

ISSN 1226-1548

史學志

제 64 집

단 국 사 학 회

2024년 6월

단국사학회 임원

회 장 : 전 덕 재(단국대) 연구위원 : 김 경 현(고려대)
총무이사 : 이 중 수(단국대) 연구위원 : 최 희 재(단국대)
섭외이사 : 백 중 오(한국교통대) 감 사 : 김 현 수(단국대)
연구이사 : 윤 욱 (부산대) 감 사 : 김 영 제(단국대)
연구이사 : 김 우 진(한중연)

편집위원회

위 원 장 : 심 재 훈(단국대) 위 원 : 김 혜 진(한국외대)
위 원 : 이 정 빈(경희대) 위 원 : 이 현 주(단국대)
위 원 : 임 경 화(중앙대) 위 원 : 김 재 윤(영남대)
위 원 : 김 한 신(경남대) 위 원 : 최 선 아(명지대)
위 원 : 손 성 욱(창원대)

『史學志』 단국사학회의 학회지로 연 2회(6월 30일, 12월 31일) 발간됩니다.
원고 게재를 원하는 분은 학회 홈페이지의 '출판 및 심사 규정', '투고 규정'을
참조하시기 바랍니다. 투고 마감일은 발간일 기준 6주 전입니다.

발표나 논문 게재를 원하는 분은 아래 연락처로 연락하시기 바랍니다.

총 무 이 사 이중수(단국대) : skandb@dankook.ac.kr
편 집 간 사 권유진(단국대) : dkhistorysociety@gmail.com

학회 홈페이지 : <http://www.dkhistory.re.kr>

史學志

제 64 집

특집논문

얀 아스만과 기억의 역사 임지현 1

얀 아스만, 일신교의 기원을 탐색한 이집트학자 유성환 15

2000년 이후 한국사 연구의 기억연구 경향
-연구 성과와 집단 기억연구 프로젝트 사례를 중심으로- 정일영 39

『문화적 기억과 초기 문명』, 그리고 고대 중국 심재훈 73

일반논문

사비시기 목간을 통해 본 百濟人의 삶과 道敎 김영심 141

코끼리, 천하를 보여주다
-조선 사신의 견문을 중심으로- 손성욱 187

李奉昌 의사 관련 자료에 대한 검토 박성순 215

얀 아스만(Jan Assmann, 1938-2024) 교수를 추모하며

독일의 이집트 학자이자 문화사학자, 종교학자인 얀 아스만 교수가 2024년 2월 24일 별세했다. 1990년대부터 현재까지 아스만 교수처럼 인문학 전반에 걸쳐 지성적 자극을 준 학자는 드물 것이다. 특히 부인 알라이다 아스만(Aleida Assmann) 교수와 함께 구축한 문화적 기억 이론은 실증적 역사 연구에 균열을 내면서 역사학의 외연을 다채롭게 넓히는 데 크게 기여하고 있다. 얀 아스만의 역작 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』의 국내 번역 출간을 앞두고¹⁾ 이번 호는 얀 아스만 교수 추모 특집으로 꾸며 보았다.

임지현이 머리글에서 기억의 역사를 총괄하며 아스만의 지성사적 위치와 함께 포스트 아스만 기억 연구 전망까지 제시했다. 이집트학자로서 아스만의 후예인 유성환이 이집트학 전반에 큰 영향을 미친 아스만의 학문을 회고했고, 한국 근현대사 전문가 정대영은 한국사 학계의 기억 연구 상황을 개괄하며 새로운 가능성까지 살펴보았다. 아스만의 『문화적 기억과 초기 문명』의 역자 중 한 명인 심재훈은 그 책의 핵심 내용을 요약하고, 고대 중국 연구에 활용 가능성을 탐색했다.

고대문명 연구자로서, 문화 이론가로서 아스만의 위업에 압도당하면서 그의 전방위적 통찰에 감동한다. 얀 아스만 교수의 명복을 빈다.

2024년 6월 12일
편집위원장 심재훈

1) 얀 아스만, 2024년 출간 예정, 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 푸른역사.

안 아스만과 기억의 역사

임 지 현*

I. 기억의 역사
II. 기억의 지구화

III. 기억의 현상학
IV. 포스트 아스만 기억 연구

초록

안 아스만의 지성사적 위치는 기억과 역사의 이론적·방법론적 접합이라는 복잡한 과정을 명쾌하게 이해하는 틀을 제공했다는 데 있다. 21세기 기억의 지구화와 기억에 대한 현상학적 해명은 아스만의 가장 큰 기여이다. 필자는 한 사회의 집단적 기억 문화를 코드화하고 규율하는 문화적 기억에 대한 아스만의 문제의식을 발전시켜 ‘메모리 레짐’(memory regime) 교체의 중요성을 강조한 바 있다.

결론적으로, 아스만은 연구경력 전반기에는 이집트학자로서 단일신론으로 귀착되는 이집트의 종교적 심성을 탐구하고 이에 대한 이론적 기반을 확립하는 데 주력했다면 중반부부터는 “문화 이론가”로서 “문화적 기억”에 대한 다양한 학제적 연구를 수행했으며 후반부에는 전반부와 중반부에 구축한 이집트학, 종교학, 기억학의 탄탄한 이론적 기반을 토대로 이집트와 성서, 그리고 계몽주의 시대 학자들의 저작을 아우르며 서구 유일신교의 기원을 검토하고 탐구했다.

* 서강대학교

I. 기억의 역사

과거가 있는 그대로 역사가 되는 법은 없다. 우리가 기억할 때만 그 과거는 비로소 역사가 된다. 기억하지 못하는 과거는 우리 인식 저편의 과거로만 남아 있을 뿐이다. 글과 말, 이미지와 소리, 감각과 이성 등의 채널을 통해 기억된 과거가 역사라면 우리가 관습적으로 이해하는 로고스 중심주의적 역사는 역사의 작은 단면일 뿐이다. 역사가 기억된 과거라면, 기억 연구의 폭발적인 성장은 역사를 위축시키기보다는 역사의 외연을 넓히고 민주화했다고 볼 수도 있다. 기억과 역사는 대척점에 있는 게 아니라 서로를 자극하여 새로운 과거를 추동하는 변증법적 긴장 관계에 있는 것이다. 억압되고 주변화되었던 기억이 복권되어 새로운 역사를 만들기도 하지만, 과거에 대한 우리의 기억은 기존의 다양한 역사적 해석을 거쳐 가지 치고 굴절되고 재구성되어 과거와 미래를 연결하고 미래에 대한 기억으로 나아가는 것이다. 얀 아스만(Jan Assmann)의 지성사적 위치는 기억과 역사의 이론적·방법론적 접합이라는 복잡한 과정을 명쾌하게 이해하는 틀을 제공했다는 데 있다.

얀 아스만은 올박스(Maurice Halwachs)의 ‘개인적 기억’과 ‘집합적 기억’의 변증법적 관계를 더 정교하게 밀고 나아가 ‘소통적 기억’과 ‘문화적 기억’이라는 두 축으로 기억과 역사의 쌍방향적 구축과정을 명쾌하게 설명한다. 내 책 『희생자의식 민족주의』는 얀 아스만에게 방법론적으로 크게 빛지고 있는데, 그의 깨우침이 없었다면 집단적 희생에 대한 ‘기억의 역사(mnemohistory)’를 추적한다는 생각은 하지 못했을 것이다. 내 관점에서 볼 때, 아스만의 가장 큰 기여는 기억과 역사의 관계를 넘어서 기억의 역사를 추적할 수 있는 틀을 제공했다는 데 있다.

II. 기억의 지구화

21세기 지구화의 가장 큰 특징은 담론의 중심축이 상상력에서 기억으로 이동했다는 점이다.¹⁾ 물론 기억의 지구화는 어느 날 갑자기 하늘에서 떨어진 새로운 현상은 아니다. 2차대전 이후 서서히 진행되다가 1990년대 초 냉전의 해체 이후 가속화되면서 21세기 지구화의 화두로 등장한 것이다. 2차대전으로 발생한 대규모의 피난민들이 국경을 넘어 이주할 때, 이들의 이삿짐 속에는 자신들의 고유한 집단 기억들이 빠지지 않고 들어 있었다. 뜻밖의 장소에서 뜻하지 않게 부딪친 다양한 기억들은 모방과 비유, 오해와 전유, 병치(juxtaposition)와 상호 참조(cross-referencing) 등을 통해 ‘지구적 기억구성체’를 구성했다.

기억을 통해 지구 반대편에 사는 사람들이 얽히게 된 기억의 지구화는 먼 추상의 영역이 아니라 일상의 영역을 지배하는 문화적 코드가 되었다. 예컨대 홀로코스트가 비서구 트리컨티넨트의 식민주의적 제노사이드를 일깨우는가 하면, ‘일본군 위안부’ 문제는 나치의 강제수용소나 동유럽 전선에서 일어난 성폭력의 기억을 환기하는 촉매제 역할을 했다. 또 유고슬라비아 연방의 붕괴 당시 내전에서 일어난 조직적인 성폭력은 거꾸로 ‘일본군 위안부’ 문제에 대한 지구적 시민사회의 감수성을 높였다. 홀로코스트와 식민주의 제노사이드, 유럽의 식민주의와 미국의 노예제도, 나치즘과 스탈린주의, 아우슈비츠와 히로시마, 히로시마 원폭과 드레스덴 공습, 제3 제국의 강제노동과 일본 제국의 징용, 독일인 ‘강제추방자’(Vertriebene)와 일본인 ‘히키아게샤’(引揚者), 뉘른베르크 재판과 동경재판, 홀로코스트 부정론과 제노사이드 부정론 등이 지구적 기억공간에서 서로 얽히면서 유럽과 아시아의 기억 문화가 서로를 참조하게 되었다.

역사적 시공간을 넘는 기억의 지구화는 이제 우리의 인식과 실천을 견인하는 관계망이 되었다. 이데올로기적 진영논리에 집단 기억을 묶어 놓았던 냉전 체제가 막을 내리고 기억의 지구화가 진전되면서, 역사 현실

1) 기억의 지구화에 대해서는 Aleida Assmann·Sebastian Conrad, *Memory in a global age*, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2010, pp.1-10. 참고.

에서는 떨어져 있던 경험들이 기억의 영역에서 만나게 되었다. 실제 벌어지고 있는 역사의 사건 현장이 아니라 역사의 의미를 되새기는 기억의 장에서 서로 다른 역사적 경험들이 만나서 경쟁하고 갈등하고 타협하고 연대하며 어깨를 나란히 하는 모습은 21세기 지구화의 익숙한 풍경이 되었다. 식민주의와 전쟁, 제노사이드에 대한 우리의 인식은 ‘얽혀 있는 역사’(entangled history)에서 ‘얽혀 있는 기억’(entangled memory)으로 이동하게 되었다.²⁾

기억의 지구화는 기억의 서구중심주의를 벗어나는 계기이기도 했다. 식민주의적 폭력과 제노사이드, 전시 성폭력 등에 대한 아시아, 아프리카, 중남미의 집단 기억들이 지구적 기억공간으로 들어와, 기억의 ‘반동체제’가 결성된 것이다. 이제 지구적 기억구성체는 누구도 무시 못 할 현실이 되었다. 아파르트헤이트와 미국의 노예제, 나미비아 선주민들에 대한 독일 제국의 식민주의적 학살과 나치의 홀로코스트, 아르메니아 제노사이드와 홀로코스트, 베트남 전쟁과 알제리 독립 전쟁, 르완다의 투치 학살과 유고슬라비아 내전의 인종 청소, ‘일본군 위안부’와 유고슬라비아 내전의 조직적 성폭력, 나치 강제수용소의 성매매 강제노동과 ‘이슬람 국가(IS)’의 성노예제, 스탈린주의적 국가사회주의와 우익 파시스트 독재의 정치적 제노사이드와 민간인 집단학살, 아메리카의 인디언 전쟁과 오스트레일리아 식민 정착자들의 선주민 학살 등등에 대한 기억들이 서구중심적 기억공간에 지각 변동을 일으키며 기억의 지구화를 이끌었다.³⁾

2) ‘얽혀있는 기억’에 대한 내 생각은 베르너와 짐머만의 ‘얽혀있는 역사’(histoire croisée)에서 힌트를 얻었다(Michael Werner, Bénédicte Zimmermann, “Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity” *History and Theory* 45(1), 2006, pp.30-50). 얽혀있는 기억에 대해서는 Jie-Hyun Lim, “Second World War in Global Memory Space,” in Michael Geyer and Adam Tooze eds., *Cambridge History of Second World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p.699; Marius Henderson·Julia Lange, *Entangled Memories: Remembering the Holocaust in a Global Age* (American Studies-A Monograph), Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2017, pp.3-16. 참고.

3) Martin Krygier, “Letter from Australia: Neighbors: Poles, Jews and the Aboriginal Question” *East Central Europe* 29(1-2), 2002, pp.297-309; Dan

한편 안 아스만은 자신의 저작 『이집트인 모세』에서 기억의 지구화가 21세기에 돌연 등장한 새로운 현상은 아니라는 것을 넌지시 시사했다. 예언자 모세가 유대교의 전통적인 유일신 사상의 계승자가 아니라 범신론적 이집트 신앙의 계승자라는 기억의 계보를 추적한 이 책은 기억의 지구화라는 프레임으로 고대 그리스·로마에서부터 19세기 말 프로이트에 이르기까지의 모세의 기억을 재구성한다. 『이집트인 모세』는 이집트의 기억을 유럽의 문화적 기억으로 편입시켰다는 의미를 넘어서, ‘기억의 역사’를 방법론적 틀로 제시하고 모세에 대한 기억의 역사를 추적했다는 데 큰 의의가 있다. 이스라엘-하마스 전쟁이라는 현재적 맥락에서 보면, 모세에 대한 이집트적 기억을 지우고 히브리적 기억을 편향적으로 기억 해온 기억 문화가 ‘발포어 선언’ 이래 ‘서양’의 친이스라엘적 행보를 떠받치는 기둥이 아닌가 하는 비판이 아스만의 저작에는 깔려 있다. 이집트 출신 유대인 모세에 대한 고대부터 19세기에 이르기까지의 기억이 21세기의 중동 전쟁에 영향을 미치는 양상에 대한 그의 통찰은 ‘기억의 역사’가 갖는 의미를 재확인해 준다.

III. 기억의 현상학

Stone, “The Historiography of Genocide: Beyond uniqueness and ethnic competition” *Rethinking History* 8(1), 2004, pp.127-138; Shelia Miyoshi Jager·Rana Mitter, *Ruptured Histories: War, Memory and the Post-Cold War in Asia*, Cambridge: Harvard University Press, 2007; Michael Rothberg·Yasemin Yildiz, “Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany” *Parallax* 17(4), 2011, pp.32-48; Shirli Gilbert, “Anne Frank in South Africa: Remembering the Holocaust During and After Apartheid” *Holocaust and Genocide Studies* 26(3), 2012, pp.366-393; A. Dirk Moses, *The Holocaust and Historical Methodology*, New York: Berghahn Books, 2012; Roberta Pergher·Mark Roseman·Jrgen Zimmerer·Shelley Baranowski·Doris L. Bergen·Zygmunt Bauman, “Scholarly Forum on the Holocaust and Genocide” *Dapim: Studies on the Holocaust*, 27(1), 2013, pp.40-73.

기억은 사람의 마음과 감성을 움직이는 정동적(affective) 차원을 지니고 있다는 점에서, 어떤 이론이나 담론보다 실천적 효과가 더 크고 그만큼 파괴력도 더 크다. 1990년대의 유고슬라비아 내전과 르완다의 제노사이드, 2014년의 러시아-우크라이나 분쟁, 강제노동과 일본군 위안부의 기억을 둘러싼 동아시아의 분쟁은 정동적 기억의 파괴력을 여실히 보여주었다.⁴⁾ 비단 동유럽과 동아시아뿐만 아니다. 2020년 ‘흑인의 생명은 소중하다’(Black Lives Matter) 운동과 함께 미국과 서유럽에서 전개된 노예제 및 식민주의와 연루된 역사적 인물들의 동상 파괴 시위는 순식간에 물질적 힘이 되는 정동적 기억의 파괴력을 다시 한번 일깨워주었다. 기억은 본질적으로 고정된 과거를 확인하는 수동적 학습이 아니라, 끊임없이 유행하는 과거를 포착하는 인식의 과정이다. 과거에 대한 기억은 지금 만들어지고 있다는 점에서, 기억은 지금 일어나고 있는 ‘현재’의 역사이다.

‘기억의 현상학’을 통해 “무엇을 기억하는가”라는 물음을 “누가 기억하는가”라는 물음으로 대체하자는 리코어(Paul Ricoeur)의 제안은 이 점에서 주목된다.⁵⁾ 기억은 과거 사실의 단순 반영이기보다는 과거를 재구성하는 능동적 인식 작용이다. 누가 어떤 틀로 인식하는가에 따라 과거의 기억이 바뀌는 것이다. 미래는 예측할 수 있지만 과거는 예측할 수 없다는 구소련의 정치 유머는, 기억의 현상학을 예리하게 드러내 준다. 기억의 현상학이라는 관점에서 보면, 21세기 기억의 지구화는 기억을 민족으로부터 구출했다는 데 큰 의미가 있다. 집단 기억의 주체로서 국민국가가 가졌던 독점권이 현저히 약해진 것이다. 국민국가의 경계 내에 갇혀있던 다양한

4) 기억연구와 감정의 역사의 접합 가능성을 타진하는 연구는 그리 많지 않다. 문화적 기억에서 감정의 문제를 제기한 아스만의 선구적 연구 외에는 방법론적으로 눈에 띄는 연구는 없다. 경험 연구로는 동유럽의 사례를 통해 양자의 접합 양상과 가능성을 밝힌 연구가 돋보인다. Aleida Assmann, “Impact and Resonance—Towards a Theory of Emotions in Cultural Memory” *Södertörn Lectures* 6, 2011; Tea Sindbæk·Barbara Törnquist-Plewa, *Disputed Memory: Emotions and Memory Politics in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, Berlin: Walter de Gruyter, 2016. 참고.

5) Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: University of Chicago Press, 2004, pp.1-2.

기억들이 국경을 넘어 부딪히고, 갈등하고, 경쟁하고, 견제하고, 화해하고, 조율하며, 협상하는, 기억의 지구화가 가져온 역동적 변화였다. 인식론적 차원에서 탈식민주의 또는 탈민족주의 패러다임의 등장은 기억 보관소, 기억 큐레이터, 기억의 목적지로서 국민국가가 가진 특권을 흔들고 해체 해버렸다. 그러나 그것은 지구적 기억이 민족적 기억을 대체하는 식의 양자택일적 변화는 아니었다. 과거에는 이견으로만 존재했던 지방-국가-세계적 차원의 기억들이 마찰을 빚으면서도 만나고 수렴되어 단일한 지구적 기억이 탄생했다기보다는, ‘다중적 목소리’(multivocality)들이 지구적 기억 구성체에 불평등한 형태로나마 자리 잡기 시작했다고 보아야 할 것이다.⁶⁾

기억의 현상학이라는 관점에서 볼 때, 개별 인간은 가족, 지역공동체, 학문기관, 국민국가 등과 같은 제도화된 회로를 거쳐 과거를 인지한다는 올박스의 ‘집단 기억’은 중요한 통찰을 던져준다. 그러나 올박스의 기억 이론은 개인과 집단, 사적인 것과 공적인 것, 과거와 현재의 이분법에서 벗어나지는 못하고 있다.⁷⁾ 올박스의 집합적 기억에서 출발했지만, 그 이론을 비판적으로 계승한 안 아스만의 입론이 돋보이는 것은 이 때문이다. 아스만은 텍스트, 의례, 기념비 등의 문화적 구성물과 그 문화적 구성물을 실행하는 제도화된 소통방식이 안정적이고 지속적인 ‘기억의 형상’(figures of memory)을 만들고, 그것이 한 사회나 국가의 구조화된 ‘문화적 기억’을 구성한다고 주장했다.⁸⁾ 개인의 사적 기억조차 ‘무’에서 만들어지는 것이 아니라 ‘문화적 기억’의 통로를 거쳐 재현된다는 점에서, 아스만의 통찰은 개인의 기억조차 내밀한 영역으로 후퇴하는 대신 공적 기억의 영역으로 끌어들이 공론장의 구성요소로 만든다. ‘기억의 역사’는 여기에서 시작하는 것이다.

6) Chiara De Cesari-Ann Rigney, *Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014, p.3.

7) Lewis A. Coser, *Maurice Halwachs on Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.

8) Jan Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity” *New German Critique* 65, 1995, pp.125-133. 안 아스만, 2024 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 김구원·심재훈 옮김, 푸른역사. 참고.

개인의 경험에 기초한 개인적 기억, 시민사회의 민간 기억, 헤게모니적 서사를 지향하는 국가의 공식 기억은 대립하는 것처럼 보이지만, 상호 침투되어 있기 마련이다. 사적 영역의 풀뿌리 기억 가운데 어떤 기억들은 가공되거나 변형되어 국가의 공식 기억으로 편입되기도 하고, 어떤 경험 기억은 공식 기억과 맞서다가 사적 영역으로 후퇴하여 은둔하다 사라질 때도 많다. 심지어는 풀뿌리 기억이 국가의 공식 기억보다 더 거리낌 없이 권력의 헤게모니적 기억을 구현할 때도 있다. 민간의 영역이기에 국가간의 국제관계와 외교적 의전에서 자유롭기 때문이다. 기억의 현상학은 국가의 공식 기억, 시민사회의 민간 기억, 개인의 내밀한 경험 기억, 그리고 인식론적 메타 기억에 이르기까지 사회나 국가의 헤게모니적 기억이 어떻게 구성되고 작동하며 또 역으로 주류의 역사 서사는 그 기억의 헤게모니적 성격을 어떻게 강화하는가 하는 질문을 던지는 것이다. 아스만의 방법론적 기여는 공적 기억과 사적 기억의 상호작용 속에서 헤게모니적 집합적 기억을 규율하고 구조화하고 추동해 온 문화적 기억의 역사를 추적하는 아론적 틀을 제공했다는 데 있다.

기억의 역사는 증언이나 기억이 문서 자료를 보완하는 실증적 자료 이상이라는 전제에서 출발한다. 집단 기억과 마찬가지로 한 개인의 기억도 사회적 가치체계나 역사적 서사의 변화에 따라 끊임없이 변한다는 점을 생각하면, 특정 기억이 맞느냐 틀리냐는 단순 사실성을 넘어선 기억의 현상학은 아스만의 저술에 흐르는 일관된 문제의식이다. 증언이나 기억의 사실성을 넘어서, 특정한 헤게모니적 기억들이 누구에 의해서, 언제, 어디서, 어떻게, 왜 구성되었는지를 묻고 그것이 겨냥했던 정치적 의도, 또 그것이 당대에 혹은 후대에 갖는 정치적 효과를 추궁하는 것이 아스만의 기억 연구가 지향하는 바였다. 기억의 현상학이라는 관점에 서면, 전통적 역사학의 실증주의적 공격에 대해 “기억도 사실의 한 부분이며 기억이 문서 자료 못지않게 과거를 정확하게 반영하고 있다”는 식의 소극적 대응을 넘어서, 기억이란 과거를 재현하여 바로 지금 역사를 만드는 인식론적 정치의 한 부분이라는 반론이 가능하다.⁹⁾ 기억이 역사 못지않게 과거를 사실적으로 잘 재현하는가 하는 질문은 첫 단추가 잘못 끼워져 있다. 그보다

는, 국가, 시민사회, 개인 차원에서 작동하는 기억 문화 혹은 문화적 기억의 코드 밑에 있는 권력관계와 정치적 메시지는 무엇이며 또 그것은 어떤 경로를 통해 대중들에게 전달되고 대중들은 그것을 어떻게 소비하고 전유하는가 하는 질문들이 더 소중한 것이다.

IV. 포스트 아스만 기억 연구

동아시아에서 포스트 아스만 기억 연구의 지향점은 어디일까?

한 사회의 집단적 기억 문화를 코드화하고 규율하는 문화적 기억에 대한 아스만의 문제의식을 발전시킬 때, 내 경우에는 메모리 레짐(memory regime)의 문제와 마주치게 된다. 메모리 레짐은 장기적이고 지속적으로 사회를 규율하는 구조화된 힘으로서의 집단적 기억과 그 작동 메커니즘을 일컫는다. 동아시아의 한 모퉁이에 뿌리박고 있는 지식인 중 한 사람으로 나는 ‘정치 체제’(political regime) 못지않게 ‘메모리 레짐’의 교체가 중요하다고 생각한다. 그 밑바닥에는 정권이나 정치 체제가 바뀔 때마다 매번 역내 화해와 협력, 공동의 발전을 선언했음에도 불구하고, 역사적 단위로서의 동아시아는 왜 매번 답답한 과거로 회귀하고 과거가 미래의 발목을 잡는가 하는 문제의식이 깔려 있다. 인식론적으로 그것은, 경계를 넘으려는 횡단과 탈주의 지적인 실험들이 왜 현실에서는 매번 민족이나 국가의 정치적 경계 안쪽으로 수렴되어 버렸는가 하는 물음과도 맞닿아있다.

이 질문들은 메모리 레짐을 그대로 둔 채 정치적 변혁을 추구하는 전

9) Nathan Wachtel, *Between Memory and History*, London: Harwood Academic Publishers, 1990, pp.4-5. 파리의 “Institut Histoire Temps Presents”의 산파 역할을 한 앙리 루소(Henri Russo)는 ‘현재의 역사’라는 이름을 붙인 것은 현대사(contemporary history)의 의미가 아니라 과거에 대한 기억이 현재 만들어지고 있다는 점을 의미한 것이었는데, 사람들이 자꾸 현대사와 혼동한다고 답답해 했다(2011년 저자 인터뷰).

략이 역사적 파산 선고를 받았다는 판단에서 시작한다. 아스만의 관점에서 보면, 또 다른 한편으로 역사적 진리를 실증적으로 탐구하면 역사적 화해가 보장된다는 식의 실증주의적 해법에도 의구심을 갖게 된다. 일꾼 위안부, 강제노동, 식민지 배상, 한일협약 등 특정한 과거에 대한 진실 게임을 넘어서, 진리를 규정하는 구조화된 힘으로서 동아시아를 관통하는 메모리 레짐의 문제를 제기하는 것도 이 때문이다. 또 아스만의 『이집트인 모세』가 시사하듯이, 기억된 과거가 역사라면 고대사 논쟁은 실은 현재 벌어지고 있는 역사의 영역이며 현대사 논쟁이기도 하다. 그것은 임나 일본부, 전방후원분, 고구려사, 발해사 등을 둘러싼 동아시아의 고대사 논쟁이 잘 보여주는 바이기도 하다. 동아시아의 메모리 레짐을 지구적 기억 문화의 맥락에 배치하여 비판적으로 역사화하는 작업은 미래를 향해 열려 있는 메모리 레짐 교체를 위한 첫걸음이라 믿는다.

주제어

얀 아스만(Jan Assmann), 기억의 역사(history of memory), 기억의 지구화(globalization of memory), 기억의 현상학(phenomenology of memory), 메모리 레짐(memory regime)

<투고: 2024년 05월 06일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

/Abstract/

Jan Assmann and the History of Memory

Lim, Jie Hyun

The intellectual position of Jan Assmann lies in his provision of a framework that clearly understands the complex process of the theoretical and methodological conjunction of memory and history. Through this, Assmann has essentially contributed to the globalization and phenomenological pursuit of memory in the 21st century. The author develops Assmann's concern with cultural memory, which encodes and regulates the collective memory culture of a society, to emphasize the importance of replacing the "memory regime."

참고 문헌

1. 단행본

- 안 아스만, 2024년 출간 예정, 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 김구원·심재훈 옮김, 푸른역사.
- Aleida Assmann·Sebastian Conrad, *Memory in a global age*, United Kingdom: Palgrave Macmillan, 2010.
- Jie-Hyun Lim, *The Second World War in global memory space*, Cambridge: Cambridge University Press, 2015.
- Marius Henderson·Julia Lange, *Entangled Memories: Remembering the Holocaust in a Global Age* (American Studies-A Monograph), Heidelberg: Universitätsverlag WINTER, 2017.
- Shelia Miyoshi Jager·Rana Mitter, *Ruptured Histories: War, Memory and the Post-Cold War in Asia*, Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- A. Dirk Moses, *The Holocaust and Historical Methodology*, New York: Berghahn Books, 2012.
- Tea Sindbæk·Barbara, *Törnquist-Plewa, Disputed Memory: Emotions and Memory Politics in Central, Eastern and South-Eastern Europe*, Berlin: Walter de Gruyter, 2016.
- Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Chiara De Cesari·Ann Rigney, *Transnational Memory: Circulation, Articulation, Scales*, Berlin: Walter de Gruyter, 2014.
- Lewis A. Coser, *Maurice Halwachs on Collective Memory*, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Nathan Wachtel, *Between Memory and History*, London: Harwood Academic Publishers, 1990.

2. 논문

- Michael Werner, Bénédicte Zimmermann, "Beyond Comparison: Histoire Croisée and the Challenge of Reflexivity" *History and Theory* 45(1), 2006.
- Martin Krygier, "Letter from Australia: Neighbors: Poles, Jews and the Aboriginal Question" *East Central Europe* 29(1-2), 2002.
- Dan Stone, "The Historiography of Genocide: Beyond uniqueness and ethnic competition" *Rethinking History* 8(1), 2004.
- Michael Rothberg·Yasemin Yildiz, "Memory Citizenship: Migrant Archives of Holocaust Remembrance in Contemporary Germany" *Parallax* 17(4), 2011.
- Shirli Gilbert, "Anne Frank in South Africa: Remembering the Holocaust During and After Apartheid" *Holocaust and Genocide Studies* 26(3), 2012.
- Roberta Pergher·Mark Roseman·Jrgen Zimmerer·Shelley Baranowski·Doris L. Bergen·Zygmunt Bauman, "Scholarly Forum on the Holocaust and Genocide" *Dapim: Studies on the Holocaust* 27(1), 2013.
- Aleida Assmann, "Impact and Resonance-Towards a Theory of Emotions in Cultural Memory" *Södertörn Lectures* 6, 2011.
- Jan Assmann, "Collective Memory and Cultural Identity" *New German Critique* 65, 1995.

얀 아스만, 일신교의 기원을 탐색한 이집트학자

유 성 환*

- | | |
|------------------------|-----------------------|
| I. 머리말 | IV. 1990년대 이후의 학문적 성과 |
| II. 얀 아스만의 생애사 | V. 21세기의 학문적 성과 |
| III. 1990년대 이전의 학문적 성과 | VI. 맺음말 |

초록

본고는 2024년 2월 19일 타계한 독일의 이집트학자이자 문화 이론가인 얀 아스만의 생애사를 요약하고 일생에 걸친 그의 학문적 성취와 궤적을 정리함으로써 우리 시대의 대학자를 학술적으로 추모하기 위한 목적으로 작성되었다.

연구자로서의 초반기에 해당하는 1990년대 이전 아스만은 태양신 찬가에 대한 연구와 분석을 통해 신왕국 시대의 국가신 아문-레가 '보편적 최고신'으로 인식되면서, 아울러 "종교개혁"이라는 도전을 경험하면서 고대 이집트의 "다신교 세계관"은 근본적인 변화를 겪었으며, 이런 변화는 고대 후기 지중해 전역에 광범위하게 확산된 범신론에 기반한 최고신에 비견될 수 있는 '단일신론적 최고신' 개념이 출현하는 계기를 제공했다고 보았다.

중반기에 해당하는 1990년대 이후부터는 부인 알라이다와 고대 이집트의 종교, 문학, 역사를 "문화적 기억"이라는 개념을 바탕으로 본격적으로 분석하기 시작했으며 여기에 "문화 이론"과 "수용 연구"를 적용했다.

한편, 후반기에 해당하는 1990년대 말과 2000년대 초반 아스만은 유대

* 서울대학교 아시아언어문명학부 비전임 교수 및 동 대학 인문학연구원 연구교수(선임연구원)

교와 기독교 전통에서의 유일신교의 기원과 발전에 각별한 관심을 보였으며 이 분야에서 세계적인 학자로 주목을 받기 시작했다.

결론적으로, 아스만은 연구자로서의 경력의 전반기에는 이집트학자로서 단일신론으로 귀착되는 이집트의 종교적 심성을 탐구하고 이에 대한 이론적 기반을 확립하는 데 주력했다면 중반부부터는 자칭 “문화 이론가”로서 “문화적 기억”에 대한 다양한 학제적 연구를 수행했으며 후반부에는 전반부와 중반부에 구축한 이집트학, 종교학, 기억학의 탄탄한 이론적 기반을 토대로 이집트와 성서, 그리고 계몽주의 시대 학자들의 저작을 아우르며 서구 유일신교의 기원을 검토하고 탐구했다.

I. 머리말

2024년 2월 19일 《쥐드쿠리에르(Südkurier)》를 비롯한 독일 매체들이 이집트학자 얀 아스만이 독일 남부의 국경도시 콘스탄츠(Konstanz)의 한 병원에서 여러 해에 걸친 투병 끝에 향년 85세로 타계했다는 소식을 전했다.¹⁾ 세계 지성계가 이집트학과 종교학에서 막강한 영향력을 발휘했던 또한 명의 대학자를 떠나보내야 하는 안타까운 순간이었다.

고대 이집트 종교와 역사를 연구하는 데 있어 아스만의 저작은 국내외 이집트학자, 종교학자, 신학자들에게 지대한 영향을 미쳤다. 필자 역시 개인적으로는 일면식도 없지만 대학원 시절부터 지금까지 아스만의 수많은 저작을 탐독 수준으로 꼼꼼하게 읽고 공부했다. 그러므로 필자는 아스만을 책과 논문을 통해 고대 이집트 문명의 지평을 넓혀준 간접적인 스승으로 생각하며 생전에 그를 대면하지 못한 것이 큰 아쉬움으로 남는다.

아스만의 타계 이후 국내 학계에서도 당대의 위대한 석학 중 한 명으로 손꼽혔던 그의 학문적 업적을 기리고자 하는 단국사학회의 학술기획에 따라,²⁾ 본 고에서는 아스만의 생애사를 간략하게 정리하고 그의 주요 저서를 중심으로 학문적 업적을 시기별로 세분하여 각 시기의 연구주제와 경향, 영향과 의의를 개괄하고자 한다.

II. 얀 아스만의 생애사

요한 크리스토프 “얀” 아스만(Johann Christoph “Jan” Assmann)은

1) Siegmund Kopitzki, “Jan Assmann ist tot: Aus der Antike zog er Lehren für heute,” Südkurier, February 20, 2024.

2) 지면을 빌어 이 논문을 통해 아스만의 학문적 추념 프로그램에 동참할 수 있도록 허락해주신 단국대학교 고대문명연구소 소장 심재훈 교수님께 감사의 인사를 전한다.

1938년 7월 7일 독일의 랑겔샤임(Langelsheim)에서 건축가 한스 아스만(Hans Assmann)과 샤를로트 아스만(Charlotte Assmann) 사이에서 출생했으며 제2차 세계대전(1939-1945년) 기간에는 戰禍를 피해 뤼벡(Lübeck)에서 유년기를 보냈다.

아스만은 뮌헨대학교, 하이델베르크대학교, 파리대학교, 괴팅겐대학교에서 이집트학과 고고학을 전공한 후 1965년 이집트학 박사학위를 취득했다. 1966-1967년 카이로의 독일고고학연구소(Deutsches Archäologisches Institut)에 소속되어 룩소르(테베) 시 서안의 귀족분묘의 발굴에 참여했으며 1967-1971년에는 독일연구재단(Deutsche Forschungsgemeinschaft)의 연구원 등으로 활동했다. 1971년 대학교수 자격시험을 통과한 후 1976년 하이델베르크대학 이집트학과 교수로 임용되었으며 2003년 은퇴할 때까지 동 대학에서 재직했다. 은퇴 후 2005년 콘스탄츠대학교 일반문화학과 명예교수로 임명되었다.

아스만은 영국의 옥스퍼드대학교, 프랑스의 콜레주드프랑스와 프랑스 고등연구원, 이스라엘의 예루살렘히브리대학교 등지에서 객원교수로 활동했으며 라이스대학교, 예일대학교, 시카고대학교와 같은 미국 내 대학교에서도 강의한 바 있다. 아울러 뮌스터대학교(1998년), 예일대학교(2004년), 예루살렘히브리대학교(2005년)에서 명예박사 학위를 수여받았으며 1996년 막스 플랑크 연구상, 2006년 1급 독일연방공화국 공로장, 2016년 지그문트 프로이트 상 등을 수상하며 학문적 공로를 인정받았다.

1968년 8월 10일 알라이다 보른캄(Aleida Bornkamm: 1947년-현재)과 결혼했으며 슬하에 빈센트(Vincent), 다비드(David), 말레네(Marlene), 발레리에(Valerie), 코린나(Corinna) 등 5명의 자녀를 두었다. 알라이다 아스만은 1992년 하이델베르크에서 대학교수 자격시험을 통과했으며 1993년 콘스탄츠대학교의 영문학과 교수로 부임했다. 문화인류학, 특히 “문화적 기억”을 주제로 한 연구에 천착했던 알라이다 아스만은 2018년 남편과 함께 독일출판협회 평화상을 수상했다.

III. 1990년대 이전의 학문적 성과

1971년 대학교수 자격을 취득한 안 아스만은 신왕국 시대의 태양신 찬가, 그리고 그와 관련한 종교적 심성 및 제의에 대한 연구에 주력했으며 그 결과물을 꾸준히 학계에 발표했다. 1975년 『고대 이집트의 찬가와 기도문(Ägyptische Hymnen und Gebete)』(Zürich-München: Artemis)을 펴내며, 1983년 『테베 분묘의 태양신 찬가(Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben 1)』(Mainz: Philipp von Zabern)와 『레와 아문: 제 18-20 왕조 이집트에서의 다신교 세계관의 위기(Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie)』(Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht)를 동시에 출간했다.³⁾

『고대 이집트의 찬가와 기도문』은 신전과 분묘 등에서 채록된 태양신 찬가에 대한 번역 및 주석서로서, 아스만은 이 저작을 통해 신왕국 시대의 태양신 찬가가 ‘보편적인 최고신(der Weltgott)’으로 숭배되기 시작한 아문-레에 대한 일반인들의 ‘개인신심(die persönliche Frömmigkeit)’을 반영한다고 보았다. 또한 이들 찬가가 기록된 신전과 분묘라는 장소성과 전승의 형식과 용도를 분석함으로써 특정 장르와 전승의 역사 사이의 관계를 ‘유형과 역사(Typus und Geschichte)’로 개념화했는데, 이 개념은 이후 “문화적 기억” 개념으로 발전한다(아래 IV. 1990년대 이후의 학문적 성과 참조).

한편, 태양신 찬가에 대한 일련의 연구는 『레와 아문』에서 정점을 이루었다. 제목이 시사하듯 책의 초반부는 『고대 이집트의 찬가와 기도문』과 『테베 분묘의 태양신 찬가』의 후속작이라는 자평에 충실하게 태양신 찬가를 통한 태양신 숭배와 그 신격을 규명하는 데 집중한다. 그러나 후반부

3) 본 고에서는 독일어 원문의 영어 및 한국어 번역본만을 언급할 것이다. 『레와 아문』은 1995년 영문으로 번역되었다. *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Anthony Alcock (tr.), London-New York: Routledge.

는 아문과 함께, 고대 이집트 종교의 독특한 ‘꺾음(syncretism)’ 전통에 따라 태양신과 아문의 신격이 하나로 융합된 새로운 신격체 아문-레의 성격을 규명하는 데 할애되었다.

『레와 아문』은 친구이자 학문적 동료였던 독일의 이집트학자 에릭 호르농(Erik Hornung: 1933-2022년)의 종교이론에 대응하는 한편, 자신만의 새로운 이론을 발전시켰다는 점에서 의미심장한 역작이라 할 수 있다. 아스만은 아멘호텝 4세/아켄아텐의 “종교개혁” 이후 도래한 “다신교 세계관의 위기(die Krise des polytheistischen Weltbilds)”가 “종교개혁”의 유일신교적 특성에 의해 촉발되었다고 보았다. “종교개혁”의 본질을 유일신교적으로 본 것은 호르농도 마찬가지였지만⁴⁾ 그는 신왕국 후반부 시기 종교적 심성의 본질, 요컨대 “다신교 세계관”에는 변화가 없다는 입장이었다.⁵⁾

그러나 아스만은 아문-레가 ‘보편적 최고신’으로 인식되면서, 아울러 “종교개혁”이라는 도전을 경험하면서 고대 이집트의 “다신교 세계관”은 근본적인 변화를 겪었으며, 이런 변화는 고대 후기 지중해 전역에 광범위하게 확산된 범신론(Pantheismus)에 기반한 최고신에 비견될 수 있는 ‘단일신론적 최고신(henotheistic supreme god),’ 다시 말해 독보적이며 초월적인 동시에 우주로서 구현되며 다른 모든 신들의 속성으로 현현하는 창조주이자 지배자의 등장으로 이어졌다고 주장했다.⁶⁾

이 주장은 1984년 출간된 『이집트인들: 초기 고등문화의 신학과 신심(Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur)』(Stuttgart: W. Kohlhammer)을 통해 보다 명쾌하게 구체화되었다.⁷⁾ 요컨대, 아멘호텝

4) Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1982, pp.244-250.

5) John Baines, "Book Review: *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* by Jan Assmann," *Journal of Biblical Literature* 104(4), 1985, p.687.

6) Jan Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, 1995, pp.156-189.

7) 이 저서는 2001년 영문으로 번역되었다. *The Search for God in Ancient*

4세/아켄아텐의 “종교개혁” 이전부터 그 실체를 드러내기 시작한 태양신에 대한 새로운 관점[아스만이 “새로운 태양신학(die neue Sonnen-Theologie)” 이라고 불렀던]은 “종교개혁”이 유발한 인지적 단절 이후 람세스 시대(제 19-20 왕조: 기원전 1295-1069년)로 접어들면서 단일신론의 “종속 법칙 (das hypotaktische Prinzip)”에 따라 “一者면서 多者인 존재(Eines und Alles)”의 단독성으로 귀결된다.⁸⁾

태양신 찬가와 신학, “종교개혁”의 인지적 단절, 그리고 람세스 시대에 등장한 “새로운 태양신학”의 지적 흐름을 다양한 문헌증거로 일관지하는 데 성공한 아스만은 이후 자신의 이론적 토대를 유일신교 체제가 어떤 과정을 거쳐 다신교 체제로부터 이행했는지를 규명하는 데 적용했다(아래 V. 21세기의 학문적 성과 참조).

IV. 1990년대 이후의 학문적 성과

1992년 아스만은 『문화적 기억: 초기 고등문화에서의 문헌, 기억, 그리고 정치적 정체성(Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen)』(München: C.H. Beck)을 출간함으로써 1984-1985년부터 알라이다와 공동으로 시작했던 “문화적 기억”(das kulturelle Gedächtnis)에 대한 연구에 본격적으로 착수했다.⁹⁾

유년기에 제2차 세계대전과 전후 독일을 직접 체험한 세대의 구성원으로서, 1989년 11월 베를린 장벽의 붕괴 이후 독일을 비롯한 유럽에서 불거진 양차 세계대전과 냉전 시기에 대한 역사논쟁의 와중에서, 그리고 ‘후

Egypt, David Lorton (tr.), Ithaca-London: Cornell University Press, 2001.

8) Jan Assmann, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1984, pp.221-284.

9) 이 저서는 2011년 영문으로 번역되었다: *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, David Henry Wilson (tr.), Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.

기 구조주의'로 대표되는 포스트모더니즘의 전성기라는 지적 분위기 속에서 아스만 부부는 “문화적 기억”이란 사회적, 역사적 맥락에서 부과된 외부적 조건에 의해 형성되고 유지된다고 주장했다.

『문화적 기억』의 전반부는 「기억문화」, 「문자문화」, 그리고 「문화적 정체성과 정치적 상상력」 등과 같은 주제를 통해 “사회적 기억”의 이론적 기반을 제시하며, 후반부에서는 “문화적 기억”의 기반이 현재까지 전승된 이스라엘과 그리스, 그리고 그 자취만 파악 가능한 이집트와 히타이트의 사례를 각각 살펴본다. 아스만은 “집단 기억”(das kollektive Gedächtnis)의 하부개념으로 “소통적 기억”(das kommunikative Gedächtnis)과 “문화적 기억”을 구분했다.

프랑스의 철학자이자 사회학자인 모리스 알박스(Maurice Halbwachs: 1877-1945년)가 1920년 제시한 기억이론을 대부분 계승한 아스만은 “문화적 기억”은 “소통적 기억”을 초월하는 것으로서 텍스트, 의례, 기념물 등과 같은 문화적 형성물과 낭송, 실행, 업수 등과 같은 제도적 소통을 통해 보존되는 과거의 운명적인 사건에 대한 기억으로 정의했다. 이런 속성으로 인해 “문화적 기억”은 지속적인 유동성은 유지하지만 “소통적 기억”에 비해 변화의 가능성은 상대적으로 작다고 할 수 있다.¹⁰⁾

아울러 “문화적 기억”은 축적된 텍스트, 이미지, 행동양식 등이 잠재태의 형태로 존재하다가 당대의 맥락 속에서 객관화되고 재구성되면서 현실태로 轉化한다. 축적되고 공유된 지식의 객관화와 재구성은 “문화적 기억”이 한 사회가 보유한, 문화적으로 제도화된 유산의 형태로 전수되는 데 요구되는 전제조건이다.

이렇게 현실태로 전화, 전수되는 “문화적 기억”은 집단의 고유하고 독보적인 정체성을 형성하는 한편, 특정 시점에서 특정 사회에 의해 의도적으로 선택된 “定礎的 텍스트(der fundierende Text),” 혹은 正典化된 텍스트(Kanon), “정초기억(die fundierende Erinnerung)”의 물리적 재현이자

10) 아스만의 문화적 기억에 대한 개괄적 연구로는 김학이, 2005 「안 아스만의 “문화적 기억”」 『서양사연구』 33, 한국서양사연구회, pp.227-256. 참조.

계승 및 유통의 수단이라 할 수 있는 형식화된 의례(Rite), “기억문화(Erinnerungskultur)”가 시각적으로 구체화된 건축 및 조형예술 법칙 등과 같은 “문화구성체(die kulturelle Formation)”를 통해 집단의 자아상을 구축한다.¹¹⁾ 이때 해당 사회는 “문화적 기억”을 일종의 전범으로 준수할 것인가, 혹은 되풀이되어서는 안 될 과오로 회피할 것인가를 결정할 수 있다.¹²⁾

『문화적 기억』을 분기점으로, 아스만은 고대 이집트 종교, 문학, 역사를 “문화적 기억”이라는 개념을 바탕으로 본격적으로 분석하기 시작했으며, “문화 이론”(Kulturtheorie)과 “수용 연구”(Rezeptionsforschung)를 적용했는데,¹³⁾ 이런 방법론을 통해 수행된 연구는 1996년 『이집트인들: 사상사(Ägypten: Eine Sinngeschichte)』(München: Hanser),¹⁴⁾ 2000년 『종교와 문화 기억: 10건의 사례연구(Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien)』(München: C.H. Beck),¹⁵⁾ 2001년 『고대 이집트의 죽음 및 내세(Tod und Jenseits im alten Ägypten)』(München: C.H. Beck),¹⁶⁾ 등을 통해 구체화되었다.

- 11) Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1992, pp.142-143.
- 12) Jan Assmann, “Collective Memory and Cultural Identity,” John Czaplicka (tr.), *New German Critique* 65, 1995, p.133.
- 13) 그러나 남편 안과 달리, 알라이다는 “문화적 기억”을 공적으로 활동 중인, 즉 “전면(Vodergrund)”에 배치된 “기능기억(Funktionsgedächtnis)”과 휴면 상태에 놓인, 즉 “배경(Hintergrund)”의 역할을 하는 “저장기억(Speichergedächtnis)”으로 세분했다. 알라이다 아스만, 2003 『기억의 공간』, 변학수·채연숙 옮김, 경북대학교 출판부, pp.168-180.
- 14) 이 저서는 2002년 영문으로 번역되었다. *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Andrew Jenkins (tr.), New York: Metropolitan Books, 2002.
- 15) 이 저서는 2006년 영문으로 번역되었다. *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (tr.), Stanford: Stanford University Press, 2002.
- 16) 이 저서는 2005년 수정, 보완된 축약본 형식의 영문본으로 출간되었다. *Death and Salvation in Ancient Egypt*, David Lorton (ed.), Ithaca-London: Cornell University Press, 2005.

『이집트인들: 사상사』는 미국의 이집트학자 제임스 헨리 브리스티드(James Henry Breasted: 1865-1935년)가 1912년 『고대 이집트의 종교와 사상의 발전(Development of Religion and Thought in Ancient Egypt)』(New York: Charles Scribner's Sons)을 통해 고대 이집트 사상사를 체계적으로 구축하려 했던 첫 번째 시도 이후 “문화적 기억”의 관점에서 고대 이집트의 역사를 해석한다.

이 책에서 아스만은 역사 해석의 세 가지 범주, 즉 “자취(Spur),” “메시지(Botschaft),” “기억(Erinnerung)”을 제시하는데, “자취”는 고고학, “메시지”는 문헌학 및 도상학, “기억”은 신화 및 역사에 대한 후대의 “문화적 기억”과 각각 대응한다. 이들 범주 중 “기억”은 후대의 이집트인들이 이전 시기를 회고하고 재구성하는 데 영향을 미친다. 이때 “기억”은 역사의 실상에 대한 정보라기보다는 역사의 변화 속에서 우주와 사회의 지속성을 담보하기 위해 집단이 각인시킨 과거에 대한 인상이자 구조화된 이해라 할 수 있다.

우주와 사회의 지속성이라는 관점에서, 아스만은 고대 이집트 역사에 세 차례의 분기점이 있다고 보았는데, 그 첫 번째가 제1 중간기(기원전 2160-2055년)에서 중왕국 시대(기원전 2055-1650년)로의 이행기이며, 두 번째가 아멘호텝 4세/아켄아텐(기원전 1352-1336년)의 “종교개혁,” 그리고 마지막으로 제3 중간기(기원전 1069-664년)다. 이들 분기점은 우주와 사회의 지속성이 위기를 맞았을 때 해당 위기를 극복하도록 해주었던 “후견주의 이데올로기(Patronats-Ideologie)”의 변용과 재해석을 촉발했다.

요컨대, 제1 중간기에 생성, 강화된 “후견주의 이데올로기”는 중왕국 시대 마아트(ma'at)의 수호자로서의 파라오의 이미지와 결합하여 신민과 왕의 수직적 관계를 형성했으며 아멘호텝 4세/아켄아텐의 “종교개혁”을 거치며 ‘개인신심’의 흐름 속에서 이번에는 신자와 신 사이의 수직적 관계를 규정했다. 마침내 최고신을 구심점으로 한 일종의 ‘신정정치’가 구현되었던 제3 중간기를 지나 외국의 지배를 받게 된 이집트에서 종교만이 유일한 (비정치적) 권위의 원천이 되면서 집단의 자아상은 규범화된 의례와 (편찬, 교정, 주해의 과정을 거치면서) 정전화된 텍스트로 대변되는 “문화

적 기억”을 통해 과거와의 조화, 즉 우주와 사회의 지속성을 인식하는 단계에 이르게 되었다는 것이 그가 시도했던 역사적 해석의 핵심이다.

한편, 『종교와 문화 기억: 10건의 사례연구』는 “문화적 기억”을 통해 형성되는 개인과 집단의 정체성과 종교의 지속성 간의 관계를 파악하고자 하는 아스만의 기획이라 할 수 있다. 이 책에서 아스만은 상징과 의례, 구비전승과 정전화 등 “문화적 기억”의 형성과 유지에 핵심적인 역할을 하는 문화현상을 10건의 사례연구를 통해 고찰하는데, 여기에는 고대 이집트의 문헌자료 뿐만 아니라 1939년 출간된 지그문트 프로이트(Sigmund Freud: 1856-1939년)의 『인간 모세와 유일신교(Der Mann Moses und die monotheistische Religion)』와 1933-1942년 사이 출간된 토마스 만(Thomas Mann: 1875-1955년)의 『요셉과 그의 형제들(Joseph und seine Brüder)』이 포함되어 있다.

또한 신아시리아의 사례에서부터 유대인 학살의 추모를 둘러싸고 발생한 독일에서의 논쟁과 북아일랜드에서의 가톨릭과 개신교의 갈등, 그리고 이스라엘과 팔레스타인 사이의 갈등에 이르기까지 서구에서의 “문화적 기억”을 망라하고 있다. 『이집트인들: 사상사』에서 파라오 시대의 “문화적 기억”과 그리스-로마 지배기 이후의 “문화적 기억” 사이의 단절을 강조했던 그는 『종교와 문화 기억: 10건의 사례연구』에서는 “문화적 기억”이 가진 공통점과 보편적 유사성에 주목한다.

『고대 이집트의 죽음 및 내세』에서 아스만은 죽음을 텍스트와 이미지의 상호작용에 의해 형성된, 보편적 진리에 대한 고대 이집트인들의 세계관을 파악하는 핵심 개념으로 사용한다. 여기서 그는 죽음을 문화의 핵심으로 정의하고 『오시리스 신화』에 따라 살아 있는 인간을 구성했던 다양한 요소들의 결합과 시신의 처리에 집중하는 개인적 통합과, 사회적 고립으로부터의 회복과 망자의 생애에 대한 기념과 기억에 집중하는 사회적 통합의 다양한 양태의 문화적 의미와 현대적 해석을 통해 고대 이집트에서의 죽음의 본질과 기원, 의미와 중요성을 종합적으로 고찰한다.

아울러 죽음을 세트에 의한 오시리스의 살해로 간주함으로써 이것이 신성한 왕권과 가부장제의 연속성을 보장해준다고 해석하는 한편, 세트와

호루스의 법정공방을 모티프로 한 내세에서의 심판이 지배층의 규범적 가치를 유지하는 데 수행하는 역할을 서술한다. 이와 함께, 죽음을 변용과 귀환의 여정을 가능케 하는 비의로 봄으로써 죽음에서 영생으로의 이행이 고대 이집트의 독특한 문화형성에 결정적인 역할을 수행했다고 주장한다.

아스만이 제시한 “문화적 기억” 개념은 방대한 문헌적 근거와 설득력 있는 이론적 기반에도 불구하고 이집트학계를 비롯한 다양한 학계의 비판의 대상이 되었다.¹⁷⁾

우선 “문화적 기억”을 ‘집단 구성원 모두에게 인위적으로 구축되고 의식적 공유되는 의미’(Gemeinsinn)에 의해 형성되는 자아상 혹은 정체성의 시각적, 청각적 서사를 통한 제도화된 유포의 결과로 생성되는 사회적 기억으로 정의한다면, “문화적 기억”은 공적, 지배적 기억으로 아스만이 전복하고자 했던 전체주의와 기억의 관계를 역설적으로 부각하는 모순적인 상황을 종종 초래한다.

또한 “문화적 기억”의 근거를 거의 전적으로 문헌학적 자료에 의존하는 논지전개 방식은 고고학자를 비롯한 실증적 역사학자로부터 지속적인 비판을 받은 바 있다. 그러나 “문화적 기억”은 대체로 국제 학계에서 호평을 받았으며 아스만에게는 이집트학의 경계를 넘어 유일신교의 기원을 탐색하는 학제적 연구에 착수할 이론적 계기와 토대를 마련해주었다.

V. 21세기의 학문적 성과

1990년대 말과 2000년대 초반 아스만은 유대교와 기독교 전통에서의 유일신교의 기원과 발전에 각별한 관심을 보였으며 이 분야에서 세계적인 학자로 주목을 받기 시작했다. 유일신교의 기원을 추적하는 그의 지적 여정은 앞서 언급된 『이집트인들: 초기 고등문화의 신학과 신심』에서 제시

17) 예를 들어, David Gottlieb, “Review: Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination by Jan Assmann,” *The Journal of Religion* 93(2), 2013, pp.233-234.

한 단일신교적 혹은 범신론적 단독성과 “문화적 기억”에 대한 연구 과정에서 정립된 ‘기억학(Erinnerungsforschung)’의 개념과 방법론에 의해 추동되었다.

1993년 『유일신교와 우주신론: 고대 이집트에서의 “단독성 사상”의 형성과 유럽에서의 그 수용의 역사(Monothelismus und Kosmotheismus: Altägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte)』(Heidelberg: Winter)를 발표함으로써 아스만은 향후 유일신교의 기원에 관한 자신의 연구가 우주의 모든 속성과 양태가 독보적인 최고신으로 수렴하는 신왕국 시대의 단일신교적 경향, 고대 서아시아와 그리스에서 공통적으로 발견되는 ‘우주신론(Kosmotheismus),’ 그리고 범신론을 비롯한 고대 종교의 전통이 17-18세기 유럽에서 수용, 해석되는 과정과 경향을 중심으로 전개될 것임을 분명히 했다.

이런 맥락에서 1998년 출간된 『이집트인 모세: 기억의 자취에 대한 해석(Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur)』(München: Hanser)은 『유일신교와 우주신론: 고대 이집트에서의 “단독성 사상”의 형성과 유럽에서의 그 수용의 역사』를 발전시킨, 이집트학과 종교사학, 그리고 “문화적 기억”을 중심으로 한 ‘기억학’ 부문의 기념비적 역작이라 할 수 있다.¹⁸⁾

유일신교의 창시자로 알려진 모세의 역사적 실체를 규명하려고 했던 기존의 저작들과 달리 『이집트인 모세』는 성서에 묘사된 모세에 대한 기억이 특정 집단(서유럽)에 의해 특정시기(17-18세기의 계몽주의 시대)에 어떻게 수용되었고 모세에 대한 서사가 서구의 유일신교에 어떤 영향을 미쳤는지를 검토하는 데 초점을 맞추고 있다.¹⁹⁾

18) 이 저서의 초기 원고는 1997년 영문으로 번역되었다. *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, David Lorton (tr.), Cambridge-London: Harvard University Press, 1997. 아울러 이 저서는 2010년 한국어로 번역되었다. 안 아스만, 2010 『이집트인 모세: 서구 유일신교에 새겨진 이집트의 기억』, 변학수 옮김, 그린비.

19) 아스만은 계몽주의 시대 프리메이슨과 같은 비밀결사의 고대 서아시아 고전문헌에 대한 관심과 연구가 “이중 종교(religio duplex)”의 발명을 초래했다고 보

프로이트의 『인간 모세와 유일신교』에서처럼, 아스만은 이집트와 고대 그리스의 문헌자료와 성서의 언급을 근거로 모세가 히브리인들에게 “反-종교”(Gegenreligion)를 전수한 이집트의 신관이었으며 유대교 전통의 맥락에서 재해석되었다고 주장하면서 신으로부터 선택받은 새로운 민족 집단의 정체성 확립에 결정적인 역할을 한 모세와 이집트 탈출의 서사를 “문화적 기억”의 대표적인 예로 제시한다.

여기서 “반-종교”란 아멘호텝 4세/아켄아텐의 “종교개혁” 이후 발생한 새로운 인지적 단절이자 도약으로서 기존의 종교적 세계관과 의례적 환경을 부정하고 이와 완전히 반대되는 교리와 전통을 새로운 종교와 신자의 핵심적인 정체성으로 삼는 종교를 의미하는데, 최초의 유일신교인 유대교에서는 이것이 다른 신의 존재와 가치에 대한 부정, 신상을 중심으로 한 신전의례의 부정, 유일신과의 계약과 율법의 정립, 경전의 정전화와 절기와 축제를 통한 기억의 영구화 등으로 실행된다.

아울러 『이집트인 모세』에서 아스만은 다신교 체제에서 유일신교 체제로 이행하는 데 있어 “유일섬김(Monolatrie)”이 일종의 가교와 같은 역할을 수행했으며 유일한 절대자로부터 율법과 계시를 받을 수 있는 입법자이자 선지자로서의 모세의 이미지 역시 다신교에서 유일신교로의 이행을 촉진하는 동시에 신생 집단의 통치와 유지에 요구되는 정치적 권위를 부여했다고 평가했다.

결론적으로, 『이집트인 모세』는 유일신교의 창시자라는 종교적 인물과 그에 대한 서사가 수천 년에 걸쳐 어떻게 기억, 변용, 도구화되고, 이 과

는데, 이때 “이중 종교”는 모든 신자들에게 개방된 공적 교리와 소수의 입문자에게만 허락된 비의라는 이중 구조를 취한다. 이에 대한 아스만의 대표적인 저술로는 2011년 출간된 『이중 종교: 이집트의 비의와 유럽의 계몽주의(*Religio Duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*)』(Berlin: Insel Verlag)와 2018년 출간된 『마술피리: 양면의 오페라(Die Zauberpfeife: Eine Oper mit zwei Gesichtern)』(Wien: Pictus)를 들 수 있다. 『이중 종교』는 2014년 영문으로 번역되었다. *Religio Duplex: How the Enlightenment Reinvented Egyptian Religion*, Robert Savage (tr.), Cambridge-Malden: Polity Press, 2014.

정에서 서구 사회의 유일신교 전통이 어떻게 형성했는지를 추적함으로써 유일신교의 역사적 전개에 대한 재평가를 촉발했으며, 그 결과 전 세계 학계에서 상당한 반향과 논쟁을 불러일으켰다. 동시에 이 저작은 다신교 체제에서 유일신교로의 이행 과정에 대한 아스만의 후속 연구에서도 일관되게 유지될 핵심적인 기초를 구축했다.

그 결과, 『이집트인 모세』는 2003년 출간된 『모세적 구분 혹은 유일신교의 代價(Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus)』(München: Hanser),²⁰⁾ 2008년의 『신과 신들에 관한: 이집트, 이스라엘 그리고 유일신교의 부상(Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism)』(Madison: The University of Wisconsin Press), 2014년의 『아켄아텐에서 모세까지: 고대 이집트와 종교적 전환(From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change)』(Cairo-New York: The American University in Cairo Press) 등에 의해 지속적으로 변주, 확장되었으며, 2018년 『종교의 발명: 「탈출기」의 신앙과 언약(The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus)』(Princeton-Oxford: Princeton University Press)으로 집대성되었다.²¹⁾

『모세적 구분 혹은 유일신교의 대가』는 『이집트인 모세』 출간 이후 학계에서 제기된 평가와 비판에 대한 저자의 답변을 제공하기 위한 취지로 집필되었는데 여기서 그는 “모세적 구분(die Mosaische Unterscheidung)”이라는 개념어를 제시한다. “모세적 구분”은 모세에 의해 고착된 진정한 종교와 거짓 종교 사이의 구분을 의미하는데, 이런 구분으로 인해 질투하는 유일신에 대한 신앙과 다른 신의 존재와 그와 관련된 종교적 의례를 부정하고 악마화하는 새로운 형태의 종교적 정체성이 출현한다.

“모세적 구분”의 결과인 유일신교는 결과적으로 신성에 대한 통합된 비

20) 이 저서는 2010년 영문으로 번역되었다: *The Price of Monotheism*, Robert Savage (tr.), Stanford: Stanford University Press, 2010.

21) 이 저서는 독일어 원문이 영문으로 번역되어 출간되었다. 번역은 『이집트인 모세』의 역자였던 로버트 새비지가 맡았다.

전을 제시하고 역사의 전개에 대한 새로운 인식과 엄격한 윤리의식을 촉진했지만 포용적이고 관용적인 다신교 체제와 달리 배타적이고 편협한 본질적 교의와 “문화적 기억”으로 형성된 정체성로 인해 유일신교를 수용한 집단으로 하여금 종교적 불관용과 유일신교 그리고/혹은 다신교 체제 간의 갈등과 폭력, 이단심판과 종교재판과 같은 내부적 박해, 문화적 파괴와 망각, 다양성의 억압 등 “유일신교의 대가(der Preis des Monotheismus)”를 치르게 한다.

이런 맥락에서, 아스만은 유일신교의 유산이 현대의 종교뿐만 아니라 정치, 사회, 문화, 전반에 미치는 지속적인 영향을 추적하고 종교갈등의 역사적, 문화적 根因을 재검토하는 한편, 이를 통해 다신교 체제와 유일신교에 내재한 가치를 인정함으로써 종교적 다양성에 대한 관용과 이질적인 신앙 간의 조화로운 공존을 촉구한다.

한편, 아스만은 『신과 신들에 관한』에서 우주와 그 실체 및 양태가 하나의 최고신으로 수렴하는 다양한 과정을 문화번역, 습합, 명시적 신론(explicit theology) 등으로 설명하면서, 「축의 시대(Achsenzeit)와 정교분리」, 「정전화의 다섯 단계」, 「배타적 유일신교와 폭력의 언어」 등과 같은 장을 통해 유일신교로의 이행에 대한 기존의 이론에 대한 보다 정교하고 세부적인 논증을 시도한다.

이어 출간된 『아켄아텐에서 모세까지』는 아멘호텝 4세/아켄아텐의 “종교혁명”이 초래한 역사적, 문화적, 종교적 변용이 어떻게 『제1 성서』(구약성서)의 「탈출기」의 모세 서사를 거치면서 유일신교의 도래를 유발했는지를 다른 저작보다 구체적으로 탐구한다.

여기서 아스만은 제2 중간기(기원전 1650-1550년)의 히소스의 침입에 따른 아시아 민족(셈족)에 대한 이집트인들의 트라우마 혹은 부정적인 “문화적 기억”이 플라비우스 요세푸스(Flavius Josephus: 37-100년)의 『아피온 반박문(Contra Apionem)』에 언급된 오사르세프(Osarseph) 혹은 모이세스(Moyses)가 이끄는 문둥병자 무리의 전설로 변용, 계승되는 과정 등을 검토하면서, “종교혁명”의 “반-종교” 개념이 시리아-팔레스타인의 종교적, 문화적 전통과 습합되면서 유일신교의 원형이 탄생했다고 설명한다.

『아켄아텐에서 모세까지』는 종교적 전환의 복잡다단한 과정과 “문화적 기억”의 끈질긴 영향력을 재차 강조함으로써 유일신교로의 이행이라는 인류사의 가장 중요한 인지적, 종교적, 사상적 전환이 亂麻처럼 얽힌 기억의 전승과 융합의 산물이라는 것을 재차 상기시킨다.

『종교의 발명: 「탈출기」의 신앙과 언약』은 이집트학, 종교학, ‘기억학’ 등 다양한 부문에서의 아스만의 역량이 총동원된, 유일신교 혹은 “종교” 그 자체의 탄생을 설명하는 학문적 결정판이라 할 수 있다.

서문에서 아스만은 자신의 일생을 사로잡은 것은 「탈출기」였음을 고백 하면서 개작이나 논평이 아닌 “반향적 독법(resonant reading)”을 통해 모세에 의해 부과된 “유일섬김”의 일종인 “충절의 유일신교(monotheism of loyalty)”와 선지자들에 의해 구성되는 “진리의 유일신교(monotheism of truth)”가 성서 안에서 교호하는 가운데 이 둘에 기반한, 시나이 반도에서의 히브리 민족의 경험으로 새롭게 등장한 “계시의 유일신교(monotheism of revelation)”를 통해 「탈출기」가 마침내 과거에는 존재하지 않았던 완전히 새로운 형태의 유일신교를 창출했다고 결론짓는다.

아스만에 따르면, “계시의 유일신교”는 계시라는 사건으로 인해 태고 이래로 존재했던 “자발적”(natural) 종교와 구분되며 “계시의 유일신교”를 통해 마침내 새롭게 발명된 종교의 특성을 고려할 때 「탈출기」의 테마는 선택받은 민족이 약속의 땅으로 들어가는 것이 아니라 유일신과 그의 민족이 호혜적 계약으로 하나가 되는 것이다.

끝으로, 유일신교의 기원에 대한 아스만의 설명과 이론이 신학계를 비롯한 종교학계에서 찬사만 받은 것은 아니었다. 특히 『이집트인 모세』 이후 이어진 일련의 저작에 대해서는 문헌학에 편향된 방법론과 종교현상적 접근방식에서 학술용어의 혼용과 주관적 해석에 이르기까지 전방위적 비판이 제기되었다. 시간과 지면의 제약 상 본 고에서 학제적 비판을 모두 다룰 수는 없으나 이런 비판에도 불구하고 유일신교의 기원이라는 주제를 자신의 학문적 역량을 총동원하여 규명하려고 했던 그의 학구적 열정과 일관성[그의 이론과 관련한 많은 논평과 (반유대주의 성향이라는 평가를 포함한) 비난에도 불구하고] 높이 평가받아야 마땅할 것이라는 말은

반드시 덧붙이고 싶다.²²⁾

VI. 맺음말

어떻게 보면, 아스만은 일생에 걸쳐 유일신교의 기원에 말 그대로 穿鑿했다고 할 수 있다. 연구자로서의 경력의 전반기에는 이집트학자로서 단 일신론으로 귀착되는 이집트의 종교적 심성을 탐구하고 이에 대한 이론적 기반을 확립하는 데 주력했다면 중반부부터는 자칭 “문화 이론가 (Kulturwissenschaftler)”로서 “문화적 기억”에 대한 다양한 학제적 연구를 수행했으며 후반부에는 전반부와 중반부에 구축한 이집트학, 종교학, 기억학의 탄탄한 이론적 기반을 토대로 이집트와 성서, 그리고 계몽주의 시대 학자들의 저작을 아우르며 서구 유일신교의 기원을 검토하고 탐구했다.

같은 전공 분야에서 50여 년간 각종 강연과 학술 활동을 활발하게 전개하며 방대한 양의 논문과 저서를 남긴 대학자의 학문적 업적을 몇 권의 책으로 평가하고 그의 방대하고 심오한 삶을 몇 줄로 재구성하여 그의 진면목을 보여주고자 하는 시도는 시간과 지면의 제약, 그리고 필자의 부족한 역량을 고려할 때 무모해보일 수도 있고 또한 고인에 대한 무례로 비칠 수도 있다.

다만 본고와 같은 시도가 척박한 국내 학계에서 한 번도 직접 대면할

22) 극히 일부의 서평을 예로 들자면, Richard Bernstein, “Review of Jan Assmann, Religion and Cultural Memory, trans. Rodney Livingstone,” *Bryn Mawr Review of Comparative Literature* 6(1), 2007, pp.1-8; Eliza Slavet, “Review: A Matter of Distinction: On Recent Work by Jan Assmann,” *AJS Review* 34(2), 2011, pp.385-393; Paul Sanders, “Review: From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change by Jan Assmann,” *Review of Biblical Literature* 5, 2018, pp.60-64. 최근 한국에서 다신교 체제를 “문화전략”의 시각으로 검토한 비평은 김구원, 2024 『고대 근동 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발달: 아텐과 야훼를 중심으로』, 한국고대근동학회 제 5 차 정기 학술대회 발표문(2024년 4월 20일 발표, 등재지 『승실사학』에 게재 예정), pp.5-13.

기회가 없었던 지구 반대편의 까마득한 후배가 무한한 존경심을 담아 올리는 조출한 학문적 헌사로 여겨지기를 바랄 뿐이다.

주제어

얀 아스만(Jan Assmann), 알라이다 아스만(Aleida Assmann), 문화 기억(cultural memory), 기억학(memory studies), 유일신교(monotheism)

<투고: 2024년 05월 06일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

/Abstract/

Jan Assmann, an Egyptologist Who Explored the Origin of Monotheism

Yoo, Sung Hwan

The purpose of this paper is to academically commemorate Jan Assmann, a German Egyptologist and cultural scientist who passed away on February 19, 2024, by summarizing his life history and organizing his academic achievements and trajectory throughout his lifetime.

During the early phase of his career before the 1990s, Assmann, through his research and analysis of Ancient Egyptian hymns to the Sun God, concluded that Amun-Ra, the most powerful state god, came to be recognized as the 'universal supreme god' during the New Kingdom period and that the ancient Egyptian polytheism underwent fundamental changes at it experienced the trauma of the so-called 'Religious Revolution' set in motion by Pharaoh Amenhotep IV/Akhenaten. He viewed that these changes provided the impetus for the emergence of an early stage of monotheism comparable to the pantheistic supreme gods that spread widely throughout the Mediterranean in the late antiquity.

From the 1990s onwards, Assmann, together with his wife Aleida, began to thoroughly analyze ancient Egyptian religion, literature, and history based on the concept of 'cultural memory,' applying 'cultural theory' and 'reception studies.'

In the late 1990s and early 2000s, Assmann showed particular interest in the origin and development of monotheism in Jewish and Christian traditions, gaining fame as a world-renowned scholar in

this field.

In conclusion, during the early phase of his career, Assmann focused on exploring the religious thought of Egypt that culminated in monotheism as an well-versed Egyptologist and establishing a theoretical foundation for it. From the mid-phase, he conducted various interdisciplinary studies on 'cultural memory' as a 'cultural scientist.' In the later phase, based on the solid theoretical foundations of Egyptology, religious studies, and memory studies established in the earlier phases, he vigorously and consistently explored the origins of Western monotheism, encompassing the works of ancient Egypt, the Holy Bible, and scholastic works of the Enlightenment.

참고 문헌

1. 단행본

- 알라이다 아스만, 2003, 『기억의 공간』, 변학수·채연수 옮김, 경북대학교 출판부.
- 얀 아스만, 2010, 『이집트인 모세: 서구 유일신교에 새겨진 이집트의 기억』, 변학수 옮김, 그린비.
- Breasted, James Henry, *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York: Charles Scribner's Sons, 1912.
- Hornung, Erik, *Conceptions of God in Ancient Egypt*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1982.
- Jan Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Zürich-München: Artemis, 1975.
- _____, *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie*, Freiburg: Universitätsverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1983 = *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom: Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, Anthony Alcock (tr.), London-New York: Routledge, 1995.
- _____, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I*, Mainz: Philipp von Zabern, 1983.
- _____, *Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart: W. Kohlhammer, 1984 = *The Search for God in Ancient Egypt*, David Lorton (tr.), Ithaca-London: Cornell University Press, 2001.
- _____, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, München: C.H. Beck, 1992 = *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, David Henry Wilson (tr.), Cambridge-New York: Cambridge University Press, 2011.
- _____, *Monotheismus und Kosmotheismus: Altägyptische Formen eines „Denkens des Einen“ und ihre europäische Rezeptionsgeschichte*, Heidelberg: Winter, 1993.
- _____, 1995, "Collective Memory and Cultural Identity," John Czaplicka

- (tr.), *New German Critique* 65.
- _____, *Ägypten: Eine Sinngeschichte*, München: Hanser, 1996 = *The Mind of Egypt: History and Meaning in the Time of the Pharaohs*, Andrew Jenkins (tr.), New York: Metropolitan Books, 2002.
- _____, *Religion und kulturelles Gedächtnis: Zehn Studien*, München: C.H. Beck, 1996 = *Religion and Cultural Memory*, Rodney Livingstone (tr.), Stanford: Stanford University Press, 2006.
- _____, *Moses der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, München: Hanser, 1998 = *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, David Lorton (tr.), Cambridge-London: Harvard University Press, 1997.
- _____, *Tod und Jenseits im alten Ägypten*, München: C.H. Beck, 2001 = *Death and Salvation in Ancient Egypt*, David Lorton (ed.), Ithaca-London: Cornell University Press, 2005.
- _____, *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*, München: Hanser, 2003 = *The Price of Monotheism*, Robert Savage (tr.), Stanford: Stanford University Press, 2010.
- _____, *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*, Madison: The University of Wisconsin Press, 2008.
- _____, *Religio Duplex: Ägyptische Mysterien und europäische Aufklärung*, Berlin: Insel Verlag, 2011 = *Religio Duplex: How the Enlightenment Reinvented Egyptian Religion*, Robert Savage (tr.), Cambridge-Malden: Polity Press, 2014.
- _____, *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, Cairo-New York: The American University in Cairo Press, 2014.
- _____, *Die Zauberflöte: Eine Oper mit zwei Gesichtern*, Wien: Pictus, 2018.
- _____, *The Invention of Religion: Faith and Covenant in the Book of Exodus*, Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2018.

2. 논문

김구원, 2024, 「고대 근동 다신교의 문화 전략과 유일신교의 발달: 아텐과 야훼를

중심으로, 한국고대근동학회 제 5 차 정기 학술대회 발표문(2024년 4월 20일 발표, 등재지 『승실사학』에 게재 예정).

김학이, 2005, 「얀 아스만의 “문화적 기억”」, 『서양사연구』 33, 한국서양사연구회.

Baines, John, "Book Review: *Re und Amun: Die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* by Jan Assmann," *Journal of Biblical Literature* 104(4), 1985.

Berstein, Richard, "Review of Jan Assmann, *Religion and Cultural Memory*, trans. Rodney Livingstone," *Bryn Mawr Review of Comparative Literature* 6(1), 2007.

Gottlieb, David, "Review: *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* by Jan Assmann," *The Journal of Religion*, 93(2), 2013.

Sanders, Paul, "Review: *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change* by Jan Assmann," *Review of Biblical Literature* 5, 2018.

Slavat, Eliza, "Review: *A Matter of Distinction: On Recent Work* by Jan Assmann," *AJS Review* 34(2), 2010.

3. 신문기사

Kopitzki, Siegmund, "Jan Assmann ist tot: Aus der Antike zog er Lehren für heute," *Südkurier*, February 20, 2024.

2000년 이후 한국사 분야의 기억연구 경향

-연구 성과와 집단 기억연구 프로젝트 사례를 중심으로-

정 일 영*

- | | |
|-------------------------------|---------------------------|
| I. 머리말 | III. 기억 앞에 선 역사가: 질문과 가능성 |
| II. 2000년 이후 한국사 '기억연구' 경향 검토 | IV. 맺음말 |

초록

이 논문은 2000년 이후 한국사 연구에서 기억연구가 어떻게 발전해 왔는지를 개략적으로 분석한다. 1980년대 말 민중사학의 부상으로 시작된 연구의 변화와 1990년대 말 사회의 민주화와 함께 고조된 기억전쟁 붐, 그리고 서구 이론의 도입이 한국사학에 어떠한 영향을 미쳤는지 살핀다. 특히 구술사를 중심으로 한 기억연구의 주요 성과와 한계를 조명하고, 한국 근현대사 연구에서 나타난 다양한 기억의 재구성 방식과 그 의미를 검토한다. 또한 기억연구가 역사학의 전통적 접근법에 어떻게 도전하며 새로운 관점을 제시하는지 살펴보고, 앞으로 기억연구가 나아가야 할 방향과 학문적 과제를 한 가지 사례를 통해 제시해본다. 이를 통해 기억연구가 한국사 연구에서 어떻게 더 깊이 있고 다양하게 발전할 수 있는지에 대한 전망을 제시하고자 한다.

