ISSN 1738-3994

退溪學論叢

第 31 輯

社團法人 退溪學釜山研究院

2018年 6月

※ 이 도서는 부산광역시 보조금으로 간행되었습니다.

退溪學論叢

第31輯

□ 퇴계학 논문

退溪 李滉의 述懷詩 硏究 ····· 李 貞 和····· 7
퇴계의 건강증진 실행력 연구 ····· 권 봉 숙····· 27

□ 일반 논문

安珦의 性理學 傳播와 朝鮮性理學의 定向 ····· 손 흥 철····· 53
『주역』 시용괘(時用卦) 해석의 의미와 특징 ····· 이 난 숙····· 77
한국 다문화사회의 문제와 『小學』교육
- 결혼이민여성의 문제를 중심으로 ····· 이 미 희·····105
琉球 한문학의 성립배경 ····· 이 성 혜·····131
신라 노래 <풍요>의 문화적 담론 읽기 ····· 김 병 권·····155
<창선감의록>의 주제 형성 연구 ····· 김 철 홍·····183
현대소설의 인권교육적 가치 연구 ····· 오 현 석·····217

□ 부록

彙 報 ····· 243
『退溪學論叢』編輯委員會 運營規程 ····· 245
『退溪學論叢』硏究倫理 및 運營規程 ····· 251
『退溪學論叢』投稿規程 ····· 256
論文作成 要領 ····· 259
投稿論文 審査規程 ····· 261

THE TOEGYE HAK NONCHONG

Vol. XXXI

CONTENTS

☐ Special Edition

A Study on the Poetry of Toegye Lee Hwang on related an effusion of mind / Lee, Jeong-Hwa ····· 7

A Study on the Practical Power of Toegye's Health Promotion / Kwon, Bong Sook ····· 27

☐ General Edition

Anhyang's the propagation of Neo-Confucianism and the Directional of Joseon Neo-Confucianism / Son, Heung Chul ····· 53

Significance and Characteristics of Shiyong-gua's interpretation in the 『Zhouyi』 / Lee, Nan-sook ····· 77

The conflict and challenges of Korea's multi-cultural society - Focusing on the issue of women's marriage based immigration / Lee, Mihee ····· 105

A Study on Historical Backgrounds of Classical Chinese Literature in Yugu / Lee, Seong-Hea ····· 131

A Study on Reading Cultural Discourses of <Pungyo> Sung in the Silla Dynasty ／Kim Byeong-Kweon ····· 155

A Study on the Formation of Theme in a ChangseonKameuirok / Kim Cheol-Hong ····· 183

A Study on Human rights Educational Value of Modern novels / Oh, Hyoun-Suk ····· 217

退溪學論叢 第31輯(7～25쪽)

退溪 李滉의 述懷詩 硏究

李 貞 和*

목 차

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. 退溪와 情懷
Ⅲ. 述懷詩의 詩世界
1. 幽閑의 情懷
2. 無常의 情懷
3. 逢別의 情懷
Ⅳ. 맺는 말

論文 抄錄

퇴계의 문집에서 발견할 수 있는 深厚한 서정은 퇴계 특유의 시인적 감성과 求道的 시정신이 혼융된 것이라 할 수 있다. 퇴계의 간찰에는 자신의 고뇌를 담고 그 所懷를 고백한 작품들이 적지 않은데, 그의 고뇌는 宦路에서 기인한 것이다. 道友가 보낸 간찰을 통해 위로의 마음과 학문을 향한 열정을 확인하는 것이 또한 퇴계의 일상에서 중요한 부분을 차지하고 있다. <秋懷> 시에 나타난 퇴계의 情懷는 예로부터 꽃다운 향기(芬芳)가 선비의 마음을 상징하는 식물로 회자된 매화에 투영되어 있다. 이시에서는 세상사에 연연해하지 않고 修己를 철저히 하여 자기완성의 학문(爲己之學)을 이루어야 함을 일깨우고 있다. 이러한 위기지학을 크게 이룬 선현 가운데 퇴계는 冶隱 吉再를 손꼽고 있으니, <過吉先生閭> 시를 통해 이를 확인할 수 있다. 야은의 학문과 그 실천정신이야말로 俗人들로 가득한 세상을 올바른 방향으로 이끌어 갈 수 있는 원동력이 될 수 있는 것이었다.

퇴계의 술회시는 詩想이 격정과 비탄으로까지 치닫지 않으며 오히려 그러한 것들로부터 여과된 맑고 고요한 美感을 형상화하고 있다. 퇴계시 가운데

* 동양대학교 교수.

▌ 논문투고일: 2018.06.20 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

산수에서 은거하는 선비의 삶과 그것이 야기하는 幽閑의 정회를 시화한 작품이 발견되는데, <葩串尋僧> 시가 그러하다. 그는 고결한 삶을 지향했던 隱者들이 견지한 幽閑의 마음, 즉 고요하게 지내면서 체득한 한적한 마음과 심정적으로 일치되어 있음을 보여주고 있다.

퇴계의 사유는 사람에 국한되어 있지 않고 우주에 걸쳐 있다는 점이 특징적이다. 이를 통해 有限한 肉身을 가진 인생의 비애를 극복할 수 있는데, 이는 또한 퇴계시에서 발견할 수 있는 無常의 정회가 극도의 감정으로 치닫지 않을 수 있었던 動因으로 작용하고 있다. <雨夜> 시에서 퇴계는 흩날려 없어지는 꽃잎의 처지에 자신의 모습을 오버랩시킴으로써 有限한 목숨으로 살아가는 인간이 지니는 사유, 즉 실존 의식이 있음을 보여주고 있는데, 이는 無常의 정회를 야기하는 고독감이라 사료된다. <夜吟 二絶> 시에서는 연민의 마음이 無常의 정회를 북돋우고 있다. 퇴계의 사유는 그 깊이가 '天意'의 영역으로 확장되어 모든 유한한 사물들의 일회적인 삶에 대해 통찰함으로써 자신의 실존적 비애감을 극복하고 있다.

퇴계의 술회시에는 만남과 헤어짐에 대한 정감과 회포의 대상이 사람뿐만 아니라, 자연물도 포함되어 있다는 점이 특징적이다. <憶陶山梅> 시는 도산의 매화를 그리워하는 퇴계의 마음이 逢別의 정회로 표출된다. 또한 이시는 신선의 마음과 같이 세속적인 생각이 없어져서 정신적인 自由自在의 경지를 누리고 싶은 퇴계의 시정신이 투영된 것이라 사료된다. 티끌 같은 세상에 물들지 않으며 자연의 이치에 순응하며 사는 것이 퇴계의 참마음임을 나타내고 있다.

주제어: 술회시, 서정, 求道, 情懷, 마음, 幽閑, 無常, 逢別.

Ⅰ. 들어가는 말

退溪 李滉은 어린 시절부터 따뜻한 정감을 지녔으니, 그 한 예로 집안에서 겪은 일화를 들 수 있다. 그 일화에 의하면, 8세 때 둘째 형이 칼에 손을 다치게 되자 아우인 퇴계는 그 형을 붙들고 울었다고 하는데 그 이유는 피가 흘러나오기 때문에 손도 얼마나 많이 아프겠냐는 생각이 들었기 때문이었다고 한다.[1] 이로써 다른 사람의 아픔을 헤아리고 그와

심정적으로 일치하는 마음으로 살아가는 퇴계의 정감 어린 일상을 확인할 수 있다.

술회시는 대체로 시인이 자신의 정감과 회포를 시화하는 것인데, 퇴계의 술회시는 시인적 감성을 바탕으로 시적 대상의 심정을 이해하고 그를 정감적으로 다독거리는 것이어서 긍정적인 의미를 지니고 있다. 퇴계시 가운데 체념이나 울분, 그리고 고통과 같은 부정적인 의미가 내재된 술회시는 거의 찾아볼 수 없다. 이는 학문과 사상으로 시정신을 정제하고 단련한 그의 마음자세와 무관하지 않다. 따라서 퇴계의 시인적 위상에 대한 논의는 학문 및 사상 분야[2]를 고려하여 진행되어왔다.

晩年에 이른 퇴계는 스스로 老大家라고 추앙받을 것이 없으며 '草野愚生'[3]임을 자처하고 다른 사람들과 똑같은 존재임을 겸손하게 고백하기도 하였다. 또한 학문에 뜻을 둔 그의 歸去來는 산수에서 安分知足하

---

1) 『退溪先生年譜』 卷之一, 「武宗正德 三年 戊辰」, <先生 八歲>. "仲兄刃傷手 先生抱泣 母夫人曰 汝兄則傷手不泣 汝何泣耶 對曰 兄雖不泣 豈有血流如彼而手不痛乎"

2) 퇴계시를 학문과 사상과의 연계선상에서 분석한 논저로는 다음과 같은 것들을 들 수 있다. 왕소는 愛自然과 愛眞理로 二分하여 논의한 퇴계시에 대해 理學의 일부분이라고 분석한 바 있으며(王甦(李章佑 譯), 『退溪詩學』, 중문, 1997, 참조), 이종호는 퇴계사상을 총체적으로 이해하려는 방편으로 퇴계시에 대해 분석할 것을 주장한 바 있다(李鍾虎, 「退溪의 詩歌文學論과 文藝認識論의 爭點」, 『退溪와 南冥의 思想的 特性』, 1999, 참조), 손오규는 퇴계의 山水詩가 자연에 미의식의 소재를 둔 까닭이 儒家의 정통적 문학관에 기인한 것이라 파악하였다(孫五圭, 『退溪의 山水文學 硏究』, 성균관대 박사학위논문, 1990, 참조). 또한 김태안은 퇴계에 대해 道學主義 문학을 실천궁행한 학자적 시인이라고 주장하였다(金泰鴈, 『退溪詩의 한 硏究 - 正心詩를 중심으로』, 성균관대 박사학위논문, 1995, 참조). 매화시를 분석한 이택동은 퇴계의 매화시가 단순한 자연시가 아니라 내면의식이 투영된 것으로 파악하였다(李澤東, 『退溪의 梅花詩 硏究』, 서강대 석사학위논문, 1989, 참조). 정운채는 理의 순수성이 자발성을 통해 자아에게 실현되는 상태로 理의 物我 상관성을 입증한 퇴계의 견해를 수용하여 논의를 전개한 바 있다(鄭雲采, 『退溪 漢詩 硏究』, 서울대 석사학위논문, 1987, 참조).

3) 『退溪先生文集內集』 卷之四十三, 「陶山十二曲」, <陶山六曲之一> 其一.

며 살아가려는 의지를 반영하기도 하였다. 중요한 점은 퇴계의 시정신은 부귀영화와 같은 세속적 욕망을 귀하게 여기지 않으며 聖學을 궁구하는 인생의 가치가 있음을 보여준다는 것이다. 그의 술회시에 내재된 정감과 회포의 전개 양상 역시 이와 무관하지 않다고 사료된다. 이에 착안하여 본고에서는 시인의 喜怒哀樂이 응축된 술회시를 연구대상으로 하여 퇴계의 深厚한 서정과 시정신의 상관관계를 조명하고자 한다.

Ⅱ. 退溪와 情懷

퇴계는 사람을 대할 때 貴・賤・賢・愚를 가리지 않고 禮를 다하였으니, 微賤한 사람이 찾아와도 뜰에 내려가 맞이하였으며 자신의 덕과 지위가 높다고 하여 한 번도 스스로를 높이지 않았을 뿐만 아니라 손님이 오면 貴賤을 가리지 않고 인정과 정성을 다하였다고 한다.[4] 이로써 그는 사람들에게 厚德하여 薄情하지 않았음을 알 수 있는데, 인간에 대한 깊은 이해에서 우러난 厚德이 있는 선비가 바로 퇴계였던 것이다. 그의 문집에서 발견할 수 있는 深厚한 서정은 퇴계 특유의 시인적 감성과 求道的 시정신이 혼융된 것이라 할 수 있다. 聖人과 先賢, 그리고 道友를 그리워하며 지은 작품에 나타나 있는 퇴계의 情懷를 통해 이를 확인할 수 있다.

> 가을 하늘은 드높고 맑은데 근심을 벗어 버리고 돌아가는 소매가 날아갈 듯 가벼워 홍의 운치를 따라잡을 수 없으니, 사람으로 하여금 黃鵠에 대한 땅벌레의 탄식을 자아내게 하므로 부러운 마음을 멈출 수 없습니다. 제 경우에는 높은 자리에 발탁됨을 받을 만한 사람이 아니라는 것을 알고 있어 반년 째 사양하고 있습니다. 끝까지 나오지 않았더라면 좋았을 텐데 어째서 이렇게 도움도 되지 못하는 벼슬길에 갑자기 나섰는지 모르겠습니다. 돌아갈 계획을 세

4) 『退溪先生言行通錄』 卷之一, 「言行通述」. “無貴賤賢愚 無不盡其禮 客至雖微 皆下階迎之 未嘗以老貴而自尊也 …(中略)… 賓客之來 不問貴賤 必設酒飯 盡其情款 雖家用不足 亦然”

우자 마음은 더욱 간절해지는데 성상께서 들어주실 기약은 더욱 아득하기만 하니, 병든 몸으로 三冬의 객지 생활이 어떻겠습니까. 사리 판단이 밝지 못한 것이 몹시 부끄럽습니다.[5]

퇴계의 簡札에는 자신의 고뇌를 담고 그 所懷를 고백한 작품들이 적지 않은데, 그의 고뇌는 宦路에서 기인한 것이다. 대체로 俗人들이 판치는 세상에서는 高官大爵을 차지하기 위해 孤軍奮鬪하는 경우가 다반사라는 것이 현실적 상황이다. 퇴계의 삶과 사유는 이와 달리 끊임없이 환로로부터 멀리 떨어져 있기를 원할 따름이었다. 이글에서 퇴계는 스스로 고관대작의 자리를 차지할 만한 棟梁이 아님을 이유로 들어 지금까지 벼슬에 대한 固辭와 辭退를 반복하여 왔음을 고백하고 있다. 그러나 조정에서는 이를 윤허하지 않았으므로 자신이 벼슬길에 발을 디딘 것을 후회한다는 마음과 하루 빨리 벼슬에서 물러나 歸去來하기를 간절히 바라는 심정이 잘 나타나 있다.

봄이 돌아옴에 편안히 지내시고 道를 음미하여 복록이 쌓여 갈 것을 멀리서 생각하노라니 날로 그리움이 간절해집니다. 나는 몸을 휘감은 쇠약한 병이 겨울에 더욱 심해졌다가 봄이 되자 조금 나아졌습니다. 평소 분수에 따라 지내며 감히 학문을 폐하지는 않고 있지만, 옆에 도와주는 친구가 없어 혼자 힘으로 갈팡질팡하며 애쓰다가 얼마 안가서 이내 지쳐 버리니, 이 때문에 더욱 그리는 마음 간절합니다.[6]

위의 글을 통해 道友와 더불어 의기투합하여 학문에 심취해 살아가는 것이야말로 퇴계가 원하는 삶임을 짐작할 수 있다. 이글에서 퇴계는 자

5) 『退溪先生文集內集』 卷之十二, 「書」, <答白士偉 仁傑>. "秋高天朗 脫去塵籠 歸袖翩然 興致遐邈 令人發黃鵠壞蠖之歎 羨慕何已 如滉者 旣知峻擢非可受 辭避半年 終遂不來則善矣 不知何故忽作此行 無所裨益 及爲歸計 蟻忱愈懇 天聽愈高 百病三冬 客況如何 甚愧見事之不徹也"

6) 『退溪先生文集內集』 卷之十二, 「書」, <與朴澤之>. "春回 緬想燕處味道 福履增沖 日有傾慕 滉衰病纏綿 冬寒尤劇 得春稍慰 雖居常隨分 不敢廢學 而旁無彊輔 獨力倀倀 策厲未幾 旋覺頹靡 以此尤切向往之私也"

신과 심정적으로 일체감을 갖는 도우를 만나기 어려운 것이 현실적 상황임을 토로하고 있다. 퇴계의 정회는 지난 날 의기투합하며 교유하던 도우를 향한 그리운 마음이 응축된 것이다. 퇴계는 이러한 자신의 정회를 簡札에 고스란히 풀어놓고 있는데, 이를 통해 따뜻한 정감을 지닌 퇴계의 내면을 살펴볼 수 있다.

> 나는 벽촌에서 지내다 보니, 친구가 적어 함께 학문할 사람이 없습니다. 병중에 책을 보다가 때로 생각에 맞는 곳이 있으나, (성인을) 본받으려 몸소 실천하는 데 이르면 더러 서로 모순되는 곳도 많습니다. 나이는 많은데 힘은 부족하고, 또한 사방에서 벗을 만나지 못해 도움을 받지 못하고 항상 그대에게 기대를 걸고 있는 차에, 편지 두 통을 통해 藥石은 주지 않고, 도리어 귀머거리에게서 청력을 빌리려 하는 것은 무슨 연유인가요?

이글에서 퇴계는 朝市로부터 멀리 떨어진 시골에 머물러 은거하는 자신의 일상을 보여주고 있다. 자신과 마음을 나눌 도우가 없으니 그는 홀로 학문을 궁구하며 지내게 되지만, 서책 속에 나타나 있는 성인의 가르침을 실천하며 사는 것이 삶의 목적이기 때문에 한가하게 지낼 여가가 없는 삶이 그의 일상임을 위의 글에서 유추할 수 있다. 道友가 보낸 간찰을 통해 위로의 마음과 학문을 향한 열정을 확인하는 것이 또한 퇴계의 일상에서 중요한 부분을 차지하고 있다. 특히 도우의 간찰 속에서 '藥石'을 기대하는 그의 마음은 바로 도우의 글이야말로 자신의 학문 세계를 냉철히 인식할 수 있는 계기가 되고 있음을 보인 것이기도 하다. 퇴계는 스스로를 '귀머거리'에 불과한 사람이라고 고백하고 있는데, 이로써 퇴계의 정회는 謙讓의 마음에서 우러난 것임을 알 수 있다.

秋懷 十一首 其二 가을날의 情懷를 읊은 11수(2)

庭前兩株梅 뜰 앞의 두 그루 매화를 보니
秋葉多先悴 가을이라 잎이 먼저 시드네.
谷中彼薈蔚 골짜기 속에 무성히 우거진 잡초들

亂雜如爭地　자기 설 땅을 다투는 듯 엉겨 붙네.
孤標未易保　고고한 그 모습은 보존하기가 쉽지 않고
衆植增所恣　뭇 초목들만 더욱더 기승을 부리네.
風霜一搖落　풍상 앞에는 일제히 다 떨어지니
貞脆疑無異　굳고 연한 것은 다를 것이 없는 듯하네.
芬芳自有時　꽃다운 향기 스스로 때가 있으니
豈必人知貴[7] 어찌 남이 알아주어 귀하다 하겠는가.

凋落을 겪는 가을날의 자연 현상을 목도하고 이를 관조하게 된 퇴계는 자신의 詩作을 통해 자연의 이치가 곧 인생의 그것과도 합치된다는 것을 보여주고 있다. 위의 시에서 퇴계의 정회는 예로부터 꽃다운 향기(芬芳)가 선비의 마음을 상징하는 식물로 회자된 매화에 투영되어 있다. 매화나무가 말라버린 잎으로 인해 앙상해지는 것과 달리, 잡다한 초목들은 여전히 무성하게 뻗어나간 채로 남아 있으니, 이것이 바로 퇴계로 하여금 가을의 所懷를 불러일으키게 한 것이다. 퇴계는 된서리가 한번 내리게 되면 이러한 초목들도 일시에 凋落의 신세가 되는 것이 곧 자연의 이치임을 넌지시 일깨우고 있다. 중요한 것은 꽃다운 향기를 띤 매화가 이른 봄철에 이미 고결한 선비의 기상을 함양시켜 주었다는 점이다. 그는 이러한 매화에 힘입어 사람도 이와 같이 세상사에 연연해하지 않고 修己를 철저히 하여 자기완성의 학문(爲己之學)을 이루어야 함을 일깨우고 있다. 이러한 위기지학을 크게 이룬 선현 가운데 퇴계는 冶隱 吉再를 손꼽고 있으니, 다음의 시를 통해 이를 확인할 수 있다.

過吉先生閭　길 선생의 정려를 지나며

朝行過洛水　아침에 길을 떠나 낙수를 지나니
洛水何漫漫　낙수는 어이하여 그리도 길고 길며
午憩望鰲山　낮에는 쉬면서 오산을 바라보니

7)『退溪先生文集內集』卷之二,「詩」, <秋懷 十二首> 其二.

鰲山鬱盤盤　오산은 구불구불 울창도 하구나.
……　……
先生晦其中　선생이 그 가운데 숨어서 살았으니
表閭朝命頒　조정에서 영을 내려 정려를 표하였네.
大義不可撓　대의가 흔들리지 않음이여
豈曰辭塵寰　티끌세상 싫어서라 어이 그리 말하겠는가.
千載釣臺風　천년이라 조대의 풍조여
再使激東韓　또다시 동한 땅에 울리게 되었구나.
扶持已無及　나라를 부지함은 이미 가망 없었으나
植立永堅完　절개를 세움이여 길이 굳고 완전하네.
丈夫貴大節　장부는 큰 절개를 귀히 여기니
平生知者難　한평생 그 마음을 아는 이 드물었다네.
嗟爾世上人　아! 그대 세상 사람들이여.
愼勿愛高官[8]　부디 높은 벼슬을 좋아하지 말라.

야은은 牧隱 李穡, 圃隱 鄭夢周와 함께 고려 말의 '三隱'으로 존숭되어 왔다. 그의 隱居는 단지 세상을 피해 편안히 살기 위한 것이 아니라, 흔들림 없는 大義를 실천하기 위한 것이었으므로 소중한 가치를 지닌 것이다. 위의 시에서 퇴계는 "장부는 큰 절개를 귀히 여기니(丈夫貴大節), 한평생 그 마음을 아는 이 드물었다네(平生知者難)."라고 표현하였는데, 이는 야은 당시에 大節을 실천한 그의 眞面目을 아는 사람들이 거의 없었던 현실을 안타까워하는 퇴계의 정회가 담겨 있다.

그의 정회는 개인의 사사로운 감정에만 머물지 않고 있는데, 세상 사람들의 安寧된 삶을 위해 그들에게 간곡한 마음으로 申申當付하는 스승의 심정으로 시상을 전개하고 있다. 위의 시 가운데 "아! 그대 세상 사람들이여(嗟爾世上人), 부디 높은 벼슬을 좋아하지 말라(愼勿愛高官)"라고 한 것이 바로 그것이다. 일찍이 퇴계는 "아! 천하의 큰 지혜와 대단한 용기가 아니면, 그 누가 홍수 같은 탁류로부터 벗어나 참된 근원으로 돌아

8) 『退溪先生文集內集』 卷之一, 「詩」, <過吉先生閭 癸巳>.

올 수 있으리.”[9]라고 찬탄한 바 있다. 야은의 학문과 그 실천 정신이야말로 俗人들로 가득한 세상을 올바른 방향으로 이끌어 갈 수 있는 원동력이 될 수 있는 것이었다.

Ⅲ. 述懷詩의 詩世界

1. 幽閑의 情懷

퇴계의 술회시는 詩想이 격정과 비탄으로까지 치닫지 않으며 오히려 그러한 것들로부터 여과된 맑고 고요한 美感을 형상화하고 있다. 이러한 맑고 고요한 미감은 참선비가 견지한 幽閑의 情懷와 무관하지 않다고 사료된다. 晩年에 다다른 퇴계의 隱居는 그의 인생에서 다른 어느 시기보다 더 修己에 치중하였으므로 학문 또한 난숙[10]한 경지에 이르게 된다. 퇴계시 가운데 산수에서 은거하는 선비의 삶과 그것이 야기하는 유한의 정회를 시화한 작품이 발견되는데, 다음의 시가 그러하다.

葩串尋僧　　파곶에서 승려를 찾다.

踏破林間古逕苔　숲 속의 묵은 길에 끼인 이끼 밟고 드니
禪房花木爲誰栽　선방의 꽃과 나무 누구 위해 심었는가.
箇中自趁幽閒趣　그 가운데 유한한 정취가 지극하니
不是尋僧問法來[11]　중을 찾아 법 물으러 여기 온 것 아니라네.

위의 詩題에 나타나 있는 ‘巴串’은 강물이 바위를 넘어가는 모습이 마치 ‘용의 비늘을 꿰어 놓은 것’처럼 보여서 命名한 지명인데, 화양구곡 가운데 제9곡에 해당하는 名勝地에 자리하고 있다. 퇴계시는 수려한 이

9)『退溪先生文集內集』卷之十四,「書」, <答李叔獻珥 戊午>. “噫 非天下之大智大勇 其孰能脫洪流而返眞源也哉”
10) 李貞和,『退溪 李滉의 詩文學 硏究』, 보고사, 2003, 45쪽.
11)『退溪先生文集內集』卷之五,「詩」, <仙遊洞八詠 庚午> 其三.

곳의 경치를 읊은 것이 아니라, 깊은 산속에 머물면서 심신을 수양하는 선비의 참마음을 보여주고 있다. 퇴계는 이러한 곳에서 머물러 사는 사람이면 승려이든 선비이든 누구를 막론하고 독실하게 자신의 마음을 갈고 닦는 생활을 영위할 때 산수에의 隱居가 가치 있음을 보여주고 있다. 퇴계 역시 산수에 머물러 修己와 講學에 전념하는 삶을 원하였으므로, 자신 또한 고결한 삶을 지향했던 隱者들이 견지한 幽閑의 마음, 즉 고요하게 지내면서 체득한 한적한 마음과 심정적으로 일치되어 있음을 보여주고 있다.

又和擬古　　또 의고에 화답하다.

我思在何許　내 마음은 어디 있을까
巖花開處開　바위틈의 꽃이 피는 곳에 피어 있네.
故園非不好　고향의 동산이 좋지 않겠는가마는
春色摠心灰[12] 봄빛이 모두 아무런 흥취가 없네.

이시에 나타난 퇴계의 술회는 학문에 뜻을 둔 자신은 '바위틈에 피어난 꽃'과 같은 마음을 지니고 있음을 고백한 것이 핵심이다. '바위틈에 핀 꽃'은 동산에 핀 봄꽃들과 달리 사람들의 눈에 잘 띠지 않는 곳에 있으며 스스로가 아름다운 향기를 뿜어내는 것조차 알지 못한 채 피어있기 때문에, 이러한 꽃은 君子가 추구하는 爲己之學의 가치를 상징하는 것으로 예로부터 회자되어왔다.

이 위기지학은 벼슬이나 출세를 위해 남들에게 과시하기 위한 공부 방법이 아니라, 자신의 인격을 완성하기 위해 마음을 갈고 닦는 학문에 열중하는 공부 방법을 일컫는다. 이시에서 퇴계는 자신이 추구하는 학문 역시 이러한 위기지학의 공부 방법을 바탕으로 한 것임을 넌지시 고백하고 있다. 동산에 핀 봄꽃들을 통해서는 오히려 흥취가 우러나지 않음을 토로하고 있는데, 위기지학을 추구하는 퇴계의 흥취는 바로 幽閑의

12) 『退溪先生文集續集』 卷之一, 「詩」, <又和擬古>.

정회와 직결된 것임을 유추할 수 있다.

溪堂偶興 十絶 其九　계당에서 우연히 흥이 일어 절구 열 수를 짓다(9)

因病投閒客　병든 몸을 구실 삼아 한가한 몸이 되어
緣深絶俗居　깊숙한 곳 찾아와서 세속 인연 끊고 사네.
欲知眞樂處　참으로 즐거운 일 무엇인지 알고 싶어
白首抱經書[13] 흰 머리 되도록 경서를 끼고 사네.

이시에서 퇴계는 번잡한 세속과는 동떨어진 산수에서 고요하게 생활하고 있으면서도 硏學을 통한 '眞樂'의 삶을 추구하는 그의 자세는 늘 열정적인 것임을 고백하고 있다. 다시 말하면 그는 흰 머리로 늙을 때까지 經書에 담긴 聖學의 이치를 강론하며 고요하게 살아가는 것이야말로 자신이 누리는 淸閑한 福임을 술회하고 있다. 위의 시 가운데 '閒客'과 '緣深'은 퇴계가 견지한 幽閑의 정회가 투사된 것이라고 할 수 있다. 특히 '閒客'은 고요하게 생활하는 자신의 모습을 형상화한 시어이다. 이시는 俗人들과 絶緣된 곳에 은거하며 사는 것이 '隱者'의 삶임을 보여주고 있는데, 퇴계의 은거는 經書를 통한 硏學에 의미가 있다는 것을 알 수 있다.

2. 無常의 情懷

퇴계의 思惟는 대자연의 모든 생명체에서, 심지어 풀 한 포기에서도 하늘의 이치를 생각하는 것이다. 매화를 위시한 식물에게 知音 이상의 존재가치를 부여하는가 하면, 그러한 식물들이 靈的 交感의 대상임을 보여주고 있다. 그의 사유는 사람에 국한되어 있지 않고 우주에 걸쳐 있다는 점이 특징적이다. 이를 통해 有限한 肉身을 가진 인생의 비애를 극복할 수 있는데, 이는 또한 퇴계시에서 발견할 수 있는 無常의 정회가 극도의 감정으로 치닫지 않을 수 있었던 動因으로 작용하고 있다.

13) 『退溪先生文集內集』 卷之二, 「詩」, <溪堂偶興 十絶> 其九.

雨夜 비 내리는 밤

春晩東湖病客心 늦은 봄 동호의 병든 나그네 마음이여
一庭風雨夜愔愔 온 뜰의 비바람에 밤이 고요하구나.
明朝莫上高樓望 내일 아침엔 높은 누각에 올라 가보지 말라
紅紫吹殘綠暗林[14] 푸른 숲에는 붉은 꽃잎 흩날려 스러질 것이네.

퇴계는 스스로 노쇠하여 시들어가는 몸임을 시화하고 있는데, 자신을 '病客'으로 형상화한 것에서 이러한 사실을 확인할 수 있다. 노쇠로 인해 병든 나그네가 느끼는 괴로운 심정이 바로 '病客心'이라는 시어에 투사되어 있다. 봄꽃들이 만개한 숲속에 洛花를 야기하는 것이 봄비인데, 이 봄비로 인하여 아름다운 꽃들이 사라지고 마는 것 또한 자연의 섭리인 것임에는 틀림없다. 병든 육신이나 洛花의 처지나 영원하지 않은 생명체라는 점에서는 다를 게 없는 것이다. 봄비를 관조하게 된 퇴계는 이러한 자연의 섭리를 헤아림으로써 無常의 정감을 표출하게 된다. 그는 흩날려 없어지는 꽃잎의 처지에 자신의 모습을 오버랩시킴으로써 有限한 목숨으로 살아가는 인간이 지니는 사유, 즉 실존 의식이 있음을 보여주고 있으니, 이는 무상의 정회를 야기하는 고독감이라 사료된다.

夜吟 二絶 밤에 절구 두 수를 읊다.

山後春深不見花 산 뒤에는 봄 깊어도 꽃을 보지 못하는데
山前誰道爛如霞 산 앞에는 노을처럼 찬란할 줄 누가 알겠는가.
夜窓風雨無情甚 밤 창의 비바람이 너무 무정하여
直怕千紅減卻些 온갖 꽃들 붉은빛이 엷어질까 두렵구나.

雪沍寒凝幾月餘 눈 추위에 얼어붙음 몇 달이나 되었는가
芳華纔發暮春初 저문 봄 이제야 향기로운 꽃 겨우 피네.
只應生物皆天意 뭍 생령들 내는 것이 모두 하늘 뜻일진대
風雨如何更暴渠[15] 비바람이 어이하여 다시 그를 해치겠는가.

14) 『退溪先生文集續集』 卷之一, 「詩」, <雨夜>.

이시 역시 퇴계는 '밤에 내리는 봄비'를 무정한 대상으로 형상화하고 있는데, '無情'은 비바람 때문에 사라져 없어지는 꽃들을 안타까워 한 퇴계의 憐憫에서 우러난 것이라 사료된다. 세찬 비바람에 아름다운 봄꽃의 빛깔마저 엷어지는 것을 두려워하는 그의 마음이야말로 우주 만물을 공평하고 소중하게 인식하는 어진 선비의 진면목을 보여주고 있다. 혹독한 추위를 견디고 피어난 봄꽃들이 거센 비바람에 의해 더 이상 손상되지 않기를 바라는 그의 마음이 잘 나타나 있다. 이시에서는 無常의 정회를 북돋우는 것이 연민의 마음임을 확인할 수 있다. 퇴계의 사유는 그 깊이가 '天意'의 영역으로까지 확장되어 모든 유한한 사물들의 일회적인 삶에 대해 통찰함으로써 자신의 실존적 비애감을 극복하고 있다.

彦遇雪中賞梅 更約月明韻　언우가 눈 속에서 매화를 구경하고 다시 달 밝을 때를 약속하면서 읊은 시에 차운하다.

雪映瓊枝不怕寒　구슬 가지에 눈이 비쳐 차가움도 두렵잖고
更邀桂魄十分看　다시 달을 맞이하여 자세히 바라보네.
箇中安得長留月　어찌 하면 여기에다 길이 달을 잡아 두고
梅不飄零雪未殘[16]　매화는 지지 않고 눈은 녹지 않게 할까.

이시에 나타난 퇴계의 心思는 간절함인데, 이는 군자의 고결한 기상을 함양케 하는 雪中梅의 빼어난 모습을 오래 관조하고 싶은 마음인 것이다. 그의 간절한 마음은 無常의 情懷를 견지하고 있다. 특히 설중매를 혹애한 퇴계의 所懷는 이 꽃 또한 영원히 향기로운 자태를 유지할 수 없다는 것이 명명백백한 자연의 이치라는 점을 헤아리며 이점을 애석해하는 마음 또한 감추지 않고 있다. 그는 현상계에서는 볼 수 없는 이상적인 사물들을 떠올리며 스스로를 위무하게 되는데, '꽃잎이 지지 않는 매화'와 '녹지 않은 눈', 그리고 '사라지지 않는 달빛' 등의 시어가 그러하다.

15) 『退溪先生文集內集』 卷之四, 「詩」, <夜吟 二絶>.
16) 『退溪先生文集內集』 卷之五, 「詩」, <彦遇雪中賞梅　更約月明韻>.

3. 逢別의 情懷

퇴계의 술회시에는 만남과 헤어짐에 대한 정감과 회포의 대상이 사람뿐만 아니라, 자연물도 포함되어 있다는 점이 특징적이다. 퇴계와 매화가 시를 주고받는 詩作도 발견되는데, 퇴계가 매화를 대신하여 화답하고 있음은 물론이다. 퇴계시에는 매화를 만나지 못한 아쉬움을 나타내기도 하며, 聖恩에 보답하기 위해 임금의 召命[17]을 받드느라 매화와 만나기로 한 약속을 지킬 수 없었던 자신의 심정을 표출하기도 한다.

漢城寓舍 盆梅贈答　한성 우사에서 분매와 증답하다.

頓荷梅仙伴我涼　고맙게도 매선이 나를 짝해 서늘하니
客窓蕭灑夢魂香　나그네 창 말쑥하여 꿈길마저 향기롭구나.
東歸恨未携君去　동쪽으로 돌아갈 제 함께 못 가 서운해라
京洛塵中好艷藏[18]　서울 티끌 속에서 좋이 고움 간직하라.

이시는 서울에 있는 盆梅와 교감을 나누는 퇴계의 정감을 시화하고 있다. 이 분매를 고향으로 데려갈 수 없기 때문에 이로 인해 퇴계는 봉별의 정회를 표출하고 있으면서도 헤어지는 상황에서 초래할 수 있는 극도의 비애감을 노출하지 않은 채 시상을 끝맺고 있다. 오히려 퇴계는 서울이라는 세속적 공간에서도 맑고 향기로운 자품을 유지할 수 있는 자연물이 바로 매화임을 보여주고 있다. 이로써 퇴계시에 투영된 봉별의 정회는 매화에 대한 惑愛에서 비롯된 것임을 알 수 있다.

盆梅答　분매가 답하다.

聞說陶仙我輩涼　도산 내 벗이 서늘하게 있다 하니
待公歸去發天香　공이 돌아오거든 천향을 피우리라.

---

17) 구본섭・권혁화・김용환・이정화・전일주,『梅香幽懷』, 시간의 물레, 2007, 9쪽.

18)『退溪先生文集內集』卷之五,「詩」, <漢城寓舍 盆梅贈答>.

願公相對相思處　원컨대 공이시여 마주 앉아 생각할 제
玉雪淸眞共善藏[19]　옥설의 맑고 참됨 모두 고이 간직하라.

이시는 퇴계에게 보내는 매화의 답신인데, 매화를 흑애한 퇴계가 매화의 심정을 헤아리며 읊은 것이다. 매화는 '天香'을 지니고 있음을 보여줌으로써 고결한 자품을 지닌 매화 자신은 스스로 '淸眞', 즉 청아하고 純眞無垢한 기상을 영원히 간직하고 지킬 수 있는 존재임을 확신하고 있음과 동시에 퇴계 역시 이러한 기상과 고결한 자품이 내면에 자리해 있어야 매화와의 교분을 나눌 수 있음을 보여주고 있다. 이를 통해 퇴계는 봉별의 정회로 자신의 회포를 풀어내는 것에 시상을 한정하지 않았을 뿐만 아니라, 정신적인 지향이 일치하여야 진정한 교분이 가능하다는 것을 일깨우고 있다.

憶陶山梅 二首 同前 時在漢城　한성에 있었을 때 도산 매화를 생각하며 쓴 시 두 수

湖上山堂幾樹梅　호수 위의 산당에 몇 그루 매화꽃이
逢春延佇主人來　봄을 만나 간절히 주인 오기 기다리리.
去年已負黃花節　지난해 가을에도 국화철 저버렸으니
那忍佳期又負回　아름다운 그 기약 차마 또 저버리겠는가.

丙歲如逢海上仙　병인년엔 바다 신선 만난 것 같았고
丁年迎我似登天　정묘년엔 나를 맞아 하늘에 오를 듯했지.
何心久被京塵染　무슨 마음 오랫동안 서울 티끌에 물들어
不向梅君續斷絃[20]　매군 향해 끊어진 줄 잇지를 못하는가.

이시는 도산의 매화를 그리워하는 퇴계의 마음이 봉별의 정회로 표출되는데, 그가 한성(서울)에 있기 때문에 도산의 매화가 滿開하여도 갈 수 없는 상황이 곧 자신의 현재 처지임을 보여주고 있다. 이시 가운데 '海

19)『退溪先生文集內集』卷之五,「詩」, <盆梅答>.
20)『退溪先生文集內集』卷之五,「詩」, <憶陶山梅 二首 同前 時在漢城>.

上仙', '登天'은 '梅君', 즉 도산의 매화가 지닌 풍모와 퇴계의 정신적 지향을 비유한 시어이다. 이로써 위의 시는 신선의 마음과 같이 세속적인 생각이 없어져서 정신적인 自由自在의 경지를 누리고 싶은 퇴계의 마음이 투영된 것이라 사료된다. 티끌 같은 세상에 물들지 않으며 자연의 이치에 순응하며 사는 것이 퇴계의 참마음임을 나타내고 있다.

Ⅳ. 맺는 말

퇴계의 문집에서 발견할 수 있는 深厚한 서정은 퇴계 특유의 시인적 감성과 求道的 시정신이 혼융된 것이라 할 수 있다. 퇴계의 간찰에는 자신의 고뇌를 담고 그 所懷를 고백한 작품들이 적지 않은데, 그의 고뇌는 宦路에서 기인한 것이다. 대체로 俗人들이 판치는 세속에서는 高官大爵을 차지하기 위해 孤軍奮鬪하는 경우가 다반사라는 것이 현실적 상황이다. 퇴계의 삶과 사유는 이와 달리 끊임없이 환로로부터 멀리 떨어져 있기를 원할 따름이었다.

道友가 보낸 간찰을 통해 위로의 마음과 학문을 향한 열정을 확인하는 것이 또한 퇴계의 일상에서 중요한 부분을 차지하고 있다. <秋懷> 시에 나타난 퇴계의 정회는 예로부터 꽃다운 향기(芬芳)가 선비의 마음을 상징하는 식물로 회자된 매화에 투영되어 있다. 이시에서는 세상사에 연연해하지 않고 修己를 철저히 하여 자기완성의 학문(爲己之學)을 이루어야 함을 일깨우고 있다. 이러한 위기지학을 크게 이룬 선현 가운데 퇴계는 冶隱 吉再를 손꼽고 있으니, <過吉先生閭> 시를 통해 이를 확인할 수 있다. 야은의 학문과 그 실천 정신이야말로 俗人들로 가득한 세상을 올바른 방향으로 이끌어 갈 수 있는 원동력이 될 수 있는 것이었다.

퇴계의 술회시는 詩想이 격정과 비탄으로까지 치닫지 않으며 오히려 그러한 것들로부터 여과된 맑고 고요한 美感을 형상화하고 있다. 퇴계시 가운데 산수에서 은거하는 선비의 삶과 그것이 야기하는 幽閑의 정회를

시화한 작품이 발견되는데, <葩串尋僧> 시가 그러하다. 그는 고결한 삶을 지향했던 隱者들이 견지한 幽閑의 마음, 즉 고요하게 지내면서 체득한 한적한 마음과 심정적으로 일치되어 있음을 보여주고 있다. 또한 <溪堂偶興 十絶 其九> 시 가운데 '閒客'과 '緣深'은 퇴계가 견지한 유한의 정회가 투사된 것이라고 할 수 있다. 특히 '閒客'은 고요하게 생활하는 자신의 모습을 형상화한 시어이다. 이시는 俗人들과 絶緣된 곳에 은거하며 사는 것이 隱者의 삶임을 보여주고 있는데, 퇴계의 은거는 經書를 통한 硏學에 의미가 있다는 것을 알 수 있다.

퇴계의 사유는 사람에 국한되어 있지 않고 우주에 걸쳐 있다는 점이 특징적이다. 이를 통해 有限한 肉身을 가진 인생의 비애를 극복할 수 있는데, 이는 또한 퇴계시에서 발견할 수 있는 無常의 정회가 극도의 감정으로 치닫지 않을 수 있었던 動因으로 작용하고 있다. <雨夜> 시에서 퇴계는 흩날려 없어지는 꽃잎의 처지에 자신의 모습을 오버랩시킴으로써 有限한 목숨으로 살아가는 인간이 지니는 사유, 즉 실존 의식이 있음을 보여주고 있는데, 이는 무상의 정회를 야기하는 고독감이라 사료된다. <夜吟 二絶> 시에서는 연민의 마음이 무상의 정회를 북돋우고 있다. 퇴계의 사유는 그 깊이가 '天意'의 영역으로 확장되어 모든 유한한 사물들의 일회적인 삶에 대해 통찰함으로써 자신의 실존적 비애감을 극복하고 있다.

퇴계의 술회시에는 만남과 헤어짐에 대한 정감과 회포의 대상이 사람뿐만 아니라, 자연물도 포함되어 있다는 점이 특징적이다. <漢城寓舍 盆梅贈答> 시에서는 서울에 있는 盆梅를 고향으로 데려갈 수 없기 때문에, 이로 인해 봉별의 정회를 표출하고 있으면서도 극도의 비애감을 노출하지 않은 채 시상을 끝맺고 있다. 이시에 투영된 逢理의 情懷는 매화에 대한 惑愛에서 비롯된 것이다. <憶陶山梅> 시는 도산의 매화를 그리워하는 퇴계의 마음이 봉별의 정회로 표출된다. 또한 이시는 신선의 마음과 같이 세속적인 생각이 없어져서 정신적인 自由自在의 경지를 누리고 싶은 퇴계의 시정신이 투영된 것이라 사료된다. 티끌 같은 세상에 물

들지 않으며 자연의 이치에 순응하며 사는 것이 퇴계의 참마음임을 나타내고 있다.

<참고문헌>

『增補 退溪全書』, 성균관대학교 대동문화연구원, 1987.
『退溪全書』, 퇴계학연구원, 1993.
구본섭・권혁화・김용환・이정화・전일주, 『梅香幽懷』, 시간의 물레, 2007.
金泰鴈, 『退溪詩의 한 硏究-正心詩를 중심으로』, 성균관대 박사학위논문, 1995.
孫五圭, 『退溪의 山水文學 硏究』, 성균관대 박사학위논문, 1990.
辛鎬烈 譯, 『국역 퇴계시』, 한국정신문화연구원, 1990.
王甦(李章佑 譯), 『退溪詩學』, 중문, 1997.
李貞和, 『退溪 李滉의 詩文學 硏究』, 보고사, 2003.
李鍾虎, 「退溪의 詩歌文學論과 文藝認識論의 爭點」, 『退溪와 南冥의 思想的 特性』(발표논문집), 1999
李澤東, 『退溪의 梅花詩 硏究』, 서강대 석사학위논문, 1989.
鄭雲采, 『退溪 漢詩 硏究』, 서울대 석사학위논문, 1987.

Abstract

A Study on the Poetry of Toegye Lee Hwang on related an effusion of mind /
Lee, Jeong-Hwa

The lyrical qualities inherent in his poetry are a mixture of poet's sensibility and the spirit of seeking truth. His letter contained his sufferings, which came from a high government position. He is consoled by a letter from a close friend. He will also review his passion for learning.

He has a good command of his emotions, expressing a clear and serene sense of beauty. He had warm feelings, a deep understanding of people and creatures existent in nature. He was hiding near mountains and rivers, eager to study and teach quietly.

His reasons are not limited to humans, but to the whole of the universe. He expresses the loneliness of a man who lives on a life of his own. He overcomes his real grief by insight into the eternal life of man. His true heart is to live in conformity with nature. He wants to live a life of spiritual freedom like a man of learning. In order to do this, we must eliminate material desires and greed.

Key words: sensibility, friend, emotion, insight, heart.

退溪學論叢 第31輯(27～51쪽)

퇴계의 건강증진 실행력 연구

권 봉 숙*

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 건강증진의 근원
Ⅲ. 건강증진의 실행력
Ⅳ. 건강증진 실행력 연구의 전망
Ⅴ. 결론

論文 抄錄

퇴계 이황(1501~1570)은 오늘날 건강증진에 해당하는 활동을 지속적으로 실행하였다. 본 연구의 목적은 건강증진의 내용을 실천에 옮기는 퇴계의 실행력의 근원을 알고 현대적 웰빙 라이프에 적용이 가능한지 알고자 하는 것이다. 일반적으로 개인이 갖고 있는 지식을 실천에 옮길 수 있는 실행력은 모든 인간에게 동일하지 않다.

퇴계의 건강증진 활동은 긍정적인 건강결정 인자들을 중심으로 신체적인 활동, 정신적인 활동 그리고 사회적인 활동으로 균형 있게 배분되어 있었다. 현대인이 추구하는 웰빙 라이프에서도 신체활동과 관련된 의식주 생활, 정신활동과 관련된 문화생활 그리고 사회활동과 관련된 직업생활과 맥락을 같이 하였다.

일반적인 건강증진 실행력의 근원은 질병 예방적인 측면을 강조하여 기획되고 디자인 된다. 더 나아가 웰빙 라이프의 실현에 있다. 퇴계의 건강증진 실행력은 생에 대한 확고한 외경심을 실현하기 위함으로 나타났다. 퇴계가 실천한 건강증진의 근원을 살펴보면 오늘날 웰빙 라이프의 실현을 위함과 다르지 않다. 구체적으로 살펴보면 첫째로 퇴계의 신체적 건강증진의 실행력의 근원은 개인적으로 병고에 시달림을 물리치기 위한 절박함에 대한 통찰이었다. 둘

* 대동대학교 간호학과 교수.

▌ 논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

째는 정신적 건강증진 실행력의 근원은 병을 병으로 아는 지각력에서 시작됨을 통찰한 것이다. 셋째로 사회적 건강증진 실행력의 원천은 참된 사회봉사로서 대의를 실천해야 한다는 통찰에 있었다. 스스로의 통찰에서 행복추구를 게을리 하지 않은 것은 건강증진 활동을 지속시키는 근원적인 힘이 되었다.

현대 간호과학의 관점에서 건강증진 활동을 연속성 있게 지속적으로 실행해 나가는 내용은 신체적, 정신적 그리고 사회적인 측면에서 퇴계의 활동과 다르지 않다. 퇴계의 건강증진 실행력의 근원에 비추어 보면 신체적 건강증진 실행력은 질병으로 인한 고통을 경감시키기 위한 활동으로 나타났고, 정신적 건강증진 실행력은 웰빙과 행복추구를 위해 문학 활동 등으로 내면의 지평을 넓혀가며 건강유지 활동을 한 것으로 나타났으며, 사회적인 건강증진 실행력은 퇴계가 공적인 업무에 헌신하고자 하는 현대적 전문직업인의 업무 수행을 위해 질병예방 활동을 한 것으로 해석된다.

퇴계의 건강증진 실행력의 근원은 지금 이 시대에 절실하게 재조명이 필요한 내용이다. 현대사회에서 건강증진 실행력을 증진시키기 위해 개인과 지역사회를 대상으로 실제 적용이 가능한 건강증진 프로그램으로 발전시키는 지속적 연구가 필요하다.

주제어: 실행력, 근원, 통찰, 건강증진, 고통경감, 퇴계 건강증진.

Ⅰ. 서론

1. 문제 제기

현대는 인간이 살면서 노력하는 거의 모든 분야에서 끊임없이 새로운 발견이 이루어지고 있으면서, 새로운 지식을 바탕으로 학습이 필요한 생소한 개념이 만들어진다. 지식을 중심으로 만들어진 개념은 정보를 형성하면서 진화를 거듭한다는 의미에서 지금을 지식정보화 시대라고 부른다. 폭발하듯 증가하는 지식정보는 지속적인 진화와 발전을 통해 급속한 속도로 사회를 변화시킴과 동시에 사람에게 감당하기 어려운 정도의 스트레스를 준다. 따라서 현대인은 변화하는 갈등 상황과 부조화 등이 주

는 스트레스로 인해 실존적인 문제에서 지속적인 '불확실성'을 안고 산다.[1] 많은 경우 불확실성은 불안을 초래하고 불안감의 원인은 정확히 무엇이며, 구체적인 원인은 어디에 있는지 알 수 없는 경우도 많다. 문제에 가까이 다가가면 더 이상 문제로 보이지 않을 수도 있고 지극히 사소한 것처럼 보이기도 한다.[2] 그렇지만 주변의 환경적인 불안정성이 더해짐에 따라 사람은 신체적, 정신적 그리고 사회적인 부조화를 추가적으로 경험하면서 다양한 질병으로 인해 고통을 당한다.

오늘날 현대인이 추구하는 삶은 '웰빙 라이프'로 통용된다. 웰빙은 우리말로 '참살이'라고 번역되어(국립국어원 번역) 사용되기도 하지만 사전적 의미로 '행복, 복지, 안녕' 등의 의미를 내포하고 있다. 웰빙은 신체적, 정신적, 사회적 건강의 조화와 균형을 통해 행복하고 보람된 삶을 추구하는 질적 삶의 유형이나 문화를 통틀어 일컫는 복합적 개념이다.[3][4] 웰빙의 유래는 명확하지는 않지만 1960년대 미국을 중심으로 평화를 갈구하는 히피(Hippie)족들의 청년문화와 연관성을 갖기도 한다. 1970년대는 도시에 거주하는 젊은 전문직 종사자들이 여피(Yuppie; Young・Urban・Professional)족으로 변신했고, 1980년대에는 아이를 낳지 않고 부부가 직장생활을 하는 딩크(DINK; Double Income, No Kids)족이 되었으며, 1990년대에는 디지털 시대의 새로운 엘리트로서 부르조아적인 높은 수준의 물질적 풍요와 전문직업인으로 보헤미안적인 정신적 풍요를 동시에 추구하는 새로운 상류계층인 보보스(Bobos; Bourgeois ・Bohemian), 그리고 2000년대에는 환경의 중요성을 인지하면서 자유평등주의를 바탕으로 건강을 최우선으로 삶의 질을 추구하면서 친환경적인 라이프 스타일을 선호하는 웰빙족으로 변모했다고 본다.[5][6][7] 현대 사회에서 웰빙 라이프를 선호하는 웰빙

1) 데이비드 호킨스, 『현대인의 의식지도』, 판미동, 2016, 37~38쪽
2) 프랑크 베르바르츠 지음, 정지인 옮김, 『무엇이 삶을 예술로 만드는가』, 불광출판사, 2016, 29쪽.
3) 박명윤, 『100세 건강시대 웰빙-웰다잉』, 라이크출판사, 2018, 27쪽.
4) 박영선・김재호, 『웰빙과 건강』, 대경북스, 2016, 13~15쪽.

족은 각계각층에서 다양한 방식으로 나타난다. 장현갑[8]은 자신의 생명을 위협하는 신체적 부상을 경험하면서, 고통에 휩싸인 자신의 신체를 치유 대상으로 하여 웰빙 라이프로 나아가는 건강증진의 한 분야인 명상을 체계화 하였다.

현대 사회는 광범위한 인터넷과 스마트폰, SNS 등의 매체를 통한 지식습득의 편리성으로 인해 일반인이 알거나 검색을 통해 얻을 수 있는 지식의 범위는 그 어떤 시대보다도 넓고 깊다. 다니엘 핑크[9]는 이 시대를 '지적노동자'의 시대라고 명명하였다. 그러나 지적노동자들이 건강관리와 일을 추진하는 실천력에서도 과연 그런가에 대한 의문은 지속적으로 제기되고 있다. 실타래처럼 다종다양하게 얽어진 문제를 안고 사는 현대인의 삶에서 건강문제 해결의 해답을 찾기란 쉽지 않다. 이럴 때 우리는 성공적으로 일생을 마무리하고 역사에 빛을 남긴 선조들의 지혜로운 삶의 방식을 재조명하여 탐구하면서 현대생활에 봉착한 문제의 해결점을 찾아 볼 필요가 있다.

퇴계는 생에 대한 외경심과 신체적인 고통 및 사회적인 중압감을 해소하기 위해 개별적이면서 창조적인 독창적 건강증진 방식을 일관되게 실천하였다.[10] 그 결과 오늘날 웰빙 라이프에 해당하는 질적인 삶을 만들고 천수를 누리며 인생의 괴로움을 즐거움으로 전환시키는 능력을 개발하였다. 오늘날 건강문제로 고통을 겪는 우리에게 현대적으로 퇴계의 건강증진의 근원을 해석하여 연구하는 것은 의미가 있다. 전세영[11]은 퇴

5) 박명윤, 『100세 건강시대 웰빙-웰다잉』, 라이크출판사, 2018. 26~27쪽
6) 김민정・김병숙, 『웰빙지향행동의 인과모형』, 소비자문화연구 제11권 제3호, 2008.
7) 이미숙, 『생활양식으로서의 웰빙; 이론과 적용의 뿌리찾기』, 한국생활과학회지, 13(3), 2004.
8) 장현갑, 『심리학자의 인생실험실』, 불광출판사, 2017, 35쪽.
9) 다니엘 핑크 지음, 정지훈 감수, 김영철 역, 『새로운 미래가 온다』, 한국경제신문사, 2012.
10) 권봉숙, 「『活人心房』의 健康增進 談論」, 退溪學論叢, 제18집, 2011, 94~95쪽.

계의 편지, 사장(辭狀), 계사(啓辭), 소차(疏箚) 등의 행정문서, 잡저(雜著) 등 비 행정문서의 세 유형 자료에서 질병에 관련된 내용을 장기간 연구하여 의미 있게 상술한 결과물로 발표하였다.

건강의 개념은 개인의 몸과 마음상태를 스스로 표현하는 내용에 따른 주관적 상태인가 아니면 의학 및 사회에 의해 정의될 수 있는 객관적 상태인가에 대해서 지속적으로 논의되면서 연구를 거듭하고 있다. 오늘날 건강문제를 일으키는 건강 결정인자는 지역사회를 포함한 개인의 노력으로 이루어지는 건강증진이 필요한 부분과 의료인의 공동 노력과 치료가 필요한 부분으로 나누어진다. 건강증진이 필요한 부분의 건강 결정인자는 흡연, 운동부족 근심걱정 등과 관련된 일상생활 방식, 유전이나 의식주 생활수준과 관련된 사회적 조건 그리고 수질이나 공기 청정도 등의 물리적 환경 요인 등이다. 의료인 공동 노력과 치료가 필요한 건강 결정인자는 개인이나 지역사회의 노력보다 치료적인 도움을 통해 문제가 해결될 수 있는 질병이나 의학적 진단에 의한 중재적 시술 또는 수술 등이다.[12)13)]

건강증진은 개인이나 지역사회가 문제를 자각하고 문제해결을 위해 노력하면 개선시킬 수 있는 건강 결정인자를 통제하는 의미를 지니고 있다. 건강증진과 관련된 건강 결정인자는 일상생활, 사회적인 조건에 적응하는 것과 물리적 환경 요인을 개선하는 등의 문제들에 대해 살펴볼 필요가 있다.

그러므로 본 연구에서 건강증진과 관련된 건강 결정인자인 일상생활, 주어진 조건에 순응하고 살면서 희망하는 문화생활을 자발적으로 향유할 수 있는 능력 그리고 사회적 환경요인에 적합하게 필요한 사회봉사

11) 전세영, 『퇴계의 질병에 대한 고찰』, 退溪學論叢, 제30집, 2017, 159~210쪽.

12) Linda Brannon, Jess Feist 지음, 한덕웅외 옮김, 『健康심리학』(6판), 센게이지 러닝코리아(주), 2012, 324쪽.

13) Jean Watson 著, 金明子・鄭英 譯, 『간호학-돌봄과학의 철학적 이해-』, 현문사, 1994, 232~236쪽.

의 직분을 수용하여 웰빙 라이프의 삶을 산 퇴계의 건강증진의 근원을 파악하여 실행력을 알고자 한다.

2. 건강증진

건강증진은 1985년 세계보건기구에서 개인과 지역사회 중심으로 건강결정인자들에 대한 통제를 증가시킨다는 개념을 제시하면서 출발하였다. 우리나라에서는 1995년 법률로 제정하여[14] 지속적으로 국민의 건강을 증진시키려는 목적을 갖고 개정 확대하면서 공포하고 있다.

건강증진에 대한 간호학대사전(1996)의 정의는 '건강을 저해하는 인자를 제외해서 건강상태를 유지할 뿐만 아니라 영양·체력 등을 고려해서 적극적으로 건강상태의 수준을 향상시키는 것이다. 이것은 넓은 의미에서의 보건활동으로서 중요한 측면이고 종래, 환경위생학·영양학 등을 중심으로 해서 전개되어 왔는데 앞으로는 더욱 넓은 시야에서의 건강증진 활동이 기대되고 있다.'로 표기하였다.

간호과학에서 간호의 목표로 정하고 있는 것은 고통경감, 질병예방 건강유지 및 건강증진이다. 간호의 네 가지 목표 중 고통경감은 아픈 사람을 대상으로 하며 약물요법이나 수술요법 등이 필요한 상태이다. 반면에 질병예방, 건강유지와 건강증진은 대상자가 의학적으로 진단을 받았거나 진단유보인 상태로 추가적인 관찰이 필요한 상태의 보균자나 일반인이 될 수 있다. 그러므로 건강증진이 필요한 대상자는 환자와 일반인이 모두 포함될 수 있다.

3. 연구목적과 방법

본 연구의 목적은 건강증진의 근원과 퇴계의 건강증진 실행력을 알아서 현대인의 건강증진 실행력을 높일 수 있는 한 가지 방법으로 '퇴계의

14) 국민건강증진법, 법률 제4914호(1995년)

건강증진 실행력'의 적용 가능성을 탐색하는 것이다.

연구의 한계는 퇴계의 건강증진과 관련된 간호학적 연구로 시도된 사례가 많지 않으므로 탐색하고 검증하는 수준을 벗어나기 어렵다. 본 연구의 방법은 탐색적 질적 연구이다.

Ⅱ. 건강증진의 근원

1. 건강증진의 근원

건강은 질병이 없는 상태이다. 건강에 대한 세계보건기구의 정의는 신체적, 정신적, 사회적으로 안녕한 긍정적인 상태라고 정의하였다. '건강을 과연 증진시킬 수 있는가' 라는 문제에 대해서는 지금도 다양한 견해를 만들어 낸다. 그 이유는 '건강' 이라는 용어 자체가 단순히 신체・정신・사회의 차원을 넘어 높은 수준의 조화로운 인생이나 행복감을 말하거나, 일상생활 기능이 원활해야 함을 말하거나, 질병의 부재 등에 대한 요구가 지속됨을 의미하기 때문이다.

사람은 누구나 살고자 하는 생물체의 한 종류이다. 건강은 다양하게 해석할 수 있는 복합적인 개념이고, 개인적으로 각기 다르게 요구도를 정할 수 있지만 신체와 정신과 사회적인 개념으로 일반화 시킬 수 있다. 사람이 사람답게 살면서 단순한 생물학적 건강상태를 넘어 보다 더 건강하고 행복한 상태를 지향하는 건강증진의 근원은 사람을 어떻게 인식하며, 어떤 상태로 존재해야 하는가에 대한 사색을 통해 알 수 있다.

2. 퇴계의 건강증진의 근원

퇴계 이황(1501~1570)은 연산군 7년 음력11월 25일 경상도 예안현 온계리(지금의 안동시 도산면 온혜동)에서 진사(進士) 이식(李埴)의 8남매 중 막내로 태어났다. 생후 7개월 만에 부친을 읽고 당시 명망 있던 학자

인 숙부 이우(李堣)의 가르침을 받으며 소년시절을 보냈다. 당시의 사회적 사건으로 퇴계의 나이 4세 때 갑자사화(甲子士禍, 1504년), 19세 때 기묘사화(己卯士禍, 1519년), 45세 때 을사사화(乙巳士禍, 1545년)를 무의식적이거나 의식적으로 체험하면서 퇴계는 선비에 대한 본분을 나름대로 설정하였을 것이다. 이 시대에 선비로 살기위해서 과연 인간의 삶에서 무엇을 가장 중요시하며 살아야 할 것인가에 대한 본질적인 의문 제기 후 그 해답을 찾는 것이 퇴계의 중요한 과제였다. 선비란 누구이며 선비란 사회에 무엇으로 헌신하며 기여하고 살아야 하는가에 대한 간절한 질문의 답을 찾기란 험난한 고난의 길을 걷는 것과 같았다. 사화로 점철된 시대정신의 아픔을 온몸으로 고통스럽게 느끼면서 원초적인 인간 존재에 대해 고뇌하고 고민한 퇴계였다. 퇴계는 조선 명종16년 신유(辛酉)년(1561년) 동짓날에 기록한 「도산잡영(陶山雜詠)」[15]에서 자신의 병고에 대해 경험적으로 진술하였다.

> 나는 항상 고통스럽게 적년(積年)의 병고에 감겨있으니 비록 산에 있다해도 마음대로 글을 읽지 못한다. 유우(幽憂)를 견디며 오랫동안 조식(調息)을 하고나면 때로는 신체가 경편하고 심신이 쇄락하여 우주(宇宙)를 우러르고 굽어보면 감개가 연속되므로, 책을 덮고 막대를 이끌고 나가 헌(軒)에 다다르고 연못을 구경하고 단에 오르고 마을을 찾으며 원포(園圃)를 돌아 약을 심고 숲을 뒤져 꽃도 따며 혹은 돌에 앉아 샘물도 퉁겨 보고 대에 올라 구름을 바라보며 혹은 못돌 위에서 고기를 구경하고 배안에서 갈매기와 서로 친하기도 한다. 이렇게 마음이 쏠리는대로 따라가서 소요(逍遙)하고 배회하며 눈길이 닿는대로 흥이 발동하고 경치를 만나면 취미를 이루다가 흥이 다하여 돌아오면 온 집이 고요하고 도서(圖書)는 벽에 가득하다. 드디어 책상에 대하여 묵묵히 앉아 공경하고 존양(存養)하고 연구하고 사색하여 왕왕 마음에 이해가 되면 문득 기뻐서 먹을 것을 잊어버리며 그 이해되지 않는 것이 있으면 이택(麗澤)에 자뢰하며 그래도 터득하지 못할 것이 있으면 분비(憤悱)에 발하면서도 오히려 감히 억지로 통하려 하지 않고 한쪽 가에 접어두고서 때때로 끌어내어 허심탄회하게 생각하고 또 생각하여 스스로 이해가 되도록 기다리곤 했다.

15) 한국정신문화원, 『국역퇴계시(Ⅱ)』, 신호열 역주, 1990, 17~19쪽.

그래서 오늘도 이렇게 하고 내일도 이렇게 한다. (중략) 이는 한가히 있어 병을 요양하는 무명의 공업(功業)이니 비록 옛 사람의 문정(門庭)을 엿볼 수는 없지만 그 스스로 마음속에 즐거움을 주는 것은 적지 않은 즉 아무리 말이 없고자 해도 없을 수 없는 것이다.(중략) 그런데 중년에 망령되이 세상에 나가 풍진에 시달리고 역려(逆旅)에 천이(遷移)되어 하마터면 미쳐 돌아오지 못하고 죽을 뻔하였다. 그 후 나이 더욱 늙고 병이 더욱 깊고 행동이 더욱 낭패되니 세상은 나를 버리지 않더라도 나는 세상을 아니 버릴 수 없게 되었다. (중략) 나는 이제 오랜 병을 없애고 답답한 근심을 풀고 늙마에 편안히 지낼 길을 이를 버리고서 장차 어디서 찾겠는가.

1) 신체적 건강증진의 근원

퇴계의 신체적 건강증진의 근원은 자기관찰에서 시작한다. 여러 해 동안 질병에 시달리면서 울적해지는 우울증 증세는 요즘 세태의 증상과 다르지 않다. 유우(幽憂)란 '남모르게 간직한 근심'이란 뜻으로 오늘날의 불확실성과 관련된 무의식에서 비롯되는 근심으로 생각할 수 있다. 퇴계는 4세에 연산군의 생모 폐비 윤씨와 관련하여 많은 신하들과 선비들을 죽음으로 몰고 간 갑자사화를 체험했으므로 어린 시절 자라면서 그에 관한 여론을 간간이 또는 쉼 없이 직간접적으로 들었을 것이다. 그리고 청소년기를 지난 19세 때 무오사화를 경험하면서 이상정치를 주장하는 젊은 선비들이 꽃처럼 죽어가거나 귀양 가는 모습에 대한 소식도 적잖이 들었을 것이다. 그리고 퇴계의 나이 45세인 명종 즉위년에 대규모의 선비들이 크게 화를 당하는 모습을 보았다. 이럴 때 실상 직접 괴로움을 당하는 사람은 신체적으로 큰 고통을 겪겠지만, 바라보거나 듣는 사람은 이에 버금가는 정신적 충격과 고통을 경험하게 된다. 이러한 고통은 시간이 지남에 따라 신체적 고통을 수반하면서 증상이 더해지거나 덜해 질 수 있다. 퇴계의 경우 전자에 속한다고 볼 수 있다. 그 고통의 원인을 스스로 표현할 능력을 가진 사람은 체계적으로 학습을 통해 지식을 갖춘 지식인이거나 선천적인 재능을 갖추고 태어난 사

람이라야 가능하다.

환경적 변화와 사회적 사건이 만들어 내는 가운데 같이 학문을 추구하는 동료들이 고통을 당하는 모습을 보거나 들은 것을 말이나 글로 표현하는 것만으로도 당시 시대 상황에서는 간접적인 역모 행위로 간주되어 오해의 소지를 만드는 것이었다. 퇴계는 사려가 깊고 사색의 기쁨을 누구보다 잘 아는 사람이었다. 나아가서 생업에 종사하는 일반 백성들의 아픔까지도 고려하면 퇴계는 아파야만 했다. 이처럼 간접 경험을 통한 고통을 극복하기 위해 퇴계가 실천한 건강증진 실행은 자연스럽게 꾸준히 명상하며 운동과 휴식의 균형을 맞추고 건강관리를 하였을 뿐 아니라 인격수양을 위해 독서와 사색 또한 게을리 하지 않고 시작(詩作)에 몰두하며 현실 문제를 승화시켰다. 자연스럽게 어려움을 이겨나가는 방법으로 '분비(憤悱)에 발하면서도 오히려 감히 억지로 통하려 하지 않고'에서 오늘날의 스스로 자연과 교감하며 자연요법을 시행한 것과 다르지 않음을 알 수 있다. 그리고 이 방법을 '오늘도 이렇게 하고 내일도 이렇게 한다'라고 말하면서 매일 한결같이 실천함을 강조하였다. 이어서 '한가히 있어 병을 요양하는 무명의 공업(功業)'을 말하였는데 이것 역시 명상요법에 해당한다. 지금은 일반인 누구나 현대 지식정보화 된 산업사회에서 감당하기 어려운 스트레스를 극복하기 위하여 '쉬는 것'도 배워야 한다는 과제를 안고 산다.

퇴계의 신체적 건강증진의 근원은 실질적인 신체의 전신 통증이었고, 퇴계는 신체 통증을 물리치기 위한 절박함을 통찰하였다. 문제 해결을 위해 간절한 마음으로 통찰한 결과 퇴계는 개인적으로 감당하기 어려울 정도로 고통이 극한에 이르렀음을 '하마터면 미쳐 돌아오지 못하고 죽을 뻔 하였다'고 표현하였다. 간호학에서 이러한 경험을 '죽을 뻔한 경험(near death experience; NTE)'으로 진단하면서 간호과정의 적용이 필요함을 강조한다.

2) 정신적 건강증진의 근원

사람의 정신은 육안으로 직접 관찰할 수는 없다. 사람은 '생각하는 동물'로 표현된다. 따라서 사람은 사색을 통해 생존과 관련된 다양한 문제들을 해결하고 새롭게 발전해 나가는 삶을 산다. 사람의 정신은 현대 의학에서 주로 신경계가 담당하는 것으로 간주되고, 생각과 언어와 움직임으로 표현된다. 생각은 일반적으로 보통 사람들이 하루에 5만 가지 이상을 일으키게 된다.[16] 사람의 생각은 약 0.17초의 순간마다 생주이멸하며 다른 생각을 일으킬 수 있다. 사람은 누구나 그 생각에 따라 말하고 움직인다. 그래서 '아무런 생각이 없이 말했다.' 는 평범한 말은 이치에 맞지 않는 것으로 본다. 생각이나 말이 반복되면서 적절한 시기에 인간적인 절제나 통제가 개입되지 않으면 반드시 그 다음에 움직임이 따르게 된다. 그래서 노리나 허츠는 이성적인 부분을 넘어 정서적인 신체반응에도 귀를 기울여 감성적인 스트레스가 우리의 이성을 망가뜨리지 못하게 하라고 경고한다.[17] 김병권[18]은 퇴계의 자통해(自通解) 학습에 대한 연구에서 '스스로 통해서 이해하는' 자율학습을 말하였다. 자신에게 필요한 지식과 정보를 스스로 판단하고 선별하여 수용할 수 있는 주체적 능력이 요구되는 지식 정보 사회에서 퇴계의 자통해 학습이 필요하다고 하였다.

퇴계는 '중년에 망령되이 세상에 나가 풍진에 시달리고 역려(逆旅)에 천이(遷移)되어 하마터면 미쳐 돌아오지 못하고 죽을 뻔하였다. 그 후 나이 더욱 늙고 병이 더욱 깊고 행동이 더욱 낭패되니 세상은 나를 버리

16) 이춘호,『한국 명상가들의 절정체험』, 미내사클럽, 2012, 49쪽.
연구 결과 사람은 한 가지 생각을 1.7초밖에 유지하지 못한다고 한다. 그래서 하루가 86,400초니까 50,823가지 생각을 한다는 것이다. 심테크시스템 'thinkwise'의 교육매뉴얼.

17) Noreena Hertz,『Eyes Wide Open - How to smart decisions in a confusing world』, William Collins, 2014, pp.221~224.

18) 김병권,「退溪의 自通解 學習 硏究」,『退溪學論叢』제18집, 2011.

