2009년도 東洋史學會 冬季硏究討論會

「

2009. 2 『 東洋史學會

第28回(2009년) 東洋史學會 冬季學術討論會

동아시아 역사에서

旅行과 他者 認識

▣ 일시: 2009년 2월 5일(목)~2월 6일(금)

▣ 장소: 충남 아산 온양관광호텔(☎ 041-542-1000)

주최 : 동양사학회

주관 : 연세대학교 사학과

후원 : 동북아역사재단

이 발표논문집은 2008년도 동북아역사재단의 지원을 받아 발간되었음

東洋史學會 第28回 冬季學術討論會 日程

▣ 대회 일정 첫째 날: 2009년 2월 5일(목)

13:00~14:00 등 록

14:00~14:30 개회식

○ 개회사 ····· 송정수(학회장)

○ 축 사 ····· 연세대 총장

○ 격려사 ····· 조영록(동국대 명예교수)

14:30~15:30 1부 발표 ····· 사회: 이주현(한남대)

○ 장건의 서역행과 타자 인식 ····· 최진묵(서울대)

○ 엔닌의 여행과 동아시아 세계 인식 ····· 이유진(숭실대)

15:40~16:40 2부 발표 ····· 사회: 김홍길(강릉대)

○ 서하객의 여행기에 나타난
명대 지식인의 변방의식 ····· 배영신(고려대)

○ 청대 불교 세계의 여행 ····· 김성수(연세대)

16:50~18:20 3부 발표 ····· 사회: 장의식(대구대)

○ 19세기 유럽인들의 동아시아 인식
— 다섯 여행기 분석을 중심으로 —
····· 박경석(동북아역사재단)

○ 근대 유럽인이 본 동아시아 세계 ····· 박용희(동국대)

○ 인도인이 본 근대의 동양세계 ····· 이옥순(서강대)

18:30~19:00 우호동양사학학술상 시상

19:00~20:00 연세대 사학과 초청 만찬

20:00~21:00 신진연구자 소개

21:00~22:00 분과별 모임

▣ 대회 일정 둘째 날: 2009년 2월 6일(금)

09:00~12:00 4부 종합토론 ..... 사회: 유장근(경남대)

○ 토론

김진우(고려대) 이주현(한남대) 김홍길(강릉대) 박장배(인천대)

장의식(대구대) 김희영(동국대) 손준식(중앙대)

12:00 폐 회

12:00~13:00 점심식사

目 次

장건의 서역행과 타자 인식 …… 최 진 묵 별첨
엔닌(円仁)의 여행과 동아시아세계 인식 …… 이 유 진 …… 1
서하객의 여행기에 나타난 명대 지식인의 변방의식 …… 배 영 신 …… 21
청대 불교 세계의 여행 …… 김 성 수 …… 33
근대 중국인의 해외여행과 내셔널리즘, 그리고 타자인식 …… 박 경 석 …… 59
19세기 유럽인들의 동아시아 인식
— 다섯 여행기 분석을 중심으로 — …… 박 용 희 …… 79
인도인이 본 근대의 동양세계 …… 이 옥 순 …… 103

신진연구자 소개 …… 119

엔닌(円仁)의 여행과 동아시아세계 인식

이 유 진(숭실대)

目 次

머리말
1. 엔닌(円仁)의 生涯와 入唐求法
2. 唐에 대한 이해
3. 在唐新羅人社會를 통한 동아시아세계 인식
맺음말

머리말

백제와 고구려를 통해 불교를 받아들인 일본은 외국승의 초빙뿐만 아니라 일본승들을 외국에 留學시켜 求法활동에 의해 불교를 발전시켰다. 崇峻 元年(588) 백제로의 유학을 시작으로[1] 이후 일본의 승려들은 한반도를 넘어 隋, 唐, 宋, 元, 明代에 이르기까지 끊임없이 중국을 왕래하며 새로운 佛法이나 宗派, 佛經을 입수하였고 求法巡禮를 통해 얻게 된 중국의 정보를 본국에 전달하는 문화사절로서의 역할도 수행하였다.

일본승들의 유학은 새로운 經典의 입수나 疑義를 해결하기 위한 불교본래의 求法활동에서 시작하여 언제부터인가 聖地나 성스러운 장소로의 참배여행을 통해 신앙을 심화시키는 巡禮활동으로 이어졌다. 그러한 과정 속에서 求法巡禮僧들은 다양한 기록들이 남겼으며, 그 중 우리에게 가장 널리 알려져 있는 것이 엔닌(円仁)의 『入唐求法巡禮行記』이다.

라이샤워에 의해 『大唐西域記』(玄奘), 『東方見聞錄』(마르코폴로)과 함께 세계 3대 여행기의 하나라고 칭송을 받은 이 『入唐求法巡禮行記』는[2] 일본 天台宗의 3대 座主인 엔닌이 사실상 마지막 遣唐使인 제17차 承和遣唐使(838)에 '遣唐請益僧'의 신분으로 동행하여

1) 『日本書紀』 卷21 崇峻天皇 元年(588) 3월조 … 以善信尼等 付百濟國使恩率首信等 發遣學問 …
2) E. O. ライシャワー, 田村完誓譯, 『円仁唐代中國への旅』, 講談社, 1999

우여곡절 끝에 당에 체류하고, 承和 14년(847)에 귀국할 때까지 10여 년간 당에서 求法巡禮하며 적은 기록을 귀국 후에 정리한 것이다.

엔닌은 당에서의 자신의 見聞을 종교관계를 중심으로 견당사나 유학승의 동정, 당 후기의 사회상뿐만 아니라 당시 당의 內政 및 外交問題, 習俗이나 典禮 등에 관해 생생히 기록하였다. 또한 순례과정에서 자신이 거쳐 간 당 내부의 交通에 관한 기록과 入唐기간 동안 밀접한 교류관계를 맺고 그들의 보호와 도움을 받았던 在唐新羅人社會에 대해서도 상세한 기록을 남기고 있다. 이러한 과정 속에서 엔닌은 견당사의 일원으로서, 승려로서, 순례자로서, 9세기 전반의 중국을 중심으로 그 주변 세계에까지 인식의 폭을 확대해 갔던 것이다.

따라서 본고에서는 10여 년에 걸친 당에서의 求法巡禮 여행을 통해 엔닌이 어떻게 당시의 동아시아세계[3]를 인식하고 있었는지에 대하여 그의 기록인 『入唐求法巡禮行記』를 중심으로 고찰해 보고자 한다.

1. 엔닌(円仁)의 生涯와 入唐求法

1) 출생과 성장

엔닌의 생애를 살펴보는데 기본이 되는 사료로는 그의 전기인 『慈覺大師傳』[4]을 들 수 있다. 이 전기에 의하면 엔닌은 延曆 13년(794) 下野國의 都賀郡(현재의 栃木縣 上·下都賀郡)에서 태어났다. 그의 俗姓은 壬生氏로 이 성씨는 下野國·上野國 등 당시 일본의 東國에 널리 분포되어 있었다고 한다. 그의 家系에 대해서 정확히 알 수는 없지만 『熊倉系圖』[5]에 의하면 엔닌의 아버지는 首麻呂로 都賀郡의 三鴨驛長으로서 大慈寺의 嚴堂을 건립했다고 한다. 형인 秋主는 外從七位下의 位階를 가졌으며, 秋主의 손자인 宮雄는 大慈寺의 觀音堂을 건립했다고 한다.

이러한 系圖를 통해 볼 때 엔닌 일족은 大慈寺와 깊은 연관을 맺고 있는 그 절의 檀

---

3) 여기서 동아시아세계란 지역적으로는 엔닌이 구법순례한 唐이 주요 대상이지만, 당뿐만 아니라 당에서 엔닌 자신이 직접 밀접한 교류관계를 통해 이해한 在唐新羅人社會를 중심으로 신라 등 당의 주변국을 그 범위로 한다.

4) 엔닌의 전기는 「日本三代實錄」貞觀 6년(864) 正月 14일 辛丑條의 卒傳, 「禮群書類從」 第8輯下 傳部卷第211 및 「改定史籍集覽」 第12冊 別記第64에 수록되어 있는 「慈覺大師傳」, 그리고 京都 三千院에 소장되어 있는 「比叡山延曆寺圓言法華宗第三法主慈覺大師傳」이라는 「慈覺大師傳」의 3本이 있다.

5) 鈴木圓年編 「百家系圖稿」

越이라고 할 수 있을 것이며, 귀족의 신분이거나 상위의 지배계층 출신은 아닌 평민층이었던 것 같다. 이러한 家系와의 인연으로 엔닌은 후에 大慈寺의 승려인 고우치(廣智)에게서 불교를 수행하게 된 것 같다.

엔닌이 大慈寺의 승 고우치로 부터 불교를 수행하게 된 것은 그의 나이 9세(延曆 21년, 802) 때였다고 한다.[6] 그러나 『慈覺大師傳』에는[7] 9세 때에 형으로부터 外書(俗典)와 經史를 배웠다고 하여 기록마다 약간 차이가 있다. 어쨌든 엔닌은 어려서 형으로부터 經史와 俗典 등을 배운 후 승 고우치에게 맡겨져 불교를 수행하였으며 특히 『法華經』의 「觀世音菩薩普門品」에 매료되었다고 한다.[8]

15세가 된 大同 3년(808)에는 고우치를 따라 比叡山에 올라 天台宗의 총본산인 延曆寺에 가서 천태종 초대 座主인 사이쵸(最澄)에게 師事하게 되었다고 한다.

그 후 엔닌은 弘仁 7년(816)에 東大寺에서 具足戒를 받고 比丘가 되었다. 그의 나이 23세였다. 이듬 해(817)에는 사이쵸의 東國巡錫에 수행하였으며 사이쵸가 上野國의 緣野寺와 下野國의 大慈寺에서 각각 10인의 승려에게 傳法灌頂을 내릴 때 엔닌도 포함되었다.

弘仁 13년(822) 스승인 사이쵸가 示寂한 후에는 수년간 比叡山에 머무르며 불법을 설파하고 수행을 계속하였다. 이후 속세로 나가 불법을 전파하기 시작하였는데 天長 5년(828) 여름에는 法隆寺에서 『法華經』을 강론하고, 다음해(829)에는 四天王寺에서 『法華經』과 『仁王經』을 강론하였으며, 北國으로의 巡錫도 시작하였다.

이렇게 불법수행에 매진하던 엔닌은 天長 10년(833) 그의 나이 40에 병이 들어 橘川의 草庵에 은거하였으나 현몽에 의해 기적적으로 건강을 회복하였다고 한다.

2) 入唐求法

承和 2년(835) 42세의 나이로 '遣唐請益僧'이 된 엔닌은 스승인 사이쵸의 행적을 따라[9] 入唐하여 留學할 기회를 얻게 되었다. 前年(834) 정월 19일 大使에 藤原常嗣, 副使에 小野篁가 임명된 이후 입당준비에 들어간 제 17차 承和遣唐使는 836년에 드디어 출발하였으나 逆風을 만나 大宰府에 되돌아 왔다. 다음해(837)에 다시 출발하였으나 역시 역풍으로 표착하였다. 두 번의 실패 이후 838년 6월에 3번째로 大宰府를 출발한 承和遣唐船은 드디어 渡海에 성공하였다. 엔닌이 입당한 이후 당에 머물던 10여 년 간의 정황은 그

6) 「日本三代實錄」 貞觀 6년(864) 正月 14일 辛丑條의 卒傳
7) 「續群書類從」本; 三千院本
8) 佐伯有清 「円仁」, 吉川弘文館, 1988, p. 31
9) 사이쵸(最澄)는 延曆 23년(804) 승 쿠가이(空海)와 함께 入唐求法하였다.

의 일기인 『入唐求法巡禮行記』를 통해 상세히 알 수 있다. 838년 6월 13일에 시작하여 847년 12월 14일로 끝맺고 있는 『入唐求法巡禮行記』의 기록을 따라 그의 入唐求法의 旅程을 살펴보면 다음과 같다.

엔닌이 승선한 承和遣唐船은 838년 7월 2일에 드디어 唐의 揚州 海陵縣 白潮鎭 桑田鄕 東梁豊村에 상륙하였다.[10] 8월에는 揚州의 開元寺에 머무르게 되었고[11], 10월에는 遣唐大使 등이 당의 수도인 長安으로 출발하였으나[12] 엔닌은 天台山으로 가기 위한 허가를 기다리며 揚州에 남아 있었다. 揚州에 머무르는 동안 주변의 승려들과 교류하고 在唐新羅貿易商人 王請과도 만나는 등 다양한 인물들과 교류하며 都督인 李德裕와도 친분을 맺게 되었다. 이러한 정황은 당시 揚州의 세속적 분위기에 대한 예리한 관찰과 함께 그의 일기에 자세히 기록되어 있다.

그러나 天台山을 순례하고자 했던 엔닌의 바람은 실현되지 못하고 다른 遣唐使의 일원들과 함께 귀국을 준비해야만 했다. 揚州에 남아 있던 엔닌과 遣唐使의 일원들은 839년 2월 揚州를 떠나[13] 운하를 타고 북쪽으로 올라가 楚州에서 長安으로 향했던 遣唐大使 일행과 합류하여[14] 3월 承和遣唐使一行 전원은 楚州를 출발하여 귀국의 길에 올랐다.[15] 淮河를 따라 내려가 산둥반도 남부 기슭에 도착했을 때 엔닌은 당에 남아 巡禮를 계속할 것을 결심하고 견당사 일행과 헤어져 제자인 이쇼(惟正)·이교(惟曉), 그리고 從子인 데이유만(丁雄萬)과 함께 당에 남았다.[16] 이때 엔닌 일행은 산둥에서 楚州로 목탄을 수송하던 在唐新羅人들의 도움을 받아 신라인 마을로 안내되었으나 결국 당의 子巡軍中에게 발각되어 다시 遣唐船으로 이송되었다.

결국 당에서의 유학을 체념하고 귀국 길에 올랐으나 배는 역풍을 만나 6월 7일 다시 산둥반도 동단에 표착하였다.[17] 이튿날 엔닌 일행은 赤山法華院에 도착하여 在唐新羅人들의 보호 속에 그곳에 머무르게 되었다.

이러한 과정 속에서 엔닌은 楚州와 漣水鄕의 '新羅坊'에 대한 상세한 기록과 在唐新羅人의 활동에 대해 흥미 깊은 기록을 남기고 있다. 또한 산둥반도 연안으로 이동하며 海州의 宿城村, 密州의 騎馬浦, 牟平縣의 石村浦, 陶村, 乳山浦 그리고 登州의 赤山村 등 在

10) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 7월 2일조
11) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 8월 22일, 8월 23일조
12) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 10월 5일조
13) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 2월 20일, 2월 21일조
14) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 2월 24일조
15) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 3월 17일조
16) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 5일조
17) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 6월 7일조

唐新羅人 村落과 그곳을 근거지로 활동하는 다양한 在唐新羅人의 생활상을 상세하게 기록하였다.

839년의 가을과 겨울을 赤山法華院에서 보낸 엔닌 일행은 봄이 되자 당초의 계획을 바꾸어 天台山이 아닌 五臺山으로 求法巡禮를 시작하였다. 僧院의 신라승려들과 在唐新羅人들의 권유에 따른 결정이었다.

840년 2월 19일 赤山法華院을 출발하여 현청인 文登縣으로 가서 公驗을 획득한 후 五臺山에 이르는 허가를 얻고 다시 五臺山에서 長安에까지 이르는 허가를 얻어 엔닌의 求法巡禮가 본격적으로 시작된 것이다.[18]

登州에서 萊州·密州를 거쳐 青州에 이르렀고, 4월 28일에 드디어 五臺山에 이르러[19] 2개월 이상 머물렀다. 竹林寺에 들어가 諸院을 순례하기 시작했으며[20], 大華嚴寺에 이르러 승 志遠을 만나 사이조가 귀국한 후 일본 천태종이 가지고 있던 의문점 등 延曆寺의 미결 30조를 물었다.[21] 또한 五臺山에서 엔닌의 두 제자인 이쇼와 이교는 具足戒를 받았다.[22] 中臺·西臺·北臺·東臺의 순으로 五臺山의 다섯 봉우리에 모두 올라 參詣하였다.

<登州 → 五臺山>
3월 12일 登州
3월 15일 萊州
3월 21일 青州
4월 3일 青州 출발
4월 7일 韋丘
4월 11일 槃家口(黃河渡河)
4월 13일 具州
4월 16일 具州 출발
4월 19일 趙州
4월 21일 鎭州
4월 28일 五臺山 停点普通院

7월 五臺山을 떠난 엔닌 일행은 서쪽으로 향하여[23] 840년 8월 20일에 黃河를 건너 長

18) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 2월 19일, 2월 20일, 2월 21일, 2월 24일, 3월 5일, 3월 8일, 3월 9일, 3월 11일, 3월 26일, 3월 27일, 4월 1일조
19) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 4월 28일조
20) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 5월 5일조
21) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 5월 17일조
22) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 5월 14일조

安에 도착하였다.[24] 長安 동쪽의 資聖寺에 머물며[25] 여러 당승 및 인도승 등 외국승과도 교류하며 불법을 구하였다.[26] 엔닌은 長安에 머무는 동안 자신의 일기에 주로 불법을 구하며 승려들과 교류한 내용, 종교적 제례나 당의 중요한 정치적 사건 등에 대해 기술하고 있다. 수도인 長安에서 일어났을 법한 여러 가지 속세의 사정이나 당인들의 생활상에 대하여는 그다지 많이 기술하고 있지 않다. 이것은 그동안 엔닌이 산동반도에서 五臺山 향해 갈 때나 五臺山에서 長安에 이르는 여정 동안 당에 대한 상세한 관심과 주변 및 당인, 당에 체류하는 외국인에 대한 왕성한 호기심 등 다양한 내용과 세세한 사정까지 일기에 기술한 것과는 조금 구별된다고 하겠다.

<五臺山 → 長安>
7월 1일　太華嚴寺 출발
7월 6일　五台縣
7월 13일　太原府
7월 27일　太原府 출발
8월 1일　汾州
8월 7일　晋州
8월 11일　新橋渡(汾河渡河)
8월 13일　河中府(黃河渡河)
8월 20일　長安

엔닌이 長安에 머물고 있던 시기는 당에서는 武宗에 의한 불교탄압인 이른바 會昌廢佛이 단행되었고, 842년경부터 廢佛의 움직임이 구체적으로 나타나기 시작했다.[27]

이러한 시대적 분위기를 감지한 엔닌은 841년부터 수차례에 걸쳐 일본으로의 귀국을 원하는 청원서를 제출하기 시작했고[28], 845년 3월에는 還俗을 원했다.[29] 엔닌의 이러한 요구는 계속 묵살되었으나 2개월 후 모든 외국승에 대해 還俗의 조치와 국외추방의 명이 내려져[30] 엔닌에게 드디어 귀국의 길이 열렸다.[31]

---

23) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 7월 1일조
24) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 8월 20일조
25) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 8월 23일조
26) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 2년(842) 2월 29일, 5월 16일조
27) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 2년(842) 10월 9일조; 會昌 3년(843) 정월 17일, 18일, 27일, 2월 1일, 9월 13일조
28) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 원년(841) 8월 7일조; 卷4 會昌 3년(843)8월 13일조; 會昌 4년(844) 3월, 10월조; 會昌 5년(845) 3월 3일, 4~5월조
29) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 3월 3일조

長安을 출발하여 揚州로 가게 된[32] 엔닌 일행은 운하를 통해 楚州로 가서 일본으로 가는 배를 구하고자 하였으나[33] 楚州에의 체류허가가 나지 않아 다시 도보로 산동반도로 출발하였다.[34] 楚州·海州를 거쳐 密州에 이르렀고 萊州를 거쳐 845년 8월에 登州에 도착하였다.[35] 그곳에서 赤山法華院이 무참히 파괴된 모습을 보았지만 다시 한 번 在唐新羅人의 보호 하에 머물렀다.

846년 3월 武宗의 죽음으로 불교탄압이 완화되자 엔닌은 종자 데이유만을 楚州에 보내 劉愼言에게 맡겨 두었던 典籍 등을 되찾고[36] 그해 10월에는 일본에서 엔닌을 찾기 위해 揚州에 파견한 엔닌수색대의 일원인 쇼카이(性海)와 만나 '太政官牒', '延曆寺牒' 및 大宰少貳小野恒柯의 書狀, 勅施의 黃金 등을 받았다.[37]

847년 봄에는 張詠이 엔닌의 귀국을 위해 준비한 배에 합류하기 위해 登州를 떠나[38] 6월에 楚州에 도착하였다. 그러나 엔닌이 楚州에 도착하였을 때, 엔닌이 타기로 했던 在唐新羅人 金珍 등의 배는 이미 楚州를 떠나 乳山浦로 향한 뒤였다.[39] 다시 배를 수소문해 산동연안으로 올라가 乳山浦에서 金珍 등의 배를 타고[40] 마침내 9월 2일 登州 文登縣 赤山浦로부터 출발하여 귀국의 길에 올랐다.[41]

한반도 서남해안을 따라 15일 간의 항해 끝에 드디어 엔닌은 博多에 도착했다.[42] 承和遣唐使의 일원으로 일본을 출발한 지 10년 만에 그는 54세의 나이로 귀국한 것이다.

3) 귀국 후 엔닌의 足跡

847년 9월 19일 大宰府 鴻臚館에 도착한 엔닌은[43] 鴻臚館에 머물면서 12월에는 자신이 揚州를 시작으로 五臺山을 거쳐 長安에 이르는 동안 求得했던 經典, 만다라 등의 목록인『入唐新求聖教目錄』을 작성했다.

---

30) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 4~5월조
31) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 5월 13일, 5월 14일, 5월 15일조
32) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 6월 28일조
33) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 7월 3일, 5일조
34) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 7월 8일
35) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 8월 16일, 8월 27일조
36) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 6년(846) 2월 5일, 6월 29일조
37) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 6년(846) 10월 2일조
38) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 윤3월 10일, 12일조
39) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 6월 5일조
40) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 7월 20일조
41) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 9월 2일조
42) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 9월 17일조
43) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 9월 19일조

848년 3월 26일에는 쇼카이(性海), 유쇼(惟正)와 함께 入京하였다.[44] 이제 엔닌은 당으로부터 請益僧으로서의 사명을 다하고 새로운 典籍 등을 將來한 名僧이 된 것이다. 이에 그는 傳燈大法師의 位를 제수 받고, 7월에는 內供奉十禪師에 보임되었으며 8월에는 『比叡山靈所巡禮修行記』를 찬술하였다.

이후 입적할 때(864)까지 16년 간 엔닌은 일본 최고의 승려로 대접받으며 만년을 보냈다. 854년 4월에는 61세의 나이에 延曆寺의 주지가 되어 명실상부 일본 천태종의 3대 座主가 되었다.

엔닌은 이후에도 계속하여 佛法을 수행하고, 『金剛頂經疏』7권(851)·『蘇悉地經疏』7권(855)·『顯揚大戒論』1부 8권(860)·『都法灌頂秘錄』(862)을 저술하는 등[45] 업적을 남겼다.

863년 10월 병상에 누워 이듬해(864) 1월 14일에 72세로 입적하였다.[46] 일본 조정은 그가 입적하고 한 달 뒤인 2월 16일에 法印大和尙의 위를 수여하였고[47], 866년 7월 14일에는 엔닌에게 '慈覺大師'라는 諡號를 내려 '大師'라 칭하였다.[48]

2. 唐에 대한 이해

1) 당의 官僚社會에 대한 이해

엔닌과 遣唐使 일행이 入唐하여 가장 먼저 海陵縣의 鎭大使 劉勉의 방문을 받은 이래[49] 가장 긴밀한 관계를 유지한 것이 당의 관료들이었고, 그들과의 교류 속에서 엔닌은 당의 엄격한 관료사회와 政治體制에 대해 이해할 수 있게 되었다.

揚州에 머물면서 天台山으로 巡禮를 허가 받기 위한 여러 차례에 걸친 탄원의 과정이나, 遣唐使와 당의 관료사이의 절충과정 속에서 엔닌은 복잡하고 치밀하게 조직되어 있는 당의 관료계에 대해 알게 되었다. 揚州에 머무르는 동안 여러 차례 교유하며 친분을 맺은 揚州都督 李德裕는 遣唐大使가 보낸 토산품을 받지 않고 돌려보내고[50], 엔닌이 보낸 예물 역시 소라 하나만을 받고 돌려보냈다.[51] 이것을 통해 외국사절로부터의 사적인

---

44) 『續日本後紀』 卷18 承和 15년(848) 3월 庚申條
45) 佐伯有淸, 앞의 책, pp. 243~254
46) 『日本三代實錄』 卷8 貞觀 6년(864) 正月 14일 辛丑條
47) 『日本三代實錄』 卷8 貞觀 6년(864) 2月 16일 癸酉條
48) 이와 동시에 사이쵸에게는 傳燈大師, 사이쵸와 함께 입당했던 쿠가이에게는 弘法大師의 칭호가 수여되었다.
49) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 7월 9일조
50) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 8월 4일조

선물을 받지 않는 당 관료의 엄격함과 청렴함을 알 수 있다.

또한 天台山行의 허가에 힘써 달라는 부탁에 대해서도 揚州都督이 관할하는 州에 대한 여행 허가는 가능하나 양자강 이남의 天台山에 이르는 지역은 揚州의 관할권에 속하지 않으므로 불가하다는 그의 정중하고 분명한 대답[52]은 당이 관료제도를 통한 확고한 지방행정체계가 수립되어 있음을 보여주는 좋은 예라 할 것이다.

이후에도 엔닌은 계속하여 엄격한 당의 관료제에 의한 통제를 경험하게 된다. 앞에서 살펴본 바와 같이 결국 天台山 巡禮가 허락되지 않아 遣唐使 일행과 함께 귀국하던 도중 求法巡禮를 계속하고자 不法으로 遣唐使船에서 하선하였다가 당의 子巡軍中에게 발각되어 심문을 받고[53] 遣唐船으로 되돌려 보내지는 과정에서 당은 사건의 경위와 휴대물품 전부에 대한 목록을 엔닌이 직접 작성하여 문서형태로 제출하도록 하고, 그에 대한 보고와 처분 역시 모두 상세한 문서로 送達하였다. 또다시 求法巡禮를 위해 산둥연안에서 귀국하는 遣唐使 일행과 헤어져 赤山法華院에 머무르게 된 후[54], 그 경위에 대한 文登縣廳의 심문과정 속에서도[55] 마찬가지의 절차를 밟고 있어 당의 문서행정을 통한 統治制度가 완비되어 있음을 알 수 있다.

이후 엔닌이 赤山法華院을 출발하여 五臺山에 이르기까지의 여행허가서인 公驗의 발급과정, 이후 五臺山에서 長安까지의 公驗을 발급받는 과정[56], 그리고 長安 체재 이후 일본으로 귀국할 때 이르는 路程에서 公驗을 발급받는 과정[57] 등을 통해서도 당의 문서행정체계 및 縣 → 州 → 都督府로 이어지는 중층적인 지방행정체계가 얼마나 확고하게 확립·유지되고 있는지를 확인할 수 있다.

여기에서 또 하나 주목해야 할 것은 엔닌이 登州에 체류하던 기간에 목격한 당의 칙서 전달의식[58]에 관한 것이다. 이것은 武宗의 즉위를 알리는 중앙의 勅書를 지방의 州廳·縣廳이 공식적으로 수령하는 의식을 기록한 것이다.

> … 長安에서 新天子의 조서가 왔다. 州城 안 관저의 문 앞뜰에 두 장의 모전을 깔고 대문의 북쪽 계단 위에는 상 하나가 놓여 있었다. 그 상 위에 자주색 천을 덮고 그 위에 조

51) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 11월 16일, 11월 17일조
52) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 정월 17일조
53) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 5일, 4월 6일, 4월 7일조
54) 주 17) 참조
55) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 7월 28일, 9월 3일조
56) 주 18) 참조
57) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 4년(844) 3월; 會昌 5년(845) 5월 14일, 5월 22일, 6월 13일, 8월 27일, 11월 15일조
58) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 3월 5일조

서를 놓았다. 조서는 황색 종이에 쓰여 있다. 주의 관관 · 녹사, 현의 령과 주부 그리고 병마사 · 軍將 · 軍中 · 行官 · 백성 · 승니 · 도사들이 각각 직별로 줄을 지어 뜰의 동쪽 가에서 서쪽을 향하여 섰다. 안에서 사군이 나왔다. 군장 20여 명이 사군의 앞에서 인도하는데 좌우 각각 10명이다. 녹사 · 현사 등은 사군이 나오는 것을 보고 얼굴이 땅에 닿도록 엎드렸다. 사군이 불러 "백성들이여"라고 하니 여러 사람들이 함께 "예"라고 대답하였다. 사군은 한 장의 모전 위에 서고, 관관도 한 장의 모전 위에 서서 모두 서쪽을 바라보고 섰다. 한 사람의 군장이 여러 직의 이름을 부르니 녹사 · 현사의 대열은 일시에 "예"라고 대답하였다. 다음으로 여러 군의 압아 · 장군 · 병마사의 대열을 부르니 군중의 대열은 일시에 "예"라고 대답하였다. 떠 "제객들이여" 하니 곧 여러 관객 · 酢太 등도 "예"라고 대답하였다. 다음에 "백성들이여"라고 하니 일번 백성들은 노소 모두 "예"라고 대답하였다. 다음에 "승니 · 도사들이여"라고 하니 승니 · 도사 모두 함께 "예"라고 대답하였다. 그 다음에 두 사람의 군장이 조서가 놓인 상을 가지고 와서 사군 앞에 놓았다. 사군은 한번 절하고 손으로 조서를 들고 앞이마에 가져가서 이에 읍했다. 한 군장이 무릎을 꿇고 앉아 소맷자락에 조서를 받아 받들고 뜰로 나가 북쪽을 향하여 서서 "칙이 왔습니다"라고 소리쳤다. 사군 · 관관 · 녹사 · 諸軍 등 모두 함께 두 번 절을 했다. 다만 승니 · 도사는 절하지 않았다. 두 사람의 衙官으로 하여금 조서를 펼치게 하였다. 그 두 사람은 緋衫을 입고 있었다. 다시 아관 두 사람이 있었는데 서로 번갈아 읽었다. 그 읽는 소리는 커서 본국의 정무를 보고할 때의 소리와 흡사하였다. 조서는 4, 5장 정도로 읽는데 시간이 걸렸으나 여러 사람은 앉지 않았다. 조서를 읽고 나면 사군 이하 여러 사람은 재배하였다. 다음에 녹사 한 사람, 군장 한 사람이 뜰로 나와 사군에 대하여 감사의 말을 하고 제자리로 뛰어가 섰다. 사군은 諸司의 여러 관리들에게 일러 말하기를 "각자 맡은 바 업무를 부지런히 하시오"하니 관관 이상 모두 "예"라고 대답하였다. 다음에 도사가 소리쳐 "승니 · 도사들이여"라고 하니 승니 · 도사는 "예"라고 대답하였다. 다음에 백성들에게 이르니 "예"라고 대답하였다. 다음에 조서를 가지고 온 사자는 사군 앞에 가서 두 번 절을 하였다. 사군은 모전에서 내려와 소매로 이를 멈추게 했다. 여러 관객 등 수십 명이 사군 앞에 이르러 몸을 굽혀 땅에 엎드렸다가 일어섰다. 군장이 "가도 좋습니다"라고 소리치자 일시에 "예"라고 대답하였다. 관인 · 諸軍 · 僧道 · 백성들이 이에 흩어져 갔다.

이렇게 상세한 엔닌의 기록을 통해 우리는 당대의 문서행정과 중앙에서 지방으로의 칙서전달 등 당 후기는 사회는 역시 당제국의 통치체제가 여전히 유지되고 있음을 확인 할 수 있다. 물론 당은 안사의 난 이후 전반기 형성된 율령제가 붕괴되어 사회가 동요하여 불안정하게 변모해 간다고 하지만 우리가 『入唐求法巡禮行記』를 통해서 확인하는 한 문서송달행정을 통한 중앙과 지방의 유기적 정보전달 및 통치체제는 유지되고 있었던 것이다.

2) 경제 · 지리에 대한 관찰

엔닌은 산동지역을 여행하는 동안 간장과 식초를 사기 위해 1근의 차를 지불하였다는

기록을 남긴, 이래 자주 당의 물가[59]나 경제적 사정을 기록하고 있다.

예를 들어 揚州에서 鐵이나 銅의 매매가 금지되었다는 기록[60]이나, 양자강 하구지역의 '소금'에 대해 언급하고[61] 揚州에 이르는 운하에서 소금을 싣고 가는 나룻배의 긴 행렬을 묘사하여[62] 연안 지역의 소금산지를 시사하고 있으며, 海州의 동쪽 연안에서 북쪽까지 "소금이 모여 있는 곳을 겨우 빠져 나왔다"고 힘들었던 여로를 기록하고 있다. 또한 흰거위와 2천 마리가 넘는 오리 떼에 대해 기록하기도 하였다.[63]

산동반도에 이르러서는 "이곳은 조를 생산하기 때문에 쌀은 매우 귀하다"[64]거나 산동지역은 나무가 많아 목탄을 만들어 다른 지방으로 판매하였다는 사실도 기록하고 있다. 海州에서 만난 신라 선원들이 楚州까지 목탄을 수송하고 있던 사실을 기록하였고[65], 후에는 엔닌 자신이 실제로 산동반도 남쪽 해안에서 楚州까지 목탄운반선을 타고 이동하며 그 운임에 대하여 기록하기도 하였다.[66]

太原府에서 북쪽으로 멀리 떨어진 사원의 莊園에 있는 물레방아 간에서 수력을 이용한 제분기에 대해 기록하며 그 지역에서는 매우 진귀한 것이라고 설명하였다. 며칠 후에는 주변의 석탄산지에 대해서도 기록하는 등[67] 순례를 통해 지나치는 지역의 경제적 기반이나 경제 상황 등에 대해 끊임없이 관찰하고 있다.

엔닌은 또한 당의 지리적인 상황에 대해서도 기록하고 있는데, 당 내부의 운하를 이용한 水陸交通路나 지역 간 거리 등에 대한 상세한 기록은 『入唐求法巡禮行記』 전권을 통해 무수히 확인 할 수 있다.

揚州에서 海州를 거쳐 登州로 가는 교통로 상의 주변 지역은 인구가 희소하고 황폐화되어 있었으며[68], 五臺山을 둘러싼 산악지역도 당시에는 인구가 적고 울창한 산림으로 이루어져 있었다고 전한다. 中臺에서 본 五臺의 풍경에 대해 "五臺는 높고 험하여 … 봉우리들의 높낮이차이가 많고 수목은 울창하다. 다만 五臺 정상 부분만은 산 중턱에서 위까지 수목이 없다"고 하고, "소나무가 우거져 있고 계곡에는 수목이 곧고 길게 뻗어 있으며 대나무 숲과 삼의 들판이 펼쳐져 있다"고 기록하고 있다.[69] 또한 깊은 계곡에는 얼

59) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 7일조
60) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 11월 2일, 11월 7일조
61) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 7월 2일조
62) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 7월 21일조
63) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 7월 22일, 7월 23일; 開成 4년(839) 4월 7일조
64) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 18일조
65) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 5일조
66) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 7년(847) 윤3월 17일조
67) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 元年(840) 4월 4일, 7월 12일, 7월 26일조
68) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 8월 16일조

음같이 찬 물이 흐르고 온빛으로 빛나는 작은 빙하 조각들도 흩어져 있었음도 관찰하고 있다.[70]

이 지역은 산악지역이다 보니 인구도 희박하고 경제적으로는 목축이 성행했던 것 같다. 엔닌은 五臺山 기슭에서 5백 마리의 양떼를 몰고 가는 목동을 만났고, 바깥 마을에서 구입한 삼베열매기름을 50마리의 나귀에 싣고 가는 승려들도 만났다.[71] 이것들은 모두 이 지역이 지리적 환경 상 농경보다는 목축이 성행하고 있었음을 의미한다고 할 것이다.

3) 당의 年中行事

당의 연중행사 중 가장 중요한 것은 역시 한 해를 보내고 새해를 맞이하는 풍속이었던 것 같다. 설달 그믐날 揚州에서는 지폐를 태우고 폭죽을 터뜨리며 새해를 맞이한다. 또한 엔닌은 어느 곳에나 등불을 밝히는 일본의 설달그믐 풍속과는 달리 당에서는 평상시와 같이 등불을 켜고 있다고 양국의 풍속의 차이를 비교하기도 하였다.

엔닌은 『入唐求法巡禮行記』에서 모두 세 차례에 걸쳐 자신이 머물던 승원에서의 설달 그믐날의 행사를 기록하고 있는데, 먼저 揚州의 開元寺에서는 "자정이 지나자 절에서는 종을 치고 승려들은 식당에 모여 예불을 드린다. 그리고 사원의 庫司와 典座가 연중의 회계보고와 그 밖의 것들을 알린 후 날이 새기 전에 등불 앞에서 죽을 먹고 각자의 숙소로 돌아간다"[72]고 상세히 기록하였다.

이듬해에는 산둥의 赤山法華院에서 설달그믐을 보냈는데 그 기록을 살펴보면 "저녁이 되자 신라사원의 불당과 經藏 등에 불을 밝히고 공양하는데 다른 곳에는 등불을 밝히지 않는다. 사람들이 대나무 잎과 풀을 각 방의 아궁이에 태우자 연기가 굴뚝으로 나갔다. 해질 녘(黃昏)과 초저녁(初夜), 자정 이후(後夜)와 동이 트기 전(寅朝)에 예불을 올리고 자정이 지나자 沙彌僧들과 小師들이 각 방을 돌며 풍습에 따라 신년의 축하인사를 했다"[73]고 기록하였다. 이러한 재당신라인사회의 모습을 통해 당시 신라의 행사내용도 이와 같았으리라고 유추할 수 있다.

세 번째는 長安의 資聖寺에서 설달그믐을 보내면서 기록한 것인데 揚州의 開元寺와 비슷했다. "승려들은 법당에 모여 죽, 만두와 여러 가지 과자를 먹었다. 죽을 먹는 동안 綱維·典座·直歲는 金錢의 사용 내역과 사원의 재산 및 그 교역, 객을 위한 준비물 등에

69) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 元年(840) 4월 27일, 5월 20일조
70) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 元年(840) 5월 21일조
71) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 元年(840) 4월 23일, 4월 24일조
72) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 12월 29일조
73) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 12월 29일조

대해 적은 장부를 읽는다"[74]고 기록하여 섣달그믐을 보내는 당·신라·일본의 풍습을 알려 주고 있다.

설날 아침에는 "집집마다 대나무 기둥을 세우고 거기에 기를 달아 신년을 맞아 장수를 기원하고, 사원에서는 俗講을 열었으며, 관리나 일반인 모두 1월 1일부터 사흘간의 휴가"[75]를 가졌으며, 지역에 따라 차이는 있지만 새해의 달력을 구입하는 것이 주요 행사였다.[76]

또한 당에서 계절적 행사로 중요한 것은 冬至였던 것 같다. 당에서는 冬至가 되면 일본의 섣달그믐밤처럼 그 전날 밤에 "아무도 자지 않았다"[77]고 하고, 엔닌은 당에서의 冬至 사흘간의 행사는 일본의 설날과 거의 유사한 것으로 인식하고 있다.

다음으로 立春에 대해서도 기록하고 있는데[78], 長安에서는 立春에 황제가 胡餠을 하사했음[79]을 기록하였고, 揚州에서는 立春 다음의 사흘간 연등제를 행하며 봄을 맞이한다[80]고 하였다.

이외에도 揚州의 大節에 대해서도 기록하고 있는데, 200명의 기병과 600명의 보병이 참가하는 행사로 일본의 5월 5일 射的 행사와 같다[81]고 이해하고 있다. 青州에서는 春節破陣樂의 행사를 관찰하여 그 유래를 적고 있으며[82], 揚州에서 맞은 寒食에 대해서도 기술하고 있다.[83] 2월 14, 15, 16일의 3일간 차가운 음식만 먹었으며, 2월 23일부터 3일간은 불을 피우는 것이 금지되었다고 한다. 長安에서는 寒食에 가족이 모두 모여 조상의 묘를 참배하고[84], 관료들이 1주일의 휴가를 받는 것이 관습이었음[85]을 기록하였다.

4) 당의 금기와 신화, 재앙에의 인식

엔닌은 당에서 求法巡禮 하는 동안 당에서 금기시 하는 것이나 여러 신화, 자연의 불길한 조짐 등에 대해 많은 정보를 수집하였다. 엔닌은 먼저 당에서 서간이나 공문서 등

74) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 12월 25일조
75) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 2년(842) 정월 1일조
76) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 12월 20일; 卷3 開成 5년(840) 1월 15일조
77) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 11월 27일조
78) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 1월 14일; 卷3 會昌 원년(841) 1월 6일조
79) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 원년(841) 1월 6일조
80) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 1월 14일조
81) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 9월 23일조
82) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 開成 5년(840) 3월 24일조
83) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 2월 14일조
84) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 원년(841) 2월 16일조
85) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 會昌 5년(845) 1월 3일조

을 기록할 때 사용해야 하는 諱字에 대해서도 분명히 인식하고 문서 작성에 있어 이점에 유의하고 있다.[86]

또한 당시의 점성술, 자연의 기이한 조짐, 그 외의 자연현상 등에도 많은 관심을 가지고 있었다. 기후의 여러 양상을 빈번히 기록하고, 눈이나 雷雨에 대해서도 빠짐없이 기록하였다. 또한 3번의 月蝕과 1번의 部分日蝕을 기록하며 특히 부분일식에 대하여는 표면의 1/10을 제외한 거의 대부분이 가려졌다고 상세히 관찰하였다.[87] 그 중 그가 赤山法華院에 머물면서 경험한 月蝕에 대해 신라 승려들이 모두 방밖으로 뛰어 나가 소리를 지르며 목탁을 두들겼다고 기록하면서, 이것은 마치 엔닌이 입당하던 때의 遣唐使 第2船에서 번개를 막기 위해 했던 행동과 같은 것으로 인식하고 있다.

엔닌은 또 혜성에 대해서도 기록하고 있는데[88] "달과 금성이 교차했다"고 하기도 하고, 장안에서 혜성을 보았을 때는 당조에서 재난을 방지하는 의미로 여러 사원에 명을 내려 經典을 誦讀하게 하였음[89]을 적고 있다. 아울러 "… 혜성이 나타나면 국가는 매우 쇠퇴해 지고 군사상 혼란이 일어난다 … 이 조짐은 극히 불길하다. 군사적 반란이 전국 도처에서 일어나고 제국은 쇠망할 것이다"라고 당인으로부터 들은 이야기를 덧붙이며 혜성의 출현을 당인들이 매우 불길한 조짐으로 여기고 있던 것도 기록하고 있다.

당에서는 장기간에 걸친 비나 한발도 혜성 출현의 경우와 마찬가지로 불길한 것 이었다. 물론 장마나 한발의 피해는 당에서만 그러한 것은 아니고 농경을 주로 하는 동아시아사회에서는 모두 불길한 조짐으로 받아들여 이에 대한 여러 대책을 마련하였겠지만, 당 역시 이러한 자연 재해에 대해 예불을 올리거나 기우제를 지내는 등 염원에 의해 자연재해를 해소하고자 하는 노력을 보이고 있다.[90] 또한 엔닌은 이러한 자연재해와 관련하여 특히 揚州에서 목격한 한발의 원인에 대해 당인들의 우주관에 입각해 陰과 陽의 부조화로 인해 한발이 생긴다는 陰陽論에 대해서도 이해하고 있다.

이상에서 살펴본 바와 같이 엔닌은 求法巡禮의 기간 동안 정치, 경제, 사회, 문화, 신앙, 풍습 등 전 분야에 대한 이해와 그것들에 대한 상세한 관찰을 통해 당시의 당이라고

---

86) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 8월 26일, 11월 17일조; 卷2 開成 4년(839) 11월 22일; 卷3 開成 5년(840) 1월 21일조

87) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 10월 15일; 卷3 會昌 2년(842) 8월 16일; 卷4 會昌 5년(845) 11월 15일; 會昌 6년(845) 12월 2일조

88) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 10월 22일, 10월 23일; 卷3 會昌 원년(841) 11월 1일, 12월 4일조

89) 『入唐求法巡禮行記』 卷3 會昌 원년(841) 11월 1일조

90) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 11월 24일; 卷2 開成 4년(839) 윤정월 4일, 윤정월 5일; 卷4 會昌 4년(844) 7월 15일; 卷3 開成 5년(840) 4월 3일조

하는 사회를 이해하고 있다. 이것은 단순히 당이라고 하는 하나의 국가에 대한 이해의 단계에 머무는 것이 아니라, 당과 당의 동남연해안을 중심으로 형성된 在唐新羅人社會에 대한 비교한다거나, 자신이 당에서 경험한 제 양상들과 일본 사회와의 그것과의 차이점, 공통점에 대한 비교 검토를 통해, 당이 이끌어 나가고 있는 주변국과의 관계 속에서 동아시아세계에 대한 인식으로까지 그 폭을 넓혀 가고 있다.

3. 在唐新羅人社會를 통한 동아시아세계 인식

엔닌은 구법순례의 전 기간 동안 在唐新羅人社會와 끊임없이 교류하며 그들의 지원과 보호 하에 구법순례를 마치고 일본으로 귀국할 때도 在唐新羅人의 무역선에 편승하는 등 밀접한 관계를 유지하고 있다. 따라서 『入唐求法巡禮行記』의 상당부분이 在唐新羅人社會나 신라본국 소식, 신라인이나 在唐新羅人의 활동 및 그들의 풍속 등과 관련된 기록이다. 『入唐求法巡禮行記』의 路程을 따라 엔닌이 在唐新羅人社會와의 교류를 통해 당 뿐만 아니라 그 주변국에 대한 이해를 통해 어떻게 동아시아세계를 인식하고 있었는지를 살펴보자.

1) 在唐新羅人의 居留地

엔닌은 入唐을 위해 일본을 출발하면서부터 신라인이나 在唐新羅人과의 교류를 통해 신라나 在唐新羅人社會에 대해 이해하고 있었다. 承和遣唐船에는 金正南(第1船), 朴正長(第2船), 道玄(第4船)이 新羅譯語[91]로 승선하여 당에서의 통역뿐만 아니라 견당사 일행의 온갖 편의를 위한 여러 일들을 수행하였다. 또한 엔닌은 일본을 출발할 때 筑前國太守 小野末嗣가 장보고대사에게 보내는 소개장을 가지고 왔다.[92] 물론 견당사선이 당에 도착할 때의 사고로 소개장을 잃어버려 장보고에게 전달하지는 못했지만, 엔닌은 당에 도착하기 전에 이미 신라나 在唐新羅人社會에 대한 어느 정도의 지식을 가지고 있었을 것이고 在唐新羅人과 신라상인들이 동아시아해상에서 활동을 하고 있던 당시의 상황도 인식하고 있었을 것이다.

838년 7월 2일 당에 도착하여 揚州에 머무는 동안에도 당의 관리와 인근 사원의 승려

91) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 承和 5년(838) 6월 28일조; 小野勝年, 『入唐求法巡禮行記の研究』 卷1, 鈴木學術財團, 1969, p. 104.

92) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 5년(840) 2월 17일조

들을 제외하고 가장 먼저 접촉한 일반인은 在唐新羅人이다. 앞서 언급했듯이 엔닌은 揚州에서 신라인 무역상 王請을 만났다.[93] 그는 元和 14년(819) 唐商 張覺濟와 함께 교역을 목적으로 바다를 건너다 악풍을 만나 표류하다 일본의 出羽國(지금의 山形縣·秋田縣)에 표착하여 長門國(지금의 山口縣 北西)을 거쳐 당으로 귀환한 무역상이다. 또 會昌 6년(846)에는 일본정부가 파견한 엔닌수색대의 일원인 승 쇼카이(性海)의 서신도 揚州의 무역상 王宗을 통해 전달받았다.[94]

이렇게 揚州는 일찍부터 신라무역상들이 활동을 하고 있던 곳이었고, 宋 元豊 7년(1084)에는 이곳에 高麗館이 설치되었다고 하니[95] 이것도 신라무역상 활동의 연장선상에서 함께 고려해 볼일이다.

楚州와 漣水鄕에도 在唐新羅人 居留地가 형성되어 있었다. 엔닌은 揚州에서 天台山 巡禮를 위해 당에 公驗을 신청하지만 발급받지 못하고, 귀국할 遣唐使일행을 만나기 위해 楚州로 출발하였다.[96] 楚州에는 遣唐使일행의 귀국을 준비하기 위해 新羅譯語 金正南이 먼저 가서 신라선 9척과 바다 길에 익숙한 선원 60여 명을 고용하기 위해 머물고 있었다.

楚州는 지리적으로 淮河 하류에 위치하여 대운하와 淮水를 이어주는 당의 경제적·전략적 요지이며 淮水·泗水·汴河·蔡水·潁水·渦河 등이 직간접으로 교회하는 운송의 중심지였다. 南으로는 揚州를 지나 양자강으로 연결되고 운하를 통해 蘇州·杭州·明州 등으로 통하며, 北으로는 海州로 나아가 산동반도로 직결되고, 西로는 渦河와 汴河를 거슬러 중원으로 진출할 수 있는 요지였던 것이다.[97]

이러한 楚州에 在唐新羅人 居留地가 형성되어 있었고, 楚州에서 100리 정도 떨어진 漣水鄕에는 新羅坊이 설치되어 있어 엔닌은 이곳에서 일찍이 장보고휘하에서 청해진병마사로 있던 崔暈을 만났고, 일본으로 귀국하는 길에도 이 곳 新羅坊을 방문하고 있다.[98] 新羅坊에는 사무를 관장하는 勾當新羅所가 설치되어 總管인 薛詮이 행정을 관장하고 그 아래에 專知官과 譯語 등의 관리가 있었다.

다음은 산동연해안의 신라인 거류지를 살펴보자. 海州 東海縣의 宿城村 부근에서 天台山 巡禮를 위해 遣唐使 일행과 헤어져 不法으로 하선한 엔닌 일행은 密州에서 楚州로 목탄을 운송해 가는 신라상인을 만나 신라인 촌락인 宿城村으로 가 그곳에서 신라인들의

---

93) 「入唐求法巡禮行記」 卷1 承和 5년(838) 7월 19일조
94) 「入唐求法巡禮行記」 卷4 會昌 6년(846) 1월 8일조
95) 「江都縣志」 卷16
96) 「入唐求法巡禮行記」 卷1 開成 4년(839) 2월 21일조
97) 青山定雄, 「唐宋時代の交通と地誌地圖の研究」, 吉川弘文館, 1963, pp. 273~276
98) 「入唐求法巡禮行記」 卷4 會昌 7년(847) 7월 9일조

도움을 청하지만, 때마침 마을에 와 있던 당의 子巡軍中 張亮·張茂에게 발각되어 다시 遣唐使 선박으로 환송되었다.[99] 宿城村은 바다에 임한 마을로 주변에 '取鹽處'가 있어 이곳 在唐新羅人들은 주로 소금생산에 종사했던 것 같다.

密州의 驕馬浦 인근에는 선박수리를 도울 신라인 기술자들과 목재가 있었던 것 같고, 신라인 목탄운송업자 陳忠의 배에 관한 엔닌의 언급을 통해서도[100], 驕馬浦 부근의 在唐新羅人社會의 성격을 알 수 있다.

在唐新羅人 村落은 산동반도 남쪽 연해안 일대에 많이 형성되어 있었다. 牟平縣의 郥村浦, 陶村, 望海村, 海陽縣 동부의 乳山浦 등이 그 대표적 마을이다. 엔닌 일행은 이 지역을 지나면서 많은 신라인들의 거룻배를 목격하고 이들로부터 遣唐使의 소식이나 신라에서 일어났던 정변에 대한 소식도 전해 들었다.[101] 며칠 후에는 신라인으로부터 장보고의 도움으로 김우징(神武王)이 즉위하였다는 정보[102]를 전해들은 엔닌은 당에 체류할 결심을 굳히게 된다. 앞서 언급한 것처럼 筑前國太守 小野末嗣가 장보고대사에게 보내는 소개장을 통해 당시 동아시아에서 장보고의 위상을 알고 있던 엔닌은 神武王의 즉위로 동아시아에서 장보고세력이 더욱 활발한 해상활동을 펼칠 것이고, 그것은 在唐新羅人社會를 통해 자신의 在唐生活에 많은 도움을 얻을 수 있을 것으로 기대하였기 때문일 것이다.

