

# 史學志

## 제 67집

### 특집논문: 문화적 기억으로 역사 다시 읽기

- 안 아스만의 '문화적 기억'과 기억사 - 비판적 이해의 시론 - ..... 김경현 ..... 1
- 문화적 기억과 한국 문명의 계보학 ..... 김기봉 ..... 39
- '차가운 기억에서 '뜨거운' 기억으로  
-秦·漢初 大事記類 出土簡牘과 史記의 敘事- ..... 김진우 ..... 73
- 신앙 공간으로서의 북한산  
-장기적인 기억 장치의 형성과 그 의의- ..... 고미야 히데타카 ..... 111

### 일반논문

- 조아킴 부베의 적응주의와 색은주의:  
라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 ..... 방인 ..... 133
- Creating the Twelve Patriarchs: The Ideological Manipulation of Material  
and Textual Culture at Taedunsa in the Early Nineteenth  
Century ..... Trombetta Marco ..... 209

### 서평

- [서평] 문명이란 무엇이고 무엇이어야 하는가:  
정수일의 『문명교류학』(2025, 창비)의 구조와 지향 ..... 배태진 ..... 259

단 국 사 학 회

2025년 12월



## 편집자 노트

이번 호는 4편의 특집 논문과 일반논문 2편, 서평 1편이 게재 확정되었다. 특집 “문화적 기억으로 역사 다시 읽기”에 포함된 4편은 안 아스만(김구원, 심재훈 역), 『문화적 기억과 초기 문명: 문자, 기억하기, 정치적 상상력』(푸른역사, 2025)의 한국어판 출간 기념 학술대회(2025년 11월, 단국대 고대문명연구소 주관)에서 발표된 논문들이다.

지난 64집을 2024년 2월 19일 별세한 아스만 교수의 추모 특집으로 꾸몄다면, 이번 호는 그의 문화적 기억 이론을 본격적으로 활용한 연구를 수록했다. 김경현은 아스만의 핵심 이론이 무엇인지, 실제 그 이론을 적용한 사례 연구들은 어떤 한계가 있는지 비판적으로 검토한다. 김기봉은 이른바 K-컬처로 구현될 만한 한국인의 문화적 기억의 뿌리를 한국 문명의 계보학을 통해 추적한다.

중국 진한사 전문가인 김진우는 그 시대의 특정 사안에 대한 당대의 상이한 역사 서술을 아스만식 차가운 기억과 뜨거운 기억으로 대비한다. 한국 고대사 전공자인 고미야 히데타카는 신앙 공간으로의 북한산이 고대 이래 조선시대까지 의례라는 포섭적 기제를 통해 장기 기억의 공간이자 장기 역사 서술의 대상으로 기능할 수 있음을 제시한다.

일반논문 두 편도 주목을 끌만 하다. 방인은 예수회 선교사인 조아킴 부베가 라이프니츠와 비농에게 보낸 편지를 분석하여, 부베가 어떻게 색은주의라는 독특한 사조를 창출했는지, 그리고 그 한계는 무엇인지까지 검토한다. 서울대학에서 한국 미술사 전공으로 박사학위를 받은 트롬베타 마르코는 조선 후기 대둔사(현 대흥사)에서 성립된 ‘십이종사’ 개념을 재해석하여, 물질문화가 종교적 권위와 계보를 생산하는 능동적 매개였음을 제안한다.

마지막 배태진의 서평은 올해 2월 24일 별세한 정수일 교수의 유작 『문명교류학』(창비, 2025)을 그 학술적 의미와 한계까지 살펴본다. 단국대 사학과와 깊은 인연을 지닌 정 교수님의 명복을 빈다.

2025년 12월 26일

편집위원장



# 얀 아스만의 ‘문화적 기억’과 기억사

## - 비판적 이해의 시론 -

김 경 현\*

- I. 머리말  
II. 문화적 기억: 개념의 착상경위와 윤곽  
III. 문화적 기억의 이론적 문제와 기억사의 전망  
IV. 최근 20년의 사례연구: 경향성과 문제점  
V. 맺음말

### 초록

이 글은 1980년대부터 유럽을 흥미하기 시작한 기억연구의 괄목할만한 성과였던 독일의 이집트학자요 문화학자였던 얀 아스만이 제시한 ‘문화적 기억’의 개념과 기억사라는 역사장르를 비판적으로 소개하려는 시도이다. 머릿말과 맺음말을 제외하면 이 글은 전체 3장으로 구성된다. 우선 1장은 얀 아스만이 ‘문화적 기억’이라는 개념을 창안하게 된 경위와 함께 그 개념의 이론적 윤곽을 설명한다. 개념의 창안경위와 관련해서는 특히 그가 프랑스 사회학자 알박스의 집단기억 이론을 어떻게 수용했는지를 소개하고, 그 이론의 윤곽에 대해서는 문화적 기억과 소통적 기억의 이분법, 특히 문화적 기억에서 정진화 과정을 해설한다. 제2장은 얀 아스만의 ‘문화적 기억’ 개념이 제기된 데 대해 문화학자들이 보인 비판적 반응들을 소개한다. 예컨대 라이블레와 에를의 비판, 그리고 처음 얀 아스만과 함께 문화적 기억의 개념을 창안했던 부인 알라이다 아스만이 뒤늦게 제기한 대안적 개념들이 그것이다. 필자는 나아가 얀 아스만이 새로 개척한 기억사라는 역사의 하위 장르를 해설하고, 그 시도는 어쩌면 ‘문화적 기억’ 개념의 한계와 경직성을 스스로 깨달았기 때문일지 모른다고 추정한다. 마지막으로 제3장은, 얀 아스만이 내놓은 ‘문화적 기억’

\* 고려대학교 사학과 명예교수, cicerorubagi@gmail.com

---

의 개념을 고대부터 근대까지 다양한 역사적 사례들에 적용했던 10여건의 사례연구들의 성과를 점검한다. 점검한 결과, 사례연구들 모두 그 개념을 그대로 역사적 실제에 적용하기 어렵다는 점이 드러나며, 그로써 문화이론가들이 제기한 비판이 타당했음이 재확인된다.

---

## I. 머리말

1970년대부터 최근까지 유럽의 여러나라는 정치, 문화 영역에서 거센 기억 열풍을 겪었다. 영미권에서는 '기억 붐'(memory boom) 혹은 '기억 산업'(memory industry)이라는 문구가 빈번히 회자되고, 프랑스에서는 기억주의(mémoireisme)라는 신조어가 출현했으며, '기억의 과잉 혹은 남용'(Surfeit of Memory, Abuse of Memory)이 거론될 정도였다.<sup>1)</sup> 유럽의 기억 연구는 그 열풍에서 추동력을 얻은 새로운 연구영역으로, 그것을 선도하고 또한 가장 괄목할만한 성과로 프랑스의 피에르 노라의 프로젝트 '기억의 터'(Lieux de Mémoire, 1984~1992), 그리고 독일의 아스만 부부가 주도한 프로젝트 '문화적 기억'(1991-1999)을 손꼽는 데 이견이 없을 것이다. 그 강력한 열풍은 한국에까지 밀려와, 최근까지 그들의 주요 저술이 모두 번역되기에 이르렀다. 노라의 『기억의 장소』(2010)와 아스만 부부의 두 책, 『기억의 공간: 문화적 기억의 형식과 변천』(2003, 2009)과 『문화적 기억과 초기문명』(2025)이 그것이다.<sup>2)</sup>

두 프로젝트의 파급력을 비교하자면, 단연 독일의 '문화적 기억'이 우세하다고 할 터인데, 그럴만한 이유가 있다. 우선 노라의 프로젝트는 일국사(一國史)적인 것이라면, 아스만의 프로젝트는 초기문명들의 비교사적 전망

- 
- 1) D. W. Blight, "The Memory Boom: Why and Why Now?," in Boyer and Wertsch (eds.), *Memory in Mind and Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 2012), ch. 10; G. D. Rosenfield, "A Looming Crash or a Soft Landing?: Forecasting the Future of the Memory Industry", *Journal of Modern History* 81 (2009), pp.122-158; D. Berliner, "The Abuse of Memory", *Anthropological Quarterly* 78 (2023), pp.197-211.
  - 2) P. Nora, *Les Lieux de Mémoire* (1984-1992). 한글 번역은 김인중·유희수·문지영 옮김, 『기억의 장소』 (과주: 나남, 2010); J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, (1992). 한글 번역은 심재훈·김구원 옮김, 『문화적 기억과 초기 문명』 (서울: 푸른역사, 2025); A. Assmann, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungendes kulturellen Gedächtnisses*, (1999). 한글 번역은 변학수·채연숙 옮김, 『기억의 공간』 (서울: 그린비, 2011).

에 기초했거니와, 더 중요한 점으로, 노라의 기획이 밀려드는 기억의 파고에 표류할 위기에 놓인 프랑스 역사에 핵심적 기억 거점들을 확립해두려는 것이었던 데 반해, ‘문화적 기억’은 기억문화 혹은 기억사의 이론 모델을 제시하려 했다.<sup>3)</sup> 특히 이집트학과 문화학을 연구한 얀 아스만의 저서 『문화적 기억』이 그 점에서 독창적이며(1부는 이론화에 2부는 사례연구), 영문학과 비교문학을 전공한 그의 부인 알라이다의 『기억의 공간』보다 독일 안팎에서 한층 더 주목받았다. 그 책의 출간 후 그는 독일에서 1996년부터 2023년 타계할 때까지 많은 학술상을 수상했고, 그 책은 14개국 언어로 번역되었다. 그 책의 평판은 비 유럽권에도 익히 알려져, 아랍어와 터키어 외에 동아시아의 3개국어로 번역되었다. 중국에서는 일찍이 2014년에, 일본과 한국에서는 각각 2024년과 2025년에 번역서가 나왔다.

여러 언어로 번역된 사실 못지않게 그 책이 일으킨 큰 반향을 잘 예시하는 것은, 얀 아스만의 이론과 핵심 논지를 소개하는 논문이나 단행본이 다수 출간되었으며, 나아가 그의 이론을 고대에서 현대에 이르기까지 다양한 사례들로 점검하려는 사례연구들이 활발했다는 사실이다. 우선 얀 아스만의 ‘문화적 기억’이란 개념을 소개하는 글로 말하자면, 다음의 두 책이 주목할만하다. 하나는 독일에서 시사적 논제로 주목받는 학자를 소개하는 사회과학 총서의 일환으로 나온 『얀 아스만의 현재성: 논저 소개』로, 『문화적 기억』의 이론을 요약한 뒤, 그의 후속 연구서 가운데 하나인 『이집트인 모세』의 논지를 해설하고 있다.<sup>4)</sup> 다른 하나는 최근 수십 년간의 기억연구, 특히 얀 아스만의 ‘문화적 기억’의 이론구성에 수렴되는 집단기억의 연구사를 개관한 아스트리드 에틀의 저술 『집단기억과 기억문화 입문』이다.<sup>5)</sup>

---

3) 노라가 기획한 ‘기억의 터’ 프로젝트의 핵심 취지에 대해서는 노라, 『기억의 장소』, 1권, pp.31-68(“기억과 역사 사이에서”); P. Nora, “Reason for the Current Upsurge in Memory“, *Eurozine*, (2002), (=<https://www.eurozine.com/reason-s-for-the-current-upsurge-in-memory>)을 참조.

4) J. Schraten, *Zur Aktualität von Jan Assmann: Einleitung in sein Werk* (VS Verlag, 2011).

5) A. Erll, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungsräume. Einleitung*

하지만 『문화적 기억』의 영향력을 가장 확연하게 보여주는 사실은, 그 책이 제시한 이론을 적용하려는 사례연구가 무척 활발했다는 점이다. '문화적 기억'이라는 개념이 아스만이 직접 다룬 사례연구(이집트, 이스라엘, 그리스 같은 초기 문명) 그 너머로 확장될 수 있는가를 진단하는 공동연구가 대세였다. 고대지중해세계의 연구에 그 이론을 도입한 공동연구 기획이 아주 최근 일본에서도 나타났거니와,<sup>6)</sup> 특히 고대로마사를 사례로 선호하는 경향이 현저해서, 독일에서는 두 건의 박사학위논문이 제출되기도 했다.<sup>7)</sup> 한편 한국에서는 사례연구를 최초로 동아시아로 확장하려는 학술 회의가 기획되었으니, 금년 11월에 단국대학교의 고대문명연구소(소장 심재훈 교수)가 개최한 「문화적 기억으로 역사 다시 읽기」가 그것이다.<sup>8)</sup> 이 글은 바로 그 학술회의에서 '문화적 기억'과 기억사의 개념을 소개하기 위해 발표했던 것을 발전시킨 것이다.

사실 필자는 10여년 전에 독일어 원전과 영어 번역으로 『문화적 기억』을 접했고, 금년에 출간된 한글 번역서까지 정독했지만, 안 아스만의 '문화적 기억'의 개념을 명료하게 파악하지 못했다. 부인 알라이다 아스만의

(Stuttgart, 2005), 특히 2장(= *Memory in Culture* (Palgrave MacMilan, 2011), pp.13-37)을 참조.

6) 周藤芳幸(수토 요시유키) 編, 『古代地中海世界と 文化的 記憶』, (山川出版社, 2024).

7) 공동연구로 K. Galinsky and K. Lapatin (eds.), *Cultural Memories in the Roman Empire* (Los Angeles, 2015); M. T. Dinter and C. Guérin (eds.), *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023); E. Dewes & S. Duhem (hrsg.), *Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*, (Berlin, 2008)이 있고, 박사학위논문으로는 S. Diffenbach, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*(Münster Universität, 2004, Berlin, De Gruyter, Millenium Studium 11); A. Eckert, *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung* (Halle-Wittenberg Universität, 2012) = *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung. Jener Mörder, der sich Felix nannte* (Berlin, 2016)가 있다.

8) 학술대회 프로그램을 위해서는 고대문명연구소의 홈페이지에서 제5회 학술대회 「문화적 기억으로 역사 다시 읽기」를 참조.

저서 『기억의 공간』를 읽었지만 큰 도움이 되지 않았다. 금년 중반 고대 문명연구소의 학술대회 참여를 요청받고 나서, 필자는 아스만 부부가 『문화적 기억』을 전후로 발표한 논저들은 물론, 그 개념을 소개하는 다른 연구자들의 논저들을 조사해, 가급적 그 담론의 맥락을 파악하려 했다. 아스만 부부가 언제, 어떤 경위로 기억문화의 이론화 작업에 착수하게 되었는지<sup>9)</sup> 그 이론에 대한 다른 문화/기억 연구자들의 반응, 나아가 그 이론을 응용한 사례연구들의 성과는 어떤지가 주안점이었다. 필자의 이런 탐구여정과 그 도착지가 다른 연구자들에게 다소나마 도움이 되길 기대한다.

## II. 문화적 기억: 개념의 착상경위와 윤곽

아스만 부부의 기억연구의 출발점은 유럽에서 문화가 전승되어 온 메카니즘을 재구성하고 체계화한다는 목표였다. 안 아스만이 70년대 후반 하이델베르크 대학의 이집트학 교수로 임용된 직후, 동 대학에서 박사학위를 준비하던 부인 알라이다와 함께 문화연구 프로젝트를 기획했다. 1983년에 착수한 연구주제는 ‘문헌 소통의 고고학’(Archäologie der literarischen Kommunikation)으로, 그 초점은 영미권 인류학(윌터 옹과

---

9) 안 아스만의 모든 논문은 하이델베르크 대학의 전자도서관 사이트 (<https://archiv.ub.uni-heidelberg.de/volltextserver/>)에서 ‘Jan Assmann’으로 검색하여 다운로드 받을 수 있다. 그 중 이 글을 위해 참조한 주요 논문들은 다음과 같다. J. Assmann, “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität”, in J. Assmann & T. Hölscher (hrsg.), *Kultur und Gedächtnis* (Frankfurt, 1988), pp.9-19; J. & A. Assmann, “Schrift, Tradition und Kultur”, in W. Raible (hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag* (Tübingen, 1988), pp.25-49; J. Assmann, “Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung”, in O. G. Oexle (hrsg.), *Memoria als Kultur* (Göttingen, 1995), pp.95-114; J. Assmann, “Was ist das kulturelle Gedächtnis?“, in, Jan Assmann, *Religion und Kulturelles Gedächtnis* (München 2000), pp.11-44; J. Assmann, “Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift: Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“, in H. Kraoth & D. Laborde (hrsg.), *Erinnerung und Gesellschaft*(Jahrbuch für Soziologiegeschichte) (Wiesbaden, 2005), pp.65-83.

책 구디 등)이 주목해 온 '구술에서 문자사용으로 이행'에 따른 문화변동이었다.<sup>10)</sup> 그 공동연구의 성과는 10여년(1983-1995년)에 걸쳐 4권으로 출간되었고, 그 저술들의 제목은 각각 『문자와 기억』, 『정전(正典)과 검열』, 『지혜』, 그리고 『문서와 주석』이었다.<sup>11)</sup> 요컨대 문자사용 전후의 기억문화, 그리고 문자사용이 초래한 문헌 위주의 문화(혹은 지식)의 보존과 전승의 제도화, 규범화 등이 주안점이었다. 첫째 권 『문자와 기억』(1983년)의 후기에서 아스만 부부는 이렇게 썼다. “기억과 기록은 공히 보존의 수단이다. 그것은 후손을 위해 보관되어 일시적 인간조건을 넘어서 참조의 지평을 구성하며...집단과 그 구성원의 정체성을 규정한다....그 의미의 세계, 즉 문화는 일상적 시간제약에서 벗어나는 공동의 형태이며, 그것은 기억에 의존한다....헤시오도스가 9명의 무사이 여신들(Musiai)을 기억의 여신(Mnemosyne)의 딸들로 삼은 것은 기억이 문화의 근원이자 기초임을 말하려 한 것이다...기억이 과거에 대한 성찰의 공간이라면, 문자는 과거에 대한 자료의 저장과 축적이다.”<sup>12)</sup> 아스만 부부는 일찍이 1983년에 이미 기억과 기록, 소통과 문화 전승, 집단 정체성 등, 후일 ‘문화적 기억’의 이론을 구성하게 될 핵심적 개념들을 구상하고 있었다.

‘문화적 기억’이란 개념은 그로부터 수년 후(1988), 부부가 함께 쓴 몇 편의 논문들에서 처음으로 등장한다. 그 가운데 『축제와 일상 사이』이라

---

10) A. Langenohl, “Aleida und Jan Assmann: Kultur als Schrift und Gedächtnis“, in S. Moebius & D. Quadflieg (hrsg.), *Kultur: Theorien der Gegenwart* (2010), pp.541-542. 한편 하르트는 아스만 부부의 공동연구가 아날 학과처럼 국제적이고 학제적 연구를 기획하여, 행정적 규제 없이 워크샵, 초청 강연, 연속강좌 등으로 다양한 프로그램으로 추진된 것이 단기간에 성과를 거두고, 그 성과를 국내외적으로 널리 유통시켰다는 점에서 성공적이라고 평가한다. D. Hardt, “The Invention of Cultural Memory”, in A. ErlundA. Nünning(eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (Berlin, 2009), pp.85-95, 특히 p.88을 참조.

11) J. & A. Assmann (hrsg.), *Schrift und Gedächtnis* (München, 1983); *Kanon und Zensur* (München, 1987); J. Assmann & B. Gladigow (hrsg.), *Text und Kommentar* (München, 1995); A. Assmann (hrsg.), *Weisheit* (Brill, 1999).

12) A. und J. Assmann (hrsg.), “Nachwort“, *Schrift und Gedächtnis* (München, 1983), pp.266-267.

는 주제의 공동연구에 참여하여 집필한 「문자, 전통, 문화」라는 논문에 다음과 같은 구절이 있다. “구술에서 문자사용으로의 전환은 심대한 결과를 초래해, 법전화, 역사기록, 성서 등이 출현했다. 이 문화전통의 영역을 포괄하는 용어로... 개인기억에 빗대어 은유적 표현으로 문화적 기억을 사용하고 싶다.” 그러니까 덧없이 지나가는 일상의 기억과 달리, 마치 특별한 사건처럼 기억되고 반복되는 축제일처럼, 한 사회 혹은 문명이 제도화하고 기록하여 전승하는 것(즉 통상 문화전통이라 불리던 것)에 그들은 ‘문화적 기억’이라는 은유적 표현을 사용한 것이다. 그와 달리 일상생활의 필요에 의해 소통(혹은 사용)된 것에 대한 기억은 오래지 않아 소멸하기 마련이라면, 그것에는 ‘소통적 기억’이라는 용어를 제안했다.<sup>13)</sup>

이처럼 선명한 이분법은 분명히 이집트학을 전공한 안 아스만에게 매우 자연스러운 착상이었음직하다. 그가 문제작 『문화적 기억』(1992년)을 출간하기 직전에 쓴 논문 「사용과 기억: 파라오 시대 이집트의 두 문화」(1991년)이 그렇게 추정하게 한다. 그 글은 이집트 문화의 극명한 이원성을 강조한 것으로, 아마 이집트를 여행해본 사람이면 누구나 쉽게 공감할 수 있는 점이기도 하다. 고대 이집트인의 생활세계와 기념문화는 마치 나일 강을 따라 형성된 비옥한 흑토 지대(Kemet)와 그 너머로 펼쳐진 적색 사막(Deschret)처럼 아주 대조적이었다. 실용적으로 ‘사용’된 생활문화는 거의 아무 흔적도 남지 않은 반면, 후세가 영원히 ‘기억’하게끔 파라오가 명시적이고 의식적으로 조직한 기념물(피라미트, 상형문자, 신전 등)은 현저한 모습으로 존속하고 있다.<sup>14)</sup> 아스만이 『문화적 기억』에서 ‘문화적 기억’과 ‘소통적 기억’의 구별을 제안하면서, 구체적 설명 없이 이집트를 예시한 것은 바로 그런 까닭이었다. 그는 이렇게 말한다. “문화적 기억과 소통적 기억이 선명하게 구별되는 문화가 확실히 존재하고, 그런 문화를 가리켜

---

13) J. & A. Assmann, “Schrift, Tradition und Kultur“, in W. Raible (hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag* (Tübingen, 1988), pp.25-50, 특히 pp.26-33을 참조.

14) J. Assmann, “Gebrauch und Gedächtnis: die zwei Kulturen des paraonischen Ägypten“, in D. Harth & A. Assmann (hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument* (Frankfurt, 1991), pp.135-152.

이중문화성(Bikulturalität)이라 할 수 있다. 바로 고대 이집트가 그런 범주에 들어올 것이다.<sup>15)</sup>

그러나 기억문화라는 새로운 분야에서 『문화적 기억』이 큰 반향을 일으킨 강점은 무엇보다 이론적 체계화였고, 그 점에서 얀 아스만은 기존의 기억이론, 특히 집단기억의 이론들에 의존해야 했다. 아스트리드 에를 같은 문화비평가는 가장 큰 영향을 준 연구자로 20세기 초에 활약한 미술사학자 아비 바르부르크와 사회학자 모리스 알박스, 그리고 20세기 후반의 피에르 노라 등을 거론했다. 하지만 얀 아스만 자신은 『문화적 기억』(1부, 3장: “과거의 사회적 구성:모리스 알박스”)에서 특히 알박스의 이론을 길고 상세하게 검토한다.<sup>16)</sup> 알박스의 집단기억론이 제시한 주요한 기능적, 형태적 특징들, 즉 기억의 형상화, 기억의 소환과 재구성, 정체성 형성의 개념들은 아스만의 문화적 기억의 개념을 정교하게 만드는데 필수적이었던 것이다.

아스만은 알박스가 1925년에 쓴 ‘기억의 사회적 틀’(Les cadres sociaux de la mémoire)과 후일 공개된 유고작 ‘집단기억’(La Mémoire collective)에 의거해, 집단기억의 핵심을 크게 두 가지로 파악한다. 첫째, 개인의 기억은 비록 뇌신경계를 필수조건으로 하지만, 타인과의 상호관계라는 충분조건 없이는 발달할 수 없다. 즉 기억은 언어와 마찬가지로 개인이 살면서 속하게 되는 복수의 집단(지역, 가족, 종교단체, 계층 등) 속에서 ‘체험된 기억’(mémoire vécu)으로 구성되는 사회적 현상이다. “알박스는 집단을 기억의 주체로 간주해 집단기억이라는 은유적 표현까지 만들어냈다...

15) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 68쪽.

16) A. Erll, *Medien des kollektiven Gedächtnisses* (FernUniversität, 2004), pp.14-26. 아스만은 『문화적 기억』을 출간한 뒤로도 알박스의 이론에 대해 각별한 관심을 표시하곤 했다. J. Assmann, “Das kulturelle Gedächtnis“, in V. Schubert (hrsg.), *Begegnung der Zeiten: Über Zeit, Kultur und Wissenschaft* (St. Ottilien, 2002), pp.63-85; “Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift: Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“, in H. Kraoth & D. Laborde (hrsg.), *Erinnerung und Gesellschaft*(Jahrbuch für Soziologiegeschichte) (Wiesbaden, 2005), pp.65-83.

기억은 소통을 통해 살아 생존하는데, 만약 이것이 중단되면...그 결과는 망각이다.”<sup>17)</sup>

집단기억의 두번째 특징은 집단의 존속에 필요한 귀속감 혹은 정체성을 요체로 하며, 그렇기 때문에 과거의 기억은 현재 상황의 기대와 필요에 의해 재구성되기 마련이다. 알박스는 ‘집단기억’의 한 장을 할애해 ‘과거의 재구성’이라는 명제를 다루었거니와, 아스만은 그보다 알박스의 다른 논문 「聖所에 구현된 복음서의 전설적 지형」(La Topographie légendaire des Évangiles en TerreSainte)을 그 논지의 사례로 주목한다. 즉 공관복음서에서 전설처럼 기억되던 성소들(예수의 수난과 부활의 공간 예루살렘과 사역의 공간 갈릴리)이 서기 2~4세기경 기독교 공동체의 순례와 예배의 필요 속에서 물리적인 성소로 확립되었다는 것이 알박스의 취지였다.<sup>18)</sup>

과거를 것처럼 현재적 관점에서 재구성하는 속성을 가지는 까닭에, 알박스는 집단기억이 객관성, 지속성을 갖는 역사와 양립할 수 없다고 주장한다. 달리 말해, 조직화된 집단기억은 있을 수 없다고 생각한다. 이 지점에서 아스만은 알박스와 견해를 달리한다. “알박스는 집단기억을 모든 조직화된 객관적 기억의 형태와 구별한다. 이 지점이 내가 알박스와 함께 할 수 없는 부분이다...그래서 나는 상위 개념으로서 집단기억 아래, 소통 기억과 문화적 기억을 구분하려 한다.”<sup>19)</sup>

『문화적 기억』에서 그는 문화적 기억이란 개념에 착안한 계기를 이렇게 설명한다. 소통된 메시지 가운데 중요한 것을 저장해(당연히 그에 필요한 매체와 그를 수행하는 조직 혹은 제도가 수반된다) 소통상황을 후일에 연장(Zerdehnen) 혹은 재현(Wiederaufnehmen)하게 하는 집단행위, 그것을 문화라고 한다면, 그렇게 각별히 조직하여 저장하는 기억을 문화적 기억으로 변별할 필요가 있다.<sup>20)</sup> 곧 이어 그는 이렇게 덧붙인다. “문화적 기억

---

17) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 47-48쪽.

18) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 72-73쪽. M. Halbwachs, (edited and translated by L. Coser), *On Collective Memory* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), pp.193-235을 참조.

19) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 55-56쪽.

20) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 30-31쪽.

이 소통적 기억과 선명하게 구분되는 문화가 확실히 존재한다...고대 이집트가 이러한 범주에 들어올 것이다.<sup>21)</sup> 같은 해에 쓴 논문에 의하면, 이집트에서 문화적 기억의 특징은 세가지였다. 극단적 물질성, 강제적 통일성과 지배력의 기념비적 표현, 지배 엘리트만의 참여.<sup>22)</sup> 분명 안 아스만이 제창한 기억양식의 구별은 이집트학에서 영감을 얻은 것이었다.

그렇다면 아스만이 말하는 소통기억이란 어떤 것인가? 그것은 일상생활 속에서 같은 사건을 겪고, 서로 접촉하며 언어와 정서 및 생각을 교환하는, 그럼으로써 정체성과 소속감을 유지하는 집단의 기억양식이다. 그 집단에서 이 소통기억이 지속되는 기간은 대략 3-4세대(80-100년)를 넘어서지 않는다. 문화적 기억과 달리 이 소통기억은 의도적으로 조직되거나 형식을 갖추지 않으며, 따라서 전문적인 기억의 전달자가 필요하지 않다. 1-2세대 조상의 전기적 정보까지가 과거에 대한 기억의 한계이다. 말하자면 가까운 과거 너머에 대한 기억은 그야말로 공백상태이다. 아스만은 인류학의 용어를 빌려 그 공백상태를 '유동하는 기억의 틈'(floating gap)이라 부른다. 틈이라 하는 까닭은, 반대편의 아득한 혹은 절대적 과거에 대한 기억은 유지되기 때문이다. 집단의 기원 혹은 세계창조에 대한 신화 형태의 기억이 바로 그것이다.<sup>23)</sup>

한편 문화적 기억은 어떤 특징을 갖는가? 우선 소통기억에 비해 장기지속적이다. 가령 장수한 문명 혹은 공동체의 경우, 그 안의 소통기억들은 80-100년마다 소멸/단절되겠지만, 문화적 기억은 장기간 유지된다고 할 수 있다. 달리 말해 문화적 기억은 절대적 과거에서 최근까지의 기억이 중단 없이 이어지며, 왕명표(King List)나 계보(genealogy)등이 가장 현저한 사례이다. 문화적 기억의 내용으로 말하자면, 해당 집단이 장기간 유지해야 할만큼, 엄숙하고 권위있는 것으로, 소통기억의 특징인 일상성과 거리가 멀다. 집단의 정체성이나 규범적 가치, 그리고 종종 통치권의 정통성을 구현한다. 소통기억 역시 정체성을 중핵으로 하지만, 그에 비해 문화적 기

21) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 68쪽.

22) J. Assmann, *op.cit.* (1991), p.144.

23) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 62-63쪽.

억은 한층 조직적이고 형식적이며, 그렇기에 내구성을 갖는다. 예컨대 집단의 창건과 주요 신들에 관한 신화, 지배자의 계보, 그리고 신화적 사건이나 신과 지배자를 기리는 의식(儀式)과 축제에 관한 엄밀한 규칙 등이 전형적 형식이다. 그렇게 형식적 기억을 생산하고 관리하려면 당연히 훈련된 전문가들, 예컨대 사제, 무당, 서기, 가수 혹은 시인, 교사 등이 필요하다. 안 아스만은 소통적 기억과 문화적 기억의 이분법을 다음의 표로 정식화한다.<sup>24)</sup>

	소통적 기억	문화적 기억
내용	개인적 전기의 틀 안에서 역사적 체험	절대적 과거의 사건들 기원에 관한 신화적 역사
형태	비공식적, 비형식적 구성원 사이의 일상 관계 속에서 자연스럽게 형성됨	조직적, 극히 형식적 의식, 축제 같은 제도를 통해 인위적으로 형성
매체	생활 속의 언어 소통, 경험	문서, 기념물처럼 객관화된 인공물이나 춤, 노래 같은 공연
시간 구조	3~4세대 (대략 80~100년)	신화적 태고 이래 장기 지속
전달자	공동체 내의 불특정 증인	사제, 가수, 서기, 학자 등 전문가들

(『문화적 기억과 초기문명』(푸른 역사), 69쪽)

아스만에 의하면, 집단기억의 이원성은 구술사회와 문자사회 모두에 해당된다. 다만 문화적 기억이 압도적인, 다시 말해 그 제도적, 형식적 기억들이 좀처럼 역사적 요인에 동요하지 않는 집단이 있는가 하면, 문화적 기억이 소통적 기억에 의해 쉽게 해체되고 변형되는 집단이 있다. 두 집단은 인류학자 레비-스트로스가 분류한 ‘차가운 사회’와 ‘뜨거운 사회’에 해당하며, 혹은 ‘역사가 없는 사회’와 ‘역사 있는 사회’라 부를 수도 있다. 아스만은 소통적 기억과 문화적 기억의 차이를 더 도식적으로 강조한다. 일상 대 축제, 세속 대 신성, 일시 대 지속, 특수 대 보편이 그것이다.<sup>25)</sup>

24) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 69쪽.

안 아스만은 기본적으로 레비-스트로스의 구조주의 인류학의 관점을 수용한다. 그래서 원시와 문명의 이분법, 특히 문자사용의 의의를 절대화하는 데 반대한다. 가령 그는 『문화적 기억』의 2부(사례연구)에서 그리스를 논의할 때 고전학자 해블록을 강하게 비판하는데, 이는 바로 그런 입장의 표현이다.<sup>26)</sup> 또한 앞에서 지적한 바, 집단기억의 이원성이 구술사회에도 해당한다는 주장 역시 그와 무관하지 않다. 그럼에도 불구하고, 그 역시 문자사용에 따른 문화변동을 집중적으로 연구한 문화학자답게 문자사용의 충격을 결코 무시하지 못한다. “일상에 속하는 것에서 문화적 기억의 요소를 분리하는 것은...문자문화에서 더욱 분명하다. 고정된 문헌이...훨씬 덜 유동적이기 때문이다. 문화적 기억은 문자친화적이다.”<sup>27)</sup>

그래서 1부 2장은 문자문화를 중점적으로 다룬다. 의식이나 축제 같은 문화적 기억의 연속성은 문헌적 연속성에 비할 바가 아니다. 문헌은 단순한 반복을 넘어서 해석 혹은 주해를 가능하게 하며, 그런 소통의 과정 속에서 마침내 정전(혹은 경전canon)의 확립에 이른다. 문화적 기억의 본질이 제도화, 조직화, 형식화, 규범성, 항상성이라면 정전은 그것의 절정이다. 안 아스만은 그 정전화 과정에 대해 꽤 장황한 해설을 덧붙인다.<sup>28)</sup> 2부의 사례연구 가운데 이스라엘의 경우로 말하자면, 출애굽의 민족기원 서사와 유배와 귀환의 시기(기원전 6-5세기)에 확립된 「신명기」가, 이집트의 경우에는 후기왕조기(기원전 7-4세기)의 신전건축, 그리고 구전되어 오던 호메로스 서사시가 그리스 상고기(기원전 6세기)에 문자로 정착된 것이 바로 정전에 해당한다.<sup>29)</sup>

25) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 71쪽.

26) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 313-315쪽. 해블록(E. Havelock)의 입장을 위해서는 『플라톤 서설』(글항아리, 2011), 358-377쪽을 참조.

27) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 31-32, 72쪽; “Cultural Memory and the Myth of Axial Age”, in R. N. Bellahn and H. Joas (eds.), *The Axial Age and its Consequences* (Cambridge, 2012), pp.366-407, 특히 pp.378-398 (Literacy as an Agent of Change)을 참조.

28) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 125-154쪽.

29) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 213-235, 242-265쪽.

### Ⅲ. 문화적 기억의 이론적 문제와 기억사의 전망

이제 아스만이 제시한 ‘문화적 기억’ 이론을 비판적으로 점검해 볼 차례이다. 사실 아스만 부부는 문화연구 프로젝트의 중심주제였던 ‘문자와 전송’ 가운데 후자를 ‘문화적 기억’이란 개념으로 정식화한 뒤, 안 아스만이 그것을 『문화적 기억』이란 단행본으로 구체화할 때까지 불과3-4년이 소요된 사실을 감안할 때, 이론적 정합성 측면에서뿐 아니라, 역사 실제에 대한 설명력(즉 사례예시)의 차원에서도 비판의 여지는 당연했다. 특히 사례 연구와 관련하여 다음 장에서 최근까지 제출된 사례들을 일괄하여 다루기로 하고, 여기서는 우선 안 아스만 자신이 제시한 사례들(이집트, 이스라엘, 그리스)만을 집중적으로 검토할 것이다. 그러나 먼저 이론적 차원의 문제를 살펴보자.

앞에서 말했듯이, ‘문화적 기억’의 테제가 처음 등장한 것은 1988년에 발표한 논문에서였다. 그것은 프라이부르크 대학의 라이블레 교수가 주관한 『축제와 일상 사이』(1988년)라는 주제의 공동연구에서 발표된 것이었다. 라이블레는 서문을 대신해 쓴 첫 장에서 아스만 부부의 이론을 자세히 소개했을뿐 아니라, 그 이론을 그대로 다른 사례에 적용할 수 있는지 검토한 뒤, 이렇게 썼다. “집단기억의 이 두가지 하위 유형(즉 문화적 기억과 소통적 기억)이 척도의 양극단에 위치한다고 본다면 오히려 더 설득력이 있겠다....의식적으로 형성된 모든 것을 문화적 기억의 극단에만 위치시키면 안되기 때문이다. 형성된 것이 역설적으로 소통적 기억의 영역에서도 만들어질 수 있다....예컨대 멜라네시아에서 신화와 수수께끼를 병치시키면 그 점이 매우 명확해진다...수수께끼는 분명히 소통적 기억이나 문화적 기억이라는 양단의 어느 한쪽이 아니라, 오히려 중간에 위치한다...이처럼 양극단 사이의 형태들은 사회적으로 중간적 영향력을 가질 가능성이 높다.”<sup>30)</sup> 요컨대, 이집트처럼 예외적 이중문화에서나 그런 이분법이 선명하지

만, 다른 경우에는 양극단에 위치한 두 기억 유형 사이에 경계가 흐린 연속상(continuum)의 양상을 띠는 비판이다.

수년 후, 문화학자 예를도 라이블레와 대동소이한 비판을 제기했다. “사실 ‘문화적 기억’은 동시에 ‘소통적 기억’일 수 있다. 기억이 상호주관적으로 전해질 때 매체소통에 의존하기 때문이다. 또한 두 기억의 변별기준--내용, 매체, 형식, 시간구조, 전달자--은(안 아스만의 주장과 달리) 어느 한 쪽에만 명료하게 한정할 수 없다. 게다가 오늘날에는 전문가와 비전문가의 구별도 흐릿하다...어떤 역사적 맥락에서 같은 사건은 동시에 문화적 기억과 소통적 기억의 대상이 된다. 근대의 기억문화에서는 그것이 예외적이 아니라 빈번히 일어난다. 예컨대 1920년대는 문화적 기억과 소통적 기억의 대상이다. 2차 세계대전과 홀로코스트가 그렇다.”<sup>31)</sup>

그런데 돌이켜 보면, 라이블레와 예를이 보인 반응은, 아스만이 미흡한 준거로 여겼던 알박스의 집단기억 이론에서 이미 시사된 것이었다. 가령 종교집단과 관련해 알박스는 이렇게 썼다. “우리는 종교를 존중하고 그 형태를 바꾸기를 주저한다...더 이상 현대의 법, 정치, 도덕의 조건에 맞지 않는 전통적 가치체계에 대해서도 마찬가지이다...그러기에 우리는 형식, 상징, 관습, 그리고 그것을 탄생시킨 신념을 보존하기 위해...의례에 집착한다. 그리하여 어제의 사회가...오늘에도 존속한다.”<sup>32)</sup> 즉 집단기억은 주로 개인들 사이의 일상적 소통과 그것의 기억으로 구성되지만, 그것과 그 집단의 전통(곧 아스만이 말한 ‘문화적 기억’)은 서로 분리되기보다 교호적 관계이다. 알박스는 또한 “전통의 생명력 보존”에 주력하는 전문가나 귀족계층 등이 “전통의 유지에 적합한 정도로만 일상적 기능에 참여한다.”고도 했다.<sup>33)</sup> 그러니까 문화학자 안 아스만은 사회학자 알박스의 집단기억의 이론을 이층으로 재편했다. 집단기억의 중추였던 소통적 기억을 뒷전으로 밀어내고 문화적 기억을 전면에 내세우는 한편, 굳이 두 기억의

30) W. Raible (hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag*, (Tübingen, 1988), pp.9-10.

31) A. Erll, *op.cit.* (2011), pp.30-31.

32) M. Halbwachs, *op.cit.* (1992), p.120.

33) M. Halbwachs, *op.cit.* (1992), p.129.

선명한 구별을 강조한 것이다. 가령 안 아스만은 『문화적 기억』에서 라이블레의 지적을 의식하면서도 강변하듯 이렇게 썼다. “그 두 가지 기억양식이 실제 역사적 문화에서 대체로 연관될지라도 신중하게 구분할 필요가 있다...라이블레가 제안했듯이 기억의 양극단 사이의 전이는 유동적일까? 당연히 사례별로 결정해야 할 것이다.”<sup>34)</sup>

하지만 그 개념의 타당성이 사례별로 결정될 것이라던 안 아스만의 기대는, 처음 그와 함께 그것을 창안했던 부인 알라이다 아스만조차 뒤늦게 그것의 경직성을 인정하게 되었다고 짐작된다. 우선 『문화적 기억』보다 수년 뒤에 출간된 그녀의 책 『기억의 공간』(1998년)이 그렇게 시사한다. 비록 그 책의 부제에 ‘문화적 기억’이란 용어가 실렸지만, 그녀는 정작 그 개념을 거의 거론하지 않을뿐 아니라, 심지어 기억문화에 대해 다른 이분법을 제시했기 때문이다. 기능기억과 저장기억이 그것이다. 그녀는 문화적 기억의 층위보다 활성화/비활성화를 주요 준거로 삼았다. 기능적 기억은 한 집단 내에서 활성화되는 것이고, 미래지향적으로 현재와 연관되며 정체성을 형성한다. 반면에 저장되는 기억은 현재와 생생하게 연관되지 않는 중립적인 무정형의 기억 덩어리이다. 후자는 언제나 기능기억으로 전환될 수 있으니, 양자는 상호침투적이다.<sup>35)</sup> 이를 도식화하면 아래의 표와 같다.

	저 장 기 역	기 능 기 역
내용	현재를 초월하는 ‘타자’	‘자아’, 특정 과거의 기반에 의존하는 현재
시간구조	연대기적이지 않고 이중적 과거/현재의 공존, 反 현재적	통시적: 과거의 현재의 역등성
형식	문서의 신성함 문서가 자율적 지위 획득	선택적, 전략적, 전망적 기억 사용
매체/제도	문학, 미술, 박물관, 과학	축제, 집단적 기념, 공공의식
운반자	문화집단 내의 개인	각종 집단적 주체들

(A. Erll, *Medien des kollektiven Gedächtnisses*, FernUniversität, 2004, p. 32)

34) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 64, 68쪽.

35) 변학수·채연숙 옮김, 앞의 책 (2011), 175-196쪽을 참조.

『기억의 공간』에 이어 나온 책 『과거의 긴 그림자: 기억문화와 역사정치』(2006년)에서 알라이다 아스만이 '문화적 기억'을 정식화한 방식은, 안 아스만의 이분법보다 앞서 언급한 라이블레와 에틀의 제안에 한층 더 근접해 있다. “인간의 기억이 형성되는 첫 단계는(뇌와 중추신경계를 가진 유기체로서) 생물학적 차원이다...이 기억을 육성하고 안정화시키는 두 개의 상호작용의 장이 있는데, 하나는 사회적 소통이고...,다른 하나는 기호와 매체를 활용한 문화적 상호작용이다...(생물학적인) 개인의 기억에서 사회적 기억으로의 전환에서 중요한 이점은 타인의 경험을 통해 자신의 경험을 풍부하게 한다는 점이다. 반면 사회적 기억에서 문화적 기억으로의 전환은 결코 순탄하지 않고, 오히려 단절과 심연을 가로지른다. 그 단계에서 기억과 경험의 분리와 재결합이 일어나기 때문이다. 문화적 기억의 차원에서 엄청난 지평의 확장은 기억에 지속적 기반을 제공하는 상징 매체의 도움을 통해서만 가능하다.”<sup>36)</sup> 그녀는 이 설명에 입각해 개인 기억, 사회적 기억, 문화적 기억의 상호연관을 아래의 표로 도식화하고 있는데, 세 차원에 공히 '사회적 소통'이 필수적이라는 점이 주목된다. 요컨대 문화적 기억과 소통적 기억은 안 아스만이 주장하는 것처럼 결코 날카롭게 분리될 수 없다.

차 원	신경계 기억	사회적 기억	문화적 기억
운 반 자	개인의 뇌신경	사회적 소통	상징적 매체
환 경 / 수 단	사회적 소통	개인의 뇌	사회적 소통
기 반	상징 매체	상징 매체	개인 기억

(A. Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit*, p. 33)

한편, 안 아스만의 '문화적 기억' 이론은 '정전화'의 예시에서도 의문을

36) Aleida Assmann, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (C. H. Beck, 2006), pp.31-36(도표는 p.33을 참조).

갖게 한다. 아마 고대 이스라엘의 종교와 역사서술은 이집트에 못지않게 안 아스만의 ‘문화적 기억’의 이론들에 가장 적합한 사례였을 것이다. 히브리 성경의 「모세 5경」과 역사서, 그리고 일부 예언서가 그에 해당하며, 특히 「신명기」와 그 신학에 기초한 ‘신명기 역사’는 ‘정전화’에 관한 한 이집트의 경우보다 훨씬 더 모범적이다. 유대 왕국의 쇠망과 바빌론 유배, 그 후 페르시아 지배 하에서의 귀환과 제2 성전건설이 그 시대 배경이며, 요컨대 이스라엘인의 위기감과 각성, 그리고 교육정신을 구현한다.<sup>37)</sup> 한편 고대 그리스의 경우, 구전되어 오던 『호메로스 서사시』가 기원전 6세기에 문자로 정착된 사실을 정전화 사례로 예시한 것 역시 타당하다.<sup>38)</sup>

하지만, 아이러니하게도 ‘문화적 기억’의 표준적 사례인 이집트의 정전화에 대한 설명은 꽤 혼란스럽다. 소통적 기억의 흔적은 완벽하게 소멸한 대신, 거대한 기념물과 상형문자 같은 문자기록이 현저하게 남은 이집트에서 안 아스만은 굳이 후기왕조시대(기원전 7-4 세기)의 신전과 조각을 정전으로 예시한다.<sup>39)</sup> 연대상 훨씬 이른 고왕국 시대의 피라미트는 왜 정전으로 검토하지 않았을까? 추측할 수밖에 없지만, 혹시 그것이 장기지속적이지 않을뿐 아니라, 중왕국 시대에 이르면 오히려 태양신전으로 축소/변형되어 정전의 퇴행이 일어났기 때문이었을까? 상형문자도 이스라엘과 그리스에서처럼 문자문화의 정전(경전과 서사문학)으로 진화하지 못하고 그저 문서 차원에 그쳤거니와, 후기왕조기에 이르면 갑자기 그 수가 폭증하는(700개에서 7000개로) 특이한 변이가 일어났기에 정전화 모델에 부적합했던 것일까?<sup>40)</sup>

---

37) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 237-273쪽; J. van Seters, *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (Yale University Press, 1983), pp.209-353.

38) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 325-330쪽을 참조.

39) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 213-235쪽을 참조.

40) 상형문자 수의 폭증에 대해서는 심재훈·김구원 역, 앞의 책 (2025), 218-219쪽을 참조. 한편 안 아스만은 10여년 후에 쓴 논문에서 신왕국 시대에 지혜서의 출현을 정전화의 사례로 예시한다. Jan Assmann, *op.cit.* (2012), pp.384-387을 참조. 이는 『문화적 기억』에 제시된 이론구성과 사례분석이 대체로 착상단계의 직관성과 미완결성을 잘 보여주는 일례이다.

한편 안 아스만이 이집트의 정전화 시기를 그렇게 기원전7세기 이후로 설정한 데는 또 다른 이유가 작용했을지 모른다. 그는 고대세계가 전반적으로 겪은 격변 속에서 초기문명들이 거의 비슷한 시기에 정전화로 대응했음에 주목한다. 앗시리아에서 거대한 궁전서고가 건설되고, 이스라엘에서 율법과 역사가가 편집되었으며, 그리스에서는 호메로스 서사시가 문자로 정착되고, 이집트에서는 신전건축의 표본이 확립되었다.<sup>41)</sup> 정전화의 이 같은 동시성(同時性)은 대체로 카알 야스퍼스가 제창했던 '축의 시대'의 동시성(기원전 800-200년)과 흡사하거나, 안 아스만은 한 걸음 더 나아가 훗날 헬레니즘기에 알렉산드리아에서 일어난 제2 정전화(기원전 200년-서기 200년)도 중요하다고 주장한다.<sup>42)</sup> 일견 이 두 단계 정전화는 그가 '문화적 기억'의 이론에서 제시한 정전→ 해석(혹은 변이)의 과정에 해당하는 듯하지만, 안 아스만 자신의 글에서 그에 합당한 논거를 찾을 수 없다.

앞서 인용했듯이, 안 아스만은 라이블레의 비평에 대응하여 사례연구로써 '문화적 기억'의 타당성 여부가 결정될 것이라 말했지만, 정작 자신은 『문화적 기억』을 쓴 이후 전혀 사례연구를 시도하지 않았다. 다음 장에서 보듯이 그 과제는 다른 연구자들의 몫이었다. 그 대신 아스만은 문화적 기억의 지속성을 추적하는 방향으로 나아갔다. 일찍이 초기문명에서 일어난 기념비적 사건 혹은 창건적 신화와 그 의미를 후일에 소환하여 수정하거나 재구성했던 사례들의 계보--그 자신의 설명에 의하면 '담론의 상호텍스트성'--를 만들려 했다.<sup>43)</sup> 그는 이런 시도를 가리켜 기억사(Mnemohistorie) 혹은 의미사(Sinnsgeschichte)라 불렀으며, 지성사나 정신사처럼 역사의 하위 장르라고 주장했다. 말하자면 기억사는 '문화적 기억'의 개념을 역사에 적용한 일종의 '수용이론(Rezeptionstheorie)이었다.

41) 심재훈·김구원 옮김, 앞의 책 (2025), 233쪽; “Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität“, J. Osing und E. K. Nielsen (hrsg.), *The Heritage of Ancient Egypt: Studies in Honor of E. Iversen* (Kopenhagen, 1992), pp.9-25, 특히 pp.24-25를 참조.

42) J. Assmann, *op.cit.* (2012), pp.366-407을 참조.

43) 안 아스만, 변학수 옮김, 『이집트인 모세』 (서울: 그린비, 2009), 37-40쪽.

얀 아스만에 의하면 기억사에는 다음과 같은 특징들이 있다. 첫째, 기억의 사실성보다 현실성에 주목하며 선택적이다. 둘째, 창건신화 혹은 전통의 숨은 모티브를 찾아낸다. 셋째, 기억의 수평축보다 수직축(즉 계보)을 중시한다. 얀 아스만이 언급하지 않은 한 가지 특징을 덧붙여야 한다. 기억사는 창건신화가 발생한 문명(혹은 국가와 사회)의 단위에 국한되지 않고, 문명들을 가로지른다. 사실 『문화적 기억』이 제시한 정전 → 해석의 경로가 한 문명 단위 안에서 그다지 확연하게 포착되지 않는 데 비해, 시공간의 경계를 가로지르는 계보를 구성하는 과정은 상대적으로 용이해 보인다. 이 모든 특징을 감안할 때, 기억사는 적잖이 20세기 초의 미술사가 아버지 바르부르크의 선례를 따르고 있다. 바르부르크의 「기억」(Mnemosyne) 프로젝트(1924-1929년)는, 예컨대 고전기프레스코의 모티브 혹은 이미지가 르네상스 시대 유럽 미술에서 재활용된 방식에 주목한, 그리하여 시공간을 가로지르는 ‘생동하는 이미지’(dynamogram)의 아틀라스를 작성하려 한 것이었다.<sup>44)</sup>

『문화적 기억』의 후속작으로 나온 『이집트인 모세』가 바로 얀 아스만의 기억사 저술이다. ‘서구의 일신교에서 이집트의 기억’이란 부제가 달린 영어판이 먼저 나왔고, 이듬해에 ‘기억의 단서 해독하기’란 부제 하에 독일어판이 나왔다.<sup>45)</sup> 수년 뒤에 나온 『모세의 구별 혹은 일신교의 맺가』는 사실상 『이집트인 모세』의 축약판이었다.<sup>46)</sup> 이 책들의 제목과 부제의 핵심어들, 즉 이집트인 모세, 모세 구별, 이집트와 서구의 일신교 등은 저자의 취지를 잘 담아내고 있다. 그의 기억사는 일신교 혁명의 정전(혹은 원형)과 해석(혹은 변이)를 추적하는, 다시 말해 담론의 계보를 작성한 것이

---

44) 변학수 옮김, 같은 책 (2009), 31-40쪽과 다나카 준(田中 純), 김정복 옮김, 『아버지 바르부르크 평전』 (휴먼아트, 2013), 제3부(기억)를 참조.

45) J. Assmann, *Mose the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press, 1997) == *Mose der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur* (Frankfurt am Main, 1998).

46) J. Assmann, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Carl Hanser Verlag, 2003) == *Price of Monotheism* (Stanford University Press, 2009).

다. 이스라엘인을 다신교의 세계에서 일신교 민족으로 분리해 낸 모세의 출애급 사건을 구심점으로 삼고, 한편으로 그 문화적 기억의 뿌리를 찾아 이집트의 과거로 거슬러 오르고, 반대로 고대지중해세계와 근현대 유럽이 그것을 수용한 방식을 추적한다.

얀 아스만에 의하면 모세의 출애급 사건은 기존의 다신교를 거짓된 것으로 거부하고 참종교(일신교)를 추구한 반종교 운동이었다. 이 혁명적 사태를 아스만은 '모세 구별'이라 부르고, 그것은 이집트 신왕국 후기(기원전 14세기)에 파라오 아케나텐이 주도했으나 실패한 종교개혁의 여진이라 간주한다. 그러니까 모세는 역사적 인물 아케나텐의 기억의 흔적이요, 출애급은 아케나텐의 아텐 숭배의 연장 같은 것이다. 얀 아스만은 그리스-라틴 문헌에서 '모세 즉 아케나텐'이라는 기억의 흔적을 찾아내고, 반대로 17-20세기 유럽에서 '모세 구별'의 담론을 재해석 혹은 해체하려던 시도들을 추적했다. 그에 의하면 20세기 초에 유대인 프로이드가 쓴 『인간모세와 일신교』는 그런 기억 재해석의 절정이다.<sup>47)</sup> 얀 아스만의 기억사 저술의 제목 『이집트인 모세』는 바로 프로이드의 핵심논지를 반영한 것이다. 프로이드에 의하면, 모세는 이집트인이었으며, 출애급을 통해 실패한 아케나텐의 종교개혁을 재현하려 했다.<sup>48)</sup> 『이집트인 모세』는 일부 이집트학자들은 물론(프로이드의 『인간 모세와 일신교』가 그러했듯이) 기독교 측으로부터 거센 비판을 받았다. 얀 아스만은 그에 반응하여 기억사의 전반부, 즉 이집트와 이스라엘의 일신교의 영향사를 집중적으로 다룬 책들을 썼다. 『일신과 다신들: 이집트, 이스라엘과 일신교의 기원』과 아케나텐에서 모세까지: 고대 이집트와 종교적 변화』가 그것이다.<sup>49)</sup>

47) 변학수 옮김, 앞의 책 (2009)의 2장은 '모세 구별'의 이집트적 원형과 고대고대의 기억을, 3-4장은 17-18세기의 스펜서와 커드워스, 톨런드, 실러의 모세 담론을, 5장은 20세기 초의 프로이드의 '이집트인 모세'를 다루고 있다.

48) 프로이드, 『인간 모세와 일신교』= 고낙범 옮김, 『종교의 기원』 (과주: 열린책들, 1997), 9-186쪽과 예루살미, 이종인 옮김, 『프로이드와 모세』 (즐거움 상상, 2009)을 참조.

49) J. Assmann, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (University of Wisconsin Press, 2008); *From Akhnaten to*

#### IV. 최근 20년의 사례연구: 경향성과 문제점

필자가 확인한 바로 얀 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 전제로 삼거나, 적어도 의식한 사례연구는 2008-2025년 간 대략 10건에 달한다.<sup>50)</sup> 우선 이들에게서 몇 가지 특징 혹은 경향성을 확인한 다음, 그들 중 몇 개만 선별해 내용을 구체적으로 살펴보자.

첫째, 사례연구의 절반이 공동연구의 형태이며, 주로 고대사에 집중되어 있다. 특히 공동연구 2건 외에 단독연구 2건이 로마사를 다루고 있다. 이 편향성을 보면서 ‘왜 고대 그리스에 대한 사례연구는 없는가?’라는 의문을 갖게 된다. 얀 아스만이 『문화적 기억』에서 고대 그리스의 사례를 충분히 다루었기 때문은 아닐 것이다. 그는 호메로스 서사시를 중점적으로 검토했을뿐, 이오니아의 자연철학에서 헬레니즘 철학까지, 그리고 그가 전혀 다루지 않은 신화의 계통, 극시(비극/희극), 도기(陶器)의 양식과 미술 등을 논제로 삼을 수도 있었음직하다. 그럼에도 불구하고 사례연구가 거의 없는 데 두 가지 이유를 추측해 볼 수 있다. 우선 그리스의 문화현상들의 지속기간이 매우 짧아서 ‘장기지속’이라는 문화적 기억의 전제조건에 잘 부합되지 않았을 것이다. 보다 더 근본적인 이유로, 민회와 아고라, 극장과 법정 같은 공론장이 발달했던 그리스의 도시국가들의 기억문화에서

---

*Moses: Ancient Egypt and Religious Change* (New York, 2014).

50) 앞의 주 7에 언급한 것 외에 필자가 확인한 개별연구들은 다음과 같다.

M. Karkowska, “On the Usefulness of Aleida and Jan Assmann’s Concept of Cultural Memory for Studying Local Communities in Centemporary Poland”, *Polish Sociological Review* 183 (2013), pp.369-388; V. V. Zhdanov, “Jan Assmann’s Concept of Cultural Memory and the Crisis of Multiculturalism”, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 537 (2021), pp.216-219; M. 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 (2022).

‘문화적’인 것과 ‘소통적’인 것의 구별이 특히 어려웠을 것이다. 단적인 예로 아테나이의 비극/희극 장르야말로 문화적 기억과 소통기억의 구별이 어려운 영역이다. 작가들은 항상 폴리스의 정치, 사회 현안을 의식하면서 작품을 제작했고, 극이 상연되는 동안 관객의 반응에 따라 수상작이 결정되었다. 말할 나위 없이, 시민은 공연이 끝난 후 서로 작품을 두고 빈번히 소통하곤 했다.<sup>51)</sup>

둘째, 공동연구와 단독연구를 막론하고 ‘문화적 기억’ 이론을 엄밀하게 적용한 사례는 거의 없다고 판단되며, 다음과 같은 이유 때문이라 추측된다. 해당 사회들의 기억문화가 안 아스만의 전제였던 이집트 같은 이중문화가 아니라, 오히려 방금 전 예시한 그리스처럼 문화적 기억과 소통적 기억이 서로 침투하고 중첩되는 쪽이었던 것이다. 그리하여 라이블레와 예를이 제안했듯이, 양극단의 중간지대에서 사례를 찾곤 했다. 달리 말하면 창건신화나 장기지속적 전통 같은 것보다, 예컨대 정치/군사 지도자, 문학/예술의 장르, 기념조형물에 대한 단기/중기적 기억을 문화적 기억으로 제시하는 경향이 현저하다. 딘터와 게랭이 주관한 공동연구 『공화정기와 아우구스투스 시대 로마의 문화적 기억』에 실린 대부분의 글들이 그렇다.<sup>52)</sup>

그 경향과 무관하지 않는 특징으로, 공동연구자들이 연구의 키워드로 제시된 ‘문화적 기억’에 크게 구애받지 않고 기존의 연구방식을 고수한다. 대개는 공동연구의 기획자가 서문에서 그 개념을 소개할뿐, 다른 연구자들은 제목과 논지전개에 그 키워드를 반영하지 않는 경우가 많다. 그들에게 대체로 그 개념이 생경하고 모호하기까지 했던 점에서 그것은 불가피한 결과로 보인다. 가장 최근 일본과 한국에서 시도된 공동연구의 양상도

---

51) P. Burian, “Athenian Tragedy as Democratic Discourse” in D. M. Carter (ed), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics* (Oxford University Press, 2007), pp.95-117; D. Boedeker and K. A. Raafaub (eds.), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth Century Athens* (Harvard University Press, 2001)를 참조.

52) M. T. Dinter and Ch. Guérin (eds.), *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome* (Cambridge University Press, 2023).

대동소이하다. 일본에서는 수토 요시아키라는 이집트학자가 일차적으로 고대지중해세계의 연구자들과 함께 ‘지식의 전달’을 주제로 공동연구를 추진하던 중 ‘문화적 기억’의 이론을 접하고, 때마침 『문화적 기억』의 일본어 번역자가 가세함으로써, 그 공동연구가 『고대지중해세계와 문화적 기억』이란 제목으로 출간되기에 이르렀다.<sup>53)</sup> 번역자 야스카와 하루키가 그 책의 서장에서 ‘문화적 기억’의 해설을 쓰고, 연구기획자 수토 요시아키는 이집트 전공자임에도 불구하고 아테나이 정치문화의 사례를 다루었다.<sup>54)</sup> 한편 한국의 공동연구 결과도 비슷했다. 고대 중국사와 한국사 위주로 조직된 「문화적 기억으로 역사 다시 읽기」라는 공동연구에서 연구기획자인 심재훈 교수만이 진지하게 그 이론을 논문에 구현하고 있다.<sup>55)</sup>

한편 고대 로마사 분야에서 공동연구를 조직한 갈린스키의 입장은 더 냉담했다. 그는 오래 전부터 로마사를 문화적 관점에서 연구해왔지만, 최근 기억을 주제로 공동연구를 기획하면서 한창 유행하는 ‘문화적 기억’이란 개념에 대해 입장을 정리해야 했다. 그는 이렇게 말한다. “얀 아스만의 개념들은 엄격한 이론적 틀로 적용할 것이 아니라 로마 같은 문화들에 탄력적이고 유익하게 응용할 수 있다...특히 문화적 기억에 대한 그의 접근 방식은 로마의 현상들에 여러 모로 연관되겠지만 정론으로 따를 필요는 없다.”<sup>56)</sup> 특히 공동기획한 『로마의 기억』과 『로마제국의 문화적 기억』은 철저하게 그런 기조에 입각해 있다.<sup>57)</sup> 다시 말해 수록된 모든 글들은 제

---

53) 周藤芳幸(수토 요시아키) 編, 『古代地中海世界と文化的 記憶』의 편집자 はじがき(1-16쪽)를 참조.

54) 周藤芳幸(수토 요시아키) 編, 『古代地中海世界と文化的 記憶』의 序章(17-42쪽), “문화적 기억이란 무엇인가?”와 6章(178-218쪽), “참주살해자 像과 아테나이 민주정의 문화적 기억”.

55) 심재훈, 「성왕 지역화하기: 산서성에서 요순우의 문화적 기억」.

56) K. Galinsky, *Memory in Ancient Rome and Early Christianity* (Oxford University Press, 2016), p.13. 갈린스키가 전부터 로마의 문화를 연구해 온 데 대해서는 K. Galinsky (ed.), *Aeneas, Sicily and Rome* (Princeton University Press, 1969); *Augustan Culture: an Interpretive Introduction* (Princeton University Press, 1996)을 참조.

57) K. Galinsky (ed.), *Memoria Romana* (University of Michigan Press, 2014); K. Galinsky and K. Lapatin (eds.), *Cultural Memories in the Roman*

목과 내용에서 의연하게 기존의 고대사, 고전학의 방법을 고수하고 있다.

이제 몇 개의 사례연구를 상세히 검토해보자. 연대상 가장 이른, 고전기 그리스의 사례를 다룬 수토 요시아키의 글을 먼저 살핀다. 저자는 기원전 6세기 말 아테나이에서 참주정이 붕괴하고 민주정으로 나아가는 데 중요한 계기가 된 참주살해 사건, 그리고 그것을 기리던 다양한 기념양식, 특히 참주살해자들을 형상화한 청동상의 보존과 그 이미지의 다양한 변이들(의례, 연설과 송가, 도자기와 주화의 장식, 만신전의 神象 혹은 영웅 像의 주제 혹은 모델로 활용)을, 기원전 5세기 말부터 서기 2세기까지 추적한다. 저자는 기념문화의 초창기에 가령 헤로도토스의 역사서에서 그 참주살해자 像을 가리켜 기억(mnemosyne)이라 불렀다는 사실을 상기시키며, 그것이 민주화 초기에 대한 문화적 기억의 효시임을 강조한다. 수토 요시아키는 참주살해를 해방, 민주화라는 역사적 과정의 ‘창건적’ 신화로 삼아, 그 정전이 로마 시대까지 다양한 방식으로 활용되던 기억문화를 잘 보여주고 있다. 여러 사례연구들 중 보기 드물게 안 아스만의 이론에 충실한 시도가 판단된다.

다음에 검토할 로마사 분야의 두 단독연구는, 모두 독일에서 박사학위 논문으로 제출된 것이다. 먼저 알렉산드라 에케르트(*A. Eckert*)의 『고대의 기억에서 루키우스 코르넬리우스 술라』를 살펴보자. 이 논문은 기원전 1세기-서기 3세기의 그리스, 라틴문학에서 공화정 말의 수구파 지도자 술라에 대한 기억의 계보를 추적한다. 저자의 목표는 독재자 술라가 자처하고 선전한 복자(福者, Felix)의 이미지가 서기 3-4세기의 고대 문학에 수용되지 않았음을 논증하는 것으로, 아스만 부부의 ‘문화적 기억’ 이론을 방법적 전제로 삼는다.<sup>58)</sup> 저자에 의하면, 술라의 공화정 복구와 그리스 세계의 정복에 대한 기억은 장기적으로 반(反) 술라적이었다. 그리스 작가들이 제기하고 라틴 작가들은 수치감 속에서 그 이미지를 묵인했다는 것이다. 그러나 술라에 대한 단순하고 정전(正傳)적 이미지를 조성하기 위해 저자가 다소

---

*Empire* (Los Angeles, 2015).

58) A. Eckert, *op.cit.* (2012) pp.17-26.

일방적으로 변이들을 과소평가하는 듯하다.<sup>59)</sup>

또 하나의 박사학위논문은 디펜바흐가 쓴 『로마의 기억공간』이다. 이번에는 로마제정 후기(서기 3-5세기)의 기억문화로, 성자승배와 성지지형의 발전상의 연속과 단절을 추적한다. 저자는 ‘문화적 기억’ 이론을 방법으로 취하지만, 그것으로 충분하지 않아 중세 기억연구에서 차용한 ‘선물교환으로서 기억’이란 장치로 보완하려 한다.<sup>60)</sup> 첫 단계는 서기 3세기 중엽 로마시 성벽 밖에 기독교 신자의 쉼터(refrigerium)가 마련된다. 그것은 순례 중에 휴식하고 성찬을 나누던 곳으로, 오래지 않아 신자들의 성자에 대한 기도와 소통은 위로와 은혜를 받는다는 믿음에 입각해, 말하자면 ‘선물교환의 기억’으로서 성자승배가 발달하기 시작했고, 그로써 신도공동체의 정체성이 형성되어 갔다. 소규모였던 성자승배는 서기 4세기에 콘스탄티누스 황제가 성당을 건설하면서 새로운 차원으로 발전했다. 4세기 후반부터 인구가 증가하고 로마귀족이 개입하면서 성지지형에 변화가 일어났다. 로마시 성벽 안에 성인묘를 조성하고 성인의 유해를 중시하기 시작하고, 귀족의 저택에 교회를 건립하며, 또한 시내에 교구성당을 건축하는 등, 차츰 성지지형에서 시내가 중심적 공간으로 변화하기 시작했다. 이 글의 논지 전개에 얀 아스만의 ‘문화적 기억’이 과연 얼마나 필요했는지 의문이다. 굳이 말하자면, 소통적 기억이 성자승배에 기여한 점을 강조해야 하지 않을까?

이제 마지막으로 고대 중국의 사례를 다룬 한국의 중국고대사학자 심재훈의 글 “성왕 지역화하기: 산서성에서 요순우의 문화적 기억”을 살펴보자.<sup>61)</sup> 이 글은 「문화적 기억으로 역사 다시 읽기」라는 공동연구에서 발표

---

59) 술라의 역사적 이미지가 그렇게 단순하지 않고 모순적, 복합적이었다는 해석으로 L. Carrara, “Silla e la Nascità del Ritratto paradossale”, *Studi Classici e Orientali* 50 (2004), pp.267-294를 참조.

60) S. Diffenbach, *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n. Chr.*(Berlin, Millenium Studium 11), pp.2-24.

61) 심재훈, “Localizing Sagehood: Cultural Memory of Yao, Shun, and Yu in Shanxi” (2025년 11월 8일 고대문명연구소 제5회 학술대회 발표집). 이 글은 전

된 것으로, 수년 전부터 전념해온 오던 중국의 창건신화를 ‘문화적 기억’의 개념과 연결을 꾀한다. 중국은 물론 동아시아에 널리 공유되는 요순우곤 성군(聖君)이라는 기억문화의 기원을 찾고, 나아가 그 기억이 중국사를 통해 장기적으로 재활용되는 현상에 주목한다. 그의 작업은 두 단계이다. 먼저 기원전 13-11세기의 갑골문에서 기원전 5세기의 <좌전>을 거쳐 기원전 서기 1-2세기에 저술된 한서까지의 고대 문헌에서 그 창건신화가 어떻게 정전화되는지를 탐색한다. 이어서 그 신화를 전유하여 정권의 정통성을 확보하려던 중국의 역대 왕조가 요순우 사적(사묘와 능묘)을 차츰 산서성에 한정시키고, 명청시대에 확대/위축되는 과정을 파악한다. 유구한 기원신화의 형성, 그리고 그것을 전유하기 위해 경쟁적으로 기념하려는 문화현상은 분명 아스만이 말한 ‘문화적 기억’의 조건에 잘 부합한다. 향후 과제는 요순우 이야기가, 어쩌면 더 넓게 삼황오제의 신화 틀 안에서, 어떻게 정전화되는지를 문헌학, 고고학을 통해 더 정교하게 다듬고, 또 가능하다면 현대부터 청대까지 요순우 사적의 지리적 확산(혹은 분포)과 증감의 통계를 넘어서 그런 변화의 배경이 되는 정치, 문화적 담론을 확보하여 담론의 계보를 구성하는 것이다. 풍부한 문헌을 갖춘 중국문명이야말로 이런 기획에 최적이지 아닐까? 그렇다면 이 기획은 안 아스만의 ‘문화적 기억’의 가장 성공적 사례가 될 것이며, 기억사로 발전시켜 손색이 없을 것이다. 아스만은 부득이 시공간의 경계를 가로지르고서야 기억사를 썼지만, 중국사의 경우에는 중국사만의 통시적 기억사가 가능할 것이기 때문이다.

---

에 발표한 다음 두 논문의 내용을 보완한 것이다. 심재훈, 「전설과 역사 사이: 선서성의 요순우」, 『역사학보』 241 (2019), 243-285쪽; 「산서통지에 나타난 요순우를 기억하는 공간」, 『역사학보』 249 (2021), 217-252쪽.

## V. 맺음말

19세기 말, 니체는 「삶에 대한 역사의 공과」라는 짧은 에세이에서 당대의 과도한 역사교육과 역사교양의 폐해를 비판했다. 근대의 국민국가 건설에 발맞추어 성장한 역사학의 과잉은 문화의 조형력, 즉 과거의 것을 변형시켜 자기의 것으로 만들 수 있는 활력을 방해한다고 보았기 때문이다.<sup>62)</sup> 20세기 후반 그 역사학과 역사주의가 20세기 후반 여러가지 이유로 비판과 위기에 처했을 때, 과거를 집단기억의 형식으로 접근하고, 특히 객관성을 표방했던 역사에 비해 원칙적으로 현재주의적으로 재구성한다는 기치하에 거센 ‘기억의 봄’이 일기 시작했다. 특히 과거의 피해자, 희생자들의 트라우마를 치료할뿐 아니라, 가해자 측의 속죄와 반성을 촉구하는 취지였다. 하지만 그 현상의 확장을 목격하면서, 그 역시 과잉이요 정치도 구화라고 우려하는 지식인, 특히 직업적 역사가들이 있었다. 특히 한 아일랜드 역사가는 심지어 기억의 봄에 편승해 일어난 기억연구의 폐해와 맹점을 적시하기도 했다. 그는 「기억연구의 칠거지악」이란 글에서, 도덕주의와 편협성, 근시성과 소홀함의 망각에 더하여, 느슨함(laxity), 이원주의(dualism), 조야함(crudity)를 언급했다. 분명 안 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론이 세계의 기억연구에 끼친 큰 영향력을 부인할 수 없지만, 그럼에도 불구하고 우리가 다각도로 점검한 바로는, 위의 7개 항목 중 최소한 마지막 3개 항목의 문제를 드러내고 있다고 판단된다.<sup>63)</sup>

앞서 언급한 로마사가 갈린스키도 인습적인 문헌연구에 비해 기억연구가 가진 불안정성에 대해 이렇게 불평했다. “15년 전쯤인가, 사회적 기억의 연구분야에서 가장 식견이 풍부한 몇몇 연구자들이 그 분야에는 ‘파라다임이 없고, 학제적이며, 중심이 없다’고 했다. 그 분야의 강점은 풍요로

---

62) 니체, 이진우 옮김, 『비극의 탄생, 반시대적 고찰』 (책세상, 2005), 287-388쪽.  
아울러 윤미애, 『벤야민과 기억』 (과주: 문학동네, 2025), 73-76쪽을 참조

63) G. Beiner, “Troubles with Remembering or 7 Sins of Memory Studies”, *Dublin Review of Books* 94 (2017), pp.1-7.

움이라는 점이 인정된다...하지만 그 풍요로움의 이점도 '기억'이라는 용어가 남용에 의해 감소하며, 기억연구들에는 초점이 분명치 않고, 결과가 다소 뻘하다는 느낌을 극복하기 어렵다. 수십년 전의 인문학과 사회과학에서 통용되던 이론과 비교하면, 분명히 확고한 문제들과 이론적 토대가 없다는 점을 느낀다.”<sup>64)</sup>

물론 문화/정치운동으로든 학문으로든 기억문화의 확장현상에 대해 종종 제기되던 과잉과 폐해의 비판을 오히려 심각하게 우려한 반대편의 시각도 있었다. 분명 아스만 부부는 그런 부류의 지식인이었고, 애당초 문화연구로 착수했던 공동연구를 기억문화로 발전시킨 것은 아마도 그런 시대적 소명의식에서였으리라 짐작된다. 안 아스만보다 부인 알라이다 아스만은 특히 적극적 현실참여자였다. 가령 1998년 독일의 문인 마르틴 발저가 서점연합이 수여하는 평화상의 수상연설에서 통일독일의 정체성과 관련하여 기억의 기념비적 가시화 대신 내면화(죄책감)를 제안했을 때, 그의 변절에 대한 신랄한 비평을 썼다. “발저는 1965년과 1979년의 글에서...아우슈비츠를 정체성에 통합하는 것은 개인을 초월하는 국가적 과제라고 주장했었다...그런데 이 연설 전반에 걸쳐 그는 기억과 지식 사이의 양극성을 강조하며, 어떻게든 양자를 분리하려 한다. 그는 자신의 나치시대의 기억을 훗날 깨닫게 된 것과 연결할 수 없고 또 그럴 의지도 없다고 강조한다... 그는 이제 공영역에서 책임과 집단적 각성을 통제하는 것에 매우 부정적 견해를 갖고...공적으로 부과된 기억 규칙을 단호하게 거부하는 독일인을 대변하고 확대하는 사람으로 바뀌었다.”<sup>65)</sup>

64) K. Galinsky, *op.cit.* (2016), p.6.

65) 마르틴 발저의 1969년 아우슈비츠에 대한 연설과 1998년 평화상 수상연설을 위해서는 T. A. Kovach and M. Walser (eds.), *The Burden of the Past: Martin Walser on Modern German identity* (2008), pp.7-29와 81-95를 참조. 한편 발저의 평화상 수상연설에 대한 알라이다 아스만의 비평으로는 “Two Forms of Resentment: Jean Améry, Martin Walser and German Memorial Culture”, *New German Critique* 90 (2003), pp.123-133을, 아울러 발저의 입장을 해설한 독문학자 정향균의 글, 「마르틴 발저의 『숫구치는 샘』에 나타난 ‘순수한 기억’과 ‘양심의 자유’ 문제」, 『독일어문학』 21 (2003), 175-197쪽; 「기억의 도구화에 대한 저항」, 『뷔히너와 현대문학』 21 (2003), 517-544쪽을 참조.

그래서 부인 알라이다 아스만은 『기억의 공간』의 서두에 이렇게 썼다. “홀로코스트 사건은 시간이 지나면서 점차 퇴색하는 것이 아니라 더 생생해지고 있다고들 우려한다...하지만 그와는 반대로 기억의 문제에 직면하고 있다...우리는 시대의 증인들이 갖고 있는 경험기억이 미래에 상실되지 않도록 후세의 문화적 기억으로 번역해야 한다.”<sup>66)</sup> 말하자면 “다시는 되풀이하지 말자!” (Nie wieder!)던 80년대 이후 독일인의 집단죄의식을 영원한 상징으로 표상해야 할 필요성을 역설했던 것이다. 80년대 초, 문자사용과 문화적 변혁을 주제로 공동연구를 함께 기획하고 수행하던 중, 독일에서 나치즘과 홀로코스트에 대한 기억의 문제를 정치, 문화적 현안으로 제기하기 시작했을 때, 부부는 그런 소명감을 공유했으리라 짐작된다. 그리하여 이집트학자 얀 아스만은 이중문화성이 명료한 이집트의 기억문화를 의식하면서, 다시 말해 고대 이집트인의 일상적 소통의 흔적은 완전히 소멸했으나, 파라오와 신관들이 남긴 ‘영원할 것 같은’ 문화유산들을 모델로 하여 독일과 인류의 미래에 남을 항구적 속죄의 기념물 같은 것을 상상한 것이 아닐까? 요컨대 ‘문화적 기억’이란 개념은 그가 사례로 검토한 초기 문명들에 못지 않게 현대 인류에게 필요한 것이라 여긴 것이 아닐까?

그리하여 세상에 나온 ‘문화적 기억’의 개념은 애당초 협소한 사례를 근거로 다소 성급하고 직관적으로 구성된 탓에, 처음부터 몇몇 문화학자들이 선형적으로 그것의 경직성에 대해 우려를 표명했거니와, 무엇보다 공동 창안자였던 알라이다조차 훗날 ‘문화적 기억’의 개념을 얀 아스만보다 유연한 방식으로 사용하게 된 것이다. 즉 문화적 기억과 소통적 기억은 이분법적 관계가 아니라 상호침투하고 중첩된다. 따라서 당연히 그것의 생산자와 전달자를 전문가(혹은 엘리트)와 일반인으로 구별하거나, 지속 기간을 장기와 단기로 구별하는 것은 부적절하다. 필자가 검토한 최근까지 나온 일련의 공동 혹은 개별적 사례연구들 역시 그런 방향의 판단이 타당함을 시사한다. 그들은 한결같이 얀 아스만의 개념을 그대로 적용하

---

66) 변학수·채연숙 옮김, 앞의 책 (2011), 15쪽.

는 데 어려움을 겪었으며, 오히려 라이블레, 예를, 그리고 알라이다 아스만의 가정 하에서 개연성 있는 결과를 산출하곤 했다. 어쩌면 얀 아스만이 사례연구 대신 기억사라는 새로운 역사장르로 나아간 사정도 바로 '문화적 기억'이란 개념의 문제점을 의식했기 때문이 아닐까? 그럼에도 불구하고, 지난 4반세기 동안 기억연구라는 새로운 분야를 활성화하는 데 독보적인 이론편이었던 얀 아스만의 가설이 더 정교해지게 되길 기대해본다.