지 않더라도 나는 세상을 아니 버릴 수 없게 되었다.'는 표현으로 정신적인 고통의 경험을 말한다. 퇴계와 같이 지적인 활동을 하는 선비에게 세상 풍진이란 바로 정신적인 고통과 직결된다. 고단한 정신생활에 활력을 주는 요소로 퇴계가 결단을 내리고 택한 것은 '내려놓기' 였다. 세속 활동을 '내려놓음'은 바로 관직 생활에 자발적인 사의를 표하고 자연인으로 돌아가는 것이었다. 왕권주의 사회에서 사직은 개인의 뜻이 전적으로 반영되지 않는 경우도 적지 않았다. 퇴계는 사직과 복직을 번복하며 내심으로는 하늘과 땅과 물과 빛과 바람을 포함하는 자연과 조화롭게 어울리는 자연인이 되었다. 자연은 말없이 퇴계의 정신적 고통을 경감시키면서 행복과 위안을 주는 치료제가 되고 벗이 되었다. 퇴계의 정신적 건강증진의 근원은 병을 병으로 인정하는 지각력을 통찰함에 있었다. 병도 자연이고 건강도 자연이고 사람도 자연이므로 정신적 안정과 평안을 자연에서 구하고 자연의 일부인 자신의 영육을 관조하면서 그 변화를 면밀히 관찰하였다. 퇴계는 자연과 교감하며 자연의 일부인 사람도 변화한다는 사실을 실존적인 관점에서 통찰하였다.

3) 사회적 건강증진의 근원

한 개인이 타인과 관계하며 사회적인 생활을 영위한다는 것은 건강을 기본으로 책임과 의무를 감당할 수 있는 능력을 갖추어야 가능하다. 사회적으로 건강한 삶을 살기 위해서 자신을 발전시키는 노력은 사회적 건강증진이 될 수 있다. 퇴계는 아동기와 청소년기를 지나고 사회적인 책무를 지닌 성인이 되면서 대의를 실천하기 위한 공직생활을 위해 과거시험을 준비하는 과정에서 심신이 쇠약해지는 증상으로 심신의 고통을 경험하였다.

퇴계가 사회적 건강증진을 실천한 근원은 무엇일까? 사회생활과 관련하여 퇴계의 연보를 살펴보면 21세 때 결혼을 해서 성인이 되고, 27세 때 향시(鄕試), 28세 때 진사회시(進士會試), 32세 때 문과별시(文科別試)

그리고 33세 때 경상도향시(慶尙道鄕試)에 급제하였다. 34세 때에는 대과(大科)에 급제하여 벼슬길에 나갔다. 매사에 경외(敬畏)와 정성으로 엄중한 공직생활에 임한 결과 43세에 이르러 종3품인 성균관사성(成均館司成)에 오른다. 이 시기에 공직생활을 벗어나 학문에 뜻을 두고 은퇴할 것을 결심할 뜻을 품는다.[19] 그러나 당시의 사회는 퇴계의 능력과 인품을 필요로 하였다. 그리하여 퇴계는 공직생활을 사임하고자 하였으나 뜻을 이루지 못하고 복직과 사직을 번복하며, 일흔의 나이로 생을 마감할 때까지 왕이 내린 형식적인 측면의 직분은 마다할 수 없었다. 임종 후 왕은 퇴계에게 영의정(領議政)으로 임명하였다. 사후에도 사회적인 직분이 주어진다는 것은 무엇을 의미하는가에 대해 다양한 해석이 있을 수 있다. 연구자는 사람이 사회적으로 봉사하고 헌신한다는 것은 단순히 신체적이고 정신적인 영역에 국한되지 않고 시대를 거쳐 비물질인 넋의 기능 작용이 이루어진다는 의미를 포함할 수도 있다고 생각한다.

퇴계의 사회적 건강증진의 근원은 철저하게 공경과 정성으로 사회적인 관계를 유지하면서 왕권사회에서 왕과 약속한 대의를 지키며 참된 사회봉사를 실천해야 한다는 통찰에 있었다.

이상에서 퇴계의 건강증진의 근원은 생노병사하는 사람에 대한 인식 자체가 생주이멸하는 자연과 다르지 않고, 이상적으로 자연과 함께 존재할 수 있는 상태가 웰빙 상태임을 통찰함에 있었다.

Ⅲ. 건강증진의 실행력

인간은 생물체로 생노병사의 과정을 통해 한정된 생활을 거쳐 자연의 일부가 된다. 생물체는 감각체계를 갖추고 있으며, 사람은 감각체계를 언어로 표현할 수 있는 존재이다. 사회에 언어체계가 도입되고부터 언어를 통해 신체의 역할을 나누어 표현할 수 있다. 사람은 언어를 통해 말

19) 윤사순, 『퇴계 이황의 철학』, 예문서원, 2013, 19쪽.

이란 실행하는 것과는 다르다는 것을 알게 된다. 그 뒤부터 말은 무성해지고 실행력은 쇠잔해지는 현상이 발생하게 되었다. 실행력이란 '생각하고 있는 것을 실천하는 힘'이다. 우리는 과연 얼마나 생각하고 있는 것을 실천하는가에 대해서는 회의적이다.

퇴계는 젊어서 학문에 뜻을 둔 이후 밤낮으로 지식 중심의 공부에 매진하다 신체와 마음에 병을 얻어 '고질병'에 가깝게 되었다. 일단 병이 든 상태의 몸은 생각한 바를 실행에 옮길 수 없게 된다. 퇴계는 질병의 원인에 대해 연구하고 스스로 자기의 신체 관찰에 관심을 기울이면서 회복을 위해 호흡조절, 명상, 스트레칭이 포함된 도인(導引) 등을 실행에 옮기기 시작하였다.[20] 사람에 있어 자기란 신체적인 자기와 정신적인 자기와 사회적인 자기 등으로 성찰해 볼 수 있다. 자기관리는 오늘날 건강증진의 개념이 포함되는 포괄적 관리 또는 경영 등으로 통용된다. 퇴계의 건강증진 실행력은 생각을 바르게 한 후 말과 행동을 통해 배우는 사람 스스로가 체험적으로 분석하거나, 신체・정신・사회적 측면으로 조명해 보면 이해할 수 있다.

사람은 몸과 마음과 넋으로 이루어져 있고, 사람으로 몸을 잃게 되면 더 이상 사람이 아니고 '송장'으로 불린다. 송장은 외형적으로 사람과 동일한 모든 신체적인 것을 갖추고 있다. 그러나 눈을 뜨고 있어도 볼 수 없고, 귀와 코가 뚫려 있어도 들을 수 없고 냄새를 맡을 수 없다. 송장에게는 이미 마음의 작용을 기대하기 어렵고 물질이 아닌 넋의 실체를 찾기도 어렵다. 퇴계는 이 현상을 깊이 자각한 후 몸과 마음과 넋의 조화와 균형에 대해 통찰한 내용을 다음과 같이 말하였다.

> "내가 젊었을 때에, 이 학문에 뜻을 두어, 낮에는 쉬지 않고, 밤에는 자지 않고 공부를 하다가 드디어 고치기 어려운 병을 얻어서 마침내는 거의 움직일 수 없는 몸이 되고 말았다. <그러니> 학자들은 모름지기 자기의 기력을 헤아려서, 잘 때는 자고 일어날 때는 일어나며, 때와 곳을 따라 자기 몸을 살

20) 권봉숙, 『活人心房』의 健康增進 談論, 退溪學論叢, 제18집, 2011, 94~95쪽.

피고 체험하여, 마음을 함부로 하지 않도록 해야 할 것이다. 그토록 <몸을 돌보지 않고> 공부하여, 병까지 나게 할 필요가 어디에 있겠는가." 하였다. <<이덕홍>>[21]

사람의 신체는 물질과 비물질로 이루어져 있다. 몸은 물질로 이루어지고, 넋은 비물질로 설명되고 마음은 근본 에너지 형태로 이해 될 수 있다. 비물질인 넋은 현재 사전적 의미로 '사람의 몸 안에서 몸과 마음을 다스린다'는 것이다. 사람의 신체도 물질인 만큼 완전한 풍화작용이 끝나면 마음의 작용과 넋의 활동도 끝나는 것인가에 대해서는 현대과학의 설명 작업이 진행되고 있다. 퇴계는 몸의 작용이나 한계에 대해서 자각한 내용을 '시간, 공간, 절제, 체험, 균형 그리고 조화'의 개념으로 제자인 이덕홍에게 이해시켰다. 몸을 가진 사람의 일생이란 출생할 때부터 죽음을 향해 앞으로만 나아갈 뿐 다시 과거로 돌아갈 수 없는 현실을 통찰한 것이다. 그러므로 밤과 낮으로 반복되는 시간을 어떻게 관리하고 운용하여야 하는가에 대해 말한다. 움직일 수 있는 공간은 몸에 의해 제약을 받는다. 하지만 마음의 움직임은 시간과 공간의 제약을 받지 않는 만큼 더욱 함부로 하지 않도록 스스로 경책해야 함을 강조하였다.

문제가 발생하였을 때 문제의 해결을 위해 근원을 파악하는 일은 쉽지 않다. 퇴계는 신체적 병이라는 문제가 발생하였을 때 제일 먼저 자신의 몸을 세밀히 관찰하는 작업에서 시작하였다. 그리고 스스로의 체험을 통해 몸의 문제의 근원이 마음의 문제에서 발단이 되었음을 확인한 체험을 말하였다. 퇴계는 학문에 대한 강렬한 뜻이 결국 몸을 망가뜨리고, 마음이 함부로 과욕을 일으키는 현상을 사실적 체험으로 본 것이다. 퇴계가 스스로의 신체 변화에 대한 관찰을 통해 진술한 이 작업은 현대 간호학의 간호과정론에 적용해 보면 다양한 측면에서 과학적인 관찰을 통한 엄정한 사정(assessment) 후 간호진단을 내리는 과정과 동일하다. 간호진단에 따라 간호계획을 수립하고, 계획에 따른 수행 후 평가와 피드

21) 민족문화추진회, 『국역 퇴계집2』, (주)민족문화문고간행회, 1982, 221쪽.

백을 통해 문제를 해결해 나가는 내용과 다르지 않다.

사람의 정신작용에 대해 퇴계는 제자인 정유일, 이덕홍에게 대화를 통해 다음과 같이 가르침을 펼쳤다.

> "내가 젊어서 이 학문에 뜻을 두어 공부하는 동안에 심병을 얻어 <어떤 때에는> 거의 <공부를> 폐하다시피 했다가, 늙어서 다시 깨닫고, 이 큰 일을 마치려고 해 보았지마는, 기운은 이미 쇠하여졌고, 뜻과 생각은 이미 힘써 하기 어렵게 되었으니, 참으로 탄식할 일이다." 하였다. <<정유일>>

> 선생이 일찍이 상사(上舍; 벼슬이름, 진사) 황(黃)씨를 찾아가 『심경부주』(心經附註)를 보았더니, 그 주석은 모두 정(程)·주(朱)의 어록(語錄)이어서 다른 이는 구두점(句讀點)조차 떼지 못했다. 선생은 <그것을 가지고> 여러 달을 들어앉아서 연구를 거듭하였더니 저절로 알 수 있었다. 혹시 모르는 곳이 있더라도 억지로 알려고 하지 않고, 우선 한 쪽에 미루어 두었다가 때를 따라서 다시 들춰내어 마음에 딴 생각 없이 오로지 <이 몰랐던 것만> 음미하는데 몰두하여, 드디어 통하지 못한 곳이 없었다. <<이덕홍>>

> 선생은 "나는 심경(心經)을 얻은 뒤로, 비로소 심학(心學)의 근원과 심법(心法)의 정밀하고 미묘함을 알았다. 그러므로, 나는 평생에 이 책을 믿기를 신명(神明)과 같이 알았고, 이 책을 공경하기를 엄한 아버지같이 한다." 하였다. <<이덕홍>>[22]

심병은 지금의 정신건강과 관련된 문제이다. 퇴계가 말한 심병은 마음의 작용과 관련되기도 하지만 진리탐구에 대한 열정에 비해 환경적인 요인들이 뒷받침 되지 않은 요인을 배제하기는 어렵다. 퇴계 당시는 거의 독학에 가까운 학습 방식에서 오는 문제라고 생각된다. 스스로 깊이 문제 해결점을 궁구하던 끝에 『심경』을 얻게 된다. 『심경』은 진덕수(眞德秀, 1178~1235;남송 때의 程朱學者)가 고전에 나타난 성현의 심론(心論)을 모아 만든 책이다. 퇴계가 마음과 관련된 체계적 지식을 체득한 후 일상생활에서 실천한 내용을 제자인 이덕홍에게 가르침으로 전한 내용

22) 민족문화추진회, 『국역 퇴계집2』, (주)민족문화문고간행회, 1982, 221~222쪽.

이다. 퇴계는 지식을 지식으로 사장시킨 것이 아니라 후학들이 나아갈 길을 제시하며 상세하게 설명하여 준 것으로 이해할 수 있다.[23]

퇴계의 일상은 날이 밝기 전에 일어나서, 세수 하고 머리 빗고 갓을 쓰고 옷을 입고는 엄숙하게 『심경부주』(心經附註)를 정확한 발성법으로 낭독한 후 온 종일 책을 보며, 혹은 향을 피우고 고요히 앉아서 항상 그 마음 살피기를 해가 처음 솟아오르는 것과 같이 하였다. 퇴계는 언행록 「존성(存省)」에서 '우리 사람의 마음은 전부가 지극히 비고 고요하다'고 말하였다. 그러므로 마음 건강증진 활동이란 하루에도 여러 번 스스로 자신의 마음의 움직임에서 일어나는 조짐(機)을 살피면서 함부로 날뛰는 것을 경계해야 하는 것이다.

지금은 과학시대이고 과학적으로 정신작용이나 마음의 미묘한 움직임을 파악하기는 쉽지 않다. 인간의 정신작용에 대해서 현재도 정신과학, 철학, 심리학 등의 다양한 분야에서 연구를 거듭하지만[24] 모든 사람들이 동의한다고 보기는 쉽지 않다. 간호학에서는 해부생리적인 분야를 기본 바탕으로 하여 자극에 반응하는 신경계 작용과의 연관성을 중요시한다. 간호과학 분야는 인문과학보다는 자연과학에 더 가까운 행동과학의 한 분야에 가깝다고 볼 수 있다. 그러므로 간호학에서 대상자의 행동이나 언어를 통해 그 생각을 파악하려는 노력이 진행되고 있다.

퇴계의 사회적 건강증진 활동은 대의를 실현하기 위해 전문지식을 바탕으로 봉사를 실천한 공직생활과 가르침을 받기위해 찾아오는 제자들을 중심으로 교육활동을 실천한 것이다. 「기거와 어묵의 절(起居語默之絶)」[25]에서 거처하는 곳은 정리정돈 된 공간임을 알게 하듯 말끔한 책상, 가지런히 순서대로 놓인 책들이 있는 벽장의 모습에서 방문하는 사람들이 스스로 옷매무시를 여미게 하는 위엄이 있었다. 다음은 퇴계의

23) 成百曉 역주, 『譯注 心經附註』, 전통문화연구회, 2013.
24) 강희복 저, 『退溪의 마음(心)과 이치(理)에 대한 이해』, 경인문화사, 2014, 9-10쪽.
25) 민족문화추진회, 『국역 퇴계집2』, (주)민족문화문고간행회, 1982, 260~261쪽.

사회생활 중 일 단면이지만 집단의 조화와 균형을 바탕으로 양보와 배려, 타인과의 의사소통 방식 등을 알 수 있는 부분이다. 인간관계에서 여러 사람과 어울려 실없는 농담을 하거나 언쟁을 하는 행동은 볼 수 없었고, 스스로 삼가면서 혼자 조용한 곳에 앉아 명상을 하며 생각에 잠기기도 하고, 혹은 시(詩)를 읊조리기도 하였다.

> 선생은 앉을 때는 반드시 단정하고 엄해서 손발을 움직이지 않았고, 제자들과 마주 대할 때에는 귀한 손님이 자리에 있는 듯이 하기 때문에, 제자들이 모시고 앉았어도 감히 쳐다보지 못하였다. 그러나 제자를 앞에 앉히고 글을 가르칠 때에는 화한 기운을 풍기며, 가르쳐 깨우침은 다정하고도 친절하여 처음부터 끝까지 환해서 의심스럽고 모호한 데가 없었다. <<정사성>>[26]

퇴계의 사회생활은 바로 공부의 연속으로 보아도 무색하지 않을 정도로 언행의 동작과 침묵에 절도가 있었다. '우성전'은 퇴계가 '남의 잘못을 말하지는 않지마는 혹 들리는 바가 있으면 반드시 불쌍히 여겨 애석해 하는 뜻이 있었고, 당시의 정치적 잘못을 말하지는 않지마는, 혹 들리는 바가 있으면 반드시 걱정하는 얼굴빛을 하였다.'고 전한다. '이국필'이 본 퇴계의 모습은 다음과 같았다. '선생은 여러 사람들과 말할 때는 부드럽고 화목하여 다투지 않았다. 그러나 대부(大夫)들과 말할 때는 반드시 얼굴빛을 바루고 끝까지 따져서 <시비를> 가려내고야 말았다.'

사회적인 건강증진의 실행력은 퇴계가 대의를 실천하기 위해 공적인 사회봉사 활동으로 공직생활을 하였을 뿐 아니라, 후학들을 위해 가르침을 전하는 교육활동에서도 헌신적으로 봉사하는 활동으로 나타났다.

Ⅳ. 건강증진 실행력 연구의 전망

실행력이란 '자기의 생각을 실제로 행하는 능력'이다. 사람의 생각은 유전과 환경을 비롯한 여러 가지 요인들을 바탕으로 형성된다. 아동기를

---

26) 민족문화추진회, 『국역 퇴계집2』, (주)민족문화문고간행회, 1982, 261쪽.

지나면서 사회적인 경험에 따라 자유롭게 생각하면서 다양한 형태로 정립된다. 다양한 생각이 행동으로 변모되어 표출될 때는 극소수의 생각들이 선택되고, 생각이 실행으로 추진되는 강도도 또한 다르게 나타난다. 그 밖에도 사람은 시대 상황에 따라 여러 가지 피치 못할 역할을 담당해서 실행해야 할 때가 있다. 시대에 적합한 사람이 된다는 것은 시대가 요구하는 역량을 갖추는 것을 의미한다. 21세기의 필수 역량으로 소통능력, 디지털 응용력, 의사결정과 학습능력, 협업 능력, 창조력과 혁신, 그리고 창의적 사고와 문제 해결 능력 등이 필요하다.[27] 현대인은 지식정보화 시대에 살면서 무엇을 갖추어야 하는지 이미 알고 있다, 그러나 누가 어떻게 실천하여 결과물을 제시해 낼 수 있는가에 대해서는 간단하게 단정 짓기가 쉽지 않다. 정신건강의학 전문의인 김진세[28]는 태도의 힘, 즉 실행력이 부족한 사람들의 태도를 관찰한 결과 그들은 '모두들 미치도록 자신을 바꾸고 싶어 한다. 그런데 세상은 자신에게 눈길조차 주지 않는다. 자신의 배경이나 조건 등 어느 것도 내세울 게 없어서 늘 뒤처지는 삶을 살고 있다고 한탄한다.' 는 것을 눈여겨보았다. 태도는 실행을 위한 것이다. 실행은 생각이나 마음만으로 작동하지 않고 행동이 뒤따라한다. 개인이 실행력을 향상시켜 행동 변화를 일으키려면 기본적으로 다섯 가지의 영향 요소를 알아야 한다.[29] 첫째 특정 행동 패턴이 특정 건강 문제와 상관관계가 있다는 것, 둘째 개인이 자신의 행동 패턴이 특정 건강 문제를 악화시킨다는 사실을 수용하는 것, 셋째 질병을 일으키는 위험 감소 개입전략이 존재함을 인지하는 것, 넷째 새로운 건강증진 행동의 혜택이 포기하는 행동 보다 나을 것이라는 것을 믿는 것, 마지막 다섯째로 진정으로 가까운 사람들이 건강 위협을 높이는 습관을

27) 사소 쿠니타케 지음, 정은지 옮김, 『실행력 강한 사람들의 5가지 생각 습관』, 21~22쪽.

28) 김진세, 『모든 것을 이기는 태도의 힘』, 알투스, 2015. 230쪽.

29) Dale B. Hahn, Wayne A. Payne, Ellen B. Lucas 공저, 한정순 외 편역, 『현대인을 위한 신개념 생활과 건강』(11th ed.), 정담미디어, 2015, 10~11쪽.

멈출 것을 원하면서 자신을 지원해 준다는 것을 느껴야 한다는 것이다. 건강증진 실행력을 향상시키기 위해서는 주체자인 개인이 건강 문제와 관련된 상관관계 알기, 수용, 인지, 신뢰 그리고 느낌이라는 다섯 가지 조건을 활용할 수 있어야 함을 말한다.

퇴계는 신체적, 정신적 사회적 건강증진을 실행하면서 자기관리 능력을 증진시키는데 게을리 하지 않았다. 신체적 건강증진의 실행력의 근원은 신체적 고통에 시달리는 자기관찰에 대한 통찰에 있었다. 정신적 건강증진의 실행력의 근원은 명상을 통해 '내려놓기'와 '이완하기'를 통해 자연과 벗하며 자연의 일부가 되기 위해 노력하기였다. 인간의 생존에 불필요한 욕망과 욕구를 내려놓고, 자연의 변화와 더불어 자연스럽게 사는 법을 배움으로서 편안한 마음으로 존재할 수 있었다. 이 상황은 지금의 웰빙 상태와 다르지 않다. 사회적 건강증진의 실행력의 근원은 공직생활에 대한 헌신과 군주에 대한 충성심으로 '지경명의'에 대한 통찰이었다. 퇴계의 건강증진 실행력의 근원은 오늘날 웰빙에 해당하는 의식주 생활습관, 시작품 창작 등을 통한 문학 활동, 서도를 통한 문화생활, 건전한 교제 등을 통한 통찰에 있었다. 퇴계가 통찰적 지식으로 실천한 건강증진과 관련된 지식 내용은 오늘날의 건강지식과 근본적으로 다르지 않음을 알 수 있다. 퇴계의 건강증진 실행력과 그 근원을 이해하고 리모델링하여 실질적으로 적용이 가능한 건강증진 형태의 한 가지로 현대화하기 위해서는 신체와 정신과 사회적인 측면을 조망하면서 분석할 필요가 있다. 간호학에서 건강증진에 관련과 지식과 실천 가능한 환경적 조건의 균형과 조화를 통해 실천 영역을 확대하면 현대인에게 적합한 형태로 재구성되어 창조적 건강증진 영역의 지평으로 새롭게 확장될 것을 기대할 수 있다.

Ⅴ. 결론

지금까지 퇴계 이황(1501~1570)과 제자들이 남긴 기록들을 통하여 그의 건강증진 근원과 실행력을 탐색하였다. 그리고 그 결과 본 연구에서

다음과 같은 내용들을 고찰할 수 있었다.

첫째, 건강과 관련된 인간의 통증 경험은 일상적인 행동 패턴을 변화시키는 계기를 마련한다. 퇴계는 성인기 초기에 학업 성취를 위해 신체적 역량 이상의 에너지를 소모할 때 돌이키기 어려운 고통상태를 경험하게 되면서 자발적으로 건강증진 활동을 실행하였다. 여기서 퇴계의 인체에 대한 인식은 생노병사 하는 인간도 자연물과 마찬가지로 생주이멸한다는 사실이었다. 그리고 질병으로 인한 고통은 부정적인 측면에서 보면 생명을 빼앗아 가기도 하지만, 다른 긍정적인 측면에서는 가장 강력하게 사람을 성숙시키는 도구로 작용하기도 한다는 사실을 감지하였다. 이 지각력에 대한 통찰은 자신의 신체적 고통 생성 이전의 신체 상태를 역으로 관찰하게 하는 동기를 마련하여 주었다. 통증 발생 이전의 생활패턴을 성찰한 후 새로운 생활 패턴으로 바꿀 것을 결심하게 된 퇴계는 생각한 내용을 과감하게 실천에 옮기는 실행력으로 행동하는 사람이었다. 먼저 사람의 일생을 건강과 관련시켜 성찰한 퇴계는 시간을 년월일시로 나누어 하루단위로 생활 패턴을 조정하면서 신체・정신・사회적 활동의 균형과 조화로움에 대한 통찰을 얻었다.

둘째, 퇴계의 건강증진의 근원은 생명의 외경심에 대한 통찰이었다. 생명은 신체와 정신과 넋으로 이루어지고, 시간이 지남에 따라 물질인 신체는 지수화풍으로 변하면서 정신은 점점 흐려지는 현상으로 나타난다. 비물질로 간주되는 넋은 노력하는 만큼 도리어 점점 더 선명해 지는 현상을 체험한 내용을 시문으로 표현하였다. 그래서 퇴계는 건강증진의 근원은 바른 방향으로 움직임에 있음을 통찰하였다. 매일 이른 아침 심신을 청결하게 하기 위해 세수하고 의관을 바르게 한 후 『심경』을 소리내어 읽기부터 시작하였다. 낮에는 가능하면 흐트러짐이 없는 바른 자세를 통해 움직임과 에너지 소모의 원리를 감안하며 행동하였고, 저녁 잠자리에 들 때까지 자신의 신체 관찰을 게을리 하지 않았다. 어김없이 순환하는 자연을 알고 느끼면서부터 자연의 일부인 사람도 일정한 패턴을 갖고 존재한다는 사실을 지각하였다. 그리고 퇴계는 존재하는 상태로 편

안함이 있음을 체득한 후 존재의 극치로 보이는 웰빙 상태를 지향하며 건강증진을 실행하고자 하였다.

셋째, 퇴계는 건강증진 실행력의 근원이 지경명의(持敬明義)에 있음을 알고 살아 숨쉬는 가운데서 실천하였다. 그는 자신이 살아가는 환경과 개인이 처한 상황을 정확하게 관찰하면서 행동반경과 행동 패턴을 결정하기 위해 부단히 노력하였다. 농경사회에서 농업인이 아닌 관리직을 선택하였고, 왕권주의 사회에서 문인으로 왕의 뜻을 실현하기 위해 학문연구에 주력하는 행동을 실천하여야 했다. 퇴계가 자신에게 주어진 삶에 보은하기 위해서 택한 바람직한 직분과 태도는 모든 사람과 사물에 대해 공경심으로 응대하는 것을 일상생활 패턴으로 정립하고, 군주에 대한 대의를 실천하는 지경명의로 표현되었다.

현대 지식정보화 사회에서는 건강증진의 실행력을 증진시키기 위해 퇴계가 실천한 신체적, 정신적, 사회적 건강증진의 근원에 대한 시대적 통찰이 필요하다.

마지막으로 제언하고자 하는 내용은 퇴계의 건강증진 실행력은 간호학적 관점에서 개별화된 건강증진 실행 프로그램의 기초자료가 될 수 있다. 그러므로 스스로 건강을 증진시키고자 하는 현대인이라면 누구나 활용할 수 있도록 퇴계의 건강증진 내용을 현대화 시키는 지속적 연구가 필요하다.

<참고문헌>

강희복,『退溪의 마음(心)과 이치(理)에 대한 이해』, 경인문화사, 2014.

권봉숙,『活人心房』의 健康增進 談論, 退溪學論叢, 제18집, 2011.

김병권,「退溪의 自通解 學習 硏究」,『退溪學論叢』제18집, 2011.

김민정・김병숙,『웰빙지향행동의 인과모형』, 소비자문화연구 제11권 제3호, 2008.

다니엘 핑크 지음, 정지훈 감수, 김영철 역,『새로운 미래가 온다』, 한국경제

신문사, 2012.
데이비드 호킨스,『현대인의 의식지도』, 판미동, 2016.
박명윤,『100세 건강시대 웰빙-웰다잉』, 라이크출판사, 2018.
박영선・김재호,『웰빙과 건강』, 대경북스, 2016.
사소 쿠니타케 지음, 정은지 옮김,『실행력 강한 사람들의 5가지 생각 습관』, 21세기북스, 2016.
서남미,『웰빙 트렌드(Well-being)가 건강 지향적 소비행동에 미치는 영향에 관한 연구 - 라이프 스타일 유형을 중심으로』, 동국대학교 경영대학원 마케팅전공, 2003.
성백효 역주,『譯註 心經附柱』 전통문화연구회, 2013.
이미숙,『생활양식으로서의 웰빙; 이론과 적용의 뿌리찾기』, 한국생활과학회지, 13(3), 2004.
이황 지음, 신호열 역주,『퇴계시』Ⅰ, 한국정신문화연구원, 1990.
이황 지음, 신호열 역주,『퇴계시』Ⅱ, 한국정신문화연구원, 1990.
이황 지음, 이장우・장새후 옮김,『陶山雜詠-退溪 陶山書堂에서 詩를 읊다』, 을유문화사, 2005.
장현갑,『심리학자의 인생실험실』, 불광출판사, 2017.
전세영,『퇴계의 질병에 대한 고찰』, 退溪學論叢, 제30집, 2017.
프랑크 베르바르츠 지음, 정지인 옮김,『무엇이 삶을 예술로 만드는가』, 불광출판사, 2016.
홍승균・이윤희 공역, 이원강교열,『퇴계선생언행록』退溪學硏究院, 2007.
Dale B. Hahn, Wayne A. Payne, Ellen B. Lucas 공저, 한정순 외 편역,『현대인을 위한신개념 생활과 건강』(11th ed.), 정담미디어, 2015.
Jean Watson 著, 金明子・鄭英 譯,『간호학-돌봄과학의 철학적 이해-』, 현문사, 1994.
Linda Brannon, Jess Feist 지음, 한덕웅외 옮김,『健康심리학』(6판), 센게이지러닝코리아(주), 2012.
Noreena Hertz,『Eyes Wide Open-How to smart decisions in a confusing world』, William Collins, 2014.
Collins, 2014.

Abstract

A Study on the Practical Power of Toegye's Health Promotion / Kwon, Bong Sook

The purpose of this study is to trace the practical power of Toegye's health promotion to its origins and to explore the possibility of its applications.

The practical power of Toegye's health promotion was linked to practicing sheer awe of life. Based on its origins, Toegye's health promotion is not entirely different from practice of comtemporary well-being life in three main aspects. First, the practical power of Toegye's physical health promotion was derived from his insight into desperation to overcome his suffering from illness. Second, the practical power of Toegye's mental health promotion was derived from his insight into perceptivity of being aware of illness. Third, the practical power of Toegye's social health promotion was derived from his insight that he had to make contributions to social service. The fundamental power of Toegye's continuing health promotion was linked to his constant pursuit of happiness based on his insight of himself.

From a contemporary perspective of nursing science, continuous practice of engaging in health promotion activities is not entirely different from Toegye's practice of engaging in physical, mental, and social activities. The practical power of Toegye's physical health promotion was related to activities performed to alleviate his sufferings from illness. The practical power of Toegye's mental health promotion was linked to activities (e.g., literary activities) performed to broaden perspectives and persue well-being and happiness, The practical power of Toegye's social health promotion was related to his activities for promoting illness prevention in order to help people dedicate themselves to official duties,

The origins of the practical power of Toegye's health promotion need to be

reviewed in comtemporary societies. To enhance the practical power of health promotion, further studies on how to apply Toegye's health promotion for individuals and local communities merit consideration.

Key words: Practical power, Origin, Insight, Health promotion, Illness alleviation, Toegye's health promotion.

退溪學論叢 第31輯(53～76쪽)

安珦의 性理學 傳播와 朝鮮性理學의 定向

손 홍 철*

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 元의 정치이념과 성리학의 확산
Ⅲ. 安珦의 性理學 傳播
Ⅳ. 安珦과 朝鮮性理學의 定向
Ⅴ. 맺음말

論文 抄錄

이 논문에서 필자는 성리학을 고려에 전파한 회헌(晦軒) 안향(安珦. 1243～1306)의 업적과 조선성리학에 끼친 학문적 영향을 연구하였다. 안향은 원(元)의 연경(燕京)에 갔을 때 성리학(性理學)에 심취하였고, 직접 주자서(朱子書)를 가지고 돌아와 성리학 연구와 교육에 열중하였다. 그 후 주자 성리학은 조선의 건국이념이 될 정도로 학문적, 역사적 의미를 지니게 되었다. 이에 회헌은 "동방주자(東方朱子)"로 칭송된다. 그러나 현재 그가 남긴 학문적 자료가 매우 적다.

따라서 이 논문에서는 그동안의 연구를 토대로 회헌의 시대인식과 성리학의 도입 과정을 비교 검토하고, 현재 전하는 자료를 통하여 회헌의 학문정신을 재조명하였다. 그리고 중국에서 성리학의 확산과정과 원나라에서의 성리학연구의 특성을 알아보았다. 다음으로 회헌의 학문정신과 교육관을 연구하였다. 회헌은 교육이 국가를 바로세우는 가장 중요한 사업이라고 강조하였다. 끝으로 회헌이 전파한 성리학이 조선의 건국이념이 되었고, 회헌의 성리학으로부터 조선성리학의 발전과정이 이미 준비되었음을 확인하였다. 그리고 회헌으로부터 서원(書院)의 문화가 시작되었다는 것도 확인하였다.

* 안양대학교 교양대학 교수.

▌ 논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

이상의 연구를 통하여 회헌의 시대정신과 그의 학문 진흥의 정신이 21세기 오늘의 시대에도 필요함을 확인하였다. 그리고 안향의 교육관을 통하여 국가와 백성의 정신적 문화적 발전을 위해 학자와 교육자의 헌신적 자세가 필요함을 확인하였다.

주제어: 회헌(晦軒) 안향(安珦), 동방주자, 조선성리학, 섬학전(贍學錢), 성균관(成均館).

Ⅰ. 머리말

시대의 전환은 이전 시대의 변화 요인을 필요로 하며, 새롭게 시대를 여는 새로운 시대정신이 필요하다.

태조 왕건(王建.877/918~943)은 고구려(高句麗)를 계승한다는 명목으로 국호를 고려(高麗)라고 하고 936년 삼국을 재통일하였다. 왕건은 고려의 통치이념으로 불교의 호국이념과 구세(救世)정신을 중시하였다. 그 후 고려는 무신정권(武臣政權)이 출범(1170년)하기 전까지 약 230여 년간 비교적 안정된 사회를 유지하였다. 그러나 60여 년간 지속된 무신정권과 1231~1270년까지 9차례의 몽골의 침입과 강화도 천도(遷都) 그리고 원(元. 1271~1368)나라의 내정간섭기(1274~1351)를 거치면서 고려사회는 내부적 기강과 민족적 정기(正氣)가 점점 쇠퇴하였고, 그에 따라 백성들의 삶도 차츰 힘들게 되었다.

이러한 시대적 상황을 바라본 회헌(晦軒) 안향(安珦. 1243～1306)은 고려사회의 개혁을 절감하였다. 그는 마침 원(元)의 연경(燕京)에 갔을 때 성리학(性理學; 정확하게는 주자의 성리학)에 심취하였고, 직접 주자서(朱子書)를 가지고 돌아와 성리학 연구와 교육에 열중하였다. 그 후 주자 성리학은 조선의 건국이념이 될 정도로 학문적, 역사적 의미를 지니게 되었다.

회헌은 "동방주자(東方朱子)"[1]로 칭송된다. 하지만 실제로 그의 학문

과 행적에 관한 자세한 연구와 학문적 의미에 대한 검토는 충분히 이루어지지 않았다. 그 가장 직접적 원인은 회헌 자신이 남긴 연구 업적이나 글이 매우 적게 남아있기 때문이다. 현재 남아 있는『회헌실기(晦軒實記)』는 대부분 회헌에 대한 후인들의 기록이며 회헌 본인의 글은 그나마 몇 편 되지 않는다.[2)]

이러한 상황에서 회헌의 철학사상을 정밀하게 연구한다는 것은 사실 매우 어려운 일이다. 그동안 회헌의 철학 및 그 학문 활동에 대한 연구는 단편적이기는 하지만 어느 정도의 연구가 이루어졌다.[3)] 그러나 그동안의 연구를 보면 사실 새로운 자료가 발굴되지 않는 한 회헌의 사상에 대한 구체적인 고찰은 어려운 일로 여겨진다.

따라서 이 논문에서는 그동안의 연구를 토대로 회헌의 시대인식과 성리학의 도입 과정을 비교 검토하고, 현재 전하는 자료를 통하여 회헌의 학문정신을 재조명하고자 한다. 먼저 성리학의 확산과정을 살펴보고, 성리학을 국가이념으로 삼았던 원나라의 상황과 성리학의 특성을 알아본다. 다음으로 회헌의 학문정신을 토대로 인문학의 위기라고 하는 오늘의 상황과 회헌이 활동하던 당시 쇠퇴해 가는 국운 및 그 시대의 학문적 상황을 비교할 것이다. 끝으로 회헌이 전해준 성리학이 조선의 건국이념이 되면서 조선만이 가지는 성리학의 특성을 갖추었음에 주목해 회헌으로부터 비롯된 서원(書院) 문화와 그 특징 그리고 학파적 전승과정을 중심으로 조선성리학의 정향(定向)을 가늠해 보고자 한다.

---

1)『晦軒實記』권3, 年譜, 景定 24년.

2) 현재 전하는『晦軒實記』에는 안향의 글로 漢詩 6首, 奏文과 文이 각각 한 편이 게재되어 있다. 그 외「世系源流」,「年譜」,「列傳」,「行狀」,「眞像」등의 기록이 있으며,『高麗史』「列傳 18」<安珦條>가 있다. 현재로는 그의 철학사상을 자세하게 알아 볼 수 있는 論文 등이 전혀 없다. 全在康,「安珦의 經學思想과 詩文學」(경북어문학회,『어문논총』제29호, 1995.12) 1~2쪽. 각주 1번 참조. 안향에 대한 연구 자료로는 이 실기와『安子年譜』등이 유일하다고 할 수 있다.

3) <참고문헌> 참조.

위의 연구로 회헌의 시대정신과 그의 학문 진흥의 정신을 통하여 21세기 오늘의 시대정신을 재고하고 국가와 백성의 안위와 안녕을 위해 학자와 교육자가 갖추어야 할 역할이 무엇인가를 반추(反芻)해 보고자 한다.

Ⅱ. 元의 정치이념과 성리학의 확산

원(元)의 세조 쿠빌라이 칸(元 世祖 忽必烈, 1215/1260~1294)은 툴루이 칸(孛兒只斤 拖雷. 1192~1232)의 넷째 아들로 1259년 그의 형 몽케(1208/1251~1259)가 남송(南宋)을 원정(遠征)하던 중 갑자기 세상을 떠나자, 1260년 대칸의 지위에 오르고 10여 년간의 권력투쟁을 거친 후 제국을 통일하였다. 1266년 수도(首都)를 대도(大都, 현재의 北京)으로 옮긴 뒤 1271년 몽골제국의 국호를 대원(大元)으로 고쳤다. 그 뒤 줄기차게 남송을 공격하여 마침내 1279년 애산(厓山) 전투에서 남송을 멸망시키고 대제국을 건설하였다.

원(元)이라는 국호는 중국의 사상문화를 수용한 증거이다. 원(元)은『주역』건괘(乾卦) 단사(彖辭)의 "大哉乾元, 萬物資始(크도다. 건원이여! 만물이 자품(資品)하여 시작하나니!)"에서 유래하였다. 이 국호에는 이미 몽골유목민의 국가에서 중국의 사상전통을 따른 국가로 변화되었음과 또한 쿠빌라이가 중국인민들을 포용하는 정책으로 중국의 역대 정통왕조의 계보를 잇고 있음을 표방하는 뜻이 담겼다. 이로서 중국 역대 왕조의 계보를 잇는 정통 왕조임을 내외에 선언하였다.

쿠빌라이는 중국 한족을 포함해 압도적 다수의 이민족들을 다스리기 위하여 융합과 새로운 창조의 미래전망을 구상하였다. 그는 중국식 관료제도를 표방하여 정부와 지방조직을 정비하면서도 몽골의 전통을 유지하려고 노력하였다. 그는 티베트의 승려(僧侶)인 파스파〔Phags-pa, 八思巴. 1235~1280〕에게 몽골문자를 만들도록 하였다. 그는 몽골인, 색목인,

초기 귀순 한인(漢人), 남송(南宋)출신 한인의 순서로 차별을 두었으며, 중국식의 과거제를 실시하지는 않고 다만 능력 있는 학자들을 따로 등용하여 정무를 담당하게 하였다. 이와 같은 융합과 포용의 정신을 제국의 건설과 통치의 이념으로 발전시켰다. 이러한 제도적 특징의 이론적 토대는 바로 주자의 성리학이었다.

쿠빌라이는 일찍부터 중국의 유학에 관심을 가졌다. 그는 1244년 왕악(王鶚. 1190~1273)을 그의 번저(藩邸)로 초청하여 『효경(孝經)』, 『서경(書經)』, 『주역(周易)』을 강의하도록 하고 국가 통치의 도(道)를 들었다. 그리고 맏아들에게 친킴〔眞金〕이라는 한족(漢族)식 이름을 지어주고 1253년부터 성리학자 왕순(王恂. 1235~1281)을 스승으로 삼았다. 또한 국자학(國子學)·몽골국자학·회회국자학(回回國子學)을 세워 체계적인 학교교육을 실시하였다. 성리학은 이러한 과정을 통해서 중원(中原)을 넘어 북방으로 확산되었고, 고려에까지 전파(傳播)되었다.

북송시기 정립된 낙학(洛學; 程顥·程頤가 중심이 된 학파. 程頤의 학문이 중심)은 남쪽으로 전파되어 주희(朱熹. 1130~1200)에 의해 성리학으로 완성되었다. 그러나 정작 성리학은 송조(宋朝)에서는 채택되어 활용되지 못하고 오히려 이민족이 세운 금(金)나라와 원(元)나라에서 정치이념으로 채택되었다. 특히 원나라는 새로운 발전을 하면서 한인(漢人) 학자들을 많이 등용하였는데 그 대표적 인물이 조복(趙復. 1215?~1306)이다. 조복은 원이 남송을 정복할 당시 요추(姚樞. 1202 ~ 1279)와 함께 포로로 잡혀온 학자였다. 그 후 두 사람은 함께 연경(燕京)에 주돈이(周敦頤. 1063~1067)의 사당을 세우고 태극서원(太極書院)을 설립하여 정주리학(程朱理學)을 가르쳤다. 육구연(陸九淵. 1139~1193)의 후학인 진원(陳苑. 1256~1330)과 조해(趙偕. 생졸미상) 및 오징(吳澄. 1249~1333), 정옥(鄭玉. 1298~1358) 등도 등용되었는데, 이들의 학문은 후대에 명(明)의 양명(王陽) 왕수인(王守仁. 1368~1661)에게 전해진다.

한편 조복의 사상을 계승한 대표적 학자로는 허형(許衡. 1209~1281)과 그 외 유병충(劉秉忠. 1216~1274), 학경(郝經. 1223~1275) 등이 있었다. 이

들의 사상적 기반은 조복이 창안한 리학(理學)의 도통관(道統觀)이다. 이러한 상황은 정복 왕조인 원나라가 그 정치적 문화적 정통성을 확보하기 위하여 적극적으로 성리학을 받아들인 이유였다고 생각된다.[4]

원의 이러한 성리학을 고려로 전파한 인물이 회헌 안향이다.[5] 고려는 1170년 시작된 무신정권(武臣政權)과 1231년부터 40여 년간 여몽항쟁(麗蒙抗爭)으로 인하여 왕권은 유명무실해졌다. 더불어 문화와 학술의 발전은 장기간 침체되었다. 그러다가 1258년 비로소 왕권을 회복한 왕이 고려의 23대 고종(高宗. 1192/1214~1259)이다. 그리고 고종은 1259년 원과 강화(講和)를 맺으면서 40여년의 여몽항쟁이 끝을 맺는다. 그러나 이것은 일시적 평화였을 뿐 고려의 앞날에는 원의 속국이라는 새로운 고난이 기다리고 있었다. 같은 해 갑자기 고종이 세상을 떠나자 몽고에 인질로 갔던 고려의 태자가 환국하여 원종(元宗. 1219/1260~1274)이 되었다. 원종은 고려의 재건을 위하여 여러 가지 개혁을 진행하였다. 그 첫 번째가 문신관료를 선발하는 제도로 그동안 끊어졌던 과거제도를 부활해 새로운 개혁을 추진한 일이다.

왕권을 회복한 원종은 1260년 원 세조 쿠빌라이와 동맹관계를 맺었다. 그의 아들이자 후일의 충렬왕(忠烈王)을 쿠빌라이의 딸인 제국대장공주(齊國大長公主. 1259~1297)와 혼인을 추진하여 사돈을 맺고 고려왕실의 안녕을 도모하려고 하였다. 그렇지만 결과적으로는 그 후 공민왕까지 고려의 왕들은 원의 공주 등과 결혼하여 부마국이자 속국이 되었다.

회헌은 원종이 즉위하여 처음 시작된 1260년 과거에 급제해 선발된 관료였다. 이 때 선발된 신흥관료들은 귀족문벌 출신들 보다는 향리(鄕里)의 사대부(士大夫) 출신들이 많았다. 이들은 대부분 불교보다는 유학

4) 徐遠和 著, 손홍철 역, 『이정의 신유학(原題; 洛學源流)』(서울, 동서철학, 2010) 447~449쪽 참고.

5) 안향은 1289년 원나라 정부가 임명한 초대 고려유학제거(高麗儒學提擧)였으며, 원의 성리학을 고려에 전달하는 역할이 주된 임무라고 볼 수 있다. (『高麗史』「列傳」, 권18, 安珦條 참고)

공부에 매진한 사람들로 향사(鄕士)라고 불렀다. 회헌도 향사 출신으로 중앙관계에 진출하였다. 이들 향사 출신들은 후일 신흥사대부 계층으로 성장했고 높은 교양과 학식을 배양하였으며, 경세(經世) 관련 실무 능력까지 갖춘 학자 관료로 성장하였다. 공민왕(恭愍王. 1330/1351~1374) 때부터 세력이 확대된 이 신흥 관료들은 권문 귀족세력에 대항하면서 고려후기의 개혁을 주도하여 결국은 조선을 개국하는 역할까지 하게 되었다.

그러나 성리학을 국가이념으로 받아들인 조선은 원나라와는 다른 방향의 성리학을 발전시켰다. 조선성리학은 의리(義理)와 명리(名理)를 중시하는 조선의 정치상황에서 성리학을 정통 철학의 관점에서 연구함으로써 새로운 방향의 학문으로 발전되었다.

Ⅲ. 安珦의 性理學 傳播

회헌은 여몽(麗蒙)전쟁이 한창이던 때에 태어나서 이른 나이인 18세 때 1260년(元宗 1) 문과에 급제하여 교서랑(校書郞)이 되었다. 고려시대 과거시험 가운데 문과는 제술업(製述業)과 명경업(明經業)이 있다. 제술업의 과목은 경의(經義)・시(詩)・부(賦)・송(訟)・책(冊)・논(論)이며, 명경업의 과목은 『시경(詩經)』・『서경(書經)』・『역경(易經)』・『예기(禮記)』・『춘추(春秋)』 즉 오경(五經)이었다. 제술업의 과목은 이른바 한・당(漢唐)시대의 학문이 주류이며, 송(訟)과 책(冊)은 주로 행정업무에 관련된 학문이다. 고려시대 문과에 급제한다는 말은 곧 정통유학인 사서오경에 대한 전문학자로서 실무에 능한 지식인을 의미한다.

그 후 회헌은 1270년 삼별초(三別抄)의 난 때 강화(江華)에 억류되었다가 탈출한 뒤 감찰어사(監察御史)가 되었다. 1275년(忠烈王 1) 상주판관(尙州判官)으로 3연 가까이 재직하면서 적극적으로 미신을 타파하였으며, 여러 벼슬을 거친 뒤 국자사업(國子司業)에 올랐다. 그리고 원나라 정부로부터 공식 직함을 받는다.

황제가 명하여 정동행성 원외랑(征東行省 員外郎)이 되고, 이윽고 낭중(郎中)을 더하고, 고려유학제거(高麗儒學提擧)로 삼았다.[6]

정동행성(征東行省)의 정식명칭은 정동행중서성(征東行中書省)이다. '정동(征東)은 동쪽의 일본을 정벌(征伐)한다는 뜻이다. '행중서성(行中書省)'은 원의 중앙정부인 중서성(中書省)에서 파견한 지방기관의 뜻이다. 처음에는 일본원정을 위해 만들었지만, 일본원정이 실패하자 내정간섭기관으로 변화되었다.

회헌은 1289년 정동행성(征東行省)의 원외랑(員外郎)을 거쳐 고려유학제거(高麗儒學提擧)가 되었다. 이 관직에 회헌이 처음으로 임명된 것이다. 이 관직은 그 자체로 의미가 있는데, 원의 유학과 고려의 유학을 잇는 가교(架橋)가 되었다. '고려국유학제거사(高麗儒學提擧司)'는 원(元)의 세조 쿠빌라이가 유학을 연구하도록 고려에 세운 공식적 관청이었고 '유학제거'는 '유학제거사'의 으뜸 벼슬이며, 회헌이 그 직책을 맡게 된 것이다. 이 사실은 회헌이 일찍부터 유학연구에 종사하였고, 동시에 당시 원에서 채택한 성리학을 연구하고 이를 고려에 정착시키는 역할을 하였음을 의미한다.

같은 해 회헌은 후일의 충선왕(忠宣王)[7]을 호종하여 원(元)의 연경(燕京)에 갔을 때 당시 원나라의 정치이념이 된 성리학을 접하게 되었다.

---

6) 『高麗史』「列傳」, 권18, 安珦條, "帝命爲征東行省員外郎, 尋加郎中, 本國儒學提擧. 後以副知密直司事, 出鎭合浦, 撫軍恤民, 州郡以寧. 累遷僉議叅理."

7) 충렬왕(忠烈王)과 쿠빌라이의 친딸인 보르지긴 쿠틀룩켈미실(孛儿支斤 忽都魯揭里迷失. 死後 齊國大長公主로 불림)의 아들로 쿠빌라이의 외손자이기도 하며, 최초의 혼혈왕이기도 하다. 쿠빌라이의 외손자이므로 원나라 왕실에서도 지위가 높았다. 충렬왕이 원나라의 간섭에 항의하고 자신을 후원하던 갑자기 왕비가 세상을 떠나자 1298년 일시적으로 왕위를 아들인 충선왕에게 왕위를 물러주었으나 충선왕의 개혁이 과격하여 8개월 만에 물러나 다시 충렬왕이 복위하였다. 그 후 충선왕은 1307년 자신과 혼인한 원의 보탑실련 공주를 홀대하자, 충렬왕이 왕전(王琠. ? ~1307)과 재혼시키고 자신을 출가(出家)시키려 하자 다시 원의 황태자의 힘을 빌어 충렬왕 등을 몰아내고 실권을 장악하였다.

그 후 주자서(朱子書) 및 공자(孔子)와 주희(朱熹. 1130~1200)의 화상(畫像)을 가지고 돌아와 집 뒤에 정사(精舍)를 지어 봉안하였다. 그리고 성리학의 연구와 전파에 적극 노력하였다.[8]

앞에서도 말했듯이 회헌의 성리학 이론에 대하여 알 수 있는 자료가 없기 때문에 이 장에서는『회헌실기』와『고려사』열전의 내용을 중심으로 그의 학문정신과 그가 추구했던 학문적 경향을 분석함으로써 그로부터 장차 조선성리학의 '나아가는 방향〔定向〕'을 가늠하고자 한다.

회헌의 학문정신은 현재『회헌실기』에 전하는「국자감의 여러 학생들을 깨우치는 글(諭國子諸生文)」에 잘 나타난다.

> 성인의 도는 일상의 생활에서 윤리를 실천함에 불과하다. 자식은 마땅히 효도하고, 신하는 마땅히 충성(忠誠)하고, 예로써 집안을 다스리고, 믿음으로 벗을 사귀고, 자신을 수양함에 반드시 경(敬)으로써 하고, 일을 함에 반드시

8) 최근 성리학이 언제 누구에 의해 처음으로 고려에 전파하였는가에 대한 새로운 연구들이 있다. 예를 들면, 전가람 전북대BK+사업단 박사는 '안향 성리학 도입설의 근거와 김구(金坵)와의 관계에 대한 연구'결과를 발표했다. 전 박사는 "고려말 성리학을 도입한 인물은 안향과 백이정이라는 설이 기정사실화되어 이들은 한국 성리학의 조종(祖宗)으로 추대되고 있다"면서 "두 사람의 공이 컸음을 의심하는 것이 아니라 문화나 지식, 사상이 전파될 때 단기간에 특정한 인물에 의해 갑작스럽게 들어올 수는 없고 오히려 점진적으로 유입됐다고 보는 것이 바람직하다"고 주장했다. (출처 http://news1.kr/articles/?2848184) 또『宋元學案』권25,「龜山學案」의 行狀에 "會國華, 使高麗, 高麗國王問龜山先生今在何處, 國華遠以聞, 召爲秘書郎."는 구절이 있다. 즉 고려 仁宗이 당시 程顥·程頤형제의 제자였던 楊時의 소재를 질문하였다는 내용이다. 이를 근거로 안향이전에 이미 고려에 성리학이 알려져 있었다고 주장한다. 그러나 이 사실이 안향보다 먼저 성리학을 고려에 전파한 사람이 있다고 하기는 어렵다. 왜냐하면, 개인적으로 '성리학을 먼저 접하였다.' 혹은 '먼저 공부를 하였다.'는 사실은 국가적 공식 제도로 정착시킨 전파(傳播)의 의미와는 분명하게 차이가 있기 때문이다. 특히 안향과 같이 성리학을 공식적으로 전파해서 국가의 공인기관을 통하여 교육하고 연구하도록 한 사실로 보면 최초의 성리학을 고려에 전파한 사람은 안향으로 보아야 한다.(신천식,「晦軒 安珦의 敎育思想」(명지대학교 인문과학연구소,『인문과학논총』15. 1996.12) 82쪽. 주 15)참조.

정성스러워야 할 따름이다.[9]

여기서 회헌이 강조하는 성인의 도는 바로 유학의 삼강오륜(三綱五倫)으로 볼 수 있다. 이러한 내용은 당시 고려의 지식인들이 가진 기초지식이 유학을 토대로 하고 있음을 잘 반영한다고 할 수 있다. 회헌의 이러한 학문경향에 대하여 "안향이 주안점을 둔 것은 인간 심성(心性)이나 이기(理氣), 태극(太極)에 관한 학설이 아니라, 일상생활 속의 구체적인 도덕 실천이었다. 이는 당시 원나라 유교의 대세였던 허노재(許魯齋, 1209~1281), 즉 허형(許衡)의 학문 세계가 지닌 특징이기도 했다. 원나라에서 성리학을 접한 안향이 허형에게 영향을 받은 것은 자연스러워 보인다."[10]고 평가한다. 이러한 평가는 성리학이 송(宋)나라가 아닌 북쪽의 금(金)과 원나라로 확산되어 동북아시아의 대표적 정치이념으로 발전해 가는 과정과 상관관계가 있다.

> 금・원시기 남송으로부터 북방으로 전파된 주희리학(朱熹理學)은 북방에서 유전(流傳)되던 낙학과 함께 합쳐졌고 그에 따라 남방의 리학과 함께 발전할 기회를 얻었다. 북방의 리학은 발전과정에서 점점 자체의 특징을 형성하였으며 나름의 특색을 갖춘 독립된 학파를 창립하기 시작하였다. 조복은 북방에서 강학활동에 종사하였으며 아울러 초보적인 학문의 사승(師承)체계를 이루어 북방 리학파의 건립을 위한 기초를 다졌다. 학경(郝經)은 북방에 원래 있던 낙학의 "남은 학풍〔余緖〕"을 계승하는 동시에 조복이 전수한 정주 '신유학'을 받아들여 범주론을 중심으로 하는 리학사상 체계를 형성하였다. 그리고 허형(許衡)은 원나라 초기 북방의 학자들 가운데 조복의 리학사상을 이어받은 가장 대표적 학자로 송・원의 왕조교체 시기에 리학이 중원의 여러 한족문화 전통의 사회적 기능을 발전시키고 이어나갈 수 있도록 힘써 노력하였다. 그는 몽고족의 통치자들이 중원으로 들어온 이상 마땅히 한(漢)의 법제를 행하여야 한다고 주장하였는데, 이것은 유가(儒家)의 정치를 받들어 행하라는 뜻으로

9) 『晦軒實記』 권1, 文, 「諭國子諸生文」, "聖人之道, 不過日用倫理, 爲子當孝, 爲臣當忠, 禮以制家, 信以交朋, 修己必敬, 立事必誠而已."

10) 『인물한국사』 네이버 지식백과 인터넷 판.
http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=3572610&cid=59015&categoryId=59015

> 경세치용(經世致用)의 특징을 지녔다. 전란의 와중에 사회의 도덕 수준의 보편적 저하를 반성하고, 더욱이 그것이 몽고 귀족들이 드러낸 극도의 탐욕에서 비롯되었음을 알고 허형은 특별히 도덕실천의 학문을 중시하였으며, 마음을 다스리는 방법의 중요성을 강조하였다. 그는 하나의 실천학문을 핵심으로 삼는 학파를 창립하였으며, 그것은 경세치용의 성격을 갖춘 리학의 사상체계로 원대 내내 그 영향이 계속되었다. 원나라 초기 리학가들의 노력을 거쳐 신유학은 마침내 관방철학(官方哲學)의 보좌(寶座)에 올랐으며, 학술사상계의 통치적 지위를 확립하였다.[11]

원나라에서의 성리학은 하나의 정치철학이자 경세치용의 실천적 학문으로 발전하였으며, 원의 지배계층들의 도덕성을 제고하는 수양론 역할을 하였다. 그리하여 원나라 초 리학의 명신(名臣) 학경(郝經. 1223~1275)은 "중국의 도를 행하면 중국의 주인이 된다.(行中國之道, 卽爲中國之主)"[12]고 한 말은 많은 의미를 시사한다. 즉 '누구든 성인의 도를 행하면 성인이 될 수 있으며, 도의 주인이 따로 없다'는 말이다. 피정복민인 한족의 귀족계층이 몽고의 통치자와 공존하기 위하여 한족(漢族)의 법을 원용하여 자신들의 입신(立身)을 위한 이론적 바탕을 마련하였다. 이들은 유학(儒學)의 성인(聖人)의 계보인 도통(道統)이 최고통치자의 계보인 황통(皇統)보다 우선한다고 강조하였다. 그리고 나아가 도통을 갖춘 황통의 출현을 추구하였으며, 이러한 이론적 변화가 원의 통치자의 호감을 얻게 되었다. 이에 따라 한족의 사대부들은 원을 개창하고 중국의 정신을 적극 수용한 쿠빌라이를 "유교대종사(儒教大宗師)"라고 불렀다.

정리하면, 원나라가 채택한 성리학의 특성이 회헌의 성리학으로 연결되었다고 해도 크게 틀린 말은 아니라고 볼 수 있다.

회헌은 사회개혁의 출발점으로 당시 불교의 폐해를 극복해야 한다고 주장한다.

---

11) 徐遠和 著, 손홍철 역, 『이정의 신유학(原題; 洛學源流)』(서울, 동서철학, 2010) 447쪽.

12) 상게서(上揭書) 452쪽.

> 저 불자(佛者)들은 부모를 버리고 집을 나가며, 윤리를 버리고 의(義)를 어그러뜨리니 곧 이적(夷狄)의 무리이다. 근래 전쟁의 여파로 인하여 학교가 쇠퇴하여 무너지고, 선비는 학문을 모르며, 배운다는 것이 고작 불서(佛書)나 즐겨 읽고, 그 어둡고 아득하고 공적(空寂)한 뜻을 숭상하고 믿으니, 내가 그것을 매우 아파한다.[13]

여기서 회헌이 보인 불교비판의 요지는 부모를 버리고 출가하는 불효와 사회적 정의를 무너뜨리는 패륜적 행위 두 가지다. 회헌은 자세하게 열거하지는 않았지만, 출가는 부모를 버리는 최악의 불효이며, 당시 폐습에 물든 불교 승려들의 악습을 "윤리를 버리고 의를 어그러뜨림(蔑倫悖義)"이라고 하였다. 이와 함께 몽고와의 오랜 전쟁으로 학문을 가르치고 배우는 학교는 쇠퇴하고 선비라는 사람들도 불경(佛經)이나 읽고 공허하고 구체적 현실성이 없는 사색을 일삼았다. 이러한 폐단을 바로잡기 위하여 회헌은 성리학공부에 열중하기를 권한다.

> 내가 일찍이 중국에서 주회암(朱晦庵)의 저술을 볼 수 있어, 성인의 도를 발명하고, 선불(禪佛)의 학(學)을 물리친 공(功)이 족히 공자와 짝할 만 하였다. 공자의 도를 배우고자 하면 회암(晦庵)을 배움만 한 것이 없으니, 여러 학생들은 신서(新書)를 읽음에 마땅히 힘써 소홀함이 없어야 한다.[14]

그런데 회헌이 중국에 가서 주자의 저술을 보았다는 말은 이미 원나라에는 주자서(朱子書)가 배포되어 있었다는 뜻이다. 일설에는 회헌이 이를 일일이 필사하여 고려로 가지고 돌아왔다고 한다. 그러나 기록에 의하면 원나라에 체류한 기간이 4개월이고 다른 공무(公務)도 보면서 방대한 주자의 저술을 다 필사(筆寫)하기는 어렵다고 보아야 한다. 그러

---

13) 『晦軒實記』 권1, 文, 「諭國子諸生文」, "彼佛者棄親出家, 蔑倫悖義, 卽一夷狄之類. 近因兵戈之餘, 學校頹壞, 士不知學, 其學者喜讀佛書, 崇信其杳冥空寂之旨."

14) 『晦軒實記』 권1, 文, 「諭國子諸生文」, "吾嘗於中國, 得見朱晦庵著述, 發明聖人之道, 攘斥禪佛之學, 功足以配仲尼. 欲學仲尼之道, 莫如先學晦庵, 諸生行讀新書, 當勉學無忽."

므로 굳이 필사하여 가지고 오기보다는 책을 구입해서 왔다고 보아야 한다. 왜냐하면 뒤에서 말하는 신서(新書)는 성리학과 관련된 책이고 이를 고려에서 출판한 것이 아니라 원으로부터 들여왔다고 볼 수 있기 때문이다.

이와 함께 1303년(충렬왕 29) 섬학전(贍學錢)이라는 육영재단을 설치하고 관료들에게 교육을 위한 기부를 받아 이를 국고인 양현고(養賢庫)에 귀속시켜 섬학고(贍學庫)라 하고 그 이자로 학교를 운영하도록 하였다.

> 안향(安珦)은 학교가 날로 쇠퇴하는 것을 근심하여 양부(兩府; 中書門下省과 樞密院)에 건의하기를 "재상의 직임에서 인재교육보다 앞서는 것이 없습니다. 이제 양현고(養賢庫)가 모두 고갈되어 선비를 양성 수 없습니다. 청컨대 6품 이상은 각각 은(銀) 1근을 내고, 7품 이하는 차등에 따라 포(布)를 있게 내서 양현고에 귀속시켜 그것을 밑천으로 이자를 취하여 섬학전(贍學錢)으로 삼아야 합니다."라고 하니, 양부에서 이를 따르기로 하였다고 아뢰니, 왕이 내고(內庫; 왕실의 財政을 보관하는 창고)의 돈과 양곡을 내어 이를 도왔다.[15]

섬학전은 국가적 차원에서 만든 장학재단이었다. 회헌은 학문을 장려하기 위하여 우선 국가적 차원의 교육기금을 마련하였다. 이것은 그의 건학(建學)이념을 실천하기 위한 출발이었다. 예나 지금이나 학문연구와 교육은 안정된 재정지원이 있어야 정상적 진행이 가능하다. 회헌은 그 현실적 문제를 직시하고 이를 적극 해결하려고 힘썼다. 이것이 그가 학자이자 교육자로서 가진 통찰력이었다.

회헌은 여기에 그치지 않았다. 그는 내실 있는 유학의 교육을 위하여 충분한 교재(敎材)가 필요하다고 보고 이를 구체적으로 보충하고자 하였다.

> 안향이 또 남은 돈으로 박사(博士) 김문정(金文鼎) 등에게 부탁하여 중원(中原; 중국)에 보내 선성(先聖; 공자)와 70제자의 초상화를 그리고, 또 제기

15) 『高麗史』「列傳」, 권18, 安珦條, "珦憂學校日衰, 議兩府曰, "宰相之職, 莫先敎育人材. 今養賢庫殫竭, 無以養士. 請令六品以上, 各出銀一斤, 七品以下, 出布有差, 歸之庫, 存本取息, 爲贍學錢." 兩府從之以聞, 王出內庫錢穀助之."

(祭器)・악기(樂器)・육경(六經)과 제자서(諸子書)와 사서(史書)를 구입해 오도록 하였다. 또한 밀직부사(密直副使)를 사양하고 물러난 이산(李嵲)과 전법판서(典法判書) 이전(李瑱)을 추천하여 경사교수도감사(經史敎授都監使)를 맡게 하였다.[16] 이에 금내학관(禁內學館)・내시(內侍)・삼도감(三都監)・오고(五庫)에서 배우기를 원하는 사람들과, 칠관(七管)・십이도(十二徒)의 여러 학생들이 경서(經書)를 옆에 끼고 다니며 배우는 자들이 수백 명이나 되었다.[17]

회헌은 섬학고를 설치하고 남은 돈으로 교육과 연구에 필요한 서적과 정신적 모범으로 삼을 성인들의 화상(畫像)을 그려서 학생들의 엄숙한 수업을 진작시키고, 각급의 학교를 설치하는 일은 쉽지 않은 일이다. 이로써 완전하게 성리학을 전수하고 교육하는 체계를 갖추게 된 것은 회헌의 공이라고 할 수 밖에 없으며, 이러한 사실에 근거하여 성리학의 최초로 전수한 학자가 회헌이라고 할 수 있다.

그리고 회헌은 1301년 59세 때 국학의 진흥을 위하여 자신의 사저(私邸)와 봉급과 토지 및 노비 100명을 국학의 진흥을 위하여 문묘(文廟)에 헌납하였다.[18] 그리고 1304년 개경에 대성전(大成殿)을 건립하였다. 대성전은 주지하듯이 공자를 모시는 문묘(文廟)이다. 불교를 국가이념으로 삼았던 고려에서 공식적으로 유학의 교육기관을 부활시켰다. 회헌의 이러한 노력은 후일 공민왕 때 대성전이 성균관으로 개칭되고 확대되었으며, 이 성균관은 조선(朝鮮)으로 이어지며, 그대로 국가교육의 중심이 되었다.

어떤 한 사람이 커다란 물줄기를 형성하기가 참으로 어렵다. 그러나

16) 『晦軒實記』 권1, 奏 薦李愷李瑱等(麗儒考蹟), “密直副使致仕李愷, 典法判書李瑱, 俱有文學, 李晟・秋適・崔元沖等, 明習經史, 請授經史敎授都監使,敎授之仕, 使諸生從而學習.”

17) 『高麗史』「列傳」, 권18, 安珦條, “珦又以餘貲, 付博士金文鼎等, 送中原, 畫先聖及七十子像, 幷求祭器・樂器・六經諸子・史以來. 且薦密直副使致仕李愷・典法判書李瑱, 爲經史敎授都監使. 於是, 禁內學館・內侍・三都監・五庫, 願學之士, 及七管・十二徒諸生, 橫經受業者, 動以數百計.”

18) 『晦軒實記』 권3, 附錄, 年譜, 景定 二十七年辛丑, 二月, 獻宅于朝, 移居于西部良醞洞. 施俸錢納土 田臧獲于國學(成俔의 『慵齋叢話』)

돌이켜 보면 회헌은 고려 후기 성리학이라는 철학을 통하여 고려에 새로운 학문적 흐름을 형성하는 원천이 되었다. 그리고 그의 학문적 열정은 그 뒤 고려후기의 새롭게 일어난 신흥사대부들의 사상적 근간이 되었고, 이를 배경으로 조선성리학이 나아가고 발전하는 그 방향성이 이미 회헌으로부터 준비되었다고 할 수 있다. 그것이 곧 정향(定向)의 의미다.

Ⅳ. 安珦과 朝鮮性理學의 定向

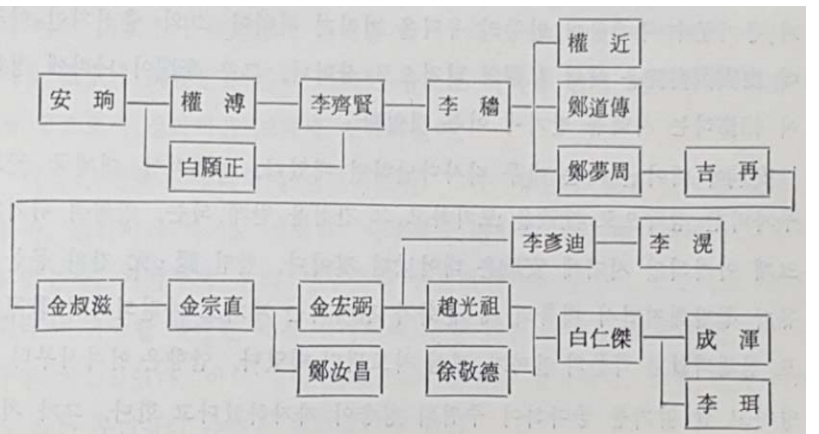
안향에 의하여 고려에 정착된 성리학은 그 후 여러 학자들에 의하여 계승 발전되었다. 이들이 고려 말의 신진사대부들이었다. 이들은 장기간의 무신정권의 전횡, 원의 간섭, 관료들의 부패, 사회적 풍기문란 등의 폐단을 개혁하고 새로운 정신적 토대를 찾기 위하여 노력하였다. 그리고 그 대상이 성리학이었다.

안향이 전파한 성리학은 고려 말과 조선의 주축세력인 사대부 계층의 중심사상이 되었으며, 그들이 조선건국의 주역이 되고 국가이념으로 계승되었다. 이러한 의미에서 회헌의 성리학으로부터 조선성리학의 방향도 예정되었다고 할 수 있다.

이 장에서는 회헌의 성리학으로부터 준비된 조선성리학의 특성을 몇 가지 관점에서 살펴보고자 한다.

첫째, 회헌 안향으로부터 조선시대 사림(士林)의 정맥이 형성된다. 주지하듯이 조선은 성리학을 건국이념으로 삼고, 유학과 성리학의 현실정치에 그대로 실현하려는 도학정치(道學政治)를 표방하였다. 그들은 도학정치와 아울러 또한 성리학을 통하여 새로운 우주관과 철학적 가치관으로 정립하고자 하였다.

조선시대 도학정치를 주장하는 사림들과 학술적 일가를 이룬 신진사대부의 근원이 회헌이었다.



<초기 성리학의 맥>

위의 표를 보면, 조선성리학의 주류를 이루는 학자와 학파가 대부분 안향을 기점으로 형성되었음을 알 수 있다.[19]

조선시대 사림은 그 후 야은(冶隱) 길재(吉再. 1353~1419)와 점필재(佔畢齋) 김종직(金宗直. 1431~1492)을 거치면서 많은 수가 늘어나 영남 일대에서 세력을 크게 형성하였고, 이어서 기호지방 등으로 확산되었다.

앞에서 회헌이 학생들에게 성리학 공부를 열성적으로 권하였던 사실에 비추어 보면 고려후기의 신진사대부들과 조선의 사림들이 정통 성리학을 학문적 정치적 기반으로 삼은 것은 회헌의 성리학에 정초(定礎)하였다고 볼 수 있다.

둘째, 신진사대부들과 사림들의 강력한 사회개혁의지도 회헌의 사회개혁사상과 잇닿아 있다고 볼 수 있다.

일찍이 회헌은 고려사회의 불교부패와 무당들의 무속을 강력하게 비판하고 이를 타파하였다. 고려 말 불교사원은 넓은 토지를 가지고 농민들의 노동력을 착취하고, 고리대금업 등도 운영하였으며, 심지어 국가의 노역을 피하는 도피처가 되기도 하였다. 이에 따라 국가의 기강이 해이해지

19) 崔完基,『韓國性理學의 脈』(서울, 느티나무, 1989.06) 37쪽.

