was invited to add his inscription to the colophon for the album. He then recorded the experience of viewing the album in a poem, which also notes of Weng's discourse about the materiality of the paper as the measure of authenticity of the album.⁴⁶⁾

Shin Wi also received Weng Fanggang's own duplication of Su Shi's brushwork in the album.⁴⁷⁾ To be sure, Weng Fanggang's duplication contributed to all the more widespread recognition of this album by the Chosŏn literati. Weng's generosity with his brushwork also made the album a desirable object. Yi Cho-muk (1792~1840), another friend of Kim Chŏng-hŭi's and an avid antiquarian, went so far as naming his studio after the first characters of the album to ask for Weng Fanggang's duplication of Su Shi's calligraphy. In Weng Fanggang's account, Yi Cho-muk wrote to Weng, asking for a duplicate of the Songyang album, citing his naming of his studio, “ch'ŏnje oun,” after the album's well-known title, as a legitimate reason for his request.⁴⁸⁾ Admiration for the album by the Chosŏn literati persisted even beyond Weng Fanggang's death. The painter Cho Hŭi-ryong, who he had a regular presence in the early nineteenth century literati cultural scene in Seoul surrounding Kim Chŏng-hŭi, recalled in his memoir the fame of that treasured text and lamented its eventual disappearance upon Weng's death. He deplored that after Weng Fanggang died, his

45) 送紫霞入燕 in *Wandang sŏnsaeng chŏnjip* vol. 2 (1972): 329-331.

46) 潭溪老人出示<蘇集>宋槧本 <天際烏雲帖>真跡: *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T'aehaksa, 1983): 32.

47) Pak Hyŏn-gyu “Ch'ŏng Ong Panggang sojang ch'ŏnje oun ch'ŏp kwa Chosŏn Shi Wi ūi kyŏryŏn” in *Hanjungin munha yŏn'gu* vol.12 (2004):259-280

48) 復初齋文集, 續修四庫全書 vol. 1455: 高麗李六橋以寶翁名齋復以天際烏雲四字自題齋扁書來求摹此帖寄答.

grandson with a gambling habit sold off Weng's treasured collection, including Su Shi's authentic traces, which "vanished like smoke and scattered like clouds."⁴⁹⁾ Various items about the Songyang album recorded in the notation book published by the late nineteenth century literatus Yi Yu-wŏn (1814-1888) informs the enduring recognition of this album among the nineteenth century Chosŏn literati.

The high regard with which the Chosŏn literati afforded this album generated the frequent occurrences of two terms in the writings about Su Shi's texts at the time. One is the term *punjŏn chi*, designating the fine quality paper upon which Su's brushwork appears in Weng's copy of the album. The other is the term *Songyang kŏsa*. First on *punjŏn chi*:

Since what made this album in Weng's possession valuable was its inclusion of what was believed to be Su Shi's authentic calligraphic trace and since Weng had made a convincing case for the powder-white paper as the material proof of the album's authenticity, the rhetoric about the materiality of the paper in the Songyang album became an integral part of the discourse in the culture of collecting Su Shi's texts. Both Kim Chŏng-hŭi and Shin Wi, in the poems that record their respective encounters with Weng Fanggang, made a point of noting that Su Shi's authentic trace in the Songyang album should be discerned by the powder-white paper upon which his brushwork was laid. Shin Wi, in particular, considered the materiality of the paper inseparable from the text of the calligraphy. As discussed in the previous section, Shin copied the brushwork from the Songyang album and had it mounted on a folding screen while he was away in Hwanghae Province. In doing so, Shin was most concerned with approximating the material effect of the "authentic" copy in Weng Fanggang's possession, which apparently had been written on the heavy paper with powdery residue. To create an effect of the paper with powdery residue, which was not available to Shin, he used instead the sheets of *naeggŭm chŏn*, literally silvery white paper, which probably designated some fine quality white paper, whose "grains and texture," according to Shin, was "exquisite and smooth enough to be the second in order to *punjŏn*, the powder-white paper."⁵⁰⁾

Shin Wi's consideration of the material of the paper as an important aspect of what creates meaning in a textual object illustrates the consideration of materiality as a key component in the intellectual discourse in this period.⁵¹⁾ Writings about the Songyang album by Shin and others in the early nineteenth century further suggest how the Chosŏn literati in-

49) 石友忘年錄, *Cho Hŭi-ryong chŏnjip* vol.1 (Seoul, Han'gil atŭ, 1999):122

50) *Shin Wi chŏnjip* vol.1 (T'aehaksa, 1983): 129-131. 申緯全集

51) Another example of the concern on materiality as an intellectual discourse in the late Chosŏn period would be the manual for making wax plum by Yi Tŏg-mu.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

terest in material culture might have brought rethinking of the cultural past constituted by the Chinese literary tradition and renewed interest in Su Shi as a cultural figure. Indeed, the term “Hermit Songyang” (Songyang kōsa) is a figuration of Su Shi’s image produced in the discourse of the early nineteenth century material culture under consideration. As will soon be explained in detail, the designation of Hermit Songyang for Su Shi is actually a misnomer. But the term gained currency along with the enthusiasm for the eponymous calligraphic album. What follows concerns the figuration of Su Shi as Hermit Songyang based on the poetic image in the literary text of the Songyang album on the one hand and the intertextual usage of the term in a document that discusses the portrait of Su Shi on the other. The intertextual usage of the term is deliberately anachronistic, and the anachronism instantiates the refashioning of the Chinese literary past by the material culture in Chosŏn in the present.

The document to be examined is a poem on painting (chehwa shi) attached to the portrait of Su Shi wearing a bamboo hat and wooden sandals, which was given to Kim Chŏng-hŭi by his longtime friend and political ally Kwŏn Ton-in. In fact, copies of the portrait of Su Shi, which circulated among the urban literati in Seoul in the early nineteenth century, were an indication of the renewed interest in Su Shi’s cultural image. The *ipkŭkto* or the portrait of Su Shi wearing a bamboo hat and wooden sandals, which portrays Su as a carefree old exile, was the most popular depiction of Su Shi at this time. While such an image seems to generally coincide with the ideal literati self-hood espoused by Su Shi himself, the reason for the popularity of these portraits in early nineteenth century Chosŏn had to do with the fact that (along with his calligraphies) other texts by and about Su Shi became collectable objects.

Kim Chŏng-hŭi received the painting in 1847 while he was in exile on Cheju Island. What Kwŏn sent was a finely executed duplicate of the portrait of Su Shi made by the painter Hŏ Ryŏn (1809-1892), a dedicated follower of Kim Chŏng-hŭi and who apparently benefitted from time to time from Kwŏn Ton-in’s patronage. The poem in question appears in the colophon above the painted figure; it is written in Kwŏn’s own brushwork. Kwŏn’s colophon, as in other poems belonging to the subgenre known as “poem on painting” (chehwa shi), considers the painting as a text “encrusted with layers of literary and artistic association.” Here, in particular, the poem’s engagement with a series of poetic and visual associations constitutes a materialist account of the image represented in the painting, linking the copy in Weng Fang-gang’s possession to the duplicate made by Hŏ Ryŏn. The poem also explains that the meaning of the gift was to console the friend who had been living in the desolation of exile for the seventh year by that point – to remind Kim of the image

of the model cultural figure of the past who, like Kim, endured forced exile for decades.

The poem is composed of four quatrains. The first quatrain locates the provenance of the presented copy of the painting; the second section locates the derivation of the particular iconography of Su Shi (i.e., as an exile, wearing a bamboo hat and wooden sandals) in the drawing by Zhao Meng-jian, which was known to have been inscribed on the back of an ink stone. The third and fourth sections refer to the account of Su Shi's portrait believed to have been painted by his contemporary, Li Gonglin. Here, we will be concerned with the first quatrain in particular:

When the wind struck the aged immortal, his spirit came forth beneath the bamboo hat.
 What was honored at the Su Studio came from the merchant Wang.
 How did he know Layman Songyang from ten-thousand li afar?
 Painter “Vimalakirti” is indeed the dharma-eyed one.

風墮仙翁笠下神
 蘇齋拜臘賈王因
 那知萬里嵩陽士
 證爾維摩慧眼人⁵²⁾

The opening line describes the figure in the portrait. But here, Kwōn took care to note that this description of Su Shi has an exclusive provenance in Weng's poem. (He notes that the line is an allusion to a verse Weng Fanggang once wrote on the painted Su Shi portrayed as an exile just as in the painting Kwōn was now inscribing.⁵³⁾) The second line, then, literally situates both the verse on the painting and the painting itself amid the collector's possession in his “Su Studio.”



52) See Figure 1. The figure is Hō Ryōn's duplicate of the portrait of Su Shi wearing a bamboo hat and wooden sandals, which was sent to Kim Chōng-hŭi. The inscription is Kwōn's poem. The image was taken from Fujitsuka Chikashi, *Shincho bunka toden no kenkyu* [Study of the transmission of the Qing culture to the east] (Tokyo : Kokusho Kankokai, Showa 50 [1975]): Figure 14.

53) 蘇齋詩, “連晨風墮仙翁影, 笠下神來光耿耿” 自注, “王春坡賈素齋皆以坡公笠履圖見惠” 年前春坡本東來, 今小癡以摹者本也。

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

“Honoring” referred therein denotes Weng’s periodic displaying and honoring of the several different portraits of Su Shi, along with the key texts from his Su Shi collection, in his studio particularly on the occasion of commemorating Su Shi’s birthday. In locating the painting in the collector’s studio, however, the second line also points out the provenance of the portrait. According to Kwōn’s note following the first couplet, Weng Fang-gang acknowledged in his own writing that he had acquired the portrait of Su Shi painted in this particular fashion from the Qing merchant, Wang Lin.⁵⁴⁾ Kwōn further remarked that another copy of “Wang Lin edition” of the Su Shi portrait identical to what was honored in Weng’s studio had recently been transmitted to Chosŏn and became the basis for the present painting by Hō Ryōn. Although it is not explicitly stated, it can be easily surmised from this poetic colophon and elsewhere that it was because Kwōn was in possession of the “Wang Lin edition” that he was able to commission the painter Hō Ryōn to make a duplicate to send to his friend Kim Chōng-hūi.

Kwōn’s next two lines praise the painter responsible for the duplication. The second couplet locates the painting amid the culture of complex expressions of connoisseurship of texts centering on Su Shi. Hermit Songyang on the third line, referring to Su Shi, is actually a misnomer originating from Cai Xiang’s poem that comprises the main text of Songyang album. The poem is an evocative one about a longing for a friend far away. The anecdotal tradition has it that Cai Xiang composed a poem based on a line he remembered from his dream. The poem reads:

Dark rain cloud lingers around the sky’s edge;
red glow of the sun illuminates the mountain beyond the pavilion.
Where is Hermit Songyang now?
I send my affection from ten-thousand *li* away to the one who looked on with welcoming light
in his eyes.

天際烏雲含雨重
樓前紅日照山明
嵩陽居士今安否
青眼看人萬里情⁵⁵⁾

In Cai’s poem, Hermit Songyang (lit., lofty brightness) refers to Cai Xiang’s friend

54) Wang Lin’s sobriquet is Wang Chun-bo but not much else is known about him.

55) 端明集,卷五:九月朔予病在告晝夢遊洛中見嵩陽居士留詩屋壁及寤猶記兩句因成一篇思念中來續為十首寄呈太平楊叔武。

whose appearance in Cai's dream served as the poem's inspiration.⁵⁶⁾ In the later period, the name "Songyang" came to be attached to Su, most likely because the fame of the calligrapher came to far surpass the little known subject of the poem (Cai's friend). But it is not difficult to see how the anecdote of Su Shi's transcription of Cai Xiang's poem might have influenced the reading of the poem. That is, the poem could be read anachronistically as a dialogue between two master calligraphers -- even though Cai was long dead by the time Su Shi allegedly saw Cai's poem.

The appropriation of the name "Hermit Songyang" for Su Shi gained currency in the early nineteenth century literati writings as copies of this album began to be collected by the connoisseurs in Chosŏn, who, like their counterparts in Qing, sought out Su Shi's calligraphy, along with his poetry collection and portraits. Accordingly, originating from the connoisseurship of the calligraphic album, the usage of "Hermit Songyang" designating Su Shi in Kwŏn's poem indicates Kwŏn's consideration of the represented image of Su Shi as a textual object, which (like the calligraphic album) could be not only brought across the border to be displayed and honored in a Chosŏn literati studio, but also was reproduced in another copy. Moreover, the anecdotal tradition associated with Cai Xiang's poem, in which Cai, having awakened from the dream about his friend, pictures his friend who had gone away somewhere distant, offers an irresistible trope for the painter's affinity with his subject. What the painter has so successfully achieved, Kwŏn's line suggests, is not drawing the figure from the past whom he never knew, but picturing whom he knew who had gone somewhere distant. Indeed in Kwŏn's third line, the phrase, "Hermit Songyang (known) ten thousand *li* afar" rather deliberately conflates the image of a distant friend in the calligraphic album with the image of the famous exile of the past captured in the painting.

Finally, on the fourth line, then, a play on the painter's name provides another fitting metaphor for the skillful work of the painter. The painter Hŏ Ryŏn's given name at the time (Yu) and his sobriquet (Mahil) -- both of which, incidentally, were taken from the painter of early China, Wang Wei -- when combined together, is a sino-Korean transcription for "Vimalakirti," the well-known layman Buddhist disciple whose teaching represents the principle of non-duality.⁵⁷⁾ The implication in equating the painter's accomplish-

56) Wang Yigong is the name of the friend according to the commentary. 端明集,卷五: 司門員外郎王益恭年四十餘致政居洛中自號嵩陽居士.

57) Hŏ's given name used to be Yu, the character taken from Wang Wei's name in honor of the master painter. The character Ma is taken from Wang Wei's adoption of the most renowned layman Buddhist disciple, Vimalakirti (Mahil). See *Kūnyŏk sŏhwajŏng* entry on Hŏ Yu (kugyŏk, p.944-951). Wang Wei's given name Wei (read in Korean, Yu) provided Hŏ's given name. Hŏ also adopted Wang Wei's sobriquet Mahil.

■ Session 2 : Exchange of Books and Communication of Knowledge

ment with having the “dharma eye” of Vimalakirti, of course, is that the painter’s superb representation almost erased the distinction between copy and original, as if to illustrate the teaching of the famous Buddhist disciple who perceived the non-duality of things in the world.

In short, the usage of Hermit Songyang in Kwōn’s poem on Hō Ryōn’s duplication of the portrait of Su Shi illustrates a case of useful anachronism in operation. Kwōn’s allusion to the evocative image of a friend separated by distance in Cai Xiang’s poem in representing Su Shi as the subject in Hō Ryōn’s painting replaces the temporal distance (past and present) with the spatial distance (here and there). Su Shi thus represented is not the poet of the past but a figure “over there” whose image could be re-cast through the painter’s duplication. This figurative mechanism of substituting the spatial distance (there and here) for the temporal distance (past and present) illustrates anachronism characteristic of the early nineteenth century collecting culture in which the literary past “over there” in China was imagined to be transportable across the border.

3. Conclusion

With a case study of the early nineteenth century writing on collecting Su Shi, the paper suggests further considering the broader, underlying issue of the role of material culture in formulating the late Chosŏn articulation of Chinese literary tradition as an object that can be transported, reproduced, and re-performed. In a sense, two cases I analyze in the paper illustrate what shouldn’t be unfamiliar to students and scholars of Chinese literature in Korea (hanmunhak): a case of the Korean literati claiming co-ownership of the Chinese literary tradition (“Name and Possession”); and a case of an inventive engagement with the Chinese literary past (“Reconstructing Time”). I would like to underscore such figurative mechanisms in thinking about the cross-cultural exchange between the Korean literati and their Chinese counterparts and suggest material culture as a lens through which to explore the cross cultural poetics embedded in that relation.

* Acknowledgement: I have received generous assistance from the following colleagues in obtaining references and transcribing texts for this paper: Chōng Pyōng-sōl (Seoul National University), Paek Chin-u (Koryō University), Paek Sūng-ho (Seoul National University), Yi Chongmuk (Seoul National University), and Pak Ch’ōrsang (independent researcher).

모리스 꾸랑의 *Répertoire historique de l'administration coréenne* (韓國官職歷代總覽, 1891) 의 편찬과정에 관한 연구

Understanding the State Institutions of Korean in France at the End of the 19th Century : an Analysis of the *Historical Table of the Korean Administration* (Maurice Courant, 1891)

Yannick Bruneton

Paris 7 University

yannick.bruneton@free.fr

별지참조

See the attached paper

제 3 세션

근대와 민족을 넘어서: 현대사 다시 보기
Nationalism and Modernity in Modern
Korean History

사회 : 김 태 웅 (서울대학교)
Kim Tae Woong (Seoul National University)
kimtw@snu.ac.kr



한국 경제개발 인식의 특징과 한계
Recognition of the Economic Development of Korea
: Characteristics and Limits

김정주
Kim Jeong-Joo
경상대학교
Gyeongsang National University
tragen85@yahoo.co.kr

별지참조
See the attached paper

언어의 주권: 김수영 시의 정치적 상상력

이영준

하버드 대학교

lee41@fas.harvard.edu

요약

이 논문은 김수영의 시세계에 나타난 언어 사용 방식을 고찰하여 한국현대문학사에서 김수영이 차지하고 있는 독특한 지위에 대한 해명을 시도한다. 해방 후 문학활동을 시작한 김수영은 문학의 궁극적 목적은 언어의 주권 회복, 즉 언어 속에 내재한 궁극적 상상력을 회복하여 자유와 인간해방에 이르는 것으로 보고 언어의 주권을 회복하는 길을 전략적이고 방법론적으로 추구했다. 김수영은 기존의 현실에서 사용되는 언어는 시의 언어를 통해 의미의 죽음을 넘어 침묵에 도달해야 새로운 세계를 드러내는 언어적 주권을 행사할 수 있다고 보았다. 가령 한글 세대에 의해 주도된 당시의 민족주의는 미국과 소련 세력에 대한 대칭어에 지나지 않는 것으로 한국 문학의 주권 회복에 있어서 근본 문제가 안된다고 보았다. 김수영이 자신의 시에서 수행한 의미의 죽음과 침묵에 도달하는 과정은 이 논문에서 세가지 방식으로 제시된다. 첫째, 인간의 울음 소리를 포함한 동물들의 소리는 인간의 일상 언어와 소통불가능한 지점에서 역설적으로 의미 탄생의 기원이자 동시에 초월적 지위를 차지한다. 둘째, 다양한 기법으로 전개되는 반복을 통해 언어는 일차적 기능으로서의 지시, 소통이 일시적으로 정지되고 소리와 문자로 환원된 물질성에 의존해 환유적 기표를 따라 흐르면서 새로운 의미 탄생으로 인도된다. 셋째, 반복 기법의 발전된 형태라고 할 수 있는 교차 대구법의 구사는 김수영 시만의 독특한 사고 구조를 드러낸다. 이분법적 대칭을 이루는 의미를 교차시키고 그것을 다시 뒤집어 반복하는 기법을 통해 김수영은 현실적 대칭의 고착을 넘어서 새로운 세계의 탄생을 가리킨다. 이러한 언어 사용을 통해 김수영의 시에서 언어는 외부적으로 부과되는 관념적 의미는 배제되고 언어의 궁극적 주권, 언어가 자체의 상상력을 따라 새로운 세계를 열 수 있게 되었다. 김수영의 정치적 급진성은 정치적 입장이나 관념적 민족주의가 아니라, 이러한 미학적 형식에 기초한 것으로 판단된다.

Sovereignty of Language : The Political Vision of Kim Suyŏng's Poetry

Lee Young-Jun

Harvard University

lee41@fas.harvard.edu

*Our modern poetry still does not have its language that
soaks into the skin,
A word is created as it negates itself
we do not need such a definition but
need ourselves who speak thus,
A poet sings freedom, and lives freedom,
through language,
Kim Suyŏng*

1. Introduction: Sovereignty of Language

When Korea was liberated from Japanese colonial rule, many Koreans had been educated in Japanese; they could read and write Japanese, but had difficulty writing Korean. When we compare writings published early in the 20th century with those from the later period, we can immediately recognize that modern vernacular Korean experienced a great transformation in vocabulary and sentence structure, if not grammar, during this time. According to Kim Suyŏng, people older than those who were in middle school in 1945, the year of liberation, that is, members of his generation, could read and write Japanese better than they could Korean.¹⁾ It is obvious when we examine the original manuscripts of Kim Suyŏng that

1) In his essay “*Hip’uresŭ munhakron*” Kim Suyŏng’s main point is that Korean literature is colonial literature, which has not started its own pursuit of freedom. In his view, Korean literature after liberation from Japanese colonial rule became another form of the “uprooted” or “slaves,” in this case, literature “of the foreign ministry of the United States.” It is notable that Kim Suyŏng expressed his discontent with contemporary Korean literature in the title of the essay. The word “*hip’uresŭ*” [“히프레스”] seems to be his own neologism, meaning “hipless.” By “hipless literature,” he seems to mean “uprooted.” We can see a similar association in his poem “Gigantic Root” in which he contrasts “how to sit down” and “tradition” with “root.” According to Kim Sumyŏng, editor of *Collected Works of Kim Suyŏng* and Kim Suyŏng’s sister, “topless” was a popular word at the time, and she conjectured that Kim Suyŏng probably coined the word “hipless” as a cynical and ironic expression.

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

his Korean sentences are grammatically broken and many words and expressions are derived from Japanese. In fact, his sentences often seem to be awkward translations from Japanese. As Kim Suyŏng mentioned many times in his poems and diary, he felt uncomfortable writing Korean and had no confidence in his ability to do so. Like Kim Tong-in, the forerunner of Korean fiction, who confessed that this is how he started writing fiction, Kim Suyŏng had to think in Japanese and then write in Korean, as if translating. So it was inevitable that when Kim Suyŏng began his career as a writer of Korean he had to refer to dictionaries to write grammatically correct sentences, like many members of his generation.

Needless to say, so-called the *hangul* generation, who were educated in Korean after liberation and played a leading role as students in the April Revolution in 1960, produced a more nationalistic culture than older generations who were trained under the aegis of Japanese colonial culture. In the essay “Hipless Literature,” Kim Suyŏng observes that the new generation also had a problem: they could not read Japanese. In his view, this was an even greater drawback, because his generation was able to be nourished by Japanese materials, which in turn had been nourished by Western culture, but the *hangul* generation did not have sufficient Korean sources for cultural development, and were not prepared to read Western materials, except those provided by the foreign ministry of the United States.²⁾ In my view, this conflict really emerged after the 1960s and was vividly illustrated in Kim Chiha’s magisterial essay, “*Pungja nya chasal inya*” [Satire or suicide], in which he criticized Kim Suyŏng for not taking the folk art tradition of “satire” as a source of poetry, suggesting that Kim Suyŏng’s direction in writing was a kind of “suicide.”³⁾ It is notable that Kim Chiha’s criticism of Kim Suyŏng reflects the way Kim Suyŏng’s struggle against social-political injustice was challenged for not truly speaking for the oppressed, but instead reflecting a petit-bourgeoisie attitude.⁴⁾ Kim Chiha’s criticism, based on Herderian language

2) After the Second World War, the United States launched several cultural projects for ideological war. Among them, the CIA’s active engagement in the cultural cold war became widely known when it was revealed that the internationally renowned journal *Encounter*, edited by Stephen Spender, received funds for publishing from the CIA. In South Korea, the United States Information Service of the U. S. Embassy provided various cultural services, including books, films, and cultural exchange programs, to promote understanding of the United States and the superiority of the “free world.” In South Korea, four centers of the United States Information Service were stationed in Seoul, Pusan, Taegu, and Kwangju. For governmental activities of the United States related to the cultural cold war, see Frances Stoner Saunders, *The Cultural Cold War: The CIA and the World of Arts and Letters* (New York: The New Press, 2000). Originally published in the United Kingdom under the title *Who Paid the Piper?* (London: Granta Publications, 1999).

3) See Kim Chiha, “*Pungja nya chasal inya*” or “Satire or Suicide” in *T’anŭn mokmarŭm ŭro* [In A Burning Thirst] (Seoul; Ch’angjak kwa pip’yŏngsa, 1982).

4) Kim Yunsik insisted that Kim Suyŏng’s class, petit-bourgeoisie, played a formative role in his consciousness, limiting his world-view. Kim Yunsik, “Kim Suyŏng munhak i irŭn kot” in *Hwangholkyŏng ūi sasang*. (Seoul: Hongsŏngsa, 1984).

nationalism, was repeated for decades to come until early 1990s. In a similar context, Paek Nak'ch'ŏng, who praised Kim Suyŏng as one of two representative modern poets along with Han Yong'un, criticized Kim Suyŏng's poetry for its difficulty, which he considered evidence of a reluctance to engage with the people, and a failure to overcome dependence on Western modernism.⁵⁾ In a sense, Paik Nakchŏng was criticizing Kim Suyŏng for retaining vestiges of Japanese culture, because, as Kim Suyŏng noted in "Hipless Literature," his generation's absorption of Western culture was in fact mediated through Japanese translation. However, Kim Suyŏng made it clear in his essay "Our Ten Most Beautiful Words" that "beautiful Korean words should not be pure, original Korean vernacular only" and contemporary nationalism is just a counterpart of the powers of the United States or the USSR.⁶⁾

The gap between Kim Suyŏng and his contemporaries seems symptomatic of a significant historical juncture that would decide the direction of the "national literature movement" for three decades to come, while producing various confrontations over the proper way to write and read Korean literature: one way was more overtly political, and the other more aesthetic. In a map of this landscape, Kim Suyŏng occupies a unique and tragic position: on the one hand, he tries to bridge the gap between the two trajectories, and on the other, to transcend both a narrowly defined literary culture and its opposite, utilitarianism.

In this essay, I explore Kim Suyŏng's unique approach to poetic language, which was neglected by his contemporaries and by previous studies. First, I examine Kim Suyŏng's idiosyncratic use of words in composing poetry, epitomized in his use of the recurring expression "speechless words." I locate his poetics of silence and pursuit of freedom in the concept of the sovereignty of language, which aspires to return to a pre-linguistic level and opens up a liminal dimension from which a new meaning is born.⁷⁾ In doing so, I define

5) "Ch'amyŏsi wa minjok munje" [Engagement poetry and the issues of the nation] in *Kim Suyŏng ūi munhak*, pp. 166-172.

6) Kim Suyŏng Chŏnjip, 2nd edition, vol. 2, p. 377. Hereafter, I denote volume 1 and volume 2 of the second edition, published in 2003, by CW1 and CW2, respectively. The second edition, however, changed most of the Chinese characters into *hangul*, and added some typos to the first edition. The lack of a critical text of Kim Suyŏng should be noted here. Currently available texts of Kim Suyŏng need to be re-examined in term of textual criticism. Currently I am examining his manuscripts to prepare a critical text.

7) According to Victor Turner, a number of characteristics mark the liminal state of being "between": first, one goes through a process in which status and identity are removed, and the threshold-person is treated as an outsider or exile, separated from the group to which he or she had previously belonged, and often ignored as if not present in the community in any normal sense. Turner points out one more important aspect of liminality: the experience of this condition is an essential part of understanding the true nature of community. This means that the liminal is not opposite to, but the necessary companion to, particularity and identity. By removing the usual definitions by which society assigns power and status, entrance into the liminal not only allows individuals to change who they are in relationship to society, but also offers them a chance to know for themselves their oneness with the community as a whole. See Victor W. Turner, "Liminality and Communitas" in *The Ritual Process* (Chicago: Aldine Publishing

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

chiasmus,⁸⁾ metonymic imagination, and repetition as characteristic figures of Kim's poetry and poetic vision. In the process, I suggest that Kim Suyǒng changed the linguistic axis of poetry in modern Korean literature from a vertical and metaphoric one to a horizontal and metonymic one by foregrounding the materiality of language, in which poetic production of a new meaning happens not externally, but internally.

2. Poetry of Silence

A month after the April Revolution, Kim Suyǒng wrote, "Poetry pursues an absolute wholeness, whereas revolution pursues a relative wholeness. (···) Even though poets and revolutionaries could be salvaged, there is no revolution." This provocative remark confirms Kim Suyǒng's idiosyncratic understanding of both the nature of language and poetry: the true meaning of revolution is never absolute, because it exists in reality, while poetry pursues absolute wholeness in its imagined world. Therefore, when the meaning of words is measured by the standard of poetry, Kim Suyǒng can say, "There is no revolution." In his view, a "relative" revolution is not a proper "revolution" for a poet to pursue. It is notable that in this quotation, he deliberately negates the commonsensical understanding and ordinary use of language. How can we reach the absolute and whole meaning of a word? Kim Suyǒng applies this radical approach to poetic language in his essay "Our Ten Most Beautiful Words," in which he writes,

When language, which originally is an ultimate imagination, loses its sovereignty, poetry has to take it back. In that sense, all the language of time is not language. It is a temporary mistake, to be corrected. Poets have to do the job of correcting the temporary mistake so that the language of ultimate imagination is released from the anxiety of being temporary language. Beautiful words, oh, silence, silence.⁹⁾

According to Kim Suyǒng, language must be corrected in some way to recover its sover-

Company, 1969), pp.94-130.

8) According to the Merriam-Webster Dictionary, "chiasmus" means "an inverted relationship between the syntactic elements of parallel phrases (as in Goldsmith's *to stop too fearful, and too faint to go*)." It is worth noting that chiasmus is employed as a significant rhetorical device in the Bible. See Nils Wilhelm Lund, *Chiasmus in the New Testament* (Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press, 1942). For a more general approach for literary works, see Paul R. Olsen, *The Great Chiasmus: Word and Flesh in the Novels of Unamuno* (West Lafayette: Purdue University Press, 2003) and Ralf Norman, *Samuel Butler and the Meaning of Chiasmus* (London: Macmillan, 1986). For chiasmus in Shakespeare's works, see Anthony Paul, *The Torture of the Mind: Macbeth, Tragedy and Chiasmus* (Amsterdam: Thesis Publishers, 1992).

9) CW 2, p. 378.

eignty as ultimate imagination. This concept of language's sovereignty allows us to understand how revolution and poetry could be juxtaposed and equated in Kim Suyŏng's thought. When Korea was liberated from Japan's colonial rule, Koreans said that they had regained freedom. This also meant regaining the freedom to state this fact in the Korean language, which had been banned by the assimilation policy of the Japanese colonial government. Freedom is generally understood in politics as freedom from oppression. But in Kim Suyŏng's poetry, freedom means freedom for the sovereignty of language, which is lost when language loses its ultimate imagination. What causes language to lose its ultimate imagination and become flawed? According to the quotation, the culprit is time, or reality. Therefore, language must be eternally corrected by poets, renewed endlessly by them in order to recover its sovereignty. How does a poet retrieve the sovereignty of language? According to Kim Suyŏng's poetic philosophy, this takes place when words reach silence. When language retrieves its ultimate imagination, language no longer has a compromised "relative" meaning. This is why Kim Suyŏng, in his poems, calls some expressions "noise."

In Kim Suyŏng's view, silence is the ultimate condition that poetry aspires to, in which poetry proposes a new world, although it is dreamed as an illusion in the poet's imagination and reconstructed in a reader's mind. For Kim Suyŏng this new world is reality in poetry, not merely an illusion, because reality is an image in poetry. The image is a construct of words, not merely a re-presenting of referents. What if words cannot function properly because they are constrained by their received meanings in ordinary speech acts, in which they function merely as the medium of representation? Kim Suyŏng asserts that this malfunctioning of language should be "corrected by poetry," and that this process of correction is the function of life. Therefore, in his note for the poem "Snow," he made a significant remark: "My true secret is nothing but life. What I am really trying is silence. I can sacrifice anything in order to keep this silence."¹⁰ In fact, in his prose, we find that he insists upon many occasions that "silence" is the crucial condition of poetry:

It is the word "serious" that cannot be used carelessly. In my association, seriousness is connected to silence. The most serious poem is sublimated into silence. To consider a person who can perform poetry, the most serious action of poetry today would be consummated by the action of a prisoner. Or a disabled person or a lunatic. Or a stupid one.¹¹

The place for a "serious poem" turns out to be a jail. When a poet performs poetry, he

10) Ibid., p. 451.

11) Ibid., p. 186. "Isn't there a man in his right mind?"

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

or she performs it as a prisoner who transgresses the rules of a society or, in this case, of language. A prisoner is someone who is excluded from society, who does not function as a “normal” person does. Can we say that when a word stops enabling communication it has no function? Can we not say that jail functions as a part of society? As Michel Foucault observed, modern society exercises its power of exclusion, forging a mental categorization that separates an “abnormal” lunatic from a “normal” man, to preserve its modern “order.” Kim Suyŏng’s observation is very similar to Foucault’s. Of course, Kim Suyŏng might not have known Foucault’s works; after all, *Discipline and Punish* was published in 1972, four years after Kim Suyŏng’s death. Kim Suyŏng’s position also differs from Foucault’s because he insists that silence is performance, even though the words of poetry are not functioning in order to be heard or communicated in society.

Camus’s declaration that modern writers do not believe in their works is as important as Rimbaud’s words that poetry should be absolutely modern. This is today’s measure. But, it’s not good to say this in words. It suffices to know it alone. Because the world does not let me be alone, I say I hate “literature.” Silence is *ihaeng* (enforcement—author). They do not pardon this *ihaeng*. Ionesco once denounced this as “crazy civilization.”¹²⁾

In Kim Suyŏng’s thought, performing silence is “enforcement.” His usage of the word “*ihaeng*” is peculiar; *ihaeng* [履行] in Korean means fulfilling what has been promised or performing what one is obliged to. Kim Suyŏng, however, intentionally inserted the English word “enforcement” into the parenthesis after the word “*ihaeng*.” Combined with the word “action” as “enforcement,” his expression “*ihaeng*” implies what he had in mind when a poem performs *as if* it exists in actual space-time. About the meaning of this action, he adds,

When the lock of action that has not been inaccessible to a key is opened, my poem is completed and the moment my poem is completed is the moment that the revelation of action is completed. Thus, my procession goes in line with that of the world history. When I move, the world goes along. What a glory and jubilation beyond delight!

This remark could easily be understood as that of a politically committed poet. However, Kim Suyŏng’s understanding of performance leads us in another direction. In his view, performance is an intentional action that constructs a work. This point enables us to understand

12) Ibid. p. 459.

his concept of silence within the framework of form and content he set out in the essay "Poetry! Spit It Out!": the concept of silence corresponds to the form of poetry, and the concept of death corresponds to the content of poetry, which the so-called "Poetics of the Whole Body" brings into being. In other words, as he wrote in a monthly review of poetry in July, 1964, "A word is created as it negates itself." This declaration provided a new dimension of language in Korean poetry: immanent transcendence, a concept similar to that at the heart of Kristeva's semiotics. In Kim Suyōng's poetics, poetry moves from an interpretation of the "meaning" of the outside world—a recording of details and an attention to truth in description of subjects—to a kind of new writing or "existence" that stems from the pre-linguistic level, or *chora*, to use Kristeva's term. In this immanent transcendence, a poet does not seek to describe life at a distance, but to describe it from "within language" or immanence, accepting his or her own perspective as the most truthful and valuable one. In this respect it would appear that the interpreter would have two clear choices, one that accepts the notion of objective meaning and truth, and another other that focuses on meaning that has not existed before, understood as relevant to the interpreter's own experience. In other words, meaning in itself stands fixed as the ultimate imagination that makes understanding possible.

3. Pre-linguistic Sounds of Animals or Humans: Words of Immanence

Kim Suyōng often uses animal sounds to signify this silent language of transcendence. InAs we have seen, in his first published poem, "Song of a Shrine," which is divided into two parts, ominous crying sounds resonate in the last stanzas of each. In the last line of the first part, he writes, "A winter crow came / wept all day,/ until midnight, and /people lost forever their ears for sleep." And the last stanza of the second part reads, "where are you to be contained/ over the pitch-black wall-board / dipping the incense smoke /embroidering white lotus/ drenching the painter's sleeve tonight / Where are you to be contained / crying today too / Ah, is this animal or human?" The poem, with its repeated overlapping of estranged, disconnected images, is not easily understood, like many of Kim Suyōng's early poems written when he was a member of the modernist group *Shinsiron*. However, it is significant that the dark space of the shrine could be thought of as liminal, and the "word" that corresponds to it is the sound of crying resonating within the shrine, first a crow's, and next a sound that cannot be identified as human or animal. Human utterances usually signify an attempt to communicate meaning. What about a crying sound? Is it produced to de-

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

liver a certain meaning? What about a laughing sound? Kim Suyōng often employs sounds of crying and laughing to indicate life itself. If we as living beings are replaced by words, could our meaning possibly be represented by those words? What if the words have a high probability of being misunderstood? Also, speech fails when one is terrified by fear or overwhelmed by a certain sensation or extreme emotion. Only the body responds with a certain movement. In a sense, the crying sounds of both animals and humans, and the laughter of humans as well, are the raw materials of sound and belong to a liminal zone, the threshold between meaning and non-meaning, and between language and non-language.

Kristeva suggests two concepts to describe the expressive language of poetry: the symbolic and the semiotic.¹³⁾ The symbolic is the aspect of language that enables it to refer to something. The symbolic dimension of language is systemic, propositional, and rule-bound, invariably tied to the social order, dependent on a functional separation between the subject and the object, and capable of existing independently of its referent. The semiotic dimension of language cannot be known except in those moments when it breaks through the symbolic. Therefore, the semiotic dimension of language leaves no trace of meaning in reality because it precedes the sign temporally. In Kim Suyōng's case, language, in seeking to recover its sovereignty through silence, aspires to the status of sound itself, with its materiality, of course, as the primary form of a word. In his idiosyncratic approach to language, Kim Suyōng employs the cries of animals to indicate another dimension of signification. In other words, he returns to the sound itself, the origin of language. Already in Kim Suyōng's first poem, "Song of a Shrine," we find that the crying sound of a crow is adopted as a marker of another dimension and the poem ends with "crying today too/ Ah, is this animal or human?" Animal imagery plays the role, within Kim Suyōng's poetic imagination, of indicating a transcendental dimension. In the poem "Beetle" the speaker sings a song "much more flexible than your song." In the poem "The Other Shore of Intoxication," birds come to show the speaker "the other shore" with their cries. In the poem "Movie Screen," the crying sound of pigeons gives the speaker an epiphany. In Kim Suyōng's poem "Cry of a Goose" he writes,

The crying sound of a goose makes
a woman's agate color one-piece skirt wave to the wind even in the night
makes the river flow
makes flowers bloom

13) Kristeva, Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language* (New York: Columbia University Press, 1984). See Part I The Semiotic and the Symbolic.

makes laughing faces laugh more
makes dead men revive

According to the poem, the crying sound of a goose opens a world in which a woman emerges all dressed up at night. Awakened by the sound of the goose, she sees the river flow, flowers bloom, and a dead man revive, although it is night. Of course, the symbolism of birds crying may suggest marriage, providing a subtext of threatened conjugal harmony: a woman misses her husband who might have died. However, in the poem, only the raw sound has the authority of calling, of opening up a new world. Kim Suyŏng repeatedly uses animal sounds in this way to signal the existence of a different and completely new world beyond this world. In the last stanza of “Winter Barley” we find another significant example of this process:

At the sunlight, winter barleys are sprouting
my puffy murmurs
valleys are in peace, aren't they?
They speak of will to peace, don't they?
Between silences of two birds
A bird that has gone after crying [singing]
A bird that will come to cry [sing]

A meaning is rendered between silences, between valleys. In the space of betweenness, or liminality, there is no word, only raw sounds, murmuring and the cries of birds.¹⁴⁾ Birds signal the beginning and the end of the silence of the world. Our present world in the poem is wordless and silent. In the poem “Seaweed Soup,” Kim Suyŏng writes, “Our ashes, O our rustling words / conciseness of life and words—we call it sound of battle.” Here words in the present world are only the ashes of meaning.

In Kim Suyŏng's poetry, animal sounds occupy a unique position, indicating a transcendental dimension that could mean revolution, or a completely new world. In order to take back its sovereignty, language is put in a liminal place, and will disappear at the moment of birth or death, signaled by the sounds of birds. According to Kim Suyŏng's poetic imagination, in the beginning was the cry of a bird.

14) In Korean, a bird cries and does not sing, as it does in English.

4. Chiastic Strings: Road to New Meaning in Silence

In order to reach a consciousness of death, to indicate the dimension of transcendence, Kim Suyǒng turns toward silence. How can the language of poetry reach silence?

“Without love, there is no death. Without death, there is no love.”¹⁵⁾ In this axiom that expresses Kim Suyǒng’s idiosyncratic taxonomy, dualism takes a simple chiasmic form. Kim Suyǒng’s predilection for similar wordplay is evident throughout his works, for example in his essay “Thawing”: “I wish to be the ice that melts earliest, and to be the iron that remains latest. I wish to be the iron that melts earliest, and to be the ice that remains latest.”¹⁶⁾ The structure of the chiasmus submerges the nominal meaning so we notice the structure itself, the network of activated predicative parts that comprise the statement. This is a way of reaching silence. In this very short essay “Thawing,” Kim Suyǒng shows us how this silence works.

The ice in the bathtub began to thaw from the top layer down. The upper third became water and the anxiety of ice silently has sunk down. Dusty ice covering the front garden shows no change, but the premonition of spring in the thawing of the bathtub, whose diameter is less than two meters, gives me more pleasure than plants sprouting. It would be too late to feel spring when seeing sprouting, and I do not like having a premonition of spring when seeing autumn leaves like Shelley¹⁷⁾ because it sounds too poetic. I would prefer to be natural, feeling spring merely a little bit earlier than others, like a commoner.

There is no sound in sprouting and budding, but the extremity of silence is contained in the action of thawing. This silence makes me shudder with delight. It is the ultimate action, corresponding action with silence, enjoying love in the terribly quiet action.

I think of the ice as anxiety that grew through the winter, its plunging down of unhappiness gives us a delightful satire. I breathe a sigh of relief, regardless of anxiety about reality. The rice cleaned at the well is bursting out with whiteness, and when I stand up on the balcony and rub my hands at the fireplace, I feel that my hands are quite solid.

I try to imagine blood thawing. It’s not ice thawing, but blood thawing. It’s not only ice in the bathtub thawing, I imagine, it’s thawing of the ice in the Han River and the blood of the sea. And I think silence is the only method of the enormous action of love.

Our 38th parallel is one of the highest icebergs in the world. In order to thaw this ferocious iron-like mass, how deep a fire of love would be needed to silently sink it? This should be even more silent than the thawing of the bathtub. Could we not imagine such silence? This is the feeler I have put out for the approaching spring. Facing this question, I forget myself. I wish I

15) Quoted from the essay “My Love Poem.” Op cit., p. 134.

16) Ibid., p.97.

17) Shelley’s poem “Ode to the West Wind” ends with “If winter comes, can spring be far behind?”

could become the ice, melting first, and the iron, remaining to the last. I wish I could become the iron, melting first, and the ice, remaining to the last.

The last passages are especially intriguing. After elaborating on the significance of thawing, Kim Suyŏng makes a poetic statement: the poet's apprehension of spring came through his "feeler." The passage ends with poetic statements illustrating an aspiration through an intricate net of predicative phrases, making a chiasmic structure. The chiasmic sentence structure removes the frame of reference between ice and iron, which were originally related by contiguity as container, the iron bathtub, and the contained, ice. This chiasmic structure enacts the feeling that comes only after he writes, "I forget myself." This forgetting means at once death and silence in Kim Suyŏng's context. In order to reach and pass beyond death, self-consciousness must be abandoned. And in order to reach silence, the primary meaning of representational language must be forgotten or removed. After the forgetting, the chiasmic structure creates a dimension in which the "iron" and "ice" are intertwined; two actions, "melting" and "remaining" are coiled twixed by temporal adverbs, "first" and "to the last." Love, with the desire to melt, enters the frame of the iron, and when the ice starts to melt, love turns into the iron. Semiological opposites here supplement each other, but the seemingly paradoxical relationship between the last two sentences is not melted, and the status quo, the "iron" and "iceberg," is filled with and melted by by the desire of love which has no place because the chiasmic structure removed the constative meaning. Kim Suyŏng here provides a reader with a way of "sovereign imagination" of toward the unification of Korea without any external interference of an already established political frame of reference.

5. Repetition Toward Silence

A series of Kim Suyŏng's poems titled "Petals (I)," "Petals (II)," and "Petals (III)" is exceptional in its extreme repetition, structure, and their effect. As we will see, these triadic poems are a consummate example of Kim Suyŏng's poetic pursuit of the unity, through silence, of heaven, nature, and human beings.

These poems were written in one month in May 1967, "Petal 1" on May 2, "Petal 2" on May 7, and "Petal 3" on May 30, very rapidly compared to Kim Suyŏng's ordinary way of working. The three poems, seemingly developed from his long speculations on the theme of a flower, expand his poetics of the whole body and death to incorporate the transcendental dimension within social reality. Employing a more complex diction than usual for the poet, they represent an extreme of Kim Suyŏng's transcendental pursuits in poetry. By combining

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

an extreme use of repetition, chiasmus, and a transcendental vision of silence without abandoning the human world, they exhibit a grand synthesis of Kim Suyōng's poetics.

Petals 1

To whom shall the head be down?
not to a human but to an ordinary one
not much, rather a little
like cornstalks on the ground of rice harvest
wave their leaves, without wind, thus a little

Wind neither knows his head rising up
nor knows to which hills he arrives
nor knows joy until he arrives at the sacred mountain.
Although a bit of joy came to know became flowers
It still turns off and on a little

Seemingly, looking like a life about to die,
like a petal, about to fall and shatter a rock,
like revolution
like a big rock fallen earlier
like a small petal fallen later

like a small petal fallen later

The first line of the poem is problematic. "To whom shall the head be down?" Whose voice is speaking here? Who is the subject of the poem? Whose is "the head"? Previous readers have thought that the speaker of the poem is Kim Suyōng himself. However, with that reading, the second stanza does not make sense. In my view, this poem describes the wind, which is invisible.¹⁸⁾ It appears with the movement of things, such as cornstalks or a flower. That is why this poem looks like the description of a petal. The view point of description moves from up to down. Is this the movement of the flower itself? The speaker who describes the movement of things takes on the voice of the wind in the first stanza, as

18) In Kim Suyōng's poetry, "wind," with "flower" and "mountain," is one of the most important images but so-far neglected by scholars. About the function of the "wind" image, we need another essay. A significant reference for this topic would be Luce Irigaray, *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. tr. from French by Mary Beth Mader. (Austin: University of Texas Press, 1999)., and Donald Gibbs, "Notes on the Wind: The Term 'Feng' in Chinese Literary Criticism," in *Transition and permanence, Chinese history and culture : a festschrift in honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, edited by David C. Buxbaum and Frederick W. Mote. (Hong Kong: Cathay Press, 1972).

if uttering a first person monologue; in the second and third stanza, the speaker seems to describe the movement of the wind as an observer. However, the identity of the voice is not definitely established in the first poem, and we move on to the second undecided about its nature.

The transition to the image of a flower little by little, from “not know” to “-like,” follows a chain of contiguity. At first, the figure of a flower is described as bowing. The image of the word “bow” leads the downward chain of signification. We can see that the petal is connected with the rock, which seems to be under the petal. In between the petal and the rock, nothing is visible except the effects of the downward movement of the wind, mixing contiguous objects: the attributes of the plant are associated with corn and rice; the movement of the petal is associated with the wind; and at the same time with the action of “turning on and off,” which is associated with death. In the third stanza, we find a “revolutionary” reversal of two objects: a petal could crush a rock, an action associated with the “revolution.” This sudden reversal takes place through the mingling of rhythmical repetition (the repetition of “like”) and metonymical transition (bow—falling—death—falling—revolution—petal), which mitigate the semantic absurdity. The usage of the temporal adverbs “later” and “earlier” draws our attention to Kim Suyöng’s unique consciousness of temporality: the rhythm of metonymic transition holds and unites semantic disorder by mixing and removing the primary meaning of each word, and at the same time alluding to the tentative unity of the signification space by the imagined force of the wind.

The repetition of “*kakko*” (like) increases the sense of undecidability, contingency, and anxiety, and the two-beat rhythm fuels those emotions to the point of explosion. But this is an explosion of silence. To use Baudrillard’s expression, language “implodes.” The emptiness of meaning indicated by the repetition of “like” is never filled, but we sense the invisible movement of the wind, which is the only possibility of meaning, or significance.

Next, in the poem “Petals 2,” we find a more symbolic use of language, and a more dynamic and complicated use of repetition.

Petals 2

Give us flowers, for the sake of our agony
Give us flowers, for the sake of unexpected events
Give us flowers, for the sake of time different from before

Give us yellow flowers, flowers cracked
Give us yellow flowers, flowers turning pale

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

Give us yellow flowers, uproars spreading wide

Take yellow flowers, for the sake of erasing enemies
Take yellow flowers, for the sake of things not ours
Take yellow flowers, for the sake of the sacred chance

Forget the things before you found flowers
 For the letters of flowers not to be twisted
Forget the things before you found flowers
 For the noise of flowers to come right in
Forget the things before you found the flowers
 For the letters of flowers to be twisted again

Believe my words, yellow flowers
Believe blind letters, yellow flowers
Believe trembling letters, yellow flowers
Believe all the omitted petals, trembling forever,
The disgusting yellow flowers

This poem shows an extreme use of repetition in Kim Suyŏng's poetry. As the musicologist Sŏ Usŏk has noted, the effect of this poem's rhythm is so spellbinding that the reader could easily forget the meaning of the words and inner structure of the poem.¹⁹⁾

The whole poem is composed of sixteen imperative sentences, and five stanzas begin with imperative verbs, "give," "take," "forget," and "believe." The first and second stanzas share the same verb, "give." Honorific endings moderate the mood of each imperative sentence and make it sound solicitous or exhortative. However, the sixteen repetitions have a significant effect on the process of reading. Added phrases share the same structure in each stanza and strengthen the rhythmic effect. This poem is entirely framed within repetitive rhythm, which unites the referential meanings of added phrases in the intertextuality of the flower's meaning.

The same rhythmic frame relates the added phrases in different stanzas and intermingles them; this is in addition to images within the same stanza being connected and unified by family similarity. From the viewpoint of imperative verbs, three topics suggested in the first stanza correspond with three topics in the third stanza. "Our agony" in the first stanza is meant to erase the "enemies" in the third stanza; "unexpected events" means things that are "not ours"; the "time different from before" signifies "the sacred chance."

19) See Sŏ Usŏk in *Kim Suyŏng ūi munhak or Literature of Kim Suyŏng* (Seoul; Minŭmsa, 1983).

In the same way, the second stanza mirrors the last in its repetitive rhythmic frame. The “yellow flowers” correspond to “my words” in the last stanza. “My words” are cracked. The “flowers turning pale” are blind. When “uproars” are “spreading widely,” my words are “trembling.”

These two axes of rhythmic repetition, the axis of imperative verbs and the axis of endings, connect words that are separated. The first person plural possessive “our” in the first stanza relates to the first person singular possessive “my” in the last stanza. In the poem, ours relates to mine. In the same way, “flowers” in the first stanza is tied by repetitive rhythm to “yellow flowers.” Abstract images described by the generic word “flowers” in the first stanza are stretched to the more specific “yellow flowers” and to petals and words.

What, then, is this poem asking? Each imperative verb alludes to its opposite meaning. The request to “give” something reflects the deficiency of something. The recommendation to take something implies a certain chance for something. The exhortation to “forget” something indicates a certain unforgettable thing in front of a new condition. The appeal to believe something implies the absence of belief. Therefore, we can say that this poem relates an absence to a desire to fill it with something new. What is at work in this turbulent emotion around flowers? What has caused this ardent thirst for flowers?

Because a flower is part of the reproductive organ of a plant, the word “flower” enters a huge symbolic system, in which a flower is related with the consummation and birth of new life.

One initial understanding of this poem comes from the last stanza's first line: yellow flowers are the poet's words. Considering that the poet wrote in the poem “Aftermath of a Lie” that people do not believe his words, poems, and political opinions, we can read the yellow flowers as poems, and the petals as words. In the last stanza, the poem says that poetry may look disgusting because it may have omitted some words, and is sometimes blind to reality. The words are trembling because their meaning is not determined, but this is the moment of that meaning's birth in poetry. The poem asks the reader to believe its words even though it is not certain of the new meaning. The fourth stanza shows the condition of a poem in reality. As I mentioned before, the meaning of words, which is twisted in temporal reality, must be forgotten to attain silence, but now meaning, in the form of a flower, is again twisted by the noise of reality, and must be corrected by poetry. The poet calls the moment of retrieving the sovereignty of language the birth of poetry, a “sacred chance.” The ardent thirst to be filled in the poem is the thirst for the birth of poetry itself.

Re-reading the poem from the first stanza, we try to discover the meaning of a flower. Given that we do not know what specific flower is being introduced in these poems, we

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

consider the symbolic intertextuality of a generic flower in Korean.

What specific agony characterized the time in which this poem was written? What was happening that was different from what had happened before, and what was the accompanying disruption? The Chinese characters in the poem stand out and hold the reader's attention: "*konoē*" or agony, "*sigan*" or time, "*uyōn*" or chance. These words are followed by images of enemies, uproars, unexpected events, indications of a time drastically different from before. All of these images converge in the word "flower." Because flowers have often been used as symbols of people who died young, especially in the April Revolution, we can connect the flower with revolution. As seen in the previous poem "Petals 1," in which the image of falling petals is connected with a huge rock and revolution, revolution brings about a time different from the preceding era, resolving an agony in the midst of widespread upheaval, as happened during the April Revolution. It comes as the "sacred chance."

Our re-reading enables us to recognize the structure of this poem, which is intertwined with its rhythm. Like an hourglass turned over again and again, poetry turns to revolution, and revolution to poetry. In this process, we discover the correspondence of poetry and revolution. They meet at the phrase "for the sake of the sacred chance" in the middle of the poem. A flower is dedicated to this sacred chance, in which we can see the birth of meaning. From that convergence, the poem, like petals, spreads the meaning of flowers along two axes, poetry and revolution. From the revolution implied by the first person plural possessive "our" in the first line, to the poetry of "my words" in the last stanza, the ardent desire recurs with the recurring rhythm, always moving toward the correspondence of poetry and revolution, and meeting at the sacred chance, that is, at the image of flowers.

In this poem, Kim Suyōng tries to overcome the disparity between freedom in poetry and in politics, and it provides a vivid witness to this struggle. However, surprisingly, the poem has never been read in this way even by *minjung munhak* critics. My reading could have resolved once and for all the disparity between Kim Suyōng and the *minjung munhak* school. To use Kristeva's terms, the meaning of the horizontal and vertical axes of poetry met at the code, "flower" or petals. As we have seen, *minjung munhak* critics criticized Kim Suyōng's poem for its difficulty and transcendence, probably because the poem indicated the day *after* revolution, not the day before revolution, as is evident in the phrase "for the letters to be twisted again."

Hwang Tonggyu, one of the two critics who paid attention to the poem's use of repetition, while observing that the poem's rhythm is spellbinding, also claimed that it gives an ominous feeling because of the color "yellow."²⁰ Of course, "*noran*" [yellow] in Korean can mean "ill." However, if we are reminded that yellow also means "young" or "child"

and, more importantly, that Kim Suyŏng has never used “yellow” as a negative allusion, we cannot agree with him. It may look “disgusting,” because it was “twisted,” “trembling,” and sometimes “omitted,” very similar to a scene of revolution which accompanies chaos and violence. In addition, a very new thing may look “disgusting,” because the sense of beauty is often reared in the process of being tamed, by knowledge or a mere repeated exposure to the object.

In terms of intertextuality,²¹⁾ this poem clearly competes with other poems that are about flowers, including many classic modern Korean poems. In poems that preceded Kim Suyŏng's poems about flowers—for example Kim Sowol's “Azaleas,” Kim Yŏngnam's “Until Peonies Bloom,” and Sŏ Chŏngju's “Beside a Chrysanthemum”—the flowers are static, fixed on the earth with proper names, to which the poets gave a symbolic meaning. Kim Suyŏng's flower, by contrast, is one that is given, taken, twisted, and plucked in reality. To paraphrase his poetic theory, flowers are not in the head or in the heart, but they move with the whole body by the whole body. “Yellow flowers” cannot be a proper name for a specific flower. The meaning of the flower is not given from outside as it is in the works of preceding poets. Instead, the meaning of a flower in this poem is reconstructed by the actions of giving, taking, forgetting, and believing.

The dynamic structure that Kim Suyŏng employs in “Petal 2” succeeds in equating poetry and revolution in the name of flowers. The poet changes the axis of poetic language from noun to verb, and from static to dynamic, thereby accomplishing the poetry of the whole body of the flower. In this way, he takes back the sovereignty of the word “flower,” its ultimate imagination, in the process, opening a new dimension for modern Korean poetry. The conspicuous repetition in the poem erases semantic distinctions and at the same time, transforms the poetic imagination into verbalized space. The repetition of similar phrases seems to have a mesmerizing effect: presumably meaningful phrases are intercepted be-

20) Hwang Tong'gyu, ed., *Kim Suyŏng ūi munhak or Literature of Kim Suyŏng*. (Seoul; Minŭmsa, 1983).

21) The term “intertextuality” has been widely used by poststructuralists, who say the meaning of a word or a text is not given by the word or the text itself, but reconstructed by reference to other words and texts. Julia Kristeva calls this the horizontal axis, while the vertical axis connects the author and reader with a text. According to Kristeva, the two axes meet at the code, or poem, in this case. The concept of intertextuality today has been greatly expanded and is used in various fields of cultural studies. But I would like to use the term very narrowly, the way Michael Riffaterre did in applying it to reading poetry. According to Riffaterre, intertextuality is the result of the unusual use of words in a poem. Intertextuality is, he said, “manifested either by syllepsis or by a gap or by an ungrammaticality. Each of these is immediately perceptible to readers, who need no more, to respond to the text, than the senses nature gave them.” See Michael Riffaterre, “Intertextuality vs. Hypertextuality,” *New Literary History*. Vol.25, 1994. p.782. For further, comprehensive understanding of his concept of “intertextuality,” see Michael Riffaterre, *Semiotics of Poetry* (Bloomington: Indiana University Press, 1978).

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

tween the reverberating incantations. The confusion of semantic order is consummated in the last phrase.

6. Revolution, Too Easy

In “Petal 2” Kim Suyŏng suggests that revolution comes as a chance when the meaning of a flower is erased and then intertwined with the repetition of desire for something “unexpected,” a new future. In the poem “Petals 3,” an extreme chaos of meaning is created by repetition and through the compounding of its images, the poem reaches silence, fully charged with the possibility of a new meaning that “never existed.”

Petal 3

Sunja, you completed the arrival of flowers, and
the green of the flower garden that is becoming warm, and
bees, and butterflies
that didn't come for a while
surprised to see the abrupt changes of green, and

You delayed the course of
the life of a single character who can complete the cosmos
what a girl is
that a girl is one who is beyond ages
that you are not a child
that you are not an adult either
nor a flower or rose,
nor a petal fallen yesterday
Even a rotten petal fallen on the water will do
Because of you,
the rotten color resembles the golden, Sunja,
you neglect my smile
as if you know the full picture of me
Oh, you, smart thing
You are, by yourself, smart thing

The thickness of rotten civilization that you defeated and
The enormous waste close or far and
The futile investment many times of it consumed
To resist the waste
You sneer at my ethos that is

the entire property of the Republic of Korea

you are fourteen, three or five days were spent
as a kitchen maid in my house
but we have met for merely a few minutes then
how could you realize my enormous waste and nonsense
and my falsehood
my blinded eyes my transformed soul
my dirty solitude without a lover
my obscene tradition inherited for generations

Until completing the news of
flowers and the flowers of the flower garden that
is getting warm and the green of the flower garden that
is getting worms and bees and butterflies who are not coming today either
because they were frightened at green's too rapid change,

Threadlike completion of pitch-dark arrival
Oh, threadlike summertime,
helplessly laughing to see it too simple,
laughing to see the too helplessly simple truth
laughing to see the truth helplessly simple
Oh, howls of threadlike summer wind
Oh, howls of threadlike summer grasses
Oh, too easy howls of white grasses

This poem concludes not only the three poems of the “Petals” series, but also Kim Suyŏng's long study of the image of the flower. With twisted threads of associations and mixed imaginings, this poem expands the imaginative space of words, especially the “flower,” and by that process the imaginative time-space of newly-being-created meaning in the poem emerges in the midst of silence. Nevertheless, this is a silence born in the middle of violent chaos, in which words are released from the shackles of the predetermined grammatical order of ordinary language.

Sunja, you completed the arrival of flowers, and
the green of the flower garden that becoming warm, and of
bees, and butterflies
that didn't come for a while
surprised to see the abrupt changes of green, and

In the first stanza above, a reader is surprised by the statement that a girl, Sunja, com-

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

pletes the arrival of flowers, bees, and butterflies. How a girl could do such a thing seems not to be addressed. A reader might expect the rest of poem to explain why and how this happens. Yet this stanza reveals a significant structure of word repetition (“flower” and “green”) and phrasal expansion, which epitomize what the poem is trying to talk about. First of all, the way objects of the verb “complete” are enumerated draws our attention. Three objects whose arrival Sunja (subject) completes (verb) are meaningfully repeated and intertwined to expand the space of signification; from “flowers” to “green of the flower garden” to “bees, and butterflies / that didn’t come for a while /surprised to see the abrupt changes of green.” In this structure, the length of the phrases increases and words are repeated in the immediately following phrase, connecting and intertwining images. From the first object, “flowers,” to the last object, “bees,” the connection is made by an A-AB-BCD structure: flowers—flower, green—green, bees, butterflies. In addition, the first stanza in the Korean original is an incomplete sentence and connected to the second stanza that is also incomplete; the expansion is not completed, or her completion is not to complete.

In the second stanza, the identity of the girl is still not provided. Instead, the implication of “being a girl” is revealed as follows.

You delayed the course of
the life of a single character that can complete the cosmos
that is what a girl is
That a girl is beyond age
That you are not a child
That you are not an adult either
Nor a flower or rose,
nor a petal fallen yesterday
Even a rotten petal fallen on the water will do
Because of you,
the rotten color resembles the golden, Sunja,
you neglect my smile
as if you know the full picture of me
Oh, how cute you are!
You are, by yourself, how cute!