* 서강대 사학과 조교수 / E-mail : jeongiy@sogang.ac.kr

I. 머리말

1980년대 후반부터 한국 사학계에 일었던 민중사학 열풍은 근현대사를 전공하는 신진 연구자가 대폭 늘어나는 데에 큰 영향을 미쳤다. 1984년 창립한 망원한국사연구실을 비롯하여 한국근대사연구회, 역사문제연구소, 한국역사연구회, 구로역사연구소(현재의 역사학연구소) 등 대학의 외부에서 새롭게 마련된 연구 단체와 공간이 그것을 잘 보여준다. 민중사학은 단순히 역사관으로만 볼 수 없고, “연구자가 직면한 현실을 바꾸고자 하는 ‘행위’였다고 할 수 있다.¹⁾ 이처럼 연구의 대상과 관점이 새롭게 바뀌었음에도, 실증적·과학적 연구 방법을 추구하는 경향은 여전했고 오히려 더욱 강해졌다. 민중 주체의 과학적 역사를 연구한다는 목적과는 별개로, 역사 서술을 위해 사용하는 자료는 대부분 국가 권력이 생산한 공식 문서이거나 사회의 엘리트 계층이 남긴 기록이나 글이었던 것이다.

1990년대 후반으로 접어들면서, 현실 사회주의의 붕괴, 학문 생태계의 변화와 더불어 한국사회의 민주화가 진행되었고, 이는 한국사회에 ‘기억전쟁’ 불이 일게 되는 배경이 되었다.²⁾ 여기에 서양의 기억연구 이론과 경향을 소개했던 연구자들의 공헌으로 한국사 학계에도 기억연구에 대한 관심이 고조되었다. 실제로 2000년 이전까지 한국사 학계에서 기억을 연구 주제로 삼는 연구는 거의 전무했을 뿐더러, 단순한 표현으로서 ‘기억’이라는 단어를 사용하는 연구자도 많지 않았다. 하지만 2000년 이후 기억, 집단기억, 문화적 기억 등 기억을 연구의 중심에 두는 연구가 대폭 늘어났다. 이제는 기억이 곧 역사로 느껴질 만큼, 연구논문의 제목에 기억이라는 단어를 사용하는 경우는 매우 흔하다. 그리고 다수의 연구가 이론적 검토 과정에서 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)와 얀 아스만(Jan Assmann),

1) 조형열, 2024 「민중사학의 학술문화: 망원한국사연구실, 구로역사연구소 활동에 대한 검토를 중심으로」, 『역사연구』 50, p.57.

2) 안병직, 2007 「한국사회에서의 ‘기억’과 ‘역사」, 『역사학보』 193, p278. 민주화운동기념사업회 연구소에서 출간하는 학술지가 『기억과 전망』이라는 점도 상징적이다.

알라이다 아스만(Aleida Assmann) 등 서구의 기억연구 성과를 언급하고 있다.

그렇다면 한국사 학계에서는 서구의 기억연구 이론을 어떻게 수용하고 어떤 구체적인 연구 성과를 내놓았는가? 한국사 연구자들은 기억을 어떤 방식으로 다루고, 무엇을 위해 기억을 연구 대상으로 삼는가? 기억 앞에 선 오늘날 한국사 연구자의 고민은 무엇인가? 이 글은 본격적으로 기억연구가 시작된 2000년대 이후 연구 경향을 개략적으로 살피고, 전반적인 성과와 한계를 검토하고자 한다.

‘기억’이라는 키워드로 찾을 수 있는 연구는 개인 연구자로서는 감당할 수 없을 정도로 그 수가 많다. 또한 ‘한국사’라는 전공이나 분과를 따로 떼어내어 독립적으로 살피기가 쉽지 않다. 따라서 이 글에서는 몇 가지 조건과 제한을 두고 연구 경향을 살핀다. 이로 인하여 명백한 한계가 발생하겠으나, 최소한의 틀 없이는 개략적인 검토도 어렵기 때문이다. 우선 이 글에서는 한국사 분야의 성과만을 다룬다. 기억연구의 이론이 서구에서 수입된 것이고, 이를 역사학계에 적극적으로 소개한 것은 서양사 전공 연구자들이다. 또한 이론의 소개만이 아니라 실질적으로 기억을 다룬 서양사 연구 성과도 적지 않다. 하지만 이 글은 ‘한국사 분야의 기억연구 경향’을 다루는 글이므로, 한국사를 배경으로 하는 연구 성과를 정리한다.

두 번째로 한국사를 배경으로 하지만 연구의 주된 분석 대상이 문학작품, 연극, 음악, 영화이거나 문화콘텐츠인 경우는 제외한다. 최근에는 온라인 게임에 반영된 기억도 연구 대상이 되는 상황이지만,³⁾ 이 글에서는 다루지 않는다. 다만 3장에서 공공역사와 연계한 기억연구의 다양한 연구 주제 확대라는 면을 언급할 것이다. 세 번째로, 한국사 연구 중 근현대사로 한정하여 연구 경향을 소개하고자 한다. 한국사 전근대 시대의 기억

3) 예를 들어, 2019년 6월 스페인 마드리드에서 열린 제3회 MSA(Memory Studies Association) 컨퍼런스에는 비디오 게임에 대한 단독 발표는 물론이고 “Digital Pasts: Education, Storytelling, Video Gaming”이라는 패널도 열렸다 (https://www.memorystudiesassociation.org/wp-content/uploads/2019/06/MSA2019_FinalProgram_web.pdf)

문제를 다룬 연구가 없지 않으나,⁴⁾ 기억연구의 특성상 근현대사 연구에 성과가 집중된 것이 사실이다. 또한 연구별로 편차가 있으나, 한국 근현대사 연구에서 기억연구에 대한 연구자의 깊이 있는 고민이 나타나는 경우가 많다. 다음으로 근현대사 역사의 주요 이슈를 기억과 연계해 다루고 있다면, 연구자의 전공이나 학문 분과를 불문하고 다루고자 한다. 본문에서 다루겠지만, 많은 한국 근현대사 기억연구가 구술을 바탕으로 삼는데, 구술연구는 오히려 사회과학 부문에서 더 활발히 진행된 경향이 있으며,⁵⁾ 연구의 특성상 학제간 연구의 성격이 강하기 때문이다.

마지막으로, 기존연구 경향 검토에서 분류 기준을 일정하게 통일하지는 못하였다. 이 글의 2장 1절은 방법론, 2절과 4절은 연구 대상, 3절은 시기(2절 또한 시기로 분류될 수 있다), 5절은 연구 현상을 중심으로 분류한 것이다. 따라서 하나의 연구가 이 글의 모든 구분 영역에 걸쳐있을 가능성도 있다. 예를 들어 특정 연구가 한국전쟁 관련 기념물을 구술사 방법론을 통해 분석하여 대항기억을 정의했다면, 이 글에서 분류한 4개의 기준을 모두 포함하는 것이 된다. 다만 이 글에서는 해당 연구가 여러 기준에 걸쳐있다고 하더라도, 글에서 설명하려는 경향을 잘 보여주는 경우에

-
- 4) 전근대 한국사 분야에서 기억을 다루는 연구는, 큰 사건이 벌어진 이후 그것을 기억, 기록, 기념하는 방식을 다루는 경우가 대부분이다. 특히 조선시대 임진왜란 관련 기억과 기념에 대한 연구가 다수 있다(노영구, 2004 『공신선정과 전쟁평가를 통한 임진왜란 기억의 형성』, 『역사와 현실』 51 ; 정두희, 2006 『이순신에 대한 기억의 역사와 역사화』, 『한국사학사학보』 14 ; 김남윤, 2007 『조선여인이 겪은 혼란, 이역살이, 환향의 현실과 기억 - 소현세자빈 강씨를 중심으로』, 『역사연구』 17 ; 박성태, 2008 『임진왜란을 통해 본 문화 기억』, 『인문과학』 41 ; 변광석, 2010 『임진왜란 이후 동래부사의 동래지역 인식과 기억사업』, 『지역과 역사』 26 ; 김정신, 2012 『임진왜란 조선인 포로에 대한 기억과 전승 - “절의”에 대한 현창과 배제를 중심으로』, 『한국사상사학』 40 ; 김강식, 2012 『조선후기의 임진왜란 기억과 의미』, 『지역과 역사』 31 ; 우경섭, 2017 『17-18세기 임진왜란 참전 명군에 대한 기억』, 『한국학연구』 46 ; 정호훈, 2018 『전쟁의 기억과 정치론』, 『동국신속삼강행실도』, 『한국사상사학』 58 등).
- 5) 사회학 학술지 『사회와 역사』에서는 해당 학술지에 투고된 기억연구를 따로 분석하기도 했다(박천웅, 2023 『사회사/역사사회학적 기억연구의 분과학문적 경계와 탈경계: <사회와 역사> 기억연구의 동향과 내용(2004-21)』, 『사회와 역사』 137).

포함하여 서술하고자 한다.

하나만 더 덧붙이자면, 이 글은 2000년 이후 한국사 관련 모든 기억연구를 반영한 글은 아니다. 따라서 인용하는 연구가 해당 분야를 대표하는 연구도 아니고, 언급되지 않은 연구가 질적으로 부족한 것도 결코 아니다. 다만 한국사를 다루는 기억연구의 경향을 보여주는 데에 적절하다고 판단하여 일부의 연구만을 다루었다. 비록 제한적이며 단편적으로 살피는 연구 경향이지만, 앞으로 한국사 기억연구에 조금이나마 보탬이 됐으면 하는 바람이다.

II. 2000년 이후 한국사 ‘기억연구’ 경향 검토

1. 구술사 기반의 기억연구

2000년 이후부터 한국사 분야에서도 기억을 다루는 연구들이 등장하기 시작했다. 특히 주목할 것은 대부분의 한국사 기억연구가 구술 자료를 중요한 ‘사료’로 삼고 있다는 점이다. 즉 한국사 기억연구의 가장 큰 경향이 라면 구술사가 기억연구와 거의 중첩되는 모습을 보이고 있다. 구술사가 한국 역사학계에서 진지하게 논의되고 연구에 적용되기 시작한 것도 2000년대 초라는 점⁶⁾ 구술사와 기억연구의 관계를 잘 보여준다.⁷⁾ 이용기가 지적한대로, 사실 구술사가 가장 일찍 적극적으로 활용된 부문은 ‘위안부’ 연구이다.⁸⁾ ‘위안부’ 구술도 초기에는 피해를 확인하기 위한 ‘사실 확인’의 작업으로 시작되었지만, 점차 심도 있는 구술 분석이 시도되었다. 단순히

6) 윤택립, 2016 「구술사와 역사학의 어색한 관계: 그 성과와 전망」 『구술사연구』 7-2, p.46.

7) 2004년부터 구술 연구의 양이 폭발적으로 증가했다(이재영·정연경, 2018 「국내 구술사 연구 동향 분석 - 학술지 논문을 중심으로」 『한국기록관리학회지』 18-3, p.32).

8) 이용기, 2010 「『새로운 민중사』의 모색과 구술사 방법론의 활용」 『역사문화연구』 37, p.421.

피해를 확인하기 위한 ‘절차’가 아니라 당사자가 기억하고 구술하는 방식에 주목하거나, ‘위안부’ 생존자의 주체성 즉, 생존자가 자기의 언어를 가지고 있다는 측면에 주목했던 것이다.⁹⁾ 마찬가지로 강제노동의 기억을 공식 역사로 만들기 위한 시도도 시작되었다.¹⁰⁾

구술사가 근현대사를 다루는 새로운 방법론으로 부상하면서, 2000년대 들어 국사편찬위원회나 한국학중앙연구원, 서울역사편찬원, 민주화운동기념사업회 등의 공공기관에서 구술 자료를 본격적으로 수집하기 시작했고,¹¹⁾ 개인 연구자들도 적극적으로 구술 채록을 시도했다. 다양한 구술 채록 작업을 거쳐 현대사 기억연구 성과가 쌓이기 시작했다. 연구 성과의 내용은 매우 다양하다. 노동자의 기억,¹²⁾ 비전향장기수의 감옥 체험,¹³⁾ 학도호국단 체험,¹⁴⁾ 5.18 광주민주화운동 때 일어난 살인 사건에 대한 기억,¹⁵⁾ 지역의 집합기억,¹⁶⁾ 여순사건,¹⁷⁾ 사북 사건¹⁸⁾ 등 실로 다양한 경험

9) 양현아, 2001 『증언과 역사쓰기 - 한국인 “군 위안부”의 주체성 재현』 『사회와 역사』 60 ; 김명혜, 2004 『“위안부”경험자들, 구술행위, 기억, 경험, 부분적인 이야기』 『한국문화인류학』 37-2.

10) 정혜경, 2004 『기억에서 역사로: 일제 말기 일본제철(주)에 끌려간 조선인 노동자』 『한국민족운동사연구』 41.

11) 국사편찬위원회는 2004년, 한국학중앙연구원은 2009년부터 구술자료 수집 지원 사업을 진행해왔다.

12) 김경일, 2010 『한국 산업화 시기 노동자의 생애와 사건: 기억의 재구성 과 노동자 정체성의 형성』 『사회와 역사』 85; 김준, 2010 『다시 못 올 것에 대하여: 노동자 구술증언 속의 “향수” 또는 “과거의 낭만화”』 『사회와 역사』 85; 정유진, 2022 『그 많던 ‘여공’들은 어디로 갔을까: 대구 섬유산업 역사에 ‘여성 서사’의 자리 마련하기』 『구술사연구』 13-1. 특히 김준은 향수 개념을 끌어와 구술 주체의 정체성을 보다 풍부하게 설명하는 시도를 했다(김준, 2010 앞의 논문, p.118).

13) 김귀옥, 『1960~70년대 비전향장기수와 감옥의 일상사: 비전향장기수의 구술 기억을 따라』 『역사비평』 94.

14) 문상석, 2012 『학도호국단의 경험과 기억-탈정치화와 자기정당화』 『담론201』 15-3.

15) 김정환, 2013 『5·18항쟁 시기에 일어난 일가족 살인사건: 전쟁, 학살, 기억』 『역사비평』 102.

16) 허영란, 2014 『집합기억의 재구성과 지역사의 모색: 울산 장생포 고래잡이 구술을 중심으로』 『역사문제연구』 32.

과 기억이 기록되고 분석되었다.

2. 한국전쟁 기억연구

그 중에서도 가장 많은 연구 성과가 쏟아져 나온 부문은 한국전쟁 관련 구술 기반 기억연구다. 인류학자인 윤택림의 선구적 연구와 더불어,¹⁹⁾ 2000년대 초반부터 현재까지 수많은 연구 성과가 집적되었다. 초창기 연구로는 이용기와 박정석의 연구를 주목할 만하다. 이용기는 ‘이천의 모스크바’로 불렸던 경기도 이천군 갑자면 오두리를 연구 대상으로 선정하여 심층면접을 진행했다. 그는 구술자의 ‘구술전략’에 주목하는 한편, 구술자의 “‘주관적’인 기억에는 복잡다단한 과거의 리얼리티가 내재되어”있고, 이념의 낙인과 과거의 소망과 현재의 좌절감이 녹아있다고 분석했다.²⁰⁾

박정석은 전남 해남군 용봉리를 연구 대상으로 삼아 구술을 진행하고 분석하였다. 그는 현지인의 기억 속에는 공식 역사와 반대되는 ‘사실’이 존재하기도 하고, 한 인물에 대한 평가도 내부의 기억에서는 판이하게 다를 수 있다는 점을 밝혔다. 또한 현재의 삶을 위해 더 이상 ‘빨갱이 마을’이 아닌 ‘양반 가문’ 마을로 새로운 기억과 역사를 만들어가는 과정도 면밀히 살폈다. 그의 표현을 빌리면, “기억의 회상 속에서 과거가 현재에 어떻게 영향을 미치는가 그리고 이야기가 드러내는 것이 무엇인가를 파악하는 것”이 중요하므로 “한 문화를 이해하는 데는 기억이 필수적”이라는 점을 확인한 것이다.²¹⁾

17) 박정석, 2003 『전쟁과 고통 : 여순사건에 대한 기억』 『역사비평』 64; 주철희, 2014 『여순사건과 지역의 기억』 『역사학연구』 56.

18) 김세림, 2017 『사북의 기억: 구술이 역사학에 주는 가능성』 『구술사연구』 8-2; 황인욱, 2022 『1980년대 국가통치와 광산촌 공동체의 기억: 1980년 4월 사북사건을 중심으로』 『구술사연구』 13-2.

19) 윤택림, 2003 『인류학자의 과거 여행-한 빨갱이 마을의 역사를 찾아서』, 역사비평사.

20) 이용기, 2001 『마을에서의 한국전쟁 경험과 그 기억-경기도의 한 ‘모스크바’ 마을 사례를 중심으로』 『역사문제연구』 6, p.55.

21) 박정석, 2002 『전쟁과 빨갱이에 대한 집단 기억 읽기-해남의 한 마을을 중심으로』 『역사비평』 59, p.357.

이밖에도 다양한 연구자들이 한국전쟁 시기의 전쟁경험으로 형성된 마을의 ‘공동체적 기억’이나 ‘지역 정체성’ 혹은 그것의 변화, 기념행위 등을 분석했다.²²⁾ 이런 연구 결과는 기존 거대 담론이나 국제 관계 속에서 논의되던 한국전쟁 연구에서 찾아볼 수 없는 성과였다. 특히 그동안 구술의 ‘주관성’ 때문에 ‘객관적’ 연구에 구술 자료를 사용하길 주저하던 연구자들이, 구술과 기억의 복잡다단한 특징을 깊이 이해하고 그것의 가능성과 한계를 동시에 받아들이기 시작한 것은 큰 변화라고 할 수 있다. 즉, 사회적 기억은 많은 부분 ‘격리’되어 암묵적으로 남아있는 경우가 많다는 것을 인지한 상태로 연구를 진행한 것이다. 여전히 전통적인 역사학자의 기본 임무대로 기억의 정확성 여부를 확인하지만, 기억을 다룰 때 더 중요한 것은 기억과 망각의 맥락과 그것의 해석이라는 점을 연구의 중심에 두었다.²³⁾ 기억의 ‘주관성’이 과거에 연구를 포기하게 만드는 요소였다는 점을 생각하면, 분명 큰 변화라고 할 수 있다.

초창기의 한국전쟁 관련 기억연구가 마을을 중심으로 한 심층면접을 통해 마을 안의 인적네트워크와 협력 혹은 갈등과 폭력에 대한 기억을 연구했다면, 이후의 연구는 대상을 넓혀갔다. 상이군인, ‘월남’, ‘월북’가족 자녀, 소개민을 인터뷰해 그들의 전쟁경험과 이후 일상경험을 분석하거나,²⁴⁾ 전

22) 정근식, 2002 『한국전쟁경험과 공동체적 기억 : 영암 구림권을 중심으로』 『지방사와 지방문화』 5-2 ; 정근식, 2004 『지역 정체성, 신분투쟁 그리고 전쟁기억 : 장성에서의 전쟁경험을 중심으로』 『지방사와 지방문화』 7-1; 김귀옥, 2006 『지역의 한국전쟁 경험과 지역사회의 변화: 강화도 교동 섬 주민의 한국전쟁 기억을 중심으로』 『경제와 사회』 71; 이동현, 2006 『한국전쟁 후 “반공포로”에 대한 기억과 기념』 『동아시아문화연구』 40; 박찬승, 2010 『마을로 간 한국전쟁: 한국전쟁기 마을에서 벌어진 작은 전쟁들』, 돌베개; 김경섭, 2014 『“전쟁의 기억”과 “기억의 전쟁”』 『통일인문학』 57; 윤형숙, 2002 『한국전쟁과 지역민의 대응: 전남의 한 동족마을의 사례를 중심으로』 『한국문화인류학』 35-2 등.

23) 박정석, 2004 『전쟁과 폭력-영광 지역 한 마을 사람들의 기억을 중심으로』 『사회와 역사』 66, p.228.

24) 이임하, 2007 『상이군인들의 한국전쟁 기억』 『사림』 27; 조은, 2008 『전쟁과 분단의 일상화와 기억의 정치-‘월남’가족과 ‘월북’가족 자녀들의 구술을 중심으로』 『사회와 역사』 77; 박정석, 2023 『한국전쟁기 소개민들의 음식 경험과 배고픔에 대한 기억 - 거제도 와 한산도 주민들의 구술을 중심으로』 『석당논총』 30.

쟁 당시 다양한 상황에 처해있던 사람들의 구술사를 모아 단행본으로 출간하기도 했다.²⁵⁾ 또 구술만이 아니라 수기를 분석하여 종군기자, 포로 등 유사한 성격을 지닌 집단의 기억을 분석하기도 했다.²⁶⁾

주목할 것은 남성의 경험으로 기억되던 전쟁에 새로운 서사를 부여하기 시작했다는 것이다. 염미경은 좌익 관련 여성유족의 구술을 생애사적으로 분석하여, 서발탄의 발언권에 대한 고민을 드러냈다.²⁷⁾ 이성숙은 피난이 정치적 이념 때문이라는 기존 ‘공식 역사’에 구술을 통한 ‘대안 기억’을 제시할 필요성을 강조했다. 즉, “과거 경험에 대한 기억, 특히 한국전쟁 경험에 대한 기억은 전후 반공이데올로기에 의해 윤색되고 착색된 정치적 사회적 문화적으로 형성된 인공적 구성물”이라는 것이다.²⁸⁾ 이입하는 ‘전쟁미망인’(‘군경미망인’, ‘피학살자미망인’, ‘상이군인미망인’)과 그들의 자녀의 구술을 받아, 각각의 전쟁경험과 이후 생존을 위한 일상의 투쟁, ‘여성가장’의 새로운 공간 등 그간 한국전쟁 연구에서 주목 받지 못했던 소수자의 삶을 구체적으로 밝혀내었다.²⁹⁾

3. 일제 식민지 시기 기억연구

한국전쟁 시기 못지않게 많은 연구 성과가 쌓인 부문이 일제 식민지 시기 연구다. 다만 이 시기의 연구 성과는 한국전쟁 시기 기억연구와는 조금 성격을 달리한다. 식민지를 경험한 세대를 직접 인터뷰하여 기존 연구에서 드러나지 않던 미시적인 식민 경험을 밝혀낸 연구들이 일부 있기는 하지만 그 수는 그리 많지 않다.³⁰⁾ 시기적으로 해방 이후보다 증언이 가

25) 한국구술사학회 편, 2011 『구술사로 읽는 한국전쟁』, 휴머니스트.

26) 홍순애, 2017 『외국인 종군기자 수기에 나타난 집단기억의 이데올로기-한국전쟁 참전 수기를 중심으로』, 『국제어문』 75; 홍순애, 2021 『한국전쟁기 포로수기에 나타난 집단기억의 이데올로기-북한포로수용소 미국, 영국인 포로수기를 중심으로』, 『국제어문』 94.

27) 염미경, 2005 『여성의 전쟁경험과 기억: 좌익관련 여성유족의 구술생애사』, 『한국학』 28-4.

28) 이성숙, 2007 『한국전쟁에 대한 젠더별 기억과 망각』, 『여성과 역사』 7, p.160. 괄호는 필자 보완.

29) 이입하, 2010 『전쟁미망인, 한국현대사의 침묵을 깨다』, 책과함께.

능한 생존자가 상대적으로 그 수가 적고, 생존자가 있더라도 구술이 어려운 여건일 경우가 많기 때문이다. 물론 국가보훈부 등에서 진행한 독립운동가의 구술 채록 작업 결과물이 있지만, 2010년 이후 증가한 기억연구와는 반비례한 독립운동사 분야의 축소 경향과 맞물려 이 구술 자료가 적극적으로 연구에 활용되지는 못하였다. 또한 구술 채록 작업이 뚜렷한 목적성을 가지고 진행되었기 때문에 다층적인 분석을 시도하기에는 연구자의 부담이 큰 것도 사실이다.

따라서 가장 많은 비중을 차지하는 일제 식민지 시기 기억연구는 구술 자료를 바탕으로 하기보다는 기억을 텍스트화한 자료를 활용한 것이다. 특히 다양한 소그룹의 식민지 경험이 회고의 형식으로 기록된 텍스트를 바탕으로 하였다. 당대의 기억인 경우도 있고, 해방 이후 식민지 경험을 회고하는 기억인 경우도 있다. 예를 들어 정병욱은 행우회 잡지를 분석하여 해방 이후 식산은행원의 선택적 식민지 기억을 분석했고,³¹⁾ 김경미는 경기공립중학교 졸업생의 회고 기록을 통해 파시즘 교육 체제의 경험과 기억을 분석했다.³²⁾ 식민자와 피식민자 각각의 경험과 기억을 분석하여 ‘지배 대 피지배’, ‘수탈 대 저항’이라는 이항대립적 해석을 뛰어넘으려는 시도들이라고 볼 수 있다.³³⁾

또 이 시기 연구 중 특징적인 것은 선택적 기억 혹은 망각을 비판적으로 접근하는 연구가 주류를 이루고 있다는 점이다. 예를 들어, 소현숙은

30) 최인택, 2004 『일제시기 부산지역 일본인사회의 생활사-경험과 기억의 사례연구』, 『역사와 경계』 52; 이용기, 2010 『일제시기 모범부락의 내면과 그 기억-전남 강진군 성전면 수양리 사례를 중심으로』, 『한국사학보』 38.

31) 정병욱, 2003 『해방이후 식산은행원의 식민지 기억과 선택적 인식-행우회 잡지 『무궁』(1946-1953)을 중심으로』, 『역사와 현실』 48.

32) 김경미, 2005 『식민지교육 경험 세대의 기억-경기공립중학교졸업생의 일제 파시즘 교육체제 하의 경험과 기억을 중심으로』, 『한국교육사학』 27-1.

33) 이규수, 2011 『식민지 체험자의 기억 속의 ‘제국’과 ‘식민지’-후지카이를 중심으로』, 『역사와 경계』 79, p.230. 이 밖에도 다음과 같은 연구가 있다. 안홍선, 2007 『식민지시기 사범교육의 경험과 기억: 경성사범학교 졸업생들의 회고를 중심으로』, 『한국교육사학』 29-1; 이연식, 2011 『해방 후 본토로 돌아간 일본인의 경성 인식-경성 태생 요시오카 마리코의 사례를 중심으로』, 『서울과 역사』 79.

교육계 여성들이 일제 식민지 시기에 일제에 협력했던 경험을 선택적으로 기억하거나 망각하고 있음을 지적했다.³⁴⁾ 오제연은 조선인 학병 출신이 그들의 지원 동기에 대해 기억과 망각 기제를 어떻게 동시에 작동시키고 있는지 분석했다.³⁵⁾ 이와 같은 선택적 기억에 대한 비판적 연구들은 대부분 회고록 등의 문헌 자료를 바탕으로 연구를 진행하였다.³⁶⁾ 한국전쟁 시기의 기억연구가 피해자나 소수자의 기억과 목소리를 살려내는 데에 집중했다면, 일제 식민지 시기의 기억연구는 지배 계층 혹은 엘리트 계층의 모순된 기억술을 비판적으로 분석한 셈이다. 3장에서 언급하겠지만, 기억 연구 특유의 강한 ‘윤리성’이 반영되었다고도 볼 수 있다.

3.1운동이나 관동대지진 등 당대에 일어난 사건을 비교적 가까운 시기에 어떻게 기억하고 전승하는지 분석한 연구도 존재한다. 이들 연구 또한 문헌 자료에 근거한 기억연구들이다.³⁷⁾ 한편 정일영은 ‘사자공간’(死者空間)이 맥락과 목적에 따라 완전히 다른 지위를 가질 수 있다는 것을 보여 주었다. 즉, 식민지의 ‘근대 도시’에서 피식민자가 죽음을 기억하는 공간인 공동묘지는 도시에서 밀려나야 할 비효율적 공간으로 전락하는데 반해, 전시체제의 ‘육군묘지’, 심지어 죽은 신체가 존재하지도 않는 무명용사위령탑 같은 국가가 의도적으로 조성한 사자공간은 신민됨을 기억하는 공간이 되고 있음을 밝혔다.³⁸⁾ 이 또한 선택적 기억 혹은 기념에 대한 연구의 연장선에 있다고 볼 수 있다.

일제 식민지 시기 당대에 대한 연구는 아니지만, 동아시아에서 근현대

34) 소현숙, 2006 『교육계 여성들의 ‘일제 협력’에 대한 기억과 망각』, 『수행인문학』 36.

35) 오제연, 2017 『조선인 학병 출신의 기억과 망각 - 학병과 간부후보생 “지원” 동기를 중심으로』, 『사람』 57.

36) 김민철, 2005 『‘친일’ 문제 - 인식, 책임, 기억』, 『한국민족운동사연구』 45; 류시현, 2007 『해방 후 최남선의 활동과 그에 관한 ‘기억’』, 『한국사학보』 27.

37) 류시현, 2009 『1920년대 삼일운동에 관한 기억 - 시간, 장소, 그리고 ‘민족/민중’』, 『역사와 현실』 74 ; 성주현, 2015 『식민지 조선에서 관동대지진의 기억과 전승』, 『동북아역사논총』 48.

38) 정일영, 2019 『식민지 조선에서 죽음을 기억하는 두 가지 방식』, 『서울과 역사』 101.

사나 전쟁이 어떻게 기억되고 있으며 그 기억을 둘러싸고 일어나는 갈등을 분석한 연구도 다수 있다.³⁹⁾ 즉, 기억을 둘러싼 갈등, ‘역사전쟁’을 다룬 연구들이다. 주로 일본 정부 혹은 극우세력의 역사 ‘왜곡’을 비판적으로 다루거나, 교과서상의 역사 ‘왜곡’을 비판적으로 다룬 연구가 주류를 이룬다.⁴⁰⁾

4. 기념물, 기념공간, 기억행사에 관한 연구

또 하나 한국사 기억연구의 다수를 차지하는 연구 분야는 기념에 관한 연구이다. 이 중 가장 많은 것은 기억 공간, 기념 공간에 대한 연구다. 각종 기념관, 박물관, 기념 설치물을 분석 대상으로 삼아, 해당 공간과 설치물이 드러내는 기억의 방식과 설치 과정에서 나타난 기억 갈등, 국가가 개입하면서 생기는 기억의 편중이나 망각 등을 다루었다.⁴¹⁾ 즉, 기억과 공

39) 안병직, 2008 『동아시아의 역사 갈등과 한국사회의 집단기억』 『역사학보』 197.

40) 신주백, 2002 『동아시아 근현대사에서 전쟁과 평화에 대한 기억의 차이, 그리고 역사교육 : 동아시아 5개국의 중고교용 자국사 및 세계사 교과서를 중심으로』 『역사교육』 82; 박맹수, 2004 『19세기 말 동아시아 전쟁에 대한 일본인의 ‘왜곡된’ 기억』 『역사와 현실』 51; 김인화·김명섭, 2007 『기억의 국제정치학: 일본 역사 교과서 문재와 동북아시아』 『사회과학논집』 38-1; 양정현, 2014 『청일 전쟁에 대한 한·일의 기억과 전승: 증폭과 망각의 양극』 『역사와 세계』 46.

41) 민형배, 2004 『5·18 기념공간의 형성과 지역정체성: 1990년대 이후 쟁점과 과제』 『한국동북아논총』 31; 정호기, 2005 『전쟁 기억의 매개체와 담론의 변화: 지리산권의 한국 전쟁 기념물을 중심으로』 『사회와 역사』 68; 김형근, 2007 『한국전쟁의 공식기억과 전쟁기념관』 『한국언론정보학보』 40; 이경화, 2007 『기념물을 통한 동학농민혁명의 기억과 전승』 『인문콘텐츠』 10; 최정기, 2008 『5·18 기념공간과 사회적 갈등 - 기념공간 관련 논쟁 및 갈등을 중심으로』 『민주주의와 인권』 8-1; 윤충로, 2010 『한국의 베트남전쟁 기념과 기억의 정치』 『사회와 역사』 86; 윤선자, 2012 『섬진강 유역의 일본군 성노예 기념물 ‘평화의 탑’ 건립 배경과 주체: 망각에서 기억으로』 『여성과 역사』 16; 정현주, 2018 『김대중기념관과 기억의 정치학』 『역사비평』 122; 남경우, 2019 『제주4·3을 기억하는 방법 - 제주4·3평화기념관을 중심으로』 『탐라문화』 58; 박경목, 2021 『3.1운동 공간의 기억과 기념 - 홍성지역을 중심으로』 『한국독립운동사연구』 76; 전진성, 2021 『국가의 기억과 국민의 기억 사이 - 대한민국역사박물관 상설전시회 대한 단상』 『역사비평』 134; 이동건·남호현, 2023 『잊힌 기억에서 ‘화랑훈’의 대명사로: 6·25 전쟁 초기 ‘불암산 유격대’에 대한 기억의 역사와 정체성, 기념의 문제』 『역사』

간의 재현 과정에서 “포섭과 배제의 매커니즘”이 작동하고 있다는 점에 주목한 것이다.⁴²⁾

그 밖에 기억 행사나 의례를 분석 대상으로 삼아, 의례의 주체가 기억하려는 것을 분석하고 다양한 주체가 기억 행사를 둘러싸고 경합하는 양상을 보여주는 연구도 진행되었다.⁴³⁾ 이들 연구에서는 주로 국가의 개입과 ‘국가의 제도화’가 만들어내는 다양한 효과를 비판적으로 분석하였다. 이 부분의 연구 대상이 되는 기념물이나 기념 장소, 기억 행사 등이 매우 다양하다. 동학농민운동부터 시작하여 3.1운동, 한국전쟁, 제주 4.3, 4.19혁명, 5.18 광주민주화운동, ‘위안부’ 피해자 관련 기념물, 베트남 전쟁까지 스펙트럼이 매우 넓다. 국내에서도 피에르 노라의 『기억의 장소』 프로젝트에 못지않은 기억 장소 연구 대상이 산재해 있음을 알 수 있다. 다만 공간과 설치물, 행사장에서의 제도적·의례적·예술적 재현 및 수행성 등이 분석 대상이 되므로, 좀 더 정치한 분석을 위해서는 앞으로 학제간 연구가 반드시 필요해 보인다.

5. 기억의 재현, 대항기억

마지막으로 살펴볼 연구 경향은 기억의 재현, 대항기억이다. 이 두 주제는 서로 얽혀있다. 우선 기억의 재현의 경우, 과거의 기억이 영상이나 만평, 공간을 통해 재현되고 있는지 주목한다.⁴⁴⁾ 이 연구들은 “기억과 재현

연구』 47.

42) 한건수, 2004 『기억과 공간의 재현 - 탄광촌 철암의 시공간적 구성과 변화』 『지역사회학』 6-1, pp.300-301.

43) 정근식, 2005 『항쟁기억의 의례적 재현-5월행사’와 전야제를 중심으로』 『민주주의와 인권』 5-1; 홍성태, 2010 『4월혁명 기억의 제도화와 사회적 결과』 『기억과 전망』 22; 정호기, 2010 『과거의 재조명에서 시민주체의 형성과 연대 그리고 와해-‘여순사건’의 의례를 중심으로』 『사회와 역사』 87; 박승희, 2020 『2.28민주운동의 기억과 기념 방식』 『영남학』 75; 태지호, 2021 『1919년은 어떻게 기억되는가Ⅱ-3.1운동 100주년 기념식과 대한민국임시정부 수립 100주년 기념식의 수행을 중심으로』 『기호학연구』 66; 정호기, 2024 『전북의 사회운동과 집합 기억의 양상 - 1980년대 ‘항쟁’에 관한 의례와 기념시설을 중심으로』 『시민사회와 NGO』 22-1.

이 지역 공동체 성원들의 이념과 이해관계에 영향을 받고 있”음을 인지하고,⁴⁵⁾ 재현 과정에서 공식기억에 저항하는 대항기억이 다시 생산되는 가능성에 주목하기도 한다.⁴⁶⁾ 한편 정운수는 국립석탄박물관의 ‘공적 재현’이 ‘노동의 기억’을 가려버리는 현상을 비판적으로 분석하면서, “특정한 개인의 경험은 한 사람의 기억에 머무는 게 아니라 그 집단 또는 지역사회의 공통된 집합기억과 연관되며 그 지역을 일시적으로 방문하는 관람객에게도 일종의 ‘동시대적 경험’으로 확장된다”고 보았다.⁴⁷⁾ 재현의 방식에 따라 그것은 기억의 확장 가능성일 수도 있고, 억제 기제가 될 수도 있는 것이다.

전자의 효과-기억의 확장 가능성에 주목하는 연구가 대항기억에 대한 연구다. 이용기는 구술사의 의의를 강조하면서 “지배권력에 의해 배제되거나 억압되었던 민중의 기억을 불러냄으로써 인식의 공백지대로 남아있던 한국근현대사의 비극적 사건을 역사의 무대에 올렸고, 침묵을 강요하고 기억을 독점하려는 국가의 공식기억에 저항할 수 있었다”고 평가했다.⁴⁸⁾ 이처럼 상당수의 기억연구는 국가나 권력이 독점하는 ‘공식 기억’ 혹은 ‘관제 기억’에 저항하는 ‘대항 기억’의 가치와 의의를 전제로 하고 있다.⁴⁹⁾ 이를 본격적으로 다루는 연구들은 ‘비공식 기억’이 어떤 기억투쟁 혹은 기억운동의 과정을 거쳐 대항기억으로 기능하게 되는지 그 과정을 살피거나,⁵⁰⁾ 공식기억과 대항기억의 간극을 분석하고,⁵¹⁾ 새로운 대항기억의 가능

44) 정근식, 2003 『항쟁의 기억과 영상적 재현 - 5.18 다큐멘터리의 전개과정』, 『민주주의와 인권』 3-2; 김종현, 2005 『5·18의 역사적 기억과 신문만평 - 한겨레신문을 중심으로』, 『민주주의와 인권』 5-1; 박명진, 2007 『한국 영화의 역사 재현 방식-광주 항쟁 소재 영화를 중심으로』, 『국제어문』 41.

45) 김기곤, 2009 『국가폭력, 하나의 사건과 두 가지 재현 - 거창사건의 기억과 문화적 재현과정』, 『민주주의와 인권』 9-1, p.56.

46) 권기숙, 2003 『4·3의 대항기억과 영상』, 『제주도연구』 24.

47) 정운수, 2023 『노동의 기억과 국립석탄박물관의 공적 재현에 관한 연구』, 『박물관학보』 45, p.206.

48) 이용기, 2010 앞의 논문, p.421.

49) 지수길, 2015 『국가의 역사독점과 민중기억의 유실-‘우금티 도회’를 제안한다』, 『역사비평』 110.

50) 김영범, 2003 『기억에서 대항기억으로, 혹은 역사적 진실의 회복 - 기억투쟁으

성을 확인하였다.⁵²⁾

Ⅲ. 기억 앞에 선 역사가: 질문과 가능성

2장에서 살펴본 것처럼 2000년대 이후 한국사 분야에서 많은 기억연구 성과가 산출되었다. 하지만 여전히 쟁점으로 남아 있는 부분이 있다. 3장에서는 이 쟁점 혹은 과제를 간략히 살펴보고, 하나의 집단연구 사례를 통해 앞으로의 기억연구의 한 방향을 전망해보고자 한다.

1. 질문

수많은 기억연구 성과에도 기억 앞에 선 역사가에겐 여전히 남아있는 곤란함이 있다. 윤택림은 구술사와 역사학의 관계를 서술한 그의 논문에서 구술사가 일깨운 역사의 본질적 성격을 다음과 같이 정리한 바 있다. ①구술사는 역사가 과거에 대한 연구가 아니라는 점을 잘 보여준다. ②역사적 사실은 재현되는 것이므로 구성적이고 부분적이고 다성적이다. ③객관적 역사와 객관적 역사연구는 존재하지 않는다.⁵³⁾ 이 주장에 동의할 역사학 연구자도 있겠지만, 한편으로 강한 반발을 느낄 이도 있을 것이다. 허영란이 주장한 것처럼 “시간의 흐름 속에서 흩어져가는 과거를 보존하고 진실성을 추구하는 것은 여전히 중요한 역사학”⁵⁴⁾의 역할이자 과제라

로서의 4·3문화운동 서설』 『민주주의와 인권』 3-2; 양정심, 2006 『제주 4·3항쟁의 기억투쟁』 『사립』 25; 이동진, 2013 『기억의 “10.1사건”: 기억의 변경에서 변경의 기억으로』 『사회와 역사』 97.

51) 박건, 2007 『집합기억의 사회적 구성에 관한 연구: 국채보상운동과 금모으기운동을 중심으로』, 『문화와 사회』 2; 최정기, 2009 『한국군의 베트남전 참전, 어떻게 기억되고 있는가?-공식적인 기억과 대항기억의 차이를 중심으로』 『민주주의와 인권』 9-1; 강유인화, 2013 『한국사회의 베트남전쟁 기억과 참전군인의 기억투쟁』 『사회와 역사』 97.

52) 김주희, 2020 『소녀들의 대항기억, 유관순의 귀환』 『역사연구』 38.

53) 윤택림, 2016 앞의 논문, pp.48-49.

54) 허영란, 2014 앞의 논문, p.376.

고 여기는 역사학 연구자가 있을 것이기 때문이다.

앞에서 살펴본 것처럼, 역사학 연구자들도 기억의 다중적인 성격을 분명 인지하고 있다. 하지만 기억을 활용하고 해석하는 데에는 여전히 타분과의 연구자보다 훨씬 조심스럽다. “기본적으로 역사학자들은 구술을 문헌과 같은 사료”로 다루는 태도 때문일지도 모르겠다.⁵⁵⁾ 여전히 많은 연구가 구술 자료, 즉 기억에 의존한 자료를 적극적으로 활용하는 데 주저하여 공백을 메우는 보조적인 역할만을 부여한다. “단편적이고 일회적 구술에서 역사적 사실을 발견할 수 없다”고 여기기 때문일지도 모른다.⁵⁶⁾ 즉, 기억의 가치는 충분히 인지하지만, 그것을 역사학적으로 활용하는 구체적인 방법론이 마련되지 않은 것이다. 이 때문에 하나의 주장을 위해 비슷한 결의 구술 증언을 반복하여 쌓아가는 서술 방식을 선택하기도 한다.⁵⁷⁾ 이러한 구술 혹은 기억의 활용은 구술자의 생애사적 맥락과 괴리되는 치명적인 약점을 지닌다.⁵⁸⁾ 다음의 질문에 역사가는 어떠한 답을 준비해야 하는가? “구술자의 행위, 행동, 사건이 아닌 자신이 가지고 있었던 세계관, 신념, 꿈, 소망, 좌절도 역사 연구의 대상이 될 수 있는가?”⁵⁹⁾ 역사 연구자가 때로는 기억이라는 단어를, “연구자의 분석이 아닌 당사자의 기억이다”라는 식으로 변명의 언어로서 사용하지는 않는가?

한편 한국전쟁 기억연구와 일제 식민지 시기 기억연구의 초점이 달랐던 것은 기억연구가 근본적으로 가지고 있는 “윤리적 사명감”⁶⁰⁾ 때문이라고 할 수 있다. 그렇기 때문에 기억연구에서 왜 당사자가 “아직도 믿고 있고 왜 기억하고 있고 왜 침묵해야 했었는지”⁶¹⁾ 밝히는 것이 중요하고, “무슨

55) 윤택림, 2016 앞의 논문, p.66.

56) 박천웅, 2023 앞의 논문, p.99.

57) 정일영, 2022 「노동의 부정을 통한 최대효율의 추구: 식민지 시기 한센인 소록도 강제노동과 1960년대 오마도 사건을 중심으로」 『역사연구』 44.

58) 윤택림, 2016 앞의 논문, p.67.

59) 윤택림, 2016 위의 논문, p.71.

60) 박천웅, 2023 앞의 논문, p.103.

61) 김원, 2009 「서발턴은 왜 침묵하는가?: 구술, 기억 그리고 재현을 중심으로」 『사회과학연구』 17-1, pp.131-132.

말을 했는가보다 무슨 말을 하고자 했는가”⁶²⁾를 살펴야 하며, “망각된 것, 비밀로 남은 것, 기억되지만 침묵하는 것”⁶³⁾에 주목해야 한다고 요구하는 것이다.

이 ‘윤리적 사명감’에 충분히 공감하지만 두 가지 염두에 두어야 할 것이 있다. 첫째, 당위적 요청과 실제 연구 성과는 별개라는 점이다. 당사자가 왜 그렇게 기억하고 있는지, 침묵해야 했었는지, 무엇이 비밀로 남았는지 ‘연구’할 수 있는가?(가능성) 그리고 그 심연에 있는 또 다른 종류의 기억을 들춰내는 것은 과연 ‘윤리적 사명감’에 합당하는 시도 혹은 행위인가?(윤리성) 둘째, “기억과 소수자 연구의 확대는 민족사와 같은 거대담론의 쇠퇴와 함께 시작된다”고 여겨지기도 한다.⁶⁴⁾ 그러나 전진성의 지적대로, 기억연구는 “역사의 중심성을 해체한다는 점”에서 진보적 가치를 지닌다고 볼 수 있지만, “다시금 뿌리 깊은 문화적 정체성에 호소한다는 점”에서 어느 정도 보수주의적 가치와 연결된다.⁶⁵⁾ 이처럼 윤리적 사명감과 더불어 기억 혹은 기억연구 자체에 대한 이론적 고민이 요구된다. 예를 들어, 피에르 노라의 작업이 기억에 대한 “소박한 신실증주의적 이해”로 비판 받을 수 있다는 지점이 있음에도,⁶⁶⁾ 다수의 연구에서 이론적 배경을 설명할 때 피에르 노라의 작업을 기계적으로 언급하는 현상은 성찰해봐야 할 점이다.⁶⁷⁾ 기억에 대한 이론은 역사가가 자신의 학문이 갖는 근본적인 성격과 문화적 위상에 대해 자각할 수 있는 “새로운 방법론적 전망”을 열

62) 함한희, 2000 『구술사와 문화연구』 『한국문화인류학』 33-1, pp.8-9.

63) 정지영, 2015 『침묵과 망각으로 말하는 ‘구술/사’』 『동북아 문화연구』 43, p.127.

64) 신은제, 2016 『제주의 기억과 역사적 정체성: 소수자(지방)의 기억술』 『역사연구』 30, p.152.

65) 전진성, 2005 『역사가 기억을 말한다』, 휴머니스트, p.27.

66) 양재혁, 2016 『“기억의 장소” 또는 “망각의 장소”』 『사림』 57, p.93.

67) 대부분의 연구가 알박스의 집단기억 개념, 안 아스만과 알라이다 아스만의 문화적 기억 개념을 활용하는데, 상대적으로 안 아스만을 직접 인용하는 경우는 드물다. 이는 알라이다 아스만의 기억연구 관련 저서는 번역되었으나, 안 아스만의 기억연구 관련 저서 『문화적 기억』이 번역되지 않은 영향으로 보인다. 곧 이 저서가 번역될 예정이어서 많은 기억연구자에게 큰 도움이 되리라 생각한다.

어줄 것이다.⁶⁸⁾

2. 가능성

그렇다면 기억연구의 가능성은 어디에서 찾아볼 수 있을까? 이 글에서 새로운 대안을 제시하는 것은 필자의 능력 밖의 일인 듯하다. 다만 하나의 사례를 통해 앞으로 전개될 기억연구의 방향을 생각해볼 수 있을 것 같다.

서강대학교 트랜스내셔널인문학연구소(이하 CGSI, 소장 임지현)는 2017년부터 한국연구재단 인문한국플러스(HK+) 지원 사업에 선정되어 2024년까지 7년간의 연구 프로젝트를 진행 중이다. 이 연구 프로젝트의 제목은 “지구적 기억의 연대와 소통: 식민주의·전쟁·제노사이드”로 본격적인 기억연구 프로젝트라고 할 수 있다. 이 프로젝트는 “제2차 세계대전 이후 지구적 차원에서 형성된 식민주의, 전쟁, 제노사이드에 대한 기억 담론을 탈영토화함으로써 서구중심주의적 기억연구를 극복하고 연대와 소통을 위한 지구적 기억 구성체를 도모하는 것을 목표로 한다.”⁶⁹⁾ 이 연구소에서 다루는 주제가 일본군 위안부, 강제동원, 식민지 배상, 식민지배 협력과 저항, 식민주의 제노사이드, 난징대학살, 아시아태평양 전쟁, 동경재판, 원폭 경험과 탈핵 등 매우 다양하고 초국적인 이슈이기 때문에 트랜스내셔널 역사학의 방법론을 활용할 수밖에 없다. 즉, 2장에서 살핀 다양한 기억연구의 장을 확대할 필요가 있는 것이다. 영화 <주전장>이 다루었던 것처럼, 그리고 램지어 교수의 논문에 대한 논쟁이 한국을 넘어서는 것이었던 것처럼, 기억연구는 초국적인 무대로 옮겨가야만 한다. 꼭 직접적으로 얽혀있는 기억이 아니더라도, 한국사회의 경험과 기억은 다른 사회의 현상에 다양하게 반응할 수밖에 없다.⁷⁰⁾ 이 프로젝트 참여를 통해 산출된 연

68) 전진성, 2005 앞의 책, p.102.

69) 트랜스내셔널인문학연구소 홈페이지(www.cgsi.ac). 이하 연구소 관련 정보는 홈페이지에 근거했다.

70) 정일영, 2020 『1988년 ‘버마’로 1980년 광주를 기억하기: 한국 신문의 미안마 민중항쟁 보도를 중심으로』 『서강인문논총』 57.

구 결과물을 보면 다양한 연구 결과의 집산으로 보이기도 하지만, 개별 연구에서도 트랜스내셔널한 맥락 속에서 한국사 혹은 한국사회의 기억을 분석하는 연구들이 눈에 띈다.⁷¹⁾

두 번째, 기억연구가 지향해야 할 방향은 학제적 집단연구다. 초국적 무대에서 다양한 주제를 다루어야 기억연구의 시너지가 발생하기 때문에, 개인연구만으로는 명백한 한계가 발생한다. 실제로 CGSI의 참여 연구 구성원의 전공 분야는 실로 다양하다. 역사학, 정치학, 인류학, 사회학, 여성학, 문학, 법학, 영화학 등 다양한 분야를 연구하는 연구자들이 특정 분야의 범주로 규정하기 어려운 학술행사나 연구 결과물을 생산하고 있다. 이런 현상은 기억연구가 단순히 역사학에만 국한될 수 없다는 당연한 이유에서 기인한다. “구술사가들은 개인적 기억과 공식적 기억 사이의 상호작용과 공공의 기억들의 생성 과정에 더 관심을 가질 필요가 있다. 반면 기억연구자들은 개인적 기억에서 출발하는 집단적 기념과 의례의 정치학에 더 주목할 필요가 있다”는 요청⁷²⁾은 학제적 집단연구를 통해 달성 가능할 것이다. 또한 이러한 학제적 연구는 역사학의 강점을 살피는 한편, 구술과 기억을 문헌사료 이상으로 다룰 수 있는 논의의 장을 마련할 수 있다.

71) 김정환, 2020 『광주 학살의 내재성 - 쿠데타, 베트남전쟁, 내전』 『역사비평』 131; 배주연, 2021 『민주화의 기억과 아시아 연대: 한국, 홍콩, 미얀마 민주화 시위의 이미지 참조와 순환』 『민족문화사연구』 76; 정일영, 2020 『1988년 ‘버마’로 1980년 광주를 기억하기: 한국 신문의 미얀마 민중항쟁 보도를 중심으로』 『서강인문논총』 57; 정일영, 2022 『해방 후 한센인 자녀에 대한 차별과 배제의 양상: 1960-70년대 한센인 자녀 공학 반대 사건과 미국 입양 사례를 통하여』 『서강인문논총』 64; 허윤, 2022 『버마 전선 학병의 자기서사와 기억의 정치 - 박순동, 이가형을 통해 본 학병 서사와 ‘위안부’ 서사의 교차』 『여성문학연구』 57 등.

72) 윤택림, 2020 『개인적 서술에서 공공의 기억으로: 구술사와 공공역사』 『구술사연구』 11-1, p.29.



〈그림 1〉 전시 〈이웃하지 않은 이웃〉 초대장(좌)과 전시 〈있지만 없었던〉 포스터

마지막으로 기억연구는 필연적으로 공공역사와 연계해야 할 것이다. 공공역사 개념은 ‘대중을 위한 역사’ 혹은 ‘대중에 의한 역사’라는 편협한 개념을 넘어서 전문 연구자를 포함한 공중을 지향하는 공적 역사 표현의 모든 형태로 확장되고 있다.⁷³⁾ 즉, 공공역사는 ‘역사소비’, ‘역사대중화’, ‘시민들의 역사쓰기’, ‘기억투쟁’ 같은 것으로 한정되는 것이 아니라, “공공영역에서 새로운 주체에 의해 만들어지고 구성되어 창출되는 역사”다.⁷⁴⁾ 물론 이 과정에 역사 전공자가 참여하겠으나, 일방적인 생산-소비 관계가 아닌 여러 영역의 수행 주체들과 경합과 소통이 필요하다. 역사 전공자도 공공역사에서 한 주체로 기능하는 것이다.

기억 또한 일부 연구자만의 문제가 아니다. 그렇기 때문에 기억과 관련하여 현실에 적극적으로 개입하고 상호 영향을 주고받을 수 있는 다양한 방안을 고민해야만 한다. CGSI는 산하에 지역인문학센터 서강트인나루를 두고, 풀뿌리 기억연구와 결합한 지속가능한 지역인문학 프로그램을 시도해왔다. 기억과 관련한 역사 기행 프로그램을 운영하거나 대중 강연, 북토

73) 이하나, 2021 『공공역사 논의의 한국적 맥락과 공공역사가들』 『역사비평』 136, p.390

74) 이동기, 2023 『공공역사의 쟁점과 과제』 『독일연구』 52, p.28.

크 등을 운영한 것은 크게 눈에 띄는 활동은 아니다. 하지만 기억 관련 영화제를 기획해 대중과 소통하고, 사건의 당사자가 대중과 만나 기억을 말하는 <증언의 터: 목소리_들>⁷⁵⁾을 진행한 점은 주목할 만하다. 특히 CGSI는 두 차례 전시회를 기획, 개최하여 기억연구, 기억문제를 대중과 함께 이야기하는 다양한 방안을 시도했다. 2019년 1월 24일부터 2월 28일까지 KF갤러리에서 <이웃하지 않은 이웃: 홀로코스트 ‘집시’ 희생자와 타자의 초상> 사진 및 설치 미술 전시를 진행했으며, 2021년 4월 30일부터 6월 6일까지 서울시립미술관 SeMA 벙커에서는 강제동원 관련 전시인 <있지만 없었던 Naming the Nameless>를 개최했다

<이웃하지 않은 이웃: 홀로코스트 ‘집시’ 희생자와 타자의 초상> 전시는 언뜻 한국 사회에 아무런 연관이 없어 보이는 홀로코스트 ‘집시’ 희생자 관련 전시를 한국 사회 내의 소수자 혹은 ‘이방인’을 연상하게 하는 구조로 전시를 기획하였다. 평범했던 이웃이 아주 쉽게 가해자와 피해자의 관계로 변질될 수 있으며, 이것이 과거 유럽 사회의 문제만으로 국한되지 않는다는 점을 환기하려 했다. 물론 전시의 기획과 달리 재현 방식에 대한 비판적인 감상도 있었는데, 이는 다시 연구 대상으로 분석되었다.⁷⁶⁾ 앞서 기억연구가 윤리적 문제를 촉발할 수밖에 없다고 언급했는데, 공공역사의 영역에서는 그 문제의 어려움이 훨씬 더 배가된다. 다만 학문의 영역에서만 토론하고 비판하는 것이 아니라, 다양한 방식으로 대중과 소통하고 비판의 목소리를 다시 학문적 영역에서 분석할 수 있다는 점에서 기억연구와 공공역사의 연계는 중요한 도전이 될 것이다.

기억연구가 공공역사와 필연적으로 연계해야 하는 또 하나의 이유는 앞으로 기억연구가 다루어야 할 중요한 주제 중 ‘포스트메모리’가 있기 때문이다. 이제 과거의 사건과 그것에 대한 기억은 당사자성을 넘어 비체험 세대들의 이야기로 퍼지고 전환하고 있다. 그리고 “언젠가 모든 기억은 포스트메모리가 될 것”⁷⁷⁾이므로, 기억연구는 공공역사를 매개로 대중과

75) 이 행사에는 사북항쟁의 당사자가 본인의 기억을 이야기하는 자리였다.

76) 이규동·이브 로즈네프트, 2020 「로마/홀로코스트 재현하기: 유럽과 동아시아에서의 전시 경험 비교연구」 『역사학보』 246.

소통하고 변화하는 기억을 추적하고 분석할 필요가 있다.⁷⁸⁾



[공연] 옴니버스 연극공연·연극으로 기억하다
조회수 481회 · 4년 전

CCSI 트랜스내셔널 인문학 연구소

<그림 2> 연극 프로젝트 포스터(상)와 유튜브에 업로드 된 연극 공연 영상

77) 배주연, 2020 『포스트 메모리와 5.18 - 다큐멘터리 영화 <김군>을 중심으로』 『서강인문논총』 57, p.8.

78) 다음의 연구를 참고할 수 있을 것이다. 권귀숙, 2004 『기억의 재구성 과정 - 후 체험 세대의 4·3』 『한국사회학』 38-1; 권귀숙, 2004 『세대간 기억 전수: 4·3의 기억을 중심으로』 『한국사회학』 38-5.

공공역사를 매개로 포스트메모리 세대와 소통한 좋은 사례가 <연극으로 기억하다> 프로젝트다. CGSI는 서강대학교가 위치한 마포구의 숭문고등학교와 MOU를 맺고 프로젝트를 진행했다. 2018년 제1회 기억글쓰기 대회를 개최하여 학생들이 다양한 기억 관련 글쓰기를 체험했다. 학생들은 이 대회에 참가하여 개인의 기록부터 시작해 역사적 기억을 활용한 다양한 형태의 글을 작성했다. 우수작은 단행본으로 제작되었고, 이 중 3개의 작품을 선별하여 연극 전문가와 논의 후 희곡으로 각색하였다. 기억글쓰기 대회와는 별개로, 이 작품을 연기할 학생을 따로 모집하여 약 10개월 간 연극 전문가의 지도를 받았다. 연극 프로젝트에 참여한 학생들은 같은 학교 학생의 기억을 다시 재현하는 체험을 했고, 2019년 4월 6일 서강대학교 메리홀 소극장에서 <옵니버스 연극공연: 연극으로 기억하다>를 상연했다. 학생들이 연습한 전 과정은 영상으로 기록되었고, 상연 당일의 공연 장면도 전문 영상 촬영가가 기록했다.⁷⁹⁾ 공연 후 타인의 기억을 재현한 학생들의 소감을 인터뷰하며 해당 프로젝트는 마무리되었다.

이 과정에서도 프로젝트를 기획한 연구자와 학교 현장의 교육자, 그리고 학생들 간 ‘재현의 윤리’에 대한 고민 과정이 있었다. 우선 희곡화 할 작품 중 하나가 학생 개인의 큰 트라우마가 될 수 있는 가정사에 대한 내용이었기 때문에, 이것을 재현하고 또 많은 타인들 앞에서 상연하는 것이 괜찮은 일인지 긴 논의가 있었다. 물론 원본 작품을 쓴 학생은 자신의 작품을 희곡화하고 상연하는 것까지 좋다는 의견을 보였지만, 작품 내용이 가정사를 다룬 내용이라 학생의 어머니가 이를 수락해야하는 문제도 있었다. 이를 조율하고 진행하는 과정은 참여 연구자에게도 기억의 당사자가 누구인지, 재현의 윤리성은 어떤 것인지 새롭게 고민하는 기회를 마련해 주었다.

2024년 10월을 끝으로 마무리되는 “지구적 기억의 연대와 소통: 식민주의·전쟁·제노사이드”는 일부 한계점도 드러냈지만, 집단 기억연구로서는

79) 연극은 유튜브 영상으로 시청 가능하다.
(https://www.youtube.com/watch?v=QJ9d7Z5o_gY&t=1930s)

첫 시도라고 할 수 있는 만큼 많은 가능성을 보여주었다고 평가할만하다. 이 프로젝트를 통해 살필 수 있는 앞으로 기대해볼 수 있는 기억연구의 방향은, 첫째, 트랜스내셔널 연구, 둘째, 학제적 집단연구, 셋째, 공공역사와의 적극적인 연계다.

IV. 맺음말

지금까지 2000년대 이후 한국사 분야에서 기억연구 성과의 경향을 개략적으로 살펴보고, 몇 가지 남아있는 질문과 앞으로 기대할 수 있는 기억연구의 방향을 한 가지 사례를 통하여 간략히 검토해보았다. 정리했던 내용을 요약하면 다음과 같다.

우선 2000년 이후 한국사 분야 기억연구는 많은 부분 구술 작업과 연계되었다. 주로 근현대사의 다양한 경험과 기억이 기록되고 분석되었는데, 그 중에서도 가장 많은 성과가 쌓인 부문은 한국전쟁 관련 구술 기반 기억연구다. 이 연구를 통해 기존 연구에서 드러나지 않았던 한국전쟁의 다양한 경험과 기억이 드러났고, 전쟁경험의 주체도 확장되었다. 한국전쟁 시기 못지않게 많은 연구가 집적된 부문은 일제 식민지 시기 연구다. 구술을 기반으로 연구를 진행한 한국전쟁 시기 기억연구와 달리, 일제 식민지 시기 연구는 문헌자료의 활용 비중이 높았다. 한국전쟁 시기의 기억연구가 소수자의 기억을 살리고 역사화하는 데 집중했다면, 일제 식민지 시기의 기억연구는 지배 계층이나 엘리트 계층의 모순된 기억을 비판적으로 분석했다.

기념물, 기념공간, 기억행사에 대한 연구도 다수 진행되었다. 이 연구들은 각종 기념관, 박물관, 기념물 등을 분석하여, 공간이 드러내는 기억의 방식과 설치 과정에서 나타난 기억 갈등, 국가 권력이 개입하면서 생기는 기억의 편중이나 망각을 다루었다. 그 밖에 기억의 재현과 대항기억에 초점을 맞춘 연구도 있다. 과거의 기억이 어떤 방식으로 재현되는지, 재현

과정에서 공적기억과 대항기억은 어떤 관계 속에서 형성되는지, 또 새로운 대항기억의 가능성은 무엇인지 살폈다.

하지만 이러한 성과에도 기억을 연구하는 역사가에게는 곤란함이 남아 있는듯 하다. 여전히 다수의 역사학자들은 구술과 기억을 문헌과 같은 사료로 다루려고 한다. 역사학자 특유의 조심스러움이라고 볼 수도 있지만, 기억의 역동성을 제한하거나 활용하지 못하는 약점이 될 수도 있다. 또한 연구의 동력이 되는 ‘윤리적 사명감’이 거꾸로 윤리적 문제를 낳을 수 있다는 점도 고려해야 한다. 더 나아가 윤리적 고찰을 반영한 실제 연구 결과를 어떻게 도출할 것인지 구체적인 방법론을 고민할 필요가 있다. 이것은 기억 혹은 기억연구 자체에 대한 이론적 성찰을 통해야만 가능할 것이다.

그렇다면 앞으로 기억연구의 가능성은 어디서 찾아야 하는 것일까? 이 글에서는 한국연구재단 인문한국플러스 지원 사업의 지원으로 진행된 CGSI의 “지구적 기억의 연대와 소통: 식민주의·전쟁·제노사이드” 프로젝트 사례를 통하여 그 방향을 살펴보았다. 앞으로 기대할 수 있는 기억연구의 한 방향은 트랜스내셔널 연구, 학제적 집단연구, 공공역사와의 적극적인 연계를 통하여 찾을 수 있을 것이다. 2000년대 이후 구술에 기반을 둔 수많은 연구가 축적되긴 했지만, 여전히 한국사 연구에서 기억연구는 신생 분야라고 할 수 있다. 그만큼이나 극복해야 할 부분도 많지만, 열려있는 부분도 많다. 지금까지의 훌륭한 연구 성과와 앞으로 있을 기억연구에 대한 다양한 논의를 바탕으로, 새로운 한국사 기억연구가 진행되길 기대한다.

주제어

기억연구(Memory Studies), 집단기억(Collective Memory), 문화적 기억(Cultural Memory), 연구사(History of Research), 한국사 연구(Korean History Research), 구술사(Oral History), 인문한국플러스사업(Humanities Korea plus)

<투고: 2024년 05월 06일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

/Abstract/

Trends in Memory Research in Korean History Studies Since 2000

Focusing on Research Achievements and Collective
Memory Research Projects

Jeong, Il yeong

This paper provides a broad analysis of how memory studies in Korean history research have developed since the year 2000. It examines the changes in research initiated by the rise of people's history in the late 1980s, the intensification of the "memory war" boom along with the democratization of society in the late 1990s, and the impact of the introduction of Western theories on Korean historiography. In particular, it highlights the major achievements and limitations of memory research centered around oral history, and reviews the various ways memories have been reconstructed and their significance in the study of modern and contemporary Korean history. Additionally, the paper explores how memory studies challenge traditional historical approaches and introduce new perspectives, proposing future directions and scholarly tasks for memory studies through a specific case study. Through this analysis, the paper presents prospects on how memory studies can develop more deeply and diversely within Korean historical research.

참고 문헌

1. 단행본

- 박찬승, 2010, 『마을로 간 한국전쟁: 한국전쟁기 마을에서 벌어진 작은 전쟁들』, 돌베개.
- 윤택립, 2003, 『인류학자의 과거 여행 - 한 빨갱이 마을의 역사를 찾아서』, 역사비평사.
- 이임하, 2010, 『전쟁미망인, 한국현대사의 침묵을 깨다』, 책과함께.
- 전진성, 2005, 『역사가 기억을 말하다』, 휴머니스트.
- 한국구술사학회 편, 2011, 『구술사로 읽는 한국전쟁』, 휴머니스트.

2. 논문

- 강유인화, 2013, 「한국사회의 베트남전쟁 기억과 참전군인의 기억투쟁」 『사회와 역사』 97, 한국사회사학회.
- 권귀숙, 2003, 「4·3의 대항기억과 영상」 『제주도연구』 24, 제주학회.
- _____, 2004, 「기억의 재구성 과정-후체험 세대의 4·3」 『한국사회학』 38-1, 한국사회학회.
- _____, 2004, 「세대간 기억 전수 : 4·3의 기억을 중심으로」 『한국사회학』 38-5, 한국사회학회.
- 김강식, 2012, 「조선후기의 임진왜란 기억과 의미」 『지역과 역사』 31, 부경역사연구소.
- 김경미, 2005, 「식민지교육 경험 세대의 기억-경기공립중학교졸업생의 일제 파시즘 교육체제 하의 경험과 기억을 중심으로」 『한국교육사학』 27-1, 한국교육사학회.
- 김경섭, 2014, 「'전쟁의 기억'과 '기억의 전쟁」 『통일인문학』 57, 인문학연구원.
- 김경일, 2010, 「한국 산업화 시기 노동자의 생애와 사건: 기억의 재구성과 노동자 정체성의 형성」 『사회와 역사』 85, 한국사회사학회.
- 김기곤, 2009, 「국가폭력, 하나의 사건과 두 가지 재현-거창사건의 기억과 문화적 재현과정」 『민주주의와 인권』 9-1, 5.18연구소.

- 김귀옥, 2006, 「지역의 한국전쟁 경험과 지역사회의 변화: 강화도 교동 섬 주민의 한국전쟁 기억을 중심으로」, 『경제와 사회』 71, 비판사회학회.
- , 2011, 「1960~70년대 비전향장기수와 감옥의 일상사: 비전향장기수의 구술 기억을 따라」, 『역사비평』 94, 역사비평사.
- 김남윤, 2007, 「조선여인이 겪은 혼란, 이역살이, 환향의 현실과 기억-소현세자빈 강씨를 중심으로」, 『역사연구』 17, 역사학연구소.
- 김명혜, 2004, 「‘위안부’경험자들, 구술행위, 기억, 경험, 부분적인 이야기」, 『한국문화인류학』 37-2, 한국문화인류학회.
- 김민철, 2005, 「‘친일’ 문제-인식, 책임, 기억」, 『한국민족운동사연구』 45, 한국민족운동사학회.
- 김세림, 2017, 「사복의 기억: 구술이 역사학에 주는 가능성」, 『구술사연구』 8-2, 한국구술사학회.
- 김영범, 2003, 「기억에서 대항기억으로, 혹은 역사적 진실의 회복-기억투쟁으로서의 4·3문화운동 서설」, 『민주주의와 인권』 3-2, 5.18연구소.
- 김원, 2009, 「서발턴은 왜 침묵하는가?: 구술, 기억 그리고 재현을 중심으로」, 『사회과학연구』 17-1, 사회과학연구원.
- 김인화·김명섭, 2007, 「기억의 국제정치학: 일본 역사 교과서 문제와 동북아시아」, 『사회과학논집』 38-1, 사회과학연구소.
- 김정신, 2012, 「임진왜란 조선인 포로에 대한 기억과 전송-“절의”에 대한 현창과 배제를 중심으로」, 『한국사상사학』 40, 한국사상사학회.
- 김정환, 2020, 「광주 학살의 내재성-쿠데타, 베트남전쟁, 내전」, 『역사비평』 131, 역사비평사.
- , 2013, 「5·18항쟁 시기에 일어난 일가족 살인사건: 전쟁, 학살, 기억」, 『역사비평』 102, 역사비평사.
- 김중현, 2005, 「5·18의 역사적 기억과 신문만평-한겨레신문을 중심으로」, 『민주주의와 인권』 5-1, 5.18연구소.
- 김준, 2010, 「다시 못 올 것에 대하여: 노동자 구술증언 속의 “항수” 또는 “과거의 낭만화”」, 『사회와 역사』 85, 한국사회사학회.
- 김형곤, 2007, 「한국전쟁의 공식기억과 전쟁기념관」, 『한국언론정보학보』 40, 한국언론정보학회.
- 남경우, 2019, 「제주4·3을 기억하는 방법-제주4·3평화기념관을 중심으로」, 『탐라문화』 58, 탐라문화연구원.
- 노영구, 2004, 「공신선정과 전쟁평가를 통한 임진왜란 기억의 형성」, 『역사와 현실』 51, 한국역사연구회.
- 류시현, 2007, 「해방 후 최남선의 활동과 그에 관한 ‘기억」, 『한국사학보』 27, 고려

사학회.

- _____, 2009, 「1920년대 삼일운동에 관한 기억-시간, 장소, 그리고 ‘민족/민중’」 『역사와 현실』 74, 한국역사연구회.
- 문상석, 2012, 「학도호국단의 경험과 기억-탈정치화와 자기정당화」 『담론201』 15-3, 한국사회역사학회.
- 민형배, 2004, 「5·18 기념공간의 형성과 지역정체성: 1990년대 이후 쟁점과 과제」 『한국동북아논총』 31, 한국동북아학회.
- 박건, 2007, 「집합기억의 사회적 구성에 관한 연구: 국채보상운동과 금모으기운동을 중심으로」, 『문화와 사회』 2, 한국문화사회학회.
- 박경목, 2021, 「3.1운동 공간의 기억과 기념-홍성지역을 중심으로」 『한국독립운동사연구』 76, 한국독립운동사연구소.
- 박맹수, 2004, 「19세기 말 동아시아 전쟁에 대한 일본인의 ‘왜곡된’ 기억」 『역사와 현실』 51, 한국역사연구회.
- 박명진, 2007, 「한국 영화의 역사 재현 방식-광주 항쟁 소재 영화를 중심으로」 『국제어문』 41, 국제어문학회.
- 박성태, 2008, 「임진왜란을 통해 본 문화 기억」 『인문과학』 41, 인문학연구원.
- 박승희, 2020, 「2.28민주운동의 기억과 기념 방식」 『영남학』 75, 영남문화연구원.
- 박정석, 2002, 「전쟁과 빨갱이에 대한 집단 기억 읽기-해남의 한 마을을 중심으로」 『역사비평』 59, 역사비평사.
- _____, 2003, 「전쟁과 고통: 여순사건에 대한 기억」 『역사비평』 64, 역사비평사.
- _____, 2004, 「전쟁과 폭력-영광 지역 한 마을 사람들의 기억을 중심으로」 『사회와 역사』 66, 한국사회사학회.
- _____, 2023, 「한국전쟁기 소개민들의 음식 경험과 배고픔에 대한 기억-거제도와 한산도 주민들의 구술을 중심으로」 『석당논총』 30, 부산대학교 한국민족문화연구소.
- 박천웅, 2023, 「사회사/역사사회학적 기억연구의 분과학문적 경계와 탈경계: <사회와 역사> 기억연구의 동향과 내용(2004-21)」 『사회와 역사』 137, 한국사회사학회.
- 배주연, 2020, 「포스트 메모리와 5.18-다큐멘터리 영화 <김군>을 중심으로」 『서강인문논총』 57, 서강대학교 인문과학연구소.
- _____, 2021, 「민주화의 기억과 아시아 연대: 한국, 홍콩, 미얀마 민주화 시위의 이미지 참조와 순환」 『민족문화사연구』 76, 민족문화사학회.
- 변광석, 2010, 「임진왜란 이후 동래부사의 동래지역 인식과 기억사업」 『지역과 역사』 26, 부경역사연구소.
- 성주현, 2015, 「식민지 조선에서 관동대지진의 기억과 전승」 『동북아역사논총』 48,

동북아역사재단.

- 소현숙, 2006, 「교육계 여성들의 ‘일제 협력’에 대한 기억과 망각」, 『수행인문학』 36, 한양대학교 수양인문학연구소.
- 신은제, 2016, 「제주의 기억과 역사적 정체성: 소수자(지방)의 기억술」, 『역사연구』 30, 역사학연구소.
- 신주백, 2002, 「동아시아 근현대사에서 전쟁과 평화에 대한 기억의 차이, 그리고 역사교육: 동아시아 5개국의 중고교용 자국사 및 세계사 교과서를 중심으로」, 『역사교육』 82, 역사교육연구회.
- 안병직, 2007, 「한국사회에서의 ‘기억’과 ‘역사」, 『역사학보』 193, 역사학회.
- , 2008, 「동아시아의 역사 갈등과 한국사회의 집단기억」, 『역사학보』 197, 역사학회.
- 안홍선, 2007, 「식민지시기 사범교육의 경험과 기억: 경성사범학교 졸업생들의 회고를 중심으로」, 『한국교육사학』 29-1, 한국교육사학회.
- 양정심, 2006, 「제주 4.3항쟁의 기억투쟁」, 『사림』 25, 수선사학회.
- 양정현, 2014, 「청일전쟁에 대한 한·일의 기억과 진승: 증폭과 망각의 양극」, 『역사와 세계』 46, 효원사학회.
- 양재혁, 2016, 「“기억의 장소” 또는 “망각의 장소”」, 『사림』 57, 수선사학회.
- 양현아, 2001, 「증언과 역사쓰기-한국인 “군 위안부”의 주체성 재현」, 『사회와역사』 60, 한국사회사학회.
- 염미경, 2005, 「여성의 전쟁경험과 기억: 좌익관련 여성유족의 구술생애사」, 『한국학』 28-4, 한국학중앙연구원.
- 오제연, 2017, 「조선인 학병 출신의 기억과 망각-학병과 간부후보생 “지원” 동기를 중심으로」, 『사림』 57, 수선사학회.
- 우경섭, 2017, 「17-18세기 임진왜란 참전 명군에 대한 기억」, 『한국학연구』 46, 인하대학교 한국학연구소.
- 윤선자, 2012, 「섬진강 유역의 일본군 성노예 기념물 ‘평화의 탑’ 건립 배경과 주체: 망각에서 기억으로」, 『여성과 역사』 16, 한국여성사학회.
- 윤충로, 2010, 「한국의 베트남전쟁 기념과 기억의 정치」, 『사회와 역사』 86, 한국사회사학회.
- 윤택림, 2016, 「구술사와 역사학의 어색한 관계: 그 성과와 전망」, 『구술사연구』 7-2, 한국구술사학회.
- , 2020, 「개인적 서술에서 공공의 기억으로: 구술사와 공공역사」, 『구술사연구』 11-1, 한국구술사학회.
- 윤형숙, 2002, 「한국전쟁과 지역민의 대응: 전남의 한 동족마을의 사례를 중심으로

- 』 『한국문화인류학』 35-2, 한국문화인류학회.
- 이경화, 2007, 「기념물을 통한 동학농민혁명의 기억과 전승」 『인문콘텐츠』 10, 인문콘텐츠학회.
- 이규동·이브 로즈네프트, 2020, 「로마/홀로코스트 재현하기: 유럽과 동아시아에서의 전시 경험 비교연구」 『역사학보』 246, 역사학회.
- 이규수, 2011, 「식민지 체험자의 기억 속의 ‘제국’과 ‘식민지’-후지카이를 중심으로」 『역사와 경계』 79, 부산경남사학회.
- 이동기, 2023, 「공공역사의 쟁점과 과제」 『독일연구』 52, 한국독일사학회.
- 이동건·남호현, 2023, 「잊힌 기억에서 ‘화랑훈’의 대명사로: 6·25전쟁 초기 ‘불암산 유격대’에 대한 기억의 역사와 정체성, 기념의 문제」 『역사연구』 47, 역사학연구소.
- 이동진, 2013, 「기억의 “10.1사건”: 기억의 변경에서 변경의 기억으로」 『사회와 역사』 97, 한국사회사학회.
- 이동현, 2006, 「한국전쟁 후 “반공포로”에 대한 기억과 기념」 『동아시아문화연구』 40, 동아시아문화연구소.
- 이연식, 2011, 「해방 후 본토로 돌아간 일본인의 경성 인식-경성 태생 요시오카 마리코의 사례를 중심으로」 『서울과 역사』 79, 서울역사편찬원.
- 이용기, 2001, 「마을에서의 한국전쟁 경험과 그 기억-경기도의 한 ‘모스크바’ 마을 사례를 중심으로」 『역사문제연구』 6, 역사문제연구소.
- 이용기, 2010, 「‘새로운 민중사’의 모색과 구술사 방법론의 활용」 『역사문화연구』 37, 한국외국어대학교 역사문화연구소.
- _____, 2010, 「일제시기 모범부락의 내면과 그 기억-전남 강진군 성전면 수양리 사례를 중심으로」 『한국사학보』 38, 고려사학회.
- 이임하, 2007, 「상이군인들의 한국전쟁 기억」 『사람』 27, 수선사학회.
- 이재영·정연경, 2018, 「국내 구술사 연구 동향 분석-학술지 논문을 중심으로」 『한국기록관리학회지』 18-3, 한국기록관리학회.
- 이하나, 2021, 「공공역사 논의의 한국적 맥락과 공공역사가들」 『역사비평』 136, 역사비평사.
- 전진성, 2021, 「국가의 기억과 국민의 기억 사이-대한민국역사박물관 상설전시예 대한 단상」 『역사비평』 134, 역사비평사.
- 정근식, 2002, 「한국전쟁경험과 공동체적 기억 : 영암 구립권을 중심으로」 『지방사와 지방문화』 5-2, 역사문화학회.
- _____, 2004, 「지역 정체성, 신분투쟁 그리고 전쟁기억: 장성에서의 전쟁경험을 중심으로」 『지방사와 지방문화』 7-1, 역사문화학회.

