ISSN 1225-3561

호남문화연구

THE JOURNAL OF HONAM AREA STUDIES

2015. 06.
제 57 집

화순 운주사의 '사명(寺名)' 변화와 그 함의 | 김병인 / 001 문학작품에 투영된 지리산 쌍계사 장소성 연구 –한시 작품을 중심으로– | 김진욱 / 033 문순태의 『피아골』에 나타난 생태학적 상상력 | 박찬모 / 059 임진왜란 직전 전라좌·우수영의 철쇄설치 | 송은일 / 089 민속의 가능지대, 그 혼종적 성격과 지평 | 이영배 / 129 1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 연구 | 임종영 / 191 호남유학(湖南儒學)의 한국적 지평 –'공공지식인(公共知識人)' 의 출현과 그 사회적 역할– | 장복동 / 219 김성원의 출처관 (出處觀)과 현실인식 | 장안영 / 253 휘보 / 279

전남대학교 호남학연구원
INSTITUTE OF HONAM STUDIES, CNU

호남 문화 연구

목차 제57집

화순 운주사의 '사명(寺名)' 변화와 그 함의 김병인 _ 1

문학작품에 투영된 지리산 쌍계사 장소성 연구 김진욱 _ 33
– 한시 작품을 중심으로 –

문순태의 『피아골』에 나타난 생태학적 상상력 박찬모 _ 59

임진왜란 직전 전라좌·우수영의 철쇄설치 송은일 _ 89

민속의 가능지대, 그 혼종적 성격과 지평 이영배 _129

1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 연구 임종영 _191

호남유학(湖南儒學)의 한국적 지평 장복동 _219
– '공공지식인(公共知識人)'의 출현과 그 사회적 역할 –

김성원의 출처관(出處觀)과 현실인식 장안영 _253

휘보 _279

호남문화연구 57 : 1~32
전남대학교 호남학연구원

화순 운주사의 '사명(寺名)' 변화와 그 함의*

The change in the 'temple name' of Hwasoon Woonjusa and the implication

김 병 인**
Kim, Byoung-In

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 창건과 중창 단계의 '雲住'
Ⅲ. '行舟說' 수용 단계의 '運舟'
Ⅳ. 맺음말

| Abstract |

This study reviewed the change in the temple name of Woonjusa since the establishment, reestablishment and introduction of 'Haengju Theory'. Especially, the study traced the meaning of 'Woonju (雲住; meaning where clouds stay) and 'Unju (運舟; meaning a ship floating) used as the temple name. The summary of the tracing would be the conclusion.

Until the first excavation in 1983, the temple name was doubtlessly called 'Unjusa'. But in 1984, there found an inscription showing the name of Woonjusa ('雲住寺丸恩天造') and the name was changed to 'Woonjusa'. The oldest and clearest record of the name of Woonjusa is 『Sinjeung-Dongkuk-Yeoji-Seungram』 and 'Woonjusa' shown in the inscription seems to have been used in the stage of establishment and reestablishment of the temple.

The term called 'Woonju' was originated by being combined with Dosun and his 'Haengju Theory' in the 18th century. At that time, the temple

* 이 논문은 2013년도 전남대학교 학술연구비 지원에 의하여 연구되었음.
** 전남대학교 사학과

name remained Woonjusa, but there was some changes in the names of the places for Chonbul-Chontap like 'Unjudong' and 'Unjugok', which means that the transfer of the temple name from 'Woonju' to 'Unju' appeared in the period of King Yeongjo's reign.

Since then, temple name 'Unjusa' appeared in some articles in town chronicle, 『Neongjueupji』 (1923) and daily newspaper, 『Joongwoe Ilbo』 (1928/1929). But in 1930 『Maeilshinbo』 reported the news of reesta-blishment of the temple and used the name of 'Woonjusa'. which means that both of the two names were still used although Woonjusa had been changed from 'Woonju' to 'Unju'.

Summarizing the above mentioned, the name of Woonjusa temple was called 'Woonjusa' related to natural scenery from the establishment to reestablishment, and then Dosun's 'Haengju Theory' was reflected on the names of administrative districts or places related to Chonbul-Chontap in Buddhist related books and inscriptions written by buddhists since the 18th century. Over time, the name was accepted as an administrative district name, and finally changed to 'Unjusa' reflecting Dosun's Haengju Theory on the name in the period of Japanese colonial rule. Of course, both 'Woonju' and 'Unju' were still used that time.

Key words : Woonjusa Temple, Temple name, Woonju, Dosun, Haengju theory

Ⅰ. 머리말

운주사는 전남 화순 도암면 대초리에 위치한 사찰이다. 운주사는 특이한 가람배치와 千佛千塔, 臥佛, 七星石, 石塔에 새겨진 문자·문양 등 다른 사찰에서는 찾아볼 수 없는 특이점을 지니고 있는 까닭에 많은 관심을 받아왔다.[1] 특히 운주사는 역사상 여러 寺名을 지니고 있었다는 점에서도 주목된다. 현재 운주사 일주문 현판에는 '雲住寺'로 적혀 있다. 그런데 기록상 남아있는 운주사의 사명은 雲住寺, 雲柱寺, 運柱寺, 運舟寺 등 다양한 편이다. 또한 운주사가 위치한 山名도 비슷한 양상을 띠고 있는데, 일주문 현판에는 '靈龜山', 행정구역상으로는 '千佛山'에 위치한 것으로 되어 있다. 이외에도 雲住山, 運舟之谷, 雲柱之下, 運舟洞, 運舟谷, 道巖山 多塔峯, 運舟山, 運舟寺谷 등 많은 山名을 지니고 있다.

운주사와 관련된 명칭이 이처럼 다양한 까닭은 운주사의 성격과 변천 과정이 갖는 복잡성 혹은 운주사에 대한 해석 층위의 중층성 때문이라 할 수 있겠다. 또한 운주사를 호명하는 주체와 지역주민의 인식상의 변화 모습도 담고 있을 터이다. 이에 운주사의 寺名, 운주사 주변 山名의 변천 추이를 살피는 것은 운주사의 성격을 밝히는 작업에 도움을 줄 수 있을 것으로 기대된다. 이것이 본 연구가 갖는 문제의식의 출발점이다.[2]

운주사의 寺名에 대해서 김동수는 「雲住寺의 역사적 고찰」에서 도선의 비보사상이 운주사 사명을 '雲住'에서 '運舟'로 바꾸는 데에 크게 영향을 미쳤을

1) 운주사에 대한 종합적 고찰은 『雲住寺資料集成』(2009, 전남대학교 박물관·화순군)을 참조.

2) 우리나라 대부분의 사찰이 그렇듯 寺名은 단순히 절 이름에 불과한 것이 아니라, 해당 사찰의 창건 배경과 사상적 특징을 분명히 드러내는 역할을 하고 있다. 佛國寺의 경우 불국토의 이상을 실현한 사찰이라는 뜻이 담겨있으며, 華嚴寺의 경우에는 해당 사찰의 종파를 이름으로 사용하였다. 이렇듯 寺名은 사찰의 본질적 특징을 내포하고 있기 때문에 다양한 명칭을 지니고 있는 운주사의 경우 그 의미를 천착할 필요가 있다. 여기에 운주사 주변 山名의 다양성 또한 함께 논의되어야 할 것이다.

것이라고 보았다.[3] 또한 한규무도 「화순 운주사에 대한 편린과 단상」에서 도선설화가 널리 알려지기 시작한 18세기 중반부터 운주사와 도선설화가 결합되었고, 이후에 '運舟'라는 명칭이 '雲住'와 같이 쓰이게 되었다고 언급하였다.[4] 이 밖에도 여러 연구를 통해 운주사의 사명의 변화 과정에서 도선의 비보설이 크게 영향을 미쳤다는 것은 어느 정도 밝혀졌다.[5] 다만 운주사의 창건부터 조선후기까지의 寺名이 갖는 특징과 변화 양상과 운주사 주변 山名이 갖는 의미 등을 종합적으로 다루지 못한 점은 아쉽다고 하겠다. 이에 본 연구에서는 운주사의 창건과 중창 단계, '行舟論'의 도입 이후의 寺名 변화에 대해서 살펴 볼 것이다. 특히 운주사의 사명으로서 '雲住'와 '運舟'의 의미를 추적해보고자 한다. 이러한 작업은 운주사 창건시기로 짐작되는 고려시대부터 그 성격이 유지되는 조선중기까지의 시기, 이후 도선의 풍수사상과 '行舟說'이 등장하게 된 시기로 나누어 진행될 것이다. 특히 寺名이 훨씬 다양해지는 1920년대를 전후한 시기의 문제도 다를 것이다.

이상의 연구 결과 운주사의 성격을 구체적으로 이해하는 데에 도움이 되었으면 한다.

Ⅱ. 창건과 중창 단계의 '雲住'

운주사의 사명을 이해하는 데에 도움이 되는 문헌자료는 모두 36건인데, 구체적으로는 지리지·읍지류 11건, 기문 12건, 금석문 및 기와명문 5건, 신문·잡

3) 김동수(1991), 「雲住寺의 역사적 고찰」, 『운주사종합학술조사』, 전남대학교 박물관·화순군.

4) 한규무(2008), 「화순 운주사에 대한 片鱗과 斷想」, 『지방사와 지방문화』 제11집 2호, 역사문화학회.

5) 황호균(2014), 「운주사의 역사적 배경과 천불천탑 제작 공정 복원론」, 『천불천탑의 불가사의와 세계유산으로의 탐색』, 전남대 박물관; 정경운(2014), 「'문화적 기억'으로서의 운주사-예술적 관점을 중심으로-」, 『호남문화연구』 제55집, 전남대학교 호남학연구원.

지 기사 8건 등이다.[6] 이중 가장 빠른 기록은 『新增東國輿地勝覽』에 기록되어 있는 "雲住寺는 千佛山에 있다. 절의 좌우 산기슭에 석불과 석탑이 각 천개씩 있다. 또한 석실이 있는데, 두 개의 석불이 서로 마주보고 앉아 있다"는 내용이다.[7] 일각에서는 「麟角寺 普覺國師碑銘 陰記」(1295)에 기록된 '大禪師 雲住寺 惠如, 首座 雲住寺 淸遠' 혹은 『湖山錄』(1307)에 적힌 '雲住寺 大師 宗銳'라는 기록에 등장하는 '雲住寺'가 화순 운주사로서 가장 빠른 것으로 보기도 하지만, 이들이 화순 운주사라는 사실이 분명하게 밝혀지기 전에는 하나의 가능성으로만 남을 뿐이다.[8]

다음으로 문헌 기록은 아니지만 『新增東國輿地勝覽』보다 빠른 기록으로 운주사 발굴 현장에서 발견된 '雲住寺丸恩天造'라는 암기와 명문에 등장하는 '雲住寺'가 화순 운주사 사명으로서 가장 빠른 근거로 들기도 한다. 이는 1984년의 발굴조사 때 드러났는데,[9] 이 암기와가 고려 중기의 작품으로 추정되기 때문에 운주사가 고려 후기 이전에 창건된 상태였고, 사명 또한 '雲住寺'였을 것이라고 보았다.[10] 이를 분명하게 알아보기 위하여, '雲住寺丸恩天造銘' 암기와 銘文을 자세히 검토해보기로 하자.

여기에서 일단 '雲住寺'는 사찰 이름임에 분명하다. 또한 화순 운주사 발굴 현장에서 발견되었기 때문에 여기에 기록된 '雲住寺'가 화순 운주사로 보는 것이 타당할 것이다. 그렇다면 '雲住寺丸恩天造銘' 기와에 새겨진 '丸恩天造'은 무슨 뜻인지 궁금하다.[11] 우선 '天造'에 대해서 알아보자. '天造'는 '하늘이 처음

---

6) 황호균(2009), 『雲住寺資料集成』, 화순군·전남대학교 박물관, 214~217쪽.

7) 千佛山 在縣西二十五里. 〈佛字〉 雲住寺 在千佛山 寺之左右山脊 石佛石塔 各一千 又有石室 二石佛相背以坐(『新增東國輿地勝覽』 40, 綾城縣, 山川, 佛宇條).

8) 『雲住寺資料集成』, 319쪽.

9) 전남대학교 박물관·화순군(1988), 『雲住寺』 Ⅱ, 61~63쪽.

10) 『雲住寺資料集成』, 218~219쪽.

11) '丸恩天造'의 정확한 뜻을 밝히기 쉽지 않으나 문맥상 丸(기와의 '환'字는 일반적인 '丸'자와 점의 삐침이 다르다. 점의 삐침이 중심 획에 가로지르지 않고 두 획 사이에 걸쳐진 모습이다. 『大漢和辭典』(諸橋撤次, 大修館書店, 1943년)에 의하면 '丸(환)'은 '丸(환)'의 俗字이고 '丸(환)'은 '丸'의 本字이다. 이로써 기와의 '丸'은 '丸'의 俗字이다. 아울러 『漢韓大辭典』(단국대학교 동양학연구소, 1999~2008, 단국대학교출판부)에 의하면 그 뜻은

생겨남(天造草昧)', '천연적으로 이루어짐(天造地設)', '하늘이 만들어 줌', '황제', '唐代 竇建德 휘하의 장수 劉黑闥의 참칭 연호(622~623)' 등의 의미를 지닌다.[12] 운주사 사명의 연원과 관련하여 가장 의미있는 추정은 '天造'가 연호일 경우이다. 왜냐하면 '天造'가 연호라면 '雲住寺'라는 사명이 언제부터 사용되었는지 파악하는데 도움을 받을 수 있기 때문이다. 그런데 '天造'가 연호일 가능성은 낮다. 통상적으로 연호일 경우 숫자와 연결되어야 하는데, 그런 흔적이 없기 때문이다.

'天造'의 또 다른 용례로는 '天造地創', '天造草昧' 등으로 사용되어 '天地之時' 혹은 '草創之時'를 뜻한다. 草昧는 "하늘과 땅이 처음 만들어지던 어두운 세상"을 말하며, "사물의 맨 처음으로 아직 질서가 제대로 잡히지 아니한 상태", "국가가 처음으로 세워진 때", "풀이 무성하여 어둑어둑한 모양"을 의미한다. 이는

'丸(환)'은 '凡(환)'과 같고 '凡(환)'은 '丸'과 동일하다. 다만 '丸(환)'은 평범하다는 의미가, '凡(범)'은 俗世·塵世라는 뜻이 담겨 있어 주목된다)과 天이 對句를 이룬 것으로 보았다. 평범한 해석으로는 운주사가 '세속의 은혜와 하늘의 조화'로 이루어졌음을 의미한다고 이해한 것이다. 기와의 제작연대는 범자일휘문 암수막새(옴마니반메훔, 옴아훔)보다 이른 시기인 고려 중기로 파악하였다(『雲住寺資料集成』, 218쪽).

12) 『漢韓大辭典』 3(단국대학교 동양학연구소, 2000), 958쪽. 그 구체적 용례로는, '當太祖天造之時'(『稼亭集』 10권, 表牋, 謝復弓兵馬匹表), '幸賴聖恩天造'(五峯集 8, 書, 疏, 起復上來後), '蒼屛自天造'(하늘이 만들어 준 병풍바위, 孤山遺稿 권1, 詩, 小隱屛), '高麗, 天造東夷, 地設險遠, 朕意不可簡生釁隙'(『高麗史節要』 권 32, 辛禑 11년 9월), '早依日月之末光。毫髮盡是國恩。頂踵皆歸天造。四年之內。六品之官。國耳忘君耳忘'(『看羊錄』, 告俘人檄) 등을 들 수 있다[변계량이, "우리나라가 멀리 海外에 있어서 중국의 제후와 같지 않기 때문에 高皇帝가 조서하기를, '天造地設'하였으니 스스로 聲敎를 하라.' 하였고, 또 전조의 王氏가 이미 이 예를 행하였는데, 다만 성상께서 事大하는 정성이 예에 어긋남이 없기 때문에 행하고자 하지 않는 것입니다. 비록 전하가 덕을 닦아 하늘을 감동시키는 정성이 지극하더라도 반드시 하늘에 비는 일이 있은 연후에 감동하는 것입니다."하니, 임금이 말하였다. "덕을 닦아 하늘을 감동시키는 것이 내 어찌 감히 털끝만큼이나 마음에 있겠는가?(『조선왕조실록』, 태종 17년 정유 1417, 12월 4일 을축. 또한 宋나라의 신하인 朱熹의 壬子日에 천둥치는 소리를 듣고 지은 詩에 '나는 군왕께서 하늘의 조화[天造]를 법받아 일찍 웅단을 내려 여러 사람들의 마음에 답하기를 바란다[我願君王法天造 早施雄斷答群心]'는 내용이 있는데, 신은 오늘 전하를 위하여 이를 낭송합니다."하였다(『朝鮮王朝實錄』, 정조 5년 신축 1781, 10월 24일 癸巳) 등도 같은 용례에 해당한다.)

"天造草昧에는 宜建侯오 而不寧이니라. 天運이 어지럽고 어두울 때에는 우선 제후들을 세우고 안일하지 말아야 한다"(周易, 上經, 屯)에서 유래하였다. 그렇다면 '天造'를 처음 단계로 파악하여 운주사가 만들어질 당시로 해석할 수 있겠다. 그런데 이렇게 두 가지 방식으로 이해하더라도 '丸恩'을 연결시킨 '丸恩天造'은 여전히 해석하기 힘들다. 물론 '恩'만을 '天造'와 연결하면 '하늘이 만들어주심에 감사한다'고 이해할 수 있다. 이럴 때는 초창기 혹은 처음보다는 '하늘의 조화' 혹은 '하늘이 만들어주다'라는 의미를 연결시키는 것이 나을 듯 싶다. 그렇다면 '丸'은 무슨 의미일까? 일단 두 가지 점에서 접근할 수 있다. '丸'의 字意는 '작고 둥근 물건', '알', '작고 둥근 물건을 세는 단위', '완전하다', '오로지', '방울', '공', '돌리다', '잡다', '가지다' 등이다.[13] 다음으로 '凡'자로 파악하면 '대강', '다', '모두', '무릇', '대개', '평범하다', '속세', '무릇', '모두', '다', '단지' 등의 뜻을 갖는다.[14] 그럼 '무릇(모든) 하늘의 조화에 은혜롭게 여긴다'로 해석할 수 있겠다. 이를 '雲住寺凡恩天造'에 적용하여 해석하면, '운주사는 무릇 천조의 은공으로 세워졌다'라고 이해할 수 있겠다. 그럼에도 불구하고 '雲住寺凡恩天造銘' 기와가 고려시대에 제작된 것을 증명할 수 있어야만 이 기록에 의거한 '雲住寺'가 가장 오래된 명칭으로 인정될 수 있다. 그러나 필자가 유물의 판단 능력이 문외한인지라 기왕의 논지를 존중하고자 한다. 앞서 살핀 바와 같이 '雲住寺丸恩天造'라는 암기와 명문 자체만으로는 운주사의 한자명이 '雲住寺'라는 사실 이외에는 다른 내용을 파악하기 어렵다. 다만 기와의 여러 조건으로 볼 때 고려시대 제작된 것이라는 판단에 근거하여, 고려시대에 雲住寺라는 사명이 사용되었을 것으로 추정하고 있을 뿐이다.

지금까지 살핀 바에 따르면 운주사의 사명과 관련하여 가장 오래되고 분명한 기록은 『新增東國輿地勝覽』의 '雲住寺'로 보아야 할 것이며, 이는 새로운 기록이나 자료가 나올 때까지는 그러할 것이다. 그렇다면 '雲住寺'라는 寺名의 의미가 무엇인지, 이것이 千佛千塔 혹은 道詵의 '行舟論'과 무슨 관계가 있는지

13) 『漢韓大辭典』 1, 462쪽.
14) 『漢韓大辭典』 2, 365쪽.

살펴보도록 하자. 통상 사찰의 명칭은 사상이나 연기설화 혹은 지명에 의거하는 경우가 많다. 이와 관련하여 우선 '雲住'의 字意를 알아보도록 하자. '구름 운'과 '살 주'의 결합어이므로, '구름이 머무르는 곳'이라는 의미로 보아야 할 것이다. 이는 조선 선조 때 문장가로 활동했던 李山海의 문집『鵝溪遺稿』「月夜訪雲住寺記」에 충남 아산 道高山에 있는 것으로 추정되는 '雲住寺'의 '雲住'에 대해서, "운주사는 제1봉 절정의 아래에 있는데, 구름이 항상 사찰 앞에 머물러 있기 때문에 이름을 삼은 것이라고 '勝覽'에 실려 있다"고 적고 있는 데에서도 알 수 있다.[15] 또한 이산해가 「雲住寺記」에서,

> 구름은 出入이 있어도 이 마음은 출입이 없으며, 구름은 去住가 있어도 이 마음은 거주가 없는 것이니, 무엇을 돌아다볼 것이며 무엇을 그리워하겠는가. 내가 雲住寺 아래에 임시로 거처하면서 구름이 항상 암자 동쪽 기슭에 머물고 있는 것을 보고, 느낀 점이 있어서 이 말을 하게 된 것이다.[16]

고 말한 것으로 보아도 그러하다. 이산해는 운주사 사명과 관련한 자신의 느낌을 '勝覽'의 기록이라는 것을 내세워 강조한 것으로 보인다. 비록 충남 도고산에 있는 운주사에 대한 조선시대 문인의 표현이기는 하지만 화순 운주사의 사명을 이해하는 데에 도움이 될 것으로 여겨진다. 같은 한자를 사용하는 사찰 명칭이기 때문에 크게 다른 의미가 부여되기 어렵다고 여겨지기 때문이다. 그렇다면 雲住寺의 '雲住'는 '구름이 머무르다'로 해석해도 무방할 듯 싶다.[17] 이

---

15) 雲住寺 在第一峯絕頂之下 以雲常住寺前故名 勝覽所載也(『鵝溪遺稿』). 여기에서 이산해가 언급한 '勝覽'이『東國與地勝覽』혹은『新增東國與地勝覽』을 뜻할 것 같은데, 두 책에는 道高山에 운주사가 있다는 사실을 전하지 않는다. 도고산에는 閑良寺, 千日庵, 道明寺, 元菴, 石泉寺, 佛菴, 安心寺, 香泉寺, 安樂寺, 觀正寺 등의 사찰이 있을 뿐이다.

16) 則雲有出入 而此心無出入也 雲有去住 而此心無去住也 何所顧而何所戀乎 余寓雲住寺下 見雲常住菴之東麓 故感而有是說焉(「雲住寺記」,『鵝溪遺稿』).

17) 한편 전라남도 화순은 소백산맥에서 뻗은 지맥들로 이루어진 산악지대로, 대부분 400~900m의 산지로 이루어져 있다 보니 여름에도 기온이 높지 않고 안개가 자주 끼는 등의 특징이 있다. 이것으로 미루어 보아 운주사의 사명이 구름과 관련되는 명칭이 생겨났을 것이라 추정되기도 하였다. 고춘심(2007),『운주사 연구』, 전남대 박사학위논문.

는 운주사의 사명 '雲住'가 자연 현상에 대한 감성적 표현[故感而有是說]에서 출발하였음을 뜻한다.[18]

이처럼 운주사의 사명이 자연 현상에 대한 감성으로부터 출발한 까닭에 전국의 사찰과 산 이름에 자주 등장한다. 우선 '雲住寺'라는 사찰 이름으로는 전북 태인의 운주사, 함남 영흥군 오봉산 운주사, 함북 명천군 칠보산 운주사, 함북 종성군 운주사 등이다. 이외 '雲住庵'이라는 이름으로는 경기도 개풍군 천마산 운주암, 충남 아산 운주암, 충남 연기 운주산 운주암, 함남 영흥군 三都關寺 운주암, 함남 영흥군 설봉산 운주암, 평남 안주군 悟道山 운주암, 전북 정읍 산내면 운주암, 경남 밀양 부북면 운주암 등이 있다.[19] 이와 같은 사례에 비추어 볼 때, 사찰이나 암자의 명칭으로서의 '雲住'라는 표현은 일반명사 수준으로 사용된 것같다. 한편 '雲住山'의 용례 또한 다양한 편이다. 충남 조치원 운주산, 경북 영천 운주산, 전북 태인현 운주산, 충청도 전의현 운주산, 함경도 함흥부 운주산 등이 그것이다.[20] 이러한 사례는 '雲住'라는 명칭이 전국적으로 상당히 일반화되어 사용되었음을 뜻한다. 이는 '雲住寺'라는 사명이 특별한 종교적 의미를 갖고 있다기보다는, 사찰 주변의 자연 풍광과 관련하여 명명된 것으로 보인다.[21]

그렇다면 『新增東國與地勝覽』(1530)은 운주사를 언급한 가장 오래된 기록이 될 것이며, 이로써 운주사의 창건 당시 寺名은 '雲住寺'로 보아야 할 것이다.[22] 이후의 관찬 지리지에서 대부분 『新增東國與地勝覽』의 기록을 따르는

---

18) 고춘심, 앞의 논문, 23쪽. 여기에서 '雲住'는 '의식의 각성'이며, 이는 '깨달음을 얻는 것'이라고 했다.

19) 『雲住寺資料集成』에 따르면 전국적으로 '雲住寺'라는 사명은 11개, 관련 문헌은 22건이나 된다(319쪽).

20) 『雲住寺資料集成』, 319~324쪽.

21) 중종 39년(1544) 宋純이 申會·金若晦와 함께 雲住寺를 유람한 기록, 河西 김인후선생의 雲住寺 관련 시(『河西集』 권6, 七言絕句 雲住寺 및 권7, 七言絕句 孟冬, 권10 七言律詩 送德茂之雲住) 등으로 미루어 보아, 이 지역 유학자들도 운주사를 모두 '雲住'로 알고 있는 점에서 당시까지의 사명이 '雲住'임은 분명한 것같다.

22) 「山川」 千佛山 在縣西二十五里. 〈佛字〉 雲住寺 在千佛山 寺之左右山脊 石佛石塔 各一千 又有石室 二石佛相背以坐(『新增東國與地勝覽』 40, 綾城縣).

것으로 보아, 조선 중기까지의 공식적인 사명은 '雲住寺'였던 것같다. 그리고 이후 각 지방에서 편찬한 읍지를 모아서 편찬한 지리지인『輿地圖書』전라도 능주 기사에서는 운주사의 폐사를 기록하고 있는데,『綾州邑誌』와 내용과 표현의 상당부분이 유사하다.[23] 1764년에는 천불천탑을 중수했다는 내용이 있다. 여지도서의 '雲住寺 今廢'라고 기록된 시기가 언제인지는 확실치 않고 천불천탑 중수 시기와 어느 정도 겹치는 것으로 보이지만, 금폐라고 기록하고 있는 것으로 보아 천불천탑만 중수가 이루어졌으며 사찰은 그대로 廢寺 상태였다는 것을 확인할 수 있다.『綾州牧邑誌』,[24]『梵宇攷』[25] 역시 운주사의 폐사를 기록하고 있다. 이는 운주사가 18세기 후반 폐사될 당시까지의 사명이 '雲住'였음을 알려준다. 이후『輿圖備誌』(1853~1856),[26]『大東地志』(1863)[27]은『新增東國與地勝覽』(1530)의 기사를,『湖南邑誌』(1871)에서는『綾州牧邑誌』(1789)의 기록을 그대로 실어 운주사의 사명을 '雲住'로 적어두었다.

지금까지의 논의를 종합하면, 운주사는 개창 당시부터, 그것이 아니라면 '運舟'라는 사명이 등장하기 전까지는 '雲住寺'라는 사명을 사용하였음은 분명하다. 아울러 '雲住寺'라는 사명과 千佛千塔은 분명하게 연결되어 있다. '雲住寺丸恩天造銘' 기와가 고려시대 것이 아니라고 하여도,『新增東國與地勝覽』에서 雲住寺=千佛千塔이 분명하게 기록되어 있기 때문이다. 그렇다면 '雲住寺'라는 사명과 千佛千塔은 어떤 관계가 있는 것일까? 이는 분명하게 밝히기 어렵다. 왜냐하면 '雲住寺'가 사찰이름으로 상당히 일반화되어 있었고, 자연 풍광에 따른 감성적 표현으로 이해되기 때문이다. 이는 운주사의 천불천탑 또한 특별한

23) 寺刹 雙峯寺 在州東中條山 雲住寺 今廢 開天寺 在州南千佛山 人良寺 在州北連珠山 石泉寺 在州北石泉山 聳巖寺 在州東金鰲山(『輿地圖書』, 전라도 능주, 1757~65).

24)「山川」千佛山 華岳山下麓…〈寺刹〉雲住寺 今廢〈古蹟〉雲住 在縣南二十五里千佛山(『綾州牧邑誌』).

25) 雲住寺 在千佛山 今廢(『梵宇攷』寺刹).

26) 千佛山 一云 雲住山 治南三十里 ○開天寺 雲住寺 寺之左右山脊 有石佛石塔 各一千(『輿圖備誌』, 山川).

27) 千佛山 南三十里. ○開天寺 雲住寺 寺之在石山脊 石佛石塔 名一千又有石室 二石佛向背而坐(『大東地志』, 山川).

존재라기보다는 사찰의 일반적 조형 수준으로 보아야 할 것이다. 이는 운주사에 산재한 석탑과 석불을 천불전을 야외에 조성한 것으로 이해하고 싶다. 이는 운주사 석불과 석탑 배치와 문양 등의 특이성 때문에 운주사에 대해서 과도할 정도의 복잡한 해석을 시도해온 연구사적 흐름에 대한 반성이기도 하다. 즉, 雲住寺의 사찰 이름에서 알 수 있듯이 특별한 연기설화나 사상적 배경과 무관하게 사찰을 둘러싼 자연 풍광적 특징을 사명으로 삼아 평이하게 출발한 사찰로 짐작된다. 다만 천불천탑이 있었다는 『신증동국여지승람』의 기록과 아직까지도 도처에 散在한 탑과 불상 때문에 특이하게 인식되었고, 이를 위해 발굴작업이 진행되었으며, 사찰 명칭에 대한 규명 논의도 뒤따랐던 것이다. 그 결과 본고의 설명처럼 운주사가 '運舟'라는 새로운 명칭과 연결되면서 이전과는 다른 성격의 사찰로 변화하게 된 것이다.

Ⅲ. '行舟說'의 수용 단계의 '運舟'

운주사가 다른 사찰에 비해 신비로운 이미지가 강한 까닭은 기록의 부재에만 연유하지 않는다. 오히려 애매한 표현과 출처를 알 수 없는 다양한 이야기의 혼재 현상이 빚어낸 것으로 이해된다. 이는 운주사의 사명이 18세기를 전후하여 '雲住'에서 다른 명칭으로 변화하기 시작한 데에서 알 수 있다. 이때 등장한 사명으로는 '運柱', '運舟', '千佛千塔', '千佛千塔之谷', '雲住洞 佛塔' 등이 있는데, 그 유형과 추이에 대해서 살펴보기로 하자.

운주사의 사명 중 '運舟'의 출현은 道詵의 '行舟論'과 연관되어 있다.[28] 운주

28) '行舟論'에 따르면, "우리나라는 태평양을 항해하는 船의 형국인데 東高西低하여 위태롭다고 보아 지형상 腹에 해당하는 운주사를 눌러주지 않으면 침몰할 위험이 있다"고 한다. 따라서 행주론이 대두되면서 운주사의 중요성이 높아진다고 할 수 있으며, 그 영향이 명칭에까지 미치게 된 것이다. 행주론에 입각한 '運舟'라는 명칭은 절 이름은 물론, 골짜기, 산명, 동 이름 등에도 사용되어 그 유형이 다양하다. '運舟'라는 명칭이 여러 유형으로 표기되었지만 운주사가 기존에 가지고 있던 이미지를 쇄신하고 절의 위상을 높

사와 '運舟' 그리고 도선이 연결되어 나타나는 첫 번째 기록은 영조 13년(1737)에 작성된 「日封庵記」를 통해서 확인할 수 있다.

> 乃還東國 占銓山川氣脈 則崑崙一孫 橫落海東 變作行舟之勢 譬如飄風大海中無帆孤舟 失楫無依 故蕞爾小壤 分作三國 朝興暮夷王化無 國師於是用刺炙穴脉法立大人石像於恩津之地 設千介佛塔於運舟之谷 可謂有帆有楫 能使輕撓之舟 鎭安於海中.[29]

위의 기록은 도선과 연관된 '행주론'적 설화를 전하고 있다. 여기에는 몇 가지 특징적인 사실이 포함되어 있는데, 첫째 도선이 은진의 땅에 대인석상을 세웠다는 것, 둘째 도선이 운주 골짜기에 천개의 불탑을 건설했다는 것, 셋째 이로써 배가 편안하게 되었다는 것이다. 그런데 光宗 21년(970) 관촉사 은진 미륵을 세운 사람은 慧明으로 알려져 있는데 도선으로 바뀌었으며,[30] 운주사의 천불 천탑을 惠明이 세웠다는 『東國輿地志』의 기록과 달리 도선으로 그 주인공이 바뀌었음을 알 수 있다.[31] 이는 당시 운주사를 중심으로 행주론의 전개를 위해서는 도선이라는 인물이 필요한 바, 이를 위해 기존의 기록이나 설화 내용을 차용한 것으로 보인다.[32] 여기에서 주목할 점은 운주사에 대한 사명은

이려는 시도와 함께 작용한다는 점에서는 일맥상통 한다.

29) "(도선국사가) 동국으로 돌아와 산천의 기맥을 저울질하여 점치니, 곧 곤륜의 한 가닥이 바다의 동쪽에 갑자기 떨어져서 변하여 움직이는 배의 형세가 되었다. 그런 까닭에 우리나라가 삼국으로 나뉘어졌는데, 국사께서 은진의 땅에 대인석상을 세우고 운주의 골짜기에 천개의 불탑을 건설하시니, 배가 바다 가운데에서 편안하게 되었다. 영암군·월출산 도갑사 도선국사연구소(2002), 「日封庵記」, 『穢土에서 淨土로』, 251쪽.

30) 『新增東國輿地勝覽』 18권, 忠淸道 恩津縣, 佛宇, 灌燭寺 및 『舫山集』 14권, 雜著, 西遊錄.

31) 『東國輿地志』, 『雲住寺資料集成』, 234쪽.

32) 운주사 사명이 '雲住'에서 '運舟'로 바뀐 것은 영조대 무렵부터이며, 이는 도선과의 관련성이 구체화 되기 시작했음을 뜻한다. 김동수(1991), 「운주사의 역사적 고찰」, 『운주사 종합학술조사』, 전남대 박물관·화순군, 42쪽; 독일인 요헨 힐트만은 '雲住'와 '運舟'를 결합하여 언급하면서 '움직임과 고요하게 머무름의 절', '움직이는 배의 절'로 인식하였다. 요헨 힐트만, 이경재 외 옮김(1997), 『미륵·운주사 천불천탑의 용화세계』, 학고재, 84쪽; '運舟'는 '영혼, 정신, 의식을 실어 나르는 배'로 파악하여, 물질적 성향을 추종하면서 살

등장하지 않으며, '運舟之谷'과 '運舟佛塔處'와 같은 공간적 의미만 나타날 뿐이다. 당시 운주사에 대한 정보가 없었다기보다는, '운주 계곡에 천불천탑이 있다'는 운주사의 성격적 특징에 중점을 둔 표현으로 이해된다. 이는 "절의 좌우 산기슭에 석불과 석탑이 각 천개씩 있다"는『新增東國輿地勝覽』의 기록 내용을 그대로 따르고 있음을 뜻한다. 그럼에도 불구하고 '절의 좌우 산기슭'이 '運舟之谷'과 '運舟佛塔處'로 바뀐 것이다. 이는 기왕의 운주사에 대한 정보는 그대로 따르면서도 오직 천불천탑이 있는 공간의 명칭, 즉 山名을 '運舟之谷'과 '運舟佛塔處'로 바꾼 것이다. 이는 운주사에 '行舟論'이 도입되는 계기로 보인다.

이와 관련하여 영조 19년(1743)에 重刊된「道詵國師實錄」의 기록도 주목된다.

> 求東還 旣還 以西學多所得 因欲救正土病 宜洩風氣 使邦基鞏固 民物安阜 以爲我國地形 如行舟 太白金剛其首也 月出瀛洲其尾也 扶安之邊山其舵也 嶺南之智異其楫也 綾州之雲柱其腹也 舟之浮于水也 有物焉 以鎭其首尾背腹 有舵楫焉 以制其行 然後免乎欹危漂沒 歸之矣 於是乎 建寺塔以鎭之 立佛像以壓之 特於雲柱之下 蜿蜒赳起處 則別設千佛千塔 以實其背腹 而於金剛月出尤致精 盖以首尾爲重.[33]

위의 기록은 영조 19년(1743) 월출산 도갑사에서 전래된「道詵國師實錄」중간본인데, 운주사와 관련되는 내용은 "우리나라의 지형은 '行舟形'으로 능주의 雲住谷이 그 腹心에 해당하는 곳인데, 배를 진압할 '物'이 없으면 표몰하기가 쉽기 때문에 그 복심인 '雲柱谷'에 천불천탑을 세워 그 背腹을 실하게 하였다"는 것이다. 운주사의 寺名과 관련하여 절 이름을 분명하게 명시하지 않고 '雲柱'라고 기록하는 방식은,「日封庵記」에서 '運舟之谷'으로 적고 있는 것과 같

아가는 우리들의 삶 속에 운주사는 '참 나'를 찾고, 서로에게 빛이 되는 관계성을 회복해야 함을 보여준다고 했다. 고춘심, 앞의 논문, 24쪽.

33)「道詵國師實錄」,『朝鮮寺刹史料』上, 205쪽.

다. 구름 雲에 기둥 柱를 쓴 가장 이른 시기의 자료이다. 내용 대부분이 허망한 기사의 나열이어서 사료로써의 가치는 거의 없다고 한다. 다만 雪潭 自優와 범해각안의 운주사 관련 기록과 「日封庵記」에 등장하는 행주론의 근간을 이룬다는 점에서 주목할 만하다. 우리나라 지형은 행주형으로 능주의 雲柱가 그 복부에 해당하며 복부를 진압할 物이 없으면 표몰하기 쉽기 때문에 천불천탑을 세워 그 등과 배를 채우게 하였다는 내용이 주된 줄거리이다. 이러한 이야기의 유래는 1653년에 건립된 '月出山道岬寺道詵國師守眉大禪師碑銘'에서부터로 보인다. 도선의 비보설은 처음에는 지형을 인체에 비유하여 사람의 병을 치유하는 것처럼 산천의 혈맥을 刺炙한다는 것이었는데 도선수미비에서부터 배의 운행에 비유하는 새로운 이론체제가 등장했다. '道詵守眉碑'(건립시작 시점 1636년경)와 「道詵國師實錄」(초간본 1675년경)은 17세기에 들어와서 道詵(827~898)의 '山川裨補鎭壓思想(國域鎭護說)'이나 '裨補寺塔說'이 전국에 널리 퍼트려지는 과정에서 중요한 역할을 하였던 것이다.[34]

이와 같은 사실은 운주사의 寺名이 바뀐 사실을 반영했다기보다는, 운주사의 성격을 이해하는 방식에 변화가 일어나고 있었음을 뜻한다. 그리고 후일 운주사의 사명이 '運舟寺'로 바뀐 점을 감안한다면, 그 이행 과정으로 이해되기도 한다. 즉, 운주사의 寺名이 '雲住'에서 '運柱'를 거쳐서 '運舟'로 바뀌는 과정에서 나타난 변화로 여겨진다. 즉, 운주사가 '行舟論'의 소재가 되면서 관련 설화가 가미되고, 이에 따라 寺名 또한 아울러 '運舟'로 변모해가는 과정에서 '雲住'가 '運舟' 혹은 '雲柱' 등으로 혼재되어 사용된 것으로 짐작된다.

위의 두 기록은 내용상 거의 비슷한데, 다만 혜명국사가 은진에 대인석상을 세운 일을 들어 설명한 점과 운주사의 寺名이 '運舟'로 표기되어있다는 점만 다르다. 즉, 운주사의 寺名이 '雲住'에서 '雲柱'로 바뀐 지 60여 년 만에 다시 '運舟'로 바뀐 것이다. 이는 운주사에 '도선 창건설'이 보다 강하게 이입되면서, 寺名 또한 '行舟論'에 입각하여 '運舟'로 변모했음을 뜻한다.

34) 『雲住寺資料集成』, 237쪽.

이후 1907년에 쓰인 「開天寺重修上樑文」에서도 운주사의 寺名과 관련하여 '運舟谷'이 등장하는 바, 다음의 기록을 살펴보자.

> 惟開天之千佛殿名 創基於三國時代 鰈域依如捩柁 所畏搖搖 (중략) 銓占氣脉 曾賴玉龍先師之慈海婆心 鎭安山川 先立石像大人於恩津地 角維 竹樹夫里之天台下運舟谷 亦槿花邦域之地 軸中過峽區 山靈贊成 千塔羅列 梵宇創建 十里相望 譬如血脉之刺炙得宜.[35]

위의 기록 또한 앞서 살핀 「日封庵記」와 「道詵國師實錄」의 내용과 대체적으로 동일하다. 일봉암과 개천사가 운주사에서 10여리의 가까운 거리에 있었던 사실에 비추어 볼 때,[36] 도선설화의 이입이 비슷한 시기에 이루어진 탓으로 여겨진다. 아무튼 「道詵國師實錄」 중간 단계에서부터 「開天寺重修上樑文」 작성 즈음까지 운주사에 대한 기왕의 이해방식과 질적으로 다른 접근이 이루어졌음을 알 수 있다. 이와 같은 사실은 조선 초기의 지리지에 운주사 주변의 많은 사찰이 도선과 관련된 기록을 일찍부터 남기고 있음에 비하여, 운주사의 경우에는 「道詵國師實錄」 단계까지 도선과의 연관성이 전혀 드러나지 않은 사실을 통해서도 확인할 수 있다. 『新增東國輿地勝覽』에서 운주사 인근지역에서 도선과 관련된 기록 사례를 살펴보면 다음과 같다.

> B-1) 圭峯寺 在無等山 寺傍有三石 高數百尺 名曰三尊石 (중략) 世傳 道詵遍坐此臺 相松廣山勢 而創寺焉(권35, 광산, 佛宇條).
> 2) 無爲寺 在月出山 開運三年 僧道詵所創(권37, 강진, 佛宇條).
> 3) 玉龍寺 在白鷄山 唐咸通五年 道詵所創(권40, 광양, 佛宇條).
> 4) 圭峯寺 在無等山 (중략) 世傳 道詵坐於臺 相松廣山勢 而創寺焉(권40, 화순, 佛宇條).
> 5) 鼇山 在縣南十五里 山頂有一巖 巖有空隙 深不可測 俗傳 僧道詵 嘗住此山

35) 영암군·월출산 도갑사 도선국사연구소(2002), 「開天寺重修上樑文」, 앞의 책, 239쪽.
36) 김동수, 앞의 논문, 46쪽.

劃天下地理(권40, 구례, 山川).

6) 諺傳 新羅人崔氏園中 有瓜長尺餘 (중략) 及長祝髮爲僧 名道詵 入唐 得一行禪印(권35, 영암, 古跡).

위의 사료 B-1·2·3·4)는 무등산 圭峯寺, 강진 無爲寺, 광양 玉龍寺를 도선이 창건했다는 내용이고, B-5)는 구례의 鼇山이 도선이 지리를 구상한 곳이라고 사실을 전하고 있으며, B-6)에서는 도선이 영암의 최씨원에서 태어났음을 기록하고 있다. 이상의 사례에서 알 수 있듯이 『신증동국여지승람』에는 운주사 주변의 많은 사찰이 도선과 관련되어 있음을 기록해 두었다. 그런데 오늘날 이들보다 훨씬 구체적이고 다양한 형태로 '도선 창건설'과 연관되어 있는 운주사의 경우에는 『신증동국여지승람』에 도선과 관련된 기록이 전혀 없다는 사실이 특이하다. 이는 운주사와 도선의 비보설이 연관되기 시작한 것은 최소한 『신증동국여지승람』의 간행 이후임을 뜻한다.

이는 현재 전해지고 있는 운주사 천불천탑 설화의 중심 에피소드가 "와불이 일어나면 천지가 개벽된다"는 것인데, 『신증동국여지승람』에는 와불에 관한 기록은 일체 보이지 않으며, 오로지 천불천탑과 쌍배불에 대한 내용만 적혀져 있는 사실을 통해서도 헤아려 볼 수 있다. 또한 앞에 등장하는 "高麗僧惠明 有徒衆數千 各令造成"라는 기록을 통해서도 알 수 있다. 즉, 위의 기록이 실린 『東國輿地志』가 현종 연간(1659~1674)에 간행된 점을 감안한다면, 1659년부터 1674년 어느 무렵까지는 혜명이 그 무리를 이끌고 천불천탑을 세웠다는 기록 혹은 주장이 존재했음을 알 수 있다. 이후 숙종 초년 1675년 무렵 「道詵國師實錄」이 初刊되면서 혹은 영조 19년(1743)에 중간되면서부터 도선이 하룻밤 사이에 도술을 부려 천불천탑을 세웠다는 '도선 창건설'이 등장한 것이다.[37]

비보사상의 뿌리는 진나라 郭璞에 의해 편찬된 『錦囊經』에서 "눈으로 잘 살피고 인위적인 방법으로 터를 잘 구비하여 완전함을 따르고 결함을 피하기 위함이니, 높은 곳은 부드럽게 하고 낮은 곳은 돋워야 한다"는 데에서 찾을 수 있

37) 한규무(2008), 앞의 논문.

는데, 이는 땅의 부족함이 있으면 북돋우고 땅에 과함이 있으면 부드럽게 눌러 주어야 한다는 것으로 비보와 압승을 말한다.[38] 이에 따르면 역사상에 전개된 순서대로 비보양식을 불교적 비보, 불교 풍수적 혼합 비보, 풍수적 비보, 민간 신앙적 비보로 구별하였다.[39] 풍수적 비보는 비보동기와 수단 그리고 기능 및 과정, 입지가 모두 풍수사상에 근거를 두고 있으며, 음양·오행론과 유사법칙을 비보적으로 응용하기도 한다. 풍수적 비보는 고려시대 개경의 도성에서 본격 운영되었으며, 조선조에 와서 도읍과 마을 등에 다양한 형태와 기능성을 지니면서 매우 성행하였다. 민간 신앙적 비보는 조선 중·후기에 촌락에서 주로 시행하였으며, 민간신앙의 속성상 복합적인 비보수단과 비보형태로 나타난다.

한편 도선의 풍수사상과 관련하여 藥師如來 신앙도 주목되는데, 특히 『藥師經』을 所依로 하여 시작된 것으로 짐작된다. 약사여래는 옛 菩薩行 時에 12大願을 發하여 이를 성취한 뒤에는 日光·月光菩薩을 양 협시로 하고, 12神將을 권속으로 하며, 淨琉璃世界에서 一切衆生을 濟度할 때에 三得難을 해결케 하며, 諸難을 解脫케 하며 九橫死를 명하게 하는 것 등을 설하여 왔다. 12신장은 이후 약사여래의 名號를 授持하거나 讀誦하는 자가 있으면 그를 옹호하여 一切의 고난이 없게 하겠다는 것이 『藥師經』의 중심 사상이다.[40] 『약사경』 사상과 그 밀교적 變容, 그리고 그것이 우리나라에 전래되어 국가적으로 응용된 모습 등을 살펴보았을 때, 결국 道詵國師가 白雲山 등 세 곳에 절을 짓고 약사여래상을 모셨다는 것은 그의 신앙사상적 法用이 밀교에, 또는 밀교화된 약사신앙에 근거를 두고 있다는 증거라 할 것이다. 그러므로 도선국사는 선승이면서 동시에 밀교승으로 보아야 할 것이다. 따라서 도선국사와 一行法師가 연대적으로 약 1세기의 차이가 있음에도 불구하고 굳이 도선국사가 일행법사에게서 山水祕法을 직접 배워 왔다고 하는 의미는 일행선사에게서 圖讖學.을 직접적

38) 이진삼·박상만(2010), 「도선의 비보사상 연구-풍수·도참·음양·오행·밀교사상 비교를 중심으로」, 『한국사상과 문화』 제55집, 한국사상문화학회, 503쪽.

39) 최원석(2002), 「한국의 비보풍수론」, 『대한지리학회지』 제37집 2호, 대한지리학회, 130~131쪽.

40) 서윤길(1975), 「도선과 그의 비보사상」, 『한국불교학』 제1집, 한국불교학회, 67쪽.

으로 수학하였다는 뜻이 아니고, 傳法系統과 신앙사상의 형태로 보아 밀교적 신앙사상을 간접적으로 영향받았다는 뜻으로 보는 것이 온당한 견해라 할 것이다.[41]

이처럼 도선국사를 밀교승으로 보는 한 그가 주장한 비보사상도 또한 밀교적인 한 새로운 法用으로 보아야 하는 것으로서, 裨補寺塔信仰은 풍수지리나 도참학에 의한 것이 아니고, 밀교신앙의 법용에 따라서 도선국사는 전 국토를 하나의 曼荼羅로 보고 위치나 방위 또는 산천의 지세에 따라 알맞은 곳을 택하여 道場(寺, 塔, 佛, 浮圖)을 개설하고 그 곳에서 諸佛菩薩께 기원함으로써 本地佛인 大日如來와 垂跡인 諸菩薩의 加護를 얻어 개인적으로나 국가적으로나 모든 환난을 卽滅하고 복리를 증장시킬 수 있었던 법용이 곧 비보의 본래적 사상이었다 할 것이다.[42]

도선국사로부터 출발한 비보사상이 밀교적 법용으로 보려는 입장은 단순하게 앞에서 살펴 본 논리적 근거에 의해서만은 결코 아니다. 원래 밀교에서는 曼荼羅를 세우고 道場을 개설할 때에는 반드시 그 방위와 조건을 살피고, 위치와 장소를 선정하는 擇地法이라는 것이 있기 때문에 더욱 그렇게 보는 견해를 가능케 해주는 것이다. 하나의 작은 曼荼羅를 작성하여 小道場을 개설할 때에는 문제가 간단하다. 그러나 전 국토를 하나의 曼荼羅化 시키고 전 국토를 하나의 大道場으로 보는 한, 전국 산천지도를 그려놓고 도량개설의 장소에 표시(낙점)하지 않으면 불가능한 일이었을 것이다. 이는 "僧道詵嘗住此山 畵天下地理"(『新增東國輿地勝覽』 권40, 구례현 산천)라는 기록에서도 알 수 있다. 도선국사는 비보의 법용에 의하여 "西天佛醫之 於山川痛痒之地 而缺者以寺補之 過者以佛抑之 走者以以塔止之, 背者以幢招之, 賊者防之, 爭者禁之, 善者樹之, 吉者揚之則天下泰平法輪自轉(『朝鮮寺刹史料』 上, 19쪽)"이라고 강조하였을 것이다.[43]

---

41) 서윤길, 앞의 논문, 68~69쪽.
42) 같은 논문, 69쪽.
43) 같은 논문, 69~70쪽.

그렇다면 17세기 후반 무렵에 운주사에 도선설화가 이입된 배경은 무엇일까?[44] 왜 17세기 후반인가에 대한 답을 쉽게 찾을 수는 없다. 다만 성종 16년(1485) 황해도에서 전염병이 퍼지자 兵曹參知 崔灝元이 전염병의 발발 원인을 산천형세에서 찾으며 철폐된 도선의 비보사찰을 복원해야 한다고 주장한 사례에서 알 수 있듯이,[45] 도선설화가 사회적 위기 상황에서 종종 등장했음을 짐작할 수 있다. 특히 조선후기로 내려올수록 효 사상과 결부되고 개인의 복을 비는 관념과 연관되어 조상의 묘자리를 잡기위한 陰宅風水가 유행하면서 도선의 풍수설이 유행하게 되었다. 그 사회적 병폐가 상당하였다고 짐작되는 것은, 이에 대해서 박제가와 정약용 등의 실학자들이 논박한 데에서도 알 수 있다.[46] 이와 같은 차원에서 장길산의 도적떼가 등장하는 조선 숙종대의 복잡한 사회상과 위기의식 속에서 도선의 비보설이 유행했을 가능성이 매우 크다고 하겠다. 또한 그 분위기에 편승하여 상당수의 사찰들이 중건 시 자신들의 사찰 내력에 대한 과장된 포장 차원에서 도선의 비보설을 끌어들였으며, 운주사 또한

44) 조선시대 도선에 대한 연구성과로는, 조선 초기 풍수지리사상에 대한 전반적인 검토 과정에서 성종 16년의 '비보설' 논의와 관련된 연구(김광중(2003), 「조선초기 산천비보론의 추이」, 한국교원대 석사학위논문; 오석민(2003), 「여말선초 풍수설의 변화와 특징」, 『건축역사연구』 제12집 2호, 한국건축역사학회; 정연주·김병인(2014), 「조선 성종대 崔灝元의 '裨補說' 논의에 대한 검토」, 『한국인물사연구』 제22집, 한국인물사연구소.) 천도와 풍수사상의 상관성을 밝힌 논문(강환웅(2004), 「조선초기의 풍수지리사상 연구」, 세종대 박사학위논문 ; 김기덕(2006), 「한국중세사회에 있어 풍수도참사상의 전개과정」, 『한국중세사연구』 제21집, 한국중세사학회; 이태진(1994), 「한양 천도와 풍수설의 패퇴」, 『한국사시민강좌』 제14집, 일조각; 장지연(2013), 「조선 전기 한양의 지세 인식과 풍수 논란 및 설화」, 『역사문화연구』 제46집, 한국외국어대학교 역사문화연구소), 조선시대 성리학과 풍수를 연결시켜 살펴본 논고(김호동(2006), 「성리학의 보급에 따른 풍수도참사상의 변용」, 『한국중세사연구』 제21집, 한국중세사학회; 이화(2005), 「조선조 풍수신앙 연구–유교와의 상호관계를 중심으로」, 서울대 박사학위논문; 최원석(2014), 「유학과 풍수–조선시대 풍수론의 전개과정을 중심으로」, 『남명학연구』 제19집, 남명학회; 최전경(2011), 「조선전기 주자학적 풍수지리 인식의 형성과 전개」, 경희대 석사학위논문) 등이 있다.

45) 최호원은 위와 같은 復命을 올린 이후 파직되었다(『성종실록』 16년 정월). 이는 당시까지는 국가대사를 결정하는 데에 도참성이 강한 풍수지리설을 인용하는 것은 크게 배척되었음을 짐작케 한다. 이준곤(1988), 「도선설화의 변이와 형성」, 『선각도선국사의 신연구』, 영암군, 324쪽.

46) 이준곤, 앞의 논문, 324~326쪽.

이 무렵 수많은 탑상과 불상을 내세워 '도선 창건설'을 이입한 것이 아닌가 여겨진다.[47]

이상의 검토 결과를 종합해 보면 운주사와 도선의 상관성은 「道詵國師實錄」이 초간된 조선 숙종 초년경(1675년 무렵)부터 드러나며, 이와 관련하여 寺名은 '雲住'에서 '雲柱'를 거쳐 '運舟'로 변화해 갔음을 알 수 있다. 즉, 운주사의 寺名은 「日封庵記」가 작성된 영조 13년(1737) 무렵부터 '運舟'로 바뀌었으며, 그 이전 「道詵國師實錄」이 초간된 숙종 원년(1675) 즈음에는 '行舟論'이 가미되어 '雲柱'라는 용어가 함께 사용되었던 것이다.[48] 이는 운주사가 17C 후반에 이르러서 도선과 연결되기 시작했으며, 이를 토대로 운주사의 천불천탑이 도선에 의해 세워졌으며, 와불이 일어서면 천지개벽이 이뤄진다는 설화가 형성

47) 김동수, 앞의 논문, 46~47쪽 및 김병인 앞의 논문, 242~243쪽.

48) 1800~1830년 무렵 운주사에 약사전을 복원한 雪潭 自優(1769~1831)가 쓴 「雲住洞佛塔修理後重建藥師殿勸善文」에는 "도선이 普德和尙으로 하여금 庵子를 짓게 하고 '藥師'라 했는데, 수백년이 지나 폐사가 되어 석불과 석탑이 훼손되고 논밭과 무덤이 들어서자 自優가 관아의 허락을 얻어 近邑의 승려들을 모아 파묻힌 석불과 기울은 석탑을 바로잡았으며, 藥師殿을 다시 세웠다"는 내용이 나오면서 寺名은 '雲住'로 쓰는 경우도 있다. 또한 1923년에 편찬된 『화순군 도암면지』에는 '雲柱寺址'라고 기록되어 있으며, 『每日申報』 1930년 7월 7일자의 〈道詵師創建 雲柱寺重修〉라는 기사의 경우처럼 도선 설화가 이입되고 한참이 지난 이후에도 寺名이 '雲柱寺'로 기록된 사례도 있다. 아울러 비슷한 시기에 『동아일보』 1932년 8월 19일자에는 "한 3時間 동안 걸어가 조그마한 재를 넘으면 바로 運舟谷에 이른다. 나는 松林間이나 田畓畔에 우뚝우뚝 서있는 石佛石塔 이름 그대로 千佛과 千塔을 數업시 나려다보면서 山麓에 이는 運舟寺를 차저들었다. 이 寺院은 再昨年 新築한 것이라고 한다. 지금으로부터 약 1千4百餘年 前에 新羅 崔道詵國師가 運舟寺를 創建하야 한 3百年 前까지도 그 寺刹이 完在하얏스나 그後 建物은 업서저버리어서 다시 新築한 것이라고 말한다"는 기사가 실려 있어, 1920~30년대에는 '雲柱'와 '運舟'라는 寺名이 혼용되었음을 알 수 있다. 한편 『조선고적도보』(7)에 운주사는 '다탑봉'으로 기록되어 있다. 『조선고적도보』는 조선총독부가 일본인 학자들을 동원하여 조선 전국의 문화재를 현지 조사한 뒤 펴낸 것으로, 6,633장의 사진이 15권에 담겨 있다. 그 寺名이 있는 경우 문화재명 앞에 반드시 그것을 붙여 놓았는데, 여기에 실린 4개의 운주사 석불·석탑은 '多塔峯 △△△△'라고만 적혀 있다. 또한 1923년에 나온 片岡議의 「和順郡發展史」(『南鐵沿線史』(1923), 片岡商店, 339쪽)에서도 '천불천탑' 일대를 '다탑봉'이라 했고, 1940년에 쓴 野村孝文의 「全羅南道多塔峰の遺蹟」(『朝鮮と建築』(1940) 19-8, 朝鮮建築會)에서도 여전히 '多塔峰'이라 나온다. 이러한 현상은 당시 일본인들은 운주사의 설화보다는 석탑에 대한 건축학적 관심이 많았던 까닭으로 여겨진다.

된 것으로 이해된다.[49]

1800년 초에 약사전이 복원되고 난 이후인 19세기 중후반에 범해 각안이 쓴 기행시와 자서전에서는 '運舟洞 藥師殿(寺)'라는 명칭이 사용되었다. 약사전만 복원이 되고 그 寺勢가 미미하여 '運舟寺'라는 사명보다는 약사전에 중점을 둔 명칭을 사용한 것으로 보인다. 또한 당시 공식명칭으로 쓰이던 '雲住'를 쓰지 않고 '運舟'라고 쓴 것은 범해 각안이 기행을 갔을 당시 그곳 사람들이 '運舟'라는 명칭을 사용하고 있었거나, 도선의 행주론이 개입되어 있는 운주사의 변화를 범해 각안이 파악하였을 것이다. 즉, 범해 각안이 운주사에 대한 구체적 寺名을 파악하고 이곳을 찾았다기보다는, 운주사 현지에서 새로운 명칭을 알게 된 것으로 보인다. 천태산에 위치한 개천사를 중건한 상량문인 「開天寺重修上樑文」(1907)에 운주사와 관련된 기사가 등장한다.[50] 寺名으로 나타내지 않고 運舟谷이라 기록한 것은 「日封庵記」의 '運舟之谷'과 같은 맥락으로, 비록 약사전이 복원되었긴 하지만 완전한 중건이 아닐뿐더러 그 寺勢가 미미하여 폐사된 상황의 연속으로 인식한 결과로 해석된다.

이상의 내용을 종합하면, '運舟'라는 사명은 18세기부터 도선과 '行舟論'이 결합되면서 생겨난 명칭이라고 할 수 있다. 절의 공식적 명칭은 '雲住寺'였음에도 불구하고, 1737년 영조 13년에 쓰인 「日封庵記」와 1907년에 쓰인 「개천사 중수상량문」에서도 '運舟'로 적고 있어 영조대 무렵부터 '雲住'에서 '運舟'로 사명이 바뀐 것으로 판단된다. 이후 1923년 양회규 등이 편간한 『綾州邑誌』에는 '運舟'라는 표기가 등장한다. 그리고 1928년 『중외일보』에 「고적순례 고색이 창연한 천불천탑」라는 제목의 기사(11.6),[51] 1929년 '千登佛事' 기사(5.2)가 실

49) 김병인, 앞의 논문, 243~244쪽.

50) 鎭安山川 先立石像大人於恩津之地 角維竹樹夫里之天台下 運舟谷…千塔 羅列 梵字創建十里相望(「開天寺重修上樑文」).

51) "千佛千塔은 全南和順郡道岩面龍江里多塔峯에잇스니 綾州又는南平邑부터三里되는곳이다 創建年代는未詳하나 高麗時代의遺物이니 傳說에依하면道僧崔道詵이一夜동안에 創建한것이라한다往寺이곳에雲住寺라는古刹이잇섯스니 礎石이며瓦의刻字에依하야 發見되엇스니現時이洞名을 運舟洞又는雲住洞이라稱함은 字音의轉訛된것이라한다" 〈(고적순례) 고색이 창연한 천불천탑〉, 『중외일보』, 능주지국 일기자(1928.11.6).

리는데,[52] 여기에서는 '運舟'라는 사명이 등장한다. 그리고 1930년『每日申報』의 '雲住寺 重修'(7. 7)라는 기사와 '道詵師創建 雲住寺重修'(1932) 기사에서 운주사가 중수되었다는 사실을 전하면서, 사명이 '雲住寺'로 쓰이고 있다.

1923~1925년에 발간된『綾州邑誌』는 지리지나 읍지류 가운데 '雲住'라는 명칭을 사용하지 않은 최초의 사례이다.[53] 민간에서 '運舟'라는 명칭이 사용된 이후에도 공식적인 명칭은 여전히 '雲住', 山名은 주로 '千佛山'으로 쓰였다. 하지만 행주론에 입각해 운주사를 바라보는 시각이 꽤 오랜 시간 시간동안 지속되어 정착된 효과로, '運舟'는 원래 명칭인 '雲住'와 함께 혼용되다가 많은 사람들이 '運舟'를 공공연하게 사용하면서 민간에서만 별칭처럼 쓰이던 것이 '雲住'나 천불천탑 관련 명칭보다 더 익숙하게 받아들여져 공적인 명칭으로 사용하게 되기 이른 것으로 추정된다.

1929년『佛敎』의「千佛千塔을 參拜하고서」기사는 백양사 승려가 쓴 방문기로, 운주사에 대한 한자표기가 '雲住寺'와 '運舟寺'가 함께 나오며 과거의 운주사는 '雲住寺', 현재의 운주사는 '運舟寺'로 구분하여 사용한 것을 볼 수 있다. 본래 寺名이 '雲住寺'인 것을 알고서도 '運舟寺'로 표기한 것은 오해도 오기도 아닌 의도적인 것이며, 원래 寺名이 무엇이었든 이미 오랫동안 일대에서는 '雲住'보다 '運舟'가 더 익숙한 명칭이었기 때문일 것이다.[54] 그리고「運舟寺大寂光殿上樑文」(1930)에서는 "山之靈龜寺之運舟"라 기록되어 있으며, 산명과 사명을 각각 '靈龜山', '運舟寺'라 부르고 있는 것을 알 수 있다.[55] 이 상량문은 운주사 내에서도 '運舟寺'라는 사명이 온전히 자리 잡은 것을 파악할 수 있다.

---

52) "〈千登佛事〉 全南和順郡道岩面多塔峯에잇는千佛千塔이란雲舟寺에서는陰四月八日(佛誕日)을卜하야千登佛事式을擧行코저먼서부터諸般準備에奔忙中이라는데古蹟아니今年은더구나同面에서끗나무를심어多塔峯은끗의天地로變하야是日은盛況을豫約한다더라【綾州】" '千登佛事',『중외일보』기사(1929.5.2).

53) 運舟山 左州西二十五里 華鶴山來脉 有千佛千塔 〈고적〉 運舟塔 運舟山左右麓 有千佛千塔 中有石室 石佛嚴然 相背以坐.『능주읍지』上(1923~1925) 2-4.

54) 한규무, 앞의 논문, 354쪽.

55) 超十地啓鮮明之局鐲 竊惟山之靈龜寺之運舟崑崙一孫東裹局便無檣小船.「運舟寺大寂光殿上樑文」扁額(1930).

『東亞日報』의 「욱어진雜草속에흐터저누운 運舟寺谷의千佛千塔」기사에서도 운주사를 '運舟'로 인식하고 있음을 알 수 있다. 呂尙鉉 학생이 운주사를 방문하고 쓴 글로 당시 승려에게 들은 내용을 자세히 기록해 놓았다. 그는 5번에 걸쳐 운주사를 '運舟寺'로 표기하였다. 이로 미루어 당시 寺名은 '運舟寺'였음이 분명하다고 판단된다.[56] 그리고 1935년 간행된 『湖南評論』의 「道銑大師가하로사이에싸엇다는 千佛千塔」기사를 보면 '運舟洞'이란 명칭이 쓰였지만, '運舟寺'라는 寺名은 언급되지 않아 1929년에 중창된 운주사가 이 시기에 다시 폐사 상태에 이른 것으로 짐작된다.[57]

이상의 내용을 종합하면, 운주사의 사명은 창건 혹은 중창 단계까지는 주변 지역의 자연 풍광과 연관된 '雲住寺'라는 사명으로 존속하다가, 18세기부터 주로 불교 관련 서적이나 인물들이 작성한 기문에서 천불천탑과 관련된 행정 지명 또는 장소에 도선의 '行舟論'이 반영되었으며, 일정시간이 지나서 행정지명으로 수용된 이후, 일제 강점기에 '行舟論'이 반영된 장소와 사찰명이 결합된 '運舟寺'로 변경된 것이다. 물론 이때에도 '雲住'와 '運舟'는 혼재되어 사용되었다.