The thickness of rotten civilization that you defeated and
The enormous waste close or far and
The futile investment of it consumed many times over
To resist the waste
You sneer at my ethos that is
the entire property of the Republic of Korea

In this third stanza, the first two lines make an abrupt turn; while the girl has completed the news of flowers, green, and bees and butterflies in the first stanza, she delays the course of a life, interestingly, “the life of a single character.” In other words, she made things go forward in the first stanza, and in the second stanza, by contrast, she interrupts something, probably the writing of a poem. To the poet, the girl, Sunja, appears to be or to symbolize something that belongs elsewhere; a “girl” is something “beyond age.” Repeated negations cause a reader to become lost in the middle of meanings; with rhythmically repeated but fragmentary phrases, the signification for “being a girl” is incomplete. She is neither a child nor an adult, neither a flower nor a rose. In the rhetoric of the poem, Sunja, a girl, cannot be one thing, but she can be anything, any cause. However, in the phrase, “the reason why the color of a rotting leaf resembles the color of gold is because of you,” a reader can sense that the poem alludes to death. In this poem, a girl signifies the transcendental dimension beyond death. Her color is golden, a color that can be reached only after death. Hence, the speaker stands before an omnipotent being and begins to reflect upon his own consciousness. The joking voice, revealed in the expression “kkajjik hagona (깜찍하고나)” (“how smart!”), connects the speaker’s jokingly exaggerated self-importance: “my ethos that is the entire property of the Republic of Korea.” In her presence, civilization appears to be a mere waste and futile investment. In the fourth stanza, the speaker proceeds to further self-reflection:

you are fourteen, three or five days were spent
as a kitchen maid in my house
but we have met for merely a few minutes so then
how could you realize my enormous waste and nonsense
and my falsehood
my blind eyes, my metamorphosed soul
my dirty solitude without a lover
my obscene tradition inherited for generations

After a few minutes in front of the girl, the speaker realizes or imagines that his entire existence and thoughts that he believed secret have been exposed to her. The five repetitions of “my” suggest how his self-examination is debunking his innermost self-importance, which is deeply rooted. And by saying “my dirty solitude without a lover / my obscene tradition inherited for generations,” he reflects on the feeling of sexual desire for her. His seeing her as a flower, and mentioning bees and butterflies, suggest a natural association with the sexual imagination. Metonymic and metaphoric associations are here intertwined. These

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

metamorphoses performed by the imagination lead to a new reality in the fifth stanza.

Until completing the arrival of
flowers and the flowers of the flower garden that
are getting warm and the green of the flower garden that
is getting worms and bees and butterflies who are not coming today either
because they were frightened at green's too rapid change,

In the fifth stanza quoted above, in addition to the repetition of “flower” and “green,” the phonetic similarity between “*towöjyö kauñ (더워져가는)*” and “*töröwöjyö kanün (더러워져가는)*” (to keep phonetic similarity, “warm” and “worms” in translation) is notable. When flowers bloom, the garden is warm, but when green comes, the garden gets dirty. This time difference, between the speaker and the girl, the time of flowers and the time of green leaves, is reflected in the juxtaposition of “warm” (*더워져가는*) and “worm” (*더러워져가는*). It sounds funny to say that bees and butterflies are surprised by the rapid change from “warm” to “worm,” and do not come into the garden. Do they not come because the garden has changed quietly or in other words, has become dirty?

In the last stanza, the poem concludes with the “music of death” as follows.

Threadlike completion of pitch-dark news,
Oh, threadlike summertime,
dumbfoundedly laughing to see it too simple,
laughing to see the too dumbfoundedly simple truth
laughing to see the truth dumbfoundedly simple
Oh, howls of threadlike summer wind
Oh, howls of threadlike summer grasses
Oh, too easy howls of white grasses

In terms of color, this stanza begins with “pitch-dark” and concludes with “white.” The process of transformation is, according to the poem, barely enabled; there is a “thread-like” completion of arrival. But a “thread” connects something with something else and the connection comes into being through the sound, the howling, of wind and grasses. The arrival in the beginning of the poem was to be the natural change of season. Therefore, it is just simple, and the speaker's anxiety about the change is momentarily reversed; it is laughably, dumbfoundedly simple. However, the news came with a “threadlike” completion, and was seemingly impossible.

The poem eventually culminates in howls that are not heard as sound. As we have seen

in “Petal 1,” the howls of the wind can move a petal, making it bow almost negligibly. The howls of summer grasses in the wind are also not heard. Therefore, the howl that completes the arrival of transformation occurs through sound and meaning within the poem itself, its rhythm and intertextual connection. The howl, a primary and therefore chaotic sound that exists beyond any well-organized network of signification, is induced from the chain of repeated words that produces the rhythm of the poem. From “threadlike,” which means trivial, negligible, or simple, the chain of color association eventually arrives at “white grass.” In “laughing” we are “dumbfounded.” It is noteworthy that laughing in its phonetic aspect is similar to howling. As I mentioned in the beginning of this essay, in Kim Suyŏng’s poetry, the sounds of animals have the power of invocation. The exclamation signals the failure of verbal expression, the moment of the expression of pure emotion, emerging from the absence of meaning. The howl calls or connotes a new world, another reality created from language itself, or just sound, the wind.

The whole stanza is united by the resounding repetition of words such as “threadlike,” “summer,” “helpless,” “laughing,” and “grasses,” which are intertwined, enmeshed, and create howls from the silent wind. It is notable that Kim Suyŏng writes in the poem “Variation of Love” “the technique we learned from 4.19—the technique of opening and closing eyes.” He seems to be telling a reader that revolution is so simple, as if he is saying that in the beginning there was sound.

7. Sound of Chaos, Meaning of Chiasmus

Mixed and twisted threads of howls do not seem to allow a clear semantic reading. It is not clear whether bees and butterflies would or should come to the garden. Broken syntax allows only speculations based on the chain of metonymical transition and rhythm. This extreme chaos of meaning and complicated word play seem to produce a strong pressure for a certain uncompleted wish, which can be assumed by the chain of signification: warm—worm—completion—news—completion—threadlike—simple—completion—howl. In it, we can infer the narrator’s wish for some uncompleted news or truth. We find, however, in the last line, a sudden aberration in this chain: “white grasses.” What is the meaning of “white grasses”? In a metaphorical reading, it could imply the people, because Koreans have been symbolized as a “white cloth” for the clothes they traditionally wore. However, our endeavor to construct a logical meaning for this poem is not satisfied by such a threadlike inference. Speculations about the meaning of this poem are deferred. Instead, we feel the tumultuous passion of howls behind the semantic chaos. As Kim Suyŏng insisted in his po-

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

etic theory, form is content. The disappearance of semantic order leaves instead the trace of a metonymic chain of signification. This uncertainty leads us to face the materiality of language itself. There is no semantic presupposition that necessarily results in the difficulty of understanding this poem. Instead, a reader is exposed to resounding sounds, to laughter and the howls of the grass. According to Kim Suyōng's notion of the "poetics of the whole body," "narration" and "function" are not differentiated here and they break through the limits of ordinary signification with the whole body of both, transcending reality.

Repetition in Kim Suyōng's poetry sometimes employs a metonymic chain to allow seemingly free association to reach beyond already established meaning. As we observed in the poem "Petals," sheer sounds often interfere with ordinary meaning, as the raw materiality in-between. Transparency of medium, the most effective condition for language's function in ordinary use, is reversed in this case. The raw materiality of sound in language erases meaning by forcing a reader or listener to concentrate on the materiality of a sign, rather than the meaning or message the sign refers to. In Kim Suyōng's poetry, typical binary concepts in language—visibility and invisibility, audibility and inaudibility—intertwine, erasing primary signification, creating a tabula rasa in imagination, and indicating a new dimension of meaning, sometimes immanent, sometimes belonging to a transcendental dimension. This process involves a greatly expanded function of language's imagination, releasing words into free association, so that we, the users of language, can take back the ultimate sovereignty: receiving our own meaning from words.

8. Conclusion

Kim Suyōng has played the most important role in establishing the concept of subjectivity in modern Korean literature. While his contemporaries were launching the banner of nationalism as a primary cultural agenda after liberation from Japanese colonial rule and the Korean War, Kim Suyōng countered by insisting that mere political change or nationalism cannot achieve absolute freedom or the salvation of human beings. In his view, the ultimate goal of literature is the attainment of freedom and beauty, which are immanent in language. This goal can be reached by the establishment of the sovereign subjectivity of language itself. Freedom and beauty may be things to be sought or acted upon, but the poem has its own ultimate purpose, which is attaining, or reinstating, the sovereignty of language.

In this context, I have observed that Kim Suyōng's poetic thought is strategic and methodological. In order to take back the sovereignty of language and reach freedom, Kim

Suyǒng seeks transcendental immanence or immanent transcendence in language, the underpinning of his entire poetic enterprise. To that end, he develops his idiosyncratic rhetoric and its constituents, the concepts of death and silence.

In Kim Suyǒng's thought, the ultimate sovereignty to build a new world is obtained when language reaches silence beyond the death of pre-attained, already established meaning. In other words, when language attains sovereignty of imagination, genuine subjectivity, even though it is temporal, is constituted by language, i.e., it is a process, an act, not a pre-existing state or condition, and certainly not a place. Kim Suyǒng conjures up a radically new understanding of language, subversive and heretical in relation to the established order that includes not only unjust political powers but also the naïve, utilitarian understanding of national literature that his contemporaries accepted.

Death and silence play the role of two axes in Kim Suyǒng's poetics, death being the content and silence the form of a poem. The concept of death indicates a realm beyond individuality, in which the meaning of a poem resists any reading that sees the poem as representing something. In Kim Suyǒng's poems, the concept of death appears in the symbolic images of a flower, wind, and the earth. The fleeting nature of the recognition of death is expressed by a momentary image, often accompanied by adverbs related to time.

In Kim Suyǒng's poetry, the concept of the silence of language appears in three ways. First, the sounds of animals indicate a transcendental realm in which the meaning of language is dislocated by a lack of communicability; these sounds become the raw materiality which in turn gains a new meaning at birth. Second, repetition of various kinds erases the primary meaning of language. Repetition, along with chiasmus, in Kim Suyǒng's poetry sometimes employs a metonymic chain that leads a seemingly free association to reach beyond already established meaning. Transparency of medium, the most effective case of language's function in ordinary use, is here reversed. Raw materiality of sound in language erases meaning by forcing a reader or listener to concentrate on the materiality of a sign, rather than the meaning or message the sign refers to. In Kim Suyǒng's poetry, typical binary opposite concepts in language—visibility and invisibility, audibility and inaudibility—intertwine, erasing primary signification, creating a *tabula rasa* in imagination, and indicating a new dimension of meaning, open to an immanent or transcendental dimension. Third, this process of silencing words calls for a greatly expanded function of language's imagination, releasing words in free association, so we, as language users, take back the ultimate sovereignty: the ability to receive our own meaning from words, providing a reader with the vision of a world yet-to-come, that is, "the" revolution.

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

BIBLIOGRAPHY

Primary Sources:

Kim Suyöng. Manuscripts of Kim Suyöng's poems. Photocopies.

----- . *Kim Suyöng chönjip or Collected Works of Kim Suyöng* volume 1, 2. Kim Sumyöng ed. Seoul: Minümsa, 1981 (1st ed.) and 2003 (2nd ed.)

Secondary Sources in Korean:

Chakka Yön'gu [Studies on writers]. Vol. 5. Seoul: Saemi, 1998.

Chang Sökwön. *Kim Suyöng si üi susajök t' üksöng yöngu*, Ph.D. dissertation. Korea University. 2004.

Choe Harim. *Kim Suyöng*. Seoul: Munhak segyesa, 1993.

----- . *Kim Suyöng P'yöngjön*. Seoul: Silch'ön munhaksa, 2001.

Choe Wönsik et al. *Sawöl hyöngmyöng kwa hanguk munak*. Seoul: Ch'angjak kwa pip'yöngsa, 2002

Hwang Tong'gyu ed. *Kim Suyöng üi munhak or Literature of Kim Suyöng*. Seoul: Minümsa, 1983.

Kim Chiha. "Pungja nya chasal inya" in *T'anün mokmarüm üro*. Seoul: Ch'angjak kwa pip'yöngsa, 1982.

Kim Myöng'in. "Kutorok mumohan kodok, hogun tumyöngghan piae." *Silch'ön munhak*, vol. 49. Spring, 1999.

----- . *Kim Suyöng, Adventure toward Modernity*. Seoul: Somyöng ch'ulp'an, 2002.

Kim Myöng'in and Im Hongbae ed. *Sara innün Kim Suyöng*. Seoul: Changjak kwa pi-pyöngsa, 2005

Kim Pyöng'göl. "Kim Suyöng üi si wa munhak chöngsin." *Segye üi munhak*, vol.22. Winter, 1981.

Kim Sünghüi ed. *Kim Suyöng Tasi ilkki*. Seoul: Press 21, 2000.

Nam Chinu. *Kim Suyöng kwa Kim Chongsam: Michök kündeasöng kwa sunkan üi sihak*. Seoul: Saemi, 2001.

Paek Nakch'öng. "Yöksajök siin kwa minjok munhak", *Ch'angjak kwa pip'yöng* vol. 44, summer, 1977.

----- . *Minjok munhak kwa segyemunhak*. Seoul: Ch'angjak kwa pip'yöngsa, 1986

----- . "Pundan munhakron," in *Ch'angjak kwa pip'yöng*, vol. 77. Spring, 1992.

----- . "Munhak kwa yesul esöüi kündeasöng munje." *Changjak kwa pip'yöng* vol.82. Winter, 1993.

Paek Nakch'öng ed. *Realism and Modernism*. Seoul: Ch'angjak kwa pip'yöngsa, 1984.

Pak Suyön. "Chöngöndaesö kündeae ro, kündeae esö tarün kündeae ro." *Silch'ön munhak* vol. 56. Winter, 1999.

- . *Kim Suyŏng ūi si yŏngu*. Ph.D. dissertation, Ch'unghnam University, 1999.
- Shin Hyŏngch'ŏl. *Kim Suyŏng si e nat'anan sarang kwa chuggŭm ūi ūimi yŏngu*, M.A. thesis. Seoul National University, 2002.
- Yŏm Mu'ung. "Kim Suyŏng ron," *Ch'angjak kwa pip'pyŏng*, vol. 41, fall, 1976.

Secondary Sources in English:

- Austin, J. L. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962.
- Blanchot, Maurice. Tr. by Charlotte Mandel. *The Work of Fire*. Tr. by Charlotte Mandel. Stanford: Stanford University Press, 1995.
- Gibbs, Donald. "Notes on the Wind: The Term 'Feng' in Chinese Literary Criticism," in *Transition and permanence, Chinese history and culture : a festschrift in honor of Dr. Hsiao Kung-ch'üan*, edited by David C. Buxbaum and Frederick W. Mote. Hong Kong: Cathay Press, 1972.
- Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought*. tr. by Albert Hofstadter. New York: Harper & Row, 1971.
- . On The Way To Language. Tr. By Peter D. Hertz. San Francisco: HarperSanFrancisco, 1971.
- Irigaray, Luce. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger*. Tr. from French by Mary Beth Mader. Austin: University of Texas Press, 1999.
- Kristeva, Julia. *Revolution in Poetic Language*. Tr. By Margaret Waller. New York: Columbia University Press, 1984.
- . *The Kristeva Reader*. Edited by Toril Moi. New York: Columbia University Press, 1986.
- Lund, Nils Wilhelm. *Chiasmus in the New Testament*. Chapel Hill, N.C: University of North Carolina Press, 1942.
- Menke, Christoph. *The Sovereignty of Art: Aesthetic Negativity in Adorno and Derrida*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press, 1998.
- Nadeau, Maurice. *The History of Surrealism*. Translated by Richard Howard. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Norman, Ralf. *Samuel Butler and the Meaning of Chiasmus*. London: MacMillan, 1986
- Olson, Paul R. *The Great Chiasmus: Word and Flesh in the Novels of Unamuno*. West Lafayette: Purdue University Press, 2003.
- Paik, Nakchung. "Alive Kim Suyŏng," *Korea Journal*, Winter 1999.
- Riffaterre, Michael. *Semiotics of Poetry*. Bloomington: Indiana University Press, 1978.
- . "Intertextuality vs. Hypertextuality." *New Literary History*. Vol.25, 1994.
- Saunders, Frances Stonor. *The Cultural Cold War : The CIA and the World of Arts and Letters*. New York : New Press, 2000. Originally published in the United Kingdom under the title *Who Paid the Piper?* (London: Granta Publications), 1999.

■ **Session 3** : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

- Tate, Allen. *Essays of Four Decades*. Chicago: The Swallow Press Inc., 1968.
- Taussig, Michael. *Mimesis and Alterity: A Particular History of the Senses*. New York: Routledge, 1993.
- Taylor, Charles. *Sources of The Self: The Making of The Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Trilling, Lionel. *Beyond Culture*. New York: Harcourt Brace & Co., 1990.
- . *The Moral Obligation to Be Intelligent*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 2001.
- Turner, Victor W. "Liminality and Communitas" in *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- . *The Anthropology of Performance*. New York: PAJ Publications, 1986.
- Zhang, Longxi. *The Tao and the Logos: Literary Hermeneutics, East and West*. Durham & London: Duke University Press, 1992.

근대의 대안으로서의 공개념(公概念)

The Perception of 'public'/'common' as an alternative to Modernity

박태균

Park Tae-Gyun

서울대학교

GSIS, Seoul National University

tgpark@snu.ac.kr

1. Introduction

- Internal Development Theory in the late 1960s and the 1970s played a crucial role not only in universalizing Korean history within the world history, but in correcting distorted historiography during the colonial period.

1960년대 말과 1970년대에는 한국 사회 내에서 내재적 발전론이 주장되었다. 내재적 발전론은 일제 강점기의 식민사관을 비판하면서 한국 역사를 세계사적인 보편성 위에서 분석하기 위한 중요한 주장이었다.

- However, its perspective is based on the western model of modernization and industrialization. Scholars who supported the theory had tried to find material evidences to prove sprouts of capitalism.

그러나 내재적 발전론은 서구의 근대화와 산업화의 시각과 동일한 선상에서 이루어진 것이었다. 따라서 내재적 발전론을 주장한 학자들은 자본주의의 맹아를 찾기 위한 노력을 했다.

- The reason why the Northern Learning(北學) was paid attention to was to provide a thought to promote commercial activities at the eve of modernization in Joseon Dynasty.

실학 중에서도 북학에 대해 학자들이 주목한 것은 조선후기 근대화가 시작되는 시기에 상업적인 활동에 주목했던 학자들의 활동을 찾기 위한 것이었다. 이들의 이론과 주장은 산업화와 근대화를 위한 주장과 연결될 수 있기 때문이다.

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

- In that sense, several significant ideas and activities have been ignored, some of which have continued to have had influence on social discourse in modern Korean history.

이러한 의미에서 볼 때 한국현대사에서도 사회적인 담론으로 계속되고 있는 몇 가지 중요한 생각과 활동들과 관련해서 생각해 볼 때 사(私)적인 관념과 관련된 전통에 집중하는 것은 한국의 전통 사회에서 또 다른 중요한 개념을 놓치는 것이라고 할 수 있다.

- One of them deserving attention is the concept of the public(公). From the viewpoint of the modernity, almost all scholars devote themselves to consider the concept of the private(私) as a fundamental regime for capitalism. It is, of course, that the foundation of capitalism stands on the private ownership.

이것 중의 하나는 바로 공(公) 개념이라고 할 수 있다. ‘근대성’의 관점에서 볼 때 대부분의 학자들은 사(私)의 개념에 관심을 집중하고 있다. 이것은 기본적으로 자본주의의 근본적 개념이라고 할 수 있는 사적소유(私的所有)의 기념으로부터 도출되고 있다.

- Given the fact that the theory of the public sphere by Habermas and post-Washington Consensus, the concept of the public(公概念) would be stressed not only as an alternative to anarchistic neo-classical economics, but as a nucleus of both the modernity and post-modernity.

그러나 하버마스의 ‘공적 영역’에 대한 개념이나 ‘포스트 워싱턴 컨센서스’의 개념 속에서 ‘공개념’ (公概念)이 다시 한 번 주목받고 있다는 사실을 볼 때 공개념은 무정부주의적인 신고전주의 경제학에 대한 대안으로서 뿐만 아니라 근대성 및 포스트 근대성의 대안으로서 주목될 필요가 있다고 본다.

- This work is an attempt to examine the continuity of the concept of the public and its impact in the modern Korean society.

이 발표는 한국 역사에서 나타나는 공개념(公概念)의 연속성과 그 영향에 대해서 분석하는 것을 목표로 하고 있다.

2. The concept of the public from the tradition

- The Korean Provisional Government(大韓民國臨時政府) declared a draft of its political principle(정강 초안) in 1941, in which there were articles on nationalization of land, necessity of planned economic system, and publicize the major industries.¹⁾ The leftist as well as

1) 「大韓民國臨時憲法,」 한국정신문화연구원 편, 1995, 『韓國獨立運動史資料集-趙素昂 편(三)』, pp. 296-297.

the rightist including the Korean Democratic Party(韓國民主黨) which played a role as a ruling party during the U.S. Military Government in 1945 and 1948 shared this idea throughout 1940s and 1950s.²⁾

대한민국 임시정부는 1941년 정강 초안을 발표하였다. 이 정강초안에는 토지의 국유화, 계획된 경제체제의 필요성, 주요 산업의 국유화 또는 공유화 등의 내용을 포함하고 있다. 이러한 내용들은 1945년부터 1948년 사이의 해방 정국에서 좌익뿐만 아니라 한민당을 포함하는 우익 정당에서도 대체로 정치노선 속에 공통적으로 포함하고 있는 내용이라고 할 수 있다.

- Cho, So Ang(조소앙) who was a ideologue and designed the political principle of the Korean Provisional Government wrote the reason why the concept of the public should be needed for a new government after liberation.³⁾ According to him, nationalization of land and major industries based on the concept of the public had been carried out since the ancient period in Korea. In particular, he paid attention to Jeong, Do Jeon's memorial to the Throne in the early Joseon dynasty, which stressed the reform to strengthen the state's role. In conclusion, Cho argued that the concept of the public should be continued even after a new government would be established, because Korean had lived in such a way; in short, that is not a matter of ideology, but a matter of custom and psychology.

대한민국 임시정부와 그 여당인 한국독립당의 정강과 정책을 초안한 조소앙은 해방 이후에 새롭게 수립될 정부의 정강과 정책 속에 '공개념'이 필요하다는 점을 주장하였다. 조소앙은 토지의 국유화와 주요 산업의 공유화는 공개념에 기초한 것으로 한국이 고대 이래로 계속해 왔던 관습의 하나로 지적하였다. 그는 신라시대와 고려시대, 그리고 조선시대의 토지개혁에 주목했을 뿐만 아니라 정도전의 사상을 강조했다. 정도전은 고대 한당 유학에 기초하여 '공개념'에 기초한 사회 개혁을 주장하였다.

결론적으로 조소앙은 왜 공개념이 필요한가에 대해서 '한국인들이 정서와 관습상 그렇게 살아왔기 때문'이라고 주장했다. 또한 주요한 혼란기에 개혁을 위해서 '공개념'이 항상 주요한 근본 원칙으로 작동했다는 사실 또한 지적하였다.

- Considering Cho's educational background, his idea seemed to be influenced both by traditional Korean thought and Sun Yat Sen's. His education was started from the traditional village school(서당) and he received high education at Seonggyun-gwan(성균관) and Meiji(明治) University. In Meiji University, he had close relationship with several Chinese intellectuals who became ideologues for the Chinese Nationalist Party.

조소앙의 교육 배경을 살펴본다면 대체로 한국의 전통적인 교육과 함께 중국의 지도자였던

2) 『東亞日報』 1946년 2월 8일자

3) 조소앙, 「한국독립 당강 천석」, 『한국독립운동사자료집 -조소앙 편(一)』, pp. 886-888.

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

손문의 영향을 받았던 것으로 보인다. 그는 어렸을 때 한국을 전통적인 서당에서 교육을 받았으며, 성장한 이후에는 성균관에서 고등교육을 받았다. 또한 일본에 유학하여 메이지 대학에 다니면서 陳果夫 戴季陶 등과 같은 중국국민당의 이데올로그와 가까운 관계를 유지하였다.

- As Cho mentioned, it is not difficult to find the concept of the public in traditional era. Not only in the social system, as well as in the intellectuals' thoughts, it had frequently emerged. Most of reforms at the beginning of dynasties were based on the concept of the public, which was connected with the land reform in order to strengthen taxation as well as to get popularity.

조소앙이 지적하고 있는 것과 같이 전통시대 한국을 포함한 동아시아 지역에서 공개념이 중심이 된 개혁운동을 찾는 것은 어렵지 않다. 사회체제와 함께 지식인들의 생각 속에서 공개념이 많이 나타나고 있다. 왕조의 초기나 혼란된 시기의 개혁 작업에서 공개념은 중요한 이념이 되고 있는 것이다.

- At special, 周禮 that were broadly utilized by scholars and bureaucrats in the early Joseon and 18th century, deserves attention. The state and economic system for ideal society described in 周禮 are very similar to those in the national socialist system.

특히 정도전의 예에서 보이듯이 주례(周禮)는 공개념을 강조했던 학자들이 공통적으로 인용하고 있는 고전이였다. 조선 초기의 유학자들이나 18세기 중농주의적(重農主義) 실학자들은 주례의 중요성을 강조했으며, 이들의 주장은 국가사회주의, 또는 국가자본주의적인 주장과 유사했다.

- In that sense, to review and reevaluate the practical learning scholars who stressed the land reform (重農派 實學者) in the 17th and 18th century. While many scholars have observed them just as one of reformist movements, it was considered as a restoration movement for retrogress to the traditional ideal era described in classical Chinese books. However, on the hypothesis that the concept of the public could be a part of the modernity, reevaluation on the practical learning should be needed from the different perspective.

이러한 의미에서 볼 때 17세기와 18세기의 중농주의적인 실학파들에 대해서 다시 한 번 생각해 볼 필요가 있다. 이들의 주장은 주로 고대 한(漢)나라와 당(唐)나라의 유학에 근거하고 있기 때문에 과거로의 회귀가 아니냐는 비판을 많이 받고 있지만, 이들이 근거하고 있는 주장들이 공개념에 근거하여 이루어지고 있으며, 이러한 공개념이 근현대 사회 사상의 한 축을 이루고 있다는 사실을 감안한다면, 이들의 주장을 단순히 과거로의 회귀(回歸)로만 치부할 수는 없는 것이다. 이들의 주장은 한전제, 여전제, 정전제의 주장 속에서 잘 드러나고 있다.

- Hanjeon-je(閑田制), Yeojeon-je(呂田制), Jeongjeon-je(井田制), and so on.

I did not yet examine precisely about the concept of the public in the Government

General's policy during the colonial period. However, I believe that there were several important points deserving attention from the viewpoint of the public.

아직 총독부의 정책에 대해서 구체적으로 분석을 하지는 못한 단계이지만, 일제강점기 총독부의 정책 속에서는 또 다른 공개념의 논리가 나타나고 있다고 생각한다.

- For example, the enactment of the minor offense law, economic development plans in Manchuria and Korea and special institutions for total planning including kikakuin(企劃院), the concept of the gokumin(國民) and gokugo(國語) and so on.

예컨대 경범죄(輕犯罪) 처벌법이라든가 한국과 만주에서의 경제개발계획을 구상했던 사실, 그리고 태평양 전쟁 시기 기획원을 설치했던 점 등은 공개념적인 발상이라고 할 수 있다. 또한 총동원(總動員) 시기 총독부는 국민과 국어를 강조하면서 공개념을 근대적 의미에서 새롭게 포장하려고 시도하였다.

- The existence of the concept of the public and preparation of the Korean people before the colonial period should be the prerequisite to explain why the Government General's policy in colony Joseon was not completely failed compared to another colony. Without people who were familiar with, or expected the strong leadership and state power, it could not be possible to understand modernization during the colonial period regardless of evaluation of the modernization.

그러나 이러한 총독부의 정책을 설명하려고 하더라도 한국 사회에 이전부터 존재하는 공개념에 대해 설명하지 않는다면, 총독부 정책이 어떻게 한국 사회에 반응했는가를 제대로 이해할 수 없을 것이다. 이 점은 소위 식민지 근대화론에서 주장하는 측면과도 연결된다. 한국인, 그리고 한국사회의 준비정도를 이해하지 않고서 총독부의 정책을 설명하는 것은 전도가 뒤바뀐 것이라고 할 수 있다.

3. Legacy of the public after the liberation

- The fact that Rhee, Syngman was elected as the first president of ROK means that rightist and capitalist idea dominated the southern half of the Korean Peninsula. Even though the Korean Democratic Party that was the key factor of the laissez faire degenerated into the opposition party shortly after the inauguration of the President Rhee, main idea of the government was based on anti-communism and free market idea.

이승만이 대한민국의 첫번째 대통령으로 당선되었다는 것은 대한민국 사회가 자본주의적인 사회로 나아간다는 것을 의미하였다. 비록 자유시장적인 사상의 가장 강력한 주창자였던 한국민주당이 이승만이 대통령이 된 직후 야당으로 전락하였지만, 이승만 정부의 기본적인 이념이

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

자유시장제도와 반공에 기반했다는 것은 주지의 사실이다.

- However, even in the first constitution, it is easy to find the public concept. Several articles related to economic policy in the constitution were regulated into the direction to publicize major industries and to redistribute land rationally to peasant. Furthermore, there was a planning organization (企劃處) that was similar to the Kikakuin during the colonial period.

그러나 한국의 첫번째 헌법을 보면 공개념과 관련된 여러가지 조항을 볼 수 있다. 특히 헌법 내의 경제관련 조항들은 공개념이 잘 드러나는 부분이라고 할 수 있다. 1954년의 개헌 이전까지 헌법 내의 경제조항 속에는 개인의 사적 소유권을 제한할 수 있으며, 주요 산업을 국유화해야 한다는 내용이 포함되어 있었다. 또한 정부의 조직 속에는 기획처가 있었다. 기획처는 일제강점기의 기획원처럼 국가 경제를 위한 계획을 총체적으로 관장할 수 있는 기관이었다. 물론 기획처의 위상이 기획원처럼 높은 것은 아니었지만, 국가가 경제에 개입할 수 있는 여지를 마련하고 있었던 것이다. 이러한 조직적 전통은 1950년대 중반 부흥부의 설립, 그리고 1960년대 경제기획원의 설립으로 계승되었다.

- During the 1950s, almost all discussion on socialism as well as communism were prohibited. Even the leader of the Progressive Party (진보당), Cho, Bong Am (조봉암), was executed in 1959 on the suspicion of espionage of North Korea.

1950년대에 들어서는 사회주의와 공산주의를 논의하는 것이 강력하게 금지되었다. 심지어 공산주의를 비판하고 전향했던 진보당의 지도자 조봉암이 처형되었던 시기이기도 했다.

- However, among intellectuals, emphasis on the role of state that could control major industries and necessity of planning appeared as a consensus in 1950s. Although there were three tendencies within opinion leaders who were interested in the rehabilitation and economic growth, they had commonality.⁴⁾

그러나 많은 지식인들은 국가가 주도하는 경제체제의 중요성을 강조하였다. 이들은 크게 세 개의 그룹으로 나뉘어졌다. 자유시장 그룹, 국가주도 자본주의 그룹, 사회민주주의 그룹 등이 그들이다. 그러나 이들 사이에는 공통점이 존재하고 있었다.

- These commons gave powerful impact to economic development plans in the late 1950s and the early 1960s. Even though laissez faire economists like the Sasang-gye (사상계) group and the new faction (신파) in the Democratic Party, participated in designing the 3 year economic development plan(1959) in the Rhee Government and the 5 year plan(1961)

4) Tae Gyun Park, "Different Roads, Common Destination: The Economic Discourses in South Korea in the 1950s," Modern Asian Studies,

under the Chang Government, it is not possible to find continuity between them and the 5 year plan(1962) under the Junta that a group supporting guided capitalism involved in designing, for example, Park, Heui Beom (박희범) and Yu, Won Sik (유원식).

자유주의 그룹은 사상계와 민주당 신파들로 구성되었고 국가주도 자본주의 그룹은 5.16 쿠데타 직후 박정희의 경제고문을 역임했던 박희범과 박동양 등에 의해 주장되었다. 이들의 경제정책에는 차이가 있었지만, 빠르고 효율적인 경제성장을 위해서는 국가가 개입하여 경제계획을 실행해야 한다는 공통적인 주장을 하고 있었다. 이들의 주장이 국가의 개입 정도에 따라 어느 정도의 차이가 있었지만, 그럼에도 불구하고, 이들이 경제개발계획의 작성 과정에 공통적으로 참여할 수 있을 정도로 공통점 역시 무시할 수 없었다. 즉, 국가의 개입과 경제개발계획의 필요성에 대한 공감대가 1950년대에 형성되어 있었다고 할 수 있다.

- In spite of the fact that the First 5 year development plan was revised in 1963 due to the strong intervention by the U.S., main feature that preferred strong state involvement in economic system had been maintained. For example, huge amount of subsidies, complete controlling over the financial and banking system, and the system of the guarantee of payment were representative cases to show state intervention in 1960s and 1970s.

미국의 강력한 압력에 의해 1963년 경제개발계획이 수정되었지만, 이후의 한국 경제성장의 과정 속에서도 공개념은 중요하게 작용했다. 예컨대 한국 정부는 금융시스템을 모두 장악했고, 기업의 해외 차관에 대한 지불보증을 하는 등 국가가 개입을 통해 시장을 왜곡하는 역할을 수행했다.

- Moreover, the role of public company like POSCO, KT, etc., could not be ignored in order to explain rapid economic growth. Rostow who was a designer of the foreign policy during the Kennedy and the Johnson Administration believed that to recognize strong nationalism should be inevitable and argued that U.S. could not help but allowing public companies in the Third World, though it was not consistent with old belief of America.

게다가 포스코나 한국통신, 한국전력과 같은 공기업의 역할을 무시할 수도 없다. 케네디와 존슨 행정부 하에서 대외정책을 입안했던 로스토우는 제3세계에서의 공기업 모델의 중요성을 인정해야 한다고 주장했다. 이러한 로스토우의 주장은 한국을 포함한 제3세계의 공개념적인 특수성을 인식한 것이며, 미국의 전통적인 경제사상에 어긋나는 것임에도 불구하고, 제3세계에서 공히 나타나고 있었던 현상이었던 것이다.

- Whenever South Korea faced economic and financial crises, it was very difficult to accept the IMF's recommendation to minimize state role and to privatize national and public enterprises. In 1997, the Kim DJ Government could not help but accepting the IMF's recommendation at the expense of relief loan, Korean people expected strong state policy un-

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

der wise leadership. In the end, the DJ Government let the conglomerates carry out the big-deal, although the reform was not so successful considering recent incidents of Samsung and Hyundai Motors on fraudulent account and illegal inheritance.

대한민국이 경제적인 위기가 나타날 때마다 IMF나 World Bank는 국가의 개입을 최소화할 것을 주장한다. 그러나 1969년의 위기나 1980년대 초의 위기, 그리고 1997년의 금융위기에서 나타나는 것처럼 한국정부가 IMF와 World Bank의 돈을 빌려 썼음에도 불구하고 국가가 주도하는 개혁을 하지 않은 경우가 없다. 국민들 또한 ‘현명한’ 지도자와 ‘강력한’ 국가의 출현을 선호했다. 이것이 김대중 정부 하에서 빅딜이 가능했던 이유이기도 했다.

4. Conclusion

- I had a long question about the Internal Development Theory among scholars and nationalism within the democratic movement group in 1960s, 1970s, and even 1980s. Why were their arguments not so much different from dictators'? Not only scholars, but authoritarian leaders tried to reevaluate and to trace out modern sprout in the pre-modern era. It is because both of them were focusing on the modernity in the western version, isn't it? Although one is a ideology for governing and the other is one for protest, they met in one point, namely modern nationalism.

필자가 오랫동안 가지고 있었던 질문 중의 하나는 내재적 발전론의 주장이 왜 독재 정부의 주장과 서로 맞닿는 지점이 있는가의 문제였다. 학자들 사이에서 주장되었던 내재적 근대화론은 저항담론으로서의 역할을 했음에도 불구하고 지배담론으로서의 한국의 지도자들이 주장했던 부분과 서로 공통된 지점이 있었다. 이들은 모두 민족주의를 강조하였고, 근대화와 산업화의 전통을 발견하고자 했다. 따라서 실학이라는 부분에서 양자는 모두 일치하는 견해를 보였다. 왜 이런 현상이 나타났던 것일까? 이것은 이들이 모두 서구적 가치관 하에서의 근대화론에 근거한 사상을 갖고 있었기 때문은 아니었을까? 심지어 근대화론을 반대하는 포스트 근대화론에서도 서구적인 근대화론을 벗어나지 못하고 있는 현상도 어렵지 않게 찾을 수 있다.

- I believe that as long as the Internal Development Theory concentrates its eye to the material factors, it could not criticize the stagnation theory, because it is not possible to interpret Joseon society through the prism of western criteria. This attempt looks like same as asking a blind man to read letters by using a hearing aid.

결국 내재적 발전론이든 이것을 비판하는 이론이든 간에 이들이 서구적 근대화와 산업화 이념에 근거하는 한 새로운 대안을 모색하는 것은 불가능하다고 생각한다. 또한 조선시대를 서구적 관점에 근거해서 바라보는 것 역시 조선시대를 정체된 사회로 바라볼 수밖에 없는 한정된 시야를 만들어낸다고 생각한다.

- Fukuyama declared that history ended shortly after the collapse of the communist regime in Russia and the Eastern European countries. However, he voluntarily revised his declaration when he visited GSIS at SNU one and a half years ago. Why did he change his perspective?

후쿠야마 교수는 역사가 끝났다고 선언했다. 그러나 그는 서울대학교를 방문하여 강연을 가진 자리에서 자신의 견해가 스스로 잘못되었음을 시인하였다. 왜 그는 자신의 근거를 바꾸었을까?

- The World Bank recently has been creating new regime, so called 'post Washington Consensus.' Why did the World Bank criticize its invention, 'Washington Consensus,' that became the bible for the countries who had experienced financial both in Latin America and Asia?

세계은행은 포스트 워싱턴 컨센서스라는 새로운 개념을 만들어냈다. 이것은 스스로가 만들어낸 워싱턴 컨센서스를 스스로 비판한 것이다. 워싱턴 컨센서스는 라틴 아메리카에서 스스로의 한계에 부딪혔던 것이다.

- Recently Elizabeth Perry and Wagner paid attention to the Chinese unique tradition of 'Zouli(周禮)' and 'right(權利)' and its manifestation in modern China. I think that this phenomenon also could be adjusted in modern Korean history.

최근에 엘리자베스 페리와 독일의 와그너 교수는 중국에서 나타나는 주례와 권리의 독특한 전통에 주목하였다. 그리고 이러한 전통에서 나타나는 독특한 내용들이 현대 중국의 사상에 많은 영향을 미치고 있다는 사실을 강조하였다. 페리 교수의 경우 마오쩌둥뿐만 아니라 최근 중국 농민들의 중국공산당의 저항 속에서 나타나는 독특한 특징을 통해 이러한 현상을 설명하려고 했다.

- Many scholars criticizing modernism and nationalism have paid attention to Habermas argument, the Public Sphere. Why did he and many scholars stress the significance of the public as an alternative in order to replace old fashioned modernism and nationalism?

비록 하버마스의 견해가 이 글에서 이야기하고자 하는 공개념과 동일하지 않다고 하더라도 그가 강조하고자 했던 시민사회의 공론 속에는 서양식의 공개념이 녹아 있다. 왜 많은 학자들이 근대주의와 민족주의의 대안으로서 '공'의 중요성을 강조하고 있는 것일까?

- Scholars who want to illuminate the origins of the modern society would miss a core concept, the public, wouldn't they?

결론적으로 근대 사회의 기원을 보면서 혹시 많은 학자들이 '공개념'이라고 하는 근대의 또 다른 측면을 놓치고 있었던 것은 아니었을까?

**북한사에 대한 새로운 인식: 지역학으로서의
북한학**
**A New Approach to North Korean History : North
Koreanology as an Area Studies**

Charles Armstrong
콜롬비아대학교
Columbia University
cra10@columbia.edu

별지참조
See the attached paper

East Asian Regional History: Problems and Prospects

동아시아 지역사를 위하여: 전망과 문제들

Mitani Hiroshi

University of Tokyo

hmitani@ask.c.u-tokyo.ac.jp

Today, East Asian countries are suffering from national histories. In order to overcome the legacy of imperialism, by Japan and the West, Korea and China created strong nationalism and established educational system of national histories during the latter half of the 20th century. Japan also has educational system of national history although its textbooks and teachings are less passionate because of its reflection on the past of imperialism. These national histories contributed much to nation-building and nurtured civil societies. However, today, we are watching not a few unfavorable side effects of national histories. They are not limited to the territorial disputes on the past that evoke hostility among the nations. National histories tend to deprive peoples of the imagination for the neighbors or ‘others.’ It is dangerous for all nations to overlook this tendency in an age of deepening international mutual dependence. We have to nurture transnational imagination rather than the doubts and fear for other nations.

Here, I would like to introduce our project to publish a series of “Modern History for Adults: Japan and East Asia in the Age of Globalization” to show the prospects and the problems involved in the writing of a regional history. Can regional histories be alternatives to national histories? Can they nurture transnational imagination and contribute to the peaceful order in East Asia? These are the major questions that I would like to address.

1. “Modern History for Adults: Japan and East Asia in the Age of Globalization”

During the history textbook controversy in 2001, I found a simple but important fact that Japanese adults have little knowledge about what their ancestors did to the neighbors during

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

the first half of the 20th century. Contrary to the imagination of foreign public, Japanese textbooks continued to write Japanese colonial rule of Korea and the invasion of China. But, to my generation in 1960s, it was a nationwide custom for the teachers in middle schools to end their classes at the end of pre-modern period and to tell pupils to read textbooks to learn modern history for entrance exams to upper schools and universities. Also, people tended to forget what we have learnt in middle schools after entering universities. There is a huge vacuum of memory on what ancestors did to neighbors during the Japanese imperial period among Japanese adults today.

Japanese adults, in average, are not shameless people who dare to ignore the wrongdoings of ancestors and the sufferings of neighboring people if they were well-informed. At least, half of the Japanese adults opposed to the former prime minister Jun'ichiro Koizumi's visits to Yasukuni Shrine. Thus, I thought that it was urgent to supply them a detailed history book on modern East Asian international relations and brief sketches of neighboring societies. In this respect, textbooks for school children are quite inadequate to satisfy intellectual adults.

I organized a group of historians to edit a series of history for Japanese adults. It will be three volumes: a volume for the 19th century, two volumes for the first half of the 20th century. We have not decided if we publish the volumes for the second half of the 20th century. I expect that the first volume will appear before the summer next year.

It has four kinds of chapters: international relations among Korea, China and Japan, domestic politico-social conditions of each societies, the movement of Western powers such as Russia, Britain and the US, and the overview of East Asian regional order. I organized seven historians to write these chapters. Although it was very difficult to gather drafts from the authors, I found it quite exciting to learn the latest understandings of Korean and Chinese history from the very best scholars living in Japan.

2. Problems encountered

We had editorial meetings over 10 times. During the preparation, we faced many difficulties. First of all, I could not find a good historian studying Russia among the Japanese. It is crucial to include the chapters of Russian's movement to understand modern East Asia. However, there are almost no historians studying Russian history under 70 years old. Contrary to the Americans, the Japanese have the tendency not to study countries they fear of or dislike. After the disappearance of dream for socialism in Soviet Russia, younger generations stopped to study Russia except for literature. Because of this, I finally asked an

American historian, David Wolff, to join us. He happened to be hired by Slavic Institute at the Hokkaido University and presented us precious chapters on the movement of Russians and their world policy toward Asia as a whole.

The second problem we faced was the fact that historians tend to write chapters only from the perspectives of the societies in their own specialization. For example, a Chinese specialist wrote that late Tokugawa Japanese learned world affairs and geography from Wei Yuan's world geography published in China after the Opium War. I, one of the specialists of late Tokugawa history, could not agree to this interpretation because, among Japan specialists, it was well known that the Japanese had learned world geography from Dutch sources since mid-18th century. We faced this kind of ego-centrism by specialization and old fashioned understandings for many times.

The problem of ego-centrism became most serious when we tried to write the chapter on the first Sino-Japanese war. I asked three specialists, a Japanologist, a Koreanist and a Sinologist, to co-author the chapter because I wanted to view this war from the perspectives of all the parties involved. However, the first draft by a Japanologist was quite inadequate from this point of view. He only described the Japanese decision making process based on Japanese sources. A Koreanist was surprised to see this treatment and added much on what happened in Korean peninsula. The draft became very complex and seemed to be very difficult for ordinal readers to understand what was Sino-Japanese war. Thus, I decided to totally rewrite it in corporation with a Sinologist.

This episode clearly shows that historians are nationally divided even among the people with the same nationality. Correctly saying, they are divided by the language and materials they are familiar with. Even the historians studying diplomatic history cannot read the materials on the opposite side. I have to confess that I, who wrote a diplomatic history during the late Tokugawa period, cannot read Russian and Dutch sources that played crucial roles. It is a shame to find that there are too many scholars of this kind in Japan. Is it proper to write a history of war without reading the materials of the enemy? If we are to have a total image of an East Asian international history during modern world, it is absolutely necessary to read materials written in four languages at least: Japanese, Chinese (including Korean), Russian and English. To this day, there is only one historian who can meet this demand in Japan.

Yet, we can write a better history if various specialists can cooperate well each other. It is absolutely necessary to do so in order to get a 3D image of history that will nurture mutual understandings among East Asian peoples. The Japanese as well as the Chinese tend to write Sino-Japanese war without taking care of Korean people whose territory was the tar-

■ Session 3 : Nationalism and Modernity in Modern Korean History

get of contention. It is totally unfair to pay our attention only to the two combating parties. Also, if we are to get a total image of Russo-Japanese war, we have to add two other groups: the British and the French who lent money to Japan and Russia, Turks and Arabs who were excited to hear the news that a non-Western nation won over a White nation for the first time in modern era.

This demand for this approach is independent of whether the description is impartial or not. One might suspect that the outcome is ego-centric that serves only to a particular nation. Yet, it will promote an imagination beyond national borders. If we can create a good team of scholars, it will produce a history close to an ideal.

Considering the importance of presenting different views at the same time, I proposed to entail some comments to each chapter. However, I faced another difficulty. Commentators tend to begin discussion with the authors of the chapters. They do not take care of general public. They forget the aim of our series and present themselves as mere researchers. I am now fighting against this scholarly display.

3. Some considerations

Although we faced many obstacles, I believe that we will be able to publish the first volume before next summer when many Japanese recollect WW2 and reflect the failure and wrongdoings of Imperial Japan. It will be one of the first detailed regional history of modern East Asia beyond a collection of national histories.

Yet, there are some matters to examine this project. One is whether it can overcome the defects of national histories. It is no use to publish an extended version of national histories that place a country at the center of East Asia and stress the role of it as the leader. As I have explained, we are making every efforts to avoid publishing Japan-centric East Asian history. Because we are writing for Japanese adults, it is inevitable to place Japan at the center of explanation. Yet, we do not write the chapters to justify or defend Japanese national pride and interests. We expect that many objections will be raised on our interpretations. However, we believe we made every efforts to avoid nationalist interpretation.

Another problem lays in the concept of East Asia. Today, there are many proposals and discussions on East Asian community. I expect that our volumes would be understood in relation to this tendency. However, I am not interested in it. We cannot understand modern East Asian history without carefully examining the movement of Western countries. Thus, I included the chapters on Russia, Britain and the US. I think we cannot write a history be-

yond national histories without looking at global history. It looks like a racist maneuver if we limit the description to the countries that exist in East Asia geographically.

In history, three countries in East Asia once utilized racist rhetoric that made Russia a shared enemy. When Japan and China became hostile after Japanese annexation of Ryukyu, the two countries tried to make a compromise to shelve the conflict. Huang Zun Xian at Chinese embassy at Tokyo wrote a recommendation to Korea to enhance the relations with China, the cooperation with Japan and to open diplomacy with the US. This was to help Korea to self-strengthen itself to cope with the shared threat from Russia. This will satisfy the face of China as a suzerain state. Also, it was acceptable to Japanese government because the idea was originally presented by Japanese foreign minister Terajima Munenori. Three countries in East Asia could address to racist rhetoric to shelve the conflict among themselves.

Today, these kind of rhetoric is dangerous and undesirable. It is not sound to exclude Russia or the US if we are to nurture the spirit of cooperation among nations in an age of globalization. I think it better to interpret East Asian regional history as one of the parts of a global history rather than a history of closed community that excludes 'outside' powers.

제 4 세션

한국 문화에서의 풍수의 역할
The Role of *P'ungsu* (Geomancy)
in Korean Culture

사회 : 박 수 진 (서울대학교)
Park Soo Jin (Seoul National University)
catena@snu.ac.kr



한국의 불완전한 지형을 보완하려는 인간의 시도, 풍수비보(風水裨補)

윤 흥 기

University of Auckland
hk.yoon@auckland.ac.nz

요 약

한국의 풍수비보(風水裨補) 또는 비보(裨補)는 풍수(風水)인들이 자연환경의 지형적 결함을 보완하거나 보충하기 위해 적용한 다양한 방법들로 정의될 수 있다. 이러한 다양한 방법들은 인공언덕의 조성, 숲의 조산, 및 물 흐름의 방향 변화 등이 있다. 이러한 비보 개념은 한국에서 인간이 환경을 보완하고 이상적인 형태로 만드는데 있어 중요한 수단이었다. 본 연구는 특별히 지형의 결함을 보완하는 한 방법인 조산(造山)을 중심으로 풍수비보의 특징을 살펴보았다. 먼저, 환경의 변경자로서의 인간성에 대한 서구 개념, 즉 신의 창조물을 유지관리하기 위해 신과 함께 작업한다는 개념에 대한 대응으로서의 풍수비보의 개념에 대해 논의하겠다. 그러나, 풍수비보의 개념은 아직까지 완전히 정립된 것은 아니다. 본 연구는 다음 세 가지 주요 내용으로 구성하였다: 자연과 풍수비보 적용에 관한 논의, 역사자료들에 나타난 한국에서의 풍수비보 적용 사례들, 환경변경자로서의 서구의 인간성 개념에 대응하는 한국의 풍수비보의 평가 및 특징화.

***Pungsupibo* or human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes in Korea**

Yoon Hong-key

University of Auckland

hk.yoon@auckland.ac.nz

1. Introduction

Korean *pungsupibo* or *pibo* has been a significant means of human modification of the environment. During the European Middle Ages, the Christian idea of humanity as a partner with God in managing the environment played an important role in the modification of the environment. In contrast, the idea of *pungsupibo* or the human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes was critically important in the modification of the environment in Korea during the Koryo and Choson Dynasties. This paper aims to describe and explain the nature of *pungsupibo* or ‘the Korean attempt to remedy an imperfect geomantic landscape’ with special reference to the construction of ‘*chosan*’ or artificial hills. It will also highlight the idea of *pungsupibo* as a counterpart to the Western idea of humanity as a modifier of the environment (the idea of humanity as a geographic agent), particularly the idea of humanity working in partnership with God to manage God’s creation.

Pungsu (風水, *fengshui* in Chinese) is often known as geomancy in the West, and has been understood by some scholars as a superstition, the rudiments of natural science or a quasi-religious and pseudo-scientific system. However, it is an ancient East Asian system of divining locations that can not be easily classified or labelled using a Western category. It is not a clear cut superstition, religion or science, but an art comprised of all three.¹⁾

Ever since *pungsu* (geomancy) was introduced to Korea from China, it has made a tremendous

1) Hong-key Yoon, *The Culture of fengshui in Korea* (Lanham, MD: Lexington Books, 2006), p. 311; Hong-key Yoon, “The role of *pungsu* (geomancy) in Korean culture”, *International review of Korean Studies*, vol 4, no.1 (December 2007), p.104.

impact on Korean mentality and Korean cultural landscape. The influence of geomantic ideas on Korean culture is so profound that it is almost impossible to understand the people-land relationships in Korea without appreciating the nature of geomancy and its role in Korean culture. Its impact is clearly visible in Korean settlement landscapes, grave landscapes, the practice of religious beliefs and even in Korean literature and paintings.

A perfectly auspicious site without any shortcomings is extremely rare. As a geomantic proverb says “there are no auspicious sites without any flaws”. Consequently, the concept of *pungsupibo* or *pibo* was developed to compensate or remedy minor defects of an auspicious site in terms of geomancy. *Pibo* is considered to be an abridged term for *pungsupibo* as practised by Koreans at present and in the past during the Koryo and Choson dynasties. It may be defined as various methods employed by people practising geomancy to remedy or make up for shortcomings of the natural environment of a geomantic landscape.²⁾ The various methods include making artificial hills, establishing groves, changing the directions of water flow, assigning more geomantically appropriate names to places, building Buddhist temples and pagodas, and so forth.

This paper consists of three key components: a discourse on the nature and practice of *pungsupibo*, a historical documentation of examples of *pungsupibo* as practiced in Korea and an evaluation and characterisation of *pungsupibo* as a Korean counterpart to the Western idea of humanity as a modifier of the environment : Before discussing the practice of *pungsupibo* in Korea, a brief discussion of the key criteria for finding an auspicious place in geomancy is necessary, as the idea of *pungsupibo* has been practiced in order to remedy or compensate by humanity the minor flaws of the naturally endowed geomantic conditions of a place.

2. The main criteria for an ideal auspicious place in geomancy

The main purpose of practicing geomancy is to find an auspicious site in which to place structures such as houses, graves, temples or settlements such as cities and villages. Auspicious locations were chosen by geomancers who considered various environmental and cosmological conditions, such as the surrounding landforms and the direction that the auspicious site faces. An ideal landform condition is a place that is surrounded by hills shaped like a horseshoe. This means that a place should be protected

2) My understanding of *pibo* as stated in this definition reflects the traditional concept of *pibo* as an abridgement of *Pungsupibo* and an integral part of geomancy. Dr Choi Won-Suk considers the *Pibo* system is a separate system from the *pungsu* (geomancy) system. The two systems merged to form *pungsupibo*. He argues that there have been two types of *pibo*, one based on Buddhism, and one based on geomancy. For more discussion on this issue, see Choi Won-suk, *Hankuk ui pungsu wa Pibo [Korean Geomancy and Pib]*, (Seoul: Minsokwon, 2004) pp. 41-44.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

from hills on three sides with an open front side. The left side range is called the azure dragon; the right side, the white tiger; and the hill behind an auspicious site is known as the main mountain (black warrior). Another condition also required is to have a watercourse in front of the site and a low lying hill somewhat distant from the auspicious site to shield the site from any strong wind. In order to be an ideal location in geomancy, a place having such favourable surrounding landforms should be facing the most sunny direction, namely South in the Northern Hemisphere. However, in reality, a naturally formed place very rarely satisfies all the geomantic requirements in terms of the surrounding landform conditions, drainage (watercourse) patterns and facing directions. That is why in geomancy, *pungsupibo* or artificial means for making up for minor shortcomings of an auspicious location were encouraged.

3. Three premises of *pungsupibo*

When a place has any shortcomings such as a portion of the surrounding hills being too short or too low, people may strengthen the weak portion by extending the hills in the height or length. An auspicious place (more specifically its landform) is also perceived as and named after inanimate or animate objects such as a flying phoenix or a reclining cow. People may treat such local landscapes as if they were indeed the very same animate or inanimate objects. For instance, if the local landscape is perceived as a sailing boat, people may refrain from digging a well, because such an action can be compared with making a hole in the bottom of a boat. However, if a place lacks minor aspects of the required landform conditions that it is named after, people may attempt to make up for these shortcomings by modifying the landform. This may be done by creating 'chosan' or artificial hills by piling up dirt and rocks or by modifying watercourses. These artificial means of remedying the shortcomings of the natural landscape in geomantically auspicious sites are known as *pungsupibo*(風水裨補) or *pibo*(裨補) in its abridged form. These modifications of landscape through the various means of *pungsupibo* were largely based on the following three geomantic ideas:

- a) A place with geomantically qualified landforms and orientation (facing direction) conserves auspicious energy (vital energy: sheng qi), and the auspiciousness of the land is available to the people who occupy it.
- b) The auspicious energy of a place can either be destroyed or recovered by human actions.

- c) Most auspicious places are not perfect, but minor shortcomings can be overcome by human agency to maximize benefits from the land by more effectively conserving its vital energy.

For these three reasons, people who practiced geomancy occupied auspicious places and changed them when they were not perfect. However, in some cases, Koreans used a geomantic landscape without remedying its weakness, even though they were readily apparent. This situation was probably due to the common people's lack of ability and/or means to compensate for the site's shortcomings by changing the surrounding landforms. In such cases, their failure to remedy the shortcomings was cited as a reason for the settlement's misfortune. The human modification of landforms (landscape) to make up the geomantic shortcomings of a place were carried out by various levels of government offices such as central, provincial and county level administration offices or nongovernmental organisations such as village communities. The principal geomantic means of compensating for shortcomings in the landscapes in an auspicious site can be classified into the following three categories:

- 1) People built religious structures such as temples and pagodas or monuments and other structures to symbolically compensate for the shortcomings of a landscape. In this case, there was little change in the landforms themselves.
- 2) People modified the natural landscape in order to make up for deficiencies in the local geomantic landscape by creating artificial mountains, planting trees and establishing groves, changing river directions, building dikes, and so forth.
- 3) Other methods adopted included symbolic gestures such as simply naming objects and places to enforce favourable geomantic conditions without physically modifying landforms (landscape). For example, if a geomantically important mountain was conceived to be a 'flying phoenix', but there were no surrounding objects that could act as food for it, people may have named a suitable place nearby, 'the village of bamboo groves', for bamboo was regarded the main food-source for phoenixes.³⁾ If a portion of land needed elevated ground, but was situated near low lying ground, the low ground might be named 'Great Hill'.⁴⁾ In other cases, people themselves symbolically functioned as 'landform' objects by becoming part of the landscape to make up for the shortcomings of the landform. In the story of the Chongchon Market, people es-

3) Choi Won-suk, *Hankuk ui pungsu wa Pibo [Korean Geomancy and Pib]*, p.334.

4) *Ibid.*, p.33

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

established a market place to compensate for the shortcomings a geomantic landscape that had been named 'Army General'. The place had a majestic mountain that acted as an army general, but had no natural objects that could act as soldiers for the general. In order to compensate for this shortcoming, the descendants of the grave that was located in the army general's command, shifted a nearby market place to the front of the mountain so that people in the market place could function as soldiers for the tomb that was located on the army general mountain.⁵⁾

In practice, people have adopted any one or all three ways to make up for the shortcomings of an auspicious place. However, this paper will explore the second category, especially the 'chosan' or creation of artificial hills to compensate for the geomantic shortcomings of landscape, since it is the most significant and interesting method in terms of its physical impact on the environment. In comparison, the physical consequences of landform change through the third method, including the practice of naming places for geomantic reasons were minimal, while the first method's effect on land was limited to the establishment of structures of temples and monuments.

4. Historical examples of 'Chosan' or the creation of artificial hills for geomantic purposes

The locations of 'chosan' or 'artificial hills' are recorded in historical documents as well as in legends reflecting geomantic beliefs. Some of these still existing artificial hills are mounds of earth with trees or small piles of stones.

According to the *Shinjung Tongkuk Yoji Sungnam*, 'An official geography of Korea', which was published during King Chungjong's reign, there were also artificial hills at Seoul. The book states:⁶⁾

Artificial hills [kasan: literally, "false mountains"] are located to the northeast of the Military Training Ground (*hunryonwon*) inside the water discharge of the city wall, one is at the south of the river and the other is at the north of the river. The hills were made by piling up soil and for the purpose of storing [accumulating] the vital energy of the land.

5) Hong-key Yoon, *The Culture of fengshui in Korea*, p. 140; Chang Yongduk, "Myongdang Chapki [essays on auspicious sites]", *Hankuk Ilbo*, 23 February 1974, p. 6.

6) No Sasin and others, *Shinjung Tongkuk Yoji Sungnam (Newly revised Edition of Augumented Survey of the geography of Korea)*, (Seoul: Minjok munhwa chujinhoe, 1969) vol. 3, p. 4.

We can read a more vivid description of these artificial hills in the *Tongkukyoji Pigo*, a revised version of the geographical work mentioned above by an unknown author of the early Kojong period (1865?):⁷⁾

The artificial hills are located to the northeast of the Military Training Ground (*Hunryonwon*) inside the water discharge of the city wall. One is located south of the river and the other is to the north of the river. The mountains were made by piling up earth and for the purpose of accumulating the energy of the land. In the year of Kyongjin during the reign of King Yongjong, willow trees were planted on both sides of these hills to prevent landslides. Now the place is called the Bureau of Planting Trees (*Sikmokso*) and is under the administration of Oyeongchong.

These two historical sources clearly documented that two earth mounds were made in Seoul for geomantic purpose and were well preserved until the latter part of the nineteenth century. However, these mounds do not exist presently.

In rural areas and smaller towns outside the capital city, Seoul, a number of historical documents and legends inform us that many artificial hills were made to remedy the shortcomings of the geomantic harmony of landscapes. Local gazetteers often recorded the locations of “artificial mountains” in detail. A good example of such a case is a Choson dynasty local gazetteer of Andong County, Kyongsang Province, *Yongga-ji*:⁸⁾

Three artificial mountains in Anmakgok: one is located on the road, west of the east stream about twenty steps outside the North Gate of the city wall, and another is on the road west of the stream. A third is located to the east of the great road beyond the stone Buddha image, about 3 ri (12 km) from the Northern Village out of the North Gate. These three artificial mountains remedy the emptiness of the entrance for Puggudong Village.