고, 민심도 멀어져 갔다. 고려의 신진사대부들은 원으로부터 전래된 성리학을 실천학문으로 받아들여 사회적 국가적 개혁의 이론토대로 삼았다. 그 대표적 학자들이 이숭인(李崇仁. 1347~1392)·이색(李穡. 1328~1396)·정몽주(鄭夢周. 1337~1392)·吉再·정도전(鄭道傳. 1342~1398)·권근(權近. 1352~1409) 등이다. 이들은 한결같이 당시 사회의 부조리와 부패를 비판하고 동시에 불교를 인륜의 본질이 아니라고 비판하였다. 그리고 그 비판의 이론적 근거가 성리학의 의리론과 명분론이었다.

셋째, 서원(書院)의 건립과 학문풍조의 진작이다. 조선시대는 다른 봉건왕조와는 달리 국가가 적극적으로 학문을 장려하였고, 이 때문에 전국적으로 학문연구가 크게 진작되었다. 그 중심에 서원이 있었다. 그리고 이 서원에 참여하는 중심인물들이 사림이었다. 사림들은 서원을 중심으로 학문을 연구하며 동시에 정치적 비판의식을 가지게 되었고, 또한 점차 정치에 참여하게 되었다. 사림의 정치참여가 시작된 것은 성종(成宗. 1457/1469~1494) 때였다. 처음 지방 출신의 사림들은 중앙의 훈구세력으로부터 많은 견제를 받았으나[20] 차츰 큰 세력을 형성하여 새로운 정치세력으로 등장하였다. 이들은 절의(節義)를 중시하는 지치주의(至治主義)를 숭상하고 정통 성리학의 계승자로 자임하였다. 이들에게 서원은 정치적 학문적 근거지였다.

본래 서원은 당(唐)나라 현종(玄宗. 685/713~756) 때 궁중에 있던 서적의 편수처이던 여정전서원(麗正殿書院)과 집현전서원(集賢殿書院)에서 유래하였다. 그러나 그것은 책을 관리하거나 연구하는 일종의 도서관에 가까웠다. 서원이 본격적으로 발전하기 시작한 것은 송나라 때 지방의 서당인 사숙(私塾)에 조정에서 서원(書院)이라는 이름을 준 데서 학교의 명칭이 되었다. 송대에 서원이 발달한 원인은 두 가지로 하나는 북송초기 혼란한 세상을 피하여 산림과 유곡을 찾아 독서하려는 선비들의 선림(禪林)풍조라고 할 수 있다. 그러나 과거제도가 정착되면서 관학이 융

20) 이른바 사대사화(四大士禍)가 그것이다.

성함에 산림에 은거하던 선비들이 대거 조정과 도시로 몰림에 따라 북송 말기에는 서원은 사라졌다. 두 번째로 남송(南宋. 1127~1279)에 말기에 다시 당시 사상계를 이끌던 성리학자들이 정사를 짓고 강학을 통하여 학문연구를 함으로써 서원이 부활되고 본격적으로 사립교육기관으로 자리 잡았다. 이로부터 수양(睢陽)・석고(石鼓)・악록(嶽麓)・백록동(白鹿洞) 등의 4대서원이 생겼으며, 특히 주자가 강론을 하던 백록동서원은 유명하였다.

그리고 조선 최초의 백운동서원(白雲洞書院)은 주희가 세운 백록동서원(白鹿洞書院)과 이름이 비슷하다.

백운동서원은 1541(3)년 풍기군수(豐基郡守)인 죽계(竹溪) 주세붕(周世鵬. 1495～1554)[21]은 안향의 옛 집터인 순흥면(현 영주군) 백운동에 회헌사(晦軒祠)라는 사당을 지어 회헌을 추모하다가 다음해 사당 옆에 서원

21) 본관 상주(尙州). 자 경유(景遊). 호 愼齋・巽翁・南皐. 시호 문민(文敏). 경남 漆原 출생. 1522년(중종 17) 생원 때 別試文科 을과에 급제한 뒤 正字가 되고, 檢閱・副修撰을 역임하다 金安老의 배척을 받고 江原道都事에 좌천되었다. 1541년 豊基郡守로 나가 이듬해 白雲洞(順興)에 安珦의 사당 晦軒祠를 세우고, 1543년 朱子의 白鹿洞學規를 본받아 사림자제들의 교육기관으로 白雲洞書院(후일 紹修書院)을 세워 서원의 시초를 이루었다. 그리고 서원을 통하여 사림을 교육하고 또한 사림의 중심기구로 삼아 향촌의 풍속을 교화하려는 목적으로, 재정을 확보하고 서원에서 유생들과 講論하는 등 열성을 보였다. 그러나 처음에는 사림의 호응을 받지 못하다가 이황의 건의로 소수서원의 사액을 받고 공인된 교육기관이 된 뒤 풍기사림의 중심기구로 자리 잡았다. 그 후 이를 모방한 서원들이 각지에 건립되었다. 직제학・도승지・대사성・호조참판을 역임하고, 1551년 황해도관찰사 때 海州에 首陽書院:文憲書院을 세워 崔沖을 제향하였다. 재차 대사성・成均館同知事를 지내고 中樞府同知事에 이르렀다.
<道東曲> <六賢歌> <儼然曲> <太平曲> 등 長歌와 <君子歌> 등 단가 8수가 전한다. 청백리에 녹선되고, 예조판서에 추증되었다. 칠원의 德淵書院에 배향되고, 백운동 서원에도 배향되었다. 저서에『武陵雜稿』, 편서로는『竹溪誌』『東國名臣言行錄』『心圖彝訓』 등이 있다.
naver지식백과
(http://terms.naver.com/entry.nhn?docId=1142915&cid=40942&categoryId=33383)

을 세워 자제들의 교육장소로 삼은 데서 비롯되었다. 일반적으로 이를 조선시대 최초의 서원이라고 본다.[22]

주세붕은 '도동곡(道東曲)'을 지어서 회헌이 성리학을 전파한 업적을 기리고 제문(祭文)에서는 "오직 공만이 주희를 극히 경모하여 우리의 도가 동쪽으로 왔으니 아름답도다! 학문을 공경함이여, 백세의 으뜸이다."[23] 라고 하였다.

그 뒤 퇴계(退溪) 이황(李滉. 1501~1570)이 풍기군수로 와서 이를 보고 중국 백록동서원처럼 조정에서 사액(賜額)과 전토(田土)를 내려주도록 건의함에 따라 명종(明宗. 1534/1545～1567)은 1550년(명종 5) 이를 권장하는 뜻에서 백운동서원에 '紹修書院'이라고 친필로 쓴 액(額:간판)과 서적을 하사하고 학전(學田)・노비(奴婢)를 공급해 주면서 이들 토지와 노비에 대한 면세(免稅)・면역(免役)의 특권을 내려 이것이 사액서원(賜額書院)[24]의 시초가 되었다.

조선시대 서원은 순수한 학문기관으로서 재야 학자들의 훌륭한 도량이자 여론수렴과 풍속을 교화하는 곳이었다. 이러한 서원의 기능이 바로 회헌이 세운 대성전과 장학기관이 섬학전에서 그 전통이 유래되었다고

---

22) 최근의 연구에 의하면 이보다 7년 먼저인 1534년에 전북 부안군 연곡리에 지포(止浦) 김구(金坵. 1211～1278)를 위한 道東書院이 설립되었다고 한다. (http://news1.kr/articles/?2848184)
그런데 초기 서원은 先賢과 鄕賢을 祭享하는 祠宇(제사 지내는 곳)와 청소년을 교육하는 書齋를 아울러 갖추게 되었는데 고려시대로부터 조선 초기까지 書齋・書堂・精舍・先賢祠・鄕賢祠 등과 文益漸을 제사하는 道川書院이 1401년(태종 1) 丹城에, 金宏弼을 제사하는 川谷書院이 1528년(중종 23) 星州에, 1534년(중종 29) 扶安에 金坵를 제사하는 道洞書院이 각각 건립되었으나, 祠와 齋의 기능을 모두 겸비한 서원은 없었다. 그런데 周世鵬이 세운 백록동서원에는 祠와 齋를 모두 갖추었다. 그러므로 白雲洞書院을 최초의 서원이라고 해도 문제는 없다.

23) 周世鵬,『竹溪志』권1, 行後錄의「道東九曲」,「奉安文成公祭文」, "…… 惟公克慕晦翁, 吾道東矣, 猗歟敬學, 百世之宗. ……"

24) 賜額書院: 조선시대 국왕으로부터 扁額・서적・토지・노비 등을 하사받아 그 권위를 인정받은 서원.

할 수 있다.

회헌은 단순히 자신의 취향을 만족하기 위하여 성리학을 공부한 것이 아니라 국가의 장래를 위하여 자신의 사재(私財)까지 헌납하고, 또한 국가의 공식적 지원을 얻어 공립의 학교기관을 만들고, 나아가 구체적인 교육내용과 방법까지 완비하였다. 즉 완전한 교육체계를 갖추도록 주도하였다는 말이다. 이것이 '성리학 전파'의 완전한 의미이다.

동시에 조선성리학이 도학정치를 추구하고 동시에 순수학문의 연구와 교육에 충실하려는 전통도 회헌의 성리학 전파과정에서 생긴 전통이라고 볼 수 있다. 최초의 사액서원의 이름인 소수서원(紹修書院)에서 소수(紹修)는 "이어서 학문을 닦는다.〔修學〕"는 뜻이다. 이 의미는 고려 말의 퇴락한 학문정신을 새롭게 일깨우고, 공자와 주희의 성리학을 계승하여 공부하고 수양한다는 의미로 볼 수 있다.

Ⅴ. 맺음말

회헌은 한 사람의 선각자였다. 그는 꺼져가는 고려의 정기를 바로 세우기 위하여 학문연구와 교육에 열정을 다하였다.

섬학전은 국가적 차원에서 만든 장학재단이었다. 회헌은 학문을 장려하기 위하여 우선 국가적 차원의 교육기금을 마련하였다. 이것은 그의 건학(建學)이념을 실천하기 위한 출발이었다. 예나 지금이나 학문연구와 교육은 안정된 재정지원이 있어야 정상적 진행이 가능하다. 회헌은 그 현실적 문제를 직시하고 이를 적극 해결하려고 힘썼다. 이것이 그가 학자이자 교육자로서 가진 통찰력이었다. 그리고 그는 유학과 성리학의 전통을 계승하여 가르치고 배울 수 있도록 완전한 교육체계를 만들었다.

어떤 한 사람이 커다란 물줄기를 형성하기가 참으로 어렵다. 위의 글에서 보았듯이 회헌은 학교교육을 위한 연구와 행정적·재정적 체계를 각고의 노력으로 완비함으로써 고려 후기의 새로운 학문정신을 정립하

고 신진사대부들이 출현할 수 있는 전기를 마련하였다. 그리고 이를 배경으로 조선성리학이 나아가고 발전하는 그 방향성이 이미 회헌으로부터 준비되었다고 할 수 있다. 그것이 곧 정향(定向)의 의미다.

회헌의 시대정신과 그의 학문 진흥의 정신은 21세기 오늘 우리의 교육이 나아가야 할 방향이 바로 실용정신에 있음을 일깨우는 좋은 본보기가 될 것이다. 우리는 회헌의 학문정신을 통하여 교육이 어떻게 시대정신을 창조하는 창의성을 제고시킬 것인가? 그리고 국가와 백성의 안위와 안녕을 위해 학자와 교육자가 갖추어야 할 역할이 무엇인가를 스스로 반성(反省)하는 계기로 삼아야 할 것이다.

<참고문헌>

『高麗史』

全州大 湖南學硏究所 譯, 『晦軒實記』(전주, 전북대학교 출판부, 1984.10)

周世鵬, 『竹溪志』

김충렬, 『高麗儒學史』(서울, 고려대학교 출판부, 1987)

崔完基, 『韓國性理學의 脈』(서울, 느티나무, 1989.06)

徐遠和 著, 손흥철 역, 『이정의 신유학(原題; 洛學源流)』(서울, 동서철학, 2010)

金炳九, 「安珦의 生涯와 思想」(한국사상문화학회, 『한국사상과 문화』 창간호, 1998)

金春鉉, 「安珦의 敎育思想」(공주교대, 『논문집』12-2, 1976)

김호종, 「安珦의 儒學振興運動에 대한 硏究」(안동대학교 안동문화연구소, 『안동문화』 2, 1981)

魯平奎, 「安珦에 대한 思想史的 一考察 」(東洋哲學硏究會, 『東洋哲學硏究』 제13집, 1992)

문철영, 「麗末 新興士大夫들의 新儒學受容과 그 特徵」(서울대 한국문화연구소, 『한국문화』 3, 1982)

문철영, 「麗末性理學派의 形性」(경북대 퇴계연구소, 『韓國의 哲學』 9, 1980)

신천식, 「晦軒 安珦의 敎育思想」(명지대학교 인문과학연구소, 『인문과학연구논총』 15집, 1996.12)

윤원현, 「회헌 안향의 행적과 사상에 대한 비판적 검토」(한국동서철학회, 『동서철학연구』 제35집 2005.03)

이상두, 「性理學의 統治理念化過程에 관한 考察:晦軒 安珦의 性理學受容을 중심으로」(경남대학교 극동문제연구소, 『동북아연구』 7권, 2002)

全在康, 「安珦과 許衡의 實踐的 性理學 思想과 現實的 詩文學의 對比 硏究」(동아인문학회, 『모산학보』 12호, 2000.05)

全在康, 「安珦의 經學思想과 詩文學」(경북어문학회, 『어문논총』 제29호, 1995.12)

정성식, 「晦軒 安珦의 朱子學 수용과 성격」(한서대학교 동양고전연구소, 『동방학』 제17집, 2009)

정성식, 「麗末鮮初歷史的轉換과 性理學的對應에 관한 硏究」(성균관대학교 대학원 박사학위논문, 1996)

최일범, 「安珦의 朱子學도입의 사상적 의미와 배경」(『동양철학의 체계와 인식(상허 안병주교수 정년기념논문집)』, 아세아문화사, 1998)

Abstract

Anhyang's the propagation of Neo-Confucianism and the Directional of Joseon Neo-Confucianism / Son, Heung Chul

In this paper, I studied the works of Hoeheon(晦軒) Anhyang(安珦. 1943-1306), who spread the study of Neo-confucianism to Goryeo(高麗), and the academic effects on Joseon's Neo-confucianism. When he went to the Yanjing(燕京) of Won(元) Dynasty, he became absorbed in Neo-confucianism and returned to Goryeo Dynasty with a book written by Zhuxi(朱熹), and he was absorbed in the study and education of Neo-confucianism. After that Neo-confucianism was then given academic and historical significance to the extent that it became the founding ideology of Joseon. Hoerheon is praised as "The eastern Zhuzi(朱子)". But now, he has very little academic data.

Accordingly, this paper reviews the introduction of Hoeheon's era perception and Neo-confucianism based on the previous studies, and reinvents Hoeheon's academic spirit through the current materials. In China, we studied the spread of Neo-confucianism studies and the characteristics of Neo-confucianism studies in the Won(元) Dynasty. Next, I studied the academic spirit and educational perspectives of Hoeheon. Hoerheon stressed that education is the most important project to establish a country correctly. Lastly, it was confirmed that Neo-confucianism, which was introduced by Hoeheon, became the founding ideology of Joseon, and that the development process of Joseon Neo-confucianism was already prepared from Hoeheon's Neo-confucianism. It also confirmed that the culture of Seowon(書院) started from Hoeheon.

Through the above research, it was found that the spirit of the era and the

* Professor, Major in Dept. of Neo-Confucianism in the Anyang University of Korea at Anyang, GyengGi, Korea. chonwangko@naver.com

spirit of his academic advancement were also necessary in today's 21st century. Through Anhyang's educational office, it was confirmed that the dedicated attitude of scholars and educators was necessary to develop the spiritual and cultural development of the nation and its people.

Key words: Hoeheon(晦軒) Anhyang(安珦), The eastern Zhuzi(東方朱子), Joseon's Neo-confucianism, SumHak scholarship(贍學錢), Sungkyunkwan (成均館).

退溪學論叢 第31輯(77～103쪽)

『주역』 시용괘(時用卦) 해석의 의미와 특징

이 난 숙*

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 시용괘의 괘효상(卦爻象)과 물극필반(物極必反)
Ⅲ. 시세(時勢) 판단과 응변력(應變力)
Ⅳ. 실천 행위의 도덕적 경계
Ⅴ. 결론

論文 抄錄

본고에서는 '때(時)와 쓰임(用)'을 강조한『주역』시용괘(時用卦) 괘효(卦爻)의 상(象)·사(辭)와 송대 의리역학자들의 해석을 분석하여 '시용'을 강조한 의미와 특징을 해명하였다. 시용괘는 「단전」에서 '시용대의재(時用大矣哉)'라고 강조한 감괘(坎卦), 규괘(睽卦)와 건괘(蹇卦)를 말한다. 그 괘상은 크게 중험(重險), 어긋남〔乖〕, 험난(險難)함을 뜻한다. 이 글에서는 '시용(時用)'의 괘효사적 특징과 다양한 험난함에 대처하는 응변력(應變力) 및 그 실천행위의 도덕적 경계를 중심으로 고찰하였다.

시용괘에서 '때와 쓰임'을 강조한 특징은 다음과 같이 요약된다. 첫째, 시용괘에서 '용(用)'과 '시(時)'는 서로 연결되어 있다. 험난함이라는 특수한 괘상(卦象)을 활용해 시변(時變)에 따른『역』의 '물극필반(物極必反)'과 그 세밀한 반전의 다양한 양태를 표현한다. 둘째, 시용괘는 서로 상반되는 행위인 출처(出處), 진퇴(進退), 왕래(往來), 사우(俟遇) 등의 행동을 의사 결정하는 경우를 제시해 이에 따른 위험을 설명하면서 예지력(豫知力) 및 위기대처능력을 강조한

* 강원대학교 강원문화연구소 연구교수.

▌논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

다. 이러한 응변력(應變力)에는 『역』의 우환의식(憂患意識)이 반영되어 있다. 셋째, 시용괘는 행위에 따른 도덕적 경계와 시중지도(時中之道)의 어려움을 역설한다. 의리역학자들은 도덕적 경계를 도를 잃지 않는(失道) 마음, 대정지도(大正之道), 바름(正), 반신수덕(反身脩德), 정성과 믿음, 덕 등의 지혜로 파악했다. 만일 악(惡)으로 험난한 위기를 극복한다면 그것은 의리와 천명에 맞지 않는다고 보았다.

결과적으로 '시용괘'는 험난함의 다양한 괘상을 활용해 '때와 쓰임'을 강조함으로써 『역』의 우환의식을 발현하고, 지시(知時), 응변(應變), 도덕(道德)의 측면에서 인간의 미묘한 변화 예측력과 실천적 지혜의 분별력 및 시중지도의 정미함을 집중적으로 강조한 의미가 있다.

주제어: 시용대의재(時用大矣哉), 시용(時用), 지기(知幾), 응변(應變), 물극필반(物極必反).

Ⅰ. 서론

이 논문에서는 『주역』에서 '때(時)와 쓰임(用)'을 강조한 시용괘(時用卦) 괘·효(卦爻)의 상(象)과 사(辭) 해석과 송(宋)대 의리역학자들이 '시용'을 해석한 특징과 의미를 해명하고자 한다. 시용괘는 「단전(彖傳)」에 '시용대의재(時用大矣哉)'라고 '때와 쓰임'의 의미를 강조한 감괘(坎卦), 규괘(睽卦), 건괘(蹇卦)를 말한다. 괘명(卦名)에는 총론적인 괘의 의미가 담겨 있다. 「단전」은 괘명과 괘의를 간명하게 표현한 글이며 세부적인 효의(爻義)를 개괄한다. 따라서 괘명, 괘의(卦義), 괘덕(卦德), 괘재(卦才) 등 이전해경(以傳解經)의 방법으로 『주역』을 해석할 때 「단전」은 중요한 의미가 있다.

『주역』「단전」에서 특별히 '시(時)'를 강조한 열두 개의 괘가 있다. 이를 '12시괘(時卦)'라 한다. 12시괘의 단사(彖辭)는 첫째 "때와 쓰임이 크다(중요하다)〔時用大矣哉〕" 둘째 "때가 중요하다〔時大矣哉〕" 셋째 "때의 의미가 크다〔時義大矣哉〕"라고 구분되어 있다. 이 괘들은 서로 다른 점

을 강조하기 위한 괘들인데, 이들 단사의 유형에 따라서 12시괘를 구분하면 다음과 같다.

12시괘 분류	괘의 수	괘의 종류
時用大矣哉	3	①중수감괘(重水坎卦, ䷜) ②화택규괘(火澤睽卦, ䷥) ③수산건괘(水山蹇卦, ䷦)
時大矣哉	4	①산뢰이괘(山雷頤卦, ䷚) ②택풍대과괘(澤風大過卦, ䷛) ③뇌수해괘(雷水解卦, ䷧) ④택화혁괘(澤火革卦, ䷰)
時義大矣哉	5	①뇌지예괘(雷地豫卦, ䷏) ②택뢰수괘(澤雷隨卦, ䷐) ③천산돈괘(天山遯卦, ䷠) ④천풍구괘(天風姤卦, ䷫) ⑤화산려괘(火山旅卦, ䷷)

『주역』에서 '시(時)'는 '때'라고 해석되며, 시세(時勢), 시변(時變), 시황(時況), 시연(時然)의 뜻을 포괄한다. 즉 효위(爻位)의 공간성과 초효부터 상효까지 변화되는 시간성을 포괄하기 때문에 '시'는 근본적으로 괘효의 시공간에서 벌어지는 형세를 의미한다. 용(用)은 쓰임을 말한다. 시용(時用)을 '때의 쓰임'이라고도 하고, '때와 (그) 쓰임'이라고도 하는데, 두 가지는 약간 다른 의미가 있다. 본고에서는 '때와 쓰임'으로 통일하고, 두 가지를 분리해 분석할 것이다.

12시괘 가운데 '시용대의재'라고 강조된 시용괘는 감괘, 규괘, 건괘 세 괘의 단사는 다음과 같다.

시용괘	단사	단사의 의미
감괘(坎卦) 단전	險之時用大矣哉	험함의 때와 쓰임이 중대하다
규괘(睽卦) 단전	睽之時用大矣哉	어긋남의 때와 쓰임이 중대하다
건괘(蹇卦) 단전	蹇之時用大矣哉	혼란함의 때와 쓰임이 중대하다

시용괘의 단사에는 몇 가지 특이한 점이 있다. 첫째, 감괘의 단사는

‘감지시용대의재(坎之時用大矣哉)’가 아니라 ‘험지시용대의재(險之時用大矣哉)’이다. 즉 괘명인 감(坎)자 대신 험(險)자로 대체되었다. 둘째, 『주역』의 4대 난괘(難卦)는 수뢰둔괘(屯卦), 택수곤괘(困卦), 중수감괘(坎卦), 수산건괘(蹇卦)인데, 감괘와 건괘 두괘가 소성괘 감(坎)을 포함하며 4대 난괘(難卦)에 속한다. 난괘에 대해선 송(宋)대 학자 운봉(雲峰) 호병문(胡炳文)이 언급한 바 있다.[1] 셋째, 규괘는 험난함을 상징하는 소성괘 감(坎)이 아니라, 오히려 밝음과 현명함 등 반대의 뜻을 가진 소성괘 리(離)가 포함되어 있다. 감은 물〔水〕을 상징하고, 리는 불〔火〕을 상징한다.

따라서 세 시용괘는 구조적으로는 단일한 특징을 가지고 있지 않다. 그 이유는 4대 난괘에서 둔괘(屯卦), 곤괘(困卦)는 소성괘 감(坎)을 포함하고 있지만, 감괘(坎卦)와 건괘(蹇卦)처럼 ‘시용’을 강조하지 않았고, 또한 규괘는 험난함을 뜻하는 감(坎)이 포함되지도 않았기 때문이다. 그러므로 ‘때와 쓰임(時用)’을 강조한 시용괘의 의미와 특징을 새롭게 분석할 필요성이 있다. 이러한 문제의식은 시용괘가 가진 괘상과 효사의 의미, 시변(時變)에 대한 시용괘의 해석, 점사 길흉회린(吉凶悔吝)의 해석, 가치판단과 실천의 문제 등을 고려함으로써 추론할 수 있을 것이다.

선행연구를 살펴보면 『주역』에서의 ‘시(時)’와 시중(時中) 개념에 관한 연구를 포함한 학위논문과 연구논문은 많은 편이다.[2] 그만큼 ‘시’ 개념의 해석이 역학연구에서 중요하기 때문이다. 그렇지만 ‘시용(時用)’ ‘시(時)’

---

1) 운봉호씨는 난괘(難卦)를 다음과 같이 언급했다. “屯困蹇同爲難, 入屯之初, 爲難方微而未深, 困之爲難, 絶援而難救, 蹇之爲難, 遇險而不進. 蓋前有水之陷, 後有山之阻, 足不能進, 行之難也.”

2) 『주역』에 있는 ‘시(時)’ 개념과 시중(時中) 등 유가의 도학적 인식에 관한 연구논문들은 많다. 일부를 예시하면 이선경, 「선진유가에 있어서 시중의 문제 -孔·孟 時中사상의 易庸論的 접근」, 동양철학연구회, 『동양철학연구』 제55집, 2008./ 이난숙, 『周易』 時中의 醫易學的 고찰, 『인문과학연구』 제31집, 2011./ 이난숙, 「주돈이 철학의 天人合德 해석과 時中사상」, 『退溪學論叢』 제29집, 2017./ 김연재, 『주역』의 變通的 時中觀과 인간경영의 지혜, 大同哲學 제77집, 2016./ 마준(Ma Jun), ≪周易≫ 中道與吉凶悔吝—基於道德形而上學的詮釋路徑, 儒教文化研究(中文版) 제26집, 2016. 등 다수가 있다.

‘시의(時義)’라고 명시해 ‘시’를 강조한 12시괘에 관한 연구논문은 드물다. 경영학과 관련하여 ‘시의괘’를 연구한 논문 3편만이 있을 뿐이다.[3]

따라서 본고에서 중험(重險), 험조(險阻), 빠짐(陷), 어긋남(乖), 어려움(難) 험난(險難) 등을 상징학 있는 시용괘를 중심으로 ‘시(時)와 용(用)’을 강조한 이유 및 송대 리학자들의 ‘시용’ 해석 관점을 고찰하려 한다. 송대 리학자로는『주역대전』에 수록된 정이(程頤, 1033~1107), 주희(朱熹, 1130~1200)를 비롯하여 운봉호씨(雲峰胡氏, 1250~1333)[4], 중계장씨(中溪張氏, 미상)[5], 사수정씨(沙隨程氏, 미상)[6], 단양도씨(丹陽都氏, 미상)[7], 동계왕씨(童溪王氏, 미상)[8] 등 세주(細注)가 수록된 의리역학자들로 한정한

---

3) ‘시의괘(時義卦)’에 관한 박상철의 연구논문 3편은 다음과 같다. 박상철,「주역의 時義에 관한 소론(Ⅰ)-姤卦의 괘사와 효사에 대한 주석을 중심으로」,『Journal of China Studies』 Vol.19 No.3, 2016. /박상철,「주역의 時義에 관한 소론(Ⅱ)」,『한국국제경영관리학회 학술발표대회 논문집』, 2016. /박상철,「주역의 시의에 관한 소론(Ⅲ)-둔괘의 괘사와 효사에 대한 경영관리론적 관점의 재해석을 중심으로」,『한국산업경영학회 발표논문집』, 2017.

4) 운봉호씨(雲峰胡氏, 1250~1333)는 송말원초의 이학가, 경학자인 호병문(胡炳文)이다 자는 仲虎, 호는 雲峰, 안휘성 무원 출신이다. 저서로는『周易本義通釋』과『書集解』,『春秋集解』,『禮書纂述』,『四書通』,『大學指掌圖』,『五經會義』,『爾雅韻語』 등이 있다.(중국역대인명사전, 이회문화사, 2010)

5) 중계장씨(中溪張氏)는 원대의 학자 장청자(張淸子)이다. 자는 希獻, 호 中溪이다. 저서로는『주역본의부록집주』가 있다.

6) 사수정씨(沙隨程氏)는 사수(沙隨) 정형(程迥)이다. 정형은 남송 應天府 寧陵 사람. 자는 可久, 호는 沙隨이다. 저서로는『古易考』와『古易章句』,『易傳外編』,『春秋傳顯微例目』,『論語傳』,『孟子章句』,『經史說諸論辨』,『四聲韻』,『古韻通式』,『醫經正本書』,『三器圖義』,『南齋小集』 등이 있다. 현재는『周易古占法』과 『周易章句外編』만이 전한다.(중국역대인명사전, 이회문화사, 2010)

7) 단양도씨(丹陽都氏)는 도결(都潔)이다. 이름은 絜로도 쓴다. 송나라 潤州(강소성) 丹陽 출신. 자는 聖與. 都郁의 아들이다. 저서로는『周易說義』와『易變體義』,『周易體裁』 등이 있다.

8) 동계왕씨(童溪王氏)는 남송의 역학자 왕종전(王宗傳)이다. 자는 景孟. 상수를 배척한 왕종전은 “역은 내 마음이요, 내 마음은 바로 역이다”라고 했다. 남송 최초로 心易說을 개창했으며, 저서로는『童溪易傳』30권이 남아있다.

다. 구체적인 연구 내용은 첫째, 괘상과 효사의 의미와 '물극필반(物極必反)'의 원리, 둘째는 시변(時變)에 대한 시용괘의 해석 및 응변력(應變力), 셋째는 '시용' 해석을 통해 드러난 실천 행위의 도덕적 경계이다. 여기서 응변(應變)이란 괘효의 시공간적 변화에 따른 대응 방식과 태도를 말한다. 연구대상 문헌은 『주역대전』을 중심으로 하며, 송대 의리역학자의 해석 관점을 중심으로 살펴볼 것이다.

이로써 시용괘에서 '시용(時用)'은 어떻게 해석되며, 해석하면서 강조된 특징은 무엇이 있으며, 이를 주석한 학자들의 철학적 인식을 살펴본다. 이 연구는 변역(變易), 시중지도(時中之道), 지기(知幾), 군자의 실천궁행(實踐躬行) 등 『주역』에 담긴 도덕적 경계와 역학 개념 및 역철학적 사유의 근간에 관한 해명이라는 점에서 의미가 있다.

Ⅱ. 시용괘의 괘효상(卦爻象)과 물극필반(物極必反)

시용괘에서 다음 두 가지를 유념해 분석하려 한다. 첫째, 괘명과 효사의 길흉회린(吉凶悔吝)이 어느 정도 일치하는가를 본다. 둘째, 시연(時然)에 대한 판단과 효사에서 변화에 대처하는 능력, 방법 및 마음가짐, 태도 등을 살펴본다. 전자는 괘효의 상(象)과 사(辭)를 분석함으로써, 후자는 시용괘를 해석한 송대 학자들의 관점을 고려함으로써 파악할 것이다.

먼저 시용괘의 괘·효(卦爻)의 상(象)과 사(辭)를 간략히 정리한다. 감괘(坎卦)는 소성괘 감(坎: ☵)이 중첩된 모양이다. 감괘는 '물이 거듭 이르는 모양' '험난함(坎)이 거듭된 모양'과 '험함이 빠진 모양'을 상징하므로 습감(習坎) 혹은 중험(重險)이라고 표현한다. 일반적으로 소성괘 감(坎)을 포함하고 있으면 괘는 험난한 상황을 의미하는데 감괘는 어떤 괘보다 중첩된 험난하고 곤란한 상황임을 알 수 있다. 「서괘전(序卦傳)」은 "감은 빠지는 것이니 빠지면 반드시 걸리는 바가 있다.(坎者陷也 陷必有所麗)"고 했다. 즉 감(坎)에는 빠진다(陷)는 뜻이 있다. 감괘의 효사는 각각 흉(凶), 소

득(小得), 물용(勿用), 종무구(終无咎), 무구(无咎), 흉(凶)을 표현한다. 따라서 효사에서 여러 험난한 상황을 표현한다. 효사에 '허물이 없다'는 뜻도 있지만 종합적으론 흉한 상황에 빠져 있음을 알 수 있다.

다음 규괘(睽卦)는 상괘가 리(離: ☲), 하괘가 택(澤: ☱)인 리상택하(離上澤下)의 괘상을 가지고 있다. 규(睽)는 '사팔눈, 노려보다, 등지다'의 뜻이 있다. 「서괘전」은 "규는 어긋나는 것이니, 어긋나면 반드시 어려움이 있다.(睽者乖也 乖必有難)"고 했으니, 규(睽)에는 '어그러진다(乖)'는 뜻이 있다. 규괘는 국가대사나 조직의 중요한 일, 개인사의 상황 전개가 난항(難航)으로 원하는 일이 성사되기 어려운 때를 말한다. 그러나 괘사는 '작은 일은 길하다(小事吉)'고 했다. 효사 각각은 '허물이 없다(无咎)', '처음은 없고 마침은 있다(無初有終)', '어떤 허물이 있겠는가(何咎)'와 '길하다(吉)'이다. 따라서 점사의 변화를 통해서 어떤 상황의 반전이 생길 것임도 추론할 수 있다. 전체적으론 괘는 효사가 결코 흉에 가깝거나 흉(凶)하다고 보기 어렵고, 무해무덕(無害無德)하거나 조금 길한〔小吉〕 점사를 가지고 있기 때문에 규괘는 어긋난 상황일지라도 그 어려움이 무한정 지속된다기보다 어떤 새로운 해결 방안이 있을 것이라고 기대하게 된다.

소성괘 화(火)과 택(澤)이 만나는 괘는 규괘(睽卦)와 혁괘(革卦)가 있다. 두 괘는 위상의 차이만큼 근본적으로 다른 의미를 가진다. 두 괘에 대해 사수정씨(沙隨程氏)는 "물과 불은 서로 어긋나고 산과 못은 기운을 통하는데, 불과 못은 서로 쓰이는 이치가 없으므로 서로 만나면 혁괘(革卦, ䷰)가 되지만 서로 만나지 못하면 규괘(睽卦, ䷥)가 된다."[9]고 했다. 『주역대전』에는 사위 문장을 사구정씨(沙龜程氏)의 말이라고 기록했지만, 동일한 내용이 규괘와 혁괘에 나오므로 사구정씨가 아니라 사수정씨(沙隨程氏)인 사수 정형(程迥)의 오타로 보인다.[10] 혁괘처럼 육

9) 『周易大全』. "沙龜程氏曰, 水火相違, 山澤通氣, 而火澤无相用之理, 故相遇則革, 不相遇則睽."

10) 『周易大全』 睽卦를 주석한 사구정씨(沙龜程氏)는 사수정씨(沙隨程氏)의 오

이 음과 구오 양이 중정으로 정응(正應)이 되면 탕왕, 무왕의 혁명과 같은 실천적 변혁이 일어나지만, 규괘처럼 중정이 이루어지지 못하면 괘재의 물성이 어긋나 만남조차 쉽지 않아 일이 성사되기 어려운 상태를 의미한다.

다음 건괘(蹇卦)의 괘상은 상괘가 감(坎: ☵), 하괘가 간(艮: ☶)인 감상간하(坎上艮下)의 상이다. 감(坎)은 대표적으로 '험하다' '빠지다'라는 괘덕을 가지며, 간(艮)은 '그치다'는 뜻이 있다. 또 건(蹇)이 '절뚝발이, 절다, 멈추다'의 뜻도 있기 때문에 행동이 부자연스러운 모양도 암시한다. 「서괘전」은 이에 대해 "건은 험난함이나 물건이 가히 마침까지 어렵지 못하다.(蹇者難也 物不可以終難)"고 했다. 따라서 건괘는 「단전」부터 「잡괘전」까지 험난함(難)이 거듭 강조한다. 정이(程頤)도 건괘를 보고 '험하고 막힌다.'는 뜻의 험조(險阻)로 풀이하였다. 따라서 건괘는 '험난하고 곤란한 어려움'을 직면한 상황이라 할 수 있다.

건괘는 다른 괘와 다르게 효사에서 '원형이정(元亨利貞)'을 말하지 않았다. 그리고 상육을 제외하고는 길흉회린(吉凶悔吝)도 언급하지도 않았다. 초효는 '왕건래예(往蹇來譽)', 육이는 '왕신건건(王臣蹇蹇) 비궁지고(匪躬之故)', 구삼은 '왕건래반(往蹇來反)', 육사는 '왕건래연(往蹇來連)', 구오가 '대건붕래(大蹇朋來)'이며, 상육은 '왕건래석길(往蹇來碩吉)'라고 하였다. 따라서 건괘는 가다(往)와 오다(來)라는 상반된 행동과 그 결과론적 의미와 가치판단을 중심으로 효사가 전개된다.

위에서 보듯이 감괘, 규괘, 건괘는 험난한 어려움이 중첩된 상황, 어긋나서 험난한 상황, 상황이 순조롭지 않으며 앞으로 험난함이 있는 상황을 표현한다. 서로 다른 괘상을 가진 시용괘의 단사에서 '시용(時用)'을

타로 보인다. 왜냐하면『周易大全』睽卦에는 "沙龜程氏曰, 水火相違, 山澤通氣, 而火澤无相用之理, 故相遇則革, 不相遇則睽."라고 되어 있지만, 혁괘(革卦) 괘사의 주석에서 사수 정형이 "沙隨程氏曰, 澤火不相遇則睽, 相遇則革. 革也者, 從其所勝而已.(못과 물이 서로 만나지 못하면 규괘(睽卦)이고 서로 만나면 혁괘(革卦)이니, 혁괘는 이기는 것을 따를 뿐이다.)"라고 해 동일한 내용이 담겨 있기 때문이다.

강조한 의미는 무엇일까? 먼저 『역』의 물극필반(物極必反)의 원리에 대한 해석을 통해 살펴본다.

1. 감괘의 물극필반

감괘는 험난함이 겹친 괘상이기 때문에 물리적인 상황 변화가 변역(變易)이 일어나기 힘들다. 그것은 상육까지 효사가 흉함의 점사를 말한 것으로도 알 수 있다. 「상전(象傳)」은 효사의 뜻을 '실도(失道)' '미출중(未出中)' '무공(无功)' '중미대(中未大)' '실도(失道)'라고 해석했다. 그리고 괘사는 "습감은 믿음을 두어서 오직 마음이 형통하니 행하면 숭상함이 있다"[11]고 했다. 따라서 상육까지의 흉한 점사가 많아 상황이 반전되기 쉽지 않은 상황에서 오히려 마음의 형통함을 유지함과 실천의 굳은 의지가 중요하다는 뜻을 드러낸다. 단사에서 '때와 쓰임'을 강조하면서 괘사는 인간의 심리(心理)를 언급했다. 따라서 감괘에서 '시용'이 강조된 것은 물리적 시공간의 상황이 반전되는 기미(幾微)를 파악하도록 했다기보다 중첩된 험난함의 상황에서도 어떤 마음가짐과 태도를 가질 것인지를 강조하며 물극필반의 반전을 설명한다.

감괘의 단사에서는 "하늘의 험함은 오르지 못이다. 땅의 험함은 산과 내와 구릉이다. 왕공은 험함을 베풀어 나라를 지키니 험함의 때와 쓰임이 크다"[12]고 하며 '때와 쓰임'을 강조했다. 그러면서 인간의 심리(心理)를 언급하였다. 현재의 상황논리와 대비되는 마음가짐을 말하여 반전의 상황을 말하였다. 예를 들면 육사의 효사에서 '동이 술과 대그릇 둘을 질그릇에 쓰고 간략하게 드리되, 바라지창으로 드리면 마침내 허물이 없다'[13]고 했다. 육사 「상전」은 음양이 만나기 때문이라 했는데, 음양의 만

11) 坎卦 卦辭. "習坎, 有孚, 有心亨, 行有尙."
12) 坎卦 彖辭. "天險不可升也, 地險山川丘陵也. 王公設險 以守其國, 險之時用大矣哉."
13) 坎卦 六四. "樽酒簋貳用缶, 納約自牖, 終无咎."

남이란 육사와 구오가 마주치는 것(際)을 말한다. 육사 대신(大臣)은 어려운 때 간략한 음식을 준비해 구오 임금을 만나 간절하게 충언을 드린다. 이로써 정성스런 마음과 믿음이 보이고, 구오 임금은 이에 화답하여 난국을 타개한다.

2. 규괘의 물극필반

정이는 『주역』을 주석하면서 괘재(卦才), 괘덕(卦德), 괘도(卦道)의 해석에 중점을 두었다. 주희는 괘상(卦象), 괘명(卦名), 괘의(卦義), 괘덕(卦德), 괘변(卦變), 괘체(卦體) 모두를 중요하게 언급하였다.[14] 즉 정이 역학에서 괘재와 괘도에 담긴 철학적 의미가 중요했다면, 주희 역학에서는 괘상과 괘변이라는 상수학적 요소와 점사(占辭)의 뜻이 『역』의 본의를 파악하는데 의미가 있었다는 뜻이다. 이처럼 두 학자가 『주역』 해석방법론의 차이가 있다. 그럼에도 불구하고 두 학자 모두 규괘에 '물극필반'의 원리가 내재해 있다고 보았다. 먼저 정이는 규괘에서 상구(上九)와 구이(九二)에 물극필반과 변통(變通)의 뜻이 있다고 했다.

> 규괘의 상구는 리괘(離卦 ☲)이다. 리괘의 덕은 여러 괘에서 '밝음[明]'으로 여겨지지 않음이 없는데, 홀로 규괘에서만 변하여 악(惡)이 되었다. 양으로 맨 위에 있으면 지나치게 되고, 굳셈으로 맨 위에 있으면 사나움이 되고, 밝음으로 맨 위에 있으면 변해서 살핌이 되는데, 사나움으로 하면서 살피니 어긋남이 극에 달하게 된다. 그러므로 "돼지가 진흙을 짊어진 것을 귀신이 한 수레 실려 있음으로 본다"고 하니, 모두 자신이 살핀 결과를 스스로 신임한 것이다. 그러나 '가서 비를 만나면 길하다.'고 하니, 비를 만난다는 것은 어긋남이 풀리는 것이다. 어긋남이 풀린다는 것은 두 가지 뜻이 있다. 하나는 사물이 극에 달하면 반드시 되돌아오니, 그러므로 어긋남이 극에 달하면 반드시 통한다. 만일 어긋남

14) 睽卦의 주석에서 정이는 괘의, 괘재, 괘도를 언급했고, 주희는 괘상, 괘명, 괘의와 괘덕, 괘변, 괘체, 괘사를 언급했다. 두 학자는 위의 해석을 『주역』 해석의 근본으로 파악하였다.(한국주역대전편찬실, 『한국주역대전』 제8권, 학고방. 睽卦 주석 참조)

이 극에 달하고도 통하지 않으면 도리어 어긋남에서 끝날 뿐이다. 둘째는 어긋남을 풀 수 있다는 것으로 바로 밝음을 쓴 공효이다.[15]

이효는 오효와 정응으로 서로 함께하는 것이다. 그러나 규의 어긋나는 때에 음과 양이 서로 응하는 도가 쇠퇴하고, 굳셈과 부드러움이 서로 어그러지는 뜻이 기승하니 역을 배우는 자가 이것을 알면 변통을 알 것이다.[16]

정이는 구이에서 '『역』을 배우는 자가 이것을 알면 '변통(變通)'을 알 수 있다고 했다. 상구에서는 '어긋남이 극에 달하면 반드시 통한다. 만일 어긋남이 극에 달하고도 통하지 않으면 도리어 어긋남에서 끝날 뿐이다.'라고 하며 물극필반의 원리를 설명하였다. 즉 정이는 규괘에 물극필반과 변통의 뜻이 있고, 변역(變易)의 역리가 내재한다고 역설한 것이다.

반면 주희는 규괘에서 "규는 시작은 다르지만 끝은 같다는 이치를 말하였다."[17]고 주석했다. 다시 말하면, 규괘는 집안의 도가 다했기 때문에 어그러졌다는 의미를 갖고 있지만 어그러진 상태가 결코 무한히 지속되지는 않는다는 뜻이다. 즉 규가 시작될 때는 서로 다른 견해를 가지고 반목과 의심을 하여 더욱 어긋나게 되지만, 마침에 이르게 되면 같아지고 의심이 해소되어 믿게 되어 어긋남이 화합으로 변화된다는 뜻이다. 주희는 이처럼 규괘에서 흉함이 다시 길함으로 전변(轉變)되는 까닭을 간명하게 물극필반의 원리로 설명하였다.

---

15) 『周易大全』 睽卦 上九, 程頤. "程子曰, 睽之上九, 離也. 離之爲德, 在諸卦莫不以爲明, 獨於睽便變爲惡. 以陽在上則爲亢, 以剛在上則爲狠, 以明在上, 變而爲察, 以狠以察, 所以爲睽之極也. 故曰見豕負塗, 載鬼一車, 皆自任己察之所致. 然往而遇雨則吉, 遇雨者, 睽解也. 睽解有二義, 一是物極則必反, 故睽極則必通, 若睽極不通, 卻終於睽而已. 二是所以能解睽者, 卻是用明之功也."

16) 『周易大全』 睽卦 九二, 정이. "二與五正應, 爲相與者也. 然在睽乖之時, 陰陽相應之道衰, 而剛柔相戾之意勝, 學易者識此, 則知變通矣."

17) 『周易大全』 睽卦 「彖傳」, 주희. "睽, 皆言始異終同之理."

3. 건괘의 물극필반

건괘는 상괘가 감(坎)이기 때문에 앞으로 험난한 상황이 벌어질 것임을 뜻한다. 그러므로 다가올 험난함을 어떻게 대처할 것인지에 대한 판단력과 행동이 중요하게 대두된다. 그런데 건괘 효사는 '원형이정(元亨利貞)'을 말하지 않았고, 상육 이외에는 길흉회린(吉凶悔吝)도 언급하지 않았다. 그리고 효사를 보면 초효가 '왕건래예(往蹇來譽)', 육이는 '왕신건건(王臣蹇蹇) 비궁지고(匪躬之故)', 구삼은 '왕건래반(往蹇來反)', 육사는 '왕건래연(往蹇來連)', 구오는 '대건붕래(大蹇朋來)', 상육은 '왕건래석길(往蹇來碩吉)'라고 했다. 전체적으로 효사는 가다(往)와 오다(來)라는 상반된 행동에 대한 판단과 그 결과를 가치적으로 판단한다. 즉 갈 것인가 말 것인가, 실천할 것인가 멈출 것인가, 또 추진할 것인가 늦출 것인가 등은 대대적(待對的)인 상황을 말한다. 여섯 효 모두 '가다와 오다'라는 상반된 행위 및 그 결정에 따른 결과의 가치판단을 설명하고 있다. 그러나 험난한 여정은 건괘 상육에 이르면 위태로움과 불안감이 해소되게 된다. 동계왕씨(童溪王氏) 이를 "큰 어려움이 상육에 이르러 비로소 길하게 되는 까닭은 어려움이 여기에 이르면 다한다고 말했으니, 사물도 지극하면 돌아가고 어려움도 지극하면 반드시 통한다."[18]고 했다. 동계왕씨는 초효부터 5효까지의 상황과 달리 상효에서 험난함이 오히려 길함으로 변화되게 되는 까닭을 사물도 지극하면 돌아가고 어려움도 지극하면 반드시 통한다는 뜻의 '물극즉반 건극필통(物極則反 蹇極必通)'으로 해석하였다.

Ⅲ. 시세(時勢) 판단과 응변력(應變力)

『주역』의 상(象)은 하나의 뜻으로만 규정되지는 않는다. 팔괘는 덕(德)과 재(才), 가치, 방위, 심리, 색상, 장부(臟腑) 등 다양한 분류로 상징된다.

18) 『周易大全』 蹇卦 上六. 동계왕씨(童溪王氏) "大蹇至上六, 始爲吉者, 以謂蹇至此極, 物極則反, 蹇極必通也"

더불어 괘변(卦變), 효변(爻變), 호체(互體), 교역(交易), 변역(變易), 복체(伏體), 반대(反對), 반합(牉合) 등 다양한 해석방법[19]을 적용하면 괘효는 많은 상징과 그 변화로 인해 선택과 해석이 더욱 복잡해진다. 역경을 해석함에 있어서는 괘체(卦體)를 관상(觀象)하는 방법과 괘의를 해석함과 변화된 여러 상징들을 고려함 등의 분화된 상(象)과 상징의 의미까지를 엄밀하게 살펴볼 필요가 있다.

『주역대전』에 있는 의리역학자들은 시용괘를 해석하면서 창의적이고 의리적인 해석을 하였다. 효사의 문장이 명료하지 않거나 짧아서 불분명한 경우에 해석은 더 다양하다. 이때는 괘효사, 괘의, 상징과 변화의 해석법 등 다양한 변수의 경우를 고려해 그 의미를 해석해야 한다. 그것은 끊임없는 우주자연의 변화 속에서 인간이 기미를 파악하고〔知機〕, 고도로 정밀하게 시세를 판단하며 이에 대처할 응변력(應變力)을 함양하려 했던 『주역』의 뜻을 파악하기 위해서도 필요했을 것이다. 역학사에는 수많은 학자들이 독역(讀易)하면서 괘상의 의미적 변화, 시세의 변화에 따른 가치판단, 실천적 행위와 그 결과에 대한 효사의 표현을 해석하려 한 노력의 흔적을 확인할 수 있다. 그들은 지혜로움과 어리석음의 가치판단과 길흉회린, 무구(无咎) 등의 상황 인식을 전체 괘효상과 문장에서 점진적 변화를 고려하며 해석하였다.

이제 시용괘에서 시세를 판단하고, 이에 대처한 응변력의 다양한 사례를 살펴본다. '응변'이란 괘효의 시공간적 변화에 따른 대처 혹은 대응 방식과 태도를 말한다.

1. 감괘(坎卦) 육사

육사의 효사는 "동이의 술과 궤 두 개를 질그릇으로 사용하고, 맺음을 들이되 통한 곳으로부터 하면 마침내 허물이 없을 것이다."[20]라고 했다.

19) 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762~1836)은 『易學緖言』「漢魏遺義論」(『定本 여유당전서』제17책 79쪽)에서 『易』의 변화의 해석방법에 대해 卦變, 爻變, 交易, 變易, 互體, 伏體, 反對, 牉合 등의 방법론이 있다고 했다.

육사 「상전」은 강(剛)과 유(柔)가 만난다고 했는데, 그것은 육사와 구오가 마주치는 것(際)을 말한다. 즉 육사 대신(大臣)은 어려운 때에 구오 임금을 만나서 간략한 술과 음식을 준비하고 남들이 보지 못하도록 바라지창(들창)으로 드리며 예의를 다하고 충심으로 간절하게 간언을 한다. 정성스런 마음과 믿음을 본 구오 임금은 이에 화답해 거듭된 험난함의 난국을 타개하는[21] 응변이 있다.

2. 규괘(睽卦) 구이

구이의 효사는 "임금을 골목에서 만나면 허물이 없다."[22]고 했고, 「상전」은 "임금을 거리에서 만나도 도를 잃은 것은 아니다."[23]라고 했다. 구이는 어긋나서 힘들게 된 상황을 타개하려고 임금을 만나는 상황이다. 그런데 넓은 궁궐에서가 아니라 누추하고 허름한 골목에서 임금과 신하가 만난다. 이때 이러한 응변은 도에 어긋난 것이 아니라고 했다. 그것은 정이의 해석으로도 알 수 있다. 정이는 "골목〔巷〕은 굽은 길이고 만남〔遇〕은 모임을 이른다. 마땅히 곡진하게 서로 구하고 만남을 기약해서 더불어 합해야 한다. 이른바 곡진함은 선한 도로 완곡하게 이루어서 합하게 할 뿐이니, 자신을 굽히고 도를 굽히는 것은 아니다."[24]라고 해석하였다. 즉 어긋나는 반목의 상황에서는 넓은 궁궐이 아니라 평소와 다른 행동이 필요한데 누추하고 허름한 골목에서 임금과 신하가 만나는 결단력과 지혜로움이 옳다는 의미의 사례이다.

---

20) 坎卦 六四, 爻辭. "六四, 樽酒簋貳, 用缶, 納約自牖, 終无咎."
21) 신성수, 『주역통해』, 대학서림, 2005, 366쪽.
22) 睽卦 九二, 爻辭. "九二 遇主于巷 无咎."
23) 睽卦 九二, 「象傳」. "象曰, 遇主于巷, 未失道也."
24) 『周易大全』 睽卦 九二, 정이. "巷者, 委曲之途也, 遇者, 會逢之謂也, 當委曲相求, 期於會遇, 與之合也. 所謂委曲者, 以善道宛轉將就, 使合而已, 非枉己屈道也."

3. 건괘(蹇卦) 대상전, 구오

건괘는 앞에 험난함이 닥치는 건난지시(蹇難之時) 혹은 험조지시(險阻之時)이다. 그 때 「단전」은 '자리가 마땅하고 바름이 길하다'고 했고, 「상전」은 '산 위에 물이 있는 것이 건(蹇)이니, 군자가 그것을 본받아 자신에게 돌이켜 덕을 닦는다.'고 했다.[25] 건괘는 나아감과 물러남, 가고 옴의 진퇴나 왕래의 결정이 결코 쉽지 않은 상황이다. 이러한 때 구오 임금은 어려움을 극복하는 방법으로 반신수덕(反身脩德)한다. 이는 중절(中節)을 지켜 행동하는 방법으로 제시되었다. 건괘의 구오에 이르면 험난함이나 어려움은 극에 달한다. 이 총체적인 난국을 대건(大蹇)이라 한다. 난국을 헤쳐 나가려면 대인을 만나는 것이 좋은데, 구오에게 대인은 육이가 된다. 그러나 육이는 음이기 때문에 힘이 미약해서 돕더라도 극에 달한 대건의 상황을 극복하기엔 역부족이다. 이때 건괘의 상황에서 구오는 모든 책임을 자신에게 돌리고 겸손하게 중도를 지키면서 스스로 닦고 절도 있는 바름을 실천한다. 그리고 상육은 앞으로 나아가지 않고 멈춰서 구오 임금을 돕는데, 앞으로 나아가면 험난함에 빠지기 때문이다. 이 때문에 상육의 효사는 이를 길하다고 표현하였다.

험난한 상황을 극복하는 이러한 '응변'을 「단전」에서 "험함을 보고, 그칠 수 있으니 지혜롭다(見險而能止 知矣哉)"[26]고 했다. 그친다는 행위는 지혜로움을 드러내는 것이다. 그침이란 머물러 나아가지 않음이다. 그 그침은 행위의 시점이 중요해지는 데, 즉 험한 상황이 앞에 있을 때 그칠 것인지 아니면 험한 상황을 지난 다음에 그칠지가 중요하다는 말이다. 이는 건괘(蹇卦)에서 상괘와 하괘가 바뀐 몽괘(蒙卦)와 비교하면, 그 시점이 왜 중요한지를 파악할 수 있다.

---

25) 蹇卦「彖傳」"當位貞吉."/「大象傳」"象曰, 山上有水, 蹇, 君子以, 反身脩德."

26) 송대 학자인 단양도씨(丹陽都氏)와 운봉호씨(雲峰胡氏)는 상괘, 하괘가 바뀐 건괘(蹇卦)와 몽괘(蒙卦)를 비교했다. 건괘는 지혜롭게 그쳤고 몽괘는 지혜롭지 않은데 그쳤다는 것인데, 건괘가 험함을 미리 파악하고 그쳤기 때문에 지혜롭다고 보았다. 시용괘에서 때를 파악하는 것은 중요하다는 의미이다.

송대 학자인 단양도씨(丹陽都氏)와 운봉호씨(雲峰胡氏)는 상괘와 하괘가 서로 바뀌어 있는 건괘와 몽괘에서 그치는 시점을 비교해 해석하였다. 단양도씨와 운봉호씨는 건괘는 지혜롭게 그쳤고, 몽괘는 지혜롭지 않은데 그쳤다고 했다. 즉 건괘는 험함을 파악하고 미리 그쳤기 때문에 지혜롭다는 뜻이다. 이처럼 험한 상황에서 만일 그쳐서 일을 해결할 수 있다면 그칠 수 있는 능력도 때가 언제인지에 따라서 그 결과가 달라져, 그 시점의 판단이 지혜로움과 연관되니 '시용'의 때를 파악하는 것이 중요하다는 의미가 된다.

> 단양도씨가 말하길, "험함이 아래에 있어서 행할 수 있는데도 그친다면, 험함을 아는 것이 아니다. 이것이 몽괘(蒙卦, ䷃)가 된 까닭이니, 밝지 못하다는 뜻이 있다. 험함이 앞에 있음에 그 나아갈 수 없음을 알아서 그친다면, 험함을 안다고 할 수 있다. 이것이 건괘(蹇卦, ䷦)가 된 까닭이니, 건괘는 곧 지혜로운 자의 일로 몽괘에 반대되는 것이다."[27]

> 운봉호씨가 말하길, "건괘(蹇卦, ䷦)의 상체와 하체가 바뀌면 몽괘(蒙卦, ䷃)가 되니, 몽괘의 "험하여 그친다"는 밖으로 그침이고, 건괘의 "험함을 보고 그친다"는 안으로 그침이다. 안이 험하면 편안할 수 없고, 밖으로 그쳤다면 나아갈 수 없기에 어리석음이 된 것이고, 밖의 험함을 보고 안으로 그칠 수 있기에 지혜로움이 된 것이니, 지혜로움은 어리석음의 반대이다.[28]

감괘, 규괘, 건괘의 괘사와 상의 변화에 대한 이해, 그리고 응변을 설명하는 효사와 괘의를 말한 단사를 알아보았다. 각각의 문장은 다양한 설명으로 표현되어 있는데 이를 살펴본 결과, 시용괘는 '시'를 판단함, 그리고 '용'을 실천함에 대해 정확한 분별과 깊이 있는 이해를 하도록

---

27) 『周易大全』 蹇卦. "丹陽都氏曰, 險在下, 可行而乃止焉, 非知險者也. 此卦所以爲蒙, 有不明之義. 險在前, 知其不可進而止焉, 可謂知險矣. 此卦所以爲蹇, 而蹇則知者之事, 所以反乎蒙也."

28) 『周易大全』 蹇卦. "雲峰胡氏曰, 蹇上下體易則爲蒙, 蒙曰險而止, 止於外也. 蹇曰見險而止, 止於內也. 內險莫能安, 外止莫能進, 所以爲蒙. 見外之險而內能止, 所以爲知. 知者蒙之反也."

이끈다. 특히 출처(出處), 왕래(往來), 사우(俟遇: 기다림과 만남) 등의 의사결정 과정에서 '시용'의 분별력과 응변의 시의성과 적절성을 강조한 특징이 있다.

Ⅳ. 실천 행위의 도덕적 경계

응변하는 마음 자세와 태도, 그 결과는 가치 판단의 문제와 연관성을 지닌다. 국가의 대사(大事)나 조직의 중대한 결정에는 많은 어려움이 존재한다. 특히 험난함이 닥칠 것으로 예상되는 때는 더욱 기민하고 조심스러운 판단과 대처가 필요하다. 감괘(坎卦), 규괘(睽卦), 건괘(蹇卦)를 보면, 상황의 판단력과 응변력의 인식, 그 분별 못지않게 응변의 마음 자세 혹은 험난함을 구제하는 태도를 문제 삼고 있다. 즉 위험을 감지한 상황에서의 실천 행위를 선택과 경계에 대해 행위자의 가치관을 도덕적으로 분석했다는 의미이다.

정이와 주희는 건괘의 험난한 상황에서의 마음가짐을 다음과 같이 말했다. 정이는 "건괘는 어려움에 대처하는 도이다. 곤괘는 곤란함에 대처하는 도이다. 도는 언제라도 행해지지 않는 때가 없다."[29]고 했다. 주희는 "험함을 본 자는 그칠 수 있음이 귀하지만 또 끝까지 그칠 수 없으며, 험함에 처한 자가 나아감이 이롭지만 그 바름을 잃어서는 안 된다."[30]고 했다. 풀이하면 정이에게 실천행위와 응변의 기준은 지극한 도(道)이고, 주희에게 어려운 상황은 '바름'이 마음의 근본으로 풀어야 한다. 두 학자 모두 난국(亂國) 또는 신뢰가 무너진 어긋난 상황에서도 인간은 그 처신과 의사결정에 있어서 '바름'의 중정함과 의로움이 도덕적 기준이 된다는 뜻이다.

---

29) 『程傳』. "蹇便是處蹇之道, 困便是處困之道, 道无時不可行."

30) 『本義』. "蓋見險者, 貴於能止, 而又不可終於止, 處險者, 利於進, 而不可失其正也."

다음은 감괘, 규괘, 건괘의 상황에서 군신(君臣)간의 구체적인 행동과 응변에 대한 도덕적 경계와 인식이 무엇인지를 살펴본다.

첫째, 감괘의 괘사는 '유심형(維心亨)'을 말하였다. '오직 마음의 형통함'을 말하였는데, 이 문장을 정이, 주희, 중계장씨(中溪張氏)는 정성(精誠), 믿음(孚), 덕(德)이 그 형통함의 근거라고 해석하였다.

> 채워진 양이 가운데에 있으니 가운데에 정성이 있다. '마음 때문에 형통함〔維心亨〕'은 마음이 정성스럽고 전일하기 때문에 형통할 수 있다. 지극한 정성은 금석(金石)을 관통하고 수화(水火)를 헤쳐 나갈 수 있으니, 무슨 험난함인들 형통하지 못하겠는가? '가면 가상함이 있음〔行有尙〕'은 정성과 전일함으로 간다면 험함을 벗어나 가상할 만함이 있음을 이르니 공이 있음을 말한다. 가지 않으면 항상 험한 가운데에 있다.[31] (정이)

> '습'은 거듭함이고, '감'은 험하고 빠짐이다. 그 상은 물이니 양이 음 가운데에 빠져서 밖은 비고 가운데는 채워져 있다. 감괘(坎卦 ䷜)는 위아래가 다 감(☵)이라 거듭된 험함이다. 가운데가 채워있음은 믿음이 있다는 것이니 마음 때문에 형통한 상이다.[32] (주희)

> 구이와 구오가 구덩이 안에 빠져있으나 굳센 덕으로 태연자약하다. 이것이 '마음 때문에 형통하다"는 상이다."[33] (중계장씨)

세 학자는 각각 형통함의 근거를 다음과 같이 해석했다. "채워진 양이 가운데에 있으니 가운데에 정성이 있다. 마음 때문에 형통하다는 것은 마음이 정성스럽고 전일하기 때문에 형통하다." "가운데가 채워있음은 믿음이 있다는 것이다" "굳센 덕으로 태연자약하다" 이러한 해석은 마음의 문제에 대한 인식이 서로 다른 것을 드러낸다. 정이는 정성스럽고

---

31) 『程傳』. "陽實在中, 爲中有孚信. 維心亨, 維其心**誠一,** 故能亨通. **至誠**, 可以通金石蹈水火, 何險難之不可亨也. 行有尙, 謂以誠一而行, 則能出險, 有可嘉尙, 謂有功也. 不行, 則常在險中矣."

32) 『本義』. "習, 重習也. 坎, 險陷也. 其象爲水, 陽陷陰中, 外虛而中實也. 此卦上下, 皆坎, 是爲重險. 中實爲有孚, 心亨之象. 以是而行, 必有功矣, 故其占如此."

33) 『周易大全』 中溪張氏. "九二九五, 陷於坎中而剛德自若, 此維心亨之象也."

전일한 것, 즉 지극한 정성(誠一至誠)을 형통함의 근거로 말했고, 주희는 중실(中實)과 믿음(有孚)을 형통함의 전제로 들었다. 주희는 상(象)을 기준으로 이해한 것이다. 반면 중계장씨는 굳센 덕(德)과 태연자약(剛德自若)한 행동의 실천이 형통함의 근거라고 하였다.

감괘의 「상전」에서는 '군자는 덕행을 떳떳하게 하며, 가르치는 일을 익힌다(常德行 習教事)'[34]고 하였다. 군자는 소인처럼 험난한 상황을 도피하지 않고 휩쓸리지도 않는다. 다만 언제나 떳떳한 덕행과 세상의 이치를 가르치는 공부에 전념하고 천도에 맞는 실천을 행할 뿐이다. 이것이 군자의 행동이자 마음가짐이라는 뜻이다.

둘째, 규괘는 불(☲)과 연못(☱) 물의 움직임이 달라서〔火動而上 澤動而下〕 서로 어긋나 화합하기 어렵다. 단사는 이것을 '마치 두 여자가 한 곳에 거해서 그 뜻이 같이 행해지지 않는 것과 같다.'고 은유적으로 비유했다. 그러나 괘사는 '작은 일에는 길하다.(小事吉)'고 했다. 이처럼 '소사길(小事吉)'이라는 점사처럼 상황의 반전이 일어난 이유를 '부드러움이 나아가 위로 행해서 중(中)을 얻어 굳셈에 응하기 때문'[35]이라고 하였다. 이러한 괘사를 보고 정이는 규괘가 '재질이 선하다.(卦才之善)'고 했다. 그것은 현재 어긋나서 복잡한 상황이지만 결국은 그 뜻이 화합하기 때문이었다.

주희도 정이의 견해와 별반 다르지 않다. 주희는 다음과 같이 말하였다.

> 「단전」에서는 "어긋나지만 같다"고 하였고, 「대상전」에서는 "같게 하되 다르게 한다"고 했으니, 사람에 있어서는 나가고 머물며 말하고 침묵하는 것이 비록 같지 않지만 이치로 귀결됨은 같고, 문자를 강론하여 주장을 세움은 같지 않지만 의리에 합치되기를 구한다는 점에서는 같으며, 조정에 들어가 일을 논하는데 소견은 같지 않지만 임금에게 충성하는 데에는 같다.[36]

---

34) 坎卦, 「象傳」. "常德行 習教事."

35) 睽卦 「彖傳」. "睽 火動而上澤動而下. 二女同居, 其志不同行. 說而麗乎明, 柔進而上行, 得中而應乎剛. 是以小事吉. 天地睽而其事同也. 男女睽而其志通也. 萬物睽而其事類也. 睽之時用大矣哉！"

주희는 “사람에 있어서는 나가고 머물며 말하고 침묵하는 것이 비록 같지 않지만 이치로 귀결됨은 같다.”고 했다. 「상전」은 이러한 실천행위를 같으면서도 다른 상태로 행동하는 지혜를 뜻하는 ‘동이이(同而異)’라고 했다. ‘동이이’의 상사를 보고 정이와 주희는 해석하기를, 정이는 『중용』의 화이불류(和而不流)와 같으며, 주희는 『논어』의 화이부동(和而不同)과 같은 의미라고 했다. 이는 신하가 임금을 누추한 골목에서 만났을지라도 결코 도를 잃은 행동이 아니라는 강조와 상통한다. 그것이 ‘바름’을 유지한 실천이었기 때문임은 또한 자명하다.

앞서 말한 ‘동이이’의 상태가 화합을 이루기까지 규괘의 효사에 나타난 행위는 다양했다. 예를 들면 초구는 ‘말을 잃고도 좇지 않으며 악인을 만난다.’ 구이는 ‘임금을 (누추하고 좁고 지저분한) 골목에서 만난다.’ 육삼은 ‘그 수레를 끌고 그 소를 당기며 그 사람이 하늘하고 코를 베임을 본다.’ 구사는 ‘착한 남편(元父)을 만나 서로 믿으며 사귄다.’ 육오는 ‘그 종당이 살을 씹는다.’ 상구는 ‘먼저는 활을 매다가 뒤에는 활을 벗긴다.’이다.

규괘의 상구에 이르게 되면, 다가오는 사람이 도적이 아님을 알아차리는 것으로 인해 의심이 풀린다. 두터웠던 의심이 해소되면 그 행동과 마음은 신뢰하는 쪽으로 바뀐다. 말하자면 규괘의 처음 시기에는 서로 믿지 못해서 더욱 어긋난다. 이 때 군자는 선(善)하고 곡진한 도(道)로써 모든 행동을 조심하고, 결국에는 진심을 전하여 의심을 해소함과 동시에 믿음을 회복한다. 이로써 상황은 길하게 반전이 되는 것이다.

그 일례가 신하가 임금을 누추한 골목에서 만나는 것이다. 이는 결코 도를 잃은 행동이 아니라고 강조했다. 그 까닭이 ‘바름’을 유지한 실천적 행동이었기 때문임은 자명하다. ‘먼저는 다르고 뒤에는 같아진다.’는 규괘의 논리 저변에는 시세의 판단을 통해 조심성, 분별력, 결단력 있는

36) 睽卦. 小註 或問에 대한 주희의 답변이다. “彖辭言睽而同, 大象言同而異, 在人則出處語默雖不同, 而同歸於理, 講論文字爲說不同, 而同於求合義理, 立朝論事所見不同, 而同於忠君.”

응변을 행해야 하며, 이 실천행위에 도덕적 경계의 마음가짐에 따라 결과가 결정된다는 점을 말한다. 이로써 규괘는 시중지도(時中之道)를 행하는 상황과 행위의 패턴에 있어서 규정적 성격을 가지지 않고, 다양한 응변이 일어남을 설명한다.

다음은 건괘(蹇卦)라는 천하가 어려운 상황을 보자. 이를 구제하는 방법에 대해 정이는 대정지도(大正之道)가 그 방법이라고 보았다.

> 어려운 때에 성현이 아니라면 천하의 어려움을 구제할 수 없으므로 대인을 보는 것이 이롭다. 대인은 지위가 마땅하면 어려움을 구제하는 공(功)을 이룰 것이니 '가서 공(功)이 있음'이다. 천하의 어려움을 구제하는 것은 크게 바른 도일뿐이니, 공자가 또 괘의 재질을 취하여 말하였다. 건괘의 여러 효는 초효를 제외하고 나머지가 모두 바른 자리이다. 그러므로 곧고 바르게 되어 길하다. 초육은 비록 음으로 양의 자리에 있지만, 아래에 있으니 또한 음(陰)의 바름이다. 이와 같은 바른 도로 나라를 바르게 한다면 어려움에서 구제할 수 있을 것이다.[37]

큰 위기의 어려움이 닥친 상태를 대건(大蹇)의 상황에서 대응하는 마음자세는 '대정지도'가 근본이 된다는 뜻이다. 정이는 "어려움을 구제함은 반드시 크게 바른 도로 그 지킴을 견고히 해야 한다. 그러므로 곧으면 길하다. 어려움에 처한 자가 반드시 곧고 바름을 지키고 있다면, 설사 어려움이 풀리지 않더라도 바른 덕을 잃지 않을 것이니, 이 때문에 길하게 된다."[38]고 설명했다. 정이는 성현(聖賢)의 도를 '큰 바름의 도'로서 보았던 것이다. 더불어 그는 "만약 어려움을 만나서 지킴이 견고하지 못하여 사특하고 참람함에 들어간다면, 비록 구차히 어려움을 면하더라

37) 『程傳』. "蹇難之時, 非聖賢, 不能濟天下之蹇, 故利於見大人也. 大人當位, 則成濟蹇之功矣, 往而有功也. 能濟天下之蹇者, 唯大正之道, 夫子又取卦才而言. 蹇之諸爻, 除初外, 餘皆當正位. 故爲貞正而吉也. 初六, 雖以陰居陽, 而處下, 亦陰之正也. 以如此正道, 正其邦, 可以濟於蹇矣."

38) 蹇卦 괘사, 정이. "濟難者, 必以大正之道而堅固其守. 故貞則吉也. 凡處難者, 必在乎守貞正, 設使難不解, 不失正德, 是以吉也."

도 악한 덕이니, 의리와 천명을 아는 자는 하지 않는다."[39]고 재차 강조했다. 정이는 유가의 의리와 천명은 결코 구차하게 어려움을 면하는 데 있지 않다는 것을 밝힌 의미가 있다.