乳山浦는 비교적 규모가 큰 마을이었던 것 같다. 太子通事舍人 金簡中이 '조문사겸책봉부사'가 되어 신라로 출발한 곳도 이곳이고[103] 開成 4년(839) 4월 26일 遣唐使船舶이 이곳에 정박했을 때 선박을 조사하기 위해 온 신라인 押衙 張詠을 맞이하기 위해 30여 명의 신라인들이 말과 노새를 타고 마중을 온 곳도 바로 乳山浦였다.

郥村 인근은 농경지대였던 것 같다. 遣唐使船舶이 필요한 식량을 郥村에서 구매할 수 있었던 것을 볼 때 이곳에는 농경에 종사하는 신라인들이 많이 거주하고 있었을 것이다.

그리고 登州의 赤山村 인근에도 대규모 在唐新羅人村落이 존재하고 있었다. 특히 이곳에는 장보고가 세운 赤山法華院이 있어 勾當新羅所 押衙인 張詠과 林大使, 王訓에 의해 경영되었다.[104]

赤山浦는 당과 신라·일본을 연결하는 해양교통에 있어 중요한 항포였다. 장보고의 '大唐賣物使'선박이 오가던 곳이고, 일본으로 가는 '交關船'이 출발하던 곳이다. 엔닌과

99) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 5일, 4월 10일조
100) 주 66)참조
101) 『入唐求法巡禮行記』 卷1 開成 4년(839) 4월 2일조
102) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 4월 20일조
103) 『入唐求法巡禮行記』 卷4 大中 원년(847) 윤3월 10일조
104) 『入唐求法巡禮行記』 卷2 開成 4년(839) 6월 7일조

헤어져 楚州에서 구입한 9척의 신라선으로 귀국하던 일본의 遣唐使船도 이곳에서 출항하였고, 엔닌 역시 이 赤山浦에서 귀국하였다.[105] 또한 엔닌은 이곳 登州에 新羅館과 渤海館이 설치되어 있었음[106]을 전하고 있다.

즉, 이 등주를 중심으로 하는 在唐新羅人 居留地는 在唐新羅人과 신라본국, 발해, 일본을 이어주는 동아시아교류의 거점으로서의 역할을 담당하고 있었다고 할 것이다.

2) 在唐新羅人의 활동과 엔닌의 동아시아세계 인식

『入唐求法巡禮行記』를 통해 揚子江口에서 산동반도 연해안에 이르는 在唐新羅人 居留地뿐만 아니라 그곳에서 살아가는 수많은 在唐新羅人들의 활동도 살펴볼 수 있다.[107] 그들을 직능별로 구분해 보면 그들이 당에서 그리고 동아시아에서 담당하고 있던 역할을 분명히 할 수 있으며, 그들에 관한 상세한 기록을 남긴 엔닌이 당시 동아시아세계를 어떻게 인식하고 있었는지를 살펴볼 수 있다.

在唐新羅人社會에서 두드러진 활약을 하고 있던 인물들 가운데 대다수를 차지하는 것은 역시 무역상인이다. 물론 이들 중에는 동아시아海上에서 당과 신라·일본을 주무대로 국제교역을 전담하는 경우도 있고, 당 내부에서의 운송이나 연락을 담당하는 그룹도 있다. 이들 중에서 揚州를 본거지로 삼고 있던 王請[108], 蘇州를 중심으로 국제교역에 종사하며 엔닌을 귀국시켰던 무역선을 소유하고 있던 金子白·欽良暉·金珍[109], 明州를 중심으로 주로 일본과의 교역에 종사하던 李隣德[110]이나 張支信[111], 그리고 장보고가 파견한 大唐賣物使로서 주로 신라본국과 당의 赤山浦에서 揚州에 이르는 연해안과 운하지역을 왕래하는 崔暈[112] 등을 국제교역을 담당하던 대표적 인물로 확인 할 수 있다.

엔닌은 이들 在唐新羅國際貿易商들에 대한 상세한 기록을 남기며 그들의 활동을 통해 당시 동아시아 해상에서 활발하게 이루어지고 있던 국제교역, 그리고 그들의 무역선의 왕래를 통한 국제교통로의 확보 및 국내외 정보의 전달 등을 통해 당시 동아시아에는 在

105) 「入唐求法巡禮行記」 卷4 大中 원년(847) 9월 2일조
106) 「入唐求法巡禮行記」 卷2 開成 5년(840) 3월 2일조
107) 졸고, 「9세기 재당신라인의 활동에 대하여-「入唐求法巡禮行記」를 중심으로-」 『중국사연구』 13, 2001, pp.119~123
108) 주 92) 참조
109) 주40) 주41) 참조
110) 「入唐求法巡禮行記」 卷4 會昌 5년(845) 7월 5일조
111) 「入唐求法巡禮行記」 卷4 大中 원년(847) 6월 9일조; 張支信은 『續日本後期』 卷17 承和 14년(847) 7월조에는 唐人 張友信으로 기록되어 있지만, 이는 동일인 張支信을 가리키는 것이다; 「頭陀親王入唐略記」 貞觀 3년(861)에는 唐通事張支信으로 기록되어 있다.
112) 「入唐求法巡禮行記」 卷2 開成 4년(839) 6월 28일조

唐新羅人과 같이 國籍과 國境을 초월하여 활약하고 있는 國際人의 존재를 인식하고 있었다.

이와 관련하여 한 가지 언급해 두고 싶은 것은 엔닌 자신이 일본으로 귀국할 때 편승했던 교역선의 국제무역상인인 金子白·欽良暉·金珍에 관한 기록이다. 엔닌은『入唐求法巡禮行記』에 여러 차례 이들에 대한 기록을 남기고 있다. 엔닌이 아직 당에 체류하고 있던 大中 원년(847) 6월 9일, 6월 10일, 6월 26일, 7월 13일, 7월 20일조의 기록에는 이들을 '新羅人'으로 적고 있는데 반해 엔닌이 일본으로 귀국한 이후의 기록인 10월 19일과 11월 14일조의 太政官으로부터 받은 牒에는 '唐人'으로 기록하고 있다.

이러한 기록상의 차이를 과연 어떻게 이해해야 하는 것일까? 앞서 언급했던 張支信이나 金珍 등의 경우 이외에도 이 시기에 활약했던 국제무역상의 이중국적문제는 이들 이외에도 몇 가지 사례를 더 확인할 수 있지만[113], 여기에서는 일단 張支信과 金珍 등의 두 사례만을 검토해 보자.

먼저 張支信의 경우『入唐求法巡禮行記』을 확인해 보면 明州에 거점을 두고 唐日 양국간의 국제교역을 담당하고 있던 在唐新羅人으로 생각된다. 그러나 이후 일본 측의『續日本後紀』나『頭陀親王入唐略記』에 唐人으로 기록된 것은 일본에 들어간 張支信이 교역상의 편의를 위해 唐人을 자칭했을 수도 있고, 당으로부터 온 무역선에 唐人과 在唐新羅人이 동승하는 경우가 많았으므로 일본 측에서 唐人으로 기술했을 수도 있다. 또한 당시 적대적이었던 신라와 일본과의 관계를 감안해 보더라도 여러 가능성이 존재하므로, 이 경우에는 당에서 자신이 직접보고 들은 내용을 적은 엔닌의 기록의 신빙성이라는 면을 강조해도, 여타의 경우를 강조해도 무리는 없을 것이다.

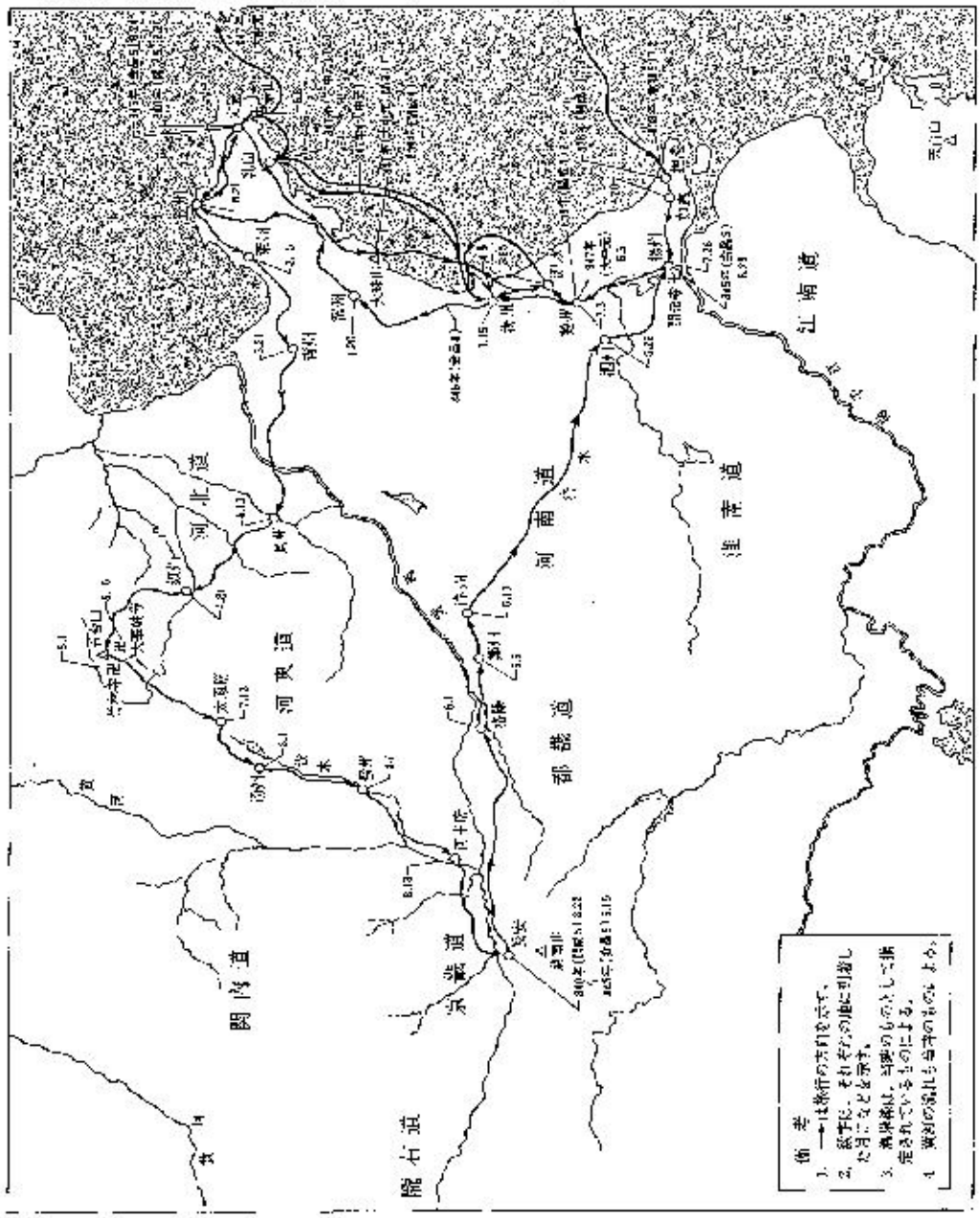
그러나 金子白·欽良暉·金珍의 경우는 엔닌 자신이 분명히 新羅人으로 알고 있는 金珍 등에 대해 太政官으로부터 받은 牒을 인용하면서 唐人으로 기록된 것에 아무런 부언없이 그대로 적어 놓은 것을 어떻게 이해해야 할까?

이것은 엔닌도 이미 10여 년이라는 求法巡禮를 통해 在唐新羅人이라는 존재의 특수성을 이해하고 있었던 것은 아닐까? 즉 엔닌 자신도 이들이 신라인이냐 당인이냐 하는 國籍에 얽매이는 존재가 아닌 동아시아를 무대로 활동하는 국제인으로 인식하였던 것이다. 자신이 당에서 밀접하게 교류하고 그들의 도움과 보호 하에 求法巡禮를 하면서 엔닌은 在唐新羅人들을 신라인 출신으로 당에서 자신들만의 居留地를 형성하고 여전히 자신들의 전통적 생활습속을 유지하며 집단적으로 존재하고 있지만, 신라본국인과는 구별되는 존재로 인식하고 있었을 것이다. 이러한 在唐新羅人社會를 통해 당에 형성되어 있던 이민

113) 渡邊誠,「承和貞觀期の貿易政策と大宰府」『ヒストリア』184, 2003, pp. 8~12; 권덕영『재당신라인사회 연구』, 일조각, 2005, pp. 212~238

자사회에 대해서도 이해하고 있었을 것이다.

엔닌은 이렇게 在唐新羅人社會를 이해함으로써 신라인, 당인, 일본인 이라는 國籍이나 소속감을 중시하기보다는, 國籍을 초월하고 境界를 초월하여 자신들의 삶의 기반인 海上을 통해 당·신라·일본을 아우르며 활동하는 商人이라는 존재를 통해 당시 동아시아세계를 이해하였던 것이다.



서하객의 여행기에 나타난 명대 지식인의 변방의식

배 영 신

目 次

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 서쪽변경의 여행에 대한 역사적 의미
Ⅲ. 서하객의 여행기에 나타난 명대 지식인의 변방의식
Ⅳ. 명대에 생산된 지리서
Ⅴ. 명말 청초에 저작된 서남변경 여행기
나오며

Ⅰ. 들어가며

오랜 동안 문학작품을 감상하고 분석하는 것을 학습해온 본 연구자는, 정치적으로 암울했던 명말, 서하객이란 한 지식인이 지리탐험을 위한 여행을 하면서 남긴 여행기를 연구의 대상으로 삼게 되면서 중국학(Sinology)이란 거대한 문을 마주대하여야 하는 두려움을 느꼈다.

왜냐하면 서하객의 여행기를 동방삭의 『십주기』, 역도원의 『수경주』, 사마천의 『사기』와 병칭하는 후인들의 평가[1]에서도 짐작할 수 있듯이, 그에겐 단순히 여행문학가가 아닌 여행가로서의 역사적 의미가 부여되고 있기 때문이었다.

이제 명대 한인 지식인의 여행기를 통한 서남변경의식을 서하객의 여행일기를 중심으로 하여 살펴보도록 한다.

---

1) 서하객 문집의 부록 참조.

Ⅱ. 서쪽변경의 여행에 대한 역사적 의미

물론 작자의 직접 체험으로 기록한 서쪽 변경지방으로의 여행기들은 풍부한 역사지리 방면의 가치를 지니고 있으며, 그 역사를 거슬러 올라가면 『상서 우공』으로까지 소급할 수 있겠다.

최근 John E Wills는 그의 논문에서 이러한 여행기는 춘추전국시대 자신의 뜻에 부합하는 정치를 펼치기 위해 주유천하하였던 제자백가들의 저서에서 확인할 수 있다고 주장하면서, 제자백가들이 갖추었던 지리적 지식과 견문들은 그들의 왕으로 하여금 군사적 전략을 세우고 정치적 힘을 행사하는데 중요한 단서를 제공해 주었으며, 그 중엔 전대의 기록들을 통해 간접적으로 얻어진 지식들이 많았는데, 그 중에 대표적인 것이 『상서 우공』이라고 하였다.

이와 함께 당시 노정을 따라 광범위하게 펼쳐지는 지리적 특성-매우 괴이하게 느껴지기도 하는-을 설명하고 있는 『산해경』도 여행기로서 지리방면의 자료적 가치를 지닌 문학작품들을 계도한 것으로 보았다.

그는 이러한 여행기를 통해 중국 고대 지식인들이 지녔던 변경지방에 대한 인식을 파악할 수 있다고 하면서 Mark Edward Lewis의 논지를 빌려 다음과 같이 설명하고 있다.

> "인간신체의 경계가 되는 피부에서부터 우주질서에 대한 견해까지 모든 경우의 사고에 있어 중국의 철학자들은 경계를 중요하게 인식하였으며, 동시에 경계 밖의 그들과 적절한 관계를 유지하여야 함을 주장하고 있는데 이로써 안을 다스리고(질서를 유지하고) 밖으로는 평화를 유지하였다."

이로써 우리는 중국의 고대 지식인들에게 있어 변경지방은 "나"와 "그들(외부세계)"을 나누고 있는 인체의 피부와 같은 경계로서, 이를 넘어 이웃하고 있는 다른 나라와의 관계는 우주적 질서의 범주 안에서 이루어지는 것이며, 변경은 나를 지켜주고 보호하는 최후의 보루임과 동시에 외부와 접촉하는 교량으로 인식되어졌음을 알 수 있다.

다시 John E Wills는 사마천의 『사기』와 『상서 우공』의 내용 중 변경지방의 지도와 관개수로 그리고 교통로 등에 대한 설명을 이후의 많은 지방지 등에서 참고로 하였음을 상기시키면서, 이러한 정보들은 그 지방으로 부임되어 온 행정관에게 민정 관리를 위한 지식을 제공하였고, 그 지방의 호족들이 자신의 영역을 보존하는데 많은 도움이 되었다고 설명하고 있다.

사마천이나 우공이 서쪽으로 여행하면서 얻은 서쪽 변경의 지리적 지식은 지방지의 자

료로서 뿐만 아니라 후대에 정치적 문화적으로 중앙집권력을 발휘하는데 상당한 도움을 주었던 것은 엄연한 사실이지만 이를 통한 한인 사대부들의 서쪽 변경에 대한 의식형태에 있어서는 반드시 긍정적인 결과만을 기대할 수는 없었다.

이에 대해 Wills는 Lewis 역시 "중국의 공간적 형성(Chinese construction of space)에 있어 지역문화 포용에서 초래된 분열"에 대해 지속적으로 분석하였다고 하면서 자신의 견해를 다음과 같이 밝히고 있다.

> "사마천이후 ..... 한대의 중앙세력들이 중원 문화로 지방의 호족들을 끌어들이고, 그들의 자손을 중앙의 관료정책에 참여시키려는 노력은 오랜 동안 계속적으로 이루어졌다. 그러나 이러한 노력의 대가로 중앙으로 진출한 지방호족들에 의해 중앙의 세력권이 한의 문화적, 언어적 다양함을 인정함에도 불구하고 지방문화, 특히 남쪽과 남서쪽변경지방에 거의 주의를 기울이지 않고 협조를 거부하는 것에 대한 저항이 있게 되었다."

다시 말해 한대의 중앙집권세력은 서남쪽변경에 대해 문화적으로 회유와 융합을 도모하였는데,[2] 그 결과 그 지방의 호족세력들이 중앙에 진출할 수 있었던 반면 중국에서는 이때부터 서남쪽 변경지방과의 문화적 갈등이 시작되었다고 볼 수도 있겠다.

Ⅲ. 서하객의 여행기에 나타난 명대 지식인의 변방의식

1. 여행의 동기와 목적을 통해서 본 서하객의 의식형태

서하객의 고향인 강음(江陰)은 일찍이 수공업이 발달한 오(吳) 지방으로 서하객 자신도 가내수공업자로서, 경제적 사회적으로 활동을 제한받지 않는 여유가 있고 자유로운 상태였으며,[3] 신분상으로는 지방의 향신계층에 속해 중앙의 지배와 지방 서민들의 중간자적 역할에서 오는 역사적 모순과 갈등을 겪으면서 풍부한 경험의 쌓게 된다.

John E Willis 는 최근 발표한 "Journeys Mostly to the West: Chinese Perspectives on

---

2) 중국의 북쪽 변경지방은 흉노와 접해 있으며, 그들 유목민족의 정치형태와 문화는 중원의 것과 너무나도 상이하였으며, 그들의 용맹함을 두려워하였으므로 문화적인 회유와 융합은 서쪽과 서남쪽 변경지방에 대한 의식에서 주로 나타나는 형태로 보인다.

3) 서하객의 부친은 가업을 잇고자 여러 번 과거에 응시하였으나 뜻을 이루지 못하고 고향인 강음에서 "南畊高士"로 일생을 마쳤다. 이를 옆에서 지켜 본 서하객은 과거에 뜻이 없었으며 어려서부터 지리서나 도경들을 탐독하였고, 어머니가 운영하였던 가내수공업을 도와 생산된 옷감을 장에 내다 파는 일을 하기도 하였다.

Travel Writing"이라는 논문에서 명대의 여행문화에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

> "중국 영토 안에서 이전의 몇 백 년 동안에 비해 더욱 널리 획일화되고 평화로웠으며, 관리들과 상인들은 여행이 잦았고 어떤 이들은 미지의 새로운 것에 대한 순수한 애정을 가지고 여행을 하였다. 특히 晩明은 도시소비문화가 정비되어 그 안에서 각 가지 장르와 가격대의 서적들이 홍수를 이루었던 때로서 다양한 여행안내서가 상인들과 관리들을 위해 출판되기 시작했다."

이러한 명대의 문화현상 속에서 그가 쓴 여행기는 의식형태에 있어 크게 두 가지로 나눌 수 있는데 전반의 명산유기와 후반의 서남변경으로의 여행일기이다.

고향인 강음에서 비교적 손쉽게 찾아 갈 수 있었던 명산에 대한 유기(1607-1632)와 원유에 앞서 족형인 서중소와 함께 천태산과 안탕산에 올랐던 여행기록(1632-1633)에 나타난 그의 의식형태는 암울한 시기를 겪으면서 "독선기신"하거나 "은둔"하였던 다른 사대부 지식인들과는 자못 다른 것이었다.

당시 일반적인 사대부들의 여행과 여행기록에 관해 Julian Ward는 *Xu Xiake (1587-1641): The Art of Trailing Writing*이란 저서에서 다음과 같이 말하고 있다.

> "명대에 이르러 동부의 산들은 사람들에게 많이 알려졌으며, 사람들의 발길이 끊이질 않았다. 그 결과 지식인 여행자들이 그들이 마주하고 있는 훌륭한 경관을 표현하는 방법에 있어 어떤 것들은 서로 같았다."

이와 달리 서하객은 이제껏 탐독한 고금의 사적이나 지방지 및 산해도경 등의 영향을 받아 형성된 독특한 자연 심미관을 바탕으로 더 궁벽지고 험난하여 남들의 발길이 닿지 아니했던 장려한 경관을 찾아다녔다. 그러한 광활한 자연에서 서하객은 물아일체의 경지에 도달하였고, 이는 다시 그에게 더욱 장대하고 굳건한 의지를 심어주었던 것이다.

원유를 결심하고 체력을 쌓기 위해 천태산에 오른 서하객은 그 곳에서 선배인 진함휘를 만나 "저는 아직 황제의 수레가 미치는 곳에 비하면 그 물가도 알지 못하는 것입니다. 악서(광서)와 전남(운남)이 남았습니다." 라고 이제까지의 여행을 스스로 평가하면서 원유를 결심한 이유를 설명하고 있다.

서하객에게는 한나라로부터 이어오는 중국의 광활한 영토를 남김없이 체험하고 싶은 크나큰 포부가 있었으며, 이로부터 4년 후 그는 이러한 꿈을 실현하기 위해 서쪽으로의 장정 길에 오르게 된다.

후기의 여행기(1636-1639)는 서하객이 자신만이 할 수 있는 필생의 과업임을 깨닫고

결행한 여정을 사실 그대로 꾸밈없이 기록한 여행일기이다.

그의 원유는 이제껏 아무도 감히 실천에 옮기지 못하였던 것이었으며, 지리적 탐험을 통해 자원과 토양 및 백성들의 실질적인 생활을 직접 관찰하여 사실 그대로를 여행기에 담았다.

2. 여행 중의 교유를 통해서 본 서하객의 의식형태

여정 중에 나타난 서하객의 교유를 살펴보면 정문이라는 승려를 가장 먼저 들 수 있다. 그는 서하객이 고향인 강음을 떠나 운남에 당도할 때까지 생사고락을 함께 하였던 지기로서 정문이 병을 얻게 되자 서하객은 헌신적으로 그를 돌보았으며, 사별하게 되자 그를 위해 애절한 추모시를 바치기도 하였다.

또한 여정 중에 머물렀던 운남 여강 목부의 세력가인 목중(목중은 소수민족 중 나시족에 속한다)과 깊은 교분을 쌓게 된다. 결국 목중의 요청으로 서하객은 중원의 문화에 거의 소외되어 있었던 편벽된 서남 변경지방에 중원의 선진문화를 전달하는 지식인으로서의 사회적 사명도 충실히 수행하게 된다.

그러한 과정 중에 서하객은 목중의 문집인 『산중일취집』에 발을 써주게 되는데 거기에서 우리는 이를 통해 서남변경지방으로 여행을 통한 의식의 변화를 알 수 있다. 여기서 그는 협협으로 산으로 둘러쌓여 사람들에게 알려지지도 않은 변방의 소수민족의 땅 여강에서 목중이 주민을 다스림에 요순에 버금가는 산중의 일취를 지녔다고 평가하면서 그곳이 바로 자신이 찾아다니던 도화원임을 밝혔다.

이는 신분을 가리지 않고 화합하며, 나와 남 즉 한족과 변방의 이민족이란 구별을 떠나 진실되게 평가하는 대담함은 이제까지의 한인 지식인들에게 볼 수 없었던 선구적 의식이라 할 수 있겠다.

오랜 여행길을 지나는 동안 서하객은 산 속에서는 절이나 도관을 찾아 묵으면서 그 곳을 지키는 수도자들과 교분을 나누기도 하였고, 그들의 종교의식에 참여하여 함께 예불을 드리기도 하였다. 이것으로도 우리는 어느 것에도 얽매이지 않는 서하객의 정신세계를 짐작할 수 있다. 서하객의 이러한 정신세계는 그가 운남에 당도하기 60년 전에 이미 운남 요안현에 지부로 부임되었던 이지의 사상과도 자못 상통한 것이었다.

중원의 선진문화에 비해 낙후되긴 하였지만 운남 지방을 비롯해 소수민족이 많은 서쪽 변경 지방의 다양하고 독특한 문화와 중원과는 판이하게 다른 안락한 기후를 비롯한 풍토환경은 암울하고 처절한 중앙 정치의 소용돌이 속에서 신음하다 이곳을 찾아온 한인 지식인들에게 전통이나 관습에 얽매이지 않고 자유로움을 구가하는 의식형태를 발전시키

기에 알맞는 조건을 만들어 주었던 것이다.

3. 서하객의 여행기를 통해 본 의식형태

서하객의 일기는 엄연히 그 시대의 백성들의 삶을 생생하게 전하는 귀중한 역사 자료이다. 그 안에는 각 지방의 토양과 자원에 대한 관찰을 비롯하여 산과 강의 위치와 도로의 상태, 생태환경이나 경작상황, 행정실태와 주민들의 생활 심지어 그들의 겉모양과 생각에 이르기까지 다른 역사서와 지리서 혹은 문인들의 작품에서 볼 수 없는[4] 기작자의 직접체험을 통한 사실이 사실 그대로 전달되고 있기 때문이다.

서하객의 여행일기가 역사 지리 방면에서 가치를 지닐 수 있었던 또 다른 이유는 자신의 문장으로 "대명일통지"와 같은 "통지"를 만들고자 하였던 서하객의 목적의식이 그대로 담겨져 있는 기초작업이었기 때문이었다. 때문에 서하객은 직접적인 고증과 관찰을 통하여 오류를 바로 잡지 않고 기존의 자료를 그대로 답습하는 폐단을 일소하고자 매우 치밀하고 엄격하게 고찰하였으며, 그날의 일정을 자세하게 기록할 수 없을 땐 반드시 다음날 보충하여 기록하였다.[5]

이와 같은 의식형태는 당시 선구적 지식인들이 지녔던 과학적 사고에서 비롯된 것으로 이를 바탕으로 지형 지리에 관한 자료들이 명청 교체기를 지나면서 상당히 많이 생산되었다.

4. 서하객의 여행기와 다른 문인들의 여행기에 나타난 의식 비교

한대 이후 한인 사대부가 쓴 본격적인 서남지방 여행기 중 그 안에 내재한 의식형태가 두드러지게 나타난 작품으로는 당대 유종원의 『영주팔기』를 가장 먼저 손꼽을 수 있다.

『영주팔기』에 대한 연구는 국내외로 많은 연구들이 나와 있으므로 간단히 살펴보면, 우선 유종원이 폄적을 당해 부임되었던 영주는 지금의 호남성에 위치하는 아주 편벽된 고장이었다. 유종원은 인적이 드문 그곳의 기괴하고 쓸쓸한 경관 속에 자신의 비통하고 우울한 심정과 시중의 무리들과 어울리지 않는 자신의 고상함을 기탁하였으며, 그 속에서 자신의 외로움을 승화시키고자 하였다.

---

4) 당시 정치경제방면에서 중요한 위치를 차지하고 있었던 강남지역이나 중원지방에 대한 역사지리 방면의 자료들을 제외하고는 특히 서남 변경 지방에 관한 역사서와 지리서는 옛날의 것을 답습하여 그 자료를 삼아 당시의 정확한 실태를 알기 어려웠으며, 문인들의 작품 안에 등장하는 내용들도 직접체험을 통한 것이 아닌 얻어들은 사실이나 멀리서 본 경물들이 대부분을 차지한다.

5) 그의 유기에는 보유기의 체제를 이용하여 전날의 미진한 기록을 보충하고 있다.

이는 서하객의 여행기가 대체적으로 자신의 감정을 절제하고 참신하고 다양한 문자를 이용하여 모든 경물에 대해 사실 그대로 객관적 묘사를 하면서, 그것을 그대로 독자들의 눈앞에 펼쳐 보이는 것과는 대조적이라 하겠다.

유종원의 여행기는 지극히 개인적인 감정의 승화를 위한 것으로 중국의 전통적인 문인들이 작품 속에서 표현하고 있는 "정경융합", "寄情山水"와 같은 미감의식이 표현 된 것이라 하겠다.

남송의 애국시인 육유에겐 고향인 산음(지금의 절강 소흥)에서 배를 타고 사천까지 여행하는 도중에 만난 명승고적들과 각지의 풍토인정을 내용으로 한 일기체 여행기인 『입촉기』가 있다.

서하객의 여행기가 기존의 지리지나 역사서의 내용을 고증했다면, 육유의 『입촉기』엔 전대와 당대의 시문이나 비문 등을 평론하거나 고증하는 내용이 많았다. 변경지방의 여행을 통하여 잘못을 바로잡고 고증하는 지식인들의 의식형태는 애국시인 육유에게서 서하객으로 이어져 조국에 대한 남다른 사명감으로 작품 속에 나타나고 있다.

한 편 육유는 여행길에 들렀던 한 고을에서 목격한 사실에 대해 다음과 같이 기록하고 있다.

> "일을 모두 끝내면 현령들은 정자 안에서 먹고 자고 할 수 있는데 그 즐거움은 비길 데가 없다. 그러나 현령이 공석이 될 때마다 이삼 년 동안은 그 공석을 메우려는 사람이 없으니 왜일까?"

문인관료로서 육유는 서남변경으로의 여행기 속에 여행자체의 즐거움과 함께 사회적 사명감이나 애국충정에서 비롯된 지방의 행정실태를 습관적으로 관찰하려고 하는 의식형태를 잘 나타내고 있다. 이와는 대조적으로 아무런 얽매임이 없는 서하객은 자유로운 의식의 소유자로서 서남변경지방 백성들의 실제 생활을 관찰하고 체험하면서 백성들 편에 서서 한대로부터 전통적으로 내려온 중앙정부의 소홀한 관리행정을 여과없이 그대로 옮기는 고발정신의 소유자였다.

송대의 문호 소식을 비롯한 많은 지식인 관료들이 변경지방으로 유배를 당하였을 때 자신의 참혹한 처지를 슬퍼함과 동시에 유배지 백성들의 힘겨운 생활을 동정하는 작품을 썼지만,[6] 이는 당대 유종원의 『영주팔기』 속에 나타나는 의식형태와 일맥상통하는 점이 있으며, 서하객이 자발적으로 헌신하였던 여행과는 동기에 있어 근본적인 차이를 보이는 것이었다.

---

6) Willis의 논문 내용 참조.

Ⅳ. 명대에 생산된 지리서

최근 개정되어 나온 Timothy Brook의 *Geographical Sources of Ming-Qing History*에서 작자는 자신이 참고로 한 문헌들은 모두 명과 청의 역사지리 방면에 대한 자료들로서 도로안내서와 지형에 관한 기관의 지리지라고 소개하고 있다. 그가 이 책에 수록한 도로안내서는 60종이며, 지리지는 860종에 달한다.

먼저 도로안내서는 주로 개인의 여행가이드북이거나 관리들에게 각 지방의 역참이나 관공서의 위치를 알려주었던 것으로 후자는 명대 후기부터 지방현감에 흡수되었으며, 여행가이드북은 청대에 들어와 상인들을 위한 자료를 더욱 보강하며 발전하게 되었다고 하였다.

여기서 주목할 것은 1827년 불교신자들이 구법여행을 가는데 필요한 사천, 귀주, 운남 지방에 대한 자세한 도로안내 자료가 출판되었으니 바로 『參學知津』이다. 이는 顯淨如海라는 승려가 자신의 구법여행 경험을 토대로 하여 완성한 것으로서, 이제까지 관심을 기울이지 않았던 서남변경 지방으로의 여행이 활기를 띠게 되었음을 알 수 있다.

앞서 살펴 본 서하객의 여행일기가 서남변경에 대해 가장 방대한 자료를 수록하고 있는 것은 사실이지만, 일반인들이 손쉽게 구할 수 있는 여행안내서로는 자료의 범위와 양이[7] 부담스러웠을 것이며, 상업이나 포교 등의 특정한 목적에 사용되기 위한 여행안내서는 상인이나 승려들이 직접 경험한 사실이 더욱 유용하였다.

한편 Timothy Brook은 이 책에서

> "16세기에 들어서야 지리지가 정기적으로 일정하게 생산되었으며, 가경만력 연간을 통해 서서히 증가하다가 17세기 초반에 급격한 증가를 보인다. ..... 특히 만력 연간의 이러한 현상은 신사사회의 팽창과 지방 진사들의 점진적인 참여와 연관되어 있다. 신사계층은 그 사회적 신분의 상승으로 인해 수도권에서 관료로 등용되기를 바라기보다 자신들의 본거지인 지방에 남는 것을 선호하였다. 그들이 그 지방에 일어나는 일들에 대해 더 많이 참여할수록, 그 지방의 대외적 위신을 높이는데 더욱 공헌하였다."

라고 명말 청초에 지방지가 많이 생산되었던 이유를 설명하고 있다. 이는 자신의 고향을 본거지로 하는 많은 신사계층의 지식인들이 그 지방의 일을 보거나 주위를 여행하면서

---

7) 서하객의 일기는 그가 여행하였던 16개 성에 대한 60여만자의 내용으로 구성되어 있으며 서남변경에 대한 내용만도 50만 자에 달한다.

그 지방의 환경이나 경물 등을 대외적으로 알리고자 하는데 그 목적이 있었다.

이렇게 지형을 묘사 설명한 사적인 지리지의 작자 중에는 국가적 명성을 얻고 있던 명말 청초의 사상가 왕부지가 있다. 그는 1643년부터 그 이듬해까지 반란을 피해 몸을 숨겼던 호남지방 남부의 산에 대한 지리지를 쓴 바가 있으며 이 밖에도 지방의 신사계층 지식인들이 많은 지리지들을 남겼다고 Timothy Brook은 밝히고 있다.

정부에서 발간한 지리지가 아닌 지형학에 대한 사적인 지리지들은 지식인들이 구독하고, 저술하고, 아끼고 소장하였던 책들-그들과 관련된 장소에 대해 기록하였거나, 자신이 관료로서 혹은 지방 세력가로서 일을 처리하기 위해 선택한 그러한 책들-의 한 형태로서 크게 범위를 넓혔다.

V. 명말 청초에 저작된 서남변경 여행기

1990년대 초반 Lynn A. Struve는 명말 청초의 혼란기를 겪고 있었던 서남변경 지방을 여행한 한 지식인의 여행일기를 서방에 알렸는데 이는 *An Artist's Filial Trek*(어느 예술가의 부모 상봉기)란 제목으로 알려졌다.

1647년 반란군의 수뇌인 장헌충이 사천에서 살해되면서 사천·귀주·운남을 비롯한 서남변경 지방은 다시금 전란에 휩싸이게 되는데, 당시 산수화가로 명성이 있던 黃向堅(1609-1673)이란 한 지식인이 소주에서 이곳을 여행하였던 기록을 영어로 옮겨 서방 세계에 내놓은 것이다.

Lynn A. Struve가 번역한 것은 운남의 대요현(지금의 요안)에 지방행정관으로 부임을 받아 갔다가 그 곳에서 연락이 두절되어 생사를 알지 못하는 부친을 찾아가, 부자가 극적으로 상봉을 하고 함께 고향인 소주로 돌아오는 전체의 과정 중 고향인 소주를 떠나 항주로 그리고 당시의 호광부를 거쳐 사천·귀주·운남으로의 여정길과 부모님을 극적으로 상봉하는 대목까지의 한 부분이다。

한편 그는 여행길에서 마주하였던 운남지방 특유의 산수자연을 화폭에 담아 여러 종류의 화첩 『尋親圖』를 제작하기도 하였으며, 그의 서남변경으로의 여행은 전체 558일(1652년 1월 11일-1653년 7월 12일)로 여행 길이는 직선거리로 2,800마일(약 4,480킬로미터)에 달한다.

공교롭게도 서하객의 고향인 강음과는 지리적으로 인접한 소주가 고향이었던 황향견은 유교의 전통 안에서 부모에 대한 "효"를 지극히 중시하였던 지식인이었다.

당시 유교적 전통 속에서 교육을 받은 지식인들의 의식 속에는 "효"와 "충" 은 같은

의미를 지닌 가치로서 자리하였으니, 출발 전 고향에 남겨둔 가족들과 뜨거운 눈물로 작별을 하였지만 그 슬픔은 자식된 도리로 부모님의 생사를 살펴 자식의 도리를 다하고자 하였던 "효"에 비하면 충분히 극복되는 것이었다.

또한 그에게 있어 "충성"을 바쳐야 할 조국은 새로이 건국한 청나라가 아닌 부패와 횡포로 일관되어 민생을 도탄에 빠뜨리고 망해가던 晩明 정부였다. 이러한 의식은 그의 여행일기 중 다음과 같이 나타나 있다.

> "내가 홍하를 건너려고 할 때 북방군대(청나라의 군대)가 길목을 지키고 있다는 소문을 듣고 주저하였다."

또한 그곳의 황폐하고 궁벽진 산촌의 정경에 대해서는

> "어느 곳으로 가건 그곳에 사는 사람은 없었다. 깊은 골짜기에 자라난 대나무 사이를 지나거나, 기복이 심한 산꼭대기를 오르거나, 산 밑의 계곡을 건너거나, 길은 너무도 험했고, 잠깐 걸음을 멈출 수 있을 만한 장소조차도 없었다. ..... 그 곳엔 묘족과 다른 소수민족이 살고 있는데 그들은 사람을 헤친다고 알려져 있었다. 그래서 그곳 산을 갈아 농사짓는 농부들은 총이나 활을 지지고 있었다."

그는 그곳의 소수민족인 묘족에 대해 다음과 같이 묘사하고 있다.

> "그들은 머리를 망치모양으로 상투를 틀어 묶었으며, 목걸이를 하고 있었다. 그들은 까치소리 같은 이상한 말을 하였으며, 그러나 몇 몇은 한족의 말을 알아들었다. 그들이 빚은 술은 달콤했으며....."

황향견은 그 지방의 지리환경과 생활에 관해 구체적으로 기록한 반면 그 안에서 한족 중심적인 문화의식을 두드러지게 나타내고 있다. 또한 전시 중에 통행의 제한이 심엄하였던 것으로 보이는 한 대목을 살펴보면

> "군인들은 높은 사다리 옆에 서서 나에게 은근한 어조로 물어보았으나, 나는 묵묵히 앞으로 걸어갔으므로 그들은 심한 말을 마구 뱉으며 나를 첩자로 오인하였다. ..... 그들은 나의 이름과 내가 거주하는 곳을 묻고 무엇 때문에 그곳에 왔는지도 물었다.....고 장군은 (나의 이야기를 다 듣고 나더니) 말하길 '당신이 정말 부모님을 찾아가길 원한다면 우리가 통행증을 발급해 주겠소....'라고 하였다."

서하객이 서남변경 지방으로 여행을 하였던 때는 명말의 암흑기로 마적이 출몰하여 약탈을 일삼고, 농민들은 주거지를 떠나 반란세력을 형성하였지만 아직 전시상황은 아니었다. 황향견이 그 곳을 지났을 때는 엄연히 전쟁을 겪고 있었던 비상시기였으므로 많은 고초를 겪었음을 알 수 있다.

나오며

이제 서하객의 여행기를 위주로 살펴본 명대 한인 지식인의 서남변경지방에 대한 의식형태에 대한 고찰을 마무리하며, 이는 문제제기와 토론을 위한 형식으로 아직 토론과 연구를 거쳐 첨삭과 수정을 해야 하는 과정을 남겨두고 있음을 잘 알고 있는바 많은 질책과 교정을 부탁드리겠습니다.

청대 불교 세계의 여행

김 성 수 (연세대학교 국학연구원)

目 次

1. 청조의 황제 라마들을 만나다.
2. 티벳 불교, 티벳 불교권
3. 5세 달라이라마의 북경 방문: 불교 세계와 청조의 관계망 만들기
4. 라사의 新年祈願大法會 몬람첸모(smon lam chen mo): 불교세계의 중심 라사로 향하다.
5. 6세 판첸 라마의 北京, 承德 방문: 건륭제 불교 세계의 중심에 서다.

이 글은 청대 티벳 불교를 신봉했던 신자와 라마들의 여행을 소개하고 그 역사적 배경과 역할에 대해 추적해 보는 것을 목적으로 하고 있다. 흔히 명말청초라고 불리는 16세기 말-17세기 초 이래로 다양한 계층의 신자와 라마가 주요 사원을 오가며 광범한 티벳 불교권 내부의 메신저 역할을 수행했다. 이들의 움직임을 통해 우리는 만주에서 티벳, 중앙 아시아에 걸쳐 생활하던 몽골, 만주, 티벳계 민족의 정치와 종교사는 물론, 이들이 공동으로 형성한 지적 네트워크, 상업망 등에 대해 이해를 넓혀 갈 수 있다.[1] 먼저 이 글에서는 당시 불교권 내부에서 상당한 영향력을 행사했던 주요 라마들의 여행 사례를 소개하고 이들이 티벳 불교권의 형성과 발전에 어떤 영향을 미쳤는지, 그것이 청대사 연구에 어떤 의미를 갖는지 살펴보겠다.

1) 근래 티벳 불교권 내부의 관계망, 역사, 문화 등에 대한 시론적 연구가 발표되고 있다. Françoise Pommaret, 2003, *Lhasa in the Seventeenth Century*, Brill; Uradyn E. Bulag and Hildegard G.M. Diemberger, 2007, Brill.

1. 청조의 황제 라마들을 만나다.

청대 티벳(西藏)[2]은 몽골, 위구르와 함께 청조의 주요한 外藩 중 하나였다. 청조의 황제들이 라마를 초빙하여 법회를 열고, 아예 駐京喇嘛로 임명하여 북경에 머물게 하는 일이 적잖았으니 황제가 라마를 만났던들 그것이 무슨 큰 사건이겠는가, 그저 朝貢의 일부이며, 服屬의 전후 과정일 뿐이라고 할 수 있을 것도 같다.

흔히 우리는 강력한 무력을 바탕으로 청조가 중원을 장악하고 뒤이어 몽골, 티벳, 위구르를 차례로 복속시킴으로써 대제국을 건설했다고 믿어 왔다. 그러나 주지의 사실대로 청제국의 건설은 소수의 만주인이 주축이 되어 몽골과 한족 사회를 온통 아우르면서 실현 가능한 것이었다. 滿漢蒙을 아우르는 八旗 조직이 그러하며, 태종 홍타이지가 국호를 淸으로 바꾸던 1636년의 상황이 그러했듯이, 몽골과 한족에 대한 통치력의 확대는 청조의 발전 과정에서 중요한 전기를 마련해 주곤 했다. "이민족 정권의 중국 통치는 무력으로, 한족의 이민족 통치는 문화로 가능할 수 있었다"는 정형화된 분석틀은 더 이상 유용하지 않다. 어느 민족을 불문하고 제국의 건설과 유지는 통합의 이념과 그것을 관철시킬 힘(행정력, 군사력 등)을 필요로 하기 때문이다. 이런 이유에서 청대 황제는 때로는 문수보살의 화신이며, 전륜성왕인 동시에 티벳 불교의 신실한 施主로서 자신의 역할에 충실해야 했고, 때로는 유교적 聖君으로서 中華의 계승자임을 자임했다. 즉, 유목 군주이며,

---

2) 여기에서 말하는 티벳은 오늘날의 西藏自治區만을 의미하는 것은 아니다. 스스로 티벳인으로 자처하는 모든 사람들이 살고 있는 티벳 불교권 전체를 의미하는 것이다. 오늘날의 감숙, 사천, 운남, 청해성 전체 또는 일부를 모두 포함한다. 이는 대개 吐蕃의 후예에 해당되며 티벳 사람들은 스스로를 '뵈(bod)'라고 불러왔다. 그 명칭의 유래에 대해 간략히 살펴보면 다음과 같다. 唐朝가 왜 이들을 토번이라고 불렀는지에 대해서는 W. Rockhill, 山口瑞鳳 등 여러 학자의 연구가 있었으나 아직 정설이 마련되지는 못했다. 이 문제에 관해 佐藤長, 1978, 『チベット歷史地理研究』, 岩波書店, 163-165쪽에서는 토번이라는 말이 어떻게 唐에 전달되었을까 하는 의문을 던지고 있다. 토번이 점차 세력을 동서로 확장하기 시작하는 시기 당의 서쪽에는 토욕혼이 자리하고 있었고, 그 이전에는 오늘날 란조우(蘭州)와 시닝(西寧) 방면에 西秦, 南凉 등 선비계 정권이 자리하고 있었으니 몽골계 언어를 사용했을 것으로 추정되는 선비계 민족을 통해 토번이라는 말이 전달되었을 가능성이 크다는 것이다. 실제로 몽골어에서는 티벳을 투벗(Töbed)이라고 하는데, 상호 연관성에 대해서 추적해 볼 여지가 있다. 이는 점차 몽골에 의한 티벳에 대한 정치적 간섭이 확대되면서 대외적으로 몽골어 중 티벳을 지칭하던 투벗(Töbet>Tibet)이라는 말이 보편화되었을 가능성을 지적한 것이다. 馬長壽, 2003, 「康藏民族之分類體質種屬及其社會組織」, 『馬長壽民族學論集』(北京: 人民出版社), 213-214쪽, 原載 『民族學研究集刊』 第5期, 1946年 4月에서도 마르코폴로가 티벳을 Tebet로 소개함으로써 후에 유럽에서 Tibet로 적게 되었음을 지적하고 있다. 한편 西藏이라는 명칭은 元代 한문 사료에서 사용되던 烏思藏의 뒤를 이어 명청대 사용되기 시작했다. 이것이 중화인민공화국에 의해 西藏自治區와 藏族이라는 명칭으로 정착되어 중국식의 他稱이 공식적인 명칭이 되어버렸다. 따라서 청대 만주, 몽골어 자료에서는 투벗(Töbed)으로, 한문 자료에서는 西藏으로 적었다.

동시에 중원의 군주로서 자신과 중앙 정부의 역할을 분명히 자리매김했던 것이다.

청조의 통치자, 그의 정부가 이러한 이중성을 갖는 점에 대해서는 그간 적잖은 연구가 진행되어 왔고, 근래는 그간 "중국화된 청대사"에서 벗어나 "淸이 중심인 청대사"를 재구성해 봐야하지 않은가 하는 관심이 확대되고 있다.[3] 즉, 중원의 마지막 전제 왕조 청이 갖고 있는 또 다른 모습 "유목 제국의 계승자"라는 점을 간과할 수 없다는 것이다. 1636년 홍타이지가 차하르를 복속시킨 후 1세기 남짓의 고투 끝에 1759년 준가르 정벌을 완성하고, 1771년 투르구트가 카스피해 연안으로부터 귀환함으로써 그토록 기다리던 몽골 복속이 완성되었다. 몽골을 대신한 새로운 유목 세계의 계승자가 등장한 것인데, 필자가 이곳에서 유목 세계의 계승자로서 청조의 정체성을 강조하는 이유는 이것이 곧 티벳불교와 청조의 연결고리이기 때문이다.

16세기-17세기 초를 거쳐 티벳 불교권의 주요한 신자로 등장한 몽골과 만주의 인연을 생각할 때 일찍이 티벳 불교를 접촉하고 신자가 되었음에도 지금까지도 청조의 황제가 신자였는지, 그렇지 않은지가 논란의 대상이 되고 있다. 이는 아마도 遼金元이 그랬던 것처럼 만주도 漢化의 운명을 거스를 수 없었기 때문에 한족이 그렇지 않은 것처럼 만주의 황제도 결코 티벳 불교를 받아들이지 않았으며, 그들과의 관계는 철저히 지배를 위한 수단이었다는 것이다. 유목군주에서 출발한 後金의 지배자가 入關을 전후해 중원의 황제로 탈바꿈했다고 이해되는 것은 중원의 군주가 유목 군주에 군림하는 상위의 존재일 것이라는 막연한 민족적 우월감이 작용한 탓일 것이다. 그러나 현실적으로 청조의 황제는 漢族에게는 황제였으며 유목의 세계에서는 복다한(聖汗)이었다. 언두렁거 어전(Enduringge ejen, 聖主)이라는 만주식 칭호에서 어전(ejen)이 그 보다 상위 개념인 카간(한)으로 바뀌는 모습이 흥미롭다. 결국 만주의 요람은 유목세계의 한복판에 있었고, 그들은 몽골을 철저히 계승함으로써 그들을 극복하고자 했다. 청조의 황제가 라마를 만났던 것은 그것이 자신의 신앙이었기 때문이고, 그 신앙은 유목 세계의 보호자로서 청조에 의무와 책임을 요구했던 것이다.

---

3) Pamela Kyle Crossley, 1999, A Translucent Mirror-History and Identity in Qing Imperial Ideology, University of California Press, pp.13-14; Evelyn S. Rawski, 2004, "The Qing empire during the Qianlong reign", *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, p.19; Michael G. Chang, 2007, A court on horseback: imperal touring and the construction of Qing rule, 1680-1785, the Harvard University Asia Center, p.9.

2. 티벳 불교, 티벳 불교권

청조가 滿蒙漢藏回를 비롯한 다양한 민족과 그들의 문화를 아울러 대제국을 건설하였음은 주지의 사실이다. 그러나 종교적으로 볼 때 각지의 토착적이고 기층 종교인, 흔히 샤머니즘이라 일컬어지는 다양한 형태의 신앙 체계를 차치한다면, 불완전하나마 대개 3개의 대권역으로 분류해 볼 수 있는데, 첫째가 유학적 가치와 중국적 佛敎(또는 漢傳 불교로 불리우나 이하에서는 보편성에 따라 중국 불교로 통일), 또 그 전통 아래 형성된 道敎가 어우러진 漢族 종교권, 둘째가 훗날 回族과 위구르로 구분된 무슬림의 세계 이슬람권, 마지막이 티벳 불교권일 것이다. 물론 중국 불교와 티벳 불교를 각기 다른 종교로 분류할 수는 없고, 같은 대승불교의 다양한 분파로 이해해야 할 것이지만, 이것을 신봉하는 신자들의 민족 정체성이 확연히 구분되고 사회 구성에 미치는 영향이 분명히 다르므로 이들을 별개의 종교권역으로 구분해 볼 수 있을 것이다.