Ⅳ. 맺음말

본 논문에서는 화순 운주사의 창건과 중창 단계, '行舟論' 도입 이후의 寺名 변화에 대해서 살펴보았다. 특히 운주사의 사명으로서 '雲住'와 '運舟'의 의미를

56) 運舟谷에 이른다 나는 松林間이나 田畓畔에 우쭉 우쭉서잇는 石佛石塔 이름그대로 千佛과千塔을…중략…運舟寺를 차저들엇다 이寺院은 再昨年에新築한것이라고한다.「욱어진雜草속에흐터저누운 運舟寺谷의千佛千塔」,『東亞日報』, 1932.8.19.

57) 이 국사봉 운주동(運舟洞)이 명산대지(明山大地)이여서 천자(天子)가 날자리 이엿다. 이것을 미리알은 당일황은 도선을 속여서 이다지 국사봉운주동에다 천불과천탑을 만들어 세워서 사람이 나지못하게 방비하얏든 것이다.「道銑大師가하로사이에싸엇다는 千佛千塔」(1935),『湖南評論』1-1.

추적해보았다. 이를 요약함으로써 맺음말에 대신하고자 한다.

1983년 제1차 발굴 때까지만 해도 '절의 이름은 運舟寺였다'고 단정지었다. 그런데 1984년 '雲住寺丸恩天造'라는 명문이 발견됨으로써 '雲住寺'라는 사명으로 고쳐 사용하게 되었다. 그럼에도 불구하고 아직까지 운주사의 사명과 관련하여 가장 오래되고 분명한 기록은 『新增東國輿地勝覽』이며, 여기에 등장하는 '雲住寺'라는 명칭이 창건 및 중창 단계의 사명으로 이해된다.

'運舟'라는 용어는 18세기부터 道詵과 '行舟論'이 결합되면서 생겨났다. 「日封庵記」(영조 13년, 1737)와 「開天寺重修上樑文」(1907)에 '運舟'라는 새로운 명칭이 등장한 것이다. 다만 이때는 운주사라는 사찰명은 그대로 존속하면서, 천불천탑이 존재하는 공간에 대한 표현으로서 '運舟洞', '運舟谷' 등의 지명 변화만 나타난다. 이는 영조대 무렵부터 '雲住'에서 '運舟'로 사명의 전이 양상이 나타났음을 뜻한다.

이후 『綾州邑誌』(1923), 『중외일보』(1928/1929) 기사에 '運舟寺'라는 사명이 등장한다. 그런데 1930년 『每日申報』의 '雲住寺 重修'(7. 7)라는 기사와 '道詵師創建 雲住寺重修'(1932) 기사에 '운주사가 중수되었다'는 사실을 전하면서, 사명이 '雲住寺'로 쓰이고 있다. 이는 운주사의 사명이 한편으로는 '雲住'에서 '運舟'로 바뀌면서도, 다른 한편으로는 '雲住'와 '運舟'가 지속적으로 혼재되고 있음을 뜻한다.

이상의 내용을 종합하면, 운주사의 사명은 창건 혹은 중창 단계까지는 주변 지역의 자연 풍광과 연관된 '雲住寺'라는 사명으로 존속하다가, 18세기부터 주로 불교 관련 서적이나 인물들이 작성한 기문에서 천불천탑과 관련된 행정 지명 또는 장소에 도선의 '行舟論'이 반영되었으며, 일정시간이 지나서 행정지명으로 수용된 이후, 일제 강점기에 '行舟論'이 반영된 장소와 사찰명이 결합된 '運舟寺'로 변경된 것이다. 물론 이때에도 '雲住'와 '運舟'는 혼재되어 사용되었다.

〈문헌 기록에 나타난 운주사 山名 내역〉[58]

번호	기록명	연대	산명	사명(별칭)	폐사 여부
1	'雲住寺丸恩天造銘' 암기와 명문	고려 중기		雲住寺	
2	'옴마니반메훔명' 수막새 명문	고려 후기			
3	'옴아훔명' 암막새 명문	고려 후기			
4	'弘治八年銘' 막새기와 명문	1495년			
5	『新增東國輿地勝覽』	1530년	千佛山	雲住寺	佛宇條
6	虛白 明照의 「千佛千塔 懷古」 시	1600년대 중반		千佛千塔 懷古	千佛千塔 懷古
7	『東國輿地志』	1656년	千佛山	雲住寺	寺舊廢
8	「日封庵記」	1737년		運舟之谷	
9	「道詵國師實錄」	1743년		雲柱	
10	『輿地圖書』	1757년~ 1765년	千佛山	雲住寺	今廢
11	碧霞 大愚의 千佛千塔 重修」	1736년~ 1763년			千佛千塔 重修
12	『綾州牧邑誌』	1789년	千佛山	雲住寺	今廢
13	『梵宇考』	1799년	千佛山	雲住寺	今廢
14	雪潭 自優의 「雲住洞佛塔修理後 重建藥師殿勸善文」	1800년~ 1830년		雲住洞 藥師殿	藥師殿 重建
15	『輿圖備志』	1853년~ 1856년	千佛山 一云 雲住山	雲住寺	山川條
16	『大東地志』	1863년	千佛山	雲住寺	山水條
17	『湖南邑誌』	1871년	千佛山	雲住寺	今廢
18	梵海 覺岸의「綾州運舟洞」 기행 시	19세기 중·후반		運舟洞 藥師殿	運舟洞 藥師殿
19	梵海 覺岸의 「自序傳」	19세기 중·후반		運舟洞 藥師寺	運舟洞 藥師寺

58) 『雲住寺資料集成』, 216~217쪽.

번호	기록명	연대	산명	사명(별칭)	폐사 여부
20	『綾州郡邑誌』	1899년		雲住寺	昔有今廢
21	「開天寺重修上樑文」	1907년		運舟谷	運舟谷
22	『全羅南道和順郡道巖面誌』	1923년		雲柱寺址	雲柱寺址
23	『綾州邑誌』	1923년~ 1925년	運舟山	運舟塔	山川·古蹟條
24	『중외일보』 '고색창연'	1928. 11. 6	多塔峰		道甲寺 李德眞
25	『중외일보』 '천등불사'	1929. 5. 2	多塔峰	雲舟寺 千佛千塔	千燈佛事
26	『불교』 65·66 '천불천탑 참배'	1929. 11·12		運舟寺	李德眞 1928년 봄부터 거주, 華藏寺 程普賢 1929년 봄부터 거주, 초가집 존재
27	「運舟寺大寂光殿 上樑文」 扁額	1930. 4. 25		運舟寺	程普賢
28	『每日申報』 '운주사중수'	1930. 7. 7		雲柱寺 重修	程普賢 雲柱寺 重修
29	『동아일보』 '運舟寺谷의 千佛千塔'	1932. 8. 19		運舟寺	運舟寺 再昨年 新築
30	『和順郡發展史』 '다탑봉'	1933.	多塔峰	多塔峯 千佛千塔	
31	돌다리 시주기	1935. 9월			程普賢
32	『호남평론』1-1 '전설'	1935. 4. 20	國師峰	運舟洞 千佛千塔	
33	朴炯陣의 '千佛千塔' 調査記錄	1941년 調査		雲住寺 (雲舟寺)	
34	『경향신문』 '다탑봉의 천불천탑'	1956. 9 29	舟底	雲住寺	
35	『조선일보』 '천불천탑의 계곡'	1976. 4. 10	多塔峰	雲珠寺	孫石峯

참고문헌

1. 사료

중외일보, 매일신보, 동아일보, 조선일보, 호남평론

『開天寺重修上樑文』, 『全羅南道和順郡道巖面誌』, 『綾州邑誌』, 『和順郡發達史』

『東國輿地志』

『新增東國輿地勝覽』

『輿地圖書』, 『綾州牧邑誌』, 『梵宇考』, 『輿地備志』, 『大東地志』, 『湖南邑誌』, 『綾州郡邑誌』

『日封庵記』, 『道詵國師實錄』

2. 보고서

전남대 박물관(1984), 『운주사』, 전남대 박물관.

전남대 박물관(1988), 『운주사』 Ⅱ, 전남대 박물관.

전남대 박물관(1990), 『운주사』 Ⅲ, 전남대 박물관.

전남대 박물관·화순군(1991), 『운주사종합학술조사』, 전남대 박물관·화순군.

전남대 박물관(1994), 『운주사』 Ⅳ, 전남대 박물관.

전남대 박물관·화순군(2009), 『雲住寺資料集成』, 전남대 박물관.

3. 단행본

강현정(2000), 「운주사 창건과 불적조성에 관한 제문제」, 『한국문화의 전통과 불교-연사홍윤식교수정년퇴임기념논총』, 논총간행위원회.

關野貞(1941), 『朝鮮の建築と藝術』, 岩波書店.

김남윤(1984), 「역사적인 배경」, 『운주사』, 전남대학교 박물관.

김동수(1991), 「雲住寺의 역사적 고찰」, 『운주사종합학술조사』, 전남대학교 박물관·화순군.

衫山新三(1944), 『朝鮮の石塔』, 章國社.

성춘경(2006), 「화순 운주사 석불」, 『전남의 불상』, 학연문화사.

소재구(2001),「운주사 탑상의 조성불사」,『동원학술대회자료집』.
송기숙(1991),「운주사 천불천탑 관계 설화」,『운주사종합학술조사』, 전남대학교 박물관·화순군.
송효섭(1997),「'운주사'에 대한 기호학적 담론」,『운주사종합학술조사』.
신영훈(1989),「운주사 불교사원인가」, 불교신문1246호 (1989.4.5).
野村孝文(1940),「全羅南道多塔峰の遺蹟」,『朝鮮と建築』제19집 8호, 朝鮮建築會.
요헨 힐트만, 이경재·위상복·김경연 옮김(1997),『미륵』, 학고재.
이계표(1991),「운주사의 사상적 배경」,『운주사종합학술조사』, 전남대학교 박물관·화순군.
이준곤(1988),「도선설화의 변이와 형성」,『선각도선국사의 신연구』, 영암군.
이태호·천득염·황호균(1997),『운주사』, 대원사.
정동주(2004),「운주사 천불천탑」①·②,《서울신문》(2004.1.4.~1.5).
정영호(1984),「佛蹟調査報告」(Ⅰ. 개관),『雲住寺』, 전남대학교 박물관.
정영호(1990),「운주사의 석탑과 석불」,『한국교원대학교 박물관 학술조사보고』4.
천득염(1991),「운주사 석탑의 조형 특성에 대한 고찰」,『운주사종합학술조사』, 전남대학교 박물관·화순군.
최 홍(2006),『천년의 비밀 운주사』, 바보새.
최몽룡(1977),「화순 運舟寺의 탑상」,『광주商議』2월호.
최병헌(1988),「도선의 생애와 풍수지리설」,『선각도선국사의 신연구』, 영암군.
최완수(1994),「운주사」,『명찰순례』2, 대원사.
홍윤식(1992),「고려시대 운주사불적의 성격」,『擇窩許善,道先生停年記念 韓國史學論叢』, 일조각.
황호균(2009),「雲住寺의 新研究-寺刹 創建과 千佛千塔의 造成 背景論」,『화순 운주사의 신연구』, 한국대학박물관협회.
황호균(2014),「운주사의 역사적 배경과 천불천탑 제작 공정 복원론」,『천불천탑의 불가사의와 세계유산으로의 탐색』, 전남대 박물관.

4. 학술논문

고춘심(2007),「운주사 연구」, 전남대 박사학위논문.

김병인(2005),「운주사에 대한 해석양상의 역사적 층위」,『전남사학』제24집, 전남사학회, 233~255쪽.

김창현(2011),「고려시대 능성 운주사에 대한 탐색」,『사총』제72집, 고려대학교 역사연구소, 27~74쪽.

김혁정(1984),『화순 천불동의 석불과 석탑』, 전남대 석사학위논문.

나경수(1997),「운주사전설의 연구」,『한국언어문학』제38집, 한국언어문학회, 177~196쪽.

박경식(1989),「화순 雲住寺의 석탑에 관한 고찰」,『박물관기요』5, 단국대 중앙박물관, 5~27쪽.

박태순(1989),「화순운주사 천불천탑이야기」,『月刊중앙』1월호.

백인수(2012),「운주사와 황룡사 -백제 석공의 숨겨둔 비밀」,『경주사학』제28집, 경주사학회, 1~20쪽.

서윤길(1975),「도선과 그의 비보사상」,『한국불교학』제1집, 한국불교학회, 63~76쪽.

선미라(2006),「문화기호학으로 풀어보는 운주사 찬불 천탑의 문양들」,『담론201』제9집 1호, 한국사회역사학회, 97~127쪽.

성춘경(1980),「運舟寺의 천불천탑」,『月刊全每』2월호.

성춘경(1983),「전남의 문화재에 대한 고찰」上,『금호문화』7·8월호.

성춘경(1997),「운주사 석불에 관한 고찰-석조불감을 중심으로」,『전남문화재』제9집.

안명숙(1993),「고려시대 운주사 석불에 나타난 복식에 관한 연구」,『한국복식학회』제21집, 한국복식학회, 75~85쪽.

이진삼·박상만(2010),「도선의 비보사상 연구-풍수·도참·음양·오행·밀교사상 비교를 중심으로」,『한국사상과 문화』제55집, 한국사상문화학회, 483~509쪽.

정경운(2014),「'문화적 기억'으로서의 운주사-예술적 관습을 중심으로」,『호남문

화연구』 제55집, 전남대학교 호남학연구원, 263~299쪽.
정동주(2004), 「운주사 천물천탑의 비밀-석불·석탑은 몽골의 삼별초 토벌 기념물」, 『월간중앙』 2월호.
정연주·김병인(2014), 「조선 성종대 崔灝元의 '裨補說' 논의에 대한 검토」, 『한국인물사연구』 제22집, 한국인물사연구소, 165~190쪽.
최원석(2002), 「한국의 비보풍수론」, 『대한지리학회지』 제37집 2호, 대한지리학회, 161~176쪽.
한규무(2008), 「화순 운주사에 대한 片鱗과 斷想」, 『지방사와 지방문화』 제11집 2호, 역사문화학회, 349~370쪽.
황호균(2000), 「운주사 불적에 담긴 천문 관념」, 『불교문화연구』 제7집, 남도불교문화연구회, 119~129쪽.
황호균(2006), 「운주사 천불천탑과 칠성바위」, 『경영정보』 제17집 2호, 전남대기업경영연구소, 53~59쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

화순 운주사의 '사명(寺名)' 변화와 그 함의

본 논문에서는 화순 운주사의 창건과 중창 단계, '行舟論' 도입 이후의 寺名 변화에 대해서 살펴보았다. 특히 운주사의 사명으로서 '雲住'와 '運舟'의 의미를 추적해 보았다.

1983년 제1차 발굴 때까지만 해도 '절의 이름은 運舟寺였다'고 단정지었다. 그런데 1984년 '雲住寺丸恩天造'라는 명문이 발견됨으로써 '雲住寺'라는 사명으로 고쳐 사용하게 되었다. 그럼에도 불구하고 아직까지 운주사의 사명과 관련하여 가장 오래되고 분명한 기록은 『新增東國輿地勝覽』이며, 여기에 등장하는 '雲住寺'라는 명칭이 창건 및 중창 단계의 사명으로 이해된다.

'運舟'라는 용어는 18세기부터 道詵과 '行舟論'이 결합되면서 생겨났다. 「日封庵記」(영조 13년, 1737)와 「開天寺重修上樑文」(1907)에 '運舟'라는 새로운 명칭이 등장한 것이다. 다만 이때는 운주사라는 사찰명은 그대로 존속하면서, 천불천탑이 존재하는 공간에 대한 표현으로서 '運舟洞', '運舟谷' 등의 지명 변화만 나타난다. 이는 영조대 무렵부터 '雲住'에서 '運舟'로 사명의 전이 양상이 나타났음을 뜻한다.

이후 『綾州邑誌』(1923), 『중외일보』(1928/1929) 기사에 '運舟寺'라는 사명이 등장한다. 그런데 1930년 『每日申報』의 '雲住寺 重修'(7. 7)라는 기사와 '道詵師創建雲住寺重修'(1932) 기사에 '운주사가 중수되었다'는 사실을 전하면서, 사명이 '雲住寺'로 쓰이고 있다. 이는 운주사의 사명이 한편으로는 '雲住'에서 '運舟'로 바뀌면서도, 다른 한편으로는 '雲住'와 '運舟'가 지속적으로 혼재되고 있음을 뜻한다.

이상의 내용을 종합하면, 운주사의 사명은 창건 혹은 중창 단계까지는 주변 지역의 자연 풍광과 연관된 '雲住寺'라는 사명으로 존속하다가, 18세기부터 주로 불교 관련 서적이나 인물들이 작성한 기문에서 천불천탑과 관련된 행정 지명 또는 장소에 도선의 '行舟論'이 반영되었으며, 일정시간이 지나서 행정지명으로 수용

된 이후, 일제 강점기에 '行舟論'이 반영된 장소와 사찰명이 결합된 '運舟寺'로 변경된 것이다. 물론 이때에도 '雲住'와 '運舟'는 혼재되어 사용되었다.

주제어 : 운주사, 사찰 명칭, 운주, 도선, 행주론

호남문화연구 57 : 33~58
전남대학교 호남학연구원

문학작품에 투영된 지리산 쌍계사 장소성 연구*

– 한시 작품을 중심으로 –

A Study on the placeness of Ssanggyesa in Mt. jiri

김 진 욱**
Kim, Jin-Wook

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 勝景의 공간
Ⅲ. 脫俗의 공간
Ⅳ. 遭遇, 回顧의 공간
Ⅴ. 결론

| Abstract |

Regardless of the time of the Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty have constantly sought Ssanggyesa. Why are they? Did you find an Ssanggyesa. Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty of the means of Ssanggyesa, that is the purpose of this paper is to examine the placeness of the Jiri Ssanggyesa.

Ssanggyesa to a place called Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty got your any meaning to them were discussed in three ranges. First, the literature, that only works for Chinese poetry was discussed with the target in the middle. Second, we use only the work of the Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty. Third, the Ssanggyesa seen as a place of culture, and Ssanggyesa Chilbulsa, bulilam, a temporary one in place until Sinheungsa included.

* 이 논문은 2015년도 조선대학교 학술연구비의 지원을 받아 연구되었음.
** 조선대학교

The first reason for visiting Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty Ssanggyesa is 'beautiful scenery' is. In order to enjoy seeing the beauty of Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty have found Ssanggyesa, it is shown without filtering their work. Ssanggyesa work has been sanctioned at this beauty, a theme that is significant.

The second reason is a deviation from the routine, namely to pursue the world of unworldliness. Ssanggyesa the purity of this world because they build a world out of harmony with the beautiful scenery Ssanggyesa was abnormal in seongye does not exist. Explore the Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty to find the Ssanggyesa seongye are a reason.

The last reason why Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty have found a Ssanggyesa is listening to the ruins that remain in Ssanggyesa everywhere. Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty looking for the first place, through the recollection and adore about where to leave traces that can be viewed as a historical figure who had been party makes its moment of reflection.

Although at first glance contradictory emotions and mention who cruise the 'out of this world "above, is Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty heard this sentiment consistent.

Ssanggyesa constantly brought Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty have the characteristics of a place such as Ssanggyesa. Whether real or ideas to Confucian intellectuals of the Joseon Dynasty and in Ssanggyesa was the place to be going.

Key words : Mt. jiri, the place, sense of the place, the placeness, chunghakdong, Ssanggyesa, Chilbulsa, Sinheungsa, bulilam

Ⅰ. 서 론

지리산 쌍계사[1]는 8세기에 창건된 천년고찰이다. 오늘날에도 조계종 25개 본사 중 13교구 본사로서 57개 말사와 4개의 암자를 거느리고 있다. 쌍계사는 역사적으로나, 규모면에서나 지리산 남부를 대표하는 사찰이다.

특히 조선조 儒者들에게 쌍계사가 갖는 의미는 컸다. 그들에게 쌍계사는 천왕봉과 더불어 지리산의 한 축이었으며,[2] 조선조 가장 대표적 이상향으로 인식되었던 삼신동, 청학동으로 비정되곤 하였던 곳이다.[3] 나아가 쌍계사는 단

1) 722년(신라 성덕왕 21)에 大悲 및 三法 두 화상이 唐나라에서 六曹 스님의 頂相을 모시고 와서 '智異山 谷雪里 葛花處에 봉안하라.'는 꿈의 계시를 받고 범의 인도를 받아 이곳에 절을 지어 玉泉寺라 하고 조사를 봉안하였다 한다. 이후 840년(문성왕 2) 진감선사가 중창하여 대가람을 이루었으며, 정강왕 때 쌍계사라는 이름을 얻었다. 중국 유학에서 돌아온 진감선사는 차 종자를 가지고 와 이곳 지리산 주변에 심고 대가람으로 중창하니 뒤에 정강왕이 선사의 도풍을 앙모하여 '쌍계사'라는 사명을 내리었다고 한다. 그 후 임진왜란 때 크게 소실되었으며, 인조 10년, 벽암스님에 의해 중건(이후에도 법훈·만허·용담스님에 의해 중창되었다.)된 이래 오늘에 이르고 있다. 현재는 서부 경남 일원의 사찰을 총람하는 조계종의 사찰로 25개 본사 중 하나로 그 자리매김하고 있다. 김진욱(2011), 『지리산, 바람은 풍경으로』, 디자인흐름, 156쪽.

2) 강정화 역시 조선시대 士들의 지리산 유람 방향은 천왕봉과 청학동으로 크게 압축되고, 이 두 곳이 지리산의 대표적 명승이라고 하였다. 강정화(2009), 「지리산 유산시에 나타난 명승의 문학적 형상화」, 『동방한문학』 제41집, 동방한문학회, 363~365쪽; 최석기는 조선시대 사인들이 지리산을 유람하게 된 동기가 크게 두 가지로 하나는 공자의 '登泰山小天下'의 높은 정신적 세계를 지향하고자 함이었고, 다른 하나는 청학동, 삼신동 등 선계에서 노닐며 탈속적 정취를 즐기기 위함이라고 말하였다. 최석기(2009), 「조선시대 士人들의 지리산 유람을 통해 본 士意識」, 『한문학보』 제20집, 우리학문학회, 40~43쪽 참조.

3) 현실 공간으로 비정된 지리산 청학동의 경우, 쌍계사, 불일암, 불일폭포 부근인 화개동과 신흥사가 있었던 삼신동을 아울러 청학동이라 하는 경우와 화개동만을 청학동이라 하는 경우, 악양면 매계리를 청학동이라 하는 경우, 청암면 묵계리를 청학동이라 하는 경우 등으로 나타난다. 이 중 화개동과 매계리는 유자들의 유산기에 그 기록이 보이며, 묵계리는 비결서에 자취가 있다. 그러나 선계 공간의 청학동을 비정하는 것은 의미가 없고, 명승 공간으로서의 청학동의 위치는 화개동과 삼신동을 아울러 청학동이라 하는 경우가 가장 많은 유산기에 보인다. 그러므로 명승 공간으로서의 청학동은 화개동과 삼신동을 아우르는 공간으로 비정하고자 한다. 본 논문이 청학동의 위치를 파악하는 것이 목적이 아니므로 구체적 논의는 다음으로 미루고자 한다. 김진욱(2010), 「漢詩에 投影된 知識人의 靑鶴洞 認識 硏究」, 『남명학연구』 제30집, 경상대학교 남명학연구소, 321쪽.

지 하나의 사찰이 아니라, 고운과 남명 등 유학의 큰 거봉들의 자취가 묻어있는 성지로까지 인식되었다. 이러한 이유로 조선조 유자들은 쌍계사 찾는 것을 열망하였다.[4]

조선조 유자들은 끊임없이 쌍계사를 찾았다.[5] 그들이 왜 쌍계사를 찾았는가를 고찰하는 것이 본 논의의 목적이다. 쌍계사의 무엇이 그들을 끊임없이 그곳으로 불렀는가를 확인해보고자 한다. 즉, 조선조 유자들에게 쌍계사라는 장소가 어떻게 인식되었는가를 고찰하고자 한다.

장소, 장소감, 장소성은 자연지리, 인문지리, 어문학 등에서 최근 활발히 사용되고 있는 용어이다.[6] 각 학문 분야에서 이 용어의 정확성과 구체성은 아직

---

4) 지리산에선 쌍계사가 풍광이 으뜸이고// 금강산은 만폭동이 절묘하다네// 명산을 이 몸은 아직 못가고// 해마다 스님의 송별시만 읊조린다네. 〈贈思峻上人〉 智異雙磎勝/金剛萬瀑奇//名山身未到/每賦送僧詩. 이 작품에는 옥봉이 금강산의 만폭동만큼이나 아름다운 쌍계사 찾기를 얼마나 열망하는지가 잘 담겨있다.(백광훈, 〈사준스님에게〉, 『玉峯集』, 上卷.) 이 외의 다른 여러 문헌에도 쌍계사를 찾은 감흥을 이야기하거나, 노래하는 부분에서 이와 비슷한 정서를 쉽게 찾아볼 수 있다.

5) 조선조 수많은 孺子들이 청학동을 찾았다. 최고운의 흔적을 더듬어 보고 싶어서였을 수도 있고, 선계와 같은 승경을 만끽하고 싶어서였을 수도 있다. 시로써 흔적을 남긴 이만 500여 명이니 결코 적은 수가 아니다. 강정화 외(2009), 『지리산 한시 선집 청학동』, 도서출판 이회. 부록에 저자 목록을 수록하여 놓았는데, 500여 명에 조금 못 미친다. 여기서 청학동이 직접 시적 제재가 된 작품은 많지 않다. 청학동으로 볼 수 있는 지역인 쌍계사, 불일암, 불일폭포, 칠불사 등 각각의 개체가 시적 제재가 된 경우가 훨씬 많다. 다만 이 많은 이들이 청학동을 유람하였다는 사실은 시에 잘 드러나 있다. 김진욱, 앞의 논문, 322쪽.

6) 문학 작품에서 장소는 작가가 선택한 의미 있는 구체적인 곳으로 그가 지향하거나 애정을 가진 곳이다. (……) 우리가 세계 속에서 우리 자신을 외부로 지향시키는 출발점을 구성하고 있는 것이다. 에드워드 웰프, 김덕현 외 옮김(2005), 『장소와 장소 상실』, 논형, 104쪽; 장소성은 어떤 실체로서 존재하기보다는 담론과 실천에 의하여 만들어지는 사회적 고안물이다. 장소성에 함의된 규범적 가치나 진정성은 장소에 근거를 둔 체험과 이에 관한 공감적 대화를 통해 형성된다. 문재원(2009), 「요산 소설에 나타난 장소성」, 『현대문학이론연구』 제36집, 현대문학이론학회, 143쪽; 일반적으로 공간은 일정한 활동이나 사물들 또는 환경을 가지는 위치들 간의 연장으로 추상적이고 물리적인 범위와 관련된다면, 장소는 체험적이고 구체적인 활동의 기반이면서 맥락적이고 문화적인 의미와 관련된다. 백선혜(2004), 「장소마케팅에서 장소성의 인위적 형성」, 서울대 박사학위논문, 21쪽.

담보되지 못하였다. 현재 담론이 진행형이기 때문이다. 특히 인문지리학에서 가장 활발하게 담론이 진행 중이고 따라서 가장 엄밀히 이 개념을 사용하고 있다. 이푸 투한은 객관적 공간과 주관적 장소, 그리고 장소감을 다음과 같이 설명하였다.

> 움직임이며, 개방이며, 자유이며, 위협인 공간과 달리 장소는 정지이며, 개인들이 부여하는 가치들의 안식처이며, 안전과 애정을 느낄 수 있는 고요한 중심이다. 中略 어떤 지역이 친밀한 장소로 다가올 때 우리는 비로소 그 지역에 대한 느낌. 즉 장소감을 가지게 되는 것이다.[7]

이영경은 장소란 지리학적인 개념인 공간에 특정 활동이 지속적으로 장기간 발생하였을 때 생기는 개념으로 설명하였다.

> 외부 환경에 같은 활동이 반복되고, 그 활동과 연관된 경험들이 누적되면서 "이곳은 어떠어떠한 곳이다."라는 장소에 대한 인식이나 의미가 발생하며, 이러한 장소성은 특정 환경을 다른 환경들로부터 구별하는 기준이 된다. 특정한 물리적 특질을 갖추고 그에 부합되는 활동과 경험이 기대되는 곳, 이러한 곳을 '장소'라 한다.[8]

본 논의에서는 장소성을 특정 공간에 대한 주관적 인식으로 폭넓게 상정하고 쌍계사의 장소성을 다음과 같은 세 가지 범위 안에서 논의하고자 한다. 첫째, 문학 작품,[9] 그 가운데에서도 한시 작품만을 대상으로 논의하고자 한다.

---

7) 이푸 투한, 구동회·심승희 옮김(1994), 『공간과 장소』, 대윤, 7~8쪽.

8) 이영경(1996), 「사찰의 장소성에 대한 연구」, 『사찰조경연구』 제4집, 동국대학교 사찰조경연구소, 60쪽.

9) 시대를 막론하고 문학 작품은 문학 언어로 형상화된 표현물임과 동시에 그 시대의 정신적 결정이기 때문이다. 중략 어떠한 문화적 산출물도 언어화되지 않는 것이 없다 할 것이며, 그런 의미에서 문화는 곧 언어로 된 기호이며 분석해야 할 텍스트이다. 그런 점에서 볼 때 문학예술의 기호는 기호의 의미작용을 위한 약속, 즉 코드로 이루어진 사회문화적 산물이다. 한순미(2012), 『동시대인의 산책, 문학과 사유 이미지』, 엔터, 235~

둘째, 조선조 유자들의 작품만을 대상으로 하고자 한다. 셋째, 쌍계사와 더불어 칠불사, 불일암, 신흥사 소재 한시까지 포함하고자 한다.[10]

Ⅱ. 勝景의 공간

예로부터 지금까지 사람들이 쌍계사를 찾았던 가장 커다란 이유 중의 하나가 '경치가 아름답다.'라는 사실이다. 쌍계사의 공간적 특성 중 하나가 '아름답다.'라는 것이다. 어떠한 이유보다도 가장 현실적인 아름다움을 보고 누리기 위하여 조선조 유자들은 쌍계사를 찾았고, 그것은 그들의 작품에 여과 없이 나타나 있다. 나아가 쌍계사는 실제 사실과 상관없이 지리산에서 '가장 아름다운 곳'이라는 정체성을 확립해 나간 것이다.

이와 같은 이유에서 쌍계사 작품에는 아름다움이 시적 제재가 되고, 주제가 된 것이 상당하다.[11] 아름다움이란 극히 주관적 정서이지만, 물과 산이 조화를 이룬 쌍계사의 승경은 많은 시인묵객들에게 좋은 소재가 되었다. 이러한 이유로 쌍계사를 찾아 그 아름다움을 누리고 싶은 열망이 시화된 작품이 있고, 쌍계사를 직접 찾고 그 아름다움에 도취되어 창작한 작품이 있다.

237쪽.

10) 곽종철의 지적처럼 특정 장소의 상징적 경계선은 분명치 않다. 그러므로 오늘날 사용하고 있는 권역의 개념으로 보았을 때도 쌍계사 권역의 범위는 특정하기 어렵다. 여기서는 최소한의 쌍계사 권역(쌍계사 문화권)을 한정하여 논의하고자 한다. 가시적인 선으로 그어질 수 있는 지리적 경계와 달리, 상징적 사회적 경계는 일상생활 속에서 그곳에 사는 사람들에 의해 형성된 것이며, 內外를 구분하는 경계이다. 이러한 경계는 특별한 표식물이 없어도 감각적으로 때로는 특정의 사실과 연계되어 인식되기도 하나, 본질적으로 그곳에 사는 사람들의 의식 속에 존재하는 관념적인 것이다. 그러므로 그 경계는 상징적으로 인식되기도 한다. 곽종철(2001), 「장소의 상징성 경계성과 유적의 성격」, 『고문화』 제57집, 한국대학박물관협회, 78쪽 참조.

11) 지리산 유람록에는 아름다운 자연의 경관에 매료되어 문학적 수사를 한 것 발휘한 곳이 곳곳에 보인다. 최석기(2005), 「지리산 유람록을 통해본 인문학의 길찾기」, 『지리산과 인문학』, 브레인, 32쪽.

산수자연의 경우, 장소가 이름을 얻는 것은 대체로 그곳의 빼어난 경관 때문인데, 이를 '名勝'이라 일컫는다. 명승은 '勝'이란 글자의 의미에서 보듯 경관의 빼어남을 전제로 한 용어다. 명승의 '勝'이 '勝景, 絕景'의 의미를 함축하고 있기 때문이다.[12] 이와 같이 명승의 사전적 의미는 이름난 공간을 의미하는데, 가장 일반적 유형은 특정 장소의 객관적 아름다움에 기인한다.

雙鶴峰千丈　쌍학은 천장 봉우리 위로 날아오르고
老龍瀑萬尋　늙은 용은 만장 폭포 속으로 들어가누나
第一江山勝　이 땅 제일의 승경이 펼쳐진 이곳
收來絕句吟　시인들이 찾아와 시를 읊도다

〈佛日庵〉[13]

위에서 언급한 명승의 의미가 잘 드러난 河益範의 〈佛日庵〉이다. 前景後情의 구조를 가진 〈佛日庵〉은 起句와 承句에서 불일폭포의 景을 노래하고 있다. 불일폭포의 모습을 쌍학이 천장 봉우리로 날아오르는 것에 비유하였고, 늙은 용이 폭포 속으로 들어가는 모습으로 묘사하였다. 누구나 '와' 하고 감탄성을 지르는 불일폭포의 모습을 잘 표현하였다.[14]

後情에서는 이러한 불일암을 직접 찾은 감격이 넘쳐나고 있다. 이러한 감격은 다시 인식으로 전환되어 숱한 이들이 이곳을 찾는, 찾고자 하는 이유를 설명하고 있다. 불일암은 이처럼 승경이 천하제일이기에 수많은 시인들이 불일암을 찾는다는 것이다.

필자 역시 하익범이 누렸던 불일암의 승경을 누리기 위하여 그곳을 여러 차례 찾았고, '아름답다'라는 느낌을 받았다. 그러나 시인의 과장이란 어떤 작품

12) 강정화, 앞의 책, 367쪽.
13) 하익범, 『士農窩集』, 卷一.
14) 오늘날은 불일폭포에 가더라도 안전망이 설치되어 있어 이러한 정서를 누릴 수 없다. 다른 어느 폭포를 보더라도 폭포의 참다운 경은 바로 아래서 떨어지는 폭포를 올려 보는 것이라 생각한다. 작품으로 보아 하익범은 직접 그 광경을 목도했으리라 판단한다.

에나 투영될 수밖에 없다는 것을 감안하더라도 '第一江山勝'에 동의할 수 없는 것은 아름다움 자체가 주관적 정서에 기반하고 있기 때문만은 아니다. 불일암은 시인묵객의 작품 속에서 더욱 아름다워진 것이다.

이처럼 지리산 최고 승경 중의 하나인 불일암은 관념 속에서 더욱더 명승 공간이 되어갔던 것이다. 나아가 쌍계사가 승경 공간이라는 장소성을 획득하여 가는데 일조하였던 것이다. 곧 이 작품은 특정 공간이 명승이 되는 이유와 시인묵객이 명승을 찾는 이유를 분명히 밝히고 있다. 그것은 '아름답다.'이다.

다음 역시 같은 맥락의 작품인 백광훈의 〈贈思峻上人〉이다.

智異雙磎勝　　지리산에선 쌍계사가 풍광이 빼어나고
金剛萬瀑奇　　금강산은 만폭동이 절묘하다네
名山身未到　　명산을 이 몸은 아직 못 가고
每賦送僧詩　　해마다 스님 송별시만 읊조린다네

〈贈思峻上人〉[15]

백광훈은 작품의 轉句에서 고백하듯이 아직 쌍계사를 유람하지 못하였다. 그럼에도 불구하고 금강산의 만폭동, 지리산의 쌍계사를 명승으로 인식하고 있는 것이다. 승경의 대명사라 할 수 있는 금강산의 만폭동을 가져와 쌍계사의 승경을 '雙磎勝'으로 간단히 처리하고 있다. 쌍계사가 얼마나 아름다운지는 그리지 못하고 있다. 어쩌면 그릴 수 없기에 이처럼 단순하게 처리하는 것이 나을지 모른다. 그래서 이 작품은 어떠한 군더더기도 없다. 또한 이같은 이유로 많은 논자들이 이 작품이 우수하다는 걸 언급하였다.

백광훈은 쌍계사에 가기를 희망하고 있다. 그리고 갈 계획인 것이다. 다만 '身未到'에 드러나 있듯 아직 '未'인 것이다. 작품 내용으로 보아 백광훈이 쌍계사를 찾기를 희망하는 것은, 다른 어떠한 이유도 아니고 아름답기에 쌍계사를 찾겠다는 것이다. 이처럼 쌍계사는 빼어난 풍광과 절묘한 승경으로 이름을 얻

15) 백광훈, 『玉峯集』, 上卷.

어, 그 장소를 찾은 이나, 아직 찾지 않은 이에게까지 동경의 대상이 되고 있는 것이다. 관념이 실재를 뛰어 넘은 좋은 예이다. 아직 가보지도 않은 쌍계사가 백광훈에게 轉句의 '名山'으로 인식된 이유는 쌍계사에 대한 사회적 인식, 즉 장소성이 관여했기 때문이다.

이것과 동류의 작품은 정리가 힘들만큼 많다. 쌍계사를 시적 제재로 창작된 작품의 상당수가 인식 차원에서든, 아니면 직접 체화 후이든 '아름답다.'라는 정서를 작품으로 시화하였던 것이다. 다음은 눌재와 매천의 작품이다.

方丈三韓聞天下　　방장산은 삼한 천하에 이름 높고
雙磎形勝又無多　　쌍계의 모습은 다시없는 경치로다
〈雙磎寺讚〉16)

謾道仙山不可望　　신선의 산 바랄 수 없다고 거짓으로 말을 하지만
千年海底出東方　　오래전 바다 밑에서 동방에 솟아났네
就中佳處雙磎在　　그 가운데 가장 아름다운 곳에 쌍계사가 있는데
何故浮生白髮長　　무슨 까닭에 덧없는 인생은 백발만 키웠느뇨
〈偕趙東石由雙溪寺上國師菴爲十日遊期宣悠然在箕王石藍師冲鄭茶海圭錫成南坡蕙永追到共賦〉17)

위에서 인용한 눌재의 〈雙磎寺讚〉은 칠언율시 중 首聯으로 쌍계사를 찾은

16) 〈雙磎寺讚〉은 박상(朴祥)(1474~1530)의 문집『訥齋集』에 수록되어 있지 않고 성여신(成汝信)이 지은『晉陽志』佛宇 雙磎寺條에 수록되어 전한다. 박상이 하동의 雙磎寺와 청학동 방면을 유람하며 노래한 시로 제목은 알 수가 없다. 내용상으로 볼 때, 쌍계사의 아름다운 경관을 찬양하기 때문에 후인들이 〈雙磎寺讚〉이라고 이름을 붙인 것이다. 〈雙磎寺讚〉 方丈三韓聞天下 雙磎形勝又無多// 鶴洞層波驚霹靂 石門四字舞蛟龍// 一鉢乾坤長自在 滿山風月小經過// 布襪靑鞋吾已具 幽崖窈窕叩頭陀. 디지털하동문화대전, http://hadong.grandculture.net/?local=hadong.

17) 〈偕趙東石由雙溪寺上國師菴爲十日遊期宣悠然在箕王石藍師冲鄭茶海圭錫成南坡蕙永追到共賦〉 謾道仙山不可望 千年海底出東方// 就中佳處雙溪在 何故浮生白髮長// 紅葉靑苔都異世 文昌玉寶此爲鄕// 愧余來往風塵裏 靑鶴樓前路已忘. 官淸能爾見何曾 灑墨靈山雲雪凝// 誰復有民如此客 古無名士不關僧// 梅依獨鶴亭亭立 鐘似微溫泛泛興// 我輩桑緣寧易得 門前世路卽春氷. 황현,『梅泉集』, 卷一.

감흥을 시화한 작품이고, 매천의 〈偕趙東石由雙溪寺上國師菴爲十日遊期宣悠然在箕王石藍師冲鄭茶海圭錫成南坡蕙永追到共賦〉는 칠언율시 2수 중 첫 수의 수련과 함련이다. 특별한 논의가 없더라도 두 작품 모두 쌍계사의 아름다움을 시화하고 있다는 것에 동의할 것이다. 이처럼 쌍계사는 작품 속에서 아름다운 승경으로 묘사되었고, 이러한 작품들은 쌍계사의 미적이미지를 재생산해내어, 조선조 유자들에게 쌍계사는 꼭 가봐야 할 승경으로 인식되었다고 본다.

이와 같이 관념 속의 쌍계사는 시간의 흐름 속에서 쌍계사의 실제적 아름다움 보다 과장되어, 더욱 아름다워졌다. 이것은 쌍계사라는 공간이 획득하게 된 중요한 정체성의 하나이다. 그리고 이러한 정체성은 쌍계사의 장소성으로 굳어지게 되었다. 또한 이러한 인식은 章을 달리하여 살펴 볼 쌍계사의 다른 이미지와 결합함으로써, 선계 내지 이상향의 지위를 획득하였던 것이다. 쌍계사가 청학동으로 比定된 것은 우연한 일이 아니었던 것이다.

세계 어느 문화권이나 존재하는 이상향의 추구는 우리나라에서 청학동으로 나타났고, 청학동에 대한 수많은 전설들은 그 장소에 대한 구체화가 시간의 경과 속에서 지리산으로 압축되었다. 이러한 우리 민족의 이상향 추구가 쌍계사라는 공간에 결합되어 나타난 것이 특성이다.[18] 곧, 쌍계사와 청학동이 결합하는데 중요한 역할을 하였던 것은 쌍계사의 공간적 특성 중 하나인 승경-아름다움이다.

결과적으로 쌍계사의 '아름답다.'라는 공간적 특성이 '선계 내지 이상향'이라는 '장소성'을 획득하여 나간 것이다. 이러한 이유로 쌍계사는 조선조 유자들에게 아주 특별한 의미의 장소가 된 것이다.

---

18) 최석기는 조선시대 사인들이 지리산을 유람하게 된 동기가 크게 두 가지로 하나는 공자의 '登泰山小天下'의 높은 정신적 세계를 지향하고자 함이었고, 다른 하나는 청학동, 삼신동 등 선계에서 노닐며 탈속적 정취를 즐기기 위함이라고 말하였다. 최석기, 앞의 논문, 40~43쪽 참조.

Ⅲ. 脫俗의 공간

우리가 세상 속에서 살아간다는 것은 의심의 여지가 없는 사실이다. 세상을 산다는 것은 일상을 사는 것이다. 이러한 일상이 주는 긍정적 이미지와 부정적 이미지를 고려해보면 일상이라는 말이 주는 의미는 다분히 이중적이다.

시대를 불문하고 일상 밖으로의 탈출은 그 여정이 상당히 매력적이었을 것이다. 또한 일상 밖에서 얻어지는 소소한 즐거움은 삶의 활력이 되고, 우리는 이러한 기회를 자주는 아니더라도 가끔 삶 속에서 누리며 산다. 일상을 벗어난 삶으로 가장 대표적인 것을 찾자면 여행을 들 수 있을 것이다.

조선조 유자들에게 있어서 산수 유람은 단순한 유람이 아니었다. '學'의 연장이었다. 그래서 주기적으로 산수 유람을 떠났다. 그들에게 있어서 산수 유람은 산수 경치를 감상하는 것을 통하여 호연지기를 기른다든지, 질서 정연하고 조화로운 자연 감상을 통하여 修己를 이루고자 함이었다. 이처럼 그들에게 자연은 玩賞의 대상이 아니라 學의 방편이자, 수기의 대상이었던 것이다.

조선시대 유자들은 자연을 통하여 수기를 이루었고, 또한 이것이 문학을 하는 이유였으며 작품 창작 동기였다.[19] 그런데 지리산 쌍계사 관련 작품에서는 이러한 조선조 유자들의 도학적 자연관[20]이 잘 드러나지 않고 있다. 다른 산

---

19) 사대부들에게 自然은 道學의 또 다른 표출이었다. 공자가 말하였던 '三人行必有我師焉'(論語, 述而.)의 확장이라고 말할 수 있는 '子曰 知者樂水 仁者樂山 知者動 仁者靜 知者樂 仁者壽'(論語, 擁也.)의 山水가 自然이었던 것이다. 자연은 이와 같이 玩賞의 대상이 아니라 學의 방편이자, 수기의 대상이었던 것이다. 이러한 이유로 사대부들은 자연을 통하여 수기를 이루었고, 또한 이것이 자연을 통한 작품의 창작 동기이자, 내적 형상을 이루었던 것이다. 김진욱(2005), 『송강 정철 문학의 재인식』, 역락출판사, 222쪽.

20) 조선조 사대부들에게 자연은 일종의 관념 속의 자연이다. 사대부들의 학문은 道學위주이기 때문에 山水나 自然景物은 단순한 玩賞의 차원이 아니라, 生長死滅의 理法이 내재된 자연의 소산물로 여겨진다. 특히 도학자들은 자연을 철학적인 관점에서 사유하므로 관념적, 추상적인 경향을 띠기 쉽다. 그리고 문학 작품 속에서 자연 경관을 묘사할 때도 미학적이기보다는 관념적 혹은 철학적으로 표현하는 경우가 많다. 사대부들의 산수문학에 등장하는 자연계의 경물들이 경물 각각의 외형적인 특색과 외재적 요소가 지닌 현상적 아름다움을 노래하고 있더라도, 그 이면에는 늘 '理'의 이치를 직관하고자 하는 의도

수 유람과 달리 쌍계사를 찾았던 여정의 작품들에서는 이러한 도학적 정서보다 또 다른 정서인 탈속적 정취가 주를 이루고 있다. 작품을 통하여 구체적인 논의를 하고자 한다.

寺在白雲中　절은 흰구름 가운데 있는데
白雲僧不掃　흰구름을 중은 쓸지 않네
客來門始開　손이 오자 비로소 문이 열리는데
萬壑松花老　온 골짜기에 송화가루 날리네

〈佛日庵贈因雲釋〉[21]

三唐詩人으로 추앙받았던 李達의 작품이다. 이달의 〈佛日庵贈因雲釋〉은 인구에 회자되었으며, 많은 선학들이 작품의 우수성을 언급하였다.[22] "이달의 〈佛日庵贈因雲釋〉은 불일암 못지않게 유명한 시이다. 시를 읽으면 산사가 구름에 잠겨 있는 풍경이다. 송홧가루가 익어 바람에 눈처럼 휘날리는 모습이 연상된다. 불일암의 정경이 잘 묘사된 수작이다."[23]라는 평을 듣고 있는 작품이다.

이 작품은 화자와 대상과의 거리가 적절한 간격을 유지하고 있다는 점에서 절제가 잘 드러나고 있다. 화자인 이달은 전지적 시점을 갖춘 채 불일암의 한가운데에 있으면서, 심상적 거리는 불일암과 일정 거리를 유지하고 있다. 轉句의 '客'은 화자인 이달이다. 그럼에도 객으로 표현함으로써 작품 속에서 화자는

가 내재되어 있는 것이다. 즉, 자연 경물의 외형적 아름다움을 그리는 것에 그치는 것이 아니라 '分殊의 理'를 터득하고자 하는 감상의 태도가 중시된다. 그러나 이러한 태도는 언제나 산수 감상에 있어 전제되는 개념이 아니라 거의 무의식적으로 잠재하는 세계인식이다. 그래서 산수를 노래한 사대부의 시가는 대개 정적이기보다는 지적이고, 미적이기보다는 교화적이라 하겠다. 안봄(2000), 「河西 金麟厚의 文學思想 硏究」, 조선대 박사학위논문, 155쪽.

21) 이달, 『蓀谷集』.

22) 이 책에서 김갑기는 1사 1수 원칙으로 사찰을 대표하는 작품을 하나씩 선정하였는데, 불일암에서는 이 작품을 선정하였다. 김갑기(2005), 『시로 읽는 사찰문화』, 제이엔씨, 336쪽.

23) 김진욱(2011), 앞의 책, 194쪽.

대상과의 관계에서 거리를 유지하고 있는 것이다. 절제와 탈속의 심상이 작품의 미적 아름다움을 완성하고 있는 작품이다.

불일암이 흰구름 속에 있다는 표현은 불일암이 높은 곳에 위치하고 있음을 말하는 것이 아니다.[24] 여기서의 흰구름은 화자의 심상에서 창조해 낸 대상물이다. 불일암의 신비스러운 청정함이 만들어 낸 이미지인 것이다.[25] 이러한 청정한 공간은 靜寂의 공간이자, 깨달음의 공간이다.

이달의 〈佛日庵贈因雲釋〉의 起句와 承句는 정지된 화면이다. 세상으로부터 완전히 일탈된, 시간마저 멎어버린 공간이다. 객이 오자 비로소 문이 열리고, 그제야 정지되었던 시간이 다시 작동하여 송화가루가 날리는 것이다. 신비스러움까지 갖춘 상상 속의 세계이다. 우리가 사는 세상엔 없는 세계, '세상 밖 공간'인 것이다.

이와 유사한 시상을 보여주는 許穆의 〈庚辰九月三日從花開洞觀雙谿石門〉이다.

佛日直俯千丈磎　불일암 올라 천 길 계곡 굽어보니
寒崖峭壁纔有路　찬 비탈 험한 벼랑에 겨우 길 하나 있네
風塵不到烟霞老　세상 풍진 이르지 않아 안개만 자욱하고
洞府蒼蒼石色古　골짜기 아득하여 돌 빛만 예스럽네

〈庚辰九月三日從花開洞觀雙谿石門〉[26]

---

24) 불일암은 경상남도 하동군 화개면 운수리에 위치한 사찰로 대한불교조계종 제13교구 본사인 쌍계사의 부속암자이다. 신라의 元曉와 의상이 도를 닦았고 1205년(희종 1) 普照國師가 머물렀던 곳이다. 신라 말 진감국사 혜소가 창건한 사찰로 해발고도 650여 미터에 자리하고 있다.(이정(1996), 『한국불교사찰사전』, 불교시대사, 290쪽 참조.) 실제 체감 높이는 이 보다 훨씬 높게 느껴진다. 불일암을 직접 방문하면 산 중 사찰로써 고립무원의 느낌이 강하고, 실제 높이를 가늠하기 어려울 정도로 높이 올랐다는 느낌을 받는다. 그러나 사실 불일암이 흰구름 속에 묻힌다는 것은 현실적으로 불가능하다. 그럼에도 불구하고 불일암 아래로 구름이 있을 것 같다.

25) 정민은 "속세에서 짊어지고 온 나그네의 근심도 흰구름 속에 파묻혀 송홧가루로 날리운다."며 이 작품에서 불일암이라는 공간이 만들어내는 청정성에 주목하여 선시의 자취를 논하였다. 정민(1996), 『한시미학산책』, 솔, 401쪽.

이 작품은 조선조 유자들이 쌍계사를 찾는 이유를 극명하게 보여주고 있다. 이 작품에서 그려지는 세계는 '탈속의 세계'이다. 작품 전체에서 느껴지는 청정함이 우리가 사는 세상에서는 찾을 수 없는 미감이다. 인간의 때가 전혀 묻어나지 않는 원시림 같은 쌍계사의 자연이, 탈속의 세계를 만들어 내고 있는 것이다. 특히 전구의 '風塵不到烟霞老'는 이 작품의 詩眼이다.

오늘날 불일암에 오르면 멀리 하동이 보인다. 그러나 허목이 불일암에 올랐을 때는 끝없이 계곡이 펼쳐져 있었을 것이다. 불일암에서 바라보는 끝없는 원시림, 세상으로부터 홀로 떨어진 고립무원의 정서가 이 전구에 와서 청정함으로 승화하고 있다. 세속의 모든 때, 風塵은 이르지 못하고, 煙霞만이 자욱하다. 자못 신비스러움까지 곁들인 쌍계사의 風光이다. 이것이 조선조 유자들을 계속하여 쌍계사로 불러들인 이유였던 것이다.

오늘날도 불일암에 오르면 탈속적 정취를 느끼곤 한다. 길이 닦여져 있지만 낭떠러지를 따라 돌아 불일폭포에 이르는 길은 신비스럽기까지 하다. 설화에 등장하는 이상향을 찾아가는 길의 정서를 느끼기에 부족함이 없다. 그래서 지금도 많은 이들이 '지리산에 청학동이 있다면 불일평전일 것이다.'라고 이야기를 한다.

다음 정홍명의 작품 역시 동일한 정서이다.

暮天嵐翠泛層巒	저물녘 비취빛 아지랑이는 겹겹이 산을 두르고
小刹深藏亂石間	작은 절은 돌 틈 사이로 세상을 피해 있네
仙馭杳然楓桂老	신선은 말을 몰아 묘연한 풍계 밑에서 머물고
獨扶藜杖下秋山	나 홀로 지팡이에 의지하여 가을산 아래로 가네

〈佛日寺 次崔孤雲遺韻〉[27]

---

26) 〈庚辰九月三日從花開洞觀雙谿石門〉는 칠언절구 3수로 이루어진 작품이다. 여기에서는 그 첫 수를 인용하였다. 나머지 두 수는 다음과 같다. 東望香爐瀑布水 飛流亂灑深如霧// 白日晦迷忽悽愴 天風颯颯吹飛雨. 學士舊跡靑苔沒 眞訣不傳心獨苦// 鶴去山空日月深 使我杳然思玄圃. 허목, 〈庚辰九月三日從花開洞觀雙谿石門〉, 『記言』.

27) 정홍명, 『畸翁集』.

이러한 탈속의 정서는 아름다운 승경과 어우러져 선계이미지를 만들어 내었다. 무엇보다도 삼신동, 청학동 등 우리 민족의 무릉도원으로 상상해냈던 선계를, 많은 이들이 불일암으로 비정하였다는 것에서 잘 알 수 있다.[28]

탈속의 정서가 과도하면 선계로 승화되었고, 절제되었을 땐 청정의 공간[29]으로 나타났다. 다음은 조선시대 지리산을 대표하는 학자 중 하나인 南冥의 〈讀神凝寺〉라는 작품이다.

瑤草春山綠滿園　아름다운 풀로 봄 산에 푸른빛이 가득한데
爲憐溪玉坐來遲　옥 같은 시냇물 사랑스러워 늦도록 앉아 있노라
生世不能無世累　세상을 살아가노라면 세상 얽매임 없을 수 없기에
水雲還付水雲歸　물과 구름을 도로 물과 구름에 돌려주노라

〈讀神凝寺〉[30]

南冥의 〈讀神凝寺〉는 시의 미감이 동적이라기보다는 정적이다. 이 작품은 起句와 承句에서 신흥사[31]의 春景을 노래하고 있다. 일반적으로 춘경을 묘사하는 데에는 정적 이미지 보다는 동적 이미지가 훨씬 더 어울린다. 그래서 생동하는 봄의 경치를 묘사하는 데에는 동적 이미지를 사용하는 것이 일반적이다. 그러나 南冥의 〈讀神凝寺〉는 한 컷의 사진처럼 느껴질 정도로 靜的이다. 이러한 靜寂感은 承句의 표현처럼 '坐來遲' 하고 있기 때문이 아니다. 後情이라고 할 수 있는 轉句와 結句에서 느껴지는 탈속함에 보다 근본적인 이유가

28) 여러 비결서에서 오늘날 불일암 바로 아래 불일평전을 청학동으로 비정하였다.
29) 세상으로부터 벗어난 공간이라는 의미에서 탈속의 공간과 함께 하지만, 세상 속에 존재하는 갈등이 사라진 무욕, 무탐의 공간을 의미한다.
30) 조식, 『南冥集』.
31) 神凝寺는 화개동천 중심지라 할 수 있는 화개면 범왕리 왕성초등학교 자리에 있던 지리산 굴지의 대 사찰로 神興寺라고도 하였다. 神興寺는 조선시대에 수많은 시인묵객들이 지리산의 理想鄕을 찾아 방문했던 곳으로 신라 말 孤雲이 세상의 어지러움을 피해 여기에 와서 더러운 소리에 때 묻은 귀를 씻었다는 洗耳巖이 바로 앞 계곡에 있다. 쌍계사와는 지척 간의 거리에 있다.

있는 것이다.

南冥과 같은 도학자도 세상 속에서는 세상에 얽매일 수밖에 없기에, '아름다운 푸른빛의 봄 산', '옥 같은 시냇물'을 마음에 담지 못하는 것이다. 신흥사에서는 세상 밖과 세상 안의 경계가 종이 한 장 차이이다. 마음에 담느냐, 다시 돌려주느냐의 차이인 것이다. 아무런 욕심이 없는 것이다. 무위의 정서가 청정함으로 나타나고 있다.

南冥의 절제된 감정이 자연을 다시 자연에게 돌려주었지만, 이 작품은 탈속적 분위기가 지배하고 있으며 그러한 이유는 신흥사라는 작품의 창작 공간이 화자의 정서에 작용하고 있기 때문이다. 남명이 신흥사에 머물던 시간은 세상 속에 있는 것도 아니고, 세상 밖에 있는 것도 아니었다.[32] 이러한 심회가 작품에 물씬 풍겨나고 있다.

논의한 바와 같이 쌍계사의 탈속적 세계는 몰입을 통하여 선계로 나타났고, 절제를 통하여 청정의 공간으로 나타났다.[33] 그러나 공맹의 길을 숭상하였고 『大學』의 八正道를 걸어야만 했던 조선조 유자들에게 청정의 공간은 세상 안도 밖도 아니었던 것이다. 더구나 선계는 유자가 머무를 수 없는 곳이었다. 그래서 쌍계사는 조선조 유자들이 정주할 수 있는 곳이 아니라 지나갈 수밖에 없는 곳이었다.

소유하고 싶으나 소유할 수 없다는 사실은 오히려 쌍계사를 더욱 관념 속의 공간, 인식 속의 공간으로 신화화 하였던 것이다. 이러한 쌍계사의 공간적 특성이 조선조 유자들을 끊임없이 그것으로 불러들인 것이다. 그리고 이러한 탈속과 청정의 이미지는 우리 민족의 이상향인 청학동의 이미지와 결합해 나가

32) 남명의 이 시절은 李珥가 〈萬言封事〉에 밝힌 遺賢, 隱遁의 신분이었다고 할 수 있겠다.

33) 동일한 정서의 반복이라 모두 논의하는 것은 불필요하다고 판단한다. 대표적인 작품 몇을 예시하고자 한다. 幾年收視臥幽岑 缾鉢蕭然只此心// 明月滿樓淸夜永 白雲埋谷暮天深// 訪古惠師聊寓跡 題詩癩可孰知音// 自慚懶拙囚塵臼 回首靑山謾獨吟. 雲間隱約秀孤岑 正對幽人不染心// 泉噴雪花松徑濕 日烘嵐氣石堂深// 寒灰撥火香生篆 靜夜持珠磬發音// 宴坐百年拚到岸 瀾翻千偈試長吟. 崔岦, 『簡易集』, 〈雙溪卽事〉. 方丈自此入 豈將人境同// 奇巖寫淥水 落日在丹楓// 往躅雙溪字 淸遊一笛風// 居僧應笑我 暫脫簿書叢. 기대승, 〈贈雙溪僧性默〉, 『高峰集』.

면서 쌍계사의 장소성을 확보해 나갔던 것이다.

Ⅳ. 遭遇, 回顧의 공간

문학을 공부하는 사람들에게 중국의 작은 소도시 곡부를 찾거나, 별반 내세울 것 없는 성도를 찾는 즐거움은 만남에 있다. 그 공간에 섰을 때, 그 만남이 조금은 특별하기에 우리는 특정 공간을 찾는 것이다. 이처럼 특정 장소가 각각의 개인에게, 아니면 특정 성향의 부류에게 다르게 다가오는 것은 당연한 일일 것이다. 조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 이유 중의 하나가 쌍계사 곳곳에 남아 있는 遺蹟에 대한 감상이다.[34] 조선시대 유자들은 그곳을 먼저 찾고, 그곳에 자취를 남기었던 역사적 인물에 대한 회상과 흠모를 통하여 자신에 대한 성찰의 계기로 삼고자 하였다.

동서고금을 막론하고 누구나 만나고 싶었던 역사적 인물을 찾아 길을 나서는 것은 즐거움이다. 더구나 거기에 남겨진 인물들의 자취를 감상하는 것은 더욱 즐거운 일이다. 그러므로 이러한 감회가 시화되는 것은 당연하다. 쌍계사를 시화한 작품 중에는 이와 같이 회고할 수 있는 특별한 인물의 유적이 시적 제재가 되고, 주제가 되어 시화가 된 작품이 많다.[35]

쌍계사에 투영된 회고 공간에 대한 유자들의 인식은 불자와 유자가 공유하

34) 지리산 유람기를 가장 많이 생산해 낸 인물들은 경상우도로 불리는 진주문화권의 학자들이다. 그 유람록 수는 확연하게 차이가 난다. 이러한 이유는 지리적 특성 등 여러 이유가 혼재되어 나타난 결과이겠지만, 남명의 문인들이 숱하게 지리산을 찾은 이유 중의 하나가 남명 유적지에 대한 방문이라는 것을 부정하기 힘들다.

35) 지리산권 사찰 제영시에는 이러한 인물에 대한 회고시가 많다. 굳이 나열하자면 진감국사, 유정, 휴정, 부휴선사 등 불가인과 앞에서 거론하였던 최치원, 조식, 김종직 등의 유자들, 칠왕자, 옥보고 등 전설화 된 인물들로 유형을 가를 수 있겠다. 이러한 인물들은 지리산 곳곳에 그 자취를 남겼고, 훗날 이곳을 찾는 이는 그 공간에서 그들을 회고하였던 것이다. 이처럼 지리산권 사찰 제영시에는 인물에 대한 회고시가 많다는 것이 주요한 특성이다. 김진욱(2012), 「지리산권 사찰 제영시에 투영된 불교 공간 인식 연구」, 『인문과학논총』 제31집, 순천향대학교, 37~67쪽.

였던 장소[36], 역사와 인물에 대한 흠모와 함양이 계속되는 명승 공간이었다. 이것이 쌍계사의 장소성 중 하나이다. 이러한 여러 인물과의 만남 중 특히 쌍계사와 고운의 만남은 특별하다. 작품을 통하여 구체적인 논의를 진행하고자 한다. 다음은 安處順의 〈雙磎寺〉이다.

徐步苔路足自蹟　　이끼 낀 길 천천히 걸어 고적에 오르니
山堂石碑事堪稽　　산사의 비석은 옛일을 생각케 하네
蒼茫千古三韓士　　아득히 오랜 옛적 삼한의 선비
磅礴如今四字頭　　쌍계석문[37] 네 글자는 방금 쓴 듯 힘차구나
萬世文章扶日月　　만세문장은 해와 달을 부여잡고
當時筆法可端倪　　당시 필법을 널리 전했네
爲憐靑鶴尋仙府　　청학을 사랑해 청학동을 찾았으나
滿袖松香路欲迷　　소매에 솔향기만 가득할 뿐 갈 길은 아득하네

〈雙磎寺〉[38]

安處順의 〈雙磎寺〉는 全情의 구조로 이루어진 칠언율시이다. 首聯에 간접적으로 景이 드러나 있지만 전체적으로 情에 기반 하여 시화되고 있는 작품이다. 그러므로 안처순에게는 쌍계사의 경치보다도 쌍계사에 남겨진 고운의 유적이 더욱 큰 의미로 다가왔다는 것을 알 수 있다. 이러한 이유로 情이 주조를 이루고 있다.

이 작품은 칠언율시의 중심이라 할 수 있는 頷聯과 頸聯에서 최치원의 쌍계

36) 당대의 식자층인 승·속간에 儒佛不二의 전통적 의식으로 부단한 교유가 이어왔기 때문이라 했다. 中略 사찰이 불자에게는 이를 바 없는 수도도량이자 생활문화 공간이지만, 유자들에게도 세속적 삶을 돌아보게 하는 신비체험의 장이자, 그 회한의 정을 깨우치는 장임을 읽을 수 있었다. 김갑기(2007), 「조선후기 사찰제영시고」, 『한국어문학연구』 제48집, 한국어문학연구학회, 55쪽.

37) 雙磎石門, 쌍계사 입구 양쪽 바위에 왼쪽에는 雙磎, 오른쪽에는 石門이라고 쓰여 있다. 지금도 부식되지 않아 확연히 알아볼 수 있는데, 최치원이 지팡이로 쓴 글씨라고 전해진다. 수많은 지리산 유산기와 한시 작품에서 이 쌍계석문을 언급하고 있다.

38) 안처순, 『思齋實記』 卷二.

석문을 직접 보는 감동을 시화하고 있다. 尾聯에서는 '爲憐靑鶴尋仙府'라며, 시제인 쌍계사를 찾은 이유를 분명히 밝히고 있다. 안처순은 爲憐靑鶴했기에 尋仙府한 것이다. 안처순이 사랑한 청학은 고운이다. 고운과 청학에 얽힌 숱한 설화들은 오늘날도 지리산 곳곳에 산재해 있으며, 특히 그 중심에 쌍계사가 있다. 쌍계사에서 불일암 가는 길에 지금도 자리 잡고 있는 환학대는 그 증좌 중의 하나이다.

이와 같이 고운에 대한 인식이 시적 제재가 되고, 주제가 되어 시화된 작품이 많다.[39] 다음은 동일한 맥락의 金安國의 작품이다.

聞說雙磎寺　말로만 듣던 쌍계사는
孤雲舊所遊　옛날 고운 선생이 놀던 곳
幾曾馳夢想　몇 번을 꿈에 그렸지만
竟未訪眞區　끝내 청학동은 찾지 못했네
咫尺如千里　지척이 천 리 같고
頭顱颯九秋　두류산 단풍은 깊은 가을인데
煙霞非我分　산수를 즐김은 내 복이 아니런가
矯首意悠悠　다시 한번 생각하니 마음이 한가하네

〈雙磎寺〉[40]

金安國 역시 옛날 고운 선생이 놀던 쌍계사를 그리는 마음이 시적 제재가 되어 작품을 완성하였다. 이처럼 지리산을 찾는 이들은 고운의 유적에 대하여 동일한 심상의 다수의 작품을 창작하였다. 유자들뿐만이 아니라 승려들의 작

39) 한시 작품과 달리(한시 작품에서는 고운을 부정적으로 묘사한 예를 찾아보기 힘들다.) 유람록에서는 최치원이 비판의 대상이 되기도 하였다. 강정화(2013), 「지리산 유람록으로 본 최치원」, 『지리산과 유람 문학』, 보고사, 165~166쪽. 조선조 사인에게 있어 최치원은 불우한 자기 삶을 위무하는 존재였으며, 불화한 현실을 잠시나마 벗어나 이상향의 세계로 이끄는 안내자였으며, 때로는 출중한 재주를 지닌 선망의 대상으로, 때로는 자신과 다른 사상을 지닌 비판의 대상으로 인식되었다.