주제어

기억연구(memory study), 얀 아스만(Jan Assmann), 문화적 기억(cultural memory), 소통적 기억(communicative memory), 사례연구(case studies), 기억사(Mnemohistorie)

<투고: 2025년 12월 20일, 심사종료: 2025년 12월 23일, 게재확정: 2025년 12월 26일>

/Abstract/

## A Critical Understanding of Jan Assmann's Cultural History and Mnemohistory

Kim, Kyung Hyun

This article is an attempt to critically introduce the concept of 'cultural memory' and the historical genre of memory history presented by Jan Assmann, a German Egyptologist and cultural scholar, which was a remarkable achievement of memory research that began to dominate Europe in the 1980s. Excluding the introduction and conclusion, this article consists of three chapters. First, Chapter 1 explains how Jan Assmann created the concept of 'cultural memory' and explains the theoretical outline of the concept. Regarding the origin of the concept, we especially introduce how he accepted the collective memory theory of French sociologist Halbwachs, and the outline of the theory explains the dichotomy between cultural memory and communicative memory, especially the process of canonization in cultural memory. Chapter 2 introduces the critical responses of cultural scholars to Jan Assmann's concept of 'cultural memory'. For example, the criticisms of W. Raible and A. Erl, and the alternative concepts that were later raised by his wife, Alaida Assmann, who first created the concept of cultural memory together with Jan Assmann. The author further explains the sub-genre of history called Mnemohistorie or Sinnsgeschichte, newly pioneered by Jan Assmann, and estimates that this attempt of his may have been due to his own realization of the limitations and rigidity of the concept of 'cultural memory'. Finally, Chapter 3 examines the results of about 10 case studies that applied the concept of 'cultural memory'.

proposed by Jan Assmann to various historical cases from Classical Antiquity as well as ancient China, including modern European societies. As a result of the examination, it was revealed that it was difficult to apply the concept to historical reality in all of the case studies, thereby reaffirming that the criticism raised by cultural theorists was valid.

## 참고 문헌

- 니체, 이진우 옮김, 『비극의 탄생, 반시대적 고찰』 (서울: 책세상, 2005), 287-388쪽.
- 다나카 준(田中 純), 김정복 옮김, 『아비 바르부르크 평전』 (휴먼아트, 2013).
- 심재훈·김구원 옮김, 『문화적 기억과 초기문명』 (서울: 푸른역사, 2025), 69쪽.
- 예루살미, 이종인 옮김, 『프로이드와 모세』 (즐거운 상상, 2009).
- 윤미애, 『벤야민과 기억』 (과주: 문학동네, 2025), 73-76쪽.
- 프로이드, 「인간 모세와 일신교」= 고낙범 옮김, 『종교의 기원』 (과주: 열린책들, 1997), 9-186쪽.
- 周藤芳幸(수토 요시유키) 編, 『古代地中海世界と 文化的 記憶』, (山川出版社, 2024).
- 山川晴基(야스카와 하루키) 譯, 『文化的 記憶』(福村出版, 2024).
- Assmann, A. *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses* (1999) == 변학수·채연숙 옮김, 『기억의 공간』 (서울: 그린비, 2011).
- \_\_\_\_\_, (hrsg.) *Weisheit* (Brill, 1999).
- \_\_\_\_\_, “Two Forms of Resentment: Jean Améry, Martin Walser and German Memorial Culture”, *New German Critique* 90 (2003), pp.123-133.
- \_\_\_\_\_, *Der lange Schatten der Vergangenheit: Erinnerungskultur und Geschichtspolitik* (C. H. Beck, 2006).
- Assmann, J. “Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität“, in J. Assmann & T. Hölscher (hrsg.), *Kultur und Gedächtnis* (Frankfurt, 1988), pp.9-19.
- \_\_\_\_\_, “Gebrauch und Gedächtnis: die zwei Kulturen des paraonischen Ägypten“, in D. Harth & A. Assmann (hrsg.), *Kultur als Lebenswelt und Monument* (Frankfurt, 1991), pp.135-152.

- \_\_\_\_\_, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (1992) == 십재훈·김구원 옮김, 『문화적 기억과 초기 문명』 (서울: 푸른역사, 2025).
- \_\_\_\_\_, “Der Tempel der ägyptischen Spätzeit als Kanonisierung kultureller Identität“, J. Osing und E. K. Nielsen (hrsg.), *The Heritage of Ancient Egypt: Studies in Honor of E. Iversen* (Kopenhagen, 1992), pp.9-25.
- \_\_\_\_\_, “Kulturelles Gedächtnis als normative Erinnerung“, in O. G. Oexle (hrsg.), *Memoria als Kultur* (Göttingen, 1995), pp.95-114.
- \_\_\_\_\_, *Mose the Egyptian: the Memory of Egypt in Western Monotheism* (Harvard University Press, 1997) == *Mose der Ägypter: Entzifferung einer Gedächtnisspur*, (Frankfurt am Main, 1998) == 변학수 옮김, 『이집트인 모세』 (서울: 그린비, 2009).
- \_\_\_\_\_, “Was ist das kulturelle Gedächtnis?“, in Jan Assmann, *Religion und Kulturelles Gedächtnis* (München 2000), pp.11-44.
- \_\_\_\_\_, “Das kulturelle Gedächtnis“, in V. Schubert (hrsg.), *Begegnung der Zeiten: Über Zeit, Kultur und Wissenschaft* (St. Ottilien, 2002), pp.63-85.
- \_\_\_\_\_, *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus* (Carl Hanser Verlag, 2003) == *Price of Monotheism* (Stanford University Press, 2009).
- \_\_\_\_\_, “Das kollektive Gedächtnis zwischen Körper und Schrift: Zur Gedächtnistheorie von Maurice Halbwachs“, in H. Kraoth & D. Laborde (hrsg.), *Erinnerung und Gesellschaft*(Jahrbuch für Soziologiegeschichte) (Wiesbaden, 2005), pp.65-83.
- \_\_\_\_\_, *Of God and Gods: Egypt, Israel, and the Rise of Monotheism* (University of Wisconsin Press, 2008).
- \_\_\_\_\_, “Cultural Memory and the Myth of Axial Age“, in R. N. Bellah and H. Joas (eds.), *The Axial Age and its*

- \_\_\_\_\_ *Consequences* (Cambridge, 2012), pp.384-387.
- \_\_\_\_\_, *From Akhnaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change* (New York, 2014).
- Assmann, Jan & Aleida “Schrift, Tradition und Kultur“, in W. Raible (hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag* (Tübingen, 1988), pp.25-49.
- \_\_\_\_\_, (hrsg.), *Schrift und Gedächtnis, München, 1983; Kanon und Zensur* (München, 1987).
- \_\_\_\_\_, “Schrift, Tradition und Kultur“, in W. Raible (hrsg.), *Zwischen Festtag und Alltag*, (Tübingen, 1988), pp.25-50.
- Assmann, J. & Gladigow, B.(hrsg.), *Text und Kommentar* (München, 1995).
- Beiner, G., “Troubles with Remembering or 7 Sins of Memory Studies”, *Dublin Review of Books 94* (2017), pp.1-7.
- Berliner, D. “The Abuse of Memory“, *Anthropological Quarterly 78* (2023), pp.197-211.
- Blight, D. W. “The Memory Boom: Why and Why Now?“, in Boyer and Wertsch (eds.), *Memory in Mind and Culture* (Cambridge University Press), 2012.
- Boedeker, D. and Raaflaub, K. A. (eds), *Democracy, Empire, and the Arts in Fifth Century Athens* (Harvard University Press, 2001).
- Burian, P., “Athenian tragedy as democratic discourse” in D. M. Carter (ed), *Why Athens? A Reappraisal of Tragic Politics*, (Oxford University Press, 2007), pp.95-117.
- Carrara, L., “Silla e la Nascità del Ritratto paradossale“, *Studi Classici e Orientali 50* (2004), pp.267-294.
- Dewes, E. & Duhem, S. (hrsg.), *Kulturelles Gedächtnis und interkulturelle Rezeption im europäischen Kontext*, (Berlin, 2008).
- Diffenbach, S. *Römische Erinnerungsräume: Heiligenmemoria und kollektive Identitäten im Rom des 3. bis 5. Jahrhunderts n.*

- Chr.* (Münster Universität, 2004).
- Dinter, M. T. and Guérin, C. (eds.), *Cultural Memory in Republican and Augustan Rome* (Cambridge: Cambridge University Press, 2023).
- Eckert, A., *Lucius Cornelius Sulla in der antiken Erinnerung* (Halle-Wittenberg Universität, 2012).
- Erl, A., *Medien des kollektiven Gedächtnisses* (FernUniversität, 2004).
- , *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungsräume. Einleitung* (Stuttgart, 2005) == *Memory in Culture* (Palgrave MacMilan, 2011).
- Galinsky K. (ed.), *Aeneas, Sicily and Rome* (Princeton University Press, 1969).
- Galinsky, K., *Augustan Culture: an Interpretive Introduction* (Princeton University Press, 1996).
- Galinsky, K. (ed.), *Memoria Romana* (University of Michigan Press, 2014).
- Galinsky, K., *Memory in Ancient Rome and Early Christianity* (Oxford University Press, 2016).
- Galinsky, K and Lapatin, K (eds.), *Cultural Memories in the Roman Empire* (Los Angeles, 2015).
- Halbwachs, M. (edited and translated by L. Coser), *On Collective Memory* (University of Chicago Press, 1992).
- Hardt, D. “The Invention of Cultural Memory”, in A. ErlundA. Nünning(eds.), *Cultural Memory Studies. An International and Interdisciplinary Handbook* (Berlin, 2009), pp.85-95.
- Karkowska, M., “On the Usefulness of Aleida and Jan Assmann’s Concept of Cultural Memory for Studying Local Communities in Centemporary Poland”, *Polish Sociological Review* 183 (2013), pp.369-388.
- Kern, M., “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 (2022).

- Kovach, T. A. and Walser, M. (eds.), *The Burden of the Past: Martin Walser on Modern German Identity* (2008).
- Langenohl, A. “Aleida und Jan Assmann: Kultur als Schrift und Gedächtnis“, in S. Moebius & D. Quadflieg (hrsg.), *Kultur: Theorien der Gegenwart* (2010), pp.541-542.
- Nora, P. *Les Lieux de Mémoire* (1984-1992) == 김인중·유희수·문지영 옮김, 『기억의 장소』 (파주: 나남, 2010).
- \_\_\_\_\_, “Reason for the Current Upsurge in Memory“ *Eurozine* (2002) (<https://www.eurozine.com/reasons-for-the-current-upsurge-in-memory>).
- Rosenfield, G. D. “A Looming Crash or a Soft Landing?: Forecasting the Future of the Memory Industry”, *Journal of Modern History* 81 (2009), pp.122-158.
- Schraten, J. *Zur Aktualität von Jan Assmann: Einleitung in sein Werk* (VS Verlag, 2011).
- Seters, J. van *In Search of History: Historiography in the Ancient World and the Origins of Biblical History* (Yale University Press, 1983).
- Zhdanov, V. V., “Jan Assmann’s Concept of Cultural Memory and the Crisis of Multiculturalism“, *Advances in Social Science, Education and Humanities Research* 537 (2021), pp.216-219.

# 문화적 기억과 한국 문명의 계보학

김 기 봉\*

- I. '한약'의 문명 계보학과 문화적 기억  
II. 문화 유전자와 문화적 기억 그리고 역사공동체  
III. 역사와 집단기억, 『삼국사기』와 『삼국유사』  
IV. 문명 문법의 전환, 모방의 왕조사에서 번역의 국사(國史)로  
V. 한류와 21세기 문명의 시대정신

## 초록

본 논문은 '한국'이란 무엇이며, 21세기 K-컬처가 어떻게 전 세계인이 복제하는 하나의 'میم'으로 진화할 수 있었는지를 한국 문명의 계보학으로 탐구하는 것을 목적으로 한다. 한국이 고조선 이래 오늘날까지 역사공동체를 이어올 수 있었던 토대는 얀 아스만(Jan Assmann)이 말하는 문화적 기억(cultural memory)이다. 한국인의 문화적 기억을 형성한 2 원형 서사는 『삼국사기』와 『삼국유사』다. 김부식의 『삼국사기』가 중화 문명을 모방하는 문명 패턴의 전형이라면, 그것이 배제했던 문화적 기억을 복원하기 위해 일연은 『삼국유사』를 편찬했다. 『삼국유사』는 밈 복제하는 한국인 문화적 문법을 형성한 원형 서사다.

동아시아에서 일본이 가장 먼저 근대로 이행할 수 있었던 이유는 중화 문명을 모방하는 사대주의적 패턴에서 벗어나 서구 문명을 번역하는 전환을 선도했기 때문이다. 오늘날 문명의 시대정신이 '번역'에서 '복제'로 이동하는 디지털 정보혁명 속에서, 복제의 문화적 DNA를 가진 한국 문화는 절정의 순간을 맞고 있다. 르네상스를 통해 근대를 여는 시대정신의 발원지가 되었던 이탈리아처럼, 한국은 오늘날 디지털 문명을 선도하는 시대정신을 K-컬처로 구현할 수 있을 것인가? 한국인의 문화적 기억의 뿌리를 추적하는 한국 문명의 계보학은, 한류의 흐름을 타고 21세기 문명을 선도할 수 있는 길을 모색한다.

\* 경기대학교 사학과 명예교수, nowtime21@naver.com

## I. ‘한약’의 문명 계보학과 문화적 기억

비닐 약봉지에 든 한약을 먹다가 ‘韓藥’이란 글자가 눈에 들어와 신기했다. 1960년대 우리 가족이 시골에서 대전에 올라와 한약방을 하는 작은할아버지 집에 살았던 적이 있다. 그때 봤던 간판인 〇〇 漢藥房이 떠올라 의문이 들었다. 언제부터 漢藥이 韓藥으로 바뀌었지? 알아보니 韓藥은 이미 1986년에 정부가 개정 법률로 공식화한 용어인데, 나는 아직도 그 사실을 모르고 있었다. 남편인 안 아스만(Jan Assmann)과 함께 문화적 기억 개념을 만든 알라이다(Aleida) 아스만은 “기억이란 그것이 관련하고 있는 경험이 완결되어 과거지사가 되었을 때 비로소 생긴다.”<sup>1)</sup>고 했다. 漢藥은 이제 과거지사가 됐지만, 내 기억 속에 살아있고 그것이 내 정체성을 형성한다. 여태껏 나는 韓藥이 아닌 漢藥의 세계에 살아왔기에, 의문이 들지 않을 수 없었다. 어떤 이유로 漢藥이 韓藥으로 바뀌게 됐을까?

韓藥은 ‘한국(韓國)’이란 국가명과 연관된 용어다. 그렇다면 ‘한국’이란 무엇인가? 존 로크(John Locke)는 정체성(identity)의 본질은 기억이라 했다.<sup>2)</sup> 엄밀히 말하면 ‘어제의 나’와 ‘오늘의 나’는 다르다. 나를 형성하는 것은 몸과 마음인데, 헤라클레이토스가 “같은 강에 두 번 들어갈 수 없다.”라고 말했듯이, 그 둘은 끊임없이 변하기에 같은 ‘나’는 두 번 존재하지 않는다. 같은 ‘나’라는 “인격적 동일성(personal identity)은 실체가 아니라 의식의 연속성으로 생겨난 효과이며, 그런 연속성을 가능케 하는 장치는 기억이다. 우리는 기억을 통해 의식이 과거로 확장되는 범위만큼의 자기 정체성을 갖고 산다. 집단 차원에서도 우리는 과거의 경험을 현재에 재생하는, 알다이다 아스만(Aleida Assmann)이 ‘기억의 공간(Erinnerungsräume)’이라 지칭한 범주에 따라 공동체의 정체성을 형성한다. 그런 맥락에서 중국, 한국, 일본, 독일 등과 같은 국가 정체성도 탄생

---

1) 알라이다 아스만, 변학수·채연숙 옮김, 『기억의 공간 - 문화적 기억의 형식과 변천 기억의 공간』 (그린비, 2011), 9쪽.

2) 존 로크, 이준호 옮김, 『인간 오성론』 (아카넷, 2009), 511-512쪽.

했다. 베네딕트 앤더슨이 민족(nation)을 ‘상상의 공동체(imaged community)’<sup>3)</sup>이라고 정의했듯이, 국가가 만들어지는 역사적 과정을 고찰하면 정치적 상상력이 만들어 낸 기억공동체다. 가장 극단적인 사례가 1948년에 건국한 이스라엘이다. 그 이전 유대인들은 유대 왕국이 멸망한 후 거의 2천 년 동안 전 세계에 흩어져 디아스포라 공동체로 이스라엘이란 상상의 조국에 기억공동체로 살았다. 얀 아스만(Jan Assmann)은 이처럼 집단 정체성을 장기적으로 유지·계승하고, 국가를 세우는 정치적 상상력의 원천을 문화적 기억이라 총칭했다.<sup>4)</sup>

漢藥의 ‘한’은 본래 한(漢) 왕조(기원전 206년~기원후 220년)에서 유래하지만, 그것은 중국 본토인들의 문화적 기억의 표상이다. 한 왕조 이래로 중국인들은 자신들을 한족(漢族), 언어를 한어(漢語), 글자를 한자(漢字), 옷차림을 한복(漢服)으로 일컫는 집단의식이 생겨났기에, ‘漢’은 중국 본토인의 정체성을 상징하는 문화 코드다. 전통 시대 漢藥은 의약을 지칭하는 일반명사였다. 조선시대 문헌에도 중국에서 유래한 약재나 전통 의약 전반을 뜻하는 용어로 漢藥이 나온다. 그것은 중국으로 사신을 가면 서적과 함께 가장 많이 수입해 오는 물품들 가운데 하나였다.

漢藥과 더불어 중국에서 醫學 용어 또한 한나라 문헌까지 소급한다. 원래 의술 전체를 지칭하는 그 명칭이 서양의학에 밀려 지역적이고 전통적인 분과로 분류되면서 漢醫學으로 불리게 됐다. 동아시아에서 서양 문물을 선진적으로 받아들인 일본인들이 그런 명칭 변경을 주도했다. 메이지 유신 이후 일본 정부는 일본 고유 의술을 한방(漢方)으로 공식 규정했다.<sup>5)</sup> 일본 메이지 정부가 漢方 명칭을 사용한 것도 문명 전환과 연관된다. 일본은 중화 문명에서 탈피해 근대화하는 과정에서 자국의 고유한 것을 재규정할 때 ‘국(國)’을 붙였다. 국학(國學), 국문(國文), 국어(國語), 국사

3) 베네딕트 앤더슨, 서지원 옮김, 『상상된 공동체 - 민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰』 (길, 2018).

4) 얀 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 (푸른역사, 2025).

5) 신동원, [특집 - 역사용어 바로 쓰기] 「한의학(漢醫學)과 한의학(韓醫學)」, 『역사비평』 73 (2005), 120쪽.

(國史) 등이 그런 맥락에서 만들어졌다. 중국의 의학에 ‘국(國)’을 붙일 수는 없었을 뿐만 아니라, 중국을 더는 세계의 중심이 아닌 지나(支那)로 지방화하는 맥락에서 중국식 처방이란 뜻으로 漢方이라 지칭했다. 탈중화하는 문명 전환을 통해 서양식 처방 체계를 지칭하는 洋方과 구분할 필요가 생겨서 漢方이란 용어가 만들어졌고, 여기에는 전통을 근대적으로 재구성해서 탈아입구(脫亞入歐)의 근대화를 선도하려는 일본식 오리엔탈리즘<sup>6)</sup>이 내재해 있다.

민두기는 동아시아 근대의 특징을 ‘시간과의 경쟁’으로 압축적으로 표현했다.<sup>7)</sup> 근대화를 향한 시간과의 경쟁에서 일본이 가장 빨랐고, 다음이 한국이고 중국이 가장 늦었다. 문명의 중심이 중국에서 서구로 바뀌는 근대화 과정은 중국-한국-일본으로 이어지는 전통 시대 문명의 역순으로 전개됐다. 근대의 시대정신이 서구의 해양 문명에서 불어왔기에 섬나라인 일본이 수용하기에 가장 유리한 위치에 있었고, 전통 시대 문명의 중심이었던 중국 대륙은 관성적인 저항력에 부딪힐 수밖에 없었다. 이에 비해 한반도는 그 중간적인 위치에서 중국과 일본에 끼어 시간과의 경쟁을 벌였다.

지정학적 위치 이상으로 한·중·일 삼국이 근대 문명으로 전환하는 코드로 기능했던 것이 문화적 기억이다. 일본은 집단 정체성의 표상으로서 천황(天皇)의 문화적 기억을 재구성하는 메이지 유신(1868년)을 통해 근대적 국가 체제를 수립했다. 일본인들은 근대화란 서구화를 의미했고, 그렇기에 중화 문명에 물든 전통과 단절을 추진하는 한편, 천황제라는 문화적 기억을 상기해 일본이 주체적으로 서구 문명을 전유할 수 있는 길을 모색했다. 이에 반해 천하 국가로서 중국의 문화적 기억을 가진 중국인들은 서구화 코드에 맞춰 근대화할 수는 없었다. 그 같은 딜레마를 일거에 해결해 준 것이 사회주의 혁명이었지만, 중화의 문화적 기억은 ‘신실크로드’로

---

6) 스테판 다나카, 박영제·함동주 옮김, 『일본 동양학의 구조』 (문학과 지성사, 2004).

7) 민두기, 『시간과의 경쟁 - 동아시아 근현대사 논집』 (연세대학교 대학출판문화원, 2001).

세계 패권국가로 부상하는 야망을 품은 시진핑 시대에도 여전히 살아 있다.

근대 문명으로 전환기 조선의 모범은 중국에서 일본으로 바뀌었다. 조선헌왕조가 근대화를 추진하는 개혁의 시발점이 1894년 갑오개혁이다. 갑오개혁을 계기로 의학은 서양의학으로 패러다임 전환했고, 이에 따라 漢醫學을 다르게 불러야 한다는 자의식이 생겼다. 대한제국은 韓醫學 명칭을 공식화하지는 않았지만, 공문서에 고유한 약을 韓藥이라 썼다. 대한제국은 서양의학과 한의학을 동등하게 보는 작고참금(酌古參今)의 원칙에 따라 내부령 27호 <의사규칙>에서 서양의나 한의를 같은 의사로 규정했다.<sup>8)</sup> 하지만 일제 식민지가 되면서 내재적 발전의 길은 좌절되면서 韓藥 대신 漢方이란 일본 용어가 식민지근대화론로 관철됐다. 해방 후 수립된 독립 국가에서 한의학(漢醫學)은 다시 공식적 법률 용어로 복원됐다. 그러다 ‘한의학의 한국화’는 1951년 한국 정부가 「국민의료법」에서 ‘한의사(韓醫師)’를 법적 직명으로 규정하는 것으로 일단락됐다.

주체사상을 표방하는 북한은 1960년 민족 고유 의술을 지칭하는 용어로 ‘동의학’을 채택했다. 북한은 조선이란 국가명을 사용했기에 남한의 韓醫學을 공식 용어로 사용하지 않았다. ‘동의학’은 허준의 『東醫寶鑑』에서 유래한다. 허준은 중국의 『本草綱目』을 모방해서가 아니라 창조적 변용으로 『동의보감』을 집필했다. 『본초강목』이 “약물 중심”으로 약재를 분류하고 설명했다면 『동의보감』은 “사람 중심”으로, 조선 사람을 위한 조선 약재에 근거한 신토불이(身土不二) 정신을 구현한다. 신토불이를 “우리 것은 좋은 것, 최고”라는 ‘국뽕’이나 문화민족주의로 해석하는 것은 본래 뜻을 왜곡하는 문화 열등감의 표출이다. “인간은 그가 먹은 것이다(Der Mensch ist, was er ißt).”라는 독일 속담처럼, 우리는 땅의 자식이다. 비싼 중국 약재를 살 수 없는 백성에게 몸(身)과 땅(土)은 하나라는 생각은 생존을 위한 문화적 기억이다. 그런 문화적 기억을 바탕으로 허준은 중국의 『본초강목』의 밈(meme)을 복제해서 『동의보감』을 집필했고, 그것이 오늘날 韓藥의

8) 신동원, 앞의 글 (2005), 119쪽.

정전(cannon)이 되었다. 결국, 한국이 중국, 일본 또는 서구의 문명에 포섭되지 않고 한국 문명사를 이어올 수 있었던 원동력은 정체성을 잃지 않고 보존하게 만든 문화적 기억 덕분이다.

漢醫學-漢方-韓醫學으로 이어지는 한약의 계보학은 전통 시대에서 근대 그리고 현대까지 한국 문명사를 함축한다. 그런데 韓醫學 이후 중요한 변화는 한류의 바람을 타고 K-MEDI라는 용도도 만들어졌다. Korean Medicine의 준말인 K-MEDI는 그냥 한의학이 아닌 “韓醫學의 세계화”를 목표로 삼고 만든 신조어다. 이전의 韓醫學은 한국 고유의 의학, 곧 한국 문화 수준이라면, K-culture, K-pop, K-food 등과 연관된 K-MEDI는 글로벌 한국 문명 코드를 내재한다. 케이팝 데몬 헌터스(이후 ‘케데헌’)가 영화와 팝 등에서 세계 대중문화의 신기록을 세우는 돌풍을 일으켰다. 이 영화에서 주인공 루미는 잃어버린 목소리를 치료하기 위해 “HAN의원”을 찾아간다. 한의사는 “부분을 치료하려면 전체를 이해해야 하는 법”이라 말하며 루미를 뚫어지게 바라보는 진료 장면이 인상적으로 나오면서, 촬영의 배경이 됐던 곳이 K-힐링 명소로 떠올랐다. 한류 열풍으로 K-컬처는 전 세계인들이 복제하는 하나의 밈으로 자리를 잡는 신기원이 열리면서, 마침내 “한국 문화의 문명화”를 성취할 수 있다는 기대를 낳는다.

그렇다면 이런 한국 문명사의 기적을 일으킨 요인은 무엇인가? 역사학이 과거에서 현재에 이르는 과정을 일관성 있는 서사로 구성한다면, 계보학은 반대로 현재로부터 과거로 거슬러 올라가서 한국 문명사의 돌연변이를 일으킨 과거의 이질적 층위(layer)와 단층선(fault lines)을 복원하는 시도를 한다. ‘케데헌’ 열풍으로 나타나듯 한국은 그야말로 글로벌 문화강국 부상했다. 한국 문명의 계보학은 그 같은 경이적인 한국 문화의 진화가 어떻게 일어날 수 있었고, 그것이 21세기 문명 전환의 시대정신과 연관해서 어떤 의미가 있는지를 탐구한다.

## II. 문화 유전자와 문화적 기억 그리고 역사공동체

나는 추상적 인간이 아니라 한국인으로 살아간다. 하이데거가 언어를 ‘존재의 집’이라 했듯, 한국은 내가 사는 집이다. 한국인으로서 나는 ‘나의 한국’이 아닌 ‘한국의 나’이다. 이렇게 한국을 ‘한국인’의 존재 방식을 선험적으로 결정하는 범주임을 인정하면, 과거의 조상과 현재의 우리 그리고 미래의 후손은 그것을 형성하는 일시적으로 존재하는 부분들이다. 인간의 몸 자체가 약 37조의 세포로 구성돼 있으며, 매일 약 3,300억 개 세포가 교체되는 것으로 유지되는 몸의 작동이 중지하면 나는 사라진다. 나는 이 세상에 없어도 한국은 존재한다. 그렇다면 무엇이 한국을 영속하게 만드는가?

리처드 도킨스(R. Dawkins)는 『이기적 유전자』에서 생명의 본질은 유전자이며, 유전자의 보전과 확산을 위해 생명이 탄생했기에 생명 진화의 실제 주인공은 유전자라고 했다. 유전자 gene의 어원은 ‘태어남’을 뜻하는 그리스어 génos이다. 이 같은 생물학적 유전자와 마찬가지로 도킨스는 인간이 자연에 적응하는 것을 넘어 변형·개조하는 문명을 만들어 낸 문화적 진화의 주역인 문화 유전자가 있다는 아이디어로 그것을 지칭하는 meme이란 용어를 제안했다. “우리는 문화의 전파 단위, 즉 모방을 통해 퍼져 나가는 단위에 이름을 붙여야 한다. 그 단위를 나는 ‘밈(meme)’이라 부르 고자 한다. 이 말은 그리스어 ‘미메마(mimeme, 모방된 것)’에서 유래했으며, 영어 단어 ‘memory(기억)’나 ‘gene(유전자)’처럼 짧게 만들기 위해 meme으로 줄였다.”<sup>9)</sup>

지구상의 모든 생명은 LUCA(Last Universal Common Ancestor)라고 부르는 단세포에서 기원한다. 생명을 생성·유지·복제하는 알고리즘인 DNA 유전정보가 오직 네 글자(A,T,C,G)로만 쓰였다는 것이 공통의 조상을 갖는다는 증거다. 모든 생명은 같은 DNA 시스템에서 시작했고, 그 DNA 염기 배열이 변해온 결과로 바이러스와 박테리아부터 인류까지 생명의 나무가 분화되는 진화가 일어났다. 생물 종의 다름을 결정하는 것은

9) 리처드 도킨스, 전중환 옮김, 『이기적 유전자』 (을유문화사, 2018), 406쪽.

유전자 배열이다. 같은 배열을 복제하기에 조류는 조류를 낳고 포유류는 포유류를 낳는다. 이 같은 생물학적 유전자와 마찬가지로 우리를 인간 가운데 한국인으로 만든 것은 문화 유전자이며, 그것이 있기에 한국과 같은 정치공동체가 탄생해서 우리는 한국인이 될 수 있었다. 한국과 한국인의 계보학은 그 같은 문화 유전자의 형성과 변이에 관해 탐구하는 것을 목표로 한다.

역사학은 현재의 원인이 되는 과거를 인과적으로 탐구함으로써, 과거와 현재를 단선적인 서사로 엮는 경향이 있다. 하지만 과거에는 단지 현재의 전사로 환원될 수 없는 수많은 가능성이 잠재해 있었다. 예컨대 오늘날 우리는 연개소문과 의자왕 그리고 김춘추는 모두 당연한 한국사의 인물이라 여기지만, 그들이 살았던 7세기로 돌아가서 보면 그것은 후대의 역사가가 만들어 낸 역사적 정체성이다. 그들 생전에 한국은 없었고, 신라가 ‘삼국통일’을 이룩했던 것의 ‘나비효과’로 오늘날과 같은 한국사가 생겨났다고 말할 수 있다. 백제가 멸망한 후 의자왕은 당나라로 끌려갔고 그의 후손 중 일부는 당나라에 살았거나, 또는 일본으로 건너가 일본 가문의 조상이 되기도 했다. 그들은 천년도 넘게 지난 후 태어난 후손들에 의해 같은 한국인으로 부르게 됐다. 그렇다면 무엇이 그들을 한국인으로 만들었는가? 그들 스스로가 아닌 문화 유전자가 그들을 지금 우리의 조상, 한국인의 계보를 이루는 같은 민족으로 분류하는 정보의 코드로 작동한다. 한국사가 한국이란 역사공동체의 형성 과정을 주로 문자 기록에 근거한 사료를 토대로 역사적 사건의 인과관계를 탐구하는 연구라면, 한국인의 계보학은 그런 역사적 정보를 구성하는 문화 유전자의 진화가 어떤 우여곡절로 일어났는지를 추적한다.

특정 집단이 역사공동체를 형성할 수 있는 필요조건은 독자적인 의미의 그물망인 문화를 보유하느냐 여부다. 전통 시대 동아시아에서 한때 흉노, 거란, 여진 그리고 몽골과 만주족이 중국을 지배한 적이 있었다. 그들 가운데는 원과 청처럼 중국 전체를 지배하는 천하 국가를 수립했지만, 오늘날 몽골은 약소국으로 전락했고 만주족은 중국 민족의 일원으로 편입됐다. 원과 청은 군사적으로는 중국을 정복했지만, 결국 그들 역사는 중국

정사의 계보로 흡수되어 중화 문명의 계승자로 기억된다. 이에 반해 한국은 한사군과 일제 강점기를 제외하면, 고조선 이후 부여·삼한·삼국(고구려·백제·신라), 고려, 조선, 대한제국의 계보로 이어지는 국가 전통을 계승한, 중국과 일본과 함께 세계사적으로 매우 드문 유구한 역사를 가진 나라다.

한국이 어떻게 유구한 역사를 가진 정치공동체가 됐을까? 박은식은 “나라는 형체와 같고, 역사는 정신과 같은 것”<sup>10)</sup>이라 했다. 결국, 한국이란 나라를 세우고 보전하게 만든 것은 정신이라면, 그 정신은 어떻게 생성하고 이어지는가? 박은식 선생이 말한 정신은 정체성 의식을 의미하며, 그것을 얹 아스만은 “사회의 의식적 기억”이라 규정한다. 의식적 기억이 있기에, “사회는 자아상을 가지고, 기억으로부터 문화를 빚어냄으로써 자기 정체성을 대대로 유지한다.”<sup>11)</sup> 나라를 세우고 보전하는 집단 정체성의 코드는 문화 유전자다. 그것은 집단기억을 통해 형성되고 복제되며, 그런 맥락에서 아스만은 “전통 형성, 과거 원용, 정치적 정체성과 상상력 같은 모든 기능적 개념들을 포괄하는 하나의 용어”<sup>12)</sup>로 ‘문화적 기억’을 제안했다.

모든 기억은 반복과 해석으로 재구성되고, 그것이 어떻게 이뤄지느냐는 당대의 기억술에 달려 있다. 허버트 마셜 맥클루언(Herbert Marshall McLuhan)이 “미디어는 메시지다.”<sup>13)</sup>라는 테제로 정식화했듯이, 집단기억의 구성과 재현은 매체가 결정한다. 선사시대 인간의 기억술은 이야기에 의존했다. 이야기에서 문자로 매체적 전환은 기억술의 혁명적 구조적 변화를 가져왔다. 유한한 개인의 기억력과 이야기로 전수되는 정보량은 시공간적 한계를 가진다. 이에 비해 기억을 외재화 할 수 있는 문자의 발명은 시공간적 한계를 넘는 집단기억의 축적과 전수를 가능하게 만들으로써, 전통 형성, 과거 원용, 정치적 정체성과 상상력 같은 모든 기능적 개

10) 박은식, 최혜주 옮김, 『韓國痛史』 (지식을 만드는 지식, 2014), 6-7쪽.

11) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 26쪽.

12) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 33쪽.

13) 마셜 맥클루언, 이한우 공역, 『미디어의 이해 - 인간의 확장』 (민음사, 2002).

념을 포괄하는 문화적 기억의 패러다임 전환을 일으켰다.

서양에서 그런 패러다임 전환을 통한 정치공동체의 사회적 변동이 일어나는 맥락에서 탄생한 것이 역사다. 헤로도토스가 *Historiai*를 쓴 기원전 5세기는 그리스의 사회의 연결구조가 구술문화에서 문자문화로 포괄적으로 이행하는 시점이었다. 그리스인들의 집단기억의 원형은 호메로스의 『일리아드』다. 트로이 전쟁은 ‘고전 그리스’가 성립하기 훨씬 전인 기원전 1600년 ~1050년까지로 추정하는 미케네 문명이 끝나는 사건이다. 아가멤논과 같은 트로이 전쟁의 영웅은 엄밀하게 말하면 그리스인이 아니다. 『일리아드』는 기원전 8세기 귀족사회가 자신들의 계보를 트로이 전쟁의 전설적 영웅들과 연결하는 문화적 기억을 창출하려는 목적으로 창작됐다. 그것은 미케네 문명과 고대 그리스 사회 사이의 단절을 ‘과거’ 영웅시대의 기억을 환기해서 이어주는 서사로, “그 중심적 기억 형상은 연합의 역사, 즉 근동에서 온 공동의 적에 대항한 범그리스적 단결이다.”<sup>14)</sup>

기원전 492~479년에 일어났던 페르시아 전쟁에서 그리스의 승리는 그리스인 역사의 중대한 전환점이 되었다. 당시 페르시아는 그리스인들이 알고 있었던 아시아 전역을 통치했고 이집트와 리비아까지 장악한 세계 최대 제국이었다. 그런 페르시아와 전쟁에서 승리한 그리스인들의 자긍심은 고조됐고, 그런 새로운 자부심을 반영해서 전쟁 후 약 30~50년이 지난 시점에 헤로도토스가 역사를 집필했다. 트로이 전쟁이 시원적인 신화적 기억이라면, 페르시아 전쟁은 헤로도토스가 동시대인들과 공유하는 기억이다. 후자의 기억을 아스만은 ‘문화적’ 기억과 구별해서 ‘소통적’ 기억이라 일컬었다. 소통적 기억은 가까운 과거와 관련된 당대인들이 공유하는 조부모의 시간 범위, 곧 80~100년에 걸친 기억이다. 과거와 현재 사이에 단절이 있는 것처럼, 문화적 기억과 소통적 기억 사이에는 간극이 있다. 그들을 구조와 사건, 곧 반복과 차이의 관계로 연결하는 서사가 계보다. 아스만은 “계보는 시초부터 중단 없는 연결고리를 제공하여 현재의 질서와 열망을 정당화하면서 현재와 태초 사이의 틈을 메워주는 형태”<sup>15)</sup>라고 했

---

14) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 327쪽.

다.

트로이 전쟁이 그리스인이 ‘신화로 기억하던 과거’라면, 페르시아 전쟁은 ‘경험으로 겪은 현재’다. 후자를 기록한 헤로도토스 *Historiai*는 특정 사건에 의해 구조가 바뀌는, 곧 새로운 문화적 기억으로 그리스인의 계보가 정비되는 계기다. 그것을 의식했던 헤로도토스는 *Historiai*의 첫 문장은 다음과 같이 시작한다. “할리카르네소스의 헤로도토스는 그의 탐구 결과를 다음과 같이 밝힌다. 이는 인간들이 이룬 일들이 시간이 흐르면서 잊히지 않도록 하고, 또 헬라스인들과 이방인(異邦人)들이 보여준 위대하고 놀라운 행적과 특히 그들이 전쟁을 벌인 원인이 세상에 널리 알려지도록 하려는 것이다(Herodotos, I, 1).”<sup>15)</sup> 한마디로 헤로도토스는 페르시아 전쟁을 토대로 ‘범 그리스적(Panhellenic)’ 정체성을 재확립하려는 의도로 *Historiai*를 썼다. 영웅들의 이야기인 『일리아드』가 귀족사회 기반 그리스의 문화적 기억이라면, 헤로도토스의 『역사』는 페르시아 전쟁을 승리로 이끈 평민이 주도하는 민주정 집단기억으로 그리스 정체성을 재확립하려는 소통적 기억이다.

다시 우리 주제로 돌아와서, 한국이란 역사공동체를 형성하는 토대가 되는 문화적 기억은 언제 어떻게 구성됐고, 소통적 기억으로 서술된 역사는 언제 누구에 의해 탄생했는가? 아스만의 대표작 『문화적 기억과 초기 문명』은 “기억, 정체성, 문화적 지속성이라는 세 가지 주제 사이의 상호연관성”을 다루며, “모든 문화가 연결구조(connecting structure)라고 부를 수 있는 무언가”<sup>17)</sup>를 만들어 내는 메커니즘을 문화적 기억 개념을 토대로 밝혀낸다. 이 같은 아스만의 연구를 우리 주제에 적용하려면, 기억, 정체성, 문화적 지속성이란 세 가지 주제 사이의 상호연관성과 그것들의 연결구조가, 아스만이 했던 것처럼, 한국의 ‘초기 문명’에서 형성되는 과정을 고찰해야 한다. 하지만 한국 문명의 계보학은 ‘초기 문명’의 형성 과정보다는 현재의 한류를 생성한 한국 문명의 연결구조를 역추적해서 해명하는

15) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 62쪽.

16) 헤로도토스, 김봉철 옮김, 『역사(Historiai)』 (도서출판 길, 2016), 59쪽.

17) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 23쪽.

것에 주안점을 둔다. 다시 말해 한국 문명의 계보학은 21세기 한국 문명사의 새로운 전기를 마련하는 한류라는 돌연변이를 낳은 문화 유전자, “밈의 진화(memetic evolution)” 과정을 해명할 목적으로 아스만의 문화적 기억 개념을 복제해 사용한다.

### Ⅲ. 역사와 집단기억, 『삼국사기』와 『삼국유사』

조동일은 “문화와 문명을 구별하는 수많은 징표 가운데 말과 글이 가장 분명하다”라고 했다. “문화는 말로, 문명은 글로 이루어진다고 하면, 복잡한 시비가 일단 분명해진다. 글로 문서 작성, 역사 기록, 사상 표현 등을 한 증거가 있으면, 문명으로 인정할 만한 필요조건을 갖추었다. 표현한 사상이 천지만물의 보편적인 원리에 관한 것이어야 충분조건까지 구비해 온전한 문명이 된다.”<sup>18)</sup> 이 규정에 따르면, 한자를 매체로 하는 중국 문명의 수용이 한국 문명사의 출발점이다.

한자 문명권에 포섭된 한국에서 역사는 중화 문명의 매트릭스에 따라 편찬됐다. 그렇게 탄생한 최초의 한국사가 『삼국사기』다. 김부식이 한국의 헤로도토스라면, 헤로도토스가 역사를 쓰기 이전 문화적 기억의 창시자인 호메로스에 해당하는 모범이 사마천이다. 그런데 다른 점은 『사기』는 서사시가 아닌 문자 역사라는 점이다. 김부식도 헤로도토스와 마찬가지로 고려의 정체성을 재설정하는 소통적 기억을 확립할 목적으로 역사를 썼다. 헤로도토스가 역사를 쓴 직접적 계기가 페르시아 전쟁이라면, 김부식에게는 ‘묘청의 난’이다.

고려는 후삼국 통일을 통해 성립한 왕조다. 삼국통일이 신라 주도로 성취됐다면, 고려가 후삼국을 통일한 명분은 이미 멸망해서 없어진 고구려를 다시 세우는 것이었다. 왕건은 918년에 새 왕조의 국호를 고려(高麗)라

---

18) 조동일, 「한국·동아시아·세계문명」, 이한구·김기봉·신중섭 편, 『한국문명론』 (경희대학교 출판문화원, 2025), 27쪽.

고 정함으로써 고구려를 계승하는 국가임을 천명했다. 고려는 건국 18년 후인 936년에 후삼국을 통일했다. 하지만 고려는 신라의 정통성을 부정하지 않고 계승했으며, 혼인 정책을 통해 신라 지배 세력과 지방 호족을 적극 흡수했다. 그렇기에 신라에서 고려로 이어지는 현실 역사의 계보와 멸망한 고구려를 계승한 국가라는 당위 역사 사이 모순은 갈등의 불씨로 남아있었다. 그 불씨가 점화되어 폭발한 사건이 '묘청의 난'이다. 여기서 승리한 김부식은 왕조의 정체성을 재설정하는 “현재와 과거의 대화”가 필요하다는 역사의식을 가졌다. 그래서 그는 고려 초 광종 때 편찬됐을 것으로 추정하는 고구려 주도의 『삼국사』를 신라 중심으로 수정하는 『삼국사기』를 편찬했다.

고구려 역사를 축소하고 신라 중심으로 고려사 재구성했던 김부식은 고조선과 삼한 또한 역사 시대 밖으로 배제했다. 김부식은 그것을 정당화하는 명분을 「연표」의 서문에서 다음과 같이 썼다.

해동에 나라가 있는 지 오래였다. 기자가 주나라 왕실에 봉작을 받고 위만이 한나라 초엽에 왕호를 참칭 한 뒤부터 연대가 요원하고 기록들이 조잡하여 도저히 그 사적을 알 수 없으며 3국이 술발처럼 대치함에 이르러서는 왕대들의 전장이 더욱 많았는바 신라는 56 왕에 992년이요, 고구려는 28 왕에 705년이요, 백제는 31 왕에 678년이였다. 그 시초와 종말은 상고할 수 있으므로 3국의 연표를 작성한다.<sup>19)</sup>

김부식은 연표를 중국의 연대를 기준점으로 박혁거세의 신라 건국을 시작으로 신라, 고구려, 백제의 순서로 병렬했다. 이 같은 연표 작성법은 중화주의자로서 김부식의 면모를 전형적으로 보여주는 구성 방식이다. 먼저 ‘해동’이란 지명은 중국을 기준으로 해서 동쪽 지역에 있음을 지칭한다. 해동의 역사는 주나라 왕실의 봉작을 받은 기자로부터 시작한다. 위만은 책봉을 받지 못했기에 정통성을 인정받지 못했다. 그 이후의 역사, 곧 고조선의 멸망과 함께 이어지는 삼한 시기는 지우고 삼국시대부터 고려의 전사(前史)를 서술했다.

19) 김부식, 고전연구실 옮김, 『삼국사기』下 (신서원, 2004), 9쪽.

김부식이 문자로 기록한 고려의 역사인 『삼국사기』는 ‘삼국시대’ 사람들의 마음 세계를 구성한 집단기억을 배제했다. 기억을 허구가 아닌 사회적 사실로 보고 학문적 탐구 대상으로 삼은 기억 이론의 선구자가 프랑스의 사회학자 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)다. 알박스는 기억은 개인이 보유하지만, 모든 기억은 소통과 사회적 상호작용을 통해 형성되는 사회화 과정이란 점에 주목했다. 그는 “집단 자체는 기억을 ‘가지지’ 않지만, 집단이 그 구성원의 기억을 결정”<sup>20)</sup>한다는 점에 착안해, 개인의 기억을 주조하는 사회적 준거 틀로서 집단기억(collective memory) 용어를 만들어 냈다. 아스만은 그의 기억 이론의 영향을 받고 문화적 기억 개념을 창시했다. 아스만은 역사를 집단기억의 일종으로 포섭했다. 하지만 본래 알박스는 집단기억을 역사와는 완전히 다른 정반대 것으로 파악했다. “역사가 오직 차이와 단절만 인지하는 반면, 집단기억은 유사성과 지속성에 초점을 맞춘다. 집단기억은 집단을 내부로부터 바라본다 … 그래서 집단기억은 모든 다른 집단의 기억들과 구분되는 그 독특함을 중시하고, 역사는 이러한 모든 차이를 배제하고 균일한 역사적 맥락에서 그 사실들을 재조합한다.”<sup>21)</sup>

한국사에서 ‘삼국시대’는 기원전 57년 신라의 건국부터 서기 668년 고구려의 멸망까지 약 700년간을 포괄한다. 하지만 실제로 고구려, 백제, 신라가 술의 세 발처럼 우리나라를 지탱하던 시기는 562년부터 660년까지의 98년에 불과하다. 삼국시대라는 시대구분은 가야는 물론 고구려 및 백제와 일본 사이 관계에 관한 집단기억을 배제해서 망각한다. 신라가 통일하기 이전의 한국사를 고구려, 백제, 신라의 삼국시대라는 범주로 묶는 에피스테메를 정착시킨 『삼국사기』는 미셸 푸코가 비판하는 담론 권력(le pouvoir du discours)이다. 실제로 김부식은 자신의 정치적 입장을 정당화할 목적으로 『삼국사기』를 편찬했다. 김부식은 신라의 삼국통일에서 고려로 이르는 과정을 균일한 역사적 맥락으로 연결할 수 있는 역사적 사실들

---

20) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 47쪽.

21) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 54쪽.

만을 편찬 대상으로 삼음으로써, 고조선과 삼한에 관한 집단기억 또한 제외했다.

김부식이 역사편찬의 모범으로 삼은 것은 사마천의 『사기』다. 그런데 사마천의 『사기(史記)』는 「삼황본기(三皇本紀)」와 「오제본기(五帝本紀)」로 시작한다. 사마천은 신화적 기원까지 소급해서 연결하는 집단기억을 토대로 한(漢) 왕조의 정통성을 확립했다. 이에 반해 김부식은 신화적인 문화적 기억은 배제하고 고려의 역사적 정체성을 재정립할 목적으로 역사를 썼다. 김부식이 사마천과는 다르게 신화적 집단기억을 제외했던 명분은 유교적 합리주의에 입각한 중국 정사의 역사관을 따른다는 것이다. 이른바 술이부작(述而不作)의 원칙으로 편찬되는 정사의 역사적 기억은 “많은 다른 집단기억들이 존재하지만, 역사는 하나뿐으로, 각 집단, 정체성, 준거점들과의 모든 연관성을 차단하며, 정체성 없는 서사로 과거를 재구성한다.”<sup>22)</sup> 삼국시대 고구려, 백제, 신라는 나름의 집단기억을 가진다. 하지만 그것이 『삼국사기』로 편찬될 때는 오직 고려의 전사(前史)로서 의미가 있을 뿐이다.

『三國史記』와 『三國遺事』의 차이는 무엇보다도 史와 事의 차이로 드러난다. 이 둘은 역사의 어원이 독일어 Geschichte로 지칭되는 ‘과거의 사건’과 영어 history로 표현되는 ‘그에 관한 기록’이라는 이중의 의미를 대변한다. 존재론적으로는 과거의 사건에 대한 기록으로 역사가 서술되기에 史에 앞서 事가 일어났지만, 인식론적으로는 역사로 기록된 것만이 과거의 사건으로 기억되기에 史가 事를 규정한다. 일연의 『三國遺事』는 후자의 문제로부터 편찬됐다. 『삼국유사』의 유사(遺事)의 문자 그대로 뜻은 ‘잃어버린 사실’ 또는 ‘남겨진 사실’이다. 전자의 ‘잃어버린 사실’이란 『三國史記』와 같은 역사로 기록되지 못함으로써 잊힌 사실을 뜻하며, 후자의 ‘남겨진 사실’은 집단기억을 지칭한다. 史가 되지 못한 事는 신화로 기억된다. 이를 이병주는 『산하』의 에필로그에서 “태양에 바래면 역사가 되고, 월광에 물들면 신화가 된다.”라고 썼다. 『삼국사기』가 태양에 바래진 역사를

22) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 55쪽.

기록했다면, 『삼국유사』는 월광에 물들여진 집단기억을 기록했다. 일연은 신화적 집단기억을 『삼국유사』에 수록한 이유를 「기이편(紀異篇)」 서문에서 밝혔다.

대개 옛 성인이 예악으로 나라를 일으키고 인의로 가르침을 베풀 때는 괴이한 일과 헛된 용맹, 그리고 어지러운 일과 귀신에 대해 말하지 않았다. 그러나 제왕이 장차 일어날 때는 부명(符命)과 도록(圖籙)을 받들어, 반드시 보통 사람과 다른 점이 있고 난 뒤에야 큰 변화를 타서 천자의 지위를 얻어 왕업을 이루는 것이다. … 그렇다면 삼국의 시조가 모두 신비하고 기이한 데서 나왔다 한들 어찌 괴이하랴. 이것이 「기이」를 여러 편 앞에 두는 까닭이다. 나의 뜻이 바로 여기에 있다.<sup>23)</sup>

여기서 옛 성인은 『논어』를 통해 괴력난신을 말하지 않겠다고 선언한 공자를 치칭한다. 그런데 유교의 합리적인 사고방식으로는 역사를 바꾼 비합리적인 사건들과 초월적인 현상들을 설명할 수 없다는 것이 일연의 생각이다. 많은 사람이 태몽을 갖고 태어나듯이, 고구려, 백제 그리고 신라의 시조가 신이(神異)하게 출생했다는 것은 당대인들에게는 전혀 이상한 일은 아니다. 그런데 삼국시대의 현실을 재현한다고 할 때, 『삼국사기』와 『삼국유사』 가운데 무엇이 더 진실에 가까울까? 이기백은 일연이 『삼국사기』가 빠뜨린 것을 기록하려는 의도로 『삼국유사』를 편찬한 것이 아니라, 그 반대로 신이한 이야기를 수집하여 기록하다 보니 자연스럽게 『삼국사기』에 없는 이야기들을 모은 것이라 했다. “그런데 묘한 것은 이러한 신이한 이야기들이 우리나라 고대사회의 본질을 오히려 더 잘 나타내 주고 있다.”<sup>24)</sup>는 점이다.

아스만은 두 가지 양식으로 과거를 활용해서 집단기억을 만든다고 했다. 하나는 기원과 관련된 ‘창건적(foundational) 기억’이고, 다른 하나는 개인적 경험과 그 틀과 연관된 ‘전기적(biographical) 기억’이다.<sup>25)</sup> 창건적

23) 일연, 이가원·허경진 옮김, 『삼국유사』 (한길사, 2006), 63-64쪽.

24) 이기백, 『한국고전연구』 (일조각, 2004), 6쪽.

25) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김, 앞의 책 (2025), 64쪽.

기억은 문자가 없는 사회에서도 기능하는 의례, 춤, 문양, 의상, 문신, 그림, 풍경 등과 같은 객관적 고정물을 통해 재현되는 기억이며, 대표적인 것이 신화다. 신화 역시 기억을 위한 서사다. 기억의 측면에서는 역사는 신화와 다르지 않다. 문화적 기억으로 역사를 신화로 변형한 민족이 유대인이다. 이스라엘 사람들은 출애굽을 그것의 역사적 정확성과 상관없이 유월절의 문화적 기억으로 기념하며 그것을 건국 신화로 만들었다. 이 같은 역사의 신화적 변형은 “역사를 비현실적으로 만드는 것이 아니라 오히려 그것이 규범적이고 형성적인 힘으로 작동한다는 측면에서 현실적인 것으로 만드는 것이다.”<sup>26)</sup> “집단은 자신들의 역사를 기억하고 그 창건의 기억 예화를 현재화함으로써 끊임없이 정체성을 재확인한다.”<sup>27)</sup>

몽골 제국 시대 고려가 중대한 정체성의 위기에 처했을 때, 일연은 김부식의 역사가 배제한 ‘창건적 기억’을 상기할 목적으로 『삼국유사』를 편찬했다. 이에 반해 김부식이 당대의 사회적 상호작용에 영향을 받고 개인적 경험을 바탕으로 “현재와 과거의 대화”로 쓴 『삼국사기』는 ‘전기적 기억’이다. ‘전기적 기억’은 가까운 과거와 연관된 소통적 기억을 만드는 것을 목표로 한다. 하지만 『삼국사기』는 한국사 최초의 ‘국사’일 뿐만 아니라, 보편 문명에 대한 도전과 응전으로 전개되는 한국 문명사의 패턴을 정식화한 텍스트다. 김부식은 『삼국사기』 편찬을 끝냈다는 것을 왕에게 보고하면서 올린 글에서, “지금 학문에 종사하는 사람들이 오경(五經)·제자(諸子)의 서적과 진(秦)·한(漢) 역대 사기에 대해서는 간혹 환하게 알며 자세하게 설명하는 자가 있지마는 자기 나랏일에 대해서는 그 전말을 알지 못하고 있음은 매우 개탄할 일이라고 생각하셨습니다.”<sup>28)</sup>라고 썼다. 위 문장에서 보듯, 김부식은 고려인이라는 정체성을 가진 사대주의자다. 그런 김부식을 오늘날의 용어로 긍정적으로 표현하면 ‘글로벌 한국인’이다.

사대주의는 전통 시대 중화 문명의 mim을 모방하는 패턴이다. 그 패턴이

26) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김 앞의 책 (2025), 65쪽.

27) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김 앞의 책 (2025), 65쪽.

28) 김부식, 고전연구실 옮김, 앞의 책 (2004), 479쪽.

언제 어떻게 성립했는지를 알려주는 것이 『삼국유사』의 문화적 기억이다. 『삼국유사』에는 민족 정체성 형성의 원형 서사(archetype narrative)인 단군신화가 있다. 일연이 『삼국유사』를 단군신화로부터 시작했다는 것은 김부식의 중화사상과는 다른 천하관을 가졌다는 것을 의미한다. 단군은 하늘의 통치자인 환인의 서자인 환웅의 아들이다. 단군은 조선을 개국하여 1,500년간을 다스리다가 주나라 무왕이 봉한 기자의 등장으로 역사의 무대에서 퇴장했다. 여기서 이상한 점은 단군과 기자로의 권력 이동 과정에 관한 기술이 애매하다는 점이다. 하늘의 자손 단군이 주나라 무왕이 기자(箕子)를 조선에 봉하니 장당경(藏唐京)으로 옮겼다가 뒤에 아사달에 돌아와 숨어 산신(山神)이 되었다는 기록을 어떻게 이해할 것인가? 아마 그것은 토착문화가 중화 보편 문명으로 대체됐다는 것을 상징적으로 표현한 것으로 추정한다.

단군조선에서 기자조선으로 이행, 곧 우리의 개체 문화가 보편 문명에 포섭된 것이 한국 문명사의 출발점이다. 단군이 우리의 혈연적 기원의 코드라면, 기자는 보편 문명의 코드다. 단군조선에서 기자조선으로 고조선의 평화적 정권교체는 한민족이 중국화 하여 소멸하지 않고, 개체 문명이 보편 문명을 모방하는 한국 문명 패턴을 형성한 한국 문명 계보의 시작이다. 단군이 종족의 기원을 상징하는 개체 정체성 코드라면, 기자는 보편 문명의 코드다. 단군조선의 종말과 함께 정치공동체가 사라진 게 아니라, 기자조선으로 중화 문명권에 포함되는 문화적 진화로 한국 문명사가 시작된다.

김부식의 『삼국사기』가 중화 문명을 모방하는 사대주의로 역사공동체를 보전한 한국 문명사의 원형 서사라면, 그런 문명사를 전개하는 원동력이 되는 문화적 기억을 재생하는 일연의 『삼국유사』는 개체적 고유성을 이어 나가는 한국 문화 문법의 원형을 내재한다. 일연은 환인을 불교의 제석(帝釋)으로 서술했다. 제석은 불교에서 천상 세계 신들의 왕(제석천왕, 인드라)을 뜻하며, 인간 세계의 통치자와 신을 연결하는 역할을 한다. 이는 단군신화의 신성을 불교적인 틀에서 해석하여 그 위상을 부각하려는 취지이다. 하지만 아직 불교가 전래하기 훨씬 이전의 고조선 단군의 계보를 제

석과 연결하는 것은 시대착오가 아닐 수 없는데, 어떻게 일연은 그런 생각을 했을까? 고려는 불교를 국교로 삼고 건국한 나라다. 그러기에 일연이 불교의 믿을 복제해서 몽골 제국 시대 위기에 처한 고려의 정체성을 보전할 목적으로 단군의 문화적 기억을 만들어 냈다고 추정할 수 있다. 총 5권으로 구성된 『三國遺事』의 백미 가운데 하나가 마지막 ‘효선편(孝善篇)’이다. 여기서 효는 유교 윤리이고, 선은 불교 사상이다. 이는 그 둘을 융합하는 흔히 ‘비빔밥’으로 상징되는 보편 문명의 믿을 복제하는 한국문화사의 표상이다. 요컨대 김부식 『三國史記』가 역사로 한국 문명의 매트릭스를 주조했다면, 일연 『三國遺事』는 신화, 곧 집단기억을 복원해 한국 문화 문법의 전형을 구현했다.

#### IV. 문명 문법의 전환, 모방의 왕조사에서 번역의 국사(國史)로

고려가 망하고 건국한 조선은 단군과 기자의 문화적 기억을 토대로 왕조의 정통성을 세웠다. 이것을 잘 보여주는 것이 『조선왕조실록』 ‘태조 원년’ 기사다. “조선의 단군(檀君)은 동방(東方)에서 처음으로 천명(天命)을 받은 임금이고, 기자(箕子)는 처음으로 교화(教化)를 일으킨 임금이오니, 평양부(平壤府)로 하여금 때에 따라 제사를 드리게 할 것입니다.”<sup>29)</sup> 단군이 종족의 시조로 조선이 천명을 받은 왕조의 징표라면, 공자 이전 초기 유교의 성인 기자는 문명국으로서 조선의 표상이다. 『조선왕조실록』 전체에서 ‘단군’은 121번 나오지만, ‘기자’는 468번 등장한다. 결국, 이는 조선왕조의 정체성이 시조인 단군보다는 보편 문명 코드인 기자에 근거함을 말한다.

조선왕조를 멸망시킬 수 있었던 최대 위기는 1592년부터 7년간의 임진왜란과 1616년에 일어난 병자호란이다. 임진왜란은 조선왕조의 제도적 결

29) 『조선왕조실록』, 『태조실록』 태조원년 8월 11일.

함과 선조의 무능함을 극명하게 보여주었다. 선조는 전쟁 발발 후 단 8일 만에 수도를 버리고 피난길에 올라 백성들에게 큰 충격을 주었다. 그뿐만 아니라 전세가 불리해지자 요동으로 망명하겠다는 생각을 굽히지 않음으로써, 민심은 이반하고 제왕으로서 권위는 완전히 실추됐다. 나라를 지키고 왕조를 구원한 것은 의병과 충성스러운 신하이였다. 그런 자신의 무능함을 모르지 않았던 선조는 전쟁이 끝난 후 그들을 토사구팽(兔死狗烹)하듯 실각시키거나 처단하고, 대신 종묘사직을 지킬 수 있었던 원동력을 명나라 원군의 공으로 돌리는 재조지은(再造之恩)이란 담론권력을 만들어냈다. 원래 이 표현은 전쟁 발발 두 달 만에 조선에 들어온 명나라 장수 조승훈(祖承訓)에게 썼던 외교적 수사인 “조그만 나라 조선을 다시 세워 줄 희망”이란 뜻의 ‘소방재조지망(小邦再造之望)’에서 유래한다. 그런 희망이 마침내 이여송의 평양성 수복으로 현실로 나타남에 따라 망(望)은 은(恩)으로 바뀌고, 이에 선조는 자신의 의주 파천은 백성을 버리고 떠난 도피가 아니라 명군을 불러들이려는 전략적 결단임을 강조했다.<sup>30)</sup>

그렇게 담론권력이 된 재조지은은 선조의 사후에도 조선왕조 정체성 확립과 왕권 강화를 위한 ‘기억의 정치’로 재사용되어 ‘신화’로 기능했다. 재조지은은 조선 후기 제사, 사대 의례, 문학, 사관(史觀)을 통해 반복 재현되는 기념 의례(ritual of gratitude)로 제도화되어 문화적 기억으로 새겨졌다. 아스만은 “문화적 기억이 의존하는 것은 사실적 역사가 아니라 기억된 역사”<sup>31)</sup>라고 했다. “문화적 기억이 사실적 역사를 기억된 역사로 변형 시킴으로써, 신화로 전환”하며, “신화는 현재를 그 기원의 관점에서 조명하기 위해 기술된 창건적 역사”<sup>32)</sup>이다.

왜란 이후의 정치적 위기를 타개하는 선조의 담론권력이었던 ‘재조지은’이 문화적 기억으로 변환되는 계기는 그것이 일어날 수밖에 없는 구조적 원인으로 작용했던 병자호란이다. 명이 쇠락하고 청이 천하 국가로 부상

---

30) 한명기, 『임진왜란과 한중관계』 (역사비평사, 1999); 계승범, 『조선시대 해외파 병과 한중관계』 (푸른역사, 2009).

31) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김 앞의 책 (2025), 64쪽.

32) 안 아스만, 김구원·심재훈 옮김 앞의 책 (2025), 65쪽.

하면서 재조지은 담론은 중립 외교를 지향했던 광해군을 몰아내는 인조반정의 명분이 되고 자승자박(自繩自縛)으로 병자호란을 당할 수밖에 없는 딜레마에 빠지게 했다. 남한산성에서 항전하다 항복해서 나와 삼전도에서 굴욕을 당한 인조는 임진왜란 때 선조처럼 실추된 왕조의 정통성을 회복하고 왕권의 정당성을 복원하는 ‘포스트(post) 재조지은’ 담론으로 ‘송명배척(崇明排淸)’ 대의를 기치로 내걸었다.

인조의 대의를 계승한 효종은 그것을 실천하는 ‘북벌’을 국정의 목표로 설정했다. 하지만 그것은 청나라로부터 책봉을 받는 조공국이 될 수밖에 없는 현실에 대한 좌절감과 열등감을 적대감으로 보상하는 르상티망(ressentiment)의 발로였을 뿐, 그것의 실제 목적은 외부의 적을 설정해서 왕권을 강화하는 부정적 통합을 위한 이데올로기였다. 결국, 실현 불가능한 ‘북벌’이 지속 가능한 담론권력이 될 수 없다는 것을 잘 아는 효종은 정신적 승리로 재조지은을 실천하는 길을 모색했다. 그런 효종의 열망에 부응해 춘추지의(春秋之義), 곧 삼대 이후 한·당·송의 중화 문명을 계승한 명에 대한 의리를 지켜야 한다는 의리론(義理論)을 준거로, 재조지은을 규범적 기억 차원을 넘어 문명 패턴으로 전환한 성리학자가 정도전 이후 조선왕조를 재건하는 이념의 설계자 역할을 한 송시열이다.

송시열은 대명 의리를 저버리는 항복을 했음에도 조선왕조가 지속할 수 있는 명분을 명나라가 망한 이후 중화의 역할을 조선이 대신 수행하는 조선중화 또는 소중화<sup>33)</sup>라는 정체성 변환으로 찾았다. 대전에 있는 송시열 유물관에는 그의 글씨 “海東乾坤(해동건곤) 尊周大義(존주대의)”가 걸려 있다. 해동인 조선이 하늘과 땅을 품은 나라로, 중화 문명의 표상인 주나라(중국 명나라) 대의를 존중하고 있다는 뜻이다. 이는 조선의 명에 대한 충성의 맹세면서 조선왕조가 명의 정신적 후계자로서 중화 문명의 계승자가 되겠다는 의지의 표현이다. 조선은 천하(天下)는 인류 공동체라는 주자학의 믿을 중국보다도 더 확실하게 복제한 왕조다. 조선왕조는 중화

33) 문화적 화이론이 조선중화주의로 변환되는 정치사상적 과정에 대해서는 우경섭, 『송시열의 세도정치사상 연구』, 서울대 박사학위 논문 (2005).

사상의 밭 복제로 재조지은의 문화적 기억을 생성해 소중화로서 조선중화라는 ‘복제 문명’으로 부활했다. 그런 회복 탄력성 덕분에 두 번의 큰 전쟁 여파로 일본과 중국에서는 지배 체제의 교체가 일어났지만, 조선왕조는 국난을 극복하고 거의 300년 넘게 왕조를 유지할 수 있었다

조선왕조의 붕괴는 문명의 문법이 바뀌면서 일어났다. 중화 문명의 새 장 속에 머무는 쇠국은 근대로의 이행을 지체시켰고, 그로 인해 일본에 식민 지배를 당해야 했다. 1853년 미국 페리 제독이 이끌고 온 흑선에 의해 개항을 당한 일본은 메이지유신으로 근대 문명 전환을 추진했다. 중화 문명을 모방하는 조공·책봉 체제하의 사대주의 생존전략이 만국공법(萬國公法)을 근거로 확립된 제국주의적 세계질서에서는 더는 통할 수 없었다. 이에 동아시아 각국이 당면한 시대적 과제는 서구 문명의 전유(appropriation)를 통한 근대 국가 수립이었다. 일본은 그 같은 역사적 과제를 봉건적 막번체제를 해체하고 천황제 전통을 근대 국가의 국체로 변환하는 메이지유신으로 완수했다. 일본은 서구 근대의 모방이 아닌 주체적인 번역으로 근대 문명 전환을 추진했다.

이렇게 문명 문법이 모방에서 번역으로 바뀌는 데에는 근대 주체가 탄생하는 칸트가 ‘코페르니쿠스 전환’으로 명명한 세계관의 변동이란 구조적 요인이 작용했다. 모방의 문명 패턴을 내면화했던 전통 시대 사대주의자는 “나는 …이다.”에서 ‘나’의 정체성을 중화 문명의 범주에 포함된 형식인 ‘…이다’의 술어적 주체, 곧 당대 문명인 성리학이 설정한 인류적 질서에 속해 있는 ‘나’로 의식화했다. 한국사에서 고려인의 정체성을 갖고 중화 문명을 추종한 김부식과 조선의 송시열이 그런 사대주의자의 전형이다. 주어를 지칭하는 subject의 라틴어 어원은 sub(아래에) + iacere(던지다, 놓다)로 인식의 주체가 아니라, 반대로 술어의 속성에 의해 규정·귀속되는 수동적 대상을 가리킨다. 그 같은 본래의 주어와 술어 관계를 뒤바꾼 명제가 데카르트의 “나는 생각한다, 고로 존재한다(cogito ergo sum)”이다. 여기서 주어는 인식하고 판단하는 능동적 존재로 위치가 전도된다. 이 같은 전도를 심화시켜 주체를 단순한 인식의 시작점이 아닌 인식의 조건으로 재설정하는 ‘코페르니쿠스 전환’을 한 철학자가 칸트다. 그는 인식

주체로서 ‘나’가 있다는 것이 인식이 성립하는 선형적 조건임을 『순수이성 비판』에서 논증했다.

근대는 개별적 국가가 주체가 되는 문명 문법의 ‘코페르니쿠스 전환’이 일어난 시대다. 동아시아에서 근대로의 문명 전환을 선도한 국가는 일본이다. 일본은 메이지유신으로 근대 국가로 전환을 모색함과 더불어 서구 근대 문명을 주체적으로 번역하는 탈아입구 기획으로 문명개화를 추진했다. 일본은 천황제라는 문화적 기억을 토대로 영국과 독일의 입헌군주제를 번역해서 만세일계(萬世一系)의 일본 국체를 만들었다. 고종은 그것을 모방해 중화 체제에서 벗어난 황제국의 위상으로 만국공법 질서로 편입을 꾀했다. 이 같은 전환을 위해서는 먼저 기자조선을 계승한 왕조의 정체성을 해체하고 제국의 의미를 담을 수 있는 새로운 국호가 요청됐다.

고종은 1897년 10월 11일 원구단(圓丘壇)에 첫 제사를 지내면서, 지금부터는 ‘조선’이 아닌 ‘대한’이란 국호를 정해 쓰자면서 대신들에게 의견을 구했다. “상이 이르기를, ‘우리나라는 곧 삼한(三韓)의 땅인데, 국초에 천명을 받고 하나의 나라로 통합되었다. 지금 국호를 대한(大韓)이라고 정한다고 안 될 것이 없다.’ 하니, 심순택이 아뢰기를, ‘三代 이후부터 국호는 예전 것을 답습한 경우가 아직 없었습니다. 그런데 조선은 바로 기자가 옛날에 봉해졌을 때의 칭호이니, 당당한 황제의 나라로서 그 칭호를 그대로 쓰는 것이 옳지 않습니다. 또한 대한이라는 칭호는 황제의 계통을 이은 나라들을 상고해 보건대 옛것을 답습한 것이 아닙니다.’라고 하였다.”<sup>34)</sup> 이로부터 2일 후인 10월 13일 고종은 국호를 대한으로 하고 임금을 황제로 칭한다고 선포했다. “봉천 승운 황제(奉天承運皇帝)는 다음과 같이 조령(詔令)을 내린다. 짐은 생각건대, 단군(檀君)과 기자(箕子) 이후로 강토가 분리되어 각각 한 지역을 차지하고는 서로 패권을 다투어 오다가 고려(高麗) 때에 이르러서 마한(馬韓), 진한(辰韓), 변한(弁韓)을 통합하였으니, 이것이 ‘삼한(三韓)’을 통합한 것이다.”<sup>35)</sup>

34) 『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 11일.

35) 『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 13일.

오늘날 우리가 한국인으로 불리게 된 것은 고종이 단군/기자조선에서 삼한으로 우리의 문화적 기억을 바꾸는 시도를 했던 것의 연쇄로 일어난 일이다. 그런데 조선의 이전 왕조인 고려가 후삼국이 아닌 ‘삼한’을 통합한 왕조라는 고종의 기억은 오류다. ‘대한’이란 국호는 그런 기억의 착오로 만들어진 명칭이다. 하지만 무엇이 과거의 사실인가를 알아내는 것이 중요한 과제인 역사는 니체의 비판대로 ‘박제된 기억’이지만, 기억 그 자체는 삶에 이바지할 목적으로 과거를 재구성하는 ‘살아 있는 기억’으로 의미가 있다. 고종은 중국의 그림자에 놓여 있는 조선 대신에 삼한의 문화적 기억으로 대한제국의 ‘창건적 역사’를 재구축하고자 했다. 그럼에도 그는 모방에서 번역으로 문명 문법의 ‘코페르니쿠스 전환’을 한 근대인은 아닌, 단지 근대에 전근대 왕조의 종묘사직을 지키고자 했던 군주였을 뿐이다.

전통 시대 모방의 문명 패턴에서 탈피하는 데 실패한 조선은 결국 식민지로 전락해 일본을 이중 번역하는 ‘모방’으로 식민지근대화를 당했다. 일제 강점기에 자국사에 대한 총체적인 반성과 함께 문화적 기억을 해체적으로 재구성하려는 시도는 신채호에 의해 시도됐다. 그는 우리가 극복해야 할 가장 심각한 고질병을 사대주의 모방 문명 패턴으로 보고, 통렬한 비판을 가했다.

“우리 조선 사람은 매양 이해 이외에서 진리를 찾으려 하므로, 석가가 들어 오면 조선의 석가라 되지 않고 석가의 조선이 되며, 공자가 들어오면 조선의 공자가 되지 않고 공자의 조선이 되며, 무슨 주의가 들어와도 조선의 주의가 되지 않고 주의의 조선이 되려 한다. 그리하여 도덕과 주의를 위하는 조선은 있고 조선을 위하는 도덕과 주의를 없다. 아! 이것이 조선의 특색이나, 특색이라면 특색이나 노예의 특색이다. 나는 조선의 도덕과 조선의 주의를 위하여 곡(哭)하려 한다.”<sup>36)</sup>

역사를 왕조의 기록이 아닌 민족을 주체로 한 “아와 비아의 투쟁”으로 정의한 신채호는 한국 사학사에서 ‘코페르니쿠스 전환’을 모색한 근대 한

---

36) 신채호, “낭객(浪客)의 신년(新年) 만필(漫筆)”, 『동아일보』, 1925년 1월 2일.

국 역사학의 아버지다. 그의 민족주의 사관에 따르면, 조선의 역사는 ‘조선의 공자’와 ‘조선의 석가’로 표현했듯 보편 문명을 주체적으로 번역하는 문화 문법으로 전개돼야 했다. 그는 묘청에 대한 김부식의 승리가 ‘공자의 조선’ 패턴의 보편 문명을 모방하는 사대주의로 민족사를 침체의 나락으로 빠뜨린 “조선역사상 일천년래 제일대사건”이라 했다.

그런데 한번 생각해 보자. 일연이 『삼국유사』에서 환인을 불교의 제석(帝釋)으로 해석한 것은 ‘석가의 조선’인가, ‘조선의 석가’인가? 후자라면 번역을 한 것인데, 과연 승려인 일연이 그렇게 했을까? 분명 일연은 몽골의 침략을 당한 후 고려의 정체성을 재정립할 의도로 『삼국유사』를 편찬했다. 하지만 그의 당대에 불교는 쿠빌라이 칸(忽必烈, 재위 1260~1294)이 원나라를 세운 뒤 국교로 공인했던 이래로 보편 문명의 밭으로 작동했다. 원나라에서 몽골의 불교는 몽골의 샤머니즘적 세계관과 결합해 황실의 권위를 정당화하는 이념적 기초가 됐고, 고려 또한 마찬가지였다. 그렇기에 일연의 제석 해석은 ‘조선의 석가’라기보다는 ‘석가의 조선’이지만, 그것은 모방이 아닌 복제의 문화 문법에 따른 것이다. 앞서 지적했듯이 일연은 불교의 밭을 복제해서 단군의 계보를 구성했다. 소중화와 조선중화 또한 마찬가지로 중화사상의 모방이 아닌 실제로는 밭 복제로 생겨난 변이다.

20세기 한국 역사학에서 근대 한국인의 기원과 정체성은 무엇인가를 둘러싸고 크게 식민지근대화론과 내재적 발전론의 2 담론이 충돌했다. 전근대 한반도에 거주했던 사람들을 가리키는 조선인과 근대 한국인의 삶의 좌표를 설정하는 의미의 그물망 사이에는 단층선이 존재한다. 전자에서 후자로 불연속적인 단층선을 잇는 ‘조선인’에서 ‘한국인’으로 문화적 변환을 설명하는 한국사의 계보를 어떻게 작성할 것인가? 근대 한국인으로 문화적 진화가 탈아입구를 선취한 일체의 지도 덕분인가, 아니면 내재적 역량을 가졌는데 일제 침략으로 좌절됐다든가 독립 국가를 형성한 후 부활해서 오늘날 세계가 인정하는 문화강국으로 도약했는가?

일본은 보편 문명의 흐름을 따라가는 글로벌리제이션 하기보다는 그것을 번역해서 전유하는 문화적 유전자를 갖고 있다. 이에 비해 『삼국유사』 문화적 기억을 가진 한국인은 보편 문명의 문화 유전자를 복제한다. 이

같은 복제의 한국인 문화 문법이 전근대 ‘조선인’을 근대 ‘한국인’으로 탈바꿈시킨 요인이다. 『삼국사기』 문명 문법은 ‘세계적인 것’을 모방하는 방식이라면, 『삼국유사』는 ‘한국적인 것’을 보전한다. 결국, 한국의 문화적 진화는 ‘세계적인 것’과 ‘한국적인 것’ 사이 관계 맺음 속에서 일어난다. 전자만을 추종하면 정체성을 상실하고, 후자에만 매몰되면 국수주의에 빠진다. 문화적 진화의 돌연변이는 둘 사이 긴장과 균형의 ‘좁은 회랑’에서 일어난다. 한국 문명의 계보학은 이 같은 한국 문명의 ‘좁은 회랑’이 어떻게 형성됐고, 그 안에서 일어난 한국의 글로벌 문화강국으로 도약 요인들을 거슬러 올라가 해명한다.

## V. 한류와 21세기 문명의 시대정신

우리 자신은 그렇게 생각하지 않는 경향성이 있지만, 세계인들이 보기에 한국은 세계에서 가장 멋지고 신기한 나라다. 그들은 K컬처에서 포스트모던 이후 인류 문명을 선도할 대안을 찾기도 한다. 그런 경향성은 한국 문화가 한국 문명으로 질적 전환할 가능성을 보여준다. 하지만 실제로 그런 대전환이 일어나려면 전제로 “가장 한국적인 것이 가장 세계적인 것”이란 문화국수주의에서 탈피해야 한다. 한류가 세계로 확대되는 결정적 계기가 사이의 ‘강남 스타일’ 열풍이다. 그런데 만약 ‘강남 스타일’을 ‘가장 강남적인 것’ 또는 ‘가장 한국적인 것’으로 독점했다면, 전 세계가 그토록 열광했을까?

그런 맥락에서 2024년 노벨문학상을 받은 “한강을 ‘K문학’이란 범주에 가두지 말자”<sup>37)</sup>는 주장에 귀 기울일 필요가 있다. ‘K문학’에서 과연 K와 문학은 어떤 관계인가? 한강 작가의 수상을 계기로 세계문학의 변방에 있었던 한국문학이 단번에 중심부로 진입했다. 그런 도약이 어떻게 가능했

---

37) 정희진, “한강을 ‘K문학’이란 범주에 가두지 말자” 『한겨레』 2024년 10월 21일.

는가? 한강의 노벨문학상 수상 소식을 듣고 그의 아버지 한승원 작가는 말했다. 한강이 ‘한승원의 딸’로 알려졌는데, 앞으로는 자신이 ‘한강의 아버지’로 불리게 됐다고. 둘은 부녀 관계지만, 문학의 스타일은 완전히 다르다. 한승원이 『아제 아제 바라아제』 같은 토속적인 한국문학 작품을 썼다면, 다음 세대인 한강은 세계문학의 맘을 복제한 한국문학의 새로운 유형을 창조했다. 예컨대 한강의 『채식주의자』 주인공 영혜는 육식 거부를 넘어 자기 육체의 비인간화, 곧 나무가 되고 싶어 한다. 이는 생명에 대한 폭력적 체계(가부장제, 육식 문화, 인간중심주의)를 거부하는 저항이자, “탈인간적 생명 주체”로서 생태 페미니즘(eco-feminism)을 가장 첨단으로 구현하는 캐릭터다.