Four artificial mountains inside the city wall: one is located to the west of the public hall in front of the county office, and was built for the officers and the people. Another is in the middle of the great road in front of Yongchong [military office?], and was built for slaves of the government. The third one is located to the east of Sachang [government warehouse] and was built for the common people. These three artificial mountains are just like three tables. The fourth one is an island in the middle of the big reservoir to the south of Sachang. Convicts have been banished there since ancient times.

The artificial mountain in Sanga [The Three Avenues] is located about twenty steps from the western gate of the wall, where three roads meet ...

The artificial mountain in Yulgokri is located at the entrance of the village and was built to block the direction of the village facing toward the city office. It is said that it was built to reinforce the old tomb inside the village ...

7) Anon., *Tongkuk Yoji Pigo*, vol. 2, p. 32.

8) *Yongga-ji*, vol. 2, p. 14.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

Two artificial mountains in Sinseri. One is located beside the great road near Yongnam Mountain. The other is located at the edge of the eastern forest beside the great road in the upper part of Kyonhang below Pohang temple.

The artificial mountain in Yurim is located [willow forest] between the two watercourses in Posonghang.

The artificial mountain in Chondang is located to the south of Onjok-ri, west of Moun-ru. Because the landform of the [Andong] County is the shape of “a sailing boat”, this artificial mountain was made in the shape of an island to moor the boat. Because people buried gold and iron there, it is said that metal energy become prosperous. A long time ago, an officer of the county had a desire to get the metal and tried to excavate it. While he was digging, the clear sky became dark and a great wind blew and rain poured in torrents so that the officer was unable to excavate the metals.

The artificial mountain in An'gi is located to the west of Yong'un-jong in front of the house of the spirit (Shaman Hall). Elm and Willow trees have been planted to protect the north village.

The artificial mountain in Kyonhang is located to the east of the great road, west of Yongchun-jong. On the day of Yipchun (the Official Beginning of Spring), an officer was selected to perform the worship ceremony for Tonghwang [the Emperor of the East]. On this ceremonial day, people prepared seeds of the five grains in containers and placed them on it [the artificial mountain]. The people predicted the harvest of the coming year by observing the humidity of the seeds.

Five artificial mountains in Iljik: All of these are located about two ri from the west village of the county in order to make up [for the deficiency of] emptiness.

Two artificial mountains in Pungsan: Both are located about two ri (8 km) south of hyon[Pungsan sub-county level district office]. They were made in order to remedy the emptiness of its distant area.

As shown above, the county of Andong had over twenty artificial hills, presumably earth mounds, which served to make up for shortcomings of local geomantic harmonies. These artificial hills, though small in size would have noticeably modified the landscape of the county, and to build them required much community effort and resources. These human made earth mounds are not existing any more, but a 1970s research paper reported that the local elders of that time were able to recollect most of the locations of these artificial hills.⁹⁾

Some other counties also have oral or written records concerning the creation of artificial hills. I shall cite a legend from my home, Sonsan County, North Kyongsang Province, The Story Behind the Mountain of the Flying Phoenix:¹⁰⁾

Pibong-san encircling Sonju is a geomantic landscape of a “Flying Phoenix”. The background hill of Kyodong village in the east and the background hill of Rosang-dong village in the west are the two wings of the phoenix and the mountain slope extending to the back side of the county office is the body and neck of the bird. The office is located beneath the Main Mountain which is connected to the wings

9) Yu Chungson (Ryu, Jeung Seon), “Andong ui Pungsu Sinang Chonsolkwa ku Paegyong”, *Andong Munhwa*, vol. 4 (1973), p. 4.

10) Translated and abridged from Kim Chunho, *Sonsan Kunji (Sonsan County Gazetteer)*, p. 342.

(Azure Dragon and White Tiger).

Because the local people were concerned about the possibility of phoenix's flying away, they installed a bird net on Taehwangdang Mountain in Koa-myon [District] and called the village "Mangchang-dong" [literally, "the village of bird net"]. They named the Front Mountain of Mulmok "Hwang Mountain" [Hwang means male phoenix while Pong means female phoenix] to settle the female phoenix by providing a male partner.

In addition [in order to settle the phoenix], the people provided five phoenix eggs by creating 5 artificial hills, since a phoenix was thought to lay five eggs at a sitting. All except one of the hills gradually decomposed.

According to a comment on this legend made by the editor of the Sonsan County gazetteer, although the artificial hills gradually eroded, two remained until 1966 when they were completely flattened when the Korean government's reorganised the farm land to conform to a grid pattern.¹¹⁾ Apparently, when people perceived a mountain as a phoenix, they usually tried to provide it with eggs in order to hold the phoenix there. A legend from Chinju City supporting this practice, is the Story of the Phoenix's Egg Nest:¹²⁾

There is a small hill called "Phoenix's nest" in Sangbongsu-dong, Chinju City. The hill is facing toward Pibong-san, the Mountain of the Flying Phoenix. The people of Chinju created a small hill by piling up earth with a depressed peak like a bird's nest.

During the Koryo period, a number of highly admirable persons were born to the Kang family of Chinju City. People said that this achievement was due to the benefits received from the phoenix rock at the peak of Taebong-san, the Mountain of the Great Phoenix.

When this news reached the capital of the nation, the royal court decided to block the excessive prosperity of the family. The court forthwith sent a man to Chinju to order the people to call Pibong-san, the Mountain of the Flying Phoenix [instead of the Mountain of the Great Phoenix], by advising the people that the phoenix had already flown away.

After the mountain was called Pibong-san, no more famous descendants were born to the family. Later on, the family decided to bring back the phoenix by providing it with a nest. They made the nest on the opposite side of the Pibong-san.

Until recently the Kang family of Chinju repaired the nest every year.

As the above legend reveals, it is possible that the small hill in the residential area of Sangbongsu-dong in Chinju city is human-made. Another example for the modification of an area to enhance the geomantic harmony is that of piling-up stones to artificially extend a mountain range, as shown in a legend, A Stone Pile for a New Village:¹³⁾

11) Ibid., p.343.

12) Translated and abridged from Kyongsang Namdoji Pyonchan Wiwonhoe, *Kyongsang Namdoji (South Kyongsang Province Gazetteer)*, vol. 3, pp. 242-243.

13) Translated and abridged from Songgyunkwan Taehakgyo, *Andong Munhwakwon Haksul Chosa Pogoso (Research Report on Andong Culture Region)*, vol. 1. 1, p. 113.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

There is a stone pile at the end of the low hill at the entrance of Orok-ri village. About two hundred years ago, when Mr Robong established the village, he observed the landform of the village and found that the tail of the Azure Dragon which embraced the village should be longer. Therefore he extended the tail by building a stone pile.

As we have seen in the records of local gazetteers and oral traditions, artificial mountains and hills were often made to satisfy the geomantic principle that mountains should encircle an auspicious place in order to retain its vital energy.

There are numerous cases of artificial hills being created for geomantic purposes all over Korea, especially in the southern part of the Korean Peninsula. Dr Choi Won-Suk recently published a comprehensive study on Pungsupibo in Korea where he included a list of settlements in the Yongnam Region that have 'chosan' or artificial hills for geomantic purposes. According to his painstaking documentation, at least 178 settlements in the Region comprising of the South and North Kyongsang Provinces still have or once had one or more artificial hills for geomantic purposes.¹⁴⁾ These artificially created earth mounds and piles of stones are mostly small in size.

It is fascinating to learn that in Korea numerous construction works were undertaken by people to change landforms and thus fulfil the geomantic harmony of the place where they lived. In spite of the modification of the earth by creating artificial mountains, building dikes, and changing the direction of watercourses, the real impact of such activities on the Korean landscape has been relatively insignificant in comparison with the impact of other activities such as creating cities, settlements, agricultural farms, and graves. Yet all these activities have also been influenced and restricted by the idea of geomancy.

1) Characteristics of pungsupibo or human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes in Korea

Pungsupibo was used to remedy nature's shortcomings in a geomantic landscape. Such remedies modified the local landscape and included the building of chosan or artificial mountains. However, these artificial hills were often small and symbolic rather than life sized. Nevertheless, the creation of artificial hills required much financial resources and support from the local people in the form of labour. This is why the geomantic modification of the environment was largely carried out by government or community organisations. The following is a discussion of pibo's symbolic significance in the environment and the nature of the government's involvement in the practice of pibo.

14) Choi Won-suk, *Hankuk ui pungsu wa Pibo [Korean Geomancy and Pibo]*, pp. 385-390.

(1) Symbolic rather than significant physical modification of the landform.

The modifications made through *pungsupibo* to make up for nature's shortcomings were often symbolic and nominal. This can be seen in the use of *chosan*, or artificial hills in Korea, which were created in places lacking hilly features in critical spots. These critical spots were often on the open field side of a village or town on the opposite side of the background hills of a settlement. These locations of artificial hills were also often the junction of two streams merging to form one bigger watercourse. In geomancy it is desirable not to expose these water junctions. Another location needing artificial mountains is normally a weak (low or depressed part) spot of a background hill range that is supposed to encircle a settlement in a horseshoe shape.

Jingshan Mountain, behind the Forbidden City place of Beijing was an artificial mountain initially created by piling up earth during 12th Century, but was greatly enlarged during 15th Century to the present size of 43 meters high. This Chinese artificial mountain was created and managed for geomantic purposes. In geomancy, an auspicious site is normally located at the foothill of a mountain. However, the area within the old city wall of Beijing was situated on a plain, and thus the Chinese royal palace lacked the critically needed Main Mountain or the immediate background hill in terms of geomancy. That is why Jingshan, a giant artificial mountain was created in order to make up the geomantic shortcoming of the palace.

In contrast, the Korean palace in Seoul was located at the foothill of a background mountain of natural origin, and so the creation of an artificial hill was unnecessary. However, those *chosan* that were created for geomantic purposes were earth mounds or pile of stones that were generally too small to be considered hills or mountains. The earth mounds or stones were formed to resemble a small pagoda, and were typically less than 10 metres in diameter, and only 3 or 4 metres high. Although people referred to these small earth mounds or stone piles as mountains and sometimes treated them as if they were real mountains, they function more as a symbolic, rather than physical extension of a mountain range.

Another way of remedying the so called emptiness of a landform (landscape) was to establish a grove of trees instead of creating an artificial hill by piling up earth. The junction of two streams is called the mouth of the water flow, and it is desirable that this junction is screened off from a settlement by a low lying hill. When no such hill was available, people often established groves of trees at the junction to block off the view of the stream junction. A grove of tall trees offered two advantages over *chosan* – it was easier and less expensive to create, and from the distance, it looked like a much bigger hill than could reasonably be made from an artificial earth mound. That is probably why sometimes pines are planted on an artificial hill.¹⁵⁾

When people found that a certain part of a flat landscape needed to be hilly, they sometimes

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

called the flat part of the place, a hill. This naming, a psychological compensation and nominal treatment was a means of remedying the emptiness of the place, while no physical alteration of the landform took place. This was a method occasionally adopted in symbolically making up the place with name only. In this sense, Pibo is environmental psychology or a symbolic compensation for the lack of ideal environmental conditions of a place.

In summary, the geomantic modification of landform through the creation of artificial hills was generally a symbolic rather than physically significant modification of the natural landform.

(2) The construction work of modifying the environment for geomantic purposes was undertaken by the government and community, rather than by individuals

A Korean modification of landforms (landscape) to make up the geomantic shortcomings of a place were carried out by various levels of government offices such as central, provincial and county level administration offices. A smaller village level work seemed to have been carried out by nongovernmental organisations such as various village community organisations. Therefore, these construction projects (civil engineering works) were government or public projects, rather than being carried out by individual persons or a single families. Making earth mounds or establishing a grove of forest were too big a project to be carried out privately by an individual person.

During the Koryo and Choson Dynasties time, there have been government bureaus of geomantic modification of landscape.¹⁶⁾ Historically speaking, the temporary bureaus were sometimes created to regulate the various geomantic affairs during special occasions, while some permanent offices of geomancy were responsible for general geomantic affairs.¹⁷⁾

2) The significance of Pungsupibo or human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes in Korea in the history humanity as a geographic agent.

An important task of cultural geography is to document and explain the culture-nature relationships established by different cultural groups. The human modification of the environment or landscape is an important theme in cultural geography, and many scholars have explored different

15) For an example of pines on an artificial hill, see Choi Won-Suk, *Hankuk ui Pungsu wa Pibo (Korean Geomancy and Pibo)*, p.257.

16) For example, Sanchonpibodogam (山川裨補都監: The Bureau of Geomantic Reinforcement of the mountains and rivers) was established temporarily in 1198 A.D. during the Koryo Dynasty. Hong-key Yoon, *Geomantic Relationships Between Culture and Nature in Korea* (Taipei: Oriental Culture Service, 1976, pp.269-270. Dr Choi won-suk documented government bureaus such as Potoso (補土所) and Potocho (補土處) during the Choson dynasty which must have worked on adding soils to the geomantically important place where experienced soil erosion. See Choi Won-suk, *Hankuk ui Pungsu wa Pibo*, p. 219

17) A permanent office, for example, is Sowunkwan and temporary offices are Sanchon Pobi Togam and Sanrung Togam.

aspects of it. A number of works are available on the idea of humanity as a modifier of the environment in Western civilisation from the atmospheric environment to the urban environment. Clarence J Glacken (1967) in his monumental work, *Traces on the Rhodian Shore* admirably expounded on the Western idea of humanity as a modifier of the environment from ancient times until the end of the 18th Century.¹⁸⁾ However, the East Asian version of this idea has not yet been systematically explored. While searching for a Korean counterpart to the western idea of humanity as a modifier of the environment, I came to think of *pungsupibo* that I briefly discussed in my PhD dissertation more than 30 years ago.¹⁹⁾ The earlier discussions in this paper attempted to examine an important aspect of this neglected research field of the Korean idea of humanity as a modifier of the environment. Before describing *pungsupibo* as a Korean (an East Asian) counterpart of the Western idea of humanity as a geographic agent, I will briefly discuss the nature of the Western idea based on Clarence J Glacken's discourse.

In his book, Glacken (1967) explored three important Western ideas relating to culture-nature relationships: the idea of a designed earth, the idea of environmental influences over humans, and the idea of humanity as a geographic agent. Firstly, the idea of a designed earth was much influenced by ancient mythology, philosophy and the bible.²⁰⁾ This idea explains that the natural environment and environment-humanity relationships were designed by an artisan deity. This idea has been the most important idea in Western tradition advocating human dominion over nature.

Secondly, the basic tenet of environmental determinism is that nature determines and controls human behaviour. Although Clarence J Glacken presented the idea of environmental influences as a separate idea, it is in a way a subset of the idea of a designed earth. It is so because the environment was viewed as God's own creation and therefore God controls and influences human beings through the environment that he created. In this way it is still connected to the idea of a designed earth.²¹⁾

Thirdly, the idea of humanity as a geographic agent points out the significance of humanity's role in changing the face of the earth. This idea can also be called the idea of humanity as a modifier of the environment and it sometimes viewed humanity as a finisher (improver) of God's own creation by improving chaotic nature. Although this idea was not very strong in ancient times, it is perhaps the most important view on the environment-humanity relationships in the recent world.

18) Clarence J. Glacken, *Traces on the Rhodian Shore* (Berkeley: University of California Press, 1967)

19) Hong-key Yoon, *Geomantic Relationships Between Culture and Nature in Korea*, pp. 131-147.

20) Clarence J. Glacken, *Op. Cit.*, p. vii.

21) Hong-key yoon, "A Preliminary attempt to give a Birdseye view on the Natue of traditional Eastern (Asian) and western (European) environmental Ideas", in E. Ehlers & C. F. Gethmann (eds.), *Environment Across Cultures* (Berlin: Springer, 2003), pp.124-132.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

This western idea is the basis of the modern environmental movement, and is reflected in the current eco-crisis of global warming.

In the 1950s Carl O. Sauer and his collaborators organised a conference on “Man’s role in changing the face of the earth”, which examined the wide range of human impact on the earth through different civilisations throughout human history. The book that resulted from the conference discussed human impact on seas and forests through urbanisation, agriculture, human waste and so forth, although largely in a Western centred evaluation of the human modification of the earth.²²⁾

If one has to identify a Korean idea as the counterpart of the Western idea of humanity as a modifier of the environment, *pungsupibo* or ‘human attempts to remedy imperfect geomantic landscapes’ must be the prime candidate for consideration. Clarence J. Glacken (1967) expounded in his book that two views have been important in the development of Western idea of humanity as a geographic agent. One is a utilitarian view of the environment, whereas the second is the idea of humanity being in partnership with God in managing and improving God’s own creation.²³⁾ Glacken discussed the idea of humanity as God’s helper in finishing the creation.²⁴⁾ Adhering to this idea, western monks in Christian monasteries converted virgin woodlands or marshes into fertile farmland.²⁵⁾ By doing so, the monks thought that they were helping God by being his good manager and improving and finishing his creation. The religious idea played an important role in the human modification of the environment during the medieval time through converting virgin land into farmland.

In my view the idea of *pungsupibo* is an obvious candidate of a Korean example that can be compared and contrasted with the western idea of humanity as modifier of the environment, and more specifically, the idea of humanity as God’s helper in finishing the creation. However, before comparing and contrasting the Korean idea with the western idea, we need to have thorough research on the Korean idea of *pungsupibo*. This important aspect of Korean culture has not yet been given a close attention until recently with Dr Won-Suk Choi’s sterling work on *pungsupibo*, which is a milestone in the study of the subject in Korea.²⁶⁾ However, his detailed investigation is limited to the Yongnam region comprising the South and North Kyongsang Provinces. The rest of the Korean Peninsula is still waiting to be documented. *Pibo* should be studied in light of its place

22) William L. Thomas, Jr (edited), *Man’s role in changing the Face of the Earth* (Chicago: The University of Chicago press, 1956).

23) *Ibid.*, 128.

24) Glacken (1967). *Op. Cit.*, pp. 293-294.

25) Glacken, *ibid.*, 294.

26) Choi Won-suk, *Hankuk ui pungsu wa Pibo [Korean Geomancy and Pibo]*, (Seoul: Minsokwon, 2004).

in the world history of environmental ideas beyond the realm of cultural geography. It is an important environmental idea especially in the ideas of humanity as a modifier of the environment, and perhaps a counterpart of the Western idea of humanity being in partnership with God in managing his own creation.

5. Conclusion

In the evaluation of geomantic impact on Korean culture, the study of ‘*pungsupibo* (風水裨補)’ or human modification of landforms for geomantic purpose’ is critically important, because Korean’s use of landscape is closely associated with this aspect of geomancy.

In any future research on the subject, two methods of documentation may be employed. The first one is extensive field work in Korea to survey the existence of *pungsupibo* activities such as artificial hills created for geomantic purposes. Through field work, one can confirm the location and the intensity of the geomantic remedial activities. Mapping and photographing of those hills may be used. For successful field work, assistance from village elders and professional geomancers will be needed. The other method is the examination of historical records, especially *The Annals of Choson Dynasty* or *Choson wangjo sillok* and numerous local gazetteers of county or provincial level administrative units.

Korea’s modification of landforms for geomantic purpose is an excellent case comparable to the Western idea of humanity as a modifier of the environment. However, this important idea has not yet been explored systematically. This research project attempts to examine an important aspect of this neglected research field of the Korean idea of humanity as a modifier of the environment. I would like to highlight the geomantic idea of modifying landforms as a Korean counterpart of the Western Idea of Humanity as a Modifier of the Environment (the idea of humanity as a geographic agent).

Korean *P'ungsu* Maps and Nature's Self-organizing Principles

한국의 풍수 지도(地圖)와 자연의 자율성

David J. Nemeth
University of Toledo
david.nemeth@utoledo.edu

Abstract

My paper casually explores the possibility of introducing Cheju Island p'ungsu maps and culture into the global marketplace of ideas, institutions, goods and services. I first introduce examples of these maps, discuss their origins, describe my first encounters with them, and also my reactions to them. I discuss how Cheju p'ungsu maps and culture comprise an integral part of an important tangible and intangible Korean p'ungsu cultural heritage, as defined by the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO). I elaborate on my intuitive appreciation of the Cheju maps, and suggest that their rustic yet elegant appeal is a gateway to Korean "Taeguk thinking." I deliberate the "p'ungsu" term in contrast to "geomancy" and "feng shui," and the feasibility of its empowerment in the global marketplace. I ask "Is the world ready for p'ungsu culture?" and reach some tentative conclusions based on three considerations. I discuss these in some detail. I conclude that the successful export of p'ungsu culture as a global educational project that introduces a profound idea - Taeguk thinking - is feasible.

P'ungsu maps offer insight into Nature's self-organizing principles and thus are heuristic devices that might increase worldwide appreciation of Taeguk thinking. The ideal outcome would be to reduce humankind's alienation from Nature experienced during the past four hundred years of rapid industrial economic development, and a resurgence of an old Taoist prescription I call "enlightened underdevelopment." I conclude with the "Story of the Swape" in support of my argument.

Key words: p'ungsu maps and culture, feng shui; geomancy, global marketplace, intangible cultural heritage, Taeguk thinking, enlightened underdevelopment

Korean *P'ungsu* Maps and Nature's Self-organizing Principles

한국의 풍수 지도(地圖)와 자연의 자율성

David J. Nemeth
University of Toledo
david.nemeth@utoledo.edu

1. Introduction: Cheju Island P'ungsu Maps

This paper is an elaboration of some my earlier geographical work related to Korean p'ungsu maps (1981, 1983, 1987, 1991, 1993, 1995, 2001, 2003, 2007-2008, 2008), and especially a further consideration of my p'ungsu map-related ideas set forth in an article published in the journal *Cartographica* in 1993 titled “A Cross-Cultural Interpretation of Some Korean Geomancy Maps.”

2. First Encounters

I first encountered antique Cheju Island p'ungsu maps in 1972. They were carefully stored and protected by the islanders, who treated them as heirlooms and inherited prestige items. It would not be exaggerating to say they were “secreted away” for fear of losing them to covetous strangers and a jealous government to whom the maps represented a latent ideological threat. These old islander families, the ancient Go's, the Yang's, what's left of the Bu's – and notably those Kimhae Kims whose ancestors first arrived as exiles many centuries ago – have kept them in their polished wooden chests over successive generations, either as separate map sheets or as compilations of maps celebrating propitious island mountain gravesites sewn into atlases.

3. Examples from *Yongju Sallokdo*

Some of the Cheju *p'ungsu* maps I will show you today are from a Sogwip'o area family-owned manuscript atlas compiled in the 18th century titled *Yongju Sallokdo* ("Mountains of the Blessed Isle Atlas"). This atlas, as do many other Cheju family-held *p'ungsu* atlases, contains copies of earlier maps. Legend holds that copies reach back to originals drafted in the 12th century.¹⁾ The atlas comprises approximately 100 leaves displaying 200 *p'ungsu* maps. Most of the maps are accompanied by often lengthy poetic and celebratory marginal notations, always rich in cosmological symbolism, that attribute mystical significance and otherwise attest to the virtues of specific sites. A typical example reads in English-language translation:



〈Figure 1〉 **Landscape of a Crouching Dragon Playing with Jade**, located at Great Paddy Field. Descendants will rise to prominent positions for many years. After 100 years a minister or general in the family is assured. Flags and flagstaves rise high. Serrated rocks to the southeast. Brave officers and a thousand soldiers cross the jade bridge. Gold bells lie hidden to the southwest. A thousand soldiers cross the jade bridge. Gold bells lie hidden to the southwest. A thousand soldiers' tents are pitched in three camps. Such a priceless palace! Ten thousand stallions charge the bright yard. Venus rises at the water source. Families of the Wood element would find this place incompatible. Inside the gate the blossom spreads. Families of the metal element will prosper here. The Chon Te star, the sun, and the moon shine, each in their turn. Generations of military officers are assured. The dragon pavilion waits close at hand. The head points northwest.— Translation by Kim Ji-hong.

Many of the maps exhibit the perspicacious ability of the trained surveyor-cartographer to detect during a field expedition a familiar pattern of organic vitality in the terrain that sur-

1) See the legend of a notorious 12th century Chinese feng-shui surveyor on Cheju Island named Ho Chong-dan, related in Nemeth 1987:86-7.

rounds and converges on the p'ungsu site.²⁾ Animistic pattern recognition of this sort is often disclosed in the name of the map, which celebrates the identity and integrity of the discrete landscape he helped give birth to through his surveying rites.³⁾ For example, the following three p'ungsu organic landscapes were named as follows at the time of their discovery and mapping: Figure 2: “Spider Threading Horse’s Hooves; Figure 3: “Human-shaped Peak” and; Figure 4) “Blossoming Flower Field.”



Figure 2.



Figure 3.



Figure 4.

2) Choi (1986:41) remarks: “A landscape is conceived of as a magic being which can have a positive or negative influence on the fate of man. The shape of a landscape or certain of its elements are personified. Thus, for instance, the p'ungsu ‘landscape of a dragon rising to the heavens’.... is considered to be very auspicious, whereas that of a ‘dead snake hanging down from a branch’.... is quite inauspicious for humans. A landscape is very vulnerable, since it is perceived as a personified, functioning system.” A validating example of such ‘perceived vulnerability from Cheju Island is provided by the residents of small offshore islets named U-do, who inhabit the “landscape of a resting cow” They long ago supposedly killed all the snakes on the island to ensure their “resting cow” remains undisturbed and happy. As they perceive themselves as part of the resting cow “organism” their own continued productivity and happiness depend on this sort of vigilance and mystical husbandry (Nemeth 1981:20).

3) I have chosen my words “helped give birth to” carefully, as “the ideal configuration for a geomancy site resembles female genitalia in the vicinity of the birth canal” (Nemeth 1987:276; see also, Nemeth 1991:229; Nemeth 1993 86; Nemeth 2008:40) and as suggested by this illustration:



〈Figure 13〉 Ideal p'ungsu site terrain configuration

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

I published my first article on p'ungsu maps in 1981, but had not yet contemplated them long enough to reach any profound conclusions. I was initially attracted to them by their appealing aesthetic, but articulating an interpretation of the reasons for their aesthetic appeal took many years.

Readers of those few English-language sources introducing “geomancy maps” in relation to the history of Korean cartography have more often than not left their readers with the impression that (for example, McCune 1983:26) that the geomancy (including Korean p'ungsu maps) are not just interesting in comparison to, but pre-scientific precursors of and/or primitive antecedents of a more sophisticated physiographic mapping in both China and Korea. Actually they are parallel traditions – one mystical and the other pragmatic – so that where traditional p'ungsu culture still has integrity in Korea the p'ungsu map artifacts are expected to be integral to its persisting identity. In other words, the study of p'ungsu maps is not a cultural-historical cul-de-sac in Korean Studies but remains part of a living tradition. So, I feel comfortable here today for not having to take time to relate p'ungsu maps to the history of Korean cartography. That has already been done, and done well. Prominent scholars who have noted and elaborated on the evident relation of feng-shui terrain drawings and physiographic map making include Needham 1956; McCune 1983; Harley and Woodward 1994; Yoon 1995, and others. Instead I will focus on the Cheju p'ungsu maps in the context of p'ungsu culture and project my vision of that culture as a perhaps future player in the global marketplace of ideas, institutions, goods and services.

4. Tangible and Intangible P'ungsu Cultural Heritage

The significance of p'ungsu cultural heritage and the potential of its flows in the global marketplace is a primary issue that brings us here together today (Lee 2008). We are all probably aware of the rumor on the Internet that the Korean government is pressing to convince the United Nations Educational, Scientific, and Cultural Organization (UNESCO) to register Korean feng-shui – that is, p'ungsu – as Korea's own “intangible cultural heritage” to which some Chinese have objected.⁴⁾ This attempt to “brand” p'ungsu and thus

4) “Intangible Cultural Heritage” (ICH) according to the 2003 UNESCO Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, means “the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artifacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity” (UNESCO online). It is interesting that p'ungsu is not on the list of 119 “Important Intangible Cultural Properties” compile by the South Korean Cultural Heritage Administration beginning in 1964. This seems strange because *yundojang* (the making of p'ungsu compasses) is number 110 on that list! For Internet online objections to the Korean claim to “feng shui” culture, and discussions, see Lai (2008).

Korean feng-shui as a cultural export in the highly competitive global marketplace – and the fact that the effort is being contested – is the timely topic I want to concentrate on today in this conference session organized by Professor Yoon, and by making reference in this regard to his recent book *The Culture of Fengshui in Korea: An Exploration of East Asian Geomancy* (2006).

5. My Intuitive Appreciation of the P'ungsu Maps: Rustic yet Elegant

From my first encounters with them the Cheju Island p'ungsu maps appealed to me *intuitively*. I related to them through the aesthetic of some sort of primal pattern recognition that I could not begin to articulate for years. Perhaps this sounds mystical, and perhaps these maps and my reaction to them represent an exceptional rather than general p'ungsu discourse that reveals more about me and Cheju Island more than about Nature's self-organizing principles influencing other people in other places. Perhaps; but I will suggest instead that Cheju Island p'ungsu maps and culture are extremely simplified – superficially rustic yet more-deeply elegant – Cheju-specific variations of a perhaps more sophisticated and less transparent mainland Korean p'ungsu maps and culture.

Here are two more examples of these maps, pattern images that overwhelm me with their elegant insights into a Taoist organic naturalism.



Figure 5. Landscape of a Resting Cow



Figure 6. Landscape of a Loose-Sleeved Dancing Hermit

As feng-shui maps these examples appear “simplified” to the extent that they do not, for example, distinguish mountain peaks “from slopes and the ends of foothills” (Yoon 2006:170) as do most Chinese and Korean feng-shui maps. I was so “caught up” in these maps in both spiritual and cognitive ways that I began myself to copy them in oil paintings

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

on small and large canvases. A few simple strokes of the brush revealed underlying complexities in their patterns.

It was a strange obsession and especially for a foreigner on Cheju Island in those early days under the Park Chung-hee and Chun Du-hwan administrations. The study of *p'ungsu* culture went dead against modernization trends and the scientific politics of those times. Most, but not all, of my colleagues at Cheju National University thought I was crazy. In addition to my paintings I attempted to visit and experience the places around the island that inspired individual maps. I collected large scale air photography of the island to help me locate the sites mapped. I successfully located some of these sites and walked up and down their surrounding hills and plains as I imagined the *p'ungsu* map makers and their students had done centuries before, and as they have continued to do on the island down to the present.

I accompanied a few of them into the field from time to time, usually accompanied by Mr. – now Professor – Kim Jee-hong, whose commands of Cheju Island history, and Hanja, and English – were outstanding. *P'ungsu* surveyors kept a low profile in those days, as they were actively discouraged from practicing their *p'ungsu* arts by hostile Saemaul cadres who seemed to be everywhere on the island. I am surprised *p'ungsu* culture survived the Saemaul Undong era throughout South Korea, yet it did. Otherwise we would not be gathered here today to assess its present condition and perhaps revitalize its spirit and export it into the global marketplace.⁵⁾

Although I have had a deep personal commitment to 1) exploring of *p'ungsu* maps and culture on their own terms as I interpreted them, and to 2) contemplating their significance and implications, and 3) publishing the progress of my personal investigations, it was not until the new millennium that I began to attempt to proselytize the wisdoms of *p'ungsu* culture in the college classroom. You might think that there would be interest at all in the American academic community for the introduction of the study of *p'ungsu* culture, yet my experience argues otherwise.

I think *p'ungsu* culture studies can fit into the existing curricula successfully, and perhaps

5) A strong argument could be made that Chinese feng shui in the PRC as an “intangible cultural heritage” was nearly completely wiped off the cultural landscape and out of public memory during Mao’s “Great Proletaria Cultural Revolutio (1966-1969) Likewis, authentic *p'ungsu* culture in the DPRK seems to have faded into slow oblivion under the Communist Kim regimes. Meanwhile, mainland ROK’s authentic *p'ungsu*— much more then on Cheju Island --suffered serious neglect and abuse under Saemaul Undong and subsequent rapid modernization. Cheju Island *p'ungsu* may be the most authentic of what is left of traditional Taeguk thinking worldwide and is now the geographic locus of its “intangible cultural heritage.” Cheju Island’s official designation as “Peace Island” may contribute to the enhancement of *p'ungsu* preservation in Korea in the future.

make room in the future for its own program of study. In preliminary classroom experiments I have discovered that p'ungsu maps are the sort of powerful didactic (teaching) and mnemonic (memory) devices that project a message and even a method that might help reconcile humankind with Nature. I have discovered that p'ungsu maps and culture can be introduced effectively to stimulate, for example, a rich multicultural classroom discussion of the issue of anthropogenic involvement in global warming.

But it is in small philosophically-oriented geographical seminars that teaching p'ungsu culture has been most successful. In 2004 I published an article that introduced a teaching module for a graduate-level philosophy and methodology course in which I introduced Korean p'ungsu culture through these p'ungsu maps as an alternative location theory to the standard Western spatial science of location theory almost universally offered.

However, it more recently occurred to me that all the while I was learning from these maps, and attempting to use them to teach others, I was calling them “geomancy” maps and “feng-shui” maps, but I rarely if ever used the term “p'ungsu” maps. It was an epiphany or sorts: that empowering p'ungsu culture in the global marketplace depended quite a bit on academics like me *using* the term in our researches and publications.

6. P'ungsu Terminology and Empowerment in the Global Marketplace

What is revealed in the choice of one word over another? Quite a lot! Word choice reveals attitudes about truth; about politics; about convenience. It involves prejudices. So it is meaningful and important as I address this audience, today, on the topics of p'ungsu maps and p'ungsu culture to confess to you that as recently as 1993 I was choosing to use the term “geomancy” in the earliest of the titles my Korean p'ungsu-related English-language publications, but that by 1995 I had begun instead to choose to use the term “feng shui” (two words, unhyphenated), and have in fact continued to do so right on down to the present – even though in my own mind I have always been well aware that the subject matter in all these published articles involving the Cheju Island maps was always Cheju Island p'ungsu culture in the first instance and Korean p'ungsu culture in the second instance.

And so it is with great joy and relief that here in the year 2008 I can publically disassociate from thirty years of misrepresenting my p'ungsu researches in English-language publication as, first, “geomancy” and then as “feng shui,” and I can finally present my researches in this subject area as “p'ungsu” to an audience not only familiar with the term and its significance to Korean national identity, but now apparently eager, or at least ready-to-give-serious-consideration-to embracing and exporting Korean p'ungsu culture to

■ **Session 4** : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

both scholarly and mass audiences in the global marketplace of goods, services, ideas and institutions.

Indeed, this conference provides a historic and precedent-setting opportunity for those in p'ungsu culture studies to empower the “p'ungsu” term and to distinguish it especially in English-language publications – from both “geomancy” and “feng shui” – in our future discourses publications... *If* we so choose to do so;... *if* it seems justifiable;... *if* it seems feasible. That is a lot of “*ifs*,” and while I do intend to return soon to the topic of “Korean p'ungsu maps” in relation to the topic of “Nature’s self-organizing principle,” I have some additional thoughts about p'ungsu culture in the global marketplace to share first.

7. Is the World Ready for P'ungsu Culture?

My first thought emerges as a question: Is the world in the wake of the rapid spread of popular feng-shui culture, now ready for a traditional Korean p'ungsu culture? Or is p'un-gsu culture redundant of a mass popular inauthentic Chinese feng shui culture already entrenched in the global marketplace, a dumbed-down bundle of New Age interior design guidelines and whimsic salubrious cautions like “Keep all toilet seats down!”

It is due to this popular cultural trend in global feng shui that we should attend carefully to our terminology here if we are serious about supporting any public and private initiatives to export traditional p'ungsu culture into the global marketplace of ideas, institutions, goods and services. At present there is only the vaguest notion of a Korean “feng shui” culture in the global marketplace, and almost *no* acquaintance whatsoever with a p'ungsu culture as *distinct* from a feng shui culture. This present ambiguity in the market that fails to differentiate between Chinese and Korean “feng shui”’s adds confusion to the Korean government’s claim to UNESCO that p'ungsu is a “Korean intangible cultural property” as distinct from Chinese feng shui. Both nationalism and capitalism are forces at work here behind the UNESCO initiative. Korean capitalism expands and its economy grows both by opening up and inventing new markets abroad. So, this contested issue over “who owns feng-shui” in the arena of post-national global capitalist expansion and the commodification of culture adds significant political aspects to our discussion of the flows of p'ungsu culture into the world.

Some of you may be aware that there is a proved-effective marketing strategy related to semiotics and educational philosophy called “symbolic interaction theory” (let me call it “SIA”). SIA-enthusiasts study and apply 1) the empowering politics of names and classifications and 2) how individual and social attitudes and behavior can be deliberately shaped

by the use of *new* names and classifications in the place of *old* names and classifications. The successful empowering of a “Korean p’ungsu culture” in the global marketplace of goods, services, ideas and institutions would attempt to seed the global marketplace, or at least some international test markets, with a new “p’ungsu” terminology and culture to replace or to piggyback the success of existing “geomancy” and “feng shui” cultures now associated with China. The SIA approach would therefore attempt to successfully educate potential consumers of p’ungsu culture in the global marketplace literally by “spreading its word” along with the consumable material and non-material elements of its culture.

An already familiar example of Korean culture-related successful SIA marketing is the Korean “taekwondo” term and its culture after 1975, when the seed of its idea, institution, commodities and services were deliberately sown throughout the World as “the *Korean martial art*.” It was, as you might recall, only an *agreement* by Koreans to deliberately export the “taekwondo” term, rather than available alternative terms, that a spearhead was invented to successfully penetrate a global marketplace ripe for the proliferation of ethnic martial arts – and especially successful due to its exposure during the Seoul Olympics where taekwondo was broadcast by television to hundreds of millions of people around the world as a new demonstration sport.

8. Three Considerations

Proselytizing Korean p’ungsu culture successfully in today global marketplace is a provocative educational and/or commercial initiative. Which is it: educational or commercial – or both? There are three and possibly more considerations that deserve attention during the discussion stages of this global initiative: Success may ultimately depend on the extent to which those promoting the export of p’ungsu culture are able to specifically:

- 1) distance the p’ungsu term from historic and deep-seated negative perceptions in the West associated with the term “geomancy;”
- 2) differentiate the “Korean “p’ungsu” term and its culture from any historic or current Chinese and/or Korean “feng shui” term and culture; and
- 3) save the authentic “p’ungsu” term and its exceptional Korean p’ungsu culture from prolonged neglect and abuse that now threaten its survival.

This last consideration is perhaps best placed in the hands of a panel like this one here as we acknowledge ourselves as p’ungsu scholars and aficionados. We, and those like us in Korea and around the world, represent the most knowledgeable body of authority to judge 1) if there *is* an authentic p’ungsu culture and, if so 2) should and can that authentic culture

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

be exported into the global marketplace of ideas, institutions, goods and services ... even at the probable risk of sacrificing its authenticity and integrity as an outcome of the marketing process.

The rationale for UNESCO's international "intangible cultural heritage" preservation registry is to protect registered forms of national and world cultural heritage from the dangerous abrasive and destructive flows of global capitalism – a force with no built in ethical or moral compass. The global economy unfortunately grows by creating its own standardized mass popular culture at the demonstrated high risk of destroying endangered exceptional traditional cultures. The pace of modifications and extinctions to traditional cultures in the global marketplace are so commonplace these days that UNESCO felt obligated to step with its cultural heritage preservation projects. While officially registering nation by nation the world's intangible cultural properties, for example Korean *p'ungsu*, UNESCO is motivated by economic as well as educational values, which seem to work at cross purposes. Thinking of UNESCO-registered cultural heritage as "property" or "asset" in a marketplace of goods and services implies commodity value that can impact negatively on the care with which fragile authentic intangible cultural ideas and institutions are processed by the entire complex amoral global economic system. I will now elaborate on each of these three considerations in turn.

1) The First Consideration

The first consideration – a widespread anathema toward "geomancy" in the Western World during recent centuries – refers to an issue that may have been recently solved; thanks to the rapid and successful spread of Chinese "feng shui" terminology at the expense of "geomancy" terminology into the global marketplace during the past two decades.

The "geomancy" term, though still in use as a convenient synonym for "feng shui" and in spite of having enjoyed a long historical precedent, is being rapidly discarded as a tired anachronism in the contemporary scholarly and popular literature. Unlike popular culture feng shui in the present global marketplace, "geomancy" lacks comparable economic viability and vitality.⁶⁾

For those of you here unfamiliar with the earliest English-language literature and scholar-

6) The erstwhile geographer Stephen Skinner made a clear distinction between traditional African and Islamic "divinatory" geomancy and "telluric" geomancies (which include feng shui); his 1980 book introduces the former and his 1982 book introduces the latter. His homepage claims that he "was responsible for introducing the science of feng shui to the West, and wrote the first 20th century English book on the subject in 1976" (but see Yoon, 1976).

ship that backgrounds Korean *p'ungsu* as well as feng shui studies in the West, these were most often written by Christian missionaries who studied and observed their practices first-hand in Asia and who glossed them in their writings as “geomancy,” a culturally-insensitive and hostile English-language term already familiar to them:

Most early critics of geomancy in their initial ignorance simply glossed geomancy as “necromancy” (e.g., Gutzlaff, cited by March 1968:253). Martin (1912:269), for example, expressed his prejudices tersely; calling geomantic practices the “debasement offshoot of a degenerate Taoism.” Eitel (1873:83) mounted a more elaborate and vitriolic attack on geomancy: “a farrago on nonsense and childish absurdities... a bushel of wisdom, but it scarcely contains a handful of common sense... the blind gropings of the Chinese mind after a system of natural science.”

Most early authors who labeled both Chinese and Korean versions of feng-shui as “geomancy” believed their practices to be “entirely inconsistent” with both Christianity and Western science.⁷⁾ Some early critics of East Asian “geomancy” interchangeably used the term “feng shui” in their writings, which however did nothing to mitigate their animosities toward its theories and practices:

Dukes (1885:175) [for example] raised the emotional criticism of geomancy [in Western literature] to art: “If any one wishes to see what a howling wilderness of erratic dogmatism the human mind can arrive at, when speculation usurps the place of science and theories are revered equally with facts, let him endeavour to fathom even the elementary principles of that abyss of insane vagaries, the science of Feng-Shui.” De Groot (1897:937~938) is hardly kinder: “Starting with the hazy notion that Nature is a living organism, the breath of which pervades everything and produces the varied conditions of heaven and earth, and with some dogmatic formulae to be found in the ancient works and confided in as verdicts of the most profound human wisdom, Fung-shui is a mere chaos of childish absurdities and refined mysticism, cemented together, by sophist reasonings, into a system, which is in reality a ridiculous caricature of science.” In time, Western critics began to discover that the practice was more than a morbid heathen obsession, and that geomancy had close relations with major Far Eastern religious, intellectual, and cosmological traditions. During the century after Eitel first wrote on geomancy, the attack has diminished to where the topic is now discussed more often than not unemotionally, accurately, and objectively. Feuchtwang (1974:246), for example, prefers “topomancy” to the term “geomancy,” which he defines matter-of-factly as “a science of surveying in which symbols are used.” (Nemeth 1987:39-40).

7) Montenegro (2003:) present some reasons for continuing Christian animosity towards feng-shui: “It is entirely inconsistent with Christianity to believe that harmony and balance result from the manipulation and channeling of nonphysical forces or energies, or that such can be done by means of the proper placement of physical objects. Such techniques in fact belong to the world of sorcery.”

■ Session 4 : The Role of P'ungsu (Geomancy) in Korean Culture

ppppIn sum, in nearly all of the English-language publications up through the Feuchtwang book (1974; see also Freedman 1969), the authors chose to gloss their “feng shui” subject as “geomancy” although they were quite aware of the distinction between the two terms. However, that trend of usage shifted quite rapidly after President Richard Nixon’s visit to China in 1972, and especially so after the publication of Stephen Skinner’s 1982 book-length publication titled *The Living Earth Manuel of Feng-Shui*, which launched the mass popularization of a drastically-reconfigured Chinese feng shui culture in the West in a way that appealed to Western consumer tastes and continues to do so.

Thus, by the 1980s the global marketplace was ready to embrace an inspiring new and useful Chinese fung-shui culture mainly associated with middle-class household interior design and gardens, and upper-class architectural design experiments, such as this remarkable example from Hong Kong:



〈Figure 7〉 Question: Where else might have we seen this sort of architectural design?⁸⁾

8) Perhaps in Kyongju, where the 7th century Silla Ch’omsong-dae astronomical/astrological observatory perseveres. Even an amateur cryptographer interested in Neo-Confucian cosmological symbolism can recognize that the p’ungsu compass is to some extent a “plan view” blueprint for the Ch’omsong-dae tower. Easily accessible English-language studies on Ch’omsong-dae include Song, 1983 and Nha, 2001.



〈Figure 14〉 Chomsong-dae



〈Figure 15〉 p’ungsu compass

We are reminded by this remarkable feng shui-influenced architectural design that the popular culture feng shui that today flows in capitalist currents through the global marketplace has a *vital* presence that is for the most part disconnected from the *somber* traditions of burial-site surveying described, diagrammed and photographed and mostly condemned in the English-language “geomancy” literature on the shelves of research libraries in the West.⁹⁾

2) The Second Consideration

Putting aside the “geomancy” issue, now I will turn to a second consideration, which concerns the differentiation of the Korean “p’ungsu” term and its culture from its historic close association with the adjectival Chinese and Korean “feng shui” term, both of which are already hopelessly confused and contested by Chinese and Koreans, not to mention Japanese, Vietnamese, the residents and business leaders of Hong Kong, Macau and Singapore, and so on.

In the past, most Korean and non-Korean geographers, and other p’ungsu scholars and aficionados around the world publishing on the topic in English, glossed Korean p’ungsu as Korean variation of Chinese feng shui. Most followed a long precedent of neglect and avoidance of the “p’ungsu” term, and their readers were left to conclude that any distinctions between Chinese and Korean feng shui cultures, even if Korean feng shui was called “p’ungsu,” were minor and unproblematic. In the context of emerging debates in Korea and elsewhere focusing on the authentic identity and integrity of Korean p’ungsu culture, these distinctions seem major and problematic.

As noted above, I have for a number of reasons in the past neglected and avoided using the “p’ungsu” term in my publications, having done so right down to the present. I am certainly not alone, but at least I am in good company. For example, our panel organizer Professor Yoon Hong-key’s acclaimed new book on Korean p’ungsu culture is titled *The Culture of Fengshui in Korea: An Exploration of East Asian Geomancy* (2006). One of the many positive reviewers of his book has compared Professor Yoon’s original study published in 1976 as *Geomantic Relationships between Culture and Nature in Korea* as one of the two seminal English-language books invariably cited by every subsequent scholarly

9) The Library of Congress (LOC) System used to systematically assign shelf space to books in American research libraries remains confused about “geomancy” and “feng shui” books belong. At present, at my own university some are shelved “BF” (psychology, including parapsychology and the occult), and others as “G” (geography). There are also 221 LOC subject entries under “p’ungsu” and nearly all of these are catalogued as BF.1779. All of the “p’ungsu” titles were written in the Korean language and published after 1980.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

Western study of feng-shui, which is a wonderful compliment to Professor Yoon's achievement (Field 2008).¹⁰⁾

In the context my comments in preceding paragraphs, I take special note here of Professor Yoon's deliberate choice in his 2006 book to retreat from his earlier privileging of the use of the term "geomancy" for a book title in favor of "feng shui." The contents of the book also omit the "p'ungsu" term. Professor Yoon's motivations for choosing not to feature the p'ungsu term in his book's title and contents may be pragmatic, philosophical political, or a combination of these.

"P'ungsu" would be the most esoteric term (among "p'ungsu," "feng shui" and "geomancy" choices) and thus impractical as the key term in an English-language book title aimed at a mass audience in today's global marketplace. As for philosophical/political reasons: I *do* know that Professor Yoon in his English-language publications over the past thirty years has consistently stressed the *similarities* rather than the *differences* between Chinese feng shui and Korean feng shui. However, some present-day arguments in favor of registering Korean p'ungsu as an "intangible cultural heritage" emphasize the *differences* rather than the *similarities* between the two.¹¹⁾

Beyond that, Professor Yoon and most of the rest of us here are quite well aware that the feng-shui popular culture of the global marketplace is quite unlike the traditional or "authentic" feng shui cultures practiced in medieval and early-modern China or Korea. The popular-culture feng shui that flows today with such economic vitality in the global marketplace is what geographer James Mills has described in his article "Western Responses to Feng Shui" (1999:73) as a "*postmodern* practice." From a traditionalist or even a neo-traditionalist p'ungsu perspective, the ideas and institutions of popular-culture feng shui in the global marketplace seem for the most part inauthentic and trivialized.

It is noteworthy in this regard that Professor Yoon concludes his book with a statement that emphasizes the futility of attempting to educate the West about traditional feng shui practices. He writes "*fengshui* is likely to remain *inscrutable* [my emphasis] to Western academic analysis because 'there is no concept equivalent to geomancy in the West, nor can it be understood in terms of any Western notion' (2006:311).¹²⁾ In spite of Professor

10) The other is the famous book by Feuchtwang (1974).

11) Professor Yoon, in stressing the similarities between feng shui and p'ungsu, represents the mainstream scholarly opinion that Chinese feng shui was introduced into Korea by the Buddhist monk Toson (827-898 A.D.) who modified it to fit local physical and socio-cultural condition ("improved" it, according to many Korean. We can't ignore that the Silla Ch'omsongdae (built circa 633 A.D) can perhaps be related to indigenous or imported p'ungsu theories and practice on the peninsula that predate Toson. Also, the possible flows of p'ungsu culture from Korea into China cannot be dismissed.

Yoon's cautionary pessimism here, I will advance the argument below that p'ungsu is amenable to Western academic analysis and that, following the spirit the ideal UNESCO scenario, the flow of authentic p'ungsu culture into the global marketplace can perhaps be successfully managed as an *educational* enterprise and not primarily a commercial enterprise. This distinction is related to my third consideration, and brings us back to the possibility that p'ungsu maps as a spearhead of authentic Korean p'ungsu culture are significant as didactic and mnemonic devices used for primarily for educational purposes in the global marketplace.

3) The Third Consideration

“P'ungsu” and p'ungsu culture in its traditional sense, as trait complexes related to a discrete and esoteric body of pre-industrial Korean knowledge, is a fast-fading phenomenon in both Korea and among Koreans scattered around the world. *Korean* feng shui as an indigenous knowledge system is little known outside of discourses of a handful of scholars, and the “p'ungsu” term itself retains hardly more than a wistful significance in the year 2008 among the elderly both in Korea and overseas. There is but a trace of any association in the literature or on the Internet between popular culture feng shui in the global marketplace and the “p'ungsu” term. This trace could, I suppose, be nurtured, that is “marketed” into the sort of competitive parallel phenomena that Korean taekwondo now shares with Chinese kung fu and Japanese karate in the global marketplace. But I won't belabor that speculation here.

9. P'ungsu Maps and Nature's Self Organizing Principles

Instead, I will conclude by focusing on how a serious contemplation of these Cheju Island p'ungsu maps in the context of local, regional and national and international aspects of p'ungsu culture can over the years ultimately inspire insights into a profound relation between the maps and Nature's self-organizing principles in the efficient and productive processing of material and energy in space and society. Perhaps not everyone can be as re-

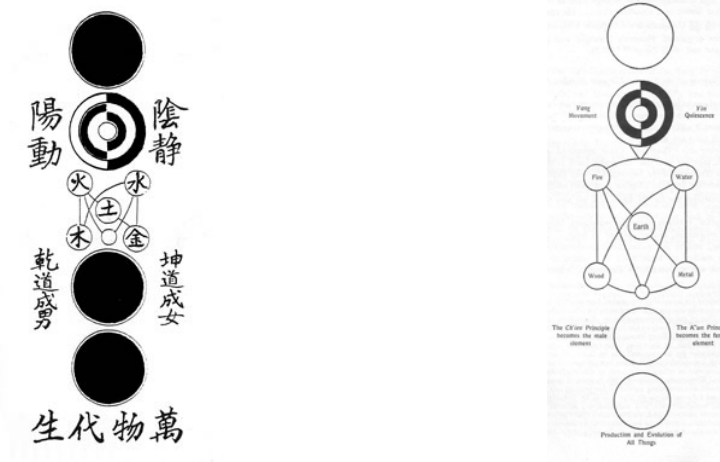
12) Professor Yoon's use of “inscrutable” here is provocative. The rhetoric of the “inscrutable Oriental” is a mainstay of a tired Western imperial and colonial “Orientalist” discourse that exotifies Asia (see Said 1979). This Orientalist discourse emphasizes differences rather than commonalities between European and Asiatic cultures. Surprisingly, brain studies that compare and contrast the way humans think and act in Europe and in Asia actually suggest that East Asians are “pattern thinkers” and Europeans “binary thinkers” resulting in significant differences that might indeed create obstacles for promoting cross-cultural understanding (Goode 200).

■ **Session 4** : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

ceptive to the possibility of this discovery as I once was. I believe however, that the inspiration and insight of this discovery can be guided through a p'ungsu culture education program in the global marketplace of ideas and institutions, within which the maps can play a significant teaching role.

The simple and seductive map patterns, I discovered, were an observable outcome of Nature's agency in both a specific and a general sense; that is, the principles ideally operate efficiently at different scales but in similar ways. Thus is it possible to appreciate Nature's handiwork throughout Korea as its artifacts, ideas and institutions.

I first wrote of Cheju p'ungsu maps in relation to Nature's principles of self-organization in an illustrated 1991 book chapter, introducing the principles of CENTRALITY and SIMILARITY AT DIFFERENT SCALE to a general audience. Two years later (1993) I introduced into the conversation a few additional Principles, along with a different set of example maps and what I consider to be key Neo-Confucian cosmological diagrams related to my interpretation of the p'ungsu maps. Here is the most important of these key diagrams; the version on the left reproduced from Needham (1956) and the version on the right (in English-language translation) from Kupter (1906: 338):



〈Figure 8〉 Diagram of the Great Ultimate (in Chinese and in English)

It has been correctly observed that most feng-shui texts written in East Asia after the Sung Dynasty (A.D. 960~1279) include this diagram in their opening section and use it as a theoretical basis and thus it provides the universal meta-narrative that introduces their own local narrative elaborations of feng-shui theory. This diagram is however, *not* used in the opening sections of any popular culture feng shui books in the global marketplace. One

must not only wonder why, but ask “What are the implications of this omission?”

The diagram, so simple yet so profound, and a delight to any reductionist, is carved in stone at the tomb of that most famous 12th-century Chinese scholar and founder of Neo-Confucian cosmological ideology, Chou Tun-I. The diagram is often referred to in English as “The Great Ultimate” (Needham 1956:462-464), or alternatively as the “Supreme Ultimate” and “Chart of the Absolute” (Kupfer 1906:338). Koreans call it “Taeguk” and -- in a further simplified version -- it serves honorably as “Taegukki” the Korean national flag:



〈Figure 9〉 Taegukki (then and now)

A modified Taeguk diagram is also found on the first Korean postage stamps (designed in 1884):



〈Figure 10〉 Taeguk symbol on early Korean postage stamp

These images imply the extent to which Korean p'ungsu culture at the founding of Korean nation-state culture was a *Taeguk culture* as exemplified by the complementary symbolic identity and integrity of its p'ungsu subcultures. It is easy in fact to argue that the didactic (teaching) and mnemonic (memory) reproductive power of the symbolism in the Taeguk cultural meta-narrative is invested and thus ubiquitous in all traditional Korean national subcultures where it constitutes a cosmological memory/learning bank that reproduces traditional Korean culture and society: for example:

■ **Session 4** : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

in its board games, in its martial arts, in all other sorts of traditional Korea's most treasured arts and crafts and architectures – in other words, Taeguk is the heart and soul of the traditional Korean cultural landscape in all its myriad forms.



〈Figure 11〉 Taeguk amidst an array of its didactic and mnemonic devices

Taeguk also signifies coming home, rebirth, and it is a reason, I was once told, in a remote area of Chunchon, in Kongwando, that tradition-minded Koreans loved to trek uphill to their 10,000 mountaintops and yell “Mansei!” – in celebration of the view there; the

surrounding panorama; the accomplishment of “10,000” years of Taeguk thinking. P'ungsu culture through the creation of a p'ungsu cultural landscape is handmaiden of Taeguk operating through Nature's principles of self-organization in Korean space and society. The Neo-Confucian kasa poet Pak In-no writes in celebration of the sincerity of the p'ungsu landscape, inhabited by its virtuous people constantly engaged in cultivating their propriety:

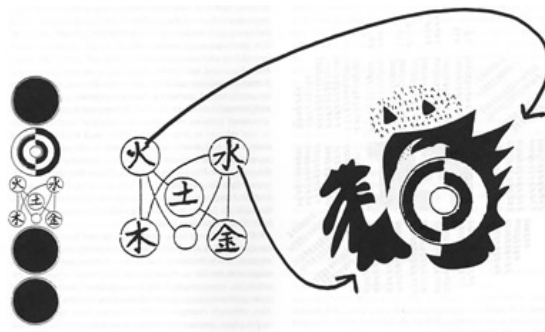
I climb the high ridge and view the Four Quarters
Blue Dragon to the east,
White Tiger to the West,
Somber Warrior to the north,
Vermillion Bird to the South.
All perfect and complete as a painted scroll.

– This is a kasa poem written by Pak In-no in the early 17th century (Lee [transl.] 1963:257)

However, even though the Taegukki flies everywhere in South Korea, most of the subtle and profound Korean cultural references to Taeguk remain mainly vestigial or *latent* in the knowledge of Koreans in Korea and around the world, and are fast-fading due to the erosion and corrosion on indigenous cultural traditions around the world created in the wake of the flows of globalization and mass popular culture!

10. Summary and Conclusions

I will now summarize and conclude my thoughts on the Cheju p'ungsu maps as didactic and mnemonic devices in the service of authentic p'ungsu culture, and thus, Taeguk culture. In my 1993 *Cartographica* (p, 93) article I attempted to model the p'ungsu maps as a creature of Nature's self-organizing principles at work:



〈Figure 12〉 Taeguk, the Five Elements, and the “Great Paddy Field” Cheju p'ungsu map

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

Observing the outcome inspired me to suggest these principles at work:

Centrality
Connectivity
Hierarchy
Symmetry (Proportion) Periodicity
Similarity at Different Scale
Completeness

The *chigwan* or *p'ungsusa* map-makers were, I suggested, themselves an agency of this creative process, having cultivated Taeguk awareness through their education. They were not alienated from Nature – as we are today – due to their receptivity to Taeguk ideas in the context of their common agricultural experience as a people. The lessons contributing to their both their humaneness and humility in awe of Nature were easier to come by then in contrast to now.

The ideal social outcome of Taeguk thinking cultivated, in part, by *p'ungsu* culture contributed to the completeness of a society of productive Korean Taeguk thinkers. It was the integrity of their creations all told that solidified their shared Korean identity – of which we have left today only the distressed remnants of Korea's tangible and intangible cultural heritage. I suggest that it was out of their awareness of the significance of the Taeguk accomplishment and their role in it that there evolved a “big idea” – perhaps an ideology – dedicated to conserving what their Taeguk thinking had help accomplish. I call the idea “*enlightened underdevelopment*.”

In general the idea of “enlightened underdevelopment” hold that humans can act successfully against their material self-interests for moral reasons (Nemeth 1987:217). What would it take to educate people to reject unnecessary labor-saving devices and other seductive new technologies? I have speculated in the past that Neo-Confucian Cheju Islanders as Taeguk thinkers might have solved that problem to their satisfaction, and it was the study of the Cheju *p'ungsu* maps inspired me to think so. Looking beyond the maps for some further validation, I discovered other Taeguk-inspired cultures in traditional Korea whose manifestations embodied the same Natural principles of self-organization in space that I discovered in the *p'ungsu* maps. Their tangible and intangible outputs all seemed to function as didactic and mnemonic devices designed to reproduce the entrenched power of Taeguk ideology which, in historical perspective, succeeded to achieve stable and cyclic agricultural productivity for successive thousands of years in support of large populations in East Asia's hydraulic civilizations.¹³⁾

Our colleague Don Baker (1989), and others, have taken me to task for speculating without much proof that ancient, medieval and early modern Chinese and Korean societies ever consciously promoted anything like “enlightened underdevelopment” as a political economy. I have since discovered the Taoist “Story of the Swape” that reassures me that “enlightened underdevelopment” is not, and was not in East Asian philosophy, a bankrupt idea. The version I am repeating here is reported in Needham (1965:332-3) is accompanied by this drawing:



〈Figure 12〉 Swape (or “well-sweep”) technology employs a counter-balanced bailing bucket that saves time and energy in agricultural production.

1) Story of the Swape

“Tzu-Kung had been wandering in the south in Chhu, and was returning to Chin. As he passed a place north of the Han (river), he saw an old man working in a garden. Having dug his channels, he kept on going down into a well, and returning with water in a large jar. This caused him much expenditure of strength for very small results. Tzu-Kung said to him, ‘There is a contrivance (chieh) by means of which a hundred plots of ground may be irrigated in one day. Little effort will thus accomplish much. Would you, Sir, not like to try it?’ The farmer looked

13) The cultural geographer and Asian specialist Joseph Spencer (1954) claimed that China in spite of its large population had the highest standard of living in the world until the 17th century and, according to Nicholas Kristof in the *New York Times*, “The world we are familiar with, dominated by America and Europe, is a historical anomaly [and] Until the 1400s, the largest economies in the world were China and India” (Kristof 2008:A23).

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

up at him and said, 'How does it work?' Tzu-Kung said, 'It is a lever made of wood, heavy behind and light in front. It raises water quickly so that it comes flowing into the ditch, gurgling in a steady foaming stream. Its name is the swape (kao).' The farmer's face suddenly changed and he laughed, 'I have heard from my master', he said, 'that those who have cunning devices use cunning in their affairs, and that those who use cunning in their affairs have cunning hearts. Such cunning means the loss of pure simplicity. Such a loss leads to restlessness of the spirit, and with such men the Tao will not dwell. I knew all about (the swape), but I would be ashamed to use it.'