이러한 구분은 물론 양자를 별개의 종교로 이해하자는 것은 결코 아니다. 같은 대승불교의 분파로서, 불교의 수용시기가 각기 다르기 때문에 티벳불교가 해탈에 이르는 보다 더 다양한 길(Vajrayana, 金剛乘)을 수용, 발전시켰고, 반면 중국 불교는 유교의 가치관과 타협하면서 孝와 같은 유교적 덕목을 존숭하는 형태로 발전하는가 하면, 玄奘(596-664) 이후로는 인도의 새로운 학설을 수용, 발전시키지 못하면서 티벳 불교와는 다른 길을 걷게 되었다[4]. 그러나 7-8세기만 하더라도 당의 불교 승려가 중앙 아시아는 물론 티벳에서도 활동했고, 8세기 말 티벳 최초의 사원 삼예 사원(779년 창건)에서 거행된 논쟁에서 唐의 승려가 산타락시타(인도 나란다 사원의 주지, 티벳 삼예 사원 창건)의 제자 카라마실라에게 패배하기까지 어느 정도 영향력을 행사하였으니 대승불교의 다양한 유형으로서 이들을 함께 이해하는 것은 그리 어려운 일은 아닐 것이다.[5] 특히 710년에 金城公主(?-739)가 토번으로 시집가면서 불경을 포함한 중국의 典籍을 다량 토번으로 가져갔으며, 승려의 교류도 함께 이뤄졌는데, 당시 토번과 교류했던 승려 중에는 중국은 물론 카슈미르, 호탄 등 주변 중앙아시아의 승려도 있었으며, 돈황에서 발견된 티벳 문서에는 각지에서 수집된 불교 경전과 주석서도 포함되어 있었다. 7세기 중국에서 활동했던 신라 출신 승려 圓測(613-696)의 『解深密經疏』도 돈황에서 활동했던 귀·혜출(法成이라는 한문 이름

4) Donald S. Lopez, Jr, 2004, "Tibetan Buddhism", *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, 2004, pp.22-32; 岡部和雄, 1996, 「中國社會と大乘佛敎」『大乘佛敎とその周辺』, 春秋社, 154-167쪽.

5) David Snellgrove, 2002, *Indo-Tibetan Buddhism-Indian Buddhists and their Tibetan Successors*, Shambhala, Boston, p.431.

으로 알려진)에 의해 티벳어로 번역되어 티벳어 大藏經 텐주르(주석서)에 실려 있다.[6] 이러한 사실은 당시 동부 유라시아 불교계에서 전개되고 있던 광범한 교류의 흔적이라고 하겠다. 그렇다면 중국 불교와 티벳 불교를 별개의 종교권역으로 분리시킬 필요가 있겠는가 하는 의문이 생길지도 모르겠다.[7] 그러나 이 부분에서 우리는 종교가 그것이 속한 사회와 국가 권력의 관계 속에서 그 역사적 지위를 완전히 달리할 수 있음에 주의해 볼 필요가 있겠다.

중국의 경우 불교가 처음 전래된 것은 기원 전후이지만, 이미 유학이 체제교학으로서 상당한 지위를 확보한 상태였으니 五胡十六國과 北魏 시대를 제외하면 티벳 불교 성립 이전 시기 과연 중국에서 불교의 정치 지위가 유학을 능가하거나 혹 대등한 지위를 획득한 적이 있었는가 생각하게 한다. 반면 티벳에서는 9세기 중엽 토번의 제국 질서가 해체되면서 대소 지방 정권간의 경쟁이 심화되는데 이러한 정치적 혼란이 불교가 티벳에 뿌리내리는데 긍정적인 상황을 제공하게 된다. 즉, 젠뽀(중국의 황제에 해당되는 티벳식 칭호)의 후예들을 중심으로 경쟁적으로 인도의 고승을 초빙하여 치송데첸(Khri srong lde brtsan, 730-756-797)이 누렸던 것과 같은 法王(轉輪聖王)의 지위를 회복하고, 토번의 진정한 계승자로 자신의 지위를 제고하고자 했으며, 한편으로 이슬람의 확장을 피해 새로운 후원자를 찾아야했던 인도의 교단들은 티벳의 변화에 주의하지 않을 수 없었다. 양자의 이해관계가 절충되면서 일어난 변화는 곧 이후 티벳 정치에 심대한 영향을 미치게 되는데, 주요 불교 교단이 세속 정권과 결탁되거나 스스로 정권을 창출하게 되어, 10세기 말에서 11세기가 되면 특정 지역의 세속 군주와 해당지역 교단을 대표하는 승려가 혈연적으로 연결되거나 상호 밀접한 관계에 놓이는 경우가 여럿 발생하게 된다. 곧 세속 정권과 불교 교단이 공동으로 통치 집단을 형성하게 되었음을 의미하는데, 몽골의 후원 아래 티벳을 통치했던 사캬 교단이 그 대표적인 예라고 하겠다. 그렇다면 이러한 티벳의 특수한 상황이 빚어 낸 교단과 학문의 발전이 청대에 이르러 티벳 불교권이라는 광범한 종교권역을 형성하고 청대사의 중요한 연구 주제로 의미를 갖게 되는 것은 무엇 때문인가?

만주에 앞서 유목 세계의 패자였던 몽골은 12세기와 16세기 두 차례에 걸쳐 티벳 불

---

6) Matthew T. Kapstein, 2000, *The Tibetan Assimilation of Buddhism - Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford, 82-84쪽.

7) 물론 양자의 관계를 완전히 결절된 것으로만 볼 수는 없다. Gray Tuttle, 2005, *Tibetan Buddhists in the Making of Modern China*, Columbia University Press의 연구에서도 보이듯이, 실상 唐代 시작된 티벳불교계와 중국의 교류는 20세기까지 계속된다고 보아야 할텐데, 宋代를 제외한 元明淸의 경우 티벳 교단과 황실간의 관계는 매우 밀접해서 승려의 교류는 물론 경전의 번역과 출판이 활발히 전개되었다. 그러나 중국 불교계가 교단이나 사원의 차원에서 조직적으로 티벳 불교계와 연결되어 상호 교류했던 일은 매우 드문데, 여기에는 언어와 교통 장벽, 후기 대승불교에 대한 수용 정도 등의 차이가 크게 작용했다.

교를 받아 들였고, 이것이 티벳의 주변 내륙아시아는 물론 넓게는 동부 유라시아에 티벳 불교가 전파되는 계기를 마련했다.

12세기 몽골의 티벳 간섭과 함께 당시 티벳 사캬 교단의 승려들이 몽골 황실과 깊이 연결되기 시작했다. 당시 티벳 불교계와 세속 정치를 이끌고 있던 사캬 교단이 몽골 조정과 깊은 유대 관계를 맺었던 것을 두고 쿠빌라이와 그의 부인 차비가 밀교적 수행과 티벳의 양생술에 깊이 심취했었다고 보기도 하는데, 이 문제는 사캬 교단이 인도 불교의 계승자로서 당시 유라시아 지성계에서 차지하고 있던 지위와 관련해서 설명되어야 할 부분이다.[8]

12세기 말 이래 티벳은 후기 인도 불교의 계승자로서 자타가 공인하는 불교의 중심이 되어 있었고, 이를 전후한 시기 네팔, 중국, 西夏(Tangut), 심지어 인도에서도 불법의 수학을 위해 티벳을 왕래하는 발길이 끊이지 않았다.[9] 다시 말해, 티벳이 국제 사회에 알려지기 시작한 것은 1959년 현 14세 달라이라마의 인도 망명에서 비롯된 것이 결코 아니라는 점을 기억할 필요가 있다. 토번 제국 시기를 거쳐 12-13세기에 이르는 동안 티벳이 어떻게 국제 사회에 두각을 나타내게 되었는지, 몽골 제국 이래 티벳 불교 교단들이 유라시아 동부를 대표하는 일군의 지성으로 자리매김하게 된 배경이 무엇인지 추적하는 것은 동부 유라시아 지성사의 한 축을 이해할 수 있는 중요한 단서가 되리라 생각한다.[10]

사캬 교단 이후에도 여러 교단들이 등장하게 되는데, 파모추바, 곌룩바 등 교단의 활동이 두드러진다. 티벳어 大藏經 칸주르와 텐주르의 편집과 교정, 판각활동, 대규모 僧院의

---

8) 인도 불교 철학에서 성립된 인식론, 존재론 등이 어떻게 티벳으로 전파되고, 다시 논리적인 발전을 거듭하게 되는지에 대해 연구가 활발히 진행되고 있다. Steven D. Goodman, and Ronald M. Davidson, 1992, *Tibetan Buddhism: reason and revelation*, State University of New York Press; Georges B. J. Dreyfus, 1992, *Recognizing Reality, Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretation*, State University of New York Press; Matthew T. Kapstein, 2000, *The Tibetan Assimilation of Buddhism - Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford; Leonard W. J. van der Kuijp, 1999, "Remarks on the "Person of Authority" in the Dgaldan pa School of Tibetian Buddhism," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 119, No. 4 등을 참조.

9) Ronald M. Davidson, 2004, *Tibetan Renaissance-Tantric Buddhism in the Rebirth of Tibetan Culture*, Columbia University Press, 10-14쪽.

10) 인도 불교 철학에서 성립된 인식론, 존재론 등이 어떻게 티벳으로 전파되고, 다시 논리적인 발전을 거듭하게 되는지에 대해 연구가 활발히 진행되고 있다. Steven D. Goodman, and Ronald M. Davidson, 1992, *Tibetan Buddhism: reason and revelation*, State University of New York Press; Georges B. J. Dreyfus, 1992, *Recognizing Reality, Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretation*, State University of New York Press; Matthew T. Kapstein, 2000, *The Tibetan Assimilation of Buddhism - Conversion, Contestation, and Memory*, Oxford; Leonard W. J. van der Kuijp, 1999, "Remarks on the "Person of Authority" in the Dgaldan pa School of Tibetian Buddhism," *Journal of the American Oriental Society*, Vol. 119, No. 4 등을 참조.

발전에 따라 불법의 교육은 보다 계통적이고, 전국적인 규모로 확대 발전했다. 이런 상황에서 전개되는 티벳에 대한 몽골의 2차 간섭과 만주의 개입은 아이러니하게도 티벳불교가 동부 유라시아 전역에 광범하게 전파되어 권위를 인정받게 되는 계기를 만들었다. 이에 淸代 티벳불교 문화권의 확대와 티벳의 역할 등에 대한 관심이 청대사 연구자들을 중심으로 확산되면서 청대사 연구의 새로운 경향을 형성하고 있기도 하다.[11] 5세 달라이라마나 6세 판첸의 북경 방문으로 대표되는 청조에 대한 고위 活佛의 정치 활동은 결국 理藩院 체제와 표리관계를 이루면서 청대 정치사 전개의 새로운 요소로 작용하기 시작한다.

칭기스칸과 쿠빌라이가 맺었던 인연은 몽골의 정치적 정통성과 티벳불교를 이어주는 끈이 되기에 충분했다. 곧 몽골에서 시작된 유목 세계의 정치적 정통성과 티벳 불교의 만남이 내륙아시아에 티벳 불교권이라는 세계질서를 형성했고, 이제는 새로운 패자 청조에 그 권위와 책임을 넘겨주게 된 것이다. 물론 청조가 불교 세계 내부에서 획득하게 된 지위는 군사적 팽창에 의한 것만은 아니었으니 5세 달라이라마의 북경 방문을 전후한 상황에서 그 대강을 살펴볼 수 있다.

3. 5세 달라이라마의 북경 방문: 불교 세계와 청조의 관계망 만들기

달라이라마 악왕로상갸초(ngag dbang blo bzang rgya mtsho, 1617-1622-1682)는 3세 달라이라마에서 제도화되기 시작한 달라이라마 전세 활불 계통의 다섯 번째 계승자이다.[12] 오늘날 티벳 망명 정부를 이끌고 있는 달라이라마 텐진갸초가 이 활불 계통의 14대 활불

11) Patricia Berger, 2003, *Empire of Emptiness - Buddhist Art and Political Authority in Qing China*, University of Hawaii Press: Honolulu; James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, 2004, *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon; Johan Elverskog, 2006, *Our Great Qing - The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*, University of Hawaii Press: Honolulu.

12) 1542년 겐뒨갸초가 라사 제붕 사원에서 원적하였다. 이후 그의 전세자를 지정할 움직임이 일기 시작하였고 결국 1546년 소남갸초(bsod nams rgya mtsho, 1543-1588)가 전세자로 지정되었다. 그러나 당시에는 달라이라마라는 칭호는 사용되지 않았고, 소남갸초가 1578년 투머드 몽골의 알탄한으로부터 달라이라마라는 칭호를 받음으로써 비로소 이 활불계통의 명칭으로 사용되기 시작했다. 따라서 이 활불계통은 3세 소남갸초에서 처음으로 전세자를 지정하여 전세활불계통을 형성한 셈이며, 이후 자시룬보를 창건한 겐뒨줍바(dge 'dun 'grub pa, 1391-1474)와 겐뒨갸초(dge 'dun rgya mtsho, 1475-1542)를 각각 1세와 2세 달라이라마로 추존하여 이 활불 계통의 위상을 제고하고자 하였다.

에 해당된다.

5세의 별칭 중에는 "아바첸보(lnga pa chen po)" 즉, "위대한 五世"라는 것이 있다. 아마도 그의 시기 비로소 겔룩 교단이 티벳의 종교와 세속 권력을 장악하고 간덴포장(dga' ldan pho brang)[13] 정권을 수립하였던 점이 크게 작용한 탓일 것이다. 그러나 그가 왜 위대한가의 문제는 단지 티벳사 내부의 평가에서 그치지 않는다. 간덴포장 정권이 몽골 등 외세와 깊이 연결되어 성립되었던 만큼, 5세의 입지는 주변 정치 세력의 입김에 매우 취약할 수 밖에 없었다. 그럼에도 그는 몽골의 다양한 정권, 정파의 세력 관계를 이용하고, 여기에 청조도 적절히 개입시킴으로써 자신과 겔룩 교단의 입지를 제고하는데 분명 획기적인 역할을 수행하였다. 17세기 중후반에 걸쳐 계속된 호쇼트 몽골의 티벳 간섭과 청조의 西進이 가속화되는 과정에서 5세는 어떻게 자신과 겔룩 교단의 입지를 전체 내륙아시아에 걸쳐 확대시켜 갈 수 있었을까?

그간 학계에서 5세 달라이라마의 북경 방문을 다뤘던 연구는 적지 않았다. 특히, 중국 학계가 그러한데, 청대사의 입장에서 논의를 전개하는 경우 대개 달라이라마가 북경에 도착한 이후 순치제를 만나는 과정과 그가 북경을 떠난 이후 몽골에서 청조의 冊封을 받는 과정에 중점을 두고 연구를 진행하였다.[14] 곧 그가 청조로부터 책봉을 받음으로써 티벳이 청조의 영향 아래 놓이게 되었고, 종국에 가서는 청조에 복속되어 오늘에 이르게 되었다는 것이다. 朝貢과 冊封이라는 외교질서의 큰 틀에서 이 사건을 이해하려는 것에 다름 아니었다.

그러나 중국에서도 티벳학이나 몽골학 전공자들 사이에서는 조금 다른 입장이 제기되었는데, 적어도 5세의 북경 방문을 일반적인 조공으로 이해하기에는 초청 과정이나 접견의 방식 등 많은 점에서 특이한 점이 보인다는 것이다. 그리고 5세 달라이라마의 초청이 장래 몽골의 복속 문제와 매우 밀접히 연결되어 있음을 청조가 너무나 잘 알고 있었다는 것이다. 이런 입장에서 저술된 초기 연구로 王輔仁의 연구가 있는데, 5세 달라이라마는 초청을 받은 이후 여러 해 동안 정황을 파악한 후 청조의 초청을 신중히 받아들였으며,

---

13) 간덴포장 즉, 간덴 궁전은 1518년 당시 네우둥(sne'u gdong)을 중심으로 티벳을 통치하고 있던 파모추바 정부가 2세 달라이라마 겐뒨갸쵸에게 하사한 건물로 제붕 사원 내부에 위치해 있다. 당시 겔룩바는 19년 만에 라사 신년기원대법회 몬람첸모에 참여할 수 있는 권리를 회복하였으며, 이로부터 달라이라마 활불 계통이 제붕 사원과 세라 사원의 최고 上師 지위를 역임하는 전통이 마련되었다. 17세기 중반, 겔룩 교단이 티벳의 정권을 장악하면서 당시 달라이라마의 집정 장소였던 간덴포장의 이름을 따서 정권의 이름을 붙였다. 포탈라(rtse po ta la)의 경우, 5세 시기부터 그의 사후에 걸쳐 계속 건설 중에 있었으며, 13세 달라이라마에 와서 오늘날의 규모로 확장되었으므로 5세 시기에는 집정 장소로 이용되었다고 보기 어렵다.

14) 鄧锐龄, 「關于1652-1653年第五輩達賴喇嘛晋京的兩个問題」, 『民族研究』 1995-3: 66-68쪽; 石碩, 「清朝前期治藏特点及相關問題」, 『西藏研究』 1996-1: 44쪽.

청조도 당시 몽골의 복속 문제가 걸려있는 상황에서 달라이라마에 대한 禮儀 문제가 발생하지 않도록 각별히 유의했음을 지적했다.[15]

이에 비해 서구학계는 조공체제에서 조금 자유로운 모습을 보이며, 유목 제국의 통치자로서 청황제(복다한)의 정체성과 불교의 연결을 시도해 왔다. Farquhar는 보살왕 또는 전륜성왕의 전통이 北魏 이래 어떻게 元, 淸으로 연결되는지를 밝히고 있는데,[16] 특히, 광역 국가의 황제로서 청황제의 다양한 성격, 그 중에서도 티벳불교 전파 지역을 대면하는 통치자로서 어떻게 황제가 문수보살의 화신으로 묘사되고 있는지를 추적하고 있다. 이 과정에서 Farquhar는 청황제가 문수보살로서 정형화되는 과정에서 5세 달라이라마의 북경 방문과 順治帝와의 회견이 중요한 계기를 마련한 것으로 보고 있다.[17] 이러한 입장을 계승한 Crossley는 한걸음 더 나아가 당시 티벳 내부의 여러 교파간의 경쟁 속에서 5세의 북경 방문이 겔룩바(黃帽派)와 청조의 관계 개선과 이후 겔룩바 절대 우위의 상황을 만드는데 중요한 역할을 한 것으로 보고 있다.[18] 최근의 성과에서는 5세 달라이라마의 북경 방문이 청조와 겔룩바 양자에게 어떤 의미를 갖는지에 대해 면밀히 분석하고 있는데, 이하에서 언급할 Elverskog의 연구가 그것이다.

> 만주 조정과 달라이라마 양자는 다수의 불교 교단이 여러 지방 정권과 연결됨으로써 발생할 수 있는 政敎界 분열의 잠재적 위험성에 대해 잘 알고 있었다. 그들은 촉토타이지가 카규 교단과 연결되었던 것처럼 몽골세력이 티벳 내전에 관여하고 있음을 잘 알고 있었다.[19] 또한 그들은 할하와 오이라트 몽골의 경우처럼, (몽골의 국가체제 이념인) '국가/정치(uls/törö) 모델' 안에 새로운 불교 국가가 자리 잡을 수 있음을 알고 있었다. 할하는 이미 달라이라마에 비견되는 자신들만의 성인 제브준단바 호독토를 추대하여 앞서 가고 있었다. 청조가 겔룩바와 연대하는 목적은 5세를 만주의 영향권 아래로 끌어들이려는 동

15) 王輔仁, 「達賴五世朝淸考」, 『西藏硏究』 1982-3: 63-70쪽. 王輔仁은 청조가 1644년 入關 직전에 5세를 공식 초청하였고, 달라이라마가 1652년 이를 수락함으로써 북경행이 성사되었다고 하였는데, 이는 『淸實錄』에 근거한 매우 보수적인 견해로, 이하에서 논의할 『蒙文老檔』 기사를 통해 학계는 대체적으로 수정된 내용을 인정하고 있다. 즉, 청조가 1637년 초청하였고, 5세 달라이라마가 1648년 말에 청조의 초청을 공식적으로 수락하였다.

16) David M. Farquhar, "Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Ch'ing Empire", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.38, No.1 (Jun., 1978): 5-34쪽.

17) Farquhar, 앞의 글, 33-34쪽.

18) Pamela K. Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*, University of California Press, 1999: 238-239쪽.

19) 촉토타이지(1581-1637)는 할하 좌익의 일파로 1632년 암도 지역으로 진출하여 세력 확대를 꾀했으나, 겔룩 교단과 연결된 호쇼트 구시한의 진출로 실패하였다. 그가 카규 교단과 연결되었던 것은 종교적 문제라기보다는 당시 겔룩 또는 카규 교단과 연결된 몽골 여러 정파의 이해관계가 복잡하게 얽혀있었던 점에서 원인을 찾아야 할 것이다. 金成修, 『明淸之際藏傳佛敎在蒙古地區的傳播』 社會科學文獻出版社, 2006: 52-27쪽을 참조.

> 시에, 다루기 어려운 제 몽골 세력의 종교적 논의를 통일시키려는 데 있었다. 그 첫 번째 증거가 바로 1652년 회견 자체인데, 순치제와의 회견 중 달라이라마는 불법의 최고 스승으로서 공인받게 되었다.[20]

Elverskog의 연구에서는 당시 5세 달라이라마의 불안정한 입지에 대해 티벳 내부와 몽골 등 전체 티벳 불교 전파 지역으로 나누어 각기의 상황을 분석하고, 청조의 초청을 받아들임으로써 그가 얻게 된 지위가 이후 5세와 겔룩교단의 세력 확장에 중요한 역할을 하게 됨을 지적하였다. 청조 또한 5세의 권위를 통해 불교 전파 지역 내에서 자신의 입지를 강화할 수 있었는데, 이것을 5세가 만주의 영향권 아래에 들어온 것인지, 아니면 만주가 불교적 지역 질서에 적극적으로 참여하게 되었는지는 진전된 논의가 필요할 것으로 본다. 티벳사의 입장에서 이 시대를 다루고 있는 Sperling의 경우는 만주가 달라이라마를 통해 몽골 문제에 보다 깊숙이 참여할 수 있게 되었으며, 청조가 몽골을 복속하기 이전까지 달라이라마가 몽골과 청조 사이 대화의 창구 역할을 수행하였음을 지적하기도 했다.[21]

표현의 차이는 있으나 이상의 논의들이 공통적으로 갖고 있는 문제의식은 이 시기 내륙아시아의 상황이 청조와 몽골, 티벳이라는 3자의 관계 속에서 전개되었으며, 이들은 모두 티벳불교 신자로서의 정체성을 공유하고, '佛法의 上師로서, 불법의 보호자'로서 정형화된 '승려와 세속 군주'의 관계가 상당히 밀착되어 있었다는 점이다. 이에 일부 학자들은 이 시대의 독특한 성격을 지역 질서의 입장에서 논의하려는 시도를 진행하고 있는데, 이런 측면에서 石濱의 연구는 참고할 만하다. 그녀는 "티벳불교세계"라는 용어로 티벳 불교 전파 지역에 대한 지역 질서 논의를 적극적으로 전개하고 있다. 물론 지역 질서의 구조를 밝히기 위한 진전된 연구가 필요하나, 티벳 불교의 전파가 청조를 포함한 내륙아시아에 독자적인 지역 질서를 구축하고 있었으며, 그 단서들이 역사 서술, 공문서 등의 형식에 드러나 있고, 또한 이들 문서에 나타난 정치이념에 응축되어 있음을 시사하고 있다.[22]

따라서 우리는 청대사, 몽골사, 티벳사가 내륙아시아라는 광역의 역사 공간에서 서로 밀접하게 연결된 시기가 존재했으며, 이 역사 공간의 형성을 청조의 군사적 팽창이 아닌

---

20) Johan Elverskog, *Our Great Qing: The Mongols, Buddhism and the State in Late Imperial China*, University of Hawai'i Press, 2006: 104-105쪽.

21) Elliot Sperling, "Tibet's Foreign Relations during the Epoch of the Fifth Dalai Lama", *Lhasa in the Seventeenth Century*, edited by Françoise Pommaret, Brill, 2003: 127-129쪽.

22) 石濱裕美子, 「チベット、モンゴル、満洲の政治の場で共有された「仏教政治」思想について」, 『早稲田大学教育学部　学術研究』(地理学·历史学·社会科学编) 第48号, 2000年2月; 石濱裕美子, 『チベット仏教世界の歴史的研究』, 东方书店, 2001年2月.

불교세계에 대한 청조 중심의 통합이라는 측면에서 바라볼 수 있는 가능성을 열어두게 되었다. 그렇다면 그런 속에서 5세 달라이라마와 그의 시대는 어떤 의미를 갖는 것일까? 특히, 그의 北京行을 우리는 어떻게 바라보아야 할 것인가?

5세 달라이라마의 북경 방문은 1653년 초에 이뤄졌으며, 그가 라사를 출발하여 청해, 몽골, 북경 등지를 돌아 다시 라사로 돌아오는 데만 꼬박 2년이 걸렸다. 당시 라사를 함께 떠난 수행인원만 3천 여 명이 넘었고, 그가 이르는 곳곳에서 해당 지역 세속 군주가 주재하는 법회가 끊임없이 열렸으니, 그의 북경행에 동원된 인원에 대한 전체적인 통계를 낸다는 것은 사실상 불가능할 정도이다. 실로 당시 내륙아시아를 떠들썩하게 한 사건이었다고 할 만 하겠다.

1637년을 전후한 시기 청조가 5세 달라이라마의 초청 의사를 표명한 이래, 1648년 말에서 1649년 초에 와서야 5세 달라이라마가 공식적으로 청조의 초청을 수락했으니, 십수 년의 세월이 흘러서야 태종의 원대한 계획이 성사되게 되었다.[23] 겔룩 교단의 입장에서는 초청을 수락하기 전에 몇 가지 요소를 고려할 수밖에 없었을 텐데, 청조의 세력 추이, 특히 入關 이후의 상황이 어떻게 전개되는지, 달라이라마의 북경 방문을 주변 몽골 군주들이 어떻게 받아들이는지, 달라이라마의 부재가 미칠 영향 등 갖가지 요소를 고려한 이후 내린 결정이었다.

1648년 5월에 청조가 달라이라마에 보낸 서신에 대한 답장이 1649년 2월에 도착했다. 이 답신의 말미에 달라이라마는 자신의 출행 결정을 구체화한 내용을 다음과 같이 간단히 적고 있다.

> minü ordo qarsi-du učiralduqu kereg.. hu jil-ün jun buyu.. üge-yin učir-i elči ayiladqam j-a:
> 내(=달라이라마)가 궁전에서 함께 만나는 일은 용해 여름으로 합시다. 이렇게 말한 까닭에 대해서는 사신이 아뢸 것입니다."[24]

위의 내용에서 우리는 적어도 회견 시점에 대해 달라이라마가 먼저 청조에 "용해(1652년) 여름"을 제시했음을 알 수 있다.[25] 이 점은 청조의 답신에 의해서도 확인되는데,

---

23) 陳慶英/ 馬連龍/ 馬林 譯, 1997, 『五世達賴喇嘛自傳 · 雲裳』, 全國圖書館文獻縮微複製中心, 248-249쪽; 石濱裕美子(1998): 11-12쪽에서는 『蒙文老檔』의 기사를 인용하여 1648년(順治 5년 5월) 청조에서 달라이라마에 사신을 파견하여 방문을 재촉하였고, 이에 대한 답신으로 달라이라마가 이듬해인 1649년 2월에 청조에 사신을 파견해 1652년 방문을 확정하였다고 보았다. 이 기사는 모두 『清內秘書院蒙古文檔案』第三輯, 順治五年五月二十日: 11-12쪽; 『清內秘書院蒙古文檔案』第三輯, 順治六年二月: 73-75쪽에 각각 수록되어 있다.

24) 『清內秘書院蒙古文檔案』第三輯, 順治六年二月: 75쪽, 2-3행.

25) 石濱裕美子(1998): 103-107쪽; 『清內秘書院蒙古文檔案』 第三輯, 順治五年五月二十日: 11-12쪽.

1649년(순치 6년) 10월 7일 청조가 달라이라마에게 보낸 답신에는 다음과 같은 내용이 실려 있다.

> lam-a-yin
> ergügsen bičig-dür luu jil-ün jun ögede boloy-a kemegsen-i üjejü..
> ende bide masi bayasba..
> 라마(=달라이라마)가 보낸 편지에서 용해 여름에 오실 수 있다고 말씀하신 것을 보고, 이곳의 우리들이 매우 기뻐했습니다.[26]

이상의 내용에서 달라이라마와 순치제의 회견 시점은 달라이라마 측에서 먼저 결정해 청조에 통보했고, 이것을 청조가 쾌히 수락한 것으로 보인다. 회견 장소에 대해서는 앞선 편지에서 "궁전에서 만나는 일"에 대해 달라이라마가 "용해 여름"이라는 시점을 제시한 것으로 보아 청조가 "궁전"에서 만날 것을 앞서 제시한 것이 아닌가 추측하게 한다. 이렇게 일단락되는가 했던 장소와 시점에 대한 논의가 1651년(순치 8년) 3월 서신에 다시 등장하게 된다. 여기에서 순치제는 조금 시일을 늦춰 같은 해 가을 첫째 달, 음력 7월에 초청하고 싶다는 뜻을 전하고 있다.[27] 달라이라마의 출행이 일년도 남지 않은 상황에서 청조는 별도의 설명 없이 회담 시기를 조금 늦춘 것이다.

1649년 청조의 답신 이래 회견 시점에 대한 논의가 다시 불거진 것은 무슨 이유에서였을까? 이 점은 결국 회담 장소에 대한 양측의 줄다리기가 계속 되고 있었음을 의미하는 것으로 해석될 수 있을 것이다. 그 이유는 전염병에 대해 극히 주의했던 달라이라마 측에서 처음부터 여름을 제시했던 것은 북경까지 가지 않고, 청조의 영향권 아래 있는 남부 몽골 어느 지점에서 순치제를 만날 의도를 가지고 있었을 가능성이 크다. 결국 달라이라마 측의 의도는 1652년 구시한이 청조에 보낸 서신에서 분명해 진다고 하겠다.[28]

1648-49년 사이의 서신을 분석한 이시하마의 연구에서는 순치제가 달라이라마에게 보낸 1648년 5월 서신에서 처음 청조가 초청의 뜻을 밝혔는데, 그 원인이 당시 텅기스 사건으로 인한 할하 좌익과의 갈등을 해결하고, 西寧 일대 이슬람교도의 반란을 진압하기 위해 호쇼트 구시한의 도움이 절실했기 때문으로 해석하였다. 즉, 구시한의 동의를 끌어내기 위해 달라이라마의 초청을 결행했다는 것인데, 이는 앞선 부분에서 제시한 태종 연간의 서신에서 이미 청조가 초청 의사를 밝혔고, 서친 초르지 등을 통해 달라이라마의 의사를 타진하고 있었음이 확인된 이상, 달라이라마의 초청이 1640년대 중반에 발생한 일련의 사건에 의해 촉발되었다고 보는 것은 무리가 있다. 이는 아마도 순치 연간의 자료를 중심으로 논의를 전개한 까닭일 것이다.

26) 『清内秘書院蒙古文檔案』第三輯, 順治六年十月初七日: 87쪽 7행-88쪽 1행.

27) 齊木德道爾吉/ 吳元豊/ 薩 · 那日松 主編, 『清内秘書院蒙古文檔案』第三輯, 順治八年三月初八日, 內蒙古人民出版社, 2004: 242-243쪽.

28) 기존의 연구에서는 滿漢 신료의 의견 차이로 회견 지점을 쉽사리 정하지 못했다고 설명해 왔다. 황제가 달라이라마를 몽골의 초원까지 가서 영접할 수는 없다는 것인데, 李保文의 연구에서

달라이라마가 라사를 떠나 암도의 구시한과 함께 머물던 시점, 1652년 8월에 구시한은 순치제에게 서신을 보내 회담장소를 다이가(代噶, 현재 내몽고자치구 凉城 동남)로 하면 어떨지 의견을 물었고, 음력 9월의 서신에서 청조가 이를 수용했다. 그러나 약 한 달 뒤에 도착한 서신에서 순치제는 다시 회담장소를 변경해 줄 것을 요구해, 결국 회담장소는 북경으로 정해졌고, 그 시점은 여름이 아닌 겨울로 변경되었다.[29] 결국, 청조는 달라이라마를 북경까지 이르게 하는데 성공한 셈인데, 달라이라마를 위해 黃寺까지 조성했던 청조로서는 이를 통해 조정의 위엄을 세울 수 있었던 것이다. 이러한 복잡한 상황 속에서 5세의 북경행이 시작되는데, 그는 먼저 티벳 내부에 대한 순행으로 그 막을 열었다.

藏曆 1651년 9월, 5세 달라이라마는 1652년 시작될 북경으로의 전교 여행에 앞서 티벳 내지의 성지 순례를 시작하였다. 라사 축라캉(gtsug-lag-khang, 大昭寺)에서 시작된 여정은 야루장보를 따라 남동쪽으로 향하게 되는데, 과거 곽모추바 정권의 중심지 내우동(현재 서장장족자치구 乃東縣), 총제에 위치한 쏭첸겐보(srong-btsan-sgan-po, ?-650년)의 陵墓, 삼예축라캉(bsam-yas-gtsug-lag-khang, 桑耶寺) 등을 돌아보고, 12월 초에 제붕 사원으로 귀환하였다. 이 여행은 청해 호쇼트의 영수 구시한이 대동하였으며, 5세는 닝마 교단과 카르마 교단의 중심지를 차례로 방문하며 겔룩 교단의 교세 확장을 위한 각종 종교 행사를 주재하였다. 물론 자신의 동부 순행 계획을 티벳 각계에 알려 겔룩 교단의 위상을 높이고, 또 한편 주변의 동의를 구하는 과정이기도 했다. 이 과정에서 흥미로운 점은 구시한의 어루트 군대에 패망한 짱바한의 근거지 짱지방 시가체 일대가 아닌 최초 통일 정권 토번을 세운 쏭첸겐보와 티벳 최초의 사원 삼예축라캉, 그리고 元末·明代 최대 세력으로 티벳을 대표했던 곽모추바의 근거지를 방문했다는 사실이다.

남부 순례에 관한 기록에서 분명히 밝히고 있지는 않지만, 自傳의 다른 부분에서 자신과 곽바 라마의 관계를 논한 점에서 드러나듯이, 이후 자신과 겔룩 교단의 위상을 정립하는데 이상의 지역과 역사적 사건을 연결시키고자 했던 것은 아닐까? 달라이라마는 청조의 초청을 수락하면서 자신의 이번 행보가 앞으로 가져올 지도 모를 자신과 교단의 발전에 대해 고무되어 상당히 들떠 있었다. 혹 곽바가 元 世祖 쿠빌라이와 맺었던 인연을 재현할 수 있지 않을까 내심 큰 기대도 걸고 있었던 것 같다.

> 이전에 다시 짱바한 시기 내게 아무런 희망도 없었을 때……「伏藏授記」중에 언급한 具

는 1648년 말에서 1649년 초에 이미 달라이라마가 청조의 북경 초청을 수용했다가 1652년에 가서 구시한이 서신을 보내 다이가(代噶)로 회견 장소를 바꿀 수 없을지 요청했고, 청조가 이를 거부했다고 적고 있다. 李保文(2006): 23-25쪽을 참조.

29) 齊木德道爾吉/ 吳元豊/ 薩·那日松 主編, 「清內秘書院蒙古文檔案」 第三輯, 順治九年八月十一日, 內蒙古人民出版社, 2004: 337-338쪽; 順治九年九月十一日: 343쪽; 順治九年十月十三日: 349쪽.

> 業心傳七弟子 중에서 文殊菩薩의 化身이 위 지방(=5세의 출생지)에 출현한다고 하면서, 특별한 장애를 만나지 않는다면 그가 漢藏蒙 세 지역을 敎化할 것이라고 하였다. 그들은 내가 문수보살의 화신이라고 여겼지만, 나는 '내가 어찌 감히 문수보살의 화신이겠는가?' 생각하였고, 아마도 단지 문수보살과 약간의 인연이 있을 뿐이라고 여겼다. 漢藏蒙 세 지역의 領袖 중에서 어떤 사람은 施主와 福田의 관계이고, 어떤 사람은 군주와 신하의 관계인데, 우리에게 있어 반드시 이런 관계가 출현할 수 없다고 맹세해 말할 수도 없다. 그러나 당시 4명의 권위 있는 라마들의 자리 중 나는 제일 낮은 자리조차도 앉을 수 없는 위치였다. ……「大臣遺敎」중 말하기를, '겐보 치송데젠이 身語意五功德과 다섯 종류의 사업을 다섯 종류의 신통한 위력으로 전환함이 무궁하고 각종 변화가 무질서하지 않아 이 두 종류의 色身이 중생에 이익이 되었다. 敎化護持하는 天地의 주인이 장차 사호르 지역에 출현할 것이다'라고 하였다. 이 말은 이전에 반친왕보가 가는 곳마다 퍼뜨린 것이다. 한 때 디시 짱바한이 이 轉世라고 하였는데, 중론이 분분하였고, 반친왕보는 이것이 사실상 나를 지칭한다고 하였다.[30]

이상의 내용은 1648년 청조의 사신이 5세 달라이라마를 정식으로 북경에 초청하였을 때, 5세 달라이라마가 그의 감상을 적은 부분이다. 이와 유사한 내용으로 다음의 기사도 주목된다.

> 「文殊根本續」에 이르기를, 세계가 末劫에 이르렀을 때, 석가모니의 가르침이 쇠락하는데, 이 때 반드시 한 명의 聖僧이 國王의 모습으로 출현할 것이다. ……이 聖僧國王의 이름은 '로'(마음, 사상) 자로 시작할 것이며, …… 이 예언은 의심의 여지없이 법왕 곽바의 이름 로쌔갤찬을 뜻하는데, 그러나 사람마다 다른 견해를 가질 수 있으니, (어떤 사람은 이 聖僧國王을 나로 해석하기도 하면서) 이로써 자신의 바람을 만족시키는 것이다.[31]

위의 내용에서 주의할 부분은 자신의 역할을 곽바에 비유한 점인데, 이는 원대 이래 사캬 교단이 주변 지역으로 교세를 확장하는 데 곽바가 중요한 역할을 수행했기 때문이었다. 이에 5세도 유사한 역할을 수행하고자 하는 자신의 포부를 밝히고 있는 셈인데, 5세의 이름 로상갸초를 염두에 둔 발언이라든가, 세속 군주와 같은 통치력을 확보하겠다는 의지에서 이번 순행을 대하는 달라이라마의 태도를 분명히 하고 있다.

티벳 남부에 대한 순행을 마치고 제붕 사원으로 돌아온 5세는 水龍年(1652년) 신년기원대법회를 개최하고 뒤이어 계속되는 티벳과 몽골 각지의 하례객을 맞이하였다. 특히, 이번에는 그의 북경행을 앞두고 많은 정교계 인사들이 그를 배웅하기 위해 라사를 방문하여 장사진을 이뤘는데, 한 해 앞서 5세를 방문했던 할하의 활불 제브준단바도 5세의

30) 「五世達賴喇嘛自傳 · 靈鬘」 247쪽.
31) 「五世達賴喇嘛自傳 · 靈鬘」 248쪽.

동방순행에 앞서 그를 배알하고자 자신의 첫 번째 라사 여행을 1651년에 단행했을 가능성이 크다.

1652년 3월 15일(藏曆) 드디어 5세의 동방순행을 겸한 북경행이 시작되었다. 라사와 북경지역을 연결하는 방법은 크게 두 노선으로 구분된다. 첫째는 티벳 동남부 참도를 거쳐 사천 成都를 통해 북경으로 통하는 방식이며, 둘째는 라사 북동부 낙취, 청해 북부, 寧夏, 몽골 남부, 북경으로 통하는 전통적인 초원 루트이다. 5세는 후자를 택했는데, 이는 당시 티벳의 실력자로 부상해 있던 청해 어루트와 몽골 각지 시주들의 요구를 충족시키기 위한 것이었으며, 가능한 전염병의 위험에 노출되지 않기 위한 선택이기도 했다.

여정 중에 5세는 각지의 주요 정치, 종교계 인사를 접견하고 주요 사원을 방문하는 등의 일을 수행함과 동시에 1646년에 썼던 3세 달라이라마 소남갸초의 전기문을 수정하여 완성하였고,[32] 곧이어 4세 달라이라마 욘덴갸초의 전기 집필을 시작했다. 물론 앞선 3세와 4세에 대한 전기문을 작성하는 것이 그리 의외의 일은 아니지만, 문제는 3세와 4세의 치적 중 상당 부분을 차지하는 것이 몽골 등 주변지역으로의 전교 사업과 관련된다는 점이다. 특히, 3세의 경우 직접 청해와 몽골 등지로 전교 여행을 하였으며, 몽골에서 원적함으로써 몽골 출신의 靈童이 4세로 선정되는데 결정적인 역할을 했다. 자신의 북경행을 앞두고 그들의 사적을 정리하고 주의를 환기시키는 것은 자신의 동방 순행을 합리화하는 가장 좋은 방편이 아니었을까?

그의 여정을 개략적으로 살펴보면, 다음과 같은데, 1652년 4월 23일(양력, 이하 생략) 라사를 출발→ 1652년 9월 21일 암도 굼붐(青海 西寧 부근 塔爾寺)에 도착→ 1652년 12월 6일 다이가(代噶; 현재 내몽고자치구 凉城 동남)에 도착→1653년 1월 4일 張家口에 도착→ 1653년 1월 15일 南苑[33]에 도착→ 1653년 1월 16일 黃寺[34]로 이동→ 1653년 3월 19일 黃寺를 떠나 清水河에 도착→ 1653년 4월 9일 다이가에 도착→ 1653년 6월 25일 다이가를 출발→1653년 12월 4일 라사로 귀환 하였다.[35]

---

32) 『五世達賴喇嘛自傳 · 雲裳』 291쪽.

33) 북경 永定門 남쪽에 위치했던 황실 정원. 처음 만들어진 것은 元代로 당시에는 수렵장으로 사용되었다가 명대에는 농지로, 다시 청대에 와서 다시 수렵장으로 바뀌었다. 황제들이 전염병을 피해 이곳에 거처하기도 했으며, 달라이라마와 판첸 라마가 북경에 왔을 때, 모두 이곳에서 먼저 황제를 배알하였다. 于敏中, 『日下舊聞考』 北京古籍出版社, 1981: 권74, 1251쪽.

34) 현재 북경 安定門 부근에 있는 西黃寺를 의미한다. 이 사원은 달라이라마의 초청을 위해 건설되었으며, 강희 연간 이후 黃寺로 불리기 시작했다. 달라이라마의 전기문에서는 lha khang ser po 즉, 황색 사원으로 기록되어 있다.

35) 보다 자세한 여정에 대해서는 Ho-chin Yang, *China's Routes to Tibet during the Early Qing Dynasty: A Study of Travel Accounts*, Dissertation in the Department of Asian Languages and Literature, University of Washington, 1994: 89-162쪽을 참조. 여기에 밝힌 날짜는 5세 자서전에 기록된 藏曆을 Ho-chin Yang이 위의 논문에서 양력으로 환산하였고, 그것을 다시 필자가 인용

궁성 밖 南苑에서 첫 만남을 가진 달라이라마와 순치제는 궁성 안에서도 3차례의 만남을 가졌다. 당시 保和殿에서 베풀어진 연회의 모습이 오늘날까지 라사의 포탈라와 티벳 남부 삼예 사원에 벽화로 남아 있어 당시의 정황을 이해하는 데 도움을 주고 있다.[36] 1653년 1월 南苑에서 진행된 첫 만남에 대해 달라이라마는 아래와 같이 적고 있다.

> 화살 4개가 날아갈 만큼 거리까지 간 후, 나는 말에서 내려 걷기 시작했고, 황제도 자리에서 일어나 우리는 서로 십 여보씩을 걸은 후, 손을 맞잡고 서로의 안부를 묻었다. 그 후 황제는 허리 높이의 의자에 앉았고, 나로 하여금 가까이에 앉도록 했는데, 나는 황제의 의자보다 조금 낮은 자리에 앉았다. 차를 마실 때, 나에게 먼저 마시라고 했지만, 나는 감당할 수 없는 일이라고 하여 우리는 동시에 함께 마셨다. 이처럼 나를 대하는 예의가 돈독했다.[37]

달라이라마는 대체적으로 청조의 대우에 대해 만족했던 것으로 보이는데, 당시 달라이라마를 초청한 청조의 입장에서 가장 주의했던 일이 바로 이 禮儀 문제였다. 혹 예의문제가 발생하여 주변 몽골이나 교단의 반발을 산다면 달라이라마의 초청을 통해 불교세계의 일원으로 당당히 나설 수 있는 기회를 잃음은 물론 오히려 주변 몽골의 *反淸* 행위를 정당화 하는 빌미를 제공할 수도 있었기 때문이다. 예를 들어, 준가르의 갈단이 할하 좌익과 청조를 향해 진격할 때 구실로 삼았던 것이 바로 달라이라마가 파견한 사신에 대해 좌익의 제브준단바 활불이 불손한 행위를 했다는 것이었음을 상기할 필요가 있겠다.[38]

달라이라마가 암도에 머무는 동안 구시한이 청조에 보낸 서한에서도 달라이라마에 대한 예우 문제를 거론하면서 5세가 변경에 접근했을 시점과 경내 진입 이후 적절한 시점에 관료와 皇族이 각각 달라이라마를 영접할 것을 주문하고 있다.[39] 실로 당시 내륙아시아 정치와 종교계의 모든 눈과 귀가 달라이라마의 행보에 집중되어 있었던 것이다. 이런 높은 관심을 반영하듯, 달라이라마의 여정 중 그를 배알하기 위한 행렬은 끊이지 않았고, 이는 그가 북경에 머물 때에도 계속되었다. 이는 5세나 교단이 원했던 것이기도 했겠지만, 티벳불교의 새로운 거점으로서 政敎 양 방면의 권위를 획득하고자 했던 청조의 바램이기도 했다.

당시 달라이라마는 내몽골 각지와 북경에 머물며, 많은 승려와 세속 군주를 만났는데,

한 것이다.

36) Patricia Berger(2003): Plate 4.

37) 『五世達賴喇嘛自傳 · 雲裳』 328쪽.

38) 金成修(2006): 158-168쪽.

39) 齊木德道爾吉/ 吳元豊/ 薩 · 那日松 主編, 『清內秘書院蒙古文檔案』 第三輯, 順治九年八月十一日, 內蒙古人民出版社, 2004: 337-338쪽.

그 중에는 내치 토인(1557-1653)도 있었다.[40] 그는 청조와 상당히 밀접한 관계를 맺고 있는 승려였으며, 당시 몽골 남부에서 상당한 신자를 확보하며 영향력을 행사하고 있었던 것으로 보인다. 이에 대해 그가 일반신자들에게 부적절한 無上瑜伽와 같은 수행방식을 전수하고 있다고 비판하는 목소리가 커지고 있었다.

이에 청조는 달라이라마가 이 문제를 판단해 줄 것을 청했고, 달라이라마는 그의 배움이 적은 탓이라고 하여 비판자들의 손을 들어 주었다.[41] 실은 내치 토인 또한 출가 후 여러 해 동안 티벳에서 정규 과정을 수학한 승려였는데도 불구하고 오랜 기간 교단과의 관계를 끊고 홀로 남부 몽골에서 활동한 결과 교단으로부터 이단의 판결을 받은 셈이었다.

여기에서 흥미로운 것은 달라이라마의 동방 순행 과정에서 곌룩 교단의 위상을 내륙아시아 전역에 확립하려는 노력이 함께 진행되고 있었다는 점이다. 무엇이 정통이고 이단인가의 문제를 교단과 달라이라마가 판단하겠다는 것인데, 이를 계기로 독립된 여러 교단의 난립보다는 달라이라마를 통한 교단의 통합을 청조는 후원하겠다는 의지를 비쳤던 것이다.[42] 이러한 청조의 입장은 변강지배 질서가 완성되는 건륭 연간에 이르면 상당한 변화를 일으키는데, 달라이라마의 권한을 라사를 중심으로 한 위지방에, 판첸의 권한을 남부 짱지방에, 제브준단바의 권한을 할하 등 몽골 일부 지역으로 축소하고, 親清 성향의 駐京喇嘛가 각 지역의 중재 역할을 하도록 하여 주요 활불들의 권한을 분리 축소하였다.

이상에서와 같은 교권확립을 위한 바쁜 일정을 뒤로 하고 달라이라마는 다시 자신의 수행원들이 기다리고 있는 몽골 남부의 다이가로 발길을 옮겼다. 여기에서 유명한 달라이라마에 대한 책봉이 이뤄지게 되는데, 그 내용은「敕封五世達賴喇嘛冊文」順治十年(1653) 三月初三日의 표제가 붙어있는 아래의 자료에서 확인할 수 있다.[43]

tngri-yin ibegel-iyer čaγ-i ejelegsen ..

quvangdi-yin jarliγ .. bi sonosbasu . qamtudqan jasaγči γaγčaγar sayin bolγači ..

ündüsün-i iledkegči yoson nigen adali busu .. yirtinčü-eče nögčigsen ba .. yirtinčü-dür

---

40) *Mayiči toyin qutugtu-yin namtar*, 内蒙古社会科学院所藏, 北京木刻版; 成崇德/ 申晓亭,「清代蒙古高僧传译辑」, 全国图书馆文献缩微复制中心, 1990; 金成修(2006): 68-72쪽.

41)「五世達賴喇嘛自傳 · 雲裳」333-334쪽.

42) Johan Elverskog(2006): 105-107쪽.

43) 청조가 달라이라마에게 보내는 문서가 대개 몽골어로 기록되어 있는 점은 흥미롭다. 당시 몽골어는 일종의 공용어로 내륙아시아 각지에서 사용되고 있었다. 이에 티벳의 달라이라마나 판첸, 그리고 사캬교단의 고위 승려 등이 청조에 사신을 파견할 때도 대개는 몽골어로 된 문서를 소지하곤 했다. 이에 일찍이 청조는 內閣 아래 蒙古堂(Monggo bithei ba)을 설치하여 이들 문서의 정리와 번역을 담당하도록 하였고, 이에 이들 문서를「蒙古堂檔」이라고 분류하기도 한다.

aɣči .. surɣaɣuli-yi bayiɣuluɣsan yoson inü mün kü öber-e .. tein-ber bögesü ..
sedkil-iyen tungɣalaɣ bolɣan .. törölki yabudal-iyan todorqay-a bulɣaju .. yirtinčü dakin-i
sayin mür-tür udurid-un .. irgen-i jiluɣaduɣči bügüde nigen udq-a-tu bolai ..
hubsang jamsu dalai lam-a činü gegegen uqaɣan töb ülemji boluɣad ..
erdem bilig masi gün narin-u tula .. sedkil ba yabudal-iyan neite jasan .. qamuɣ
bodas-i qoɣoson kemen onoju .. tegüber burqan-u surɣaɣuli-yi delgeregülün .. mungqaɣ
amitan-i surɣan uduriduɣsan-iyar .. sasin-u surɣaɣuli baraɣun eteged-tür
delgereged .. sayin ner-e jegün eteged-tür aldarsiɣsan-i ..

ečige dayisung uqaɣ-a-tu quvangdi sonosuɣad sayisiyan .. toslaju elči ilegen
jalɣaɣsan-dur .. či-ber

tngri-yin čaɣ učir-i urida-ača uqaju medeged .. luu jil-e jolɣalduɣsan-ai
kemegsen bölöge .. bi

tngri-yin ibegel-iyer čaɣ-i ejeleged .. delekei dakin-i toɣtaɣaɣsan-u qoyin-a ..
jalaɣsan-huɣ-a üneker jokilduɣul-un irebe .. edüge üjebesü jang aburi inü
örösiyegdekü metü boloɣad .. ögülekü üges inü kemjiy-e-dü .. sečen mergen uqaɣan
tegsi asaraqu-yin jerge-dür kürčüküi .. örösiyeküi nigülesküi surɣaqui
uqaɣulqu-yin qaɣalɣ-a-yi negen delgeregülügsen inü .. maɣad gegegen tergegür-ün satu
kiged ..
ongɣoča buyu .. yerü burqan-u yoson aɣula kiged odod metü bolai .. tegüber bi
masi sayisiyan altan se bičig tamaɣ-a öggüged .. baraɣun eteged-ün ülemji sayin
amuɣulang-tu burqan-u .. delekei deki burqan-u surɣaɣuli-yi erkilegsen .. qamuɣ-i medegči
vjir-a dar-a dalai lam-a kemen ergübe .. čaɣ-luɣ-a jokilduɣul-un yabuču .. burqan-u
sasin-i manduɣul .. učir-huɣ-a nayiralduɣulju .. burqan-u yoson-i aldarsiɣul-un ..
olan amitan-dur tusalan üiled .. egüber bolbasu degedü-yin degedü bolomui ..
tegüber se bičig tamaɣ-a ögbe ..