그런 문학적 형상화는 한국적인 것의 세계화가 아니라, 한국문학을 세계문학의 주파수로 맞추는 동조화(synchronization by tuning)다. 그런 동조화 이후 ‘K문학’, ‘K팝’ 등에 붙어 있는 ‘K-’는 소유자나 생산자가 아닌 발원의 장소를 가리키는 기호다. 동조화됨과 동시에 한국적인 것이 곧 세계적인 것이 되는 둘 사이 시간의 동기화(synchronization in time)가 일어난다. 이 같은 동기화를 통해 종래 문명의 수신자였던 한국은 송신자로 바뀐다. 결국, 한류 세계화의 종착점은 ‘K문학’, ‘K팝’ 등에 붙은 접두사 ‘K-’가 사라지는 ‘한국 문화의 문명화’이고, 그로부터 서구 중심의 근대 문명이 막을 내린 이후 신문명의 여명이 밝아올 수 있다.

근대는 서구 문명이 비서구 문화의 문명화를 사명으로 하는 문화제국주의를 내포한다. 그런 맥락에서 후쿠자와 유키치(福澤諭吉)는 Civilization을 文明이라 번역하고, 탈아입구를 일본 근대화의 지향점으로 설정했다. 따라서 한국 문화에서 한국 문명으로 위상 전환, 곧 “한국 문화의 문명화”가 갖는 세계사적 의미는 근대 담론을 지양하는 포스트식민주의 문명 패러다임의 가능성을 갖는다는 점이다. 우리가 보편 문명을 받아들이는 위치에서 발신지로 전환한 이유는 K컬처의 세계화 덕분이 아닌 인류 문화적 진화의 첨단에서 있기 때문이다. 하버드 대학의 마틴 푸크너 교수는 *Culture: The Story of Us, From Cave Art to K-Pop*<sup>39)</sup>에서 그런 현상을 부제로 부각했다. 인간의 위대함은 “과거의 작은 파편들을 가져와 새

롭고 놀라운 의미 생산 방식을 만들어 내는 거대한 프로젝트”<sup>39)</sup>인 문화를 만드는 종이란 점이다. 푸크너는 인간의 그런 문화 기획은 동굴 예술부터 시작해서 오늘날 K-pop까지 이어진다고 했다. 요컨대 인류의 여러 집단이 교류해서 문화적 DNA를 복제해 진화시켜 온 최첨단에 K팝이 있다고 했다.

‘강남 스타일’ 이후 K-pop은 BTS에 의해 정점에 올랐고, 노래와 영화의 멀티미디어 융합 콘텐츠로 대박을 터뜨린 것이 ‘케데헌’이다. 문학이든 영화든 대작으로 평가받기 위해서는 이전 작품들에 존재하지 않았던 새로운 서사나 독창적 캐릭터를 창출해야 한다. ‘케데헌’은 퇴마사이자 K팝 걸 그룹인 ‘헛트릭스’가 악령이자 K팝 보이그룹인 ‘사자 보이즈’를 물리치는 이야기로 전개되는 애니메이션 영화이다. 이때 ‘헛트릭스’는 한국 전통 예인의 원형인 무당을, ‘사자 보이즈’는 한국인의 죽음을 상징하는 저승사자를 각각 모티브로 삼아 형상화한 캐릭터이다. 이 같은 K팝과 K무속의 결합은 종래 한국에서도 종래 한국에서도 볼 수 없었던 새로운 시도로, 한국적인 것들 가운데 가장 글로벌한 밈과 가장 전통적인 밈이 복제·융합되어 탄생한 문화콘텐츠이다. ‘케데헌’이 한국 국적이 아닌 교포에 의해 창작된 다국적 한류라는 점이 역설적으로 이 같은 양극단을 하이브리드로 연결해서 다른 특성을 살리면서 섞는 비빔밥 통합 원리를 구현하는 작품을 낳았다. ‘케데헌’은 연출은 한국계 캐나다인 매기 강(Maggie Kang)과 크리스 애플한스(Chris Appelhans) 공동이며, 제작은 일본의 소니가 설립한 소니 픽처스 애니메이션(Sony Pictures Animation)이 했지만, 배급은 미국의 넷플릭스(Netflix)가 함으로써 수익 대부분은 넷플릭스가 차지했다. 그런 글로벌 자본의 모순을 “재주는 K팝이 부리고 돈은 해외에서 챙긴다.”는 말로 지적한다. 한류가 글로벌 문화산업으로 주목받으면 받을수록

---

38) Martin Puchner, *Culture: The Story of Us, from Cave Art to K-Pop*, (W. W. Norton & Company, 2023); 어떤 이유에서인지 우리말 번역을 원서의 부제를 살리지 않고 『컬처, 문화로 쓴 세계사 - 하버드대 마틴 푸크너의 인류 문화 오디세이』 (허진 옮김, 아르로스, 2024)라는 제목으로 출간했다는 점은 아쉽지 않을 수 없다.

39) 위의 한국어 번역본, 25-26쪽.

이 같은 현상은 계속 벌어질 전망이다. 그렇다면 이는 한류 정체성이 흐려지는 위기의 징조인가, 아니면 한류의 세계화가 동반하는 필연적 현상인가?

한류가 세계화 되면 될수록 K컬처에서 K는 약화하는 만큼 컬처의 힘은 커지는 역설에 주목할 필요가 있다. ‘케데헌’ 열풍으로 한국은 한류의 메카로 전 세계인들이 순례하는 곳이 되면서, 한국은 그야말로 글로벌 문화강국으로 우뚝 섰다. 앞으로 한류의 문화적 진화가 어디까지 뻗어나갈 것인가? K-Wave의 ‘K’는 made in Korea처럼 생산지 표시의 개척적 문화의 징표가 아니라, 르네상스를 일으킨 이탈리아처럼 21세기 글로벌 문명을 선도하는 시대정신의 발상지가 될 수는 없을까? 주변부에 머물던 한국 문화가 21세기에 이르러 문명을 선도하는 문화 코드로 부상하여, 전 세계인들의 관심과 주목을 받는 단군 이래 최고의 전성기를 맞이한 것은 결코 우연이 아닌 구조적 요인이 있다. 디지털 정보혁명은 소리, 이미지, 문자 등 서로 다른 감각적 요소들을 0과 1의 디지털 코드로 변환해 동일한 형식 안에서 저장·복제·전송·융합할 수 있는 문화적 진화의 돌연변이가 일어나는 최적의 조건을 마련해 주었다. 디지털 기술문명이 열어 놓은 가상 세계는 한류의 밭이 무한 복제될 수 있는 환경이다. 이 환경에서 강대국은 열린 사고와 포용적 체제를 지향하는 국가다. G2인 미국과 중국 모두는 포용적 체제를 지향하는 선도 국가의 모범이 아니다.

르네상스를 통해 근대를 여는 시대정신의 발원지가 되었던 이탈리아처럼, 오늘날 한국은 디지털 문명을 선도하는 시대정신을 K컬처로 구현할 수 있는 결정적 시기를 맞고 있다. 고대 그리스에서 ‘기회의 신’으로 불린 카이로스(kairos)가 말하듯, “기회는 늘 스쳐 지나가므로 그것을 붙잡을 준비가 되어 있어야 한다.” 세계질서가 혼돈에 빠진 와중에도 ‘케데헌’ 열풍을 잇는 한류의 흐름은 지속돼야 한다. 정치적 파도가 아닌 시대정신의 바람이 문명을 이끈다. 한국인의 문화적 기억의 뿌리를 찾는 한국 문명의 계보학은 한류의 바람을 타고 21세기 문명을 선도할 수 있는 길을 모색한다.

『사학지』 제67집 (2025. 12)

주제어

문화적 기억(Cultural Memory), 한국 문명의 계보학(Genealogy of Korean Civilization), 『삼국사기』(*Samguk sagi*), 『삼국유사』(*Samguk yusa*), 한류(Hallyu)

<투고: 2025년 11월 27일, 심사종료: 2025년 12월 17일, 게재확정: 2025년 12월 20일>

/Abstract/

## Cultural Memory and the Genealogy of Korean Civilization

Kim, Gi-Bong

This paper aims to explore what “Korea” is and how twenty-first-century K-culture has evolved into a “meme” replicated worldwide, through a genealogical analysis of Korean civilization. The foundation that has enabled Korea to maintain itself as a historical community from the era of Gojoseon to the present is what Jan Assmann calls cultural memory. The two archetypal narratives that formed the cultural memory of Koreans are the *Samguk sagi* and the *Samguk yusa*. If Kim Busik’s *Samguk sagi* represents a paradigmatic pattern of civilizational imitation modeled on Chinese civilization, Il-yeon compiled the *Samguk yusa* in order to restore the cultural memories that had been excluded by that very pattern. The *Samguk yusa* constitutes an archetypal narrative that shaped the cultural grammar through which Koreans replicate memes.

Japan was the first in East Asia to enter modernity because it broke away from the Sinocentric, tributary pattern of imitation and pioneered a shift toward translating Western civilization. In today’s digital information revolution—where the *Zeitgeist* of civilization is shifting from “translation” to “replication”—Korean culture, endowed with a cultural DNA of replication, is reaching its moment of zenith. Just as Italy became the birthplace of the spirit of the age that opened the modern era through the Renaissance, can Korea today embody a new *Zeitgeist* of digital civilization through K-culture? A genealogical inquiry into Korean civilization that traces the roots of

『사학지』 제67집 (2025. 12)

Korea's cultural memory seeks a path for Korea to ride the wave of Hallyu and emerge as a leading force in the civilization of the twenty-first century.

## 참고 문헌

### 1. 사료

『조선왕조실록』, 『태조실록』 태조원년 8월 11일.

『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 11일.

『고종순종실록』 36권, 광무 1년 10월 13일.

### 2. 단행본

계승범, 『조선시대 해외파병과 한중관계』 (푸른역사, 2009).

김부식, 고전연구실 옮김, 『삼국사기』下 (신서원, 2004).

다나카, 스테판, 박영재·함동주 옮김, 『일본 동양학의 구조』 (문학과 지성사, 2004).

도킨스, 리처드, 전중환 옮김, 『이기적 유전자』 (을유문화사, 2018).

로크, 존, 이준호 옮김, 『인간 오성론』 (아카넷, 2009).

맥루언, 마샬, 이한우 공역, 『미디어의 이해 - 인간의 확장』 (민음사, 2002).

민두기, 『시간과의 경쟁 - 동아시아 근현대사 논집』 (연세대학교 대학출판문화원, 2001).

박은식, 최혜주 옮김, 『韓國痛史』 (지식을 만드는 지식, 2014).

아스만, 알라이다, 변학수·채연숙 옮김, 『기억의 공간 - 문화적 기억의 형식과 변천 기억의 공간』 (그린비, 2011).

아스만, 안, 김구원·심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 (푸른역사, 2025).

앤더슨, 베네딕트, 서지원 옮김, 『상상된 공동체 - 민족주의의 기원과 보급에 대한 고찰』 (길, 2018).

일연, 이가원·허경진 옮김, 『삼국유사』 (한길사, 2006).

푸크너, 마틴, 허진 옮김, 『컬처, 문화로 쓴 세계사 - 하버드대 마틴 푸크너의 인류 문화 오디세이』 (어크로스, 2024).

한명기, 『임진왜란과 한중관계』 (역사비평사, 1999).

『사학지』 제67집 (2025. 12)

헤로도토스, 김봉철 옮김, 『역사(Historiai)』 (도서출판 길, 2016).

Puchner, Martin, Culture: *The Story of Us, from Cave Art to K-Pop*,  
(W. W. Norton & Company, 2023).

### 3. 논문 및 기사

신동원, [특집 - 역사용어 바로 쓰기] 「한의학(漢醫學)과 한의학(韓醫學)」,  
『역사비평』 73 (2005).

신채호, “낭객(浪客)의 신년(新年) 만필(漫筆)”, 『동아일보』, 1925년 1월 2  
일.

우경섭, 『송시열의 세도정치사상 연구』, 서울대 박사학위 논문 (2005).

정희진, “한강을 ‘K문학’이란 범주에 가두지 말자” 『한겨레』 2024년 10월  
21일.

조동일, 「한국·동아시아·세계문명」, 이한구·김기봉·신중섭 편, 『한국  
문명론』 (경희대학교 출판문화원, 2025).

# ‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로 -秦·漢初 大事記類 出土簡牘과 『史記』의 敘事-\*

김진우\*\*

- |                                    |                                     |
|------------------------------------|-------------------------------------|
| I. 서론                              | III. 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』의 서사 비교    |
| II. 안 아스만의 ‘문화적 기억’에서 ‘차가운/뜨거운 기억’ | IV. 맺음말: ‘차가운’ 진의 記述에서 ‘뜨거운’ 한의 敘事로 |

## 초록

본고는 한 무제 시기 사마천이 저술한 『사기』와 진·한초 대사기류(大事記類) 출토 간독의 서사 방식을 안 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 활용하여 비교 분석하였다. 그 결과, 두 기록은 단순히 문체의 차이를 넘어 진제국과 한제국이 과거를 기억하고 정체성을 구축하는 방식에서 근본적인 차이를 보여준다는 것을 확인하였다.

우선, 수호지진간·편년기나 호가초장한간·세기와 같은 대사기류 간독은 ‘차가운 기억(cold memory)’의 진형을 보여준다. 안 아스만에 따르면 차가운 기억은 과거를 현재와 분리된 객관적 정보로 보존하는 방식이다. 대사기류 간독은 전쟁의 결과만을 건조하게 나열하거나 인과관계를 생략한 채 국가의 공적을 데이터처럼 축적하는 행정 문서의 성격을 띠며, 이는 해석의 여지를 차단하는 닫힌 텍스트이다.

반면, 『사기』는 동일한 사건을 입체적으로 재구성하여 현재의 정체성과 직결시키는 ‘뜨거운 기억(hot memory)’을 구축한다. 『사기』는 진의 장수 백기의 사례나 이후 시대의 서술에서 볼 수 있듯이, 구체적 수치와 인물의 서사를 통해 독자의 감정을 환기시킨다. 나아가 진을 ‘역사화’하

\* 이 논문은 2019년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2019S1A6A3A01055801).

\*\* 경북대 인문학술원 HK연구교수, woohist@hanmail.net

---

여 단절된 과거로 만들고, 한고조 유방에게 신화적 서사를 부여하거나 반진(反秦) 인물들의 기억을 수용함으로써 한왕조의 정통성을 확보하는 ‘창건 신화’를 완성하였다.

결론적으로 한제국의 장기 지속과 그속에서 한문화(漢文化)의 성숙은 단순히 과거를 기록하는 ‘기술(記述)’에서 벗어나, 의미를 부여하고 정체성을 형성하는 ‘서사(敍事)’로의 전환, 즉 『사기』를 통한 ‘뜨거운 문화적 기억’의 구축이 있었기에 가능했다. 출토 간독은 이러한 뜨거운 기억이 대체해버린 ‘차가운 기억’의 원형을 보여준다는 점에서 사료적 가치를 지닌다.

---

## I. 서론

한 무제 시기 사마천이 저술한 『사기』는 근대 이전 전통 시대 중국 역대 왕조의 이른바 ‘정사(正史)’의 시작이면서, 상고 전설의 황제(黃帝)로부터 사마천 당대 한 무제 시기에 이르는 중국 고대문명의 모든 역사를 종합적이고 일관된 서사 체계 내로 아우르는 통사(通史)이자 보편사(Universal History)의 성격을 가진다. 이러한 『사기』의 서사 체계가 바로 주지하다시피, 본기(本紀)·표(表)·서(書)·세가(世家)·열전(列傳)으로 구성된 이른바 ‘기전체(紀傳體)’이다. 그 이전까지의 『춘추』 『좌전』 『주서기년』 등 편년(編年) 방식의 역사 서술이 시간의 흐름에 따른 선형적(線形的) 성격을 가지는 데 비해, 『사기』의 기전체 방식은 사건과 인물의 세부 서사가 본기·열전·표 등의 각 범주에 분산됨으로써 비선형적(非線形的)인 복잡성과 다양성이라는 특징을 가진다.

『사기』의 이러한 특징은 전체 서사 구조 내에 거대한 ‘역사의 망(Web of History)’을 펼치면서 때로는 서로 모순되기도 하는 ‘다중 서사(Multiple Narrations)’의 형태로 그 자체가 하나의 ‘소우주(microcosm)’를 완성한다.<sup>1)</sup> 이러한 『사기』의 자기 완결적이면서도 자기 모순적인 ‘소우주’는 결국 하나의 고정된 사실을 정확하게 제시하는 것이 아니라, 다의성(多義性)을 띠면서 시대와 장소를 넘어서 독자에게 열려 있는 독해를 가능케 해준다. 즉 끊임없는 새로운 해석이 나오고 다양한 논쟁을 하면서, 심지어 『사기』의 권위를 해체하려는 시도까지 용인됨으로써, 불멸의 고전으로서 『사기』의 위상이 확립되었다고 할 수 있다.

기존 『사기』에 대한 연구는 작자인 사마천을 중심으로 『사기』에 대한 문헌적인 연구가 전통 시대 이래로 방대하게 이루어져 왔지만, 근래에는 대량으로 나오고 있는 중국 고대 출토 문자 자료를 적극적으로 활용하는 새로운 연구가 활발하게 진행되고 있다. 즉 간백 자료를 중심으로 이전에

---

1) Grant Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo Sima Qian's Conquest of History* (New York: Columbia University Press, 1999) 참고.

는 알려지지 않았던 당대의 1차 자료가 알려짐에 따라, 기존 『사기』 기록의 사실관계를 상호 교차 비교하면서 보완하는 한편 『사기』를 통해 그동안 정형화되었던 중국 고대의 역사적 이미지에 대해서도 다양한 관점에서 다시 새롭게 접근할 수 있는 통로가 열렸다고 할 수 있다. 그중에서도 특히 『사기』의 비선형적인 서사 체계와 직접적으로 비교할 수 있는 출토 자료로, 일종의 ‘대사기록(大事記類)’ 간독이 진대부터 한초에 이르는 시기에 여러 종이 나와서 주목된다.

먼저 1975년 중국 호북성 운몽(雲夢) 수호지(睡虎地) 11호 진묘에서 나온 수호지진간 「편년기(編年記)」가 있다. 「편년기」는 모두 53매로, 진 소양왕 원년(B.C. 306)부터 진시황 30년(B.C. 214)까지 진의 국가 대사(大事)를 죽간 1매에 1년 단위로 기록하면서, 아울러 진시황 당시 지방 하급 행정 문서 관료[史계통]였던 묘주 ‘희(喜)’의 평생 이력을 함께 기록하고 있다.<sup>2)</sup> 이어서 2018년에는 역시 호북성 형주(荊州) 호가초장(胡家草場) 12호 한묘에서 표제를 「세기(歲紀)」라고 명기하고 있는 편년 대사 기록물이 나왔다. 「세기」는 모두 165매로, 「편년기」와 마찬가지로 진 소양왕 원년부터 시작하여 한 문제 16년까지 국가 대사를 진에서 한까지 연속해서 기록하고 있다. 다만 「세기」는 「편년기」와는 달리 문제 시기 지방 행정 관료로 추정되는 묘주의 개인 이력은 기재되어 있지 않다는 차이를 보여준다.<sup>3)</sup>

---

2) 1975년에 출토된 수호지진간은 1978년 처음 석문이 공개된 이래로(睡虎地秦墓竹簡整理小組, 『睡虎地秦墓竹簡』(文物出版社, 1978), 「日書」를 포함한 전체 석문과 사진 도판까지 넣은 1981년판과 1990년판이 있다. 여기에 진간독 자료를 망라한 『秦簡牘合集(壹~肆)』(陳偉 主編, 武漢大學出版社, 2014(原刊本)/2016(釋文註釋修訂本))에도 새로 교감한 내용으로 포함되어 있다. 또 수호지진간의 한글 역주로 윤재석, 『수호지진묘죽간 역주』(소명출판, 2010)도 참고할 수 있다. 이상의 여러 판본을 대조해서 「編年記」의 내용을 살펴볼 수 있는데, 본래의 간독에는 標題가 없었기 때문에 정리소조는 처음 「大事記」라고 명명했다가 나중에 다시 「編年記」로 제목을 변경했다. 다만 『진간독합집』에서는 수호지진간 이후로 한초 印臺漢簡과 松柏漢簡 등에서 나온 동일한 성격의 간독에 「葉書」라는 제목이 붙어 있기 때문에 수호지진간의 「編年記」도 「葉書」로 제목을 수정하고 있다.

3) 2018년에 나온 호가초장한간의 발굴 상황 및 출토 간독에 대한 제반 사항, 그리고 그중 「歲紀」에 대한 내용은 『荊州胡家草場西漢簡牘選粹』(荊州博物館·武漢

이처럼 진 소양왕 원년으로부터 시작해서 진·한초의 국가 대사를 기록한 간독의 발견은 『사기』 이전에 전국말에서 진 통일을 거쳐 한초에 이르는 거대한 통합의 정치 국면 속에서 국가 권력이 의도적으로 개입하여 작성한 일종의 공공적인 ‘사적기록물(史的記錄物)’의 존재를 새롭게 확인시켜 준다. 그리고 이러한 종류의 ‘대사기류’는 죽간 1매에 1년의 국가 대사를 전쟁 기사를 중심으로 연도별로 일종의 ‘파일식’으로 건조하게 기록해 가는 일종의 행정 공문서의 형식에 좀 더 가깝다고 할 수 있다. 따라서 진·한초 ‘대사기류’ 간독은 그 형식에서부터 본기·표서·세가·열전의 다중 서사 구조로 복잡한 ‘역사의 그물망’을 펼치고 있는 『사기』와 극명한 대조를 이룬다고 할 수 있다.

‘대사기류’ 간독들이 공통적으로 시작하는 진 소양왕 원년(B.C. 306)에서부터 『사기』의 한 무제 시기까지 대략 200여 년의 시간은 상양변법 이래의 진(秦)적인 국가 권력이 본격적으로 중국 고대문명을 통합해 가는 과정이라고 할 수 있다. 그러면서도, 불과 2대에 멸망한 진제국을 거울삼은 한왕조는 진의 제도를 계승하면서도 이를 보완하는 장구지책(長久之策)을 강구해서 다시 한(漢)적인 제국 질서를 수립했다는 것은 주지하는 바이다. 진과 한, 두 제국은 서로를 비추는 거울 속 쌍둥이이면서, 또 가장 먼 대척점에 서 있는 타자(他者)와도 같다.

이러한 제국의 통합 과정에서 필연적으로 ‘과거’는 제국의 현재적인 정치 목적에 부합해서 재구성되어 ‘다시’ 기억된다는 것은 너무도 당연하다고 할 수 있다. 바로 그런 점에서 진시황 시기 진제국의 ‘과거’ 기억하기의 산물로서 ‘대사기류’ 간독과 한무제 시기 ‘과거’를 새롭게 구축했던 사마천의 『사기』를 비교하는 시도는 단순히 서술 형식이나 기록된 사실의

---

大學簡帛研究中心, (文物出版社, 2021))을 기본으로, 「湖北荊州市胡家草場墓地 M12發掘簡報」(荊州博物館, 『考古』(2020-02)); 「湖北荊州市胡家草場西漢墓M12出土簡牘概述」(李志芳·蔣魯敬, 『考古』(2020-02)); 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》研究」(袁延勝, 『中原文化研究』(2022-03)); 「胡家草場漢簡《歲紀》選釋與相關問題探析」(蔣魯敬·李志芳, 『江漢考古』(2023-02)); 「胡家草場漢簡《歲紀》讀札」(鄭威, 『江漢考古』(2023-02)); 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》簡中“王入吳房”考」(徐世權, 『出土文獻』(2024-03)) 등 최근 일련의 연구들을 참고할 수 있다.

차이를 넘어서 근본적으로 두 제국의 정치 이념과 정체성을 구명하는데 하나의 시사점을 제공해줄 수도 있다고 생각한다.

본고는 이러한 각도에서 수호지진간·편년기와 호가초장한간·세기 등진·한초 ‘대사기류’ 출토 간독과 『사기』를 비교 분석하는데, 그 이론적 틀로 얀 아스만(Jan Assmann, 1938~2024)의 ‘문화적 기억(Cultural Memory)’ 이론을 활용하고자 한다. 얀 아스만은 모리스 알박스(Maurice Halbwachs)의 ‘집단 기억’ 개념을 시간적으로 확장해서, 문자·제의(祭儀)·기념비·경전 등의 수단을 통해 ‘과거’를 외재적으로 저장하여 현재화·제도화·관습화함으로써 지금의 정치적 공동체의 정체성을 형성하는 기억 체계를 ‘문화적 기억’이라고 개념화했다. 그리고 이 ‘문화적 기억’을 설명하기 위해 고대 이집트·메소포타미아·이스라엘·그리스 등을 개별적으로 분석하고, 이를 통해 ‘창건 기억(Foundational Memory)’과 ‘반-현재 기억(Counter-presnt Memory)’ ‘소통적 기억(Communicative Memory)’과 ‘문화적 기억(Cultural Memory)’ ‘연결 구조(Connective Structure)’ ‘유동적 간극(Floating Gap)’ ‘뜨거운 기억(Hot Memory)’과 ‘차가운 기억(Cold Memory)’ ‘신화 동력(Mythomotor)’ ‘의례적 연속성(Ritual Coherence)’과 ‘문헌적 연속성(Textual Coherence)’ ‘전통의 물줄기(The Stream of Tradition)’ ‘경전화(Canonization)’와 ‘해석(Interpretation)’ 등 다양한 개념들을 제시한다.<sup>4)</sup>

---

4) 얀 아스만의 『문화적 기억과 초기문명』은 독일어 초판이 1992년 나온 후(Jan Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich: C.H.BECK, 1992)), 현재까지 9판을 거듭하고 있다. 얀 아스만이 직접 가필했다고 하는 영문판은 2011년에 출판되었다(Jan Assmann, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination* (Cambridge University Press, 2011)). 중문판은 중국의 이집트 학자인 金壽福 등이 2015년 번역해서 나왔으며(揚·阿斯曼, 金壽福、黃曉晨 譯, 『文化記憶: 早期高級文化中的文字、回憶和政治身份』, 北京大學出版社, 2015), 일문판은 유럽 문학 및 사상사 등을 연구하는 야스카와 하루키(安川晴基)가 번역해서 2024년에 출판되었다(ヤン・アスマン, 安川晴基 譯, 『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』, (福村出版, 2024)). 이어서 한국에서도 2025년 한글 번역본이 나오으로써(얀 아스만 지음, 김구원·심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기문명 문자, 기억

본고는 안 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론의 여러 개념 중에서 특히 ‘차가운 기억’을 진·한초의 ‘대사기류’ 간독에, ‘뜨거운 기억’을 『사기』의 서사에 각각 대입해서, 중국 고대 제국질서의 형성과 통합 과정에서 어떻게 진적인 제국의 정체성이 한적인 제국의 정체성으로 전환되어 가는지? 진제국과 한제국은 ‘과거’를 어떻게 다르게 소환해서 활용하려고 했는지를 살펴보고자 한다. 그리고 이 과정에서 현재 정치권력의 ‘공(功)’을 선양하는 데만 관심을 가진 ‘차가운 기억’의 진제국과, 먼 신화의 기억으로부터 현재까지를 잇는 ‘연결 구조’로 만들고 이를 통해 다시 현재로 소환한 과거의 ‘뜨거운 기억’들을 ‘창건 기억’과 ‘반-현재 기억’으로 복합적으로 서사화하여 구조화한 ‘문화적 기억’을 ‘경전화’했던 한제국을 분명하게 구별해 보고자 한다.

한제국은 과거로부터 소환한 뜨거운 기억을 ‘경전화’하고 또 이 경전에 대한 ‘해석’을 공인함으로써, 현실의 제국과 맞물린 이상의 ‘텍스트의 제국’<sup>5)</sup>을 서로 일치시키는 ‘덕(德)’의 정체성을 만들고자 했는데, 이는 진 멸망의 교훈으로부터 한이 스스로 강구해낸 왕조의 ‘장구지책’이었을 것이다. 한초부터 시작하여 무제의 ‘유술독존’을 거쳐 한 일대에 걸쳐 진행되는 유가의 각종 텍스트에 대한 ‘경전화’ 작업과 이를 둘러싼 해석의 ‘경학(經學)’이 바로 그 전형적인 모습이었다. 다만 사마천의 『사기』도 그러한 경전화를 통한 텍스트의 한제국에서 일익을 차지하는지는 또 다른 논의가 필요한 문제이다. 즉 한 일대의 ‘경전화’와 ‘해석’의 과정은 지금까지 ‘경학사(經學史)’로 대별 되는 학술·사상사의 영역을 넘어, 안 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 적용해서 종합적으로 고찰해 볼 만한 흥미로운 연구 주제이다. 다만 『춘추』를 이어서 당대의 한제국을 현창(顯彰)하겠다는 사마담 사마천 부자의 본래 저술 목적과는 달리, 『사기』에 대해서는 ‘비방지서(誹謗之書)’라고 할 정도로 한대 당시의 부정적인 인식도 존재했기 때문에,<sup>6)</sup> 한

---

하기, 정치적 상상력’, (서울: 푸른역사, 2025)), 안 아스만의 『문화적 기억과 초기문명』에 대한 한·중·일 삼국의 번역이 모두 이루어지게 되었다.

5) 마크 에드워드 루이스 지음, 최정섭 옮김, 『고대 중국의 글과 권위 제국으로 가는 글의 여정』 (서울: 미토, 2006).

제국 시기 ‘경전화’와 『사기』의 관계에 대해서는 좀 더 면밀한 검토가 필요하다. 그럼에도 한초 이른바 ‘한승진제(漢承秦制)’라는 진적 질서의 답습에서 벗어나 한제국만의 고유한 정체성을 확립하려고 했던 한무제 시기의 시대적 맥락을 배경으로 사마담 사마천 부자 2대에 걸친 『사기』의 저술이 이루어졌다는 것은 분명하다. 따라서 안 아스만의 이론을 적용하여 진적인 ‘차가운 기억’으로서 ‘대사기류’ 간독과 새롭게 한의 정체성을 형성하고자 하는 ‘뜨거운 기억’으로서 『사기』를 서로 비교하려는 시도가 반드시 무리한 일은 아닐 것이다.

## II. 안 아스만의 ‘문화적 기억’에서 ‘차가운/뜨거운 기억’

안 아스만은 집단이 과거와 관계를 맺는 방식을 ‘소통적 기억(communicative memory)’과 ‘문화적 기억(cultural memory)’으로 구분한다. ‘소통적 기억’은 일상의 기억이자 개인적 경험의 전승으로, 동시대인들 사이에서 비공식적이고 일상적인 소통을 통해 공유되는 기억이다. ‘소통적 기억’은 전문가가 아닌 사회 집단 모든 구성원이 세대 간에 전달하면서, 통상 80년에서 100년 즉 3~4세대에 걸쳐 지속되는 시간적 한계를 가진다. 그리고 고정된 객관적 사실이라기보다는 유동적이고 변화 가능하며 현재의 삶과도 밀접하게 연관되어 있다. 여기서 80~100여 년 정도의 자연적이고 생물학적인 ‘소통적 기억’의 유효 기간이 끝나는 지점에서 ‘기억’의 시간적 심연이 발생한다. 안 아스만은 이를 ‘유동적 간극’이라고 설명하는데, 바로 그 기억의 단절적인 심연에서부터 먼 과거의 기억이 소환되어 사제·교사·판료 등 전문가들에 의해 문자·기념비·의례 등의 외재적인 수단을 통해 일종의 ‘기억의 공간’으로 저장되는 ‘문화적 기억’이 형성된다는 것이다. 바로 이 ‘문화적 기억’은 먼 과거의 근원적 기억으로 신화적이고

---

6) 『後漢書』 권60下, 蔡邕列傳, 2006쪽, “允曰昔武帝不殺司馬遷, 使作謗書, 流於後世.”

상징적인 이야기인데, 절대적인 시간과 공간을 뛰어넘어 지금의 ‘우리’로 연결되면서 집단의 고유한 정체성을 만들게 된다.

그리고 이렇게 만들어지는 ‘문화적 기억’은 과거를 지금 현재와 연결하는 방식에 따라 다시 두가지 선택지, ‘차가운 기억’과 ‘뜨거운 기억’으로 구별된다. 즉 모든 문화적 기억이 역동적인 것은 아니며, 공동체의 정체성을 구축하는 방식에 따라서, 다시 말해 그 ‘기억’의 온도에 따라 ‘차가운 기억’의 문명/국가/사회와 ‘뜨거운 기억’의 문명/국가/사회로 그 성격이 극명하게 달라진다. ‘차가운 기억’에서 ‘기억’은 ‘차갑게 얼려서’ 변화없이 보존하는 형태로 존재한다. 이에 ‘기억’은 현재와 분리되어 객관화되며, 일종의 보존된 ‘정보’로서 아카이브(archive)와도 같은 기능을 수행한다. 여기서 ‘과거는 과거일 뿐인’ 그저 지나간 그 시간대의 일로만 고정된다. 하지만 그럼에도 ‘불변성’과 ‘연속성’이라는 ‘차가운 기억’의 특징은 바로 그 성격이 ‘기원에서부터 변화 없이 끊임없이 현재로까지 이어져 왔다는’ 그 공동체의 정체성을 형성하는 핵심 기제이기 때문에 ‘문화적 기억’의 한 선택지가 되는 것이다. 따라서 ‘차가운 기억’의 사회는 변화를 억제하고 기존 질서를 유지하면서 안정을 추구하는 경향이 강하다. ‘과거’는 현재에 어떤 변화를 가져올 수 있는 의미를 부여받지 못하고 단순히 사실적이고 기능적인 역할만을 부여받으면서, 주로 왕명기(王名記), 행정 문서, 통계 수치 등 단순하면서 반복적인 정보의 형태로만 나열된다.

이에 비해 ‘뜨거운 기억’은 지금 이전의 ‘과거’를, 유동적 간극의 심연 이전, 나아가 ‘소통적 기억’의 가까운 ‘과거’를 넘어서, 심지어 절대 연대를 특정할 수 없는 먼 ‘과거’까지도 소환하여 현재의 ‘우리’에게로 직접적으로 연결하고 그를 통해 ‘우리’의 정체성의 근원이 되는 살아있는, 강렬한 기억이다. ‘뜨거운 기억’에서 ‘과거’는 ‘현재’의 연료이다. 계승해야 하는 ‘기억’ 즉 ‘창건 기억’이던, 극복해야 하는 ‘기억’ 즉 ‘반-현재 기억’이던, ‘과거’는 현재를 다시 뜨겁게 해서 지금의 변화와 발전을 추동한다. 그래서 ‘뜨거운 기억’은 종종 신화적인 서사의 형태를 띠면서 현재의 변화나 위기에 적극적으로 반응하여, ‘지금’ ‘우리’가 위기를 극복하고 변화에 대응하면서 어떤 형태로든지 공통의 정체성을 만드는 데 근원적인 역할을 담당한다.

예를 들어 이스라엘 민족의 ‘출애굽’이나 한국 사회에서 ‘3·1운동’과 같은 경우가 그 민족이나 사회의 ‘뜨거운 기억’이라고 할 수 있다. 이러한 ‘뜨거운 기억’은 지금 ‘우리’의 필요에 따라 끊임없이 재해석되고 재구성되면서, 현재의 요구에 따라 구성원 간의 치열한 논쟁의 대상이 되기도 하면서 역동적으로 변화한다. 바로 이런 점에서 ‘박제된’ 데이터로서의 고정된 ‘차가운 기억’과는 분명한 차이를 보여준다고 할 수 있다.

### III. 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』의 서사 비교

이상 간단히 정리한 안 아스만의 ‘차가운 기억’과 ‘뜨거운 기억’을 각각 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 『사기』에 대응할 수 있는지 살펴보기 위해, 먼저 해당 자료가 어떻게 서사되어 있는지 구체적으로 정리해본다.

진·한초 출토 ‘대사기류’ 간독 중 현재 구체적인 서사 내용이 공개된 것은 수호지진간·편년기와 호가초장한간·세기이다. 「편년기」는 진 소양왕 원년(B.C. 306)에서 진시황 30년(B.C. 214)까지 약 90년 정도 진의 국가 대사를 전쟁 기사 중심으로 기록하고 있다. 이 중 군주의 재위 연도만 기록하고 대사 기록이 없는 경우 및 묘주 회의 개인 이력만을 기재한 경우를 제외하고, 진의 대사만을 기록한 것은 소양왕 재위 56년 동안의 42건, 효문왕 1건, 장양왕 1건, 진시황 11건, 모두 55건 정도이다. 이 중에서 진 소양왕, 효문왕, 장양왕의 각각 사망 기록을 제외하면 나머지는 대개 진이 육국을 공격한 전쟁 관련 기사이다. 문구는 기본적으로 예를 들어 “攻安邑” “攻魏”와 같이 “攻+지명/국명”의 건조한 단문의 형식을 취하고 있다.

한편 2018년 출토된 호가초장한간·세기는 아직 일부만이 공개되어 있어 그 전모를 파악하기는 어려운 상황이다. 현재 『선수(選粹)』(2021)를 통해 정식으로 공개된 「세기」는 ‘歲紀’라고 적혀있는 표제간(標題簡) 1매에 진 소양왕(元年, 4년, 14년) 3매, 진시황(16년, 17년) 2매, 한 고조(원년, 9년) 2매, 여후(원년) 1매 등 진대 5년, 한대 3년 모두 8년치의 기사이다. 그 이

후 「세기」의 간독 정리가 완료되면서, 그중 일부가 다시 추가로 공개되어 소양왕(6년, 18년, 16년, 30년, 32년, 35년, 39년, 43년) 8매, 장양왕(3년) 1매, 진시황(원년, 28년, 29년, 32년, 34년) 5매, 여후(3년) 1매, 한 문제(원년, 2년) 2매 등의 내용이 소개되었다.<sup>7)</sup> 따라서 현재 호가초장한간·세기는 진 소양왕 원년(기원전 306년)에서 한 문제 16년(기원전 164년)까지 약 140여 년의 대사 기록 중, 소양왕 시기 11년, 장양왕 1년, 진시황 7년 등 진의 대사로 19년 치와 한 고조 시기 2년, 여후 시기 2년, 문제 시기 2년 등 한초의 대사로 6년 치, 도합 25년 치의 기록을 확인할 수 있다.

본고는 우선 현재 확인 가능한 호가초장한간 「세기」의 25년치 기사를 중심으로, 각각 이에 해당하는 수호지진간 「편년기」와 『사기』의 내용을 대조해 보고자 한다. 현재 확인되는 각 연도 별 기록을 비교함으로써, 진적인 ‘차가운 기억’과 한적인 ‘뜨거운 기억’을 서로 대별하고 또 『사기』의 ‘뜨거운 기억’의 서사 내에도 앞선 진과 자신들의 한에 대한 서로 다른 ‘문화적 기억’의 재구성이 이루어졌는지 확인해 보려는 것이다.

1. 진 소양왕(B.C. 306~251)

紀年	睡虎地秦簡· 編年記	胡家草場漢 簡·歲紀	史記	
昭襄王 元年 B.C.306	昭王元年	昭襄王元年, 立五十六年. 生孝文王. 取宜陽.	秦本紀	昭襄王元年, 嚴君疾爲相. 甘茂出之魏.
			本紀附秦世系	a: 昭襄王享國五十六年. 葬蒞陽. 生孝文王. b: 昭襄王生十九年而立. 立四年, 初爲田開阡陌.
			六國年表	(秦) 秦昭[襄]王元年. (魏) 十三 秦擊皮氏, 未拔而解. (韓) 六 秦復與我武遂.

7) 蔣魯敬·李志芳, 「胡家草場漢簡《歲紀》選釋與相關問題探析」, 『江漢考古』(2023-02).

8) 『史記』 권5, 秦本紀, 213쪽, “四十年, 悼太子死魏, 歸葬芷陽. 四十二年, … 十月,

4년 B.C.3 03	四年, 攻封陵.	四年, 攻韓, 取蒲反、武遂、陽晉.	秦本紀	四年, 取蒲阪. 彗星見.
			六國年表	(秦) 四 彗星見. (魏) 十六 秦拔我蒲坂、晉陽、封陵. (韓) 九 秦取武遂.
6년 B.C.3 01	六年, 攻新城.	六年, 蜀反. 攻楚.	秦本紀	六年, 蜀侯煇反, 司馬錯定蜀. 庶長奐伐楚, 斬首二萬. 涇陽君質於齊. 日食, 晝晦.
			六國年表	(秦) 六 蜀反, 司馬錯往誅蜀守煇, 定蜀. 日蝕, 晝晦. 伐楚. (魏) 十八 與秦擊楚. (韓) 十一 秦取我穰. 與秦擊楚. (楚) 二十八 秦、韓、魏、齊敗我將軍唐昧於重丘. (齊) 二十三 與秦擊楚, 使公子將, 大有功.
14년 B.C.2 93	十四年, 伊<關>.	十四年, 大勝韓、魏, 殺公孫喜伊關.	秦本紀	十四年, 左更白起攻韓、魏於伊關, 斬首二十四萬, 虜公孫喜, 拔五城.
			六國年表	(秦) 十四 白起擊伊關, 斬首二十四萬. (魏) 三 佐韓擊秦, 秦敗我兵伊關. (韓) 三 秦敗我伊關, [斬首]二十四萬, 虜將喜.
16년 B.C.2 91	十六年, 攻宛.	十六年, (筑) 蒞陽. <sup>8)</sup>	秦本紀	十六年, 左更錯取軹及鄧. 毋免, 封公子市宛, 公子悝鄧, 魏毋陶, 爲諸侯.
			六國年表	(韓) 五 秦拔我宛城.
18년	十八年, 攻	十八年, 取	秦本	十八年, 錯攻垣、河雍, 決橋取之.

B.C.2 89	蒲反.	軹.	紀	(秦) 十八 客卿錯擊魏, 至軹, 取城大小六十一.
			六國年表	(魏) 七 秦擊我. 取城大小六十一.
30년 B.C.2 77	卅年, 攻□山.	卅年, 大【水】.	秦本紀	三十年, 蜀守若伐楚, 取巫郡, 及江南爲黔中郡.
			六國年表	(秦) 三十 白起封爲武安君. (楚) 二十二 秦拔我巫、黔中.
33년 B.C.2 74	卅三年, 攻蔡、中陽.	卅三年, 取長社.	秦本紀	三十三年, 客卿胡(傷)[陽]攻魏卷、蔡陽、長社, 取之. 擊芒卯華陽, 破之, 斬首十五萬. 魏入南陽以和.
			六國年表	(魏) 三 秦拔我四城, 斬首四萬.
35년 B.C.2 72	卅五年	卅五年, 攻齊.	秦本紀	三十五年, 佐韓、魏、楚伐燕. 初置南陽郡.
			六國年表	(魏) 五 擊燕. (楚) 二十七 擊燕.
39년 B.C.2 68	卅九年, 攻懷.	【卅】九年, 攻懷.	本紀	(四十一年夏, 攻魏, 取邢丘、懷.)
			六國年表	(魏) 九 秦拔我懷城.
43년 B.C.2 64	【卅三年】	【卅三年, 攻汾城】.	本紀	四十三年, 武安君白起攻韓, 拔九城, 斬首五萬.
			六國年表	(韓) 九 秦拔我陘. 城汾旁.

이상 표는 현재 확인 가능한 호가초장한간 「세기」의 진 소양왕기 기사를 기준으로, 수호지진간 「편년기」와 『사기』 진본기 및 육국연표의 기사를 서로 비교해 놓은 것이다.

소양왕 원년인 기원전 306년은 진 소양왕이 이복형인 무왕(武王)의 갑

宣太后薨, 葬芷陽鄴山.”

작스러운 죽음으로 불모로 있던 연(燕)에서 귀국하여 즉위한 해이다. 해당 연도에 대한 3종의 기사를 비교하면, 「편년기」는 「昭王元年」이라는 기년 표기만 하고, 별도의 기사는 없다. 이에 비해 「세기」는 『사기』 진시황본기에 부기되어 있는 「진세계(秦世系)」와 비슷한 형식으로 재위 연수와 후계자를 언급한 후 “취의양(取宜陽)”이라는 전쟁 기사를 기술하고 있다. 즉 「세기」에 따르면, 이 해 소양왕은 즉위하자마자 한(韓)의 대읍인 의양(宜陽)을 공격하여 취하고 있다. 하지만 이는 실제 소왕의 이복형인 무왕 때의 사건이었다. 앞서 무왕은 황하와 이수(伊水)와 낙수(洛水)가 흘러서 ‘삼천(三川)’이라고 하는 황하 중하류 유역으로 진출하여 동주 왕실을 도모하고자 했고, 이에 당시 우승상이었던 감무(甘茂)를 주장으로 해서 무왕 3년에서 4년에 걸쳐 한의 의양을 공격해서 승리한다. 하지만 직후 무왕이 갑작스럽게 사망하면서 당시 연에 불모로 있었던 무왕의 이복 동생 소양왕이 귀국해서 즉위하게 되는 것이다.

『사기』 「진본기」를 비롯하여 「육국연표」 및 「저리자감무(樗里子甘茂)열전」 등에는 무왕 때의 의양전(宜陽戰) 전말이 상세하게 나오지만, 「세기」는 이를 소양왕 원년의 일로 기록하고 있다. 소양왕 즉위를 전후해서 이복형이었던 무왕 쪽 세력이 대거 숙청되고 ‘계군지난(季君之亂)’이라고 할 정도로 진 왕실 내 왕위 계승 경쟁이 치열했었다. 아직 연소했던 소양왕은 그 어머니인 선태후(宣太后)와 위염(魏冉) 등 초계(楚系) 외척 세력의 힘에 의지해서 결국 정권을 안정시키지만, 소양왕의 즉위를 전후하여 진 내부의 왕위 계승을 둘러싼 극렬한 유혈 투쟁과 혼란이 진행되었던 것이다.<sup>9)</sup> 하지만 이에 대해 출토 대사가기류는 「편년기」처럼 아예 언급하지 않

---

9) 『史記』 권5, 秦本紀, 210쪽, “昭襄王元年, 嚴君疾爲相. 甘茂出之魏. 二年, 彗星見. 庶長壯與大臣、諸侯、公子爲逆, 皆誅, 及惠文后皆不得良死. 悼武王后出歸魏”; 『史記』 권72, 穰侯列傳, 2323쪽, “穰侯魏冉者, 秦昭王母宣太后弟也. 其先楚人, 姓聃氏. 秦武王卒, 無子, 立其弟爲昭王. 昭王母故號爲聃八子, 及昭王卽位, 聃八子號爲宣太后. 宣太后非武王母. 武王母故號曰惠文后, 先武王死. 宣太后二弟, 其異父長弟曰穰侯, 姓魏氏, 名冉. 同父弟曰聃戎, 爲華陽君. 而昭王同母弟曰高陵君、涇陽君. 而魏冉最賢, 自惠王、武王時任職用事. 武王卒, 諸弟爭立, 唯魏冉力爲能立昭王. 昭王卽位, 以冉爲將軍, 衛咸陽. 誅季君之亂, 而逐武王后出之魏, 昭王諸兄弟不善者皆滅

거나 「세기」와 같이 간략하게 공적 중심의 정보만을 전하고 있어서, 당시의 그 어떤 위기나 혼란의 흔적을 찾을 수 없으며 어떤 사실의 전후 맥락, 인과 관계를 알 수 있는 내용도 전혀 제공하지 않는다. 이와 같은 기록 방식은 건조한 정보의 나열로 어떤 의미 부여를 최소한으로 하면서, 독자가 이를 통해 어떤 ‘감정’을 일으킬 수 있는 가능성이 제한된다는 점에서 ‘차가운 기억’의 전형적인 유형에 해당한다고 볼 수 있다. 이에 반해 『사기』는 본기 및 육국연표에는 해당 사실의 정보가 비교적 간략하지만, 무왕 때부터의 본기 기사를 통해 어느 정도 인과관계를 알 수 있고 특히 저리자·감무·위염(魏冉) 등의 열전을 통해서 비교적 자세하게 그 맥락을 파악할 수 있다. 그런 의미에서 대사기류의 ‘차가운 기억’에 비해 『사기』의 서사 방식은 비교적 절제된 방식이기는 하지만 사건의 인과 관계, 전후 맥락의 파악을 통해 독자가 해당 사건과 인물에 대한 정보를 다층적으로 접하면서 어떤 ‘감정’을 가져오기에 충분하므로 ‘뜨거운 기억’의 범주에 넣을 수 있을 것이다.

소양왕 즉위 초 진 내부의 혼란이 어느 정도 수습된 후, 『사기』도 소양왕 4년조부터 본격적인 육국과의 대외 전쟁 기사가 나열되기 시작한다. 위의 표에서 비교한 「편년기」와 「세기」의 기사도 일관되게 전쟁 기사가 중심에 있는데, 약간의 시간적·지리적 편차는 있지만 『사기』 기사와 대체로 그 내용이 부합하고 있다. 다만 서사 방식에서는 분명히 대조되는데, 예를 들어 소양왕 14년의 ‘이궐전(伊闕戰)’에 대한 기록을 상세히 비교 분석해본다.

기원전 293년 소양왕 14년의 ‘이궐전’은 『사기』와 「세기」 「편년기」 모두 기록하고 있다. 앞서의 의양전에 이어서 진은 소양왕 즉위 초의 혼란을 수습하고 본격적으로 동방 육국을 압박하면서 공격하고 있었다. 소양왕 14년 진은 백기(白起)를 주장으로 기용해서 지금의 낙양시 남쪽 이수 유역의 요충지인 이궐에서 한·위 연합군 24만을 대파하게 된다. 이궐전의 결과로 한과 위는 회복할 수 없는 피해를 입었고, 진의 중원으로의 진출을

---

之, 威振秦國. 昭王少, 宣太后自治, 任魏冉爲政.”

막아설 힘을 완전히 상실하게 된다.

대략적인 기사 내용은 셋 다 비슷하지만, 「편년기」는 “伊<闕>”이라고만 해서 그 지명만 기재하고 있고, 「세기」는 한·위를 공격해서 이궤에서 대승(大勝)을 거두고 적의 주장인 공손희(公孫喜)를 죽였다[殺]고 하고 있다. 이에 비해 『사기』 진본기는 진의 공격 주체로 좌경(左更) 백기를 명기하면서, 한·위 연합군 24만을 참수하고 적의 주장 공손희를 붙잡았다고[虜] 기술하고 있다. 이궤전에서 진이 한·위 연합군을 격멸한 것은 일치하지만, 단순히 지명만 기술한 「편년기」나 승패 여부만을 전달하는 「세기」와는 달리, 『사기』 진본기는 전역을 직접 지휘하는 장수의 이름을 분명히 언급하고 전투의 결과로 적군에 대한 대량 살상과 적장의 처분까지 기록하고 있다. 「편년기」는 이궤전을 “十四年, 伊闕”이라는 단 네 글자로 압축한다. 이는 사건의 발생 사실만을 기록해서 최소한의 정보만을 제공할 뿐 그 어떤 의미 부여도 하지 않고 있다. 「세기」는 좀 더 상세하지만 여전히 대승 후 적장을 죽였다는 결과만을 건조하게 나열하고 있다. 마치 전장이 정리된 후 전공을 보고하는 행정 문서와도 같아서 더 이상의 질문이나 해석의 여지는 차단되는 ‘차가운’ 기록이라고 할 수 있다. 이러한 전쟁 기록 방식은 「편년기」와 「세기」가 비슷해서, 모두 ‘공(攻)’ ‘승(勝)’ ‘취(取)’ +지명/국명의 건조한 단문의 형태를 취하고 있다.

반면 『사기』의 전쟁 기사는 백기와 같은 장수의 인명을 구체적으로 명기한 후, 전투 결과로서 공략한 지역을 기술하고 아울러 대규모의 살상이 이루어진 경우 ‘참수(斬首)+…萬(萬)’으로 그 구체적인 수치까지 기록하고 있다. 여기에 해당 전역과 관련된 내용을 본기만이 아니라 지휘관인 장수의 「열전」이나 상대국의 「연표」 등에 교차 배치함으로써, 『사기』는 특정 연도의 일방적인 진의 전쟁 대사만을 전하는 것이 아니라, 진의 동방 팽창과 통일로의 대세라는 큰 흐름 속에서 백기라는 특출한 장수의 재능과 성공, 그럼에도 맞이하는 비극적 결말이라는 개인의 드라마가 펼쳐지는 무대를 다층적으로 구성하고 있다. 또한 「연표」 「세기」 등을 통해 진이 아닌 동방 육국의 입장에서 전쟁을 서술해서 전국시대의 정세를 복합적으로 바라볼 수 있게 한다.

이렇게 『사기』의 다층 서사 구조가 서로 연결되면서, 예를 들어 이궈전의 ‘斬首二十四萬’과 같이 건조한 전공 보고의 행정 문서에서 나오려는 것 같은 차가운 데이터는 독자의 ‘감정’을 불러 일으키는 뜨거운 온도를 가지게 된다. 즉 승자인 진의 무도한 폭력, 백기라는 인물의 군사적 재능과 잔혹함, 패자로서 한과 위의 쇠락 등 국가와 개인의 서사가 상호 간에 맥락을 만들고 인과를 형성하는 가운데 위치하면서, ‘斬首二十四萬’이라는 차가운 데이터는 단순한 전공의 통계 수치에서 진이라는 국가권력과 백기라는 인물의 ‘무도’하고 ‘잔혹’한 이미지를 연상시킬 수 있는 뜨거운 기억의 자료가 되는 것이다. 따라서 이러한 『사기』의 다층 서사는 전장이라는 큰 무대 위에 국가의 명운과 개인의 드라마를 복합적으로 배치하면서 다양한 독자의 감정을 끌어올리는 ‘뜨거운 기억’의 범주에 들어갈 수 있을 것이다. 이에 반해 대사기류는 오히려 구체적인 살상의 규모는 배제하고, ‘大勝’이라는 건조한 표현으로 그 공적만을 강조하고 있다. 따라서 이러한 대사기류 감독의 건조한 기록은 의도적으로 진에 대한 무도하고 잔혹하다는 어떤 ‘뜨거운’ 감정을 억제하고, 군주의 위업만을 선양하기 위한 ‘차가운 기억’의 유형에 속한다고 할 수 있을 것이다.

2. 秦 莊襄王(B.C. 249~247)~秦始皇(B.C. 246~210)

紀年	睡虎地秦簡· 編年記	胡家草場漢 簡·歲紀	史記	
莊襄王3 년 B.C247	莊王三年, 莊王死.	三年, 秦上 皇死. 王齕 (齕)將軍歸.	秦本 紀	三年, 蒙驁攻魏高都、汲, 拔之. 攻趙榆次、新城、狼孟, 取三十七城. 四月日食. (四年)王齕攻上黨. 初置太原郡. 魏將無忌率五國兵擊秦, 秦卻於河外. 蒙驁敗, 解而去. 五月丙午, 莊襄王卒, 子政立, 是爲秦始皇帝.
			六國 年表	(秦)三王齕擊上黨. 初置太原郡. 魏公子無忌率五國卻我軍河外, 蒙驁解去.

				(魏) 三十 無忌率五國兵敗秦軍河外. (韓) 二十六 秦拔我上黨.
秦王政 元年 B.C246	今元年, 喜傳.	始皇帝元年, 爲涇渠. 取晉陽.	秦始皇本紀	晉陽反, 元年, 將軍蒙驁擊定之.
			六國年表	(秦) 始皇帝元年, 擊取晉陽, 作鄭國渠. (趙) 二十 秦拔我晉陽.
秦王政 16년 B.C231	十六年, 七月丁巳, 公終. 自占年.	【十六年, 始】爲麗邑, 作麗山, 初書年. 破韓, 得其王=(王, 王)入吳房.	秦始皇本紀	十六年九月, 發卒受地韓南陽假守騰. 初令男子書年. 魏獻地於秦. 秦置麗邑.
			六國年表	(秦) 十六 置麗邑. 發卒受韓南陽. (韓) 八 秦來受地.
秦王政 17년 B.C230	十七年, 攻韓.	十七年, 十二月, 大(太)后死. 五月, 韓王來. 韓入地於秦.	秦始皇本紀	十七年, 內史騰攻韓, 得韓王安, 盡納其地, 以其地爲郡, 命曰潁川. 地動. 華陽太后卒. 民大饑.
			六國年表	(秦) 內史(勝)[騰]擊得韓王安, 盡取其地, 置潁川郡. 華陽太后薨. (韓) 秦虜王安, 秦滅韓.
秦始皇 28년 B.C219	【廿八年】, 今過安陸.	廿八年.	秦始皇本紀	二十八年, 始皇東行郡縣, ……乃西南渡淮水, 之衡山、南郡. 浮江, 至湘山祠. ……上自南郡由武關歸.
			六國年表	二十八 爲阿房宮. 之衡山. 治馳道. 帝之琅邪, 道南郡入. 爲太極廟. 賜戶三十, 爵一級.
秦始皇 29년 B.C218	廿九年	廿九年, 正月, 大索十日. 行過比	秦始皇本紀	二十九年, 始皇東游. 至陽武博狼沙中, 爲盜所驚. 求弗得, 乃令天下大索十日. 登之罘, ……

		<b>陽, 旃(游)狼(琅)邪.</b>		<b>旄, 遂之琅邪, 道上黨入.</b>
			六國年表	<b>郡縣大索十日. 帝之琅邪, 道上黨入.</b>
秦 始 皇 33년 B.C214		卅三年, 六月, 適戍行.	秦始 皇本 紀	三十三年, 發諸嘗逋亡人、贅 壻、賈人略取陸梁地, 爲桂林、 象郡、南海, <b>以適遣戍.</b>
			六國 年表	遣諸逋亡及賈人贅壻略取陸梁, 爲桂林、南海、象郡, <b>以適戍.</b>
秦 始 皇 34년 B.C213		卅四年, 民 大役(疫).	秦始 皇本 紀	三十四年, 適治獄吏不直者, 築 長城及南越地.
			六國 年表	適治獄不直者築長城. (及)[取] 南方越地. 覆獄故失.

기원전 251년 재위 56년의 진 소양왕이 사망하고, 태자 안국군(安國君)이 효문제(孝文王)로 뒤를 잇지만 즉위 3일만에 사망한다. 그 뒤를 이은 이가 바로 진시황의 아버지 자초(子楚) 장양왕(莊襄王)이다. 장양왕은 「편년기」에는 ‘장왕(莊王)’으로 되어 있지만, 「세기」는 ‘태상황(太上皇)’으로 기재하고 있어서, 두 자료의 서사 시점을 추정할 수 있는 단서가 된다. 즉 수호지진간 「편년기」는 마지막 기년 기록이 진시황 30년(B.C. 217)으로 끝이 나지만, 장양왕을 통일 후의 존호인 ‘태상황’이 아닌 ‘장왕’으로 기재하고 있다는 점에서 통일 전에 이미 기록된 죽간에 계속 이어서 써내려 간 것으로 추정할 수 있다. 1년 1매의 편년 기록을 파일식으로 축적해간다는 점에서 「편년기」와 같은 대사기류 간독이 일종의 행정 문서와 같은 성격을 가졌음을 알 수 있다. 반면 「세기」는 장양왕에 대해 ‘태상황’이라는 존호를 사용하고 있어서, 적어도 장양왕을 태상황으로 추존하는 진시황 26년(B.C. 221) 이후로<sup>10)</sup> 그 서사 시점을 추정할 수 있다.

10) 『史記』 권6, 秦始皇本紀, 236쪽, “追尊莊襄王爲太上皇”; 『里耶秦簡』1, 8-461A 간, “莊王爲太上皇.”

기원전 247년 장양왕이 재위 3년 만에 사망하고, 이듬해 기원전 246년 진왕 정 원년이 시작되지만, 이즈음의 전쟁 관련 기사는 소양왕 말년 이래로 「편년기」에는 아예 기록이 없다. 이에 비해 「세기」는 장양왕 3년에 왕홀(王龔)이 군사를 물렸고, 진왕 정 원년에는 진양(晉陽)을 취했다고 기록하고 있다. 『사기』에 따르면 당시 장양왕 원년부터 3년에 이르기까지 진은 최종적으로 동주(東周)를 멸망시킨 후 몽오(蒙騫)·왕홀 등으로 하여금 한·위·조를 전면적으로 공격하여 전역이 다방면으로 확장하는 국면이 펼쳐지고 있었다.<sup>11)</sup> 이 전역에서 왕홀은 조의 상당(上黨)을 공략하여 태원군을 설치하는 성과를 거두지만, 위 신릉군(信陵君)이 주도한 5국 합종군의 반격과 장양왕의 사망으로 철군했음을 단편적이거나 「세기」를 통해서도 확인할 수 있다.

『사기』의 기록은 본기·연표 및 「위공자열전(魏公子列傳)」 등을 통해 그 전말을 상세하게 구성할 수 있다. 이 전역에서 『사기』의 서사는 특히 위 신릉군을 중심에 두고 있다. 위 신릉군은 급박하게 위를 압박하던 몽오의 진군에 대항해서 합종을 성사시킨 후, 5국 합종군을 이끌고 몽오의 진군을 격파해서 위의 급박한 형세를 구원하는데 성공한다. 이어서 오히려 함곡관까지 역공을 가하여 진이 감히 함곡관 이동으로 출병하지 못하게 해서 그 명성을 천하에 떨친다. 하지만 진의 이간책으로 실각하고 실의에 빠진 채 비극적인 죽음을 맞이하니, 『사기』는 신릉군에 대해 고난의 극복과 위대한 성취, 그리고 추락이라는 비극적인 영웅 서사의 드라마를 완결적으로 구성하고 있다. 그리고 본래 위 유민 출신으로 전해지는 고조 유방이 어려서부터 신릉군을 경모하였고 황제가 된 후 신릉군의 제사를 지내게 했다는 사실과 사마천이 신릉군의 자취를 답사하면서 칭송하는 논평의 내용 등을 감안하면,<sup>12)</sup> 통일 직전 진의 최후의 대적자로서 신릉군의

11) 『史記』 권5, 秦本紀, 219쪽, “東周君與諸侯謀秦, 秦使相國呂不韋誅之, 盡入其國. …… 使蒙騫伐韓, 韓獻成臯. 鞏. 秦界至大梁, 初置三川郡. 二年, 使蒙騫攻趙, 定太原. 三年, 蒙騫攻魏高都, 汲, 拔之. 攻趙榆次, 新城, 狼孟, 取三十七城. (四年)王龔攻上黨. 初置太原郡.”

12) 『史記』 권77, 魏公子列傳, 2377~2385쪽, “魏公子無忌者, …… 高祖始微少時, 數聞公子賢. 及即天子位, 每過大梁, 常祠公子. 高祖十二年, 從擊黥布還, 爲公子

고사는 ‘폭진(暴秦)’을 극복하고 수립한 한왕조의 ‘창건 기억’ 중 하나로 자리매김한다고 볼 수 있다. 즉 이는 마찬가지로 진의 대적자로서 처절하게 항전했던 조부 항연(項淵)의 비극적 최후가 격렬한 항우의 ‘분노’로 연결되는 것과 대비해서, 오히려 아무런 직접적인 관계가 없는 신릉군과 유방을 의도적으로 연결시킴으로써, ‘폭진(暴秦)’에 대적하는 ‘반진(反秦)’의 육국 유민 정서를 한의 정체성 내로 수렴하고자 했던 일종의 ‘문화적 기억’의 한 형태로도 볼 수 있는 것이다. 이에 비해 「편년기」는 격렬했던 해당 전역의 흔적을 찾을 수 없고, 「세기」 또한 몽오 등의 진군의 패배는 드러내지 않고 마치 왕의 죽음으로 인해 부득이 철군했다는 식으로 건조하게 기록하는데 그치고 있다.

진시황, 즉 진왕 정 16년의 기사도 대략적인 내용에서는 큰 차이가 없다. 16년은 진시황의 능읍 여읍(麗邑) 및 여산릉(麗山陵)의 조영이 시작되고, 처음 남자의 연령을 신고 등록하는 조치를 내리며, 한을 공격하여 거의 멸망 직전으로 몰아넣는 상황까지 거의 동일하다. 이에 비해 『사기』는 16년 남양군(南陽郡)의 임시 군수인 등(騰)을 주체로 해서 한을 공략해서, 17년 한왕(韓王) 안(安)을 붙잡고 한나라를 완전히 멸망시켜서 영천군(潁川郡)을 설치하는 등 보다 상세한 내용을 기록하고 있다. 「편년기」는 16년에 한 공략의 기사 없이, 묘주 회의 부친 사망 및 연령 자진 신고라는 개인적인 일만을 기록하고 있다. 연령 자진 신고는 국가 쪽의 입장에서 연령을 문서에 기록하는 조치에 대응하는 일반 민 쪽의 행위이다. 즉 「세기」의 대사 기록으로 “初書年”에 대해 「편년기」는 이를 고쳐서 자신의 사적인 행위로 “自古年”이라고 쓴 것이다. 진·한초 ‘대사기’류 간독으로 함께 묶고는 있지만 「세기」는 그 자체로 국가 쪽의 대사 기록물인데 비해, 수호지·편년기는 개인의 행적을 중심으로 기록하는 ‘사적(私的)’ 기록물의 성격이 더 강했음을 알 수 있다.

「세기」의 16년조는 여읍 설치, 여산릉 조성, 최초의 연령 등록(初書年),

---

置守冢五家，世世歲以四時奉祠公子。太史公曰吾過大梁之墟，求問其所謂夷門。夷門者，城之東門也。天下諸公子亦有喜士者矣，然信陵君之接巖穴隱者，不恥下交，有以也。名冠諸侯，不虛耳。高祖每過之而令民奉祠不絕也。”

한의 멸망 등 각각 토목, 행정, 군사 분야의 국가 중요 사건을 목록식으로 나열하고 있어서 파편화된 ‘차가운 기억’의 전형적인 면을 보여준다. 각 항목은 독립적인 정보 단위로만 존재하면서, 독자는 이를 연결해서 더 큰 그림을 그릴 필요 없이 개별 사실을 확인하는 것으로 충분하다. 반면 『사기』에서는 16년의 이 분절된 데이터가 본기·표·서·열전의 다층 서사의 ‘연결 구조’를 통해 맥락화된다. 즉 각각 별개의 파편들이 아니라 중앙집권 통일 제국을 건설하는 진의 거대한 국가 전략을 구성하는 상호 연결된 점들이 되고, 사마천은 이 하나 하나의 점들을 연결해서 통일 진의 ‘제도사’를 구성하는 것이다.

진왕 정 17년의 경우, 「편년기」는 한을 공격했다는 짧은 기사만 있지만, 「세기」는 16년에 이어서 17년 한의 땅을 완전히 진에 귀속시켰다는, 즉 한의 멸망을 기록하고 있다. 『사기』의 기사는 보다 상세하게 동일한 사실을 전하고 있어서, 진이 16년에서 17년에 걸쳐 한을 공략해서 최종적으로 멸망시켰음을 확인할 수 있다. 「세기」는 또 17년 2월 “太后死”라고 해서 『사기』에서 전하는 화양태후(華陽太后) 즉 진시황의 조모이자 효문왕(孝文王) 왕후의 죽음을 별도의 시호 없이 기록하고 있다.

통일 후 진시황 28년, 29년, 33년, 34년 기사는 진시황의 순행을 중심으로 내용상 대체로 큰 차이가 없다. 28년의 진시황의 순행에 대해 남군(南郡)을 거쳐 귀환하는 것에 대해 「편년기」는 시점을 바꾸어 남군의 지방 관리인 묘주 희의 입장에서 “今過安陸”이라고 기재하고 있다. 육국을 무력으로 정복하고 거대한 통일 제국을 건설한 진시황의 순행은 멸망당한 육국의 유민들에게 저항할 수 없는 제국의 위엄을 현시하는 그 자체로 제국의 ‘신전(神殿)’이었고, 이 움직이는 ‘신전’의 의장은 율령으로 정교하게 규정되었다. 이집트의 신전과 같이 ‘카논[경전]’으로서의 역할을 상징할 수 있는 진제국의 기념비적인 경관은 ‘극묘(極廟)’에서 함양 황궁으로 연결되는 도성의 설계에서부터 여산릉의 조영에 이르기까지 거대한 규모로 진행되었지만, 동일한 성격으로 황제의 순행 행렬도 바로 정복지에 ‘현신(現身)’한다는 점에서 피정복민들에게 강렬한 ‘기억’을 불러일으키는데 충분했을 것이다. 「편년기」는 황제가 자기 지역을 지나갔다고 감정 없는 건조한

표현으로 기술하지만, 『사기』는 곳곳에서 이 정복자의 움직이는 ‘신전’에 대한 강렬한 ‘기억’을 생동감있게 전하고 있다.

그 대표적인 기억이 바로 28년조의 순행 기사이다.<sup>13)</sup> 이때 진시황은 통일 후의 두 번째 순행으로 먼저 태산에서 봉선을 행하고 낭야에 각석을 새긴 뒤 남행하여 동정호의 ‘상산사(湘山祠)’에 이르렀다. 여기서 대풍을 만나 거의 강을 건너지 못하게 되자 크게 노해 상산의 여신에게 모욕을 주기 위해 상산의 나무를 모두 베어 민둥산으로 만들어버렸다는 이야기를 전하고 있다. 이러한 이야기는 아마도 무력으로 정복당한 초지역의 강렬한 진에 대한 증오가 불러온 ‘기억’을 사마천이 수집한 것이겠지만, 근래의 진간독 자료에서는 이와는 완전히 상반된 기록이 확인되어서 주목되기도 했다. 즉 『악록진간』의 진시황 제서(制書)는 오히려 상산의 나무를 보호하라는 조치를 내리고 있다.<sup>14)</sup> 이쪽이 아마도 진시황의 통합 정책을 보여주는 제국의 공인된 ‘기억’이겠지만, 『사기』는 망국의 유민들이 만들어 낸 일종의 ‘반-현재 기억’을 전하고 있는 것이다.

이밖에도 『사기』 진시황 29년조 기사는 순행 도중 박랑사(博狼沙)에서 도적을 만나 10일동안 크게 수색했다고 나오는데, 이는 「세기」에서도 “大索十日”로 확인된다. 바로 장량(張良)이 역사 창해군(倉海君)과 함께 진시황의 암살을 시도한 유명한 사건이다. 장량은 대대로 재상을 지낸 한의 명문 공족 출신으로 한의 복수를 위해 진시황의 순행 행렬을 습격했지만 실패한 것이다. 진의 입장에서서는 이름없는 ‘盜’로 남거나 「세기」에서는 아예 사건 자체를 언급하지 않지만, 이 사건은 한초 유방과 그 공신집단의 입장에서 진승의 봉기 이전 살아있는 진시황의 ‘신전’에 직접적으로 타격을 가한 의거로 강렬하게 ‘기억’되었을 것이다. 그래서 이 사건은 본래

13) 『史記』 권6, 秦始皇本紀, 248쪽, “浮江, 至湘山祠. 逢大風, 幾不得渡. 上問博士曰湘君何神? 博士對曰聞之, 堯女, 舜之妻, 而葬此. 於是始皇大怒, **使刑徒三千人皆伐湘山樹, 赭其山.**”

14) 朱漢民·陳松長 主編, 『岳麓書院藏秦簡』(伍) (上海辭書出版社, 2017), 57쪽, “廿六年四月己卯丞相臣狀、臣綰受制相(湘)山上, 自吾以天下已并, 親撫海內, 南至蒼梧, 凌涉洞庭之水, 登湘山、屏山, 其樹木野美, 望駱翠山以南樹木□見亦美, **其皆禁勿伐.**”

유방집단 내의 ‘소통적 기억’으로 전해지다가 『사기』 내에 서사되면서, 일종의 한 창업의 ‘반진(反秦)’ 정체성을 구성하는 의미있는 ‘문화적 기억’으로 전환되었다고도 볼 수 있다.

3. 漢 高祖 劉邦(B.C. 206~195)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
高祖元年 B.C206	高皇帝元年 十月, 王漢中. 立十二年, 孝惠皇帝立. 十二月, 王舉漢中兵入武關, 殺章邯.	高祖本紀	漢元年十月, 沛公兵遂先諸侯至霸上. …… , 正月, …… , 更立沛公爲漢王, 王巴、蜀、漢中, 都南鄭. …… , 八月, 漢王用韓信之計, 從故道還, 襲雍王章邯. …… , 令將軍薛歐、王吸出武關, 因王陵兵南陽, 以迎太公、呂后於沛.
		年表	秦楚之際月表 年表 十月 漢元年, 秦王子嬰降. 沛公入破咸陽, 平秦, 還軍霸上, 待諸侯約. …… 正月 分關中爲漢. 二月 漢王始, 故沛公. 三月 都南鄭. 八月 邯守廢丘, 漢圍之. 二年 六月 漢殺邯廢丘.
		漢興以來將相名臣年表	[大事紀] 春, 沛公爲漢王, 之南鄭. 秋, 還定雍.
高帝9年 B.C198	九年 正月, 立趙王. 丙寅, 赦殊死以下. 二月, 大疫. 七月, 以丙申朔=(朔, 朔)日食, 更以丁酉.	高祖本紀	九年, 趙相貫高等事發覺, 夷三族. 廢趙王敖爲宣平侯. 是歲, 徙貴族楚昭、屈、景、懷、齊田氏關中. 未央宮成.
		年表	秦楚之際月表 年表 四 廢. 初王隱王如意元年. 如意, 高祖子.
		漢興以	[大事紀] 未央宮成, 置酒前殿, 太

		來將相 名臣年 表	上皇輦上坐，帝奉玉卮上壽，曰始常以臣不如仲力，今臣功孰與仲多？太上皇笑，殿上稱萬歲。徙齊田，楚昭、屈、景于關中。
--	--	-----------------	--

「세기」의 한 관련 기사는 진의 대사기류 문서가 진 멸망 이후에도 계속 이어서 기록되었다는 점을 확인시켜 준다. 「세기」의 고조 원년 기사에서 “十二月，王舉漢中兵入武關，殺章邯”은 우리가 『사기』를 통해서 익숙하게 알고 있던 역사의 상식과는 차이가 있어서 검토해볼 필요가 있다. 『사기』에 따르면 진 멸망 후 항우의 패권이 확립되면서, 진의 고도인 관중은 일종의 ‘대관중(大關中)’의 지리 범위를 적용하여 장한 등 진의 항복한 장수를 분봉한 응(雍)·새(塞)·적(翟) 등의 삼진(三秦)과 유방의 파·촉·한중으로 분할된다. 일단 이를 수용한 유방은 잔도(棧道)를 끊고 한중으로 들어가 남정(南鄭)에 도읍하지만, 얼마 후 한중에서 다시 고도(故道)를 통해 삼진 지역으로 나와 옹왕 장한을 폐구(廢丘)에서 포위해서 죽이게 된다. 『사기』의 진말 한초 기사는 유방을 따라 종군한 육가(陸賈)의 『초한춘추(楚漢春秋)』에 주로 근거했기 때문에, 어떤 의미에서는 유방 공신집단 쪽의 살아 있는 기억, 이른바 ‘소통적 기억’을 중심으로 전개한다고 볼 수 있다.

한편 「세기」는 『사기』에서 유방이 다시 관중으로 들어가 장한을 죽이는 약 1년 반 정도의 복잡한 사건 전개 과정을 짧게 “王舉漢中兵入武關，殺章邯”라는 한 문장으로 간략하게 압축하고 있다. 이는 전형적인 대사기류의 축약 방식이지만, 한 가지 주목되는 점은 유방이 한중에서 관중으로 들어가는 경로에서 『사기』가 잔도의 하나인 고도를 통해 들어갔다고 하는데 비해, 「세기」는 이와 다르게 무관(武關)을 통해서 들어갔다고 하는 부분이다. 파촉·한중에서 험난한 진령산맥을 넘어 관중으로 들어가는 통로였던 잔도는 포사도(褒斜道), 자오도(子午道), 고도 등 몇 갈래의 노선이 있다. 이 중 유방은 이때 산관(散關)을 경유해서 가릉강(嘉陵江)유역을 통과하여 북단으로 진창(陳倉)에 이르는 고도를 통해서 들어갔다는 것이 『사기』 이래의 일반적인 인식이었다.<sup>15)</sup> 이에 비해 「세기」의 기록에 따르면

유방은 한중 남정에서 한수를 따라 동쪽으로 남양까지 내려갔다가 다시 무관을 통해 관중으로 진입하는 경로가 된다. 『사기』의 고도 노선이 서쪽의 산관을 경유해서 들어간다면 「세기」는 완전히 정반대의 동쪽 무관을 나가서 우회하는 경로라고 할 수 있다. 함양 이동 지역의 용왕 장한을 직격하는데는 『사기』의 고도 노선이 부합하지만, 행군의 편이나 군세의 증강이라는 면에서는 무관 노선이 더 적합하기도 하다. 어찌면 「세기」의 기사 축약 과정에서 생긴 서사의 오류일 수도 있지만, 전란기 서로 다른 ‘소통적 기억’의 가능성 혹은 서사자의 소재 위치에 따라서 기억되는 공간의 이미지도 달라졌을 가능성도 생각해 볼 여지가 있다.

「세기」의 고조 9년 기사는 4가지의 내용을 담고 있다. 정월 조왕(趙王)의 책봉, 정월 병인일 사죄(死罪) 이하의 사면, 2월 전염병, 7월 일식으로 인한 삭일(朔日)의 변경 등이다. 진 이래 대사기류의 건조한 행정 데이터의 나열 방식으로, 전형적인 ‘차가운 기억’의 유형이다. 반면 『사기』의 같은 해 기사는 조 상국(相國) 관고(貫高)의 유방 암살 시도로 인해 이성제 후왕이었던 조왕 장오(張敖)를 폐하고 유방의 아들 유여의(劉如意)를 새로 조왕으로 책봉하는 내용으로, 「세기」의 “正月，立趙王”을 둘러싼 전후 맥락을 확인할 수 있다. 또 『사기』는 미양궁(未央宮)의 완성과 이를 축하하는 연회에서 유방과 태공(太公) 사이의 대화, 관중으로 초와 제의 구 귀족 이주 등의 내용이 있지만 「세기」는 이를 기록하지 않고 있다. 반대로 「세기」의 사면, 전염병, 일식 등의 기사는 『사기』에서 기록하지 않고 있다. 고조 9년의 「세기」 기사는 중앙의 행정문서 중 그 해 중요하다고 생각되는 사항을 선택해서 기록했을 것이다. 반면 같은 해의 여러 사실 중 조왕 책봉만 공통되고, 『사기』는 「세기」와는 전혀 다른 선택을 하고 있다. 전체의 사실 중 ‘기억’은 선택되는 것이라는 점을 고조 9년의 「세기」와 『사기』는 분명히 보여주고 있다. 즉 「세기」는 여전히 ‘차가운 기억’으로 건조하게 서술하지만, 『사기』는 한 건국 초의 불안정한 정치 상황과 이성제후왕을 숙청하는 고조의 대응에 집중해서 서술함으로써, 취약한 왕조를 안정

15) 『史記』 권8, 高祖本紀, 368쪽, “八月，漢王用韓信之計，從故道還，襲雍王章邯。”

시키려는 유방 측의 잔혹한 노력과 이에 비극적인 결말을 맺는 공신들의 운명을 극적으로 대비시키고 있는 것이다.

4. 呂后(B.C. 187~180)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
高后 元年 B.C18 7	高皇后元年 十月辛卯, 以庸(傭)平賈(價)予吏僕養. 二月乙卯, 賜天下戶爵. •大(太)后立號稱制. 七月, 令復五大夫. •錢八分乃行.	呂太后本紀	呂氏權由此起. 迺大赦天下. 九月辛丑, 葬. 太子即位爲帝, 謁高廟. 元年, 號令一出太后. 太后稱制, 議欲立諸呂爲王, 問右丞相王陵.
		漢興以來將相名臣年表	[大事紀] 高后元年, 王孝惠諸子. 置孝悌力田. 二 十二月, 呂王台薨, 子嘉代立爲呂王. 行八銖錢.
高后 3년 B.C18 5	三年, 四月, 宛大水.	呂太后本紀	三年, 無事. (『漢書』高后紀, 三年夏, 江水、[漢水]溢, 流民四千餘家.)