40) 김안국, 『慕齋集』.

품에서도 이러한 시정은 나타나고 있다.[41]

神興寺는 화개동천 중심지라 할 수 있는 화개면 범왕리 왕성초등학교 자리에 있던 대사찰로 神凝寺라고도 하였다. 주변의 풍광이 너무 절경이라 서산대사도 열다섯 어린 나이에 "이곳을 고향으로 삼고 싶다."며 불문에 들었으며, 南冥 역시 자주 이곳을 찾았다. 조선시대에 수많은 시인묵객들이 智異山의 理想鄕을 찾아 방문했던 곳이기도 하며, 최치원이 세상의 어지러움을 피해 와서 더러운 소리에 때 묻은 귀를 씻었다는 洗耳癌이 있는 곳이다. 이러한 이유로 신흥사를 찾는 시인묵객들은 이러한 역사를 시로 읊곤 하였다. 그 가운데 李晬光의 〈神興寺過雨〉를 살펴보고자 한다.

洞裏行尋學士臺　신흥동천 안으로 학사대[42]를 찾아가니
寺門秋水小橋回　절간 문 가을 물이 조그만 다리를 둘러 있네
無端一陣溪頭雨　무단히 시냇가에 한줄기 비 내리니
應爲詩人洗眼來　응당 시인에게 눈을 씻고 오도록 함이네

〈神興寺過雨〉[43]

李晬光은 〈神興寺過雨〉의 起句에서 학사대를 찾아가고 있다. 그러나 神興寺에는 학사대가 없다. 시적 상징으로 볼 수도 있겠고, 李晬光의 착각으로 볼 수도 있겠다. 그러나 어떻게 보아도 신흥사가 명승 공간으로 이름을 날린 이유 중의 하나가 최치원이 상주하였던 공간이었기 때문이라는 해석에는 차이가 없다. 이러한 유허지이기에 이곳을 찾는 이들은 마음을 씻고 들어서야 하며, 李晬光 역시 결구에서 신흥사에 내리는 비는 자신의 마음을 씻기 위함이라고 노래하고 있다.

---

41) 頭流方丈眞仙界 鼓翼淸吟付石門// 石門筆迹人間寶 遊戲金壇銷白雲. 逍遙大師 太能, 〈題雙磎寺崔孤雲石門筆迹〉, 『逍遙堂集』.

42) 學士臺는 가야산 해인사에 있다. 신응사에는 학사대가 없고, 있었다는 기록도 없다. 여기서는 최치원을 비유하는 것으로 보인다.

43) 이수광, 『芝峰集』.

지리산 쌍계사에는 고운의 자취가 숱하게 남겨져 있다. 역사적 기록으로는 확인할 수 없지만, 설화와 전해오는 이야기에 의하면 고운은 쌍계사, 불일암, 칠불사 등에서 오래 거처하였다. 고운은 또한 학을 타고 다녔다고 한다. 이러한 이유로 고운과 청학, 그리고 쌍계사로 이어지는 이미지는 습합되면서 우리 민족의 이상향인 청학동으로 인식되어 갔던 것이다.

조선조 유자들이 지리산을 찾는 두 가지 이유는 천왕봉에 올라 공자의 '登泰山小天下'의 높은 정신적 세계를 지향하고자 함이었고, 다른 하나는 청학동, 삼신동 등 선계에서 노닐며 탈속적 정취를 즐기기 위해서였다. 그래서 150여 편의 지리산 유람록은 크게 두 가지 여정으로 압축되어 나타난다. 천왕봉 코스와 청학동 코스이다. 청학동 코스는 쌍계사 코스이다. 쌍계사가 지리산에서 반드시 가봐야 할 장소가 되었던 것은 승경, 탈속 공간, 유허지 등의 여러 이미지가 상호작용하면서 우리 민족의 이상향인 청학동으로 인식되었기 때문이다. 이와 같이 지리산 쌍계사는 청학동이라는 장소성을 확보해 나간 것이다.

Ⅴ. 결 론

조선조 유자들에게 쌍계사라는 장소가 어떤 의미를 가졌는가를 세 가지 범위 안에서 논의하였다. 첫째, 문학 작품, 그 가운데에서도 한시 작품만을 대상으로 논의하였다. 둘째, 조선조 유자들의 작품만을 대상으로 하였다. 셋째, 쌍계사를 관념적 장소로 보아, 쌍계사 외에도 칠불사, 불일암, 신흥사 소재 한시까지 포함하였다.

조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 첫 번째 이유는 '경치가 아름답다.'이다. 오늘날 우리가 알프스의 융프라우에 오르기를 꿈꾸고, 하다못해 제주도를 여행하는 이유가 다 아름다운 곳이기 때문이다. 어떠한 이유보다도 가장 현실적인 아름다움을 보고 누리기 위하여 조선조 유자들은 쌍계사를 찾았고, 그것은 그들의 작품에 여과 없이 나타나 있다.

조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 두 번째 이유는 일상으로부터 일탈, 즉 탈속의 세계를 추구하였기 때문이다. 쌍계사의 장소감, 그 청정함이 아름다운 승경과 어우러져 세상 밖 세계를 구축하였기 때문이다. 이러한 이유로 시기를 불문하고 끊임없이 쌍계사는 존재하지 않는 선계로 비정되었다. 인간의 때가 전혀 묻어나지 않는 원시림 같은 쌍계사의 자연은 탈속의 세계를 만들어냈고 조선조 유자들을 계속하여 불러들였던 것이다.

조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 마지막 이유는 쌍계사 곳곳에 남아있는 遺蹟에 대한 감상이다. 조선시대 유자들은 그곳을 먼저 찾고, 그곳에 자취를 남기었던 역사적 인물에 대한 회상과 흠모를 통하여 성찰의 계기로 삼고자 하였던 것으로 볼 수 있다. 그 가운데 지리산의 가장 대표적 인물이라 할 수 있는 고운과의 만남은 청학동이라는 장소성을 획득하는 주요한 계기가 되었다.

쌍계사는 승경, 탈속과 청정 공간이미지, 역사와 전설과의 습합을 통하여 특별한 공간으로 인식되었다. 특정 공간이 청학동이라는 장소성을 획득하여 나간 것이다. 이렇게 획득된 장소성을 가지고 끊임없이 조선조 유자들을 쌍계사로 불러들였다. 숱한 시인묵객들은 지리산 쌍계사를 詩化하면서 청학동을 노래하였다. 그래서 청학동을 시화한 작품들의 상당수가 쌍계사 문화권을 공간적 제재로 삼고 있다. 이러한 이유로 실제든 관념 속이든 조선조 유자들에게 쌍계사는 반드시 가봐야 할 장소가 되었다.

참고문헌

1. 기초자료

김안국,『慕齋集』.

이수광,『芝峰集』.

백광훈,『玉峯集』, 上卷.

逍遙大師 太能,『逍遙堂集』.

안처순,『思齋實記』 卷二.

정식,『明庵集』.

조식,『南冥集』.

하익범,『士農窩集』, 卷一.

허목,『記言』.

황현,『梅泉集』, 卷一.

디지털하동문화대전, http://hadong.grandculture.net/?local=hadong.

2. 단행본

강정화 외(2013),『지리산과 유람 문학』, 보고사.

강정화 외(2009),『지리산 한시 선집 청학동』, 이회문화사.

김갑기(2009),『시로 읽는 사찰문화』, 제이엔씨.

김진욱(2005),『송강 정철 문학의 재인식』, 역락출판사.

김진욱(2011),『지리산, 바람은 풍경으로』, 디자인흐름.

에드워드 웰프, 김덕현 외 옮김(2005),『장소와 장소 상실』, 논형.

이 정(1996),『한국불교사찰사전』, 불교시대사.

이푸 투한, 구동회·심승희 옮김(1994),『공간과 장소』, 대윤.

정 민(1996),『한시미학산책』, 솔.

최석기(2010),「지리산 유람록을 통해본 인문학의 길찾기」,『지리산과 인문학』, 브레인.

최진원(1997),『國文學과 自然』, 성균관대학교 출판부.

한순미(2012),『동시대인의 산책, 문학과 사유 이미지』, 엔터.

3. 학술논문

강정화(2009),「지리산 유산시에 나타난 명승의 문학적 형상화」,『동방한문학』제41집, 동방한문학회, 363~411쪽.

곽종철(2001),「장소의 상징성 경계성과 유적의 성격」,『고문화』제57집, 한국대학박물관협회, 77~111쪽.

김갑기(2007),「조선후기 사찰제영시고」,『한국어문학연구』제48집, 한국어문학연구학회, 55~85쪽.

김진욱(2012),「지리산권 사찰 제영시에 투영된 불교 공간 인식 연구」,『인문과학논총』제31집, 순천향대학교, 37~67쪽.

김진욱(2010),「漢詩에 投影된 知識人의 靑鶴洞 認識 硏究」,『남명학연구』30집, 경상대학교 남명학연구소, 309~336쪽.

문재원(2009),「요산 소설에 나타난 장소성」,『현대문학이론연구』36권, 현대문학이론학회, 121~148쪽.

백선혜(2004),「장소마케팅에서 장소성의 인위적 형성」, 서울대 박사학위논문.

안 봄(2000),「河西 金麟厚의 文學思想 硏究」, 조선대 박사학위논문.

이영경(1996),「사찰의 장소성에 대한 연구」,『사찰조경연구』제4집, 동국대학교 사찰조경연구소, 59~67쪽.

최석기(2009),「조선시대 士人들의 지리산 유람을 통해 본 士意識」,『한문학보』제20집, 우리한문학회, 9~42쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

문학작품에 투영된 지리산 쌍계사 장소성 연구

— 한시 작품을 중심으로 —

조선조 유자들은 시기를 불문하고 끊임없이 쌍계사를 찾았다. 그들이 왜? 쌍계사를 찾았는가. 조선조 유자들에게 쌍계사의 의미, 즉 지리산 쌍계사의 장소성을 고찰하는 것이 본 논문의 목적이다. 이를 위하여 조선조 유자들에게 쌍계사라는 장소가 어떤 의미를 가졌는가를 세 가지 범위 안에서 논의하였다. 첫째, 문학 작품, 그 가운데에서도 한시 작품만을 대상으로 논의하였다. 둘째, 조선조 유자들의 작품만을 대상으로 하였다. 셋째, 쌍계사를 문화권의 장소로 보아, 쌍계사와 칠불사, 불일암, 신흥사 소재 한시까지 포함하였다.

조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 첫 번째 이유는 '경치가 아름답다.'이다. 아름다움을 보고 누리기 위하여 조선조 유자들은 쌍계사를 찾았고, 그것은 그들의 작품에 여과 없이 나타나 있다. 쌍계사 작품에는 아름다움이 시적 제재가 되고, 주제가 된 것이 상당하다.

두 번째 이유는 일상으로부터 탈출, 즉 탈속의 세계를 추구하였기 때문이다. 쌍계사의 청정함이 아름다운 승경과 어우러져 세상 밖 세계를 구축하였기 때문에 쌍계사는 존재하지 않는 선계로 비정되곤 하였다. 선계에 대한 탐방이 조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 이유이다.

조선조 유자들이 쌍계사를 찾은 마지막 이유는 쌍계사 곳곳에 남아있는 遺蹟에 대한 감상이다. 조선시대 유자들은 그곳을 먼저 찾고, 그곳에 자취를 남기었던 역사적 인물에 대한 회상과 흠모를 통하여 자신에 대한 성찰의 계기로 삼고자 하였던 것으로 볼 수 있다.

위에서 언급한 이러한 정서들이 융합하면서 쌍계사는 이상향의 지위를 획득하

여 나갔다. ‘지리산 어딘가에 이상향이 있다면 그곳은 쌍계사일 것이다.’라는 암묵적 동의가 쌍계사를 청학동으로 比定하게 하였던 것이다.

쌍계사는 이와 같은 장소성을 가지고 끊임없이 조선조 유자들을 쌍계사로 불러들였다. 그리고 실제든 관념 속이든 조선조 유자들에게 쌍계사는 반드시 가봐야 할 장소가 되었다.

주제어 : 지리산, 장소, 장소감, 장소성, 청학동, 쌍계사, 칠불사, 불일암, 신흥사

호남문화연구 57 : 59~87
전남대학교 호남학연구원

문순태의 『피아골』에 나타난 생태학적 상상력*

Ecological imagination in *Piagol* of Mun Sun Tae

박 찬 모**
Park, Chan-Mo

목 차

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 무이념적 인물군상과 생존 본능
Ⅲ. 정령적 생명 인식과 역사적 해원
Ⅳ. 나가며

| Abstract |

Mun, Sun-Tae's literary world focuses on 'hometown' and 'Han(恨)'. It is the Korean War that comes across when pursuing this 'hometown' and 'Han.' That is the reason why many of his novels are classified as division novels. This study aimed to examine ecological imagination in *Piagol*(피아골) which inherits the genealogy of 'Partisan literature.' For this purpose, chapter Ⅱ reviewed the ideology and orientation of the figures on the novel in relation to the consciousness of the writer. Chapter Ⅲ examined ecological imagination embodied in the life awareness of Bae Dal-Soo and Bae Man-Hwa's intention of resolving deep sorrow.

In chapter Ⅱ, the study examined that figures in *Piagol* had non-deological identity participating in the war just for survival with special reference to Bae Dal-Soo. The background of Bae Dal-Soo to be a partisan or soldier has neither humanitarian, national justification nor despise non-humane and demonic nature of partisan. Furthermore, there was no ideological agony such as communism or democracy to him. The

* 이 논문은 2007년 정부(교육과학기술부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(KRF-2007-361-AM0015)

** 순천대학교 지리산권문화연구원 HK교수

only reason that he was involved in the war pointing a gun both to partisan and the military and the police is because of his desire of having a gun and also of his instinct for survival. As such, this work describes the hazardous life and instinct for survival beyond the boundary of extreme antipodes of left wing and right wing regardless of ideology. Nonetheless, the writer describes two horrendous massacre of Bae Dal-Soo that shows the latency of disrespect of others' life in his non-ideological character and instinct for survival.

And, chapter Ⅲ shows the attitude of Bae Dal-Soo who recognizes Mt. Jiri as the embodiment of supernatural spirit and space of spirit where death souls reside. Based on shamanistic vision of universe, he observes all creatures as objects of worship and coexistence and furthermore seeks nature and human being as organically circulating beyond the boundary of life and death, which shows his repentance of past sins. And, Bae Man-Hwa recognizes 'history of death' from Jeongyu-war(丁酉再亂) to the Korean War through Min Ji-Wook, a journalist and perceives the existence of souls who died unfairly showing the intention of resolving deep sorrow. That is to say, the writer suggests shamanistic view of universe and view of ego through Bae Dal-Soo and his daughter Bae Man-Hwa seeking repentance and resolving deep sorrow. It indicates the repentance and solving for regret that the writer continues to seek are originated from the shamanistic world view. Therefore, this study is meaningful that the study figured out the motivation and mechanism of resolving deep sorrow.

Key words : Mun, Sun-Tae, *Piagol*(피아골), division novels, Ecological Imagination, shamanism

Ⅰ. 들어가며

문순태의 소설세계는 '고향'과 '한'으로 집약된다.[1] 한으로 대변되는 민중들의 정서와 애환이 작가의 해한 의지와 함께 탈향과 귀향이라는 서사 구조 속에 용해되어 있기 때문이다.[2] 그리고 고향과 한을 추적할 때 만나게 되는 것이 6·25전쟁이다. 『물레방아 속으로』(1981), 「철쭉제」(1981), 『달궁』(1982), 「피아골」(1985), 『41년생 소년』(2005) 등이 분단소설의 범주에서 논의되고 있는 것은 이런 맥락에서인 것이며,[3] 이들 작품 속에는 전쟁과 분단에서 기인하는 깊은 상처와 원한 등이 형상화되어 있다. 그렇지만 문순태의 분단소설에 대한 연구가 『달궁』과 「철쭉제」 등 몇몇 작품에 집중되어 있으며, 『피아골』에 대한 본격적인 연구가 없다는 점은 아쉬운 대목이 아닐 수 없다.[4]

그간 『피아골』에 대한 연구가 영성했던 까닭은, 『피아골』의 공간(公刊)을 전후하여 등장한 '빨치산'[5] 소재 작품인 『지리산』(1985, 이병주), 『겨울골짜기』

1) 이은봉 외 엮음(2005), 『고향과 한의 미학』, 태학사.

2) 최창근(2005), 「문순태 소설의 '탈향/귀향 ; 서사 연구」, 전남대 석사학위논문; 박성천(2008), 「문순태 소설의 서사 구조 연구–한의 극복양상을 중심으로」, 전남대 박사학위논문.

3) 조구호(2011), 「문순태 분단소설 연구」, 『한국언어문학』 제76집, 한국언어문학회.

4) 김동환(1994), 「권력관계의 구조화와 분단소설의 한 양상–문순태의 『달궁』, 『철쭉제』론」, 『문학사와 비평』 제3집, 문학사와 비평학회; 최영자(2011), 「권력담론 희생자로서의 아버지 복원하기 : 황순원 『일월』, 김원일 「노을」, 문순태 『피아골』을 중심으로」, 『우리문학연구』 제34집, 우리문학회; 한순미(2014), 「용서를 넘어선 포용」, 『문학치료연구』 제30집, 한국문학치료학회 등이 있다. 이외에도 문순태의 노년소설에 대한 연구로는 전흥남(2012), 「문순태의 노년소설에 나타난 '노인상'과 소통의 방식」, 『국어문학』 제52집, 국어문학회가 있으며, 또한 그의 5·18문학에 대한 연구로는 주인(2003), 「5·18문학의 세 지평 : 문순태, 최윤, 정찬 소설을 중심으로」, 『어문론집』 제31집, 중앙어문학회; 심영의(2008), 「5·18소설의 "기억 공간" 연구–문순태 소설을 중심으로」, 『호남문화연구』 제43집, 전남대학교 호남학연구원 등이 있다.

5) 빨치산의 유래는 '파르티잔(partisan)'이다. 파르티잔은 프랑스어의 '파르티(parti)'에서 비롯된 말이며, 당원·동지·당파 등을 뜻하는 말로써 게릴라(guerrilla orguerriller)로 부르기도 한다. 게릴라는 볼셰비키 혁명을 성공시킨 소련에서 빨치산으로 도입·변형시켜 타국의 침략자에 저항하는 무장 인민투쟁으로서 적의 후방에서 인원과 기자재를 섬멸하는

(1987, 김원일), 『남부군』(1988, 이태), 『태백산맥』(1989, 조정래) 등과 관련지어 설명할 수 있을 듯싶다.[6] 이들 작품들은 반공주의적 금제를 넘어서 빨치산에 대한 이념적 왜곡상을 걷어내고 그들의 인간적 지위를 복원시켜 역사적 장으로 편입시켰다는 점[7]에서 학계의 집중적인 주목을 받았음은 주지의 사실이다. 그렇지만 『피아골』은 이전의 작품들에서 드러난 기법, 즉 원한과 해한의 화해 구조를 위해 "어떤 정신적·이념적 알맹이를 담지 않는 문순태의 소설기법"[8]이 또다시 반복되는 듯한 인상이 짙다. '한맺힘'과 '한풀이' 세계에서 비롯되는 심정적 공명에도 불구하고 『징소리』 연작과 그 이후의 작품에 드러난 "패배의 아픔을 내면으로 돌려 삭이는 자의 침울한 미학"과 그 바탕에 깔린 "반역사주의적인 형태"와 "반이성주의적인 태도"[9]가 분단소설의 새로운 장을 개척한 것으로 평가받는 작품들과 선명한 대조를 이루면서 그의 작품들이 연구자의 관심 밖으로 멀어졌으리라는 추측이 가능한 것이다. 이는 1987년 6월 항쟁 이후 사회적·정치적 민주화와 더불어 이념적 금기의 빗장이 느슨해짐으로써 마르크스주의의 영향 아래에서 분단과 6·25전쟁은 물론 한국의 근현대 사회적 구조를 이념적인 맥락에서 본격적으로 접근하고자 했던 8·90년대의 연구

한편 통신수단과 그 밖의 것을 파괴하기 위한 독립된 부대34)라고 하기도 한다. 또한 적이 점령한 지역에서 자발적으로 군사조직의 구성원으로 참여한 사람을 지칭하기도 한다. 전수평(2012), 「빨치산 문학 연구 : 『남부군』, 『지리산』, 『태백산맥』을 중심으로」, 순천대 석사학위논문, 11쪽.

6) 면밀하게 보자면 『지리산』과 『겨울골짜기』, 『태백산맥』이 각종 잡지에 연재된 해는 좀 더 이르다는 점을 경시할 수는 없을 것이다. 『지리산』은 1972년 9월부터 1977년 8월까지 『세대(世代)』에 60회에 걸쳐 연재되었으며, 「허망한 정열」이 1981년 『한국문학』에 발표되고, 이후 연재분과 「허망한 정열」, 그리고 원고지 3,000매 분량이 추가되어 1985년 발간되었다. 『겨울골짜기』는 「빼앗긴 사람들」(『숨은 손가락』(1985), 문학과지성사), 「적」(『외국문학』(1985.12.)), 「내부의 적」(문예중앙(1987.3.)을 바탕으로 재구성된 소설이다. 『태백산맥』은 1983년부터 1989년까지 『현대문학』과 『한국문학』에 연재되었으며, 1989년에 전 10권으로 출간되었다.

7) 유임하(1998), 『분단현실과 서사적 상상력-한국현대소설의 분단인식연구』, 태학사, 228~229쪽 참조.

8) 임헌영, 「문순태의 작품 세계」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 54쪽 참고.

9) 이동하, 「실향의식과 '한'의 미학-연작소설 『징소리』」, 앞의 책, 177~180쪽 참조.

풍토에서 기인하는 측면이 없지 않다. 그렇지만 탈냉전 시대의 도래와 거대 담론의 몰락 이후 연구자들 간의 이념적 입장 차이로 인해 6·25전쟁이 쟁론과 갈등의 요소로 비화되었다는 정치학자의 진단과, '구원의 관점'에서 평화와 통일, 그리고 생명을 위한 사회적 실천이 필요하다는 그의 제언을 참고하자면,[10] 정치적 이념을 초월하거나 포괄할 수 있는 '구원의 관점'의 모색도 필요할 것으로 보인다. 환언하자면, 앞서 언급한 80년대 후반의 분단 문학이 거둔 이념적·서사적 성취를 문학사적 측면에서 올곧게 정립하는 한편, 그간 연구에서 도외시되었던 '무이념적 인간'[11]들을 다룬 작품에 대한, 새로운 관점에서의 보다 면밀한 접근의 필요성이 제기되고 있다는 것이다.

그리고 이러한 맥락에서, 작가 문순태의 생태주의적 감수성에 주목하여 "작가의 무의식에 내재되어 있는 생태학적 의미"를 규명한 연구는 시사하는 바가 크다.[12] 특히 생태학적 시선이 주체와 타자를 화해로 이끄는 동인이며, 해한이 인간과 자연이 조화롭기를 바라는 심층생태학적 의미와 맞닿아 있다는 지적은 매우 유의미하다. 해한의 동인 혹은 기제를 탐문함으로써 갈등과 원한의 해소를 위한 인물들 간의 화해와 해한이 작위적이라는 저간의 지적[13]에 대한 적절한 학문적 응답으로 판단하기 때문이다.

---

10) 박명림(2006), 「전쟁에서 평화로, 다시 생명과 인간으로」, 『한국사 시민강좌』 제38집, 일조각 참고.

11) 작가는 『41년생 소년』을 통해 "무이념적 인간들의 억울한 죽음에 대한 해원"과, 이들의 "차디찬 고혼(孤魂)을 쓰다듬어 위로한 다음 자존을 되살려주어야 할 때"라고 밝히고 있다. 문순태(2005), 「내 안의 소년을 만나러 가는 여행」, 『41년생 소년』, 랜덤하우스중앙, 6쪽.

12) 임은희(2008), 「문순태 소설에 나타난 생태학적 인식 고찰」, 『우리어문연구』 제30집, 우리어문학회.

13) 조구호, 앞의 논문 참조. 아울러 한순미는 문학치료학의 관점에서 문순태의 소설을 지리산 계열과 백아산 계열, 그리고 생오지 계열로 나누어 분석하면서, 지리산 계열에 속하는 『피아골』이 "해한에 쉽게 이를 수 없다는 그 한계 지점을 자각하는 데에서 끝맺고 있"다고 지적하고 있다. 문학 공간을 계열화하여 문순태의 소설 세계 전모를 해명하려는 유효한 시도로 평가되지만, '자기서사-서사의 다기성-통합서사'로 이어지는 문학치료학적 관점을 도식적으로 적용하기 위해 지리산 계열의 소설에 나타난 작가의 화해 의지를 지나치게 평가 절하하고 있다는 점을 지적하지 않을 수 없다. 한순미, 앞의 논문 참조.

이에 본고 또한 생태학적 관점과 시각의 연장선상에서, '빨치산' 소재 문학의 계보[14]를 잇고 있는 『피아골』을 대상으로 작품 속에 형상화된 인물들에 대한 분석을 통해 해한의 기제 밑바탕에 있는 생태학적 상상력을 보다 면밀하게 규명해보고자 한다. 이를 위해서 2장에서는 배달수를 중심으로 '산생활'에 참여했던 인물들의 이념성 여부와 그 지향 등을 작가의식과 관련지어 검토하고, 이어지는 3장에서는 배달수의 생명 인식과 배만화의 내면적 자각에 투영된 생태학적 상상력과 그 의미를 고찰해 보고자 한다.

Ⅱ. 무이념적 인물군상과 생존 본능

『피아골』[15]은 '딸의 이야기'와 '아버지의 이야기'로 구성되어 있다. 전자에서는 할머니가 돌아가신 후 친모 김지숙을 따라 서울로 올라갔던 만화가 아버지의 행적을 찾기 위해 지리산 피아골로 귀향하는 이야기를, 만화를 초점화자로 삼아 전개되고 있다. 그리고 후자에서는 만화의 아버지인, 지리산 깊은 골에 위치한 청수암(晴秀庵)에서 불목하니처럼 살아가고 있는 배달수의 모습과 그의 과거사가 펼쳐져 있다. 스토리의 시간상 '아버지의 이야기'가 '딸의 이야기'에 먼저임에도 후자가 서술상 앞서고 있는데, 이는 딸의 삶이 아버지의 삶과 결부된 운명적인 것임을 제시하고자 하는 의도[16]와 함께 가족사적 파국과 불행에서 기인하는 만화의 탈향과 귀향을 통해 배달수의 과거사에 대한 궁금증을 증폭시킴으로써 그의 기구한 운명에 독자의 관심을 집중시키기 위한 서사

14) 김복순에 따르면, 빨치산 소재 문학은 남북한 문학사에 있어 그 계몽 형성과정이 다르다. 남한의 경우, 빨치산 문학의 계보는 해방 전 박영준의 「밀림의 여인」(1941)와 이태준의 「첫 전투」로 이어지고, 해방 후에는 이병주의 『지리산』, 김원일의 『겨울골짜기』, 조정래의 『태백산맥』, 이태의 『남부군』 등으로 이어진다. 김복순(2002), 「이병주의 『지리산』론 - '지식인 빨치산' 계보와 『지리산』」, 『1970년대 장편소설의 현장』, 국학자료원, 116쪽 참고.

15) 문순태(1985), 『피아골』, 정음사. 작품을 인용할 경우 쪽수만 기입하고자 한다.

16) 조구호, 앞의 논문, 237쪽.

적 전략의 결과로 보인다.

배달수의 할아버지인 배문출과 아버지 배성도는 모두 지리산 사냥꾼이었다. 배문출은 황현(黃玹)의 순국 이후 의병에 참여하여 피아골에서 죽음을 맞고, 배성도는 '기미년 만세운동'이 일어나자 어머니와 아내 몰래 집을 나간 후 돌아오지 않았다. 배달수의 할머니는 남편이 총을 가진 사냥꾼이었기에 난리통에 죽음을 당한 것으로 믿고 아들 배성도가 포수가 되는 것을 원치 않았지만, 결국 아들 역시 사냥총을 장만한 후 행방불명이 된 것이었다. 그렇게 배달수는 유복자로 태어났고, 그 역시 "사냥꾼의 피내림"(206) 덕분[때문]에 사냥에 남다른 솜씨를 보였다. 『피아골』 또한 『징소리』 연작에서 징채잡이의 아들인 허칠복과 장필수가 등장하듯 대를 이어 사냥꾼이 되는 인물들을 내세우고 있는데, 이와 같은 인물 설정은 배달수의 10대조 할아버지가 정유재란 때 왜병들과 싸우다 순절하고, 배문출이 "할아버지의 거룩한 혼령에 먹칠을 하게 될 것만 같"(199)아 기병(起兵)에 동참했다 피아골에서 최후를 맞이한 것에서 알 수 있듯이, 지리산 골짜기의 포수 또한 국난의 세파에서 자유로울 수 없는 존재들임을 암시하기 위한 포석인 것이다.

배달수 또한 할아버지처럼 총을 지닌 명포수가 되는 것이 소원이었다. 그러던 어느 날 나무를 팔기 위해 장에 나간 배달수는 우연히 국방경비대를 모집하는 벽보를 보고, 그날 지원 입대하여 여수로 가게 된다. 이후 그는 여순반란 사건에 휩싸여 '반란군'이 되고, 인민군의 퇴각 후에는 군경 토벌대에게 붙잡혀 '지리산 공비의 자수자'들로 구성된 보아라 부대의 일원이 되어 빨치산을 토벌하게 된다. 그리고 전쟁이 끝나자 비로소 그는 '자유'의 몸이 된다. 지리산의 명포수가 되고 싶다던 소박하지만 다소 무모한 꿈이 그를 전쟁의 한복판에 몰아넣은 것이며, "덫을 놓기 싫어 지리산을 떠난 그가 이번에는 시대의 덫에 걸"[17]린 셈이었다.

그렇다면 그가 국방경비대에서 반란군 무리와 함께 빨치산이 되고, 이후 보

17) 김인환, 「귀환의 의미-장편소설 『피아골』」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 346쪽.

아라 부대의 일원이 될 수밖에 없었던 까닭은 무엇이었을까.

(가-1) 배달수는 아침이 되어 경찰서가 불에 타느라 검은 연기가 바다를 덮고 있는 것을 보고서야 비로소 자신의 행동을 알아차렸다. …(중략)… 왜 그때 도망치지 않았었는지 모를 일이었다. 어둠을 찢는 총소리와 미친 듯한 함성에 가벼운 흥분을 느꼈었던 것 같기도 하였다. 호기심도 있었다. 하나의 덩어리가 되어 움직이고 있는 무리에서 이탈하기가 싫었는지 몰랐다.(218)

(가-2) "내가 있고 인민도 있는 게여. 내가 살고 난 다음에야 대중이 있단 말야. 나는 아직 내 힘으로 우리 어머니 한 분도 편안허게 해 드리지 못하고 있단 말이여. 나는 말이여, 나헌티 힘이 있다면, 내 힘으로 헐 수만 있음사 우리 어머니부텀 편안허게 모시고 싶다 이 말이여. 우리 어머니 한 분 제대로 모시지 못한 주제 꼴에 무신 인민 대중을 위허겠느냐 그말이랑께!"(312)

(가-3) "공산주의가 뭔지 아는가?" // "모릅니다요."

"그럼 민주주의가 뭔가?" // "모릅니다요. 아 참 압니다요."

"뭔가?" // "이승만 대통령 편입니다요."

배달수의 말에 문순묵 대장은 한동안 말없이 멀뚱한 표정으로 그의 얼굴을 쳐다보았다.

"공산주의가 뭔지도 모르면서 왜 싸웠는가?"

그가 다시 물었다.

"살기 위해서 싸웠습니다요" …(중략)…

"살아 남을라면 죽어라 하고 용감하게 싸우는 수밖에 없읍니다요. 그래야 살 수가 있읍니다요."

문순묵 대장은 실소인지 한숨인지 피식 입바람을 내며 소리 내어 웃었다.(324~325)

(가-1)에는 14연대가 제주도 폭동 진압을 거부하고 여수시를 점령한 후, 배달수가 그들 '무리'에서 벗어나지 못한 이유가 드러나 있다. 예상치 못한 사건과 상황에 대한 가벼운 흥분과 호기심, 그리고 일종의 군중심리에 그의 발목이

붙잡혔다는 것이다. (가-2)는 구례 출신으로 여수에서부터 생활을 함께 했던 이병대가 빨치산에게 필요한 목적의식과 사상성이 결여되어 있다며 배달수를 힐난할 때, 배달수가 대꾸하는 말이다. '인민'이나 '대중'은 목숨을 부지한 이후의 일이며, 또한 어머니조차 제대로 부양하지 못한 주제에 인민 대중을 위한다는 것은 어불성설이라는 것이다. (가-3)는 인민군의 퇴각 이후 피아골 부대가 궤멸되자 홀로 피아골 토굴에서 은거하던 그가 잠시 집으로 내려왔다가, 피밭마을을 수색하던 보아라 부대에 잡혀 심문을 받는 대목이다. 이미 보아라 부대원이 된 이병대의 조언도 있었던 터라, 그는 서슴없이 이승만 편임을 밝히고 단지 살기 위해 싸웠다는 점을 솔직히 토로한다. 이처럼 배달수가 반란군이 되거나 보아라 부대의 일원이 된 배경에는 제주도 양민 학살을 거부한다는 인도적·민족적 명분도, 그리고 우익인사와 경찰의 횡포에 대한 분노도, 전근대적 신분 관계에서 비롯된 원한도, 빨치산의 비인간성과 악마성에 대한 경멸따위도 존재하지 않는다. 이뿐만이 아니다. 그에게는 공산주의나 민주주의 따위의 사상적 고민도 존재하지 않는다. 그가 전쟁의 소용돌이 휩싸여 빨치산과 군경 양측에게 각각 총부리를 겨눌 수밖에 없었던 까닭은 오직 총을 갖고 싶다는 욕망과, 어머니를 위해서라면 무조건 살아남아야만 한다는 생존 본능 때문이었다.

이러한 무이념적 태도를 배달수에게서만 찾을 수 있는 것은 아니다. 피아골 중대본부 책임자에서 보아라 부대원이 되고, 휴전 이후 경찰이 되는 이병대 또한 그와 크게 다르지 않다. 포로로 잡힌 배달수에게 자수를 독촉하며 "그 길만이 사는 길이여"(324)라는 생존의 절박함이 묻어있는 그의 조언은 배달수의 사상성을 추궁하던 그의 언행과는 확연한 차이가 있는 것이며, 그의 전향 이유를 짐작케 해주는 대목이다. 배달수와 마찬가지로 이병대에게도 "좌익도 우익도 그들의 꿈이 아니었"고 "희망은 오직 살아남는 것뿐이었"으며, 지리산만이 "자신의 목숨을 숨길 수 있는 길"(271)이었던 것이다. 이렇게 보자면『피아골』에는,『태백산맥』에서 등장하는 강동기나 마삼수 등과 같은 소작농처럼, 비인간적인 삶을 강요하는 사회의 구조적 모순을 혁파하고 인간다운 삶을 누릴 수 있

는 세상을 건설하기 위해 투쟁하는, 인민해방의 역사를 믿고 죽음을 두려워하지 않는 인물들의 형상[18]은 찾아보기 힘들다. 다만 좌우익의 극한적 대척점에서 그 경계를 넘나들며 생존을 위해 분투하는, '시대의 덫'에 걸려버린 인물군상들의 위태로운 삶과 생존 본능만이 전경화되어 있는 것이다.

> (나) "좋소. 그러면 내가 여러분들헌테 물을 텐께, 솔직이 말해 주씨요. 사실 우리는 언제 죽을지 모르는 몸이요. 다행히 북에서 밀고 내려오기라도 헌다면 몰라도, 자칫하면 지리산 귀신이 될지도 모르는 처지에 있소. 그래서 허는 말인듸, 죽을지 살지 모르는 이 마당에, 우리가 처녀 총각으로 죽어서 몽당귀신이 되거든 억울허다고 생각해서……" …(중략)…
>
> "물론 살아서 돌아가고 싶은 생각은 나도 여러분들과 같소. 아니 내가 더 할지도 모르요. 그리고 나는 대장으로서, 다같이 살아 남을 수 있도록 싸울 것이요. 허나……"
>
> "허나 뭣입니까?"
>
> "내 생각은 우리 대원들 가운데서, 서로 원하는 사람이 있으면, 대원들끼리 혼인을 허자는 것이요"(288-289)

6·25전쟁이 발발하기 전, 군경토벌대를 물리친 그는 부대를 구한 '영웅'으로서 피아골 부대장이 된다. 그 이후 부대 내에서 '작은 사건'이 발생한다. 순천에서 중학을 졸업하고 초등학교 교사를 하다가 입산한 김태복과, 순천에서 여학교를 다니다가 여순사건 때 반군들과 함께 입산한 손점순이 규율을 어기고 부적절한 관계를 맺고 있던 현장이 대원들에게 발각된 것이었다. 그 둘에게는 즉결처분만이 기다리고 있었다. 그러나 배달수는 엘리트 출신인 김태복을 구할 방도를 찾기 위해 궁리를 거듭한다. 그리고 그가 대원들에게 제안한 것이, (나)에서 볼 수 있는 바와 같이, 빨치산들 간의 혼인을 허용하자는 것이었다. 배달수가 여대원들을 설득한 끝에, 결국 피아골 부대에는 김태복·손점순 짝을 포

18) 조구호(2007), 「현대소설에 나타난 '지리산'의 문학적 형상화와 그 의미」, 『어문론총』 제47집, 한국문학언어학회, 236쪽.

함해서 일곱 쌍의 부부가 탄생하게 된다. 이렇듯 규율에 반하는 배달수의 제안과 빨치산들의 수용은 대원들의 이념적 태도와 경향이 배달수의 그것과 다르지 않음을 의미한다. 전쟁의 목적과 명분도 모르는 채 오직 생존만이 싸움의 이유이자 희망인 상태에서 처녀 총각으로 죽어 "몽당귀신"(288)이 된다는 것은 죽음 못지않은 두려움이었던 것이다.

작품에 형상화된 인물들의 이러한 무이념적 성격과 관련하여, 여순사건의 사회적·정치적 발생 배경, 구빨치산들의 입산 배경과 이념적 성향, 그리고 6·25전쟁 전의 구빨치산들의 활동 방식과 군경의 진압 과정 등에 대해서 그 실체적 진실에 육박해 들어가고자 하는 작가적 탐구 의식의 부재를 비판하기란 어렵지 않다. 또한 문학사적인 측면에서도 '지식인의 이데올로기적 선택'(『지리산』), '전쟁과 이데올로기, 국가권력의 원초적 폭력성'(『겨울골짜기』)과 '치열한 내적 고민을 지닌 인물들의 형상'(『남부군』), 그리고 '민중 평등과 반외제 자주의 민중적·민족적 염원'(『태백산맥』) 등을 거론하며 작품의 한계를 지적하는 것 또한 무리가 아니다. 그렇지만, 인간의 존엄성을 짓밟는 성폭력 묘사를 통해 빨치산들의 야수성, 비인간성, 잔혹함을 재생산함으로써 그들에 대한 증오감과 적대감을 증폭시켰던 대중서사물들[19]과 비교하자면 이 작품이 반공주의의 이념적 자장에서 벗어나 있다는 점은 분명하다.[20] 더불어 작가가 고향상실의 한을 적극적으로 주제화한 작가라는 점을 고려하자면, '짝맺기' 삽화는 구성원 모두가 하나의 가족처럼 모여 사는, "차별이 아닌 평등, 경쟁이 아닌 협력,

19) 대표적인 예로 이강천 감독의 〈피아골〉(1955)을 들 수 있다. 이 영화는 토벌대의 공습을 피해 온 여대원을 겁탈해서 죽이고, 그것을 숨기기 위해 무고한 다른 대원을 죽이는 등 빨치산의 성폭력이 다양한 모습으로 등장한다. 강성률은 〈남부군〉이 등장하기 전까지, 한국 영화에 등장하는 빨치산은 짐승 같은 살인마의 형태에서 벗어나지 못했으며 이것이 〈피아골〉의 참고한 결과임을 지적한다. 강성률(2006), 「빨치산에 대한 극단적인 두 시선-〈피아골〉과 〈남부군〉」, 『내일을 여는 역사』 제26집, 서해문집, 216~217쪽 참고.

20) 빨치산을 성적 유린과 폭력을 일삼는 동물적인 광기가 서린 호색한으로 묘사한 장면은 반공 영화뿐만이 아니라 〈수치〉(구상) 등에서도 드러나는데, 이러한 장면 묘사는 라캉(Jacques Lacan)의 정신분석학에 바탕에 둔 지젝(Slavoj Zizek)의 반유대주의 분석에서 드러나는 바와 같이 타자가 과도한 주이상스를 경험할 것이라는 환상에 바탕에 두고 있는 것이다. 손 호머, 김서영 옮김(2006), 『라캉 읽기』, 은행나무, 170~171쪽 참고.

비정함이 아닌 자비와 사랑이 넘치는 공간"[21]을 꾸리고자 하는 민중들의 소박한 염원을 반영한 작가 의식의 소산이라고 할 수 있다. 자연스러운 사랑조차 금지하는 강제적 규율에 대한 부대원들의 원초적인 반감이 서술자를 통해 드러나고 있는 점이 이를 방증하는 것이라고 할 수 있다. 규율을 위반한 두 사람을 향한 부대원들의 냉정한 태도에 대해 그들의 "본능적인 투기"와 "화풀이"(285)에서 비롯된 태도라는 서술자의 논평과, "사랑한다는 것 때문에 죽어야 한다는 것은 너무 억울합니다"(286)라는 김태복의 항변에는 규율이라는 형식이 강제하는 타율적 억압에 대한 부정적인 시각이 함축되어 있다. 이는 곧 타율적 작위성의 비정함에 대한 비판과, 사랑이라는 자발적 상호관계성에 대한 옹호가 내포된 것으로서, 작가는 빨치산들의 짝맺기를 통해 근원적인 삶의 양식으로서의 "비시간적인 순간에로의 상징적 회귀"[22]를 실험하고 있는 것이다. 이런 맥락에서 보자면, 무이념적 인물군상과 이들의 짝맺기는 사회역사적 상황에 대한 작가적 탐구의식의 부재에도 불구하고, 불가피하게 전쟁에 휘말릴 수밖에 없었던 민중들의 시련과 고난, 그리고 그들이 지향하는 소박하지만 이상적인 염원을 형상화하고자 했던 작가적 노력의 결과라고 할 수 있다.

그렇지만 단지 총을 갖고 싶어서, 후에는 "지리산에서 비명에 죽어간 우리 조상님들의 원혼"(300)이 씌워 만신이 된 어머니를 위해 반드시 살아야만 했던 배달수, 생존만을 일차적인 목적으로 했던 그의 행동은 예기치 못한 참혹한 학살을 야기한다. 빨치산으로서 군경 진압군을 기관총으로 사살하고, 이후 토벌군으로서 빨치산을 몰살시킨 사건이 그것이다.

> (다-1) 용기 있다는 것은 잔인하다는 말과 같을지 모른다. 배달수는 용감하게 싸워서 이긴 것이 아니라, 잔인하게 학살한 것과 다를 바 없었다. 본능적으로 자신의 생명을 지키기 위해, 잔인하게 죽였다. 그러나 그 자신은 오직 죽지 않고 살

21) 신덕룡, 「기억 혹은 복원으로서의 글쓰기」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 36쪽 참고.

22) 성현자는 "M. Eliade가 말하고 있듯이, 작가가 추구하고 있는 근원적인 삶의 양식은 비시간적인 순간에로의 상징적 회귀를 통해서 실천하고" 있다고 지적한다. 성현자, 「「징소리」 이미지 고」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 184쪽.

> 아 남았다는 생각만으로 잔인성에 대해서는 무감각해 있었다. 어쩌면 그것은 그 자신 마음의 소행이 아니고, 무기가 한 짓으로 생각하고 있는 것인지도 모른다. 그가 한 짓이 아니고, 총이 그들을 무더기로 죽게 만들었으니, 자신은 잘못이 없다고 생각하고 있는 것인지 모른다.(283)

서술자는, 배달수가 군경 진압군을 기관총으로 사살한 것에 대해서 그가 자신만의 생명을 지키기 위해 무감각한 태도로 잔인하게 타자를 학살하였으며, 잔혹성을 무기에게 책임 전가함으로써 잘못을 회피하고 있다고 지적한다.『달궁』에서 극락산의 영검이 약해진 원인이었던, 그리고『징소리』연작에서 '징소리'와 대비되던 '총소리'가 공히 "인간의 작위적인 이데올로기와 물질문명이 만들어낸 인간 파멸의 소리"[23]로 상징되듯이,『피아골』에서 총은 자신만의 생명을 위해 잔인함과 비정함을 전가받는 극악한 파멸적 사물이 된다. 그렇지만 그가 자신의 행동과 그 결과의 의미를 깨닫게 되는 것은 또 다른 참극을 통해서이다.

보아라 부대의 일원이 된 후 배달수는 예전 피아골 토굴로 부대원들을 안내하곤 단지 토굴을 없애 버리고 싶다는 생각에 그곳에 망설임 없이 수류탄을 투척한다. 흙더미만 튀어 오를 것이라는 그의 예측과 달리 흙더미와 함께 절단된 신체 부위들이 허공으로 치솟아 사방으로 흩어졌다. "이 새끼, 배달수는 너는 사람 사냥을 하러 온 게야?"(327)라는 부대장의 격정적인 비난처럼, 결과적으로 스무 명이 넘는 빨치산의 목숨을 빼앗은 '사람 사냥'이 되어버린 셈이었다. 기관총 '사냥' 때와 달리 이번에는 생명에 대한 위협이 없고, 용감함도 요구되지 않은 상황에서 잔인한 행동을 한 셈이었다. "이 세상에는 네눔같이 사람을 많이 죽인놈도 없을 꺼여"(328)라는 이병대의 말이 총알처럼 그의 심장에 박히고, 그는 처음으로 '자신의 죽음'을 의식한다.

> (다-2) 자신의 생명이 구차스럽게 여겨질 만큼 모든 욕망을 잃어버렸다. 이미

23) 오세영,「산업화와 인간상실 -『징소리』」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 207쪽.

> 그에게는 새로운 삶에 대한 희망을 잃어버리고 있었다. 어떻게 해서든지 자신만은 살아 남아야겠다는 생명의 애착도 없어졌다. 그것은 그가 강해진 것이 아니라 오히려 약해진 증거였다. 생명에 대한 애착도, 삶에 대한 미래의 희망도 잃어버린 그는 전투 때마다 앞장을 섰다. 다른 사람들은 그런 배달수를 가리켜 용감한 전사라고 말을 했으나, 그 자신이 생각하기에 그는 용감해진 것이 아니었다. 그것은 자신의 포기였다.(329)

배달수가 '자신의 죽음'을 의식하는 대목은, 서술자가 지적했듯이, 생명에 대한 집착 이면에 참혹한 잔인성과 무책임한 태도가 도사리고 있었다는 점을 비로소 그가 깨닫게 되었음을 일러주는 것에 다름 아니다. 배달수와 서술자의 거리가 없이 서술되는 (다-2)의 인용문에서 볼 수 있듯이, 생명에 대한 집착이 가져온 참혹한 결과를 인식한 까닭에 이제 그는 생명에 대한 애착도 미래에 대한 희망도 끊어버린 채 전쟁에 참가하게 된다. 그렇지만 간과할 수 없는 것은, 역설적으로 생명과 희망과의 절연이 또다시 그를 "용감한 전사"로 만든다는 점이다. 그가 얻은 '자유'가 "빨치산 토벌의 공을 세운 댓가"(329)라는 점에서, 그의 용감함의 이면에서 웅크린 잔인함의 정도를 헤아릴 수 있는 것이다. 이런 측면에서 보자면, 행위의 무의지성을 항변하고 있는 "자신의 포기"는 또다른 책임회피인 것이며, 결국 피아간의 구별을 떠나 인간의 존엄과 생명을 직접적인 대상으로 하는 전쟁이 생존과 희망에 대한 의지와 무관하게 참담한 비극으로 귀결되고 있음을, 배달수의 파란만장한 삶의 통해 드러내고 있는 것이다. 그렇지만 여기에 한가지 덧붙여야 할 것은, 배달수의 할머니를 죽음에 이르게 한, "장작을 패듯 노루새끼의 목을 찍"(204)던 유년 시절의 광포한 '동물 사냥'이 두 차례의 '사람 사냥'으로 고스란히 반복되고 있으며, 배달수의 이러한 행동에 그 어떤 이념적 맹신도 없었지만 동시에 생명에 대한 존중과 외경심 또한 존재하지 않았다는 점이다. 곧 총에 대한 욕망 때문에 '시대의 덫'에 걸린 배달수의 무이념적 성격과 생존 본능에는 타자의 생명을 경원시하는 태도가 음험하게 잠복되어 있었던 것이다. 달리 말해 그의 총이 이념의 맹목성에 의해 격발된

것은 아니지만 그 표적이 생명이었다는 점을 그는 의식하지 못했던 것이다.

Ⅲ. 정령적 생명 인식과 역사적 해원

전쟁이 끝나고 자유의 몸이 되어 피아골로 돌아온 배달수를 기다리고 있는 것은 "죄과의 아픔"이 아니라 "뜻밖의 은혜로운 행운"이었다. 김지숙과 어머니, 그리고 갓 태어난 딸 만화가 살고 있었던 것이다. 그러나 그는 "엄청난 비극"(300)을 두려움 속에 예감하며 자신의 아버지가 홀연히 집을 나섰듯 지리산으로 종적을 감추어 버린다. 그가 예감한 "엄청난 비극"은 오가치라는 인물의 삶을 통해 미루어 짐작할 수 있다.

오가치는 만화가 '까치이모'라고 부르는 인물로서, 김지숙이 '까치언니'라고 불렀던 빨치산이었다. 그녀 또한 피아골 부대가 궤멸될 때 김지숙과 함께 포로로 잡혔으나 그녀와 함께 풀려났고, 이후 홀로 피아골에서 주막을 차려 생계를 꾸려나갔다. 만화의 할머니가 돌아가시면서 까치이모에게 만화를 부탁할 만큼 만화 할머니와 각별한 관계를 유지하던 인물이기도 했다. 그렇지만 마을 사람들의 눈에 비친 까치이모의 행실은 패악 그 자체였다. 가정의 파국은 개의치 않는다는 태도로 마을 남정네와 통정을 일삼고, 급기야 연곡사 설월스님을 유혹해 '땡추'로 만든 인물이었던 것이다. 그런 까닭에 마을에서 쫓겨나 읍내에서 여관을 운영하고 있는 까치이모에 대한 마음 사람들의 감정은 매우 좋지 않다. 그렇지만 오가치는 연곡사 인근 주민들의 시선과 속내에는 아랑곳하지 않고 그곳 한 켠에 여관을 세워 운영할 계획을 세워 놓고 있다.

> (라) "꼴착 사람들한테 앙갚음을 허느겨!"
>
> 까치이모가 마치 몸서리치는 지난 일을 상기하기라도 한 듯 이를 악물고 얼굴을 무섭게 구기며 말했다.
>
> "앙갚음이라뇨? 골짜기 사람들이 뭘 잘못했기에요?"

만화는 까치이모가 골짜기 사람들한테 쫓겨났다는 말을 떠올리며 반문했다.

"연곡사 꼴착의 모든 사내놈덜 말이다. 꼴착 안에서 젤로 좋은 집을 지어 놓고 그놈덜한테 앙갚음을 허느겨! 옛날에 나 젊어서 주막집 허고 있을 때, 그놈덜이 을매나 나를 무시했는나 아냐?" …(중략)…

만화는 까치이모의 속마음을 알 수 없어 답답한 듯 말했다.

"그럴수록 그놈덜 앞에 보란드끼 살어야제! 그래야 앙갚음이 되는 거니께!"

"이만하면 잘 사시지 않아요. 골짜기 사람들에 비하면 몇 배나 잘 사시는 거죠."

"모르는 소리! 내가 떵떵거리고 잘 사는 꼴을 그놈덜 눈구멍에 멍이 들게 날마다 뵈어 줘야 되는겨!" …(중략)…

"나는 말이다. 내 살을 섞은 사내놈이면 땡추가 아니라 부처님이라도 앙갚음을 하고 말 거여!"

"그 앙갚음이 결국은 까치이모한테 되돌아오고 말 거예요."(185~186)

그녀는 자신의 잘못된 행실을 오직 '사내놈덜'의 욕정 탓으로 돌리고, 그들 중 부처가 있다하더라도 그에게 '앙갚음'을 하겠다는 것이다. 그녀가 타지인 연곡사 골짜기 주막에서 감내했어야 할 경제적 고통과 정신적·육체적 수모는 어렵지 않게 짐작할 수 있을 것이다. 그렇지만 까치이모의 '앙갚음'이 초래할 마을 공동체의 분열과 혼란 또한 자명해 보인다. 피아골을 찾는 등산객과 관광객을 대상으로 여관을 운영함으로써 물질적 재화를 축적하고, 경제적 위신과 위력으로 앙갚음을 하겠다는 오가치의 생각은 상호 신뢰와 부조 속에서 공동체적 미덕과 생명력을 유지하는 마을로서는 커다란 재앙임이 틀림없다. 그리고 만화가 우려하는 바와 같이, 까치이모의 앙갚음은 자신에게 되돌아와 다시 앙갚음의 연쇄로 이어질 개연성이 다분한 것이다. 아마도 배달수가 예감한 '엄청난 비극'은 이와 같은 '앙갚음'의 악순환이었을 것이다. 그가 무참히 죽인 사람이 얼마나 많았던가.

그가 그의 죄값으로 인해 '앙갚음'을 받지 않기 위해서는 스스로 '죄닦음'을 할 수밖에 없다. 자신 때문에 무당이 된 어머니와 '은혜로운' 처자식을 버리고 그가 지리산으로 들어간 까닭은 이 '죄닦음'을 위해서이다. "너는 죄진 것 없는

겨. 시국이 죄제, 워찌 네가 죄인이냐?”(331)는 어머니의 말과 달리 그는 ‘시국’의 탓으로 죄를 전가하지 않을뿐더러, 자신의 ‘죄’를 망각하지 않는다. 피아골 단풍제에 어김없이 찾아오는 것은 지난날을 잊지 않기 위한 것이며, 그는 그렇게 “보이지 않는 속죄의 눈물”(331)을 흘렸던 것이다.

(마-1) 산은 해가 지면서 어둠 속에 숨을 거두었다가, 다시 해가 떠오르면 늘 새로운 모습으로 되살아났다. 배달수는 하루하루 그 산의 모습이 변하고 있는 것을 알고 있었다. …(중략)… 배달수는 어둠이 완전히 벗겨지자, 산의 모습은 방금 하늘에서 내려와 옷을 벗은 선녀의 모습처럼 너무 신비스러워 쳐다보기조차 두려웠다. 배달수는 경건한 자세로 마치 부처님 앞에 무릎을 꿇고 앉듯, 두 손을 합장하고 어둠 속에서 새로운 모습으로 깨어나고 있는 지리산을 쳐다보았다. 그는 지리산이 어둠과 함께 올라갔다가, 인간들 모르게 새벽에 다시 내려오는 것처럼 느껴졌다. 어둠 속에서 그 웅장하고 신비스러운 모습을 드러낼 때마다, “아, 지리산은 하늘로부터 내려오는구나. 하늘의 기둥처럼 지상에 내려오는구나”라고 생각하였다.(188～189)

(마-2) 배달수는 지리산의 어디에서고 산의 신령스러운 혼을 느낄 수가 있었다. 한여름 높은 산 양지쪽에 노랗게 피는 노랑꽃 만병초나, 독있는 미치광이 풀이며, 껍질이 매끌매끌한 황백색의 붉은 말뚝버섯, 장구밤이나 고욤을 쪼아먹으며 우는 개똥지빠귀새의 울음소리, 독이 많은 살모사, 지리산의 철쭉꽃에만 붙어 사는 긴꼬리제비나비, 갈참나무의 나무진을 빨아먹고 사는 들신선나비와, 떡갈나무 잎에 맺힌 아침이슬, 으름덩굴 밑의 잡초에서까지 때로는 두렵고 때로는 반가운 산신령의 그림자를 느낄 수가 있었다.

그러기에 그는 한부로 짐승을 잡거나 욕심껏 약초를 캘 수가 없었다. 그저 자신의 한 목숨 지탱할 만큼만, 산신령께 늘 죄스러운 마음으로 덫을 놓고 약초를 캐는 것이었다.(190)

(마-3) 꿀참나무숲을 지나자 붉나무며, 단풍, 구실잣밤나무, 물푸레나무, 자귀나무 등이 촘촘히 들어찬 잡목숲이 나왔다. 그는 산길을 추어오르면서도 붉게 물든 단풍나무를 볼 때마다 한참 동안씩이나 걸음을 멈추어 서서, 지리산에서 단풍

> 잎보다 더 붉은 피를 흘리고 죽어 간 수많은 사람들의 넋들을 생각했다. 6·25전쟁 때, 그 자신이 죽였던 사람들의 생각들도 머릿속에서 말라빠진 낙엽처럼 부스럭거렸다.
>
> 배달수는 약초를 캐거나, 토끼며, 오소리, 너구리 등 산짐승들을 잡기 위해 덫을 놓을 때마다, 지리산에 떠도는 수많은 중음신(中陰神) 혼령들의 소리를 들을 수가 있었다. 그 혼령들은 깊은 산의 고요한 정적 속에서 바람에 실려 들려왔다.(195)

> (마-4) 서초머리 배영감이 자기는 지리산의 일부라고 믿고 있었기 때문에, 때로는 그 지리산이 자신의 마음속을 들락날락할 수도 있을 것으로 생각하였다. 그의 마음의 산은 바로 지리산인 것이었다.(205)

(마)에는 배달수가 숙연하면서도 경외로운 마음 자세로 지리산을 바라보는 모습이 담겨 있다. 날마다 새로운 생명을 얻은 지리산이 선녀처럼 하늘에서 내려와 신비로운 자태를 드러내고, 하늘에서 내리뻗은 기둥처럼 웅장함 기품을 드러내고 있는 것이다. 그에게 지리산은 변화무쌍한 생명체이면서 또한 '하늘의 연속체'인 것이다. 특히 "아, 지리산은 하늘로부터 내려오는구나. 하늘의 기둥처럼 지상에 내려오는구나"라는 배달수의 생각은 자형적(字形的)으로 '무(巫)'[24]를 연상케 하는데, 삼라만상에도 신령(神靈)이 깃들어 있다는 샤머니즘적 혹은 정령신앙적 우주관이 그의 시선에 깔려 있음을 (마-2)에서 확인할 수 있다. 그는 풀, 곤충, 새, 뱀, 심지어 나뭇잎에 맺힌 아침이슬에서까지 "산의 신령스러운 혼"과 "산신령의 그림자"를 느끼고, (마-3)에서 볼 수 있듯이, 바람에 실려 온, 죽은 사람의 혼령인 중음신의 소리까지 듣는다.[25] 곧 그는 샤머니즘

24) 유동식은 무(巫)라는 한자가 천인융합을 상징하고 있다고 본다. 유동식(1978), 『민속종교와 한국문화』, 현대사상사, 59쪽 참조.

25) 김옥성은 기왕의 연구성과를 바탕으로, 샤머니즘의 '영(靈)'은 초자연적인 존재로서, 신적 존재인 신령(神靈), 사람의 영혼으로서의 생령(生靈)과 사령(死靈), 그리고 생물과 기타 삼라만상에 깃들고 있는 영혼이나 정령, 힘 등으로 매우 다양하고 유동적인 의미를 갖고 있다고 지적한다. 김옥성(2011), 「김소월 시의 샤머니즘 생태학적 상상력」, 『문학과 환경』 제10집 1호, 문학과환경, 39~40쪽 참조.

적 우주관 속에서 지리산을 초자연적 존재인 신령의 구현체이자, 사령(死靈)이 머무는 정령적 공간으로서 인식하고 있는 것이다.

우주만물에 정령이 깃들어 있는 배달수의 이러한 시선에는 생태학적 함의가 충만하다. 덫을 놓고 약초를 캐는 데에도 '죄의식'이 수반되는 까닭은 지리산의 모든 만물이 영적 가치를 지니고 있기 때문이다. 이렇듯 지리산을 바라보는 배달수의 경건한 시선에서 인간의 가치만을 중요시하며 자연을 대상화하는 인간중심주의(anthropocentrism)를 찾기란 쉽지 않다. 오가치에게 지리산이 관광객을 유인할 수 있는 관광 매력물로서의 대상이자 경제적 부를 축적할 수 있는 수단에 불과한 것이라면, 배달수에게 지리산은 외경심이 전제된 경배와 공존의 대상인 것이다. 특히 도구적이고 효용적인 관점과 무관하게 제각각의 방식으로 생명을 이어가는 곤충과 식물들을 (마-2)처럼 분류 없이 열거하거나, 숲을 이루는 개체들을 하나하나 호명하는 (마-3)은 지리산에서 죽은 익명의 민중들과 그 삶의 양태를 환기시킨다는 점에서, 만물에 대한 외경심이 과거 자신의 행동에 대한 속죄의식과 별개의 것이 아님을 엿볼 수 있다. 특히 "죄스러운 마음으로 덫을 놓"을 때마다 "중음신의 혼령들의 소리"를 듣고 있는 그의 모습에서 외경심에 수반된 참회의 태도가 명징하게 드러난다.

그리고 그의 정령적 생명 인식은, (마-4)에서 볼 수 있는 바와 같이, 자신을 지리산의 일부로서 여기며 산과 하나가 되는, 곧 정령과 사람을 일체로 인식하는 신인융합(神人融合)의 유기체적 우주관으로 확장된다.[26] 지리산 단풍이 더욱 붉어지는 까닭을 "피아골에서 죽은 원혼들의 한이 더 붉어"진 결과로 보는 배달수의 입장은 인간의 피가 단풍잎으로 환생하는, 다시 말해 삶과 죽음의 경계를 넘어 자연과 인간이 유기적으로 순환하는 생태학적 인식을 보여주는 것이다.[27] 죽어서 "피아골의 새"(334) 혹은 "쑥부쟁이나 철쭉꽃"(114)되고자 하는 그의 염원 또한 생사를 초월한 생명의 순환성과 자연의 공생성을 깨달은 결과라고 할 수 있다. 샤머니즘적 제의가 신령과 자연물을 섬김으로써 문제를 해결

26) 유동식(1987),『민속종교와 한국 문화』, 현대사상사, 59쪽 참고.
27) 임은희, 앞의 논문, 379쪽 참조.

하고 화해에 이르고자 하는 공생적 세계관에 바탕을 두고 있다는 점을 고려하자면,[28] 배달수가 피아골 단풍제에 해마다 참석하는 까닭은 "지리산에서 단풍잎보다 더 붉은 피를 흘리고 죽어 간 수많은 사람들의 넋"의 진혼과 해원을 위한 것이자, 그들과의 공생을 위한 것이라고 할 수 있다. 결국 그는 우주만물에 깃든 초자연적 생명에 대한 경외심 속에서, 그리고 그가 체득한 우주만물의 순환성과 공생성에 대한 믿음을 바탕으로 중음신들의 해한을 위한 죄닦음을 수행하고 있는 것이다.

샤머니즘적 우주관을 바탕으로 한 그의 생명에 대한 인식은 앞서 살펴본 오가치는 물론 김지숙의 그것과도 확연하게 대별된다. 김지숙은 배달수가 없는 피아골에서 삼 년여를 머물다가 그곳을 떠나고, 만화가 열 두 살이던 무렵에 다시 피아골을 찾아 그녀를 데리고 상경한다. 상경 이후 김지숙은 만화의 "핏발선 눈"(50)과 폭력적인 행동을 볼 때마다 기겁을 하며 만화에게 욕설을 퍼붓는다. 무당이었던 할머니를 빼닮은 그녀의 눈과, 진압군에게 기관총을 난사했던 배달수의 살인귀적 행동을 상기하며 매몰차게 그녀를 쏘아붙이는 것이다. 그리고 그녀는 만화가 중학교에 들어가자마자 의붓아버지와의 관계를 핑계로 만화를 하숙집에 맡기고, 만화의 대학 졸업 이후에는 남편 변사장의 비서를 시켜 생활비를 입금하는 방식으로만 만화와의 관계를 유지할 따름이었다. 경제적 후원만이 그녀의 유일한 역할이었던 것이다. 이러한 그녀의 태도는 남편 변사장의 태도와 궤를 같이하고 있다.

> (바) 그는 회사 사원에게나 집의 자녀들에게 "사람이나 동물이나 산다는 것 자체가 곧 싸움이다. 그러니 힘을 길러야 한다. 힘이 없으면 행복의 대열에 낄 자격이 없는 것이다"라고 늘 연설조로 강조하고 있는 터였다. …(중략)…
>
> "찐은 애완용이긴 하지만 사나운 개가 틀림없어. 한판 좋은 싸움이 될 거라구" 변사장이 침이 마른 목소리로 서둘렀다.

28) 임재해(2001),「전통 민속문화에 나타난 자연과 인간 –순환·공생·생극의 생태학적 논리」,『환경과 생명』제27집, 환경과 생명, 70쪽.

"그까짓 개새끼 한 마리 가지고 뭘 그리 망설여. 찐이 죽으면 내가 개값을 물어 줄게"

변사장은 찐의 죽음을 돈으로 보상해 주겠다는 거였다. 그는 매사를 힘과 돈으로 결정하려는 위인이었다. 만화는 마음속으로 그러는 변사장을 두려워하고 있었다. 만일 전쟁이 터져서 변사장 같은 사람이 싸움터에 나가서 부하들을 지휘하게 된다면 어찌되겠는가 싶어 섬칫섬칫 모골이 일어서곤 하였다.(82-83)

어느 날 만화가 자신이 기르던 애완견 '찐'을 데리고 방문했을 때, 변사장은 자신이 기르던 검은 고양이 '살로메'와 찐의 싸움을 권유한다. (바)에서 볼 수 있는 바와 같이, 약육강식의 논리를 인간의 삶에 적용시켜 행복을 승자의 특권으로 간주하는 변사장이다. 그에게 '동물싸움'은 우승열패의 사회진화론적 논리를 일상 속에서 검증하고, 그 '대가'로 돈 몇 푼을 치르면 되는 자못 행복한 소일거리였을 터이다. 변사장은 생태계 피라미드의 정점에 위치한 인간중심주의적 교만과, 인간 관계를 생태계의 질서로 치환하여 규정하는 자본의 위력, 그리고 생명조차 교환가능한 계량적 가치로 위계화하는 반생태적인 '지배 속성'[29]을 고스란히 드러내고 있는 것이다.