주희도 대인(大人)과 바름(正)을 언급했다. 그는 "어려운 때에는 반드시 대인을 보아야만 어려움을 구제할 수 있고, 또 반드시 바름을 지켜야만 길할 수 있다. 괘의 구오가 강건하고 중정하여 대인의 상이 있고, 이 효부터 위의 다섯 효가 모두 바른 자리를 얻었으니, 또한 곧다는 뜻이다."[40]라고 하였다. 또 운봉호씨는 '어려움에 처하더라도 그 도가 없을 수 없기 때문에 어렵더라도 바름을 잃지 않는 것으로 길함을 삼았다.'[41]고 덧붙인다. 그리고 정이와 진재서씨(進齋徐氏)는 모두 건괘에서 말한 대인이 대덕지인(大德之人)을 가리킨다고 보았다.

정리하면 정이, 주희, 진재서씨, 운봉호씨 등의 송대 의리학자들은 도와 바름의 실천과 천명(天命)을 알며 큰 덕을 갖춘 지혜로운 인간이 요구됨을 말하였다. 특히 '대정지도와 바름'은 『주역』의 시중지도(時中之道)와 연관된다.

운봉호씨는 둔괘(屯卦), 건괘(蹇卦), 해괘(解卦)를 비교하며 단사에서 '시(時)'를 강조한 것이 시중(時中)과 관련 있다고 다음과 같이 말한다.

> 해괘(解卦)의 위아래 몸체가 바뀌면 준괘(屯卦)가 된다. 험함의 가운데서 움직이면 준괘가 되고, 움직여 험함의 밖으로 나오면 해괘(解卦)가 된다. 준괘는 풀이 땅을 뚫고 나와 아직 펴지지 못한 모양을 본떴고, 해괘는 우레와 비가 일어나 온갖 과일과 초목이 다 껍질이 터진 것이다. 건괘(蹇卦)와 해괘가 '중을 얻음'은 모두 감괘(坎卦, ☵)의 가운데 양효를 가리켜 말한 것이다. 건괘의 중은 오효에 있으니 가서 중을 얻은 것이고, 해괘의 중은 이효에 있으니 갈 필요가

39) 蹇卦 괘사, 정이. "若遇難而不能固其守, 入於邪濫, 雖使苟免, 亦惡德也, 知義命者, 不爲也."

40) 蹇卦 괘사, 주희. "當蹇之時, 必見大人然後, 可以濟難, 又必守正然後, 得吉, 而卦之九五, 剛健中正, 有大人之象, 自二以上五爻, 皆得正位, 則又貞之義也."

41) 『周易大全』 蹇卦, 운봉호씨(雲峰胡氏). "故以蹇難而不失其正者爲吉."

없어서 와서 중을 얻는다. 어려움이 풀리지 않았을 때에는 반드시 움직여서 험난함을 벗어나야 비로소 풀리게 된다. 어려움이 풀리면 마땅히 안정해야 하고 오래도록 번거롭거나 어지럽게 해서는 안 된다. 그러므로 건괘의 때에는 가서 오효에 머무는 것이 중이 된다. 이미 풀렸을 때에는 그 안정됨을 회복하면 곧 중이 되니 이것을 시중(時中)이라고 한다. 그러므로 건괘의 때와 쓰임, 해괘의 때를 성인이 모두 극진히 말하여 그 위대함을 찬탄했던 것이다.

다시 말하면, 시용괘에서 강조되었던 '대정지도와 바름'의 마음가짐과 실천적 행위는 모두 시중의 도학적 기상(氣象)을 정밀히 표현하려는 의도에서 나온 것이다.

Ⅴ. 결론

『주역』은 변(變)과 화(化)를 총체적으로 표현한다. '시(時)'는 시공간의 변화의 총체로 표현되어 인간의 지기(知幾) 능력을 강조하는 데 활용된다. 감괘, 규괘, 건괘는 험난한 시세와 때에 적확한 응변력을 다양하게 표현하고 있다. '지기 능력'은 실천 행위의 판단과 이를 실행하는 인간의 마음가짐과 태도에 영향을 준다. 12시괘는 '시용(時用)', '시(時)', '시의(時義)'를 「단전」에 명시했지만, 특히 감괘(坎卦), 규괘(睽卦), 건괘(蹇卦)에서 '때와 (그) 쓰임'을 강조했던 것은 때에 적확하게 맞는 응변력을 의미 있게 표현해 '시중지도'의 엄밀함과 유연성을 표현하기 위해서였다고 판단된다.

시용괘(時用卦)에서 '때와 쓰임'을 해석한 특징과 의미를 요약하면 다음과 같다.

첫째, 시용괘는 중험〔重險〕, 어긋남〔乖〕, 험난함〔難〕의 괘상을 가지고, 시공간의 변화와 외적 환경에 따른 물극필반의 다양한 양태를 표출한다. 이로써 변역의 미세한 현상을 판단할 수 있도록 한다.

둘째, 시용괘는 응변력이 강조된다. 응변력은 궁극적 지혜로서 『역』의

우환의식(憂患意識)과 연관성이 있다. 감괘의 응변력은 마음의 지혜로움으로, 규괘의 응변력은 화합의 지혜로, 건괘의 응변력은 험난함을 깨달아 적시성(適時性)을 갖춘 그침으로 실천된다. 이는 인간의 생존과 관련된 지혜이다. 위기관리 능력이란 예측된 위험이든 불시에 대면하는 험난함이든 상관없이 시세의 변화 속에 일어나는 위기상황에 대한 세심한 주의력과 올바른 판단과 의사결정을 통한 대처이다. 시용괘에서 『역』의 우환의식은 군자에게 위기관리 능력인 응변력을 요구한다.

셋째, 시용괘는 시세의 판단과 조심성, 분별력, 결단력 있는 응변과 함께 시중지도의 도덕적 경계를 중요하게 역설한다. 시용괘는 상황의 변화와 반전이 있고, 출처(出處), 왕래(往來), 동정(動靜), 사우(俟遇)의 행위에서 '대정지도'와 '바름'과 '반신수덕' '정성' '믿음' '덕' 등은 근간이 되는 도덕적 경계임을 표현한다. 환난과 재앙의 극복, 구제 과정에서 성인과 같은 도덕적 마음가짐을 토대로 하였다.

결과적으로 『주역』에 담긴 '시용'은 고대인의 의식에 담긴 불안과 위기의식, 우환의식의 발로이다. 시용괘는 『역』의 물극필반을 원리적으로 이해시킨다. 이를 인사의 예지된 위험과 불특정한 험난함 속에서 시세의 변곡을 분석하는 지기 능력, 행위를 선택하는 판단 능력, 실천 행위의 결과적 가치에 연결시킨다. 시용괘에서 도덕적 인식과 상황 대처능력은 유연하게 표현되었다. 이로써 응변이 시의(時義)에 적확하여야 함을 드러낸다. 또한 물극필반의 변화 속에서 중용과 시중의 실천이 어렵다는 것을 일깨운다. 따라서 '시용'은 도덕적 실천의 일치성(一致性) 및 적시성(適時性)을 표현해 험난한 환경에 대처하는 인간의 지혜를 지어지선(止於至善)한 시중지도로 해석하게 하는 도구적 의미가 있음을 파악할 수 있다.

<참고문헌>

한국주역대전 편찬실,『韓國周易大全』1권~14권, 학고방, 2017.
『周易 附諺解』 元·亨·利·貞, 학민문화사, 2008.
『原本 周易』 上·下, 명문당, 1999.
김석진,『周易傳義大全譯解』 上·下, 대유학당, 2006.
성백효,『周易傳義』 上·下, 傳統文化硏究會, 2008.
신성수,『주역통해』, 대학서림, 2005.
박상철,「주역의 時義에 관한 소론(Ⅰ)-姤卦의 괘사와 효사에 대한 주석을 중심으로」, 중국연구회,『Journal of China Studies』 제19집, 2016.
박상철,「주역의 時義에 관한 소론(Ⅱ)-豫卦의 괘사와 효사에 대한 경영학적 관점의 주석을 중심으로」, 한국국제경영관리학회자료집, 2016.
윤석민,「『주역』의 憂患意識과 占辭의 가변성」, 한국중국학회,『중국학보』 제77집, 2016.
이상호,「『周易』에서 時中의 문제」, 동양철학연구회,『동양철학연구회』제39집, 2004.
이선경,「선진유가에 있어서 시중의 문제 - 孔·孟 時中사상의 易庸論的 접근」, 동양철학연구회,『동양철학연구』 제55집, 2008.
이시우,「變易의 道와 憂患意識의 관계 고찰」, 한국동서철학회,『동서철학연구』제66호, 2012.
임병학,「『周易』의 '時'에 대한 고찰」, 인천대인문학연구소,『인문학연구』제25집, 2016.
장영백,「고대 중국인의 우환의식 연구」, 중국어문학연구회,『중국어문학논집』제25집, 2003.

Abstract

Significance and Characteristics of Shiyong-gua's interpretation in the『Zhouyi』 /
Lee, Nan-sook (Kangwon National University)

This paper analysed the significance and characteristics of Shiyong-gua(時用卦) in『Zhouyi』. Shiyong-gua consists of the Kan-gua(坎卦), Kui-gua(睽卦) and Jian-gua(蹇卦). The meaning of Shiyong-gua's Gua-xiang is difficulty(重險), discrepancy(乖) and dangerous difficulty(險難). The objective of this paper is to study xiang writings of guayao(卦爻) and scholars of Song dynasty.

The significance and meaning of 'space-time(時)' and 'use(用)' in Shiyong-gua is as follows:-

Firstly, In Shiyong-gua, 'space-time(時)' and 'use(用)' has interrelation. Shiyong-gua uses the special Gua-xiang which means difficulty. Shiyong-gua thoroughly expresses 'Wujibifan(物極必反)' and the space-time's change which is reversal.

Secondlty, Shiyong-gua particularly explains the danger according to the contrary actions. Shiyong-gua put emphasis on Yingbianli(應變力). Yingbianli, is reflected in the『Zhouyi』's Youhuanyishi(憂患意識). Shiyong-gua lay emphasis on the ability of decision making, power to foresee the future, Resilient at-risk of conflicts such as going out-coming(出處), moving forward-going back(進退), going-coming(往來) and waiting-meeting(俟遇).

Thirdly, Shiyong-gua underlines the difficulty of Shizhong(時中之道)'s Dao and the limitations of morality following the actions. The Chinese scholars stated the need for the wisdom of moral righteousness of mind, Dao of Dazheng(大正之道), Zheng(正), Fanshenxiude(反身脩德), sincerity, trust and virtue. Furthermore, they also maintained that the evil way to overcome a crisis was not considered right(義理) to the will of the heaven(天命).

This paper concludes that Shiyong-gua uses various Gua-xiang, emphasizes on the ‘space-time’ and ‘use’, and reveals the Youhuanyishi of the 『Zhouyi』. Moreover, Shiyong-gua has significance because it centrally emphasizes on the subtle consciousness of changes, exertion of practical wisdom and administration of the human morality.

Key words: Shiyongdayizai(時用大矣哉), Shiyong(時用), Zhiji(知幾), Yingbian (應變), Wujibifan(物極必反).

退溪學論叢 第31輯(105～129쪽)

한국 다문화사회의 문제와 『小學』교육

— 결혼이민여성의 문제를 중심으로—

이 미 희*

목 차

Ⅰ. 시작하는 말
Ⅱ. 한국거주 다문화사회의 구성과 특성
Ⅲ. 한국 결혼여성이민자의 갈등과 특징
Ⅳ. 결혼여성이민자를 위한 다문화 윤리의 정립과 『小學』
Ⅴ. 맺음말: 다문화사회가 나아가야 할 방향

論文 抄錄

이 논문에서 한국 다문화사회의 갈등과 과제를 결혼이민여성의 문제를 중심으로 살펴보았다. 현재 한국에서는 많은 결혼이민여성들이 생활하고 있고, 그 증가 속도가 빨라지고 있다. 그리고 현재 한국에서의 다문화가정은 동등한 인격체로서 사랑과 존중을 중심으로 맺어진 혼인(婚姻)이라 보기 어렵다. 이러한 상황에서 결혼이민여성들이 겪는 문화적 갈등과 현실생활의 어려움이 매우 크다. 문제는 우리 사회가 이들이 겪는 고통을 직시하지 못하고, 장래의 소통과 융합을 이룰 수 있는 역량과 사회구조적 환경을 갖추고 있지도 않다.

그러므로 결혼이민여성들이 한국의 건강한 시민으로 합류하기 위해서는 한국인들의 정신적 자세가 변해야 하며, 행정적 지원제도가 원활하게 이루어져야 한다.

그리고 유교(儒敎)문화에 익숙한 대부분의 결혼이민여성들로 이루어진 다문화가정의 교육의 Text로 『소학』의 의미를 살펴보았다. 왜냐하면 『소학』은

* 경상대학교 국어국문학과 박사과정

▌ 논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

지식중심의 교육(Education)이 아니라 도덕인성의 함양하는 교육(Pedagogy)을 중시하기 때문이다.

주제어 : 다문화사회, 결혼이민여성, 문화갈등, 도덕윤리, 『소학(小學)』.

Ⅰ. 시작하는 말

한국은 1960년대 후반부터 급격하게 진행된 산업화의 영향으로 이촌향도(離村向都) 즉 많은 농촌의 젊은 층들이 농촌을 버리고 도시로 향했으며 이러한 여파로 농촌으로 시집오려는 여성이 급격하게 줄었다. 이와 아울러 남아선호(男兒選好) 사상에 의한 남초(男超)현상으로 결혼적령기의 여성이 남자에 비해 현저하게 부족하게 되었다. 이러한 상황이 사회문제로 악화되어 많은 농촌의 총각들이 자살을 하고, 저출산(底出産)이 심화되는 등 많은 사회문제가 발생하였다. 농촌의 이러한 문제를 해결하기 위하여 순혈주의를 버리고 국제결혼으로 이러한 인구문제를 극복하고자 하였다. 1990년대 중반부터 일부 해외근무를 한 근로자나 상사직원과 장기유학생들이 국제결혼을 시작하였고, 국내에서도 전문적으로 국제결혼으로 신부를 소개하는 전문업체가 생기기 시작하였다. 이로부터 한국도 차츰 다문화사회로의 변화가 시작되었고 결혼이민여성들이 급격하게 증가하였다. 2016년 말 현재 결혼이민여성은 159,501이다.(출처 각주2번 참고)

이러한 경향으로 일부 농촌의 여러 가지 문제를 해소하기는 하였지만, 이와 아울러 새로운 문제가 생겼다. 결혼이민여성들이 한국에 정착하면서 한국문화와의 융합, 한국어학습과 의사소통, 그리고 그들 자녀들의 교육과 세대 간의 의사소통이 원활하게 이루어지지 못하고 있다. 현재 한국의 다문화사회는 정치・경제・사회・문화・교육 등 전 사회적 면에서 변화를 겪고 있으며, 새로운 많은 사회적 문제를 일으키고 있다.

이 글은 현재 한국의 다문화사회의 특징과 사회적 갈등의 문제들을 종합적으로 살펴보고 그 가운데 결혼이민여성들의 문화적 갈등과 그 갈

등의 해소를 위한 방안을 모색해 보고자 한다.

이를 위해 먼저 현재 한국 다문화사회에서의 결혼이민여성들의 출신과 그 구성의 특성을 살펴볼 것이다. 분석자료는 행정안전부에서 2017년 11월 15일 발표한『지방자치단체 외국인주민 현황』을 이용할 것이다. 이 자료는 현재 국가에서 발표한 가장 최신의 자료이다.

다음으로 결혼이민여성들이 겪고 있는 가정적・문화적・사회적・경제적 갈등의 내용과 그 원인들을 살펴볼 것이다. 여기서는 결혼이민여성들이 '다름'의 원인으로 사회적 약자로 변화되는 과정과 그 문화적 차이들을 알아 볼 것이다.

끝으로 사회적 통합을 위하여 결혼이민여성을 위한 새로운 다문화윤리의 정립 가능성을 모색해 볼 것이다. 따라서 한국에서 다문화가족에 대한 전통윤리의 교육의 내용과 그 방법을 설명하기 전에 먼저 현재 한국사회에서 생활하고 있는 다문화가족의 구성원들이 부딪히고 있는 윤리적 문화적 문제가 무엇인가를 살펴보고 이를 토대로 다문화가정에 대한 윤리도덕교육의 내용과 방법 및 방향을 가늠해 보고자 한다.

그동안 여성결혼이민자들의 문화적응과 갈등에 관한 선행연구들을 살펴보면 여성결혼이민자들이 한국 문화 적응 과정에서 겪는 갈등과 스트레스는 문화 차이에 기인하는 것으로 주로 한국 가정의 가부장적인 사고와 취약한 경제 기반, 서툰 한국어와 자녀 양육의 어려움에서 비롯되는 경우가 많았다. 대표적으로 한건수, 김주, 김진희, 추화・박옥임・윤형숙 등의 연구[1]를 들 수 있다. 그러나 그동안의 연구에서 여성결혼이민자들이 겪는 갈등을 해소하기 위한 윤리도덕교육에 관한 연구는 그렇게 활

1) 한건수(2006),「농촌 지역 결혼 이민자여성의 가족생활과 갈등 및 적응」,『한국문화인류학』39.1: 195-219. 김영주(2009),「음식으로 본 한국 여성결혼이민자의 문화적 갈등과 적응 전략-충청남도 농촌거주 여성결혼이민자를 중심으로」,『農村社會』19.1:121-160. 김진희 외(2008),「결혼이주여성 남편의 가족스트레스, 사회적 지지가 결혼적응에 미치는 영향」『한국가족복지학』13.4: 85-101, 윤형숙(2005),「외국인 출신 농촌주부들의 갈등과 적응」『지방사와지방문화』8.2: 299～339.

발하다고 볼 수 없다.

그러므로 이 연구에서는 사회가 건강하고 안정적으로 발전하기 위해서는 다양성이 평등성으로 인정받고 인간으로서의 존엄성을 같이 누릴 수 있는 사회가 되어야 함을 생각해 볼 것이다. 이를 위하여 이 글에서는 동양전통의 수양지침서인 『소학(小學)』을 통한 다문화가정의 구성원들에 대한 도덕윤리 교육의 의미를 살펴보고자 한다. 한국에서 다문화가정을 구성하는 결혼이민여성들의 대다수가 동아시아권 출신으로 동양전통의 문화와 도덕윤리의 공감대가 넓다. 따라서 동양전통의 도덕윤리관을 통하여 21세기 세계화의 조류에 맞는 새로운 시민의식과 가치관을 확립하기 위한 발판으로 삼을 수 있다. 나아가 이러한 연구가 한국의 다문화사회의 소통과 융합 및 평화로운 공존을 위한 방법을 모색하는 데 의미가 있을 것이라 생각된다.

Ⅱ. 한국거주 다문화사회의 구성과 특성

일반적으로 전체인구에서 외국인 혹은 외국 이민족출신 인구의 비율이 5%를 넘는 사회를 다문화사회(多文化社會, multicultural society)라고 한다.[2] 다문화사회에는 인종・민족・종교 등 다양한 문화가 공존한다. 이 다문화사회에서의 다른 문화를 가진 주체들은 서로 잘 화합하기도 하지만, 대부분 주류문화를 이루는 주류문화 혹은 주류민족과 갈등을 겪거나 긴장관계를 유지하기도 하고, 혹은 핍박을 받아 심각한 내부모순과 갈등을 유발하기도 한다.

안정행정부는 2017년 11월 1일 현재 우리나라에서 거주하고 있는 외

2) “다문화사회는 외국인 거주자가 전체 인구에서 차지하는 비율이 5%가 넘는 사회를 지칭한다.” 〔기고/유진이 교수〕 다문화가족을 넘어 다문화사회로 (작성자 평택자치신문. https://blog.naver.com/seo8587/220849034902)
5%를 기준으로 다문화사회라고 하는 정확한 이론이나 근거는 찾을 수 없으나, 다문화 관련 많은 연구들에서 5%를 기준으로 한다고 언급하고 있어 이를 기준으로 서술하였다.

국인주민의 수는 최초 조사 연도인 2006년 536,627명에서 2016년에는 1,764,644명으로 3배 이상 증가하였다고 발표하였다. 이 자료에서 본 논문에서 필요한 자료를 요약정리하면 아래와 같다.[3)]

< 외국인주민 유형별 현황 >(단위 : 명)

구분	외국인 주민 합계			국적미취득자						국적 취득자	외국인주민자녀 (출생)
	계	남	여	계	외국인 근로자	결혼 이민자	유학생	외국 국적 동포	기타 외국인		
16년	1,764,664	946,561 (53.6%)	818,103 (46.4%)	1,413,758 (80.1%)	541,673 (30.7%)	159,501 (9.0%)	95,963 (5.4%)	235,926 (13.4%)	380,695 (21.6%)	159,447 (9.0%)	191,459 (10.8%)
15년	1,711,013	921,006 (53.8%)	790,007 (46.2%)	1,363,712 (79.7%)	573,378 (33.5%)	144,912 (8.5%)	82,181 (4.8%)	216,213 (12.6%)	347,028 (20.3%)	149,751 (8.8%)	197,550 (11.5%)
증감	53,651 (3.1%)	25,555 (2.8%)	28,096 (3.6%)	50,046 (3.7%)	△31,705 (△5.5%)	14,589 (10.1%)	13,782 (16.8%)	19,713 (9.1%)	33,667 (9.7%)	9,696 (6.5%)	△6,091 (△3.1%)

총인구(51,269,554명) 대비 외국인주민 비율은 3.4%로 2015년과 동일하다. 유형별로 보면 국적미취득자 1,413,758명(80.1%), 국적취득자 159,447명(9.0%), 외국인주민 자녀(출생) 191,459명(10.8%)이다.

2016년 11월 1일 현재 기준 국내 거주 외국인은 1,413,758명으로, 2015년 1,363,712명에 비해 50,046명(3.7%) 증가하였다. 이들 가운데 1,288,512명(91.1%)이 아시아 출신이다.

그리고 한국국적을 취득한 귀화자는 159,447명이며, 그 구성 비율은 다음과 같다.

(단위 : 명, %)

계	중국 (한국계)	중국	베트남	필리핀	대만	캄보디아	몽골	미국
159,447	75,103	32,987	26,314	7,744	2,913	2,881	1,280	1,121
/구성비	47.1	20.7	16.5	4.9	1.8	1.8	0.8	0.7

3) 행정안전부,『지방자치단체 외국인주민 현황』조사결과 발표.(등록일시: 2017.11.15., 작성자: 사회통합지원과, http://www.mois.go.kr/frt/bbs/type010) 이하 외국인주민 현황은 같은 자료에서 인용함.

위의 표에서 한국국적을 얻은 사람들 159,447명은 결혼이민자 159,501명과 거의 비슷하다. 그리고 결혼이민자들의 출신 가운데 미국을 제외한 아시아계가 158,326명으로 99.3%에 달한다. 특히 한국계 중국, 중국, 베트남 출신이 귀화자의 84.3%를 차지한다.

그리고 이들 결혼이민자들이 한국인과 혼인하여 가족을 형성하고 있는 다문화가구 가구원은 963,174명으로 그 구성현황은 다음의 표와 같다.

<다문화가구 가구원 현황>

(단위 : 명)

합계	한국인 배우자	결혼이민자	귀화자	자녀	기타 동거인
963,174	298,858	158,620	151,002	199,161	155,533
구성비	31.0	16.5	15.7	20.7	16.1

2016년 11월 1일 현재 다문화 가정의 자녀는 201,333명으로 그 가운데 출생과 동시에 한국국적을 취득한 국내출생 자녀가 191,459명(95.1%)으로 그 비율은 아래의 표와 같다.

<외국인주민 자녀 현황>

(단위 : 명)

합 계			귀화 및 외국국적 자녀			국내출생 자녀		
소계	남	여	소계	남	여	소계	남	여
201,333	102,961	98,372	9,874	4,683	5,191	191,459	98,278	93,181

그리고 외국인주민 자녀들의 연령대는 미취학아동(만 6세 이하) 56.4% 113,506명), 초등학생(만 7～12세) 28.2%(56,768명), 중고생(만 13～18세) 15.4%(31,059명)이다.[4]

위의 통계자료 수치로 보면 아직 한국은 다민족국가(多民族國家,

4) 여기까지 "행정안전부,『지방자치단체 외국인주민 현황』조사결과 발표"의 내용에서 이 논문에서 필요한 부분을 정리함.

multiethnic state)로 진입하기는 어렵지만, 이미 다문화국가로 진입하고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 다문화인들의 증가 속도가 빠르고 현재의 세계제일의 저출산으로 인한 외국의 산업노동자들의 유입이 급격하게 늘어날 가능성이 충분하기 때문이다. 물론 다문화와 다문화사회의 개념 및 그 평가 방법에 대한 이견(異見)이 있지만, 한국사회는 매우 빠르게 다문화사회로 변하고 있다는 사실을 부정하기 어렵다.

그리고 다문화 가구의 자녀들의 유형은 국제결혼 가정(한국 아버지와 외국인 어머니, 한국 어머니와 외국 아버지), 외국인근로자 가정(외국인 근로자끼리 결혼하여 한국에서 생활), 새터민 가정(북한 출신), 한민족 출신 가정(韓民族, 중국 러시아 등에서 태어나 한민족 문화권에서 생활하다 한국으로 와서 정착한 사람)으로 구별된다.

그러나 외국인주민의 현황분석이 이 연구의 목적이 아니다. 이 연구의 목적은 빠른 속도로 다문화사회가 진행되고 또 다민족이 한국에 많이 유입되고 있는 현재의 상황에서 이들과의 공존과 공영을 위해서 꼭 필요한 언어교육의 방법과 내용을 어떻게 선택하는 것이 효과적인가를 알아보는 것이다.

이러한 목적에 따라 위의 자료들에서 한국어교육에서 중시해야 할 문화적 동질성 교육의 자료에 필요한 부분을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 2016년 11월 1일 현재 외국인주민은 1,764,644명, 국내 거주 외국인은 1,413,758명이다. 국내거주 외국인 가운데 1,288,512명(91.1%)이 아시아 출신이다.

둘째, 결혼이민자들의 출신 가운데 아시아계가 158,326명으로 99.3%에 달한다. 특히 한국계 중국, 중국, 베트남 출신이 귀화자의 84.3%를 차지한다.

셋째, 결혼이민자 등이 한국인과 혼인하여 가족을 형성하고 있는 다문화가구 가구원이 963,174명으로 거의 100만에 가깝다.

넷째, 결혼이민으로 출생한 자녀와 귀화 및 외국국적 자녀의 수가

201,333이며, 이들은 모두 중고생 이하의 연령대이다.

이상의 내용을 종합하면, 현재 한국에서 생활하는 다문화가족의 구성원 대부분이 아시아 문화권출신이며, 이 아시아 문화권의 대부분은 전통적으로 유교문화권이라는 사실이다. 중국과 중국 내의 한민족(조선족) 출신은 물론이며 베트남도 과거 1,600여년 이상 중국 문화의 영향을 받았기 때문에 실제로 유교문화의 특성이 강하다.

필자가 가지는 관심은 외국어로서의 한국어 교육도 중요하지만 한국의 전통문화와 융합할 수 있는 전통윤리의 교육이다. 그리고 이상의 통계자료에 근거하여 한국에서 다문화가족과의 문화적 융합의 방향을 어느 정도 가늠할 수 있다고 생각된다. 즉 다문화가정을 이루고 있는 결혼이민여성들의 출신지가 대부분 유교문화권이라는 사살이다. 여기서 우리는 다문화가정의 도덕교육의 방향을 가늠할 수 있다.

Ⅲ. 한국 결혼여성이민자의 갈등과 특징

한 사람이 태어나면서 같이 살던 가족과 떨어져 먼 다른 나라에 전혀 낯선 사람들과 함께 사는 삶은 매우 어려운 일이다. 더구나 그 삶이 자신의 문화나 존재감을 잘 느끼지 못하고 경제적・사회적 약자로 살아가는 외국생활은 그 자체로 정신적 충격이 매우 크다.

한국에 결혼여성이민이 시작된 이후 결혼이민여성들이 겪는 문제에는 여러 가지 복합적인 요인이 누적되어 있다. 즉 언어문제, 남편과의 관계문제, 시댁과의 문화적 차이, 사회적 적응, 2세와의 소통문제 등 종합적 특성을 가지고 있다. 결혼이민여성들은 문화적・인종적・사회적 편견과 차별, 주변인들의 무관심, 한국문화에 동화할 것을 강요하는 태도 등에 많은 고통을 겪고 있다. 이 때문에 결혼이민여성들은 가정과 사회생활에 적응하기가 어렵고, 정신적으로 우울(憂鬱)・불안(不安)・무력감이 생기고 이 때문에 자살사고 등 가정불화가 일어나고 이것이 사회

문제로 연결된다. 이러한 상황이 사회적 불안으로 확대되는 것을 막고 평등과 다양성의 관점으로 우리사회에서 조화롭게 융합되기 위해서는 다문화사회의 갈등이 생기는 원인을 자세하게 살펴보아야 한다.

> 오늘날 우리의 다문화사회에서 갈등은 유입되는 것과 내재하는 것 사이의 차이에서 발생하는 것이 아니다. 다만 '다르게 취급되고 이해된다'는 것을 통해서 갈등의 대상으로 등장한다. 따라서 다문화사회의 갈등은 유입되는 것이 아니라 드러나는 것으로 이해할 수 있다. 사회는 성별, 종교, 성적 지향, 장애, 나이, 사회적 신분, 출신지역, 출신국가, 출신민족, 용모 등 신체조건, 혼인여부, 임신 또는 출산, 가족상황, 인종, 피부색, 사상 또는 정치적 의견 등 갖가지 범주들과 요소들로 구성되어 있다. 그리고 이렇게 복합적이고 다층적인 구조 하에서 갈등균열은 시대적 변화에 따라서 새롭게 드러나며, 이질적인 것을 새롭게 규정하고 이를 통해 이방인 만들어지고, 태어난다. 그 균열을 따라 이질적인 것, 범주 밖의 것이 규정되고 이에 따라 새로운 양상의 갈등이 생성되는 것이다. 여기서 균열구조는 지배집단이나 주류집단이 되지 못하거나 될 수 없는 약자를 '소수자'로 규정하고, 사회에서 배제하고 차별한다. 이들에게 갈등의 요인으로서 '다르다'는 것은 단순한 차이의 개념을 넘어 지배 영역에 유의미하게 작용할 수 있는, 권력을 가지지 못한 집단이라는 의미로 이해할 수 있다. 따라서 갈등은 주체와 대상의 대립이며, 경합의 양상으로 드러나게 된다.[5]

위 인용문에서 보면, 다문화사회의 갈등의 발생은 인간이 가진 종합적 부분들의 다름이 그 원인이 됨을 알 수 있다. 나아가 그 다름이 '소수자'라는 한계 그 자체가 약자로 받아들여지고, 그로써 사회적으로 배제와 차별로 연결된다는 것이다. '다름' 그 자체로 존재감을 인정받지 못하고 '다름'의 상태로 약자가 되고, 갈등의 주체이자 대상이 되는 상황이 곧 다문화사회의 갈등이다.

여기서 갈등은 평등한 갈등이 아니라 다문화가족의 고통으로 연결된다. 다문화가족이 왜 약자로서 갈등의 한 축이 되는가? 한 마디로 말하면 한

---

5) 이용재,「다문화사회 개념에 대한 고찰 –갈등의 양상과 해소를 중심으로-」(대구가톨릭대학교 다문화 연구소,『다문화와 인간』1집, 2012, 06)15쪽.

국사회에서 대부분은 동아시아 출신의 결혼여성이민을 중심으로 다문화 가족이 성립되기 때문이다. 이들은 소수이며, 언어적 소통의 한계를 가지고 있으며, 경제적・사회적 약자가 대부분이기 때문이다. 여기에 이질적 문화와 가치를 포용하지 못하는 한국인들의 태도도 큰 몫을 한다.

왜냐하면, "다문화의 가치는 그 자체가 갈등의 원인이 될 수 있고, 동시에 다양성과 확장성을 가지고 있다고 할 수 있다. 문제는 이 다문화를 어떻게 받아들이느냐의 문제이다. 다문화의 수용자세는 다문화가 형성된 과정과 밀접한 관련이 있기"[6] 때문이다. 즉 우리 스스로의 내면적 수용의 태도가 수평적이고 다양성의 확장으로 나아가지 못하기 때문이다. 다문화사회로 접어드는 한국의 문제를 해결하기 위한 방안을 모색하는 방법으로 먼저 결혼이민여성들이 한국생활에서 겪는 갈등의 원인과 그 양상을 간단히 정리해 보자.

첫째, 결혼이민여성들의 한국어소통과 학습이 원활하지 못하다. 일반적으로 결혼이민여성들이 한국에서 생활하려면 당연히 한국어소통이 필요하며, 구체적으로는 육아(育兒)와 취업 등의 경제생활과 사회생활을 위해 필요하다.

결혼이민여성들이 가능한 빠르게 한국어를 익히고자 하지만, 구체적 삶의 현장에서는 쉬운 일이 아니다. 이들은 가족들로부터 실질적 도움을 받지 못하고, 임신과 출산을 혼자 해결해야 하고, 생업에 바쁜 남편의 도움을 받기가 어렵다. 그리고 현재 한국의 지방정부가 이들을 조직적이고 체계적으로 관리하면서 교육을 할 수 있는 상황도 아니다. 이러한 여러 가지 이유 때문에 많은 결혼이민여성들이 한국어 학습을 포기한다.

둘째, 결혼여성이민자들은 한국의 문화와 사회적 가치들에 익숙하지 않다. 이들은 비록 젊은 나이에 한국으로 결혼이민을 하였지만, 자국의 문화와 사회적 가치에 익숙해져 있다. 따라서 한국생활에서의 문화적 갈등을 겪을 수밖에 없다. 한국의 전통적 도덕과 결혼여성이민자들이 자국

6) 이용재, 「다문화사회 개념에 대한 고찰 –갈등의 양상과 해소를 중심으로-」(대구가톨릭대학교 다문화 연구소, 『다문화와 인간』 1집, 2012, 06) 13쪽.

에서 함양한 도덕 가치가 서로 갈등의 관계가 될 때 이 두 도덕문화를 어떻게 해결해야 하는가를 스스로 해결할 수 있는 능력이 부족하다. 국내 결혼이민여성들은 다른 이주노동자와 달리 시댁의 가족들 개개인과 상호 연관관계가 긴밀하여 개인의 독립성 보다는 아내・며느리・어머니 등과 같이 가족의 일원으로 그 역할을 해야 하기 때문에 문화적 적응이 힘들 수밖에 없다. 특히 가족들은 그 다양성과 다름을 객관적으로 인정하려 하지 않고, 한국의 문화를 일방적으로 수용하고 동화되기를 요구한다. 여기서 일어나는 갈등을 해결하기 위해서는 결혼이민여성들 본인들 노력도 물론 중요하지만, 다문화가족을 중심으로 사회전체의 적극적이고 꾸준한 관심과 지원이 부족한 현실이 개선되어야 한다.

셋째, 경제적인 문제이다. 결혼여성이민자들은 대부분 고향에 있는 친정가족들의 생활을 일부 혹은 전부를 책임지는 경우가 많다. 따라서 대부분 스스로 돈을 벌어서 고향에 보내야 한다. 이들은 가정에서 요리를 하거나 남편을 위해 준비하는 전업주의와 같은 며느리가 아니라 직접 경제활동에 종사해야 하며, 궂은일을 많이 해야 한다. 이 때문에 시어머니를 비롯한 가족들과의 화목이 어렵고 갈등이 생기게 된다.

넷째, 자녀교육과 세대 간의 갈등이다. 대부분의 가정처럼 다문화가정에서도 2세에 대한 자녀교육은 엄마의 몫이 크다. 그런데 자녀교육에서 부딪히는 문제도 매우 복합적이다. 먼저 2세 교육은 개인과 가족의 현실에서 부딪히는 문제이기도 하며 미래의 행복과 사회문제로도 연결된다. 결혼이민여성가족의 2세 교육은 현제 매우 열악한 상태에 있다. 그 가장 큰 이유는 2세 교육에 가장 큰 영향을 미치는 어머니의 역할이 매우 제한되어 있기 때문이다. 현재 한국사회는 다문화가정 자녀들이 증가하고 그 구성 내용도 더 다양해지고, 이에 따라 학교교실에서도 여러 많은 문제가 일어나고 있다. 다문화가정의 자녀들의 경우, 어머니의 양육 태도에 따라 정서적으로 많은 영향을 받고 있으며, 학령기 이전에는 별 어려움 없이 지내다가 학교에 입학하기 시작하면서 새로운 사회적 환경에 직면하여 그동안 가정에서 인식하지 못하던 이중문화의 정체성 및 가치

관의 혼돈을 경험하게 된다. 다문화가정이라는 환경에서 자란 아동은 입학과 함께 자신을 보편적인 일반 또래 아동들과 비교하며 자아정체성에 대한 심리적 불안함, 문화적 배경에 대한 혼란을 경험하게 된다. 이 때문에 사회적 문제로 확대된다.

현재 한국사회에서 다문화가족을 사회의 당당한 한 부분으로 포용하지 못하면, 미래 한국사회는 많은 어려움을 겪어야 한다. 현재 다문화사회의 갈등과 범죄는 날로 빈번히 일어나고 심각해지고 있다. 이러한 미래의 불행을 사전에 미리 방지하기 위해서는 먼저 결혼이민여성들의 삶을 포용하고 그들이 겪는 갈등의 치유하는 새로운 다문화윤리의 정립이 절실하다.

Ⅳ. 결혼여성이민자를 위한 다문화윤리의 정립과 『小學』

우리가 문화민족으로서 세계의 한 주역국가로서의 역할을 제대로 하려면 우리 내부의 문화적 충돌과 갈등을 융합하고 다양성을 존중하되 평등한 소통을 가능하도록 해야 한다. 그러한 사회에서 결혼이민여성들이 한국사회의 일원으로 나름의 행복을 느끼면서 살 수 있도록 해야 한다. 이를 위해서 우리는 한국사회의 다문화현상과 결혼이민여성들을 어떻게 배려하고 함께 소통하는 태도를 가질 것인가를 충분하게 모색해야 한다. 이에 필자는 그동안 제시된 여러 이론들을 종합하여 한국의 다문화사회와 결혼이민여성들의 갈등을 해소하고 다문화를 아울러서 한국의 새로운 문화로 발전시킬 수 있는 방법을 제시하고자 한다. 그러나 사회・문화・경제 등 종합적 관점보다는 결혼이민여성의 평화로운 정착과 갈등해소의 방법을 중심으로 정리하고자 한다.

첫째, 먼저 다문화를 수용하여 어떤 관점으로 다문화구성원과 한국인들에게 이해시킬 것인가에 대한 방향이 정해져야 한다. 물론 정확한 답을 단편적으로 말할 수는 없지만, 다문화교육을 받는 대상에 따라 그 이

론적 방법을 다르게 할 수 있을 것이다. 다문화의 수용은 종합적 관점에서 이루어져야 하므로 여러 가지 이론이 있다.

<표 1> 주요 학자별 다문화교육 핵심 가치 및 주요 내용 비교[7]

이름	핵심 가치	주요 내용
램시(Ramsey,1987)	문화·편견·정체성·다양성·관계증진	- 성·인종·문화·계층·계급·개인의 정체성을 발달시켜 나가며 다양한 집단 내에서 구성원을 인식하고 수용하도록 돕는다. - 나와 다른 것에 대한 개방성·흥미·차이를 포함하여 가까이 하려는 의지, 협력에 대한 사회적 관계를 형성하도록 돕는다. - 자율적이고 비판적인 분석가나 활동가가 될 수 있도록 한다. - 학교와 가정 간의 능률적인 상호 관계를 증진시킨다.
더먼-스파크스(Deman-Sparksm 1993)	정체성·편견·협력	- 유아가 지식과 자아개념, 집단의 정체감을 형성할 수 있도록 한다. - 다양한 배경을 지닌 사람들과 편안한 상호작용을 할 수 있도록 한다. - 편견에 대한 비판적인 사고를 촉진시키며 자신과 타인을 방어할 수 있는 능력을 기르도록 지원한다.
뱅크스(Banks,1994)	문화·평등성	- 다양한 구성원에게 교육적 평등을 확대한다. - 미래 세계에서 생존하고 능률적으로 기능하는 데 필요한 지식, 기술 및 태도를 발달시키도록 돕는다.
베넷(Bennett,2007)	문화·다양성·인권·책임·존중	- 문화적 다양성을 수용하고 인정한다. - 인간의 존엄성과 보편적 인권을 존중한다. - 세계 공동체에 대한 책임을 진다. - 지구상에 존재하는 모든 사람들을 존중한다.

출처: 김영옥 외,『유아 다문화교육의 이론과 실제』(서울: 학지사, 2011), pp.45-46 참조.

위의 네 가지 이론들은 두 가지 관점으로 나누어 볼 수 있다. 하나는 다문화인들과 한국인들의 문화적 차이의 관점에서 본다. 위에서는 뱅크스와 베넷의 이론이 이에 해당한다. 다른 하나는 다문화인이 한국문화에

7) 송선영,「한국 다문화 사회에서 윤리교육의 근본 과제에 관한 연구」(한국윤리학회,『윤리연구』제84호, 2012.03) 222쪽 재인용.

익숙하지 못하기 때문에 다문화인이 한국문화에 가능한 잘 흡수 융합되기를 목적으로 한다. 위의 표에서는 램시와 더먼-스파크스의 이론이 이에 해당한다.

일찍이 동서양 문화의 교류와 그 미래적 상황에 대한 두 가지 견해가 있었다. 그 하나는 문명충돌론이며 다른 하나는 문명의 공존이다. Samuel Huntington(1927~2008)은 앞으로 세계는 유교(儒敎), 이슬람, 기독교의 삼대 문명권으로 합쳐지고 다시 유교와 이슬람 문명이 연합하여 서방 기독교 문명과 대립할 것이라고 전망하였다.[8] 이러한 관점에는 문화의 융합이나 포용이 어렵다는 점을 전제하고 있다. 이와 반면에 Harald Muller(1949~)는 문명의 공존을 주장하며, 문명들의 갈등과 반목을 피하기 위해서는 각각의 문명은 고립되어 그 순수성이 보존되어야 한다고 주장하였다.[9] 여기에는 문화의 다양성과 독립성을 존중해야 한다는 생각이 전제되어 있다.

한국의 다문화사회에서 일어나는 문제도 사실은 문명 혹은 문화의 교섭에 대한 두 가지 반응이라고 할 수 있다. 그러나 분명한 것은 한국의 다문화사회에서 분명히 다양한 문명과 문화가 충돌하고 갈등하는 상태로 방치할 수 없다는 사실이다.

둘째, 문화적 다양성은 문화적 우열이나 차이가 아님을 인정하는 것이다. 우리는 위의 두 관점 가운데 어떤 것을 선택할 것인가? 일단 다문화인이 한국문화에 익숙하지 않다는 태생적 한계를 인정해야 한다. 어쩌면 이들이 한국문화에 완전하게 동화하는 그 자체가 불가능하다는 사실도 인정해야 한다. 그렇다면 차이 그 자체를 인정하고 이를 동등한 문화현상으로 이해하는 자세가 필요하다. 그것이 곧 인간의 존엄성과 보편적 인권을 존중하는 태도이다. 여기서 필자는 베넷의 다문화교육의 핵심가

8) 『The Clash of Civilizations and The Remarking of World Order』(N.Y. Georges Borchardt, 1996.)
이희재 역, 『문명의 충돌』(서울, 김영사, 1997.)

9) 하랄트 뮐러 저, 이영희 역, 『문명의 공존』(서울, 푸른숲, 2000.2.) 참조.

치에 주목하고자 한다. 문화는 일방적으로 하나의 문화로 통일되지 않는다. 하나의 문화로 통일하려는 의지 그 자체가 역사적으로 폭력이자 강대국의 힘의 논리였다. 다문화를 동등한 나와 다른 문화로 인정하는 것이 그 문화를 가진 사람들의 존엄성을 인정하는 태도이다. 지구공동체라는 말은 오래 전부터 회자되었지만 공동체가 곧 문화단일화를 의미하는 것이 아니라 공존(共存)의 의미가 중심이다. 이는 인종(人種)의 차별을 없애는 태도이다.

셋째, 다문화에 대한 편견이 없도록 해야 한다.

> 다문화 도덕교육이 담당해야 할 일은 끝이 보이지 않을 정도로 복잡하고 어렵다. 이제 갓 다문화 사회로 진입하고 있는 우리 사회에서 해결해야 할 가장 시급한 도덕적 문제는 다문화 가정에 대한 사회적 편견을 없애고 이들을 사회적 약자로서 배려하고 그들의 어려움을 도와주는 일이다. 그러나 이 일이 말처럼 쉬운 일이 아니다. 그것은 우리 사회의 특수한 문제와 결부되어 있기 때문이다. 다문화주의의 관점에 의하면 모든 문화는 나름대로 존중받아야 한다. 그러나 우리 사회에 새롭게 진입하는 다문화 가정은 대부분 그 정체성이 모호하다. 특히 외국 출신인 당사자의 경우는 더욱 그러하다. 자신이 외국 출신이라는 것을 당당하게 들러내는 경우도 있지만 외국 출신임을 드러내지 않는 경우도 많이 있다. 외국 출신임을 드러내려 하지 않는 사람들은 대체로 낮은 사회경제적 지위와 한국사회에서 이방인임을 강하게 의식하는 경우이다.[10]

현재 한국에서 살고 있는 많은 결혼이민여성이나 이민노동자 등은 엄연히 대한민국의 일부이다. 이들과 존재론적 공존이 아니라 가치공존의 변화가 있어야 한다. 과거 한국이라는 나라에 대하여 전혀 몰랐던 전 세계 많은 국가의 젊은이들이 한국을 위해 목숨을 바친 경우도 있다. 이제 우리는 그들의 숭고한 정신과 함께 하는 세계사적 가치전환을 해야 한다. 윤리 도덕적 가치는 개인이나 혈연 혹은 좁은 공동체에서만 중시되어서는 안 되며, 인류의 보편적 가치로 발전하고 확대되어야 한다. 이러

10) 이영문,「다문화 도덕교육 정립을 위한 기초 연구」(한국초등도덕교육학회,『초등도덕교육』제33집, 2010. 08) 114쪽.

한 정신의 교육이 학교의 교육에서 필요하다. 그렇지만 다양성만 강조되어서는 안 된다. 다문화와 주류문화가 공존하고 그 독자성을 인정하되 더 보편적이고 발전적인 방향으로 조화되고 융합되어야 한다. 다시 말하면 문화적 민족주의, 배타주의, 융합주의, 상대주의 등은 각각의 장점은 있으나 여기에는 갈등의 요인과 단점도 있음을 인정해야 한다.

넷째, 결혼이민여성들의 남편들의 태도변화가 중요하다. 그동안의 결혼이민여성들의 생활에 대한 많은 연구가 있었는데, 결혼이민여성들이 겪는 많은 문제는 결혼상대자인 남편의 태도와 밀접한 관계가 있다. 따라서 남편의 상태에 따라 다른 교육이 필요하다.

> 첫째 유형은 '한국문화적응 유도형'이라고 이름 지었다. 이 유형에 속한 남편들은 아내의 한국문화적응 정도는 낮지만, 남편으로서 충분히 이해한다는 입장이며, 결혼생활에 만족하고 있다. 둘째 유형은 '권위주의 지향형'으로 명명되었는데, 이 유형의 남편들은 일상생활에서는 권위주의적인 성향이 낮지만, 집안의 중요한 일에 대해서는 가장인 남편이 결정해야 된다는 태도를 가지고 있다. 셋째 유형은 '다문화 수용형'으로 이름을 붙였다. 이 유형의 남편들은 처가에 가면 불편하지만 결혼생활과는 관계가 없으며, 부부는 서로 배려해야 한다는 기본적인 태도를 가지고 있다. 넷째 유형은 '문화적 차이 부적응형'으로 명명하였다. 이 유형의 남편들은 아내 나라의 문화에 대해 잘 모르고 있으며, 아내와의 문화적 차이로 인한 심리적 갈등이 존재한다고 생각한다. 이 연구의 결과가 주는 함의는 첫째, 다문화가족의 건강성을 위해서 결혼이주여성에 대한 교육이나 서비스 제공도 중요하지만, 남편에 대한 교육이나 사회복지 서비스가 더욱 필요하다는 사실이다. 둘째, 다문화가족 남편의 아내에 대한 태도유형별로 맞춤식 사회복지서비스를 제공해야 한다는 것이다. 다문화가족이 양적으로 확대되고 있는 상황에서 다문화가족에 대한 단편적인 서비스, 즉 아내의 한국문화 적응 프로그램에서 벗어나 지역사회의 각종 기관들이 상호협력, 연대하여 종합적인 서비스가 제공되어야 할 것이다.[11]

위의 내용에서 일반적인 국제결혼이 아닌 결혼이민여성들과 결혼한

11) 강분애, 『결혼이주여성의 한국문화적응에 대한 남편의 태도유형』(경남대학교 대학원, 사회복지학 석사논문, 2010) 초록.

한국 남성들 가운데 권위주의형과 문화적 부적응형은 국제적 다문화에 대한 객관적인 수용이 어렵거나 언어소통의 어려움, 자상하지 못한 태도, 문화적 차이, 나이차이 때문이며, 그 가운데는 가부장적(家父長的) 가치관을 가진 사람도 있다.

필자가 위 인용문에서 주목하는 내용은 다문화가족의 건강성을 위한 태도유형별 맞춤식 사회복지서비스를 제공해야 한다는 점이다. 국제결혼이 본격적으로 시작된 때는 1990년대 초이며, 그 후 약 25년이 지난 지금까지 위의 통계에서 보듯이 약 16만여 명의 결혼이민여성들 가운데 많은 사람들이 한국의 가정문화와 사회와 적응하는데 어려움을 겪는다. 이러한 사회적 적응은 한국인 남편의 태도와 밀접한 관련이 있다. 즉 남편의 수용태도에 따라 결혼이민여성들의 가정적 사회적 적응정도가 달라진다는 말이다.

다섯째, 다문화에 대한 편견을 없애고 이들을 한국인과 동등한 존재로 이해하는 포용력을 길러야 한다. 최근 국내외 여러 조사에서 한국인의 '다양성 포용도'에 대한 조사가 있었다.

> 스위스 국제경영개발원(IMD)이 조사한 한국의 외국문화 개방도 순위는 지난해 전체 55개국 중 55위, 올해는 57개국 중 56위였다. 이 보고서는 외국인 급증과 함께 적응하지 못하는 외국인도 늘면서 사회 문제를 야기하고 있다고 지적했다. 국제결혼 커플의 이혼 급증이 대표적 사례다. 국제결혼은 지난해 우리나라 전체 결혼에서 11%(3만6000여 건)를 차지할 정도로 보편화됐다. 하지만 2004년 전체 이혼의 2.4%에 그쳤던 국제결혼 커플 이혼은 지난해 9.7%로 늘어났다. 문화적 차이와 경제적 갈등이 주요 원인이었다.[12]

> 최근 연합뉴스TV는 한국인의 '다양성 포용도'가 세계 최하위로 전세계 27개국 중 26위를 차지하였다고 보도하였다. 이 기사는 본래 영국 BBC 방송이 최근 발표한 설문 조사 결과인데 한국인 10명 중 2명 만이 '타인에 관용적'이라고 답했다.[13]

---

12) http://news.donga.com/3/all/20091109/23978524/1 동아닷컴입력 수정 2009-11-09 03:49

위의 두 조사는 약 9년의 차이가 있다. 그런데 결과는 전혀 차이가 없다. 한국인들은 외국인 혹은 한국에서 생활하는 다문화인들에 대하여 매우 배타적인 태도를 보인다. 현재 한국에서 여성결혼이민자에 대한 인식은 매우 좋지 않다. 이들에 대한 인식을 근본적으로 바꾸지 않으면 자칫 큰 사회적 문제로 확산될 수 있다. 현재 한국에서 생활하는 결혼이민여성 가운데는 남편과 시댁으로부터 인격적 존중을 받지 못하며, 이 때문에 한국국적만 얻기만 하면 곧 이혼이나 가출을 하려는 사람도 많고, 심지어 어느 정도 돈을 벌면 고향으로 되돌아가려고 한다. 결혼이민여성들이 한국문화에 적응하는 과정은 인격적 존중과 개개인의 문화적 정체성을 인정받는 일이다. 이러한 일은 토착민의 포용력이 가장 중요하다고 할 수 있다.

인류의 역사에서 가장 불행하고 위험한 일이 전쟁이나 민족적 문화적 반목이다. 왜냐하면 서로 다른 인종들이 서로 다른 문화를 유지하면서 평화롭게 공존하기가 쉽지 않기 때문이다. 살펴보면, 현재 다문화사회를 유지하고 있는 크고 작은 여러 나라들이 있다. 다문화사회이면서 사회적 통합이나 안정을 유지하는 나라도 있지만, 벨기에・인도・캐나다・인도네시아・레바논 등과 같이 사용하는 언어가 다른 경우 극심한 갈등과 테러가 일어나고 심지어 내전(內戰)으로 치닫는 경우도 있다. 다문화인에게 필요한 것은 자기 존중과 자기계발, 자국문화의 인정 등이다.

여섯째, 다문화가정에서의 문화적 갈등을 해소하는 도덕윤리의 교육이 필요하다.[14] 다문화가정에서의 문화적 갈등은 크게 두 갈래로 볼 수 있다. 하나는 결혼이민여성들 본인들이 겪는 문제이며, 다른 하나는 다문화 2세와 세대 간의 갈등이다.

---

13) http://news.naver.com/main/read.nhn?oid=422&aid=0000314976

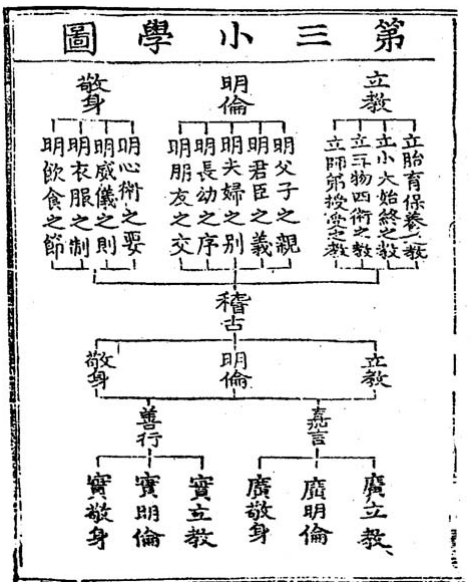
14) 이 도덕윤리의 교육의 내용과 방법 등에 관해서도 매우 많은 연구와 이론이 있다. 여기서는 그러한 다양한 이론과 방법에 대한 자세한 서술보다는 가정의 화목을 도모할 수 있는 방법으로 『소학』의 간단한 내용과 그 의미만을 설명하고자 한다.

2장에서 한국의 결혼이민여성들의 구성과 출신지를 자세하게 정리하였다. 그 자료에 의하면 한국의 결혼이민자들의 출신은 아시아계가 99.3%, 한국계 중국인(중국동포), 중국, 베트남 출신이 84.3%를 차지한다. 여기서 다문화가정의 도덕윤리교육의 공통분모를 찾을 수 있다. 주지하듯이 한국 중국 베트남은 과거 2천년 이상 유교적 전통이 강한 국가이다. 언어는 그 언어를 쓰는 민족이나 사회의 정서와 문화를 담고 있고, 그 문화에는 사회윤리도 함께 있다. 이러한 관점에서 필자는『소학(小學)』의 교육에 주목하고자 한다. 주지하듯이『소학』은 동양의 고전으로 예로부터 어린이 교육의 중심 교재이자 실천을 중시하는 학자들이 중시하는 수양서이기도 하다.

한국의 전통윤리에서 중요 가치는 가족의 유대감과 예의・염치(禮義廉恥)라고 할 수 있다. 문제는 다문화가족에서의 가족유대감은 한국인의 일반 가정과는 문화적 인종적 언어적 차이가 있다. 이러한 상황에서 가족유대감을 살리고 강화하는 언어와 언어를 통한 문화교육이 필요하다. 그리고 한국인의 전통적 정서에서 예의・염치의 문화를 강조하며 중시한 책이『소학(小學)』이다.『소학』은 남송(南宋)의 유청지(劉淸之, 1134~1190)가 유학 등 여러 경전에서 처음 공부하는 어린이나 선비들이 평소 수양해야 할 내용을 발췌하여 편집하였고, 그의 친구인 주희(朱熹, 1130~1200)가 재편집하여『소학』이라고 제목을 정하고, 총론・각론을 구별하여 제사(題詞)를 썼다. 이후 한국에서『소학』은 어린이 교육의 필수교재이자 선비들의 일상생활의 지침서가 되었다.[15]

일찍이 퇴계(退溪) 이황(李滉, 1501~1570)는 "소학(小學)과 대학(大學)은 서로 기다려 이루어지며, 하나이면서 둘이며, 둘이면서 하나다."[16]라고 하여 대인의 학문인『대학』의 공부를 이루기 위해서는『소학』의 공부가 필수적이라고 보았다. 대학은 개인의 마음을 수양하고 이를 통해 사회를 바로잡는데 공헌하는 내용이 중심이다. 즉 수양과 정치에 관한 내용이

15) 소학의 주요내용은 아래의 표와 같다. 다만 여기서는 6편의 내용에 대하여 자세하게 풀이하여 설명하지는 않는다.



제1 소학도

다. 이에 비해 소학은 8세가 된 아동들에게 일상생활의 예의범절과 수양 및 자기수양의 내용과 방법 등 인간으로서의 배워야 할 기본적이고 필수적인 내용을 정리한 유학교육의 입문서이다. 퇴계는 대인(大人)의 학문이 소학으로부터 이루어짐을 강조한 것이다.

한편 『소학』의 학문적 의미에 대하여 다산(茶山) 정약용(丁若鏞, 1762 ~1836)은 "현재 『소학』의 여섯 편에서 논한 바는 대도(大道)·대예(大藝)에 이르고, 단지 어린이의 학습을 위한 것일 뿐만 아니다. 주자가 '사람을 만드는 표본'이라고 한 말은 진실로 지극한 말이다."[17]라고 하였다.

동양의 전통윤리인 오륜(五倫)에 대하여 『소학』의 「명륜(明倫)」편에서 잘 설명하고 있다. 여기서는 그 내용을 일일이 자세하게 설명할 필요는 없

편	편명	중요 항목
내편(內篇)	입교(立敎)	태교(胎敎)·보전(保傳)·학교군정(學校君政)·사제자(師弟子)
	명륜(明倫)	부자(父子)·군신(君臣)·부부(夫婦)·장유(長幼)·붕우(朋友)
	경신(敬身)	심술(心術)·위의(威儀)·의복(衣服)·음식(飮食)
	계고(稽古)	고전 및 중요 인물들에서의 실증 사례
외편(外篇)	가언(嘉言)	광입교(廣立敎)·광명륜(廣明倫)·광경신(廣敬身)
	선행(善行)	실입교(實立敎)·실명륜(實明倫)·실경신(實敬身)

16) 『退溪文集』 內集 제7권 「進聖學十圖箚幷圖」 <小學圖>, "小學大學相待而成, 所以一而二, 二而一者也."

17) 定本 『與猶堂全書』 3. 『小學枝言』 100쪽. "今『小學』六篇所論, 或涉於大道·大藝, 不但爲童子之學. 朱子所謂'做人樣子', 誠至言也."

으나 그 가운데 세대 간의 윤리인 "효(孝)"에 대하여 간단히 살펴보고자 한다. 왜냐하면 동양전통의 윤리인 오륜의 기초가 '효'이기 때문이다.

> 공자가 증자에게 "신체(身體)와 털과 피부는 부모에게서 받은 것이다. 감히 훼손(毁損)하고 상하지 않음이 효도의 시작이다. 입신(立身)하여 도를 행하여 이름을 후세에 날려서 부모를 빛나게 함이 효도의 끝이다."라고 하였다.[18]

이 말은 일상의 교훈에서 많이 인용하는 구절이다. 효도의 시작은 자신의 몸을 상하지 않은 것이 다. 이 말은 자신의 몸을 너무 귀하게 여겨서 매사에 소극적이고 힘들여서 일을 하지 말라는 뜻은 아니다. 매사에 조심하고 언행을 삼가서 자신의 신체를 해침을 당하는 일을 하지 말라는 뜻이다. 그리고 열심히 노력하여 사회적으로 자신의 전문적 능력을 발휘하여 위치를 확고하게 지키고, 올바르게 살면서 이름을 드러내는 것이 바로 부모의 이름을 빛나게 하는 것이며, 이것이 바로 효도의 끝이라는 뜻이다. 효도는 특별한 것이 아니다. 효도는 성실하게 노력하여 자신이 목표로 하는 일을 하며, 능력을 계발하여 두각을 나타내며, 사회적으로 정의를 실천하여 올바른 생활을 하는 것이 바로 부모의 이름을 빛나게 하는 일이며 이것이 바로 효도라는 것이다.

효도는 결코 봉건적이며 개인의 창의성을 가로막는 의미는 아니다. 동양의 효에 대한 잘못된 인식을 바로잡아야 한다. 그렇지 않으면 현재 한국이 안고 있는 세대 간의 갈등이나 노인문제를 해결할 수 없다.

『소학』은 사람을 아직 완성되지 않은 군자(君子)로 보고 모두 군자가 되도록 교육하는 내용이다. 왜냐하면 이상적 인격인 군자는 유학이 목표로 하는 이상사회인 대동사회를 이루는 주역이기 때문이다. 사람의 성장과정과 개성에 맞추어 진행하는『소학』의 교육은 '지식획득에 힘쓰는 편향된 교육(Education)'이 아니라 '도덕성과 다양한 문화와 원활하게 소통할 수 있는 완성된 인격체를 길러내는 교육(Pedagogy)'이라고 할 수 있다.

---

18)『小學·明倫』, "孔子謂曾子曰 身體髮膚, 受之父母, 不敢毁傷, 孝之始也. 立身行道, 揚名於後世, 以顯父母 孝之終也."

동양에서의 교육은 일차적으로 부모를 중심으로 한 가족교육 및 사회교육 등 다양한 방법으로 진행되었다. 특히 개인의 자아에 대한 가치관의 형성은 가문(家門)이라는 과거의 조상과 현재의 가족상황이라는 종합적 형태로 이루어졌다. 따라서 아동의 탄생과 발달은 다양한 관계 속에서 이루어졌다. 사실 이러한 가족 내에서의 자아형성이라는 대가족 제도의 특징은 이미 많이 없어졌지만, 문화적으로 보면 여전히 한국인의 기질 속에 다양한 형태로 남아 있다. 그러므로『소학』의 가치관에 대한 이해와 교육이 한국의 다문화사회의 여러 가지 문제를 해결할 수 있는 하나의 방안이 될 수 있을 것이다.

Ⅴ. 맺음말 : 다문화사회가 나아가야 할 방향

이상에서 한국에서 다문화사회의 갈등과 과제를 결혼이민여성의 문제를 중심으로 살펴보았다. 2장에서는 생각보다 많은 결혼이민여성들이 한국에서 생활하고 있고, 그 증가 속도가 빨라지고 있음을 알아보았다. 한국에서의 다문화가정의 구성은 사실 기형적이라고 할 수 있다. 과거 고대사회에서 약탈혼인은 아니지만, 쉽게 말하면 동등한 인격체로서 사랑과 존중을 중심으로 맺어진 혼인(婚姻)이라 보기 어렵기 때문이다. 이러한 상황에서 다문화가족 내에서 문화적 인간적 갈등이 생기지 않을 수 없다.

3장에서는 결혼이민여성들이 겪는 문화적 갈등과 현실생활의 어려움이 매우 크다는 것을 알아보았다. 문제는 우리 사회가 이들이 겪는 고통을 직시하고 보다 큰 관점에서 소통과 융합을 이룰 수 있는 역량과 사회구조적 환경을 갖추고 있는가의 문제이다.

4장에서 미래 한국의 다문화사회에서 결혼이민여성들이 겪는 문화적 사회적 갈등을 해소하고 우리사회의 동등한 일원으로서 소통하고 융합할 수 있는 조건과 방법을 고찰해 보았다.

한국에 살고 있는 결혼이민여성들은 교육수준이 그렇게 높지 않으며, 자신들의 모국문화와 모국어에 익숙하다. 이들이 한국의 건강한 시민으로 합류하기 위해서는 한국인들의 정신적 자세가 변해야 하며, 행정적 지원제도가 원활하게 이루어져야 한다.

필자는 다문화가정에 대한 도덕교육의 텍스트로서『소학(小學)』에 주목하였다. 왜냐하면, 동아시아출신의 결혼이민 여성들은 한국의 전통문화와 일부분 공통분모가 있으며 동남아를 비롯한 중국, 몽골 등은 정도의 차이는 있지만 유교(儒敎)문화에 익숙하기 때문이다. 또한『소학』은 지식중심의 교육(Education)이 아니라 도덕인성의 함양하는 교육(Pedagogy)을 중시한다.

다문화는 우리의 미래이자 새로운 도약의 동반자로 받아들여야 할 때가 되었다.

<참고문헌>

『소학(小學)』

행정안전부 사회통합지원과,『지방자치단체 외국인주민 현황』조사결과 발표. 2017.11.15.

김범수 외 공저,『다문화 사회복지론』(서울, 양서원 2007.)

강분애,『결혼이주여성의 한국문화적응에 대한 남편의 태도유형』(경남대학교 대학원, 사회복지학 석사논문, 2010)

강만철・이숙자,「여성결혼이민자의 자아존중감이 양육효능감에 미치는 영향: 문화적응과 사회적 지지의 매개효과 검증」(한국복지상담교육학회,『복지상담교육연구』제6권 2호. 2017.09.

김미진,「베트남 여성 결혼이민자의 한국 사회 이미지 : 대구지역을 중심으로」(한국다문화 디아스포라학회,『다문화와디아서포라연구』제10권. 2017.04.)

김영주,「음식으로 본 한국 여성결혼이민자의 문화적 갈등과 적응 전략 -충

청남도 농촌거주 여성결혼 이민자를 중심으로」(한국농촌사회학회, 『農村社會』, 19-1집, 2009.)

김영필, 「한국적 다문화주의를 위한 철학적 변론 –하나의 시안(試案)」(새한철학회, 『철학논총』 59집, 2010.01)

김진희 외, 「결혼이주여성의 남편의 가족스트레스, 사회적 지지가 결혼적응에 미치는 영향」(한국가족복지학회, 한국가족복지학, 13-4집, 2008.)

김현우・이미림, 「유교를 통한 한국적 다문화 사회 구상 -和・大同・孝를 중심으로-」(충남대학교유학연구소, 『儒學硏究』 第38輯, 2017. 02)

송선영, 「한국 다문화 사회에서 윤리교육의 근본 과제에 관한 연구」(한국윤리학회, 『윤리연구』 제84호, 2012.03)

심형진, 「多文化 사회에서의 孝의 윤리」(한국사상문화학회, 『韓國思想과 文化』 第59輯, 011.09)

심혜령・조옥이, 「생애주기적 관점을 통한 여성결혼이민자 대상 한국어 교재 개발 방안연구」(한국 국어교육학회, 『새국어교육』 제113권. 2017.12.)

윤형숙, 「외국인 출신 농촌주부들의 갈등과 적응- 필리핀 여성을 중심으로」(역사문화학회, 『지방사와지방문화』 8-2호, 2005)

이민정・이영선, 「그림책활용 독서치료프로그램이 여성결혼이민자의 자아존중감, 사회적 유능감 및 개인적 성장과 가족관계에 미치는 효과」(한국가족관계학회, 『한국가족관계학회지』. 2017.10.)

이영문, 「다문화 도덕교육 정립을 위한 기초연구」(한국초등도덕교육학회, 『초등도덕교육』 제33집, 2010.08)

이용재, 「다문화사회 개념에 대한 고찰 –갈등의 양상과 해소를 중심으로-」(대구가톨릭대학교 다문화 연구소, 『다문화와 인간』 1집, 2012, 06)

추병완, 「다문화 사회에 필요한 한국인의 새로운 가치관」(한국도덕윤리과교육학회, 『도덕윤리과교육』 24집, 2007.07)

한건수, 「농촌 지역 결혼 이민자여성의 가족생활과 갈등 및 적응」(한국문화인류학회, 『한국문화인류학』 39-1집, 2006)

naver 인터넷 백과사전 등

Abstract

The conflict and challenges of Korea's multi-cultural society - Focusing on the issue of women's marriage based immigration / Lee, Mihee

This paper examined the conflict and challenges of Korea's multi-cultural society focusing on the issue of women's marriage based immigration. Currently, many female marriage based immigrants are living in Korea and the number is growing much faster. Besides, multi-cultural families especially in Korea are hard to be deemed as a general marriage based on love and respect as an equal human being. In this situation, the difficulties that female married immigrants suffer from cultural conflict and reality are much. The problem lies in that Korean society cannot see the pain they suffer outright nor does it have capabilities and socially structural environment where future communication and conversions are formed.

Therefore, for female married immigrants to join the races of heathy Korean citizens, Koreans' attitude should change and also the administrative support system should be established smoothly.

And this paper examined the meaning contained in 'the Elementary learning (『小學』)' as educational text for multi-cultural families of female married immigrants skilled at confucius culture. This is because 'the Elementary learning' puts more emphasis on Pedagogy that nurtures morality not knowledge centered Education.

Key words: Multi-cultural Society(다문화사회), Female Married Immigrant (여성결혼이민자), Cultural Conflict(문화갈등), Moral Ethics (도덕윤리), the Elementary learning(소학).

---

* Dept. of Korean Language and Literature at Gyeongsang National University. E-mail: mehee5017@daum.net.

退溪學論叢 第31輯(131～154쪽)

琉球 한문학의 성립배경*

이 성 혜**

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 유구왕국의 탄생과 明의 招諭
Ⅲ. 일본 승려의 渡來와 한문학
Ⅳ. 閩人 36姓의 移住와 한문학
Ⅴ. 사쓰마 침입과 유가사상의 정착
Ⅵ. 맺음말

論文 抄錄

인류문명사에 있어서 문자나 문학의 성립 시기가 분명하지 않듯이, 유구에 언제 한문이 전래되었는지, 한문학은 언제쯤 성립되었는지는 분명하지 않다. 다만 학자들은 가장 이른 시기로 14세기 전후로 보고 있다. 유구 한문학의 성립 배경에는 두 가지 系譜가 있다. 그 중 하나는 '五山僧계보'이고, 다른 하나는 '閩人三十六姓계보'이다.

첫째, 13세기 후반 일본 승려의 도래로 유구에 한자와 가나문자가 동시에 전해졌다고 한다. 이후 14세기와 15세기에 다시 일본 승려가 도래하는데 이들 도래승은 일본 오산계통의 승려로 불교 포교자인 동시에 한문 지식을 갖춘 교육자로 유구 한문학의 성립과 전개에 기여했다. 이 시기 僧門 한문학의 성과는 鍾銘과 碑記를 통해 나타나며 그 대표적인 작품이 「수리성 정전의 종명(首里城正殿の鐘銘)」이다. 둘째, 閩人 36성의 이주 시기는 분명하지 않고, 1392년・1394년・1396년 세 가지설이 있다. 그러나 유구의 학자들은 대체로 이보다 빠른 시기인 1372년 察度王이 명나라 招諭를 받은 때부터 일 것이라고 판

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2016S1A5A2A01022375)

** 부산대학교 점필재연구소 전임연구원

▌논문투고일: 2018.04.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

단한다. 이들 귀화인들은 중국에서 습득한 한문학적 지식을 바탕으로 유구의 외교문서를 전담했다.

그리고 여기에 한 가지 추가하고자 하는 것은 일본 사쓰마번(薩摩藩)의 침공과 유가사상의 정착이다. 1609년 일본 사쓰마번이 유구를 침공하고, 유구 지배의 필요성으로 유구에 신분제를 실시하는데 이를 위해 유가사상을 보급했다. 즉, 사쓰마번의 침공으로 유가사상이 확대되면서 유구 한문학의 융성기가 된다. 이때 많은 한시와 한문 작품이 창작되었다. 따라서 진정한 유구 한문학은 이 시기부터라고 할 수도 있다. 이런 과정을 거쳐 유구에 한문학이 성립되고 전개되었다.