The swape technology was eventually adopted throughout East Asia, but invention and diffusion there was a very gradual process. Enlightened underdevelopment advises caution and due preparation during change, but does not deny the inevitability of change itself.¹⁴⁾

If I had time to elaborate further on the significance of the potential introduction of *p'ungsu* maps and *p'ungsu* culture as ambassadors of Taeguk and thus traditional Korean cultural thinking in the contemporary global marketplace, I would discuss two parallel global intellectual trends that seem to be rapidly converging on this topic.

The first is the discovery of Nature's principles of self-organization in space as an outcome of computer-assisted research in both pure and applied sciences. Those of you who have heard of chaos theory, Lorenz attractors, Mandelbrot sets, fractal basin boundaries, and tipping points are aware that modern Western science seems to be rediscovering Taeguk thinking and, in spite of its rapid alienation from Nature over the past 400 years, human society in 2008 is ironically confronted with its apparent inability to escape from Nature's principled discipline. The question is, will humanity learn to embrace this Taeguk wisdom before it is too late? *P'ungsu* culture in the global marketplace can potentially assist in this re-educational process.

The second parallel global trend that converges on *p'ungsu* thinking is the growing debate in the scientific community that technological advance aided by scientific discovery is a runaway train that is threatening to rapidly destroy the biosphere, humans included. The voices in this debate include

“engineers, scientists, philosophers, ethicists and lawyers who are taking up the issue in scholarly journals, online discussions and conferences in the United States and abroad ... Everyone agrees ‘It’s a hot topic.’... ‘knowledge-enabled mass destruction’... ‘We need at least to think

14) “Change” in Naturalistic Taeguk thinking is associated with the concept of cyclic time in a traditional agricultural production system, is incompatible with the concept of linear time and “progress” which are components of modern industrial society and its un-Natural way of thinking. A close reading of the *I Ching* is an essential introduction to the study of Taeguk thinking and *p'ungsu* culture (Wilhelm 1967).

about what we are doing while we are doing it, to be aware of the consequences of our research'... 'There is no one to say 'thou shalt not'... In what [one scientist] described as 'a call for humility,' [she] urged researchers to cultivate and teach 'modes of knowing that are often pushed aside in expanding scientific understanding and technological capacity' including history, moral philosophy, political theory and social studies of science — what people value and why they value it' "(Dean 2008:F1).

This sounds like there is a timely opportunity and an urgent need for introducing Taeguk thinking and p'ungsu culture in the conversation. The systematic introduction of Korean p'ungsu culture into the global marketplace of ideas, institutions, goods and services as an educational contribution in line with the UNESCO "intangible cultural properties" registry would be directly in line with Korean President Lee Myung-bak's widely-publicized emphasis on "the importance of 'a global Korea' and cultural diplomacy" (Lee 2008:73). Let's seriously consider it.

References

- Baker, Don. 1989. "Review of *Architecture of Ideology*, by David Nemeth (University of California Press), in *Pacific Affairs*, 62, 2 (Summer):261-262.
- Choi, Chang-jo. 1986. "P'ungsu, the Korean Traditional Geographic Thoughts." *Korea Journal* (May):35-45.
- Dean, Cornelia. 2008. "Handle With Care" *New York Times* newspaper, August 8: F1.
- deGroot, J.J.M. 1897-1910. *The Religious System of China*. 5 vols. Leyden: E.J. Brill.
- Eitel, Ernest J. 1873. *Feng Shui, or the Rudiments of Natural Science in China*. Hong Kong: Lane, Crawford. 1873.
- Freedman, Maurice. 1969. "Geomancy: Presidential Address for 1968." *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland for 1969*.
- Feuchtwang, Stephan D.R. 1974. *An Anthropological Analysis of Chinese Geomancy*. Vientiane: Editions Vithagna.
- Field, Stephen. 2008. *Journal of Asian Studies*, 67,1:333-4.
- Gleick, James. 1987. *Chaos: Making a New Science*. New York: Viking Penguin.
- Goode, Erica. "Tomayto, Tomahto, Potayto...". 2008. *New York Times* newspaper (August 13). Accessed online 6/12/2008 at: <http://query.nytimes.com/gst/fullpage.html?res=9D04E0DD123FF930A2575BC0A9669C8B63>
- Gutzlaff, Charles. 1838. *China Opened*. Volume 1, p. 501. Revised by Andrew Reed. London: Smith, Elder and Company.
- Harley, J. B. and David Woodward (eds.). 1994. *The History of Cartography: Cartography in the Traditional East and Southeast Asian Societies*. Volume 2, Book 2. Chicago:

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

- University of Chicago Press.
- Kristof, Nicholas D. 2008. "China's Rise Goes beyond Gold Medals." *New York Times* newspaper, August 20, p. A23).
- Kupfer, Karl F. 1906. "The Mandarin's Grave." *The East of Asia Magazine: An Illustrated Quarterly*, 5:335-342.
- Lai, Ken. 1980. "Feng Shui War (or Who Owns Feng Shui?)" Viewed August 18 online at: <http://kenlaifengshui.blogspot.com/2008/02/feng-shui-war-or-who-owns-feng-shui.html>
- Lee, Peter. 1963. The Kasa Poems of Pak In-no." *Oriens Extremus* 10 (1):217-59.
- Lee, Sun-cheon. 2008. "Cultural Diplomacy for Promoting Brand Korea." *Dong-a Ilbo* newspaper (March 6), and reproduced in *Korea Focus*, 16, 2 (Summer):72-3.
- March, Andrew L. 1968. "An Appreciation of Chinese Geomancy." 1968. *The Journal of Asian Studies*, 27, 2 (February):253-67.
- Martin, W. A. P. 1912. *The Lore of Cathay*. New York: Fleming H. Revell.
- McCune, Shannon. 1983. "Korean Maps of the Yi Dynasty." *Korean Culture*, 4,3:21-31.
- Mills, James E. 1999. "Western Responses to Feng Shui." *Middle States Geographer*, 32:71-7.
- Montenegro, Marcia. "Feng Shui: New Dimensions in Design." *Christian Research ournal*, 26:1
- Needham. 1956. *Science and Civilisation in China. Volume 2. History of Scientific Thought*. Cambridge: University Press.
- , 1962. *Science and Civilisation in China. Volume 4. Physics and Physical Technology. Part 1: Physics*. Cambridge: University Press.
- , 1965. *Science and Civilisation in China. Vol. 4, Sec. 27*. Cambridge: University Press.
- Nemeth, David J. 2008. "Berkeley School Genius: A Feng-shui Perspective." *Yearbook of the Association of Pacific Coast Geographers*, 70:28-44.
- , 2007-2008. "Toledo's Mystical Map: A Feng-shui Examination." 2007-2008. *Toledo City Paper* (December 26-January 8):8.
- , 2003. "The Profound Problem of Locating Humanity: The Significance and Implications of Feng-shui." In Barney Warf, Don Janelle, and Kathy Hanson (eds.), *Worldminds: Geographical Perspectives on 100 Problems*. Pp. 601-6. Netherlands: Kluwer Academic Publishers.
- , 2001. "The Significance of Cheju Island Feng-shui." *Proceedings of the Tamna Culture Research Institute Conference on Feng-shui*. Pp. 1-11. November. Tamna Culture Research Institute, Cheju National University. Republished in *Tamla Munhwa* 22 (2002): 34-38.
- , 1995. "Feng Shui." *The Asian American Encyclopedia*. Volume 2. Pp. 414-416. New York: Marshall Cavendish, Publishers.
- , 1994. "Enlightened Underdevelopment." *The Spirit and Power of Place: Human Environment and Sacrality: Essays Dedicated to Yi-Fu Tuan*. In Rana P.B. Singh

- (ed.). Pps: 87-100. Varanasi, India: NGSI Publications No. 41. Concurrently published under same title in *National Geographical Journal of India* 40,1-4:87-100.
- , 1993. "A Cross-Cultural Cosmographic Interpretation of Some Korean Geomancy Maps." *Cartographica* 30,1(Spring):85-97.
- , 1992. "Comment: Neo-Confucianism and the East Asian Martial Arts." *Journal of Asian Martial Arts*. 1,4:44-49.
- , 1991. "Feng-shui As Terrestrial Astrology in Traditional China and Korea." In James Swan, ed., *Power of Place: Sacred Ground in Natural & Human Environments*. Pp. 215-234. Wheaton, Ill.: Quest Books.
- , 1987. *The Architecture of Ideology: Neo-Confucian Imprinting on Cheju Island, Korea*. 1987. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- , 1983. "Graven Images and Cosmic Landscape on Cheju Island." *Korean Culture* 4,1 (March 1983):4-19. View online here:http://eng.buddhapia.com/_Service/_ContentView/ETC_CONTENT_2.ASP?pk=0000593782&sub_pk=&class_cd=0002202985&top_menu_cd=0000000329&Menu_code=0000008706&sub_menu=
- , 1981. "Bright Yard Maps from Cheju Island." *Landscape* 25,2:20-21.
- Nha Il-Seong, 2001. "Silla's Cheomseongdae." *Korea Studies*, (Winter) 269-280.
- "Old Flag of Original Taegukki Design Found." *Korea Times*, 21 April 1981, p. 8.
- Said, Edward. 1979. *Orientalism*. New York: Vintage.
- Skinner, Stephen. 1980 *Terrestrial Astrology: Divination by Geomancy*. London: Routledge & Kegan Paul.
- , 1982. *Living Earth Manual of Feng-Shui*.
- Song, Sang-yong, "A Brief History of the Study of the Chomsongdae in Kyongju," *Korea Journal* vol.23 no.8, 1983:16-21.
- Spencer, Joseph E. 1954. *Asia East by South*. New York: John Wiley & Sons.
- UNESCO online. The 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, the intangible cultural heritage (ICH) – or living heritage. <http://www.unesco.org/culture/ich/index.php?pg=00002>
- Wilhelm, Richard (trans.) 1967. *The I Ching or Book of Changes*. Rendered into English by Cary F. Baynes; 3rd. ed. Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Yoon, Hong-key. 1976. *Geomantic Relations Between Culture and Nature in Korea*. Taipei: Orient Cultural Service.
- , 1995. "Chinese Geomantic Maps." In *Encyclopedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Cultures*, 571-571. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , 2006. *The Culture of Fengshui in Korea: An Exploration of East Asian Geomancy*. London: Lexington Books.

한국에서 전개된 風水와 佛敎의 交涉

최원석

경상대학교

wschoe@empal.com

요 약

한국의 역사상에서 풍수와 불교는 협조적이고 융합적인 문화형태로 교섭되어 사찰의 立地 및 擇地, 사회·공간적 이데올로기의 형성, 풍수의 확산, 풍수비보사상의 전개 등에서 상호 영향을 주었다. 풍수와 불교는 신라 下代에 禪宗의 傳來를 계기로 본격적인 교섭을 시작하였고, 신라 말기에는 지방호족세력의 사회변혁을 이끄는 공간적 이데올로기로 기능하였으며, 고려시대를 걸쳐서는 권력의 지배층과 밀접하게 結託되어 정치적으로 활용되었다. 조선시대에 와서 불교와 풍수의 교섭은 쇠퇴해지고 민간부문에서만 미약하게 유지되었다.

주요어: 풍수, 불교, 선종, 비보사탑설, 사찰입지, 사찰택지

Pungsu's relationships with Buddhism in Korea

Choi Won Suk

*Gyeongsang National University,
wschoe@empal.com*

1. Introduction

This study explores at what point in Korean history the interaction between Pungsu(Feng Shui in China) and Buddhism began and how the interaction formed and developed itself, and lastly what influence it had on the Korean society as well as on Pungsu and Buddhism.

In East Asia, mainly Korea and China, Pungsu and Buddhism formed a distinctive ideological and cultural landscape in close connection with each other. The combination of Pungsu and Buddhism put the power-of-land theory and the Buddhist belief together and created the aesthetic harmony of nature and mind. China's Buddhist buildings and their spatial arrangement were influenced largely by the Pungsu philosophy.¹⁾ The close connection between Pungsu and Buddhism in Korean history is evidenced by the fact that the first Korean progenitor of Pungsu, Do Seon (827-898), happens to be a Buddhist monk and also by the fact that most of the old Buddhist temples display the characteristics of the typical Pungsu site, not to mention the far-reaching influence of Pungsu and Buddhism on the social and political domains in the Korean medieval history.

1) Liu Pye-rim, 1995, *Pungsu-Environmental Perspective of Chinese*, Shanghai Samryeon Bookstore, 259.261.

■ **Session 4** : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

〈Table 1〉 Influence of Pungsu–Buddhism Connection

Cultural Element	Influence of Pungsu-Buddhism Interaction
Religious Belief	Coupling of the power-of-land theory and the Buddhist belief
Aesthetics	Aesthetical harmony of nature and mind
Theories	The theory of Buddhist building location (Bulgajiri theory) and the Bibo Pungsu theory (Bibosatap theory)
Location of Buddhist Temples	Feng-Shui location of Buddhist temples
Placement of Buddhist Temples	Propitious placement and Bibo placement
Temple and pagoda styles	Feng-Shui temples and Feng-Shui pagodas
National Land Planning	Location of Bibo temples and national Bibo
National Ceremony	Auspicious Bibo ceremony for national luck (Jiriyeongibibo)
Leadership	Buddhist Monks who specialized in Pungsu
Literature	The tale of Pungsu monks and the prophetic writing genre

Historically, the interaction between Pungsu and Buddhism underwent three phases as follows;

First, the interaction between Pungsu and Buddhism began after Zen Buddhism was introduced in the late-Silla period. Pungsu and Buddhism sometimes contested against each other, but the overall relationship was cooperative and complementary. Buddhism helped the spread of Pungsu and contributed to the beginning of the Bibo Pungsu theory, while Pungsu influenced the placement and location of Buddhist temples. The idea of Bibo Pungsu served as an ideological force in the transitional, late-Silla period, propelling the society towards a new era.

Second, the Goryeo period saw a rise of Pungsu and Buddhism as they were strongly recognized as social and spatial ideologies and frequently tapped for political purposes by the leadership. Pungsu and Buddhism made their way into mainstream culture and their connection with each other strengthened in the process. Based on the Bibo theory as the nation's spatial planning philosophy, Goryeo built and maintained Bibo temples in the capital and performed the auspicious Bibo ceremony for national geomantic luck (Jiriyeongibibo).

Third, Pungsu and Buddhism fell into a decline as the Choseon dynasty suppressed Buddhism while the Confucian rationalism prevailed over Pungsu. The influence of Pungsu and Buddhism significantly declined due to the dominance of Confucian ideology in the Choseon society, limiting the influence to the grass-roots level, where famous monks wrote

geomantic-prophetic books and spread folk tales. The interaction between Pungsu and Buddhism during this period continued at unofficial and low-key levels.

〈Table 2〉 Phases and Characteristics of History of Pungsu–Buddhism Interaction in Korea

Phase	Period	Area	Characteristics
Introduction	Late-Silla	Zen Buddhism and Pungsu	The introduction of Zen Buddhism initiated the interaction between Buddhism and Pungsu.
		Social Ideologies	The Bibo Pungsu theory formed the social and spatial ideologies.
		Location and Placement of Buddhist Temples	Feng-Shui location and placement of Buddhist temples
Prosperity	Goryeo	National Land Planning	Location of Bibo temples and national Bibo
		Ceremony	Auspicious Bibo ceremony for national luck (Jiriyeongibibo)
Decline	Joseon	Folk Literature	The tale of Pungsu monks and the geomantic-prophetic writing genre

This paper will expand the above discussion in two parts; 1) the historical origin and development of the interaction between Pungsu and Buddhism and 2) the influence of the interaction between Pungsu and Buddhism. The first part will explore topics such as when the interaction between Pungsu and Buddhism began in Korea, what social groups were responsible for initiating the interaction, what motivations they had, and what influences the interaction between Pungsu and Buddhism had on the Silla society. The second part will discuss what kind of role Buddhism played in the spread of Pungsu and in the establishment of the Bibo Pungsu philosophy, and how Pungsu transformed the location and the way of placement of Buddhist temples.

2. Origin and Development of Interaction between Pungsu and Buddhism

1) Historical Origin

The initial link between Pungsu and Buddhism began in China with regard to the location of Buddhist temples and reached its peak in the Tang Dynasty (618-907) in concurrence with the apex of Pungsu and Buddhism. In Korea, Pungsu spread nationwide following the introduction of Zen Buddhism from China during the late-Silla period in the 8th century. The late 8th century witnessed cultural conflicts between Pungsu and Buddhism over use of Buddhist temple locations for royal tomb, and the 9th century marked the beginning of the

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

harmonious and interrelated interaction between Pungsu and Buddhism. In Japan, the link between Pungsu and Buddhism began much later in the 13th century on a limited scale.

In the Tang Dynasty of China, there were some famous monks who specialized in Pungsu, and the popularity of Zen Buddhism made Pungsu popular, too. Pungsu influenced the selection process of Zen Buddhist temple locations, which was later brought into Korea by the Korean monks who studied in China. Pungsu in China took its shape in the Han Dynasty and grew mature in the Tang Dynasty and reached its peak in the Song Dynasty,²⁾ but the link between Pungsu and Buddhism got into full swing in the Tang Dynasty. Buddhist monks famous for their Pungsu expertise in the Tang Dynasty include Yi Xing(683—727) and Fu Tu Hong (also known as Hong Shi). With his *San Ha Yang Gye Seol*, Yi Xing, who was a monk of high virtue, significantly influenced the next generation of Pungsu specialists in forming the *Gye Su* theory³⁾ and annotated Guo Pu's "Jin Nan Jing" with Hong Shi at emperor Tang Xuanzong's royal command.⁴⁾ In the Song Dynasty and the Ming Dynasty, two famous Feng-Shui monks, Mu Jiang Seng and Fei Huan He Shang, were ordered by the emperor to select the location of royal tombs on Mount Tian Shou in the Chang Ping region.⁵⁾ As can be seen in the previous examples, Pungsu was used in selecting the location of Buddhist temples and Feng-Shui monks played an important national role in selecting the location of royal and annotated Feng-Shui scriptures, contributing to the theoretical development of Pungsu.

Pungsu started catching on after Buddhism was introduced to Korea during the Three Kingdoms period, and in the late Three Kingdoms period, it spread across the countries along with the increasing popularity of Buddhism among the royal family and the leaders residing in the capital regions. As the development of Silla's Buddhism took place mainly in Gyeongju, the capital of Silla, so did the recognition of Pungsu, which had been introduced along with Buddhism, mainly take place in the capital city of Gyeongju, affecting the selection process of the location for royal tomb and leadership-backed temples in the region. According to some documentary records, in 601, the 3rd year of Baekjae King Mu's reign, Gwan Reuk took a calendar and a book of astronomy-geography, called *Cheonmunjiriseo*, to Japan and became a high-ranking monk there, but it is not certain that *Cheonmunjiriseo* was a book on Pungsu and even if it was, it would merely suggest cul-

2) Ha Hyeo-heun· Na Jun, 1995, *History of Pungsu*, Shanghai Literature Press, 126.

3) Go Woo-gyeom, 1992, *Chinese Pungsu*, Overseas Chinese Press, 195-196.

4) Ha Hyeo-heun· Na Jun, 1995, *History of Pungsu*, Shanghai Literature Press, 107.

5) Go Woo-gyeom, 1992, *Chinese Pungsu*, Overseas Chinese Press, 201-202.

tural diffusion between Baekje and Japan but not point to interaction between Pungsu and Buddhism. The article entitled Hwangnyongsa 9-story pagoda or Hwangnyongsa gucheung-tap, found in Volume III of Samguk Yusa, or Memorabilia of the Three Kingdoms, states that the 9-story pagoda at Hwangnyongsa Temple was built for the purpose of eliminating the problems caused by the inauspicious geographical features, which clearly indicates the initial recognition of interaction between Pungsu and Buddhism. Choi Chi-won's Daesungboksabimyeong contains a story about the cultural clashes between Pungsu and Buddhism over the selection of royal tomb's locations in the late 8th century. This inscription talks about the conflict between the king and his ministers and between the two mainstream cultural elements, Pungsu and Buddhism, over the theory that the location of Gok Temple is so auspicious in terms of Pungsu that it should be used as the location of King Wonseong(785-798)'s tomb,⁶⁾ which ended with the victory of the rising cultural element, Pungsu, over the old and dominant cultural element Buddhism.

The above-mentioned inscription implies that Gok Temple had been located in a Pungsu auspicious area before the late 8th century, but it is uncertain whether the location of the temple was carefully determined by Pungsu standards or its auspicious location was just coincidental. However, the assumption that interaction between Pungsu and Buddhism already began in the late Three Kingdoms period of the early 7th century can be reinforced by the facts that the location of Wangheung Temple whose construction commenced during King Beop's rule in the year of 600 demonstrated the typical Baesanimu Pungsu positioning (with water in the front and a mountain in the back)⁷⁾ and that various non-Zen Buddhist temples, including the ones founded by Won-hyo (617-686) and Ui-sang (625-702), also display Pungsu features. It is not impossible to trace the beginning of the interaction between Pungsu and Buddhism in Korea all the way back to the 4th century when Buddhism was first introduced from China because, in China, Pungsu had already existed and interacted with Buddhism for a long time. However, there is a difference between the time when the idea and knowledge of Pungsu was introduced and the time when Pungsu was actually applied and practiced as a location theory. It was during the late Silla period with the introduction of Zen Buddhism that Pungsu and Buddhism started to interact with each other and achieved wide-spread acceptance and use among the powerful local gentries, called Hojok.

Meanwhile, interaction between Pungsu and Buddhism in Japan presumably began much

6) 「Dae Sung-bok temple's inscription of tombstone on Mount Chowol in the Silla period」

7) *Memorabilia of the Three Kingdoms* Volume III, Beopwanggeumsal

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

later than in China and Korea, considering the fact that there was no mention of Pungsu in any remaining records dated prior to the 13th century document that talks about the first Pungsu influence in the construction of a Buddhist temple. Wongaksamunseo(1354), or a document on Wongaksa Temple, cited that Feng-Shui considerations were taken into in constructing a Buddhist pagoda, which, according to Watanabe, was the first use of the term, Pungsu, in Japanese history.⁸⁾ Even after this, the interaction between Pungsu and Buddhism was relatively not very active, compared to China and Korea.

2) Interaction between Zen Buddhism and Pungsu

After it was brought to China by Bodhidharma in the early 6th century, Zen Buddhism began cooperative interaction with the then already popular Pungsu, which led to the Pungsu influence on the locations of Zen Buddhist temples. In Korea, Zen Buddhist monks who had studied in China and returned to Korea adopted Feng-Shui to the locations of Zen Buddhist temples around the 9th century, and the idea of Pungsu soon caught on with the powerful local gentries, called Hojok.

Traces of the relationship between Pungsu and Buddhism in Chinese history can be found in documentary records and in the locations of Zen Buddhist temples. According to Lee Neung-hwa's Joseonbulgyotongsa, or Comprehensive History of Choseun Buddhist, Yuk-jo Hye-neung(638-713) took the Pungsu advice from somebody name Jin Ah-sen when determining the location of Borimsa Temple, and according to Gangseo Tongji, Samaduta studied Pungsu and visited many mountains in the then Hongdo region, now known as Namchang, and also discussed the locations of temples with Zenmaster Bekjang.⁹⁾ Zen Master Majo(709-788)'s Zen Buddhist temples display features of the Pungsu location, which can be clearly seen in the temples in China. The Gangseo region, where many of Zen Master Majo's temples are located in Pungsu positions, was the center of the Form School, which is one of the two schools of Pungsu.¹⁰⁾ The vigorous interaction between Zen Buddhism and Pungsu was reflected in the Pungsu locations of the temples and promoted the development of the Gangseo region as the cultural capital of the Zen

8) Gyeongnam City History Committee Edition, 1956, *History of Gyeongnam City*(Saryeo Pyeon2), Page 192. Dobyoon Heunwoong, 2006, Japanese Pungsu History:History of Sciences and Fortunetelling, *Pungsu in East Asia*, Material Book for International Academic Symposium, Re-quoted from 8.

9) Go Woo-gyeom, 1992, *Chinese Pungsu*, Overseas Chinese Press, 196.

10) Majo's Uminsa Temple and Bobongsa Temple, Seodang Jijang's Bohwasa Temple, Baekjanghuihae's Baekjangsa Temple, Hwangbyeokhuiun's Hwangbyeoksa Temple, Woongedoeung's Jinyeosa Temple, Josanbonjeok's Josansa Temple, Sosangwangin's Sosansa Temple. Majo's Bobongsa Temple on Mount Seokmun was located in Feng-Shui environments, dubbed "the place where 9 dragons come together".

Buddhism-Pungsu interaction.

Zen Buddhism introduced to Korea in the late Silla period brought with itself the same prosperities from China. Most of the first Zen Buddhist temples in Korea, represented by Gusan Zen Buddhism, were located in Pungsu areas, which is evidenced by the fact that most of the monks who started Gusan Zen Buddhism had studied in China and learned about the Gangseo region's Zen Master Majo. The connection between Zen Buddhism and Pungsu is further supported by Do-seon(827-898)'s documentary records and inscriptions¹¹⁾ and the fact that Pungsu was used by Zen Buddhist monks in choosing the locations of the temples and shrines.¹²⁾ In short, the interaction between Pungsu and Zen Buddhism spread across the nation with the geographical expansion of Zen Buddhist temples in the late Silla period.

Then, what circumstances enabled the interaction between Pungsu and Zen Buddhism during the late Silla period? In the beginning, Zen Buddhism was first embraced by the powerful local gentries, Hojok, as a new ideology to fight against the then-dominant Kyo(non-Zen) Buddhism, and, therefore, the first Zen Buddhist temples had to be built in the remote, mountainous areas outside the capital city of Gyeongju or major cities where the royal and noble families maintained a strong political presence. For this reason, the location theory of Pungsu, which focuses on the geographical features such as streams and mountains, made a better tool than the conventional method in which religiously sacred areas and the results of fortune-telling received high importance. Meanwhile, Pungsu, along with Zen Buddhism, was able to gain popularity among the local gentries during the political chaos of the late Silla period because unlike the conventional viewpoints, the sacred areas(Yeongjigwan) and the Buddha's Land(Bulguktojirigwan), which limited the status of the national center, capital Gyeongju, Pungsu contained a revolutionary ideology that any area that meets the Feng-Shui requirements can be the national center. Other factors that allowed for the interaction between Pungsu and Buddhism include the nature-friendly philosophy of Zen Buddhism and the practical needs of selecting an ideal location that could promote the meditation-centered spiritual exercise of Zen Buddhism.

At the center of the Pungsu-Buddhism connection is Do-seon(827-898), a Zen Buddhist monk in the late Silla period, who created a new social ideology called Satapbiboseol by combining Buddhism and Pungsu and put his theory into practice during the transitional

11) 「Jeungsi Seongakguksa's tombstone in Okryongsa Temple on Mount Byeokgye」

12) Choi Byeong-heon, 1975, "Life of Do-seon and Pungsu Theories in Late Silla and Early Goryeo Periods," Korean History Study, 11, 133-138.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

period between the fall of the Silla dynasty and the rise of the Goryeo Dynasty. The history of the interaction between Pungsua and Buddhism began with Zen Buddhist monks of Gusanseonmun in the late Silla period, reached the climax with the historical figure Do-seon, and came down as a distinctive legacy in the cultural and ideological history of Korea to Taegobou(1301-1382) in the late Goryeo period and then to Muhakjacho (1327-1405) in the early Joseon period.

3) Forming of Revolutionary Ideology of Space

Pungsu combined itself with Buddhism in the late Silla period to create a new social, spatial ideology, which can be seen as a cultural transformation caused by revolutionary groups who used the two young cultural elements. The Bibo ideology and the theory of Bibo, or Bibosatapseol, were formed in combination of the existing Satapjinho(Protecting by temples and pagodas) belief, spatial conception in Zen Buddhism, and Pungsu. The significance of these new cultural phenomena is that they meant a departure from the stereotypical, limited, Gyeongju-centered viewpoint (the narrow worldview of Buddha's Land) held by the royal and noble families and the Kyo(non-Zen) Buddhist groups. This transformation can be seen as a revolution of Zen Buddhism against non-Zen Buddhism.

Silla's Bukgukto or Geukrakjeongto, i.e. the Buddhist utopia, had been geographically limited to the capital region of Gyeongju, and the center of the Buddhist country was limited to the royal and noble families. Silla's leadership residing in Gyeongju tried to associate Gyeongju with the Buddhist worldview of Bulgukto by metaphorically matching Gyeongju against the Buddhist space, and built Buddhist temples across the capital city to realize Bulgukto, and placed important temples of Hwaeom non-Zen Buddhism at important locations on the outskirts of the capital to defend the city. The nation's major temples including Bulguksa Temple on Mount Toham, Gapsa Temple of Mount Gyeryong, Hwaeomsa Temple on Mount Jiri, Buseoksa Temple on Mount Taebaek, Mirisa Temple on Mount Palgong were located on the five geographically important mountains in the east, west, south, north and middle of the city. After all, the spacial ideology of Silla's leadership was a Gyeongju-centered theory of capital-only development.

However, Silla's society in its last days went through a serious chaos in the 9th century. The political leaders began to defy and secede from the government while the common people suffered from hunger and misery and some of them began rising in rebellion. In this situation, the local gentry(Hojok) groups required a revolutionary ideology that would allow them to establish their own foundation independent of the intervention from the capital's

noble families. The whole circumstance at the time called for a new spatial ideology to back the revolutionary group and overcome the capital-centered ideology of the royal and noble families. The Bibo philosophy rode on this wave and was politically suitable as a revolutionary ideology of space for the local gentry groups at the time.

After the gentry groups' power grew in the late Silla period, they reinterpreted Pungsu as a ideological driving force that could lead the transition period. Zen Buddhism incorporated a revolutionary idea about human beings that anybody who stays away from the authoritative, showy formality of non-Zen Buddhism and attains Buddhahood can become a Buddha while Pungsu distinguished itself from the narrow, abstract viewpoint of the existing geographical perspective of Buddha Land(bulguktojirigwan) and the superstitious perspective and provided a revolutionary ideology of space that allowed people to look at the national land as a whole and realize that Gyeongju was not the best location of the capital in a geographical sense and that other regions could replace Gyeongju as the center of the nation. Thanks to Pungsu, Buddhist temples located on mountains in the countryside that had previously been considered unimportant converted their locations into distinguished Buddhist sites, serving as the center of the local culture in their respective regions.¹³⁾

Do-seon's spatial ideology, Bibosapseol, offered a new approach that emphasized a balanced development of provincial areas as those areas are closely connected to the central capital. Do-seon asserted that the chaos in the late Silla society, the hunger and natural disasters suffered by the common people happened because the national land was unhealthy and that to get the land in balance again, temples and pagodas should be installed at certain locations around the country, in the manner of acupuncture. His such assertion can be seen as Zen Buddhism's ideological challenge mounted against the geographical ideology of non-Zen Buddhism and the royal and noble families' limited viewpoint that revolved around the three and five mountains in Gyeongju, marking a shift from the previous practice where temples were built in places deemed sacred in commemoration of the founders to a new practice where areas deemed inauspicious by Pungsu standards were patched up by building temples and pagodas. In short, with its orientation of geographically-balanced development, Do-seon's Bibo theory was embraced by the local gentry(Hojok) groups and functioned as a revolutionary ideology in the transition period.

The Bibo theory and its practical guide, Bibosapseol, were adopted by Wang-geon, a gentry from the Gasesong Songak region and supported the founding of a new dynasty as

13) Choi Byeong-heon, 1975, "Life of Do-seon and Pungsu Theories in Late Silla and Early Goryeo Periods," Korean History Study, 11, 140.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

a spatial, political ideology; that is, Goryeo Founder Wang-geon interpreted and utilized them as a ideology for his country's land planning that could unify the center (Gaeseung) and the rest of the country.

4) Pungsu and Buddhism in Connection with Political Leadership

Throughout the Goryeo period, the interaction between Pungsu and Buddhism took place on a wider scale with the leadership's support while the leadership sought to strengthen their political power using Pungsu and Buddhism as their tools. In this period, Pungsu and Buddhism grew in close connection with the country's leadership, gaining mainstream status.

Goryeo Founder Wang-geon built many Bibo temples in the capital and the rest of the country in an effort to restructure the country's geographical system in accordance with Do-seon's Bibo theory, and in the government of the late Goryeo performed Jiriyeongibibo, a ceremony that combined Pungsu and Buddhism. In addition, a monk was given a position in the government as a Pungsu specialist while some Feng-Shui monks contributed to the site selection process for important projects and functioned as Feng-Shui consultants for the royal and noble families. The interaction between Pungsu and Buddhism in the Goryeo period can be divided into two parts; 1) the early period, in which Bibosatapseol was practiced, and 2) the late period, when Jiriyeongibibo was performed.

The Goryeo dynasty combined the power-of-land theory of Pungsu and the Buddhist belief together to establish a fundamental ideology for the well-being of the country. After unifying the later three kingdoms, Goryeo Founder Wang-Geon repaired and reorganized the temples across the country based on Bibosatapseol, and after that, the Bibo theory was vigorously used as a guide in constructing a defence system for the capital city of Gaesung and as an ideological tool to achieve a unity between the capital and the rest of the country and establish an effective management system for the king's administrative power and control of the gentry groups in the local regions. As part of the capital city planning, the national Bibo sites or Gukgabiboso, such as 5 temples and 10 temples, were built in the capital city of Gaesung, and areas deemed inauspicious were patched up with Bibo temples, such as Gaeguksa Temple, Yeonboksa Temple, Seongdeungam Temple, Gwaneumgul temple, etc. With the reorganization of the policies for the non-capital areas, Bibo temples were also set up in the rest of the country. Beginning from the temples designated as Bibo according to the Sancheonsunyeok theory during the Taejo's reign, main temples were reconstructed in each administrative towns and more and more temples were certified by the king and Buddhist sects. at the end, all the temples in the country received the status as

Bibo sites.¹⁴⁾

Goryeo's government performed Jiriyeongibibo, a ceremony that combined Pungsu and Buddhism, which could be clearly observed during the mid Goryeo period when the capital was moved to Ganghwa, then known as Gangdo, for 49 years. Jiriyeongibibo was a Bibo practice that aimed to extend the luck of the nation or dynasty by building fake or temporary palaces at a certain location chosen carefully according to Pungsu and letting the King or his robe stay in the building for a certain period of time. Jiriyeongibibo displayed characteristics of Buddhism (esoteric Buddhism, in particular) and Pungsu combined, which was described in Goryeosa or History of Goryeo, as follows;

Baek Seung-hyeon said to the King, "If we construct a pond around the Marisan fort and the King performs rituals there, and also if we construct a fake or temporary palace in Sinnidong and set Daebuljeongoseongdojang there, problems surrounding the mandate to pay tribute to China will go away and we will be receiving tribute from the great nation." The King listened to him and ordered Baek Seung-hyeon, Jo Mun-ju, Kim Gu, Song Song-rye, among others, to construct a fake palace. ...

- History of Goryeo, Volume 123, Series 36, Baek Seung-hyeon

As shown above, building a temporary or fake palace at certain locations was related to Pungsu, but preparing Daebuljeongoseongdojang or Daeilwangdojang or preaching Beophwagyeong was caused by Buddhist practices. Buljeongdojang and Daeilwangdojang were associated with esoteric Buddhism, and the reason why Goryeo did such esoteric Buddhist practices was the religious, political, and martial purpose to protect the nation and its people from foreign invasions using the divine guardianship and blessing of Buddha and Bodhisattva.¹⁵⁾

5) Decline of Pungsu–Buddhism Interaction

The connection between Pungsu and Buddhism that once reached its peak in the middle of the Goryeo period started to fall into a decline at the end of the Goryeo Period and quickly disappeared from the official sectors in the early Joseon period, barely maintaining a weak presence on the grass-roots level. During this period, Pungsu and Buddhism lost

14) Han Gi-mun, 2006, "The Foundation and Management of geomantic recruiting temple (Bibo temple : 禪補寺社) in the Goryeo Dynasty," Review of Pungsu in Medieval Korea, Study Group for Korean Medieval history Research Association 2006 Edition, 39.42.44.

15) Seo Yun-gil, 1994, *Study on History of Esoteric Buddhism in Korea*, Bulgwang Press, 45. 269-300.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

their influence in the society and their status as mainstream culture and continued at un-official and low-key levels.

The connection between Buddhism and Pungsu went downhill in the late Goryeo period because of the financial trouble caused by construction of too many temples, and the connection further weakened as a result of the Joseon dynasty's emphasis on Confucianism and suppression of Buddhism. The relocation of the capital to Hanyang in the beginning of the Joseon dynasty was the main factor in the reduction or elimination of the existing Bibo temples and pagodas around Gaesung.

During King Seongjong's reign (1469-1494), Satapbibaseol went through a steep decline and was harshly criticized and denied by Joseon's pro-Confucianism government officials. The Bibo theory was rid of its Buddhist function and continued with its Pungsu function until it died away at the end of the 15th century. The interaction between Pungsu and Buddhism that had kept its tenuous presence in the official sectors until the early Joseon period finally faded away at the end of the 15th century.

However, in the process of trying to use Pungsu as a way to maintain Buddhism, the interaction between Pungsu and Buddhism continued at a grass-roots, low-key level among the common people, and some literature such as geomantic-prophetic genre books written by famous monks and Feng-Shui folk tales with monks in them emerged in this period.¹⁶⁾

3. Influence of Pungsu and Buddhism on Each Other

1) Influence of Buddhism on Spread of Pungsu

Buddhism in Korea significantly contributed to the spread of Pungsu while Buddhist monks played the role of agents with their Feng-Shui knowledge. Zen Buddhism and Zen Buddhist monks in the late Silla period played a large part in the nationwide spread of Pungsu.

In China, Pungsu and Buddhism were introduced to the ethnic minorities' regions along with the spread of Buddhism and Taoism, during which the close relationship between Buddhism, Taoism and Pungsu provided a good environment for the introduction and development of Pungsu.¹⁷⁾

16) Appeared in *Jeonggamrok*. Do-seon(827-898)'s 『Doseonbigyeol』, 『Wangnyongbigyeol』 · 『Wangnyongjasipseung-jibigyeol』 · 『Okryonggyeol』 · 『Okryongjagi』 etc. and Uisang(625-702)'s 'Uisangdaesawal' in 『Rangseongyeol』, Chinese Tang Dynasty(712-756) Monk Yi Xiang's 『Ilhaenggyeol』 · 『Yilhaengsaseol』, Muhak(1327-1405)'s 『Muhakjeon』, Seosandaesa(1520-1604)'s 『Seosandaesabigyeol』 etc. (Asia Culture Press, 1973, 『Jeonggamrok Compilation』). In addition, Chacheonro(1556-1615)'s 『Osanseolim』 introduced Uisang's 『Sansubigi』

Pungsu into Korea was probably introduced to Korea on many different levels and in many different ways, but as mentioned above, it is most likely to have been introduced along with the introduction of Buddhism for practical purposes of determining the locations of temples in the Three Kingdoms period and achieved wide-spread influence together with Buddhism, although limited to the royal family and the people in power residing in the capital regions.¹⁸⁾ The turning point that marked the beginning of a wider spread of Pungsu from the royal and noble families in the capital area to the local gentry was realized mainly by the Zen Buddhist monks' activities in the late Silla period through the early Goryeo period.

The social context in the late Silla period through the early Goryeo period that allowed the intellectuals like the literati and the Zen Buddhist monks to accept Pungsu and Buddhism without any resistance facilitated the interaction between Pungsu and Buddhism and the spread thereof.¹⁹⁾ Pungsu was used by Zen Buddhist monks as a way to educate common people, as can be seen in the following definition of Pungsu by an extraordinary person who taught Pungsu for Do-seon; "Pungsu is another way for great bodhisattvas to save the world and the people." (大菩薩救世度人之法)

Do-seon's Bibo theory had a significant influence on Goryeo's spatial planning and management, which caused Pungsu to trickle into the mainstream leaders of the society. The large influence of Pungsu can be seen in the fact that Goryeo's government gave Pungsu-related positions and jobs to monks and frequently consulted with Feng-Shui monks.

Joseon's suppression of Buddhism forced Buddhist monks to hide themselves among the common people and eventually caused Pungsu to reach the grass-roots people as those Buddhist monks tried to use it as a way to spread Buddhism.

2) Influence of Buddhism on Establishment of Pungsu Bibo Theory

Historically, Buddhism influenced Pungsu and gave birth to the Pungsu Bibo theory, which then influenced the Pungsu theories and ideology. The Pungsu Bibo theory is an artificial supplement to the original Pungsu and it believes that geographical features and the virtue of the land can change the fate of the nation and that by mending inauspicious geo-

17) Go Woo-gyeom, 1992, *Chinese Pungsu*, Overseas Chinese Press, 212, 214.

18) Choi Byeong-heon, 1975, "Life of Do-seon and Pungsu Theories in Late Silla and Early Goryeo Periods," *Korean History Study*, 11.

19) Choi Byeong-heon, 1975, "Life of Do-seon and Pungsu Theories in Late Silla and Early Goryeo Periods," Focus on Relationship between Zen Buddhism and Pungsu, 『New Study of Seongakguksa Do-seon』, 1988, Yeongam-gun, Page 119-120.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

graphical features the nation can avoid its decline and extend its luck. The Buddhist elements that are part of the Pungsu Bibo theory include esoteric Buddhism and the belief in pagodas that enshrine sacred relic²⁰⁾ while the spatial viewpoint of Buddhism influenced that of Pungsu and helped form the basis of the Pungsu Bibo theory.

The belief of Bibo that thinks the natural defects can be artificially mended was a product of Buddhism's human-centered belief that viewed human beings as capable of perceiving the world and seeking their own happiness by explaining the cause-effect relationships over the course of a life. The methods and techniques used in the Bibo Satap theory were an improvement on the Saritap(Pagoda containing enshrine sacred relic) faith and Jinhosatap(Protecting by temple or pagoda) theory. With regard to the relationship with the nature, the Bibo theory affirms human beings' free will against the nature while the conventional Pungsu theory is passive and determinist. The theory of Bibo puts human beings in a mediator position by allowing them to have the ability to change the Chi (power of land) of inauspicious areas using appropriate Bibo tools.²¹⁾ The human-centered perspective of Bibo is also in line with the esoteric Buddhist belief that one can attain Buddhahood while still in the flesh.

To sum up, superstitious beliefs such as Yeongjigwan(The perspective of sacred land) and Bulguktojirigwan(The perspective of Buddha's land) that prevailed in the Silla period were rejected by the Pungsu ideology of space in the late Silla period through the early Goryeo period, and the nature-centered perspective of the conventional Pungsu was also rejected by the human-centered perspective of Buddhism, giving birth to the Bibo theory that thinks the power of land or the lack thereof can be repaired using Buddhist tools such as temples or pagodas.

3) Influence of Pungsu on Locations of Temples

Pungsu influenced the locations of Buddhist temples as well. Historically, there were three methods for temple location selection; 1) finding the sacred location with Buddhist spirits, 2) depending on the result of Ganja fortune-telling, and lastly 3) using Pungsu to find an auspicious location.

(1) Sacred Location with Buddhist Spirits

The life of Buddha in India didn't involve any permanent residence because it was a life-

20) Choi Won-suk, 2000, Bibo in Yeongnam Region, Dissertation, Korea University, 53-62.

21) Choi Won-suk, 2000, Bibo in Yeongnam Region, Dissertation, Korea University, 20.

style of the mendicancy and bodhisattva. However, due to India's climate, a new rule was devised to let people stay in houses during the 3-month monsoon season, which led to the construction of the first-ever temple called Jukrimjeongsa where monks stayed.

The introduction of Buddhism from India to China changed the way they selected the locations of temples. The belief of Buddhism began to be combined with the custom of worshipping mountains, which made people think of mountains as sacred places where buddhas or bodhisattvas stayed. Mountain Odae with Bodhisattva Munsu, Mount Ami with Bodhisattva Bohyeon, and Mount Nakta with Bodhisattva Gwaneum are good examples. This kind of belief was passed from China to Korea with the introduction of Buddhism.

Even prior to the introduction of Buddhism, Korean people had long believed that supernatural power is present in beautiful mountains and rivers, which is termed the notion of spiritual land, or Yeongjigwannyeom. After Buddhism arrived in Korea, such places were believed to have been associated with bodhisattvas in the past, which is termed Bulguktoyeongiseol. The introduction of Hya-Yen Buddhism from China then again made people believe in ever-present bodhisattvas in the mountains and rivers of Korea, termed Jinsinsangjuseol. The conventional non-Zen Buddhist temples were built in such sacred locations with holy Buddhist spirits.²²⁾ Samguk Yusa, or Memorabilia of the Three Kingdoms, provides the following examples of such locations, as shown in the following table;

Temple	Supernatural Characteristics of Location	Source in Samgukyusa
Naksansa	Bamboos soared as taught by a bodhisattva	Tapsang4 「Naksanidaesung」
Hwangryongsa	A yellow dragon appeared.	Tapsang4 「Gaseopbulyeonjwaseok」
Yeongtapsa	A divine man imparted knowledge.	Tapsang4 「Goryeoyeongtapsa」
Daeseungsa	Rocks with four-direction Buddha inscription fell down from the sky.	Tapsang4 「Sabulsan · Gulbulsan · Manbulsan」
Gulbulsan	Rocks with four-direction Buddha inscription rose from within the ground.	Same as above
Saenguisa	A stone image of Buddha appeared.	Tapsang4 「Saenguisadolmireuk」
Jungamsa	Bodhisttva Munsu imparted knowledge.	Tapsang4 「Daesanomanjinsin」
Bocheonam	A blue lotus flower appeared.	Same as above
Unmunsa	The God of the West Sea made a request.	Uihae5 「Boyangimok」
Hyeryongwangsa	Sacred clouds formed at the top of the mountain.	Tapsang4 「Jeonhusojangsari」

22) Go Ik-jin, 1985, *History of Ancient Buddhism of Korea*, Dongguk University Press.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

(2) Location Selection Using Ganja

Another method used for location selection was by sortilege using Ganja.²³⁾ In the year of 832, Simji, a disciple of Jinpyo and the founder of Donghwa Temple on Mount Palgong, used Ganja for location selection as follows;

Since we were not able to find the right location to enshrine the sacred Ganja, we went up to the peak of the mountain with the three lords and gods and threw the Ganja to the West. ... We built the shrine at the location where the wind carried it, and that's the small spring, located north of Donghwasa Temple. (Samgukyusa, Simjigyejo)

This method of location selection can be found in the example of the founder Bumil (810-889) of Zen Buddhism at Mount Sagul where Bumil used Ganja in selecting the location of Naksansa Temple in year 858.²⁴⁾ This implies that beginning in 740 when Jinpyo received Ganja, the temple location selection method using Ganja continued until the mid 9th century when Simji and Bumil chose locations using the Ganja method. In other words, the Ganja method of temple location selection was used in the 8th and 9th centuries. It is important to note that the Pungsu method of location selection was also used in the same period or a little later. That means that in the late Silla period, Ganja and Pungsu were used at the same time for temple location selection, and therefore, this period can be seen as a transition from Ganja to Pungsu.

(3) Location Using Pungsu

Even though Pungsu was introduced with Buddhism and used for temple location selection early on, its nationwide application is thought to have begun in the late Silla period when Zen Buddhism came to Korea. With its comprehensive method of location selection that specifically considers the geographical features of the nature, Pungsu separated itself from the traditional, superstitious methods of location selection such as Bulyeongji (location with Buddhist spirit) or Ganja fortunetelling, which encouraged Buddhist monks who had studied Pungsu in China to embrace it as a method of temple location selection.

There are two types of temples placed according to Pungsu; namely, 1) temples located in auspicious areas, and 2) Bibo temples built for the purpose of repairing the inauspiciousness of a certain area. The former temples were built in the location considered the best ac-

23) Pieces of bamboo written buddhist fortunetelling message.

24) 『Samgukyusa』, 『Naksan Lee Dae-sung Gwaneum · Jungchiwjosin』

ording to Pungsu and used mainly for the purpose of Buddhist worship or practice. On the other hand, the Bibo temples were built for the purpose to mend the Feng-Shui defects of the national borders or the capital, rather than for the purpose of Buddhist functions.

4. Conclusion

In Korean history, Pungsu and Buddhism interacted with each other in a cooperative manner, together forming distinctive ideologies, beauty, ceremony, and cultural landscapes. As a result of the interaction, Buddhism contributed to the spread of Pungsu and the establishment of the Bibo theory while Pungsu had a big influence on the location and placement of Buddhist temples.

The paper investigated the interaction between Pungsu and Buddhism in Korea, as follows; first, several phases of the interaction between Pungsu and Buddhism were identified and discussed; second, it was proven that the Bibo Pungsu theory was formed as a result of the Buddhism-Pungsu interaction, rather than from Pungsu itself; third, the characteristics of the Bibo theory were interpreted as a theory of geographically-balanced development. Based on these research achievements, this paper can be summarized as follows;

Pungsu had long been associated with Buddhism in China, and after it was introduced to Korea along with Buddhism, it was applied to temple location selection and then, in the late Silla period, spread across the nation including the countryside. Zen Buddhist groups led the interaction between Buddhism and Pungsu, which then gave birth to Do-seon's Pungsu Bibo theory, a revolutionary theory that empowered the social transition in the late Silla period through the early Goryeo period. Pungsu and Buddhism sometimes contested against each other, but the overall relationship was cooperative and complementary.

In the Goryeo period, Pungsu and Buddhism achieved the status as mainstream culture and had a large influence nationwide. The political leaders combined Pungsu and Buddhism in reorganizing and managing the nation and, in doing so, set up Bibo temples in the capital and the rest of the country and performed Jiriyeongibibo, a ceremony that combined Pungsu and Buddhism for the purpose of extending the luck of the nation and dynasty. In short, Pungsu and Buddhism were closely tied together by the leadership in the Goryeo dynasty.

In the Joseon period, Buddhism was suppressed by the government and its interaction with Pungsu also weakened. Do-seon's Bibo theory was rejected by the pro-Confucianism government officials and faded away in the middle of the 15th century. However, the interaction between Pungsu and Buddhism continued at a low-key level among commoners

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

while geomantic-prophetic genre books were written by famous monks and Feng-Shui folk tales were created. During this period, Pungsu and Buddhism lost their power in the mainstream culture and continued at unofficial, low-key levels.

■ References

Memorabilia of the Three Kingdoms (Ilyeon)

History of Goryeo

Jeonggamrok Compilation (Asia Culture Press, 1973)

National Folk Museum of Korea, 2006, *Pungsu in East Asia*, Material Book for International Academic Symposium.

Go Woo-gyeom, 1992, *Chinese Pungsu*, Overseas Chinese Press

Ha Hyeo-heun · Na Jun, 1995, *History of Pungsu*, Shanghai Literature Press

Liu Pye-rim, 1995, *Pungsu-Environmental Perspective of Chinese*, Shanghai Samryeon Bookstore

Chonsanjisun · Translated by Choi Gil-sung, 1990, *Pungsu in Joseon*, Mineumsa.

Go Ik-jin, 1985, *History of Ancient Buddhism of Korea*, Dongguk University Press.

Lee Byeong-do, 1947, *Study on Goryeo Dynasty*, Asia Culture Press.

Yoon, Hong-key, 2006, "Geomancy's Interaction with Buddhism", *The Culture of Fengshui in Korea*, Lexington Books, 179-199.

Choi Byeong-heon, 1975, "Life of Do-seon and Pungsu Theories in Late Silla and Early Goryeo Periods," *Korean History Study*, 11, 101-146.

Choi Won-suk, 2000, *Bibo in Yeongnam Region*, Dissertation, Korea University

Choi Won-suk, 2004.12, "Historical Tendencies of Temple Location Selection and Bibo Temples," *Buddhist Culture Study*, 4th Edition.

Han Gi-mun, 1994, *Management of Goryeo's Temples and Existence of Shrines*, Dissertation, Gyeongbuk University.

조선시대 유가 지식인들의 풍수 담론

이 화

서울대학교

jymnany@hanmail.net

요 약

유교적 禮敎문화에 기초한 조선조 사회에서 풍수에 대한 유교 지식인들의 태도는 양가적이었다. 그들은 기본적으로 풍수를 믿을 수 없는 雜術이나 左道로 보면서도, 동시에 그러한 풍수를 완전히 제거해서는 안된다는 입장을 가지고 있었다. 이런 양가적 태도는 “믿을 수도 없고 폐할 수도 없다(不可信, 不可廢).”는 명제로 표현된다. 유교적 명분과 원리에 벗어나는 방향으로 풍수가 전개되는 것은 용납되지 않았기 때문에, 공적인 영역에서 풍수는 權道의 위상을 지니면서 제한적인 정당성을 인정받았다. 권도는 유교적 常道의 원칙이 그대로 통용될 수 없는 상황에서 제한적으로 인정되는 變通의 영역이다. 그리고 유교지식인들은 성리학적 가치에 비추어 풍수를 새롭게 수용하는 담론을 구성하였다. 그들은 우선 인간의 禍福이 공간적 조건에 기계적으로 종속된다는 사고를 가장 비판한다. 화복은 人事의 영역으로서 스스로 초래하는 것(自取)이지 地理나 地氣에 의해 결정되지 않으며, 복을 얻으려면 덕을 쌓아야 한다(積德)는 논리가 그것이다. 부모나 조상의 시신을 편안히 모시려는 ‘어질고 효성스런 마음(仁孝之心)’에서 적당한 묘지를 구하는 것은 유교적인 명분에서 당연히 인정되었다. 하지만 이 역시 땅의 美醜를 고려하는 수준이었지 ‘追吉避凶’의 욕망을 목적으로 삼아서 정당화된 것은 아니었다. 이처럼 조선조 풍수는 인간주체적인 정성과 반성의 차원에서 성리학의 고전적 이상을 갖고 있었다.

Confucianist's Feng-Shui Discourse in Choseon Dynasty

Lee Hwa

Seoul National University
jymnany@hanmail.net

Choseon was an orthodox Confucian society that attempted to establish an ideal Confucian nation by realizing the ideal of Propriety (禮). In such a nation, on what grounds was Feng-Shui continued to be adopted? Paradoxically, Feng-Shui has often been dismissed as a thaumaturgy and hence heterodoxy (左道). Then, on what reasoning was the use of Feng-Shui accepted by the state and what was the contextual background at the time?

To answer these questions, I will firstly discuss the discourse that prevailed within the Choseon royal court. Furthermore, I will discuss the discourse of the literati, the Confucian scholar-officials. Finally, I will include the pending issues for which Feng-Shui was adopted.

1. *Feng-Shui* discourse of the Choseon royal court: “unbelievable but indisposable”

The discussions on the adoption of *Feng-Shui* during the Choseon period reflected diametrically opposite views. The one view considered *Feng-Shui* as encompassing its own system of logic that was interwoven into human history. The other considered *Feng-Shui* as no more than a geographical expression of a sense of humanity's sovereignty (주체의식). The latter perspective was criticized as a form of divination that based itself on landscape features. It was said to have raised unnecessary disputes and was therefore considered to be thaumaturgical (雜術). Also from this perspective, the study of *Feng-Shui* was a shameful act unfit for Confucians.

The discourse of adoption, limited adoption, and rejection of *Feng-Shui* became a debate because in a orthodox Confucian society it could not be anything else but heterodox. Nevertheless, for *Feng-Shui* to be accepted in whichever form, there was needed some justification for adoption. This was because of several reasons. Firstly, in a Confucian society the philosophy of

living an ideal life based on human free-will was emphasized. Secondly, Feng-Shui did not fit this ideal because fatalistic determinism was an inherent aspect in the ideas of *Feng-Shui*. Lastly, *Feng-Shui* was based on the logic of depending on the natural energies of the landscape which was unrelated to human history. That is why it was emphasized that its adoption was only in certain aspects of state affairs such as in constructing royal tombs and determining sites for a capital city. In the case of traditional Confucians, *Feng-Shui* was not entirely dismissed but saw it as part of practical everyday life. Furthermore, though it cannot not be the core subject of a Confucian education, *Feng-Shui* it can still be considered as part of liberal studies.

Such epistemological inconsistency was not limited only to the level of either to abolish or to adopt Feng-Shui. In other words, *Feng-Shui* wasn't merely recognized as a heterodoxy (左道) that needed to be abolished, as standing in opposition to the eternal and normal way (常道) of Confucianism. Instead, *Feng-Shui* came to be adopted paradoxically as "unbelievable but indisposible."

"The doctrine of fengshui cannot be accepted in its entirety but it cannot be completely abolished either."¹⁾

The epistemological foundation that allowed for this dichotomous approach is the culture of adapting to exigent circumstances (權道), through which *Feng-Shui* was accepted within the Confucian ideological boundaries. Although its methods and ways deviate from that of orthodoxy, it was accepted on the basis of fulfilling the means of national purpose (國用). In other words, *Feng-Shui* was accepted as exigent means that supported Confucianism, the "superior means." Choseon Confucians practiced the "unchangeable way" (經常之道) that protected "propriety." But in varying circumstances when the "unchangeable way" was inapplicable, there was an alternative means (權道). Simply put, there were allowed other methods that were fitting to the circumstances. On this ground, the problem of Buddhism, Musok, and the Office for Taoist Rituals (*Sogyekseo*, 昭格署) became an object of discussion in the same context of alternative means. This allowed the Confucians to respond to extenuating circumstances by means that supplement those areas including methods categorized as Means of Adaptability (變通之法) or Provisional/Contingent/Circumstantial Ritual (變禮). This was important because such methods did not violate the Principle of Righteousness (義理之法), otherwise known as "methods of regularity" (經常).

1) 『Sejong Shilok』 Vol.61, 15th year, July, Sinlyu day

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

The Sagan-weon office(Office of Remonstrance) presented a memorial to the King, saying “Foreseeing an unexpected crisis, while there is still no imminent issue on the horizon, and preparing the nation for such situation, is the ultimate serving of the country. And implementing necessary policies as needs arise, is the ultimate governing of the country. The quintessential principles(經) for serving the country could change, and rules of governing the country should change accordingly, everywhere and anytime. Those principles and rules should both be observed, and never be abandoned.”²⁾

In this manner, by way of adjusting to exigent circumstances, a restrictive standard was always presupposed to reinforce the logic of acceptability of *Feng-Shui*. That presupposition was based on the idea of “obeying the will of heaven while following the voices of the people” (應天順人).

Securing a place, and moving the Capital there is a tremendously important task, and should not be decided with one or two people's opinion. Such decision should be the one that abides by the will of the universe, and also one that complies with the will of the people. It was once mentioned in 『Seogyong』, ‘Mysterious figures such as turtles and grasses should concur and honor the decision, governmental officials and scholar-officials should concur and honor the decision, and the general population should concur and honor the decision.’ Without their consent, the task cannot and should not go forward. Whether to move the Capital right now or not, should be determined by the condition and fortune today, and it is not up to me to even discuss it. What is important, is that your majesty is indeed aware of the universe's will and is monitoring the general opinion of the public, and therefore you are willing to follow the wills of the universe, in your intentions to move the Capital.³⁾

This logic of accepting at the same time rejecting *Feng-Shui* like the two sides of a coin, became an important idiom. At least, this restrictive standard of adoption became concrete within the discourse of *Fung-Shui* to which the traditional/senior confucians (先儒) have referred.

In his memorial presented to the King, Jibhyeon-jeon Gyori official Eo Hyo Cheom/魚孝瞻 said, “Before the time of the Three Generations period (三代), geomantic theories did not exist in China. Ritual protocols (儀禮) were devised by Jugong (周公), and according to such protocols only the 'sites' for individuals' burials or the 'times' for individuals' burial would be 'divined(calculated)'. Confucius (孔子) also talked about ‘divining a place to bury an individual (宅兆), and let that person rest there in peace.’ Yet, entering the Han dynasty period (both of them: '兩漢') geomantic studies came into existence, and people started to throw their own geomantic

2) 『Sejong Shilok』 Vol.65, 16th year, September, Byeongja day

3) 『Taejo Shilok』 Vol.6, 3rd year, August, Gimyo day: 大抵卜地遷都, 至爲重事, 非一二人所見能定也, 必應天順人, 而後可爲。是故『書』曰:‘龜從, 筮從, 卿士從, 庶民從。’不如是則不可決也。今之遷不遷, 自有時數, 臣安敢輕議! 殿下出自天心, 又視人心所向, 卽順天也。

theories toward each others, trying to define what was auspicious and what was not, and what was good and what was bad, as they saw fit. In the process they either confused or infatuated the world and not to mention the people living in it, in massive proportions... During the Sung (宋) dynasty period, Sama On-gong(司馬溫公) uttered in his suggestion regarding burial rites(葬論), 'People believe in the words of the geomancers, choose a time and date according to their advices, and also pick a place featuring appropriate geographical figures and be satisfied with the fact that they secured the fortune of the people that are left. They do not like the idea of using the corpse of a parent's body while considering the issue of fortune and interest(福利), yet out of filial piety they make sure their parent's are buried in deep soil and where the water flow is adequate.' And Jeongja(程子) uttered in his theory of burial rites(葬說), 'choosing a site for burial is examining whether a place is beautiful or not, and the Ying & Yang theorists' talking of whether a place is not auspicious or not calamitous can be determined by whether that place has fertile soil and proper concentration of vegetation. They try to either support certain things or ban certain things, by choosing a direction the burial site should be facing, and by gauging the auspicious level of a particular date. Yet such practices turn out to be so obsessive. Only the five disasters(五患) should be avoided in deliberations,' ... Juja(朱子) answered, 'a particular site should be regarded acceptable in case the geographical features are complimenting each other(拱揖), and there are no gaps in the overall condition of the region. Specifically saying like 'this kind of mountain is what I need' or 'this kind of river is what I need' is quite simply not appropriate and also not possible.' From his answer, we can see that theories of determining a condition to be either auspicious or calamitous based upon geographical factors were not entirely embraced by the renowned Confucian scholars of the Sung dynasty. ... The fortune of the country is usually determined by the will of the universe(天命) and the will of the general public(人心), and it has nothing to do with geography. ... Will of the universe should be primarily considered(主脈), and the opinions of the public should be consulted as well(案對)...it is just not worth mentioning the geographical factor so much, in discussing the issue of securing either an auspicious or calamitous fortune."⁴⁾

It is clear from the above that *Feng-Shui* had been considered a heretical doctrine (邪說) as a result of which it had to be abolished. However, it had been a topic of consistent discussion among the high ranking Confucians and this fact cannot be disregarded. Its usefulness argueably must have been considered as an aspect closely related to filial piety, esthetics of landscapes, and selection of burial sites. Chu Hsi (朱熹) in his *Mountain Burial Sights* (『산릉의장』) stated that "though it is based on the art of *Yin-Yang* and divination, it is not without any fundamental principles." Based on this idea he defined the essence of the *Feng-Shui* as an art of appreciating the esthetics of the landscape of hills and mountains.