그리고 이렇듯 매사에 모든 것을 "힘과 돈"으로 해결하려는 그의 태도에 모골이 송연해짐을 느끼면서도 만화는 그 싸움에 응하게 된다. 결과는 변사장 고양이 살로메의 완승으로 끝나고, 만화는 홧김에 살로메를 내동댕이쳐 처참하게 죽이고 만다. 그 모습을 지켜보던 만화의 어머니는 "지 애비도 꼭 저년 모양

29) 사회 생태주의자인 머레이 북친(Murray Bookchin)은 자연의 지배가 인간의 지배로부터 비롯되며, 위계 질서와 지배에 대한 비판과 해체가 현 생태위기를 해결할 수 있는 유일한 길이라고 주장한다. 따라서 그는 권위의 거부, 국가에 대한 혐오, 상호부조, 권력 분산, 정치에의 직접 참여 등 아나키즘의 자연론적 사회관을 바탕으로 시장경제의 비도덕성과 기술의 반문화성을 비판한다. 방영준(2003),「사회생태주의의 윤리적 특징에 관한 연구-머레이 북친을 중심으로」,『국민윤리연구』제53집, 한국국민윤리학회 참조. 그리고 차봉준은, 북친이 간파한 바 있는, 생명의 가치를 심각하게 훼손하는 인간의 '지배 속성'에 주목하여 조세희 소설에 나타난 생태적 인간관계의 단절을 분석한다. 차봉준(2007),「조세희 소설의 생태학적 상상력 연구」,『현대소설연구』제34집, 한국현대소설학회, 170~173 참조.

으로 생사람을 쳐죽였을 것"(85)이라며 만화에게 또다시 경멸적인 욕설을 퍼붓는다. 동물싸움을 수수방관하던 그녀가 만화의 돌발적인 행동을 보며 내뱉은 욕설은, 풍요롭고 윤택한 생활을 보장해주는 변사장의 지배 속성에 그녀가 젖어 있음을 뜻하는 것이며, 동시에 변사장이 찐의 목숨을 "개값"으로 대체하려 하듯이 "온라인 예금통장"과 "어머니 노릇"(53)이 등가적 교환의 결과였음을 드러내는 상징적 사건에 다름 아니다. 곧 김지숙에게 만화와의 모녀관계는 '예금통장'으로 교환 가능한 것이며 그것만이 혈육으로서의 대가였던 것이다. 이런 측면에서 김지숙에게는 만화와 함께 공유하고 순환할 혈연적 기억 따위는 존재하지 않는다. 오가치의 기억이 복수의 빌미라면, 김지숙의 형해화된 기억은 망각의 흔적이자 내면화된 지배 속성의 결과인 것이다. 둘 모두는 시장 논리와 교환 원리를 그 바탕에 두고 있다는 점에서 반생태적이며, 이 점에서 배달수의 그것과 대별되는 것이다.

그리고 어머니 김지숙의 망각은 만화로 하여금 아버지에 대한 그리움과 궁금증을 증폭시키는 계기가 됨으로써 그녀의 귀향을 촉발한다. 그녀가 18년 만의 귀향에서 설월스님과의 만남을 통해 자신이 "순절한 의병의 후예"(119)임을 알게 되었을 때, 무당의 손녀로서의 부끄러움을 떨쳐버리고 '핏줄'에 대한 자긍심을 갖게 된다. 그의 조상들이 공적 역사을 통해 승인받(을 수 있)는 애국적 주체였다는 점에 자랑스러움을 느꼈던 것이다.

> (사) "영선이란 참혹하고 억울하게 죽은 사람의 넋을 말한답니다. 영선들의 한을 풀어주지 않으면 영선은 계속해서 영선을 부르게 되지요. 한 곳에서 사람이 계속 죽는 것은 그 때문이랍니다. 아마 피아골에는 한 맺힌 영선들이 들끓고 있겠지요. 언제 다시 새로운 영선들을 부르게 될지 모릅니다."(135)

그렇지만 그녀는 민지욱 기자를 만나 "지리산에 묻힌 억울한 죽음의 역사"(135)에 대해서 듣고는, "참혹하고 억울하게 죽은 사람의 넋"인 영선(靈仙)들을 떠올린다. 그녀가 어릴 적부터 피아골에서 듣곤 했던 뜻모를 아우성과 비

명이 정유재란·동학혁명·의병항쟁, 그리고 6·25전쟁 때 억울하게 죽어간 영선들의 울부짖음임을 알게 된 것이다. 이처럼 설월스님과의 대화를 통해 느꼈던 자긍심은 민지욱을 만남으로써 선조들의 "피맺힌 한"(135)과 "한맺힌 영선"에 대한 인식으로 변화되는데, 이 점은 각별한 의미를 지닌다. 할머니의 '붉은 눈'의 피내림을 받아 "영검스러움"(50)을 지녔을 뿐만 아니라 아버지 배달수처럼 유기체적 우주관을 지니고 있던 그녀가[30] 인간과 초자연적 존재들의 갈등과 부조화를 조절하면서 상호간의 화해를 유지하는 데에 주도적인 역할을 하는 샤먼(shaman)이자 영매(靈媒)로서의 자아를 깨달아가고 있기 때문이다. 또한 만화의 그러한 자각의 매개체 역할을 하고 있는 존재가 역사의식과 그 탐구열을 지닌 민지욱 기자라는 점은[31] 그녀가 역사적인 맥락에서 민중들의 수난사에 천착함으로써 그들의 해원을 추구할 가능성을 엿볼 수 있기 때문이다. 민지욱과의 거역할 수 없는 "운명의 덫"(177)을 예감한 만화가 "새로운 모험을 위해 미지의 땅으로 떠나는 기분"(177)으로 그에게 몸과 마음을 내맡기는 모습과, 피아골을 떠나지 않겠다는 그녀의 다짐은 그와 같은 그녀의 미래를 상징하는 삽화라고 할 수 있다. 이를 달리 말하면, 작가는 배달수의 샤머니즘적 우주관이라는 생태학적 지평 위에, 기자 신분의 민지욱이라는 인물을 매개로 만화에게 억울하게 죽어간 민중들을 삶을 복원하고 해원할 수 있는 역사적 시각과 영매로서의 역할을 부여하고 있는 것이며, 나아가 지리산에 유폐된 배달수의 속죄와 참회를 넘어설 수 있는, 기억의 사회화 혹은 역사화를 도모함으로써 중음

30) 만화의 다음과 같은 말을 통해 이를 확인할 수 있다. "피아골의 단풍이 유난히 더 붉은 것은 억울하게 떼죽음당한 혼령들의 피맺힌 한 때문일지도 모르죠. 지리산 세석평전의 철쭉이 육이오 때 죽은 이들의 넋이 붉게 피어난 것처럼 말예요."(136쪽)

31) 임동확은 문순태의 문학 세계를 움직여온 주요 축의 하나로서 '신문기자적 자세와 경험'을 언급한다. 작가 자신 또한 "기자와 작가는 사회와 역사, 인간 문제를 포괄적으로 다룬다는 점에서는 동일하다. 그러나 전자가 있는 현실을 그대로 드러내야 하는 데 그치다면, 후자의 경우 그걸 재창조해 보여준다는 점에서 다르다. 하지만 내게 있어, 기자생활은 좋은 소설을 쓰기 위한 좋은 토대이자 환경"이었음을 토로한 바 있는데, 이는 작가의 역사적·사회적 현실 정향성을 유추할 수 있는 대목이다. 임동확, 「미래의 역사를 여는 전초작업으로서 고향찾기」, 이은봉 외 엮음, 앞의 책, 295~299쪽 참고.

자와 영선들의 진혼과 해원을 추구하고 있는 것이다.[32]

결국 이렇게 보자면, 작가 문순태는『피아골』에서 정령적 생명 인식 위에 역사적 시각을 지닌 영매로서의 역할을 접목시켜 인물들을 성격화하고 서사화함으로써, 생태학적 함의가 충만한 샤머니즘적 우주관과 영적 자아관을 동인으로 삼아 민족적 갈등과 상흔을 화해와 해한으로 이끌고자 했던 것이다.

Ⅳ. 나가며

지금까지 살펴본 바와 같이『피아골』에 등장하는 인물들은 민족 혹은 민중이라는 숭고한 이념의 노예이거나 국가라는 정체(政體) 앞에 포박된 하수인은 아니다. 응징과 절멸의 대상으로서의 실체적 악은 더더욱 아니었던 것이다. 단지 전쟁의 목적도 모르는 채 명분도 찾지 못한 채 전쟁의 소용돌이에 휘말려 생존을 위해 맹목적으로 싸워야만 했던 인물들이다. 전쟁의 참화 속에서 생존을 위해 좌우익을 넘나들 수밖에 없었던 민중들의 시련만이 펼쳐져 있을 따름이다. 그렇지만『피아골』은 인간의 생존 본능 속에 음험하게 잠복하고 있는 잔인성과 냉혹함을 대량 살상이라는 참혹한 파국으로 사건화함으로써 전쟁의 폭력성과 부당성을 고발하는 한편 생존 본능에 음험하게 잠복되어 있는 생명 경시 태도도 놓치지 않았다.

전쟁이 끝난 후 배달수는 지리산을 초자연적 존재인 신령의 구현체이자, 사령이 머무는 정령적 공간으로 인식한다. 그는 샤머니즘적 우주관을 바탕으로 모든 생명체를 경배와 공존의 대상으로 바라보고, 나아가 삶과 죽음의 경계를 넘어 자연과 인간이 유기적으로 순환하는 생태학적 시선으로 우주 만물을 바라봄으로써 과거 자신의 죄를 참회하고 있었던 것이다. 또한 배만화는 민지욱

32) 주디스 허먼은 심리적 외상을 준 사건이나 사고를 철저히 기억해서 다시는 그런 일이 없도록 하는 기억의 해법이 제대로 된 해법이며, 외상으로 파괴되었던 인간 공동체의 의미를 되살리게 된다고 지적한다. 주디스 허먼, 최현정 옮김, 앞의 책, 6쪽.

기자를 통해 정유재란에서 6·25전쟁으로 이어지는 '죽음의 역사'를 인식함으로써 지리산에서 억울하게 죽어간 영선들의 존재를 자각하게 되고, 이들의 해원을 예비하고 있는 것이다. 곧 작가는 아버지 배달수의 정령적 생명 인식과 그의 딸 배만화의 역사적 인식과 영적 자각을 통해 중음자와 영선에 대한 속죄와 해원을 시도하고 있는 것이다. 이는 『피아골』에서 시도되고 있는 화해와 해한이 샤머니즘적 세계관에서 연원하고 있다는 점을 의미하는 것으로서, 곧 해한의 동인이자 기제를 규명하였다는 점에서 본 논문의 의의가 있다.

참고문헌

1. 단행본

김복순(2002),「이병주의『지리산』론-'지식인 빨치산' 계보와『지리산』」, 민족문학사연구소 현대문학분과 편,『1970년대 장편소설의 현장』, 국학자료원.

유임하(1998),『분단현실과 서사적 상상력-한국현대소설의 분단인식연구』, 태학사.

이은봉 외 엮음(2005),『고향과 한의 미학』, 태학사.

손 호머, 김서영 옮김(2006),『라캉 읽기』, 은행나무.

주디스 허먼, 최현정 옮김(2012),『트라우마』, 열린책들.

2. 학술논문

강성률(2006),「빨치산에 대한 극단적인 두 시선-〈피아골〉과 〈남부군〉」,『내일을 여는 역사』제26집, 서해문집, 214~221쪽.

박명림(2006),「전쟁에서 평화로, 다시 생명과 인간으로」,『한국사 시민강좌』제38집, 일조각, 259~286쪽.

박성천(2008),「문순태 소설의 서사 구조 연구-한의 극복양상을 중심으로」, 전남대 박사학위논문.

방영준(2003),「사회생태주의의 윤리적 특징에 관한 연구-머레이 북친을 중심으로」,『국민윤리연구』제53호, 한국국민윤리학회, 285~308쪽.

임은희(2008),「문순태 소설에 나타난 생태학적 인식 고찰」,『우리어문연구』제30집, 우리어문학회, 363~400쪽.

전수평(2012),「빨치산 문학 연구 :『남부군』,『지리산』,『태백산맥』을 중심으로」, 순천대 석사학위논문, 2012.

조구호(2011),「문순태 분단소설 연구」,『한국언어문학』제76집, 한국언어문학회, 351~372쪽.

조구호(2007),「현대소설에 나타난 '지리산'의 문학적 형상화와 그 의미」,『어문론총』제47집, 한국문학언어학회, 225~249쪽.

차봉준(2007),「조세희 소설의 생태학적 상상력 연구」,『현대소설연구』제34집, 한국현대소설학회, 163~179쪽.
최창근(2005),「문순태 소설의 '탈향/귀향 : 서사 연구」, 전남대 석사학위논문.
한순미(2014),「용서를 넘어선 포용」,『문학치료연구』제30집, 한국문학치료학회, 165~195쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

문순태의 『피아골』에 나타난 생태학적 상상력

문순태의 작품 세계는 '고향'과 '한'으로 집약된다. 그리고 '고향'과 '한'을 추적할 때 만나게 되는 것이 6·25전쟁이다. 그의 여러 작품들이 분단 소설의 범주에서 논의되는 것은 이 때문이다. 본 논문은 '빨치산 문학'의 계보를 잇고 있는 『피아골』을 대상으로 작품의 저변에 깔려 있는 생태학적 상상력을 고찰하고자 하였다. 이를 위해 먼저 Ⅱ장에서는 작중 인물들의 이념성 여부와 그 지향 등을 작가의식과 관련지어 검토하였으며, Ⅲ장에서는 배달수의 생명 인식과 배만화의 해원의지 등에 투영된 생태학적 상상력을 논구하였다.

Ⅱ장에서는 배달수를 중심으로 『피아골』에 등장하는 인물들이 단지 생존만을 위해 전쟁에 참여하고 있는 무이념적 인물임을 살펴보았다. 배달수가 빨치산이 되거나 집안군이 된 배경에는 제주도 양민 학살을 거부한다는 인도적·민족적 명분도, 빨치산의 비인간성과 악마성에 대한 경멸 따위도 존재하지 않는다. 이뿐만이 아니라 그에게는 공산주의나 민주주의 따위의 사상적 고민도 존재하지 않는다. 그가 전쟁의 소용돌이 휩싸여 빨치산과 군경 양측에게 각각 총부리를 겨눌 수밖에 없었던 까닭은 오직 총을 갖고 싶다는 욕망과 생존 본능 때문이었다. 이처럼 이 작품에는 이념과 무관하게 좌우익의 극한적 대척점에서 그 경계를 넘나들며 생존을 위해 분투하는 인물군상들의 위태로운 삶과 생존 본능만이 전경화되어 있다. 그렇지만 작가는 배달수가 자행한 두 차례의 참혹한 학살을 사건화함으로써 그의 무이념적 성격과 생존 본능 속에 타자의 생명을 경원시하는 태도가 음험하게 잠복되어 있었음을 간과하지 않는다.

그리고 Ⅲ장에서는 전쟁 후 배달수가 지리산을 초자연적 존재인 신령의 구현체이자, 사령이 머무는 정령적 공간으로 인식하는 태도를 확인할 수 있었다. 그는 샤머니즘적 우주관을 바탕으로 모든 생명체를 경배와 공존의 대상으로 바라보고, 나

아가 삶과 죽음의 경계를 넘어 자연과 인간이 유기적으로 순환하는 생태학적 시선으로 우주 만물을 바라봄으로써 과거 자신의 죄를 참회하고 있었던 것이다. 또한 배만화는 민지욱 기자를 통해 정유재란에서 6·25전쟁으로 이어지는 '죽음의 역사'를 인식함으로써 지리산에서 억울하게 죽어간 영선들의 존재를 자각하게 되고, 이들의 해원을 위한 의지를 밝히고 있다. 곧 작가는 아버지 배달수와 그의 딸 배만화를 통해 샤머니즘적 우주관과 자아관을 제시함으로써 속죄와 해원을 추구하고 있는 것이다. 이는 작가가 일관되게 추구해온 화해와 해한이 샤머니즘적 세계관에서 연원하고 있다는 점을 의미하는 것으로서, 곧 해한의 동인이자 기제를 규명하였다는 점에서 본 논문의 의의가 있다.

주제어 : 문순태,『피아골』, 분단소설, 생태학적 상상력, 샤머니즘

호남문화연구 57 : 89~127
전남대학교 호남학연구원

임진왜란 직전 전라좌·우수영의 철쇄설치

The Cheolsoae installed by Jeollajwasuyeong and woosuyoung shortly before Imjin war

송 은 일*
Song, Eun-Il

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 전라좌수영 철쇄의 설치과정과 배경
1. 철쇄설치 과정
2. 철쇄설치 배경
Ⅲ. 전라우수영의 철쇄설치 진위여부
Ⅳ. 맺음말

| Abstract |

This paper presents an investigation into the process and backgrounds of Cheolsoae by Jeollajwasuyeong shortly before the Imjin war and the truth about the installation of Cheolsoae by Jeollawoosuyeong.

The study first examined the procurement site and method of necessary materials, installation process, construction process, size, and duration of installation that Jeollajwasuyeong needed to install Cheolsoae. The materials needed to install Cheolsoae include stone, wood, and iron. The prorement site of stone materials was Seonsaengwon where there was a national collection site of stone materials during Joseon. It today spans across Daereuk, Soreuk, and Wol Islands in Shinpung-ri, Yulchonmyeong, Yeosu City. The procurement site of wooden materials was current Song Island in Dolsan-eup where there used to be a national cultivation site of pine trees during Joseon. Iron was supplied from current Bonggang-dong, Yeosu City where there used to be Sacheolso of Jeollajwasuyeong. Under the supervision

* 전남대학교 이순신해양문화연구소 연구실장

of military officers that belonged to Jeollajwasuyeong, masons, village foremen, and Sucheol, Sacheol Chuiryeon, and Picheol heads collected stone, wooden and iron materials, respectively. Collected in those ways, stone, wooden, and iron materials were transported to the construction sites to Hyeoseon, which was the warship of Jeollajwasuyeong under the control of its military officers.

The process of Cheolsoae equipment consists of coiling and chaining Cheolsoae, building stonework, and hanging Cheolsoae. Wooden materials were used to coil or chain Cheolsoae. It is difficult to clearly depict their structures or forms, but it is estimated that they might have been similar to Makgae that was used to pull boats or fishing nets onboard. Stone materials were used to fix the wooden materials that coiled Cheolsoae and build stonework around the wooden materials. Such an equipment seems to have been installed on both the shores with a bar of iron chained across it. As for the size of construction, the length of Cheolsoae was approximately 300m or longer; the stonework that was build to fix wooden materials that coiled Cheolsoae was 10m×10m×10m; and the duration of construction must have been at least three months.

The study also examined the backgrounds of Cheolsoae installation by Jeollajwasuyeong. Admiral Lee Sun-shin installed Cheolsoae in Jeollajwasuyeong mainly to defend the headquarters of Jeollajwasuyeong from the Japanese invaders after the incidence of Sonjukdo, which caused immense damage to the districts under the control of Jeollajwasuyeong shortly before the Imjin war as the Japanese invaders attacked Joseon people at Sonjukdo. The Cheolsoae was also installed to integrate fishing boats into the warship fleet shortly before the Imjin war and to reinforce the naval forces. In addition, it was installed to relieve the anxious state of people and soldiers of the naval forces and further guarantee their safe and sound living based on the Sancheonbibo and Euprakbibo ideas of feng shui to reduce social anxiety.

Finally, the study examined the truth about the Cheolsoae installation by Jeollawoosuyeong and the time of its installation. The circumstantial evidence that Cheolsoae was in operation at the Battle of Myeongnyang

was discovered at many different places. When those historical materials were put together with the arguments of Japanese scholars, it is very likely that Cheolsoae was installed at the time of Battle of Myeongnyang. It is also estimated that the Cheolsoae that was used at the Battle of Myeongnyang had been already installed before the battle and also the Imjin war. Some of the Cheolsoae equipments installed during the time must have been damaged over time, and Kim Eok-chu seems to have repaired them by the order of Admiral Lee Sun-shin after he was appointed as Jeollawoosusa.

Key words : Cheolsoae, Battle of Myeongnyang, Jeollajwasuyeong, Jeollawoosuyeong, Lee Sun-shin, Kim Eok-chu, feng shui

Ⅰ. 머리말

철쇄유적은 바다를 가로질러 설치한 철과 석재·목재 등으로 제작한 조선시대 수군의 군사시설물이다. 이것은 침입해 오는 적선의 船底를 걸어서 저지하거나 침몰시키는 기능이 있다고 한다. 이 철쇄유적은 조선시대 전라좌수영 본영의 관문에 위치한 현 여수의 종화동(종포)에서 돌산읍 우두리 사이와 전라우수영 본영의 관문에 위치한 현 해남의 화원반도와 진도사이(울돌목 또는 명량해협)에 각각 1곳이 설치되어 있었다고 전해지고 있다.[1] 현재 이것은 그 흔적을 찾아보기 쉽지 않지만 당시 수군의 동향과 군사시설에 대한 정보 등을 알아볼 수 있는 중요한 유적이다.

그동안 이 유적은 바다를 가로질러 설치했었던 군사시설물이라는 것과 명량대첩 때 승전요인으로 작용했었다는[2] 특수성 때문에 세인들의 관심이 지대했었다. 그런데도 불구하고 아직까지 이에 대해서는 이렇다 할 연구 성과조차 없는 실정이다. 소규모이면서 현재 그 유적의 흔적을 찾기 쉽지 않으면서도 이와 관련된 기록이 거의 전무하다시피 하는 등의 이유로 연구자들의 눈길을 끌지 못했던 탓일 게다. 그렇지만 이 철쇄가 임진왜란 당시 중요한 역할을 했었다는 것을 생각한다든지 지역주민의 삶, 그리고 수군조직 내지는 수군사를 알아볼 수 있는 중요한 단서가 된다는 사실을 떠올릴 때 그처럼 철쇄유적을 소외시키기만 하는 게 과연 올바른 일인지는 의문이다. 따라서 이제라도 철쇄유적에 대한 전반적인 내용을 밝히는 노력이 가해져야 하는 것이 마땅하다고 생각되는 것이다. 비록 영세한 자료일망정 당시의 상황에 비추어 조심스럽게 음미하다 보면 미흡하나마 철쇄유적을 이해하는 데 필요한 기초적인 사실 정도는 드러내는 게 가능하지 않을까 여겨진다. 이 글에서는 이러한 점에 유의하여 다

1) 『난중일기』 1592년 3월 9일 및 27일; 〈八道總論 全羅道〉, 『擇里志』; 〈一道擧義諸公事實〉, 『湖南節義錄』 卷2 下 壬辰義蹟; 〈金億秋〉, 『李忠武公全書』 卷16 附錄 同義錄.

2) 전라우수영의 울돌목에 설치했었다는 철쇄는 명량대첩 당시 조선수군이 승전하는데 중요한 역할을 했었다고 전해지고 있다.

음과 같이 논의를 전개하고자 한다.

우선 전라좌수영의 철쇄설치 과정부터 다루어 보기로 할 것이다. 여기서는 이 시설물을 설치하기 위한 공정을 비롯하여 이 공사에 투입되었던 재료들 즉 철, 목재, 석재 등을 어떠한 장소에서 누구에 의해 어떻게 조달했었던 것인가에 대한 부분을 검토하도록 할 것이다. 이어서 전라좌수영의 철쇄가 언제 그리고 어떠한 장소에 설치되었는가를 알아 볼 것이다. 다음으로 전라좌수영의 철쇄설치의 배경에 대해서 알아보도록 하겠다. 여기서는 우선 전라좌수영에 철쇄와 같은 특수한 군사시설물의 필요성을 절감하게 된 이유가 어디에 있었을까를 다루어 보겠다. 다시 말해 이순신이 왜 철쇄를 설치해야 한다고 생각했을까를 꼼꼼이 따져보려고 하거니와 이로써 임진왜란 직전 전라좌수영의 철쇄를 설치하게 이른 배경을 파악할 수 있을 것으로 기대한다. 여기서 한 가지 밝혀두고자 하는 것은 이 글에서 전라우수영 역시 전라좌수영과 같이 철쇄설치 과정과 배경 등에 대한 부분을 다루어야 마땅하나 이와 관련된 사료를 전혀 찾을 수 없고 또한 전라우수영의 철쇄설치 과정과 배경도 전라좌수영과 유사했었을 것이라 생각되어 논의의 대상에서 제외했다는 것이다. 마지막으로 전라우수영의 철쇄설치의 진위여부부터 살펴보도록 하겠다. 그동안 전라우수영 관할지역 명량해협(울돌목)의 철쇄설치 진위여부는 끊임없이 제기되었다.[3] 그러나 전라

3) 전라우수영의 철쇄설치 진위문제를 제시한 견해는 상당히 많다. 그러나 기왕에 그것에 대한 견해를 선별해 보면 대략 3가지 정도로 압축할 수 있겠다. 이중에서 대표적인 견해의 내용을 보면 다음과 같다. 첫째, 철쇄설치를 거의 기정사실화 한 견해가 있다. 여기서는 우선 임진왜란 직전 전라좌수영에 철쇄가 설치되었다는 여러 기록을 통해 볼 때 당시 명량해협에는 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 높다는 견해가 있으며(조원래(1987), 「壬亂海戰 勝因과 全羅沿海民의 抗爭」, 『鳴梁大捷의 在照明』, 83~84쪽), 다음으로 철쇄설치와 관련된 여러 사료들을 예시하면서 명량대첩 당시 명량해협에 철쇄가 설치되었다는 사실을 인정한 견해가 있다(노기욱(2013), 「이순신의 수군정비와 명량해전」『지방사와 지방문화』 제16집 2호, 역사문화학회, 90~91쪽). 둘째, 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 낮다고 보는 견해가 있다. 이 견해를 보면 이순신이 삼도수군통제사로 재임용되고 함대를 인수한 후 명량대첩 이전까지의 정황을 보면 철쇄를 설치할 시간적 여유가 없었을 것이라는 것, 당시 정황으로 보면 철쇄가설 가능성은 없지만 혹여 철쇄가 설치되었다고 가정한다면 명량대첩 이전에 설치되었어야 하는데 이를 증명할 만한 기록이 없다는 것, 그리고 철쇄기록을 담고 있는 사료들이 신빙성이 부족하다거나 설화내용 등이 포함

우수영의 철쇄설치 진위문제를 제기한 내용들은 임진왜란과 명량대첩 등에 대해 논의를 진행하면서 잠깐 언급한 것으로 철쇄설치와 관련한 본격적인 연구성과가 아니라는 점에서 그 한계가 분명히 있다고 생각한다. 여기서는 이러한 점에 유의하여 전라좌수영의 철쇄설치 기록은 물론이고 전라우수영의 철쇄설치 유관자료와 명량대첩 전·후 정황 등을 연계하여 전라우수영의 철쇄설치가 사실이었는지의 여부를 밝혀보고자 한다.

이상의 내용을 통해 미흡한 대로 임진왜란 전·후 설치되었다고 생각되는 전라좌·우수영의 철쇄유적을 이해하는 데 필요한 기초적인 정보라도 얻어지기를 바라는 마음 간절하다.

Ⅱ. 전라좌수영 철쇄의 설치과정과 배경

1. 철쇄설치 과정

임진왜란 직전 전라좌도수군절도사(이하 전라좌수사라고 함)로 부임한 이순신은 임전태세에 만전을 기하였다. 그러한 과정에서 이순신이 특별이 관심을 쏟은 것은 돌격용 특수전함이었던 거북선과 철쇄설치였던 것으로 보인다. 이러한 사실을 바탕으로 이번 절에서는 철쇄를 설치하기 위해 필요한 재료의 조달처 및 조달방법과 설치과정·공정·규모·시기 등을 알아보려고 한다. 다음의 내용을 살펴보자.

A-1) 이봉수가 선생원 채석장에 가보고 돌아와서, 벌써 큰 돌 17개에 구멍을 뚫었다고 보고 하였다(『난중일기』 1592년 1월 11일).

되어 있다는 이유 등을 들어서 명량해협에 철쇄가 설치되었을 가능성을 부정하였다(이민웅(2006), 『임진왜란 해전사』, 청어람 미디어, 231~232쪽). 셋째, 철쇄가 설치되었을 가능성에 대해 유보적인 견해가 있다. 여기서는 철쇄를 설치하여 일본 군선을 격침시켰다는 설이 전해온다고 소개하면서 이에 대한 진위여부는 좀 더 연구되어야 한다고 하였다(趙成都(1987), 「鳴梁海戰研究」, 『鳴梁大捷의 在照明』, 101쪽).

-2) 성 밑에 사는 토병 박몽세가 석수로서 선생원 채석장에 가서 돌을 뜰 때 사방 이웃의 개들에게까지 피해를 끼쳤기에 곤장 80대를 때렸다(『난중일기』 1592년 1월 16일).
-3) 저녁에 쇠사슬을 박을 구멍 뚫은 돌을 실어오도록 배 4척을 선생원 채석장으로 보냈는데 김효성이 거느리고 갔다(『난중일기』 1592년 1월 17일).
-4) 철쇄를 걸어 매는 데 쓸 크고 작은 돌 80여개를 실어 왔다(『난중일기』 1592년 2월 2일).
-5) 새벽에 철쇄를 꿰는 데 쓸 긴 나무를 베어 오는 일로 이원룡에게 군사를 인솔시켜 돌산도로 내보냈다(『난중일기』 1592년 3월 9일).
-6) 아침을 일찍 먹은 뒤 배를 타고 소포로 가서 철쇄를 가로 매는 일을 감독하고 하루 종일 기둥나무 세우는 것을 보았다. 그리고 거북선에서 대포 쏘는 것을 시험했다(『난중일기』 1592년 3월 27일).

위 기록은 이순신이 임진왜란 7년 전쟁 중에 직접 기록한 『난중일기』의 내용이거니와 철쇄설치와 관련된 기록의 전부라 할 수 있겠다.

A-1)의 내용을 보면 전라좌수영의 군관 이봉수의 보고에 의하면 채석장에서 채석을 위해 큰 돌에 구멍을 17개나 뚫었다는 것이다. 이 돌을 채석하는 이유는 -2)에 나타나는 바와 같이 철쇄를 걸어 매는 데 쓰기 위한 것이었다. 다음 -3)의 내용을 보면 이순신은 이원룡에게 군사를 인솔시켜 철쇄를 꿰는 데 쓸 긴 나무를 베어오도록 명령하였던 것으로 나타난다. 이 나무는 사료 -4)에 나타나듯이 철쇄를 고정시키거나 감아두는 기둥으로 사용하였던 것이 거의 확실해 보인다.

이상의 내용을 보면 철쇄를 설치하는 데 소요된 재료는 철을 비롯하여 석재와 목재 등이 필요했었던 같다. 그렇다면 이러한 재료들은 어떠한 장소에서 누가 어떠한 방법으로 조달하였던 것인가.

첫째, 이 재료들의 조달처부터 알아보도록 하겠다. 우선 석재를 보면 위 사료 A-1)에서 나타나듯이 석재 채취 장소가 선생원이었다고 하였다. 선생원은 현재 여수시 율촌면 신풍리 부근이다. 이 신풍리에는 대륵도·소륵도·월도라는

섬이 있는데, 이 섬들은 조선시대 축성 등의 공사를 하는 데 필요한 석재를 조달하는 장소로 알려져 있다. 현지 조사결과 그 흔적이 그대로 남아 있어 그것이 거의 기정사실임이 확인 되었다. 이를 보면 이곳은 전라좌수영에서 직접 관할하는 국영 석재채취장이었을 가능성이 매우 높다.[4] 전라좌수사였던 이순신은 철쇄설치를 계획하고 이 공사에 필요한 석재를 조달하기 위해 중앙정부의 허락을 득한 후[5] 국영 석재채취장이었던 선생원 주변 대륵도·소륵도·월도 등에 전라좌수영 소속 석수들을 보내 석재채취를 지시했었던 것으로 보인다. 그러한 연후에 석재채취 진행여부를 알아보기 위해 이봉수라는 인물을 선생원에 보내 확인토록 하였던 것이다.

다음으로 목재 조달처를 알아보겠는데 위 사료 -5)를 보면 돌산도에서 벌채를 해왔었던 것으로 나타난다. 돌산도는 현재 여수시 돌산읍으로 1984년 경에 연륙된 섬이다. 그런데 여기서 한 가지 궁금한 것은 당시 목재를 조달했었던 장소가 구체적으로 어딘가 하는 것이다. 당시 목재 등을 채취하기 위해서는 중앙정부에 보고한 후 관문에 의거 시행했다는 사실을 상기해 봤을 때 목재 역시 특정한 장소에서 채취했을 것임이 분명하다. 이와 관련하여 조선시대 목재를 배양·관리하였던 국영 의송지 내지는 선재처 등에 주목해보고자 한다.

조선정부는 건국초기부터 목재를 확보하기 위해 여러 가지 노력을 기울였으며,[6] 그 일환으로 세종 30년(1448)에 연해지방의 300여 곳의 島嶼와 串에 목

4) 조선시대에 목재는 국가에서 특정한 장소에 의송지 내지는 선재처 등을 지정하여 관리하였고 이 지역에서 목재를 채취하기 위해서는 조선 정부의 허락을 받아야 했었다(송은일(2010), 「조선시대 전라좌수영의 군선 목재 관리와 조달」『해양문화연구』 제4집, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 138~139쪽). 석재 역시 특정한 장소에 석재채취장을 지정하여 국가에서 운영하였을 가능성이 있어 보이는데, 전라좌수영의 관할지역의 선생원 일원이 그러한 장소였던 것으로 생각된다. 현재에도 이 지역 주변 여러 곳이 석채채취장으로 사용되고 있음은 참조할 일이다.

5) 조선시대에는 정부가 지정한 봉산은 물론이고 私養山에서도 벌목할 때는 반드시 정부의 허락을 받아야 했는데 이는 세종 6년(1424)에 왕명에 의해 병조에서 松木養成·兵船守護條件을 마련하면서부터 그 단초가 되었다(『세종실록』 권24 세종 6년 4월 임술; 『세조실록』 권24 세조 7년 5월 정유). 석재 역시 목재와 마찬가지로 채취할 때에는 중앙정부의 허락을 득해야 했을 것이다.

재조달을 위해 의송지라는 명목으로 수많은 지역을 선정하여 발표하였다.[7] 이때 전라도지역에 지정된 의송지는 93곳으로 전국에서 가장 많았으며, 이렇게 지정된 의송지는 임진왜란시기까지 그 장소가 그대로 유지되었다.

그렇다면 철쇄를 설치할 당시 즉 임진왜란 직전 이순신이 주둔하고 있었던 전라좌수영 관할 지역 내 의송지는 어느 곳에 지정되었던 것인가. 당시 전라좌수영 관할 지역은 순천부·낙안군·보성군·흥양현(현 고흥군)·광양현 등 5곳의 군현이 있었고 사도진(현 고흥군 영남면 금사리)·방답진(현 여수시 돌산읍 군내리)·여도진(현 고흥군 점암면 여호리)·녹도진(현 고흥군 도양읍 봉암리)·발포진(현 고흥군 도화면 내발리) 등 5곳의 수군진이 있었는데 이를 이른바 5관 5포라고 부르기도 한다. 이 5관 5포 내에 지정된 의송지로는 순천도호부에 금오도·송도·장성포곶·경도 등 5곳이, 낙안군에 장도·용두곶 등 2곳이, 보성군에 초라도 1곳이, 흥양현에 판곶·주포곶·우두곶·망지곶·황산곶·장암곶·박길곶·이로도·협도·정도·사도·경죽도·사포곶·가라포·수덕도·유주산·소흘라곶·말개도·팔영산·천등산·성두곶 등 24곳이 있었다. 이들 의송지 중에서 순천부 행정관할 지역이었던 송도는[8] 현재 돌산(도)읍 군내리 관할지역의 섬으로 예로부터 소나무 배양지로 알려져 있었던 곳이기도 하다.[9] 따라서 이순신이 철쇄설치용 재료인 목재를 채취하기 위해 이원룡과 군사들을 보냈던 장소는 구체적으로 돌산도의 송도였을 가능성이 거의 확실해 보인다. 그리고 목재 벌채 역시 전라좌수사 이순신의 지시에 의해 이루어졌음은 물론이다.

마지막으로 鐵의 조달처를 살펴보도록 하겠다. 철쇄설치 관련 자료에 의하면 철을 어느 장소에서 채취했던가에 대해서는 전혀 언급이 없다. 때문에 철의 조달처를 알아보기가 쉽지 않다. 그렇지만 유관자료를 종합하여 살피다 보면

6) 조선정부가 목재확보를 위해 여러 가지 노력을 기울인 이유는 관아건물 신축이나 전선의 건조 및 改槊을 위해서였다.
7) 『세종실록』 권121 세종 30년 8월 경신.
8) 조선시대 전라좌수영이 존재했었던 여수지역은 행정구역상 순천도호부 소속이었다.
9) 이상 조선시대 전라좌수영 관할지역 소나무 배양지인 의송지에 대해서는 송은일, 앞의 논문, 129~131쪽 참조.

이에 대한 해답을 구하는 것이 불가능하지만은 않을 것 같다. 이와 관련하여 우선 전라좌수영에 관한 내용을 담고 있는 『호좌수영지』의 전라좌수영 고지도에 나타난 '沙鐵'이란 지명에 주목한다. 사철이란 지명은 철의 생산내지는 제(취)련과 관련된 장소임이 분명해 보인다.[10] 이 고지도상에 나타난 사철이란 지명의 장소는 현재 여수시 봉강동 일대에 위치한 구봉산줄기 동쪽 능선 아래쪽으로, 현 진성여자고등학교 바로 아래 주변부라 할 수 있겠다. 구전에 의하면 임진왜란 당시 이 곳에서 채취한 사철은 인근 봉산동 일대에 존재했었던 사철소로 옮겨와 무기 등을 제작하였다고 한다. 사철소로 알려진 현 여수시 봉산동 3통 3반과 4반 일대는 지금도 주민들이 '새철'이라고 부르고 있으며, 제련과정에서 발생하는 슬래그(쇠똥)와 내화돌 등을 쉽게 발견할 수 있다. 이 곳은 조선시대 전라좌수영 관할 지역에서 거의 유일하게 철을 생산했었던 장소였던 것으로 보이며, 따라서 철쇄를 설치했었을 당시 철은 바로 이 사철소에서 조달했었을 것이다.

이상 철쇄설치를 위해 필요했던 석재·목재·철 등이 어느 장소에서 조달하였던 것인가에 대해서 살펴보았다. 이제 두 번째로 이러한 재료들은 누가 채취하여 어떠한 방법으로 운반했었던 것인가에 대해서 알아보도록 하겠다.

우선 석재채취에 동원된 인물들의 계층과 관직 등에 대해서 알아보도록 하겠다. A-1)의 내용을 보면 이봉수라는 인물이 선생원 채석장에 가서 석재채취 진척여부를 확인하고 있음을 알 수 있겠다. 여기서 이봉수라는 인물이 어떠한 관직을 가지고 이러한 업무를 보았는지 알 수가 없다. 다만 이순신이 근무할 당시 전라좌수영의 군관들은 이순신의 특급 참모로서 전투참여는 물론이고 공문서 전령의 발송·접수, 정찰과 감찰, 그리고 군기 보수 및 군량확충 등 군수업무, 축성, 군선건조 등의 업무를 담당하였다고 하니[11] 아마 이봉수라는 인물

10) 『호좌수영지』 幕府條에 의하면 전라좌수영에는 沙鐵吹鍊匠이 10명, 水鐵匠이 37명 皮鐵匠이 3명 등이 있었던 것으로 나타난다.

11) 김덕진(2008), 「임진왜란시기 전라좌수영 군관의 출신과 역할」 『해양문화연구』 창간호, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 113~131쪽.

은 전라좌수영의 이순신 휘하 군관이었을 가능성이 매우 높다.[12] 그렇다면 석재채취 작업에 직접 참여했었던 인물들은 어떠한 계층이었을까. 이와 관련하여 -2)의 성 밑에 사는 토병 박몽세라는 석수가 선생원 채석장에 가서 석재를 채취할 때 민가에 피해를 끼쳐 그 죄값으로 곤장 80대를 맞았다고 하는 기사가 참조된다. 이 기록에서 박몽세의 석재채취 작업은 시기상으로 보아 철쇄설치를 위한 것이었다고 생각되며, 그가 민가에 피해를 끼쳤다는 사실을 알게 된 것은 이봉수가 석재채취 진척여부를 확인차 선생원으로 출장나갔을 당시였을 것이다. 여하튼 이 박몽세는 토병과 석수라는 두 가지 임무를 맡고 있었던 것으로 나타나는데, 여기서 토병은 토군 또는 토착군병 등으로 부르기도 하며, 임진왜란 당시 鮑作·私奴·寺奴 등과 함께 여러 가지 형태의 수군병력으로 편성되어 전라좌수군이 해전에서 승리를 하는데 일익을 담당하였다. 이 토병은 임진왜란 당시 전라좌수사 이순신이 "장건하고 활 잘쏠 뿐 아니라 배를 다루는 기술에 능한 군사들이라고 극찬을 아끼지 않을 정도로 활약이 대단하였다.[13]

다음으로 목재채취에 동원되었던 인물들의 계층과 관직 등에 대해서 알아보겠다. 위 사료 -5)를 보면 전라좌수사였던 이순신은 이원룡에게 군사를 이끌고 돌산도에 가서 철쇄를 꿰는데 사용할 긴 목재를 벌목해 올 것을 명령하였다고 한다. 여기에 등장하는 이원룡이란 인물이 어떠한 직책을 가졌는지는 정확히 알 수 없다. 그런데 『난중일기』 내용에 의하면 이 시기 전라좌수영에서 필요한 목재를 벌채할 때에는 그 통솔자가 군관이었던 것으로 나타난다.[14] 따라서 목재 벌채 통솔자였던 이원룡 역시 전라좌수영 소속 군관이 아니었나 싶다. 목재 채취통솔자 이원룡이 군관이었다면 목재를 직접 채취했었던 인물들은 어

12) 임진왜란 두 달 전에 전라좌수영 본영 뒤편(현 여수 진남관 뒤편 종고산 정상)에 북봉(봉화대)을 석재로 쌓았던 일이 있었는데 이 일을 이봉수가 주도하기도 하였다(『난중일기』 1592년 2월 4일).

13) 〈陳倭情狀〉, 『李忠武公全書』 卷2.

14) 『난중일기』에 의하면 송덕일·김응겸·황득중 등이 목재채취의 통솔자 역할을 했었던 기록이 등장하는데(『난중일기』 1594년 1월 24일 : 1595년 11월 27일 : 1597년 10월 30일), 이들은 모두 전라좌수영 소속 군관이었던 것으로 파악된다.

떠한 계층이었을까? 위 사료에서 보면 이원룡이 군사들을 이끌고 목재를 채취하러 갔다고 되어 있다. 이 기록으로만 보면 군사 즉 수군들이 직접 목재를 채취했었다고 생각할 수 있겠다. 하지만 당시 전라좌수영에서 목재를 벌채할 때에는 의례 군선건조 전문 목수였던 耳匠들을 대동하는 것이 일반적이었다.[15] 이를 보면 여기에 등장하는 군사들이란 수군만을 한정하는 것은 아니고 전라좌수영에서 役을 맡고 있는 이장을 포함한 모든 사람들을 지칭하는 것이 아닐까 생각한다. 따라서 당시 직접 목재를 벌채했었던 계층은 이장들이었다고 보는 것이 보다 합리적이라고 여겨진다.

마지막으로 철을 채취하는데 동원되었던 인물들의 계층과 관직 등에 대해서 다루어 보겠는데 이와 관련된 직접적인 자료가 없어 이를 알아보기가 쉽지 않다. 다만 전라좌수영에는 水鐵匠 37명, 沙鐵吹鍊匠 10명, 皮鐵匠 3명 등 철을 채취하고 제련하는 역을 맡고 있었던 인물들이 있었던 것으로 나타남으로[16] 이들이 철을 채취했었던 것은 아닌가 한다. 그리고 당시 철을 채취하거나 운반하는 모든 일을 통솔하였던 계층이 전라좌수영 소속 군관이었다는 사실을 감안하면 이 철쇄설치에 필요한 철을 채취할 당시 통솔자는 석재·목재 채취 때와 마찬가지로 전라좌수영 소속 군관이었을 것이다.

이상 철쇄설치에 필요한 재료(석재, 목재, 철)들을 채취하는데 동원된 인물들의 계층이나 관직에 대해서 알아보았다. 그렇다면 이러한 재료들은 누가 통솔하여 어떠한 방법으로 운반하였던 것인가. 이와 관련하여 위 사료 -3)을 주목해 본다. 위 사료내용을 보면 철쇄설치용 석재를 운반하기 위해 전라좌수사였던 이순신이 김효성을 통솔자로 하여 선생원에 배 4척을 보냈다고 되어 있다. 이곳에 등장하는 김효성이란 인물에 대해서는 정확히 알 수가 없다. 다만 이 시기 전라좌수영에서 철이나 목재를 운반할 때는 통솔자는 대부분 군관이었던 것으로 나타난다는 것이다. 예를 들어본다면 이순신 휘하 군관이었던 송희립이 목재운반을,[17] 그리고 황득중이 무기제작용 철을 운반하였던[18] 것 등

15) 『난중일기』 1594년 1월 24일 : 1595년 11월 27일 : 1597년 10월 30일.
16) 〈幕府〉, 『湖左水營誌』.

이 그러한 사례들이다.[19] 이를 통해 보면 김효성은 전라좌수영 소속 군관이었을 가능성이 매우 높다.

여하튼 여기서 석재를 운반해올 도구로 배를 보냈다고 되어 있는데 이 배는 전라좌수영의 군선이었을 것이다. 당시 전라좌수영에는 주력전선이었던 판옥선과 전선 같은 대형 전투선에 하나씩 따라 붙는 從船인 협선 그리고 어선의 일종이었던 포작선 등이 있었다.[20] 따라서 당시 석재운반용 배는 주력전선인 판옥선보다는 판옥선의 종선이었던 협선이나 어선의 일종이었던 포작선 중에서 사용되었던 것으로 판단된다.

이와 같이 석재는 군관의 통솔아래 전라좌수영 소속 군선으로 운반하였다. 이를 보면 목재나 철을 운반할 때에도 그 통솔자는 군관이었을 것으로 생각되며, 운반 역시 전라좌수영 군선이 동원되었던 것으로 생각된다. 목재 채취 장소가 섬지역(돌산도 송도)이였다는 점과 철을 채취하고 제련했었던 장소가 해변이었다는 것, 그리고 철쇄를 설치했었던 장소 역시 해변이었다는 것과 육로가 해로보다는 상당히 먼 거리였다는 점, 그리고 철의 양이 거의 10만근에 가까웠다는 점, 이 시기에 목재나 석재 등을 운반할 때에는 전라좌수영의 군선으로 이용하는 것이 보통이었다는 사실 등을 감안하면 그렇게 생각된다는 것이다.

이상의 내용에서 살펴본 재료의 채취장소, 여기에 동원되었던 인물들의 계층 그리고 운반방법 등은 철쇄설치를 위한 1차적인 공사 공정인 셈이다. 철쇄설치를 위한 재료들은 이러한 과정을 거쳐 공사현장에 도착한 후 이제 본격적

17) 『난중일기』 1596년 8월 20일.

18) 『난중일기』 1596년 2월 18일.

19) 목재를 운반할 때에는 군관이 통솔을 하는 경우가 대부분이지만 때로는 전라좌수사 바로 아래 직급인 우후나 전라좌수사가 직접 통솔하는 경우도 있었다. 『난중일기』 1594년 1월 27일 : 1593년 6월 20일.

20) 임진왜란이 발발하자 전라좌수군은 전라좌수영 본영으로부터 옥포해전이 기다리고 있는 거제 앞바다를 향하여 출동하였는데, 이때 전라좌수군(5관 5포)의 함대는 판옥선 24척, 협선 15척, 포작선 46척이었다. 이를 보면 임진왜란 직전 철쇄를 설치할 당시 전라좌수영에는 판옥선, 협선, 포작선 등이 배치되어 있었던 것으로 보인다.

으로 철쇄설치 공사에 사용되었던 것이다. 이제 본격적으로 철쇄설치 공사 공정을 살펴보기로 하겠는데, 앞에 제시한 사료들을 토대로 보면 이 공사는 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는 장치 설치, 석축쌓기, 철쇄 걸어매기 등 3공정으로 나누어 볼 수 있겠다.

철쇄를 감아두거나 잡아 매어두는 장치 재료로는 목재가 사용되었던 것으로 보인다. 이는 당시 이순신이 하루 종일 철쇄를 가로 매는 일을 감독하면서 기둥나무를 세우는 것을 보았다고 하는 사실에서(A-6) 짐작할 수 있다. 이것이 어떠한 형태였는지는 정확히 알 수 없지만 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는데 사용되었던 장치였을 것으로 판단되기 때문에 배를 끌어당기거나 어선에서 그물을 끌어당길 때 쓰는 막개와[21] 유사한 장치가 아니었나 싶다. 여하튼 이러한 장치를 고정시키기 위해서는 그것의 주변부위에 축대를 쌓았을 것이다. 위 사료에서 선생원에서 채취한 석재가 구멍이 뚫렸다거나 철쇄를 걸어 매기 위한 것이었다는 내용은(A-3, A-4) 이 같은 사실을 입증한다 하겠다. 이렇게 철쇄를 걸어 매기 위한 장치를 설치한 이후에 철쇄를 걸어 매는 작업이 진행되었을 것이다. 이 철쇄는 바다를 가로질러 걸어 매어졌기 때문에[22] 감아두거나 잡아매어두는 장치와 이를 고정시키기 위해 쌓았던 석축은 양쪽 해변에 각각 1개소씩 설치했다고 볼 수 있다.

철쇄공사는 이상과 같은 공정에 의해 완성되었다고 생각되는데, 그렇다면 이 철쇄를 설치하는 데 소요된 공사기간과 규모는 어느 정도였을까. 우선 공사 소요기간부터 알아보자. 이 철쇄설치를 하기 위한 공사를 처음 시작했었던 시기는 정확히 알 수가 없다. 그런데 위 사료 A-1)의 내용에서 1592년 1월 11일 이봉수가 선생원 채석장에 가봤더니 큰돌 17개에 구멍을 뚫었다고 하는 내용은 이 철쇄설치를 위한 작업이었기 때문에 적어도 1592년 1월 11일 이전 어느

21) '막개'는 배를 끌어당기거나 어선에서 그물을 끌어당길 때 쓰는 도구인데, 조선시대에도 배나 그물 등을 끌어당길 때 막개를 사용했었다고 한다(이순신역사연구회(2006), 『이순신과 임진왜란』 4, 비봉출판사, 306쪽).

22) 〈附錄 行錄〉, 『李忠武公全書』 卷9.

시기 즈음에 철쇄설치 공사가 시작되었다고 생각된다. 그리고 철쇄설치 공사가 종결된 시점은 이순신이 아침 일찍 배를 타고 소포로 가서 철쇄를 가로 매는 일을 감독하고 하루 종일 기둥나무 세우는 것을 보았던 1592년 3월 27일 즈음이 아닌가 싶다. 이를 보면 철쇄설치 공사기간은 최소 3개월 정도 걸렸다고 봐야 할 것이다.

다음은 공사규모를 살펴보겠는데, 이것은 당시 공사가 시행되었던 장소부터 알아볼 필요가 있다. 철쇄가 설치되었다는 장소는 위 사료 A-6)에서 나타나듯이 전라좌수영 본영 바로 앞 소포였던 것으로 나타난다. 이 소포는 현재 여수시의 종화동으로 일명 종포라고 부르기도 한 지역이다. 이 종화동에서 바다 건너 어느 지역으로 철쇄를 걸어 매었는지 정확히 알 수는 없지만 아마 양쪽 해안 중에 가장 가까운 곳이었을 것으로 생각된다. 이 곳을 찾아보면 현 여수시 종화동 298-6번지 해변지점에서 바다 건너 돌산읍 우두리 776번지 해변지점이라고 할 수 있겠다. 이 양 지역의 거리는 약 300m 정도이다. 이를 토대로 한다면 당시 철쇄 길이는 최소 300m 이상이었을 것이다. 이 정도의 거리에 철쇄를 매달았다면 철의 양이 상당히 소요되었을 것으로 보인다. 예를 들어 철쇄의 지름이 1~2cm 정도였다면 약 74~150t(약 13~26만근) 정도 양의 철이 소요되며, 이 철쇄를 타원형 같이 고리형식으로 만들어 연결했을 경우 이것보다 배 이상의 철이 소요된다. 그리고 철쇄의 무게가 이 정도였다면 이것을 감아두거나 잡아 매어두는 장치를 고정시키는 석축도 상당히 큰 규모였을 것으로 보인다. 이와 관련하여 1992년 해군사관학교 충무공해전유물발굴단에서 철쇄설치 유적을 조사하기 위해 현 여수시 종화동 해안과 돌산읍 우두리 사이에 가장 가까운 양쪽 해안부분의 해중 탐사를 실시한 결과 수심 10m 지점에서 석축을 발견하였다고 하는데, 이 것이 당시 철쇄를 감아두거나 잡아 매어두는 장치를 고정시키기 위해 쌓은 석축이 아닌가 싶기도 하다.[23] 만약 이 석축이 그 같은 용

23) 구전에 의하면 현 여수시 종화동 즉 거북선대교 바로 아래에는 1900년도 초반까지 철쇄설치 흔적이 남아있었다고 한다. 해군사관학교 충무공해전유물발굴단(1992), 『남서해안 연안 해전유물(전함, 고대한선)의 문헌조사 및 육상탐사』, 36~37쪽·84쪽.

도로 설치되었던 석축의 일부였다면 석축의 높이는 수면 위까지 올라와야 함으로 그 높이가 10m가 넘었을 것이며 넓이도 그 이상 되었을 것이다.[24] 위 사료에서 석재를 운반하기 위해 1회에 군선 4척을 보냈던 사실과 그 외에도 여러 번 군선을 보냈던 정황이 나타나는 것은 석축이 적지 않은 규모였다는 사실을 짐작케 하는 대목이다. 해상에서 이정도의 공사는 현재에도 쉽지 않는 공사로 당시 토목공사의 수준이 어느 정도였는지 가늠하가 어렵지 않다.

이상 철쇄를 설치하기 위해 필요한 재료의 조달처 및 조달방법과 설치과정·공사기간·규모 등을 살펴보았는데, 여기서 한 가지 짚고 넘어갈 것은 이 공사에 필요한 모든 비용은 전라좌수영 자체적으로 마련하는 게 원칙이었다는 것이다.[25] 이제 철쇄설치 배경을 다루어보도록 하겠는데 이는 장을 달리하여 살펴보도록 하겠다.

2. 철쇄설치 배경

이번 장에서는 철쇄설치 배경과 경위에 대해서 살펴보기로 하겠다. 여기서는 자료의 한계상 전라좌수영에 한정해서 살펴보는 것으로 전라우수영의 그것을 가름하고자 한다.

주지하는 바와 같이 여수의 전라좌수영을 포함한 돌산·순천·고흥·보성·해남지역은 해상교통의 요지로서 고려 말부터 조선전기에 이르기까지 왜구에 의해 극심한 피해를 입고 있었다. 이러한 상황 하에서 선조 20년(1587) 전라좌수영 관할 녹도수군진 앞바다에 왜적이 침입하여 전라좌·우수영과 물론이고 조선조정에까지 극도의 긴장감을 고조시키는 대사건이 일어났는데 이른바 손죽도사건이 바로 그것이다. 이 사건의 전개는 선조 20년 1월말 경부터 시작되는데 당시 일본 규수의 五島와 平戶島 출신인들이 탄 왜선 두어 척이 전라좌수영의 관할 하에 있는 흥양 녹도(현재 고흥 녹동) 수군진 앞바다에 출몰하였다.

---

24) 당시 석축의 규모는 가로 10m×세로 10m×높이 10m 정도 되었을 것으로 생각된다.

25) 〈全羅左水使在任時移報錄〉, 『全羅左水營啓錄』, 咸豊 원년(哲宗 2년) 8월 16일; 『各司謄錄』 20, 全羅道篇 3, 14쪽; 변동명(2010), 『여수해양사론』, 전남대학교출판부, 330쪽.

당시 녹도수군진 지휘관이었던 만호이대원은 자신의 휘하장졸들을 이끌고 출동하여 그들을 격파하였다. 그런데 수일이 지난 2월 1일 경 왜선 18척이 재차 전라좌수영의 관할 지역인 손죽도에 침범하였다. 이에 전라좌수영 관할 녹도만호 이대원은 손죽도 해상에서 왜적과 전면전을 펼쳤다.

그러나 이대원의 녹도만호군은 막강한 전력을 앞세운 왜적의 대군을 저지하지 못하고 대패하였으며 이대원은 전투 중에 전사하게 되었다. 왜적은 손죽도의 승기 여파를 몰아 이웃의 선산도를 약탈한 후 납치한 백성들을 왜선에 태우고 연해를 돌아다니다가 강진의 가리포첨사수군진(현재 완도)까지 넘어갔다. 이들의 공격으로 가리포수군진은 주둔지를 점령당하여 병선 4척을 탈취당하고 이 수군진의 지휘관이었던 첨사 이운은 왼쪽 눈에 화살을 맞고 퇴각하고 말았다. 이 사건으로 인해 당시 아군의 피해는 장졸 포함 천여 명이나 잃었을 정도로 막대했고 주민들은 왜적들에게 닥치는 대로 살해당하였으며, 한편 수백명이 납치되어 외국에 팔아넘겨질 정도로 참혹하였다. 이런 상황 하에서 조선조정은 준 전시 상황에 접어들 정도로 긴박하게 움직였다. 한마디로 손죽도사건은 조선조정은 물론이고 호남지방의 민심동향에 미친 여파가 심대했다고 할 수 있겠다. 왜적들이 만행을 저지른 곳을 현재 현지인들이 지금까지도 무구장터라고 부를 정도이니 당시의 상황과 민심의 패배의식 및 불안감이 어느 정도였는지 가늠하기 어렵지 않다.[26]

손죽도사건 이후에도 왜적들은 전라도 연해안을 단속적으로 침범하여 노략질을 일삼고 있었다. 이러한 상황 하에서 1591년 1월 이순신이 전라좌수영의 전라좌수사로 부임하기에 이른다.

이순신은 전라좌수사로 부임하기 전 전라좌수영 관할 하에 있었던 흥양의 발포수군진 지휘관(1580) 내지는 전라도 감사의 조방장(1589) 등을 역임하여 전라도 지역에 침입한 왜적들의 실태는 물론이고 수군의 방비상태 등을 정확히 파악하고 있었을 것이다. 특히 자신이 부임하기 전에 일어났던 손죽도사건

26) 이상 손죽도사건에 대해서는 김덕진(2008), 「李大源과 鄭運, 그리고 雙忠祠」, 『해양문화연구』 제2집, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 44~52쪽 참조.

의 전개과정에 대해서도 익히 알 고 있었다고 생각된다. 손죽도사건은 이전 왜적들의 침범 때와는 매우 다른 성격을 지녔다고 할 수 있다. 우선 이전에 침입한 왜적들이 침입할 때는 대부분 여타 수군진에서 멀리 떨어진 외양의 섬지역에서 노략질을 하는 경우 많았다. 그러나 이 손죽도사건 때에는 일선 수군진지를 직접 공격하였다는 사실이다. 이 사건은 민심의 동요는 차치하더라도 전라도 지역의 수군진이 왜적의 직접 공격 대상이었다는 사실은 각 수군진 특히 왜구의 주요통로지역에 배치되었던 전라좌수영을 비롯하여 그 관할 수군진들을 긴장시키기에 충분한 것이었다.[27] 이러한 사실을 일찍이 파악한 이순신은 부임한 직후 왜적 방비책의 일환으로 전라좌수영 본영 입구의 해수로상에 철쇄를 설치하게 되었던 것이다.

다음으로 철쇄설치는 임진왜란 직전 어선을 군선으로 편입하거나 수군들을 충당하기 위한 배경에서 이루어졌다고 할 수 있을 것 같다.

임진왜란 직전 조선의 수군은 해상방어에 기본이 되는 수군병력조차 확보하지 못하고 있는 실정이었다. 성종 때 이미 군역의 포납화가 실시되어 番上·入番의 군사를 代立·放歸시키는가 하면 정부가 代立價를 公定하기까지 하였고 지방수령이나 병사·수사가 유방대상자에게 군포를 거두면서 자의로 군역을 면제시키는 放軍收布가 공공연히 행해지고 있었기 때문이었다.[28] 이렇게 되자 해상방위를 전담한 수영에도 수군병력을 보유하지 못하여 정기적으로 실시되는 수군의 수조훈련을 당해서는 군사를 임시 고용하여 형식적인 훈련에 그칠 뿐이었다. 육군에 비하여 훨씬 고역이었던 수군은 군역 자체가 世傳되어 더욱 큰 문제점을 안고 있었다. 『경국대전』이 규정한 대로 육상의 번상·留防正兵이 1년에 4번 교대하면서 3개월씩 복무한 데 비하여 수군은 2번 교대에 6개월씩을 복무하는 과중한 군역을 맡고 있었다. 이 뿐만 아니라 수군은 조운·둔전·궁궐수축·축성 등 온갖 잡역에까지 동원 사역됨으로써 이로 인한 수군역

27) 손죽도사건은 풍신수길이 정권을 잡은 후 조선 침략을 감행하기 위한 예비전의 성격이 강하였다고 한다(〈壬辰記事〉, 『隱峯全書』 6).

28) 陸軍本部(1967), 『韓國軍制史』(近世朝鮮前期篇), 201~253쪽.

의 기피와 유망현상이 두드러지게 나타나고 있었다.[29] 그리하여 다소 부유한 자들은 군적을 작성할 때부터 뇌물을 주어 모두 빠져 나가고 약한 자들만이 남았다가 결국 이들도 유망함에 따라 마침내 기본 병력을 채울 수 없게 되었던 것이다.[30] 수군병력이 이러한 상태이고 보면 군선의 보유현황도 그에 못지않았던 것 같다. 임진왜란이 일어 난 직후 전라좌수영과 그 관할하의 5관 5포 군선 모두를 합하여 판옥선 24척, 판옥선의 종선인 협선이 15척에 불과했음은[31] 이를 입증한다.

이 같은 실정 하에서 전라좌수사로 부임한 이순신은 수군 모집과 군선 척수를 늘리는 작업에 박차를 가했던 것 같으며, 이를 위해 광양만에서 순천만으로 진행하는 길목에 위치하여 선박들의 출입이 많은 전라좌수영 본영 관문 해로상에[32] 철쇄를 가로질러 매어놓고 출입하고 있는 어선들과 어부들을 파악하여 유사시를 대비하여 수군병력과 군선을 충당하였던 것으로 생각된다. 임진왜란 직후 전라좌수군이 경상도해역의 왜군을 저지하기 위해 출전을 하였을 당시 어선이었던 鮑作船 46척이 동원되었던 사실이나[33] 임진왜란 해전에서 일정한 거처없이 해상을 떠돌며 고기잡이를 하는 鮑作들이 다수 수군조직의 하부구조를 이루었다는 사실은[34] 이와 관련하여 주목할 일이다.

이상 살펴본 바와 같이 철쇄설치는 왜적으로부터 전라좌수영 본영을 방어하기 위한 차원과 어선과 어부들을 파악하여 군선과 수군에 충당하기 위한 배경에서 비롯되었다는 사실을 알 수 있었다.

---

29) 방상현(1987), 「朝鮮初期 水軍制度史 硏究」, 경희대 박사학위논문, 86~97쪽.

30) 이상 조선초기 수군의 군역문제와 관련해서는 조원래(1993), 「임진왜란과 全羅左水營」 『全羅左水營의 역사와 문화』, 정문사, 25~26쪽 참조.

31) 〈玉浦破倭兵狀〉, 『李忠武公全書』 卷2 狀啓1.

32) 철쇄가 설치되었던 전라좌수영 입구는 여수시의 내항과 돌산도 사이에 위치하고 있는데 광양만에서 여수만과 순천만으로 이어지는 지름길이다. 이 해로를 이용하지 않으면 남북으로 길게 뻗어 있는 돌산도를 우회하여야 하며 따라서 이 해로는 광양 남해쪽에서 여수·순천지역으로 통하는 중요한 길목인 것이다.

33) 〈玉浦破倭兵狀〉, 『李忠武公全書』 卷2 狀啓1.

34) 조원래, 앞의 논문, 28쪽.

그런데 철쇄를 축조하였던 것이 단순히 왜적을 방어하거나 어선과 어부들을 파악하여 군선과 수군에 충당하기 위한 목적에 한정되었을까 하는 것이다. 결론부터 말하자면 그렇지 않다는 것이 필자의 소견이다. 이에 대해서는 다음의 내용을 보면 알 수 있을 것이다.

철쇄를 설치하였던 장소인 현 종화동 해변과 바다건너 돌산읍 우두리 해변 사이는 폭이 약 300m 정도이다. 때문에 왜선이 이 지역으로 침입한다고 해도 해로 양쪽 가장자리에서 적을 저지하는데 그리 큰 문제는 되지 않는다. 이 지역은 철쇄장치를 설치하지 않았다고 해도 천연적으로 왜적의 침입을 방어하기가 편리한 지형적 특징을 지니고 있다. 이런 지형적 특징은 이 해로를 출입하는 선박들의 통제도 용이하게 할 수 있다. 다시 말해 철쇄를 설치하였던 장소는 왜침의 방어는 물론이고 여타 선박 출입 통제가 용이한 천연의 요새지역이라고 할 수 있겠다. 따라서 왜적의 침입이 용이하지 않은 지역이다. 그리고 철쇄장치가 침입하는 왜적의 전선을 어느 정도 저지할 수 있을지도 의문시 된다. 왜냐하면 여러 척의 왜선이 동시에 돌입했을 때 300m 이상 가로질러 매달아 놓은 철쇄장치가 과연 그 힘을 견디어 낼 수 있을까 하는 생각이 들기 때문이다.