하늘의 보살핌으로 시간을(현재를) 다스리는,

황제의 명령, "내가 듣자하니, 모두를 아울러 다스리는 자와 홀로 선한 자가 근원을 밝히는 도리는 같지 않다고 하며, 세상을 떠난 자와 세상에 존재하는 자가 가르침을 세우는 이치 또한 다르다고 한다. 만약 그렇다면, 마음을 맑게 하고, 천성에 따른 행위를 분명히 하며, 온 세상을 좋은 방향으로 이끄는, 만민의 영도자는 모두 한 가지 뜻이 된다. 룹상잠소 달라이라마 당신은 빛나는 지성을 바르게 키우고, 지혜가 매우 깊은 까닭으로, 마음과 행동 모두를 다스려, 일체의 사물을 헛된 것이라고 하고, 그로써 불법을 널리 알려 우매한 중생을 가르쳐 이끌었으니, 불법이 서쪽에서 성하여, 그 선한 이름이 동쪽에 알려진 것을 아버지 太宗文皇帝가 들어 찬양하고, 영접하러 사신을 보내 만났을 때, 그대(달라이라마)가 미리 하늘의 뜻을 알고, '융해에 만나도록 합시다.' 라고 하였다. 나는 하늘의 보살핌으로 시간을 다스리며, 천하를 평정한 후, 진정으로 초청하기에 적당한 때가 왔다고 생각했다. 지금 보아하니, 사람됨이 자애롭고, 언사에 절도가 있으며, 총기와 현명함, 학식을 고루 갖춘 등 은혜를 베풀고, 이치를 궁구하는 문을 널리 열었으니, 이는 마치 밝은

> 길 위의 계단과 배 같으며, 또는 불법이 (높은) 산과 (하늘의) 별 같음이다. 이에 나는 극찬하는 金冊과 인장을 주어, '서쪽 지극히 선하고 自在한 부처(西方大善自在佛), 세상의 모든 불교 교단을 이끄는, 모든 것을 아는 자(一切智) 와치르다라(金剛持) 달라이라마'라고 추대하였다. 적당한 때에 가서 불교를 융성하게 한 까닭으로 모두 기뻐하며 연회를 베풀도록 하였다. 불법을 멸치게 하고, 수없이 많은 중생을 구제하였으니, 이것으로 상중의 상(上上乘)이다. 이로 인해 金冊과 인장을 주었다."[44]

이는 청조가 5세의 北京行을 마무리짓는 의미에서 내린 冊文인데, 가능한 달라이라마에 대한 존경을 표하고, 장래 돈독한 관계를 유지하며, 이 관계가 이미 오랜 동안 지속되어 왔음을 강조하고자 하는 청조의 뜻을 담고 있다. "세상의 모든 불교 교단을 이끄는"에서도 보이듯이, 달라이라마 중심의 교권 질서를 인정하고 후원하겠다는 뜻이니, 달라이라마가 北京行에서 얻은 가장 큰 수확이 아닐 수 없다. 물론 일부 겔룩 교단의 지지 아래 진행된 준가르 갈단의 동진이 실패하고, 뒤이어 6세와 7세 달라이라마 지정 문제가 순조롭게 진행되지 못하여, 청조가 티벳 문제에 개입하는 빌미를 제공함으로써 달라이라마 교권에 큰 손상을 가져온 것은 사실이다. 그러나 18세기에 발생하는 청조의 티벳에 대한 영향력 확대 과정을 5세의 冊封에서부터 비롯되었다고 보는 것은 지나친 면이 없지 않다.

청조는 동부 유라시아라는 대권역을 출현시키는 데 중요한 역할을 수행했다. 그러나 제국의 권역이 큰 만큼 청조의 영역 내부에는 다수의 중층적 하부 권역이 존재하였으며 이들의 다양한 지역 질서는 전체 제국질서와 큰 충돌을 일으키지 않는 한 그 존재를 인정받았다. 내륙아시아 또한 그 하부 권역 중의 하나이지만, 좀 더 특별한 점이 있다면 내륙아시아 동부는 만주의 요람이며, 청조의 성장은 곧 주변 몽골과의 동맹과 복속 없이 불가능한 것이었다는 점이다. 이에 최근 청대사 연구자들은 몽골의 계승자이며, 내륙아시아의 패자로서의 청조에 대해 각별한 관심을 모으고 있다.[45] 이는 곧 내륙아시아적인 지역질서의 존재에 대한 관심으로도 이어져 당시 내륙아시아를 풍미하고 있던 티벳 불교의 역할에 대한 논의가 힘을 얻고 있다.

그러나 청조를 중심으로 내륙아시아의 지역 질서를 논할 때 한 가지 주의할 점은, 몽골 제국의 회복을 꿈꾸는 여러 몽골 정권의 존재이다. 특히, 17세기의 경우 이들의 세력은 상당해서, 청조를 중심으로 내륙아시아의 17세기를 논한다는 것은 위험한 가설일 수 있다. 달라이라마의 북경행에서도 보이듯이, 할하 우익은 청조의 티벳에 대한 사신 파견

---

44) 中國第一歷史檔案館 編, 「清宮珍藏歷世達賴喇嘛檔案薈萃」 宗教文化出版社, 2002: 10-11쪽.

45) James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, 2004.

을 반대했고, 청조의 권위도 인정하지 않았다. 좌익의 경우도 크게 다르지 않은 것으로, 서진한이 사신을 파견해 달라이라마의 초청을 간성하고 할하 좌익과 함께 일을 추진할 것을 요청했으나, 이는 우익과의 반대 입장을 통해 자신의 우호세력을 확대시키려는 것에 다름 아니었다.

이러한 정황은 곧 이어 전개되는 할하 좌익의 남부 몽골 공격에서 확인되는데, 1646년 수니트 몽골의 수령 텅기스가 할하 좌익에 귀부했고, 이미 청조에 복속되어 있던 남부의 바린(巴林) 몽골을 할하 좌익이 공격하여 다수의 인민을 할하로 데려간 사건이 그것이었다. 곧 좌익의 입장도 우익과 크게 다르지 않았음이 확인되는 부분이다. 그러나 이러한 정황 속에서 진행된 청조의 불교 수용에 대한 기존의 해석은 철저히 "통치수단으로서의 불교"라는 측면에 경도되어 있었다.

과거 전통적인 연구 경향에서 티벳 불교는 몽골을 비롯한 티벳 등 불교 전파 지역을 통치하기 위한 수단이었을 뿐, 청 황제를 비롯한 통치 계층은 결코 티벳 불교를 종교로서 숭상하지 않았다는 것이다. 그 증거로서 열거되는 것 중 하나가 『太宗文皇帝聖訓』중 티벳 불교 승려에 대한 비관이다. 이에 대해 Farquhar는 이것이 단지 티벳 불교 승려에 대한 비관만은 아니며, 태종이 禪宗 불교 승려에 대해서도 경제 활동이나 군대에 봉사하지 않는 행위에 대해 비관하였음을 지적하였다. 또한 이러한 비관과 함께 청조 황제들은 불경의 간행과 사원의 건설 등 불사를 아끼지 않았으며, 스스로 菩薩王(문수보살의 화신)으로서의 지위를 획득하고자 동분서주했음을 강조하였다.[46] 사실상 논증할 필요도 없는 자명한 사실이 학자들 사이에서 토론의 대상이 되어 왔던 이유는 중화적 세계관에서 中華의 황제와 夷狄의 종교 티벳 불교는 어쩐지 내키지 않는 부조화 그 자체였기 때문이다.

그러나 이상에서 살펴 본대로 17세기 내륙아시아는 다양한 정파의 치열한 경쟁 속에서도 스스로를 티벳불교 신자로 자리매김하고, 교단의 수호자로서 역할을 얼마나 충실히 수행할 수 있는지를 세속군주의 덕목으로 여겼다. 이것이 종교적이든, 정치적이든 그 시대의 분위기나 성격에 얼마나 큰 변화를 불러올 수 있는지는 재론의 여지가 없다.

이러한 시대 분위기 속에서 티벳의 교단은 자연히 내륙아시아 각 정파의 종교적 숭배의 대상인 동시에 대화의 창구역할을 수행하게 되었다. 예를 들어, 청조는 吳三桂의 반란을 진압하기 위해 암도에 주둔한 호쇼트 몽골에 원병을 요청했다. 이 때 청조는 직접 사신을 호쇼트에 파견하지 않고, 먼저 달라이라마에게 보내 청조를 대신하여 달라이라마가 호쇼트에 청조의 뜻을 전달하고 설득해 줄 것을 부탁하고 있다. 이는 오삼계의 경우에도

---

46) David M. Farquhar, Emperor as Bodhisattva in The Governance of The Chling Empire, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol.38, No.1(Jun.,1978): 20-24쪽.

마찬가지여서 오삼계는 雲南을 통해 여러 차례 달라이라마에게 사신을 파견했고, 호쇼트가 자신을 도와주도록 달라이라마를 설득했다.[47] 이러한 예는 일일이 헤아릴 수가 없는데, 심지어 신강의 위구르계 제 정권도 분쟁의 해결을 위해 달라이라마가 나서줄 것을 요청하기도 했다.[48]

이를 통해 볼 때, 적어도 5세 시기의 라사는 내륙아시아 구성원의 소통을 위한 중요한 장이었음에 틀림이 없다. 매년 정월에 거행되는 기원대법회 몬람첸모에 참석하여 시주하고자 하는 세속 군주의 행렬이 끊이지 않았고, 제붕과 세라 등 라사의 3대 사원과 자시룬보에서 불법을 수학하고자 하는 승려의 발걸음도 줄을 이었다. 특히, 몽골 세속 군주의 자제 중 티벳에서 수학하고, 달라이라마나 판첸과 師承 관계를 맺음으로써 이후 내륙아시아 정계에서 중요한 역할을 수행하는 승려들이 다수 보이는데, 어루트의 자야반디타, 할하의 자야반디타 롭상친레, 할하의 어르든반디타 등은 그 대표적인 예라고 하겠다. 실상 준가르 몽골의 갈단도 엔사 호톡토의 전세자이며,[49] 달라이라마의 제자로 오랜 기간 라사에서 불법을 수행한 승려였다. 그러나 이후 준가르 내부의 사정이 여의치 않자, 달라이라마에 의해 환속을 허가받고 준가르 몽골로 돌아가게 되었던 것이다.

이렇게 17세기 내륙아시아의 세속군주와 승려들은 북경을 향한 朝貢로의 행렬과는 또 다른 이유에서 라사를 향했다. 매년 그 대열에는 물론 청조의 사신들도 포함되어 있었다. 반대로 달라이라마나 교단도 필요한 경우 내륙아시아 각 지역에 사신을 파견하여 종교적 행사를 주재하고 정치적 분쟁을 중재했다. 청조가 북경이나 盛京, 그리고 承德에 적잖은 사원을 건설해 승려를 유치한 것은 이러한 내륙아시아의 네트워크에 적극 참여하고, 더 나아가 불교 중심의 轉移를 유도하고자 했기 때문이다.

---

47) 鄧锐龄, 「吳三桂叛清期間同第五輩達賴喇嘛通使始末」, 『中国藏學』 1998-4: 16-25쪽.

48) 김호동, 『근대 중앙아시아의 혁명과 좌절』 사계절, 1999; 刘正寅, 「阿帕克和卓流亡路线的再探讨」 64-72쪽, 『中国边疆史地研究』 2002-2; 刘正寅, 「噶尔丹统治时期的天山南路 (1680-1697)」 73-79쪽, 『民族研究』 1994-5 등을 참조.

49) 엔사(dben sa) 호톡토는 시가체 부근에 위치한 엔사 사원의 활불계통이다. 17세기 초 겔룩 교단이 장바한의 공격으로 위기에 처했을 때 교단은 그를 서부 오이라트 몽골에 파견하여 구시한 등에 군대를 요청하도록 했다. 후에 그는 할하에서 제브준단바에게 受戒하고, 할하-오이라트 회맹에 참석하였는가 하면, 1642년에는 이락곡산 호톡토와 함께 청조에 사신으로 파견되는 등 내륙아시아 전역에서 활발한 활동을 전개하였다.

4. 라사의 新年祈願大法會 몬람첸모(smon lam chen mo): 불교세계의 중심 라사로 향하다.

몬람첸모는 1409년 겔룩 교단의 창시자 쫑카바(1357-1419)가 제안하여 라사에서 정월 초하루부터 16일간 진행되는 티벳의 최대 종교 행사이다. 이 기간 중 조캉, 라모체 등 라사의 주요 사원에서 다양한 불교 의식이 진행됨은 물론 겔룩 교단의 승려들은 엄격한 시험을 거쳐 라람바 등 학위를 수여받았다.[50] 4세 달라이라마가 사망하고, 5세가 전세를 허락받기 전까지 약 7년 동안 겔룩 교단의 승려는 몬람첸모에 참석할 수 없었다. 그러나 그것을 제외하면 몬람첸모는 겔룩 교단, 특히 제붕 사원에서 관할하는 행사였으니, 이는 제붕 사원의 활불이며, 이곳에서 집정했던 5세 달라이라마와 깊이 연결되어 있었다고 하겠다.

매년 티벳력 정월에 개최되는 몬람첸모에는 티벳은 물론 몽골의 승려와 세속 군주가 대거 참여해 법회의 시주로서 역할 했는데, 그 시기를 분명히 말할 수는 없으나 대개 몽골 출신인 4세 달라이라마(1589-1616)가 라사에서 활동하기 시작했던 1604년을 전후하여 많은 몽골의 시주가 라사의 종교 활동에 적극 참여하게 되지 않았나 생각해 본다. 청조의 경우는 1639년 청해 출신의 승려로 몽골에서 전교 활동을 하고 있던 서친췌지가 태종의 부탁을 받고 사신으로 파견된 것이 처음이었고, 이후 5세 달라이라마의 북경 초청이 성사됨을 전후하여 승려는 물론 청조의 관원도 매년 신년 행사에 참여했다.

이 행사는 종교 행사였지만, 실상 많은 세속 군주가 참여하여 그들의 정치 현안을 논의하고 때로는 교단의 중재를 요청하는 일도 있어 몬람첸모의 정치적 의의는 우리의 상상을 넘는 것이었다. 그러나 승려들의 저작에는 정치 문제를 본격적으로 다루지 않는 경우가 많아 그 실상을 살피는 데 한계가 따른다. 그럼에도 매년 조금씩 바뀌는 주요 시주의 명단, 그들이 나눴던 짧은 대화 속에서 실마리를 찾아보는 것은 시대 상황을 이해하는데 중요한 단서를 제공하기도 한다.

몬람첸모에 참여하는 인원이 많고, 주요한 외부 인사가 많아짐에 따라 참여자들의 좌석을 배치하는 일은 매우 중요했다. 禮儀 문제가 발생하지 않도록 미리 원칙을 정해둘 필요가 있었는데, 1672년 5세 달라이라마가 그간의 문제를 해결하기 위한 조치를 발표했다. 5

---

50) 1409년 몬람첸모의 규모, 준비 상황, 진행 과정 등에 대한 대강의 내용은 石濱裕美子/ 福田洋一, 2008, 『聖ツォンカパ伝』, 大東出版社, 105-113쪽을 참조. 몬람첸모는 1959년 이후 금지되다가 1989년 일시 회복되었으나 몬람 기간 중 반중국 시위가 발생하여 다시 폐지되었다. 이에 중국 내부에서는 몬람이 전면 금지된 상태이고 현재는 인도에 망명한 티벳 승려들에 의해 그 명맥이 이어지고 있다.

층 방석과 등받이로 이뤄진 달라이라마의 좌석부터 사캬, 카르마(黑帽, 紅帽), 닥쿵 등 티벳 주요 교단의 대표는 물론 암도와 몽골의 승려에 대한 좌석도 자세히 구분하여 순서를 매겨두었다. 세속 군주의 경우는 승려들에 비해서는 세분하지 않았는데, 단지 오늘날 신강 북부와 청해로 나눠 주둔했던 오이라트계의 한들과 할하의 한을 상위에 두고, 나머지 세속 군주들의 자리를 정했으며, 이들과는 별도로 특별한 경우 귀한 손님을 위해 선을 두른 방석을 마련해 두었는데 혹 청조의 사신을 의식한 것인지 분명하지는 않다.[51] 당시 청조가 파견한 사신에게 분명하게 자리를 배정하지 않은 점에 대해서는 좀 더 자세한 연구가 있어야겠으나, 한 가지 언급해 둘 부분은 당시 청조가 처한 상황이 그 지위를 분명히 하기에 어정쩡한 부분이 있지 않았는가 하는 점이다. 三藩의 난이 일어나기 직전의 상황을 내륙아시아의 여러 정권들은 어떻게 받아들이고 있었는지 생각해 볼 부분이다.

5. 6세 판첸 라마의 北京, 承德 방문: 건륭제 불교세계의 중심에 서다.

6세 판첸 라마 로상뗄든예셰(blo bzang dpal ldan ye shes, 1738-1780)는 4세 판첸 로상췌지겔첸(1570-1662)에서 시작된 활불계통으로, 대대로 달라이라마와 상호 師弟관계를 맺어 온 겔룩 교단의 주요 활불이다. 때로는 그를 3세 판첸이라고 하는데, 그것은 추증에 의해 판첸 라마가 된 경우를 제외시켜 4세를 1세로 보았기 때문이다. 그의 칭호 판첸은 五明에 밝은 학자를 뜻하는 산스크리트 "판디타(Pandita)"와 크다는 뜻의 티벳어 "첸모(chen mo)"가 합쳐진 합성어로, "판첸 에르데니(Erdeni=rin po che, 보석의 몽골어)"의 준말이다. 이 칭호 또한 오이라트 호쇼트 몽골을 이끌고 암도(青海, 四川 북부)와 티벳을 장악했던 구시한(1582-1654)이 수여한 것이니 달라이라마나 판첸의 정치적 성장이 몽골과 깊이 연결되어 있었음은 자명하다. 이런 그가 5세 달라이라마의 뒤를 이어 북경행을 단행하게 되는데 이는 건륭의 古稀를 맞아 건륭제의 초청을 받았기 때문이었다. 박지원의 『熱河日記』에도 등장하듯이, 당시 승덕의 고회연은 판첸을 비롯한 수많은 라마와 몽골, 위구르 등 각지에서 모인 축하객으로 가득했다. 그야말로 거대 제국 청조의 위용을 과시하는 듯했는데, 한편으로는 1713년 조부 강희제가 承德(熱河, 북경 동북 200킬로)에 溥仁寺를 건설하고 환갑연을 베풀었던 예를 따른 것이기도 했으니, 건륭제는 溥仁寺에서 시작된 승덕에서의 사원 건설을 계속해 外八廟 즉, 티벳의 삼예 사원을 모방한 普寧寺

51) 『五世達賴喇嘛自傳 · 靈鬘』, 768-770쪽.

(1755년), 일리강 북안에 있던 준가르 몽골의 사원을 모방한 安遠廟(1764년), 포탈라를 모방한 普陀宗乘之廟(1771년), 자시룬보를 모방한 須彌福壽之廟(1780년) 등을 승덕에 건설하였다. 물론 須彌福壽之廟를 서둘러 건설한 것은 관첸의 숙소로 사용하기 위함이었고 동시에 북경에는 西黃寺를 건설했으니, 과거 5세 달라이라마의 북경 방문을 위해 黃寺를 건설했던 점을 고려하여 관첸을 대접함에 소홀함이 없고자 했음을 엿볼 수 있다.

그러나 달라이라마 때와는 달리 관첸은 방문 시기를 협상할 수 없었고, 乾隆의 생일 음력 8월 13일 이전에 승덕에 도착해야 했다. 그의 여정은 그야말로 여름의 한 가운데에 있었으니 그토록 티벳 사람들이 우려했던 천연두를 피하기는 쉽지 않았던 모양이다. 그나마 북경을 거치지 않고 몽골 동부의 돌론노르에서 곧바로 승덕으로 향했던 것은 이런 점을 배려한 조치였겠지만, 결국 음력 9월 1일부터 시작된 2개월에 걸친 북경에서의 활동 끝에 1780년 연말 천연두로 관첸은 북경에서 사망하였다. 승덕은 물론 북경 자금성 안팎에 위치한 雍和宮, 嵩祝寺를 비롯한 30여개 티벳계 사원에서 진행된 법회, 그리고 티벳 남부 시가체에서 승덕, 북경에 이르는 긴 여정이 무리였을까.[52]

관첸이 승덕에 도착한 것은 1780년(乾隆45) 음력 7월 22일(8월 20일)로 건륭제는 이미 관첸이 돌론노르 근처에 이르렀을 때부터 자신의 측근인 國師 장가호톡토 롤페도제(1717-1786)와 황제의 여섯째 아들 永瑢(1743-1790)으로 하여 관첸을 맞이하도록 했고, 이들은 승덕은 물론 북경에서도 줄곧 관첸의 곁에서 그를 보살폈다. 특히, 장가 호톡토는 1758년 티벳에서 관첸을 만난 경험이 있었고 이번 초청도 그의 의견을 건륭이 받아 들인 것이니 장가와 관첸의 재회는 뜻깊은 것이었다.

관첸이 승덕에 도착하자 황제는 신하와 자신의 御駕를 보내 관첸을 맞이하도록 했다. 관첸이 감당하지 못하겠다고 하자 이는 황제가 가까운 친척에게 베푸는 예이며, 황제가 관첸을 존숭하는 마음을 이같이 나타내신 것이니 따르시길 주변에서 간청하여 관첸이 이를 따랐고, 이윽고 관첸은 熱河 行宮에서 기다리고 있던 황제를 만났다.[53] 달라이라마가 북경을 방문했을 때 순치제가 南苑에 이르렀고 그를 맞이하기 위해 건물 밖까지 말을 타고 나와 달라이라마를 길에서 마중했던 점에 비하면 관첸을 대하는 예가 조금은 소홀해진 감이 없지 않다. 그러나 계속된 만남에서 그들이 차나 음식을 나눔이 모두 동시에 이뤄졌고, 관첸을 대우함이 극진했음을 끊임없이 강조하고 있으니 이는 施主로서 上師에

52) Elisabeth Benard, 2004, "The Qianlong emperor and Tibetan Buddhism", *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, p.127.

53) Nima Dorjee Ragnubs trans., 2004, "The Third Panchen Lama's visit to Chengde", *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, pp.189-190.

대한 예의에 모자람이 없도록 각별히 유의하고 있음을 보이고 있는 것이다. 당시 불교 세계 내부의 예의 질서, 췌옌(mchod yon, 라마와 시주)의 예법에 어긋남이 없어야 했기 때문이다.

황제와 관췐의 만남에는 물론 통역이 필요했다. 당시 양자의 통역을 맡았던 사람이 바로 國師 장갸 호톡토였는데, 그는 티벳어, 몽골어에 능한 승려로 1724년 북경에 도착한 이래 줄곧 6살 많던 弘曆와 가까운 관계를 유지했다. 따라서 만주어나 漢語도 능통했을 것으로 보이나 자료에 분명하게 드러나 있지는 않다. 그가 이같이 다양한 언어에 능통했던 것은 그의 복잡한 배경과 무관하지 않다. 원래 그는 암도 굼봄 사원(塔爾寺) 근처에 위치한 관룽잠바링(dgon lung byams pa gling, 佑寧寺)의 활불이었다. 그의 전세였던 2대 장갸 호톡토가 고망자창의 고승으로서 관룽의 캄보가 되었던 로제갸초와 함께 몽골 전교에 투신하면서 자연히 청조와도 관계를 맺게 되었다.

> 로제갸초(blo gros rgya mtsho) 大캄보가 할하와 오이라트 몽골의 政敎 발전을 위해 분주할 때, 장갸 활불은 그의 수행원이 되었다. 그리고 火兎年(1687년), 康熙 26년, 북경에 도착했다. 土龍年(1688년) 관룽 사원의 캄보가 되어 승려들의 정진을 독려하고, 「菩提道次第」를 강의하였다. …… 水鷄年(1693년) 京城에 갔다가 황제의 존승을 받아, 우라(dbu-bla), 즉 스승이 되었다.[54]

로제갸초를 수행하여 몽골 전교에 전력을 기울이던 장갸 호톡토 악왕롭상췌단(1642-1715)은 청해 출신으로 제붕 사원 고망자창에서 수학한 승려였다. 우리가 그의 이름에 주의를 기울이는 이유는 그가 康熙 연간 청조와 불교세계의 소통을 담당했던 주요 라마였으며, 동시에 장갸 활불로 말미암아 황제의 國師로서 주변 불교 세계와 청조 사이의 관계를 조정하던 駐京喇嘛 제도가 시작되었기 때문이다.

그가 황제의 스승, 즉 札薩克達喇嘛가 되었던 1693년과 정식으로 灌頂國師가 되는 1706년 사이 내륙아시아는 티벳 문제를 둘러싸고 긴장이 고조된 시기였다. 준가르 갈단과의 대결에서 실패한 할하 몽골이 1691년 청조에 복속되고, 갈단이 1697년 사망하면서 그간 상게갸초가 숨겨왔던 5세 달라이라마의 사망 사실이 16년 만에 공개되었다. 이후 6세 달라이라마는 청해에서 다시 북경으로 압송되는 도중 사망하였고, 새로운 7세 달라이라마 선출을 위한 여러 정치 세력 간의 경쟁이 치열한 속에서 청조는 곌룩 교단과 몽골, 그리고 청조 사이에서 청조의 입장을 대변할 수 있는 고위 승려가 필요했다. 이에 발탁된 것이 장갸(lcang-skya, 張家 또는 章嘉) 활불이었다. 청조는 그에게 돌론노르의 棄宗

54) 「安多政敎史」 65쪽.

寺[55]와 북경의 嵩祝寺를 주지하게 하고, 몽골 남부에서 세력을 키울 수 있도록 후원하였다. 이렇게 2세 장가 활불 이래 관룽 사원의 기타 활불들도 청조와 관계를 맺고, 주요한 청조의 駐京 라마로 변모하게 되는데, 그 대표적인 예가 북경 雍和宮 掌印喇嘛를 지낸 툽첸(thu'u-bkwan, 土觀) 활불이었다.[56] 2대 장가의 이러한 배경 아래 3대로 지정된 롤페도제는 암도, 티벳, 몽골 등 광범한 지역의 교단 관련 업무를 담당했으니 그야말로 내륙 아시아 불교세계와 그 시대가 낳은 인물이 아닐 수 없었다. 당시 그의 전기문에 의하면, 관첸이 승덕과 북경에서 거행한 여러 佛事에 건륭제가 참여했으며, 관첸의 설법과 다양한 儀軌法事의 내용을 롤페도제가 몽골어로 번역했다고 전한다.[57] 또한 관첸의 방문을 맞이하여 건륭제가 티벳어를 배웠으며, 문안인사를 서로 티벳어로 주고 받았으니 好學의 성품은 물론 당시 유목 세계의 복다한이 갖춰야 할 덕망과 지식이 어떤 것이었는지 조금은 짐작하게 한다.[58]

---

55) 郭美蘭, 「康熙帝與多倫諾爾彙宗寺」, "佛光學院清史研討會"의 발표문, 臺灣, 2003年. 張家口 북변 현재 내몽골 실린골맹 돌론 노르에 사원이 세워진 것은 할하의 투셰투한과 제브준단바가 청조에 복속되면서 제브준단바를 위해 사원을 건설한 것이 시초였다. 그러나 당시에는 오늘날 보이는 대규모의 사원이 건설되지는 않았으며, 1700년 제브준단바가 할하로 돌아간 후, 1701년 사원이 건설되기 시작하여, 이후 이 사원은 장가 호톡토의 駐錫地로 지정되었다.

56) 장가, 툽첸 활불과 청조의 관계에 관해 土觀 · 恪桑却吉尼瑪, 「章嘉國師若必多吉傳」, 民族出版社, 1988年; Vladimir L. Uspensky, *Prince Yunli (1697-1738)*, Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, Tokyo, 1997을 참조.

57) 土觀 · 恪桑却吉尼瑪, 1988, 「章嘉國師若必多吉傳」, 民族出版社, 348-350.

58) Nima Dorjee Ragnubs trans., 2004, "The Third Panchen Lama's visit to Chengde", *New Qing Imperial History: The Making of Inner Asian Empire at Qing Chengde*, Routledge Curzon, edited by James A. Millward, Ruth W. Dunnell, Mark C. Elliott, and Philippe Forêt, p.192.

근대 중국인의 해외여행과 내셔널리즘, 그리고 타자인식

박 경 석(동북아역사재단)

目次

머리말
Ⅰ. 해외여행을 위한 인프라와 여행자들
Ⅱ. 근대 중국인의 해외여행과 내셔널리즘
Ⅲ. 여행기의 타자인식과 내셔널리즘
맺음말

머리말

근대적 의미의 '여행객'은 일반적으로 '여행 자체를 즐기기 위해 일상적인 주거지를 떠나 다른 지역을 여행하는 자'로 정의될 수 있다. 요컨대, 1968년 IUOTO[1]가 "방문지에서 월급을 받는 것과 같은 직업적인 이유가 아닌 다른 이유로, **일상적으로 거주하지 않는 곳을 방문**하는 사람"이라고 정의하였다. 이에 대해 Erik Cohen이 이해를 돕고 있는데, '근대적 함의의 여행객은 유목민처럼 영원히 이동하는 것이 아니라 일시적으로 여행하고, 망명자나 난민처럼 강제로 이동하는 것이 아니라 자발적으로 여행하고, 이민자처럼 편도 여행이 아니라 **귀환을 전제로 한 왕복여행**이고, 유람처럼 당일치기가 아니라 상대적으로 24시간 이상의 긴 여행이고, 출근이나 통학과 달리 반복되지 않는 여행이며, 다른 특정 목적(경제, 정치, 종교 등)에 종속된 수단으로서 여행하는 것이라 아니라 **여행 자체가 목적이 되는 여행**을 한다.'(강조는 필자)고 하였다.[2]

근대 여행이 아니더라도 일반적으로 여행은 일상적으로 거주하는 지역을 벗어나는 일정한 경계 넘기를 수반한다. 그리고 그 경계의 건너편에는 他地와 他者가 있다. 이주는

1) 최초의 국제관광기구로서 원명은 'International Union of Official Travel Organization'이다.
2) 닝왕, 이진형·최석호 옮김, 『관광과 근대성 - 사회학적 분석』, 일신사, 2004, 25~27쪽.

결국 '타지'의 정체성을 공유하게 되지만, 여행에는 귀환이 전제되어 있기 때문에 시종일관 '他地'와 '他者'가 존재한다. 따라서 타자를 목적어로 해서 기록한 여행기는 공간 이동을 매개로 형성된 인식의 차이, 즉 他者認識의 한 측면을 조명하는 데에 유용하다. 이런 관점 위에서 본고는 민국시기 중국 지식인이 쓴 '해외여행기'를 분석하여, 여행 과정에서 자연스럽게 내재화되어 표출되는 他者에 대한 認識에 접근해 본다. 더욱이 당시는 자기와 타자의 경계선과 인식이 새롭게 형성되던 시기였다.

여행기에 나타나는 타자인식에 접근하려면 여행자들이 어떤 맥락에서 무엇을 보려고 했는지, 즉 어디에 시선을 두었는지를 먼저 밝힐 필요가 있다. 관광학자로서 여행자의 시선(Tourist Gaze)에 관한 선구적 이론을 내놓은 John Urry는 여행자의 시선을 크게 낭만적 시선(Romantic Gaze)과 집단적 시선(Collective Gaze)로 나누었다. 낭만적 시선은 바라보는 대상과의 지극히 개인적인 관계를 중시하는데, 아무 것에도 방해받지 않고 자연의 아름다움이나 이국정취를 있는 그대로 즐기려는 태도를 지칭한다. 집단적 시선은 낭만적 시선의 대척점에 있는 것으로, (나 아닌) 다른 사람들의 경험이나 평가에 크게 영향을 받아 특정 여행지로 몰려드는 태도를 지칭한다.[3]

이상의 구분을 약간 변형시키면 '해외여행기' 분석에도 일부 적용해 볼 만하다. 말하자면, 여행기에 혼재되어 있으면서도 길항하는 두 부류의 시선을 상정해 볼 수 있다는 것이다. 하나는 이국적인 자연풍광이나 여행지의 일상, 풍속 등에 시선을 주면서 즐거움을 찾으려는 시선이다.[4] 이는 기본적으로 '레저로서의 여행', '여행 자체가 목적이 되는 여행'을 추구한다. 이 경우는 여행기에서 발견되는 여성성,[5] 즉 여행지에 대한 개인적 개입과 관계를 중시하는 성향과도 유사한 측면이 있다. 또 하나는 여행에서 무엇인가 국가건설에 도움이 되는 교훈 또는 식견, 지식 등을 얻어야 한다는 시선이다. 근대중국의 지식인이 자신에게 '근대성'의 문제를 새롭게 제기한 '서구'의 현실을 보고 느끼면서, 그들의 무엇을 배워 자신의 무엇을 어떻게 고쳐야 하는가의 문제를 깊이 생각했다면 이는 매우 자연스럽다. 본고에서는 상기한 두 가지의 시선을 염두에 두면서 '해외여행기'에 담겨 있는 '여행자의 시선'에 주목한다.

중국의 근대여행은 19세기 중반 이후 자본주의 경제의 초보적 발전, 새로운 교통망의 확충, 국내외 이동과 여행의 증가, 여행업 및 제반 인프라의 발전 등 초보적인 형태를 갖추었다고 볼 수 있다.[6] 하지만 명실상부하게 근대여행으로서의 내용을 갖추었는지는 쟁

3) John Urry, The Tourist Gaze: Second Edition, SAGE Publications, 2002, 43~44; 150쪽. 이밖에 구경꾼(spectatorial) 시선, 경건한(reverential) 시선, 인류학적(anthropological) 시선, 환경보호적(environmental) 시선, 대중매체를 거친(mediatised) 시선 등의 다양한 유형을 언급하고 있다.

4) 박경석, 「民國時期 上海 友聲旅行團과 "레저 여행"」, 『중국근현대사연구』 제38집, 2008.6. 참조.

5) 박지향, 「여행기에 나타난 식민주의 담론의 남성성과 여성성」, 『영국 연구』 4, 2000, 152쪽.

점이 아닐 수 없다. 실제로 '여행하는 중산층'이 '레저로서의 여행'을 즐기는 일이 하나의 사회현상으로 정착되기까지는 여전히 갈 길이 멀었다. 그나마 축적된 여행인프라 또한 피동적으로 서구에서 이식된 측면이 강했다.[7] 이런 문제들을 포함하여 향후 중국 근대여행의 특징적 면모를 세밀하게 고찰할 필요가 있다.

상기한 구조적인 문제 이외에, 개별적인 '여행체험'을 구체적으로 드러내고 나아가 국내외 여행 활동의 전반적인 특징과 의의에 접근할 필요가 있다. 이러한 개별적인 여행 경험은 李圭, 容閎, 王韜, 黎庶昌, 徐建寅, 郭嵩燾, 黃遵憲, 張德彝, 宋育仁, 梁啓超, 康有爲 등의 사례를 중심으로 근대 이후 중국인이 서양문물을 수용하는 통로로서 일찍부터 주목을 받았다.[8] 이밖에 해외여행의 주체, 목적, 영향 등을 중심으로 해외여행의 일반적 양태가 몇 가지 유형으로 분석되기도 하였다.[9] 하지만 해외여행 중에 갖게 되는 '他者認識'에 대해서는 專論을 찾아보기 어렵다. 서두에서 밝혔듯이, 여행기에 나타난 여행지와 그곳 사람들에 대한 인식은 他者認識을 밝히는 데에 유용하다.[10]

그러나 여행기는 사실 오랫동안 진지한 텍스트로 인정받지 못했다. 역사 자료로 쓰기에는 너무 주관적이기 때문이다. 여행기는 어떤 사실을 기록하는 것이 아니라 여행자가 여행지에서 느끼는 감상을 기록한다. 극단적으로 말해서, 하나의 여행기는 여행자 혼자만의 느낌이고 이야기일 뿐이다.[11] 그것이 문예작품으로서는 큰 의미가 있겠으나 역사 사료로는 적잖은 한계로 작용한다.

이런 문제점을 고려한다면, 역사적 관점에서 여행기를 분석할 때는 한두 편의 장편 여행기를 심층적으로 분석하는 문학 분야의 방법론과는 구별되는 연구방법을 강구해야 할

---

6) 张俐俐, 「近代中国旅游发展的经济透视」, 天津大学出版社, 1998.; 王淑良, 张天来, 「中国旅游史(近现代部分)」, 旅游教育出版社, 1999.; 郑焱, 「中国旅游发展史」, 湖南教育出版社, 2000. 등 참조. 특히 중국 최초의 근대적인 旅行社인 中國旅行社가 근대여행 성립의 상징으로 강조되었다.(郑炎, 「中国近代第一家旅行社-中国旅行社述论」, 「史学月刊」 1996-4; 张俐俐, 「近代中国第一家旅行社述论」, 「中国经济史研究」 1998-1; 易伟新, 「中国近代旅游业兴起的背景透视-兼析中国第一旅行社诞生的条件」, 「求索」 2004-3 등)

7) 박경석, 「근대중국의 여행 인프라와 이식된 근대여행」, 「중국사연구」 53, 2008. 참조.

8) 锺叔河, 「走向世界: 近代中国知识分子考察西方的歷史」, 北京: 中华书局, 1985.을 기초로 많은 논문이 나왔다.

9) 马晓京, 「近代中国出境旅游活动的历史考察」, 「湖北民族学院学报(社会科学版)」 16-2, 1998; 张楠楠 / 金宗敏, 「近代(1840-1919) 中国出境旅行活动的特征及意义」, 「康定民族师范高等专科学校学报」 15-1, 2006.2。 참조.

10) 이는 에드워드 사이드의 '오리엔탈리즘'에 대한 연구가 발표되면서 여행기가 서양인들의 인식론과 담론의 왜곡된 형태를 적나라하게 드러내는 가장 전형적인 텍스트로 인식되었던 데에서도 드러난다. (박지향, 「여행기에 나타난 식민주의 담론의 남성성과 여성성」, 145쪽)

11) 박주현, 「21세기 한국 여행기에 드러나는 오리엔탈리즘 - 인도 여행기와 뉴욕 여행기를 중심으로」, 「비교문학」 45, 2008, 167쪽. 참조.

듯하다. 그래서 본고에서는 여러 편의 단편 여행기를 선택하여 비교 고찰하고 종합적으로 조망하는 방법을 취하였다. 비교 고찰을 위해서는 여러 지역에 대한 여행기가 망라될 필요가 있다. 말하자면, 유럽이나 미국을 여행하면서 갖는 여행자의 시선이나 인식은 일본을 여행할 때와 다를 것이고, 동남아를 여행할 때는 또 다를 것이다. 또한 시기적으로도 19세기 중후반에 여행했을 경우와 20세기에 들어 여행했을 때에 갖는 느낌이나 인식의 수준이 다를 것이다. 본고에서 모두 다룰 수는 없겠으나, 이런 지역 간의 차이와 시간의 추이에 따른 변화를 종합적으로 인식할 때 여행을 통해 타자인식의 단면이라도 드러낼 수 있을 것이다.

구체적으로, Ⅰ장에서는 분석대상으로 삼은 '해외여행기'와 여행자들을 소개한다. 또한 그들의 둘러싼 제반 여건도 간략히 살펴본다. Ⅱ장에서는 여행자들이 주로 어디에 시선을 두었는지를 살펴본다. 앞서 언급한 여행자의 두 가지 시선을 염두에 두면서 시선의 대상과 내용을 유형화해 볼 것이다. 특히, 여행자의 시선과 내셔널리즘의 관련성에 주목한다. Ⅲ장에서는 내셔널리즘에 입각한 시선으로 타지와 타자를 바라볼 때, 타자와 자기에 대한 인식이 어떤 내용을 갖는지에 대해 살펴본다. 말하자면, 내셔널리즘을 한 자락 깔고, 이를 통해 여행기에 나타나는 타자인식의 특징적 면모와 한계에 접근해 본다.

Ⅰ. 해외여행을 위한 인프라와 여행자들

19세기 중반 서구제국주의의 침략으로 중국의 문호가 열리면서, 상인, 선교사, 학자, 모험가 등 서양인들이 대거 중국을 여행하기 시작했다. 뿐만 아니라 중국인들도 세계와 접촉하는 하나의 방식으로서 해외로 여행을 떠나기 시작했다.

이런 해외여행에는 반드시 국경 넘기가 수반된다. 국경 넘기를 구성하고 있는 요소로는 旅券, 비자, 출입국 관리소 및 절차, 거류 외국인 관리 등이 있는데, 이 중에서 여행자와 직접적으로 관련이 있는 선결 요소는 여권과 비자이다.[12]

18세기 이래 서구를 중심으로 근대 여행이 세계사적 지평을 획득하고 국민국가의 이른바 '主權性'과 '領土性'이 강조되면서, 일반 여행객의 '국경 넘기'에 대한 국가권력의 통제가 일반화되고 제도화되어 갔다. 이런 흐름은 중국도 예외가 아니어서 19세기 중반 서구제국주의 열강과 새로운 관계를 설정하는 과정에서 출입국관리의 문제가 불가피하게 제기되었다. 그 최초의 계기는 淸政府가 內地 여행을 허용하게 되는 <天津條約>(1858)이

12) 이에 대한 아래 내용은 박경석, 「근대중국의 여행 인프라와 이식된 근대여행」, 213~214쪽에서 인용하였다.

었다. 이를 계기로 여권 및 비자와 관련된 英國과 淸政府의 교섭, 이른바 '游歷護照交涉案'이 진통 속에 진행되고, 근대중국의 出入國管理制度가 수립되었다.[13] 이후 북경정부시기를 지나, 남경국민정부 외교부가 '國際 慣例에 따라' 1930년 8월 <查驗外人入境護照規則>, 1931년 1월 <護照條例>를 공포함으로써,[14] 비교적 완전한 여권 및 출입국 관리제도가 정착된다.

중국인이 해외로 여행을 떠날 수 있었던 것은 국제적인 교통망이 중국에 접속되었기 때문이다. 輪船과 철도의 도입이 국제 여행을 가능하게 했고, 여행의 범위를 전 세계로 확대시켰다. 구체적으로, 1903년에 개통된 시베리아 횡단철도를 이용하기도 했지만,[15] 대개는 상해나 홍콩에서 출발하는 대형 여객선을 이용하였다. 미국으로 갈 경우에는 일본을 경유하여 태평양을 건너갔다.

『旅行雜誌』에 실린 국제여객선 시각표를[16] 통해 당시 상황을 생생하게 살펴 볼 수 있다. 이에 따르면, 1931년 3월 한 달 동안 상해에서 유럽으로 가는 여객선은 모두 13편에 달했다. 대략 이틀에 한번 꼴이니 적지 않다. 이들 여객선의 유럽 쪽 관문은 프랑스 마르세유였다. 1만 톤급 日本郵船公司의 하코네 마루(箱根丸)號의 경우, 3월 3일 상해를 출발하여 4월 4일에 마르세유에 도착하는 일정이었다. 다른 여객선도 마찬가지로 유럽까지 가는 데에 대략 1개월 남짓이 소요되었다.

상해를 출발해 미국으로 가는 여객선은 1931년 3월 한 달 동안 모두 10편이었다. 대개 샌프란시스코나 시애틀로 들어갔는데 보름 남짓이면 미국에 도착할 수 있었다. 미국으로 가는 여객선들은 예외 없이 일본의 요코하마나 고베를 거쳐 갔다. 중국인이 쓴 여행기를 보아도, 미국을 왕래하는 경우 4~5일 정도 유람하면서 일본을 경유하는 것이 통례였다. 이를 겨냥하여 日本郵船公司에서 4일간의 패키지 여행상품을 내놓기도 하였는데, 요코하마에서 도쿄나 교토를 거쳐 고베에 이르는 코스였다.[17]

유럽이나 미국으로 가는 장거리 여객선을 운영한 輪船 회사들은 모두 외국회사였다. 유럽행은 영국의 Peninsular and Oriental S. N. Co.(大英輪船公司), Blue Funnel Line(藍烟囪輪船公司), 미국의 Dollar Line(大來輪船公司), 프랑스의 Compagnie des Messageries

13) 胡忠良,「从档案谈晚清欧洲在华游历」,『历史档案』2002-2.

14)『南京國民政府外交部公報』第3卷 第5號, 第3卷 第10號

15) 1913년 6월 모스크바에서 열린 시베리아철도 國際聯運會議가 열렸다. 여기에 중국의 京奉路 당국자가 대표로 참석하였고, 계약이 성사되었다. 1914년 5월 1일부터 중국에서도 아시아와 유럽을 잇는 열차표를 발매하기 시작했다.(金士宣, 徐文述,『中国铁路发展史(1876~1949)』, 中国铁道出版社, 1986.11, 347쪽.)

16)「赴歐船期表」,『旅行雜誌』5-1, 1931.1, 97쪽.

17) 日本郵船有限公司,『東遊嚮導 赴日遊歷指南』, 編者刊, 1936.10, 18~20쪽.

Maritimes(法國郵船公司), 독일의 Norddeutscher Lloyd, Bremen(北德輪船公司), 일본의 日本郵船公司 등이 담당하였고, 미국 노선은 미국의 Dollar Line(大來輪船公司), American Mail Line(美國郵船公司), 캐나다의 Canadian Pacific Express Co.(昌興輪船公司), 일본의 日本郵船公司가 취항하였다. 중국의 輪船招商局도 1879년 미국 취항을 시도한 적이 있었으나 막대한 적자가 발생해 이후 다시는 국제노선에 취항하지 못했다.[18]

일반적으로 근대여행에 대해서는 여행의 즐거움 자체를 목적으로 하는 '레저로서의 여행'이 대중화되어 하나의 사회현상으로 자리 잡았다는 점을 가장 두드러진 특징으로 꼽을 수 있다. 이를 위해서는 여행을 어렵고 위험하게 만들었던 장애를 제거해야 했고, 여행의 근대화는 바로 그 장애들을 점차로 제거해 나가는 과정이었다. 이 과정에서 가장 핵심적인 역할을 한 것이 旅行社이다. 중국에 근대적인 여행사가 등장한 것은 1910년대 서구 및 일본의 유명 여행사들이 들어오면서부터이다. 예컨대, 영국의 Thomas Cook & Sons(通濟隆世界旅行社), 미국의 American Express Co.(運通), 일본의 國際觀光局 등이 상해, 북경 등에서 활동하였다.[19] 이에 자극 받아 1920년대 중반에 최초로 자생적인 中國旅行社가 설립되고, 友聲旅行團과 같은 여행클럽이 활동하기 시작했다. 이들의 각종 서비스는 낯설고 막막하게 느껴졌을 법한 해외여행을 실행하는 데에 크게 기여했을 터이다.

많은 여행기에서 지적하듯이 그래도 해외여행에는 막대한 비용, 번거로운 절차, 언어소통의 곤란 등 많은 난관이 따랐다. 그러나 당시 중국 지식인의 여행에 대한 열정은 매우 뜨거웠다. 中國旅行社가 펴낸 『旅行雜誌』의 編輯人 趙君豪가 상해 최고의 名士 19명을 인터뷰하고 그 내용을 시리즈로 낸 <旅行講座>를 보면, 모두가 여행에 대해 매우 강한 호감과 관심을 표명하고 있다. 실제로 유럽, 미국, 일본 여행은 기본이었고, 국내의 유명 여행지도 몇 군데씩은 대개 가보았다. 게다가 당연히 그래야 한다고 생각하였다. 특히, 潘公展은 "바빠서 그다지 외국에 나가보지 못했는데, 이는 매우 부끄러운 일"[20]이라고 했고, 다른 인터뷰이(interviewee)들도 어떤 곳에 가보지 못했음을 말할 때에는 대개가 "부끄럽게도(慚愧)"라는 표현을 습관처럼 사용했다. 아무래도 여행에 관심이 많았던 사람을 인터뷰 대상으로 선정했을 터이지만, 당시 해외여행을 비롯한 많은 여행 경험 또는 견문이 '사회 지도층'으로서 갖추어야 할 기본 소양으로 인식되었음을 느낄 수 있다.

이런 분위기는 학교 교과서에서도 살펴 볼 수 있다. 각급 국어, 상식 교과서 등에는

---

18) 朱福枝,「试述中国近代航运的诞生与发展」,『武汉交通管理干部学院学报』1994-2, 30쪽.

19) 徐芳田,「中国旅行社与早期的北京旅游」, 中国人民政治协商会议 北京市委员会 文史资料委员会 编,『文史资料选编』第29辑, 北京出版社, 1986, 185~186쪽.; 潘泰封,「早期之中国旅行社」, 中国人民政治协商会议 全国委员会 文史资料研究委员会 编,『文史资料选辑』第71辑, 中国文史出版社, 1980.10, 134쪽.

20) 趙君豪,「旅行講座-潘公展先生訪問記」,『旅行雜誌』9-5, 1935.5.

국내외 여행기가 반드시 포함되어 있다. 예컨대 『(新學制) 常識教科書』는[21] <旅行棧道>, <旅行窩集>, <國內遊歷>(1)~(3), <周遊世界>(1)~(3) 등 여행에 대해 적극적으로 다루고 있다. 『(新學制) 社會教科書』는 여행을 바람직한 오락의 하나로 고취하고 있다.[22] 이는 여행과 새로운 세계에 대한 지대한 관심을 반영한 것이기도 하지만, 동시에 여행에 대한 관심과 인식을 제고하는 데에 크게 기여했을 것이다. 『(新學制) 國語教科書』에 실린 「遊瑞士記」를[23] 읽고 많은 어린이들이 스위스 여행의 꿈을 키웠을 터이다. 교과서와 학교교육은 여행에 대한 인식을 제고한 여러 통로 중에 하나였다.

19세기에 선구적으로 여행을 떠났던 인물들의 여행기 또한, 해외여행에 대한 인식을 높이고 흥미를 불러일으키는 데에 큰 역할을 했다. 또한 이들이 표현했던 해외 각지에 대한 이미지는 지속적으로 영향을 끼쳤다. 예컨대, 斌椿이 지은 최초의 유럽여행기인 『乘槎筆記』는 서구와 여행에 대한 관심을 처음으로 깨웠다. 清末의 저명한 시인이자, 정치가, 외교가인 黃遵憲은 1877년 청정부에 의해 參贊으로 파견되어 1894년까지 일본에 머물렀는데, 이 기간 그는 미국, 영국, 싱가포르, 베트남, 스리랑카, 파리, 수에즈운하 등을 두루 여행하였다. 또한 그의 「櫻花歌」, 「倫敦大霧行」, 「錫蘭島臥佛」 등 '旅行詩'는 해외세계에 대한 관심을 고취시켰을 뿐만 아니라, 많은 중국인을 해외여행의 길에 나서게 함으로써 중국 근대 해외여행의 발전을 촉진했다.[24] 이밖에 王韜의 『漫遊隨錄』, 『扶桑遊記』, 李圭의 『環遊地球新錄』, 志剛의 『出使泰西記』, 孫家穀의 『使西記程』, 張德彝의 『航海述奇』, 徐建寅의 『歐遊雜錄』, 康有爲의 『歐洲十一國周遊記』, 梁啟超의 『新大陸遊記』와 『歐遊心影錄』 등도 많은 영향을 끼쳤다.[25] 이러한 해외여행에 대한 사회적 관심과 호감은 다른 어떤 다른 여행 인프라보다 여행의 흥기에 중요한 영향을 끼친다.

초보적인 인프라가 갖추어지고 관심이 고조되었다고 하더라도, 막대한 비용이 필요하고 번거로운 절차를 거쳐야 했던 해외여행은 쉽사리 엄두를 낼 수 있었던 일은 아니었다. 일례로 한 여행자가 유럽 여행을 위해 상해에서 3천원을 환전하고 있는데,[26] 당시 중국의 1인당 국민소득은 51원 가량이었다.[27] 5인 가족으로 치면 가구당 1년 소득이 255원에 불과한 상황이었다. 자비로 해외여행에 나설 수 있었던 사람은 지극히 제한될 수밖에 없었을 것이다. 그렇다면, 이런 상황에서 해외여행을 가고 여행기를 남겼던 사람들은

---

21) 范祥善 編, 『(新學制)常識教科書: 小學校初級用』, 上海: 商務印書館, 1924-1929.
22) 丁曉先, 常道直 編, 『(新學制)社會教科書: 小學校初級用 第八冊』, 上海: 商務印書館, 1927, 44쪽.
23) 莊適 等編, 『(新學制)國語教科書: 小學校高級用 第四冊』, 上海: 商務印書館, 1926, 57~58쪽.
24) 李理/張海平, 「黃遵憲與中國近代出境旅遊」, 『企業家天地 理論版』 2006-12, 153~154쪽.
25) 张楠楠 / 金宗敏, 「近代(1840-1919)中国出境旅行活动的特征及意义」, 40쪽.
26) 趙君豪, 「旅行講座-沈君怡先生訪問記」, 『旅行雜誌』 9-6, 1935.6.
27) 劉佛丁 等著, 『近代中国的经济发展』, 山东人民出版社, 1997, 71쪽.