「세기」의 고허후(高皇后) 원년 기사는 『사기』 여태후본기와 크게 차이가 난다. ‘高皇后 元年’ 다음 바로 월별 주요 사건을 기록하는데, 먼저 10월에 “庸(傭)平賈(價)予吏僕養” 즉 시장 고시가격으로 관리의 복(僕)양(養)을 고용하여 지급하는 조치가 있고, 2월에는 ‘太后稱制’와 함께 천하의 모든 호에 작을 내리는 조치가 있다. 7월은 오대부(五大夫)의 역을 면제하는 조치와 팔분전(八分錢)을 시행하는 조치가 있었다. 그중 “太后立號稱制”은 『사기』 여태후본기에 “號令一出太后, 太后稱制”로 나오고, 팔분전 시행만 「연표」에 언급된다. 그 나머지는 『사기』에서 전혀 언급하지 않고 있다. 「세기」 고허후 원년 기사 역시 정상적인 국정 운영의 나열로, 전형적인 ‘차가운 기억’의 범주에서 여후에 대한 어떤 정치적·도덕적 판단이 들어가 있지 않다. 반면에 『사기』는 비록 본기에는 들어가 있지만, 내용은 오로지 여태후의 잔인한 숙청과 여씨 세력의 전횡 같은 부정적인 내용으로만 채워져 있다. 이는 사마천이 의도적으로 정상적인 ‘차가운 기억’을 배제하고,

문제 이후 유씨 한황실의 정체성에 반하는 ‘반-현재 기억’으로서 여후에 대한 부정적인 이미지만을 형상화한 결과라고도 볼 수 있다. 이밖에 『세기』는 고후 3년 남양군의 치소인 완(宛)에서 홍수가 났다고 하는데, 『사기』 여태후본기는 큰 사건이 없었다고 하고 있다[無事]. 다만 『한서』 고후기에 한수가 범람하여 4천 여가의 유민이 발생했다고 기록하고 있어서, 중앙 차원에서 분명히 중요한 재해의 발생으로 인식하고 있었음이 분명하다. 아마도 이 역시 사마천이 여태후본기를 여후에 대한 부정적인 ‘기억’으로만 채우려는 의도에서 그와 무관한 일반적인 정무는 배제했기 때문으로 생각할 수 있다.

5. 漢 文帝(B.C.180~157)

紀年	胡家草場漢簡·歲紀	史記	
文帝 元年 B.C180	今元年, 六月, 南越軍罷.【七月丁巳, 立皇大(太)子, 賜當爲父後者爵各一】給.	文帝本紀	孝文皇帝元年十月庚戌, 徙立故琅邪王澤爲燕王. …… 正月. 有司言曰, …… 上乃許之. 因賜天下民當代父後者爵各一級封將軍薄昭爲軹侯.
		漢興以來將相名臣年表	[大事紀] 除收孥相坐律. 立太子. 賜民爵.
		南越列傳	高后崩, 卽罷兵.
文帝 2년 B.C179	二年, 正月, 姚大(太)守死. 三月, 戴大(太)守視事.	文帝本紀	二年十月, 丞相平卒, 復以絳侯勃爲丞相. …… 十一月晦, 日有食之. 十二月望, 日又食. ……
		漢興以來將相名臣年表	[大事紀] 除誹謗律. 皇子武爲代王, 參爲太原王, (勝)[搆]爲梁王. 十月, 丞相平薨.

기원전 180년 여태후가 사망하고 유씨 종실과 공신들의 정변으로 여씨 정권이 붕괴된 후 고조의 아들로 대왕(代王) 유향(劉恒)이 황제로 추대된

다. 호가초장한간 「세기」는 바로 문제 16년까지 기록된 것으로, 현재 문제 원년과 2년의 기사를 확인할 수 있다. 『사기』의 문제 원년조는 대체로 여씨정권 붕괴에 공을 세운 종실과 공신에 대한 포상, 연좌 몰수의 법령 폐지[除收孥相坐律], 황태자와 황후 책봉 등의 내용인데, 「세기」도 황태자 책봉 및 이에 따른 ‘부후자(父後子)’에게 작 1급 사여의 기록이 나온다. 또 「세기」의 남월(南越) 출병 군대의 철군(“南越軍罷”)은 본기에서는 언급하지 않지만 「남월열전」에 해당하는 내용이 나온다.<sup>16)</sup> 이후 때 조타(趙佗)의 남월과 관계가 악화되어 출병했지만 전염병이 돌아 고전하다가, 이후 사망 후 문제가 즉위하면서 철군한 것이다. 대체로 원년의 기사는 『사기』와 「세기」가 내용이 크게 다르지 않다고 할 수 있다.

반면에 2년조는 『사기』가 승상 임명, 일식, ‘비방율(誹謗律)’ 폐지 등 중앙 정부의 주요 정무를 전하는데 비해, 「세기」는 서사자가 있는 남군의 태수 사망과 후임 태수의 발령 사실을 기록하는 특이점을 보여주고 있다. 진 소양왕 이래 「세기」의 기술 내용이 기본적으로 중앙 정부의 주요한 대사 기록이라는 점에서, 해당 군현인 남군 태수의 사망과 후임 발령을 특기한 것은 흥미로운 점이라고 할 수 있다. 아직 「세기」의 전부가 공개된 것은 아니어서 단언할 수는 없지만, 진적인 대사가 기록된 서사가 한 문제 시기가 되면 중앙 차원에서는 이제 더 이상 만들지 않게 된 상황이 반영된 것일지도 모른다. 즉 진적인 방식의 국가 대사는 더 이상 서술되지 않았지만, 대신에 서사자인 사(史)계통의 지방 행정관료가 자신의 상관인 태수의 사망과 후임자의 발령이라는 군(郡)의 대사를 기록한 것으로도 보인다. 「세기」와 같은 대사가 기록된 서사 방식 변화를 추정할 수 있는 단서이기는 하지만, 이는 호가초장한간·세기의 전체 내용이 공개된 후에 좀 더 면밀하게 검토해야 하는 문제라고 할 수 있다.

16) 『史記』 권113, 南越列傳, 2969쪽, “高后遣將軍隆慮侯竈往擊之。會暑溼，士卒大疫，兵不能踰嶺。歲餘，高后崩，即罷兵。”

#### IV. 맺음말: ‘차가운’ 진의 記述에서 ‘뜨거운’ 한의 敘事로

본고는 진·한초 ‘대사기류’ 간독과 사마천의 『사기』를 안 아스만의 ‘문화적 기억’ 이론을 통해 비교 분석함으로써, 진·한초 중국 고대 제국 성립기의 ‘과거 기억하기’에 대해서 진적인 ‘차가운 기억’의 기술(記述)에서 한적인 ‘뜨거운 기억’의 서사(敘事)로 그 서술 방식의 차이가 존재했음을 살펴 보았다. 진·한초 ‘대사기류’ 간독은 정부 행정 문서의 한 형태로 ‘과거’를 하나의 객관적인 데이터로 나열하고 보존하는 ‘차가운 기억’의 유형에 속한다고 할 수 있다. 먼 과거가 아니라 비교적 가까운 과거에서부터 현재적으로 매년 축적되어 온 파일이며, 그 안에는 어떤 사건 사이의 인과나 맥락도 서로 연결되지 않는 정보의 나열에 가깝다고 할 수 있다. 다만 대사기류의 방식은 진적인 시간 기술 방법으로, ‘소통적 기억’의 범주에 속하는 가까운 과거인 소양왕으로부터 진제국 진황실의 정체성을 수립하고 여기에 ‘금왕(今王)’인 진시황의 공덕을 직접적으로 현시하려는 목적이 있었다고 추정할 수 있다.<sup>17)</sup> 이에 반해서 『사기』는 유동적 간극의 너머, 먼 상고의 오래된 신화적 기억에서부터 진·한초의 가까운 ‘소통적 기억’에 이르기까지 망라해서, 본기·표·서·세가·열전이라는 다중 서사 체계 내에 새롭게 재구성하여 무제 당시 한제국의 정체성을 형성하는 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’을 만들어 내었다고 할 수 있다.

전국을 종식시키고 천하를 통일한 강대한 진제국과 진시황의 존재, 하지만 불과 2대만의 ‘속망(速亡)’이라는 결과를 직접적으로 목격하고 생생히 기억하는 한의 건국자들에게 이러한 진을 어떻게 설명할 것인가는 자신들 왕조의 명운과도 직결되는 핵심 사안이었다.<sup>18)</sup> 그리고 이러한 진의 폭정을 극복하는 과정에서 천하의 호령이 불과 5년여 만에 진승→항우→

17) 김진우, 「秦漢初 官修 大事記類 記錄物の 書寫와 流行」, 『中國史研究』 136 (2022), 25-26쪽.

18) 한초 진 멸망의 교훈에 대한 모색은 陸賈의 『新語』와 賈誼의 『新書』가 대표적으로, 진이 통일 후에도 ‘暴政’ ‘急政’을 바꾸지 않은데에서 그 멸망의 원인을 찾는데 대체로 이후 한대인들의 일반적인 인식이라고 할 수 있다.

유방으로 3번이나 빠르게 바뀌면서<sup>19)</sup> 결국 유방이 승리하게 된 이유에 대해서도 한왕조는 설명할 필요가 있었다. 이 두 가지 문제는 다시 말해, 서로 시간적으로 맞닿아 있고 공간적으로 일치하는, 거울 속 마주 보는 쌍둥이이지만 극단의 낯선 타자, 앞선 진제국과 현재 한제국의 정체성을 어떻게 규정할 것인가의 문제라고도 할 수 있다.

그래서 사마담 사마천 부자는 바로 지금 한왕조의 정당성을 설명하기 위해 그 가까운 과거에 존재하는 진제국에 대한 ‘소통적 기억’을 ‘역사화(歷史化, historicize)’해서 상고 황제(黃帝) 이래 진까지 연속시킨다. 즉 황제→요순(堯舜)→우(禹, 하)→설(契, 은)→후직(后稷, 주)→백익(伯益, 진)으로 각각 한 이전 역대 왕조의 기원을 성왕(聖王) 혹은 성왕(聖王)의 후예로 신화화한 후, 왕조의 말대인 하의 결왕(桀王), 은의 주왕(紂王), 주의 유왕(幽王)에 각각 멸망의 서사를 부여한다. 이러한 왕조 교체의 역사적인 서사 틀 내에 통일 진제국도 황제-전욱의 후손으로 백익을 신화적 시조로 하는 수백 년 왕업의 역사를 가지면서,<sup>20)</sup> 그 끝의 말대에 진시황과 이세 황제가 결·주·유왕과 마찬가지로 위치하게 되는 것이다.

이처럼 상고 이래 진제국까지 역사화함으로써, 『사기』는 지금의 한왕조와는 완전히 시간적으로 단절되는 그 말대의 진제국을 극복한 신생 왕조 한왕조의 정체성을 규정하는 ‘문화적 기억’의 서사를 창조할 수 있게 된다. 그래서 그 시작점인 한의 창업자 유방에게 상고의 성왕과 같은 신화적 기원을 부여하면서, 여기에 진승·항우에 비해 직접적으로 진에 대항하는 서사가 거의 존재하지 않았던 유방에게로 진의 대적자로서 신릉군이나 장량 등의 이미지를 연결해서 하-상-주 삼대의 교체와 같은 진-한 교체의 수명(受命) 군주로서의 명분도 가지게 하는 것이다. 『사기』 고조본기의 초반은 유방이 용의 기운을 받아 태어났고 용안(龍顏)의 얼굴에 항상 용

19) 『史記』 권16, 秦楚之際月表, 759쪽, “太史公讀秦楚之際, 曰初作難, 發於陳涉, 虐戾滅秦, 自項氏, 撥亂誅暴, 平定海內, 卒踐帝祚, 成於漢家. 五年之間, 號令三嬗. 自生民以來, 未始有受命若斯之亟也.”

20) 吉本道雅, 『史記を探る-その成り立ちと中國史學の確立』 (東京: 東方書店, 1996), 223-225쪽.

의 기운이 깃들었으며 또 적제자(赤帝子)로 백제자(白帝子)를 배었다는 등 기이한 신화적 이야기로 가득 차 있다.<sup>21)</sup> 이는 일종의 왕조의 기원으로 유방에 대한 ‘창건 신화’를 구성해서, 상고의 성왕과 동일한 지금의 성왕으로 유방을 자리매김한 것이다. 그래서 상고 이래 진대까지의 역사와는 단절된, 진을 극복한 새로운 수명 군주이자 성왕 유방에 기원하는 한왕조의 역사가 비로소 시작되면서, 장구한 왕업을 이어가는 한제국만의 고유한 정체성이 『사기』의 다중 서사 체계를 통한 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’으로 규정되는 것이다.

그리고 결과적으로 장기지속적인 한제국의 성공과 그 속에서 중국 문명의 원형적인 한문화(漢文化)의 성숙은 한이 진적인 ‘차가운’ 문서의 기술(記述)에서 더 나아가 『사기』와 같은 문헌의 서사(敍事)를 통해 ‘뜨거운’ ‘문화적 기억’을 만들어 낼 수 있었던 데에서 그 원인의 하나를 찾을 수 있을 것이다. 즉 진이 과거의 업적을 ‘차가운’ 아카이브적인 기억으로만 보존하여 제국의 불변성과 연속성을 강조했다면, 한은 진의 실패와 유방의 승리라는 과거를 ‘뜨거운 기억’의 서사로 재구성해서 한의 정체성을 역동적으로 만들어내는데 성공한 것이다. 아울러 진·한초 ‘대사기류’ 간독의 출토는 바로 그 ‘뜨거운 기억’이 대체하고 지워버린 ‘차가운 기억’의 원형을 보여준다는 점에서 중요한 의미를 가진다고 할 수 있다.

---

21) 『史記』 권8, 高祖本紀, 341-348쪽, “其先劉媪嘗息大澤之陂, 夢與神遇. 是時雷電晦冥, 太公往視, 則見蛟龍於其上. 已而有身, 遂產高祖. 高祖爲人, 隆準而龍顏, 美須髯, 左股有七十二黑子. …… 好酒及色. 常從王媪、武負貰酒, 醉臥, 武負、王媪見其上常有龍, 怪之. …… 高祖醉, 曰壯士行, 何畏! 乃前一 拔劍擊斬蛇. 蛇遂分爲兩, 徑開. 行數里, 醉, 因臥. 後人來至蛇所, 有一老嫗夜哭. 人問何哭, 嫗曰人殺吾子, 故哭之. 人曰嫗子何爲見殺? 嫗曰吾, 白帝子也, 化爲蛇, 當道, 今爲赤帝子斬之, 故哭. …… 秦始皇帝嘗曰東南有天子氣, 於是因東游以厭之. 高祖卽自疑, 亡匿, 隱於芒、碭山澤巖石之間. 呂后與人俱求, 常得之. 高祖怪問之. 呂后曰季所居上常有雲氣, 故從往常得季.”

주제어

문화적 기억(Cultural Memory), 차가운 기억(Cold Memory), 뜨거운 기억(Hot Memory), 대사기류 간독(Annals-Type Excavated Slips), 사기(Shiji)

<투고: 2025년 11월 21일, 심사종료: 2025년 12월 16일, 게재확정: 2025년 12월 19일>

/Abstract/

## From ‘Cold Memory’ to ‘Hot Memory’: A Comparative Analysis of Narrative Modes in Excavated Bamboo Slips and the Shiji

Kim, Jin Woo

This study utilizes Jan Assmann’s theory of ‘cultural memory’ to compare the narrative modes of the Shiji, authored by Sima Qian during the reign of Emperor Wu of Han, with the ‘chronicle-style’ excavated bamboo slips from the early Qin and Han periods. The findings reveal that the differences between these two records extend beyond mere style; they stem from fundamental differences in how the Qin and Han empires remembered the past and constructed their identities.

First, chronicle-style bamboo slips, such as the Biannianji(Chronicle) from the Shuihudi Qin slips or the Suiji(Yearly Chronicle) from the Huxishan Han slips, exemplify the prototype of ‘cold memory’. According to Assmann, cold memory preserves the past as objective information separated from the present. These records dryly list the outcomes of wars or omit causal relationships, accumulating state achievements like data. Consequently, they serve as ‘closed texts’(administrative documents) that block interpretative possibilities.

In contrast, the Shiji constructs ‘hot memory’ by three-dimensionally reconstructing events and directly linking them to the present identity. As observed in the narratives regarding the Qin general Bai Qi or Empress Dowager Lu, the Shiji evokes the reader’s emotions through specific figures and detailed storytelling.

Furthermore, it ‘historicizes’ the Qin dynasty as a severed past and completes a ‘founding myth’ for the Han dynasty by endowing Emperor Gaozu(Liu Bang) with a mythical narrative and incorporating the memories of anti-Qin figures to establish legitimacy.

In conclusion, the long-term sustainability of the Han empire and the maturation of Han culture were made possible by the transition from mere ‘recording’(description) to ‘narrative’—that is, the construction of ‘hot cultural memory’ through the Shiji. The excavated bamboo slips possess significant value as they reveal the original form of the ‘cold memory’ that this ‘hot memory’ replaced and erased.

## 참고 문헌

### 1. 사료 및 간독

[漢]司馬遷 撰, 『史記』 (北京: 中華書局, 1959).

[漢]班固 撰, 『漢書』 (北京: 中華書局, 1962).

[漢]范曄 撰, 『後漢書』 (北京: 中華書局, 1965).

睡虎地秦墓竹簡整理小組, 『睡虎地秦墓竹簡』 (北京: 文物出版社, 1978/1981/1990).

陳偉 主編, 『秦簡牘合集(壹)』 (武漢: 武漢大學出版社, 2014(原刊本)/2016(釋文註釋修訂本)).

朱漢民·陳松長 主編, 『岳麓書院藏秦簡(伍)』 (上海: 上海辭書出版社, 2017).

荊州博物館·武漢大學簡帛研究中心, 『荊州胡家草場西漢簡牘選粹』 (北京: 文物出版社, 2021).

### 2. 단행본

마크 에드워드 루이스 지음, 최정섭 옮김, 『고대 중국의 글과 권위 제국으로 가는 글의 여정』 (서울: 미토, 2006).

윤재석, 『수호지진묘죽간 역주』 (서울: 소명출판, 2010).

안 아스만 지음, 김구원·심재훈 옮김, 『문화적 기억과 초기문명 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 (서울: 푸른역사, 2025).

吉本道雅, 『史記を探る-その成り立ちと中國史學の確立』 (東京: 東方書店, 1996).

Grant Hardy, *Worlds of Bronze and Bamboo Sima Qian's Conquest of History* (New York: Columbia University Press, 1999).

### 3. 논문

‘차가운’ 기억에서 ‘뜨거운’ 기억으로-秦·漢初 大事記類 出土簡牘과 『史記』의 敘事- 109

김진우, 「秦漢初 官修 大事記類 記錄物の 書寫와 流行」, 『中國史研究』 136 (2022).

荊州博物館, 「湖北荊州市胡家草場墓地M12發掘簡報」, 『考古』 (2020-02).

李志芳·蔣魯敬, 「湖北荊州市胡家草場西漢墓M12出土簡牘概述」, 『考古』 (2020-02).

袁延勝, 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》研究」, 『中原文化研究』 (2022-03).

蔣魯敬·李志芳, 「胡家草場漢簡《歲紀》選釋與相關問題探析」, 『江漢考古』 (2023-02).

鄭威, 「胡家草場漢簡《歲紀》讀札」, 『江漢考古』 (2023-02).

徐世權, 「荊州胡家草場漢簡《歲紀》簡中“王入吳房”考」, 『出土文獻』 (2024-03).



# 신앙 공간으로서의 북한산

## - 장기적인 기억 장치의 형성과 그 의의 -

小宮 秀陵(고미야 히데타카)\*

- |                  |                     |
|------------------|---------------------|
| I. 들어가며          | III. 신앙 공간의 재생산과 변용 |
| II. 신앙 공간 형성과 형태 | IV. 나오며             |

### 초록

본고는 아스만의 문화적 기억에 대한 이해를 바탕으로, 실천적으로 역사를 서술함으로써 그의 사고방식에 접근하고자 하였다. 이를 위해 장기적 역사 서술을 시도하면서, 그러한 지속을 가능하게 한 요인이 무엇이었는지를 검토하였다.

북한산(삼각산)은 고대부터, 더 나아가 건국설화가 창출되던 시기부터 지속적으로 국도(國都) 선정의 지역적 기준점으로 기능해 온 산이다. 이곳에서 이루어진 자연에 대한 제사는 당시 지향되던 국가사상 속에서 실행되었으며, 이미 고대 단계에서 자연숭배를 기축으로 삼으면서도 다양한 신앙적 의미 부여가 이루어졌다.

고려시대의 불교적 영향과 조선시대의 유교적 국가 표방이라는 변화 속에서도, 기우제와 같은 고대적 의례 행위는 지속적으로 행해졌다. 이는 북한산에서 이루어진 의례가 특정 사상에 국한되지 않고 다양한 사상을 포섭할 수 있는 성질을 가지고 있었기 때문일 것이다.

장기적 역사를 그리며 문화적 기억을 재고하는 실천은 근대에 형성된 역사 인식에 대한 성찰이라는 점에서 의의를 지닌다. 나아가 이러한 역

\* 獨協大學 國際教養學部 言語文化學科 准教授, komikomni@gmail.com

\*\* 본 연구는 (JSPS)科學研究費(KAKENHI : No. 25K04497)의 지원을 받은 연구 성과의 일부이다.

---

사적 실천은 역사학이 다루는 미디어의 범위에 대해 재고하고, 역사서술에 대한 이해를 재검토할 단서를 제공할 것이다.

---

## I. 들어가며

안 아스만, 아라이다 아스만 부부가 출판한 “문화적 기억”에 관한 여러 책이 일본에서 번역이 된 것은 최근의 일이다.<sup>1)</sup> 올해 한국에서도 “안 아스만 저·김구원, 심재훈 역, 2025 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』, 푸른역사”로 출판되었다. 이러한 기억론에 관한 저서가 근래 한일 양국에서 번역되어 출간되는 양상은 현대세계에서 절실하게 요구되는 과제와 역사 연구가 상호 맞물릴 수 있음을 시사하는 것은 아닐까 한다.

근년 일본 서양사 학계에서는 아스만의 문화적 기억을 바탕으로 다시 역사를 그리는 시도가 이루어지고 있다. 이러한 연구는 지중해를 둘러싼 지혜의 동태를 분석하는 것이다.<sup>2)</sup> 한편 동아시아사의 문맥에서도 장기적인 시간 흐름을 중시하면서 그 변용을 다시 읽는 중요성이 제기되어 있고,<sup>3)</sup> 시간의 흐름 속에서 동아시아 공간을 고찰하는 연구도 진행되고 있다.<sup>4)</sup> 이러한 기억에 대한 관심의 성행은 시공간 스케일의 자각적인 신축을 다룬 연구가 많아지고 있는 것을 의미한다.

이러한 현재적인 문맥 속에서 문화적인 기억의 의논은 장기적인 역사를 서술한다는 의미로도 중요하다. 아스만의 문화적 기억에 관한 논의는 장기적인 역사를 서술하기 위해 도움이 될만한 여러 이론이 담겨져 있다.

물론 이 책의 기억이론을 현재 나타난 다양한 역사 이론 속에 적절하게 자리매김하는 것은 쉽지 않을 일이다. 현재 역사학에서 아스만의 책을 이해하거나 활용하려고 하는 이유가 단순한 기억이나 기억사의 이해에 멈추지 않기 때문이다. 따라서 본고에서는 장기적으로 역사를 서술하는 실천

---

1) 일본에서는 “Aleida Assmann(安川晴基 譯), 『想起の空間 ; 文化的記憶の形態と變遷』 (東京: 水聲社, 2023); Jan Assmann(安川晴基 譯), 『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, 2024)”으로 나와 있다.

2) 周藤芳幸編, 『古代地中海世界と文化的記憶』 (東京: 山川出版社, 2022).

3) 李成市, 『鬭争の場としての古代史』 (東京: 岩波書店, 2018).

4) 板垣龍太·鄭智泳·岩崎稔 編, 『東アジアの記憶の場』 (東京: 河出書房新社, 2011).

을 통해 아스만의 문화적 기억에 접근하려고 한다.

이하에서는 현재 서울특별시 경계에 솟아 있는 북한산에 주목하고자 한다. 이 산은 과거 부아악이나 삼각산, 또는 화산, 한산이라고도 불려왔으며, 현재는 등산코스나 관광지로도 유명한 공간이다. 북한산에는 북한산성이 있고, 1983년에 국립공원으로 지정된 이후 현재까지 경치, 전망과 함께 역사의 흔적을 즐길 수 있는 지역으로 유명하다. 북한산이라고 불리게 된 시기는 17세기말 경 조선 숙종 이후이며,<sup>5)</sup> 현재 사람들이 이러한 殘像을 바탕으로 과거를 바라보고 있다. 그러나 고대부터 이 산은 부아악이나 삼각산이라고 불렸으며 본고에서도 주로 이 명칭을 사용하면서 논지를 전개하겠다. 우선 고대의 신앙공간의 형성과 그 특질을 분석한 다음, 후대에 거둬 이어지는 부분이나 변화하는 양상을 그리면서 문화적 기억의 사상에 접근하고자 한다. 이러한 작업을 통해 역사의 서술 구도와 과제에 대해 전망해 보고자 한다.

## II. 신앙 공간의 형성과 형태

古代의 기록을 담은 『三國史記』는 후대 역사서의 전범으로 기능하였다는 점에서 의의가 크다. 이른바 고대의 기억으로 기능한 『三國史記』는 현재 북한산을 부아악으로 전하며, 옛 명칭으로 정착하였다. 부아악이라는 명칭은 인수봉 봉우리 모습이 아이를 안고 있는 듯 보이는 것에 연유한다고 알려졌지만, 이러한 견해는 조선시대에 찾아지며 『三國史記』에는 이러한 정보를 전하지는 않는다.

『三國史記』에 서술된 부아악과 관련하여 먼저 주목할 점은 설화 속에 그 명칭이 나타난다는 것이다. 백제본기 온조의 도움 선정 설화에서 “朱蒙이 북부여에 있을 때 낳은 자식이 와서 태자가 되자, 沸流와 溫祚는 태자에게 받아들여지지 않을까 두려워하여, 마침내 烏干·馬黎 등 열 명의 신

5) 박성현, 「신라의 ‘남·북 한산성’ 축조와 경영」, 『역사문화연구』 79 (2021).

하와 함께 南行하였는데 백성들이 이에 따르는 자가 많았다. (그들은) 드디어 漢山에 이르러 負兒嶽에 올라가서 거주할 만한 땅을 바라보았다.”라고 전한다.<sup>6)</sup> 그 이후 한강이나 산악을 바탕으로 도읍을 정하는 의논이 이어지는데, 이러한 사례는 후대 사람들이 부아악을 건국설화에 나올 만한 중요한 곳으로서 인식하였다는 것을 의미할 것이다. 또한 이 설화는 백제 본기의 맨 처음에 나타난 것이며 거기에 백제의 역사를 설정하는 중요한 의미를 갖는 것이다. 실제로 『新增東國輿地勝覽』에는 이 내용을 전하고 더욱이 “至漢山, 登負兒嶽, 相可居之地”이라고 전하며 거의 그대로 『三國史記』의 문장을 옮겼다.<sup>7)</sup> 이러한 사례는 성전화된 고전인 『三國史記』의 위상을 단적으로 보여준다고 할 수 있을 것이다.

『三國史記』에서 부아악은 제사를 보여주는 장소로도 확인된다. 신라가 小祀를 지내는 장소로 부아악을 지정하였으며,<sup>8)</sup> 이러한 사례는 이미 고대 사회에서 조정, 즉 신라가 국가적으로 관리를 하면서 제사를 지냈던 것을 시사한다. 이 기록은 名山大川을 대·중·소사로 편제한 것과 그 祭場을 가리키는 부분에 수록되어 있으며, 신문왕대부터 성덕왕대에 걸쳐 편제되었을 가능성이 지적되어 있다.<sup>9)</sup> 부아악이 신문왕 대에 제사를 지내는 풍습

6) 『三國史記』 卷23, 百濟本紀 第1, 始祖 溫祚王 “及朱蒙在北扶餘所生子來爲太子, 沸流·溫祚恐爲太子所不容, 遂與烏干·馬黎等十臣南行, 百姓從之者多. 遂至漢山, 登負兒嶽, 望可居之地.”

7) 『新增東國輿地勝覽』 권3, 漢城府 “三角山. 【在楊州之境. 一名華山. 新羅稱負兒嶽. 自平康縣之分水嶺, 連峯疊嶂起伏迤邐而西, 至楊州西南爲道峯山, 又爲三角山, 實京城之鎮山也. 高句麗東明王之子沸流·溫祚南行, 至漢山, 登負兒嶽, 相可居之地, 卽此山也. 】”

8) 『三國史記』 卷32, 雜志1 祭祀 “小祀. 霜岳 【高城郡】, 雪岳 【迺城郡】, 花岳 【斤平郡】, 鉗岳 【七重城】, 負兒岳 【北漢山州】, 月奈岳 【月奈郡】, 武珍岳 【武珍州】, 西多山 【伯海郡難知可縣】, 月兒山 【奈吐郡沙熱伊縣】, 道西城 【萬弩郡】, 冬老岳 【進禮郡丹川縣】, 竹旨 【及伐山郡】, 熊只 【屈自郡熊只縣】, 岳髮 【一云髮岳, 于珍也郡. , 于火 【生西良郡于大縣】, 三岐 【大城郡】, 卉黃 【牟梁】, 高墟 【沙梁】, 嘉阿岳 【三年山郡】, 波只谷原岳 【阿支縣】, 非藥岳 【退火郡】, 加林城 【加林縣, 一有靈岳山·虞風山, 無加林城.】, 加良岳 【菁州】, 西述 【牟梁】.”

9) 나희라, 『신라의 국가제사』 (서울: 지식산업사, 2003); 채미하, 『신라 국가제사와 왕권』 (서울: 혜안, 2008) 등. 근년의 연구 성과로는 다음 논문들에서 잘 정

이 존재하였다면, 신라가 백제를 멸망시킨 후 자신들의 의례 체계로 재편성하였음을 의미한다.

이와 관련하여 『三國史記』에 횡악으로 표기된 산악도 현재 북한산으로 비정되어 있는 것이 눈에 띈다. 횡악이 부아악이라는 이해는 『大東地志』에서 비정한 기록을 바탕으로 하고 있는데 이러한 이해는 통설이 되어 있다.<sup>10)</sup> 『三國史記』에 보이는 횡악 기록은 ①기우제, ②사냥, ③地變, ④전쟁에서 주요한 표시물의 네 종류에 분류되는데 이는 모두 백제의 활동과 관련되는 것이다. ①기우제에 관해서는 가뭄 때문에 횡악에서 제사를 지냈더니 비가 내렸다는 내용인데 이는 하늘과 땅을 연결하는 제사 공간으로서의 삼각산을 의미할 것이다.<sup>11)</sup> ②사냥은 多婁王과 辰斯王의 수렵기사인데,<sup>12)</sup> 단순한 수렵의 의미만이 아니라 왕의 권력이 미치는 공간을 의미하며, 순수의 의미도 담겨져 있을 것이다.<sup>13)</sup> ③地變은 큰 돌이 떨어진 기사이며,<sup>14)</sup> 巨石신앙을 엿보게 해준다. 적어도 자연에 대한 기이한 것, 특히 기록할 만한 특별한 자연 현상이었다는 것을 알 수 있다. ④전쟁의 중요한 거점은 실제로 고구려와 백제의 전쟁 거점으로 이용된 것을 전한다.<sup>15)</sup>

---

리되어 있다. 채미하, 「명산대천 제사」, 신라 천년의 역사와 문화 편찬위원회 편, 『신라 천년의 역사와 문화 연구총서 15』 신라의 토착종교와 국가제의(영천: 경상북도문화재연구원, 2016); 한영화, 「신라 祀典 체계의 특징과 운영 -당, 일본과의 비교를 통해서-」, 『역사와 경계』 110 (2019).

10) 노중국, 「百濟의 祭儀체계 정비와 그 변화」, 『계명사학』 15 (2004), 139-140쪽.

11) 『三國史記』 卷25, 百濟本紀3, 阿莘王 11년(402), “十一年, 夏大旱, 禾苗焦枯, 王親祭橫岳, 乃雨.”

12) 『三國史記』 卷23, 百濟本紀1, 多婁王4년(31), “九月, 王田於橫岳下, 連中雙鹿, 衆人歎美之.”

『三國史記』 卷25, 百濟本紀3, 辰斯王 7년(391), “八月, 又獵橫岳之西.”

13) 수렵과 순수, 거기에 담겨진 영토확인의 이해는 다음 논문을 참조. 金瑛河, 「新羅時代 巡守의 性格」, 『민족문화연구』 49 (1979) : 金瑛河, 「高句麗의 巡狩制」, 『역사학보』 106 (1985).

14) 『三國史記』 卷23, 百濟本紀1, 己婁王 17년(93), “十七年, 秋八月, 橫岳大石五, 一時隕落.”

15) 『三國史記』 卷19, 高句麗本紀7, 文咨王 16년(507), “王遣將高老, 與靺鞨謀, 欲攻百濟漢城, 進屯於橫岳下, 百濟出師逆戰, 乃退.” 『삼국사기』 卷26, 百濟本紀7, 武寧王 7년(507), “冬十月, 高句麗將高老與靺鞨, 謀欲攻漢城, 進屯於橫岳下, 王出

이러한 기록을 통해 두 가지 기억의 양상을 설명해 두겠다. 우선 명칭의 복수성이다. 아들 사료를 보면 백제 건국설화 기사 중에 나타난 부아악이라는 명칭은 아마 신라에서 사용한 명칭일 것이며, 그 전 어느 단계부터 횡악으로 표시되어 있었다고 판단된다.<sup>16)</sup> 왜냐하면 부아악은 신라의 옛 지명으로 평가를 받았고,<sup>17)</sup> 그 명칭이 백제 건국설화 이외에 『삼국사기』 제사지에서만 확인된다는 것, 그리고 횡악이라는 표현은 『삼국사기』 백제본기에 집중하고 있고 고구려본기에 나타나는 경우 백제본기의 기록에도 확인되기 때문이다. 이러한 복수의 명칭은 각각의 정체성을 가지고 부른 명칭으로 이해되며, 그렇다면 삼각산은 고대사회에서 다양한 성격을 내포한 산이었다는 것을 시사한다.

다음으로 삼각산이 백제 시대 지면이나 기우제의 공간이었던 것은 자연 숭배의 체현으로 평가할 수 있으며, 신문왕 때 신앙의 재편이 이루어졌다면 백제의 자연숭배가 신라의 정치적인 권력 밑에서 재창조된 것을 의미하기도 하다. 즉 이러한 사례는 왕조에 의한 기억의 망각과 창출의 두 측면을 가리킨다. 다만 신라의 小祀가 명산대천의 제사였던 것을 생각하면 자연숭배의 의례적인 계속성을 엿볼 수도 있다. 즉 백제와 신라 왕조는 자연과 인간의 의지를 연결시키는 공간으로 인식하여 장기적으로 이용하였던 것이다.

그런데 신라의 명산대천의 제사라는 것은 유교적인 성격을 띤 것이다. 특히 대사, 중사, 소사의 배열은 『周禮』나 『禮記』 등의 영향을 보여주는 것이며,<sup>18)</sup> 신문왕대 제사의 재편은 중국의 사상적인 의미를 부여함으로써

---

師戰退之.”

16) 횡악은 원래 『三國史記』에서는 지명의 비정이 명확하지 않은 것으로 나타난다(『三國史記』 卷37 雜志6, 三國有名未詳地分). 이러한 설명은 백제 역사서의 복잡한 계보관계를 엿보게 해준다. 이와 관련해서 4세기와 6세기의 편찬, 그리고 구삼국사와의 관계를 추적한 연구가 있어서 참고가 된다. 全德在, 「삼국시대 역사서의 내용과 성격 -書記와 國史를 중심으로-」, 『震檀學報』 138 (2022).

17) 『高麗史』 卷56, 志10, 地理1, 楊廣道, 南京留守官 楊州, 沿革 “有三角山 【新羅稱負兒嶽】”

18) 체미하, 앞의 논문, (2016), 227-229쪽.

신라왕의 권위를 올리려고 한 것으로 이해된다. 다만 신라는 당과 비교하면 명산대천 제사만 대·중·소사를 편제하였다는 특징이 있으므로 거기에 신라의 독자성을 엿볼 수 있을 것이다.<sup>19)</sup> 적어도 백제 시대부터 왕의 권력과 밀접한 관계에 있는 자연숭배의 문화는 염두에 두어야 할 것이다. 즉 당시 신라의 부아악에 대한 제사 역시 유교와 백제·신라가 계속한 신앙이라는 복수의 신앙 형태를 상징할 수 있을 것이다.

이와 관련하여 주목되는 것은 「북한산 진흥왕 순수비」의 성격이다. 북한산 순수비의 성격에 대해서는 논란이 있는데,<sup>20)</sup> 불교에 의해 모델화된 유교를 바탕으로 한 중화사상, 유목민의 신앙, 고구려의 太王 사상이나 신라에 고유한 산악신앙 등의 복합적인 사상이 일체적으로 표출된, 이른바 왕의 복수의 얼굴이라고 할 수 있는 사상적인 배경을 찾을 수 있다.<sup>21)</sup> 한편 553년이 신라가 한강 유역을 확보하여 한강을 통하여 중국과 직접 교통을 개시한 시점이라는 것을 생각하면 삼각산에 「북한산 진흥왕 순수비」를 세운 의도는 한강에서 보이는 향해상의 표시물로서 중요시되었기 때문이 아닐까 한다. 즉 북한산 순수비는 진흥왕의 정치적인 의미에 더하여 삼각산이라는 산악 자체의 중요성을 의식한 건립이었던 것으로 이해된다.<sup>22)</sup> 이는 진흥왕대의 의미가 계속 전승되지 않아 김정희가 발견할 때까지 승려 無學의 비로 평가되었거나<sup>23)</sup> 비봉이라는 산 봉우리 명칭만이 전승되었다는 것에서도 엿볼 수 있다.<sup>24)</sup> 즉 기억되는 것은 비석이 있는 산

19) 채미하, 앞의 논문, (2016), 226쪽.

20) 고미야 히데타카, 「眞興王碑와 근대 東洋史學 -연구사적 검토를 단서로 하여-」, 『중앙사론』 52 (2020), 334-337쪽.

21) 小宮秀陵, 「6世紀新羅における大王号の使用とその意義」, 佐川英治編, 『多元的中華世界の形成: 東アジアの古代末期』 (京都: 臨川書店, 2023), 265-266쪽.

22) 사실 이 비문이 산천제사와 밀접한 관계가 있다는 것이 지적되어 있다. 근년 연구동향에 대해서는 임평섭, 「신라의 산천제사와 진흥왕 순수비 입석 목적의 연관성-북한산비를 중심으로 살펴본 巡狩 행적에서의 祀」, 『신라문화』 43, (2014), 한영화, 「신라의 지배 공간의 확장파 제의의 통합」, 『역사와 담론』 89, (2019), 15-17쪽, 小宮秀陵, 앞 논문, (2023), 261-263쪽 등을 참조할 것.

23) 『阮堂集』 卷1, 攷, 眞興二碑攷 “妖僧無學枉尋到此之碑”

24) 碑峯이라는 명칭은 이미 16세기경에는 벌써 널리 이용되었던 것으로 보인다. 許篈(1548~1612)이 쓴 『岳麓集』에는 비봉의 명칭이 시로 나온다.

봉우리라는 사실이며 비석의 내용이나 주체가 중요한 것이 아니었다.

이상과 같이 삼각산은 신앙을 바탕으로 하나의 문화적인 공간으로 기능하였다고 이해된다. 후대 기록에는 산 세 봉우리의 모습을 보여주는 삼각이라는 용어를 많이 사용하게 되었는데 때로는 華山과 같은 美稱도 사용하기도 하였다.<sup>25)</sup> 이러한 것은 이 산이 다양한 사람의 생각을 내포할 만한 다원적인 사상 구도를 가지고 있었기 때문일 것이다.

### Ⅲ. 신앙 공간의 재생산과 변용

고려시대 및 조선시대를 통해 횡악이라는 표현은 『三國史記』백제본기의 기록을 바탕으로 전사한 것에 불과하게 되었고 신라시대에 부아악이라는 표현은 고려 이후 조선시대까지 옛 산 이름으로 기억되었던 것으로 보인다. 고려시대부터는 삼각산이라는 이름을 널리 사용하게 되었다. 이는 인수봉, 만경대, 백운봉의 세 봉우리를 가리키는 것이며 이후 북한산이라는 명칭이 나타날 때까지 산을 상징적으로 보여주는 명칭으로 널리 쓰게 되었다.

『高麗史』에서 삼각산과 관련한 서술은 대략 여섯 종류로 분류할 수 있다. 즉 ㉠왕의 避難處,<sup>26)</sup> ㉡왕명을 내리기 전에 이용되는 곳,<sup>27)</sup> ㉢도읍 지

25) 『世宗實錄』卷148, 地理志, 京畿 楊州都護府 “三角山【在府南, 一名華山, 三峯突兀秀發, 高入青空】”

26) 왕의 피난처에 관해서는 목종(穆宗)을 섭정한 천추태후가 大良院君을 물리나게 하고, 김치양과 사통하여 낳은 자식을 다음 왕위계승자로 삼으려고 한 사건에서 등장한다. 천추태후가 大良院君을 해치려고 하였는데도 大良院君이 삼각산 神穴寺에서 이 위기에서 벗어나 마침내 현종으로 즉위하였다는 것을 전한다(『高麗史』卷4 世家 卷第4 顯宗1; 卷88 列傳 卷第1 獻哀王太后皇甫氏; 卷93 列傳 卷第6 蔡忠順).

27) 삼각산에서는 사명령을 내릴 때 이용된 것을 그에 앞서 삼각산에서 이동한 것을 확인할 수 있다.(『高麗史』世家 卷第10, 宣宗 7年 11월 “十一月 辛酉朔 至自三角山, 赦.” 『高麗史』世家 卷第11, 肅宗 4年 10월 “癸卯 至自三角山, 次藥師院, 肆赦.”).

정 기준,<sup>28)</sup> ㉠행차 지역,<sup>29)</sup> ㉠지변(자연재해),<sup>30)</sup> ㉠기우제이다.<sup>31)</sup> 이들 사례를 보면 자연환경과 왕의 연결성을 농후하게 보여주는데, 이러한 왕의 삼각산에 대한 관여가 뚜렷해지는 것은 불교적인 영향이 있기 때문일 것이다.

㉠, ㉠은 삼각산이 고려 왕조의 국가적인 수호를 받은 공간인 것을 단적으로 보여줄 것이다.<sup>32)</sup> ㉠은 백제의 도읍 지정 설화를 상기시키는 것이며 ㉠, ㉠, ㉠은 백제나 신라에서도 거의 비슷한 사례를 찾을 수 있다. 즉

---

28) 1096년(肅宗 원년) 7월에 金謂禪가 『道說記』를 바탕으로 남경 建都를 건의하는 내용이 대표적이다(『高麗史』 卷122 列傳 卷第35 方技 金謂禪). 이와 관련해 崔思諤가 남경 설치의 적절한 지역을 설명하는 데에도 확인된다(世家 卷第11, 肅宗 6年 10월).

29) 『高麗史』 世家에서는 행차 사례를 많이 기록하였다(卷第6, 靖宗 2年 3월 “戊子 幸三角山.”; 卷第7, 文宗 5年10월 “庚寅 幸三角山.”; 卷第10, 宣宗 7年 10월 “冬十月 丙午 王奉太后, 幸三角山.”; 卷第11, 肅宗 4年9월 “丁卯 王率王妃·元子·兩府群僚及祐世僧統, 幸三角山.”; 卷第11, 肅宗 6年3월 “庚寅 詔曰, “己卯年, 幸三角山, 所過名山大川神號, 各加仁聖二字, 令所在州縣, 祭告.”; 卷第13 睿宗 5年윤8월 “辛酉 幸三角山藏義寺, 遂幸僧伽窟.”; 卷第18 毅宗 21年9월 “己巳 幸三角山僧伽·文殊·藏義等寺.”; 卷第29 忠烈王 9年8월 “丙午 王托供佛, 遣人除道三角山. 其實爲遊畋也.”). 이 이외에도 원종왕의 행차의 지역으로도 나타난다(『高麗史』 卷106 列傳 卷第19 諸臣 嚴守安).

30) 『高麗史』 五行을 편찬한 부분에서는 다음과 같은 산사태 기록을 전한다. “辛禡元年六月丙午 漢陽府, 大雨. 三角山國望峯崩.”(卷54 志 卷第8 五行 2) “靖宗元年七月庚寅 三角山積石頂, 有隕石.”; “宣宗二年十一月辛亥 三角山石頽.”; “睿宗元年二月戊子 三角山負兒峯頽.”; “(睿宗)二年四月辛酉 三角山國望峯西石頽.”; “(毅宗)六年九月癸巳 三角山負兒石頽.”; “(明宗六年)三月乙卯 三角山石頽.”; “(明宗)十七年八月丁巳 三角山國望峯石頽.”; “熙宗六年三月己酉 三角山中峯崩.”; “(恭愍王)二十三年七月癸巳 三角山中峯崩.”; “(禡王)六年七月乙巳 三角山墨嶺中峯崩.”; “(禡王)十四年六月壬申 三角山國望峯崩.”(이상 모두 卷55 志 卷第9 五行 3). 世家에도 비슷한 내용을 전하는데 이는 오행을 편찬한 내용과 같은 것이다(卷第12, 睿宗 2年 4월).

31) 『高麗史』 世家 卷第11, 肅宗 9年 8월 “丙午 駕次常慈院, 遣侍御史崔謂, 賚御衣·茶香, 禱雨于三角山僧伽窟.”

32) ㉠은 현종 즉위의 바탕이 된 지역으로서의 삼각산이 그려지고 있다. 또한 ㉠은 왕의 德治를 보여주는 사례라고 할 수 있다. ㉠의 사례는 직접 삼각산에서 왕명을 내린 것이 아니므로 ㉠행차적인 성격을 띤다. 본고에서는 따로 나누어서 정리를 하였다.

이들 사례는 삼각산이 왕의 관여 重輕이라는 차이는 있지만 실질적으로 백제, 신라시대부터 계속 같은 행위가 고려시대까지 거듭 이루어지고 전통화된 신앙공간을 유지하는 데 기능하였던 것을 의미할 것이다.

이들 가운데 신앙공간을 강화한 것은 사찰이었다. 즉 ㉟, ㉠은 실질적으로 사찰에서 이루어졌다. 또한 ㉡는 점차 삼각산에서 삼각산 내 불교 사원으로 간 경우가 많아졌다.<sup>33)</sup> 더욱이 ㉢의 기우제 역시 사찰에서 이루어졌다. 즉, 불교는 신라 때 이루어진 의식 공간을 계속 보완하는 기능을 다하였던 것으로 보인다. 이를 단적으로 보여주는 것이 고려시대 때 확인되는 사찰의 숫자이다. 신라 사대에 창건된 사찰로 이해되는 것으로 莊義寺, 狼迹寺를 들 수 있는데, 고려 시대에는 神穴寺, 三川寺, 靑淵寺, 香林寺, 文殊寺, 藏義寺, 僧伽窟, 津寬寺, 淸涼寺, 積石寺, 重興寺, ‘寶崑寺’ 등 많은 사례를 찾을 수 있다.<sup>34)</sup> 따라서 왕이 삼각산의 사찰에 행차하는 것을 보면 사찰의 존재가 왕을 誘引하는 기능을 가지고 있었다는 것을 알 수 있다.<sup>35)</sup>

이들 사례에서는 왕실과 밀접하게 연결된 불교 신앙의 장소로서의 삼각산을 추정할 수 있다. 일단 여기에서는 불교적인 요소를 보여주면서 종교적 사상을 기반으로 기우제와 같은, 백제부터 이어진 오래된 의례를 유지시켰던 점을 지적해 둔다.

조선시대가 되면 삼각산은 조금 더 다른 양상을 보여준다. 바로 도성과의 일체적인 기능으로서의 삼각산인데 이는 삼각산이 조선시대 도성의 鎭山으로서의 기능을 갖고 있었던 것에 의한 것이다. 실제로 삼각산은 京의 진산,<sup>36)</sup> 나아가 국가의 진산으로 설명하기도 하였다.<sup>37)</sup> 이들 鎭山에 대해

33) 이와 관련해 顯宗계 여러 왕들이 특별히 승가사에 대한 관심을 갖게 되어 왕과 삼각산 사찰의 결속력을 강화시킨 것이 알려져 있다(南東信, 「북한산 승가대사상(僧伽大師像)과 승가신앙(僧伽信仰)」, 『서울학연구』 14, (2000)).

34) 이들 사찰의 존재 여부는 다음 논문의 기준에 따랐다. 이계형, 「북한산에 건립된 사찰의 시대별 추이와 특징」, 『한국학논총』 61, (2024).

35) 삼각산 일대의 사찰이 국왕과 관련하여 불교 신앙의 전통을 형성한 지역이라는 이해가 있어서 유의된다. (강호선, 「개경과 한양의 사찰 - 도성사찰의 역할과 의미」, 『역사와 현실』 125, (2022), 75쪽).

서는 백악(현재 북악)과의 관계가 있기는 하나 전국적으로 널리 京師의 진산으로 기능하였던 것은 틀림없을 것이다.

또한 진산으로서의 삼각산은 고려시대에 나온 천도 의논과 관계가 있었던 것으로 보인다. 남경으로 천도를 상주한 金謂禪에 의하면 삼각산의 남쪽은 五德이 미친 땅이라는 것을 설명하고 있으므로<sup>38)</sup> 고려시대부터 德治가 미치는 지역의 서울과 그 북쪽 기준이 되는 삼각산이라는 사상적인 이해가 있었다는 것, 그리고 조선시대에 실제로 도성의 鎮山으로 나타나게 되는 것은 이러한 공간인식이 널리 퍼졌다는 것을 의미한다.

진산으로서의 삼각산 인식은 지도자료에서도 엿볼 수 있다. 한반도에서 그려진 대표적인 지도자료에 경사 윗쪽으로 세 봉우리를 그리면서 삼각산이라고 한자로 표시한 것을 확인할 수 있다.<sup>39)</sup> 이러한 상황은 진산으로 삼각산을 보여주는 것이 아니라 세 봉우리라는 삼각의 의미를 잘 반영한 것이라 이해된다. 물론 조선을 그린 서양 지도에서는 보이지 않지만 『混一疆理歷代國都之圖』에서는 삼각산이라는 표기를 확인할 수 있다. 이 지도는 한반도의 자국인식을 반영한 것으로 이해된다.<sup>40)</sup> 진산으로서의 신성한 공간은 그 명칭을 명기하면서 국가와 강한 연결성을 갖는 뿐만 아니라

36) 『新增東國輿地勝覽』 卷1 京都, 上 “是爲王京. 屹立東鄙. 奠以三角之嵯峨【三角山卽王京之鎮山, 勢最高, 王宮在其山腰. 山巔睥睨望之, 巢巖如鉅齒.】” 『세종실록』 卷148, 地理志, 京都漢城府“三角山【在都城外正北, 一名華山. 新羅時, 稱負兒嶽】 都城鎮山曰白嶽【山頂有祠宇, 祀三角之神, 附以白嶽爲中祀.】”

37) 『成宗實錄』 卷125, 成宗 12年 1月 丁酉(22日).

38) 『高麗史』 卷122 列傳 卷第35 方技 金謂禪“三角山南爲五德丘, 以諭秤錘. 五德者, 中有面嶽爲圓形, 土德也, 北有紺嶽爲曲形, 水德也, 南有冠嶽尖銳, 火德也, 東有楊州南行山直形, 木德也, 西有樹州北嶽方形, 金德也. 此亦合於道託三京之意也.” 이러한 이해는 조선시대에서도 이어진 것으로 이해된다. 『東國輿地志』 卷1 京都 “五德之地【高麗金謂禪上書: “三角山南爲五德之地. 五德者: 中有面嶽爲圓形, 土德也; 北有紺嶽爲曲形, 水德也; 南有冠嶽尖銳, 火德也; 東有楊州南行山直形, 木德也; 西有樹州北嶽方形, 金德也. 可合建都.”】”

39) 삼각산의 상황을 가장 잘 전하는 자료는 『北漢誌』일 것이다. 이 사료 뿐만 아니라 『新增東國輿地勝覽』(卷6 京畿)이나 『廣輿圖』 등에서도 세 봉우리를 보여주는 사례를 확인할 수 있다.

40) 權靜, 「古地図に顯れる朝鮮初の自國認識 -「混一疆理歷代國都之圖」を通じて-」 『日本文化學報』 41 (2009).

세계지도라는 그림에 자리매김하므로 내셔널한 양상도 보여주게 되었던 것이다. 나아가 일본을 비롯한 주변 각국에도 지리정보가 전달되었다고 보인다.<sup>41)</sup>

물론 고려시대에 만들어진 불교적 신앙공간은 조선시대에는 다른 문맥만으로 이어졌다고 이해할 수도 있다. 대표적으로, 송유억불의 영향에 의해 많은 사찰이 폐사되었다는 평가가 있다.<sup>42)</sup> 사실 사찰은 폐사되는 사례도 보이므로 그것 자체를 부정할 수는 없을 것이다.<sup>43)</sup> 또한 실제로 조사를 실시한 今西龍(이마니시 류)는 불교사찰의 황폐한 상황을 설명하였다.<sup>44)</sup> 그러나 원래 송유억불이라는 이해는 근대 일본과 비교하는 문맥에서 창출된 산물이며,<sup>45)</sup> 근년 이 이해에 대한 비판적인 견해가 곳곳에서 이루어지고 있다.<sup>46)</sup> 적어도 삼각산의 사찰은 조선시대도 왕실의 후원을 받았으므로 억불의 문맥만으로 이해하기 어려울 것이다.<sup>47)</sup>

조선시대 후기에는 삼각산의 명칭과 함께 북한산이라는 명칭도 널리 사용하게 되었다. 즉 숙종(재위 : 1674-1720) 때 삼각산에 성을 쌓자는 논의가 시작하였을 때부터 북한산이라는 이름도 사용하게 되었다. 이때는 삼각산(북한산)에 승군을 정비하여 성을 방비시키는 시책을 실시함에 따라

41) 『混一疆理歷代國都之圖』가 일본에서 사본이 있고 그 자료가 15세기말에 제작된 것이 지적되어 있다. 조지형, 「『混一疆理歷代國都之圖』의 제작시기 —류큐구본을 중심으로—」, 『이화사학연구』 42 (2011).

42) 이계형, 앞의 논문, (2024), 102쪽.

43) 폐사의 경위에 대해서는 윗 논문, 93-100쪽.

44) 今西龍, 「京畿道高陽郡北漢山遺蹟調查報告書」, 朝鮮總督府編, 『朝鮮古蹟調查報告-大正五年度朝鮮古蹟調查報告』(京城: 朝鮮總督府, 1917), 32쪽, “李氏朝鮮都ヲ京城ノ地ニ奠ムルヤ此山ノ寺刹ハ漸ク荒廢シ都城ニ正面ヲ背ケル此山谷ハ要害地トシテノ價値モ忘レラレシニ肅宗王代ニ至リ遂ニ現存スル大山城ヲ築造スルニ至レリ,” 당시 今西龍(이마니시 류)의 이해에 대한 분석은 다음 논문을 참조할 것. 오경후, 「1910년대 今西龍의 삼각산 명칭 해석에 대한 검토」, 『한국사상과 문화』 47 (2009).

45) 김용태, 「조선 불교, 단절인가 연속인가?」, 정요근 외, 『고려에서 조선으로 - 여말선초, 단절인가 계승인가-』 (고양: 역사비평사, 2019), 380-386쪽.

46) 손성필, 「조선 태종·세종대 '혁거' 사찰의 존립과 망폐 -1406년과 1424년 승정 체제(僧政體制) 개혁의 이해 방향과 관련하여-」, 『한국사연구』 186, (2019)

47) 南東信, 앞의 논문, (2000), 32쪽; 강호선, 앞의 논문, (2022), 75쪽.

이 무렵부터 성내에는 僧軍이 주둔하는 10개의 僧營寺刹이 새로 건립되었다.<sup>48)</sup> 이때까지의 사찰을 개편하는 의미를 갖고 있는 것이며, 또한 삼각산의 역할을 인위적으로 변경시킨 것으로 볼 수 있을 것이다. 문수사, 중흥사, 용암사, 보국사, 부왕사, 원각사, 국녕사, 상운사, 태고사, 진국사, 봉성사, 원효사 등의 창설을 전하는 『북한지』는 이러한 상황을 단적으로 보여준다.<sup>49)</sup>

이처럼 사찰의 건설은 신앙 공간에서 현실적인 군사적인 측면을 가짐에 따라 사찰에 대한 인식 양상은 달라졌을 것이다. 『朝鮮王朝實錄』에는 효종(재위: 1649-1659) 대 이후 한 번도 삼각산의 산사태의 기록을 전하지 않은 것은 신앙 공간의 신성함의 변화를 암시하는 것으로 보인다. 다만 기우제를 지내는 신앙의 형태는 조선시대에도 계속 이어졌다. 『조선왕조실록』에는 삼각산·목멱산·한강에서 기우제를 지냈던 것이 태종 때부터 순조 때까지 확인이 된다. 이러한 제사는 기우제 신앙의 국가적인 거점으로 기능한 것을 의미하며, 이는 고려의 불교적인 신앙, 신라·백제의 자연숭배와의 관계에도 그 연원을 찾을 수 있을 것이다. 물론 조선시대 왕조가 추진한 기우제는 유교적인 특성을 짙게 보여주는 것이었지만, 이번 분석에서는 불교적인 요소도 부정할 수 없다. 적어도 북한산에서 이루어진 제사와 거기에 담겨진 사상은 다른 사상과 융합(습합)할 수 있는 환경이 있었기 때문에 유지가 가능하였을 것이다. 즉 고대부터 북한산 그 자체에 대해 이루어진 여러 각도에서의 의미부여가 의례를 유지시키는 요소로 기능한 것이다.

#### IV. 나오며

---

48) 윤기엽, 「북한산성의 僧營寺刹 -사찰의 역할과 운영을 중심으로-」, 『국학연구』 25, (2014).

49) 이계형, 앞의 논문, (2024), 102쪽.

본고에서는 장기적인 역사를 그리면서 거기에 있는 장기적 유지를 가능케 하는 원인을 생각해 봤다. 북한산(삼각산)은 고대부터, 그것도 설화가 창출된 시기부터 계속 國都 선정의 지역적 기준점이 되는 산으로 기능하였고 거기에서 이루어진 자연에 대한 제사는 당시 지향한 국가사상 속에서 이루어졌다. 이미 고대 단계에서 자연숭배를 기축으로 두면서도 다양한 신앙의 의미부여가 이루어져 왔다. 고려의 불교, 조선시대의 계속성과 유교적인 국가표방의 영향은 분명하지만 기우제와 같은 고대에서 이루어진 의례적인 행위는 계속 이루어진 것이다. 즉 이들 의례에 다양한 사상을 포섭할 만한 유연성이 존재하였고, 그 바탕에는 문화적인 다양성이 자리하고 있었다고 이해된다. 다양성의 이야기는 이미 아스만도 문화 사회의 다양성이 전통을 확립하는데 아주 우호적인 조건을 제공한다고 설명하였다.<sup>50)</sup>

본고는 아스만의 이해를 바탕으로 실천적으로 역사를 그리면서 아스만의 사고방식에 접근하려고 하였다. 마지막으로, 이러한 실천을 통해 생각해야 할 과제를 몇 가지 제시하면서 마무리하고자 한다.

우선 장기적인 역사를 서술하면서 생각해야 할 요소들이다. 문화적인 기억의 관점에서는 시대구분이라는 단절성보다 문화적인 계속성에 초점을 맞추어서 역사상을 그리게 되었다. 고려에서 조선으로 이어지는 연속성을 찾는 작업을 통해 승유억불을 비판적으로 검토하였던 것처럼, 근대에 만들어진 이해를 성찰하는 기회를 제공한다는 의미를 지닌다. 이는 근대 역사학에 대한 비판적 역사 서술의 가능성을 의미하기도 할 것이다. 다만 문화적 기억 분석의 특성상 계속성만을 주목하기 쉬우나 망각되는 것도 고려해야 한다.

다음으로 문화적 기억에서 다루는 미디어의 범위이다. 본문에서 다루었던 것처럼 典範에 의한 역사서를 넘어 지도나 詩文 등의 다양한 자료까지 확대된다. 이러한 사료적인 접근은 문화적 기억의 의논이 재창조, 유지,

50) 안 아스만 저·김구원, 심재훈 역, 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억하기, 정치적 상상력』 (서울: 푸른역사, 2025), 198쪽.

망각의 내러티브가 얽혀 있는 상황을 일체적으로 파악하려고 하는 특성을 갖추고 있기 때문에 가능하다. 이밖에 시간이 다른 복수의 사실을 평범한 공간 속에 놓아서 해석하려고 하는 근대 역사학에 대해 성찰하는 것이기도 하다. 다만 역사가 증명하는 대상의 작음과 문화적 기억에서 서술하려고 하는 시공간의 크기를 아울러 의논해야 할 것이고 또한 기억의 터와 같은 기억론의 흐름과의 관계성에 대해 보다 깊은 분석이 필요할 것이다.

무엇보다도 이러한 연구의 접근은 <역사>의 규범을 움직이게 하는 일이며 역사학의 서술 범위를 떠나는 것이기도 할 것이다. 따라서 본 연구는 문화적인 기억의 이해를 토대로 시도한 사소한 서술이지만 이를 통해 현 시점에 역사란 무엇인가를 재고할 수 있다는 데 그 의의를 찾을 수 있을 것이다.

주제어

삼각산(Samgaksan), 신앙(Religious Practice), 장기적 역사(Long-Term History), 역사서술(Historical Narration), 문화적 기억(Cultural Memory)

<투고: 2025년 12월 19일, 심사종료: 2025년 12월 27일, 게재확정: 2025년 12월 28일>

/Abstract/

## Bukhansan as a Religious Space: The Formation and Significance of Long-Term Memory Structures in History

KOMIYA, Hidetaka

This article aims to approach the concept of cultural memory, as theorized by Aleida Assmann and Jan Assmann, through the practice of historical narration. To this end, it adopts a long-term historical perspective to examine the factors that have sustained cultural memory over time.

Since ancient times, dating back to the period in which traditional narratives were formed, Bukhansan (Samgaksan) has functioned as a religious symbol closely associated with the selection of the capital. Rituals directed toward nature and performed at this site were embedded within the state ideologies of each historical period. From an early stage, while nature worship constituted a fundamental axis, diverse pluralistic layers of religious meaning were accumulated, through which Bukhansan came to be established as a religious space.

Despite ideological transformations, including Buddhist influences during the Goryeo period and the Confucian-oriented state ideology of the Joseon dynasty, ancient ritual practices such as rainmaking rites continued to be performed. This continuity suggests that the rituals associated with Bukhansan possessed a degree of flexibility that allowed them to accommodate multiple ideological frameworks, thereby pointing to a pluralistic cultural context.

By tracing long-term history and reconsidering cultural memory

『사학지』 제67집 (2025. 12)

through historical practice, this study reflects on modern historical consciousness. Furthermore, such an approach provides clues for rethinking both the scope of media addressed by historical studies and prevailing understandings of historical narration.

## 참고 문헌

### 1. 사료

- 『三國史記』  
『新增東國輿地勝覽』  
『高麗史』  
『世宗實錄』, 『成宗實錄』 (『朝鮮王朝實錄』)  
『新增東國輿地勝覽』  
『大東地志』  
『北漢誌』  
『東國輿地志』  
『混一疆理歷代國都之圖』  
『廣輿圖』  
『阮堂集』  
『岳麓集』

### 2. 한국어 논저

#### < 단행본 >

- 나희라, 『신라의 국가제사』 (서울: 지식산업사, 2003).  
안 아스만 저, 김구원·심재훈 역, 『문화적 기억과 초기 문명 : 문자, 기억  
하기, 정치적 상상력』 (서울: 푸른역사, 2025).  
채미하, 『신라 국가제사와 왕권』 (서울: 혜안, 2008).

#### < 논문·보고서 >

- 강호선, 「개경과 한양의 사찰 - 도성사찰의 역할과 의미」, 『역사와 현실』  
125 (2022).  
고미야 히데타카, 「眞興王碑와 근대 東洋史學 - 연구사적 검토를 단서로  
하여 -」, 『중앙사론』 52 (2020).  
김영하, 「신라시대 순수(巡守)의 성격」, 『민족문화연구』 49 (1979).

『사학지』 제67집 (2025. 12)

- 金瑛河, 「高句麗의 巡狩制」, 『역사학보』 106 (1985).
- 김용태, 「조선 불교, 단절인가 연속인가?」, 『고려에서 조선으로 - 여말선초, 단절인가 계승인가』 (서울: 역사비평사, 2019).
- 남동신, 「북한산 승가대사상과 승가신앙」, 『서울학연구』 14 (2000).
- 노중국, 「百濟의 祭儀체계 정비와 그 변화」, 『계명사학』 15 (2004).
- 박성현, 「신라의 ‘남·북 한산성’ 축조와 경영」, 『역사문화연구』 79 (2021).
- 손성필, 「조선 태종·세종대 ‘혁거’ 사찰의 존립과 망폐」, 『한국사연구』 186 (2019).
- 윤기엽, 「북한산성의 僧營寺刹 — 사찰의 역할과 운영을 중심으로」, 『국학연구』 25 (2014).
- 이계형, 「북한산에 건립된 사찰의 시대별 추이와 특징」, 『한국학논총』 61 (2024).
- 임평섭, 「신라의 산천제사와 진흥왕 순수비 입석 목적의 연관성-북한산비를 중심으로 살펴본 巡狩 행적에서의 祀」, 『신라문화』 43, (2014).
- 전덕재, 「삼국시대 역사서의 내용과 성격」, 『진단학보』 138 (2022).
- 조지형, 「『混一疆理歷代國都之圖』의 제작시기 —류코쿠분을 중심으로—」, 『이화사학연구』 42 (2011).
- 채미하, 「명산대천 제사」, 『신라의 토착종교와 국가제의』, 경상북도 (2016).
- 한영화, 「신라 祀典 체계의 특징과 운영 - 당, 일본과의 비교를 통해서 -」, 『역사와 경계』 110 (2019).
- 한영화, 「신라의 지배 공간의 확장과 제의의 통합」, 『역사와 담론』 89, (2019).

### 3. 일본어 논저

<단행본>

- Aleida Assmann, 安川晴基譯, 『想起の空間 : 文化的記憶の形態と變遷』 (東京: 水聲社, 2023).
- Jan Assmann, 安川晴基譯, 『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, 2024).

板垣龍太・鄭智泳・岩崎稔 編, 『東アジアの記憶の場』(東京: 河出書房新社, 2011).

周藤芳幸 編, 『古代地中海世界と文化的記憶』(東京: 山川出版社, 2022)

李成市, 『鬭争の場としての古代史』(東京: 岩波書店, 2018).

<논문·보고서>

今西龍, 「京畿道高陽郡北漢山遺蹟調査報告書」, 朝鮮總督府編, 『朝鮮古蹟調査報告-大正五年度朝鮮古蹟調査報告』(京城: 朝鮮總督府, 1917).

小宮秀陵, 「6世紀新羅における大王号の使用とその意義」, 佐川英治編, 『多元的中華世界の形成: 東アジアの古代末期』(京都: 臨川書店, 2023).

權靜, 「古地図に顯れる朝鮮初の自國認識 -『混一疆理歷代國都之圖』を通じて-」, 『日本文化學報』41, (2009).



# 조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로

방 인\*

- |                                    |                          |
|------------------------------------|--------------------------|
| I. 서론                              | III. 조아킴 부베의 색은주의 학설의 기원 |
| II. 마테오 리치의 적응주의의 계승과 전례<br>논쟁의 발생 | IV. 결론                   |

## 초록

본 연구는 조아킴 부베(Joachim Bouvet, 1656 - 1730)가 고트프리트 빌헬름 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646 - 1716)와 장 폴 비농(Jean-Paul Bignon, 1662-1743)에게 보낸 편지를 분석하여, 그가 마테오 리치(Matteo Ricci)의 적응주의의 정책을 어떻게 계승하고 이를 색은주의(figurism)로 발전시켰는지를 고찰한다. 클라우디아 폰 콜라니(Claudia von Collani)는 프랑스 국립도서관에서 필사본 『중국에 관한 여러 자료의 집록(集錄)(Mélanges sur la Chine)』에 포함되어 있는 이 편지를 발견하고, 거기에 각주와 해설을 붙여 출판하였다. 부베는 이 편지에서 북경과 중국 남부에 소규모 학술기관인 ‘사도 아카데미(Apostolic Academy)’를 설립할 계획을 제안하며, 이를 통해 고대 족장들이 전한 ‘보편 과학’과 ‘카발라(Cabala)의 체계’를 회복하고자 했다. 그는 마테오 리치의 적응주의를 선교 전략의 모범으로 삼아 중국의 전통과 문화를 존중하고, 현지 학문과 종교를 기독교와 조화시키는 방식을 옹호했다. 그러나 부베는 적응주의를 계승하는 차원에 그치지 않고, 거기에 원시신학(prisca theologia)의 요소를 추가해서 색은주의라는 독특한 사조(思潮)를

\* 경북대학교 철학과 명예교수, bangin@knu.ac.kr

---

만들어 내었다. 색은주의란 복희(伏羲)가 그 최초의 체계를 만들었다고 전해져 내려오는 『역경』에 수학·천문학·음악·기하학의 원리에 기반한 고대 기독교의 족장들의 계시가 포함되어 있지만 다만 그것이 은폐되어 있기 때문에 그 은미한 뜻을 『성경』에 근거해서 밝혀내야 한다는 주장을 가리킨다. 그러나 그의 색은주의는 지나치게 급진적인 주장을 담고 있어서, 프랑스 학계와 교황청 그리고 중국의 강희제 등 어느 쪽으로부터도 받아들여지지 않았다. 그럼에도 이 편지는 17-18세기 동서 사상 교류사 속에서 전례논쟁(典禮論爭)의 한 단면과 부베의 색은주의 이념의 핵심적 주장을 보여주는 1차 사료라는 점에서 의의가 있다.

---

## I. 서론

조아킴 부베(Joachim Bouvet, 1656-1730)는 루이 14세가 과견한 국왕수학자(Mathématiciens du Roy) 중 한 사람으로, 청나라 강희제에게 서방의 수학·천문학·기하학을 강의한 예수회 선교사였다. 그는 단순한 과학 전파자가 아니라, 중국의 고전 특히 『주역』을 서양의 형이상학적 원리와 결합하여 새로운 해석의 틀을 제시하였다. 본 연구는 부베가 마테오 리치(Matteo Ricci)의 적응주의를 어떻게 계승하고, 나아가 어떻게 색은주의라는 독자적인 신학·철학 체계로 발전시켰는지를 규명하는 데 목적이 있다.

독일 뷔르츠부르크(Würzburg) 대학의 클라우디아 폰 콜라니(Claudia von Collani) 교수는 프랑스 국립도서관 필사본 Français 17240, 『중국에 관한 여러 자료의 집록(集錄)(Mélanges sur la Chine)』<sup>1)</sup>에 부베가 1704년에 고트프리트 빌헬름 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716)와 장 폴 비농(Jean-Paul Bignon, 1662-1743)에게 보낸 편지가 포함되어 있는 것을 발견하였는데, 이 서한은 예수회의 선교 전략, 유럽의 학문 네트워크, 동서사상교류사를 동시에 비출 수 있는 중요한 일차사료이다. 콜라니는 1989년에 『라이프니츠 연구(Studia Leibnitiana)』 특집호 18권에 해설과 각주를 붙여 출판하였다.<sup>2)</sup> 콜라니에 의해서 최초로 정리·출판된 이

---

1) 프랑스 국립도서관 필사본 Français 17240, 『중국에 관한 여러 자료의 집록(集錄)(Mélanges sur la Chine)』에 수록된 자료는 17-18세기 예수회 선교사들의 서한(자필본·필사본), 과학·자연사 메모, 의례·건축 도면, 역경 연구 메모 등을 한 권으로 묶은 것이다. 약 349장으로 되어 있으며, 조아킴 부베가 비농에게 보낸 편지 뿐 아니라 부베가 라세즈(La Chaize) 신부에게 보낸 편지와 도미니크 파르냉(Parennin)이 드 메랑(De Mairan)에게 보낸 편지 등도 포함되어 있다. 『역경』과 관련해서는 레지스(Jean-Baptiste Régis)의 『역경 주석 제1부에 관한 논문 및 비평 주석(Dissertationes et notae criticae in primam partem commentarii Y-King)』(1720) 관련 메모도 수록되어 있다. 그 밖에도 북경에서 1690년부터 1691년 사이에 행해진 기상 관측 기록과 제왕묘(帝王廟), 국가감(國子監) 문묘(文廟), 선농단(先農壇) 등의 공간 평면도가 수록되어 있다. 이 편지는 로마의 예수회 문서고에도 수장(收藏)되어 있음이 확인되었다. (<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc46915b>)

2) *Eine Wissenschaftliche Akademie für China: Briefe des Chinamissionars*

서신들은 부베의 색은주의가 사변적 해석을 넘어 제도적·전략적 사유로 구상되는 과정을 보여주는 자료라는 점에서 사상사적으로 중요한 위치를 갖는다. 이 서신들은 부베 연구에서 거의 주목받지 못해 왔으나, 이는 이 자료의 중요성이 간과되었기 때문이라기보다, 해당 서신들이 기존 부베 연구의 분류 체계 속에서 명확한 위치를 갖지 못했기 때문으로 보인다. 이 서신들은 전례논쟁에 대한 공식 문건 혹은 색은주의를 체계적으로 서술한 이문서도 아니며, 오히려 부베가 자신의 사상적 구상을 제도적·학문적 기획으로 제시하는 과정에서 작성한 문서들에 해당한다. 이러한 성격 때문에 이 서신들은 기존의 교회사적·사상사적 연구 접근에서는 분석 대상에서 벗어나 있었으나, 바로 그 점에서 부베의 색은주의가 전례논쟁의 맥락 속에서 어떻게 하나의 가능성으로 구상되었는지를 보여주는 중요한 단서를 제공한다.

이 편지에서 부베는 북경과 중국 남부에 “사도 아카데미(Academie Apostolique)”를 설립할 계획을 제시하고, 이를 통하여 고대 족장들이 전한 보편과학과 카발라(Cabala)의 체계를 회복하고자 하는 뜻을 밝혔다. 이 편지는 모두 세 통으로 이루어져 있으며, 그 수신인은 고트프리트 빌헬름 라이프니츠(Gottfried Wilhelm Leibniz, 1646-1716), 장 폴 비뇽(Jean Paul Bignon, 1662-1743), 베르트랑-클로드 타슈로 드 리니에르(Bertrand-Claude Tachereau de Linyères, 1658-1746)이다. 이 세 통의 편지는 각각 다음과 같다.

- (A)1704년 9월 15일에 북경에서 조아킴 부베 신부가 장 폴 비뇽 등에게 보낸 편지
- (B)1704년 10월 26일에 북경에서 보낸 부록
- (C)1704년 10월 27일에 북경에서 조아킴 부베 신부가 베르트랑-클로드 타슈로 드 리니에르<sup>3)</sup> 예수회 신부에게 보낸 편지

---

*Joachim Bouvet S. J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte*, Franz Steiner Verlag, 1989. 이후로는 “Collani, Briefe des Joachim Bouvet an Bignon, 1989”으로 줄여서 표기함.

부베는 처음에는 사도아카데미의 설립구상을 라이프니츠에게 전달하려고 계획하고, 이 편지를 1년전부터 구상했다. 라이프니츠는 유럽의 지성계에 영향력이 큰 인물이었을 뿐 아니라 브란덴부르크-프로이센(Brandenburg-Preußen)의 프리드리히 3세 선제후의 후원을 받아 프로이센 왕립과학아카데미를 설립한 창립자였기 때문에, 그의 아카데미 설립의 구상을 도와서 실현시켜 줄 수 있는 적임자라고 생각했을 수 있다. 그러나 라이프니츠는 프랑스 국적도 아니었고, 게다가 개신교의 루터교 신자였기 때문에 가톨릭 내부에서 그의 영향력은 제한적이었다.<sup>4)</sup> 그래서 부베는 이 편지의 주(主) 수신인을 비농으로 변경하고, 라이프니츠를 부(副)수신인으로 변경했다. 부베는 1704년 9월 15일에 파리의 왕립 과학아카데미의 원장 비농에게 편지를 보내 사도 아카데미(Apostolic Academy)의 설립 허가를 요청했다. 그리고 리니에르 신부에게 두 부의 사본을 만들 것을 요청했다. 그 중 한 부는 짧은 개인 편지와 함께 라이프니츠에게 보내고, 다른 한 부는 부베가 제안한 학술 프로젝트의 후원자가 될 수 있는 프랑스의 여러 저명한 성직자들에게 보내기로 했다. 부베는 자신이 쓴 편지를 함께 읽어주면 좋을 사람으로 아브랑슈(Avranches)의 주교인 피에르 다니엘 위에(Pierre Daniel Huet, 1630-1721), 장 보스미에(Jean Bosmier S.J. 1621-1705) 신부, 르 텔리에(Michel Le Teillier S.J. 1643-1719) 신부, 그리고 앙투안 데스피뇌이유(Antoine d'Espineuil S.J. 혹은 D'espineuil,

- 
- 3) 베르트랑-클로드 타슈루 드 리니에르(Bertrand-Claude Tachereau de Linyères, 1658 - 1746)는 부베가 보낸 세 번째 편지의 수신자였다. 리니에르(Linyères)는 1705년부터 1710년까지 루이 14세(팔츠의 엘리자베트 샤를로트)의 시누이었던 오를레앙 공작부인의 고해 신부였다. 부베와 리니에르는 친구 관계였다.(Gatty, *Voiage de Siam ...* XCVII번 5, 1685년 P. de Linyères에게 보낸 편지 "그의 친구 중 한 명(un de ses amis)") 부베는 리니에르에게 비농의 편지를 베껴쓰고, 발송하며, 배포하는 여러 가지 호의를 요청했던 것으로 보인다.
- 4) 콜라니는 프로테스탄트인 라이프니츠와 중국의 예수회 신부들 간의 서신 교류가 시의적절하다고 여기지 않았기 때문에 로마의 예수회 상급자들에 의해서 중단된 것으로 보인다고 하였다.(Claudia von Collani, *The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions*, p.91.)