- _____, 2005, 「항쟁기억의 의례적 재현-‘5월행사’와 전야제를 중심으로」, 『민주주의와 인권』 5-1, 5.18연구소.
- _____, 2003, 「항쟁의 기억과 영상적 재현-5.18 다큐멘터리의 전개과정」, 『민주주의와 인권』 3-2, 5.18연구소.
- 정두희, 2006, 「이순신에 대한 기억의 역사와 역사화」, 『한국사학사학보』 14, 한국사학사학회.
- 정병욱, 2003, 「해방이후 식산은행원의 식민지 기억과 선택적 인식-행우회 잡지 『무궁』(1946-1953)을 중심으로」, 『역사와 현실』 48, 한국역사연구원.
- 정유진, 2022, 「그 많던 ‘여공’들은 어디로 갔을까: 대구 섬유산업 역사에 ‘여성 서사’의 자리 마련하기」, 『구술사연구』 13-1, 한국구술사학회.
- 정윤수, 2023, 「노동의 기억과 공립석탄박물관의 공적 재현에 관한 연구」, 『박물관학보』 45, 한국박물관학회.
- 정일영, 2019, 「식민지 조선에서 죽음을 기억하는 두 가지 방식」, 『서울과 역사』 101, 서울역사편찬원.
- _____, 2020, 「1988년 ‘비마’로 1980년 광주를 기억하기: 한국 신문의 미안마 민중항쟁 보도를 중심으로」, 『서강인문논총』 57, 서강대학교 인문과학연구소.
- _____, 2022, 「노동의 부정을 통한 최대효율의 추구: 식민지 시기 한센인 소록도 강제노동과 1960년대 오마도 사건을 중심으로」, 『역사연구』 44, 역사학연구소.
- _____, 2022, 「해방 후 한센인 자녀에 대한 차별과 배제의 양상: 1960-70년대 한센인 자녀 공학 반대 사건과 미국 입양 사례를 통하여」, 『서강인문논총』 64, 서강대학교 인문과학연구소.
- 정지영, 2015, 「침묵과 망각으로 말하는 ‘구술/사」, 『동북아 문화연구』 43, 동북아시아문화학회.
- 정헌주, 2018, 「‘김대중기념관’과 기억의 정치학」, 『역사비평』 122, 역사비평사.
- 정혜경, 2004, 「기억에서 역사로: 일제 말기 일본제철(주)에 끌려간 조선인 노동자」, 『한국민족운동사연구』 41, 한국민족운동사학회.
- 정호기, 2005, 「전쟁 기억의 매개체와 담론의 변화: 지리산권의 한국 전쟁 기념물을 중심으로」, 『사회와 역사』 68, 한국사회사학회.
- _____, 2010, 「과거의 재조명에서 시민주체의 형성과 연대 그리고 와해-‘여순사건’의 의례를 중심으로」, 『사회와 역사』 87, 한국사회사학회.
- _____, 2024, 「전북의 사회운동과 집합 기억의 양상-1980년대 ‘항쟁’에 관한 의례와 기념시설을 중심으로」, 『시민사회와 NGO』 22-1, 제3센터연구소.
- 정호훈, 2018, 「전쟁의 기억과 정치론」, 『동국신속삼강행실도』, 『한국사상사학』 58, 한국사상사학회.

- 조은, 2008, 「전쟁과 분단의 일상화와 기억의 정치-‘월남’가족과 ‘월북’가족 자녀들의 구술을 중심으로」, 『사회와 역사』 77, 한국사회사학회.
- 조형열, 2024, 「민중사학의 학술문화: 망원한국사연구실, 구로역사연구소 활동에 대한 검토를 중심으로」, 『역사연구』 50, 역사학연구소.
- 주철희, 2014, 「여순사건과 지역의 기억」, 『역사학연구』 56, 호남사학회.
- 지수걸, 2015, 「국가의 역사독점과 민중기억의 유실-‘우금티 도회’를 제안한다」, 『역사비평』 110, 역사비평사.
- 최인택, 2004, 「일제시기 부산지역 일본인사회의 생활사-경험과 기억의 사례연구」, 『역사와 경계』 52, 부산경남사학회.
- 최정기, 2008, 「5·18기념공간과 사회적 갈등-기념공간 관련 논쟁 및 갈등을 중심으로」, 『민주주의와 인권』 8-1, 5.18연구소.
- _____, 2009, 「한국군의 베트남전 참전, 어떻게 기억되고 있는가?-공식적인 기억과 대항기억의 차이를 중심으로」, 『민주주의와 인권』 9-1, 5.18연구소.
- 태지호, 2021, 「1919년은 어떻게 기억되는가Ⅱ-3.1운동 100주년 기념식과 대한민국 임시정부 수립 100주년 기념식의 수행을 중심으로」, 『기호학연구』 66, 한국기호학회.
- 한건수, 2004, 「기억과 공간의 재현-탄광촌 철암의 시공간적 구성과 변화」, 『지역사회학』 6-1, 지역사회학회.
- 함한희, 2000, 「구술사와 문화연구」, 『한국문화인류학』 33-1, 한국문화인류학회.
- 허영란, 2014, 「집합기억의 재구성고 지역사의 모색: 울산 장생포 고래잡이 구술을 중심으로」, 『역사문제연구』 32, 역사문제연구소.
- 허윤, 2022, 「버마 전선 학병의 자기서사와 기억의 정치-박순동, 이가형을 통해 본 학병 서사와 ‘위안부’ 서사의 교차」, 『여성문학연구』 57, 한국여성문학학회.
- 홍성태, 2010, 「4월혁명 기억의 제도화와 사회적 결과」, 『기억과 전망』 22, 민주화운동기념사업회.
- 홍순애, 2017, 「외국인 중군기자 수기에 나타난 집단기억의 이데올로기 - 한국전쟁 참전 수기를 중심으로」, 『국제어문』 75, 국제어문학회.
- _____, 2021, 「한국전쟁기 포로수기에 나타난 집단기억의 이데올로기-북한포로수용소 미국, 영국인 포로수기를 중심으로」, 『국제어문』 94, 국제어문학회.
- 황인옥, 2022, 「1980년대 국가통치와 광산촌 공동체의 기억: 1980년 4월 사복사건을 중심으로」, 『구술사연구』 13-2, 한국구술사학회.

『문화적 기억과 초기 문명』, 그리고 고대 중국

심재훈*

| | |
|-----------------------------|----------------------------------|
| I. 서론 | V. 문화적 정체성과 정치적 상상력 |
| II. 문화의 연결구조와 문화적 기억 | VI. 이집트, 이스라엘, 메소포타미아, 그리스의 사례연구 |
| III. 기억 문화 | VII. 고대 중국의 문화적 기억 |
| IV. 문화적 기억의 핵심 추동력으로서 문자 문화 | VIII. 결론: 공간화된 성왕의 문화적 기억 |

초록

안 아스만의 『문화적 기억과 초기 문명』은 기억 연구의 고전이 되었다. 이 글은 국내의 기억 연구가 대체로 근현대 연구에 치우친 상황에서 사실상 고대의 기억 연구에 초점을 맞춘 아스만의 책을 상세히 소개한다. 아스만은 이 책에서 문화적 기억의 형성에 문자와 문헌이 끼친 영향을 중시한다. 특히 초기 문헌의 유동적인 “전통의 물줄기”가 경전화되는 과정이 이집트, 이스라엘, 메소포타미아, 그리스 각각의 특이한 정체성 창출에 기여했다고 본다. 이 글은 네 고대문명의 문화적 기억에 대한 아스만의 탁월한 사례연구를 중국 고대문명 연구에도 적용하려고 시도한다. 우선 고대 중국 연구에서 기억 연구의 현황을 살펴보고, 고대 중국 문헌도 아스만이 제시한 초기 문헌 발전 과정에 부합함을 강조한다. 이를 토대로 현재 필자가 진행 중인 “공간화된 성왕의 문화적 기억” 프로젝트의 개요와 의미까지 소개한다.

* 단국대학교 사학과 교수

I. 서론

필자는 2019년 전근대 동아시아에서 이상적 聖王으로서, 나아가 형이상학적 존재로서도, 절대적 권위를 지녔던 堯舜禹의 역사성을 다룬 연구를 발표한 바 있다.¹⁾ 특히 요순우라는 전설상의 존재가 전국~당송 시대에 걸쳐 그 본향으로 알려진 山西省이라는 공간에 안착하며 역사화되어가는 과정에 초점을 맞추었다. 논문의 제목 “전설과 역사 사이”와 결론의 소제목 “중국 전통시대 역사 만들기의 한 궤적”에서 암시되듯, 일부 흥미로운 논점을 제시했음에도, 산서성에서 전설의 역사화라는 다소 상투적인 틀을 제시하는 데 그친 아쉬움이 남아 있었다. 그 역사화 과정을 더욱 효율적으로 이해하고 설명하기 위한 정교한 이론의 필요성을 절감하던 차에 이 글에서 소개하려는 독일의 이집트학자 얀 아스만(Jan Assmann, 1938-2024)의 『문화적 기억: 초기 선진 문화의 글쓰기, 기억, 정치적 정체성』(독문본, 1992) 혹은 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』(영문본, 2011)을 만났다.²⁾

당시 이미 한국에서도 아스만 부부의 문화적 기억 연구는 상당히 알려진 상태였고,³⁾ 1990년대 이래 관련 연구들도 나오고 있었다.⁴⁾ 특히 위의

1) 심재훈, 2019, 「전설과 역사 사이: 山西省의 堯舜禹」, 『歷史學報』 241, pp.1-48.

2) Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*(München: Verlag C.H. Beck, 1992); Assmann, 2011 *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*(Cambridge: Cambridge University Press, 2011). 이 책은 중국어로 번역되었고(揚·阿斯曼 著, 金壽福 黃曉晨 譯, 2015 『文化記憶: 早期高級文化中의 文字, 回憶和政治身分』, 北京: 北京大學出版社, 2015), 일본어 번역도 올해 7월 출간 예정이다. ヤン・アスマン 著, 安川晴基 譯, 2024 『文化的記憶: 古代地中海諸文化における書字, 想起, 政治的アイデンティティ』, (東京: 福村出版).

3) 얀 아스만, 2010, 『이집트인 모세: 서구 유일신교에 새겨진 이집트의 기억』, 변학수 옮김, 그린비; 알라이다 아스만 지음, 2011, 『기억의 공간: 문화적 기억의 형식과 변천』, 변학수 옮김, 그린비.

책을 전문적으로 소개한 저작들로부터 큰 도움을 받았다.⁵⁾

그렇지만 이러한 연구들 대부분이 근현대에 집중한 탓에, 안 아스만의 책에서 사실상 치중한 고대의 문화적 기억 문제에 대해서는 거의 언급된 적이 없다. 『문화적 기억과 초기 문명』은 1부의 이론적 성찰에서 기억 문화(제1장), 문자 문화(제2장), 문화적 정체성(제3장) 문제를 다룬다. 2부는 사례연구로 1부에서 제시한 이론을 토대로 이집트(제4장), 이스라엘(제5장), 메소포타미아(제6장), 그리스(제7장)에서 문화적 기억이 발현된 독특한 양상과 함께 그것들이 세계 문명사에 끼친 역할까지 검토한다.

필자는 문화적 기억 이론을 소개한 위의 연구들과 『문화적 기억과 초기 문명』에 대한 피상적 이해를 토대로 2021년 산서성에서 요순우의 문화적 기억이 祠廟라는 공간을 통해 이식되는 과정을 다룬 후속작을 출간했다.⁶⁾ 문화적 기억의 고착화, 지속, 변이에 요순우의 사묘가 끼친 중국의 특이성을 부각했음에도 불구하고, 여전히 아스만이 제시한 이론의 주변부를 맴돌고 있는 느낌을 지우기 어려웠다. 위에서 언급했듯이 『문화적 기억과 초기 문명』이라는 난해한 책에 대한 필자의 이해도가 그리 높지 않았기 때문이다.

2021년 하반기부터 그 책의 번역에 착수했다. 고대 근동과 서양 고대사에 대한 지식이 부족한 필자에게 도저히 넘기 어려운 벽임을 절감하며 여러 연구자의 도움을 받아 3년에 걸쳐 미흡한 번역이나마 마무리했다.⁷⁾ 여

4) 최근의 저작으로 임지현, 2021, 『희생자의식 민족주의: 고통을 경쟁하는 지구적 기억 전쟁』, 휴머니스트를 들 수 있다. 이 책 역시 모리스 알박스의 집단기억과 이를 토대로 한 안 아스만의 문화적 기억 이론을 기반으로 한다는 점을 밝힌다(pp.42-43).

5) 전진성, 2005, 『역사가 기억을 말한다: 이론과 실천을 위한 기억의 문화사』, 휴머니스트; 최호근, 2003, 『집단기억과 역사』 『역사교육』 83, pp.159-189; 김학이, 2005, 『안 아스만의 “문화적 기억”』 『서양사연구』 33, pp.227-258. 등.

6) 심재훈, 2021, 『『산서통지』에 나타난 요순우를 기억하는 공간』 『歷史學報』 249, pp.217-253.

7) 올해 하반기에 출간될 예정인 한국어 번역은 영문본을 기본으로 하고 필요한 경우 독문본을 참조했다(안 아스만 지음, 2024, 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 김구원·심재훈 옮김, 푸른역사). 영문판의 서평을 쓴 Anthony Spalinger와 David Gottlieb 모두 영문 번역을 극찬한 바 있다

전히 어려운 부분이 남아 있지만, 이 책의 내용을 필자 나름의 이해에 따라 정리해서⁸⁾ 고대사 연구자들뿐만 아니라 전근대 기억 연구에 관심을 가질 만한 연구자들과도 나누고 싶다. 이를 토대로 아스만이 사례연구에서 다루지 못한 고대 중국의 문화적 기억을 다룬 연구 상황과 가능성을 개괄하고 필자가 추구해 온 “공간화된 성왕의 문화적 기억”도 간략히 소개하려고 한다.

II. 문화의 연결구조와 문화적 기억

필자가 보기에 안 아스만이 제시한 문화적 기억 이론의 핵심은 이 책의 서론에 압축되어 있다. 이 책은 문화 이론의 측면에서 기억(과거 연관 혹은 언급), 정체성(정치적 상상력), 문화적 지속성(전통 형성)의 세 주제 사이의 상호연관성을 다룬다. 아스만은 모든 문화가 사회적, 시간적 차원의 연결구조를 지닌다고 본다. 사회적 차원에서 공동 기억, 기대, 행위의 “상징적 세계”를 만들어 사회를 결속시키고, 시간적 차원에서 공유하는 과거의 경험과 기억 형상이 현존성을 부여받아 과거와 현재를 연결하며 희망과 연속성을 제공한다. 교훈과 스토리텔링이 결합한 이러한 규범적, 이야기적 요소가 신화나 역사의 기저를 이루어 한 사회에 귀속감과 정체성의 토대를 창출하여 개인이 우리를 운위할 수 있게 되었다고 본다.

이러한 공통 지식과 특성이라는 문화적 연결구조를 가능케 한 원초적 기제는 의례의 반복을 통한 의례적 일관성과 지속성이다. 의례에는 재현의 양상도 내포되어 있는데, 확고한 순서가 중시되면 반복의 우위로, 개별적 표현에 자유를 부여할 때 재현의 우위로 나타난다. 재현의 우위를 극적으로 가능케 해준 것이 바로 문자와 문헌의 출현이다. 이때 의례적 연

(*AHB Online Reviews* 2, 2012, p.100; *The Journal of Religion*, 93.2, 2013, p.233).

8) 각주 5에 제시된 논문과 일부 중복될 수도 있을 것이다.

속성에서 문헌적 연속성으로의 전이가 발생하며 반복을 통한 모방과 보존이 아닌 재현을 통한 해석과 기억이라는 새로운 연결구조가 나타난다. 전례(典禮)가 해석학으로 대체되는 것이다.

문화의 연결구조가 시간이나 변화에 영향받지 않을 정도로 고정되어 최고조에 달할 때 한 사회의 의식적 기억으로서 일점일획도 바꿀 수 없는 경전(canon)이 출현한다. 아스만은 이러한 경전을 뒤에서 구체적으로 검토할 문자 문명 초기 단계의 유동적인 “전통의 물줄기(stream of tradition)”와 대체로 근대 이후 전승된 문헌이 구속력을 상실한 자율적 기억으로서 “탈경전”과 구분한다. 나아가 “전통의 물줄기”가 경전에 도달하는 원리와 과정을 살펴보고자 한다. 그가 보기에 많은 사회가 이 과정에서 다른 방식으로 기억으로부터 문화를 빚어내어 정체성을 유지했는데, 이 책에서는 특히 고대 이집트, 이스라엘, 메소포타미아, 그리스의 네 사례를 중심으로 이를 검토한다.

아스만이 제기한 문화적 기억은 인간 내면의 생물학적 차원이 아닌 외면적 차원의 기억이다. 그는 이러한 외재적 차원의 기억으로 모방적 기억, 사물에 대한 기억, 소통적 기억, 문화적 기억의 네 가지를 든다. 예컨대 모방이 의례의 지위로 올라설 때, 사물이 기념비나 신전처럼 실용성을 넘어설 때, 특정한 의미를 지니게 되어 문화적 기억의 지위로 올라서며, 대체로 앞의 세 가지 양상이 합쳐져 문화적 기억이 형성된다고 본다.

문화적 기억이라는 용어는 1970년대 말 문학 텍스트의 맥락에서 제시되었다. 독일의 히브리어 학자인 콘라트 엘리히(Konrard Ehlich)는 그것을 “연장된 상황”의 틀 안에서 “후에 재개되는 메시지”로 규정했다. 원초적으로 어떤 상황이 존재했고 그 상황의 틀이 시간(세대)과 공간을 초월하여 공유되어 훨씬 후대에 그 원초성과 연관된 새로운 이야기가 재생된다는 의미일 것이다. 이러한 소통의 연장은 외부의 중간 저장 가능성을 전제로 한다. 다시 말해, 제도적 틀이나 전문화, 표기 체계 등을 필요로 한다는 얘기다. 이들 중 소통의 외재적 영역에 전면적인 혁명적 변형의 길 열어준 것이 바로 문자의 발명이다. 문자 이전의 구술 단계나 구술과 기호(매듭 있는 끈이나 結石 등)가 병용된 단계에서는 소통을 중개하는 외부 저

장 양식이 실제 소통 체계와 밀접하게 연계되어 있었다. 문화적 기억도 집단 내에서 유포된 것과 정확히 일치할 수밖에 없었다. 문자를 통해서만 소통의 외재적 영역이 독자적으로 복잡성을 띠게 되어, 문화적 기억이 원초적 시간 한계와 소통 양식을 넘어서 메시지와 의미를 연장하며 형성될 수 있었다.

문자가 사회 전체의 소통 양식에 영향을 미치는 과정에서 전통이 형성되고, 과거를 원용하며, 정치적 정체성과 상상력이 나타난다. 이러한 모든 기능적 개념을 포괄하는 용어가 필요한 상황에서 문화적 기억이라는 용어가 탄생했다. 그것이 제도적 인공적이기에 “문화적”이고, 그것은 또한 개인의 기억이 의식과 관련하여 기능하는 방식과 똑같이 기능하기 때문에 “기억”이다. 아스만은 일부 학자들이 대안으로 주장하는 “전통”이라는 용어는 문화 현상학과 그 역동성을 축소하는 것으로 보아,⁹⁾ 전통뿐만 아니라 역사의식, 신화적 세계관, 자기 인식까지 포괄하는 문화 영역으로서 문화적 기억이 더 적절한 용어로 보고 있다.

III. 기억 문화

1. 기억술과 기억 문화

아스만은 특정 공간(장소)과 사물에 대한 심상(image)을 연계하여 내면의 기억력을 확장하려 한 고대 그리스 이래의 “기억술”과 사회적 의무와 연관된 외면적 기억인 “기억 문화”를 구분한다. 기억술이 개인적 학습이라면, 기억 문화는 집단적 계획 및 희망으로, 정체성 형성의 토대가 된다. 그리스의 발명인 기억술과 달리, 보편성을 지니는 기억 문화는 어떤 사회 집단에서나 존재한다. 이러한 기억 문화의 역사에서 가장 돋보이는 집단

9) 특히 전통이라는 개념은 연속성을 중시하여 과거의 탄생을 인도하는 또 다른 핵심 요인인 단절의 측면을 가려버린다고 강조한다(J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, p.20).

이 이스라엘이다. 이스라엘은 그리스의 기억술처럼 증강된 집단기억 형식을 개발함으로써 선민의식을 창출하여 민족 개념의 전형이 되었다.

기억 문화는 대체로 과거와의 다양한 연결 고리에 의존한다. 오늘을 살면서 미래를 바라보는 사람은 누구나 의식적 기억을 통해 과거를 포착함으로써 과거를 망각으로부터 보존해야 한다. 과거는 이렇게 재구성되는 것으로, 우리가 특정 사안을 의식적으로 언급해서 연관 지을 때만 생겨난다. 예컨대, 우르 3왕조(기원전 제3천년기 말)의 수메르 전통 부흥과 이집트 중왕국 시대(제2천년기 초)의 르네상스, 즉 “고왕국” 부활은 먼 옛날과 당대의 차이를 의식하고 활용한 과거의 창조였다. 즉, 메소포타미아와 이집트의 두 왕조 모두 자신들의 연속성, 정통성, 권위, 자신감을 확립하기 위해 과거의 기억을 활용한 것이다. 르네상스나 종교개혁 같은 현상이 과거에 호소함으로써 그 모습을 갖추게 되듯, 전통(연속성)의 중요한 단절은 그것이 새로운 시작의 창출을 의미할 때마다 과거를 만들어 낼 수 있다.

아스만은 이러한 단절이 기억 문화의 기반이 되는 가장 원초적 사례로 죽음을 들고 있다. 한 사람이 죽기 전에 삶을 되돌아보는 자전적 기억과 그가 죽은 후 후손들이 그를 기념하는 기억은 다를 수밖에 없다. 살아 있는 사람들은 망자의 생명이 자연적으로 연장되듯 자신들의 기억 속에 남아 있을 것이라고 말하지만, 그것은 사실 기억의 도움으로 망자를 공동체의 일원으로 잡아두려는 蘇生의 행위다. 이러한 좋은 사례로 죽은 조상들을 초상화나 가면으로 가족 행진에 함께 하도록 한 로마 상류층의 관습을 든다. 아스만은 두 기억 사이의 이러한 차이에서 집단기억의 특별한 문화적 요소가 생겨난다고 본다. 즉, 망자에 대한 기억이 단순히 전수되는 것만이 아니듯, 결국 집단기억은 감정의 유대와 문화적 형태 만들기의 문제고, 삶과 죽음 사이의 파열을 극복하려는 과거에 대한 의식적 언급(연관 짓기)이라는 것이다.

2. 알박스의 집단기억

아스만의 기억 이론이 1920년대 모리스 알박스(1877-1945)가 제창한 집

단기억 이론에 토대를 두고 있음은 주지의 사실이다. 알박스는 기억의 신경적 측면이 아닌 사회적 측면에만 관심을 기울였다. 즉 사회적 준거 틀 밖에서 개인의 어떤 기억도 불가능하며, 집단이 그 구성원의 기억을 결정한다고 보았다. 사회적 준거 틀에 제약받지 않은 의식적 기억은 존재하지 않고, 그 틀에 부응하지 않으면 그것은 바로 망각이다.

알박스는 하나의 진실이 집단기억으로 자리 잡기 위해서는 사건이나 인물, 장소의 구체적 형태로 제시될 필요가 있다고 보았다. 나아가 그것들이 집단의 기억 속에 계속 살아 있으려면 중요한 진실의 의미들로 풍부해져 교훈이나 상념, 상징으로 위상이 변한다. 이러한 “기억 형상들(memory figures)¹⁰⁾”은 구체적 시공간과 연결, 구체적 집단 정체성과 결속, 과거를 현재의 준거 틀 속에서 그려내는 재구성주의의 세 가지 특징을 지닌다. 알박스는 특히 “복음서의 설화적 성지 지형학”의 사례로서 예수에 대한 제자들의 기억과 연관된 장소들이 모두 예수 사후 당대의 상황에 따라 꺾 맞춰진 재구성의 전형으로 보았다.¹¹⁾ 이러한 집단기억에는 과거의 재구성만이 아닌 현재와 미래의 경험을 체계화하는 “희망의 원칙”까지 내포되어 있었다.

알박스의 이론이 아스만에게 끼친 지대한 영향에도 불구하고 둘 사이에는 차이도 존재한다. 집단기억에서 변화의 배제를 결정적으로 중시한 알박스는 그 유사성과 지속성에 초점을 맞추었다. 나아가 집단 각각이 독특한 기억을 창출하니 무수한 집단기억이 존재하여 보편적 기억 같은 것은 상상할 수 없었다. 다른 한편으로 당시의 주류 역사학인 랑케의 실증사학에 의존한 알박스는 역사를 기억과 달리 집단의 판단에서 벗어나 정체성 없는 단 하나의 서사로 과거를 재구성하는 것으로 보았다. 역사서술의 객관성에 경도되어 있던 그에게 차이와 단절을 중시하는 역사는 오히려 집

10) 알박스는 이를 “기억 이미지”라고 했지만, 아스만은 그것들이 상징적인 것뿐만 아니라 이야기 형태까지 포괄하여 “형상”이 더 적절한 표현이라고 본다(J. Assmann, *ibid*, p.24의 각주 28).

11) 알박스의 저작 *The Collective Memory*에 기술된 예수에 대한 기억 재구성 과정과 알박스의 기억 이론 전반에 대해서는 김학이, 2005 앞의 논문, pp.230-236에 잘 정리되어 있다.

단기억과 반대되는 개념이었다. 알박스는 또한 자신의 집단기억을 전통 개념에 포함된 모든 조직화된 객관적 기억의 형태와도 구분하여, 전통을 기억의 한 형태가 아니라 오히려 기억의 왜곡으로 간주했다.

알박스와 달리 아스만은 역사 및 전통과 기억 사이의 경계가 유동적이어서 엄격한 개념 구분이 무의미하다고 본다.¹²⁾¹³⁾ 그는 또한 알박스가 집단기억의 수합에 필수적 역할을 담당하는 문자에 대해 전혀 관심을 기울이지 않은 점도 사회심리학자의 한계로 지적한다. 따라서 상위 개념으로서 집단기억을 “소통적 기억”과 “문화적 기억”으로 구분할 수 있다고 제안하며, 알박스의 이론이 문화 진화의 메커니즘으로 확장 적용될 때 더욱 유용성을 지니리라고 믿는다.¹⁴⁾

12) 아스만은 특히 역사서술의 객관성에 회의적인 현대 역사학의 흐름을 수용하며, 모든 역사서술이 해당 시대와 저자 및 후원자의 관점에 속박되어 있다고 본다. 따라서 그에게 “기억”과 “역사” 사이의 구분은 더 이상 유효하지 않다. 다만 헤로도토스 이래 순수한 삶에 대한 욕구나 이론적 호기심에서 비롯되어 과거에 몰두한 연구는 집단 정체성과 연관된 “기억 문화”의 일부로서 역사의 형태와는 아주 다른 것으로 간주한다(J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, p.29의 각주 35).

13) 기억과 역사의 관계에 대한 네 가지 다른 인식의 추이는 최호근, 2003 앞의 논문, pp.166-174에 잘 정리되어 있다. 첫째, 기억은 역사를 위한 경험적 소재에 불과하여 역사라는 객관적 체로 걸러져야 한다는 인식으로, 실증주의적 근대 역사학에 기반한다. 둘째, 이러한 인식이 흔들리고 있는 오늘날에는 역사에 대한 기억의 우위를 주장하며 그 관계를 대립적으로 파악한다. 따라서, 일상생활로부터 유리되어 삶과 연관된 기억이 결핍된 역사의 해악을 지적하는 주장과 함께, 권력에 기반한 포스트모던식 승자 독식 역사학에서 기억 말살로 인해 배제된 기억을 ‘대항역사’로 제시하는 주장도 있다. 셋째, 기억과 역사의 상호보완성을 강조하는 측으로, 기억이나 역사나 이야기 방식으로 구성되지만, 역사의 비판적 측면이 기억의 부족한 부분을, 기억의 일상성이 역사의 무미건조함을 완화시킬 수 있다고 본다. 이를 통해 ‘역사는 기억의 거울’이 되고, 기억은 역사가 ‘생의 학문’이 되는 근거를 제공한다. 넷째, 역사가 교육을 통해 새로운 집단 기억을 창출하거나 기존의 집단기억을 수정, 확대, 심화시키는 경우다.

14) 안 아스만의 문화적 기억이 알박스의 집단적 기억과 “하나도 다르지 않다”는 견해까지 있지만(김학이, 2005 앞의 논문, p.244), 다음 장에서 검토할 초창기 문헌 발전과 함께 나타난 의례적 연속성에서 문헌적 연속성으로 기억의 전이 양상은 알박스의 연구와 확실히 차별화되는 지점이다.

3. 소통적 기억과 문화적 기억

집단기억의 하위 개념으로 “소통적 기억”과 “문화적 기억”을 설명하기 위해 아스만은 민족학자 얀 반시나(Jan Vansina, 1929-2017)의 “유동적 간격(floating gap)” 이론에 의존한다. 반시나는 무문자 사회의 역사적 기억 현상을 다루며 현재와 “가까운 과거” 및 시대를 거슬러 올라간 기원 전승에 대해서는 정보가 풍부한 반면, 그 중간에 현저한 단절이 있음을 발견하고, 가까운 과거와 기원 사이를 “유동적 간격”이라고 명명했다. 아스만은 고대 그리스의 사례로 이를 설명한다. 그리스 신화는 미케네 문화의 영웅시대에 대해 풍부한 정보를 제공하고, 헤로도토스(484-425BC) 등의 고전 시대의 역사서술은 저자가 살았던 시점에서 반시나가 “가까운 과거”로 명명한 80-100년을 거슬러 올라간다. 그 사이인 기원전 1100~800년이 고고학자들이 암흑시대라 명명하는 유동적 간격이다. 고대 그리스나 근대 초기 영국의 족보에서도 유사한 현상이 나타난다. 아스만이 주목하지 않았지만 사마천의 『사기』 「本紀」와 「世家」에서 유독 기원 전승이 풍부한 것도 이와 비슷한 현상으로 보인다.

아스만은 이렇듯 과거에 대한 기록의 중간 없는 양 끝이 상이한 두 가지 기억 틀에 상응한다고 본다. 대략 80년을 넘지 않은 가까운 과거의 기억이 “소통적 기억”으로, 이는 어느 시대나 한 개인이 동시대인과 공유한 기억이다. 그 다음의 유동적 간격을 뛰어넘어 등장하는 기념물이나 교과서 버전-기원에 대한 신화라기보다는 공식 버전-이 바로 “문화적 기억”이다. 이 두 기억은 각각 사회적 상호 작용을 통해 자연적으로 형성되는 개인의 “전기적 기억”과 집단의 기원과 관련하여 제도화된 기억술로 구성된 표지 체계로 나타나는 “창건적(토대적) 기억(foundational memory)”에 상응한다.

과거를 원래 그대로 보존할 수 없는 문화적 혹은 창건적 기억은 신화와 역사 사이의 구분도 없는 기억된 역사다. 이스라엘 출애굽의 사례에서 보듯, 역사가 기억을 통해서 신화가 되기도 한다. 신성한 요소가 담긴 창건의 기억 예화를 현재화하여 끊임없이 정체성을 재확인하며 일상을 넘어선

의례적 소통을 통해서 문화적 기억이 형성된다. 따라서 두 기억을 각각 “일상의 기억(소통적)”과 “축제의 기억(문화적)”에 비유할 수도 있다. 특히 무문자 사회에서 문화적 기억에 동참하는 방법이 의례와 축제 등 집회로 제한된 반면, 문자 사회에서는 문헌이라는 고정 매체가 생겨남으로써 참여가 용이해진다. 아스만이 문화적 기억을 문자 친화적이라고 보는 이유다. 기억의 장소, 즉 기억 경관 역시 문화적 기억 형성에 중추 역할을 담당한다.

이러한 기억들을 만들어내는 참여 구조 역시 판이하다. 전문가 없이 다양한 방식으로 이루어지는 소통적 기억과 달리 문화적 기억은 고도로 차별화된 전문가가 철저하게 준비하여 형성되며 그 보급 역시 통제된다.

4. 기억의 전이

앞에서도 언급한 망자에 대한 기억을 문화적 기억의 원초적 형태로 보는 아스만은 그 기억이 인간의 보편적 모습이라는 점에서 소통적이고, 특정한 전달자와 의례 및 제도를 산출하는 점에서 문화적이라고 간주한다. 집단의 통합에 영향을 미치는 회고적 기억과 위업이나 명성과 연관된 전망적 기억으로 나뉘는 망자에 대한 이러한 기억이 모든 사회에서 발견되는 두 차원의 기억 원칙으로, 집단 정체성을 통한 공동체 확립의 전형적 방식이다. 각종 기념비와 기념관, 무덤 등의 유적 숭배가 이를 대변한다.

아스만이 보기에 알박스는 기억과 전통 사이를 앞에서 전기적 기억과 창건적 기억 사이, 혹은 소통적 기억과 문화적 기억과 사이를 구분한 방식과 비슷하게 구별했다. 알박스의 관심을 끈 것은 “겪은 기억”이 그가 “역사”와 “전통”이라 부른 두 가지 다른 형식의 문자화된 기록으로 전이 되는 것이다. 역사라는 공정한 기록보관을 거쳐 전통이라는 상존 과정으로 고정되면서 소통적인 일상의 준거 틀로부터 분리되어, 경전적(canonical), 기념적 실체를 지니게 된다. 알박스는 초기 기독교의 역사를 통해서 이러한 과정을 설명했다. 즉, 집단기억이 자연 상태인 원시 기독교의 소통적 기억으로부터 서기 3-4세기 교리가 확정되어 성직자들만 기념

권한을 독점하는 신중하게 보존된 기억으로, 그 고정된 경전적 기억이 시대의 변화에 따라 의미가 희미해짐에 따라 해석을 요하는 기억으로 전이 되는 과정이다. 아스만이 구체화한 이 전이 과정은 다음 장에서 살펴볼 것이다.

5. 문화적 기억의 다양한 기능

오늘날 “역사의식” 혹은 “과거의식”이라는 용어는 무문자사회에서조차 당연히 존재했을 것으로 여겨지는 보편적 현상이다. 아스만은 상당히 후대까지도 과거에 대한 관심이 합법화나 정당성, 조화, 변화 등 보편적인 것에 초점이 맞추어져서, 구체적인 역사성을 띠는 것이라기보다 기억, 전통, 정체성 같은 기능적 틀에 속한다고 보았다. 나아가 이집트처럼 역사의식이 덜 발전했거나 의식적으로 거부된 사회까지 존재했으니, 역사의식보다 문화적 기억이 더욱 적합한 용어라고 주장한다.

이러한 기억의 다양한 양상을 설명하기 위해 아스만은 레비스트로스의 “차가운” 사회와 “뜨거운” 사회라는 유명한 구별로 시작한다. 두 다른 사회가 원시와 문명, 문식성이나 우두머리의 유무에 따른 문명화 과정의 양극단으로 비칠 수 있는 레비스트로스의 도식과 달리, 아스만은 차가움과 뜨거움을 문화적 선택지, 즉 모든 시대에 나타나는 기억 정치의 전략으로 파악한다. 뒤에서 언급하듯 이집트의 경우처럼 차가운 선택 하에서 레비스트로스의 뜨거운 사회의 특징인 문자와 통치 기구도 역사를 동결하는 수단이 될 수 있으니, 모든 사회와 문화가 완벽하게 차갑거나 뜨거울 필요는 없고, 어느 사회나 쿨링 시스템과 히팅 시스템 다 갖출 수 있다고 보는 것이다. 따라서 문화적 기억이 진정제로 작용할 때 차가운 선택에 공헌하여 기억되는 의미가 변화를 배제하며 반복, 규칙, 연속성에서 발현된다. 반면에 자극제로 작용하는 경우 뜨거운 선택에 공헌하여 반전 및 변화, 성장, 발전뿐만 아니라 역으로 부패와 쇠퇴에 기여하기도 한다. 기억은 또한 권력과 연합하여 그것을 회고적으로 정당화하고 전망적으로 영속화하는 한편, 망각이라는 형식으로 권력과 연합하여 억압 정치에도 활

용된다. 나아가 억압 하에서의 기억은 저항의 형태가 될 수도 있다.

다시 이집트의 사례로 돌아와서 아스만이 보기에 이집트의 왕명록을 비롯한 문헌 자료는 아무것도 변하지 않았고, 이야기할 만한 무엇도 일어나지 않았음을 나타낼 뿐이다. 신들의 시간만 위대하니 인간이 주도한 역사는 시시하여, 역사의식이나 과거에 대한 관심 자체가 약할 수밖에 없었다. 메소포타미아의 왕명록 역시 신들의 개창 시대로 소급되지 않는 한 항상 현재 그대로였다. 이집트와 메소포타미아의 이러한 자료들은 비록 문서화되었어도 의미와 중요성 창출이 아닌 제어와 통제 수단, 즉 역사서술의 진정제로서 차가운 기억이었다는 것이다.

이집트와 메소포타미아의 왕명록 같은 기록이 발전의 동력이 될만한 내면화된 기억이 아닌 “절대적 과거”인 것과 달리, 이스라엘의 출애굽, 마사다 요새 함락, 홀로코스트 등의 창건사는 발전의 동력으로 작용하는 내면화된 기억으로 “상대적 혹은 역사적” 과거다. 이렇게 내면화된 기억은 서사를 통해 형상화되어 사실이든 허구든 상관없이 신화의 형식을 취한다. 나아가 어떤 상황에서도 망각해서는 안 될 미래 구속성을 강조한다. 역사적 신화를 취하여 자신들의 역사의식으로 내면화하여 이스라엘 발전의 원동력이 된 것이다. 아스만은 이를 기억의 “신화 동력”이라고 부른다. 20세기 한국인의 뇌리를 장악한 기원전 2000년 이상으로 소급되는 광활한 만주 별판의 고조선과 “단군의 자손” 서사가 떠 오른다.

뜨거운 기억으로서 신화는 위에서 언급한 창건적 기능과 함께 反현재적 기억으로서도 기능한다. 즉 현재의 결핍 경험에서 영웅시대의 형태를 취하는 과거의 기억을 만들어내는데, 그리스인의 영웅시대를 상상한 호메로스의 서사시가 그 적절한 사례일 것이다. 창건적 기억과 반현재적 기억은 상호배타적이지 않다. 어떤 창건 신화도 반현재의 지향적 자극제, 즉 신화 동력이 되어, 전복적인 메시아 신앙이나 천년왕국설 등과 같은 정치적 혁명으로 변할 수 있다. 이러한 측면에서 기억은 저항의 수단이 되기도 하는데, 비동시성을 전해주는 종교의 기능이 대안적 시간 성격을 취하게 하여 기억이 저항의 행위로 나타나는 것이다. 나아가 이러한 시간의 이중화와 비동시성 산출은 기억을 통한 자유라는 기능을 부여하여 마르쿠제가

강조한 근대 세계의 수동적 일차원성에서 탈피하게 해주기도 한다. 이 역시 주어진 실재의 절대성에서 이탈하여 희망을 얻게 해주는 문화적 기억의 반현재적 기능에 해당한다.

인류 역사의 전시기에 걸쳐 문화적, 사회적 연결구조의 핵심 메커니즘으로 작용했다는 아스만의 문화적 기억¹⁵⁾은 다음 장에서 살펴보듯 문자 문화 없이는 상상하기 어렵다.

IV. 문화적 기억의 핵심 추동력으로서 문자 문화

1. 의례적 연속성에서 문헌적 연속성으로

이집트와 중국이 의례 지식의 전수를 중시하여 의례가 지속된 것과 달리, 이스라엘은 서기 70년 성전 파괴 이후 의례가 단절되어 문헌의 해석에 집중했다. 기억의 메커니즘이 의례적 연속성에서 문헌적 연속성으로 전환한 것이다. 아스만은 문자나 문헌을 통한 이러한 변화가 문화적 기억에 혁명적 변화를 초래했다고 본다.

앞에서 이미 과거가 저절로 그대로 드러나지 않고, 현재의 준거 틀에 따른 특별한 동기, 기대, 희망에 따라 구성과 재현이라는 문화적 과정의 결과로 나타남을 언급했다. 알박스는 이러한 과거의 사회적 재구성이 집단과 관련된 허구적 연속성을 보여준다고 했는데, 그 연속성은 기억 형상들뿐만 아니라 “반복과 해석”이라는 문화적 절차를 통해서도 구현된다. 무 문자사회의 순환적 시간 관념에서 축제 같은 반복의 강제가 의례적 연속성을 보장했다면, 문헌적 연속성의 단계로 넘어가며 비로소 반복에서 해방된다. 문자라는 의미를 담는 다른 그릇이 생겨나기 때문이다.

문제는 반복을 통한 의례적 소통이 의미를 자동적으로 전수하는 것과

15) 김학이는 아스만이 제시한 문화적 기억의 만능성 혹은 절대주의에 대한 반론으로 아스만이 경시한 일상 속의 사소한 기억으로 “문화적 기억의 철갑”에 균열을 내어 기억의 변화를 논할 수 있으리라 기대한다(위의 논문, pp.245-254).

달리 문헌은 단순하게 유포되지 않아 의미의 전수에 관한 한 의례보다 훨씬 위태로운 방식이라는 점이다. 문헌의 의미 또한 변화하는 시대의 상황에 따라 끊임없이 개작을 거치며 생명력을 유지한다. 문화적 지속성에 주석의 역할이 중요한 이유지만, 그 의미의 전수는 의례적 반복을 통한 것과 상당히 다를 수밖에 없다.

아스만은 상당히 복잡한 문자의 의미 전수 방식을 초기 문헌의 발전사를 통해 이론화한다. 메소포타미아에서 초창기 문자는 상거래 등 일상생활의 맥락에서 발전했다. 문자는 상당 시간이 지난 후에야 문화적 기억의 기능적 역할을 담당하기 시작했는데, 그 시간 동안 이전 무문자 시대와 마찬가지로 儀式的 소통의 형태들이 문화적 지속성의 토대를 제공했다. 다중매체적 복잡성을 지닌 의례들이 문자로 기록될 수 없었기 때문이다. 하지만 이러한 실용적 문서들과 함께 점차 일군의 가치 규범과 가치 형성 문서들이 출현한다. 아시리아 학자 레오 오펜하임은 기원전 제2천년기 후반부터 이러한 새로운 문학이 “전통의 물줄기(the stream of tradition)”를 이루어¹⁶⁾ 그중 후세에 전승될 문헌들이 있었다고 본다. 아스만이 절묘한 표현이라고 차용한 “전통의 물줄기”는 문헌의 길을 틈 유기적 흐름으로, 늘어나기도 줄어들기도 하면서, 변화무쌍한 조합으로 개정되거나 선집을 이루기도 했다. 아스만은 그 가장 좋은 사례로 1천 년 동안 다양한 장르가 생겨나 결합된 구약 성서를 든다.

이러한 문헌 중 일부가 더 많이 전사되고 인용되어 중추적 중요성을 띠게 된다. 그것들이 결국 규범적이고 형성적 가치를 구현하는 고전의 반열에 오르는 것이다. 이때 메소포타미아의 토판의 집이나 이집트의 생명의 집 같은 서기(필경사) 학교가 문헌의 전사, 유포, 보관을 위한 제도적 틀을 창출하여, 방대한 문헌을 기반으로 한 문화적 기억 형식의 전수자가

16) 오펜하임은 아시리아의 토판 문헌을 두 종류로 대별한다. 그 첫 번째가 “박식하고 잘 훈련된 서기들이 수세대에 걸쳐 복무한 전통에 의해 유지, 장악되어, 신중하게 보존된 문학적 텍스트 덩어리”로, 그가 바로 “전통의 물줄기”로 묘사한 것이다. 두 번째는 바빌로니아인들과 아시리아인들의 일상생활을 기록한 대량의 정보성 문헌이다(A. Leo Oppenheim, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, Chicago: University of Chicago Press, 1964, p.13).

되었다.

고전의 출현이 태초와 현재 사이의 축제적 구분에서 과거와 현재 혹은 고대와 현재라는 다른 구분을 낳아 문화의 시체를 바꾸었다. 이제 과거는 “고전”의 시간으로, 현재로부터 측정이 가능한 역사적 시간이다. 메소포타미아에서 기원전 제1천년기에 역사서술의 초기 형태가 나타났고, 이집트에서도 고대 전통에 대한 擬古주의가 일어났다. 그럼에도 여전히 축제와 의례 등이 문화적 연속성의 기본 원칙을 구성하고 있었다.

여기서 결정적 변화는 문자 문화와 함께 전통의 물줄기를 댐으로 막으며 일어난다. 흐르는 강이 경전적 호수로 변함으로써 고정된 문헌들이 나타나기 시작했다. 히브리 성경, 『타나크』, 불교의 『삼장』, 신약 성서, 쿠란, 자이나교 경전, 유가 및 도가 경전 등의 경전화 과정이 그것이다. 이때부터 고정된 그 의미에 대한 풍부한 해석적 문헌이 생겨났고, 그것들 역시 경전화되었다. 이제 문화적 기억은 이러한 다양한 경전들을 중심으로 구성되었고, 그 가장 중요한 일보인 “마감하기”가 강한 구속력으로 작용하여 “전통의 물줄기” 단계의 문서들과 결정적 차이를 낳았다.

여기서 아스만은 신성한 문헌과 경전의 차이에도 주목한다. 전자는 구전으로도 존재하는 일종의 말의 신전으로 목소리로 매개하여 성스러움을 현시한다. 해석 대신 규정을 준수하는 보호된 암송을 요구하는 것이다. 창건적 혹은 토대적 측면이 결여되어 여전히 의례적 반복의 영역에 속한다. 반면에 후자는 공동체의 규범적, 형성적 가치인 “진리”를 구현하므로, 현실의 삶으로 번역되어 들어와야 한다. 암송이 아닌 해석이 필요한 이유다. 따라서 경전 문헌은 문헌과 독자 사이를 매개하는 해석자를 필요로 하여 경전화 전통이 진행된 어디서나 이스라엘의 소페르, 유대의 랍비, 그리스의 펠로로고, 이슬람의 셰이크/몰라, 인도의 브라만, 유교/도교 학자 등 해석 기관과 지성적 엘리트 생겨났다. “전통의 물줄기” 단계에서 이를 수호하고 전수한 관리자, 치유자, 점술가, 예언자 등은 기존의 정치 조직에 속했지만, 경전화 과정의 대변자들은 독립적 지위로 해당 문헌을 지키고 해석하는 일에 치중했다. 문헌과 현실 사이에 틈이 존재했으니, 해석이 문화적 연속성과 정체성의 중심 원칙일 수밖에 없었다. 마찬가지로 문화적 기

역도 해석에 의존하여 “연결구조”의 역사에서 문자가 의례적 반복과 문헌적 해석의 두 단계를 나누는 심오한 단절을 초래했다. 아스만은 야스퍼스의 “축의 시대” 개념이 이를 완벽하게 설명해 준다고 보면서도 야스퍼스가 문자의 핵심 역할을 간과했다고 지적한다(후술).

두 단계 연결구조 사이의 주요 차이 중 하나로 문헌적 연속성에서는 변이가 허용되고 장려되기까지 한다. 문헌은 고정되어 있기에 이는 사실 오해의 소지가 있는 부분이다. 아스만이 강조하는 변이의 주체는 문서 자체가 아니라 문서가 언어로 표현하는 것, 즉 매체가 아니라 그 안에 담긴 정보다. 혁신과 새로운 정보에 대한 잠재력이 크지 않은 구술 단계와 달리, 문헌 전승에서는 정반대 현상이 나타난다. 고대 이집트의 문학에서부터 작가 스스로 새로움에 대해 고민하며 내면의 목소리를 내기 시작했고, 그리스에서 다양성과 혁신의 원칙에 기반한 문학이 발전하여 사상의 진화와 지식 혁명의 매체가 되었다. 전승은 문자의 형태로만 그 전달자가 비판적 접근을 취할 수 있는 구체적 모습을 띠기에, 전례 없는 무언가를 만들어 내는 데 필요한 자유는 문자를 통해서만 가능하다. 다만 문자와 문헌은 저절로 연속성을 제공하지 않아 망각의 위험성도 상존한다. 연속성이 쉽게 깨질 수도 있다는 얘기다. 이러한 단절을 상쇄하는 준거 틀로 주석(경전), 모방(고전), 비평(토대 문헌)의 세 가지 형태를 구분할 수 있으며, 문화적 기억 역시 이러한 형태들 속에서 형성된다. 아스만은 그 정점에 경전 개념이 자리한다고 본다.

2. 경전 개념의 형성과 진화

“경전(canon)”이라는 용어는 그 내용과 형태가 최대한 고정되고 구속력을 지니는 전승의 형태를 일컫는다. 경전의 고정성과 구속력은 고대 근동 이래 문서 차체의 계약적 의무감에서 비롯하여 서양으로 확산되었고, 문서의 독해와 해석에까지 연장되었다. 신명기나 함무라비법전 등에서 의례가 아닌 법의 영역으로 나타나기 시작하는 다양한 경전 규칙의 응용 방식에서 공통으로 나타나는 현상은 “신의”와 “복제”의 결합이다. 경전은 구속

력 있는 의무와 충실한 실천의 이상을 법의 영역에서 문서 전송의 중심 영역으로 이전한 것으로도 정의할 수 있다.

그리스어 카논(*Kanôn*)은 원래 끈은 막대와 장대를 만드는 갈대 屬을 지칭하는 썸어에서 차용한 것이다. “직선 장대, 막대, 수준기, 자”를 의미하는 건축용 도구였다. 로마 시대까지 다양한 비유적 의미를 취하며 다음의 네 가지 주요 범주로 그 의미가 확장되었다: 1) 정확성과 엄밀성의 “척도, 기준”; 2) 엄밀성보다 규범성을 중시하는 “표준, 모델”; 3) 모델에서 한 걸음 더 추상화된 “규칙”(법), “규범”(공동체적 생활과 행위의 근거); 4) “표”(로마 제정기 천문학의 표, 연대기표), “목록.”

카논이 은유적으로 척도의 의미를 지니기 때문에 고대에는 그 도구적 측면이 지배적이었다. 하지만 카논은 따라야 할 바른 선(lines)을 가리켰기 때문에, 시간이 흐르면서 자연스럽게 표나 목록을 의미하게 된다. 교회에서 이 개념을 성서들의 목록과 결부시켜 사용함으로써, 완전한 의미 변형이 일어난다. 예수 사후 200년 넘게 어떤 성서들이 권위 있는 것으로 인정받아야 하는지에 대한 논쟁이 지속되었다. 그 논쟁이 서기 4세기에 종결되어 신성하고 권위 있는 문헌들이 확정되었을 때, 그 문헌들의 목록을 “카논”이라고 불렀다. 위에서 언급한 카논의 의미 중 3)과 4)가 결합되어 법적 효력을 가진 목록으로서 문헌적 경전(textual canon) 관념이 태동한 것이다. 이와 상대적으로 고전적 경전은 위의 2)와 4)가 결합한 것으로 법적 효력은 없다.

오늘날 카논의 용례에서 규범과 가치가 중시되면서 그 도구적 의미는 사라졌다. 마찬가지로 일반적 규칙(code)과 특별한 경우인 카논 역시 구분된다. 카논은 완벽하지만 자명하지 않은 규범에 사용되는데, 아스만은 이를 자연적이거나 자명한 1급 규칙인 민법과 구분하여 어느 정도 신성화된 원칙을 규정한 2급 규칙인 헌법에 비유한다. 즉, 추상적 측정의 은유적 의미가 최종 진화한 단계인 카논은 규범들의 규범으로, 문화적 통합을 위한 단일한 공식의 만사를 아우르는 지침으로 작용하는 것이다. 이는 대체로 두 가지 원칙 속에서 작동한다. 스탈린주의처럼 경전을 들먹이며 검열 형태로 예술가들이 국가의 명령에 순응하도록 강요하는 반면(문화적 타율성

의 원칙), “순수 이성”이라는 다른 경전을 원용하며 국가나 교회로부터 독자적으로 사고하여 전통의 권위에 반하는 특정 질서의 기초가 되기도 한다(문화적 자율성의 원칙). 후자의 경전 개념, 즉 문화적 자율성의 원칙이 학술의 근간에 자리한다. 자율성과 타율성이라는 근대적 경전 개념의 역설 속에는 “신성화의 원칙”이라는 공통분모가 존재한다.

아스만은 4세기에야 신성한 경전 문헌이 출현했어도 그 개념은 훨씬 이전까지 소급 가능하다고 본다. 그 개념의 폭 역시 상당히 넓다. 다만 신학적 경전의 경우 신도들이 권위 있고 불가침의 것으로 여기는 한 모든 차이가 덮여지고, 전승의 최종적 측면만 따진다면 종교든 고전이든 경전은 동일한 방식으로 기능한다. 물론 시, 예술, 철학 등과 관련된 고전적 경전은 측정과 기준이라는 카논의 옛 의미와 연결되어 신학적 경전과 다른 뿌리를 지닌다.

이러한 인식을 바탕으로 아스만은 문화적 기억의 메커니즘으로 전승과 경전을 대별한다. 그것들을 구분하는 선은 대안 배제와 선택된 것에 대한 “울타리 치기”다. 나아가 경전의 하위 개념으로 고전적 경전과 종교적 경전을 나누는데 그 차이 역시 배제에 있다. 종교적 경전이 절대적 배제로 대표된다면, 고전에서는 배제가 절대적이거나 구속력을 지니지 않아 배제된 문헌도 하위나 이단으로 취급되지 않는다. 따라서 고전의 경우 변화에 열려 있어서 모든 시대는 그 자체의 고전적 경전을 지닌다.

아스만은 카논 개념의 진화와 관련하여 불변성이라는 그 원칙이 그리스에서 엄밀성을 낳았지만, 이스라엘 교회의 역할로 폐쇄성이 더해져, 옹고그름의 문제에서 신성함이라는 더 높은 권위의 지배를 받게 되었다고 본다. 이 와중에 경계를 강조하는 正反, 선악, 미추 등의 이원적 도식주의가 대내외적 갈등을 낳아 극한적 생사의 문제에까지 이르게 되었다. 나아가 경전적 가치가 강화되면서 삶의 지침(구원)을 넘어서 열망과 가치까지 구현하는 집단 정체성 확립과 안정화를 위한 기저 원칙이 되었다고 본다.

하지만 이러한 경전의 부상이 문자 문화 발전의 끝을 의미하지는 않는다. 20세기 들어 실증적 역사주의에 대한 강한 비판들이 제기됨으로써, 알박스의 역사와 기억 사이의 경계가 무의미해져 버렸듯이, 문화적 기억의

경계 역시 유동적으로 변해버렸다. 창건 혹은 토대 문헌이 그 절대적 가치를 상실한 상황에서, 그러한 경전의 의미를 넘어서 다양한 재경전화-민족주의 파시스트주의자와 마르크스-레닌주의자 개념, 전후 반공과 로마 및 서유럽 중심 “서양”의 반민족주의 부활, 다양한 근본주의(기독교, 유대교, 이슬람교 등), 페미니즘과 흑인 연구, 성 소수자 권리 등-가 진행되어 오고 있다.

그러므로 아스만은 역사가의 과업에 대해, 경전의 장벽을 해체하거나 약화시키는 것이 아니라 그 장벽들의 구조를 분석하여 그것들이 규범적, 형성적으로 자리 잡은 과정을 밝히는 것이라고 강조한다. 그 과정의 중심에 문화적 기억의 주된 기능인 집단 정체성 형성 문제가 자리한다.

V. 문화적 정체성과 정치적 상상력

1. 집단 정체성의 형성, 구조, 고양

개인이든 집단이든 정체성은 의식의 문제라는 아스만은 민족적 측면의 집단적 자아상이 발현되는 양상에서 문화적 기억이 끼친 역할을 검토한다. 특히 개체가 집단적 자아인 “우리” 인식의 담지자가 됨으로써 한 공동체가 창출되어 집단적, 사회문화적 정체성을 획득하는 방식에 초점을 맞춘다.

이를 위해 우선 복수인 “우리”와 대비되는 단수인 “나”를 신체에 기반한 환원 불가능한 “개체”와 사회적 네트워크 내에서 개체에 특별한 위치를 부여하는 역할, 특질, 재능의 구현체인 “개인”(개성)으로 구분한다. 사회적 책임과 승인에 결부된 개인적 정체성이 타고난 개체적 정체성에 영향을 미치므로, “나”의 정체성은 사회적, 문화적으로 구성된다. 이는 집단적 정체성도 마찬가지지만, 집단적 정체성에는 신체를 기반으로 한 개체적 성격이 없어서, 전적으로 상징적 요인들에 의존한다. 그것이 바로 “사회적 신체”라는 은유로, 이는 수사의 산물일 뿐이지만, 이미지로서 현실

속에서 위치를 지닌다. 집단의 구성원들이 그 상징적 이미지에 자신을 연관시킴으로써, 집단 정체성은 개별 참여자들의 승인을 거쳐 존재하게 된다.

나아가 어떤 집단이나 과거에서 자신에 대한 설명과 인식을 찾아서, 집단 정체성은 과거에 발생한 사건들 위에 정초한다. 국가 공동체의 이미지 역시 기억을 더듬어 최대한 멀리까지 이르는 연속성의 이미지에 토대를 두게 되는 것이다.

하지만 인간 존재의 기본 바탕인 문화와 사회의 틀 속에서 생겨난 집단 정체성은 허구적인 사회적 상상력의 산물이다. 그것은 상징적이고 환원적 이므로, 이주나 개종을 통해 포기되거나 쉽게 시들해질 수 있다. 이렇듯 사회적, 정치적 허구 범주를 토대로 한 자아상은 저절로 생기는 것이 아니라 성찰을 통해서만 집단적 정체성의 형태로 고양된다. 아스만은 사회와 문화라는 기본 구조에서 성찰을 통한 집단 정체성의 고양을 보여주는 좋은 사례로 페미니즘과 마르크스주의를 든다. 페미니즘이 변경 불가능한 남녀 성별의 기본 구조 위에 남성에 대항한 여성의 “우리” 인식과 연결되어 의미 지닌다면, 마르크스주의의 “집단적 주체”도 사회 계급이라는 기본 구조 위에 상류층에 대한 적대감이라는 성찰로 고양된 것이다.

개인의 정체성도 타자와의 성찰을 통해 발전한다. 집단과의 차이는 개인이 사회적, 문화적 네트워크와 연결되는 과정이 필수적으로 요구되는 점이다. 그것을 가능케 해주는 것이 공유된 상징적 의미의 세계지만, 이 역시 정체성이 의식적으로 형성되었을 때만 가능하다. 아스만은 문화가 인간 존재에 고유한 자유 공간을 창출함으로써 소통과 상호작용의 과정(관점의 호혜)을 가능케 해준다고 본다. 다시 말해 문화가 부여하는 그 자유 공간에서 생겨난 공유된 의미들이 정체성을 확립해 가는 행동의 자유와 자아 경험의 기초가 되는 것이다.

이렇게 공유된 의미 지평에서 “우리” 정체성으로까지 발전하기 위해서는 한 단계 높은 의식이 요구되는데, 아스만은 이를 위한 세 가지 전형적 조건을 든다. 첫째, 집단 정체성 상징화의 형태로, 이는 소속 의식, 공유된 지식과 기억에 의존한다. 공통의 언어로 표현된 것을 넘어서 의식, 춤, 장

식, 의상, 기념비, 그림 등 다양한 상징적 표기가 그 소통의 근간이다. “문화구성체”라고 부르는 이러한 공유된 상징의 복합체가 전수되며 집단 정체성이 창출된다. 둘째, 순환으로, 고정 세포와 이동 세포 사이의 생물학적 순환이 면역 체계를 유지하듯, 사회적 정체성 역시 상호작용의 순환 방식으로 구축, 보존된다. 언어라는 기본 매체와 함께 일차적으로 경제와 혈연 등의 효과적 수단을 통하여 공유된 의미의 순환이 사회의 상징적 세계관을 창조하여 가족을 넘어선 공동체 의식을 낳는다. 특히 지혜(격언)와 신화(이야기)가 “신화 동력”으로서 정체성 형성의 규범적, 형성적 역할을 담당한다. 셋째, 전승으로, 위에서 언급한 지혜가 상식에 의해 형성되고 지배되는 일상적 질서라면, 신화는 儀式을 통한 의례적 반복으로(순환의 제도화) 집단 정체성의 형성, 재생산, 지속에 작용한 축제적 질서라고 할 수 있다.

이러한 과정을 통해 집단 정체성이 최고로 고양된 단계가 민족 형성이다.

2. 집단 정체성의 기본 구조의 고양으로서 민족 형성

대면 소통과 혼인 규칙으로 제어가 가능한 기본 구조의 차원에서 사회, 정치, 문화적 구조 간에는 완벽한 조화가 존재한다. 이러한 자연적 일반 패턴을 넘어 확장된 것은 모두 고양의 결과로, 이는 근본적으로 불안정하여 안정화를 위한 새로운 형식이 요구된다. 즉 이러한 확장된 사회에서는 민족적, 문화적, 정치적 구조 사이의 조화가 결핍됨으로써, 기존 가치의 상실과 함께 구속력 있는 새로운 문화적 돌파구가 절실해진다는 얘기다. 이 지점이 바로 집단 정체성 확립을 위한 전형적인 출발점으로, 기존 구조 사이의 연합이 해체됨으로써, 통합과 구별이라는 두 가지 문제가 대두된다.

고양된 집단 만들기에서 일차적으로 요구되는 것은 이질적 사회문화 범위의 통합이다. 이때 다양한 방식으로 사회화가 진행되므로, 제도가 기본 구조를 대체한다. 아스만은 여기서 고대 이래 국가들이 활용해 온 피라미

드 같은 초인간적 거대 규모와 양식의 상징 형식을 통합의 상징으로 주목한다. 공통의 언어 역시 중시한 아스만은 통합이 인간 사회화의 자연적 형성을 초월하여, 포괄적이고 구속력 있는 상징적 의미 통해 안정적인 대규모 민족적 정치 정체성을 낳았다고 본다. 이 과정에서 문화변용을 경험할 때처럼 문화적 구조들에 대한 성찰성이 드러나 문화 자체가 주제화되고 분명해져서 비언어적 규범, 가치, 공리가 성문화된 법률과 관례로 변모한다. 이는 문자 발명의 결과일 뿐 아니라 통합 문제에서 발생한 설명 필요성의 효과이기도 하다.

그렇지만 문화는 통합만이 아닌 계층화와 분리의 동력이기도 하다. 문화가 발전하는 과정에서 대표성을 띠는 엘리트 문화와 배타적 엘리트 문화 사이의 구분은 필연적이다. 더욱이 중국이나 바빌론, 이집트, 근대의 프랑스처럼 고양된 문화적 통합력을 동화라는 외향력으로 발휘하는 문화도 있다.

기본적 문화 구조의 고양에서 통합 못지않게 중요한 것이 구별이다. 문화는 내면적으로 정체성을 산출하지만, 외국인 혐오 등을 통해 외면적으로 소외를 산출하기도 한다. 중국의 만리장성이나 이집트의 통합이 초래한 외부 세계와의 거대한 연결망 단절 등은 내부의 고양된 통합이 외부 세계와의 경계를 강화하는 문화적 기억 현상학의 양면성을 보여준다.

역으로 외부로부터의 고양된 구별이 내면적 통합을 고양하는 사례도 있다. 위의 이집트가 내재적으로 발전한 그 통합력으로 특수성을 얻게 되었다면, 유대인은 그들의 특수성을 외재적으로 유지해야 하는 상황에서 그들 특유의 통합력을 확보했다. 각각이 처한 상이한 문제들이 문화적 고양의 다른 형태를 낳게 한 것이다. 이렇듯 구별적으로 고양된 정체성은 저항운동인 反정체성에 상응하는 것으로, 전형적으로 소수집단 사이에서 발생하는 다른 지배적 문화에 대한 반대로 나타난다. 지배적 문화 체계의 하부 구조로서 반정체성을 규정하는 전형적 상징체계로 민속을 들 수 있을 것이다.

동일한 문화 내부에서 원래 있었던 제한적 구조가 개선됨으로써 적대감이나 이중성을 낳으며 차별적으로 고양된 문화 구조를 낳기도 한다. 계몽

이라는 근대화의 자극이 17~18세기 러시아에서 첨예한 신구의 대립을 야기한 것이 그 좋은 사례일 것이다. 구별은 또한 횡적 구별에 기반한 종족주의(ethnicism) 및 민족주의와 대조적으로, 종적인 “엘리트주의”를 낳는다.

구별적 혹은 제한적 문화 고양은 소외됨으로써 강화된 “우리” 정체성을 낳고, 그것이 심화되면 그 위상이 종교적으로 바뀐다. 최우선시되는 구별만 중시하는 이러한 고양은 종족주의나 민족주의와 연결된다. 뒤의 사례 연구에서 다루듯이, 구약 성서에 나오는 요시아의 개혁 이야기와 특히 신명기에 나오는 경전 모델은 정체성의 신성화를 통한 구별과 저항이다. 이집트도 페르시아의 이질적 정치문화 규범의 압박으로 책 대신 예전의 신전을 경전의 형태로 삼아 차별적 정체성을 고양시켰다. 이러한 “문화적 기억의 경전화”를 통해서 민족적 정체성과 내구성이 문화적 기억과 그 구성 형태에 달려 있음을 알 수 있다.

아스만은 민족 집단의 소멸까지도 물리적 멸절의 문제가 아닌 집단적, 문화적 망각의 문제로 본다. 따라서 문화적 기억의 구성에서 일어나는 모든 변화-기억의 기록(문자), 유포(인쇄, 라디오, TV), 전수(경전화, 탈경전화) 방식의 혁신으로 인한-가 집단 정체성에 과격한 변화를 초래할 수 있는 것이다. 초기 문명의 문자, 이스라엘과 그리스의 글쓰기와 기억술, 인도 브라만의 기억술, 신아시리아의 아슈르바니팔 도서관(문자화된 문화적 기억을 담은 결정체) 등도 문화적 기술(technology)의 측면에서 특별한 진전을 이루어 집단 정체성 고양에 크게 기여했다. 그러나 민족 정체성에 영속성을 부여한 가장 효과적 수단은 쉽게 바꿀 수 없는 신성과 연관된 종교였다.

VI. 이집트, 이스라엘, 메소포타미아, 그리스의 사례연구

안 아스만은 『문화적 기억과 초기 문명』의 제1부에서 기억 문화, 문자

문화, 정치적 정체성을 중심으로 문화적 기억을 이론화했다. 제2부에서 그 이론을 핵심 고대 문명들의 사례에 적용하기 전에, 고대 이래 정체성을 유지하여 전통의 형태를 부여받은 그리스(제7장) 및 이스라엘(제5장)과 소멸의 길을 걸은 이집트(제4장)와 바빌론(메소포타미아, 제6장) 사례를 구분한다. 전자의 두 문화가 살아남은 이유를 기원전 8~5세기 창건(토대) 문헌의 창출과 헬레니즘의 해석학 문화와 함께 한 이러한 문헌들의 경전화에서 찾는다. 알렉산드리아의 문헌학과 이스라엘의 신성한 문헌 재작업이 민족 정체성의 고착으로 이어졌다는 것이다.

반면에 기독교와 이슬람의 전파로 이집트와 메소포타미아의 “전통의 물줄기”는 계속 흐름 동력을 상실했을 것으로 본다. 수메르와 아카드의 이중언어와 다양한 지배자 변동이라는 특징을 지닌 메소포타미아는 기원전 제3천년기 말 수메르 왕명록에서 시작된 문헌 전통의 방대한 경전화와 함께 서적 문화를 발전시켜 그리스나 유대교 전통에 지속적 영향을 미쳤다. 이와 달리 단일한 이집트는 외세의 지배를 받은 후기왕조 시기(그리스 및 이스라엘과 비슷한 시기)에 신전이라는 매체를 통해 경전을 산출하여 문화적 기억을 유지했다. 아스만은 사례연구의 첫 장에서 문헌에 의존하지 않고 오랫동안 정체성을 유지하다 사라진 이집트의 특이한 현상을 우선 살펴본다.

1. 이집트: 영원할 수 없는 불변의 문화적 기억

이집트에서 프톨레마이오스 시대의 마네토가 기원전 3세기경 시도한 것을 제외하면 성경과 비견될 만한 역사서술은 존재하지 않았다. 신왕국시대의 왕명록도 차가운 기억으로서 역사적 시간 가늠에 활용되었을 뿐이니, 이집트의 자아상은 이야기식이 아닌 상징으로 응축되어 있었다. 바로 호루스(문명, 상이집트)가 양숙인 세트(야만, 하이집트)를 정복하여 이룩한 신화적 태고시대의 통합이라는 이중 상징이다. 태양신이 창조하여 왕에게 위임한 호루스와 세트의 분열된 두 세계는 질서가 혼란에 승리한 통합과 그 재생으로만 살아남을 수 있었다. 끊임없는 분열과 지난한 통합에 대한

기억 형상(신화)이 이집트 특유의 불변성을 낳은 신화 동력이 되었다. 아스만은 이러한 불변성이 단순한 지속의 문제가 아니라 끊임없이 집단 정체성을 새롭게 하는 힘, 즉 구조적 자기 재생의 과정을 의미한다고 본다.

이집트에서 문자는 경제 활동뿐만 아니라 정치 조직과 그 표상의 결과이기도 했다. 신생 국가 이집트를 성원하는 정치 선언문으로서 최초의 명문화된 기념비는 현재를 미래의 과거로 이해한 “전망적 기억”으로, 다가올 문화적 기억 속에서 현재를 보존하려는 의도로 작성되었다. 돌판에 새겨진 기념비들은 항구적으로 신전에 안치되어 그 연대기적 지향과 함께 인간 세계와 신의 세계를 연결하는 유일한 기능을 담당했다. “신들의 말씀”인 생각문자도 힘과 영원의 서사로서 “신성한 영원한 공간”에 안치될 것만 기록하는 용도로 사용되었다. 문자에 미술을 더한 이중 표현으로 묘사된 이러한 기념비적 담론은 국가와 영원(불멸) 개념 사이의 특별한 관계를 반영한다. 나아가 모든 구성원에게 구원의 수단으로 덕, 영원, 사회적 소속감을 부여하여 이집트의 문화적 기억을 구성하는 가장 중요한 매체가 되었다.

기념비적 담론의 구성 요소로서 생각문자는 일상생활에서 사용된 필기체와 달리 이집트 문화의 종말까지도 그 원초적 상형성을 온전히 유지했다. 텍스트라기보다 미술의 형태에 더 가까운 이러한 명문체 문자는 구속력 있는 규칙의 제약을 받았다. 플라톤도 주목한 이러한 획일성과 절대적 변이의 배제에서 아스만은 경전화된 이집트의 문화적 기억을 읽어낸다. 그것을 구현한 장이 바로 신전이다.

아스만은 여기서 이집트가 문자라는 새로운 연결구조를 통해 지속적인 문화적 정체성 창출에 성공했어도 다른 문명과 달리 문헌적 연속성까지 이르지 못한 특수성을 발견한다. 그 가장 중요한 원인으로 해석 문화의 부재에 주목한다. 이집트는 그리스, 이스라엘, 중국 등과 달리 일부 종교나 의학 문헌을 제외하고 진정한 의미의 주석이 달린 문헌이 없었다. 헬레니즘 이전의 이집트에서 전통의 물줄기가 막혀서 주석을 필요로 할 조건이 존재하지 않았으리라는 것이다. 텍스트가 아닌 회화 미술 요소의 경전화는 변이가 아닌 반복의 대의에 복무함으로써, 문자의 주된 역할에도

불구하고 문헌적 연속성보다 의례적 연속성이 여전히 큰 영향을 미쳤다. 따라서 이집트는 문자와 문헌의 지원을 받은 매우 드문 의례 문화의 사례로서, 후기 왕조시대에 페르시아와 그리스(마케도니아) 등 외래문화로부터 자신을 방어해야 했을 때 책에 의존한 이스라엘(후술)과 달리 신전 형식을 활용했다.

후기왕조 시대의 신전들 벽에는 그 신전에 대해 선조의 완벽한 지혜를 담은 하늘에서 떨어진 책에 나오는 위대한 설계도에 따라 중건되었음이 명시되어 있다. 그 설계도는 쿠란이나 모세오경과 마찬가지로 어떤 것도 더하거나 뺄 수 없는 대상이라고 언급된다. 그 책의 저자에 대해서 의견이 분분하지만, 후기왕조 시대의 신전은 이집트의 건축, 명문, 제의, 윤리의 결합체였다. 이른 시대 신전 건축보다 훨씬 엄격한 획일적인 건축 관념, 즉 경전적 설계를 따른 것이다. 거기서 결정적으로 새로운 요소는 외부를 감싼 박스형 구조로, 가장 안쪽의 지성소가 5중의 벽으로 차단되어 있었다. 당시 이집트에서 만연한 외국인 혐오와 관련된 신성모독에 대한 두려움 때문이었다. 이는 외국 통치하의 이집트가 통합하기에서 구별하기로 변모해가는 모습으로, 유대인과 마찬가지로 자신들의 문화 체계에 대해 민족주의에 상응하는 방어 전략을 발전시킨 것이다.

후기왕조 신전의 명문에는 문화적 기억에 필수적인 “구축된 기억”으로서 과거의 재현 양상이 뚜렷하다. 당시 이집트만 그리스 양식이 아닌 자신의 전통 양식을 고수하며 과거로의 회귀를 형상화하는 르네상스를 표출했다. 당시의 신전 벽에 표현된 지식의 성문화는 의례를 넘어선 진정한 의미의 백과사전이었다. 지리적, 신학적, 신화적 글과 그림, 방대한 명문과 사제들을 위한 윤리 계율, 물품 목록, 聖物 목록, 지침, 개별 신전과 모든 신전 및 다른 지역에 대한 금지 규정 등은 신전 자체 내에 독립된 세계가 구성되었음을 보여준다. 유대인의 히브리 성경과 이슬람의 쿠란이 절대적 지식의 총체이듯, 신전의 세계 개념도 경전화의 또 다른 전형적 요소였다. 각각의 신전에는 태초부터의 온전한 세계가 표현되어 유일신교와 대비되는 우주 종교의 맥락을 발견할 수 있다. 신화적 태고와 연결되는 이러한 신전은 우주 생성적 신들의 이야기로 구축된 기억으로 역사적 시간이 아

닌 신화적 시간만을 중시한다. 건축물로 역사의식을 가시화하며 승화된 기억으로서의 신전은 현재를 기원의 신화적 태고와 연결하는 매체였다.

아스만은 위에서 언급된 신전 성벽 명문의 여러 내용 중 모든 신전 각 각에서 지닌 많은 금지 규정에 주목한다. 이러한 “신전의 규범”은 정결법, 신분법, 도덕법이 독특하게 융합된 것으로 매우 오래된 고대 이집트인들의 생활 준칙이었다. 이러한 조항들이 후기왕조 시대 신적 벽에 다시 등장하여 올바른 삶의 방식, 즉 카논으로 경전화되었다.

아스만은 카논이라는 용어 속에 포함된 영속성과 구속성 개념으로 후기왕조 시대의 이집트 신전을 문화적 기억의 한 형태로 읽어낸다. 플라톤까지 거슬러 올라가는 이러한 해석은 이집트에서 신전이라는 문화적 기억의 매체가 언어가 아닌 “도상적 문화 문법”으로서의 이미지였음에 유의한다. 이는 외세의 지배에 처한 후기왕조 시대의 이집트가 자신들의 기원 및 정체성과의 연결고리 상실(망각)에 대한 두려움에서 찾아낸 돌파구였을 것이다. 자신들의 전승에 대한 성찰은 다른 지역들에서도 이렇게 두려움을 배경으로 사회 체계의 자기 주제화를 낳는다.