철쇄를 설치하였던 주변 여건이 이와 같고 한편으로 철쇄장치 기능에 대한 의구심마저 들기 때문에 철쇄 설치는 단순히 왜선의 침입을 저지하거나 선박 통제의 목적만을 가졌다고 단정 짓기는 어렵다고 생각된다. 그렇다면 철쇄를 설치했었던 데에는 또 다른 목적이 있었다고 보여 지는 데 철쇄를 설치했었던 장소나 인근 전라좌수영 본영과 그 주변 지형의 형태 등을 고려해 봤을 때 그것은 아마 민간신앙인 풍수와 관련되어 있는 것은 아닐까 여겨지는 것이다.

철쇄를 설치했었던 장소는 동쪽 바다로 전라좌수영 관문에 위치에 있다. 철쇄 장치를 설치했었던 장소는 전라좌수영 본영에서 직접 관장할 수 있는 위치에 있으며 어찌 보면 전라좌수영 本營의 부속 축조물이라고 할 수 있겠다. 따라서 철쇄장치가 풍수와 관련이 있다는 것은 실질적으로 전라좌수영의 풍수와 직접적인 연관이 있다는 것의 다름 아닌 것이다. 그러므로 이제부터 전라좌수

영의 형국을 살펴보면서 철쇄장치가 풍수적으로 어떠한 의미를 지니고 있었던 것인가 에 대해서 알아보도록 할 것이다.

풍수지리의 이론을 토대로 한다면 전라좌수영이 존재했었던 현 진남관은 四神砂가 잘 갖추어진 곳이라 할 수 있다. 전라좌수영의 뒤에는 현무에 해당하는 종고산이, 앞쪽은 주작에 해당하는 장군도와 돌산도가, 왼쪽은 청룡에 해당하는 마래산과 그 줄기가, 오른쪽은 백호에 해당하는 장군산과 남산 그리고 구봉산으로 이어진 산맥이 그것이라 할 수 있겠다.

그런데 풍수에서 사신사 못지않게 중요하게 여기는 것이 물과 水口이다. 풍수적 관점에서 전라좌수영을 중심으로 한 수구는 철쇄를 설치하였던 동쪽의 수구(이하 東水口라고 함)와 전라좌수영 남쪽 900m 정도 지점에 있는 장군도와 예암산 사이 서쪽의 수구(이하 西水口라고 함)가 존재한다고 할 수 있을 것이다.[35] 수구란 명당수가 합해져서 밖으로 나가는 곳을 의미한다. 다시 말해 물줄기가 모여 흘러나가는 어귀가 바로 수구인 것이다. 이중환의『택리지』복거총론에 의하면 수구는 꼭 닫힌 듯해야 좋은 명당이라고 하였다. 수구가 좁게 잘 짜이면 그 안의 명당에 좋은 기가 쌓인다는 것은 이를 두고 하는 말이다. 이러한 지역은 습도가 일정하고 방풍이 잘되어 항상 기후 조건이 쾌적하다. 또한 명당수가 명당안의 농경지를 윤택하게 해주기 때문에 생산물이 풍부하다. 한간에 청룡과 백호가 서로 입을 맞추고 있다하여 수구라는 이름이 지어졌다는 설도 있다. 수구가 좁게 짜여 있다는 것은 청룡과 백호가 좌우에서 잘 감싸고 있다는 것의 다름 아니며, 이러한 수구를 지닌 지역은 외부에 노출되지 않으며 외적으로부터 방어가 유리할 뿐만 아니라 심리적으로도 편안한 느낌을 준다. 반대로 수구가 벌어져 있으면 물은 그만큼 쉽게 빠져 나간다. 이러한 경우 명당 안의 기후 조건이 수시로 변하여 농경지가 윤택할 수 없다. 또한 외부에 노출되기 때문에 외적의 침입이 쉬우며 심리적으로 불안하다. 이런 곳에 자리를 잡으면 평화롭지 못하다.[36] 이를 토대로 하여 전라좌수영과 그 주변을

35) 전라좌수영 전방(남쪽방향) 지형 형태는 중앙에 장군도와 돌산도를 중심으로 동서방향에 강과 유사한 좁은 해로가 형성되어 있다.

풍수적 입장에서 살펴보면 다음과 같다.

전라좌수영의 명당수는 장군산과 종고산 사이에 흐르는 물줄기(현 연등천)와 지금은 도시화로 사라졌지만 예전에 존재했었던 종고산과 마래산 사이로 흐르는 물줄기라고 생각한다. 이 지역을 풍수적으로 해석하면 이 두 계곡에서 흘러나오는 물이 합쳐져서 흘러나가는 수구가 있어야 명당이라고 할 수 있다. 그런데 전라좌수영 지역은 수구가 동수구와 서수구로 나누어져 있는 형국이다. 즉 청룡과 백호의 입맞춤이 제대로 합치되지 못하고 두 입이 서로 분리되어 있는 형국인 것이다. 따라서 당시 이 지역은 풍수적으로 물줄기가 쉽게 빠져 나가는 것은 물론이고 외부에 노출되기 때문에 심리적으로 불안감을 느끼게 하고 한편으로는 외적의 침입이 쉬운 곳이 되는 것이다. 동수구 부분에 철쇄장치를 설치하였던 이유는 그 같은 수구의 형국을 보완하기 위한 조치로서 풍수에서 말하는 산천비보 내지는 읍락비보 풍수의 흔적이라 할 수 있지 않을까 생각한다. 이와 관련하여 순천 선암사 입구의 홍교와 강선루가 선암사 양쪽 계곡에서 흘러나오는 명당수의 합수지점의 수구를 보완하기 위해 설치했다는 견해가 있는데[37] 철쇄장치의 경우도 같은 맥락에서 이해해도 되지 않을까 여겨지기도 한다.

이상 철쇄설치 배경이 풍수의 읍락비보 및 산천비보와 관련이 있었음을 살폈다. 그렇다면 이순신이 철쇄장치를 설치하게 된 것은 왜침의 방어 목적 및 어선을 군선으로 편입하거나 수군들을 충당하기 위한 목적 외에도 풍수적인 측면을 고려했다고 할 수 있겠는데 그가 철쇄장치를 설치하는 데 있어 이러한 것까지 염두에 둔 이유가 어디에 있었을까. 앞에서 살펴본 바와 같이 전라좌수영 관할 지역에는 왜구의 침입이 자심하였다. 여기에 더하여 임진왜란 직전에 일어났던 손죽도사건은 조선조정이 준전시 상황에 접어들 정도로 긴박하게 전개되었다. 특히 이 사건의 전개과정에서 나타난 특징 중에 하나는 왜구들이 예

36) 이상은 김두규(1998), 『우리땅 우리풍수』, 동학사, 192~194쪽 참조.

37) 이상 풍수에 관련해서는 김두규, 같은 책, 191~194쪽; 김광언(1993), 『풍수지리』, 대원사, 8~17쪽 참조.

전과 달리 수군진을 직접 공격하였다는 것이다. 수군진이 왜적의 직접 공격을 당하였다는 사실은 민심의 동요는 물론이고 수군진에서 복무하고 있었던 장졸들의 심적인 불안감은 이전에 비해 배가되었을 것이다. 이와 관련하여 이순신은 당시 백성들 중에는 겁쟁이들이 많아 바람 소리만 들려도 놀라 흩어져 도망가기 바쁘다고 하였으며 수군들 역시 겁을 내어 싸우러 나가지 않으려 하는 폐단이 많았다는 사실을 술회하였다.[38] 이 내용을 보면 당시 백성들이나 수군들이 받고 있었던 심적 불안감이 어느 정도였는지 감지하고도 남음이 있는 것이다. 당시 백성들의 민심과 수군들의 심리적 상태는 매우 불안한 상태였던 것 같으며, 이에 따라 전라좌수영을 비롯한 여타 지역사회는 불조화와 갈등의 상태가 팽배해졌을 것으로 판단된다. 여기에 더하여 이 시기에는 왜적 풍신수길이 조선을 침략하리라는 것이 세상에 회자되면서 사회는 더욱 불안한 상태로 이어졌을 것이다.

이러한 상황 하에서 전라좌수사로 부임한 이순신은 그 같은 사회적 분위기를 인식하고 이를 극복하기 위해 여러 가지 방안을 모색했었던 것 같다. 그 결과 군선 및 수군의 확충과 왜구의 침입을 방어하는 군사적 목적도 달성하고 한편으로 백성들의 평안을 가져올 수 있다는 민간신앙적 요소가 담겨있는 풍수의 산천비보 내지는 읍락비보 사상을 앞세워 철쇄장치를 설치했었던 것은 아닌가 하는 것이다.[39] 이와 관련하여 이순신이 전라좌수영 관할 수군진(방답진)을 시찰할 당시 그곳의 지형지세를 자세히 들여다보면서 앞으로의 형국을 예상했었던 사실은 참조할 일이다.[40]

---

38) 〈條陣水陸戰事狀〉『李忠武公全書』卷3 狀啓2.

39) 이와 관련하여 전통시대 풍수사상이 창업 왕조의 면모를 일신하고 민심을 새롭게 하려는 차원이나 사회적 불안함을 해소시키는데 이용되었을 가능성이 높다는 사실은 주목할 부분이다. 최길성(1989),『한국민간신앙의 연구』, 계명대학교 출판부, 223~229쪽.

40) 이순신은 전라좌수영 관할 수군진이었던 방답진을 방문하였을 당시 그곳의 지형지세를 살펴보면서 "따로 떨어져 외롭고 위태한 섬이라 사방으로 적을 받게 되었다"고 언급했었다.『난중일기』1592년 2월 27일.

Ⅲ. 전라우수영의 철쇄설치 진위여부

임진왜란을 전후하여 전라우수영에는 바다를 가로질러 철쇄를 설치하였다는 기록이 보이고 있다. 그런데 기왕에 전라우수영의 철쇄설치에 대한 진위여부 등에 대한 논란이 끊이질 않고 있는 실정이다. 그 이유는 전라우수영의 철쇄설치 관련 기록이 임진왜란이 훨씬 지난 후대의 기록이거나 아니면 기록마다 약간의 차이점을 보이면서 연구자들의 자의적인 해석이 가해졌기 때문이라고 할 수 있을 것이다. 그리고 전라우수영의 철쇄설치 진위문제를 제기한 내용들은 임진왜란과 명량대첩 등에 대해 논의를 진행하면서 잠깐 언급한 것으로 철쇄설치와 관련한 본격적인 연구 성과는 아니라는 점에서 그 한계가 분명히 있다고 생각한다. 이러한 점을 감안하여 이번 절에서는 우선 전라우수영의 철쇄설치 유관자료와 명량대첩 당시 정황 등을 연계하여 전라우수영의 철쇄설치 진위여부를 밝혀보고자 한다.

전라우수영의 명량해협에 철쇄가 설치되었다는 기록으로 가장 이른 것은 이중환이 1751년 경에 찬술한『택리지』의 내용이라고 생각한다.

> B) … 대개 왜적의 수군이 남해에서 북쪽으로 올라가던 참이었다. 그 때 수군대장 이순신이 바다 위에 머물면서 梁(명량해협)의 돌에 철쇄를 가로질러 놓고 기다렸다. 왜적의 전선이 梁위에 와서는 철쇄에 걸려 이내 梁의 밑으로 거꾸로 엎어졌다. 그러나 량의 위에 있는 배에서는 낮은 곳이 보이지 않으므로 거꾸로 엎어진 것을 보지 못하고 梁을 넘어 순류에 바로 내려간 줄 짐작하다가 모두 거꾸로 엎어져 버렸다. 또 梁의 가까이엔 물살이 더욱 급하여 배가 급류에 휩싸여 들면 돌아 나갈 여가가 없으므로 오백여 척이나 되는 전선이 일시에 전부 침몰했고 갑옷 한 벌도 남지 않았다 … (〈八道總論 全羅道〉,『擇里志』.)

위 기록은 명량대첩 당시 왜선단이 북진하다가 명량해협에 가로 질러 설치해 놓은 철쇄장치에 의해서 함대 전체가 침몰되었다는 내용이다. 이 내용을 보

면 명량대첩 당시 명량해협에는 철쇄가 설치되었음을 알 수 있겠다. 이 사료가 임진왜란이 일어난 지 150 여년 이후의 기록이라는 점에서 문제점이 없잖아 있지만 그 내용의 전말을 보면 당시의 상황을 정확하게 파악하고 작성된 기록으로 매우 신빙성이 높다는 생각을 해보게 된다. 예컨대 위 사료에 나타나는 왜선이 전라우수영 방향으로 북진하기 위해서 순류를 타고 왔다거나 명량해협의 조류가 매우 빨랐음을 나타내는 내용은 당시의 상황을 정확하게 파악하고 표현한 대목이다. 이는 명량대첩의 전투 경과나 명량해협의 조류상태를 보면 알 수 있는 것이다. 명량대첩 당시 왜선단이 어란진에 대기하고 있다가 자신들에게 유리하게 조류가 흐를 때 곧 전라우수영 앞바다를 진격하게 되는 데 이러한 사실은 위 사료 기록에 나타나는 상황과 거의 흡사한 것이다. 그리고 명량해협 조류는 국립해양원에서 조사한 바에 자료에 따르면 창조류(외항→내항) 때 유속은 7.7노트, 낙조류(내항→외항) 때 유속은 4.3노트라고 하며 대조기 때에는 11노트까지 측정된다고 한다. 조류의 흐름이 이렇게 빠르기 때문에 20리 밖에서도 물 흐름소리가 들린다고 해서 이곳을 울돌목이라고 부르기도 한다. 이를 보면 명량해협은 조류가 매우 빠르다는 것을 알 수 있겠는데, 이러한 사실을 위 사료에서는 정확하게 표현하고 있다. 이것만 보더라도 위 사료에 나타난 내용은 당시 상황을 어느 정도 정확히 기록하였다고 할 수 있겠으며, 따라서 위 사료에 철쇄가 설치되었다는 기록도 거의 사실에 가까운 것이라 할 수 있겠다. 다만 위 사료에서는 이순신이 철쇄장치를 설치했었던 것으로 나타나 다른 기록과는 차이를 보이고 있다.

C) … 그해(1597년) 8월 16일에 이충무공이 회령포에 다다르니 병선이 겨우 10여척이었다. 충무공이 우수사(김억추)에게 격문을 보내어 병선을 수습하고 거북선을 새로 꾸며서 왜적을 침몰시킬 계책을 내어 김억추에게 말하기를 "공은 족히 鐵鎖鐵로써 저 왜적의 배들을 걸어 당기면 능히 깨드릴 수 있을 것입니다."라고 하고 이충무공은 백리 밖에서 진을 치고 김억추는 병선을 바다 성 안에 줄지어 세워서 머리와 꽁무니를 서로 붙여 화살같이 따르게 하였다. 왜선이 명량의 끌어당기는

> 장치를 해 놓은 곳에 이르러 한일자로 줄지어 나가다가 왜선 수백 척이 갈고리에 걸려서 일시에 파몰되었다. 이 때 왜 중에서는 雙銅大玲將 등 한꺼번에 일곱사람이 연달아 죽었다. 이 때 이충무공은 기를 휘두르며 감탄하여 말하기를 "김억추는 가볍게 나아가지 말라"고 하며 하늘에 오래도록 축원하였다 … (〈金億秋〉, 『李忠武公全書』 卷16 附錄 同義錄).

위 기록은 명량대첩 직전 이순신이 삼도수군통제사로 제 임용되어 전라우수사인 김억추에게 격문을 보내 왜선을 격퇴시키는 등의 내용이다. 여기서 보면 이순신은 만약 왜선이 전라우수영으로 침범을 하게 되면 철쇄장치로 왜선을 걸어서 깨뜨릴 것을 주문하였고 이에 당시 전라우수사였던 김억추는 왜선의 침입에 대한 방비를 하면서 왜선이 침입해 오자 철쇄를 끌어 당겨 왜선 수백 척을 파몰시켰다고 한다. 이 기록에서도 철쇄장치에 대한 내용이 등장한다. 이 기록 역시 임진왜란 이후 한참 뒤의 기록이라는 점에서 내용의 사실 여부에 대한 논란이 있기는 하다. 하지만 위 기록을 자세히 들여다보면 사실에 가까운 내용들이 많다. 예를 들면 위 기록에서 이 충무공이 회령포에 도착한 시기나 당시 전선이 10척 정도 밖에 남아 있지 않았다는 내용과 이순신의 『난중일기』 기록 및 이순신의 조카인 이분이 찬술한 이순신의 행록 내용과 거의 동일하다는[41] 것이 그러한 것들이다. 이 외에도 위 사료의 내용 중에 명량대첩 당시 이순신과 김억추의 공조사실이나 왜군 일곱사람을 연달아 죽였다는 기록은 이순신이 명량대첩 직후 조선조정에 치계한 내용과 유사한 점이 많다.[42] 따라서 위 사료에서 명량대첩 당시 철쇄를 사용하여 적선을 물리쳤다는 내용은 사실로 믿어도 되지 않을까 생각한다.

---

41) 이순신이 회령포에 도착한 정확한 시기는 1597년 8월 18일이었다(『난중일기』 1597년 8월 18일; 行錄), 『李忠武公全書』 卷9 附錄1). 그런데 위 사료에서는 1597년 8월 16일자로 되어 있어 2일간의 차이가 있다. 그러나 이 정도의 차이는 거의 유사한 기록이라고 봐도 큰 무리는 아니라고 생각한다.

42) 『선조실록』 권94 선조 30년 11월 10일.

D) … 정유란(1597) 때 전라우수사가 되었는데 충무공이 힘을 합쳐 적을 토벌하자는 뜻의 격문을 공에게 보내오니 공은 즉시 진도에 가서 만나 여러 방략들을 마련하는데 많은 힘이 되었다. 鐵鎖를 鳴梁에 가로질러 설치하여 우리 배가 지날 때는 거두고 적의 배가 지날 때는 걸도록 하였는데 쇠사슬이 너무 무거운지라 여러 장수들 중 아무도 그 일을 해낼 사람이 없었다. 공이 때에 맞춰 걸고 거두는 것을 아주 쉽게 하므로 충무공이 그 용력의 절륜함에 탄복하였다. 鳴梁 싸움에 어떤 한 적이 얼굴에 짐승 가면을 쓰고 금빛 투구에 몸에는 3중의 금빛 갑옷을 걸치고서 귀에는 두 쌍의 큰 구리 방울을 달고 오른 손에는 창을, 왼손에는 깃발을 들고 크게 부르짖으며 달려오는데 공이 화살 한발을 쏘니 그 적이 활시위 소리에 응해 물속으로 떨어졌다. 또 한 화살로 적장 둘을 꿰뚫으니 적의 세력이 크게 꺾였다. 또 쇠사슬을 걸어 길을 막으니 떠다니는 시체가 바다를 가득 덮어 마침내 대첩을 이루었다. 湖嶺 사이의 여러 싸움을 지휘하여 매번 큰 공훈을 세웠다. 선무원종공신에 錄勳되었고 병조판서를 증직 받았다(세주: 훈련원에 '먼 거리에서 쏘다'라는 표석이 있는데 임금의 명령으로 세운 것이다).(〈一道擧義諸公事實〉,『湖南節義錄』卷2 下 壬辰義蹟).

위 내용 역시 명량대첩시 전라우수영에 철쇄가 가동되었다는 사실을 나타내고 있다. 이 사료는 임진왜란 200년 후대의 기록이라는 점과 내용 중에는 약간의 설화적인 부분이 섞여 있다는 점 때문에 철쇄설치를 증명할 만한 사료로서 어느 정도 한계는 있다고 본다. 그러나 그 같은 이유만으로 이 사료에 등장하는 여러 부분을 무시할 수만을 없는 것이다.

위 사료에 등장하는 부분 중에 사실에 가까운 것은 우선 명량대첩 당시 전라우수사였던 김억추와 이순신의 공조사실과 김억추의 공적 등이다. 이는 이러한 내용이 이순신이 명량대첩 직후 조선 조정에 보낸 장계의 내용과 거의 동일하다는 데에서 알 수 있다. 여기서 한 가지 짚고 넘어갈 것은 이순신과 김억추가 합류한 첫날의 사정을 보면[43] 이순신이 김억추에 대해 신뢰하지 않았기 때문에 공조가 잘 이루어지지 않았다고 생각할 수도 있다.[44] 그러나 이 후 정

43)『난중일기』1597년 8월 26일 및 9월 8일.

황을 보면 이순신과 김억추간의 공조는 매우 긴밀하게 이루어졌던 것으로 보이며 이순신의 장계에는[45] 이러한 저간의 사정을 잘 나타내주고 있다. 다음으로 명량대첩 때 철쇄를 가동했다는 기록도 사실에 가깝다고 할 수 있겠다. 이는 여기에 등장한 철쇄에 관련된 기록이 앞에서 인용한 사료의 내용과 거의 유사하다는 점과 위 사료가 철쇄의 기능을 정확하게 알고 기록했다는 점에서 어느 정도 알 수 있는 것이다.

이상 살펴본 사료들을 통해 명량대첩 당시 명량해협에 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 높다는 사실을 알 수 있었다.[46] 이제 다음과 같은 내용을 살펴봄으로써 전라우수영의 철쇄설치 진위여부에 대한 필자의 견해를 보다 선명히 해보고자 한다.

> E) 순신은 미리 철쇄를 협중에 가라앉히고 조류를 헤아려 아군을 유인하니 아군은 철포를 쏴대며 열심히 진격하였다. 순신은 교묘하게 洋中에 출몰하며 전황과 조류를 살피면서 기회를 엿보다가 급히 令을 내려 수중에 잠긴 철쇄를 兩岸으로부터 끌어당기게 하였다. 우리 병선의 船底는 모두 철쇄상에 얽힌 채 狼狽하여 퇴진의 度를 잃고 말았다.[47]

위 자료는 일본의 靑柳綱太郎이 저술한『征韓役日韓史蹟』에서 발췌한 것이다. 이 내용을 보면 명량대첩 당시 이순신이 미리 명량해협에 철쇄를 설치하고 왜선단을 유인한 후 수중에 잠겨있는 철쇄를 잡아당기니 왜선단의 船底가 모두 철쇄상에 걸려 진퇴양란이 되어 결국 폐하게 되었다는 것이다. 이 기록을 유심히 들여다보면 매우 역동적이면서도 사실성에 가깝게 묘사해 놓은 것이 특징이다. 그가 명량대첩 당시 철쇄가 가동되었다는 사실을 주장할 수 있었던

---

44) 이민웅, 앞의 책, 230쪽.
45)『선조실록』권94 선조 30년 11월 10일.
46) 이상 살펴본 사료 외에도 명량대첩 당시 명량해협에 철쇄가 설치되었다고 언급한 자료로는『顯武公實記』(錦江祠(1970),『顯武公實記』, 청우당출판사)가 참조된다.
47) 靑柳綱太郎(1910),『征韓役日韓史蹟』, 町田文村, 146쪽.

것은 명량해협에 종군한 왜장들의 家藏文書를 많이 참조하였기 때문이다.[48] 그리고 그는 명량대첩시 철쇄가 설치되었다는 사실에 대한 방증으로 철쇄에 걸린 일본전선의 닻이 전라우수영지역에서 발견되었는데 그것을 동경박물관에 보관하고 있다는 사실까지 설명해주고 있다.[49] 일본학자의 이러한 주장이 매우 이례적이긴 하지만 명량대첩에서 철쇄장치가 가동되었다는 사실만은 분명해 보인다.

지금까지 명량대첩 때 철쇄장치가 설치되었는가에 대한 진위여부를 살펴보았다. 여러 사료 내용이나 일본학자의 주장을 종합해 봤을 때 명량대첩 당시에는 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 높아 보인다. 물론 철쇄설치 관련 사료가 임진왜란 이후 후대의 기록이라는 점과 일부 기록에서 보이는 설화적인 내용 때문에 한계가 있어 보이는 것도 사실이다. 그러나 위 사료들을 분석해 본 결과 일부 기록을 제외하고는 대부분은 당시 상황에 부합되어 사실성에 있어 큰 문제는 없어 보이는 것이다. 그동안 명량해협의 철쇄설치에 대해 부정적으로 보는 견해들은 철쇄관련 자료가 임진왜란이 지난 이후 기록이라는 점과 이와 관련된 기록이 공식적인 기록에 나타나지 않는다는 것, 그리고 현재 철쇄와 관련된 유적의 흔적이 남아 있지 않는다는 것 등을 전제로 한 것이다. 그러나 필자는 이러한 이유를 들어 역사적인 사실마저도 저버리는 우를 범해서는 안된다고 생각한다. 모든 사료가 그렇듯이 수많은 자료를 수집·발췌·비교·검토하여 종합하는 과정을 거친 다음 비로소 관련내용을 수록하는 것이 일반적이다. 위에 인용한 철쇄자료도 그 같은 과정을 거친 후 관련 내용을 기록했었을 개연성은 충분히 있는 것이다. 명량해협 주변에는 아직도 철쇄와 관련된 설화가 여러 가지 형태로 전해져 오고 있다.[50] 이는 명량해협 당시의 상황을 관통하고 있는 것이다. 이 설화에는 역사적인 편린이 항상적으로 존재하기 때문이다.

---

48) 조원래, 앞의 논문, 83~84쪽.

49) 青柳綱太郎, 앞의 책, 148쪽.

50) 명량해협의 철쇄관련 설화내용에 대해서는 李準坤(1987), 「鳴梁大捷說話考」, 『鳴梁大捷의 在照明』, 127~128쪽 참조.

그런데 명량해협 당시 철쇄는 누구에 의해 언제 설치되었던 것인가가 궁금하다. 명량해협의 철쇄설치 당사자로 이순신과 김억추가 거론되기[51] 때문에 명량대첩 직전 두 인물의 동향에 대해 살펴볼 필요가 있겠다. 우선 이순신의 행적에 대해서 살펴보기로 하자. 이순신이 백의종군을 하다 삼도수군통제사로 재임명된 시기는 1597년 8월 3일이다. 이 날 이순신은 군관 등 10여명을 거느리고 진주 굴동의 이홍운의 집을 출발하여 같은 날 구례현에 도착하였다.[52] 이후 8월 18일에 회령포에서 경상우수사 배설로부터 10여척의 전선을 인수받았고 각처에 흩어져 있던 수군 장병들이 그의 휘하로 속속 모여들었다. 8월 20일에는 진영을 회령포(장흥군 회진면 회진리)에서 이진(해남군 북평면 이진리)으로 옮겼다.[53] 8월 24일 진영을 다시 어란포(해남군 송지면 어란리)로 이동하였다. 8월 28일 일본군선이 어란포 진영으로 돌입한 상황이 벌어졌는데, 이순신 함대는 이들을 해남 남단까지 추격하다가 돌아와 진영을 다시 장도로 옮겼다.[54] 다음날 29일에 다시 진영을 건너편 벽파진(진도군 고군면 벽파리)으로 이동했다. 벽파진으로 이동한 이순신은 9월 6일까지 태풍 때문에 대부분을 진에서 머무르고 있을 수밖에 없었다. 9월 7일에는 오전 일찍 탐망 군관으로부터 일본 전선 55척 가운데 13척이 벽파진에 접근하자 이들을 먼 바다까지 추격했다가 되돌아 왔다. 9월8일부터 9월 12일까지 이순신은 진지에 머물렀던 것 같은데 특별한 일은 없었던 것 같다. 9월 14일 북풍이 크게 부는 가운데 일본전선 55척이 어란포에 도착하였다. 그리고 일본수군이 이순신함대를 공격하기 위해 접근중이라는 소식을 듣고 이순신은 즉시 전령선을 보내 주변의 피난 선박들에게 육지로 대피하도록 명령하였다.[55] 이순신은 상황이 급박해지자 9월 15일 진영을 전라우수영으로 이동하였다. 그리고 이순신은 다음날 명량에서

51) 〈八道總論 全羅道〉, 『擇里志』; 〈一道擧義諸公事實〉, 『湖南節義錄』 卷2 下 壬辰義蹟; 錦江祠, 앞의 책.
52) 〈行錄〉, 『李忠武公全書』 卷9 附錄1.
53) 『난중일기』 1597년 8월 20일.
54) 『난중일기』 1597년 8월 28일.
55) 『난중일기』 1597년 9월 14일.

왜 함대와 접전을 하게 되었다.

이상의 내용을 보면 이순신이 삼도수군통제사로 재부임한 시기는 1597년 8월 3일이었으나 경상우수사 배설로부터 10여척의 전선을 인수받고 휘하 장졸들이 어느 정도 모여든 시기가 8월 18일이었다. 따라서 이순신이 명량대첩이 일어나기 전까지 수군을 재건하고 본격적으로 전열을 가다듬었던 시간은 불과 1개월 남짓하다. 이 기간도 일본전선과 몇 차례의 충돌이 있었고 한편으로 태풍으로 인해 일주일 정도는 진에서 머무를 수밖에 없었기 때문에 실제 전열을 가다듬을 수 있는 시간은 20여일에 불과한 것이다. 만약 이순신이 이시기에 철쇄를 설치하였다면 20여일 만에 그 공사가 마무리 되었다고 할 수 있다. 그러나 앞서 살펴본 바에 따르면 철쇄장치를 설치하는데 필요한 공사기간이 최소 3개월은 소요되었다. 따라서 명량대첩시 명량해협에 설치되었던 철쇄장치는 이순신이 삼도수군통제사로 재부임 하기 이전에 설치되었을 가능성이 높다.

다음으로 명량대첩 직전 김억추의 행적을 알아보도록 하자. 명량대첩 직전 김억추에 대한 행적은 그가 전라우수사로 임명되었던 시점이 1597년 7월 25일이었다는 것과 우수사로 임명된 후 이순신의 명에 의하여 철쇄를 설치하였으며 명량대첩 때 철쇄를 이용하여 적선을 물리쳤다는 내용이 거의 전부이다. 이를 보면 김억추가 전라우수사로 부임한 후 2달이 채 못 되어 명량대첩이 일어났음을 알 수 있겠다. 그리고 김억추가 이순신에게 철쇄설치의 명을 받았던 시기는 이순신이 삼도수군통제사로 재부임 받은 이후라고 생각되기 때문에 아무리 빨라야 8월 3일 정도가 되며 이 시기는 명량대첩이 일어나기 약 2개월 전이다. 이를 보면 이순신의 명에 의해 김억추가 철쇄를 설치했었다면 1개월 10여일 만에 철쇄를 설치했다고 볼 수 있겠다. 한편 김억추 자신이 부임 직후 곧 철쇄를 설치했다고 해도 공사기간은 1개월 15일에 지나지 않는다. 그런데 앞서도 언급한 바 있지만 철쇄를 설치하는데 소요되는 기간은 최소 3개월 정도였다. 이것도 전라좌수영과 같이 철쇄를 설치할 때 소요되는 재료들을 조달하기가 매우 양호한 조건을 갖추어진 경우이다. 때문에 김억추가 전라우수사로 부임하여 명량해협에 철쇄를 설치했었다고 하는 것은 의문의 여지가 없지

않다.

이상의 내용을 보면 명량대첩시 명량해협에 설치되었던 철쇄가 처음 설치된 시기는 명량대첩 직전은 아니었던 것으로 생각된다. 그렇다면 언제 처음으로 철쇄를 설치하였던 것인가? 이에 대해서는 다음의 내용을 보도록 하자.

이순신은 1591년 1월 경에 전라좌도수군절도사로 부임한 이래 임진왜란이 발발하기 이전까지 줄곧 거북선 건조를 비롯하여 진지구축과 무기 등을 제작 수리 하면서 임전태세에 만전을 기하였다. 당시 전라좌수영의 철쇄는 이러한 일환으로 설치되었던 것이다. 이순신은 이렇게 임전태세를 갖추면서도 한편으로는 왜적의 침입에 대비하여 조선조정[56] 또는 전라감영,[57] 전라좌수영 관할 수군진은 물론이고 여타 수군진과도 긴밀한 관계를 유지하면서[58] 그에 대한 대처방안을 강구하였던 것 같다. 특히 전라우수영의 경우 그 관계는 더욱 긴밀했던 것으로 나타난다.

F-1) 우수사의 군관이 왔기에 箭竹 큰 것과 중간 것 100개와 철 50근을 보냈다(『난중일기』 1592년 2월 13일).

-2) 해질 무렵에 영남우수사(원균)의 통첩이 왔는데 "왜선 90여 척이 부산 앞 절영도에 닿았다"고 하였다. 같은 시각에 또 경상좌수사(박홍)의 공문이 왔는데, "왜선 350여 척이 부산포 건너편에 와 닿았다."고 하였다. 즉각 장계를 띄우고 순찰사, 병마사, 우수사(전라우수사 이억기)에게도 공문을 보냈다(『난중일기』 1592년 4월 15일).

---

56) 『난중일기』 1592년 3월 5일.

57) 『난중일기』 1592년 2월 10일.

58) 이순신이 경상병사가 (경상우수영) 평산포(남해군 남면 평산리)에 와서 업무를 보면서 지척에 있는 전라좌수영에 들르지 않고 곧바로 남해로 갔다고 하여보지 만나보지 못한 것이 유감스럽다는 뜻으로 답장을 보냈다던 사실이나(『난중일기』 1592년 3월 25일), 다음날 자신의 휘하 우후(이몽구)와 군관 송희립을 남해(평산포)로 보내(『난중일기』 1592년 3월 26일) 여러 가지 정황을 살피게 하였던 것은 그가 전라좌수영 관할은 물론이고 여타 수군진과의 긴밀한 관계를 유지하기 위해 어느 정도 노력을 기울였는지 알 수 있는 대목이다.

위 사료 F-1)은 임진왜란이 발발하기 전 전라우수영과 전라좌수영과 관계를 -2)는 임진왜란 직후 전라우수영과 전라좌수영의 관계를 나타내는 기록이다. 이 두 기록에서 특히 F-1) 기록을 보면 임진왜란 직전 전라좌수영과 전라우수영과의 관계가 어떠했는지 여실히 드러난다. 전라좌수영에서 전라우수영의 화살대와 철을 보냈다는 것은 당시 전라좌수영과 전라우수영이 무기 제작 및 수리는 물론이고 군사시설물 또는 전략·전술까지도 상호 공유해가면서 협력했었음을 보여주는 것이라 하겠다.

두 수군진이 이러한 관계였다면 이순신이 전라좌수영에 철쇄를 설치할 당시 전라우수영에서도 철쇄를 설치할 것을 권장하였을 가능성이 매우 높아 보인다. 아니면 철쇄설치 계획단계에서부터 당시 전라우수사였던 이억기와 협의하여 양 수군진에서 동시에 철쇄설치를 했었을 개연성도 충분하다. 이와 관련하여 양 수군진의 철쇄설치 장소의 지형환경이 유사하다는 것은[59] 이러한 사실을 뒷받침하는 중요한 단서가 되지 않나 생각되는 것이다.

이를 보면 전라우수영의 철쇄설치는 임진왜란이 일어나기 직전에 이미 설치되었을 가능성이 높다고 생각한다. 그렇다면 전라우수영의 철쇄설치와 관련하여 이순신이나 김억추와 연관성이 있는 것처럼 기록한 사료를 어떻게 봐야 할 것인가. 이것은 이미 설치되었던 철쇄장치가 일부 훼손되었던 것을 김억추가 전라우수사로 부임하면서 이순신의 명에 의해 보수했었던 내용을 말하는 것은 아닐까 하는 것이다. 명량대첩 직전 김억추가 전라우수사로 부임한 이후 명량대첩 직전까지는 약 2개월여의 시간이 있었다. 그도 이 기간 동안에 이순신과 공조를 이루면서 수군의 재정비와 군사시설물에 대한 보수 등에 만전을 기하였던 것으로 나타난다.[60] 이 과정에서 철쇄장치를 보수하였던 것으로 여겨지는 데 이러한 사실들이 그와 같이 기록에 남게 되었던 것으로 생각된다는 것이다.

---

59) 철쇄를 설치하였던 현 여수시 종화동(소포)과 돌산도 사이의 지형과 명량해협의 지형을 비교해 보면 협수로라는 것은 물론이고 거리상으로도 거의 유사하다.

60) 『선조실록』 권94 선조 30년 11월 10일; 〈遺事〉, 『白沙集』 卷4.

Ⅳ. 맺음말

지금까지 임진왜란 직전 전라좌수영의 철쇄설치 과정 및 배경과 전라우수영의 철쇄설치 진위여부에 대해서 살펴보았다.

우선 전라좌수영의 철쇄를 설치하기 위해 필요한 재료의 조달처 및 조달방법 설치과정·공정·규모·설치소요기간 등을 알아보았다. 철쇄를 설치하기 위해 필요한 재료는 석재·목재·철 등이었다. 석재조달처는 조선시대 국영석재 채취장이 자리한 선생원 즉 현 여수시 율촌면 신풍리의 대륵도·소륵도·월도 등이었으며, 이곳의 석재는 전라좌수영 소속 이봉수라는 군관의 책임 하에 토병과 석수의 역을 겸하고 있었던 박몽세 같은 인물들이 채취하였다. 목재조달처는 조선시대 국영 소나무 배양지가 존재했었던 현 돌산읍 송도였으며, 이 목재채취는 전라좌수영 소속 군관이었던 이원룡의 책임 하에 군선건조 전문 목수였던 耳匠에 의해 이루어졌다. 철의 조달처는 전라좌수영의 사철소가 존재했었던 현 여수시 봉강동 일대였으며, 이 철은 전라좌수영 소속 군관의 책임 하에 水鐵匠·沙鐵吹鍊匠·皮鐵匠 등에 의해 채취되고 제련되었을 것으로 판단되었다. 이와 같은 인물들에 의해 채취된 석재·목재·철 등은 전라좌수영 군관의 통제 하에 전라좌수영의 군선이었던 협선 등으로 공사 현장까지 운반되었던 것이다.

이러한 방법으로 조달된 재료들은 철쇄공사 공정에 따라 사용되었다. 철쇄장치 공정은 크게 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는 장치, 석축쌓기, 철쇄 걸어매기 등으로 나누어 볼 수 있었다. 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는 장치에는 목재가 사용되었다. 이것의 구조나 형태는 정확히 알 수 없었으나 배를 끌어당기거나 어선에서 그물을 끌어당길 때 쓰는 막개와 유사한 장치가 아니었나 생각되었다. 석재는 철쇄를 감는 목재를 고정시키기 위하여 목재주변에 석축을 쌓는 데 사용되었던 것으로 판단되었다. 이러한 장치는 양쪽 해변에 각각 설치했다고 보이며 여기에 철을 가로 질로 매어두었던 것이다. 이 공사규모는 철쇄

길이가 약 300m 이상이었고, 철쇄를 감아두는 목재를 고정시키기 위해 쌓은 석축이 10m×10m×10m 정도였으며, 공사기간은 최소 3개월은 소요되었던 것으로 판단되었다.

다음으로 전라좌수영의 철쇄설치 배경에 대해서 살펴보았다. 이순신이 전라좌수영에 철쇄를 설치하게 된 우선적인 배경은 임진왜란 직전 전라좌수영 관할 지역이었던 손죽도에 왜적이 침입하여 엄청난 피해를 주었던 일명 손죽도 사건을 계기로 전라좌수영 본영을 왜적으로부터 방비하는 차원에서 이루어졌다. 다음으로 임진왜란 직전 어선을 군선으로 편입하거나 수군의 확충을 위한 배경과 함께 사회적 불안함을 해소할 수 있다는 풍수의 산천비보 내지는 읍락비보 사상을 앞세워 당시 백성들과 수군들의 불안한 상태를 해소하고 나아가 그들의 安居까지를 바라는 목적 아래에 행해졌던 것으로 생각되었다.

마지막으로 전라우수영의 철쇄설치 진위여부와 설치시기 등에 대해서 살펴보았다. 명량대첩 때에 철쇄가 가동되었다는 정황증거가 되는 사료는 여러 곳에서 발견되었다. 이러한 사료 내용이나 일본학자의 주장을 종합해 봤을 때 명량대첩 당시에는 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 높아 보였다. 물론 철쇄설치 관련 사료가 임진왜란 이후 후대의 기록이라는 점과 일부 기록에서 보이는 설화적인 내용 때문에 한계가 있는 것도 사실이었다. 그러나 위 사료들을 분석해 본 결과 일부 기록을 제외하고는 대부분은 당시 상황에 부합되어 사실성에 있어 큰 문제는 없었다. 한편 명량대첩시 사용되었던 철쇄는 명량대첩 이전 즉 임진왜란이 일어나기 직전에 이미 설치되었을 가능성이 높다고 생각되었다. 이 때 설치되었던 철쇄장치가 시일이 지나면서 일부 훼손되었을 것이고 이를 김억추가 전라우수사로 부임하면서 이순신의 명에 의해 보수되었던 것으로 판단되었다.

참고문헌

1. 기초자료

『各司謄錄』

『亂中日記』

『隱峯全書』

『李忠武公全書』

『全羅左水營啓錄』

『朝鮮王朝實錄』

『湖左水營誌』

2. 단행본

김광언(1993),『풍수지리』, 대원사.

김두규(1998),『우리땅 우리풍수』, 동학사.

陸軍本部(1967),『韓國軍制史』(근세조선전기편).

이민웅(2006),『임진왜란 해전사』, 청어람 미디어.

이순신역사연구회(2006),『이순신과 임진왜란』 4, 비봉출판사.

최길성(1989),『한국민간신앙의 연구』, 계명대학교 출판부.

靑柳綱太郎(1910),『征韓役日韓史蹟』, 町田文村.

3. 학술논문

김덕진(2008),「李大源과 鄭運, 그리고 雙忠祠」,『해양문화연구』 제2집, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 41~73쪽.

김덕진(2008),「임진왜란시기 전라좌수영 군관의 출신과 역할」,『해양문화연구』 창간호, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 101~132쪽.

노기욱(2013),「이순신의 수군정비와 명량해전」『지방사와 지방문화』 제16집 2호, 역사문화학회, 73~104쪽.

방상현(1987),「朝鮮初期 水軍制度史 硏究」, 경희대 박사학위논문.

송은일(2010),「조선시대 전라좌수영의 군선 목재 관리와 조달」『해양문화연구』 제4집, 전남대학교 이순신해양문화연구소, 121～151쪽.

李準坤(1987),「鳴梁大捷說話考」『鳴梁大捷의 在照明』, 115～160쪽.

趙成都(1987),「鳴梁海戰研究」『鳴梁大捷의 在照明』, 91～111쪽.

趙湲來(1987),「壬亂海戰 勝因과 全羅沿海民의 抗爭」『鳴梁大捷의 在照明』, 57～87쪽.

趙湲來(1993),「임진왜란과 全羅左水營」,『全羅左水營의 역사와 문화』, 정문사, 23～52쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.～2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

임진왜란 직전 전라좌·우수영의 철쇄설치

이글은 임진왜란 직전 전라좌수영의 철쇄설치 과정 및 배경과 전라우수영의 철쇄설치 진위여부 등에 대해서 살펴본 것이다.

우선 전라좌수영의 철쇄를 설치하기 위해 필요한 재료의 조달처 및 조달방법 설치과정, 공사공정, 규모 설치소요기간 등을 알아보았다. 철쇄를 설치하기 위해서 필요한 재료는 석재·목재·철 등이었다. 석재조달처는 조선시대 국영석재 채취장이 자리한 선생원 즉 현 여수시 율촌면 신풍리의 대륵도·소륵도·월도 등이었으며, 목재조달처는 조선시대 국영 소나무 배양지가 존재했었던 현 돌산읍 송도였고, 철의 조달처는 전라좌수영의 사철소가 존재했었던 현 여수시 봉강동 일대였다. 이들 재료의 채취작업은 전라좌수영 소속 군관들의 통솔 하에 석재는 석수, 목재는 이장, 철은 水鐵匠·沙鐵吹鍊匠·皮鐵匠 등에 의해 이루어졌다. 이렇게 채취된 석재·목재·철 등은 전라좌수영 군관의 통제 하에 전라좌수영의 군선이었던 협선 등으로 공사현장까지 운반되었다.

철쇄장치 공정은 크게 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는 장치, 석축쌓기, 철쇄 걸어 매기 등으로 나누어 볼 수 있었다. 철쇄를 감아두거나 잡아매어두는 장치에는 목재가 사용되었다. 이것의 구조나 형태는 정확히 알 수 없었으나 배를 끌어당기거나 어선에서 그물을 끌어당길 때 쓰는 막개와 유사한 장치가 아니었나 생각되었다. 석재는 철쇄를 감는 목재를 고정시키기 위하여 목재주변에 석축을 쌓는 데 사용되었던 것으로 판단되었다. 이러한 장치는 양쪽 해변에 각각 설치했었던 것으로 보이며 여기에 철을 가로 질로 매어두었던 것이다. 이 공사규모는 철쇄길이가 약 300m 이상이었으며, 철쇄를 감아두는 목재를 고정시키기 위해 쌓은 석축이 10m×10m ×10m 정도는 되었다고 생각되었으며, 공사기간은 최소 3개월은 소요되었던 것으로 판단되었다.

다음으로 전라좌수영의 철쇄설치 배경에 대해서 살펴보았다. 이순신이 전라좌수영에 철쇄를 설치하게 된 우선적인 배경은 임진왜란 직전 전라좌수영 관할 지역이었던 손죽도에 왜적이 침입하여 엄청난 피해를 주었던 일명 손죽도사건을 계기로 전라좌수영 본영을 왜적으로부터 방비하는 차원에서 이루어졌다. 다음으로 임진왜란 직전 漁船을 軍船으로 편입하거나 水軍을 충당하기 위한 배경과 함께 사회적 불안함을 해소할 수 있다는 풍수의 山川裨補 내지는 邑落裨補 사상을 앞세워 당시 백성들과 수군들의 불안한 상태를 해소하고 나아가 그들의 安居까지를 바라는 목적 아래에 행해졌던 것으로 생각되었다.

마지막으로 전라우수영의 철쇄설치 진위여부와 설치시기 등에 대해서 살펴보았다. 명량해전 때에 철쇄가 가동되었다는 정황증거가 되는 사료는 여러 곳에서 발견되었다. 이러한 사료 내용이나 일본학자의 주장을 종합해 봤을 때 명량대첩 당시에는 철쇄가 설치되었을 가능성이 매우 높아 보였다. 한편 명량해전시 사용되었던 철쇄는 명량해전 이전 즉 임진왜란이 일어나기 직전에 이미 설치되었을 가능성이 높다고 생각되었다. 이 때 설치되었던 철쇄장치가 시일이 지나면서 일부 훼손되었을 것이고 이를 김억추가 전라우수사로 부임하면서 이순신의 명에 의해 보수되었던 것으로 판단되었다.

주제어 : 철쇄(鐵鎖), 명량대첩, 전라좌수영, 전라우수영, 이순신, 김억추, 풍수(風水)

호남문화연구 57 : 129~190
전남대학교 호남학연구원

민속의 가능지대, 그 혼종적 성격과 지평*

A Study on the Structures of Feeling of Folk Socio-culture, It's Cultural Hybridity

이 영 배**
Lee, Young-Bae

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 민속사회와 문화의 혼종적 성격
Ⅲ. 감정구조와 문화장의 재구조화
Ⅳ. 가능지대로서 민속의 지평
Ⅴ. 맺음말

| Abstract |

The modern and contemporary folk is estimated a field where are competing the hierarchical and democratic structure of progressive feeling and the structure of feeling, which is segmented by renative nostalgia and tradition or a national identity. That is, the folk which is the residual and that which is the emergent have been resisting, conflicting with, grafted onto or integrated with that of the dominant.

This article is for trying to look upon the hybrid meaning and value of folk which cannot be converted only by peripherality of the semi-peripheral culture which is culturally hybridized as not only a possible world but also potential prospect of folk on the ground of the material and social process of realistic culture. In other words, it is meant not to play the conditions of hybrid culture down as negative but to think of it as what contains a

* 이 논문은 2013년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 연구되었음 (NRF-2013S1A5A8021349).

** 안동대학교

positive value.

The possible world of folk may going against the hybrid conditions to be created at a crossroads which is indicated by these signs. With the prospect which is made when the realistic realm of folk and its possible world meet each other, the colonial consciousness may be overcome and the theoretical imagination and practice based on the emotion of sympathy and solidarity can be materialized.

Key words : hybridity, structures of feeling, folk-lore, generation, pre-emergence, possible world

Ⅰ. 머리말

민속 관련 조사와 연구 작업들 중 대다수는 마을민속의 현상적 보고에 머물러 있다고 해도 과언이 아니다. 그 작업들은 구비문학이나 무속·민속놀이·일생의례·세시풍속 등 일제강점기 식민적 근대화로부터 현재까지 문화변동과 관련한 민속의 존속 문제에 집중해온 편이다. 한국 자본주의 형성과 전개 속에서 제기된 구조적 모순에 대한 80년대의 시평이나 민족 혹은 민중문화론에 양분을 제공했던 성과가 없는 것은 아니나, 90년대 이후 전개된 현대사회의 구조적 문제에 대해서는 많은 부분 간과해왔다. 사정이 그러한 까닭에 현대사회에서 민속의 혼종적 성격과 그 가능성을 논의하려는 이 글과 직접적으로 관련되는 연구는 거의 없다. 다만 도시공간에 잔존하는 민속현상에 주목한 연구들이 현대사회와 민속의 문제를 연관지었다 할 수 있다. 대체로 이 연구들은 외국의 도시민속학의 경향을 소개하고 도시민속의 개념과 방법의 문제를 다루는 한편, 도시민의 생활민속이나 상업화된 풍속을 조사하여 그 의미를 규명하였다.[1)]

이 글은 현대사회에서 민속의 성격과 위상을 논의하기 위하여, 현재의 문화장 내에 존속하는 민속현상을 중시하고, 그것이 놓인 구조의 역동적 변화상을 양태 그대로 읽어내고자 하였다. 그간의 지배적인 관점은 민속이 놓인 조건을 후경화하고 전통적인 요소를 전경화하는 것이었다고 생각한다. 따라서 후경화된 조건이나 구조의 의미와 가치를 복원하고 그 속에서 민속적인 것들의 존재상태를 읽어내는 일이 전략적으로 선택될 필요가 있다. 여기에서 중요한 점은 현재 민속현상이 근대성의 자장으로부터 벗어나 있는 예외적인 것이 될 수 없다는 점이다. 현재의 지배적인 민속현상은 근대적 세계체제의 지구화 과정 속에서 혼종적 사태로 드러나고 있다고 판단되며, 문화산업의 확장 속에서 지배

1) 이에 대한 구체적인 내용과 연구 목록에 대해서는 이영배(2015), 「붕괴의 시대, 연대의 전망 : 민속연구에서 연대의 문제설정」, 『코기토』 제77집, 부산대학교 인문학연구소, 260~261쪽과 각주 14)·15), 263~264쪽과 각주 16)·17) 참조.

문화화한 대중문화의 하위 영역으로 포섭되어 문화장 내 주변부 영역에 위치해있다고 생각한다.

특히 한국사회의 압축적 근대화 과정 속에서 전통·포스트/모더니티의 계기들이 동시적으로 존재하는 혼종적 근대성의 구조 속에서, 민속의 사회적·문화적 형식이 주조되고 있는 것으로 보인다. 특히 이전에는 별개의 형태로 존재하던 상이한 구조 및 실천들이 결합하여, 새로운 구조·대상·실천들을 생성하는 사회문화적 과정이 급속히 전개되고 있고, 그에 따라 민속 역시 형식적으로든 내용적으로든 복잡한 궤적을 그리며 변화해가고 있다. 이 글은 민속현장의 현재적 성격을 혼종성과 감정구조를 중심으로 논의할 것이며, 그 잠재적 지평에 대해서는 구시대·잔여·지배·부상하는 것의 형태로 생성·소멸하는 문화의 역동적인 과정을 문제 삼으면서, 현대민속의 가능지대를 검토하고자 한다. 이를 통해 차후에 민속사회 혹은 민속문화의 현대적 성격론을 구축할 수 있는 실마리를 발견하고자 한다.

Ⅱ. 민속사회와 문화의 혼종적 성격

호미 바바는 '현재의 순간'을 공간과 시간이 교차하여 차이와 동일성, 내부와 외부, 포함과 배제의 복합적 형상들을 생산하는 이행의 순간으로 간주한다. 이 이행의 순간을 통해 그는 근대적 공간과 그 내부의 고정적 주체 개념을 급진적으로 반성한다. 즉 현재의 순간에 위치한 문화들을 근원적이고 기원적인 주체성의 서사들을 넘어서서 사고한다. 그것들에 내재한 문화적 차이들이 접합하는 순간에 생산되는 계기들과 과정들에 주목하여 이행의 순간에 펼쳐지는 문화들의 성격을 해명[2]한다. 그가 주목하는 것은 제국 혹은 서구 문명과 식민지 혹은 민족/민속문화 간의 번역과 혼종이 이루어지는 경계지대이며 이 양가

2) 김용규(2013), 『혼종문화론』, 소명출판, 430쪽.

적이고 모호한 공간에서 발생하는 혼종성을 문화해석의 전략으로 삼는다.

> '넘어서'(beyond)의 장소에 있다는 것은 …(중략)… 중간에 낀 공간에 살고 있다는 것이다. 그러나 또한 '넘어서의 위치에서' 산다는 것은 …(중략)… 수정의 시간에 속해 있음을 뜻한다. 즉 우리의 문화적 동시대성을 재기술하는 현재로의 되돌아옴에 속해 있다는 것이다. 그것은 우리의 인간적·역사적 공동성을 재기입하는 현재로의 되돌아옴이다. 그것은 또한 '미래를 미래의 이쪽 편에서 접속하기 위한' 현재로의 귀환이다. 따라서 그같은 의미에서 중간에 낀 공간 '넘어서'는 지금-여기에서의 간섭의 공간이 된다.[3]

'현재의 순간'은 과거에 사로잡힌 종속적 정체성이 지속되는 순간만도 아니고, 미래로만 질주하는 전혀 새로운 단절된 순간도 아니며, 그것들 속에서 지속과 단절의 계기로만 작동하는 절차적 순간도 아니다. 바바의 언표가 의미하는 것처럼 그것은 현재를 살아가는 여러 갈등적·대립적 혹은 지배적·종속적 또는 순응적·저항적 존재들이 다각적으로 관계 맺어진 망 혹은 그것의 흐름이나 배치로 이해된다. 현재의 순간은 끊임없이 현재로 되돌아오는 수정의 시간이기 때문에, 혹은 인간적·역사적 공동성이 재기입되는 시간이기 때문에 그것은 '넘어선 장소'를 살아가며 '넘어서의 위치'에 할당된다. 그러므로 현재의 순간은, 여러 힘들과 그 힘들의 배치의 표현인 구조 속에 섞인 결들이 어떤 계기들에 따라 각축하는 장들로, 구체화된다고 말할 수 있다. 그것은 결국 혼종성의 시간으로 인지되고 구성된, 계기와 과정들의 잠정적 총합으로 현재화되는 문화들 즉 혼종적 문화들을 배태하는, 역사적 선험으로서 문화의 토대라 말할 수 있다.

이러한 맥락에서 현재의 순간을 경유한다고 이해되는 민속은 "이질적인 생산양식들의 공존과 혼합에서 비롯하는 다양한 가치와 계기들이 단일한 지배가

3) Homi Bhabha(1994), *The Location of Culture*, London: Routledge; 나병철 옮김(2002), 『문화의 위치』, 소명출판, 37쪽.

치 중심으로 동질화되지 않고 중층적으로 혼종화"되어 있는 문화라고 말할 수 있다. 그것은 사회구조의 변화와 함께 현재에도 사회적으로 구성되고 있다고 말할 수 있는데, 지구적 차원에서, 지역적 차원에서, 국민국가 혹은 지방적 차원에서 진행되고 있는 사회적 변화과정 속을 지나가고 있다. 그렇기 때문에 그것은 현실적 사회구조의 변화와 연결되어 사유되어야 한다. 그렇지 못하다면, 지구화된 문화혼종의 사태 속에서 문화적 차이와 특수성만 강조하는 특수주의의 위험을 피할 수 없다. 실제로 "압축적 근대화의 과정 속에서 과거의 가치들은 점진적으로 동화되기보다는 급격히 소멸되거나, 현재화의 과정을 통과하지 못한 채 기억이나 무의식 속에 잔존"해왔으며, "다양한 가치와 계기들이 시간적·동질적 연속성으로 통합되지 못한 채 비동시적이고 비동질적으로 혼재"[4] 해 있다. 바바의 혼종성에 대한 긍정적인 언표를 생각할 때, 이러한 혼종적인 문화상황은 "현재와 과거, 과거의 서로 다른 시기, 현재의 서로 다른 사회·이념적 집단들, 기타 여러 유파나 학파, 소그룹 사이의 사회·이념적 모순의 구체적 공존"[5]을 함축하고 있으며, 새로운 현실 속에서 변형되고 적응되는 재전환의 과정을 표현하고 있다. 민속적인 것들과 근대적인 것들이 복합적으로 절합되는 혼종성, 이 혼종성은 개방적인 가치들과 가능성들이 존재하는 틈새이고, 이 틈새에서 누가 어떤 방식으로 무엇을 기획하고 실행해나가는가에 따라 대안적인 전망을 생성할 수도 있다.

스튜어트 홀은 "기호는 늘 새로운 악센트를 부여받게끔 되어 있으며 의미를 놓고 벌어지는 투쟁, 즉 언어 안에서 벌어지는 계급투쟁에 전적으로 뛰어든다"고 말했다. 문화의 현재 혹은 실행의 과정은 그 주체의 위치와 성향, 그리고 입장에 따라 달라지는, 의미를 둘러싼 투쟁이라고 이해된다. 이러한 맥락에서 "생산자가 이미 구성한 기호는 잠재적으로 하나 이상의 함축적(내포적) 형태들로 변화"[6]한다고 말할 수 있다. 한편으로 민속사회는 고유한 역사를 간직하고

4) 김용규, 앞의 책, 262쪽.

5) Mikhail Mikhailovich Bakhtin(1975), *Voprosy literratury i estetiki*, Moscow; 전승희 외 옮김(1988), 『장편소설과 민중언어』, 창작과비평사, 100~101쪽.

있는 것으로 이해되고 있다. 골골마다 펼쳐진 역사적 삶의 흔적이 지명 유래나 전설 등과 같은 민속지식의 형태로 전승되기도 하며, 유서 깊은 학식과 덕행을 저장하고 있는 다양한 문화유적들의 형태로 보존되기도 한다. 다른 한편으로 이러한 역사문화적인 기반 위를, 구조화된 근현대의 결들이 가로지르고 있다. 이를테면 중앙선 도로와 지방 도로와 같은 근현대 체제의 효율적이고 기능적인 구조적 연결망들이 각기 다른 역사와 문화를 간직하고 있는 마을들을 한데 묶고 있으며, 이러한 국가적 연결망은 하나로 통합된 경험과 민족적 서사를 국민국가의 거시적인 차원에서 통합하기도 한다.

또한 민속사회 구성원들의 대부분은 자신들이 살아낸 과거의 삶을 '궁핍에서 풍요로'와 같은 경험적 서사로 풀어내기도 한다. 즉 "예전에는 소나무 껍질을 벗겨서 죽을 끓여먹을 정도로 가난하였다. 그러나 1970년대부터 진행된 새마을 운동으로 인해 엄청난 물질적·정신적 성과를 얻었다. 이전만 하더라도 보릿고개를 넘기 힘들었으나, 통일벼가 보급이 되면서 마을의 식량문제는 점차 해결되었으며 밀가루·우유 등도 배고픔을 극복하는데 도움이 되었다" 등과 같은 근대적 신화의 형태로 사회적 의식 속에 각인되어 있다. 각기 다른 고유성 위에 새겨진 이러한 통합의 서사는 어느 마을이든 공통적으로 내포하고 있는 민속사회와 역사 그리고 문화의 일반적 패턴이자 속성이기도 하다. 그러나 그것은 단일하게 흐르는 시간 속에서 보편적으로 확립된 것이라기보다는 현재를 살아가는 마을 사람들의 경험과 기억 속에 새겨져 현재의 시점에서 특수하게 재현되는 지식으로 사회구조를 가로지르는 장들의 역학 속에서 갈등하고 투쟁하고 있는 상징형식으로 이해된다.

현재 민속사회의 그 수많은 전통적 지식 혹은 민속적 지식들은 한국사회의 근현대적 변화와 마주치면서 기억 속으로 저장되는 부분이 많아지고 있으며, 이러한 추세는 가속되고 있다. "마을제사의 전승이 1960년 즈음에 중단되었기 때문에" 마을제사의 실상은 기억을 통해서 재구해야할 지식으로 굳혀지고 있

6) James Procter(2004), *Sutart Hall*, London: Routledge; 손유경 옮김(2006), 『지금 스트어트 홀』, 앨피, 129쪽.

으며, 그에 대한 지식 보유자의 수도 현저하게 감소되고 있는 추세에 있다. 대부분의 마을들이 고령화 마을로 구조화되고 있기 때문이다. 그럼에도 불구하고 마을 사람들의 집합기억 속에서 발산되는 지식에는 “힘들고 가난했던 시절을 함께 겪으면서 극복하고, 어려운 이웃에게 베풀고 나누려는 심성”과 같은, 시대를 관통하는 한국 사람들의 역사문화적 감성이 진하게 배여 있다. 이러한 지식의 속성은 우리가 물질적 풍요 속에서 잃어버린 가치들을 되살릴 수 있는 미래적이고 대안적인 특질을 지니고 있는 것이기도 하다.[7)]

1. 어로(漁撈)시간의 혼종적 구조

어촌의 시간[8)]은 도시와 농촌의 고정된 육지의 시간 개념이 아니라 매우 유동적인 개념으로 간주된다. 특히 근대적 시간의 외부로서 인식되며, 현장적인 용어 즉 ‘물때’로 언표된다. 물때는 어민들의 독특한 어업력으로 조석차이를 나타낸다. 한물부터 시작해 열세물, 조금, 목시 그리고 다시 한물로 반복되는 주기를 갖는다. 반복주기는 보름(15일)이며 조금(음력 8월 23일)에서 물이 적게 들고 나며 사리(음력 15일, 30일)에는 물이 많이 들고 많이 빠진다. 물때에 따라 어로작업이 결정되기 때문에 물때는 생존의 문제을 둘러싸고 벌어진 자연과 사람의 투쟁과 갈등, 그리고 협력했던 민속사회의 시간문화 체계로 표상된다. 그러나 물때는 갯벌어업이나 고기잡이 어업이 발달한 곳에서는 민감하지만 양식어업이 발달한 곳에서는 물때 감이 약하다. 그럼에도 불구하고 이러한 물때의 고유성은 “양식어업이 활발하기 전에는”이라는 한정과 함께 체계와 다른 결을 가진 생활세계를 규정하는 근본적인 민속적 시간으로 구별되고 있다.

그러나 체계와 생활세계, 혹은 구조와 행위를 가르는 시간의 구분선이 본질적인 것일까? 현재의 국면에서 어촌의 생업과 노동조건 및 그 구조를 민속적인 것들을 중심으로 고유하게 이해하는 것에 문제는 없을까?

---

7) 이영배(2014),「역사의 진자를 좇아 문화 유전의 흔적을 지식화하다」, 안동대학교 민속학과 편,『일직의 민속, 여럿이 함께 전승해온 변화와 공존의 지식』, 민속원, 6~7쪽.
8) 어촌의 시간에 대한 내용은 김준(2010),『어촌사회학』, 민속원, 113쪽을 참조함.

한국 연근해에 잡히는 고등어의 95%(정치망·낚시 등 5%)가 부산공동어시장에 모인다. 고등어잡이 '대형선망' 어선들이 부산 남항으로 집결하는 까닭이다. 일본 대마도와 대만, 중국 인근까지 조업을 나간다. 주요 어장은 제주도 주변 해역이다. 대형선망 어선들은 2013년 11만 8천톤(1970억원 어치)의 고등어를 잡았다. 공동어시장의 고등어 대부분이 중매인을 거쳐 서울 노량진시장으로 보내진다. 노량진에서 재경매를 통해 전국 각지로 유통된다.[9] 어떤 어종이든 현재 어촌의 생업구조는 이와 같이 자본의 흐름을 따라 배치되어 있는 시간구조에 포섭되어 있다. 그 심층에서 자연적인 바탕시간이 근본적인 것으로 주장될 수 있다 하더라도, 어촌사회의 삶과 노동, 그리고 사회의 작동 방식은 자본의 흐름을 중심으로 한 여러 시간의 계기들와 속성들을 포섭하여 이룬 근대적 시간 체제의 자장 속에 놓여 있다.

국내 연근해어선 이주노동자는 2013년 6월 현재 6200명(입국 누적 1만 6305명)이다. 전체 선원의 약 30% 정도를 이주노동자들이 차지하고 있다. 이러한 이주노동자들은 중국, 인도네시아, 베트남, 스리랑카 4개국(특화국가)에서 주로 들어온다. 그런데 국내 어선원 이주노동자들은 배의 규모에 따라 서로 다른 제도를 적용받는다. 즉 이주노동자에 대한 당국의 통제와 관리가 이원화되어 있다. 이를테면 고용허가제에 따라 입국하는 선원(E9)은 20톤 이하의 작은 배를 타는 한편, 20톤 이상의 연근해어선을 타는 선원(E10)은 외국인선원제도에 구속된다. 내·외국인 구별 없이 선박 규모 20톤 이하의 선원엔 근로기준법을, 20톤 이상의 경우엔 선원법을 적용하는 데 따른 조처였다. 제도 이원화의 결과는 연근해어선 이주노동자들의 열악한 노동현실을 낳고 있다. 연근해어선 이주노동자 업무는 여전히 수협중앙회가 맡고 있는데, 수협은 영리를 목적으로 하는 송출·송입업체(관리회사)에 모집·선발·관리를 전담시켰다. 민간 영리회사인 관리회사가 선원 이주노동자들의 인사노무관리와 근로감독까지 담당한다. 선주의 위탁을 받은 관리업체는 이주노동자들이 피해를 호소할 때 선주의 편에서 문제를 해결하려 한다. 그러다보니, 이탈 방지를 빌미로 한 담보 강요(집문서 등), 열악한 노동환경, 장시간 강제노동,

9) 이문영(2014), 「지옥선이 낚은 물고기」, 『한겨레 21』 1026, 한겨레신문사, 35쪽.