어떤 사람들일까?

역대 해관의 출입국 자료를 보면 1880년대 중국인 출입국 유동인구가 대략 40만 명 수준이던 것이 1910~20년대에 이르면 200~300만 명으로 증가한다. 이들은 경제압박으로 인해 밀려난 이민자, 해외유학생, 무역상인, 정부와 민간조직에서 파견한 각종 시찰단 등이었을 것으로 추정된다.[28] 그런데 이민이나 유학을 제외한 '귀환을 전제로 한 여행'만을 고려한다면, 근대중국의 해외여행은 전반적으로 '정치색이 농후했다'는 특성을 보인다.

우선 정부에서 비용을 제공해 파견한 경우가 많았다.[29] 예컨대, 1866년 斌椿이 同文館 학생들을 이끌고 유럽을 여행했고, 1876년 李圭가 중국 상공업계를 대표해 필라델피아 세계박람회에 참가하였다. 郭嵩燾, 黃遵憲, 曾紀澤 등 官員들이 외교사절의 신분으로 동서양을 여행하였다. 1872년 200명의 국비 유학생 파견을 비롯해 많은 유학생을 파견했는데 이들은 유학 생활 중에 주변 지역을 여행하곤 하였다. 또한 康有爲, 梁啓超, 孫文, 黃興, 宋敎仁 등 망명가의 해외여행도 근대 해외여행에서 중요한 부분을 차지하는데, 이들도 정치색이 강하다.

이들의 여행은 형식이나 계기는 다양했지만 목적은 하나였다. 독립되고 부강한 나라를 건설해 '救亡圖存'하자는 것이다. 이들은 여행을 통해 세계 각국의 사회 풍모를 이해하고, 외교 업무를 처리하고, 선진과학기술을 학습하고, 자본주의 정치체제를 시찰하고, 사회·정치와 사상·문화를 고찰하고, 민족부흥의 새로운 출로를 모색했다.[30] 이런 특성과 흐름은 시간이 갈수록 점차 그 농도가 옅어지지만 기본적으로는 지속된다고 볼 수 있다.

이러한 특성은 본고에서 분석 대상으로 삼는 '해외여행기'[31]의 필자들에게서도 발견할 수 있다. 단편 여행기를 모아놓은 '選集'을 우선적으로 고려했기 때문에 각주에서 언급한 여행기들에는 모두 76명의 여행자가 등장한다. 그들의 출신배경과 경력 등을 살펴보면, 여행기를 남기는 사람들은 기본적으로 정치색이 강한 경향이 있다. 여행 당시 정부 기관에서 일했거나 그 이후에 정부 기관에서 일하게 되는 인물들이 많다. 그 중에서도 유학

---

28) 張俐俐, 「近代中國旅遊發展的經濟透視」, 天津大學出版社, 1998, 89~94쪽.

29) 王曉秋, 「晚清中国人走向世界的一次盛举-1887年海外游历使初探」, 『北京大学学报(哲学社会科学版)』 2001年 第3期. 참조.

30) 张楠楠 / 金宗敏, 「近代(1840-1919)中国出境旅行活动的特征及意义」, 37~38쪽.

31) 출처는 姚祝宣 編, 『國外遊記匯刊(第1-8冊)』, 上海: 中華書局, 1926.4.; 孫孝叔 編, 『世界遊記選』, 上海: 亞細亞書局, 1934.7.; 趙君豪 等, 「旅行講座」, 『旅行雜誌』, 1935.1.~1937.1.; 江伯訓 編, 『中外新遊記(第1-4卷)』, 上海: 商務印書館, 1928.4.; 趙君豪 編, 『當代遊記選』, 上海: 中國旅行社, 1935.6.; 吉鴻昌/孟憲章, 『環球視察記』, 北平: 東方學社, 1932.5.; 王家楨, 『歐美環遊印象記』, 上海印刷所, 1935.2.; 鄒海濱(鄒魯), 『環遊二十九國記』, 上海: 世界書局, 1929.5.; 盧鴻第, 『歐美十五國遊記』, 上海: 國光書店, 1937.3.; 楮民誼, 『歐遊追憶錄』, 上海: 中國旅行社, 1932.10.; 孫紹康, 『歐亞環遊記(旅行指南)』, 哈爾濱: 商業印書局, 1921.7. 등이다.

을 경험했던 사람들이 많다. 정치와 직접적인 관계가 없었고 유학 경험도 없었던 王曉籟의 경우는 대조적이다. 상해의 기업가, 사회사업가로서 명성을 떨치면 그는 여행에 관심이 많았고 경제력도 갖추고 있었으나, 해외여행 경험은 필리핀을 여행한 것에 불과하였고[32] 특별한 여행기도 남기지 않았다.

또한, 여행기를 남긴 사람들 가운데에는 王家禎, 王桐齡, 林志鈞 등 학자로서 왕성하게 활동했던 사람들도 상대적으로 눈에 띈다. 이밖에 曹谷冰이나 楊剛(失名) 등 언론에 종사했던 인물들도 적극적으로 여행기를 남겼다. 평소 문필 활동에 종사하고 있던 사람들이었다. 이들은 아무래도 '세상견정', '나라견정'을 많이 해야 하는 사람들이고, 이런 성향이 그들의 여행기에 반영될 개연성이 높았다. 이처럼 여행기를 남긴 여행자들의 특성을 볼 때, 이들 여행기나 여행자의 시선이 내셔널리즘에 경도되기 쉬운 구조였다.

그러나 이런 구조는 단지 지배적이었을 뿐, 전부였다고 볼 수는 없다. 여행기를 남기지 않은 여행자들의 여행에 대한 또 다른 시선이나 태도, 인식이 있을 수 있다. 사실 근대여행은 여가활동 중에 하나이다. 각종 여행 인프라가 발전하면서 여가생활 가운데 여행이나 관광이 차지하는 비중이 줄곧 확대되어 왔다. 대략 1930년대에 이르면 '救國救亡'의 압박에서 어느 정도 벗어나 있는, '순수하게 여행을 위한 해외여행'이 나타났을 개연성이 높다.[33] 이들은 앞에서 언급한 두 가지 여행자의 시선 중 '낭만적 시각'에 가까웠을 터이고, 이들이 여행기를 쓴다면 필자의 주관적 경험과 개인적 심리, 정서 등이 내러티브의 핵심을 이루게 될 것이다. 이런 흐름에 대해서도 주의를 기울일 필요가 있겠으나, 본고에서는 본격적으로 다룰 겨를이 없다.

Ⅱ. 근대 중국인의 해외여행과 내셔널리즘

여행은 일종의 만남이다. 타자의 눈과 생소한 현실이 직접적으로 만난다. 자연스럽게

32) 趙君豪, 「王曉籟先生訪問記」, 『旅行雜誌』 10-6, 1936.6.

33) 1930년대에 이르면 '레저로서의 여행' 하나의 풍조를 이룬다. 또한 기행문학에 서정성이 강화되고, 『旅行雜誌』 등에 실리는 다양한 여행기에 드러나는 여행자들의 시선이 역사, 정치, 제도, 정신, 관념 등에서 일부 일상생활이나 자연풍광으로 옮겨지며, 무명 인사들의 여행기가 증가하기도 한다(박경석, 「民國時期 上海 友聲旅行團과 "레저 여행"」, 66쪽)

자기의 문제를 통해 타자를 보게 되고 타자를 통해 자기가 속한 역사와 현실을 반추하게 된다.[34]

그런데 중국은 19세기 중반 이후 역사상 겪어 보지 못했던 전혀 이질적인 서구제국주의 세력의 침입 앞에서 전통적 중화주의를 대체할 새로운 자기 정체성을 모색해야 했다. 외부 세력에 의한 존재의 위협을 계기로 중국에 '민족의식' 또는 '국가의식'이 크게 고양되었다. 중국 근대사는 내셔널리즘이 근대성을 쟁취해 '강한 중국'으로 복귀하려는 몸부림이었다. 결국 서구 부강의 요체로 보이는 '국민국가'의 건설을 위한 움직임으로 구체화되었다.

이런 상황에서, 근대중국의 지식인이 자신에게 '근대성'의 문제를 새롭게 제기한 서구와 세계의 현실을 보고 느끼면서, 一國으로서의 자기 정체성을 인식하고 '救國'을 위해 외국의 장점을 배우고 침략에 저항하는 문제를 깊이 생각했음은 당연한 일이었다. 이는 清末에 이미 歐美와 日本을 여행했던 李圭, 容閎, 王韜, 黎庶昌, 徐建寅, 郭嵩燾, 黃遵憲, 張德彝, 宋育仁, 梁啓超, 康有爲 등의 사례에서 잘 나타났다. 민국시기 중국의 해외여행도 근대 중국을 압도했던 내셔널리즘 내지 '救國救亡'의 문제에서 자유롭지 못했을 것이다. 강한 내셔널리즘의 반영은 근대중국의 해외여행과 그 여행기를 규정하는 주요 특성이라 할 수 있다.

그렇다면, 본고에서 분석 대상으로 삼은 '해외여행기'에서 내셔널리즘이 어떻게 표출되어 있는지, 여행기가 내셔널리즘에 경도되어 있기 때문에 나타났던 현상과 특징에 대해 살펴보자.

대개의 여행기가 형식과 내용의 측면에서 '지리서'의 성격을 농후하게 갖는다는 점이 우선 눈에 뜨인다. 여행기들은 가급적, 현지 사정을 (체계적이고 역사적으로) 상세히 알 수 있게 하려는 정보와 ('근대국가 건설'이라는) 현실적인 목적에 부합할 수 있는 지식을 담으려고 노력하고 있다. 상대적으로 주관적 경험과 개인적 에피소드, 심리 변화와 정서 등은 배제되어 있다. 말하자면, 여행기에 개인적인 경험 세계가 없고, '체험으로서의 여행'이 빠져 있다. 지나치게 고답적이고 지적이다. 여행이 아니라 그 지역에 대해 많은 공부를 하지 않으면 알 수 없는 이야기들로 가득 차 있다.

구체적으로, 형식상의 구성이 '지리서'와 흡사한 여행기가 많다. 우선, 독일을 여행하고 쓴 張近芬의 여행기를 보면,[35] 독일인의 국민성, 조국에 대한 관념, 납세, 복지, 용모, 교육, 대학생의 생활, 여성, 아동, 가옥, 음식, 가정, 오락, 음악, 연극, 영화, 외교 등 단편

34) 周宪, 「旅行者的眼光与现代性体验: 从近代游记文学看现代性体验的形成」, 『社会科学战线(文艺学研究)』 2000-6, 115쪽.

35) 張近芬女士, 「遊德的觀察」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 上海: 亞細亞書局, 1934.7, 194~207쪽.

여행기에서는 도저히 모두 다룰 수 없는 거시적인 주제들을 단락 지어 나열식으로 언급하고 있다. 徐寶謙도 뉴욕에 대한 견문을 물질문명, 정신문명, 社交와 生活, 中美關係로 나누어 설명하고 있는데,[36] 이는 일반적으로 여행기에서 채택할 만한 배열은 아니다. 王桐齡의 조선 여행기도[37] 鴨綠江 교량, 조선인의 성격과 체격, 운송 방법과 운반 기구, 복장, 가옥, 음식, 官妓, 철로, 산악 등을 장절로 나누어 언급하고 있는데, 전체적으로 정보 차원에서 접근, 보고 들은 것을 있는 그대로 서술하고 있다. 1929년 中蘇 간에 발생한 '中東路問題'를 계기로 소비에트 러시아에 대한 사회적 관심이 증폭된 상황에서, 『大公報』 기자 曹谷冰이 러시아를 다녀와 쓴 보고서가[38] '여행기(遊記)'로 선택된 것도 같은 맥락으로 볼 수 있다. 물론 이 보고서는 노동자 주택, 농민회관, 濟良所, 教養院, 反省院 등 여러 가지 사회시설만을 비교적 상세히 설명하고 있다.[39]

이밖에도, 徐玉文의 東京 여행기는 여행의 기록이라기보다는 東京의 역사를 소개하는 글에 가깝다.[40] 昭實이란 필명의 제네바 여행기는 '도망자', '여행객', '정객'을 화두로 제네바의 유래와 역사, 발전과정을 깊이 있게 설명하고 있으나, 제네바에 대한 '여행 체험'과 주관적 감상 등은 전혀 들어있지 않다.[41] 내용이 굳이 여행기의 형식을 빌리지 않아도 될 듯하다.

여행의 감상이 상당 부분 '나라 걱정'으로 점철되어 있는 것도 중요한 특징이다. 예컨대, 綺芳이라는 필명의 여행자는 「쿠릴열도의 풍물」[42]이라는 여행기에서, 風物은 보지 않고 일본의 불법 어로에 대해 러시아와 미국은 크게 반대하여 시정 조치를 받아내는데 중국의 당국자는 그 사실조차 알지 못하고 있다고 한탄하고 있다. 나아가 일본 수산업의 경쟁력을 부러워하면서 낙후된 중국의 수산업을 태산 같이 걱정하고 있다. 또한 이 궁벽한 곳에까지 와서 영업을 하는 중국인 상인들을 보고 감격해마지 않는다. 이런 '나라 걱정'이 여행기의 전부이다.

민국시기 문필가이자 출판인이었던 畢雲程은 하와이 호놀룰루 해변에서 수영을 즐기면서까지 '나라 걱정'을 하고 있다. 그대로 옮기면 다음과 같다.

> 우리들이 이번 여행에서 가장 심각하게 느낀 인상은 우리나라 사람의 체력이 허약하고,

---

36) 徐寶謙, 「紐約見聞」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 272~287쪽.
37) 王桐齡, 「遊朝鮮雜記」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 21~30쪽.
38) 王鵬, 「《苏俄视察记》出版前后」, 『新闻记者』 编辑部邮箱」 2002年 07期.
39) 曹谷冰, 「蘇俄之社會設施」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 141~152쪽.
40) 徐玉文女士, 「東京的今昔」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 1~5쪽.
41) 昭實, 「日來弗考察談」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 235~241쪽.
42) 綺芳, 「千島風物」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 18~21쪽.

> 이는 가장 중요한 문제 중에 하나라는 것이다. 강건한 체력은 각종 사업의 기초일 뿐만 아니라, 强國强種의 기초이다. 우리가 느끼기에, 중국인의 총명함이나 지혜는 다른 사람에 뒤지지 않으나, 체력이 강하지 못해 항상 걱정이다. 내가 호놀룰루에 와서 수영을 한 것은 체력을 키우기 위한 것이다. 체육에 더 많은 신경을 써야 한다.[43]

사실 이런 '나라 걱정'은 여행기에 비일비재하다. 이런 心思가 여행자의 시선을 국가건설이라는 현실적인 목적에 유용한 정보와 지식으로 이끌었다. 인터뷰에서 許世英은 리포터가 '여행에서 흥미로웠던 일'을 묻자, 중산층 이상의 생활을 누리면서 빈부격차도 거의 없는 덴마크의 농촌 상황, 이틀이나 돌아다닐 정도로 거대한 파리 하수도의 유용성, 정말로 작은 백악관에서 민주국가를 배워야 한다는 이야기 등을 늘어놓는다.[44] 여행기에서도 구미의 '선진적' 정치제도, 도시행정, 신문사, 박물관, 백화점, 빌딩, 교통, 종교와 교육, 수리사업, 농촌건설 등, 정치, 사회, 경제적 발전의 모델로 삼을만한 사례들이 자주 언급되었다. 여행자의 시선이 필자의 전공에 영향을 받아 여행기에 반영되는 경향도 엿보인다. 여행기에 어울리지 않게 자기 전공영역을 중심으로 각국의 사정을 서술하는 식이다.

'나라걱정' 끝에 '진보된' 서구(일본 포함)가 '낙후된' 중국의 현실과 끊임없이 비교된다. 東京의 장엄한 건축과 번화한 거리의 군중은 놀랄만한 진보를 이루었고, 그 하나하나가 여행자의 신경을 자극한다. 여행자는 낙오하여 비틀거리는 자국의 모습에 부끄러움을 느낀다.[45] 국민성도 비교되었다. 강직하고 참을성 있고 권리를 중시하고 질서를 잘 지키고 용감하고 준법정신이 투철한 독일인은 "큰일이든 작은 일이든 매우 진지하고 성실하게" 대처하는데, 이는 중국인의 安貧樂道, 無事安逸, 謙讓, 대충대충, 적당히 등과 완전 반대된다.[46] 심지어는 고대의 건축물과 보물을 잘 보호하고 있는 일본에 비해 그렇지 못한 자국이 한탄스럽다.[47] 중국의 낙후된 현실을 돌아보면서 여행지의 온갖 휘황찬란한 문물은 선망의 대상으로 비춰졌다.

여러 여행기에서 '타자(타국)'가 자기(자국)를 어떻게 생각하고 있는지에 대한 과민 반응을 볼 수 있는데, 이 또한 내셔널리즘의 압박과 밀접히 관련되어 있다. 예컨대, 徐寶謙은 중미관계를 언급하면서 중국인에 대한 뉴요커들의 부정적인 인식을 가장 비중 있게 다루고 있다. 그는 중국인에 대한 인식이 열악하게 된 연고에 대해 다음과 같이 설명한다. 문맥에서 그 우려의 정도를 느낄 수 있다.

---

43) 畢雲程, 「檀香山觀察記」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 290~291쪽.
44) 趙君豪, 「許靜仁先生訪問記」, 『旅行雜誌』 9-4, 1935.4, 57~59쪽.
45) 徐玉文女士, 「東京的今昔」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 3쪽.
46) 張近芬女士, 「遊德的觀察」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 195쪽.
47) 徐玉文女士, 「江都記遊」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 17쪽.

1. 세탁 노동자: 미국에 사는 중국인 중에 세탁업에 종사하는 사람이 많아, 중국인을 하등 직업 종사자로 인식한다.

2. 차이나타운: 어느 곳이나 차이나타운이 있는데, 아편, 도박, 암살, 매춘이 횡행해 이미지가 좋지 않다. 영화에서도 차이나타운을 부정적으로 묘사하곤 하는데, 이에 대해 어느 미국인 친구는 "고의는 아니고, 다른 나라는 모욕하기가 쉽지 않은데, 중국은 너무 柔弱하여 이를 빌미 삼아 (영화업자들이) 그들의 배금주의를 달성한다."고 말하였다. 정말 대꾸할 말이 없었다.

3. 출판물: 중국의 상황, 심리를 黑暗으로 묘사하곤 한다. 중국인 유학생이 중국을 서술한 서적도 손가락으로 꼽는다. 미국 신문에 중국 소식이 실리는 경우는 극히 적다.[48]

또한, 滄波라는 필명의 여행자는 런던의 한 '밀랍인형관'이 '孫文을 회한하게 만들어 놓고 설명도 자기 마음대로 붙여 놓았으며, 중국을 '아편굴'로 표현하여' 公使館이 정식으로 항의, 효과를 보았던 일을 소개하고 있다.[49] 畢雲程은 하와이의 신문 중에 '중국의 명예를 더럽히는 경우가 많아 화교 중에 유식자들이 중국의 무고함을 호소하였는데, 그 중에 彭棣桐이 중국을 멸시하는 요상한 소문들을 바로잡으려고 많은 노력을 기울였다'고 하여, 실명까지 거론하며 애써 칭찬하고 있다.[50]

이런 경우들은 여행자들이 해외여행 중에 중국에 대한 평판에 매우 민감하게 반응했음을 잘 보여준다. 이는 근대 '세계체제'가 수립된 이래 주변부 국가와 인민에게서 흔히 볼 수 있는 익숙한 현상이고, 어쩌면 오늘날까지 지속되고 있기도 하다. 근대 이후 '보편성'을 창출한 중심부로서는 굳이 타자 또는 주변부로부터 자신을 인정받으려 노심초사할 필요가 없었다.

그렇다면 해외 여행기에 이처럼 내셔널리즘이 팽배했던 이유는 무엇일까? 우리가 쉽게 짐작할 수 있듯이 당시 중국의 긴박했던 처지를 우선 고려할 수 있다. 또한 Ⅰ장에서 설명했듯이, 여행자의 배경이나 경력으로 볼 때 여행기가 내셔널리즘에 경도될 개연성이 높았다. 이들은 자의건 타의건 '나라걱정'을 하지 않을 수 없는 처지였다.

이밖에, 여행기나 여행에 대한 인식에서도 그 요인을 찾아 볼 수 있다. 요컨대 明末淸初부터 여행에 참여하는 계층이 확대되면서, 여행을 통하여 현실사회를 정확히 판단하는 정보와 지식을 획득하려는 새로운 경세의지가 나타났고, 그 결과 여행기는 '詞章之學'으로서 문학적 의미에 머물지 않고 '輿地之學' 즉 지리서의 성격을 갖기 시작했다는 것이다.[51] 다시 말해서, 여행기는 원낙에 지리서로서의 성격을 갖는다는 '전통'이 있었고 이

48) 徐寶謙, 「細約見聞」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 281~283쪽.
49) 滄波, 「倫敦閒話」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 174~175쪽.
50) 畢雲程, 「檀香山觀察記」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 289쪽.
51) 차혜원, 「명청교체기의 북경여행 - 遊記 『북유록』의 교유와 여정」, 『동아시아 역사 속의 여행 Ⅰ

것이 민국시기에까지 이어져 영향을 끼쳤을 가능성이 있다.

1935~37년 당시 여행 자체에 대한 인식을 보면, 일부 자연의 아름다움을 감상할 수 있어 좋다는 생각도 있었으나, 대개는 여행을 통해 견문을 넓히고, 또 무엇인가 배워야 한다는 점을 강조하고 있다. 예컨대, "(여행지를) 透視해야지 겉모습만 보아서는 안 된다"[52]거나, "우리가 쓰는 旅費는 바로 學費이다. 여행하는 사람은 물론 山水도 즐기겠지만, 風土人情, 經濟狀況, 敎育情形 等等에 주의를 기울여야 한다"[53]는 것이다. 애초에 여행의 목적으로 학습이나 실질적 효용성을 강조하는 분위기는 해외여행이 내셔널리즘으로 기울어지기에 좋은 토대를 제공했다.

Ⅲ. 여행기의 타자인식과 내셔널리즘

여행자의 시선이 내셔널리즘에 경도되어 있다는 특징과 여행기에 나타난 타자인식 사이에는 어떤 관련성이 있을까. 다시 말해서, 여행자의 인식이 내셔널리즘에 압도되어 있음으로 인해 여행기에는 어떤 타자인식이 나타날까. 여행과 타자인식 사이에 내셔널리즘이라는 필터를 끼워보면, 여행 속의 타자인식은 어떤 모습으로 보일까. 이런 생각을 바탕으로 여행기를 통해 본 타자인식의 특징을 간추려 본다.

여행자의 시선이 내셔널리즘에 압도되어 있기 때문에, 여행과 他者는 '중국이라는 나라(Nation)'에 뭔가 보탬이 되어야 하고, 그래서 무엇인가 배워야 할 점을 찾아내야 하는 대상이 된다. 일반적으로 그렇듯이, 여행을 통해 이루어지는 他者나 他地에 대한 인식은 자기의 필요를 기준으로 이루어진다. 타자는 있는 그대로 (객관적으로) 이해할 수 있는 그런 존재가 아닐 지도 모른다.[54] 자기의 필요에 따라 타자에게서 보고 싶은 것이 있고, 그래서 보고 싶은 것을 보고 그것을 기록한다. 민국시기 중국의 '해외여행기'에서 그 필요는 바로 '救亡圖存'과 근대국가 건설에 소용이 될 만한 지식과 정보, 교훈을 얻는 일이다.

그래서 타자는 대개 '학습모델' 아니면, '반면교사'이다. 배워서 수용해야 할 '학습 모

(경계, 정보, 교류)」, 서울: 산처럼, 2008.8, 318~340쪽. 참조. (김유철, 「총설 - 동아시아사에서의 경계넘기와 정보·교류」, 『동아시아 역사 속의 여행 Ⅰ(경계, 정보, 교류)」, 28쪽.)

52) 趙君豪, 「旅行講座-葉玉甫先生訪問記」, 『旅行雜誌』 9-3, 1935.3.

53) 趙君豪, 「旅行講座-王儒堂先生訪問記」, 『旅行雜誌』 9-10, 1935.10.

54) 타자를 이해했다고 생각하는 순간, 他者는 그 '他者性'(理解不可能性)을 상실해 더 이상 他者가 아닌 것이 되어버리는 역설이 발생할지도 모른다.(川谷茂樹, 「和辻哲郎『風土』における他者理解について-旅行者というアプローチ」, 『北海学園大学学園論集』 第127号, 2006.3, 25쪽.)

델'의 측면에 대해서는 이미 Ⅱ장에서 많이 언급했다. 그들은 정치, 사회, 경제적 발전의 모델이었다. 그러나 세계에는 중국과 마찬가지로 '근대화'에서 소외된 존재들이 있었다. 그들은 여행기에서 '반면교사'의 교훈을 주는 존재로 인식되었다. 그들에 대한 이해와 동정, 공감대 형성은 상대적으로 찾아보기 어렵다. 心危라는 필명의 '워싱턴 여행기'에서 보듯, 아메리카 인디언의 몰락한 모습에서 자신의 모습을 발견하고 깜짝 놀라 근심을 가누지 못하는 중국인의 모습이 매우 인상적이다.

> 포토맥(Potomac) 폭포에 갔는데, <아메리카 인디언이 산 위에서 연극을 함>이라는 팻말이 있었다. ..... 아메리카 인디언 3~4인이 앉아 있다. 흉악한 생김새가 그림에서 본 것과 같다. 다시 보니 연기자마다 성명이 있는데, 어떤 것은 國王이고, 어떤 것은 宮妃이다. 그러니까 모두가 아메리카 인디언 귀족이다. 自强하지 못해, 나락에 빠짐이 이와 같다. 이를 보니 우리 또한 어찌 두렵지 않겠는가! 가슴 속 깊이 우러나는 근심에, 차마 눈뜨고 보지 못하겠더라. 돌아오는 길에서조차 그 여운이 길게 남더라.[55]

이런 '반면교사'의 역할은 조선에게도 주어졌다. 20세기 초반의 조선은 대한제국이 망하고 일본제국주의의 식민지로 전락한 일로 특징 지워진다. 이에 대하여, 중국 지식인은 국민의 각성을 촉구하고 나아가 自强을 이루기 위하여, 조선 내부에서 망국의 원인을 찾았고 이를 '타산지석'으로 삼고자 했다. 조선이나 베트남 등이 식민지로 전락한 역사가 중국인에게 '반면교사'가 되어 중국인의 투지를 격발할 수 있기를 희망하였던 것이다. 비록 조선의 입장을 이해하여 일본의 배신과 불의, 침략 행위를 책망했지만 이는 부차적이었다.[56]

이런 인식이 여행기에 반영되어, 저명한 역사학자였던 王桐齡조차 조선인과 일본인의 성격을 일반화시키고 있다.

> 일본인은 滿面에 情明한 기운이 가득하고, 조선인은 滿面에 忠厚한 기운을 띠고 있다. 일본의 民氣는 發揚하고, 조선의 民氣는 隱忍하다. 정복한 국민과 정복당한 국민의 성격이 같지 않다.
>
> 조선인은 시기심과 음흉한 마음이 많은데, 이는 약자가 흔히 가지고 있는 속성이기도 하다.
>
> 조선인은 저축하려는 마음이 가장 박약하다. ..... 장래에 대비하지 않는다.[57]

---

55) 心危, 「華盛頓七日記」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 270쪽.
56) 王元周, 「认识他者与反观自我: 近代中国人的韩国认识」, 『近代史研究』2007-2, 62~67; 79쪽.
57) 王桐齡, 「遊朝鮮雜記」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 22~23쪽.

내셔널리즘의 필요를 얼마나 어떻게 충족시킬 수 있느냐에 따라, 他者 간에 강력한 위계(hierarchy)가 존재했다. 다음과 같은 梁啓超의 언급은 이런 극적인 심리상태를 생동감 있게 전해 주고 있다.

> (중국) 內地에서 온 자가 홍콩이나 上海에 이르면 곧 바로 시야가 크게 트인다. 이제 內地는 누추하고 보잘 것이 없다. 日本에 이르면 시야가 한 번 더 트인다. 홍콩이나 上海는 누추하고 보잘 것이 없어진다. 바다를 건너 태평양 연안에 이르면 시야가 또 한 번 트인다. 日本은 누추하고 보잘 것이 없다. 대륙을 횡단하여 미국 동부에 이르면 또 한 번 시야가 트인다. 태평양 연안에 있는 여러 도시들도 누추하고 보잘 것 없어진다. 이는 대체로 여행자들이 알고 있는 바이다."[58]

내셔널리즘이 지향하는 바, 즉 '근대화'를 얼마나 성취하였느냐에 따라 서열이 매겨졌다. 쉽게 짐작할 수 있듯이, 구미-일본-동아시아로 이어지는 위계가 설정되었다고 볼 수 있겠다. 다소 비관적 입장에서 접근한 여행기가 없지 않았으나 '해외여행기'에 나타나는 歐美는 대개가 부러움의 대상이었다. 일본은 비록 서구를 모방한 것이기는 하나 신속하고 성공적인 '근대화' 또한 선망의 대상이었다. 동남아의 경우 식민지로 전락한 원인과 관련 부정적 언급이 많았으나, 그렇다고 '서구의 비서구 세계에 대한 인식을 스스로 내면화하고 흉내 내서 깔보는' 식의 인식을 갖지는 않았다. 대개가 긍정적인 측면을 보려고 애쓰는 경향을 보였고,[59] 특히 華僑에 대해 상세히 언급함으로써 동남아에 대해 친근감을 피력하곤 하였다. 이와 같이 여행자의 타자인식 안에 존재하는 타자 간의 위계는 여행을 통해 본 근대 중국인이 타자인식이 가진 특징적 면모라고 할 수 있다.

앞서도 서술했듯이 타자를 보는 것은 결국 자기의 문제를 보는 것인데, 이는 자아에 대한 반추임과 동시에 자기의 역사와 전통에 대한 재인식 과정이기도 하다.[60] 이와 관련해 '해외여행기'에는 '위대한 과거와 낙후된 현재'[61]라는 자아 관념이 한 세트를 이루어

---

58) 梁啓超, 「新大陸遊記」, 鍾叔河 主編, 『走向世界叢書』, 岳麓書社, 1985, 459쪽.

59) 예컨대, 남경국민정부의 외교부장을 역임하는 王正廷은 南洋群島에 대한 인상을 묻는 질문에, "회의 참석 차, 필리핀, 싱가포르, 자바, 베트남 등을 방문했다. 역시 지내면서 얻은 바 印象이 심히 아름답다. 南洋 일대의 인민들은 대부분이 어떤 일에 무척 애를 쓰면서 정성을 들이고 있음을 느꼈고, 지방의 물산이 매우 풍부하고, 인민의 체격이 강건함을 느꼈다."고 답하고 있다. (趙君豪, 「王儒堂先生訪問記」, 『旅行雜誌』 9-10, 1935.10.)

60) 周宪, 「旅行者的眼光与现代性体验: 从近代游记文学看现代性体验的形成」, 115~116쪽.

61) 俞長根이 수교 이후 중국을 여행한 한국인 여행자의 여행기를 통해 중국에 대한 한국인의 인식을 분석한 글에서도 같은 결론을 내고 있다. 어떤 연관성이 있을 것 같아 흥미롭다. (俞長根, 「위대한 과거와 낙후한 현재 사이 - 여행기를 통해 본 현대 한국인의 중국관」, 『大邱史學』 第80輯, 2005.)

나타난다. 시선이 '현재'를 향하면 모든 면에서 '낙후된' 중국의 현실과 만나게 된다. 전술했듯이, 구미는 말할 것도 없고 '서구화'에 성공한 일본의 발전도 '하나하나가 신경을 자극하고, 크나큰 부끄러움을 느끼게' 하였다. 후술하겠지만, 조선이나 동남아의 경우도 '식민지 근대화'로 인한 성과가 부러움의 대상으로 여겨졌다.

하지만, '과거'로 시선을 돌리면 '위대한 역사와 전통'이 나타난다. '위대한 과거'가 '낙후된 현실'과 뚜렷하게 구별되는 자아 관념은 특히 '일본 여행기'에서 잘 드러난다.

> 대개가 우리나라 옛날의 도시와 건축을 모방한 것이다. ..... 우리나라의 고대 건축 양식과 같지 않은 것이 없으니, 일본이 우리나라의 문명을 매우 지극히 仰慕하여 모방하였음을 알 수 있다.
>
> 京都 美人은 일본 사람이면 누구나 크게 칭찬하는데, 이는 우리나라 隋唐代 朝野 士大夫의 음탕하고 사치스런 풍속을 모방한 것이다. 歌舞는 太平을 표현하는 요소이고, 음악과 여색은 명사(名流)의 필수품으로 여겼다. 일본인이 우리나라를 崇拜할 때에, (나쁜 것까지) 일률적으로 모방했음을 알 수 있다.[62]

이렇게 노골적으로 언급하지는 않더라도, '일본 여행기'에서는 역사유적을 언급할 경우 거의가 자신의 전통과 연관 지어 설명하곤 하였다. 전통 문명의 원천이 중국에 있음을 은근히 드러내려는 것이다. '서구 여행기'나 '동아시아 여행기'에서도 마찬가지로 전통문화를 선양하는 서술들을 엿볼 수 있다. 하지만 서구의 경우 일본의 경우와는 확연히 톤을 달리한다. 예상과 달리 동남아나 조선의 경우에도 '일본 여행기'에 비해 한결 톤이 떨어진다. 일본에 대해 '위대한 과거'를 특별히 강조하는 것은 아마도 전통시기 지역세계의 변방이던 일본이 이제 여러 분야에서 중국을 능가하는 상황에 대한 무의식적인 반작용일 터이다.

아무튼, 도시와 건축의 양식이 다소 유사하다거나 '여색'을 즐기는 풍속이 있다고 해서, 이를 두고 '仰慕', '崇拜', '모방(仿, 效)' 등을 운운하는 것은 어딘가 지나침이 있다. 이런 지나침은 '문화 민족주의'가 발현된 결과라고 볼 수 있다. 위대한 역사와 전통을 통해 민족적 자긍심을 높이고, 현재는 '낙후'되어 있으나 미래에는 과거의 영광을 되살려야 한다는 복잡한 생각이 바탕에 깔려 있다.

또한, 근대 중국이 전통적 중화주의 세계관에서 '근대 민족주의'로 넘어오는 과정에서 겪었던 정서적 곤경이기도 하다.[63] 전통적으로 중국인은 '세계의 중심, 地大物博'이라는

---

62) 馬鳴鶯, 「京都奈良」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 6쪽.

63) 王元周, 「认识他者与反观自我: 近代中国人的韩国认识」, 『近代史研究』2007-2。에서 아이디어를 얻었다.

인식이 강해, 굳이 국경을 넘을 필요를 많이 느끼지 못했다. 기본적으로 他者에 무관심했고, 自己와 동등한 他者를 상정하지도 않았다. 그러나 근대 이후에는 달라졌다. 중국인들은 타자 이해에 매우 미숙한 상태에서 타자를 이해하는 일이 매우 중요해진 근대를 맞이하게 되었다. 근대 이후 여행을 포함해 서구와 직접 대면하면서 중국은 서구에 대한 낡은 인식, 즉 '중화주의'적 인식을 변화시켜 多元 世界의 天下觀을 확립한다. 그러나 전통적 세계관이 완전히 사라진 것은 아니고, 일본과 조선 등에 대해서는 복합적이었다. 중화주의 세계관에서 자신을 一國으로 인지하는 '근대적 민족주의'로 넘어오는 과정에서 한동안 '허둥댔던' 중국의 모습이 '해외여행기'에도 반영되어 있었던 것이다.

맺음말

민국시기를 중심으로 해외여행을 둘러싼 제반 인프라와 여행자들, 여행사의 시선이나 타자인식 등에 대해 살펴보았다. 여행기의 필자들은 대개 관료, 학자, 문필가로서 그들의 시선은 구조적으로 내셔널리즘에 경도되기 쉬웠다. 여행기는 대개 내셔널리즘에 압도되었다고 볼 수 있는데, 이런 특징은 여행기가 '지리서'의 성격을 농후하게 가졌던 점, '나라 걱정'으로 점철되었던 점, 중국의 현실이 여러 '선진국'과 끊임없이 비교되었던 점, 자기에 대한 평관에 과민 반응했던 점 등으로 나타났다. 여행기가 내셔널리즘에 경도된 이유는 여행자의 배경이나 당시의 상황이 많은 부분을 말해주지만, '輿地之學'의 성격을 갖는 '遊記文學'의 전통과 '학습기능'을 중시한 여행관 등도 영향을 끼쳤다. 이처럼 내셔널리즘이 여행자의 시선을 압도함으로써, 旅行地 또는 他地, 他者은 배움의 대상으로 인식되었고, 그 他者 간에는 명확한 위계가 있었으며, '위대한 과거와 낙후된 현재'라는 자아관념을 나타냈다.

이상과 같이 '내셔널리즘에 압도된 여행과 여행기에 나타난 타자인식'에 대해 살펴보았다. 이제 여행기를 통해 타자인식을 고찰하는 접근법의 문제점과 한계에 대해 생각해봄으로써 논문을 마무리하고자 한다.

예나 지금이나 여행기는 객관적인 여행지의 모습을 담는 것이 아니다. 여행기는 사실 여행지에 대한 기록이라기보다는 여행자가 보고 싶었던 것들에 대한 기록이다. 이 경우, 대개 여행자의 시선이나 여행기는 피동적인 위치에 있다. 어떤 인식의 변화가 먼저 있고, 이것이 여행자의 시선이나 여행기에 반영된다. 예컨대 1860년대 斌椿의 유럽여행과 1898년 '戊戌政變' 이후 康有爲, 梁啓超의 여행기를 비교해 보면 여행자의 시선에 뚜렷한 변화가 감지된다. 첫째, '전통'의 시각에서 유럽의 문물을 바라보던 것이 '서구 수용'의 관

점으로 바뀌었다. 둘째, 물질문명에 관심이 집중되던 것이 제도, 정신, 관념 등으로 관심 대상이 변화하였다.[64] 그런데 이런 변화가 여행체험으로 인해 생겨난 것으로 보기는 어렵다. 정치이념과 가치관의 변화가 있고 이것이 여행기에 반영된 것이다. 사실 여행기에 나타난 타자인식은 여러 기제를 통해 형성된 타자에 대한 인식을 확인하는 과정에 불과할지 모른다.[65] 이런 한계를 인정한다면, 여행과 여행기를 통해 '타자인식'의 문제에 접근하는 방법론에 어떤 다른 장점이 있을지, 보다 심층적인 고민이 필요할 것이다.

여행기 분석을 타자인식과 연결 지을 때 생길 수 있는 방법론상의 또 다른 문제점은 대개의 여행자들이 여행지를 긍정적으로 바라보려는 경향이 있다는 점이다. 요컨대, 제국주의 본거지에 갔는데 여행기에는 제국주의에 대한 비판적 시선이 거의 없다. '國恥 觀念'이 드러나지도 않는다. 에드워드 사이드의 '오리엔탈리즘'에서 연상되는 서구인의 '오만함' 이미지도 나타나지 않는다. 무명의 한 여행자는 애써 본래의 프랑스인과 식민지에 사는 '제국주의 프랑스인'을 구별하기도 했다.

> 마르세유는 상업 대도시로서 호텔도 많고 주민도 다양하다. 사기꾼도 적지 않고, 이로 인해 손해도 입고 마음도 상한다. (그러나) 실제 프랑스인은 - 식민지에 살았었거나 식민지에 살고 있는 프랑스인은 제외 - 천성이 상냥하고 사람을 온후하게 대하며, 상점의 거래는 매우 공정하다.[66]

이런 경향은 '식민지 근대화'를 긍정하고 나아가 찬탄하기까지 하는 여행기에서도 잘 드러난다. 일제에 의한 조선의 '식민지 근대화'를 어떻게 인식하느냐의 문제에서 중국인들은 대개 이를 긍정하고 심지어 찬탄하는 태도를 가졌다고 한다. 비록 '근대화' 성취의 배후에 깔려있는 조선 인민의 고통을 인정하더라도, '근대화' 성취 자체는 긍정하였다.[67] '식민지 근대화'를 긍정하는 태도는 특히 필리핀의 경우에서 두드러진다. 拳拳이라는 필명의 '필리핀 여행기'는 서두에 "필리핀은 미국에 속하게 된 후부터 極力 經營하여 상업이 날로 번성, 동방의 뉴욕이라는 칭호를 얻게 되었다"고 소개하고 나서, 여행기 내내 미

64) 周宪, 「旅行者的眼光与现代性体验: 从近代游记文学看现代性体验的形成」, 116쪽.

65) 차혜영은 한국의 1920년대 해외 기행문을 문학비평의 관점에서 분석하여, 식민지 한국인이 여행을 통해 본 것을 (1) '이미 알고 있는 것' - 유럽 중심 지역의 문화제도와 예술작품을 감상하는 여행; (2) '이미 알았어야 했던 것을 몰라서 당황한 경험의 고백' - 性과 관련된 문화 충격 (3) '알고 있는 것(서구문명)을 내면화하고 흡내 내어 (더 열등한) 대상을 (아래로) 보는 것' - 동남아시아, 중국 등으로 분류하였다. (차혜영, 「지역간 문명의 위계와 시각적 대상의 창안 - 1920년대 해외 기행문을 중심으로」, 『현대문학의 연구』 24, 2004, 39~39쪽.)

66) 失名, 「巴黎·里昂·馬賽」, 孫季叔 編, 『世界遊記選』, 185쪽.

67) 王元周, 「认识他者与反观自我: 近代中国人的韩国认识」, 67~72쪽.

국 식민당국에 의한 '근대화' 성과를 상세히 소개하고 있다.[68] 또한, 王曉籟는 필리핀에 대한 인상을 묻는 질문에, "교통이 지극히 편리하다. 도로는 四通八達이고 모두가 아스팔트로 포장되어 있다"고 답한다.[69]

이에 반해, 중국 내셔널리즘의 서구에 대한 인식과 태도는 원래 수용과 저항이라는 상반된 양 측면이 다양한 스펙트럼을 가지고 쌍곡선을 그린다. 여행기에는 '저항적' 민족주의가 반영되지 않는다. 반쪽뿐이다. '해외여행기'를 통해 보니 서구에 대한 인식의 두 가지 측면 중에 한 측면만 드러난다.

그렇다면 왜 이런 현상이 나타날까? 예나 지금이나 일반적으로 여행자는 여행지에 대해 기본적으로 우호적인 성향을 갖기 마련이다. 여행기의 필자들은 대개가 해외 유학 경험을 가진 보수적인 인사들로, 서구를 '흉악한 타도 대상'으로 보는 시각이 애초부터 없었다고 볼 수 있다. 이밖에 여행체험이 경계를 넘어 상호 이해를 증진시키고, 서구를 더욱 우호적으로 보게 하였을 가능성도 배제할 수만은 없다.

---

68) 拳拳, 「旅行菲律濱見聞錄」, 『國外遊記彙刊(3冊)-卷之八』, 上海: 中華書局, 1924.10, 1~28쪽.
69) 趙君豪, 「王曉籟先生訪問記」, 『旅行雜誌』 10-6, 1936.6, 42~43쪽.

19세기 유럽인들의 동아시아 인식

— 다섯 여행기 분석을 중심으로 —

박 용 희 (동국대)

目次

1. 들어가며
2. 유럽인이 "동양"을 이해하는 방식
3. 19세기 초반 여행기 속에 나타난 동아시아
4. 19세기 후반 제국주의 시기 독일 외교관의 눈에 비친 동아시아
5. 여성 여행가의 눈에 비친 동아시아
6. 나가며 - 타문화 인식의 한계와 가능성

1. 들어가며

"오! 동양은 동양, 서양은 서양. 이 둘은 결코 만나지 못하리." 영국의 작가 키플링(Rudyard Kipling, 1865-1936)은 문화간 상호이해의 어려움을 이렇게 표현하고 있다.[1] 이 표현대로라면 그는 타문화에 대한 진정한 이해란 애초에 불가능한 일이라 여기고 있었는지 모른다. 사실 타문화 이해의 어려움, 그 근본적 한계에 대한 인식은 동양을 소재로 문학적 상상력을 불태웠던 이 영국작가에게만 해당하는 것은 아닐 것이다. 15세기 말 이래 유럽의 긴 해외팽창의 역사는 동시에 '낯선' 문화들 간의 접촉의 역사를 의미하는 것이었다. 탐험대, 상인, 선교사, 여행객, 외교관 등 이런 문화간 접촉의 대열에 섰던 유럽인들에게 '동양'은 항상 이해하기 힘든 '낯선' 세계였음에 틀림없다.

그러나 이 '낯선' 세계는 사실상 근대 유럽에 더 이상 '낯선' 곳은 아니었다. 이미 오스만제국, 아메리카 대륙을 비롯하여 페르시아, 인도, 중국, 일본 등을 다녀간 이들에 의

---

1) 「동과 서의 발라드(The Ballad of East and West)」여기서는 다음 책에서 재인용. Christoph Bode (ed.), *West meets East. Klassiker der britischen Orient-Reiseliteratur* (Heidelberg, 1997), p.7.

해 여행기가 출간되고 있었으며, 또 이런 여행기들은 적어도 식자층에 상당한 정도로 유포되어 관심을 불러일으키고 있었다.[2] 게다가 이런 이방(異邦)의 세계를 어떤 형태로든 설명하려는 노력은 드물지 않게 이루어지고 있었다. 물론 오늘날 우리는 당시 유럽인들의 이런 노력이 실재하는 타문화의 세계를 제대로 반영한 것이라기보다 그들의 선입견과 편견에 강하게 좌우되는 것이었음을 잘 알고 있다.[3]

이런 선입견과 편견의 진원지이기도 했지만 여행기는 '낯선' 세계를 직접 경험한 몇 안 되는 사람들의 기록이라는 점에서 의미를 가진다. 따라서 오늘날 유럽인들의 비유럽 세계에 대한 이해의 흔적을 찾고자 하는 이들에게 여행기는 특별한 관심의 대상일 수밖에 없다. 이 글 역시 19세기 동아시아를 다녀간 5명의 기록을 통해 동아시아 세계가 어떻게 이해되고 있었는지를 밝히는데 주된 목적이 있다. 1818년 상업적 탐사의 목적으로 중국에서 출발하여 조선 서해안과 류큐제도를 다녀간 바실 홀(Basil Hall), 10여년 늦게 시암(오늘의 태국)에서 중국 북부 항구도시, 한반도 서해안, 류큐 제도를 다녀간 휴 헤밀턴 린세이(Hugh Hamilton Lindsay), 그리고 그의 통역관 칼 귀츨라프(Carl Gützlaff)는 비슷한 시기에 비슷한 경로를 다녀간 사람들이며, 각각 여행기를 남기고 있다.[4] 또 다른 기록물로 장기간의 동아시아 체류경험을 토대로 독일 외교관 막스 폰 브란트(Max von Brandt)가 펴낸 중국, 일본, 한반도 관련 보고가 있다.[5] 이는 전형적인 여행기처럼 방문

---

2) 이미 18세기 후반에 이르면 유럽의 왕립 혹은 제후들의 도서관, 서적 대여소 및 독서모임에는 다량의 여행기가 보유되고 있었다는 사실이 밝혀지고 있다. 일례로 존 로크(John Locke, 1632-1704)는 195권의 여행기를 개인소장하고 있었다고 한다. 또한 1780년경에 이르러 프로이센의 수도 베를린에 만해도 50여 명 이상의 여행기 장서가가 있었던 것으로 밝혀지고 있다. 요한 라인홀트 포르스터(Johann Reinhold Forster, 1729-1798)는 1500여권의 여행기를, 지리학자 칼 리터(Carl Ritter, 1779-1859)는 아시아 각국에 대해서만 1200여권을 소장하고 있었다고 밝혀지고 있다. Jürgen Osterhammel, *Die Entzauberung Asiens. Europa und die asiatischen Reiche im 18. Jahrhundert* (München, 1998), p.199.

3) 그러기에 일화가 된 "긴 점심식탁"에 세계 각지를 돌아다닌 상인 및 관리들을 초대해 지식을 제공받곤 했던 칸트(I. Kant, 1724-1804)도, 여행기를 통해 세계문화를 잘 알고 있다고 믿고 있었던 헤르더(J.G.v. Herder, 1744-1803)도 아프리카인들을 "동물적 감성이 발달한 존재", 아시아를 "몽고의 지배와 그로 인한 반(半)야만적 전제정"의 상태로 생각하고 있었다. 이에 대해서는 졸고를 참고할 수 있다. 「비유럽 사회와 문화에 대한 칸트와 헤르더의 인식: 철학과 인간학 그리고 문화인류학적 견해에 대한 분석을 중심으로」, 『서양사연구』35(2006), p.161-191. 여기서는 p.183.

4) Basil Hall, *Account of a voyage of discovery to the west coast of Corea and the Great Loo-choo island* (London, 1918). (이하에서는 >Basil Hall<로 축약). 이 책의 조선관련 부분은 번역 출간되었다(바실 홀, 『10일간의 조선항해기』(살과 꿈, 2003). 이하에서는 >바실 홀<로 축약); H.H. Lindsay, *Report of proceedings on a voyage to the northern ports of China in the ship Lord Amherst* (London, 1934). 이하에서는 >Lindsay<로 축약); Chales Gützlaff, *Journal of three voyages along the coast of China in 1831, 1832 & 1833 with notices of Siam, Corea & the Loo-choo islands* (London, 1834). (이하에서는 >Gützlaff<로 축약)

지를 일정별로 기록한 형식의 글은 아니지만 19세기 후반 동아시아 정치상황을 직접 보고 느낀 대로 적고 있다는 점에서 주목할 만하다. 끝으로 영국 여류여행가 비숍(Isabella B. Bishop)의 글은 브란트와 동시기의 것이면서도 특히 여성 여행자의 여행기란 점에서 의미를 갖는다.[6]

물론 지금까지 한국 학계에서도 유럽인들의 동아시아 여행기는 종종 주목의 대상이 되어 왔다. 그러나 그것은 전체 여행기에서 한반도 관련 부분만 발췌하여 다루고 있으며, 그것도 조선이 외국인들에게 어떻게 비치고 있었는지에 주안점을 두고 있었다. 즉, 지금까지 "파란 눈에 비친 하얀 조선"에 대한 관심은 대체로 여행자의 주관적 태도를 비판적으로 다루기보다, 그들의 기록 속에 나타나는 당시 한반도 상황을 살피는 데 두어지고 있었다.[7] 그러나 이 글은 유럽인들이 여행을 통해 획득하게 되는 타문화로 동아시아에 대한 이미지에 주안점을 두고자 한다. 왜 그들은 다른 문화권, 특히 동아시아에 관심을 가졌을까? 그들은 여행을 통해 어떤 상(像)을 만들어내고 있었을까? 그리고 그 과정에서 어떤 요인들이 작용하고 있었을까? 이런 질문과 함께 이 글은 유럽 여행기에 드러내는 타문화 인식의 구체적 양상에 대한 분석을 지향한다. 그러나 동시에 서구인들의 동아시아 여행기에 대한 경험연구란 차원을 넘어 문화간 상호 인식의 근본적인 조건과 한계에 대한 숙고를 지향하는 것이기도 하다.