1655-1707)<sup>5)</sup> 신부 등을 추천했다. 부베가 이들을 추천한 이유는 부베의 색은주의에 대해서 우호적 견해를 가지고 있다고 판단되었기 때문이다. 반면에 부베는 장 드 폰타네(Jean de Fontaney S.J., 1643-1710), 비스들루(Claude de Visdelou, 1656-1737) 등에게는 이 편지를 보여주고 싶어하지 않았는데, 그것은 이들이 부베의 색은주의에 동조하지 않았기 때문이다. 그러나 드 리니에르가 이 임무를 실제로 의도한 방식대로 수행했는지는 명확하게 입증할 수 없으며, 수신인들로 지명된 세 사람이 부베의 편지를 실제로 읽어 보았는지는 확인되지 않는다. 부베는 북경에서 1704년 9월 15일과 1704년 10월 26일에 편지를 비농에게 보내면서, 이 편지의 사본을 라이프니츠에게도 전달해달라고 부탁했다. 이 편지가 유럽에 도착한 것은 1709년이었으나, 이 편지가 라이프니츠와 비농에게 전달되었다는 것은 확인되지 않는다.<sup>6)</sup>

부베가 편지를 보낼 당시에 비농은 국무참사관(Conseiller d'État)으로서 루이 14세에게 자문 역할을 수행하고 있었기 때문에 상당한 정치적 영향력을 지니고 있었다. 뿐만 아니라 1693년 이후로는 프랑스 아카데미 회원으로서 과학·예술 정책에 깊게 관여했으며, 1701년부터 1714년까지 *Journal des sçavans*(『학자들의 학술지』)의 편집위원장을 맡아 잡지 운영을 직접 주도하였다. 또한 비농은 고위 성직자로서 프랑스 학계와 교황청 사이에서 중재(仲裁) 역할을 할 수 있는 중요한 인물이었다. 비농은 해외 선교와 학문 교류 프로젝트도 관리했으며, 예수회와도 긴밀한 협력 관계를 유지했다. 또한 중국에서 활동하는 선교사들이 보내온 과학자료와 보고서를 관리·검열하고, 로마 교황청과의 관계를 중재하는 고위 성직자이기

---

5) 앙투안 데스피뇌이유(Antoine d'Espineuil, 1655 - 1707)는 조아킴 부베의 친구였다.

6) 종전에는 1702년 11월 8일의 편지는 부베가 라이프니츠에게 보낸 마지막 편지로 간주되었으나, 부베가 북경에서 1704년 9월 15일과 1704년 10월 26일에 라이프니츠에게 보낸 편지의 발견은 그 이후에도 부베가 라이프니츠와 편지 왕래를 계속 이어나가고자 했던 의지가 있었음을 보여준다. 프랑스 국립 도서관, 로마의 예수회 기록 보관소, 그리고 런던 대영도서관에 해당 편지의 사본이 존재한다.

도 했다. 비농은 해외 선교지에서 활동하는 예수회 선교사들이 제공한 정보와 유럽 학자들의 연구를 결합해, 프랑스 학문이 세계적 범위를 포괄하는 지식 체계를 갖추도록 유도했다. 이러한 전략은 프랑스의 문화적 위신을 강화하는 동시에, 정치·외교적 영향력을 확대하는 데 크게 기여했지만,<sup>7)</sup> 정치적·종교적으로 민감한 주제를 다루는 저작에 대해서는 엄격하게 검열하거나, 금지하기도 했다.<sup>8)</sup> 특히 라이프니츠가 쓴 『라이프니츠의 견해』(*Sentiment de Monsieur Leibnitz*, 1706)<sup>9)</sup>라는 글이 논란을 일으키자, 이를 ‘학회 질서를 위해’ 출판 금지하고 인쇄본을 압수하기까지 했다. 이 글은 당시 가장 민감했던 아이작 뉴턴(Isaac Newton, 1643-1727)과 라이프니츠 사이에 누가 먼저 미적분의 원리를 발견했는지에 관한 논쟁을 담고 있었는데, 라이프니츠가 자신의 미적분 방법을 변호하면서, 영국의 뉴턴과 일부 프랑스 수학자들의 태도를 비판하는 내용이 포함되어 있다. 비농은 라이프니츠와의 관계에서 1703년까지 적어도 53통의 서신을 주고 받을 정도로 우호적 관계를 유지하고 있었지만,<sup>10)</sup> 아이작 뉴턴과도 서신을 주고 받고 있었기 때문에 최대한 중립적이고 공정한 태도를 취하려고 했다.<sup>11)</sup> 비농의 입장에서 보면 뉴턴을 공격하는 라이프니츠의 행위는 학회

---

7) Jack A. Clarke, “Abbé Jean-Paul Bignon ‘Moderator of the Academies’ and Royal Librarian,” *French Historical Studies* 8, no.2 (Duke University Press, 1973), p.232.

8) 같은 책, p.223.

9) *Sentiment de Monsieur Leibnitz*: 라이프니츠는 미분·적분법 논쟁 중 파리의 학자들에게 이를 정당화하기 위해 여러 글을 썼으며, 이 문건은 그중 하나이다. 1705년 5월에서 1706년 3월 사이 작성된 것으로 추정된다. 원본은 라틴어 필사본이며, 프랑스어 번역본이 존재한다. 당시 프랑스 아카데미 과학원 원장이었던 비농이 학회의 안정과 질서를 위해 이 인쇄물을 금지하고, 이미 배포된 인쇄본을 압수하였다.(Sandra Bella. *The Peculiar Destiny of Sentiment de Monsieur Leibnitz (May 1705 - March 1706)*. Vorträge des XI. Wencho Li, Charlotte Wahl, Sven Erdner, Bianca Carina Schwarze und Yue Dan, (Hanover: Internationalen Leibniz-Kongresses, 2023), pp.89-103).

10) 비농과 라이프니츠 사이에는 약 53통의 서신이 오간 것으로 알려져 있다. 비농이 보낸 서한은 약 27통, 라이프니츠 쪽이 보낸 것은 약 26통에 달한다

11) Cambridge University Press가 온라인으로 공개한 *The Correspondence of Isaac Newton* 목록에 따르면, 1713년 11월 19일에 비농이 뉴턴에게 보낸 편지

내부의 분열을 조장하고, 국제 논쟁에 학회를 끌어들이어 외교적 문제를 초래할 수 있고, 과학은 정치에서 독립적이어야 한다는 왕립 아카데미의 설립 취지를 훼손시킬 위험이 있었다. 비농은 당시 프랑스 과학 아카데미의 실질적 운영자이자 루이 14세와 학회의 학문 정책의 책임자였기 때문에 학회를 국제적·왕립 후원 아래에서 중립적이고 통합된 기관으로 유지하려고 했다. 따라서 라이프니츠의 글이 학회의 공식 문건으로 채택될 경우 정치·외교적 파장을 가져올 수 있다고 우려했던 것이다.

비농과 부베와의 관계에서는 비농과 라이프니츠 사이에서처럼 갈등이 부각된 사례는 보고된 것이 없다. 오히려 부베는 비농의 인맥과 권한을 적극 활용해 자신의 연구와 선교 사업을 프랑스 내에서 알리고 후원을 받았다. 부베는 비농을 “과학과 예술, 그리고 동시에 우리의 선교 사명의 주요 보호자(principal protecteur des sciences et des arts et en mesme temps de nostre mission)”라고 불렀다.<sup>12)</sup> 이것은 부베가 비농을 중국에서 수집한 학문적 성과와 정치적 메시지를 가장 효과적으로 전달할 수 있는 인물로 간주했음을 보여준다. 부베와 비농의 관계는 예수회 선교 사업과 프랑스 학계·정치 네트워크를 잇는 협력 관계였다. 다만 그 성격은 학문적 동료라기보다, 후원자와 이를 활용하는 선교사의 관계에 더 가까웠다. 부베가 강희제의 특사로 지명되어 1697년에 귀국했을 때, 부베는 루이 14세에게 과학과 예술에 능통한 선교사들을 다시 파견해 달라는 강희제의 요청을 전달했다. 이 과정에서 비농은 프랑스 측의 핵심 연락·조율 인물이 되었고, 이후 부베의 중국 연구 성과와 서신이 비농에게 지속적으로 전달

---

가 존재하며, 이어서 뉴턴이 후반에 비농에게 회신한 문서도 등장한다. 즉, 서신 교환은 최소 두 차례 이루어졌다. 뉴턴은 비농에게 보낸 편지에서 자신이 선물한 『프린키피아(Principia)』 제2판이 너무 간략하고 복잡해, 기존의 철학적 가정과 상충한다고 언급하고 있다. 이를 통해 뉴턴은 학계에서 자신의 이론이 받아들여지기 어렵다는 점을 은근히 표현한 것으로 보인다.(The Correspondence of Isaac Newton, Volume VI, 1713 - 1718: <https://www.cambridge.org/core/books/correspondence-of-isaac-newton/E6D4BF142AAC21BAF2ABE50546F679BB>)

12) Collani, *Briefs des Joachim Bouvet an Linyères*, (1989). pp.119-120.

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 141

되었다. 부베는 북경에서 작성한 연구 자료를 비농에게 보냈고, 비농은 이를 프랑스 학계에 소개하거나 *Journal des sçavans*(『학자들의 학술지』)를 통해 서유럽에 알렸다. 이처럼 비농은 부베의 선교사업을 적극적으로 후원하였으나, 다만 그의 신중한 성격으로 볼 때, 색은주의처럼 논쟁적 문제에 대해서는 일정한 거리를 두려고 했을 가능성이 높다.

부베가 비농에게 보낸 편지는 단순한 개인 서신이 아니라, 프랑스-중국 학술 외교의 일환이자 전례 논쟁과 관련하여 전략적으로 기획된 문서이다. 부베는 사도아카데미 설립의 필요성을 설득하기 위해 자신의 색은주의에 대한 관점을 장황하게 늘어놓았다. 부베가 비농에게 편지를 썼을 때에는 그가 부베의 견해에 지지해주고, 사도아카데미의 설립을 도와줄 것이라는 기대가 있었을 것이다. 부베 뿐 아니라 부베의 제자인 푸케(Foucquet)와 프레마르(Prémare)도 비농과 좋은 관계를 유지하려고 노력했으나, 그들의 노력은 결실을 거두지 못했다. 비농은 푸케의 색은주의 이론들에 대해 에티엔느 푸르몽(Étienne Fourmont, 1683-1745)<sup>13)</sup>에게 세상에 이처럼 터무니없는 것은 없다고 말했다.<sup>14)</sup> 비농은 색은주의를 일종의 상징에 관한 지식으로 인정하였으나, 그 신학적 위험성에 대해서도 충분히 인식하고 있었다. 비농은 라이프니츠와 부베와는 달리 중국 문명에 대해 부정적인 견해를 지니고 있었으며, 중국의 오랜 역사에도 불구하고 그 언어가 우월하다는 견해에는 동의하지 않았다. 반면에 편지의 부(副) 수신인으로 지명된 라이프니츠의 경우에는 부베의 색은주의 견해에 대해 상대적으로 우호적이었다. 라이프니츠는 베를린에서 1703년 4월 7일에 비농에

---

13) 에티엔느 푸르몽(Étienne Fourmont, 1683 - 1745)은 프랑스의 저명한 동양학자이자 언어학자로, 중국어 학문의 개척자로 평가받는다. 1711년에 루이 14세의 명령으로 중국인 선교사 아르카디오 황(Arcadio Huang)을 도와 왕립도서관에 소장된 중국어 문헌을 정리하고 중국어 문법을 체계화하는 작업을 수행하였다. 아르카디오 황이 사망한 뒤, 그의 연구 성과를 거의 그대로 사용하면서 적절한 공로 인정을 하지 않았다는 비판을 받았다.

14) van Noord, W. J. L. *Materialising China: Material culture and perceptions of China in the late seventeenth-century Dutch Republic*. (University of Amsterdam, 2024), p.105.

게 보낸 편지에서 다음과 같이 말했다.

저는 답신으로 저에게 베풀어 주신 은혜를 공연히 남용하지 않으려, 충분한 이유가 생길 때까지 기다려 이렇게 글을 드립니다. 중국에서 (부베 신부로부터) 온 편지<sup>15)</sup>가 그 계기가 되었습니다. 저는 부베 신부에게 0과 1에 의한 계산법을 알려드렸고,<sup>16)</sup> 그는 곧 그것이 중국의 제왕이자 철학자로 전해지는 복희의 도형이 의미하는 바와 정확히 일치함을 깨달았다고 답하였습니다. 이는 4천 년 이상 된 가장 오래된 과학적 기념비로, 중국인들은 그 참뜻을 잃고 허황된 해석만을 제시해 왔는데, 이제 유럽인을 통해 해독된 것입니다. 이러한 상응은 흥미로우며, 그 나라에 중요한 결과를 가져올 수 있습니다. 저는 이를 모두 정리하여 첨부 글로 마련하였으니, 적절하다면 (파리) 아카데미에서 간행하는 『회보(Mémoires)』에 수록해 주시기 바랍니다.<sup>17)</sup> 이는 제가 앞서 보낸 같은 산술에 관한 글<sup>18)</sup>을 대체하는 것으로, 그 글은 인쇄에 적합하지 않기 때문입니다.<sup>19)</sup>

- 
- 15) 이 편지는 부베가 라이프니츠에게 1701년 11월 4일에 보낸 편지를 가리킨다.  
16) 이것은 라이프니츠가 부베에게 1701년 2월 15일에 보낸 편지를 가리킨다.  
17) 라이프니츠가 첨부한 문건은 바로 유명한 “*Explication de l’Arithmétique binaire*”이며, 이 논문은 파리 과학아카데미 연보 “*Mémoires de l’Académie royale des sciences, année 1703*”(Paris, Imprimerie Royale, 1705)에 수록되었다.  
18) “앞서 보낸 같은 산술에 관한 글”이라고 한 것은 “*Essay d’une nouvelle science des nombres(Essay on a New Science of Numbers)*”로 알려진 짧은 논문을 가리킨다. 이 글은 라이프니츠가 이진법 산술(Binary Arithmetic)의 원리를 설명하기 위해 초고로 작성한 것이다.  
19) “J’ay attendu quelque sujet de vous écrire pour ne pas abuser de l’honneur que vous m’avez fait de répondre. Une lettre de la Chine m’en a fourni. J’ay communiqué au R. P. Bouvet ma manière de calculer par 0 et 1. Et il m’a répondu qu’il a reconnu d’abord que c’est précisément le sens des figures de Fohy, Roy et philosophe Chinois qui a passé pour avoir vécu il y a plus de 4000 ans. C’est le plus ancien monument de science qui se sçauroit. Les Chinois en ayant perdu la véritable explication, en ont donné beaucoup de chimériques; et voilà que nous en avons maintenant le déchiffrement par le moyen des Européens. Cette rencontre est curieuse et pourroit estre de consequence dans ce pays-là. J’ay mis tout cela dans le papier cy-joint pour estre inseré dans les Mémoires de l’Académie qui s’impriment de temps en temps, s’il est jugé à propos. C’est au lieu de celui que j’avoys envoyé touchant cette mesme arithmétique, qui n’estoit pas trop propre à estre imprimé.”(Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*,

라이프니츠는 1703년 4월 7일 비농에게 보낸 편지에서 “부베가 복희의 패상이 바로 내가 제안한 0과 1의 산술과 부합한다고 즉시 알아보았다”고 전하였다. 이 대목에서 라이프니츠는 ‘유럽의 수학적 발견과 중국의 고대 지혜가 우연히 만났다’는 점을 높이 평가하며, 이를 “흥미롭고, 중국에 중요한 결과를 가져올 수도 있다”고 말했다. 따라서 라이프니츠는 부베의 해석을 의심하거나 거부하기보다는, 오히려 ‘중국 고대 전통 속에서 보편적 진리의 흔적이 발견된다’는 점에서 우호적으로 수용했다고 볼 수 있다. 다만 라이프니츠가 부베의 색은주의 자체를 전면적으로 동의했다기보다는, 자신의 보편논리에 일치되는 부분만을 긍정적으로 수용했다고 보는 것이 더 정확할 것이다. 라이프니츠는 중국의 도덕철학과 고대 기호체계를 “자연신학(natural theology)과 조화시킬 수 있다고 보았지만, 부베가 지나치게 성경적 계시와 일대일 대응을 시도한 부분에는 깊이 관여하지 않았다. 즉 라이프니츠에게 있어 부베의 색은주의는 “중국 문화와 서양 이성 사이의 다리”였지만, 색은주의의 신학적·종말론적 측면을 그대로 받아들였다기보다는 철학적·수학적 보편성에 주목한 것이었다. 부베가 1704년에 북경에서 쓴 편지가 라이프니츠에게 전달되었는지는 확인되지 않았다. 그러나 라이프니츠가 읽었다 하더라도 1703년 4월 7일자 라이프니츠-비농 서한에서 나타난 기초와 본질적으로 달라지지는 않았을 것이다.

부베는 1704년 9월 15일에 비농에게 보낸 편지에서 앙피트리트(Amphitrite)호를 통해 실어 보낸 중국책들을 곧 받아보게 될 것이라고 전하면서, 이 책들의 잠재적 독자(讀者)로서 편지공화국(la République des Lettres)<sup>20</sup>에 속한 유럽의 학자들을 상정(想定)하였다. 이 책들은 아직 파

---

series I, volume 22, Deutsche Akademie der Wissenschaften, Berlin, Akademie Verlag, 2006. pp.332-333.; Lloyd Strickland and Harry R. Lewis, *Leibniz on Binary: The Invention of Computer Arithmetic*, (The MIT Press, Cambridge, 2022), p.190)

20) ‘République des Lettres’는 국내에서는 흔히 ‘문예공화국’으로 번역되어 왔으나, 본고에서는 편지를 통한 사상적·학문적 교류라는 매개 방식이 논의의 핵심을 이루는 점을 고려하여 ‘편지공화국’이라는 번역어를 사용한다. ‘편지공화국(la

헤쳐지지 않은 풍부한 광산과 같아서, 몇 년 안에 성스럽고 예언적인 문  
학으로 편지공화국을 풍요롭게 할 충분한 자원을 얻을 수 있다. 중국에서  
는 기원전 213년에 있었던 진시황제(秦始皇帝)의 분서(焚書) 사건으로 말  
미암아 고대 전적(典籍)들이 대부분 사라져 버려서, 우상 숭배와 무신론의  
어둠에 빠져 버렸기 때문에 참 종교에 대한 지식을 이미 이천 년 이전에  
완전히 잃어 버렸다. 다행히 부베 자신은 구름에 덮여 있는 이 순수한 빛  
의 바다(cete mer de lumieres pures)를 들여다 보고, 고대 지혜의 신전  
(神殿)의 열쇠를 발견하는 행운을 누릴 수 있었다. 하지만 부베가 생각할  
때 유럽에 있는 독자들로서는 중국의 상형문자의 상징적 의미를 이해하는  
것이 쉽지 않기 때문에 중국에 파견된 선교사들의 도움을 받을 필요가 있  
었다. 중국 제국의 개종과 과학의 완성을 위해서는 상징 과학의 진정한  
체계를 연구하는 것보다 더 시급하게 요청되는 것은 없다. 따라서 부베는

---

République des Lettres)’은 17 - 18세기 유럽 지식인 사회를 설명하는 개념으로,  
이에 관해서는 이미 다수의 연구가 축적되어 있다. 예컨대 Grafton, Anthony.  
*A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters*. Cambridge,  
MA: Harvard University Press, 2009; Lorraine Daston, “The Ideal and  
Reality of the Republic of Letters” (1991) “편지공화국(la République des  
Lettres)”이라는 용어는 특정한 국가나 정치 체제와는 무관하게 학문과 문학,  
철학을 논하는 사람들 사이의 교류와 토론을 강조하는 이상적 공동체를 가리킨  
다. 피에르 베일(Pierre Bayle, 1647 - 1706)은 1684년부터 발간한 잡지 『  
*Nouvelles de la République des Lettres*』는 “편지공화국”이라는 표현을 대중  
적으로 확산시켰다. 이 잡지는 유럽 지식인 사회의 저술, 서평, 논쟁을 소개하  
면서 초국가적 지식 공동체를 하나의 “공화국”으로 묘사했다. 15 - 16세기의 인  
문학자들 사이에서도 “respublica litteraria”라는 라틴어 표현이 사용되었는데,  
이는 서로 다른 나라 학자들이 학문과 서간 교류를 통해 하나의 이상적 공동체  
를 이룬다는 인식을 반영하고 있다. 17세기 초 이후로 인쇄술의 발달과 함께  
당시 학자, 철학자, 문필가들은 서신을 통해 사상과 정보를 교류했으며, 국경을  
초월한 지식 네트워크는 특정 국가에 국한되지 않고 프랑스, 영국, 독일, 네덜  
란드 등 유럽 전역의 지식인들이 참여했다. 이 공동체에서는 라틴어가 주요 의  
사소통 언어로 사용되었으며, 이후 프랑스어가 중요한 역할을 하게 되었다. 정  
치적·종교적 검열이 심한 시기에도 사상과 정보의 자유로운 유통을 가능하게  
했다. 계몽주의 철학자들도 편지공화국의 중요한 구성원이었으며, 이후 프랑스  
혁명과 자유주의적 사상 발전에 영향을 미쳤다. 데카르트(René Descartes), 볼  
테르(Voltaire), 루소(Jean-Jacques Rousseau), 몽테스키외(Montesquieu), 라이  
프니츠(Leibniz), 피터 베일(Pierre Bayle) 등이 이 공동체의 주요 구성원이었다.

종교와 과학의 가장 심오한 부분에 정통하고, 특별한 통찰력을 지닌 비농이 왕립 아카데미(l'Academie Royale) 전체의 지혜로 아카데미의 창설을 지원해 주기를 간청한다고 제안하였다. 그러나 부베가 비농에게 보낸 편지는 사도아카데미의 설립이라는 기대했던 목적을 성취하지 못했으며, 색은주의는 로마의 교회 당국과 프랑스 학계의 세속 학자들 모두에게 거부되었다.”<sup>21)</sup> 당시의 유럽 가톨릭 내의 분위기는 부베의 색은주의에 대해 결코 우호적 분위기는 아니었다. 이 시기 프랑스는 1693년의 샤를 메그로(Charles Maigrot)의 “칙령(Mandatum seu Edictum)”으로 말미암아 촉발된 전례론쟁(Rites Controversy)으로 격렬한 교리적 갈등을 겪고 있었다. 부베의 서한은 바로 이 긴장된 시기에, 서학과 중국의 고전 지식을 통합하여 신앙과 이성의 일치를 도모하려는 신학적 실험으로 등장하였다.

그리고 중국측에서 보더라도 강희제는 과학아카데미를 북경에 설치하는 것에 흥미를 보였으나, 그것은 순수하게 선진적 과학기술의 지식을 수용하기 위한 것이었다. 사실 강희제는 1690년대에 프랑스 왕립과학아카데미에 대해서 부베로부터 들어서 알고 있었다. 부베가 쓴 강희제 전기에 따르면, 부베는 강희제에게 프랑스 왕립과학아카데미와 유사한 상설 과학기관의 필요성을 건의하였다. 부베는 1697년에 강희제의 특사로 프랑스로 갔을 때, 루이 14세에게 “모든 예술과 과학에 능통한” 예수회 선교사들을 다시 보내 달라는 강희제의 요청을 전달했다. 그리고 강희제가 “왕립 아카데미에 종속된 일종의 아카데미”를 북경에 설치하여 파리 아카데미의 저술을 만주어로 번역하게 하기를 원한다고 설명했다. 강희제의 구상은 1713년(강희 52년)에 북경의 창춘원(暢春園)<sup>22)</sup> 내에 몽양재(蒙養齋)에 산

---

21) Leung, Cécile. *Etienne Fourmont(1683-1745): Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France* (Leuven: Leuven University Press, 2002), p.162.

22) 창춘원(暢春園)은 강희제 시기에 황실 행궁으로 기능하던 정원으로, 1713년 산학관(算學館)이 설치된 몽양재(蒙養齋)가 이 정원 내에 위치해 있었다. 이는 건륭제 시기(18세기 중엽)에 원명원(圓明園) 동측에 조성·확장된 장춘원(長春園)과는 성격과 조성 시기가 서로 다른 원림이다. 다만 두 정원이 모두 해정(海淀) 일대의 황실 원림군에 속하고, 후대 문헌에서 ‘원명원’이라는 광의의 명칭

학관(算學館, Academy of Mathematics)을 설치함으로써 실현되었다. 이 기관은 예수회 소속의 서양 과학자들과 중국 학자들이 협력하여 수학·천문학·측량·기하학 등을 연구하고 교육하는 장소였다. 원명원 아카데미는 청대 황실이 서양 과학을 제도적으로 수용하려 한 가장 구체적인 시도였으나, 예수회 과학자의 수가 충분치 않았고, 1713-1715년의 중국 전례논쟁과 프랑스·포르투갈 예수회 간 갈등이 겹치면서 장기적인 제도화에는 실패했다. 중요한 것은 강희제가 부베의 건의에 따라 북경에 과학아카데미를 설치하였으나, 그것은 부베가 구상했던 사도아카데미의 성격과는 근본적으로 달랐다는 사실이다. 왜냐하면 부베는 사도 아카데미의 설립 목적을 “보편 과학의 체계와 고대 족장들이 전한 진정한 마법 또는 카발라의 체계를 회복하는 것”에 두었지만 강희제는 종교적 목적이 개입된 아카데미의 창설에는 관심이 없었기 때문이다.

결국 부베의 사도 아카데미의 구상은 프랑스 학술계와 로마의 교황청 그리고 중국의 강희제 등 어떤 측으로부터도 적극적 호응을 이끌어내지 못했다. 그러나 부베가 비농에게 보낸 편지가 기대했던 성과를 거두지 못했다고 하더라도 이 문서는 당시 전례논쟁을 둘러싼 가톨릭 내부의 격렬한 논쟁과정에 관한 상세한 정보를 전달해 주는 매우 유용한 자료이다. 그리고 이 편지를 통해 부베가 마테오 리치의 적응주의를 계승하고, 다시 이것을 어떻게 색은주의라는 새로운 사상형태로 만들어 나갔는지의 과정을 이해할 수 있다.

본 논문은 조아킴 부베가 마테오 리치의 적응주의를 단순히 계승하는데 그치지 않고, 이를 어떻게 색은주의라는 독자적인 신학·해석 체계로 변형시켜 나갔는지를 규명하는 데 목적이 있다. 기존의 부베 연구는 대체로 전례논쟁의 제도사적 전개, 색은주의의 신학적 정합성, 혹은 라이프니츠와

---

아래 함께 언급되는 경우가 있어, 서구 문헌이나 2차 연구에서 ‘Chang Chunyuan’이라는 표기가 창춘원(暢春園)과 장춘원(長春園) 사이에서 혼용되는 사례가 관찰된다. 이러한 표기 혼용은 일부 2차 연구에서도 관찰되며, 본고에서는 1713년 산학관의 설치 장소를 강희제 시기의 창춘원(暢春園)과 그 내부 건물인 몽양재(蒙養齋)로 한정하여 사용한다.

의 지적 교류라는 세 축을 중심으로 전개되어 왔다. 해외 연구에서는 콜라니(Collani), 먼젤로(Mungello) 등이 이러한 문제를 각각 다른 관점에서 다루어 왔으며, 국내 연구 역시 예수회 선교와 전례논쟁을 중심으로 축적되어 왔다. 그러나 부베의 색은주의를 특정한 사상 체계로 고정하기보다는, 그것이 전례논쟁의 위기 국면 속에서 어떠한 사유적·제도적 가능성으로 구상되었는지를 1차 사료에 기초하여 검토한 연구는 상대적으로 드물다. 본고는 이러한 문제의식에서 출발하여, 1989년에 정리된 부베의 서신 자료를 중심으로 색은주의의 사상적 성격과 그 한계를 재검토하고자 한다. 이를 위해 본고는 1704년에 작성된 세 통의 서한을 핵심 1차 사료로 삼아, 부베의 사상적 구상이 어떠한 역사적·신학적 맥락 속에서 형성되었는지를 분석한다. 제2장에서는 리치의 적응주의가 지닌 기본 성격과 그 역사적 의미를 검토하고, 제3장에서는 이러한 적응주의가 부베에 의해 어떻게 색은주의로 재구성되었는지를 구체적으로 고찰한다. 특히 본 논문은 이 서한들을 단순한 개인적 사상 표명이 아니라, 전례논쟁이라는 긴장된 상황 속에서 전략적으로 기획된 문서로 해석함으로써, 부베의 색은주의가 갖는 사상사적 의의와 한계를 함께 조명하고자 한다.

## II. 마테오 리치의 적응주의의 계승과 전례논쟁의 발생

부베의 색은주의에 대한 기존 연구는 주로 그것의 신학적 성격이나 전례논쟁과의 관계를 개괄적으로 다루는 데 집중해 왔다. 그러나 이러한 연구들은 색은주의가 실제로 어떠한 방식으로 제도적·학문적 기획으로 구상되었는지를 보여주는 1차 자료에 대한 분석에서는 상대적으로 신중한 태도를 취해 왔다. 앞서 서론에서 제기한 바와 같이, 조아킴 부베의 색은주의는 마테오 리치의 적응주의를 전제로 성립한 사상이다. 본 장에서는 조아킴 부베의 색은주의가 마테오 리치의 적응주의를 전제로 성립한 사상이라는 점을 강조하고, 더 나아가 부베의 색은주의가 리치의 적응주의와 차

별화되는 지점을 밝히고자 한다.

먼저 리치가 중국 선교에서 채택한 적응주의의 기본 성격과 그 역사적·신학적 의미를 살펴보면 다음과 같다. 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)는 현지 문화와 학문에 적극적으로 동화하는 적응주의를 채택하였다. 이는 단순한 생활양식의 모방을 넘어, 중국의 언어·철학·종교 전통 속에서 기독교 사상과 접속 가능한 보편적 요소를 탐색하려는 선교 전략이었다. 이러한 접근은 16-17세기 예수회 선교의 대표적 특징으로, 종교 전파와 더불어 동서 지식 교류를 촉진하는 효과를 낳았다. 적응주의는 철학·종교적 차원에만 국한되지 않고 과학적 영역으로도 확장되었다. 실제로 중국에서 예수회가 주목받은 주된 이유는 기독교 교리보다 천문학·수학 등 서양 과학 지식 때문이었으며, 예수회는 이를 인식하고 과학적 전문성을 갖춘 인물들을 선교사로 파송하였다. 부베는 이러한 맥락 속에서 비농에게 보낸 서한에서 아카데미 구성원의 조건으로 수학과 중국 고전에 대한 전문성을 강조하였다. 이는 과학 지식이 예수회의 선교 전략에서 중요한 역할을 담당했음을 보여준다. 부베 자신이 루이 14세에 의해 ‘국왕수학자’로 임명되어 중국에 파견된 사실 역시 이러한 전략과 연관된다. 이 칭호는 학문적 성취의 평가라기보다는, 포르투갈의 호교권을 우회하여 선교사를 파견하려는 정치적 고려의 산물이었으며, 동시에 프랑스 왕실로부터 재정적 지원과 과학 장비를 확보할 수 있는 제도적 기반을 제공하였다.<sup>23)</sup>

부베는 흔히 색은주의자<sup>24)</sup>로 알려져 있으나, 그의 색은주의 학설 역시

---

23) 정인철, 「프랑스 왕실 과학원이 18세기 유럽의 중국지도제작에 미친 영향」, 『대한지리학회지』, 제49권 제4호 (2014), p.589.

24) 콜라니는 당시 중국에 있던 약 30명의 프랑스 예수회 신부 중 9명은 색은주의의 영향을 받은 것으로 보인다고 추정했다. 색은주의자에 속하는 인물로는 다음과 같은 인물들이 있다. ①조아킴 부베(Joachim Bouvet 白晋 1656-1730), ②프레마르(Joseph-Henri-Marie de Prémare, 馬若瑟 1666-1736), ③장-알렉시 드 골레(Jean-Alexis de Gollet, 郭中傳 1664 - 1741), ④에메릭 랑글루아 드 샤흐바냐(Emeric Langlois de Chavagnac 沙守信 1670 - 1717), ⑤루이 포르케(Louis Porquet 卜文氣 1671 - 1752), ⑥쥘리앙-플라시드 에르비외(Julien-Placide Hervieu 赫蒼壁 1671 - 1746), ⑦에티엔-조제프 르 쿠틀르(Etienne-Joseph Le Couteux, 顧鐸澤 1667 - 1737), ⑧장 시몽 바야르(Jean-Simon Bayard, 范錫遠,

근본적으로는 마테오 리치의 적응주의에서 발전된 것이다. 그는 1704년 비농에게 보낸 서한에서 리치의 적응주의에 대한 지지를 명확히 표명하였다. 부베는 이 서한에서 적응주의를 다음과 같이 정의하였다.

사실 이교도들을 개종시키기 위해 따라야 할 참된 방법은 성인들과 교부들이 이단자·유대인·그리고 이교도들마저 개종시키기 위해 사용했던 그 방법과 동일합니다. 곧 불신자들이 신앙의 규범으로 삼는 근본 원칙, 경전, 전통에서 논거를 끌어내어, 그들이 거부하거나 알지 못하는 가톨릭 교리를 받아들일도록 설득하는 것입니다. 반대로, 그들이 신성하게 여기는 신념·풍속·관습·전통 등을 올바른 분별 없이 무턱대고 단죄하는 것은, 아무도 개종시키지 못할 뿐 아니라 기독교와 불신 사이에 마치 청동으로 된 벽과도 같은 장벽을 세우는 가장 확실한 방법이 되어 버립니다. 그러므로 주님의 은총으로 이교도들, 특히 중국인들의 개종 사업을 반드시 성공시키려면, 교황청이 몇 해 전에 이 선교를 위해 교황 대리과 사도적 선교사들에게 내린 지혜롭고 거룩한 가르침을 충실히 준수해야 합니다.

즉, 무엇을 승인하거나 단죄하기에 앞서 먼저 그들의 풍속과 관습, 다양한 종파와 종교, 전통, 그리고 고서(古書)와 현대 서적을 정확히 파악해야 합니다. 또한 가능한 한 그 모든 것의 진정한 기원을 살피고, 거기에 담긴 선한 것, 악한 것, 중립적인 것을 지혜롭게 분별해야 합니다. 이 세 부류 안에서 분명히 선하거나 악한 것, 의심스럽거나 불명확한 것을 가려내고, 비록 우리의 풍속과는 다르더라도 선한 것은 인정하고 칭찬하며, 우리 종교의 순수성과 거룩함에 명백히 어긋나는 것만 비난하고 배척해야 합니다. 그리고 그러한 것조차도 공개적으로 무분별하고 불필요하게 단죄해서는 안 됩니다. 한마디로, 다른 종파에 있는 선하고 칭찬할 만한 요소들을 기독교와 조화시키고, 그 다양한 면모를 가능한 한 최소한의 핵심 원리로 환원해야 합니다. 그렇게 하면 불신자들의 마음을 불쾌하게 할 위험은 전혀 없으며, 오히려 이 같은 방식으로 그들의 호의를 얻기는 매우 쉽습니다. 나아가 우리가 성서를 대하듯 그들이 귀하게 여기는 고유의 서적들을 활용해 복음의 진리를 설득해 나간다면, 그들은 이를 자신들의 옛 서적과 정당한 전통이 전해 준 참된 견해라고 여기기 시작할 것입니다. 더구나 그것이 가장 순수한 이성의 빛과 가장 성스러운 도덕 규범과 합치한다는 사실을 깨닫게 되면, 감히 반박하지 못할 것입니다. 따라서 이러한 방법으로 불신자들을 개종시키는 것은, 정반대의 태도로는 극히 어렵지만, 이 방법을 따르면 오히려 매우 쉽게

---

1662-1725), ⑨프랑스와 노엘(François Noël, 衛方濟 1651-1729) (Claudia von Collani, *Die Figuristen in der Chinamission*, Würzburger Sino-Japonica 8 (Frankfurt am Main and Bern: Peter Lang, 1981), pp.19-20).

이루어집니다. 실제로 중국인들, 특히 학자들을 많이 개종시키는 데 성공한 이들은 모두 한결같이 이러한 사실을 확인해 왔습니다. 이 방법은 모든 현자가 공유하는 건전한 이성의 빛에 부합하기 때문에, 우상 숭배의 종파이든 철학자들의 종파이든기간에 동일하게 적용되어야 합니다.<sup>25)</sup>

---

25) “En effet la veritable methode qu'on doit suivre, pour convertir les gentils, est assurément celle qu'ont les Saints Peres, pour la conversion des heretiques, des Juifs, et des gentils mesme. Cette methode consiste à tirer des principes, des livres, et des traditions, que les infideles tiennent pour regles de leur creance, des argumens pour leur faire admettre les dogmes catholiques, qu'ils rejettent; ou qu'ils ne connoissent pas. Le moyen infaillible de ne convertir personne et de mettre comme un mur d'airain entre le Christianisme et l'infidélité, est de condamner temerairement et sans le juste discernement, qui est necessaire, des sentimens, des coutumes, des traditions et autres choses semblables, qui passent parmi eux pour sacrées. Au contraire pour réussir à coup sur avec la grace de Nostre Seigneur dans l'entreprise de la conversion des infideles et sur tout des Chinois, il ne faut qu'observer avec diligence les sages et saints documens que la Sacrée Congregation donna aux Vicaires et aux Missionaires Apostoliques, lorsque le St. Siege les envoya il y a quelques années dans cette mission. C'est à dire avant que de rien approuver ou condamner: il faut prendre une connoissance exacte des moeurs, des coutumes, des sectes différentes, de la Religion, des traditions, des livres anciens et modernes: examiner autant qu'il se peut les vraies origines de tout cela; tacher de discerner judicieusement ce qu'il y a en chaque chose de bon, de mauvais, et d'indifferent. Dans ces trois genres distinguer, ce qui est evidemment bon ou mauvais, d'avec ce qui est douteux et obscuri: approuver et louer tout ce qui est bon quoique contraire à nos moeurs; ne blamer et ne rejeter que ce qui est clairement contraire à la pureté et la Sainteté de nostre Religion: ne pas mesme condamner ces sortes de choses en public et indiscretement et sans necessité: en un mot concilier le Christianisme avec ce qu'il peut y avoir de bon et louable dans les autres sectes; et en reduire toute la diversité au plus petit nombre de chefs, qu'il se pourra. De cette maniere il n'y aura aucun danger de revolter les esprits des infideles; au contraire il sera tres aisé par cette conduite d'entrer dans leur bienveillance: et alors en employant leurs propres livres, qu'ils estiment à peu pres comme nous nos livres saints; pour leur persuader les veritez de l'Evangile ces infideles commençant à les regarder comme les vrais sentimens de leurs anciens livres et de leurs traditions legitimes, n'oseront les contredire, voyant d'ailleurs qu'elles s'accordent avec les lumieres les plus pures, de la

부베는 적응주의의 보편성과 확장 가능성을 부각시키기 위하여 몇 가지 사례를 제시하였다.

첫번째 사례는 남경(南京) 지역의 무슬림 공동체(Mahometan, 穆斯林)의 경우이다. 예수회 소속의 안토니오 포사테리(Antonio Posateri S.J., 張靜齋, 1640-1705)<sup>26)</sup> 신부의 증언에 따르면, 마테오 리치가 저술한 『천주실의』는 금릉(金陵)<sup>27)</sup>, 곧 남경(南京) 지역의 무슬림 공동체(Mahometan, 穆斯林)에게까지 상당한 영향을 미쳤다. 남경은 명·청대 회족(回族)의 주요 집거지 가운데 하나로, 이 지역에는 교육 수준이 높은 무슬림 관료 및 학자층이 형성되어 있었다. 이들은 당시 흔히 회회인(回回人)이라 불렸으며, 다수는 이미 상당히 한족화되어 유교 경전을 학습하고 과거 시험에 응시하는 등 사대부와 유사한 지적 기반을 갖추고 있었다. 이러한 배경 때문에 마테오 리치의 저술이 직접적으로 ‘이슬람-유교 융합’을 목적으로 집필

---

droite raison, et avec les maximes les plus saintes de la morale: ainsi il est aussi aisé de convertir les infideles par cette methode; qu'il est difficile d'en venir à bout par une conduite opposée. C'est ce qu'ont remarqué constamment à l'égard des Chinois et sur tout des savans tous ceux qui ont eu le bonheur d'en convertir un plus grand nombre. Cete methode estant conforme aux lumieres du bon sens, commun à toutes les personnes sages. Elle doit estre egalement commune à l'égard des sectes idolatres et à l'égard de celle des philosophes.”(Collani, *Briefs des Joachim Bouvet an Bignon*, (1989), pp.116-117).

26) 안토니오 포사테리(Antonio Posateri S.J. 張靜齋, 혹은 張安當 1640 - 1705)는 1640년 4월 30일에 이탈리아 팔레르모에서 태어났으며, 1705년 1월 18일에 산서성(山西省)의 수도 태원(太原)에서 죽었다. 그는 예수회에 소속된 가톨릭 선교사였으며, 1676년에 중국에 도착하여 광둥(廣東), 상해(上海), 남경(南京), 산서(山西), 감숙(甘肅)에서 일했다. 포사테리는 1700년부터 1704년까지 송강(松江)에서 활동했다, 1696년 10월 20일에 산서(山西)의 교황 대리교로 임명되었다.

27) 금릉(金陵)은 현재의 중국 강소성(江蘇省) 남경(南京)을 가리키는 옛 이름이다. "금(金)"은 부귀, "릉(陵)"은 언덕을 뜻하며, 주변의 자금산(紫金山)과 연관된 이름으로 전해진다. 금릉(金陵)은 춘추전국시대 초(楚)나라의 영토였고, 진(秦)·한(漢) 시기에도 금릉이라는 지명이 사용되었다. 금릉이라는 지명은 동진(東晉), 남조(南朝) 시기에 수도로 쓰였으며, 명(明)나라 초기에 주원장(朱元璋)이 남경을 수도로 정했을 때도 ‘금릉’이라는 별칭이 계속 쓰였다.

된 것은 아니었음에도, 한문 유교 담론에 익숙한 무슬림 지식인들에게는 충분히 접근 가능하였다. 실제로 이들 가운데 일부는 리치나 예수회 문헌을 접하면서 기독교 신학과 유교의 조화를 논하는 동시에, 자신들의 이슬람 신학을 유교 전통과 결합하려는 시도를 전개하였다. 『천주실의』는 남경에서 간행·유통되었으며, 서적 교환망을 통해 무슬림 지식인 사회에도 전파되었다. 회족 학자들이 이를 전면적으로 수용했다는 기록은 제한적이지만, 논리·우주론·신학적 용어의 사용 방식에서 그 영향이 일부 무슬림 저작에 반영된 사례가 확인된다.<sup>28)</sup> 이들 회족 학자들은 유교적 개념들을 활용하여 이슬람 신학을 해설함으로써, 이슬람이 중국 내에서 단순한 외래 종교가 아니라 유교 사상과 조화를 이루는 철학적 체계로 자리 잡는데 기여하였다. 이는 마테오 리치의 적응주의가 기독교-유교의 관계를 넘어, 이슬람-유교의 융합 과정에서도 중요한 준거로 기능했음을 보여준다. 특히 16세기 말 이후 중국 무슬림 학자들이 중국어로 이슬람 문헌을 제작하기 시작하면서, 그들은 아랍어·페르시아어 문헌을 번역·저술하는 과정에서 용어와 개념을 중국어의 언어적·문화적 관습 속에 어떻게 옮길 것인가 하는 문제에 직면하였다. 이러한 과제는 바로 리치가 『천주실의』를 저술하면서 씨름했던 문제와 본질적으로 동일하였다. 따라서 중국 무슬림 학자들이 리치의 시도를 참조한 것은 자연스러운 일이었다. 이처럼 중국 무슬림과 예수회 선교사들은 서로의 활동을 주시하였으며, 이는 양자가 중국에서 전개한 지적·종교적 사업 사이에 일정한 공통 기반과 친연성이 존재했음을 시사한다.<sup>29)</sup> 이러한 사례는 리치가 제시한 적응주의가 단순히 기독교와 유교의 관계에서만 의미를 갖는 것이 아니라, 무슬림과 유교의 관계를 해석하는 데에도 중요한 지침으로 작용했음을 보여준다.<sup>30)</sup>

---

28) 예를 들어 왕대여(王岱輿, 1570 - 1660)는 『청진지남(清真指南)』을 저술하였고, 유지(劉智, 1660 - 1730)는 『천방전례(天方典禮)』, 『천방성리(天方性理)』, 『직지성감(直指性鑑)』 등 여러 저작을 남겼다.

29) Zvi Ben-Dor Benite, "Western Gods Meet in the East: Shapes and Contexts of the Muslim-Jesuit Dialogue in Early Modern China," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no. 4 (2012), p.522.

30) 리치는 『천주실의』에서 유교의 '천(天)' 개념을 천주(Deus)와 동일시하며, 남

두번째 사례는 캐나다의 휴런족(Huron)에게 적응주의 정책을 실천한 경우이다. 휴런족은 현재의 캐나다 온타리오주에 살았던 이로쿼이계 원주민 부족이다. 농업, 무역, 공동체 생활이 잘 발달되어 있었고, 프랑스와의 교역 관계도 활발했다. 예수회 선교사들은 17세기 초부터 캐나다의 원주민, 특히 휴런족이라 불리는 위안다족(Wendat) 사람들에게 활발하게 선교 활동을 펼쳤다. 1608년 프랑스 탐험가 사무엘 드 샹플랭(Samuel de Champlain)이 퀘벡 시를 건설하면서, 북미 식민지를 확장해나갔다. 프랑스 인들은 단순한 식민 개척뿐 아니라 원주민들에게 가톨릭을 전파하는 것도 중요한 임무로 삼았고, 이를 위해 예수회 선교사들이 파견되었다. 예수회 선교사들은 휴런 마을에서 함께 생활하며 언어, 문화, 전통을 배우고 존중하면서 선교하였다. 휴런어로 기도문과 교리서를 번역하기도 하고, 학교, 예배당, 병원 등의 시설도 세웠다.<sup>31)</sup>

세번째 사례는 인도 타밀 나두(Tamil Nadu) 주의 마두라이 원주민들에게 프랑스 예수회 선교사 로베르 드 노빌리(Robert de Nobili)가 적응주의 정책을 실천한 경우이다. 마두라이(Madurai, 불어로는 Maduré)는 현재 인도 타밀나두 주(Tamil Nadu)에 위치한 도시로, 고대부터 이어져온 역사 깊은 도시이다. 마두라이는 오랜 역사와 힌두교 사원으로 유명하지만, 17세기부터 예수회의 선교 활동의 중심지 중 하나이기도 했다. 노빌리는 브라만 복장을 하고 힌두 브라만 전통에 적응하는 방식으로 선교 활동을 전개했고, 그 결과 많은 인도인이 기독교로 개종했다.<sup>32)</sup> 부베는 남경 지역의

---

경의 회교도와의 대화를 통해 일신론의 보편성을 확인하였다.(Matteo Ricci, *Tianzhu shiyi* (《天主實義》, 1603), ed. Pasquale d'Elia, Fonti Ricciane, vol. 2 (Rome: La Libreria dello Stato, 1942), pp.353-361).

31) 예수회 선교사 장 드 브레비프(Jean de Brébeuf)는 휴런족 선교에서 토착 언어와 상징을 존중하며 교리 해석을 시도하였다.(Thwaites, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents: Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610-1791*, Vol. 10 (1636-1637) (Cleveland: Burrows Brothers Company, 1896), pp.15-105).

32) 로베르 드 노빌리(Robert de Nobili)는 브라만 복식과 제례를 수용하는 방식을 정당화하며, 이를 “인도의 철학 속에서 계시의 흔적을 찾는 시도”로 이해하였다.(*Documenta Indica*, vol. 14 (Rome: Institutum Historicum Societatis

무슬림, 캐나다의 휴런족, 인도 타밀 나두 주의 마두라이 원주민들에게 적응주의 정책을 펴서 성공을 거둔 사례를 열거하면서, 예수회가 중국 철학자들에게도 학식 있고 세련된 철학자의 모습으로 다가간 것 역시 현지 상황에 맞추어 전개된 적응주의의 한 양상임을 강조하였다.<sup>33)</sup>

이 세 가지 예시는 모두 진리를 강요하지 않고, 각 민족의 문화와 상징을 통하여 보편적 신앙을 드러내는 방식을 보여주는 것으로, 리치의 적응주의가 지역 문화 안에서 신앙의 보편 원리를 실현한 예에 해당한다. 부베는 이러한 접근이야말로 모든 민족 안에 내재한 신의 흔적을 드러내는 합리적 선교법이라 보았다. 그러나 이러한 적응주의의 원리가 가톨릭 내부의 다른 교단에 의해서도 환영받은 것은 아니었다. 리치의 접근법을 계승한 예수회 선교사들의 방식은, 바로 그 성공만큼이나 교황청 내 보수적 교단과 다른 선교 단체의 강한 반발을 불러일으켰다. 특히 1693년 파리의 방전교회 소속 샤를 메그로(Charles Maigrot, 1652-1730)가 중국에서 공자와 조상 제사를 금지하는 칙령을 반포하면서 전례논쟁이 본격화되었다. 메그로의 명령은 유교적 제례를 “우상숭배적 행위”로 규정하여 예수회의 적응주의 노선을 정면으로 부정한 것이었다. 이에 대해 부베를 비롯한 예수회 신부들은, 중국의 제례는 종교적 숭배가 아니라 사회적 예의로 이해해야 한다고 반박하였다. 이 논쟁은 단순한 신학적 견해 차이를 넘어, 중국 선교 전체의 정당성을 좌우하는 문제로 발전하였다. 부베는 이러한 긴장의 한복판에서 자신의 입장을 정당화하고자 했다.

부베는 1704년 9월 15일에 비농에게 보낸 서한에서 사도아카데미 설립 계획을 제시하는 한편, 그 문건을 교황 클레멘스 11세와 전교성성(Sacra

---

Iesu, 1956), pp.123 - 134; Roberto de Nobili, *Missione e inculturazione: Le lettere di Roberto de Nobili dal Madurai* (1606 - 1656), ed. Massimo Marcocci and Giancarlo Cattaneo (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).

33) “Les Jesuites se font sauvages avec les sauvages du Canada, pénitens avec les gentils penitens du Maduré, philosophes graves et polis avec les philosophes de la Chine qui sont de ce caractère.”(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.98-99).

Congregatio de Propaganda Fide)에 전달해 주기를 요청하였다. 부베는 이 아카데미가 고대의 보편 과학과 신학을 회복함으로써 리치의 적응주의가 지닌 합리성과 정당성을 제도적으로 증명할 수 있으리라 기대했다. 이어서 1704년 10월 28일에는 예수회 총장인 띠르소 곤살레스 데 산탈라(Tirso Gonzalez de Santalla, 1624-1705)에게 서한을 보내 사도아카데미의 설립을 공식적으로 요청했다. 그 서한의 사본은 곤살레스의 뒤를 이어 예수회 총장이 된 미켈란젤로 탐부리니(Michelangelo Tamburini, 1648-1730)에게 전달되었다.<sup>34)</sup> 부베는 이 서한에서 사도아카데미의 설립에 관련된 서한을 교황 클레멘스 11세(Clemens XI)와 신앙 전파를 담당하는 기관인 전교성성(傳敎聖省, Sacra Congregatio de Propaganda Fide)에 전달해 주기를 요청했다.<sup>35)</sup> 아마도 부베는 1704년 당시에 아직 공식적으로는 결론이 나지 않은 교리성성(敎理聖省, Congregatio pro Doctrina Fidei)에서 샤를 메그로(Charles Maigrot, 1652-1730)<sup>36)</sup>와 니콜라 샤르모(Nicolas Charmot, 1655-1714)<sup>37)</sup>에 대한 고소(告訴)<sup>38)</sup> 과정을 유리하게 이

34) 미켈란젤로 탐부리니는 1706년 6월 31일부터 예수회 총장이 되었다.

35) “Sacra Congregatio de Propaganda Fide”를 줄여서 “Propaganda Fide”라고도 한다. ‘신앙전파성성(信仰傳播聖省)’ 또는 ‘전교성성(傳敎聖省)’으로 불린다. 이 기관은 1622년에 라틴 교회의 선교 사업을 총괄하는 최고 기구로 설립된 11개의 추기경 성성 중 하나이다. 그 관할권은 선교 지역으로 제한되며, 그곳에서 종교 재판소(또는 신앙성)를 제외한 거의 모든 다른 성성의 권한을 통합한다.

36) 샤를 메그로(Charles Maigrot, 1652 - 1730)는 파리의방진교회 소속의 선교사이다. 그는 1652년에 파리에서 태어나, 1676년에 사제로 서품을 받았으며, 1678년에 소르본 대학에서 박사학위를 취득했다. 그리고 1680년에 파리의방진교회에 입회하였으며, 1681년에 중국으로 파견되었다. 1687년에 복건 대목구장이 되었으며, 1693년에 중국의례 금지 칙령(Mandatum seu Edictum)을 반포하였는데, 이 조치는 중국에서 전례 논쟁을 재점화하는 계기가 되었다. 1706년 강희제에 의해서 중국에서 추방되었고, 1708년경부터 로마에서 활동하다가 1730년 별세하였다.

37) 니콜라 샤르모(Nicolas Charmot, 1655 - 1714)는 파리의방진교회(Missions Étrangères de Paris, MEP) 소속 선교사였다. 메그로가 1693년에 발표한 전례 금지 명령으로 촉발된 전례논쟁(Rites Controversy)을 해결하기 위해 1695년에 로마로 파견되었다. 로마에서 그는 전례 논쟁에 대한 파리의방진교회의 입장을 옹호하며, 예수회 측과 정면으로 대립하는 역할을 수행했다. 이 과정에서 전례 금지 조치를 지지하는 문서 8권을 남겼으며, 1714년까지 로마에서 활발히 활동

끝 수 있으리라 순진하게 기대했던 것으로 보인다. 그러나 탐부리니가 실제로 부베 서한을 배포했는지는 의문스럽다. 부베가 이 편지를 쓸 당시는 전례논쟁이 급격하게 뜨거워지고 있던 시기였다. 따라서 탐부리니 총장은 당시의 상황을 지나치게 불안정하다고 여겼을 수도 있다. 분명한 것은 탐부리니가 부베의 편지를 받았음에도 불구하고 아카데미 설립의 허가를 내주지 않았다는 사실이다. 그러나 부베는 공식적인 승인을 기다리지 않고 실제 설립을 준비하기 시작했다. 그는 다른 프랑스 예수회 신부들에게 비농-라이프니츠 서신을 읽게 하고, 그들과 서신을 주고받으며 개별 선교사들 사이에서 자신의 서신이 필사본으로 유포되도록 했다.

이처럼 리치의 적응주의가 낳은 신학적 긴장은 부베의 활동기에 정점에 달했으며, 그의 사도아카데미 구상은 단순한 학문 프로젝트가 아니라 전례논쟁 속에서 적응주의를 변호하려는 신학적 대응의 일환이었다. 따라서 부베의 색은주의는 전례논쟁의 결과이자, 동시에 그 논쟁을 넘어 신앙과 이성, 복음과 현지 전통의 보편적 조화를 모색한 사상적 응답이라 할 수 있다.

그러나 예수회의 두드러진 성과는 곧 가톨릭 교단 내부에서 다른 선교회의 부러움과 시기의 대상이 되었다. 이러한 긴장 속에서 예수회의 적응주의 정책은 교황청 포교성성(Propaganda Fide)과 다른 수도회들로부터 지속적인 견제와 비판에 직면하였다. 비판자들은 예수회가 세속 학문에 불과한 수학을 도구로 삼아 과도한 성공을 거두었다고 공격했으며, 이러

---

하다가 그곳에서 세상을 떠났다.

38) 이것은 사실 쌍방 고소 사건이다. 메그로 신부가 공자와 조상에 대한 제사를 금지하는 칙령을 발표하자 예수회 신부들은 그 명령이 거짓된 보고서에 따라 급하게 만들어졌다고 주장하는 진정서를 1696년에 교황청에 제출하였다. 그러자 코농 주교는 1696년에 다시 교황청에 진정서를 보내어 교황청에 올바른 결정을 내려달라고 요청하였다. 그러나 교황 인노첸시오 12세는 양 측의 단순한 진술만을 근거로 판결하는 것은 성급하다고 생각해서 최종 결정을 미루고 있었다. (김지인, 안경덕, 최현주, 김상근, 역주, 『강희제 통치기의 예수회 중국선교와 전례논쟁』 (서울: 연세대학교 대학출판문화원: 2021), p.218.; *Huc, Évariste Régis. Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet. Paris: Gaume frères, 1857 - 1858.*)

한 공세는 일정한 효과를 발휘하였다. 실제로 1669년 로마에서 포교성성이 공포한 『선교사를 위한 지침서(Monita ad Missionarios S. Congregationis de Propaganda Fide, 일명 Monita)』에는 예수회의 적응주의 정책을 겨냥한 지침이 포함되어 있었다. 이 지침은 선교사가 신앙 전파를 위해 세속적 수단을 활용해서는 안 되며, 천문학과 같은 자연과학이나 회화(繪畫)와 같은 예술 활동은 선교에 도움을 주기보다는 오히려 속박이 될 수 있으므로 경계해야 한다고 규정하였다.<sup>39)</sup> 이어 1700년에는 파리의방전교회 신부들이 교황에게 보낸 서한<sup>40)</sup>에서, 예수회 신부들이 수학이라는 세속 학문을 이용하여 군주의 궁정에서 존경을 얻고 있는 현실을 다음과 같이 비판하였다.

예수회 선교사들이 선교사에서 수학자로 변모한 이후, 그들은 신앙 전파를 위한 새로운 방식을 고안해 냈는데, 이는 그리스도께서 사도들에게조차 알리지 않았던 새로운 방법이었다. 그들은 세속 학문(profanarum artium)의 도움을 빌려, 기독교가 심지어 군주의 궁정(Regum palatiis) 안에서도 존엄과 존경을 얻게 하려 했으며, 군주의 은혜(principum gratiam)를 얻기 위한 책략을 세워, 마침내 수학 법정(matheseon tribunali)의 수장(首長)자리를 차지했다.<sup>41)</sup>

그러나 부베의 관점에서 볼 때, 다른 선교회들의 이러한 비난은 전혀 타당하지 않았다. 그는 파리의방전교회 신부들이 교황에게 보낸 서한을 접하고 극도로 놀랐다고 밝히면서, 인노첸시오 11세(Beatus Innocentius

---

39) 김혜경, 『예수회의 적응주의 선교』 (서울: 서강대 출판부, 2012), pp.217-223.

40) "이교와 중국의 미신에 관하여 파리의방전교회 신부들이 교황에게 보내는 서한"(1700): 장바티스트 뒤 알드(Jean-Baptiste Du Halde)의 『중국 제국의 지리적, 역사적, 연대기적 서술』 제3권(1735)에서 언급되어 있다.

41) "Ex quo tempore Jesuitae è Missionariis in Mathematicos transformati propagandae fidei viam novam, quam Apostolis Christus ignotam esse voluerat excogitarunt, ut profanarum artium ope, Religioni Christianae, vel in ipsis Regum palatiis dignitatem et reverentiam conciliarent; statuerunt principum gratiam aucupari, obtinueruntque ut matheseon tribunali praeficerentur."(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.102-103).

XI)가 중국에서 예수회 신부들이 수학, 특히 천문학을 종교적 목적에 활용하는 것을 직접 승인하였다는 사실을 상기시켰다. 실제로 인노첸시오 11세는 페르디난트 페르비스트(Ferdinand Verbiest, 1623-1688) 신부가 선종(善終)했을 때, 그를 기리는 교서를 반포하며 깊은 존경을 표하였다. 교황은 페르비스트가 수학과 천문학을 활용하여 중국 황궁에서 신뢰를 얻었고, 그것이 신앙 전파와 선교사들의 정착을 도왔다는 점을 높이 평가한 것이다. 실제로 페르비스트가 생존해 있을 당시, 그가 작성해 준 추천서는 중국에 도착한 해외 선교회 신부들이 큰 어려움 없이 정착할 수 있도록 돕는 결정적 수단이 되었다.

그러나 예수회가 세속 학문을 도구적으로 활용하고 있다는 비판은 파리 외방전교회에 국한되지 않았다. 도미니코회 소속 노엘 알렉산드르(Noël Alexandre, 1639-1724)<sup>42)</sup> 신부는 『도미니코 수도회의 변호(Apologie des Dominicains)』에서 예수회원들이 중국 선교 활동에서 세속적 수단을 사용하고 있다고 직설적으로 비난하였다. 그의 논지는 단순하였다. 예수 그리스도와 사도들이 인간적 수단(moyens humains)에 의존하지 않았던 것처럼, 예수회원들도 그러한 방식에 의지해서는 안 된다는 것이다.

그러나 부베는, 신학 박사이자 교수임을 자처하는 알렉산드르 신부가 천문학·수학·세속 학문, 그리고 그가 ‘인간적 수단’이라 부르는 것들에 대해 그러한 방식으로 논리를 전개하는 것에 놀라움을 금할 수 없다고 지적한다. 그는 만일 이러한 학문들이 복음 전도자들에게 부적절하다면, 복음 전파를 주요 사명으로 삼는 설교형제회(ordres des frères prêcheurs), 즉 도미니코회는 왜 모든 구성원에게 문법·수사학·세속 철학(la philosophie profane)을 학습하도록 준비시키는 것인지 반문한다. 부베는 특히 천문

---

42) 노엘 알렉산드르(Noël Alexandre, 1639 - 1724): 라틴어로는 나탈리스 알렉산더(Natalis Alexander, 1639-1724)라고 하며, 프랑스 루앙(Rouen)에서 태어났다. 그는 프랑스의 신학자, 작가, 교회 역사가였다. 1654년에 고향에서 도미니코회에 합류했다. 서품을 받은 직후 파리의 도미니코회의 “자코뱅 수도원(Couvent des Jacobins)에서 철학 교수로 임명되었고 나중에 그곳에 묻혔다. 그는 유교의 전례논쟁을 둘러싼 도미니카 선교사와 예수회 사이의 논쟁에서 도미니카회를 변호했다.

학을 예로 든다. 천문학은 기독교의 고대 성조(聖祖)들이 열정적으로 연구했던 학문으로, 그들은 하늘을 관찰함으로써 창조주의 경이로움을 깨달았고, 이를 통해 신의 완전성을 깊이 이해하며 신성한 사랑으로 마음을 불태웠다. 그렇다면 적어도 천문학만큼은 ‘인간적’이고 ‘세속적인’ 학문으로 치부해서는 안 될 것이다. 나아가 도미니코회의 존경받는 노엘 알렉산드르 신부는, 하느님께서 천문학을 사용하여 동방 박사들을 그분의 계시에 이끌었던 방식을 고려해 보지 않았단 말인가?

부베는 이어 수학의 중요성도 강조한다. 수학은 별의 운동을 계산하는데 필수적인 뿐 아니라, 하느님께서 태초부터 이를 통해 모든 시간을 기록하게 하신 학문이다. 그러므로 천문학을 논할 때 수학도 역시 정당하게 인정되어야 한다. 더욱이 성경은 모든 창조물이 수(數)의 법칙에 따라 형성되었음을 명확히 가르치고 있다. 불가타(Vulgata) 성경은 “하느님은 학문의 주인이시다(Deus scientiarum Dominus est)”(사무엘상 2:3)라고 증언한다. 『시편』 또한 “그는 인간에게 지식을 가르치시는 분이시다(Qui erudit hominem scientiam)”(시편 93[94]:10)라고 선포한다. 더 나아가 솔로몬의 『지혜서』에서는 “주님은 모든 것을 측량과 수(數)와 무게로 정하셨다(Sed omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti)”(11:20)라고 선언한다. 부베는 이러한 성경 구절들을 근거로, 천문학과 수학이라는 두 학문을 세속적이고 우상 숭배와 관련된 학문들과 철저히 구분해야 한다고 주장한다. 실로 이 고귀하고 신성한 지식 없이는 하느님께서 모든 학문의 근원일 뿐 아니라 우주의 최초 창조자이심을 올바르게 이해할 수 없다. 그는 수학을 경시하는 다른 수도회 선교사들의 무지를 신랄하게 비판하며 다음과 같이 단언하였다.

수학을 모르는 것을 오히려 자랑으로 여기며, 우리 수도회의 선교사들이 그러한 학문을 연구하고 활용하는 것을 사도적 사역에 헌신한 이들에게는 합당하지 않은 헛된 오락거리로 간주하며 비난하는 사람들이, 과연 경전의 깊은 교리와 특히 『역경』의 내용을 이해할 수 있겠습니까? 모든 중국 학자들이 인정하듯이, 『역경』은 전적으로 수론, 기하학, 음악, 천문학 등의 이론에 기초하고 있습니다.<sup>43)</sup>

이어서 부베는 기독교가 전파되지 않았거나 그 존재조차 알지 못한 국가나 민족 속에서도 참된 종교의 맹아(萌芽)가 존재했을 것이라는 논리를 전개한다. 그는 특히 중국의 경우를 들어, 고대 중국이 사람이 거주하던 지역이었다면 그곳에도 반드시 참된 종교가 존재했을 것이며, 결과적으로 메시아에 대한 지식 또한 보존되어 있었을 것이라고 주장하였다. 나아가 부베는 중국인들을 모든 민족 가운데 가장 지혜롭고 도덕적으로 가장 완전하며, 동시에 가장 우수한 군주제 정부를 지닌 집단으로 평가하였다. 그는 군주제와 완전한 통치가 곧 신이 인간을 다스리는 방식을 반영하는 자연스러운 표현이라는 점을 상기시키면서, 그러한 제도가 무신론의 결과일 수 있겠느냐고 반문한다. 만약 그것이 무신론의 산물이라면, 이는 마치 “어둠이 빛의 원리다”라고 말하는 것과 다름없다고 강조하였다.<sup>44)</sup> 부베는 이러한 자신의 주장을 정당화하기 위해 알렉산드리아의 클레멘스, 락탄티우스, 그리고 가이사라의 유세비우스(Eusebius of Caesarea) 등을 인용하였다.

먼저 알렉산드리아의 성 클레멘스(St. Clement of Alexandria, 약 150-215)를 살펴보면, 그는 『잡록(*Stromata*)』<sup>45)</sup> 제1권에서 하느님께서 유대인

---

43) “Si les personnes, qui font gloire comme eux d’ignorer les mathematiques, et qui osent bien reprocher aux missionnaires de nostre Compagnie comme un vain amusement indigne de personnes consacrées au ministere apostolique, l’estude et l’usage qu’ils en font, sont capables d’entendre la profonde doctrine des livres canoniques, et sur tout de l’yè kim, qui de l’aveu de tous les savans Chinois roule toute entiere sur la theorie des nombres, de la geometrie, de la musique, de l’astronomie etc.”(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.79).

44) 시편 139편 12절 참조: “어둠도 주님 앞에서는 어둠이 아니고, 밤도 낮처럼 빛날 것입니다. 그의 어둠이 곧 그의 빛과 같습니다.”(시편 138편 2절).

45) *Stromata*(『스트로마타』)는 알렉산드리아의 클레멘스(Clement of Alexandria, 2~3세기)에 의해 쓰여진 책으로 그리스어로는 *Stromateis*(Στρωματεῖς)라고 한다. 이 책은 철학, 신학, 영성 등을 논의하는 다소 난해한 책으로, 그리스어 스트로마테이스(*Stromateis*)는 “짜 맞춘 것” 또는 “다양한 주제의 짜집기”, “태피스트리(직물 장식)” 등을 의미한다. “잡다한 주제의 모음집” 혹은 “잡록”으로 번역될 수 있다.

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 161

들에게 예언자들을 보내 구원하셨듯이, 이방인들에게는 철학을 주어 주님께 인도하셨다고 주장하였다. 클레멘스에 따르면 철학은 본래 유익한 것이며, 각 민족에는 참된 철학자들이 존재하여 참 하느님을 인식하였다. 예컨대 로마인 가운데는 키케로(Marcus Tullius Cicero)와 세네카(Lucius Annaeus Seneca), 그리스인 가운데는 플라톤과 소크라테스, 갈리아인들 가운데 드루이드(Druides), 칼데아인들 가운데 마기(Magi), 인도인들 가운데 별거벗은 요가 철학자들(Gymnosophistae)과 브라만들이 철학을 연구하였다. 주님의 강림 이전에 철학은 그리스인들에게 정의를 위해 필요했으나, 이제는 신앙을 위해 유용한 것이 되었다. 그는 또한 철학이 그리스인들을 예수 그리스도께로 인도하는 교사 역할을 한 것은 율법이 히브리인들을 그리스도께로 인도한 것과 동일하다고 보았다.

부베는 이와 같은 논리를 중국에도 확장하였다. 곧 하느님께서 중국인들에게 주신 철학은 그들의 정경(正經)에 포함되어 있었으며, 그것은 주자(朱子, 朱文公)와 그의 동료들이 제시한 무신론적 철학이 아니었다. 그러나 메그로는 이를 잘못 해석하여 단순히 고대 철학에 불과하다고 주장하였지만, 부베는 그것이 사실상 기독교와 유사한 철학이라고 반박하였다.

락탄티우스(Lactantius, c.250-325)<sup>46)</sup>도 『신성한 교훈』(*Divinae*

---

46) 락탄티우스(Lactantius, 약 250년경-325년경): 본명은 루키우스 카이킬리우스 페르미아누스 락탄티우스(Lucius Caecilius Firmianus Lactantius)이다. 그는 약 250년경에 북아프리카의 카르타고 지역에서 태어나서, 325년경에 현재 프랑스 땅인 갈리아 또는 트리어(Trier)에서 사망한 것으로 추정된다. 락탄티우스는 스토아 철학과 키케로(Cicero)의 영향을 많이 받았으며, 그리스 철학과 기독교 신앙을 조화롭게 설명하려고 노력했다. 그의 저술은 종종 "기독교의 키케로"(Cicero Christianus)라고 불릴 정도로 라틴어가 세련되고 문학적 가치가 높다. 저서로는 『신성한 교훈』(*Divinae Institutiones*), 『박해자들의 죽음』(*De Mortibus Persecutorum*), 『신의 창조에 대한 논의』(*De Opificio Dei*), 『분노에 대하여』(*De Ira Dei*) 등이 있다. 락탄티우스는 기독교 신학을 철학적이고 수사학적인 방식으로 정교하게 변증한 라틴 기독교 작가로서 기독교 교리를 논리적으로 설명하면서도 윤리와 도덕을 중시하며, 기독교 신앙이 가장 합리적인 종교임을 강조했다. 그의 저작들은 문체와 수사학적 기법이 뛰어나 당시 로마 귀족 및 교육받은 이들에게 기독교를 효과적으로 전파하는 데 기여했다. 그의 저술들은 후대 기독교 사상에 큰 영향을 미쳤으며, 특히 콘스탄티누스 대제가 기독교를 공인하는 과정에서 중요한 역할을 한 것으로 평가받는다.

*Institutiones*)에서 이교 철학자들이 철학에 의존하여 모든 진리와 신성한 종교의 모든 신비에 도달하였다고 주장했다.

그 다음으로 가이사라(Caesarea)<sup>47)</sup>의 유세비우스(Eusebius)<sup>48)</sup>는 『복음의 준비(*Praeparatio Evangelica*)(제6권 10장)<sup>49)</sup>에서 2세기의 유명한 기독교 저술가의 논의를 인용하며, 박트리아인, 브라만, 그리고 세레스(Seres, 즉 중국인)들이 참 하느님을 숭배하고 오직 그분만을 경배하는 자들로 묘사되며, 그들의 도덕성이 뛰어나다고 기록하였다.<sup>50)</sup>

---

47) “가이사라(Caesarea)”라는 이름을 가진 여러 도시가 있었으나, 유세비우스가 활동한 도시는 “팔레스타인의 가이사라(Caesarea Maritima)”로서 현재 이스라엘의 지중해 연안에 위치한 고대 도시이다. 기원전 1세기 헤롯 대왕이 건설하여 로마 황제 아우구스투스(Caesar Augustus)에게 헌정하면서 “가이사라”라는 이름을 붙였다. 로마 제국 시기에는 유대 속주의 행정 중심지였으며, 후에 기독교 중심지가 되었다.

48) Cesarée Eusebius(카이사레아의 유세비우스)는 3~4세기 무렵에 가이사라의 주교(Bishop of Caesarea)로 봉직하면서, 『기독교 교회사(Church History)』를 저술하였다. 가이사라에는 오리게네스(Origen)와 팜필로스(Pamphilus) 같은 기독교 학자들이 활동한 유명한 신학 도서관이 있었으며, 유세비우스도 이곳에서 연구하였다. 그는 “Eusebius Pamphili”(유세비우스 팜필리)라고도 불리는데, 이 이름은 그의 후원자였던 팜필루스(Pamphilus)의 이름에서 유래했다. 팜필루스는 초대 교회의 신학자로서 오리게네스의 사상을 계승한 인물이었으며, 예우세비우스는 그를 깊이 존경하여 자신의 이름에 “Pamphili”를 붙였다.

49) 『복음의 준비(*Praeparatio Evangelica*)』는 기독교 교리를 이방 철학과 비교하며 변증하는 중요한 저작이다. 특히 제6권 10장에서는 플라톤 철학과 성경의 관계를 다루는 논의가 포함되어 있다. 『복음의 준비』는 15권으로 구성된 책으로, 기독교 신앙을 이교적 철학(특히 플라톤주의 및 스토아주의)과 비교하며 정당성을 변증하는 내용을 담고 있다. 유세비우스는 플라톤, 피타고라스, 헤르메스 등의 철학과 성경의 가르침을 비교하며 기독교가 철학적 전통을 초월하는 진리를 제공한다고 주장한다. 유세비우스는 이교 철학자들이 성경의 내용을 왜곡하거나 불완전하게 이해했다고 주장하면서, 기독교적 진리가 철학보다 우월함을 강조한다. 『복음의 준비』에서 유세비우스는 플라톤, 피타고라스 등 여러 철학자들이 성경적 전통에서 아이디어를 차용했다고 주장한다. 그는 플라톤 사상이 유대교적 신앙과 닮은 부분이 많지만, 기독교를 통해서만 온전한 진리에 이를 수 있다는 논지를 펼쳤다. 이는 후대 기독교 사상가들에게도 영향을 미쳤으며, 특히 기독교 변증론에서 철학적 개념과 신학을 조화시키려는 시도에 중요한 근거를 제공했다.

50) 가이사라아의 유세비우스(Eusebius von Caesarea)는 『복음의 준비(*Praeparatio Evangelica*)』에서 다음과 같이 기록했다. “중국(Seras)에서는 살

그리고 자크 베니뉴 보쉬에(Jacques Bénigne Bossuet, 1627-1704)<sup>51)</sup>는 그의 『세계사』(*Histoire universelle*)에서 토마스 아퀴나스를 따라, 참된 종교가 아브라함 시대 이전 거의 모든 땅에 존재했다고 서술했다. 그리고 아브랑슈(Avranches)의 주교 피에르 다니엘 위에(Pierre Daniel Huet)도 그의 책 『복음의 증거』(*Demonstratio Evangelica*)에서 역시 비슷한 주장을 펼쳤다. 위에는 공자의 저서인 『중용(中庸)』이 메시아에 대한 어떤 언급을 포함하고 있다고 주장했는데, 부베는 이것이 매우 타당한 판단이라고 말했다. 뿐만 아니라 성 프란치스코 수도회의 안토니오 데 산타 마리아 카바예로(Antonio de Santa Maria Caballero 利安當 1602-1669)<sup>52)</sup> 신부도 이러한 견해에 동참했다. 카바예로는 『천주인(天主引 *Tianju Yin*)』<sup>53)</sup>

---

인, 간음, 도둑질, 우상 숭배가 법으로 전면 금지되어 있다. 따라서 이 광대한 지역에서는 성전을 볼 수 없으며, 창녀도, 야침꾼도, 강도도, 살인자도, 피살된 사람도 없다." "인도와 박트리아에는 수많은 사람들이 있으며, 그들을 브라만이라 부른다." (col. 467). 이러한 정보는 유세비우스가 바르데사네스(Bardesanes)의 실전(失傳)된 대화록(Dialogus, "Bar Daisan")에서 가져온 것이다.

51) 부베가 편지에서 모(Meaux) 주교라고 언급한 인물이다. 자크 베니뉴 보쉬에(Jacques Bénigne Bossuet, 1627-1704)는 1681년부터 모(Meaux) 지역의 주교로 재임했다. 그는 저명한 프랑스 신학자이자 교회 정치가였으며, 또한 왕세자(Dauphin)의 교육자였다.

52) 안토니오 카발레로 디 산타 마리아(Antonio Caballero di Santa Maria, 1602 - 1669)는 17세기 스페인 출신의 프란치스코회 선교사이다. 그는 1634년부터 중국에서 활동하면서, 프란치스코회의 선교활동을 개척했으며, 1649년부터는 복건(福建)에서 선교사로 활동하였다. 그는 예수회의 적응주의 정책에 대해 단호하게 반대했다. 그러나 학자들은 그가 1668년 예수회 방문자 루이스 다 가마(1610 - 1671)에게 보낸 편지에서 표현한 이러한 입장과 그의 초기 중국어 저작에서 유교 경전을 수용했던 태도 사이의 명백한 불일치에 당혹감을 느껴왔다. 그는 중국에서의 선교 경험과 기독교 교리를 소개하는 저서인 『천주인(天主引)』을 저술했다. 그는 평생 중국 의례에 대해 확고한 반대자였지만, 니콜로 롱고 바르도와 마찬가지로 그는 신유학자들이 유물론자라고 믿었고 따라서 '천국'과 '신'과 같은 용어를 사용하는 것은 우상 숭배가 될 수 없다고 믿었다. 그의 작품은 중국어로 쓰여졌는데, 나중에 이런 용어를 사용했다는 이유로 비난을 받았다.

53) 『천주인(天主引)』(Tianzhu yin)은 중국인들에게 기독교의 신앙과 교리를 소개하기 위해 쓰여졌다. '천주(天主)'는 '하늘의 주인', 즉 하느님을 의미하며, '인(引)'은 '이끌다' 또는 '소개하다'는 뜻을 지닌다. 따라서 『천주인』은 '하느님의

에서 공자의 가르침과 기독교의 가르침이 마치 도장과 그 도장이 찍힌 형상처럼 유사하다고 주장했다. 이 저작에서 카바예로는 기독교의 하느님을 지칭하는 용어로 천(天) 및 상제(上帝)를 사용했다는 점은 주목할 만하다. 카바예로에 따르면, 하늘이 공자를 선택하여 진정한 교리를 주관하도록 하였으며, 공자는 하늘의 명령을 받아 인간에게 이를 전파했다고 한다.

이러한 논증들은 이스라엘과 유대 문명 밖에서도 과연 기독교의 구원이 가능했는가에 대한 의문에 대한 응답으로 제시되었다. 그리고 그것은 적응주의의 신학적 정당성을 주장하기 위해서도 반드시 필요했다. 부베는 인류가 노아의 자손으로부터 모든 문명·언어·과학이 전파되었다고 보고, 중국 학문은 고대 기독교 원형의 잔존물이라고 주장하였다. 부베는 중국인들이 이후 다른 나라들처럼 불신앙에 빠지는 불행을 겪었다 하더라도, 중국의 고대 기념물 안에 종교의 주요 신비들에 대한 지식이 보존되었다는 주장에 어떤 문제가 있을 수 있겠는가라고 반문했다. 예수회 선교사들은 중국인들이 다른 민족들보다 훨씬 더 오랜 기간 동안 참된 하느님에 대한 지식과 숭배를 유지해 왔다고 말해왔는데, 중국 고전에서 참된 종교에 대한 지식이 발견된다고 해서 문제가 될 이유는 없다. 부베의 다음 발언은 적응주의를 공격하는 자들에 대한 반박이다.

그렇다면 우리 교단의 선교사들이 항상 말해왔듯이, 중국인들이 다른 민족들보다 훨씬 더 오랜 기간 동안 참된 하느님에 대한 지식과 숭배를 유지해 왔다고 말하는 것이 무슨 문제가 될 수 있겠습니까? 위에서 인용된 성부(聖父)들의 견해에 따르면, 그들 사이에서 신앙과 숭배가 상당히 오랫동안 보존되어 왔음이 명백합니다. 이러한 사실이 가톨릭 교리의 순수성을 훼손하고 예수 그리스도의 신성한 율법의 참된 계획을 위배한다고 주장하는 이들은 대체 무엇을 문제 삼는 것입니까? 오히려, 이러한 사상이 그분의 무한하고 보편적인 선하심과 자비로움에 완전히 부합하는 것이 아니겠습니까? 그리고 그것이 단 하나의 민족에게만 제한되었다고 주장하는 것은 이단이며

---

로 이끄는 안내서' 또는 '하느님 소개서'로 번역할 수 있다. 『천주인』은 중국인 독자들에게 기독교 신앙을 이해시키기 위해 현지 문화와 언어를 고려하여 작성되었으며, 중국 내 기독교 전파에 기여한 중요한 문헌 중 하나로 평가받고 있다.