From how early Confucians have suggested, *Feng-Shui* was adopted while keeping to the policy of adapting to circumstances and with limiting conditions. Though the early Confucians

4) 『Sejong Shilok』 Vol.106, 26th year, December, Byeongin day

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

each had their individual viewpoints about adopting *Feng-Shui*, they have affirmed that the epistemological boundaries of accepting *Feng-Shui* was Propriety (禮). This is because the moment the discourse of *Feng-Shui* departs the boundaries of Propriety it becomes a heresy that infringes on the Confucian cultural orthodoxy and therefore an object to be seriously challenged.

2. Confucian Scholar-official adoption of Feng-Shui

1) Limited adoption

The Choseon court's position on *Feng-Shui* has been a diametrical “unbelievable but indisposable.” In a similar way, the Confucian scholar-official also held diametrically opposite views toward *Feng-Shui*. On the one hand it was considered to be a social evil that was no more than unverifiable nonsense.⁵⁾ On the other hand, *Feng-Shui* was considered to possess a inexplicable sacredness and foretold the power of nature, things one “just had to believed.”⁶⁾ The former was an anti-*Feng-Shui* viewpoint that saw the inexplicability of *Feng-Shui* principles as irrational which had to be thoroughly reject. Oppositely, the pro-*Feng-Shui* stance saw the inexplicability of the *Feng-Shui* principles as part of its sacredness and a fact which had to be accepted as the object of blind faith.

5) Lee hwa, *ibid*, p. 45.

6) Lee gok(李穀, 1298-1351), 『가정집』, 권6(문), “寧州懷古亭記”: 三龍爭珠之地, 爭珠之勢를 살펴 이 성을 축조하니 …

Yoo hi choon (柳希春, 1513-1577), 『眉巖集』: 좌상에게 산릉을 살펴계 해서 왔는데 … 지리지설이 매우 미해서, 2품 이상에게 청하여 다시 살펴계 하니 … 희춘이 박계현에게 이르기를 팔도의 중요한 곳을 다녀 보았는데 최고 좋은 곳이다 하고, 희춘이 말하기를 산이 戌로부터 와서 亥에 이르고 꺾이어 머리를 만드니 바로 亥乾山이 되니 이 분묘는 亥坐巳向이라. … 돌아보며 태릉 앞에 이르러 2품 이상에게 主山을 보라 하니, 龍虎의 支脈이 크게 낮고 혈도는 매우 놓았다. … 진짜 八風의 땅이었다. … 풍수승 정안의 말을 듣고 분묘 앞에 연못을 만들었다.

Jang Hyeon Gwang(張顯光, 1554-1637), 『(Translation) Yeoheon-jib』, 「Yeoheon Sokjib」, Vol.4, “Miscellaneous writings”.: 인의방에 대한 설-수동 옥산이 장씨 본적, 천성산이 진산, 남산 아래 인의방, 낙동강 강가 부지암이 주산, 주산 밑이 옥산, 장씨 종가는 옥산 아래 백여 보 되는 곳에, 동서남북이 모두 큰 길이라서 玉斗形, 이는 정방에 북두성을 가리키고 있고 산이름이 옥산, 옥두라 칭함: 마을 앞 遮蔽를 다시 세울 것을 의논한 글- 옥산현은 천성산을 등지고 금오산을 마주 대하였으며 낙동강이 띠처럼 두르고 있으니, 성을 만들고 현을 설치함은 진실로 풍수원리에 맞다. 다만 앞 들이 넓고 멀어서 풍기를 감춤이 영성한 듯하다. 이 때문에 고을에서는 반드시 5리쯤 되는 곳에 숲을 설치하여 이에 강산의 맑고 깨끗한 기운이 모이게 하였다. … 무릇 한 풀과 한 나무의 영고성쇠도 지운에 관계되지 않음이 없으니, 이 숲이 중간에 폐지된 것은 이 고을의 운이 바야흐로 쇠할 조짐이었음을 어찌 알겠는가 …

Lee sik(李植, 1584-1647), 『택당집』~제11권, 「啓山志」, “山記” : 선조, 광해군, 인조 3대에 걸쳐 할아버지 묘를 고부에서 양평으로 이장하는 일이 있었다. 이 때 동원된 풍수사는 당시 풍수전문가로 이름을 떨쳤던 이의신, 박상의, 오세준, 두사충이며 … 이의신은 점유혈, 박상의는 금비형, 오세준은 와중돌혈이라는 각기 다른 의견을 내놓았다.

Kim yook(金堉, 1580-1658), 『잠곡유고(潛谷遺稿)』, “정경부인 신씨의 墓碣陰記”: 우계 성혼의 부인 신씨가 85세에 졸하였다. 풍수가의 말에 年運이 맞지 않는다고 하여 주자의 아버지인 위재 주송과 어머니인 祝氏를 따로 장사지낸 고사에 의거하여 장단 성탄의 남쪽에 장사지내니 …

However the discourse led by the Confucian scholar-officials did not take a dichotomous stance as in the above. In China the discourse on *Feng-Shui* developed culminating in the ideas expressed in Chu Hsi's Neo-Confucian "Doctrine of the Mean" (中庸). In a similar way, the Confucian scholar-officials in Korea mainly adhered to Chu Hui's doctrine on *Feng-Shui*. They argued that "the foundation for the doctrine of *Feng-Shui* cannot be proven to be entirely baseless" (不可謂全無所據). That is why in essence they firstly adopt *Feng-Shui* on the practical basis of how in early times the doctrine of traditional *Yin-Yang* practitioners (術家) have been accepted and practiced in Korea. Secondly, the doctrine of *Feng-Shui* was nevertheless deemed worthy of academic study though not a necessary as formal education for Confucian literati. Thirdly, *Feng-Shui* can be a system of thought that explains the principles of nature. These three points will be discussed in the following.

(1) Feng-Shui practiced by the predecessors

The method of how the Confucian forefathers have adopted *Feng-Shui* has been passed down through history including how it has been practiced. Such examples of practical use by Confucian scholar-officials are historically evident facts.

One cannot say that feng-shui theories do 'not' have any (scientific) ground. Our ancestors have opened the Gwansang-gam office and also established Samhak studies. Such age-old efforts have also been meaningful, so abruptly abandoning it altogether would be a mistake. Yet feng-shui theories are based upon calculations of the conjurers (術家), and are hard to be verified, so one should not believe in them too much either ... Whenever a national issue had arisen, the government would honor the institutions set up by the ancestors, consult the theories of the conjurers, yet never let their suggestions go awry or spin out of control. In the past, our ancestral kings only consulted the conjurers' advice to a certain extent, and although some changes happened with the passage of time, such practices did not collide with the periodic needs or the general cause of righteousness, so the intentions behind the ancestors' institutions were maintained.⁷⁾

Ancient Confucian scholars also discussed theories searching for auspicious places(吉地). That's the way it is. With all due respect, please examine the issue carefully, and obtain sound counsel regarding it.⁸⁾

Even before *Feng-Shui* specialist were officially commissioned in accordance to the system of

7) Jeong Tak, 『Akpo-jib/藥圃集』, 『Sokjib(Supplementary)』 Vol.4, "Non Junggung-jeon Hyeongung Gaebokgyae/論中宮殿女宮改卜啓": 風水之說, 不可謂全無所據. 祖宗朝至設觀象監, 并置三學, 其意有在, 其來且古, 今不可偏廢. 然而此終是術家者數, 浩渺難明, 不可偏信 ... 國家有事, 必先遵奉祖宗定制, 參用術家之說, 而切勿使之有所專焉. 先王之世, 術家之用, 不過如是, 而雖或不無隨時通變之時, 而能合時宜, 不違義理, 終不失先王當初定制本宜.

8) Lee Hyeong Sang, 『(Translation) Byeongwa-jib/瓶窩集』, Vol.10, 『Foreword(序)』, "Selecting sites (擇地)", Seongnam: The Academy of Korean Studies, 1990

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

Choseon *National Code of Law* (經國大典),⁹⁾ they were needed in times of state affairs. With the suggestion of Halyun, a senior government official during the time of Taejong, a system of “Ten Learnings” was established that included the topic Classical Studies, Military Studies, Calendric Studies, Morality and so on. Included in this list was “*Yin-Yang Feng-Shui Studies*.” Because *Feng-Shui* was studied and put to use from previous times at least for state purposes, it was more easily accepted officially. It also followed that to a similar extent it came to be accepted by the Confucian scholar-officials in their personal life.

Such limited adoption of *Feng-Shui* was not only evident in the principles underlying national policies but also in the boundaries within the discourses of *Feng-Shui* set by the Neo-Confucians. The burial site of Eo Hyocheom mentioned in the section 1-2, is a representative example. Another example that fits this argument is the burial site of Seo-ae (서애 유성룡). Seo-ae faithfully accepted Chu Hsi's *Design of Mountain Burial Sites* to the extent that he insisted that the burial site under consideration must fit the seven qualities¹⁰⁾ outlined by Chu-Hsi. The important principles among these seven qualities are that the ancestral remains affect the descendants and the rejection of Principle-Ki (理氣) *Feng-Shui* doctrine that was popular during the time of Chu Hsi. In other words there was a recognition that through time *Feng-Shui* became degenerate. This was also one of the reasons for the criticism of *Feng-Shui* by the Confucian scholar-officials. Thus, what factor caused a once pure form to become “defiled” and if possible how can it be returned to its original form, otherwise it becomes something to be abolished. The reason for the degeneration was claimed to be the pursuit of happiness and fortune while desiring to repel misfortune and unhappiness. Originally, the purity that *Feng-Shui* pursued was to understand decorum and civility and to benefit the people. However, the desire for happiness and praying to the ghosts to gain fortune led to the degenerated state where only fortuitous landscapes, mountains and streams were sought.

Some say that Confucian scholars should discuss the ways of the spirits (귀신) and *feng-shui* theories in general. From where I'm standing, the spirits are the foundation of Ying and Yang

9) Lee un juck, 『회재집』, 권2: 조정 術業에는 8事が 있는데, 經術, 詞章, 吏文, 漢語, 醫術, 地理, 音律, 寫字가 있다. 회재는 경국대전이 완성된 이후를 산 사람으로서 위 8事は 경국대전 체제를 말한 것으로 보인다. 참고로 경국대전 체제 하의 잡과는 譯科(漢學, 蒙學, 倭學, 女眞學)/醫科/陰陽科(天文學, 地理學, 命課學)/律科로 구성되어 있다.

10) Yoo sung ryong (柳成龍), 『慎終錄』; 여기서 제시한 주자의 7원칙은 다음과 같다. ① 뒷산에서 무덤까지 이어지는 산줄기가 강한가 약한가(主勢之強弱) ② 혈장이 반듯한가(穴道之偏正) ③ 사방에서 청룡·백호·주작·현무가 잘 에워싸고 있어 기를 모을 수 있는가(風氣之聚散) ④ 물과 흙의 깊고 얕음(水土之淺深) ⑤ 전체적인 형태의 균형·조화 및 그 역량이 온전한가(力量之全否) ⑥ 오행의 生旺衰克論을 바탕으로 하는 理氣論은 취하지 않는다 ⑦ 조상의 유골이 편안하면 후손이 편안하다는 말은 거짓이 아니다. 그러나 대개 주자의 풍수론을 얘기할 때는 앞의 다섯 항목만을 일컬어 五要라고 하고 ⑥⑦의 주장은 주자 풍수론의 전반적인 기본전제라 할 수 있다.

elements' operation in the universe, the act of divining and conjuring is through which auspicious signs and calamitous signs are identified, and geography is the area which saints considered to be important in their looking after the interests of their subjects and providing them with adequate places to live. The Saints showed us the true ways (正道) of the universe, yet their descendants inherited them and distorted them (邪道). The Saints guided us with conventions (常道), yet the people in later periods devised ignorant and unenlightened theories, such as the trend of resorting to divining and conjuring, or the theory of Dammyeong, and geomantic suggestions. They all involve the fortunes and disasters of human lives, but the issue of direction of mountains and streams were not discussed in the early phases... and nowadays geography has been reduced to an explaining tool of mountains' and streams' position and direction, and the Yongdu-Yongmi theory (龍頭龍耳之說) argues that 'the ultimate variable that produces a variety of auspicious, calamitous, good and bad fortunes, is geography'. Geography in the past was consulted only in order to determine the ups and downs in humans' lives, yet geomancers today are only concerned in the features of mountains and streams. They only think about the afterlife, and are not interested in pursuing the true way of this world.¹¹⁾

The often referred to argument by the early Confucians for the purpose of accepting Feng-Shui was Chu Hsi's "Five Points" and Cheongja's "Five Points of Concern."¹²⁾ Kim Sisuep had also given five basis of the adoption of *Fing-Shui*.

Someone once mentioned, according to 『Hyogyong (Sacred text of filial piety)』, of the act of 'divining and determining auspicious places (宅兆), and having the dead rest in peace there.' This comment was not about either observing feng-shui or avoiding it. It was about looking for a peaceful place to rest the dead. First, the soil had to be deep. Second, the water had to run deep. Third, the region was required to be able to sustain heavy pine trees and Norinjae trees. Fourth, the region was not to be cultivated in spite of whatever changes it would go through in subsequent periods. Fifth, it had to be in close range of the residences, so that memorial services (奠) could be held...¹³⁾

The history as a "defilement of what was once pure" discussed in the above has also been

-
- 11) Chae Su/蔡壽(1449~1515), 『Naje-jib/懶齋集』, Vol.1, "問鬼神·巫覡·筮·談命·地理·風水": 首舉鬼神之道, 以及風水之說, 而乃曰 "儒者所當講也". 窃謂鬼神者, 陰陽之所以行也, 卜筮者, 吉凶之所以辨也, 地理者, 聖人之所以視民利, 爲之尊居者也. 奈何聖人示之以正, 而後世繼之以邪, 聖人示之以常, 而後世繼之以范昧之說? 於是乎, 有巫覡之風, 於是乎, 有談命之說, 於是乎, 有風水之言乎. 此則皆關人事之利害, 而初不計山川之向背也... 而今之言地理者, 專以山川向背爲言, 至有龍頭龍耳之說, 謂人之吉凶禍福, 皆係於地利之如何耳. 所謂地理者, 觀其人事之利害耳, 今之所謂風水者, 觀其山川之向背耳, 惟其幽怪之求, 而不求於昭明正大之理.
- 12) 정자의 『장설』에 나타난 택지할 때 피해야 할 五患: 훗날 도로가 날 곳, 성곽이 세워질 곳, 도랑과 연못이 생길 곳, 권세가에게 빼앗길 염려가 있는 곳, 논과 밭이 가까운 곳(惟五患者不得不慎, 須使異日不爲道路, 不爲城郭, 不爲溝池, 不爲貴勢所奪, 不爲耕犁所及)
- 13) Kim Shi Seub, 『(Translation) Maeweol-dang Jeonjib』, Vol.17, "Funeral and Burial(喪葬)" 10th chapter, Gangweon-do province, 2000.

■ Session 4 : The Role of P'ungsu (Geomancy) in Korean Culture

noted during the period of the Tang dynasty when *Feng-Shui* was flourishing. Yeojae (呂才) who came to research *Feng-Shui* under the order of the first Tang emperor¹⁴⁾ recalled of how *Feng-Shui* during that time had degenerated from its originally uncorrupt form. For example, Yeojae stated that the line “funeral holder must conceal” (葬者藏也) in the Classic of Rites (禮記) as meaning that originally the son had to protect his parents corpse from public exposure. Also, the quote “the grave site is divined” cited in the *Book of Filial Piety* (孝經) is interpreted as meaning divination using a turtle shell was done after the funerary ceremony in order to determine whether the remains will become damaged over time due to the changes of the grave site. Yeojae stated that it did not mean a divination was carried out before the funeral to determine the fortuitous features of sites. According to him, at early times these divinations were fulfilling necessary rites of the funeral and did not have any meaning of seeking fortune. However, it has been criticized that with the addition of *Yin-Yang* funerary methods if there were any problem in the process during the choosing of the auspicious times or determining the distance of the funerary rice field, then it was thought that misfortune will fall on the deceased and the deceased person's family.¹⁵⁾

In this way, what was originally a ceremony for the performance of propriety became corrupted and became a means for pursuing fortune and dispelling misfortune and the recognition of *Feng-Shui's* original form as performing propriety became a justification for state purposes (爲國用). In other words, as Samanggwang insists, determining the time and a place for the funeral in state conduct corresponded with the devising of a more comfortable system fitting people's needs.¹⁶⁾ In this manner, Samanggwang believes that this was also the basis for the corruption of Feng-Shui.

This was all a part of “method of adoption” (活用之道) that the early Confucians debated and also very much an important topic for study and discuss for the later Confucian scholar-officials.

14) Lee gyu gyeong, 『Oju Yeonmun Jangjeon Sango』 ~Vol. 32, “堪輿書辨證說”: 감여술이 이렇게 회자되는 것은 역시 그 설이 대단히 오래되었기 때문이다 葬書 중에는 『팔괘오행경』이 있어 황제소작(내경, 태경 등)에 의존하고 있는데 어찌 황제가 그 술이 잘못됐다면 고찰하게 했겠는가. ... 이후 지리술의 역사에 대해 술하면서 ... 장서 한 가지 술에만 120家가 있고 이는 典에 실린 바이다. ... 당 태종의 명으로 여제가 연구했으나 그 심원함을 해석하지 못하고 송의 사마온이 諫官이 되어 천하에 장서를 금하도록 진소했고 張無垢는 葬巫를 좌도로써 정사를 어지럽히는 것으로 논죄하였으나 여전히 풍수설은 유행했었다. 呂坤은 장서를 매우 배척하여 그 책을 불태우지 않으면 예법이 행해지지 않는다 했고, 송의 趙季明은 당시 『族葬圖說』이란 책을 내놓아 공부하지 않는 이가 없었다. 조씨의 장설에 따라 조역을 정하고 장기를 정하고 했지만 후에 그 땅은 좋지 않다 하여 다시 改卜하였다. 자손이 화복에 매이지 않고 중심을 잃지 않으면 지사는 생계가 힘들어지고 풍수설은 자연히 없어질 것이다. 이러한 패속을 버리면 民德이 厚해지고 古禮가 다시 일어나며 詞訟이 스스로 그칠 것이니 어찌 아름답지 않겠는가

15) 『舊唐書』 권79, 「列傳」 제29, “呂才傳”.

16) Jeong yak yong, 『여유당전서』, 예집 제 3, 「풍수집의」, 316쪽, “사마광장설”: 古者, 雖卜宅卜日, 蓋先謀人事之便, 然後質諸蓍龜庶.

We now turn to this topic of Feng-Shui as a topic of study by the scholar-officials.

(2) *Feng-Shui* as a subject of study

Though Feng-Shui was not a subject of a public education to be studied and examined by the Confucian intellectuals, it was considered at least as a subject of general education. The study of *Feng-Shui*, purely as a form of knowledge about *Feng-Shui*, was recognized as part of the general education that the Confucian classic scholars had to master. When we look through the admonitions of Confucian court officials who debated the issue of *Feng-Shui*, we see that in order to argue for the rejection of Feng-Shui many books regarding *Feng-Shui* had to be referenced. Also, according to the biographies recorded in the collection of writings of illustrious Confucian scholars, there are records indicating their proficiency in areas outside of classical studies including astronomy, geographical studies, and the writings of sages of various traditions, *Jejaseo* (諸子書).¹⁷⁾ The limitation *Jejaseo* was that it was specifically for those who have already perfected the classical studies and the reason for studying it was for the purpose of training and guiding those who belonged to the tradition of *Jejaseo*.¹⁸⁾

In this way the study of *Feng-Shui* was accepted with limitation as a subject of general education, but it was clearly dismissed as a subject to be included in the royal education for the king. For example, king Sejong has great interest in *Feng-Shui* and that is why specialists of *Feng-Shui* tried to include *Feng-Shui* into the royal curriculum but their attempts were met with opposition from the Confucian officials. It was merely urged as a subject of study for the Confucian scholar-officials and ended with no more than king Sejong taking an interest from

-
- 17) Jeong Tak(鄭琢), 『藥圃集』, 속집 권4: (정탁)선생은 천문, 지리, 복서, 음양, 병가의 학문에도 두루 통하였다. Hwang yeon yuk(黃廷彧), 『芝川集』, 부록 上(行狀): 의정의 직을 내놓고 세상을 버리고 禮書와 諸子書(星命, 堪輿, 醫方, 算數, 諸家)도 같이 연구해야 한다. Song ik pil(宋翼弼), 『龜峯集』: 지식이 정미하고 역, 천문, 지리에 깊어 두루 통하지 않은 바가 없었다.(이지함에게 사사) Ha ryoon(河崙), 『浩亭集』, 권4(부록): 독서를 좋아해서 음양, 의학, 星經, 지리 모두가 매우 깊었다. Gyeon bal(權穰, 1478-1548), 『冲庵集』, 연보 上: 성리대전의 체용이 모두 구비되었고, 천문·지리·예악·법제·도덕·성명의 이치도 갖추지 않은 바가 없었다. Han Choong(韓忠, 1486-1521), 『松齋集』, 권3, “語類拾遺·事實給遺”, 권7 “年譜”, 권4“行狀”: 정암, 충암과 더불어 공직에서 물러나 … 천문, 지리, 율려, 음양, 복서 모두 밝지 않은 바가 없었다.
- 18) An jeong bok(安鼎福), 『國譯順菴文集』, 26권, “行狀(성균관 진사 부사선생 성공 행장)”: 공은 …본 고을 북쪽에 있는 감암산의 子坐午向 이전에 공이 말하기를 “士子の 포부는 매우 커야 하는 것으로 우주의 허다한 일에 대해 모두 알아야 하는 것이니, 算數, 軍陣, 醫藥, 天文, 地理 등의 학문에 대해서도 모두 연구해야 하는 것이다. 그러나 자신의 학력이 확립되지 못한 사람이 갑자기 이 공부를 하려 하면 뜻이 산만하여 학업이 전일하지 못하게 된다. Son so(孫昭, 1433-1484), 『國譯襄敏公集』, “啓·論七學問 與 金宗直 合啓”: 이제 문신으로서 천문, 지리, 음양, 율려, 의약, 복서, 詩史 이 일곱가지의 배움을 나누어 익히도록 하고 있습니다. 그러나 시, 역사는 본디 선비의 일이요, 나머지 잡학은 각각 직업적으로 하는 자가 있으니 만일 권선징악하는 법령만 엄하게 세워서 다시 교양을 하면 자연적으로 모두 자기의 능함을 정미롭게 하여 반드시 문신이 아니더라도 옳을까 생각됩니다.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

distance. It was clear that *Feng-Shui* was acceptable as a form of scholarly study but not a subject for the royal curriculum.¹⁹⁾

(3) *Feng-Shui* as a doctrine that explains nature's principles

Another important argument for the adoption of *Feng-Shui* was that it was a system for the explanation of nature's principles. The notion that the dynamic characteristics of *Ki* (氣) and its effect has formed the mountains and the rivers and streams, or that the energy in the earth explains the rise and fall of all things are the fundamental ideas of *Feng-Shui*. This was an important point through which *Feng-Shui* as a logical system came to be recognized.

Feng-shui is not from enlightened persons, yet the existence of every inch of grass and every trunk of tree are based upon the land, so who is to say, that the fact that the forrest here was abruptly abolished never had anything to do with the decline of the village's fortune in genera l.²⁰⁾

I asked, "People came to believe in geomancy too much, and it became an ailment of the world. So does 'that' comment even have a point?" The answer to my question was, "The energy(風氣) of the mountains and rivers are concentrated in some places, and they are scattered in some places, and even gathered in a condensed form in some places. Where the energy is gathered the geographical feature would appear dense, and where the energy is scattered the geographical feature would seem scattered. It would be adequate to select a specific place, after determining the condition of the energy."²¹⁾

There always has been a pattern in the mountains' and streams' existence, since the very formation of the world. Only after a mountain grew into shape and became surrounded by rivers, then energy would accumulate and start supporting human life, so an individual who would like to found an entire nation, should be well versed in the workings of all these phenomena, and be selective in choosing sites.²²⁾

Even while *Feng-Shui* was recognized as system for the explanation of nature's principles an opposing notion was immanent in such idea of *Feng-Shui*. This was the notion that all things are divided and arranged by the movements within the earth and not by Heaven's mandate. This also brings into comparison other divergent viewpoints on *Feng-Shui*. This inclination is well presented by the following.

19) 徐居正 외 찬, 『國譯 東文選』, “請停遷明堂書-權蹠”: (당시 풍수전문가 최양선이 경복궁 터를 두고 오히려 승문원 자리가 명당이라는 상소에 대하여 유신(儒臣) 권제(權蹠)가 말하기를) ... 이단의 황당한 책을 경연의 위에서 강하는 것이 가당하오리까. 또 임금의 학문은 그 바탕이 실로 학자의 학문과 다르운데 또 어찌百家衆枝의 따위를 일일이 전공할 수 있사오리까.

20) Jang Hyeon Gwang, 『(Translation) Yeoheon-jib』, 『Yeoheon Sokjib』, Vol.4, “Miscellaneous writings”.

21) Jang Hyeon Gwang, Vol.9, Supplementary, “Baemun-rok: Literary Shin Yeol Do”

22) Jang Hyeon Gwang, Vol.7, “Miscellaneous writings(Bong Dae Seol)”

Park Sae Chae said in his 『Rules of burials(장법)』, that “The power and level of fortune are determined by the ground(earthen) rather than the sky(universe). Everything return to the soil, and there is no good or bad in lands themselves. The principles(一理) and energy(一氣) are consecutive. The energy of the ancestors become the energy of the descendants, and a fully secured corpse and rested spirit of the ancestors could ease the living people's mind, while also ensuring their good fortune, good health and a compensation for all their troubles. One may not dismiss such point.”²³⁾

As in the above there were logical methods of adopting *Feng-Shui* by the scholar-officials. The argument of recognition did not cross beyond the bounds of rationalization which was of similar arguments as “self-effecting” (自取) or the “mind of filial piety” (孝子之心).

2) The polemics of Confucian adoption of Feng-Shui

(1) Self-effecting(自取) and Accumulating merits(積德)

As discussed in the above, when the Choseon Confucian intellectuals adopted *Feng-Shui*, it was justified with limitations. An epistemological reasoning for adoption that allowed for this form of justification was used. Choseon Confucian intellectuals believed that personal happiness-unhappiness and fortune-misfortune depended on one's merits, but the country's rise and fall depended on the merits of its king. It was not thought that the fate of a person or a country was predetermined or that it was decided according to deterministic powers like that of the earth's energy. At the most, the Confucian scholar-officials accepted the fatalist notion of Ultimate Mandate (正命), the notion that one's life was decided by Heaven's Mandate or Heaven's Intentions. The faults or misdeeds in one's life was not blamed on the fate given by Heaven, rather it was perceived to be the fault of the self for not having correctly understood Heaven's intentions. This was the way of a Confucian and the conviction of an illustrious scholar. It even became a common saying that when one experienced a mishap it was because one was not able to read the intentions of the Heaven well.

In this context many scholar-officials quoted the *Book of Changes* to emphasize one's responsibilities for one's fortunes or misfortunes. In this fashion the maxims “self-effecting” (自取) or “accumulating merit” must be of the same underlying intent where “humanistic cultivation” was the central idea rather than “fatalistic determinism.” The following is a record of a Choseon king's self-admonition that is a representative example of “humanistic cultivation” found in *Annals of the Choseon Dynasty*.

23) Lee Yu Weon, 『Imha Pilgi』, Vol.16, 『Munheonjijang-pyeon』, “Geomancy”

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

The King held a ceremony praying for rain(祈雨祭) at the Weondan/圓壇 shrine. In the ceremonial oration he said, “Ah, heaven(sky) is the father of all things. Under heaven(sky), everything with a sound, shape and figure continues to grow and metabolize, and maintains life and nature of its own. This is a crucial time in the year, it would determine the amount of harvest for this year, and we are caught in a severe drought. I am tremendously perplexed and concerned. I do not know what to do, except to blame no other than myself, and reconsider my past actions. Is it the inadequate penal punishments exacted in the past that is now haunting the innocent public? Is it the unreasonable appointments of officials made by me in the past, or the disloyal and sly people who came to enter the government because of those unreasonable appointments, that is now hurting the general population? The people without a channel to inform the government of their conditions would not be able to resolve their frustrations, and people who have no family to depend upon will suffer considerably from unjust taxation and mobilization. And even if officials are put in charge to oversee those matters, the one ultimately responsible for seeing to all that is me. My determination and intentions are important, and I cannot say that I did everything I could, everything the universe ordered me to do. It is all my fault. I have no one else to blame.”²⁴⁾

The notion of “self-effecting” does not go beyond “Ultimate Mandate,” that which has been decided by Heaven. The way of the Heaven is the supreme principle and it is believed that adversities and prosperities in human history either flow in harmony with heaven's principles or against it.

Shin Suk Ju/申叔舟 and Choi Hang/崔恒 annotated(註解) three chapters(篇) of 『Eoje Yujang/御製諭將』, and presented them to the King. In the third chapter, it said “Everything in the universe(萬物) correct its own nature(性命) according to its energy and mannerisms(氣習). Even with same figures(物形), same intentions(마음), and same power and actions, methods dealing with strong or tender situations tend to differ from each other, and several courses of action would reflect different levels of wisdom. That's the way it is(本業), and no one should bother to change that, the ultimate order from above(正命). The ultimate way of the universe(道) is one. There are tens of thousands of ways in which such way would choose to manifest itself, yet they all belong to a same league(同類), and come down to a single response. Complying with the principles(順理) would lead to prosperity(吉), and violating the principles(逆理) would lead to disasters(凶). Always one of them surface in the world, and life and death(存亡) show up irregularly all the time. Distinction and humiliation(榮辱) are all obtained by no other than oneself, and one cannot thank or blame others for the good or bad fortune(禍福) imposed upon oneself. My arrogance toward another person would offend him, and my arrogance in the face of God would anger God who would punish me in return. On the other hand, my reverence to heaven will lead heaven to provide me with good fortune, and my faithful service to the public will please and ease them eventually. There are many fashions that can be featured, in doing

24) 『Sejong Shilok』 Vol.29, 7th year, July, Imshin day

one's own best.”²⁵⁾

As in the above, because the scholar-officials followed the Ultimate Mandate—fate determined by Heaven—they could not at the same time accept the argument of *Fung-shui*, the idea that people's fate was determined at an earthly dimension, from geomantic features. However, if the fortuitous geomantic features of one's land were ordained by Heaven, in other words determined at a Heavenly dimension, then it can be a product of “Self-effecting” fate. This meant that the fortunes from a geomantically fortuitous site was admissible since the fortunes of a person who owns such land can coincide with his Heavenly merits.²⁶⁾

Furthermore, it was not the case that *Feng-Shui* concepts such as propitious grave sites or geomantically fortuitous land were rejected outright. Instead, *Feng-Shui* concepts for fortuitous site were not expressed as geomantic benefits (地利) but in terms of human conduct (人事). This in effect was an attempt to understand the practical desires of the Choseon scholar-officials seeking propitious grave sites to bury their ancestors at the level of human affairs as in practical benefits and evils. This was within the context not different from an understanding of *Feng-Shui* as “humanistic shaping of space,” originally inherent in the ideas of *Feng-Shui*. That is why despite carefully choosing many family grave sites according to *Feng-Shui* ideas, the scholar-officials several justifications were employed.²⁷⁾ Firstly, it was denied as *Feng-Shui* divination practices and instead was argued to be related to human conduct. Another justification was that *Feng-Shui* had once been a form of understanding as human conduct but had changed,²⁸⁾ or they saw it as fulfilling a sincere expectation,²⁹⁾ like a placebo pill, that a reburial at a better site will change the misfortunes into fortunes. All these were an attempt recognize *Feng-Shui* as relating to the dimension of human conduct. In effect, among the scholar-officials who attempted to accept *Feng-Shui* in terms of self-effecting fate, the idea of happiness-unhappiness and fortune-misfortune that depended on geomantic features was excluded from their perspective.

I am still having troubles understanding feng-shui theories. The principles for this life and the principles for the afterlife are actually no different. Good fortune or bad fortune, or prosperity

25) 『Sejong Shilok』 Vol.31, 9th year, October, Jeonghae day

26) Wi Baek Gyu(魏伯珪, 1727-1798), 『Jonjae Jeonso /存齋全書』 Vol. 7, Gamyeseol(堪輿說)

27) Lee sik(1584-1647), 『Tackdang sunsaengjib/澤堂先生集』, “정경부인 구씨의 묘지명”, “청운공 심공의 묘지명”, “중실 덕산수의 묘지명”: 이를 살펴보면, 지관의 지시에 따라 묘를 선정했음에도 풍수와 같은 술법에 매이지 않고 人事만을 극진히 해야 함을 경계하고 있다.

28) Chae soo(蔡壽, 1449-1515), *ibid.*

29) Wi Baek Gyu., *ibid.*: “심한 병이 든 자가 묘를 옮기면 병이 나올까 하는 그런 마음에서일 뿐이다. 마음을 다하여 분묘조성에 전심을 기울이며 遷葬하면 心和하고 心和하면 氣和하여 병이 차츰 나아진다. 또한 묘에 부적을 매장해서 재앙이 일어나는 것은 인간의 저주하고자 하는 마음의 氣가 빌미가 되어 그런 것이지, 體魄의 교감 때문이 아니다.”

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

or disaster, are all results of one's own actions. It is not fair to argue that “they are all like that because of the energy of a particular region(地氣).” Such attitude is reducing the order of heaven, to essentially a sub-rule bounded by the inside of an insignificant piece of land.³⁰⁾

There may be particularly auspicious places. One might accidentally come across them, yet one should not go a long way to find one.³¹⁾

Nevertheless, happiness-unhappiness the outcome of “self-effecting fate” cannot be influenced through the action of accumulation of merits. There have been even a self-reflective suggestion of rejecting the idea of accumulating merits as a precondition for ensuring a fortuitous site.

Human lives are given by heaven. Long life, short life, rich life, poor life, healthy life and life of sickness, they are all predestined to be so by the will of the heaven. ...The reason that actions of good intentions would bring in good fortune and actions of bad intentions would bring in bad fortune, is because heaven compensates good deeds with good fortune and punishes bad deeds with bad fortune. Responding so in kind is nothing but natural. Yet certain good actions derived out of an ulterior motive, seeking for a good fortune, would not necessarily be compensated with one.³²⁾

As in the above, securing a propitious site was not seems to be dependent on geomantic fortuities but on one's merits in Heaven. There cannot be accumulation of merits that do not coincide with Heaven's merits and accumulation of merits is not directly related to self-effecting fate. It was the rejection of these connections that allowed the scholar-officials to accept and make use of *Feng-Shui*.

(2) The heart of filial piety (仁孝之心)

As an epistemological argument of adopting *Feng-Shui*, the understanding that it is the object of self-effecting fate and the outcome of accumulation of merit was important in the adoption of *Feng-Shui*. It was especially so when the adoption of *Feng-Shui* was seen as a manifestation of a filial heart, an important aspect in a Confucian social order.

Benevolent people and people with filial piety are motivated to select sites to bury their parent

30) Song In, 『Iam Yugo/頤庵遺稿』, “公府君墓陰記”; 風水之說, 吾所未達. 然幽明無異理. 大抵人之吉凶禍福, 皆是自致. 豈可曰, 一由於地氣乎? 然則上天之命, 反制於一杯之土矣.

31) Lee Cheol Wu/李澈瑀, 『(Translation) Weolju-jib/月州集』, translated and annotated by Yu Jae Yeong/柳在泳, (Gochang-gun: Weongwang-sa, 2000), “原風水”: 明堂之理, 設或有之, 明堂可遇, 而不可求也.

32) Jeong Beom Jo(1723-1801), 『Haejwa-jib』, “辨堪輿說”: ... 夫人生稟於天. 故凡年壽短長 · 窮達貧富 · 康寧疾弱, 皆天之所定, 而不可移也 ... 故爲善可以獲福, 爲惡可以獲禍, 盖天道福善禍淫, 故報以類應, 其理當然也. 苟或爲善, 出於徼福, 則福未必獲, 以其有私也.

s, ... how could they not carefully select such places, when they wish to bury them in resting peace?³³⁾

Chu Hsi's *Pungsubyeongjuingsseol* (風水辨證說) states that the ultimate of a filial heart that desires to bury one's parents in a safe and comfortable place is expressed through selecting the best site. This was an important justification for the adoption of *Feng-Shui* for many Confucians. Additionally, *Sanluingeijang* (山陵議狀) best shows Chu Hsi's view of *Feng-Shui* and contains a great deal of his insights that have *Feng-Shui* characteristics.³⁴⁾ They included, firstly, the recognition of the effect of *Ki* as in the peace and comfort felt by the descendants whose ancestors' remains are buried in a comfortable place. The second is the opinion that the Principle-*Ki* debate which gave rise to many diverging views must be excluded. The number of diverging views were compared to the different ways of appreciating the beauty of mountains, the core of *Feng-Shui*.

Doing one's best in burying a parent's body, and being discrete, sincere and respective throughout the process, are important in terms of firmly establishing the grave as an everlasting resting place for the dead. The figure of the grave kept in tact, and the spirit of the dead parent resting in peace, would ensure prosperity for succeeding generations, and memorial services for the ancestors in grave would continue unabated only in such environment. So, doing every efforts to see to the successful completion of the burial process is nothing but natural. This may be the theory of a conjurer, but it does have a point.³⁵⁾

In this way, the disposition of accepting *Feng-Shui* evident in the notions that the hearts of the sons who extol their dead parents are the ever-lasting hearts of human and that the sons of parents whose bodies lay in peace and comfort are also at peace. Additionally, the idea of admonishing against searching for fortuitous sites with the intention of gaining benefits as distorting the true way (道) was a common criterion among the Neo-Confucians including Chu Hsi. The theory of *Donggigamoeing* (同氣感應) which had been suggested simultaneously by the criteria of these

33) 『Oju Yeonmun Jangjeon Sango』 Vol.32, “朱子風水辨證說”/ 『讀禮通考』 Vol.82, “葬考一”: 此亦仁人孝子用心之極致, 亦不可不擇者也. ... 欲掩藏其父祖安處, 其子孫者, 亦豈可都不揀擇.

34) 주자의 풍수에 관한 저술은 『주자전서』(50장)와 『산릉의장』이 있다. 그 중 후자는 풍수경전의 고전 중 하나로 통한다. 1194년 주자 나이 65세에 당시 송의 황제 영종에게 올린 글이다. 이 글을 올리게 된 이유는 6년 전에 죽은 효종의 능을 아직까지 정하지 못하고 있었고 그 주된 원인은-본문에서 밝히고 있듯이- 理氣풍수파의 이견(異見)들 때문이었을 것으로 짐작된다. 조선에서도 이기풍수가 들어왔다고 추정되는 선조 대 이후에도 똑같은 상황이 빈번히 일어난다.

35) 以子孫而藏其祖考之遺體, 則必致其謹重誠敬之心, 以爲安固久遠之計, 使其形體全而神靈得安, 則其子孫盛而祭祀不絕, 此自然之理也. 此雖術家之說, 然亦不爲無理.

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

Confucians and the idea of appreciating the beauty of the landscape gave rise to many types of discussions on *Feng-Shui* for the later Confucian. The scholar-officials also accepted the criterion of the Neo-Confucian “heart of a filial son” and referred to it in the following way of adoption it.

If feng-shui theories were derived out of benevolence and filial piety in the first place, then they cannot be blamed. The reason that the fortune of Sajik is continuously mentioned to be important, is because it is important to keep the corps and spirit (of a dead) away from puddles and gravelly fields, and also because it is the sentiment of benevolence and filial piety that would lead to good fortune of spiritual longevity(靈長).³⁶⁾

So wise elders(군자) used to not relocate ancestral graves elsewhere, unless the grave mound was collapsed or the grave itself was flooded with water. Those were their efforts of keeping their parents in peace. They tried to prevent grave mounds from collapsing.³⁷⁾

(3) The rhetoric of Human-Essence (人情), With-Essence (有情) and No-Essence (無情)

As discussed in the above the core of the criteria for *Feng-Shui* adoption by the early Confucians that were also used by the Choseon scholar-officials was not for the purpose of finding a fortuitous site but was instead related to appreciating the beauty of landscapes. Therefore these scholar-officials had a common tradition related to the landscape and that was the rhetoric of With-Essence and No-Essence.

Divining for a burial site is determining whether a site is beautiful or not. It is not determining whether a site is auspicious or calamitous(禍福), as argued by the Ying and Yang theorists.³⁸⁾

Then what was the standard for determining the beauty of a landscape? According to Jeong Icheon (정이천), a fortuitous site is one where the soul is at peace and as a result its descendants are flourishing. The bright colors of the soil and the lush vegetation are verification of its propitiousness. Chu Hsi has added to Jeong Icheon's idea of landscape beauty and insisted that a beautiful site is one that is surrounded by mountains and water which gives rise to a certain kind of weather. The breeze is fair and the soil fertile and the landscape is unique.

This was the tenet of *Feng-Shui* that Jeong Icheon maintained. Chu Hsi in the same context argued that the descendant cannot help but choose the most fortuitous site. Chu Hsi further added and moved on from the dimension of landscape aesthetics to discuss geomantic topography and stated that it is a place where “the landscape is harmonious, the terrain is intertwined into

36) Wi Baek Gyu, *ibid.*

37) Jeong Beom Jo, 『Haejwa-jib』, Vol.37, “辨堪輿說”: 故非有丘崩水 ? 齒之患, 則君子不改葬焉. 所以安之也.

38) 『Jeong Jeonseo/二程全書』 Vol.11, “葬說”: 卜其宅兆, 卜其地之美惡也. 非陰陽家所謂禍福者也.

successive layers, and is blended together with seamless terrain. In this regard, Dasan called understanding the benevolence and evil of a site and choosing the right one for burial “Human-essence.”³⁹⁾ This term became a jargon to refer to determining a grave sites by the Choseon scholar-officials, which meant choosing a fortuitous site.

Lee Hang Bok said, “During my 20s, I was extremely enchanted with geomantic(山家) theories, collected lot of papers upon the subject and read them all. But they turned out to be lacking sufficient grounds. There may be some geographical features with essences(有情) or features without essences(無情), yet all the details of Eight Gwae figures, the binary designations(간지), and the suggestion of ‘compliance or violations(順逆)’, were all products of later periods, and thus lacked integrity.”⁴⁰⁾

In a memorial presented to the King, former Chambong figure Park Ja Wu said, “The concentration of energy refers to a state in which the mountain ranges take shape and Cheongryong & Baekho figures gather to protect the vital points(혈), while the scattering of energy refers to a state in which the mountain ranges face various directions and Cheongryong & Baekho figures lack the essence(情).”⁴¹⁾

As in the above, the evaluation of a site based on Human-essence was no different from differentiating between With-essence or No-essence. The expressions With-essence or No-essence appear frequently in the *Feng-Shui* canon *Gamlyonggyeong* (감룡경). In this doctrine, the psychological sense of safety was considered to be an important factor in the evaluation of a terrain. The situational aspect of this doctrine helped to incorporate landscape into the human history and gave rise to many metaphors.⁴²⁾ In this case a good site is referred to as “With-essence” and landscape that is not good is said to be of No-essence.⁴³⁾ However, one should note that the

39) Jeong yakyong, 앞 책, “朱晦菴葬說”: 案伊川所論, 皆人情也, 伊川所求者, 人情也. 孑然孤墳, 在於深山之中, 而旁無草木, 則孝子悽愴, 其求草木茂盛之地, 亦人情也.

40) Lee Yu Weon, 『Imha Pilgi』 Vol.16 「Munheonjijang-pyeon」, “山論”

41) 『Seonjo Shilok』 Vol.128, 33rd year, August, Gihae day

42) 後唐 양균송의 『감룡경』은 산의 형태를 복두구성에 빗대어 9종(탐랑, 거문, 녹존, 문곡, 염정, 무곡, 파군, 좌보, 우필)으로 나누었다. 각각의 산을 星으로 표현하면서 인간사의 각종 메타포를 유비시켰다. 그러한 메타포는 『청오경』부터 있었지만, 『감룡경』이 가장 풍부하고 상상력이 많이 가미되었다. 예를 들면, 旋螺(소라), 走旗(휘날리는 깃발), 擲梭(베를북을 던지다), 覆鍾釜(엮어놓은 종, 가마솥), 天梯(하늘사다리), 撞射(줄당긴 활), 瓜瓠(표주박모양), 馬跡(말발자국), 環玦(반지), 蜈蚣節(지네다리), 梳齒(빗과 치아모양) 등 백여종이 그것이다.

43) Yang gyoon song(李文田 注), 『감룡경』

- 「巨門篇」: “좋은 산은 호위하는 산도 많으니, 산마다 유정하여 읊을 하네 (주) 산이 얽혀 보호하는 것을 귀하게 여기는 것은 그 유정을 귀하게 여기기 때문이다. 등 쪽은 형체는 있지만 무정하다.(眞龍身上護衛多, 山山有情來拱揖. (注) 龍之所以貴纏護者, 貴其有情也. 背則有質而無情.)”

- 「문곡편」: 문곡성은 부드럽고 순하여 가장 有情한 산이다. (주) 水性이 부드러우므로 정이 많다.(此星柔順最高情. (注) 水性柔, 故多情.) … .무릇 갑자기 솟아있는 산은 반드시 유정한 법이어서, 자연스레 연결하는 현상이 좌우에서 발생한다(凡起星峯必有情, 自然連接左右生.).

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture

good and bad in a landscape is the visible beauty and ugliness which does not have the meaning of happiness or unhappiness. The desire for gaining fortune and avoiding misfortune was suppressed and the justification for seeking fortuitous sites was expressed with more refined style through the jargons “With-essence and No-essence.”

3. The reality of Feng-Shui adoption: Its economic aspects and burial site litigations (山訟)

Feng-Shui was utilized according to the practical needs separate from the rationalizations on the level of discourse. Particularly with regard to the state's affairs in determining the location of the capital, castle or the royal tomb, *Feng-shui* played an absolute role. The *Feng-Shui* that was adopted at the level of the state based on Confucian orthodoxy, was limited to uses related only to administrative matters. In comparison to the *Feng-Shui* related more to building sites (陽宅) that was applied by the state, at the popular level the Choseon people adopted a *Feng-Shui* that was focused on selecting burial sites (陰宅). Furthermore, towards the latter half of the Choseon period, the situation was that of numerous litigations (山訟) being brought about ultimately in an attempt to secure a fortuitous site based on the idea of seeking fortune (祈福). Especially, lawsuits for the purpose of obtaining a burial mountain (墳山) was justified based not only on seeking fortune but on filial piety which was the core of the ideology of family honor (門閥). As *Feng-Shui* became internalized among the people as a form of belief, various myths of propitious sites and *Feng-Shui* heroes came to abounded. Such cultural conditions reveals to us that *Feng-Shui* in the latter Choseon period was not only limited to state functions but came to be accepted into the realm of personal belief.

Litigation for burial sites involved legal actions to secure the right of use and the right to ownership of a burial site. The time that litigations for burial sites started to appear in various records over successive periods, including the *Sillok* (선조실록), *Seujeongweonilgi* (승정원일기) and so on, (법전자료, 『선조실록』, 『승정원일기』, 『일성록』) was from the mid-17th century. Recordings in a descriptive format came to full scale starting from the time of King Hyeonjong. From then on up to the time of King Yeongjo, there were a total of 241 cases recorded in the *Ilseonglok* (日省錄) alone. Among them 122 cases took place during the time of King Sukjong and 108 cases during the time of King Yeongjo. However the records of the cases that took place during King Sukjong were descriptions of the litigation itself whereas the cases that took place during the time of King Yeongjo were not descriptive records of litigations but general statements about *Feng-Shui*. Also in an interesting study by Han Sanggwon who analyzed the *Ilseonglok* from the time of King Jeongjo, found that of the 4500 petitions of the king and among all the

cases related to litigations for burial sites, 12% (346) were written petitions and 13.4% (119) were done with a public bell.⁴⁴⁾ In a similar study by Lee Taejin, he found that during a 24 year period, King Jeongjo made 77 royal visits to Yeonpyeonggyun at which there were 4427 petitions received. Among them 13.3% were regarding litigations on burial sites and the majority of them were appeals on having their ancestor's tomb removed from its original location.⁴⁵⁾ Therefore, we can surmise that starting from Sukjong's time there were innumerable litigations on burial sites and continuing through Yeongjo's rule to reach a peak at Jeongjo's period.

In this fashion there are a some research done from the social historical perspective on the sudden increase in the number of burial site litigations in the latter part of the Choseon period. According to Kim Gyeongsuk, the main purpose behind the litigations was the attempt to secure a burial mountain.⁴⁶⁾ Kim Seongyeong and Han Sanggwon have come to the conclusion that the main reason was in obtaining the sole right to the use of a mountain and forest. Furthermore, the parties of the litigation and the state presider over the litigation have explicitly expressed that the reason was influenced by *Feng-Shui*. In effect, securing a burial mountain, gaining the right to the use of the mountain and forest, and obtaining a fortuitous Feng-Shui site are the three reasons that directly influenced the sudden rise in the number of litigations.

It was between the scholar-officials that the litigations took place and the main reason pointed out has been *Feng-Shui*.⁴⁷⁾ To make matters worse, the government officials were at the forefront of such vice to the extent that an edict was passed prohibiting *Feng-Shui* divinations within the provinces or the cities.⁴⁸⁾ According to the reports from the provinces to the capital by the government inspectors, the perceived number of burial sites litigations within the provinces were to be the most severe to the extent that is had become labelled as the most difficult problem to

44) Han Sanggwon, 「조선후기 사회문제와 訴冤제도의 발달-정조대 上言·擊錚의 분석을 중심으로」, 서울대 국사학과 박사학위논문, 1993 :상언·격쟁의 주제별 분포비로는 산송이 12.3%를 차지하여 顯揚·立後(50.2%), 民隱(17.3%), 伸冤(16.8%)와 함께 상언·격쟁의 중요한 부분을 차지함을 보여준다. 산송 때문에 상언·격쟁을 하는 신분은 다른 주제와 마찬가지로 양반이 대부분을 차지한다. 산송관련 상언·격쟁 사례의 354건인 76.1%가 양반인데, 그중에 유학이 66.2%, 양인이 7.1%에 해당한다. 시대별로는 18세기 초엽의 상언 중 80~90%가 산송이라고 한다. 또한 산송에 관한 상언·격쟁 중 대부분이 세력자층의 투장을 호소하고 있다.(기사참조-『일성록』~정조 10년 2년 26일 庚子, 정조 10년 9월 7일 丁丑, 정조 10년 정월 7일 壬子, 정조 5년 10월 18일 丁亥, 정조 10년 4월 2일 乙亥, 정조 6년 1월 22일 己未, 정조 10년 2월 26일 庚子, 정조 6년 3월 12일 己酉.)

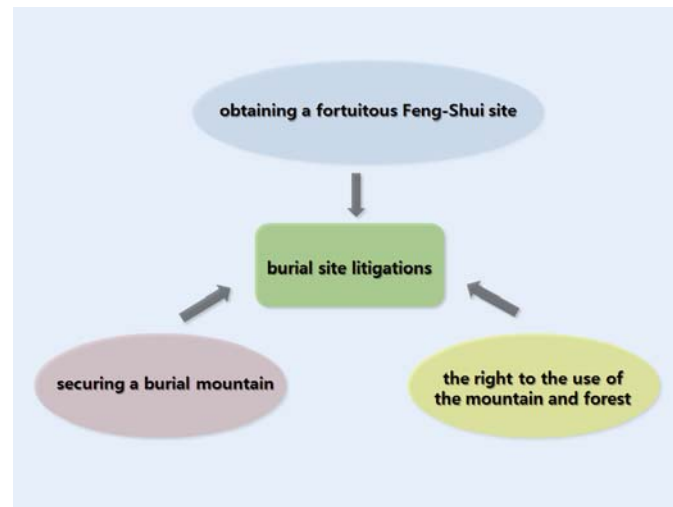
45) Lee Taejin, 「18C 한국에서의 민의 사회적·정치적 위상」, 『진단학보』88, 1999.

46) Kim Gyeongsuk, 「조선 후기 산송과 사회갈등연구」, 서울대 국사학과 박사학위논문, 2002:그의 연구에 따르면, 산송은 19세기 후반들어 급증했고 서울 경기지역은 더디게, 충청도 지역은 가장 활발하게 전개되었다. 그리고 이들 산송의 중심문제는 墳山 확보를 위한 투장문제에 집중되어 있었다고 한다.

47) 간사한 말(풍수설)이 거침없이 퍼져서 천하가 미친 듯 하여 訟獄이 들끓고 인심이 날로 무너지게 되었으니, 폐단의 흑독함이 어찌 禪學에 비등할 뿐이겠는가.

48) 『Sinbo soogyojiplok(新補 受教輯錄)』~Yjeon(禮典), Sansong(山訟), Vol. 506: 監司 또는 守令이 境內에서 卜山하는 경우에는 拘束訊問하고 定罪한다. (숙종 29년의 왕명)

■ Session 4 : The Role of *P'ungsu* (Geomancy) in Korean Culture



〈Three incentives in burial site litigations〉

solve. The government policy of land use in an attempt to separate the space of the dead from the living, it was stipulated that “funerals cannot be performed within the distance of 100 steps from a house” and measures were taken to strengthen its enforcement. Despite such efforts, the desire of the people in praying to the spirits to find a fortuitous site to bury their dead did not lead to the acceptance of the boundary “within 100 steps” as a morally significant border. In other words their desire to find a fortuitous site was more important and difficult to suppress. According to the revision history of laws and regulations,⁴⁹⁾ there was even an effort at the state level to enact into state laws these issues of litigation. Finally, the scholar-official moral criteria relating to the burial sites have even become systemized into law and there were direct efforts to protect people's right to the use of burial sites. In one sense, as a result of accepting *Feng-Shui* jargons that are open to individual interpretations and using them in setting rules for judgement in burial site lawsuits, the state's judgement on these litigations have also become inconsistent and unclear. As a result of problems caused by such legal clauses, ancestral graves became used as pretexts for the scholar-officials to expand their possession of burial sites hence to secure their property.

4. Conclusions

There is the perspective that because *Feng-Shui* of Choseon dynasty possessed scientific rational reasoning it was possible to use it for state purposes such as in constructing royal tombs

49) Lee hwa, 『Feng-Shui belief in Choseon dynasty』, paju: Co. Hanguk hacksul jungbo. 2005, p. 207 <table. 5-3>

or *Gukseondojeom* (국도선집). The other perspective is that as Confucians who pursued living an ideal based on free will, *Feng-Shui* must obviously be eliminated mostly because fatalistic determinism was an underlying notion of *Feng-Shui*. Such dualistic perspectives have coexisted and have clearly been expressed in the proposition of “unbelievable but indisposible.” The extension of *Feng-Shui* beyond the bounds of Confucian morality and fundamental principles could not be permitted. That is why in the public arena, *Feng-Shui* was adopted as exigent means, an evidence of its limited acceptability. Furthermore, the Confucian intellectuals of the Choseon period developed a new discourse of adoption of *Feng-Shui* that reflected Neo-Confucian values. Before all else, they strongly criticised the idea that human fortune-misfortune was subordinated mechanically to spatial conditions. They argued that fortune-misfortune belonging to the realm of human affairs was brought about independently by humans and their actions and not determined by the principles of earth (地理) or the movement of earth's energies (地氣). If someone wanted fortune they had to accumulate merit.

A kind and filial heart that wants to ensure the burial of the parents or ancestors at a good burial site and lay the dead body in peace, is obviously recognized to be working within Confucian morality. However this was related to the appreciation of the beauty of landscapes and not a justification for praying to the spirits for personal gain. In this way, it was an effort at the level of discourse to incorporate the ancient Neo-Confucian ideals of sincerity and self-reflection which was centered on human subjectivity.

At the level of discourse on *Feng-Shui* as such, the details with regard to its practical application could not be set. Towards the latter part of the Choseon period the desire to ensure fortuitous sites based on seeking fortune became the focus of *Feng-Shui*. As a result, burial site litigations that caused social problems took shape and myths about *Feng-Shui* burial sites and various sorts of myths became popular and widespread. The more further you go towards the latter period, the less *Feng-Shui* came to be limited to state functions and instead became establish as personal beliefs. Rather than pure and ancient ideals, *Feng-Shui* based on the desire to improve one's fortunes and that which can be characterised as fortune seeking constituted the mainstream. To possess the classical ideal and the fortune-seeking characteristics simultaneously was the experiential reality of Choseon *Feng-Shui*.

Bibliography

- 『朝鮮王朝實錄』
권발, 『冲庵集』
김시습, 『국역 매월당전집』, 춘천: 강원도, 2000

■ Session 4 : The Role of P'ungsu (Geomancy) in Korean Culture

- 김육, 『잠곡유고』, 서울: 민족문화추진회, 1998-1999
- 서거정 외 찬, 『국역 동문선』, 민족문화추진회 편, 서울: 솔, 1998
- 손소(孫昭), 『국역 양민공집(襄敏公集)』, 손진규-손병철 공역, 대전: 강동서원, 1982
- 송익필, 『龜峯集』(한국문집총간 권42)
- 송인, 『頤庵遺稿』(한국문집총간 36)
- 안정복, 『순암문집』(민족문화추진회 고전국역총서)
- 위백규, 『存齋全書』(영인본), 서울: 경인문화사, 1978
- 유성룡, 『서애집』(민족문화추진회 고전국역총서)
- 유희춘, 『眉巖集』(한국문집총간 권34)
- 이곡, 『국역 가정집』, 이형대 공역, 서울: 발행자불명, 1980
- 이규경, 『五洲衍文長箋散稿』, 『堪輿書辨證說』(권32), 『朱子風水辨證說』(권32), 이규경
- 이식, 『택당집』(민족문화추진회 고전국역총서)
- 이언적, 『晦齋集』(한국문집총간 권24)
- 이유원, 『임하필기』, 서울: 민족문화추진회, 1999
- 이철우, 『국역 월주집(月州集)』, 유재영 역주, 고창군: 발행자불명, 2002
- 이형상, 『국역 병와집(瓶窩集)』, 성남: 한국정신문화연구원, 1990
- 장현광, 『국역 여헌집』, 상백효 역, 서울: 민족문화추진회, 1996
- 정규영 편, 『사암선생연보』, 서울: 정문사, 1984
- 정범조, 『海左集』(한국문집총간 권239, 240)
- 정약용, 『국역 목민심서』, 이을호 역주, 서울: 현암사, 1976
- 정약용, 『與猶堂全書』, 서울: 아람출판사, 1995
- 정유길, 『林塘遺稿』(한국문집총간 권35)
- 정탁, 『藥圃集』(한국문집총간 권39)
- 채수, 『懶齋集』, 서울: 아세아문화사, 1995
- 최치원, 『桂苑筆耕集』(한국문집총간 권1)
- 하륜, 『浩亭集』, 京城, 1940
- 한준겸, 『柳川遺稿』, 서울: 일조각, 1994
- 한충, 『송재집』
- 황연옥, 『芝川集』(한국문집총간 권41)
- 이화, 「조선시대 묘지풍수신앙의 연구」, 서울대 종교학과 석사학위논문, 1999
- 양균송 撰(이문전 注), 『撼龍經』,
- Tambiah, Stanley Jeyaraja., *Magic, science, religion, and the scope of rationality*, Cambridge University Press, 1990

전체회의

제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

James Palais: His Critics and Friends

사회 : 정 근 식 (규장각한국학연구원 부원장)
Jung Keun-Sik (Associate Director, Kyujanggak Institute for Korean Studies)
ksjung@snu.ac.kr



연속성인가 장기지속성인가 급진적 변화인가?
Continuity, Longevity, or Radical Change?

John Duncan

UCLA

duncan@humnet.ucla.edu

별지참조

See the attached paper

팔래 교수의 奴隸制社會論의 문제점과 意義

Was the Chosŏn Dynasty a Slave Society?

이영훈

Rhee Younghoon

서울대학교

Seoul National University

yhrhee@snu.ac.kr

1.

제임스 B. 팔래 교수는(이하 이름만 약칭) 11~19세기 韓國을 奴隸制社會로 규정한다. 노예라 할 奴婢 신분이 전체 인구의 30% 이상을 차지했다는 근거에서이다. 30%라는 準據는 세계사에서 노예제사회의 전형으로 알려진 그리스·로마와 南北戰爭 이전 美國南部에서 노예의 인구비중이 30%였던 데에서 구해지고 있다. 팔래는 노예제의 본질을 한 인간이 다른 인간을 動産으로 소유하는 法制的 範疇로 이해한다. 그것은 경제적 범주로서 독자의 生産樣式(mode of production)이 아니다. 그리하여 노예제는 세계사의 다양한 시대와 지역에서 다양한 생산양식과 정치형태에 기생하였다. 11~19세기 한국의 경우 노예제는 ‘韓國的 生産樣式’(Korean mode of production)에 부착하였다. 한국적 생산양식은 상인과 수공업자의 수가 적어 농업이 압도적인 비중을 차지한 가운데 대토지가 私有財産으로 성립하고 그것이 주로 地主-小作關係로 경작되는 經濟體制를 가리킨다(Palais 1996: 270, 1998: 38, 42). 이러한 한국적 생산양식에서 노예 농민의 비중이 30% 이상이므로 그 사회가 노예제사회라는 것이 팔래의 노예제사회론의 기본 줄기이다.