2. 유럽인이 "동양"을 이해하는 방식

(1) 식민담론으로서의 오리엔탈리즘이란 관점

동아시아 여행기 분석에 앞서 서구인들의 타문화관이 가지는 근본적인 문제를 다룬 오리엔탈리즘이란 문제의식을 검토하는 일이 요구된다. 팔레스타인 출신 미국 비교문학자였던 에드워드 사이드(Edward W. Said)는 1978년 출간된 책을 통해 '오리엔트'를 향한 서구인들의 시각의 문제를 다루었다. 그는 서구인들의 오리엔트 사회, 더 나아가 동양사회 전반에 대한 인식이 그 문화에 대한 진정한 이해라기보다, 편견이나 선입견을 주된

5) Max von Brandt, *Dreiunddreissig Jahre in Ost-Asien* (Leipzig, 1900-1902). 이 책은 한글로 번역 출간되었다(막스 폰 브란트, 『격동의 동아시아를 걷다. 독일 외교관의 눈에 비친 19세기 조선, 중국, 일본』(살림출판, 2008)). (이하에서는 >브란트<로 축약).

6) Isabella B. Bishop, *Corea and its neighbours* (...). 이 책도 한글로 번역 출간되었다. (I.B. 비숍, 『조선과 그 이웃 나라들』(집문당, 1999)). (이하에서는 >비숍<으로 축약).

7) 집문당에서 연속적으로 출판된 구한말 외국인들의 조선여행기 번역은 이런 차원을 넘지 못하고 있다.

내용으로 하는 오리엔탈리즘이란 담론에 의해 강하게 규정되고 있었으며, 또 그를 토대로 동양세계를 "고안(invention)"하고 있었다고 주장하였다(Said, 1978: 1).

아울러 그는 이런 서구인들의 비서구사회 인식에는 일방적인 권력의지가 결정적으로 작용하고 있음을 밝혔다. 그에 따르면 서구인들의 인식은 "서양인의 경험 속에 오리엔트가 차지하는 특별한 지위에 근거하는 것"이었다."(Said, 1978: 3) 즉, 지리상 발견 이래 비서구세계는 유럽인들의 직접적인 지배욕구, 즉 식민주의 및 제국주의의 역사와 연관되어 있었다는 것이다. 이와 함께 오리엔탈리즘은 서구인들이 "세계를 이해하고, 경우에 따라서는 지배하고, 조종하고, 통합하고자 하는 일정한 의지나 목적의식"(사이드 1978; 33)으로 정의되기에 이르렀다.

논리의 명료성과 그것이 가진 비관적 의미로 인해 사이드의 주장은 큰 반향을 불러일으켰다. 그러나 동시에 그의 도발적 문제제기는 비판적 논란의 대상이었으며, 최근 비판은 더욱 강화되고 있다(Lütt, 1998: 511-567; Moore-Gilbert, 1997: 34-73). 무엇보다 가장 큰 비판은 사이드가 '유럽의 제국주의 지배와 연관된 광범한 식민담론'이라는 차원에서 오리엔탈리즘의 문제를 제기하면서 유럽인들이 가지는 타문화관, 특히 동양관을 본질적이고 동질적인 측면을 가지는 것으로 이해하고 있다는 지적일 것이다(Lewis 1973, 1993, 99-118). 즉, 근대 이래 제국주의자이든, 학술적 연구자 혹은 문필가이든 동양에 관계된 모든 이들에게 동일한 담론이 작용하고 있다는 그의 논지가 집중적인 논란의 대상이 되고 있다.

물론 사이드가 비서구세계 혹은 아시아를 바라보는 유럽인들이 "모두 한 통속"이라 보고 그들의 인식에 영구적이고 확정된 틀이 전제되고 있다고 주장하는 것이 아님은 자명하다.[8] 그러나 사이드가 동양사회를 바라보는 개별 주체들이 보일 수 있는 다양한 면모에 주목하기 보다는, 비교적 일관된 거대담론으로 오리엔탈리즘을 밝히는 일에 주력하고 있었다는 점은 명백하다. 따라서 일방적이고 정형화된 담론의 단순한 확인보다 유럽인들의 의식 속에 존재하는 다양한 측면을 발견할 필요가 제기되기도 한다(James Clifford, 1988:260).

최근 이런 맥락에서 연구자들은 시기나 개별 관찰자가 가진 조건에 따른 세계인식의 차이를 거론하기도 한다. 독일 역사가 위르겐 오스터함멜(Jürgen Osterhammel)은 유럽인들의 아시아 인식이 계몽주의의 18세기와 제국주의의 19세기 사이에 급변하였다고 주장한다(Osterhammel, 1998). 일찍이 그는 유럽인들의 타문화 인식에 작용하는 여러 요소를

8) 그 역시 동양에 대한 유럽의 재현이 다양하며, 따라서 자기 분열적일 가능성을 가짐을 인정하였다. 그는 특히 직접적인 제국주의자들의 "외연적 오리엔탈리즘"을 인본주의자들의 "잠재적 오리엔탈리즘"과 구분하고 있다.

이념형 (Ideal Type)을 통해 세분하면서 "인종지적, 신학적, 법률적 및 정치적, 역사적, 생물학적 및 인종적 담론"의 작용을 거론한 바 있다.[9] 그리고 확신에 찬 그의 논지는 만일 19세기가 서구인들이 생물학적 인종범주에 의해 비유럽사회를 재단하는 시기였다면, 18세기는 인종지적이고 역사적 담론이 우월한 시기였다는 것이다. 즉, 19세기에는 무엇보다 피부색의 차이가 논의되고 나아가 이를 전제로 "인종들의 성격"이 규정되며, 또 유럽의 인종적 우월의식이 극대화되는 사회였다면, 18세기 유럽인들은 그렇지 않았다는 주장이다. 오히려 18세기에는 비유럽사회를 그 자체로 인정하면서 성숙된 타문화 이해의 가능성을 보여주고 있었다는 것이다. 이런 주장을 염두에 두면서 이 글은 18세기 계몽주의적 타문화관이 여전히 관철되고 있었다고 주장되는 19세기 초반의 여행기를 세기 후반의 제국주의기 여행기와 대비하여 분석하게 될 것이다.

(2) 젠더의 시각

시기에 따른 서구인들의 동아시아 인식이 보이는 차이와 함께 관찰자들의 주체적 조건에 따른 차이, 그 중에서 젠더의 차이가 주목되고 있다. 사실 유럽인이 동양을 이해하는 방식을 논함에 있어 오리엔탈리즘과 젠더의 시각은 각각 다른 각도에서의 접근임에 틀림없다. 사이드의 오리엔탈리즘 비판은 전술했듯이 서구인들이 가진 거대담론에 대한 비판이며, 따라서 젠더와 같은 인식 주체가 가진 차이에 주목하지 못하고 있다는 점은 명백하다(Lowe, 1994:32). 이는 사이드가 단지 남성중심의 지배담론으로 오리엔탈리즘을 상정하고 그 관철과정에 대한 비판적 이해에 주력했다는 점에서도 드러난다.[10]

물론 사이드의 연구는 주로 유럽 남성들에 의해서 형성되어 온 "오리엔트"를 보는 시각이 유럽 남성들의 성적 경험과 연관되어 있었다는 발견이란 점에서 흥미롭다. 그는 유럽인들이 이해한 "오리엔트"가 종종 여성으로 표상되고, 또 언제나 수동적이고 관능적이며, '기꺼이 응하는' 상대로 묘사되어 왔다는 점을 밝혀냈다.[11] 실제로 여성의 신체에 대한 남자들의 무제한적 권력을 약속이라도 하듯이 19세기 서구인들은 "오리엔트"란 모티

9) Juergen Osterhammel, "Kulturelle Grenzen in der Expansion Europas", in: Saeculum 46, 1995, 101-138쪽, 여기서는 133-136쪽.

10) 위에서 살펴보았듯이 사이드의 "오리엔탈리즘"은 무엇보다 유럽의 동양관을 "다른 (혹은 대안적이거나 이색적인) 세계를 이해하고 또한 통제하며 조종하고 심지어는 포섭"하려는 유럽의 남성중심적 책략의 결과물로 보는 것이었다.(Said, 1978: 12)

11) 따라서 그는 근대적 인식의 중요한 구성요소로 감각적이고 육감적인 대상으로 "오리엔트"라는 이미지가 만들어졌음을 밝혔다. 그는 이런 이미지를 만든 유럽인의 자세를 "적당하게 유리한 고지에 올라가 수동적이고 관능적인 여성처럼 말없이 누워있는 오리엔트를 굽어 본다"고 비유적으로 표현하였다. (Said, 1978: 208).

브에 감각적이고 복종적인 여성이란 이미지를 불어넣었다는 것이 밝혀지고 있다.[12]

그러나 이런 서구인들의 동양관이 갖는 억압적 성격에 대한 비판적 해명에도 불구하고 이런 이해가 서구인들의 동양관을 동질화하고, 인식주체의 차이에 주목하지 못했다는 비판이 있다. 그리고 이런 맥락에서 강조되는 것이 서구 남성들의 지배담론으로부터 상대적으로 자유로운 여성들의 시각이다. 확실히 남성들이 제국주의적 인종에서도 주류에 속했다면, 여성들은 주변화된 위치에 있었음에 틀림없다. 그 때문에 여성들이 남성들과 다른 인식에 도달했다고 가정될 수 있다. 무엇보다 남성들의 시각은 "오리엔트"의 세력관계, 정치적 상황, 특히 그 지역에서의 자국의 영향력과 앞으로의 가능성 등에 관심을 보임에 비해 여성들은 그에 특별한 관심을 보이지 않았다는 점이 강조되고 있다.

이와 함께 젠더의 차이가 동양에 대한 인식의 차이로 나타날 수 있다는 점이 어떤 의미를 가질지가 관심의 대상이다. 그러나 결국 연구자들은 여성의 타문화 인식과 남성의 타문화 인식이 얼마나 차이를 보이는지, 그리고 그것은 지배담론으로 오리엔탈리즘을 해체하고 다양한 주체들에 의해 형태를 달리하는 타문화관의 형성이란 결론으로 귀결될 수 있을지라는 문제에 직면할 수밖에 없다.[13] 이 글은 이런 문제의식을 반영하면서 유럽 여행기에 대한 분석을 시도할 것이다.

3. 19세기 초반 여행기 속에 나타난 동아시아

(1) 베일에 싸인 동아시아 탐험여행

19세기 이전부터 동아시아 각국도 유럽에 비교적 잘 소개되고 있었다. 무엇보다 수많은 보고서나 여행기가 발간되고 있었으며 그 중 몇몇은 지속적 명성을 누리고 있었다.

---

12) 최근의 연구에서는 유럽의 문학작품과 예술작품 속에 묘사되는 "오리엔트"는 이집트의 여자노예, 터키의 여가수, 터키탕 속의 벌거벗은 여인들 등의 이미지로 정형화되었음이 밝혀지고 있다. 그리고 이런 이미지 속에 "유럽"은 "강함, 행위, 남성성, 지배자"의 이미지로, 반대로 "오리엔트"는 약함, 수동성, 여성성, 피지배자"의 이미지로 각인되었다는 점이 드러나고 있었다는 점이 밝혀지고 있다(Kabbani, 1986; Kohl, 1992: 356-365).

13) 비서구 세계를 다루는 여성 작가의 여행기는 형식이나 주제나 정치적 입장에서 남성작가와 구별된다는 주장이 활발히 제기되고 있다(Pratt, 1992; Mills, 1993). 특히 영국의 "빅토리아시기 귀부인 여행자들(victorian lady travellers)"의 기록중 하나로 몬테규 부인(Lady Mary Worthley Montagu), 몽테스퀴에, 프랑스의 소설가 플로베르(Flaubert) 그리고 최근의 프랑스 해석학자 줄리아 크리스테바(Julia Kristeva) 및 롤랑 바르트(Roland Barte)를 분석한 리사 로(Lisa Lowe)는 몬테규 부인의 예를 분석하면서 "여성들 사이에서만 공통적으로 존재할 수 있는 경험"을 주장한다. (Lisa Lowe, 1994: 32).

대표적으로 13세기 후반의 마르코 폴로(Marco Polo)의 여행기는 오랜 기간 전유럽에 걸쳐 절대적인 영향력을 가진 중국 보고서였다.[14] 그밖에도 예수회 수도사들의 보고서를 모아 1735년 파리에서 간행된 책 역시 곧 영어, 독일어, 러시아어로 번역되어 퍼져나갔다. 일본에 관해서도 몇 권의 대표적 보고서가 있었으나 네덜란드 동인도회사 소속 독일의사 엥겔베르트 켐퍼(Engelbert Kaempfer)의 일본 체류기록은 1727년 발간된 후 대단히 오랫동안 유용했다.[15] 또한 비교적 잘 알려져 있지 않았던 조선에 관해서도 1668년 발간된 하멜(Hendrik Hamel)의 표류기가 있었다.

이런 여행기의 출간에도 불구하고 유럽인들에게 동아시아는 여전히 베일에 싸인 지역이었다. 특히 조선은 18세기 후반부터 유럽인들의 접근을 통제하는 동아시아의 전반적인 상황 속에서도 가장 '닫힌' 사회였다. 상대적이긴 하지만 일본 역시 크게 다르지 않았다. 네덜란드인들에게 데지마섬의 상관을 제한적으로 허용할 뿐 외국인의 내륙여행은 철저히 금지되고 있었다.[16] 중국도 상황은 거의 유사하여 1860년대 이전에 중국 대륙을 자유로이 출입하는 일은 불가능한 일이었다. 물론 중국은 사정이 약간 다르긴 했다. 외교사절이나 예수회 선교사 등을 통해 제한적이나마 정보를 얻을 수 있는 가능성도 있었으며, 청제국의 해상무역 역시 철저히 봉쇄된 것은 아니었다.[17] 그럼에도 불구하고 동아시아는 유럽인들의 자유로운 출입이 제한된 지역이었다는 점에서는 별 차이가 없었다.

이런 상황에서 이루어진 것이 19세기 초반 바실 홀에서 린세이와 귀츠라프로 이어지는 일련의 탐사여행이었다. 바실 홀의 여행기는 그가 지휘한 라이러(Lyra)호와 맥스웰 함장이 이끄는 알세스트(Alceste)호가 중국에서 출발하여 조선 서해안을 거쳐 류큐(현재의 오키나와) 제도를 탐사한 기록이다. 원래 이 두 배는 영국의 애머스트 사절단을 수행하기 위해 중국으로 갔으나 육로로 북경을 향해 출발한 애머스트 경(卿)이 다시 광동에 돌아

14) 조너선 D. 스펜스, 『칸의 제국』(도서출판 이산, 2000), p.23f.

15) 19세기 후반 일본의 개항과정에서 페리제독도 켐퍼의 기록을 이용하였다고 한다. 이에 대해서는 다음 글을 참고할 수 있다. Osterhammel, 1994, p.196. 이 보고는 19세기 중엽 지볼트의 책이 나오기까지 유럽의 일본이해에 결정적인 자료였다. Philipp Franz von Siebold, *Nippon Archiv zur Beschreibung von Japan und dessen Neben- und Schutzländern* (Leiden, 1832-1852).

16) 1853/54년 개항이 이루어지기전 외국인들의 접근시도와 탐사는 실패로 돌아갔을 따름이다. 1708년 이탈리아인 지오반니 바티스타 시도티(Giovanni Battista Sidotti)가 일본내륙여행을 시도했으나 1714년 체포되어 아사한 일이 있었다. 그밖에 1811년 바실리 미하일로비치 골로프닌(Vasilij Machaliovic Golovnin) 선장 지휘로 러시아의 쿠릴열도 탐사가 있었으나 실패로 돌아갔다. 다음 책을 참고하라. Osterhammel, 1994, p. 98.

17) 1710년경부터 예수회의 북경에서의 위치가 나빠지고 있었다. 반면 외교사절의 파견은 계속되고 있었다. 1692년부터 1795년 사이 러시아, 포르투갈, 영국, 네덜란드의 사절들이 다녀간 바 있다. 특히 1792-94년 사이 매가트니(Macartney) 사절단의 방문은 잘 기록되어 있다. Osterhammel, 1994, p.100.

을 때까지 중국에 머물 필요가 없었기 때문에 "전혀 알려지지 않았거나 정확한 정보가 없는" 곳을 향해 탐사에 나선 것이었다. 한편 10여년 후 나온 귀츨라프의 여행기와 린세이의 보고서는 영국 동인도회사 소속 상인 린세이가 주도한 동아시아 탐사여행에 독일 루터교 선교사 귀츨라프가 통역사로 동행하는 과정에서 나온 기록물들이다. 이번에는 동아시아의 새로운 통상지를 개척 탐사하려는 목적으로 1832년 마카오를 출발한 암허스트경(Lord Amherst)호가 타이완을 거쳐 중국의 항구도시, 조선의 서해안과 제주도, 그리고 현재의 오키나와인 류큐제도에 이르는 항해에 나섰다.

이런 일련의 여행은 상업적 이해나 선교란 목적에 따른 것이었다. 우선 바실 홀의 여행은 동인도 회사의 요청에 따라 영국정부가 중국과 교역을 추진하기 위해 북경으로 파견한 사절단의 일원으로 이루어진 것이었으며, 따라서 그의 여행기는 경제적이고 지적인 호기심을 강하게 내세우고 있었다. 린세이의 보고서 역시 동아시아에서 "영국의 상업적 진출의 가능성을 확인"하고 "현지인의 성향과 지방 정부의 우호적인 태도 여부"를 조사하는 것을 주된 목적으로 설정하고 있었다(Lindsay 261). 물론 그를 수행한 루터교 선교사 귀츨라프는 이런 목적보다는 선교사업을 우선시하는 태도를 보이기도 했다. 그는 상거래를 "전도를 위한 가능한 수단"으로 묘사하고 있기도 하였다.

이런 구체적이고 현실적 요구를 가지고 있었음에도 불구하고 19세기 초기 여행가들은 학술적인 조사라고 부를 수 있을 정도로 현지에 대한 객관적 조사를 수행하고 있었다. 눈에 띄게 이들이 주목하는 점은 지리학적이거나 인류학적 자료였다. 특히 지리학자이자 에딘버러 왕립학회 회장으로 봉직한 부친을 둔 바실 홀은 동아시아 지리를 세심히 기록했으며, "사전 지식을 적용할 만한 것이라고는 아무것도 존재하지 않는, 달나라나 다른 위성에 온 것과 같은" 조선에 이르러서는 자연이나 기후에 관심을 보이고 해안선 차트를 작성하기도 했다. 아울러 여행자들의 한결같은 관심사는 현지의 풍습이나 생활상이었다. 의복, 생김새에서 기후, 집과 선박의 구조, 심지어는 담배 쌈지와 짚신의 모양 같은 자질구레한 것들이 신기한 듯 자세히 기록되고 있었다.[18]

그밖에도 이들은 동아시아 각 국가의 정치나 문화에 이르기까지 비교적 많은 자료를 수집하고 있었다. 때로 수집된 자료가 피상적이고 잘못된 결론에 도달하기도 했다. 바실 홀은 류큐 제도를 "무역로의 바깥"에 놓여 있으며, "가치 있는 것을 생산하지 못한다"고 평가한다. 아울러 현지민들의 "외국상품에 대한 무관심"에 신기해하며 "화폐경제의 부재"

18) 19세기 여행기가 이런 인류학적 자료 및 현지의 자연적 조건에 대해 흥미를 보이는 것은 일반적인 모습이었다. 1820년대 일본을 비롯한 인접국을 다녀간 시볼트 역시 어류, 바다뱀, 해조류 등 생물학적 자료, 일본 민족과 언어에 주된 관심을 보이고 있었다. 그는 조선에 대해서도 풍속과 생활 전반에 걸쳐 자료를 전하고 있다. Philipp von Siebold, *Nippon. Archiv zur Beschreibung von Japan und dessen Neben- und Schutzländern* (Leyden, 1852).

를 추측하기도 했다(Basil Hall, 222). 그러나 이들은 여행 전에 이미 획득한 것으로 보이는 지식과 추측을 통해 비교적 객관적인 동아시아 사회에 대한 이해에 이르고 있었다. 린세이는 조공으로 전개되는 동아시아의 전통적 국제질서에 대해 이미 잘 알고 있었으며(바실 홀, 141), 귀츨라프 역시 이런 관계에서 기인하는 동아시아 상황에도 불구하고 조선을 독립국으로 정확히 이해하고 있었다.

(2) 근대의 관점, 문명의 관점

이렇게 19세기 초반 여행기는 동아시아 사회에 대한 비교적 객관적 이해를 지향하는 것으로 보인다. 또한 이들은 세기 후반의 여행자들이 보일 수 있는 제국주의 지배와 연관된 실질적 지배욕구를 크게 내세우지 않는다. 심지어 19세기 초반 유럽인들의 여행기는 현지민을 비하하는 태도를 삼가고 있기도 하여 어떤 종류의 식민담론과 무관한 객관적 보고의 성격을 띠는 것으로 보이기도 한다. 이런 맥락에서 유럽인들의 타문화관이 역사적으로 항상 고정된 형태로 정형화된 것은 아니라는 주장이 제기되며, 특히 19세기 초반의 여행기에서는 여행자들의 개방성과 학술적 호기심이 특징적이란 주장이 제기되고 있다(Osterhammel, 1998).

"그들은 점잖고 태연하게 그리고 조용히 행동했다. 가장 인상적인 것은 그들이 호기심을 보이지 않는 것이었다." 1816년 영국선박 앨체스트 (Alceste)와 리라 (Lyra)가 10일 동안 베일에 가린 조선의 서해안을 탐사하는 과정에서 만나게 되는 조선인들을 바실 홀은 이렇게 기록하고 있다. 맨 처음의 주춤거리는 현지인들의 반응, 그러나 적대적이지 않으며 무언가 알려주는 듯한 몸짓, 그리고 곧 이어 나타난 우아하게 차려입은 관리와의 협상. 하지만 곧 이어 이 유럽의 방문객들은 아시아 신사들의 이상한 태도를 경험했다고 적고 있다. 몇 차례의 접촉이 있은 후 관리는 정중하게 자기 땅을 떠나 줄 것을 요구했다. 그러나 방문객들이 떠나기를 거부했을 때 관리는 갑자기 울기 시작했다. 흐느끼며 돌아가는 관리는 슬픔에 겨워 고개를 옆 사람의 어깨에 기대고 "아이고 아이고"를 연발하고 있었다. 아마도 중앙정부의 강경한 방침에 따라 자신의 지위에 위협을 느끼는 것으로 보이는 관리의 태도에 의아해하며 모른 방문객들은 착잡한 심정을 안고 그 땅을 떠났다.

전술한 독일 역사가 오스터함멜은 이 먼 동방의 "닫혀진" 나라 조선과 유럽인들의 접촉의 순간을 "머뭇거리는 현지인"과 "우는 관리"의 모습으로 채집하고 있다. 그리고 그는 조선을 방문한 영국인들의 기록에서 '문명과 야만'이라는 대립적 도식이 관철되고 있기보다는, 이질적 문화간의 접촉과 그 과정에서 일어날 수 있는 상호소통의 문제가 발생하고 있다고 보고 있다(Osterhammel, 1998).

물론 방문객들은 아직 현지 사회에 한층 가까이 접근하지 못하고 있었다. 그러나 그들은 아시아의 다양한 면모를 조심스레 관찰하고 있었다. 아울러 특이한 것은 결코 동아시아 사회를 태평양 제도들이나 아프리카의 원주민에 적용되는 >야만<이라는 틀에 끼워 맞춰지지는 않았다는 점이다. 이런 점은 이들 여행자들의 주된 목적인 현지민의 태도와 교역 가능성에 대한 조사를 기록하는 과정에서 여실히 드러난다. 배 크기를 측정하고 화승총과 무기들을 기록하는 현지인들에게서 그들은 '원시적' 야만인들과는 다른 문명인들을 발견하고 있었다. 바실 홀은 "높은 지위"를 가진 것으로 보이는 사람에게서 보이는 예의바름을 통해 "그 사회의 문명의 척도"를 알 수 있다고 쓰고 있다.

그러나 여행객들의 태도에서 제국주의 지배와 연관된 식민담론을 직접적으로 발견할 수 없다고 해서 그들의 동아시아에 대한 편견 없는 태도를 속단하기에는 지나치게 성급한 감이 있다. 사실 방문객이 진정으로 사해동포주의나 문화적 상대주의의 관점에서 동아시아를 진지하게 바라보고 있었다는 결론에 도달하는 것은 지나치게 일면적 판단이다. 왜냐하면 그들의 대상인식이 대상의 실제에 부합하는 타자 인식이 아니었다는 점은 비교적 명백하기 때문이다. 오히려 그들은 이국취미로 가득찬 채로 자기 중심주의 혹은 우쭐대는 환상으로 무장하고 있었다는 점은 부인하기 어렵다.

이런 점은 동아시아의 역사와 현실을 이해하는 방식에서 잘 드러난다. 유럽인 방문객들이 현지의 문명적 수준을 인정하고 있었다하더라도 사실 그들이 인정하는 것은 "높은 수준의 훌륭한 과거의 유물"일 따름이었다. 중국의 우월한 점을 인정하면서 귀츨라프는 그 "크기와 인구수, 문자어의 독자성과 유용성, 막대한 문헌, 예술의 발전, 문명적 삶을 위한 유용한 고안들, 상당한 정도의 기술과 권력 등"을 인정하고 있다(Gützlaff xxv-xxvi). 그러나 그것은 과거의 것일 따름이며 현재 중국은 "체제화된 사기와 협잡, 그들의 궁정을 가득 채우는 뇌물과 부정, 사기행위" 일색일 따름이었다. 그에 따르면 중국인들은 비옥하고 좋은 인종적 조건에도 불구하고 "비참한 상태"에서 살고 있었다(Gützlaff 293). 북부 항구도시를 방문한 린세이는 현지인에 대한 우호적 평가에도 불구하고 "그들의 상업적 에너지를 강하게 억누르고 있는 몽고인들의 굴레(the Tartar yoke)"를 거론하고 있다.[19] 특히 귀츨라프와 같은 선교사에게는 기독교를 거부하는 현지인은 기꺼이 "야만인"이라 묘사될 수 있는 사람들이었다.

따라서 이런 동아시아 상태에 근본적 변화는 필수불가피하며, 또 그것은 유럽세력에 문을 여는 것으로 가능하다는 생각이 일반적이었다. 바실 홀이 수행한 애머스트 사절단

19) 어떤 이유에서인지 귀츨라프는 조선은 독자적인 법을 지닌 독립국이라는 인식에도 불구하고 류큐 제도와 함께 중국의 강한 영향력 아래에 있는 것으로 묘사하고 있다. 단지 일본 만이 예외적으로 "독립을 유지"하고 있다고 묘사하고 있다(Gützlaff 294f).

의 중국방문일지는 변화는 현지의 개방을 통해 가능하며, 그것은 동시에 "문명화"를 의미한다는 점을 명백히 밝히고 있었다(바실 홀, 145). 대부분의 여행객들이 동아시아의 현실이 서구적 근대화를 통해 변화할 수 있으리라는 점을 염두에 두고 있었다면, 귀츨라프는 그것이 기독교 선교에 의해 가능하다는 점을 강조하고 있다(Gützlaff xxviii). 이런 태도는 유럽인들이 근대 유럽의 문화적 우월성을 전제하고 있었다는 점을 입증하는 것임에 틀림없다. 그것이 기독교 선교에 의해서든 자유무역을 통해서든 개방을 통해서만 우월한 근대 유럽이 이룬 "문명화"의 길을 걸을 수 있다는 인식이 공공연히 표방되고 있다. 따라서 서양에 대해 비우호적 태도를 취하고 있다는 점에서 현지인들의 태도는 부정적으로 묘사될 수밖에 없었다. 바실 홀에게는 조선 현지인들이 외래 방문객에 보이는 "태연자약과 무관심이 한데 섞인, 일종의 우쭐대는 몸가짐"은 이해할 수 없는 것이었다(바실 홀, 27). 귀츨라프는 동아시아인이 일반적으로 고립된 상태를 고집하는 것을 부정적으로 묘사하고 있으며, 특히 조선에 대해서는 "개방을 거부하는 가증스런 정부에 의해 유지되는 야만의 상태"라고 쓰고 있다.

이로 보건데 19세기 초반 방문객들의 동아시아 접근을 오스트함멜이 가정하고 있듯이 단순한 호기심과 열린 마음으로 타문화를 이해하려는 의도에서 이루어진 것으로만 볼 수 없다는 것은 명백하다. 오히려 방문객들 사이에서 일반적으로 나타나는 태도는 자기 문화의 우월의식이었다. 물론 동아시아를 방문한 유럽인들은 열등한 단계의 동아시아에 대한 식민화 요구로 나아가고 있지는 않는다. 그러나 인종적이고 문화적인 차원에서 스스로 우월하다는 인식은 단지 제국주의적 유럽의 팽창과정기에 국한되는 것은 아니었음에 틀림없다.

여행기는 이런 우월한 자기 문화와 그 바깥의 열등한 문화를 대비시키고 있었다. 게다가 자신들이 설정한 문화적 발전의 길 바깥에 있는 타문화는 자신들의 관점에서 발견될 수밖에 없는 대상일 따름이다. 미지의 나라 조선을 방문하는 이들이 최초로 하는 일은 때로 유명인 혹은 자신의 이름을 따서 이름을 붙이는 일이었다. 타문화와 사회로 동아시아는 자신들의 목표인 경제적 이익을 위해서 대상화되고 이용될 수 있는 곳으로 생각되고 있었다. 귀츨라프는 여행의 8월 11일자 기록에서 자신들의 이익을 전면에 내세우면서 동아시아의 세계에 대한 이용가능성을 긍정적으로 검토하고 있다. "우리들이 관찰한 바로는 한국은 각종 자원이 풍부하다. 연안 지방의 군도에 비하여 내륙은 훨씬 잘 경작되어 있어서 영국상품에 대한 수요가 있을 것은 의심의 여지가 없는 것이다." 방문객들의 오만한 태도는 이들이 조선을 출발하는 8월 17일자 일기에서 극명히 드러난다. 그는 이렇게 쓰고 있다. "최남단에 있는 제주도는 재미있는 섬이다. 잘 경작되고 좋은 위치에 있어서 이곳에 상관을 세우면 한국, 일본, 타타르 및 중국과 쉽게 무역할 수 있을 것이다.

이것이 불가능하다면 이 섬을 전도의 근거지로 하면 어떨까?"

4. 19세기 후반 제국주의 시기 독일 외교관의 눈에 비친 동아시아

(1) 제국주의 시기 유럽 외교관의 시각

이상의 19세기 초반 여행기에서는 인류학적 차원의 타문화에 대한 인식이 시작되고 또 그를 기반으로 타문화가 자기 문화와 차이를 가진다는 점을 알아 가는 과정이 진행되고 있음을 알 수 있다. 물론 이 과정이 제국주의적인 직접적 지배욕구가 전면화되는 국면과 동일시될 수 없다는 점은 명백하다. 그러나 이 과정 역시 문화적 우월의식으로부터 완전히 자유롭다고 볼 수 없다. 동아시아 문화를 자기가 속한 문화와 구별짓고 점차 근대 유럽문화에 대한 자신감 속에서 타문화를 열등한 것으로 이해해 가는 과정은 19세기 초반 여행기에서도 피해갈 수 없는 것이었다. 즉, 유럽문화에 문화적 보편성의 지위를 부여하고 이를 바탕으로 동아시아 근대 문화를 이에 미치지 못하는 열등한 상태로 이해하는 제외의 과정은 제국주의 시기 이전에도 이미 진행되고 있었다.

그러나 이런 19세기의 전반과 비교하였을 때 19세기 후반에는 유럽과 동아시아 사이의 관계를 새롭게 규정할 근본적인 변화가 있었다는 점은 비교적 확실하다. 오스트함멜의 주장에 따르면 19세기 초반에 이르러서도 유럽제국들이 비유럽세계를 향하는 태도에는 제국적 전제가 결여되어 있었으며 양자 사이에는 일정 정도 힘의 균형이 유지되고 있었다. 마침내 1818년 인도의 영국령화, 1853/54년 일본의 개항과 함께 양자 사의 힘의 균형은 파괴되고, 이와 함께 아시아와 관계하는 유럽인들도 이전의 선교사, 상인들, 연구자들에서 제국관리, 외교관 등의 권력지향적이고 기능적인 인간군(人間群)이 전면에 배치되고 있었다(Osterhammel 1998; 22f.). 이제 19세기 후반에 이르러 아시아란 결코 가까이 갈 수 없는 이국적 신비의 땅, 따라서 공상과 환상의 대상이라기보다는 유럽인들이 직접 체험하고, 나아가 제국주의적 사업의 일환으로 관리하고, 통제할 수 있는 구체적인 대상이 되고 있었다.

19세기 말, 20세기 초에 이르면 동아시아의 상황은 보다 심각했다. 중국은 서양 강대국들이 경제적, 정치적 주도권을 잡기 위해 벌이는 치열한 각축전의 전장이 되고 있었다. 서구 제국주의 국가들은 동아시아를 식민지 경영을 위한 관찰과 기록의 대상으로 삼고 있었다. 물론 동아시아가 다른 비유럽세계와 다른 점은 각국들의 사정이 모두 동일하지

는 않았다는 점이다. 일본은 1854년 개항 이후 한편으로 1868년 메이지유신으로 근대화를 추진하며 또 다른 한편으로 서구를 모방한 제국으로 변신을 꿈꾸고 있었다. 조선은 1876년 강요된 개항과 함께 외세의 헤게모니 쟁탈전에 내맡겨지고 있었으나, 이 쟁탈전의 주역들은 유럽세력이 아니라 중국, 러시아 및 일본과 같은 아시아 국가들이었다는 점이다. 그러나 그럼에도 불구하고 동아시아 세계는 모두 서구제국의 직접적 이해(利害)의 대상이 되고 있었다는 점에서는 동일했다. 서구 제국들은 동아시아를 인도나 아프리카처럼 직접적 식민지의 대상으로 삼지 않고 있었다는 점에서 특별했지만, 이 지역에서 어떤 형태로든 정치적, 경제적 이해를 포기하지 않고 있었다.

이런 상황에서 동아시아를 방문한 유럽인들이 전형적인 제국주의적 유형의 동아시아 인식에 이르고 있었으리라는 점은 쉽게 가정할 수 있다. 실제 다수의 정치인, 외교관, 군인 등이 동아시아를 방문하였고 정치적이고 군사적인 우위, 경제적 수탈 가능성, 문명적 진보를 내세우는 다수의 여행기를 내놓고 있었다.[20] 이 글에서 다루게 될 브란트 역시 그런 사람들 중 하나였을 것으로 짐작할 수 있다. 원래 프로이센 장교였던 그는 1860-61년 오일렌부르크(Eulenberg) 백작이 이끄는 프로이센의 동아시아 원정대에 수행원으로 참여하여 1861년 1월 24일 일본과 프로이센의 통상조약 조인에 관여한 인물이었다. 이후 그는 일본 주재 영사, 북독일 연방 총영사를 거쳐 1872년부터 일본주재 독일 변리공사를 지낸바 있다. 또 그는 1875-93년에는 청나라 주재 공사를 역임하면서 1882-83년 조선과 독일의 수호통상조약 체결에 참여하였다. 그는 이런 동아시아 각국에서의 외교관으로 활동한 경력을 기반으로 중1897년 중국, 일본, 한국의 정치적 상황을 다룬 책을 출간하였다.

이 책은 여느 다른 여행기와 달리 동아시의 정치적 상황, 열강들의 세력관계를 주로 다루고 있다. 19세기 초반 여행기들이 방문지의 세세한 장면묘사나 인류학적 자료 수집에 열을 올리고 있다면 이 기록물은 정치라는 "중요하고 심오한" 문제에 논의를 한정하고 있다. 책은 대부분 중국을 중심으로 서술되고 있으며, 1894년 청일전쟁 부분에서는 조선 그리고 한반도의 이권을 장악하기 위한 열강의 대립을 설명하고 있다. 일견 이렇게 객관적 정세 서술로 보이는 그의 책은 지극히 유럽 정치인의 관점을 드러내는 것에 다름 아니다. 일례로 그는 극동을 중심으로 발생한 중국 및 서구열강의 정치적 역학관계를 서술하면서 때로 현지에서 유럽세력의 분열로 인해 생기는 문제를 지적하고 있으며, 그 대

---

[20] 가장 대표적인 것으로 훗날 인도총독과 외무장관을 역임하는 조지 커즌의 동아시아 여행기를 들 수 있다. 그는 아시아의 문제점을 연구하려는 기획의 일환으로 이 여행을 감행하였으며, 여행기에서는 동아시아의 세력관계, 정치적 상황, 특히 이 지역에서 영제국의 이해 등에 큰 관심을 표하고 있었다. 다음 연구를 참고할 수 있다. 박지향, 「'고요한 아침의 나라'와 떠오르는 태양의 나라: 이자벨라 버드 비숍과 조지 커즌의 동아시아 여행기」, 『안과 밖』10(2001), p.295-320.

안으로 유럽국가들의 협력을 제안하기도 한다. 즉, 그는 개항이전 일본에서 대외 쇄국정책이 강화되었던 이유를 유럽세력의 분열 탓으로 돌리면서(브란트 p.43), 이를 교훈 삼아 청나라를 상대로 한 이해관계에서 유럽의 결속을 촉구하고 있었다. 이로 보건데 그는 제국주의가 정점에 오른 시기 철저하게 식민담론에 젖은 제국주의 관료였음에 틀림없다.

(2) 한 독일인의 동아시아 인식

그러나 유럽의 외교관 브란트가 보여준 동아시아에 대한 태도는 전형적인 서유럽 제국주의자들과는 구분되는 것이었다. 그리고 이는 아마도 그가 독일인이라는 사실에 기인하는 것으로 보인다. 사실 1910년 정도에 이르기까지 한반도에는 이미 250명을 넘어서는 독일인들이 다녀가거나 머물고 있었다. 그들은 외교관, 한국 조정에 고용된 정치인, 군인 혹은 상인, 학자, 선교사에 이르기까지 다양한 부류의 사람들이었으며 다수의 기록을 남기고 있었다. 그러나 이런 기록에서 드러나는 사실은 대부분의 독일인들이 자신들의 해외 활동을 식민활동의 일환으로 생각하고 있지 않다는 점이다. 물론 그들은 동아시아에서 독일의 이해를 결코 도외시하고 있지 않았으며, 오히려 독일의 열강화 정책을 지지했다. 그러나 이들은 열렬한 제국주의자들과는 달리 독일의 이해를 상업적이고 경제적인 면에 국한하는 태도를 보이고 있었다.

브란트 역시 독일제국의 이해를 전면에 내세우고 있다. 그는 심지어 "신생 제국"으로 독일이 발전하기 위해 "세계 열강으로서의 역할을 공고히 하고 단호하게 이행"할 것을 주문하고 있다(브란트 346). 이런 맥락에서 그는 책의 서문에서 "동아시아에서 조국의 진정한 이해관계를 인식시키는 데 조금이나마 기여하고자 하는 바람"에서 글을 쓴다고 명확히 밝히고 있다(브란트 18f.). 그리고 그는 "독일 역시 머지않아 동아시아 문제에서 대두될 상업적, 재정적, 정치적 고려와 결단"에서 자유로울 수 없으리라는 언급을 하고 있다. 그러나 여기서 그가 "정치적인 고려"라고 했을 때 후일 청도 조차(租借)로 나타나는 독일의 직접적인 영토진출까지 고려한 표현이라 보기는 어렵다.

그는 오히려 "프랑스는 안남, 영국은 버마, 일본은 류큐 섬에서 각각 중국을 몰아내고" 폭력적 제국주의 정책을 추진하는 것을 비난하고 있다(브란트, 169). 그는 영국 제국주의를 "앵글로색슨족의 우월성과 세계 지배에 관한 역사적 사명에 대한 믿음"에 기반한 "자기기만적 행위"라고 강도 높게 비판하고 있다(브란트, 177f.). 아울러 그는 프랑스를 "길들여지지 않고 오랫동안 간섭받지 않은 자만심, 공명심과 영토에 대한 야욕에 사로잡혀 있어 이웃 나라들에 재앙이 되고 모든 국가에 지속적인 우환의 대상이 되는 나라"라고 표현하면서 19세기 독일인이 가지는 반프랑스적 감정을 전제한다. 그러나 무엇보다 그가

동아시아에서 프랑스를 비난하는 근거는 프랑스의 폭력적 제국주의였다. 이에 반해 그는 독일의 이해를 동아시아에서 "중국과 잘 협조하여 우리의 무역, 산업, 정치의 이해관계"를 추구하는 것이라고 명확히 한다.

그는 동아시아의 미래에 대해서도 결코 비관적이지만은 않았다. 중국의 가능성을 언급하면서 그는 "잠잠한 표면 아래 여전히 신선한 생명이 약동"하고 있을지 모른다는 표현을 하고 있으며(브란트, 125), 제국주의자들의 요구가 결코 "중국의 굴복을 이끌어 내지는 못할 것"이라고 예견하고 있다(브란트, 168). 그는 동아시아 역시 근대적 발전이 가능하다고 보았다. 특히 그는 중국에 대해 언급하면서 "백성들을 진정시키고 발걸음을 내디딘 진보의 궁극적 장점을 계몽"하는 일을 요구하고 있다(브란트 168). 1894년 청일전쟁 후 조선의 미래에 대해서도 "강대국의 보장 아래 중립화"하는 것이 가능할 수도 있다고 희망 섞인 태도를 표명하기도 한다(브란트 242).

아울러 그는 동아시아의 근대화를 위해 서구문명의 적극적 역할이 가능하리라 생각하고 있었다. 무엇보다 그는 독일이 "참된 교양과 문화사적 의미에 대한 과업"을 수행할 것을 주문하고 있다(브란트 175). 그가 보기에 제국주의 시기 유럽의 임무는 동아시아에 "문명을 전파"하는 일이며, 특히 독일인들이 동아시아 '근대화의 조력자'일 수 있기에 그 임무에 적격이었다. 물론 앞서 보았듯이 그는 독일의 경제적 진출, 나아가 열강화 정책을 적극 지지하였다. 그러나 이러한 요구는 비유럽세계의 미래를 위한 유럽의 문화적 사명이란 인식과 배치되는 것이 아니었다. 그는 동아시아의 자생적 발전, 또 독일의 경제적 진출이 이런 동아시아의 근대화에 도움을 줄 수 있으리라고 믿고 있었음에 틀림없다.

그러나 이런 그의 상대적으로 유연해 보이는 태도에도 불구하고 그의 진술에서 명백히 드러나는 점은 그가 자신이 속한 문화를 근대의 진보 위에 선 우월한 상태로 이해했음에 반해, 아시아의 상태를 무력함, 열등함을 드러내는 상태로 이해했다는 점이다. 그리고 그는 동아시아 사회가 이를 벗어나는 것은 "혼들어 깨워 서양문화를 접할 수 있도록 함"으로만 가능한 것으로 생각하고 있었다. 그리고 여기서 한 가지 더 흥미로운 점은 그가 근대화를 일찍부터 추진한 일본을 평가하면서는 결코 긍정적이지만은 않다는 점이다.

동아시아의 근대화에 대한 서구문명의 역할을 강조하면서도 그는 텍스트 도처에서 서구를 모델로 근대화의 길을 추구하는 일본의 부정적 측면을 내세우고 있었다. 그에 따르면 일본의 근대화는 진정성을 의심케 하는 것이었다. 일본은 "어떤 윤리적 요구 때문에" "지배계급이 유럽문화를 수용한 것은 아니었고", 또 일본의 근대화는 서구의 모방에 다름 아니었다(브란트 322). 그는 "발전의 수단은 외부로부터 끌어 쓸 수 있지만" 진정한 "발전은 내부에서 나와 번영으로 이어질 수 있다"는 논리를 펴면서 일본이 진정으로 근대성을 향해 전진하고 있지 못하고 있다고 단정한다(브란트 79f.). 그가 보기에 일본이

조선에 대해 취하는 "도발적인 공격 성향"(브란트 297), "온갖 종류의 독일 등록상표를 거리낌 없이 표절했으며, 이로 인해 중국에서 우리 독일교역에 막대한 피해"를 입히는 점은 일본 근대화가 윤리적 요구에 기반한 것이 아니라는 점을 잘 증명하는 것이었다.

이런 브란트의 진술에서 진술자의 특별한 면모를 살피게 한다. 그는 서유럽 제국주의 국가들과 구분하면서 독일을 온건한 경제적 이해 추구에 국한된 형태의 동아시아 진출국으로 생각하고 있으며, 또 그 도움으로 동아시아의 근대화가 가능하리라 생각하고 있다. 그러나 이렇게 문명화 사업을 부르짖는 브란트에게서도 명백한 것은 동아시아란 타자에 대한 근대유럽의 자기 우월의식이다. 물론 그는 이런 근대화를 단지 사회적인 현상으로 바라보는 것이 아니라, 윤리적 측면에서 당위성을 갖는 것으로 인식하고 있다는 점에서 특별했다. 이런 관점에서 그에 따르면 중국과 조선은 근본적 변화가 요구되는 대상이었다. 물론 일본의 근대화를 대하는 그의 태도에는 모순적인 측면이 있다. 그러나 일본의 근대화를 서구사회의 모방이란 각도에서 비판하며 그 한계를 지적하는 브란트에게서 동양사회에 대한 근본적 회의가 숨어있다는 점은 부인하기 힘들어 보인다. 이런 점에서 브란트에게도 서양과 동양을 근대-전근대, 진보-정체의 이원론적 구도를 통해 바라보는 태도는 역력히 드러난다.

브란트의 여행기에서 서구인들의 식민담론으로 오리엔탈리즘이 가장 전형적인 모습을 보이며 나타날 것이라 생각할 수 있는 제국주의 시기에도 여행객이 처한 개별적 조건에 따라 동아시아를 대하는 태도에 있어 차이를 보일 수 있다는 점이 밝혀졌다. 제국주의 시기에도 식민지에 대한 직접진출을 추진하지 않는 유럽 국가 출신의 여행자 내지 외교관이 보인 모습은 동아시아에 대한 직접적 지배욕구를 드러내기보다 오히려 폭력적인 제국주의를 거부하는 것이었다. 물론 그렇다고 이런 브란트의 태도가 동아시아를 대하는 한 유럽인의 유럽중심주의적 세계관으로부터 자유로운 모습은 아니었다는 점은 명백하다. 그는 동아시아 사회를 화려한 과거에도 불구하고 유럽사회와는 비교할 수 없는 후진적 상태로 인식하고 있었음에 틀림없다. 따라서 그에게 동아시아 사회는 유럽문명의 전파를 통해 근대적 의미의 근본적 개혁이 요구되는 사회였다.

4. 여성 여행가의 눈에 비친 동아시아

(1) 여성 여행, 여성 여행기

기행문은 객관적인 단순 기술을 지향할 수 있다. 그러나 그것은 경우에 따라 주관적

시각을 전할 수 있는 장르이기에 같은 시기에 같은 대상을 관찰한 것이라 할지라도 반드시 동일한 결론에 이르지 않을 수 있다는 점은 명백하다. 앞서 브란트의 예에서 살폈듯이 여행객이 처한 조건에 따라 동아시아를 대하는 태도는 다른 일반적인 제국주의자와는 전혀 다른 양태를 보일 수도 있었다. 그리고 이와 유사한 차원에서 거론될 수 있는 것이 여행자가 속한 계급과 젠더에 따른 비유럽 세계 인식의 차이이며, 이런 차원에서 영국 부르주아 여성으로 비숍의 여행기가 관심의 대상이 될 수 있다.

사실 19세기에 이르기까지 유럽에서 여행은 결코 빈번히 이뤄질 수 있는 것이 아니었다.[21] 전근대 시기 여행은 대체로 직업상 이유로 군인이나, 사자(使者) 혹은 상인들이 불가피하게 장소를 이동하면서 드물게 이루어지는 것이었다. 그러나 19세기에 이르러 점차 사회적 유동성 증가와 함께 여행이 빈번해지기 시작했다. 물론 그래도 여행은 유럽 내에서 주로 남성들에 의해 이루어진다는 점에서 제한적인 것이었다. 따라서 여성들의 여행은 결코 흔한 일이 아니었다. 이는 무엇보다 19세기 중반에 이르기까지도 여행이 보편화될 수 있는 시설과 여건이 조성되지 않았다는 점과, 아울러 전통적인 여성상이 여전히 붕괴되지 않고 있었다는 사실에 기인한다.[22]

그러나 19세기 후반에 이르자, 여행의 조건은 개선되고 있었다. 점차 여행안내 책자들이 나오고, 무엇보다 장거리 여행을 위한 교통수단이 개선되고 있었다. 증기선의 개발이나 대륙간을 잇는 선로작업 등으로 지금까지 접근이 어려웠던 지역으로의 여행도 가능하게 되었으며, 이와 함께 여성들의 여행도 증가하고 있었다. 그러나 그렇다 하더라도 여행은 아직 모든 여성에게 가능한 일이 아니었다.[23] 동아시아와 같은 먼 지역으로의 여행은 특히 재정적 이유에서 제한적일 수밖에 없었다. 따라서 19세기 후반 여성들의 여행은 부르주아 출신 여성의 세계관과 긴밀히 연결될 것이었음은 명백하다.

---

21) 호머의 오디세이에 표현된 "먼 곳으로 가는 것은 추방이요, 여행은 신의 벌이거나 혹은 피해야 할 숙명"이라는 의식은 오랫동안 유럽인들로 하여금 여행을 이상적인 행위로 인식하지 못하게 하였다. (Leed, 1991: 22)

22) 19세기 전체 세기를 각인지우는 양성(兩性)의 구분 그리고 성(性)에 따른 "본연적 미덕"의 구성을 역사학자 토마스 니퍼다이(Thomas Nipperdey)는 다음과 같이 서술하고 있다. "여성들은 안 사람들이다. 다른 사람, 가족을 위해서 살며, 바깥 세상을 지향하지 못했다. 그녀들은 남성들이 가진 명석한 이성이 없는 존재로서 우매하고, 사색적이지 못하다고 생각되었다. 고운 마음씨와 심정을 그녀들은 집안에서 실현해야했다. 이로부터 여성은 가정적이고, 성실하며, 푸근하고, 부드러우며, 순종적이고, 거역치 않으며, 온순해야 한다는 규범이 생겨났다."(Nipperdey, 1983: 120) 이런 "미덕"의 강요 속에서 양성의 생활세계에서 성별간 역할 부여는 명확했다. 남성들은 "공명심과 출세욕으로 무장한 세계의 발견자, 세상을 변혁하는 사람들"이어야 했으며, 반면 여성은 "가정의 평화를 지키며, 매일 반복되는 가사에 충실"해야 했다.(Frevert, 1986: 65)

23) 그래도 알프스 산악지대와 유럽의 해안지대가 부르주아들의 여가선용과 휴양지로 변모하면서 여성들의 여행도 증가하였다. 각지에서 온천여행이 증가하기 시작했으며, 또 나아가 대도시 방문, 순례여행 등이 이뤄지기 시작했다(Spode, 1999: 113).

적어도 여행에 부여하는 의미에서 부르주아 여성들은 남성들과 다른 출발점을 가지고 있었다. 사실 18세기에 이르기까지 남성만의 전유물로 여행은 대체로 심미적 유희나 단순한 휴양을 위한 것이 아니었다. 일반적으로 다른 세상으로의 여행은 적어도 백과전서적 교양의 확충이든 어떤 실용적 효용가치가 있어야 의미있는 일로 간주될 수 있는 것이었다. 목적으로부터 자유로운 여행, 즐기기 위한 여행은 돈과 국가적 자원의 낭비였을 뿐이었다.[24] 그러나 19세기에 들어 점차 목적으로부터 자유로운 여행, 즐기기 위한 여행, 교양이 아니라 유희와 놀이, 휴양과 오락으로서의 여행이 추구되기 시작했으며 이런 여행의 대열에 부르주아 여성들이 있었다. 확실히 그녀들의 여행은 휴양을 위한 것이었거나, 시민적 향유의 수단이었다. 따라서 분주하게 목적을 추구하고, 실용적 효용가치를 극대화하기 위해 허둥대던 남성들의 여행에 비해 여성들에게 있어 여행은 여유롭고, 개인적인 세상의 경험이란 측면을 가지는 것이었음에 틀림없다.