신성모독이 아닐 수 없습니다. 예수 그리스도는 모든 사람을 위해 죽으셨습니다. 그분은 모든 인류가 구원받기를 바라시며, 그분의 종교의 진리를 알게 되기를 원하십니다. 그분의 종교는 가톨릭이며 보편적이며, 모든 시대, 모든 장소, 모든 민족에게 속합니다. 그것은 그분의 성육신 이전이나 이후에도 동일합니다. 따라서, 하느님께서 모든 인류에게 그분을 알고, 섬기고, 그분의 거룩한 이름을 찬양할 수 있는 수단을 주셨으며, 이를 통해서만 인간은 구원을 받을 수 있습니다. 그러므로, 우리보다 앞선 선조들이 중국인들이 자연법 안에서 신앙을 충실히 지켜왔다는 사실을 말한 것에 덧붙이는 것이 무슨 문제가 되겠습니까? 그들은 오늘날까지도 자신들의 정경(正經) 속에서, 그리고 메시아, 성육신, 인류 구속 및 기독교 신앙의 다른 진리와 신비들에 대한 정당하고 오랜 전통 속에서 이를 보존해왔습니다. 그리고 이들은 성부(聖父)들이 시빌<sup>54)</sup>의 신탁<sup>55)</sup>에서 발견한 것보다 더욱 세부적인 내용을 담고 있습니다. 이것이 바로 (『지혜서』 1장 1절에서 말한) "하느님에 대해 선한 마음으로 생각하라(sentire de Deo in bonitate)"고 한 뜻입니다. 그리고 우리는 코논(Conon) 씨와 그의 동료들의 견해에 대해 같은 말을 할 수 있을지 의문입니다.<sup>56)</sup>

54) 시빌(Sibyl, Sybille)은 고대 그리스와 로마에서 신탁(神託)을 전하는 여성 예언자를 가리킨다. 시빌은 특정한 신전이나 지역에서 신의 계시를 받아 미래를 예언하는 역할을 했으며, 주로 폴론(Apollo) 신과 관련된 예언자로 여겨졌다. 시빌들은 특정 신전에 속한 제사장이 아니라, 신이 직접 선택한 예언자라는 점에서 일반적인 신관(神官)과 구별되었다. 고대 문헌에서는 여러 시빌이 존재했다고 기록되어 있으며, 델포이 시빌(Delphic Sibyl), 쿠마 시빌(Cumaeen Sibyl), 에리트레아 시빌(Erythraean Sibyl) 등이 유명하다.

55) '시빌의 신탁(les oracles des Sybilles)'은 시빌들이 전한 예언들을 모아둔 문헌 또는 예언의 내용을 가리킨다. 이 신탁들은 주로 시적인 형식으로 기록되었으며, 시대에 따라 여러 차례 편집되거나 추가되었다. 시빌의 신탁은 크게 그리스-로마 전통 신탁과 유대-기독교적 신탁으로 나뉜다.

56) "chez qui il conste suivant le sentiment des Saints Peres allegués ci dessus, que l'un et l'autre se sont conservé assez long temps. Que peuvent trouver en cela ces Messieurs, qui offense la pureté des dogmes catholiques et le plan veritable de la loy sainte de Jesus Christ. Cete idée au contraire n'est elle pas tres conforme à sa bonté et à sa misericorde infinie et universelle, la quelle on ne peut dire sans heresie et sans blaspheme avoir esté restreinte à un seul peuple. Jesus Christ est mort pour tous. Il veut que tous les hommes soient sauvez, et qu'ils connoissent la verité de sa Religion. Sa Religion est Catholique universelle pour tous les temps, pour tous les lieux, pour tous les hommes; et la mesme avant son Incarnation qu'apres son Incarnation. Il a donc donné et laissé à tous les hommes les

건전한 신학이라면, 그 본성이 선과 자비 자체이신 분께서 인간을 창조주에 대한 지식과 사랑으로 이끌기 위해 우리가 둘러싸인 모든 피조물 속에 그분의 신적 완전성의 뚜렷한 흔적을 남기셨음에도 불구하고, 중국처럼 수많은 민족들을 수세기 동안 창조주에 대한 아무런 지식도 없이, 또한 메시아의 도래에 관한 예언적 지식의 전통도 없이 방치하셨다고 감히 말할 수 있겠습니까? 메시아에 대한 지식은 창조주에 대한 지식 못지않게 구원에 필수적입니다. 이와 같이 생각하는 것이 과연 모든 인류를 천국을 위해 창조하신 구원의 주님에 대해 공정한 판단이라 할 수 있겠습니까? 따라서 그분은 모든 사람에게 천국에 도달할 수 있는 필수적 수단을 주셨으며, 그 가운데 가장 중요한 것은 바로 창조주와 구속주를 아는 것입니다.<sup>57)</sup>

---

moyens de le connoistre, de le servir, et de glorifier son saint nom par le quel seul ils peuvent estre sauvez. Il n'y a donc aucun mal d'ajouter à ce que nos predecesseurs avoient dit avant nous touchant la fidele perseverance des Chinois dans la loy naturelle; qu'ils ont conservé jusques à nos jours dans leurs livres canoniques et dans leurs legitimes et anciennes traditions des connoissances du Messie, de l'Incarnation, de la Redemption de genre humain et des autres veritez et mysteres de la Religion chretienne dans un plus grand detail, que ce que les Saints. Peres ont trouvé dans les oracles des Sybilles. Voila ce qui s'appelle « sentire de Deo in bonitate » et nous ne voyons pas comment on peut dire le mesme des sentimens de Mr. de Conon et de Messieurs ses confreres.”(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.107-108).

- 57) “Une bonne Theologie peut on assurer avec celui, dont la nature est la bonté et la misericorde mesme; et qui pour attirer les hommes à la connoissance et à l'amour de leur createur, a mis des traits si sensibles de ses divines perfections, dans toutes les creatures, dont nous sommes environnez; ait laissé des nations entieres, aussi nombreuses que la Chine, pendant tant de siècles, non seulement sans aucune connoissance de son Auteur, mais sans aucune tradition de la connoissance prophetique touchant la venué du Messie, dont la connoissance n'est pas moins necessaire au salut, que celle du Createur? Penser de la sorte est ce avoir des sentimens equitables de l'Auteur du salut qui a fait tous les hommes pour le ciel; et qui consequemment doit leur avoir donné les moyens necessaires pour y arriver et sur tout celui de connoistre leur createur et leur Redempteur qui est le principal.”(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.110).

부베의 이러한 논증들은 마테오 리치의 적응주의를 수용한다는 전제 위에서 제시된 것이다. 그러나 마테오 리치식 적응주의 선교 정책은 다른 가톨릭 교단 선교사들의 이의 제기로 말미암아 큰 난관에 부딪혔다. 파리외방전교회와 도미니코회 선교사들은 조상 제사와 공자 숭배를 우상숭배라고 교황청에 보고하였다. 이것은 “유교 제례는 단순한 윤리적 예(禮)이며 종교행위가 아니다”라는 마테오 리치와 예수회의 주장과 정면으로 충돌하는 것이었다. 이에 1645년에 교황 인노첸시오 10세(Innocent X)는 조상 제사를 금지하는 칙령을 발표하였다. 그 후에 1684년에 파리외방전교회 소속 선교사들이 중국에 입국하면서 “중국식 제례는 미신이자 우상숭배”라고 주장하며, 교황청에 리치의 선교정책을 폐기할 것을 요구하였다. 이들은 리치가 허용한 유교적 조상 제사와 공자 숭배를 우상숭배로 간주하고 교황청에 문제를 제기했으며, 결국 전례논쟁으로 비화하게 된다. 그러나 강희제는 마테오 리치와 예수회 선교사들이 가져온 서양의 과학·기술, 천문학, 수학 등에 깊은 관심을 보였으며, 특히 마테오 리치의 온건하고 유교를 존중하는 선교 방식을 높이 평가했다. 강희제는 마테오 리치가 조상 제사와 공자 숭배를 종교적 숭배가 아니라 윤리적·전례적 행위로 해석하고 허용한 것을 긍정적으로 평가하였으며, 유럽에서 온 선교사들에게 ‘이마두규거(利瑪竇規矩, Ricci’s Rules)’를 준수할 것을 요구했다. ‘이마두규거’란 마테오 리치가 세운 규칙이란 뜻으로서 결국 적응주의 정책을 가리키는 것이다.

그러나 예수회의 적응주의 정책은 전례논쟁이 발생하면서 큰 위기를 맞이하게 된다. 1693년(강희 32년) 3월 26일에 파리외방전교회의 샤를 메그로(Charles Maigrot) 주교는 공자와 조상에 대한 제사 참여를 금지하는 칙령(Mandatum seu Edictum)<sup>58)</sup>을 발표하였다. 1697년에 니콜라 샤프로

58) “Mandatum seu Edictum”은 “명령, 혹은 칙령”, “명령, 즉 칙령”이라는 뜻이다. “seu”는 단순히 “또는”이라기보다는, “즉, 다시 말해”라는 동의어적 연결에 가까운 쓰임이다. 따라서 “mandatum seu edictum”은 “명령, 즉 칙령”이라고 번역하는 것이 “mandatum이라는 말을 edictum과 같은 뜻으로 쓴다”는 뉘앙스를 잘 드러낸다. 단순히 mandatum 하나만 써도 될 텐데 굳이 mandatum seu edictum 이라고 병기한 데에는 라틴 문헌의 수사적·법적 습관이 반영되어 있

(Nicolas Charnot, 1655-1714) 주교가 이 칙령을 교황청에 제출하였다. 메그로의 칙령은 중국 전례 논쟁(Chinese Rites Controversy)을 본격화시키는 계기가 되었다. 메그로의 칙령에는 기독교의 하느님을 지칭할 때 천주(天主, tianzhu) 이외의 중국어 명칭을 사용하는 것을 금지하고, 『역경』과 같은 미신적 요소가 담긴 유가 경전에 대한 연구는 금지되어야 한다는 조항이 포함되어 있었다. 먼저 명칭 문제와 관련해서는 1600년에 마테오 리치(Matteo Ricci, 1552-1610)가 아직 생존해 있던 시기에 예수회는 하느님을 가리키는 명칭으로 천주(天主), 천(天), 상제(上帝), 천신(天神), 영혼(靈魂) 등의 중국어 용어를 사용할 것을 승인하였다. 그러나 1612년에 시찰관(視察官, visitor) 프란체스코 파시오(Francesco Pasio, 1554-1612)가 중국 선교 책임자 니콜로 롱고바르도(Niccolò Longobardo)에게 하느님 명칭 문제를 제기하면서 본격적인 논쟁이 시작되었다. 그 결과 예수회는 하느님의 명칭으로 중국어 사용을 지지하는 그룹과 그 대신에 라틴어 용어를 사용해야 한다고 주장하는 반대 그룹으로 분열되었다. 전자에는 디에고 판토하(Diego Pantoja 1571-1618)와 알폰소 바노니(Alfonso Vagnoni 1568-1640), 그리고 이후 니콜라 트리고(Nicolas Trigault, 1577-1628), 줄리오 알레니(Giulio Aleni 1582-1649), 알바로 데 세메도(Alvaro de Semedo, 1586-1628), 요한 아담 샬 폰 벨(Johann Adam Schall von Bell, 1592-1666) 등이 속해 있었고, 후자에는 반대자들에는 롱고바르도, 사바티노 데 우르시스(Sabatino de Ursis, 1557-1620), 프란체스코 삼비아시(Francesco Sambiasi, 1582-1649), 발렌티 카르발류(Valentim Carvalho, 1559-1630, 당시 일본 및 중국 관구장), 그리고 프란시스코 비에이라(Francisco Vieira, 1555-1619), 카밀로 코스탄초(Camillo Costanzo, 1571-1622), 주앙 로드리게스(João Rodrigues, 1561-1633) 등이 있었다.<sup>59)</sup>

---

다. *mandatum*은 “명령, 지시”라는 일반적 의미가 있고, *edictum*은 특히 “공식적으로 공포된 칙령(포고)”이라는 공적·제도적 성격을 강조한다. 따라서 두 용어를 함께 써서 일반적 의미와 법적·공식적 의미를 모두 포괄하려는 것이다.

59) Claudia von Collani, *The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions*, p.74.

그 다음으로 『역경』을 어떻게 이해할 것인가 하는 물음은 예수회와 다른 가톨릭 선교단체를 분열시켰을 뿐 아니라, 예수회 내부에서도 심각한 내분을 촉발했다. 부베는 1697년 9월과 10월 사이에 파리의 폰텐블루(Fontainebleu)에서 『역경』에 대해 강연하였는데, 『역경』을 플라톤 혹은 아리스토텔레스 등과 비견할 수 있을 정도로 합리적이고 완전한 철학이라고 소개하였다. 그러나 부베와 함께 국왕수학자(les Mathématiciens du Roi)의 자격으로 중국에 온 비스텔루(Claude de Visdelou, 1656-1737)는 부베가 가장 중요하게 여기는 『역경』에 대해 매우 비판적 견해를 갖고 있었다. 비스텔루는 중국의 전례(典禮) 문제와 관련하여 부베와 대립하였으며, 1693년 6월에 강희제의 황태자 윤잉(胤禛)이 비스텔루를 접견했을 때, 윤잉은 이 자리에서 유가의 학설이 기독교의 학설과 일치하는지 물었다. 이 때 비스텔루는 유가의 학설과 기독교의 교리는 모순되지 않지만 『역경』은 예외인데, 그것은 『역경』이 점치는 데 쓰이는 책이기 때문이라고 하였다. 그리고 1716년(강희 55년) 4월 23일에는 선교사들이 부베가 『역경』 연구를 계속하는 것을 금지해 달라고 강희제에게 청원했는데, 그 중 다수는 예수회 소속 선교사들이었으며, 심지어 부베의 제자 프레마르(Prémare)까지도 이 청원서에 서명했다.

예수회의 적응주의 정책을 강력하게 비판함으로써 전례논쟁이 본격화되는 계기를 마련한 인물은 샤를 메그로(Charles Maigrot, 1652-1730)였다. 메그로는 1684년에 프랑스 파리의방전교회에 의해 파견되어 중국에 도착했으며, 1685년 이후로 복건(福建) 지역에서 선교 활동을 시작했다. 그는 1693년에 칙령(Mandatum seu Edictum)을 발표하였는데, 이것은 전례논쟁이 본격화되는 계기가 되었다. 부베는 비농(Bignon)에게 보낸 편지에서 메그로를 드 코논(De Conon)이라고 부르고 있는데, 그것은 메그로가 1696년에 코농(Conon) 교구(教區)의 명의주교(Bishop Titular)로 임명되었기 때문이다. 메그로와 부베는 정면으로 대립하였는데, 그것은 메그로가 예수회의 적응주의를 강력하게 반대했고, 반대로 부베는 리치의 적응주의를 계승하고 옹호하는 입장을 취했기 때문이다. 부베의 입장에서는 리치의 적응주의는 중국 상류 지식인층을 기독교로 이끄는 유일한 현실적 전략이

었지만, 메그로가 보기에 적응주의는 기독교 교리를 훼손하고, 이교 사상을 허용하는 타협에 불과했다. 1700년에 메그로는 예수회의 적응주의를 비난하는 보고서를 작성하여 교황청에 보고했고, 이 보고서에 근거해서 예수회의 선교방식에 대한 조사가 이루어지게 된다. 두 사람의 갈등은 1693년에 메그로가 교령을 공포한 이후로 더욱 격화되었다. 메그로는 예수회의 적응주의 정책을 신학적으로 반대하기 위해 소르본(Sorbonne) 대학 신학부((la Faculté de théologie de Paris)와 연대했다. 17세기 당시 소르본 대학의 신학부는 프랑스 내에서 가톨릭 교리에 대한 심의 권한과 신학적 영향력이 막강했다. 메그로는 이 신학부를 자신의 반(反)적응주의 입장을 공식화할 수 있는 기관으로 활용했다. 1693년의 ‘교령(Mandement)’ 발표 후에 메그로는 마테오 리치의 선교방식이 기독교 교리를 왜곡한다고 주장하며 그의 동료 니콜라 샤르모(Nicolas Charmot, 1655-1714)를 통해 소르본 대학 신학부에 르 콩트(Le Comte)와 르 고비엥(Le Gobien)의 저작에 포함된 명제들이 교회 전통에 위배되지 않는지 심사해 달라는 청원서를 제출했다. 그의 요청은 유교 제사와 공자 숭배를 기독교 신자들에게 허용할 수 있는지를 공식적으로 신학부에서 논의하고 판단해달라는 것이었다. 안세니스트(Jansénistes)들에 동정적이었던 파리 대주교 루이 앙투완 드 노와유(Louis Antoine de Noailles, 1651-7729) 추기경은 예수회 신부들의 책을 소르본 대학 신학부에서 검열하도록 조치했다. 소르본 신학부는 당시 안세니스트적 색채가 강했기 때문에 검열 결과는 예수회에 대체로 불리하게 작용했다. 마침내 소르본 신학부는 1700년 10월 18일에 르 콩트와 르 고비엥의 명제들이 교리적으로 위협할 뿐 아니라 교회 전통에 위배된다고 단죄했다. 그들은 조상제사나 공자 숭배를 단순한 시민 의례라고 주장하는 것은 우상숭배를 정당화하는 것으로 간주했다. 이는 중국 전례 논쟁에서 반(反)예수회 진영의 결정적 반격이자, 교황청 개입의 신호탄이 되었다. 1704년에 교황 클레멘스 11세는 “Cum Deus Optimus(하느님께서 지극히 선하시므로…)”를 발표하여 조상 제사에 대한 금지 결정을 내렸다. 이것은 예수회의 선교 전략인 적응주의의 신학적 정당성을 뒷받침하려는 주장을 이단 내지 오류 가능성이 있는 것으로 판단했음을 의미

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 171  
했다.

북경에서 이 소식을 전해 들은 부베는 1704년에 비농에게 보낸 편지의 서두에서 샤를 메그로를 인용하면서, 메그로가 광대한 중국 제국과 주변 왕국에 복음을 전파하는 데 해를 끼쳤다고 격렬한 어조로 비난했다. 클라우디아 폰 콜라니는 1693년에 메그로가 발표한 칙령이 부베로 하여금 『역경』과 색은주의에 몰두하게 된 출발점 가운데 하나가 되었다고 주장했다.<sup>60)</sup> 부베는 오랜 세월 동안 축적된 긍정적인 경험에 비추어 볼 때, 예수회 신부들의 의견에 반대하는 견해, 특히 코농(Conon)<sup>61)</sup> 교구(敎區)의 명의주교<sup>62)</sup>인 샤를 메그로(Charles Maigrot) 신부와 로잘리(Rosalie)<sup>63)</sup> 교구의 명의주교인 아르투스 드 리오네(Artus de Lionne 1655-1713)<sup>64)</sup> 신부의

---

60) Claudia von Collani, *The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions*, p.97

61) 부베는 메그로를 “드 코농(De Conon) 주교”라고 부르고 있는데, 이것은 메그로가 1698년에 교황 인노첸시오 12세(Innocent XII)에 의해 코농(Conon)의 명의주교로 임명되었기 때문이다. 명의주교란 실제 치리권(治理權)이 있는 지역이 아닌 명목상의 주교직이라는 의미이다. 여기서 “코농”은 실제 지명이라기 보다는 명칭만 남아 있는 없어진 교구를 가리킨다. 역사적으로 “코농”은 소아시아의 피시디아(Pisidia)의 코나나(Conana/Konana), 즉 오늘날의 튀르키예의 고넨(Gönen) 인근으로 추정된다. 현재는 주교좌가 폐지되어 가톨릭에서 명목 교구로만 남아 있다.

62) 명의주교는 주교 서품이나 임명 시에 특정 지역의 주교로서의 지위를 부여하기 위해 사용되며, 실제로 해당 지역에서 사목 활동을 수행하지는 않는다. 이러한 명목상 주교구는 한 때 역사적으로 존재했지만 현재는 실제 교구로서 기능하지 않는 지역을 지칭하며, 주로 보좌주교나 은퇴한 주교들에게 명예직으로 부여된다.

63) ‘Rosalie’는 터키에 위치한 실제 지명을 가리키는 것이 아니라, 가톨릭 교회에서 명목상으로만 존재하는 주교구인 명목상 주교구(titular see) 중 하나이다. 명목상 주교구 ‘로잘리(Rosalie)’는 역사적으로 터키 지역에 있었던 ‘로살리아(Rosalia)’ 또는 ‘로수스(Rhosus)’라는 고대 도시와 관련이 있을 수 있다. 아르투스 드 리오네(Artus de Lionne)가 로잘리의 주교로 임명되었다는 것은 그가 해당 명목상 주교구의 주교로서 명예적인 지위를 가졌음을 의미하며, 이는 그가 실제로 터키의 특정 지역에서 주교로서 활동했음을 나타내는 것은 아니다.

64) 아르투스 드 리오네(Artus de Lionne 1655 - 1713): 프랑스 파리외방전교회의 선교사로 터키에서 로잘리(Rosalie)의 명의주교였다. 1689년에 중국으로 건너가 북경성에서 메그로(Maigrot) 주교와 함께 활동했다. 그는 예수회의 반대자로서,

견해에 대해서 의심해 볼 필요가 있다고 말했다. 이 편지에서 부베는 메그로가 소르본 대학의 신학부에서 박사학위를 취득한 것을 의식하면서, 메그로가 아무리 소르본 대학 출신의 가장 뛰어난 신학자라고 하더라도 중국 신학의 본질을 이해할 수는 없을 것이라고 비난하였다.

만약 코농(De Conon) 주교가 자신의 모든 지식을 소르본 대학에서 배운 것에만 국한했다면 이는 분명 충분하지 않을 것입니다. 설령 그가 그 유명한 학과에서 가장 뛰어난 신학자라 할지라도, 철학의 - 더 정확히 말하면 중국 신학의- 본질을 이해할 수는 없을 것입니다. 중국 신학은 고대 마기(Magi)와 최초의 족장들(Patriarches)의 신학과 마찬가지로 (피타고라스, 플라톤, 그리고 고대 이집트인들의 신학을 언급하지 않더라도) 수(數)의 이론, 점성술, 그리고 수학의 다른 분야에 대한 원리에 기반을 두고 있습니다. 그런데 이 성직자는 그러한 학문을 모르는 것을 자랑스럽게 여기고, 다른 사람들 사이에서 이를 멸시하는 태도를 강하게 드러냅니다. 만약 그가 그러한 태도를 가진다면, 그는 오직 자신에게만 호소하여 자신의 명령을 개혁하거나 심지어 폐지하도록 해야 했을 것입니다. 그러나 이러한 기초적 지식이 부족하기 때문에, 그는 이 문제에 대해 확실한 판단을 내릴 능력이 없을 뿐 아니라 중국의 고대 서적, 특히 다른 모든 서적의 기초가 되는 『역경』이라는 책의 정당한 교리를 이해하는 것조차 불가능합니다. 따라서 그는 우리가 이 문제를 귀하와 같은 분께 맡기는 것을 승인할 수 밖에 없습니다. 귀하는 신성한 학문과 세속적 학문 모두에서 탁월한 업적을 쌓았으며, 이러한 이유로 프랑스의 학자들 사이에서 가장 높은 지위를 차지하고 계십니다. 따라서 우리는 귀하의 공정하고 통찰력있는 판단을 기다릴 가치가 있다고 생각하며, 귀하께서 원하시는대로 모든 세부 사항을 제시할 때, 우리가 코농 주교의 최근 명령에 대해 반박할 수 있는 확고한 근거와 명백한 증거를 확인할 수 있을 것입니다.<sup>65)</sup>

---

중국 전례 논쟁에서 예수회와 반대 입장을 취했다. 1705-1707년에 그는 투르농 추기경의 중국 강회제 선교 사절단에 동행했다. 이 사절단은 1707년 중국 전례를 금지하는 결정을 내렸으나, 그 결과 마카오로 유배되었다. 그리고 1713년 파리에서 사망했다. 그는 1707년 니콜라 말브랑슈(Nicolas Malebranche)의 중국 철학 비판서인 『기독교 철학자와 중국 철학자의 신 존재와 본성에 대한 대화』(*Entretien d'un philosophe Chrétien et d'un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu*, (1708))의 편집에 중요한 영향을 미쳤다.

65) "Si M. De Conon n'avoit borné toute sa science à ce qu'il a appris dans l'école de Sorbonne, ce qui ne suffit assurément pas, fût il même le plus habile Theologien de cette celebre Société, pour pouvoir entendre le fond de

이러한 반발에도 불구하고, 교황 클레멘스 11세는 1704년 11월 20일에 적응주의를 부정하는 교서 “Cum Deus Optimus(하느님께서 지극히 선하시므로…)”를 공표하였다. 여기에는 “천(天)”과 “상제(上帝)”를 하느님 지칭으로 사용하는 것, 공자 및 조상에 대한 의례를 종교적 의미로 행하는 것, 그리고 중국의 전통 제사 의식을 가톨릭 예식과 병행하는 것에 대한 금지 등의 조치가 포함되어 있었다. 이것은 마테오 리치 이후로 예수회가 추진해 온 적응주의 정책이 로마 교황청에 의해 공식적으로 반대에 부딪혔다는 것을 의미했다.

그러나 로마 교황청의 결정이 중국에 전달되기까지는 상당한 시간이 걸렸으므로 중국 내에서는 아직 이러한 사태의 진전에 대해서는 알지 못하고 있었다. 그러다가 1705년 12월 4일에 교황 특사 투르농(Charles-Thomas Maillard de Tournon, 1668-1710)이 북경에 도착해서

---

la philosophie, ou pour mieux dire de la Theologie chinoise, qui comme celle des anciens Mages et des premiers Patriarches (pour ne rien dire de celle de Pythagore, de Platon et des anciens Égyptiens) roule sur les principes de la theorie des nombres, de l'astrologie, et des autres parties des mathematiques, que ce Prelat se glorifie d'ignorer et affecte si fort de mepriser dans les autres : il n'auroit fallu s'adresser qu'à lui même, pour obtenir la reformation, ou meme la suppression de son mandement. Mais parce que le défaut de ces connaissances fondamentales le rendent incapable, je ne dis pas de porter un jugement certain sur cette matiere; mais même d'entendre les premiers elemens de la doctrine legitime des anciens livres de la Chine, et particulierement de celle du livre yè-kim, qui est la base de tous les autres, il ne peut qu'approuver, que nous nous adressions pour cet effet à une personne, comme vous, Monsieur, qui s'estant également signalé dans les sciences sacrées et profanes, et qui pour cette raison, occupant si dignement le premier rang parmi les savans de France, merite que nous attendions de part et d'autre le jugement éclairé et equitable, que vous voudrez bien en faire, quand nous aurons exposé à vos yeux dans tout le detail que vous pouvez souhaiter, la solidité et l'evidence des raisons particulieres, que nous avons, pour combattre sur tout les derniers articles du mandement de M. de Conon.”(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.37-38).

1705년 12월 31일과 1706년 6월에 강희제를 만난 무렵부터 로마의 강경 방침이 궁정과 선교사들 사이에 알려지기 시작했다.<sup>66)</sup> 투르농은 1707년 2월 7일에 남경 칙령을 내려서 1704년의 교황청의 결정을 중국 선교사들에게 공식으로 통지하고 선교사들이 유교적 방식의 조상 제사를 금지할 것, 그리고 선교사들이 이 조치를 지키겠다고 선서(宣誓)할 것을 요구하였다. 따라서 투르농의 남경 칙령은 중국에서 로마 교황청의 조치가 공식적으로 알려지게 된 분수령이 된다. 뒤늦게 이 소식을 듣게 된 예수회 측에서는 중국의 예(禮)는 시민적 의례에 불과하다는 기존의 입장을 재차 설명하며 이러한 결정에 반대하는 청원서를 강희제와 교황청에 각각 제출했다.

그리고 1715년에 교황 칙서 “Ex illa die(그날 이후로)”가 공포되면서 중국 전례가 최종적으로 금지되기에 이르렀다. 이 교서는 예수회 선교사들이 중국에서 취한 적응주의 선교 전략, 특히 조상 제사와 공자 숭배를 허용하는 입장을 공식적으로 금지하는 교황청의 최종 판결이었다. 그 주요 내용은 조상 숭배, 공자 숭배, 위패 설치 등의 유교 의례를 신앙과 양립할 수 없는 이교 행위로 간주한 것이다. 이것은 조상에 대한 제사를 “시민적 예의”로 보는 예수회의 주장을 인정하지 않은 것이다. 그리고 “천(天)”, “상제(上帝)” 등의 용어를 하느님을 지칭하는 말로 사용하는 것을 금하고, 오직 “천주(天主)”만을 허용하였다. 그리고 모든 선교사와 중국 기독교인은 이 교서를 즉시 받아들이고 복종해야 한다고 선언했다. 부배를 비롯한 예수회에서는 이 결정에 불복하고, 프랑스 및 유럽 지식인들을 상대로 강력한 항의와 해명 활동을 벌였다. 그리고 강희제도 “서양의 교황이 중국의 전통과 제도를 모욕했다”며 격노했으며, 기독교에 대한 제한을 강화했다. 결과적으로 중국에서의 선교 활동은 큰 타격을 입게 되었고, 천주교 박해가 다시 강화되는 계기가 되었다.

---

66) Cum Deus Optimus는 1704년 11월 20일에 교황청(성무원)에서 발표되었다. 투르농은 1703년 2월 9일에 유럽을 출발하여, 인도 폰디세리(Pondicherry)에 도착했고, 이후 중국으로 향했다. 그리고 중국 현지에 도착한 뒤 1707년 2월 25일 남경에서 ‘현지적용 공포’ 조치를 취했다.(율리우스력 기준으로는 1707년 1월이고, 그레고리력으로 환산하면, 1707년 2월이 된다.

한편 강희제는 마테오 리치 이래 예수회가 채택한 중국의 전통을 존중하는 방식에 호감을 가졌으며, 전례 논쟁에서 일관되게 예수회 선교사들의 적응주의를 지지했다. 그러나 1693년 파리의방전교회 주교 샤를 메그로가 북경성에서 중국식 전례를 금지하는 “칙령(Mandatum seu Edictum)”을 선포하고, 교황 특사 투르농이 1707년 2월 25일에 남경에서 전례 금지령을 선포하자,<sup>67)</sup> 강희제는 투르농을 마카오에 유배시켰다. 그리고 1707년 3월에는 예수회만이 중국에서 선교할 자격이 있다고 칙령을 내려, 다른 선교회 소속의 성직자들의 활동을 제한했다. 1721년 강희제는 교황청의 전례 금지 결정에 반발하여 모든 서양 선교사에게 중국의 풍속을 인정하고, 이마두규거(利瑪竇規矩)<sup>68)</sup>를 따를 것을 요구하였으며, 이를 거부하면 선교 허가를 박탈하고 추방하겠다고 선언하였다. 이로써 로마 교황청의 전례 금지령은 사실상 중국에서 효력을 상실했다.<sup>69)</sup>

조아킴 부베 신부가 장 폴 비농에게 편지를 보낸 1704년은 전례논쟁이 점차로 격화되어 가고 있던 시기였으며, 이에 따라 예수회의 적응주의 정책도 거센 도전에 직면했다. 예수회의 적응주의 정책에 정면으로 도전한 것은 파리의방전교회와 도미니코회였으며, 프란체스코회와 아우구스티노회 등도 이에 가세했다. 교황 클레멘스 11세(Clemens XI)는 샤를 메그로 주교의 보고에 의거하여 1704년 11월 20일에 “Cum Deus Optimus(하느님께서 지극히 선하시므로…)”를 통해서 중국의 전통적 방식의 전례를 금지하는 조치를 내렸다.

조아킴 부베 신부가 북경에서 장 폴 비농에게 편지를 보낸 것은 1704년

---

67) 일부 문헌에서는 남경 칙령의 공포일을 1707년 1월로 표기하기도 하나, 이는 율리우스력 기준에 따른 것으로, 그레고리력으로 환산하면 1707년 2월에 해당한다. 본고에서는 현대 연구 관행에 따라 2월로 통일하여 서술한다.

68) 이마두규거(利瑪竇規矩): 마테오 리치의 규칙을 의미하며, 강희제가 마테오 리치의 적응주의정책을 부르는 명칭이다.

69) 이 조치가 곧바로 법제적 의미의 금교 조서로 공포되었는지에 대해서는 학계에서 견해가 갈린다. 예컨대 Ad Dudink는 강희제가 기독교를 공식적으로 금지하는 조서를 반포했다기보다는, 선교사들에 대한 신뢰를 철회하고 금교에 준하는 의중을 표명한 것으로 해석한다.

9월 15일과 1704년 10월 26일이었으므로 아직 중국전례 금지조치가 내려지기 이전(以前)이었다. 그렇지만 부베가 비농에게 편지를 보낸 때는 전례 문제를 둘러싸고 파리의방선교회와 도미니크회 등과 이미 갈등이 격화되고 있던 중이었기 때문에 편지에서도 그러한 분위기가 뚜렷하게 감지된다. 편지에서 부베는 마테오 리치와 예수회의 적응주의에 대한 관점을 적극적으로 옹호하고, 그 반대편에 선 파리의방선교회와 도미니크회에 대해 공격하였다. 이러한 상황 속에서 부베는 더 이상 단순한 선교 실천의 차원에서 문제를 해결할 수 없음을 자각하였다. 그가 직면한 전례논쟁은 신학적 논쟁임과 동시에, 서구 합리주의와 중국 전통사상의 충돌이라는 인식론적 위기를 내포하고 있었다. 따라서 그는 리치의 적응주의를 단순히 '선교 전략'으로 계승하는 데 그치지 않고, 그 이념을 신학·형이상학·자연철학의 차원에서 새롭게 체계화하고자 하였다. 이때 부베가 제시한 핵심 개념이 바로 색은주의였다. 그에게 색은주의란 고대 중국 경전 속에 잠재된 보편 진리의 상징을 해독하여, 성서의 계시와 자연의 질서를 하나의 통일된 체계로 파악하려는 시도였다. 이러한 부베의 시도는 전례논쟁을 넘어, 서양의 계시신학과 중국의 경학이 하나의 보편적 언어 속에서 만날 수 있다는 가능성을 제시한 것이었다.

### Ⅲ. 조아킴 부베의 색은주의 학설의 기원

본 장에서는 리치의 적응주의와의 연속성과 차이를 출발점으로 삼아, 부베가 수학적 우주 질서와 보편 과학의 개념을 통해 계시의 의미를 재구성하려 했던 사유의 배경을 검토한다. 이러한 기원 분석은 색은주의가 전례논쟁의 맥락 속에서 하나의 가능성으로 상정될 수 있었던 논리적 조건을 밝히는 동시에, 그것이 구조적으로 내포하고 있었던 한계를 이해하는데도 중요한 단서를 제공할 것이다.

전례논쟁이 남긴 가장 심오한 질문 가운데 하나는 “신앙의 진리와 문화

의 상징은 어떻게 조화될 수 있는가”라는 문제였다. 부베의 색은주의는 바로 이러한 사상적 긴장 속에서 탄생한 신학적 응답이었다. 그러나 이는 전례논쟁에 대한 직접적인 해결책이라기보다는, 기독교 계시와 중국 고전의 상징 체계를 어떻게 사유적으로 연결할 수 있을 것인가에 대한 부베 자신의 문제 설정에서 출발한 것이었다. 부베의 사유는 마테오 리치와 마찬가지로 하나의 진리가 여러 언어와 문화 속에 상징적으로 드러난다는 확신에 근거하고 있었다. 부베는 리치의 적응주의에 적극적으로 찬성하였으나, 그것을 자기의 방식으로 변용시켰다. 색은주의란 문자 그대로 ‘형상(figura)을 통한 진리의 인식’을 뜻하며, 색은주의자들은 성서의 계시를 중국 고전의 상징 구조 속에서 재발견하려고 하였다. 리치가 유교의 언어를 통해 기독교 교리를 번역했다면, 부베는 우주 질서의 수학적 원리를 통해 계시의 신비를 해독하려고 시도했다. 따라서 부베의 색은주의는 리치의 적응주의의 논리적 귀결이자 동시에 그 변용이었다.

부베에게 『역경』은 단순한 점서(占書)가 아니라 창조의 수학적 원리를 상징적으로 기록한 고대의 성서였다. 그는 이 안에 천문학·기하학·음악·수리학의 원리가 모두 함의되어 있으며, 이러한 보편 과학의 체계야말로 고대 족장들이 신으로부터 전수받은 원시신학(prisca theologia)의 흔적이라고 보았다. 그리하여 부베는 복희·요·순을 비롯한 고대 중국의 제왕들을 ‘구약의 족장들과 동등한 계시의 보유자’로 이해하였다. 이러한 색은주의의 형이상학적 구상은 단지 관념적 사상에 머물지 않았다. 그는 이를 실제 제도적 형식으로 구현하려는 계획을 세웠는데, 바로 1704년 비농에게 보낸 서한 속에서 제시된 사도아카데미(Académie Apostolique) 설립안이 그것이다. 부베는 이 아카데미를 통하여 고대의 보편 과학과 계시의 지혜를 함께 탐구하고, 유럽과 중국의 학문을 종합하여 신학적·과학적 일치를 이루고자 하였다. 그의 계획은 다음과 같은 일곱 항목으로 구성되어 있었다.

[1] (구성 인원) 아카데미의 회원은 수학과 중국 고전에 능통한 예수회 신부들 중에서 선발되어야 한다.

- [2] (본부 위치) 아카데미의 본부는 학문과 과학의 중심지인 북경에 두되, 남부 지방에도 별도의 지부를 설치해야 한다.
- [3] (도서관 운영) 이 두 기관은 각각 유럽 및 중국 서적 중에서 해당 주제에 적합한 책들을 갖춘 작은 도서관을 보유해야 한다.
- [4] (보고 체계) 선교사 중 한 명을 학회의 책임자로 선출하여 모든 회원을 대표하도록 하며, 그는 매년 아베 비농(Abbé Bignon)에게 학회의 연구 성과와 활동을 보고해야 한다. 이 보고는 중국과 프랑스 지방의 상급자를 통해 전달되며, 활동 내용인든 각자의 연구 성과든 포함될 수 있다.
- [5] (재정 지원) 이 새로운 기관을 위해 추가 비용을 들이지 않고도, 국왕이 처음으로 중국에 파견한 여섯 명의 예수회 수학자들의 연금을 이 신부들의 생계를 위해 특별히 할당할 수 있다. 또한 향후 선교 확대에 필요한 추가 지원을 확보하기 위한 방안을 모색한다.
- [6] (중국인 조수 및 예술가 고용) 각 회원의 거처에는 숙련된 중국인 조수 한두 명을 두어 연구와 번역, 필사 작업을 보조하게 한다. 중국인 조수는 신부들이 방대한 책에서 특정 부분을 연구하고 검토하는 일을 돕거나, 그들이 직접 읽거나 살펴볼 시간이 없는 경우 대신 도와줄 수 있으며, 또한 신부들의 필기 작업 등을 보조할 수도 있다. 또한 이 중국인 비서들의 유지 비용을 충당하기 위해 국왕이 승인한 2백 리브르(livre)의 연금의 일부를 활용할 수 있으며, 신부들이 테러와야 했던 화가나 다른 예술 분야에서 능숙한 사람을 고용할 수도 있을 것이다.
- [7] (과학 관측과 연보 보고) 첫 해부터 천문학과 물리학의 정기적인 관측을 실시하여 그 결과를 왕립 아카데미에 매년 보고한다. 우리는 이를 수행하기 위한 거의 모든 필수 장비를 보유하고 있지만, 만약 우리가 필요한 조치를 신중하게 취하지 않는다면, 장비들은 녹슬고 쓸모없어질 것이다.

이 일곱 조항은 단순한 행정 계획이 아니라, 부베의 색은주의 사상을 ‘과학적 연구’와 ‘신학적 계시 해석’을 동시에 수행하는 학문 제도로 구체화한 것이었다. 그는 과학을 곧 신학의 언어로, 신학을 곧 과학의 목적으로 파악하였다. 따라서 사도아카데미는 자연과 계시, 과학과 신앙을 하나의 ‘보편적 수학적 질서’로 통합하려는 신학적 실험장이었다. 그가 계획한 이 연구소에서는 중국의 역경 체계와 서양의 기하학·천문학을 함께 연구함으로써, ‘수학을 통한 계시의 해석’이라는 색은주의의 핵심 목표를 실현하려 한 것이다. 그러나 이 구상은 지나치게 신학적이고 종말론적인 성격을 띠고 있었기 때문에 비농과 예수회 본부 모두로부터 신중한 반응을 불러일으켰다. 부베는 사도아카데미를 ‘성서와 『역경』의 일치’를 증명하는

연구기관으로 보았지만, 당시 교황청은 이를 교리적 위험이 있는 혼합주의로 판단하였다. 결국 아카데미 설립은 공식적으로 허락되지 않았으며, 부베의 계획은 문서로만 남게 되었다.

비록 이 시도가 실제로 실현되지는 못했지만, 부베가 마테오 리치의 적응주의를 단순히 계승한 것이 아니라, 이를 형이상학적·과학적 체계로 변형시켜 ‘보편 과학의 신학’을 세우려 한 의지를 잘 보여준다. 이와 같이 부베의 사도아카데미 구상은 색은주의의 이념을 제도적으로 실현하려는 유일한 시도였으며, 17-18세기 유럽과 중국 사이의 지적 교류를 신학과 과학의 통합이라는 새로운 차원으로 확장시켰다. 이제 이러한 부베의 구상이 전례없는 긴장된 맥락 속에서 어떤 반향과 한계를 드러냈는지를 살펴보고자 한다.

부베의 색은주의에 관한 견해는 1701년과 1702년에 라이프니츠에게 보낸 편지에서 이미 드러나지만, 1704년에 비농에게 보낸 편지에서는 한층 더 체계화된 모습으로 나타난다. 부베는 불어의 “figurisme”라는 용어를 직접 사용하지 않았으나 “figuré”라는 표현은 사용하였다.<sup>70)</sup> 다만 형용사 “figuré”는 단순히 “비유적”이라는 서술적 의미만을 지니고 있었고, 그 자체에는 긍정적이거나 부정적인 평가의 함의가 담겨 있지 않았다. 그러나 프랑스 왕립학술원 회원이자 계몽주의 역사학의 선구자였던 니콜라 프레레(Nicolas Fréret, 1688-1749)는 부베의 견해를 “figurisme(색은주의)”으로 규정하면서 폄하적 뉘앙스를 덧붙였다. 이후 약 30년 동안 이 용어는 유럽 사회에서 경멸적인 의미로 통용되었다. 프레레는 색은주의가 유럽 사

---

70) “Mais si on en juge par le sens symbolique des caracteres jeroglyphiques, et par le sens intime et figuré des livres canoniques, et des autres monumens fidèles de la tradition ancienne; à quoy il est impossible d’arriver, sans le secours des principes des sciences et sur tout de la vraie Religion.”(그러나 우리가 상형문자의 상징적 의미와 정경(正經)의 친밀하고 비유적인 의미(le sens intime et figuré), 그리고 고대 전통의 다른 충실한 기념물의 의미로 판단한다면, 이는 과학의 원리와 특히 참 종교의 도움 없이는 도달할 수 없는 것입니다.)(Collani, *Briefs des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.33).

상에 큰 해를 끼쳤으며, 뛰어난 지성을 지닌 이들마저 이와 같은 병폐에 감염되고 있다고 개탄하였다.<sup>71)</sup> 동양 연구의 초기 비평가로서 그는 예수회가 전한 중국 지식의 가치를 인정하면서도, 그에 대한 종교적 해석을 과장으로 보고 합리적·비판적 접근을 추구하였다. 그는 고대사의 비판적 검증을 통해 역사학의 과학적 방법론을 추구하였기 때문에 부베의 색은주의를 수용할 수 없었다. 로마와 중국 양쪽에서 많은 가톨릭 성직자들은 신학적 이유로 이 이론에 반대했으며, 마침내 포교성성(布教聖省: Sacra Congregatio de Propaganda Fide)은 색은주의 저작의 출판을 금지했다. 부베의 색은주의는 매우 독창적인 체계를 지니고 있지만, 그 이전에도 이미 유사한 견해들이 존재했다. 비농에게 보낸 편지를 통해 우리는 부베가 색은주의적 사유를 형성해 간 과정을 추적할 수 있다.

부베의 사상은 주앙 로드리게스(João Rodrigues, 또는 Ruiz Rodrigues, 1561-1633)<sup>72)</sup>, 니콜로 롱고바르도(Nicolò Longobardo, 龍華民, 1559-165

---

71) 니콜라 프레레(Nicholas Fréret)는 1732년 12월 프레마르(Prémare) 신부에게 다음과 같이 비아냥거리는 편지를 썼다. “나는 우리 서신의 솔직함을 유지하기 위해, 이 논문 저자가 색은주의에 빠져들어 장-프랑수아 푸케(Jean-François Fouquet) 신부에게 유럽에서 큰 피해를 끼친 것을 안타깝게 생각한다는 점을 분명히 밝히고자 합니다. 훌륭한 정신을 가진 사람들이 어찌하여 이런 병폐에 감염되는 것을 허용할 수 있단 말입니까? 그리고 이 병폐가 지구 양 끝에 있는 사람들, 즉 예수회와 안세니스트(Jansenists)처럼 생각이나 거주지에서 멀리 떨어진 이들에게도 똑같이 전염될 수 있단 말입니까?”

72) 주앙 로드리게스(João Rodrigues, 1561 - 1633)는 부베가 비농에게 보내는 편지에서 루이스(Ruiz) 신부라고 부르는 인물로서 “Tçuzu”(통역자: 일본어 “通事 [Tsuji]”의 포르투갈어 음역)라는 별명으로도 알려져 있다. 그는 포르투갈 출신의 예수회 선교사로서 처음에는 일본에서 선교사로 활동했고, 1610년부터 중국에서 활동했다. 1591년부터 1626년까지 극동 지역에서 선교 재무관으로 일했으며, 리치의 적은주의에 반대했던 인물이었다. 로드리게스는 복희(伏羲)가 바트리아의 왕이자 칼데아 점성술사의 지도자였던 조로아스터와 동일한 인물이었으며, 복희가 서구의 모든 종파를 창시한 후, 동방으로 와서 중국 왕국과 유학(儒學) 학파를 세웠다고 주장했다. 그에 따르면 모든 이단의 학설은 바트리아 출신의 조로아스터로부터 나왔으며, 중국 및 그 최초의 주민들과 접촉하고 있었다. 조로아스터는 특히 종교적 숭배 뒤에 숨겨진 신비주의적 가르침을 통해 중국에 이단을 전파한 책임이 있는 인물로 간주된다. 로드리게스는 1616년 1월 22일에 마카오에서 예수회 총장 아쿠아비바(Acquaviva)에게 보낸 편지에서 다음과 같

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 181  
4)<sup>73)</sup>, 아타나시우스 키르허(Athanasius Kircher, 1602-1680), 폴 뷔외에  
(Paul Beurrier, 1608-1696) 등 여러 인물의 영향을 받았다.

먼저 예수회 소속의 주앙 로드리게스(João Rodrigues, 1561-1633)는  
1616년 1월 22일에 마카오에서 예수회 총장 아쿠아비바(Acquaviva)에게  
보낸 편지에서 다음과 같이 말했다.

칼데아 및 페르시아 마술사들의 카발라(Kabbalah)와 유사한 많은 다른 상  
징들이 있으며, 그 창시자는 박트리아의 마법왕이었던 조로아스터였다. 그  
는 바빌론 왕 니누스(Ninus)<sup>74)</sup> 시대에 살았으며, 당시 중국과 그 최초의 주  
민들과 접촉하고 있었다. ... 내가 중국에 오기 전까지, 중국에 있는 우리의  
신부들은 이에 대해 사실상 아무것도 몰랐으며, 사변적 가르침에 대해서도  
알지 못했다. 그들은 단지 민간 및 대중적인 가르침에 대해서만 알고 있었  
는데, 그 이유는 이를 설명하고 계몽해 줄 사람이 아무도 없었기 때문이  
다.<sup>75)</sup>

---

이 말했다. “칼데아 및 페르시아 마술사들의 카발라와 유사한 많은 다른 상징  
들이 있으며, 그 창시자는 박트리아의 마법왕이었던 조로아스터였다. 그는 바빌  
론 왕 니누스(Ninus) 시대에 살았으며, 당시 중국과 그 최초의 주민들과 접촉  
하고 있었다.”(Michael Cooper, S.J. *Rodrigues the Interpreter: An Early  
Jesuit in Japan and China*, Weatherhill (New York & Tokyo, 1981), p.312).

73) 니콜로 롱고바르도(Nicolò Longobardo 혹은 Longobardi 1565 - 1655)는 부베  
가 롬바르드(Lombard) 신부라고 부르는 인물이다. 그는 마테오 리치가 자신의  
후계자로 지명한 인물로, 1610년부터 1622년까지 중국 선교회의 수장을 맡았다.  
그러나 그는 용어 문제에 있어 리치와 의견이 달랐으며, 이는 결국 18세기 중  
국 선교회에 영향을 미치게 되었다. 리치 생전에도 가장 논쟁이 많았던 문제  
중 하나는 신(神)을 중국어로 어떻게 표현할 것인가 하는 것이었다. 일본에서  
온 예수회 선교사들은 그곳에서의 경험을 바탕으로, 라틴어 용어 ‘데우스  
(Deus)’가 ‘상제(Shang-ti)’, ‘천주(T’ien-chu)’ 등의 중국어 표현보다 더 적절하  
다고 주장했다.

74) 니누스(Ninus)는 고대 전승에서 바빌론 또는 아시리아의 첫 번째 왕으로 여겨  
지는 전설적인 인물이다. 그는 성경이나 고고학적 사료에는 등장하지 않지만,  
그리스-로마 시대의 저작들(특히 클레타르코스, 디오도로스, 유스티누스, 오로  
시우스 등)에서 중요한 인물로 언급된다. 7세기 유럽의 예수회 및 파외외방전교  
회 선교사들은 니누스를 중국에 이단 사상을 전파한 조로아스터(Zoroaster) 또  
는 니므롯(Nimrod)의 후예로 연결시키기도 한다.

75) Michael Cooper, *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and  
China* (Weatherhill, 1974), pp.281-282.

로드리게스의 이러한 견해는 『논고(Tractatus)』<sup>76)</sup>에서도 나타난다. 『논고』는 현존하지만 완전한 형태로 일반에 공개된 적은 없는 미간행 필사본 문서이다. 이 문서는 중국 선교 초기에 기독교 용어 번역과 의례 적응을 둘러싼 격렬한 논쟁이 벌어지면서 그리스도교 선교의 관점에서 대응 논리를 제공하기 위해 작성되었으며, 예수회 선교사들과 도미니코회·프란치스코회 소속 선교사들 간의 전례논쟁에서 매우 중요한 역할을 했다. 그 핵심 주장은 상제(上帝)·천(天)·영혼(靈魂) 등의 개념은 기독교 신학과 양립 불가하다는 것으로서, 로드리게스는 마테오 리치의 적응주의 논쟁에서 반대 진영의 이론적 기반 제공을 제공했다.

로드리게스의 견해에 따르면, 모든 이단의 학설은 박트리아 출신의 조로아스터로부터 나왔으며, 조로아스터는 특히 종교적 숭배 뒤에 숨겨진 신비주의적 가르침을 통해 중국에 이단을 전파한 책임이 있는 인물로 간주된다. 로드리게스는 복희(伏羲)가 박트리아(Bactria)의 왕이자 칼테아의 마법사들의 지도자였던 조로아스터(Zoroaster, 즉 Zarathustra)와 동일한 인물이었으며, 복희가 서구의 모든 종파를 창시한 후, 동방으로 와서 중국 왕국과 유학(儒學) 학파를 세웠다고 주장했다.

마테오 리치의 후임 선교 책임자인 롱고바르도(Niccolò Longobardo) 혹

---

76) *Tractatus*(『논고』)는 라틴어로 쓰여졌으며, 그 전체 제목은 *Tractatus de Sectis apud Sinas*(『중국의 종교적 분파들에 대한 논문』) 또는 *Tractatus de superstitionibus et sectis Sinensium*(『중국의 미신과 종교적 분파들에 대한 논고』)이다. 로드리게스의 논문을 《*Tractatus copiosissimus*(매우 상세한 논문)》이라고도 부르는데, 이것은 정식 제목이라기보다는 후대 연구자들이 붙인 서지적 별칭이다. 이 논문은 중국의 불교·도교·유교뿐 아니라 다양한 풍속과 의례, 미신까지 매우 방대하고 상세하게 기록하고 있다. 그래서 “copiosissimus(가장 풍부한)”이라는 수식어가 붙었다. 이 문서는 논증적 논문 구조로 되어 있으며, 1610-1625년경에 마카오 또는 유럽 귀국 후 포르투갈에서 쓰여진 것으로 추정된다. 바티칸 예수회 기록보관소(ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu) 및 프랑스 파리외방전교회(MEP), 혹은 BnF(프랑스국립도서관) 등에서 Rodrigues의 *Tractatus* 관련 사본 혹은 발췌 문서 일부가 보관되어 있으나, 17세기 당시의 필사본 형태로만 존재하며, 현대 학자들에 의해 간접적으로 인용되는 방식으로만 알려져 있다.

은 Longobardi 龍華民 1559-1654)<sup>77)</sup>는 그의 가장 열렬한 지지자가 되었다. 롱고바르도는 로드리게스가 저술한 『논고』(Tractatus)에 근거해서 『간략한 회신』(Respuesta Breve: Responsio Brevis)<sup>78)</sup>을 저술하였는데, 여기에서는 『논고』(Tractatus)의 주장이 다시 인용되었다.

---

77) 롬바르드(Lombard), 혹은 니콜로 롱고바르디(Nicolò Longobardi (oder Longobardo 1565 - 1655)는 S.J. 마테오 리치가 중국 선교회의 수장으로서 자신의 후계자로 임명한 인물로, 1610년부터 1622년까지 그 직을 맡았다. 그러나 그는 용어 문제에 있어 리치와 의견이 달랐으며, 이는 결국 18세기 중국 선교회에 영향을 미치게 되었다. 리치 생전에도 가장 논쟁이 많았던 문제 중 하나는 신(神)을 중국어로 어떻게 표현할 것인가 하는 것이었다. 일본에서 온 예수회 선교사들은 그곳에서의 경험을 바탕으로, 라틴어 용어 "Deus"가 상제(上帝: Shang-ti), 천주(天主: T'ien-chu) 등의 한자(漢字) 용어보다 더 적절하다고 주장했다. 이러한 명칭을 둘러싸고 다양한 논쟁이 있었으며, 이에 관한 여러 논문이 작성되었다. 그중 하나가 로드리게스가 작성한 Tractatus였다. 롱고바르디는 다시 이 로드리게스의 논문을 이용하여, 기독교와 유교의 조화를 반대하는 자신의 논문 Tractatus Respuesta Breve을 저술했다.

78) 니콜로 롱고바르도(Niccolò Longobardo)의 『중국 종교의 몇 가지 쟁점에 관한 논문(Traité sur quelques points de la religion des Chinois)』(Paris 1701)은 그의 저작 『간략한 회신(Respuesta Breve, 혹은 Responsio Brevis)』과 실질적으로 동일한 논문이다. 『Responsio Brevis』는 1620년대에 롱고바르도가 작성한 원고로, 중국의 개념인 '상제(Shangdi)', '천신(Tianshen)', '영혼(linghun)' 등 종교 용어의 사용에 관한 논쟁을 다루었다. 이 논문은 원래는 포르투갈어로 작성되어 라틴어 등으로 번역되었고, 1701년 파리에서 『Traité sur quelques points de la religion des Chinois』라는 제목으로 프랑스어로 출판되었다. 판의 차이는 있지만, 실질적으로 같은 내용을 담은 논문이다. 스페인어권에서는 『Respuesta Breve』로, 프랑스에서는 『Traité sur quelques points de la religion des Chinois』로 알려졌으며, 번역 및 주석이 다를 수는 있지만 출발점이 동일한 롱고바르도의 주요 저작이다. 원제(原題)는 "Respuesta breve, sobre las controversias de el Xang Ti, Tien Xin, y Ling Hoen (esto es de el Rey de lo alto, espíritus, y alma rational, que pone el China) y otros nombres, y terminos Chincicos, para determinarse, quales de ellos se pueden usar en esta, Christianidad dirigida à los Padres de las residencias de China, para que le vean, y imbien despues su parecer al P. Visitador de Macau."이다. 즉 "상제(上帝), 천신(天神), 영혼(靈魂) - 곧 '높으신 왕', '신(神)들', '이성적 영혼' - 및 중국에서 사용되는 다른 명칭들과 용어들에 관한 논쟁들에 대하여 간략히 응답함. 어떤 용어들이 그리스도교에서 사용될 수 있을지를 결정하기 위해, 중국 선교지의 신부들에게 보내는 것으로, 그들이 이를 검토한 뒤 마카오의 시찰관(Visitador) 신부에게 그들의 의견을 보내도록 하기 위함이다."

여기서 곁들이듯 덧붙여 주목할 점은 중국 학문들의 오랜 역사가운데, 시조 복희(伏羲)에 그 기원을 두고 있다는 사실이다. 중국 연대기에 따르면 복희는 노아의 대홍수보다 훨씬 이전에 살았다고 전해진다. 그러나 성경에 의하면 그 계산에는 오류가 있음이 분명하다. 확실히 말할 수 있는 것은 그가 언어가 혼란해진 시기(즉 바벨탑 사건 무렵)에 통치했다는 점이다. 그래서 루이스(Ruiz) 로드리게스 신부는 자신의 저술에서, 복희가 곧 박트리아의 왕이자 칼데아 마술사들의 우두머리였던 위대한 조로아스터이며, 서방의 모든 종파들의 기원을 마련한 인물이라고 보았으며, 이후 동방의 이 지역에 와서 중국 왕국과 유학(儒學)을 창설하였다고 설명하였다. 이는 상당히 개연성이 있는 주장으로 제시되었다.<sup>79)</sup>

『간략한 회신』(*Respuesta Breve*)은 예수회 선교사들과 도미니코회·프란치스코회 소속 선교사들 간의 전례논쟁에서 중요한 역할을 했던 문서일 뿐 아니라 부베의 색은주의의 전개에도 중요한 영향을 준 자료이다.<sup>80)</sup> 이 문서는 17세기 예수회 선교사들이 중국 선교 현장에서 기독교의 하느님에 상응하는 중국어 단어로 사용되어온 ‘상제(上帝)’, ‘천주(天主)’, ‘천신(天神)’ 등의 표현 중에서 가장 적절한 용어가 무엇인가를 논의하기 위해 작성한 간략한 신학적 의견서이다.<sup>81)</sup> 이 문서는 1701년에 파리외방전교회 소속

---

79) "Il est bon de remarquer ici chemin faisant, quelle est l'antiquité ses sciences chinoises, qui tirent leur origine du fondateur nommé Fohi lequel selon la chronique des Chinois vivait longtemps avant le déluge universel. Mais comme il est constant par l'Écriture Sainte, qu'il y a de l'erreur en ce calcul, ce qu'on peut dire de certain est, que ce roi a régné vers le temps de la confusion des langues. C'est pourquoi le père Ruiz dan son traité, montre avec beaucoup de vraisemblance que Fohi a été ce grand Zoroastre roi de Bactriane, & chef des mage chaldéens, qui donna commencement à toutes les sectes en Occident, & qui depuis étant venu en cette partie de l'Orient, fonda la royaume de la Chine, & la secte des lettrés."(니콜로 롱고바르도 지음, 김미선 요안나 옮김, 『롱고바르도 신부의 중국선교보고서』 (서울: 한국교회사연구소, 2021), p.55&pp.170-171).

80) Claudia von Collani, The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions, p.70.

81) 이 번역본은 다시 라이프니츠에게 영향을 미쳐 1716년 그의 *Lettre de M. G. G. Leibniz sur la Philosophie chinoise à M. de Rémond* (『라이프니츠 씨가

루이 샹피옹 드 시세(Louis Champion de Cicé, 1648-1727) 신부에 의해 프랑스어로 번역되어 출판되었다. 이 문서에서 롱고바르도는 동료 신부인 로드리게스의 연구를 극찬하며 “이 주제에 대해 더 이상 논하지 않겠다. 루이스 로드리게스 신부의 저서에서 풍부한 학문적 연구로 자세히 다루어 졌다”라고 언급했다. 롱고바르도는 로드리게스를 따라 조로아스터를 중국의 신화적 황제 복희(伏羲, 기원전 2952-2836 재위)와 연결시켰다. 롱고바르도에 따르면 조로아스터는 여러 이름과 칭호를 가지고 있으며 그의 중국식 명칭은 태호(太昊), 혹은 포희(庖犧)이다. 중국의 연대기에 따르면 그는 노아의 대홍수 이전에 살았다고 하지만, 이는 성서와 모순되므로 불가능하다. 따라서 그는 성서에서 언급된 바벨탑 사건(언어의 혼란) 무렵에 살았어야 한다.

여기서 부베가 롱고바르도의 견해를 채택하기는 하였으나, 두 사람의 견해는 매우 달랐다. 롱고바르도는 마테오 리치의 후계자였지만 그의 적응주의 정책에 대해 정면으로 반대했다. 롱고바르도는 중국의 전통적 종교, 특히 유교의 상제(上帝) 개념과 기독교 신(God) 개념이 본질적으로 다르다고 보았다. 그는 고대 중국의 신 개념이 기독교의 신과 구별된다고 주장하며, 중국 종교와의 적응이나 타협에 비판적이었다. 롱고바르도는 리치 등 일부 동료 선교사들이 중국의 천(天)과 상제(上帝) 개념을 기독교의 신과 연결시키려는 시도는 “기독교적 오독”이라고 판단했다. 따라서 그는 중국 전통 용어를 그대로 받아들이기보다, 그와 기독교 사이의 본질적 차이를 분명히 해야 한다고 강조했다. 반면에 부베는 고대 중국의 경전, 특히 『역경』과 유교 사상 속에서 고대의 일신교적 신앙(primitive monotheism)과 기독교적 진리를 발견할 수 있다고 믿었다. 부베는 중국의 천과 상제가 사실상 유일신 신앙의 잔재이며, 노아 시대 이후의 신앙 유

---

르몽 씨에게 보낸 중국 철학에 관한 편지)』를 쓰게 했다. 이 문서는 라이프니츠가 르몽(M. de Rémond)이라는 프랑스 지식인에게 보낸 편지 형식의 문서로, 중국 철학에 대한 라이프니츠의 견해가 담긴 중요한 텍스트이다. 1716년경에 작성된 것으로 알려져 있으며, 라이프니츠 생전 마지막 시기에 그의 동양 사상에 대한 통찰이 집약된 문서로 간주된다.

산이 중국에 남아 있다고 주장했다. 부베는 유럽과 중국의 경전, 신화, 종교적 전통 사이에서 근본적인 공통점을 찾으려 했고, 이를 통해 중국인에게 기독교를 더 쉽게 이해시키고자 했다. 두 사람의 이러한 입장의 차이는 전례논쟁(Rites Controversy)과 관련되어 중국식 조상 숭배나 유교적 예법이 종교적 행위인지, 아니면 사회·정치적 행위인지에 대한 해석 차이를 만들어 내었다.<sup>82)</sup>

그 다음으로 키르허는 부베에게 가장 큰 영향을 미친 인물이다. 데이비드 먼젤로(David Mungello), 폴 룰(Paul Rule), 스탠다르트(Standaert) 등은 키르허를 색은주의의 철학적·신학적 토대를 마련한 인물로 보았다. 키르허는 중국 문화에 대한 유럽적 해석, 상징론, 성경과 중국 고전 간의 평행성 탐구, 그리고 색은주의 사유의 원류 형성 등의 측면에서 부베에게 깊은 영향을 미쳤으며, 그 영향은 부베의 생애 말년에까지 지속되었다. 실제로 부베는 사망 3년 전인 1727년에 쓴 저서, 『중국인의 고대 신앙과 성서 및 기독교 전통 간의 관계에 관한 보고』(*Mémoires sur le rapport des anciennes croyances des Chinois avec les traditions bibliques et chrétiennes*)<sup>83)</sup>에서 키르허의 『팜필리 가문의 오벨리스크(*Obeliscus Pamphilius*)』, 『이집트의 오이디푸스』(*Oedipus Aegyptiacus*) 등의 책에서 몇 문장을 발췌하고 인용했다. 키르허는 『팜필리 가문의 오벨리스크』(*Obeliscus Pamphilius*)(1650)에서 앞서 언급한 로드리게스와 유사한 주장을 제시하였다.

나는 감히 주저함 없이 말하노니, 모든 이들 가운데 가장 오래되고 고대의

---

82) Claudia von Collani, "The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions", in: Wenchao Li, ed., *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois*, Studia Leibnitiana-Sonderheft 52 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017), pp.69-103.

83) Joachim Bouvet, *Mémoires sur le rapport des anciennes croyances des Chinois avec les traditions bibliques et chrétiennes*, *Bibliothèque nationale de France* (이하 BnF), Nouvelle Acquisition Latine (NAL) ms. 1173, 1727.

트리스메기스투스(Trismegistus)는 바로 함(Ham)이었으며, 그는 에녹(Enoch)과 동일인이라고 아랍인들은 생각한다. 그리고 참으로 가장 먼저 가르친 자가 함이며, 조로아스터와 동일한 인물인 아드리스(Adris<sup>84</sup>), 즉 트리스메기스투스는 자신이 바로 그 함이라고 주장하였다.<sup>85</sup>)

부베는 조로아스터가 곧 아드리스(Adris)라는 키르허의 견해를 받아들였다. 이와 관련된 부베의 견해는 17세기 프랑스의 대표적 동양학자 바르텔레미 데르블로(Barthélemy d'Herbelot, 1625-1695)의 저서 『동양 도서관(Bibliothèque orientale)』(1697)<sup>86</sup>에 크게 의존하고 있다. 데르블로는 아랍인들의 ‘에드리스(Edris)’ 혹은 ‘아드리스(Adris), 이드리스(Idris)’는 사실 ‘아크노크(Akhnokh)’, 곧 구약성서에서 야렛의 아들 에녹을 의미한다고 썼다.<sup>87</sup> 에녹서는 아랍인들에게 ‘에드리스의 책(Edris Kitableri)’으로 불렸다.

---

84) 아드리스(Adris)는 에드리스(Edris) 혹은 이드리스(Idris)라고도 한다. 국제적으로 가장 표준적인 영어 표기는 이드리스(Idris)이다. 에드리스(Edris)는 이드리스(Idris)의 변형된 영어 표기이다. 아드리스(Adris)는 이드리스(Idris)의 라틴 어식·프랑스어식 표기이다. 이드리스(Idris)는 꾸란에 나오는 예언자 이름이며, 전통적으로 성경 속 에녹(Enoch)과 동일시된다. 이드리스라는 이름은 아랍어 ‘d-r-s’ (공부하다, 묵상하다)에서 유래된 것으로 해석되며, 전통적으로 “신의 신비와 비밀을 공부한 이”, “해석자, 주석자”라는 의미를 내포한다.

85) “Intrepide ausere audeo, primum omnium antiquissimumque Trismegistum fuisse Cham, ipsum fuisse Henoch, uti Arabes sentiunt, Cham (vero primum docuisse) eumdem (idem est ac Zoroaster) Adris sive Trismegistum sibi vindicasse.”(Athanasius Kircher, *Obeliscus Pamphilius*, (Rome: Vitale Mascardi, 1650), p.28).

86) 원제는 『Bibliothèque orientale, ou dictionnaire universel, contenant généralement tout ce qui regarde la connoissance des peuples de l'Orient(동양 도서관, 혹은 보편 사전: 동양 민족들의 지식에 관한 모든 것을 총망라한 책)』(1697, 파리)이다.

87) 이슬람 문헌에서는 이드리스에게 30권의 계시서가 내려졌다는 전승이 있으며, 종교적·철학적 서적 작성자이자 천문의 선구자, 문자의 창시자로 묘사된다. 중세 및 초기 이슬람 사상가들은 이드리스를 헤르메스 트리스메기스투스와 동일시하기 시작했다. 특히 아부 마샤르 알-발키(Abu Ma'shar al-Balkhi, 787-886)는 그의 세 가지 기원에 따라 “세 배로 현명한 자”라는 칭호를 부여했다. 이러한 해석전통에서는 헤르메스 트리스메기스투스가 고대 이집트와 그리스 문화의 융합된 상징적 인물이라는 해석과 함께 이드리스와 동일한 지혜의 전승자로 받아들여진다.

에녹서는 부베의 시대에는 사라진 상태였으나, 에티오피아인들은 그것을 소장하고 있다고 주장한다.<sup>88)</sup> 무슬림들은 에녹이 365년을 살았으며, 이후 하늘로 올려졌다고 믿는다. 동방의 그리스도인들은 에드리스 혹은 에녹이 이집트의 헤르메스 또는 머큐리이며, ‘트리스메기스투스(세 번 위대한 자)’라는 별명을 가진 인물이라고 말한다.<sup>89)</sup> 부베는 데르벨로의 견해를 받아들여, 아담의 계보에서 일곱 번째이며 노아의 조상인 족장 에녹이 동시에 이집트인의 헤르메스 트리스메기스투스이며, 중국인의 복희(伏羲)라고 주장했다.

키르허는 『중국도설(中國圖說: China Illustrata)』(1667)<sup>90)</sup>에서 노아에게는 썸(Shem), 함(Ham), 야벳(Japheth)의 세 아들이 있었는데 대홍수 이후에 서로 다른 방향으로 흩어져, 각기 다양한 인종 및 언어 집단의 조상이 되었다고 설명하였다. 세 아들 중에서 특히 함<sup>91)</sup>은 고대 문명의 전승자로서 조로아스터 및 헤르메스 트리스메기스투스(Hermes Trismegistus)<sup>92)</sup>로

---

88) Claudia von Collani, “The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions”, p.97.

89) 같은 책, pp.95-96.

90) 原題는 “China Monumentis, qua Sacris qua Profanis, nec Non Variis Naturae et Artis Spectaculis, Aliarumque Rerum Memorabilium Argumentis Illustrata”이며, “중국: 성스러운 것과 세속적인 것, 자연과 예술의 다양한 경이들, 그리고 그 밖에 기억할 만한 주제들에 의해 설명된 기념비들”이라는 뜻이다.

91) 키르허는 *China Illustrata*(『中國圖說』)(1667)의 제6장에서 상형문자의 비밀이 노아의 아들 함(Ham)에 의해 중국에 전해졌다고 추정했다. 그리고 *Arca Noe*(『노아의 방주』, 1675)에서는 함이 대홍수 이후에 페르시아로 가서 식민지를 건설했다고 봤으며, 그가 바트리아의 왕 조로아스터와 동일한 인물이라는 견해를 제시했다.(Daniel Stolzenberg, *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (Chicago: University of Chicago Press, 2013), p.136).

92) 키르허에 따르면 헤르메스 트리스메기스투스(Hermes Trismegistus)라는 이름으로 불리우는 사람이 둘이 있었고, 이들은 각각 다른 인물이다. 첫째는 대홍수 이전에 살았으며, 에녹(Enoch)과 동일한 인물이며, 아랍인들에게는 이드리스(Idris)로 알려진 인물이다. 그는 이집트에 피라미드를 건설했으나, 대홍수때 파괴되었다. 둘째는 노아의 아들 함(Ham)의 넷째 아들인 가나안(Canaan)의 후손이며, 아시아에서 태어났다. 그는 대홍수 이후 3백년이 지난 무렵에도 생존하고 있었으며, 아브라함(Abraham)과 동시대인이었다.(Daniel Stolzenberg, *Egyptian*

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 189

이어지는 신비주의 전통의 시조가 되었다고 보았다. 또 키르허는 조로아스터를 노아의 저주받은 아들 함(Ham)의 또 다른 이름이며, 중국 민족의 조상으로도 보았다.<sup>93)</sup>

키르허 뿐만 아니라 마르티노 마르티니(Martino Martini, 1614-1661)도 중국 역사를 노아의 후손들과 연결하려 했으며, 중국의 역사적 기록과 성경의 홍수 이후 인류 확산 기록이 일치할 가능성이 있다고 보았다. 그 다음으로 장-바티스트 뒤 알드(Jean-Baptiste Du Halde, 1674-1743)는 예수회 선교사들이 남긴 자료를 종합하여 중국에 대한 포괄적인 보고서 *Description de la Chine*(『중국의 일반적 역사』)를 편찬하였다. 그는 중국인의 기원에 대해 언급하면서 성경과 중국 고대 문헌 사이의 연관성을 탐구했으며, 중국인이 셈의 후손일 가능성을 제기한 예수회 학자들의 논의를 소개했다. 앙투안 고빌(Antoine Gaubil, 1689-1759)도 역시 중국의 고대 문헌을 분석하며 노아의 후손이 동방으로 이동하여 중국 문명을 형성했을 가능성을 논의했다.

폴 뷔리에(Paul Beurrier, 1608-1696)도 중국 문명의 사례를 이용하여 유대-기독교 전통의 보편성을 입증하고, 그 진실성을 증명하려 한 신학자이다. 뷔리에는 『기독교의 진리를 반영하는 거울(*Speculum Christianae Religionis*: 불어로 *Miroir de la Religion*)』에서 세계의 여러 종교가 기독교의 거울로 간주될 수 있으며, 중국인의 원시 종교도 “기독교의 반영” 또는 “기독교의 진리를 비추는 거울”이라고 이해될 수 있다고 주장했다. 특히 이 책의 제2권에서는 노아와 그의 자녀들에 의해 종교와 신앙의 지식이 온 세상에 퍼졌으며, 모든 민족이 그들로부터 종교와 성스러운 전통을 배웠으며, 중국인들이 노아의 장남 셈의 후손이라고 설명하였다. 창세기에 따르면, 인류가 분산된 후 셈의 후손들은 동방에 거주했다고 한다. 셈은 대홍수 이후 500년을 더 살았던 인물이기 때문에, 신앙심 깊은 신앙

---

*Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (The University of Chicago Press, 2013), p.136).

93) Claudia von Collani, “The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions”, (2017), p.86.

의 전파자로서 참 하느님의 종교를 전하기 위해 동방의 경계까지 갔을 가능성이 있다. 따라서 뵈리에는 썸의 아들이나 손자 중 하나가 바로 복희(伏羲)이거나 아니면 복희가 썸 그 자신일 수도 있다고 주장한다. 또 뵈리에는 중국인의 고대 종교는 단순히 구약의 교리와 일치하는 내용만을 포함하는 것이 아니라 새로운 법을 예언한 예언자를 포함하고 있으며, 그 예언자가 바로 공자(孔子)라고 말했다. 공자가 말한 것으로 전해지는 “네가 남에게 받고 싶지 않은 것을 남에게 행하지 말라”는 도덕원칙은 기독교 윤리와 놀라울 정도로 유사한 데, 그것은 공자가 진정한 예언자였기 때문이다. 뵈리에는 중국에서 발견한 종교가 자연 종교가 아니라 유대-기독교 종교라고 주장하지만, 그의 해석은 오직 “복희가 노아의 후손이다”라는 취약한 가설에 기반을 두고 있다. 뵈리에는 상징주의적 해석을 시도한 색은주의자들과 마찬가지로, 고대 중국인들이 이미 예언을 소유하고 있었다고 믿는다. 그리고 이것이 바로 그들의 신앙과 유대-기독교 신앙 사이에서 발견되는 특별한 일치를 설명해 준다고 본다. 부베는 비농에게 보내는 편지에서 뵈리에의 견해를 소개하며, 그의 견해에 동조하였다.

어찌 되었든 그들의 고대 서적에 따르면 중국인들은 족장들과 마찬가지로 세계의 창조, 인간의 형성, 인간의 타락, 성삼위일체, 그리고 인류의 구속에 대한 교육을 받았다는 것이 확실합니다. 뵈리에(Beurrier) 신부는 중국 서적에서 발췌한 텍스트를 통해 이를 증명하려고까지 하며, 이러한 지식이 중국인들 사이에서 보존된 이유는 이 민족이 족장들에 의해 세워졌기 때문이라고 결론지었습니다.<sup>94)</sup>

이러한 예수회 학자들의 주장들은 중국과 기독교 사이의 역사적 연결고

---

94) “Quoy qu’il en soit il conste tres certainement par leurs anciens livres que les Chinois ont esté instruits aussi bien que les Patriarches, de la création du monde, de la formation de l’homme, de sa chute, de la Sainte Trinité, de la Rédemption du genre humain. Et le P. Beurrier tache mesme de le prouver par des textes tirés des livres chinois et il conclud en disant que ces connoissances se sont conservées chez les Chinois parce que cete nation a esté fondée par les Patriarches.”(Collani, *Brief des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.92).

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 191

리를 강조하려는 노력의 일환이었다. 이는 단순한 역사 연구라기보다 선교 전략의 일환으로, 기독교가 중국에서 이질적인 것이 아니라 본래부터 존재했던 사상과 연관될 수 있다는 점을 강조하기 위한 것이었다. 당시의 기독교 세계관에서는 모든 인류가 노아와 그의 세 아들로부터 유래했다고 보았으며, 나머지 모든 인류는 대홍수로 인해 익사했다고 여겨졌다.(창세기 7:1-16) 이 때문에 중국 선교사들과 유럽 학자들은 중국인들이 노아의 어느 아들로부터 기원했는지, 그리고 중국에 언제부터 사람이 거주하게 되었는지에 대한 의문을 해소하려고 노력했다. 이러한 시도는 18세기 이후 유럽의 계몽주의적 역사 연구가 발전하면서 점차 쇠퇴했지만, 한때 중국과 유럽의 역사적 연관성을 찾는 데 중요한 역할을 했다. 부베는 중국의 고대 문헌을 연구하며 기독교적 해석을 시도했고, 노아의 후손 중에서 셈의 혈통이 이주하여 중국을 형성하였다는 견해를 받아들였다.<sup>95)</sup> 부베는 비농에게 보낸 편지(1704)에서 다음과 같이 말했다.

실제로 셈(Sem)은 희귀한 경건함과 장자권(長子權)으로 인해 의심할 여지 없이 아버지의 신권과 왕권의 주권적 존엄을 계승하여 노아가 대홍수의 물에서 보존하고 여러 세기 동안 함께 살았던 에녹의 손자 므두셀라(Methuselah)로부터 받은 신성하고 상형 문자가 담긴 책들의 보물을 물려받았습니다.<sup>96)</sup> 이 성스러운 족장은 그의 현명하고 종교적인 통치를 통해 거의 모든 노아의 혈통을 하느님의 숭배와 대홍수 이후 5세기 말까지 자연법의 충실한 준수 속에서 유지했습니다. 이 시기에 이 수많은 후손은 온 땅을

95) Collani, *Briefe des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.67.

96) 성경에서 셈(Sem, Shem)은 노아의 세 아들 중 하나로 등장하며(창세기 5:32, 6:10), 그의 후손이 아브라함과 이스라엘 민족의 조상이 된다. 반면, 므두셀라(Methuselah)는 에녹의 아들이자 노아의 할아버지로, 969세까지 살았던 성경에서 가장 오래 산 인물로 기록되어 있다(창세기 5:21 - 27). 그러나 성경에서는 셈이 므두셀라로부터 직접 무언가를 계승했다는 언급을 하지 않았다. 므두셀라는 대홍수가 일어나기 직전(혹은 같은 해)에 사망했고, 홍수 이후의 신권과 왕권, 경전의 전승에 대한 이야기는 성경보다는 후대의 유대교 전승, 미드라쉬, 가톨릭 및 정교회의 외경에서 등장하는 경우가 많다. 위와 같은 내용은 성경보다는 유대교 전승, 초기 기독교 사상, 혹은 신비주의적 전통에서 나온 해석일 가능성이 크다. 특히, 신성한 문자와 경전을 계승했다는 개념은 유대교 카발라, 기독교 신비주의, 프리메이슨 전설 등의 영향을 받은 이야기일 수도 있다.