> 임금체불, 폭언·폭행, 여권·외국인등록증·통장 압류 등이 여전히 행해지고 있다.[10] 이주노동자 선원들은 적은 월급과 한국 선원의 욕설과 폭행 등을 견디지 못하고 멸치배에서 오징어배로 옮겨다니기도 한다. 때로는 휴어기에 고향에 다녀오면 계약이 해지되는 경우도 있다. 그만큼 그들의 노동 환경은 불안정하다. 어떤 경우는 선원 출신을 환영하는 농촌으로 옮겨가 불법체류자가 되기도 한다.[11]

주목되는 점은 지구적 노동분업 체계 속에서 어촌의 생업구조와 어로방식 등이 작동하고 있다는 점이다. 뿐만 아니라 세계체제의 주변부 영역에서 반주변부 거점으로 위상이 변화한 한국사회의 자본주의 경제의 구조적 변동 속에서 이른바 3D업종을 담당하는 노동인구가 지구적 노동분업 체계의 조정 속에서 투입되고 있다는 것이다. 그 구조 속으로, 코리안 드림을 꿈꾸며 찾아오는 이주노동자의 수가 증가하고 있는데, 이러한 노동인구의 구조적 변화와 제도 혹은 문화의 조응 속에서 새로운 계급 즉 세계화된 프레카리아트(불안정노동자)가 출현하고 있으며, 그러한 계급모순이 심화되고 있다[12]는 점이다. 이러한

---

10) 같은 글, 38쪽에서 재구성하여 인용함. 기사에 따르면, 2011년 12월 기준 고용허가제 대상 전체 이주노동자의 이탈률은 19.3%였다. E9 이주노동자는 30.6%, E10 선원은 31.4%를 기록했다. 업종별 이탈률이 연근해 선원 이주노동자들의 열악한 인권·노동현실을 증명한다. 임금차별도 제도적으로 보장돼 있다. 어선원의 최저임금은 해양수산부 장관이 고시한다. 2014년 한국인 선원의 최저임금은 141만 5천원이다. 어획량에 따른 직급별 수당도 보태진다. 외국인 선원의 최저임금은 선주와 선원이 노사 단체협약으로 정한다. 한국인 임금의 75~80% 수준(2014년 5월 1일부터 118만원)에서 결정한다. 생산수당은 없다. 장해보상금과 사망보상금 산정에도 최저임금 차별은 그대로 반영된다. 해양수산부는 외국인 선원의 경우 근무능력, 선원국의 물가와 소득 수준 등을 감안해 임금을 정하는 것은 '합리적인 차별'에 해당한다(2014년 3월 12일)고 선원 이주노동자의 임금 계산에서 평등 원칙을 배제하는 이유(2014년 2월 27일, '이주민과 함께')에 대해 답했다.

11) 한 중국 이주노동자 선원의 경우 이배 저배를 전전하다가 양파밭에서 일하는 친구의 소개로 농촌으로 갔다. 불법체류자가 되어 전남 고흥에서 땅을 밟은 그는 전남 강진→충남 아산→강원 횡성→강원 태백 등지를 오가며 배추밭에서 일한다. 자세한 내용은 같은 글, 38쪽 참조.

12) 이러한 자본주의 체제의 구조적 변동과 새롭게 전개되는 불안정노동의 문제를 민속연구에서 어떻게 인식하고 접근할 것인가에 대해서는 이영배(2015), 「붕괴의 시대, 연대의 전망 : 민속연구에서 연대의 문제설정」, 『코기토』 제77집, 부산대학교 인문학연구소, 252~286쪽 참조.

문제들이 내부적으로 어촌에서 농촌으로 혹은 농촌에서 어촌으로 연결되고 있는데, 이러한 점은 자본과 시장을 중심으로 구조화된 지구적 시간에 포섭되어 있는 어촌의 현재 혹은 민속현장의 현실을 잘 보여주고 있다.

어촌사회는 바다라는 특수한 환경에 적응하는 과정에서 형성된 정신적 사회경제적 특성이 체현되는 사회공동체로, 사회경제적 측면에서 어민사회의 특징은 자유성과 상품성에 있다고 말해진다. 본래 누구의 것도 아닌 고기는 잡는 자가 임자라는, 자유의 논리는 어촌공동체의 다양한 관습 속에서 일관되게 발현되는 논리이지만, 어촌사회의 경제활동은 어패류 위주의 자급자족의 경제는 성립될 수 없다는 조건에서부터 필연적으로 교환과 상업화의 방향을 기축으로 전개되어왔다. 어촌사회는 바다와 육지로 분단되는 공간에서 전개되는 총유와 사유, 경합과 연대 등 해상에서의 질서와, 촌락을 중심으로 한 육상에서의 질서 사이의 모순이 복합적으로 구현되는 곳으로 인식되곤 한다. 그렇지만 변방의 해안가라 할지라도 대개의 경우 축항작업이 이루어지면서 버스길이 나 있기 마련이다. 이 길은 인근지역과 연결로이자 어촌 주민들의 삶이 국가사회와 세계경제라는 보다 큰 외부세계에 연동하면서 변화한다는 점을 말해주는 지표이다. 뿐만 아니라, 상당수가 자가차량을 보유하고 있으며, 자가차량을 이용하여 대도시로 나가 해산물을 팔고 필요한 물건들을 구입하기도 하며 도시로 나간 아이들에게 식량과 생필품을 대어주는 생활을 한다. 더구나 대규모의 도로항만 시설의 확충은 어느 정도 전통 혹은 민속적 삶이 구별되는 소농적 삶까지 해체하고 구조적으로 국민국가의 시장경제를 넘어서는 세계시장의 연결망에 포섭되도록 만들고 있다. 이 과정에서 사회문화적으로 생활양식의 개별화 추세가 강화되어 공동체 의식은 약화되고 있으며, 주민들의 다양한 이해 관계와 요구에 따른 갈등과 조정의 양상이 복잡해지고 있다. 즉 시장체계 편입의 가속화 속에서 급속히 이익집단화하고 있는 것이다.[13]

13) 변방 어촌사회 생활세계의 근본적인 구조적 변화에 대해서는 유명기(2003), 「어촌사회의 사회경제적 변화와 정치적 과정」, 『민족문화연구총서』 제27집, 영남대학교 민족문화연구소, 172~246쪽 참조.

2. 농업노동의 혼종적 구조

외하리[14]는 1970년대 초 마을 안길의 도로포장이 시작되었고 1988~1989년 사이에 진입로를 깔았다. 버스는 1973년 도입되어 현재 21번 버스가 1시간에 한두 대씩 다니고 있다. 전기·라디오·텔레비전은 1970년 초 도입되었고 냉장고와 전화는 1980년대 중·후반에 보급되었다. 1977년부터 '농촌주택개량사업'이 진행되어 외하리 주거의 외양이 달라졌으며, '취락구조개선사업'으로 인하여 마을구조와 경관이 전면적으로 변화하였다. 1970년대 동력 경운기가 들어옴으로써 영농의 기계화가 시작되었고, 그 뒤 1980년대에 이앙기를 도입하였다. 1981년에는 마을회관을 건립하였으며 1983년 원림에 보건진료소가 들어섰다.

외하리의 인구는 대체로 70~80년대부터 10년 단위로 인구가 급감하였는데, 2014년도 기준 행정상으로는 100세대, 240명, 실제로는 83가구, 166명이 거주하고 있다. 행정상 인구와 실제 거주민의 수가 다른 것은 농촌 거주민에게 주는 각종 혜택 즉 장학금 및 농촌보조사업, 의료비 지원 때문이다. 주민들의 연령은 50세 이상이 절반 이상으로 한국 농촌마을의 고령화 추세를 역시 반영하고 있다. 95개 가구 중 농가가 71가구로 약 70% 정도를 차지하며, 이외에 가축사육 농가가 총 8가구로 한우 169두를 키우고 있다. 현재 벼·콩을 주작물로 삼아 재배하고 있으며 부작물로 마늘·생강·양파·고추 등의 환금작물을 재배하고 있다.

농기계는 70년대를 기점으로 차례로 도입되었는데, 경운기를 시작으로 80년대 초 농산물 건조기와 이앙기가 도입되었고, 80년대 중반에는 트랙터 콤바인이 도입되었다. 90년대 중반에는 스피드 스프레이어(SS분무기)도 도입되었다. 농경지의 지력을 증진시키기 위하여 화학비료를 사용하고 트랙터를 이용해 땅을 갈아엎는다. 8월 중순경에 도열병·문고병 등을 예방하고 해충을 박멸하기

14) 경북 안동시 남선면 외하리 관련 내용은 2014년 10월 2~4일 동안 이루어진 안동대학교 민속학과 정기답사보고서를 참조.

위해 논에 약을 친다. 추수철이 되면 콤바인을 대여하여 벼를 거둔다. 추수가 끝난 벼는 건조과정을 거쳐 상품화하여 수매를 한다. 콩은 주로 대원콩을 재배하는데, 6월 중순부터 7월 사이에 파종한다. 마늘을 한번 재배했던 땅을 트랙터를 이용해 정리하고 다시 관리기를 이용해서 고랑을 내고 파종한다. 농협의 계약재배로 이루어지는데, 민간업자가 재배하고 선별·소독·보관해놓은 씨콩을 납품받는다. 추수한 콩은 두부의 원료로 쓰이며 농협이 전량 수매한다. 마늘은 10월 말에서 11월 초에 심어 다음 해 6월 15일 경 수확한다. 파종기계를 이용하고 제초제도 뿌리고 탄저병과 뿌리가 썩는 것을 예방하기 위해 농약을 친다. 6월 중순이 되면 수확기를 이용하여 마늘을 수확한다.

기타 생업을 살펴보면 먼저 축사의 규모는 약 1300m^2이고 사육 두수는 90두이다. 사육 중인 소의 품종은 숫소 거세이며, 사육 목적은 비육우 판매용이다. 판매·출하 방식은 계통판매이다. 계통 판매는 판매자가 판매할 소를 경매장에 출하하여 도축하고, 등급을 매기고 경매로 판매하고 대금을 받는 방식이다. 판매처는 김해에 위치하고 있다. 둘째 양잠산업은 전성기인 1969~1979년대에는 수출에 큰 기여를 하는 중요 산업이었으나 1980년대 중반 이후 중국에서 값싼 생사가 수입되고, 화학섬유의 등장으로 인해 급격히 하락세를 겪었다. 특히 1999년 '잠업법'이 폐지되면서 관련 조직과 기구가 축소되는 등 사양화의 길을 걷고 있다. 외하리도 1965년 경 새마을 운동 전부터 80년대 초까지 잠업을 했다. 중국발 생사의 가격이 저렴한 탓에 국내 생산이 경쟁력을 잃었고, 화학섬유 등의 등장으로 제품 자체의 가치가 떨어졌다.

외하리는 다른 농촌과 마찬가지로 50~60년대까지 소나무 피죽을 벗기고 속살을 뜯어내어 삶아 먹거나 '갈비'[15]를 모아 안동시내에서 열리는 장에다가 내다 팔아 음식으로 교환해 먹었다. 외하리는 강수량이 적어 천수답에 의존하여 농사를 지었다. 사토질의 땅은 물이 스며들기도 쉽지만 빠져나가기도 쉬었다. 마을의 중심을 물길이 가로지르고 있으나, 좌우로 경사지게 펼쳐진 전답으

15) 떨어진 소나무 잎을 모아 솥에 찐 뒤 말려서 사용하는 화목을 말한다.

로 물을 대기가 쉽지 않았다. 때문에 산에서 내려오는 작은 개울 옆에 구덩이를 파놓고 '파레'라는 물푸는 도구로 물을 퍼담아 사용하기도 했고, 마을 중심의 개천에서 물을 퍼다 밭으로 나르기도 했다. 이러한 환경들이 외하리의 농업생산력을 구속했는데 45년에 장수지, 65년에 벽수지, 77년에 도수로의 완공으로 수원이 확보됨에 따라 안정적인 생산력의 토대를 마련하였다.

민속의 시간문화 즉 세시풍속은 다중적 시간의 구조를 취하고 있다고 말해진다. 즉 천자의 시간, 신분적 계급구조의 제약에 매인 시간, 생업과 결부된 시간, 자연의 순환적 흐름에 순응하는 시간 등으로 성격지어지기도 했고, 전적인 외부성이 다층적인 내재적 통합성을 포섭한 시간으로 파악되기도 했다. 하늘의 시간은 천자가 제후, 제후가 가신, 가신이 신민 등등의 지배관계 속에서 내려주는 절대권력의 속성을 지니고 있는 것으로 그 시간성은 우주적 통합과 단일한 통치의 영속화를 지향한다. 또 지배계급의 시간에 귀속되는 일하는 민중의 시간은 하늘의 시간이 중심이 된 시간구조 속에서 민중이 겪는 노동과 생산의 시간을 의미했다. 이러한 시간의 형식 혹은 구조는 전통사회 혹은 민속사회를 유지하고 존속시키는 외부의 시간이라 할 수 있다. 그러한 시간의 구조 속에서 일상성을 띠고 흐르는 시간이 존재한다. 즉 삶과 죽음, 여름과 겨울, 개화와 낙화, 풍요와 결핍이 짝을 이룬 이중 구조로 내재적 통합성을 특징으로 하는 시간이다. 이러한 시간이 민중의 생활 저변을 아우르는 시간으로 문화적 차원에서 세시풍속으로 나타나며, 그 속에서 제의적 시간, 생업적 시간, 놀이와 축제의 시간 등으로 자연과 마을, 인간의 관계를 총체적으로 합일시키는 시간의 형식으로 나타난다고 분석되기도 했다.

그러나 문제는 이러한 민속의 시간적 특성이 현재 민속현장의 세시풍속을 접근하는 지배적인 분석틀이라고 하는 데 있다. 민속의 시간성에는 자연에 밀착된 시간의 인지체계와, 그것을 생성했을 뿐만 아니라 그것을 지속시키는 물질적이고 사회적인 과정이, 필수적이다. 그런데 외하리를 사례[16]로 살펴본 사

16) 외하리의 사례가 특수하고 예외적인 경우가 아니라는 데 거의 모든 사람이 동의할 것이다. 어느 마을을 가든 외하리의 사회·경제·문화적 차원에서 볼 수 있는 근대적이고 자본

회·경제적 변화상에서 핵심적인 것은 그러한 물질적이고 사회적인 과정이 점진적으로(도시와 비교하여 볼 때) 해체되었다는 것이다. 다시 말해 민속사회의 물질적·사회적 과정에 의해 지지된 민속의 시간성은 근대적 시간체제와 충돌하거나 접속·중첩되면서 서서히 혹은 급속하게 변화해왔다.

다음에 나오는 표는 세시풍속의 전승력이 어느 정도 살아 있는 한 농촌마을의 세시력[17]을 나타낸 것이다. 이 사례는 특수한 사례가 아니라, 현재 어느 농촌마을을 가든 얻을 수 있는 세시풍속의 전형을 보여준다. 도시에서는 세시풍속의 전통이 현저히 약화되었고, 근대적 시간체제의 특성을 반영한 상품화한 세시의례가 상품의 소비와 함께 지배적으로 나타난다. 이를테면 국경일이나 법정기념일에 따른 일상의 전개가 두드러지고, 다이어리데이(1. 14), 쌕쌕데이(1. 17), 밸런타인데이(2. 14), 삼겹살데이(3. 3), 로즈데이(5. 14)…가래떡/빼빼로데이(11. 11)와 같이 상품화한 소비지향의 의례들이 번성하고 있다. 이러한 현상은 생업구조와 기술의 근대적 재편과 관련이 깊다. 민속사회에는 마을사람들의 두레나 품앗이 같은 협업의 리듬이 존재하였지만, 그것을 가능하게 한 기본적인 인구가 감소하고, 농기계가 일반화되면서, 풋구와 같은 세시풍속이 사라지고 이는 또 생업방식에도 영향을 주게 되었다. 뿐만 아니라, 농약이나 비료와 같은 화학농법이 발전하고 일반화되어, 기우제나 풍농제 등의 필요성

주의적인 변화상은 이미 일반적이다. 다만 연대기적 시간의 차이와 정도의 차이가 나타날 뿐이다. 이와 같은 변화상을 볼 수 있는 조사보고서로, 안동대학교 민속학연구소 편(2002),『까치구멍집 많고 도둑 없는 목현마을』, 한국학술정보; (2003),『반속과 민속이 함께 가는 현리마을』, 한국학술정보; (2004),『줄당기기와 길쌈이 유명한 청운마을』, 한국학술정보; (2008),『농사짓다 고기잡는 창포마을의 민속』, 민속원; 안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2007),『셋이면서 하나인 원구마을』, 민속원; (2008),『중대바위가 지켜주는 서미마을』, 민속원; (2009),『공민왕을 섬기는 수동마을』, 민속원; (2010),『오일장과 함께 가는 구담마을』, 민속원; (2011),『부인당이 지켜주는 가송마을』, 민속원; (2012),『오음실과 남촌이 함께 가는 구수마을』, 민속원; 임재해 외(2013),『전통과 혁신의 마을 내앞』, 민속원; (2014),『전통과 역사의 마을 조탑』, 민속원; (2015),『전통과 상생의 산촌마을 신전』, 민속원 등을 들 수 있다.

17) 안동대학교 민속학과 편(2014),『일직의 민속, 여럿이 함께 전승해온 변화와 공존의 지식』, 민속원, 826~828쪽.

경상북도 안동시 일직면 명진1리의 세시력

(전승되고 있는 세시풍속 O, 부분 전승되는 세시풍속 △, 단절된 세시풍속 X)

월	일	명칭	의례 및 행사	세시음식	놀이	단절된 세시풍속	전승
1	1	설날	햇세배하기, 덕담하기, 차례지내기, 설빔, 복조리달기	떡국, 떡, 고기 등의 제사음식	윷놀이	설빔, 복조리달기	△
	정초 십이지일	뱀날	장 담그면 안 되는 날				○
		말날	장 담그는 날(장이 달다)				○
		닭날	장 담그는 날(장이 달다)				○
		돼지날	장 담그는 날				○
	14	동제	보호수에 제사 지내기	떡, 대추, 밤, 감, 사과, 배, 포, 고기(조기·고등어·상어), 나물			×
	15	정월대보름	찰밥(오곡밥)먹기, 나물먹기, 부럼깨기, 상여계 자금 계산, 달맞이 불놀이(달집태우기)	오곡밥(조, 팥, 찹쌀, 밤), 나물(고사리, 도라지, 시금치, 배추, 무 등), 땅콩, 호두, 귀밝이술(막걸리)	줄당기기, 농악, 기우량 점치기, 달맞이 불놀음(달집태우기)	부럼깨기, 귀밝이술(막걸리), 줄당기기, 농악, 기우량 점치기, 달맞이 불놀음(달집태우기)	△
	16	귀신날	신발 뒤집어 놓기, 기둥에 체 걸어 놓기, 쓰레기를 치워서 불 놓고 태우기				×
	월중	마을동총회	마을 자금 결산, 추후 계획 발표	비빔밥 또는 국밥, 약주			○

월	일	명칭	의례 및 행사	세시음식	놀이	단절된 세시풍속	전승
2	1	영등날	세수한 찬물(정화수)을 올리기				×
	4	입춘날	입춘대길, 건양다경 등 글귀 입춘축 붙이기				△
3	8	한식	성묘가기				△
	월중	노인회 관광여행	관광버스 타고 해마다 2번 여행				○
4	8	초파일	불공 드리기, 등 달기	나물 비빔밥			○
5		단오날	마을사람들이 먹고 놀고 즐기기	쑥떡, 산나물 '빠금니'로 떡을 쪄먹음	그네타기, 줄당기기, 농악놀이, 궁궁이(천궁)꽂기, 창포로 머리 감기		×
	8	어버이날 (양력)	마을회관에서 부녀회가 노인회에게 음식 대접	고기국, 밥, 잡채, 떡, 과일, 음료수, 술			○
6		복날	복날음식으로 몸보신 하기	삼계탕			○
7	월중	풋구	회관 내에서 마을사람들끼리 음식 해 먹기	애호박 빈대떡, 보신탕			△
8		노인회 관광여행	바다에 가서 회를 사 먹음	회			○
	15	추석	차례지내기, 음복하기	송편, 고기, 과일(배, 감, 사과, 대추 등)			○

월	일	명칭	의례 및 행사	세시음식	놀이	단절된 세시풍속	전승
9	9	중구	중구 차례, 햇곡식 조상님께 받치기, 햇곡식으로 만든 떡 먹기	햇곡식으로 만든 떡			×
10	1	시제	일직 손씨, 대구 서씨	제물(떡, 사과, 배, 감, 대추, 밤, 상어, 방어, 조기, 소고기, 닭고기, 무나물, 배추나물, 고사리, 육탕, 해탕, 채소탕 등)			○
	12	안동시민 체육대회 (양력)	체육대회(힘자랑 등), 음식 먹기	밥, 고기, 술, 안주, 과일, 다과			○
11		김장	김장 김치 담그기				○
		동지	팥죽 먹기, 팥죽을 마당에 뿌려 액 막이	팥죽			○
12	25	크리스마스 (양력)	헌금하기, 예배드리기, 음식 먹기	떡국, 떡, 과일			○
	29, 30	섣달 그믐	묵은세배하기, 웃어른께 떡국과 식혜 대접하기		줄당기기, 농악		×
윤달 (공달)		부정 타지 않는 달	묘 이장하기, 수의 마련하기, 지붕 고치기				×

도 사라져 관련 세시풍속들이 소멸되었다. 이러한 현상은 1970년대에 이루어진 농촌근대화운동으로 가속화되었는데, 그 가치지향은 근대적 시간체제의 계산가능성에 기반한, 생활태도혁신·환경개선·소득증대와 같은 개발운동의 성격을 지닌 것이었다.

세시풍속의 변화 속에서 민속적 시간성은 근대적 시간체제에 포섭된다. 근대적 시간체제는 전혀 새로운 자본주의적 화폐 시간으로만 단선적으로 표상되지 않는다. 그것은 자신과 다른 다양한 시간성을 그 안에 포섭하여 전유한다. 민속사회의 시간의식과 구조 및 체험의 전통조차 이윤을 발생시키는 상품으로 전화시키며, 유통과 소비의 자본주의적 시간구조 속에서 이윤을 증식하지 않는 것들은 단절시키고 있다. 전통적으로 설과 추석은 민속시간의 끈질긴 생명력을 언급하는 사례로 제시되기도 했었다. 일제강점기에 근대적 시간 혹은 제국의 시간에 저항하는 사례로 예시되기도 했다. 그러나 현재의 시점에서 보면 설과 추석의 풍속도는 자본주의의 화폐적 시간에 의해 잠식된 양상을 보인다. 그 시기에 맞춘 민속문화기획상품의 번성, 선물과 같은 상품, 또는 관련 의례와 놀이뿐만 아니라 여가와 여행 상품 등이 설과 추석과 같은 명절의 시간성을 자본화하고 있다.[18]

요컨대 세시(歲時)는 전통사회의 시간주기로서 농경사회에 기초한 순환적인 시간의식을 함축한다. 민속문화는 이러한 시간의 터 위에 인간과 자연이 일체가 되는 풍수지리적인 공간이 펼쳐지면서 성립한다. 그러나 그 자리를 대체하고 들어선 것은 등질화된 양적 단위로 분절되어 일상적 삶을 규율하게 되는 시계적 시간이며, 화폐적 가치로 손쉽게 등가화되는 자본주의적 시간이다. 이러한 근대적 시간 속에서 공간 또한 잘게 분할되고 이러한 공간은 인간의 행위를 미세하게 분할하여 효율적이고 기능적인 문화를 성립시킨다. 근대적인 문화는 민속의 세계와는 너무 이질적인 것이기 때문에, 그 문화 속에서 민속놀

18) 이러한 시간문화의 구조조정과 근대적 재편에 대해서는 이영배(2015),「근대적 시간체제 비판과 민속적 시간문화의 가치 재인식」,『대동문화연구』제90집, 성균관대학교 대동문화연구원, 181~226쪽 참조.

이는 전승이 중단되거나 보다 효율적이고 편리한 방식으로 변해야 했다. 민속사회는 민속적 삶의 방식과 점점 더 멀어지는 과정에서 현재의 시간을 살아가는 주민들의 연령과 그에 따른 경험에 따라 미세한 정도의 차이가 있을 수 있지만, 아직까지 전통적인 삶의 방식에 젖어있는 사람들에게도 현재 지속적으로 행해지지 않는, 또는 간소화되거나 자본의 시간에 전유된 행위 양식이 되고 있다.

3. 놀이문화와 소통 구조의 혼종성

민속사회의 놀이문화는 인위적인 시공간이 아닌 자연친화적인 시공간의 체계 속에서 계절의 변화와 노동의 리듬에 결부되어 해마다 혹은 절기마다, 달마다 반복적으로 마을공동체 속에서 수행되어왔다. 이를테면 정초의 민속놀이, 대보름 민속놀이, 단오·추석 등의 민속놀이, 그리고 줄다리기, 달맞이, 지신밟기, 화간, 모방고, 술멕이 혹은 풋구 등 농경주술적인 풍요의 의례이자 놀이 등 세시의 주기와 농업노동에 결부되어 수행되어왔던 것이다. 이처럼 민속놀이도 시간의 변화에 따른 생업의 주기가 그 기초를 이루면서 민속사회의 일상과 의례 혹은 사회와 문화의 영역에서 소집단이 때론 마을 전체가 다양한 방식으로 여가를 즐겼던 생활의 한 양식이다. 그러나 현재는 농촌마을에서조차 그것의 많은 부분이 소실되어 기억의 양식으로 존재하고 있다.

신전1리[19]의 현재 문화생활 속에서 회상되는 민속놀이에 대한 문화적 기억도 정월의 지신밟기, 연날리기, 대보름의 달맞이와 쥐불놀이, 봄맞이로서 화전놀이, 단오의 그네뛰기 등과 같이 세시의 주기에 따라 수행된 대표적인 민속놀이 형식을 간직하고 있다. 또한 '꼴'을 비던 과정에서 놀았던 꼴던지기와 보리사리, 벼를 베고 난 논에서 틈틈이 놀았던 자치기, 여름에 물을 가두어 놀던 물놀이 혹은 고기잡이 등과 같이 소를 기르고 논일을 하는 노동의 틈새에서 놀이

19) 민속놀이 관련 자료에 대해서는 이영배·강석민(2015), 「놀이문화의 기억과 현재적 양상」, 임재해 외, 『전통과 상생의 산촌마을 신전』, 민속원, 203~222쪽을 참고함.

가 이루어졌다. 그런데 주목되는 것은 세월의 흐름 속에서 축적된 사회문화적 경험이 놀이의 양상 혹은 놀이의 기억에 반영되어 있다는 점이다. 즉 정월의 지신밟기는 '웃대 어른들' 또는 몇몇 특정한 주민의 소수적 활동(이를테면 간혹 이루어졌던 김영환씨와 김수호씨 중심의 풍물 연행) 정도로 약화된 민속적 놀이문화의 경향을 반영하고 있다. '정월 대보름 달맞이와 쥐불놀이'도 '조운산'에 올라가 달을 보며 "달봤다!"라고 외치면서, 총각의 장가가기를 빌었다는 전통이 그 모습을 드러내기도 하지만, 쥐불놀이의 재료인 깡통을 학가산에 주둔하고 있는 군부대에서 구했고, 당시 마을에 주기적으로 방문하던 장사꾼에게 구입했던 솜을 불쏘시개로 깡통에 넣었으며, 성냥을 사용하여 불을 붙였던 것 등에는 민속적인 놀이로서 정체화되는 쥐불놀이의 연행에 있어 당시의 놀이 환경의 특수성이 반영되어 있다. 다시 말해 풍농기원의 유감주술과 속신 혹은 다산의 희구가 놀이의 전통으로 기억되고 있는 동시에, 군부대, 깡통, 성냥 등에 대한 기억에는 상업적인 혹은 산업적인 당대의 특성이 함축되어 있다.

3월 말 무렵 신전1리 부녀자들은 산과 들에 봄꽃이 필 때 술 한말을 장만하여 인근에 둘러선 산으로 봄맞이 나들이를 나갔다. 놀이주체는 여성들로 말해지고 있으며, 딸이나 친구같이 절친한 관계들로 짜여진 소그룹별로 이 날을 위해 설렘 속에 날을 받고 먹을거리를 준비하여 하루 온전히 유희를 만끽하는 고래의 풍속을 생활 속에 구현했다. 그러나 기억 속에서 과거를 반추하는 현재의 시선은 '뭐 별 거 있나', '그걸 뭐하러', '하루 뭐 노는 거지', '술 먹으로 가는 거지' 등과 같이 소박한 생활의 한 반영, 혹은 궁핍한 시절의 자화상으로 회상되고 있다. 그러한 시선은 화전놀이의 전통이 사라진 삶의 전회(轉回)를 반영하고 있다고 생각되는데, '발전'이라는 말의 의미와 함께 '단양'행의 한때 나들이, 또는 노인회 중심으로 바뀌어 현재 이루어지는 관광으로의 그 변화상을 함축하고 있다.

단오놀이의 기억도 다르지 않다. 그 기억은 그네뛰기를 통해 그 전통적인 면모를 드러내고 그 날의 기대감 혹은 그 놀이를 수행했던 놀이 주체의 설렘을 단오빔으로 전경화한다. 그네뛰기는 자연마을 공동체가 놀이수행의 기초 단위

였다. 그네는 세줄 형태로 줄을 다렸으며, 그네줄에 비가 맺혀야 풍년이 든다는 속신이 있었다. 그네를 뛰는 여성들은 새옷 혹은 깨끗한 옷을 정성스럽게 준비하여 차려 입었으며, 궁궁이풀을 귀에 꽂는 고래의 풍속도 이어갔었다. 이러한 단오놀이의 문화가 사라진 것도 전통이 약화된 시대의 격랑을 반영하고 있으며, 그 전승과 연행주체가 믿고 의지했던 세계의 이상, 그리고 그들이 지녔던 공동체적 감성이 달라진 저간의 상황을 함축하고 있다.

자치기는 대개 겨울에 행하던 민속놀이였다. 놀이의 특성상 넓은 공간을 확보해야 하기 때문에 보통 벼 수확을 마친 논에서 행했다. 이때 논은 노동의 공간이자 놀이의 공간 즉 행위의 특성에 따라 공간이 전화되는 민속공간의 다중적 특징을 고스란히 가지고 있는 공간적 속성을 지닌 것으로 회상되고 있다. 노동의 공간이 계절과 생업의 긴밀한 주기적 조응 속에서 '벼 벤 논' 즉 전이적 공간으로 변화하고 그 전이적 공간 속에서 자치기를 수행함과 동시에 놀이적 공간으로 전화되는 것이다. 이외에도 신전1리에서는 현재 다목적 공터 부근인 안채나 조산들에서 행해지기도 했다. 특징적인 것은 기억하는 사람의 설명 방식인데, 자치기 자체를 온전히 회상하여 설명하는 것이 아니라, 야구에 빗대어 그 놀이 방식을 설명하고 있다. 이 또한 자치기 놀이의 약화된 전승력과 문화환경을 반영하는 것으로 현재 시점에서 야구와 빗대어 이야기될 때 쉽게 이해될 수 있다는 기억 주체의 인식의 한 반영이다.

이웃과 정이 돈독했던 시절, 숟가락이 몇 개 있는지 알 정도로 살림살이의 내막까지 서로 공유하고 그러한 공동체적 심성의 기초 위에서 궁핍했던 시대를 겪어냈던 세대의 기억 속에서 '서리 관행'은 자연스레 체득된 '관용'의 미덕 위에 움텄던 재미 있는 놀이로 회상되고 있다. 아이들이 무를 저장해두었던 '무 구덩이'를 찾아다니며 한때의 허기를 달래면서 그 행위 자체를 즐겼던 일은 어쩌면 많은 것을 서로 공유했던 감성, 즉 소유권의 배타적 경계가 느슨했던 민속사회의 원리와 정서 속에서 용인되었던 것일지 모른다. 어쨌든 아이들의 무 서리는 그 과정에서 또 다른 재미있는 놀이를 파생시켰는데, '무 구덩이'에서 '똥 구덩이'로 변주되었다. 지금에 와서 보면 매우 비위생적인 것처럼 생각

될 터이지만, '무'와 '똥(혹은 거름)'의 관계, 즉 무를 재배하는 데 필수적인 영양을 제공하는 거름이 되는 똥은 놀이 자체뿐만 아니라, 그 놀이의 재미를 공유하고 그것을 가능하게 했던 시절의 통합적인 세계인식을 보여주는 것일 수 있다. 먹을거리와 배설물이 생명의 순환 속에서 공생적 관계로 혹은 통합적인 관계로 간주되는 세계 속에서 위생과 비위생의 관념 즉 존재와 사물, 알맹이와 찌꺼기를 분리하여 보는 의식은 오히려 낯설게 느껴졌을 것이다.

신전1리 주민들의 놀이 공간은 논, 학교 운동장, 전방, 철탑이나 버스정류장, 마을회관 등으로 대표된다. 논은 일하는 장소로 농한기인 겨울 놀이의 장소가 되었다. 그 곳에서 아이들은 썰매를 타거나 팽이를 쳤다. 학교는 배움의 장소로서 생활의 틈새에서 놀이의 장소가 되었다. 역시 아이들은 그곳에서 팽이를 치거나 달리기·철봉·축구·가이셍 등을 하고 놀았으며 학교 앞 전방에서 군것질을 하면서 놀았다. 정례적으로 학교에서 개최한 가을운동회는 학생들이 사는 여러 마을 전체의 축제이기도 했다. 철탑이나 버스정류장에서 아이들은 연을 날리며 놀았고 연싸움도 했다. 특히 1999년 건립된 마을회관은 주민들의 회합 공간을 제공했으며 그곳에서 윷놀이가 자주 행해졌다. 이와 같이 놀이 공간도 민속적인 장소와 근대적인 장소가 중첩되고 있다. 그런데 생업 노동이 근대화된 경제적 기반 위에서 작동하는 것이라면, 민속적인 장소로 관념되는 '논' 또한 민속적인 장소성이 약화되어 혼종화된 놀이 공간으로 이해될 수 있다.

학산초등학교에서 매년 가을마다 개최된 운동회도 민속사회의 대동놀이를 대체한 것으로 이해되는데, 그것은 근대적인 형식과 민속적인 공동체적 감성이 혼종화된 양상으로, 한 시기를 풍미하기도 했다. 이 운동회는 당시 일종의 마을 축제로서 기능을 했다. 이때 행했던 종목은 줄당기기를 비롯해 씨름과 장애물 경주·기마전·손님찾기·마스게임·힘자랑·마라톤·계주 달리기 등이었다. 종목들의 주체는 주로 학생들이었지만 힘자랑·손님찾기·달리기 등 학부모가 주체가 되는 종목들도 있었다. 또한 청과 백으로 보통 편을 갈랐지만 당시 통학권을 형성하고 있던 마을들끼리 대항전을 펼치기도 했다. 당시 가을운동회는 마을축제로 기능했을뿐 아니라 마을 간의 경쟁놀이가 펼쳐지는 장이기도

했던 것이다. 한편 학교 운동장에서는 일본식 놀이인 가이셍이 행해지기도 했으며, 학교 앞 전방에서 각종 먹을거리를 사먹는 것도 하나의 재미였다. 특히 가을운동회를 할 때면 옹천으로부터 노점상들이 마을에 들어와 번데기·음료수 등을 팔았던 기억 속의 한 풍경도 놀이문화의 혼종화된 양상을 전경화한다.

일과 놀이, 일상과 유희가 분리되지 않았던 민속놀이의 현장으로서 마을사회는 한국 사회와 문화의 근대화 과정 속에서 서서히 분리되기 시작한다. 큰 변화는 놀이의 생산자 혹은 수행자가 놀이의 연행과 소비의 과정에서 분리되지 않았던 것에서 구경꾼 혹은 관객과 같이 놀이문화를 수동적으로 소비하는 것으로 나타난다. 전통사회에서 마을로 찾아들었던 유랑예인의 공연조차도 마을 주민들과 결합하는 문굿의 과정이 있었고, 마을의 문화 혹은 공간과 일체화되는 들당산굿과 지신밟기 등의 과정 등이 있었으며, 마지막 판굿의 연행에서 공연자와 구경꾼이 분명히 구분되지 않는 공연문법이 작용했었다. 그러나 마을사회가 근대적으로 변용되는 과정에서 놀이문화도 근대적인 형식을 띠게 되었다. 마을 정미소 앞에서, 청년들이 상연했던 말광대놀이(신파)는 말광대(연극 배우)와 관객의 구분이 일정하게 이루어졌으며, 4H 혹은 학교에서 이루어진 연극 관람 혹은 학예발표회도 그러한 구분선이 적용되었다. 또한 논이나 학산 쉼터에서 이루어진 마을청년회의 노래자랑과, 학산초등학교 운동장에서 상영되었던 이동영사단의 영화에 대한 관람 행위는 그러한 구분을 전형적인 것으로 만들어나갔다. 뿐만 아니라 면소재지로 가서 관람했던 약장수 연희와 서커스 구경은 수동적인 관객으로서 놀이의 주체이자 향유자들이 변화해갔던 저간의 문화상황을 보여준다. 이러한 놀이주체의 위상 변화와 향유방식의 변화는 마을 놀이문화에 근대성이 구현되는 과정이자 결과로 생각되고 이를 통해 생산과 분리된 여가생활이 자리잡은 사회문화적 변화상의 반영이라 하겠다.

마을 주민 중 임노국씨는 서른 살 때 약장사 차에 타고 옹천면소재지로 가서 구경한 적이 있었다. 임웅기씨에 의하면 약장사는 신전1리 느티나무 아래, 혹은 북후면소재지에서 약선전을 하며 호객행위를 했다. 이 과정에서 공연이나 연희를 상연하기도 했다. 마을 안에서는 보통 공연은 하지 않았고 면소재지

에서나 약 판매를 촉진하기 위한 공연이 이루어졌다. 면소재지에 약장사가 판을 차릴 때면 그 며칠 전부터 홍보활동을 하였으며, 농사일을 마친 저녁 8시 혹은 9시부터 12시 정도까지 약장수들의 연희판이 벌어졌다. 공연자는 열 명 남짓이었던 것으로 기억하며, 신나는 옛 노래, 당시 유행가도 부르고 춤 공연도 했다. 악기는 손풍금과 풍물 등이 있었으며, 공연하고 약 선전하고 또 공연하고 약 홍보하는 방식으로 공연이 전개되었다. 김옥화씨에 따르면 면소재지에서 약장사 공연을 볼 때, 휴지나 대야 등 소정의 상품도 증정하였다고 하며, 이외에도 면소재지에서 서커스 구경을 해본 적이 있다고 한다.

신전1리 주민들의 문화 생활은 전반적으로 한국 농촌사회의 상황을 정확히 반영하고 있으며, 인구의 재생산과 다양한 세대의 공존이 약화된 고령화의 위기 속에서, 전통의 축소와 현대의 부분적 활성화라는 특징을 보이고 있다. 민속적인 놀이문화는 대부분 세대의 특성을 지니면서 기억 속에 머물고 있고, 현대의 문화생활은 근대적인 교육·문화·의료 시설이 제공하는 편의 속에서 소극적으로 그렇지만 일상적으로 전개되고 있다. 이를테면 마을회관에서 11월부터 이루어지는 '겨울나기'라는 행사가 있고 4월 마지막 주말 혹은 5월 초 주말에 행해지는 학산초등학교 총동창회의 문화행사가 있다. 또한 2012년 겨울부터 진행된 신전보건진료소의 농촌 노인 여가 프로그램도 현재 주민들의 문화생활에서 중요한 부분을 차지하고 있다.

겨울나기는 공동체 의식을 가지고 하는 집단적인 놀이라기보다는 농한기 때 남는 시간을 보내는 성격이 강하다. 주로 먹고 노는 것으로 요약되는데, 비용은 갹출하여 마련하고 마을회관의 주방에서 음식을 조리하여 함께 먹기도 하고 인근 식당에 주문해서 먹기도 한다. 놀이는 남녀가 따로 놀며, 민화투와 윷놀이가 주종을 이루고 있다. 겨울나기가 이루어지는 마을회관에는 텔레비전과 안마기가 비치되어 있으며, 커피와 전기주전자, 노래반주기 등이 비치되어 있다. 학산초등학교 총동창회의 문화행사는 2004년에 처음 기획되어 행해졌으며, 2014년 현재 11회째 운영되고 있다. 필요한 경비는 대개 1인당 혹은 기별로 납부하거나 찬조금과 협찬을 통해 마련한다. 행사 기획은 전문 이벤트업체

에 맡기고 외부공연자를 초빙하기도 한다. 이러한 점은 농촌 학교 및 마을잔치가 이벤트화되어 가는 현대사회 여가문화의 한 반영으로 생각된다. 신전보건진료소의 농촌 노인 여가 프로그램은 스포츠댄스, 노래교실, 에어로빅 등으로 구성되어 있는데, 외부강사를 초빙하여 실시하고 있다. 주민들은 이 여가 프로그램에서 배운 기예능을 시민회관에서 발표하는 기회를 갖기도 한다. 또한 신전보건진료소는 그 자체로 여가의 한 방식이 되기도 한다. 거기에는 찜질기와 각종 안마기가 구비되어 있어 시간을 보내는 놀이도구로 활용되기도 한다.

안동시 임하면 내앞마을[20]에는 예전에 '소리꾼'이 있었다. 소리꾼은 동네의 중요한 전달사항 즉 마을회의 일정이라든가, 부역 등을 동민들에게 알리는 일을 했다. 그 소리꾼은 동네에서 마련한 토지를 부쳐 먹는 조건으로 방천둑길을 다니면서 "동네 모이소. 동네 모이소." 하는 일을 했다. 예전에는 창호지로 방문이나 창문을 쌌기 때문에, 동네 소리꾼이 여러 가정에서 들을 수 있도록 방천둑의 제일 높은 곳을 걸어다니면서 "내일 부역 나오이소. 부역 나오이소." 소리치며 전달하는 일이 가능했다. 그러나 지금은 주거 형태도 근대화되었을 뿐만 아니라, 그 공간을 살아가는 주거문화, 이를테면 문을 꼭꼭 닫아 놓는 생활양상의 변화로 인해 '소리꾼'을 통한 마을공동체의 공적인 소통 구조는 근대화된 미디어기기의 도입과 함께 사라지게 되었다. 먼저 엠프가 있다. 엠프는 집집마다 나무 케이스에 스피커 하나를 벽에 달아놓고 유선을 연결하여 동장집에서 조절했다. 당시에는 라디오도 집집마다 없었기 때문에, 심심할 때는 라디오를 틀어 음악이나 뉴스, 그리고 동네 전달사항을 마이크로 방송했다. 이 시기를 지나 현재는 서울에 가 있어도 동네의 전달사항을 공지할 수 있게 되었다. 이를테면 손전화를 내앞마을 스피커에 연결하여, 서울에서 각 집에 "내일 어느 집 결혼식이니까 모두 참여해주시기 바랍니다."라고 방송할 수 있게 되었다. 이러한 사례는 현대사회의 시간성이 공간을 단축하고 사회의 전 부문을 단일한 체제로 구조화하는 근대적 시간체제의 속성을 보여준다. 즉 "매체는 떨어

20) 이영배(2013), 「민속놀이와 여가문화」, 안동대학교 민속학연구소 편, 『전통과 혁신의 마을 내앞』, 민속원, 261~262쪽 참조.

져 존재하기에 의식되지 않았던 타자들과 관계를 맺게 하면서 소통 불가능 속에서 응고되어 있던 공간들을 연결하여 공간을 재구성한다. 그것은 흩어져 있는 사람과 공간을 한데 모아 하나의 공간으로, 하나의 사회로 구성"[21]한다. 이는 과거의 경험과 현재의 경험들이 혼합되면서 구조화되는 시간 속에 존재하고 있다.

Ⅲ. 감정구조와 문화장의 재구조화

한국사회는 압축적이고 격렬한 근대화의 과정 속에서 세대간 감정구조[22]가 사회 관계 속에서 혹은 문화의 생산과 소비 속에서 유의미한 갈등적 요소로 작용함에 따라, 세대의 감정구조의 분화에 따른 취향과 취향집단의 분화를 낳았다. 문화적 재구조화 즉 사회적 분화와 조응하는 취향의 재구조화는 세대의 감정구조 속에서 혹은 세대간 감정구조 사이에서 급격하게 진행되고 있다. 민속사회의 문화적 취향이 위치해 있는 지점을 생각할 때 중요한 점은 이른바 근대화 과정 속에서 물질적 변화 과정의 속도와 정도에 따라, 혹은 정치적인 필요에 따라, 여전히 봉건성이 사회적 과정 속에서 문화적 기질과 의식의 주요한 작인으로 작용해오고 있다는 것이다. 특히 사회적 연결망과 경제적 능력, 그리고 문화적 위치에 따라 복잡하게 층위화된 사회공간의 역학은 문화적 감수성을 문화의 장에서 세대의 구분선을 따라 구조화하고 있다. 이러한 구조화는 한편으로 생물학적 시간을 따라 재구조화되기도 하고 다른 한편으로 사회자본과 문화자본의 재생산의 메커니즘을 따라 존속하기도 한다. 이 과정에서 문화들은 세대간 감정구조와 연동되면서, 문화의 장 속에서 이른바 '잔여적인 것, 지

21) 최진호(2008), 「흐름의 공간과 분자적 미디어」, 『전지구적 자본주의와 한국사회』, 그린비, 183~184쪽 참조.

22) Raymond Williams(1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press; 박만준 옮김(2009), 『마르크스주의와 문학』, 지만지, 205~217쪽.

배적인 것, 부상하는 것'[23] 등으로 구조화된다. 이러한 구조화된 문화의 유형들은 그 가치와 계기들이 점진적이고 단계적인 순서를 통해 나타나기보다는 동시에 공존하고 혼종하며 갈등하는 상황으로 나타난다.

감정구조는 "모든 문화가 가지고 있는 특별한 삶의 감각, 즉 특수하고도 특징적인 색깔인데, 세대문화"라고 설명되기도 하고 "특정한 시대, 계급, 집단의 살아 있는 문화를 구성하는 전체적 삶에 의해 형성되거나 그것이 형성하는 정형화된 규칙성을 보이는 공유된 생각이나 감정의 집합"[24]으로 정의되기도 한다. 다시 말해 "특정한 집단이나 계급, 사회가 공유하는 가치, 혹은 특정 집단에 의해서 공유되는 특정 시기의 생활철학"으로 정리할 수 있다. 레이먼드 윌리엄스는 감정구조라는 개념을 통해 문화를 물질적인 사회적 과정의 수준에 위치시키고, 또 헤게모니, 생산양식, 총체성, 매개와 같은 범주를 검토하였다. 그는 산업주의가 초래하는 유해한 사회적 결과를 비판하며 노동계급에 깊은 동정심을 보이면서도, 사회적·정치적 참여에 거리를 두는 중간계급의 감정구조를 규명하였다. 이를 통해 모든 세대는 일반적인 문화유형으로 구성되는 사회적 성격 속에서 그 계승자를 양성하나 다음 세대는 그들 나름의 감정구조를 가질 것[25]이라고 주장하였다.

한국사회에서 감정구조의 혼종성[26]은 근대 자본주의 사회의 분화와 그에 따른 도시형성 그리고 이촌향도(離村向都) 및 대중문화 생산과 소비 등의 문제와 연관되어 나타났다. 한국사회의 세대간 감정구조[27]는 매우 다양한 편차

23) 앞의 책, 195~204쪽.

24) Graeme Turner(1992), *British Cultural Studies*, London: Routledge; 김연종 옮김(1995), 『문화연구입문』, 한나래, 73~74쪽.

25) Alan Swingewood(1998), *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, New York: St. Martin's Press; 박형신·김민규 옮김(2004), 『문화사회학을 향하여』, 한울아카데미, 143~144쪽.

26) 이에 대한 내용은 이영배(2012), 「민속연구에서 문화이론의 문제설정」『비교민속학』 제47집, 비교민속학회, 35~39쪽 참조.

27) 한국사회의 세대문화 혹은 세대의 감정구조에 대해서는 심광현(2010), 「세대의 정치학과 한국현대사의 재해석」, 『문화과학』 제62집, 문화과학사, 17~71쪽; (2010), 「자본주의의 압축성장과 세대의 정치경제/문화정치판의 개요」, 『문화과학』 제63집, 문화과학사,

를 보인다. 그 이유는 주지하다시피 아주 짧은 기간에 달성한 한국 근대화의 압축적 경험 때문이다. 다시 말해 한 세대가 전산업화시대, 산업화시대, 그리고 정보화시대를 한꺼번에 체험하고 있는 아주 독특한 역사를 가지고 있어서 연령에 따라 전근대적, 근대적, 탈근대적 감정구조가 한 개인 안에 상이한 비율로 공존한다. 현존하는 여러 세대 간에 전쟁과 기아의 경험으로부터 디지털화와 풍요로운 소비문화의 경험까지, 독재정권에 항거한 대규모 민중항쟁의 기억부터 신자유주의 경찰국가에 대항한 촛불시위의 기억까지 다양한 체험의 스펙트럼이 중첩되어 존재하고 있다는 점이 한국사회 세대간 감정구조의 특이성이다.

압축적 근대화는 각 세대들에게 공동체의 해체, 핵가족화, 또는 가족과 개인의 파편화와 변형·고립화를 경험하게 하였다. 이러한 압축적 근대화에 의해 형성된 세대간 감정구조는 사회 구조의 여러 모순들의 누적과 함께 소통보다는 격렬한 사회적 갈등을 야기하였다. 갈수록 세대분화와 단절이 가속화됨에 따라 한국 문화장의 구조내에는 농경·산업·정보사회의 문화적 변동의 궤적이 다층적으로 누적되고 뒤틀린 구조를 형성하고 있는 것으로 보인다. 이는 비동시성의 동시성과 같은 문제를 낳았는데, 봉건적인 정치적-문화적 감수성을 가진 60대 이상의 세대와 민주적인 관계를 당연시하는 감정구조를 지닌 10~20대의 네티즌들이 같은 사회에 공존하면서 서로 소통하지 못하고 갈등하는 상태에 직면하게 되었다.

예를 들어 1960~72년 사이에 성년이 된 사람들(4·19세대)의 감정구조와, 2.0세대 혹은 디지털세대라고 불리는 촛불세대의 감정구조는 민속적인 것들의 존속과 변형 혹은 잔존과 부상의 측면에서 유의미한 비교점을 지니고 있다. 먼저 4·19세대는 그 이름이 가리키는 바와 같이 청년시절에 4·19를 직접 경험한 세대를 말한다. 이들 세대는 그 이전 세대를 타기와 극복의 대상으로 삼은 특징이 있다. 왜냐하면 1950년대의 한국사회는 남루 그 자체였기 때문이었으며,

---

15~46쪽; 강내희(2010), 「4·19세대의 회고와 반성」, 『문화과학』 제62집, 문화과학사, 136~157쪽을 참조함.

그들 부모세대는 학력도 짧았다. 1910~20년대에 태어난 사람들은 설령 집안 형편이 교육을 시킬 여유가 있었다 해도 한편으로는 조선의 전통적 교육체계가 무너지고, 다른 한편으로는 일제 치하의 차별적 식민지 교육으로 인해 구학문도 신학문도 제대로 배울 수 있는 처지가 아니었다. 이런 조건에서 가난하고 못날 수밖에 없었던 부모들은 그들에게 한시바삐 벗어나야 할 굴레였을 뿐이다. 이들 세대는 탈향과 도시화 경향을 거의 동시적으로 경험하였다. 고향을 떠나는 사람들이 급증한 것은 박정희 정권이 산업 중공업화를 추진하기 시작한 1970년대 초부터인데, 젊은 사람들이 대거 도시로 빠져 나감으로써 1980년대에 이르러 농촌마을의 공동화 혹은 노령화가 가속화되었다.

다른 한편으로 4·19세대는 부모세대에게 농어촌 공동체의 자양분을 물려받았다. 즉 마을공동체적 습속과 도덕적 심성을 습득하였으며, 가족을 살려야 한다는 등의 마음가짐, 근면함과 성실함이라는 습속을 지닌 세대였다. 그럼에도 불구하고 이들 세대는 전근대 공동체적 사회를 해체하는 산업화의 주역이었고 근대적 시민사회의 형성을 지연시킨 세대로 평가된다. 그들이 유지한 사회는 가족·향우회·동창회 정도로 혈연·학연 등의 연줄을 중요하게 생각한 세대였다. 요컨대 4·19세대의 특징은 고향을 버리고 부모를 무시했으나, 부모들의 지원으로 삶을 이어간 세대였고 미래 세대의 많은 기회와 자원을 미리 빼앗은 세대였다. 핵가족을 시작하면서 부모 모시기를 중단했다는 점에서 부모의 자양분은 흡수하고 그에 대한 보답은 하지 못했으며, 자녀들을 위한 근대적 공동체를 만들어내는 데 실패한 세대로 규정된다.

둘째 촛불세대는 60년대에 태어나 80년대 민주화 운동을 주도했던 386세대를 부모세대로 두었으며, 한국경제가 다시금 회복되는 시기에 비교적 풍요롭고 경제적으로 안정된 청소년기를 보낸 세대로 규정된다. 이들 세대는 소비가 매우 자연스럽게 몸에 배어 있으며 그와 동시에 비교적 탈물질주의적인 가치관을 형성할 가능성이 있는 것으로 분석된다. 이들의 앞 세대인 IMF세대가 사회문제에 대해 대체로 무관심하며 보수적인 성향을 띠는 것과 달리, 촛불세대는 사회에 대한 문제의식이 상대적으로 높은 것으로 평가된다. 이들은 디지털

문화의 확산과 새로운 광장문화를 경험하면서 청소년들의 사회참여를 활성화시켰다. 즉 디지털 광장을 통해 사회적 이슈들을 공유하고 생각을 표현하는 세대라고 할 수 있다. 요컨대 촛불세대는 2008년 촛불집회를 주도했던 10대들로서 사회비판적이면서도 기존 운동권과는 구별되는 감성을 지닌다. 촛불세대는 IMF 이후 한국 경제가 회복세에 올랐을 때 청소년기를 보냈고 따라서 비교적 안정적이고 풍요로웠던 경제적 배경을 가졌던 덕분에 소비가 몸에 밴 한편, 탈물질주의적인 가치들도 수용하는 이중적인 태도를 가진 세대이다. 문화적으로 촛불세대는 2.0세대라고 불리는 디지털 문화에 친화력을 가진 세대이며, 인터넷과 모바일 등을 통해서 자유롭게 소통하는 세대로 평가된다.

4·19세대는 민속사회와 산업사회의 과도기적 양가감정을 가진 세대로 정리할 수 있고 촛불세대는 소비자본주의사회와 정보사회에 민감한 감정구조를 지녔다고 할 수 있다. 4·19세대는 근대적 감정구조를 지향하였으나 촛불세대의 감정구조는 탈물질적이고 탈근대적 지향을 가졌다. 이러한 지향으로 미루어볼 때 이들에게 민속문화는 매우 다른 의미를 형성하는 것으로 이해된다. 4·19세대에게 민속문화는 타기되어야할 것임과 동시에 그들의 지배적인 문화적 취향을 형성하는 상속받은 상징자본으로 기능한다. 또 그것은 잔여적 문화이면서 동시에 부상하는 문화라고 할 수 있다. 근대화 과정(식민적 근대화도 포함)에서 타기되어야할 문화임과 동시에, 이들 세대에 의해 민족적·민중적 문화로 재구성되어 지배적 문화의 안티테제로 작용하였기 때문이다. 촛불세대에게 민속문화는 주변화된 문화에 해당할 것이다. 그럼에도 불구하고 그들이 경험한 광장의 문화는 외형적으로 디지털 문화형식을 지니고 있지만, 그 내용면에서 민속문화의 공동체성과 저항성을 담지한 것으로 해석할 수 있다. 요컨대 민속문화는 세대간 감정구조의 차이 속에서 의미화되는 양상이 다르다고 할 수 있으며, 그것이 놓인 문화장 내 좌표도 다르다. 다시 말해 민속문화의 위상이 세대간 차이를 통해 중층적으로 나타나며 동일한 시공 속에서 중첩되어 있는 것으로 생각된다. 그 성격 또한 위상을 달리한 좌표 속에서 다른 성격을 지닌 것으로 분석되나 세대의 감정구조가 다층적 구조를 형성하는 문화장 내에서 다

중적이며 혼종적인 특징을 가진 것으로 보인다.

레이먼드 윌리엄스는 이러한 세대간 감정구조의 변화를 "개인적인 체험이나 혹은 단순히 피상적이거나 부수적인 '소규모'의 사회 변화로 이해되기보다는 오히려 처음부터 사회적인 체험으로 간주되어야 한다"고 주장했다. 그러면서 사회적인 것으로 보는 두 가지 이유를 "첫째 그것은 현존재의 변화라는 점에서 구별된다.(그것이 현재 체험되고 있는 한 이 점은 명백하며, 이미 체험되고 난 다음에도 이 점은 여전히 그것의 실질적인 특성이 된다.) 둘째 비록 부상하거나 부상 준비 중인 성격을 띠긴 하지만, 확정적으로 규정되고, 분류되고, 합리화되기 이전에 이미 그것은 체험과 행위에 뚜렷한 압력과 효과적인 제약을 발휘한다"고 설명했다. 그가 논의의 대상으로 삼고 있는 것은 "충동, 억제, 경향 등이 지닌 특징적인 요소, 특히 의식과 여러 관계가 지닌 특수한 정서적 요소인데, 이것은 생각과 대비되는 감정이 아니라 느껴진 생각(thought as felt)이고 생각된 느낌(feeling as thought)이다. 다시 말해서 이는 살아 있으면서 끊임없이 상호작용하는 연속적인 흐름 속에 놓여 있는, 현재적인 것(a present kind)에 대한 실천적 의식이다." 그는 이 감정구조를 "하나의 구조(structure)로서, 즉 서로 맞물려 있으면서 긴장관계에 있는가 하면 동시에 또한 특수한 내적 관계를 맺는 하나의 세트"로 개념화하고 있다. 따라서 감정의 구조는 "특수한 연결, 특수한 강조나 억압의 특수한 구조이고 또 그것이 가끔 쉽게 인식되는 형태라고 할 수 있는, 심오한 출발점과 결론의 특수한 구조"[28]로 규정된다.

사회적인 체험의 축적이 과거형으로서가 아니라, 현재적 진행으로서 미래의 문화장의 구조를 변화시키는 힘으로 존속하면서 구조화되는 이 감정구조는 현재의 국면에서 실천되는 사회적 의식 형성의 계기와 특징을 설명하여 그 사회 혹은 문화의 성격을 이해하는 데 도움이 된다. 그렇다면 어떤 마을에서 특수하게 경험되는 '민속사회'의 일반적인 감정구조(특수하게 경험된다고 하는 것은 실존적 만남의 특수성이고 일반적이라는 말은 세대적·지역적 일반성을 함축

28) Raymond Williams(1977), *Marxism and Literature*, 박만준 옮김(2009), 앞의 책, 211~216쪽 참조.

한다)의 형식은 어떤 것이 있을까?

> 타성들, 자기네들은 맹 끼리끼리 자는 방이 있어요. 그 사람들은 거기서 모여 가지고 윷놀이도 하고. 이전에 남의 집 사는 사람이 많았지 …(중략)… TV 본다면 나는 딴 거 안 봐. 뉴스, 현재 선거 관계 그것만 내가 보지. 다 모도 생각이 다 다른데, 나는 말이지. 박근혜가 한 번 시켜봤으면 싶어요 …(중략)… 내가 13살 날 때, 우리 증조부께서 독립운동하러 간다고 …(중략)… 우리집이 삼천석이라 카거든 …(중략)… 우리 증조부께서 4형제래요. 4형제께서 다 선비랬어요 …(중략)… 해방되고설랑 김구 선생하고 김일성이하고 남북회담할 때 사회 본 어른여. 그 어른이. 대단한 어른여.[29]
>
> 육여사 서거 …(중략)… 그때 그 장례식 서울서 장례식 하는데 이웃에서 다 우리 집에 와서 울고 했어요. 그때가 우리 동네에서 참 두 번째 샀어. 흑백 TV …(중략)… 옛날로 봐서는 그 집의 머슴질을 해도 그 집 덕으로 먹고 산다 이렇게 말했어. 토지를 부치고 일해주고 밥을 얻어 먹으니까. 그 집 덕에 먹고 산다고도 말했어요 …(중략)… 요새 안 된 말로 종이라고도 할 수 있었어. 그런 사람들이 70년대 가서 고마 없어졌어. 60년대까지도 혹간 있었는데, 박대통령이 …(중략)… 70년대 박통, 통일벼쌀이 저거 돼가지고 자꾸 먹는 게 풍부해지니까.[30]

위 인용은 내앞마을[31]의 사례로 그 마을의 특수한 체험이 녹아 있다. 동성반촌으로서 지니는 사회적 위상이 그들의 언표에 각인되어 있다. 이러한 신분의식은 물질적 기반이 해체되는 과정에서 마을의 역사와 전통에 결부된 자부

29) 김○○(남, 83세, 2012년 10월 13일, 자택).

30) 김○○(남, 77세, 2012년 10월 13일, 모정).

31) 내앞마을은 경상북도 안동시 임하면 천전1리로 1700년대 후반부터 의성김씨의 동족 마을이 된 것으로 추정되고 있다. 내앞마을은 일제강점기 독립운동으로 이름이 높다. 특히 백하 김대락의 경우, 1910년 대한제국이 멸망하자 신민회 회원이던 마을의 김동삼으로부터 해외 독립군기지 건설을 위한 망명계획을 전해 듣고 앞장서서 망명을 결단하고 그 해 12월 24일 문중의 청장년들과 함께 서간도 삼원포로 망명길에 올라 독립운동을 펼치게 된다. 내앞마을의 역사적 전통과 위상에 대해서는 문옥표 외(2004), 『조선양반의 생활세계』, 백산서당; 의성김씨 천상문화보존회 편(2011), 『내앞 500년』, 성심; 김복영 편저(2012), 『한결로 이어온 500년, 안동 내앞마을』, 성심 참조.

심으로 재구조화되어 여전히 존속하고 있다. 머슴 또는 타성에 대한 기억도 동성반촌의 혈연적·지연적 유대감과 우월의식을 함축하고 있으며, 특히 그러한 기억은 경제성장의 신화 혹은 마을근대화의 국가적 위업 달성에 연결되고 있다. 주목되는 것은 텔레비전을 통해 그들의 감정구조에 각인된 장례의 스펙타클의 정서적 효과이다. 비극적인 죽음의 시뮬라크르는 경제성장에 대한 직접적인 체험과 함께 정치적 영웅에 대한 믿음을 창출하고 지속시킨다. 그들에게 일제강점기 선조들의 독립운동은 '선비' 집안의 내력을 반추하며 현존의 의미를 되새김질하는 자긍심으로 상징자본화된다. 그런데 그들에게는 독재의 체험과 그에 대한 감정은 보이지 않는다. 그들의 역사의식 혹은 정치사회의식은 그들의 실존적 체험의 맥락 속에서 '느껴진 생각이고 생각된 느낌'으로 지속되고 있다.

이 마을의 특수한 감정구조는 '박정희 신드롬'[32]이라는 일반화된 대중의 감정구조와 연결되어있다. 한국 정치권이 민주화 국면에 들어서면서 본격적으로 시행된 개혁정책에 반감을 가진 언론권력들에 의해 인위적으로 조장된 박정희 신드롬은, 당시 언론권력들이, 문민정부의 부실한 개혁과정에 조금씩 환멸을 느끼기 시작한 대중들 앞에서 민주화운동의 지도자였던 김영삼 대통령의 무능성과 취약함을 과거 박정희 대통령의 유능성과 강력함에 선명하게 대비시킴으로써 민주주의의 공고화가 아니라 아예 민주적인 것 그 자체에 대한 근본적인 회의를 지지하고 확산시킨, 문화정치적 기획이었다. 또한 박정희라는 인물을 주제로 한 이인화의 대하소설『인간의 길』1~3, 조갑제의 전기『내 무덤에 침을 뱉어라』1~4는 새로운 경지의 '박정희 신격화 담론'을 개발하였고 그에 따라 대중의 정치적 감정구조에 각인되고 확산되면서 1997년 대통령 후보 김대중으로 하여금 박정희 기념관 건립을 공약으로 제시하게 하였다. 이 신드롬의 분위기 속에서 '박정희 대통령과 육영수 여사를 좋아하는 사람들의 모임'이 생기고 인터넷에 박정희 홈페이지가 개설되기도 하였다.

32) 박정희 신드롬에 대해서는 홍윤기(2001),「다극적 현대성 맥락 속의 미완의 파시즘과 미성숙 시민사회」,『사회와 철학』제2집, 사회와철학연구회, 57~103쪽을 참조함.

박정희 신드롬은 단순히 과거 박정희가 이룩한 위업에 대한 복고적 향수가 아니라, 민주화 시대의 박정희는 암실에서 은밀하게 제작된 것이 아니라, 수많은 독자들이 출입하는 공론장에서 공개적으로 논의된 각종 이데올로기 담론들이 시너지 효과를 일으키면서 창출한 문화적 합작품이었다. 그래서 '反박정희=反정부=反국가=反민족, 즉 박정희=국가'라는 대중의식이 형성되었을뿐만 아니라, 신드롬 속 박정희는 비장한 혼을 가진 근대화 혁명가로서 자기 삶을 다해 한국 민중의 한을 대변하고자 서민적 반골정신을 민족·자주 정신으로 승화시킨 정의감의 화신이었으며, 가장 신임하던 심복이 저지른 암살로 인한 그의 죽음도 일종의 혁명적 순교로 신성하게 미화되었다. 박정희 신드롬은 한국인의 무속적 세계관이 반영된 성격 특질로까지 해석[33]되기도 했는데, 이른바 무속의 현세주의와 밀접히 관련된 것으로 규정되기도 했다. 박정희 시대의 경제적 발전은 동시대의 한국인들에게 지난 세대의 한스러운 가난에서 벗어남을 의미했다. 가난의 해소는 곧 현실에서의 복을 의미하였고, 군인으로서 카리스마적 리더십을 펼쳤던 박정희 전 대통령은 재복을 관장하는 신령 즉 장군신의 이미지로 한국인들의 무속적 세계관에 자리 잡을 수 있었다. 요컨대 현재 한국사회 혹은 마을사회(/민속사회)를 살고 있는 한 세대의 감정구조는 정치경제적 혹은 문화정치적 차원에서 근대성과 봉건성의 혼종적 사태를 함축하고 있는 것으로 파악된다.

"어떤 시기에 하나의 새로운 감정의 구조가 부상하는 것은 하나의 계급이 형성되는 것과 가장 잘 결부된다. 또 어떤 시기에는 새로운 감정의 구조가 부상하는 것이 한 계급 내부의 모순이나 분열 또는 변화와 곧잘 연결된다 …(중략)… 그 긴장 관계는 근본적으로 새로운 의미의 표상들을 통해 체험되고 또 접합된다 …(중략)… 그것이 현존재를 명시화하고 접합한다…."[34] 바로 이러한

33) 박정희 신드롬과 무속에 대해서는 한민(2008), 「문화심리학적 관점에서 본 박정희 신드롬의 무속적 의미」, 『한국무속학』 제16집, 한국무속학회, 391~415쪽을 참조함.