그녀들의 여행기 역시 남성들의 기록과 다른 성격을 가진다는 점이 쉽게 가정될 수 있다. 물론 그녀들은 스스로 자신의 문체가 독창성을 가지고 있다거나, 혹은 더욱 우월한 차원에서 무언가를 기록할 능력을 가졌다고 생각하지는 않았음에 틀림없다.[25] 비숍의 여행기 역시 그를 입증하게 하는 어떤 진술도 남기고 있지 않다. 그럼에도 불구하고 여성들에게만 나타나는 특성은 명백했다. 우선 남성들의 여행은 대부분 정치적 탐사의 성격을 강하게 띠고 있었고, 따라서 그것은 방문지의 세력관계, 정치적 상황과 그 미래에 대한 관심에 대부분의 지면을 할애하고 있었다. 그에 비해 여성들은 자신들의 여행기를 그와 같은 '무거운' 정보들로 채우려 하지 않았다. 그녀들은 여행기록을 그녀들 개인의 경험범위 내로 축소하였다. 게다가 그녀들은 "전형적으로 여성적인" 생활 경험의 범위들에 특별히 주의를 돌리고 있었다.[26] 따라서 19세기 여성들의 여행기를 분석한 아네테 데켄(Annette Deeken)은 이런 여성들의 태도를 "성에 고유한 방식을 개발하고자 하는 의도적 노력"의 표현이라고 해석한다(Deeken, 1996: 35).

---

24) 18세기 후반의 한 여행기는 이렇게 적고 있다. "낯선 땅에서 여행하며 단지 먹고, 마시고, 여자를 찾고, 놀며 돈을 무책임하게 써대거나, 건강이나 돌보고, 고국에 낯선 물건들이나 들고 오는 것보다는 집에 있는 게 차라리 낫다. 낯선 땅에 돈을 뿌려댐으로써 조국에 해를 끼치지는 않기 때문이다."(Wolff, 1976: 554)

25) 이에 대해서는 졸고를 참고할 수 있다. 「"동화의 도시는 어디인가?" "골드혼의 에덴" 콘스탄티노플을 찾은 독일 여성 여행객의 눈에 비친 오리엔트」, 『담론 201』 5권 2호 (2002), pp.105-132.

26) 이런 경험들을 그녀들은 당시는 "저널(Journale)"이라고 불리던 편지나 일기의 형식으로 기록, 출판하였다. 당시 식자층에서는 저널 형식의 글은 그 가치가 극히 떨어지는 것으로 생각되었다. 오리엔트의 연구자로 오리엔트의 현실문제에 관심을 두고 저널 형식의 글을 많이 발표하였던 마틴 하르트만은 "일간지 기고가(Tagesschriftsteller)"로 불리며, 비난과 조롱의 대상이 되었다. 다음 글을 보라. C.H. Becker, "Martin Hartmann", *Islamstudien II* (Leipzig, 1932), pp.481-490. 여기서는 p.485.

(2) 여성 여행가 비숍에게 나타나는 여성의 관점, 유럽인의 관점

이 글의 대상인 비숍 역시도 전형적인 부르주아 여성으로 남편이 사망한 후 여행길에 올랐으며 1878년 영국을 떠나 뉴욕, 샌프란시스코를 거쳐 일본을 향했다. 그녀는 요꼬하마에 입항하여 고베와 토쿄, 아오모리를 둘러보고 이어 비교적 오지인 홋카이도, 혼슈의 관서지방까지 여행하는 열성을 보였다. 이어 1894년 제물로로 조선에 들어온 그녀는 서울을 둘러보고, 이어 작은 배로 남한강을 5주 반 동안 여행한 다음, 내륙으로 들어가 한반도 북부지역을 여행한다. 그리고 후에는 블라디보스톡 근처의 한인 이주지역까지 돌아본 그녀의 여행은 19세기 후반에 들어서도 여전히 '미지의 세계'였던 동아시아 여행기였다는 점에서, 그리고 특히 여성 여행기라는 점에서 주목되고 있다.

그녀의 여행기는 여성 여행기로서의 특징을 잘 드러내는 것임에 틀림없다. 그녀는 조선 기행문 머리말에서 "정확성은 나의 제일의 목표"(비숍, 14)라는 말과 함께 가치중립적이며 객관적인 기술을 시도하지만 실제 현지 사정에 대한 치밀하고 꼼꼼한 묘사에서 다른 여행기와 쉽게 구분된다.[27] 무엇보다 강조되는 점은 비숍의 조선 여행기가 정치와 같은 '커다란' 주제에 큰 비중을 할애하지 않으며, 그런 주제를 다루더라도 훨씬 덜 권위주의적이란 점이다. 아울러 그녀가 특히 흥미롭게 조망하는 점은 여행지의 일상적인 삶, 현지민들의 개인적이고 인간적인 면이다. 아울러 비숍이 약자에 대해 동정하는 태도 역시 특징적이다. 따라서 그녀가 한국의 지배계층인 양반에 대해 가혹한 평가를 하면서 하위계층의 저항을 동정적으로 바라보는 점, 일본에 대해 비판적이면서도 한국에 동정적인 점, 남성들을 비웃으면서 여성들을 동정하는 점 등에서 여성성이 발현되는 것으로 보고 있다.

확실히 그녀는 방문지 조선에 대해 기행문에서 일상과 작은 주제에 강한 비중을 두고 있다. 그녀는 한국인들의 결혼식이나 부부관계 등 좀더 사적인 측면에 관심을 보이고, 자연의 아름다움이나 현지의 종교 등에 주목한다. 또 동아시아 사회를 이해하려 하고, 그 독자성을 진지하게 고려하는 태도를 보인다. 그녀는 조선 사람들이 "정치적 행정과 수입에 대한 정당한 방어가 있다면 천천히 인간으로 발전해 갈 수 있으리라는"(비숍 229) 진단을 하기도 하고, 그럼에도 현실화되는 "국운의 쇠퇴"(비숍 255)를 가슴 아파하기도 한다. 조선 사람의 게으름을 지적하면서도 그 원인을 문화적이고 근원적인 차원에서 구하기보다는 "탐욕적이고 타락한 관리에게 노출"되지 않기 위해서라고 서술하기도 한다(비숍 328). 또한 그녀는 다른 나라의 관습과 예의범절이 자기 나라의 것과 다르다고 해서

27) 따라서 비슷한 시기 동아시아를 여행한 남성 정치가 조지 커즌과 비교를 통해 비숍 여행기의 여성성을 밝히는 연구들은 여러 점에서 드러나는 여성성을 분석하고 있다(박지향 2001; 김희영 2008).

다른 나라의 것을 조롱하는 것은 무지하고 현명치 못하다"(비숍 256)고 언급하면서 문화 상대주의자의 태도를 취하기도 한다.

그러나 그럼에도 불구하고 그녀의 동아시아관을 좌우하는 근본적인 관점은 동아시아 사회는 정체되어 있으며 근대화가 요구된다는 믿음이다. 이런 점은 동아시아 국가들은 그 "전근대 문화의 찬란함"에도 불구하고 현실은 정체되어 있고 변하지 않는다는 부정적 인식에서 여실히 드러난다. 그녀는 조선여행기에서 조선사회를 "낡아빠진 사회적 조건, 말할 수 없는 구습, 고칠 수도 없고 개혁할 수도 없는 동양적 사고" 그리고 "중국을 우스꽝스럽게 따라 하기만 하는" 것으로 묘사하고 있으며(비숍 28), "근대적인 신체제"가 들어설 여지가 좁은 사회로 부정적으로 보고 있다. 자국의 현실이 별반 그리 다르지 않음에도 불구하고 지저분한 서울, "동양적 더러움"(비숍 46)을 개탄하거나, "조상 숭배와 푸닥거리나 자연에 대한 어리석고도 미신적인 공포감"에 싸인 조선 사람이라 묘사하는 것은 부르주아 출신의 유럽인, 기독교적 사명감으로 뭉친 유럽인으로서의 모습을 보여준다.

게다가 전근대적 사회세력에 대한 비판은 명백히 유럽 근대문화에 대한 우월감에 근거하고 있다. 기존의 몇몇 연구들은 비숍이 양반에 대해 농민, 남성에 비해 여성의 처지를 동정하는 태도를 그녀의 여성성을 전형적으로 드러내는 것으로 분석하고 있다. 그러나 다른 한편 이런 주장은 당연히 전근대적 문화에 대한 비판, 근대화에 이르지 못한 현실에 대한 지적에 다름 아니다. 이런 점에서 본다면 여성여행객으로 비숍의 시각이 유럽남성들의 지배담론으로부터 확연히 구분된다고 볼 수는 없다.

이런 조선의 상태에 대한 부정적 시각과 똑 같은 정도는 아니지만 일본의 근대화에 대해서도 그녀는 반드시 긍정적인 것은 아니다. 브란트의 경우에도 드러났듯이 그녀에게도 일본의 근대화는 "모방"이요, 진정한 근대화는 외부로부터가 아니라 내부로부터 이루어질 때 진정한 의미를 갖는 것이었다. 물론 조선의 경우 외부로부터의 근대화가 주문되었지만 이는 "내부로부터의 개혁이 불가능"하기 때문이었다(비숍 429). 이런 맥락에서 그녀에게 발견되는 가장 뚜렷한 요소는 타문명으로 동아시아에 대한 유럽의 자기 우월적 시각이다.

물론 그렇다고 해서 그녀가 서양 남성들이 보이는 제국주의적 지배욕구를 드러내지는 않는다. 그녀는 자국의 제국주의 정책을 특별히 지지하거나 비판하는 태도를 보이지도 않는다. 이는 아마도 그녀가 동아시아를 방문한 시기가 일본 제국주의의 현실적 우위가 강화되고 따라서 영국의 현지 진출 가능성이 점차 줄어드는 시기였기 때문일 것이다. 그러나 이런 상황에서도 그녀는 영국의 이해에 대한 언급을 잊지 않는다. 그녀는 영국이 조선에서의 "정치적 이익을 포기했는지는 모르지만", 그래도 "무역의 미래는 중요한 문

제로 남아 있다"는 생각을 계속하고 있다(비숍 433). 이는 유럽 여성들 역시 지배적인 남성들의 비유럽세계에 대한 이해에 노출되어 있었다는 점으로 설명이 가능할 것이다.

따라서 최근 여성사적 역사기술에서 재조명되는 것 중 하나는 제국주의와 관련된 서구 여성의 관점에 대한 재주목이다(Chaudhuri, 1992). 물론 이 과정에서 젠더에 따른 차이가 드러난다는 점은 부인할 수 없다. 그러나 남성들의 시각과 구분되는 유럽 여성들의 오리엔트관에 대한 분석이 여성 특유의 세계인식에 대한 주목이면서도 아울러 이들 여성들에게도 관철되고 있는 유럽인으로서 관점이라는 점은 부인할 수 없다. 따라서 "여성이 쓴 여행기를 '원초적 페미니스트의 텍스트로 읽는 것은 위험한 일"이란 지적은 옳다(박지향 2000, 155). 현재의 페미니즘적 관점을 지난 세기 여성의 텍스트에서 찾아내려 하는 것이 가지는 한계는 명백하기 때문이다.

5. 나가며 - 타문화 인식의 한계와 가능성

비유럽 문화권을 이해하는 서구인들의 시각과 관련된 문제는 오랜 논란의 대상이 되어 왔다. 앞서 언급했듯이 사이드의 연구 이후 서구인들의 타문화에 대한 관점이 유럽인들의 자기중심주의, 제국주의 지배와 연관된 지배욕구 등에 의해 규정되고 있었다는 점이 밝혀지면서 비판적 논의가 뜨겁게 진행되기도 했다. 그러나 최근 사이드의 서구담론에 대한 비판이 갖는 의미에도 불구하고 이와 같은 서구인들의 타문화에 대한 인식이 역사적으로 고정된 형태로 정형화되어 있지 않다는 것을 주장하면서 역사적 인식의 필요성이 제기되고 있다.

이 글에서 살펴보았듯이 여행자들의 동아시아 여행시기와 여행자들의 주체적 조건에 따라 동아시아 세계를 이해하는 태도에 있어 차이를 드러낸다는 점이 밝혀졌다. 제국주의 전략이 전면화하지 않는 19세기 초반 동아시아를 발견하는 단계에서 나타나는 호기심과 관심은 세기 후반의 제국주의적 지배욕구와 반드시 동일하지 않았다. 아울러 제국주의 시기라 하더라도 직접적인 식민사업과 무관한 독일 외교관의 태도에서는 제국주의자의 단호함을 느낄 수 없다. 아울러 여성의 태도는 덜 권위주의적이고 남성들이 보지 못하는 여러 점을 세밀히 관찰하고 있다. 게다가 동아시아 사회를 보는 유럽 여행객들이 대체로 현지사회를 "야만"이라 규정하지는 않는다는 점에서도 특징적이다.

그러나 적어도 이 글에서 다룬 여행기들에서는 이런 차이를 드러내는 동아시아 인식에도 불구하고 근대 서구인들의 자기 우월의식이 강하게 표출되고 있었다는 점에서 공통적이었다. 여행기들은 동아시아의 찬란한 과거를 인정하는 듯했으나 그것이 퇴락한 현재를

진단하면서 모두 부정적인 태도를 보이고 있었다. 따라서 이들은 공통적으로 유럽세력에 대한 동아시아의 경직된 대외정책을 부정적으로 바라보면서 서구적 근대를 모범으로 한 근대화를 주문하고 있었다. 이런 맥락에서 사이드가 말하는 식민담론을 '근대유럽의 현실적 우위에 입각한 비서구세계에 대한 문화적 지배욕구'라고 폭넓게 정의한다면 여행기들이 이런 담론으로부터 자유롭지 못하다는 점은 너무나 명백하다. 그리고 이런 점에 대한 고려 속에서 이 글에서 밝히려한 여행자들의 차별화된 타문화 인식이란 발견이 논리적으로 곧장 거대 담론으로 오리엔탈리즘의 해체, 그리고 다양한 주체들에 의해 형태를 달리하는 타문화관이란 결론으로 이어질 수 없다는 점은 비교적 명확해 보인다.

이런 맥락에서 확실히 인간의 모든 문화는 각기 독자적 의미의 자기 구조를 가지며, 또 이를 토대로 타문화를 재단할 수밖에 없다는 점을 확인하게 한다. 물론 여기서 제기되는 또 다른 질문은 타문화의 궁극적 이해의 가능성이란 문제이다. 즉, 서구인들의 자기 우월의식을 확인하면서 경계를 넘나드는 진정한 범문화간의 이해가 원천적으로 가능할 것인가라는 물음을 제기할 수밖에 없다. 아마도 사이드는 서구인들의 태도에 대한 비판적 이해 속에서 진정한 타문화이해의 가능성에 대해 부정적인 결론에 이를 소지를 제공하고 있었음에 틀림없다.

반면 전술한 오스터함멜은 이런 문화간 이해의 근본적 한계에 대한 지적을 "불가지론"(오스터함멜 1998, 24쪽)이라 비판한다. 그의 주장에 따르면 세계를 이해하려는 모든 인간의 노력은 원래 자기 상상력의 작용일 수밖에 없다. 즉, 서구인이 이해한 동양이란 집단적 상상력의 고안물이자 산물이란 점은 부인할 수 없다는 것이다. 그럼에도 불구하고 그는 세계를 이해하려는 모든 인간의 노력이 실재하는 세계와 무관하며, 따라서 단순히 인식주체의 자의적 "상상"의 영역에 속하는 것으로 파악되기만 한다면 이는 지나친 "포스트모던의 냉소적 태도"(오스터함멜 1998, 24쪽)에 다름 아니라고 비판한다.

사이드의 선명한 비판정신에 이의를 제기하는 오스트함멜의 논리에서 또 다른 진정성을 발견할 수 있다. 그는 타문화를 영원히 있는 그대로 이해하는 것이 불가능하다는 결론으로 달려간다면 우리에게 의미있게 남는 것은 무엇일 것인가를 묻고 있다. 만일 인간들의 대상인식이 영원한 상대주의적 관점 속에서 이루어 질 수밖에 없다면 과연 인식은 무엇을 지향할 수 있을 것인가? 따라서 그는 유럽인들이 시대적, 주체적 한계에 의해 대상을 주관적으로 바라볼 수밖에 없는 한계를 가진 사람들이었으나, 결코 그들의 시도가 무의미한 것으로 폄하될 수는 없다는 결론을 끌어내고 있다. 문명간의 근본적 상호이해의 불가능이라는 논거로 이들의 시도를 "인식론적 좌절"로 단정 짓는다면 인간들의 타문화 이해는 어디에서도 출발점을 찾을 수 없다.

이런 맥락에서 문화간 상호 인식은 무엇을 지향할 수 있는지 그리고 그것은 어떤 형태

로 이루어져야할 것인지를 다시 생각하게 한다. 오리엔탈리즘 논쟁 과정에서 한 논자가 제기한 주장이 아마도 이 문제에 대한 명쾌하지는 않지만 하나의 시사점을 제공할 수 있을 것으로 보인다. 그에 따르면 서구인들은 "오리엔트를 서구적인 시각에서 볼 수밖에 없다. 기껏해야 그들의 구성, 그들의 관점, 그들의 신화가 유동적이고, 열려 있으며, 타문화를 존중하며, 편협하지 않기를 바랄 뿐이다. 그 이상은 아닌 것이다"(Gordon 1982, 581).

인도인이 본 근대의 동양세계

이 옥 순(서강대)

目次

1. 서론- 근대 인도와 동양 여행
2. 특별한 여행자들, 비베카난다와 타고르
3. 두 여행자가 본 근대의 동양세계
4. 결론

1. 서론- 근대 인도와 동양 여행

서세동점의 시대에 동양을 여행하고 기록을 남긴 사람은 대개 서구인이었다. 사이드(Edward Said)를 필두로 많은 학자들은 서구의 우월한 인식이 반영된 서구인의 여행기가 제국의 이념적 생산에 기여하는 지식을 채집하고 생산하면서 유럽의 식민화에 도움을 주었다고 알려주었다.[1] 동양을 이국적 타자나 수동적 존재로 파악한 이런 아류의 여행기는 바바가 식민담론이라고 부른, 서양의 "정복을 정당화하고 행정과 교육제도를 세우기 위해 식민지인을 퇴보하는 인종으로 묘사"하는 방식과 동일한 노선에 있었다.[2]

근대에 서구인이 가장 많이 여행한 나라는 영국이 약 2세기 간 통치한 인도였다. 그러나 근대 인도를 연구하는 내가 서구인이 남긴 근대 인도의 여행기에서 상면하는 인도는 실재하는 인도가 아닌 그들이 상상한 인도에 가깝다. 이런 점에서 여행기가 다른 문화를 있는 그대로 반영하는가라는 문제를 제기할 수 있다. 사실 초연한 여행자, 객관적인 여행자는 신화일지도 모른다. 동양을 보는 서구 여행자의 시선은 당대 유럽의 정치적 담론과 역사적 상황에서 자유로울 수 없기 때문이다.

---

1) Edward Said, Orientalism, New Delhi: Penguin Books India, 2001; Mary Louise Pratt, Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation, London and New York: Routledge, 1994; Purabi Panwar, India in the Works of Kipling, Forster and Naipaul, Delhi: Pencraft International, 2000.

2) Homi Bhabha, "The Other Question: Difference, Discrimination and the Discourses of Colonialism in Literature", Francis Barker et al, eds., The Politics of Theory, Colchester: University of Essex, 1983, p.157.

그렇다면 서양이 독점한 역동적인 근대 여행의 세계에 뛰어든 동양인의 동양 여행은 서양인의 여행과 어떻게 다를까? 토착인, 토후, 토인 등 아웃사이더의 시선으로 목도되고 정의되며 온연중 서구 지배자들에 의해 '눈감기'와 '침묵'을 강요받은 동양인은 여행을 통해 유사한 운명의 다른 지역을 어떻게 바라보았을까? 나는 이 글에서 이러한 의문, 곧 '근대의 인도'라는 시공간 속에서 피지배자와 약자로서의 규범을 넘어선 인도인이 동양 세계를 어떤 눈으로 보았는가를 추적한다. 여기에는 동양이 서양과 근본적으로 다르다는 전제가 수반된다.

영생을 향한 영혼의 여행을 상정하고 현세적 기록의 생산에 무딘 인도에서 여행은 전통적으로 큰 의미를 갖지 않았다. 근대에 이르러 종교적 금기를 깨고 바다를 건너 여행을 감행한 인도인이 생겨났으나 그들은 주로 지배자 영국이 위치한 근대적 서방을 향했고[3] '잠들어있는' 동쪽으로 간 사람은 드물었다. 따라서 여행을 통해 근대 인도인이 서양의 타자인 다른 동양을 언급하고 인식하는 양태를 분석한 연구는 아직 미답의 영역이다.

이 논문은 근대에 동양을 여행한 극소수의 인도인 중에서 두 명을 따라간다. 전형적인 의미의 여행자가 아니라 특수한 상황에서 동양을 다녀간 '특별한 여행자'인 그들은 스와미 비베카난다(Swami Vivekananda:1863-1902)와 노벨문학상을 받고 세계적 시성으로 불린 라빈드라나드 타고르(Ravindranath Tagore:1861-1941)였다. 두 사람은 다 인도 민족주의가 태동한 시기에 영국 식민주의의 전초기지인 벵골지방에서 태어나 서구세계에서 숭배와 환호를 받은 '동양인'이었다. 비베카난다는 유명해지기 전에, 타고르는 유명해진 뒤에 '동양'을 여행하였는데, 여러 이유로 제대로 된 여행기를 남기지 않았다.

힘과 권력을 가진 남성의 세계에 도전한 여성 여행자처럼 서구가 힘을 행사하는 영국령 인도를 넘어서 '보는 힘'을 가지게 된 인도인의 여행은 그 자체가 서구가 주도하는 세계에 대한 전복적인 성격을 가졌다. 더구나 그 여행자들이 동양의 서구에 대한 지적 승리를 상징하는 인물이기에 그들이 남긴 동양에 대한 기록은 제국주의와 공모한 서구 여행자와 달리 동양에서 작동되는 서구 제국주의의 속성을 심문하고 동양에 대한 연민을 담았을 가능성이 농후하다.

---

3) 전통적으로 힌두들은 '검은 물(kala paani)', 곧 바다를 건너 해외로 나가는 것을 금기로 여겼다. 신이 쉬는 바다의 평온을 방해한 사람들은 신을 격노케 하여 악마와 귀신과 마주치는 벌을 받는다는 이유에서였다. 특히 해외여행을 한 브라만은 카스트를 박탈당하고 계사를 지내거나 다른 사람과 접촉이 불가한 오염원으로 간주되는 굴욕을 치렀다. 이 금기는 1850년대 벵골인이 영국으로 여행하면서 도전을 받았으나 19세기 말까지는 지속되었다. 이 글의 주인공인 브라만 출신의 비베카난다와 타고르가 해외로 떠날 때는 물론 상인 출신의 간디가 영국으로 유학할 때에도 이 문제로 종교적인 분노를 샀다.

서구인의 여행기를 분석한 기존의 연구들은 동양의 이미지를 생산하고 유통에 봉사한 여행기의 타자가 서구의 자아 구성과 안정화에 기여하였음을 알려준다. 그와는 다른 각도에서 1) 비서구의 전통을 가진 근대 인도가 다른 동양을 어떻게 보았는가를 검정할 이 연구는 2) 두 여행자의 시선이 차별성과 우월성에 근거한 서구인과 어떻게 다르며, 3) 중국과 일본, 동남아로 이어진 여행이 서구에게 '동양의 빛'을 전해주는 메신저로서의 사명을 의식한 그들의 자아구성에 어떤 영향을 주었는지를 탐구할 것이다.[4]

2. 특별한 여행자들, 비베카난다와 타고르

1) 비베카난다의 '서양으로 가는 길'

힌두 승려 비베카난다는 인도를 떠나 동양을 탐방한 뒤 도착한 1893년 미국에서 열린 세계종교의회에서 힌두교를 세계에 소개하며 유명인이 되었다. 뉴욕헤럴드가 "비베카난다가 이번 종교의회의 가장 위대한 인물"이라고 보도한 것처럼 하루아침에 물질에 빠진 서양인에게 '동양의 지혜'를 전해주는 현자가 된 그는 이후 귀국하지 않고 4년 동안 미국과 영국에 머무르면서 힌두교와 인도 문화를 가르쳤다.

인도가 '세계의 스승', '동양의 빛'으로 활약한 고대 아리야 문명의 영광을 강조한 비베카난다는 인도의 영적 우월성이 표명된 베단타 철학이 세계적 종교라고 자존심을 한껏 세우면서,[5] "우리 모두 준비하자, 인도의 세계정복을... 일어서자 인도여, 우리의 영성으로 세계를 정복하자"고 외쳤다.[6] 물질적인 서양을 이길 인도의 영성(spirituality)을 설파한 그는 곧 그 개념을 동양의 영성으로 확대하였다.

인도 민족주의자인 비베카난다가 모국을 넘어서 느슨하게 '동양'과 그 '영성'을 발견한 것은 시카고에서 열리는 종교의회에 참석하기 위한 여행길에서였다. 1893년 인도의 마드라스 항을 떠난 그는 실론, 페낭과 싱가포르 등 동남아를 거쳐 홍콩과 중국의 광동에서 잠시 머무른 뒤 일본의 나가사키에 도착하여 고베, 요코하마, 오사카, 교토, 토쿄 등지를 여행하였다.

비베카난다는 여행의 목적지인 시카고에서 단박에 유명인사가 되어 인생의 항로가 바

---

4) 최근의 연구에 의하면 1500-1800년까지 중국이 서양보다 열등하다는 개념은 없었다고 한다. 인도가 서구보다 열등하다는 관점은 1800년대 이후, 곧 영국의 영토 정복이 마무리되고 아시스난디가 말한 '제2의 식민화'가 이뤄진 시기부터 등장하였다.

5) Swami Vivekananda, Lectures from Colombo to Almora, Calcutta: Advita Ashrama, 1983, pp.17-39, 337-93.

6) Probha Dixit, 'The Political and Social Dimentions of Vivekananda's Ideology', Indian Economic and Social History Review, 12. no.3(July-Sept, 1975), p.301.

쿠는 바람에 거쳐 간 이들 나라에 대한 자세한 기록을 남기지 못한 것으로 보이지만, 그가 가진 여행의 단상은 1893년 7월 10일에 요코하마에 머물 때 지인에게 보낸 편지에 간결하게 반영되었다. 이후 그는 여러 강연과 저술에서도 이때 본 동양의 여러 나라를 간간히 언급하였다.

실론의 수도 콜롬보에서 불교사원을 방문하여 큰 불상을 보고 감탄한 것으로 시작된 그의 여행은 페낭과 싱가포르를 거쳐 홍콩으로 이어졌다. 무역이 활발한 홍콩을 진정한 중국이라고 적은 그는 아이들이 노동에 참여하는 불행한 현실과 극단적인 빈곤상태에 주목하면서 중국과 인도는 너무 가난해서 다른 것을 생각할 여지가 없고 그래서 문명이 미라가 되었다고 동질감을 보였다. 광동의 불교사원에서는 중국이 문화적으로 인도와 연계된 사실과 인도 영적 문화의 전파력을 확인하였다.

비베카난다는 좁고 복잡한 광동과 달리 넓고 직선으로 잘 포장된 일본의 도로, 새장처럼 작은 집, 몸이 작고 피부가 하얀 일본인에 대해 기술한 뒤 일본인의 움직임과 태도, 몸짓이 모두 그림과 같다고 근대화하는 일본을 호의적으로 적었다. 일본인이 국가를 종교로 여기며 "대일본 만세"를 구호로 쓴다고 적은 그는 일본인의 애국심과 민족주의에 감탄하며 쓸데없이 말만 많은 인도인이 일본에 와서 '남성'이 되었으면 좋겠다는 희망을 표출하였다.[7]

영웅이 되어 귀국한 뒤 1898년 3월의 인터뷰에서 "우리 인도인이 일본의 진보적 과정을 따라갈 수 있을까요?"라는 질문에 "3억의 인도인이 통합되기 전엔 불가능하다"고 대답한 그는 일본인의 자신감과 애국심이 일본이 성공한 열쇠라고 판단했다. 또한 일본인처럼 애국적이고 예술적인 사람들은 세상에 없으며 "일본인은 국가를 위해 모든 걸 희생할 자세이다. 그래서 그들은 위대한 국민이다"라고 영국의 압제를 벗어나려는 인도의 희망을 일본에게 투영하였다.[8]

그럼에도 그는 일본을 인도의 모델로 여기진 않았다. 인도가 일본처럼 되길 바라느냐는 질문에 "인도는 인도 그대로여야 합니다. 인도는 인도입니다. 우리는 일본과 다르지요. 우리는 힌두이거든요. 인도의 분위기는 느슨합니다. 나는 이곳에서 끊임없이 일하면서 쉴 수 있고, 그럴 수 있는 건 영적인 일을 하기 때문입니다. 일본인처럼 물질적 일을 한다면 당뇨병으로 죽을 겁니다."라고 답하여 근대화를 도모하는 19세기말 일본 사회의 경직된 분위기를 짚었다.[9]

---

7) Swami Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda, vol.5, Epistles-First Series, www.ramakrishnavivekananda.info/vivekananda/complete_works.htm.

8) ibid.

9) ibid.

인도를 떠나 동쪽으로 이동한 이 여행에서 비베카난다는 인도 너머에 인도와 연계된 세계가 이어져 있음을 '발견'하였다. 그는 일본여행 중에 만난 많은 일본인이 인도와 관련된 것을 위대하다고 여기고 인도를 성스러운 땅으로 그리워한다고 적었는데, 이 점은 나중에 인도에서 열린 강연에서도 여러 번 반복되었다. 그는 역사적 사실을 보건대, 옛날에는 인도의 영적 사상이 동양과 서양으로 퍼져나간 것이 분명하다고 주장하면서 인도의 영적 우수성을 재확인하였다.

비베카난다는 미국과 영국인을 상대로 개최된 강연회에서 당당하게 선언하였다. "동양이 기계를 만드는 걸 배우고 싶다면 서구의 발밑에 앉아서 그들에게서 기계를 만드는 법을 배워야 합니다. 만약 서양이 신, 우주의 의미와 신비와 같은 영적인 것을 알고 싶다면, 동양의 발밑에 앉아서 배워야 합니다."[10] 여행의 목적지인 서양에서 물질주의를 서양의 것으로, 영성을 동양의 것으로 구분하고 후자의 우수성을 주장한 비베카난다의 '서양으로 가는 길'은 인도가 중심인 '동양의 영성'을 발견하는 의미 있는 노정이었다.

2) 타고르의 아시아 강연 여행

비베카난다가 다녀가고 약 20년이 흐른 1916년 일본을 찾은 인도인은 라빈드라나드 타고르였다. 그는 영국에서 출간한 영문시집 Gitanjali로 1913년에 동양인 최초로 노벨문학상을 수상한, 당대 가장 유명한 비서구인이었다.[11] 여행을 좋아한 타고르는 밀려오는 해외의 초청을 받아들였고, 그래서 타고르의 전기를 쓴 톰슨은 "그만큼 그렇게 멀리, 자주 (세계를) 여행한 사람은 없다"고 적었다.[12] 노벨상을 받은 뒤 타고르의 첫 번째 해외 여행지는 일본이었다.

타고르에게 일본은 특별했다. 인도 민족주의의 산실인 그의 고향 벵골은 19세기말 강한 아시아를 선도하는 일본을 선망했다. 1893년에 들른 앞에 언급한 비베카난다도 그중 한 사람이었다. 특히 1905년 일본이 러시아에 승리하자 축하열풍은 대단했다. 서구 제국에 대한 일본의 승리로 인도가 영국을 물리칠 수 있다는 희망을 품은 벵골지방에는 산업화와 경제발전을 이룬 일본을 배우자는 움직임이 유행이었다. 타고르는 이때 "바다 기슭

10) Swami Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda, vol.9, Newspaper Report2, Part 1: American Newspaper.

11) 타고르의 시집을 자국의 언어로 번역하며 환호한 인물 중에는 영국의 예이츠와 러시아의 부닌, 프랑스의 지드 등의 유명한 서구 작가들이 있었다. 흥미롭게도 예이츠는 1923년, 부닌은 1933년, 지드는 1947년, 1913년 스페인어로 기탄잘리를 번역한 히메네스는 1956년에 각각 노벨문학상을 받았다.

12) Edward Thompson, Rabindranath Tagore: Poet and Dramatist, London: Oxford University Press, 1926.

에 밤은 밝고, 핏빛 구름의 새벽에, 동녘의 작은 새 소리, 높이 명예로운 개선(凱旋)을 노래하네."라고 일본을 노래하였다.[13] "일본은 아시아에 희망을 가져왔다. 우리는 해 돋는 이 나라에 감사"한다고 적은 타고르는 "일본에는 수행해야할 동양의 사명이 있다."고 일본을 신뢰했다.[14]

일본으로 가는 배에서 일본인 선장과 승무원의 태도와 능력에서 감동받은 타고르는 일본인이 "움직이지 않고 아무것도 하지 않으나 눈에 보이지 않는 많은 것을 보여준다."고 일본의 정신을 극찬하였다. 그는 일본에서 강연여행을 마치고 벵골어로 적은 'japan jatri'라는 짧은 여행기에서 감정의 절제와 정결함, 일본의 특성이 드러나는 하이쿠, 단순과 조화를 중요시하는 예술, 자연에 대한 심미안과 그것을 삶에서 실현하는 일본인의 힘을 칭송하였다.[15]

그러나 제1차 세계대전 중에 일본을 방문한 타고르는 일본이 이룬 경제적 발전과 전통적 가치의 보존에는 감탄했지만 국수주의적 민족주의를 감지하곤 실망했다. 이미 1907년경부터 서구 패러다임에 기반을 둔 폭력적인 인도 민족주의에 실망하고 거리를 둔 그는 탐욕과 경쟁적인 서구의 산업문화가 세계전쟁의 원인이라고 파악하였다. 그런 타고르에게 '탈아입구'를 외치면서 서구 민족주의에 동기를 부여한 '힘'을 받아들이는 일본은 위험하게 보였다.

일본 각지에서 행한 연설과 강연, 일본에 대한 정치비평가로서의 소감을 담아 1917년에 출간한 *Nationalism*에서 타고르는 영적 콘텐츠가 부족한 일본의 신도(神道)가 황제를 신으로 숭배하는 현상을 우려하고 그것을 이용하여 국민의 애국심을 고양할 가능성을 경계하였다. 그리하여 "진정한 힘은 무기가 아니라 무기를 가진 사람이라는 걸 깨달아야 하며, 힘을 가지려는 열정이 영혼을 버리고 무기를 늘려서 결국은 적보다 자신을 더 파괴시킬 것"이라고 일본의 민족주의를 예언자처럼 경고하였다.[16]

부처님의 나라에서 왔다고 그를 환호하던 일본인은 전쟁과 민족주의에 반대하는 강연이 나온 뒤 냉담하게 바뀌었다. 서구에서 '메시아'로 환호를 받은 타고르는 일본에서 (스님들과 종교학자들을 제외하면) '망국의 시인'으로 여겨졌다.[17] 일본에서 두 번이나 타고

---

13) 타케무라 켄이치(竹村健), 「WEB시대를 제압하는 氣概와 獨創性」, Japan Forum, 2000년 여름호 제45호, http://www.lifeanddream.co.kr/forum/45/f2000-45-9.html

14) 앞의 글.

15) Ravindranath Tagore, Rabindranath Tagore on art [and] aesthetics: A selection of lectures, essays and letters, Calcutta: Subarnarekha, 2005, p.20.

16) Rabindranath Tagore, Nationalism, Calcutta, M, 1995, p.46

17) 다케우치 요시미, 「방법으로서의 아시아」, 최원식/백영서 편, 『동아시아인의 '동양인식', 문학과 지성사, 1997, 85쪽.

르를 만난 한국의 진순성이 기록한 "인도 객인(客人)의 일단과 오랫동안 선생이 유숙하든 原富太郎씨의 가족 외에 겨우 10인 미만의 사람에게 전별을 받으면서" 미국으로 떠나는 출항장면은 타고르가 일본 여행에서 받은 대우를 짐작케 한다.[18]

그럼에도 타고르는 일본을 두 차례 더 방문했다. 1929년 타고르가 일본을 세 번째 방문했을 때 동아일보의 기자가 한국 방문을 요청했으나 받아들이지 못한 타고르는 "일찍이/아세아의 황금시기에/ 빛나는 등촉燈燭의 하나인 조선/그 등불 한번 다시 켜지는 날에/너는 동방의 밝은 빛이 되리라."라는 시를 선사하는 것으로 한국을 비껴갔다.[19] 타고르의 시는 일제의 압제를 받는 조선인을 위한 격려의 송시로 해석되었다.

일본을 다녀간 뒤 전 세계를 돌며 강연여행을 계속한 타고르가 중국의 초청을 받아들인 건 1924년이었다. 중국의 초청을 받고 자신의 방문이 두 문명 간에 문화적, 영적 교류를 다지게 되길 바란다고 말한 타고르는 1924년 4월 12일 상해에 도착하여 7주간 머물면서 북경 등 5개의 주도에서 강연을 시작하였다. 유럽과 미국에서는 서구에 대한 동양의 승리를 상징하는 타고르의 중국 방문이 중국 학생들을 자극하고 범(汎)아시아적 운동을 촉발할 것이라고 경계하는 목소리가 나왔다.[20]

타고르는 서구 문화에 매혹되는 시대에 '동양'이 자신을 초대한 것에 감사하고 "아직 듣지 못한 목소리를 유인하는 것"이 자신의 사명이라는 말로 상해에서 열린 첫 강의를 시작했다. 여러 도시에서 준비된 원고 없이 사람들을 만난 그의 강연은 고대 동양의 정신과 동양의 문명을 설파하는 동시에 서구 물질문명에 대한 동양의 맹종을 비판하였다. 힘과 물질적 진보가 문명의 궁극적인 목적이 아니라고 말한 그는 물질적 힘에 근거하여 강국이 된 사람들이 역사도 모르고 문명도 이해하지 못한다고 내려다보았다.

타고르는 동양이 자신의 보물을 깨닫지 못하고 자신감을 잃은 채 "우리 것이 아무것도 아니라"고 느끼면서 서양을 모방한다고 지적하고, 지적 보물을 가진 서구로부터 좋은 걸 배우는 건 좋지만 서구보다 우수한 "우리의 지혜와 윤리라는 재산을 잊는다면 조상을 모독하는 것"이라고 '좋은 동양'을 말했다.[21] "'우리 동양'은 죽음을 다루는 장군이나 거짓말을 일삼는 외교관을 존중하지 않고 정신적 지도자를 존중한다... 우리는 경쟁과 이기주의, 잔인성이 특질인 서구를 따르지 않을 것"이라고 '나쁜 서양을 구성하고 비베카난다가 말한 '영적 동양'을 칭송하였다.

그는 아시아의 형제애와 인도-중국의 영적관계도 언급하였다. "인도가 여러분을 형제로

---

18) 진순성, 「시성 타골先生 巡遊記」, 『삼천리』 제10권 제8호, 1938, 8, 280쪽.

19) 『동아일보』, 1929년 4월 2일.

20) La Patrie, Montreal, Canada, 15.4, 1924, Alex Aronson, Ravindranath Through Western Eyes, 2nd edition, Calcutta, 1978, p,16에서 인용.

21) Ravindranath Tagore, Talks in China, New Delhi: Rupa, 2002,p.55.

여기고 사람을 보낸 날을 기억합니다. 그 관계는 여전히 우리 동양인의 가슴에 자리하고 있습니다." 라고 말한 타고르는 "우리 조상들이 영적 교류를 위해 목숨을 걸고 믿음을 위해 여행을 떠났던 과거"를 기억하고 "여러분 중에서 위대한 몽상가가 나타나서 사랑의 메시지를 설파하여 수세기동안 벌어진 열정의 틈을 메우고 모든 차이를 극복하길" 희망했다.[22]

중국에 대한 이해와 동정이 가득한 강연에서 드러나는 타고르의 중국 여행은 1920년대가 아니라 그 이전이었다. 그의 말대로 아라비안나이트를 읽으면서, 일본에서 중국 그림을 보며 중국을 상상한 그는 중국을 낭만적으로 여기고 당시 정세를 잘 알지 못했다.[23] 1920년대의 급변하는 중국에서 영혼과 고대 문명을 말하는 타고르가 배척을 받은 건 그래서였다. 진보적 중국인은 고대 동양을 말하는 그가 청년들에게 무능을 가르치고 지배층의 야만성을 방어한다고 파악했다.[24]

1924년 『동아일보』는 "북경학계 일부의 반대하는 열기가 승천하여 타고르가 면담을 사절했다"고 타고르와 중국의 '불화'를 보도했다.[25] 수많은 해외여행 중 중국에서 가장 혹독한 비판을 받은 타고르는 자신을 변호하는 강의를 마치고 5월 30일 중국을 떠났다. 그래서인지, 타고르는 중국여행기를 남기지 않았고, 1925년 중국에서 타고르의 강연을 묶은 *Talks in China*를 출간하고도 유통되는 걸 바라지 않았다.

'근대 서양'을 지향하는 일본과 중국에서 상처받은 타고르가 행복하게 여행한 '우리의 동양'은 1927년의 동남아였다. 자카르타에 도착하여 발리, 자바, 쿠알라룸푸르, 페낭, 싱가포르, 시암, 버마를 여행한 그는 벵골어로 *'jatri'*란 여행기를 남겼고, 그중 일부는 영어로 번역되었다. 그는 이 여행에서 힌두교와 불교를 통한 '금사(金絲)'와 같은 인도와 동남아 간의 문화적 친족관계와 고대의 유대관계를 확인하고 기꺼워했다. 아시아를 하나로 묶는 것은 문화라는 사실도 깨달았다.

타고르는 "고대가 내 눈앞에 살아 돌아온 것 같고, 아잔타 석굴의 벽화가 빛을 발하기 위해 예술의 영역에서 삶의 영역으로 빠져나온 것 같다." "짧은 기간을 머물렀으나 이 나라 사람들이 라마야나와 마하바라트에서 깊은 영향을 받았다는 걸 알게 되었다. 이곳 사람들의 정신은 인도의 대서사시로 채워져 있다. 타고르는 익숙한 것과 인도 고대와 영적 연계성을 확인하는 기쁨을 여행기에 남겼다.[26]

---

22) ibid. pp.43-44.

23) ibid. p.116.

24) Stephen Hay, "Rabindranath Tagore in America," American Quarterly. 14 (Fall 1962), pp.439-63.

25) 「동아일보」 1924, 5, 17.

26) Ravindranath Tagore, *Ravindranath Tagore's Travelogue: Excerpts from August-September*, Letters from Java, 1927; Visva-Bharati Quarterly, 5, p. 325.

비베카난다가 광동과 일본의 불교사원에서 인도 산스크리트의 현존을 확인하고 놀란 것처럼 타고르는 동남아에 살아있는 산스크리트를 경이롭게 여겼고, 지역의 왕과 산스크리트 경문을 함께 암송하며 문화적 친족관계를 즐겼다. 그렇게 타고르의 동남아여행은 그에게 아시아의 문화적 정체성을 발견하고 아시아는 하나라는 개념을 확인하는 기회를 제공하였다.

3. 두 여행자가 본 근대의 동양세계

1) 하나의 세계

East 또는 Asia로 언급한 나라들을 방문한 비베카난다와 타고르의 시선은 동시대 인도를 여행한 서구 여행자들이 가진 조사하고 통제하는 시선과 달랐다. 시간이 정지된 동양을 확인하고 지배하기 쉬운 전근대적 동양을 강조하는 서구 여행자들과 달리 그들의 시선에는 '토착적'인 것에 대한 경멸감과 차별성이 부재했다. '절망적으로' 동양이 자신과 얼마나 다른가에 주목한 서구인과 달리 그들은 '절망적으로 동양의 유사성'을 찾았다. 타고르의 동양에 대한 시선은 1924년 중국에 갔을 때를 회상하며 쓴 1941년에 나온 '생일날에'라는 다음 시에서 잘 드러난다.

> "이전에 나는 중국으로 떠났네./ 그때까지 내가 알 지 못한 사람들이/ 내 이마에 축복의 자국을 남기었네./ 그들은 말하네. '우리는 당신을 알고 있다'고/이방인인 내 외투가 홀러 내리고/ 동일한 인간의 내면을 드러냈네. 나는 중국 이름을 갖고 중국옷을 입었네./ 그리고 나는 알게 되었네./ 내가 친구를 찾는 곳 어디에서나/ 나는 다시 태어나는 것임을."[27]

서구교육을 받고 영어를 잘 구사하는 반(半)은 서구인인 비베카난다와 타고르는 자신들이 여행하는 동양보다 서양이 더 친숙한 인물이었다. 그럼에도 그들이 동양여행을 통해 연민과 동질적 눈빛을 드러낸 이유는 두 가지였다. 첫째, "한 국가가 다른 국가를 지배하는 건 양쪽의 인간성을 모욕하는 것"이라는 타고르의 말에서 유추되는 서구의 피해자로서의 동질성이다. 서구화한 비베카난다와 타고르는 영국 식민주의에 수반된 이용과 폭력을 경험하고 반영운동에 동참한 사람들이었다.

그 역사적 경험은 유사한 운명에 처한 다른 동양에 대한 연민으로 이어졌다. 일본을

---

27) 크리슈나 크리팔라니, 김양식 역, R. 『타고르의 생애와 사상』, 세창출판사, 1996, 270쪽.

거쳐 미국에 도착한 비베카난다는 1893년 9월 21일 시카고종교의회에서 연설을 통해 "동양의 악은 종교가 아닙니다. 우리에게 종교는 충분합니다. 우리가 원하는 것은 빵입니다. 그런데 우리는 돌멩이를 받았습니다. (박수)"라고 기독교를 전파하면서 물질적 이득을 취하는 영국의 식민주의를 심문하였다.[28] '중국은 인도처럼 가난하고 외국의 지배를 받는다.'고 말한 비베카난다의 동양은 본질적으로 인도였으나 '동양(East)'이라는 단어를 통해 유럽의 지배를 받는 동양의 여러 나라가 하나로 연루되었다.

일본 여행 중 목도한 일본인의 애국심을 보고 "국가를 위해 희생할 사람이 필요하다. 빈자에게 연민을 가지고 주린 자에게 먹을 것을 주려고 죽기를 각오하고 싸울" 인도인의 필요성을 절감한 민족주의자인 비베카난다와 "나는 동서양 강국의 무자비한 착취로 모욕받고 상처받은 사람들을 깊이 동정한다. 경제적인 이유로 아메리카에서 잔인하게 학대받는 흑인들, 일본 제국주의에 최근에 희생된 한국인들, 부당한 처사를 당하는 내 나라의 힘없는 사람들에게 한없는 연민을 느낀다.[29]고 적은 타고르는 같은 노선이었다. 그래서 타고르는 "많은 상품, 여행객, 기관총으로 우리 동양을 압도하는 서구에 맞서 외국의 지배를 받는 아시아는 자신의 목소리를 찾아야 한다."고 아시아연합을 주장하면서도[30] "방어할 수 없는 동양인에게 더 큰 위협이 되는" 일본의 제국주의로의 이행은 비관하였다.

> "나는 아시아의 동쪽나라들을 여행하면서 그곳에 인도의 영적 사상이 널리 퍼져있음을 보고 놀랐습니다. 중국과 일본에 있는 불교사원의 벽에는 널리 알려진 산스크리트 경구가 걸려 있습니다. 놀랍게도 그건 벵골의 옛 문자였습니다. 그것들은 우리 벵골인 조상들이 가졌던 선교에 대한 열정과 에너지를 증명하는 기념물입니다.[31]

둘째, 비베카난다와 타고르가 동질적 시선으로 동양을 하나의 세계로 본 또 다른 이유는 비베카난다의 위 발언에서 드러나듯이 불교와 힌두교 등 인도의 종교와 문화를 통한 고대의 유대관계와 중국과 인도가 우수한 동양문화를 공유한데서 나오는 자긍심이었다. 비베카난다는 실론과, 광동, 그리고 일본에서 목격한 '인도 발(發) 불교문화'를 토대로 인

---

28) Swami Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda, vol.9, Newspaper Report2, Part 1: American Newspaper.

29) Rabindranath Tagore, Rabindranath Tagore's Letters to a Friend, Ed., C.F. Andrews, India: Rupa, 2002, pp.127-28.

30) 타고르는 비베카난다가 한창 활동할 무렵에서 스와데시 운동이 전개될 때까지는 열렬한 민족주의자였다. 1906-7년부터 공격적인 인도 민족주의와 거리를 두었으나 1919년 인도 북부에서 영국군이 무고한 사람들을 학살하자 영국 왕실에서 받은 작위를 반납하고 "동포의 편에 설 것"을 선언했다. 진보적 중국인이 기대한 타고르는 이렇게 반제국주의적인 타고르였다. 그는 인도 민족주의운동을 이끄는 간디와 여러 면에서 불화했으나 반제국주의적 입장은 견지하였다.

31) Swami Vivekananda, Lectures from Colombo to Almora, p.394

도의 사상이 고대 다른 동양의 국가들에게 준 영향력을 자주 언급하였다. 불교가 발생하기 이전에 이미 베단타사상이 중국과 페르시아, 동남아의 여러 섬나라에 들어갔다는 주장도 폈다.

타고르도 다양한 문화가 공존하는 동양을 인도 문화를 공유한 공간으로 인식하였다. 그는 고대 인도의 종교와 문화가 현존하는 동남아 여행을 '근대의 정치적 경계를 넘어서 인도를 순례하는 것'이라고 적었다. 타고르는 버마에서 일본에 이르는 동양이 고대에 인도와 맺은 우호관계가 서구 식민주의에 의해 단절되었다고 이해하여 반제국주의의 명분을 재확인하였다.

'아시아는 하나'라고 말한 일본의 오카쿠라 덴신이 20세기 초 인도를 방문한 것은 비베카난다의 영향을 받아서였다. 그는 1902년 비베카난다와 타고르의 고향 벵골에서 쓴 '동양의 이상(The Ideals of the East)'에서 미술사의 관점에서 아시아의 동질성을 확인하고 '아시아적 영성 부활'을 통해 서양의 식민주의와 대적할 수 있다고 주장하였다.[32] 아시아를 동질적 세상으로 여긴 타고르가 덴신을 만난 것도 이때였다.[33]

비베카난다와 타고르가 본 동양세계는 현재가 아니라 과거에 가까웠다. 고대 인도의 영적 문화로 연계된 동양은 하나였고, 그 세계는 압제적인 서양의 식민지배로부터 벗어난 안전하고 위협적이지 않은 공간이었다. 그곳은 타고르가 *Gitanjali*에서 노래한 "마음에 공포가 없고 머리를 높이 쳐드는 곳, 지식이 자유로운 곳, 세상이 좁은 담벼락으로 분리되지 않는 곳"이었다. 일본이 '힘'을 행사하기 전에 죽은 비베카난다와 달리 타고르는 '현재의 서구'와 비슷한 일본을 위협적으로 느꼈다.

동양을 동양화했다고 비판을 받지만, 나는 두 여행자가 '고대 우리 동양'의 우수성을 말함으로써 밝은 미래를 공유하는 동양, 그 잠재력을 기대했다고 파악한다. 중국에서 "영생의 빛이 아시아에서, 인류 역사의 새벽이 탄생한 동양에서 다시 빛날 것이다. 누가 아느뇨? 아시아의 가장 동쪽에 아직 해는 뜨지 않았으나 이미 새벽이 왔는지를. 나는 내 선대의 현자들이 그랬듯이 전 세계를 다시 밝힐 운명을 가진 동양의 일출을 향해 절을 올린다."[34]라고 말한 그의 희망은 일본의 식민지인 조선에게도 전해졌다. "일찍이 /아세아의 황금시기에 / 빛나는 등촉燈燭의 하나인 조선 /그 등불 한번 다시 켜지는 날에 /너는 동방의 밝은 빛이 되리라."

동양을 '우리'로 인식한 타고르는 남루한 '현재의 중국'도 무시하지 않았다. 1916년 일

32) 오카쿠라 덴신, 「동양의 이상」, 최원식/백영서 편, 『동아시아인의 '동양인식'』 29-35쪽.

33) 타고르가 덴신의 아시아적 정신의 개념을 차용했다는 주장도 있으나 시기적으로 볼 때 덴신과 타고르가 비베카난다의 '동양의 영성'의 개념을 차용한 것이 분명하다. 덴신은 비베카난다의 영향을 받고 그의 고향 벵골을 방문한 도중에 '아시아는 하나'라는 개념을 제시하였다.