채우기 위해 하느님의 명령에 따라 여러 식민지로 나누었습니다. 중국을 채우러 온 사람들은 셈 가문에서 나온 식민지 중에서 가장 상당한 사람들이었을 것이고, 어쩌면 자연법을 주장한 레위(Levi) 지파이자 사제 지파였을 수도 있습니다. 그들은 셈의 손에서 물려받은 즉시 도자기와 신성한 책, 그리고 의심할 여지 없이 『역경』과 중국의 다른 고대 책들이 발견된 진정한 상형문자 기념물의 대부분을 물려받는 것이 당연했습니다. 이들은 세상의 첫 시대의 진정한 상형문자 과학의 대홍수 이후 이방인들 사이에 남아 있는 가장 진실한 기념물입니다. 사실, 이 책들의 고대성, 그 안에 담긴 심오하고 신비로운 교의, 그리고 극도로 간결하고 비유적이며 숭고한 문체, 또한 그것들을 구성하는 신성하게 정교한 구조의 상형문자들의 조합은, 이 책들이 고대 전승이 에녹(Enoch)에게 귀속시킨 그 탁월한 저작들의 귀중한 유산(遺産)임을 의심할 여지가 거의 없습니다.<sup>97)</sup>

---

97) “En effet Sem, qui pour sa rare piété et son droit d’ainesse, succeda sans doute à son pere dans la dignité souveraine du sacerdoce et de la royauté, ayant herité de lui le thresor des livres sacrez et jeroglyphiques, que Noé avoit preserver des eaux du deluge et reçus de Mathusale petit fils d’Enoch, avec le quel il avoit vescu pendant plusieurs siecles: ce St. Patriarche maintint par son sage et religieux gouvernement, presque toute la lignée de Noé, dans le culte de Dieu, et dans la fidele observance de la loy naturelle jusques vers la fin du cinquieme siecle apres le deluge, temps auquel cete nombreuse posterité s’estant divisée par l’ordre de Dieu en plusieurs colonies, pour aller peupler toute la terre: celle qui vint peupler la Chine, estant vraisemblablement la plus considerable entre les colonies issues de la famille de Sem, et peut estre mesme la tribu levitique et sacerdotale de la loy naturelle; il estoit comme naturel qu’elle reçut immediatement comme par heritage des mains propres de Sem le precieux dépost des vases et livres sacrez et la plus part des vrais monu-mens jeroglyphiques parmi les quels se trouverent sans doute l’yê kim et les autres anciens livres de la Chine, les monumens les plus sinceres qui soient restez parmi les gentils apres le deluge de la vraie science jeroglyphique du premier age du monde. Car d’ailleurs l’antiquité de ces livres, la profonde et mysterieuse doctrine qu’ils contiennent, jointe au style infiniment laconique, figuré, est sublime, dont ils sont escrits et à la structure divinement ingenieuse des lettres jeroglyphiques, qui les composent, ne laissent presque aucun lieu de douter, que ce ne soient des restes precieux de ces excellens ouvrages, que la tradition ancienne a attribués à Enoch, le vrai auteur ou principal exposeur de la sacrée Cabale ou magie des premieres philosophes et theologiens du monde.”(Collani, *Briefv des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.47-48).

부베는 중국인들이 셈(Sem)의 가문에서 나왔으며, 그 중에서도 레위(Levi) 지파<sup>98</sup>를 특정하여, 그들이 『역경(易經)』과 상형문자와 자연법과 도자기 등의 유산(遺産)을 물려받았을 가능성이 있다고 주장했다. 그렇다면 부베는 왜 셈의 계통에서도 레위(Levi) 지파를 꼭 집어서 중국인들의 혈통이 유래되었다고 주장했으며, 레위 지파와 자연법과는 무슨 관계가 있는 것일까? 레위 지파는 성경에서 ‘제사장 집단’으로 불리며, 그들은 율법을 해석하고 성막과 제사를 관리하는 특수한 직분을 가졌다. 17-18세기 유럽의 가톨릭 신학에서 자연법은 인간 이성이 하느님이 창조한 질서를 인식하는 능력으로 이해되었으며, 레위 지파는 계시와 율법을 보존하는 집단으로 여겨졌다. 따라서 레위 지파는 자연법과 계시법 사이의 연속성을 보여주는 상징적 인물들로 간주되었다. 자연법을 보편적 계시의 한 형태라고 본다면, 중국 고대 문헌에 보존된 하늘의 도(道)는 그 흔적이 된다. 그리고 이를 전한 집단이 레위 지파라면, 중국 고대 경전은 단순한 철학서가 아니라 성경 계시의 일부가 ‘자연법의 언어’로 남은 것이라는 신학적 논증이 가능해진다. 부베는 중국 고대 문화에 성경의 계시적 지혜, 특히 자연법과 신성한 질서의 지식이 보존되어 있다고 믿었다. 그런데 레위 지파는 율법과 신앙을 보존한 사제 지파이었기 때문에, 그는 ‘계시적 지혜’가 중국에 전달된 경로를 상징적으로 가장 적합하게 설명할 수 있는 집단으로 레위 지파를 택한 것이다. 물론 이러한 혈통 해석은 역사적·계보학적 실증을 제시하려는 것이 아니라, 성경적 상징 체계와 원시신학(prisca theologia)의 관점에서 중국 고대 문명을 위치시키려는 부베의 신학적 독해에 속한다.

셈(Sem)과는 달리, 함(Ham)은 불경한 자, 하느님의 질서를 어긴 자이고, 그의 후손은 우상숭배자, 이단 전파자, 마술의 창시자로 묘사된다. 창

---

98) 레위(Levi)는 야곱의 세 번째 아들이다. 야곱은 이삭의 아들이고, 이삭은 아브라함의 아들이며, 아브라함은 셈의 직계 후손 에벨(Eber) 계통이다. 따라서 레위 지파는 “셈 계열 → 아브라함 → 이삭 → 야곱 → 레위”라는 셈 혈통에서 나온 것이 명확하다. 즉, 레위인은 셈의 후손이며 함이나 야벳 계통과는 혈연적으로 직접 연결되지 않는다.

세기 9장에 따르면, 노아가 포도주를 마시고 취하여 장막 안에서 벌거벗은 채로 누워 있었는데, 그의 아들 함이 아버지의 하체를 보고 밖으로 나가 두 형제인 셈과 야벳에게 알렸다. 셈과 야벳은 옷을 가져다가 뒤로 걸어가 노아의 하체를 덮었고, 얼굴을 돌려서 보지 않았다. 노아가 깨어난 후, 막내아들이 자기에 대해 한 일을 알고 다음과 같이 말했다. “가나안은 저주를 받아 그 형제들의 종들의 종이 되기를 원하노라.”(창 9:25) 결국 함의 행동은 노아의 분노를 일으켜 함의 아들 가나안(Canaan)이 저주를 받게 된 것이다. 부베는 ‘함’에 대해서는 다음과 같이 말했다.

반대로 이집트인들은 셈의 동생인 함의 후손으로, 그의 불경건함 때문에 인류에게 미움을 받았고,<sup>99)</sup> 그의 형 셈은 그의 진정한 경건함 때문에 존경을 받았습니다. 그들은 이 유혹자로부터 상형문자의 끔찍하고 추경된 의미, 마법의 악마적인 비밀, 우상 숭배의 신성 모독적인 의식을 배웠습니다. 이는 악마에게 유혹된 최초의 사기꾼의 변태가 대홍수 이전에도 이러한 문자들의 신비로운 의미와 진실하고 신성한 마법, 그리고 성스러운 족장 예녹이 제정된 참된 하느님 숭배의 성스러운 의식 모두에 대한 신성을 대체한 것입니다. 그리고 이 사악한 사람 함<sup>100)</sup>은 호기심으로 모아서 아버지 몰래 방주에 조심스럽게 보관했습니다. 따라서 이집트인의 상형 문자와 상징, 그리고 그것들의 신비와 의례가 원래 그들에게 전해진 것은 대부분 외형과 모습이 상징 과학의 신비를 유일하게 창시한 예녹처럼 순수하고 건강한 출처에서 비롯되었지만,<sup>101)</sup> 이 민족이 이 모든 것을 가증스러운 함을 통해 받아

---

99) 창세기 10장 6절에 따르면 “미스라임(Mizraim)”은 함(Ham)의 아들 중 하나이며, 함은 노아의 세 아들 가운데 아버지의 수치를 본 사건(창 9:22) 이후 저주를 받은 가계이다. 따라서 유럽의 성서학자·신학자들은 전통적으로 함의 후손(가나안, 미스라임 등)을 타락하거나 하느님으로부터 멀어진 계보로 간주했으며, 부베도 역시 이를 그대로 받아들여, 이집트(미스라임 후손)의 종교·학문 전통을 순수한 계시에서 이탈한 타락한 계보로 간주하고 있다.

100) 여기서 함이 몰래 보관한 것으로 암시된 것은 다음과 같은 지식과 의식의 유산이다. 즉 상형문자의 신비로운 의미, 마법의 악마적인 비밀, 우상 숭배적인 의식들, 대홍수 이전에 존재했던 문자와 마법, 예배 형식에 관한 전승 등이다. 요약하면, 대홍수 이전 시대의 신비 지식, 문자, 의식 체계를 의미한다. 부베에 따르면, 이러한 요소들은 원래는 예녹(Enoch)과 같은 성스러운 조상들에 의해 정립된 참된 지식이었으나, 함이 그것을 타락시켜 후손인 이집트인들에게 전했다고 본 것이다.

101) 예녹이 대홍수 이전에 하늘의 지식, 신비한 문자, 의식을 전수받았다는 전통

들인 것은, 방금 언급한 것처럼 함이 그들에게 단지 그것을 악마적으로 남용했을 뿐이기 때문이었습니다. 따라서 이 민족이 요람에서부터 맹목과 타락의 심연에 빠졌고, 그 이후로 모든 민족에게 퍼져 나간 모든 미신의 보편적이고 끝없는 원천이 되었다는 사실에 놀라서는 안 됩니다.<sup>102)</sup>

이러한 견해는 부베만의 독창적인 주장은 아니며, 비슷한 주장을 한 다른 사상가들이 역사적으로 존재한다. 예를 들면, 유세비우스, 테르툴리아누스 등의 교부 신학자들은 함의 후손을 우상 숭배와 연관짓고, 이집트의 마법과 점성술을 타락한 지식의 산물로 보았다. 그리고 유대 전승의 미드라시(Midrash)<sup>103)</sup>나 외경(外經, Apocrypha)<sup>104)</sup> 해석에서는 함이나 그

---

이 유대교·기독교 신비주의에서 오래전부터 존재한다. 일부 외경서(예: 에녹서)에서는 에녹이 천사들에게서 문자와 점성술, 예배 형식 등을 배우고 기록으로 남겼다는 이야기가 나온다. 일부 고대 교부(예: 히에로니무스, 유세비우스)나 유대 신화에서는 대홍수 이전의 지식이 방주를 통해 전해졌다고 암시한다. 특히 세트(Seth)의 자손들이 두 개의 기둥(문자 기록)을 세워 대홍수 후에도 보존되도록 했다는 전설은 이런 생각에 영향을 주었을 수 있다.

102) “Au contraire les Egyptiens estant issus de Cham frere cadet de Sem, autant abhorré du genre humaine pour son impiété, que son aîné fut reveré pour sa vraie pieté; avoient appris de ce seducteur le sens detestable et supposé des jeroglyphes, les secrets diaboliques de la magie, et les rites sacrileges de l’idolatrie, que la perversité les premiers imposteurs seduits par le démon substituerent dès avant le deluge à la sainteté tant du sens mysterieux de ces caracteres, que de la vraie et divine magie, et des ceremonies sacrées du culte du vrai Dieu instituées par le St. Patriarche Enoch: et que ce mechant homme ramassa alors avec curiosité et conserva soigneusement dans l’arche à l’insçu de son pere. Ainsi, quoyque les figures et symboles jeroglyphiques des Egyptiens aussi bien que leurs mysteres et ceremonies leur soient venus originairément pour la plus part, quant à l’ecorce et à ce qu’ils ont d’exterieur, d’une source aussi pure et aussi saine qu’Enoch l’unique auteur des mysteres de la science symbolique: neansmoins comme cete nation a reçu tout cela par le canal de l’abominable Cham, qui n’en introduisit parmi eux que l’abus diabolique, dont nous venons de parler: on ne doit pas s’etonner si elle s’est trouvée dez le berceau plongée dans l’abysme de l’aveuglement et de la corruption et qu’elle ait esté depuis la source universelle et intarissable de toutes les superstitions qui se sont repanduës ensuite chez toutes les nations.”(Collani, *Brief des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), p.48.

의 후손들이 하늘의 지식을 왜곡하고 남용했다고 보았다. 노아의 아들 함과 이집트, 마술, 우상숭배를 연결하는 관념은 16-18세기 유럽 지성계에서 상당히 널리 퍼져 있었던 신학적-역사적 사상 구조였다. 이 사상은 특히 17세기 기독교 인문주의자, 예수회 신학자, 역사신비주의자들에게 널리 수용되었으며, 부베는 이러한 견해에 의존했다. 부베는 중국인과 이집트인 율셈의 후손과 함의 후손으로 대비시킨 뒤에, 이러한 차이에도 불구하고, 양자가 동일한 기원에서 비롯되었다는 것을 깨닫는 것이 중요하다고 말한다.

중국인과 이집트인이 그들의 상형문자와 모든 신비로운 학문을 받아들인 다양한 방식에 대해 우리가 지금까지 말한 모든 것을 종합하면, 비록 이 두 나라 사이에 본질적인 차이가 있었음에도 불구하고, 종교의 본질과 정신에 있어서 이들이 처음부터 공통점을 가지고 있었다는 결론을 내릴 수 있습니다. 따라서 그들의 신비로운 상징의 형상과 외형이 거의 보편적인 유사성을 가지고 있다는 점을 고려하면, 그것들이 동일한 기원에서 비롯되었다고 보는 것이 합당합니다. 따라서 우리는 감히 단언할 수 있습니다. 이집트와 중국이 그들의 문자와 학문의 창시자로서 ‘머큐리(Mercury)’와 ‘복희’라는 이름으로 항상 숭배해 온 이는 다름 아닌 족장 에녹(Enoch), 참된 헤르메스(Hermes), 동양과 서양을 아우르는 유일한 트리스메기스투스(Trismegistus)이며, 이 두 나라의 모든 신비와 상형문자의 공통된 창시자라는 사실을 말입니다. 우리는 상형문자의 본질, 그 최초의 발명, 그리고 초기 시대의 상징적 학문에 대한 일반적인 개념을 제시함으로써 이 중요한 진리를 더욱 분명히 확립하려고 합니다. 이를 위해 우리는 모든 학문의 최초 원리인 하늘에 계까지 거슬러 올라가야 하며, 상형문자의 상징 학문이 발명된 것이 아니라, 오히려 최초의 족장들에게 마치 계시된 것처럼 주어진 것임을 보여주려 노력해야 합니다. 이는 그들에게 깨우침을 주고, 그들의 모든 후손과 함께 그들을 세계의 창조자이자 인류의 구속자로서의 신에 대한 완전한 지식과 사랑으로 인도하기 위한 것이었습니다. 이는 신의 업적과 그가 지켜온 불가침의 법칙들에 대한 깊은 이해를 통해 이루어졌으며, 이는 세계의 최초

---

103) 미드라시(Midrash)는 유대교의 경전 해석 전통을 가리키는 말이다. 단순히 주석(commentary)이라기보다, 성경 구절을 바탕으로 새로운 의미와 이야기를 창출하는 해석·설화 문학을 뜻한다.

104) 외경(外經, Apocrypha)는 성경 정경(canon)에서 제외된, 그러나 고대 유대교와 초기 기독교 세계에서 읽히던 종교 문헌들을 가리킨다. 『에녹서(1 Enoch)』는 유대교 전승에서 외경에 속한다.

창조 작업뿐만 아니라 그 복원의 과정에서도 마찬가지였습니다.<sup>105)</sup>

부베는 조로아스터와 헤르메스 트리스메기스투스가 동일한 인물<sup>106)</sup>이라고 주장한 로드리게스와 키르허 등의 견해에 대해서 동의했다.<sup>107)</sup> 그리고

---

105) “De tout ce que nous venons de dire, touchant les différentes voyes, par où les Chinois et les Egyptiens ont reçu leurs jeroglyphes et toute leur science mysterieuse, on peut tres bien conclure, que malgré cete difference essentielle, qu’il y a eu dés le commencement entre ces deux nations, quant au fond et à l’esprit de la Religion: cela ne doit pas empescher de rapporter à une mesme origine, les figures et l’ecorce extérieure de leurs symboles mysterieux, supposé le rapport et l’analogie presqu’universelle que nous y trouvons. Et consequemment nous pouvons assurer sans temerité, que celui que l’Egypte et la Chine ont toujours révééré, comme l’auteur de leurs lettres et de leurs sciences, sous les noms de Mercure et de Fo-hi, n’a point été autre que le Patriarche Enoch, le vrai Hermes, l’unique Trismegiste des Orientaux et des Occidentaux, et l’auteur commun de tous les mysteres et jeroglyphes de ces deux nations. Nous allons tacher de mieux établir encore cette importante verité, en donnant une idée generale de la nature des jeroglyphes, de leur premiere invention, et de la science symbolique des premiers siecles. Pour cet effet il faut que nous remontions jusques au premier principe de toutes les sciences, qui est Dieu; et que nous tachions de faire voir, que la science symbolique jeroglyphique, n’a été inventée, ou pour mieux dire donnée comme par voye d’infusion aux premiers Patriarches, que pour les eclairer, et les conduire avec toute leur posterité, à la connoissance et à l’amour parfait de Dieu, comme Createur du monde, et Redempteur des hommes, par la connoissance intime de ses ouvrages, et des loix inviolables qu’il a observées, tant dans l’ouvrage de la premiere production du monde, que dans celui de sa Reparation.(Collani, *Briefve des Joachim Bouvet an Bignon* (1989), pp.48-49).

106) 부베의 색은주의의 기본 논제 중 하나는, 이른바 고대 신학자들(Prisci Theologi) 중 몇몇이 사실상 동일인물이라는 것이었다. 예를 들어 헤르메스 트리스메기스투스(Hermes Trismegistos), 복희(伏羲) 등은 모두 족장 예녹의 다른 이름에 불과하다는 주장이다.

107) 로드리게스와 유사한 주장을 아타나시우스 키르허도 그의 저작들에서 제시했다. 그는 조로아스터가 노아의 ‘저주받은 아들’인 함과 동일인물이라고 설명했다. 함이 바트리아를 개척했고, 그 곳에서 중국도 인구가 유입되었다는 것이다.(Athanasius Kircher, *China illustrata* (Amsterdam, 1676), p.226.; Kircher, *Oedipus Aegyptiacus*, vol.1 (Rome, 1652), pp.84, 245; vol.3 (Rome, 1654),

복희가 바로 조로아스터라는 로드리게스의 견해와 트리스메기스투스<sup>9</sup>가 바로 에녹이라는 키르허의 견해를 종합해서 복희가 조로아스터, 헤르메스 트리스메기스투스, 에녹과 동일한 인물이라고 주장했다. 다시 말해서 조로아스터, 헤르메스 트리스메기스투스, 복희 등은 모두 이스라엘의 족장 에녹의 다른 이름에 불과하다는 것이다. 이러한 견해는 부베의 색은주의의 기본 논제를 형성한다. 부베는 1701년 11월 4일에 라이프니츠에게 보낸 편지에서 다음과 같이 적고 있다.

매우 유능한 학자들 가운데에는 (내 견해로는 그 대다수가) 복희가 결코 중국 땅에 발을 들여놓지 않았다고 주장하는 사람들이 있으며, 거기에는 그렇게 볼 만한 충분히 강력한 이유가 있습니다. 그런데 다른 한편으로, 복희씨에게 귀속되는 모든 것들 - 그가 살았다고 전해지는 시대이든 그가 했다고 전해지는 업적이든시간에 - 그에 관해 전해지는 대부분의 것들은 우리의 고대 저자들과 레반트(Levant) 지역의 저자들이 조로아스터(Zoroaster), 헤르메스 트리스메기스투스(Hermes Trismegistus), 혹은 심지어 에녹(Enoch)에게 귀속시키는 것들과 거의 완전히 일치합니다. 따라서 복희는 그 위대한 인물들 중 한 사람일 뿐이었다는 것을 판단할 수 있습니다. 그리고 복희의 이름을 이루는 두 개의 상형문자 자체가 이러한 추측을 어느 정도 가능하게 해 줍니다.<sup>108</sup>

---

p.11.; Kircher, Athanasius. *Turris Babel, sive Archontologia: qua primo priscorum post diluuium hominum vitae conditio*, Rome, 1679. p.9.;Mungello, D. E., *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology*, (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989), p.144.

108) “il y a de fortes raisons suivies par de tres habiles docteurs (je parle du plus grand nombres) qui font voir que Fo-hii ne mist jamais le pied dans la Chine. Et au contraire la plus part des choses que l'on rapporte tant du temps où il a vescu, que de celles qu'il a faites sont telles qu'il est aisé de juger, par la conformité presqu'entire que tout cela a avec ce que nos anciens Auteurs, et ce du levant ont rapporté de Zoroastre, de Mercure Trismegiste, ou mesme d'Enoch, que Fo hii n'a esté autre que quelqu'un de ces grand personnages, ce que les deux jeroglyphes de son nom mesme, donnent quelque lieu de conjecturer.”(Gottfried Wilhelm Leibniz, *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1698 - 1714)*, ed. Rita Widmaier, ed. & trans. Malte-Ludolf Babin (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006), pp.350-351).

복희가 중국에 발을 들여놓지 않았다는 주장은 부베나 그의 동시대 학자들이 복희를 서구의 성경적 인물에 동일시하면서 나온 해석이다. 복희가 중국인이라는 전통적 견해를 부정한 서양 학자들은 대부분 성서적 세계관에 입각하여 인류의 기원을 중동 또는 노아 이후 지역으로 한정하고, 모든 고대 문명의 시원을 성경적 인물 또는 사건으로 환원하려고 한 경향이 있다. 로드리게스는 복희를 조로아스터와 동일시하였으며, 키르허도 역시 복희를 고대 이집트 신비주의나 성경적 전통에서 유래한 인물로 해석했다. 부베 자신도 복희를 에녹과 동일시했으며, 에녹의 가르침이 중국에 까지 전달된 것이지, 그가 직접 중국에 왔다고는 보지 않았다. 에녹은 노아의 증조할아버지로서, 대홍수 이전의 인물이며, 메소포타미아 지역에서 활동했다고 추정되므로, 지리적으로 먼 중국까지 직접 왔다고 보는 것은 무리한 견해이다. 부베는 중국 문명의 시원을 신적 계시의 반영으로 보았지, 단순한 인류 이주사의 한 장면으로 보지는 않았다. 신성한 계시는 반드시 신체의 공간적 이동을 통해서만 전달되는 것은 아니기 때문이다.

부베의 색은주의는 리치의 적응주의를 토대로 발전했지만, 거기에 리치에게서 찾아볼 수 없는 원시신학(*prisca theologia*)의 요소가 새롭게 결합되었다. 리치가 유교적 도덕철학과 기독교 신앙의 조화를 모색하며 문화적 공통분모를 강조했다면, 부베는 더 나아가 중국 고대 문헌 속에 성경 계시의 흔적-아담과 노아의 후예들이 보존해 온 보편적 계시의 파편-이 담겨 있다고 보았다. 이는 단순한 문화적 타협을 넘어, 성서적 원형 계시와 중국 사상의 접점을 찾으려는 보편사적 신학 해석으로 나아간 것이었다. 이러한 주장을 정립하기 위해 부베에게 원시신학적 틀은 사실상 불가피했다. 그는 이를 정당화하는 자료라면 출처가 어디든 수용했으며, 실제로 그의 편지와 저술에는 적응주의 계열뿐 아니라 반대 진영의 논거도 활용한 흔적이 나타난다. 예컨대 부베는 로드리게스의 『논고』(*Tractatus*)나 롱고바르도의 『간략한 회신』(*Respuesta Breve*)은 본래 리치의 적응주의에 대한 비판으로 쓰였으나, 부베는 그 속에서 자신의 색은주의를 뒷받침할 수 있는 증거를 찾아냈다. 그는 오히려 이 논쟁에서 나온 비판적 관찰

들을 색은주의의 퍼즐(puzzle) 조각으로 흡수하여, 기독교와 중국 고대 사상 사이의 보편사적 접점을 탐구하는 도구로 삼았다.<sup>109)</sup> 이것은 전례는쟁의 기존 구도를 넘어서, 서로 대립하던 주장들을 색은주의라는 하나의 체계 속에 끌어들여, 유럽과 중국을 아우르는 거대한 보편사를 구성하려는 기획이었다.

결국 부베의 색은주의는 리치의 적응주의가 제기한 신학적 문제를 계시와 이성, 신앙과 과학의 통합이라는 더 높은 차원으로 끌어올리려는 시도였다. 그의 사도아카데미 구상은 실현되지 못했지만, 그 속에는 신학을 수학과 자연철학의 언어로 해석하려는 전례 없는 발상이 담겨 있었다. 이 점에서 부베는 단순한 선교사라기보다, 신앙의 진리를 수리적 질서 속에서 증명하려 한 형이상학적 신학자였다. 비록 색은주의가 교황청과 유럽과 중국의 학계 모두로부터 받아들여지지 못했지만, 그 사유는 리치가 열어놓은 적응주의의 지평을 신학·과학·철학의 통합으로 확장시킨 17-18세기적 보편 사상의 결정체였다. 이러한 부베의 시도는 동서 문명의 만남이 단순한 교류가 아니라, 보편 진리를 향한 상호 계시의 과정이었다는 사실을 보여준다.

#### IV. 결론

---

109) 클라우디아 폰 콜라니에 따르면 부베의 신학을 구성하는 두 가지 중요한 요인은 이미 유럽에서 마련된 기반 위에 있었다. 첫째는 1693년에 샤를 메그로(Charles Maigrot)가 『역경』을 금지하는 것을 포함한 칙령이었고, 둘째는 로드리게스(Rodrigues)의 『논고』(Tractatus)와 롱고바르도(Longobardo)의 『간략한 회신』(Respuesta Breve)에서 마테오 리치의 적응주의를 공격한 것이었다. 콜라니는 부베는 메그로, 로드리게스, 롱고바르도가 적응주의와 『역경』을 비판한 것에 맞서서 이에 대한 대항논리를 구상한 것이 색은주의로 귀결되었다고 보았다.(Claudia von Collani, "The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions," in Wenchao Li (ed.), *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of "Discours sur la théologie naturelle des Chinois"* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017), pp.90-91).

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 201

1704년에 조아킴 부베가 비농과 라이프니츠에게 보낸 서한은 17세기 말에서 18세기 초에 걸친 유럽과 중국 사이의 종교적·지성사적 충돌과 교류를 집약적으로 드러내는 사료였다. 본고가 분석한 세 통의 서한은 부베의 색은주의를 체계적 이론이나 주석서가 아니라, 특정 역사적 국면 속에서 제도적·학문적 기획으로 구상된 사유로 드러내 준다는 점에서 중요하다. 이 서한들에서 부베는 색은주의를 단순한 해석 방법이 아니라, 전례논쟁의 위기 속에서 가톨릭 신학과 보편 과학, 그리고 중국 고전을 종합하려는 하나의 전략적 사유로 제시하고 있다. 특히 사도아카데미 설립안은 색은주의가 사변적 차원에 머물지 않고 제도화 가능한 지식 체계로 이해되었음을 보여주는 핵심 자료이다. 이러한 점에서 이 서한들은 기존 연구가 주로 이론적·교리적 차원에서 다루어 온 부베의 색은주의를, 구체적인 실천 기획과 결부된 사상으로 재위치시키는 데 기여한다.

부베의 색은주의는 마테오 리치의 적응주의를 계승한 것이지만 양자 사이에는 중요한 차이점이 있다.

첫째, 부베는 리치가 『사서(四書)』의 ‘천(天)’을 기독교의 ‘하느님(Deus)’과 동일시한 해석을 발전시켜, 유교 경전 속에 이미 성경의 계시가 내재해 있다고 주장했다.

둘째, 리치는 『역경』을 회의적으로 보았지만, 부베는 보편 계시의 문헌으로 간주하여, 그 안에서 수학·천문·음률·기하의 원리를 읽어냈다.

셋째, 리치가 기독교 문명과 유교문명의 공통분모를 강조했다면, 부베는 양자의 역사적 동일 기원설을 제시했다. 특히 부베는 복희(伏羲)를 에녹(Enoch)과 트리스메기스투스(Hermes Trismegistus)에 대응시키며, 기독교와 유교의 기원을 동일한 계시의 전통 속에서 파악했다.

이로써 색은주의는 적응주의의 단순한 연장이 아니라, 원시신학(prisca theologia)의 관점을 통해 보편 계시의 언어를 탐구한 신학적 체계로 발전하였다. 부베는 리치 계열의 문헌뿐 아니라, 반대 진영의 로드리게스·몽고바르도 등의 저술까지 참조하여 색은주의를 정당화했으며, 이를 통해 전례논쟁의 대립 구도를 넘어선 새로운 신학적 기획을 시도하였다.

비록 사도아카데미는 실현되지 못했지만, 부베의 구상에는 신학과 이성

의 일치를 향한 17-18세기적 지성의 실험정신이 담겨 있었다. 결국 부베의 색은주의는 전례논쟁의 위기 속에서 탄생한 하나의 보편 신학이었다. 그는 리치의 문화 번역의 원리를 형이상학·수리학·자연철학의 언어로 재해석하여, 유럽과 중국의 사유를 잇는 새로운 지평을 열었다. 이로써 그의 사상은 근대 초 유럽이 꿈꾸었던 보편 과학의 이상과 중국 경학의 우주론적 질서를 결합한 독자적 신학 체계로 자리매김한다. 비평적으로 보자면, 부베의 기획은 서구의 보편주의적 야망을 반영하면서도, 중국 문명의 고대성과 지혜를 동등한 지적 전통으로 인정한 실험이었다. 그는 한문 원전을 직접 탐독하며 『역경』을 신학적으로 해석했으나, 동시에 그것을 서구 신학의 체계 속에 종속시키는 한계를 벗어나지 못했다. 그럼에도 그의 시도는 초기 교부들의 자연종교론을 계승하고, 비교문명론적 사유의 가능성을 선취한 독창적 업적이었다.

요컨대, 부베의 색은주의는 신앙과 학문, 계시와 이성, 동양과 서양의 사유가 만나는 지성사의 교차점이었다. 그것은 실패한 청원서로 남았지만, 문화 간 해석과 번역, 그리고 종교적 보편성과 역사적 특수성의 긴장을 성찰하게 하는 보편 신학의 실험적 유산으로 평가될 수 있다.

주제어

조아킴 부베(Joachim Bouvet), 장 폴 비뇽(Jean Paul Bignon.), 라이프니츠(Leibniz), 사도아카데미(Apostolic Academy), 적응주의(accommodation policy), 색은주의(figurism)

<투고: 2025년 11월 02일, 심사종료: 2025년 12월 19일, 게재확정: 2025년 12월 20일>

/Abstract/

## Joachim Bouvet's Accommodationism and Figurism: Focusing on his Letters to Leibniz and Jean-Paul Bignon

Bang, In

This study examines the letters Joachim Bouvet (1656 - 1730) sent to Gottfried Wilhelm Leibniz (1646 - 1716) and Jean-Paul Bignon (1662 - 1743). It focuses on how Bouvet inherited Matteo Ricci's policy of accommodation and transformed it into figurism. Claudia von Collani discovered these letters in the manuscript *Mélanges sur la Chine* preserved in the Bibliothèque nationale de France and later published them with annotations and commentary.

In these letters, Bouvet proposed the establishment of a small scholarly institution, the "Apostolic Academy," in Beijing and southern China. His aim was to recover the "universal science" of the ancient patriarchs and the system of the Cabala. He regarded Ricci's accommodation policy as a model for missionary strategy, endorsing an approach that respected Chinese traditions and culture while harmonizing local learning and religion with Christianity.

Bouvet, however, went beyond Ricci's attempt to identify common ground between Christianity and Confucianism. He advanced figurism, the view that both primitive Christianity and Fuxi's Yijing (Book of Changes) derived from a common historical origin. Figurism held that the Yijing, traditionally attributed to Fuxi, contained the hidden revelations of the ancient patriarchs encoded in mathematics, astronomy, music, and geometry. These concealed truths, Bouvet argued, had to be interpreted in the light of the Bible.

Bouvet's figurism, however, was too radical to gain acceptance. It was rejected by the French scholarly community, the Roman Curia, and even the Kangxi Emperor in China. Nevertheless, the letters remain significant. They provide a primary source that illustrates both a critical dimension of the Rites Controversy and the central claims of Bouvet's figurist thought within the wider intellectual exchange between East and West in the seventeenth and eighteenth centuries.

## 참고 문헌

### 1. 기본 텍스트

Collani, Claudia von (Hg.). *Eine wissenschaftliche Akademie für China: Briefe des Chinamissionars Joachim Bouvet S.J. an Gottfried Wilhelm Leibniz und Jean-Paul Bignon über die Erforschung der chinesischen Kultur, Sprache und Geschichte* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1989).

### 2. 논문 및 단행본

김지인, 안경덕, 최현주, 김상근, 역주, 『강희제 통치기의 예수회 중국선교와 전례논쟁』 (서울: 연세대학교 대학출판문화원, 2021).

김혜경, 『예수회의 적응주의 선교』 (서울: 서강대 출판부, 2012).

니콜로 롱고바르도 지음, 김미선 요안나 옮김, 『롱고바르도 신부의 중국선교보고서』 (서울: 한국교회사연구소, 2021).

데이비드 E. 먼젤로 지음, 이향만, 장동진, 정인재 옮김, 『진기한 나라, 중국 : 예수회 적응주의와 중국학의 기원』 (과주: 나남출판, 2009).

정인철, 『프랑스 왕실 과학원이 18세기 유럽의 중국지도제작에 미친 영향』, 『대한지리학회지』, 제49권 제4호 (2014).

Bella, Sandra. *The Peculiar Destiny of Sentiment de Monsieur Leibnitz (May 1705 - March 1706)*. Vorträge des XI. edited by Wenchao Li, Charlotte Wahl, Sven Erdner, Bianca Carina Schwarze, and Yue Dan (Hanover: Internationalen Leibniz-Kongresses, Jul 2023).

Ben-Dor Benite, Zvi. "Western Gods Meet in the East: Shapes and Contexts of the Muslim-Jesuit Dialogue in Early Modern China." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 55, no.4 (2012).

- Bouvet, Joachim. *Mémoires sur le rapport des anciennes croyances des Chinois avec les traditions bibliques et chrétiennes*. Bibliothèque nationale de France, Nouvelle Acquisition Latine ms.1173 (1727).
- Clarke, Jack A. “Abbé Jean-Paul Bignon ‘Moderator of the Academies’ and Royal Librarian.” *French Historical Studies* 8, no.2 (1973).
- Collani, Claudia von. *Die Figuristen in der Chinamission*. Würzburger Sino-Japonica 8 (Frankfurt am Main and Bern: Peter Lang, 1981).
- Collani, Claudia von. “The opposing views of Niccolò Longobardo and Joachim Bouvet on Chinese Religions”, in: Wenchao Li (Hg.), *Leibniz and the European Encounter with China. 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois, Studia Leibnitiana - Sonderheft Band 52* (Stuttgart, 2017).
- Cooper, Michael, S.J. *Rodrigues the Interpreter: An Early Jesuit in Japan and China* (New York and Tokyo: Weatherhill, 1981).
- Daston, Lorraine. “The Ideal and Reality of the Republic of Letters.” *Science in Context* 4, no. 2 (1991).
- de Nobili, Roberto. *Missione e inculturazione: Le lettere di Roberto de Nobili dal Madurai (1606 - 1656)*. Edited by Massimo Marcocci and Giancarlo Cattaneo (Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2008).
- Documenta Indica. Vol. XIV. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 1956.
- Grafton, Anthony. *A Sketch Map of a Lost Continent: The Republic of Letters* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).
- Huc, Évariste Régis. *Le Christianisme en Chine, en Tartarie et au Thibet* (Paris: Gaume frères, 1857 - 1858).
- Kircher, Athanasius. *Obeliscus Pamphilius* (Rome: Vitale Mascardi, 1650).
- Kircher, Athanasius. *China illustrata, sive China monumentis, qua sacris qua profanis, nec non variis naturae & artis*

조아킴 부베의 적응주의와 색은주의: 라이프니츠와 장 폴 비농에게 보낸 서한을 중심으로 207

*spectaculis, aliarumque rerum memorabilium argumentis illustrata* (Amsterdam, 1676).

Kircher, Athanasius. *Oedipus Aegyptiacus*. 3 vols (Rome, 1652 - 1654).

Kircher, Athanasius. *Turris Babel, sive Archontologia: qua primo priscorum post diluvium hominum vitae conditio* (Rome, 1679).

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Erste Reihe: Allgemeiner politischer und historischer Briefwechsel, Band 22 (Berlin: Akademie Verlag, 2006).

Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Der Briefwechsel mit den Jesuiten in China (1698 - 1714)*. Edited by Rita Widmaier; translated by Malte-Ludolf Babin (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2006).

Leung, Cécile. *Etienne Fourmont(1683 - 1745): Oriental and Chinese Languages in Eighteenth-Century France* (Leuven University Press, Leuven, 2002).

Li, Wenchao, ed. *Leibniz and the European Encounter with China: 300 Years of Discours sur la théologie naturelle des Chinois*. Studia Leibnitiana-Sonderheft 52 (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2017).

Mungello, D. E. *Curious Land: Jesuit Accommodation and the Origins of Sinology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1989).

Ricci, Matteo. *Tianzhu shiyi* (《天主實義》, 1603). Edited by Pasquale d'Elia. In *Fonti Ricciane*, vol. 2 (Rome: La Libreria dello Stato, 1942).

Spence, Jonathan D. *The Question of Hu* (New York: Vintage Books, 1989).

Stolzenberg, Daniel. *Egyptian Oedipus: Athanasius Kircher and the Secrets of Antiquity* (The University of Chicago Press, 2013).

Strickland, Lloyd, and Harry R. Lewis. *Leibniz on Binary: The Invention of Computer Arithmetic* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2022).

Thwaites, Reuben Gold, *The Jesuit Relations and Allied Documents:*

『사학지』 제67집 (2025. 12)

*Travels and Explorations of the Jesuit Missionaries in New France, 1610 - 1791*, Vol. 10 (1636 - 1637) (Cleveland: Burrows Brothers Company, 1896).

van Noord, W. J. L. *Materialising China: Material culture and perceptions of China in the late seventeenth-century Dutch Republic* (University of Amsterdam, 2024).

### 3. 인터넷 사이트

<https://archivesetmanuscripts.bnf.fr/ark:/12148/cc46915b>

[https://archive.org/details/gri\\_33125008669232?utm\\_source=chatgpt.com](https://archive.org/details/gri_33125008669232?utm_source=chatgpt.com)

[https://www.cambridge.org/core/books/correspondence-of-isaac-newton/  
E6D4BF142AAC21BAF2ABE50546F679BB](https://www.cambridge.org/core/books/correspondence-of-isaac-newton/E6D4BF142AAC21BAF2ABE50546F679BB)

# Creating the Twelve Patriarchs: The Ideological Manipulation of Material and Textual Culture at Taedunsa in the Early Nineteenth Century

Trombetta Marco\*

- |  |                                |
|--|--------------------------------|
| I. Introduction  | III. Manipulating inscriptions |
| II. The Monk Stupas at Taedunsa and the Invention of the Twelve Patriarchs | IV. Conclusion                 |

## Abstract

---

In the year 1822, several large-scale projects were undertaken at Taedunsa, one of the largest Buddhist monasteries of Chosŏn Korea. In particular, under the guidance of master Yunu, the gazetteer of the monastery, the *Taedunsaji*, was published, and several funerary steles were erected in the monastery's stupa group. This article explores the connections between the textual and the material heritage of Taedunsa, with a special focus on the production and fruition of what I define as the materiality of Sŏn masters. It discusses the concept of the Twelve patriarchs introduced by the *Taedunsaji*, examining the role of materiality in its definition and the dynamics underlying its development. It also analyzes the multifaceted exchanges between textual and material sources found at the monastery, exploring the extraordinary creation of a set of funerary steles and, at the same

---

\* Embassy of Italy in Seoul, patatromb@hotmail.com

---

time, the ideological manipulation of the functions and written contents of these monuments. This study aims at demonstrating that the materiality of Sŏn masters did not merely reflect historical developments of Buddhism, but rather had an active role in its transformation.

---

## I. Introduction

Until recently, Buddhism of the Chosŏn period (1392-1910) was commonly regarded as a minor, marginal tradition in the larger context of Korean Buddhism. It is only in the last fifteen years that scholars began to approach this religious heritage with an increasingly positive outlook, exploring more in depth its richness, complexity and peculiarities.<sup>1)</sup> Traditional studies on the subject usually described it as a decadent and impure form of Buddhism, lacking proper thinkers and otherwise relevant religious figures, its members struggling to survive in a hostile social environment dominated by the radically hostile Confucian ideology. The earlier, biased approach towards Chosŏn Buddhism also influenced research on the artistic/material heritage of the era. In the last few decades, a small but growing number of studies, mostly in the field of the history of religion, began reevaluate this tradition, with especially notable results relating to the second half of the period (seventeenth - nineteenth centuries), the Late Chosŏn period.

As revealed by recent scholarship, Late Chosŏn Buddhism can be better described as a lively form of Chan/Sŏn (meditative) Buddhism

---

1) Among the major contributions to the re-evaluation of Chosŏn period Buddhism, see Boudewijn Walraven, "A Re-Examination of the Social Basis of Buddhism in Late Chosŏn Korea." *Seoul Journal of Korean Studies* 20 (1) (2007), pp.1-20; Sung-Eun Thomas Kim, "Marginalization of Chosŏn Buddhism and Methods of Research." *Korean Histories* 4 (1) (2013), pp.3-13; Kim Yongtae, *조선후기 불교사 연구: 임제법통과 교학전통* [A Study of Late Chosŏn Buddhist History: The Imje Lineage and the Kyo Tradition] (Seoul: Shin'gu munhwasa, 2010); Sohn Seong Phil. *16-17세기 불교정책과 불교계의 동향 16-17* [The Chosŏn Court Policies on Buddhism and the Buddhist Activities in the Sixteenth and Seventeenth Centuries]. (Doctoral Thesis, Tongguk University, Seoul, 2013).

comparable with the forms of Buddhism flourishing in late Ming and early Qing China,<sup>2)</sup> infused with elements of other traditions, especially Pure Land (Kor. *chōngt'o*) thought and *Avatamsaka*(Kor. *Hwǎm*) doctrine. Great relevance was attributed to the ritual dimension, a fact reflected by the development of an extremely rich and diverse material heritage. The fundamental principle of late Chosŏn Buddhism is encapsulated in the expression *saja sangsŭng*(transmission of the teaching from master to disciple), which conveys the idea that the Buddhist Dharma has been transmitted to the present days in a direct, nonverbal form from master to disciple through an uninterrupted line going back to the historical Buddha; according to this principle, contemporary masters are enlightened beings who preserve the pure teaching of Sakyamuni, with whom are essentially identical.<sup>3)</sup>

With the popularization of this principle, a complex system of lineage narratives connecting contemporary masters with those of the past was developed,<sup>4)</sup> and eminent Sŏn masters, perceived as *de factobuddhas*,

---

2) In this respect I disagree with Jorgensen, who essentially denies the possibility of comparison between the contemporary developments in Chinese and Korean Buddhism, despite some striking similarities between the two traditions. John Jorgensen, "Problems in the Comparison of Korean and Chinese Buddhism: From the 16th Century to the 19th Century," in *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, ed. Geungang Center for Buddhist Studies (Seoul: Jimoodang, 2007). For further details on the forms of Buddhism in late Ming early Qing China, see Jiang Wu, "Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China" (Ph.D Thesis, Cambridge, Harvard University, 2002) and Timothy Brook, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China*(Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993).

3) On this concept, see John R. McRae, *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism*(Berkeley: University of California Press, 2003), 7.

4) The development process of these lineages has been studied in depth by

became direct subjects of veneration to an extent unparalleled in previous epochs. This in turn led to the flourishing of what I refer to with the term “materiality of Sŏn masters”: the heterogeneous set of artworks, monuments and objects created and circulated to celebrate, legitimate and religiously empower the most eminent members of the Buddhist community.<sup>5)</sup>

In line with the recent positive approach towards Late Chosŏn period Buddhism, this article will explore the idea that the materiality of Sŏn masters of the Late Chosŏn was not merely a reflection or result of religious ideas and trends, but rather an active agent in the development of the religious experience.<sup>6)</sup> Studies on Late Chosŏn Buddhist art usually interpret Buddhist materiality as the rendition in tangible forms of ideas already developed through textuality. My understanding of the relationship between textuality and materiality in Late Chosŏn Buddhism is more nuanced. My basic assumption is that several religious developments originated from, or because of, Buddhist material expressions: materiality did not merely reflect religious developments but rather had an active, often leading role in the

---

Kim Young Tae, Ko Ik Jin, and Choe Byong-hon, who collected and discussed the principal textual sources on which it was based.

- 5) The term encompasses a wide range of objects, such as monk stupas, bodily relics, portraits, funerary/memorial steles, robes, bowls, staffs as well as other miscellaneous contact relics. Most of these objects already existed prior to the Late Chosŏn era, but they never enjoyed the relevance (both in qualitative and quantitative terms) that they began to attain from the early seventeenth century. The term also functions as a way to acknowledge the interconnectedness of several forms of material production that have been studied by art historians only separately and never as different expressions of a single conceptual system.
- 6) On the idea of objects as socially active role of objects, see Alfred Gell, *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998), pp.17-21.

evolution of Buddhism as a whole, and there was a continuous interchange between materiality and textuality that contributed to the growth and transformation of religious ideas and experiences. Given the specific nature of Late Chosŏn Buddhism, when issues of lineage and monastic experience dominated the religious discourse, this is especially true in reference to the materiality of Sŏn masters.

In an attempt to overcome the limitations deriving from the strongly sectorial method that characterizes Korean Buddhist studies in general, and Korean Buddhist Art studies in particular, in my research I adopt an interdisciplinary approach strongly influenced by studies on material culture.<sup>7)</sup> This approach, based on the analysis and interpretation of data extracted from a wide range of heterogeneous material and textual

---

7) Different definitions of the term material culture exist, demonstrating its considerable flexibility as a research instrument, particularly when contrasted with the rigid constraints of traditional art-historical approaches. For instance, for Jules David Prown, the study of material culture is “the study of material to understand culture, to discover the beliefs, values, ideas, attitudes, and assumptions of a particular community or society at a given time.” He further observes that the outcomes of material culture history do not constitute a direct description of historical reality, but rather a narrative constructed on assumptions that may be more or less verisimilar (Jules David Prown, “The Truth of Material Culture: History of Fiction?”, in Steven Lubar and W. David Kingery (eds.), *History from Things. Essays on Material Culture*, (Washington, Smithsonian Institution Press 1993), pp.1-3). Thomas Schlereth, by contrast, places emphasis on the human factor, stressing the strong interrelation between physical objects and human behavior, as well as the complex interactions that occur between creators and their cultural milieu (Thomas Schlereth, ed., *Material Culture: A Research Guide*(Lawrence: University Press of Kansas, 1985), pp.2-3). The Editorial of the first issue of the *Journal of Material Culture* offers a useful comprehensive introduction to this academic approach (“Editorial”, *Journal of Material Culture* 1 (1996)). In general, material culture studies foreground the interconnectedness of objects and human or cultural factors—a perspective that is particularly valuable for achieving a deeper understanding of religious activity.

sources, is aimed at revealing the power of materiality, its fluctuating meanings, and its complex relationship with textuality.

To illustrate this stance, this paper presents a study case focused on a set of material and textual works centered on the Taehŭngsa/Taedunsa<sup>8)</sup> monastery in Haenam, South Cholla province, which during the last three centuries of the Chosŏn dynasty was one of the leading Buddhist institutions in the whole kingdom. This heterogeneous corpus, including monk stupas, steles, and written sources of wide-ranging nature, began to form in the early seventeenth century and culminated in the publication of the monastery's gazetteer, the *Taedunsaji*, in 1822.<sup>9)</sup> While the components of this set have been widely studied as separate entities, this study seeks to elucidate the intricate dynamics among them that have hitherto received insufficient scholarly attention: clarifying these dynamics can enhance our understanding of the rich material and textual heritage of Taedunsa,

---

8) Today, the official name of the monastery is Taehŭngsa: Taedunsa is the name through which it was known in the premodern era, and the one appearing in all primary sources on its history. For a brief summary of its history, see Han'guk pulgyo yŏn'guwŏn, *韓國의寺刹10 - 大興寺*[Buddhist Monasteries of Korea 10 - Taehŭngsa]. (Seoul, Ilchisa, 1977). To avoid misunderstandings in referencing primary sources, I will use the name Taedunsa throughout this study.

9) Monastic gazetteers are composite works created by collating and editing textual sources and information on specific Buddhists sites. The production of monastic gazetteers was especially widespread in Qing China, while in Korea only a limited number of such texts is extant. On the sources and characteristics of Chinese monastic gazetteers see Marcus Bingenhaeimer, "Bibliographical Notes on Buddhist Temple Gazetteers, Their Prefaces and Their Relationship to the Buddhist Canon," *Chung-Hwa Buddhist Journal* 25 (2012) especially 53-54. For an introduction to Korean monastic gazetteers, see Oh Kyeong-hwo "朝鮮後期 僧傳과 寺誌의 編纂 研究" [A Study on the Composition of Monk Biographies and Monastic Gazetteers in the Late Chosŏn Period] (Doctoral thesis, Dongguk University, Seoul, 2002).

while also revealing the manifold ways in which materiality was actively employed and manipulated for a wide range of religious and social purposes.

The first part of this study will discuss how a set of monk stupas pre-existing at Taedunsa influenced the development of an artificial religious lineage created by the leaders of the monastery's religious community during the early nineteenth century. This analysis aims at uncovering the dynamic role of monk stupas in shaping the history of religious sites, while at the same time revealing how narratives created around a monastery's material heritage partook in the assessment of religious and operative power on a local scale. The second part of the study will further explore the efforts of Taedunsa's religious leaders to better fit their lineage narrative with the material aspects of the monastery's monk stupa group: these efforts, I will argue, resulted in the creation of additional material—and textual—tokens, through an intriguing interplay of materiality, textuality, and Sŏn thought, directed toward well-defined, albeit never explicitly stated, practical interests.

## II. The Monk Stupas at Taedunsa and the Invention of the Twelve Patriarchs

Today's Taedunsa (Taehŭngsa) is principally known for his association with Ch'ŏnghŏ Hyujŏng (1520–1604),<sup>10)</sup> unquestionably the

---

10) Born in 1520 as the son of a petty functionary that left him orphaned at an early age, he began his Buddhist activity after failing the public examinations in the year 1541. He passed the national *Sŏn sŭnggwa* examination in 1550, an event that contributed to his emergence as one of

most influential and celebrated Sŏn master of the Chosŏn period. What is worth noting in this regard is the fact that, if we look at all available historical sources contemporary with the master, it is evident that this association between him and the Taedunsa complex is entirely fictional: Hyujŏng never visited the region in his lifetime, and his connection with the monastery was artificially constructed through a centuries-long process of production and manipulation of material objects and relics allegedly correlated to his religious persona.<sup>11)</sup> This process began early in the seventeenth century when a stupa [fig. 1] was built at the site to enshrine some relics of the master,<sup>12)</sup> and reached its apex in 1788 with the official endorsement by the state of the P'yo'ch'ungsa [fig.2], a shrine with mixed Buddhist and Confucian elements celebrating Hyujŏng both as a local and a national hero not for his religious career, but for his role in protecting the country during the Japanese invasions of 1592.<sup>13)</sup>

---

the most influent religious figures of his era. During the first Japanese invasion of the Korean peninsula in 1592, summoned by King Sŏnjo (1552-1608, r. 1567 - 1608), he organized a large Buddhist army that, led by some of his major disciples, effectively contributed to the defeat of the invading forces. While this endeavor contributed to his long-lasting recognition by the State and is the main reason he is still known and celebrated in contemporary Korea, his primary contribution to the history of Korean Buddhism is the spawning of a large number of influent disciples who, through lineage claims, came to dominate, if not monopolize, the religious sphere for the remaining of the Chosŏn period.

11) On this issue, see Trombetta (2023), pp.173-182.

12) For two studies on this stupa, see See Choi Tae Sean (2001) and Yi Changhan (1985).

13) The historical and ideological issues concerning the creation of the P'yoch'ungsa shrine at Taedunsa have been discussed by several scholars, including Kim Yongtae (2006b) and (2007), Lee Cheol-Heon (2013) and (2016), Lee Jong-su (2018), Lee Wook (2019). The aspects of the Taedunsa P'yoch'ungsa shrine are discussed in Trombetta (2023), chapter 5.

The successful association of Taedunsa with Hyujöng through materiality transformed in a few decades Taedunsa from a scarcely known, provincial monastery into one of the most influential and wealthy Buddhist centers of the whole Korean peninsula, offering an outstanding example of the power of the materiality of Sön masters. The impact of Hyujöng's figure on the monastery's history has been thoroughly discussed by modern scholars from a wide range of point of views. At the same time, this scholastic focus on Hyujöng's heritage at Taedunsa obscured other equally important religious figures associated with the monastery and their contribution to the developments of the site's latter history. Many of these contributions, including those discussed in this study, reveal the central role of the materiality of Sön masters in shaping Korean Buddhism during the Late Chosön period.

The corpus that will be reviewed in the following pages uncovers the existence of a distinct set of interests that drove the activities of Taedunsa's monastic community during the early nineteenth century. The association of the monastery with Hyujöng undoubtedly functioned both as a catalyst for official patronage and as an effective means to promote this religious institution nationwide. In the early nineteenth century, however, issues concerning the leadership of the monastery also needed to be addressed, and to this purpose a complex set of interconnected actions was devised.

The most well-known outcome of this set was the publication of the *Taedunsaji* [fig. 3]. This monastic gazetteer, published in 1822, was compiled by a prominent group of local monks led by Wanho Yunu (1756-1826).<sup>14)</sup> A large work in four fascicles divided in two books, the

---

14) For a brief biographical sketch of Wanho, see Tonggung taehakkyo pulgyo kironq munhwa yusanak'aibũ saöptan, *사지자료집8 - 역주 대둔사지* [Collected Sources for Monastic Histories 8 - Taedunsaji Translated],

*Taedunsaji* discusses the history of the monastery and its main topographic and architectural features, introduces the most relevant religious figures connected with the site, and ends with a comprehensive history of Buddhism in the Korean peninsula. For its contents, form and scope, it is one of the most notable and well-known monastic gazetteers ever compiled in Chosŏn Korea. Multiple translations in modern Korean language exist, and it is widely used by scholars as a primary source of reliable information about the history of the monastery.<sup>15)</sup>

Crucially to this study, one of the most relevant sections of the gazetteer forms the bulk of Fascicle one, devoted to the principal religious figures connected with the monastery. After briefly mentioning some obscure monks active during the Koryŏ period (918–1392)<sup>16)</sup> and citing en passant Hyujŏng and his Buddhist pedigree,<sup>17)</sup> the text

---

(Seoul, Tonggung taehakkyo ch'ulp'anbu 2021): 9. The team that created the *Taedunsaji* comprised his main disciples, including Suryong Saeksŏng (1777-?) and Ch'oŭi Ŭisun (1786–1866).

- 15) Two complete translations of the text in modern Korean exist: *Taedunsaji kanhaengwiwŏnhoe*, 大菴寺志 [Taedunsaji] (Haenam, Taehŭngsa: 1997) and Tonggung taehakkyo pulgyo kŭng munhwa yusan ak'aibŭ saŏptan, 2021. The principal study on the text is Oh Kyeong-hwo (2002), which describes the text principally as a reflection of the nationalistic tendencies that allegedly emerged in the later part of the Chosŏn period, and as an instrument employed by its compilers to present a comprehensive history of Korean Buddhism through a 'modern' approach influenced by *silhak* thought.
- 16) This is clearly a means to enhance *Taedunsa's* relevance by extending its history into early times, for which actual historical sources are extremely scarce. It should be noted that the whole last fascicle of the gazetteer, devoted to the history of Buddhism in Korea, can be also better understood as a means to further underscore the historical relevance of *Taedunsa* in the larger context of the Korean Buddhist tradition.
- 17) Hyujŏng's alleged connection with the monastery is discussed in greater depth in Book three of the *Taedunsaji*, which is for the most part devoted to introducing the material tokens (relics, monastic robes, religious

introduces a set of twelve masters closely associated with Taedunsa, active between the early seventeenth and the late eighteenth centuries. These masters are referred to with the collective name of “Twelve patriarchs” (sipi chongsa). The *Taedunsaji* introduces the group with the following words: “Taedunsa’s Twelve patriarchs are all in the lineage of Hyujöng. One after the other, they all lectured on the *Avatamsaka* Sutra: the words of the Buddha shook the peaks of mount Turyun,<sup>18)</sup> and people flocked the Ch’ingyeru pavilion (Fig.4)<sup>19)</sup> as clouds. Monks from all eight provinces of Korea took refuge at Taedunsa and they all considered it their ancestral home”.<sup>20)</sup> The text continues with individual subchapters devoted to the Twelve patriarchs, consisting of excerpts from their funerary stele inscriptions, often followed by a short commentary by one or more compilers of the gazetteer.

The Twelve patriarchs are explicitly presented as the members of a clearly identifiable lineage unique to Taedunsa, based on criteria distinct from the master-disciple Dharma-transmission that typically defines Late Chosön Sön Buddhism. The lineage of the Twelve patriarchs is one founded on lectures on the *Avatamsaka* sutra (Kor. *Hwǎöngyöng*); to corroborate it the compilers of the *Taedunsaji*

---

paraphernalia, etc) supporting Taedunsa’s claims of being the master’s true religious hub, and the monuments enhancing the connection, which were erected at the site.

18) The mount where Taedunsa stands.

19) The main gate of the monastery’s northern section, where public lectures were usually held during the Late Chosön period. The current pavilion was rebuilt in the early twentieth century after a fire destroyed several buildings of the monastery’s northern precincts in 1899.

20) 大菴之十二宗師皆出其門華嚴大會首尾相承潮音撼頭輪之嶽雲會咽枕溪之樓遂使八路緇林歸依大菴咸以爲宗 (ABC, 02005\_0001 v1, p.13b08-14a01). Translation by the author.

consistently mention the *Hwaŏm kanghoerok* (Records of lectures on the *Avatamsaka*), allegedly a register of all lectures on the *Avatamsaka* sutra held at Taedunsa, a text currently lost.<sup>21)</sup> The lineage begins with P'ungdam Ŭisim (1592–1665), one of the most influential second-generation descendants of Hyujŏng<sup>22)</sup> and culminates with Yŏndam Yuil (1720–1799), one of the most renowned scholar-monks of the late eighteenth centuries and Dharma father of the gazetteer's editor in chief, Wanho Yunu. Table 1 lists all the masters in their order of appearance in the *Taedunsaji*, with additional information concerning the monuments connected to these figures that will be discussed in the following pages.

As presented in the gazetteer, this lineage appears to be a legitimate and convincing one, based on sources such as the masters' stele inscriptions and the *Hwaŏm kanghoerok*. A closer scrutiny of the material heritage belonging to the monastery, however, reveals that the Twelve patriarchs' group was far from being as unitary as the *Taedunsaji* suggests. Its origin was functional rather than historical, and its introduction in the *Taedunsaji* aimed not much at the

---

21) Despite an impressive amount of historical textual sources about Taedunsa emerged in recent years, not a single fragment of the *Hwaŏm kanghoerok* is currently extant, and no information concerning its form, actual contents or date of composition is available. The complete disappearance of this text, to which the compilers of the *Taedunsaji* seem to give so much attention, is rather puzzling and, given the vagueness of the references to it in the *Taedunsaji*, one is left to doubt the actual historicity of the book.

22) In the *Sŏyŏk Chunghwa Haedong Puljo wŏllyu* (The Origin of Buddhas and Patriarchs in India, China and Korea), the most comprehensive and influential reference text on Chosŏn Buddhist lineages published in 1764, P'ungdam appears as the main descendant of P'yŏnyang Ŏngi (1581–1644), who in turn was one of the four main disciples of Hyujŏng, along Chŏnggwan Ilsŏn (1533–1608), Samyŏng Yujŏng (1544–1610) Soyo Taenŭng (1562–1649).

celebration of the monastery's history, but rather at the legitimation of its leaders during the early nineteenth century. Crucially, these leaders coincide with the editorial team that compiled the gazetteer.

Table1 - List of the Twelve patriarch, of their stupas and steles

	Name and dates	Stupa Number	Extant Stele	Stele date
1	P'ungdam Ŭisim 1592-1665	1	Yes	1692
2	Ch'wiyŏ Samu 1622-1684	n.a.	No	/
3	Wŏljŏ Toan 1638-1715	3	Yes	1739
4	Hwaak Munsin 1629-1707	4		/
5	Sŏram Ch'ubung 1651-1706	5	Yes	1739
6	Hwansŏng Chian 1664-1729	6	Yes	1822
7	Pyŏkha Taeu 1676-1763	n.a.	Yes, at Mihwangsa	1764
8	Sŏlbong Hoejŏng 1677-1738	8	Yes, at Mihwangsa	1739
9	Sangwŏl Saebong 1687-1767	9	Yes	1782
10	Hoam Ch'ejŏng 1687-1748	10a(10 b)	Yes	1822
11	Hamwŏl Haewŏn 1691-1770	n.a.	Yes	1822
12	Yŏndam Yuil 1720-1799	12	Yes	1803

What does the material heritage of Taedunsa reveal about these twelve masters? Among the numerous monuments found on site, the attention of the visitor who approaches the precincts first goes to an extremely large monk stupa group found on the way towards the main area of the monastery.<sup>23)</sup> The group presently comprises 57 stupas and

23) The monastery is characterized by a unique tripartite structure not found in any other Korean Buddhist center, with three distinct sections all

17 steles, dated between the seventeenth and the early twentieth century (fig. 5). The size of the group is notable in its own right,<sup>24)</sup> but more important is the fact that, unlike stupa groups in other monasteries, here the name of the titular monk is almost invariably inscribed on the stupa body (kr. t'apsin, the stone forming the main section of the stupa). This is extremely helpful in defining the relative dates of creation of the single stupas, and also in reconstructing the progressive stages through which the group reached its present form. Previous studies on this stupa group focused on the most commonly recurring shapes of the monuments at the site, on taxonomical issues and on the reconstruction of the chronological frame of the stupas' formal characteristics.<sup>25)</sup> By contrast, the overall layout of the stupa group and its formative process did not receive sufficient attention.

To the casual onlooker, the positioning of the stupas in the group, which can be better understood as divided in three rows, might appear rather haphazard (Fig. 6). The oldest stupa at the site is the one housing the relics of Hyujöng,<sup>26)</sup> standing at the center of the first

---

centered around an individual main hall. The two older sections, which already existed during the Early Chosön period, are the Northern precinct (*Pukwon*) centered around the Taeungjön and the Southern precinct (*Namwon*) centered around the Ch'önbuljön, while the third section is the P'yoch'ungsa complex in the southernmost part of the monastery.

24) It is the largest unaltered stupa group in South Korea.

25) See Choi Tae Sean, 朝鮮時代 浮圖의 一類型 - 大菴寺 浮圖殿內 浮圖群을 中心으로 (Categorization of Chosön Monk Stupas - The Stupa Group of Taedunsa's Pudojön), *Chungang süngga taehak nonmunjip* 9 (2001), and YiChanghan. “海南大興寺의 石造浮屠群考察” [A Study on the Stone Monk Stupas of Haenam's Taehüngsa]. Master thesis, (Chönnam National University, 1985).

26) Although the exact date of construction of the stupa is not certain, it can be dated between 1631, when the master's relics were brought to the monastery, and 1647, when the accompanying hagiographic stele was

row, the one farthest from the entrance. This is also the most important stupa from the point of view of the monastery's history during the late Chosŏn period, because before the foundation of the P'yoch'ungsa shrine, it functioned as the primary mean of connection between Hyujŏng and Taedunsa.

The fact that almost all of the stupas<sup>27)</sup> are inscribed with the name of the titular monk has deep implications on how we can approach this group of monuments. Through biographical references, it is possible not only to infer - at least partially - the chronological framework of the stupas' construction, but it is also and foremost possible to identify some not immediately evident principles that guided the earliest phase of the group's development. As I will discuss, these principles later influenced the overall understanding of the monastery's history in the eyes of its own community.

To better understand the relevance of the Taedunsa monk stupa group in the process that shaped the monastery's religious history, some important facts should be pointed out. Although the *Taedunsaji* stresses lecturing on the *Avatamsaka* sutra as the main practice that allowed the Twelve patriarchs to stand out, in reality lecturing on the *Avatamsaka* was not an especially outstanding activity, in the sense that the sutra was one of the most commonly texts read and discussed by Chosŏn period Sŏn masters in general; thus, lecturing on it was not an extraordinary activity limited to a single monastery or religious community. Furthermore, in no section of the gazetteer nor in other

---

completed. This stupa attracted the interest of the scholars because of its peculiar 'naturalistic' decorations, which make it stand in stark contrast to the typically unadorned and austere monk stupas of the Late Chosŏn period, including all the other examples at Taedunsa.

27) The name of the titular master cannot be currently verified for only two bell shaped stupas, likely because it has worn off over time.

extant sources details concerning the contents of the lectures by the Twelve patriarchs are recorded. As it will be discussed later in detail, the concept of the Twelve patriarchs can be better understood as the result of an ongoing effort to create a local pedigree for the monastery's leading group, and the references to the *Avatamsaka* lectures are little more than an expedient, developed to unify an otherwise religiously heterogeneous group of individuals. Established that the *Avatamsaka* lectures were the tool selected to link these monastic figures, the reasons underlying the selection of these specific figures must also be addressed. The *Taedunsaji* doesn't offer clues concerning this point, but a reading of the spatial disposition of the monuments centered around Hyujöng's stupa in the Taedunsa monk stupa group might help us clarify this fundamental question.

As noted earlier, in the Chan/Sön conception masters are not simply highly educated scholars of doctrinal Buddhism with an intellectual understanding of the religion and the philosophy at its roots. Rather, they are living buddhas, in the most literal sense of enlightened beings. For this reason, after their death they become subjects of rich ritual activities, activities which in turn prompt the creation of a rich and complex material production (what I refer to with the expression materiality of Sön masters). After their cremation, masters leave relics (kor. *sari*), the supreme proof of their enlightened status. These relics, in turn, are enshrined in stone stupas, which function as protective tools, while also emphasizing the sanctity of the relics enshrined and offer an easily approachable place to appreciate and participate in the power of the relics.<sup>28)</sup> Moreover, as the place where the relics of a

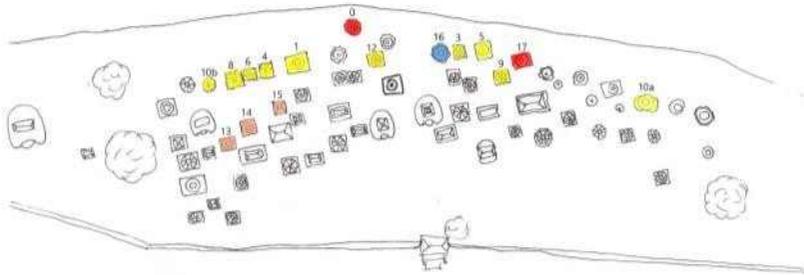
---

28) While what I described here is the general conception about relics and stupas, one must always keep in mind that subtler but substantial variations on the actual function and meaning of these material tokens depend on the

Buddha are is where the Buddha is,<sup>29)</sup> the place where a Sōn master's relics are is the place where the Sōn master is, even after his death, so monk stupas also function as a tangible means to meet masters and directly experience their power.

The Taedunsa monk stupa group is unusually large, a feature indicating that many enlightened being exerted their influence over the monastery, equally before and after their death. Some of these masters stand out more than others, a point revealed by a critical lecture of the stupas' disposition. Crucially, most of these masters correspond to the Twelve patriarchs listed in the *Taedunsaji*.

Table 2 - Disposition of the monk stupas at Taedunsa



Although not immediately evident to the casual onlooker, we can identify a precise arrangement of the stupas belonging to the Twelve

---

specific historic frame in which they were created, circulated and manipulated. One of the major tasks that has not yet been adequately investigated by scholars of Korean monk stupas is to explore these nuances, in order to better understand what the creation and maintenance of these unique monuments signified in their historical context.

29) Gregory Schopen, "Burial 'Ad Sanctos' and the Physical Presence of the Buddha in Early Indian Buddhism," in *Bones, Stones, and Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology, Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp.114-47, especially pp.131-133.

patriarchs [Table 2]. Although not the focus of this study, Hyujöng's stupa represents the heart of the group, standing at the center of the upper row (n. 0). The stupas for the Twelve patriarchs are positioned in a distinctive order, reminiscent of the relative position in which monk portraits are usually displayed in Chan/Sönn portrait halls (kor. *somok*).<sup>30</sup> In these halls, the central position is granted either to a traditional figure such as Sakyamuni or Bodhidharma, or to the most relevant and chronologically earliest master associated with the monastery where the hall was erected. The other portraits surround it in chronological order, with the odd and the even numbered generations aligned at the two sides of the center, the later generations progressively farther from the center. Thus, the first-generation disciple of a given central master will be on its right side, the second-generation disciple on the left, the third on the right, and so on.

Table 2 shows the relative position of the stupas belonging to Hyujöng and the Twelve patriarchs. First of all, we notice that the Twelve patriarch stupas (highlighted in yellow), with the significant exception of that of Yuil (n. 12), are all lined up in the first upper row, and that they appear to be placed in the chronologically descending right-left placement typical of portrait halls. The stupa of Ŭisim (n. 1, fig. 7), who stood out in the eyes of the monastery's community as one of the main second-generation disciples of Hyujöng, stands on the left of Hyujöng's stupa, that of Ŭisim descendant Toan (n. 3, fig. 8) on its right, that of Munsin (n. 4, fig. 9) on the left of Ŭisim's stupa, that

---

30) For a detailed analysis of the structure of Portrait halls in Song China, which was successfully imported in the Korean peninsula and, by the late seventeenth century widely spread in all regions of the Chosön state, see Griffith Foulk and Robert H. Sharf, "On the Ritual Use of Chan Portraiture in Medieval China," in *Chan Buddhism in Ritual Context*, ed. Bernard Faure (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003).

of Ch'ubung (n. 5, fig. 10) on the right of Toan's stupa, that of Chian (n. 6, fig. 11) at the left of Munsin's one. The absence, next to Ch'ubung's stupa, of the seventh patriarch Taeu seems to be partially breaking the established rule (which however returns with Hoejǒng's stupa (n. 8, fig. 12)), but it cannot be ruled out the possibility that Taeu's monument might originally have existed next to Ch'ubung's one, only to disappear at a later date. Indeed, the rule is restored with the stupa of Saebong (n. 9, fig. 13), next to that of Ch'ubung.

Concerning the stupa of the tenth patriarch Hoam Ch'ejǒng, previous scholarship identifies it with the one on the right end of the stupa group's upper row (n. 10, fig. 14).<sup>31)</sup> The stupa group, however, notably hosts two different stupas inscribed with the name "Hoam", which likely belonged to two distinct masters that shared the same name.<sup>32)</sup> Crucially, the 'second' Hoam stupa (n. 10b, fig. 15) stands right on the left side of Hoejǒng's stupa (i.e. the place where it is expected to be according to the Portrait Hall disposition argued in this study). This seems to suggest that this second stupa might be the one enshrining the relics of Ch'ejǒng. This identification is further supported by the fact that the monuments of three first-generation dharma descendants of Ch'ejǒng, Manhwa Wǒn'o (1694~1758), Yǒnhae Kwangyǒl (d.u.) and Yǒnggok Yǒng'u (d.u.) all stand one next to the other in close proximity to stupa n. 10b (respectively, n. 13, n. 14, n. 15).<sup>33)</sup>

---

31) Munhwajaech'ǒng, *한국의 사찰 문화재 - 전라남도·광주광역시*(Cultural Assets of Korean Buddhist Monasteries - Southern Chǒlla, Kwangju)] (Munhwajaech'ǒng 2006), charyochip 391.

32) The names of Chosǒn period Buddhist masters were composite and might vary during their lifespan and beyond. The most common form for monk names was the one including the taboo name (Kor. *hw*) and the dharma name (Kor. *ho*). Instances of masters sharing a specific name were not uncommon in the Chosǒn period.

It seems that at least until Ch'ejǒng's times, the founding principles of the stupa group were those discussed above. The masters whose relics were enshrined here were closely linked with Hyujǒng through the Portrait Hall disposition of their stupas, until the creation of the stupa for Yuil (n. 12, fig. 16), when the original scheme was finally abandoned or, rather, deliberately ignored. In the light of this discussion, in the Twelve Patriarchs list the role of the three masters whose stupa is not extant is not immediately clear, but it seems in two cases to be justified by their relationship with masters whose stupa is in the group: thus Ch'wiyō (the second patriarch), who is said to be a direct disciple of Soyo Taenŭng (another of the leading first generation Dharma heirs of Hyujǒng) likely appears because of his role of Dharma master of Hwansǒng Chian (n. 6). Less clear is the role of Pyōkha's (patriarch n. 7) appearance in the list: his stupa and stele were erected at Mihwangsa, a major subsidiary monastery of Taedunsa, and thus his inclusion in the Twelve Patriarch list is likely the result of interactions between the two monasteries that did not leave other recognizable traces.<sup>34)</sup> In this context, it can be noted that he had direct ties with two masters belonging to the Twelve Patriarchs list, Hwaak (n. 4) and Hwansǒng (n. 6).

The third master 'without a stupa' is Hamwōl Haewōn (patriarch n.

---

33) Stupa n. 16 enshrines the relics of Hōbaek Myōngjo (1593-1661), one of the most relevant third-generation disciples of Hyujǒng and contemporary of Ŭisim. Standing at the left of Toan's stupa in a position specular to that of Ŭisim's one, it may have been part of the original structure of the stupa group; however, for reasons that require further analysis, it had lost relevance by the time of the Taedunsaji's compilation.

34) For Pyōkha's stele and stupa at Mihwangsa, see Mihwangsa, *미황사 부도군 실측조사 보고서*[Mihwangsa - Report on the Stupa Group at Mihwangsa] (Taehan pulgyo Chogyejong munhwa yusan palgul chosadan 2001): pp.73-81.

11). While no stupa with his name engraved on it exists in the Taedunsa stupa group, it's worth noting that next to Sangwöl Saebong's stupa (n. 9) stands an unnamed bell-shaped stupa (n. 17, fig. 17). Given its position, I suggest that this might be the stupa of Hamwöl, a hypothesis supported by the formal characteristics of the stupa, which are consistent with other similar works created during the eighteenth century at Taedunsa, such as that of Söram Ch'ubung (fig. 10). If this hypothesis is correct, it would mean that the Portrait Hall disposition scheme of the patriarchs' stupas lasted in fact until the eleventh master, better justifying the inclusion of Haewön in the Twelve patriarchs list.<sup>35)</sup>

Yöndam Yuil was the last of the so-called Twelve Patriarchs; moreover, he was the Dharma master of Wanhö Yunu, main editor of the *Taedunsaji* and the 'creator' of the concept of the Twelve patriarchs. His stupa was erected in the empty space in front of Hyujöng's stupa. Henceforth the 'Portrait hall disposition' disappears, and in Yuil's case the stupa disposition seems to be based on another important principle: the concept of burial ad sanctos developed by Peter Brown in connection with early Christian funerary tradition<sup>36)</sup> and proven to be equally valid in the Buddhist context by Gregory Schopen.<sup>37)</sup> According to this principle, spatial (material) proximity to the most sacred figure of a religious or funerary site—embodied in the relics (in the case of the Taedunsa stupa group, those of Hyujöng)—signifies a closer association with that figure and, consequently, a greater share in the prestige derived from it.

---

35) See his biography in fascicle 1 of the *Taedunsaji*.

36) Peter Brown, *The Cult of the Saints - Its Rise and Function in Latin Christianity*(University of Chicago Press, 1981), Chapter 1.

37) Schopen, "Burial 'Ad Sanctos'" p.122.

Additionally, in this specific case, it can be argued not only that through this principle Yuil enjoyed the benefits of being close to Hyujöng's stupa in a passive way, but that his stupa's placement in such a peculiar spot also highlighted his own personal religious status; it was he and no other master to be the one worthy of such a unique, privileged physical position in the stupa group.

It is important to stress once again that these twelve masters do not represent a standard Dharma lineage, in the sense that they do not collectively share a single, direct master-disciple relationship, neither they function as instruments of sectarian legitimation. The Twelve patriarchs, although they all shared a common religious ancestry stemming from Hyujöng, belonged to different sub-lineages, a fact often stressed in writings on Taedunsa to prove the monastery's religious authority transcending the limits of traditional sectarianism.

Indeed, the Patriarchs represent a unitary group only insofar as they are recognized as great lecturers of the *Avatamsaka* sutra, a claim that, in several cases, is supported solely by short commentary notes that the compilers of the *Taedunsaji* attached to the main text of the single masters' biographies. However, what really made the first eleven members part of this 'honorary assembly' stand out is the position of absolute relevance of their stupas in the Taedunsa group, a position that clearly contributed to their identification as the leading monks of the monastery; the stupas of these masters, however, were not originally created with the specific intent of illustrating a *lineage*. Rather, these were simply built after the master's death, mostly in chronological order, in a specific arrangement derived by ideas which belonged to the cultural milieu common to all member of the Late Chosön Buddhist community. In this context, the single one exception represented by Yöndam Yuil takes on an even deeper significance. In

fact, it appears that his foremost function was that of substantiating the authority of his disciple Yunu: in other words, Yunu included his Dharma master in the list to create a direct link between himself and the most eminent masters of the monastery's past as represented in the stupa group, while creating in the process a new kind of lineage narrative.

### III. Manipulating inscriptions

Trained in Sōn thought and skilled in the literary field, Yunu must have been aware of the stupa group's disposition and the significance of its monuments, and was therefore able to manipulate it in brilliant ways. The stupas surrounding Hyujōng's one offered, with some necessary adjustments, the basis over which Yunu built the basic outline of the 'Twelve patriarchs' narrative. The tangibility of the stupas represented a strong element of legitimation for the masters' historical position in the monastery. Unlike textual sources, that to be mastered require a knowledge of the subtleties of Classical Chinese possible only through years of hard study, these imposing stone monuments could be easily approached by all members of the Buddhist community, including its large majority which lacked such a literary knowledge. The mere presence of the stupas, however, was clearly not sufficient to fulfill the agenda of Yunu's group.

The set of the masters who came to be known as the Twelve patriarchs originated from the stupas surrounding that of the most prestigious Buddhist master of the Late Chosōn period, Hyujōng; the original arrangement of these monuments was likely determined by the

chronological framework in which the masters were active at Taedunsa. All the masters held a pedigree that unambiguously connected them to Hyujöng, although they did not belong to a single lineage.<sup>38)</sup>

The stupas discussed in this study, thus, were not originally intended to manifest a unitary, uninterrupted lineage,<sup>39)</sup> but rather to celebrate the consecutive presence at the monastery of eminent masters who in a general sense belonged to the line of Hyujöng.<sup>40)</sup>

The *Taedunsaji*, on the contrary, describes these twelve masters as a homogeneous group stressing the Avatamaka lectures as their unifying characteristic. Why was this particular subject chosen as the unifying theme for the masters? The solution I suggest is a simple one, related to the identity of Yuil, the last of the Twelve patriarchs. This master, who as I already noted was the Dharma-father of Wanho Yunu, was a renowned Avatamsak aexpert: a collection of his lectures on the *Avatamsaka* sutra titled Hwaömg Sagi (Private notes on the *Avatamsaka*) widely circulated among the Buddhist community of his times,<sup>41)</sup> his funerary stele at Taedunsa is emphatically titled

---

38) Their association with Taedunsa can be better understood in the context of seventeenth- and eighteenth-century Korean Buddhism, dominated with a few significant exceptions by masters belonging to interrelated lineages stemming from Hyujöng's four main disciples. A monk's personal lineage was an important part of his own religious identity and many sites became associated with specific dharma lineages descending from a specific patriarch, but large monasteries might host masters belonging to several of Hyujöng's sub-lineages.