단일하고 포괄적인 대표 카논으로서 후기왕조 시대 신전에서 아스만은 이집트 문화의 두 가지 특이성을 읽어낸다. 첫째, 문화와 우주의 합일로, 이집트만 외세와의 접촉 과정에서도 창세신이 부여한 천지창조의 질서로서 영원불변 신념을 고수했다. 신전은 그 세계를 담은 용기였을 뿐만 아니라 그것에 대한 분명한 기념비적 표현이기도 했다. 둘째, 후기왕조 시대와 동일한 시기에 일어난 야스퍼스의 “축의 시대”와 연관된 문제다. 아스만은 문화적 기억의 중심 구성 형태로서 글쓰기를 통한 언어의 분화와 특권을 축의 시대 문화의 공통 특징으로 본다. 이는 위대한 창건(토대) 문헌으로의 회귀를 통해서, 그리고 그 성문화된 현실의 비전이 모든 시대에 규범적으로 남아 있도록 보장하는 교육 문화 혹은 의미 함양의 제도화를 통해서 일어났다. 그러나 이집트에서는 이러한 변화가 성문화가 아닌 가시적 형태로 나타났다. 따라서 페르시아와 헬레니즘의 대격변에서도 이집트 문화는 이러한 문화적 기억의 간결한 구성을 경전화하고 제도화함으로써 계속 살아남을 수 있었다. 하지만 축의 문화들의 성취로서 오늘날까지

도 그 굳건한 의미가 지속되는 해석적 문화 형태를 발전시킬 수는 없었다. 신전을 경전으로 삼은 후기왕조 시대 이집트 문화적 상징주의의 간결함과 언어의 미분화가 본 장의 서두에서 제기한 이집트 문화의 소멸 이유에 대한 아스만식 해석이다.

2. 이스라엘: 종교의 발명과 문화적 기억의 틀로서 신명기

페르시아 시기의 이스라엘과 헬레니즘 시기의 이집트는 외세의 지배라는 유사한 노정을 밟았어도 정반대의 결과를 낳았다. 앞에서 살펴본 이집트가 망각 혹은 저변의 역류로 종결되었다면, 이스라엘은 세계를 바꾼 역사를 이끌었다. 그 핵심에 저항의 수단으로서 종교가 자리한다. 이스라엘에서 유배의 경험으로 부상한 제2 성전기(516BC~70AD)의 종교 및 거기서 비롯된 유대교는 적대적 외부 세계의 문화적, 정치적 구조에 대항하는 토대와 매체가 되어 완전히 새롭고 급진적 방식으로 창출되었다.

실상 이스라엘도 외세 지배기에 신전을 통한 이집트의 고립 양상과 마찬가지로 이집트식 “쇠로 된 성벽”이라는 이미지로 자신들을 가두고 있었다. 모세오경의 613개 계명에 따른 방정한 삶의 신성함을 통해 선택받은 자신들이 유일무이하다는 특별한 인식도 지녔다.

그러나 유대인의 유배와 디아스포라 여정 중에 겪은 결정적인 일곱 가지 사건—기원전 722년 북왕국의 파멸과 아시리아에 의한 이스라엘 10부족의 강제 이주, 아시리아에 대한 저항과 기원전 621년 요시아 치하의 “율법책(신명기)의 발견”, 기원전 586년 성전의 파괴로 인한 바빌론 유수 및 기원전 536년 브네 하골라의 귀환, 페르시아 통치자의 묵인하에 신명기 종교 강행, 헬레니즘화에 대한 저항과 마카베오 전쟁, 로마에 대한 저항과 서기 70년 제2 성전의 파괴, 135년 팔레스타인에서 유대인의 추방—이 성벽을 형성하며 유대교 전통과 정체성이 더욱 굳건해지는 데 복합적인 영향을 끼쳤다. 더욱이 이스라엘은 비슷하게 외세를 경험한 이집트나 바빌론과 달리, 제2 성전기에 더욱 치명적인 내부의 긴장과 분열마저 겪었다.

아스만은 이러한 상황 속에서 발생한 출애굽이라는 “기억 형상”과 기억 집단으로서 “오직 야훼 운동”에 특히 주목한다. 출애굽의 이야기는 이리하다. 히브리의 다양한 무리가 모세의 지도하에 이집트 강제 수용소에서 탈출하여 40년 동안 광야에서 방랑했다. 이때 하나님이 이들을 자신의 계명과 예언으로 복종시켜 정치적 압제에서 벗어나게 하려는 새로운 양식의 언약 문서를 구술했다. 아스만은 이스라엘의 독특한 전통 형성에 기여한 필수 요소들이 이 정체성 형성 사건에서 이미 예시되었다고 본다. 그중에서 이스라엘 기원의 중심 이미지로서 출애굽과 시내산의 계시가 앞에서 살펴본 이집트의 토착 원칙과 달리 域外性 원칙이었음을 강조한다. 그것은 이스라엘 사람들이 세계 어디든 머물 수 있음을 의미한다. 그런데 위에서 언급한 이스라엘 사람들이 겪은 실제 사건들과 달리 출애굽의 역사성은 극심한 논란의 대상이다. 이집트 측 증거는 사실상 존재하지 않는다. 여기서 문제는 역사적 정확성이 아니라 그 이야기가 이스라엘 사람들의 기억에서 차지하는 중요성이다. 즉 기억 형상으로서 출애굽은 이스라엘 사람뿐 아니라 하나님 자신에게도 정체성의 토대를 제공한 창건 행위로, 애초부터 이주와 구별로 정의된 것이었다.

아스만이 “오직 야훼 운동”을 중시한 이유는 그 유일신교적 특성 때문이다. 기원전 7세기까지 이스라엘은 근동의 다른 나라와 마찬가지로 다신교 국가였고, 야훼는 만신전의 장으로서 국가 최고신일 뿐 유일신은 아니었다. 기원전 9세기부터 시작된 오직 야훼 운동은 바알신 숭배 등 다신교 관행에 맞서 투쟁했다. 이후 신명기라는 경전을 토대로 바빌론 유배 공동체에서 오직 야훼당이 만들어졌고, 이들은 이스라엘의 유배 공동체 중 유일하게 50년 이상 정체성을 보존했다. 기원전 537년 이들이 예루살렘으로 귀환한 이후 남아 있던 공동체와 일으킨 모든 갈등은 신명기라는 경전과 그 규범적 요구를 둘러싼 것이었다. 수 세기에 걸친 투쟁을 통해 차별화된 가치, 의미, 행위 차원에서 진정한 의미의 종교가 탄생했다. 문화와 정치 영역으로부터 선명하게 개념적으로 분리된 이러한 종교는 이방적 맥락에서 망명 공동체를 형성한 오직 야훼당이라는 반체제 집단의 승리로 가능해졌다. 이들은 원래의 주류 문화를 이방적, 반역적, 망각적이라고 낙인

적이며 진정한 이스라엘인은 유일신교의 이념을 공유한 사람이라고 주장했다. 자신들의 문화를 배제하고 종교를 문화와 정치권력으로부터 분리한 이스라엘의 이 독특함은 출애굽의 기억 형상으로부터 강렬한 상징 의미를 부여받은 것이다. 그 형상이 이집트라는 속세 탈출과 광야라는 영적 세계로의 진입이라는 이분법을 예시하여 유일신을 향한 개종, 고백, 순교가 전례 없는 그 종교의 구성 성분이 되었다. 이러한 독특한 방식은 율법에 기반한 끊임없는 학습과 의미를 통해서만 추구될 수 있었다.

이때 근동을 지배한 페르시아제국(543~323 BC)의 문화정책이 전통의 부활에 큰 영향을 미쳤다. 페르시아 시기에 이집트 신전의 벽에 의례를 넘어선 지식이 기록되어 전통의 부활과 함께 성문화가 이루어졌듯이, 히브리 경전도 같은 시기에 페르시아의 용인 혹은 의뢰로 팔레스타인에서 그 형태를 갖추었다. 이때 에즈라가 바빌론에서 가져왔다는 “율법의 서”(신명기로 추정)가 경전으로 “마감”됨으로써 예언적인 신명기 전통이 종말을 고했다. 이전 예언자의 자리도 전통을 성문화하고 경전화하며 해석한 학자들로 대체되었다. 바빌론 유수 전에 反문화로 형성된 오직 야훼운동의 일신교적 종교가 페르시아 제국의 강력한 통합 정책 속에서 내부의 문화로 변한 것이다. 페르시아 점령 당국이 모든 세속적 관심을 관리하는 동안 이스라엘 사람들은 청결한 삶, 교육, 해석 등으로 관심을 돌릴 수 있었다. 이렇듯 비정치화 양상이 효력을 발휘하여 종교가 집단 정체성을 창출하는 진정한 대안으로 자리매김했다.

이스라엘 사람들은 율법과 예언서(구약)의 언약만을 따르는 방식으로 새로운 유형의 민족으로 부상했다. 그럼에도 외세의 간섭으로 다시 정치화 투쟁을 반복하며 유대교와 비유대교의 삶이 분리되었다. 헬레니즘을 추종한 사람들에게는 이교도라는 낙인이 찍혔다. 로마 지배를 거치며 종말과 메시아에 대한 기대가 강화되었듯이, 히브리 성경의 경전화에서 랍비 유대교 정체성 확립까지의 종교 발전 과정은 일련의 충돌 과정이었다. 그 뒤에 항상 자리한 것이 앞에서도 강조한 출애굽 전통이라는 중심 기억 형상이었다. 실제 역사적 충돌들이 있었고, 그것들은 모든 대립의 연결망을 선명하게 해준 출애굽이라는 기억 형상을 통해 고양되었다. 그 대결의

대상은 아시리아, 바빌로니아, 페르시아, 그리스, 로마 등과 같은 외국 문화뿐만 아니라, 헬레니즘 문화에 동화하고자 했던 다수의 이스라엘 집단이기도 했다. 구별과 저항으로서 종교가 이렇게 확고히 뿌리를 내린 것이다.

아스만은 이스라엘이 처한 이러한 역사적 상황에서 새로운 종교의 내면을 창출한 창건 문헌 중 하나로서 신명기라는 경전에 나타난 문화적 기억의 틀에 초점을 맞춘다. 성전 수리 시 우연히 발견되어 망각된 기억을 되살린 신명기에는 주님이 이스라엘과 맺은 언약과 그것을 거역한 사람들에게 내릴 끔찍한 저주가 열거되어 있다. 과거와 현재의 모든 곤경과 참사가 신성한 징벌임이 드러나, 신명기적 역사는 죄책감의 원칙에 근거한 기억 작업의 성문화라고 할 수 있다(후술). 신명기에는 또한 망각하기와 기억하기 주제 끊임없이 짝지어 있다. 광야에서 40년 방랑 생활의 끝에 출애굽을 직접 체험한 당대 목격자들의 기억이 사라질 판에 그들의 각성을 반복적으로 촉구한다. 후대 이스라엘인들에 전달할 증인의 의무라고 할 수 있다. 집단기억에서 40년은 기억의 위기가 찾아오는 전환점으로, 아스만은 이때가 바로 출애굽의 전기적 기억이 문화적 기억으로 전환한 시점이었으리라 본다.

아스만은 특히 신명기의 새로운 구성 형식에 주목한다. 그 책에 도입된 새로운 기억술로 인해 문화적 집단기억의 자연스러운 배경인 왕국이나 신전, 영토 등을 불필요하게 만든 종합적 틀이 제시되었다고 본다. 다시 말해 이러한 장소들이 외부에서 내부로, 물질에서 상상으로 이전함으로써, 창건 작용을 한 “기억의 현장”이 실상 역외에 자리 잡게 되었다는 것이다. 이러한 영토와 정체성의 분리를 통해 고향과 이방의 구분이 무의미해졌다. “몸에 지니는 조국”이라고도 부른 그 신성한 문헌을 공부하고 기억을 부활하려는 집단이 결성된 곳 어디서나 영적인 이스라엘이 부상할 수 있었다. 다른 측면에서 이스라엘 사람들은 신명기에서 문학을 통해 기억의 드라마를 형성하여 영적으로 연결되는 방법을 발명했다. 이러한 새로운 기억술의 도움으로 모든 결정적 유대가 집단기억 속에서 살아 숨 쉬게 되었다. 신명기에서 종교는 집단기억의 인위적 향상을 위한 장치로 매일 훈

런과 집중을 통해서만 도달할 수 있었다.

아스만은 신명기에서 최소한 다음의 여덟 가지 문화적 기억의 기억술이 등장했다고 본다: (1) 마음에 새겨 깨닫기, (2) 교육하여 계명 전수, (3) 신체에 표식하는 시각화, (4) 문설주의 명문 같은 경계적 상징주의, (5) 돌에 새긴 명문 같은 저장과 公刊, (6) 집단기억의 축제(절기), (7) 역사적 기억을 집대성한 운문인 구전 전통, (8) 언약 텍스트(토라)의 경전화. 이 중에서 언약의 세부 사항이 문자 그대로 고수되어야 함을 강조한 마지막의 경전화가 가장 중요하다. 그것은 전통에 개입하여 그 유용성을 엄격한 선택의 과정에 종속시키는 것으로, 그때 선별된 내용이 고정됨으로써 신성한 의미와 함께 최고의 구속력 획득한다. 다시 말해 “전통의 물줄기”를 막아서, 언약이 절대로 가감해서는 안 되는 경전의 지위를 차지하는 것이다. 앞에서도 언급했듯이 신명기에 나타난 이러한 기억술이 소통적 기억(목적자의 생생한 기억)이 문화적 기억(문화 기관들에 의해 형성, 지지되는 기억)으로 전환하도록 작용했다.

신명기는 광야에서 40년 방랑의 마지막 시점에 가나안이라는 미지의 땅으로 들어가기 직전 모세가 이스라엘 사람들에게 한 말로 이루어져 있다. 생소한 환경이 망각을 재촉하듯 아스만은 신명기에 이스라엘 사람들이 40년 동안 겪은 기억을 망각할 위험에 봉착한 상황이 상징되었다고 본다. 신명기는 집단기억을 상실할 수 있는 이러한 비관적 상황에서 이스라엘 사람들이 광야에서의 기억(주님과의 언약)을 잊지 말아야 하고 풍요로운 새로운 땅에서 유혹에도 빠지지 말아야 함을 강조한다. 새로운 곳에서 적응은 망각을 의미하기 때문에 신명기의 이스라엘 사람들은 기억의 위업을 수행하여 이방인의 삶을 지속할 수 있었다. 이러한 신명기적 삶은 요시아의 개혁 당시 종교 관행과 정반대였으므로, 그 개혁은 신명기에 나오는 출애굽을 비롯한 망각된 진실 혹은 억압된 기억을 되살리며 위력을 발휘할 수 있었다. 나아가 바빌론 유배기의 시련 속에서도 신명기적 문화적 기억술을 발전시키며 광야에서도 약속의 땅을 기억해 낼 수 있었다. 유대인들이 거의 2천 년 동안 세계 각지에 흩어져 있었어도, 희망을 버리지 않은 것은 자신들의 현재와 대조적인 기억을 품고 있었기 때문이다. 이러

한 유토피아적 기억술의 특징은 “反현재”적이다.

이러한 반현재적 기억의 원칙은 “비동시성”을 전달해주는 종교에서 보편적으로 나타난다. 추적하여 재연결하기, 기억하기, 기념하여 기억 보존하기가 종교의 원초적 행위이기 때문이다. 신명기가 이러한 구조에 드라마 같은 서사 형태를 부여하여 그것을 생생한 기억 형상으로 확고히 했다.

3. 메소포타미아: 신과 결속된 법적 정의가 낳은 최초의 역사

앞 절에서 살펴본 이스라엘의 사례는 문화적 기억의 측면에서 경전화에 의한 전통의 물줄기 차단과 역사서술의 부상이라는 두 가지 모범을 제시한다. 두 측면 모두에 민족 집단 형성 과정이 공통 토양을 제공하여, 내면화된 역사의 신화 동력에 의한 전승의 경전화를 토대로 이스라엘의 집단 정체성이 확립되었다. 신명기를 비롯한 구약성서 모세오경과 예언서 13권의 예언적 혹은 카리스마적 역사(후술)는 이스라엘과 하나님이 맺은 언약에서 유래하여 어떤 것도 가감할 수 없는 강력한 기억을 요구했다. 위반시 상응하는 처벌을 받아야 하는 이러한 경전 규약은 율법에서 유래한 법적 성격을 지니고 있었다.

아스만은 이러한 이스라엘의 사례가 경전화의 역사적 틀을 제공했다면, 이 절에서 소개할 메소포타미아의 사례는 역사와 역사서술을 위한 틀을 제시했다고 본다. 후자 역시 전자와 마찬가지로 법 기관의 활동과 밀접하게 연관되어 있었다.

역사를 행동과 기억의 결과물로 보는 아스만은 고대 근동에서 역사를 낳은 행동이 의무와 권리를 통한 법적으로 구조화된 공간에서 일어났음을 강조한다. 특히 기원전 제3천년기부터 쉐기문자를 매개로 준법적 국제 질서가 이미 마련된 수메르 도시국가들 사이에서 이러한 역사적 공간이 발전했다. 따라서 근동의 준법적 고대 세계와 단일한 국제 질서 생성이 행위의 영역뿐만 아니라 기억의 측면에서도 구조적 변화를 창출했음을 보여주고자 한다. 이러한 기억은 안정적 계약과 구속력을 지니는 조약 및 법

의 수용과 연관된 것이다. 그러한 언약적 의무가 행동의 영역과 함께 기억된 역사가 발생하는 준법 세계와 사회적 시간을 형성했다.

그 핵심에 자리한 것이 고대 근동 문화의 연결구조로서 정의 개념이다. 그것은 기본적으로 인과응보에 대한 확신을 토대로 사회, 정치, 종교적으로 시각화되었다. 서로에게 잘해야 한다는 연대와 호혜성에 기반한 사회적 정의, 국가가 행위와 결과 사이의 기능적 연결에 대한 책임을 진다는 정치적 정의, 모든 것이 신의 신성한 간섭에 달려 있다는 “의지의 신학”을 전제로 한 종교적 정의가 그것이다. 결국 신에 의해 보호된 법적 영역인 “결속된 정의” 개념이 기억의 축매제로 기능함으로써, 신의 간섭과 인간의 책임이 사건들에 의미를 부여했다. 즉, 주요 사건들의 행위와 결과가 신이 인과응보의 법으로 주관하는 결속된 정의의 원칙에 따라 작동한 것으로 믿어져, 그러한 의미 파악에 대한 동기가 과거에 대한 관심과 역사서술을 추동했다고 보는 것이다.

고대 근동에서 이렇게 역사가 태동하는 과정을 “신학화를 통한 기호화”로 명명한 아스만은 기원전 1300년경 히타이트 문서들을 이러한 최초의 사례이자 초보적 원형으로 제시한다. 『수필룰리우마의 행적』(*The Deeds of Suppiluliuma*), 『10년 연대기』(*The Ten Year Annals*), 『무르실리의 위대한 연대기』(*The Great Annals of Mursilis*) 등에는 이전 근동의 연대기를 넘어서 이집트와 일련의 연쇄적 사건이 기록되어 있다. 당시 수필룰리우마의 계승자 무르실리(Mursilis) 2세 치하의 히타이트는 20년 동안 지속된 역병에 시달리고 있었다. 히타이트를 존망의 위협에 빠뜨린 역병에서 벗어나기 위해 무르실리가 폭풍신에 올리는 기도문인 『무르실리의 역병 기도』에 그 연쇄적 사건 기록에 대한 해답이 담겨 있다. 히타이트인들은 20년 동안 지속된 역병에 대한 고통과 죄책감으로 인해 과거에 관심을 가지게 되었고, 위의 문서들에 나타난 이전 수필룰리우마 왕의 이집트와의 서약 파기가 원죄라고 믿게 되었다. 왕의 서약 파기라는 행위가 역병이라는 재앙, 즉 신의 징벌 결과를 낳았음을 인정하고, 속죄 의식(희생제, 공개적 죄의 고백, 신에 대한 찬양)을 통해서 치유를 갈구했다.

앞에서 언급한 죄, 법, 정의 사이의 연결 고리가 히타이트의 이집트에

대한 서약과 그 파기, 조약 위반에 따른 신의 징벌이라는 일종의 고전적 시나리오로 드러나는 것이다. 아스만은 이러한 죄와 그에 따른 징벌의 결과로서 역사가 읽을 수 있게 됨으로써 의미를 지니고 기호화되었다고 본다. 이는 이전의 의례적 반복이 사라지고, 단절, 격변, 반전, 발전, 사건의 사슬이 주목받게 됨을 의미한다. 여기서 연쇄적 사건의 사슬은 역사적 인과율의 일종이 아닌 성난 신의 보복적 의지로 구현된 것으로, 기억의 재구성 과정 역시 역사적 통제보다는 법과 신학적 관심에 따라 좌우되었다. 시달리고 있는 극심한 고통을 과거의 잘못으로 인한 신의 징벌로 해석하고, 죄의 공개적 고백과 함께 분노한 신을 달랠으로써 치유를 얻게 된다.

이렇게 기호화된 역사는 고통만이 아닌 구원도 다룬다. 역사 속 모든 사건이 신적 능력의 증거가 되어 기억과 고백을 통한 역사 사례로 재구성되는 것이다. 이집트 관리들의 자서전적 비문 명문에 나타나는 징벌과 구원을 전하는 문학이나 람세스 2세가 카데시 전투에서 의외의 승리를 허락한 아문 신에 바친 찬가도 그러한 전형이라고 할 수 있다. 이러한 전기적, 정치적 역사 모두 신성한 간섭의 결과로 여겨졌다. 히타이트 텍스트에서 최초로 나타난 정밀한 세부 사항 및 광범위한 연관성 구성과 함께 한 과거 회고는 징벌과 구원 표지하에서 나타난 역사의 기호화로 규정할 수 있다.

아스만은 이렇게 신학화된 역사를 카리스마적 사건과 카리스마적 역사의 두 단계로 나눈다. 신화적 사건이 끝없는 의례와 축제의 주기 속에서 반복되어 시간을 순환화한다면, 특정 시공간에 발생하는 역사적 사건은 시간에 구조를 부여하며 선형화된다. 기억이나 역사 인식, 역사서술이 역사적 사건에서 동기를 부여받듯이, 역사의 신학화도 역사적 사건에서 시작한다. 다만 역사의 신학화가 근동에서 보편적이었다는 주장과 달리, 아스만은 신의 간섭과 신성한 역사 사이의 차이를 3단계로 나누어 설명한다.

첫 번째 단계는 표적과 기적으로 나타나는 이른바 “카리스마적 사건”으로, 역사적 사건(전쟁 승리 등)과 자연적 사건(지진 등)의 구분 없이 신이 인간 활동에 간섭하는 신성한 간섭이다. 메소포타미아에서 널리 퍼진 점

복 관행이 이를 반영한다.

두 번째가 과거를 신과의 맹약(율법) 준수 여부에 따라 죄의 관점에서 체계적으로 검토하는 “카리스마적 역사”로, 과거가 기억의 대상이 되어 신성한 역사로 자리 잡는다. 과거의 치세가 왕의 선행과 백성의 안녕에 따라 판단됨으로써 진정한 “역사”가 여기서 창출된다. 아스만은 이러한 최초의 사례도 히타이트에서 찾는다. 기원전 1500년경 작성된 『텔레피누의 변증』(*Apology of Telepinus*)에서 히타이트의 왕위를 찬탈한 텔레피누가 과거의 일곱 치세를 좋은 왕과 나쁜 왕의 시대로 나누고 자신의 찬탈을 축복받은 치세로 돌아가는 것으로 정당화했다. 여기서 죄의 문제가 수반되어 있지만 신성한 개입은 두드러지지 않아, 아스만은 이를 역사의 신학화에 선행하는 단계를 반영하는 것으로 본다. 신바빌로니아(626-539BC)의 『와이드너 연대기』(*Weidner Chronicle*)를 아주 먼 과거 왕들의 통치기를 죄의 관점에서 신학에 근거해서 본격적으로 다룬 문헌으로 간주한다. 기원전 3세기경 이집트의 『데모틱 연대기』(*Demonic Chronicle*)나 중국의 새로운 왕조들이 활용한 천명 개념에서도 이러한 양상을 찾을 수 있다고 본다. 나아가 앞에서 살펴본 신명기를 비롯한 히브리 성경 대부분도 성문화된 카리스마적 역사의 범주에 포함시킨다.

세 번째 단계는 “시간과 역사” 모두 신이 계획한 의지가 단일하게 구현된 것이다. 기독교 구원의 역사 개념이 바로 이 맥락에서 생겨났다.

결국 역사적 기억은 죄 및 서약과 계약의 파기로부터 생겨난 죄책감과 연결된다. 이는 고대 근동의 보편적 현상이었다. 서약이나 계약의 특별한 신성성은 그것들의 체결 당시 신의 임재에서 기인한다. 이는 기원전 제2천년기 후반 근동의 여러 나라 사이 외교 조약 체결 시에도 마찬가지로 적용되었다. 각국의 신이 공동으로 조성한 신의 세계가 현대의 국제 법정과 유사한 기구로 조약의 준수를 보증했다. 당시 상호 이해 가능했던 (translatable) 신들이 역사의 전개 과정을 이끌며, 계약의 위반이 신에 대한 원죄로 간주되었다. 그에 대한 처벌로 나타난 것으로 믿어진 역사적 사건이 기록되었으니, 역사의 신학화는 필연적이었다.

아스만은 메소포타미아식 역사관이 성경만큼 신정론에 입각하지만 차이

도 있다고 본다. 메소포타미아에서 역사는 전적으로 사건의 표지 하에 자리하여 기억의 단위 역시 사건이다. 신들에 의한 역사적 행위가 그만큼 드물어 신의 의지도 우연적으로 작용한다. 반면에 성경에서 사건의 윤곽은 사라지고 신의 의지가 필연적으로 온 세상에 미친다. 세속적 역사는 신의 분노의 표현으로만 급진적으로 나타날 뿐, 그 대척점에 하나님의 왕국이라는 유일한 최종적 구원이 자리한다. 위에서 언급한 세 번째 단계에 해당하는 것으로, 아스만은 성경의 역사를 일종의 반영사라고 본다.

이러한 차이에도 고대 근동에서 역사는 신과 결속된 정의가 작용하는 과정이었다. 재구성된 과거를 통해 기억되는 것은 잊혀서는 안 되는 법적 의무였으니, 역사는 본능이나 선천적 관심의 결과가 아닌 문화가 인간에게 부여한 사명의 결과라고 할 수 있다.

4. 그리스: 자유 공간과 절대 진리에 대한 회의

앞에서 살펴본 이집트, 이스라엘, 메소포타미아의 문화적 기억이 신과 밀접하게 연관되어 있었다면, 그리스는 자유 공간을 특징으로 한다. 에릭 헤이블록은 철학을 낳은 그리스의 위대한 성취와 관련하여 구어를 그대로 옮길 수 있는 알파벳 문자 체계의 도입을 그 이유로 강조했다. 반면에 아스만은 이집트 상형문자가 배우기는 어려워도 구어 재생의 측면에서 그리스 알파벳보다 덜 효율적이라고 보지 않는다. 따라서 헤이블록의 알파벳이라는 매체에 대한 절대화를 단순한 무지의 소산으로 비판하는 아스만은 문자가 초래한 결과는 그것이 사용된 사회적 맥락의 수준이나 “글쓰기 문화”에 달려 있었을 것으로 본다.

그리스 사회에서 글은 개념이 아닌 말(소리)을 표현하는 것으로 부차적 위치를 차지하고 있었다. 이와 정반대로 이집트의 상형문자는 목소리뿐만 아니라, 정신이나 세상에 있는 것까지도 재생하여, 그리스보다 훨씬 포괄적인 글쓰기 문화였고, 문자 역시 신성한 표현 수단으로 간주되었다. 이스라엘에서도 문자는 會話性을 벗어나 하나님 자신이 직접 기술한 세상을 향한 신성한 열쇠였다. 반면에 호메로스의 서사시나 비극들, 플라톤의 대

화 같은 그리스의 창건 혹은 토대 문헌들은 모두 구술 이야기를 재생한 것으로, 신성한 대상으로 여겨지지 않았다. 나아가 그리스에서 문자는 어떤 공식적 지위도 지니지 않아서, 그 사용에도 승인이 필요하지 않았다.

아스만은 그리스 글쓰기 문화에 구전 혹은 태곳적 요소가 풍부하게 내포된 이유를 고대 근동의 권력 담론이나 이스라엘의 신적 담론과 무관한 그 사회정치적 조건의 독자성에서 찾는다. 그것은 바로 통치자나 신에 의해 점유되지 않은 자유 공간이었다. 이러한 권력의 공백으로 인해 구전성이 침투할 호의적 여건을 마련되어, 시적으로 산출된 개성의 세계가 열림으로써, 그리스에서 문자의 영향이 다른 지역과 확연히 다를 수밖에 없었다.

이와 관련하여 서기 1세기 말 유대 역사가인 플라비우스 요세푸스는 유대의 역사가 신성하고 정확한 구약성서 22권으로 확정되어 있는 반면, 호메로스 이전의 서사가 존재하지 않는 그리스에는 무수한 책이 존재하여 모든 것이 모순적이라고 비평했다. 바로 이 모순이 그리스의 특이한 성취를 대변한다. 이스라엘에서 전통의 단일한 結晶을 이끈 문자가 그리스에서는 유동성과 논쟁, 전통의 다양성을 초래했다. 요세푸스의 대조는 플라톤이 이집트와 그리스 미술을 각각 권력이 주도한 진리 표지 하의 정제 문화와 개인의 심미적 표지 하의 혁신 문화로 비교한 것과는 연관된다. 이러한 인식의 차이는 세 지역 각각이 지닌 문화적 기억에 대한 상이한 태도에서 기인했을 것이다.

아스만은 헤로도토스를 인용하며 유대교의 신성한 문헌처럼 그리스에도 목숨을 걸고 지켜야 할 범그리스 인식이 존재했으리라 본다. 이러한 인식은 『일리아드』라는 서사시를 통해서 나온 것이다. 두 민족 모두 창건 문헌으로 되돌아감으로써 형성되었지만, 차이가 두드러진다. 이스라엘의 경우 반정부적 분리를 추구하던 야훼당 중심의 이주, 탈출, 해방의 기억 형상으로 “구별”을 추구했다면, 그리스는 『일리아드』에 토대를 둔 연합의 역사로 근동의 공통적 적에 대항하기 위한 “통합”이 주목적이었다.

아스만은 그리스의 이러한 현상을 창건 문헌의 기원과 그 역사적 조건 및 그 기억 변경의 역사를 통해 설명한다. 문헌의 기원과 관련하여 그것

들이 신화나 기적 이야기가 아닌 “기억의 성문화”라는 점이 중요하다. 즉, 기원전 8세기 그리스인들이 왜 500년 전 미케네에서 일어난 사건들을 서사시 형태로 기억했는지의 문제로, 아스만은 미케네와 고대 그리스 사이의 실질적 단절이 “과거”를 영웅시대의 측면에서 재구성할 수 있도록 해주었으리라 본다. 결코 지속될 수 없는 과거의 본질적 속성이 기원전 9~8세기 그리스의 귀족 사회로 하여금 자신들이 경험하고 즐길 수 있는 과거의 시나리오를 창출하게 했으리라는 것이다. 이 기억된 역사가 그리스 귀족들에게 계보에 기반한 동거 중인 역사가 되어 자기 현시와 정체성을 위한 토대를 제공했다. 아스만은 이를 “과열을 가로질러 구축된 연속성”의 전형적 사례로서 제시하는데, 이러한 ‘연속성’은 매우 역동적이었을 것이다.

허구적 연속성으로 이어진 그 과열은 기원전 1200년경 트로이아 전쟁에서 일어났다. 아스만은 문화적 기억을 나타내기에 유리한 장르인 호메로스의 서사시들이 생생한 구전 전통으로서 영웅 전설의 막바지를 나타내는 점에 주목한다. 호메로스 자신이 미케네 시대가 아니라 그가 묘사한 세계의 막바지인 고대 그리스 초기(기원전 9~8세기)에 그 사회가 이전의 “느슨함”에서 “조임”으로 전환하던 격동의 시대에 살았을 것으로 본다. 그의 서사시 역시 고대 그리스 초기에 미케네 문화의 인상적인 폐허와 다른 유적들에 토대를 둔 전설에 특별한 역할이 부여되었을 때 번성했다. 따라서 아스만은 호메로스의 서사시들이 특정 집단의 자아상을 뒷받침하는 과거의 재구성으로서 문화적 기억의 구성적 형태라는 맥락에서 검토될 필요가 있음을 역설한다. 그것들은 이러한 구성적 형태의 종말이자 정점을 나타내지만, 새로운 기억의 출발점이 되기도 한다.

이러한 측면에서 책과 독서 문화가 아닌 암송 문화에서 일어난 호메로스 서사시의 보급 양상이 기억 변경과 관련하여 다른 실마리를 제공한다. 아스만은 호메로스 저작의 보급 시기가 기원전 6세기 후반 그리스 서사시의 창조적 시기 종말과 일치함에 주목한다. 이스라엘에서도 예언의 종말이 경전화의 시작이었다. 당시 그리스의 음유시인들은 호메로스에서 비롯된 시적 작업의 전문적 낭송자이자 엔터테이너, 문헌학자, 교육자로서 전

통과 해석, 소통까지 결합했다. “행위의 백과사전”인 호메로스의 서사시 암송 경연이 범그리스적 축제로 확산되어, 호메로스의 문화적 기억을 체계화하고 제도화하는 첫 번째 단계는 공동체의 축제적 성격을 띠었다. 의례적 반복을 통한 儀式的 소통의 형태로 유포된 것이다. 범그리스 제전과 호메로스의 서사시를 통한 통합적 힘이 그리스 집단 정체성 형성에 큰 역할을 담당하여 독립적 민족 형성 프로젝트의 기반이 되었다.

그리스의 문화적 기억을 체계화한 다음 단계는 알렉산드리아에서 시작되었다. 서사시 암송 문화에서 책과 독서의 문화로 전환한 것이다. 아스만은 여기서 헬레니즘이라고 명명하는 알렉산드리아의 고전주의가 실상 텍스트의 신성함과 불변성을 토대로 한 고대 근동의 글쓰기 문화의 영향을 받았으리라 강조한다. 아스만은 알렉산드리아에서 고전이 어떻게 기억되었는지에 초점을 맞추는데, 그때 고대 그리스를 회고적으로 돌아본 것은 또 다른 파열로 인한 알렉산드리아의 새롭고 다른 문화였다. 거기서 다시 기억의 성문화가 발생하여 단절을 넘어선 과거와의 연결이 문서화되었고, 시라는 신생 예술과 오래된 걸작의 부활 모두 기억의 보호 아래 자리 잡았다. 프톨레마이오스 1세가 문학과 자연과학 증진을 위해 세운 무세이온을 중심으로 당시의 학자들은 최고의 세련된 전문성으로 텍스트들을 수집, 분류, 비교하며 단어 목록을 편찬하고 주석을 발전시켰다. 정본 구축을 위해서 과거의 언어를 연구했으며, 텍스트의 선별을 위해 등급으로 분류하기도 했다. 문헌 비평과 해석, 소통을 통해 전통을 마주한 것이다.

이러한 과정에서 “고전적 경전” 개념이 최종적으로 확립되었다. 시간에 대한 저항력이 히브리 신성한 경전보다 떨어지지 않는 방식으로 또 다른 문헌이 고정된 것이다. 그리스에서의 儀式的 소통에서 벗어나 전적으로 문헌과 그 해석에 토대를 둔 문화가 탄생하여, 문헌학자에서 중세 수도사로, 수도사에서 근대 인문주의자로의 문화적 지속성이 보장되었다. 전통을 선별하여 고착시킨 유대교 경전과 알렉산드리아의 고전 경전이 거의 동시에 확립된 것이다. 호메로스와 토라가 핵심 경전의 역할을 담당했고, 거기에는 민족적 문화적 소속감이라는 새로운 인식이 동반했다. 그리스는 책과 독서의 문화가, 제2 성전기의 이스라엘도 글로 된 학문이, 전통의 후

견인 역을 맡아 문화적 기억의 전수자가 되었다. 이스라엘의 학자 겸 서기들이 모세에서 시작된 예언자(구약성서 저자)를 되돌아본 것과 마찬가지로, 알렉산드리아의 문헌학자들도 호메로스에서 시작된 고전을 되돌아보았다. 히브리 성경이 기독교와 이슬람의 기저를 이루는 것처럼 그리스의 고전주의는 서방의 문화적 기억에 토대를 제공했다.

아스만은 여기서 한 걸음 더 나아가 이스라엘과 이집트 글쓰기 문화의 성취로서 종교와 국가에 비견되는 그리스의 성취인 철학과 과학(진리 탐색에 논리적 규칙을 도입한 담론의 발전)이 태동한 맥락까지 검토한다. 그는 그리스의 글쓰기 문화에 두 가지 독특한 특징이 있다고 본다. 그 첫 번째가 보편적으로 인식되는 구전 전통의 흡수 발전이다. 아스만이 제기한 논의의 핵심인 두 번째는 텍스트 상호 관계의 새로운 형태 창출로, 그가 그리스어 휘포렙시스(hypolepsis)에서 차용한 “연역 추론”이라는 방식이다. 이것이 과거의 텍스트를 통제된 변이의 형태로 원용하며 문화적 지속성과 일관성에서 새로운 형태를 낳았다. 아스만이 반복에 토대를 둔 “의례적 연속성”에서 변이에 기반한 “문헌적 연속성”으로의 발전을 문화적 기억의 핵심 전환점으로 강조했음은 주지의 사실이다. 그는 문헌적 연속성의 하위 개념으로서 새로운 양상을 한 가지 더 추가한다. 지금까지 살펴본 경전과 고전을 문헌적 연속성에서 “반복”의 영역으로 분류하며, 그에 상대적인 “변이”의 영역으로 “연역 추론”을 제시한다. 경전과 고전이 문헌적 연속성에서도 불변이라는 반복의 대의에 복무했다면, 진보적 변이를 가능케 한 연역 추론이라는 그리스의 새로운 방식이 논리적 규칙을 도입한 철학적, 과학적 담론 발전을 이끌었다는 것이다.

아스만의 연역 추론적 담론 체계의 형식으로서 “휘포렙시스”는 원래 두 가지 맥락에서 사용되었다. 첫째, 그 용어는 음유시인의 호메로스 암송 경연에서 다음 경합자가 앞 사람이 중단한 부분부터 이어서 암송하는 규칙을 나타냈다. 둘째, 법정이나 정치적 변론의 수사학에서 이전의 화자가 말한 것을 연결하는 의미였다. 두 경우 모두 前例를 기반으로 담화를 이어 지속적인 소통 과정을 연장하는 것이다. 이러한 “연역 추론의 틀”은 실제 사람들 사이의 상호작용을 통해 일어난 것이지만, 아스만이 제시하는 논

의의 초점은 경계를 뛰어넘은 소통 영역의 확장 가능성이다. 예컨대 2000년 전에 발화된 것보다도 소통이 가능한 영역이 성립되기 위해서 아스만은 문자, 제도적 틀, 나름의 진리 개념의 세 가지 요소가 필요했으리라고 본다.

문자화는 언어가 실제 상황 문맥에서 분리되어 독립적 형태를 가질 때 발생하는 텍스트성이 고정된 형태다. 그 텍스트성 자체가 실제 상황에서 유리될 때, 그 진술의 의미는 상황 자체가 연장되지 않으면 상실될 것이다. 이전의 텍스트를 인용하는 상호텍스트성(intertextuality)이 불가능해진다는 얘기다. 따라서 그 진술의 전달과 그에 근거한 연역 추론 행위를 인도하고 체계화하는 새로운 상황적 틀이 창출될 필요가 있다. 니콜라스 루만이 “상호작용 없는 소통”이라 명명한 이러한 새로운 조건은 텍스트들 사이의 대화 발생을 유도하는 제도를 요구한다. 플라톤의 아카데미와 아리스트텔레스의 소요학파를 이러한 제도에 포함시킨 아스만은 이러한 제도가 과거 화자들의 틀을 제공하여 서양철학의 연역적 틀이 형성될 수 있었다고 본다.

그러나 문자와 제도적 틀이라는 회고적 원용의 두 가지 형식만으로 철학적 상호작용의 전체 범위 온전히 포괄할 수 없으므로, 위의 세 번째 항목, 즉 “정보”나 “관심사”로도 부를 수 있는 “나름의 진리 개념”이 필요하다. 문자 소통은 정보(전달되는 내용) 자체와 전달되는 방식 사이의 구분을 전제로 하여 해석의 여지가 커질 수밖에 없으므로 구두 소통보다 훨씬 구체적 반응을 요구한다. 따라서 연역 추론 원칙은 결국 나름의 진리 개념을 검증하고 의문을 분명히 하는 과정과 관계하는 것이다. 이것이 바로 비판과 논쟁의 원칙으로, 그 원칙이 텍스트들 사이의 경쟁을 규제한다. 연역 추론의 조건 아래서 글쓰기 문화는 갈등의 문화가 된다.

앞에서 요세푸스가 비판한 그리스 글쓰기 문화의 요체는 실상 여기에 있다. 그가 알 수 없었던 것은 상호 모순되는 많은 책에서 나오는 다양함 목소리와 불협화음이 그리스 글쓰기 문화의 독특한 성취를 구성한 사실이다. 요세푸스가 자부한 성경의 통일성은 절대적 진리의 원칙에 달려 있었다. 그러나 그리스의 연역 추론은 진리가 결코 근사치 이상일 수 없고, 그

추론의 과정도 그 근사치를 추구하는 과정이라는 믿음에서 나온다. 지식이 완벽할 수 없고, 항상 그 이상의 무언가가 있다는 인식에 근거한 것이다. 여기서 진리에 근접하는 방법은 전적으로 새로운 시작은 없다는 인식과 함께 우리가 연역 추론의 지속적 과정에서 태어난 사실을 인지하여, 일이 흘러가는 방향을 알아차리고, 선배들이 이미 말한 것을 의식적으로 이해심을 가지고 동시에 비판적으로 배우는 것이다. 과학적, 철학적 혁명조차도 새로움에 대한 연역 추론적 위치 설정 없이는 불가능하고, 진술의 혁신적 타당성 역시 그 연역 추론적 배경에서만 나타날 수 있다.

연역 추론으로 구성된 담론에서 일관성은 저자, 앞선 연구자, 주제(subject matter) 사이의 삼중 관계에서 공유된 진리의 기준을 통해 설정된다. 이러한 연장된 상황을 가능케 하는 것은 진리 발견으로 동기 부여된 주제 영역의 구성이다. 주제의 중요성이 살아남기 위해 그 주제가 취해야 하는 형식이 “문제”(problem)다. 아스만은 과학에서 연역 추론적 담론의 구성 요소인 문제들이 사회의 신화 동력에 상응하는 역동적 혼란의 원천이라고 본다. 다만 신화적 담론이나 경전적 담론이 모순 없이 진정될 수 있는 반면, 모순에 휩싸인 연역 추론 담론은 모순에 대한 날카로운 인식을 토대로 한다. 그것은 재활용 자료의 기능을 바꾸는 것이 아니라 공유된 기능적 맥락의 틀 내에서 그 자료에 새로운 생명을 부여하는 것이다.

5. 문화적 변형으로서 “축의 시대”

아스만은 그리스와 마찬가지로 중국 철학도 공자 이후 연역 추론 원칙으로 변성했다고 본다. 이를 통해 사상의 진화 혹은 사상의 역사가 그것이 펼쳐진 문화적 영역을 통해서만 확인 가능하다고 믿는 아스만은 이집트의 사례로도 이를 예증한다. 이집트의 교훈을 담은 지혜문학과 신의 유일성 문제를 다룬 신앙국 찬미 문서의 신학적 담론에서도 연역 추론의 형식을 제한적으로나마 발견한다.

이러한 연역 추론 형식이 의례적 연속성에 종속된 이집트 전통의 물줄

기 내에서의 작은 섬에 불과했지만, 아스만은 이러한 관찰을 통해 칼 야스퍼스의 “축의 시대” 개념을 보완할 수 있다고 본다. 야스퍼스는 온갖 철학이 기원전 5~3세기경에 집중되었음을 강조했다. 그러나 위에서 언급한 이집트의 유일신 신학적 담론을 주도한 아켄아텐이나, 조로아스터, 무하마드(이슬람)가 여기에 포함되면, 그 시간 폭이 기원전 14세기~서기 7세기까지 연장되어 동시성이 무너진다. 사실 이러한 혁신은 계속 일어났고, 문자와 문헌, 해석 문화의 틀 속에서만 혁명적 결과가 전달되어 영향력을 발휘했다. 결국 야스퍼스가 강조한 시대적 전환점이 아니라 문화적 변형이 있었던 것이고, 이는 기원전 제1천년기 문식성의 보급으로 인한 의례적 연속성에서 문헌적 연속성으로의 변형을 통해 확실히 가속화되었다. 이때 이런 텍스트들의 규범적, 형성적 추동력을 가능케 해준 문화적 제도까지 탄생했다. 수천 년 전의 선배들과 대화를 가능케 해준 조건의 틀이 창출된 것이다.

야스퍼스는 여기서 문자의 역할을 무시했지만, 헤이블록이나 루만처럼 이를 오히려 과대평가하는 경향도 있다. 아스만이 주장하는 결정적 요인은 문자가 한 사회에 배에든 수준으로, 텍스트와 문자화된 의미 형성이 어떻게 다루어졌는지의 문제와 창건 혹은 토대 문헌을 원용하는 기술에 달려 있었다. 문자 자체의 사용이 아니라 문헌의 경전화와 해석 같은 문화적 기억술의 활용이 관건이었다는 얘기다.

아스만은 사상은 분명 역사를 지니고, 그 역사는 문화적 기억의 연역 추론적 틀 속에서 펼쳐진다고 강조한다. 다만 이는 진보의 관점으로만 이해될 수 없다고 보는데, 기억을 통해 옛것이 유효하게 되고 진보가 재귀 및 퇴보와도 어울릴 수 있기 때문이다. 누적이라는 진화의 개념이 기억 개념으로 보완되어야 하는 이유가 여기에 있다. 따라서 문화적 기억의 연역 추론식 구성은 언젠가 버려진 자리들에 대한 수용과 정교화뿐만 아니라 거부와 귀환까지도 함의한다.

지금까지 살펴보았듯이, 이집트, 이스라엘, 메소포타미아, 그리스의 네 문화 모두 문자와 문헌 도입 이후 독특한 문화적 기억을 발전시켰다.¹⁷⁾ 아스만의 박학과 통찰력이 결합한 이 사례연구에 고대 중국 역시 한 자리

를 차지할 만큼 풍부한 자료를 가지고 있다. 다음 장에서 그 연구의 현황과 가능성을 살펴보기로 하자.

VII. 고대 중국의 문화적 기억

1. 기억 연구 현황

고대 중국 연구에 기억 이론의 도입은 여전히 생소해 보이지만 점점 힘을 얻고 있는 듯하다. 필자가 파악하기에 고대 중국 연구에서 본격적으로 기억 이론을 활용한 연구는 국내에도 번역된 왕밍커의 『화하 변경: 역사 기억과 족군 정체성』(1997)이 아닐까 한다.¹⁸⁾ 1992년 완성한 하버드대학의 박사학위 논문에서 비롯된 이 책은 인류학적 측면에서 화하족의 정체성 형성과 변경의 확장 및 한족과 소수민족의 근대적 재구성 문제를 다룬다. 저자는 기본적으로 고대 문헌 기록은 당대인의 집단기억을 반영한 것으로 어느 정도 사실에 기반한다고 해도 개인이나 사회의 주관적 의도에 따라 허구적으로 창작 보존되었으리라 강조한다.¹⁹⁾ 특히 변경 이민족들의 정체성과 관련하여 화하족으로 동화하는 과정에서 자신의 역사 기억을 구조적 망각하고 한족의 역사 기억을 빌려와서 새로운 정체성을 형성했다고 분

17) 영문본이 출간된 이후 나온 두 편의 서평 모두 1부의 이론 부분은 극찬하면서도 2부 사례연구에 대해서는 반론을 제기한다. David Gottlieb은 아스만이 강조한 유대교의 의도적인 자기 격리(self-exclusion)는 지나친 주장으로, 제2성전기 유대교와 초기 기독교의 문화적 기억 작업에 끼친 그리스 철학의 역할을 과소 평가하게 할 수 있다고 본다(D. Gottlieb, *AHB Online Reviews* 2, p.234). Anthony Spalinger는 아스만의 전문 분야인 이집트를 제외한 다른 문명의 사례연구에서 대부분의 주장이 증거가 부족하다고 혹평한다. 아스만이 마치 역사 서술을 위해 랑케 대신 헤겔을 선호하는 것처럼 보인다고 비유한다(A. Spalinger, *The Journal of Religion*, 93.2).

18) 王明珂, 1997, 『華夏邊緣-歷史記憶與族群認同』, 臺北:允晨文化; 2008년 국내에도 번역되었다(왕명가, 2008, 『중국 화하 변경과 중화민족』, 이경룡 옮김, 동북아역사재단).

19) 위의 책, p.114, p.384.

다. 알박스의 집단기억에서 비롯된 기억 이론을 활용한 이 책에서 아스만의 문화적 기억에 대해서는 아직 언급하지 않고 있다.

다만 왕밍커는 2008년 작성한 한국어판 서문에서 자신의 연구에 대해 “포스트모더니즘의 해체 같은 것이 아니라 일종의 ‘과거’에 대한 성찰적 이해”라며, “‘역사 사실’을 논쟁하지 말고(또한 회피하지도 말고) 역사 사실과 역사기억의 배후에 있는 자원 상황을 새롭게 이해하고 나아가 사람들(행위자 또는 기록자)이 이러한 상황과 그와 상관된 사회 정체성 아래에서 갖고 있었던 감정·의도·행위까지도 새롭게 이해하자는 것이다”라고 주장한다.²⁰⁾ 아스만 역시 역사가의 과업을 “경전의 장벽을 해체하거나 약화시키는 것이 아니라 그 장벽들의 구조를 분석하여 그것들이 규범적, 형성적으로 자리 잡은 과정을 밝히는 것”이라고 강조한 바 있다. 아스만이 이러한 과정의 중심에 문화적 기억의 주된 기능인 집단 정체성 형성 문제가 자리한다고 봤듯이, 왕밍커의 연구 역시 종족 이론, 사회 기억 이론, 변경 연구 등을 통해 집단 정체성 형성에 초점을 맞추었다.²¹⁾

왕밍커의 연구는 2006년 중국에서도 같은 제목으로 증보판이 출간되었지만(社會科學文獻出版社), 고대 중국 전문가들의 큰 호응으로 이어진 것 같지는 않다.²²⁾ 다만 2000년대 초반부터 안 아스만의 문화적 기억 관련 연구들이 중국에서 번역 소개되기 시작했고,²³⁾ 2015년 『文化記憶』의 번역

20) 위의 책, pp.11-12쪽.

21) 왕밍커는 또한 전국시대에서 한대까지 과거로서 서주가 기억되고 잊혀지며 망각되는 사회적 현상을 살펴보았다(Wang Ming-ke, “Western Zhou Remembering and Forgetting,” *Journal of East Asian Archaeology* 1.1, 1999, pp.231-250.).

22) 대만에서 2011년 唐代的 역사 기억을 통한 황금 고대론의 신화 및 주요 名勝 고적들의 기억사적 함의까지 다룬 연구가 출간되었다(廖宜方, 2011, 『唐代的歷史記憶』, 臺北:臺大出版中心). 안 아스만과 알라이다 아스만의 문화적 기억과 소통적 기억에 대해서도 간략히 소개한다(p.4.).

23) 揚·阿斯曼(Jan Assmann), 王霄兵 譯, 2004, 「有文字的和無文字的社會: 對記憶的記錄及其發展」, 『中國海洋大學學報(社會科學版)』 第6期, pp.72-74; 揚·阿斯曼, 曲平梅 譯, 2006, 「文學的記憶」, 陳啓能編 『消解歷史的秩序』 濟南:山東大學出版社, pp.39-50; 揚·阿斯曼, 2007, 「古代東方如何溝通歷史和代表過去」, 哈拉爾德·韋爾策編, 李斌·王立君·白錫堃 譯, 『社會記憶: 歷史,回憶,傳承』 北京:北京大學出版社, pp.35-56.

출간(각주 1) 이후 현재까지 문학이나 문화 이론 측면에서 많은 연구가 나오고 있다.²⁴⁾ 그러나 여전히 이론의 소개에 치우치는 느낌이며, 고대의 사례에 적용되는 연구도 드문 편이다.

고대 중국 연구에 문화적 기억 이론을 본격적으로 적용한 연구자는 프린스턴대학의 독일 출신 문헌학자 마르틴 케른(Martin Kern)이다. 케른은 1996년 작성한 한대 종묘 제사 詩歌를 분석한 박사학위 논문에서 서양 최초로 고대 중국 연구에 아스만의 문화적 기억 이론을 도입했다.²⁵⁾ 이후 진시황의 각석문을 아스만의 표현을 빌려 제도화된 “문화적 기억”의 객관적 실체로 보았다.²⁶⁾ 진시황 각석문 연구와 같은 해에 출간된 『詩經』 「小雅」 “楚茨”(毛 209)에 대한 사례연구에서 아스만의 문화적 기억 이론을 구체적으로 적용하여 공연 텍스트로서 『시경』 시들의 성격을 강조한다.²⁷⁾ 제사를 노래하는 시인 “초자”는 12행으로 구성된 6개의 연으로 나뉘어 있다. 케른은 특히 각 연 사이마다 혹은 연의 중간에 나타나는 뚜렷한 운율 변화가 의례 소통 중 각각 다른 역할자의 목소리를 대변하는 것으로 본다. 즉, 제사를 주관하는 祝이 조상의 신령 역할을 하는 尸에게 올리는 말, 祝이 후손에게 하는 말, 후손 대표의 말, 진행자의 말, 일족의 남성 성원이 후손에게 이르는 말 등이 제사의 상황에 맞게 순차적으로 진행되었을 것으로 본다. 모두 정형적으로 의례화된 언사로 후손이 조상께 적절한 제사를 올리고 그것을 접수한 조상의 신령이 尸를 통해 큰 복을 내릴 것임을 고하는 내용이 그 핵심이다.²⁸⁾

아스만은 이렇게 실제 공연 상황을 구현한 “초자” 같은 시를 춤, 몸짓,

24) 趙靜蓉, 2015, 『文化記憶與身份認同』, 北京:三聯書店; 趙靜蓉 等, 2023, 『國家記憶與文化表徵』, 北京:三聯書店; 林慧, 2017, 『文化記憶的追尋與重建: 中國傳統節日保護對策研究』, 北京:人民大學出版社.

25) 柯馬丁·張月, 2022, 『文化記憶與早期中國文明對談』, 『漢籍與漢學』 第2輯, p.164.

26) Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Representation*, (New Haven: American Oriental Society, 2000), pp.119-125.

27) Martin Kern, “Shijing Songs as Performance Texts: A Case Study of “Chu Ci” (Thorny Caltrop),” *Early China* 25, 2000, pp.50-110.

28) M. Kern, *ibid*, pp.79-91.

리듬 등의 의례 행위가 함께 작용하는 문화적 기억술의 주된 방식으로 간주했다. 축제를 통한 의례의 반복이 집단에 시공의 일관성을 부여하여 문화적 정체성을 재생산하도록 하는 것이다. 이를 토대로 케른은 특히 后稷에서 克商까지 주 왕조의 문화적 기원을 찬양하는 「大雅」의 시 다섯 편(「大明」[236], 「縣」[237], 「皇矣」[241], 「生民」[245], 「公劉」[250])에도 주목한다. 武王의 武功을 노래한 舞蹈 공연 텍스트로 유명한 『시경』 「周頌」의 이른바 ‘大武’(“武”[285], “酌”[293], “賚”[295], “時邁”[273], “桓”[294])와 마찬가지로, 이상화된 周의 역사를 기념하는 이 다섯 편의 시도 신화적 이야기들이 음악과 노래, 춤이 함께한 공연에 맞춰 신화적 사건의 순서로 전환된 것으로 본다. 이것들이 규범적인 문화적 기억을 만들어 영속화함으로써 통치 권력이 스스로를 회고적으로 정당화하고 전망적으로 영속화했다는 것이다. 아스만이 강조한 권력과 기억의 연합이다.²⁹⁾

케른의 이러한 인식은 『시경』의 시에만 그치지 않는다. 『상서』의 여러 편에서도 구두 공연의 재현 양상을 읽어내는³⁰⁾ 그는 문왕과 문왕에 대한 기억을 상투적으로 되살리는 서주 후기의 청동기 명문에도 『시경』이나 『상서』와 마찬가지로 이상화된 과거와 특히 후대를 위한 현재의 전망적 기억이 투사되어 있다고 본다. 쇠퇴기에 접어든 서주 후기에 전통을 지속하려는 강한 염원이 반영되어 있다는 것이다.³¹⁾ 이러한 관점을 이어받은 민헨대학의 마리아 카유티나(Maria Khayutina)는 서주 청동기 명문들을 상세히 분석하여 주 왕조 개창 50-60년 후인 기원전 10세기 전반부터 克商과 문왕, 무왕을 비롯한 왕조의 창건적 과거를 기념하는 정책이 형성, 변

29) M. Kern, *ibid.*, pp.74-75.

30) 특히 Martin Kern, “Language and the Ideology of Kingship in the “Canon of Yao,”” in *Origins of Chinese Political Philosophy Studies in the Composition and Thought of the Shangshu* (Classic of Documents), ed. by Martin and Dirk Meyer, (Leiden: Brill, 2017), pp.23-34.

31) Martin Kern, “Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou,” in *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. by John Lagerway and Marc Kalinowski (Leiden: Brill, 2009), pp.183-194.

모되는 과정을 중국 역사서술 전통의 기원과도 관련하여 살펴본다.³²⁾

케른의 문화적 기억 관련 연구는 최근 屈原의 『離騷』에 대한 분석에까지 이어진다.³³⁾ 이 연구에서는 우선 문화적 기억의 피상적 이해를 경계하며 케른 자신의 방식으로 아스만 부부의 핵심 이론을 설명한다. 여기서 케른이 기억 연구와 “역사” 연구를 구분하는 방식이 시사적이다. 즉, 기억 연구에서 관심의 초점이 역사처럼 과거 자체에 있는 것이 아니라 과거에 대한 “연속적인 회고적 형상화”(successive retrospective configuration)에 있다는 점을 강조한다. 이러한 좋은 사례로 2021년 6월 17일 미국에서 6월 19일을 미국 노예제의 종말을 기념하는 연방 공휴일(Juneteenth)로 제정한 점에 주목한다. 이는 1983년 마르틴 루터 킹 탄생일(Martin Luther King Jr. Day) 선포 이후 최초의 새로운 연방 공휴일 제정이다. 그런데 1865년 6월 19일 텍사스 갤버스턴(Galveston)에서 노예가 최종적으로 해방된 이래 역사적 사건이 변한 것은 하나도 없다. 정말 변한 것은 현재와 미래의 관점에서 정치적 정체성을 재정립하고자 하는 국가의 주도로 이러한 사건들이 집단적으로 기념되는 방식뿐이다. 여기서 등장하는 “집단적 기념,” “국가,” “정치적 정체성,” “현재와 미래,” “재정립” 등이 바로 문화적 기억을 표식하고 그것을 역사와 정확히 구분하는 용어들이다. 문화적 기억의 관점에서 문제가 되는 것은 “어떤 상황에서 어떤 열망을 품고 어떤 절차를 통해” 1865년의 사건이 현시점에서 새롭게 국가의 담론으로 각인되는가이다. 아스만과 마찬가지로 문화적 기억의 유동성을 강조하는 케른에게 그것은 “삭제(erasure)와 기억 모두를 재생하는 행위가 지속적으로 전개되는 과정”이다. 이러한 관점에서 상세한 문헌학적 분석을 통해 살펴본 『이소』는 한 명의 저자에 의한 단일한 문헌이 아니다. 그것은 저자 불명의 가공적 합성체로, 한대에 초나라에 대한 향수로 광범위하게 퍼진 半

32) Maria Khayutina, “The Beginning of Cultural Memory Production in China and the Memory Polity of the Zhou Royal House during the Western Zhou Period,” (*Early China* 44, 2021), pp.19-108.

33) Martin Kern, “Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the Lisao 離騷,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 9:1, 2022, pp.131-169.

신화적 글원이라는 인물에 대한 문화적 기억 담론을 구성한 “합성적 문헌 조합(composite textual configuration)의 일부일 뿐이다.

이러한 케른의 연구가 초간 문헌에까지 확장되고 있듯이,³⁴⁾ 아스만의 이론은 중국 초기 문헌의 형성에 관한 연구에도 적용되고 있다. 특히 렌스 키히스만(Rens Krijgsman)은 의례를 넘어선 다양한 문화적 기억이 최초로 사본으로 남겨진 전국시대 초간 문헌을 중심으로 중국 초기 문헌의 발전 과정을 다룬다. 이를 통해 춘추시대까지 기념적이고 단편적인 기록에서 전국시대 중기의 포괄적이고 철저히 구조화된 선집(혹은 合集, collection)으로의 전이를 읽어낸다(후술).³⁵⁾ 최근에는 고대 중국에서 기억을 넘어 망각의 다양한 양상을 다룬 연구까지 나오고 있다.³⁶⁾ 그러나 케른이 2022년에 아스만 부부 이론의 핵심 전제를 재차 개괄할 정도로 초보적 양상도 공존하는 듯하다.³⁷⁾

34) Martin Kern, ““Xi Shuai” 蟋蟀 (“Cricket”) and Its Consequences: Issues in Early Chinese Poetry and Textual Studies,” *Early China* 42, 2019, pp.37-94. 清華簡 『耆夜』에 인용된 “蟋蟀”과 전래본 『시경』의 “실술”을 비교하여 고대 중국 시의 작성, 공연, 유포, 전수 등을 다룬 연구다. 두 판본의 경우 서로 다른 傳寫者가 실사 기준의 존재를 알아서도 새롭고 다르게 작성했으니, 전국시대에 여러 해석이 가능한 다양한 “실술”의 변이 버전이 존재했다고 본다. 따라서 케른은 제국 시대 이전까지 중국의 문헌들이 중앙의 통제 없이, 텍스트의 기원이나 저작권에 대한 관심도 없이, 지역에 따라 반복적으로 다른 형태로 재구성되었으리라고 주장한다.

35) Rens Krijgsman, *Early Chinese Manuscript Collections: Sayings, Memory, Verse, and Knowledge* (Leiden: Brill, 2023), p.98.

36) Albert Galvany ed., *The Craft of Oblivion: Forgetting and Memory in Ancient China* (Albany: SUNY Press, 2023). 11명의 저자가 역사와 정치, 철학, 의례와 문학의 세 부분으로 나누어 주로 문헌을 중심으로 검토하고 있다.

37) 아스만의 문화적 기억 이론을 적용한 것은 아니지만 다른 관련 연구들도 있다: K. E. Brashier, *Ancestral Memory in Early China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2011); Brashier, *Public Memory in Early China* (Cambridge, MA: Harvard Asia Center, 2014); 고고학 자료를 기억과 연관시킨 연구들도 있다: Li Min, *Social Memory and State Formation in Early China* (Cambridge University Press, 2018); F. Allard, Yan Sun and K. M. Linduff, eds., *Memory and Agency in Ancient China: Shaping the Life History of Objects* (Cambridge: Cambridge University Press, 2018). Li Min의 책에 대해서는 심재훈, 2020, 『二里頭 중국 고대국가 기

케른은 2022년 중국에서 진행된 문화적 기억 관련 인터뷰에서 문화적 기억 이론이 다음의 다섯 가지 측면에서 고대 중국 문화 연구에 유용할 수 있으리라고 보았다: 첫째, 창건 문헌처럼 토대적 의의를 지니는 서사와 거기서 발견된 신화적 사실에 초점을 맞출 수 있다. 둘째, 문화적 기억의 선택성으로, 기억과 망각의 관점에서 과거를 다룰 수 있다. 셋째, 문화적 기억의 사회적 상호성에 기반한 집단적 속성을 통해 고대 중국을 바라볼 수 있다. 넷째, 문화적 기억과 전문 기구나 권력의 밀접한 관계 역시 중요한 주제다. 다섯째, 문화적 기억과 집단 정체성의 문제로, 그 動態的, 규범적, 구속적 측면에서 고대 중국을 다양하게 조망할 수 있다.³⁸⁾

2. 중국의 의례적 연속성과 문헌적 연속성

필자는 아스만의 사례연구에서 드러나는 네 문명의 문화적 정체성에 대한 통찰에서 영감을 받아 고대 중국의 정체성 역시 문화적 기억을 통해 살펴보려는 희망을 품고 있다. 이런저런 생각과 시도를 해보고 있지만, 아스만의 폭넓은 지식에 압도당하며 역부족을 절감하고 있다. 그럼에도 필자는 아스만의 책 제2장 문자 문화에서 제시한 문헌 형성에 대한 이론적 틀이 고대 중국의 문화적 기억과 연계된 정체성 연구에도 실마리를 제공할 수 있으리라 기대한다. 이를 위해 우선 고대 중국의 문헌 형성 과정을 최초로 서사 문화를 발전시킨 메소포타미아의 초기 문헌 형성 과정과 개략적으로 비교 검토할 필요가 있다.

고대 근동에서 기원전 3000년경부터 수메르어를 표현한 쉼기문자는 처음에 장부나 계약 등 실생활에 사용되다 서사시나 찬시 등 시문, 기념문과 헌정문 등 정치 지도자의 문서, 속담 모음집과 교훈서 등 지식인들의 문학작품으로 발전했다. 수메르어 문헌은 기원전 2000년경 우르 제3왕조古巴빌론 왕국에서 필사되고 새로 창작되면서 절정에 이르렀다. 이 절정기는 고대 근동의 주인공이 수메르인에서 아카드인으로 바뀌는 시기였다.

원론의 딜레마』 『歷史學報』 245, pp.231-233; 심재훈, 2023, 「중국 고대문명 연구 100년: 쟁점과 전망」 『崇實史學』 50, pp.174-177. 참조.

38) 柯馬丁·張月, 2022 앞의 논문, pp.173-174.

아카드어는 수메르어와 다른 어족에 속하지만, 아카드인은 기원전 23세기 경부터 쉐기문자를 빌려 자신들의 언어를 표기했다. 그러다 카시트 왕조 시대(기원전 1600-1200)에는 수메르어 작품을 아카드어와 다른 지방 언어로 번역하여 수메르 전통을 계승하면서, 아카드어로도 다양한 장르의 문헌을 창작하여 바빌론의 문학 전통을 확립했다. 이때부터 아시리아도 바빌론 문학을 자신들의 ‘고전’으로 인식했으며, 기원전 제1천년기 新아시리아 왕 앗수르바니팔의 도서관은 수메르, 바빌론 문학들로 채워진다. 이때 주변부에서도 그 영향을 받아 새로운 글쓰기 문화(예를 들어, 우가리트의 음소 쉐기문자 문헌, 페니키아, 아람, 이스라엘의 ‘알파벳’ 문헌 등)가 태동한다. 고대 근동의 문헌 전통에는 찬시, 서사시, 사랑 노래, 신화, 왕궁 문서, 역사 문서, 법률 문서와 같은 전통적인 작품 외에, 신의 본질과 인생의 의미를 논의하는 지혜문학, 미래의 운명을 점치는 징조 문학, 제의와 관련된 다양한 종교문서가 있다.³⁹⁾

현재까지 확인된 중국의 글쓰기 문화는 기원전 13세기 갑골문에서 시작되어 근동보다 2000년 가까이 늦다.⁴⁰⁾ 이때 일상생활에서 문자를 사용한 흔적은 아직 확인되지 않고 있다. 7만여 편이 발견된 문자가 새겨진 갑골에는 상나라 후기 왕실과 관련된 거의 모든 방면(조상 제사, 낚시, 추수, 왕의 巡狩, 사냥, 전쟁, 농지 개척, 읍 건설, 출산, 질병 등)의 점복 기록이 담겨 있다. 비슷한 시기 청동기에도 명문을 주조했지만, 사실상 주나라가 상을 멸망시킨 기원전 11세기경부터야 청동기 金文이라는 새로운 매체가 본격적으로 부각한다. 약 2만 점의 금문은 기원전 5세기경까지 주나라 귀족들이 자신들의 戰功과 관직 임명 등 업적, 제사, 혼인, 가족사, 거래, 소송 등 중대사를 기록한 기념 문헌이다. 이 무렵에 시, 신화전설, 정치 선언문, 역사, 점복 등을 다룬 『시경』과 『서경(상서)』, 『주역』의 원류에 해당하는 문헌도 출현한다. 이는 춘추시대(기원전 85세기)에 정치 세력 사이

39) 고대 근동의 다양한 문학 장르 문헌에 대해서는 제임스 B. 프리처드, 2016, 『고대 근동 문학 선집』, 김구원 책임감수, CLC. 참조.

40) 물론 갑골문이 상당히 성숙한 문자여서 갑골문보다 앞선 문자가 존재했을 것으로 보는 견해가 우세하다.

의 맹약을 기록한 盟書, 국가별 연대기인 『춘추』 같은 초기 역사서를 거쳐, 전국시대(기원전 5~3세기)에 새로운 단계로 접어든다. 다양한 제자백가류 문헌 이외에, 많은 고사(일화)를 담은 『左傳』과 『國語』 같은 방대한 문헌이 이때 출현했다. 특히 1990년대부터 대량 출토되고 있는 초나라 죽간(楚簡) 문헌이 그것들을 새롭게 보완한다. 초간 문헌은 크게 공문서(행정, 사법), 卜筮禱祠(점복, 제사), 遣冊(喪葬 의례), 문학성 서적류 등 네 부류로 나뉜다. 필자가 관심을 가지는 마지막 서적류는 문학, 역사, 사상, 문화, 의학(방술) 관련 문헌으로 2022년까지 총 10만여 자, 163종이 정리되었다.⁴¹⁾ 약 1천 년에 걸쳐 발전한 이러한 문헌 중 일부가 진한 제국(기원전 221~기원후 220)을 거치면서 經으로 수렴된다.

현재까지 드러난 두 지역의 문헌 전통은 역사적 조건과 출토된 글쓰기 매체에 따라 몇 가지 차이를 보인다. 첫째, 다극 체제의 고대 근동 문헌 전통이 장기에 걸쳐 다양한 장르의 문헌을 산출한 반면, 중국의 경우 상과 주 왕조 중심의 일극 체제가 무너진 기원전 5세기 이후 초간 단계에 와서야 유사한 현상이 나타난다.⁴²⁾ 둘째, 고대 근동에서 신과 종교 관련 논의가 풍부했다면, 중국은 갑골문과 금문 등 초기 단계에서 종교적 성격이 드러남에도⁴³⁾ 대체로 인간 자체에 중점을 두었다. 셋째, 고대 근동에서 지역성을 띠는 주변부 글쓰기 문화가 존재했다면, 중국을 중심으로 한 고대 동아시아에서의 지역적 변이는 두드러지지 않는다.

41) 김석진, 2022, 『戰國 楚簡 『繫年』의 史學史적 성격: 先秦 출토·전래 역사류 기록의 문헌학적 고찰을 통해』, 『東洋史學研究』 161, pp.57-67.

42) 췌기문자를 새긴 점토판이 다양한 글쓰기에 사용된 일종의 범용 매체라면, 갑골문과 금문이 새겨진 龜甲과 청동 그릇은 의례용 특수 매체였다. 중국의 범용 매체였을 가능성이 큰 죽간은 부식되기 때문에, 현재까지 발견된 가장 오래된 죽간의 연대는 기원전 5세기경이다. 그때부터 중국에서 다양한 장르의 문헌이 확인되는 까닭이 여기에 있을 수 있다. 기원전 213년 진시황의 焚書 역시 죽간 문헌의 유실에 큰 영향을 미쳤다.

43) 제사용 청동기에 주조된 금문이 기본적으로 조상 신령과의 소통을 위한 의례적 성격의 텍스트라는 데 큰 이견이 없다. 다만 그 내용이 다방면에 미치기 때문에, 청동기와 명문을 주조한 목적을 종교적 측면의 단일한 이론만으로는 설명할 수 없다고 보는 견해도 있다(심재훈, 2006, 『周代를 읽는 다른 방법: 자료와 체계의 양면성』, 『中國古中世史研究』 26, pp.236-241 참조).

이러한 차이에도 불구하고, 두 지역의 문헌 전통은 크게 보아 시와 산문 등 문학, 신화전설을 포함한 역사, 신과 인간에 대한 지혜를 담은 사상, 미래를 예측하는 점복(징조) 등 여러 장르를 공유한다. 여기서 아스만의 책 제2장 문자 문화에서 고대 근동과 이스라엘, 그리스 등 문헌 발전 과정을 토대로 제시한 이론 틀을 상기할 필요가 있다.

아스만은 무문자사회의 집단기억이 축제나 제사와 같은 의례의 반복을 통해 이어졌다고 본다. 그에 따르면 문자의 발명과 함께 문헌이 태동한 시기에도 오랫동안 무문자사회의 이러한 “의례적 연속성”이 텍스트의 형성을 이끌다가, 특정 유형을 갖춘 규범적 텍스트들이 대거 출현했다고 한다. 아스만은 기원전 제2천년기 후반부터 근동에서 나타난 다양한 장르의 문학이 붓물처럼 분출하는 현상을 레오 오펜하임의 표현을 빌려 “전통의 물줄기”라고 묘사했다. 이 물줄기는 다양한 자료를 실어 나르는 변화무쌍한 유기적 흐름이다. 여러 갈래의 텍스트 중 일부가 다른 것보다 더 많이 전사되고 인용되어 중요성을 인정받아 고전의 반열에 오른다. 이 과정에서 반복이 중시되는 “의례적 연속성”이 변이가 중시되는 “문헌적 연속성”으로 대체되고, 다양한 정치·문화·종교적 요인으로 인해 그 물줄기가 댐으로 막히는 경전화라는 마감 과정을 거친다. 이때부터 바꿀 수 없는 경전의 고정성으로 인해 시대의 추이에 따른 해석 전통(주석)이 출현한다. 서기 4세기 구약 성서로 확정되어 마감된 문헌의 목록을 canon이라고 부른 것이 문헌적 경전(textual canon)이라는 용어의 효시라고 할 수 있지만, 그 이전의 유사한 문헌에도 경전이라는 용어를 소급 적용할 수 있다.

아스만식 문헌적 연속성은 비록 그 구분선이 모호하고 중첩도 심하지만, “전통의 물줄기→경전화→해석(주석)”의 단계로 나눌 수 있을 듯하다. 다만 아스만의 사례연구에서 살펴보았듯이, 각각의 문헌 전통의 물줄기가 진화하는 양상은 상당히 달랐다. 결국 아스만이 사례연구에서 간파한 네 초기 문명 특유의 문화적 기억을 통한 정체성 형성의 근거에는 문헌 전통의 물줄기 각각이 경전으로 진화한 상이한 궤적이 자리하는 것이다.

그렇다면 중국의 사례는 아스만의 이론에 얼마나 부합할까? 사실 아스만도 단편적이거나 중국의 문헌 발전을 몇 차례 비교 사례로 제시한 바

있다. 특히 이집트와 유사한 중국 문화의 강한 “의례적 연속성”과 함께,⁴⁴⁾ 이집트처럼 복잡한 표의문자의 틀 속에서도 공자 이후 그리스 못지않게 발전한 중국의 연역 추론적 철학 담론에도 주목한다.⁴⁵⁾ 나아가 유교나 도교 경전에 대한 풍부한 해석 전통을 이끈 중국의 주석가들을 이스라엘의 소페르(*sofer*), 유대의 랍비(*rabbi*), 그리스의 필로로고(*philologos*), 인도의 브라만(*bramin*) 등에 비유하기도 한다.⁴⁶⁾

케른 역시 아스만을 인용하며 중국 고대 문헌에 나타나는 의례적 측면을 강조하는데, 비록 글에 익숙했어도 중국 고대 문화가 “의례적 일관성(연속성)”으로 규정될 수 있다고 간주한다. 앞에서 언급했듯이 『시경』과 『상서』 등 초기 문헌의 공연적 성격을 강조하는 케른에게 제사 의식에서의 찬가인 『시경』의 시들은 족속의 이데올로기를 반복적으로 찬양하는 의례적 연속성의 표현이었다. 청동기 명문의 말미에 상투적으로 나타나는 “子孫孫永寶用(자자손손 영원히 [이 기물을] 보배롭게 사용하라)”이라는 메시지에도 이러한 노래를 반복적으로 부르며 정체성을 지속하라는 의미가 담겨 있다고 본다.⁴⁷⁾ 필자 역시 춘추시대까지의 중국 문헌—정형화된 점복 관행에서 비롯된 갑골문이나 의례 용도로 주도된 청동기에 담긴 명문, 군주와 가신 사이의 충성 서약 문서인 盟書, 건조한 연대기적 성격의 『춘추』 등—은 대체로 정해진 패턴의 반복을 통한 의례적 연속성의 범주를 벗어나지 않았으리라고 간주한다.

그러나 앞에서도 언급했듯이 현존하는 중국 문헌 자료들은 전국시대에 들어서면 많은 것이 일변함을 뚜렷이 보여준다. 아스만이 주목한 연역 추론 과정이 나타나는 제자백가 문헌뿐만 아니라 문학, 역사, 사상, 문화, 의학(방술) 등을 담은 다양한 초간 문헌도 문헌의 보물이 터진 “전통의 물줄기”라는 유동적 단계에 상당히 부합한다. 춘추시대까지 중국 초기 문헌 전통에서 이집트식 의례적 연속성에서의 반복 양상이 두드러졌다면, 문헌

44) J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, p.70.

45) J. Assmann, *ibid.*, p.261의 각주 51, p.263.

46) J. Assmann, *ibid.*, p.79.

47) M. Kern, “Shijing Songs as Performance Texts”, pp.65-66.