주제어: 琉球, 漢文學, 日本僧侶, 閩人 36姓, 사쓰마, 유가사상.

Ⅰ. 머리말

흔히 동아시아를 한자문화권이라 부른다. 그러나 이때 말하는 한자문화권은 사실상 한국・중국・일본, 곧 동북아시아를 지칭하는 매우 좁은 의미이다. 여기에 대만과 베트남이 포함되기도 하지만 우리가 접하고 알고 있는 베트남의 한문학적 전통과 자료는 매우 빈약하다. 이는 베트남 내부의 학문적 상황도 있겠지만 사실상 우리의 연구 시각과 공력 부족이 원인이기도 하다.

이러한 사정은 琉球에 대해서도 크게 다르지 않다. 유구 역시 중세 동아시아의 한자문화권에 속했던 나라이다. 현재는 일본 오키나와현이지만 중세에는 조선과 마찬가지로 중국에 朝貢했던 독립왕국이었다. 물론 조선과도 교류했던 사실이 『조선왕조실록』[1]에 나온다. 그러나 유구 한문학에

1) 한반도와의 관계는 『고려사절요』 공양왕 1년(1389) 8월에 유구국의 中山王 察度가 사신을 보내와서 방문하고 왜적에게 잡혀간 고려인을 돌려보냈다는 기사가 있고, 『조선왕조실록』 태조 1년(1392) 8월 18일 기사에 '유구국 중산왕이 사신을 보내어 조회하였다.'라는 내용이 있다. 그러나 1524년을 마지막으로 유구사신의 조선 내빙이 끝나고 1530년부터는 북경을 통한 우회 외교

대한 연구는 거의 이루어지지 않았다. 한국에서 유구에 대한 연구는 사신과 표류민에 관한 것, 신화와 전설에 관한 것, 메이지 정부에의 복속과 미군정의 지배와 관련한 정치 및 역사에 관한 것, 그리고 미군정기와 현대 오키나와의 문학에 관한 것이 대부분이다. 한문학과 관련한 논문으로는, 『주자가례』의 수용과 관련하여 『사본당가례』의 성격을 분석한 것과 유구 문인 蔡溫에 관한 논문 등, 몇 편이 있을 뿐이다.[2] 이들 논문으로는 유구 한문학에 대한 전반적 상황을 이해하기가 어렵다.[3] 그러므로 본고에서는 먼저 유구 한문학의 성립 배경에 대해 고찰하고자 한다.

유구 한문학에 대한 연구는 '동아시아 한문학'이란 시각에서 필요하다. 우리 한문학계는 중국 한문학에 지나치게 경도되어 있는 게 사실이다. 물론 이는 종주국으로서의 중국이라는 당위성이 있지만 진정한 동아시아 한문학을 이해하기 위해서는 그 지평을 넓힐 필요가 있으며, 유구 한문학도 그 중의 하나이다. 학문 연구는 내부의 것도 소중하지만 다양한 외부와 외부와의 관계도 중요하다. 그러므로 동아시아 한문학의 지평을 넓힌다는 측면에서 유구 한문학의 연구가 필요하다고 생각되어 본 논문을 집필하였다. 즉, 중국에서 발현한 한문학이 한국을 비롯하여 유구에서는 어떻게 수용되고 전개되었는지, 혹은 어떻게 성립되고 전개되

가 시작되었으며, 이마저도 1634년 이후에는 끊어졌다. (이성혜, 「북경에서 만난 조선과 琉球 사신의 민간외교」, 『포은학연구』 제18집, 2016 참조.)

2) 이들 선행 논문에 관해서는 이성혜, 「琉球 문인 蔡溫의 『簑翁片言』에 함의된 儒·佛·道에 대한 思惟」(『동양한문학연구』제43집, 동양한문학회, 2016)를 참조.

3) 유구 한문학에 대한 연구 부족은 일본학계도 마찬가지이다. 일본학계는 유구 한문학에 그다지 많은 관심을 보이지 않는다. 일본 본토의 유구에 대한 관심은 메이지시대에 주로 민속학을 중심으로 이루어졌다. 이는 유구가 본래부터 일본과 같은 민족이라는 것을 주장하기 위함이다. 오키나와 출신들을 중심으로 '오키나와학'(유구학)이 활발히 논의되었고, 논의되고 있지만 여기서도 많은 부분은 민속학과 역사학이 차지한다. 또 오키나와의 특수한 역사(사쓰마번의 침략과 일본 메이지정부에 의한 유구처분, 그리고 태평양 전쟁으로 인한 미군정의 지배를 겪고 다시 일본에 복속됨) 상황으로 인하여 유구 한문학 연구는 여러 면에서 부족하고 아쉬운 점이 있다.

었는지, 그리고 그 사회에 어떤 영향을 끼쳤는지, 이를 아는 것은 한국 한문학 이해에도 큰 도움을 줄 것이라 생각한다. 그러므로 본 연구가 이루어지면 유구 한문학 연구의 토대가 마련될 것이며, 국내 한문학 연구의 영역과 동아시아 한문학 연구의 지평이 확대되는데 중요한 역할을 할 것으로 판단된다. 이를 기반으로 조선과 유구도 교류가 있었던 만큼 궁극적으로는 서로 주고받은, 혹은 서로에 대해 언급한 한문학 관계에 대해서도 보다 깊이 연구해 볼 만하다. 다만 본고는 그 시발점에 있으므로 유구 한문학의 성립 배경에 대해 개괄적 고찰을 하고자 한다.

Ⅱ. 유구왕국의 탄생과 明의 招諭

유구왕국이란 현재 일본 오키나와현이 1879년 유구처분에 의해 일본에 합병되기 전의 통일왕국을 말한다. 유구왕국은 1429년 尙巴志(1372～1439)에 의해서 탄생되었으니, 450년간 지속되었다. 유구왕국 이전의 오키나와는 '貝塚時代'와 '구스쿠(グスク)[4]시대' 그리고 '三山시대'를 차례로 거친다. 먼저 패총시대는 4세기경부터 10세기경까지를 말하는 것으로 해변에서 살며 어로채취로 생활을 영위하던 때이다. 그 이전은 구석기시대로 본다. 이후 농경이 활성화되면서 集落은 해변에서 점점 내륙으로 이동했다. 이와 함께 집락에는 토지를 다스리는 지배계층, 곧 按司[5]가 출현했고 그들의 居城으로서 구스쿠가 발달했다. 이른바 구스쿠시대로 접어든 것이다. 구스쿠시대는 14세기까지 이어진다.

당시 한반도는 고려시대(918～1392)였고, 중국은 송나라(960～1279)말기에서 원나라 초기에 해당한다. 이때 동아시아는 활발한 交易期였다. 당시 송나라는 강남의 경제력이 압도적으로 성장하였고, 농업과 상업에

4) 구스쿠(グスク)는 拜所, 城砦의 의미이다.

5) 按司(아지)는 유구의 신분체계에서 왕족에 속한다. 유구의 신분체계는 크게, 王族-上級士族-下級士族-平民으로 나눈다. 왕족에는 왕자와 안사 두 계급이 있다. 왕족은 品位가 없는 無品이다.

서 현저한 변혁을 보인 시기로 송나라 경제력이 매우 높았던 때이다. 중국 전역의 경제 중심은 화북에서 강남으로 이동하였으며, 식료의 증산에 따라 이를 운반하기 위한 운하망이 촘촘히 구축되었다. 해운기술 역시 대폭 향상되어 일본과 고려뿐만 아니라 동남아시아와 인도에 이르기까지 광대한 지역을 무대로 교역하였다. 고려 광종(재위, 949～975)은 송나라의 발달된 문화를 받아들이기 위해 송나라와 정식으로 국교를 맺었으며, 예성강 입구의 벽란도는 국제무역항으로 크게 번성하였을 뿐만 아니라, 고려가 대외무역에서 가장 큰 비중을 차지한 것이 바로 대송무역이었다. 원나라 역시 13세기 말 남쪽 송나라를 완전히 정벌하고 이른바 팍스 몽골리카(Pax Mongolica: 몽골의 평화)라고 불리는 시대를 맞이하며 실크로드 교역의 호황을 맞았다. 강남의 항만도시에서는 해상무역이 융성하였고, 국교가 단절되었던 일본에서도 사적인 무역선 및 유학승의 방문이 끊이지 않았다.

유구 역시 동아시아에 활발했던 교역의 영향을 받게 된다. 오키나와에 일본 상인이 도래하여 오키나와산 유황과 夜光貝와 교환하기 위해 도자기・철기・貨錢・刀劍 등을 대량으로 가지고 왔다. 교역의 주체가 된 오키나와 안사들은 교역을 통해 부와 무력을 축적하게 되자 인근 안사와 전쟁을 벌이며 영지를 넓히기 시작했다. 그 결과 14세기에 들어와 대형 구스쿠가 등장했고, 다수의 안사를 거느린 왕이 나타났다. 마침내 오키나와 본섬은 남부・중부・북부로 삼분되어 세 사람의 왕이 패권을 다투는 '삼산시대'로 돌입했다.[6] 삼국 중에서는 중부의 중산왕이 가장 세력이 강했으나 삼국의 왕은 각자 중국 明과 책봉관계를 맺고 교역을 했다. 그러나 삼산시대는 그리 오래가지 않았다. 1429년 尙巴志가 마침내 삼산시대를 통일하고 '유구왕국' 시대를 열었다.

통일된 유구왕국을 이룩한 상파지는 오키나와섬 남부의 佐敷에서 태어났다. 그의 성품은 담대하고 뜻이 높았으며, 뛰어난 재주는 세상을 덮

6) JCC出版部, 『繪で解る琉球王國 歷史と人物』, pp.6-7; 沖繩歷史敎育硏究會, 『琉球・沖繩 歷史人物傳』, pp.22-23.

었다고 유구의 역사서 『球陽』[7]은 전하고 있다. 또 그는 젊은 시절부터 사람 마음을 사로잡는 카리스마를 갖추고 있었다고 한다. 그의 조부가 지역의 유력자인 大城 안사의 딸과 결혼하여 그의 집안은 관리자 계급에 속한다. 성인이 된 상파지는 영지의 농업을 발전시키기 위해서는 철제 농기구를 보급해야만 한다고 생각했다. 당시 佐敷에는 일본 商船이 자주 출입했는데, 상파지는 그들로부터 철을 구입하여 농기구를 만들어 농민들에게 나눠주었다. 이로 인해 그는 衆望을 얻었고, 31살에 佐敷 안사가 된다. 젊은 리더가 된 상파지의 꿈은 유구 전국토를 통일하는 것이었고, 그 꿈을 이루기 위해 그는 재력과 군비를 넓혀나갔다. 먼저 1406년 중산왕 武寧을 토벌하고 부친 思紹를 왕위에 올렸으며 자신은 세자가 된다. 유구 역사에서는 이때부터 제1상씨시대라고 한다.[8] 1421년 부친 상사소왕이 타계하자 그는 다음해 즉위하여 중산왕이 된다. 그리고 1429년 마침내 삼산을 통일하고 유구왕국을 건설한다.[9]

유구왕국은 중산왕 상파지가 북산과 남산을 차례로 멸하고 이룩한 것이지만 유구왕국의 역사는 삼산시대 중산왕 察度로부터 시작한다.[10] 상파지가 멸한 중산왕 무령은 찰도의 아들이다. 중산왕 찰도가 명나라 홍무제로부터 국교를 수교하자는 초유의 국서를 받은 것은 1372년 찰도 23

---

7) 『球陽』은 1743년부터 1745년에 걸쳐 편찬된 유구왕국의 正史이다. 本卷正卷22卷・同付卷4卷・外卷正卷3卷・同付卷1卷으로 구성되었으며, 한문으로 썼다. 球陽이라는 書名은 유구처분 이후에 넓게 퍼진 것이고, 원명은 『球陽會記』이다. 外卷은 『遺老說伝』이라고도 부르며 별도의 문헌으로 취급하기도 한다.

8) 제1상씨시대는 1406년 尙思紹王부터 시작되고, 제2상씨시대는 1470년 尙圓王으로부터 시작된다.

9) 上里隆史, 『尙氏と首里城』, 吉川弘文館, 2016, p.150.

10) 유구왕가의 世譜인 『中山世譜』는 先代인 舜天王부터 시작하고 있다. (原田禹雄 譯注, 『中山世譜』, 榕樹書林, 1998.) 『中山世譜』는 1697년에 蔡鐸이 중심이 되어 편찬하였으며, 『中山世鑑』을 한문으로 번역하고 부분적으로 수정하여 1701년에 완성하였다. 그러므로 蔡鐸本이라고 부르기도 한다. 『중산세감』은 羽地朝秀 곧 向象賢(1617～1675)이 1650년에 왕명을 받고 편찬하였다.

년(홍무5년)이다. 이 국서를 가지고 온 사신은 楊載라고 한다. 『明史』[11]에 의하면 이때 찰도를 '琉球國 中山王'으로 책봉하고, 왕이라 불렀다고 한다. 이에 찰도는 동생 泰期를 入貢 사신으로 하여 공물을 주어 파견했고, 이것이 유구 역사에서 처음으로 명과의 국교가 개시되었다는 기록이다. 이때부터 유구는 명의 책봉국이 된다. 당시 명의 홍무제는 '瑠求'를 '琉球'로 고쳐주었다고 한다.[12]

유구에 한문이 언제 전래되고 수용되었는지는 정확하지 않다. 유구 고고학 연구에 의하면 중국 戰國時代에 사용된 明刀錢[13]이 출토되었고, 송나라 시대의 사기그릇 파편이 2만점 이상이나 출토되었다고 한다. 이것으로 미루어보면 유구에 일찍이 한자와 한문이 유입되었을 것으로 보인다. 유구의 역사서인 『구양』에서는 13세기 이전에 이미 중국과의 교섭이 있었고 문자 및 한문의 전래가 있었을 것으로 추측하고 있다. 또한 종래 유구 역사서의 통설은 유구가 명의 초유를 받았을 때, 중국에 유학생을 파견하면서 한문 수입이 시작되었다고 본다. 물론 이들 유학생들이 유구에 한문을 수입해오고 한문학 성립에 중요한 역할을 하였을 것이다. 그러나 이들이 중국에서 한문을 학습하고 귀국하기까지는 아직 시간이 필요하다. 뿐만 아니라, 이들 초기 유학생들이 유구의 한문화와 한문학 성립에 어느 정도의 영향을 주었는지는 불분명하다.[14]

최근 여러 역사서에 의하면, 유구 한문학[15]의 성립 배경에는 두 가지

11) 『明史』 卷323, 「列傳」 第211, 外國四, 琉球, 『欽定四庫全書』.

12) 與並岳生, 『察度王 南山と北山』, 新星出版, 2011, p.36.

13) 중국 전국시대 燕나라 지역과 만주 일대에서 통용되던 동전이다.

14) 찰도왕 43년(1392)에 처음으로 官生으로 불린 중국 유학생이 남경과 북경의 국자감에 입학했다. 유학생은 상사소왕 8년(1413)까지 약38명이었는데, 그 이후 상진왕 5년(1481)까지 중단되었다가 상진왕 5년에 재개되었다. 이 유학생은 유구측이 자주적으로 한문화와 한문학을 수용하기 위한 것으로서 중요한 의미를 갖는다. 그러나 이들 초기 유학생들이 유구의 한문화와 한문학 성립에 어느 정도의 영향을 주었는지는 불분명하다.

15) 보다 엄밀하게 말하면 유구의 이 시기는 '漢學'이라고 하는 것이 더 정확할지도 모르겠다. 그러나 우리가 漢文學이라고 할 때는 ①漢文에 대한 학문

系譜가 있다. 그 중 하나는 '五山僧계보'이고, 다른 하나는 '閩人三十六姓계보'이다. 오산승 계보는 일본에서 유구로 온 승려와 일본에 유학한 유구승려에 의해 전해진 것으로 주로 山門을 중심으로 발전해왔다. 민인삼십육성 계보는 중국 복건성에서 유구로 이주한 36성 사람들이 定住하여 형성한 구메무라(久米村) 사람들이 전했다고 하는 것이다. 이후 1609년 일본 사쓰마의 침략과 사쓰마의 의도적 보급으로 유가사상이 확산되었다. 이에 대해 아래에서 하나씩 고찰한다.

Ⅲ. 일본 승려의 渡來와 한문학

유구에 있어서 한자는 가나문자와 동시에 일본에서 온 승려에 의해 전해졌다고 한다. 가장 일찍 도래한 승려는 咸淳(宋나라 度宗의 연호, 1265～1274) 연간에 유구의 英祖王(1229～1299)이 浦添에 極樂寺를 세워서 거주하게 한 禪鑑이다. 그에 대해 『琉球國由來記』[16]에는 이름을 일컫지 않고 단지 補陀洛僧이라고만 하여 어느 나라, 어떤 경력의 인물인지 분명하지 않다.[17] 당시 선감은 유구에 漂着한 것이다. 유구의 가장 오래

이라는 뜻과 ②漢字로 이루어진 문학, 즉 漢字文學이라는 두 가지 함의를 지니고 있다. ①한문에 대한 학문이라는 것은 한자로 이루어진 모든 典籍을 포괄하는 학문이라는 뜻이고, ②한자문학이라고 하는 것은 한자로 이루어진 문장이나 典籍, 즉 문학적 문장이나 저술만을 대상으로 하는 학문이라는 뜻이다. 종래에는 전자를 漢學이라 하고, 후자를 漢文學이라고 하였다. 그러나 근세 이전, 특히 동아시아 한자문화권에서는 문학하면 으레 한문학을 뜻했고, 이 한문학은 史學과 哲學 등을 아우르는 개념이다. 그러므로 본고에서 사용하는 한문학이라는 용어는 전자의 한학이라는 넓은 의미를 뜻한다. 또한 후자의 한자문학이라는 개념으로 보더라도 한문학의 文體에는 奏議・銘・記・碑誌・傳狀 등이 포함되므로 본고에서는 이를 염두에 두어 한문학이라 하였다.

16) 『琉球國由來記』(外間守善, 波照間永吉 編著, 『琉球國由來記』, 角川書店, 1997.)는 유구 王府가 편찬한 地誌이다. 왕부가 편찬한 체계적인 최초의 地誌로 1713년에 국왕이 上覽하였다. 오키나와 연구에서 빠뜨릴 수 없는 자료이다.

된 역사서인『中山世鑑』[18] 권2 영조왕 항목에 의하면 영조는 태어나면서부터 총명했고, 스무 살 즈음에는 경서와 역사에 통달했으며 학문이 깊었다고 한다. 이 서술이 사실이라면 이때쯤 한문 전적이 유구에 전해졌다는 뜻이다. 그러나 이를 확언하기는 어렵다. 다만 이 당시 유구에 표착한 선감에 의해 영조가 한문 전적을 공부했다고 유추할 수는 있다. 선감이 유구에 표착했던 시기는 분명하지 않지만 그의 죽음은 영조15년(1274)이다.[19]

이로부터 거의 100년 뒤인 1365년에 일본승려 賴重法印이 유구에 도래했다. 뇌중법인은 眞言密敎 계통의 승려로 중산왕 찰도의 도움을 받아 1368년 波上山에 護國寺를 짓고 그곳에 머물렀다. 그는 사쓰마 坊之津의 龍巖寺 一乘院에서 당나라에 들어가기 위한 목적으로 유구에 도래했다고 한다. 그는 불교 경전과 한문 서적에 해박한 지식을 가지고 있어 이와 관련하여 유구측에 깊은 영향을 주었을 것으로 생각되지만 역시 사료의 부족으로 단언하기는 어렵다. 다시 100년 정도가 지나 교토 五山의 하나인 南禪寺[20] 芥隱[21]선사(1456년에 유구에 와서 1495년에 죽음)가 와

17) 上里賢一 編,『校訂本 中山詩文集』, 九州大學出版會, 1998, pp.3-4.

18)『中山世鑑』은 유구국 최초의 역사책으로 向象賢(1617～1675)이 尙質王의 명을 받아 편찬하였다. 1650년에 완성되었으며 전6항으로 和文体로 쓰여 있다. 향상현의 유구이름은 羽地朝秀로 尙質王과 尙貞王의 섭정(1666년에서 1673년까지)을 맡았던 정치인이다. 1666년 상질왕의 섭정을 맡으면서 수많은 개혁을 단행했고, 사쓰마가 유구를 침공한 후 피폐해진 나라를 다시 일으켰다고 평가받는다.

19) 眞榮田義見著,『沖縄·世がわりの思想』, 第一教育圖書, 1973, p.53.

20) 五山이란 다섯 개의 官寺라는 의미이며, 일본 禪宗을 대표하는 임제종 사찰이다. 가마쿠라 막부 이후 武家가 신앙한 것은 선종이었다. 가마쿠라 시대에 이미 많은 선종 사찰이 세워졌고, 이들에게 位次를 정해서 대우하는 五山이라는 제도가 생겼다. 가마쿠라에서는 建長寺・圓覺寺・壽福寺・淨智寺・淨妙寺가 오산이었고, 교토에서는 天龍寺・相國寺・建仁寺・東福寺・南禪寺가 오산으로 정해졌다. 오산의 승려에는 한학자가 많았으며, 당시 일본을 대표하는 승려 지식인들은 대부분 이곳에서 배출되었다.

21) 유구 역사서에는 芥隱과 溪隱이 혼용되어있다. 그러나 같은 인물로 보인다.

서 광암사・보문사・천룡사 등을 건립하고, 1494년에 준공한 圓覺寺의 개산승이 되었다. 원각사는 유구 임제종의 총본산으로 제2상씨[22] 왕통의 菩提寺이다. 확인되는 일본 오산 계통의 역대 주지로는 개은 이후 不材一樗・檀溪全叢・春蘆祖陽 등으로 모두 이름난 승려이다.[23] 이들 도래승은 불교 포교자인 동시에 한문 지식을 갖춘 교육자로 유구 한문학의 성립과 전개에 기여했다.[24]

이 시기 僧門 한문학의 성과를 보여주는 대표적인 작품은「수리성 정전의 종명(首里城正殿の鐘銘)」, 일명 「萬國津梁의 종명」이다.[25] 이 종이 주조된 것은 1458년으로 尙泰久王(재위 1454~1460) 5년이다. 일본은 무로마치시대이며, 중국은 명나라 天順 2년에 해당한다. 당시 유구는 삼산이 통일된 뒤 약30년으로 왕국으로 나아가는 방향이 정비되고 있던 시기였다. 따라서 사원 건립이 잇따랐고, 다수의 거대한 종이 주조되었다.「수리성 정전의 종」은 이 시기를 대표하는 종이다. 그 내용을 살펴보자.

> 유구국은 남해의 빼어난 곳으로 삼한의 훌륭한 문화를 모아 명나라의 輔車가 되고 일본의 脣齒가 되어 이 둘 사이에 솟아난 봉래섬이라네. 배와 노로써 수많은 나라의 나루와 다리가 되어 이국의 물건과 보배가 온 나라에 넘치고, 땅은 신령하고 사람과 물산은 멀리 일본과 중국까지 어진 풍속을 전하네. 그러므로 우리 왕 대세주께서 경인년에 태어나 상태구왕이 되어 보위를 높이 이으셨네. 백성들을 넉넉한 땅에서 기르고, 삼보를 흥륭하며 四恩에 보답하기 위해 새롭게 거대한 종을 만들어 이를 본섬 중산국 수리성 정전 앞에 걸었네. 법을 삼대 뒤에 정하고 문무백관을 역대 제왕 앞에 모았네. 아래로 백성을 구하고 위로는 만세토록 왕위가 이어질 것을 비네. 외람되이 상국 주지 계은안잠은 명을 받아 다음과 같이 명을 짓는다.

---

22) 유구왕국의 제1상씨시대는 1406년부터 시작되고, 제2상씨시대는 1470년 尙圓王으로부터 시작된다.

23) 外間守善, 波照間永吉 編著,『琉球國由來記』권10「琉球國諸寺舊記」, 角川書店, 1997, p.183.

24) 上里賢一 編, 앞의 책, p.4.

25) 이 종은 현재 오키나와 현립박물관에 전시되어 있다.

須彌南畔　世界洪宏　수미의 남쪽 넓은 세계
吾王出現　濟苦衆生　우리 임금 나타나 고통 받는 중생을 구제하네.
截流玉象　吼月華鯨　냇물을 막는 코끼리, 달에 포효하는 커다란 고래같이
泛溢四海　震梵音聲　사해에 넘쳐흐르는 불경 소리 진동하네.
覺長夜夢　輸感天誠　긴 밤 꿈을 깨어 하늘에 감사하며 온 정성을 다하여
堯風永扇　舜日益明　요임금 풍속 영원히 불게하고, 순임금 시절 더욱 밝히네.

무인년(1458) 6월 19일 신해일에 상국 계은 늙은이가 적다.[26]

이 종명을 지은 승려 계은안잠은 당시 승려 중에서도 특히 한문학적 학식이 깊었던 학승이라고 생각된다. 예컨대 상태구왕으로부터 상진왕(재위 1477～1526)까지 약70년 전후 사이에 주조된 20여개의 종명이 모두 계은의 손에서 나왔다. 계은은 쿄토 五山의 하나인 南禪寺 제46대 法燈에 오른 椿庭海壽의 法嗣로 상태구왕대인 1456년에 유구에 도래해서 원각사의 개산조가 되었던 인물이다. 그는 尙泰久・尙德・尙圓・尙眞 4대 왕을 섬겼다. 尙淸王(재위 1527～1555)의 책봉사 陳侃[27]의 기록에 의하면 원각사에는 藏經 수천 권이 있었다 하고, 尙寧王(재위 1589～1620)의 책봉사 夏子陽[28]의 使錄에는 원각사에 사서오경 등의 한적 다수가 보관되

26) 上里賢一 編,『校訂本 中山詩文集』, 앞의 책, pp.4-6, "琉球國者, 南海勝地, 而鍾三韓之秀, 以大明爲輔車, 以日域爲唇齒, 在此二中間湧出之蓬萊島也. 以舟楫, 爲萬國之津梁, 異産至寶, 充滿十方刹. 地靈人物, 遠扇和夏之仁風. 故吾王大世主(庚寅)慶生, (尙泰久)茲承寶位於高天. 育蒼生於厚地, 爲興隆三寶, 報酬四恩, 新鑄巨鐘, 以就本州中山國王殿前, 掛着之. 定憲章於三代之後, 戢文武於百王之前. 下濟三界群生, 上祝萬歲寶位. 辱命相國住持溪隱安潛叟, 求銘. 銘曰; 須彌南畔 世界洪宏, 吾王出現 濟苦衆生. 截流玉象 吼月華鯨, 泛溢四海 震梵音聲. 覺長夜夢 輸感天誠, 堯風永扇 舜日益明. 戊寅六月十九日辛亥, 大工 藤原國善, 住相國 溪隱叟 誌之."

27) 陳侃(1507～?)의 字는 應和, 號는 思齋(혹은 思菴), 절강성 출신으로 明朝의 정치인이다. 1532년(嘉靖11) 尙淸이 冊封을 요구하자 正使로서 유구에 가서 상청을 유구국 중산왕으로 책봉했다.『使琉球錄』을 저술했다.

28) 夏子陽(?～?)은 중국 강서성 사람이다. 1606년 尙寧王의 冊封正使로 유구에 왔다. 副使 王士禎과 함께『使琉球錄』을 저술했다.

어 있었다고 한다.[29] 이런 점으로 미루어 보면 한문 典籍에 조예가 깊은 오산 승려 계은이 원각사 개산조로서 4대왕을 섬기며 당시 유구 한문학 성립에 많은 역할을 한 것으로 볼 수 있다.

위의 「수리성 정전의 종명」은 ①유구의 지리적 특성과 ②동아시아 중계 무역지로서 활기찬 유구 ③그리고 당시 왕인 상태구왕의 덕치를 노래하고 있다. '명나라의 보거가 되고 일본의 순치가 된다'는 언급은 명나라와 일본 사이에 낀 작은 나라로서 국가의 존재를 위해 세심한 경영전략이 필요하다는 점을 스스로 환기시키고 있다. 그러나 뒤의 역사로 보면 유구는 결국 명나라와 일본, 두 나라에 兩屬되는 아픔을 겪는다. '수많은 나라의 나루와 다리가 된다'는 '万國之津梁'은 지리적 특성을 살린 무역국으로서 유구가 내세우는 자부심이기도 하다. 종명의 마지막 구절, '요임금 풍속 영원히 불게하고, 순임금 시절 더욱 밝힌다'는 말은 당시 상태구왕의 치세를 칭송하기 위함도 있겠지만 단지 수사적 언사로만 보기도 어렵다. 19세기 영국 해군장교이자 여행가이며 작가인 바실 홀(Basil Hall, 1788~1844)은 인도양・중국・유구를 항해하고 영국으로 돌아가던 중 세인트헬레나(Saint Helena)에 유배 중인 나폴레옹을 만나 '유구에는 무기가 없다'라고 전했다. 이 말의 유구적 상황과 이유는 여러 가지가 있을 수 있겠으나 당시 순박하고 평화를 지향하는 유구인의 한 면모를 볼 수 있다.

이 종명은 유구 한문학 성립에 일본에서 도래한 오산승의 역할이 매우 컸음을 반증한다. 이들 승문의 한문학은 이후에도 유구 왕부와 수리 사족의 학문을 이끈다.

Ⅳ. 閩人 36姓의 移住와 한문학

유구 한문학의 성립과 전개에 또 다른 한 축을 형성하는 것은 '閩人三十六姓'이라고 불리는 중국 복건성에서 이주한 사람들이다. 먼저 이들이

29) 眞榮田義見著, 앞의 책, pp.88-89.

언제 유구로 이주했느냐는 시기에 관해서는 분명하지 않고, 명나라 홍무 연간인 1392년・1394년・1396년 등의 설이 있다. 그러나 가장 일찍 온 사람은 홍무 5년(1372) 찰도왕이 명나라 초유를 받은 때부터라고 할 수 있다. 이때 중국 사신이 유구에 왔다가 그대로 머물며 정치 고문을 했다는 것이다.[30] 그리고 36성이라고 해서 반드시 36성인 것은 아니고 여러 성씨의 민인들이 도래했다는 의미로 파악된다.[31] 당시 도래한 성씨에 대해서도 정확한 자료가 없다. 이들이 유구로 이주한 목적에 대해서도 ①명나라 황제가 유구와 중국과의 교역 편리를 위해 보냈다는 설, ②상업이나 그 외의 목적으로 유구에 왔던 사람들이 돌아가지 않고 定住해서 마을을 형성하고, 여기에 공적인 목적을 띤 사람들이 더해지면서 점차 발전했다는 설이 있다. 이와 관련해서는『조선왕조실록』에서도 약간의 힌트를 얻을 수 있다.

> 중국 사람이 장사〔商販〕로 왔다가 계속해서 사는 자가 있었는데, 그 집은 모두 다 기와로 덮었고 규모도 크고 화려하며, 안에는 丹艧을 칠하였고 堂中에는 모두 다 의자〔交倚〕를 설치하였으며, 그 사람들은 모두 甘套를 쓰고 옷은 유구국과 같았으며, 우리들에게 갓이 없는 것을 보고서는 감투를 주었습니다.

이 인용문은『조선왕조실록』성종 10년 1479년 6월 10일 기사로 '제주도 표류인 김비의 등으로부터 유구국 풍속과 일본국 사정을 듣다'라는 내용 중 일부이다. 이 인용문에서 '중국 사람이 장사로 왔다가 계속해서 사는 자가 있다'라는 말을 확인할 수 있다. 이들 중국계 사람들이 모여 사는 마을을 '구메무라(久米村)'[32]라고 부르는데, 구메무라 사람들은 '唐營'(뒤에는 唐榮)[33]이라고 자칭했다.

---

30)『明史』卷323,「列傳」第211, 外國四, 琉球,『欽定四庫全書』.

31) 다카라 구라요시・원정식 옮김,『류큐왕국』, 小花, 2008, p.103.

32) 구메무라는 현재 오키나와 나하시 구메지역 일대로 마을 입구에 유구 왕부시대의 구메무라임을 알리는 標石이 있고, 당시 있었던 명륜당 등도 재건되어 유적지화 하고 있다.

33) 唐榮은 글자 그대로 해석하면 '중국 사람들이 번성한 곳'이란 뜻으로 구메

이들 이주인들은 항해 기술에 능숙했고, 중국어와 한문도 알고 있었으므로 항해 기술자・외교문서의 작성과 관리・명청 및 주변 여러 나라에의 사신・통역 등 유구왕국의 외교와 무역에 중요한 임무를 담당했다. 특히 중국에 조공하던 유구로서 이들의 한문학적 지식은 매우 중요한 것이었다. 따라서 이들은 유구왕국에 의해 보호되었고, 유구 사회에서 사회적 지위와 직업이 보장되었으며, 중국에 파견되는 유학생〔관생〕도 오랫동안 구메무라 출신들이 독점했다. 이들 역시 進貢으로 중국에 사신 가는 것을 최고의 일, 천직으로 생각했다.[34] 따라서 이들은 유구에서 자신들의 직업과 지위를 독점하기 위해 한문학을 구메무라 내에 폐쇄하여 유구 전체로 보급되는 것을 막았다고도 한다.

이들에 의해 작성된 이 시기 한문학적 자료로는『歷代寶案』이 있다.『역대보안』은 유구왕국의 외교문서를 기록한 漢文史料이다. 유구왕국과 중국의 명청・조선・暹羅〔타이〕・安南〔베트남〕・爪哇〔자바〕 등 동남아시아 여러 나라와의 외교문서를 집성한 것이다. 수록기간은 1424년부터 1867년까지 443년간에 이른다.[35] 물론 이것이 순수한 문학적 기록은 아

무라의 옛 이름이자 별칭이다. 1372년 이래로 중국인이 거주했다고 한다.

34) 찰도왕이 처음 명에 조공한 이래 進貢使者는 왕자, 안사 등 문벌 자제였다. 그러나 상진왕 49년(1525) 이후에는 구메무라 사람들이 독점했다.(東恩納寬惇『海外交通史』. 眞榮田義見著, 앞의 책 p.84 재인용.)

35)『歷代寶案』에 대해 좀 더 자세히 말하면, 1集49卷・2集200卷・3集13卷・目錄4卷・別集4卷으로 모두 270권인데, 현존하는 것은 1集42卷・2集187卷・3集13卷・目錄4卷・別集4卷으로 모두 250권이다. 유구왕국과 중국의 명청・조선・暹羅〔타이〕・安南〔베트남〕・爪哇〔자바〕 등 동남아시아 여러 나라와의 외교문서를 집성한 것이다. 명청대의 대중국 관계 문서가 대부분을 점한다. 수록기간은 1424년(永樂22)부터 1867년(同治6)까지 443년간에 이른다. 서문에 의하면,『역대보안』은『旧案』이라고 불리는 고문서를 편집한 것으로 2부를 작성하여 1부는 王城에, 다른 1부는 구메무라의 天妃宮에 보관하였다. 왕성에 보관했던 본은 메이지정부의 유구처분에 의해 동경 내무성에 이관하였고, 구메무라본은 비밀리에 보관된 뒤, 1933년에 오키나와 현립도서관으로 이관되었다. 그 사이에 副本과 영인본이 작성되었다. 동경에 이관되었던 원본은 관동대지진 때 소실되었고, 오키나와 현립도서관에 보관되었던

니지만 한문으로 기록된 문서라는 점에서 의미를 지닌다. 이 문서에는 당시 외교문서를 쓸 때 전거가 되는 문장의 예문이 모두 포함되어 있다고 한다.[36] 즉, 閩人 36성이 유구에 이주한 14세기 후반부터 이들에 의한 한문학은 주로 외교문서였으며, 유구가 일본 메이지 정부에 의해 縣이 될 때까지 외교문서 대부분은 이들 복건성에서 이주한 화교와 그 후예들에 의해 이루어졌다.

한편 이들 이주인들은 한문학적 지식으로 유구의 외교문서 작성을 독점하면서 동시에 유구왕부의 通事 등 외교와 관련한 使臣 업무 또한 전담하는 혜택을 누렸다. 즉 이들은 직업이 보장되었다. 그러나 이는 어디까지나 한문학적 지식을 기반으로 한 것이므로 자제들에게도 한문학적 지식을 전수할 필요가 있었다. 따라서 구메무라에서는 7세 이전에 上天妃宮[37]에서 官話(중국어)와 「小學」 등의 교육이 이루어졌다고 한다. 이후 1674년 구메무라에 공자묘가 창건되고, 1718년에 명륜당이 건립되자, 7세 이상의 중・고등교육은 명륜당에서 했다. 명륜당에서는 관화는 물론 사서오경을 익히고 경서 외에도 咨文이나 表文 등 외교문서의 제작 등이 부과되었다. 이들 교육기관에는 漢字方〔漢字筆者〕・漢文方〔漢文組立役〕・通書方〔通書役〕・講解師〔講談師匠〕・訓詁師〔讀書師匠〕 등의 관직이 있었다. 한자방과 한문방은 한시문 등의 작문시험으로 채용되고, 임기를 마치면 渡唐通事에 충원되었다. 이들을 포함한 통서방・강해사・훈고사 등 대부분은 중국에 유학했던 경험을 가진 관생출신이었다.[38]

즉, 14세기 후반 중국 복건성 민지역에서 이주한 이들 귀화인들은 외교문서라는 장르를 통해 유구 한문학의 성립에 한 축을 이루었다. 이들

원본도 제2차 세계대전 오키나와전쟁 때에 散逸되거나 소실되었다.

36) 眞榮田義見著, 앞의 책, p.79.

37) 유구의 구메무라에는 上天妃宮과 下天妃宮이 있다. 그러나 건립 시기는 15세기 전반으로만 알려져 있다.(오키나와 현지 표지석) 그러나 「유구국유래기」 권9 「唐榮舊記全集」에 의하면 1424년에 하천비궁이 건립되었다고 한다.

38) 上里賢一 編, 앞의 책, p.10.

의 한문학적 지식은 먼저 자제들에게 전수되고, 점점 구메무라를 넘어서 유구 전체로 퍼진다. 물론 그들 자체적으로도 한문학 지식이 넓고 깊어간다.[39]

Ⅴ. 사쓰마 침입과 유가사상의 정착

본고에서 이 장을 설치한 것은 유구 한문학에 있어서 중요한 전환점이기 때문이다. 앞의 두 배경은 각주16에서 밝힌 바와 같이 넓은 의미에서의 한문학 성립 배경이다. 즉, 도래한 승려에 의한 碑記와 鍾銘, 그리고 이주한 귀화인에 의한 외교문서의 한문학적 지식이 점점 이른바 유구 사족에게로 퍼지고 또한 점점 한시와 문장 등 문학적인 작품을 생산해내는 토대가 되지만 그것을 아주 강하게 촉발한 계기는 사쓰마의 유구침입으로 인한 유가사상의 의도적 보급이다. 이 시기에 많은 한시와 한문 문장이 창작된 것은 이와 관련이 있다고 보인다. 따라서 漢字로 이루어진 文學이라는 개념에서 진정한 한문학 성립은 이 시기가 될 것이다. 그러므로 이 장을 유구 한문학 성립의 또 다른 배경으로 설정하였다.

유구는 1609년 일본 사쓰마의 침공을 받고 그 지배체재 하에 들어가게 된다. 당시 유구는 중국에 조공하고 있었으므로 이른바 兩屬期이다. 사쓰마의 침공은 유구 역사에 있어서 뼈아픈 매우 중대한 지점이다. 앞에서 잠깐 언급했던 것처럼, 19세기 영국 해군장교이자 여행가이며 작가인 바실 홀이 유구를 항해하고 영국으로 돌아가던 중 세인트헬레나에 유배 중인 나폴레옹을 만나 '유구에는 무기가 없다'라고 말했던 것처럼 '만국의 진량'이 되어 무역업에 종사하며 평화롭게 살고자 했던 유구는 사쓰마번→메이지정부→태평양전쟁→미군정→일본 환속을 겪으며 일본에 복속된다. 그 이전 독립왕국으로 명과 청에 조공하던 시절은 책봉은 받았을지언정 지배는 받지 않았다.

---

39) 이에 대해서는 본고의 범위를 넘어서므로 별고에서 다룰 예정이다.

사쓰마의 침공으로 유구에 초래된 가장 큰 변화는 신분제의 정착이다. 사쓰마가 들어오기 이전 유구에는 관인이 아니면 백성이었다. 백성이 관인이 되기도 했고, 관인을 그만두면 다시 백성이 되어 士라고 하는 특권계급은 없었다. 한편 신분제는 상진왕대에 완성되었다고 말하는 학자도 있다. 히가 슌초(比嘉春潮)[40]의 『오키나와의 역사』에 의하면, 상진왕 33년(1509)에 건립된 「百浦添欄干之碑」에 상진왕이 관직을 나누고 비녀나 머리띠로 신분의 귀천상하를 구분하게 하였으므로 상진왕대에 신분제가 만들어졌다고 한다. 그러나 도구치 마사키요(渡口眞清)는 「오키나와문화」 22호에 발표한 '사농의 분리'라고 하는 글에서, 이 상진왕 시대에도 백성신분에서 관인이 되지 않았다는 증거가 없으며, 사쓰마가 들어오기 이전에는 신분제가 엄격하게 제한되지 않았다고 한다.[41] 즉, 사쓰마는 유구 지배의 필요에 의해 신분제라고 하는 벽을 만들고, 유구인에게 신분에 안주하지 않을 수 없다는 포기를 부여하면서 이단의 출현 여지를 완전히 막고자 하였으며, 이 신분제 정착을 위해 유가사상을 보급하고 전파했다고 한다.

당시 유가사상의 한 현상으로 문중제도를 들 수 있다. 예컨대 일본국내에서 문중제도가 존재하는 곳은 오키나와 지역뿐이다. '오키나와에는 문중(문츄)이라고 칭하는 宗家(무투야)를 중심으로 그 分家(와카리야)들로 이루어진 부계조직이 있다. 거의 예외를 인정하지 않는 엄격한 부계제와 조상제사를 주된 활동으로 한 혈연조직이라는 점 등에서 오키나와의 문중은 야마토(일본)의 동족보다 오히려 한국의 문중에 훨씬 가깝다.'[42] 오

40) 히가 슌초(比嘉春潮, 1883~1977)는 오키나와현 출신으로 오키나와사 연구자이자 사회운동가이다. 오키나와사범학교를 졸업한 뒤, 소학교 교사가 되었고 한때 교장에도 부임하였지만 1910년에 이하후유(伊波普猷)를 만나면서 그가 제창한 「오키나와학(沖繩學)」에 관심을 갖게 된다. 뒤에는 사회주의에도 관심을 갖게 된다. 교사를 사직한 뒤 신문기자, 오키나와 縣吏를 거쳐 1923년에는 동경으로 가서 편집자가 되었으며, 야나기타 구니오(柳田國男)의 밑에서 民俗學을 연구하고 그것을 토대로 스스로 沖繩學研究에 매진했다.

41) 眞榮田義見著, 앞의 책, pp.225-226.

키나와 문중이 성립된 과정은 먼저 家譜가 생기고 그 후에 문중이 성립된다. 그리고 이 오키나와 문중 성립이 사쓰마 침입 이후라고 하는 설은 여러 학자들의 공통된 인식이다.[43] 즉 가보와 문중의 성립은 사쓰마 침입과 함께 유구에 들어온 것으로 유가사상과 관련이 있다.[44] 유구는 사쓰마 침입 이후 근세사회로의 변용을 이루는 과정에서 사농분리를 확정하면서 가보가 성립되었다. 1670년 모든 무사에 대해 譜代[45], 新參의 혈통을 파악하기 위해 系圖 제출 명이 내려졌고, 1679년에 系圖改正이 실행되었다.[46] 그리고 1689년 사족층에 가보편집 명령이 내려지면서 가보편집 시스템이 완성되었고, 1690년 가보를 관장하는 기관 系圖座[47]가 처음으로 설치되었다. 가보의 성립과 계도좌의 설치로 사실상 사농분리의 신분제가 완성되었으며, 사족층에서는 이를 전후하여 유교이데올로기의 도입과 더불어 문중의식을 고양시켜갔다.[48] 따라서 유구의 한문학-유가사상은 17세기 초, 사쓰마의 침공 이후 눈에 띄게 확대되었으며 정착되어갔다. 특히 당시 유구왕인 상경왕과 國師인 蔡溫은 유가사상을 받들어

42) 와타나베 요시오 지음・최인택 옮김,『오키나와 깊이읽기』, 민속원, 2014, p.5.

43) 津波高志,「沖繩의 門中과 家譜-韓國과의 比較를 위해서-」,『조선왕조와 유구왕조의 역사와 문화 재조명』, 1998, pp.98-101.

44) 유구의 문중제도와 한국 문중제도와의 비교 등에 대해서는, 와타나베 요시오 지음・최인택 옮김,『오키나와 깊이읽기』, 2014; 延恩株,「韓國および沖繩の'門中制度'とそこでの女性の役割の比較考察」,『櫻美林國際學論集』 7, 櫻美林國際學論集編集委員會, 2002 참조.

45) 譜代(후다이)는 江戶시대(1603～1867)에 대대로 德川집안을 섬겨 온 신하를 뜻하며, 대대로 주군을 모시며 그 가문의 정치에도 관여해 온 측근 가신을 가리키는 말이다.

46) 系圖는 이른바 신분 보증서이다.

47) 系圖座는 사족의 가보를 관리하거나 유구의 역사서『中山世譜』,『球陽』등을 편집했던 役所였다. 일본 메이지시기에 철거되었다가 2000년에 복원되었다. 수리성 正殿 맞은편에 있는데 현재는 國營沖繩記念公園事務所로 사용되고 있다.

48) 가보는 1689년 편집령 이후 1700년경까지 연이어 작성되었다.(津波高志, 앞의 논문, p.102.)

유구 문화의 번성기를 이끌었다.[49]

유구의 구메무라에 공자묘와 명륜당이 건립된 시기도 이때이다. 전술한 것처럼 1674년에 공자묘가 창건되고, 1718년에 명륜당이 건립되어 7세 이상의 중·고등교육을 명륜당에서 했다. 명륜당에서는 사서오경 등의 유가 경전을 익혔다. 물론 이때는 1372년 찰도왕이 명나라 초유를 받으면서부터 보내기 시작한 官生이 여러 우여곡절을 겪으면서 학문적 성과를 내기 시작했으며, 동시에 구메무라 출신 자제들의 사적인 중국 유학도 많이 이루어져 한문학적 지식이 이전에 비할 바 아니었다. 이 시기는 유구 한시의 융성기라고도 할 수 있다.

먼저 1705년에 중국에서 『皇淸詩選』이 나왔는데, 이 가운데에 유구 시인의 작품이 70수 가까이 수록되어 있다. 『황청시선』에는 청나라를 중심으로 주변 조공국, 즉 조선·베트남·유구 등의 시인 작품이 수록되어 있다. 그렇다고 해도 이 정도 수의 작품이 중국에서 출판된 시집에 들어갔다는 것은 주목할 가치가 있다.[50] 그리고 이 시기 성과 가운데 가장 주목해야 할 것은 1725년에 유구 최초의 한시문집인 『中山詩文集』이 편찬되었다는 점이다. 이 시집은 程順則(1663～1734)이 쿠메무라 시인을 중심으로 해서 문장과 시를 모아 편집한 것이다. 여기에는 「執圭堂詩艸」(曾益)·「觀光堂遊艸」(蔡鐸)·「雪堂燕遊草」 「雪堂雜組」 「雪堂贈言」(程順則)·「翠雲樓詩箋」(周新命)·「焚餘稿」(程搏萬) 등 개인 시문집이 포함되어 있다. 이외에도 『寒窓紀事』(蔡肇功)·『四本堂詩文集』(蔡文溥)·『澹園詩文集』(蔡溫) 등의 시집이 있다. 이들 작품집의 작자는 대부분 구메무라 출신자이다. 이 당시 문인으로 유명한 인물은 위의 시집 작가 외에도 蔡世昌·揚文鳳·蔡汝霖 등과 같은 한문학자가 있다. 이들 작가와 작품에 대해서는 지면을 달리하여 자세히 고찰 할 예정이다.

---

49) 이에 대해서는 이성혜, 「琉球 문인 蔡溫의 『簑翁片言』에 함의된 儒·佛·道에 대한 思惟」, 『동양한문학연구』제43집, 2016을 참조.

50) 上里賢一 注釋, 『琉球漢詩選』, ひるぎ社, 1990, p.21.

Ⅵ. 맺음말

유구에 언제 한문이 전래되었는지, 한문학은 언제쯤 성립되었는지에 대해서는 분명하지 않지만, 학자들은 가장 이른 시기로 14세기 전후로 보고 있다. 유구 한문학의 성립 배경에는 두 가지 계보가 있다. 하나는 '오산승 계보'이고, 다른 하나는 '민인삼십육성 계보'이다. 그리고 시기는 차이나지만 유구 한문학의 중요한 전환점으로서 사쓰마의 침입을 추가한다면, 유구 한문학의 성립과 전개에는 세 가지 큰 흐름이 있다. 하나는 일본 오산 계통 승려의 도래이고, 다른 하나는 중국 복건성 민지역에 살던 36성의 이주이며, 또 다른 하나는 일본 사쓰마번의 침공이다.

먼저 일본 승려의 도래로 유구에 한자와 가나문자가 동시에 전해졌다고 하며, 가장 일찍 도래한 승려는 선감이다. 뒤이어 각각 100년의 시차를 두고 뇌중법인과 개은이 왔다. 이들 도래승은 불교 포교자인 동시에 한문 지식을 갖춘 교육자로 유구 한문학의 성립과 전개에 기여했다. 이 시기 승문 한문학의 성과는 碑記와 鍾銘이며 그 대표적인 작품이 「수리성 정전의 종명」이다. 다음으로 민인 36성의 이주이다. 이들의 이주 시기는 분명하지 않지만 가장 빠른 시기를 잡는다면 1372년 찰도왕이 명나라 초유를 받은 때부터 일 것이라고 판단한다. 이들 귀화인들은 중국에서 습득한 한문학적 지식을 바탕으로 유구의 외교문서를 전담했다.

세 번째로 유구에 유가사상이 정착되고 한문학의 보급이 확대된 계기는 일본 사쓰마의 침공이다. 사쓰마는 유구 지배의 필요성으로 유구에 신분제를 실시하는데 이를 위해 유가사상을 확대하고 정착시켰다. 유가사상에 의한 신분제의 확립은 사농의 분리와 가보와 문중의 형성으로 시작되었다. 이로 인해 일본보다는 오히려 한국과 매우 유사한 문중제도가 오키나와에 성립되었다. 조상숭배와 가부장적 의미가 담긴 가보와 문

중이 성립되고, 사농분리로 사실상 신분제가 확정되었다. 특히 가보와 혈통을 파악하기 위한 系圖는 1690년 가보를 관장하는 기관 系圖座가 설치되면서 완성되었다. 이를 전후하여 사족 층에서는 유교이데올로기의 도입과 더불어 문중의식을 고양시켜갔다. 그리고 이 시기 유구에 공자묘와 명륜당이 건립되어 유가 경전인 사서오경 등이 제도적으로 교육되었다. 동시에 관생 및 사비에 의한 유학생들의 한문학 지식이 깊어지면서 한시와 한문 문장이 다량으로 생산되었다. 명실 공히 유구 한문학의 융성기이다. 이런 과정과 배경을 거쳐 유구에 한문학이 성립되고 전개되었다.

<參考 文獻>

『高麗史節要』, 한국고전번역원, 한국고전종합DB.
『朝鮮王朝實錄』, 한국고전번역원, 한국고전종합DB.
『明史』 卷323, 「列傳」 第211, 外國四, 琉球, 『欽定四庫全書』.

JCC出版部, 『繪で解る琉球王國 歷史と人物』, JCC出版, 2012.
上里隆史, 『尙氏と首里城』, 吉川弘文館, 2016.
上里賢一 注釋, 『琉球漢詩選』, ひるぎ社, 1990.
上里賢一 編, 『校訂本 中山詩文集』, 九州大學出版會, 1998.
與並岳生, 『察度王/南山と北山』, 新星出版, 2011.
外間守善, 波照間永吉 編著, 『琉球國由來記』, 角川書店, 1997.
原田禹雄 譯注, 『中山世譜』, 榕樹書林, 1998.
眞榮田義見著, 『沖縄・世がわりの思想』, 第一教育圖書, 昭和48 1973.
『琉球・沖縄 歷史人物傳』, 沖縄歷史教育研究會, 沖縄時事出版, 2007.
다카라 구라요시 지음・원정식 옮김, 『류큐왕국』, 小花, 2008.
와타나베 요시오 지음・최인택 옮김, 『오키나와 깊이읽기』, 민속원, 2014.

이성혜, 「琉球 문인 蔡溫의 『簑翁片言』에 함의된 儒·佛·道에 대한 思惟」, 『동양한문학연구』제43집, 동양한문학회, 2016.

이성혜, 「북경에서 만난 조선과 유구(琉球) 사신의 민간외교」, 『포은학연구』 제18집, 포은학회, 2016.

延恩株, 「韓國および沖縄の'門中制度'とそこでの女性の役割の比較考察」, 『櫻美林國際學論集』 7, 櫻美林國際學論集編集委員會, 2002.

津波高志, 「沖繩의 門中과 家譜-韓國과의 比較를 위해서-」, 『조선왕조와 유구왕조의 역사와 문화 재조명』, 한국오키나와학회, 1998.

Abstract

A Study on Historical Backgrounds of Classical Chinese Literature in Yugu /
Lee, Seong-Hea

It's not uncertain when Chinese letters were introduced to Yugu(琉球) and when classical Chinese literature was formed in that region. However, researchers generally agree that it was around the 14th century. Three events, they say, made greatest contributions to the formation and development of classical Chinese literature in Yugu. One is the arrival of Japanese Buddhist monks, another is immigration by people of 36 last names who lived in Min, Fujian Province, China and the other, invasion by Sathuma Province, Japan.

Chinese character and Gana letters were introduced to Yugu by Japanese Buddhist monks, Seongam(禪鑑) earliest, followed by Noejung Beopin(賴重法印) and Gae Eun(芥隱) in order who were 100 years away from each other. These monks not only propagated Buddhism, but also educated Chinese letters, contributing to the formation and development of classical Chinese literature in Yugu. Their accomplishments can be found in bell inscriptions and records that were made when they were working in Yugu.

Another contribution to the classical Chinese literature of Yugu was the immigration of 36 last names from Min(閩), China. The time when they first came to Yugu is known as 1392, 1394 or 1396, but not certain. However, many researchers of Yugu assume that those immigrants first arrived earlier, or in 1372. The naturalized citizens took in charge of diplomatic documentation for Yugu based on the knowledge of classical Chinese literature that they had learned in their mother country.

Confucianism was introduced to Yugu since Sathuma Province's invasion. To govern Yugu, that province implemented a social status system, for which

Confucianism was distributed. The Confucianism-based status system started with separation between the scholastic and the farming classes, generation of family genealogy and formation of clans. That system was completed in 1690 when Gyedojwa(系圖座) was established as a governmental agency of family genealogy management. Around that time, Confucian ideology and the consciousness of clanship became more an more prevalent across the scholastic class of Yugu, leading to the formation and development of classical Chinese literature in the region.

Key words: Yugu, classical Chinese literature, Japanese Buddhist monks, 36 last names from Fujian Province, Sathuma, Confucianism.

退溪學論叢 第31輯(155～181쪽)

신라 노래 <풍요>의 문화적 담론 읽기*

김 병 권**

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 작품의 중생교화 담론
Ⅲ. 노래 부르기의 수행 담론
Ⅳ. 결론

論文 抄錄

<풍요(風謠)>는 신라시대에 사람들이 노래했던 향가의 한 작품이다. 성 안의 시주들은 양지(良志) 스님이 재(齋)를 지낼 때에 비용을 보시(布施)하였고, 성 안의 남녀들은 장육상(丈六像)을 만드는 일에 진흙을 다투어 날랐으며, 진흙을 나르면서 불렀던 노래가 <풍요>이다.

불교는 깨달음의 종교이며, 중생도 깨달으면 부처라 한다. 불교교리는 정해진 법이 있어서 깨달음을 이루는 것은 아니라고 가르친다. 한편 신라인들은 노래를 숭상한지 오래되었고, 노래가 천지와 귀신을 감동시킨 일이 한두 가지가 아니었다고 전한다. 이와 같은 시각에서 <풍요>를 불렀던 당시 사람들의 불교문화 담론(談論)을 읽을 수 있다.

<풍요>에서 사용한 어휘가 '오다'와 '서럽다'와 '의내〔중생〕'와 그리고 '공덕 닦다'이다. 이 어휘들은 단순하지만 불교의 중요한 개념어이다. 오다는 생사의 윤회에서 해탈하지 못하고 전생(前生)에서 금생(今生)으로 온다는 뜻이다. 중생은 고정관념에 집착하여 진리를 깨닫지 못한 사람이다. 서러움은 괴로움에서 일어나는 정서이다. 괴로움은 인과응보에 따른 업장(業障), '나'의 고정된 관념에 집착하는 무명(無明)과 그리고 실상(實相)을 있는 대로 보지 못하는 무

* 이 논문은 2017년도 부산대학교 인문사회연구기금의 지원을 받아 연구되었음.
** 부산대학교 명예교수.
▌논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

지(無知)에서 일어난다. 수행인은 내가 없음을 알고 남에게 멸시를 당하더라도 분노를 참을 수 있음으로써 공덕(功德)을 성취한다. 이러한 공덕을 닦는 일은 헤아릴 수 없이 많은 재물을 보시한 복덕보다 훨씬 뛰어나며, 깨달음을 얻는 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생에서 금생으로 온 중생들이 괴로움을 소멸하고 깨닫기 위해 공덕을 닦는다는 작품이다.

이러한 <풍요>의 의미에서 두 가지 담론을 읽을 수 있다. 첫째는 노래를 지은이가 괴로움을 소멸한 깨달음이 재물을 보시한 복덕에 있지 않고 무아를 알며 분노를 참는 공덕에 있음을 교화(敎化)한 담론이다. 둘째는 중생이 <풍요>를 노래한 일은 염불(念佛) 또는 참선(參禪)을 하듯이 믿는 마음을 맑게 하여 깨달음에 이르려는 수행 담론이다.

따라서 <풍요>의 내용은 선지식이 업장 또는 무명 또는 무지의 괴로움을 겪고 있는 중생을 교화하려는 담론이며, 노래 부르기는 깨달음을 얻기 위해 공덕을 닦는 수행 담론이다.

주제어: <풍요>, 무아, 인욕, 공덕, 깨달음, 담론.

Ⅰ. 서론

이 연구의 대상 작품은 <풍요(風謠)>이다. 이 작품에 대해서는 언어의 해독과 해석, 노래의 의미와 기능, 작품에 수용된 사상, 그리고 노래의 선율 등 다양한 분야에서 꾸준히 연구되고 있다. 그렇지만 이러한 연구의 결과는 성 안의 남녀들이 <풍요>를 노래한 행위에 대한 수행의 의미에까지 이르지 못한 듯하다. 이 연구에서는 <풍요>가 현실을 인식하고 깨달음을 얻는 마음 다스림의 노래이라는 관점에서 성 안 남녀들이 <풍요>를 노래한 수행의 불교적 담론을 설명하고자 한다.

이 <풍요>는 『삼국유사(三國遺事)』 「양지사석(良志使錫)」에 실려 있는 신라 향가(鄕歌)이다. 「양지사석」은 양지 스님의 기이하고 재예(才藝)를 겸비한 행적을 서술한 이야기이다. 그 행적 가운데서 <풍요>와 관련된 내용을 인용하면 다음과 같다.

그〔양지(良志)〕가 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들 때에는, 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 주물러서 만드니, 온 성 안의 남녀들이 다투어 진흙을 날라다 주었다. 그 때 부른 풍요(風謠)는 이러하다.

오다 오다 오다
오다 셔럽다라
셔럽다 의내여
功德 닷ᄀᆞ라 오다

지금까지도 시골 사람들이 방아를 찧을 때나 다른 일을 할 때에는 모두 이 노래를 부르는데 대개 이때 시작된 것이다. 장육상(丈六像)을 처음 만들 때에 든 비용은 곡식 이만삼천칠백 석이었다.[1]

양지(良志) 스님이 영묘사(靈廟寺)의 장육상(丈六像)을 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 만들었다고 전한다. 입정은 마음을 고요하게 하여 망념과 사념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이고, 정수는 모든 사물이나 이치를 밝게 꿰뚫어보는 지혜(智慧)를 얻는다는 뜻이다. 그리고 성 안의 남녀들이 장육상을 만드는데 필요한 진흙을 다투어 나르고, 불상 조성에 필요한 이만삼천칠백 석을 시주한 행위는 보시(布施)이다. 성 안의 남녀들이 진흙을 나르면서 노래를 부르는 일은 양지 스님이 입정한 정수의 태도와 무관하지 않다. 이러한 사실은 <풍요>를 불교문화의 맥락에서 이해해야 하는 당위성을 제공한다.

<풍요>에서 사용한 어휘들은 '오다'와 '서러움'과 '의내(이하에서 중생으로 표기함)'[2]와 그리고 '공덕'이다. 이 어휘들은 불교문화의 중요한 개

1) 일연, 김민수 역, 『삼국유사』, 「양지사석」, 을유문화사, 1985, 308쪽. "其塑靈廟之丈六也 自入定 以正受所對 爲揉式 故傾城士女爭運泥土 風謠云 來如來如來如 來如哀反多羅 哀反多矣徒良 功德修叱如良來如 至今土人舂□役作皆用之 蓋始于此 像初成之費 入穀二萬三千七百碩" 노래의 해독은 양주동의 견해를 따랐다.(양주동, 『조선고가연구』, 박문서관, 1946, 487쪽.)

2) 김완진, 『향가독해법연구』, 서울대학교출판부, 1986, 110쪽.

념어이다. 이 개념어들이 함께 어우러져 작품 전체의 의미를 형성하며, 그 의미는 노래를 지은 사람과 노래를 불렀던 사람의 불교문화를 이해하는 데 중요하게 작용한다. 작품의 의미를 해석하는데 특히 문제가 되는 어휘가 공덕이다. 왜냐하면 불교에서는 보시하여 얻는 복덕을 공덕이라고 하지 않기 때문이다.[3]

위의 기록에서 보면 노래를 불렀던 성 안의 남녀들은 진흙을 나르는 보시를 행하였다. 보시는 소유에 대한 집착과 번뇌를 내려놓은 청정한 마음에서 행하야 한다. 이러한 보시가 무량한 복덕을 짓는 수행이라고 일반적으로 이해하는 보살행이다. 노래에서는 '복덕을 지으러 오다' 하지 않고 '功德 닷ᄀᆞ라 오다(이하에서는 공덕 닦으러 오다로 표기함)'고 표현하였다. 그래서 노래의 내용이 어째서 공덕 닦으러 오다고 표현하였을까 하는 의문이 생기며, 이 의문의 해결이 <풍요>의 의미를 이해하는 관건이다. 이 연구는 <풍요>의 의미를 정확하게 해석하기 위하여 오다와 서러움과 공덕의 불교적 의미를 분석하고, <풍요>를 노래 부르는 수행을 불교문화의 맥락에서 설명하려는 데 목적이 있다.

불교는 깨달음의 종교이며, 『금강경』에서는 "모든 부처와 모든 부처의 아뇩다라삼먁삼보리법이 모두 이 경으로부터 나왔다."[4]고 설명한다. 그리고 『금강경』은 시비를 분별할 어떤 모습도 없는 무상(無相)이 종(宗)이고, 온갖 모습이 사라져 머물러 집착할 것이 없는 무주(無住)가 체(體)이고, 인연을 따라 모습을 드러내는 묘유(妙有)가 용(用)이다.[5] 이 연구에서는 <풍요>를 분석하고 설명하는 데 『금강경(金剛經)』의 교리를 활용하기로 한다.

---

3) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 장경각, 1993, 193쪽.

4) 무비, 『금강경 강의』, 「의법출생분 제9」, 불광출판부, 2001, 88쪽. "一切諸佛及諸佛阿耨多羅三藐三菩提法 皆從此經出".

5) 혜능, 「조계육조선사서」, 함허득통 편저, 학산대원 강설, 『금강경오가해 강설』, 운주사, 2017, 43쪽.

Ⅱ. 작품의 중생교화 담론

1. 무주상보시의 복덕

양지(良志) 스님은 신라 선덕왕(善德王, 532~647) 때에 자취를 나타냈는데, 그의 신이하고 재예를 겸비한 행적이 『삼국유사』의 「양지사석」에 전한다.

> 중 양지(良志)는 그 조상이나 고향에 대해서는 자세히 알 수 없다. 오직 신라 선덕왕(善德王) 때에 자취를 나타냈을 뿐이다. 석장(錫杖) 끝에 포대 하나를 걸어두기만 하면 그 지팡이가 저절로 날아 시주(施主)의 집에 가서 흔들면서 소리를 냈다. 그 집에서 이를 알고 재(齋)에 쓸 비용을 여기에 넣는데, 포대가 차면 날아서 돌아온다.[6]

위에서 인용한 글은 석가모니가 공양 때가 되면 사위성에 들어가서 탁발한 행적을 연상하게 한다.[7] 석가모니는 직접 사위성에 들어가서 차례대로 탁발하였으나, 양지 스님은 포대를 걸어둔 지팡이가 저절로 날아 시주의 집에 가서 시주를 받도록 한 차이가 있다.

시주의 집에서 지팡이에 걸어둔 포대에 재비(齋費)를 넣는 시주는 보시(布施)이다. 보시는 자기 소유물을 필요한 사람에게 베풀어 주는 것을 뜻하며,[8] 집착과 모든 번뇌를 없애주는 길이기도 하다.[9] 그리고 『대품반야(大品般若)』에서는 보시에 대해 "세 가지가 청정하나니, 주는 자와 받는 자와 주는 물건의 셋을 얻을 수가 없기 때문이다."[10]라고 하여 보살

---

6) 일연, 김민수 역, 『삼국유사』, 「양지사석」, 307쪽. "釋良志 未詳祖考鄕邑 唯現迹於善德王朝 錫杖頭掛一包袋 錫自飛至檀越家 振拂而鳴 戶知之納齋費袋滿則飛還 故名其所住 曰錫杖寺".

7) 무비, 『금강경 강의』, 「법회인유분 제1」, 17-19쪽. "世尊 食時 著衣持鉢 入舍衛大城 乞食 於其城中 次第乞已 還至本處 飯食訖 收衣鉢 洗足已 敷座而坐".

8) 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 동국대학교출판부, 2004, 130쪽.

9) 조계종 포교원 지음, 『불교의 이해와 신행』, 조계종출판사, 2004, 231쪽.

10) 『대품반야』 권 7. 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 130쪽에서 재인용.

의 청정한 보시를 설명하고 있다. 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 기술한 보시에서 관심을 가져야 할 내용은 두 가지이다. 하나는 양지 스님이 중생들에게 보시할 기회를 제공하였고, 보시한 사람과 금액이 알려지지 않도록 방편을 사용하였다는 사실이다. 다른 하나는 보시한 사람이 자신의 보시를 양지 스님이 알아주기를 바라지 않고 행할 수 있었다는 사실이다. 이런 보시는 보살의 청정한 보시를 실천한 것이다.

석가모니가 기원정사에 모인 대중에게 보시를 어떻게 해야 하며, 그 결과가 어떠한지를 설명하였다.

> 수보리야, 보살은 모든 법(法)에 안주하지 말고 보시를 행하라. 이른바 형상에 안주하지 말고 보시를 하라. 소리와 냄새와 맛과 감촉과 법〔일체의 작용〕에도 안주하지 말고 보시를 하라. 수보리야, 보살은 마땅히 이와 같이 보시하여 상(相)에 안주하지 말지니라. 왜냐하면 만약 보살이 상에 안주하지 않고 보시를 하면 그 복덕을 가히 생각하여 헤아릴 수 없느니라.[11]

법(法)은 법칙성이 있는 일체의 사물을 의미하며, 법에 안주하지 않는다고 함은 일체의 사물에 머물지 않는다는 뜻이다. 상(相)이란 모습이라는 뜻을 넘어 불변하는 고정관념을 뜻한다. 형상, 소리, 냄새, 맛, 감촉, 법이란 인식의 주체인 눈, 귀, 코, 혀, 신, 의가 인식하는 대상이다. 그리고 상에 머물지 않는다는 것은 대상에 대해 이미 인식한 개념이나 고정관념에 머물지 않는다는 뜻이다. 이렇게 법과 상에 머물지 않고 행하는 보시가 무주상보시(無住相布施)이고, 무주상보시의 복덕이 헤아릴 수 없이 많다는 것이다. 따라서 성 안 남녀들의 보시는 무주상보시라고 할 수 있고, 이러한 보시는 무량한 복덕을 얻을 수 있는 인연이다.

보시는 재보시와 법보시가 있다. 『금강경』에서는 재보시와 법보시의 차이를 설명한다.

---

11) 무비, 『금강경 강의』, 「묘행무주분 제4」, 41-45쪽. “須菩提 菩薩 於法應無所住 行於布施 所謂不住色布施 不住聲香味觸法布施 須菩提 菩薩 應如是布施 不住於相 何以故 若菩薩 不住相布施 其福德 不可思量”.

수보리야, 내가 이제 진실한 말로 너에게 이르노니, 만약 어떤 선남자 선여인이 칠보로써 저 항하의 모래 수와 같은 삼천대천세계에 가득 채워서 보시한다면 얻을 복이 많겠느냐. 수보리가 말씀드리되, 매우 많습니다. 세존이시여. 부처님께서 수보리에게 이르시되, 만약 선남자 선여인이 이 경〔금강경〕 가운데서 사구게만이라도 받아 지니고 다른 사람을 위하여 설한다면 그 복덕이 앞에서 칠보로 보시한 복덕보다 수승하리라.[12]

선남자 선여인이 칠보의 재물로써 행한 보시는 재보시이며, 『금강경』의 사구게(四句偈)만이라도 받아 지니고 다른 사람을 위하여 설하는 보시는 법보시이다. 석가모니는 법보시의 복덕이 재보시의 복덕보다 수승하다고 설명하였다. 그렇지만 깨달음을 발원한 보살은 상(相)에 머물지 않고 보시를 하여 일체 중생을 이롭게 해야 하고 "지은 복덕에 탐착하지 않으므로 복덕을 받지 않는다"[13]고 설하였다.

따라서 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 서술한 보시는 보시를 했다는 상에 집착하지 않아야 하며, 복덕을 얻는다는 기대에 머물지 않아야 하는 무주상보시(無住相布施)의 수행(修行)을 보여준 예이다.

2. 괴로움의 서러움

<풍요>에서 '오다'라고 독해된 '來知'를 반복하여 표현하고 있다. 이러한 표현은 "많은 사람들이 줄지어 오는 행렬을 상상하도록 하는 비유"라고 해석할 수 있지만,[14] 다른 한편으로는 오는 행위가 과거에서부터 지금에 이르기까지 영원히 반복하고 있음을 상상할 수 있도록 한다. '오

12) 무비, 『금강경 강의』, 「무위복승분 제11」, 116-118쪽. "須菩提 我今實言告汝 若有善男子善女人 以七寶滿尒所恒河沙數 三千大千世界 以用布施 得福多不 須菩提言 甚多 世尊 佛告須菩提 若善男子善女人 於此經中 乃至受持四句偈等 爲他人說 而此福德 勝前福德".

13) 무비, 『금강경 강의』, 「불수탐착분 제28분」, 263쪽. "菩薩 所作福德 不應貪着 是故 說不受福德".

14) 최철, 『신라가요연구』, 개문사, 1979, 113쪽.