39) Such instances existed, the most famous being that at Sunchön's Sönggwangsa. On this stupa group see Eom Ki-pyo, "順天 松廣寺의 朝鮮後期 石造浮屠 研究" [A Study on the Late Chosön Stone Monk Stupas at Sunch'ön's Songgwangsa], (*Munhwa sahak* 30, 2008).

40) See Kim Yongtae (2010), p.138 for details concerning the lineages of the Twelve patriarchs.

*Taehwaŏmsa Yŏndam hwasang chi pi*(Stele of the great *Avatamsaka* master, venerable Yŏndam - Fig. 18)<sup>42)</sup> and his connections with *Avatamsaka* lectures are highlighted also in later sources dealing with the master's life.<sup>43)</sup> If, as I suggest, Yunu and his followers sought to elevate their own pedigree, it would have been only natural for them to conclude the list of the Twelve Patriarchs with their own direct source of religious legitimation. Likewise, it would be natural for them to shape the newly developed lineage in a way that highlighted Yuil's field of specialization as the defining characteristic of the entire lineage.

Wanho Yunu and his followers must have felt compelled to further strengthen the *Avatamsaka* connection to prove their point. A review of the Twelve patriarchs' biographies quoted in the *Taedunsaji*, all presented in the gazetteer as faithful transcriptions of preexisting stele inscriptions, offers intriguing clues about the intricate, willful

---

41) Project Unit for Archives of Buddhist Culture of the Academy of Buddhist Studies at Dongguk University, *Compendium of the Complete Works of Korean Buddhism*(Dongguk University Press, 2015): 314.

42) This is the only stele, among all those of the Twelve patriarchs, in which a connection of any sort with the *Avatamsaka* tradition is made explicit in the title.

43) See for instance the entry on Yuil included in the late nineteenth century biographical collection *Tongsa Yŏlchŏn*, where it is stated that in the course of thirty years, he lectured on the *Avatamsaka sutra* about fifteen times (ABC, H0258 v10, p.1030b12). Notably, this book was compiled by Pŏmhae Kak'an (1820-1896) a disciple of Ch'otŭi Ŭisun and thus a third-generation dharma heir of Yuil. In the same text, the entry on Yunu describes also this second master as a specialist on the Flower Garland tradition (ABC, H0258 v10, p.1032c06), a fact that further strengthens the identitarian discourse here at stakes. In both cases, however, there is not detailed information on the practical form or nature of these lectures, a fact that strengthens my hypothesis that, in the context of the *Taedunsaji*, *Avatamsaka* lecturing by the Twelve patriarchs is more a device to narratively unify them rather than an identity-defining occupation which all twelve masters practiced as their main activity.

manipulation of material and textual sources devised by Yunu and his disciples. There is no actual extant stele for two of these ‘transcriptions’, those of Ch’wiyö Samu and Hwaak Munsin. Two steles, those of Pyökha Tæu and Sölbong Hoejöngare extant but are to be found at Mihwangsa, a subsidiary monastery of Taedunsa. The remaining eight patriarchs have their steles standing in the Taedunsa stupa group [fig. 19].<sup>44)</sup>

As shown by table 1, out of the eight steles at Taedunsa, three were erected in 1822, the year when the *Taedunsaji* was also completed. The case of the eleventh patriarch Haewön’s stele is particularly intriguing. The inscription was composed in 1773, and was originally meant to accompany the stupa built by his disciples at Sögwangsa, a site close to his birthplace in Hamhŭng, present South Hamgyöng province in North Korea. For unclear reasons the stele was not erected at the time, and the text was finally used, essentially unedited,<sup>45)</sup> at Taedunsa, although all references to Sögwangsa were removed in the version of the text included in the *Taedunsaji*.<sup>46)</sup> The

---

44) The total number of steles for the Twelve patriarchs standing in the stupa group is, in fact, seven, since the inscriptions for Wöljö Toan and Söram Ch’ubung are carved respectively on the front and back side of a single stone slab. The reasons for this peculiar choice are not entirely clear, and should be addressed in a future study on the subject.

45) The complete transcription of the text, found in YiChiKwan(ed.).*歷代高僧碑文總集- 朝鮮朝-近現代*[Complete Collection of Historical Monk Steles - Chosön and Contemporary Periods] (Kasan pulgyo munhwa yön’guwön, 2000), pp.462-63, directly names Sögwangsa as the site for which the text was composed.

46) Although the text was not originally composed for this monastery, the existence of Haewön’s stele in the Taedunsa stupa group further substantiates my suggestion that his stupa is indeed present at the site, even if it’s not immediately identifiable. Building a stupa to enshrine a master’s relics without an accompanying stele was a common practice

texts for the other two steles erected in 1822, those of Chian and Ch'ejǒng, also conspicuously predate the date of the monuments' actual creation. Absolute dating for these texts cannot be verified, but in both cases the writer of the text is given as Hong Kyeħüi (1703-1771) and the calligrapher<sup>47)</sup> as Cho Myǒngch'ae (1700-1764)<sup>48)</sup> This detail indicates that these texts were completed no later than 1764, while the actual erection of the stele was delayed for unspecified reasons until 1822, when it was finally carried out, together with the stele for Haewǒn, by the monastic community led by Yunu.

Equally interesting is the case of Samu and Munsin's undated "inscriptions". The high-ranking scholar-bureaucrat Han Ch'üing (1760-1824) is presented by the *Taedunsaji* as the author of both text s.<sup>49)</sup> There is no trace of the actual steles at Taedunsa, and the texts can only be found, substantially identical, in the *Taedunsaji* and in the *Mandöksaji*<sup>50)</sup> a gazetteer compiled by the famous scholar Chǒng Yakyong (1762-1836) in the first decades of the nineteenth century.<sup>51)</sup>

---

between the eighteenth and the nineteenth centuries, but I am not aware of any instances in which during the Late Chosǒn period a stele was erected without the presence of a stupa.

47) The person in charge of rendering the text in a calligraphic form suitable for inscription on the actual stele. The fact that not only the writer, but also the calligrapher's name is given in the stele suggests that the production of these monuments was in an advanced state, before being halted for unknown reasons.

48) Yi Chi Kwan (2000), p.364 and 448.

49) ABC, 02005\_0001 v1, p.15b01 and ABC, 02005\_0001 v1, p.17a06.

50) Tonggung taehakkyo pulgyo kirong munhwa yusan ak'aibŭ saǒptan, *사지 자료집 9-역주 만덕사지*[Collected Sources for Monastic Histories 9 - Mandöksaji Translated], (Seoul, Tonggung taehakkyo ch'ulp'anbu 2021), pp.147-152.

51) The Mandöksaji exists only in an undated manuscript. For a summary of the discussions concerning the dating of the text, see ChǒngMin "만덕사지의 편찬경과"[The Compilation process of the Mandöksaji] (Pulgyo Hakbo79,

Crucially, Chŏng Yakyong was a close acquaintance of Yunu and inspired the methodological approach underlying the composition of the *Taedunsaji*; at the same time, he was also a close friend of Han Ch'üing. Chŏng often mentions Han in his collected writings<sup>52)</sup> and the two also founded the *Chungnan shisa* (Bamboo and Orchid poetic association), which included some of the most relevant scholar-poets of its times. The authorship of these two stele inscriptions doesn't seem to be accidental, and I am strongly inclined to believe that Yunu commissioned them to Han, likely through Chŏng, who also included the texts in his *Mandöksaji*.

My assumption here is that, in order to perfect and round out the Twelve patriarchs set he developed, Yunu undertook a project that encompassed the creation of steles for every single master included in the stupa set that lacked one. As for the stupas, the steles were often used to enhance the reputation of the titular masters. Concerning steles, one must keep in mind that, although steles are approached by modern scholars essentially as textual sources,<sup>53)</sup> in their original form these monuments were not meant to be read as we would read a book today. For most observers, *looking* at the steles rather than reading them was the primary approach to these monuments. Due to their dimensions and to the calligraphic nature of the inscription, the readability of most steles was limited; the majority of onlookers would stop at the title, which identifies the master and serves as an additional marker for the associated stupa. What mattered above all,

---

2017), pp.110–114.

52) The *Yöyudang chönsö* 與猶堂全書.

53) John Jorgensen (ed.), Patrick Uhlmann (trans.), *Collected works of Korean Buddhism 12 – Anthology of stele inscriptions of eminent Korean buddhist monks* (Seoul: Jogye Order of Korean Buddhism, 2012), p.6.

however, was the *monumentality* of the stone itself—its imposing physical presence. In other words, if a master was deemed worthy of such a large – and costly – monument, his religious merits must have been considered especially great. This, for most onlookers, was sufficient to approach and appreciate a funerary stele, without the necessity to delve into the often formulaic complexities of the actual bio/hagiographical text.<sup>54)</sup>

Yunu and his team took advantage of this issue of readability when referencing the stele inscriptions in the *Taedunsaji*. The transcribed texts of the existing steles are never quoted in full but are strongly edited to accommodate Yunu's agenda. References to lineage issues, especially passages reconstructing the descendancy of a given master back to Hyujŏng, are consistently expunged despite often representing the core of the biography. On the contrary, any minor reference to *Avatamsaka* lectures is singled out to build the 'lecturer narrative' championed by the compilers of the gazetteer; and, in cases where such references cannot be found in the stele, annotations by Yunu and his group aptly add such links by mentioning the *Hwaŏm kanghoero k*.<sup>55)</sup>

## IV. Conclusion

Through the analysis of the written and material sources discussed in the previous pages, this paper has sought to make sense of an

---

54) Trombetta (2023), pp.73–83.

55) See, for instance, the passage devoted to Ch'ubung. (ABC, 02005\_0001 v1, p.17b08–b09).

intricate set of interconnected material and textual endeavors that took place in the early nineteenth century at Haenam's Taedunsa. I suggest that these endeavors are the results of the concerted activities of a group of Buddhist monks based at the monastery and led by Wanho Yunu. More specifically, Yunu and his followers appear to have aimed at the creation of a source of religious and social legitimation for him and his followers, most likely to consolidate their leading position within the Taedunsa community. In the Korean Buddhist context of his times, being recognized as the religious heir of a great master functioned as the primary source of validation for one's religious standing. Within this ideological framework, it may be surmised that Yunu devised an original group of masters, the Twelve patriarchs, with his own Dharma-father, Yuil, at its apex. The group itself was inspired by a set of monk stupas connected materially, rather than religiously, a fact that underscores the relevance of the materiality of Sŏn masters in the living religious experience of Chosŏn period Buddhists. At the same time, the endeavor of Yunu's group contributed to transform the original meaning of the stupas, which are now naturally perceived as belonging to a cohesive group of masters connected by lecturing, rather than by their lineage connections with Hyujŏng.

The creation of a complete set of steles constituted another fundamental component of this legitimizing project. From a material perspective, the basic function of these monuments was to further enhance the significance of the stupas (or more precisely, of the masters whose relics were enshrined in the stupas). The simultaneous completion of the three steles for Chian, Ch'ejŏng and Haewŏn, along with the composition - likely within the same temporal frame - of the texts on Samu and Munsin, supports the hypothesis that these efforts

formed part of a larger, organic program that reached its culmination in 1822, the year the *Taedunsaji* was published. At the same time, this project contributed to redefine the significance of the earlier steles for Ŭisim, Toan, Ch'ubung and Saebong, which had originally been created in an entirely different context and which, through the activities of Yunu's group, acquired an entirely new meaning.

If the arguments presented above are correct, the following conclusion may be drawn: although the project remained partially incomplete, since in the end the steles for Samu and Munsin were apparently never completed, Yunu nonetheless succeeded in achieving his principal goal: his Dharma father, Yōndam Yuil, emerged as the apical figure of the Twelve patriarchs, and to this day he is celebrated as such by the Korean Buddhist community; at the same time Yunu's main disciple, Ch'oŭi Ŭisun, rose to prominence as the most renowned and influent Sōn master of mid-nineteenth century Korea, carrying Yunu's teaching into the modern Era. None of this, I would argue, would have been possible without the active agency of the materiality of Sōn masters.

주제어

대둔사(Taedunsa), 승탑(Monk Stupa), 탑비(Stele), 십이종사(Twelve Patriarchs), 완호윤우(Wanho Yunu)

<투고: 2025년 11월 17일, 심사종료: 2025년 12월 16일, 게재확정: 2025년 12월 20일>

/국문초록/

## 『대둔사지(大菴寺志)』와 대둔사 승탑원의 상호적 관계를 통해서 본 십이종사(十二宗師) 개념의 형성

트롬베타 마르코

본 연구는 1822년에 완호윤우(玩虎尹佑, 1756~1826)의 감정으로 초의 의순(草衣意恂, 1786-1866)을 포함한 그의 제자들이 발간한 『대둔사지(大菴寺志)』에 등장하는 ‘십이종사(十二宗師)’ 개념의 개발과 17-19세기 사이에 대둔사(大菴寺, 현 해남 대흥사大興寺)에 건립된 승탑과 탑비의 상호적·복합적인 관계를 해석한다. 이를 통해 한국 불교사의 종합적인 이해를 위한 불교 물질문화의 중요한 역할을 논한다.

대둔사의 역사를 소개하면서 『대둔사지』는 사찰을 빛나게 한 인물들로 ‘십이종사’라고 불리는 열두 명의 조선후기에 활동한 승려를 역설한다. 『대둔사지』는 이 열두 명의 승려가 대둔사에 방문하여 화엄경에 대해 특별히 뛰어난 강연을 하였기 때문에 그들을 유기적인 단체로 정의한다. 본 연구를 통해서 이 열두 명의 승려가 십이종사로 선택된 실제 이유는 사찰에 건립된 승탑에서 비롯된다고 추정한다. 즉, 십이종사 승탑 대부분은 대둔사의 승탑원에 있으며, 이 승탑들의 물질적·상징적 힘과 특유한 배치는 『대둔사지』 편집자들의 역사적·교단적 인식에 깊은 영향을 미치면서 그들의 목표에 알맞은 내러티브 형성에 유용한 도구의 역할을 맡았다. ‘십이종사’ 개념 개발의 최종 목표는 완호윤우의 스승이던 연담유일(蓮潭有一, 1720~1799)의 위상을 높이면서 완호윤우의 종교적 권력을 강화시키는 것이었다. 이 목표를 달성하기 위해 그들은 대둔사의 물질문화와 문헌을 합해서 창의적으로 이용했다.

대둔사 승탑원에 있는 승탑이 『대둔사지』의 간행에 미친 영향은 일방적이지 않았다: 완호윤우와 그 제자들의 목표를 더욱 성공적으로 달성하기 위해 비석을 창의적으로 이용하였다. 즉, 십이종사의 생애를 소개하는 승탑원에 원래 있었던 탑비문의 선택적 인용, 1822년에 새로 건립

된 탐비의 찬술, 그리고 문헌으로만 존재하는 비문의 내용을 기반으로 하여 『대둔사지』에 서술된 십이종사에 대한 내러티브를 통해 완호윤우의 스승이던 연담유일의 종교적 위상을 높였으며, 이로 인해 대둔사, 그리고 19세기 초반 불교계 속 완호윤우의 위상과 권력을 절대적으로 강화할 수 있었다. 본 연구는 학제 간 접근을 통해 사찰의 물질문화와 문헌 사이의 복합적 관계를 탐색하고, 불교사 해석에서 물질문화의 대체 불가능한 역할을 밝힘으로써, 미술사학의 연구대상에 대한 새로운 시각을 제시한다.

## GLOSSARY

- Chan 禪  
 Ch'imgyeru 枕溪樓  
 Cho Myōngch'ae 曹命采  
 Ch'ōnbuljnbuljōn 千佛殿  
 Chōng Yakyong 丁若鏞  
 Chōnggwan Ilsōn 靜觀一禪  
 Ch'ōnghō Hyujōng 清虛休靜  
 Chōngt'ō 淨土  
 Ch'ōi Ŭisun 草衣意恂  
 Ch'wiyō Samu 醉如三愚  
 Hamwōl Haewōn 函月海源  
 Han Ch'iūng 韓致應  
 Hoam Ch'ejōng 虎巖體淨  
 Hōbaek Myōngjo 虛白明照  
 Hong Kyeħi 洪啓禧  
 Hwaak Munsin 華岳文信  
 Hwansōng Chian 喚惺志安  
 Hwaōm kanghoerok 華嚴講會錄  
 Hwaōm sagi 華嚴私記  
 Hwaōm 華嚴  
 Hwaōmgŷōng 華嚴經  
 Mandōksaji 萬德寺志  
 Manhwa Wōn'ō 萬化圓悟  
 Mihwangsa 美黃寺  
 Namwon 南院  
 Pōmhae Kak'an 梵海覺岸  
 Pukwon 北院  
 P'ungdam Ŭisim 楓潭義誡  
 P'yoch'ungsa 表忠祠  
 Pyōkha Taeu 碧霞大愚  
 P'yōnyang Ŏngi 鞭羊彥機  
 Saja sangsūng 師資相承  
 Samyōng Yujōng 四溟惟政  
 Sangwōl Saebong 霜月璽封  
 Sari 舍利  
 Sipi chongsa 十二宗師  
 Sōgwangsa 釋王寺  
 Sōlbong Hoejōng 雪峯懷淨  
 Somok 昭穆  
 Sōn 禪  
 Songgwangsa 松廣寺  
 Sōram Ch'ubung 雪巖秋鵬  
 Soyo T'aenūng 逍遙太能  
 Sōyōk Chunghwa Haedong Puljo  
 wōllyu 西域中華海東佛祖源流  
 Suryong Saeksōng 袖龍曠性  
 Taedunsa 大菴寺  
 Taedunsaji 大菴寺誌  
 Taehūngsa 大興寺  
 Taeungjōn 大雄殿  
 T'apsin 塔身  
 Tongsa Yōlchōn 東師列傳

『사학지』 제67집 (2025. 12)

Yöyudang chönsö 與猶堂全書

Wanhö Yunu 玩湖尹祐

Wöljö Toan 月渚道安

Yöndam Yuil 蓮潭有一”

Yönggok Yöng’u 靈谷永遇

Yönhæ Kwangyöl 燕海廣悅

BIBLIOGRAPHY(참고문헌)

1. Primary sources

*Söyöŋk Chunghwa Haedong Puljo wöllyu* 西域中華海東佛祖源流[The Origin of Buddhas and Patriarchs in India, China and Korea]

*Mandöksaji* 萬德寺志

*Taedunsaji* 大菴寺志

*Tongsa Yölcchön* 東師列傳

Yi Chi Kwan (ed.), *Yöktae kosŭng pimun ch'ongjip - chosönjo - künhyöndaek* 歷代高僧碑文總集-朝鮮朝-近現代[Complete Collection of Historical Monk Steles - Chosön and Contemporary Periods] (Kasan pulgyo munhwa yön'guwön, 2000)

*Yöyudang chönsö* 與猶堂全書

2. Secondary sources

Bingenhaeimer, Marcus, "Bibliographical Notes on Buddhist Temple Gazetteers, Their Prefaces and Their Relationship to the Buddhiust Canon," *Chung-Hwa Buddhist Journal* 25 (2012), pp.51-86.

Brook, Timothy, *Praying for Power: Buddhism and the Formation of Gentry Society in Late-Ming China* (Cambridge: Council on East Asian Studies, Harvard University and Harvard-Yenching Institute, 1993).

Peter Brown, *The Cult of the Saints - Its Rise and Function in Latin Christianity* (University of Chicago Press, 1981).

Choi Tae Sean, "Chosön shidae pudo üi illyuhyöng - Taedunsa Pudojönnae pudogun ül chungshim üro" 朝鮮時代 浮圖의 一類型

『사학지』 제67집 (2025. 12)

- 大菴寺 浮圖殿內 浮圖群을 中心으로” (Categorization of Chosŏn Monk Stupas - The Stupa Group of Taedunsa's Pudojŏn), *Chungang sŭngga taehak nonmunjip* 9 (2001), pp.133-60.

Chŏng Min “Mandŏksaji ŭi p'yŏnch'an kyŏnggwa 만덕사지의편찬경과” [The Compilation process of the Mandŏksaji] *Pulgyo Hakbo* 79, (2017), pp.107-131.

“Editorial”, *Journal of Material Culture* 1 (1996), pp.5-14.

Eom Ki-pyo, “Sunch'ŏn Songgwangsa ŭi Chosŏn hugi sŏkcho pudo yŏn'gu 順天松廣寺의 朝鮮後期 石造浮屠 研究” [A Study on the Late Chosŏn Stone Monk Stupas at Sunch'ŏn's Songgwangsa], *Munhwa sahak* 30, (2008), pp.91-147.

Foulk, Griffith and Robert H. Sharf, “On the Ritual Use of Chan Portraiture in Medieval China,” in *Chan Buddhism in Ritual Context*, ed. Bernard Faure (London and New York: RoutledgeCurzon, 2003).

Gell, Alfred. *Art and Agency: An Anthropological Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1998).

Han'guk pulgyo yŏn'guwŏn, *Hanguk ŭi Sachal 10 - Taehŭngsa. 韓國의 寺刹 10 - 大興寺*(Buddhist Monasteries of Korea 10 - Taehŭngsa) (Seoul: Ilchisa, 1977).

Jiang Wu, “Orthodoxy, Controversy and the Transformation of Chan Buddhism in Seventeenth-Century China” (Ph.D Thesis, Cambridge, Harvard University, 2002).

Jorgensen, John, “Problems in the Comparison of Korean and Chinese Buddhism: From the 16th Century to the 19th Century,” in *Korean Buddhism in East Asian Perspectives*, ed. Geumgang Center for Buddhist Studies (Seoul: Jimoodang, 2007), pp.119-158.

Jorgensen, John (ed.), Patrick Uhlmann (trans.), *Collected works of Korean Buddhism 12 - Anthology of stele inscriptions of eminent Korean buddhist monks* (Seoul: Jogye Order of

Korean Buddhism, 2012).

Kim Sung-Eun Thomas, "Marginalization of Chosŏn Buddhism and Methods of Research." *Korean Histories* 4 (1) (2013), pp.3-13.

Kim, Sung-Eun Thomas, "The Re-Emergence of Chosŏn Buddhism in the seventeenth Century: A Question of Institutional Development and Legitimation." *Journal of Korean Religions* 10 (2) (2019), pp.221-46.

Kim Yongtae, *Chosŏnhugi pulgyosa yŏn'gu: Imje pŏpt'ong kwa kyohak chŏnt'ong*. [조선후기 불교사 연구: 임제법통과 교학전통] [A Study of Late Chosŏn Buddhist History: The Imje Lineage and the Kyo Tradition] (Seoul: Shin'gu munhwasa, 2010).

Kim Yongtae 김용태. "Taedunsa ūi 'chongwŏn' p'yomyŏng kwa kŭ pulgyosajŏng ūimi" 大菴寺의 '宗院' 표명과 그 불교사적 의미 (The Designation of Daedunsa as Chongwŏn and Its Meaning in the History of Buddhism). *Kusan nonjip* 11 (2006), pp.1-36.

\_\_\_\_\_. "Chosŏn hugi Taedunsa ūi P'yoch'ungsa köllip kwa 'chongwŏn' p'yomyŏng" 조선후기 大菴寺의 表忠祠 건립과 '宗院' 표명 (The Foundation of the P'yoch'ungsa at Taedunsa and the Monastery's Designation as Chongwŏn in the Late Chosŏn Period). *Pojo sasang* 27 (2007), pp.273-316.

Kim Young Tae, "Chosŏn sŏn'ga ūi pŏpt'onggo - Sŏsan kat'ong kumyŏng" 朝鮮禪家の 法統考- 西山 家統 究明 [The Lineage of The Chosŏn Period Sŏn School - An Explanation of Sŏsan's Lineage], *Pulgyohakpo* 22, (1985), pp.11-44.

Koh Ik Jin, "Chowŏn t'ongnokch'waryo ch'urhyŏn kwa kŭ saryo kach'i." 祖源通錄撮要 출현과 그 使料 가치 [The Appearance and the Historical Value of the *Chowŏn t'ongnokch'waryo*], *Pulgyo hakpo* 21 (1984), pp.157-73.

Koh Ik Jin, "Pyöksong Chiŏm ūi sinjaryo wa pŏpt'ong munje" 碧松智巖의 新資料와 法統問題 (A New Source on Pyöksong Chiŏm and the Problem of Dharma Lineage). *Pulgyo hakpo* 22 (1985); pp.203-212.

Lee Cheol-Heon 이철현. “P’yoch’ungsa e taehan yugyogye wa pulgyogye üi inshik.” 표충사에 대한 유교계와 불교계의 인식 (Confucian and Buddhist Perception of the P’yoch’ungsa). *Pulgyo hakpo* 64 (2013), pp.145-71.

\_\_\_\_\_. “P’yoch’ungsa ch’unch’u chehyang t’onghae pon süngnyö üi chikch’aek yök’al - Miryang P’yoch’ungsa wa Haenam P’yoch’ungsa chungshimüro.” 표충사 춘추제향 통해 본 승려의 직책 역할-밀양 표충사와 해남 표충사 중심으로(The Role of Buddhist Monks seen through the Seasonal Rituals at P’yoch’ungsa - With a Focus on the P’yoch’ungsa’s of Miryang and Haenam). *Pulgyo hakpo* 77 (2016), pp.197-222.

Lee Jong-su 이종수. “18 segi pulgyogye üi P’yoch’ungsa wa Such’ungsa köllip kwa kukka üi saaek.” 18세기 불교계의 표충사(表忠祠)와 수충사(酬忠祠) 건립과 국가의 사액(The Establishment of P’yoch’ungsa and Such’ungsa in the Eighteenth-Century Buddhist Community and the state’s Bestowal of the Royal Charter). *Pulgyohak yön’gu* 56 (2018), pp.201-28.

Lee Wook 이욱. “Chosön sidae Haenam P’yoch’ungsa chehyang üi sörhaeng kwa pyönhwa.” 조선시대 해남 표충사 제향의 실행과 변화(Establishment and Transformation of the Rituals at Haenam’s P’yoch’ungsa in the Chosön Period). *Pulgyo hakpo* 49 (2019), pp.125-155.

Mihwangsa, *Mihwangsa - Mihwangsa pudogun shilch’ük chosa pogosö* 미황사 부도군 실측조사 보고서[Mihwangsa - Report on the Stupa Group at Mihwangsa] (Taehan pulgyo Chogyejong munhwa yusan palgul chosadan, 2001).

McRae, John R., *Seeing Through Zen: Encounter, Transformation, and Genealogy in Chinese Chan Buddhism* (Berkeley: University of California Press, 2003).

Munhwajaech’ong, *Han’guk üi sach’al munhwajae - Ch’olla namdo, Kwangju kwangyökshi*. 한국의 사찰문화재- 전라남도 · 광주광역시(Cultural Assets of Korean Buddhist Monasteries -

Southern Chölla, Kwangju) (Munhwajaech'öng, 2006).

Oh Kyeong-hwo. “Chosön hugi süngjön kwa saji üi p'yönc'h'an yön'gu  
朝鮮後期 僧傳과 寺誌의 編纂 研究”[A Study on the  
Composition of Monk Biographies and Monastic Gazetteers in  
the Late Chosön Period]. Doctoral thesis, Dongguk University  
(2002).

Project Unit for Archives of Buddhist Culture of the Academy of  
Buddhist Studies at Dongguk University, *Compendium of the  
Complete Works of Korean Buddhism* (Dongguk University  
Press, 2015).

Prown, Jules David, “The Truth of Material Culture: History of  
Fiction?”, in Steven Lubar and W. David Kingery (eds.),  
*History from Things. Essays on Material Culture*  
(Washington: Smithsonian Institution Press 1993), pp.1-19.

Schlereth, Thomas, ed., *Material Culture: A Research Guide*  
(Lawrence: University Press of Kansas, 1985).

Schopen, Gregory, “Burial ‘Ad Sanctos’ and the Physical Presence of  
the Buddha in Early Indian Buddhism,” in *Bones, Stones, and  
Buddhist Monks: Collected Papers on the Archaeology,  
Epigraphy, and Texts of Monastic Buddhism in India*  
(Honolulu: University of Hawai'i Press, 1997), pp.114-47.

Seo, Jeong-in, 서정인. Haenam Taedunsa Samsebul't'aeng (1901) yongu  
해남대둔사(大菴寺) <삼세불탱(三世佛幀)> (1901) 연구,  
(Painting of the Buddhas of the Three Ages (1901) at  
Daedunsa, Haenam,) Master Thesis, Seoul National University  
(2023).

Sohn Seong Phil, “16-17 segi pulgyo chöngch'aek kwa pulgyogye üi  
tonghyang” 16-17세기 불교정책과 불교계의 동향 16-17 [The  
Chosön Court Policies on Buddhism and the Buddhist  
Activities in the Sixteenth and Seventeenth Centuries].  
(Doctoral Thesis, Tongguk University, Seoul, 2013).

Taedunsaji kanhaengwiwönhoe, *Taedunsaji* 大菴寺志[Taedunsaji]

『사학지』 제67집 (2025. 12)

(Haenam: Taehŭngsa: 1997).

Tonggung taehakkyo pulgyo kirong munhwa yusan ak'aibŭ saŏptan, *Saji Charyojip 8 - Yŏkchu Taedunsaji. 사지자료집8 - 역주 대륜사지*(Collected Sources for Monastic Histories 8 - Taedunsaji Translated) (Seoul: Tonggung taehakkyoch'ulp'anbu, 2021).

Tonggung taehakkyo pulgyo kirong munhwa yusan ak'aibŭ saŏptan, *Saji charyojip 9 - Yŏkchu Mandŏksaji. 사지자료집9 - 역주 만덕사지*(Collected Sources for Monastic Histories 9 Mandŏksaji Translated) (Seoul: Tonggung taehakkyo ch'ulp'anbu, 2021).

Trombetta, Marco. "Lineages, Legitimation, and the Materiality of Sŏn Masters in Late Chosŏn Buddhism (17th–19th centuries) in Korea." PhD diss., Seoul National University, (2023).

Walraven, Boudewijn "A Re-Examination of the Social Basis of Buddhism in Late Chosŏn Korea." *Seoul Journal of Korean Studies* 20 (1) (2007), pp.1–20.

Yi Changhan. "Haenam Taehŭngsa ūi sŏkcho pudogun koch'al 海南 大興寺의 石造 浮屠群 考察" [A Study on the Stone Monk Stupas of Haenam's Taehŭngsa]. Master thesis, (Chŏnnam National University, 1985).

## FIGURES



Figure 1 Stupa for Ch'onghŏ Hyujŏng, First half of the 17<sup>th</sup> century, stone, 268cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 2 Pyo'ch'ungsa shrine, 1788, Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 3  
Daedunsaji (cover),  
first edition.  
Taehungsa,  
Haenam.



Figure 4  
The Ch'imgyeru  
pavilion, 1899,  
Taehungsa,  
Haenam. (photo by  
the author)



Figure 5 - Panoramic view of the Monk stupa group at Taedunsa  
(Photo by the Author)



Figure 6 - Detail of the Taedunsa stupa group (photo by the author)



Figure 7 Stupa for P'ungdam Ŭisim, 17<sup>th</sup> century, stone, 210cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 8 Stupa for WŏljŏToan, 18<sup>th</sup> century, stone, 210cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 9 Stupa for Hwaak Munsin, 18<sup>th</sup> century, stone, 210cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 10 Stupa for Sŏram Ch'ubung, 18<sup>th</sup> century, stone, 164 cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 11 Stupa for Hwansŏng Chian, 18<sup>th</sup> century, stone, 212 cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 12 Stupa for Sölbong Hoejöng, 18<sup>th</sup> century, stone, 218 cm. Taehüngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 13 Stupa for Sangwöl Saebong, 18<sup>th</sup> century, stone, 209 cm. Taehüngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 14 Stupa for Hoam Ch'ejöng (earlier identification), 18<sup>th</sup> century, stone, 212 cm. Taehüngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 15 Stupa for Hoam Ch'ejöng (identification by the author), 18<sup>th</sup> century, stone, 211 cm. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 16 Stupa for Yöndam Yuil, late 18<sup>th</sup>early 19<sup>th</sup> century, stone, 201cm. Ch'önghöHyujöng's stupa can be seen on the back. Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 17 Unnamed bell-shaped stupa, Late Chosön period, stone, 165 cm, Taehŭngsa, Haenam. (photo by the author)



Figure 18 - Stele  
of Yöndam Yuil,  
1803, stone,  
Taehüngsa,  
Haenam (photo by  
the author)



Figure 19 Stone steles for (top row, left to right) P'ungdam Üisim (1692, 321 cm), WöljöToan and Söram Ch'ubung (1739, 322 cm), Hwansöng Chian (1822, 337 cm); (bottom row, left to right) Sangwöl Saebong (1872, 375 cm), Hoam Ch'ejöng (1822, 297 cm), Hamwöl Haewön (1822, 288 cm). (Photos by the author)



# [서평] 문명이란 무엇이고 무엇이어야 하는가: 정수일의 『문명교류학』(2025, 창비)의 구조와 지향\*

배 태 진\*\*

- |  |                               |
|--|-------------------------------|
| I. 서론                                  | V. 실크로드 - 문명교류학의 실증적 토대       |
| II. 문명 이해의 구조 - 자생성·모방성·공유성의 삼각구도      | VI. 신생 학문으로서 문명교류학의 과제        |
| III. 문명은 어떻게 서로를 바꾸어 왔는가 - 교류의 구조와 사례들 | VII. 문명교류학의 이론적 긴장, 그리고 향후 과제 |
| IV. 기존 문명담론 비판 - 헌팅턴·펠러·토인비를 넘어서       | VIII. 결론                      |

## 초록

본 서평은 정수일의 『문명교류학』을 중심으로, 문명 개념을 교류의 구조 속에서 재구성하려는 저자의 이론적 시도를 검토한다. 이 책은 문명을 자생성·모방성·공유성이라는 삼각구도로 파악함으로써, 문명 간 차이를 고정된 본질이 아닌 장기적 접촉과 변형의 과정으로 이해할 것을 제안한다. 또한 토인비, 헌팅턴, 펠러로 대표되는 기존 문명 담론을 비판적으로 검토하며, 문명 간 관계를 충돌이나 선연적 공존의 문제로 환원하지 않는 대안을 모색한다. 몽골 제국, 이슬람 문명, 실크로드 사례 분석은 이러한 이론적 틀이 실제 역사 서술 속에서 어떻게 작동하는지를 보여준다. 다만 문명교류학이 지닌 다학제적·초국적 성격은 향후 미시적 연구와의 접속, 집단적 연구 기반 구축이라는 과제를 함께 남긴다.

\* 이 글은 연구보고서 작성 과정에서 동일 내용을 바탕으로 한 온라인 공개 형식의 소개가 선행된 바 있으며, 학술지 투고를 위해 형식과 문체를 일부 조정하여 제작되었다.

\*\* 단국대학교 사학과 고대근동학 전공 석사과정, qoxowls77@naver.com

## I. 서론

정수일의 『문명교류학』<sup>1)</sup>은 이 분야의 사실상 창시자가 학문 인생 말년에 내놓은 최신이자 종합적인 개론서라는 점에서 주목할 만하다. 개론서로 기획된 만큼 문장 자체는 비교적 평이하지만, 그 이면에는 수십 년간 축적된 연구 성과와 문제의식이 촘촘히 배치되어 있다.

이 책은 문명이라는 것이 무엇인가, 문명 간 교류는 어떤 계기와 경로를 통해 이루어져 왔는가라는 질문을 고대부터 근현대에 이르는 동서양의 방대한 시공간 속에서 다루고 있다.<sup>2)</sup> 특히 서구 중심의 문명사 서술이 지녀 온 인식의 관성을 비판적으로 검토하면서도, 단순한 반(反)서구 담론에 그치지 않고, 문명 간 상호 교섭과 공존의 가능성을 설명할 수 있는 이론적 틀을 제시하고자 한다. 여기서 이 책의 기획 방향이 분명해지는데, 기존 문명 연구의 담론을 비판적으로 검토함으로써, 문명이라는 개념을 구성해 온 전제와 서술 방식 자체까지도 다시 들여다보도록 유도한다.

일반적으로 ‘문명’이라는 개념은 오늘의 우리에게 그리 낯선 표현은 아니다. 그러나 그것이 정확히 무엇을 가리키는 개념인지는 여전히 명확하지 않은 편이다. 한 사회의 특정한 발전 단계를 의미하는 것인지, 특정 민족이 이룬 정신적 성취를 가리키는 것인지, 혹은 서구 근대가 자임해 온 보편적 가치의 총합을 지칭하는 것인지, 이에 대한 개념적 합의에 이르렀다고 보기는 어렵다.

정수일은 그러한 개념적 불분명성 속에서 문명을 고정된 실체나 단일한 성취로 파악하는 관점을 지양하고, 장기적인 접촉과 교류의 결과로 이해할 것을 제안한다. 곧 저자에게 문명이란 특정 민족이나 국가의 독점물이 아니라, 교통·지형·기후와 같은 배경적 조건 속에서 언어·종교·상품·기술 등이 오가는 수백·수천 년 동안 서서히 형성된, ‘유동적 구조’ 즉 ‘교류 구

---

1) 이하 괄호 내의, 쪽수 또는 챕터 표기는 특별한 언급이 없는 한 모두 이 책을 가리킨다.

2) 15장, 특히 770 - 772쪽에는 이 책 전체에 대한 저자의 요약이 나와 있다.

조'다. 즉 문명이란 그 자체로 닫힌 체계가 아니라, 접촉과 교류의 과정에서 끊임없이 모양을 바꾸어 온 열린 장(場)인 것이다. 여기서 문명을 이해한다는 것은 개별 문명의 고유성을 확인하는 작업을 넘어, 문명이 형성되고 변형되어 온 경로를 추적하는 일과 분리될 수 없는 것이 된다.

기존의 문명 이해 방식에 대한 정수일의 이러한 문제의식은 '문명교류학'이라는 명명에 집약되어 있다. 기존의 문명 담론이 문명의 '순환'(토인비, Arnold Toynbee), '충돌'(헌팅턴, Samuel Huntington), '공존'(뮐러, Harald Müller)이라는 틀을 중심으로 전개되어 왔다면, 정수일은 이들 담론이 충분히 설명하지 못했던 문명 간 접촉의 구조와 그 장기적 효과에 주목한다(특히 4장 및 5장). 문명이란 개념 뒤에 '교류'를 덧붙인 그의 명명은, 문명이 특정하게 고정된 단위로서만 자명하게 파악되어 온 학문적 환경에 대한 비판적 문제 제기, 그리고 문명 연구의 방법론적 전환을 요청하는 시도다.

흥미로운 점은, 정수일의 작업이 토인비(순환론)·헌팅턴(충돌론)·뮐러(공존론)로 이어지는 서구 중심 문명 담론의 계보 속에서 그들과의 이론적 대화를 시도하고 있음에도 불구하고 여전히 하나의 준교과서적 텍스트로서 충분히 자리 매김하지는 못한다는 사실이다. 이는 기존의 서구 중심 문명관에 대해 깊은 성찰을 요청하는 비판적 시도가 학문적으로 정착되기 어려운 구조적 환경과도 무관하지 않을 것이다. 필자는 역설적으로 이러한 환경이 문명 담론의 지도를 누가, 어디에서, 어떤 언어로 다시 그려 갈 것인지를 묻는 텍스트로서의 『문명교류학』의 기능을 더욱 분명히 드러낸다고 본다.

이 지점에서 『문명교류학』이 제시하는 사유의 방향을 한 번 더 짚어볼 필요가 있다. 정수일은 문명을 특정한 경계나 본질로서 규정하기보다, 교류의 흔적이 축적된 과정으로 이해함으로써 문명 간 '차이'가 자연적이거나 자명한 것이 아님을 드러내고자 한다. 이 책은 이러한 인식 전환을 통해, 우리가 전제해 온 문명 간 차이를 그 형성 과정과 교류의 구조 속에서 다시 사유하도록 요구한다. 이러한 측면에서 『문명교류학』은 '문명이란 무엇인가'라는 질문 못지않게, 앞으로 문명을 어떤 언어로 말하고 이해할

것인가라는 문제까지 함께 제기하는 텍스트로 읽혀질 수 있다.

이 글은 먼저 『문명교류학』이 제시하는 문명 이해의 구조, 특히 자생성·모방성·공유성이라는 세 개념이 어떤 이론적 구도를 이루고 있는지를 검토하고자 한다. 이어서 기존 문명 담론과의 비교를 통해 정수일의 ‘교류’ 중심 접근이 갖는 이론적 구도의 의미와 방향을 살펴볼 것이다. 이를 통해 문명교류학이 문명 연구의 지도 속에서 갖는 가치뿐만 아니라 한계까지도 함께 정리해 보고자 한다.

## II. 문명 이해의 구조 - 자생성·모방성·공유성의 삼각구도

앞서 언급했듯이, 정수일이 『문명교류학』에서 제시하는 첫 번째 이론적 구성은 문명을 자생성·모방성·공유성이라는 세 개념을 통해 파악하는 방식이다(특히 3장 2절). 이 세 개념은 문명의 몇 가지 속성을 단순히 병렬적으로 나열한 것이 아니라, 문명이 형성되고 확장되며 전파되는 과정을 설명하기 위한 구조적 원리로서 제시되는 것이다. 정수일은 문명을 내부적 발생(자생성), 외부적 수용(모방성), 그리고 그 과정 속에서 형성되는 공통 기반의 축적(공유성)이라는 세 흐름 속에서 파악하면서, 이를 통해 문명을 고정된 실체가 아니라 유동적 구조로 이해하고자 한다(특히 89쪽).

먼저 ‘자생성’은 각 문명이 자신이 처한 고유한 지리·기후·경제·사회적 조건 속에서 형성된다는 점을 가리킨다. 문명은 외부와의 접촉 이전에 내부 환경의 제약과 가능성 속에서 출발하며, 이러한 자생적 조건은 각 문명이 지닌 사유의 틀과 제도 형식의 기초를 이루게 되는 것이다. 이어서 제시되는 ‘모방성’은 문명이 결코 폐쇄된 체계로 유지되어 온 적이 없음을 보여주는 기본적 개념이다. 문명은 이웃 문명과의 접촉 속에서 자신에게 없는 요소를 받아들이고 변형하며, 때로는 기존 질서를 재구성하는 방식으로 변화해 왔다. 이 두 개념을 통해 문명은 이미 단일한 공동체의 산물 이라기보다, 변화 가능성을 내포한 구조로 파악된다.

정수일의 이론적 구성에서 특히 주목되는 지점은 ‘공유성’을 문명 이해의 또 다른 중심축으로 제시한 데 있다. 그는 제도와 관행, 언어와 혈통, 윤리와 기술 등 다양한 사회적 요소들이 문명 내부에서만 완결되는 것이 아니라, 교류의 과정 속에서 공통 기반(공분모성)을 형성해 왔다고 본다. 곧 이 공통 기반이 공유성으로 개념화되면서 문명은 고립된 실체가 아니라 상호 관계 속에서 구성된 구조로 파악되는 것이다(특히 3장 2절).

공유성을 전면에 놓게 되면, 문명 내부에서 발견되는 제도적 유사성이나 종교적 관념의 평행 발전 따위를 단순한 우연의 수렴으로 처리하기가 어려워진다. 이러한 현상들은 장기적 교류의 결과로 이해될 수 있으며, 문명이 서로를 통해 재구성되어 왔다는 점을 보여주는 지표로 작용하는 것이다. 이러한 이해는 문명에 대해 민족주의적 정체성이나 지리적 경계 위에서 구획해 온 기존의 관행과는 전혀 다른 방식으로 설명해 준다. 말하자면 문명의 공유성은, 문명 간 차이라는 절대적 성격을 지우기보다 그 차이마저도 상호 작용의 산물로 되돌려 보게 함으로써 문명 자체의 구조적 복잡성을 드러내는 데 기여하게 되는 것이다.

물론 공유성이 강조된다고 해서 문명 교류가 항상 평등하거나 호혜적인 방식으로 이루어졌다는 의미는 아닐 것이다. 다시 말해 문명 간에 공통 조건의 이상적 공유가 반드시 전제된다고 볼 필요는 없다는 점이다. 정수일은 책 전반에서 침략과 분쟁, 강제적 전파를 포함한 교류의 역사 역시 상세히 다루고 있다(가령, 제국주의적 방식을 통한 교류와 전파의 역사를 다루는 7-9장 곳곳에서). 이러한 사례들은 공유성이 문명을 미화하는 개념으로 작동될 수는 없다는 점을 분명히 한다. 공유성은 갈등을 포함한 접촉의 과정을 포착하는 개념으로서 그 결과 문명 내부의 구조와 제도, 사유 방식에 남은 흔적들을 분석하기 위한 이론적 장치로 이해되는 것이다(특히 9장).

정수일의 논의는 공유성을 문명의 속성일 뿐 아니라 문명이 지속되기 위한 조건으로까지 확장한다. 자생성과 모방성만으로는 문명이 폐쇄적 구조에 그칠 가능성이 있기 때문에, 문명이 장기적으로 존속하기 위해서는 외부 문명과의 접점과 관련해서 자신의 구조를 조정하고 재구성할 수 있

있으리라고 보는 것이다. 덧붙여 정수일은 자생성·모방성·공유성 가운데 어느 하나라도 결여될 경우 문명이 침체하거나 기형화될 수 있다는 진단으로, 이 삼각구도의 상호 연관성까지 강조한다.

이 삼각구도에 대한 이해를 바탕으로 정수일은 기존 문명론의 한계를 보다 분명히 드러낸다. 정수일에게, 토인비나 헌팅턴처럼 문명을 문화권 단위나 정치·지정학적 실체로 상정하는 접근은 문명 간 관계의 복합적인 교차 양상을 충분히 설명할 수 없는 경계의 고착화로 이해되는 것이다(특히 4장, 5장 2절). 이에 비해 문명교류학은 문명을 경계에 따라 나누기보다, 경계에 남은 흔적을 따라 교류의 역사를 복원하려는 시도다. 이 과정에서 고립이 아니라 연결에 문명의 핵심을 위치시키며 기존 문명론의 지형을 재검토할 당위성을 확보하게 되는 것이다.

요컨대 자생성·모방성·공유성이라는 삼각구도는 『문명교류학』이 기존의 문명 담론을 넘어설 수 있도록 하는 정수일의 이론적 토대이자 사유 틀의 기초를 이룬다고 할 수 있다. 이 구도는 문명을 구획하는 언어에서 벗어나, 문명을 관계 속에서 파악하는 언어적 전환점을 제시하면서 문명이라는 개념을 다시 사유할 수 있게 해준다.

### Ⅲ. 문명은 어떻게 서로를 바꾸어 왔는가

#### － 교류의 구조와 사례들

‘문명은 폐쇄된 실체가 아니라 상호작용의 결과다’라는 문명교류학의 기본 명제는, 실제 역사 속에서 교류가 작동해 온 구체적 양상을 확인함으로써 그 설득력을 확보할 수 있을 것이다(해당 내용은 6-12장 전반에 걸쳐 전개된다). 정수일은 문명의 교류를 문명 구조가 유지되거나 변형되는 과정과 긴밀히 연결된 동력으로 이해하는 가운데 고대에서 근대로 이어지는 동서 문명의 장기적 발전과 성장 그리고 변화를 설명하고자 한다.

정수일의 논의에서 중요한 초점은 교류의 결과만이 아니라, 그러한 교

류가 가능했던 ‘조건’에도 놓여 있다고 볼 수 있다. 정복과 전쟁, 종교 확산, 상업로의 개통과 같은 눈에 띄는 역사적 사건의 이면에는 지형과 거리, 교통로, 계절풍, 선박 기술, 도시의 분포와 기능, 종교 네트워크와 같은 구조적 요인들이 작동하고 있었다. 문명 간 접촉은 이러한 조건들의 제약과 가능성 속에서 이루어졌으며, 교류 역시 이 배경적 구조 위에서 지속될 수 있었던 것이다.

몽골 제국은 문명교류학이 주목하는 사례 중 하나다. 정수일은 몽골의 군사적 정복 그 자체와 더불어 정복 이후 광범위한 제국이 통합되는 과정에서 나타난 교통 체계의 일원화와 이동 환경의 변화에 특히 주목한다(특히 7장 2절). 역참 제도의 확장과 교통망의 정비는 제국 전역에서 상인과 사신, 기술과 정보의 이동을 가능하게 했고 그 결과 유라시아 전반에서 교역과 교류의 범위뿐만 아니라 밀도까지 크게 개선되었다. 이러한 변화는 몽골 제국의 통치로 나타난 교류의 구조적 효과로서, 문명 간 교류가 어떤 조건 속에서 활성화되는지 보여주는 사례다(특히 216-18쪽).

교류의 구조적 조건이 문명 변형과 연관되는 분석은 이슬람 문명을 다루는 대목에서도 살펴볼 수 있다. 서구 담론에서 이슬람은 오랫동안 충돌과 배타의 상징으로 규정되어 온 바 있다. 그러나 정수일은 초기 이슬람 사회가 보여준 종교적 관용과 다민족·다문화 통치의 양상, 그리고 이를 뒷받침한 상업망과 학술 교류의 확장에 주목한다(특히 8장 8절). 무역로의 활성화, 번역 활동과 교육 제도의 발달 등은 이슬람이 종교적 공동체를 넘어 문명 간 접촉을 매개하는 구조로 기능했음을 보여주는 요소다. 여기서 문명교류학이 조명하는 교류의 층위는, 이러한 유동적 교류 조건 속에서 문명이 외부와의 접촉을 통해 자신을 조정하고 재구성해 온 경로를 추적하는 일로서 나타나게 된다.

동서양 문명 비교 역시 유사한 맥락에서 이해된다. 흔히 동양은 관조적이고 예술적이며, 서양은 논리적이고 기술적이라는 설명은 오랫동안 이어져 내려온 문화론적 도식이다. 이에 대해 정수일은 이러한 차이를 문명의 ‘본질’에서 비롯된 것으로 보기보다, 각 문명이 형성된 지리·경제적 ‘조건’의 차이를 중심으로 설명한다(2장 2절, 62-63쪽). 대륙 중심의 정주 농업

환경(동양)과 해양 중심의 항해·교역 환경(서양)은 사회 조직과 사유 방식, 제도의 차이를 낳게 한 조건으로서, 이러한 차이는 문명 간 접촉이 이루어질 때 서로 다른 방식의 변형을 일으키는 구조로서 작용하였다. 이때 서로 다른 구조적 조건을 지닌 문명들이 접촉하는 과정에서 새로운 문명적 양상을 나타낼 수 있게 될 것임은 두말할 나위가 없을 것이다.

정수일의 사례들을 관통하는 핵심에는 문명이 ‘충돌’이나 일방적 영향만으로(가령 식민정책과 같은) 형성되지 않았다는 점이 자리한다. 문명은 교류를 가능하게 한 조건들과, 그 조건 속에서 나타난 다양한 반응이 축적되는 과정에서 성립하기 때문이다. 교류는 어느 한쪽이 다른 쪽을 변화시키는 일방적 과정이 아닐뿐더러 상호 간의 조정과 변형이 중첩되는 방식으로 진행되어 온 것이다. 정수일은 이슬람과 동아시아, 몽골 제국과 지중해 세계, 북유럽과 실크로드의 육상·해양 경로에 이르기까지 다양한 문명권의 사례를 통해 이러한 반응의 다양한 맥락을 제시하였다.

이로써 문명교류학은 하나의 추상적 이론 제안에 머무르지 않고, 수많은 교차와 접촉의 흔적을 분석 대상으로 삼는 학문적 시도로 자리 잡는다. 문명의 교류는 결코 우연한 사건의 나열로 환원될 수 없으며, 자생성과 모방성 그리고 공유성이 결합된 구조적 과정으로 이해된다. 나아가 이러한 과정은 특정 사례에 국한되지 않고, 문명 발달의 역사 속에서 반복적으로 확인되는 양상으로 제시된다. 『문명교류학』의 주요한 기여는 바로 이러한 구조를 읽어낼 수 있는 관점과 분석 틀을 제공하는 데 있다.

#### IV. 기존 문명담론 비판 — 헌팅턴·윌러·토인비를 넘어서

이 책이 지니는 또 하나의 특징은, 정수일이 자신의 이론을 기존 문명담론과의 관계 속에서 분명히 위치시키고 있다는 점에 있다. 그는 문명교류학을 이미 제시되어 온 주요 문명 이론들과의 비교를 통해 해당 이론들의 성격과 한계를 동시에 드러내하고자 한다. 아래에 정리하듯이 헌팅턴의

문명충돌론과 밀러의 문명공존론은 정수일이 비판적으로 검토하는 대표적 담론들이다(특히 5장 전체).

먼저 헌팅턴의 문명충돌론은 냉전 이후 세계 질서가 문명 단위로 재편되었으며, 갈등의 주요 무대는 문명 간 경계에서 형성된다고 주장한다. 이 이론은 문화와 종교가 국제정치에 미치는 영향을 전면적 부각시키고, 세계 질서를 문화적 차이를 중심으로 파악하려는 시도라는 점에서 일정한 문제의식의 전환을 가져왔다. 그러나 정수일은 헌팅턴의 문명 인식이 지나치게 정치적·지정학적 차원에 머물러 있고 문명을 고정된 단위로 설정함으로써 문명 내부의 변화 동력과 문명 간 상호 작용의 역사적 축적을 충분히 설명할 수 없다고 본다.

무엇보다 헌팅턴의 문명 지도는 충돌 가능성을 전제하는 데 비해, 그러한 충돌이 형성되거나 완화될 수 있었던 교류의 구조와 조건을 분석의 중심에 두지 않는다는 점에서 한계를 드러낸다. 이로 인해 문명은 상호 작용의 결과라기보다, 단순한 본질적 차이의 집합으로 파악되면서, 문명 간 전파와 수용, 변형과 접변의 흔적은 설명의 주변부로 밀려나게 되는 것이다. 이러한 설정 속에서 문명은 서로 영향을 주고받아 온 역사적 존재라기보다, 대칭적으로 배열된 블록에 가까운 모습으로서 제시되고 만다. 그 결과 문명 간 대화의 가능성은 구조적으로 제한된다고 볼 수 있다.

헌팅턴의 충돌 담론에 대한 대안으로 제시된 밀러의 문명공존론은 문명 간 갈등을 완화하기 위해 공존과 대화가 필요하다는 점을 강조한다. 밀러는 국제기구와 제도적 장치를 통해 문명 간 협력과 상호 이해를 제도화할 필요성을 제기하였고 공존을 현실적 과제로 설정하였다. 정수일은 이러한 시도가 헌팅턴의 이분법적 구도를 완화하려는 점에서는 의미를 지닌다고 평가한다. 그러나 문명 간 공존이 실제로 가능해지기까지의 역사적 경로와 구조적 조건에 대한 분석은 밀러에게서 충분하지 않다고 지적한다.

정수일의 관점에서 공존은 교류의 축적 속에서 형성된(그래서 그것으로부터 기인할 수 있는) 가능성이지 교류의 구조를 충분히 해명하지 않은 상태에서 제도적으로 선언될 수 있는 목표가 아니다. 밀러의 논의는 공존의 필요성을 설득력 있게 제시하는 데 비해, 공존을 가능하게 했던 문명

간 접촉의 방식과 그 과정에서 비롯된 변형의 구조적 메커니즘을 본격적으로 분석하지는 못하는 것이다. 이로 인해 문명 간 공존은 제도적·정책적 과제로 제시되지만, 문명 자체가 어떻게 변화하고 재구성되어 왔는지에 대한 문제는 상대적으로 부각되지 않는 것이다.

한편 정수일은 그들에 앞서 제시되었던 문명순환론의 주창자 토인비의 『역사의 연구』를 “불후의 명작”(764쪽)으로 평가하면서 도전과 응전이라는 틀을 통해 문명의 성장과 쇠퇴를 설명한 그의 통찰을 문명 이론사에서 중요한 성취로 인정한다(정수일은 헌팅턴과 밀러의 이론을 토인비와 동일한 수준의 이론적 성취로 평가하지는 않는다). 그러면서도 토인비의 이론이 문명 내부의 발전 동력에 주목하는 데 강점을 지니는 반면, 외부 문명과 의 접촉이 응전의 내용과 방향을 어떻게 규정했는지에 대해서는 충분히 해명하지 못한다고 지적한다. 앞에서 지속적으로 강조했듯이, 정수일에게 문명의 변화는 내부적 자생성만으로 이해될 수 없으며, 외부와의 접촉 속에서 이루어진 수용과 변형 역시 문명 발전의 매우 중요한 요소이기 때문이다.

이러한 관점에서 문명은 자족적이거나 폐쇄적인 체계가 아니라, 타자와의 관계 속에서 지속적으로 조정되고 재구성되어 온 존재로서 파악되어야 한다. 정수일은 문명이 위기 상황에서뿐 아니라, 평상시에도 다양한 수준의 교류를 통해 끊임없이 균형을 조정해 왔다는 점을 강조하는 바, 이로써 문명 발전을 단선적 내부 논리로 환원하는 접근에 거리를 두고 있다.

요컨대 정수일의 문명교류학은 헌팅턴·밀러·토인비의 이론에 대한 비판을 제기함으로써 자신의 이론적 자리를 설정한다. 그는 문명 간 관계를 갈등과 화해, 충돌과 조정이라는 이분법으로 환원하지 않으며, 문명이 언제나 교류의 흔적을 축적해 온 역사적 구성물이라는 점을 전면에 내세운다. 문명은 타자와의 접촉 속에서 확장되고 갱신되어 왔으며, 이러한 교류의 구조를 이해하지 않고서는 문명의 지속 가능성을 설명하기 역시 어렵다는 것이 그의 기본 입장이다. 이러한 문제의식에 기초할 때, 『문명교류학』은 기존 문명 담론들이 간과해 온 전파와 수용, 변형과 재구성의 과정을 분석의 중심으로 끌어온 작업으로서 평가될 수 있을 것이다.

문명은 이미 오래전부터 서로의 내부로 스며들어 왔으며, 오늘날의 문명 역시 어느 한 지역이나 집단의 소유로 환원될 수 없다는 점을 이 책은 반복적으로 환기하는 듯하다. 이러한 인식 위에서 구성된 문명교류학이라는 문명 담론은, 문명을 단순히 구획하거나 배열하는 이전의 지도보다, 훨씬 복잡적이고 역사적인 문명의 실상을 드러내는 설명 틀로 기능할 수 있을 것으로 이해되기도 한다. 이 이론의 이론적 긴장과 향후 과제에 대해서는 7장(VII.)으로 넘어가서야 확인할 수 있다.

## V. 실크로드 - 문명교류학의 실증적 토대

문명교류학이라는 학문적 제안이 단지 이론적 구상에 머무르지 않고 실증적 기반 위에 서 있는지에 대한 대답은, 정수일이 실크로드를 다루는 방식에서 가장 분명하게 드러난다. 실크로드는 그의 서술 속에서 종교와 기술, 도시와 제도, 사람과 사상이 이동하며 서로 다른 문명권이 접촉하고 변형되는 과정을 담아내는 역사적 공간으로 제시된다(특히 10장, 12장). 이러한 맥락에서 그는 실크로드를 문명교류를 가장 집약적으로 보여주는 사례 중 하나로 제시하면서 그 위에서 전개된 다양한 교차와 변형의 장면들을 따라가고 있다.

실크로드는 초원로·오아시스로·해로가 겹겹이 이어진 복합적 이동망이다. 중국과 중앙아시아, 서아시아, 지중해 세계를 잇는 이 경로들은 각기 다른 방식의 교류를 가능하게 했으며, 시대와 정세에 따라 교류의 중심과 밀도 또한 달라져 왔다. 이러한 다중적 구조 속에서 실크로드는 특정 지역이나 특정 문명에 종속된 통로라기보다, 여러 문명권이 반복적으로 만나고 흩어지며 다시 엮이는 과정이 축적된 공간으로서 기능해 왔다고 볼 수 있다.

말하자면 이 공간은 한 지역이나 한 시대의 유산으로 환원될 수 있는 대상이 아니라, 시대를 초월해 여타 문명들이 반복적으로 접촉하고 변형

되며 남긴 흔적들의 축적체라 할 수 있다. 정수일은 책의 중후반부에 걸쳐 실크로드를 중심으로 문명교류의 구체적 장면들이 어떻게 임히고 제시될 수 있는지를 살피면서, 그러한 사례들이 그의 전체 이론 틀 속에서 어떤 기능을 수행하는지를 지속적으로 확인하게 해준다.

정수일이 주목하는 주요 지점 가운데 하나는, 실크로드의 교류망이 한반도까지 연장되어 이해되어야 한다는 관점에 있다(이는 이 책 이전부터 저자에게서 지속적으로 제기되어온 문제의식이다). 그는 신라의 수도였던 금성(오늘날의 경주)을 중심으로 한반도 동남부가 유라시아 교류의 흐름과 접촉해 있었을 가능성을 다양한 사료와 유물을 통해 검토한다(특히 12장). 이러한 서술은 한국 고대 문명을 자생적 고립의 산물로 전제해 온 인식 틀을 재고하게 만들면서 한국 문명 내부의 형성 과정 역시 장기적 교류의 맥락 속에서 다시 읽혀야 함을 보여준다.

경주의 황룡사와 대형 석탑 등과 같은 건축 유산은 중앙아시아 및 서아시아 세계와의 간접적 접촉, 불교 경전의 전달과 재번역, 기술적 요소의 이동 가능성 등을 함께 고려해야 할 사례로 제시된다(10장, 12장). 정수일은 이러한 유적들을 통해, 실크로드가 추상적인 교류 개념이 아니라 구체적인 물질문화와 공간 위에서 확인될 수 있는 역사적 조건으로 기능했음을 보여주려고 한다.

아울러 정수일은 실크로드를 단절과 연속이 교차하는 역사적 구조로 파악한다. 제국의 흥망과 국경의 재편, 전쟁과 종교 갈등으로 인해 교류가 위축되거나 경로가 차단된 시기들도 분명 존재했지만, 그러한 단절이 곧 교류의 완전한 소멸을 의미하지는 않았다고 본다. 교통로와 도시, 교역망과 같은 물질·구조적 기반은 일정 부분 유지되었으며, 이는 이후 교류가 재개될 수 있는 조건으로도 작용했을 것이다.

이러한 관점에서 실크로드는 특정 시대에만 기능했던 통로라기보다, 여러 차례의 단절과 재연결을 거치며 지속적으로 재구성되어 온 하나의 유동적 교류 구조로서 이해된다. 요컨대 실크로드는 단지 특정 시대만의 통로가 아니며, 문명이 문명으로서 존재할 수 있는 조건, 다시 말해 서로에게 열린 기억을 구축하는 하나의 역사적 장치였다고 말할 수 있게 되는

것이다.

## VI. 신생 학문으로서 문명교류학의 과제

정수일이 이 책을 통해 구축한 ‘문명교류학’은 새로운 학문 분과로 자리 잡기 위한 독립적 시도로서 전통적 인문학과 사회과학의 경계 바깥으로까지 뻗어나가는 총체적 구성의 제안이다(특히 15장 1절). 그는 문명이라는 개념을 재정립하는 데에서 그치지 않고, 그것을 다루는 방식 자체를 다시 세우고자 한다.

그러한 문명교류학은 무엇보다 다학제적 구성과 초국적 시야를 전제하는 것이었다. 한 문명권 내부의 언어, 종교, 정치, 예술을 분석하는 데서 그치지 않고, 문명권과 문명권 사이의 접점에서 일어난 장기적 흐름, 구조적 교차, 문화적 재조정의 양상을 추적할 수 있어야 하기 때문이다(1장·3장·6-12장).

이러한 접근은, 특정 시기의 단일 지역사나 단일 민족사 연구만으로는 포착하기 어려운 폭넓은 이해를 전제한다. 각 문명의 원전 언어(아랍어, 라틴어, 중국어, 산스크리트어 등)를 직접 다루는 능력은 물론, 지형과 교통, 환경 변화, 물류 시스템과 같은 물질사적 이해 역시 필수적이기 때문이다. 이러한 점에서 문명교류학은 단순한 인문학의 한 연장이라기보다, 역사학·지리학·언어학·인류학·종교학·고고학·기술사 등 여러 학문이 긴밀히 교차하는 복합적 구성체로 이해되어야 하는 것이다.

정수일은 이 학문이 그간 한국 학계에서 활성화되지 못한 이유로 바로 이러한 구성의 난점을 들고 있다. 필요한 지식의 폭이 넓고, 그를 위해 요구되는 연구자의 역량(언어 능력, 체력, 필드 경험, 연구 시간의 장기간성)이 과중하기 때문이다. 그는 문명교류학이 자리 잡기 위해서는 단순한 이론 정립만으로는 부족하며 현장 조사를 통한 실증적 검토가 병행되어야 한다고 보기도 한다. 그의 저작 활동의 상당 부분이 중앙아시아와 동아시아

아 각지의 실크로드 현장 답사를 통해 축적된 자료 위에 기반하고 있다는 점은 이 학문이 현실과의 접촉 위에서만 성립 가능하다는 전제를 반영하고 있기도 하다.

또한 문명교류학은 학문적 경계를 넘어서는 동시에, 국가적 중심주의나 지역주의로 환원되지 않는 보편성을 지향한다. 이는 서구 중심의 문명 담론을 비판하는 입장 과도 연결되지만, 단순히 '비서구 중심론'을 대체하는 것으로는 불충분하다는 입장 과도 맥을 같이 한다(특히 5장 1·2절, 14장). 정수일이 말하는 '보편 문명'의 가능성은 바로 다양한 문명 간의 상호작용과 공유를 전제로 한 개방적 보편성이기 때문이다. 이러한 태도는 문명을 수평적으로 바라보는 자세를 요청하면서 정치적·문화적 중심주의를 경계하는 것이다. 곧 이 학문은 지식의 총합을 요구하고 있는 것만이 아니라, 문명 간의 관계를 구성하는 데 있어, 보다 윤리적이고 구조적인 성찰을 요구하고 있다고 말할 수 있을 것이다.

물론 문명교류학은 여전히 신생 학문이며, 주류 학계의 중심으로 진입하지는 못한 상태라 보는 것이 정직할 것이다. 그러나 동시에 그것은 기존 학문 분과들이 가지지 못한 장기적 호흡, 실천적 구조 해석 능력을 지닌 잠재적 구성체라고도 할 수 있을 것이다. 그런 한편 이것이 정수일이라는 단독자의 성취로 그치지 않기 위해서는, 이 구조를 실질적으로 해석하고 정련해 갈 수 있는 후속 연구자들의 양성이 요구된다고 할 수 있다. 한 사람이 모든 문명을 연구할 수는 없지만, 각 문명을 연결하는 관계의 구조를 공동으로 사유하는 연구가 이어질 때, 문명교류학은 독립된 분과를 넘어 하나의 방법론적 기반으로 자리 잡을 수 있을 것이다.

## VII. 문명교류학의 이론적 긴장, 그리고 향후 과제

문명교류학이 제시하는 이론적 틀과 장기지향적 시야는 문명 연구의 지형을 새롭게 구성하려는 중요한 시도로 평가될 수 있다. 그러나 이러한

기여와 더불어, 이 이론이 현실의 연구 환경 속에서 직면하게 되는 긴장과 과제 역시 분명히 존재한다고 할 수 있다. 이는 문명교류학 자체가 다루는 범위의 광대함뿐 아니라, 그 이론이 성립하기 위해 요구되는 학문적 조건에서 비롯되는 것이기도 하다.

우선 문명교류학은 다학제적·초국적 접근을 핵심 구성 원리로 삼고 있지만, 바로 이 지점이 이론적 확장성과 실증적 적용 사이의 간극을 만들어낼 가능성을 내포한다. 거시적 범위에서 개념과 구조를 제시하는 데에는 강점이 있으나, 이러한 개념들이 지역별·시대별 미시적 사례 분석과 어떻게 접속되어야 하는가에 대해서는 더 정교한 조정이 필요하다고 할 수 있다. 문명교류학이 제안하는 보편적 틀을 실제 역사 연구에 적용할 때, 분석 단위와 방법론의 수준을 세밀하게 조율하는 작업은 후속 연구의 몫으로 남아 있다.

또한 문명교류학은 외부와의 접촉을 문명 형성의 지속적 조건으로 제시하지만, 이러한 설명 방식은 때로 문명 내부의 자생적 변화나 비연속적 전환의 동인을 충분히 포착하기 어렵게 만들 수도 있을 것이다. 문명 간 교류의 구조를 밝히는 데 탁월한 만큼, 개별 문명 내부에서 나타나는 단절·전환·내적 재구성의 문제를 어떻게 함께 조명할 것인지가 향후 이론적 보완의 과제라 할 수 있다.

더 나아가 문명교류학의 상당 부분이 정수일 개인의 현장 조사, 언어 역량, 장기적 자료 축적에 기반하고 있다는 사실 역시 학문 분과 형성의 관점에서는 중요한 긴장을 드러낸다. 이러한 작업은 분명 독보적 성취이지만, 동시에 동일한 방식으로 학문을 재현하거나 계승하기 어려운 구조적 조건을 남긴다고 볼 수 있다. 문명교류학이 하나의 이론적 틀을 넘어 학문적 필드로 자리 잡기 위해서는, 개인의 역량에 의존하지 않는 집단적 연구 기반, 장기적 인프라, 자료 접근성의 확보가 필수적일 것으로 여겨진다.

마지막으로, 문명교류학이 제시하는 ‘보편 문명’ 또는 ‘개방적 보편성’은 서구 중심주의나 지역주의를 넘어서는 대안적 관점을 제시한다는 점에서 의미가 있으나, 동시에 이러한 개념 역시 보편성의 수준·범위·내용을 둘러

싼 새로운 논쟁을 유발할 수 있을 것이다. 문명 간 상호작용을 강조하는 방식은 자칫 '교류란 곧 통합/연합되는 것이다'라는, 지나치게 나이브한 방향으로 이해될 소지도 있다. 그러기에 문명 간 갈등·비대칭·권력 관계를 함께 분석하는 구조적 장치가 필요할 것으로 사료된다.

요컨대 문명교류학은 새로운 문명 이해의 틀을 제시하는 동시에, 그 틀이 성립하기 위해 요구되는 조건과 구조적 제약을 함께 노출시킨다. 바로 이 지점이 이 이론이 지닌 가장 생산적 긴장인 동시에 향후 문명 연구가 발전해 갈 방향을 모색해야 할 중요한 영역이 된다고 할 수 있을 것이다.

## VIII. 결론

이 글은 정수일의 『문명교류학』이 문명이라는 개념을 어떻게 재구성하고 있는지를 살펴보고, 그 이론적 성격과 의의를 검토하는 데서 출발했다. 문명을 고정된 성취나 단일한 본질로 파악하는 기존 관성을 벗어나, 자생성·모방성·공유성이라는 구조를 통해 문명을 장기적 교류의 과정으로 이해하려는 시도는, 문명 연구의 시야를 분명히 확장하는 면이 있다. 몽골 제국, 이슬람 문명, 동서 비교, 실크로드에 이르는 사례 분석 등은 이러한 이론적 틀이 추상적 구상에 머무르지 않고 실제 역사 서술 속에서 작동할 수 있음을 보여주기도 한다.

동시에 『문명교류학』은 헨팅턴·뮐러·토인비로 대표되는 기존 문명 담론에 대한 비판을 통해, 문명 간 관계를 갈등과 충돌, 혹은 선연적 공존의 문제로 환원하지 않는 대안을 제시하고자 한다. 문명은 언제나 타자와의 접촉 속에서 구성되어 왔으며, 교류의 구조를 분석하지 않고서는 문명의 형성과 변형을 충분히 설명할 수 없다는 점을 이 책은 반복적으로 제기한다. 이러한 문제의식은 문명 연구를 단일 지역사나 민족사 중심의 서술에서 벗어나, 보다 관계적이고 구조적인 차원으로 이동시키는 계기를 제공해준다.

그러나 문명교류학이 지닌 이론적 확장성은 개별 연구자의 학문적 제약과 새로운 과제를 동시에 노출하는 양날의 칼이 되기도 한다. 다학제적·초국적 접근이 요구하는 연구 조건, 거시적 이론과 미시적 사례 사이의 긴장, 그리고 정수일 개인의 연구 방식에 크게 의존해 온 축적 구조는 향후 문명교류학이 학문 분과로 자리 잡는 과정에서 반드시 검토되어야 할 문제들이다. 이러한 점들은 이론의 결함이라기보다, 오히려 이 이론이 실제 연구로 확장되기 위해 넘어야 할 조건을 분명히 드러낸다는 점에서 생산적인 긴장으로 이해될 수 있을 것이다.

요컨대 『문명교류학』은 문명 연구에 하나의 완결된 해답을 제시하기보다, 문명을 사유하는 전과 다른 방향과 방법론을 제안하는 작업이라 할 수 있다. 이 책은 문명이 무엇이었는지를 묻는 데서 그치지 않고, 문명을 어떻게 이해하고 서술해야 하는가 라는 질문을 다시 제기해준다. 문명교류학이 열어 놓은 이 질문은, 향후 연구자들이 각자의 위치에서 교류의 구조를 구체화하고 확장해 나갈 때 비로소 그 지향점이 명확해질 것이다.

주제어

문명교류학(Civilizational Exchanges), 문명담론, 실크로드(Silk Road), 비교사(Comparative History)

/Abstract/

## What Is Civilization and What Should It Be?: The Structure and Orientation of Jung Soo-il's A Study of Civilizational Exchanges

Bae, Taejin

This review examines Jung Soo-il's *A Study of Civilizational Exchanges*, focusing on his attempt to reconceptualize civilization through the structure of long-term exchanges. The book challenges essentialist and static understandings of civilization by proposing a triangular framework of endogenous development, imitation, and shared structures. By critically engaging with major civilizational theories associated with Toynbee, Huntington, and Müller, Jung presents an alternative perspective that emphasizes interaction and transformation rather than conflict or normative coexistence. Case studies of the Mongol Empire, Islamic civilization, and the Silk Road demonstrate how this framework operates within concrete historical contexts. While the book offers a significant theoretical contribution, it also raises methodological challenges regarding the integration of macro-level theory with micro-historical research and the sustainability of such an interdisciplinary approach.

## 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키로 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. 조병화 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  
강중구(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
- 2024. 9. 1. 학회간사: 이창현
- 2024. 12. 31. 제65집 발행
- 2025. 3. 1. 제9대 회장으로 심재훈 교수 피선
- 2025. 6. 30. 제66집 발행
- 2025. 12. 31. 제67집 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 대학  
교육의 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) 국내의 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 버  
금가는 자격 을 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 이사회에 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 이사회 의 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 이사회에 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 이사회 의 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. 편집위원의 임기는 2년이며 연임할 수 있다.
- (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 이사회 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 1회로 하되, 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](http://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, '게재 불가'로 판정하고, 심사평가서에 종합적인 심사평을 기재하여야 한다.

제4조 (게재 판정)

편집위원회에서는 2인의 심사위원으로부터 받은 심사결과에 종합하여 다음과 같이 처리한다.

A·A 게재

A·B 수정 후 게재

B·B 수정 후 게재

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 게재불가

D·D 게재불가

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

제7차 개정 : 2024. 09. 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 표절한 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 심의

를 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 부담하는 것을 원칙으로 한다.

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, 본문, 참고문헌, 국문초록, Abstract(영문초록)(영문으로 된 제목, 저자표시), 5개 내외의 주제어(Keywords)의 순서로 작성한다.
- (4) 논문에 대한 특별한 설나이나 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.
  - 한, 중, 일의 동아시아어로 된 논문은 제목을 「 」 안에, 학술지 명을 『 』 안에 넣고 아래의 방식으로 기입한다.
    - 예) 이성규, 「고대 중국인이 본 한민족의 원류」, 『한국사시민강좌』 32 (2003), 12쪽.
  - 한, 중 일의 동아시아어로 된 단행본은 『 』 안에 제목을 넣고, 아래와 같이 출판지명, 출판사명, 출간연도 순으로 기입한다.
    - 예) 이상신, 『서양사학사』 (서울: 신서원, 2001), 55-57쪽.
  - 서양어로 된 논문은 “ ” 안에 제목을 넣고, 학술지 명은 이탤릭체로 하여 아래의 방식으로 기입한다.
    - 예) Richard D, McBride II, “Silla Buddhism and the Hwarang,” *Korean Studies* 34 (2010), pp.54-89.
  - 서양어로 된 단행본은 저자 이름, 성, 책명(이탤릭), 권수(있는 경우), (출판지명: 출판사명, 연도)의 순으로 기입한다.
    - 예) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), p.38.

③ 동일 저자의 책이나 논문, 혹은 그 외의 범주에 해당하는 글이 두 번 이상 인용될 경우, 바로 위의 것은 '같은 책' 또는 '같은 논문' 또는 '같은 글(또는 Ibid.)' 등으로 표기한다. 바로 위는 아니지만 이미 앞에서 인용된 것은 '앞의 책' 또는 '앞의 논문', 또는 '앞의 글(또는 op. cit.)' 등으로 표기한다. 재인용시 구분히 필요한 사항은 표기해 주고, 특별히 구분을 요하지 않은 서지사항은 생략가능하다.

④ 번역서의 경우, 원저자 이름, 역자 이름, 역서 제목, 출판사항 순으로 작성한다.

예) 에릭 H. 클라인 지음, 류광현 옮김, 『성서고고학』 (서울: CLC, 2013), 55쪽.

⑤ 편서에 실린 논문의 경우 아래의 예처럼 논문 저자의 이름과 논문 제목을 먼저 표기한 후 편자의 이름 뒤에 '편(編)' 또는 ed.를 기입하고, 책 제목, 출판사항 순으로 작성한다.

예1) 서봉수, 『계양산성 발굴과 문자자료』, 윤재석 편, 『동아시아 논어의 전파와 계양산성』 (서울: 주류성, 2021), 239-276쪽.

예2) John Van Seters, "Historiography in Ancient Israel," Andrew Feldherr and Grant Hardy ed., *The Oxford History of Historical Writing Volume 1, Beginning to AD 600* (Oxford: Oxford University Press, 2011), pp.76-96.

⑥ 한문 원전 인용의 경우 판본이나 번역본을 구체적으로 밝혀, 위의 동아시아어 단행본의 범례를 따른다.

⑦ 인터넷자료는 제작자, 제작연도, "주제명", 인터넷주소 (검색일자)를 기재한다.

⑧ 그 밖의 사항은 학술지 원고작성의 일반관례를 따른다.

(11) 참고문헌은 각주의 범례를 따르지만 서양어 저자의 경우, 각주와 반대로 성, 이름 순으로 기입한다.

(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 5인으로 구성된다. 위촉된 위원장과 위원 2인 외에 회장과 총무이사, 편집위원장이 당연직으로 포함된다.
- (3) 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 기간 내 소명이 없을 경우 윤리위원회 결정사항은 확정되고 이사회는 이를 회원들에게 공지한다.
- (5) 소명이 있을 경우 윤리위원장은 윤리위원회를 재소집할 수 있다. 재소집된 윤리위원회는 전체 위원의 3분의 2이상의 동의를 얻어 1차 결정을 수정할 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

제67집

---

2026년 1월 05일 인쇄  
2026년 1월 06일 발행  
ISSN 1226-1548

편집인  
발행인  
인 쇄

단국사학회  
회장 심재훈  
동일미디어

02)2265-5502

---

판 권: 본 학회지에 관련된 모든 저작권은 단국사학회가 가지고 있습니다.

© 1968-2021. All rights reserved by Dankook Historical Society

단국사학회 연회비: 학 생 20,000원  
일 반 30,000원  
기 관 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>