적 연속성의 단계로 넘어간 전국시대의 새로운 물줄기는 다양한 장르의 분출뿐만 아니라 장르 내에서도 변이가 대세로 자리 잡게 된다. 마크 루이스는 이미 전국시대에 이들 중 일부가 불변의 원칙을 제공하는 經의 범주로 자리 잡았으며, 이것들이 진한 제국에 이르러서 “영원한 진리”가 부여되는 경전(canon)의 반열에 올랐다고 본다. 이후 변화하는 사회에 그 진리를 적용하기 위해 주석(傳) 전통이 발전했음은 주지의 사실이다.⁴⁸⁾

이처럼 고대 중국의 문헌 형성사는, 經과 canon의 등치 여부⁴⁹⁾나 장르 구분상의 차이 등 논란의 여지가 있음에도 불구하고, 아스만이 제시한 이론 틀에 상당히 부합한다. 여기서 한 가지 흥미로운 현상은 아스만이 네 문명의 문헌 형성 과정에서 각각의 특징으로 주목한 의례적 연속성(이집트), 경전의 탄생과 해석 전통(이스라엘), 역사서술의 시작(메소포타미아),⁵⁰⁾ 진리의 절대성을 회의한 연역 추론(그리스) 모두 대체로 중국 고대 문헌의 형성 과정에서 두드러지는 점이다. 아스만이 이집트나 메소포타미아 문명과 달리 이스라엘과 그리스 문명이 종교와 학문으로 생명력을 이어간 핵심 요인으로 창건 문헌의 창출과 그 경전화를 들듯이, 중국 문명의 유례 없는 장기 지속성⁵¹⁾에 대한 실마리가 이러한 복합적 문헌 전통에 있을지도 모른다.

48) Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: SUNY Press, 1999), p.302, 333. 특히 유교 경전의 주석의 기원과 발전에 대해서는 John B. Henderson, *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis*(Princeton University, 1991), pp.62-88. 참조.

49) 심재훈, 2022, 「동아시아를 횡단한 의고의 계보와 학술사적 전방」 『東洋史學研究』 161, p.4의 각주 11 참조.

50) 갑골문의 記事刻辭와 서주 후기 晉侯蘇編鐘를 비롯한 다양한 청동기 명문에 정확한 시공과 인과관계가 반영된 기록들이 나타난다. 이를 중국 역사서술의 시초로 볼 수 있다면(김석진, 2022, 「歷史文書에서 歷史書籍으로: 淸華簡 『繫年』의 譯註와 性格 考察」, 단국대학교 박사학위논문, pp.121-140), 갑골문과 금문이라는 매체의 종교적, 의례적 특성상 중국 역사서술의 시작도 메소포타미아처럼 신과 연관될지도 모른다.

51) 위잉스, 2015, 『주희의 역사세계: 송대 사대부의 정치문화 연구』, 이원석 옮김, 글항아리, p.15.

따라서 이런 비교 관점이 고대 중국의 문화적 정체성을 드러내는 중요한 열쇠가 되리라 보지만, 이를 체계적으로 조망하기 위해서는 성급한 결론 도출보다 여타 문명의 문헌 형성사에 대한 어느 정도 심도 있는 인식이 전제되어야 할 것이다.⁵²⁾ 이러한 측면에서 아스만의 문화적 기억 이론을 수용하며 전국시대 초간 문헌을 중심으로 이전의 의례적 문헌에서 선집으로의 변화를 분석한 키히스만의 최근 연구가 눈길을 끈다.

키히스만은 일단 詩書易을 비롯한 춘추시대까지의 문헌이 궁정의 고립된 맥락에서 자리했으리라고 간주한다. 반면에 이론의 소지가 있지만(각주 42 참조) 전국시대에 士의 흥기와 함께 서사 매체도 값싼 대나무로 전이되며 고대의 문화적 기억으로 전수된 격언이나 역사 고사, 전설, 노래와 시, 기원문, 점복 등이 사본으로 보존되어, 선집으로 묶어졌을 것으로 본다.⁵³⁾ 이러한 과정에서 과거를 다룬 이야기가 풍부해지고 변이도 늘어나며, 창건적 과거에 대한 거시적 관점이 점차 부상했다. 과거의 시공을 더욱 정교하게 구조화하려는 새로운 방식으로, 문화적 기억을 담지하는 (populating) 인물들의 전기가 상세해지고, 새로운 이념적 목표에 부응하도록 갱신되었다. 관심의 초점이 이전의 개별 族 중심에서 공유된 문화적 기억을 구성하는 인물들로 이전한 것이다. 『시경』 ‘閼宮’ 등에 언급된 姜嫄이나 后稷 같은 주족의 선조가 춘추시대까지의 창건적 기억이었다면,⁵⁴⁾ 전적으로 요순우 같은 인물들을 추려낸 『唐虞之道』나 『容成氏』 같은 문헌들의 부상은 창건적 기억이 훨씬 먼 과거로까지 확장되었음을 보여준다.⁵⁵⁾ 아스만이 그리스의 미케네 영웅전설 轉有에서 포착한 “파열을 가로질러 구축된 연속성”이 떠오른다. 이때 『墨子』에서 이전에 통용되던 先王 대신 聖王이라는 보다 포괄적이고 추상적인 개념 세트가 출현하는데,⁵⁶⁾

52) 2023년 9월부터 단국대 고대문명연구소에서 한국연구재단의 인문사회연구소 지원사업으로 진행하고 있는 “고대 근동과 중국 문헌 전통의 물줄기” 프로젝트는 근동(서사시와 지혜문학 등)과 중국(書類, 역사류, 제자백가류) 고대 문헌의 형성을 장르별로 검토하고 있다.

53) R. Krijgsman, *Early Chinese Manuscript Collections*, pp.11-14.

54) 서주 후기 금문에서 창건적 기억의 대상은 文王과 武王이다.

55) R. Krijgsman, *Early Chinese Manuscript Collections*, pp.67-70.

미란다 브라운은 목자 집단의 더욱 먼 과거 인물로의 배역 바꾸기 (recasting) 전략이 자신들의 논의에 적합한 과거를 상상하여 잠재적 반대에 대처하게 해주었을 것으로 본다.⁵⁷⁾ 아스만식 문화적 기억 전략이라고도 할 수 있는 목자의 방식은 요순우를 다양하게 전유한 전국시대 사상가들 대부분에 적용될 수 있을지도 모른다. 중국에서 “전통의 물줄기”가 다양한 흐름으로 교차되던 시점이었다.

요순우는 한대에 『상서』 「堯典」과 「禹貢」편 등이 경전화된 이후 고정된 성왕의 지위를 유지하며 전근대 역사의 추이에 따라 다양한 방식으로 전유되다 18세기부터 그 권위를 도전받기 시작한다. 필자는 케른이 언급한 “연속적인 회고적 형상화”의 전형적 대상으로서 요순우가 고대 중국의 문화적 기억과 정체성 문제의 중요 단면에 접근할 수 있는 열쇠로 보고 있다. 마지막 결론 부분에서 필자가 진행해 온 문화적 기억으로서 요순우에 관한 연구를 간략히 소개하고 보완하며 이 글을 마치려고 한다.

VIII. 결론: 공간화된 성왕의 문화적 기억

아스만의 관점에서 보면, 20세기 말부터 중국에서 유행처럼 번지는 역사적 실체로서 요순우를 다루는 연구들⁵⁸⁾과 관련 사적 만들기⁵⁹⁾는 현대

56) M. E. Lewis, *Writing and Authority in Early China*, p.111.

57) Miranda Brown, “Mozi’s Remaking of Ancient Authority,” in *The Mozi and an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. by Carine Defoort and Nicolas Standaert (Leiden: Brill, 2013), pp.175-204, 특히 p.167.

58) 심재훈, 2021 앞의 논문, p.219쪽 각주 3 참조.

59) Robin McNeal, “Moral Transformation and Local Identity: Reviving the Culture of Shun at Temples and Monuments across China,” *Modern China* 41.4 (2015), pp.436-464. 『墨子』를 비롯한 문헌에 나타나는 “舜耕歷山”故事로 인해, 현재 중국의 다양한 지역에서 舜과의 연고권을 주장하는 歷山이 무려 21곳이나 있다고 한다(鄒明華, 2008, “偽”歷史與“真”文化: 山西洪洞의活態古史傳説 『文學評論』 第5期, p.127).

판 문화적 기억의 전형이다. 요순우의 행적을 보증하는 『尙書』 「堯典」과 「禹貢」편의 成書 연대를 둘러싼 백가쟁명식 논의와 그 불가해성을 굳이 언급하지 않더라도⁶⁰⁾ 이러한 문헌들의 내용은 신뢰할 만한 역사라기보다 고대 중국인의 문화적 기억을 담은 창건 이야기에 가깝다.⁶¹⁾ 이렇게 역사 연구로 포장된 문화적 기억의 문제에 대해 아스만은 다음과 같이 지적한다.

우리는 기억이 역사 연구와 아무런 관계가 없다고 단순하게 명심할 필요가 있다. 역사학 교수에게 ‘기억을 채우고, 그 용어를 만들어 내며, 과거를 해석하라고’ 기대할 수는 없는 일이다. 이 지적으로 인해 그러한 과정이 계속 이어지고 있다는 사실이 바뀌지는 않겠지만, 그 과정은 역사가의 과업을 나타내는 것이 아니다. 즉, 그것은 사회적 기억의 기능이요, 역사가의 작업과 다른 인류학적 기본 특징이다.⁶²⁾

가치 지향에서 벗어날 때야 연구가 지식을 창출할 수 있다고 믿는 아스만은 역사서술이 단순히 집단기억의 독특한 한 장르가 되어버렸다고 본다.⁶³⁾ 필자가 이 글을 마무리하고 있는 이 순간에도 도처에서 21세기 버전 문화적 기억 작업이 진행되고 있을 것이다. 어떤 면에서 고려 시대 이후 창출되어 20세기 후반 확정된 고조선에서 부여를 거쳐 남쪽의 삼한을 아우르고 고구려, 백제, 신라, 발해까지도 포괄하는 단선적 서사는 20세기 한국 역사학계가 이론 아스만식 문화적 기억의 완결판일지도 모른다. 김한규의 요동사가 매듭 많은 그 서사의 해체를 시도했어도 그 장벽은 여전히 공고해 보인다.⁶⁴⁾

60) 심재훈, 2022 앞의 논문, p.32의 각주 116.

61) M. Kern, "Language and the Ideology of Kingship in the 'Canon of Yao'", p.23의 각주 1.

62) J. Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization*, p.60.

63) J. Assmann, *ibid.*, p.60의 각주 86과 87.

64) 이러한 단선적 서사의 문제와 요동사를 둘러싼 논란에 대해서는 심재훈, 2017, 「요동사와 그 이후: 참여자와 관찰자의 시각」 『歷史學報』 p.234, pp.231-264 참조.

마찬가지로 20세기 초 白鳥庫吉이 시작하여 顧頡剛이 완수한 요순우라는 성왕의 장벽 해체 역시 20세기 말부터 새롭게 복구되고 있다.⁶⁵⁾ 여기서 드는 본질적 의문은 어떤 현대 역사학자가 그 서사의 사실성 여부를 입증할 수 있을까이다. 아스만이 강조한 바와 같이, 성왕이라는 장벽의 해체나 복구를 넘어서 그 문화적 기억의 내재적 구조와 형성 및 변이 과정을 추구하는 것이 새로운 활로를 열어주지 않을까?

따라서 필자의 연구 역시 요순우의 사실성 여부와 무관하게 그 기억이 창출, 공고화되는 과정뿐만 아니라 망각을 거쳐 재창출되는 과정까지에도 초점을 맞추어 오고 있다. 여기서 필자는 알박스가 예수에 대한 기억이 특정 장소와의 허구적 연관성을 통해 공고해졌음을 밝혔듯이, 요순우에 대한 기억 역시 특정 지역에 자리 잡는 과정을 추가하려고 한다. 이 글의 서두에서 언급한 대로 중국에서 요순우의 사적이 가장 많은 山西省이 그 주요 무대이다. 상상적 공간의 이미지는 배타적으로 공유하는 집단의식(심성)을 낳지만, 실상 이렇게 기억된 공간은 기억을 담는 장소가 아닌 “진실한 기억의 부재를 나타내는 상징화된 이미지”일 가능성이 크다.⁶⁶⁾

제자백가와 초간 문헌에는 요순우에 대한 다양한 이야기가 나타난다. 전국시대 문헌 전통의 물줄기에서 요순우에 대한 문화적 기억이 활발하게 창작되고 전사되며 그 기억 형상이 구체화되기 시작한 것이다. 이 와중에 요순우가 특정 지명이나 지역과 연관되는 양상도 나타나는데, 필자가 『좌전』의 서사를 통해 분석한 산서성에서 堯가 공간화되어 가는 과정은 상당히 유동적이다.⁶⁷⁾ 이를 통해 大一統의 염원이 반영된 창건의 주체로서 성왕에 대한 문화적 기억이 창출, 확산, 전승되는 다양한 면모를 확인할 수

65) 고흥강의 후예를 자처하는 郭永秉까지도 초간 문헌들에 나타나는 堯舜의 계보 및 전설을 분석하여 선양을 비롯한 요순의 이야기에 일정한 역사성이 반영되었다고 추정한다(郭永秉, 2008, 『帝系新研: 楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究』, 北京:北京大學出版社, pp.78-79, p.163). 성왕의 장벽 해체와 복원에 대해서는 심재훈, 2023 앞의 논문, pp.177-183 참조.

66) 진진성, 2005 앞의 책, pp.49-50, p.403.

67) 『좌전』에 명시된 堯의 흔적과 山西省과의 연관성에 대해서는 심재훈, 2019 앞의 논문, pp.265-271에 상술되어 있다.

있다.

현대 이후 「요전」과 「우공」편 등 성왕의 기억을 담은 문헌들이 경전화됨으로써, 요순우에 대한 다양한 기억이 망각, 재정립을 거쳐 창건 기억으로서 고정적 지위를 얻게 되었다. 그 창건 기억이 아스만식 신화 동력으로 작용하여 하나의 민족으로서 華夏(중국) 정체성의 형성에 기여하는 한편, 황실에서도 요순과의 계보적 연결을 추구했다. 이와 함께 그 기억이 산서성을 비롯한 특정 공간에 의례의 대상으로 이식됨으로써, 더욱 확고해진 기억 형상과 함께 역사성마저 부여받는다. 사묘나 능묘 같은 상징적 구조물을 통해서였다. 『漢書』 「地理志」에서 당송대의 지리서, 명청대의 方志, 현대의 유적 재건에 이르기까지 역시 유동적으로 나타나는 그러한 사적들의 추이는 요순우에 대한 문화적 기억의 확산, 쇠퇴, 망각, 복원까지 살펴볼 수 있게 해준다.⁶⁸⁾ 특히 1920년대 고힐강이 주도한 이른바 『古史辨』 운동에서 타파 대상으로서 요순우는 창건 기억의 지위를 상실하고 아스만식 反현재 기억의 대명사로 자리 잡는다. 이러한 변이 뒤에는 고대 중국에서 현재에 이르기까지 시세에 맞게 轉有된 성왕에 대한 문화적 기억의 유동성이 자리한다.⁶⁹⁾ 유례없는 장기 지속성이라는 중국 문명의 정체성을 이해하는 실마리의 일단이 여기에 있을지도 모른다.

아스만이 『문화적 기억과 초기 문명』을 출간한 지 30년이 넘었다. 이미 낡았다고도 할 수 있는 독일 발 이론을 국내에 재차 소개하며 우려가 있는 것도 사실이다. 그러나 서양 중심주의나 오리엔탈리즘 타파의 기치를 내세우는 국내의 연구 경향에서 시대착오와 내실의 결여라는 오히려 더 큰 문제를 발견하는 필자는 이 글이 최소한 국내의 고대사 혹은 전근대사 연구자들에게 작은 시사점이라도 제공하길 희망한다.

<투고: 2024년 05월 03일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

68) 이러한 추이의 일단에 대해서는 심재훈, 2021 앞의 논문에서 상술했다.

69) 이러한 전유의 일환으로 성왕의 권위에서 벗어나려는 疑古 학풍의 계보에 대해서는 심재훈, 2023 앞의 논문 참조.

주제어

얀 아스만(Jan Assmann), 문화적 기억(cultural memory), 고대문명
(ancient civilizations), 고대중국(early China), 성왕(sage kings)

/Abstract/

Cultural Memory and Early Civilization and Early China

Shim, Jae Hoon

Jan Assmann's *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* has attained classic status within memory studies. This article provides an in-depth introduction to Assmann's work, which delves into ancient memory studies, filling a gap in a field largely focused on modern and contemporary research in Korea. Assmann underscores the impact of writing and texts on the shaping of cultural memory. Particularly, he examines how the fluid "streams of tradition" in early literature contributed to the establishment of unique identities in Egypt, Israel, Mesopotamia, and Greece through the process of canonization. This article seeks to extend Assmann's insightful case studies on cultural memory in these four ancient civilizations to the study of ancient Chinese civilization. It begins by evaluating the current landscape of memory studies in early Chinese research, highlighting the alignment of ancient Chinese literature with Assmann's proposed developmental trajectory of early literature. Furthermore, it outlines the scope and significance of the author's ongoing project, titled "Cultural Memory of Sage Kings and the Sites of Their Memory."

참고 문헌

1. 단행본

- 안 아스만, 2010, 『이집트인 모세: 서구 유일신교에 새겨진 이집트의 기억』, 변학수 옮김, 그린비.
- _____, 2024, 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 김구원·심재훈 옮김, 푸른역사.
- 왕명가, 2008, 『중국 화하 변경과 중화민족』, 이경룡 옮김, 동북아역사재단.
- 위잉스, 2015, 『주희의 역사세계: 송대 사대부의 정치문화 연구』, 이원석 옮김, 글항아리.
- 알라이다 아스만, 2011, 『기억의 공간: 문화적 기억의 형식과 변천』, 변학수 옮김, 그린비.
- 임지현, 2021, 『희생자의식 민족주의: 고통을 경쟁하는 지구적 기억 전쟁』, 휴머니스트.
- 진진성, 2005, 『역사가 기억을 말한다: 이론과 실천을 위한 기억의 문화사』, 휴머니스트.
- 제임스 B. 프리처드, 2016, 『고대 근동 문학 선집』, 김구원 책임감수, CLC.
- 郭永秉, 2008, 『帝系新研: 楚地出土戰國文獻中的傳說時代古帝王系統研究』, 北京大學出版社.
- 廖宜方, 2011, 『唐代的歷史記憶』, 臺大出版中心.
- ヤン・アスマン, 2024, 『文化的記憶: 古代地中海諸文化における書字, 想起, 政治的アイデンティティ』, 安川晴基 譯, 東京: 福村出版.
- 揚·阿斯曼, 2015, 『文化記憶: 早期高級文化中的文字, 回憶和政治身分』, 金壽福·黃曉晨 譯, 北京大學出版社.
- 王明珂, 1997, 『華夏邊緣-歷史記憶與族群認同』, 臺北: 允晨文化.
- 林慧, 2017, 『文化記憶的追尋與重建: 中國傳統節日保護對策研究』, 北京: 人民大學出版社.
- 趙靜蓉, 2015, 『文化記憶與身份認同』, 北京: 三聯書店.
- 趙靜蓉 等, 2023, 『國家記憶與文化表徵』, 北京: 三聯書店.
- Allard, F, Yan Sun and K. M. Linduff, eds., *Memory and Agency in Ancient China: Shaping the Life History of Objects*, Cambridge University

Press, 2018.

Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Verlag C.H. Beck, 1992.

_____, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, 2011.

Brashier, K. E., *Ancestral Memory in Early China*, Harvard University Asia Center, 2011.

_____, *Public Memory in Early China*, Harvard Asia Center, 2015.

Galvany, Albert ed., *The Craft of Oblivion: Forgetting and Memory in Ancient China*, SUNY Press 2023.

Henderson, John B., *Scripture, Canon and Commentary: A Comparison of Confucian and Western Exegesis, Princeton*: Princeton University, 1991.

Kern, Martin, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Representation*, American Oriental Society, 2000.

Krijgsman, Rens, *Early Chinese Manuscript Collections: Sayings, Memory, Verse, and Knowledge*, Brill, 2023.

Lewis, Mark Edward, *Writing and Authority in Early China*, SUNY Press, 1999.

Li Min, *Social Memory and State Formation in Early China*, Cambridge University Press, 2018.

Oppenheim, A. Leo, *Ancient Mesopotamia: Portrait of a Dead Civilization*, University of Chicago Press, 1964.

2. 논문

김석진, 2022, 「戰國 楚簡『繫年』의 史學史적 성격: 先秦 出土·전래 역사류 기록의 문헌학적 고찰을 통해」, 『東洋史學研究』 161, 동양사학회.

_____, 2022, 「歷史文書에서 歷史書籍으로: 清華簡『繫年』의 譯註와 性格 考察」, 단국대학교 박사학위논문.

김학이, 2005, 「안 아스만의 “문화적 기억”」, 『서양사연구』 33, 한국서양사연구회.

심재훈, 2006, 「周代를 읽는 다른 방법: 자료와 체계의 양면성」, 『中國古中世史研究』 26, 중국고중세사학회.

- _____, 2017, 「요동사와 그 이후: 참여자와 관찰자의 시각」, 『歷史學報』 234, 역사학회.
- _____, 2019, 「전설과 역사 사이: 山西省의 堯舜禹」, 『歷史學報』 241, 역사학회.
- _____, 2020, 「二里頭 중국 고대국가 기원론의 딜레마」, 『歷史學報』 245, 역사학회.
- _____, 2021, 「『산서통지』에 나타난 요순우를 기억하는 공간」, 『歷史學報』 249, 역사학회.
- _____, 2022, 「동아시아를 횡단한 의고의 계보와 학술사적 전망」, 『東洋史學研究』 161, 동양사학회.
- _____, 2023, 「중국 고대문명 연구 100년: 쟁점과 전망」, 『崇實史學』 50, 숭실사학회.
- 최호근, 2003, 「집단기억과 역사」, 『역사교육』 83, 역사교육연구회.
- 揚·阿斯曼(Jan Assmann), 王霄兵 譯, 2004, 「有文字的和無文字的社會: 對記憶的記錄及其發展」, 『中國海洋大學學報(社會科學版)』 第6期.
- _____, 曲平梅 譯, 2006, 「文學的記憶」, 陳啓能編 『消解歷史的秩序』, 濟南: 山東大學出版社.
- _____, 2007, 「古代東方如何溝通歷史和代表過去」, 哈拉爾德·韋爾策編, 李斌 王立君 白錫堃 譯, 『社會記憶: 歷史, 回憶, 傳承』, 北京: 北京大學出版社.
- 鄒明華, 2008, 「“僞” 歷史與 “真” 文化: 山西洪洞的活態古史傳說」, 『文學評論』 第5期.
- Brown, Miranda, “Mozi’s Remaking of Ancient Authority,” in *The Mozi and an Evolving Text: Different Voices in Early Chinese Thought*, ed. by Carine Defoort and Nicolas Standaert, Brill, 2013.
- Gottlieb, David, Cultural Memory and Early Civilization 서평, *The Journal of Religion*, 93.2, 2012.
- Kern, Martin, “Shijing Songs as Performance Texts: A Case Study of “Chu Ci” (Thorny Caltrop),” *Early China* 25, 2000.
- _____, “Bronze Inscriptions, the Shijing and the Shangshu: The Evolution of the Ancestral Sacrifice during the Western Zhou,” in *Early Chinese Religion Part One: Shang through Han (1250 BC-220 AD)*, ed. by John Lagerway and Marc Kalinowski, Brill, 2009.
- _____, “Language and the Ideology of Kingship in the “Canon of Yao,”” in *Origins of Chinese Political Philosophy Studies in the Composition and Thought of the Shangshu* (Classic of Documents), ed. by Martin and Dirk Meyer, Brill, 2017.
- _____, ““Xi Shuai” 蟋蟀 (“Cricket”) and Its Consequences: Issues in Early Chinese Poetry and Textual Studies,” *Early China* 42, 2019.

- _____, “Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the Lisao 離騷,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 9:1, 2022.
- Khayutina, Maria, “The Beginning of Cultural Memory Production in China and the Memory Polity of the Zhou Royal House during the Western Zhou Period,” *Early China* 44, 2021.
- McNeal, Robin, “Moral Transformation and Local Identity: Reviving the Culture of Shun at Temples and Monuments across China,” *Modern China* 41.4, 2015.
- Spalinger, Anthony, Cultural Memory and Early Civilization 서평, *AHB Online Reviews* 2, 2012.
- Wang Ming-ke, “Western Zhou Remembering and Forgetting,” *Journal of East Asian Archaeology* 1.1, 1999.

사비시기 목간을 통해 본 百濟人의 삶과 道教*

김 영 심**

- I. 머리말
- II. 다양한 사상적 배경을 가진 백제 목간

- III. 도교 관련 주요 목간 검토
 - 1. 醫藥 관련 ‘五石’ 목간
 - 2. 의례 및 주술 관련 목간
 - 3. 習書木簡에 보이는 글자의 의미
- IV. 맺음말: 백제인의 삶과 도교

초록

본고에서는 백제인의 정신세계를 파악하기 위한 일환으로 목간자료에 남아있는 도교의 흔적을 찾아보았다. 사비시기의 목간자료에서 백제인의 정신세계를 보여주는 사례는 상대적으로 많지 않지만, 불교는 물론 유교, 도교 등 다양한 사상과 종교적 배경을 가진 경우가 능산리 사지나 구아리, 쌍북리 일대에서 출토된 목간 자료에서 확인되었다.

능산리 사지는 554년 성왕의 사후 567년 능사 건립 시까지 다양한 의례가 행해지던 의례공간이었다는 점에서 의례의 성격에 대해 불교적 성격, 경계 제사, 도교와의 관련성 등이 지적되고 있다. 부여 쌍북리나 구아리 일대도 관아나 관아 근처의 공방지, 귀족의 거주지로 추정되는데, 여러 유적에서 백제 귀족의 삶과 생각을 엿볼 수 있는 목간 자료들이 출토되었다. 단지 목간 내용만이 아니라 출토 유물과 유적의 입지, 사비도성의 전체적인 구조 속에서 목간 출토 유적의 성격이 파악되어야 할 것이다.

다양한 사상적 배경을 가진 목간 중에서 도교 관련 목간을 집중적으로 검토하였다. 도교 醫藥 내지 수행법과 관련된 ‘五石’ 목간과 함께 의례 및 주술 관련 목간으로서 도성 출입 의례와 관련된 남근형 목간, 死

* 본고는 경북대학교 인문학술원 HK+사업단 제6회 국제학술대회 “목간에 반영된 고대 동아시아의 사상과 정신세계”의 발표문을 수정·보완한 것이다.

** 한국외국어대학교 역사문화연구소 초빙연구원

者儀禮와 관련된 목간에 대해 검토하고, 呪符 용도로 사용된 목제 인형 및 목간의 존재 가능성에 대해서 살펴보았다. ‘오석’ 목간은 백제인의 本草學에 대한 이해가 仙藥의 제조로까지 이어졌음을 말해준다. 아울러 翳書 및 落書 목간은 고대인의 의식이나 사고과정이 반영된 생생한 자료라는 점에서 습서 목간에 자주 등장하는 ‘道’자를 포함한 글자의 의미에 대해서도 천착해 보아야 한다고 생각한다.

이처럼 사비시기는 목간에도 도교와 관련된 흔적이 남아있을 정도로 백제인의 생활 속에 도교가 자리잡았다. 사원과 승려가 도교 의례가 행해지는 공간, 의례의 주재자로서 기능했을 가능성도 있다. 따라서 도교는 웅진·사비시기를 거치면서 도교는 불교와 함께 또는 불교의 범주 내에 포함되면서 다양한 형태의 도교문화가 구현될 수 있었던 것으로 생각된다.

I. 머리말

시대를 불문하고 사람들의 생각, 삶의 방식에는 당시의 종교나 사상, 이념 등이 중요한 영향을 미친다. 佛敎가 전래된 이후 탑이나 불상, 사찰 등이 많이 건립되었던 것도 불교적 사유방식이나 가치체계 등이 당대인의 삶에 중요한 영향을 미쳤기 때문일 것이다. 儒敎의 경우 특정한 神을 모시지 않는 현세적인 학문 내지 종교였기 때문에 제사에 쓰는 儀器 정도를 제외하고는 신을 형상화하거나 종교적 색채를 띤 유물을 만들지 않았고, 문자로 표현된 것 이외에는 관련된 유물을 찾아내기도 쉽지 않다. 이러한 이유로 그동안 우리 학계의 고대문화에 대한 연구는 ‘佛敎美術史’라고 할 정도로 불교적 색채가 강한 유물, 유적에 치우쳐서 이루어졌다.

그러나 고대인이 남긴 문화유산에는 불교로만 설명할 수 없는 것이 많다. 실제 고대인들의 삶이나 사유체계에 중요한 영향을 미쳤음에도 불구하고 남아있는 자료의 부족, 연구의 어려움으로 인해 제대로 밝혀지지 않은 종교나 사상, 신앙의 흔적이 남아 있을 수 있다. 불교 이전부터 고대인의 삶에 영향을 미쳤던 民間信仰이나 道敎가 그중의 하나가 아닐까 한다. 민간신앙은 토착신앙, 전통신앙, 고유신앙, 무속신앙, 무격신앙, 원시신앙 등으로 불리며 용어도 통일되지 않았지만, 민간신앙의 내용이 도교에 상당 부분 침윤되어 있다. 따라서 道家, 道敎에 대한 이해를 바탕으로 유물·유적에 대한 해석을 좀 더 깊이있게 할 수 있다면, 그동안 밝혀지지 않은 고대인의 삶에 온전히 접근할 수 있으리라고 본다. 이러한 생각을 가지고 필자는 백제인의 도교에 대한 이해와 백제의 도교문화에 대해 살펴본 적이 있다.¹⁾

1) 김영심, 2009 『부여 능산리 출토 ‘六卍五方’ 목간과 백제의 術數學』 『목간과 문자』 3; 2011a 『백제의 도교 성립 문제에 대한 일고찰』 『백제연구』 53; 2011b 『백제문화의 도교적 요소』 『한국고대사연구』 64; 2012a 『무령왕릉에 구현된 도교적 세계관』 『한국사상사학』 40; 2012b 『웅진·사비시기 백제 지배층의 사상적 지향-六朝 士大夫와의 비교를 통하여-』 『백제문화』 46; 2013 『백제 七支刀의

현재까지 연구를 진행해오는 과정에서 백제의 유적이나 유물 중에서 도교적 요소를 많이 찾을 수 있었고, 백제 지역에서 출토된 목간 자료에서도 도교의 흔적을 찾을 수 있었다. 도교적 요소를 찾아보고자 했던 것은 결코 백제에서 도교가 불교보다 더 영향력이 컸다거나 중요한 종교였음을 말하려는 것이 아니었다. 백제인의 삶에 일정한 영향을 미쳤을 도교에 대해서도 균형 잡힌 연구가 이루어진 후에야 백제인의 삶에 영향을 미쳤을 다양한 사상과 종교에 대한 전체적인 조망과 객관적인 평가가 가능하다고 보았기 때문이다.

본 연구도 이러한 입장에서 사비시기 목간자료에 보이는 도교의 흔적을 찾아보고자 한다. 물론 정신세계를 파악할 수 있는 내용을 담은 목간 자료가 많지는 않지만, 매우 단편적이고 제한된 자료나마 잘 정리해본다면, 고대인의 삶과 생각을 이해하는 데 도움이 될 수 있지 않을까 한다. 이를 위해 먼저 제2장에서 다양한 사상·종교적 배경을 가진 백제의 목간 자료와 출토 유적에 대해 살펴보고자 한다. 제3장에서는 그중에서 대표적인 도교 관련 목간을 도교의학, 의례 및 주술 관련 목간으로 구분하여 검토하고, 習書木簡을 새롭게 접근해볼 가능성에 대해서도 타진해보고자 한다. IV장에서는 문헌자료와 유물·유적도 아울러 살펴봄으로써 백제인의 삶 속에서 도교가 어떻게 자리잡았는지 간단히 정리해보고자 한다.

II. 다양한 사상적 배경을 가진 백제 목간

백제 지역에서는 2022년 기준 19개 유적에서 292점의 목간(삭설 125점 포함)이 출토되었다.²⁾ 1983년 부여 관북리에서 처음으로 백제 목간이 발견되었지만 별다른 관심을 끌지 못하다가, 2000~2002년 부여 능산리 사지

성격과 제작배경-도교와의 관련성 검토-, 『한국고대사연구』 69.

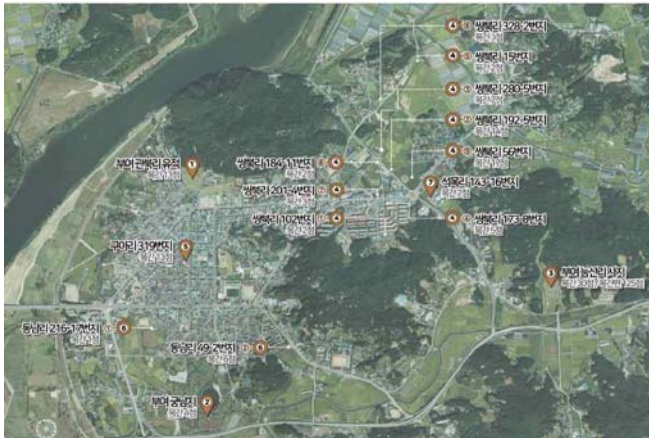
2) 윤선태, 2023 『백제 사비기 목간으로의 초대』 『백제 사비기 목간』, 부여군, pp.12-13. 고부읍성에서 출토된 목제품의 ‘上β上菴’ 목서를 제외하면 18개소 291점이 된다.

에 대한 6~8차 발굴조사를 통해 목간자료가 대량으로 출토되면서 관심이 제고되었다. 2006~2008년에 백제의 지방 행정 치소였던 나주 북암리에서 목간이 출토되고, 이후 부여 쌍북리의 여러 유적과 동남리 등지에서 다양한 내용의 목간이 출토됨으로써 백제사 연구에서 목간 자료가 차지하는 비중이 커지게 되었다.

이들 목간을 통해 백제 중앙과 지방의 행정, 경제, 사회상, 종교와 신앙 등을 살펴보려는 연구가 행해졌다. 그러나 상대적으로 백제인의 정신세계를 규명한 경우는 많지 않다. 목간이 주로 문서행정을 위한 것이어서 기록 자체가 적은 이유도 있겠지만, 목간의 성격을 단정하기 어려운 면이 있어서였을 것이다.

논란이 많은 것은 능산리 사지 출토 목간의 성격이다. 현재 陵寺로 명명되었지만, 능사가 건립되기 전에 의례공간으로서 자리잡았기 때문에 검토의 여지가 있다. 쌍북리 목간의 성격에 대한 입장 차이도 크다. 본 발표에서 살펴보고자 하는 주요 자료는 대부분 능산리 사지와 구아리, 쌍북리 일대 유적에서 출토된 자료이므로 이들 유적의 성격을 중심으로 언급하도록 하겠다. 목간 자체에 대한 판독·해석도 중요하지만, 유적의 성격에 대한 파악이 전제되어야 한다는 입장에서 목간 출토 유적에 대해서도 살펴보고자 한다. 부여 지역에서 백제 목간이 출토 지역을 표시하면 다음과 같다.(<그림 1>)³⁾

3) 부여군, 2023 『백제 사비기 목간』, p.17. 백제 목간이 출토된 부여 지역 유적에 대해서는 심상육의 최근 논문에 잘 정리되어 있다(심상육, 2023 『부여 지역 백제 목간의 발굴 현황과 분포』 『목간과 문자』 30).



〈그림 1〉 부여 지역 목간 출토 유적

능산리 사지는 능산리고분군(부여 왕릉원)과 100m 정도 떨어져 있는데, 고분군의 中下塚이 성왕의 무덤으로 비정되고, 능산리 사지에서 <창왕명 석조사리감>이 발견되면서 성왕의 명복을 빌기 위한 추복 사찰로 보는 것이 일반적이다. 그러나 이에 대해 비판이 제기되었다. <창왕명석조사리감> 명문에서는 사리공양만이 언급되어 있기 때문에 목탑 건립이 성왕의 추복을 위한 것이라는 직접적인 근거가 아니며, 초기 시설과 관련된 목간의 내용도 추복시설의 뒷받침이 되지 않는다는 이유였다.⁴⁾

능산리 사지에서 출토된 다양한 내용의 목간을 볼 때, 능산리 사지를 성왕을 추복하기 위한 사찰로만 보는 것은 이 유적의 성격을 매우 제한적으로 보는 것일 가능성이 있다. 그렇다면 과연 능사 조성 이전 이 공간의 성격은 어떤 것이었을까? 이 공간의 성격을 어떻게 보느냐에 따라 목간에 대한 해석이 달라질 수도 있을 것이다.

능산리 사지에서 목간이 출토된 직후부터 목간의 성격에 대한 논의가 활발히 이루어졌다. 초기에는 능산리 목간은 사비천도 전후 동나성 축조

4) 이재환, 2014 『부여 능산리사지 유적 출토 목간 및 석설』 『목간과 문자』 12, p.124.

를 수행하는 과정에서 작성되었으며, 작성연대는 527~538년경이었다는 나성축조 목간설이 제시되었다.⁵⁾ 그러나 능사 조성 이전에도 기와를 올린 시설이 존재하고 불교 및 제사의례 관련 목간이 확인되기 때문에 이에 대한 문제 제기가 있었다. 능산리 목간의 다양한 목서 내용으로 볼 때 성격을 일괄적으로 묶기는 어려우나, 백제 道祭의 신주로 제작된 男根形 목간을 근거로 도제의 의례가 배풀어진 도성의 경계에 해당하는 공간은 도성의 수호와 영속을 상징하는 공간으로 기능했으며, 능산리 목간은 538년 이후 567년 이전에 작성되었다고 보았다.⁶⁾ 능산리 사지 출토 목간이 능사 건립 이전 만들어진 배수로에서 발견되었기 때문에 능사와 바로 연결시키는 것에는 문제가 있다고 보던 것과 달리, 최근에는 최종 발굴상황으로 볼 때 목간은 능사에서 제작한 것이라는 의견을 내놓았다.⁷⁾

이후의 연구에서도 능산리 사지의 의례 공간으로서의 성격은 부각되었다. 능산리 목간은 554년 관산성 전투 이후부터 567년 목탑이 건립되던 단계에 주로 제작·사용·폐기되었지만 일부 목간은 6세기 후반까지 제작·사용되다가 폐기되었으며, 나성 축조가 아니라 능산리사지의 정비와 관련된 것으로 보았다.⁸⁾ 강당지와 부속건물 같은 초기 건물지군은 목탑지·금당지를 중심으로 한 불교사원과는 달리 장송의례나 제례와 같은 특수한 목적을 수행하고 있었으며, 출토 목간도 성왕의 사후 능산리 일대에서 행해진 각종 불교행사, 의례, 물품의 이동, 행정 행위 등 능산리 사지와 불가분의 관계를 맺고 있음을 지적하였다. 강당지가 일반적인 불교사원과 다른 특수 의례 공간이었다는 주장은 이후에도 이어졌다.⁹⁾

5) 近藤浩一, 2004 『扶餘 陵山里 羅城築造 木簡의 研究』, 『백제연구』 39, p.125; 2008 『扶餘 陵山里 羅城築造 木簡 再論』, 『한국고대사연구』 49, pp.333-336.

6) 尹善泰, 2004 『扶餘 陵山里 出土 百濟 木簡의 再檢討』, 『동국사학』 40, pp.58-74; 2006 『百濟 泗泚都城과 ‘嶋夷’-木簡으로 본 泗泚都城의 안과 밖-』, 『동아고고논단』 2, pp.240-249; 2007 『목간이 들려주는 백제 이야기』, 주류성, pp.113-161.

7) 윤선태, 2023 앞의 논문, p.16.

8) 李炳鎬, 2008a 『扶餘 陵山里 出土 木簡의 性格』, 『목간과 문자』 장간호, p.60; 2008b 『百濟 陵山里寺址 伽藍中心部の 變遷 過程』, 『한국사연구』 143, pp.47-48.

9) 이장웅, 2020 『백제 능산리사지 목간을 통해 본 백제의 불교 의례』, 『목간과 문

능산리 고분군은 백제의 왕릉이고, 陵寺는 567년 무렵 백제 왕실의 원찰로서 창건되었음은 분명하다. 554년 관산성 전투에서 패배하여 치욕적인 죽임을 당한 성왕의 명복을 빌기 위한 추복 사찰로서의 성격을 배제할 수 없다. 다만 성왕의 죽음 이후 능사가 건립될 때까지, 즉 554년부터 567년까지 능산리 사지가 어떠한 공간으로 사용되었는지는 당시의 정황을 포함하여 다양한 각도에서 생각해볼 필요가 있다.

성왕대에 유교와 불교의 견제와 조화에 입각한 지배이념 아래 국왕 중심의 통치체제를 정비하고자 했고, 이러한 유불통치이념은 사비시기 말까지 백제를 유지해간 사상적 뒷받침이 되었다고 할 수 있다.¹⁰⁾ 한강 수복을 통해 백제를 중흥시키려던 성왕의 죽음은 백제로서는 감당하기 힘든 엄청난 충격이었다. 그렇지만 국가질서를 다시 회복하고, 성왕만이 아니라 고위관료를 비롯한 수많은 전사자의 억울함을 풀어주어야 할 필요가 있었다. 왕실의 원찰로서 567년 능사가 건립되기 전까지의 능산리 사지는 바로 이러한 역할을 하던 공간이 아니었을까?

능산리사지에서 출토된 목간의 연대가 대체로 6세기 중·후반으로 추정되고, 능산리 사지는 성왕의 죽음 이후 불교를 포함한 다양한 종교의례, 제사의례, 주술의례를 담은 다양한 성격의 목간이 섞여서 출토된 지역이라는 점에 주목하여 몇몇 목간을 검토한 것도¹¹⁾ 바로 이러한 이유에서였다. 능산리 사지에서 출토된 목간에 대한 해석은 여러 가지 가능성을 염두에 두어야 한다는 의미이다.

이미 『능사』 발굴보고서에서도 목간의 제의적 성격, 주술적 의미는 주목된 바 있듯이,¹²⁾ 능산리 사지에는 제사 등의 의례 관련 시설이 있었다. 그러나 그 의례의 성격을 어떤 것으로 보느냐에 대해서는 견해의 차이가 있다. 이재환은 능산리 유적을 능산리 사원이 건립되기 이전 경계 제사가

자』 24, p.57.

10) 조경철, 2000 『백제 성왕대 유불정치이념 -陸詡와 謙益을 중심으로-』 『한국사상학』 15, p.26; 김영심, 2006 『백제 사비시기 체제정비의 사상적 기반』 『백제 사비시기 문화의 재조명』, 춘추각, pp.51-53.

11) 김영심, 2009 앞의 논문, pp.117-138.

12) 국립부여박물관, 2007 『陵寺 -부여 능산리사지 6~8차 발굴조사보고서』, p.328.

이루어지는 祭場으로서 주목하고, 사원 건립 이후에는 그 기능을 사원의 승려들이 담당한 것으로 보았다.¹³⁾ 백제의 사원, 승려가 가지는 복합적 성격을 고려하면 타당한 것으로 생각된다.

그러나 567년 사원 건립의 목적은 성왕의 직접적인 추복과는 관계가 없을지라도, <창왕명석조사리감>으로 볼 때 성왕에 대한 추복의 성격을 완전히 배제할 수 없다. 능산리 사원이 왕실의 원찰이고, 더욱이 참혹한 죽음을 맞은 성왕과 전사자의 영혼을 달래기 위한 장송의례 내지 제사의례를 행한 곳임도 감안한다면, 이 유적에서 출토된 목간도 어느 한쪽에 고정시켜서는 곤란하며 불교·도교, 주술신앙과의 관련 속에서 폭넓게 이해해야 할 것이다. 백제에서 불교 사찰이 도교 의례 공간을 겸했기 때문에 일률적인 성격 규정은 곤란하다고 생각된다. 목간의 형태나 기재된 내용도 매우 다양해서 사원 건립 이후의 것으로 볼 수 없는 것이 많다. 능산리 사지가 567년 능사 건립 이전 복합적인 성격의 공간으로 활용된 만큼 목간도 모두 567년 이후 제작된 것이라고 보아야 할 근거는 없다.

능산리 사지를 경계 제사가 이루어진 곳이나, 오제신 중 동방신을 제사하던 五郊迎氣祭의 東郊 제장이냐,¹⁴⁾ 도교 의례도 행해진 곳으로 보느냐는 각 견해의 강조점의 차이에서 비롯된 것일 뿐, 출토 목간이 다양한 사상적 배경을 가지고 있음은 대체로 인정하고 있다. 299호 목간, 301호 목간, 309호 목간은 불교식 상장례와 연관시켜 언급하기도 하지만, 이들 목간은 295호 목간과 함께 도교와 관련하여 검토 가능하다. 寶憲寺, 子基寺 등 사찰명이 나오는 목간은 석가탄신일 行像, 열반일 및 行香 의례와 관련시켜 불교와 관련된 목간으로 볼 수도 있다. 305호 ‘宿世結業’ 목간¹⁵⁾

13) 295번 남근형 목간이 주술이나 제사와의 관련성은 인정되나, 왕의 추복을 위한 제사에 쓰였다고 볼 수 없고, 309번 목간 등에 나오는 ‘死’가 왕의 죽음에 사용되는 용어가 아니며, 출토 유물도 우물·연못 등 수변제사의 흔적으로 자주 확인되는 것들임을 근거로 삼았다(이재환, 2014 앞의 논문, pp.124-125).

14) 이장웅, 2020 앞의 논문, p.66.

15) 판독은 다음과 같다.

앞면 宿世結業 同生一處 是非相問 上拜白來(事)
뒷면 慧[暈]□□(藏)

또한 불교적인 내세관을 담은 백제시가로 보기도 한다.¹⁶⁾ 그러나 죽은 이를 저승으로 보내는 절차를 감당하면서 자신의 소회를 표현한 일종의 發願意識이라고 한다면,¹⁷⁾ 백제인이 죽음을 바라보고 死者를 보내는 태도를 살펴볼 수도 있는 자료이다. 능산리 사지 출토 목간은 불교 사찰 건립 이전과 이후의 목간의 성격을 구분해보아야 하는데, 사찰 건립 이후는 사찰의 운영과 관련된 목간이 많았으리라 추정된다.

한편 부여 구아리 319번지 유적에서 출토된 구아리 47호 목간, 소위 ‘서간목간’도 백제 귀족의 정신세계를 엿볼 수 있는 자료 중의 하나이다. 중앙성결교회 증축공사를 위한 발굴조사에서 6세기 말~7세기 초로 추정되는 백제유적이 확인되었다. 1단계에는 私家의 정원이나 배수 관련 시설로 이용되다가 2단계에 주거와 관련된 건물이 들어선 것으로 보이는데 목간은 1단계 유구인 웅덩이와 도랑에서 발견되었다. 길이 25.2cm x 너비 3.5cm x 두께 0.3cm의 구아리 47호(2호) 목간은 다음과 같이 판독된다.

앞면 所遣信來 以敬辱之 於此質薄
뒷면 一无所有 不得仕也 莫眇(曠)好邪 荷陰之後
永日不忘

자신의 곤궁한 처지를 서술하고 벼슬자리를 청탁하는 내용의 목간을 통해¹⁸⁾ 당시 백제에서 4언 시가 형식의 문체가 유행했으며, 벼슬을 하고자

16) 김영욱, 2003 『무령왕 지식과 목간 속의 백제 시가』 『제28회 구결학회 전국학술대회 발표논문집』, pp.96-98.

17) 305호 목간을 宿世, 結業, 同生, 일처 등의 용어 때문에 불교에만 구애시킬 필요가 없다고 보고, 발원의식은 특정 종교에 관련한 의식이 아니라 죽음과 관련한 문학작품에서 보편적으로 추출되는 주제임을 밝히고 있는데(조해숙, 2006 『백제 목간기록 “宿世結業…”에 대하여』 『관악어문연구』 31, pp.166-171), 능산리 사지에서 출토된 다양한 성격의 의례용 목간을 이해하는 데 시사하는 바가 크다.

18) 해석에 약간의 논란은 있지만, 대체로 “보내주신 편지를 받자오니, 삼가 과분하옵니다. 이곳에 있는 이 몸은 빈궁하여 하나도 가진 게 없어서 벼슬에 나가지 못하고 있습니다. 좋고 나쁨에 대해서는 화를 내지 말아 주옵소서. 음덕을 입은 후에는 영원히 잊지 않겠나이다.” 정도로 해석된다.

하는 욕구가 있었음을 알 수 있다. 공적 업무만이 아니라 사인간의 의사소통 수단으로서 목간이 사용될 정도로 백제의 문자문화가 발달했다는 것도 파악할 수 있다.

구아리유적의 성격 내지 목간 자료와 유사성이 보이는 자료가 쌍북리 173-8 유적 및 그곳에서 출토된 목간이다. 부여읍 쌍북리는 공주, 논산 등 사비도성의 외부에서 왕궁으로 통하는 길목에 위치하고 있어 관문으로서의 역할과 함께 관청가가 형성되어 있었을 가능성이 제기되었다.¹⁹⁾ 쌍북리 102번지 유적, 192-5번지(현내들) 유적, 173-8번지 유적, 280-5번지 유적, 15번지(뒷개) 유적, 328-2번지 유적, 201-4번지 유적, 184-11번지 유적, 56번지 유적 등 총 9개소의 유적에서 목간이 출토되었다.²⁰⁾ 특히 280-5번지 유적에서 ‘佐官貸食記’ 목간, ‘外椽部’ 목간 등이 발견됨으로써 쌍북리 일대에 관청이 자리잡았을 가능성이 높아지고 있다.

쌍북리 173-8번지(119 안전센터 부지) 유적의 성격에 대해서도 다양한 의견이 있다. 발굴자는 ‘五石’ 목간이 발견된 유구에서 벽주 건물지 2개소, 고상식 건물지 2개소가 확인되고, 청동로에서 도가니 3점이 확인되었는데, 미조사 지역에서 청동로 또는 용해로와 관련된 시설이 있었을 가능성이 높기 때문에 7세기 전반~중반까지 청동과 철을 용해하는 공방지라고 추정했다.²¹⁾ 5점의 목제품 중 3, 4점에서 목서가 확인되는데, ‘五石’이 기록된 꼬리표 목간과 함께 출토된 목간들에서 ‘部’ ‘丁’ ‘斤兩’ 등이 기록되어 있어 관청에서 작성한 목간으로 추정하고, 백제의 세금수취와 인민지배방식을 구체화할 수 있는 자료로 보기도 한다.²²⁾

그러나 이 유적에서는 각종 토기류, 목간과 칠기를 포함한 목기류, 철기, 구리편 등의 다양한 생활용품과 당시 식생활을 보여주는 각종 씨앗류, 굴껍데기 등이 출토되었다. 물품의 꼬리표 역할을 하는 부찰 목간이 나오

19) 정동준, 2015 『쌍북리 출토 문자자료』, 『한국고대 문자자료 연구 - 백제(상)-지역별』, p.296.

20) 윤선태, 2023 앞의 논문, pp.12-13.

21) 손호성, 2011 『부여 쌍북리 119안전센터부지 출토 목간의 내용과 판독』, 『목간과 문자』 7, pp.139-146.

22) 윤선태, 2023 앞의 논문, p.18.

므로 단순히 목간을 폐기하는 장소이거나 문서, 물자를 운반하고 보관하는 창고로 이용되었을 가능성이 높고, 유적 내에 축조된 벽주 건물지는 관아지보다는 공방지로 사용되었을 가능성에 무게를 두고 있다.²³⁾ 유적 내에서 청동로 1기와 다종다량의 도가니가 수습되었기 때문이다.

유적의 성격은 벽주 건물을 어떻게 볼 것이냐와 관련되어 있다. 벽주건물이 웅진시기에는 정지산이나 공산성 유적 등에 한정해서 보이지만, 사비시기에는 고급 건물에서 일반적으로 보인다는 사실을 감안할 필요가 있다. 정지산유적에서 처음 발견될 때는 특수 건물로 보려는 경향이 강했지만, 최근 공주·부여지역에서 벽주건물이 많이 확인되었기 때문에 종전과 같이 殯殿 등의 특수한 건물로만 볼 수는 없다. 벽주건물이 일상적인 생활의 공간이며, 거주인은 최고귀족이나 특정 관인층일 가능성이 크기 때문이다.²⁴⁾ 따라서 이 유적은 발굴 당시의 추정처럼 귀족의 주거지나 관아지 중의 하나로 파악하는 것이 타당할 것이다. 또한 설령 공방지라 하더라도 출토 목간의 내용이 반드시 공방지와 관련된 내용이어야만 하는 것은 아니다. ‘오석’ 목간은 단약 제조, 즉 도교의학과 관련하여 살펴볼 여지가 있다.

쌍북리 56번지 유적에서 출토된 논어 목간에는 『論語』 學而편 1장과 2장 일부가 기록되어 있다.²⁵⁾ 장방향의 글자 연습용 사면 목간으로 띄어쓰기가 되어 있는데, 중국의 경전이 한자와 한문 학습에 활용되고 있음을 보여주는 사례라고 할 수 있다. 한자의 학습이 문서행정이나 외교문서 작성을 위한 목적에서 중국문화의 수용을 위한 학습으로 발전한다고 보면,²⁶⁾ 유교 자체에 대한 이해를 수반할 가능성도 예측할 수 있다.

23) 정동준, 2015 앞의 논문, p.323.

24) 권오영·이형원, 2006 「삼국시대 벽주건물 연구」, 『한국고고학보』 60, p.205; 우재병, 2007 「백제문화의 왜국전파와 그 영향」, 『백제의 문물교류』, 충남역사문화연구원, pp.366-368.

25) 김성식·한지아, 2018 「부여 쌍북리 56번지 사비한옥마을 조성부지 유적 출토 목간」, 『목간과 문자』 21; 울산발전연구원문화재센터, 2020 『부여 쌍북리 56번지 유적 발굴조사보고서 - 부여 한옥마을』.

26) 이성규, 2007 「고대 동아시아의 열림과 닫힘」, 『동아시아 경제문화 네트워크』,

나주 복암리 목간은 출토 유적의 연대도 분명하고 목간의 성격도 대체로 분명하다. 나주 복암리 875-4번지 출토 목간은 백제의 호구 파악 방식, 농업경영, 郡-城의 지방행정체계 등과 관련된 내용을 기록하고 있다. 백제의 지방편제와 관련된 자료이므로 사상과 정신세계 파악할 수 있는 자료는 많지 않다. 太極文과 同心圓文이 목서로 남아있는 목제품 정도가 눈에 띈 뿐이다.²⁷⁾

태극이나 팔괘는 易이나 음양오행과 관련되는 것으로서 유교에서도, 도교에서도 중요하게 다루어지는 것이다. 木火土金水라고 하는 만물을 구성하는 다섯 가지 원소가 우주 사이를 流行 變轉하여 만물을 생성한다는 원리인 음양오행설은 前漢시대에 완전한 구조를 갖추었다고 하므로,²⁸⁾ 백제 사회에서도 이미 이에 대한 이해가 있었을 것이다. 더군다나 대우주의 이치가 태극으로부터 시작하여 음양과 오행으로 나뉘는 것이므로, 나주 복암리 목간 중 태극문 목제품 또한 백제인이 오행사상을 이해하고 이를 실생활과 제도, 문화 속에서 활용하고 있음을 보여준다.

이처럼 백제에서 출토된 다수의 목간에서 불교, 유교, 도교, 음양오행사상, 귀족들의 세계관 등 다양한 사상적 배경이 확인되었다. 비록 편린이기는 하지만, 고대인들이 當代에 남긴 1차 자료인 목간은 당시의 상황을 가감없이 보여준다는 점에서 그 가치를 인정할 수 있다. 백제인의 사상과 정신세계를 보여주는 목간 자료 중에서 도교와 관련시켜 해석해볼 수 있는 주요 목간에 대해 좀 더 깊이 들여다보도록 하겠다.

태학사, p.119.

27) 김성범, 2010 『나주 복암리 출토 유적 출토 목간의 판독과 의미』 『진단학보』 109, pp.70-72; 국립나주문화재연구소, 2013 『나주 복암리 유적 출토 목간』.

28) 徐復觀, 1993 『음양오행설과 관련 문헌의 연구』 『음양오행설의 연구』, pp.69-75.

III. 도교 관련 주요 목간 검토

백제에서는 도교 경전의 공식적인 전래 기록도 없고, 道觀·道士의 존재도 확인되지 않아 ‘종교로서의 도교’를 인정할 수 있느냐가 문제가 되었다. ‘종교로서의 도교’라는 표현을 쓰는 데 매우 신중한 입장이지만, 도교와 관련된 유물·유적이나 습속·의례가 있었음은 계속 지적되어왔다. 종교로서의 도교는 아니지만, 이러한 도교의 흔적을 과연 무엇으로 지칭할 수 있는지 용어 자체도 문제가 되었다. 백제의 경우 道家思想, 道教思想, 道教的要素, 道教文化 등 다양한 용어가 사용되었다.²⁹⁾ 본고에서는 중국의 도교와 같은 형태는 아니지만, ‘도교’라는 종교의 요소가 영향을 미친 것은 확실하므로 ‘도교’나 ‘도교문화’라는 용어를 사용하도록 하겠다.

도교의 사상적 연원은 매우 다양하다. 도가사상, 신선사상, 무속신앙(민간신앙), 유교, 불교는 물론 천신앙, 귀신신앙, 조상숭배, 음양오행사상, 讖緯, 의학, 占星 등의 요소가 복합적으로 섞여 사상적 기반을 형성하고, 건강 증진과 長生不死를 얻기 위한 방법으로 養生法이나 方術이 채용되었으며, 儀式이 체계를 갖추었다.³⁰⁾ 도교에서는 궁극적으로 신선이 되는 것을 추구했기 때문에 여러 가지 수행법이 강구되었다.

도교의 수행법은 여러 가지 방식으로 분류되기도 하지만, 齋醮儀禮나 呪文·符籙 등은 巫術·呪術의 차원에서, 健身術과 煉丹術 등은 醫術의 차원에서 다루어졌다.³¹⁾ 물론 고대사회에서 무술과 의술은 명확히 구분되지 않는 면도 있다. ‘醫’라는 글자 자체가 고대에는 <鑿>라고도 쓰인 데서 알 수 있듯이, 巫와 醫는 능히 귀신을 쫓을 수 있고, 질병도 치료할 수 있다고 여겨져 동일시되었던 것이다.³²⁾ 巫醫(shaman doctor)는 점복을 통해

29) 김영심, 2011a 앞의 논문, pp.167-169.

30) 酒井忠夫, 1990 『도교란 무엇인가』, 최준식 옮김, 민족사, pp.15-18; 福井文雅, 1999 『道敎の歴史と構造』, 五曜書房, p.13.

31) 葛兆光, 1993, 『道敎와 中國文化: 道敎의 宇宙論·儀禮와 方術·神들의 계보』, 심규호 옮김, 동문선, pp.99-162.

32) 葛兆光, 1993 위의 책, pp.134-135.

병인을 파악하고, 의례를 통해 병인의 근원을 해소함으로써 질병의 치유를 마무리했던 것이다.³³⁾ 따라서 앞에서 살펴본 백제의 도교 관련 목간 중에서 쌍북리 출토의 ‘오석’ 목간은 단약의 제조와 관련된다는 점에서 도교 의약 내지 수행법 관련 목간으로, 남근형 목간이나 목제 人形, 死者 儀禮에 해당하는 목간은 의례 및 주술 관련 목간으로 구분하여 살펴보고자 한다.

1. 醫藥 관련 ‘五石’ 목간

부여군 부여읍 쌍북리 173-8번지(119 안전센터 부지)에서 출토된 ‘오석’ 목간에 대해서는 글자의 판독도 논란이 되고, 유적의 성격에 대해서도 의견 차이가 있다. ‘오석’ 목간의 ‘五石’이란 글자는 ‘玉石’일 가능성이 있고,³⁴⁾ ‘六(九)十斤’이라는 중량은 지나치게 많은 양이라는 것이다.³⁵⁾ ‘오석’ 목간의 글자 전체에 대한 판독이 아직 확정된 것은 아니지만, ‘오석’이라는 글자 부분은 달리 추정될 가능성이 낮다. 대체로 ‘五石六十斤’으로 판독하고 있다.³⁶⁾ 크기는 9.9cm x 1.7cm x 0.8cm이다(<그림 2>).

33) 최중성, 2001 『巫의 치료와 저주』 『종교와 문화』 7, p.110.

34) 이호형, 2013 『부여 쌍북리 173-8번지 유적 목간의 출토현황 및 검토』 『목간과 문자』 11, pp.143-144.

35) 무게와 직접적으로 관계가 있는 저울이 아직 출토된 예가 없어 1斤의 무게는 ‘一斤’명 거푸집과 무령왕릉에서 출토된 ‘多利作’명 은제 팔찌의 무게를 토대로 추정할 수 있다. 漢代에는 1근이 250g 내외, 梁代에는 291g 내외였다고 하는데, 다리작명 은제 팔찌에 나오는 1主[銖]가 0.73g 내외인 것을 적용해보면 1근의 무게는 279.02g이라고 한다(국립부여박물관, 2003 『백제의 도량형』, pp.16-17).

36) 정동준, 2015 앞의 논문, p.327; 윤선태, 2023 앞의 논문, p.18.



〈그림 2〉 부여 쌍북리 173-8번지 출토 ‘오석’ 목간

‘오석’ 목간이 출토된 유적은 청동과 철을 용해하는 공방지, ‘오석’ 목간의 내용은 용해의 주재료나 첨가물의 용량으로 보고되었으나,³⁷⁾ 이 목간은 유적의 성격은 물론 당시 백제의 사회, 문화적 분위기까지 고려하여 판단할 필요가 있다. 건물지와 관련하여서는 앞에서 언급한 바 있으나, 공반유물을 살펴볼 필요가 있다. 이 유적에서는 목제 신발 1쌍, 칠기, 목제 빗, 목제 방추차 및 각종 토기편, 기와편, 목제 발, 씨앗류, 조개 껍데기 등 실생활용품이 수습되었다. 이 중 목제신발과 칠기가 특히 주목된다.

목제 신발은 아산 배방면 갈매리유적, 능산리사지, 미륵사지, 경산 임당동유적과 부산 기장군 가동 유적에서 출토된 일본 게다와 같은 판자형의 나막신과는 달리,³⁸⁾ 구두 형태로 된 나막신이다. 저습지로 된 지역을 발굴하게 되면서 나막신 등이 출토되는 것으로 보인다. 부여 쌍북리 173-8번

37) 손호성, 2011 『부여 쌍북리 119안전센터부지 출토 목간의 내용과 판독』 『목간과 문자』 7, pp.139-146.

38) 本村充保, 2010 『한일 신발문화에 대하여-한일 목제신발의 수용과 전개-』 『백제연구』 52, pp.31-43.

지 유적의 해석에는 부여 구아리 319번지(중앙성결교회) 유적도 참고가 된다.

구아리 유적은 7세기 초반부터 중반까지 사용된 私家의 園林 또는 공방 시설물일 가능성이 거론되고 있는데, 이 유적에서는 13점의 목간과 함께 일상생활 용기로 쓰인 나무그릇, 빗, 열레, 주걱, 숟가락, 고무레 등의 다수의 이형 목제품, 중국제 청자 베투와 직물이 출토되었고, 일부 나무그릇에서는 옷칠의 흔적도 발견되었다.³⁹⁾ 쌍북리 173-8번지 유적과 구아리 319번지 유적에서 공통적으로 나막신과 옷칠을 한 나무그릇이 발견된 것이다.

현재 194호 목간을 ‘오석육십근’으로 판독한다면 ‘오석’ 자체에 대해서는 별다른 이견이 없다. 오석은 丹砂(朱砂)·雄黃·白礬·曾青·磁石으로⁴⁰⁾ 각 방위색에 해당하는 다섯 가지의 광물질이며, 五石散은 이를 이용해 만든 단약이다.⁴¹⁾ 『포박자』에서 신선에 도달하기 위해 반드시 복용해야 하는 가장 효능이 좋은 上藥으로 분류된 것이 광물질이었다. 도교가 성행하고 신선술이 추구되었던 위진남북조시대에 유행했으며, 한식산 혹은 석약으로도 칭해진다.

위나라 何晏이 오석산을 복용하게 되면서 더욱 알려지게 되었으며, 王弼이나 위진의 죽림칠현도 복용했다. 오석산 내지 한식산은 복용법이 번거롭고 약재가 너무 비싸서 지위가 높고 생활이 부유한 사람이나 복용할 수 있었는데, ‘百病皆治’ ‘延年益壽’하는 만병통치약이자 장생약으로 인식

39) 심상욱·이미현·이효중, 2011 『부여 ‘중앙성결교회유적’ 및 ‘뒷개유적’ 출토 목간 보고』 『목간과 문자』 7, pp.117-134.

40) 『抱朴子』 권 17 [登涉] 편에는 “又金簡記云 以五月丙午日日中 搗五石 下其銅五石者 雄黃·丹砂·雌黃·礬石·曾青也 皆粉之 以金華池浴之 內六一神爐中 鼓下之以桂木燒爲之 銅或以剛炭煉之 ……”라 하여 연단술의 재료로 오석이 여러 차례 언급되어 있다.

41) 葛兆光, 1993 앞의 책, pp.150-151; 김인숙, 2001 『중국중세 사대부와 술·약 그리고 여자』, 서경문화사, pp.42-45. 오석산은 독성이 강해서 산책을 하여 독을 발산시키고 차가운 음식, 즉 한식을 취하기 때문에 한식산이라고 하였다(이나미 리즈코, 2006 『유쾌한 에피큐리언들의 즐거운 우행』, 허명복 옮김, 가람기획, p.109).

되었기 때문에 일반인의 숭배와 모방 심리가 작용하여 일반인조차 약물을 복용한 것처럼 행세했다고 한다.⁴²⁾ 그러나 중독성과 부작용도 적지 않아, 온몸에서 열이 나고 몸이 붓는 증상이 나타나기도 한다.

한식산을 먹으면 몸에서 열이 나기 때문에 이를 발산하기 위해 ‘行散’ ‘將息’이라고 하는 산책, 산보가 행해졌다. 몸에 끼는 옷을 입고 벗을 수가 없어서 찰과상이 생기지 않도록 헐렁한 옷을 입고 허리띠도 느슨하게 맺다. 또한 발을 조이는 신발을 신을 수가 없어 나막신을 신고 다니는 풍조가 생기게 되었다.⁴³⁾ 따라서 부여 쌍북리에서 ‘오석’ 목간과 함께 출토된 나막신이나, 구아리 원림유적에서 출토된 나막신도 이러한 차원에서 살펴볼 여지가 있다. 위진남북조 시기 金丹이나 오석산이 유행하고, 다양한 사상을 함께 갖춘 통인通人으로서의 사대부상이 표방되었는데, 백제의 귀족 지배층도 육조사대부의 이러한 성향을 본따 다양한 학문과 사상을 섭렵하고 있다.⁴⁴⁾ 동진 이후 남조와 지속적인 관계를 가지면서 육조 귀족의 사상과 풍조, 그들의 삶의 행태까지 알게 되었을 백제의 귀족 사이에서 이들의 행태에 대한 모방은 충분히 생각할 수 있다.

또한 ‘六十斤’의 무게는 정확히 알 수 없지만, 너무 양이 많다는 지적이 있다. 그러나 당나라나 일본의 왕실 유적에서 발견된 약물의 양을 보면,⁴⁵⁾ 불가능한 것만은 아니라 생각된다. 더욱이 ‘六(九)十斤’의 첫 글자가 모호하고, 1근의 무게가 어느 정도 되는지가 불분명한 속에서 많은 분량이라고 하여 부정할 필요는 없을 것이다. 당 邢王府의 발굴을 통해 제약용 기구와 약물 보관용 및 복약용 기구 두 종류가 출토되고, 마노제 절구에는

42) 김인숙, 2001 앞의 책, pp.50-62; 가와하라 히데키(川原秀城), 2009 『독약은 입에 쓰다 -불로불사를 꿈꾼 중국의 문인들』, 김광래 옮김, 성균관대출판부, pp.145-148.

43) 가와하라 히데키, 2009 앞의 책, pp.156-182; 이나미 리츠코, 2006 앞의 책, pp.109-114.

44) 김영심, 2012 앞의 논문, p.215.

45) 당나라 邢王府 유적에서는 단사(7.5kg), 석종(2.2kg), 석영(2.7kg) 등이 발견되었고, 일본 정창원 소장 약물 중에 鍾乳床 5185g과 운모분 90g, 장외약물인 丹 101846g, 雄黃 153.75g, 백석영 6.4g 등이 보인다(가와하라 히데키, 2009 앞의 책, pp.306-311).

실제로 연마에 사용한 흔적도 남아 있으며, 정창원 藥櫃의 바닥에서 쌓인 약물의 작은 파편 속에서 2.5mm x 2.0mm x 2.0mm의 단사 조각이 발견되었다.⁴⁶⁾ 따라서 실물자료가 발견된 것은 아니지만, 백제 귀족 사이에서 광물질을 이용한 단약으로서 오석산이 이용되었을 가능성은 열어둘 필요가 있다고 본다.⁴⁷⁾ 도교의 오석은 4세기 말, 5세기 초에 『五鍊生尸經』에서 제시된 이후 8세기 당대까지 계속 행해지고 있었다고 하므로⁴⁸⁾ 백제 귀족들이 오석의 효과에 대해 익히 알고 있었을 것이다.

백제에서 선약이 존재했을 가능성은 일본에 건너간 백제 유민의 활동에서도 확인된다.⁴⁹⁾ 일본 조정에서는 백제 유민 중에서 ‘解藥’의 재능을 가진 4명을 중용하고,⁵⁰⁾ 外藥寮라는 기구를 설치하여 백제 유민 출신의 전문가를 이곳에 소속시켰다. 특히 천무천황대에는 이들 전문가들이 천황에게 도교의 仙藥을 자주 바치고 있다. 천무 4년(676) 일본의 조정에 仙藥을 바쳤고,⁵¹⁾ 천무 8년(680)에도 芝草를 바쳤다.⁵²⁾ 천무 14년(686) 천황이 중병에 걸리자 백제승 法藏이 美濃에 부임해서 白朮을 채취해서 천황에게 올렸다.⁵³⁾ 白朮은 곡기를 끊고도 장생할 수 있고, 신선이 될 수 있다는 약

46) 가와하라 히데키, 2009 위의 책, pp.308-311.

47) 오석의 용도는 당연히 단약의 제조일 것이지만, 후한위진시대 鎮墓文과 함께 辟邪·祈禳의 효능을 가진 오석을 배치하여 묘의 내부를 주술적으로 보호하고자 했다는 것을 참고하면(조성우, 2011 『後漢魏晉 진묘문의 종교적 특징과 도교』, 『동양사학연구』 117, pp.53-60), 오석 목간은 진묘문처럼 새로운 건물을 지을 때 벽사의 의미를 갖는 진단구로서의 기능을 했을 가능성도 있겠다.

48) 조성우, 2011 위의 논문, p.77.

49) 이하의 내용은 김영심, 2017 『고대 일본의 도교문화와 백제』, 『백제문화』 57, pp.22-23 참조.

50) 『日本書紀』 권27, 천지 10년 “是月 以大錦下授佐平余自信 … 金羅金須[解藥] 鬼室集信[解藥] 以上小山上授達率德頂上[解藥] 吉大尙[解藥] … 以小山下授餘達率等五十餘人也”.

51) 『日本書紀』 권29, 천무 하 4년 “春正月 丙午朔 大學寮諸學生·陰陽寮·外藥寮·及舍衛女·墮羅女·百濟王善光·新羅仕丁等 捧藥及珍異等物進”.

52) 『日本書紀』 권29, 천무 하 4년 “是年 紀伊國伊刀郡貢芝草 其狀似菌 莖長一尺 其蓋二圍”.

53) 『日本書紀』 권29, 천무 하 14년 “冬十月 庚辰 遣百濟僧法藏·優婆塞益田直金鍾於美濃 令煎白朮 因以賜純綿布”.

으로 중국 남조의 齊·梁에서 활약한 도사인 陶弘景의 주변에서 널리 복용되었다고 하는데, 150년 후 일본에서도 服朮이 채용된 것이다. 藤原宮跡에서 발견된 7세기 중반의 목간 중에는 수많은 의약품에 부착된 保管札類가 있었고, 그중 ‘白朮四斗’라 묵서된 부찰이 포함되어 있어서 실제로 복용한 증거가 된다.⁵⁴⁾

本草學에 통달한 백제 유민 출신 의약전문가들이 外藥寮에 소속되어 활약하면서 仙藥의 제조와 복용법에 관여했고, 신선술에 필요한 운모, 수은, 석류황 등 선약의 약재를 일본 각지에서 조정에 바치게 했던 것으로 보인다.⁵⁵⁾ 또한 淳和천황과 仁明天황이 함께 체질 개선을 위해 金液丹을 복용해서 효과가 있었다고 하고,⁵⁶⁾ 仁明天황이 ‘五石’을 복용했다고 한다.⁵⁷⁾ 당시 궁중에서도 도교의 불로장생의 약이 관심의 대상이 되고 있음을 알 수 있다. 일본 최고의 醫書인 『疑心方』(984)에는 도교적 색채가 농후한 석약 복용의 사례 15조가 인용되고 있어 헤이안 귀족이 단약을 복용했음을 알 수 있다.⁵⁸⁾

이처럼 백제 유민 출신 귀족이 의약에 관한 전문지식을 인정받아서 왜의 관위에 오르고, 이들이 선약으로 분류된 각종 약재를 취급하고 있는 것으로 미루어보아 백제에서는 웅진·사비시기에 들어서면 본초학의 전통에 더하여 단약도 제조했던 것이 아닐까 한다. 도교에서는 육체의 불사와 함께 현재의 삶을 유쾌하게 영위하는 방법을 중요시했기 때문에 사비시에는 長生不死를 추구하는 운모, 매실과 함께 오석산과 같은 단약이 선약으로 제조되었을 가능성이 있다고 생각한다.

2. 의례 및 주술 관련 목간

54) 新川登龜男, 1999 『道教をめぐる攻防』, 大修館書店, pp.68-72.

55) 장인성, 2009 「고대 일본에 전파된 백제 도교」, 『한국고대사연구』 55, pp.316-320.

56) 『續日本後記』 嘉祥 3년(850) 3월 25일조.

57) 『日本三代實錄』 권14, 清和천황 貞觀 9년(867)조.

58) 坂出祥伸, 2010 『日本と道教文化』, 角川選書, p.217.

도교의 의례는 神仙術的인 것과 巫祝的인 것이 있다. 신선이 되는 것을 목적으로 하는 내단법과 같은 수행술 및 연단술이 신선술적인 것이라고 한다면, 무축적인 의례는 齋醮와 같은 대규모의 의식이나 제사를 포함해서 치병, 驅使, 기우, 액막이를 주된 목적으로 사면이 행하는 것과 같은 다양한 주술을 말한다.⁵⁹⁾ 신선술적인 의례는 스스로의 수행을 위해서 하는 것이지만, 무축적인 주술의례·제사 등은 사람들의 요청에 따라 행하는 것이라는 차이가 있다. 따라서 앞에서 다룬 ‘오석’ 목간이 스스로의 수행을 위한 신선술적인 것에 해당한다고 하면, 무축적인 것에 해당하는 주술의례는 ‘의례 및 주술’ 관련 목간으로 구분하여 살펴보는 것이 어떨까 한다.

그동안 부여 능산리사지 출토 목간 중 295호 목간, 299호 男根形 목간, 301호 목간, 309호 목간, 능7 새모양 목간 등이 의례 및 주술과 관련하여 논의된 바 있다. 주술의 개념에 대해서는 인간의 힘으로 해결하기 어려운 부분을 해소하기 위한 수단으로 사용되는 呪文이나 행위에 기초하여 효력을 발휘하는 술수라는 정의가 있다.⁶⁰⁾ 또 ‘주술’이라는 용어의 개념이 모호할 수 있으므로, ‘祭祀木簡’이나 ‘儀禮木簡’ ‘儀式木簡’ 등 행위를 직접 가리키는 용어를 사용하는 것이 분류 기준으로 좀 더 명확할 수 있으나 ‘주술’을 다루기 위한 자료의 분류 범주 중 하나로 ‘주술목간’을 설정할 수 있다고도 본다.⁶¹⁾ 그만큼 ‘주술’은 한마디로 정의내리기 어려운 면이 있다. 의례 행위에 주술이 수반되는 경우가 많으므로 ‘의례 및 주술목간’으로 범주화하여 살펴보고자 한다.

종교적인 의례를 행할 때는 일상의 생활과 다른 공간이 필요한데, 능사 건립 이전의 능산리사지가 이러한 의례공간으로서 역할을 하였을 것으로 생각된다. 능사 건립 이후에도 불교 사원이 도교 의례의 공간을 겸했을 가능성이 있다. 도교 독자의 의례공간을 상정하기는 힘들 듯하다. 다만 도

59) 松本浩一, 1990 『도교와 종교의례』 『도교란 무엇인가』, pp.162-163.

60) 이동주, 2023 『목간에 반영된 주술성』 『동서인문』 22, p.11.

61) 이재환, 2013 『한국 고대 ‘주술목간’의 연구 동향과 전망』 『목간과 문자』 10, pp.136-137.

교의례 내지 의식은 불교의 의식과는 다른 점이 있다. 불교의 의식은 승려들이 행하는 것이지만, 도교는 재가신자들에게도 불교에 도입되지 않았던 형태의 참회의식이나, 조상을 위한 의식, 나쁜 운명이나 지옥이나 아귀로부터 중생을 구제하는 의식 등을 제공하였다.⁶²⁾ 이러한 의식은 재가신자도 할 수 있는 의식이므로 굳이 사제도사가 없어도 행할 수 있다는 차이점이 있다.

1) 도성 출입 의례 관련

295호 남근형 목간은 부여 능산리 사지 6차 조사에서 능사 중문지 남쪽, 제2 목책열 북쪽에서 발견되었다. 목간의 규격은 22.7cm × 2.4cm × 2.1cm이며, 돌아가면서 4행에 걸쳐 묵서와 각서가 있는데, 다음과 같이 판독된다(<그림 3>).