다'는 과거 현재 미래 가운데 어느 하나에 귀속하는 시제가 아니고 절대 시제이다. 이렇게 절대시제로 표현한 의도는 중생이 이 세상에 과거 또는 전생에도 왔고, 현재 또는 금생에도 오며, 미래 또는 내생에도 올 것이라는 영원성을 의미하려 했다는 해석이 가능하다. 그래서 '오다'는 단순한 어휘이지만 작품의 의미를 해석하는 데 중요한 단서이다.

그러면 누가 어디서 오는 것일까? <풍요>와 배경 설화의 유기적인 관계에서 보면 남녀들이 성 안에서 장육상을 조성하는 영묘사에 온다고 일차적으로 해석할 수 있다. 그리고 일연은 고려시대까지 이 노래가 전승되고 있으며, 방아를 찧을 때나 다른 모든 일을 할 때에 이 노래를 불렀다고 전해준다. 그래서 사람이 어느 특정한 곳에 온다고 단정하기 어려울 듯하다.

이 노래는 장육상을 조성하기 이전에 이미 지어졌으며, 장육상을 조성할 때에 동참한 성 안의 남녀들이 불렀을 것이라는 견해[15]가 설득력을 얻는다. 이 견해에 따르면 '오다'를 성 안의 남녀들이 영묘사에 일하러 오는 것이라고 제한할 필요가 없으며, 오히려 이 세상에 오다는 뜻으로 해석할 수 있다.[16] 그리고 삼회 반복한 '오다'는 이 세상에 살고 있는 사람들이 전생(前生)에서 금생(今生)으로 왔으며, 내생(來生)에도 올 것이라는 뜻을 의미한 듯하다. 바꾸어 말하면 '오다'라는 절대시제를 삼회 반복 사용한 표현은 생사를 소멸하지 못한 삼세 윤회를 의미한 것이다.

다음으로 <풍요>에서는 '셔럽ᄃᆞ라(이하에서는 서럽더라로 표기함)'와 '셔럽다(이하에서는 서럽다로 표기함)'가 다르게 표현되어 있다. 이 가운데 '서럽다'는 현재의 정서를 표현한 것이지만 '서럽더라'는 '하더라'처럼 현재만의 정서가 아니다. 즉 '서럽더라'는 이 세상에 와서 살아본 삶의 체험적 진술이라는 해석이 가능하다.[17] 그렇지만 '오다'가 과거의 전생

15) 김종우, 『향가문학연구』, 선명문화사, 1974, 52쪽.
박노준, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982, 118쪽.
윤영옥, 『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1982, 159쪽.

16) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 부산대학교 민족문화연구소, 2009.3, 253쪽.

(前生)에서 현재의 금생(今生)을 거쳐 미래의 내생(來生)으로 이어지는 의미를 지녔듯이 '서럽더라'도 과거에서 현재까지 이어온 경험으로 판단하고 미래를 예측한 정서라고 보는 것이 타당하다. 그래서 <풍요>에서 표현한 '서럽더라'는 전생에서 느꼈던 정서가 금생에까지 이어지는 서러움이며, '서럽다'는 금생의 지금 여기에서 늘 느끼는 서러움이다.

마지막으로 어째서 서러움의 정서를 표현했는가? 설화에서는 성 안의 남녀들이 다투어 진흙을 날랐다고 서술되어 있다. 설화의 맥락에서 읽으면 "흙을 나르는 일에 동원된 괴로움을 호소한 정서"[18]라고 이해하기도 한다. 선덕왕 무렵의 역사적 사실과 관련하여 "신라가 삼국을 통일하던 시기에 백성들이 겪는 현실적 고통에 연유한 서러움"[19]이라고 그 해석을 확대하기도 한다. 이런 관점에서 이해하게 되면, <풍요>는 "노동요"[20], 또는 "집단적 노동요"[21], 그리고 "피지배 노역 계층이 집단적 감정을 은연중에 토로한 노래"[22]가 된다.

이러한 해석들은 설화의 맥락 또는 시대적 맥락에서 설득력이 있다. 그렇지만 '다투어 진흙을 날랐다'고 기술한 설화의 내용에서 보면 어색하다. 왜냐하면 진흙을 다투어 나르는 행위는 강제적 동원이 아니고 자발적 참여라고 보는 것이 더 타당하기 때문이다. 이렇게 자발적인 참여는 서러움보다는 즐거움의 정서일 수가 있다. 그래서 서러움의 의미는 불교적 해석이 필요하다. <풍요>에 대해 "일체의 세속적인 것에 대한 무상감(無常感)과 비애(悲哀)가 한 덩어리 되어서 토출한 것"[23]이라거나, "중생이 지은 죄를 사하려고 공덕을 닦으러 불사에 참여하기를 권하는

17) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 255쪽.
18) 조동일, 『한국문학통사』, 지식산업사, 2005(제4판), 159쪽.
19) 김승찬, 『신라향가론』, 부산대학교 출판부, 1999, 97쪽.
20) 조동일, 『한국문학통사』, 159쪽.
21) 최철, 『신라가요연구』, 115쪽
22) 윤여옥, 『신라시가의 연구』, 163쪽.
23) 박노준, 『신라가요의 연구』, 116쪽.

민요풍의 노래”[24]라는 설명을 읽을 수 있다. 그리고 서러움이 일상적인 노동의 감정이라는 견해를 비판하고 “이 세상에 와서 살아가는 인간의 실존적 삶과 관련된 감정이며, 이 세상이 무상하기 때문에 오는 슬픔의 감정이라 해석하고 이 노래를 노동요로서의 기능을 지닌 불교가요”[25]라고 설명한 연구도 있다. 이 설명은 서러움을 사성제(四聖諦)를 원용하여 이해한 결과이다. 이런 맥락에서 노래에서 서럽다고 표현한 괴로움의 원인을 불교교리에서 찾을 수 있다.

먼저 『금강경』의 내용에 주목하고자 한다.

> 수보리야, 선남자 선여인이 이 경을 받아 지니며 읽고 외우더라도 만약 남에게 업신여김을 당하면, 이 사람은 전생에 지은 죄업으로 응당 악도에 떨어질 것이로되, 금생의 사람들이 업신여김으로써 전생의 죄업이 모두 소멸되고 마땅히 아뇩다라삼먁삼보리를 얻으리라.[26]

위에 인용한 글에서 두 종류의 괴로움을 읽을 수 있다. 하나는 『금강경』을 읽지만 다른 사람에게 멸시를 당하는 일이며, 다른 하나는 전생 업장으로 내생에 지옥에 떨어질지도 모르는 걱정이다. 선남자(善男子) 선여인(善女人)은 계율을 지키며 복을 닦았으며, 이미 천만불소에서 선근을 심었으며, 맑은 믿음을 내는 자이며 무량한 복덕을 얻는다.[27] 그래서 선남자 선여인이 『금강경』을 읽고 외우지만 현생 사람들의 업신여김을 당하면 전생의 죄업을 소멸하고 깨달음을 얻을 것이라고 한다.

다음으로 무명(無明)이 괴로움의 원인이다. 사람이 이 세상에 태어나

---

24) 김무조, 『신라 불교 신라 스님』 신지서원, 1998, 219쪽.

25) 엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 262쪽.

26) 무비, 『금강경 강의』, 「능정업장분」, 180쪽. “須菩提 善男子善女人 受持讀誦此經 若爲人輕賤 是人 先世罪業 應墮惡道 以今世人輕賤故 先世罪業 則爲消滅 當得阿耨多羅三藐三菩提”.

27) 무비, 『금강경 강의』, 「정신희유분 제6」, 65-67쪽. “當知 是人 不於一佛二佛三四五佛 而種善根 已於無量千万佛所 種諸善根 聞是章句 乃至一念 生淨信者 須菩提 如來 悉知悉見 是諸衆生 得如是無量福德”.

서 늙고 병들고 죽는 네 가지를 사고(四苦)라고 한다. 이 네 가지의 고통은 이 세상에 태어난 사람 가운데 어느 누구도 피할 수 없는 괴로움이다. 이 네 괴로움은 육체적인 생사만을 뜻하는 것이 아니라 자기 자신을 생사한다고 보게 된 환상상(幻想相)과 거기에서 오는 정신적인 괴로움까지 포함한다. 십이연기설(十二緣起說)에 따르면 무명(無明)은 실체가 아닌 것을 자기의 실체로 착각한 망상이고, 주어진 존재의 일시적 형체를 나라고 하는 집착이며, 진리에 대한 무지(無知)이다.[28] 이런 무명이 사람에게 생로병사(生老病死)의 괴로움의 원인이다.

마지막으로 갈애(渴愛)로 괴로움의 원인을 살필 수 있다. 이 갈애는 십이연기의 하나이며 무명에서 연기한 괴로움의 원인이다. 사람은 괴로움과 즐거움의 감정에 기초하여 즐거운 대상을 자기 것으로 하려고 갈애하고, 괴로운 대상을 피하려고 갈애하는 욕심이 있다. 즐거움의 대상을 자기 것으로 하려는 갈애를 이루지 못한 마음, 괴로움의 대상을 피하려고 하는 갈애를 이루지 못한 마음, 이러한 마음이 괴롭고 서러운 것이다.

<풍요>에서 표현한 '서럽더라'는 노동에 동원된 괴로움을 호소한 정서라고 한 설명은 설화에 근거한 제한된 의미라는 한계가 있다. 그리고 불교의 맥락에서 보면 전생의 업장과 업신여김에서 겪는 괴로움, 진리인 명(明)을 깨닫지 못한 중생이 겪는 생로병사의 괴로움, 즐거움을 갈애한 탐욕을 이루지 못한 괴로움 등을 정서적으로 표현한 서러움라고 이해할 수 있으며, 이것들이 불교의 시각에서 이해한 서러움의 원인이다.

3. 무아 성인의 공덕 닦기

앞에서 살펴보았듯이 <풍요>에서 표현한 서러움은 괴로움을 겪는 정서이며, 선세죄업에 의한 생사윤회, 무시당함, 무명, 그리고 갈애가 괴로움의 원인이다. 이런 괴로움에서 벗어나고 깨달음을 얻으려는 불교 수행의 한 과정이 공덕을 닦는 일이다.

---

28) 교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 80-81쪽.

지금까지의 연구에서 '공덕 닦으러 오다'는 <풍요>의 불교사상을 설명하는 중요한 단서가 되고 있다. <풍요>의 사상에는 "생의 무상을 슬퍼한 나머지 그 생을 영원히 존속시킬 수 있는 길을 불상 조성을 통하여 얻어 보자는 신라인의 공덕관념(公德觀念)이 들어있다"고 설명한다.[29] 그리고 "공덕을 닦는다는 것은 천상의 세계를 지향한다는 뜻이며 삶의 모든 의미를 거기에 의탁하는 뜻"이라고 설명하기도 한다.[30] 이러한 설명은 쉽게 수긍하기 어려운 문제점을 포함하고 있다. 먼저 불상 조성을 통하여 공덕을 닦을 수 있는가 하는 문제이며, 다음으로 공덕을 닦는 일이 천상을 지향하는 것인가 하는 문제이다. 그래서 불교가 공덕의 개념과 공덕 닦는 길을 어떻게 설명하고 있는지 살펴보고자 한다.

이미 언급하였듯이 불상 조성에 보시하는 일은 복덕을 짓는 일이며, 깨달음을 발심한 보살은 지은 복에 탐착하지 않으며 복을 받지 않는다. 이러한 불사 보시가 공덕을 닦는 길인지에 대해서 검토할 필요가 있다.

먼저 공덕의 개념과 공덕 닦는 일의 대강을『금강경』에서 살펴보겠다.

> 세존이시여. 만약 또 어떤 사람이 이 경을 얻어 듣고 신심이 청정하면 곧 실상을 깨달으리니, 마땅히 이 사람은 제일 희유한 공덕을 성취한 사람임을 알겠습니다.[31]

위의 글 내용은 공덕을 어떻게 닦고 그렇게 하여 얻는 공덕이 무엇인지를 간결하지만 분명히 설명한한다. 이 경을 얻어 듣는다는 말은『금강경』의 무상(無相)과 무주(無住)와 묘유(妙有)를 알게 된다는 뜻이다. 신심이 청정하다고 한 것은 일체의 법에 상(相)이 없고 그 상(相)에 머물지 않아야 한다는 것을 믿는 마음이며, 청정하다는 것은 마음이 호수처럼 고요하고 허공과 같이 비어있다는 뜻이다. 실상의 의미는 "불생불멸의

29) 김종우,『향가문학연구』, 48쪽.
30) 박노준,『신라가요의 연구』, 116쪽.
31) 무비,『금강경 강의』,「이상적멸분 제14」, 143쪽. "世尊 若復有人 得聞是經 信心淸淨 則生實相 當知是人成就第一希有功德".

참존재"[32]이며, 실상을 깨닫는다는 말은 자기의 고정관념에 집착하지 않고 고정관념을 버리게 된다는 뜻이다. 위의 글을 통해서 고정관념에 집착하지 않고 불생불멸하는 참존재의 실상을 깨달음이 공덕이며, 신심을 청정하도록 하는 일이 공덕을 닦는 길이라는 사실을 이해할 수 있다. 그리고 불상 조성에 보시하는 일이 복을 짓는 길이지만 공덕 닦는 길이라고 단정하기 어려우며, 천상을 지향하는 일을 방편이라고 할 수 있을지라도 공덕이라고 이해하기 어렵다.

다음으로 보시를 하여 얻는 복덕과 실상을 깨달아서 이루는 공덕의 다른 점을 살펴본다.

> 수보리야, 만약 보살이 항하강의 모래 수와 같은 세계에 가득 찬 칠보를 가지고 보시하더라도 만약 어떤 사람은 일체법이 아(我)가 없음을 알아서 인(忍)을 얻어 이루면 보살은 앞의 보살이 얻은 공덕보다 수승하리라.[33]

위의 글에 따르면 일체법이 아(我)가 없음을 알아서 인(忍)을 얻어 이룬 어떤 사람의 공덕이 항하강〔갠지스강〕의 모래 수와 같은 세계에 가득 채운 칠보를 보시한 공덕보다 더 수승하다는 것을 알 수 있다. 아(我)가 없다는 무아(無我)는 "우리 속에 영원불변의 어떤 주체가 없다"[34]는 뜻이므로 나의 고정된 관념에 머물러서 집착하지 않는 참존재라는 뜻이다. 그리고 참음을 이룬다는 말은 참존재가 남에게 무시당함으로써 일어나는 욕됨의 분노를 참는다는 뜻이다.

석가모니는 자신의 전생이야기를 통해서 무아 인욕의 공덕이 수승함을 설명하였다. 석가모니의 전생은 인욕선인(忍辱仙人)이었다. 이때 석가모니는 아상(我相)과 인상(人相)과 중생상(衆生相)과 수자상(壽者相)이 모

32) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 조계종출판사, 2001, 210쪽.

33) 무비, 『금강경 강의』, 「불수불탐분 제28」, 261~262쪽, "須菩提 若菩薩 以滿恒河沙等世界七寶 布施 若復有人 知一切法無我 得成於忍 此菩薩 勝前菩薩 所得功德".

34) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 조계종출판사, 2001, 214쪽.

두 없었으며 만약 이런 네 가지의 상이 있었더라면 가리왕이 석가모니의 뼈를 마디마디 자르는 형벌에 마땅히 분노와 원한이 일어났을 것이라고 말한다.[35] 이는 아상(我相)을 비롯한 사상(四相)이 없었기 때문에 가리왕의 형벌에서 받는 모욕의 분노를 참을 수 있었다는 뜻이다.

혜능(惠能)은 어떤 스님이 독경하는『금강경』에서 "응당 머무는 바 없이 그 마음을 낼지니라"[36]라는 내용을 듣고 깨달음을 구하여 제오조 홍인(弘忍) 스님을 찾아갔다. 홍인은 혜능의 예사롭지 않은 근기를 보았지만 그에게 방아를 찧게 하였다. 혜능은 홍인의 지시에 따라 방아를 여덟 달 남짓 찧었지만, 상에 머물지 않는 청정한 마음이 방아를 찧는 욕됨을 참음으로써 불도(佛道)를 이루었고 홍인의 법을 전수하여 제육조가 되었던 것이다.[37] 이 사례도 무아와 인욕이 깨달음의 공덕을 강조한다.

그리고 혜능이 설명한 복덕과 공덕의 차이에 주목할 필요가 있다. 혜능은 공덕에 대해 "복을 공덕이라고 하지 말라. 공덕은 법신에 있고 복 밭에 있지 않다. 자기의 법성에 공덕이 있으니 견성이 곧 공(功)이며 평등하고 곧음이 곧 덕(德)이다. 모든 사람을 경멸하고 아상(我相)을 끊지 못하면 곧 스스로 공덕이 없고 자성은 허망하여 법신에 공덕이 없다"[38]라고 설명하였다. 모든 사람을 경멸한다는 말은 모든 사람을 이롭게 하지 않는다는 뜻이며, 아상을 끊지 못한다는 말은 나에 대한 고정관념에 집착한다는 뜻이다. 이 설명에 따르면 공덕은 나를 낮추어 모든 사람을 이롭게 하고 고정관념이 없는 본래의 자성(自性)을 보는 깨달음이다.

따라서 공덕은 실상에 대한 깨달음이다. 실상이라는 것은 일체의 법

35) 무비,『금강경 강의』,「이상적멸분 제14」, 152쪽. "須菩提 如我昔爲歌利王割截身體 我於尒時 無我相 无人相 無衆生相 無壽者相 何以故 我蜜往昔 節節支解時 若有我相人相衆生相壽者相 應生嗔恨".

36) 무비,『금강경 강의』,「장엄정토분 제10」, 111쪽. "應無所住 而生其心".

37) 성철 편역,『돈황본 육조단경』, 90-93쪽, 113-117쪽 참조.

38) 성철 편역,『돈황본 육조단경』, 192-193쪽.

에 고정된 관념이 없음을 알고 다른 사람에게 멸시당하는 욕됨을 참으며, 모든 사람을 공경하여 이롭게 하는 마음이다. 이 마음을 보는 것이 견성(見性)이다. 혜능이 강조하였듯이 마음을 알고 자성을 보아서 스스로 불도를 이루는 식심견성 자성불도(識心見性 自成佛道)[39]가 공덕이다.

마지막으로 공덕을 어떻게 닦는지에 대해 살펴보겠다. 앞에서 신심을 청정하도록 하는 일이 공덕을 닦는 길이라고 언급하였다. 심심을 청정하게 한 공덕에 대해 『금강경』은 다음과 같이 설명한다.

> 만약 어떤 사람이 이 경을 받아 지니고 읽고 외우며 널리 사람들을 위하여 설한다면 여래는 이 사람을 모두 알며 이 사람을 모두 보나니, 이 사람은 헤아릴 수 없고 말할 수 없으며 끝이 없고 생각할 수 없는 공덕을 모두 성취하게 되리라.[40]

공덕은 『금강경』을 지니고 외우며 널리 사람들을 위해 설하는 수행을 통해서 성취하게 된다. 『금강경』을 지니고 외우는 일은 무상과 무주로써 마음을 다스리는 수행이며, 사람들을 위해 설하는 일은 모든 사람들이 이롭도록 교화하는 수행이다. 그리고 무상과 무주를 알고 많은 사람들을 교화하는 복덕이 헤아릴 수 없이 많은 칠보를 보시하여 얻는 복덕보다 더 많고 더 수승하다고 설명한다. 이러한 내용이 『금강경』에서 여러 차례 반복하여 나타난다.

이처럼 반복하여 더 수승하다고 한 복덕이 바로 공덕임을 알게 된다. 따라서 보시를 통해서 얻는 복덕을 넘어 스스로 성취하는 공덕을 닦아야 하고 이러한 공덕이 깨달음을 얻는다는 불교의 담론을 이해하게 된다.

양지가 영묘사에서 장육상을 조성할 때에 들었던 비용은 곡식 이만삼천칠백 석이었다고 일연은 부연하였다. 이렇게 엄청난 비용은 부유한 지배계층과 귀족들의 보시로 마련되었을 것이며, 이 보시는 복 밭에서는

---

39) 성철 편역, 『돈황본 육조단경』, 173쪽.

40) 무비, 『금강경 강의』, 「지경공덕분 제15」, 175쪽. “若有人 能受持讀誦 廣爲人說 如來 悉知是人 悉見是人 皆得成就 不可量 不可稱 無有邊 不可思議功德”.

복덕을 지어 얻는 일일 수는 있다. 그렇지만 이러한 복덕을 짓는 일은 안으로 자신의 본성을 보고 밖으로 모든 사람을 공경함으로써 자기의 법성에 있는 공덕을 닦는 일이 아니다. 그래서 <풍요>에서는 '복 지으러 오다'고 하지 않고 '공덕 닦으러 오다'고 표현한 까닭을 이해할 수 있다.

지금까지 살펴본 내용을 다음과 같이 정리할 수 있다. <풍요>에서 표현한 오다는 생사윤회를 상징한다. 서러움은 전생의 죄업과 무명과 갈애로 겪는 괴로움이다. 공덕 닦는 일은 괴로움을 소멸하기 위해 아상에 집착하지 않음으로써 청정한 마음을 알고 스스로를 낮추어 일체를 공경하는 본성을 깨닫는 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생의 죄업으로 이 세상에 태어난 중생이 남에게 업신여김을 받는 서러움을 소멸해야 하며, 서러움을 소멸하기 위해서는 무아(無我)와 성인(成忍)의 공덕(功德)을 닦아야 하며, 공덕 닦는 수행을 통해서 무상정등의 깨달음을 얻을 수 있음을 표현한 작품이라고 이해할 수 있다. 이 말은 <풍요>를 지었던 선지식이 중생에게 공덕 닦기를 교화한 담론이라는 뜻이다.

Ⅲ. 노래 부르기의 수행 담론

1. 신라인의 향가 숭상

우리 민족은 예로부터 노래를 즐겨 불렀다. 고대인들이 제천의식에서 신을 즐겁게 하고 공동체의 결속을 다지기 위해 술을 마시고 노래를 부르고 춤을 추었다는 사실을 역사 기록에서 알 수 있다. 원효(元曉)가 표주박을 들고 무애가(無碍歌)를 노래하고 무애무(無碍舞)를 춤추면서 전국 방방곡곡을 돌아다니며 백성들을 교화한 사실에서 노래가 교화의 방편이 되었음을 시사한다. 이처럼 노래를 좋아하여 즐겨 불렀던 문화가 현대까지 이어져 우리의 노래가 한류의 중심이 되고 있다. 향가도 이런 맥락에서 이해할 수 있다.

> 신라 사람들도 향가를 숭상한 자 많았으니, 이것은 대개 시(詩) 송(訟)과 같은 것이다. 때문에 이따금 천지(天地)와 귀신(鬼神)을 감동시킨 것이 한두 가지가 아니다.[41]

신라 사람들이 숭상했던 향가가 천지와 귀신을 감동시킨 일이 한두 가지가 아니었다는 사실은 향가와 관련한 배경 설화를 통해서 알 수 있다.

낭도들이 풍악에 놀러 가려고 하는데 혜성이 심대성(心大星)을 범하자 융천사(融天師)가 노래를 지어서 불렀다. 별의 괴변이 즉시 사라지고, 왜군(倭軍)이 자기 나라로 돌아가고, 임금이 낭도를 풍악에서 놀게 하였다고 전한다.[42] 이 노래가 <혜성가(彗星歌)>이다.

서동(薯童)은 아이들에게 마를 주면서 노래를 부르게 하였으며, 그 결과 선화공주와 결혼하여 왕이 되었다. 왕과 왕비가 못에서 출현한 미륵삼존(彌勒三尊)을 보았으며, 미륵삼존 상을 만들고 미륵사를 창건하였다.[43] 이 노래가 <서동요(薯童謠)>이다.

월명사(月明師)가 <제망매가(祭亡妹歌)>를 지어서 죽은 누이의 재를 지냈더니 지전(紙錢)이 서쪽으로 날아갔다. 그리고 하늘에 해가 둘 나타났을 때에 왕의 요청에 따라 <도솔가(兜率歌)>를 불렀더니 해 하나가 사라졌다고 전한다.[44]

효성왕(孝成王)이 잠저(潛邸)에 있을 때 잣나무 아래에서 신충(信忠)과 바둑을 두면서 신충에게 이야기한 내용을 즉위하여 잊어버렸다. 신충이 노래를 지어 잣나무에 붙였더니 잣나무가 말라버렸고, 왕이 이 사실에 크게 놀라 신충에게 벼슬을 주었더니 잣나무가 살아났다고 한다.[45] 이 노래가 원가(怨歌)이다.

---

41) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「월명사 도솔가」, 370쪽. "羅人尙鄕歌者 尙多 蓋詩頌之類歟 故往往能感動天地鬼神者 非一".
42) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「융천사 혜성가 진평왕대」, 378-379쪽.
43) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「무왕」, 156-158쪽.
44) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「월명사 도솔가」, 369-371쪽.
45) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「신충괘관」, 386-388쪽.

희명(希明)이 눈을 잃고 희명의 어머니가 분황사 관음(觀音) 앞에 나아가 노래를 지어 아이들에게 부르게 하였더니 희명이 눈을 떴다고 전한다.[46] 이 노래가 <도천수대비가(禱千手大悲歌)>이다.

영재(永才)가 남악에 은거하러 가는 길에 도적들을 만났다. 도적들은 그의 이름을 듣고 그가 향가를 잘 하는 줄 알고 향가를 짓게 하였다. 영재가 지은 노래에 감동한 도적들이 모두 칼과 창을 버리고 머리를 깎고 영재의 제자가 되어 함께 지리산에 숨어 살았다고 전한다.[47] 이 노래가 <우적가(遇賊歌)>이다

이러한 향가들은 공통점이 있다. 즉 현실에서 일어난 변괴를 소멸시키거나 부족함을 보완하거나 희망의 성취하려고 서원한 내용을 노래의 언어와 향가의 형식으로 표현한 작품이 향가이다. 그리고 향가는 이를 짓거나 노래한 사람이 노래에 표현한 서원을 성취한 작품이다.

2. 입정(入定) 정수(正受)의 수행

양지 스님의 신이한 행적과 다양한 재예를 「양지사석」에서 읽을 수 있으나 그의 행적에 천지와 귀신이 감동하여 얻은 내용은 기술되지 않았다. 그리고 <풍요>에는 천지와 귀신을 감동시킬 수 있는 내용이 적극적으로 표현되지 않았다. 단지 서럽기 때문에 '공덕 닦으러 오다'라는 내용이 표현되어 있다. 그렇지만 공덕을 닦으러 오는 중생은 공덕이 천지귀신의 감동으로 이루어지기를 기대하면서 노래를 불렀을 것이라고 짐작할 수 있다.

앞에서 <풍요>는 전생의 죄업으로 이 세상에 태어난 중생이 남에게 업신여김을 받는 서러움을 소멸해야 하며, 이러한 서러움을 소멸하기 위해서는 무아(無我)와 성인(成忍)의 공덕(功德)을 닦아야 하며, 공덕 닦는 수행을 통해서 무상(無上) 정등(正等)의 깨달음을 얻을 수 있음을 함축적

46) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「분황사천수대비 맹아득안」, 259쪽.
47) 일연 편, 이민수 역, 『삼국유사』, 「영재우적」, 390-391쪽.

으로 표현한 작품이라고 이해하였다. 여기서는 성 안의 남녀들이 불상을 조성하는 일에 진흙을 다투어 나르면서 <풍요>를 불렀던 행위를 대승불교의 수행이라는 관점에서 검토하기로 한다.

불교교리에서 수행의 진정한 뜻은 "바뀌게 하는 것 또는 변하게 하는 것"[48]이며, 수행은 "수행자들이 범부를 선한자 내지 깨달은 자로 바뀌게 한다"[49]고 설명한다. 한편 『금강경』에서 "법이 있어서 아뇩다라삼먁삼보리심을 발한 것이 아니며,"[50] 또는 "실로 법이 있어서 여래가 아뇩다라삼먁삼보리를 얻음이 아니고",[51] "실로 법이 있어서 부처님이 아뇩다라삼먁삼보리를 얻음이 아니다"[52]고 깨달음을 얻는 법을 설명하였다. 그리고 석가모니는 자신의 깨달음에 대해서 "실로 법이 있어 아뇩다라삼먁삼보리를 얻은 것이 아니므로 연등불이 나에게 수기를 주시면서 말씀하시되, 너는 내세에 마땅히 부처를 이루리니 호를 석가모니라 하리라고 하시니라"[53]고 설명하였다. 이러한 석가모니의 설명은 깨달음을 얻는 수행법이 수행자의 능력과 근기에 따라 다양하여 일정한 법이 없기 때문에 그 법을 얻을 수 없음을 강조한 내용이다.

석가모니는 깨달음을 얻는 법을 얻을 수 없음을 강조했음에도 불구하고 깨달음을 얻는 수행의 선법(善法)을 제시하지 않을 수 없다고 판단하였던 듯하다.

> 수보리야, 이 법은 평등하여 높고 낮음이 없으므로 이를 아뇩다라삼먁삼보

48) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 215쪽.
49) 조계종 포교원 편저, 『불교교리』, 217쪽.
50) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 190쪽. "實无有法 發阿耨多羅三藐三菩提心者".
51) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 192쪽. "以實无有法 如來得阿耨多羅三藐三菩提".
52) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 195쪽. "以實无有法 佛得阿耨多羅三藐三菩提".
53) 무비, 『금강경 강의』, 「구경무아분 제17」, 191쪽. "以實无有法 得阿耨多羅三藐三菩提 是故 燃燈佛 與我受記作是言 汝於來世 當得作佛 号釋迦牟尼".

> 리라 이름하느니라. 아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없이 일체 선법(善法)을 닦으면 곧 아뇩다라삼먁삼보리를 얻느니라. 수보리야, 말한바 선법이라는 것은 여래가 설하되 곧 선법이 아니고 그 이름이 선법이니라.[54]

아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없다는 말은 부정할 상이 없는 무상(無相)의 마음이며 어떤 법에도 머물지 않는 무주(無住)의 마음이다. 선법(善法)은 선법이라는 분별 의식과 상을 가지면 선법이라 할 수 없다. 왜냐하면 선악을 판단하는 절대적인 기준이 없기 때문이다. 나에게 선이 다른 사람에게 악이 될 수 있고, 나에게 악이 다른 사람에게 선이 될 수 있다. 이처럼 사람의 생각은 다 다르지만 그 생각은 평등하다. 그래서 석가모니는 여래가 말한 선법은 선법이 아니고 이름이 선법이라고 설명하였던 것이다.

양지 스님은 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들었다고 한다. 양지 스님의 입정은 석가모니가 경을 설하기 위해 자리를 펴고 앉는 행위와 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 즉 마음을 고요하게 하여 망념과 사념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이다. 양지 스님이 정수의 태도로 장육상을 만드는 일은 석가모니가 반야바라밀을 설하는 내용과 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 즉 양지 스님이 만드는 장육상의 형상을 꿰뚫어 보는 지혜를 얻는 것은 석가모니가 설할 내용을 밝게 꿰뚫어보는 지혜를 얻는 것과 같은 맥락이다.

양지 스님이 장육상을 만드는데 필요한 진흙을 성 안의 남녀들이 진흙을 다투어 나르면서 '공덕 닦으러 오다'는 내용의 <풍요>를 불렀던 의미를 설명할 수 있다. 그들이 진흙을 나르는 일은 무아(無我)에서 행하는 보시의 실천이며, 번뇌와 욕됨의 괴로움을 참는 인욕의 실천이다. 그들

54) 무비, 『금강경 강의』, 「정심행선분 제23」, 237-241쪽. "須菩提 是法 平等 無有高下 是名阿耨多羅三藐三菩提 以无我無人無衆生无壽者 修一切善法 則得阿耨多羅三藐三菩提 須菩提 所言善法者 如來 說非善法 是名善法".

이 다투어 진흙을 나르는 행위는 선행을 실행하는 지계의 실천이고, 물들지 않는 마음으로 멈추지 않고 나아가는 정진의 실천이다. 그리고 노래를 부르는 일은 망념과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하는 입정의 실천이며 실상을 꿰뚫어 보고 지혜를 얻는 정수의 실천이다. 진흙을 나르는 일에서 보시와 지계와 인욕과 정진의 실천을 읽을 수 있고, 노래를 부르는 일에서 입정과 정수 곧 선정과 지혜의 실천을 읽을 수 있다. 여기서 언급한 보시와 지계와 인욕은 정진과 선정과 지혜는 육바라밀(六波羅蜜)이다. 특히 성 안 남녀의 노래 부르기는 장육상을 만드는 양지 스님의 입정과 정수와 같은 수행이라고 볼 수 있다. 그래서 성 안 남녀가 진흙을 나르면서 <풍요>를 불렀다고 서술한 내용은 선정과 지혜를 실천한 수행이라고 할 수 있다.

불교의 수행은 일반적으로 서원—실천〔방편〕—성취의 과정으로 이루어진다. 앞에서 설한 내용 가운데 아뇩다라삼먁삼보리심을 발한 것은 서원이고, 아(我)도 없고 인(人)도 없고 중생(衆生)도 없고 수자(壽者)도 없이 일체 선법(善法)을 닦는 실천이 최상의 방편이며, 아뇩다라삼먁삼보리를 얻은 것은 성취이다.

이런 관점에서 <풍요>와 그 관련 내용을 분석해보면 깨달음의 발심은 서원이며, 공덕 닦으러 오다는 깨달음을 얻기 위한 실천이고, 깨달음을 얻음은 성취이다. 노래를 부른 성 안의 남녀들이 깨달음을 얻었다는 내용은 확인되지 않는다. 그러나 신라인들이 향가를 숭상하였고 향가가 천지 귀신을 감동시킨 일이 있었다는 기록에 근거하여 이해하면, 성 안의 남녀들은 그들의 노래 부르기가 천지 귀신을 감동시켜 공덕을 이루고 깨달음을 얻으리라고 기대하면서 <풍요>를 불렀다고 해석할 수 있다.

따라서 공덕을 닦으려는 성 안의 남녀들이 망념과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하며 실상을 꿰뚫어 보고 공덕을 닦는 지혜를 얻기 위해 <풍요>를 노래했을 것이다. 이렇게 노래를 부르는 일은 독경과 염불과 참선의 화두 참구(參究)처럼 깨달음을 얻는 선법이 된다. 이것이 진흙을 다투어 나르면서 <풍요>를 노래했던 성 안의 남녀들이 입정

과 정수를 수행했던 문화적 담론이다.

Ⅳ. 결론

이 연구의 작품은 <풍요(風謠)>이다 <풍요>는『삼국유사(三國遺事)』의「양지사석(良志使錫)」에 전한다.「양지사석(良志使錫)」은 신라 선덕왕(善德王) 때에 자취를 나타낸 양지(良志) 스님의 기이(奇異)하고 기예(技藝)를 겸비한 행적을 전하는 이야기이다. 양지 스님이 재(齋)를 지낼 때에 포대를 달아둔 지팡이가 저절로 날아 시주(施主)의 집에 가면 그 집에서 재에 필요한 비용을 포대에 넣었고, 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들 때에는 온 성 안의 남녀들이 진흙을 다투어 날랐다. 그들이 진흙을 나르면서 불렀던 노래가 <풍요>이다. 그래서 성 안의 남녀들이 노래했던 <풍요>의 문학적 가치를 이해하기 위해서는 불교문화적 담론 읽기가 필요하다. 지금까지 논의한 내용을 정리하여 결론으로 삼는다.

양지 스님이 재를 지낼 때에 시주하는 일은 보시(布施)이다. 지팡이가 저절로 날아가 거기에 달아둔 포대에 비용을 넣는 보시는 주는 자와 받는 자와 주는 물건을 알 수 없는 보살의 청정한 보시이다. 이런 보시가 상(相)에 머물지 않는 보시이며, 이렇게 보시한 사람은 집착과 번뇌를 내려놓는 무량한 복덕(福德)을 얻게 된다. 그러나 불교교리에 따르면 보살은 지은 복덕에 탐착하지 말아야 하므로 그 복덕을 받지 않는다고 한다. 따라서 양지 스님의 신이한 행적의 하나로 서술한 내용은 보시를 했다는 상에 집착하지 않아야 하며, 복덕을 얻는다는 기대에 머물지 않아야 하는 무주상보시의 수행을 보여준다.

성 안의 남녀들이 장육상을 만드는 불사에 진흙을 다투어 나르면서 노래했던 <풍요>는 서러운 중생이 공덕 닦으러 오다는 내용으로 표현되어 있다. '오다'는 이 세상에 살고 있는 사람들이 전생(前生)에서 금생

(今生)으로 오는 생사윤회를 의미한다. '서럽더라'는 과거의 전생에서 현재의 금생까지 이어온 경험으로 판단하고 미래의 내생을 예측한 정서이다. '서럽다'는 금생의 지금 여기에서 늘 겪는 정서의 표현이다. 이러한 서러움은 중생이 진리인 명(明)를 깨닫지 못한 무명(無明) 또는 참존재를 알지 못하는 무지(無知) 또는 오욕(五慾)에 애착한 갈애(渴愛)에서 겪는 생사윤회와 생로병사와 무시당함에서 겪는 괴로움의 정서이다. 그리고 '공덕을 닦다'는 마음에 있는 지극히 미세한 망상을 없애서 그 나머지가 없도록 하여 무아(無我)와 인욕(忍辱)을 이루는 불교의 수행이다. 따라서 <풍요>는 전생의 업(業)으로 이 세상에 태어난 중생이 괴로움을 소멸하기 위해 무아(無我)와 인욕(忍辱)의 공덕을 닦아서 진리의 깨달음을 얻을 수 있음을 표현한 작품이다. 이 내용은 <풍요>를 지었던 선지식이 일반적으로 복덕을 지으려는 중생에게 공덕을 닦아야 한다고 교화한 작품이라고 이해한 것이다.

양지 스님은 입정(入定)해서 정수(正受)의 태도로 영묘사의 장육상(丈六像)을 만들었다고 한다. 입정은 마음을 고요하게 하여 망념과 허영심과 분별심을 버리게 하는 선정(禪定)과 같은 뜻이다, 정수는 모든 사물이나 이치를 밝게 꿰뚫어보는 지혜(智慧)를 받는다는 뜻이다. 이런 입정과 정수는 지혜를 얻는 수행이다. 성 안의 남녀들이 진흙을 나르는 일은 무아(無我)에서 행하는 보시(布施)의 실천이며, 번뇌와 욕됨의 괴로움을 참는 인욕(忍辱)의 실천이다. 그들이 <풍요>를 노래하는 일은 마음을 고요하게 하며 지혜를 얻기 위해 서원하고 실천하고 성취하는 수행이다. 이것이 중생이 진리를 깨달아 참존재를 인식하는 선법(善法)의 수행이다.

성 안의 남녀들이 진흙을 나르면서 '공덕 닦으러 오다'고 노래했던 <풍요>에서 두 가지 담론을 읽을 수 있었다. 첫째는 노래를 지은이가 괴로움을 소멸한 깨달음이 재물을 보시한 복덕에 있지 않고 무아를 알며 분노를 참는 공덕을 닦는데 있음을 교화한 담론이다. 둘째는 <풍요>를 노래하는 이가 지금 여기에서 이 노래를 늘 간절히 부름으로써 망념

과 허영심과 분별심을 버리고 마음을 고요하게 하며 실상을 꿰뚫어 보고 깨달음에 이르도록 서원하고 실천하기 위해 선정과 지혜의 선법(善法)을 수행한 담론이다.

마지막으로 이 연구를 통해서 문학 작품의 의미는 달을 가치키는 손가락에 있지 않고 손가락이 가리키는 달에 있음을 알게 되었다. 그리고 달을 보는 데는 절대 가치를 지닌 선법(善法)이 없음도 알았다. 이러한 문화적 맥락 읽기는 작가가 작품의 언어에 감춘 참의미와 그 의도를 탐구하는 데 기여할 것이라고 믿는다.

<참고문헌>

일연, 이민수 역, 『삼국유사』, 을유문화사, 1985.
무비, 『금강경강의』, 불광출판사, 2001.
성철, 『육조단경』, 장경각, 1991.
성철, 『선문정로』, 장경각, 1993.
함허득통 편저, 학산대원 강설, 『금강경오가해 강설』, 운주사, 2017.
고운기, 「공덕가〔風謠〕의 민요적 성격」, 민족문화 18, 한국고전번역원. 1995.12.
교양교재편찬위원회 편, 『불교학 개론』, 동국대학교출판부, 2004.
김무조, 『신라 불교 신라 스님』, 신지서원, 1998
김승찬, 『신라향가론』, 부산대학교 출판부, 1999.
김완진, 『향가독해법연구』, 서울대학교출판부, 1986.
김종우, 『향가문학연구』, 선명문화사, 1974.
박노준, 『신라가요의 연구』, 열화당, 1982.
박재민, 「<풍요(風謠)>의 형식과 해석에 관한 재고」, 『한국시가연구』 24권, 한국시가학회, 2008년, 203-232쪽.
서철원, 「<풍요(風謠)>, <원왕생가(願往生歌)>의 수용자와 향가(鄕歌)의 시적 자아」, 『한국시가 연구』 20권, 한국시가학회, 2006년.
양주동, 『조선고가연구』, 박문서관, 1946.
엄국현, 「<풍요>의 해석학적 연구」, 『한국민족문화』 33, 부산대학교 민족

문화연구소, 2009.3.
윤여옥,『신라시가의 연구』, 형설출판사, 1982.
이연숙,『신라향가문학연구』, 박이정, 1999.
장진호,『신라향가의 연구』, 형설출판사, 1993.
조계종 포교원 편저,『불교교리』, 조계종출판사, 2001.
조계종 포교원 편저,『불교입문』, 조계종출판사, 2003.
조계종 포교원 지음,『불교의 이해와 신행』, 조계종출판사, 2004.
조동일,『한국문학통사』, 지식산업사, 2005(제4판).
최 철,『신라가요연구』, 개문사, 1979.
황패강,「풍요」,『향가문학연구』, 일지사, 1993.

Abstract

A Study on Reading Cultural Discourses of <Pungyo> Sung in the Silla Dynasty / Kim Byeong-Kweon

<Pungyo(風謠)>, the focus of this study, is one of the Hyangga(鄕歌), which was sung by people in the Silla Dynasty. Pungyo was written in Yangjisaseok(良志使錫) of Samgugyusa(三國遺事). According to Yangjisaseok, the Silla people offered a monk with Buddhist alms needed for Buddhist services and carried mud needed to make a statue of the Buddha. Pungyo was sung when the people carried mud. In this respect, in order to understand literary values of Pungyo, it is important to conduct a contextual reading of Pungyo from a Buddhist perspective.

Words used in Pungyo were understood in Buddhist contexts. 'To come' seems to indicate a rebirth from a past life to a current life within the eternal cycle of birth, death, and rebirth. 'Sadness' indicates a feeling of sufferings, which come from the four phases of life (i.e., birth, old age, sickness, and death) and being ignored. These sufferings are experienced by the common people who have not reached spiritual enlightenment. 'Practicing Buddhist-merits(功德)' means to engage in practice(修行) to remove any delusions(妄想) on one's mind and be enlightened. Thus, Pungyo was sung with the hope of being enlightened by practicing Buddhist merits of self-effacement(無我) and endurance(忍辱) to remove sufferings.

Based on these meanings of the words in Pungyo, two discourses are implied. First, the author of Pungyo constructed a discourse that spiritual enlightenment, which arises after removing sufferings, is derived not from 'fortune(福德)' of offering worldly goods, but from 'Buddhist-merits(功德)' of being aware of self-effacement and controlling anger. Second, the author constructed the other discourse that singers of Pungyo were encouraged to

engage in practice(修行) in order to be enlightened and remove sufferings by singing it in a manner similar to working, relaxing, sitting, lying, chanting Buddhist prayers, or mediating(參禪).

Sakyamuni taught that Buddha can be one of the common people if unenlightened, while one of the common people can be Buddha if enlightened. Pungyo is a work which expressed a discourse in a literary form with the purpose of enlightening the common people, who experience sufferings, based on Sakyamuni's teaching. One of the literary values of Pungyo lies in the common people's singing it and engaging in practice with the hope of being enlightened.

Key words: Pungyo(風謠), self-effacement, endurance, Buddhist-merits, enlightenment, discourse.

退溪學論叢 第31輯(183～215쪽)

<창선감의록>의 주제 형성 연구*

김 철 홍**

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 본성과 인물 성격
Ⅲ. 불연에 따른 사건 전개
Ⅳ. 선세 죄업 소멸의 주제 형성
Ⅴ. 결론

論文 抄錄

본 연구의 목적은 <창선감의록>을 문화적 맥락으로 작품을 읽는 방법을 제시하고 그것을 통해 작품에서 무엇을 이해할 것인가를 알려주는 것이다. 고전소설은 내적 요소들이 다양하게 결합되어 있으면서 또한 문학사적 맥락, 상호 텍스트적 맥락, 사회-문화적 맥락과도 연계되어 있다. 고전소설의 감상과 이해, 평가는 독자가 이러한 내적 요소들의 결합 관계를 파악하고 작품에 작용하는 다양한 맥락을 함께 고려하여 분석하면서 이루어진다. 다양한 맥락에서 작품을 파악한다는 것은 작품에 등장하는 인물들의 삶과 가치관을 이해한다는 의미이고, 이를 통해 궁극적으로 자신의 삶과 등장인물을 비교하면서 다양성을 이해하고 수용하는 방향으로 나아갈 수 있기 때문이다. 특히 고전소설 속의 등장인물의 삶과 가치관은 이 시대의 그것과는 큰 차이가 있기 때문에 고전소설을 통해서 새로운 인생관과 가치관, 삶을 간접적으로 경험할 수 있다. 고전소설은 작품을 창작한 작가의 사유 체계와 창작되던 당시의 문화가 담겨 있다. 그러므로 고전소설에 담긴 작가의 생각과 작품이 창작되던 당시의

* 이 논문은 2017 문학교육연구회 동계 전국학술대회(2018.01.12.)에서 발표한 원고를 보완한 것임.
** 사직고등학교 교사.
▌논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

사회-문화적 맥락을 통해 작품을 해석하는 것은 한국 문학의 보편성과 특수성을 이해하는 한 방법일 것이다. 이를 토대로 고전소설을 이해하는 방법을 만들어 간다면 작품을 창의적으로 해석하는 능력이 신장될 것이고, 우리 공동체의 고전소설 발전에도 이바지 할 수 있을 것이다.

주제어: 창선감의록, 본성회복, 자비심, 탐진치, 선세 죄업, 인과, 문화 맥락.

Ⅰ. 서론

<창선감의록>의 중심 내용은 착한 인물들이 나쁜 인물들의 모함을 받아 시련을 겪지만, 결국 착한 인물들이 시련을 극복하고 복을 받는다는 것이다. 착한 인물들은 도덕적이기 때문에 시련을 겪게 되지만, 바로 그 이유로 인해 시련을 극복하기도 한다. <창선감의록>은 주인공 화진의 수난과 극복 과정을 중심으로 작품이 전개되면서, 다른 한편으로는 남채봉, 윤옥화, 진채경, 임소저 등이 겪는 여성의 고난과 극복 과정, 그리고 화진, 윤여옥, 유성희 등의 남녀 결연 이야기가 많은 비중을 차지하는 복합적 구성을 지녔다. 지금까지 <창선감의록>은 작품의 주제와 밀접하게 연관된 등장인물이라는 판단 때문에 화진을 중심으로 논의가 이루어져왔다. 그러나 작품에서는 화진 외에도 많은 인물들이 등장하여 중요한 역할을 하고 있다. 화진의 부인으로 등장하는 남채봉은 여성인물로서는 보기 드문 기개와 강직한 기질을 지니고 있는데 이러한 기질로 인해 순탄치 않은 역경을 겪게 된다. 남채봉의 출생 시 신이한 이적과 가족과의 이별 및 고난, 이를 극복하여 자신의 지위를 회복하는 모습은 화진과 더불어 <창선감의록>의 사건 전개에 있어 중요한 위치를 차지하고 있다고 할 수 있다. 특히 남채봉은 작품 속에서 다른 인물들과 달리 불교적인 측면과 많은 관련을 가지고 있다.

<창선감의록>을 불교적 성격과 관련하여 연구한 내용은 문선규에서

부터 찾아볼 수 있는데, 그는 <창선감의록>이 유, 불, 선 삼교 사상을 배경으로 하여 내용을 진전시키고 있다고 짧게 서술했다.[1]

이원주는 <창선감의록>의 중요한 플롯은 운명이며, 그 운명은 인간이 행한 수덕(修德)에 의해 미리 결정되며, 작품에서는 인물들이 주어진 운명에 대처하는 자세에 차이가 있다고 보았다.[2]

김병권은 인물의 탄생화소를 분석하며 화진은 성인을 기약하며 인간계의 몸을 빌려 내려온 하강(下降)인 반면 남채봉은 전세의 죄로 인해 인간계로 내려온 적강(謫降)이므로 전생의 죄과(罪過)로 인해 현세에서 고난을 겪을 것이라 하며 불교의 선세 죄업을 언급하였고, 적강화소와 연결 지었다.[3] 또한 남채봉의 탄생 시 어머니 한부인의 태몽, 채봉의 외모를 걱정하여 명복을 비는 한부인의 기도, 청원에게 관음화상을 그려준 한부인의 시주 등에서 불교적 요소를 확인할 수 있다고 보았다.[4]

김용기는 <창선감의록>에서 남채봉은 불교와 인연을 맺지만, 불교 및 불교적 인물과의 관계는 유교의 이념적인 틀 속에서 이루어지고 있다고 보았다. 남채봉은 불교의 도움을 통해 유교적 이념인 부덕(婦德)과 규중 교화를 펴는 것이므로 이것이 작가의 주제의식과 부합하는 것이라고 하였다.[5]

이 연구의 궁극적인 목적은 <창선감의록>을 읽고 이해하기 위한 방법을 탐색하는데 있는데, 그 방법의 하나로 문화적 맥락을 활용한 것이다. <창선감의록>에서는 불교적 요소가 많이 드러나는데 여기에서는 불

---

1) 문선규, 「창선감의록고」, 『어문학』 제9집, 청구대 한국어문학회, 1963, 11쪽.
2) 이원주, 「창선감의록 소고」, 『동산 신태식박사 고희기념논총』, 계명대학출판부, 1979, 331~346쪽.
3) 김병권, 「창선감의록 연구」, 부산대학교 대학원 석사학위 논문, 1982, 13~14쪽.
4) 김병권, 「창선감의록의 작명과 그 서술의 서사적 의미」, 『한국민족문화』 제18집, 부산대학교한국민족문화연구소, 2001, 15~16쪽.
5) 김용기, 「고소설 속 불교적 인물의 성격과 역할」, 『우리문학연구』, 제35집, 2012, 7~46쪽.

교를 종교가 아닌 문화의 한 요소로 보고 작품을 분석하고 해석할 것이다. 불교 문화적 맥락을 활용하기 위해서 작품 속에서 인물의 말과 행동, 서술 등에 불교 문화적 요소가 드러나는 부분을 찾고, 그것을 이해하기 위해 필요한 지식을 외재적 자료에서 가져와서 인물의 성격과 사건을 분석할 것이다. 그리고 불교 문화적 맥락으로 인물의 성격과 사건의 의미를 분석한 결과를 바탕으로 작품에서 작가가 독자에게 전달하려는 주제 의식이 무엇인지 알아볼 것이다.

Ⅱ. 본성과 인물 성격

1. 남채봉의 자비심

남채봉의 어머니는 평소에 적선을 좋아하는 인물로 자현암의 여승인 청원과 인연이 닿아 만나게 되는데, 청원은 채봉의 어머니에게 지난해 산적이 암자를 태워 관음화상이 소실되어 다시 그리기가 어려움을 호소한다. 채봉의 어머니는 관음화상은 다른 불상과 달라 그림을 잘 그리는 여자를 구해서 그려야 하는데 그런 사람을 만나지 못해 아직 관음화상을 완성하지 못했음을 듣고 스님의 마음을 위로하기 위해 보잘 것 없는 재주를 가졌지만 기꺼이 그림을 그려 보시하겠다고 약속한다.

> 내가 어릴 적에 보현암 관음화상을 본 적이 있는데, 그 모습이 지금까지도 눈에 선하구나. 내가 지금 보잘 것 없는 재주로 스님의 마음을 위로하고자 하는데 네 생각은 어떠냐?[6]

남채봉은 어머니가 자현암의 여승인 청원의 부탁을 받아 관음화상을 그려 보시하기로 약속할 때 불가의 큰일을 할 때에는 마땅히 목욕재계

6) 吾少時得見普見庵 觀音畵象, 而至今眼中髣髴 吾今欲效薄持, 而慰師姑之望, 何如. (이지영 옮김, 『창선감의록』, 문학동네, 2010, 309쪽.) 이후 지문 인용은 이 책의 쪽 수만 표시할 것이다.

하여 정성을 다해야 할 것을 요청한다.

> 어머니께서 그리 말씀하시니 틀림없이 복을 한없이 누리실 겁니다. 다만 제 생각에는 불가의 큰일을 그 자리에서 금방 붓을 날려 이루어서는 아니 될 듯합니다. 마땅히 목욕재계하여 정성을 다해야 할 것입니다.[7]

목욕재계는 우리 일상에서 경건한 일을 앞두고 몸과 마음을 단정히 하는 행위인데, 목욕은 세신(洗身)하여 몸을 단정히 하는 것이고, 재계의 재(齋)는 청정(淸淨)함을 계(戒)는 청정하게 하는 규범이란 뜻으로 마음을 단정하게 하는 것이다. 그러므로 남채봉이 목욕재계를 한 후 관음화상을 그리자고 한 것은 청정한 마음가짐으로 보시를 행하고자 함을 의미한다. 남채봉의 어머니는 목욕재계 후 이레 동안이나 정신을 집중하여 그림을 그렸으며, 채봉은 어머니가 그림을 그리는 동안 정성을 다해 시중을 들었다.

> 여승은 합장하고 일어나 절하면서 수없이 칭찬했다. 부인은 또 흰 비단과 여러 빛깔의 옷감으로 보시했고, 여승은 복 받으시리라는 인사를 여러 번 한 후 그림을 가지고 돌아갔다.[8]

불교에서 보시(布施)란 '베푼다'는 뜻으로, 힘이 미치는 데까지 타인을 위하여 힘을 기울이고, 한편으로는 부단히 자기 향상을 도모하면서 살아가는 모든 보살들이 수행을 하는 여섯 가지 덕목[9] 중 첫째에 해당하는 것이다.[10] 보시를 할 때에는 삼륜(三輪)이 청정해야 한다고 한다. 삼륜은

---

7) 母親垂此德音, 當見盛福無量. 而但念佛家大事, 恐非立談間所揮灑也. 宜有齊沐虔誠之道矣. (309~310쪽)

8) 尼姑合掌起拜, 無數稱謝. 夫人又以白錦雜采普施焉. 尼姑連稱百福, 收畵幀而去. (310쪽)

9) 육바라밀(六波羅密)이라 하며, ① 보시(布施) ② 지계(持戒) ③ 인욕(忍辱) ④ 정진(精進) ⑤ 선정(禪定) ⑥ 지혜(智慧) 바라밀이 있다.

10) 김철홍, 「서동요의 배경설화 연구」, 『국어교과교육연구』 제21호, 국어교과교육연구회, 2012, 99쪽.

베푸는 사람, 받는 사람, 보시하는 물건을 말하며, 첫째 베푸는 사람은 마음이 청정해야 한다. '나는 너에게 베푸니까 너는 나에게 고마워해야 한다.'는 마음이 있으면 참된 보시가 아니다. 무조건(無條件)의 보시, 또는 무주상(無住相)의 보시를 말한다. 둘째, 받는 사람의 마음이 청정해야 한다. 보시를 받는 사람의 마음에 조금도 구애됨이나 걸림이 없어야 한다. 보시를 받았다고 해서 비굴해 지거나 혹은 보답을 해야만 한다고 생각해서는 안 된다. 셋째는 보시하는 물건이 청정해야 한다. 우선 보시하는 금전이나 물건이 청정해야 하는 것은 말할 필요가 없다. 도둑질한 물건이나 금품을 보시한다 해도 이것은 청정한 보시가 될 수 없기 때문이다. 또한 자신에게 필요하지 않는 것을 베푸는 것은 보시가 아니다. 버리려고 생각했던 헌 옷을 수재민이나 다른 곳에 주면 자선은 될지언정 보시는 아니기 때문이다. 자기에게 중요한 것을 타인에게 베풀 때 참다운 보시라고 할 수 있다.[11]

남채봉의 어머니는 여승 청원의 부탁에 아무런 대가를 바라지 않고 관음화상을 그려 보시하기로 약속하고 자신의 재주가 보잘 것 없음을 걱정하는 겸손한 마음을 가졌다. 이러한 겸손한 마음은 보시를 행한 자로서 그것을 뽐내지 않는 태도인 것이다. 남채봉 어머니의 관음화상을 받은 청원스님도 보시에 대한 사례를 할 때 받은 것에 대해 비굴한 모습을 보이거나 따로 보답을 하지 않았다. 또한 보시하는 물건인 관음화상은 목욕재계를 하며 경건한 몸과 마음으로 정성을 다해 그린 것이기에 그것은 청정한 물건이라 할 수 있다. 그러므로 남채봉 모녀와 청원 사이에는 삼륜이 청정한 보시가 이루어졌다고 할 수 있는 것이다.

불교에서 보시를 중요하게 생각하는 이유는 보시가 재물을 타인에게 줌으로써 마음에 있는 탐욕을 없애는 행위라고 보기 때문이다. 그래서 육바라밀 중에서도 가장 처음에 보시를 둔 것이다. 그리고 이런 탐욕을 없앤다는 것은 바로 '나'라고 하는 아상(我想)에서 벗어날 수 있음을 의

11) 광명스님, 『불교학 개론』, 솔과학, 2009, 29쪽.

미한다. 불교에서는 '나'라는 아상에서 벗어날 수 있는 방법으로 인욕(忍辱)을 강조하고 있다. 남채봉은 작품에서 욕됨을 참고 아상을 버린 삶을 살고 있는 인물이라 할 수 있다. 그녀는 범한과 조씨의 모략으로 인해 첩으로 지위가 강등되고, 하인들의 옷을 입은 채 심씨의 몸종으로 부리게 되는 수모를 겪는다. 조씨는 채봉이 혼수로 받은 청옥패를 찾아서 빼앗고 수시로 욕하고 모진 매질을 하며 괴롭혔지만, 채봉은 시키는 일을 싫은 내색 없이 의연하게 해나가는 모습을 보인다.

> 그때부터 조씨는 남부인에게 하인들의 옷을 입힌 채 심씨의 몸종으로 부렸다. 또 청옥패를 찾아서 빼앗고는 봉귀정을 아예 잠가버렸다. 게다가 수시로 욕하고 모진 매질을 하는 등 온갖 일로 괴롭혔다. 그런데도 남부인은 시키는 일을 태연하게 해냈다.12)

남채봉은 죄인의 자식이라는 이유로 첩으로 지위가 강등되어 조씨로부터 갖은 수모를 겪지만, 이러한 자신의 처지를 위로하며 억울해하는 윤부인에게 오히려 의연한 모습을 보이며 주어진 역할을 충실히 하며 청정(淸淨)하게 생활하는 모습을 보였다.

> "또 우리 형제가 서방님을 섬긴 이래로 서방님께서는 하루에도 몇 번씩 힘들고 어려운 일을 겪으셨잖아요? 그래도 서방님은 한 번도 하늘을 원망하거나 남 탓을 하지 않았어요. 우리가 속 좁은 아녀자지만, 그 마음가짐을 공경하고 본받아야지요."13)

인욕은 온갖 모욕과 번뇌를 참고 어려움을 극복하여 안주하는 것으로 우리 일생생활에 있어서 가장 견디기 어려운 일인 성나고 언짢은 마음을 참고 견디는 것이다. 그리고 이런 인욕을 통해 상(相)에서 벗어나 깨

12) 自此, 趙女着南夫人以靑衣, 使喚於沈氏前. 又搜奪靑玉佩, 而鎖鳳歸亭. 有時淫啄毒鞭, 忍辱萬端, 而南夫人任命泰然. (354쪽)

13) 且吾兄弟自奉君子以來, 君子之遭窮途逆境者, 一日而凡幾道矣. 然君子未嘗有怨天尤人之色 吾等雖偏性女子, 獨能無欽歎思齊之心乎. (354쪽)

달음을 얻게 되는 것이다.『금강경』에는 이렇게 상에서 벗어난 무아에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

> 수보리야, 여래가 설하되, 아(我)가 있다는 것은 곧 아가 있음이 아니거늘 범부(凡夫)들이 이를 아가 있다고 여기느니라. 수보리야, 범부라는 것도 여래가 설하되 곧 범부가 아니고 그 이름이 범부이니라.[14]

남채봉은 인욕을 통해 상을 버리고 무아(無我)의 깨달음을 얻었기에 조녀가 보낸 죽에 독이 있음을 알고도 그것을 먹는 것이다.

> 부인은 죽 색깔이 푸르스름하면서 노란 것을 보고 탄식했다. 구차하게 살아남기보다는 차라리 죽어서 아무것도 모르는 것이 나을 거야. 부인은 드디어 그릇을 들고 모두 마셨다.[15]

남채봉은 자신으로 인해 화진의 벼슬이 삭탈되고 본인의 지위도 강등되었기에 이러한 상황에서는 어떻게 해도 조녀에 의해 죽을 수밖에 없다는 것을 깨달았기 때문에 독이 든 죽을 먹은 것이다. 자신의 죽음까지 초연하게 받아들인다는 것은 몸과 마음이 공(空)하다는 것을 깨달은 것으로 그녀는 타고난 본성을 그대로 간직하고 있기에 어떠한 상황에서도 마음이 편안하여 조금도 동요됨이 없이 행동할 수 있는 것이라 하겠다. 석가모니 부처님의 전생에서도 이런 공(空)의 행적을 찾을 수 있다.

> 옛날에 가리왕이 사냥하러 갔다가 한 선인을 만나 질문을 했는데 선인이 아무런 대답도 하지 않았다. 그래서 왼쪽 어깨를 자르고 다음에는 오른쪽 어깨를 베고 사지를 마디마디 잘랐다. 그런데 선인의 얼굴은 성을 내거나 두려운 기색도 없었으며 평상시와 똑같이 얼굴색 하나 달라지지 않았다.[16]

---

14) 須菩提, 如來說有我者, 卽非有我, 而凡夫之人, 以爲有我. 須菩提, 凡夫者, 如來, 說卽非凡夫, 是名凡夫. (무비 스님,『금강경 강의』, 불광출판부, 2009, 249쪽.)

15) 夫人見其粥色淸黃, 嘆曰, 與其苟且而生, 不若死而無知也. 遂擧而盡之. (355쪽)

16) 昔歌利王遊獵 遇一仙人 問語不答 先却左臂 次卻右臂 節節支解 仙人面無懼怒

남채봉의 위와 같은 모습들은 불교에서 말하는 삼학(三學)을 실천하는 것이라 할 수 있다. 삼학이란 마음이 일으키는 탐욕(貪慾)·진에(瞋恚)·우치(愚癡)의 삼독(三毒)을 제어하기 위한 마음가짐을 의미한다. 악을 행하지 않고 선을 닦는 계율(戒律), 마음을 차분히 하여 정신을 맑게 하고 마음이 산란하지 않게 하는 선정(禪定), 번뇌를 없애고 진리를 얻어가는 지혜(智慧)를 가리킨다. 계율은 불교에서 재가자나 출가자 모두가 지켜야 하는 가장 기본적인 생활 규범으로 행위, 규범, 도덕 등에 해당된다. 계(戒)는 비도덕적 행위를 하지 않기 위해 법규를 지키고 범하지 않는 것에서 출발하여 선을 실천하고 모든 중생을 살찌게 하는 행위까지를 포함하는 것이다. 계는 제행(諸行)이 무상(無常)한 것인지 모르기에 일어나는 탐심(貪心)을 없애는 방편이기도 하다. 계를 잘 실천한다는 것은 곧 제행이 무상함을 깨달은 것이기 때문에 탐심이 사라져 마음이 청정할 수밖에 없는 것이다.

선정은 산란한 마음을 일정한 대상에 집중함으로써 고요한 가운데 진리를 관찰하게 하는 수행을 말한다. 평상시 사람의 마음은 전생에서의 그릇된 행위들에 의한 업으로 인해 잠시도 멈춤이 없는 번뇌의 침범을 받게 된다. 그러한 번뇌는 자신을 포함한 모든 사물의 실상을 파악하지 못하도록 막고 있으며, 또한 끊임없이 그릇된 행위를 계속하게 하여 윤회의 질곡에서 벗어나지 못하도록 한다. 일체가 공(空)임을 알지 못하면 번뇌로 인해 분노하는 마음을 갖게 되기에 번뇌의 마음에서 벗어나기 위한 방법으로 선정이 필요한 것이다. 선정으로 마음이 안정되면 성낼 이유가 없기 때문에 자비로운 마음으로 살아갈 수 있는 것이다.

지혜는 번뇌를 없애고 세계의 있는 그대로의 진실을 깨닫는 것이다. 혜는 앞서 두 단계의 수행과 동시에 일어나게 되는 지혜·통찰을 말한다. 제법이 무아(無我)임을 알지 못하기에 어리석음에 빠지는 것이므로, 지혜가 있으면 제법이 무아임을 알고 사상을 끊어버리게 되어 어리석은

之色 與恒常一同 竝不改顔 (한암 대사, 『반야심경』, 불광출판사, 2013, 122쪽.)

행동을 하지 않고 지혜롭게 살아갈 수 있는 것이다.

이상에서와 같이 남채봉은 삼학을 실천하며 청정한 마음으로 자비를 행하는 무아(無我)의 인물이라 할 수 있다.

2. 조씨와 탐진치

조씨는 선비 집안 출신으로 아비는 등짐 장사하러 갔다가 죽고, 병든 어미와 함께 가난하게 살고 있는 처지였다. 그녀는 처녀의 몸인데도 불구하고, 화춘이 던진 옥팔찌를 주워 혼전에 외간 남자와 사통하는 짓도 서슴지 않는 인물이었다. 몇 년 동안 담장을 넘어 동침을 하다가 드디어 화춘의 첩으로 들어가게 되는데, 그녀의 욕망은 화춘의 첩이 아니라 정실부인의 자리였다. 그래서 임부인을 모함하여 그녀를 화씨 집안에서 축출하는데 성공한다.

> 이후로 조씨는 먼저 임씨를 없애려고 밤낮으로 화춘에게 임씨 흉을 보았다.[17]

> 이에 조씨는 그 몸종 난수를 시켜 범한과 정을 통하게 한 뒤에 범한에게 임씨 쫓아낼 계략을 내게 했다. 그리고 범한의 계략에 따라 심부인의 몸종인 계향을 끌어들여 심씨의 방 근처에 저주하는 흉한 물건들을 많이 묻어놓고는 일부러 발각되도록 한 뒤 임씨의 소행이라 하였다.[18]

그러나 사대부 가문에서 첩을 들이고, 이렇게 들어온 첩이 정실의 지위를 탐내는 일은 현실에서 보편적인 사례가 될 수 없었기에 그녀의 바람은 소설에서나 가능한 욕망이라 할 수 있다. 또한 조씨는 남편인 화춘이 있음에도 남편의 친구인 범한과 정을 통하며 음란한 짓을 하는 색욕이 많은 인물로 나타나고 있다.

---

17) 此後, 趙女欲先去林小姐, 日夜讒於琣. (348쪽)

18) 於時, 趙女使婢蘭秀通范漢, 因爲謀主. 又締結桂香等, 多埋凶穢於沈氏之堂, 使桂香等發告曰, 林小姐爲之. (350쪽)

난수가 범한과 정을 통한 뒤에 조씨도 난수로 인하여 범한과 정을 통하게 되었는데, 춘이 병이 난 뒤로는 범한이 멋대로 들어와서 잠을 자곤 했다.[19]

조씨는 임씨를 화씨 집안에서 내치고 본처의 자리를 차지한 후에 집안 하인들이 자신의 음행을 아는 사람이 있음에도 아랑곳하지 않고 범한을 자신의 처소에 불러들여 정을 통하는 모습을 보인다. 이상에서 조씨는 정실부인을 모함하여 쫓아내고 그 자리를 차지하려는 욕망과 남편이 있음에도 서슴없이 외간 남자와 정을 통하는 색심이 가득 찬 탐욕(貪欲)스러운 인물임을 알 수 있다.

조씨는 임씨를 내치고 정실부인이 된 뒤, 시어버지인 화욱이 두 며느리인 윤옥화와 남채봉에게 결혼 예물로 준 집안의 가보인 홍옥 팔찌와 청옥 노리개를 내놓으라며 욕심을 낸다. 이에 윤부인은 즉시로 조씨에게 홍옥 팔찌를 건네주지만, 남부인은 끝내 조씨에게 청옥 노리개를 내어주지 않는다. 이에 조씨는 남부인에게 화를 내며 돌아간다.

윤부인이 바로 상자를 열어 내주며 말했다.
"지당하신 말씀입니다."
조씨는 여러번 어루만지며 기뻐했다. 그러나 남부인은 정색을 하고 꼿꼿하게 앉아서 아무 말도 하지 않았다. 윤부인이 여러 번 남부인에게 눈짓을 했지만, 남부인은 끝내 내줄 생각을 하지 않았다. 조씨는 씩씩거리며 화를 내고 돌아갔다.[20]

진에(瞋恚)란 화내는 마음으로 내가 원하는 것을 잃어버렸을 때, 내가 원하는 상태에서 벗어났을 때 화를 낸다. 내가 그것에 집착하지 않고 그것을 원하지 않았다면 화를 내지 않았을 것이다. 무엇인가에 집착하고 화를 낸다는 것은 바로 내가 원하는 바대로 이루어지지 않았기 때문에

19) 蘭秀已與范漢通, 而趙女又引以自通之. 自琣病後, 漢狼藉入宿. (358쪽)
20) 尹夫人卽開金箱, 出而給之曰, 明敎當然矣. 趙女玩弄再三, 喜氣燦然, 而南夫人正色端坐, 默無一言. 尹夫人數目南夫人, 而南夫人終無出給之意. 趙女怏怏忿怒而歸. (351쪽)

아상에 사로잡혀 있다는 방증이라 할 수 있는 것이다.

조씨는 자신이 범한과 간통한 사실을 남편 화춘이 알고 자신을 경멸하며 대하자 사죄의 말로 자신의 잘못을 뉘우치고 용서를 구하는 것이 아니라 오히려 장평과 화춘에게 복수하겠다며 분노하는 모습을 보인다.

> 얼마 전 정당에서 마주치자 저를 노려보면서 욕을 하기를 '너는 동쪽 담장에서 음탕한 짓 하던 년으로 원래부터 행실이 천했고, 근래에는 또 범한과 간통하였다는 소문이 파다하다. 남씨가 죽은 것도 형옥이 화를 입은 것도 모두 음탕한 너희 연놈의 소행이 아니더냐? 너희 둘의 고기를 썰어서 남씨의 혼을 위로하고 형옥의 원통한 마음을 위로하지 못하는 것이 한이다.' 하였답니다. 제가 그 손을 꼭 잡고 어디서 그런 말을 들었는지 캐묻자 경옥은 저고리가 찢어지도록 소매를 뿌리치고 저를 발로 차면서 '장평이 그리 말하더라.' 했습니다. 이날부터 저는 머리를 파묻고 이를 갈면서 낭군이 오시어 저 두 놈에게 복수하기만을 기다렸어요.[21]

조씨는 화춘의 사랑을 받아 그와 결혼한 덕분으로 사대부가의 정실부인까지 될 수 있었기에 자신의 지위를 높여 준 화춘에게 오히려 감사를 해야 마땅하겠지만, 범한과 간통한 후 화씨 집안의 재물을 빼앗으려는 욕심에 분별심이 없어져 화춘에게 분노하고 있는 것이다. 탐욕이 사물을 소유하고자 하는 심리에서 나오는 마음이라면, 진에는 사물이나 상황에 대해 미워하거나 싫어해 성내는 마음인 것이다. 이러한 마음은 모두 사물과 상황을 정확하게 통찰하는 지혜(智慧)가 부족하기 때문에 생기는 것이다. 조씨는 탐욕과 성냄으로 인해 자신의 맑은 마음이 가려져 있어 자신을 사대부가의 정실부인의 지위까지 올려 준 남편을 배신하고 그 잘못을 지적하는 남편에게 사죄는커녕 남편에게 복수하겠다며 분별력을 잃은 어리석은 모습을 보이는 것이다.