34) Raymond Williams(1977), *Marxism and Literature*, 박만준 옮김(2009), 앞의 책, 216~217쪽.

의미에서 한 극단에 대형 복합쇼핑몰에 가는 것이 일상이 된 청소년과 20~30대의 감정구조가 형성·접합되고 있다. 그들은 거대한 미로의 당혹감을 주는 공간 속에서 편안함과 즐거움을 얻고, 여가를 쇼핑하면서 즐기는 문화를 만드는 '몰링족'[35]이라고 명명된다. 50대에게는 어린 시절 동네에 처음 아파트가 들어서고 아파트 1층에 손님이 물건을 마음대로 집어 입구의 계산대에 가져다 놓은 다음 돈을 지급하는 슈퍼마켓의 시스템이 신기했다. 그러나 몰링족에게는 대형마트와 서점, 멀티플렉스(복합상영관), 각종 식당, 의류·신발·가방·화장품 등 온갖 종류의 상품을 다루는 매장이 모두 모여 있는 복합쇼핑몰이 신기한 일상이 되고 있다. 몰링족을 형성하고 그에 특화된 자본주의 상품 물신의 새로운 공간은 세대간 감정구조의 차이를 극단화하면서 구매력이 있는 자와 그렇지 못한 자를 양분하기도 하는데, 이러한 구분선을 따라 세대와 계층을 접합시키면서 배제의 구분선을 확장시킨다.

이러한 세대간 혹은 계층간 감정구조의 형성과 접합 혹은 그 대립과 갈등은 경쟁과 공유(혹은 연대)라는 경제적·정치적·사회적·문화적·담론적인 장들을 가로지르면서 접합·탈구되며 구조화된다. 그것은 역사적인 차원을 지니기도 하는데, 서구 문명과 자본주의 그리고 시장을 횡단하고 통합하면서 변주되는 사회진화론적 경쟁 이데올로기와, 그에 대한 연대와 공감, 혹은 공동체적 감성 사이에서 발생한(/하고 있는) 대립과 갈등, 접합과 혼종의 계보를 지니고 있다. 이 접합과 혼종은 매 시기 해당 국면의 대안적 혹은 부상하는 공유의 감정구조에 이른바 '종북, 경제성장 방해, 불온세력 등"의 꼬리표를 붙이기도 하고 공유경제라는 새로운 자본의 흐름으로 나타나기도 한다. 특히 '공유경제'[36]는 한 개인만 쓰기엔 활용도가 적은 자원을 발굴해 모두가 공유할 수 있게 만들어 새로운 가치를 창출하는 대안경제로 주장되기도 한다. 대표적인 사례로 '우버'(택

35) 이 몰링족의 감정구조에 대해서는 박수진·이수현(2015), 「길 잃어도 좋아, 나는야 몰링족」, 『한겨레 21』 1050, 한겨레신문사, 74~81쪽 참조.

36) 공유경제에 대해서는 이완(2014), 「공유경제, 자본주의 敵? 자본주의的?」, 『한겨레 21』 1027, 한겨레신문사, 74~77쪽을 참조함.

시)와 '에어비앤비'(숙박)가 있는데, 우버의 기업가치는 182억달러(약 18조원)이고 에어비앤비의 기업가치는 100억달러로 평가되고 있다. 이러한 공유경제의 모델은 벤처캐피털 등 국제 금융자본의 투자를 받아 시장을 확대하고 있다는 점에서 공유가치의 사회적 형성과 확산보다 이윤의 확보를 위해 공유의 가치를 자본 친화적으로 접합시킨 사례에 불과하다.

바로 이 지점에 민속의 현재적 상황을 인식하고 그 가능성의 지평을 사유하는 일의 복잡성이 있다. 민속은 근대의 외부에 자율적으로 존재하다가 서구제국 혹은 문명과 조우하면서 발견·재현된 성격을 지닌다. 제국의 시선에 의해 계몽·교화·문명화의 대상으로 표상되어 관리되고 재구성되어왔기에, 굴절과 변형의 과정을 겪을 수밖에 없었다. 민속은 내부의 지식인들에 의해 재발견되어 민족적으로 구성되기도 했다. 따라서 그것은 양가적이고 혼종적인 성격을 지니게 되었는데, 식민지 내부 지식인의 실존은 주체(=서구 혹은 일본 제국)와 타자(=민속)의 경계에서 유동하기 때문이다. 이러한 경로 속에서 한국사회의 근대적 분화가 심화됨에 따라 민속은 문화장 내에서 주변부에 위치하게 되었고, 특정한 국면에서 지배 혹은 저항의 자원으로 호명되기도 했으며, 대중문화의 하위문화로 포섭되기도 했다. 대부분의 민속이 근대화 과정을 거치면서 제도 속에 안착하고 그 무형의 가치조차 박물관의 시뮬라크르로 전시되고 상품화되며, 담론적 형태로 이념화되거나 때론 축제적 형태로 스펙터클화하고 있다. 일제강점기에는 전쟁의 물자로 혹은 이데올로기 장치로 동원되기도 했는데, 이 과정에서 민속의 공동체성은 향토오락의 수준에서 정체화되었고 그 쓰임새는 '전쟁-기계'의 유지와 동원에 있었다.[37]

뿐만 아니라 개발독재 시기 국가주의적 맥락에서 전통과 민족의 이름으로 호명된 민속의 대부분은 통치를 정당화하고 경계 내에서 단합과 결속을 강조하는 이데올로기 장치로 효과화되었다. 물론 그에 대한 저항이 민중성을 특화

37) 이윤갑(2005), 「일제의 식민지 지배와 마을문화의 해체」, 『한국학논집』 제32집, 계명대학교한국학연구소, 235~274쪽; 김난주·송재용(2011), 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, 『비교민속학』 제44집, 비교민속학회, 397~425쪽 참조.

시켰고, 그러한 재전환을 통해 독재정권에 항거하는 저항적 문화실천을 위한 동력으로 활용되기도 했다는 점은 주지의 사실이다. 이 시기 민속의 현장은 토착적인 향수와 전통 혹은 민족적 정체성으로 선분화된 감정구조와, 계급적이고 민주적인 진보적 감정구조가 경합하는 장이었으며, 그러한 감정구조를 형성하고 재생산하는 문화로서 민속이 효과화되었다. 즉 '잔여적인 것으로서 민속'과 '부상하는 것으로서 민속'이 '지배적인 것으로서 민속'에 대립하거나 저항하기도 했고 접합되고 통합되기도 했다. 90년대 이후 한국사회의 문화공간이 문화정책의 확장과 문화산업의 급성장으로 말미암아 자본 혹은 시장 중심으로 재편되면서 민속은 화폐적 가치로 재환산되기에 이른다. 이 국면에서 민속은 체계와 생활세계를 통틀어 재구조화된 문화장 내에서 상품적 가치를 중심으로 주변 혹은 하위 영역으로 재배치되고 있다. 그에 따라 민속은 상품적 가치로 전화될 때 문화장 내에서 '부상하고 있는 것'이 될 수 있고, 그렇지 못할 때는 '구시대적인 것' 혹은 상품화 가능한 자원으로서 '잔여적인 것'에 머물게 된다. 민중문화의 저항적 실천성의 계열로서 민속이 〈서편제〉로 번역되어 문화시장의 반향을 얻은 '사건'은 민속이 대중문화 혹은 문화산업의 영역으로 포섭되어 부상하고 있는 것으로 민속의 사례를 예증하고 있는 것이면서, 새롭게 재편된 문화장 내에 민속에 대한 새로운 감정구조를 지닌 새로운 소비계층의 출현을 보여주고 있는 것이다.[38]

38) 이 논의와 관련하여 구체적인 사례를 제공하는 글로는 강내희(1994), 「대중문화, 주체형성, 대중정치」, 『문화과학』 제6집, 문화과학사, 104~131쪽; (2008), 「문화와 시장 : 신자유주의 시대의 한국 문화」, 『마르크스주의 연구』 제5집 2호, 경상대학교 사회과학연구원, 235~258쪽; 김예란(2007), 「1990년대 이후 한국사회의 문화생산 공간과 실천에 관한 연구」, 『언론과 사회』 제15집 1호, 성곡언론문화재단, 2~40쪽; 김창남(2007), 「한국의 사회변동과 대중문화」, 『진보평론』 제32집, 진보평론, 62~84쪽; 송은영(2011), 「1960~70년대 한국의 대중사회화와 대중문화의 정치적 의미」, 『상허학보』 제32집, 상허학회, 187~226쪽; 원용진(1994), 「대중소비와 대중문화」, 『오늘의 문예비평』 제14집, 오늘의 문예비평, 47~89쪽; 이봉범(2008), 「1950년대 문화 재편과 검열」, 한국문학연구 제34집, 동국대학교 한국문학연구소, 7~49쪽; 주창윤(2007), 「1975년 전후 한국 당대문화의 지형과 형성과정」, 『한국언론학보』 제51집 4호, 한국언론학회, 5~31쪽 등 참조.

Ⅳ. 가능지대로서 민속의 지평

1921년 2월 28일자 『동아일보』에 「해희(蟹戱) 끝에 석전(石戰)」이라는 기사가 실린다. 이 기사는 1921년 정월 보름 전남 광주에서 벌어진 줄다리기 혹은 편싸움[39]에 대한 것이다. 특징적인 것은 부락대항 줄다리기로 시작되어 석전으로 끝났다는 점이다. 줄다리기는 광주군 내 두 부락의 아이들이 시작했고 수만명의 구경꾼으로 인산인해를 이루었다고 한다. 오후 5시부터 줄다리기를 시작하여 다음날 새벽까지도 승부를 내지 못하자 결국 석전으로 승부를 내려했으나 실패했다. 그리하여 일단 해산하고 조반 후 다시 모여 줄다리기를 재개했으나 오후 4시까지도 승부를 내지 못하고 다시 석전으로 바꾸었는데 다수 부상자가 발생했다.

1924년 2월 27일자 『매일신보』에 「누백년폐습인 석전 엄금」이라는 기사가 실린다. 이 기사는 구한말 명성이 자자했던 경성 신문밖(신문로) 동막(東幕) 편쌈에 대한 기사이다. 당시 경찰은 이 동막 편쌈을 예의주시하면서 경계했었다. 그러나 2월 22일에 발진부사가 발생하여 경찰이 호구별 검역조사를 하느라 오후에는 경계가 허술해졌다. 그 틈을 타고 약 1백 명의 아이들이 돌쌈을 시작했다. 23일 경찰이 이 사건을 조사하는 중에 용산과 연희면 방향에서 사람들이 삼삼오오 모여들어 높은 지대에 진을 치고 척후를 보내 경찰이 순회하는 지역은 피해 다니다가 대현리(신촌 이화여대 부근)에서 돌쌈을 시작하였다. 이에 경찰 4명이 급히 출동하여 해산시켰으나, 형세는 오히려 험악해졌고 경찰 4명으로 감당하지 못하여 소관 본서에 기마경관과 도보경관을 지원해 달라고 요청하여 24일에 대비하였다. 주모자 검거에 노력하고 있으나 현재 분위기로는 편쌈이 계속될 것으로 보이므로 경관이 대대적으로 출동하여 일거에 해산시키는 동시에 일망타진하여 검거할 예정이라고 기사는 전하고 있다.

---

39) 편싸움에 대한 내용에 대해서는 유선영(2010), 「편쌈 소멸의 문화사」, 『사회와역사』 제86집, 한국사회사학회, 5~46쪽을 참조함.

편쌈은 근대 이전 시기에는 지배층의 편에서는 상무정신의 고양을 위해 진작되기도 했고 민중의 편에서는 사회적인 필요에 의해 제의와 놀이의 층위를 오가며 행해지기도 했으며, 때로 그것은 민중봉기의 동력이 되기도 했다. 그러나 근대가 시작되면서 편쌈은 제국와 식민의 양 층위에서 통제·관리하여 양편의 목적에 복무하도록 규율하고 동원해야 할 위험이자 자원이었다. 그리하여 편쌈은 애국계몽기는 물론 일제강점기에 이르는 시기에 변형되고 조율되기 시작하여 현재에 이르러서는 가상적 재현을 제외하고는 현실의 영역에서 그 실존적 형태를 찾아볼 수 없게 되었다. 그 사정을 대략적으로 정리하면 다음과 같다.

1897년 대보름에는 편쌈 중 기물파손이나 약탈 행위자를 경무청에서 체포·구금했고 1899년 1월엔 내각 훈령으로 경무청에서 편쌈을 본격적으로 단속·금지한다. 그런데 통치세력은 물리적인 차원에서는 경찰력을 동원하여 편쌈을 단속하지만 담론적인 차원에서는 주저하고 동요하는 태도를 보이기도 했다. 즉 1897년 2월 말부터 4월 초까지 전개된 한성의 편싸움에 대해 『독립신문』은, 금지 자체는 반대하지만 일부 피해를 줄이고, '어디까지나 작란답게'하는 것이 옳다는 입장을 제시한다. 일관되게 편싸움의 폐해를 강조하면서도 아예 금지하기보다는 법률에 맞게 하도록 유도하고 있는데, 규칙과 법률의 경계를 벗어난 편쌈꾼에 대해서는 역시 불한당으로 규정했다. 주목되는 것은 소문에 근거하여 편쌈의 폐해를 강조했다는 점이다. 즉 사람을 죽이고 백성의 집을 부수며 물건을 탈취하고 부녀자를 욕하는 실태를 소문에 의지하여 전하면서, 그러한 폐악을 일소해야 한다고 주장하며 그러한 짓을 저지르는 자들을 죄인으로 단정하여 법으로 다스릴 것을 주장하였다.

이와 같이 『독립신문』의 논자들로 대표되는 당시의 지배 엘리트들은 조선의 미개를 극복하고자 서구화를 지향했던 지식인들로서, 편쌈으로 대표되는 조선의 문화와 조선대중의 문화적 감정구조를 그들 스스로 반근대적·반문명적 요소들이라고 공격하여 그 척결을 주장하였다. 그들은 근대 계몽주의의 정치성과 운동성에 추동되어 이분법적이고 배타적이며 적대적인 방식으로 전통

을 재규정한 것이다. 이와 마찬가지로 『매일신문』 1899년 2월 17일 논설도 조선의 습속 중에 급히 고칠 것이 허다하다고 하면서 대표적인 것으로 정월 보름에 전국 각지에서 벌어졌던 줄다리기·무동놀이·편싸움을 들었다. 논자는 이러한 습속을 야만적인 것으로 규정했고 조선의 습속을 미개한 것으로 보는 외국인의 시선을 정당화하면서 스스로 자국의 문화를 타자화했다.

그러나 당시 순검들의 편쌈 진압과 해산에 대한 조선 민중의 저항은 매우 거세었다. 심지어는 함께 출동한 구병정이 오히려 편싸움에 가담하여 순검의 진압을 방해하기도 하였다. 그러한 저항에 대응하여 을사늑약(1905) 이후 편쌈 해산 시 저항하는 군중에 대해 위협용으로 총을 발사하기도 했다. 『대한매일신보』의 1905년 3월 1일, 1908년 2월 14일, 1909년 1월 28일 기사에 이러한 정황이 잘 드러나 있다. 편쌈 군중과 경찰의 대치는 1910년 정월까지 계속되었다. 강제합병(1910) 이후 일제는 '경찰범처벌령'에 따라 편쌈 근절을 시도하였다. 그러나 3·1 운동 이후 식민정부의 통치방식의 변경 속에서 편쌈은 재개되었다. 이 편쌈의 재개를 이끈 동력은 민족감정에 기반한 민중의 반일정서로 보인다. 주목되는 점은 경찰의 감시를 따돌리기 위해 척후대를 보내 정찰을 하고 계획적으로 장소를 이동하는 등 격렬함과 집요함, 게릴라 전투의 양상을 보였다는 것이다. 또한 이 시기 편쌈은 양력 정월이나 여름, 한식일 등에 벌어지기도 했고 다른 민속놀이(줄다리기 등)와 병행되기도 했다는 점이다. 이는 식민화와 근대화의 중층적 억압에 직면하여 편쌈(석전)이 식민지 조선인의 감정구조을 담아낸 하나의 징후로서 해석할 수 있다.

그러나 새롭게 형성된 감정구조는 일제에 저항하는 새로운 대중을 형성·촉진하는 계기와 동력으로 작용했지만, 지배의 측면에서는 이러한 감정구조의 형성과 궤를 같이 하면서, 대안적이고 저항적인 것으로 부상하는 민속을 새롭게 주조해내면서 지배적인 것 내부에 통합하거나 그렇지 못한 것은 배제하는 세련된 전략을 구사한다. 즉 식민지의 생활방식·문화·풍속과 관습을 열등하고 저급하며 야만적인 것으로 호명하는 것은 동일하지만, 호명의 방식과 기술은 이론·과학·학술의 문법을 따른다. 일제가 인류학과 민속학을 동원하여 조

선의 전통과 풍속, 생활방식을 조사한 것은 바로 이러한 새로운 전략의 구체적인 사례로서 법과 제도의 정비를 통해 그 저항성을 체계적으로 관리하고자 한 것이다. 이 과정에서 편쌈을 둘러싸고 움트던 민속의 새로운 지평은 지배적인 것에 포섭되거나 구시대적인 것으로 고착되었다. 즉 전통이라는 이름으로 호출되면서 식민화 혹은 황국신민화의 이론적 기반이 되기도 했으며, 거기에 부합하지 않는 민속은 일방적이고 폭력적으로 철폐되거나 일부 요소는 선별적으로 식민화에 동원되었다. 민속은 식민지 조선인들에게 한편으로 민족적 정체성을 구성하는 기반이 되기도 하고 다른 한편으로 생활세계의 존재 방식으로 자기의식의 기반이 되기 때문에, 통치의 입장에서 그것은 식민적 주체 형성에 필요한 문화적 구성물로 대체되고 필요한 경우 선별적으로 재배치되어야 했다.

피에르 부르디외의 장 이론을 빌어 이러한 민속의 변용과 배치 또는 재전환의 궤적을 설명할 수 있다.[40] 이 민속의 궤적이 만들어내는 장의 구조는 거기에 참여한 주체 혹은 제도들 사이의 역학 관계, 이전의 투쟁을 통해 축적되어 이후 그 전략의 방향을 결정짓는 특정 자본의 분배관계의 상태를 나타낸다. 이러한 장에서 발생하는 투쟁들은 특정 자본의 분배구조의 전복, 혹은 보존을 목표로 삼고 있다. 권력의 장에 편입된 주체들의 궤도는 장의 힘들 사이의 관계와 그들에게 고유한 관성에 의해 결정된다. 그 관성은 한편으로는 그들의 성향 속에 유지되며 다른 한편으로는 그들의 자본의 상속에 기입된다. 장에 편입된다는 것은 장의 역사에 편입된다는 것을 함축한다. 다시 말해 그 장에 실천적으로 제도화되어 있고 역사적으로 구성되어 온 문제설정에 대한 인지와 인정을 매개로 바로 그 장의 역사가 지닌 기념비적 산물에 통합된다는 것을 함축한다. 특정한 배치는 특정한 욕망을 작동시키고 그 특정한 욕망은 그것의 담지자 즉 특정한 주체성을 만들어낸다는 점에서 배치는 주체를 구성

40) 이 장 이론에 대한 구체적인 분석 사례에 대해서는 이영배(2012), 「자율과 횡단, 문화재생산의 이중 효과」, 『서강인문논총』 제33집, 서강대학교 인문과학연구소, 89~143쪽 참조.

하는 주체형성의 기제이다. 주체성이란 원자화된 개인의 합리적 판단이나 의지적 결단에 의해서 결정되는 것이 아니다. 그것은 개인들이 타자와 맺게 되는 관계 속에서, 그 관계로 인해 그 개인들의 신체에 일어나는 변용 속에서 탄생하는 것이다.

민속이 전승·연행되고 향유되는(생산/재생산되고 유통/공유되는) 장은 민속에 대한 입장들이 구조화된 공간이다. 사회세력들은 그들의 입장에 따라 그 장의 성격을 사회공간 속에 구조화한다. 현재의 국면 속에서 민속의 장은 위계화된 사회공간의 최하층에 전근대/근대, 옛것/새것, 감성/이성 등과 같은 이항대립적 논리를 따라 주변적 위치에 구조화되어 있다. 핵심문화가 대규모의 기업에 의해 전국민이나 혹은 여러 국가의 국민을 대상으로 양산되는 문화라면, 주변문화는 특정한 취향을 가진 사람들만이 향유할 수 있는 다양하게 분화된 문화를 말한다. 한 사회 내에서 보편적이며 지배적인 문화로서 인정받는 고급문화로 규정되는 것은 지배계급에 의해서 행사되는 일종의 상징적 폭력의 결과라 할 수 있다. 상징폭력의 결과로서 민속이 비록 주변화되어 있을지라도 그 장은 특정한 자본(민속)의 획득과 유지에 따라 다른 입장들을 배제하고 인접한 장들 속에서 그에 대한 입장을 공유하는 아비투스를 지닌 사람들을 포함하여 존속한다.

그 장의 구조는 장의 생존을 위해 실천하는 주체와 제도의 역학관계를 따라 변화하며, 이전의 궤적 속에서 축적된 실천의 양상에 따라 달라진다. 따라서 장은 그 유지와 존속 및 확장을 위해서 위계화된 사회공간 속에 할당된 특정자본의 분배구조를 보존하려 하기보다는 그것을 전복하려는 실천에 적극적일 수 있다. 물론 체념의 정념이 강하게 확산되어있는 사회공간 속에서 주체들의 실천방향은 왜곡될 수 있지만, 다시 말해 지배적인 권력의 장에 편입된 소수문화의 주체들은 장의 힘들 사이의 관계 속에서 그들에게 부여된 고유한 관성에 지배될 수 있지만, 장의 역사를 새롭게 쓰려는 그 아비투스의 구현자들은 지배와 종속의 특정한 배치를 흔들고 연대와 공존의 실천전략 속에서 새로운 전망을 수립하고자 할 것이다. 다시 말해 민속의 담지자들은 경제적 장과 문화적 장에

서 소외와 분리를 경험하는 주변부 존재이다. 때문에 그들의 아비투스의 발현은 문화적 생산물이 놓인 구조적 장을 가로질러, 위치들의 재변경을 시도하려는 횡단적 성격을 가진 것으로 나타나고 그 성패는 사회공간을 분할하는 각 장들의 역동적인 변화와 전복에 달려 있다.

한 시대/국면의 감정구조는 거기에 적합한 경험을 산출한다. 이 산출된 경험이 축적되고 습속화/양식화되면 그 시대/국면의 문화적 생산물이 되고 새로운 감정구조를 배태하게 된다. 그런데 감정구조가 변경되면 그 이전의 감정구조나 문화가 상속되는 지속의 국면과, 변경된 감정구조를 반영한 경험이나 문화가 생성되는 단절의 국면이 공존하면서 경합한다. 일정 시기가 경과되면 지배적 감정구조에 의한 선택과 배제의 원리가 작동하여 이전의 감정구조와 새로운 감정구조가 산출한 문화들을 융합시키면서 새로운 문화유형을 발생시키거나, 구시대적인 것 또는 지배적인 것의 감정구조와 문화유형이 축출된 전혀 다른 문화가 생성될 수 있다. 민속은 근대 이전 사회에서 지배문화는 아니었지만, 소수의 핵심문화 향유자를 제외하고 보면 민속적 아비투스의 구현자들이 그 사회공간의 대부분을 점유하였다. 그러나 일제강점기와 근대 이후 민속은 양적으로도 장 내의 주변부 영역으로 이동해갔다. 물론 일제강점기의 식민적 근대화 국면에서 민속은 단절보다는 변용과 지속의 두 양상이 교차하였지만, 근대화의 물질적 과정이 축적·확장되어감에 따라 민속의 근본적인 변화는 불가피했다. 그러나 역설적으로 근대성이 야기하는 위기와 부정이 심화될수록 공동체에 근간한 집합적 아비투스는 저항성과 대안성을 구현할 실천감각으로서 재평가되고 있다. 이 집합적 아비투스는 상속된 문화자본에 의해 이전 사회의 궤적을 포함하긴 하지만, 상이한 토대 즉 행위자들의 실천전략이 기반하고 있는 사회공간의 변동으로 인해 이전과 똑같은 방식으로 존재하지 않는다. 중요한 것은 앞선 국면의 경험이나 문화를 재료로 하여 현 시대의 경험조건에 입각해서 이루어지는 생산/재생산의 원리이다.

이러한 장의 역학을 따라 민속의 궤적은 구시대적인 것(the archaic)과 잔여적인 것(the residual), 그리고 부상하는 것(the emergent)으로서 유동하면서

지배적인 것(the dominant)과 유력한 것(the effective) 혹은 헤게모니적인 것[41]과 조응해왔다고 할 수 있다. 그러나 이러한 문화유형이 명확하게 구분되는 것은 아니다. 그 안팎에서 각각의 문화들은 유형 혹은 요소들로 서로 대립·병치·배제·선별·중첩·통합되며 일정한 국면에 등장하고 사라진다. 따라서 어떤 문화든 그 자체에 유효한 과거적 요소들을 포함하게 마련이지만, 그 요소들이 당대의 문화적 과정 속에서 차지하는 위치는 무척 가변적이다.

레이먼드 윌리엄스가 의미하는 구시대적인 것이란 완전히 과거적 요소로 인정되어 관찰과 연구대상이 될 뿐만 아니라, 심지어 때에 따라서는 고의적으로 특수화하는 방식을 통해 의식적으로 부활되기도 하는 것을 가리킨다. 잔여적인 것의 의미는 이와 완전히 다르다. 정의상으로 보면, 잔여적인 것은 과거에 효과적으로 형성되었지만, 문화적 과정 속에서 여전히 능동적으로 활동하면서, 과거적 요소에 그치는 것이 아니라 현재를 이루는 유력한 요소로서 존재하는 것을 가리킨다. 따라서 그것들은 전혀 과거적 요소가 아닌 것처럼 보일 때가 많다. 이런 까닭으로 지배 문화의 견지에서는 표현될 수 없거나 내용적으로 입증될 수 없는 어떤 경험이나 의미·가치 등이 이전 시대의 어떤 사회적이고 문화적인 제도나 형성물의 잔여분을 바탕으로 살아나게 되고 또 실행되기도 한다. 따라서 잔여적인 것은 지배문화와 대안적 혹은 심지어 대립적인 관계에 놓일 수도 있다. 이를테면 '전원적 공동체'라는 개념도 잔여적인 성격을 띠지만, 도시 산업 자본주의에 대한 대안적 또는 대립적 성격을 띨 수 있다. 그러나 이는 대부분 이상이나 몽상 또는 지배질서 그 자체에 대한 신선한 여가의 기능으로 통합되어 버렸다. 대체로 잔여적인 문화적 요소는 유력한 지배문화로부터 약간의 거리를 유지하지만, 어떤 시점에 이르면 지배문화가 지나치게 많은 잔여적 경험이나 관습을 통합되지 않은 상태로 자기영역 바깥에 내버려 둘 수가 없게 된다.

부상하는 것이라는 말의 의미는 첫째로 새로운 의미 체계·가치관·관행, 그

41) 이 문화 유형에 대한 기술은 Raymond Williams(1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press; 박만준 옮김(2009), 앞의 책, 195~204쪽을 참조함.

리고 새로운 관계나 여러 가지 종류의 관계가 끊임없이 창조되고 있다는 사실이다. 그러나 지배문화의 새로운 국면에 지나지 않는 것과, 그 지배문화에 대해 실질적으로 대안적 혹은 대립적 성향을 지닌 것으로서 부상하는 것을 구별하기 쉽지 않다. 그것은 언제나 문화적 과정 내의 관계이기 때문이다. 따라서 실제의 어떤 의미 체계나 가치관을 생겨나게 한 문화적 과정의 보다 초기적인 사회적 형성물이나 국면과 연결되어 있는, 잔여적인 것을 통하는 것이 필요하다. 왜냐하면 그것은 지배문화가 무시하고 과소평가하고 반대하고 억압하고, 심지어는 제대로 인식조차 하지 못하는 인간의 경험과 열망과 업적의 영역들을 대변하기 때문이다. 부상하는 것의 경우는 근본적으로 다르다. 어떠한 현실사회든 그 구조 속에는 지배요소에 대한 대안적 혹은 대립적 성격을 지닌 문화적 과정의 요소에 대한 사회적 기반이 항상 내포되어 있다. 새로운 계급은 항상 부상하는 문화적 관행의 원천이 되지만, 그 계급이 하나의 계급으로서 여전히 비교적 종속적인 성격을 띠는 위치에 있는 한, 그 관행은 항상 불규칙적인 면모를 드러낼 것이며, 미완의 상태에 놓여 있을 것이다. 왜냐하면 새로운 관계가 하나의 고립된 과정이 아니기 때문이다. 그것이 부상하면 부상할수록, 특히 그것이 대안적이기보다는 대립적인 성향을 띠면 띨수록, 통합작용은 더욱더 본격적으로 시도되기 시작한다. 중요한 점은 그것이 결코 직접적인 실천의 문제로 끝나는 것이 아니라는 사실이다. 사실상 그것은 새로운 형식이나 그 형식의 새로운 응용방식의 발견에 결정적으로 의존해 있다. 우리가 되풀이해서 실제로 고찰해야 하는 것은 사실상 부상을 준비하는 중인 '선(先)-부상'(pre-emergence)으로 그것은 능동적이고 급박한 움직임을 보이면서도 아직은 완전히 명시화되지 않는 상태를 가리킨다.

현재의 문화장의 구조 속에서 민속은 구시대적인 것과 잔여적인 것, 그리고 부상하는 것의 위치들을 갖고 있다고 말할 수 있다. 그 지배적인 형식은 지배적인 문화의 통합과 배제 혹은 선택과 접합의 작용에 의해 제도적인 영역과 대중의 상식 속에서 구시대적인 것으로 자리해있고 대중문화 혹은 문화산업과의 접합을 통해 잔여적인 것으로 위치해 있다. 이 잔여적인 것으로서 민속은 때로

는 새로운 민속문화의 형식(여성농악, 사물놀이, 창극, 창작판소리 등)을 창출하기도 하고 대중문화 상품(난타, 퓨전 장르 등)으로 재창조되기도 한다. 그러한 의미에서 윌리엄스가 말하는 잔여적인 것의 능동성이 지니는 소극적 대안성을 지니고 있다고 할 수 있다. 때문에 이와 같이 혼종화된 문화장 속에서 민속적인 것들의 전개를 '형태의 행위'[42]에 초점을 맞출 때, 그것은 사회의 물질적 과정에서 탈락되어 박제화 혹은 관제화될 수밖에 없다. 자본 혹은 시장의 선택에서 배제된 민속이 자리할 수 있는 공간은 제도적인 차원이나 정치적인 차원에 있다고 밖에 볼 수 없으며 그 곳에서 재생산의 기회를 마련할 수밖에 없을 것이다.

한 가지 사례를 들어보자. 2015년 4월 25일(토), 경북 안동시 웅부공원과 문화공원에서 자칭 전국유일의 여성축제라고 일컬어지는 '제13회 여성민속한마당'이 개최되었다. 이 행사는 경상북도와 안동시가 주최하고 안동문화원이 주관했으며 경상북도 안동교육지원청과 KBS안동방송국, 그리고 안동MBC와 CJ헬로비전영남방송이 후원했다. 행사의 프로그램은 아래의 표에서 보는 바와 같이 유교와 민속, 대중문화와 각종 체험 행사 등으로 구성되었고, 안동문화를 총망라한다고 할 수 있는 유력한 집단들, 즉 행정기관을 비롯한 관변 내지 민간단체들이 동원되었다. 주목되는 것은 행사를 위해 동원된 초등학생들과 프로그램에 참여하는 공연자, 그리고 행사의 진행을 담당하거나 감독하는 행정기관과 업체의 참여자들 외에 청년 세대들은 찾아보기 힘들다는 점이다. 거의 대다수가 노인 세대들이며, 간혹 프로그램에 적극적으로 동참하거나 흥에 겨워 하는 동원된 관객들도 노인들이었다. 이 행사에서 부재하는 청년들은 인접한 안동의 번화가인 문화의 거리 가설무대에서 개최된 '열린사회를 위한 안동시민연대'의 세월호 추모집회를 둘러싸고 혹은 지나가고 있었다. 그러나 그곳에서는 형식으로서 '민속'은 부재했으며, 그 대신 '잊지 말아요 0416 온라인 만화전', '세월호 시행령 찬반투표', 인디적인 '랩퍼'의 공연이 있었고, 그 리듬

42) 뒤따르는 이 글의 각주 46)과 해당 본문에서 설명하고 있는 대목 참조.

과 흐름을 따라 출렁이는 '떼'로서 혹은 '분자'로서 대중이 머물다가 흩어지고 있었다.

프로그램
지신밟기, 고유제, 식전공연·개회식·축하공연(국악, 색소폰, 가요, 성악, 어린이중창단, 다듬이 공연), 접빈다례·두리차회, 자연염색 및 민화체험, 야생화 전시 및 체험, 어린이화전놀이 체험, 전통 떡 만들기 체험, 안동한지공예 전시 및 체험, 우드마커스 체험, 핸드페인팅 체험, 안동포 향주머니 체험, 전통장류 전시 및 체험, 가양주 전시 및 체험, 전통음식 전시 및 체험, 발효음식 전시 및 체험, 추억의 음식 전시 및 체험, 향토음식 체험, 사찰음식 체험, 민속놀이 체험, 꽃잎차 시음, 내방가사 체험, 읍면동 향토음식솜씨대회, 경상북도 화전놀이대회, 경상북도 노국공주선발대회, 전 및 민속주 나눔, 청소년 민속놀이대회, 읍면동 널뛰기 대회, 안동놋다리밟기 시연, 초청공연(동춘서커스)
주관단체
태화동 풍물패, 안동문화원, 안동예절다도연구회, (사)안동자연색문화원, 한국야생화안동연합회, (사)한국예절 교육원, 이수다례문화원, 안동한지, 안동공예문화전시관, 안동포문화산업보존회, 된장담그는사람들(선지농산), 우리음식사랑회, 한국여성문화생활회, 단계종택, 우리음식사랑회, 안동시여성단체협의회, 고운사 사찰음식체험관, 샘문학회, 꽃우리미, 안동내방가사전승보존회, 안동놋다리밟기보존회, 안동농협여성대학 총동창회, 회곡막걸리, 동춘서커스

이 행사가 재현하는 '여성민속'은 도대체 무엇일까? 프로그램과 주관단체에서 확인할 수 있는 것은 전통음식과 내방가사, 안동놋다리밟기와 그 놀이의 전설 속에서 회자되는 노국공주가 대표적이다. 전통음식의 조리와 전시 그리고 체험행사는 읍면동 행정기관에 의해 동원된 각 마을 단위 조직을 근간으로 하여 종가음식이 특화되어있으며, 내방가사는 종가를 중심으로 한 지역 문중의 내방에서 전승되고 있는 가사가 그 계조직의 주도로, 공연되거나 체험, 전시되었고 여성 주도의 세시풍속인 화전놀이·널뛰기 등을 비롯하여 부수적으로 민속놀이 체험행사가 전시되었다. 이 여성민속의 전시와 체험을 배경으로 '읍면

동 향토음식솜씨대회'·'경상북도 화전놀이대회'·'경상북도 노국공주선발대회'가 진행되었다. 특히 노국공주선발대회는 해당 학교장의 추천을 받은 관내 초등학교 3학년 이상 재학생들이 선발되어 행사에 참여하였고, 부수적으로 진행된 '청소년 민속놀이대회'에는 관내에 재학중인 초등학생들이 참가하였다. 노국공주는 동부공주와 서부공주를 선발하는 것을 필두로 하여 그 외 예절상·교양상·미소상·맵시상·인기상 등이 수여되었다. 이러한 행사에서 호출되는 여성민속은 어쩌면 예절·교양·미소·맵시 등이 언표하는 바와 같은 지극히 전통적인 여성성의 재현에 초점화되었는지도 모른다.

민속의 잔여적인 것의 형태가 시장적 가능성을 지닌 문화상품이라면, '여성민속'과 같은 구시대적인 것의 형태를 재현하는 지배적인 것에 대립하고 저항하는, 부상하는 것으로서 민속은 어디에서 발견할 수 있을까? 민속의 형태를 온전히 간직하고 있는 것들 속에서 그 부상의 움직임을 감지할 수 있을까? 문화장의 구조를 가로지르고 그 관성을 흔드는 부상의 움직임 혹은 '선(先)-부상'의 징후에 대해 지배문화는 항상적으로 통합하려 하고 부상의 징후가 뚜렷해질수록 그러한 통합작용은 본격화된다. 이 과정에서 선-부상의 징후가 부상하는 것으로 대두될 때 실천의 문제를 넘어 새로운 형식을 만들거나 그 형식의 새로운 응용 방식을 발견하는 것에 결정적으로 의존해 있다는 말은 무슨 뜻일까? 그것은 지배문화에 포섭되는 계기에 의해 새로운 형태와 응용방식을 부여받는다는 의미로 해석된다. 그러나 이러한 과정 즉 선-부상과 부상의 사이에서 발생하는 긴장과 그 긴장의 잠정적인 형식으로서 실천행위가 발산하는 표현의 양태 속에서 부상하는 것으로서 민속의 잠재적인 지평을 생각할 수 있다. 그것은 정의상 다양한 형식으로 발현되기 때문에 그 형식은 행동하는 모든 방식으로 규정될 수 있다. 요컨대 '행동의 형태'[43] 즉 민속적인 것들이 물질적 과정의 변화에 조응하여 행위하는 양태에 주목하여

43) 이 '행동의 형태'라는 개념에 주목하여 무속과 테크노에틱의 인접성 혹은 무속의 대안적 문화 형식을 제언한 논의에 대해서는 이영배(2013), 「다중의 습속, 되기 혹은 생성의 사건으로서 무속의 특이성」, 『한국무속학』 제26집, 한국무속학회, 227~259쪽 참조.

그 양태 속에서 표현되는 속성에 주목할 때, 현 시대 민속의 가능지대를 발견할 수 있을 것이다.

'형태의 행동' 즉 실체나 본질로 간주되어 규범적으로 강제되는 어떤 준거형식을 맴도는, 그래서 반드시 의거해야하는 절차에 의해 전개되는 행동이 아니라, '행동의 형태' 즉 현실의 물질적·사회적 과정과 맞물려 있고 그 현실적인 맥락으로부터 생성되는 사건적 의미에 결부되어 기획·실행되고 그 과정에서 여러 현실적인 필요와 조건, 자원과 역량, 관계와 의지 등 여러 경로에서 흘러들어 이루어지는 행동들이 과정 속에서 만들어내는 잠정적인 형태는 어떤 것일까? 선-부상이 이전의 요소들에 연접해 있지만, 그것들과의 이접을 통해 생성해내는 운동이라는 점과 그 운동이 이전의 요소들에 대해 대립적이거나 대안적이라는 정의로부터 '가정법적' 행동의 형태들을 경유하여 민속의 잠재성에 다다르게 된다.

하나의 사례를 들어 생각을 이어가보자. '황해도 소놀이굿'[44]은 물질적이고 사회적인 과정으로부터 탈락되어 그것이 재현될 때 의거한 전통적인 형식이 끊임없이 되풀이되면서 존재하는 무속의 한 양식이다. 규범적으로 강제되는 그 전통성은 현재의 맥락이 아니라, 과거 그것이 존재했던 농경사회의 망실된 맥락이라고 전제되는 이상화된 맥락을 반영·구현하면서 연행된다. 그러한 의미에서 그것은 물질적이고 사회적인 과정과 맞물려 있었다고 말할 수 있다. 그 정도의 수준에서 그것을 필요로 하는 현실로부터 자원과 역량을 총동원하여

44) 우리나라의 소놀이굿은 '소놀이굿', '소놀음굿', '소머리굿', '소굿', '쇠굿', '마부타령굿' 등으로 호칭되면서 지역적으로 서울, 경기도, 강원도, 평안남도, 황해도 일대에서 연행되었다. 소놀이굿의 목적은 풍농을 기원하고 액을 쫓으며 마을민들의 대동단결을 모색하기 위한 것이다. 황해도 옹진지방의 소놀이굿은 주로 만구대택굿에서 놀아지는데 이 놀이가 이루어지려면 사전에 경관만신과 소놀이굿 주관자들간에 사전 약속을 하게 된다. 주관자들은 마을의 청장년들, 난봉꾼, 그리고 풍물꾼 등으로 구성되어 저녁 때가 되면 볏짚이나 가마니 또는 멍석으로 꾸민 어미소와 송아지를 마부와 상좌를 앞세워 풍악을 울리면서 굿당으로 들어온다. 만구대택굿의 소놀이굿에 등장하는 인물은 경관만신 1명, 여러 만신들, 악사들, 어미소 2명, 송아지 1명, 마부 1명, 상좌 1명, 마을의 난봉꾼들 그리고 풍물패 등이다. 양종승(2002), 「황해도굿」, 하효길 외, 『한국의 굿』, 민속원, 48~54쪽 참조.

펼쳐내는 세계는 현실 속에서 선취해야 할 매우 중요한 가치를 체현하고 있다. 그것이 펼쳐내는 세계는 가정법적 공간으로 현실의 결핍이나 모순의 극복이 이루어지는 풍요와 소망의 선취된 대안적 세계라는 말이다.

그 세계가 어떻게 구현되는지 분석해보자. 소놀이굿은 상좌로부터 백편지(하얀 종이에 아무런 내용이 없는 편지)를 만신에게 건네주는 것으로부터 시작한다. 상좌에게 백편지를 받은 경관만신은 편지를 보고서 "이게 무엇이냐고 여쭈어 보아라"고 상좌에게 말을 전한다. 상좌는 마부에게 가 "경관만신이 무엇이냐고 여쭙니다"고 전한다. 그러면 마부는 "삼십 삼천 도솔천에 계시는 아미타불님께서 이곳에 하늘이 아시는 영천도문에 지하가 아시는 신사발원 허신단 말씀을 듣고 명복을 많이 싣고가서 주고 오라 하여 왔다고 여쭈어라"고 상좌에게 전하고 상좌는 다시 경관만신에게 전한다. 이러한 과정이 연행이 계속되는 동안 반복된다. 상좌를 사이에 두고 마부와 경관만신이 주고받는 말은 신의 말이라는 점에서 신의 명령이다. 따라서 그것은 당위이고 수행성이 선행한다. 이 말의 전달이 행위의 계기를 만들어내고 그 계기가 모여 의례의 형태를 구성한다. 곧 말이 전부이고 그러한 점에서 말은 행동의 선취이고 의례적 선취이다. 마부는 신이 되기도 하고 신이 보낸 소를 이끄는 전령이다. 상좌는 이 전령의 말을 무당에게 전해주는 전령이자 무당의 질문, 그리고 그 질문이 이끌어내는 소망의 구현을, 마부에게 전하여 신으로부터 다시 무당에게로 구현한다. 무당은 상좌를 매개로 마부를 거쳐 신에게서 현실의 필요를 의례적으로 선취하는 실질적인 존재이다. 이러한 이중적 매개를 통한 다중적 소통의 방식은 그 전개 과정 속에서 현재의 순간을 구부려 미래로 혹은 과거로 이동하며 매번 소망을 구현하면서 소놀이굿의 필요에 부응한다. 마부를 통해 발화된 신의 말은 '미래적 언표'이다. 상좌가 전하여 주는 신의 전언은 당위와 명령으로서 반복될 때 그것은 이미 한번 말해진 과거이다. 이 미래적 언표이자 이미 말해진 과거의 언표는 무당이 의례를 통해 달성하고자 하는 미래이자, 의례의 과정 속에서 매번 이루어지는 현재 진행형이다. 그런데 이 현재는 의례의 차원에서 달성되었다는 점에서 이미 선취된 미래, 즉 과거적 미래이다. 소놀이굿의 다중적 시간

의 구현은 현실의 결핍과 모순을 해소하고자 하는 의례의 전략으로서, 실제의 그 어떤 형식과도 구별되는 형태를 구현한다. 그러나 그 형태는 가정법적 완료라는 점에서 잠정적이고 가변적이다.

그러나 현재 민속현장의 실제적 영역에서 이 소놀이굿의 대안적 형태는 더 이상 구현되지 않고 있다. 대부분의 민속문화의 담지자들은 제도와 시장의 영역 속에서 무대화된 예능적 실천을 통해 자신들의 욕망을 구현하고 있다. 거기에는 관계 트기의 설렘과 공감, 즐거움과 행복보다는 피로감과 시각화된 스펙타클이 낳는 소외와 물신이 자리하고 있다. 그로부터 벗어나고자 하는 욕망의 흐름조차도 포획되어 무대화·상품화·자본화된 예능으로 다시 배치되고 그러한 배치에 최적화된 예능인의 욕망이 몰적 형태로 재순환되고 있다. 소놀이굿의 의례적 선취가 가능했던 현실적 기반인 신과 자연과 인간의, 서로를 존중했던 관계가 약화된 현재는, 자연자원의 약탈적 채취에 골몰하는 사회를 영속화하려는 자본의 기획 즉 자본의 씨줄에 의해 묶여 짜인 체계와 생활세계의 단속적 리듬이 지배하고 있다. 그 어느 때보다도 이 구조와 관계를 역전시키는 프레임이 당위적으로 요청되는 시대도 드물 것이다. 자연과 공생하는 삶의 리듬을 씨줄로 문명·기술·정보 등을 묶어 짜는 세계의 상상과 구축이 필요하다는 주장이 끊임없이 제기되고 있다. 한편에서는 교통이 발달하면서 일터와 삶터의 거리가 더욱 멀어짐으로써 도시의 비극이 심화되었다는 진단 속에서, 이 분리된 상호 연결망을 잇기 위한 정치적 기획으로서 '마을운동'[45]이 부상하고 있다. 물론 이 마을운동의 부상은 이미 지배적인 것에 의해 제도 속으로 통합되고 있기도 하다. 다른 한편에서 공동체적 감성의 재전환의 맥락에서 지배적인 것에 맞서는 극한의 행동들이 있다. 이러한 행동들에서 민속의 잠재적 지평 속으로 접혀진 의례적 선취가 현실 속으로 재맥락화될 수 있는 가능성의 지대를 상상할 수 있다.

제주 강정마을에는 태어난 지 3만 년이 된 구럼비 너럭바위가 있다. 길이

45) 이 마을운동에 대해서는, 권단 외(2014), 『모두를 위한 마을은 없다』, 삶창 참조.

1.8킬로미터로 해안 단괴인 '구럼비바위'[46]는 멸종위기종 붉은발말똥게·제주세뱅이·맹꽁이가 서식하는 바위습지였다. 이 구럼비바위가 상징하는 세계를 지켜내기 위해 강정마을 사람들은 제주해군기지 즉 지배적인 것에 맞서 잔여적인 것으로 존속하는 민속적인 것들을 새롭게 형성하고 있다. 설문대할망의 치마폭으로 언표되는 민속적인 상징자본을 중심으로, 강정마을회·강정 공소·강정마을밥상 '삼거리식당'·평화유랑단 '평화바람'·'가차길옆작은학교'·평화센터·강정평화상단협동조합·평화지킴이 '들꽃' 등 제주해군기지 건설을 반대하는 다양한 세력들이 연대하여 행동하고 있다. 이러한 행동들은 '강정생명평화마을 만들기'로 구체화되고 있는데, 이는 현재 한국사회의 공간 속에서 부상하는 것으로서 민속적 기획으로 예시할 수 있다. 이 행동들은 친환경농법 교육·평화인권 교육·주민복지와 의료 지원 등의 형태를 만들어가고 있다. 주목되는 것은 '올림은어통'[47]·'은어올리기'[48]·'강정천은어올림축제'[49] 등, 민속과 그것을 바탕으로 축제화된 잔여적인 문화들을, 즉 자연과 함께 살아가는 법을 알았던 강정마을 공동체의 아름다운 전통을, 생명과 평화의 대안으로, 다시 되살리는 실천을 모색하고 있다는 점이다. 그 성공 여부가 강정생명평화마을의 실존을 결정하겠지만, 그들은 그 과정 속에서 이전의 민속적 요소들을 현재적 맥락 혹은 현실의 물질적·사회적 과정과 맞물리게 하면서, 이른바 '선-부상'의 한 예시로서 민속적인 것들의 대안 형태를 만들어 나가고 있다.

---

46) 제주강정마을 구럼비바위에 대한 내용은 이경석 외(2014), 『섬과 섬을 잇다』, 한겨레출판, 165~203쪽을 참조함.

47) 올림은어통은, 강정천 하류의 너럭바위에서 떨어지는 물살을 거슬러 튀어 오르는 은어들이 거센 물살에 부딪쳐 옆으로 떨어지는 것을 받아 모으기 위해, 멧부리와 너럭바위 사이의 물속에 돌을 쌓아 만든 물통이다. 마을사람들은 이 올림은어통에 은어가 가득 차면 그 은어를 마을에 가장 나이 많은 어른부터 차례로 나눠드렸다.

48) 이른 봄 은어가 무사히 알을 낳으러 오게끔 물길을 만들어주던 강정마을의 민속. 이른 봄 올라온 은어가 강정천 맑은 상류에 알을 낳을 자리를 잡고나면, 강정마을주민들은 이 먼저 자리 잡은 은어들이 무사히 알을 낳고 키울 수 있도록 하기 위해, 5월부터 강정천의 진소나 남동지소에서 은어를 잡았다.

49) 강정마을의 '은어올리기' 민속을 축제화한 것으로 은어잡이가 한창인 5월마다 개최되었다.

‘행동의 형태’를 중시하는 관점에서 이 사건은 민속적인 것의 잠재성을 현실화하고 있는 사례로서 민속의 가능지대를 상상하게 하는 하나의 지평이 될 수 있을 것이다.

Ⅴ. 맺음말

서구의 근대 문명은 비서구 사회의 문화와 지식들을 비합리적이고 미신적인 것으로 간주하고 계몽과 발전, 합리성을 바탕으로 배제·선택·통합하는 전략을 구사해왔다. “무수한 타자성의 문화들과 존재들이 무가치하고 무의미하고 하찮고 쓸모 없는 것으로 폄하”되어오는 과정에서, 서구 문명을 보편적 문화 모델로서 확산시켜온 “근대적/식민적 세계체제는 돌이킬 수 없는 한계에 봉착”하게 되었다. 즉 지구적 규모에서 생태적 위기가 급속도로 확산되고 있고, 인간성이 이윤창출의 매개물로 전락했다. 이러한 한계 앞에서 “식민적 차이에 기반을 둔 인식론적 전환이 요구되고 있으며, 억압된 타자의 해방이 윤리적 기반으로 작용하는 연대의 정치학과 미래의 유토피아적 상상력이 요청되고 있다.”[50] 이러한 맥락 속에서 이 글은, 세계체제 내 반주변부에 위치해 있으면서 문화적으로 혼종화된 반주변부 문화의 주변성으로만 환원될 수 없는 민속의 혼종적 의미와 가치를, 현실문화의 물질적·사회적 과정에 기초해 민속의 잠재적 지평이자 현대사회에서 민속의 가능지대로 사유하고자 했다.

혼종적 문화상황이 부정적인 것으로 폄하되는 것을 그치고, 긍정적인 가치를 가진 것으로 사유되기 시작한 배경은 사회주의권의 붕괴 이후 세계가 하나의 단일한 체제로 재편성되는 글로벌 자본주의의 출현과 관련이 깊다. 국가 간 경계를 넘어서는 초국적 기구들과 금융 및 정보 네트워크의 형성은, 국민국가의 위기와 국민문화 간 경계 해체, 그리고 그에 수반된 노동과 문화의 대대적

50) 김용규, 앞의 책, 118쪽.

인 이동[51]을 가속화하면서 혼종적인 것이 일상적인 것이 되는 세계를 구축하고 있다. 문화의 혼종적 사태는 세계체제의 (반)주변부에 위치해 있는 하나의 장소로서 민속이, 전지구적 자본주의에 의해 잠식된 결과를 뜻하기도 하지만, 그것과 대립하기도 하고 그것에 대한 대안을 창출하기도 하는 행위자들의 수행성을 함축하고 있기도 하다. "물론 혼종문화의 장소들을 낭만화하거나 이상화하는 것은 위험하다. 이 공간에서는 여전히 권력과 자본의 지배와 헤게모니가 발휘되고 있을 뿐만 아니라, 상징적·물질적 의미를 둘러싼 투쟁과 경합이 항상 펼쳐지기"[52] 때문이다. 따라서 혼종성은 헤게모니 집단이든 민중이든, 다양한 집단들과 주체들에 의해 다양한 방식으로 전유될 수 있다. 즉 혼종성이 진보적으로 전유될 수도 있지만 반대로 보수적이고 반동적으로 전유될 수도 있다.

> 유럽에는 시간적 여유가 있는 사람이 별로 없다. 어쩌면 전혀 없다고 해도 과언이 아니다 …(중략)… 내가 본 어떤 사람은 약속한 시간보다 하인이 조금 늦게 왔다고 해서 눈알을 부라리고 다 죽어 가는 물고기처럼 입에 거품을 물더니 얼굴이 붉으락푸르락해지면서 주먹으로 자기 몸을 치며 발버둥쳤다. 잠시 늦게 온 것이 절대로 용서할 수 없는 커다란 손실을 입혔다는 것이다. 결국 하인은 쫓겨났고, 주인은 하인의 등 뒤에 대고 소리쳤다. "그동안 내 시간을 너무 많이 빼앗아 갔어. 시간을 소중하게 여기지 않는 사람은 아무짝에도 쓸모 없는 인간이야."
>
> 오, 사랑하는 나의 형제들이여! 우리는 결코 시간에 대해 불평하지 않았다 …(중략)… 우리는 우리에게 주어진 시간보다 더 많은 시간을 필요로 하지 않는다. 그것만으로 충분하다 …(중략)… 우리는 저 불쌍하고 정신이 혼란스러운 빠빠라기들이 광란에서 벗어나 시간을 되찾을 수 있도록 해주어야 한다. 그러기 위해 그들이 갖고 있는 작고 둥근 시간 기계를 깨부수고, 인간이 필요로 하는 시간보다 훨씬 많은 시간이 해가 뜰 때부터 질 때까지 있다는 것을 알려주어야 한다.
>
> 위대한 바다의 형제들이여. 그대들에게 유럽의 진실을 알려주고 싶은 나는 할

51) 같은 책, 290쪽.
52) 같은 책, 292쪽.

> 말이 너무 많다. 아침부터 밤늦게까지 빠르게 흘러가는 물처럼 많은 말을 해야 하지만 그래도 부족하다.[53]

시간은 우리가 세계를 인식할 수 있는 선험적인 가능조건으로 그 자체를 감각하거나 소유할 수 있는 대상이 될 수 없다. 그럼에도 불구하고 근대적 시간체제는 시간을 자본의 시간으로 수량화하여 화폐적 가치로 환원될 수 있는 자원으로 만들었다. 남태평양의 작은 섬 추장인 투이아비의 눈에 비친 유럽의 시간문화는 혼돈과 광란으로 체험되고 있다. 투이아비는 쓸모 없는 사람과 쓸모 있는 사람을 시간의 양적 투사물인 화폐적 시간의 척도로 위계화하는 구조를 근본적으로 문제 삼고 있다. 그는 인간성을 파괴하는 "시간 기계를 깨부수고" 그들을 구원해야 하는 사명을 자신들에게 부여하고 있다. 이러한 투이아비의 근대적 시간문화에 대한 비판과 경계는 한편으로는 서구문명에 대한 자기 문화의 우월감으로 확장되고 있으며, 다른 한편으로 부족한 시간에 대한 인식에서 보이듯 서구의 시간문화에 포섭된 이중의식을 보여주고 있다. 이러한 이중의식 혹은 모순이 발원하는 지점이 혼종성이며 구조적으로 그것은 서구와 타자 혹은 비서구와 타자의 대쌍이 여러 방식으로 교차하는 그 순간들에 기원하고 있는지도 모른다. 이러한 맥락에서 민속의 혼종성은 구조적인 차원과 관계적인 맥락에서 실제적으로 접근해야 하는 제국과 식민의 양가적인 생성물이라고 할 수 있다. 이러한 점이 혼종의 역사적인 조건과 정치경제적인 구조, 그리고 사회문화적인 맥락을 탐구하는 데 있어 적극적이고 개방적인 태도가 필요한 이유가 될 것이다.

혼종적인 사태로서 민속 개념은 본질 혹은 실체론적 접근이나 그에 대한 구

53) 『빠빠라기』는 남태평양 사모아 섬 티아베아 마을의 추장 투이아비가 유럽시찰단의 일원으로 유럽의 여러 나라들을 여행하며 그들의 문화와 생활을 관찰한 기록물이다. 독일 함부르크 태생으로 화가·작가·선교사로 활동했던 에리히 쇼이어만이 1914년 당시 독일의 식민지였던 남태평양 사모아 섬으로 이주해 살다가 접한 이 기록을 독일로 귀환하여 1920년에 출판하였다. Tuiavii, Erich Scheurmann ed.(1920), *Der Papalagi*, 유혜자 옮김(2009), 『빠빠라기』, 가교출판, 88~89·92·135쪽.

성적인 접근 양자를 극복하는 방법이 될 수 있다. 현실에 대한 이론적 개입으로서 실천적 맥락을 고려하는 유용성도 있을 수 있다. 특히 세월호 사건·핵발전소·불안정노동·위험사회 등등 붕괴의 언표들이 유령처럼 떠돌고 있는 현재의 국면에서, 민속의 가능지대는 혼종적인 사태를 거슬러 이러한 징후들이 예시하는 갈래 길에서 생성될지도 모른다. 민속의 현실 영역과 그 가능지대가 맞닿아 이루는 지평 속에서, 식민성을 극복하고, 공감과 연대의 감성에 기초한 이론적 상상과 실천이 구체화될 수 있을지도 모른다. 좀 더 가야할 길은 현대사회의 주요 문제인 세대·기억·계급·젠더·다중·연대의 민속학을 이론과 실천의 차원에서 체계적으로 구상하는 일일 것이다.

참고문헌

1. 단행본

권 단 외(2014),『모두를 위한 마을은 없다』, 삶창.

김복영 편저(2012),『한결로 이어온 500년, 안동 내앞마을』, 성심.

김용규(2013),『혼종문화론』, 소명출판.

김 준(2010),『어촌사회학』, 민속원.

문옥표 외(2004),『조선양반의 생활세계』, 백산서당.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2007),『셋이면서 하나인 원구마을』, 민속원.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2008),『중대바위가 지켜주는 서미마을』, 민속원.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2009),『공민왕을 섬기는 수동마을』, 민속원.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2010),『오일장과 함께 가는 구담마을』, 민속원.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2011),『부인당이 지켜주는 가송마을』, 민속원.

안동대학교 대학원 민속학과 BK21사업팀(2012),『오음실과 남촌이 함께 가는 구수마을』, 민속원.

안동대학교 민속학과 편(2014),『일직의 민속, 여럿이 함께 전승해온 변화와 공존의 지식』, 민속원.

안동대학교 민속학연구소 편(2002),『까치구멍집 많고 도둑 없는 목현마을』, 한국학술정보.

안동대학교 민속학연구소 편(2003),『반속과 민속이 함께 가는 현리마을』, 한국학술정보.

안동대학교 민속학연구소 편(2004),『줄당기기와 길쌈이 유명한 청운마을』, 한국학술정보.

안동대학교 민속학연구소 편(2008),『농사짓다 고기잡는 창포마을의 민속』, 민속원.

임재해 외(2013),『전통과 혁신의 마을 내앞』, 민속원.

임재해 외(2014),『전통과 역사의 마을 조탑』, 민속원.

임재해 외(2015),『전통과 상생의 산촌마을 신전』, 민속원.

의성김씨 천상문화보존회 편(2011),『내앞 500년』, 성심.

이경석 외(2014),『섬과 섬을 잇다』, 한겨레출판사.

하효길 외(2002),『한국의 굿』, 민속원.

Bakhtin, Mikhail Mikhailovich(1975), *Voprosy literratury i estetiki*, Moscow; 전승희 외 옮김(1988),『장편소설과 민중언어』, 창작과비평사.

Bhabha, Homi(1994), *The Location of Culture,* London: Routledge; 나병철 옮김(2002),『문화의 위치』, 소명출판.

Procter, James(2004), *Sutart Hall*, London: Routledge; 손유경 옮김(2006),『지금 스트어트 홀』, 앨피.

Swingewood, Alan(1998), *Cultural Theory and the Problem of Modernity*, New York: St. Martin's Press; 박형신·김민규 옮김(2004),『문화사회학을 향하여』, 한울아카데미.

Tuiavii, Scheurmann, Erich ed.(1920), *Der Papalagi*, 유혜자 옮김(2009),『빠빠라기』, 가교출판.

Turner, Graeme(1992), *British Cultural Studies*, London: Routledge; 김연종 옮김(1995),『문화연구입문』, 한나래.

Williams, Raymond(1977), *Marxism and Literature*, Oxford: Oxford University Press; 박만준 옮김(2009),『마르크스주의와 문학』, 지만지.

2. 학술논문

강내희(1994),「대중문화, 주체형성, 대중정치」,『문화과학』 제6집, 문화과학사, 104~131쪽.

강내희(2008),「문화와 시장 : 신자유주의 시대의 한국 문화」,『마르크스주의 연

구』 제5집 2호, 경상대학교 사회과학연구원, 235~258쪽.
강내희(2010), 「4·19세대의 회고와 반성」, 『문화과학』 제62집, 문화과학사, 136~157쪽.
김난주·송재용(2011), 「일제강점기 향토오락 진흥정책과 민속놀이의 전개 양상」, 『비교민속학』 제44집, 비교민속학회, 397~425쪽.
김예란(2007), 「1990년대 이후 한국사회의 문화생산 공간과 실천에 관한 연구」, 『언론과 사회』 제15집 1호, 성곡언론문화재단, 2~40쪽.
김창남(2007), 「한국의 사회변동과 대중문화」, 『진보평론』 제32집, 진보평론, 62~84쪽.
박수진·이수현(2015), 「길 잃어도 좋아, 나는야 몰링족」, 『한겨레 21』 1050, 한겨레신문사, 74~81쪽.
송은영(2011), 「1960~70년대 한국의 대중사회화와 대중문화의 정치적 의미」, 『상허학보』 제32집, 상허학회, 187~226쪽.
심광현(2010), 「세대의 정치학과 한국현대사의 재해석」, 『문화과학』 제62집, 문화과학사, 17~71쪽.
심광현(2010), 「자본주의의 압축성장과 세대의 정치경제/문화정치판의 개요」, 『문화과학』 제63집, 문화과학사, 15~46쪽.
원용진(1994), 「대중소비와 대중문화」, 『오늘의 문예비평』 제14집, 오늘의 문예비평, 47~89쪽.
유명기(2003), 「어촌사회의 사회경제적 변화와 정치적 과정」, 『민족문화연구총서』 제27집, 영남대학교 민족문화연구소, 172~246쪽.
유선영(2010), 「편쌈 소멸의 문화사」, 『사회와역사』 제86집, 한국사회사학회, 5~46쪽.
이문영(2014), 「지옥선이 낚은 물고기」, 『한겨레 21』 1026, 한겨레신문사, 34~38쪽.
이봉범(2008), 「1950년대 문화 재편과 검열」, 『한국문학연구』 제34집, 동국대학교 한국문학연구소, 7~49쪽.
이영배(2012), 「민속연구에서 문화이론의 문제설정」 『비교민속학』 제47집, 비교

민속학회, 35～39쪽.
이영배(2012),「자율과 횡단, 문화 재생산의 이중 효과」,『서강인문논총』제33집, 서강대학교 인문과학연구소, 89～143쪽.
이영배(2013),「다중의 습속, 되기 혹은 생성의 사건으로서 무속의 특이성」,『한국무속학』제26집, 한국무속학회, 227～259쪽.
이영배(2015),「근대적 시간체제 비판과 민속적 시간문화의 가치 재인식」,『대동문화연구』제90집, 성균관대학교 대동문화연구원, 181～226쪽.
이영배(2015),「붕괴의 시대, 연대의 전망 : 민속연구에서 연대의 문제설정」,『코기토』제77집, 부산대학교 인문학연구소, 252～286쪽.
이 완(2014),「공유경제, 자본주의 敵? 자본주의的?」,『한겨레 21』1027, 한겨레신문사, 74～77쪽.
이윤갑(2005),「일제의 식민지 지배와 마을문화의 해체」,『한국학논집』제32집, 계명대학교한국학연구소, 235～274쪽.
주창윤(2007),「1975년 전후 한국 당대문화의 지형과 형성과정」,『한국언론학보』제51집 4호, 한국언론학회, 5～31쪽.
한 민(2008),「문화심리학적 관점에서 본 박정희 신드롬의 무속적 의미」,『한국무속학』제16집, 한국무속학회, 391～415쪽.
홍윤기(2001),「다극적 현대성 맥락 속의 미완의 파시즘과 미성숙 시민사회」,『사회와 철학』제2집, 사회와철학연구회, 57～103쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.～2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

민속의 가능지대, 그 혼종적 성격과 지평

근현대사회의 민속은 토착적인 향수와 전통 혹은 민족적 정체성으로 선분화된 감정구조와, 계급적이고 민주적인 진보적 감정구조가 경합하는 장으로 분석된다. 즉 '잔여적인 것(the residual)으로서 민속'과 '부상하는 것(the emergent)으로서 민속'이 '지배적인 것(the dominant)으로서 민속'에 대립하거나 저항하기도 했고 접합되고 통합되기도 했다.

이 글은, 세계체제 내 반주변부에 위치해 있으면서 문화적으로 혼종화된 반주변부 문화의 주변성으로만 환원될 수 없는 민속의 혼종적 의미와 가치를, 현실문화의 물질적·사회적 과정에 기초해 민속의 잠재적 지평이자 현대사회에서 민속의 가능지대로 사유하고자 했다. 혼종적 문화상황을 부정적인 것으로 폄하하는 것에 그치지 않고, 긍정적인 가치를 가진 것으로 사유하고자 했다.

민속의 가능지대는 혼종적인 사태를 거슬러 이러한 징후들이 예시하는 갈래 길에서 생성될지도 모른다. 민속의 현실영역과 그 가능지대가 맞닿아 이루는 지평 속에서, 식민성을 극복하고, 공감과 연대의 감성에 기초한 이론적 상상과 실천이 구체화될 수 있을 것이다.