- (1면) 天 无奉義 道禱(緣)立立立
- (2면) 道禱(緣) (*거꾸로)
- (3면) 无奉 天(*천만 거꾸로)
- (4면) □□□十六



<그림 3> 부여 능산리 사지 출토 295호 남근형 목간

62) 양리 마스페로, 1999, 『도교』, 신하령·김태완 공역, 까치글방, p.53.

1면의 道禱은 道緣으로도 판독된다. 道禱으로 보면 ‘道禱立立立’은 “道神인 禱이 일어섰다”로 해석되며, 无奉義 및 无奉天은 하늘을 받들지 않겠다는 역설의 주술로 天이 빨리 출현해주기를 바라는 주술적 표현이라고 했다.⁶³⁾ 최근에는 ‘길의 신인 양이여! (일어)서라! 서라! 서라!’는 의미의 주술적 문구로 보았다.⁶⁴⁾ 道緣으로 보는 경우는 ‘길가’ 혹은 승려의 이름으로 간주되고 있다. ‘无’는 無 혹은 亡과 같이 ‘없다’는 의미로 쓰이는데 불경을 읽 때 쓰는 발어사로서 无奉義는 ‘의를 받들지 않겠는가’로 보고, 天은 천신을 의미한다기보다 남근 방향의 위아래를 표시한 것, 道緣은 ‘길가’로 길신과 관련이 있는데 도성 바깥에서 사악한 기운이 들어오는 것을 막는 주술적인 역할을 수행한다고 보았다.⁶⁵⁾

이 목간에 대해서는 道饗祭와 관련된 목간으로 보는 견해가 있고,⁶⁶⁾ 도교 및 토속신앙과 天 신앙이 습합된 종합종교로서의 불교의 모습을 보여주는 목간으로 보기도 한다.⁶⁷⁾ 각서는 하늘에 대한 의식 구조를 보여주고, 묵서는 길제사와 관련된 내용으로 모두 남근을 매개체로 사용할 수 있기 때문에 하나의 남근형 상징물에 두 가지를 담았다는 견해도 있다.⁶⁸⁾ 『陵寺』 보고서에서는 불교사찰의 중문 앞 마당 하부를 가로지르는 배수로 내부에서 확인되는 목간이 불교와는 거리가 있어 보이는 제의적 성격을 띠고 주술적 의미를 갖는다는 점에 주목하고, 특히 295번 목간의 ‘天’은 제사의 대상으로 왕이 직접 제주가 되어 거행한 백제의 국가제사와 관련되는 유물일 가능성을 지적하였다.⁶⁹⁾ 이 목간을 나성 대문 禁衛 목간으로 보는 것은 여타 능산리 출토 목간의 사용·폐기 시점을 참고할 때 받아들

63) 이 목간을 백제의 道祭 의례에 사용된 신주로 보고, 작성 주체와 관련해서는 목간 출토 지점 인근에 있는 나성 대문을 중시하였다(윤선태, 2007 앞의 책, pp.119-133).

64) 윤선태, 2023 앞의 논문, p.32.

65) 이용현, 2007 「목간」 『百濟의 文化와 生活』, pp.272-273.

66) 平川南, 2005 「百濟と古代日本における道の祭祀-陽物木製品の検討を中心に-」 『百濟 泗泚時期 文化의 再照明』, pp.213-216; 윤선태, 2007 앞의 책, pp.119-133.

67) 국립부여박물관, 2008 『백제목간』, pp.37-39.

68) 오택현, 2021 「백제의 남근형 상징물과 그 의미」 『사립』 76, p.152.

69) 국립부여박물관, 2007 『陵寺 -부여 능산리사지 6~8차 발굴조사보고서』, p.328.

이기 힘들지만, 일본의 道祖神祭에서도 양물을 사용했다고 하므로 道祭, 道饗祭와의 관련성은 충분히 인정할 수 있다.

길제사는 도성의 사방 입구나 외곽 도로에서 길의 신에게 폐백을 올려 도성으로 들어오는 온갖 부정한 것들, 즉 전염병이나 자연재해 등을 물리치기 위해 거행한 국가 의례였다.⁷⁰⁾ 사악한 기운이 접근하는 것을 막기 위해 도성 입구인 나성 대문에서 의례를 지낸 것이다. 따라서 道饗祭에 사용된 목간은 그 형태나 내용을 함께 고려해 보았을 때 주술적 성격이 강한 도교의례와 관련될 가능성이 높다.

도교 의례를 행할 때 도사는 신들의 이름과 符篆이 기록된 문서인 符籙을 소지하며,⁷¹⁾ 세속의 행정문서를 모방한 많은 종류의 문서를 대량으로 사용했다고 한다.⁷²⁾ 또한 도사는 도교 경전을 독송[誦經]할 수 있어야 하는데, 陸修靜에 의해서 誦經이 도교의 의례로서 확립되기도 하였다.⁷³⁾ 상청과 도교에서 도교 경전의 授受나 독송을 중시하고 呪符나 祭祀의 힘을 믿었다고 한다.

사비시기에 백제의 불교와 도교가 별개가 아니라 상호 영향을 미치면서 혼재되어 있는 양상을 고려한다면, 능산리사지에서 출토된 목간 중에는 도교 의례에서 사용된 목간도 있었을 것이고, 295번 목간은 도교의 차원에서 충분히 해석할 수 있으리라고 본다. 道饗祭 내지 주술적 성격이 강한 도교의례, 토속신앙과 천천 신앙이 습합된 모습이 남근형 목간의 형태와 묵서 및 각서의 내용으로 표현된 것이다.

2) 死者儀禮 관련

도교의 死者儀禮는 사자의 구제를 담당하는 의례로서, 사자의 고통이 사손에게 재앙을 미칠 위험이 있기 때문에 그 위험을 제거하는 것이었다. 도교의 사자의례는 기본적으로 유교의 사자의례의 틀 속에 들어가 있지

70) 윤선태, 2023 앞의 논문, pp.32-33.

71) 横手裕, 2000 『道士と道觀』, 『道教の教團と儀禮』, 雄山閣出版, p.54.

72) 丸山宏, 2000 『儀禮と言葉』, 『道教の教團と儀禮』, pp.144-146.

73) 山田利明, 2000 『儀禮の理論』, 『道教の教團と儀禮』, pp.87-88.

만, 불교의 영향을 다분히 받고 있다고 한다.⁷⁴⁾ 능사 건립 이후 지낸 성왕의 追福 제사도 이런 차원에서 이해할 수 있다. 따라서 백제의 사자의례는 유, 불, 도 삼교가 결합된 것으로 볼 수도 있을 것이다. 백제에서 유·불의 정치이념이 채택되고, 도교적 세계관도 이해되었으며, 불교 사원에서 도교적 주술과 의례가 행해진 데서도 알 수 있듯이, 불교, 도교, 유교, 주술신앙과의 관련성 속에서 이해해야 할 것으로 생각된다.

무령왕릉에 昇仙의 장치가 많이 갖춰진 것은 조상숭배가 아니라 死者崇拜의 차원에서 볼 수 있다.⁷⁵⁾ 사자숭배는 사자의 來世에 강한 관심을 둔 것이고 내세신앙의 성격이 강하다. 이에 비해 조상숭배는 조상의 영혼이 현세의 자손을 지켜줄 것인가 하는 현세적 관심이 중심이 되기 때문이다.⁷⁶⁾ 능사 건립 이전 능산리 사지가 의례 공간으로서의 역할을 하고, 성왕을 비롯한 관산성 전투의 희생자를 追福하고 전사자의 혼을 달래기 위한 행사에서 사용된 것으로 추정할 여지가 있다면, 사자의례와 관련지어 볼 수 있는 목간도 적지 않을 것이다.

먼저 능사 중문지 동남쪽의 초기 자연배수로에서 출토된 299호 목간의 크기는 15.3cm x 1.8cm x 0.2cm이다. 앞면에는 5개의 가로선을 긋고 4개의 칸에 3행으로 인명 등을 기록했다. 다음과 같이 판독된다(<그림 4>).

| | | | | |
|----|-------------------|------------------|----------|----------|
| 앞면 | 三貴 [土] 牟 □丁 | 至丈 至久 [大]貴 | 今母 女貴 | □久 □文 |
| 뒷면 | 水水水 | 水水水 | 水水水 | 水水水 |

74) 淺野春二, 2000 『死者儀禮』, 『道敎の敎團と儀禮』, pp.298-299.

75) 김영십, 2012 앞의 논문, p.242.

76) 모리 미키사부로, 2011, 『중국사상사-노장과 불교사상의 흐름을 중심으로-』, 임병덕 옮김, 온누리, p.12.



〈그림 4〉 부여 능산리 사지 출토 299호 목간

299호 목간에 대해서는 앞면의 내용을 근거로 호적의 기재방식과 유사하므로 사람들을 파악·관리하기 위해 작성되었다는 설,⁷⁷⁾ 역역동원이나 세금 수취 관련 인명이 나열된 것으로 보는 설이 있다.⁷⁸⁾ 뒷면의 ≪와 같은 기호까지 고려하여 인명부의 기록간으로 행정에 사용되거나 주술적인 목간으로 사용되었다고 보기도 한다.⁷⁹⁾ 한편으로는 ‘乙’과 같은 형태의 반복적인 부호가 전면을 채우고 있어 符籍, 呪符 목간과 일맥상통하고, 앞면에 기재된 내용이 모두 인명으로 상단이 圭頭 형태를 하고 있으며, 꺾선을 긋고 여러 인명을 순차적으로 나열하고 있다는 점에서, 陵寺의 제사의례에 사용된 위패로 추정하는 견해도 있다.⁸⁰⁾ 앞면의 내용과 관련해서는

77) 近藤浩一, 2004 앞의 논문. 299호 목간은 목간의 작성자가 행정지배에 관련된 관인으로, 종교의례 관련 목간이 행정 관련 목간과 같은 시설에서 작성·사용된 것이 능산리 목간의 특징이라고 했다(近藤浩一, 2008 앞의 논문, pp.356-357).

78) 하시모토 시게루(橋本繁), 2008 『윤선태 著 《목간이 들려주는 백제 이야기》 (주류성, 2007년)에 대하여』 『목간과 문자』 2, p.271.

79) 이용현, 2007 앞의 논문, p.290.

80) 윤선태, 2004 앞의 논문, p.65; 2007 앞의 책, p.158.

기복적 성격의 표현인 ‘貴’자가 父·母·兄·女 등 가족관계 명칭에 수반되어 반복 출현하므로 참위나 점복적 성격으로 보기도 한다.⁸¹⁾

실용적인 용도의 명단이었을 가능성에 무게를 두는 의견도 여전히 제시되고 있으나,⁸²⁾ 고대 일본의 大祓의식에 사용된 인형이나 齋串과의 유사성을 지적하면서 물에 관련된 祓禊 행사에 사용되었을 가능성을 지적한 논고가 눈에 띈다. 그에 따르면 앞면의 인명은 『日本書紀』에 등장할 정도의 백제 관리의 인명이었을 가능성이 있고, 뒷면 전체의 波線과 같은 기호는 ‘水’자의 이체자일 가능성이 높기 때문에 299호 목간은 생존자인 백제 관리들의 罪穢消去나 除災招福, 즉 액막이에 사용된 목간이었을 가능성이 높다는 것이다.⁸³⁾ 목간에 기재된 인명을 『日本書紀』에 나오는 인명과 바로 연결시켜보는 것은 위험하지만, 뒷면의 글자는 ‘水’자일 가능성이 높다고 본다. ‘水’자나 ≪, 乙자 모두 주술적 기호나 부호로 해석되는 이상 이 목간의 주술적 성격은 인정할 수 있을 것이다.

아울러 299호 목간의 해석과 관련해서는 능사 발굴조사 구역 전역에서 나무, 할석, 판석, 자갈 등 다양한 재료를 사용한 각종 수로, 집수조, 우물 등 다수의 치수시설이 확인되는 점을 주목할 필요가 있다.⁸⁴⁾ 대형 수로인 동서배수로가 유적 좌우를 감싸며 흐르고, 이 수로들이 남쪽으로 계속 이어져 나성 부근까지 이르고 있다. 유수량이 많은 이 일대의 지형적 제약을 극복하기 위해 사역 내에 다수의 수로가 설치되었을 것인데, 寺域이 확대됨에 따라 지하 암거로 변경되거나 새로운 수로들이 설치되었음을 보여준다고 하겠다. 299호 목간이 물에 관련된 祓禊 행사와 연관성이 있을 가능성을 높여준다고 하겠다.

이밖에도 제사 및 주술의례와 관련시켜 볼 수 있는 목간으로 309호 목간과 능산리 4호 목간이 있다. 309호 목간의 ‘死’나 ‘再拜’, 능4 목간의 ‘道

81) 박중환, 2002 『扶餘 陵山里 發掘 木簡 豫報』 『한국고대사연구』 28, p.222.

82) 이제환, 2014 앞의 논문, p.136.

83) 方國花, 2010 『부여 능산리 출토 299호 목간』 『목간과 문자』 6, pp.20-31.

84) 국립부여박물관, 2007 『陵寺 - 부여 능산리사지 6~8차 발굴조사보고서-』, pp.333-334.

和 … 死⁸⁵⁾, 목간 부스러기에 보이는 '死'자 등은 죽은 자를 위한 의례와 관련이 있을 가능성을 보여준다.⁸⁶⁾ 능산리 309호 목간은 크기가 8.4cm x 2.6cm x 0.2cm이며, 다음과 같이 판독된다.

앞면 x □七[定][イ+定]死□ x
 뒷면 x □再拜□ x

309호 목간을 죽은 자를 위한 의례와 관련된 것으로 보는 것이 일반적이었다.⁸⁷⁾ 그러나 309호 목간의 '死'나 '再拜' 등의 구절에서 죽은 이에 대한 제사 행위를 유추한 기존 연구에 대해, '死'는 王의 죽음에 사용되는 용어가 아니며, '伏地再拜'와 같은 관용 어구를 감안하면 '再拜'가 제사 상황에서만 쓰이는 것이 아니라고 보는 견해가 있다. 함께 출토된 유물도 새모양 목제품, 목제 빗, 복숭아·가래 등의 과일 씨앗, 원반형 토·석제품, 철제 도자, 철제화살촉, 철정, 짚신·나막신 등 우물·연못 등 수변제사의 흔적으로 자주 확인되는 것들이라 하여 경계 제사로 보았다.⁸⁸⁾ 死者에 대한 의례로 보지 않고 경계 제사로 보았는데, 비단 왕만이 아니라 관산성전투를 포함한 전투에서 전사한 병사에 사자의례로 보아도 되지 않을까 한다.

301호 '6부 5방' 목간은 현재 결락이 있고, 또 기재된 내용도 전체 문장을 온전히 보여주는 것이라기보다는 일부분일 가능성이 높기 때문에 명확한 성격 규정은 어렵다. 그러나 기존의 견해에서도 지적되었듯이 종교적이고 주술적인 성격이 강한 측면은 부인할 수 없을 것이다. 의례적인 성

85) 능4 목간은 사면목간으로 貢稅와 관련된 내용이 담겨 있는 것으로 보았으나 (국립부여박물관, 2008 앞의 책, pp.30-31), 목흔으로 보아 재활용한 목간일 가능성도 있기 때문에 논의가 좀더 필요하다.

86) 近藤浩一도 309번 목간은 死者를 위한 주술적 의례와 관련된다고 보았으나, 299호 목간은 목간의 작성자가 행정지배에 관련된 관인으로, 종교의례 관련 목간이 행정 관련 목간과 같은 시설에서 작성·사용된 것이 능산리 목간의 특징이라고 했다(近藤浩一, 2008 앞의 논문, pp.356-357).

87) 도제의 의례 절차를 기록한 笏記나 죽은 자의 不淨을 境外로 내모는 大祓의식과 관련된 목간일 가능성이 제시되었다(윤선태, 2007 앞의 책, p.132).

88) 이재환, 2014 앞의 논문, pp.124-125.

격이 강한 목간에서 ‘六^上五^方’이라는, 하늘과 땅의 세계, 즉 우주의 만물 일체가 존재하는 세계를 의미하는 관용적 표현을 사용하였다. 현실적인 백제의 영역을 가리키는 의미에서 백제의 지방통치구획이 언급된 것이 아니므로 이를 백제의 지방통치조직으로 볼 수는 없다.⁸⁹⁾ ‘6부 5방’의 의미를 이렇게 보면, 능산리 사지 출토의 제사·의례용 목간의 내용이나 성격도 재해석될 여지가 있다.

도교도들은 영혼과 정신의 거처인 물질적 신체의 不死를 얻고자 했으며, 영혼을 재결합시키기 위해서는 영혼을 담는 물질이 반드시 필요하다고 생각했다.⁹⁰⁾ 몸이 훼손되면 혼이 빠져나가기 때문에 신체를 보전해야만 영원히 살 수 있다고 주장했던 것이다. 또한 도교적 관념에 따르면 죽음이란 인간이 道에서 이탈하여 본래의 자연스럽고 이상적인 존재양식에 따라 살지 않고 불균형한 세속적 가치에 경도되어 저지른 罪過의 응보이며, 昇仙을 하지 못하고 죽었다면 무조건 三塗(三惡道)에 떨어지므로 자식들은 사자가 된 그들을 구제하기 위해 노력해야 한다고 한다.⁹¹⁾ 따라서 관산성전투에서 억울하게 죽은 전사자가 三塗에 떨어지지 않게 하기 위해 명상, 誦經, 주문, 부적, 齋 등의 다양한 의례를 행한 흔적이 목간에 남아 있는 것이 아닐까 한다.

능산리 사원이 성왕을 위한 願刹이고, 억울하게 죽은 전사자를 위한 의례가 행해졌다면 장송의례 내지 제사의례용 목간에 의례 행위와 관련된 문구가 들어갈 가능성은 충분하다. 성왕을 비롯해 억울하게 죽은 전사자의 冤魂을 달래는 의례 행위를 하고, 불교적 색채 뿐만 아니라 도교적 색채가 담긴 문구가 목간에 기재되었다고 볼 수 있지 않을까 한다. 의례 및 주술 관련 목간을 모두 확일적으로 도교로만 해석하는 것은 지양해야 한다고 생각하지만, 도교와의 관련성을 배제하기는 어렵다.

3) 의례에 사용된 人形 및 呪符[符籙] 목간

89) 김영삼, 2009 앞의 논문, pp.131.

90) 앙리 마스페로, 1999 앞의 책, pp.33-36.

91) 최수빈, 2014 『도교에서 바라보는 저세상』 『도교문화연구』 41, pp.323-325.

도교의 의례나 의식을 행하는 데 있어서는 ‘人形’이 사용되었을 가능성도 있다. 중국이나 일본에서는 마귀를 쫓는 물건, 즉 부적의 의미로도 쓰이고, 묘주의 신변 근처에 부장되어 묘주인의 노예로서 또는 사자의 생전의 죄를 갚는 자의 의미로 쓰인 목제나 금속제 인형 등이 많이 발견되는데,⁹²⁾ 웅진이나 사비시기에 나온 목제품 중에 인형 같은 것은 없는지 주목해볼 필요도 있다. 부여 관북리유적의 연못에서 목제 인형의 다리가 출토되었다고 하는데 이러한 유물이 나올 가능성은 충분하다고 본다. 무령왕릉에서 출토된 유리로 만든 인물상 2점이 수호신이나 부적의 역할을 했을 가능성이 크다.⁹³⁾ 목제 인형 대신 유리 동자상이 벽사의 기능을 한 것으로 볼 수 있다.

목제 인형 외에 人形 목간도 있다. 아직 백제에서 인형목간이 나오지는 않았으나, 이미 능산리에서 남근형 목간이 출토되었고, 의례와 관련된 목간이 나오고 있으므로 呪符용 인형 목간이 나올 가능성은 충분하다.⁹⁴⁾

祝呪[呪文]는神力을 암호의 방식으로 규정한 언어에 따라 구두로 사용하는 법술이고, 符籙은 암호의 방식으로 규정된 문자 또는 도형이나, 특정한 물품(종이, 비단, 나무, 돌)을 통해 신력을 사용하는 법술이라고 한다.⁹⁵⁾ ‘急急如律令’ 같은 문구는 ‘축주’라고 한다면 화왕산성 출토 목간은

92) 金子裕之, 1989 『日本における人形の起源』 『道教と東アジア-中國·朝鮮·日本』, pp.47-51.

93) 권오영, 2005 『고대 동아시아 문명 교류사의 빛, 무령왕릉』, 돌베개, p.201.

94) 이와 관련하여 창녕 火旺山城에서 발견된, 나말여초의 인체모양의 목간과 符籙 목간이 주목된다. 전자는 기우제 또는 질병 치료를 위한 인형 목간, 후자는 도교의 주문에 해당하는 符籙으로서 일정한 제의에 사용했던 祭文으로 보고 있는데(김재홍, 2009 『창녕 화왕산성 龍池 출토 목간과 제의』 『목간과 문자』 4, pp.103-10; 김창석, 2010 『창녕 화왕산성 출토 목간의 내용과 용도』 『목간과 문자』 5, pp.103-112), 백제에서도 이러한 목간이 나올 가능성을 제고시켜 준다. 2023년 양주 대모산성 13차 발굴조사에서는 원형 집수시설 내에서 길이 30cm의 목간과 같은 크기의 주형목기(배모양)가 출토되었다. 916년 제작된 이 목간의 8면에는 인형이 묵서되어 있다(양주시·기호문화재연구원, 2023 『양주 대모산성 발굴조사 현장 공개 설명회 자료집』).

95) 葛兆光, 1993 앞의 책, pp.120-121. 이를 ‘符’라고 하여呪와 더불어 언어와 문자가 가지는 신비적 힘, 곧 인간 세계로부터 초자연적 세계에 힘을 미치는 능

‘부록’에 해당할 것이다.

그러나 백제에서는 주문 내지 부록과 같은 성격의 목간 자료는 나오지 않는다. 다만 무령왕 지식의 ‘立志如左’ 다음에 나오는 형상이 모호한 글자가 주목된다. 글자 자체는 확실하지 않지만, 자획은 분명히 확인되는 이 글자에 대해 도교와 관련된 부적 같은 기호일 것이라는 견해,⁹⁶⁾ ‘印’자로 보는 견해가⁹⁷⁾ 제기된 바 있었다. 이후 창녕 화왕산성 연지에서 출토된 목간에 나오는 글자와의 유사성에 주목하여, 도교의 符籙에 쓰이는 ‘尸’자로 시작되는 부호일 가능성이 높다는 의견도 제시되었다.⁹⁸⁾ 창녕 화왕산성 연지에서 출토된 목간 1의 2면에 기록된 글자와 목간의 성격에 대해서는 논란이 있지만,⁹⁹⁾ 부적 내지 부록으로서의 성격이 일부 보이는 점은 인정되고 있다. 무령왕 지식 마지막 글자는 ‘尸’자 밑에 3개의 점(‘口’자 모양) 같은 것이 찍혀 있어서 온전한 글자라기보다는 도교의 符籙에 쓰이는 부호로 보는 것이 타당하다.

한편 무령왕릉 매지권에 보이는 ‘不從律令’이라는 문구는 도교의 주문에 많이 쓰이는 ‘急急如律令’이라는 문구의 변용으로서 도교적 呪文에 해당한다. 중국 한·위·육조시대 도교의 呪文 말미에는 ‘急急如律令’ ‘有天帝(教如)律令’ ‘有天地教如律令’ ‘他如天帝律令’ ‘有私約如律令’ 등과 같은 문구로 呪文을 맺는 경우가 많다. 그러나 무령왕릉 매지권은 ‘不從律令’으로 되어 있어 백제의 독자적인 표현이라는 주장도 있었다. 남조에서는 묘지명이

력에 대한 믿음에 근거한 것으로 보기도 한다(최수빈, 2005 『도교의 신비주의적 수행과 명상에 대한 일고찰-『上清大洞眞經』을 중심으로-』, 『종교연구』 39, p.323).

96) 권오영, 2005 앞의 책, p.92.

97) ‘글이 끝났음’을 표시하는 글자인 ‘印’은 葬儀와 관련된 백제인의 풍습으로 보았으며, 또 ‘佛印’의 뜻으로도 해석이 가능하다고 했다(김영옥, 2003 앞의 논문, pp.91-92).

98) 김영심, 2012 앞의 논문, p.223.

99) 김재홍은 ‘尸’자 다음에 ‘口’자가 3번 나오는 것으로 판독하여 이를 ‘尸’자 밑에 ‘口’자가 4개 있는 부적과 연결시켜 본 데 반해(김재홍, 2009 앞의 논문, pp.103-109), 김창석은 첫 글자는 ‘尸’ 또는 ‘尸’이고, 두 번째 글자는 ‘口’이며, 시작 부분은 부록일 수 있지만 나머지는 기원문이므로 부록을 포함한 제문이거나 전체가 일반적인 제문이라고 보았다(김창석, 2010 앞의 논문, pp.114-119).

많이 발견되지 않는데,¹⁰⁰⁾ 남경 西善橋의 梁代 ‘輔國將軍’ 묘지에도 ‘私約不從侯令’이라는 문구가 확인된다.¹⁰¹⁾ 이에 대해 ‘侯’가 ‘律’의 誤讀이 분명하므로, ‘不從律令’ 또한 ‘急急如律令’과 마찬가지로 점차 원래 의미를 상실한 채 도교 술사의 주문 수준으로 떨어진 것이라고 보고 있다.¹⁰²⁾

‘急急如律令’은 원래 漢魏시대에 관공서의 공식문서에서 맨 마지막에 쓰는 말로, 의미는 “마치 율령을 대하는 듯 신속하게 집행하여 나태하지 말라”는 뜻인데, 도교에서 이 말을 차용한 것은 주술에 위엄을 덧씌우고자 해서였다.¹⁰³⁾ 도교, 오두미도의 道士나 女冠이 한대 政令의 말미에 나오는 ‘如律令’이라는 문자가 인민에 대해 절대적인 권위를 가지고 있는 것을 빌려 자신이 부르는 주문에 威力을 부여하기 위해 ‘如律令’ ‘急急如律令’의 문언을 부가했다는 것이다.¹⁰⁴⁾ 도교 주문에서 쓰이는 상투어가 된 것이다. 일본에서는 ‘急急如律令’이라는 呪句를 기재한 목간이 7세기 후반부터 출토되기 시작하고,¹⁰⁵⁾ 일본의 슈겐도(修驗道)에서는 수많은 符呪가 사용되었는데 도교와 마찬가지로 鬼, 山, 日, 月, 急急如律令 등의 기호가 기록되었다.¹⁰⁶⁾ 따라서 무령왕릉 매지권의 ‘부종율령’도 동아시아에서 공통으로 사용된 도교적 주문 차원에서 보는 것이 타당하다.

이처럼 능산리사지에서 출토된 다수의 목간은 죽은 자를 위한 다양한 제사의례 및 주술과 관련된 목간이다. 따라서 577년 일본에 파견되었던 呪嚩師도 불교와 관련시키기만 해서는¹⁰⁷⁾ 안 될 것이다. 道經을 분류할

100) 조위시대 박장령 반포 이후 서진-동진, 양대까지 단속적으로 금령이 반포되어, 남조의 상장문화에 영향을 미쳤기 때문이다(박한제, 2008 『위진남북조시대 묘장습속의 변화와 묘지명의 유행』 『동양사학연구』 104, p.80).

101) 1991년 남경 서선교에서 발견된 28행으로 된 墓誌 말미에 이러한 표현이 나와 있다(朱國平·王奇志, 1996 『南京西善橋“輔國將軍”墓志考』 『東南文化』 1996-2, pp.44-45).

102) 권오영, 2005 『백제문화의 이해를 위한 중국 육조문화 탐색』 『한국고대사연구』 37, p.93.

103) 葛兆光, 1993 앞의 책, p.120.

104) 瀧川政次郎, 1972 『百濟武寧王妃墓碑陰の冥券』 『古代文化』 24-3, p.70.

105) 垣中健志, 2024 『呪符木簡の利用と古代日本の精神世界』 『목간에 반영된 고대 동아시아의 사상과 정신세계』, p.343.

106) 宮家準, 1997 『修驗道と道教』 『選集 道教と日本』 2, pp.300-302.

때도 術數와 관련되는 도경, 즉 길흉을 예언하고 禁忌方術을 행하는 것에 관련된 經에 禁呪符籙 등이 속하는 데서도 알 수 있듯이¹⁰⁸⁾ 呪噤師는 불교만이 아니라 도교와의 관련성도 매우 높은 것으로 생각된다. 사비시기에 呪文, 符呪 등을 통해 사악한 기운을 털어 병을 치료했던 주금사가 혹시 이러한 사자의례를 주관하는 역할도 하지 않았을까 한다.

3. 習書木簡에 보이는 글자의 의미

習書목간은 문자의 연습을 위한 書寫 행위의 소산인 데 비해, 落書목간은 순수하게 서사하는 것 자체를 목적으로 한 행위의 소산이다. 따라서 동일한 문자·어구를 여러 차례 기재한다든가, 정형에서의 일탈이 습서를 판단하는 기준이 되는데, 동일 문자를 여러 차례 기록한 것이 습서의 가장 일반적인 형태이다. 이러한 습서목간은 1차 자료인 목간 중에서도 특히 기재자의 의식에 밀착하여 만들어진 자료이기 때문에 한자의 습득·이용의 실태를 직접 말해줄 뿐만 아니라 고대인의 의식이나 사고과정 그 자체를 알 수 있는 중요한 자료이다.¹⁰⁹⁾

일본의 경우 도성 주변 유적만이 아니라 다수의 지방관아 유적에서 습서목간이 다량으로 발견되어, 습서목간의 출토가 주변에 관아 관련 유적이 소재했음을 시사한다고도 할 수 있다. 예외적으로 사원과 신사에서도 습서목간이 출토된다.¹¹⁰⁾ 일본에서 습서목간으로 인정되고 있는 목간에서 쓰여진 글자의 출현빈도를 조사한 바에 따르면, ‘大’가 압도적으로 많은데, 아마도 人, 天으로 응용이 가능했기 때문일 것이다. 之, 子도 단순하기 때

107) 佛典에 ‘呪師’ ‘呪比丘’가 보이는 것에서 착안하여 주금이 불교와 관련된다고 보았다(길기태, 2006 『백제 사비시대의 불교신앙연구』, 서경, p.221). 최치원이 쓴 <新羅 壽昌郡 護國城 八角燈樓記>에도 등루를 세우고, 齋를 베풀 때 고승들이 모여 법회를 열었는데, 그때 모인 고승 중에 4명의 大德과 함께 興輪寺의 融善呪師가 보인다(『東文選』 권 64). 불교 승려이지만 역할이 과연 불교에만 제한되었을지는 좀 더 고민해볼 필요가 있다.

108) 小柳士氣太, 1988 『노장사상과 도교』, 金洛必 역, 시인사, p.314.

109) 渡邊晃宏, 2009 『日本古代の習書木簡と下級官人の漢字敎育』, 『漢字文化三千年』, p.108.

110) 일본의 습서목간에 대해서는 渡邊晃宏, 2009 위의 논문, pp.93-112 참조.

문에 선정된 연습용 글자이다. 복잡한 문자로는 道, 爲, 長, 是 자 등이 있는데, ‘道’자가 가장 많이 습서되었다. ‘道’자가 월등히 많은 이유는 명확하지 않다.

우리나라에서 발견된 습서 목간의 용도는 경전 학습에 관련된 것과 문서 작성에 관련된 것 두 가지로 나뉘볼 수 있다. 먼저 경전 학습에 관련된 것으로는 <부여 능산리 9호 목간>이 있다. 백제의 습서 목간 중 이른 시기의 사례이다. 見, 公, 道, 德 등 경전류에 등장하는 글자들이 자유분방하게 서사되어 있다. 앞면 1, 3행에 道와 德이 반복 습서된 <나주 북암리 13호 목간>의 판독과 용도에 대해서는 논란이 있다(<그림 5>). 뒷면을 “道 衣率(1행), 道道 率率率(2행), 率(3행)” 등으로 판독하여 백제 관등의 ‘率’자를 연습한 것으로 보는 견해와,¹¹¹⁾ 이를 ‘솔’ 자가 아니라 ‘平’자로 판독하고, 뒷면 2행의 묵서와는 별도로 앞면 1행에 德, 3행에 道가 반복해서 습서되어 있기 때문에 경전류에 많이 나오는 글자를 연습한 목간이라고 보는 견해가 있다.¹¹²⁾ 백제에서 경전류에 대한 학습이 7세기 초엽에 이르러 지방에까지 확산되었음을 알려주는 사례로 지적되기도 했다.

111) 윤선태, 2010 『나주 북암리 출토 백제목간의 용도』 『6~7세기 영산강 유역과 백제』, p.177.

112) 권인환, 2013 『고대한국 습서목간의 사례와 그 의미』 『목간과 문자』 11, p.21.



〈그림 5〉 나주 북암리 13호 목간

문서 작성에 관련된 목간은 <부여 궁남지 ‘궁2호’ 목간>이다. 4개의 면에 같은 글자를 반복하여 써 넣은 전형적인 습서목간으로서 잔존 길이는 4.8cm, 단면 크기는 1.5~2.8cm이다. 궁남지유적에서는 철도자와 벼루가 함께 출토되어 백제인들의 문자생활에 대한 정보를 제공해준다. 文, 令, 也 등이 반복 습서되어 있는데, ‘문서’라는 단어가 2회나 등장하고, 종결사 ‘也’를 여러 차례 반복하고 있다. 또 문서에 자주 쓰이는 令, 進과 같은 글자들이 등장하므로 백제에서 관리들이 문서 작성을 위해 글씨를 연습한 자료일 가능성이 제기되고 있다. 능산리 사지 출토 <지약아식미기> 목간의 제4면에 반복해서 기록된 “又十二石”도 습서로 볼 수 있다.

그러나 습서 내지 낙서 목간은 단지 문서 작성을 위한 연습에 그치는

것이 아니라 고대인의 의식이 반영된 생생한 자료이다. 따라서 사람들이 글자 연습을 위해서, 또는 낙서처럼 써놓은 글자나 그려놓은 그림을 통해 알아낼 수 있는 것도 많을 듯하다. 8세기 후반 일본 나라 唐招提寺의 전 세품으로 알려진 <梵天立像台座反花戲畫>의 경우 佛師에 의해 작성된 낙서인데, 당시의 서민의 모습을 생생하게 묘사하고 있다. 법륭사의 天井板 등에는 사람이나 말 등 工人이 심심풀이로 그려넣은 것이 보인다(<그림 6>).¹¹³⁾ 그런데 그 그림 속에 ‘道’자가 세 번 쓰여져 있는 것이 확인된다. 어떠한 의도로 ‘道’자가 쓰여진 것인지, 또 일본의 습서목간에 ‘道’자가 많이 보이는 이유는 무엇인지 알 수 없지만, <능산리 9호 목간>이나 <나주 북암리 13호 목간>의 ‘道’자도 같은 맥락에서 해석될 여지는 없을까?



〈그림 6〉 梵天立像台座反花戲畫(부분). 8세기 후반, 奈良縣 唐招提寺 傳世品(출처: 金子裕之, 1996, p.68.)

이밖에도 능산리 사지 7차 조사에서 발견된 목간 22호는 사면 목간인데, 제3면에는 道와 禮가 함께 기재되어 있다. 습서목간으로 보이므로 정확한 내용은 파악하기 어려우나, 여기에 나오는 ‘道’자와 ‘禮’자도 주목된

113) 金子裕之, 1996 『木簡は語る』 歴史發掘 12, pp.68-69.

다. 현재까지 백제지역에서 출토된 목간 중 습서목간으로 분류된 사례가 많지는 않으나, ‘道’자가 비교적 자주 등장하는 편이다. ‘道’자가 어떠한 의미로 쓰인 것인지, 왜 자주 등장하는 것인지, ‘道’자가 자주 등장하는 것에 어떤 의미를 부여해야 할지 정확히 알 수 없다.¹¹⁴⁾ 향후 습서목간 자료가 더 축적되면, 습서목간에 등장하는 글자를 계량화하고, 자주 등장하는 글자가 가지는 의미는 어떤 것인지에 대해서도 검토될 필요가 있다.

IV. 맺음말: 백제인의 삶과 도교

본고에서는 백제인의 정신세계를 파악하기 위한 일환으로 목간자료에 남아있는 도교의 흔적을 찾아보았다. 목간 자체에 대한 검토만이 아니라, 문헌기록과 연관시키고, 중국이나 일본 등의 사례도 참조하여 살펴본 바를 정리하면 다음과 같다. 다만 도교가 다양한 사상과 습속으로 이루어진 복합문화이기 때문에 포괄하는 범위가 지나치게 넓게 설정되었을 수도 있는데, 이에 대해서는 많은 질정을 바란다.

사비시기의 목간자료에서 백제인의 정신세계를 보여주는 사례는 상대적으로 많지 않지만, 불교는 물론 유교, 도교 등 다양한 사상과 종교적 배경을 가진 경우가 능산리 사지나 구아리, 쌍북리 일대에서 출토된 목간 자료에서 확인되었다. 특히 능산리 사지는 554년 성왕의 사후 567년 능사 건립 시까지 다양한 의례가 행해지던 의례공간이었다는 점에서 의례의 성격에 대해 불교적 성격, 경계 제사, 도교와의 관련성 등이 지적되고 있다. 부여 쌍북리나 구아리 일대도 관아나 관아 근처의 공방지, 귀족의 거주지

114) ‘道’자의 의미는 다양한 각도에서 접근할 수 있을 것인데, 이와 관련하여 『黃帝內經』 <經法>論에 보이는 “理之所在謂之道”라는 문구를 근거로 ‘道’는 만물의 근원이라기보다는 변함없는 자연의 법칙을 의미한다는 견해가 참고된다. ‘道’도 ‘數’와 마찬가지로 자연과 인간의 정당한 판단 근거, 원칙, 원리, 규범, 필연성, 당위성 등의 의미로 사용된다는 것이다(이성규, 2019 『數의 帝國 秦漢 : 計數와 計量의 지배』, 대한민국학술원, pp.13-14).

로 추정되는데, 여러 유적에서 백제 귀족의 삶과 생각을 엿볼 수 있는 목간 자료들이 출토되었다. 단지 목간 내용만이 아니라 출토 유물과 유적의 입지, 사비도성의 전체적인 구조 속에서 목간 출토 유적의 성격이 파악되어야 할 것이다.

다양한 사상적 배경을 가진 목간 중에서 도교 관련 목간을 집중적으로 검토하였다. 도교 醫藥 내지 수행법과 관련된 ‘五石’ 목간과 함께 의례 및 주술 관련 목간으로서 도성 출입 의례와 관련된 남근형 목간, 死者儀禮와 관련된 목간에 대해 검토하고, 呪符 용도로 사용된 목제 인형 및 목간의 존재 가능성에 대해서 살펴보았다.

이러한 목간들의 성격에 대해서는 여전히 심층적인 분석이 필요한 상황이지만, 부여 쌍북리 173-8번지에서 출토된 ‘五石’ 목간은 백제인의 本草學에 대한 이해가 仙藥의 제조로까지 이어졌음을 말해준다. 백제 유민 출신 귀족이 醫藥에 관한 전문지식을 인정받아서 외의 관위에 오르고, 선약으로 분류된 각종 약재를 취급하고 있는 것에서도 뒷받침된다. 비록 실물 자료가 발견된 것은 아니지만, 백제 귀족 사이에서 광물질을 이용한 단약으로서 오석산이 이용되었을 가능성은 열어둘 필요가 있다.

부여 능산리사지 출토 목간 중 295호 남근형 목간은 道饗祭에 사용된 목간으로서 그 형태나 내용에서 주술적 성격이 강한 도교의례와 관련될 가능성이 높다. 능산리 사지에서 출토된 목간 중에는 299호 목간이나 309호 목간처럼 死者儀禮, 즉 죽은 자를 위한 다양한 제사의례 및 주술과 관련된 목간이 다수 보인다. 능사 발굴조사 구역에서 다양한 재료를 사용한 각종 수로, 집수조, 우물 등 다수의 치수시설이 확인되어, 299호 목간이 물에 관련된 祓禊 행사와 연관될 가능성이 높아졌다. 도교의 의례나 의식을 행하는 데 있어서는 ‘人形’이 사용되었을 가능성도 있다. 아직 백제에서 인형목간이 나오지는 않았으나, 이미 능산리에서 남근형 목간이 출토되었고, 의례와 관련된 목간이 나오고 있으므로 呪符용 인형 목간이 나올 가능성은 충분하다.

아울러 摺書 및 落書 목간은 1차 자료인 목간 중에서도 고대인의 의식이나 사고과정까지 반영된 생생한 자료이다. 부여 능산리 9호 목간과 22

호 목간, 나주 복암리 13호 목간 등에 ‘道’자가 등장하고 있다. 습서목간에 자주 등장하는 ‘道’자를 포함한 글자의 의미에 대해서도 천착해볼 필요가 있다.

이처럼 사비시기에는 목간에도 도교와 관련된 흔적이 남아있을 정도로 백제인의 생활 속에 도교가 잡았다고 할 수 있다. 문자로 기록을 남기거나, 실제로 약재를 만들어 사용함으로써 도교적 세계관을 표출하기도 했던 것이다. 이러한 변화는 웅진·사비시기를 거치면서 도교가 백제의 사상·종교로서 자리잡았기 때문이 아닐까 한다. 불교신앙이 사리장엄구나 탑, 사찰, 불상의 형태로 형상화되었듯이 도교신앙도 구체적인 유물, 유적으로 형상화된 경우가 많이 확인되고 있는 것과 궤를 같이 한다. 宮南池 자체가 도교의 이상향인 方丈仙山을 모방해서 조성될 정도로 도교적 색채가 매우 강하게 나타난다. 금동대향로나 문양전은 신앙이 문화로 승화된 차원이며, 자신의 창의적인 표현방식을 구사해냈다.

도가와 달리 도교는 종교인 만큼 정신적 초월보다는 현실세계에 살면서, 좀 더 나은 삶을 영위하고자 하는 인간들의 욕망과 현실 문제를 각종 方術과 같은 구체적인 방법으로 해결하고자 했으며, 자신들의 신앙을 적극적으로 표출한 물적 증거로서 유물이나 유적을 남겼을 것이다. 사원과 승려가 도교 의례가 행해지는 공간, 의례의 주재자로서 역할을 했을 가능성도 있다. 웅진·사비시기를 거치면서 도교는 불교와 함께 또는 불교의 범주 내에 포함되면서 다양한 형태의 도교문화가 구현될 수 있었던 것으로 생각된다.

주제어

사비시기(Sabi period), 백제(Baekje), 도교문화(Taoist culture), 능산리 사지(Neungsan-ri temple), 도교 의약(Taoist medicine), 의례 및 주술 목간(ritual and magic wooden tablet)

<투고: 2024년 05월 03일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

/Abstract/

Baekje people's life and Taoism examined through wooden tablets from the Sabi period

Kim, Young Shim

This paper presents an analysis of the evidence of Taoism found in wooden tablets as an effort to understand the mental world of people in Baekje. There were not many cases showing the mental world of people in Baekje, appeared on the wooden tablets from the Sabi period. However, wooden tablets showing various ideologies and religious backgrounds, including Buddhism, Confucianism, and Taoism, were excavated in the Neungsan-ri Saji, Gua-ri, and Ssangbuk-ri areas.

The Neungsan-ri temple site was a place where various rituals were performed from the death of King Seong in 554 until the construction of Neungsa temple in 567. The characteristics of those rituals were considered as Buddhist in nature, boundary rituals, and relation to Taoism. Wooden tablets that provide a glimpse into the lives and thoughts of Baekje nobility were unearthed at various ruins in the Ssangbuk-ri and Gua-ri areas of Buyeo. These places are presumed to be government offices, workshops attached to government offices, or residences of nobles. Therefore, the nature of the excavated wooden tablet must be understood, not only based on the content of the wooden tablet, but also considering the location of the excavated relics and remains, and within the overall structure of the Sabi Castle.

Among the wooden tablets with various ideological backgrounds, the Taoist-related wooden tablets were intensively reviewed. The

'Five Stones' wooden tablets related to Taoist medicine and practice of asceticism methods, as well as wooden tablets related to rituals and magic, such as phallic wooden tablets related to rites of entering the capital city and wooden tablets related to rituals for the dead, are examined. The possibility of the existence of wooden dolls and wooden tablets used for incantatory purposes is also examined. The 'Five Stones' wooden tablet shows that Baekje people's understanding of medicinal herb developed into the manufacture of medicine for mortality. In addition, given that the practicing scriptures or scrawling scriptures on the wooden tablets are vivid historical sources that reflect the mind and thought processes of ancient people, I think we should look into the meaning of letters, including the character '道', that frequently appear in the practicing scriptures.

In this way, the traces of Taoism remained even on wooden tablets showed us Taoism became established in the lives of people of Baekje during the Sabi period. There is also a possibility that temples functioned as spaces where Taoist rituals were performed and monks as hosts of the rituals. Therefore, it is presumed that Taoism was able to establish itself one of the various forms of culture along with Buddhism or within the category of Buddhism during the Woongjin and Sabi periods.

참고 문헌

1. 원문자료

『三國史記』
『三國遺事』
『周書』
『北史』
『日本書紀』
『續日本後記』
『日本三代實錄』
『東文選』
『抱朴子』

2. 단행본

가와하라 히데키(川原秀城), 2009, 『독약은 입에 쓰다 -불로불사를 꿈꾼 중국의 문인들』, 김광래 옮김, 성균관대출판부.

葛兆光, 1993, 『道敎와 中國文化: 道敎의 宇宙論·儀禮와 方術·神들의 계보』, 심규호 옮김, 동문선.

국립부여문화재연구소, 2006, 『백제 사비시기 문화의 재조명』, 춘추각.

권오영, 2005, 『고대 동아시아 문명 교류사의 빛, 무령왕릉』, 돌베개.

길기태, 2006, 『백제 사비시대의 불교신앙연구』, 서경.

김인숙, 2001, 『중국중세 사대부와 술·약 그리고 여자』, 서경문화사.

모리 미키사부로, 2011, 『중국사상사-노장과 불교사상의 흐름을 중심으로-』, 임병덕 옮김, 온누리.

小柳士氣太, 1988, 『노장사상과 도교』, 金洛必 역, 시인사.

앙리 마스페로, 1999, 『도교』, 신하령·김태완 공역, 까치글방.

윤선태, 2007, 『목간이 들려주는 백제 이야기』, 주류성.

이나미 리츠코, 2006, 『유쾌한 에피큐리언들의 즐거운 우행』, 허명복 옮김, 가람기

획.

- 이성규, 2019, 『數의 帝國 秦漢 : 計數와 計量의 지배』, 대한민국학술원.
酒井忠夫 외, 1990, 『도교란 무엇인가』, 최준식 옮김, 민족사.
金子裕之, 1996, 『木簡は語る』 歴史發掘 12, 講談社.
福井文雅, 1999, 『道敎の歴史と構造』, 五曜書房.
新川登龜男, 1999, 『道敎をめぐる攻防』, 大修館書店.
坂出祥伸, 2010, 『日本と道敎文化』, 角川選書.

3. 보고서

- 국립부여박물관, 2003, 『백제의 도량형』.
_____, 2008, 『백제목간』.
국립나주문화재연구소, 2013, 『나주 복암리 유적 출토 목간』.
국립부여박물관, 2007, 『陵寺-부여 능산리사지 6~8차 발굴조사보고서』.
부여군, 2023, 『백제 사비기 목간』.
양주시·기호문화재연구원, 2023, 『양주 대모산성 발굴조사 현장 공개 설명회 자료 집』.
울산발전연구원문화재센터, 2020, 『부여 쌍북리 56번지 유적 발굴조사보고서 - 부여 한옥마을』.

4. 논문

- 近藤浩一, 2004, 『扶餘 陵山里 羅城築造 木簡의 研究』 『백제연구』 39, 충남대학교 백제연구소.
_____, 2008, 『扶餘 陵山里 羅城築造 木簡 再論』 『한국고대사연구』 49, 한국고대사학회.
권오영, 2005, 『백제문화의 이해를 위한 중국 육조문화 탐색』 『한국고대사연구』 37, 한국고대사학회.
권오영·이형원, 2006, 『삼국시대 벽주건물 연구』 『한국고고학보』 60, 한국선사고고학회.
권인한, 2013, 『고대한국 습서목간의 사례와 그 의미』 『목간과 문자』 11, 한국목간

학회.

- 김성범, 2010, 『나주 북암리 출토 유적 출토 목간의 판독과 의미』, 『진단학보』 109, 진단학회.
- 김성식·한지아, 2018, 『부여 쌍북리 56번지 사비한옥마을 조성부지 유적 출토 목간』, 『목간과 문자』 21, 한국목간학회.
- 김영심 2009, 『부여 능산리 출토 ‘六卍五方’ 목간과 백제의 術數學』, 『목간과 문자』 3, 한국목간학회.
- _____, 2011a, 『백제의 도교 성립 문제에 대한 일고찰』, 『백제연구』 53, 충남대학교 백제연구소.
- _____, 2011b, 『백제문화의 도교적 요소』, 『한국고대사연구』 64, 한국고대사학회.
- _____, 2012a, 『무령왕릉에 구현된 도교적 세계관』, 『한국사상사학』 40, 한국사상사학회.
- _____, 2012b, 『웅진·사비시기 백제 지배층의 사상적 지향 -六朝 士大夫와의 비교를 통하여-』, 『백제문화』 46, 백제문화연구소.
- _____, 2013, 『백제 七支刀의 성격과 제작배경 -도교와의 관련성 검토-』, 『한국고대사연구』 69, 한국고대사학회.
- _____, 2017, 『고대 일본의 도교문화와 백제』, 『백제문화』 57, 백제문화연구소.
- 김영욱, 2003, 『무령왕 지석과 목간 속의 백제 시가』, 『제28회 구결학회 전국학술대회 발표논문집』, 구결학회.
- 김재홍, 2009, 『창녕 화왕산성 龍池 출토 목간과 제의』, 『목간과 문자』 4, 한국목간학회.
- 김창석, 2010, 『창녕 화왕산성 출토 목간의 내용과 용도』, 『목간과 문자』 5, 한국목간학회.
- 박중환, 2002, 『扶餘 陵山里 發掘 木簡 豫報』, 『한국고대사연구』 28, 한국고대사학회.
- 박한제, 2008, 『위진남북조시대 묘장습속의 변화와 묘지명의 유행』, 『동양사학연구』 104, 동양사학회.
- 方國花, 2010, 『부여 능산리 출토 299호 목간』, 『목간과 문자』 6, 한국목간학회.
- 本村充保, 2010, 『한일 신발문화에 대하여 -한일 목제신발의 수용과 전개-』, 『백제연구』 52, 충남대학교 백제연구소.
- 徐復觀, 1993, 『음양오행설과 관련 문헌의 연구』, 『음양오행설의 연구』, 신지서원.
- 손호성, 2011, 『부여 쌍북리 119안전센터부지 출토 목간의 내용과 판독』, 『목간과 문자』 7, 한국목간학회.
- 松本浩一, 1990, 『도교와 종교의례』, 『도교란 무엇인가』, 민족사.
- 심상욱·이미현·이효중, 2011, 『부여 ‘중앙성결교회유적’ 및 ‘뒗개유적’ 출토 목간 보

- 고, 『목간과 문자』 7, 한국목간학회.
- 심상욱, 2023, 「부여 지역 백제 목간의 발굴 현황과 분포」, 『목간과 문자』 30, 한국목간학회.
- 오택현, 2021, 「백제의 남근형 상징물과 그 의미」, 『사림』 76, 수선사학회.
- 우재병, 2007, 「백제문화의 왜국전파와 그 영향」, 『백제의 문물교류』, 충남역사문화연구원.
- 尹善泰, 2004, 「扶餘 陵山里 出土 百濟 木簡의 再檢討」, 『동국사학』 40, 동국사학회.
- _____, 2006, 「百濟 泗泚都城과 ‘嶋夷’-木簡으로 본 泗泚都城의 안과 밖-」, 『동아고고논단』 2, 충청문화재단연구원.
- _____, 2010, 「나주 북암리 출토 백제목간의 용도」, 『6~7세기 영산강 유역과 백제』, 국립나주문화재연구소·동신대학교문화박물관.
- _____, 2023, 「백제 사비기 목간으로의 초대」, 『백제 사비기 목간』, 부여군.
- 이동주, 2023, 「목간에 반영된 주술성」, 『동서인문』 22, 경북대 인문학술원.
- 李炳鎬, 2008, 「扶餘 陵山里 出土 木簡의 性格」, 『목간과 문자』 창간호, 한국목간학회.
- _____, 2008, 「百濟 陵山里寺址 伽藍中心部の 變遷 過程」, 『한국사연구』 143, 한국사연구회.
- 이성규, 2007, 「고대 동아시아의 열림과 닫힘」, 『동아시아 경제문화 네트워크』, 태학사.
- 이용현, 2007, 「목간」, 『百濟의 文化와 生活』, 충남역사문화연구원.
- 이장웅, 2020, 「백제 능산리사지 목간을 통해 본 백제의 불교 의례」, 『목간과 문자』 24, 한국목간학회.
- 이재환, 2013, 「한국 고대 ‘주술목간’의 연구 동향과 전망」, 『목간과 문자』 10, 한국목간학회.
- _____, 2014, 「부여 능산리사지 유적 출토 목간 및 석설」, 『목간과 문자』 12, 한국목간학회.
- 이호형, 2013, 「부여 쌍북리 173-8번지 유적 목간의 출토현황 및 검토」, 『목간과 문자』 11, 한국목간학회.
- 장인성, 2009, 「고대 일본에 전파된 백제 도교」, 『한국고대사연구』 55, 한국고대사학회.
- 정동준, 2015, 「쌍북리 출토 문자자료」, 『한국고대 문자자료 연구 - 백제(상)-지역별』, 주류성.
- 조성우, 2011, 「後漢魏晉 진묘문의 종교적 특징과 도교」, 『동양사학연구』 117, 동양사학회.

- 조해숙, 2006, 「백제 목간기록 “宿世結業…”에 대하여」, 『관악어문연구』 31, 서울대학교 국어국문학과.
- 최수빈, 2005, 「도교의 신비주의적 수행과 명상에 대한 일고찰-『上清大洞眞經』을 중심으로-」, 『종교연구』 39, 한국종교학회.
- _____, 2014, 「도교에서 바라보는 저세상」, 『도교문화연구』 41, 한국도교문화학회.
- 최종성, 2001, 「巫의 치료와 저주」, 『종교와 문화』 7, 서울대학교 종교문제연구소.
- 하시모토 시게루(橋本繁), 2008, 「윤선대 著 《목간이 들려주는 백제 이야기》(주류성, 2007년)에 대하여」, 『목간과 문자』 2, 한국목간학회.
- 金子裕之, 1989, 「日本における人形の起源」, 『道教と東アジア-中國·朝鮮·日本』, 人文書院.
- 宮家準, 1997, 「修驗道と道教」, 『選集 道教と日本』 2, 雄山閣.
- 渡邊晃宏, 2009, 「日本古代の習書木簡と下級官人の漢字教育」, 『漢字文化三千年』, 臨川書店.
- 瀧川政次郎, 1972, 「百濟武寧王妃墓碑陰の冥券」, 『古代文化』 24-3, 古代學研究所.
- 垣中健志, 2024, 「呪符木簡の利用と古代日本の精神世界」, 『목간에 반영된 고대 동아시아의 사상과 정신세계』, 경북대학교 인문학술원 HK+사업단 제6회 국제학술대회 발표문.
- 山田利明, 2000, 「儀禮の理論」, 『道教の教團と儀禮』, 雄山閣出版.
- 淺野春二, 2000, 「死者儀禮」, 『道教の教團と儀禮』, 雄山閣出版.
- 平川南, 2005, 「百濟と古代日本における道の祭祀-陽物木製品の検討を中心に-」, 『百濟 泗泚時期 文化の再照明』, 春秋閣.
- 丸山宏, 2000, 「儀禮と言葉」, 『道教の教團と儀禮』, 雄山閣出版.
- 横手裕, 2000, 「道士と道觀」, 『道教の教團と儀禮』, 雄山閣出版.
- 朱國平·王奇志, 1996, 「南京西善橋“輔國將軍”墓志考」, 『東南文化』 1996-2, 南京博物館.

코끼리, 천하를 보여주다*

- 조선 사신의 견문을 중심으로 -

손 성 욱**

I. 들어가며

II. 明代 : 馴象의 “天仗”

III. 清代 : 儀禮 밖의 馴象

IV. 맺음말

초록

이 글은 명·청 시대 코끼리에 대한 조선 사신들의 견문과 인식을 중심으로 명·청이 어떻게 巨獸 코끼리를 길들이고 활용해 皇權과 제국의 모습을 드러내고자 했는지 살펴보았다. 馴象은 ‘주변’에서 ‘중화’로 진현되는 동물로 황제에게 복무하여 천자의 德化를 드러내는 데 이용되어, 순상의 성쇠에는 천하가 담겨 있다. 순상은 동남아시아 조공국의 진공으로 제국의 영향력을 보여줬고, 皇都에 온 주변국 사신들은 이를 보고 천하를 체험했다. 조선 사신은 화이관으로 순상을 인식하고 천하를 관찰했다. 명대 조선 사신은 순상에서 皇威를 느꼈으며, 감화된 순상처럼 조선 역시 명의 ‘중화’에 ‘감화’되었다. 청대에는 순상에서 중화를 살피지 않았다. 18세기 순상에 대한 경험과 기록이 증가했지만, 皇威를 느끼지는 못했다. 청대 의례 공간 밖에서 조선 사신이 순상을 접하면서 순상은 유람의 대상이 되었다. 19세기 후반 서세동점으로 순상을 진상하던 조공국들이 천하질서에서 이탈하며 순상이 황도에 오지 못하며 천조의 쇠락을 그대로 드러냈다.

* 본고는 제7회 한·중 인문학포럼(2021년 11월 25~26일, 광주)에서 발표한 원고를 대폭 수정·보완한 것이다. 포럼에서 좋은 논평을 해주신 中國社會科學院 古代史研究所 孫靖國 선생님과 원고의 보완을 위해 꼼꼼한 지적을 해주신 익명의 심사자들에게 감사드린다. 자료 수집에 도움을 주신 서울대학교 인문학연구원 소진형 선생님께 감사드린다.

** 국립창원대학교 사학과 부교수

I. 들어가며

2021년 4월부터 8월까지 중국 공영방송 CCTV를 비롯해 중국의 주요 매체는 중국 윈난성의 코끼리 무리가 새로운 서식지를 찾아 북쪽으로 이동하는 광경을 보도했다. 윈난성 산림소방대는 이를 관찰하기 위한 팀을 꾸렸고, 드론을 띄워 그 이동을 추적했다.¹⁾ 중국에서 코끼리는 윈난성의 미얀마 접경지역에만 서식하는 동물로, 이에 대한 갑작스러운 주목은 야생 동물 보호에 관심이 커진 중국 정부와 사회의 분위기를 반영한다.²⁾

4,000년 전만 해도 코끼리는 중국 화북지역에 서식했었다. 중국의 농업 경제 성장으로 서식지가 줄어들고, 기후 변화도 그들의 생존에 영향을 끼쳤다. 화북지역에서 점점 밀려나 결국 지금의 미얀마 접경 국경지대에 이르렀다. 미국의 역사학자 마크 엘빈은 이러한 변화를 환경사의 시각에서 중국사를 분석하며 ‘코끼리의 후퇴’라 칭했다.³⁾ 그는 『맹자』에 실린 주공이 코끼리를 몰아냈다는 고사를 인용하며,⁴⁾ 인간이 코끼리와 펼친 ‘전쟁’을 세 전선으로 나눠 설명했다. 첫째, 경작지를 위해 코끼리가 서식하는 숲을 개간, 둘째, 농부들이 농토 보호를 위해 코끼리를 포획, 셋째, 상아와 미식, 전쟁이나 儀式을 위한 사냥이다.⁵⁾ 전선에서 승자는 인간이었으며,

1) 『焦點訪談 20210812 “象”往之路』, <http://www.cctv1zhibo.com/jiaodianfangtan/41512.html> (검색일: 2024. 6. 9.)

2) 이러한 관심은 2021년 4월 22~23일 양일간 화상회의 방식으로 개최된 ‘기후정상회의(Leaders Summit on Climate)’에서 시진핑 중국 국가주석이 발표한 ‘인간과 자연 생명 공동체 공동 구축(同構建人與自然生命共同體)’, 담화의 맥락과도 맞닿아 있다. 『習近平出席領導人氣候峰會並發表重要講話』, 『人民日報』, 2021. 4. 23., 第1版.

3) Mark Elvin, *The Retreat of the Elephants: An Environmental History of China*, New Haven: Yale University Press, 2004.

4) 『孟子』 「滕文公章句下」. “周公相武王，誅紂伐奄，三年討其君，驅飛廉於海隅而戮之滅國者五十，驅虎，豹，犀，象而遠之，天下大悅.”

5) 마크 엘빈, 2011 『코끼리의 후퇴: 3000년에 걸친 장대한 중국 환경사』, 정철웅 옮김, 사계절, p.61.

전선의 역사는 인간이 자연을 정복하는 과정이었다.

‘코끼리의 후퇴’에서 주목할 점은 대부분 인간이 코끼리를 밀어내는 과정이었다면, 儀式은 제국의 중심으로 불러들였다는 것이다. 중원에서 코끼리가 밀려나고 포획당할 때, 중원왕조의 황제들은 코끼리를 제국의 수도에서 활용했다. 한 무제 때 南越이 馴象을 헌상했으며,⁶⁾ 서진 무제 시기에는 南越이 헌상한 馴象을 천자가 행렬하는 의장대의 맨 앞에서 나아가도록 했고 正朝에 활용하였다.⁷⁾ 한대 이래 순상은 중국 주변 정치체의 주요 조공품이었다. 천자의 행차와 황실 의례에 활용되었다. 象은 祥과 발음이 비슷해 황제를 위한 巨獸의 복무는 ‘太平有象’, ‘太平吉祥’으로 표현됐다. 당나라 때는 ‘오랑캐’로부터 공납 받은 순상이 적극적으로 연회에 활용되어 천자에 대한 ‘오랑캐’의 복종을 상징적으로 보여주었다.⁸⁾ 북송은 코끼리의 상서로움을 강조하며 전문적으로 코끼리를 키우고 관리하는 養象所를 만들었다.⁹⁾ 송 태조는 코끼리를 嶺南 평정의 상서로운 동물로 여겼고, 天人感應설에 따라 황제의 正統을 드러낸다고 봤다. 먼 곳에서 진현한 순상은 복종을 넘어 교화된 모습을 보여줘 황제의 덕을 증명하였다.¹⁰⁾ 순상이 이념적으로 중요한 의미로 해석되며, 송 신종 때는 관련 의례를 정비해 「南郊教象儀制」를 마련하기에 이르렀다.¹¹⁾

코끼리는 천자와 감응하는 존재로 보살펴지고 황도로 불러들여졌다. 이 과정에서 인간과 자연, 즉 인간과 코끼리의 경쟁은 강조되지 않았다. 천인 감응설로 풀어낸다면 황제가 어질어 상서로운 영물이 오는 것이지, 자연을 정복의 대상으로 삼는 것이 아니기 때문이다. 하지만 송 태조의 ‘祖宗

6) 『漢書』卷6「武帝紀」.“南越獻馴象，能言鳥。”

7) 『晉書』卷25「輿服志」.“象車，漢鹵簿最在前。武帝太康中平吳後，南越獻馴象，詔作大車駕之，以載黃門鼓吹數十人，使越人騎之。元正大會，駕象人庭。”

8) 郝時遠，2023 「獸之美者：滇象北往與貢象南來(一) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」，《中南民族大學學報(人文社會科學版)》第43卷 第1期，p.64.

9) 王翠，2012 「中國古代養象機構沿革考」，《滄州師範學院學報》第28卷 第4期，p.66.

10) 李凱，2020 「祥瑞與害獸：象在宋代禮儀中的內涵之爭」，《西南大學學報(社會科學版)》第28卷 第4期，pp.182-184; 李志勇·楊惠玲，2015 「論宋代的馴象」，《樂山師範學院學報》第30卷 第11期，pp.80-82.

11) 程民生，2021 「宋代大象的自然與社會生態」，《中原文化研究》第9卷 第3期，p.53.

之法’은 남송대 이르러 도전을 받았다. 송 고종은 주변국과의 조공관계에 소극적이었으며, 코끼리의 조공이 필요 없다고 명을 내렸다. 송 효종에 이르러서는 더 이상 의례에 코끼리를 활용하지 않았다. 이는 당시 불안정한 대내외 상황과 관련이 있으며, 유학자들도 “동물의 본성에 어긋나고(違物性)”, 황제가 “誠心愛民” 해야 한다고 비판하였다.¹²⁾

반면, 칭기즈칸은 1220년 호라즘 원정에서 전투 코끼리를 처음 마주하고 포획한 코끼리를 대외정벌에 동원하였다. 진헌반은 순상은 황제의 행차와 연회에 활용하였다.¹³⁾ 송을 멸망시킨 후 주변에서 조공으로 받는 순상의 숫자도 크게 늘었다. 원의 통치자들은 上都와 大都를 이동하며 물자를 옮기는 데 순상을 적극적으로 활용하였고, 이전 왕조보다 훨씬 많은 순상을 키웠다.¹⁴⁾

몽골 ‘오랑캐’를 중원에서 몰아내고 송을 계승하여 중화를 회복하고자 했던 주원장은 남송 시기 ‘違物性’에 얽매이지 않았다. 코끼리를 적극적으로 모으고, 순상을 활용하였다. 송 태조처럼 천인감응설을 내세우지도 않았다. 명 태조는 원이 지배했던 영토에 못 미치지만, 몽골을 장성 이북으로 몰아내면서 ‘天下一統’을 강조했다. 그는 제국의 힘을 강조하며 제국의 주변을 皇都에서 보여주려고 했다. 조공국의 동물을 이용해 황도에서 제국의 생태를 재구성해 구현했다. 코끼리는 의례에 활용되어 황제의 권위를 높여줬고, 동남아시아 조공국의 進貢으로 제국의 영향력을 보여줬다. 명을 멸망시키고 천하를 차지한 청도 明制를 이어받아 皇都에 코끼리를 두었다. 皇都에 온 주변국 사신들은 이를 목도했고, 평생 보기 힘든 영물을 통해 제국의 판도를 경험했다. 황제의 코끼리에는 ‘천하’가 담겨 있었다.

명·청시대 코끼리는 주변에서 皇都로 왔다. 황제가 그것을 황제의 德으로 이해하고 천하를 구현하기 위해 의례 활동에 활용했다면, 천하를 함께

12) 李凱, 2020 앞의 논문, pp.186-188.

13) 郝時遠, 2023 『獸之美者: 滇象北往與貢象南來(三) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察』 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』 第43卷 第3期, p.83.

14) 郝時遠, 2023 위의 논문, p.91.

구성하는 그 ‘주변’은 어떻게 이해했을까. 이에 대해 명·청 시대 조선 사신의 코끼리에 대한 견문을 통해 고찰해 보고자 한다. 조선 사신의 코끼리 견문과 인식에 관해서 이미 여러 편의 논문이 발표된 바 있다.¹⁵⁾ 본고는 기존 연구성과 위에 또 다른 주변인 조선의 시선으로 ‘異界’의 거대한 동물인 코끼리를 의례에 활용해 皇權과 제국의 영향력을 드러내려 했던 명·청의 모습을 시론적으로 제시한다.

II. 明代：馴象의 “天仗”

명 태조는 광서 지역에 馴象衛를 세워 코끼리를 포획하고,¹⁶⁾ 토司나 조공국으로부터 馴象을 진공 받아 조회에 참석시키거나 천자의 수레를 물게 하는 등 의례 활동에 활용하였다.¹⁷⁾ 홍무 20년(1387) 전후 남경에만 80여 마리의 순상이 있을 정도로 태조는 순상을 적극적으로 활용하였다.¹⁸⁾ 명 성조 영락제는 북경으로 천도한 후, 선무문 내 象房을 만들고 북경에 순상이 처음 오면 의례를 연습하도록 하였다. 순상은 의례 종류에 따라 배치되는 공간과 숫자가 달랐다. 『大明會典』의 규정에 따르면 보통 조회 때는 午門 앞에 6마리만 배치됐지만, 황제가 태묘에 배향하러 갈 때는 승

15) 이강엽, 2011 「燕行錄의 ‘코끼리’記事와 朴趾源의 象記」, 『韓國漢文學研究』 48; 申翼澈, 2015 「연행록에 보이는 동물 기사의 유형과 특징」, 『東方漢文學』 62; 최 식, 2016 「중국 백과전서류의 유입과 문학적 수용과 變奏 - 코끼리 談論과 辯證을 중심으로 -」, 『東方漢文學』 66; 이홍식, 2016 「조선 사신이 체험한 북경의 이문화, 코끼리 - 대청 사행을 중심으로 -」, 『한국어언어문화』 59; 이홍식, 2017 「명·청 사행 기록 소재 코끼리 기사 연구 - 근대 이전 중국 문화 이해의 양상과 의미 탐색 -」, 『한국문화와 예술』 24; 賈靑文, 2020 「朝鮮時期士人眼中“象”的認識及其轉變—以“燕行錄”爲中心的考察」, 『中國文學研究』 80; 鄒振環, 2021 「再見異獸：明清動物文化與中外交流」, 上海古籍出版社, pp.149-171.

16) 劉祥學, 2011 「明代馴象衛考論」, 『歷史研究』 2011-1, p.56.

17) 『明太祖實錄』 卷86, 洪武六年十一月丁巳; 『明太祖實錄』 卷188, 洪武二十一年春正月己亥.

18) 郝時遠, 2023 「獸之美者：滇象北往與貢象南來(四) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』 第43卷 第4期, p.63.

천문내 10마리가 동원됐다. 聖節·正旦·冬至 때 행해지는 대조회 때는 承天門, 端門, 午門, 奉天門 등에 총 31마리의 순상이 동원됐다.¹⁹⁾

명대 조선 사신이 남긴 皇都의 코끼리에 관한 비교적 이른 기록은 영락 초년에 등장한다. 당시 명은 두만강 유역의 斡朵里와 兀郎哈·兀狄哈 등 여진족들에 대한 초무에 나섰다. 조선은 그들이 자신의 영역에 속해 있다고 여겼기에 명의 움직임에 적극적으로 대응하였다. 명이 遼東千戶 王可仁을 파견해 公嶮鎭 이남 청령 이북에 거주하던 여진인까지 초유하려 하자, 영락 2년(태종 4년, 1404) 조선 태종은 남경에 金瞻을 파견했다. 金瞻은 이 지역에 대한 역사적 내력을 설명해 영락제로부터 관찰권을 인정받았으며, 영락제가 베푼 연회에 참가했다.²⁰⁾ 어려운 임무를 완수한 그에게 천조의 ‘황은’은 더욱 두드러졌으며, 그가 지은 시에도 그래도 드러났다.

천자의 儀仗을 몸소 보니 日表가 밝은데
陪臣을 은혜로 대우하니 榮光이 갑절일세.
靈犀는 못가에 있어 신기한 瑞氣를 보이고
馴象이 문전에 당하여 어지러운 행렬을 금하네.
만세의 옥잔으로 壽酒를 주거니 반거니 하는데
九成의 韶樂은 즐거운 聲音을 연주하네.
下情이 上達되어 백성은 유감이 없고
一視同仁하시니 太平 세월 누리네.²¹⁾

金瞻은 태평한 천하를 표현하는 장치들을 넣어 영락제의 공덕을 찬송하였다. 馴象은 천자의 儀仗으로 문전에서 어지러운 행렬을 금하며 길서를 바로잡는 존재였다. 거대한 몸으로 의례의 엄숙함을 더 하였으며, 巨獸가 길들여져[馴] 천자에 복무해 천자의 위엄을 드러냈다. 순상과 함께 등장하는 코뿔소는 고대 중국에서 상서로운 동물로 여겨졌으며, 동남아 조공국

19) 『明會典』 卷228, 「錦衣衛」 馴象所.

20) 『太宗實錄』 卷30, 太宗 4年 4月 15日(乙酉).

21) 『太宗實錄』 卷35, 太宗 18年 5月 4日(癸丑). “天仗親瞻日表明, 陪臣恩遇倍光榮. 靈犀在沼呈奇瑞, 馴象當門禁擾行. 萬世玉卮斟壽酒, 九成韶樂奏歡聲. 下情上達民無憾, 一視同仁享太平.”

들이 진헌하던 동물이다. 金瞻이 남경에서 코뿔소를 직접 목격했는지 알 수 없지만, 그가 남경에 오기 전 스리위자야와 雲南 麓川 傣族의 수장이었던 思倫發이 코뿔소를 진헌한 적이 있다.²²⁾ 金瞻에게 순상과 코뿔소가 지키는 명은 태평성대였다.

성화 8년(성종 3년, 1472) 成倪은 황태자 책봉을 축하하러 가는 사절의²³⁾ 漢學訓導로 북경에 다녀오면서 「駟象」이라는 시를 지었다.

야성을 꺾고 사람을 따르니 자연히 순해지고
 성스러운 시대를 만나 깊은 사랑[仁]을 한껏 마셨네.
 [천자의] 뜰에 있으니 몸을 태울 걱정을 하지 않아도 되고
 물건을 얻을 때는 몸을 먼저 움직여 펼친다네.
 交趾의 산속 고향 생각하면 멀고 먼데
 봉천문 밖에 와서 걸음이 느릿느릿.
 어찌 굳이 꼬리에다 불을 붙여 공격하라
 절하고 춤을 추며 황궁을 수호할 뿐.²⁴⁾

交趾는 베트남 북부 지역이다. 중원왕조와의 길항 관계 속에서 중국의 지배를 받기도 했고 독립적 지위를 유지하기도 했다. 영락제는 영락 5년(1407) 군사행동을 감행하여 이 지역을 병합하고, 交趾承宣布政使司를 설치했다. 하지만 선덕 3년(1427) 독립을 추진한 레 리이(黎利) 세력과의 전쟁으로 명은 이 지역을 상실하게 되며, 레 리이의 요청으로 그를 안남국 왕에 책봉했다. 成倪이 북경에 왔을 때 交趾는 레 왕조 시기였다. 레 왕조

22) 何喬遠, 『名山藏』 卷107. “(洪武)九年卒, 麻那者巫裏表當嗣, 來乞封, 貢犀牛、黑熊、火雞、紅綠鸚鵡、白猴、電筒及諸雜物, 又貢小番奴一人”; 『明太祖實錄』 卷238, 洪武28年 4月 25日. “平緬宣慰使思倫發遣刀越孟等貢犀象方物詔賜鈔二百五十錠文綺帛各十五匹”; 『明英宗實錄』 卷76, 正統6年 2月 12日, “行在禮部言, 廣東都司南海衛等衙門指揮僉事等官曹忠等送占城國進貢象犀赴京, 一犀死於道, 當治忠等不謹之罪, 上特有之.”

23) 『成宗實錄』 卷14, 成宗 3年 1月 13日(庚戌).

24) 成倪, 2017 『허백당시집 : 시로 세상을 노래하다』, 조순희 옮김, 한국고전번역원, pp.346-347. “屈猛隨人性自馴, 遭逢聖代飲深仁. 充庭不遇焚軀患, 得物先教運鼻伸. 交趾山中思緬邈, 奉天門外步逡巡. 何須撻尾奔軍壘, 拜舞惟知護紫宸.”(『虛白堂詩集』 卷14, 「駟象」.)

는 명에 조공했지만, 코끼리를 조공품으로 보낸 적이 없다. 명 태조 때 전 왕조가 빈번하게 순상을 조공하여 민간에 피해가 커지자, 홍무 21년(1388) 황제는 안남에 코끼리와 코뿔소 등을 다시는 진공하지 말라고 명했다.²⁵⁾ 이후에도 홍무 28년(1397), 영락 2년(1404) 두 차례 진공이 있었으나, 코끼리의 수명을 고려할 때 成侃은 안남이 조공한 순상을 봤을 가능성이 매우 낮다. 그 코끼리는 交趾에서 온 순상이 낳았을 수도 있고, 운남에서 보내 온 것일 수도 있다. 成侃이 순상의 내력을 정확히 알았는지는 불분명하지만, 그가 순상을 交趾에서 왔다고 묘사한 사실이 중요하다. 순상은 천자의 仁에 감화되어 야성을 꺾었고, 이제 명을 공격하는 존재가 아닌 수호하는 존재였다. 이를 통해 명의 ‘太平有象’을 드러낼 수 있었으며, 조선 문인의 명의 천하에 대한 인식을 엿볼 수 있다.

가정 27년(명종 3년, 1548)에 동지사의 정사로 명에 파견된 崔演은²⁶⁾ 사행 도중 지은 『詠象』이라는 시에서 林邑에서 태어난 코끼리가 언제 帝都에 진공을 왔는지 물으며, “비록 내몰리어 도적을 왕으로 삼았지만, 항상 羈奴에게 절하는 것을 부끄러워 했다(縱被驅王賊, 終羞拜羈奴)”²⁷⁾고 읊었다. 여기서 羈奴는 명조의 전 왕조인 원을 비유한 것이다. 명은 ‘오랑캐’를 몰아내고 ‘중화’를 회복했다. 그는 華夷之辨을 강조하며 중화와 오랑캐를 명확하게 구분했다. 많은 조선 문인이 이러한 인식을 공유했다. 원대에도 많은 코끼리가 조공이나 포획으로 大都에 보내졌는데, 부끄럽게 여겼다는 것은 오랑캐에게 절했기 때문이다. 崔演이 보기에 그것은 강압에 의한 것이지 仁에 의한 감화가 아니었다. 순상이 동일한 행위를 하더라도, 어느 세계에 속하느냐에 따라 그 의미가 달라졌다. 명대 帝都에서 순상의 拜禮는 중화세계의 천자에게 행하기에 더 이상 부끄러운 행위가 아니었다.