---

21) 頃於正堂, 怒目叱妾曰, 汝以東墻下淫女, 素行鄙賤, 近又與范生交奸, 情跡狼藉. 南氏之死, 荊玉之禍, 皆汝淫夫淫婦之所爲也. 吾恨不能磔汝兩人之肉, 祭南氏之魂, 而慰荊玉之冤也. 妾握其兩手, 詰其言根, 景玉拂袖絶衫, 以足蹴妾, 曰, 張平言之耳. 妾自此埋頭切齒, 苦待郎君之至, 而欲雪憤於兩豎也. (394쪽)

이상에서 살펴본 바와 같이 조씨의 언행에서는 남채봉처럼 계, 정, 혜의 삼학을 실천하는 모습을 찾을 수 없다. 오히려 화춘의 정실인 임씨를 내치고 자신이 정실부인이 되겠다는 탐욕〔貪〕, 범한과 간통한 자신의 잘못을 지적하는 남편에 대해 복수하겠다는 분노〔嗔〕, 무지〔癡〕로 인해 어리석은 행동을 하며 고통 받는 모습을 보이고 있다. 탐욕과 시기와 투기 등은 모두 자기에 대한 집착에서 기인하는데 인간의 삶에서 자기에 대한 집착은 곧 고통의 원천이기 때문에 고통을 제거하기 위해서는 자기에 대한 집착〔我執〕을 버려야 한다. 그러나 조씨는 진실한 자기가 무엇인지 알지 못하고 자신에 대한 반성이 결여된 채 아상(我相)에 빠져 살았기에 고통스러운 결말을 맞이하게 된 것이다.

이러한 점에 비추어보았을 때 조씨는 불교에서 이야기하는 삼독(三毒)에 빠져 있는 인물이라 할 수 있다. 삼독은 탐욕심(貪欲心)・진에심(瞋恚心)・우치심(愚癡心)을 말한다. 탐욕(貪慾)은 재물, 명예, 음식, 수면, 색욕 등과 같은 오욕(五慾)을 지나치게 추구하는 마음을 의미한다. 진에(瞋恚)는 마음에 맞지 않는 경계에 부딪쳐 미워하고 화내거나 시기 질투에서 오는 분노를 의미한다. 우치(愚癡)는 사리(事理)를 바르게 판단하지 못하는 어리석음을 의미한다. 즉 조씨는 오욕의 경계에서 지나치게 욕심을 내고, 마음에 맞지 않는 경계에 부딪쳐 미워하고 화내며, 사리를 바르게 판단하지 못하는 어리석음의 삼독(三毒)에서 벗어나지 못하였기에 자기에 집착하는 아집을 버리지 못한 것이다. 그러므로 조씨는 탐진치(貪瞋癡)의 망념으로 인해 아상(我相)을 버리지 못하는 인물이라 할 수 있다.

3. 심부인의 본성 회복

<창선감의록>의 경우 주요 인물들은 작품의 결미까지 착한 성격을 그대로 간직하거나 악한 성격을 그대로 간직하는데, 심부인의 경우 성격이 변한다. 인물의 성격은 특정한 사건을 계기로 변하게 되는데, 이 작품에서 심부인의 성격을 변하게 만든 요인은 첫째, 아들 화춘이 상춘정

에서 시를 지었을 때 아버지 화욱으로부터 심한 질책을 받은 사건이고 둘째, 장평의 배신과 고발로 인해 지금까지 심씨 모자의 잘못이 드러나 화춘이 투옥된 사건일 것이다. 소설에서는 주인공의 이름 하나에도 그 인물에 대한 창작자의 기대와 의도를 담고 있는 경우가 많은데, 주요 인물의 성격이 변화하게 되었다면 그 변화의 기저에는 작명에 담긴 것보다 더 깊은 작가의 의도가 깔려있다고 볼 수 있을 것이다.

심부인은 화욱의 첫째 부인으로 공부시랑 심확의 딸이었고, 심부인은 말을 잘하고 제법 인물이 있었지만 시기심이 강한 인물이었다. 그녀는 화욱의 첫째 부인이면서 장자인 화춘의 어머니였지만, 남편인 화욱은 셋째 부인인 정부인을 더 아끼고 존중하였으며, 정부인의 아들인 화진을 화춘보다 더 사랑하는 것을 내색은 하지 못하면서 시샘했다. 그러던 어느 봄날 후원의 상춘정에서 화욱은 조카인 성준과 화춘, 화진에게 시를 지어 올리라 명한다. 화욱은 화춘의 시를 읽고는 글의 내용이 경박하고 음탕하여 집안을 어지럽힐 것이라며 화를 내며 힐난한다. 그러나 동생인 화진의 시를 읽고는 온화한 표정으로 화씨 집안을 일으킬 아이라며 칭찬을 아끼지 않을 뿐 아니라, 동생을 본받아서 마음을 고쳐먹고 행실을 닦으라며 나무란다. 이로 인해 화춘은 무안하고 창피해 불만이 솟구쳐서 어머니 심씨에게 답답함을 호소함으로써 심씨의 불만과 분노가 극에 달하게 된다. 상춘정의 작시(作詩) 사건은 화진으로 인해 화춘의 적장자의 자리가 위태롭게 될 수 있다는 심씨의 불안한 마음을 움직여 아버지로부터 인정도 받고 타고난 능력이 있는 화진으로부터 가문의 적장자의 자리를 지켜내겠다는 욕망을 불러일으키는 계기가 되었다고 할 수 있다. 그래서 심부인은 화욱이 죽은 후 얼마 되지 않아 성부인이 잠시 집안을 비운 사이에 화진 남매가 시비들과 공모하여 적장자의 자리를 노리려 한다고 판단하여 남매를 잡아들여 괴롭히는 잘못된 행동을 하게 된다.

너, 천한 자식 진이, 성부인의 힘을 믿고, 선군을 기만하여 적장자의 자리

를 뺏으려 하다가 하늘이 돕지 않아 실패하자 다시 요망한 누이, 험악한 시비와 함께 발칙한 일을 공모한 게로구나![22]

화씨 가문의 정실부인이요, 적장자인 심부인과 화춘은 가장인 화욱이 죽은 후 엄연히 가권을 물려받아 집안 내·외의 대소사를 관장하는 것이 당연한 일이다. 그러나 화욱이 죽은 후에도 가정의 모든 일은 출가외인이었던 성부인의 통솔 아래 놓였었기에 자신들의 지위가 불안하다 여겼기 때문일 것이다.

심부인은 성부인이 아들의 부임지로 따라가게 되자 가권을 물려받아 그들이 욕망하는 바를 이루게 되었지만, 집안의 하인들은 가권을 가진 자신들보다 화진을 더 우러러보자 그를 시기하는 마음은 더욱 심해지게 된다. 그래서 심부인은 화욱이 벼슬을 물러나게 된 일을 들어 화진에게도 벼슬에서 물러나기를 요구하며 그를 집안에 두고 괴롭히려 한다.

예전에 정씨는 어질고 아름다워 인심을 얻은데다가 또 화진처럼 기특한 아들을 낳아서 그 권세가 날로 높아만 갔지. 나리께서는 화진을 장자로 세우려는 뜻마저 두어 집안 하인들까지 우리 모자를 업신여겼다. 그런데 진이의 두 아내는 미모와 덕성이 정씨보다도 빼어난데다가 또 진이가 높은 벼슬에 오르게 되었으니, 종족들이 우러러보고 종놈들까지도 꼬여드는 모습이 예전보다 더하구나. 저놈이 한번 서울로 가서 위로는 천자의 총애를 얻어 아래로는 친구들을 동원하여 세력을 얻는다면, 용이 구름을 타고 호랑이가 바람을 얻은 것 같아서 그 세력을 어찌하지 못할 게야. 그러니 이곳에 머물게 해놓고 괴롭히면서 상춘정의 원한을 갚는 것이 좋지 않겠느냐?[23]

심부인은 화진을 집에 머물게 한 후 유언비어로 온갖 욕을 하고, 사람

22) 汝賤子珍, 藉勢成夫人, 而愚弄先君, 欲奪據嫡長, 天不助惡, 大事敗謬, 乃反與妖娣凶婢, 謀爲不測乎. (301쪽)

23) 昔鄭氏賢美而得人心, 又生奇子如珍者, 故其權日重, 相公至有廢立之意, 而家人視我母子亡如也. 今珍之兩妻, 姿德過於鄭氏, 而珍又榮貴如此, 宗族之推仰, 婢僕之輻湊, 視昔有倍, 彼若一往京師, 上得天子之寵, 下挾儕友之勢, 則如龍騰雲虎乘風, 而莫之制也. 盍且羈留而因之, 以快報賞春亭之怨也. (347쪽)

이 차마 먹을 수 없는 쓴 나물과 상한 밥을 주면서 괴롭혔다. 그토록 욕망했던 가권을 얻었지만 가솔들로부터 제대로 인정받지 못하는 노여움과 타고난 능력을 가진 화진에 대한 시기와 질투심으로 인해 지혜롭지 못하고 매사를 어리석고 성급하게 행동하는 모습을 보인다.

탐욕과 시기로 인해 심부인의 판단력이 흐려져 있는 동안 조씨와 범한은 화씨 집안의 재물을 빼앗기 위해 또다시 계략을 꾸민다. 범한은 그의 친구 중 칼을 잘 쓰는 누급을 시켜 화진을 죽인 뒤 화춘을 그 아우와 제수를 죽인 죄로 관가에 고발하여 처형시키려 했는데, 화씨 집안 귀신의 도움으로 뜻을 이루지 못한다. 이에 계략을 바꿔 심부인을 죽인 뒤 그 방에 화진과 남채봉이 모의하여 심부인을 죽이려 한다는 내용의 남채봉의 필적을 위조한 편지를 두어 화진을 패륜아로 몰아 죽이려 한다. 그러나 누급의 실수로 심부인이 아닌 몸종인 난향을 죽이게 되는데, 화춘은 화진을 어머니를 죽이려다 실패한 불효자로 고발하여 옥에 가두는데 성공한다.

> 그때 계향이 출입문 틈에서 비단 주머니를 주워 가지고 왔다. 춘이 보니 안에 혁제서(赫蹄書:작고 얇은 종이)에 쓴 편지가 있었는데 남부인이 한림과 서로 모의하여 심씨를 죽이려는 내용으로 적힌 말이 끔찍했다. 화춘은 땅을 치면서 말했다.
>
> "내가 진작에 이럴 줄 알았다."
>
> 심씨도 보고 큰 소리로 욕을 했다.
>
> "이것은 남씨의 필적이다. 못된 자식이 스스로 정실인 어머니를 죽이려고 하니 어찌 탄로 나지 않겠느냐?"
>
> 그러더니 마침내 직접 고발장의 초안을 썼다.[24]

심부인이 조금만 더 생각해보고 행동했더라면 이 사건을 집안의 간사한 사람이 화진을 모해하려는 계책이라고 판단했을 것이다. 그러나 심부

24) 桂香又於戶間, 拾得一錦囊. 春取視之, 中有赫蹄書, 乃南夫人與翰林, 相通謀爲弑害沈氏之札, 而言意巧憯. 春擊地曰 吾固料此矣. 沈氏見之, 大聲曰, 此南女之筆也. 逆子欲手殺其嫡母, 安得不敗露乎, 遂自作告狀草. (360쪽)

인은 그런 가능성은 배제하고 자신의 상(相)에 사로잡혀 상황을 잘못 판단하고 눈에 가시와도 같았던 화진을 불효자로 만들어 처벌하기 위해 관가에 고발하는 어리석은 모습을 보이고 있다. 심부인은 혁제서를 쓴 사람과 그 내용의 사실 여부를 파악하지 않고 지부에 고발부터 하였기 때문에 만일 고발 내용이 사실일 경우에는 화씨 집안에서 패륜아가 나왔다는 오명을 세상에 널리 알리게 되어 집안을 망신시키게 되는 것이고, 고발 내용이 사실이 아닐 경우에는 화진을 무고(誣告)한 이유로 자신과 화춘이 오히려 벌을 받기 때문에 그렇게 성급하게 결정할 사안이 아니었기 때문이다.

화진을 불효자로 고발해 성도로 유배 보내고, 임씨, 남채봉, 윤옥화 등 세 명의 정실부인을 집안에서 내친 후 심부인은 한범이라고 이름을 바꾼 장평의 배신으로 인해 지금까지의 잘못이 모두 드러나 풍속을 어지럽힌 죄로 아들 화춘은 감옥에 갇히게 된다. 이후 범한은 조씨와 함께 화씨 집안의 금은보화를 빼돌려 도망을 갔고, 화진은 유배를 가고 화춘은 감옥에 갇히면서 화씨 집안은 풍비박산 나게 된다. 장평의 고발 사건을 계기로 심부인은 지금까지의 자신의 판단이 밝지 못했음을 깨닫고 후회하는 모습을 보인다.

> 한편 심씨 또한 잘못을 뉘우치고 착한 마음으로 말했다.
>
> "내가 형옥을 박대한 것은 선공의 편애가 너무 심해서 마음이 상한 데다가 상춘정의 일 때문에 원한이 뼛속까지 사무쳤기 때문이었어. 그러나 십 년 동안 형옥은 한결같은 마음으로 나에게 정성을 다했고 끝까지 나를 원망하지 않았으니, 이 아이야말로 진정한 효자야. 그러니 선공께서도 형옥을 아끼고 편애하셨던 게야. 이제 나날이 내 허물이 드러나고 형옥의 원통함이 속속들이 밝혀지고 있는 걸 보면 하늘을 속일 수는 없는 법이야.[25]

25) 沈氏亦追愆思善曰, 吾之薄待荊玉, 徒以先公之鐘愛太偏, 而賞春亭一事, 入骨髓故也. 十餘年間 荊玉之至誠如一, 終不見尤怨之色, 此眞孝子也. 先公之器待而偏愛之者, 良以此也. 今吾事日敗, 而荊玉之寃日彰, 天道不可誣也. (399~400쪽)

심부인은 화춘의 누이동생인 화빙선을 만나 지금의 화(禍)를 당한 것을 스스로 못되고 어리석은 처사 때문이라며 자책하는 모습도 보인다.

> 내가 못되고 어리석어서 너의 남매가 여러 번 힘든 일을 겪었구나. 중간에 또 조씨가 이간질하는 바람에 큰며느리를 내쫓고 작은며느리들을 가두었지. 결국 형옥이가 나 때문에 만 리 밖으로 귀양을 갔고 춘이는 차꼬를 차고 옥에 갇혀 있다. 내 머리털을 다 깎는다 해도 내 죄는 용서받을 수 없을 거야.[26]

심부인은 공부시랑의 딸로서 기본적인 지식과 소양을 갖고 있었지만, 참된 마음을 볼 수 있는 지혜가 없었기에 이러한 시련을 겪게 된 것이다. 지식은 배워서 기억하는 것이기에 형상이 있어 사라지거나 잊을 수 있는 것이지만, 지혜는 살면서 이치를 깨닫고 깨치는 것이기에 형상이 없어 변하지 않고 계속되는 것이기 때문이다. 지혜가 없다는 것은 곧 인간이 가지고 있는 본성을 상실했기 때문이라 할 수 있다. 불교에서는 '인간의 본성은 원래 청정한데, 망상으로 인하여 진여(眞如)를 덮게 되는 것'이라 하였고, '자기의 마음이 청정한 것을 알고, 자기의 성품을 보면 깨달음을 얻을 수 있다.'고 하였다.

> 사람의 성품이 본래 청정한 것인데 망상으로 인하여 진여를 덮은 것이니, 다만 망상만 없다면 성품은 스스로 청정한 것이다.[27]

> 보살계경에 이르기를 나의 본원 자성은 원래 청정하니 만일 자기의 마음을 알아서 자기의 성품을 보면 모두 다 불도를 이룬다.[28]

심부인은 망상으로 인해 자성이 가려진 상황이었다고 할 수 있다.

---

26) 當年老母頑嚚, 使汝娚妹屢遭厄境, 中間又爲趙女所蔽, 迫黜林婦, 幽苦尹南, 畢竟使荊玉斥出萬里. 琣兒桎梏於獄中, 老母之罪. 雖自擢其髮, 不能贖也. (400쪽)

27) 人性本淨, 由妄念故, 蓋覆眞如, 但無妄想, 性自淸淨. (영남불교대학 교재편찬회, 『육조단경』, 좋은인연, 1999, 135쪽.)

28) 菩薩戒經, 云我本元自性淸淨, 若識自心見性, 皆成佛道. (영남불교대학 교재편찬회, 『육조단경』, 좋은인연, 1999, 93쪽.)

인간의 본성은 원래 청정, 자비, 지혜를 모두 갖추고 있는데, 삿된 욕망으로 인해 본성을 잃어버리게 된 것이다. 심씨 모자가 본성을 회복했다는 것은 곧 자성 가운데에 있는 착하지 못한 마음과 질투심과 교만과 나라는 생각과 허황한 생각과 남을 업신여기는 마음과 거만한 마음과 삿된 마음과 아만(我慢) 등 언제 어디서나 착하지 못한 행을 모두 없애고 항상 자기의 허물을 스스로 보는 것을 뜻한다.[29] 심부인은 화진의 효행과 덕행에 감화 받아 일체의 망념을 없애버리고 '나'에 집착〔我相〕하던 모습에서 벗어난 것이라 할 수 있다. 그래서 심부인은 윤옥화가 낳은 화진의 아들을 임부인에게 양자로 들여 집안의 장자로 삼는 모습을 보인다.

> 연달아 자녀를 낳았으니 하나같이 어여쁜 구슬 같았다. 윤부인이 아들 천린은 태어난 지 세 돌이 되었을 때 심부인이 특히 사랑하여 임부인에게 양자로 들이게 했다. 화춘이 크게 기뻐하면서 임부인이 두 아들을 낳은 뒤에도 끝내 집안의 장자로 삼았다.[30]

적장자의 지위에 대한 탐욕 때문에 화진을 시기, 질투하며 괴롭혔던 심부인이 화춘이 후일 두 아들을 낳았음에도 화진이 아들을 집안의 장자로 끝까지 내세우는 모습에서 심부인은 자신에게 집착했던 유아자(有我者)에서 자신의 마음을 알고〔識心〕 본성을 회복한 인물이라 할 수 있다.

Ⅲ. 불연에 따른 사건 전개

남채봉은 많은 점에서 불교적 인연이 있는 인물로 묘사된다. 즉, 채봉의 출생 시 이적, 청원에게 관음화상을 그려준 한부인의 시주 등에서 남채봉의 불교적 인연의 근원을 찾을 수 있다. 남채봉의 출생 시 이적에

29) 영남불교대학 교재편찬회, 『육조단경』, 좋은인연, 1999, 158쪽.

30) 連生子女, 而箇箇如明珠, 尹夫人子天麟, 生三歲, 沈夫人絶愛之, 使林夫人養以爲子, 評事大悅. 其後, 林夫人生二子, 而終以天麟爲長子焉. (446쪽)

대한 서술을 인용하면 다음과 같다.[31]

> 같은 해에 남공의 부인 한씨도 태몽을 꾸었다. 달이 차서 딸을 낳았는데, 온 방 안이 다 훤해서 마치 진주가 처음 조가비를 열고 나오는 듯 했고, 우는 소리는 단혈에 사는 어린 봉황이 우는 것 같았다. 그래서 남공은 채봉(彩鳳)이라 이름을 짓고 자는 광아(光娥)라 하였다.[32]

남공의 부인 한씨가 딸을 낳을 때 방이 훤하게 밝은 것을 진주가 조개껍데기를 처음 열고 나온 것에 비유했는데, 진주는 불교에서 이야기 하는 칠보(七寶) 중에 하나이다. 칠보에는 금은, 유리, 차거(硨磲) 마노(瑪瑙), 산호, 호박, 진주가 있는데 금은은 불성에 대한 믿음, 유리는 정진(精進), 차거는 가르침을 듣는 것, 마노는 참회(懺悔), 산호는 계율(戒律), 호박은 보시(布施), 진주는 지혜(智慧)를 상징한다. 그러므로 채봉이 태어날 때 방이 환하게 밝은 것을 조개껍데기를 처음 열고 나온 진주에 비유한 것은 채봉의 탄생 이적과 그녀가 불교와 인연이 있는 지혜로운 인물일 것임을 암시한다. 남채봉은 많은 점에서 불교적 인연이 있는 인물로 묘사되는데 보다 구체적으로 서술한 내용은 다음 세 장면이다.

> 별당에는 아름다운 자리를 깔고 그 위에 깨끗한 책상을 놓았으며, 박산향로에는 침단향을 피워두었다. 아가씨가 직접 금색과 붉은색, 푸른색 등 각색의 물감을 받들어 시중을 드는 가운데 부인이 한 폭의 생초를 책상 위에 펼치고 정신을 집중하여 그림을 그리니 오색구름이 영롱했다. 다 그린 후 벽 위에 걸어놓으니 마치 관음보살이 바다 위로 갓 나온 듯 했다.[33]

---

31) 김병권, 「창선감의록의 작명과 그 서술의 서사적 의미」, 『한국민족문화』 제18집, 부산대학교한국민족문화연구소, 2001, 7~16쪽.

32) 是年, 南公夫人韓氏亦夢, 月滿生一女. 明光照室, 與蚌胎初剖, 其音噦噦, 若丹穴之雛. 公名之曰, 彩鳳, 字光娥. (308쪽)

33) 別堂, 鋪綺筵, 設淨几, 燒沈檀於博山金爐. 小姐親奉金泥及丹碧諸采, 而夫人展一幅生綃於案上, 凝思揮毫, 五雲玲瓏. 寫畢, 掛之壁上, 宛然觀音親出於海上也. (310쪽)

첫째, 남채봉이 어머니를 도와 관음화상을 완성하는 장면이다. 남채봉 모녀는 청원 스님의 요청을 받아들여 관음화상을 정성을 다해 그림으로써 관음보살과 인연을 맺게 된다.

> 한편 이전에 청원 스님이 꿈을 꾸었는데, 관음보살이 나타나 단약 세 개를 주면서 말했다. "몇 월 며칠에 남부인 채봉이 제 명을 누리지 못하고 죽을 것이다. 너는 그날 밤 사경쯤에 소흥으로 가서 보림산 남쪽 기슭에서 기다리고 있다가 구하여라."[34]

둘째, 남채봉이 조씨가 준 죽을 먹고 죽을 위기에 처한 것을 관세음보살이 청원의 꿈에 현몽하여 구조해주는 장면이다. 관세음보살이 청원에게 비명횡사(非命橫死)할 남채봉을 구하도록 지시한 사건은 남채봉의 불교적 인연을 구체적으로 보여주는 증거이다. 남채봉은 청원의 도움을 받아 죽음을 면하게 되고, 청원은 남채봉에게 불교적 인연을 설명하고 아직 남아 있는 액운이 소멸할 동안 불가에 의지하여 잠시 몸을 피해 있을 것을 권한다.

> 그리고 관음보살이 꿈에 나타나 지시한 것을 알려주며 말했다.
> "부인을 보니 몇몇의 액운이 더 남아 있고 또한 저희 불가와 인연이 있습니다. 지금 저와 함께 촉 땅으로 가서 관음보살에게 의지하며 서너 해를 보내게 되면 복록이 저절로 이를 것이고 재앙이 영원히 멈출 것입니다."
> 남부인이 큰 한숨만 내쉬면서 쉽사리 허락하지 않았다. 그날 밤 관음보살이 다시 부인의 꿈에 나타났는데 하는 말이 청원이 한 말과 같았다.[35]

셋째, 관세음보살이 남채봉의 꿈에 현몽하여 청원의 권유를 따를 것을 이르는 장면이다. 남채봉은 촉 땅으로 가자는 청원의 권유를 쉽게

---

34) 先時, 淸遠夢觀音, 以丹藥三丸受之曰, 某月某日, 南夫人彩鳳, 當死於非命. 汝於期日也四更, 往待於紹興寶林山南麓下, 以救之. (355쪽)

35) 因告觀音夢詔, 而又曰, 貧道觀夫人, 猶有數災厄, 而且與佛家有緣. 今若與貧道同歸蜀中, 依止大師, 消遣三四年, 則福祿自臻, 而災禍永熄矣. 夫人喟然太息, 未之快許. 其日之夜, 觀音又現於夫人夢, 所告與淸遠相同. (357쪽)

허락하지 않는데, 자신의 목숨을 구해준 청원의 권유에 대한 남채봉의 태도는 불교와의 인연을 믿지 못하는 모습이라 할 수 있다. 그날 밤 관세음보살이 남채봉의 꿈에 나타나 청원의 이야기와 같은 내용을 말하자 채봉은 청원의 뜻을 따르게 되는데, 관세음보살의 현몽과 남채봉의 태도 변화는 남채봉이 불교와의 인연을 깨닫고 불연에 따라 행동할 것임을 결정한 것이라 하겠다. 그러므로 사건 전개에 있어 남채봉의 시련과 극복은 관세음보살과의 인연에 따라 전개될 것임을 확인할 수 있다.

소설에서의 구성은 소설에 나타난 행위의 구조이며 이것은 단순한 일회적 사건의 의미가 아니라 작품 전체를 일관하는 인과 관계에 의한 일련의 사건이다. 소설에서 사건의 인과 관계는 소설의 구성론으로 설명할 수 있으며, 불교의 가치관에 근거한 인과 관계의 논리로도 설명할 수 있다. 불교에서 일체의 사물은 모두 인연(因緣)으로 이루어진 것이며, 인생의 고통과 인간의 생명, 운명 또한 자기 스스로 인(因)을 짓고, 과(果)를 받는다고 주장한다. 인과 관계는 선인선과(善因善果)와 악인악과(惡因惡果)로 구분할 수 있다. 불교에서 선(善)이란 과거와 현재 또는 현재와 미래라는 2세에 걸쳐, 나와 남을 점차 이롭게 하여 즐거운 결과를 초래하는 것이고, 악(惡)이란 2세에 걸쳐, 나와 남을 해롭게 하여 나쁜 결과를 초래하는 것이다. 그래서 선한 원인에는 선한 결과가 악한 원인에는 악한 결과가 반드시 상응하여 일어난다는 것이다.[36]

고전소설에서 사건의 전개는 대부분 인과 관계에 의한 플롯과 권선징악으로 나타나는데, 이로 보건대 불교의 어느 사상보다도 인과사상이 고전소설에 폭넓게 가장 많이 나타나고 있음을 알 수 있다. 물론 유교에도 인과설이 없는 것이 아니다. 유교의 인과론이라고 할 수 있는 것은 『명심보감』과 『주역』에서 찾아 볼 수 있다. 『명심보감』의 「계선편(繼善篇)」

36) 김병권, 「불교사상적 자기 발견과 작품의 의미 형성」, 『장풍운전과 문화관습』, 세종출판사, 2001, 123~124쪽.

에 '공자가 말씀하시기를 선을 행하는 자에게는 하늘이 복으로써 갚으며, 선하지 못한 자에게는 하늘이 화로써 갚는다.'[37]는 말과 『주역』의 「문언전(文言傳)」에 '선을 쌓는 집안에는 반드시 더 많은 경사가 도래할 것이고, 악을 쌓는 집안에는 반드시 더 많은 재앙이 닥칠 것이니라.'[38]는 말이 있다. 그러나 다 같은 복선화음 사상이라 하더라도 유교의 그것과 불교의 그것은 차이가 있다. 유교의 경우는 나의 선행이나 악행이 음덕(陰德) 내지 음화(陰禍)로서 후세의 내 후손에게로 이어지는 것으로 보는데, 불교의 경우는 그것이 미래의 나에게로 이어지는 것으로 생각하기 때문이다.[39] 그러므로 유교의 인과설이 자신과 가족 공동체의 도덕성을 강조하는 사상이라면, 불교의 인과설은 개인의 참회를 통한 깨달음을 강조하고, 그것으로써 다른 사람들의 교화를 실천하는 사상이라고 할 수 있다.

불교에 있어 인과응보는 업(業)에 의해서 나타나게 된다. 업이란 간단히 말해서 인간의 행위이며, 하나의 행위는 반드시 그에 상응하는 결과를 초래한다는 것이다.[40] 석가모니는 업력을 중생이 과보를 받게 되는 원인이라 하고, 또 중생이 생사유전(生死流轉)하게 되는 원동력이라 주장한다. 또한 업력의 영향을 없어질 수 없는 것이라 보고, 중생이 지은 선업과 악업이 그에 상응하는 과보를 일으킨다고 하였다.[41]

남채봉은 청원 스님의 구조로 목숨을 구한 후, 관세음보살의 현몽으로 서촉의 성도 화악산 자현암에 몸을 의지하게 된다. 몇 년이 지난 후 사위 화진으로부터 남채봉이 사천의 산속으로 들어와 청원 스님과 함께 지낸다는 이야기를 들은 남어사는 우연히 자현암에 들렀다가 채봉과 만

37) 子曰, 爲善者, 天報之以福, 爲不善者, 天報之以禍. (해동한자어문회편, 『한권으로 읽는 명심보감』, 아이템북스, 2013, 8쪽.)

38) 積善之家, 必有餘慶, 積惡之家, 必有餘殃. (김인환 역해, 『주역』, 고려대학교 출판부, 2010, 564쪽.)

39) 성현경, 『한국소설의 구조와 실상』, 영남대학교 출판부, 1981, 38쪽.

40) 광명스님, 『불교학 개론』, 솔과학, 2009, 218쪽.

41) 방립천 지음, 유영희 옮김, 『불교철학개론』, 민족사, 1989, 100쪽.

나게 된다. 남채봉은 아버지를 만나 자신의 처지가 이렇게 된 것은 모두 자신의 팔자가 나쁘기 때문이라 하면서 사람의 일은 이미 정해져 있기에 어찌할 수 없음을 깨달은 모습을 보인다.

> "소녀 팔자가 흉한 탓에 아버님 어머님을 잃고 떠돌아다니며 모진 일을 겪다가 이 지경이 되었습니다. 차라리 한 번 죽는 것이 만 번 사느니보다 낫다고 여겼지만, 상군낭랑의 가르침과 관음보살이 말씀이 너무나 생생해서 혹시나 부모님을 이승에게 만날까 하여 이제껏 모진 목숨을 부지하였습니다."[42]

불교에서는 "이것 있음에 말미암아 저것이 있고, 이것 생김에 말미암아 저것이 생긴다. 이것 없음에 말미암아 저것이 없고, 이것 멸함에 말미암아 저것이 멸한다."라며 인과 관계에 대해 정의하고 있다.[43] 그리고 일체의 사물은 모두 인연이 화합해서 이루어진 것이며, 모두 인과 관계를 일으키는 것이라 하여 인생의 고통, 인간의 생명, 인간의 운명 또한 자기가 인(因)을 짓고 자기가 과(果)를 받는다고 주장한다.[44] 그래서 불교의 인과설은 "이미 지어진 것은 사라지지 않고, 아직 안 지어진 것은 얻지 못한다."는 것을 강조한다.[45] 남채봉은 자신이 지금 처한 상황은 이미 정해진 운명 때문이라는 것을 알고 그것에 따른 삶을 사는 모습을 보인다. 이에 비해 조씨는 누급이 범한의 목을 베고 관청에 그 사실을 고하는 바람에 서울로 압송되어 장평 등과 더불어 처형을 당하게 되었다. 이를 알고 심부인은 사람을 시켜 조씨의 다섯 가지 죄목을 하나씩 따지게 했지만, 그녀는 자신이 저지는 잘못과 업보를 모두 인정하지 않는 뻔뻔한 모습을 보인다.

---

42) 小女賦命凶釁, 失散爺孃, 流離困厄, 至於此境. 固知一死勝於萬生, 而湘君明敎, 觀音慈旨, 不啻丁寧, 故或冀斯世復見爺孃, 偸活至今耳. (421쪽)

43) 此有故彼有, 此生故彼生. 此無故彼無, 此滅故彼滅. (마스타니 후니오 지음, 이원섭 옮김, 『아함경』, 현암사, 2010, 101쪽.)

44) 방립천 지음, 유영희 옮김, 『불교철학개론』, 민족사, 1989, 93쪽.

45) 須菩提, 過去心不可得, 現在心不可得, 未來心不可得. (무비 역해, 『금강경오가해』, 불광출판부, 2008, 417쪽.)

구멍 난 동굴에 바람 들고, 썩은 고기에 벌레 생기는 법이야. 부인의 집안은 문제가 없는데 내가 혼자 분란을 일으킨 거라고?[46]

악행에 대한 과보는 영원히 사라지지 않아 현세에 그것을 소멸시키지 못하면 내세에라도 소멸시켜야 한다는 것을 조씨는 알지 못한 것이다. 이처럼 마지막 죽는 순간까지도 자신이 지은 업보를 인정하지 않은 것은 조씨가 아무 거리낌 없이 악행을 거듭할 수 있는 삿된 마음을 품는 인물이었기 때문이다.

이상의 논의를 정리하면 남채봉은 상에 집착하지 않는 무아자(無我者)로서 행동하였고, 조씨는 상에 머물러 그것에 집착해 행동하였으며, 심씨는 상에 집착했던 범부에서 자신의 마음을 알고〔識心〕 본성을 회복하는 모습을 보였다. 이런 인물의 성격은 사건 전개에 있어 위기 상황에서 관세음보살의 구원을 받는데 작용하거나, 선인선과 악인악과라는 인과응보의 구성과 밀접한 관련이 있음을 알 수 있었다. 작품에서 남채봉은 자비로운 마음으로 행한 선인(善因)으로 인해 종국에는 승리하는 선과(善果)를 얻게 되었지만, 선과를 얻기 위해서는 작품 전반에 걸쳐 모진 시련의 과정을 이겨내야 했다. 그러므로 남채봉에게 시련이 주어진 이유와 시련을 이겨내는 방법을 통해 작품에서 독자에게 전달하려는 의미를 발견할 수 있을 것이다.

Ⅳ. 선세 죄업 소멸의 주제 형성

남채봉의 고행(苦行)은 엄숭이 보낸 도적들에 의해 동정호에서 목숨을 잃을 뻔한 후 부모와 이별하면서부터 시작된다. 이후 아버지의 지기(知己)였던 윤시랑에 의해 양녀로 받아들여져 화진과 결혼하지만, 조씨에 의해 남편과 다시 이별하게 된다. 이별하는 일은 인간이 겪는 고통의 한 유형인 애별리고(愛別離苦)에 해당한다.[47] 애별리고란 '사랑하는 가족 간

46) 空穴來風, 腐肉虫生. 夫人之家不亂, 則獨我敢亂之乎. (437쪽)

에 이상한 화를 당하기도 하여 살아서 헤어지거나 죽어서 헤어지는 것과 같은 막대한 고통을 받게 된다.'[48]는 것으로 인간이 피할 수 없는 팔고(八苦) 중 하나이다. 남채봉이 애별리고를 겪어야 하는 원인을 작품에서 찾아보면 엄숭과 조씨의 계략으로 인한 것이라고 볼 수 있다. 그러나 애별리고를 선험적인 것이며 이미 태어나기 이전부터 받은 것이 작용해서 일어난 것이라 본다면, 이 고통은 전생의 업의 결과라고도 할 수 있다. 남채봉의 고통이 전생의 삶과 관련하여 현세에서 겪는 것이라는 단서는 작품에서 찾을 수 있다.

> 윤부인이 남부인을 구석진 곳에서 만나 목 놓아 흐느끼며 억울해하자 남부인이 탄식하며 말렸다. "언니의 바다같이 넓은 마음으로 어찌 이런 작은 일을 못 참나요? 우리가 이 집안에 들어온 것은 그냥 불가에서 말하는 전생의 업보 때문이에요. 숙명대로 있다가 운수가 다하면 떠나는 것이지요. 영욕에 얽매여 담아두면 뭐하겠어요?"[49]

위의 내용은 범한의 모함으로 인해 남채봉의 지위가 첩으로 강등된 후 심씨의 몸종으로 부려지고, 조씨에게 욕을 듣거나 매를 맞는 등 괴롭힘을 당하자 윤옥화가 남채봉을 찾아가 위로해주는 장면이다. 남채봉의 지위가 강등된 것은 범한의 모함 때문이지 자신의 잘못으로 인한 것은 아니었다. 그러므로 남채봉은 자신이 욕을 보는 것은 현세가 아닌 전세에 지은 죄가 무겁기 때문이라며 오히려 윤옥화를 달래는 것이다. '전생'은 남채봉이 현세에 탄생하기 이전의 세계에서의 생활을 의미하며, '원업'은 전생에서 지은 죄과로 말미암아 현세에서 겪어야 할 고난을 의미한다. 따라서 남채봉은 전생의 죄 때문에 현세의 삶에서 고통을 겪게 될

47) 김병권, 「장풍운전의 자기발견」, 『고전문학 속의 문화읽기』, 부산대학교 출판부, 2009, 127쪽.

48) 방립천 지음, 유영희 옮김, 『불교철학개론』, 민족사, 1989, 90쪽.

49) 尹夫人與南夫人, 遇之僻處, 失聲憤泣. 南夫人嘅然止之, 曰, 姐姐以河海之量, 何不忍於小事也. 夫吾等之入於斯門, 不過報佛者之所謂冤業而已. 任命而處, 命盡而歸, 何足以區區榮辱, 自介於心乎. (354쪽)

것임을 알 수 있다.[50]

그리고 관음보살이 꿈에 나타나 지시한 것을 알려주며 말했다. "부인을 보니 몇몇의 액운이 더 남아 있고 또한 저희 불가와 인연이 있습니다. 지금 저와 함께 촉 땅으로 가서 관음보살에게 의지하며 서너 해를 보내게 되면 복록이 저절로 이를 것이고 재앙이 영원히 멈출 것입니다."[51]

위 내용은 청원 스님이 남채봉의 목숨을 구해준 후 불가와 인연이 있으니 함께 촉 땅으로 떠나 화를 피할 방도를 알려주는 것이다. 청원 스님이 말한 서너 해 동안의 액운은 선세의 죄업으로 인해 현세에 고통을 받게 될 것임을 알려주는 것이라 하겠다.

다음 날 부인은 드디어 계앵과 함께 남자 옷으로 갈아 있고 청원을 따라 촉으로 들어갔다. 쌍섬 등이 따라가려 하자 부인이 탄식하며 말했다.

"나는 앞으로 산속에서 고생을 감수하려고 한다. 그러니 몸종을 많이 거느리며 호사스럽게 행차할 수는 없어."[52]

그리하여 채봉은 몸종들을 모두 두고 계앵 한 명만 데리고 액운이 다할 때까지 기꺼이 청원 스님을 따라 고생을 감수하러 촉 땅으로 떠난다.

소녀 일찍이 부모님 슬하를 떠난 탓에 제대로 가르침을 받지 못했고, 양부모께서 저를 너무 사랑하신 나머지 오냐오냐 키우신 탓에 마음이 방자해져서 부인으로서의 덕행과 자식으로서의 행실을 하나도 갖추지 못했습니다. 앞뒤로 겪었던 위태롭고 고생스럽던 일은 모두 스스로 자초한 것입니다.[53]

---

50) 김병권, 「창선감의록 연구」, 부산대학교 대학원 석사학위 논문, 1982, 13쪽.

51) 因告觀音夢詔, 而又曰, 貧道觀夫人, 猶有數災厄, 而且與佛家有緣. 今若與貧道同歸蜀中, 依止大師, 消遣三四年, 則福祿自臻, 而災禍永熄矣. (357쪽)

52) 明日, 夫人遂於季鴈, 治男服從淸遠入蜀. 雙蟾等皆泣從之, 夫人嘆曰, 吾行欲喫苦窮山, 不可以多率侍婢而豪華之也. (357쪽)

53) 小女早離膝下, 未蒙訓誨, 養父母過加恩愛, 隨事承意. 以是驕逸自恣, 婦德子行, 一無所修, 前後危辱, 罔非自取 .(422쪽)

청원 스님과 함께 자현암에 머물면서 액운이 다한 남채봉은 죽은 줄로만 알았던 부모님을 다시 만나 자신이 지금까지 겪었던 고초를 모두 자신의 잘못 때문이라 하며 인과와 업보를 이해하는 모습을 보인다. 불교에서는 인생이 고(苦)이기에 이 고통(苦痛)의 원인을 밝혀서 반드시 소멸하여 깨달음〔涅槃〕의 세계로 들어가야 한다고 본다. <창선감의록>에서는 이 고(苦)의 원인이 선세의 죄업이라 밝히고 이를 벗어나기 위해 남채봉은 죽을 고비를 넘기고 가족과 이별하여 낯선 촉 땅의 암자에서 고행을 통해 죄업을 소멸하고 있는 것이다. 선세의 죄업을 소멸하는 방법으로 『금강경』에서는 남에게 업신여김을 참고 견디는 것과 같은 인욕(忍辱)의 필요함을 말하고 있다.

> 선남자 선여인이 이 경을 받아 지니며 읽고 외우더라도 만약 남에게 업신여김을 당하면, 이 사람은 전생에 지은 죄업으로 응당 악도에 떨어질 것이로되, 금생의 사람들이 업신여김으로써 전생의 죄업이 모두 소멸되고 마땅히 아뇩다라삼먁삼보리를 얻으리라.[54]

만약 어떤 사람이 지금 현재 심한 병을 앓거나 여러 가지 불행을 겪는 것이 있다면 그것 또한 좋은 것이라 할 수 있다. 왜냐하면 그것은 과거 생에 훈습(薰習)[55]된 부정적인 씨앗이 밖으로 나가는 과정이기 때문이다. 그러므로 현세에 불행을 많이 겪을수록 업장 소멸도 빨리 될 것이므로 자기에게 닥치는 불행 또한 멀리할 것이 아니라고 보는 것이다. 이것은 과거 생의 업장이 너무나 두터워 금생에 아무리 고생을 하더라도

54) 須菩提, 善男子, 善女人, 受持讀誦此經, 若爲人輕賤. 是人, 先世罪業, 應墮惡道, 以今世人輕賤故, 先世罪業, 卽爲消滅, 當得阿耨多羅三藐三菩提. (무비 스님, 『금강경 강의』, 불광출판부, 2009, 180쪽.)

55) 훈습(熏習)이란 예를 들어 옷은 원래 향기가 없는 것이지만, 향료와 의복을 함께 두면 그 옷에도 향기가 배게 된다. 이와 같이 어떤 것의 성질이 다른 것으로 이행하는 것을 가리켜 이르는 말이다. 이 경우 의복에 남아 있는 향기에 해당하는 것을 습기(習氣: 습관으로 형성된 기운이나 습성) 또는 종자(種子)라고 한다.

업보를 다 갚지 못해 지옥, 아귀, 축생의 삼악도에 떨어질 것이지만, 다른 사람이 그 사람을 업신여기면 업장 소멸이 더 빨리 된다는 것이다. 남으로부터 업신여김을 당하는 것은 아상(我相)이나 인상(人相)이 없음을 의미하는 것으로 아(我)와 인(人)이 없는 것은 능히 일체 중생에게 하심(下心)하여 무아(無我)의 도리에 도달한 것이라 할 수 있기 때문이다. 그래서 공자께서도 '과분한 칭찬을 받는 것은 군자가 갈 바가 아니고 무근(無根)한 비난을 받는 것이 군자가 갈 바이다.'라고 하였다. 공연히 남으로부터 칭송을 받아 업장을 다 소멸하지 못하고 다시 삼악도에 떨어지는 것보다 불행을 겪으면서도 좌절하지 않고 감사하는 마음으로 이겨내려는 태도가 필요하다고 말하는 것이다.[56]

불교의 삶을 간단하게 나타내면 업장을 소멸하는 일과 지혜와 복덕을 갖추어 가는 일이라 할 수 있다.[57] 남채봉은 선세의 죄업을 소멸시키기 위해 삼, 사년간 암자에 머물며 고행을 하게 된 것이고, 관세음보살은 남채봉의 삶에 관여하면서 위기 때마다 그녀를 도와주는 초월적 존재로 자리하고 있다. 남채봉은 어린 시절 관세음보살의 자비로움을 찬양하는 관음화상을 그리는데 도움을 주는 법 보시를 행하여 불교와 인연을 맺었기 때문에 위기에 처했을 때 관세음보살의 도움을 받게 된 것이다. 사대부가의 딸이자 개국 공신 가문의 며느리였던 남채봉이 간사한 무리들로부터 모함을 당해 생전 처음으로 거친 삶을 살면서 고통을 겪어내는 것은 결국 전세의 죄업을 더 빨리 소멸시켜 잃어버린 자신의 지위를 회복하게 되는 공덕을 쌓는 기회로 작용했다고 할 수 있다.

이상에서 살펴보았듯이 남채봉이 촉 땅의 암자에서 가족들과 이별하고 고통을 겪은 것은 선세의 죄업을 소멸하는 과정이라 할 수 있으며, 죄업을 소멸하는 동안 위기 상황을 벗어날 수 있었던 것은 관음화상을 보시한 불연으로 관세음보살의 가피(加被)를 받게 된 것이라 하겠다. 그

56) 무비 스님, 『금강경 강의』, 불광출판부, 2009, 181쪽.
57) 무비 스님, 『금강경 강의』, 불광출판부, 2009, 179쪽.

러므로 이 작품은 선세 죄업을 소멸하는 과정을 통해 삼학을 가지고 본성을 잘 지키며 살아가는 사람과 삼독을 가지고 본성을 잃어버린 사람과의 대결 결과 전자가 승리하는 사필귀정의 인과 원리를 독자들에게 전달하고 있는 것이라 하겠다.

Ⅴ. 결론

인물의 성격 측면에서 남채봉은 악을 행하지 않고 선을 닦는 계율(戒律)과 마음을 차분히 하고 정신을 맑게 하여 마음이 산란하지 않게 하는 선정(禪定), 번뇌를 없애고 진리를 얻어가는 지혜(智慧)의 삼학을 통해 마음에 일어나는 탐・진・치의 삼독을 다스려 무아(無我)의 경지에 오른 인물이라 할 수 있다. 조씨는 오욕의 경계에서 지나치게 욕심을 내고〔貪〕, 마음에 맞지 않는 경계에 부딪쳐 미워하고 화내며〔瞋〕, 사리를 바르게 판단하지 못하는 어리석음〔癡〕의 삼독(三毒)에서 벗어나지 못해 상(相)에 머물러 있는 인물임을 확인하였다. 심부인은 상춘정의 작시(作詩) 사건 후 적장자의 지위를 빼앗길까 두려워 그 자리에 욕심을 내고, 타고난 능력을 가진 화진을 시기 질투하여 그와 그 며느리들의 진심을 보지 못한 채 화춘의 첩으로 들인 조씨에게 미혹되어 상황을 판단하는 지혜를 잃고 탐, 진, 치의 삼독에 빠지는 모습을 보인다. 이후 범한의 계략으로 화춘이 옥에 갇히는 사건 등을 통해 자신의 과오를 깨닫고 삼독에서 벗어나 본성을 회복하는 인물이라 할 수 있다.

이런 인물의 성격은 사건 전개에 있어 위기 상황에서 관세음보살의 구원을 받는데 작용하거나, 선인선과 악인악과라는 인과응보의 구성과 밀접한 관련이 있음을 알 수 있었다. 작품에서 남채봉은 자비로운 마음으로 행한 선인(善因)으로 인해 종국에는 승리하는 선과(善果)를 얻게 되었지만, 선과를 얻기 위해서는 작품 전반에 걸쳐 모진 시련의 과정을 이겨내야만 했다.

남채봉에게 시련이 주어진 이유와 시련을 이겨내는 방법을 통해 작품에서 독자에게 전달하려는 바를 발견할 수 있었는데, 남채봉이 촉 땅의 암자에서 가족들과 이별하고 고통을 겪은 것은 선세의 죄업을 소멸하는 과정이라 할 수 있으며, 죄업 소멸 동안 위기 상황을 벗어날 수 있었던 것은 관음화상을 보시한 불연으로 관세음보살의 가피(加被)를 받게 된 것이라 하겠다. 그러므로 이 작품은 선세 죄업을 소멸하는 과정을 통해 삼학을 가지고 본성을 잘 지키며 살아가는 사람과 삼독을 가지고 본성을 잃어버린 사람과의 대결 결과 전자가 승리하는 사필귀정의 인과 원리를 독자들에게 전달하고 있다. 이를 통해 남채봉과 같이 '나'에 대해 집착하는 모습을 버리고, 어떠한 시련도 인내하며, 상에 머무름 없이 생각하고 행동할 때, 그 복덕이 헤아릴 수 없다는 사실을 독자들에게 보여주는 것이라 하겠다.

이상으로 <창선감의록>을 이해하는데 있어 불교를 종교가 아닌 우리 문화의 한 요소로 보고 작품을 살펴보았다. <창선감의록>이 창작되던 당시는 사회적으로 불교를 배격하던 분위기였지만, 작품에서는 불교를 유교와 대등한 위치에 두고 유교에서 부족한 논리를 불교에서 찾는 모습을 보였다. 외국의 이론에 근거하여 우리 고전 문학을 이해하면 우리 문학에 담긴 문화와 주제 의식을 분명하게 밝히기 어려울 것이기에 우리 전통의 사상이자 문화의 한 요소인 불교를 통해 <창선감의록>을 살핌으로써 작품에 담긴 주제 의식을 파악할 수 있었다. 불교와 같은 우리 문화와 사상 등을 고전 작품을 이해하기 위한 방법으로 활용한다면 우리 문학을 이해하는데 분명히 도움이 될 것이라 생각한다.

<참고문헌>

광명스님, 『불교학 개론』, 솔과학, 2009.

김병권, 「불교사상적 자기 발견과 작품의 의미 형성」, 『장풍운전과 문화관습』, 세종출판사, 2001.

김병권,「장풍운전의 자기발견」,『고전문학 속의 문화읽기』, 부산대학교 출판부, 2009.
김병권,「창선감의록 연구」, 부산대학교 대학원 석사학위 논문, 1982.
김병권,「창선감의록 연구」, 부산대학교 대학원 석사학위 논문, 1982.
김병권,「창선감의록의 작명과 그 서술의 서사적 의미」,『한국민족문화』 제18집, 부산대학교한국민족문화연구소, 2001.
김용기,「고소설 속 불교적 인물의 성격과 역할」,『우리문학연구』, 제35집, 2012.
김인환 역해,『주역』, 고려대학교 출판부, 2010.
김철홍,「서동요의 배경설화 연구」,『국어교과교육연구』 제21호, 국어교과교육연구회.
마스타니 후니오 지음, 이원섭 옮김,『아함경』, 현암사, 2010.
무비 스님,『금강경 강의』, 불광출판부, 2009.
무비 역해,『금강경오가해』, 불광출판부, 2008.
문선규,「창선감의록고」,『어문학』 제9집, 청구대 한국어문학회, 1963.
방립천 지음, 유영희 옮김,『불교철학개론』, 민족사, 1989.
성현경,『한국소설의 구조와 실상』, 영남대학교 출판부, 1981.
영남불교대학 교재편찬회,『육조단경』, 좋은인연, 1999.
이원주,「창선감의록 소고」,『동산 신태식박사 고희기념논총』, 계명대학출판부, 1979.
이지영 옮김,『창선감의록』, 문학동네, 2010.
한암 대사,『반야심경』, 불광출판사, 2013.
해동한자어문회편,『한 권으로 읽는 명심보감』, 아이템북스, 2013.

Abstract

A Study on the Formation of Theme in a ChangseonKameuirok /
Kim Cheol-Hong

In terms of the character of a person, Nam Chae-bong chose the laws of the three virtues, which do not perform evil, and the spirit of a man, which does not distract his mind. Cho became too greedy at the boundary of disgrace, hated and angry against the boundary of injustice, and failed to judge reason properly. After the Sangchun justice, Shim becomes greedy for the position of losing his status as a millionaire and jealous of his natural ability to see Hwa-jin, a woman who has lost her position in action. He is the one who realises his mistake through the case of Hwa-chun being caught in prison by the plot of Beom-han.

The character of such a figure can be found to be either related to the redemption of Avalokitesvara Bodhisattva in a crisis situation, or closely related to the composition of poetic justice called the line of virtue. In his work, Nam Chae-bong, who eventually won the winning and the good for good things done with mercy, had to overcome the whole process of his work.

The reason why Nam-chaebong was given an ordeal and the way to overcome the hardship was to find what he wanted to convey to the reader in his work. Therefore, this work deals with the victory of the former as a result of a battle between a person who lives with the three senses and a person who has lost his nature through the process of the extinction. In this way, I will give up my obsession with 'me' like Nam Chae-bong, and when I am patient with any hardship, I can not understand the fact that I think and behave without being in mourning.

Key words: ChangseonKameuirok, Nature Recovery, Compassion, Tamjinchi, Priminality, The cause and effect, Cultural Context.

退溪學論叢 第31輯(217～242쪽)

현대소설의 인권교육적 가치 연구*

오 현 석**

목 차

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 노동인권의 자기검열과 침묵의 내면화
Ⅲ. 노동인권 침해 양상과 노동소설의 교육적 가치
Ⅳ. 등장인물의 인권 회복 의지 표출과 교육적 함의
Ⅴ. 나오며

論文 抄錄

본 논문은 1980년대 발표된 안재성의 『파업』과 정화진의 『철강지대』라는 두 장편 노동소설이 어떠한 인권교육적 가치를 가지고 있는지 분석하였다. 인권은 민주주의 사회의 기저에서 사회를 유지시키는 중요한 원칙 중 하나이다. 그래서 헌법에 명시된 '인간으로서의 존엄과 가치'는 침해해서는 안 될 가치였다. 하지만 아이러니하게도 우리 사회에서 그동안에 인권은 잘 지켜지지도 않았고 관심도 없다가 최근 들어 인권 교육은 매우 중요한 교육적 테마로 자리 잡았다.

본 논문은 인권의 다양한 영역과 분야 중에 노동인권에 초점을 두었다. 그 이유는 현대사회에서 대다수의 사람들은 노동을 통해서 삶을 영위하기 때문에 노동현장에서 다루어지는 인권의 문제는 나 자신의 문제와 다름없기 때문이다. 노동현장에서 인권 문제는 침묵의 대상이었다. 노동인권이 침해당하고 고통 받는 현실에서 많은 노동자들은 침묵했다. 그 이유는 노동운동이나 활동

* 이 논문은 제66회 국어교육학회 전국학술대회(2018.6.9.)에서 발표한 원고를 수정, 보완한 것임.

** 부산대학교 국어교육과 조교

▌논문투고일: 2018.06.19 / 심사개시일: 2018.06.20 / 게재확정일: 2018.06.27

을 불순한 시각으로 보는 것이 내면화되어 있기 때문이다. 노동자들은 자신에게 피해가 가거나 오해를 불러일으킬지 모른다는 두려움에 스스로 검열을 통해서 행동을 제약하고 부조리에 침묵했다. 이처럼 그동안 잘못된 노동인권교육의 내면화로 수많은 노동자들이 '방관자'로서 살아갔다.

이런 현실을 극복하기 위해서 노동소설은 인권교육의 자료로 중요한 역할을 할 수 있다. 노동소설은 1980년대 억압된 사회 환경 속에서 노동자들이 자신들의 노동인권을 지키기 위해서 어떤 노력을 했는지 구체적으로 묘사하고 있다. 이는 독자가 노동인권의 중요성을 인식할 수 있도록 해주기도 하고 현실에서 인권을 침해당했을 때 어떻게 대처하는 것이 좋을지 길잡이가 되어주기도 한다. 그러므로 학생들에게 노동인권교육을 위해서 노동소설을 활용하는 것은 현실성을 부여하고 독자들의 감정 전이를 더 효과적으로 할 수 있다. 고귀한 노동을 이념의 잣대로 보지 않고 모든 노동자들이 노동인권을 자각하고 침해당하지 않도록 교육을 통해서 지켜나가야겠다.

주제어: 노동문학, 노동소설, 안재성, 『파업』, 정화진, 『철강지대』, 노동운동, 자본주의, 1980년대, 자본가, 지식인, 대학생, 인권, 인권교육.

Ⅰ. 들어가며

<헌법>
– 제2장 국민의 권리와 의무
– 제8조 모든 국민은 인간으로서의 존엄과 가치를 가지며, 이를 위하여 국가는 국민의 기본적 인권을 최대한으로 보장할 의무를 진다.[1)]

<국가인권위원회법>
– 제1조(목적) 이 법은 국가인권위원회를 설립하여 모든 개인이 가지는 불가침의 기본적 인권을 보호하고 그 수준을 향상시킴으로써 인간으로서의 존엄과 가치를 실현하고 민주적 기본질서의 확립에 이바지함을 목적으로 한다.
– 제2조(정의) "인권"이란 「대한민국헌법」 및 법률에서 보장하거나 대한민국이 가입·비준한 국제인권조약 및 국제관습법에서 인정하는 인간으로서의 존엄과 가치 및 자유와 권리를 말한다.[2)]

헌법에 국민이 “인간으로서의 존엄과 가치”를 인정받는 인권 주체로 명시된 지도 반세기가 넘었다. 또 “인간의 존엄과 가치”를 표명하며 설립된 국가인원위원회가 2001년에 출범한지도 20년 가까이 지나버렸다. 대한민국 헌법과 국가인권위원회법에 인권 문제가 명문화되어 있다는 사실은 인권이 그만큼 국가 성립의 중요한 요소라는 사실을 환기시킴과 동시에 그 동안에 인권이 대한민국에서 쉽사리 보장되지 않았다는 반증이기도 하다. 만약 인권이 법에 언급될 필요조차 없이 우리 삶에 자연스럽게 녹아 있었다면 2000년대 들어서 국가인권위원회가 설립될 이유는 더더욱 없었을 것이다. ‘인권의 사각지대’가 끊임없이 양산되는 대한민국의 현실은 최근 들어 ‘인권보장’의 요구를 더욱더 강력하게 우리 현실 앞으로 소환하고 있다.

인간이 만든 국가 시스템에서 인간이 소외되고 인간으로서의 권리를 누릴 수 없다는 사실은 아이러니가 아닌가? 이처럼 우리 사회에서 인권은 가깝고도 먼 권리이다. 기본적으로 인권은 인간에게 공통적으로 부여된 권리여야 하지만 주체가 스스로 인정한다고 가질 수 있는 권리가 아니다. 타자가 인정해야 하고, 사회 체제가 그것을 받아들여야 하며, 동시에 상호 존중이 동반되어야 실현 가능한 권리이다. 그렇기 때문에 개인의 자유가 서로 충돌하는 경우에 각자의 인간다움을 보호하면서 개인의 권리도 지켜주기 위해서는 그에 대한 교육이 필요하다. 즉, 인권은 원래 인간에 내재한 권리로서 “단순 현실 진술이 아니라 당위 명제를 포함”하는 개념적 지식[3]이기 때문에 이를 인식하고 서로의 인권을 보호해주기 위해서 학습이 필요한 것이다.

현재까지 교육과정과 학교 현장에서 인권교육은 주로 도덕과 및 일반사회 등 사회과 편중되어 다루어져왔다.[4] 사실 인권교육은 다양한 영역

1) 헌법, 1962.12.26. 밑줄은 필자 강조
2) 국가인권위원회법, 2016.2.3. 밑줄은 필자의 강조
3) 조우영(2008), 「소수자 · 약자 인권 존중 · 보장의 당위성에 대한 고찰」, 『사회과교육연구』 15권 4호, 한국사회교과교육학회, p. 87.

과 분야에서 필요한데 학교현장에서 몇몇 과목에 치우쳐 교육되고 있다는 점은 문제적이다. 그 이유는 인권이 사상, 성(性), 소수자, 장애인, 종교, 문화 등 인간이 삶을 영위하는 모든 공간과 시간에 존재하기 때문에 여러 교과에서 교육 내용으로 다루어질 수 있는 요소이기 때문이다. 또 하나의 문제는 학교 현장에서 인권교육이 관념적 차원이나 학생인권조례 등에 국한되어 있고 인권교육의 효과와 학생 행동 변화에 집중하는 양상[5]을 보인다는 점이다. 즉, 현재의 인권교육은 학생들이 사회인으로서 인권을 인식하고 인권문제에 직면할 때 대처할 수 있는 방법에 대한 내용이 부족하다.

학교 인권교육은 학생들의 미래를 생각해서 노동인권에 대해 관심을 가져야 한다. 그 이유는 대부분의 사람들은 현재의 자본주의 체제 하에서 노동을 통한 경제적 생산 행위 없이 살아갈 수 없기 때문이다. 그러므로 학생들이 사회로 나가면 필연적으로 직업을 가지고 다양한 형태의 노동을 하면서 삶을 영위하게 된다. 그렇기 때문에 인권문제의 다양한 형태 중에 가장 많은 사람들과 관련 있는 문제가 노동 분야의 인권 문제이다.

이런 점을 바탕으로 본 연구자는 현재 인권교육이 지향해야 할 여러 지점 중 노동 영역에 초점을 맞추어 논의를 진행하고자 한다. 특히 노동문학(노동소설)이 지니고 있는 인권 교육적 가치를 분석하고 이를 인권교육에 적극적으로 활용할 수 있는 방안을 마련하는데 초점을 두었다. 그 이유는 첫째, 노동 영역에서의 인권문제는 근대 이후 매우 심각한 사회문제로 대두되었기 때문이다. 공장제 노동과 자동화시스템 속에서 인간은 인간 그 자체로 인정받지 못하고 생산 공정에서 하나의 부속으로 취급당하는 경우가 빈번하게 발생했다. 둘째, 노동현장에서의 인권침해는 단순한 권리 억압 및 박탈이 아니라 영원히 돌이킬 수 없는 인간의 신체나 생명에 영향을 주는 방식으로 처참한 결과가 나타나기 때문이다.

---

4) 국가인권위원회(2011), 「초 · 중 · 고등학교 인권교육 실태조사」

5) 백승민 · 김민지(2016), 「한국 고등교육에서의 인권교육」, 『법과인권교육연구』 제9권 제1호, 한국법과인권교육학회, p. 31.

셋째, 노동자들이나 앞으로 사회에서 노동을 해야 할 학생들 모두 형태, 시간, 장소는 다르겠지만 노동인권 문제에 직면할 수 있는 '바로 나'가 노동소설의 등장인물이기 때문이다. 넷째, 노동인권 문제는 지금까지 인권교육에서 많이 다루어졌지만 구체적인 실천이나 행동으로 나아가지 못하고 추상적 지식을 가진 '수동적 방관자'[6]만 양산하는 결과만 낳았기 때문이다.

덧붙여 본고에서 노동수기, 노동시, 노동소설, 노동극 등 다양한 장르의 노동문학 중 노동소설을 선택한 이유는 다음과 같다. 노동문학은 1970년대부터 1980년대까지 문학 주체 문제 논의를 바탕으로 확립된 민중문학론, 문학의 장르 문제를 전면에 세운 장르 확산론 등 문학 변혁운동의 중심에 서 있었다. 다양한 장르와 형태에 의해서 창작된 노동문학은 모두 주체인 노동자를 중심으로 노동 문제를 다루었다는 점에서 의의를 가진다. 특히, 1980년대 후반 노동소설은 서사 장르의 장점을 앞세워 다른 장르와는 달리 우리사회에서 1970년대에서 1980년대 노동문학과 노동운동의 양상을 연속선상에서 정리했다는 측면이 중요한 의의를 가진다. 또 노동소설은 노동운동의 단면을 제시한 노동시나 개인적 체험을 진술한 노동수기의 장점을 취하여 감성, 사실성을 모두 달성할 수 있었다. 당시 노동소설은 6월 항쟁 이전부터 이후까지 개인 노동자와 노동자조합의 노동운동을 태동부터 결말의 파국이나 성취까지 아우르는 장르였다. 그래서 작가들은 소설을 통해서 노동 인권의 침해 양상 또한 구체적이고 다양한 형태를 제시할 수 있었다.

그런 측면에서 본고에서는 1980년대 후반 두 편의 장편노동소설 안재성의 『파업』과 정화진 『철강지대』를 논의 대상으로 정했다. 먼저 노동인권이 지속적으로 우리 사회에서 문제되고 있는 이유를 '노동'이라는 키워드에 맞추어 분석한 후 두 작품을 활용하여 노동현장에서 인권 유린의 상황을 해석하고자 한다. 이를 바탕으로 학생들이 노동인권 문제를

6) 김경민(2015), 「문학을 통한 인권감수성 형성과 인권 교육」, 『인문사회과학연구』 제16권 3호, 부경대학교 인문사회과학연구소, p. 142.

관찰자가 아닌 주체적 입장에서 사유할 수 있는 문학교육의 제재적 측면에서 고찰하도록 하겠다.

Ⅱ. 노동인권의 자기검열과 침묵의 내면화

1980년대 노동문학은 지금까지 노동문학에 덧씌워진 사상, 이념의 굴레를 한 겹씩 벗겨내야 비로소 그 속에 내재한 민중의 얼굴을 드러낸다. 노동문학의 본질을 찾기 위해서는 정치적 판단을 지양하고 민중의 삶을 문자로 옮겨 놓은 문학 그 자체로 받아들여야 한다. 모든 문학이나 예술, 철학이 그 기저 사상을 내포하고 있는 것과 같이 노동문학도 사상투쟁이나 다양한 이념들과 관련 맺을 수 있다. 하지만 지금껏 그러한 측면만 부각되어 노동문학이 사상과 이념의 도구로만 인식되었기 때문에 항상 불온하고 불손한 것으로 호도되었다. 이러한 시각을 넘어서서 본다면 노동문학만큼 인간의 본질적 권리인 인권을 이해할 수 있도록 해주는 텍스트도 없다. 그렇기 때문에 본고에서는 1980년대 가장 치열하게 노동자의 권리를 쟁취하기 위해서 노력했던 일련의 과정을 묘사한 노동소설에 초점을 두었다.

우리사회는 전통적으로 주체에 의한 단체 행동은 '지양'되어 왔고 타자에 의한 단체 활동은 '지향'되는 주체 행동의 모순을 겪어왔다. 즉, 자신의 권리를 쟁취하기 위해서 행동화하는 것은 불순한 시각으로 보았으며 정부나 국가에 의해서 주어지는 권리만 정당한 것으로 인식했다. 그래서 주체들이 전면에 나선 노동운동은 이를 근거로 지속적인 탄압을 겪었다. 이와 함께 노동, 노동자, 노조, 노동문학, 노동인권 등 '노동'이라는 단어가 우리사회에서 환기되는 방식은 매우 문제적이었다. 이런 용어의 사용은 지금도 여전히 사상을 의심하는 수단이 되거나 억압의 기제로 작용하고 있다. 지배자와 권력자에 의해서 강요된 '노동(자) 혐오'[7]는

7) 박형준(2017), 「노동시의 반격: 노동 혐오의 정치경제학 비판」, 『오늘의문예

독재정권 시기에 노동자와 노동운동가들이 노동 문제를 표면화하는 순간 '빨갱이, 불온사상가, 불순분자, 간첩' 등으로 매도했다.

> "그동안 회사 내에 불온 유인물이 살포되고 여러 가지 좋지 않은 일이 발생해 온 데 주목하여 수사기관에 의뢰해 은밀히 내사를 해본 결과, 이번에 그 주모자와 동조세력의 전모를 색출하게 됐어요. 그자는 대학교에서 좌경불온사상에 물들어 반체제 시위를 하가다 제적당하자 대영제강에 침투, 선량한 종업원을 선동하여 과격 파업을 유도하려다가 이번에 체포된 겁니다. 이는 최근 좌경용공세력들이 공장을 공산혁명의 기지화하려는……" 과장은 또박또박 살벌한 단어를 써가며 말을 계속했다. 간첩사건 발표 때나 쓰는 침투니 세뇌교육이나 포섭, 획책 등 섬찟한 단어들이 실내를 차갑게 휩쓸었다.[8]

노동자들은 회사 측 관리자인 과장의 입에서 나오는 "섬찟한 단어들"에 침묵할 수밖에 없었다. 과장이 내뱉은 단어들 중 하나라도 노동자 자신에게 해당되는 순간 그는 바로 대한민국 사회에서 더 이상 정상인으로 살아갈 수 없음을 통보받는 것이기 때문이다. 사상의 프레임이 올가미가 되면 빠져나갈 수 있는 방법이 없다는 것은 노동자들은 너무도 잘 알고 있었다. 결국 민중이나 노동자들은 자신들이 정말 순수한 노동의 의지를 가졌다하더라도 그런 무시무시한 단어가 환기하는 내면화된 공포에 굴복할 수밖에 없었다. 이처럼 권력자나 지배자가 민중을 통제하기 위해서 가장 잘 구사하는 억압기제가 제도교육을 통해서 내면화된 가치를 건드리는 것이다. 당시 노동자들은 학교와 사회에서 이미 내면에 체화된 이념과 사상에 대한 공포를 가지고 있었다. 그런데 우리 교육과정은 교육과정이 만들어진 이래로 대한민국의 국가이념인 '민주시민과 홍익인간'이라는 인간상을 추구하고 있다. 여기에는 어떠한 이데올로기나 이념도 간섭할 수 없다. 하지만 권력자와 자본가들이 이러한 교육과정의 순수한 정신을 자신들의 이익에 맞게

비평』 104호, 오늘의문예비평, p. 52.

8) 안재성(1989), 『파업』, 세계, p. 100.

오염시켜 온 것이다.

올해부터 초·중·고등학교에 적용되는 2015 개정 교육과정 총론에도 이와 같은 국가이념을 바탕으로 교육과정이 추구하는 인간상이 제정되었다.

> 우리나라의 교육은 홍익인간의 이념 아래 모든 국민으로 하여금 인격을 도야하고, 자주적 생활 능력과 민주 시민으로서 필요한 자질을 갖추게 함으로써 인간다운 삶을 영위하게 하고, 민주 국가의 발전과 인류 공영의 이상을 실현하는 데에 이바지하게 함을 목적으로 하고 있다.[9]

인재상을 통해서 보면 공동체 의식을 가지고 인간다운 삶을 영위할 수 있는 인재를 양성하는 것이 대한민국 교육의 목표임을 알 수 있다. 하지만 앞서 이야기한 바와 같이 지배자와 권력자들은 1980년대에 이를 의도적으로 왜곡하여 통치의 편리성과 정당성의 도구로 사용했다. 이념과 사상의 차이로 분단된 한국 사회에서 사상 문제는 아무도 거부를 하거나 제언을 할 수 없이 주어지는 대로 받아들여야만 하는 절대적 가치였다. 그래서 국가는 국가교육과 사회교육을 통해서 무서울 만큼 좌·우, 민주주의·공산주의, 남한·북한으로 구분지어 세뇌를 시켜왔다.

문제는 이러한 사상교육이 객관적 기준에서 적용되는 것이 아니라 권력자와 자본가의 입맛에 맞게 가공되어 사회에 영향을 주고 있다는 사실이다. 동시에 사회 어느 분야에서든지 그들의 지시와 요구를 거절, 거부하는 세력은 사회에 반하는 사상이 문제가 있는 적대세력으로 간주되었다. 그 대상이 바로 노동운동을 하는 노동자였다. 이처럼 민주주의 하에서 산업발달의 적대세력으로 매도된 노동운동은 권력가와 자본가에게 탄압의 대상이자 체제 유지를 위한 희생양이었다. 즉, 노동인권을 쟁취하기 위한 노동 투쟁은 공권력(예를 들면 백골단과 같은)과 사권력(예를 들면 구사대와 같은)의 폭력적 진압과 배제의 프레임 속에서 제도에 의

9) 교육부, 교육부 고시 제2015-80호 〔별책 1〕, 『초·중등학교 교육과정 총론』, 2015.

해서 정당화되는 법과 제도의 역설이 일어났다. 그러므로 지배논리에 의한 인권교육이 아니라 올바르고 실천적인 인권 교육을 통해서 노동인권에 대한 의식을 다시 정립할 필요가 있다.