세계사에서 잘 알려진 노예제사회에서 노예의 인구비중이 30% 이상이었다고 해서, 노예의 인구비중이 30% 이상인 사회가 모두 노예제사회가 되는 것은 아니다. 比較的 準據는 총체적이지 않으면 안 된다. 그리스·로마와 남북전쟁 이전 미국남부는 매우 상업화된 사회였다. 노예들은 상업적 목적으로 경영된 포도·올리브·면화 농장이나 군사적으로 중요한 의미를 갖는 鑛山과 武器製作所에서 집단적으로 사역되었다. 이들 생산부문은 그리스·로마와 남북전쟁 이전 미국남부의 전체 경제에서 매우 중요한 의미를 지녔다. 이들 국가의 경제적 발전에 있어서 노예노동은 不可缺의 중요성을 지녔다. 로마제국의 쇠퇴는 노예의 공급이 중단됨으로써 시

작되었다. 노예노동이 이 같이 불가결의 중요성을 지녔기 때문에, 그들이 50% 이상의 다수가 아니라 30% 이상의 소수여도 그 사회의 성격을 노예제사회라고 정의할 수 있었던 것이다.

그에 비해 11~19세기 한국경제는, 팔래의 한국적 생산양식이 이야기하는 그대로, 자급적인 농업부문이 지배적 비중을 차지하였다. 그리스·로마나 남북전쟁 이전 미국남부와 같이 매우 상업화된 생산부문이 발달하여 전체 경제의 재생산과 성장에 불가결의 중요성을 지녔던 사회는 아니었다. 필자는 그런 단조로운 구조의 農業社會가 노예제사회로 되기 위해서는 노예의 인구비중이 적어도 50% 이상이지 않으면 안 된다고 생각하고 있다.

다시 말하여 비교의 준거는 총체적이지 않으면 안 된다. 핀리는 그리스·로마의 역사적 경험으로부터 노예제사회가 성립하기 위한 조건으로서 항구적으로 勞動力의 常備가 필요할 만큼 대규모 단위로 집중된 私的 土地所有, 商品生産과 市場의 발달, 내부로부터 代案的 노동공급 가능성의 不在라는 세 가지 조건을 들고 있다(Finley 1980: 86). 世界奴隸制史의 권위 패터슨이 소개한 100여 곳의 노예제사회는(Patterson 1982: 353~364) 대부분 이 같은 핀리의 조건을 충족하고 있다. 패터슨의 리스트에 어색하게 끼어 있는 7~19세기 한국은 이 같은 핀리의 조건을 하나도 충족하고 있지 않다.

패터슨의 리스트로부터 핀리가 지적하지 않은 노예제사회의 조건 한 가지를 추가할 수 있다. 그리스·로마부터 남북전쟁 이전 미국남부까지 대부분의 노예제사회는 매우 상이한 유형과 단계의 두 文明이 바다를 통해 만나는 境界에서 성립하였다(李榮薰·梁東傑 1998: 331). 그렇지만 11~19세기 한국은 奴隸船이 활발히 오고갔던 海洋商業文明과 무관한 人文地理의 환경에 위치하였다.

2.

팔래가 묘사한 11~19세기 한국적 생산양식은 대토지를 소유한 地主(landlord)와 그들로부터 토지를 빌리는 小作農(tenant)을 기본 요소로 하고 있다. 농민은 소규모 自作農, 自小作農, 純小作農, 季節雇, 日雇 등의 다양한 형태로 존재하였다. 부분적으로 지주이기도 한 농민도 있었다(Palais 1998: 38). 전술한대로 이런 농민 가운데 30% 이상이 노비 신분으로서 노예라는 것이 팔래의 노예제사회론의 핵심이다. 필자는 이러한 한국적 생산양식을 다음의 이유로 납득하지 못하고 있다.

우선 논리적으로 이러한 한국적 생산양식에서 노비 신분의 노예는 소작농이 될 수 없음을 지적하고 싶다. 대토지를 소유한 貴族·官僚 지주들은 약 70%를 차지하는 良人身分의 자유농민에게도, 약 30%를 차지하는 奴婢身分의 노예농민에게도 토지를 대여할 수 있다. 그런데 주인은 그 노예를 給養할 의무를 진다. 따라서 노예농민이 주인에게 바치는 小作料의 일부는 노예농민에게 給養費로 還給되지 않으면 안 된다. 이러한 부담을 덜고 소작료 수입을 극대화하기 위해 지주는 자유농민에게만 토지를 대여하고자 할 것이다.

만약 노비신분의 노예들이 주인의 토지를 경작하지 않더라도 주인에게 勞動力이나 身貢을

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

납부할 의무를 지고 있다면, 실제로 그러하였지만, 주인과 노비 간의 지주-소작관계는 더욱 성립하기 힘들어진다. 노비에게 토지를 대여한 주인이 노동력과 신공 이외에 소작료를 수취하기가 어렵기 때문이다. 만약 소작료마저 수취하게 되면 노비 소작농은 곧바로 굶어 죽을 것이다. 그것은 지주-소작 관계를 自己否定하는 모순에 다름 아니다.

이 같은 논리적 모순으로 인해 팔레가 묘사한 한국적 생산양식은 11~17세기 韓國史에서 實在한 적이 없었다고 필자는 생각한다(18세기 이후에 관해서는 후술). 1950년대 이후 남·북한의 역사학자들은, 팔레의 잦은 지적 그대로, 마르크스역사학이 이야기하는 ‘世界史의 基本法則’을 한국사에 기계적으로 적용하였다. 그 결과 그들은 8세기 이후 또는 10세기 이후를 大土地가 私有財産으로 성립한 가운데 地主-小作關係가 지배적 生産關係를 이루는 中世社會 내지 封建社會라고 時代區分하였다. 그런데 土地制度史에 관한 오늘날의 연구수준에서 되돌아보면, 8세기 내지 10세기 이래 지주-소작관계가 농촌사회의 지배적 생산관계로 성립해왔다는 주장만큼 근거가 허소한 주장의 다른 예를 찾기가 어려운 실정이다.

예컨대 10~14세기 高麗時代의 토지제도를 둘러싼 논쟁에서 대부분의 역사학자들은 의심의 여지없이 고려의 토지가 사유재산이라는 입장을 취하였다. 그렇지만 그들 중의 어느 누구도 《高麗史》에 소개된 토지를 함부로 사고팔거나 함부로 경작할 수 없다는 高麗王朝의 禁畵에 주목하지 않았다. 실제 한국사에서 토지의 自由賣買를 허가하는 법령이 제정되는 것은 1460년대에 편찬된 朝鮮王朝의 《經國大典》에서였다(李榮薰 1999-b: 19~22). 이 점은 1980년대부터 전통 兩班家에 소장되어온 다량의 古文書가 공개되면서 아주 명확해졌다. 민간에서 작성된 토지매매의 契約文書 가운데 그 시기가 15세기를 넘어서는 것은 아직 발견되지 않고 있다.

기이하게도 역사학자들은 11~19세기의 한국사에서 지주나 소작이란 말이 존재하지 않았음에 유의하지 않았다. 이 말들은 20세기에 일본으로부터 수입된 것이다. 소작에 해당하는 조선시대의 말은 畵作이며, 그것이 역사책에 처음 등장하는 것은 15세기 초의 일이다. 그럼에도 한국의 역사학자들은 10세기 이래 고려시대부터 지주-소작관계가 성립하였음을 의심하지 않았다. 그것은 《고려사》에 여섯 차례 등장하는 佃戶의 존재를 소작농으로 간주하였기 때문이다. 그렇지만 전호가 소작농인 것은 동시대 중국 宋王朝에서의 일이다. 고려왕조에서 전호는 소작농이 아니라 자신의 땅을 자작하는 양인신분의 농민을 가리키는 뜻이었다. 고려왕조가 중국에서 전호라는 말을 수입할 때 그런 뜻으로 사용한 것은 고려왕조 자신이 전체 국토의 소유자라는 의식이 작용하였기 때문이다(李榮薰 1999-a).

15세기 이후 疋作이란 이름으로 지주-소작관계가 보급되기 시작하였을 때도 그것이 양반-노비의 신분관계와 중첩되는 일은 거의 없었다. 1980년대부터 연구자들에게 알려지기 시작한 양반가의 풍부한 고문서는 15~17세기 조선시대의 노비들이 主人家에 노동력을 제공하고 생활비를 지급받는 立役奴婢로 존재하거나 주인가와 멀리 떨어진 곳에서 자신의 가족과 토지를 소유하면서 연간 定額의 貢物을 상납하는 納貢奴婢로 존재함을 명확히 하였다.(李榮薰 1987, 1998: 384-391). 노비의 존재형태가 이러했던 한, 앞서 지적한 논리적 이유에서 그것은 지주-소작관계에 원활하게 부착될 수 없었다. 그럼에도 팔레가 그러한 한국적 생산양식을 想定했던

것은 1980년대 이후 한국에서 전개된 노비제에 관한 새로운 연구동향으로부터 떨어져 있었기 때문이 아닐까 싶다.¹⁾

역설적으로 팔래의 한국적 생산양식이 그럴듯하게 존재한 시기가 있었다면 노비제의 해체기인 18세기이다. 동 세기에 속한 양반가의 農場經營에 관한 사례연구들은 소작농의 상당 부분이 양반가의 노비들이었음을 보여주고 있다(李榮薰 1997, 김건태 2004: 298-301). 그런데 이 시기가 되면 노비들은 더 이상 주인가에 대해 노동력과 신공을 부담하는 世襲的 隸屬人이 아니었다. 18세기 이후 남자 奴는 점차 期限附 隸屬人으로 변해 갔다(李榮薰 2000-a, 김재호 2005). 그러니까 주인과 借地契約을 맺은 小作農이 될 수 있었던 것이다.

3.

10~14세기 고려시대의 노비들이 어떠한 성격의 존재들이었는지를 《고려사》의 노비 관련 기록에서 판정하기란 그리 어려운 일이 아니다. 고려 초기 986년에 公定된 노비의 가격은 奴가 布 100필, 婢가 120필이었다. 비의 가격이 더 높은 것은 당시의 노비가 대체로 청소, 취사, 세탁, 侍從, 운반, 통신과 같은 家內勞動에 종사하였기 때문이다. 고려 초기의 노비는 대체로 家內奴隸들이었다. 동 노비 가격은 100~120일 어치의 임금에 해당하였다. 그 정도의 몸값은 利子를 포함해도 1년이 365일이나 되었으므로 얼마든지 償還이 가능한 것이었다. 고려시대에 걸쳐 노비와 양인 사이의 골은 그리 깊지 않았다(李榮薰 1998: 345).

고려의 노비들은 대체로 戰爭捕虜와 刑罰奴隸에 기원을 둔 존재로 기억되었다. 실제로 《고려사》가 전하는 노비의 분포를 보면 王室, 官府, 寺院에 집중되었다. 고려의 노비들은, 총괄하여 官寺奴婢라고 했듯이, 대체로 公奴婢로서의 성격이 강하였다. 그들은 정치적으로 위협시되었지만, 정치적 계기가 허락한다면 얼마든지 해방될 수도 있는 존재였다. 고려의 高級官僚와 將帥 가운데 노비 출신의 예가 드물지 않은 것도 그 때문이다. 《고려사》, 金石文, 고문서 등에서 확인되는 노비 이름은 ‘萬積’이나 ‘德積’ 등, 佛敎式인 경우가 많다. 조선시대의 노비 이름에서 쉽게 찾을 수 있는 ‘사회적 죽음’의 상징을 고려시대의 노비에서 찾기는 어렵다.

11세기 이후 노비의 인구비중이 30%나 되었다는 팔래의 주장을 뒷받침할 실증적 근거는 여전히 찾아지지 않고 있다. 팔래 자신도 그 점을 잘 알고 있었다.²⁾ 그럼에도 그가 그런 주장에 집착한 것은 한국적 생산양식에 대한 그의 강한 선입관 때문이었다. 그는 고려의 귀족·관료

1) 팔래는 主人家와 떨어져 있는 노비들이 주인에 바치는 身貢을 노비들이 주인의 토지를 경작한 대가로 바치는 小作料로 알고 있었다(Palais 1996: 333). 이러한 인식은 그가 成均館大學校 동아시아학술원의 원장으로 재직할 기간의 서울 생활을 통해 바뀌었다고 보인다. 이 기간에 행한 그의 강의 노트에서 外居奴婢는 자신이 소유한 토지 위에서 주인에 신공을 바치는 존재로 묘사되었다(1998: 44-45). 그럼에도 그는 그의 한국적 생산양식론에 별다른 수정을 가하지 않았다. 이러한 貢納奴婢의 존재가 얼마나 많았는지에 대한 구체적인 이해가 끝내 없었기 때문으로 보인다.

2) 1984년까지 팔래는 고려시대에 노비 인구가 30%였을 가능성도 있지만 확실하지 않다는 입장을 취하였다(Palais 1984: 190).

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

들이 얼마나 많은 토지를 소유했는데, 그에 예속된 농민들이 얼마나 많았고 또 증가하는 추세였는데, 어찌 노비가 인구의 30%에 미치지 않았겠느냐는 주장을 되풀이하였다(Palais 1998: 32).

그렇지만 전술한대로 고려시대에 토지의私有는 성립하지 않았다. 고려 귀족들의農場은 조선 양반의 그것과 성격이 달랐다. 李奎輔가 경기도 驪州에 있는 자신의 농장을 방문하였을 때 그를 영접한 田家主人은 良人 신분이었다(洪承基 1983: 125-132). 13세기 이후 고려 귀족들의 농장이 부쩍 증가한 것은 어김없는 사실이지만, 하마나카가 잘 증명했듯이, 그것은 국가로부터 分與된 收租權에 기초한 것이었다(濱中昇 1982). 귀족들의 농장이 발달하자 인근의 양인 佃戶들이 그에 투속하였다. 그 농민들을 處干이라 하였는데, 처간은 노비 신분이 아니었다(李榮薰 2000-b).

1978년 샬럼은 13세기말~14세기초 노비의 인구 비중이 10% 정도였을 것으로 추정하였다(Salem 1978: 140). 필자 역시 몇 가지 단편적인 기록에 근거하여 13세기까지 고려 노비의 인구 비중은 아무리 많이 잡아도 10% 미만이라고 추정한 적이 있다(李榮薰 1998: 357). 이러한 추정은 대개 中庸을 得한 것으로 평가되고 있다(盧明鎬 1998: 9). 노비의 인구비중을 확실하게 알려 주는 자료는 조선왕조 시대인 1467년에야 발견된다. 동년에 이루어진 대대적인 조사에서 전국 公私奴婢의 총수는 350만으로 추정되었다. 이는 당시의 전체 인구 900만에서 39%라는 높은 비중이었다(李榮薰 1998: 365).

당시 조사된 公奴婢의 수는 45만이었다. 그런데 1392년의 그 수는 8만이었다. 이로부터 알 수 있듯이 노비가 전체 인구의 4할로 팽창하는 데는 그리 긴 세월이 소요되지 않았다. 대체로 이야기하여 노비 인구는 14세기 중반부터 大擴張을 시작하였다. 팔레의 노예제사회론이 진정 도전해 불만한 시대는 이후 17세기까지의 朝鮮王朝時代라고 하겠다.

4.

15~17세기 兩班家の 分財記가 전하는 노비재산의 규모는 종전의 상상을 훨씬 뛰어넘는 수준이었다. 하급직이라도 中央官人의 履歷을 보유한 양반이면 적어도 200~300구의 노비를 보유하였다. 어느 정도의 高官이면, 비록 淸職이라도, 500~600구를 흔하게 보유하였다. 지금까지 알려진 가장 큰 규모의 노비 보유는 1494년 弘文館 副提學 李孟賢이 남긴 분재기인데, 758구에나 달하였다(文叔子 2004: 190~194). 조선왕조의 實錄이 전하는 王族이나 權勢家の 노비가 數千에 달했다는 사실이 결코 虛言이 아님을 이로부터 짐작할 수 있다.

남북전쟁 이전 미국남부에서 노예소유자가 플랜터(planter)로 불리기 위해서는 적어도 20구 이상의 노예를 소유할 필요가 있었다. 전형적인 플랜터는 20~50구의 노예를 소유하였다. 플랜터귀족으로 불리기 위해서는 50구 이상의 노예를 소유할 필요가 있었으며, 100구 이상의 노예를 소유하면 ‘극단적으로 부유한 가족’으로 간주되었다(Stamp 1956: 29~31). 만약 15~16세기 한국의 노비들이 모두 노예였다면, 한국의 양반관료들은 남북전쟁 이전 미국남부의 기

준으로 超極端的으로 부유한 貴族에 속했다고 할 것이다.

어느 隸屬人의 세계사적 범주가 노예인가를 판정하는 기준은 여러 가지이며, 그 역시 총체적이며 복합적인 분석을 필요로 한다. 첫째는 法制的 기준으로서 한 인간이 다른 인간의 動産으로 소유되면 그는 노예이다. 이 기준은 팔래가 누차 강조하였듯이 노예의 판정 기준으로서 다른 무엇을 우선하는 중요성을 지니고 있다. 이 기준에 따르는 한, 15-16세기 조선시대의 노비들은 노예로 규정될 수밖에 없다. 노비들은 주인의 가혹한 채찍 하에서 법적으로 거의 무권리 상태에 놓였다. 그들은 財物로서 사고 팔리고 상속되었으며, 짐승처럼 맞아 죽었다.

그렇지만 법제와 현실 사이에는 괴리가 있기 마련이다. 한국은 中國文明圈의 일부로서 중국 唐王朝의 奴婢法을 받아들여 그의 노비들을 지배하였다. 법 기원의 이 같은 國際性도 법제와 현실 사이의 괴리를 증폭시키는 요인으로 작용하였다. 예컨대 노비가 동산인 것은 사실이지만, 1690년 大丘府 戶籍에서의 총 5,992구 노비 가운데 지난 3년간 매매 대상이 된 노비는 14구에 불과하였다(李榮薰 1998: 396). 노비가 매매되는 재물로 취급되는 일은 그리 日常的이지 않았다.

둘째는 마르크스역사학이 강조하는 經濟的 기준이다. 奴隸는 주인에 의해 使役되며 給養되는 沒人格이다. 그에 비해 農奴는 半人格이긴 하나 自己經理의 주체이며 農村共同體의 성원이다. 이 기준에 따르면 15~16세기의 노비들은 한편으로는 노예지만, 다른 한편으로는 농노였다. 양자의 전체적 분포에 관한 정보가 단편적이어서 단정하기는 힘들지만, 농노 범주가 적어도 절반은 되었다. 특히 주인가와 멀리 떨어진 다른 郡과 道에 거주하면서 자신의 토지와 가족을 보유한 納貢奴婢의 존재에 주목하지 않으면 안 된다. 조선의 왕족과 양반관료들이 세계사에 유례가 드문 數百·數千의 예속인을 보유했던 것도 실은 그 대부분이 전국 각지에 흩어진 납공노비였기 때문이다.

팔래는 한국처럼 토지재산이 소규모 조각으로 여러 곳에 흩어진 자연조건에서 예속인이 小經營으로 존재하는 것은 기술적으로 불가피하다는 이유로 필자의 奴婢農奴說을 비판하고 있다(Palais 1998: 43). 그렇지만 本性이 利己的인 인간에게 있어서 타인을 위한 노예노동과 자기 위한 소경영은 근원적인 모순관계임을 지적하고 싶다. 예컨대 남북전쟁 이전 미국남부의 농장주들은 노예들에게 보수의 한 형태로 조금씩의 토지를 지급하였지만, 그것이 노예들이 프로토小農(proto peasant)으로 발전하여 노예노동의 사역을 방해하지 않을 정도이어야 함에 세밀한 주의를 기울였다(Fogel 1989: 192-194). 그런 관점에서 예속신분의 소경영이 자립적 경제단위로 발전하면서 결국 예속신분 그 자체를 부정하게 되는 소경영 그 자체의 다이내믹스에 銳意 주목할 필요가 있다.

셋째는 노예제에 고유한 文化現象이다. 이 분야의 연구를 개척한 패터슨은 노예가 주인의 동산이라는 법제적 기준보다 멀리서 끌려온, 자기 공동체를 상실한, 사회적으로는 이미 죽어버린 자로서 그에 상응하는 각종 象徵과 心理로 지배되는 존재라는 문화적 기준을 보다 중시한다(Patterson 1982). 이러한 패터슨류의 기준에 따라 15~17세기 노비의 존재양태를 ‘사회적 죽음’으로 규정하기에는 곤란한 점이 한 두 가지가 아니다. 노비들의 이름이 고려시대와 달리

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

動物과 汚物에 빙자한 형태로 변하여(金容晚 1997: 46-56) 그들을 둘러싼 사회적 卑賤觀念이 발달한 것은 확실히 조선시대가 한국사에서 노비제의 絶頂期임을 이야기하고 있다.

그렇지만 이외에 그들을 자유인의 사회로부터 절망적으로 추방하고 있는 어떠한 상징도 쉽게 찾아지지 않는다. 예컨대 조선왕조는 服飾과 頭髮에서 兩班과 常民·奴婢를 차별하였지만, 상민과 노비를 차별하는 복식과 두발을 만들어내지는 않았다. 노비와 상민은 너무나 자유롭게 결혼하였다. 보다 정확히 말하자면 노비들은 상민과 결혼하도록 강요당하였다. 노비들은 상민들과 함께 노동하고 함께 축제에 참가하였다. 반면에 日本 中世의 下人들은, 필자가 보기에 그들이야말로 진정한 노예들이었는데, 고유의 신분상징으로서 黑頭巾을 써야 했으며, 異域에서 끌려온 鬼種이라는 이미지로 경계되고 천시되었다(李榮薰 2004). 그렇지만 이웃한 韓半島의 카운터파트에겐 그러한 노예 상징과 이미지가 희박하였다. 15~17세기 노비의 세계사적 범주를 일률적으로 노예로 규정하기는 아무래도 무리이다. 그들은 奴隸와 農奴의 混合이었으며, 그러했기에 다름 아닌 한국사 고유의 奴婢였다.

5.

팔레의 奴隸制社會論에 문제가 있다고 하여, 그의 필생의 연구성과를 담은 《儒敎的 經國策과 朝鮮의 制度: 柳馨遠과 後期 朝鮮王朝》의 학술적 의의가 부정되는 것은 결코 아니다 (Palais 1996). 17~19세기 조선왕조의 역사적/비교사적 특질을 추구한 이 방대한 저작은 조선왕조가 王權과 노예를 보유한 貴族의 官僚制가 균형을 이룬 위에 超長期의 安定을 누린 정치체제이며, 17세기 중반 柳馨遠이 제기한 제반 改革論은 壬辰倭亂으로 붕괴의 위기에 처했던 王朝體制를 新儒學의 원리에 입각한 진정한 道德社會(moral society)로 재건하기 위한 것이었다고 주장하고 있다. 여기서 조선의 귀족적 관료제가 보유한 것이 ‘노예’가 아니라 ‘노예/농노’라고 수정한들 위와 같은 저작의 기본 취지에 그대로 두어서는 곤란한 모순이 발생하는 것은 아니다. 필자는 위 저작에서 팔레가 묘사한 17~19세기 조선사회의 역사적/비교사적 특질에 동감을 표하며, 별도의 경로로 같은 의견을 표시한 바 있다(李榮薰 2002).

주지하듯이 解放 후 한국의 역사학은 한국의 전통사회를 “정체와 불변의 역사적 쓰레기통”(Palais 1984: 176)으로 묘사한 日帝의 官邊史學의 유산으로 벗어나려고 필사의 몸부림을 쳐왔다. 그러한 마당에 어느 역사가가 한국의 전통사회를 800년간이나 지속된 노예제사회라고 주장하기는 결코 쉬운 일이 아니다. 노예제사회론을 주장하기 이전 팔레는 오로지 “대담하고 용기 있는 역사가”만이 그러한 주장을 할 수 있을 것이라 했는데(Palais 1984: 175), 이후 그가 그러한 역사가가 되었다. 한 나라의 知性史가 발전함에 있어서 대중의 포퓰라한 情緒로부터 어떠한 저항도 받지 않은 知識人이라면 실은 아무런 도움도 되지 않을 것이다.

팔레가 대부분의 한국인에게 역겹기까지 한 노예제사회론을 고수한 현실적 의의를 살피면, 그의 저작과 논문 여러 곳에서 표출되어 있듯이, 그는 人權意識이 薄弱하거나 그에 관해 僞善적인 한국의 역사와 사회를 비판하고자 했다. 그가 만난 한국인으로서 奴婢의 後裔임을 밝힌

사람은 한 사람도 없었다. 대부분의 사람은 兩班家의 후예임을 자랑스럽게 드러내었지만, 노비를 지배한 사실에 羞恥心이나 罪意識을 느끼는 사람은 없었다. 이러한 비판의식에서 팔래는 미국에서 노예의 후예들을 대상으로 한 弱者保護法(affirmative action law)이 필요한 것과 마찬가지로 한국에서도 그러한 인권법이 필요하다고 역설하고 있다(Palais 1998: 35-36). 그런데 한국의 경우는 스스로 노비의 후예라고 주장하는 사람이 아무도 없기 때문에 그러한 법을 만들려 해도 만들 수 없는 문제점이 있다. 그렇지만 우리는 팔래가 무슨 주장을 하고 싶어 했는지를 이해하기에 조금도 힘들지 않다.

연구자 사회로 그 문제를 환원해 보자. 팔래는 남·북한의 역사학자들이 8세기 統一新羅 또는 10세기 高麗 이래를 中世社會라고 시대구분하면서 한참 뒤인 16세기에 인구의 3~4할이 노비인 사실을 외면하고 있음에 충격을 받았다고 했는데(Palais 1998: 23), 실은 지금까지도 그 사실이 한국사에서 무엇을 의미하는지에 관해 한국의 역사학계가 진지하게 반응하고 고민한 적은 없었다. 장기에 걸친 人間隸從의 전통을 지닌 한국사가 한국의 근·현대사에 남긴 유산이 있다면, 팔래가 지적한대로 자신의 元身分이나 出自에 관한 僞裝意識일 터이다.

歷史學은 인간의 存在論的 의문에서 출발한다. 나는 어디서 왔다가 어디로 가는가? 이러한 존재론적 의문에서 한국의 역사학은 현대 한국문명의 역사적 기원을 물어야 한다. 한국의 民主主義와 市場經濟 이것들은 어디서 온 것인가? 한국사에서 人間自由의 이념과 私有財産의 원리는 언제 어떻게 성립한 것일까? 오늘날 한국의 知識社會는 이러한 자신의 역사적 出自를 묻지 않거나 그에 대해 正直하지 않다. 그런 가운데 팔래와 같이 용기 있는 사람이 나와 “한국에서 近代化는 20세기에 들어와 이루어졌다”고 하면(《한겨레》21 2001), 때로는 필자처럼 한국사에서 자유의 이념과 사유재산의 원리는 帝國主義時代에 배를 타고 들어온 舶來品이라고 대답하면, 그만 용수철처럼 튀어 올라 “그 모두는 다 우리 역사 속에 있었던 것이지요. 들어온 것이라곤 제도 밖에 없어요”라고 聲言해 대는 것이다. 팔래 교수가 日本人이 아니어서 다행이다. 한국의 위선적인 지식사회에 팔래 교수는 어찌하기 곤란한 아픈 가시로 남아 있다.

참고문헌

- 김진태. 2004. 《조선시대 양반가의 농업경영》, 역사비평사.
 金容晚. 1997. 《朝鮮時代 私奴婢 研究》, 集文堂.
 김재호. 2005. <自賣奴婢와 인간에 대한 재산권> 《경제사학》38.
 盧明鎬. 1998. <한국奴婢에 대한 비교사적 試論>, 歷史學會編, 《노비·농노·노예 — 隸屬民의 比較史 —》, 一潮閣.
 文叔子. 2004. 《조선시대 재산상속과 가족》. 景仁文化社.
 李榮薰. 1987. <古文書를 통해 본 朝鮮前期 奴婢의 經濟的 性格>, 《韓國史學》9, 韓國精神文化研究院.
 ----- 1997. <18世紀前半 農庄 經營의 一樣相 — 黃氏家 扶餘 農庄의 事例分析 —>, 《朝鮮時代史學報》1, 朝鮮時代史學會.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

- 李榮薰·梁東然. 1998. <朝鮮 奴婢制와 美國 黑人奴隸制: 比較史的 考察>, 《經濟論集》 37-2·3, 서울大學校 經濟研究所.
- 李榮薰. 1998. <韓國史에 있어서 奴婢制의 推移와 性格>, 歷史學會編, 《노비·농노·노예 — 隸屬民의 比較史 —》, 一潮閣.
- . 1999-a. <高麗佃戶考>, 《歷史學報》 161.
- . 1999-b. <韓國史에 있어서 土地制度의 發展過程 — 土地制度史 연구의 前進을 위하여 —>, 《古文書研究》 15.
- . 2000-a. <18~19세기 奴婢 世襲原理의 變化—江原道 原州牧 權氏 兩班家の 事例分析—>, 《李樹健教授停年紀念 韓國中世史論叢》, 論叢刊行委員會.
- . 2000-b. <『大東韻府群玉』의 佃戶論 檢討>, 《古文書研究》 16·17.
- . 2002. <18~19세기 小農社會와 實學 — 實學 再評價 —>, 《韓國實學研究》 4.
- . 2004. <11~16세기 韓國의 奴婢와 日本의 閥(下人)>, 《경제사학》 36.
- 洪承基. 1983. 《高麗貴族社會와 奴婢》, 一潮閣.
- 濱中昇. 1982. <高麗後期の賜給田について—農莊研究の—前提—>, 《朝鮮史研究會論文集》 19.
- Finley, Moses I. 1980. *Ancient Slavery and Modern Ideology*. New York: Viking Press.
- Fogel, Robert W. 1989. *Without Consent or Contract. vol.1, The Rise and Fall of American Slavery*. New York: Norton.
- Patterson, Orlando. 1982. *Slavery and Social Death, A Comparative Study*. Harvard University Press.
- Palais, James B. 1984. “Slavery and Slave Society in the Koryŏ Period”, *Journal of Korean Studies* 5.
- . 1996. *Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the Late Chosŏn Dynasty*, University of Washington Press.
- . 1998. *Views on Korean Social History*, Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University.
- Salem, Ellen. 1978. *Slavery in Medieval Korea*, Columbia University.
- Stampp, Kenneth M. 1956. *The Peculiar Institution: Slavery in the Ante-Bellum South*. New York: Alfred A. Knopf.

James Palais' Study of Yu Hyöngwön and the Characteristics Thereof

Jeong Hohun

Yonsei University

jhh6085@freechal.com

Abstract

James B. Palais' perception of Yu Hyöngwön differed significantly from that laid out in studies conducted by Korean academics. For one, Palais perceived Yu's <*Pan'gye surok* (磻溪隋綠, Collected Works of Yu Hyöngwön)> as a Confucian text which brought together the ancient notion of an ideal society that prevailed in China and the actual state of affairs in Chosŏnat that time. Yu's intention, according to Palais, was that of reforming a Chosŏn society which was at that time ruled by the *yangban* class within a structure that featured an aristocratic/ bureaucratic hybrid. Palais also perceived Yu Hyöngwön's thought as being rooted in Chinese Confucian culture. He also asserted that there was no evidence from Yu's writings of any active plan on the part of the latter to address the social changes of the day or to bring about a capitalistic society. To this end, Palais argued that it was impossible to identify any conception of the nation or modernity in the thought of Yu Hyöngwön, or in the other schools of thought that emerged during late Chosŏn for that matter.

Palais' study of Yu Hyöngwön is characterized by the fact that it fundamentally calls into question the methodologies employed by Korean historians. More to the point, while domestic scholars have approached Korean history based on a standpoint that attempts to reconcile the universal nature of world history with the uniqueness of national history, Palais' perception of Korean history is one that was based solely on Korea's own structure and characteristics, and which intended to elucidate unclear matters by comparing it to Chinese history. In this regard, the following questions can be raised with regards to Palais' study of Yu Hyöngwön.

First, can Chosŏn's ruling structure really be perceived as having been one in which an aristocratic/ bureaucratic hybrid existed, and can this structure in reality be regarded as hav-

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

ing been similar to that of China's Tang dynasty? Here, questions can be raised as to whether the aristocracy and bureaucracy should not in fact be perceived as mutually exclusive systems, and whether it is logically feasible to conduct a simple comparison of two societies such as Tang and Chosŏn that featured completely different social structures.

Second, did Palais' analysis of Yu Hyŏngwŏn's school of thought take into account the fundamental problems within Chosŏn society which Yu raised in his work <*Pan'gye surok*>? Yu Hyŏngwŏn perceived that the evil practices which had emerged within Chosŏn society were the result of the existing land system, and introduced several concepts relating to the reform of various institutions associated with the land system. For Yu Hyŏngwŏn, while institutional reform constituted the priority, changing the nature of the men who oversaw these institutions was secondary. However, Palais stressed the fact that Yu Hyŏngwŏn placed great importance on the problems derived from Chosŏn's aristocratic/ bureaucratic hybrid structure. Palais argued that Yu Hyŏngwŏn attempted to resolve these problems by abolishing the hereditary privileges given to the *yangban* class and implementing a new mechanism through which the education and selection of moral bureaucrats could be brought about. Palais' methodology does not appropriately capture Yu's thought as laid out in the <*Pan'gye surok*>.

Third, can the argument realistically be made that Yu Hyŏngwŏn possessed only limited nationalistic tendencies because he compiled the <*Pan'gye surok*> from the standpoint of Confucian culture? Yu's nation-oriented mindset is in fact clearly exposed in the <*Tongguk yŏjiji* (東國輿地志, Survey of the Geography of Korea)>, as well as in the *kunhyŏnje* (郡縣制, County and Prefecture System) section of the <*Pan'gye surok*>. In addition, Yu's research on the ideal institutions and societal structure which should be brought about as part of the process of setting up a new national structure focused solely on three Chinese societies. As such, he was not completely under the spell of Chinese history and culture either.

Fourth, Palais analyzed social change and the flow of thought during late Chosŏn based on the limited Western notion of modernity this had the effect of reducing the significance of various dynamic movements that emerged within Chosŏn society during the 18th and 19th centuries. Furthermore, this particular vantage point also caused him to inherently underestimate the flows of modern and contemporary Korean history that continued unabated through the final period of the Taehan Empire, Japanese colonial era, national liberation, and the division into two Koreas. Korean academics' attempts to extrapolate the roots of modernity from the society of late Chosŏn should be perceived as a part of the wider efforts to understand the difficulties associated with modern and contemporary Korean history. Created through the complex interaction between domestic political movements and the pressure applied by foreign powers, these difficulties were eventually overcome based on the inherent power of the nation. In this regard, Palais' unique perception of Korean history can be perceived as being saddled with more than mere methodological problems.

제임스 팔레의 유형원 연구와 그 특징

정 호 훈

연세대학교

jhh6085@freechal.com

1. 머리말

『傳統 韓國의 정치와 정책』(1975, 하바드대 출판부), 『유교 經國策과 한국의 제도 - 유형원과 후기 조선왕조』(1997, 워싱턴대출판부 - 이하 『유형원』으로 약칭) 등 두 권의 저술을 비롯, 조선사에 관한 다양한 연구를 통해 팔레 교수의 존재는 우리에게 널리 알려져 있다. 그의 연구는 대체로 조선을 양반-노예제 사회로 파악하고, 근대성과 민족주의와 연관하여 이해하는 한국의 ‘실학’ 연구를 역사적 현실과 거리가 멀다고 비판하는 시각 위에서 이루어졌는데, 이것은 20세기 한국사회 내부에서 축적되었던 연구 성과와는 매우 다르다. 팔레의 연구는 외국인의 시각으로 한국사를 연구하는 학자들에게서 일반적으로 나타나는 모습으로 치부할 수도 있겠지만, 그의 연구를 통해서 ‘韓國史學’을 둘러싼 전선이 그만큼 넓어져 있음을 확인할 수 있다. 21세기 한국사학계가 팔레의 연구시각을 들여다보고 그의 문제의식을 거론하는 것은, 적지 않은 이유가 있겠지만, 일단은 그에게서 경청할만한 방법론과 내용이 있을 것을 기대하기 때문일 것이다.

이 발표에서는 유형원 연구로 집약된 팔레의 조선사상사 연구, 혹은 그의 실학 인식에 나타나는 특징을 검토하고자 한다. 이미 여러 글에서 조선 사상의 특질에 관한 자신의 생각을 피력한 바 있던 팔레는 『유형원』을 통해 『반계수록』에 나타난 유형원 개혁사상의 성격을 해명하고 이를 바탕으로 조선사의 역사성을 검토하였다. 1996년까지 이루어진 한국사의 연구 성과를 포괄하며 이루어진 이 책은, 17세기 중엽에 간행된 한 권의 政論書, 한 명의 經世家를 분석 대상으로 삼았지만, 팔레의 조선사에 대한 전 이해 체계를 담고 있다. 팔레는 1974년에 나온 『傳統 韓國의 정치와 정책』의 문제 의식을 이어, 이 책을 통해 조선사에 대한 자신만의 고유한 인식체계를 구체화하려 했다.

팔레의 역사인식은 20세기 미국에서의 조선사 연구의 흐름을 충실히 반영하고 있는 것으로 평가받는다.¹⁾ 그간 한국 학계에서는 팔레의 연구 시각을 주목하고 그가 던진 문제 제기를 끌어 안는 연구가 진행되어야 한다고 하여 그를 긍정적으로 이해하는 의견이 나오기도 했고, 그

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

가 조선을 ‘정체성론의 관점’에서 파악한다고 이해하며 그의 시각을 부정적으로 평가하기도 했다.²⁾ 이번 발표는 그에 대한 비판적 검토가 될 것이다. 먼저, 팔레의 유형원 이해의 방법, 그리고 그가 제기한 문제가 무엇인지 살피고, 그러한 문제 제기에 드러나는 그의 역사 인식의 특징을 정리하고자 한다. 팔레 교수의 진의를 충분히 살피지 못하고 논의를 전개한 점도 있으리라 여겨진다. 부족한 내용은 지속적으로 보완하고자 한다.

2. 유형원 연구의 논리와 문제 제기

17세기 중엽에 저술된 유형원의 『반계수록』은 이 시기 정치 사상계의 움직임에 적극 반영하며 만들어진 시대적 산물이다. 임진·병자 양란을 겪은 후, 조선 정부와 정치사상계는 조선 국가 내부의 전면적 체제 정비와 개혁 작업에 나섰으며, 그 과정에서 다양한 이념·방도가 모색되고 또 정부 정책의 변화가 일어났다. 대체적으로 보아, 이 시기 정치사상계는 주자학의 이념에 보다 충실하게 조선 국가의 체제 정비를 이루어야 한다는 움직임, 주자학의 정신을 존중하면서도 여기에 구애될 필요는 없다고 하여 고대 유학, 양명학, 諸子百家 사상 등을 參用하며 새로운 이념을 모색하는 움직임이 주된 흐름을 보였는데, 유형원은 후자의 흐름에서 『반계수록』을 집필했던 것으로 보인다.

『반계수록』을 집필하며 유형원이 견지했던 태도는 조선의 국가체제를 전면적으로 혁신할 수 있는 방안을 찾자는 것이었다. 이 책에서 유형원은 「田制」, 「教選」, 「任官」, 「職官」, 「祿制」, 「兵制」, 「郡縣制」 등으로 편목을 설정하여 자신의 구상을 치밀하게 밝히고 그러한 구상의 이념적, 역사적 근거를 일일이 제시했다. 이러한 그의 작업은 당대 조선학계의 그 어느 누구에게서도 찾을 수 없는 독자성을 지니고 있었다.

유형원에 대한 한국학계의 연구는 1953년 천관우에 의해 최초로 시도된다. 이때 그는 『반계수록』에서 ‘學으로서의 實學을 성립케 한 공’을 볼 수 있다고 전제하고 “정체된 봉건사회를 극복하고 근대를 가져오는 별개의 역사적 세계와의 접촉을 준비하는 한 시련을 겪고 있었다는 의미에서, 근대정신의 내재적인 胎盤의 역할을 담당하였다.”고 하여, 『반계수록』을 조선후기 실학의 태동과 연관하여 설명하려고 하였다.³⁾ 그에게서 실학은 주자학의 ‘空理空談性’⁴⁾을 벗

1) 미국 내에서의 한국사 연구 동향에 대해서는 존 B. 딘킨, 「미국내 한국 전근대사 연구 동향」, 『역사와 현실』 23, 1997 ; 헨리 임, 「미국내 한국 근현대사 연구 동향」, 『역사와 현실』 23, 1997 ; 조성을, 「미국에서의 韓國史 時代區分論」, 『韓國史研究』 115, 2001 ; 마이클 D. 신, 「미국 내 한국학 계보」, 『역사비평』 39, 2002 참조.

2) 여기에 대해서는 정두희, 『미국에서의 한국사 연구』, 국학자료원, 1999 ; 정두희, 「J. 팔레, 유교적 經國策과 조선의 제도 : 柳馨遠과 후기 조선왕조 - 유교적 전통과 실학 사상에 대한 새로운 해석」, 『현대한국학평론』 1, 2000 ; 조성을, 위의 글 ; 김성우, 「제임스 팔레의 조선왕조사 인식」, 『역사비평』 39, 2002 ; 한홍구, 「제임스 팔레의 학문과 삶」, 『역사비평』 77, 2006.

3) 천관우, 『儒溪 柳馨遠 研究』, 『近世 朝鮮史研究』, 일조각, 1986. 물론 이 평가는 “(유형원의 생각은) 유교를 근거로 하는 집권 봉건 사회의 규범 안에서 분비된 산물이며 또 보수적 행동으로 忍從하였다.”고 하는 제한을 전제한 것이었다.

어나는 조선후기의 새로운 학문 사조였으며, 자유성, 민족성이 이 사조가 확보하는 주 내용이 었다.⁵⁾ 이 연구를 계기로 천관우는 실학의 민족·근대지향적 성격을 본격 거론하였다.

1970년대 이후로 들며 다양한 분야에서 그의 생각을 검토하였는데, 유형원과 실학과의 관계에 특히 주목한 연구로는 鄭求福, 李佑成, 金駿錫 등의 성과를 꼽을 수 있다. 정구복은 유형원의 구상이 토지세습제, 노비세습제, 직역세습제를 개혁하고 교육과 관직에의 기회균등을 추구하며, 지역적 차등을 개혁하려는 것, 따라서 그의 사회 개혁사상은 한계는 있지만 종래의 世襲形 사회를 개인의 능력에 따라 사회적 지위가 획득될 수 있는 成就形 사회로 변혁하려는 것이었다고 이해하였다.⁶⁾ 이우성은 유형원의 사상이 ‘理’를 중시하는 이황의 영향을 받았으며, 실학은 ‘氣’를 중시하는 이이보다 리를 중시하는 이황의 학문과 연관이 깊다고 강조하였다.⁷⁾ 이 연구는 학계 일각에서 제시되었던 실학이 이이의 학문에서 영향을 받았다는 논리⁸⁾에 대한 비판적 검토의 성격이 강했다. 김준석은 『반계수록』의 사상과 제도 개혁론이 小農의 사회경제적 이해를 반영한 체제개혁론이라고 이해하고, 양반·지주의 이해를 대변하여 체제 개량론을 제기한 宋時烈과 같은 朱子學 絶對主義者의 논리와는 대척점에 선다고 평가했다.⁹⁾ 그의 연구는 주자학을 ‘공리공담’의 사상으로 부정적으로 평가했던 종래의 시각을 넘어섬과 동시에 그 사상을 특정 계급·신분의 정치사상으로서 파악하고, 그러한 시각에서 『반계수록』을 되비추어 이해하고자 하는 특징을 지니고 있었다. 말하자면 그는 체제 개혁론과 체제 개량론의 관점에서 17세기 사상계를 파악하고 그 선상에서 유형원과 『반계수록』을 평가했던 것이다.

팔레의 유형원 연구는 한국학계에서 이루어진 이들 일련의 연구의 뒤를 잇는 득의의 작업으로, 연구의 방법 그리고 그 내용에서 기존 연구와는 다른 개성을 보여준다. 팔레는 『유형원』에서 ‘초기 조선왕조 : 1392-1650’, ‘사회 개혁 : 양반과 노비’, ‘토지 개혁’, ‘국방 개혁’, ‘정부 조직의 개혁’, ‘재정 개혁과 경제’ 등 모두 6개 장으로 나누어 『반계수록』에 구현된 유형원의 사상, 개혁안을 정리했다.¹⁰⁾ 첫 장은 『반계수록』 이전의 조선 역사를 다루었고, 사회개혁 이하 5개 장은 『반계수록』의 개혁안에 대해 구체적으로 검토하였다. 그러니까, 『유형원』에서는 『반

4) 이를테면 다음과 같은 언급에서 이를 볼 수 있다. “퇴계 율곡을 계기로 철학으로서의 지위를 확보하여 조선의 지배적 사상이 된 주자학이 이어서 尤菴을 전후하여 국가사회 유지의 규범으로 정치와 결합한 후로, 그 末流의 공소한 尙古 正名의 관념적 이론은 헛되이 尙闕의 풍과 虛禮의 짝을 조장할 뿐이요, 민생의 곤핍은 날로 더하매, 이에 현실과 이론과의 접근, 사회와 학문과의 접근은 절실히 요구되는 것이었다.”(천관우, 『磻溪 柳馨遠 研究』, 『近世 朝鮮史研究』, 일조각, 1986, 333쪽)

5) 그러나 그는 아직 조선후기를 근대사회의 맹아가 형성되는 시기라고 이해하지는 않고 있었다. 이는 1950년대 한국 사학계의 연구 수준에서는 자연스런 일이었다.

6) 鄭求福, 『磻溪 柳馨遠의 社會改革思想』, 『歷史學報』 45, 1970

7) 李佑成, 『初期 實學과 性理學과의 관계 -磻溪 柳馨遠의 경우-』, 『東方學志』 58, 1988.

8) 윤사순, 『實學 思想의 哲學的 性格』, 『아세아연구』 36(『한국유학연구』, 현암사, 1980에 재수록)이 대표적이다.

9) 김준석, 『朝鮮後期 國家再造論의 擡頭와 展開』(연세대학교 박사학위논문, 1990 ; 『朝鮮後期 政治思想史 研究』, 지식산업사, 2002)

10) James B. Palais, *Confucian Statecraft and Korean Institutions : Yu Hyongwon and the Late Chosŏn Dynasty*(Seattle and London : University of Washington Press, 1996). 이 글에서의 내용 인용은 특별한 경우가 아니면 생략했다.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

계수록』이 만들어지기까지 펼쳐진 조선의 역사현실을 먼저 정리하고 그 바탕 위에서 『반계수록』의 주요 내용을 살핀 셈이다. 한편, 『반계수록』의 내용을 정리하며 팔레는 부분 부분 18-9세기 조선 사회의 움직임, 그리고 이 시기 사상계에서 『반계수록』을 계승하는 문제 등을 정리하고 있다. 토지개혁을 다룬 장의 구성이 특히 그러하다. 그런 점에서 이 책은 『반계수록』을 매개로 하여 조선 건국 후부터 19세기(구체적으로는 1860년대)까지의 조선 역사를 그 연구 대상으로 삼았다고 할 수 있다.

이 책의 중요한 내용은 다음과 같이 요약된다. 귀족제와 집권적 관료제를 기반으로 하여 성립된 조선 사회는 건국 초기에 ‘유교적 이상’에 기초하여 국가를 만들려고 했으나, 그 의도하는 바를 충분히 성취하지 못했다. 16세기 후반에 들어와 조선 사회가 안고 있는 문제를 해결하기 위한 일련의 노력들이 이익, 조헌, 유성룡 등 여러 학자들에 의해 경주되었고, 그러한 노력은 유형원의 『반계수록』에 이르러 집약되었다. 유형원은 『반계수록』을 통해, 두 차례의 전란을 거치며 파괴된 사회의 질서를 재건할 수 있는 이념과 방법을 적극 찾아 이를 제도 개혁론으로 정리했다. 그는 ‘三代’ 사회와 그 이후의 사회인 ‘後世’를 엄격히 구분하여 삼대를 天理가 구현된 사회, 후세를 人欲이 지배한 사회라고 二分하고 주나라로 대표되는 중국 고대 사회에서 이상적 모델을 구하였다. 여기에는 중국의 삼대 사회를 이상시하는 송대 성리학자들의 사유를 적극 수용한 측면이 있었으며, 그런 점에서 이 책은 그 무엇보다 유교적 도덕성을 기반에 두고 만들어 졌다. 유형원의 사유에서 道德보다는 功利性을, 事實과 道德이 분리된 사고를 찾을 수 있다는 해석은 적절하지 않다.

유형원의 이러한 생각 속에는 현실의 발전적 변화를 진보적으로 수렴하고 이를 통해 미래를 전망하기보다는 고대를 이상시하여 그곳으로 복고적으로 회귀하는 측면이 강했고, 또 한국의 역사와 문화 전통을 중시하기보다는 중국의 유교문화를 절대시하는 성향이 강하게 자리 잡고 있었다. 유형원의 개혁론은 실제 조선사회에서 정책으로 현실화되지 못했다. 그가 중국의 유교 사상으로부터 받아들여 정리한 개혁책은 조선사회의 현실과 충돌하는 측면이 컸기 때문에 이를 현실화하는 것은 쉬운 일이 아니었다. 19세기 후반, 그의 구상은 대원군의 정치에서 일부 정책으로 실현되기도 했으나, 그것은 『반계수록』이 의도한 방대한 체계에 비하면 극히 일부에 지나지 않았다.

이 같은 내용을 갖춘 『유형원』에서 팔레는 조선사에 대한 전반적 인식에 기반하며 몇 가지 의미 있는 문제를 제기하고 있다. 우선, 팔레는 조선사회를 귀족제와 집권적 관료제가 융합된 체제로 파악하고, 유형원 당대까지 조선사회에서 나타나는 정치 경제 사회상의 제반 문제는 그러한 체제로부터 말미암는다고 이해했다. 여기서 귀족제와 집권적 관료제가 융합된 체제는 고려의 귀족제 사회를 극복하고자 했으면서도 이를 충분히 성취하지 못하고 그 遺制를 이어받은 것으로 설명되는 조선사회의 모습인데, 팔레는 조선사회의 핵심적 문제가 여기서 발원하며 유형원이 가장 문제 삼았던 점도 여기에 있다고 하였다. 그가 『유형원』을 집필하며, 초기 조선의 정치 사회상을 정리한 뒤 『반계수록』의 첫 내용을 ‘사회 개혁 : 양반과 노비’라는 이름으로 살핀 이유도 여기에 있었다.¹¹⁾ 이 장에서 팔레는 특권 세습적 양반제를 개혁하여 관료제를 수

립하려는 유형원의 구상이 송대 성리학자들의 영향을 크게 받았음을 강조하고, 양반과 노비 신분의 약화, 학교와 관료 임용제의 연계에 관한 『반계수록』의 내용을 정리하였다.

팔레가 조선 사회를 귀족제와 집권적 관료제의 융합 체제라는 관점에서 보는 시각은 1984년에 작성한 「한국에서의 유교와 귀족제·관료제 사이의 균형」¹²⁾이란 논문에서 이미 그 틀이 나타난 바 있었는데, 팔레는 조선의 이러한 정치체제는 중국의 역사와 비교할 때, 唐代의 정치와 유사한 면모를 보인다고 이해했다. 宋代에 이르러서는 귀족제가 관료제로 교체되는 새로운 발전 단계를 볼 수 있게 되나, 조선의 경우에는 아직 송대의 수준은 아니었다는 것이었다. 이 같은 내용으로 조선사회의 특성을 이해하는 팔레의 생각은 형태상 조선 사회의 수준을 당 사회와 비슷하게 견주어 보는 점에서 조선을 정체적인 것으로 보는 성격이 강한데, 귀족제와 관료제를 세습적 특권성을 가진 제도와 그것을 부정하여 성립한 제도로 대비하여 이해하는 것이 적절한가라는 의문을 제기할 수 있다.¹³⁾

둘째, 팔레는 『반계수록』을 조선 최초로 유교적 이상사회의 모습을 체계적으로 제시한 經世書라고 전제하고, 그 선상에서 이 책의 의미를 살폈다. 조선초기부터 조선의 유학자, 특히 정도전이 실현하려고 했던 유교적 이상사회론이 이 책에 이르러 확대되어 포괄적으로 정리되어 있다는 이해였다. 팔레에게서 이 책은 조선사회에서 나타난, 유교적 이상과 그것의 현실화에 대한 당대인의 고민을 생생하게 보여주는 자료가 된다. 팔레는 이 책을 관통하는 주요한 특징은 고대 중국의 정치에서 탐색한 유교적 이상과 집권 관료제를 근간으로 하는 조선 현실 사이의 팽팽한 긴장 관계와 그것의 절충에서 찾을 수 있으며, 『반계수록』을 이해할 때 이러한 내용을 넘어선 해석을 가하게 되면 역사적 현실을 왜곡하게 된다고 인식했다.

셋째, 앞의 사항과 연관하여, 팔레는 유형원의 사유의 기저에 있는 것은 고대 중국의 유교 문화이며, 유형원에게서 사회변화에 대한 능동적 대응 태세, 나아가 자본제적 사회에 대한 전망은 찾아볼 수 없다고 파악했다. 그러기에 그의 사유-저술에서 민족적 혹은 근대적 사유를 찾는 것은 불가능하다고 했다. 나아가 팔레는 이 문제를 조선후기의 ‘실학’ 일반으로 확장하여 적용하였다. 조선후기 사상계에서 근대성과 민족주의 성격을 갖춘 실학이라는 새로운 학문 사조를 설정하는 것은 역사적 현실을 제대로 반영한 것이 아니라는 것이 그의 판단이었다.

요컨대, 팔레는 『유형원』을 통하여 『반계수록』에 나타난 유형원의 개혁 사상을 다루는 가운데 조선사회를 이해하는 자신의 시각을 체계화하였다. 나아가 이를 바탕으로 그는 기존 한국사학계에서 이루어진 朝鮮社會像을 재검토하고 조선후기 ‘실학’의 역사성을 부정하였다. 그에

11) 팔레의 조선사 연구는 예루살렘 헤브루대학 사회학자인 아이젠스타트(S. N. Eisenstadt)의 영향을 주로 받았다.(마이클 D. 신, 앞의 글 ; 조성을, 앞의 글) 근대화론을 비서구 사회에 확산시킨 주요 인물인 그는 특정의 정치제도가 한 국가 내에서 제도화되는 조건에 깊은 관심을 기울이며 연구를 진행했다고 한다.(마이클 D. 신, 앞의 글, 82~83) 주로 조선의 정치제도와 정책에 관심을 가지되 이를 중국 유교 문화의 정착과 관련하여 이해하고자 하는 팔레의 연구도 아이젠스타트의 방법과 유사하다는 느낌을 갖게 한다.

12) James B. Palais, "Confucianism and the Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea" *Havard Journal of Asiatic Studies* 44

13) 조성을, 앞의 글.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

게서 조선후기 사회는 세습적 양반귀족이 19세기 말까지 강한 영향력을 행사하는, 아직 농업 사회의 성격을 벗어나지 못한 사회였으며, 그 사회를 개혁하려는 움직임도 외래의 유교 문화에 기반하여 그 이상성을 구현하려는 방향에서 이루어졌다. 서구에서 발달한 바 근대 자본주의 사회의 움직임을 이 시기에는 찾아보기 힘들었다. 조선후기 사회에서 서구에 나타났던 자본주의 사회의 모습을 구하고, 근대성 민족주의를 논의하는 것은 그런 점에서 비역사적인 해석이 될 것이었다.¹⁴⁾

팔레의 연구 결과는 우리 역사를 세계사적 보편성과 민족사적 특수성을 고려하며 파악하려는, 근·현대 韓國 史學史가 개척한 오랜 전통의 역사 인식의 틀—방법론을 부정하는 의식과 맞닿아 있다.¹⁵⁾ 조선후기의 사회와 사상을 내재적 발전론에 입각하여 이해하는 것은 역사 이해의 방법론에서도 적절하지 않다는 것이 팔레의 생각이었다. 여기에는 역사 인식의 방법론상의 문제가 介在되어 있었다.¹⁶⁾

팔레는 지역적·개별적 특성에 따른 역사 연구, 유형적 역사 파악은 가능해도, 개별 구체적인 역사와 문화를 넘어 이를 포괄하는 일반적 역사 법칙·원리에 기초한 역사 이해는 있을 수 없다고 여기고 있었던 것으로 보인다. 이러한 생각은 필연적으로 한 국가, 한 사회가 갖는 역사 문화의 특성은 그 자체의 구조 하에서 파악해야 하며, 그 특성을 보다 명확히 하기 위해서는 비교사적 검토가 필요하다는 의식과 연결되어 있었다. 이를테면, 조선의 역사는 고려의 역사와, 그리고 이웃 중국 일본의 역사와 비교할 수 있으며, 또한 서양의 역사와도 비교할 수 있는데, 이 과정에서 개별 역사들 상호간의 공통적인 요소와 차별적인 요소가 드러나게 될 것이었다. 팔레는 『유형원』을 서술하며 끊임없이 중국과 조선의 역사를, 그리고 서양과 조선의 역사를 비교하였다. 조선은 중국의 역사와 비교할 때 唐代 사회와 유사한 면이 있었으며, 서양의 근대와 비교할 때는 서양에서 나타나는 근대 자본주의의 모습이 전혀 나타나지 않는다는 것이 팔레의 기본 시각이었다.

이러한 사고는 근대사회의 형성과 발전 경로를 한 가지 모델로만 상정하는 인식들과도 연관이 있었다. “근대 산업자본주의, 특히 영국의 발전모델을 제외하고 어떤 다른 근대성의 모델이 있었는가?”¹⁷⁾라고 하는 대로 팔레는 근대 산업자본주의는 영국의 발전 모델을 제외하면 어디에서도 찾을 수 없다는 생각을 지니었고 그 선상에서 조선의 ‘근대성’ 문제를 이해했다. 이러한 이해는 미국에서 발달했던 ‘근대화론’의 맥락을 잇는 것으로, 팔레의 학문적 계보로 본다면

14) 조선후기 실학에 대한 연구사적 검토는 지두환, 「조선후기 실학연구의 문제점과 방향」, 『태동고전연구』 3, 1987 ; 조광, 「조선후기 실학 연구의 동향과 전망」, 『하석 김창수교수 화갑기념 사학논총』, 범우사, 1992 ; 조성을, 「‘조선후기 실학’ 연구의 현황과 과제」, 『한국사상사입문』, 서문문화사, 2006 참고.

15) 물론 여기서 말하는 내재적 발전론의 내용, 그리고 그에 기초한 역사 이해의 방법과 실제 역사상이 한국사회에서 일률적으로 행해졌다고 말할 수는 없다. 팔레가 갖는 역사 인식의 배경에 대해서는 던킨, 앞의 글, 1997을 참조할 수 있다.

16) 내재적 발전론에 기초한 조선사 연구를 압축하여 정리한 최근의 논고로는 김인걸, 「조선사회의 구조와 성격」, 『새로운 한국사 길잡이 상』, 지식산업사, 2008 참조.

17) 팔레, 앞의 책, 355쪽.

페어뱅크(John K. Fairbank), 라이샤워(Edwin O. Reischauer)의 동아시아학, 그리고 에드워드 와그너의 조선사 연구에서 확립된 방법론을 활용한 것이었다.¹⁸⁾

팔레의 유형원 연구의 결과는 아마도 조선후기의 역사를 바라보는 그의 기본 시각과도 연관이 있을 것이다. 조선은 淸의 정치적 사상적 보호막-우산 위에서 체제 안정을 이루고 그 문화권 내에서 존립했다는 것이 그가 가진 근본 생각이었다. 팔레는 조선이 그러한 영향력을 벗어나는 것은 1894년 淸日 전쟁 이후이며, 조선에서 자본주의적인 변화가 일어나는 것도 자본주의 체제와 만남 이후라고 파악했다.¹⁹⁾ 그런 점에서 조선에서 근대의 지향, 근대를 찾으려는 노력은 이 같은 사실에 배치되는 것이었다. 말하자면 그는 조선의 역사를 중국과의 종속성 속에서 파악하고, 이러한 이유로 새로운 변화는 조선 내부에서 일어나는 것이 아니라 외부로부터의 요인에 의해 만들어지는 것이라고 인식했다.

3. 연구의 특징 : 역사 해석의 새로움 혹은 展望의 不在

팔레의 유형원 인식은 기존 한국에서의 그것과는 많이 다르다. 밖에서 보는 역사의 새로움을 느끼게 한다. 한국 사회에서 형성된 연구의 전통으로부터 자유로웠던 立地 — 혹은 미국인으로서의 조건이 그러한 새로움을 낳게 하는 원천이 되었을 것이다. 팔레의 연구는 세계사적 보편성과 민족사적 특수성을 고민하며 한국사를 연구해온 한국사학계의 방법론에 대한 근본적인 문제 제기의 성격을 지닌다. 그는 한국의 역사를 그 자체의 구조와 특성에서 이해하되, 이를 중국사와 비교함으로써 보다 명확하게 하려고 하였다. 새로운 방법론에 근거한 참신한 이해였다. 하지만 그의 연구에서 적어도 다음 몇 사항은 되새겨볼 점으로 여겨진다.

우선, 팔레의 유형원 연구에서 두드러지게 나타나는 특징은 무엇보다 유형원 본인의 문제의식을 크게 고려하지 않고 연구를 진행한 점이다. 팔레가 『반계수록』을 지배하는 주요 문제의식은 양반제의 모순을 해소하는 것이었다고 파악하고 유형원 개혁안의 첫 내용으로 이 점을 집중 검토한 것은 『반계수록』의 근본 구상을 반영하지 않는다. 유형원은 『반계수록』에서 조선 사회의 근간을 이루는 것은 土地制度이며, 이 제도로부터 모든 문제가 파생한다고 보았다. 재정, 교육·학교 제도와 관료 충원, 양반과 노비, 국방제도 등 조선 국가 내부의 여러 영역, 제도에서 일어나는 제반 폐단도 토지제도와 연관되어 있으며, 그러므로 토지제도를 개혁할 때 이 모든 문제도 동시에 해결할 수 있다는 것이었다. 그가 토지개혁, 조세개혁을 다룬 「田制」를 『반계수록』의 첫 머리에서 다른 주제보다 더 비중 있게 다룬²⁰⁾ 이유도 여기에 있었다. 다음 언급은 그의 이러한 생각을 잘 보여준다.