25) 宋豪, 2023 『明代貢象問題研究』, 廣西師範大學 석사학위논문, p.32. 안남은 홍무 4년, 홍무 5년, 홍무 11년, 홍무 17년, 홍무 19년, 홍무 21년 코끼리를 진공했다. 명대 조공국이 코끼리를 진헌한 사례는 宋豪, 『明代貢象問題研究』, pp.14-18 참조.

26) 『明宗實錄』 卷8, 明宗 3年 8月 20日(壬戌).

27) 崔演, 『艮齋集』 卷10, 『西征錄』, 詠象.

명나라 문인은 崔演처럼 화이관만으로 판단하지 않았다. 명대 蔣一葵가 기록한 야사에 따르면, 원말 대도의 상방은 폐지되었고 주원장이 북경을 점령했을 때 원 순제의 순상 한 마리만 남아 있었다. 주원장은 이를 남경에 데려왔는데, 어느 날 연회에서 이 순상이 옆드리지 않자 죽었다고 한다.²⁸⁾ 이 이야기에서는 화이관에 따른 순상의 부끄러움이 드러나지 않는다. 오히려 자신이 모셨던 천자에 대한 충성심이 드러난다. 이러한 순상의 충의에 대해 명 태조 시기 문인 林鴻은 「義象行」이라는 시를 지어 애도하고, “아, 너희 녹을 먹는 자들아, 콩과 쫄을 먹는 것만 못하는구나. 어찌 코끼리는 깨끗한데 너희는 더러운냐”며 탄식했다.²⁹⁾

순상의 ‘馴’의 의미는 충절을 강조하느냐 화이지변을 강조하느냐에 따라 그 의미가 달라졌다. 하지만 ‘馴’을 시키기 위해서는 굴복시키든 교화시키든 힘이 필요했다. 만력 48년(광해 12년, 1620) 주문사의 정사로 명에 파견된 黃中允은 북경 도착 후 6월 2일 조회 참석차 황궁에 갔다가 午門에서 코끼리 여섯 마리를 목격했다. 그는 코끼리의 모습을 다음과 같이 묘사했다.

키는 몇 길 정도이고 몸의 크기는 몇 길 정도이고 몸의 크기는 몇 칸에 들어갈 만하였다. 눈처럼 하얀 두 어금니는 코와 나란하였다. 꼬리와 눈은 얼룩소와 모습이 약간 비슷한데, 다만 몹시 컸다. 허리와 등은 언덕과 같이

28) 蔣一葵, 『堯山堂外紀』 卷80. “元順帝有一象, 宴群臣時拜舞爲儀. 天朝王師破元都, 帝北遁, 徙象至南京. 一日, 上設宴使象舞, 象伏不起, 殺之. 次日, 作二木牌, 一書「危不如象」, 一書「素不如象」, 掛於危素左右肩. 由是素以老疾告, 乃謫含山縣.”

29) 林鴻, 「義象行」, 『古今說部叢書』 第7集 庚巳編, 17면. “有象有象來天都, 大江欲渡心越趨. 誘之既渡獻天子, 拜跪不與衆象俱. 象奴勸之拜, 怒鼻觸象奴. 賜酒不肯飲, 哺之亦不舖. 屹然十日受饑渴, 俛首垂淚憤且籲. 天子命殺之, 衆官束手莫敢屠. 侍衛傳宣磨壯士, 被甲各執丈二戈. 象戰久不克, 兵捷象乃殂. 憶昔君王每巡幸, 象當法駕行天衢. 珊瑚錯落明月珠, 被服美錦紅氍毹. 紫泥函封載玉璽, 萬樂爭擁群龍趨. 玉璽歸沙漠, 龍亦歸鼎湖. 所以老象心, 南來誓死骨爲枯. 嗟爾食祿人, 空負七尺軀. 高高白玉堂, 赫赫黃金符, 伊昔軒冕今泥塗. 嗟爾食祿人, 不若飯豆芻, 象何潔, 爾何汙. 天子垂衣治萬世, 俾全象德行天誅. 嗚呼象兮古所無, 嗚呼象兮古所無.” 윌 유민의 충의에 관해서는 張佳, 2014 『明初禮俗改革研究』, 復旦大學出版社, pp.20-43 참조.

불룩하였다. 흉측하고 괴이한 모습이 정말 놀랄만하였다. 모는 자가 쇠갈고리로 가죽에 걸어 끌어당겼는데, 그렇게 하지 않으면 성질이 거칠어서 잘 따르지 않는다고 하였다.³⁰⁾

이처럼 거대한 야생 동물은 쉽게 길들이기 쉽지 않다. 길들여졌다고 하더라도 관리하기 어렵다. 가정 12년(중종 28년, 1533) 진하사 정사로 명에 파견된 蘇世讓을 따라 북경에 다녀온 蘇巡 역시 『葆眞堂燕行日記』에서 “한 번 다리를 쳐들 때면 사람이 다가설 수 없고 보기에 무척 두려워 가까이할 수 없었다. 군관(從再) 蘇世禮를 시켜 그 몸을 어루만지게 하니 곧 눈을 크게 뜨고 돌아다 보아 어찌나 겁나던지 저도 모르게 땅바닥에 엎드렸다. 꼬끼리를 모는 이에게 ‘하룻밤에 먹는 것이 얼마나 되오?’하고 물어보니, ‘적어도 한 섬 남짓 합니다’하고 대답하였다.”³¹⁾고 기록하였다. 꼬끼리는 적절하게 제어하지 않으면 위협적인 동물이었다. 게다가 꼬끼리는 많은 식량을 먹는 동물이었다. 백성이 먹을 것도 없는데, 마치 황제의 玩好를 위해 기르는 것으로 여겨져 ‘誠心愛民’ 하지 않는다고 비판받기 쉬웠다. 거대하고 다루기 힘든 동물을 길들이고, 백성을 궁핍히 여기지 않는다는 비판을 받을 수 있는 동물을 근처에 두는 것은 곧 황제의 위엄이자, 그것을 지지하는 제국의 힘으로 가능한 일이었다.

조선은 영락 10년(태종 10년, 1412) 일본으로부터 순상을 선물 받았다. 하지만 도성에서 제대로 길들이지 못해 다음 해 전 工曹典書 李瑀가 꼬끼리에 밟혀 죽는 일이 일어났다. 이후 순상은 지방으로 유배 보내졌다. 몇 해 뒤에는 병조판서 柳廷顯이 “일본국에서 바친바, 길들인 꼬끼리는 이미 성상의 玩好하는 물건도 아니요, 또한 나라에 이익도 없습니다. 두 사람을 다쳤는데, 만약 법으로 논한다면 사람을 죽인 것은 죽이는 것으로 마땅함

30) 황중윤, 2015 『국역 동명선생문집』 2, 박미경·이지락 옮김, 한국국학진흥원, p. 190. “高可數丈，大容數間。兩牙如雪與鼻齊，尾與日略班牛形而但極巨。其腰背如岸，鬥起頑凶，詭異之狀可驚可駭，驅者以鐵鉤鉤其皮肉而牽之，不然寧不爲馴云。” 『東溟先生文集』卷6, 『西征日錄』, 6月 3日.

31) 소순, 1992 『葆眞堂燕行日記』, 최강현·임치균 역, 국학자료원, p.61. “一舉足之頃，人不能及，見之甚畏不可近。令世禮捫其身，即張目回視，不覺慟仆於地。問牽者一夜所食幾許，不下石餘云。”

니다. 또 일년에 먹이는 꼴은 콩이 거의 수백 석에 이르니, 청컨대 周公이 코뿔소와 코끼리를 몰아낸 고사를 본받아 전라도의 海島에 두소서.”³²⁾라고 진언하자 태종은 이를 받아들여 해도로 코끼리를 보냈다.

조선이 코끼리가 상서로운 기운을 나타낸다는 사실을 몰랐던 것이 아니다. 조선의 통치 집단은 유교 경전에 익숙했고 코끼리의 상징성을 잘 알고 있었다. 成俔이나 崔演이 천조를 칭송하는데 순상을 시에 배치한 이유이기도 하다. 하지만 조선은 이국에서 온 거대한 동물을 유지할 능력이 없었다. 반면, 북송을 압박했던 요와 금은 달랐다. 그들은 송과의 교류를 통해 순상의 존재를 알았고, 순상을 의례에 활용하기 위해 송에 요구했다. 실제 송은 요와 금에 순상을 보냈다. 이에 대해 일부 학자는 중화 문화가 주변국에 영향을 끼친 것이라 평가했지만,³³⁾ 순상이 황제의 권위를 드러내고 그것을 운영할 수 있는 국력이 더 중요한 문제였다.

주변에서 황도로 온 馴象은 황제의 위엄을 드러냈다. 皇都는 천자가 지배하는 제국의 중심이었으며, 중화에 감화된 馴象이 지키는 황궁은 천하의 주인인 천자가 사는 공간이었다. 그곳은 조선이 지향하는 가치의 정점에 있는 곳이었다. 만력 37년(광해 1년, 1609) 성절사 정사로 명나라에 사행을 다녀온 柳夢寅은 사행 도중 많은 시를 썼다. 8월 17일 만수절 하례에 참석하여 코끼리를 보고 쓴 「萬壽日次唐賢早朝諸韻詩序」에서 “천 가지 궁중 버들에 옥 같은 이슬 내렸는데, 순반이 막 엄숙해지니 중국 관원의 威儀라네. 구름 걷히자 아침 까마귀는 궁궐에 모여 지저귀고, 길든 코끼리가 수레 돌려 지나가니 푸른 산이 움직이는 듯”³⁴⁾이라며 황궁을 상서로운 기운이 가득한 천상의 공간으로 묘사했다. 만력 45년(광해군 9, 1617)에는 서장관 신분으로 명나라로 떠나는 金鑑에게 써준 「送金書狀[鑑]赴京歌序」에서 “대궐문 열자 황옥거 높고, 하늘 한가운데 오색구름 모여 있네. 천관

32) 『太宗實錄』 卷26, 太宗 13年 11月 5日(辛巳).

33) 郝時遠, 2023 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(二) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』 第43卷 第2期, pp.65-66.

34) 유몽인 지음, 2016 『어우집』 1, 장유승 옮김, 학자원, p.373. “宮柳千絲玉露垂, 筍班初肅漢官儀. 朝鴉集殿晴雲闊, 馴象回輿翠嶽移.”(『於于集』 卷4, 「萬壽日次唐賢早朝諸韻詩序」)

이 모이고, 馴象이 춤을 추네, 옥영과 운오 음악 은은히 바람결에 울려 퍼지네”라고 읊으며, “천궁으로 날아올라 옥 술잔 기울이며, 길이 천수를 누리시는 아름다운 우리 황제여, 우리 황제여 즐거워라, 끝없이 억만 세 누리소서”³⁵⁾라고 염원했다. 조선 사신은 이와 같은 풍경을 그림으로 남기지 않았지만, 타이베이 고궁박물관에 소장된 「大明宮殿圖軸」를 통해 코끼리가 지키고 있는 천궁의 면모를 엿볼 수 있다.



〈그림 1〉 오문 앞의 순상
(大明宮殿圖軸 일부, 台北 故宮博物院 소장,
平圖021582)

조선 사신의 순상에 대한 인식은 명확하다. 순상은 천자의 위엄을 드러내고, 중화의 구현을 보여주는 창이었다. 하지만 관련 기록은 소략하다.

35) 유몽인, 2018 『어우집』 5, 김홍백·권진옥 옮김, 학자원, p.513. “金門關兮黃屋崇, 五雲集兮天之中. 千官盍簪兮馴象舞, 《玉韻》雲璈兮杳流響於天風. 圓丘兮峨峨, 簾翠玳兮甄碧珂. 香芬芴兮芬鬱, 椒桂青蔥兮鬱移楊. 狽天宮兮傾瑤觴, 天壽靈長兮猗吾皇. 吾皇兮樂胥, 億萬歲兮斯無疆.”(『於于集』 卷3(後集, 『送金書狀[鑑]赴京歌序』)

코끼리라는 객관적 실체에 대한 깊은 관심으로 확장되지 않았다. 16세기 초 명조는 부정부패가 만연했지만 의례만은 엄숙했다. 조선 사신의 복명 보고나 ‘조천록’에서 習儀나 조회 의례가 느슨하게 진행됐다는 기록은 찾아보기 힘들다. 조선 사신들은 엄숙한 조회 현장에서 스치듯 코끼리를 접해, 관심을 가지고 깊이 관찰하거나 사유할 기회가 없었을 것이다. 이후 청대처럼 象房을 방문해 코끼리를 구경하는 방법도 있지만, 가정 원년(1522) 회동관의 조선 사신에 대한 門禁 조치가 내려진 후³⁶⁾ 조선 사신에 대한 회동관 출입이 제한받아 코끼리에 대한 관찰은 의례시에 한정될 수밖에 없었다.

조선 사신이 명대 皇都에서 코끼리를 마지막으로 본 것은 승정 9년(인조 14년, 1636)이었다. 조선이 명에 보낸 마지막 사신이었다. 1년 뒤 조선은 병자호란으로 명과의 관계를 끊고, 청과 책봉-조공관계를 맺었다. 이 사행의 정사 金堉은 『朝京日錄』을 남겼는데, 조회에 참석해 코끼리 6마리를 보았다고 기록했다.³⁷⁾ 이는 『大明會典』의 규정 그대로였다. 하지만 청나라 군대가 북경을 점령하기 8년 전 일이었다. 명조는 나라가 풍전등화의 상황에서도 적지 않은 코끼리를 의례에 활용했다. 그럼에도 불구하고, 남송처럼 이를 비판하는 유학자는 없었다. 당시 명의 쇠망하는 모습을 기록한 金堉 역시 조선 태종대 柳廷顯과 같은 비판적 시각은 없었다.

III. 清代：儀禮 밖의 馴象

1644년 입관 이후 청은 순상과 관련해 明制를 계승했다.³⁸⁾ 조선은 청 입관 이후 매년 북경에 사신을 보냈다. 조선 사신은 명대와 마찬가지로

36) 명의 門禁 조치에 대한 배경과 원인에 관해서는 조영현, 2020 「1522년 北京會同館의 對朝鮮 門禁 조치와 그 배경 - 正德帝 遺産의 정리와 관련하여」, 『중국학보』 91. 참조.

37) 金堉, 2001 「朝京日錄」, 丙子年 11月 7日 『연행록전집』 16, 동국대학교출판부.

38) 陳連營·謝豆菲, 2019 「清代儀仗使用馴象考」, 『故宮學刊』 第20輯, p.170.

조회에 참여했고, 순상을 볼 수 있었다. 하지만 馴象이 지키고 있는 공간은 더 이상 ‘천자’의 공간이 아니었다. 오랑캐가 지배하는 공간이었고, 황궁은 더 이상 天宮이 될 수 없었다. 중화를 숭상하는 조선에게 만주족은 누린내가 나는 야만인이었다. 야만인이 중화를 멸망시키고 북경을 중원의 수도로 삼았다. 청나라 사람들은 중화의 의관을 버리고, 짧은 고름에 좁은 소매가 있는 옷을 입으며 변발을 했다. 강희 7년(현종 9년, 1668) 동지사 서장관으로 청에 다녀온 바 있는 朴世堂은 강희 25년(숙종 12년, 1686) 사행을 떠나는 崔錫鼎에게 전별을 고하면서, “불행히도 세상은 성쇠가 있기에, (내가) 그 지역과 땅을 직접 돌아다니며 그 사람과 풍속을 보니 의관은 오래전에 바뀌어 버렸고, 文物은 모두 사라져 버려 舊國 古都에서 그저 서글프기만 할 뿐이었으니, 이 또한 죽히 슬프지 않겠는가”³⁹⁾라며 지난 사행에서 느꼈던 상실감을 토로했다. 이제 야만이 되어 버린 “舊國 古都”를 지키는 순상에 대해 감정을 투영하지는 않았다. 순상은 과거 羈奴에 절하는 것과 다를 바 없었다. 그렇기에 청 입관 이후 17세기 조선 사신의 순상에 대한 소략한 기록에서 천자의 위엄은 찾아볼 수 없었다.

18세기에 들어 상황이 변하기 시작했다. 청조 내부의 정치적 문제가 안정되면서, 청조의 조선에 대한 경계가 느슨해졌다. 청조의 조선 사신 일행에 대한 관리도 느슨해졌다. 조선 사신단 일원은 북경을 관찰할 기회가 많아졌고, 그들의 발길은 순상을 관리하는 象房에까지 이르렀다. 강희 59년(경종 즉위년, 1720) 고부사 정사 李頤命의 자제군관으로 청을 다녀온 李器之는 북경에서 남천주당을 방문하고 관소로 돌아가는 도중 상방에 들렀다. 그의 기록에 따르면, 당시 38칸의 우리에 코끼리가 칸마다 한 마리씩 있었으며, 주변에 구경하는 사람들이 종종 있어서인지 막는 사람은 없었다. 李器之는 궁금한 마음에 코끼리를 관리하는 이에게 한번 타보라고 부탁했는데 그는 대가를 요구했다. 李器之가 돈을 집어 주자 그는 코끼리

39) 박세당, 2006 『국역 서계집』 2, 공근식·최병준 역, 민족문화추진회, pp.52-53. “而乃又不幸, 世有汚隆, 涉其域履其土, 見其人觀其俗, 衣冠而變易久矣, 文物而掃除盡矣, 舊國故都悵然而已, 茲又不足悲歎.”(『西溪集』 卷7, 「送崔參判[錫鼎]赴燕序」)

의 귀를 당기며 소리 질렀고, 코끼리가 소리를 내며 앞발을 꿰자 코끼리 위에 올라탔다. 상방 구경은 李器之만 한 것이 아니었다.⁴⁰⁾ 『熱河日記』로 유명한 朴趾源도 상방에 들러 부채와 청심환을 뇌물로 주고 코끼리 재주를 구경했다. 18세기 후반 상방은 조선 사신들이 북경에서 둘러봐야 할 관광명소가 되었으며, ‘연행록’에 순상에 대한 기록도 상세해졌다.

순상의 접촉이 자유로워지면서 상세한 관찰이 가능해졌다. 李器之의 『一庵燕記』, 李德懋의 『入燕記』, 權復仁, 『隨槎閑筆』, 洪錫謨의 『游燕藁』, 韓弼教의 『隨槎錄』, 金景善의 『燕轅直指』, 徐慶淳의 『夢經堂日史』, 李承五의 『觀華誌』 등 적지 않은 조선 사신이 상방을 방문한 경험을 기록하였다. 이러한 변화에 대해 한문학자 이홍식은 “청나라 문화를 있는 그대로 바라보고 수용하려는 대청의식의 변화와 사물에 대한 박물학적 관심으로 대표되는 조선 후기 지적 패러다임의 변화 등과 긴밀하게 연결되어 있는 것으로 보인다.”⁴¹⁾라고 설명했다.

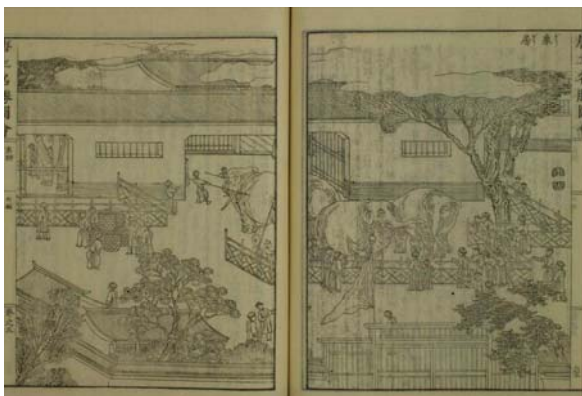
이에 더해 순상을 경험하는 공간이 의례 공간이 아니라는 점에 주목할 필요가 있다. 순상은 의례 안에서 황제의 위엄을 드러내고, 감화되어 ‘중화’에 포용된 주변을 구현했다. 명대 조선 사신은 이를 체험했다. 명·청 시대 상방에서 돈을 내고 코끼리의 묘기를 구경하는 것은 흔한 풍경이었지만,⁴²⁾ 명대에는 門禁으로 상방 구경이 제한되었다. 청이 들어서고 18세기 중반 청의 조선 사신에 대한 관리가 느슨해지면서 조선 사신은 상방을 구경하기 시작했고 기록을 남겼다. 당시 북경에서 상방을 구경하는 분위기는 19세기 초 오카다 교쿠잔(岡田玉山)이 그린 『唐土名勝圖會』를 통해 엿볼 수 있으며(그림 2), 조선인이 그린 순상도 전해진다(그림3). 명대와 달리 조선 사신의 코끼리 경험이 의례 공간 밖에서 이루어진 것이다. 이제 조선 사신에게 순상은 황제만을 위한 존재가 아닌 쉽게 향유할 수 있는 존재가 되었다. 대부분 연행록에 기록된 코끼리 기사는 감상의 수준을 넘

40) 李器之, 『一庵燕記』 9月 27日(辛卯).

41) 이홍식, 2016 앞의 논문, p.440.

42) 吳長元, 『宸垣識略』 卷7. “其在象房, 人有入視者, 能以鼻作筆築銅鼓聲. 觀者持錢畀象奴, 如教獻技, 必斜睨象奴, 錢滿數而後昂鼻俯首, 嗚嗚出聲”

지 않았다. 조선 사신의 기록에서 명대와 같이 순상을 통해 皇威나 中華도 드러나지 않았다.



〈그림 2〉 상방에서 순상을 구경하는 청나라 사람들의 모습
(『唐土名勝圖會』卷三, 早稻田大學図書館 소장)



〈그림 3〉 馴象(輿地圖 M번 128, 국립중앙박물관 소장)

가경 원년(1796) 가경제는 전례 없이 의례 공간이 아닌 상방에서 조공

국 사신들에게 순상을 관람하도록 했다.⁴³⁾ 아직 살아있던 건륭제가 퇴위하고, 그의 아들 가경제가 즉위하던 해, 새 황제는 군기처 관원의 인솔 아래 조선, 安南, 暹羅, 廓爾喀 사신을 모아 상방에서 코끼리 묘기를 보도록 명했다.⁴⁴⁾ 이러한 모습은 명대 영락제가 鄭和의 원정과 함께 북경에 온 진기한 동물을 조선 사신에게 보여준 것과 비슷하다. 영락 17년(1419) 조선은 태종이 세종에게 양위한 것을 영락제가 추인해 준 것에 대해 감사를 표하기 위해 사은사를 파견했다. 이때 참여한 張子忠은 영락제의 명으로 봉천전에서 정화 원정으로 북경에 온 기린, 사자, 얼룩말 등 동물⁴⁵⁾들을 구경할 수 있었다. 이때 경험을 「十八日帝坐奉天殿示三獸」, 「十九日被召見猼麟獅子福祿等獸」 2수의 시로 표현했는데, 두 번째 시에서 “황제의 다스리는 道 지극히 가상하니, 기린과 사자 보내옴은 하늘 내린 상서가 많음이라. 여기 짐승이 있는데 문과 덕을 겸하여 갖추고 있으니, 용도 말도 아닌데 낙타도 아니라네.”라며 천조의 상서로움을 칭송하였다.⁴⁶⁾ 가경제가 조공국 사신들에게 보여주고자 한 코끼리는 기린, 사자, 얼룩말 정도로 진기한 동물은 아니었지만, 충분히 상서로운 기운을 나타내는 동물이었다.

청의 번부와 조공국 사신이 황제에게 朝賀를 드리러 온 모습을 담은 「萬國來朝圖」에는 코끼리가 강조되어 묘사되어 있다. 「萬國來朝圖」는 건륭 24년(1759) 건륭제가 回部를 평정한 이후, 집중적으로 제작되기 시작했는데, 그 안에 묘사된 장면은 실제 의례에 맞지 않는 모습으로 건륭제가 이

43) 『同文彙考』 「原編續」 節使一, 「禮部知會使臣看玩象所咨」(嘉慶元年正月).

44) 『同文彙考』 「補編續」 使臣別單一, 「[乙卯]冬至兼謝恩行書狀官趙德潤聞見事件」(嘉慶元年 3月 24日) “軍機官奉旨領率各國使臣往觀琉璃廠、珠寶肆及象園, 此乃前所未有之事也.”

45) 정화 원정으로 명에 유입된 외래 동물에 관해서는 張箭, 2005 「下西洋所見所引進之異獸考」, 『社會科學研究』 2005-1; 鄒振環, 2024 「鄭和下西洋時期的貢獅與明代“獅文化”」, 『社會科學戰線』 2024-4; 鄒振環, 2018 「鄭和下西洋與明朝的“麒麟外交”」, 『華東師範大學學報(哲學社會科學版)』 2018-2.

46) 임준철, 2013 「조선 최초의 북경 使行詩, 張子忠의 『判書公朝天日記』 연구」 『한국시가연구』 34, pp.274-276. “於皇治道極休嘉, 獐與獅來瑞應多. 有獸有文兼有德, 非龍非馬亦非駝. 誦詩未會能專對, 讀易惟聞合大和. 邊鄙縱然無見識, 尙爲天子萬年歌.”

룬 ‘천하’를 상징적으로 드러내기 위한 ‘상상’이다. 조공품은 황제에게 조하를 드리기 전 예부에 미리 올리는데도, 「萬國來朝圖」에서는 미얀마 사절이 직접 코끼리를 타고 조하를 기다리고 있다. 조공 사절의 행렬 가장 앞에는 조선 사신이 있어야 한다. 하지만 그림에서 코끼리를 부각시키기 위해 緬甸 사신을 코끼리와 함께 맨 앞에 배치했다. 조선 사신은 그 뒤에 섰다. 이는 주변으로부터 온 거대한 동물을 통해 황제의 위엄을 드러내고자 한 것이다. 가경제가 외번 사신에게 코끼리를 보여주고자 한 것도 이와 같은 의도였을 것이다. 그 의도는 완벽하게 이루어지지 않았다. 적어도 조선 사신은 감복 받지 않았다. 코끼리는 상방에서 약간의 뇌물을 주고 즐길 수 있는 ‘흔한’ 유희였기 때문이다.



〈그림 4〉 순상을 진헌하는 緬甸 사신의 모습
(萬國來朝圖軸 일부, 北京 古宮博物院 소장)

19세기 중반이 되면 기록이 연행록에서 코끼리와 관련된 기록이 거의 사라진다. 상방이 예전 같지 않았기 때문이다. 청조는 주로 越南, 暹羅, 緬甸 등 조공국의 진공을 통해 코끼리를 충당했다. 황제의 순상 숫자는 가경 연간까지 매우 안정적이었다. 건륭 27년(1762) 30마리, 건륭 32년(1767)

23마리, 건륭 44년(1779) 17마리, 건륭 47년(1782) 22마리, 가경 원년(1796) 34마리, 가경 6년(1801) 28마리, 가경 25년(1820) 22마리였다. 하지만 19세기 중반 들어 그 숫자가 줄어든다. 도광 22년(1842) 15마리, 도광 28년(1848) 11마리, 함풍 5년(1855) 6마리였다.⁴⁷⁾ 홍수전의 태평천국이 남경을 수도로 정하고 남방지역을 점령해, 조공길이 막혀 馴象을 進獻 받지 못했기 때문이다. 가경 원년 코끼리의 수가 충분해 각국의 코끼리 진공을 중지시킨 것⁴⁸⁾과는 대조적인 모습이다. 코끼리 수급이 어려워지자 청 황실은 운남 지역에 명을 내려 코끼리를 직접 구입하려 했다. 하지만 상황이 예의치 않았다.⁴⁹⁾

제2차 아편전쟁 이후 청조는 서양 열강의 도움을 받아 태평천국 진압에 성공했다. 남방의 조공길이 다시 열렸다. 하지만 越南, 暹羅, 緬甸 등은 서구 열강의 위협을 받아 청에 조공 사신을 파견하기 어려웠다. 1887년 진하 겸 사은사 정사로 북경에 도착한 李承五는 상방을 찾아 이들 코끼리를 구경했다. 그의 여행록인 『觀華志』에 올해년 즉 광서 원년에 緬甸이 7마리의 코끼리를 진공하였는데, 3마리는 죽고 4마리만 있다고 기록했다.⁵⁰⁾ 이 기록은 명확하지 않다. 동치 연간에서 광서 초년까지 越南과 緬甸의 순상 진공이 있었지만, 현재 명확하게 파악할 수 있는 청 조정의 기록이 없다.⁵¹⁾ 夏孫桐은 1941년 발표한 『學山詩話』에서 鄭孝胥의 시 「己丑年觀

47) 毛憲民, 1991 「清代鑾儀衛馴象所養象」, 『紫禁城』 1991-3, pp.16-17.

48) 『清高宗實錄』 卷1494, 嘉慶 元年 正月 21日. “廄中所有馴象三十餘隻, 此象乃安南、緬甸、琉球、暹羅、南掌諸國所進, 天朝儀仗內惟用四五馴象, 餘無所需, 亦無分賞王公象隻之事, 已降旨各國停其貢進. 爾部落此二次俱經貢象, 因京師馴象過多, 將爾等所進留於衛藏, 分賞達賴喇嘛、班禪額爾德尼. 再天朝有馬萬億, 於攻伐行圍極爲得力, 爾等所進馬既未調習, 且道路遼遠, 解送爲勞, 以後爾例貢內毋庸貢象馬, 以副朕曲加體恤之意.”

49) 陳連營·謝豆菲, 2019 앞의 논문, p.176.

50) 李承五, 『觀華志』 卷10, 「馴象所」.

51) 郝時遠, 2023 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(五) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』 第43卷 第5期, p.61. 19세기 후반 청은 코끼리를 포획하거나 사육하여 자체적으로 조달할 수 있는 상황이 아니었다. 청 측 자료 외에 조선 사신의 귀국 후 북명 보고에서 코끼리 숫자를 파악할 수 있으나, 그 코끼리들이 어디서부터 왔는지는 명확하게 알기 어렵다.

洗象」를 제시하고 주해를 달았다. 시제에서 己丑年은 1889년인데, 鄭孝胥의 『海藏樓詩』에 실린 원제는 「六月十六日觀洗象[去年英吉利滅緬甸]」이며, 음력 6월 16일 구례에 따라 초복을 맞이해 선남에서 코끼리 목욕을 하는 모습을 보고 남긴 감상으로, 비록 緬甸에서 진공한 코끼리는 북경에 여전히 있지만 미얀마는 이미 멸망해 책봉하는 舊例를 회복하기 어렵다고 탄식한 시다. 영국이 미얀마를 합병한 것은 1886년으로 己丑年 한해 전[去年] 멸했다는 사실에 어긋난다. 하지만 조공국의 상실에 대한 슬픔은 절절했다. 夏孫桐은 이 시에 주석을 달며 베트남과 미얀마는 중국에 코끼리를 조공하는 국가였으나 각각 프랑스와 영국에 멸망해 조공이 끊겼다고 하면서, 광서 중엽에 상방에는 코끼리가 2마리만 남았다고 하였다.⁵²⁾

순상의 급감은 단순히 조공의 단절에만 기인하지 않는다. 동치 연간과 광서 초년 진공받은 코끼리가 제대로 살지 못하고 죽었다. 아시아코끼리의 평균 수명이 70년 정도라는 것을 감안하면, 이는 상방의 코끼리가 제대로 관리받지 못했다는 사실을 방증한다.

청나라 문인 震鈞이 쓴 『天咫偶聞』은 1884년 봄 코끼리 한 마리가 西長安門으로 도망쳐 사람을 해치고 궁벽을 부순 일이 있어 더는 코끼리를 의례 행사에 활용하지 않았다고 기록하였다.⁵³⁾ 하지만 실상은 순상의 의례 활용이 어려웠다. 『大清會典』의 규정에 따르면, 조회 때 4마리가 午門 앞을 지켜야 하며, 황제의 행차 때는 더 많은 순상이 필요했다. 순상이 2마리만 남은 상황에서 더 이상 예법을 지키는 것은 불가능했다.

『承政院日記』, 高宗 22年 4月 4日(壬申); 『承政院日記』, 高宗 25年 4月 3日(甲申).

52) 夏孫桐, 1941 『學山詩話(續)』, 『同聲月刊』 第1卷 第10期. “『宣南洗象迎初伏, 萬騎千車夾水看. 法駕舊儀從鹵簿, 玉泉新漲試波瀾. 蒲甘國破封難復, 莽氏民存業遂殘. 留汝南荒遺老在, 可堪有齒已先寒.』 此閩縣鄭蘇堪孝胥《己丑年觀洗象》詩也. 京師象坊, 例以六月於御河洗象, 緬甸、越南, 本中國屬國, 每入朝, 象隊列爲貢品. 自英吉利滅緬, 法蘭西滅越南, 朝貢遂絕. 光緒中葉, 鹵簿象隊僅存, 吾曹在都觀大駕出, 已僅有二象. 末年遂絕跡.”

53) 震鈞, 1982 『天咫偶聞』, 北京古籍出版社, p.45.

IV. 맺음말

조선 사신은 명말 명의 암울한 현실을 목도했음에도 표면적으로는 駟象에서 皇威를 보았다. 교화된 순상처럼 조선 역시 명의 ‘중화’에 ‘감화’된 것이다. 청은 오랑캐 왕조였다. 18세기 들어 대청인식의 변화가 생기고 북학의 목소리가 나왔지만, 명대부터 이어온 ‘중화’론에 근본적 변화가 생긴 것은 아니다. 순상에 대한 경험과 기록이 증가했지만, 거기서 皇威를 느낀 것은 아니다. 게다가 청대에는 의례 공간 밖에서 조선 사신이 순상을 접하면서, 상방은 유람의 공간이 되었다.

19세기 중반 ‘천조’의 쇠락은 순상에도 드러났다. 19세기 중반 들어 서세동점으로 서구 열강은 청의 주변을 하나하나 무너뜨렸다. 순상의 북경행이 점차 줄어들더니 進貢이 끊겼다. 길들여진 코끼리가 지키는 천하는 외부의 압력으로 점점 유지가 어려워졌다. 중화질서 내 조공국의 진공으로 북경에서 구현된 천하질서도 유지할 수 없게 되었다. 순상은 청 황실에서 그 쓸모가 폐기됐다. 19세기 말 이미 베트남과 미얀마를 상실하면서 순상은 더 이상 황도에 오지 않았다. 황도에서 순상을 즐기고 천하를 관찰하던 조선과의 관계에도 변화가 왔다. 청은 조선을 지키기 위해 ‘장정’을 맺어 전통적 조공관계와 근대적 조약관계가 공존하는 이중적 관계를 모색했다. 전자만으로는 본래의 관계를 지탱하기 어려웠기 때문이다. 1894~1895년 청일전쟁에 이르면 이마저도 힘들어졌다. 전쟁의 패배로 근근히 유지되던 중화질서는 사실상 와해됐다.

최후의 순상은 1907년 만들어진 萬牲園에 들어갔다. 서태후는 광서 33년(1907) 서양의 모델을 본따 萬牲園을 만들어 농업실험장과 식물원, 동물원을 갖추었고, 식물원과 동물원은 입장료를 받고 개방했다. 이곳의 동물은 조공이 아닌 南洋大臣 겸 兩江總督 端方이 독일에서 구입한 동물들과 각지에서 기증받은 동물로 채워졌다. 이곳에도 코끼리가 있었다. 모두 두 마리였는데, 하나는 端方이 구입한 인도코끼리였으며, 다른 하나는 쓸모가

폐기된 순상이었다.⁵⁴⁾ 萬牲園에는 외국인으로부터 기증받은 동물도 있었다. 사천 주재 독일 총영사 프리츠 웨이스(Fritz Weiss)가 길들인 곰 두 마리⁵⁵⁾와 독일 출신 미국 동양학자 베를톨트 라우퍼(Berthold Laufer)가 소유한 티베트 개 3마리였다.⁵⁶⁾ 이 동물은 進貢이 아닌 서양인의 선의로 전시되었다. 티베트는 영국과의 분쟁 지역이었으며, 그곳에서 서양인에 의해 유출된 동물이 천자에 대한 충성이 아닌 우호의 상징으로 돌아온 것이다.



〈그림 5〉北京動物園, 夏同光 작품(저자 소장)

코끼리는 국민당이 대만으로 퇴폐하고, 공산당이 중화인민공화국이 건국된 지 얼마 안 되어 옛 萬牲園으로 다시 ‘돌아왔다’. 萬牲園은 민국 시기 수차례 이름이 바뀌었고, 중화인민공화국 건국 다음 해 3월 1일 西郊

54) 『星期農業試驗場遊記』, 『順天時報』, 1907. 7. 3, 第7版.

55) 北京動物園管理處 編, 2002 『北京動物園志』, 中國林業出版社, p.79.

56) 『二六〇 美國駐華公使嘉樂恒爲本國博士羅佛擬將藏大三隻送北京萬牲園收養將辦法示復事致外務部信函』(宣統二年八月十三日/1910.9.16., 中國第一歷史檔案館·北京大學·澳大利亞拉籌伯大學, 2017 『清代外務部 中外關係檔案史料叢編 中美關係卷』第8冊 綜合, 中華書局, pp.743-744.

公園이라는 이름으로 개방됐다. 1955년 4월 1일에는 북경동물원으로 개명하였다. 북경에 돌아온 첫 코끼리는 독립한 인도의 첫 총리 네루가 1953년 선물한 것이었다. 인도는 비공산 국가 중 가장 먼저 중화인민공화국을 승인한 국가였다. 얼마 안 있어 베트남 국가주석 호치민도 코끼리 두 마리를 선물했다.⁵⁷⁾ 1955년 西郊公園이 북경동물원으로 개명되던 해 夏同光이 그린 기념 엽서에는 인도와 베트남으로부터 선물 받은 코끼리가 그려져 있다. 중국은 더 이상 천하의 패자가 아니었다. 신중국은 주변국과의 관계를 새롭게 정립하였고, 국제사회의 승인된 일원으로 자리매김이 필요했다. 돌아온 코끼리는 그 상징이었다.

주제어

황도(Imperial Capitals), 조선 사신(Joseon Envoys), 순상(Tamed Elephants), 천하(All under Heaven), 공물(Tributary)

<투고: 2024년 05월 06일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

57) 北京動物園管理處, 2002 앞의 책, pp.217-218.

/Abstract/

All under Heaven(天下) and Elephants: Focusing on the Observations of Joseon Envoys

Son, Sung wook

The focus of this study is on the perceptions and awareness of Joseon envoys regarding elephants during the Ming and Qing dynasties. It examines how the “giant beast” elephant was utilized in rituals to reveal the imperial authority and the appearance of the empire. Both Ming and Qing emperors summoned animals from the periphery of China to reconstruct and represent the ecological landscape of the empire. Elephants were used in rituals to enhance the emperor’s authority and demonstrate the empire’s influence through tributes from Southeast Asian vassal states. Envoys from neighboring countries who visited the imperial capital were fascinated by these elephants, experiencing and imagining a natural wonder they might never see again. The concept of “all under heaven” (天下) was embedded in the emperor’s elephants, but Joseon envoys perceived it differently through their diplomatic interactions. While Ming-era Joseon envoys felt the imperial authority through tamed elephants, they were also “influenced” by the concept of “Zhonghua” (中華) associated with Ming China. However, during the Qing dynasty, the perception of China was not centered around tamed elephants. In the late 19th century, as countries investigating Qing elephants departed from tributary relations, unmanaged tamed elephants revealed the decline of the empire.

참고문헌

1. 원문자료

『明太祖實錄』
『清高宗實錄』
『明會典』
『順天時報』
『太宗實錄』
『成宗實錄』
『明宗實錄』
『同文彙考』
『順天時報』

林鴻, 『古今說部叢書』 「義象行」 第7集, 庚巳編.

2. 단행본

마크 엘빈, 2011, 『코끼리의 후퇴: 3000년에 걸친 장대한 중국 환경사』, 정철웅 옮김, 사계절.

박세당, 2006, 『국역 서계집』 2, 공근식·최병준 역, 민족문화추진회.

成倪, 2017, 『허백당시집: 시로 세상을 노래하다』, 조순희 옮김, 한국고전번역원.

소순, 1992, 『保眞堂燕行日記』, 최강현·임치균 역, 국학자료원.

유몽인, 2016, 『어우집』 1, 장유승 옮김, 학자원.

———, 2018, 『어우집』 5, 김홍백·권진옥 옮김, 학자원.

황중윤, 2015, 『국역 동명선생문집』 2, 박미경·이지락 옮김, 한국국학진흥원.

北京動物園管理處, 2002, 『北京動物園志』, 中國林業出版社.

鄒振環, 2021, 『再見異獸: 明清動物文化與中外交流』, 上海古籍出版社.

- 班固, 1962, 『漢書』, 顏師古 注, 中華書局.
- 房玄齡 等, 2000, 『晉書』, 中華書局.
- 蔣一葵, 2019, 『堯山堂外紀 外一種』, 呂景琳 點校, 中華書局.
- 張廷玉 等, 2013, 『明史 點校本』, 中華書局.
- 中國第一歷史檔案館·北京大學·澳大利亞拉籌伯大學, 2017, 『清代外務部 中外關係檔案史料叢編 中美關係卷』 第8冊 綜合, 中華書局.
- 震鈞, 1982, 『天咫偶聞』, 北京古籍出版社.
- 何喬遠, 2010, 『名山藏』 上, 張德信·商傳·王熹點 校, 福建人民出版社.

3. 논문

- 申翼澈, 2015, 「연행록에 보이는 동물 기사의 유형과 특징」 『東方漢文學』 62.
- 이강엽, 2011, 「燕行錄의 ‘코끼리’記事와 朴趾源의 象記」 『韓國漢文學研究』 48.
- 이흥식, 2016, 「조선 사신이 체험한 북경의 이문화, 코끼리-대청 사행을 중심으로-」 『한국어언어문화』 59.
- , 2017, 「명·청 사행 기록 소재 코끼리 기사 연구-근대 이전 중국 문화 이해의 양상과 의미 탐색-」 『한국문화과 예술』 24.
- 임준철, 2013, 「조선 최초의 북경 使行詩, 張子忠의 『判書公朝天日記』 연구」 『한국시가연구』 34.
- 조영현, 2020, 「1522년 北京 會同館의 對朝鮮 門禁 조치와 그 배경-正德帝 遺産의 정리와 관련하여」 『중국학보』 91.
- 최식, 2016, 「중국 백과전서류의 유입과 문학적 수용과 變奏-코끼리 談論과 辯證을 중심으로-」 『東方漢文學』 66.
- 賈青文, 2020, 「朝鮮時期士人眼中“象”的認識及其轉變—以“燕行錄”爲中心的考察」 『中國文學研究』 80.
- 劉祥學, 2011, 「明代馴象術考論」 『歷史研究』 2011-1.
- 李凱, 2020, 「祥瑞與害獸:象在宋代禮儀中的內涵之爭」 『西南大學學報(社會科學版)』 第28卷 第4期.
- 李志勇·楊惠玲, 2015, 「論宋代的馴象」 『樂山師範學院學報』 第30卷 第11期.
- 毛憲民, 1991, 「清代鑾儀衛馴象所養象」 『紫禁城』 1991-3.
- 宋豪, 2023, 「明代貢象問題研究」, 廣西師範大學 석사학위논문.

- 王翠, 2012, 「中國古代養象機構沿革考」, 『滄州師範學院學報』第28卷 第4期.
- 張箭, 2005, 「下西洋所見所引進之異獸考」, 『社會科學研究』2005-1.
- 程民生, 2021, 「宋代大象的自然與社會生態」, 『中原文化研究』第9卷 第3期.
- 陳連營·謝豆菲, 2019, 「清代儀仗使用馴象考」, 『故宮學刊』第20輯.
- 鄒振環, 2018, 「鄭和下西洋與明朝的“麒麟外交”」, 『華東師範大學學報(哲學社會科學版)』2018-2.
- _____, 2024, 「鄭和下西洋時期的貢獅與明代“獅文化”」, 『社會科學戰線』2024-4.
- 郝時遠, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(一) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第1期.
- _____, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(二) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第2期.
- _____, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(三) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第3期.
- _____, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(四) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第4期.
- _____, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(五) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第5期.
- _____, 2023, 「獸之美者: 滇象北往與貢象南來(六) - 基於歷史民族學的人象倫理關係考察」, 『中南民族大學學報(人文社會科學版)』第43卷 第6期.

4. 신문 및 인터넷 자료

- 「焦點訪談 20210812 “象”往之路」, <http://www.cctv1zhibo.com/jiaodianfangtan/41512.html> (검색일: 2024. 6. 9.)
- 「習近平出席領導人氣候峰會並發表重要講話」, 『人民日報』, 2021. 4. 23., 第1版

李奉昌 의사 관련 자료에 대한 검토

朴 性 淳*

| | |
|------------------------------|----------------------------|
| I. 머리말 | III. 이봉창 재판 관련 자료 |
| II. 이봉창 연구의 기초 자료 | 1. 최서면의 문제적 시각과 자료 수집의 필요성 |
| 1. 일본 외무성 외교사료관 소장 한국관계 사료목록 | 2. 이봉창 재판 자료의 내용과 남은 과제 |
| 2. 기타 독립운동사 자료집들과 이봉창 관련 내용 | IV. 맺음말 |

초록

이봉창의거는 김구가 추진한 한민애국단 최초의 의열투쟁이었을 뿐만 아니라, 그 의거의 대담함으로 인해서 한·중·일은 물론 세계의 주목을 크게 받았던 대사건이었다. 그럼에도 불구하고 이봉창의거의 역사적 상징성에 상응하는 심도있는 연구가 진행되었다고 보기에는 힘든 수준이었다.

1970년대 중반부터 시작된 초기의 이봉창 연구는 거의가 한민애국단을 설명하는 과정 속에서 부분적으로 언급되어진 정도였다. 한참 뒤인 1997년에 이봉창 의사를 단일 주제로 하는 저서가 출간된 바 있지만, 그 내용에 오류가 심한 것으로 판명되었다. 이러한 연구 경향은 전적으로 이봉창 의사와 관련된 자료의 부족 때문이었다.

이러한 자료 문제가 어느 정도 해소되기 시작한 것은 1994년 국제한국연구원장 崔書勉의 渡日 이후부터였다. 그는 5년 동안 일본 외무성 외교사료관에 있는 이봉창 관련 자료들을 집대성하였고, 이 자료들을 국사편찬위원회와 협의를 거쳐 2003년에 『일본외무성외교사료관소장 한국관계사료목록』이라는 책으로 간행하였다. 동시에 국편에서는 데이터베이스를 활용하여 이 자료들을 연구자들에게 제공하기 시작했다.

* 단국대학교 사학과 교수

한편 단국대학교 이사장 張忠植은 2000년 11월에 이봉창의사장학회를 설립하여 회장을 맡고 「이봉창의사와 한국독립운동」이라는 국제학술회의를 개최하였다. 2001년 10월에도 이봉창의사순국69주년기념학술회의를 개최하였고, 2002년에는 이봉창 의사 순국 70주년 기념으로 두 차례 개최한 학술회의 연구성과를 묶어 단국대학교출판부를 통해서 『이봉창 의사와 한국독립운동』이라는 단행본을 발간하였다. 그리고 이봉창 연구의 핵심자료인 일본 최고재판소 소장 재판문서를 수집하여 2004년 단국대학교출판부를 통해서 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』이란 이름으로 출간하였다. 그러나 아직도 일본 최고재판소에 소장되어 있는 50여 명에 이르는 증인조서가 수집되지 못한 채 남아있다.

I. 머리말

어떤 역사 연구이든지 역사자료의 유무가 좋은 연구의 가장 중요한 전제이지만, 후손도 없이 대가 끊긴 李奉昌(1901-1932) 의사의 경우에는 정확한 역사자료의 수집이 더욱 절실한 문제였다. 이봉창에 대한 최초의 글은 『屠倭實記』에 실린 「東京炸案의 眞相」(1932)이다. 그러나 이 글 속에서 술된 의거 직후의 장면, 즉 이봉창이 가슴 속에서 태극기를 꺼내들고 소리 높여 대한독립 만세를 세 번 불렀다는 것은 사실과 다른 것으로 판명되었다. 이후에도 이봉창과 관련된 저서나 글들에서도 사실과 다른 내용들이 많은 것으로 지적되었다.¹⁾

金九 선생은 이봉창의사의 공판이 열린다는 소식을 듣고, 이봉창의사가 결행한 일왕저격의거의 진상을 밝히기 위해서 1932년 9월 28일 밤 「東京炸案之眞相」을 기록하였다. 이것은 국한문 혼용이었는데, 중국 신문에 발표하고자 김구 측근인 嚴恒燮이 중국어로 번역하였다. 김구는 이를 10월 9일 중국 電信社에 보냈고, 보도 요청 서한도 보냈다. 중국 전신사에서는 이를 다시 여러 통으로 등사하여 10월 13일 각 신문에 배포하였다. 그 중에서 상하이[上海] 『申江日報』, 난징[南京] 『中央日報』가 중국 전신사로부터 받은 원고를 중국식 중국어로 다시 번역하여 10월 15일자로 보도하였다.²⁾ 한편 존재한다는 사실만 전해지던 국한문 혼용체의 「東京炸案의 眞狀」이 국제한국연구원의 崔書勉 원장에 의해서 일본 외무성 외교사료관에서 발굴되었다.³⁾

1) 최서면, 2002 「이봉창 의거 연구 서설」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창 의사장학회 편, 단국대학교출판부, pp.56-57.

2) 한시준, 2006 「이봉창 의거에 대한 중국신문의 보도」 『한국근현대사연구』, p.167.

3) 홍인근, 2002 앞의 책 「『東京炸案의 眞狀』에 대한 검토」, pp.156-157. 「동경작안의 진상」은 신문기사나 개별자료에 따라 ‘眞相’과 ‘眞狀’이 혼용되었다. 최서면 원장이 발굴한 우리 글 원문은 「東京炸案의 眞狀」이라는 큰 제목을 세로로 쓰고 그 밑에 ‘韓人愛國團長 金九’라고 적었다. 특이점은 제목에서는 ‘眞狀’이라고

위의 신 발굴 자료, 즉 한인애국단장 김구가 1932년 9월 28일에 작성한 것으로 추정되는 「東京炸案의 眞狀」은 2000년 11월 단국대학교에서 개최한 국제학술회의(「이봉창 의사와 한국독립운동」)에서 공개되었다. 지금까지는 김구가 1932년 12월 1일 상하이에서 발행한 증문판 「東京炸案之眞相」(『屠倭實記』 pp.5-10)을 임시정부 선전부장 엄항섭이 1946년에 번역하여 정부 홍보용으로 반포했던 것을 학계에서 주로 사용해 왔다.⁴⁾ 이와 함께 김구가 쓴 『백범일지』에 이봉창과의 만남에서부터 이봉창의 거결과 상하이사변이 발발까지의 내용이 언급되어 있으나, 개괄적인 내용이라고 할 수 있다.⁵⁾

이봉창에 관한 초기 연구는 한인애국단과의 관련 하에서 언급된 것이 대부분이었다.⁶⁾ 그러나 초기의 연구 중에는 자료 확인에 있어서 명백한 한계를 드러내는 저서도 있었다.⁷⁾ 이봉창의 거가 일어난 1932년 1월 8일 일왕이 요요기[代代木] 관병식장에서 궁성으로 돌아가는 마차에 만주 제국 푸이[傅儀]가 동승하고 있었다는 서술 등이 대표적 오류로 지적되었다. 문제는 그러한 오류가 한국정신문화연구원에서 발행한 『한민족문화대백과사전』에도 그대로 전제되는 악순환이 되풀이 되었다는 점이다.⁸⁾ 모두가 자료 수집의 한계에서 발생한 일들이었다.

이와 같은 연구의 오류를 근본적으로 해결하기 위해서는 정확한 자료를 확보하는 일이 시급한 과제로 부각되었다. 이러한 과제를 해결한 인물로서 국제한국학연구원의 최서면 원장이 손꼽힌다. 趙東杰은 일본에 있는

썼는데 본문에서는 ‘眞相’이라고 쓴 점이다.

4) 조동걸, 2002 앞의 책 「이봉창 의거의 역사성과 현재성」, p.59; 嚴恒燮, 1946 「東京爆彈事件의 眞相」, 『屠倭實記』, 국제문화협회, pp.30-43.

5) 김구, 1947 『백범일지』, 國土院, pp.294-301.

6) 조동걸, 1976 「한인애국단의 의거」, 『독립운동사』 7권(의열투쟁사), 독립운동사편찬위원회; 김창수, 1988 「韓人愛國團의 성립과 活動」, 『한국독립운동사연구』 2, 한국독립운동사연구소; 이연복, 1988 「韓人愛國團과 기타 義烈鬪爭」, 『한민족 독립운동사』 4, 한국민족운동사학회; 신용하, 1997 「白凡 金九와 韓人愛國團의 特攻作戰」, 『우송조동걸교수정년기념논총 한국민족운동사연구』 II, 나남출판.

7) 이현희, 1997 『李奉昌의사의 항일투쟁』, 국학자료원.

8) 최서면, 2002 앞의 책 「이봉창 의거 연구 서설」, p.35.

이봉창 관련 자료를 직접 확인 정리한 최서면의 논문을⁹⁾ 기준으로 하여 이봉창 연구를 ‘초기 연구’와 ‘후기 연구’로 구분하기에 이르렀다.¹⁰⁾ ‘후기 연구’는 최서면 원장이 찾아낸 자료에 의한 근래의 연구를 의미한다. 그리고 ‘후기 연구’의 대표작으로서 韓詩俊 교수의 「이봉창 의사의 일왕 저격 의거」를 손꼽았다.¹¹⁾ 그리고 최서면이 일본외무성 외교사료관에서 수집하여 국가보훈처에 제공한 자료를 구사한 金容達의 연구도 뒤를 이었다.¹²⁾ 그 뒤 신진연구자들의 이봉창에 대한 연구가 근근히 명맥을 유지하고 있는 정도이다.¹³⁾

9회에 걸친 이봉창 의사의 재판 기록 등이 공개되기 전까지 일본에서도 소위 ‘櫻田門事件’으로 알려진 이봉창의거와 관련된 글과 저서 등이 일찍이 당대부터 간행되었다.¹⁴⁾ 그러나 이 자료들은 과학적인 조명을 받은 것이 아니고, 이봉창의거가 가져온 파장에 대한 시사적인 문제의 제기나 치안책임을 묻는 경비 기술에 한정된 것들이었다.¹⁵⁾

9) 최서면, 1999 「이봉창의거 연구 서설」, 『대한민국임시정부수립80주년기념논문집』 하, 한국근현대사학회, pp.142-172. 최서면은 1994년부터 5년 동안 일본 외무성 외교사료관에 소장된 이봉창 관련 자료를 직접 확인한 후 여기서 확인된 문제점들을 1999년의 논문으로 발표하였고, 2003년에는 그동안 진행해온 목록화 작업을 토대로 국사편찬위원회에서 『일본외무성외교사료관소장 한국관계사료목록』을 간행하였다.

10) 조동길, 2002 앞의 책 「이봉창 의거의 역사성과 현재성」, p.60.

11) 한시준, 2001 「李奉昌 義士의 日王狙擊義舉」, 『한국근현대사연구』 17, 한국근현대사학회.

12) 김용달, 2002 「이봉창 의거에 대한 한·중·일의 반향」, 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부, pp.129-145.

13) 근래 이봉창을 주제로 다룬 논문들은 다음과 같다. 구나경, 2013 「비평적 담화 분석 관점에서 살펴본 일제강점기 의거보도 연구-이봉창 의거를 중심으로-」, 『텍스트언어학』 34, 한국텍스트언어학회; 손성욱, 2023 「‘암살’에서 ‘의거’로-20세기 전반 중국의 안중근, 이봉창, 윤봉길 보도를 중심으로-」, 『동국사학』 78, 동국역사문화연구소; 황선익, 2023 「이봉창 의거에 대한 국외 한인사회의 반향」, 『동양학』 91, 단국대 동양학연구원.

14) 「犬養木堂傳」(1936); 「東亞新體制の先驅者森格」(1940); 「西園寺公と政局」(1950); 「朝鮮獨立運動暗殺史」(1976); 「外櫻田門に於ける李奉昌事件の顛末」(1932, 警保局 保安課); 「昭和7年に於ける社會運動」(1932, 內務省 警保局); 『警視廳史』(1962)

15) 山下靖典, 2002 앞의 책 「이봉창 의사에 관한 일본 자료 현황」, p.176.

이처럼 이봉창 연구의 심화는 자료의 확보 문제와 밀접히 연관되어 있었다. 국내에서는 단국대학교가 일찍이 이봉창 연구에 특별한 관심을 기울이고 있었다. 단국대학교 張忠植 이사장은 이봉창 의사가 후손도 없이, 효창공원에 안치된 이후에도 별다른 추모사업이 없는 점을 안타깝게 여겨 이봉창 의사를 기리는 일에 적극적으로 나서게 되었다.¹⁶⁾

그리하여 2000년 11월 이봉창의사장학회를 창립하여 회장의 직책을 맡고, ‘이봉창의사와 한국독립운동’이라는 국제학술회의를 개최하였다. 2001년 10월에도 이봉창 의사 순국 69주년 기념 학술회의를 개최하였고, 2002년에는 이봉창 의사 순국 70주년 기념으로, 두 차례 개최한 학술회의의 연구성과를 묶어 단행본으로 발간하였다.¹⁷⁾

지금까지 파악된 바에 의하면, 이봉창 의사 관련 자료는 ① 최서면 원장이 일본사료관에 있다고 언급한 자료 ② 재판자료 ③ 직접 진술 자료 등으로 대별된다. 이런 사실을 기초로 하여 본고에서는 편의상 ①을 이봉창 연구의 기초 자료, ②와 ③을 이봉창 재판 관련 자료라고 통칭하고, 자료의 순서대로 그 내용과 의미를 살펴보고자 한다. 이를 통해서 앞으로 이봉창 의사에 관한 연구가 한 단계 진전할 수 있는 점검의 기회를 제공하고자 한다.

II. 이봉창 연구의 기초 자료

1. 일본 외무성 외교사료관 소장 한국관계사료목록

한국 독립운동에 관련된 자료는 일본 외무성의 외교사료관에 가장 방대한 양이 수장되어 있다. 한국을 무단 통치한 일제의 눈에 요시찰인 및 단체와 과격파 및 불령단 등의 항목이 모두 한국인들이 벌인 독립투쟁과 관

16) 장충식, 2000 『인사말』, 『檀國大學校開校53週年 및 李奉昌義士學會創立紀念國際學術會議-이봉창의사와 한국독립운동』, 단국대학교, p.12.

17) 이봉창의사장학회, 2002 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 단국대학교출판부.

련된 기록이다.

대한민국 정부 수립 이후 이봉창 관련 자료의 수집은 크게 두 차례에 걸쳐서 진행되었다. 1차는 1954년 경 국회도서관 주도의 자료 수집과 제공을 들 수 있다. 이 자료는 전후 미국이 국제검사국의 극동군사재판과 SCAP(연합군 최고사령관 총사령부)의 점령통치를 위해서 일본 외무성의 사료를 몇 가지 경로로 반출한 것을 미국 국회도서관에서 마이크로필름으로 만든 것이다. 그 내용은 2백만 페이지에 이르는 명치유신부터 태평양 전쟁 말기까지의 외교사료가 포함된 것이다. 미국은 1954년에 그 목록을 출판하고 기록의 복사본을 연구자에게 판매하였는데, 한국에서도 국회도서관이 마이크로필름을 입수하여 연구자들에게 편의를 제공하기 시작하였다.¹⁸⁾

이 자료는 한국의 독립운동 및 재외 한국인의 투쟁이 포함되어 있어 독립운동사 연구에 크게 기여하고 있다. 그러나 미국인의 눈으로 선정된 자료였기 때문에 누락된 자료도 적지 않았다. 불령단 관계가 거기에 포함되어 있지 않은 것이 바로 그것을 증명한다. 누락된 자료를 보완하기 위해서 최서면은 도일을 결심하여 1994년 9월 20일부터 5년간 매일 일본외무성 외교사료관을 드나들었다. 외교사료관이 개관하는 오전 10시부터 폐관하는 오후 5시까지 자료를 뒤져 모은 것을 가지고 2003년에 국사편찬위원회에서 『한국관계사료목록』을 간행하였다.¹⁹⁾

이것을 국사편찬위원회에서 데이터베이스화 하여 ‘해외사료총서 5권 일본 외무성 외교사료관 소장 한국관계사료목록’이라는 제목으로 자료를 제공하고 있다. ‘해외사료총서’ 5권 목록에 이봉창 관련 기사목록은 3건이다. 첫 번째는 昭和・戰前篇 > A門 政治 外交 > A.1 帝國外交 > A.1.1.0 對支那國 > 21-5-5 各紙不敬記事掲載關係 > 李奉昌關係記事가 수록되어 있고, 그 하부 항목으로 1. 李奉昌事件 2. 上海民國日報 3. 益世報 4. 各地新

18) 최서면, 2003 『외교사료관 이용의 추억』, 『일본외무성외교사료관소장 한국관계사료목록 1875-1945』, 국사편찬위원회.

19) 崔書勉, 2003 『일본외무성외교사료관소장 한국관계사료목록 1875-1945』, 국사편찬위원회.

聞報道 내용이 기술되어 있다.

두 번째는 昭和・戰前篇 > D門 司法 警察 > D.2 警察 > D.2.3.0 警察事項, 取締處分 > Vol. 18 1. 在中華民國公使館(北平警察署) > 2. 在上海總領事館 > 金九一味ノ策動에 한인애국단 관련 기사 제목들이 나열되어 있고, 그 안에 두 번째(B)로 이봉창 의사 관련 기사 목록이 기재되어 있어 이봉창의거가 김구 주도의 한인애국단 활동의 일환이었음을 보여주고 있다. 그 내용은 다음과 같다. A. 內田滿鐵總裁暗殺計劃 昭6.10 李德柱, 王雄カラ4個ノ爆彈未着ニ依リ未遂 B. 櫻田門外不祥事件 昭7.18²⁰⁾ **李奉昌** C. 朝鮮總督暗殺陰謀 昭7.3 李德柱 兪鎮萬 殺人未遂 D. 女連絡員密派 昭7.3 金競鎬 安東ニテ被逮 未遂犯 E. 在滿要人及國際聯盟調查團暗殺陰謀 昭7.4 崔興植 柳相根 大連ニテ被逮 未遂犯 F. 虹口公園爆彈投擲事件 昭7.4 尹奉吉 등이다.

세 번째는 昭和・戰前篇 > D門 司法 警察 > D.2 警察 > D.2.6.0 暴行 毆打 殺傷其他被害 > 35 昭和七年一月觀兵式ヨリ還幸ノ際ニ於ケル朝鮮人不敬事件 > 2. 犯人李奉昌ニ關スル件 李奉昌ノ上海ニ於ケル行動이다. 이 자료는 단순히 목록뿐만 아니라, 이봉창의거와 관련된 전후 사정을 비교적 상세히 기재하고 있어서 주목된다. 그 개략적인 내용은 다음과 같다.

일본 兵庫縣 城崎郡 三江村字에서 하숙했던 이봉창의 의거 직전 주소는 上海 裴偏路 288이다. 상하이로 온 이후 일본인이라 칭하고, 1931년 9월부터 閩江路 축음기상인 榮昌公司에서 점원 및 외관원으로 근무하였다. 그 사이 주소 부정의 일본인으로 추정되는 大仲親繼(26세)와 여러 차례 吳淞路 1468 하숙집에서 회합하였다. 그후 12월 17일 郵船 히카와마루[氷川丸]에 승선할 때 원적은 전기한 효고현[兵庫縣] 주소로, 주소지는 상하이 閩江路 117 榮昌公司 상인 기노시타 쇼조[木下昌藏] 31세라고 적었다.

그 밑으로는 1932년 1월 9일자 상하이 무라이[村井] 총영사 명의로 이봉창의거를 지시한 것으로 알려진 白貞燾에 관한 보고가 이어진다. 이에 의하면, 백정선은 작년 12월 12일 모 요리점에서 이봉창을 만나 본건에

20) 昭7.18의 오기로 보임.

대해서 협의하고 이봉창에게 은 3백 원을 주었다. 12월 17일에는 폭탄 2개를 주었는데, 이봉창은 히카와마루를 타고 상하이로 출발해 12월 22일 오사카를 경유하여 도쿄에 도착하였다. 그후 백정선은 이봉창의 청구에 의해 正金銀行을 경유하여 금 백 엔을 송금하였다. 그리고 백정선의 신체와 골격, 옷차림 등에 대해서 기술하였다. 백정선의 신장은 5척 5촌, 얼굴은 둥글고 살집이 있고, 두발은 5푼 길이로 자르고, 체격은 보통에 복장은 중국옷을 입는다고 기록하였다. 이 보고서에서 눈에 띄는 점은 ‘김구의 동정’이란 제목 밑에 ‘백정선의 정체’라는 제목과 관련내용을 싣고 있는 점이다. 아마도 이봉창의거를 지시한 백정선이 곧 김구라고 판단하였던 듯하다.

무라이 총영사의 보고 바로 다음에 1월 15일자로 광둥[廣東]총영사가 외상에게 보낸 보고를 인용하여 불경사건은 장제스[蔣介石] 하야 전의 음모로서 천귀푸[陳果夫]가 김구를 통해서 이봉창에게 3천 원의 보수를 주어 실행한 것이라는 설이 있다고 기록하였다.

다음으로 1월 11일자 『國際新聞』에는 이봉창의거를 기리는 「한국독립당 선언」의 내용을 실었다. 2월 25일자 상하이총영사 명의의 보고 ‘櫻田門内外不祥事件12人ニ關シ當地ニ於ケル搜查狀況續報ノ件’에서는 ‘김구의 소재 수사’ 상황과 ‘이봉창의 행동에 관한 조사’ 내용을 기재하였다. 이에 의하면, 12월 13일 이봉창이 백정선에게 3백 원을 받아 식당에 갔는데, 여기는 프랑스조계 환풍로 160번지로 중국인이 경영하는 러시아 요리점이다. 프랑스조계 하비로 389번지에서 29세 박용철이 운영하는 사진재료점에서 사진을 찍었는데 이것은 1월 17일 『申報』와 『China Press』에 폭탄을 들고 태극기의 그림자가 크게 비친 이봉창의 사진일 것으로 추정하였다. 이봉창이 김구와 동반하여 숙박하면서 폭탄 사용법을 전수받은 장소인 중국인 여관 申泰興을 조사했는데 명확하게 밝혀낸 것이 없다고 기재되어 있다.

3월 17일자 상하이총영사 명의의 보고 ‘櫻田門外不祥事件ノ犯人ニ關シ當地ニ於ケル搜查狀況續報ノ件’에서는 연속해서 ‘김구 소재 수사’ 상황이 언급되고 있다. 일제 검사와 함께 김구 체포에 만전을 기하고 있는데, 김구가 3월 26일 서문 226호 高昌廟 병기장에서 근무하는 왕송[王雄]의 집

에서 기속한다는 사실을 포착하였다. 왕송은 김홍일의 중국 이름이다.

7월 5일자 상하이총영사 명의의 ‘金九搜查ニ關スル件’에서는 4월 30일 미명에 프랑스조계 당국으로부터 체포 인도를 받은 한국인 11명 중 金澈의 조카 金德根(18세)을 엄중 신문한 결과 김구가 1개월간 거주하던 주소를 확인하였다. 프랑스조계 環龍路 118-19 러시아 여인 Mrs. Astahoff의 집 2층에서 엄함섭과 동거하였다. 경찰 20명, 헌병 10명으로 검거대를 조직, 김구의 거처를 완전 포위하고 프랑스인 형사의 파견을 요청하여 엄중 수사하였는데 때가 이미 늦어 실패하였다. 김구는 4월 16일 2층으로 옮겨 살았고, 5월 2일 오후 6시 외출 후 귀가하지 않았다. 다음날 3일 한 여자가 와서 짐을 가지고 갔다고 기재되어 있다. 일제는 이봉창의거 직후부터 백정선이 김구라는 혐의를 갖고 상하이에서 김구 체포를 위한 시도를 지속하고 있었음을 알 수 있다.

10월 18일 상하이총영사 보고에 의하면, 『申江日報』 10월 15일자에 한인애국단장 김구 명의로 「韓烈士 李奉昌就義始末」이라는 글이 보도되었다. 그리고 10월 15일부터 16일에 걸쳐 『中央日報』에 「震動世界 東京炸案之真相」이 보도되었다는 내용이 기재되어 있다.

그 밖에 ‘해외사료총서’ 8권, 9권, 14권, 15권에 이봉창 관련 기사 목록이 있다. ‘해외사료총서’ 8권에는 일본소재 한국사 자료 조사보고 II > 일본소재 한국 근현대사 관련 자료의 飜刻·復刻 현황 > IV. 재일조선인 관련 자료 > 특고경찰관계자료집성 제12권 수평운동·재일조선인운동 안에 「外櫻田町ニ於ケル李奉昌不敬事件顛末」(內務省 警保局 保安課, 1932, 神奈川縣立文化資料館 소장)이 수록되어 있다.

‘해외사료총서’ 9권에는 중국 소재 한국사 자료 조사보고 I > 중국 廣東·海南島 지역 소장 한국역사 자료목록 및 개황 > II. 조사된 목록 > 2. 廣東地域現代史(저서·신문·잡지자료) 안에 『時報』의 「이봉창 약력」(1932.3.12)이 수록되어 있다.

‘해외사료총서’ 14권 중국·대만 소재 한국사 자료 조사보고 II > 중국 浙江省 杭州지역 소장 한국독립운동 자료 현황 > [별첨1] 浙江도서관 古籍部 소장 신문기사목록에 1932년 10월 보도한 杭州의 『杭州民國日報』,

嵯州的 『剡聲日報』에 이봉창 의사의 사형집행 기사가 수록되었다. 역시 『해외사료총서』 14권 중국·대만 소재 한국사 자료 조사보고 II > 중국 길림성연변조선족자치주당안관 소장 신문·잡지 자료목록에 대한 조사 > [별첨2] 『間島新聞』 신문기사에 1932년 9월 13일자 3면에 실린 「李奉昌に係る大逆事件の公判 十六日大審院で開廷」이라는 기사 목록이 수록되어 있다.

‘해외사료총서’ 15권에는 일본소재 한국사 자료 조사보고 III > 일본의 지방 공문서관 소재 한국 근현대사 자료 조사 및 해제 > II. 가나가와(神奈川) 현립공문서관의 소장기록 > 1. 가나가와현 特高 관련문서에 「2. 이봉창의 일본황제저격에 대한 한국독립당의 선언(번역문)」(1932.1.10. 2매), 「8. 外櫻田町에서의 이봉창 불경사건전말」(내무성 경보국 보안과, 1932.7.5. 37매)이 수록되어 있다. 이 가운데 「이봉창의 일본황제저격에 대한 한국독립당의 선언」은 내무성 경보국 보안과가 발행한 『특고월보』에도 실려서 이미 학계에 알려져 있는 것이다.

2. 기타 독립운동사 자료집들과 이봉창 관련 내용

최서면이 정리한 일본 외무성 외교사료관 소장 자료 목록은 사계의 연구자들에게 활용되어 그후 독립운동사 관련 자료집들이 편찬될 때 이봉창과 관련된 자료의 본문 내용이 채록되어 소개되었다. 비단 외교사료관 소장 자료뿐만 아니라 다른 출처의 관련 자료들도 망라되었는데, 이봉창 의사 관련 자료 내용이 소개된 자료집들의 내용을 살펴보면 다음과 같다.

1) 『대한민국임시정부자료집』 28권 「한인에국단」 I(활동관련자료)의 내용 중 31건이 수록되어 있다.²¹⁾ 일본외무성 외교사료관 문서를 중심으로, 추현수 편 『자료한국독립운동』, 『광복』(1941), 『한민』(1936,37,38), 김정명 편 『조선독립운동』 II, 『백범김구전집』 4권, 국회도서관 『한국민족운동사료(중국편)』 등의 자료를 재수록하였다.

지면관계상 그 제목만 일부 소개하면 다음과 같다. (1) 李奉昌이 金九에게 보낸 전보 (2) 櫻田門사건 범인 신상보고 (3) 上海 총영사 등의 책임

21) 국사편찬위원회, 2008 『대한민국임시정부자료집』 28, 국사편찬위원회.

관계 (4) 폭탄 출처는 한국임시정부라고 보도 (4) 조선인의 불경사건에 관한 건 (5) 櫻田門 외 불상사건에 관한 당지 불령 조선인의 언동에 관한 건 (6) 陳果夫의 계획설 (7) 王億의 서한 (8) 재 上海 불령 조선인 교민단 일파의 불온계획에 관한 건 (9) 櫻田門外 불상사건 범인에 관한 당지의 수사상황 속보의 건 (10) 불온문서 입수 건 (11) 韓國獨立黨의 李奉昌 불경사건에 대한 선언서 배포에 관한 건 (12) 李王 및 일본 요인 암살 계획설 (13) 上海 현지 수사 상황 속보 (14) 불경 범인 李奉昌과의 연락 혐의 있는 元山太一에 대한 수배 건 (15) 東京炸案之真相의 보도 (16) 櫻田門 대역 사건에 관한 조선인 金九의 기고문건 (17) 『上海韓聞』 제16호 譯報에 관한 건(李奉昌의사의 추도식) (18) 李奉昌 사건에 관한 金九 성명서 송부 건 (19) 폭탄사건 후에 있어서의 金九 일파의 기타 동정 보고 (20) 李奉昌의 대역 사범에 관한 金九 성명발표에 관한 건 등이다.

(21) 중국 신문잡지의 불경 기사 종합에서는 1월 9일 이후 중국 내 신문들의 이봉창의거 보도 내용과 이에 대한 일제의 항의 및 탄압 사실 등이 수록되어 있다. 일제는 관련 신문들을 ‘불경을 저지른 신문’으로 통칭했는데, 이봉창의거를 보도한 중국 각지의 신문들은 다음과 같다. 北平(北平晨報, 리더, 法文報), 天津(益世報, 火線, 北寧黨務週報, 大公報), 青島(民國日報, 青島民報, 正報, 青島日報, 新青島報), 上海(民國日報, 上海報), 南京(中央日報, 民生報, 新京日報), 漢口(武漢日報, 莊報), 長沙(湘珂畫報), 福州(新潮日報, 東方日報), 廈門(廈門商報, 廈門時報), 汕頭(汕報), 廣東(광둥가제트, 共和報, 新聞報, 華強日報, 民國日報, 晨光) 등이다.

2) 『대한민국임시정부자료집』 29권 「한인에국단」 II(보도기사)의 내용은 국내 신문 보도기사 33건을 종합하였다.²²⁾ 그리고 중국신문 보도기사 42건을 수록하였다. 국내신문은 「犬養首相 참내 총사표를 봉정」이라는 제목의 1월 8일자 『동아일보』 호외를 시작으로 『동아일보』, 『조선일보』, 『중앙일보』, 『매일신보』의 기사가 1월 10일에 집중되어 보도되었는데, 이봉창의

22) 국사편찬위원회, 2011 『대한민국임시정부자료집』45(총목차-29권 한인에국단II), 국사편찬위원회.

거를 ‘불경사건’으로 처리하고, 일본 내무성의 입장을 전달하는 수준이었다. 그리고 9월에는 이봉창의 공판에 관한 기사를 본격적으로 보도하였고, 10월 11일에는 이치가야[市谷] 형무소에서 10일 오전 9시 2분에 사형이 집행되었다면서 이봉창의 사형에 관한 기사를 보도하였다.²³⁾

중국신문들은 「한인 천황 저격하였으나 명중되지 않아」,²⁴⁾ 「어제 천황 암살 시도되었으나 명중되지 않아 犬養毅 내각 총사직」,²⁵⁾ 「韓國志士 日皇 저격 실패」,²⁶⁾ 등 이봉창의거 실패를 아쉬워하는 논조를 표방하였고, 이봉창의 약력과 한국독립운동세력과의 연계 등에 관해서 자세히 보도하였다.²⁷⁾ 그리고 일본 당국이 상하이, 푸저우[福州], 칭따오[靑島] 등지에서 발행되는 신문내용에 불만을 품고 있으며, 이에 호응한 일본인들이 곳곳에서 폭동을 일으키고 있는 사실을 보도하였다.²⁸⁾ 한편 김구는 10월 15일자 중국 신문에 「東京炸案之真相」을 발표하여 이봉창이 한인애국단의 단원임을 밝혔다.²⁹⁾

3) 『대한민국임시정부자료집』 30권 「한인애국단」 III(재판기록)의 내용에는 단국대 동양학연구소에서 펴낸 『이봉창의사 재판관련자료집』의 내용을 전재하였다.³⁰⁾ 이봉창 의사의 재판기록은 모두 7건을 수록하였다. 이중 5건(訊問調書·檢證調書·意見書·公判·判決)은 재판과 관련된 것들이고, 2건(聽取書·上申書)은 이봉창 의사가 직접 진술하거나 작성한 것이다.

4) 『대한민국임시정부자료집』 31권 「관련단체」 I(민단) 내용에는 「櫻田門 투탄의거 전반에 관한 상하이 일본 영사관 보고」가 수록되었다.³¹⁾ 『한

23) 『동아일보』 1932.10.11; 『매일신보』 1932.10.11

24) 『時報』 1932.1.9

25) 『時事新報』 1932.1.9

26) 『申報』 1932.1.9

27) 『中央日報』 1932.1.11; 『時報』 1932.1.12; 『時事新報』 1932.1.12; 『大公報』 1932.1.12

28) 『時報』 1932.1.12; 『大公報』 1932.1.12; 『時事新報』 1932.1.13; 『申報』 1932.1.13; 『時報』 1932.1.16

29) 『中央日報』 1932.10.15; 「東京炸案之真相(續)」, 『中央日報』 1932.10.15

30) 국사편찬위원회, 2008 『대한민국임시정부자료집』 30, 국사편찬위원회.

31) 국사편찬위원회, 2009 『대한민국임시정부자료집』 31, 국사편찬위원회.

국독립운동사자료』 2(임정편 II), 259-260쪽 자료를 전재한 것이다.