34) Rabindranath Tagore, Nationalism, p.56

본여행 중에 홍콩을 방문한 타고르는 부두에서 일하는 중국인 노동자를 보고 "몸이 날씬하고 완벽하여서 남아돌거나 호사스러움이 조금도 없다. 현악기에서 음률이 흘러나오듯이 그들의 육체에서 노동이 솟아오르는 듯하다."면서 힘과 노동의 기쁨이 한곳에 집중되는 걸 보니 중국 민족이 거대한 힘을 축적했으며 거기에 근대적인 것이 더해지면 저항할 세력이 없을 것이라고 아시아의 잠재력을 믿었다. [35]

그럼에도 비베카난다와 타고르가 본 고대의 동양은 인도가 중심이었다. 비베카난다는 East'와 인도를 섞어서 사용하였고, '하나의 아시아'를 주장한 타고르도 "인도의 이 광대한 인류의 바다의 해안에... 아리안인도 비(非)아리안인도, 드라비다인도 중국인도, 스카타이인도 훈족도, 파탄족도, 몽고족도 모두 혼합되어서는 하나가 되네."라는 시에서 드러나듯이 본질적으로 인도를 중심으로 동양을 상상하였다.[36] 그들에게 동양은 인도+였다.

2) 영적인 동양

비베카난다와 타고르의 많지 않은 동양 여행에 대한 기록과 후일담에서 도드라지는 건 서구 물질주의와 대비되는 영적 동양과 그 우수성이다. "서구가 과학과 정치 분야에서 거물을 배출했듯이 아시아는 영적 거물을 많이 배출하였다. 외국인을 이곳에 오라고 하라. 그들의 군대로 온 나라를 뒤덮으라고 하라. 걱정하지 마라. 인도는 일어난다! 영성으로 세계를 정복한다. 영성이 세상을 정복한다."[37] 이렇게 말한 비베카난다는 영어로 '동양의 영성(spirituality)'을 처음으로 주장하여 영국이 인도에서 지속적으로 부과한 서구의 우월성과 거기에 기초한 식민지배자의 자아를 침식하였다.

앞에서 말했듯이 20세기 초에 죽은 비베카난다에게 동양은 인도였다. 그가 설파한 동양의 정신주의나 동양의 영성은 인도를 중심으로 설명되었다. 서구를 정치언어로서 이해한다면 인도는 사색적 철학으로 이해할 수 있다고 대비한 그는 "서구가 인간이 얼마나 가질 수 있는가의 문제를 해결하려는 것이라면 인도는 인간이 얼마나 적게 가지고도 살 수 있는 가를 알려고 애쓰는 문명"이라고 후자의 우월성에 밑줄을 그었다.[38] 군사력으로 한 나라의 진정한 가치를 잴 수 없다고 동양을 정복한 서구를 깎아내리고 물리적으로 패배한 나라도 승리자에게 가르칠 것이 있다고 주장한 그는 "우리는 서구로부터 뭔가를 배우는 학생이 아니라 서구에게 영적인 것을 가르치는 교사"라고 주장하면서 우월한 서양과 열등한 동양의 식민주의적 패러다임을 전도하였다. 그는 나아가 불교와 힌두교가 과

35) 크리슈나 크리팔라니, 166쪽.
36) 크리슈나 크리팔라니, 128쪽.
37) De Bary, Sources of Indian Tradition, Vol. 2, Columbia University Press; 1966, p.100.
38) Swami Vivekananda, The Complete Works of Swami Vivekananda, vol.5, Epistles-First Series.

학적 합리성이나 도덕적 가치에서 기독교보다 우수하다고 선언하였다.

오만한 영국이 인도에 준 서구 물질주의보다 우월한 인도의 영적 위대성이란 개념은 비베카난다가 낙후한 동양이라는 영국의 비판에 맞서 사용한 방어적 공격무기였다. 인도의 약점을 강점으로 치환한 그는 동양과 서양의 차이를 강조하고 전자의 우월성을 강조하였다. 서구의 것을 모방하지 않고 자신의 잠재성을 이해하고 이용하자는 뜻에서 나온 그의 '동양의 영성'은 서구의 시선으로 인도 사회를 평가하고 그 기준에 부합하려고 애쓴 초기 민족주의자보다 진일보한 입장이었다.

타고르도 비베카난다의 개념을 받아들여서 서구 물질주의에 대적하는 동양을 언급했다. 동양의 특성은 자아실현이며 아시아인은 결코 전적으로 물질주의에 빠질 수 없다고 중국의 강연에서 주장한 타고르의 동양은 서구의 기계문명과 대비되는 유기적 문명이었다. 비베카난다처럼 과학기술은 발전했으나 영적 측면에서 부족한 하나의 문명으로 서양을 인식한 그는 인도의 영성을 통해 서구 문명의 단점을 보완하길 원했다.

타고르의 영적인 동양문명에 대한 인식은 1916년 일본에 이어 미국에서 행한 강연에서 일본과 중국의 예술가들이 영혼을 가졌다고 말한 데서도 드러난다. "인간의 영혼을 믿지만 만물에도 영혼이 있다는 걸 믿지 않는 서양과 달리 보편적 영혼을 믿는 동양의 현자들은 상상하고 예술가들은 미를 실현할 수 있다"는 그의 주장은 1916-17년에 쓴 자신의 소설 Home and the World에서 주인공의 입을 빌려 확인되었다. "세상을 정복한 것은 알렉산더가 아니라 붓다이다."[39] 타고르는 동남아여행에서 목도한 인도네시아의 독창적 문화도 영적이라고 감탄하였다.

> "그들이 추구하는 것은 의미가 아닌 내적 만족이다. 어떤 네덜란드 학자가 말하길 이들은 숭배의식의 종교적 의미를 개의치 않는다. 그들이 좇는 것은 본질(*rasam*)이다. 이는 그들이 나름의 완전한 미의 개념을 갖고 있고, 그것에 맞는 외적 공연이 그것에서 반응을 불러내고 거기에 기쁨을 준다고 설명할 수 있다. 그 기쁨은 영적이라고 부를 수 있다."[40]

동양의 영적 우월성이란 개념에서 손을 잡은 비베카난다와 타고르는 서구를 모방하는 동양을 경계하고 동양이 동양의 방식으로 살 것을 주문한 점에서도 같은 입장이었다. 이는 인도의 전통이 낡았다고 여기고 서구에서 수입된 것에 권위를 부여한 서구화한 인도인의 '식민화한 정신'에 대한 부정이었다. 인도는 서양이 될 수 없고, 그래서 서구를 모방하는 건 쓸 데 없는 일이라고 말한 비베카난다가 물질적인 서구의 근대성을 받아들이

39) Ravindranath Tagore, Rabindranath Tagore on art [and] aesthetics: A selection of lectures, essays and letters, p.21.

40) Ravindranath Tagore, Visva-Bharati Quarterly, 6:277, 1921.

면서도 자기의 전통을 지킨 일본을 칭송한 건 그래서였다.

"우리 자신의 보물을 잃고 우리 것이 아무 것도 아니라면서 동양이 서구를 모방해야 한다고 말하는 사람이 있다. 나는 그렇게 생각하지 않는다."[41] 타고르는 중국에서 유럽의 관행을 모방하고 유럽인의 옷을 입는 것이 근대가 아니라면서 "서구화와 근대화를 혼동하지 말라. 서구적인 것이 모두 근대적인 건 아니다. 서구적인 것을 무비판적으로 수용하지 말라."고 주문했다.[42] 그는 일본여행기에 서양 복장을 한 일본인이 사는 세상은 추하며, 기모노를 입은 여성이 진정한 일본을 대표한다고 적었다. 그에게 서구는 "야만적이고 믿을만한 가치가 없었고", 그것을 닮은 일본도 그랬다.

영적인 동양이 서구에게 승리를 거둘 것이라고 전망한 민족주의자 비베카난다와 달리 소설 *Gora*에서 순수한 민족적 정체성에 의문을 제기하고 인터내셔널리즘을 주장한 타고르는 점점 "나는 동양과 서양의 진정한 만남을 믿는다."고 동서양의 연합을 언급하였다. 그러나 그가 상상한 서양과 대면할 "개인주의적이거나 물질주의적이지 않고, 이기적인 정신을 가지지 않은" 동양은 "조직이라는 기계적 방식이 아닌 진정한 연민의 정신으로 연합해야 한다."는 발언에서 드러나듯이 동양 문명의 본질을 영적으로 본 점에서 타고르는 비베카난다와 크게 다르지 않았다.[43]

4. 결론

여행자에게 '순진한 시선'이란 없는 것일까? 서구 여행자의 '모든 것을 통제하는' 시선은 아니지만 비베카난다와 타고르는 자신의 의미체계로 동양세계를 바라보았다. 인도의 종교를 통해 동양의 종교를 이해했고 동양의 정치적 상황도 인도를 중심으로 판단했다. '보고 싶은 것만 본' 점에서 그들은 서양의 여행자와 크게 다르지 않았다. 동양을 열등하게 봄으로써 서양의 우수성을 강조한 서구 여행자처럼 두 사람은 서양의 나쁜 측면을 지적하며 동양의 우수성을 상상하였다.

영국에서 해방을 꿈꾸는 식민지 인도의 역사적 상황과 깊이 연계된 비베카난다와 타고르의 동양 여행은 다양한 동양을 억압받는 회생자로 단일화하고 동일시하면서 서구 식민주의에 대한 반대운동을 강화하고 동양의 자기정체성을 구성하는데 기여하였다. 그들은 서구인이 동양을 서구의 열등한 타자로 구성하여 동양과 거리를 둔 것을 뒤집어 서구에

41) Ravindranath Tagore, Talks in China, p.55
42) Ravindranath Tagore, "Judgement", Visva-Bharati Quarterly, oct. 1925
43) Ravindranath Tagore, Talks in China, pp.43-44, 51

대적할 수 있는 동양을 구성하려고 동양간의 거리를 줄이는 전략을 썼다.

두 사람은 특권을 가지고 동양을 여행하는 서구 여행자와는 다른 의미에서 '특권을 가진' 위상이었다. 그들은 서구의 칭송과 환호, 패배한 동양이 서양을 가르친다는 사명, 즉 '동양의 짐'을 기꺼이 받아들였고, 서양에게 설파할 수 있는 고대 정신주의라는 '좋은 동양'과 현재의 물질주의라는 '나쁜 서양'을 대비할 필요성을 공유하였다. 동양과 거리를 두고 근대 서양을 따라가는 '나쁜 동양'인 일본에 대해 그들이 가진 양가적 감정은 여기에서 비롯되었다.

그럼에도 두 여행자는 '좋은 동양'이 될 순 없었다. 거기에 그들의 딜레마가 있었다. "우리들의 정신은 유아시절부터 영문학으로 구성되었다."고 회상한 타고르와 동시대 같은 공간에서 자란 비베카난다는 서구인들을 대상으로 영어로 강연할 정도로 서구화한 동양인이었다. 그들은 문화적으로 동양보다 영국이 더 친숙했고 실은 동양을 잘 몰랐다. 서구의 교사라는 미션에 대한 욕망과 그 미션이 갖는 역사적 한계에 대한 불안을 가진 두 사람의 눈으로 본 동양세계는 실재가 아니라 그들이 보고픈 동양, 두 사람의 자아를 완성하는 동양이었다.

두 사람은 서구 오리엔탈리즘이 온유하는 우월한 서양과 무력한 동양의 대립을 해체하여 나쁜 서양과 그보다 우월한 동양으로 바꾸었다. 서구 오리엔탈리즘을 이용하면서 그 근저를 허문 셈이었다. "아시아인의 오리엔탈리즘은 동양인의 관점에서 반서구의 입장이 아니라 아시아에서 구성된 서구의 이미지에 대한 반대 입장이다"라는 순꺼의 주장은 옳았다.[44] 다만 그가 놓친 것은 비베카난다와 타고르가 증명하듯이 아시아에서 구성된 서구의 이미지와 그 반대 입장이 동시에 구성되었다는 점이다.

> "버나드 쇼가 말하는 동안에 타고르는 꿈을 꾼다. 타고르가 꿈을 꾸는 걸 좋아하듯이 쇼는 말하는 걸 좋아한다. 그들은 둘이 같이 있을 때 가장 행복하다."[45]

꿈을 꾸는데 만족하지 않고 영국이 통치하는 인도를 넘어 세계를 여행하면서 서구에게 '말하는 걸 좋아한' 비베카난다와 타고르는 서구가 우월하다는 식민주의 담론과 '수동적 동양'을 박제한 서구 오리엔탈리즘을 침식하였으나 동양과 서양의 차이를 추구하는 서구 여행자처럼 동양간의 유사성을 강조하고 서양과의 차이성을 역설하여 결과적으로 서구와 동양의 차이를 강화하였다. 비베카난다의 영적 동양이 물질적 서양이 있어야 존재하듯이 타고르가 말하는 아시아의 연합은 동양과 서양이 타자일 때만 가능하기 때문이다.

---

44) Sun, G, "How Does Asia Mean?", Part 1, Inter Asia Cultural Studies, 1,1, p.14.

45) The Queen, London, 21.5, 1920, Alex Aronson, p.16에서 인용.

> "우리와 다른 삶을 흘낏 봄으로써 감동을 받길 원하는 사람들은 키플링에게 가는 것이 훨씬 낫다.... 타고르는 동양의 소식을 전해주는 시인이 아니라 우리가 이미 준 것을 되돌려주는 사람일 뿐이다."[46]

이국적인 동양을 선망하며 '동양의 哲人'으로 타고르에게 한때 환호했던 서구세계는 이처럼 '충분한 동양'이 아닌 타고르에게 곧 실망하였다. 그를 흠모하던 예이츠 등 서구 지식인들은 서양의 영향을 받은 그를 '동양답지 않다'고, 세속적이라고 비관하면서 이국적이고 열등한 동양을 말하는 키플링의 세계로 돌아갔다. 이와는 정반대로, 과학과 힘을 가진 근대 서구를 모방하던 일본과 진보적인 중국인은 타고르를 '동양답다'고, 비세속적이라고 무시하였다.

"나는 두 개의 집을 가진 철새와 같다" "나는 농촌에 있으면 인도인이 되고, 캘커타市에 닿으면 유럽인이 된다. 어느 쪽이 내 진정한 자아인가?" 라는 타고르의 고백은 동양을 하나의 영적 세계로 본 그의 내면에 동양과 서양이 공존하였음을 드러낸다. 그 내면은 서양과 동일시되지 않는, 서양이 낮게 보는 '동양적' 자아를 버리려고 끊임없이 분투하면서도 '우리 것이 소중하다'고 외치지 않을 수 없는 오늘날 우리들의 슬픈 자화상이다.

---

46) 타고르에 대한 당대 서양의 반응은 1943년에 나온 Alex Aronson의 Ravindranath Through Western Eyes에 잘 나와 있다. 특히 pp.101-106 참조.

2009년 제28회 동양사학회 동계연구토론회
신진연구자 소개

1. 민병희(성균관대학교 동아시아학술원)
The Republic of the Mind: Zhu Xi's "Learning (Xue)" as a Sociopolitical Agenda and the Construction of Literati Society ····· 121

2. 송광훈(北京大學)
漢代災害與救災研究－－以'天人合一'爲中心(한대 재해와 구재 연구 --'천인합일'을 중심으로) ····· 124

3. 유연실(上海 復旦大學)
民國時期城市生育節制運動的研究: 以北京·上海·南京爲重點
(민국시기 도시 산아제한 운동 연구:
북경·상해·남경 지역을 중심으로 ····· 126

4. 이평수(성균관대학교)
淸代 秘密結社 天地會 硏究
—1761～1900年 廣東의 事例를 中心으로— ····· 129

5. 허지은(서강대학교)
近世 쓰시마 朝鮮語通詞의 情報收集과 流通 ····· 132

"The Republic of the Mind: Zhu Xi's "Learning (Xue)" as a Sociopolitical Agenda and the Construction of Literati Society" (2007)

민 병 희 (성균관대학교 동아시아학술원)

1. 연구자 약력

서울대 동양사학과: 학사. 석사 수료
Harvard University: 석사. 박사
現 성균관대 동아시아학술원 인문한국 사업단 HK 연구원

2. 연구 관심 분야

박사학위 논문은 朱熹(1130-1200)의 사회정치적 구상에 대한 통합적인 상을 제시하고, 이것이 어떻게 역사적으로 중국 사회에 영향을 미쳤는가 하는 것을 설명하고자 하는 것이었다.

이를 주제로 잡게 된 것은 중국 사상사에 대하여서는 별로 접한 적이 없었으나, 사회경제사, 제도사, 정치사에 대한 지식은 어느 정도 있는 상태로 미국 유학길에 오른 후, 송대 사상사 수업을 통해 고도의 정교한 형이상학적 논의들을 접하게 되면서 떠오른 질문 때문이었다. 이러한 추상적인 형이상학적 논의들은 그 자체로 무척 지적인 흥미를 끄는 것이었지만, 이전에 공부한 사대부들의 현실적인 이미지와 그들의 경세적 관심사와는 잘 연결이 되지 않았다. 그토록 현실적으로 경세의 문제를 추구하는 사람들에게 이렇듯 형이상학적인 논의가 큰 비중을 차지하고 있다는 것이 생소하게 느껴졌다.

결국 이 두 개의 영역을 이을 수 있는 논리를 찾아내 설명할 수 있을 것이라는 생각으로 여러 연구서들을 찾아보았지만, 만족할 만한 답을 제시하는 연구는 의외로 찾을 수가 없었다. 더구나 그 과정에서, 주자학이 동아시아 사회정치 전반에 지대한 영향력을 미쳤다는 것은 거의 상식적으로 이야기되지만, 그것이 무엇이고 어떠한 방식으로 영향을 미쳤는가 하는 것에 대한 설명은 매우 부족하다는 것을 깨닫게 되었고, 그래서 이를 박

사논문의 과제로 택하였다. 주자학이라는 거대한 체계를 이해하고 역사적으로 설명하기 위해서는, 이의 체계를 수립한 주희가 제시한 상을 분석하는 것이 제일 처음 할 일이 아닐까 하는 생각에 주희의 사회정치적 구상을 재구성하고 분석해 보기로 하였다. 그러나 주자학에 대한 1차, 2차 자료들이 망망대해같이 펼쳐진 반면, 이에 대한 역사적 분석이나 구조적 설명은 생각보다 없어서 어떻게 접근해야 하나 매우 막막하게 느껴졌다.

그러나 막연해 보이기만 하는 수많은 텍스트들을 읽으면서, 주자학의 이론, 실천 체계와 현실의 영역을 이어주는 논리로서 주희가 "學"이라고 제시한 과정의 총체적 메커니즘에 주목하게 되었다. "학"이라고 규정한 과정을 설명하기 위한 형이상학적 이론들과, 이 "학"의 과정의 구체적 커리큘럼을 이루는 경학을 비롯한 학습 프로그램들, 그리고 "학"의 과정을 통해서 생겨나는 사대부들의 네트워크의 작동 메커니즘과 이와 연관된 구체적 제도적 장치들이라는 관점에서 주희의 사회정치적 구상을 파악하는 것은, 주자학이 어떻게 통합적인 체계로서 사회에 영향을 미치는지에 대한 열쇠를 제공해주었다.

이는 보통 형이상학, 경학, 그리고 제도 등을 살피거나 지역사를 중심으로 한 사회사로 나누어져 서로 잘 연관되지 않은 채 연구되어진 주자학의 사회정치적 영향력에 대해 좀 더 총체적인 상을 제시한 것이라 생각한다. 이와 더불어 주희가 제시한 사회정치적 구상은 결국 科擧制의 출현과 전개에 따른 meritocracy적인 사회의 출현 이후, 君主와 民의 사이에 위치하지만 귀족이 아닌, 學이라는 요소를 주요한 정체성의 기반으로 하여 성립한 사대부 계층이 주도하는 '사대부사회'라는 특수한 사회적 시스템을 제시한 것이라고 보았다. 앞으로도 이러한 '사대부사회'에서 어떻게 個人, 家族, 宗族, 鄕村, 國家, 국제관계가 규정되는가 하는 면을 좀 더 다양한 구체적인 역사적 맥락의 변화 속에서 설명하고자 한다.

박사논문을 쓰는 과정에서 서구의 모델을 중심으로 성립된 이론과 설명틀들을 중국과 동아시아 사회의 역사와 경험을 포함시켜 이해한다면 전혀 다른 방식으로 설명을 할 수 있지 않을까 하는 가능성에 대해 많은 생각을 하게 되었다. 이는 중국 뿐 아니라 한국, 베트남의 역사에 대한 비교사와 동아시아를 통합적으로 이해하는 방식에 대한 관심을 불러 일으켰다. 또한 사상이나 지식의 문제는 사회와 유리된 상태로 연구될 수 없으며, 또 반대로 엄연히 중요한 역할을 하였던 다양한 사상을 현대적 시각으로 단순히 관념적인 유희로 치부하여 진지하게 고찰하지 않는다면, 설명될 수 없는 많은 부분이 있다는 생각도 하게 되었지만, 이를 어떻게 유기적으로 설명할 것인가는 여전히 큰 고민이다.

주자학과 사대부사회의 관계에 대한 관심과 더불어 위와 같은 문제의식에서 새로 관심을 갖게 된 주제는 전근대 동아시아 사회에서, 사회에 대한 정보와 지식이 형성되고 정리되고 이용되고 정책화되는 과정과 다양한 종류의 지식 체계와의 관계이다. 현재의 우

리는 근대 이후의 서구의 통계나 사회과학적인 접근을 바탕으로 한 시스템을 유일한 방법으로 생각하기 쉽다. 그러나 이는 어떤 면에서는 매우 특정한 인적, 물적 기반을 가진 하나의 방법일 뿐이다. 더 나아가, 이러한 특정한 방식은 무엇이 왜곡되지 않은 사회에 대한 지식을 얻는 방식인가에 대한 특정한 인식론적 기반과 사회에 대한 지식이 정책에 반영되는 과정에서 나타나는 많은 특정한 권력과 정치적 구조를 전제로 하고 있다.

전근대 동아시아 사회에서, 이와는 전혀 다른 지식체계들과 이에 기반을 둔 사회관계들이 사회적 문제들 - 빈곤이나 구휼, 각종 자원의 관리와 분배의 문제-를 처리하는데 어떠한 역할을 하였고, 서로 상보, 길항, 경쟁하며 상호작용을 했는가, 그리고 동아시아에서 근대의 서구의 사회과학적 방법론의 도입은 어떻게 이전의 과정들과 결합하게 되는가를 구체적인 몇 가지의 예를 통해 살펴보고자 한다. 이를 통해 현재 우리가 당연시 여기는 과정들을 상대화하여 바라보고, 이러한 과정 속에서 나타나는 다양한 연관관계들 - 전문가 집단, 권력구조 등과 이들의 상호연관 관계 등 -에 대한 새로운 조명을 할 수 있지 않을까 하는 기대에서이다.

공부를 하면서 너무나 많은 세상의 일들이 서로 연관되어 있다는 것에 놀라게 되며, 그다지 중요해보이지 않은 연구를 왜 이다지도 세세하게 했는가 하고 흥미를 갖지 못했던 부분들이 결정적 열쇠를 제공하는 경험을 자주 하게 된다. "부족한 연구자에게 많은 가르침 부탁드립니다."

漢代災害與救災研究－－以'天人合一'爲中心
(한대 재해와 구재 연구--'천인합일'을 중심으로)

송 광 훈

○ 약력

1993년 조선대학교 사학과에 입학하여, 박형관 교수님과 최진규 교수님으로부터 중국사를 강의를 듣고 중국사에 대한 이해를 키움. 1994년 여름방학동안 중국 텐진(天津) 난카이대학(南開大學)에서 어학연수를 함. 1997년 2월 학사학위 취득. 학부를 마치기 전인 1997년 1월에 북경대학교 석사과정에 합격하여 1997년 9월부터 베이징대학 역사학과에서 석사과정을 시작. 위에칭핑(嶽慶平) 교수님을 지도교수로 모시고 "從賑濟探討漢代荒政(진제를 통해본 한대 황정 연구)"라는 제목으로 2000년 7월 석사학위 취득. 2000년 9월 박사과정에 들어와서 같은 교수님을 지도교수로 모시고 석사논문을 확대 발전시켜 "漢代災害與救災研究－－以'天人合一'爲中心(한대 재해와 구재 연구--'천인합일'을 중심으로)"라는 제목으로 2008년 7월 박사학위 취득.

○ 학위논문 소개

최근 전지구적 환경문제의 대두와 이에 대한 인문사회적 담론의 필요에 의해 주제를 재해와 구제 연구 분야로 선정함. 한대는 중국역사상 사료로 고증할 수 있는 첫 번째 재해 다발기이고 한대에 형성된 재해에 대한 이해나 구제정책들이 후대 중국 전통사회에 지속적으로 영향을 미쳤다는 점에서 시기적으로도 중요한 위치를 점함.

한대 황제나 관료 모두 빈번한 재해로 인한 백성 생활의 불안정과 그로 인한 국가적 동란을 최소화하기 위해 각종 정책을 간구함. 동중서의 "천인합일" 사상은 한대 재해에 대한 이해와 구재 정책의 이론적 배경이 되었고, "천인합일"을 중심으로 하는 구재체제를 완성하였음.

논문의 내용은 크게 4부분으로 구성되어 있음.

먼저 본 연구의 기초가 되는 재해문제의 연구를 위해 전사서(사기, 한서, 후한서, 삼국지)를 중심으로 재해관련 모든 자료를 수집하여 분석한 결과 모두 700차례의 재해를 확인함. 그중 水災, 震災, 旱災, 蟲災의 순으로 많이 발생하였음(水災 153회, 旱災 119회, 蟲

災 71회, 疫災 45회, 火災 53회, 震災 137회, 雹災 38회, 風災 47회, 雪霜寒冬災 37회). 시간적으로 가장 빈번했던 시기는 AD105~124년(傷帝, 安帝 시기), 165~174년(桓帝 말, 靈帝초)으로 연평균 3회 이상의 재해가 발생하였음. 황제 재위 기간으로 보면, 殤帝 재위 시 연 6회, 安帝 재위 시 연 4.59회, 哀帝 재위 시 연 4회의 빈도를 보임. 그간 부족한 연구 분야였던 지역적 분석은 13주를 중심으로 실시하여, 司隸 지역이 가장 빈번한 재해를 보였고, 豫州, 兗州, 徐州의 순이었음(司隸 211회, 豫州 30회, 冀州 17회, 兗州 26회, 徐州 27회, 青州 26회, 荊州 24회, 揚州 14회, 益州 15회, 涼州 17회, 並州 12회, 幽州 12회, 交州 1회).

두 번째는, 한대 "천인합일" 사상의 기원과 형성 등에 대한 연구로 본 연구의 사상적 기초를 마련함. 이와 함께 天人感應와 천인합일, 順時觀과 月領등을 비교 연구하여 한대 사람들의 천인관을 분석하였음. 천인감응과 천인합일은 실제 다른 개념임. 동중서는 선진 이래의 천인감응 사상의 기초위에 천인합일 사상을 제출함. 천인관계 인식의 심화에 따라 구재정책에도 영향을 미쳐, 다른 시대에 비해 한대에 더욱 빈번하게 보이는 帝王自責, 祈禱, 大赦, 錄囚, 免三公, 選擧賢良, 改元 등의 비경제적 구제책(정치적 구체재)은 천인합일 사상의 영향속에서 더욱 강조되었음.

세 번째는, 천인합일 사상 영향 하의 구재사상과 구재정책. 한대 구재체제에서의 천인합일의 위치와 역할에 대해 논하였으며, 한대 구재체제의 실제운용과 비경제적 구제책의 작용 등에 대해 논증하였음. 천인합일 사항을 기초로 하는 한대 구재체계는 전한중기에 형성되었으며, 경제적 구재책과 비경제적 구재책이 조화를 이루어 효과적인 구재정책을 실행함. 그러나 경학의 참위화와 참위 자신의 변질로 인해 災異와 인사 관계의 이해가 점점 왜곡되어갔으며, 이로 인해 天人, 災異 사상의 와해를 가져옴.

마지막은 한대 구재체재의 한계. 한 대 구제체재 중 전문적인 구재기구가 설립되지 않았고, 구재에 대한 책임소재의 불분명, 구재 시책에 대한 관리감독의 부실이 한대 구재정책의 효과를 많이 떨어뜨렸으며, 이런 정부 시책의 부족한 부분을 지방의 宗族과 鄕黨鄰裏 간의 互助 강화를 통하여 일정정도 보충하였음.

○ 이후 연구방향

21세기를 문화의 시대라고 함. 특히, 중국과 가까이 있는 한국으로써는 중국문화와 중국문화사 그리고 한중문화에 대한 비교 연구가 더욱 심화될 필요가 있다고 생각됨. 이에 한중문화사 중심의 연구를 향후 연구 목표로 우선 고려함.

民國時期城市生育節制運動的研究:
以北京・上海・南京爲重點
민국시기 도시 산아제한 운동 연구:
북경・상해・남경 지역을 중심으로

유연실(兪蓮實)

1. 약력

성명	유연실(兪蓮實)
1995.3~1998.8	전남대학교 사학과 졸업
1999.3~2002.2	전남대학교 사학과 석사 학위 취득 석사논문 제목: 『清末民初 女性運動의 展開: 革命運動과 女性運動의 關係를 중심으로』
2003.9~2008.6	復旦大學 歷史系 박사학위 취득 박사논문 제목: 『民國時期城市生育節制運動的研究: 以北京・上海・南京爲重點 (민국시기 도시 산아제한 운동 연구: 북경・상해・남경 지역을 중심으로)』

2. 기존의 연구 동향

본인은 석사과정 때부터 중국 여성의 삶과 사회적 지위 변화에 관심을 기울여 왔습니다. 그 결과 『清末民初 女性運動의 展開: 革命運動과 女性運動의 關係를 중심으로』라는 제목으로 석사논문을 발표하였습니다. 이 논문은 중국여성운동의 형성 배경을 근대 민족주의 흐름과 결부시켜 고찰함으로써, 여성운동이 중국의 정치적 상황과 어떻게 관계를 맺으며 성장・발전하였는지를 규명하였습니다. 이를 수정하여 발표한 논문이 「民初(1912-1913) 女性 參政權 運動」(『全南史學』제24집, 2005.6.30)입니다. 이 논문은 民初 여성 참정권 운동의 배경을 清末"女國民"논의와 연계지어 고찰하고, 1912년 3월 『民立報』

를 중심으로 전개된 여성 참정권 논쟁을 남녀의 성 역할을 둘러싼 新·舊 관념의 충돌이라는 측면에서 파악하였습니다. 이를 통해 민국 초년 여성 참정권 운동의 배경과 그 안에 내재된 젠더적 의미를 이해하는데 일조하였습니다.

석사 과정을 마친 후, '관정이종환교육재단'의 국외 유학 장학생으로 선발되어 上海 復旦大學 역사학과 박사과정에 진학하였습니다. 5년간 복단대학에서 수학을 하면서 중국 현지의 풍부한 사료를 바탕으로 『民國時期城市生育節制運動的研究: 以北京·上海·南京爲重點(민국시기 도시 산아제한 운동 연구: 북경·상해·남경 지역을 중심으로)』이라는 주제로 박사논문을 작성하였습니다. 박사논문은 ① 1920년대 마가렛 생거의 중국 방문을 둘러싼 산아제한 논쟁의 전개, ② 도시 여성과 소가정의 산아제한 문제에 대한 태도와 반응, ③ 피임 의료의 보급과 서구 의료의 개인 출산 영역에의 침투와 여성 신체 지배, ④ 피임 약품 광고와 그 속에 내재된 젠더적 의미, ⑤ 국민정부가 개인의 생육문제에 간여하게 되는 정치적 메커니즘의 변화를 고찰하는 데 주안점을 두었습니다. 그 결과 1920년대 모성의 자유와 가정 행복의 증진 차원에서 자율적으로 일어났던 산아제한 운동이 1930~40년대 피임의 의료화·생육의 제도화 과정을 겪으면서 인구의 질을 개선하기 위한 위생적·정치적 수단으로 변질되어 가는 과정을 밝힐 수 있었습니다. 아울러 산아제한이 인구통제와 우생학적 민족개량의 수단으로 인식되기 시작한 민국시기부터 개인과 국가 사이의 생식의 자결과 통제를 둘러싼 생체권력의 대립관계가 발생하기 시작했다는 점도 규명할 수 있었습니다. 그 결과 박사논문은 1920~30년대 중국 산아제한 운동에 대한 연구가 미비한 상황에서, 산아제한이 여성·가정·의료(공공위생)·국가의 차원에서 논의되는 측면을 중층적으로 밝히는데 일조하였다는 평가를 받았습니다.

귀국 후 학위 논문의 한 장을 수정하여 上海社會科學院의 『史林』에 「民國時期關于"生育節制"的四大論戰(민국시기"산아제한"에 대한 4가지 논쟁)」(『史林』, 上海社會科學院, 2008년 10월)이란 제목으로 논문을 게재하였습니다. 이 논문은 민국시기 산아제한과 관련하여 발생한 모성자결, 新性道德, 인구문제, 민족개량(우생학)의 4차례 논쟁을 살피고, 그 안에 내재된 남-녀(성별), 舊性道德-新性道德, 민족-개인 사이의 생육을 둘러싼 복잡한 이해관계를 규명하였습니다. 아울러 1930년대 민족주의의 영향아래 "優生節育"·"節育救國"등의 사조가 나타나면서 산아제한에 내재되었던 모성자결과 성해방의 가치가 우생·민족개량의 국가적 목적으로 흡수 혹은 배제되는 경향을 밝히고, 이를 통해 생식권이 국가에 귀속되는 사상적 흐름을 조명하였습니다.

3. 향후 관심 분야

본인은 "근대 국가가 어떻게 生育을 관리하는가"라는 문제를 지속적으로 연구하고자 합니다. 그러므로 생육의 제도화, 국민정부시기 모자보건사업의 실시, 민국시기 婚前健康檢診制度의 실시, 근대 의료와 공공위생이 사회적으로 보급되면서 생육질서가 개편되는 과정 등에 주안점을 두고 연구를 지속해 나갈 것입니다.

단기적으로는 1930년대 산아제한 전문 잡지인 『人口副刊』의 기사를 정리하여 영인 출판할 목적을 가지고 있습니다. 『人口副刊』은 중국의 인구문제와 산아제한 문제를 연구하는데 있어 매우 중요한 사료로써, 그 안에는 산아제한을 요구하는 독자들의 300여 통의 서신과 북경 산아제한진료소의 피임 진료 기록 등 매우 중요한 자료들이 많이 포함되어 있습니다. 이 자료집은 1930년대 중국의 생육문제를 연구하는데 많은 도움을 줄 것입니다.

앞으로 본인은 중화인민공화국 성립 초기 중국 공산당의 산아제한에 대한 태도와 생육정책을 연구하고자 합니다. 민국시기 산아제한 문제를 연구하면서, 민국시기의 산아제한에 대한 사회적 요구가 1950년대 초반까지 지속적으로 이어진다는 것을 발견하였습니다. 중국 공산당은 延安時期 『解放日報』에 산아제한에 관한 기사가 실리면서 산아제한 문제에 관심을 갖기 시작하는데, 1950~53년까지는 「限制節育及人工流産暫行辦法」을 제정하여 산아제한과 낙태를 엄격히 규제하였습니다. 그러나 1954~56년에는 산아제한을 요구하는 사회적 목소리에 밀려, 피임시술과 낙태의 제한을 대폭 완화하고 피임법을 국가적 차원에서 보급하게 됩니다. 그러므로 이러한 공산당 초기의 생육정책에 대한 연구를 통해"국가가 왜 개인의 생육을 통제하고자 하는가", "국가가 어떻게 개인의 생식권을 장악하는가"라는 물음에 답할 수 있을 것입니다.

또한 본인은 2009년 6월 26부터 29일까지 復旦-密西根大學社會性別研究所에서 주관하는"中國首屆社會性別學國際學術研討會"에 참석하여 「民國時期城市知識婦女與生育節制(민국시기 도시 지식여성과 산아제한)」이란 주제로 발표 할 예정입니다. 발표의 주요 내용은 민국시기 지식여성의 산아제한에 대한 태도와 근대적 피임법의 보급이 여성의 생육에 미친 영향 등이 될 것입니다.

淸代 秘密結社 天地會 硏究
—1761~1900年 廣東의 事例를 中心으로—

이 평 수 (성균관대학교 사학과 문학박사(2008년 8월))

<박사학위논문의 주요 내용>

본인의 박사학위논문은 19세기의 淸代 廣東이 근대 중국의 비밀결사를 대표하는 天地會 활동의 중심지역이라는 사실에 주목하여, 청대 광동 천지회에 대한 역사적 고찰을 통해서 秘密會黨結社史의 한 단면을 새롭게 조명하고자 하였다. 따라서 그 분석의 주요 대상 지역은 廣東이 되겠지만, 경우에 따라 사료의 부족이나 효과적인 이해를 돕기 위해서 廣東 이외의 다른 지역에서 활동한 천지회의 사례도 부분적으로 포함시켰다. 분석의 대상 시기에서도 천지회가 본격적으로 廣東에 전파되기 이전인 18세기 후반 역사의 무대에 등장한 福建의 천지회에 대해서도 본고가 추구하는 범위 내에서 일정부분 검토하였다.

천지회에 대해서는 19세기 그 왕성한 활동을 목격한 서양인에 의해서 자료가 일부 수집되기도 하였고, 民國時期에 이르러 몇몇 역사가들에 의해서 연구가 일부 진행되기도 하였다. 그렇지만 많은 역사학자들이 천지회를 역사탐구의 주요 대상으로 주목하여 본격적인 연구와 열띤 토론을 진행한 것은 적어도 1980년대 이후의 일이며, 최근 10년간 중국을 중심으로 실로 방대한 연구 성과가 축적되어 왔다. 거시적인 관점에서 본다면, 현재 천지회의 기원과 성격의 규명과 관련하여, 천지회를 康熙13년(1674) 福建 漳州府 雲宵地方 高溪觀音亭에서 反淸復明을 宗旨로 창립하여 활동한 정치결사로써 간주하는 康熙派와 乾隆26년(1761) 이 지역에서 相互扶助를 宗旨로 창립하여 활동한 사회경제적 결사로써 이해하는 乾隆派의 대립은 이러한 활기찬 연구 활동의 결과물인 셈이다.

그러나 천지회는 太平天國이나 興中會처럼 강력한 지도자를 구심점으로 조직된 일원화·통일화된 조직이 아니라 廣東을 중심으로 중국 남부지역과 해외에서 수많은 하층 인민들의 참여에 의해 조직의 설립과 와해를 끊임없이 반복해 가며 총생하였던 분산적·독립적인 조직이었다. 이러한 점에서 후대의 연구자들이 종래의 康熙派와 乾隆派라는 이분법적 시각을 선험적으로 받아들일 경우에는 천지회의 역사상을 올바르게 정립하는데 오히려 방해 작용을 불러일으킬 수도 있다는 점에 유념해야 한다. 따라서 이를 극복하기

위한 하나의 방안으로, 주어진 천지회의 역사적 재료들을 철저히 수집하여 천착함과 동시에 그것의 역사상을 정립시킬 수 있는 서술상의 효과적인 방법론이 수반되어야 할 것이다.

이러한 측면에 입각하여 본인의 박사학위논문에서는 각 지역에서 분산적으로 활동한 수많은 개별 천지회를 하나의 대상으로 인식하고, 이러한 인식의 기초 하에서 활동의 공개성 여부를 기준으로 천지회라는 실체를 구성하는 세계를 크게 '內部形成의 世界'(제Ⅰ편)와 '外部活動의 世界'(제Ⅱ편)로 구분하였다. 그리고 乾隆中葉~光緖中葉(18세기 후반~19세기 후반)에 이르는 약 150년이라는 좀 더 장기적인 시간의 틀 속에서 이들 세계들 간의 종적 연구를 진행하고, 이후 그 횡적 연결을 통해서 천지회의 역사상을 정립하고자 노력하였다.

제Ⅰ편 내부형성의 세계에서는 천지회의 기원전설을 비롯한 결사의 조직화 과정을 살펴보았다. 우선 천지회 起源傳說의 출현과정과 기본구조에 대하여 분석을 진행하였고, 이를 바탕으로 기원전설이 형성된 역사적 배경을 추적하였으며, 기원전설 각 판본에 대한 상호비교를 진행하여 그것의 각색과 변천 과정을 분석하였다. 기원전설의 분석 이후에는 19세기 廣東 천지회의 조직화 과정을 조직의 설립·회원의 확보·입회의식의 단계라는 순차로 분석하였다. 이 과정에서 天地會系와 非天地會系를 구분지어 주는 천지회의 조직원리와 회원확보의 모형을 도출하였고, 이것이 천지회의 조직적 확대와 공간적 확산을 급속하게 초래시켰던 중요한 內的要因으로 작동하고 있었음을 고찰하였다. 또한 천지회의 定型化된 入會儀式의 분석을 통해서 연극형태로 진행되는 천지회 입회의식에 대한 眞面目을 확인하였다. 종래의 연구에서는 이러한 천지회 내부형성의 세계에 대한 단계적 고찰이 결여되어 있음을 고려할 때, 제Ⅰ편에서 세밀하게 분석된 결사의 기원전설과 조직화 과정은 천지회를 그야말로 비밀결사로 만들어주는 機制였다는 점에서 천지회를 이해하고 연구할 때 가장 기초가 되는 부분이라고 말할 수 있다.

제Ⅱ편 외부활동의 세계에서는 내부형성의 세계를 통해서 조직된 천지회가 구체적으로 어떠한 활동을 전개하였는가에 대하여 시기적으로 고찰하였다. 우선 역사의 무대에 등장한 18세기 후반 천지회의 실상과 성격을 고찰하였다. 이후 19세기 廣東에서 전개된 천지회의 활동을 咸豊4년(1854) 천지회봉기를 포함한 그 이전의 시기와 그 이후의 시기로 대별해 서술하였다. 전자의 경우에 대해서는 이왕에 많은 연구 성과가 축적되어 있기 때문에 이러한 연구 성과를 바탕으로 기존에 소홀히 해왔던 천지회 활동의 유형화, 천지회와 지방관의 문제, 천지회 蔓延化의 상태, 預言과 蜂起라는 세부 주제를 중심으로 그 분석을 시도하였다. 후자의 경우, 그동안 학계에서 그다지 주목을 해 오지 않은 부분으로 천지회의 活動再開와 革命團體 興中會와의 관계라는 주제를 설정하여 새로운 모색을 시도하였

다. 그 결과 천지회는 咸豊4년 천지회봉기의 실패 이후 廣東에 革命派가 등장함에 따라 갑작스럽게 활동을 재개한 것이 아니라 19세기 전체를 관통하여 廣東을 중심으로 일련의 연속적 발전과정을 거쳐 왔던 것임을 확인할 수 있었다.

이상과 같이 박사학위논문에서는 비록 廣東을 중심으로 본격적인 논의를 전개하였지만, 천지회를 구성하는 '內部形成의 世界'와 '外部活動의 世界'에 대한 각각의 主題史이자, 동시에 18세기 후반에서 19세기 후반까지 약 150년에 이르는 천지회의 通史이기도 한 셈이다. 이러한 본고의 논의 결과는 종래의 주요 논의인 천지회를 康熙派의 주장대로 反淸復明의 정치적 성격이나 乾隆派의 입장처럼 相互扶助의 사회경제적 성격으로 양분하여 어느 한쪽의 측면만을 강조하는 것은 천지회의 역사상을 수립하는데 결코 성공할 수 없음을 보여준다. 왜냐하면 박사논문의 최종 결론대로 천지회는 '상호부조의 정체성'·'반청복명을 지향하는 정체성'·'생존수단으로써의 정체성'을 가지고 사회적·정치적·경제적 성격의 다양한 스펙트럼으로 점철된 결사로써 출발하고 활동하였기 때문이다. 乾隆 26년(1761) 역사의 무대에 등장한 천지회가 19세기에 이르러 廣東 등의 각 지역사회에서 분산적·독립적으로 조직의 설립과 와해를 반복해 갔기 때문에 각각의 천지회마다 공유하고 있었던 이러한 정체성의 상호작용은 그 조화와 괴리의 정도가 다르게 나타났던 것이다. 따라서 이러한 조화와 괴리의 拮抗關係, 다시 말해서 천지회가 가지고 있던 다양한 정체성을 간파하는 것이야말로 천지회의 역사상을 수립할 수 있는 가장 중요한 척도였던 것이다.

<향후 관심 분야>

* 청대 천지회의 기원문제, 반제국주의투쟁 문제, 한간활동 문제 등등.
* 청말민초(1901-1925) 천지회와 손중산의 혁명활동.
* 민국시대의 천지회: 그 존재형태와 활동, 그리고 변화상.

近世 쓰시마 朝鮮語通詞의 情報收集과 流通

허 지 은(서강대 사학과 동양사전공)

도쿠가와 바쿠후는 대외통교정책으로서 「鎖國政策」을 실시하는 한편 나가사키(長崎), 쓰시마(對馬), 사츠마(薩摩), 마츠마에(松前) 등 4개의 대외창구를 설정한 후 해외정보를 수집하였고, 다른 지역으로 정보가 유출되지 않도록 해외정보를 관리·통제하고자 하였다. 이 가운데 쓰시마는 조선관련 정보 및 중국대륙 관련 정보 수집에 있어서 주요한 대외창구였다.

쓰시마는 조선과의 外交·貿易 업무가 이루어지는 倭館을 중심으로 조선 및 중국 관련 情報를 수집하였다. 언어도 문자도 다른 조선과의 意思疏通과 情報蒐集의 최전선에 있었던 것은 조선어를 이해하고 구사할 수 있는 朝鮮語通詞였다. 이들은 조선과의 무역 등에 종사해 온 쓰시마의 특권상인인 六十人商 출신으로 藩의 필요에 따라 동원되었으며, 왜관내에서의 업무처리를 위해 1693년 이후에는 왜관에서 상주하면서 근무하였다.

쓰시마에서는 1727년부터 체계적인 교육과정 속에서 통사를 양성하였는데, 이것은 번재정을 재건하기 위해 당시 쓰시마에서 실시했던 『朝鮮通交大紀』·『分類紀事大綱』 등 기록정비를 통한 조선관련 정보의 구축이라는 정책 속에서 連動的으로 이루어진 것이었다. 즉, 조선관련 정보를 구축해가는 시점에서 정보수집의 최전선에 있는 조선어통사의 필요성이 더욱 높아진 것이다.

조선어통사의 기본업무는 통역이었지만 이들은 이 외에도 조·일간의 외교·무역교섭석상에서 양자 간의 의견을 절충하는 역할을 하였다. 또한 이두가 섞인 한문 및 한글로 작성된 문서를 번역하고 작성하는 업무도 담당하였다. 그러나 무엇보다도 이들은 쓰시마에서 바쿠후의 요구에 따라 또는 자체적인 필요에서 지시하는 정보를 수집하고 제공하는 중요한 역할을 담당하였다.

바쿠후가 필요로 했던 정보는 일련의 정책들을 수립하고 시행하는 데 필요한 내용들이었으며, 쓰시마에서 필요로 했던 정보는 조·일 양국간의 외교·무역 관계의 중간 매개자로서의 역할 수행을 위해 그리고 바쿠후로부터 조선관련 질문을 받았을 때 답변하기 위해 필요한 것들이었다. 한편 통사는 개인적으로도 다양한 정보를 수집하였다. 그 내용은 통사 오다 이쿠고로(小田幾五郎)의 기록을 통해 확인할 수 있다. 『象胥紀聞』의 경우 조선의 정치·경제·사회·문화 등 다양한 분야의 내용이 백과사전식으로 집대성되어 있

으며, 『草梁話集』은 초량왜관을 중심으로 한 조·일관계의 제도적인 측면을 비롯하여 그곳에서의 생활에 대한 안내서로 작성된 것이었다. 또한 『通譯酬酢』은 조선의 풍속·武備·女性·飮食·酒禮·禮儀 등 모두 12부문에 걸쳐 다양한 정보를 담고 있다. 그가 정보를 수집하고 기록을 남긴 이유는 왜관에서의 자신의 업무수행을 위해 그리고 해외체험이 힘든 시절 이국땅에서의 이문화 체험을 통해 개인적인 관심에서 비롯된 것으로 생각된다. 이 기록들은 개인적인 기록에 머물지 않고 이후 후배 통사에게 지침이 되고 쓰시마의 대조선업무에도 도움을 주기 위해 쓰시마에 제출되었다.

통사의 정보원은 업무수행 과정에서 가장 빈번하게 접촉하는 조선의 譯官들이었다. 이들은 통사가 제반사항에 대해 질문했을 때 자신의 선에서 정보수집이 불가능할 경우 한성에 있는 자신들의 인맥까지도 동원하여 정보를 제공하는 성의를 보이기도 했다. 조선조정에서 東萊府를 통해 공식적으로 왜관 측에 제공하는 정보가 중국관련 내지는 조선에게 불리한 사안일 경우 축소되고 전해지지 않을 가능성이 있는 반면 조선어통사가 수집한 정보는 보다 정확하고 걸러지지 않은 있는 그대로의 정보일 수 있다는 점에서 의미가 있다.

통사가 수집한 정보는 관수를 통해 쓰시마에 보고된 후 쓰시마의 에도번저(江戶藩邸)의 에도 家老→ 그 달의 당번 로쥬(老中)의 家老→ 당번 로쥬, 또는 쓰시마→ 에도번저에도 家老→ 루스이→ 그 달의 당번 로쥬의 公用人→ 당번 로쥬의 경로를 거쳐 보고되었다. 그러나 에도번저에서는 경우에 따라 당번 로쥬 외에 오메츠케(大目付)를 비롯하여 바쿠후의 정책결정이나 쓰시마의 바쿠후에 대한 입장과 의사표명에 도움을 주거나 영향력을 끼칠 수 있는 인물들에게도 정보를 제공하였다.

한편 쓰시마에서 바쿠후에 정보가 전달되는 과정에서 쓰시마의 에도번저에서는 바쿠후에 대해 조선관련 정보의 수집해야하는 임무를 수행해야하는 쓰시마의 입장을 고려하여 쓰시마의 정보수집 임무의 허점을 드러낼 만한 내용은 수정한 후 바쿠후에 보고하였다. 그리고 간죠부교(勘定奉行) 등이 로쥬의 허가를 받지 않고 에도 가로에게 정보를 요구하기도 했는데, 에도가로는 번의 이익을 우선적으로 고려하여 대응하였다.

그러나 조선 및 중국관련 정보는 쓰시마의 에도번저가 아닌 다른 경로를 통해서도 유출되었다. 그것은 하기(萩)사람이 전직 쓰시마 조선어통사로서 하기에 온 마츠바라(松原)에게 조선에 관해 질문하고 그 대답을 들으면서 기록한 『朝鮮物語』와 『漂民對話』라는 사츠마(薩摩)의 나에시로가와(苗代川) 지역에서 조선어학습을 위해 사용되던 학습서의 내용에서도 확인된다. 쇄국체제 아래 해외정보의 유입과 전파를 제한·관리 하고자 했던 바쿠후의 정보관리의 허점을 보여주는 부분이라고 할 수 있다.

한편 근세시기 쓰시마의 조선어통사가 수집한 정보를 바탕으로 남긴 기록은

메이지(明治) 초기 征韓論이 대두되면서 조선에 대한 일본인들의 관심이 커졌을 때 조선에 대한 이해를 돕기 위해 간행된 책 내용에도 반영되었다. 즉, 조선어통사가 수집한 정보는 메이지초기에도 일본인들에게 제공되면서 당시 일본인들의 조선인식에도 영향을 주었다고 할 수 있다.

<향후 연구관심>

조선어통사가 수집한 조선관련 정보가 쓰시마번과 에도바쿠후에 전달된 이후 대조선 정책에 구체적으로 어떻게 반영되었는가

조선어통사와 쌍무적인 관계에 있던 조선 왜학역관의 정보수집활동, 정보의 내용 및 유통경로 등

조선어통사들의 기록이 왜관에서 오랜 기간 동안 생활하고 조선인과 직접 접촉했던 경험을 바탕으로 작성되었기 때문에 왜관에서의 일본인들의 구체적인 생활실태를 살펴볼 수 있는 중요한 자료라는 점에서 문화사적 생활사적 관점에서의 분석시도