18) 여기에 대해서는 마이클 D. 신, 앞의 글 참조. 미국의 근대화론은 구조주의 사회학자 탈코트 파슨즈(Talcot Parsons)의 이론과 밀접한 연관이 있다고 한다.

19) 팔레, 앞의 책, 1019쪽.

20) 「田制」는 『반계수록』의 卷1-卷4까지 실려 있으며, 각 권의 내용을 밀받침하는 자료인 ‘攷說’은 卷8까지 실려 있다. 이는 『반계수록』전 26卷의 1/3 정도 되는 분량이다.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

公田이 한번 실행되면 백가지 제도가 따라서 바르게 될 수 있다. 貧富가 절로 均平해지고 分數가 절로 정해지고 戶口가 절로 밝혀지고 軍伍가 절로 정리될 것이니, 오직 이와 같이 된 뒤라야 教化를 시행할 수 있을 것이다.²¹⁾

유형원은 토지문제의 해결이 의미하는 이념을 세우기 위해, 그리고 현실적 해결 방안을 찾기 위해, 經書의 토지제 구상, 중국의 역사적 경험과 중국의 사상가·政論家들의 정치사상적 모색, 그리고 고려와 조선 초기의 토지제도를 일일이 검토하고 그 장단점을 꼼꼼히 정리하였다.²²⁾ 그리하여 유형원은 토지제 개혁의 정당성을 天理와 人欲의 개념을 빌려 강조하였으며, 개혁의 방도로는 三代의 정전제에서 그 이상형을 찾고 현실적 모형은 韓百謙이 정리한 箕田制에서 구하였다.²³⁾ 이렇게 하여 구상된 유형원의 토지제 개혁안은 국가적 토지소유와 관리제도 하에 사회구성원들에게 토지를 재분배하여 경작하게 하는 구조를 갖추었다.²⁴⁾

오랜 역사적 내력을 지닌 토지의 사적 소유권에 기반한 지주전호제를 부정하여 새로운 제도를 만들자는 『반계수록』의 구상은 그 자체 혁명성을 지닌다 할 것인데, 당대의 토지제도 하에서의 농업·농민 문제를 해결하며 나아가 외적의 침략을 충분히 이겨낼 수 있는 富國強兵의 국가체제를 만들 것을 지향했다. 이같이 새로이 만들어지는 체제는 구래 조선 사회에 나타나는 여러 모습들, 이를테면 세습적 특권이 강하게 보장되는 양반 신분의 약화, 노비제의 소멸,²⁵⁾ 학교 제도와 관료 충원제의 일체화, 兵農一致의 군제 운영, 郡縣制의 조정, 국가적 관리에 기초한 상공업의 진흥책의 모색 등등의 사회적 제도적 변화를 동시에 수반하는 것이었다. 그런 점에서 토지제 개혁을 중핵에 두고 국가 전체의 변화를 겨냥하는 그의 생각은 단순한 사회 개혁론을 넘어 당대 『經國大典』 체제를 전면 혁신하는 새로운 국가구상이었다.²⁶⁾ 유형원이 구상하는 국가에서 아직까지 신분제가 완전히 철폐되어 사회 계층간의 위계질서가 사라진 것은 아니었으며, 君子—小人으로 구분 짓는 중세적 인간 이해가 사라진 것도 아니었다. 그러나 이 체제 하에서는 조선 사회를 규정하던 신분 계급간의 불평등성·세습성이 크게 약화되는 것만은 사실이었다. 그리고 그러한 변화를 일으키는 근본 동력으로, 소농과 천민의 이해를

21) 『磻溪雜稿』, 政教, 125쪽.

22) 유형원이 『磻溪隨錄』을 저술하며 참고한 자료는 다양하여 『周禮』, 『儀禮』, 『禮記』, 『書經』, 『春秋』 등을 비롯한 儒家 諸 經傳, 『通典』, 『文獻通考』, 『大學演義補』 등의 중국의 政法書, 張載, 胡宏, 朱熹, 李珣, 趙憲, 韓百謙 등 中國·朝鮮의 여러 儒者들의 정치론 등이었다.

23) 팔레는 『반계수록』에서 기전제의 모델을 활용하여 토지분배 구상을 한 것에 대해 주목하지 않았다. 『반계수록』에서는 조선의 자연 지형에서는 9田 1區의 井田制 방식보다는 4田 1區의 箕田制가 더 적합하다고 강조하였다. 기전제를 주목하는 것은 그가 한백겸의 영향을 크게 받았기 때문인데, 유형원은 한백겸의 人心道心說 또한 가장 뛰어나다고 인정하고 있었다.

24) 이러한 구조의 사회를 두고 한영우는 ‘國家 社會主義’라고 명명하기도 했다.(한영우 외, 『다시, 실학은 무엇인가?』, 푸른역사, 2007, 총론)

25) 유형원은 노비제 혁파를 생각하면서도 그 급격한 실행은 현실적으로 많은 어려움을 불러일으킨다고 보아, ‘雇工制’를 시행함으로써 노비제를 완만하게 해소할 것을 주장하였다.

26) 유형원의 『반계수록』의 내용을 17세기의 역사적 조건 속에서 나타난 새로운 국가구상으로 파악한 것은 김준석, 『朝鮮後期 國家再造論의 擡頭와 展開』(연세대학교 박사학위논문, 1990 ; 『朝鮮後期 政治思想史研究』, 지식산업사, 2002)였다.

적극 반영한 國家의 적극적인 介入·關與가 상정되었다.

팔레의 연구는 『반계수록』의 이러한 구상을 충실히 따르지 않았다. 그는 유형원 개혁안의 첫 내용을 ‘사회 개혁 : 양반과 노비’란 제목으로 정리하였다. 『반계수록』의 주요 목표는 양반-노비제를 내용으로 하는 귀족제, 그리고 집권적 관료제 사이에 나타나는 모순과 갈등을 해결하고자 하는 것이라는 것이었다. 그리하여 팔레는 유형원이 양반의 세습적 특권을 해체하고 집권 관료제를 확립하며 이와 연계하여 관료의 교육과 선발을 위한 제도를 구축하는 것을 주요한 해결책으로 제시했다고 이해했다. 그러나 팔레는 이러한 개혁책에도 양반 지배계급의 재생산은 이루어지고, 유교적 기준에 따라 도덕 질서를 유지한다는 궁극적 목표는 유지된다고 보았다.

팔레의 이러한 방식의 연구는 일단은 연구의 실증성·엄밀성을 크게 훼손하는 문제를 야기한다. 뿐만 아니라, 여러 구상에 나타나는 유기적 연관성이 의도하는 바를 적절하게 드러내지 못한다. 유형원의 생각에서 중심은 國家에 있었다. 국가적 토지소유제를 기축으로 정치제도, 상공업제도, 군사제도, 교육·관료 임용제도가 유기적으로 얽혀 작동하는 이 체제는 국가의 규정성이 그 어느 경우보다도 강했으며, 이에 바탕하여 종래의 신분제와 지주제를 토대로 하는 특권 신분과 계급의 사회적 지위를 크게 약화시키는 측면을 지니었다.

이 체제는 궁극적으로 유교적 교화·도덕성의 실현을 지향했지만, 그것이 실현되는 것은 국가의 힘이 강하게 관철되는 엄격한 제도·법제를 마련할 때 가능하다는 것이 유형원의 생각이었다. 이러한 체제는 유교적 이상 실현의 방법과 관련하여, 君主—治者의 도덕성 구현을 통해 유교적 이상을 실현한다는 성리학적 방식과는 반대되는 성격을 가졌거니와, 팔레가 유형원의 구상이라고 주장하는 대로 ‘집권적 관료제’의 개념으로 포괄할 수 없는 내용을 지니고 있었다. 팔레는 『반계수록』의 이념과 방법을 『반계수록』~원래의 문제의식 혹은 지향과는 무관하게 자신의 관점에서 재구성했으며, 이러한 이해 방식은 『반계수록』에 담겨 있는 유형원의 생각을 온전히 포착하기에 적절하지 않은 점이 있었다.²⁷⁾

둘째, 『반계수록』을 17세기 정치사상계의 역사적 배경과 맥락 속에서 이해하는가 하는 점이다. 이는 첫 번째 문제와도 연관된 것인데, 팔레는 『반계수록』이 17세기 개혁을 요구했던 조선 사회의 현실을 반영하며 만들어진 것이라 파악하면서도, 한편으로는 이 책이 조선 건국기부터 나타난 ‘유교적 이상사회’를 실현하려는 노력이 집대성된 것으로 이해한다. 유교적 이상사회는 조선초기부터 추구되었지만 그 조건이 충분하게 갖추어지지 않아 현실화되지 못하였으며, 17세기 유형원에 이르러서는 구상의 차원이지만 완성도 높은 형태로 제시되었다는 것이다. 팔레는 유형원이 周代 사회의 이상적 정치와 17세기 조선의 현실=특히 “귀족제와 집권 관료제”가 혼용되어 있는 현실을 적절히 절충하며 『반계수록』을 만들었다고도 하였다. 『반계수록』에서 발견할 수 있는 최고의 장점도 이상과 현실의 긴장도 높은 절충이라는 것이 팔레의 생각이

27) 역사 연구가 역사가 개인의 주관에 의해 재해석되는 것은 자명하지만, 검토 대상 자료의 성격이 어떠한가를 살피는 것은 일차적인 과제가 될 것이다.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

었다.

팔레에게서 유교적 이상사회는 유교적 도덕성이 실현되는 사회였던 것으로 파악된다. 이 사회는, 단순화시킨다면, 사회 구성원들이 법 제도의 강압적 외재적 수단에 의해서가 아니라 설득과 자각에 의해 윤리 규범을 각성하고 준수하는 사회였다. 여기서 중요한 것은 인간의 덕성이 선천적으로 좋하다고 긍정하는 점이다. 이러한 측면에서 팔레는 『반계수록』을 주대 사회의 제도와 성리학, 그리고 조선의 현실을 적절히 절충하며, 유교적 도덕 규범이 실현되는 이상사회를 모색한 책으로 이해했다.

팔레의 이러한 시각은 조선 역사에서의 유교의 역할을 매우 협소하게 이해한다. 조선사회에서 유교는 그 사회가 안고 있는 과제를 해결함에 필요한 지혜와 방도를 얻는 사상기반, 문화기반으로서 활용되었다. 그것은 조선의 현실이 요구하는 바를 유교의 힘을 빌려 현실화하는 노력이었다. 유교는 외래 문화이고 사상이었지만, 조선에서는 이를 통하여 革新과 성장의 자양분으로 삼았다. 그 과정에서 조선의 정체성을 유지하려는 노력 또한 강하게 추구되었다. 한편, 사회가 변화하여 그 내부의 해결해야 할 과제가 달라지면, 유교를 이해하고 활용하는 방식 또한 달라졌다. 그 이해와 활용의 방식이 시기별로 유사한 모습을 보이더라도, 실제 내용은 결코 동일하지 않았다. 이때, 유교를 이해하고 활용하고자 하는 방식 또한 실로 다양하게 나타났다. 麗鮮 交替期—朝鮮 建國期의 경우, 정도전은 조선국가의 틀을 구상하며 유교 이념에 근거하여 제도를 모색하고 그 운영론을 마련했다. 그가 활용했던 유교는 주자학을 기반으로 하되 事功學 등 다양한 성격을 갖는 것으로 이해되는데, 그는 이 사상에 근거하여 여선 교체기의 사회 변화를 전진적으로 수렴할 수 있는 체제를 자신의 논리로 제시할 수 있었다. 체제의 集權性 強化, 宰相權에 기초한 정치운영, 統一 法典에 의한 국가 운영 등을 제시한 것은 이 시기 사회의 변화를 적극 반영한 결과였다.²⁸⁾ 그러나 그의 이러한 방안은 李穡과 같은 당대 최고의 학자, 정치가들의 격렬한 비판과 반발에 대응하며 마련된 것으로, 이들 비판론자들은 정도전과는 다른 방식으로 유교를 이해하고 그 선상에서 사회변화에 대응하려 하였다.

『반계수록』 또한 17세기 중후반 조선 사상계 일각의 움직임에 반영하며 이루어졌다. 이 시기 조선사회에서 유교 사상은 다양한 내용을 갖추며 발전하였는데, 그 과정에서 그것을 실현하는 방식 또한 다양하게 나타났다. 宋時烈的 朱子學 絕對主義化 노력은 주자학의 이념과 방법으로 조선사회가 닦친 과제를 해결하려는 움직임이었다.²⁹⁾ 鄭齊斗가 주자학의 대안으로서 陽明學을 적극 수용하고 이를 확산하려 노력한 것은 양명학이 가진 장점을 주목했기 때문이었다.³⁰⁾ 『반계수록』 역시 조선사회의 현안을 해결할 수 있는 방안을 중국 삼대의 제도·법제에

28) 한영우, 『정도전 사상의 연구』, 서울대학교출판부, 1973 ; 도현철, 『高麗末 士大夫의 政治思想 研究』, 一潮閣

29) 김준석, 앞의 책, 2002.

30) 朴京安, 「霞谷 鄭齊斗의 經世論 ; <霞谷集>中「筭錄」에 대한 一考察」, 『學林』 10, 1988 ; 鄭在薰, 「霞谷 鄭齊斗의 陽明學受容과 經世思想」, 『韓國史論』 29, 1993 ; 정두영, 「18세기 ‘君民一體’思想의 構造와 性格 -霞谷 鄭齊斗의 經學과 政治運營論을 중심으로-」, 『朝鮮時代史學報』 5, 1998.

서 확인하고 이를 정치적으로 실현하려는 목적으로 만들어진 것이었다.³¹⁾ 이들 상호간에 인식되는 유교의 역할과 이상, 그리고 그것을 정치적으로 실현하려는 방식은 결코 일치하지 않았다. 그랬기에, 이들의 사유는 정치적으로 혹은 이념의 측면에서 격렬한 충돌을 일으킬 소지가 있었으며, 그 기반 하는 신분·계급적 요소에도 차이가 있었다. 팔레는 그러나 이러한 상황을 고려하지 않고 다만 『반계수록』의 구상을 조선초기부터 탐색하던 유교적 이상의 전형인 것으로 이해하려 하였다. 시기별로 다양하게 나타나는 조선 사상계의 반응을 유교적 이상이란 단일 잣대로 단선적으로 파악한 것이다. 『반계수록』의 역사성은 그렇게 하여 상당히 좁아졌다고 할 수 있다.

다음으로 거론할 수 있는 것은 팔레가 유형원의 사유에서 근대성과 민족주의를 찾을 수 없다고 해석하고, 이러한 판단을 ‘조선후기 실학 일반’의 차원으로 확대하여 동일하게 파악하는 점이다.³²⁾ 팔레는 유형원뿐만 아니라 18·9세기의 인물들의 생각에서도, 지금까지 실학의 특징으로 설명되어온 그 어떤 요소도 찾을 수 없다고 보았다.³³⁾

팔레가 보기에 유형원의 개혁구상에는 조선 민족의 역사와 문화로부터 끌어 온 것이 아무 것도 없었다. 오히려 유형원은 조선 민족의 역사와 문화를 경멸하고도 있었다.³⁴⁾ 그러므로 유형원의 사유에서 현대 한국의 사학자들처럼 민족주의를 찾는 것은 지나친 해석이 된다. 여기서 팔레가 사용한 민족주의 개념은 자국의 문화, 자국의 역사에 대한 깊은 애정이 판단의 주요한 근거가 된다.

팔레의 이러한 판단은 두 가지 측면에서 반론할 수 있다. 우선, 유형원이 자국의 역사와 문화를 실제 경멸하고 있었던가 하는 점이다. 유형원은 이 시기 그 누구보다도 자국의 영토, 자국의 문화에 깊은 관심을 기울인 인물이었다. 조선 최초의 私撰 全國 地理志인 『東國輿地志』의 찬자가 유형원이었다. 1614년에 편찬된 한백겸의 『東國地理志』 등 고증적인 역사지리학에 큰 영향을 받은 이 책에서 유형원은 疆域, 位置, 地名 考證 등 역사지리적인 측면을 중시하여 전 국토를 파악하였으며, 각 군현의 연혁과 관련해서는 고조선으로부터 시작하여 그 지역의 역사와 문화를 이해하려 하였다. 국토에 대한 관심의 증가는 조선의 역사와 문화에 대한 관심과 자부심을 바탕으로 한 것이며, 自國 自己 中心的 공간 인식을 반영한 것이었다. 이것은 그

31) 17세기 조선 사상계에 나타나는 다양한 모습은 개개인의 문제 의식 속에서만 이루어지는 것이 아니라 학파적 정파적 차원의 공통된 지향과 연관되어 있었다. 이를테면 유형원의 삼대사회에 대한 관심은 許穆이나 尹鏞 등 이 시기 북인계 남인들에게서 공통적으로 발견할 수 있다.(김준석, 『조선후기 정치사상사 연구』의 제 2장의 I. 許穆의 禮樂觀과 尊君卑臣論 ; 정호훈, 『조선후기 정치사상 연구』, 혜안, 2004 참조)

32) 팔레는 한국학계의 유형원에 대한 연구와 실학의 연구를 특별히 구분하지 않고 같은 차원에서 파악했다. 물론, 팔레는 조선후기 사상의 새로운 발전 면모를 보이는 것으로 강조되는 ‘실학’을 인정하기 않기 때문에, 굳이 유형원과 18·9세기의 실학을 구분할 필요가 없었을런 지도 모른다. 그러나 유형원과 18·9세기 실학을 구분하지 않는 이 점은 그의 논거에서 매우 큰 약점이 된다.

33) 팔레는 『반계수록』에 반영된 유형원의 사유에서 나타나는 특징을 18·9세기의 ‘실학’ 일반과 연관 지어 똑 같이 이해하고, 그 선상에서 ‘실학’에 관한 문제를 제기하였다.

34) 여기서 유형원이 조선의 역사와 민족을 ‘경멸’했다는 증거는 팔레가 제시하지 않는다. 물론, 필자도 유형원의 글에서 조선의 역사와 민족을 경멸한 대목은 찾지 못했다.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

가 조선의 북부지역과 만주지역을 적극 고찰하게 하는 결과로 나타나기도 했다.³⁵⁾

『반계수록』에 『동국여지지도』의 내용이 직접 소개되지는 않는다. 그러나 『동국여지지도』에 집약되어 나타나는 유형원의 조선 국토에 대한 관심은 『반계수록』의 「郡縣制」편에서 확인된다. 『반계수록』에 補遺篇으로 실려 있는 「군현제」편은 동국여지지도가 있었기에 성립할 수 있었다. 「군현제」편은 전국의 행정구역과 행정제도를 개편하려는 구상을 담고 있었는데, 여기서 지역 편제의 기준으로 고려한 것은 자연환경[山川形勢], 토지와 인구[田野人口], 군사방어적 측면[關防城池], 교통로와 접근성[道路要路] 등이었다. 이 같은 요소는 결국 국토에 대한 풍부한 정보와 지식을 필요로 했는데, 유형원에게서 『동국여지지도』는 그 중요한 자료였다.³⁶⁾

유형원이 공전제의 모형으로 箕田制를 주목한 것도 조선의 역사적 전통 위에서 개혁의 이념과 방법을 찾으려는 노력의 한 증표였다. 기전제는 한백겸이 그 의미를 드러내면서 이 시기 조선 사회에 널리 논의되었는데³⁷⁾ 일부 인사들은 箕田을 통하여 고대 조선에서 三代의 土地分給制가 시행되었던 사실을 확인할 수 있었다.³⁸⁾ 유형원은 정전제의 의미를 조선의 지형 조건에 맞추어 살릴 수 있는 제도는 기전제라고 인식, 여기에 맞추어 토지개혁안을 구상했다.³⁹⁾

한편, 이러한 문제와 더불어 생각하게 되는 것이 『반계수록』에 들어 있는 유형원의 지향이다. 유형원은 당대 조선사회가 안고 있는 문제를 해결하기 위한 이념과 방도를 그가 상정하는 바, 유교에서의 절대적 善의 세계=法制로부터 구하려고 하였다. 그에겐 천리와 인욕의 세계만 있을 뿐이었는데,⁴⁰⁾ 정전제 혹은 기전제를 실시하는 사회를 제외하고는 어느 경우나 인욕에 물든 타락한 세계였다. 조선의 현실 또한 말할 나위가 없었다. 중국이나 고려의 역사를 검토하는 것은 모두 그 人欲의 세계를 역사적으로 검증하기 위한 작업이었다. 그에게서 중요한 것은 중국, 조선과 같은 특정 역사성에 묶인 지역—역사가 아니라 현실의 문제를 완벽하게 해결할 법제를 가지고 있는 절대 선의 세계였다. 유형원은 『반계수록』을 구상하며 이를 일관되어 견지하였다. 유형원은 이 같은 이념에 기초한 개혁 구상—새로운 국가구상을 통하여, 안으로는 사회 내부 여러 계급과 신분 사이에 일어나는 갈등과 積弊를 해소하고 밖으로는 외적의 침략에 능히 맞서 자국을 지켜낼 수 있는 새로운 국가, 富國強兵의 國家를 만들자고 하는 것이었다. 그가 비록 중국의 유교로부터 국가 구상의 이상적인 이념을 찾아내었지만, 그것이 곧 조선을 중국의 역사 문화와 분리되지 않는 국가, 중국의 문화에 완전히 매몰된 국가로 만들자는 것이 아니었다.⁴¹⁾ 그의 구상은 개혁 이전의 조선과는 성격을 전혀 달리하는, 새로운 국가를

35) 양보경, 「磻溪 柳馨遠의 地理思想」, 『문화역사지리』 4, 1992, 39쪽.

36) 양보경, 위의 글, 50쪽.

37) 『久菴遺稿』 上, 箕田遺制說.

38) 성인의 법제인 토지분급제가 역사상 실제 시행되었으며, 그 장소도 고대 조선이었다는 인식은 토지분급제의 현재적 가능성을 주장할 수 있는 절대적 근거로 될 수 있었다.

39) 『磻溪隨錄』 卷5, 田制攷說 上, 37나~38가. “箕子田 至今經界宛然而與孟子所論殷人七十畝者 若合符節 殷之田制 據此可斷”.

40) 『磻溪隨錄』 卷26, 續篇 下, 27나. “三代之制 皆是順天理循人道而爲之制度者 其要使萬物無不得其所而四靈畢至”; 『磻溪年譜』, 答鄭伯虞(東益)問隨錄書. “三代之法 皆以天理而爲之制 後世之法 皆以人欲以爲之制 行人欲之制 而欲國家之治者 天下豈有是理哉”.

만들자는 의도에서 나온 것이었다.

유형원은 자국의 영토, 자국의 문화에 대한 깊은 관심과 지식, 애정을 가지고 있었다. 그러한 관심과 감정 위에서 그는 현재의 조선 민족이 살고 있는 국가를 보위할 수 있고, 사회 내부의 문화 정치 경제의 성장을 이룰 수 있는 지혜와 방법을 중국의 고대 문화, 고대 법제로부터 찾아내려고 했다. 그것은 17세기 개혁적 야망을 가진 인물이 동원할 수 있는 역사적 경험과 지혜를 최대한 활용한 모습이었으며, 또한 한국의 역사에서 外來의 文化를 自己化하는 오랜 경험의 再現이기도 했다.⁴²⁾ 『반계수록』에서 민족주의의 요소가 없다고 판단하는 것은 『반계수록』의 밑바닥에 가로 놓여 있는 유형원의 감정을 무척 약하게 읽은 탓이라 생각한다.

18·9세기 실학에서도 민족주의를 이야기할 수 없다는 판단 또한 적절하지 않다. 정약용의 경우, 儒敎主義를 벗어나지 않았고 『經世遺表』를 비롯한 정치사상에 유교적 경험을 활용한 것은 분명하지만⁴³⁾ 그 또한 조선의 역사와 문화, 조선의 언어에 깊은 관심을 기울였다.⁴⁴⁾ 정약용은 유형원과 마찬가지로, 조선의 역사와 문화, 조선의 토양을 강조하는 가운데 활용할 수 있는 모든 지혜를 동원하여 새로운 국가를 구상했던 것이다.

『반계수록』, 그리고 18·9세기 실학에서 근대성의 요소를 찾을 수 없다는 팔레의 판단은 통렬한 측면이 있다. 국가적 토지 소유와 관리를 근간으로 하는 『반계수록』의 국가체제에서 서구적 의미의 근대, 곧 자본주의 체제는 구상되지 않고 있다. 18·9세기 정약용의 국가 구상에서도 서구의 화려한 근대는 나타나지 않는다. 팔레의 문제 제기는 그런 점에서 어느 정도 타당하다. 여기서 문제가 되는 것은 한국사학계가 실학의 근대성이라고 이해해 온 내용이다.

지금까지 한국 사학계에서 파악하는 바, 실학의 근대성은 여러 면에서 검토되어 왔다. 실학의 문호를 열고 또 이를 집대성한 인물로 평가받는 유형원과 정약용에 한정시켜 본다면, 이들의 구상에서 주목된 것은 상공업의 발달, 그리고 신분제의 해체와 토지제 개혁이 갖는 의미였다.⁴⁵⁾ 신분제와 토지제는 조선 사회를 지탱하는 핵심 제도였다. 양반이 지배계급·신분으로 오랫동안 존속할 수 있었던 것은 신분제와 토지제를 통해서였다. 현실의 전면적 변화가 어려운 상황에서, 비록 구상을 통해서이지만 신분제와 토지제 개혁이 단행될 경우, 신분제와 토지제가 규정하는 地位와 富의 세습성, 위계성, 그리고 사회적 압제를 벗어날 전망은 크게 열려 있었다.⁴⁶⁾ 유형원과 정약용은 이 상황과 연계하여 국가 주도로 상품화폐경제를 발전시키며

41) 실학을 민족적으로 보는 시각에 대해, “실학이 우리 개체 문화의 특수성에 대한 관점보다는 인류가 보편적으로 추구해야 하며 모두에게 열려 있는 개방적 문화로서의 中華를 추구하였다”는 관점에서 이를 비판하는 경우도 있다.(조성을, 「조선후기 실학연구의 현황과 과제」, 『한국사상사입문』, 서문문화사, 2006, 326쪽)

42) 한국의 역사에서 外來의 文化를 自己化하는 오랜 경험과 관련해서는 근래 다음과 같은 연구 성과가 제출되어 도움이 된다. 김용섭, 『동아시아 역사속의 한국문명의 전환』, 지식산업사, 2008.

43) 여기에 대해서는 洪以燮, 『丁若鏞의 政治經濟 思想 研究』, 韓國研究圖書館, 1959 ; 조성을, 「丁若鏞의 政治經濟 改革思想 研究」, 연세대학교 대학원 박사논문, 1991.

44) 鄭昌烈, 「實學의 歷史觀 - 李滉과 丁若鏞을 中心으로」, 『碧史李佑成教授定年退職紀念論叢 民族史의 展開와 그 文化 하』, 창작과비평사, 1990 ; 양보경, 「丁若鏞의 地理認識 - 「大東水經」을 중심으로 -」, 『정신문화연구』 20, 1997 ; 趙誠乙, 「丁若鏞의 歷史 理論의 展開와 그 性格」 『國史館論叢』 93, 2000.

45) 김용섭, 「朝鮮後期の 社會變動과 實學」, 『東方學志』 17, 1976

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

‘便民利國’의 사회를 만들 수 있다고 믿고 있었다. 두 사람의 구상의 차이는 무척 컸지만, 두 경우 모두 국가의 적극적인 개입과 경제 발전을 전망했다. 이들의 생각은 조선이란 특수한 역사 조건 속에서 이루어지는 근대사회로의 한 전망이었다.⁴⁷⁾

결국, 한국사학에서 실학을 근대를 전망하는 사상으로서 이해하고자 했을 때, 거기에는 조선 사회 내부에서 형성된 새로운 사회를 개척하자는 치열한 움직임이 포착하고 그 역사적 위상을 평가해보자는 의도가 강하게 자리 잡고 있었다. 이들의 사상은 한말·일제하 혹은 해방 후 복잡하게 전개되는 한국의 역사에서, 단순한 과거의 사상으로서가 아니라 변혁을 향한 에너지를 길어 올리는 원천으로서 기능하였다. 이점에서 본다면, 서양의 근대에 비추어 한국의 근대 형성의 부족함을 거론하고 실학의 근대성을 부정하는 팔레의 지적은 통렬하지만, 역으로 그 서양의 근대성에 눈이 가리워져 조선후기 새로운 사상 조류로서의 실학이 드러내는 조선 사회 내부의 복잡한 흐름은 충분히 살피지 못한 점이 있다 하겠다. 뿐만 아니라, 한국 근현대사의 내재적 조건으로서 그 흐름이 작용하는 역사 현실에 대한 전망을 충분히 갖지 못한다고 할 수 있다.

4. 맺음말

팔레의 유형원 연구와 그를 규정하는 역사 인식을 어떻게 볼 수 있을까? 최소한 다음과 같은 전제가 상정된다. 그의 한국사 연구는 태평양을 건너 먼 외국에서 이루어지는 연구 결과였다. 이는 현해탄을 건너 한국사를 이해하려고 했던 일제시기의(혹은 현재의) 일본의 역사 연구와 형태상 그다지 차이가 나지 않는다. 이들 연구는 철저하게 제 3자의 시각에서 한국사를 외국사의 하나로써 연구함으로써, 자국민이 자국의 역사를 연구하면서 가지게 되는 주관적—정치적 굴레로부터 벗어나며 어느 정도의 객관성을 확보하게 된다. 그러나 동시에 그 연구는 외국에서의(구체적으로는 미국에서의) 한국사 연구라는 연구자의 입지를 벗어나지 못하게 된다. 또한 자국민이 자국의 역사를 대상으로 하여 연구를 수행할 때에 반드시 수반하게 되는 치열한 현실적 고민으로부터 비껴나 있다. 그의 연구를 대할 때 기본적으로 대면하게 되는 모습이다. 미국내 한국학이 많은 경우 오리엔탈리즘에 경도되어 있다는 평가도 팔레의 글을 보며 떠올리게 된다.

팔레의 역사 연구는 역사인식의 방법론에 관한 문제가 바닥에 가로 놓여 있다. 그는 그간 한

46) 조선후기 실학의 성격, 실학의 내용에 대해서는 논자마다 다양한 의견이 제시되었지만, 조선사회를 지배했던 사회경제구조, 정치구조, 중국 중심의 사유, 성리학을 벗어나려는 노력이 집약된 새로운 학문이라는 점에서는 대체로 동의하고 있다. 조선을 지배하던 이러한 여러 요소가 붕괴·해체되는 사회를 한국학계에서는 ‘근대지향’적이란 용어로 그 특성을 포착하고자 하였다고 할 수 있다.

47) 이들의 생각은 小貧農, 常賤民의 이해를 반영하고 또 현실의 상품화폐경제의 발전을 어느 정도 수렴한 모습이었다. 조선 현실에서 이들의 생각이 현실화되는 것은 난망했다. 그런 점에서 변혁론이었다. 그러나 한편으로 이들의 구상은 근현대사가 전개되는 과정에서 여러 조건과 결합하여 현실화되기도 하였다. 그런 점에서 이들의 구상은 단순한 관념 작업이 아니었다고 볼 수 있다.

국학계에서 이루어진 역사 연구 — 조선사 연구를 부정한 위에서 자신의 논지를 펼쳤다. 그러므로 그의 역사 연구에 대한 검토는 보다 포괄적인 문제를 제기한다. 이 글에서는 그러한 지점까지는 나아가지 못했다. 다만, 그의 연구에서 다음 몇 가지 사항은 되새겨볼 점으로 여겨진다.

첫째, 조선 역사의 성격을 귀족제와 관료제가 융합된 체제로 이해하고, 이를 중국 唐代의 체제와 유사하다고 보는 것이 합당한가? 이 물음에는 귀족제와 관료제를 상호대립적인 제도로써 이해할 수 있는가? 당대의 사회구조와 조선의 사회구조가 전혀 다른데 이를 단순 대비시켜 이해할 수 있는가? 하는 문제가 포함되어 있다.

둘째, 팔레는 유형원이 『반계수록』에서 거론한 조선사회의 근본 문제를 중심에 두고 그의 사상을 분석하였는가? 유형원은 조선사회에 나타나는 폐단은 토지제도에서 비롯한다고 파악하고, 토지제도의 개혁과 관련하여 여타 제도의 개혁을 구상했다. 유형원에게서 중요한 것은 제도의 개혁이며, 그 제도를 운영하는 인간의 변화는 2차적인 문제였다. 그러나 팔레는, 유형원이 중시했던 것은 귀족제와 관료제가 융합된 조선의 사회구조로부터 파생하는 문제이며 이를 해결하기 위해 유형원이 양반의 세습적 특권 해체, 관료의 도덕적 교육과 선발을 위한 제도 구축을 구상했다고 보았다. 팔레의 이해 방식은 『반계수록』에 담겨 있는 유형원의 생각을 온전히 포착하기에 적절하지 않은 점이 있었다.

셋째, 유교 문화에 근거하여 『반계수록』을 저술하였다고 하여 유형원을 민족주의적 성향이 미약하다고 할 수 있는가? 유형원은 『東國輿地志』, 『반계수록』의 「군현제」에서 볼 수 있듯이 자국 중심적인 생각이 철저했다. 또한 유형원은 새로운 국가체제를 구상하는 과정에서 중국의 삼대사회로부터 가장 이상적인 제도와 사회운영방식을 탐색했을 뿐, 중국의 역사와 문화 자체에 매몰된 것은 아니었다.

넷째, 서구의 ‘近代’에 기준하여 조선후기의 사회 변동과 사상의 흐름을 검토하고 그 특성을 파악하는 팔레의 시각은 18·9세기 조선 사회에서 이루어지는 다양한 역동적 움직임을 ‘서구’의 굴레로 규정하고 재단함으로써 그 의미를 축소하는 것은 아닌가? 또한 이것 때문에 한말-일제 식민지-해방과 분단으로 이어지는 한국 근현대사의 흐름에 대한 전망을 스스로 제한하는 것은 아닌가? 조선후기 사회에서 근대성의 맹아를 추출하려고 했던 한국학계의 그간의 노력은, 사회 내부의 복잡하게 얽힌 정치적 움직임과 외세의 압력이 착종하며 이루어지는 한국 근현대사의 굴곡을 민족 내부의 힘으로부터 이해하고 넘어서려는 노력의 일환이었다. 팔레의 개성 있는 한국사 인식은 그런 점에서 방법론상의 문제만은 아닐 것이다.

제임스 팔레와 미국 및 캐나다에서의 한국학 연구 : 북미주의 시좌에서

Donald Baker

University of British Columbia

dbaker@interchange.ubc.ca

요 약

제임스 팔레(James Palais)는 두 가지 면에서 북미지역 한국역사학 발전에 공헌하였다. 우선, 팔레는 현재 북미 지역 내 많은 대학들에서 한국학을 가르치고 있는 제자들을 훈련시켰다. 그는, 한국의 역사적 발전의 독특한 특성과 한국이 이웃국가들과 공유한 특징들에 주의를 기울여야 할 필요가 있는 이유로, 제자들이 한국역사에 균형적으로 접근하도록 훈련시켰다. 그는 또한 기본적 역사자료들이 의미하는 바에 충실하면서도, 동시에 이들 자료들에 지지되지 않는 한국역사에 관한 가설을 주장하는 논리들에 주의하도록 가르쳤다. 이러한 팔레의 노력의 결과로, 한국역사는 북미지역내 학술계에서 진지하게 수용되고 있다.

제임스 팔레는 또한 자신의 수많은 저서들을 통해 북미지역 내 한국역사학을 형성하였다. 조선왕조가 장기간 지속하였던 이유 및 500년 동안의 장기존속 이후에 급속도로 붕괴하였던 이유에 대한 팔레의 분석은 북미지역 내 대학강의실에서 기본적 사실들로 받아들여져서 교재들에 폭넓게 사용되고 있다. 조선사회 내 노예의 역할에 관한 주류인식에 대한 팔레의 문제의식과, 수많은 학자들의 저서들에 반영된 조선후기 유학정치 사상가들에 대해 붙여진 “실학”의 적절성에 대한 팔레의 부정적 인식은 아직까지 폭넓게 받아들여지지 않고 있다. 그럼에도, 동아시아를 아우르는 사회사 및 유학정치는 제임스 팔레의 관점을 고려하지 않고는 수용될 수 없다. 더욱이, 한국에 관한 팔레의 저서는, 현재 북미지역내에서 한국을 중국, 일본과 더불어 동아시아의 독특한 3대 문명을 이룩한 국가들 중 하나로 인식되도록 하는데 공헌하였다.

James Palais and Korean Studies in the United States and Canada : a North American Perspective

Donald Baker

University of British Columbia

dbaker@interchange.ubc.ca

Let me begin by thanking the Kyujanggak for organizing this international symposium and providing an opportunity to acknowledge the contributions of James B. Palais to the study of the history of Korea. I've been asked to talk about "James Palais and Korean Studies in the United States and Canada." I not sure what I can add to what Martine Deuchler, John Duncan, Yi Yeong-hun and Jeong Ho-hun have already been said about Jim's work. Let me try, however, to focus on his contributions to the study of Korean history in North America, particularly through his training of graduate students (of which I was one) and the way his many publications changed the way North American scholars of East Asia view Korean history.

I think I can speak for my fellow disciples of James Palais when I say that he turned rather naive graduate students with somewhat simplistic views of how to do history into serious scholars, He did that by teaching us new and more effective ways to approach Korea and the study of Korean history.

First of all, he taught us to respect both primary and secondary sources. However, he also warned us against letting secondary sources bias our reading of primary documents. He guided us in using secondary sources to find out where the relevant primary sources were likely to be found, and to discover what had been said about those primary sources already so that we wouldn't simply repeat what others had done. But he also taught us not to be seduced by those secondary sources. If we learned from them, as Jim knew we would, he told us we should use that information to shed light on a previously unexplored or mis-

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

understood corner of Korean history, not just translate into English existing Korean or Japanese scholarship. Jim took secondary sources seriously, often taking notes in English as he read them, notes so extensive that they almost made up a complete English translation of the article or book under consideration. But he also told us that we had to uncover what the primary sources actually said, and guard against the tendency to let secondary sources tell us what the primary sources meant.

In my case, at least, he took special care to warn me against relying on modern Korean translations of Hanmun texts, which, as a young graduate student, I originally was tempted to do. He knew that translation from one language into another allows us to look at the original text in a new light, as grammatical differences and differences in the range of vocabulary items throws into relief features of the original text we might otherwise have missed. Since English is very different not only from Classical Chinese but also from Korean and Japanese, by going directly from the original text into English, we could gain a different view of texts that Korean and Japanese scholars had already analyzed from their linguistic perspective.

This is particularly important when we native speakers of English have to wrestle with the meaning of Sino-Korean terms that Korean or Japanese scholars can simply reproduce as is, without needing to define them. The effort Jim put into accurately translating key Sino-Korean terms into English can be seen in the 40-page glossary he placed at the back of his massive study of Yu Hyōngwōn. (Confucian Statecraft and Korean Institutions : Yu Hyōngwōn and the Late Chosōn Dynasty, pp. 1153-1192) as well as in the glossary he appended to his 1983 study of land tenure in Korea (“Land Tenure in Korea: Tenth to Twelfth Centuries”) Another example of the care he took in translating terms was his insistence that we use the term “nothoi” for those sons of yangban fathers and non-yangban mothers others prefer to call “secondary sons” or even “illegitimate sons.” Jim insisted that the term “nothoi” was a more precise translation and therefore would lead to less confusion among his readers, though readers who had to look up that term in a Greek-English dictionary might not have agreed!

Jim also emphasized, both to his graduate students and in his own publications, that it is not data per se but the significance of the data that is important. He knew that graduate students often get carried away with digging up what are for them fascinating nuggets of information that may be fascinating but contribute little or nothing to answering an important

question about the past. We would proudly bring him the results of our digging into primary sources, only to have our efforts dismissed with a “so what” since those “facts” had nothing to do with the core issue we were supposed to address. I remember how dispirited I was when Jim told me to throw out 150 pages I had sweated blood to write for my dissertation because he thought it was irrelevant to my main argument. As much as I resented at the time having to abandon months of work, I have learned to appreciate the razor-sharp scalpel of significance he wielded, and believe he helped me and his other graduate students become more focused in both our research and writing. However, I must confess, there are times, such as when I look at the 1,150 pages of his study of Yu Hyōng-wōn, that I wonder if he may have defined his own topics so broadly that far too much became relevant!

Jim also taught us to be very careful of the conclusions we drew from our data. After all mere data, no matter how significant it may appear, means nothing until we draw conclusions from it. If, in drawing those conclusions, we use faulty logic, go beyond what the data allows, or are too selective in the way we use it, we render our efforts at data collection counter-productive, muddying the waters through which we view the past rather than clarifying them.

He provided an example of how to draw appropriate and supportable conclusions in his criticism of the frequent assertion that there was a modernizing school of philosophers in 17th and 18th century Korea (the *sirhakup'a*). He points out that in the writings of Yu Hyōng-wōn, for example, there are elements that can be characterized as “rational” or “empirical,” but that should not be taken as evidence that Yu was a “modern” thinker, since we can find similar “rational” or “empirical” elements even in the writings of ancient Koreans. (Confucian Statecraft, p 9) In other words, we should not make sweeping generalizations about a supposed unique feature of a particular phenomenon before we have examined similar phenomenon (in this case, earlier Confucian writings on statecraft) to see if the same features are present there. Jim insisted that a good historian is a careful historian, and a careful historian stays within the limits data places on conclusions that can legitimately be drawn from it. One way he suggested that we could ensure we don't exaggerate the importance or significance of our data is to place that data into a larger context in order to check on whether that data tells us something unique about the historical event, process, or personage we are studying or is instead something so common that it is not particularly significant.

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

This doesn't mean, of course, that Jim denied that there were distinctive or unique elements in Korea's culture or its history. Quite the contrary. In fact, his first book, Politics and Policy in Traditional Korea, was an argument against the common notion at that time that the relationship between the king and his officials in Korea was similar to the relationship between the emperor and his officials in China. Jim argued that both the longevity of the Chosŏn dynasty and the rapidity of its fall can only be understood when we take into account both the strengths and weaknesses of the unique relationship of mutual dependency that kept the royal family and the yangban in a tight embrace for five centuries.

He also published an important article in 1995 in which he outlined the results of what he called "A Search for Korean Uniqueness." In an effort to ensure that Korea was not treated as merely a pale imitation of China, Jim pointed out several elements of the social and political culture of the Chosŏn dynasty that sharply distinguished it from its neighbor to the west. Though scholars in Korea may disagree with what he says about Chosŏn Korea being a slave society, when he pointed out the persistence of slavery into the 18th century, as well as when he wrote about the aristocratic nature of Korea's Confucian scholar elite, the hereditary complexion of Korea's factions, the relative weakness of its monarchs, and the unusual longevity of the dynasty itself, he convinced scholars across North America that Korea must be clearly distinguished from not only China but Japan as well. He also made sure his graduate students were convinced of that fundamental truth as well. Jim required all of his graduate students to become well-versed in the histories of both China and Japan, but he also warned us against drawing facile comparisons across cultural borders, not allowing us to lazily apply what we learned about pre-modern China or Japan to pre-modern Korea before we took a close look at what actually had happened in Korea.

Jim was not just a careful scholar. He was also a human being who cared deeply about Korea and for Koreans. He taught his graduate students through example that we shouldn't leave our ethics behind when we entered the halls of academia. Jim's contribution to the 1986 study of Human Rights in Korea, in which he documented the human rights abuses of the Chun Doo-hwan era, is one manifestation of his ethical concern, as was his well-known refusal to accept funds from regimes he considered oppressive, such as Park Chung-hee's Yushin regime.

However, Jim did not require that his graduate students share his political orientation or join him in his political activism. He had too much of a democratic spirit to do that.

Moreover, he taught us to put contemporary political concerns aside when we looked into the more distant past and instead adopt an attitude of empathetic objectivity. Otherwise, he warned, contemporary concerns might warp our perspective on the past. For example, rather than condemn the Taewŏn'gun for what in retrospect looks like a reactionary isolationist policy, Jim suggested we should instead seek to understand why he adopted such a policy, and why it made sense to him and to those around him, given their understanding at that time of the world outside the peninsula.

Training graduate students was, of course, only one of the contributions he made to Korean Studies in North America. When the Association for Asian Studies honored him in 2001 for “distinguished contributions to Asian Studies,” they said that he could be called a “founding father” because “for more than three decades, he...devoted himself to building the field of Korean history in the United States.” (<http://www.aasianst.org/publications/distinguished.htm>, accessed Sept. 28, 2008). He did that not just by cultivating future professors of Korean history but also by writing seminal articles that not only changed the way Korean historians looked at the history of the Chosŏn dynasty but in addition brought Korea to the attention of North American scholars of Chinese and Japanese history.

His first significant contribution to building Korean history as a recognized field of study in North America was an article he published in the Journal of Asian Studies in 1971. “Records and Record-Keeping in Nineteenth-century Korea,” though only 9 pages long, was an indicator of the sort of contributions Palais would make to the study of Korean history in the years ahead. First of all, it was an astute survey of the government records available for the study of Korea in the 19th century. Since those records were written in Classical Chinese, Palais was informing scholars trained in pre-modern Chinese or Japanese history, who therefore could read Classical Chinese, that there were records in Korea they should use in their own research to ensure that they took into account what had occurred in Korea in order to shine the light of comparative analysis on the region on which they focused their research. This was the first step he took to ensure that Korea was not forgotten in North American academic work on East Asia.

With an eye toward future users of those records, Palais also warned against taking those documents at face value, getting bogged down in all the details they provide, or failing to recognize that there are major areas of pre-modern Korean politics left out of those official chronicles. Viewing documents with such a critical eye was a hallmark of his later work.

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

Palais never accepted the received wisdom about a subject he was investigating, even if the standard line was based on supposedly documentary evidence, until he dug deeper and confirmed for himself that the relevant documents were being interpreted correctly and were understood within their broader historical context.

Palais also revealed in this first article what became another identifying characteristic of his scholarship. He combined a willingness to acknowledge how much pre-modern Korea had borrowed from China with recognition that Koreans had modified those institutions and practices to better serve Korean ends. His close attention to distinctive characteristics of Korean politics and society informed his first book, Politics and Policy in Traditional Korea.

Before Palais published that study of the domestic politics of the Korean court over the twelve years leading up to the Kanghwa Treaty of 1876 that forced Korea to open its doors to Japanese influence, most historians of East Asia working in North America accepted a rather simplistic explanation for the ease with which Japan was able to take over Korea early in the 20th century. Knowing little of Korea, they placed it in the same interpretative framework they used to explain China's failure to adapt successfully to the modern world. They assumed that Korea was economically poor, technologically backward, and political reactionary and therefore was unable to cope with the rapid changes that the intrusion of modernizing Western powers was bringing to its neighborhood. Palais provided a much more nuanced explanation.

First of all, he argued that, though the organizational structure of the Chosŏn dynasty government resembled the structure of traditional Chinese governments, particularly in the names of its constituent bodies, it functioned in quite different ways. The Korean king was much weaker vis-a-vis his bureaucracy than a Chinese emperor usually was. The requirement that the king's officials had to come from a relatively small hereditary class, the *yangban*, ensured that he was limited in whom he could appoint to help him run his government. Moreover, the assumption by scholars and scholar-officials that they had at least as much authority as the king did to determine what was and was not proper Confucian behavior and policy placed severe restraints on any attempt by the king to rule as he personally saw fit. When the Taewŏn'gun tried to change the balance of power in favor of the monarchy, the yangban resistance he provoked ended up destabilizing the government just at a time when Korea desperately needed a central government strong enough

and flexible enough to adapt quickly to the dramatic changes in the world around it.

The result of this close scrutiny of how the Chosŏn court actually operated, and of the impact of the Taewŏn'gun on the government's authority, was a new answer to the old question of why the Chosŏn dynasty, which survived the Japanese invasions of the 1590s as well as Manchu invasions of the early 17th century, did not survive the challenge of the turbulent international environment it faced after 1876 and instead fell under Japanese colonial rule. Palais showed convincingly, both in this book and in a 1984 article on "Confucianism and the Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea," that the king and the yangban bureaucrats who staffed his government had been locked in an embrace of mutual dependency that restricted the range of action either side enjoyed. Such mutual dependency meant that, when rapid changes in Korea's international environment demanded decisive action to place more resources under the control of the central government, the king was unable to escape the restraints his own officials placed on him and promote bold new policies to meet new challenges. Nor were the yangban able to leave behind their traditional reliance on the authority of the court and respond to new problems with new solutions.

The failure of the Taewŏn'gun's attempt to loosen the restraints of mutual dependency had had the opposite effect, making both the king and the yangban even more wary of any dramatic changes in the way things had been done. A balance of power that had given the Chosŏn dynasty stability for almost five centuries failed Korea when it needed greater flexibility. This explanation for the failure of the Chosŏn dynasty to preserve Korea's independence has come to be widely accepted both inside and outside the Korean peninsula. Moreover most survey textbooks of modern East Asian history used in North American universities now portray the Taewŏn'gun as a reformer who tried to create a strong central government in the 2nd half of the 19th century but failed in that attempt rather than dismissing him as merely a dogmatic conservative who failed to understand how much his world had changed. More importantly, now, when North American historians discuss the Chosŏn dynasty, they are more likely to pay as much attention to the question of how that dynasty lasted as long as it did as they are to the question of why it fell so quickly. Jim Palais therefore changed the role Korea plays in the narratives of modern East Asian history produced in North America, ensuring that it is no longer treated primarily as an appendage to China.

The next problem Palais addressed was that of slavery in pre-modern Korea. (Views on

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

Korean Social History) His research on the social history of both Koryŏ (918-1391) and Chosŏn Korea convinced him that, contrary to what was generally assumed, a substantial portion of the population of the Korean peninsula were slaves not only under the Koryŏ dynasty but for most of the Chosŏn dynasty as well. In fact, he estimated that as late as the early 1700s as much as 30% of Koreans were chattel who could be, and often were, bought and sold. He believed that high percentage justified declaring that, for its first three centuries or so, Chosŏn Korea was a slave society. That assertion remains controversial among historians in Korea, many of whom believe that Korea outgrew the slave society stage at least a millennium ago and that Chosŏn Korea is more accurately described as “feudal,” in the sense of a pre-capitalist stratified agrarian society. Nevertheless, it is no longer possible to address the question of slavery in pre-modern Korea without taking into account the argument Palais made for its long-term importance. Nor can historians not only of East Asia but of the pre-modern world overall ignore his assertion that slavery remained an important means of production much longer in Korea than it did in its neighbors China and Japan, even though the economy of Korea was structured quite differently from other societies, such as the American south, in which a significant proportion of the population were slaves, and Korea did not have the sort of sharp racial divisions seen in so many other slave societies. His work on slavery in Korea, therefore, has made Korea more important to historians of societies around the world, not just in Korea.

Palais also waded into the debate over the existence of a “School of Practical Learning” (*sirhak*) in the second half of the Chosŏn dynasty. Actually, there has not been much of a debate over that issue in Korea itself. There is an almost unassailable assumption in both North and South Korea today that, starting in the 17th century, a few Confucian scholars began to recognize the irrelevancy of Neo-Confucianism, with its impractical focus on metaphysics and ritual, and instead formed a “school of practical learning” to search for practical solutions to Korea’s social, economic, and political problems. These “practical” thinkers are lauded as homegrown pioneers of modernization, attacking the barriers tradition placed on possible solutions to Korea’s problems and doing so long before Korea encountered the modernity of the outside world. They are usually praised as rational, empirical, and nationalistic and, as such, rebels against the traditional reliance on Confucian Classics and Chinese models.

One of the leading figures of that alleged school was Yu Hyŏngwŏn (1622-1673). In his magisterial 1,279-page Confucian Statecraft and Korean Institutions: Yu Hyŏngwŏn and the

Late Chosŏn Dynasty, Palais argued that, though Yu focused his attention on pressing social, political, and economic problems of his day, his solutions drew from the same well traditional Neo-Confucians used. “The locus of statecraft ideals remained the institutions of Chinese antiquity described in the Chinese classics; the chief source of wisdom in the conduct of practical statecraft was the immense literature on Chinese history and institutions; the main prop of Korea’s security was still the protection afforded by the suzerain state, the Manchu Ch’ing dynasty.” (Confucian Statecraft and Korean Institutions, p. 1019)

In other words, Yu was neither unusually rational, nor particularly empirical or nationalistic. He may have been unusual in the range of problems he addressed but he remained traditional in the tools he used to seek solutions to them. To support that assessment, Palais examined Yu’s writings on the yangban, slavery, land reform, military reform, institutional reform, and financial reform. In every instance, Palais finds that Yu looks to Chinese history, as well as precedents in Korea’s own past, for advice in solving Korea’s problems in his day. Moreover, he found that it is impossible to separate Yu’s political philosophy from his mainstream Confucian values and ethical principles. Though Palais found Yu interesting, he did not find him modern. He did not find Yu anymore rational, empirical, or nationalistic than other Korean Neo-Confucians were. Since Yu is usually identified as one of the leaders of the purported “School of Practical Learning,” Palais concludes that there was no such modernizing school of thought in Chosŏn Korea, at least not until its final decades at the end of the 19th century and the beginning of the 20th century. However, few in Korea have accepted his argument and even outside of Korea it is standard to include a “School of Practical Learning” in any discussion of political thought in the 2nd half of the Chosŏn dynasty.

Though Palais was not able to undermine the hegemonic assertion that there was a modernizing trend in Korean Confucianism in the 17th and 18th centuries, his study of Yu Hyŏngwŏn has nevertheless had an impact. As the Association for Asian Studies said in 1998 when they bestowed on him the John Whitney Hall Prize for the best book published on Korea or Japan the previous academic year, “Palais advances a compelling re-interpretation of Korean history and of the nature of East Asian Confucian statecraft in action.” (<http://www.aasianst.org/publications/book-prizes-hall.htm#Palais>, accessed Sept. 28, 2008) On top of that, his discussion of the relationship of Confucian “rationality” and “empiricism” to modernity forces those of us who work on that period when the pre-modern world has begun to morph into the modern world to be more careful when we try to

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

identify sprouts of modernity in the pre-modern past.

In North America, the Palais interpretation of the Chosŏn era has become the dominant interpretation and thus has influenced not only the way pre-modern Korean history is taught by Korean historians there but also the way pre-modern Korea is presented in East Asian survey classes and textbooks, since historians of China and Japan rely on historians of Korea to tell them the salient features of Korean history. Palais' influence remains so strong partially because of the persuasive power of his scholarship and partially because he trained so many of those who are now the senior generation of Korean historians in North America today. Among his students, besides me at the University of British Columbia, are Carter Eckert and Sun Joo Kim at Harvard, John Duncan at UCLA, Michael Robinson at Indiana University, and Hwasook Nam, who has recently assumed the James Palais Chair in Korean History at the University of Washington. Palais's influence is not limited to North America. Two of his students, Chung-shin Park and Hongkoo Han, teach in Korea, at Soongsil University and at Sungkonghoe University respectively. Another student, Mark Caprio, teaches at Rikkyo University in Tokyo. His influence is not limited to students he personally trained. His insights into Korean history are now enshrined in the survey textbook East Asia: A Cultural, Social, and Political History he co-authored with Patricia Ebrey and Anne Walthall. Moreover, we are now trying to revive the Cambridge History of Korea project he was editing when he fell ill. If we are successful in publishing the planned volume on the Chosŏn dynasty, it will include several chapters by James Palais.

James Palais was not perfect. He never provided a satisfactory explanation for the sudden drop he saw between 1750 and 1800 in the percentage of the Korean population that were slaves. His argument that both the royal family and the yangban had a vested interest in maintaining the balance of power over the five centuries of the Chosŏn dynasty provides a better explanation of the longevity of that dynasty than it does of the rapid collapse of the dynasty in the last decades of the 19th century. He also, despite his warnings to his graduate students against doing so, sometimes drowned his readers in data. If he had been a little more concise at times, it would have made it easier for readers to follow his argument, though, once the journey through his argument is completed, most readers would agree it was worth the effort. However, you don't have to concur with every point Jim made, or enjoy wading through hundreds of pages of his detailed argumentation, to recognize that he made us all think a little differently, a little more carefully and creatively, about what happened in Korea's past, and why it happened the way it did. Moreover, he

enhanced the visibility of Korea in North American scholarship on East Asia, ensuring that Korea will not longer be left out when East Asia as a whole is discussed. For those contributions to Korean Studies, we who were lucky enough to be his students are grateful, and the entire Korean Studies field, both outside and inside Korea, is grateful as well.

■ The more important publications of James B. Palais

- 1971 "Records and Record-Keeping in Nineteenth-century Korea," Journal of Asian Studies, Vol. XXX, no. 3 (May, 1971), pp. 583-591
- 1975 Politics and Policy in Traditional Korea, Cambridge, MA: Harvard University Press
- 1976 "Political Leadership in the Yi Dynasty." In Dae-sook Suh and Chae-jin Lee, eds. Political Leadership in Korea. Seattle, WA: University of Washington Press, pp. 3-38.
- 1979 "Political Participation in Traditional Korea, 1876-1919," Journal of Korean Studies 1, pp. 73-121
- 1980 "Han Yong-u's Studies of Early Chosŏn Intellectual History," Journal of Korean Studies, 2, 199-224.
- 1982-83 "Land Tenure in Korea: Tenth to Twelfth Centuries." Journal of Korean Studies, 4, pp. 73-205.
- 1984 "Confucianism and the Aristocratic/Bureaucratic Balance in Korea," Harvard Journal of Asiatic Studies 44:2, pp. 427-468)
- 1984 "Slavery and Slave Society in the Koryo Period," Journal of Korean Studies 5 , pp 173-190.
- 1986 with Bruce Cumings. Human Rights in Korea: An Asia Watch Report Washington, D.C., Asia Watch
- 1995 "A Search for Korean Uniqueness," Harvard Journal of Asiatic Studies 55:2, pp. 409-425.
- 1996 Confucian Statecraft and Korean Institutions : Yu Hyongwon and the Late Chosŏn Dynasty Seattle: University of Washington Press
- 1998 Views on Korean Social History, Seoul: Institute for Modern Korean Studies, Yonsei University.
- 1998 "Nationalism: Good or bad?" in Hyung Il Pai and Timothy R. Tangherline, ed. Nationalism and the Construction of Korean Identity Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, pp. 214-228
- 2002 "Confucianism and Economic Development in South Korea" in Benjamin Elman, John B. Duncan, and Herman Ooms, Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea, and Vietnam. Los Angeles: UCLA Asian Pacific Monograph Series.
- 2006 With Patricia Ebrey and Anne Walthall East Asia: A Cultural, Social, and Political History Boston: Houghton Mufflin Co.

A Comparison of Korean and American Historians' Perceptions of the Mid-Chosŏn Era

Kim Sung-woo

Daegu Haany University

kswuhi@hanmail.net

Abstract

James B. Palais was proud to claim that the greatest contributions made by his teacher Edward Wagner, a pioneer in the field of Korean studies in the United States, to the field of Korean history in the U.S. came in the form of his highlighting of the: 1) weakness of the Korean monarchy 2) the aristocratic *yangban's* power and the continuity thereof 3) the burden bore by the commoners and farmers, as well as the gradual breakdown of these classes; and 4) the importance of hereditary slavery during both the Koryo and Chosŏn dynasties. However, Palais further expounded on these four elements. In Palais' optic, there were in fact five unique characteristics of Korean history which could be identified 1) the existence of a slave society 2) the presence of a strong aristocratic *yangban* class; 3) hereditary factionalism 4) the frailty of the absolute monarchy; and 5) the long-term continuity and stability of the dynasty. The perception of Korean premodern history established by Edward Wagner and his pupil James B. Palais subsequently became the commonly accepted view amongst American scholars.

However, in his studies conducted after the 1980s Wagner, who as mentioned above had been instrumental in establishing the basis for the generally accepted perception of Korean history, came to recognize the fact that the social structure of the Chosŏn dynasty had in fact changed over time. In this regard, he maintained that while Chosŏn society had been relatively mobile during the 15th century, it had started to show signs of becoming a closed society in the 16th, only to develop into a rigid society from the 17th century onwards. These changes were further expounded upon in studies carried out on the subject of the Korean

clan system conducted by the likes of Martina Deuchler and Mark Peterson. Such studies on the Korean clan system helped to shed light on the importance of three particular periods, namely the mid-16th century (point at which change was begun), mid-17th century (point at which change was concretized), and the 18th century (point at which change was finalized).

Studies dealing with the history of the Korean social and clan systems conducted by American scholars during the 1980s and 1990s tended to overall mesh with those carried out by their Korean counterparts from the 1980s onwards. These studies on the history of the social and clan systems identified the 15th century as a period in which elements of tradition and mobility coexisted within a society that had yet to completely remove the remnants of the order that prevailed during the Koryŏ era. Moreover, the 16th century was singled out as the period in which a Chosŏn-style order emerged and a rigid social structure took root. Studies on the subject of local communities (*hyangch'on*), a topic which has been particularly popular amongst Korean historians since the 1990s, identified the 16th-17th centuries as the period in which the power of the *sajok* (local aristocracy) class reached its apogee in local areas.

The 16th and 17th centuries were marked by the emergence of the *sajok* as the ruling class, and by their successful establishment of a new social order. The main actors behind the changes that occurred during this period were of course the *sajok* class. While the *sajok* class obtained an exemption from corporal punishment and family communal punishment from the state in the 1520s, it effectively secured exclusive rights to civil and military positions in the 1530s. This was followed up thereafter by their securing of the rights to administer local communities in the 1560s. The final step in the process that saw the *sajok* become accepted as the main players within the state and the Chosŏn dynasty came in the form of the exemption from military service obtained during the 1620s.