1970년대 초반까지 우리 산업은 경공업 중심의 노동집약적 체계였다. 소규모 공장 체제 하에서 자본가들은 노동자들의 노동력을 착취하여 생산 이윤을 높이는 구조였다. 그래서 대부분의 자본가들은 자신들의 이윤 증대에만 관심을 가지고 노동자들의 노동환경 및 노동인권에 대한 배려는 거의 없었다. 살인적인 근무시간과 환경 속에서 노동자들은 노동인권이라는 단어는 인식하지도 못하고, 자신들이 처한 상황을 문제적이라고 생각하지도 못했다. 더 나아가서는 표현이나 행동의 억압 구조 속에서 노동자들은 그러한 생각조차 할 수도 없었다. 자본가들은 노동자가 불만을 토로하는 것으로 치부하여 무시하거나 거부했다. 자본가들의 입장에서는 그런 '불순분자'가 아니라도 일할 인력이 넘쳐났기 때문에 다른 인력으로 대체해버리면 그만이었다.

이렇게 노동 수요와 공급이 불균형을 이루는 외부적인 상황들은 노동자들이 '노동'에 대한 발설을 침묵하도록 했다. 노동자들은 자신이 처한 비참한 노동환경을 스스로 외면하거나 알고도 묵인하고, 바로 옆의 동료 노동자가 부상당하거나 목숨을 잃어도 그들은 고개를 돌려 외면할 수밖에 없었다. 이런 현실 속에서 노동자들은 노동운동에 대한 탄압의 참혹한 결과를 목격하면서 노동인권을 얻기 위한 인간 본연의 권리를 주장하고 발설할 의지와 용기마저 거세당했다.

하지만 강요된 침묵은 유령이 되어 노동자들 사이를 떠돌았다.[10] 표면적으로 드러내 놓고 말할 수는 없지만 내부에서 누적되는 고통은 언젠가는 폭발할 수밖에 없다. 1970년대 후반부터 이런 자기검열과 침묵에 균열을 가하고 문제를 수면 위로 부상 시킨 노동투쟁과 파업의 행위가

10) 오현석(2015),「응축된 침묵의 분출에 무관심한 그들-노동문학은 누구의 것인가?」,『1980년대를 읽다: 노동과 표현의 문제』, 해석과판단 비평공동체, 글누림, pp. 153-155.

간헐적으로 이어지게 되었다. 이런 움직임이 1980년대 들어서면서부터는 조직화, 집단화된 형태로 노조운동의 근간을 이루었다. 특히 1970년 전태일 열사의 분신은 침묵의 응어리가 얼마나 폭발력을 가지는지 증명했다. 그의 희생은 지식인들에게 노동문제의 심각성을 인식시키고 정치투쟁을 확대하여 경제정의 문제를 사회적 논의의 대상으로 포괄해야 한다는 공감대를 형성하게 한 최초의 결정적 계기였다.[11] 이후 한국의 노동자들은 자신이 노동인권적 측면에서 수없이 침해당하고 있음을 직시하게 되었고 지식인들은 사회 개혁에 있어서 현장성일 떨어지는 자신들의 한계를 인정하고 노동인권의 문제에 관심을 가지게 되었다. 이와 같은 흐름이 활성화되면서 1980년대 노동소설에 모티브가 되는 노-학 연대가 본격적으로 도모되기 시작했다.

이런 일련의 활동들이 노동소설을 통해서 전형화 되었고 구체적으로 드러났다. 특히 기성 문인들이 아닌 실제 노동현장에 있었던 노동자 출신(노출)이나 지식인 출신(학출)의 작가들이 자신이 실제 체험한 이야기를 바탕으로 소설을 발표하면서 노동현장에서 벌어지는 인권탄압의 현실이 소설 속에 그대로 담기게 되었다. 안재성과 정화진 두 작가[12] 역시 학출 출신으로 실제 공장과 탄광에 근무하면서 목격한 노동인권의 침해와 탄압을 소설로 옮겼다. 그래서 두 작품은 단순히 당시의 노동현장에서 벌어지는 인권 탄압의 참상을 매우 사실적으로 고발하고 있다. 그런데 30년이 지난 지금 이 두 소설을 소환하는 이유는 명백하다. 비록 시간과 공간을 달리하지만 두 소설은 미래 노동자가 될 지금의 학생들에게 노동자로서, 사회의 구성원으로서 어떤 의식과 태도로 자신과 동료의 신성한 노동을 인식해야 하는지 길잡이가 되어준다. 즉, 이 작품들은 학생들이 스스로 가져야 할 노동인권 의식과 혹시 자본의 인권침해를 맞

11) 구해근(2002),『한국 노동계급의 형성』, 창작과비평사, p. 114.

12) 안재성은 강원대 재학 중 민주화운동을 하면서 학교에서 나와 구로공단, 오성탄광 등에서 노동을 했다. 정화진은 서강대를 나와서 인천에서 선반공으로 노동현장에 투신한 경력을 가지고 있다.

닥뜨렸을 때 침묵에 머무르지 않고 벗어나야하는 이유, 방법, 노동자의 목소리를 내어 노동인권의 쟁취까지 나아가는 과정을 보여주기 때문에 30년이 지난 지금에도 의미를 가지고 있다. 노동소설은 노동인권 문제에 있어서 학생들을 '방관자'가 아닌 '당사자'로 인식을 바꿀 수 있는 계기가 될 수 있는 중요한 의미를 내포하고 있다.

Ⅲ. 노동인권 침해 양상과 노동소설의 교육적 가치

우리사회는 점차 인권의식이 성장함에 따라 과거와 같이 드러내 놓고 인권 침해를 자행하는 경우는 거의 없어졌지만 오히려 매우 교묘하고 은밀하게 인권침해가 이루어지고 있다. 노동현장에서의 인권침해도 마찬가지 양상을 보인다. 사고로 인해 부상이나 인명피해가 날 경우 산재처리 여부, 노동조합 결성이나 투쟁을 막기 위해서 공권력이나 구사대를 투입하는 등 비이성적이거나 폭력적 상황이 많이 감소되었다. 하지만 지금도 여전히 노동자들은 노동의 정당한 권리를 찾기 위해 높은 굴뚝에 올라가서 고공 농성을 하거나 사내 투쟁을 이어가고 있다. 반대로 기업은 사내 노조를 분열시키기 위해서 위장폐업을 하거나 어용노조를 만드는 방식으로 노동자들을 기만하고 있다. 최근 언론에 보도된 대기업은 노조 무력화를 목적으로 투쟁 중 희생된 노동자의 시신을 돈으로 매수하는 등 더욱더 은밀하고 악랄한 방식으로 노동자들의 인권을 착취하고 있다.

본고에서 다루고 있는 두 편의 노동소설은 1980년대 노동현장에서 발생한 일련의 노동운동과 투쟁의 과정을 매우 사실적이고 세밀하게 그려내고 있다. 『파업』의 표지에 활자화된 "소모임, 정치학습, 일상투쟁, 해고, 복직투쟁, 노조결성, 구사대와 경찰의 폭력, 분신, 파업농성, 투옥, 노조사수투쟁 등 일련의 노조결성과정"이 두 작품 모두 중요한 장면으로 소설에 기록되어 있다. 소설 속 노동인권이 침해받는 사건들을 통해서

작가는 헌법에서 보장하는 직업 선택과 노동의 자유가 모두 제한 받는 현실을 거침없이 폭로하고 있다. 즉, 노동소설은 당시 정부와 자본가들이 노동자들의 인권을 탄압하고 노조의 활동을 분쇄하기 위해서 어떤 방식으로 대응을 했는지 확인할 수 있다는 점에서 인권교육의 자료로서 중요한 역할을 맡고 있다고 할 수 있다.

먼저 두 작가는 소위 대학물을 먹은 '학출' 노동자이다. 그렇기 때문에 간접 경험뿐인 기성문인들이나 경험을 활자화하는 데 한계가 있던 노출 노동자들보다 노-학 연대의 과정을 누구보다도 더 잘 파악하고 있다. 1980년대 초반부터 광주민주항쟁 이후 지식인들은 절망과 패배의식을 내면화하고 스스로의 성찰을 통해서 그 동력을 현장 투쟁으로 발전시켰다. "사회운동은 노동현장 투신이라는 의식과 실천"[13]이 모토가 되어 수많은 대학생들이 노동 현장으로 달려간 학출 현상은 지식인의 사회참여 방식으로 일반화되었다.

일반적으로 각 노동현장에서 학출의 투입과 노조 성립과정에서 발생한 일련의 사건은 다음과 같은 흐름으로 이어졌다. 노동소설의 흐름도 이와 맥을 같이 한다.

① 학출의 현장 투신과 함께 노동자들의 의식화 교육이 이루어졌다.
② 노동인권 착취와 부상, 사고 등으로 인해서 인명피해가 발생한다.
③ 이를 바탕으로 노동자들은 집단행동을 시작했다.
④ 일상투쟁을 거쳐 노조 설립을 시도하고 실패하면서 해고되는 경우도 많이 발생했다.
⑤ 해직노동자들은 복직투쟁을 하면서 노조결성을 포기하지 않고 사외투쟁을 이어간다.
⑥ 이런 과정 속에 공권력과 구사대의 폭력적 진압이 더해진다.
⑦ 이로 인해 노동자들은 큰 피해를 입거나 다치고 투쟁의 열기에 위기 상황에 직면한다.

13) 유경순(2015),『1980년대, 변혁의 시간 전환의 기록1 : 학출활동가와 변혁운동』, 봄날의박씨, p. 194.

⑧ 현실을 타개하기 위해서 분신, 고공농성, 투옥 등 노동자의 희생이 뒤따른다.
⑨ 이를 목격한 동료 노동자들은 다시 노동인권 수호의 의지를 다잡으면서 노조결성을 도모한다.

노동현장에서 발생하는 노동인권의 침해 양상은 각 지역 별, 현장 별, 시기 별로 다를 수 있지만 본질적인 과정은 1980년대와 현재 상황이 크게 다르지 않다. 즉, 노동인권에 대한 시각이 1980년대는 노조 결성에 초점이 맞추어져 있었다면 지금 현재는 노조의 활동에 맞추어져 있다는 차이는 있지만 정부와 회사의 기만이 현재진행형이라는 점에서 『파업』과 『철강지대』는 지금도 학생들에게 여전히 유의미한 텍스트이다. 교육적 측면에서 볼 때 노동소설은 단순히 투쟁에 초점을 맞추는 것이 아니라 투쟁의 과정에 이르는 동안 노동자들의 인식 변화, 동료와의 연대 모색, 공포의 극복 등 현실을 극복할 수 있는 다양한 대안을 제시해 주고 있다는 점이 중요하다. 즉, 1980년대 노동소설은 예비노동자, 예비사회인으로서 인권 침해와 탄압에 대처할 수 있는 의식을 기르기 위해 다양한 장면을 보여주는 훌륭한 예시가 될 수 있다.

1970~1980년대 대한민국은 경공업에서 중화학공업으로 산업 체제가 변화하면서 대규모 사업장이 기하급수적으로 증가했다. 중화학공업의 활성화는 노동자들의 안전을 더 위협하게 되었다. 노동환경이나 제도는 노동위험의 증가율을 따라가지 못해서 대형사고와 인명피해가 곳곳에서 발생했다. 이처럼 노동현장에서의 산재 사고는 지금 현재도 비일비재하지만 이전에는 시설, 장비, 의식의 문제 때문에 끊임없이 발생했던 것이다. 『파업』과 『철강지대』에서 노동자가 산업재해를 입는 사고 장면에서 자본이 노동자를 어떤 존재로 대하고 있는지 극명하게 드러난다. 자본의 손 위에 있는 노동자는 인간으로서 대우받지 못하고 있다. 다음은 산재 사고에 대한 자본의 대응방식을 잘 보여주는 장면이다.

몸서리치는 동료들의 시선은 중앙통로로 흔들거리는 권씨의 발목께를 좇

고 있었다. 일부는 벌써 통로 쪽으로 발길을 옮기기 시작했다. 그러나 그들은 다친 동료를 쫓아갈 수도, 잠시나마 동요되는 가슴을 진정시킬 권리도 없었다. “사고난 거 처음 보나? 무슨 경사났다고 덩달아 일손 놓고들 난리야! 빨리 제자리로 원위치하시오. 어서 빨리!”[14]

“아니, 세상에, 사람이 가만히 서있는데도, 사용법대로 사용하는데도 기계가 먼저 날아와 여러분을 때리고, 죽이고 하는 그런 기계도 있소? 일하는 사람이! 일하는 사람이 잘못을 했으니까 사고가 나는 것 아니오! 열이면 열, 백이면 백, 사고조사를 해보쏘! 전부가 일하는 사람의 잘못이지, 기계나 회사는 아무 잘못도 없어! 도대체가 정신상태가 틀려먹었다, 이 말이요!” 노동자들은 죄라도 지은 듯 끽소리 못하고 듣기만 했고 상무는 드러내 놓고 마음놓고 떠들어 댔다.[15]

『파업』과 『철강지대』에 묘사된 노동자의 사고 역시 그런 측면에서 이해할 수 있다. 하루 14시간 이상의 장시간 노동과 잔업 근무, 안전 장비 하나 없는 현장 등 언제든 사고가 날 수 있는 환경 속에서 사고가 발생하면 노동자는 여지없이 하나의 부속품으로 전락해 버린다. 사고가 나자 두 소설에서 관리자는 부상당한 노동자에게는 관심이 없고 오로지 생산 공정에 문제가 안 생기는 것에만 신경을 쓴다. 회사는 부상당한 노동자들이 그들의 실수와 잘못으로 부상을 당한 것이라고 개인의 잘못으로 치부해버렸다. 그리고 그들이 있던 자리는 또 다른 힘없는 노동자들로 채워지게 된다. 기계 부속은 고장 나거나 파손되면 새로 갈아 끼우고 파손된 부품은 버리는 것이 가능하다. 하지만 인간은 그렇지가 않다. 즉, 관리자는 노동자를 인간으로 보는 것이 아니라 생산 공정 속에서 필요한, 그리고 대체가능한 부속품으로 본 것이다. 이처럼 당시 노동현장은 인간으로서의 인권조차 논할 수 없는 상황이 수없이 반복적으로 연출되었음을 알 수 있다.

정화진은 『철강지대』에서 당시 노동운동을 하다가 희생된 희생자들

14) 정화진(1991), 『철강지대』, 풀빛, p. 62.
15) 안재성(1989), 앞의 책, p. 22.

의 이름을 소설에 그대로 옮겨 담았다. 안재성 역시 함께 일했던 동료 박영진과 성완희 두 사람의 분신이 소설 창작의 동기가 되어 『파업』에서 분신한 진영이란 인물의 모티브가 되었다.[16] 이처럼 두 작가가 현실과 혼동될 정도로 사실적으로 노동자들의 희생을 소설 속으로 옮겨 놓은 이유는 무엇인가? 독자의 시선을 1980년대 후반으로 옮겨 놓고 노동자라는 가정을 한다면 이것은 바로 나의 이야기가 된다. 2018년을 살아가는 지금 현재 우리에게도 분신의 당사자가 내가 될 수도 있고 내 옆의 동료, 친구가 그 당사자가 될 수도 있다. 즉, 두 작가는 자신의 작품을 읽는 독자들이 수동적 방관자에 머물지 않고 적극적 실천을 할 수 있는 연대를 요구한 것이다.

> "어용노조 물리치고 민주노조 쟁취하자!" 석유에 젖은 그의 뺨에는 눈썹에서 나온 피와 눈물이 엉켜 뜨거운 피눈물이 되어 흘러 내리고 있었다. 대영제강 전체가 흐릿하게 내려다 보였다. (……) "노—헉—노동자도 인간이다! 인간답게 살고 싶다!"[17]

> 김종화. 우아한 주방기구의 화려한 명성 저 밑바닥에서 굴종을 강요당해 왔던 동료들의 새로운 미래를 위해 몸을 불살랐던 시퍼런 청춘은 노인의 구슬픈 한풀이를 뒤로 받으며 팍팍한 땅 속에 자신의 육신을 영원히 남겨놓고 있었다.[18]

진영은 분신으로 몸이 타들어가는 상황에서도 "노—헉—노동자도 인

16) 안재성, 이설야, 박성란(2015), 「증언과 기록문학-안재성 작가와의 좌담」, 『작가들』 제55호, 인천작가회의, pp. 175-176.

17) 안재성(1989), 위의 책, p. 241.

18) 정화진(1991), 위의 책, p. 245. 주방기구 생산 회사인 인천 경동산업 노동자 김종화, 강현중 열사가 1987년 민주노조 대투쟁으로 실제 목숨을 잃은 사건을 모티브했다. 경동산업 노동투쟁사는 다음 자료집을 참고할 것. 경동산업 민주노동열사 고 강현중 · 김종하 · 최웅추모사업회, 민주화운동기념사업회 공편(2008), 『경동산업노동자 투쟁사자료집1, 2』, 경동산업 민주노동열사 고 강현중 · 김종하 · 최웅추모사업회, 민주화운동기념사업회.

간이다! 인간답게 살고 싶다!"라는 인간 존재의 열망을 외쳤다. 이처럼 노동현장에서 노동자들이 인간다운 대접을 받거나 노동인권을 보장받는 일은 목숨을 던질 만큼 중요하지만 성취하기 어렵던 권리였다. 인간이 인간으로 대접받고 사는 것이 현실에서 어렵다는 사실은 그만큼 우리 사회가 노동인권 보호에 인색하고 인간의 권리를 등한시 했다는 반증이다.

이처럼 1980년대 후반 노동소설의 전개 양상은 대부분이 앞에서 제시한 플롯을 따르고 있다. 그리고 이러한 정형화된 플롯은 가공의 사건들이 아니라 당시 노동인권의 탄압이 자행되었던 노동현장의 실제 사건을 모티브로 하고 있다는 점에서 중요하다. 당대 독자들의 경우는 이러한 소설을 통해 실제 희생된 노동자들의 이름과 사건을 대하면서 소극적 관찰자에서 적극적 화자로 변모할 내적 동기가 마련되었을 것이다. 이런 소설의 장치들은 현재 우리에게 역시 과거의 사건이 아니라 '지금, 이곳'에서 맞닥뜨릴 수 있는 현실이라는 것을 인식하는 것이 중요하다. 지금도 여전히 많은 노동자들이 산업사고로 희생되고 정리해고, 노조 탄압, 직장 폐쇄 등 다양한 방식으로 노동인권을 침해받고 있는 현실을 목격할 수 있기 때문이다.

30년 전과 다른 것은 이를 받아들이는 의식의 차이이다. 학교교육이 노동인권교육을 외면하는 사이 노동인권은 '나의 문제, 우리의 문제'로 인식되기 보다는 일부 노조의 이기심, 타인의 권리로 인식되었기 때문에 이전보다 더 많은 방관자를 양산했다. 학생들에게 노동인권의 문제는 먼 미래의 일이 아니다. 당장 학교를 벗어나면 아르바이트나 인턴 등 과거와는 또 다른 형태의 근로자가 되어 사회로 투입된다. 이렇게 고등학교 졸업 후 사회로 뛰어들어 경제활동을 해야 하는 비율이 대학 입학생의 감소와 함께 점차 증가하고 있다. 바로 노동인권에 대해 학생들이 현실적 문제라는 점을 직시해야 하는 이유이다. 하지만 지금도 여전히 학교 현장에서는 진로진학 상담교사가 일회성 수업으로 노동인권을 강조[19] 하는 '근로자' 양성 수업을 하고 있다는 것이 문제적이다.

이런 측면에서 볼 때 학교 현장에서 노동인권교육을 위해서 좀 더 현실적이고 현장 중심적으로 대응하기 위해서는 먼저 다양한 양상의 노동인권 침해와 탄압의 실태를 학생들에게 보여줄 필요가 있다. 또한 학생들이 이 문제가 타인의 문제가 아닌 자신의 문제로 받아들일 수 있도록 내면화하고 공감할 수 있도록 해야 한다. 노동소설은 현장에서 벌어지는 다양한 인권 탄압의 양상을 그대로 보여주고 있으며, 노동운동의 일련의 과정을 종합적으로 보여주고 있다. 그러므로 학생들이 공감을 통해서 스스로 노동인권을 체화하고 중요성을 인식하기 위해서 노동자들의 삶과 투쟁의 다양한 모습이 담긴 노동소설은 교육적 제재로 꼭 필요하다.

그런데 지금까지 제도권 교육에서 노동소설을 배제한 이유는 주로 사상성과 폭력성의 잣대를 들이대어 문제성을 부각시켰기 때문이다. 즉, 교육적 가치를 논할 때 가장 우려하는 부분이 학생들의 심리와 행동에 영향을 줄 수 있는 폭력성의 노출과 사상 문제이다. 사상 문제는 앞서 언급한 바와 같이 권력가나 자본가들이 덧씌운 반공프레임에 의한 문제이기 때문에 논의의 대상이 되지 못한다. 하지만 폭력성 부분은 일정 부분 고려의 대상이 되어야 하는 것은 사실이다. 대부분의 노동투쟁은 사측이나 노동자 모두 폭력을 동반하기 때문이다. 노동소설에서 투쟁의 장면에는 여지없이 폭력이 사태 해결의 도구로 동원되는 장면이 자주 등장한다. 학생들에게 교육적 목적을 지닌 제재로 적합하기 위해서는 이런 폭력적 해결 이외에 다른 요소가 필요하다. 『파업』과 『철강지대』 두 소설은 다른 작품들과는 달리 폭력 이외에 노동인권 문제를 해결할 수 있는 대안적 관점을 제시했다는 측면에서 다른 노동문학 작품들과 차별점이 있다. 다음 장을 통해서 다른 노동소설과 차별적으로 노동인권 문제를 전개한 두 작품의 대응 방식을 분석해 보겠다.

---

19) 이은주(2013), 「학교가 외면하는 시대적 과제: 노동인권교육」, 『월간 한국노총』 491호, 한국노동조합총연맹, pp. 31-33.

Ⅳ. 등장인물의 인권 회복 의지 표출과 교육적 함의

권력을 가지지 못한 자들이 자신의 권리를 주장하거나 찾기는 현실적으로 매우 어려운 일이다. 하지만 노동자들이 스스로의 인권을 주장하지 않으면 점점 노동인권은 퇴보하게 된다. 지금의 노동인권과 자유는 과거 수많은 노동자들의 희생을 담보로 해서 쟁취한 것이다. 노동자들이 자신의 노동에 대한 가치를 알지 못하고 인권을 침해받는 상황을 자각하지 못한다면 인권의 성장은 보장받을 수 없다. 사회구조의 문제이기는 하지만 누구도 타인의 인권을 먼저 존중하고 인정해주지 않기 때문이다. 그러므로 노동자들의 인권의식은 노동인권의 성장에 그만큼 중요한 요소이다. 1970년대까지만 해도 열악한 노동환경 속에서 '근로자'가 되기 위해 대다수의 노동자들이 자신이 처해 있는 상황이 어떤지 판단조차 하지 못하고 처절한 노동환경에 예속되어 있었다. 점차 노동쟁의와 노동자 연대, 노-학 연대와 노동자 교육이 진행되면서 노동자들은 스스로 고통스러운 노동의 굴레에 갇혀 있는 자신의 모습을 자각하게 되었다. 1980년대 들어서면서 이런 자기 확인이 기폭제가 되어 연속적, 집단적으로 노동 투쟁이 발생했고 노동자의 권리 쟁취와 노동인권 보장이 노동운동의 중요한 목표가 되었다.

> 그렇지요, 요즘은 생활수준이 좋아져서 옛날 노예하고 비교하는 게 우스워 보일지는 몰라도 자본가들이 하는 짓은 사실 옛날에 노예주들이 하던 짓이랑 다를 바가 없지요. 자본가들은 우리 노동의 대가를 끌어 모아 엄청난 사치 속에 살면서도 우리에게는 굶지 않을 정도만, 아니, 어떤 공장은 그보다도 훨씬 적은 돈을 줍니다. 노동자들은 자기 자신은 물론이요, 아내와 자식들까지 공장에 보내고도 먹고 살기가 힘듭니다.[20]

작년 임투 때 지역 내 타노조의 대대적인 지원 덕택에 힘겨운 승리를 이뤄

20) 안재성(1989), 앞의 책, pp. 50-51.

> 낸 뒤로 재희에겐 새로운 욕구가 하나 더 늘었다. 노동자로서의 자신의 존재와 자신을 싸안고 있는 이 사회를 제대로 알고자 하는 욕구가 그것이다. 작년 봄의 경험은 별 볼 일 없는 여자로서의 공순이일 뿐이라는 자신에 대한 인식을 뿌리째 흔들어놓았던 것이다. 보름 동안 동남전자 마당에서 함께 어개를 걸었던 수많은 노동자의 모습이, 그리고 결국 요구사항 백 프로 쟁취라는 승리가 확정되는 그 순간이 얌전한 숙녀와 생활력 있는 아내만을 꿈꿔왔던 재희의 심장을 흔들어 놓았다.[21]

노동소설에 등장하는 노동자들은 처음에는 자신들이 처한 상황을 객관적으로 바라볼 수 있는 능력조차 가지지 못했다. 그들은 먹고살기 급급함 때문에 주위를 둘러보거나 자신의 삶을 돌아볼 여유가 없었다. 자신을 또는, 자기 주위를 둘러보기 전에 가족의 배고픔을 먼저 걱정해야 했고 당장 오늘 하루를 어떻게 견딜 것인가가 가장 시급한 과제였다.

두 노동소설에서 노동자들이 자신을 자각하는 방식이 두 가지로 나타났다. 하나는 교육을 통한 인식이고 다른 하나는 동료 노동자들과의 연대의 가능성을 발견함으로써 자기를 확인하는 방식이었다. 『파업』에서는 학출 출신인 동석의 주도하에 노동자들이 소모임을 결성하여 노동과 현실에 대한 지식을 습득하는 교육을 받으면서 현실을 직시하게 되었다. 『철강지대』의 재희는 불확실성 속에서 참여한 동료들과의 노동투쟁을 통해서 희망을 발견했다. '얌전한 숙녀와 생활력 있는 아내'가 될 뻔 했던 재희는 연대의 힘을 자각하면서 진정한 노동자가 되었다. 이처럼 두 소설에 등장하는 노동자들은 외부적인 동기가 부여되거나 실제 체험을 통해서 자신을 자각하게 되었다. 이런 자각은 자기인식에만 머무는 것이 아니라 타자의 처지를 공감하고 연대를 도모함으로써 공동체적 차원의 인권 향상으로 나아간다는 의미가 있다. 이 지점이 노동소설과 다른 장르의 노동문학 작품이 드러내는 차이이다. 노동 수기나 노동시의 경우 개인적 차원의 인식과 자각이 주를 이루는 반면 노동소설은 각자의 처

21) 정화진(1991), 앞의 책, p. 37.

지나 인권 향상에 초점이 맞춰진 것이 아니라 노동자 전체의 인권 자각과 노동인권 향상이 목적이 되었다. 그렇기 때문에 노동인권의 회복을 위한 희망과 대안 마련이 가능할 수 있었다.

> 파업은 우리만이 아니오. 소식을 들었겠지만 전국 수천 개 공장에서 수백만 노동자가 일시에 일어서 외치고 있소. 더 이상 우리를 억압하지 말라고! 더 이상 우리를 짐승 취급하지 말라고! 마침내 우리 노동자가 일어선거요! 노예의 사슬을, 짐승의 멍에를 마침내 우리 손으로 끊어내고 있단 말이오. 막노동꾼으로부터 대기업 노동자까지, 어린이, 아주머니들까지 전부 하나가 되어 외치고 있소.[22]

『파업』에서 노동자들의 노동인권 회복 의지는 단순히 노동조합의 설립과 사측과의 협상 성공에 있는 것은 아니다. 물론 소설의 결말에서 노조의 승리로 노동자들이 목표를 성취한 장면을 통해서 노동자의 승리를 축하하는 의미가 있기는 하지만 현실은 그렇지 않다는 점에 주목해야 한다. 1987년 6월 항쟁 이후 대투쟁의 흐름은 정부의 유화 정책으로 서서히 잦아들기 시작했고 노동자들은 노조의 결성과 노조 투쟁을 통한 사측과의 임금 및 근로조건 개선 협의에 초점을 맞추게 되었다. 하지만 여전히 노동 조건은 크게 개선되지 않으면서 경제적 부분이 협상의 중요한 안건으로 부각되어 협상을 좌우하게 되었다. 그보다 더 중요한 것은 노동자들이 그동안 투쟁을 통해서 궁극적으로 달성하려고 했던 '노동인권'이 향상되었냐는 점이다. 『파업』은 결말에서 노동자들의 투쟁을 감상적으로 보지 않고 다시 본질로 돌아와서 노동자들의 연대를 요구하고 있다.

학생들은 노동인권 교육을 통해서 사회에 진출하여 노동을 제공할 때 자신이 누릴 수 있는 권리를 미리 알아야 한다. 또 자신이 부당한 대우를 받을 수 있는 상황에 놓이면 어떻게 대처해야 할 지 배울 필요가 있다. 그런 측면에서 간접 경험이 필요하다. 노동자는 우리가 노동

22) 안재성(1989), 앞의 책, pp. 291.

혐오의 제도 교육을 받는 동안 만들어진 거창한 이미지의 용어가 아니다. 노동자는 일을 하고 임금을 받는 모든 형태의 경제활동을 하는 모든 인간을 의미한다. 그렇기 때문에 학생들은 노동소설을 통해서 노동자라는 존재의 의미와 노동운동의 양상, 노동인권에 대한 인식을 갖추어 갈 수 있다.

Ⅴ. 나가며

지금까지 본고에서는 안재성의『파업』과 정화진의『철강지대』를 통해서 노동소설이 인권교육을 위해서 중요한 제재로 사용될 수 있는지 분석해보았다. 그동안 우리사회에서 노동, 인권, 노동자 등의 용어는 금기 시 될 정도로 노동인권을 이념과 사상 프레임에 가둬두었다. 노동자들은 제도와 권력이 강요하는 누적된 폭력에 노동 문제를 침묵하거나 자기검열을 통해 스스로 표현을 제한했다. 그래서 노동인권에 대한 정당한 요구와 관심조차 자유롭지 못했다.

2장에서는 억압적인 사회 구조와 열악한 노동인권에 대한 사회적 인식 속에 노동자들은 노동인권을 표출하는 의식이나 행동화에 자기검열을 할 수밖에 없음을 분석했다. 특히 교육에 의한 내면화는 이를 더욱 공고하게 했으며 노동인권에 대한 주장은 자본가와 권력자에 의해서 사상 문제로 변질되어버렸다. 노동자들은 그러한 거대 권력 앞에서 침묵할 수밖에 없는 구조였다.

3장에서는 안재성과 정화진의 노동 장편소설을 분석하여 노동인권 침해의 다양한 양상이 소설 속에 사실적으로 드러나고 있음을 분석했다. 이와 같은 노동 장편소설은 고통 받는 노동자들의 모습을 직설적으로 드러냈기 때문에 노동인권교육의 자료로 활용할 경우 노동자, 예비노동자들의 감정 이입이 효과적이어서 교육 자료로 적합하다는 사실을 알 수 있었다.

4장에서는 1980년대 중반부터 노동 억압 구조에 금이 가기 시작했고

노동자가 인권침해에 대응하는 양상도 달라졌음을 두 소설의 노동투쟁 묘사를 통해서 확인했다. 노동자들은 자신의 인권상황을 자각하고 인권 회복을 위해서 교육, 연대 등 다양한 방식을 활용하여 현재의 상황을 벗어나고자 했다. 그리고 그 방법이 단순히 폭력적 투쟁이 아니라 협상, 연대, 의식 개혁 등 노동인권 개선의 본질적인 부분에 초점을 두었기 때문에 예비노동자인 학생들의 인권교육을 위해서 시사하는 바가 크다. 즉, 학생들은 노동소설을 통해서 노동자라는 존재 의미, 노동운동의 양상, 노동 인권에 대한 의식을 갖출 수 있다.

노동인권은 어느 한 사람, 한 노동자에 국한된 문제가 아니라 현재 경제활동을 하는 대부분의 사람들에게 모두 해당되는 문제이다. 특히, 학생들은 학교 졸업 이후 노동 현장에 바로 투입되기 때문에 노동인권에 대한 교육은 바로 학생의 당면 문제이기도 하다. 현재의 학교 교육은 이러한 노동인권교육을 구체적, 현실적, 전문적으로 수행하고 있지 못하고 있다. 학생들은 노동인권이 자신과는 별 상관없는 일부 노동자들의 문제라 생각하기도 하고 과거 노동운동의 유물 정도로 취급하는 경향 때문에 방관자적 입장을 취하게 된다. 당장 경제적 활동을 하게 되면 많은 학생들은 노동인권 문제의 중심에 서게 된다. 하지만 노동 현장에서는 지금도 여전히 노동인권 침해에 대해서 노동자들이 적절하게 대처하지 못한다. 아르바이트나 인턴 직원 등 과거와는 달리 노동인권의 취약 지점에 더 자주 노출되는 현재 학생들은 인권에 대한 자각과 대처가 더 절실하게 필요하다. 즉, 학생들 스스로 노동인권 문제의 방관자가 아니라 당사자라는 인식 전환이 필요했다.

이런 점에서 노동소설은 학생들의 노동인권 의식 형성이나 대처에 중요한 역할을 담당한다. 두 소설은 노동현장에서 발생할 수 있는 다양한 노동인권 침해의 양상을 확인하고 일련의 노동 쟁의 과정이 정형화된 틀로 드러난다. 또한 현장감을 중시한 학출 출신 작가의 의도대로 사실적 묘사와 진술은 학생들이 시간과 공간을 초월해서 공감하기에 충분하다고 볼 수 있다.

또 노동소설은 노동자들이 자신의 위치를 자각할 수 있도록 교육을 통해서 의식화된 노동자의 힘을 보여주었다. 그리고 노동인권을 자각한 노동자들이 현실을 타파하기 위해서 서로 간에 연대 투쟁에 나서 진정한 노동자가 되는 모습을 보여주었다. 노동소설은 학생들이 미래에 적응해야 할 노동현장을 간접 체험하고 인권 문제의 대처 방안도 모색할 수 있다는 점에서 의의를 가진다.

지금까지 노동소설은 '노동'을 터부시하는 심리적 저항 때문에 정규 교육과정 내에 거의 수용되지 못했다. 노동은 신성한 것이라기보다는 현대인들에게는 경제활동의 일상이다. 현대사회에서 대부분의 인간은 노동을 통해서 삶을 영위해 갈 수 밖에 없다. 더 이상 노동 혐오는 있을 수도, 있어서도 안 된다. 인간의 현실적 삶을 관찰하고 타인의 노동을 이해하고 노동의 주체가 되는 삶을 살아갈 학생을 양성하기 위해서 노동소설은 노동인권교육에 꼭 필요하다. 본고에서 제시한 두 편의 노동소설 뿐만 아니라 다양한 노동문학 작품들을 통해서 미래에는 노동 친화가 내면화되어 자신과 동료 노동자의 인권을 보장 받고 보장하는 세계가 도래하기를 기대한다.

<참고 문헌>

<기본자료>
안재성(1989),『파업』, 세계.
정화진(1991),『철강지대』, 풀빛.
헌법, 1962.12.26.
국가인권위원회법, 2016.2.3.

<연구논문>
김경민(2015),「문학을 통한 인권감수성 형성과 인권 교육」,『인문사회과학연구』제16권 3호, 부경대학교 인문사회과학연구소, pp. 139-162.

박규준(2008),「한국 현대 노동소설 연구 –이데올로기와 성장서사-」, 대구대 박사논문.

박규준(2014),「안재성의 파업 연구 -내포적 총체성의 결핍과 인물의 의미 관계를 중심으로-」,『한민족어문학』제66권, 한민족어문학회, pp. 499-530.

박형준(2017),「노동시의 반격: 노동 혐오의 정치경제학 비판」,『오늘의문예비평』104호, 오늘의문예비평, pp. 51-65.

배하은(2017),「1980년대 문학의 수행성 연구 -양식과 미학을 중심으로-」, 서울대 박사논문.

백승민・김민지(2016),「한국 고등교육에서의 인권교육」,『법과인권교육연구』제9권 제1호, 한국법과인권교육학회, pp. 27-50.

안재성・이설야・박성란(2015),「증언과 기록문학-안재성 작가와의 좌담」,『작가들』제55호, 인천작가회의, pp. 169-224.

오하나(2006),「1980년대 한국의 노동운동과 학생출신노동자」, 서울대 석사논문.

_____(2016),「80년대 노동운동 내 학생출신활동가를 둘러싼 비판 담론의 분석」,『역사문제연구』제35호, 역사문제연구소, pp. 557-600.

오현석(2015),「응축된 침묵의 분출에 무관심한 그들-노동문학은 누구의 것인가?」,『1980년대를 읽다: 노동과 표현의 문제』, 해석과판단 비평공동체, 글누림, pp.151-182.

유경순(2011),「1980년대 변혁적 노동운동의 형성과 분화에 관한 연구」, 고려대 박사논문.

이은주(2013),「학교가 외면하는 시대적 과제: 노동인권교육」,『월간 한국노총』491호, 한국노동조합총연맹, pp. 31-33.

장수익(2017),「1980~90년대 노동소설 연구」,『한국문학논총』제75집, 한국문학회, pp. 5-31.

조우영(2008),「소수자·약자 인권 존중·보장의 당위성에 대한 고찰」,『사회과교육연구』15권 4호, 한국사회교과교육학회, pp. 81-95.

<단행본>

구해근(2002),『한국 노동계급의 형성』, 창작과비평사.

김원 외 편(2017),『민주노조, 노학연대 그리고 변혁』, 한국학중앙연구원출판부.

오하나(2010),『학출 80년대, 공장으로 간 대학생들』, 이매진.
유경순(2015),『1980년대, 변혁의 시간 전환의 기록1 : 학출활동가와 변혁운동』, 봄날의박씨.
_____(2015),『1980년대, 변혁의 시간 전환의 기록2 : 학출활동가들의 삶 이야기』, 봄날의박씨.
경동산업 민주노동열사 고 강현중·김종하·최웅추모사업회, 민주화운동기념사업회 공편(2008),『경동산업노동자 투쟁사자료집1, 2』, 경동산업 민주노동열사 고 강현중·김종하·최웅추모사업회, 민주화운동기념사업회.
조영래(1983),『전태일 평전』, 돌베개.

Abstract

A Study on Human rights Educational Value of Modern novels / Oh, Hyoun-Suk

This paper focuses on labor rights. The paper analyzed labor novel 『The Strike』 by An Jae-Seong and 『Steel Zone』 by Jeong Hwa-jin. Human rights are a fundamental principle in a democratic society. However, human rights have not been respected in our society all the while. In particular, the human rights of laborers were not protected.

In modern society, most people live as laborers and they face numerous situations of human rights infringement. This is because capitalists and powerful people tend to ignore the rights of workers. In addition, people who get involved in labor movements and struggle against them were considered impure. Also, workers did not recognize labor rights. For theses reasons, workers could not claim their rights in our society. To overcome this situation, labor novel is necessary.

The writer who wrote the novel was also a factory worker. So labor novels show the lives of workers very realistically. Labor novels tell workers how to recognize and deal with infringements of human rights. So labor novels can be used as a material for educating human rights.

Labor rights must be guaranteed at all costs. To do that, workers should be aware of their labor rights first. Besides, they should also be able to cope with situations of human rights infringement. To do so, labor novel is a necessary resource for education on labor and human rights.

Key words: Labor Litulacture, Labor Novel, An Jae-Seong, A Strike, Jeong Hwa-jin, Steel Land, Capitalism, 1980s, Capitalist, Intellectual, College Student, Human Rights, Human Rights Education.

彙 報

2018.01.01 ~ 2018.06.30

1. 2018년도 시민문화교양강좌

① 3월 16일 이원균 (본원 원장) : 부산의 명소 10대
② 3월 23일 안영문 (변호사) : 시니어의 법 -연명치료중단에 관한 법률 외
③ 3월 30일 김광수 (소설가) : 내 인생에 한 권의 책
④ 4월 06일 이호영 (동아대 명예교수) : 소득주도 성장정책의 주요 쟁점과 과제
⑤ 4월 13일 조남욱 (부산대 명예교수) : 황희의 보필의식과 그 발현
⑥ 4월 20일 박옥위 (시조시인) : 시조, 그 멋과 맛 그리고 매력을 짓다
⑦ 4월 27일 공윤경 (부산대 교수) : 부산 산동네의 시공간성
⑧ 5월 04일 김유신 (부산대 명예교수) : 부산의 대학교육을 일으킨 윤인구 박사
⑨ 5월 11일 조병오 (인제대 연구교수) : 한자의 약자와 구결에 대하여
⑩ 5월 18일 정영식 (고려대장경연구소 연구원) : 우리 문화 속에 나타난 불교
⑪ 5월 25일 강대민 (경성대 교수) : 3·1운동 100주년을 맞으면서
⑫ 6월 08일 이성혜 (부산대 점필재연구소 전임연구원) : 유구왕국의 탄생과 멸망
⑬ 6월 15일 구모룡 (한국해양대 교수) : 부산을 이해하는 방법-부산학
⑭ 6월 22일 신원봉 (영산대 교수) : 주역과 현대문화
⑮ 6월 29일 차윤정 (부산대 교수) : 언어로 만나는 부산 사람

2. 2018년도 국학강연회

일　　시 : 2018년 6월 28일 오후 3시~5시
장　　소 : 부산일보사 대강당 (10층)
강연주제 : 한국의 시대가 오는가?
연　　사 : 조동일(서울대 명예교수)

3. 편집회의 개최

<심사위원 선정건>
일 시 : 2018년 06월 19일(화), 17:00~18:00
장 소 : 본원 회의실
안 건 : 『퇴계학논총』 제31집 투고논문 검토 및 심사위원 선정
심의 결과 : 투고 논문 13편에 대한 심사위원 선정

<게재논문 확정건>
일 시 : 2018년 06월 27일(수), 17:00~18:00
장 소 : 본원 회의실
안 건 : 논문 수정 확인 및 게재 논문 9편 확정

『退溪學論叢』 編輯委員會 運營規程

제 1장 총 칙

제 1조 (목적) 이 규정은 사단법인 퇴계학부산연구원(이하 "법인"이라 한다)정관 제18조의 2에 의하여 이 법인에서 발간하는 학술지 『退溪學論叢』(이하 "학술지"라 한다) 편집위원회 (이하 "위원회"라 한다)와 관련된 제반 사항을 규정함을 목적으로 한다.

제 2조 (임무)

1. 본 위원회의 주임무는 학술지의 발간과 관련하여 논문의 기획, 관리, 접수 심사 편집 등을 주관한다.
2. 기획 논문집, 자료의 발굴, 고전의 번역 등 법인에서 발간하는 도서의 기획 및 편집 등을 주관한다.
3. 학술지 발간과 관련된 시행세칙을 세운다.

제 2장 편집위원회의 구성

제 3조 (위원회의 구성) 위원회의 위원은 10명 내외로 한다.

제 4조 (위원의 선임)

1. 위원은 지역과 전공 등을 고려하여 학술연구위원회의 추천으로 원장이 위촉한다.
2. 위원이 개인사정으로 인하여 사임하는 경우, 그 후임자를 즉시 새로 위촉한다.

제 5조 (위원의 임기)

1. 위원의 임기는 3년으로 한다.
2. 위원의 사임으로 인하여 새로 보임된 자의 임기는 전임자의 잔여임기로 한다.
3. 위원은 필요한 경우에는 연임할 수 있다.

제 6조 (위원의 자격)

1. 위원은 퇴계학 및 그 인접학문과 관련된 제 분야의 전공자 가운데 선정 당시를 기준으로 최근 5년 동안 연구실적이 한국학술진흥재단 등재(후보)학술지, 정기 발행 학술지 또는 국제전문학술지에 발표된 논문 그리고 저서를 포함하여 500%이상인 전문학자로 한다.
2. 위원은 학술지의 국제적 위상을 제고하기 위해 소속기관이 전국 또는 해외에 분포되도록 선정한다.

제 7조 (위원의 의무)

1. 위원은 위원회 개최시에 특별한 사유가 없는 한 출석하여야 한다.
2. 위원은 공정해야 하고, 위원으로 활동 중에 취득한 정보를 타인에게 누설하여서는 절대로 안 된다.

제 8조 (위원장의 선임)

1. 위원회의 위원장은 법인 이사회의 승인을 받아 원장이 임명하거나 , 필요한 경우에 위원 중에서 호선한다.
2. 위원장은 위원회를 소집하고, 그 의장이 된다.
3. 위원장의 임기는 3년으로 한다.

제 9조 (회의 소집)

1. 회의 소집은 개최일 1주일 이전에 전화나 전자우편으로 위원장이 행한다.
2. 위원장이 임무를 수행하기 곤란할 때는 회장이 소집한다.

제10조 (의결)

1. 위원회는 재적위원 과반수 출석으로 성립하고, 출석위원 과반수의 찬성으로 결정한다.
2. 출석하지 못한 위원이 위임장을 제출한 경우, 출석인원에는 산입하되, 의결시에는 산입하지 않는다.
3. 시간이 촉박한 중대한 사항에 대하여는 위원장이 직접 전화나 전자우편 등으로 위원의 의견을 들어 결정할 수 있다.
4. 특정 사안에 대하여 위원장이 위원회의 위임을 받은 경우 위원장이 처리할 수 있다.

제11조 (결과보고) 위원회의 회의 결과는 원장에게 반드시 보고한다.

제12조 (여비) 위원이 위원회에 참석하는 경우 여비를 지급할 수 있다.

제13조 (문서 관리)

1. 위원회의 회의록은 반드시 작성하고, 작성일로부터 3년간 보관한다.
2. 위원회의 원고 접수, 관리, 심사위원 위촉, 심사결과 보고서 취합, 심사결과통보 등은 모두 문서로 하며, 그 문서는 3년간 보관한다.

제 3장 학술지『退溪學論叢』발간

제14조 (발행 횟수) 학회지는 년 2회 발행한다.

제15조 (발행일) 발행일은 매년 6월 30일과 12월 31일로 한다.

제16조 (발행 부수) 현재 회원수와 보관용 등을 감안하여 위원회에서 정한다.

제17조 (학회지의 판형) 판형은 신국판(154x223mm)으로 정한다.

제18조 (편집 체제)

1. 학술논문의 편집 순서는 논문제목, 목차, 국문요약, 주제어, 본문, 참고문헌, 외국어 초록, 외국어로 된 주제어의 순으로 하는 것을 원칙

으로 한다.

2. 학술논문의 영문 제목과 필자명은 반드시 게재한다.
3. 학술 논문이외의 원고 및 정관, 휘보, 임원, 학술연구위원 명단 등의 수록여부는 위원회의 결의로 정한다.

제19조 (학회지 배포)

1. 회비를 납부한 회원에게 발행일로부터 15일 이내에 학회지를 우송하는 것을 원칙으로 한다.
2. 발행일 이후에 회비를 납부한 회원에게는 당해 연도 발행분을 일괄 우송한다.
3. 학술대회 등 다수 회원이 참석하는 회의 일정이 30일 이내에 계획되어 있는 경우, 우송을 연기할 수 있다.
4. 외국에 거주하는 회원의 우송료는 별도로 징수할 수도 있다.

제 4장 투고 논문의 관리

제20조 (논문 접수) 논문은 연중 수시로 접수한다.

제21조 (투고 논문의 관리)

1. 투고논문은 반드시 접수 대장을 작성하여 관리한다.
2. 투고논문은 접수 즉시 파일명을 바꾸고, 투고자의 이름 등을 익명처리하고 투고자의 인적사항을 알 수 없도록 하여 공정한 심사에 대비한다.
3. 접수된 논문은 일체 반환하지 않는다.

제 5장 투고 논문의 심사

제22조 (심사 의무)

1. 학술지에 게재할 논문은 반드시 심사를 거쳐야 한다.
2. 기획 논문 및 특별히 청탁한 원고나 외국인의 원고와 학술대회 발

표논문 등은 위원회의 결의로 심사를 면제 할 수 있다.

제23조 (심사위원 위촉)

1. 심사위원의 위촉은 위원회의 결의로 편집위원장이 행한다.
2. 심사위원은 논문 1편 당 3인을 위촉한다.
3. 심사위원의 위촉은 가급적 전공, 연령, 지역 등이 편중되지 않도록 위촉한다.
4. 논문 투고자와 근무지가 같거나 학연 등 특별한 관계가 있는 자를 심사위원으로 선정하지 않는 것을 원칙으로 한다.
5. 심사위원에게는 소정의 심사료를 지불한다.
6. 심사위원의 위촉에 관한 사항은 공개하지 않는다.

제24조 (심사위원 수칙)

1. 공평한 기준을 정하여 공정하게 평가하여야 한다.
2. 심사의뢰를 받은 논문의 투고자를 알고자 하여서는 안 된다.
3. 논문 심사결과 등을 타인에게 발설하여서는 안 된다.

제25조 (심사기준)

1. 논문 심사의 기준은 창의성(30%), 체계성(30%), 완성도(20%), 시의성(20%)을 종합적으로 심사한다.
2. 심사결과는 “게재 가, 수정후 게재, 수정후 재심, 게재 불가”의 4등급으로 분류한다.
3. ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 경우, 논문의 수정보완 기간 내에 수정을 완료 하여야 하며, 그 기일을 지키지 못할 때는 다음 호에 게재한다.
4. ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 경우, 다음 호 발간시에 심사하여 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제26조 (심사결과 보고) 심사위원은 심사 대상 논문을 접수한 날로부터 10일 이내에 소정의 심사결과 보고서를 위원회에 제출하여야 한다.

제27조 (심사결과 통보) 심사위원이 심사결과 보고서를 제출하면, 위원회는 심사위원의 성명이나 소속 등을 삭제하고, 즉시 그 결과를 투고자에게 전자우편으로 통보한다.

제28조 (수정보완)

1. 심사결과 통보를 받은 투고자는 심사위원의 수정의견을 최대한 반영하여 논문의 질적 향상을 도모하여야 한다.
2. 심사의 종합결과 '게재 가' 혹은 '수정 후 게재' 등급을 받은 투고자는 학회에서 정한 기일 내에 수정논문을 학회에 제출해야 한다.
3. 심사의 종합결과 '수정 후 재심' 등급을 받은 논문 투고자는 충분히 연구보완 수정 후에 다음 호에 게재 될 수 있도록 완벽하게 수정한 논문을 학회에 제출해야 한다.

제 6장 규정의 개정

제29조 (개정절차) 이 규정의 개정은 본 법인 이사회, 위원회의 합동회의에서 행하며, 그 재적인원 과반수 출석과 출석인원 3분의 2 이상의 찬성으로 개정한다.

부 칙

제30조 (개정발표) 개정된 편집규정은 다음 호의 학술지에 게재하여 발표한다.

1. (효력발생) 이 규정은 2008년 2월 26일부터 시행한다.
2. (시행규칙) 이 규정의 시행에 필요한 세부 사항은 위원회에서 별도로 정한다.

『退溪學論叢』 硏究倫理 및 運營規程

제 1조(목적)

이 지침은 사단법인 퇴계학부산연구원(이하 “법인”이라 한다.) 정관 제18조의 2 및 편집위원회 운영 규정 제6조에 따라 이 법인에서 발행하는 『퇴계학논총』(이하 “학술지”라 한다.)에 게재되는 연구 성과물의 연구진실성을 확보하려는데 목적을 둔다.

제 2조(법인의 책임과 의무)

① 이 법인은 학술지에 투고하는 연구자에게 이 규정을 주지시켜야 한다.

② 이 법인은 학술지에 게재된 연구 성과물의 연구진실성에 대한 검증을 이 규정에 따라 수행한다.

제 3조(연구자의 책임과 의무)

① 학술지에 투고하는 연구자는 학술 연구 활동과 관련된 연구를 수행함에 있어서 이 규정을 주지하고 연구진실성을 확보할 수 있는 연구 성과물만 투고해야 한다.

② 연구자는 연구 성과물의 연구진실성에 대한 검증을 위해 필요한 절차 및 요구에 적극적으로 협조하고 정당한 이의가 없을 경우에는 그 결과에 따라야 한다.

③ 연구자는 논문 제출시 ‘저작권 위임 및 연구윤리규정 서약서’를 함께 제출해야 한다.

제 4조(연구부정행위의 내용)

아래의 각 항에 해당하는 행위는 연구의 진실성을 해치는 연구부정행위(이하 “부정행위”라 한다.)이다.

① 위조: 존재하지 않는 연구 자료나 결과를 허위로 만들고 이를 논

문으로 발표하거나 학술지에 게재하는 행위를 말한다.

② 변조: 연구 자료, 연구 수행 과정 등을 사실과 다르게 조작하거나 누락시켜 연구 내용 및 결과를 왜곡하는 행위를 말한다.

③ 표절: 타인의 아이디어, 연구 과정, 연구 결과 등을 정당한 승인이나 인용 표시 없이 자신의 연구에 포함시키거나, 자신이 이미 발표한 연구 결과를 적절한 인용 표시 없이 새로운 논문에 포함시키는 행위를 말한다.

④ 부당한 저자 표시: 연구 과정에 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 저자 자격을 부여하지 않거나, 연구 과정에 참여하지 않은 사람에게 부당하게 저자의 자격을 부여하는 행위를 말한다.

⑤ 기타: 학계에서 통상적으로 용인되는 범위를 심각하게 벗어난 행위, 부정행위를 제보한 사람에게 위해를 가하거나 부정행위조사를 방해하는 행위 등도 부정행위의 내용에 포함된다.

제 5조(연구진실성 검증 조사위원회)

이 법인은 연구진실성을 검증하기 위한 조사위원회(이하 "위원회"라 한다)를 다음과 같이 구성하여 상설 운용한다.

① 원장을 위원장으로 한다.

② 편집위원을 위원으로 하되, 필요한 경우에는 관련 분야 전문 학자를 특별 조사위원으로 위촉할 수 있다.

③ 이 법인의 사무국장을 위원회의 간사로 한다.

제 6조(연구진실성 검증 절차)

논문 투고자의 연구 윤리 위반 사항에 대한 검증은 조사를 시작한 날로부터 60일 이내에 완료되도록 하며, 검증 절차는 다음과 같이 정한다.

① 연구 윤리 위반 제소

(1) 제소의 대상은 이 규정 4조에서 정한 부정행위에 해당하는 것으로 의심되는 논문이 된다.

(2) 제소는 위원회 위원 또는 부정행위 제보자가 위원장에게 부정

행위를 구체적으로 밝힌 증거 자료를 제출함으로써 성립된다.

② 예비조사

(1) 위원장은 제소된 논문의 연구자에게 제보 내용을 통보하고 소명 자료를 10일 이내에 제출하도록 한다.

(2) 연구자가 소명 자료를 10일 이내에 제출하지 않을 경우 부정행위를 인정한 것으로 추정한다.

(3) 연구자가 부정행위를 인정하지 않을 경우 위원회는 본조사의 절차를 진행한다.

③ 본조사

(1) 제소된 논문의 연구자가 부정행위를 인정하지 않는 소명 자료를 제출할 경우, 위원회는 부정행위의 사실 여부를 입증하기 위한 조사를 진행한다.

(2) 위원장은 제소된 논문의 연구진실성에 대한 검증을 위하여 위원회를 소집한다.

(3) 위원회는 해당 연구 분야의 외부 전문가 3인을 심사위원으로 위촉하고 제소된 논문의 심사를 의뢰한다.

(4) 위원회는 심사위원의 심사의견서를 해당 연구자와 제보자에게 보내어 이의를 제기하는 문서를 10일 이내에 제출하도록 하며, 이의를 문서로 제출하지 않을 경우 이의가 없는 것으로 간주한다.

(5) 위원장은 위원들이 심사의견서, 이의 제기 등 문서를 검토하도록 한 후, 위원들의 의견을 수렴하여 부정행위 여부를 판정한다.

④ 통보와 이의 신청

(1) 위원장은 판정 내용을 제보자와 해당 연구자에게 문서로 통보한다.

(2) 제보자와 해당 연구자 자는 판정 내용에 대해 이의가 있을 경우 위원회에 문서로 이의 신청을 할 수 있다.

(3) 위원회는 제보자와 해당 연구자의 이의 신청이 합리적이고 타당하다고 판단될 경우 위원회를 소집하여 직접 재조사하고 최종 판정을 한다.

제 7조(조사 결과에 따른 조치)

제보된 부정행위가 위원회의 조사 결과 사실로 판정되면, 해당 연구자에 대해서 다음과 같은 조치를 취한다.

① 한국학술진흥재단 및 해당 연구자의 소속 기관에 연구 윤리를 위반한 사실을 통보한다.

② 위반 사실 내용과 논문 삭제 사실을 학술지에 공시한다.

③ 해당 연구자는 본 연구원에서 발행하는 학술지 및 각종 저서에 최고 10년까지 투고할 수 없도록 한다.

제 8조(제보자와 해당 연구자의 권리 보호)

위원회는 제소된 부정행위를 검증하는 과정에서 제보자와 해당 연구자의 권리를 보호하여야 한다.

① 제보자와 해당 연구자의 신원이 외부에 노출되지 않도록 한다.

② 부정행위에 대한 제보 내용은 최종 판정이 날 때까지 외부에 공개되지 않도록 한다.

③ 제보자와 해당 연구자가 부당한 피해를 입지 않도록 최선의 노력을 한다.

④ 제보자 또는 해당 연구자의 정당한 요구가 있을 경우 그 요구에 성실하게 응한다.

제9조(기타 행정 사항)

① 간사는 위원회의 회의 내용을 반드시 문서로 작성하여 이사회에 보고한다.

② 법인은 위원회의 원활한 운영을 위하여 필요한 재정적 지원을 한다.

③ 이 규정에 명시되지 않은 사항은 위원회의 결정에 따라 시행한다.

④ 이 규정의 제정과 수정은 위원회에서 발의하여 이사회에서 정한다.

부 칙

제1조 이 규정은 2008년 2월 26일부터 시행한다.

저작권 위임 및 연구윤리규정 서약서

논문 제목	(국문) (영문)

상기 논문을『퇴계학논총』에 게재 요청함에 있어 아래의 사항에 대하여 내용을 충분히 숙지하였으며, 이에 서명으로서 동의합니다.

1. 본 논문은 창의적이며, 다른 논문의 저작권을 침해하지 않았음을 확인합니다.
2. 저자는 본 논문에 실제적이고 지적인 공헌을 하였으며, 논문 내용에 대하여 책임을 함께 합니다.
3. 본 논문은 과거에 출판된 적이 없으며, 현재 다른 학술지 등에 게재를 목적으로 제출하였거나 제출할 계획이 없습니다.
4. 저자는 <퇴계학부사연구원 연구윤리규정>을 준수하고, 본 논문과 관련하여 발생된 학회의 불이익에 대해 책임질 것을 서약합니다.
5. 본 학회지의 발행인은 저자나 학회의 허락없이 타인에 의해 이루어지는 저작권 침해에 대해서 이의를 제기할 권리가 있습니다.
6. 본 논문이『퇴계학논총』에 게재될 경우, 본 논문에 따른 저작권 및 디지털 저작권에 대한 권한 행사(복사•전송권 포함) 등을 퇴계학부산연구원에 위임합니다.
7. 공동 저자 또한 상기 내용을 숙지하였고, 동의함을 확인합니다.

년 월 일

대표 저자 : 성명 (인)

사단법인 퇴계학부산연구원 귀중

『退溪學論叢』 投稿規程

本院은 退溪學 및 韓國儒學을 위시한 儒學一般에 관한 연구를 진작시키기 위하여 學術誌『退溪學論叢』을 간행한다. 論叢 編輯委員會는 다음과 같이 編輯 방침을 정하고, 국내외 학자 여러분의 적극적인 참여를 기대한다.

1. 揭載 範圍

1) 退溪 및 退溪學 전반에 관한 연구 논문.
   退溪學派 學者들에 관한 연구 논문.
   退溪學과 外國學界와의 관련된 연구 논문.
2) 韓國儒學을 위시한 儒學 중심의 東洋哲學 전반에 관한 연구논문, 儒學 중심의 한국 및 東洋 文學·史學·社會科學 전반에 관한 연구 논문.

2. 論文 公募

투고된 논문으로서 게재가 결정된 논문에 대해서는 소정의 고료를 지급하고, 매 집마다 게재되는 논문 가운데 우수하다고 인정되는 논문 약간 편에 대해서는 격려금(1편당 일정금액)을 지급한다.

3. 論文 作成要領

1) 논문의 英文 제목을 英文 抄錄의 앞부분에 明示한다.
2) 공동집필인 경우, 제1집필자와 공동집필자의 구분을 明示한다.
3) 집필자 및 공동집필자의 소속, 직위를 구체적으로 明示하고 그를 증명할 수 있는 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 함

께 提出한다.

4) 목차를 논문의 앞부분에 一括提示하고, 논문의 主題語(Key Word)들을 抄錄의 뒤, 본문의 앞부분에 摘示한다.
5) 本文과 같은 言語로 論文抄錄을 작성하여 本文 앞부분에 併載한다.
6) 本文이 영문이 아닌 경우, 英文 抄錄은 본문의 뒷부분에 첨부한다.
7) 參考文獻의 완벽한 書誌的 情報를 明示한다.
8) 原稿의 分量은 200字 원고지 기준 100매 내지 150매로 한다.
   * 별첨 <논문 집필요령 — 투고 접수의 요건임> 참조.

4. 投稿 方法

* 原稿와 함께 해당 문서가 담긴 Diskette 또는 E-mail을 本院에 提出
* 投稿者의 인적사항, 구체적 所屬, 住所, 전화번호 明記
  (증빙이 되는 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 동봉함)

5. 接受處

47243 부산시 부산진구 동성로 143, 315호 (전포동, 신우빌딩)
社)退溪學釜山硏究院
E-mail : toegyehbs@korea.com
URL : http://www.toegyehbs.or.kr
退溪學論叢 編輯委員會(전화:051-819-8587, 807-4989)

<논문 작성 순서>

논문제목

집필자[1)]
(공동집필인 경우, 제1집필자와
공동집필자 구분 明示)

目 次

論文 抄錄(논문본문과 같은 언어)

主題語: 5-7 단어

本 文
(*집필요령 참조)

參考文獻

外國語 抄錄
外國語 論文題目 / 姓名(초록과 같은 언어)

外國語키워드

英文題目 / 英文姓名

---

1) 집필자 및 공동 집필자의 소속, 직위를 구체적으로 明示하고 재직증명서 사본 또는 Home Page 복사물을 논문과 동봉할 것.

2) 參考文獻의 완벽한 書誌的 情報 明示 [저자명,「논문명」『문헌명』(발행지: 출판사, 발행연도), 해당 권호, 해당 page.]

論文作成 要領

1. 원고는 自國語와 漢字를 혼용할 수 있다. 다만 본문에 인용된 원전자료는 自國語로 번역함을 원칙으로 한다.
2. 원고는 개인용 Computer에서 아래아 한글(*.hwp) 문서로 작성함을 원칙으로 한다.
   (글자체는 가장 일반적으로 통용되는 것-명조체, 신명조체, Times New Roman 등 - 으로 하되 글자 크기는 10p로 한다.
   문단 모양은 들여쓰기 2칸, 행간1.8, 혼합정렬 - 歐美言語일 경우에는 왼쪽정렬 - 로 하되 자간, 장평 조정이나 진하게 등은 일체 사용하지 않는다. 다만 제목, 소제목 등은 글자크기를 조정할 수 있다.)
3. 註釋은 脚註로 처리함을 원칙으로 한다. 주석문의 글자체는 본문과 같으며 글자크기는 9 point, 문단모양은 내어쓰기 2칸, 행간 1.5, 혼합정렬 - 歐美言語일 경우에는 왼쪽정렬 - 로 하되 자간, 장평 조정이나 진하게 등은 일체 사용하지 않는다.
4. 姓名은 붙여 쓰고, 字・號 등은 성명 앞에 쓰는 것을 원칙으로 한다.
   예) 李滉, 退溪 李滉
5. 생몰연대는 姓名 다음에 괄호로써 표시한다.
   예) 李滉(1501-1570)
6. 漢詩의 경우 번역문 밑에 原文을 표기하되 2글자 들여쓰기 한다.
   예) 身退安愚分　벼슬에서 물러오니 본 분수에 편안하건만
   學退憂暮境　학문이 물러서니 늘그막이 걱정되네.
7. 주석은 다음 예와 같은 형태로 작성한다.
   예) 1) 金泰永,「退溪의 個別 人間 自我論」,『退溪學報』(서울: 퇴계학연구원, 2001) 제109집, pp.14-15.
   2) Michael C. Kalton, To Become A Sage(New York: Columbia University Press, 1988), pp.86-87.

ㅁ 原典資料引用

예) 李彦迪, 『晦齋全書』, 권5,6-a(6장 앞면이라는 뜻), 「書忘齋忘機堂無極太極說後」(서울: 대동문화연구원 1980, 영인본), p.** "夫所謂無極而太極云者, 所以形容此道之未始有物, 而實爲萬物之根柢也."

(* 原文中에 적절한 句讀 標示를 한다.)

8. 參考文獻은 논문 끝에 제시하되 다음과 같이 표기한다.

ㅁ 논문: 金泰永, 「退溪의 個別 人間 自我論」, 『退溪學報』 (서울: 퇴계학연구원, 2001) 제109집

ㅁ 저서, 단행본: 琴章泰, 『退溪學派의 思想2』 (서울: 集文堂, 2001)

9. 漢字는 발음을 병기함이 없이 직접 노출시켜 표기한다. 다만, 의 역을 한 경우의 原文이나 발음이 다른 原文일 때에는 〔 〕안에 한자를 표기한다.

ㅁ 스스로 虛靈한 心體가 맑게 벽을 향해 앉아서 마음을 관조하며〔向壁觀心〕

10. 章節 표시는 다음과 같이 한다.

예) **1.** 1) (1) ①

11. 부호 사용은 다음과 같이 한다.

○ 『 』: 단행본, 문집 등 (단, 英文일 경우는 이태릭체)

○ 「 」: 작품, 논문 편 등 (단, 英文일 경우는 " ")

○ ' ': 강조, 요약 또는 발췌 인용

○ " ": 대화, 원문 인용

○ 〔 〕: 보충역, 의역이거나 발음이 다른 원문 표기

○ 기타 쉼표, 마침표, 느낌표, 물음표는 일반용례에 따름.

* 논문 작성 시 위 부호는 반드시 준수한다.

** 이 '논문 집필요령'의 준수를 투고논문 접수의 요건으로 한다.

投稿論文 審査規程

제 1조 (심사 의무)

1. 학술지에 게재할 논문은 반드시 심사를 거쳐야 한다.
2. 기획 논문 및 특별히 청탁한 원고나 외국인의 원고와 학술대회 발표논문 등은 위원회의 결의로 심사를 면제 할 수 있다.

제 2조 (심사위원 위촉)

1. 심사위원의 위촉은 위원회의 결의로 편집위원장이 행한다.
2. 심사위원은 논문 1편 당 3인을 위촉한다.
3. 심사위원의 위촉은 가급적 전공, 연령, 지역 등이 편중되지 않도록 위촉한다.
4. 논문 투고자와 근무지가 같거나 학연 등 특별한 관계가 있는 자를 심사위원으로 선정하지 않는 것을 원칙으로 한다.
5. 심사위원에게는 소정의 심사료를 지불한다.
6. 심사위원의 위촉에 관한 사항은 공개하지 않는다.

제 3조 (심사위원 수칙)

1. 공평한 기준을 정하여 공정하게 평가하여야 한다.
2. 심사의뢰를 받은 논문의 투고자를 알고자 하여서는 안 된다.
3. 논문 심사결과 등을 타인에게 발설하여서는 안 된다.

제 4조 (심사기준)

1. 논문 심사의 기준은 창의성(30%), 체계성(30%), 완성도 (20%), 시의성(20%)을 종합적으로 심사한다.
2. 심사결과는 “게재 가, 수정후 게재, 수정후 재심, 게재 불가”의 4등

급으로 분류한다.

3. ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 경우, 논문의 수정보완 기간 내에 수정을 완료 하여야 하며, 그 기일을 지키지 못할 때는 다음 호에 게재한다.
4. ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 경우, 다음 호 발간시에 심사하여 게재하는 것을 원칙으로 한다.

제 5조 (심사결과 보고) 심사위원은 심사 대상 논문을 접수한 날로부터 10일 이내에 소정의 심사결과 보고서를 위원회에 제출하여야 한다.

제 6조 (심사결과 통보) 심사위원이 심사결과 보고서를 제출하면, 위원회는 심사위원의 성명이나 소속 등을 삭제하고, 즉시 그 결과를 투고자에게 전자우편으로 통보한다.

제 7조 (수정보완)

1. 심사결과 통보를 받은 투고자는 심사위원의 수정의견을 최대한 반영하여 논문의 질적 향상을 도모하여야 한다.
2. 심사의 종합결과 ‘게재 가’ 혹은 ‘수정 후 게재’ 등급을 받은 투고자는 학회에서 정한 기일 내에 수정논문을 학회에 제출해야 한다.
3. 심사의 종합결과 ‘수정 후 재심’ 등급을 받은 논문 투고자는 충분히 연구보완 수정 후에 다음 호에 게재 될 수 있도록 완벽하게 수정한 논문을 학회에 제출해야 한다.

<학술연구위원회>

姜大敏 (경성대) 姜明官 (부산대) 權鎭浩 (국학진흥원)
金康植 (한국해양대) 金東哲 (부산대) 金秉權 (부산대)
金奉建 (동국대) 金喆凡 (경성대) 柳瑩杓 (경성대)
睦暎海 (신라대) 朴晙遠 (경성대) 成昊俊 (영산대)
孫五圭 (제주대) 宋靜淑 (부산대) 申承勳 (경성대)
吳仁澤 (부산교대) 兪英玉 (동아대) 李相弼 (경상대)
李相夏 (고전번역원) 李聖惠 (부산대) 李宗峰 (부산대)
李鍾虎 (안동대) 林亨錫 (경성대) 張東杓 (부산대)
張炳漢 (영산대) 張世浩 (경성대) 張源哲 (경상대)
鄭景柱 (경성대) 鄭羽洛 (경북대) 鄭在權 (동의대)
鄭震英 (안동대) 趙南旭 (부산대) 趙柄悟 (인제대)
崔錫起 (경상대) 崔載南 (이화여대) 韓相奎 (동부산대)
許捲洙 (경상대) 黃渭周 (경북대) (명단은 가나다 순)

<퇴계학논총 편집위원회>

위원장 : 김병권(부산대)
위 원 : 김인규(영산대) 손오규(제주대) 김동민(한밭대)
박성순(단국대) 서근식(강남대) 정경주(경성대)
조원일(전남대) 지준호(서울교대) 하경숙(선문대)

<퇴계학논총 윤리위원회>

위원장 : 성해준(동명대)
위 원 : 도민재(청주대) 손흥철(안양대) 이형성(전주대)
정성식(영산대) 최영성(한국전통문화대)

退溪學論叢
THE TOEGYE HAK NONCHONG

第 31 輯
VOL. 31

發 行 人 (Publisher)	黃 大 潤(Whang, Dae-Yun)
編 輯 人 (Supervising Editor)	李 源 鈞(Lee, Won-Kyun)
印 刷 日 (Date of Print)	2018년 06월 27일
發 行 日 (Date of Publishing)	2018년 06월 30일
發 行 處 (Owner of Copyright)	社團法人 退溪學釜山硏究院 (Busan Toegye Studies Institute)
住 所 (Address of Publishing)	47243 부산시 부산진구 동성로 143, 315호 315ho, 143, Dongseong-ro Busanjin-Gu, Busan, Korea
電 話(Tel.)	051) 819-8587, 807-4989
팩 스(Fax.)	051) 817-4013
E-mail	toegyehbs@korea.com
URL	http://www.toegyehbs.or.kr
印 刷 人 (Printer)	세종출판사
ISSN 1738-3994	비매품

<年 二回刊>
(Published 2 time in a year)