5) 『대한민국임시정부자료집』 33권 「한국독립당」 I(상하이 한국독립당)의 내용에는 「한국독립당 선언-‘이봉창의 일본황제 저격에 대한 선언’(1932.1.10)」이 있는데, 국편 『대한민국임시정부자료집』 28, 2008, 37-38쪽; 『(南京)中央日報』, 1932.1.19일자 자료를 전재한 것이다.³²⁾

6) 『대한민국임시정부자료집』 33권 「한국독립당」I(기관지)에는 『上海韓聞』 제2호(1932.1.11) 기사 「李奉昌 義士의 快擧」가 실려 있다. 상세한 내용을 수록하였는데, 국사편찬위원회에서 편찬한 『한국독립운동사자료』 20(임정편 V), 1991, 307-310쪽 내용을 전재한 것이다.³³⁾

7) 『대한민국임시정부자료집』 41권 「일본·미국보도기사」에 일본 보도기사 6건, 미국 보도기사 2건이 실려 있다.³⁴⁾ 일본 신문들은 ‘이봉창 대역사건’의 특별재판, 공판, 결심, 사형 판결 등에 대해서 보도하였다.³⁵⁾ 미국 신문에서는 이봉창(Rihosho)이 폭탄 소지 혐의로 경찰에 체포되었는데, 당국에 따르면 한국 임시정부가 이봉창을 일본에 파견하면서 한국 독립운동 전개를 위한 150달러의 활동자금을 제공해 주었다는 내용을 보도하였다.³⁶⁾

8) 『한국독립운동사』 자료 2(임정편 II), 「二. 대한민국 임시정부 활동」에 3건, 『한국독립운동사』 자료 20(임정편 V), 「8. 「상하이한문」의 한인독립운동 관계기사」 관련 1건이 수록되어 있다.³⁷⁾

9) 『일제침략하 한국삼십육년사』 10권에 『한국독립운동사』 5권에 수록되어 있는 『동아일보』 관련 기사 4건이 전재되어 있다.³⁸⁾

32) 국사편찬위원회, 2009 『대한민국임시정부자료집』 33, 국사편찬위원회.

33) 국사편찬위원회, 2009 『대한민국임시정부자료집』 33, 국사편찬위원회.

34) 국사편찬위원회, 2011 『대한민국임시정부자료집』 41, 국사편찬위원회.

35) 『讀賣新聞』(夕刊) 1932.9.10; 『讀賣新聞』(朝刊) 1932.9.14; 『讀賣新聞』(朝刊) 1932.9.17; 『讀賣新聞』(夕刊) 1932.9.27; 『讀賣新聞』(夕刊) 1932.10.1; 『讀賣新聞』(夕刊) 1932.10.11

36) 『Los Angeles Times』 1932.1.9

37) 국사편찬위원회, 1972 『한국독립운동사』 자료2(임정편II), 국사편찬위원회.

38) 국사편찬위원회, 1975 『일제침략하 한국삼십육년사』 10, 국사편찬위원회.

이봉창의거 소식에 대한 한·중·일의 반향에 대해서는 김용달의 연구가 주목된다. 그에 의하면, 국내에서 처음 이봉창의거 관련 보도를 낸 것은 의거 당일인 1월 8일의 『동아일보』 호외였다. 그 다음날도 『동아일보』 호외가 발행되었고, 1월 10일이 되자 『동아일보』뿐만 아니라 『조선일보』·『중앙일보』 등 한국인이 발행하는 신문과 총독부 기관지 『매일신보』까지 이봉창의거를 보도하였다. 그러나 공통적인 것은 모두 1면이 아닌 2면에서 소개되었고, 1면에서는 이봉창의거에 따른 이누카이 츠요시[犬養毅] 내각의 동향을 보도한 것이다. 『동아일보』·『조선일보』·『중앙일보』 등 한국인이 발행하는 신문의 관심은 이누카이 내각의 유임에 대한 동향, 이봉창의거 이후의 대책, 문책 처벌자 범위와 수위에 있었다. 특히 이봉창의거를 보도하면서, 일왕에게 이른바 ‘不敬스런’ 단어를 사용한 중국 각지의 신문 기사를 둘러싼 중·일 간의 갈등과 분쟁 소식이 자주 기사화 되었다.³⁹⁾

이봉창의거에 대한 중국의 반향은 매우 광범위하고 우호적이었다. 상하이만이 아니라 밑으로는 푸저우, 위로는 난징[南京]·칭따오·톈진[天津]·베이징[北京] 등 각 지역 중국 신문들이 호의적으로 보도하였다. 이봉창의거에 대한 우호적인 보도 태도는 일제의 만주 침략 이후 고조된 중국 민중의 항일의식을 반영하고 있는 것으로 생각된다. 상하이의 『民國日報』는 1월 9일자 기사에서 “천황이 열병을 마치고 귀경길에 돌연히 저격을 만났으나 불행히 겨우 副車에 터졌다”고 하여 암암리에 이봉창의거가 성공하지 못한 것을 아쉬워하는 점을 드러냈다. 이 같은 기사는 상하이만이 아니라 같은 날 푸저우·칭따오·난징·베이징 등지의 신문에도 실렸다.

이에 대해 일본 정부는 해당 지역 주재 일본 영사를 파견하여 강력 항의하고, 일본인 거류민을 동원하여 실력행사에 나서게 하였다. 일본인들은 상하이·칭따오 등지에서 결의대회를 개최하여 항의하고 민국일보사와 市黨部에 난입하여 파괴하는 등의 만행을 저질렀다. 즉 일제는 이봉창의거가 장제스 하야 전에 계획된 음모로 주로 천귀푸가 획책하였고 김구를 통하여 실행시킨 일이라고 주장하면서 마치 1920년 10월 훈춘사건을 날조하

39) 김용달, 2002 앞의 책 『이봉창 의거에 대한 한·중·일의 반향』, pp.131-136.

여 간도 침략의 명분을 확보한 술책을 재현코자 하였다. 결국 1932년 1월 28일 상하이사변[淞滬事變]의 발발로 귀결되었다.⁴⁰⁾

일본에서는 이봉창의거가 발생하자 1월 8일 『朝日新聞』을 비롯한 『東京日日新聞』, 『大阪毎日新聞』 등이 호외를 발행하였는데, 의거 상황보다는 일왕의 안위에 대한 관심이 컸다. 이와 함께 일왕의 명령으로 유임이 결정된 이누카이 내각에 대한 비판이 주를 이루었다. 이에 이누카이 내각은 1월 22일 중의원을 해산하여 국민의 신임을 물을 수밖에 없었다. 이봉창의거 직후 그에 대한 중국 신문의 소위 ‘불경 기사’ 문제가 대두하면서 일본 내의 극우적 분위기는 더욱 상승하였다. 그에 조응하여 극우 정치세력이 성장하고 군부내 皇道派가 부상하였다. 이들의 성장은 1월 28일 상하이사변을 결과하였고, 이누카이 수상이 5월 15일 극우세력의 사주를 받은 해군 장교들에게 암살되면서 일제의 군국주의 체제가 강화되었다.⁴¹⁾

이봉창의거 소식이 전해지자 1월 10일부터 블라디보스토크 방송국을 비롯한 하얼빈 방송국 등은 “일본에서 1월 8일 일어난 암살사건(이봉창의거)은 일본의 帝位와 그 神聖에 대해 벌써 누구나 믿지 않는다고 하는 명료한 증거이다.”라는 내용의 방송을 연일 내보냈다고 한다. 영국 식민지였던 미얀마 랭구운의 『Rangoon Times』, 『Rangoon Gazette』, 『Rangoon Mail』 등도 이봉창의거를 보도하여 인도 자치운동(Swaraj Movement)과의 연관문제에 대한 논쟁을 전개하기도 하였다.⁴²⁾

III. 이봉창 재판 관련 자료

1. 최서면의 문제적 시각과 자료 수집의 필요성

이봉창 의사 연구는 여러 가지 문제점들을 안고 있는데, 그 중에서도

40) 김용달, 2002 앞의 책, pp.137-140.

41) 김용달, 2002 앞의 책, pp.141-143.

42) 김용달, 2002 앞의 책, pp.143-144.

가장 큰 문제는 기초 자료조차 제대로 수집 정리된 일이 없다는 점이다. 한 예로 이봉창 의사는 9차례에 걸친 판사의 직접 신문과 일본 大審院(현 최고재판소)에서 재판을 받았지만, ‘大逆事件’으로 취급되면서 재판 기록이 공개되지 않고 있었다. 또 이를 수집하려는 노력도 없었다. 기초 자료 없이 연구가 진행되면서 이봉창 의사 연구에 적지 않은 오류가 있었다.⁴³⁾

이봉창 연구에 대한 오류를 가장 신랄하게 지적한 것은 최서면 국제한국연구원장이었다. 그는 광복50주년인 1994년에 일회성 행사에 그치던 정부 기관이나 연구 기관의 기념행사에 실망하여 혼자만이라도 광복50주년을 기념하는 일을 해야겠다고 결심하였다. 그 때 제일 먼저 떠오른 것이 이봉창이었다고 한다. 이봉창에 대해서는 관련 자료가 조사되거나 수집된 일이 없었고, 더욱이 가족도 없어 스스로가 이봉창의 동생이 되고 조카가 되어야 하겠다고 다짐하였다는 것이다. 그리고 이봉창의거가 일본에서 일어났으므로 그 자료가 일본에 많을 것이라는 전제에서 1994년 여름에 일본으로 다시 가게 되었다.⁴⁴⁾

최서면 원장은 1930년대를 담은 『新聞編年史』와 각종 신문 자료, 또는 후일의 ‘범죄 연구지’ 등을 통해서 어렵지 않게 이봉창 관련 자료를 접할 수 있었다. 그러나 이러한 기본적인 자료조차도 구하지 않고 있는 것이 1994년 당시 한국의 현실이었다. 뿐만 아니라 기존에 출판된 많지 않은 『이봉창전』과 이봉창에 관해 언급한 내용들 중에서도 적지 않게 착오가 있음을 알게 되었다. 국사사전, 더욱이 한국의 대표적 사전인 한국정신문화연구원의 『한국민족문화대백과사전』 같이 후대에 출판된 것에도 적지 않은 오류가 있음을 확인하였다.⁴⁵⁾

그가 지적한 오류는 대략 다음과 같다. 우선 이봉창 의사가 한국에 존재하지도 않는 滿鮮鐵道에 근무했다는 기록이다. 또 이봉창 의사가 폭탄을 던졌을 때 만주 황제가 1932년에 일본에 간 일이 없는데도 일본 천황

43) 한시준, 2006 『이봉창 의사의 일왕저격 의거』 『한국근현대사연구』, 한국근현대사학회, p.70.

44) 최서면, 2002 앞의 책 『이봉창 의거 연구 서설』, p.20.

45) 최서면, 2002 앞의 책, p.20.

과 만주 황제가 같은 마차에 타고 있었다는 서술이다. 번역을 잘못된 경우도 있는데, ‘須知分’이 대표적인 경우이다. ‘須知分’은 대한제국 말에 일본의 추천으로 외교 고문을 맡았던 Stevens의 한문 이름이다. 상하이 일본총영사관에서 이봉창의거 직후 한국독립당 명의로 발표된 「韓國獨立黨對李奉昌宣言」을 입수하고, 이를 일본어로 번역하여 외무성에 보고하였다. 이때 須知分을 “잘 알려진 바대로”라고 번역했는데, 이렇게 잘못 번역된 것을 한국인 연구자들이 원본을 확인조차 않고 그대로 인용한 경우가 많았다.⁴⁶⁾

이봉창이 관람하고자 했던 ‘昭和 天皇’ 즉위 대전례에 관해서도 잘못 알고 있었다. 1997년에 발행된 『李奉昌의사의 항일투쟁』이란 책자에서는 “소화 천황이 大正 14년 말에 즉위식을 치렀는데 무슨 즉위식의 예가 또 소화 3년에 있을 수 있느냐”면서, 이는 “이봉창이 다른 어떤 큰 일에 대해 잘못 안 것”이라고 하였다. 이봉창이 1928년 쇼와[昭和] 천황 즉위식에 갔다가 조선인이라는 이유로 체포 구금되었다는 사실을 부정한 것이다. 그러나 쇼와 천황 히로히토[裕仁]는 두 번 즉위식을 가졌다. 한 번은 다이쇼[大正] 천황이 다이쇼 14년(1925) 12월에 세상을 떠나자 곧 바로 천황가와 일본 정부 관료들 앞에서 천황 즉위식을 가졌다. 그리고 3년 복상을 마치고 난 1928년(昭和 3년) 말에 일반 백성들 앞에서 황제 즉위식인 御大典禮를 교토[京都]에서 치렀다. 이러한 일본의 역사를 알지 못하고, 이봉창이 1928년 천황 즉위식에 참석하였다는 것을 이봉창이 연대를 착각한 것이라고 서술한 것이다.⁴⁷⁾

이 사건은 이봉창의 거의 배경을 밝히는 데 있어서 매우 중요한 사건이었다. 이봉창은 1928년 천황 즉위식에 참석하러 갔다가 조선인이라는 이유로 체포 구금을 당하였고, 이를 계기로 반일 감정을 갖게 되어 중국 상하이로 망명한 후 마침내 천황을 처단하려고 결심했기 때문이다. 또 다른 글은 “그는 예심도 거치지 않고 사형을 선고받아” 그 해 10월 10일 순국

46) 최서면, 2002 앞의 책, pp.20-21.

47) 최서면, 2002 앞의 책, pp.21-22.

하였다고 쓰기도 했다. 그러나 이봉창은 1932년 1월 8일 이후 ‘대역죄’의 명목으로 6월 27일까지 9차례의 심문을 받았다.⁴⁸⁾ 그리고 이봉창이 “체포된 뒤 아무 말도 하지 않았다”라고 여러 논문에서 써놓았는데, 이도 오해를 가져올 수 있는 표현이어서 하루 속히 시정되어야 할 것이었다.⁴⁹⁾

한국의 『이봉창전』에서 1월 7일 즉, 의거 전일 “이봉창이 가와사끼시[川端市] 다마끼로오[玉木樓] 유곽에서 유흥객으로 위장 폭음하다. 긴장을 달래기 위함이다”라고 쓴 것도 수정이 필요한 부분이었다. 이봉창은 술도 마시지 않고 새벽 1시 30분에 다마끼로오로 돌아갔다. 이런 내용은 술집 주인의 증언에 나타나 있다. 이봉창이 ‘긴장을 달래기 위해 폭음’을 하였다는 것은 있지도 않은 내용이다. 이봉창이 도쿄를 벗어난 가와사끼를 택한 이유도 관병식이 거행될 때 있을 도쿄의 비상 경계를 피하기 위한 것이었다. 이러한 이봉창의 치밀함에 대해서는 일본 경찰 자신도 놀라고 있었다.⁵⁰⁾

한국뿐만 아니라 일본 자료에도 오류가 나타난다. 그것은 대부분 일본 정부가 의도적으로 허위 사실을 발표한 데서 비롯된 것이었다. 예컨대 이봉창의 왼쪽 바지 주머니에 들어 있던 제2의 폭탄은 경시청 조사실에서 신체검사 때 처음 발견되었는데도 불구하고, 일본 정부는 제2의 폭탄을 던지려는 순간 누구누구가 덮쳐 겨우 제2의 폭발을 미연에 막았다고 발표하였던 것이다.⁵¹⁾

이밖에도 최서면 원장은 이봉창 사건을 다룬 대심원(최고재판소)이 소장하고 있는 이봉창에 관한 기록과 일본 외무성 외교사료관이 소장하고 있는 몇 권의 자료에서 이봉창에 관한 존경스러운 사실이 많이 있는 것을 알게 되면서, 우리가 그것을 오늘까지 모르고 있었음에 놀라지 않을 수 없었다고 한다. 예심 심문 때 취조관이 이봉창의 인격을 깎아 내리려는 질문을 했으나 증인으로 불러 온 58명의 사람들이 이봉창에 대하여 ‘성실

48) 최서면, 2002 앞의 책, p.22.

49) 최서면, 2002 앞의 책, pp.45-57.

50) 최서면, 2002 앞의 책, p.23.

51) 최서면, 2002 앞의 책, p.22.

하여 일을 일부러 찾아서 하고 거짓이 없는 정직한 사람'으로 증언하는 등 감동적인 내용들이 많다는 것이다.⁵²⁾

이와 같은 오류의 원인으로서 최서면은 이봉창 자료를 수집하여 정리하려는 노력이 크게 없었다는 점을 지적한다. 일본 최고재판소에는 14책에 달하는 이봉창에 대한 심문 및 재판과 관련된 기록들이 그대로 보존되어 있고, 외교사료관에도 이봉창과 관련된 5권의 고문서철이 있다고 하였다.⁵³⁾ 외교사료관 문서는 최서면의 목록화 작업을 시작으로 그 내용이 국내에도 알려지게 되었는데, 대심원 자료는 일본측에서 공개하지 않아서 그 내용을 알 수가 없었다.

이봉창 관련 자료들이 한국의 연구자들에게 속히 입수되어 이봉창에 대한 기존 저서나 연구에서 나타난 오류들이 하루빨리 시정되기를 기대한다던⁵⁴⁾ 최서면 원장의 소원이 실현되기 위해서는 일본 대심원 자료의 수집이 시급한 과제였다.

2. 이봉창 재판 자료의 내용과 남은 과제

지금까지 살펴본 것처럼 이봉창 의사에 대한 연구는 주로 김구 선생의 기록과 각종 신문 보도 자료들에 의존해 왔다. 김구는 이봉창 의사의 사형이 선고되던 1932년 9월 30일 거사의 실상을 밝힌 「東京炸案之真相」이란 글을 작성하여 중국 신문에 공개하였다. 그리고 嚴恒燮의 명의로 된 『屠倭實記』와 자서전인 『白凡逸志』에 이봉창 의사에 관한 기록을 남겨 놓았다. 이러한 것들이 일본과 중국의 여러 신문에 보도된 내용들과 함께 주요 자료로 이용되어 온 것이다.⁵⁵⁾

이 세 자료 중 당사자 이봉창의 직접적 자료는 거의 이용되지 못하였다. 이봉창 의사는 의거 현장에서 피체되었고, 일시 경시청에 감금되었다

52) 최서면, 2002 앞의 책, p.23.

53) 최서면, 2002 앞의 책, p.57.

54) 최서면, 2002 앞의 책, p.58.

55) 한시준, 2004 「해제」 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』, 단국대학교출판부, p.368.

가 토요다마[豊多摩]형무소에 수감되었다. 이후 1932년 10월 10일 사형을 당할 때까지 만 9개월 정도 생존해 있었다. 이 동안 이봉창 의사는 9차례에 걸쳐 신문을 받았고, 공판에 회부되어 대심원에서 재판을 받기도 하였다. 신문 및 재판에 관한 것이 기록으로 남겨져 있다. 그리고 형무소 안에서 자신의 기록을 남기기도 하였다. 이러한 것들은 이봉창 자신의 진술과 기록으로, 더 없이 중요한 자료가 아닐 수 없다.⁵⁶⁾

그러나 이봉창의 직접적 자료들은 공개되지 않았다. 일본에서 천황과 황후 황태자에게 위해를 가한 죄를 일컫는 ‘大逆罪’에 관한 기록이란 이유로 공개하지 않았던 것이다. ‘대역 사건’을 담당한 대심원은 대역 사건의 내용이 민간에 알려지는 것을 막기 위해서 재판과 관련된 모든 서류는 공개하지 않았다. 이봉창의 직접적 자료들이 공개되지 않음으로 해서 이봉창 의사와 그 의거를 이해하고 연구하는 데 있어 한계가 있을 수밖에 없었다. 때로는 사실 자체에 대한 오류가 있기도 하였고, 사실이 과장되어 서술되기도 하였다. 이러한 문제점들이 하나둘씩 드러나면서 이봉창의거에 대한 그 동안의 연구성과와 학계의 연구풍토를 질타하는 목소리가 일어났다.⁵⁷⁾

이봉창의 직접적인 자료는 이봉창 의사와 그 의거를 연구하는 데 가장 핵심적이고 기초적인 자료가 된다. 이를 단국대학교에서 수집하였다. 이봉창 의사의 자료들이 아직 공개되지 않고 있다는 사정을 알게 된 장충식 이사장이 우리나라 독립운동사 연구를 위해서도, 이봉창 의사와 그 의거에 대한 연구를 위해서도 이들 자료를 반드시 수집해야 한다고 하여 수집 방안을 강구하였다. 그 결과 최서면 국제한국연구원장의 협조를 얻어, 지금까지 공개되지 않고 일본 최고재판소에 소장되어 있던 이봉창 관련 자료의 상당 부분을 수집하게 되었다.⁵⁸⁾

수집한 자료는 크게 두 종류이다. 하나는 豫審調書·檢證調書·意見書·公判·判決 등 이봉창 의사에 대한 신문 및 재판과 관련된 기록이고, 다른 하

56) 한시준, 2004 앞의 책, p.369.

57) 한시준, 2004 앞의 책, p.369.

58) 한시준, 2004 앞의 책, p.369.

나는 聽取書·上申書 등 이봉창 의사가 직접 진술하거나 작성한 기록이다. 이 자료들은 이봉창 의사가 피체되어 사형당하기 전까지, 즉 1932년 1월 8일에서 10월 10일 사이에 기록되고 작성된 것이다. 수집한 자료는 학술 연구를 위해 2004년 한시준 교수의 주선으로 단국대학교출판부에서 간행되었다.⁵⁹⁾ 이로써 이봉창 의거와 관련된 가장 핵심적이고 기초적인 자료들이 70여년 만에 처음으로 햇빛을 보게 되었다.⁶⁰⁾

이 자료에 의해서 그동안 오해되거나 잘 몰랐던 사실들이 많이 밝혀지게 되었다. 우선 이봉창 의사가 체포될 당시의 정확한 상황이 밝혀졌다. 피체 후 아무 말도 하지 않았거나, 제대로 재판도 받지 못하고 사형에 처해졌다는 주장들은 오해였다는 사실이 드러났다.

예심조서에 의하면, 이봉창 의사에 대한 신문은 1월 8일 제1회만 경시청에서 이루어졌고, 1월 11일 제2회부터 9회까지는 토요일마다 형무소에서 진행되었다. 신문은 모두 9차례 있었는데, 예심조서에서 나타나는 가장 큰 특징은 이봉창 의사가 당당하고 의연한 자세를 갖고 있었다는 점이다. 판사가 “폭탄을 던진 목적이 무엇이나”고 묻자, 이봉창 의사는 “말할 것도 없이 천황의 목숨을 빼앗을 심산으로 했다”고 답변하였다. 이봉창 의사의 당당한 모습은 체포 과정에서도 드러난다. “제복의 순사가 내 뒤쪽에 있는 남자를 체포해 연행하려 하였기 때문에 나라고 말하여 내가 범인임을 밝혔다”라고 하였다. “목적은 달성하지 못한 것에 대해 어떻게 생각하느냐”라는 물음에 대해서도, “죽을 각오로 천황의 생명을 빼앗으려고 생각하고 있었으나 폭탄의 위력이 작아 실패한 것을 유감으로 생각한다”고 진술하였다.⁶¹⁾

이봉창 의사가 독립에 대한 생각을 갖게 된 것이 언제이고 그 계기는 무엇이었는지, 그리고 의거를 결심한 과정 등도 분명하게 나타나 있다. 식민지 현실에 순응하면서 살아가고자 했던 이봉창의 의식에 변화를 가져온 것은 1928년 11월에 있었던 일왕의 즉위식이었다. 당시 오사카[大阪]에서

59) 동양학연구소, 2004 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』, 단국대학교출판부.

60) 한시준, 2004 앞의 책, p.370.

61) 한시준, 2004 앞의 책, pp.370-371.

노동일을 하고 있던 이봉창은 친구들과 함께 교토에서 거행되는 천황 즉위식에 참관하러 갔다가 검속에 걸렸다. 이 일로 11일 동안 유치장에 감금되어 있으면서 자신이 ‘조선인’이라는 것을 깨닫게 되었고, 조선의 독립에 대한 생각을 갖게 되었다. 이러한 생각이 구체화되고 행동으로 옮겨지게 된 것은 金九를 만나고 나서였다. 상하이에서 김구를 만난 후 이봉창은 일왕을 처단하는 의지를 결심하게 되었다.⁶²⁾ 이와 관련된 내용은 「제6회 신문조서」에 상세히 언급되어 있다.⁶³⁾

이 당시의 심정에 대해서 이봉창은 다음과 같이 진술하였다. “나는 단순히 조선인이라는 것 때문에 민족적 차별을 받아 검속된 것에 대해 아주 크게 울분을 느꼈고,...이러한 것들로부터 나는 조국인 조선을 일본에게서 독립시켜 다시 옛날과 같은 우리나라가 되도록 하고 싶다는 생각을 하게 되었고, 그런 가운데 상하이에 건너가 그곳에 체재 중 조선 독립을 실현하기 위해서는 천황 폐하를 죽이는 것이 제일 좋은 방법이라고 생각하기에 이르렀습니다.”⁶⁴⁾ 이어서 “내가 천황에게 위해를 가해야겠다고 결심한 것은 그 후 민단 단장 白貞善을 만나고 나서의 일입니다.”⁶⁵⁾

이봉창이 말한 백정선은 김구를 가리키는 것이었지만, 이봉창은 끝내 백정선의 실체를 밝히지 않으려고 노력했다. 그렇지만 앞에서 살펴본 것처럼 일제는 거사 다음날 이미 백정선의 실체가 김구라는 사실을 파악하였다.⁶⁶⁾ 이봉창은 백정선에게 “자신의 계획이 성공하더라도 그것만으로 조선 독립의 실현은 어려운 것”이라는 생각을 말하자, 백정선은 이봉창에게 “군의 실행이 다행히 성공한다 하더라도 그것에 의해 바로 조선의 독립을 실현시키는 것은 불가능하다. 또한 성공하지 못할 경우에는 성공할 때까지 계속해서 희생자를 파견할 결심이다. 군은 조선 독립을 위해 제1의 희생자이므로 강한 애국심을 갖고 반드시 목적을 관철하도록 하라”고

62) 한시준, 2004 앞의 책, p.372.

63) 동양학연구소, 2004 「제6회 신문조서」 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』, 단국대학교출판부, pp.432-433, 443.

64) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제2회 신문조서」, p.393.

65) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제2회 신문조서」, p.394.

66) 한시준, 2004 앞의 책, p.378.

고무했다고 한다.⁶⁷⁾

이봉창이 상하이에서 일본에 상륙할 때 백정선이 준 중국 비단으로 만든 가늘고 긴 주머니 두 개에 폭탄을 한 개씩 넣어 주머니 한 끝은 배에 묶고 폭탄을 양 다리 가랑이로 늘어뜨린 뒤 그 위에 팬츠를 입어 은닉하였다.⁶⁸⁾ 이봉창의 가계와 경력에 대해서는 「제5회 신문조서」에 자세한다. 20세 무렵에 약 1년 반 동안 龍山 錦町에 있는 關帝廟의 보존을 위해 봉사하거나 청년회를 조직하여 하수 청소와 야경에 종사하는 등 약간의 공공사업에 봉사하다가 오사카로 건너왔다는 사실도 확인할 수 있다.⁶⁹⁾

또 상하이를 출발하기 직전 12월 16일 백정선이 8원 80전짜리 손목시계를 한 개 사서 이봉창에게 주고 전날 밤 묵었던 중국 여관에서 둘이 묵었고, 17일 아침 중국 요릿집에서 음식을 먹은 후 백정선은 드디어 최후의 이별이라면서 이봉창을 중국인 사진관으로 데리고 가 거기에서 두 사람이 함께 사진을 찍었다.⁷⁰⁾

그런데 6월 27일에 있었던 마지막 「제9회 신문조서」는 그 내용이 이전과는 전혀 다르다. 백정선이라는 이름 대신 金龜라는 이름이 처음 등장하고, 이봉창이 김구의 부추김에 놀아난 어리석음을 원망한다거나, 조선의 독립이라는 것은 전혀 실현할 수 없는 것이라고 판단했다는 등 지금까지의 태도와는 상반되는 내용이 기술되어 있다. 또 조선인과 조선문화에 대한 비하와 ‘內鮮一體’의 필요성을 강조하는 등 일제의 프로파간다 내용으로 점철되어 있어 일제가 ‘대역 사건’을 마무리하기 위해서 마지막으로 꾸며낸 내용이라는 인상을 짙게 풍긴다.⁷¹⁾ 「제9회 신문조서」는 일제측이 의도적인 질문을 하고, 이에 맞게 답변을 꾸민, 즉 예심 판사의 의도적인 ‘작품’이라는 지적이 있다.⁷²⁾

이밖에 聽取書와 上申書가 있다. 청취서는 1932년 1월 10일 토요일

67) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제2회 신문조서」, p.399.

68) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제3회 신문조서」, p.400.

69) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제5회 신문조서」, p.424.

70) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제7회 신문조서」, pp.451-452.

71) 동양학연구소, 2004 앞의 책 「제9회 신문조서」, pp.473-474.

72) 한시준, 2004 앞의 책, p.374.

형무소에서 도쿄 지방 재판소 검사 가메야마 노부카즈[龜山信一]에게 진술한 내용이다. 출생과 성장 과정에서부터 의거를 결행하기까지 중요한 행적을 모두 담고 있어 가장 기초적이고 기본적인 내용을 담고 있다. 이후 예심 판사의 신문은 대체로 청취서에 있는 내용을 근거로 하여 그 사실을 확인하고 더 구체적인 문제들을 질문하는 수준이었다. 상신서는 2월 13일 토요일에 형무소에서 작성한 옥중 수기이다. 상신서라는 제목은 형무소 안에 갇혀 있던 상황에서 판사에게 보내는 형식을 취했기 때문이다. 상신서는 용산역에서 근무할 때부터 의거에 이르기까지, 자신이 어떤 생활과 경험을 하였고 이를 통해 어떤 생각을 갖게 되었는지에 대해 적은 것이다.⁷³⁾

이로써 그동안 볼 수 없었던 이봉창 의사의 예심조서와 청취서·상신서·공판조서·판결문 등이 71년여만에 세상에 모습을 드러내게 되었다. 김구 선생의 기록인 「東京炸案之真相」·『屠倭實記』·『白凡逸志』, 의거와 관련된 각종 조사 및 신문 보도 등과 더불어 연구에 필요한 기초 자료들이 대부분 갖추어졌다. 더 수집할 것이 있다면, 최고 재판소에 소장되어 있는 50여 명에 이르는 證人調書を 들 수 있다. 그러나 인권 문제를 이유로 최고 재판소에서 아직 공개하지 않고 있다.⁷⁴⁾ 최고재판소의 최대 의무는 인권의 옹호라는 이유로 사건 기록은 직계 가족이 아니면 열람을 금지하고 있기 때문이다.⁷⁵⁾

증인조서는 이봉창 의사의 인물됨을 가감없이 밝혀줄 중요한 자료이다. 우리에게 남은 과제는 이 증인조서를 어떻게 시급히 입수하느냐라는 것이다. 이봉창의 친우, 애인의 증언 기록과 현장 관리들의 증언은 이봉창의 인간적 진면목을 보여주는 중요한 내용이 담겨 있을 것으로 짐작되지만, 후손의 동의가 없어 입수하지 못하고 있는 실정이다. 시간이 흐를수록 관련된 인물들을 찾아내는 것이 더욱 힘들어질 것이기 때문에 개인의 역량

73) 한시준, 2004 앞의 책, pp.376-377.

74) 한시준, 2004 앞의 책, pp.380-381.

75) 최서면, 2004 「자료의 수집 경위와 가치」 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』, 단국대학교출판부, p.9.

보다는 조직적인 방안을 모색하는 편이 좋을 것이다.

IV. 맺음말

이봉창의거는 김구가 추진한 한인애국단 최초의 의열투쟁이었을 뿐만 아니라, 그 의거의 대담함으로 인해서 한·중·일은 물론 세계의 주목을 크게 받았던 대사건이었다. 그럼에도 불구하고 그에 상응하는 심도있는 연구가 진행되었다고 보기에는 힘든 수준이었다.

1970년대 중반부터 시작된 초기의 이봉창 연구는 거의가 한인애국단을 설명하는 과정 속에서 부분적으로 언급되어진 정도였다. 한참 뒤인 1997년에 이봉창 의사를 단일 주제로 하는 저서가 출간된 바 있지만, 그 내용에 오류가 심한 것으로 판명되었다. 이러한 연구 경향은 전적으로 이봉창 의사와 관련된 자료의 부족 때문이었다.

이봉창 의사와 관련된 당초의 자료는 김구 선생이 이봉창 의거 직후 이봉창의거가 한인애국단 의열투쟁의 일환이었음을 밝히기 위해서 1932년 1월 15-16일에 걸쳐 중국 신문에 발표한 「東京炸案之真相」과 1946년에 엄항섭이 이를 다시 우리말로 번역한 『屠倭實記』, 그리고 1947년 國士院을 통해서 간행된 『白凡逸志』와 산재한 각종 신문기사들이 대종을 이루었다. 자료의 내용들이 간략하거나 단편적이어서 심층적인 이봉창 연구가 사실상 불가능한 시기였다.

이러한 자료 문제가 어느 정도 해소되기 시작한 것은 1994년 국제한국 연구원장 崔書勉의 渡日 이후부터였다. 오랫동안 일본에서 생활하다가 귀국했던 그는 부족한 한국근대사 관련 자료, 특히 이봉창 관련 자료 수집의 필요성을 통감하고 다시 일본으로 건너갔다. 그후 5년 동안 일본 외무성 외교사료관에 있는 이봉창 관련 자료들을 집대성하기에 이른다. 그리고 1999년 한국근현대사학회 주최로 열린 대한민국임시정부수립80주년기념 국제학술회의에서 「이봉창의거 연구 서설」이라는 논문을 발표하였다.

이 논문은 그가 외교사료관에서 직접 확인한 이봉창 관련 자료를 근거로 하여, 그동안 진행된 연구들이 안고 있던 문제점들을 조목조목 비판함으로써 그야말로 이봉창 연구에 일대 경종을 울려 주었다.

그리하여 조동걸은 이봉창에 관한 연구사를 최서면의 1999년 발표된 「의봉창의거 연구 서설」을 기준으로 하여 그 이전을 ‘초기 연구’, 그 이후를 ‘후기 연구’로 구분하기에 이르렀다. 최서면은 우선 자신이 수집한 자료들을 전공자들에게 제공하였을 뿐만 아니라, 국사편찬위원회와 협의를 거쳐 2003년에 『일본외무성외교사료관 소장 한국관계사료목록』이라는 책을 간행하였다, 동시에 국편에서는 데이터베이스를 활용하여 이 자료들을 연구자들에게 제공하기 시작했다.

이 무렵 변변한 후사가 없어 사후에도 고단한 신세를 면치 못했던 이봉창 의사의 현창 사업과 자료 수집에 관심을 기울인 대학이 등장하였는데, 바로 단국대학교였다. 독립운동가가 세운 민족사학으로서의 소명의식을 갖고 있던 이사장 장충식은 2000년 11월에 이봉창의사장학회를 설립하여 회장을 맡고 「이봉창의사와 한국독립운동」이라는 국제학술회의를 개최하였다. 2001년 10월에도 이봉창의사순국69주년기념학술회의를 개최하였고, 2002년에는 이봉창 의사 순국 70주년 기념으로 두 차례 개최한 학술회의 연구성과를 묶어 단국대학교출판부를 통해서 『이봉창 의사와 한국독립운동』이라는 단행본을 발간하였다.

그렇지만 아직도 문제는 남아 있었다. 이봉창과 관련된 직접적 자료를 입수하지 못했던 것이다. 의거 현장에서 피체된 이봉창 의사는 토요다마 형무소에 수감되어 10월 10일 이치가야 형무소에서 사형을 당할 때까지 만 9개월 정도 생존해 있었다. 이 동안 이봉창 의사는 9차례에 걸친 신문을 받았고, 공판에 회부되어 대심원에서 재판을 받기도 하였다. 그리고 형무소 안에서 자신의 기록을 남기기도 하였다. 이때 생성된 예심조서·검증조서·의견서·공판·판결·청취서·상신서 등은 이봉창 의사와 그 의거를 연구하는 데 가장 핵심적이고 기초적인 자료였으나 아직 공개되지 않고 있었다. 이를 안 장충식 이사장이 최서면 원장의 협조를 얻어 일본 최고재판소에 소장되어 있던 이봉창 관련 자료의 상당 부분을 수집하게 되었다.

그리고 2004년 단국대학교출판부를 통해서 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』이란 이름으로 출간하였다.

이봉창 의사와 관련된 기본적인고도 중요한 자료는 거의 수집되어 이제 본격적인 연구의 토대가 갖추어진 상태가 되었다. 그러나 앞으로 해결해야 할 남은 과제도 있다. 조동걸이 이봉창 관련 연구사를 ‘초기 연구’와 ‘후기 연구’로 구분하면서 ‘후기 연구’의 대표 연구로 한시준의 연구를 지목했고, 이후 김용달이 가세하면서 주목할 만한 논문을 발표했지만, 아직 까지도 그 뒤를 잇는 연구자들은 찾아보기 힘들다. 두 번째로 아직 수집하지 못한 자료가 있다는 점이다. 일본 최고재판소에 소장되어 있는 50여명에 이르는 증인조서가 그것이다. 이 자료는 재판 당시 이봉창이라는 인격체에 대한 일제측의 의도적인 폄훼를 불식시킬 수 있는 귀중한 자료임에도 불구하고 아직도 열람이 금지되어 있다. 하루속히 관련 자료의 완벽한 입수와 그를 통한 연구의 진전이 함께 진행되기를 기대해 본다.

주제어

이봉창 연구 자료(Study materials on Yi Bong-chang), 최서면(Choi Seo-myeon), 장충식(Jang Chung-sik), 한시준(Han See-jun), 단국대 동양학연구소(Institute of The Oriental Studies in Dankook University)

<투고: 2024년 05월 03일, 심사종료: 2024년 06월 07일, 게재확정: 2024년 06월 24일>

/Abstract/

The Review of Study Materials on Independence Activist Yi Bong-chang

Park, Sung Soon

So-called “Yi Bong-chang’s righteous incident” was not only first gallant struggle of Korean Patriot Party(Hanin-Aeguk-Dan) but also the big incident that people in the world paid attention. Nevertheless profound studies are still needed on Yi Bong-chang case.

Studies on Yi Bong-chang started in the mid-1970s was nearly partly mentioned in the course of study on Korean Patriot Party(Hanin-Aeguk-Dan). Later than that, in 1997 a book only focused on Yi was published but there were many fallacies in contents. That study tendency was totally because there were less materials on Yi Bong-chang.

After 1994 when Choi Seo-myeon, director of Institution of International Korean Studies visited Japan to search Yi Bong-chang material, material problems gradually started to be solved. Choi compiled the materials in Japan into one book and at last he published it titled by “Catalogue of Historical Materials related with Korea” at National Institute of Korea History in 2003. In the same time National Institute of Korea History started providing reseachers with this material on Web Database.

Meanwhile the chief director of Dankook University, Jang Chung-sik had established Society of Yi Bong-chang Scholarship Fund and hosted a symposium titled by “Independence Activist Yi Bong-chang and Korea Independence Movement” in November, 2000. Also in October, 2001 Jang hosted “Yi Bong-chang’s Decease 69

Anniversary Memorial Symposium” and “70 Anniversary Memorial Symposium” in 2002. And Jang published the outcome of two symposiums into a book titled by “Independence Activist Yi Bong-chang and Korea Independence Movement”. In addition, Jang collected so-called Yi Bong-chang material in Japanese Supreme Court and published it titled by “Independence Activist Yi Bong-chang’s Trial Materials” at Dankook Publishing Department in 2004. Nevertheless there still are about 50 non collected examination reports of witness on Yi Bong-chang left.

참고 문헌

1. 원문자료

- 『동아일보』(1932.10.11.)
『매일신보』(1932.10.11.)
『大公報』(1932.1.12.)
『時報』(1932.1.9.;1932.1.12;1932.1.16)
『時事新報』(1932.1.9.;1932.1.12;1932.1.13)
『申報』(1932.1.13.)
『中央日報』(1932.1.11.; 1932.10.15)
『讀賣新聞』[(夕刊) 1932.9.10; 1932.9.27; 1932.10.1.; 1932.10.11]
『讀賣新聞』[(朝刊) 1932.9.14.; 1932.9.17]
『Los Angeles Times』(1932.1.9)

2. 단행본

- 김구, 1947, 『백범일지』, 國土院.
국사편찬위원회, 1972, 『한국독립운동사』 자료2(임정편II), 국사편찬위원회.
_____, 1975, 『일제침략하 한국삼십육년사』 10, 국사편찬위원회.
_____, 2008, 『대한민국임시정부자료집』 28, 국사편찬위원회.
_____, 2008, 『대한민국임시정부자료집』 30, 국사편찬위원회.
_____, 2009, 『대한민국임시정부자료집』 31, 국사편찬위원회.
_____, 2009, 『대한민국임시정부자료집』 33, 국사편찬위원회.
_____, 2011, 『대한민국임시정부자료집』 41, 국사편찬위원회.
_____, 2011, 『대한민국임시정부자료집』 45, 국사편찬위원회.
단국대동양학연구소, 2004, 『이봉창 의사 재판 관련 자료집』, 단국대학교출판부.
_____, 2000, 『檀國大學校開校53週年 및 李奉昌義士學會創立紀念國際學術會議-이봉창의사와 한국독립운동』, 단국대학교.

- 이봉창의사장학회, 2002, 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 단국대학교출판부.
이현희, 1997, 『李奉昌의사의 항일투쟁』, 국학자료원.
崔書勉, 2003, 『일본의무성의교사료관소장 한국관계사료목록 1875-1945』, 국사편찬위원회.

3. 논문

- 김용달, 2002, 「이봉창 의거에 대한 한·중·일의 반향」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부.
김창수, 1988, 「韓人愛國團의 성립과 活動」 『한국독립운동사연구』 2, 한국독립운동사연구소.
이연복, 1988, 「韓人愛國團과 기타 義烈鬪爭」 『한민족독립운동사』 4, 한국민족운동사학회.
신용하, 1997, 「白凡 金九와 韓人愛國團의 特攻作戰」 『우송조동걸교수정년기념논총 한국민족운동사연구』 II, 나남출판.
조동걸, 1976, 「한인에국단의 의거」 『독립운동사』 7권(의열투쟁사), 독립운동사편찬위원회.
_____, 2002, 「이봉창 의거의 역사성과 현재성」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부.
최서면, 2002, 「이봉창 의거 연구 서설」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부.
한시준, 2001, 「李奉昌 義士의 日王狙擊義擧」 『한국근현대사연구』 17, 한국근현대사학회.
_____, 2006, 「이봉창 의거에 대한 중국신문의 보도」 『한국근현대사연구』, 한국근현대사학회.
홍인근, 2002, 「『東京炸案의 眞狀』에 대한 검토」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부.
山下靖典, 2002, 「이봉창 의사에 관한 일본 자료 현황」 『이봉창 의사와 한국독립운동』, 이봉창의사장학회 편, 단국대학교출판부.

회 보

단국사학회 연혁

1965. 10. 5. 사학과 교수 학생 동문의 연구 논문지 발간에 합의하고
‘史壇’이라 가칭함
1967. 7. 3. 사학과 연구논문지 ‘史壇’을 ‘史學志’로 개칭하고 題字는
集子기로 합의함
韓濩(號 石峰) 『千字文』에서 集字
(1583, 宣祖 16년 刊, 金晟兩 소장본)
1967. 7. 16. 『史學志』 편집학생을 위촉함.
편집부장: 전성남(4학년)
편집차장: 박혜원(3학년)
편집부원: 송병은(2학년), 이일지(2학년), 고영진(1학년),
김혜재(1학년)
1967. 9. 2. 창간호 발간, 경남 사천지구 패총발굴 보고회 개최(대학싸롱)
1967. 9. 5. 창간호 발행
1967. 11. 24. 제2집 편집회의 개최, 임원 선출(사학과 연구실)
편집부장: 박혜원(4학년)
편집차장: 송병은(3학년)
편집부원: 이일지, 고영진, 김혜재, 오영분, 안정숙
1968. 9. 29. 제2집 발행
1968. 10. 10. 조명화 동문(미광사 대표) 『史學志』 발간기념 6만원 회사
1968. 10. 12. 한동신 동문(영광교회 목사) 『史學志』 발간기념 2만원 회사
1968. 11. 23. 제2집 발행 및 고적조사보고서 제2책 출판 자축회 개최
(가정학관)
1968. 12. 15. 제3집 편집회의 개최, 임원 선출(사학과 연구실)
편집부장: 김혜재(3학년)
편집차장: 오영분(3학년)
편집부원: 최성민(2학년), 안정숙(2학년)

1969. 4. 12. 편집부원 추가 선출
김현자, 서정관, 김내영(1학년)
1969. 7. 4. 제3집 발행
1970. 9. 20. 제4집 편집위원 선출
김은재(4학년), 오영분(4학년), 최성민(3학년), 안정숙(3학년),
서정관(2학년), 태옥자(1학년), 장정길(1학년)
1970. 11. 3. 제4집 발행
1971. 9. 22. 제5집 편집위원 선출
최성민(4학년), 안정숙(4학년), 서정관(3학년), 태옥자(3학년),
지용화(2학년)
1971. 11. 3. 제5집 발행
1972. 10. 16. 제6집 편집위원 선출
윤근(1학년), 윤연중(2학년), 지용화(3학년), 태옥자,
이임덕(4학년)
1972. 11. 3. 제6집 발행
1973. 11. 3. 제7집 발행
1974. 9. 22. 제8집 편집학생 선출
조찬아(4학년), 오명옥(3학년), 박명희(3학년), 김경란(2학년)
1974. 11. 3. 제8집 발행
1975. 9. 22. 제9집 편집학생 선출
강종구(4학년), 오명옥(4학년), 박명희(4학년), 정계숙(2학년)
1975. 11. 3. 제9집 발행
1976. 9. 23. 제10집 편집학생 선출
배은숙(1학년), 차홍도(2학년), 정계숙(3학년), 이초연(3학년),
류재식(4학년)
1976. 11. 3. 제10집 기념호 발간
1977. 11. 3. 제11집 개교 30주년기념호 발행
1978. 11. 3. 제12집 단양신라적성비 특집호 발행
1979. 11. 3. 제13집 중원고구려비 특집호 발행
1980. 11. 3. 제14집 발행

1981. 11. 3. 제15집 발행
1982. 11. 3. 제16집 벽암(碧巖) 박무성 박사 화갑기념논총 발행
1983. 11. 3. 제17집 발행
1984. 11. 3. 제18집 발행
1986. 2. 15. 제19집 발행
1986. 11. 30. 제20집 기념호 발행
1988. 4. 15. 제21집 개교 40주년 및 박무성 교수 정년기념특집호 발행
1989. 6. 10. 제22집 발행
1990. 7. 20. 제23집 발행
1991. 7. 1. 단국사학회 회칙, 1차 개정됨
1991. 7. 20. 제24집 발행
1992. 7. 20. 제25집 발행
초대 회장으로 김원모 교수 피선
1993. 7. 20. 제26집 발행
1994. 7. 20. 제27집 발행
1995. 4. 15. 제28집 용암(龍巖) 차문섭 박사 정년기념논총 발행
1996. 7. 15. 제29집 발행
1997. 9. 21. 제30집 개교 및 사학과 개설 50주년 기념호 발행
1998. 12. 21. 제31집 송병기 교수 정년퇴임기념호 발행
1999. 12. 21. 제32집 발행
2000. 12. 21. 제33집 발행
2001. 12. 21. 제34집 발행
2002. 12. 21. 제35집 발행
2003. 12. 25. 제36집 발행
2005. 8. 31. 제37집 발행
제2대 회장으로 윤내현 교수 피선
2006. 8. 31. 제38집 발행
학회조교에서 학회간사: 박관식으로 바뀜
2007. 8. 31. 제39집 발행
학회간사: 이석빈

2008. 8. 31. 제40집 발행
2009. 8. 31. 제41집 발행
학회간사: 임근실
2010. 1. 1. 단국사학회 회칙, 4차 개정됨
사학지 연구윤리 규정 제정
2011. 6. 30. 제42집 발행
제3대 회장으로 서영수 교수 피선
2011. 12. 31. 제43집 발행
학회간사: 한실비
2012. 6. 30. 제44집 발행
2012. 10. 12. 우당 이회영 선생 순국 80년 기념 북경 국제학술회의 공동 주관
2012. 10. 31. 단국대학교 개교 65주년 기념 국제 학술회의 공동 주최
2012. 12. 31. 제45집 발행
2013. 6. 30. 제46집 발행
제4대 회장으로 최희재 교수 피선
2013. 12. 31. 제47집 발행
2014. 3. 1. 학회간사: 이현아
2014. 6. 30. 제48집 발행
2014. 12. 31. 제49집 서영수 교수 정년퇴임기념호 발행
2015. 6. 30. 제50집 발행
2015. 12. 31. 제51집 발행
2016. 3. 1. 학회간사: 전수진
2016. 6. 30. 제52집 발행
2016. 12. 31. 제53집 발행
2017. 6. 30. 제54집 발행
제5대 회장으로 김영제 교수 피선
2017. 12. 31. 제55집 발행
2018. 3. 1. 학회간사: 나용재
2018. 6. 30. 제56집 발행
2018. 9. 1. 학회간사: 전상우

- 2018. 12. 31. 제57집 발행
- 2019. 6. 30. 제58집 발행
- 2019. 12. 31. 제59집 발행
- 2020. 6. 30. 제6대 회장으로 박경식 교수 피선
- 2020. 12. 31. 제60집 발행
- 2021. 12. 31. 제61집 발행
- 2022. 3. 1. 제7대 회장으로 김현수 교수 피선
- 2022. 9. 1. 학회간사: 홍성환
- 2022. 12. 31. 제62집 발행
- 2023. 3. 1. 학회간사: 권유진
- 2023. 12. 31. 제63집 발행
- 2024. 3. 1. 제8대 회장으로 전덕재 교수 피선
- 2024. 6. 30. 제64집 발행

단국사학회 회칙

제정 : 1967. 08. 01

제1차 개정 : 1991. 07. 01

제2차 개정 : 2000. 08. 01

제3차 개정 : 2005. 01. 30

제4차 개정 : 2010. 01. 01

제1장 총 칙

제1조(명칭) 본회는 단국사학회라 칭한다.(이하 본회)

제2조(목적) 본회는 역사에 대한 연구와 학술활동을 통하여 역사학의 발전과 대학교육의 질적 향상에 이바지함을 그 목적으로 한다.

제3조(사업) 본회는 제2조의 목적을 달성하기 위하여 다음의 사업을 한다.

- (1) 학회 기관지 『사학지』 발간
- (2) 학회 목적에 부합되는 도서 출판
- (3) 연구발표회 및 강연회 개최
- (4) 국내외 관련기관과의 학술 및 문화교류
- (5) 회원들 간의 정보 교류 및 연구 협력 증진
- (6) 기타 역사 연구에 필요한 사업

제4조(회원의 구분)

회원은 정회원, 특별회원, 준회원, 및 기관회원으로 나눈다.

제5조(회원의 자격) 본회의 회원은 다음의 각항에 해당하는 자로 한다.

- (1) 정회원 : 본회의 목적에 동의하면서 석사학위 이상의 학위 또는 이에 버금가는 자격을 갖춘 자로 한다.
- (2) 특별회원 : 본회의 목적에 동의하고 본회의 발전에 현저한 공로가 있는 자로 이사회 의 승인을 얻은 자.

- (3) 준회원은 본회의 목적에 동의하면서 학사학위 이상의 학위 또는 이에 버금가는 자격을 갖춘 자로 한다.
- (4) 기관회원 : 본 회의 목적에 동의하는 기관으로서 이사회의 승인을 얻어야 한다.

제6조(회원의 권리 및 의무)

- (1) 정회원은 의결권과 임원의 선거권, 피선거권, 회지에 논문게재권을 가지며, 회칙준수와 회비납부의 의무가 있다.
- (2) 특별회원은 회지에 논문게재권이 있으며 회칙준수와 회비납부의 의무가 있다.
- (3) 회비를 일정 기간 납부하지 않거나 본회의 명예를 훼손한 회원은 이사회의 의결에 따라 제명할 수 있다.

제 2 장 임 원

제7조(분류) 본회는 다음의 임원을 둔다.

- (1) 본회의 임원은 회장, 부회장, 이사, 감사로 구분한다.
- (2) 이사 가운데 총무, 연구, 섭외, 재무 등의 일을 맡는 상임이사를 둘 수 있다.

제8조(임원의 자격, 선임, 임기)

- (1) 모든 임원은 정회원 중에서 선임한다.
- (2) 회장, 부회장, 감사는 이사회의 제청과 총회의 인준으로 선출되며, 이사는 회장단의 협의를 거쳐 회장이 임명한다.
- (3) 임원의 임기는 2년이며 연임할 수 있다. 단, 결원으로 보선된 임원의 임기는 전임자의 잔여기간으로 한다.

제9조(임무)

- (1) 회장은 본회를 대표하며 회무를 관장하고 모든 회의의 의장이 된다.
- (2) 부회장은 회장을 보좌하며 회장 유고시 회장의 직무를 대행한다.
- (3) 이사는 회장을 보좌하여 본회의 사무를 처리한다. 상임이사의 업무는 이사회의 협의를 거쳐 조정한다.
- (4) 감사는 본회의 회계를 감사 정기총회에 보고한다.

제 3 장 기 구

제10조(총회)

- (1) 총회는 정기 총회와 임시 총회로 나누며, 총회의 의장은 회장이 맡는다. 정기 총회는 매년 1회 개최하고, 임시 총회는 회장이 필요하다고 인정하거나 이사회의 의결에 따라 회장이 소집한다.
- (2) 회장은 회의 안건을 명기하여 10일 이전에 회원에게 우편 또는 기타의 방법으로 총회 소집을 알린다. 단, 긴급하다고 인정되는 사유로 이사회에서 의결할 때에는 예외로 한다.
- (3) 총회는 출석한 정회원으로 구성되며, 그 과반수 이상으로 의결한다.
- (4) 총회는 이사회 및 회원이 상정하는 주요 안건을 심의, 의결하며, 사업보고, 예산 및 결산의 승인, 임원 개선을 의결한다.

제11조(이사회)

- (1) 이사회는 회장, 부회장, 이사로 구성되며, 필요할 때 회장이 소집한다. 단, 이사 3분의 1 이상이 요구할 때 회장은 즉시 소집하여야 한다.
- (2) 이사회는 재적 과반수의 출석으로 성립하며, 특별히 규정하지 않은 의안은 출석자 과반수의 찬성으로 의결한다.
- (3) 이사회는 본회의 운영에 관한 사안을 의결 집행한다.

제12조(위원회)

- (1) 본회의 기관지인 『사학지』 출간 및 본회의 목적에 부합되는 학술 활동 기획을 위해 편집위원회를 두며, 이에 관한 사항은 별도의 규정으로 정한다.
- (2) 본회의 운영을 대한 자문을 받기 위해 학술 고문과 자문위원회를 둘 수 있으며, 이에 관한 사항은 이사회의 의결에 따른다.
- (3) 본회의 목적에 부합되는 사업을 위하여 특별위원회를 둘 수 있으며, 이에 관한 사항은 이사회의 의결에 따른다.

제 4 장 재정 및 행정

제13조(재정)

- (1) 본회의 재정은 회비 및 기타 수입으로 충당된다.
- (2) 회비의 액수, 재정 수입 및 지출에 관한 사항은 이사회에서 결정한다. 단, 재산취득 및 처분은 이사회 재적 3분의 2 이상의 찬성으로 의결한다.
- (3) 회장은 매년 회계 감사를 받은 후 정기총회에서 결산보고를 하고, 승인을 받아야 한다.

제14조(행정) 회장은 본회의 업무 수행을 위하여 간사를 둘 수 있으며, 그에 따른 소정의 수당을 지급한다.

제 5 장 해 산

제15조(해산) 학회의 해산은 재적 이사 3분의 2 이상의 출석과 출석 이사 3분의 2 이상의 찬성을 얻은 후, 재적 회원 과반수의 출석으로 구성된 총회에서 출석 회원 3분의 2 이상의 찬성으로 이루어진다.

제16조(재산 귀속) 학회를 해산할 때 잔여 재산은 총회 의결에 따라 처분된다.

제 6 장 부 칙

제1조(회칙개정) 본 회칙의 개정은 재적 이사 3분의 2 또는 정회원 3분의 1 이상의 발의와 총회의 의결을 통해 개정할 수 있다.

제2조(시행세칙) 본 회칙의 시행 상 필요한 세칙은 이사회의 의결에 따라 정한다.

제3조(기타사항) 본 회칙에 명시하지 않은 사항은 일반적인 관례에 따른다.

제4조(시행일) 본 개정회칙은 총회에서 통과된 날로부터 발효한다.

『사학지』 출판규정

제정 : 1967. 08. 01

제1차 개정 : 1991. 07. 01

제2차 개정 : 2000. 08. 01

제3차 개정 : 2005. 01. 30

제4차 개정 : 2010. 01. 01

제5차 개정 : 2020. 01. 01

제1조 (목적)

이 규정의 목적은 단국사학회 (앞으로 학회로 줄임)의 학회지인 『사학지』의 발간에 관한 사항을 정하는데 있다.

제2조 (내용)

『사학지』에 실리는 글은 역사학 연구를 강조하는 학회의 목적에 부합되는 내용으로서 독창성을 가진 미발표된 논문, 비평논문, 서평, 연구 동향, 그 밖의 학회 활동에 관한 것이어야 한다.

제3조 (발간시기)

『사학지』의 발간은 연 2회로 하되, 6월 30일과 12월 31일에 발간한다.

제4조 (투고 자격)

『사학지』는 원칙적으로 학회 회원만 투고할 수 있다. 단, 회원이 아닌 경우 편집위원회의 승인을 얻어 투고할 수 있다.

제5조 (원고 형식)

『사학지』 투고는 원고 작성 요강에 따라야 하며, 편집위원회에서 이에 부합되지 않는다고 판단할 경우 수정을 요구할 수 있다. 원고 작성 요강은 편집위원회의 의결에 따라 내규로 정한다.

제6조 (원고 길이)

투고 원고 매수는 각주를 포함하여 원고지 200자 원고지 150매 이내로 하는 것을 원칙으로 하며, 이를 초과할 경우에 게재와 관련된 추가 소요 경비를

투고자가 부담한다. 이에 대한 구체적인 부담 내역은 편집위원회에서 정한다.

제7조 (제출 원고)

투고자는 게재를 원하는 원고를 워드프로세서로 투고신청서(학회 홈페이지 - www.dkhistory.re.kr - 또는 학회지에 소정 양식 게재)와 함께 학회 이메일로 제출한다.

제8조 (심사)

투고된 원고는 규정된 절차에 따라 심사를 받아 수정 또는 게재 여부를 결정하며, 이에 관한 내용은 이 규정의 제15조 (부칙 2 : 논문심사)에서 정한다.

제9조 (투고자 연락 책임)

편집위원회는 원고 심사 및 게재에 관련된 사항을 투고자에게 통보할 책임을 진다. 단, 투고자가 여러 사람일 경우에는 주 저자에게만 통보한다. 주 저자는 투고 원고의 글쓴이 명단 가운데 맨 앞에 표기된 사람으로 한다.

제10조 (게재료)

심사를 거쳐 편집위원회에서 『사학지』에 게재하기로 결정된 원고의 게재를 위하여 소정의 게재료를 납부하여야 한다.

제11조 (편집)

『사학지』의 구성 및 편집에 관한 사항은 편집위원회의 의결에 따른다.

제12조 (별쇄본)

게재 원고의 투고자에게는 해당호의 『사학지』를 3부 우송하며, 해당 논문의 별쇄본은 투고자의 요청에 따라 제작할 수 있으나 이에 관련된 소요 경비는 투고자가 부담한다.

제13조 (세부 사항)

이 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제14조 (부칙 : 효력)

이 출판 규정은 학회 이사회의 승인을 받으면서 효력을 갖는다.

『사학지』 심사규정

제정 : 1967. 08. 01

제1차 개정 : 1991. 07. 01

제2차 개정 : 2000. 08. 01

제3차 개정 : 2005. 01. 30

제4차 개정 : 2010. 01. 01

제1조 (심사과정)

- (1) 투고된 원고는 형식, 분야, 분량 등의 적합성과 내용의 학문성을 평가하기 위한 심사를 받는다. 단, 논문 이외의 글은 심사를 하지 않을 수 있다.
- (2) 편집위원회는 원고의 심사를 맡을 심사위원 2인을 선정하며, 게재를 결정하는 최종판정의 권한을 갖는다. 심사위원은 편집위원의 의견, 특히 해당 분야의 전문가이거나 근접한 분야를 전공하는 편집위원의 의견을 청취하여 편집위원장이 선정한다. 심사위원은 편집위원 중 선정될 수 있다.

제2조 (심사절차)

- (1) 심사위원에게는 투고자를 알 수 있는 일체의 단서를 없앤 상태의 원고를 제공하여야 한다.
- (2) 심사위원에게 충분한 시간을 부여하고 심사마감일을 미리 정하여 심사를 위촉한다.
- (3) 심사위원의 위촉과 심사과정은 공개하지 않는다.

제3조 (심사기준)

- (1) 논문의 심사를 의뢰 받은 심사위원은 연구의 독창성, 체제와 논리의 명확성, 자료 활용의 타당성, 학계 기여도 등을 중심으로 투고논문의 학문성을 심사해야 한다. (A : 게재, B : 수정 후 게재, C : 수정 후 재심사, D : 게재 불가)
- (2) 심사위원은 종합적으로 판단하여 '수정 없이 게재 가,' '수정 후 게재,' '수

정 후 재심, '계재 불가'로 판정하고, 심사평가서에 종합적인 심사평을 기재하여야 한다.

제4조 (계재 판정)

편집위원회에서는 2인의 심사위원으로부터 받은 심사결과에 종합하여 다음과 같이 처리한다.

A·A 계재

A·B 수정 후 계재

B·B 수정 후 계재

A·C 새로운 심사위원위촉, 심사하여 그 결과에 따라 처리함

A·D 새로운 심사위원위촉, 심사하여 그 결과에 따라 처리함

B·C 새로운 심사위원위촉, 심사하여 그 결과에 따라 처리함

B·D 새로운 심사위원위촉, 심사하여 그 결과에 따라 처리함

C·C 수정 후 재심사

C·D 계재불가

D·D 계재불가

제5조 (세부 사항)

이 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

제6조 (부칙 : 효력)

이 출판 규정은 학회 이사회의 승인을 받으면서 효력을 갖는다.

『사학지』 투고규정

제정 : 1967. 08. 01

제1차 개정 : 1991. 07. 01

제2차 개정 : 2000. 08. 01

제3차 개정 : 2005. 01. 30

제4차 개정 : 2010. 01. 01

제5차 개정 : 2017. 01. 01

제6차 개정 : 2020. 01. 01

제1조(명칭) 이 규정은 단국사학회의 학회지인 『사학지』 투고에 관한 규정이라 한다.

제2조(목적) 이 규정은 『사학지』에 게재할 논문의 투고에 관한 절차를 정하고 관련 업무를 규정하는 것을 그 목적으로 한다.

제3조(저작권) 『사학지』에 게재된 논문 등의 저작권은 본 학회가 소유한다. 저작권에는 디지털로의 복제권 및 전송권을 포함한다. 다만, 게재된 논문 등의 필자가 본인의 논문 등을 사용할 경우에는 학회는 특별한 사정이 없는 한 이를 승인한다.

제4조(논문의 성격) 『사학지』는 역사학과 관련이 있는 전공 학술 논문을 수록한다.

1) 투고 논문은 다른 학술지에 발표되지 않은 것이어야 한다.

2) 투고 논문이 표절된 논문으로 판명될 경우, 향후 5년 간 본 학회지에 논문을 투고할 수 없도록 한다.

제5조(발행 시기) 『사학지』 발간은 연 2회로 하되, 6월 30일과 12월 31일에 발간한다.

제6조(투고 시한) 원고투고 마감일은 매년 4월 말과 10월 말로 한다.

제7조(투고 자격) 원고의 투고 자격은 본회의 회원을 원칙으로 하되, 학문적으로 본회의 취지에 부합하고 연구 성과가 우수한 필자에게는 편집위원회의 심의를 거쳐 문호를 개방한다.

제8조(원고 분량) 원고의 분량은, 논문은 200자 원고지 기준 150매 이내로 한다.

단, 논문의 분량이 150매를 초과할 경우 출판비의 일부를 투고자가 부담한다.

제9조(원고의 제출) 투고 원고는 투고신청서(학회 홈페이지 - www.dkhistory.re.kr - 또는 학회지에 소정 양식 게재)와 함께 학회 이메일로 제출한다.

제10조(게재료) 원고는 1편 당 (일반논문 10만원 / 교내연구비논문 20만원 / 교외 연구비논문 30만원)의 게재료를 투고자가 부담한다.

제11조(원고 작성 방식) 원고 작성은 『사학지』의 편집 기준에 따라 투고되어야 한다.

- (1) 원고는 한국어로 작성함을 원칙으로 하며 필요한 원어는 첫 번에 한하여 괄호 안에 적는다(외국어로 작성된 원고의 한국어 번역문 첨부 여부는 편집위원회에서 정한다).
- (2) 한글 2005 이상으로 작성하되 글씨 크기는 10포인트로 한다(단, 외국어로 작성할 경우는 MS 워드를 사용할 수 있다).
- (3) 원고는 제목, 저자 표시, 목차, 국문초록, 본문, 5개 내외의 주제어(Key Words), Abstract(영문초록)(영문으로 된 제목, 저자표시), 참고문헌의 순서로 작성한다.
- (4) 논문에 대한 특별한 설명이나 연구비의 출처를 밝힐 필요가 있을 경우에는 논문 제목 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다.
- (5) 저자 표시 사항에는 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등을 밝히되 저자이름 이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 (소속기관 및 직위 / E-mail) 등으로 한다.
- (6) 논문의 저자가 2인 이상일 경우에는 제1저자를 맨 앞에 쓰고 저자 이름 바로 뒤에 제1저자임을 괄호로 표시하며[예 : ○○○(제1저자)], 주저자로 간주한다. 단, 논문의 제출 및 수정을 책임지고 학회 편집위원회와 교신한 연결저자가 제1저자가 아닐 경우, 또는 제1저자와 제2저자 등의 구별을 할 수 없는 공동 저술일 경우에는 연결저자 이름 바로 뒤에 연결저자임을 괄호로 표시한다 [제1저자와 연결저자가 다를 경우의 예 : ○○○(제1저자)·○○○(연결저자), 제1저자와 제2저자 등의 구별이 없는 경우의 예 : ○○○·○○○(연결저자)].

- (7) 국문초록(5개 내외의 주제어 포함)은 논문의 내용과 논지를 간추려 작성하되 그 분량이 A4 용지 1매를 넘지 않도록 하며, 주제어는 논문의 주제 및 내용을 대표할 만한 단어 중에서 고르되 그 수는 5개 내외로 한다.
- (8) Abstract(영문초록)(영문으로 된 제목, 저자표시)은 국문초록에 준하여 작성한다. 저자표시의 경우 저자의 이름, 소속 기관 및 직위, E-Mail 주소 등을 밝히되 저자 이름이외의 사항들은 저자 이름 우측에 별표(*)를 표시하고 그 구체적 내용을 각주로 밝힌다. 그 순서 및 표기 방식은 (소속기관 및 직위 / E-mail) 등으로 한다.
- (9) 모든 낱말은 띄어 쓰는 것을 원칙으로 한다. 단, 고유명사는 붙여 쓴다.
예) (띄어쓰기) 국한문 혼용을 원칙으로 한다.
(고유명사) 朝鮮時代軍制史研究, ○○출판부, 한국○○○학회
- (10) [각주]는 아래의 형식을 따른다.
- ① 각주 번호는 1), 2), 3) 등으로 부여한다.
 - ② 논문(정기간행물)과 저서는 아래의 형식을 따른다.
 - 한국어·동양어 논문은 「 」로, 저서는 『 』로 표기한다.
예) 논문 : 조선인, 2017 『논문명』 『학회지명』 권·호, p.15.
저서 : 홍길동, 2017 『저서명』, 출판사, p.38.
 - 서양어 논문은 “ ”로 표기한다.
예) 논문 : Oscar Lewis, “Many-Heated Women among the Northern Piegan” American Anthropologist 43 (1942, Summer), pp.173-187.
저서 : Ian Nish, The Anglo-Japanese Alliance: The Diplomacy of Two Island Empires: 1894-1907 (London: The Athlone Press, 1965).
 - ③ 한번 언급된 논문과 저서는 아래의 형식을 따른다.
 - 한국어·동양어의 경우,
예) 바로 이어 언급된 글 : 위의 논문, p.35.
그 이전에 언급된 글 : 홍길동, 2017 앞의 논문, p.103.
홍길동, 2017 앞의 책, p.89.
 - 서양어의 경우,
예) 바로 이어 언급된 글 : P. James, ibid., p.107.
그 이전에 언급된 글 : P. James, 『book title』, p.135.
 - ④ 번역서는 아래의 형식을 따른다.
예) 새뮤얼 헌팅턴, 『문명의 충돌』, 이회재 옮김 (서울: 김영사, 1997). 원제는

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations: And the Remaking of World Order* (London: Free Press, 1997).

- ⑤ 논문 또는 저서를 인용할 경우에는 저자의 이름, 출판연도(같은 해에 여러 편의논저가 있을 경우에는 a, b, c 등으로 구분 표기), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 다음의 예와 같은 방식으로 표기한다.

예) 홍길동, 1982, p.20.

홍길동, 2000 참조.

홍길동, 2001a, p.217.

홍길동, 2001b, pp.66-67 참조.

- ⑥ 두 개 이상의 다른 논저를 인용할 경우에는 세미콜론(;)을 사용하여 구분하되, 동일 저자의 경우에는 맨 앞에만 저자 이름을 표기한다.

예) 홍길동, 1982 ; 조선인, 1988 ; 한국인, 2000 참조.

홍길동, 2000; 2001a; 2001b 참조.

홍길동, 2001, pp.66-67; 조선인, 1988, pp.35-36; 한국인, 2000, pp.42-47 참조.

- ⑦ 공동 저자가 2인일 경우에는 저자를 모두 제시한다.

예) 홍길동·조선인, 2000, 『저서명』.

- ⑧ 공동 저자가 3인 이상일 경우 첫 번째 인용에서는 저자의 이름을 모두 제시하고, 두 번째 인용부터는 「○○○ 외」로 표기한다.

예) 홍길동·조선인·한국인, 2000 『저서명』.

홍길동 외, 2000 『저서명』.

- ⑨ 원사료를 인용할 경우에는 저자의 이름(저자 이름을 표시할 수 없을 때는 생략), 서명 및 권수, 작품 제목(작품 제목을 표시할 수 없을 때는 생략), 관련 페이지(페이지를 표시할 필요가 없을 경우에는 생략)만을 표기한다.

예) 丁若鏞, 『與猶堂全書』 권17, 「爲李仁榮贈言」, p.372.

『正宗大王實錄』 권32, 정조 15년 2월 12일(丁巳), pp.201-202.

- (11) [참고문헌]은 아래의 형식을 따른다.

- ① 참고문헌에는 본문과 각주에서 언급된 모든 문헌 정보를 수록하되 본문과 각주에서 언급되지 않은 문헌은 포함시키지 않는다.

- ② 주요 부호(기호)는 다음으로 통일한다.

○ 저서, 단행본, 학회지명 - 『 』

○ 논문, 작품 - 「 」

○ 강조, 간접 인용 - ‘ ’

- 직접 인용(단, 인용문을 별도의 인용문단으로 처리할 경우에는 기호 생략) - “ ”
- ③ 각 문헌은 원전 자료, 연구 논저의 순으로 배치하고, 연구 논저는 한국어 문헌, 동양어 문헌, 서양어 문헌의 순으로 배치하되, 그 배열순서는 한국어·동양어 문헌은 가나다순으로 서양 문헌은 알파벳순으로 한다.
- ④ 한국어·동양어 문헌은 아래의 형식을 따른다.
 - 단행본의 경우,
 - 예) 홍길동, 연도 『한국사의 회고와 전망』, ○○출판사
 - 정기간행물에 게재된 논문의 경우,
 - 예) 홍길동, 연도 『한국 여성운동의 새 방향』 『사학지』 35, 단국사학회
 - 편집된 단행본의 경우,
 - 예) 홍길동, 연도 『민권운동』 『현대미국의 사회운동』, 조선인·한국인 위임, ○○출판사
 - 편집된 단행본에 게재된 논문의 경우,
 - 예) 홍길동, 연도 『민권운동』 『현대미국의 사회운동』, 조선인·한국인 위임, ○○출판사, pp.120-134.
- ⑤ 서양어 문헌은 아래의 형식을 따른다.
 - 단행본의 경우,
 - Kerber, L. K. and Hart, J. S., *Women's America: Refocusing the Past*. New York: Oxford University Press, 1991.
 - 정기간행물에 게재된 논문의 경우,
 - Lewis, Oscar, “Many-Heated Women among the Northern Piegan.” *American Anthropologist* 43 (Summer, 1942), pp.173-187.
 - 편집된 단행본의 경우,
 - Maimes, Annett M., ed., *The State of Native America: Genocide, Colonization and Resistance*. Boston: South End Press, 1992.
 - Kamrany, Nike M. and Richard H. Day, eds., *Economic Issues of the Eighties*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1980.
 - 편집된 단행본에 게재된 논문의 경우,
 - Clark, K., “Corporatism and the Corporate Welfare Program.” *The Welfare State and Corporatism*, Field, J. A. and Wells, S., eds. New York: Oxford University Press, 1987, pp.144-170.

(12) 기타 명시되지 않은 사항은 논저·저술의 일반적 원칙을 따른다.

『사학지』 연구 윤리 규정

제정 : 2010. 01. 01.

제1조(목적)

이 규정은 단국사학회가 발행하는 『사학지』에 대한 논문게재와 관련하여 연구 윤리를 확립하는데 목적이 있다.

제2조(연구윤리의 준수 의무)

- (1) 학술적 저작물의 인용에 관한 일반원칙을 준수한다.
- (2) 다른 학술지나 단행본 등에 게재한 논문을 중복 게재하지 않는다.
- (3) 타인의 저작물의 내용을 표절하지 않는다.
- (4) 논문 공동저자를 부당하게 표시하지 않는다.
- (5) 연구윤리와 관련된 기타 사항을 준수한다.

제3조(연구윤리위원회 구성과 활동)

- (1) 연구윤리 위반에 대한 모든 사항은 윤리위원회가 담당한다.
- (2) 윤리위원회는 5인의 회원으로 구성되며 회장이 위촉한다. 이 중 총무이사
와 편집위원장은 당연직으로 포함되며 나머지 3인은 회장이 임명한다.
- (3) 위원장은 호선한다. 윤리위원회 결정은 과반수 참석과 참석인원 과반수로
한다.
- (4) 윤리위원회는 결정사항을 해당자 본인에게 즉각 전달하고 15일 이내에
소명할 기회를 부여한다. 소명은 서면의 형식으로 제출되어야 하며, 이 기
간 내 소명이 없을 경우 윤리위원회 결정사항은 확정되고 이사회는 이를
회원들에게 공지한다.
- (5) 소명이 있을 경우 윤리위원장은 윤리위원회를 재소집할 수 있다. 재소집
된 윤리위원회는 전체 위원의 3분의 2이상의 동의를 얻어 1차 결정을 수
정할 수 있다.

제4조(위반사례에 대한 조치)

- (1) 연구윤리를 위반한 것으로 판명된 논문은 학회지 게재를 불허한다. 이미 게재된 경우에는 학회지의 논문목록에서 삭제하고, 학회는 이 사실을 회원 및 관련 학술기관에 공지한다.
- (2) 연구윤리를 위반한 논문의 저자에 대하여는 일정기간 투고금지 등 적절한 징계조치를 취한다.

제5조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

부 칙

- (1) 이 규정은 2010년 01월 01일부터 시행한다.
이 규정이 정하지 않은 사항은 관례에 따른다.
이 규정은 학회의 총회를 거쳐 개정할 수 있다.

史學志

제64집

2024년 6월 26일 인쇄

2024년 6월 30일 발행

ISSN 1226-1548

편집인

단국사학회

발행인

회장 전덕재

인쇄

동일미디어

02)2265-5502

판권: 본 학회지에 관련된 모든 저작권은 단국사학회가 가지고 있습니다.

© 1968-2021. All rights reserved by Dankook Historical Society

| | | |
|------------|----|---------|
| 단국사학회 연회비: | 학생 | 20,000원 |
| | 일반 | 30,000원 |
| | 기관 | 50,000원 |

대체계좌: 우리은행 1002-761-094998

예금주: 단국사학회 이종수

연락처: 단국사학회

경기도 용인시 수지구 죽전로 152,

사학과 사무실, (우) 16890

전화: 031) 8005-3030

<http://www.dkhistory.re.kr>

史學志

表紙題字解題

韓濩(號 石峰)『千字文』에서 集字

(宣祖 16年 · 西紀 1583年 刊)

--- 金晟兩氏 所藏 ---

SAHAKCHI

The Korean Journal of History

Vol. 64

June 2024

CONTENTS

Article

Jan Assmann and the History of Memory Lim, Jie Hyun

Jan Assmann, an Egyptologist Who Explored the Origin of Monotheism
..... Yoo, Sung Hwan

Trends in Memory Research in Korean History Studies Since
2000: Focusing on Research Achievements and
Collective Memory Research Projects Jeong, Ii Yeong

Cultural Memory and Early Civilization and Early China Shim, Jae Hoon

Baekje people's life and Taoism examined through wooden
tablets from the Sabi period Kim, Young Shim

All under Heaven(天下) and Elephants: Focusing on the
Observations of Joseon Envoys Son, Sung Wook

The Review of Study Materials on Independence Activist Yi Bong-chang
..... Park, Sung Soon