One very interesting point which can be identified is the simultaneity that existed in terms of the growth of the *sajok* class and the Confucian transformation of Chosŏn society. The mid-16th century has been identified as the point in time in which the transformation of the clan system began in earnest. This period coincides with the *sajok*'s obtaining of the exemption from corporal punishment and family communal punishment, as well as their gaining of the right to administer local communities. Meanwhile, the acceleration of the transformation of the clan system took place during the early to mid-17th century. Here again, a certain overlap exists, as this period coincided with the *sajok*'s securing of an exemption from military service, and of other general privileges usually reserved for the members of the ruling class, from the state. By this point, there were no longer any obstacles

■ PLENARY SESSION : James Palais: His Critics and Friends

to the actualization within society of the Neo-Confucian school of thought that formed the backbone of the political philosophy of the *sajok*. At this juncture, the *sajok* perceived their mission and responsibility to history as being that of spreading the Neo-Confucian perception of the world within Chosŏn society, and achieving the great Confucian transformation. In this regard, the fundamental task which had to be carried out in order to achieve a Neo-Confucian based society was that of establishing a patriarchal clan system that was based on the *chongpŏp* (宗法, agnatic principle). As such, the fact that the transformation of the clan system started during the 1620s, was accelerated during the mid-17th century, and was completed during the early 18th century, was no accident.

In this regard, the period which spanned from the 16th century, when the *sajok* class started to be formed, to the early 18th century, in which a *sajok*-oriented ruling structure was established and the Confucian transformation led by the *sajok* class was completed, must be perceived as a single period. Moreover, the 16th-17th centuries should also be regarded as a single period when viewed from the standpoint of the great Confucian transformation. This period differed in many regards from the previous era known as early Chosŏn (15th century), in which the *sajok* class first emerged and the Confucianization process had yet to be begun in earnest, and the late Chosŏn (after the early 18th century) period in which the Confucianization process was completed and socioeconomic changes and a rigid social structure emerged simultaneously. When viewed from this particular standpoint, this period can indeed be classified as the mid-Chosŏn era.

‘조선 중기’를 바라보는 두 개의 관점 - 한국과 미국 역사학계의 비교

김성우
대구한의대학교
kswuhi@hanmail.net

1. 머리말

한국(남·북한)의 역사학계가 해방 이후 ‘사적유물론’에 기초하여 보편사를 지향한 반면, 미국 역사학계는 동아시아 지역에 위치한 하나의 특수사를 지향했다. 한국학계가 단선적 발전사관에 입각한 성장 일변도의 자랑스런 한국의 역사를 그리는 데 치중했다면,¹⁾ 미국학계는 동아시아 역사의 종속 변수로서 특수하고도 기이한 역사상을 그려놓았다.²⁾ 그런데 근대 역사학 발전 초기의 이러한 인식과 관점의 차이는 이후 양 진영의 역사 발전 과정에 적지 않은 영향력을 행사하게 되었다. 한국학계가 한국역사의 긍정성을 부각시키는 데 열정을 쏟았다면, 미국학계는 이러한 방법론을 꼬집고 한국학계가 숨겨두고 싶었던 역사적 치부를 드러내는 데 열의를 보였다.³⁾ 첫 단추가 서로 다르게 끼워지면서 생겨난 양 진영의 간격은 연구가 진척될수록 멀어져만 갔다.

그렇지만 21세기의 초입에 진입한 목금의 상황은 그 동안 한국 역사학계와 미국 역사학계를 짓눌러 왔던 초기의 서로 다른 관심과 과제로부터 좀 더 자유로워질 필요성을 요구하고 있다. 양 진영은 이제 ‘새로운 국가 건설’이나 ‘동아시아의 특수사 인식’이라는 부담에서 벗어나 좀 더 공정한 틀 안에서 서로의 관심 사항을 논의하고, 양 진영이 쌓아온 연구 성과들을 자유롭게

-
- 1) ‘내재적 발전론’과 ‘자본주의 맹아론’의 관점에서 남·북한 학계의 한국역사 발전 과정 및 연구 성과를 정리한 글로는 李泰鎮, 「朝鮮後期 兩班社會의 變化 - 신분제와 향촌사회 운영구조에 대한 연구를 중심으로」(『韓國社會發展史論』, 일조각, 1992)가 있다.
 - 2) John K. Faribank와 Edwin O. Reischauer의 초기 연구가 그러했다. 여기에 대해서는 팔레의 비판이 있다. James B. Palais, “A Search for Korean Uniqueness”, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol 55: 2, 1995, pp. 413-414(이하 「한국의 특수성」).
 - 3) 팔레의 연구가 특히 그러했다. 그는 근대적 개혁가, 실학사상의 태두로 각각 평가받는 大院君과 柳馨遠을 집중 분석하면서, 대원군을 체제 유지를 위해 헌신한 보수적 개혁가로, 그리고 유형원을 개혁적인 성리학자로 각각 평가한 바 있다. James B. Palais/이훈상 역, *Politics and Policy in Traditional Korea*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1975; 『전통한국의 정치와 정책』(이하 『대원군』), 신원문화사, 1993; --- *Confucian Statecraft and Korean Institutions - Yu Hyongwon and the Late Choson Dynasty*, Seattle, Washington: University of Washington Press, 1996(이하 『유형원』).

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

토론할 분위기가 성숙되었다고 생각된다. 이 글은 조선시대사 연구, 특히 16~17세기에 이르는 이른바 ‘조선 중기’에 논의를 집중시키고자 한다. 이 시기는 15세기의 ‘조선 초기’, 18세기 이후의 ‘조선 후기’와 많은 점에서 다른 양상을 보이고 있기 때문이다.⁴⁾ 논의는 미국 역사학계의 ‘조선 중기’ 인식을 먼저 살펴보고, 그 다음으로 한국학계의 인식을 살펴보는 순으로 진행하고자 한다. 미국학계의 경우 한국학계에 비해 연구자가 상대적으로 적고 비교적 일치된 논지를 갖고 있는 관계로, 한국과 미국의 ‘조선 중기’에 관한 역사 인식의 차이를 드러내기가 한결 쉬울 것으로 예상되기 때문이다.⁵⁾

2. 미국 역사학계의 ‘조선 중기’ 인식

미국 역사학계에서 조선왕조사 연구를 최초로 수행한 연구자는 와그너(Edward W. Wagner)였다.⁶⁾ 와그너의 영향을 받은 2세대 학자들도 대체로 정치사로부터 연구를 시작하여, 사회사, 경제사로 영역을 확장시켜 갔다. 본 절에서는 강력한 양반귀족/허약한 군주, 질긴 노비세습제/양반귀족제 등 두 가지 관점을 집중적으로 소개하고, 이러한 관점들이 확대 재생산되어가는 과정을 추적해 보고자 한다.

1) 강력한 양반귀족/허약한 군주

와그너의 첫 연구는 15세기 후반~16세기 초반에 벌어진 신·구 관료집단 간의 정치적 갈등인 ‘士禍(literati purges)’였다. 「현량과」(1960년) 및 「사화」(1974년) 연구에서 와그너가 발견한 사실들은 다음과 같다. 조선 초기에 확립을 본 국왕-재상 중심의 정치체제는 성종 치세 기간(15세기 후반) 동안 신진관료들에 의해 심각한 도전에 직면했으며, 이후 정치체제는 國王-宰相-三司體制로 전환하게 되었다. 국왕과 재상에 대한 이들의 무모하리만치 집요했던 정치적 공격은 15세기 후반부터 16세기 초반에 이르는 20여 년 간 무려 3 차례의 사화(戊午士禍(1498), 甲子士禍(1504), 己卯士禍(1519))를 촉발시키기에 이르렀다.⁷⁾ 삼사가 행정부와 더불어

4) 한국 학계에서는 1990년대 이래 조선 전·후기라는 양대 시기구분법에서 벗어나 16~17세기를 따로 떼어내어 ‘조선 중기’로 설정하려는 움직임이 활발하다. 이와 관련하여 다음의 연구가 참고 된다.

金盛祐, 「사회경제사의 측면에서 본 朝鮮中期」, 『大丘史學』~46, 1993; 한국역사연구회 편, 「조선사회를 어떻게 볼 것인가」(오종록, 김성우, 고영진), 『역사와 현실』~18, 1995; 이태진 편, 『한국사 30 - 조선 중기의 정치와 경제』, 국사편찬위원회, 1998.

5) 미국학계의 한국역사 동향에 대해서는 다음의 논문들이 참고 된다.

鄭杜熙, 『美國에서의 韓國史 研究』, 국학자료원, 1999; 역사문제연구소 편, <미국의 한국사 연구(박태균, 마이클 신, 이훈상, 김성우, 정태현)>, 『역사비평』~59, 2002.

6) 와그너의 연구 성과에 대해서는 이훈상, 「에드워드 와그너의 조선시대 연구와 이를 둘러싼 논점들」(『역사비평』~59, 2002)에 자세하게 설명되어 있다.

7) Wagner, “The Recommendation Examination of 1519: Its Place in Early Yi Dynasty Korea”, 『朝鮮學報』~15, 1960, pp. 138-164, pp. 180-181; --- *Literati Purges: Political Conflict in Early Yi Korea*, Mass: East Asian Research Center, Harvard University Press, 1974, pp. 90-127. 와그너의 대부분 저작들은 이훈상·손숙경이 편역한 『조선왕조 사회의 성취와 귀속(Achievement and Ascription in Joseon Dynasty)』(일조각,

어 국정 운영의 핵심 기구로 확정됨에 따라, 국왕은 이후 재상과 삼사 양쪽의 견제와 균형을 통해 국정을 운영할 수밖에 없었다. 군주권의 허약성을 드러내고 만 것이다.

와그너의 조선 정치사 인식은 팔레(James B. Palais)에 의해 한층 구체화되었다.⁸⁾ 19세기 중·후반 大院君 개혁 정치의 의의 및 한계를 집중 조명한 팔레는 500여 년을 단일 왕조로 존속한 장기지속성, 강력한 양반귀족제/허약한 군주제, 견제와 균형을 유지하는 탁월한 왕조 체제 등을 조선왕조의 주요 특징으로 꼽았다.⁹⁾ 대원군과 같이 강력한 카리스마를 가진 개혁가가 소기의 목적을 달성할 수 없었던 근본 원인이 여기에 있었다. 강력한 양반귀족/허약한 군주라는 조선정치사의 이미지는 이후 다른 연구자들에 의해 한층 강화되었다. 聖君을 향한 英祖의 부단한 노력을 세밀하게 추적한 하부시(JaHyun Kim Haboush),¹⁰⁾ 양반귀족제의 강고한 존재로 말미암아 여말선초의 왕조 교체 과정에서 신진사대부의 개혁이 제한적일 수밖에 없었다는 던컨(John Duncan)의 연구¹¹⁾ 등이 그러한 경우였다.

2) 질긴 세습노비제/양반귀족제

와그너에 따르면, 양반들은 매우 폐쇄적인 사회적 연망을 이용하여 정치적, 사회적 특권들을 독점하면서 아주 오랜 기간 동안 사회적 위계의 정점에 위치해 있었다고 한다. 와그너의 이와 같은 인식은 宋俊浩와 함께 작업한 방대한 『文科榜目』의 전산화 과정에서 도출된 것이었다. 이 연구에서 그의 주의를 사로잡은 것은 조선시대 관료들의 등용문인 文科制度가 중국과 비교할 때 매우 폐쇄적으로 운영되었다는 사실이었다. 조선왕조 500여 년 동안 최상위 21개 유력 씨족(40%의 급제자 배출)과 차상위 38개의 유력 씨족(12% 배출) 등, 60개 남짓에 불과한 유력 씨족들이 52%에 달하는 급제자를 배출했다. 나머지 700여 개의 문과 급제자 보유 씨족들은 절반에도 못 미치는 급제자를 배출했을 뿐이다. 문과 급제자는 조선 후기로 올수록 소수 유력 씨족 중심으로, 그리고 수도 중심으로 집중되는 경향을 보였다.¹²⁾

와그너의 문과 급제자 분석은 士林派의 출신 성분 분석으로 확대되었다. 1519년(중종 14)

2007)에 수록되어 있다. 위의 논문들은 「중종 14년의 현량과 - 조선전기 정치사에서의 위상」(이하 「현량과」)과 「정치사적 입장에서 본 조선시대 사화의 성격」(이하 「사화」)이라는 제목으로 각각 번역되었다. 번역본이 있을 경우 인용 페이지는 모두 번역본을 따른다.

8) 팔레의 연구 성과에 대해서는 한홍구, 「미국 한국학의 선구자 제임스 팔레: 정년 기념 대담」(『정신문화연구』 24-2, 2001); 김성우, 「제임스 팔레의 조선왕조사 인식」(이하 「제임스 팔레」)(『역사비평』59, 2002)이 참고된다.

9) Palais, 『대원군』, p. 106, p. 441.

10) JaHyun Kim Haboush, *A Heritage of Kings - One Man's Monarch in the Confucian World*, New York: Columbia University Press, 1988. 이 책에 대한 비평은 Kim Sung-woo, "A New Challenge to the Study of the Political History of Choson - Prof. Haboush's *A Heritage of Kings: One Man's Monarch in the Confucian World*", *International Journal of Korean History* Vol 8(Institute of Korean Culture, 2005)을 참고할 것.

11) John B. Duncan, *The Koryo Origins of the Choson Dynasty: Kings, Aristocrats, and Confucianism*, Seattle: University of Washington Press(이하 「고려적 기원」).

12) Wagner, "The Ladder of Success in Yi Dynasty Korea", *Occasional Papers on Korea* 1, June 1974; 이 훈상 역, 「조선시대 출세의 사다리」(이하 「출세의 사다리」), pp. 20-26.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

趙光祖 일파가 주도한 賢良科에 급제한 이들은 총 28명이었다. 이들 가운데 서울 출신이 압도적 다수인 19명을 차지했고, 경상도(5명)를 제외한 나머지 4개 도(경기도, 황해도, 전라도, 강원도)에서는 단 한 명의 인물만을 배출했을 뿐이었다. 이들 가운데 급제자를 전혀 배출하지 못한 ‘한미한 가문’ 출신은 3명에 불과했고, 나머지는 다수의 급제자를 배출한 명망가 집안 출신이었다. 기묘사화 당시 1차로 처벌받은 핵심 인물 8명의 분석에서도 양상은 동일했다. 1565년에 간행된 『文化柳氏嘉靖譜』에는 현량과 급제자 28명 가운데 26명, 己卯土禍 1차 희생자 8명 가운데 6명, 己卯黨人으로서 처벌받은 35명 가운데 30명이 수록되어 있었다.¹³⁾

이러한 여러 정황 인식을 근거로 와그너는, 사림파는 “성리학적 정치 원리와 논리 규범에 대한 그들의 사명감이 아주 극단적이라고 할 만큼 철저한” “한양과 중앙 정계에 기반을 둔 세력”이라는 결론에 도달하게 되었다. 그들의 적대 세력이었던 勳舊勢力과는 출신 지역이나 사회적 배경에서 서로를 엄밀하게 구분해내기 어려웠다.¹⁴⁾ 와그너의 이러한 사림파 인식은 金宗直을 위시한 영남지역 신진세력의 선도성, 훈구파와 사림파 상호 간의 사회경제적 배경의 차이 등을 강조해온 한국 역사학계의 주장과는 정면으로 대치되는 것이었다. 와그너의 연구가 미국 역사학계에 끼친 영향력은 거의 절대적이었다. 팔레는 대원군의 급진적 개혁을 실패하게 만든 결정적인 요인이 바로 양반귀족들의 강력한 사회경제적 재부와 정치적 권력이었다고 보았다. 대원군 정치개혁의 한계는 바로 국왕과 귀족 엘리트 사이의 팽팽한 힘의 균형에서 기인했다.¹⁵⁾

그렇다면 양반은 도대체 누구인가? 이 난제에 대한 해답은 송준호가 제시한 바 있다. 송준호는 양반층에 대해, 1) 유명 先祖 또는 유명 선조들을 받드는 사람들, 2) 일정한 名基를 택하여 累代를 세거하는 사람들, 3) 양반가문으로서의 전통을 유지, 강화하려는 노력을 하는 사람들, 4) 治者로서의 자격을 갖추고 치자로서의 지위와 권한 및 임무를 부여받은 사람들이라는 공통 분모에 충족되는 지배신분층이라고 정의한 바 있다.¹⁶⁾ 양반층은 조선왕조에만 존재했던 지배 신분층이 결코 아니었다. 명칭을 달리하는 형태로 이들은 한국 역사의 “어느 시대에나 있었다.” 왜냐하면 통치 행위가 시작되는 시점부터 치자집단으로서의 특권계층은 생겨나기 마련이며, “그러한 집단은 꼭 있어야 했기” 때문이다. 이처럼 강인한 생명력을 가진 양반층의 존재로 해서, “조선왕조는 500년이란 장수를 비교적 평화한 속에서 누릴 수 있었다.”¹⁷⁾ 송준호와 와그너의 양반 인식은 이후 미국학계의 주류적 견해로 자리 잡게 되었다.¹⁸⁾

양반층이 이처럼 매우 오랜 역사적 연원을 가진 지배신분층이자, 매우 폐쇄적으로 권력을 독

13) Wagner, “Social Background of Early Yi Dynasty Neo-Confucianists”, 『韓國의 哲學』 10, 경북대학교 퇴계학연구소, 1982; 이훈상 역, 「신유학파의 사회적 배경」(이하 「사회적 배경」), pp. 191-194, pp. 197-198.

14) Wagner, 「사회적 배경」, pp. 193-197.

15) Palais, 『대원군』, p. 106, p. 194, p. 441.

16) 宋俊浩, 「朝鮮兩班考」(이하 「양반고」), 『朝鮮社會史研究 - 朝鮮社會의 構造와 性格 및 그 變遷에 관한 연구』, 일조각, 1987, p. 242.

17) 송준호, 「조선의 양반제」, pp. 173-176; --- 「양반고」, p. 242.

18) Palais, 『유형원』, p. 15.

접하는 귀족층이었다는 사실은, 한국역사의 발전 과정에서 이들이 어떠한 형태로든 간여하게 된다는 것을 의미했다. 고려의 멸망과 조선왕조의 건국 과정에서 지배층의 교체는 일어나지 않았다. 조선 초기 정치사회적 엘리트들의 대부분이 고려 후기 상층 계급의 구성원으로부터 충원되었기 때문이다. 조선왕조의 급진적 개혁이 모두 실패한 반면, 왕조가 장기지속 할 수 있었던 원인 또한 바로 유구한 역사적 기원을 가진 양반귀족층의 강력한 존재에서 찾을 수 있다.

전근대 한국 지배신분층의 영속성은 어디에서 연유하는 것이었을까? 이와 관련하여 1663년 서울 서부(오늘날 연세대-여의도 일대) 지역의 호적을 분석한 와그너의 연구가 주목된다. 1663년 당시 서울 서부지역의 등록 호구는 681호였다. 이 가운데 양반호는 16.6%(113호), 평민호는 30%(205호), 노비호는 53.3%(363호)였다. 그런데 양반 이후의 상황이었음에도 불구하고 노비호는 전체 호수의 53.5%를 차지했을 뿐만 아니라, 전체 등록 인구 2,400명의 75%를 차지하고 있었다.¹⁹⁾ 이 연구는 양반의 충격을 강조하고 사회경제적 변화의 역동성에 주목한 한국 역사학계의 주류적 경향과는 매우 대치되는 것이었다.

미국학계가 이 연구에서 주목한 것은 양반층의 사회경제적 기반이 바로 노비 노동력이었다는 사실이었다. 세습노비제에 대한 본격적인 연구는 팔레에 의해 시도되었다. 팔레의 눈길을 사로잡은 것은 고려시대~조선후기(18세기 후반)까지 노비 인구가 전체 인구에서 30%를 내려가지 않는다는 점이었다. 노비는 잘 알려진 바와 같이 매매, 증여, 상속의 대상이 된다는 점에서 '말하는 동물'이었다. 그런 점에서 한국의 노비는 서양의 노예와 같은 존재였다. 노예적 존재인 노비가 900여 년 동안 전체 인구에서 30% 이상을 차지했다는 점에서, 고려-조선왕조는 '노예제사회'였다.²⁰⁾

신라시대 이래 양반귀족들의 강고성은 바로 전체 인구에서 30% 이상을 노비로 항상적으로 채워준 '노예제사회'라는 사회경제적 토대가 지탱하고 있었던 셈이다. 양반귀족들의 강력한 존재로 말미암아 균주제가 허약해진 한국역사의 또 다른 특성 또한 여기에서 연유했다.²¹⁾ 팔레에 의해 완성된 전근대 한국의 역사상은 이후 2,3세대 미국 연구자들에 의해 반복되고 확대되었다.²²⁾

19) Wagner, "Social Stratification in Seventeenth-Century Korea: Some Observations from a 1663 Seoul Census Register", *Occasional Papers on Korea*, June 1974; 이훈상 역 「17세기 조선의 사회계층 - 1663년 서울 『북부장호적』에 대한 고찰』(이하 「북부장호적」), pp. 39-49.

20) 팔레의 '900년 노예제 사회설'에 대한 비판은 이영훈에 의해 시도된 바 있다. 이영훈, 「한국사에 있어서 노비제의 추이와 성격」, 『노비·노예·농노 - 비교사적 검토』, 일조각, 1998; --- 「조선의 노비제 - 노예인가 농노인가」, 『동양 삼국의 왕권과 관료제』, 국학자료원, 1999.

팔레와 이영훈에 의해 진행된 '노예제사회' 논쟁에 대해서는 김성우, 「제임스 팔레」, pp. 134-144를 참고할 것.

21) Palais, 『유형원』, pp. 1004-1006.

22) Duncan, 『고려적 기원』; Martina Deuchler/이훈상 역, *The Confucian Transformation of Korea - A Study of Society and Ideology*, 1992, Cambridge, Mass: Harvard University Press, pp. 26-28, p. 136; 『한국사회의 유교적 전환』(이하 『유교적 전환』), 아카넷, 2003; Bruce Cumings/김동노 외 역, *Korea's Place in the Sun: a modern history*; 『브루스 커밍스의 한국현대사』(이하 『한국현대사』), pp. 38-39. pp. 66-67, pp. 71-73, pp. 76-77.

3. 한국 역사학계의 ‘조선 중기’ 인식

1970년대까지 한국 역사학계의 조선시대사 연구는 기형적으로 발전하고 있었다. 15세기, 18세기가 활발하게 연구되었던 데 비해, 16,17세기, 그리고 19세기는 거의 주목을 받지 못했기 때문이다. 15세기와 18세기가 각광을 받은 것은 ‘새로운 국가 건설’이라는 시대적 요청에 역사학계가 충실하게 부응했기 때문이다.²³⁾ 그렇지만 이러한 실천적 노력들이 16,17세기와 19세기에까지 미치기에는 역부족이었다. 이와 같은 연구의 편향으로 인해 그 동안 조선왕조사 인식은 온전치 못했다. 16세기사는 15세기사에 붙어 논의되었으며, 17세기사는 18세기와 관련해서 인식되었다. 자연스럽게 조선왕조는 15,16세기를 한 묶음으로, 17세기로부터 19세기까지를 다른 묶음으로 이해되고 있었다. 15,16세기와 17~19세기를 가르는 기준으로 이들 양 시기의 중간에 위치한 임진왜란(1592~1598년)과 정묘(1627년)·병자호란(1636년), 이른바 양란이 주목받았다. 자연히 조선왕조사는 15~16세기를 전기로, 17~19세기를 후기로 구분하는 2분법적 사고가 지배하게 되었고, 그 획기로서 양란의 중요성이 언급되곤 했다.

그런데 1970년대 이후 임진왜란 이전 시기인 16세기에도 ‘자본주의 맹아’가 검출된다는 주장이 나오기 시작했다. 姜萬吉의 시각이 그러했다. 16세기의 제 변화가 ‘체제 성립기’인 15세기보다는 ‘체제 해체기’인 17세기의 그것에 더 유사하다는 점에 착안한 견해였다. 사실상 한국 역사의 주체적 역동성을 강조해온 ‘내재적 발전론’의 입장에서 보자면, 일본과 만주의 침입과 같은 외부의 충격으로 사회가 결정적으로 변화했다는 외인론은 논리적으로 모순되는 측면이 많았다. 양란이라는 외인은 어디까지나 변화의 촉매제였을 뿐, 결정적인 계기로 작용해서는 안 되었다. 그런데 16세기의 변화가 17세기 이후의 그것과 맥을 같이 한다고 인식할 경우, ‘내발론적’ 해석은 조선시대 전 시기를 관통하는 이론으로 성립될 수 있었다. 이제 조선시대의 시기 구분 방식도 달라져야 했다. 곧 체제 성립기이자 안정기인 15세기를 한 묶음으로, 체제의 붕괴 및 해체기이자 ‘자본주의 맹아기’인 16~19세기를 한 묶음으로 엮는 것이 그것이었다.²⁴⁾

한국역사의 발전과정에서 17세기를 주목받는 시기로 만든 연구자는 崔在錫이었다. 그의 일련의 친족제도사 연구는, 조선왕조의 건국 초기부터 유교적 가부장제 사회가 정착한 것으로 간주하고 연구해 온 기존의 성과들을 기초에서부터 여지없이 뒤흔드는 것이었다. 그의 연구에 따르면, 16세기까지도 꿈쩍 하지 않고 변화를 외면하던 한국 고유의 친족제도[壻留婦家婚]는 17세기부터 변화를 시작하여 1세기도 채 되지 않은 매우 짧은 시기에 유교적 가부장제 사회, 곧 宗法社會로 급격하게 전환했다. 이러한 연구에 힘입어 그는 17세기를 조선 전기(15~16세기)와 후기(17~19세기)로부터 따로 떼어내어 새로운 시기로 구분할 것을 제안한 바 있다. 조선 전기(15~16세기), 중기(17세기), 후기(18~19세기)와 같이, 조선시대를 3분하는 시기구분

23) 이하의 서술은 김성우, 「연속된 두 시기로서의 16·17세기 - ‘조선 중기론’의 입장에서」(『내일을 여는 역사』 24, 2006, pp. 168-187)를 요약한 것이다.

24) 姜萬吉, 「개요」, 『한국사 12 - 조선 양반사회의 모순과 대외 항쟁』, 국사편찬위원회, 1981, pp. 1-12.

론이 그것이었다.²⁵⁾

16~17세기를 조선중기로 설정해야 할 필요성은 1990년대 이후 이태진에 의해서도 강력하게 제기되었다. 이태진은 '小氷期(little ice age)' 이론을 통해 16~17세기를 동일 시기로 엮어야 할 필요성을 강하게 주장했다. 『조선왕조실록』의 천재지변 기록들을 통계화 하는 과정에서 검출된 '소빙기(1480~1760년)'는 조선왕조 500년 역사의 절반을 훌쩍 뛰어넘는 오랜 기간 동안 지속되었다. 이러한 상황에서 '소빙기' 현상은 조선사회를 어떤 형태로든 변화시킬 수밖에 없었다. 16세기 중반 이후 농업생산력의 감소, 인구의 정체, 양란의 발발, 전란 이후의 오랜 사회경제적 피폐상 등은 모두 '소빙기'의 직간접적인 결과였다. 그런 점에서 그는 15세기 후반~18세기 중반에 이르는 280여 년의 '소빙기' 시기를 '조선 중기'로 부를 것을 주장했다.²⁶⁾

4. 한국과 미국 역사학계의 접근 가능성 모색

본 장에서는 1980년대 이래 양 진영에서 진행되고 있는 최근의 연구 경향들을 면밀하게 살펴봄으로써, 양 진영의 화해 가능성을 모색해 보고자 한다.

1) 미국학계의 15~17세기 사회구조에 대한 새로운 인식

미국학계는 한국 전근대 역사의 특성으로 강력한 양반귀족/허약한 군주, 세습적 노예제/양반 귀족제, 그리고 왕조의 장기지속성 등에 주목한 바 있다. 1980년대 이래 李成茂와 韓永愚에 의해 진행된 '조선초기 신분제 논쟁'에서, 미국학계가 이성무의 '4계층론'을 지지한 것은 지극히 당연했다.²⁷⁾ 이러한 상황에서 崔永浩의 '양천제설'은, 그가 미국에서 활동한 연구자였음에도 불구하고 미국학계에서 거의 주목받지 못했다. 그렇지만 그의 연구는 조선왕조의 사회구조 변동에 관한 중요한 시사점을 제공한다는 점에서 주목받을 가치가 충분하다고 생각된다. 15~16세기 조선왕조의 사회구조에 대한 최영호의 잠정적인 결론은 이런 것이었다. 첫째 조선 전기(15~16세기) 사회계층의 분화는 엄격하지 않았고, 둘째 양반과 양인 사이의 신분 장벽은 절대적인 것이 아니었으며, 셋째 학자, 관리를 선발하는 기준은 개인의 실력과 학력이었다.²⁸⁾

25) 崔在錫, 『韓國家族制度史研究』, 일지사, 1983; --- 「17세기 親族構造의 變化」, 『韓國古代史研究』, 일지사, 1984; --- 「조선중기 가족·친족제의 재구조화」, 『韓國의 社會와 文化』 21, 1993.

26) 이태진, 「개요」, 『한국사 30 - 조선중기의 정치와 경제』, 국사편찬위원회, 1990, pp. 1-10.

27) Wagner, "An Inquiry into the Chungin Class in the Yi Dynasty", A Paper for Columbia University Seminar on Korea, 1973; 이훈상 역, 「조선왕조의 중인계급에 대한 연구」, pp. 265-266; Palais, 『조선초기 양반연구(이성무, 일조각, 1980)』; 『과거(역사학회, 일조각, 1981)』, *Journal of Korean Studies* 3, 1981, pp. 195-196; --- 『유형원』, pp. 34-41; Deuchler, 『유교적 전환』, pp. 413-414; Cumings, 『한국현대사』, pp. 38-39.

28) Choe, Young Ho/이화여자대학교 사학과연구실 편역, "Commoners in Early Yi Dynasty Civil Examination: An Aspect of Korean Social Structure, 1392-1600", *The Journal of Asian Studies*, 33-4, 1974; 「朝鮮前期 科擧制度와 良人 - 1392~1600年代 朝鮮社會 構造의 한 측면」, 『朝鮮身分史研究』, 법문사, 1987, pp. 105-129.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

임진왜란을 전후하여 사회구조가 경색된다는 지적은 다른 미국 연구자들에 의해서도 제기된 바 있다. 와그너의 「조선전기의 두 족보」(1984년), 「잡과-중인 종족」(1987년)에서 이러한 경향을 읽을 수 있었다. 여성의 재혼은 고려 말~15세기까지만 해도 비교적 활발했고, 그들 자손들의 관직 임용도 큰 차별을 받지 않았다. 出系 집단의 형성 지표인 男系 入養이 사회적 관행으로 성립된 시기는 16세기 중·후반이었으며, 그 이전에는 입양 관행 자체가 존재하지 않았다. 여성의 재혼 및 남계 입양 관행의 부재는 16세기 중반 이전 여성의 지위가 남성에게 비해 결코 뒤지지 않는다는 것을 의미했다.²⁹⁾

1507년과 1513년에 각각 작성된 『譯科榜目』에서는 서울보다는 지방 출신의 급제자가 많았고, 급제자의 부친들은 武班 관계나 관직을 갖고 있는 이른바 ‘양반’들이 압도적으로 많았다. 그렇지만 1549년의 역과 시험에서는 서울 출신이 많아졌고, 그들의 부친들도 典醫監과 같은 雜職 官원들이 다수를 차지했다. 1549년의 경향성은 16세기 후반으로 갈수록 강해졌다. 17세기 초반 이후에는 일부 종족들의 급제 비율이 현격하게 높아졌으며, 이러한 양상은 후기로 갈수록 강화되어 41개 유력 씨족들의 급제 비중이 65.9%나 되었다. 17세기 이후 잡과를 독점한 소수의 유력 씨족들은 19세기까지 매우 강한 동질성을 보였다. 그렇지만 16세기 이전의 잡과 출신들과 이들 사이의 연관성은 매우 약했다. 그런 점에서 중인-잡과 종족들은 17세기 이후에야 형성된 신분계층이었다.³⁰⁾

와그너의 사회사 연구는 이후 미국 학계에서 한국역사를 보다 다양한 관점에서 접근할 수 있는 토대를 마련해 주었다. 도이힐러와 피터슨(Mark A. Peterson)의 친족제도사 연구가 그것이었다. 피터슨의 견해를 자세하게 살펴보도록 하자. 조선왕조의 공식적인 상속법은 男女均分 相續이었다. 『經國大典』에 기초한 이러한 균분 관행은 17세기 초반까지 지켜졌고, 이후 長子 優待相續으로 급변했다. 상속제도의 변화는 남계 입양제도의 수용과 정확하게 역함수 관계에 있었다. 입양은 1525년 이후에 시작되었고, 1560년 경에 이르러 좀 더 활성화되었고, 1590년대에 본격적인 도약을 시도했으며, 1670년대까지 그러한 추세는 지속되었다.

입양 제도의 정착 시점과 상속 관행의 전환 시점이 일치했던 것이다. 입양제도의 정착은 상속제도의 변화에 그치지 않고, 결혼, 제사, 종족의 형성, 족보의 발간, 종족촌락의 형성과 같은 사회의 ‘유교적 전환’을 위한 기초까지 모두 변화시켰다.³¹⁾ 친족제도의 변화에 관한 한 17세기의 중요성은 아무리 강조해도 지나치지 않았다. 그런 점에서 17세기는 15~16세기, 18~19

29) Wagner, “Two Early Genealogies and Women’s Status in Early Yi Dynasty Korea”, Laurel Kendall & Mark Peterson, Eds., *Korean Women: View from the Inner Room*, New Haven: East Rock Press, 1984; 이훈상 역, 「조선전기에 출간된 두 족보 『안동권씨성화보』와 『문화유씨가정보』 그리고 여성의 지위」(이하 「조선전기의 두 족보」), pp. 230-237.

30) Wagner, “The Development and Modern Fate of Chapkwa-Chungin Lineage”, 한국학 국제학술회의, ‘국내외에 있어서 한국학의 현재와 미래’, 인하대 한국학연구소, 1987; 이훈상 역, 「잡과-중인 종족들의 발전과 근대 이후의 운명」(이하 「잡과-중인 종족」), pp. 275-280.

31) Mark A. Peterson/조혜정 옮김, *Korean Adoption and Inheritance - Case Studies in the Creation of a Classic Confucian Society*, New York: Cornell University Press, 1996; 『儒敎社會의 創出 - 조선 중기 입양제와 상속제의 변화』(이하 『유교사회의 창출』), 일조각, 1999, pp. 29-31, pp. 212-213.

세기와 다른 독자적인 시기로 설정되어야 마땅했다. 그가 설정한 '조선 중기'는 임진왜란 발발(1592년)로부터 영조의 즉위 이전(1724년) 시기에 이르는 시기였다.³²⁾

1980년대 이후 미국학계가 조선왕조의 사회구조의 변화에 대해 도달한 합의점은 다음과 같다. 첫째 15·16세기 조선왕조의 사회구조는 상대적으로 유동적이었다, 둘째 '유교화' 프로그램은 16세기 중반 이후 가동을 시작했으며, 17세기 중반 이후가 되어서야 작동을 멈추기 시작했다, 셋째 신분구조는 17세기 전반 이후 경색화 되어 갔으며 이후 이전에 찾아볼 수 없었던 새로운 종족들이 형성되기 시작했다 등등이다. 한국사회의 '유교적 전환'이라는 관점에서 볼 때 16~17세기 중대한 전환이 있었던 시기였다. 그러면 '유교적 전환'이 일어나게 된 원인은 무엇이며, 그러한 전환이 16세기 중반에 일어나게 된 원인은 무엇이었는가?

도이힐러와 피터슨은 신유교적 이데올로기를 가장 결정적인 요인으로 들고 있다. 물론 경제, 정치, 전쟁과 같은 요인들도 이데올로기만큼이나 중요했다.³³⁾ 16세기 중반에 이르러 이러한 요인들이 한층 더 복잡하게 부딪치면서 새로운 질서를 만들어 갔을 개연성이 충분히 있다. 그렇지만 이러한 변화를 가능케 한 보다 결정적인 요인은 다른 것에 있었다. 절을 달리 하여 이와 관련한 논의를 집중시켜 보도록 하자.

2) 한국학계의 16~17세기 國役體制 변동과 士族層의 성장에 대한 새로운 인식

(1) 전근대 중국과 한국의 국가 운영시스템 및 사회구조의 차이

1392년에 건국한 한국의 새 왕조 조선은 중국 명 왕조의 법률체계인 『大明律』에 기초하여 국가 운영체계를 마련하고자 했다. 그럼에도 불구하고 조선왕조의 운영 방식과 사회구조는 많은 점에서 명 왕조와 달랐다. 양국의 차이는 크게 세 가지로 나눌 수 있다.³⁴⁾

첫째, 工·商 계층에 대한 대우의 차이였다. 중국은 '士·農·工·商'이라는 고대사회 이래의 계층 분류 방식에 의거하여 인민을 편제하는 오랜 역사적 전통을 갖고 있었다. 특히 '崇農抑商' 정책에 기초하여 士와 農 계층에게 우호적이었던 반면, 工·商 계층에게는 차별적인 조치를 마다하지 않았다. 그렇지만 宋代 이후 공상층에 대한 차별이 크게 완화되었다. 이들도 科擧 응시가 가능했을 뿐만 아니라 관직에 진출하는 사례도 나타났다. 明代 이후에는 賤役으로 간주되던 특수직업 종사자인 匠戶, 軍戶, 鹽戶에게도 과거 응시가 허용되었고, 관직에 진출하는 경우도 종종 있었다. '사농공상'에 입각한 전통적 인민 분류 방식은 송대를 지나면서 크게 약화되어 더 이상 계층 분류의 잣대로 활용되지 않았던 것이다.³⁵⁾

32) Peterson, 『유교사회의 창출』, p. 7, p. 230.

33) Deuchler, 『유교적 전환』, pp. 391-394; Peterson, 『유교사회의 창출』, pp. 223-224, p. 229.

34) 이하의 서술은 김성우, 「조선시대의 신분구조, 변화, 그리고 전망」(이하 「조선시대의 신분구조」)(『동아시아 근세 사회의 비교 - 신분·촌락·토지소유관계』, 한국고문서학회 엮음, 해안, 2006, pp. 182-208)을 요약한 것이다.

35) Ho, Ping-ti(何炳棣)/曹永祿 외 역, *The Ladder of Success in Imperial China, Aspects of Social Mobility, 1368-1911*, New York: Columbia University Press, 1962, 『中國科擧制度的社會史的研究』(이하 『중국 과거제도』), 동국대학교 출판부, 1987, p. 22, 46, pp. 62-73, p. 78, pp. 92-97.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

그렇지만 조선왕조에서는 ‘사·농·공·상’의 차별이 왕조 말기까지도 지속되었다. 조선왕조는 사와 농 계층에게만 과거 응시 자격을 부여하고, 관직 진출을 허용해 주었다. 반면 공상 종사자는 ‘身良役賤層’이라 해서 과거 응시가 허용되지 않았다.³⁶⁾ 심지어 사·농 계층이 공상업에 종사할 경우 과거 응시자격을 박탈하고, 그들과 동등하게 대우했다. 이러한 차별은 1894년 신분제 철폐를 목적으로 한 근대적 개혁인 「甲午改革」에 의해 비로소 해소될 수 있었다.³⁷⁾

둘째, 군인들에 대한 대우의 차이였다. 송대 이후 중국사회에서는 軍戶層을 세습적인 직업군으로 고정시키고 이들의 직업을 천역시켰다. 명대 이후 군호층은 匠戶, 鹽戶와 더불어 가장 대표적인 賤役群으로 분류되었으며, 과거 응시나 관직 진출에서 차별을 받았다. 군호층에 대한 이와 같은 규제들이 풀려난 것은 명 중기 이후였다.³⁸⁾

그렇지만 조선왕조의 군호층에 대한 대우는 아주 각별했다. 왕조 초기 군호가 되기 위해서는 토지 3~4結(약 10~13ha) 이상, 성인 노동력 3~4명 이상을 보유한 富農級의 경제력과 노동력을 확보해야만 했다. 군인들에게는 복무 일수에 따라 진급[官階]이 허용되었으며, 6품직을 끝으로 더 이상 승진할 수 없다는 규정[限品敍用]에도 불구하고 하위관직에 진출할 수 있는 기회가 제공되었다. 이들은 武科 응시를 통해서 武官이 될 수 있었으며, 이 경우 고위직 진출도 그다지 어렵지 않았다.³⁹⁾

군호층의 경제적·사회적 지위가 이와 같이 높았기 때문에 이들에게는 공교육 기관에 배속되어 학문을 연마할 수 있는 기회가 우선적으로 제공되었다. 문과와 무과 응시자 사이의 사회적 차별은 존재하지 않았다. 사실상 조선 초기 상황에서 공교육 기관에 배속된 학생이나, 문무과 합격자, 관직자들을 제외한다면, 경향의 유력자 대부분은 軍役 혹은 軍職과 직·간접적으로 연결되어 있었다.⁴⁰⁾

셋째, 지배층과 피지배층 사이에 가로놓인 사회적, 신분적 계선의 차이였다. 중국에서는 송대 이후 관료와 평민, 그리고 천역 종사자 사이의 계선이 점차 불명확해져 갔다. 奴婢와 같은 천인을 제외한다면, 어느 계층이나 과거를 통해서 관직으로 진출하는 것이 가능했다. 이러한 조건 아래 어느 계층이나 할 것 없이 축재와 교육을 중시하는 분위기가 조성되었다. 중국사회는 신분적 구속력이 약해지는 사회적 추세에 반비례해서, 계층 이동이 매우 활발한 사회로 점차 변모해 갔다.⁴¹⁾

그렇지만 조선왕조는 양반과 평민 사이의 사회적 계선이 아주 분명한 사회였다. 공·상층은 관료가 될 수 없었다. 따라서 이들에게는 교육의 기회가 제공되지 않았다. 사·농으로 분류된

36) 劉承源, 『朝鮮初期 身分制研究』(이하 『신분제연구』), 을유문화사, 1987.

37) 柳永益, 「甲午更張과 社會制度 改革 - 改革主體, 改革案 및 更張의 歷史的 意義에 관한 通說의 再檢討」, 『韓國社會發展史論』, 일조각, 1992.

38) Ho, Ping-ti, 『중국과거제도』, pp. 66-68, p. 73.

39) 김성우, 2001, 『조선중기 국가와 사족』(이하 『국가와 사족』), 역사비평사, pp. 34-35.

40) 김성우, 2001, 「16세기 중반 국가의 軍役 동원방식과 星州 士族層의 대응」(이하 「국가의 군역동원방식」), 『朝鮮時代史學報』~T8, 조선시대사학회, pp. 104-108.

41) Ho, Ping-ti, 『중국과거제도』, pp. 21-22, p. 47, pp. 102-104.

자라 할지라도, 군호에 편제되지 않은 평민들은 관료가 되는 것이 사실상 불가능했다.⁴²⁾ 조선 왕조는 양반들에게 관직 참여를 독점적으로 허용하고 이들을 매개로 사회를 운영하는 사회였다. 그런 점에서 평민층의 치열한 자유경쟁에 의해 관직 후보군을 엄선하는 송명 이후의 중국 사회와는 크게 달랐다.

명 왕조와 조선 왕조의 이러한 상이성은 어디에서 비롯하는 것일까? 그 차이는 隋·唐代에 확립된 律令體制의 지속 여부에서 비롯되었다. 잘 알려져 있는 바와 같이 均田制, 府兵制, 良賤制를 기반으로 한 중국의 율령체제는 당 왕조에 이르러 최종적인 형태로 완성을 보게 되었다.⁴³⁾ 이후 중국의 율령제도는 한국과 일본을 비롯한 주변 제국에까지 강력한 영향력을 행사했다.⁴⁴⁾ 그렇지만 중국의 율령체제는 당 중기(8세기 중반) 이후 급속하게 약화되기 시작했다. 송 왕조는 율령체제의 회복에 열의를 보이지 않았다. 자연히 율령체제의 근간이 되는 균전제와 부병제, 그리고 양천제와 같은 제도들도 도입되지 않았다. 이런 상황에서 공전 지급에 대한 반대급부 차원에서 균역을 수행하던 府兵의 존재도 더 이상 필요하지 않았다. 그 때문에 송대의 군호층은 단순한 직업군인에 불과했다.⁴⁵⁾

송대의 관직은 과거를 통해서만 접근이 허용되었다. 양천제가 제 기능을 수행할 수 없는 상황에서 공·상층에 대한 과거 응시 제한 규정 또한 더 이상 존속할 필요가 없었다. 이제 재력만 있으면 누구나 교육을 받고 과거에 응시할 수 있었다. 이러한 사회적 분위기에서 축재에 성공한 상인층 혹은 그 자식들의 과거 합격 비율이 높아졌다.⁴⁶⁾ 이러한 전통은 명과 청 왕조에도 그대로 이어졌다. 그 결과 관료와 평민 사이의 계선이 사실상 소멸되고, 계층 이동이 매우 활발한 역동적인 사회로의 전환이 가능했다.⁴⁷⁾

그렇지만 한국사회는 중국과 같은 역사적 경로를 겪지 않았다. 한국역사에서 율령체제는 통일신라뿐만 아니라, 통일신라를 계승했던 역대 왕조에 의해서도 가장 중요한 국가운영 시스템으로 재확인되었다. 그 때문에 율령체제의 한 축을 이루고 있던 양천제 또한 그 기능이 약화되지 않았다. 고려왕조에서도, 그 뒤를 이은 조선왕조에서도, 양천제는 인민 편제를 위한 국가의 핵심 장치로 간주되었다.⁴⁸⁾ 그 때문에 조선왕조는 명 왕조와는 매우 이질적인 국가운영시스템과 사회구조를 가지게 되었다.

42) 김성우, 『국가와 사족』, pp. 23-31.

43) 金裕哲, 「均田制와 均田體制」, 『講座 中國史 II』, 서울대학교 동양사학연구소, 지식산업사, 1989, pp. 190-195.

44) 唐 王朝의 律令制度를 수용한 7세기 중·후반 타이까(大化) 시대 일본의 인민편제도 이것과 크게 다르지 않았다. 朝尾直弘(아사오 나오히로) 外/이계항 外 譯, 『要說日本歷史』, 제3장 「律令國家の成立と變貌」(鎌田元一; 카마다 모토카즈), 東京: 創元社, 2000; 『새로 쓴 日本史』, 서울: 創作과批評社, 2003, pp. 72-73, p. 81, pp. 91-92.

45) Ho, Ping-ti, 『중국과거제도』, pp. 66-68; John Fairbank/中國史研究會 역, *China: A New History*, The Belknap Press of Harvard University Press, 1992; 『新中國史』, 까치, 1994, pp. 147-148.

46) Ho, Ping-ti, 『중국과거제도』, p. 97.

47) Susan Naquin & Evelyn Rawski/정철웅 역, *Chinese Society in the Eighteenth Century*, New Heaven: Yale University Press, 1987; 『18세기 중국사회』, 신서원, 1998, pp. 183-185.

48) 김성우, 「한국중세사회의 계급과 신분」, 『한국사』 24, 한길사, 1994.

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

양천제가 원활하게 작동하는 사회에서 국가 정책은 자연스럽게 납세 의무를 충실히 이행할 수 있는 양인층에게 초점이 맞춰졌다.⁴⁹⁾ 여기에서 제외된 천인층은 국가 기관이나 양인층에게 예속되어 물건과 마찬가지로 매매, 증여, 상속되는 일종의 ‘말하는 동물’에 지나지 않았다. 이러한 한계에도 불구하고 조선초기 사회는 개인의 능력을 중시하는 개방형 사회였다. 국역체제에 포섭된 인물이라면 그의 사회적·경제적 지위나 처지가 어떠한 간에 의무에 대한 반대급부로 지급되는 권리를 균등하게 누릴 수 있었기 때문이다.⁵⁰⁾

(2) 16세기 국역체제의 해체와 사족층의 등장

양천제에 입각한 국가적 인민편제 방식은 연산군 대(1494~1506)에 이르러 엄청난 변화를 겪었다. 국왕과 왕실의 재정 남용으로부터 촉발된 연산군 대의 난백상은 ‘조·용·조 3세’의 세액 증대와 징수 방식의 변화를 초래했다. ‘하층 양인’들의 납세 부담이 이 과정에서 크게 증대하고 이들의 경제 기반이 흔들리게 되었다. ‘하층 양인’들의 몰락이 점차 현실화하는 상황에서 국역체제의 근간을 이루던 양천제도 동요하기 시작했다.⁵¹⁾

16세기 전반 이후 몰락하는 ‘하층 양인’들과 그들의 경제력을 흡수한 ‘상층 양인’은 중소지주로, 그리고 노비 소유주로 성공적으로 전환하게 되었다. 이들은 이제 달라진 사회적 위상을 반영하여 그들의 지위에 상응하는 대우를 국가에 요구하기 시작했다. 중종 20년(1525) 국가의 사족 재규정 작업은 이러한 상황에서 이뤄졌다. 사족의 범주는 ‘친변·외변 가운데 한쪽이라도 4조[父·祖·曾祖·外祖] 내에 科擧 혹은 蔭紱로 문·무반 正職 6품 이상에 진출한 관료를 배출한 가문의 후손 및 生員·進士’로 확정되었다. 이 범주는 그 동안 사회적 통념으로 용인되던 ‘양반’의 범주와 크게 다르지 않았다.⁵²⁾

양반층이 지배신분층으로 확정되면서 그들을 위한 각종 사회적 특혜들이 뒤따랐다. ‘全家徙邊刑 및 體刑 면제권’(중종 20년), ‘문·무반 정직 독점권’(중종 30년; 1535) 등이 16세기 전반 국가에서 용인해준 각종 특혜 조항들이었다. 그렇지만 양반층의 사회적 지위는 16세기 내내 불안정했다. 이 시기 양반들의 사회적 지위를 극명하게 보여주는 것이 充軍政策이었다.⁵³⁾ 양반층의 사회적 지위는 임진왜란을 경과하면서 한층 강화되었다.

일본군의 전면적인 공세 아래 국가의 공권력 와해 상황에서 이들이 그 틈을 훌륭히 메웠을 뿐만 아니라 전쟁을 승리로 이끄는 견인차 역할을 톡톡히 수행해냈기 때문이다. 이들은 전후 복구사업을 주도하면서 그들의 위상을 다시 한번 공고히 해나갔다. 이런 상황에서 양반층은

49) 조선왕조 초기의 良賤制에 대한 구체적 논의는 韓永愚, 『朝鮮前期 社會經濟研究』(이하 『사회경제사』)(을유문화사, 1983) 참조.

50) 한영우, 『사회경제사』; 유승원, 『신분제연구』

51) 김성우, 『국가와 사족』, pp. 51-94, pp. 95-160.

52) 김성우, 「조선시대 ‘사족’의 개념과 기원에 대한 검토」(이하 「사족의 개념」), 『조선후기사 연구의 현황과 과제』, 창작과비평사, 2000, pp. 32-51; --- 『국가와 사족』, pp. 161-175.

53) 김성우, 『국가와 사족』, pp. 227-300; --- 「국가의 균역동원방식」, pp. 112-130.

그들의 사회적 지위를 영속적으로 보장받을 수 있는 새로운 사회질서를 모색하기 시작했다. 이와 관련하여 초미의 관심사로 떠오른 것이 '군역 면제권' 획득이었다. 결국 국가는 정묘호란을 목전에 둔 인조 5년(1627) 土族充軍政策을 공식적으로 폐기하는 중대 결정을 내리게 되었다. 양반이라면 당연히 '군역 면제 특권'을 누린다는 신분상의 특례조치는 이 때 이후 발효된 것이다.⁵⁴⁾ 이 때 이후 인물을 평가하는 가장 중요한 잣대는 능력이 아니라, 혈통 곧 신분이었다. 바야흐로 양반층에 의해 사회가 독점적으로 주도되는, 이른바 '사족지배구조'가 정착하기에 이른 것이다.⁵⁵⁾

(3) 새로운 정치질서의 모색과 '유교적 대전환'

16세기 초반~17세기 초반에는 국가 운영시스템으로서의 국역체제의 붕괴, 국가적 신분구범으로서의 양천제의 해체, 지배신분층으로서의 사족층의 형성, 그들의 사회적 지위를 보장해주는 '사족지배구조'의 정착과 같은 급격한 사회경제적 변화들이 수면 아래에서 진행되던 시기였다. 이러한 변화에 조응하여 새로운 정치적, 사상적 조류가 포착되기 시작했다. 성리학적 지식인들의 출현, 신유교적 국가 운영원리의 대두와 朋黨의 성립과 같은 정치사상적 움직임이 그러한 것들이었다.⁵⁶⁾

바로 이 무렵 왕조 개창 이래 무수한 사회경제적 변동 속에서도 아랑곳 않던 친족제도가 변화하기 시작했다. 변화는 16세기 중반 이래 시작되었지만, 본격적인 변화는 17세기 초반부터 나타났다. 壻留婦家婚[婦處制] 기간의 단축과 시집(媿家)살이, 여성에 대한 사회적·경제적 차별의 심화, 出系 집단에 의한 入養制의 도입, 宗子 중심의 친족질서의 확립과 같은 宗法制度에 기초한 친족질서가 한국사회에 뿌리를 내리기 시작한 것이다.⁵⁷⁾

그렇다면 17세기 이후 본격적으로 진행된 '유교적 사회로의 전환'은 조선 초기 이래 내재화 된 신유교적 이데올로기라는 프로그램의 작동 결과였는가? 도이힐러의 주장처럼 신유교적 이데올로기에 기반한 프로그램의 작동 결과였다면 그러한 변화는 15세기 초반부터 진행되었어야 했다. 그렇지만 그러한 변화는 그로부터 150여 년이 훨씬 더 경과한 다음에야 나타났다. 피터슨의 주장처럼 양란과 같은 전쟁의 결과물이었던가? 전쟁이 원인이었다면 변화는 17세기 초반부터 시작되었어야 했다. 그렇지만 그러한 변화는 50~100여 년 정도 앞서 진행되고 있었다.

사실상 '유교적 전환'은 이데올로기나 전쟁과는 차원을 달리 하는 보다 본질적인 요인으로부터 영향을 받았다. 이와 관련하여 사족층의 성장, '사족지배구조'의 정착이라는 16세기 초반

54) 김성우, 『국가와 사족』, pp. 305-372, pp. 442-459.

55) 김성우, 『국가와 사족』, pp. 460-470.

56) Wagner, 『사회』, pp. 120-131; ---「현량과」, pp. 138-181; 鄭萬祚, 「봉당의 출현」, 「봉당의 성격」, 『한국사 30 - 조선 중기의 정치와 경제』, 국사편찬위원회, 1998, pp. 33-60, pp. 61-66; 崔異敦, 「인관권·낭관권의 형성과 권력구조의 변화」, 「천거제의 시행과 관료 충원방식의 변화」, 「공론정치의 형성과 정치 참여층의 확대」, pp. 207-222, pp. 222-230, pp. 231-242, 같은 책.

57) 최재석, 『가족제도사』; 이수건, 「상속제도의 변화」; 도이힐러, 『유교적 전환』; 피터슨, 『유교사회의 창출』

■ 전체회의 : 제임스 팔레, 그의 비판자와 동조자

~17세기 초반의 사회적 현상들에 주목할 필요가 있다. ‘유교적 전환’은 국가 운영시스템이 변화하고 사족층의 성장이 가시화된 16세기 전반부터 작동을 시작했다. 이러한 움직임을 주도한 사회세력이 바로 사족층이었다. 그런데 조선사회에서 사족층의 지배력은 ‘유교적 전환’이 가속을 받을수록 커져갔다. 16~17세기는 사족층의 형성 → ‘유교적 전환’ 프로그램의 작동 → ‘사족지배구조’의 확립 → ‘유교적 전환’의 완성과 같은 일련의 변화들이 연쇄 반응을 보이면서, 새로운 사회를 만들어가던 시기였다. 이후 변화의 급물살을 타게 된 조선사회는 50~100여 년 만에 ‘유교적 전환’이라는 대장정을 마무리하게 되었다.

5. 맺음말

팔레는 그의 스승이자 ‘미국 한국학 연구의 선구자’ 와그너를 추모하면서, 미국학계에 끼친 그의 가장 중요한 업적으로 1) (중국의 명·청 왕조와 대비되는) 한국 군주제의 허약성, 2) 귀족적 양반의 권력과 그것의 지속성, 3) 양인 농민 인구의 부담과 쇠약, 4) 고려-조선왕조에서 세습 노비의 중요성 등을 꼽았다.⁵⁸⁾ 이들 4가지 요인들을 보다 체계화시킨 연구자는 팔레였다. 그는 1) 노예제 사회, 2) 강력한 귀족적 양반, 3) 세습적 당파주의, 4) 절대군주의 허약성, 5) 왕조의 장기지속성과 안정성 등 5 가지 요소를 한국역사의 특수성으로 꼽았다.⁵⁹⁾ 와그너와 팔레에 의해 집대성된 한국 전근대사 인식은 이후 미국학계의 주류적 견해로 입지를 굳혔다.

그렇지만 한국역사 인식의 초석을 다진 와그너조차도 1980년대 이후 그의 연구에서, 조선왕조의 사회구조는 시기에 따라 변화했음을 감지한 바 있다. 그에 따르면 15세기에는 사회가 비교적 유동적이었으나, 16세기부터 폐쇄적인 양상을 띠기 시작했으며, 17세기 이후 경색 국면으로 전개되었다는 것이었다. 이러한 변화는 1990년 대 이후 미국학계의 친족제도사 연구에서 사실로 입증되었다. 친족제도사 연구는 16세기 중반(변화의 시작 시점), 17세기 중반(변화의 구체화 시점), 18세기 전반(변화의 마무리 시점)이라는 세 시기가 매우 중요하다는 사실을 보여 주었다.

1990년대 이후 한국 역사학계를 풍미한 향촌사회사 연구에서는 사족층의 지역 활동이 가장 왕성했던 시기를 16~17세기로 잡고 있다.⁶⁰⁾ 바로 이 시기는 지배신분층으로서의 사족층이 한국역사에서 갖 모습을 드러내기 시작하여, 이후 그들의 사회질서를 구축하는 데 성공을 거둔 시기였다. 이 시기 변화의 주역은 다름 아닌 사족층이었다. 이들은 1520년대에 이르러 국가의 사족 재규정 작업이라는 시도를 이끌어냈는가 하면, ‘체형 및 전가사변형 면제권’이라는 특혜

58) Palais, “Obituaries - Edward W. Wagner(1924-2001)”, *The Journal of Asian Studies*, Vol 61-3, 2002, pp. 1137-1138.

59) Palais, 「한국의 특수성」, pp. 414-425; 「관료적 군주제」, pp. 92-117.

60) 조선시대 향촌사회 연구와 관련하여 주목되는 성과는 다음과 같다.

金仁杰, 「조선후기 鄉村社會 변동에 관한 연구 - 18,19세기 「鄉權」 담당층의 변화를 중심으로」, 서울대학교 박사학위논문, 1991; 鄭震英, 『조선시대 향촌사회사』, 한길사, 1998; 金炫榮, 『朝鮮時代の 兩班과 鄉村社會』, 집문당, 1999.

를 국가로부터 얻어냈다. 이들은 1530년대에는 '문·무반 정직 독점권'을 획득하고, 1560년대에는 '향촌사회 운영권'을, 그리고 1620년대에는 '군역 면제권'을 차례로 획득해 나갔다. '군역 면제권'을 끝으로 이들은 이제 국가와 더불어 조선왕조를 이끌어 갈 명실상부한 지배신분층으로 인정받기에 이르렀다.

그런데 사족층의 성장과 조선사회의 '유교적 전환'이 동시성을 갖는다는 점에서 매우 흥미롭다. 친족제도의 변화 시점은 16세기 중반이었다. 이 시기는 사족층이 '체형 및 전가사변형 면제권'과 '향촌사회 운영권'을 각각 획득한 시기와 일치했다. 친족제도 변화의 가속 시점은 17세기 전·중반이었다. 이 시기는 사족층이 '군역 면제권'을 끝으로 지배신분층으로서의 제반 특혜를 국가로부터 최종적으로 부여받은 시기였다. 이 때가 되면 그들의 정치사상이었던 성리학을 현실사회에 정착시키는 것을 가로막을 장애물은 더 이상 존재하지 않았다. 이제 성리학적 세계관을 조선사회에 정착시키고 '유교적 대전환'을 이루는 것은 그들의 시대적 사명이자 역사적 책무였다. 그러한 사회를 위한 가장 기초적인 구성요소가 바로 종법에 기초한 남계 친족제도였다. 친족제도가 1620년대 이후 본격적인 전환을 시작하여, 17세기 중반에 가속을 받았고, 그로부터 50여 년만인 18세기 전반에 변화를 마무리한 것은 결코 우연이 아니었다.

여기에서 사족층이 형성되기 시작한 16세기로부터 '사족지배구조'가 확립되고 그들의 주도로 '유교적 전환'이 이뤄진 18세기 전반까지를 하나의 시기로 묶어야 할 필요성이 제기된다. 16~17세기는 '유교적 대전환'이라는 관점에 서는 한 동일 시기였다. 이 시기는 사족층이 역사의 전면에 등장하기 이전 시기, 곧 '유교화' 이전 시기인 '조선 초기(15세기)', 그리고 '유교화'가 완성된 시점이자 사회경제적 변화 및 사회구조적 경색화 국면이 동시에 초래된 '조선 후기(18세기 전반 이후)'와는 여러 면에서 달랐다. 그런 점에서 이 시기를 '조선 중기'라 불러도 무방하리라 여겨진다.

그런데 '조선 중기'는 공교롭게도 15세기 후반부터 시작되어 18세기 중반(혹은 19세기 초반)에 이르러 종결된 '소빙기' 시기와 겹치고 있다. 따라서 지금까지 논의를 유보해 왔지만 '소빙기'의 도래와 그에 대한 국가적 및 사회적 대응 양상이라는 관점에 주의를 환기시켜야 할 필요가 있다. 지배신분층으로서의 사족층의 등장, 그리고 '유교적 대전환'이라는 '조선 중기'의 변화가 '소빙기' 시기에 어떻게 보조를 맞추면서 변화를 모색해 갔는지를 확인하는 작업은 금후의 과제가 될 것이라고 예상된다.