주제어 : 혼종성, 감정구조, 민속지식, 세대, 가능세계

호남문화연구 57 : 191~217
전남대학교 호남학연구원

1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 연구

A Study of 1980s Gwangju-area Geolgae(Hanging) Paintings

임 종 영*
Lim, Jong-Young

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 1980년대 시대상황과 민중미술
Ⅲ. 1980년대 광주지역 미술운동 주요 매체
Ⅳ. 1980년대 광주지역 걸개그림
Ⅴ. 결론

| Abstract |

This thesis is a study on geolgae paintings, of the various art forms associated with minjung art of the 1980s, with a particular emphasis on an art historical evaluation of major geolgae paintings created by Gwangju-area social art movements and university art groups.

Geolgae paintings, along with printmaking, are a representative art form of 1980s minjung (people's) art. The geolgae painting served to heighten the intensity of popular congregations through powerful imagery; and prints, able to be reproduced in great volume, were widely used as potent campaign tools found on various flyers and banners.

In the 1980s, most geolgae paintings were created by organizational, group efforts, as opposed to individually, and their contents and forms were purpose-fit for the qualities and contents of the gatherings for which they were created. Most geolgae paintings of the time have been lost due to police confiscation, mishandling by protest or event organizers and the

* 광주시립미술관

disbandment of the art movements responsible for them, etc.

Since the uprising of June, 1987, the geolgae painting had established itself as the most powerful visual medium inspiring in the public awareness and moods to protest, to the extent of being omnipresent at various street and public square congregations and protests. In particular, innumerable geolgae paintings were produced in the Gwangju area, where art movements were organized first and demonstrated greater activity than most other areas since the Gwangju People's Uprising.

However, in our current circumstances in which most geolgae paintings produced by Gwangju-area art movements and university art groups in the 1980s can no longer be found. Therefore, it will certainly be significant for establishing local and Korean contemporary art history to examine and reinterpret representative geolgae paintings of the time.

Key words : Minjung Art, Gwangju People's Uprising, Geolgae paintings, Prints

Ⅰ. 서 론

한국미술운동사에서 1980년대는 매우 중요한 시기이다. 광주민중항쟁과 6월 항쟁이라는 역사적 사건과 함께 성장해 온 미술운동은 미술계의 많은 변화를 가져왔다. 가장 큰 변화 중 하나는 전시장 중심의 미술에서 거리와 광장 중심으로, 개인 창작에서 조직적 집단 창작으로의 변화를 들 수 있다. 이러한 변화는 80년대 치열한 역사의 현장에서 대중들이 거리로 쏟아져 나오고 광장에 모여 집회를 가졌던 것으로부터 견인되었다 볼 수 있다.

80년대 거리와 광장의 집회 현장이면 어디서나 쉽게 볼 수 있었던 수많은 선전 인쇄물, 깃발그림, 만장, 벽화, 걸개그림 등은 미술운동의 주요 형식으로써 주로 대학 미술패나 사회 미술운동 단체 등에 의해 조직적으로 제작되었다. 그러나 안타깝게도 이러한 미술운동의 주요 시각매체들은 미술사적으로 연구 대상에서 소외되거나 진지한 논의의 대상조차 되지 못한 경향이 있다.

1980년대 우리사회의 시대적 산물이었던 다양한 미술작품들에 대해서는 정치적 선전물에 불과하다는 비판도 있었지만[1] 소위 민중미술[2]은 한국현대미술사에 있어서 현실의 반영과 대중성 획득, 그리고 사회변혁을 위해 미술이 어떻게 작용할 수 있었는가를 실천적으로 보여 준데 있어 그 의미가 크다 할 수 있다.

---

1) 1980년대 미술계는 크게 '순수미술'과 '민중(참여)미술'로 양분되어 미술에 대한 정의, 표현 형식 등에 있어서 날 선 대립각을 세우고 있었다. 미술작품이 정치적 선전물에 불과하다는 비판은 순수미술을 지향하는 쪽에서 민중미술 경향의 작품들을 비판할 때 주로 사용되었다.

2) 민중미술은 처음에는 리얼리즘 미술, 민족미술, 신형상, 사실주의 미술 등 다양한 명칭으로 불리어졌다. 김윤수는 계급 투쟁적 사회참여 미술을 가리키며 1970년대에 '민족미술'이란 용어를 사용하였으며, 심광현은 민중이 수천 년 역사 동안 주변 강대국에 의해 억압받았던 민족의 역사와 분리되어 고려될 수 없다는 이유로 '민족민중미술'이라 부르기도 했다. 1984년을 전후하여 민중미술이란 용어가 원동석, 최열, 소집단 '두렁'과 '일과놀이' 등에 의해 본격적으로 사용되었다. 김현화(2011), 「1980년대 민중미술: 반(反)풍요와 반(反)개방」, 『미술사학』 제25집, 한국미술사교육학회, 70쪽.

1980년대 민주화운동의 중요한 시기마다 민중미술의 형식도 변화하는 양상을 보여 주었는데, 초기에는 판화가 주종을 이뤘으며, 중반부터는 걸개그림이, 그리고 1987년 6월 항쟁 이후에는 걸개그림을 비롯하여 만장과 깃발그림 등 현장 중심적 시각 매체물들이 쏟아져 나왔다.

80년대 민중미술의 다양한 미술형식 중에서도 걸개그림은 그 규모나 작품 내용과 형식의 강렬함으로 80년대 미술운동의 결과물 중 가장 현장중심 시각 매체로 평가받고 있다. 그러나 안타깝게도 80년대 미술운동 조직에 의해 제작되어 거리와 광장에 등장했던 수많은 걸개그림들은 경찰에 의해 대부분이 탈취, 소실되었거나, 자연 분실되어 이제 거의 찾아 볼 수가 없다. 또한, 당시 걸개그림과 관련한 연구 논문도 많지 않아 80년대 민중미술을 규명하는데 매우 중요한 역할을 차지했던 걸개그림에 대한 연구가 부족했음을 알 수 있다.[3)]

80년대 중반에 등장하여 87년 6월 항쟁과 7·8·9월 노동자 대투쟁을 거치면서 급속히 확산된 걸개그림은, 각종 행사 혹은 집회 성격에 맞는 내용과 작품 규모의 대형화 등으로 참여 대중들의 의식과 분위기를 고양시키는데 크게 작용하였다. 결과적으로 6월 항쟁과 7·8·9월 노동자 대투쟁을 계기로 현장미술의 중요성이 크게 부각되었고, 현장미술의 대안으로 걸개그림이 활성화된 것이다. 이처럼 걸개그림은 대중들의 투쟁의식이 광범위하게 분출될 때[4)] 자연스럽게 나타난 미술양식이다.

80년대 광주지역 걸개그림은 주로 사회미술운동 조직이었던 '시각매체연구회'[5)](이하 시매연)와 각 대학 미술패, 그리고 대학 미술패 연합 조직이었던 '광

3) 걸개그림 관련한 학위 논문으로는 김경희(1992), 「1980年代의 걸개그림과 社會現實의 관계에 관한 硏究」, 전남대 석사학위논문; 최상호(1993), 「80년대 민족미술운동의 판화와 걸개그림에 대한 고찰」, 조선대 석사학위논문; 오경미(2013), 「민중미술의 성별화된 민중주체성 연구-1980년대 후반의 걸개그림을 중심으로」, 한국예술종합학교 석사학위논문 세 편에 불과하다.

4) 1987년 6월 항쟁 이후 1988~89년에는 전노협을 중심으로 한 노동운동, 2·13여의도 집회를 개최한 농민운동, 전대협을 중심으로 한 조국통일 운동, 교사들의 참교육 운동에 이르기까지 광범위하게 대중투쟁이 확산되는 시기였다.

5) 1979년 강대규, 김용채, 이영채, 홍성담, 최익균 등 8인은 시대 모순에 대한 미술의 증언

주·전남지역대학미술패연합[6](이하 남미연)에 의해 제작되었다.

본 논문은 80년대 미술운동사에서 중요한 성과물인 걸개그림 중 '시매연'과 각 대학 미술패, 그리고 '남미연'에 의해 제작된 주요 작품들을 미술사적으로 재조명해 보는데 목적이 있다. 이는 80년대 한국미술운동사에서 중요한 역할을 담당했던 광주지역 미술운동 단체와 대학 미술패의 위상과 활동성과에 비해 아직까지도 많은 연구가 이루어지지 않은 현 상황에서는 의미 있는 연구가 될 것이다. 특히 실천적 미술운동이 여전히 유효한 현 시기에서 1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 연구와 재조명은 역사적, 사회적으로 시사 하는바가 클 것이라 생각된다.

Ⅱ. 1980년대 시대상황과 민중미술

1. 1980년대 시대상황

1980년대 미술운동은 시대상황과 미술과의 관계, 그리고 미술가들이 사회변혁을 위해 무엇을 해야 하는지를 잘 보여주고 있다. 그래서 무엇보다 80년대 미술운동을 이해하기 위해서는 당시의 시대상황을 살펴보는 것이 필요하다.

1980년대는 광주민중항쟁, 6월 항쟁, 7·8·9월 노동자 대투쟁[7] 등으로 그 어느 때보다 역사적으로 뜨거웠던 시기였다. 반독재 투쟁과 민주화 운동, 반미와 조국 통일운동, 노동운동과 농민운동 등 80년대는 그야말로 전국적으로 광범위한 계급·계층에 의한 사회변혁의 물결로 넘쳐나는 때였다.

1980년대 '민중미술'[8]은 광주민중항쟁이 발발하기 바로 직전, 1979년 광주

과 발언의 힘을 모색하기 위해 '광주자유미술인협의회'(광자협)를 창립하는데, '시각매체연구회'는 1986년 현장 활동 강화를 위해 '광자협'이 재편된 조직이다.

6) '광주·전남지역대학미술패연합'에는 마당, 신바람(이상 전남대), 개땅쇠(조선대), 매(호남대), 솟터(광주교대)가 연합하여 1988년 11월에 결성되었다.

7) 7·8·9월 노동자 대투쟁은 1987년 7월에서 9월까지 벌어진 대한민국의 전국적 파업 투쟁으로, 이 파업투쟁을 계기로 대한민국의 노동조합 조직화가 급속히 증대되었다.

에서 ‘광주자유미술인협의회’(이하 광자협)와 서울에서 ‘현실과 발언’[9](이하 현발)의 창립으로부터 이미 출발했다고 볼 수 있지만, 광주민중항쟁은 한국현대사 뿐만 아니라 미술운동사적으로도 큰 의미가 있다. 광주민중항쟁 이후 민주화 투쟁과 반미, 민족자주 의식이 급속하게 확산되었으며, 1980년대 미술운동은 이러한 시대 상황들을 다양한 시각매체를 통해 그대로 반영하기에 이른다. 미술이 사회현실을 직시하면서 시대모순을 고발하고 사회변혁을 위한 실천적 무기로서 작용해야 한다는 민중미술은 이렇게 광주민중항쟁과 함께 시작되고 진전되었다고 볼 수 있다.

광주민중항쟁과 함께 1987년 6월 항쟁과 7·8·9월 노동자 대투쟁은 민주화 운동, 노동 운동, 농민 운동, 학생 운동 등에 이르기까지 광범위한 대중 투쟁을 촉발시켰을 뿐만 아니라, 미술운동에 있어서도 실천적 선전매체로서 걸개그림이나 깃발그림 등 현장미술의 역할이 더욱 강조되는 획기적인 계기를 마련해 주었다.

1988년에는 학생 운동을 중심으로 조국통일운동이 전개되기 시작하는데, 88년 5월 15일 조국통일을 외치며 투신한 서울대 조성만 열사의 사건을 계기로 새로운 분기점을 형성하였다. 조국통일운동은 미술운동에 있어서 ‘북한미술 바로알기 운동’으로 이어지게 된다.[10] 그리고 조국통일운동은 1989년으로 계승

8) 한국사회에 있어서 1980년대는 민주주의 쟁취를 위한 격동의 시대였다. 10.26으로 유신체제가 종말을 맞았으나 12.12군사쿠데타를 통해 권력을 장악한 신군부의 광주민주항쟁에 대한 무력진압은 1980년대의 민주화운동을 촉발시키는 원인을 제공했다. 신군부세력이 현실정치의 전면에 부상한 제5공화국의 반민주적 권위주의에 맞선 반체제운동은 1986년 서울대 재학생 박종철 군의 고문치사를 계기로 많은 시민들이 참여한 6월 항쟁이란 민주화운동으로 나타났다. 이 격동의 시대에 형성, 전개된 사회비판적, 체제 저항적, 참여적 미술운동을 통상 민중미술이라 부른다. 최태만(2009), 「1980년대 한국사회와 민중미술」, 『미술이론과 현장』 제7집, 한국미술이론학회, 7쪽.

9) 1979년 12월 6일 원동석, 최민, 성완경, 윤범모(이상 평론가), 오윤, 손장섭, 김경인, 주재환, 김정헌, 오수환, 심정수, 김용태(이상 작가) ‘현실과 발언’(현발) 창립 결의 후 1979년 12월 13일 ‘현실과 발언’ 창립.

10) 미술운동에 있어서 북한미술 바로알기 운동으로는 1988년 6월에 발표된 「북한 미술의 실상」(최열, 『말』)이란 글과 이어서 7월 5일부터 열린 청년미대 여름 한마당에서 공개된 북한 미술작품 슬라이드 상영회, 8월 12일부터 열린 통일전부대행사였던 북한미술작품

되어 1980년대 미술운동의 최대 성과물이자 미술운동의 조직적 역량이 총 결집되어 나타난 걸개그림 〈민족해방운동사〉[11](이하 민해운사)의 제작으로 나타났다. 걸개그림 〈민해운사〉는 북한 평양에서 개최된 세계청년학생축전에 작품 슬라이드가 전달되어 북한 미술인들이 복원함으로써 남북한 최초로 미술 자주교류의 장을 마련하기도 하였다. 걸개그림 〈민해운사〉는 1988년 '통일운동'의 결과물인 셈이다.

결과적으로 1980년대 시대상황은 광주민중항쟁으로 시작하여 6월 항쟁과 7·8·9월 노동자 대투쟁으로 마무리되었다라고 말할 수 있겠다.

2. 1980년대 민중미술

광주민중항쟁을 계기로 전국적으로 급속하게 확산된 민중미술은 1990년대 중반까지도 가시적인 성과물과 활동들을 나타냈다.[12]

1980년대 민중미술의 시기구분에 대해 심광현은 현실에 대한 각성과 소통의 회복(80년~83년 상반기), 미술운동 공간의 다변화와 민중미술의 대두(83년 하반기~85년), 조직운동으로서의 민족미술운동의 새로운 모색(86년~87년 상반기), 민족민중미술운동의 전환기(87년 6월 항쟁 이후~1989년)로 구분하였고,[13] 강태성은 '등장기'(1980~82), '전개기'(1983~85), '다원화기'(1985~1987), '반성기'(1987~90)라는 네 개 시기로 나누어서 표상 및 질적 변천을 분

슬라이드 상영회 등이 있다. 최열(1991), 『한국현대미술운동사』, 돌베개, 297~298쪽.

11) 걸개그림 〈민족해방운동사〉는 1989년 '민족민중미술운동 전국연합 건설준비위원회'와 '전국대학미술운동연합'이 공동으로 제작한 총 11점의 연작으로 길이만 77m에 이른다. 각 작품은 갑오농민전쟁에서 시작하여 조국통일 운동까지 역사적 사건단위로 구성되어 있다.

12) 민중미술은 광주민중항쟁을 계기로 민중의식의 성장과 함께 미술인들의 사회 모순에 대한 비판, 현실 참여에 대한 자기 각성으로부터 출발하여, 1994년 국립 현대미술관에서 개최한 '민중미술 15년'전을 계기로 개인 창작 방식을 취하면서 약화되었다는 것이 일반적인 견해이다.

13) 심광현(1989), 「80년대 한국사회의 변동과 미술운동」, 『가나아트』 제10집, 62~70쪽 참조.

석하였다.[14]

이처럼 1980년대 민중미술의 시기구분에 대한 분석은 연구자마다 조금씩 차이가 있지만, 일반적으로 민중미술의 시기 구분은 1980년 광주민중항쟁, 1985년 미술운동 조직의 전국 단일조직인 '민족미술협의회'[15](이하 민미협) 창립, 1987년 6월 항쟁과 7·8·9월 노동자 대투쟁, 1988년 '민족민중미술운동 전국연합 건설준비위원회'[16](이하 민미련건준위)의 창립에 영향을 받았다.

1979년 창립된 '광자협'과 '현발'은 그 지역적 기반을 광주와 서울에 두고 있었으며, 광자협은 현장미술을 중심으로 하였고 현발은 전시장 중심의 활동을 주로 하였다. 이러한 두 단체의 활동 방향의 차이는 1980년대 전 기간을 통해 미술운동의 큰 갈래를 형성하게 된다.

1983년에는 '광자협'이 시민미술학교를 개설하여 판화라는 매체를 통해 일반 대중의 의식화 사업을 시작하였으며, 대학에서는 미술운동 동아리가 조직되기 시작한다.[17] 또한 이 무렵부터 풍속화, 진경산수화, 탱화, 민화 등 우리 전통미술에 대한 관심이 높아진다.

1980년대 후반기의 중요한 특징 중 하나는 학생미술운동을 통해 배출된 역량들이 고스란히 사회미술운동권에 진입하여 미술운동 진영의 양적 팽창을 가져온 점이다. 이러한 결과는 1988년 '민미련건준위' 창립에도 큰 영향을 미치게

---

14) 후지무라 마이(2008),「한국민중미술의 연구 : 민중미술의 형성과 쇠퇴 및 계승에 대한 고찰」, 국민대 석사학위논문, 9~10쪽 재인용.

15) 대표에 손장섭, 대의원은 각 지역과 단체의 대표성을 갖는 16명(강요배, 김방죽, 김영동, 김우선, 박건, 박불똥, 박상대, 박진화, 박충금, 손기환, 송만규, 이종구, 이홍원, 박흥순, 황재형, 홍성담)을, 대의원회의는 운영위원 11명(강대철, 강행원, 김정헌, 문영태, 박석규, 성완경, 신학철, 여운, 유홍준, 주재환, 황효창)을, 사무국장은 김용태, 고문은 박용숙, 김윤수, 원동석이 추대되었다. 최열, 앞의 책, 243쪽 참조.

16) 1988년 12월 민미련건준위(공동의장 홍성담, 정하수)는 6월 항쟁 이후 분출하는 현장 지원 미술활동을 '민미협'이 담아내지 못하자 광주의 시각매체연구소, 전주의 겨레미술연구소, 서울의 미술운동집단 가는패 등을 중심으로 창립되었다.

17) 1983년부터 1984년에 이르기까지 전남대 미술과와 조선대 미술대에서 민화반이 조직되었고, 서울대와 홍익대, 이화여대, 원광대 미술대에서 민중미술반, 민화반, 민속미술반, 판화반 등이 결성되었다. 최열, 앞의 책, 213쪽 참조.

된다. 또한 1987년 이후에는 반미, 반독재, 통일 투쟁 관련한 내용들이 작품의 주를 이룬다.

1980년대 전 기간 동안 시대의 모순을 다양한 시각매체를 통해 날카롭게 비판했던 민중미술에 대한 탄압 또한 전시개최 방해, 작품 탈취, 작가 구속 등의 방법으로 나타났다.[18]

민중미술에 대한 정권의 다양한 형태의 탄압에도 불구하고 1980년대 민중미술은 기존 전시장 중심에서 거리와 광장 중심으로, 그리고 개인 창작에서 조직적 집단창작으로의 미술계 변화를 가져왔다. 또한 미술이 사회현실을 반영하고 사회변혁을 위해 실천적 무기로 작동할 수 있다는 것을 증명해 보였다는 점이 큰 의미가 있다 하겠다.

---

18) 탄압의 주요 예를 들어보면 80년 10월 문예진흥원 미술회관에서 있었던 '현실과 발언 창립전'을 미술회관측은 전시회운영위원회를 긴급 소집하여 전시취소를 결정하였다고 통보하고, 실내전기를 끊고 관람객 출입을 금지시켰다. 82년부터 문공부는 이른바 미술인을 대상으로 한 '블랙리스트'를 작성하여 그중에서 김경인, 임옥상, 신경호, 홍성담 등을 불온작가로 규정, 협박과 회유로 이들의 작품을 압류하는 등 갖가지 규제를 가하기 시작했다. 85년 7월에는 아랍미술관에서 전시되었던 '한국미술 20대의 힘전'에 대한 공권력 개입으로 36점의 작품이 강제 철거되고, 항의하는 작가 19명을 강제 연행했으며 26점의 작품을 압수해버렸다. 그리고 작가 5명을 불법 구금하였고, 이들은 경범죄처벌법으로 즉심에 넘겨졌다. 85년 재야운동의 핵심이었던 '민주·통일민중운동연합'은 민미협의 작가 12명의 그림으로 〈민족민주열두마당〉이라는 달력을 10월에 발행했었는데 당국은 11월 30일 불온작품으로 규정하여 두 번에 걸쳐 강제 압수하였다. 85년 5월에는 만화 '깡순이' 작가 이은홍이 처음, 국가보안법으로 구속되었다. 86년에는 신촌역 앞 3층 건물에 〈통일과 일하는 사람들〉이라는 대형벽화가 완성단계에서 구청직원들에 의해 파괴되었으며, 같은 해 8월에는 가정집 담 벽에 제작된 정릉벽화 〈상생도〉가 역시 구청직원과 경찰에 의해 파괴되었다. 87년 3월 10일 그림마당에서는 민미협 주최로 '반고문전'이 개최되었고, 14일에는 강연과 고문사례보고 등이 예정되어 있었으나 경찰들이 전시장을 봉쇄하고 이에 항의하는 작가들을 연행하였다. 87년 7월 2일 이한열 열사 영결식에서는 최민화의 대형걸개그림 〈그대, 뜬눈으로〉가 파괴되었고, 같은 해 9월에는 〈백두의 산자락 아래〉라는 그림을 그린 이상호, 전정호 작가를, 그리고 9월 30일 민미협 만화분과장 손기환을 국가보안법으로 구속하였다. 87년 12월에는 송만규의 걸개그림 〈그날이 오면〉과 높이 7m의 건대학생항쟁기념탑이 강제 철거당하였다. 89년에는 대형 걸개그림 〈민족해방운동사〉 관련하여 홍성담, 차일환, 정하수, 백은일 등이 구속되었다. 홍선웅(1989), 「핍박의 굴레 속에 성장한 민족·민주·통일의식」, 『가나아트』 제10집, 102~109쪽 참조.

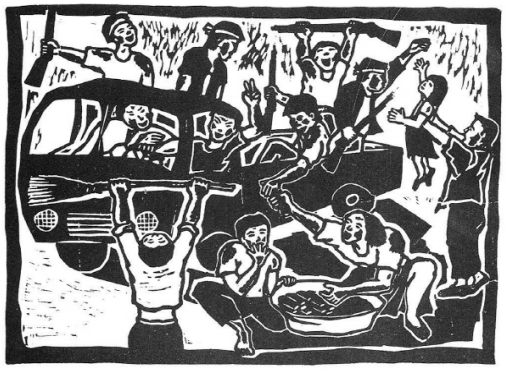
Ⅲ. 1980년대 광주지역 미술운동 주요 매체

1. 판화

1980년대 광주지역 미술운동 주요 매체로 먼저 판화를 들 수 있다. 판화는 매체의 특성상 제작이 비교적 수월하며, 대량 복제가 가능하고, 흑백의 단순하고 강한 시각적 효과로 인해 1983년 이래로 미술운동 대안으로 급속하게 확산되었다.

목판화 운동이라고 할 만큼 판화의 대중화를 이끈 결정적 계기는 '광자협'의 '시민미술학교' 운영을 꼽을 수 있는데, '광자협'은 1982년 〈판화달력 12마당〉을 출간하였고, 1983년 3월에 판화운동을 위한 임시협의회를 설치하고 그해 8월에 제1기 시민미술학교를 광주가톨릭센터에서 개설하였다. 시민미술학교는 이후 1986년까지 총 6기의 수강생을 배출하였는데, 그 성과를 모은 '시민판화집: 나누어진 빵'이 1986년에 출간되기도 하였다.

'시민미술학교' 판화교실 운영의 파급 효과는 순식간에 전국으로 퍼져나갔다. 특히 학생운동의 성장에 힘입어 판화는 대학가에서 가장 적극적으로 수용되었다. 그 결과 1984년에 조선대 '땅끝', 1986년에 전남대 '불나비'등이 조직되었으며, 이들 대학 미술패에 의해 수많은 판화작품들이 제작되었다. 또한 판화는 대학신문이나 교지, 행사 포스터, 깃발그림, 걸개그림 등에 널리 활용되었다.



〈도 1〉 홍성담, 오월 판화연작 중 〈대동세상〉(1984), 목판, 45.8×59.5cm

80년대 판화 작품 중 두드러진 성과로는 '광자협'을 이끌었던 홍성담의 오월 판화연작 〈광주민중항쟁〉[19]

이 있다. 1980년 5월 광주를 구체적이고 사실적 형상으로 담아낸 〈광주민중항쟁〉은 80년대 한국 민중미술을 대표하는 작품으로 평가받고 있다.(도 1)

홍성담이 주도했던 '광자협'과 '시매연'의 활동 외에도 광주에서는 '광주목판화연구회'[20]의 활동을 통해 판화운동이 더욱 확산되었다.

2. 깃발그림, 만장

80년대 전반기 미술운동에서 판화라는 매체가 미술운동의 대중성을 확보하는데 큰 역할을 했다면, 87년 6월 항쟁 이후 대중들이 가두로 진출하면서부터는 깃발그림과 만장, 걸개그림 등이 그 역할을 대체하였다.[21]

깃발그림과 만장, 걸개그림 등은 주로 대학 미술패에 의해 제작되었는데, 학생운동 집회는 물론 대학 축제 등에도 널리 사용되었다. 깃발 그림은 조직 공동체의 상징성을 나타내는 글과 그림이 조합된 형태가 주를 이뤘으며, 깃발그림에 표현된 형상은 주로 단체를 상징하거나 판화 작품의 이미지가 활용되었다. 그리고 만장은 세로 형태의 천위에 글씨를 쓴 것



〈도 2〉 1989년 11월 이철규(조선대) 열사 장례행렬에 사용된 만장들/이미지 출처(배종민(2010), 『5·18민중항쟁의 예술적 형상화, 광주지역대학미술패』, 5·18기념재단. 67쪽.)

19) 홍성담은 광주민중항쟁 관련 판화를 약 70점 제작하였는데 내용이 중복되는 것 등을 걸러내면서 50점으로 압축하였다. 이중 49점에 작가가 시(詩)를 붙여 넣었는데, 이런 이유로 〈광주민중항쟁〉연작 작품 수가 50점 혹은 49점으로 조금씩 차이가 나타나곤 한다.

20) '광주목판화연구회'는 1986년 김경주, 이준석, 조진호, 최상호 등에 의해 창립되어 〈오월시 판화집〉 등을 출간하는 등 지역 목판화 운동의 활성화에 크게 기여하였다. 1988년 10월에는 '시매연'과 연대하여 '광주·전남미술인공동체'(광미공)를 창립하였다.

21) 걸개그림에 대한 설명은 본 논문 Ⅳ에서 별도 기술.

으로 열사들의 장례행렬에 등장하였다.(도 2)

깃발그림과 만장은 대부분 대학 미술패에 의해 제작되었지만 각 조직 내부에서 자체적으로 제작하는 경우도 있었다. 특히 깃발그림은 조직을 상징하는 시각매체로 집회현장에서는 선두에서 나부끼며 집회 참가자들의 투쟁 의식을 고취시키고 단결을 꾀하는데 크게 작용하였다.

3. 벽화

벽화는 걸개그림의 형식이나 내용과 유사하지만 걸개그림이 이동 가능한 것에 비해 벽화는 고정적 이라는 게 차이가 있다 할 것이다. 그래서 벽화는 무엇보다 그림을 그릴 수 있는 벽면의 확보가 중요하다.

광주지역에서 벽화는 안정적인 벽면의 확보라는 측면에 있어서 대학 내의 건물 벽이나 대학 담 벽 등이 주로 활용되었다. 또한 80년대 후반에는 여름방학 기간 동안 대학생들의 농촌봉사활동 기간에 대학 미술패에 의한 농촌 벽화 작업이 활발하게 이루어졌다.(도 3)

'시매연'의 벽화 작업으로는 1986년 광주 상가의 실내벽화 〈아버지의 땅〉, 〈어머님 전 살을 빌어〉가 있다. 그리고 1980년대 제작된 벽화는 아니지만 전남대학교 미술패 '마당', '신바람', '참교육민족미술연구회'가 1990년에 전남대학교 사범대 1호관에 제작한 벽화는 아직까지 남아 있는 광주지역의 대표적인 벽화이다. 벽화의 내용은 광주민중항쟁을 중



〈도 3〉 1989년 7월 전남대 미술패 '신바람'이 제작한 진도군 농활 벽화, 3×6m/이미지 출처(배종민(2010), 『5·18민중항쟁의 예술적 형상화, 광주지역대학미술패』, 5·18기념재단, 54쪽.)

심으로 백두산과 청년학생들의 통일투쟁 내용을 담고 있다.

Ⅳ. 1980년대 광주지역 걸개그림

1. 걸개그림의 정의

일반적으로 걸개그림이란 일정한 틀이나 액자 없이 걸 수 있는 그림을 말하는데, 이태호는 "걸개그림의 전통은 굿판에서 사용된 무속화(巫俗畵)나 불교집회 공간에서 사용되어온 괘화(掛畵) 같은 것이 있었고, 또한 놀이판에서 활용된 놀이그림이 이용되었다. 이들이 바로 1980년대에 등장한 걸개그림의 뿌리"라고 주장하였다.[22] 한편 원동석은 "걸개그림의 연원은 선사시대까지 거슬러 올라가서 우리의 고유 신앙이었던 무교(巫敎)가 예배대상으로 모시는 신들의 화상(畵像)을 그려 사당 안에 두었을 때부터 시작하였으리라고 추정하며 무교의 성역이었던 '소도(솟대)'에 방울, 새 조각, 깃발 등을 장대에 높이 매달았다는 기록에 미루어 걸개그림은 깃발그림과 함께 출현하였으리라"고 하였다.[23]

걸개그림 형식의 연원에 대한 이태호나 원동석의 주장에는 다소 이견이 있지만, 80년대 걸개그림의 형식이 우리 전통에서 이미 출발되었음은 공통적인 견해임을 알 수 있다. 그러나 전통적 걸개그림 형식이 내용적으로 기원과 신앙적 측면을 강조한 것과는 달리 80년대 걸개그림은 반독재, 반외세, 노동해방, 조국통일 등 당시 대중들의 다양한 투쟁의 내용들을 담아내고 있다는 점에서 차이가 있다 할 것이다.

걸개그림은 그 크기 때문에 개인 창작보다는 주로 대학 미술패 동아리나 사회 미술운동 단체들에 의해 집단창작된 것이 대부분이다. 1980년대 광주지역에서 제작되었던 걸개그림 역시 사회미술운동 단체였던 '시매연'과 각

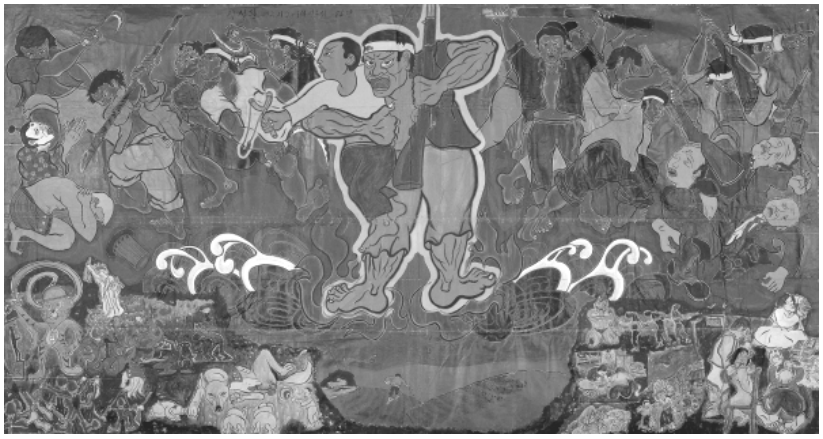
22) 이태호(1991), 『우리시대 우리미술』, 풀빛, 34쪽.
23) 원동석(1991), 「우리시대의 걸개그림」, 『월간 예감』 7월호, 하늘과땅, 186쪽.

대학미술패와 대학미술패의 연합 조직이었던 '남미연'에 의해 대부분 제작되었다.

2. 사회 미술운동 단체에 의한 걸개그림

1980년대 광주지역 사회미술운동 단체에서 제작되었던 걸개그림은 주로 '시매연'에 의한 것으로, '시매연'은 1979년 창립한 '광자협'이 1986년 개편된 조직이다. '시매연'은 80년대 전 기간을 통해 현장중심의 실천적 미술운동을 전개하면서 한국현대미술운동을 선도해 나갔던 대표적인 미술운동 집단이었다.

'시매연'이 제작한 대표적인 걸개그림으로는 먼저 1986년에 제작한 〈작살판〉(도 4)을 들 수 있다. 화면 중심에는 새총을 든 아이와 총과 아이를 안고 있는 억센 근육의 한 남성이 자리하고 있는데, 아이는 미래를, 어른은 오월항쟁 당시 시민군을 상징한다. 이들 형상의 외곽은 노란 색 띠로 연결되어 있어 시각적으로 더욱 부각되어 보인다. 화면 중앙의 한 아이와 남성을 경계로 〈작살판〉의 화면 왼쪽에는 외세(미국, 일본)를 척결하고 오른쪽에는 군부독재를 타도하는 내용이 표현되어 있다. 그리고 화면 하단에는 다양한 역사적 사건들이



〈도 4〉 광주시각매체연구소(홍성담, 백은일, 홍성민, 박광수), 〈작살판〉(1986), 캔버스위에 아크릴, 1.83×3.7m, 엠네스티 런던지부 소장.

서술적으로 표현되어 있고, 하단 중앙에는 씨 뿌리는 농민의 뒷모습이 표현되었다.

〈작살판〉 중앙 인물에서 강조되어 나타난 단순한 색 면에 굵은 선을 사용하는 방식은 80년대 판화운동의 성과이며, 그 밖의 전체 화면을 구성하고 있는 서술적 표현수법은 민화나 불화 등에서 차용해온 것이다. 이러한 굵은 선을 사용하면서 서술적으로 내용을 전개하는 양식은 '시매연'과 광주지역 대학 미술패에 의해 더욱 발전되어, 이후 80년대 후반 걸개그림 표현 양식의 전형으로 자리 잡게 되었다.

최열은 〈작살판〉에 대해 "가장 힘 있는 형식의 전형으로서 장대하고 유려한 구도·색채·선묘의 가장 짜임새 있는 수준을 구현한 서사적 형식의 최대작이다."라고 평가하였다.[24]

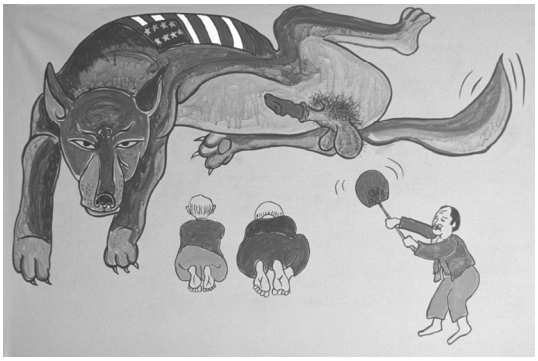
한편 이태호는 1989년 9월 9일 그림마당 민에서 가졌던 '구속작가'전 강연에서 〈작살판〉에 대해 "판화운동에서 이루어졌던 성과, 그리고 탱화나 과거 전통화 형식의 서술방법과 묘사방법을 차용 또는 발전적으로 재창조하는 노력가운데서 우리시대 걸개그림의 양식적 기반을 이루었다."라고 평가하였고, "투쟁성의 강조로 인하여 대중정서와 괴리된 형상의 과격함이나 현실감 적은 관념적 도상들이 돌출되어 있다."라고 지적하기도 하였다.[25]

걸개그림이 일반적으로 거리와 광장에서 선전, 선동적 역할을 가장 강력하게 수행했던 시각매체였다는 점에 비춰볼 때 〈작살판〉은 그 규모면에 있어 서나 시각적 간결함과 선명성에 있어서 다소 아쉬움을 남기고 있다.

걸개그림 〈작살판〉은 위와 같은 몇 가지 지적과 아쉬움에도 불구하고 중심인물을 중앙에 크게 배치시키고 민화나 불화 양식을 배경에 서술하는 형식의 걸개그림 양식의 한 전형을 제시한 점과 반독재, 반외세, 특히 반미를 내용의 중심으로 부각시킨 점, 그리고 80년대 광주지역에서 제작된 걸개그림 중 원본 그대로 보존되어 있는 유일한 작품이라는 점에서 큰 의미가 있다 할 것이다.[26]

---

24) 최열(1991), 『민족미술의 이론과 실천』, 돌베개, 161쪽.
25) 이태호, 앞의 책, 29쪽.



〈도 5〉 광주시각매체연구소(홍성담, 백은일, 홍성민, 박광수), 〈개판〉(1986) 부분, 캔버스위에 아크릴/이미지 홍성민 제공.

'시매연'은 1986년 〈작살판〉 제작 이후 곧바로 〈개판〉을 제작하게 된다.(도 5) 〈작살판〉에 그려진 개를 참조하여 다양한 형태의 개를 등장시켜 그린 것이 〈개판〉인데 개는 미 제국주의를 상징한다. 그림은 주로 개에 아부하고 있는 정권과 권력층, 그리고 개에 억압받는 민중과 개를 혼 내주고 있는 민중들의 형상들을 풍자와 해학적으로 구성하였다. 〈개판〉은 최열이 기획한 '풍자와 해학' 전시에 출품되었으며, 전시는 서울 소재 대학가를 중심으로 전시되었다.

1980년대 미술운동의 최대 성과작으로 꼽히는 걸개그림 〈민해운사〉[27] 제작에 광주지역에서는 '시매연'과 '남미연'이 참여하였는데, '시매연'을 이끌었던 홍성담은 '민미련건준위' 공동의장으로 〈민해운사〉 제작을 주도하였으며, 작품사진 슬라이드를 평양청년학생 축전에 보냈고, 이를 북한 미술인들이 복원함으로써 남북한 최초의 미술 자주 교류를 일궈내기도 하였다.[28]

---

26) 1989년 공안당국의 압수수색을 피해 국제엠네스티 런던지부로 옮겨졌던 걸개그림 〈작살판〉은 2013년 광주시립미술관 기획전시 '오월-1980년대의 광주민중미술'전에 출품되어 전시되었다.

27) 〈민해운사〉는 동학농민혁명으로부터 당시 그림을 제작한 1989년 통일운동까지 한국 100여년의 근현대사를 반봉건, 반독재, 반외세의 민중사적 관점으로 표현한 세로 2.6미터, 가로 77미터 크기의 대형 걸개그림으로, 현장미술운동을 중심으로 하는 각 지역 사회미술운동단체 '민미련건준위'와 전국 대학미술패 연합 '학미련'이 지역별로 역사적 사건을 나누어 그린 11폭의 역사화 형식의 걸개그림이다.

28) 정부는 이러한 미술자주교류 쟁취에 대해 '민미련건준위' 공동의장이었던 홍성담, 정하수를 비롯해 차일환, 백은일, 이태구, 신동옥, 전승일을 구속하였고 송만규, 송문의, 최열 등을 수배 조치하였다.



〈도 6〉 광주시각매체연구소(홍성담, 백은일, 홍성민, 박광수, 이상호, 전정호, 전상보), 〈광주민중항쟁〉(1989), 천위에 아크릴, 2.6×7m/이미지 홍성담 제공.

총 11폭으로 제작된 〈민해운사〉는 각 미술단체가 소속된 지역의 역사적 사건을 해당 지역미술 단체가 제작하는 형식으로 주제가 정해졌는데, '시매연'은 광주민중항쟁을 맡게 되었다.

'시매연'의 〈광주민중항쟁〉(도 6) 작품에 대해 권산은 "그림을 살펴보면 항쟁 당시의 상황을 전개한 것이 작품의 주를 이루고 있습니다. 총을 든 시민군, 김밥을 든 아가씨, 밥을 짓는 아주머니, 등사기로 유인물을 만들고 있는 대학생, 죽어가는 사람, 싸우는 사람, 진압하는 계엄군, 신군부와 미국과의 관계를 암시적으로 처리한 부분 등 한마디로 당시의 상황을 주의 주장 없이 그대로 보여주고 있습니다. 특히 이 그림에서 돋보이는 것은 다양하고 구체적인 소도구 처리와 밝고 맑은 색면 처리, 복합구성이면서도 실 공간처럼 처리한 매끄러운 연결 등입니다."라고 평하였다.[29]

〈민해운사〉 11폭의 연작 중 가장 예술적 완성도가 뛰어난 작품으로 평가받고 있는 〈광주민중항쟁〉은 같은 크기의 인물표현을 통해 5월 광주의 상황들을 서술적으로 표현하였다. 이는 화면 중앙에 중심인물을 크게 강조시켜 표현한 기존 걸개그림들과 확연히 구별되는 화면 구성 방식이다. 또한 걸개그림에서 인물상을 표현할 때 주로 사용하였던 검정색 굵은 선을 〈광주민중항쟁〉은 전

29) 권산(1993), 「사실주의 미술의 어제와 오늘」, 『미술연구』 창간호, 미술연구회, 61쪽.

혀 사용하지 않고 색채를 통해 입체감을 표현하였다.

화면 왼쪽 계엄군의 진압을 시작으로 화면 오른쪽 마지막 전투로 마무리되는 〈광주민중항쟁〉의 화면 구성에서, 화면 중앙은 가마솥과 가마솥 안의 밥을 퍼주는 아주머니가 등장한다. 이는 광주정신, 즉 대동세상과 공동체 삶을 상징적으로 표현한 것이다.

〈광주민중항쟁〉은 균등한 크기의 인물 표현으로 기존 걸개그림이 보여주었던 전투성과 강렬함은 다소 떨어지지만, 또 다른 걸개그림의 전형을 제시해 보였다.

'시매연'은 80년대 민중미술계 내부에서도 '급진적'인 미술운동 조직으로 비판받기도 하였지만, 현장중심 미술활동을 일관되게 고수하였고, 판화의 대중화에 크게 기여하였다. 뿐만 아니라 반독재, 반미, 통일문제 등을 다양한 시각매체를 통해 가장 적극적으로 다루면서 미술운동을 통한 사회변혁을 실천적으로 보여준 미술운동 단체였다.

3. 대학 미술패에 의한 걸개그림

광주지역 대학미술패의 창립은 '광자협'이나 '시매연'과 같은 사회미술운동 조직과 긴밀한 연대 속에 이루어졌다고 볼 수 있다. 먼저 1980년 10월에 전남대학교 미술패 '민화반'이 비밀리에 결성되었고, 1982년 3월에는 전남대학교 박광수, 홍성민과 조선대 김상선이 미술패 '토말'을 조직했다. 이후 각 대학별로 조선대의 '시각연구회'(1985년), '땅끝'(1986년), '개땅쇠'(1988년), 전남대의 '불나비'(1986년), '마당'(1988년), '신바람'(1988년), 만화패 '창'(1989년), 호남대의 '매'(1987년), 광주교대의 '솟터'(1988년) 등이 잇달아 조직되어 1988년 11월에는 전남대 '마당'과 '신바람', 조선대 '개땅쇠', 호남대 '매', 광주교대 '솟터'등이 연대하여 '남미연'을 결성하기에 이르렀다. 1980년대 중·후반 광주지역에서 폭발적으로 양산되었던 걸개그림들은 바로 이러한 대학 미술패의 성장에 힘입은 결과였다.



〈도 7〉 미술패 '토말', 〈민중의 싸움-이 풍진 세상을 만났으니〉(1983(1994년 복원)), 실크 종이 벽지에 아크릴 수성안료, 1.8×12m(원작), 1.74×7.6m(복원작), 광주시립미술관 소장.

1983년 11월 미술패 '토말'에 의해 제작된 〈민중의 싸움-이 풍진 세상을 만났으니〉(도 7)(이하 민중의 싸움)는 1980년대 미술운동에서 최초로 등장한 집회용 걸개그림으로 평가받았다.[30]

〈민중의 싸움〉을 내용적으로 살펴보면 화면 중앙에는 화순 운주사 와불과 낫을 쥐고 있는 금강역사상이, 오른편에는 외세의 침략과 왼편에는 이에 맞서는 민중의 투쟁상을 표현함으로써 반외세 민족해방운동을 주제로 표현하였다.

최열은 〈민중의 싸움〉에 대해 "민족전통미술의 계승을 기본 창작원리로 하여 민중의 외세와의 투쟁상을 아름답고 힘 있게 그렸다."라고 평하였다.[31]

〈민중의 싸움〉은 1984년 3월 광주학생회관에서 개최되었던 '해방 40년 역사' 전에 전시된 이후 전국 대학이나 각종 집회 행사의 무대용 걸개그림으로 사용되다가 1985년 광주 YWCA에서 있었던 광주민중문화 큰 잔치 때 경찰들에 의해 탈취되었다. 이후 1994년 국립현대미술관에서 개최되었던 '민중미술 15년' 전 출품을 위해 원작보다 축소된 형태로 복원되었다.

〈민중의 싸움〉 원작은 미술패 '토말' 회원이었던 홍성민, 박광수, 김상선이 참여하였지만, 복원에는 홍성민 박광수만 참여하였다.

---

30) 이태호, 앞의 책, 33쪽.
31) 최열(1991), 『한국현대미술운동사』, 209쪽.



〈도 8〉 조선대 미술패 '땅끝', 〈백두의 산자락 아래 밝아오는 통일의 새 날이여〉(1987(2005년 복원)), 캔버스위에 아크릴, 3×6m(원작), 2.5×6m(복원작), 전정호 소장./이미지 출처(『가나아트』(1989), 11·12월 합본호, 106~107쪽.)

1987년 8월 서울 '그림마당 민'에서 개최된 '민중해방과 민족통일 큰 그림 잔치'에 조선대 미술패 '땅끝'의 걸개그림 〈백두의 산자락 아래 밝아오는 통일의 새 날이여〉(도 8)(이하 백두의 산자락)가 출품되었다.[32]

〈백두의 산자락〉은 작품의 내용과 표현형식, 그리고 작가 구속 등으로 1980년대 미술운동 역사상 가장 많은 논란을 야기했던 작품이다. 특히 이 작품을 두고 민중미술계 내부 진영에서조차 '이데올로기의 도해' 논쟁이 벌어지기도 하였다.[33]

---

32) 〈백두의 산자락〉 제작에는 조선대 미술패 '땅끝' 회원이었던 이상호, 전정호, 이진우, 박미용, 이송원, 이규현이 참여하였고, 복원작은 이상호, 전정호, 김우성이 참여하였다. 일반적으로 이상호, 전정호의 공동작품으로 알려진 〈백두의 산자락〉은 국가보안법 위반 혐의가 적용되어 이상호, 전정호 작가가 구속되는 사태까지 이르게 된다. 이는 한국미술사 최초로 화가가 국가보안법으로 수감된 사례이다.

33) 라원식은, 걸개그림 〈작살판〉, 〈백두의 산자락 아래 밝아오는 통일의 새 날이여〉를 작가의 관념과 주관에 의한 이데올로기의 도해라고 규정하면서 그러한 난폭한 창작방법과 관념적 과격성 등을 극복할 것을 촉구하였다. 민미협 평론분과도 이러한 문제의식을 고스란히 받아들여 청년학생들에게서 보이는 관념적 급진성, 과격한 투쟁성으로 인해 창작에서 현실의 풍부함을 보지 못하고 아지프로 예술의 토대를 대중과 유리된 전위에게

〈백두의 산자락〉 작품에서 가장 먼저 눈에 띄는 것은 스패너를 들고 있는 노동자와 낫을 들고 있는 농민이 성조기를 찢고 있는 형상이다. 이전의 걸개그림 등에서도 반미를 표현한 그림들이 있었지만 이처럼 반미를 극명하게 드러낸 작품은 없었다.

화면 대부분을 차지하고 있는 노동자, 농민, 성조기 형상 위로는 백두산을 배경으로 진달래가 흩뿌려져 있고 미륵동자가 레이건 미국 대통령의 머리위로 방뇨를 하고 있다. 그리고 그 아래에는 미국의 비호를 받고 있는 전두환과 노태우를 그려놓았다. 또한 화면 왼쪽에는 이한열 열사 장례식을, 오른쪽에는 미제 핵무기를, 그리고 하단에는 민중들의 투쟁 상이 표현되었다.

〈백두의 산자락〉은 '민미협' 주최 서울 전시 이후 제주도 신탁은행 2층 전시장에서 전시도중 경찰들에 의해 탈취되는데, 경찰은 이 작품을 증거물로 보관하고 있다가 결국 소각처리하고 만다.

〈백두의 산자락〉은 반미 민족자주화, 반독재 민주화라는 당시의 민중투쟁의 내용을 직설적으로 표현한 이유로 미술계 내부에서 많은 논쟁을 불러일으켰을 뿐만 아니라, 작품탈취와 국가보안법 적용에 의한 작가 구속으로 미술표현과 창작의 자유에 대한 또 다른 논쟁을 야기 시켰다.

결과적으로 〈백두의 산자락〉은 민중의 주체인 노동자 농민을 그림의 전면에 등장시켰으며 반미를 가장 극명하게 표현하였고, 1988년 통일운동에 앞서 통일의 기운을 미리 제시했다는 점에 있어서 이전 걸개그림들과 구별된다. 또한 1980년대 미술운동사에 있어서 가장 많은 논쟁을 불러일으킨 작품이기도 하다.

1988년 5월에는 걸개그림 역사상 또 다른 기념비적인 작품이 전남대 그림패 '마당'에 의해서 제작되었다. 작품 길이만 무려 40미터에 가까운 대형 걸개그림 〈오월에서 통일로〉(도 9)가 그것인데, 이 작품은 노란색 엠보 천에 유성도료를 사용해 채색한 것으로써 간결하고 선명한 표현과 압도적 크기로 걸개그림만이

서 찾음으로써 작품을 이데올로기 도해로 전락시켰다고 격렬하게 비판하였다. 최열, 앞의 책, 347쪽.



〈도 9〉 전남대 그림패 '마당', 〈오월에서 통일로〉(1988), 천에 유성도료, 11×37m/이미지 출처(배종민(2010), 『5·18 민중항쟁의 예술적 형상화, 광주지역대학미술패』, 5·18기념재단, 37쪽.)

갖는 강력한 시각적 효과를 가장 잘 보여주고 있다.

〈오월에서 통일로〉는 1988년 5·18민주화운동 계승 8주년 기념 오월제 기간에 전남대학교 도서관 벽면에 걸렸고, 이후 여러 집회에 사용되었으나 경북대학교 집회 때 소실되었다.

작품 내용은 남남북녀로 상징되는 두 남녀가 성조기를 찢고 있는 형상이 주를 이루고, 작품 하단에는 광주민중항쟁이 흑백으로 표현되어 있다. 이 작품은 1987년 조선대 미술패 '땅끝'이 제작한 〈백두의 산자락〉과 함께 1980년대 걸개그림 중 '반미'를 가장 또렷하게 보여준 작품이다.

또한 〈오월에서 통일로〉는 노란색의 배경 화면과 성조기의 붉은 색이 강한 원색대비를 이루고 있으며, 간결한 형상과 도서관 외벽을 상당 부분 덮을 정도의 엄청난 크기가 돋보이는 작품이다. 이 작품으로 인해 이후 제작되는 걸개그림들은 대형화 되는 경향을 보인다.

1989년 대형 걸개그림 〈민해운사〉 제작에 '시매연'과 함께 광주지역에서는 대학 미술패 연합인 '남미연'이 참가해, 1980년 5공화국 출범부터 1987년 6월 항쟁까지의 역사적 사건을 표현한 걸개그림 〈민중생존권투쟁-6월 항쟁〉(도 10)을 제작했다.

그림 중앙에는 6월 항쟁을 상징하는 노동자, 농민, 청년학생, 회사원 등을 크게 강조하여 부각시켰으며, 이 인물상을 중심으로 화면 상단에는 명동성당을, 하단에는 노태우, 전두환에게 6.29문서를 건네는 레이건 미국 대통령을, 왼



〈도 10〉 남미연, 〈민중생존권투쟁-6월 항쟁〉(1989), 천에 아크릴, 2.6×7m/이미지 홍성담 제공.

편에는 5공화국 출범, 삼청교육대, 농민투쟁을, 오른편에는 박종철과 이한열 사건, 성고문, 경찰의 시위진압, 건국대 항쟁 등을 담고 있다.

'남미연'은 〈민중생존권투쟁-6월 항쟁〉 걸개그림에 대한 작업 성과로 첫째, '남미연'의 조직력 강화와 둘째, 전국적으로 민족 민중 미술운동 단체의 연대실천과 상호교류를 통해서 민족미술가의 총역량을 투여했다는 점이며 셋째, 미술사로는 최초로 대규모의 공동작품으로 기록화 형식의 역사적 걸개그림이라는 점, 마지막으로 작업에 들어가기 전 자료 수집을 하다 보니 80년부터 87년까지의 구체적 정치사적 인식에 커다란 도움을 받은 점을 들고 있다. 문제점은 첫째, 〈민해운사〉 목적에 대한 인식부족과 사진자료 부족으로 형상화시키는데 어려움을 겪은 점과 둘째, 작품 제작 참여 학생들의 책임감, 성실성이 부족했으며 셋째, 작업과정의 계획성, 치밀성의 부족했고 넷째, 기능학습의 결핍으로 인한 작업상의 어려움이 있었으며 마지막으로 작업부분에서 총체적으로 지휘·통제할 수 있는 전문적인 지도자의 부재를 들고 있다.[34]

광주지역 대학 미술패와 '남미연'에 의해 제작된 또 다른 주요 걸개그림으로는 호남대학 미술패 '매'의 〈미제를 처단하자〉, '남미연'의 〈조선대 이돈명 총장

34) 광주전남지역 대학미술패연합 건준위(1989), 「남미연」 창간호, 11~12쪽.

취임식〉, 전남대 '신바람'의 〈함께 가자 우리〉, '남미연'의 〈군부독재 끝장내자〉, 이철규 열사의 장례식 때 쓰인 '남미연'의 〈너를 심판하리라〉 등을 들 수 있는데, 이들 작품들은 모두 1988년과 1989년에 제작되었다. 1980년대 후반에 광주지역 대학 미술패에 의해 제작된 걸개그림 중 확인된 작품 수만 해도 30여 점에 이른다.[35]

1980년대 후반 걸개그림은 학생 미술운동의 폭발적 성장에 힘입은 결과로, 대학 내 집회나 학교 행사, 학생회 출범식 등에 폭넓게 활용되었다.

Ⅴ. 결 론

광주민중항쟁을 직접 체험하고 목격한 광주지역 미술운동 조직은 그 어느 지역의 미술운동 조직보다 현장 중심의 활동을 전개하였으며, 판화, 깃발그림, 벽화, 걸개그림 등의 제작을 통해 반독재, 반외세, 조국통일 운동을 가장 실천적으로 보여주었다.

걸개그림은 1980년대 중반 이후 민중미술을 대표하는 미술양식으로, 전시장이 아닌 거리와 광장에서 압도적 크기와 명료한 주제, 간결한 표현 형식 등으로 엄청난 폭발력을 보여주었다.

특히, 광주지역에서는 사회미술운동 단체인 '시매연'과 대학 미술패, 그리고 대학 미술패 연합인 '남미연'에 의해 수많은 걸개그림들이 제작되었으며, 작품의 내용과 형식면에 있어서도 80년대 걸개그림을 주도하였다.

80년대 최초의 집회용 걸개그림으로 평가받고 있는 미술패 '토말'의 〈민중의 싸움〉, 80년대 걸개그림의 전형을 제시했던 '시매연'의 〈작살판〉, 반미를 가장 극명하게 보여주면서 미술인 최초 국가보안법 구속으로 이념 논쟁을 촉발시켰던 조선대 '땅끝'의 〈백두의 산자락〉, 간결한 형상과 압도적 크기로 걸개그림

35) 배종민(2010), 『5·18민중항쟁의 예술적 형상화, 광주지역대학미술패』, 5·18기념재단, 203~205쪽.

의 새로운 면모를 보여 준 전남대 미술패 '마당'의 〈오월에서 통일로〉, 80년대 걸개그림 중 가장 예술적 완성도가 높은 것으로 평가받고 있는 '시매연'의 〈민해운사-광주민중항쟁〉 등은 한국현대미술운동사에 있어서도 그 가치를 인정받고 있는 작품들이다.

80년대 민중들의 다양한 요구가 분출되는 곳이면 어디든지 함께했던 걸개그림은 당시 그 수를 헤아릴 수 없을 정도로 많이 제작되었지만 대부분의 걸개그림들은 경찰들에 의해 탈취되거나 미술조직의 해체 등으로 작품의 보존, 관리가 제대로 이루어지지 않아 현재 남아 있는 작품이 거의 없는 실정이다. 광주지역에서 1980년대 제작되었던 걸개그림 중 현재까지 남아 있는 작품은 1986년 '시매연'에 의해 제작된 〈작살판〉이 유일하다. 그리고 미술패 '토말'의 〈민중의 싸움〉과 조선대 미술패 '땅끝'의 〈백두의 산자락〉이 작가들에 의해 복원되어 감상할 수 있다는 것이 그나마 위안이라 할 수 있겠다.

본 논문에서 살펴본 '시매연'과 광주지역 대학 미술패에 의해 제작된 걸개그림은 1980년대 우리시대의 자화상이라 할 수 있다. 1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 보다 폭넓은 연구가 이뤄져 미술사적으로 소외되고 제대로 조명 받지 못한 걸개그림들이 그 가치를 인정받을 수 있기를 기대해본다.

참고문헌

1. 단행본

배종민(2010),『5·18민중항쟁의 예술적 형상화, 광주지역대학미술패』, 5·18기념재단.

이태호(1991),『우리시대 우리미술』, 풀빛.

최 열(1991),『민족미술의 이론과 실천』, 돌베개.

_____(1991),『한국현대미술운동사』, 돌베개.

2. 학술논문

광주전남지역 대학미술패연합 건준위(1989),「남미연」 창간호.

김경희(1992),「1980年代의 걸개그림과 社會現實의 관계에 관한 硏究」, 전남대 석사학위논문.

김현화(2011),「1980년대 민중미술 : 반(反)풍요와 반(反)개방」,『미술사학』 제25집, 한국미술사교육학회, 69~98쪽.

라원식(1992),「80년대 광장의 미술-걸개그림(掛畵)」,『미술세계』 4월호, 미술세계.

오경미(2013),「민중미술의 성별화된 민중 주체성 연구 : 1980년대 후반의 걸개그림을 중심으로」, 한국예술종합학교 석사학위논문.

원동석(1991),「우리시대의 걸개그림」,『월간 예감』 7월호, 하늘과 땅.

최상호(1993),「80년대 민족미술운동의 판화와 걸개그림에 대한 고찰」, 조선대 석사학위논문.

최태만(2009),「1980년대 한국사회와 민중미술」,『미술이론과 현장』 제7집, 한국미술이론학회, 7~32쪽.

후지무라 마이(2008),「한국민중미술의 연구 : 민중미술의 형성과 쇠퇴 및 계승에 대한 고찰」, 국민대 석사학위논문.

『가나아트』(1989), 11·12월 합본호.

『미술연구』(1933), 미술연구회, 창간호.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

1980년대 광주지역 걸개그림에 대한 연구

본 논문은 1980년대 민중미술의 다양한 미술형식 중에서 걸개그림에 대한 연구이며, 특히 광주지역 사회미술운동단체와 대학 미술패에 의해 제작된 주요 걸개그림들을 미술사적으로 조명해 보는데 그 초점이 맞춰져 있다.

걸개그림은 판화와 함께 1980년대 민중미술을 대표하는 미술양식이다. 걸개그림은 대중 집회 현장 등에서 집회 분위기를 고조시키는 강력한 이미지로써의 역할을 담당했고, 대량복제가 가능한 판화는 다양한 인쇄물, 깃발 등에 유용한 선전매체로 널리 활용되었다.

1980년대 대부분의 걸개그림은 개인이 아닌 미술운동 조직에 의해 집단창작의 형태로 제작되었는데, 집회 성격과 내용 등에 의해 걸개그림의 내용과 형식이 결정되었다. 당시 제작된 대부분의 걸개그림은 경찰에 의해 작품이 탈취되었거나, 집회 및 행사 주최 측의 관리 소홀, 그리고 작품을 제작한 미술운동 조직의 해체 등으로 현재까지 남아 있는 작품이 거의 없는 실정이다.

걸개그림은 1987년 6월 항쟁을 계기로 거리와 광장의 대중 집회와 시위 현장에 빠지지 않고 등장했을 만큼 대중들의 의식과 투쟁 분위기를 고취시키는 가장 강력한 시각매체로 자리 잡았다. 특히 광주민중항쟁을 계기로 그 어느 지역보다도 미술운동 조직이 먼저 결성되었고 활동 또한 활발했던 광주지역에서는 그 수를 셀 수 없을 정도로 많은 걸개그림이 제작되었다.

하지만, 1980년대 광주지역 미술운동 집단과 대학 미술패에 의해 제작되었던 대부분의 걸개그림들이 존재하지 않는다. 따라서 당시 대표 걸개그림들을 살펴보고 미술사적으로 재조명해 보는 것은 지역 미술운동사는 물론 한국현대미술운동사를 정립해 나가는데 의미 있는 연구가 될 것이다.

주제어 : 민중미술, 광주민중항쟁, 걸개그림, 판화

호남문화연구 57 : 219~251
전남대학교 호남학연구원

호남유학(湖南儒學)의 한국적 지평

– '공공지식인(公共知識人)'의 출현과 그 사회적 역할 –

A Korean Prospect of Honam Confucianism

– An Appearance of Public Intellectual and Social Role –

장 복 동*
Jang, Bok-Dong

목 차

Ⅰ. 머리말
Ⅱ. 공공성(公共性)과 공공지식인
Ⅲ. 기대승: 공론정치를 통한 공공지식인의 전형
Ⅳ. 기정진: 리중심적(理中心的) 공공지식인의 출현
Ⅴ. 맺음말

| Abstract |

This paper have a start on critical mind that the schematic category of Giho and Yeongnam academic groups can not reflect properly varied appearance of korean confucianism that is ramified into several parts. Therefore, this paper aim at inquiring into the significance of honam confucianism and establishing the status of it by public Intellectual in korean confucianism. This paper represent the character of honam confucianism by finding out the trait of public intellectual in life and thought of Gidaeseung and Gijeongjin. Basing on publicity, critical ability, morality and social participation, in here Gidaeseung and Gijeongjin have been designated as public intellectual representative of honam confucianism. Because they incessantly propose social agenda as center of ideologue of one age and suggest policy alternative that expect a new era.

* 전남대학교 철학과

Gidaeseung presents the perfect model of righteous government that make freedom of speech a key factor for politics and devotes himself to take shape public sphere in the modern sense. Gidaeseung sets forth public sphere as the foundation of righteous government to realize publicity through reasonable and critical discussion and discourse. Making criteria on the basis of democracy and openness criterion, this overcome the limitation of the times. Gijeongjin's philosophy based on principle oriented thinking. He tried to accomplish public opinion, publicity in public order system, putting aside private sphere. Gijeongjin proposed ideal foundation of 'the observance of rightness and the expulsion of wickedness'[衛正斥邪]. To this point, he is contained within public Intellectual as an outspoken intellectuals engaged reality.

A true public intellectual should be very sensitive to the current social agenda of ensuring the publicity and with professionalism. In this context, we can speak that Gidaeseung and Gijeongjin shared public intellectual attributes in its entirely. Through those discussions, we can take honam confucianism into liquid time-space of the present without being tied up the past. Ultimately we can reembody sustained and consistent stream in the history of thought by reproducing honam confucianism in the present.

Key words : publicity, public Intellectual, public sphere, Gidaeseung, Gijeongjin, openness of speech, honam confucianism

Ⅰ. 머리말

일반적으로 한국유학은 기호유학과 영남유학이라는 두 범주로 구분된다. 기호유학과 영남유학의 분기는 이황과 기대승 간의 사단칠정논변과 이이와 성혼 사이의 인심도심 논변에서 비롯되었다.[1] 따라서 한국유학이라는 큰 테두리에서 '호남유학'이라는 이름은 여전히 생소하다. '호남유학'이 주체적 자생성과 지역성을 지닌 고유의 개념으로 지칭되기 이전, 한국유학의 지역적, 학파적 범주 체계에서 호남유학은 기호유학의 한 분파나 아류(亞流)로 인식되어 왔기 때문이다.[2] 그러나 최근 기호학파와 영남학파라는 단순한 도식적 분류가 다양한 층위로 변화, 발전해온 한국유학의 개별성과 특수성, 지역성을 정확하게 규명하는 데 한계가 있다는 반성과 함께 기호유학, 영남유학과 동일한 지평에서 호남유학의 독자적 특성을 탐색하려는 시도가 계속되고 있다. 이러한 연구들은 공통적으로 호남유학의 특성으로 절의·의리정신과 실천정신, 그리고 호남의 현실적 지반을 근거로 한 실학적 기풍을 강조한다.[3]

---

1) 장숙필(2005), 「율곡학과 기호유학」, 『율곡사상연구』 제15집, 율곡학회, 13쪽; 황의동(2005), 「기호학파와 영남학파의 특성」, 『동서철학연구』 제38집, 한국동서철학회, 107쪽.

2) 황의동은 기호(畿湖)를 경기, 충청, 호남을 아우르는 말로 정의하면서 사승관계를 중심으로 한 기호유학의 흐름 속에 호남유학자를 편입시키고 있다.(황의동, 같은 논문, 107~109 참조.) 김경호는 『동유사우록』, 『패동연원록』, 『동유학안』, 『조선유현연원록』, 『유학연원록』 등을 참조하여 율곡학파의 학맥을 분석하면서, "기정진은 율곡으로부터 직접적인 사승연원이 없고, 그가 쟁점으로 삼은 것도 주로 율곡의 이기론 비판"이라는 점에서 노사 학맥을 율곡학파의 학맥에 포함시키는 데 이견이 있을 수 있다는 점을 인정하면서도 "기정진이 율곡학파 내부에서 발생한 호락논쟁에 높은 관심을 보였고, 그와 교유한 주요 인물들도 대부분 율곡학파 문인들이었다."는 점에서 광의의 율곡학맥으로 분류한다.(김경호(2011), 「율곡학파의 학맥과 학풍: 그 위상과 변주」, 『유학연구』 제25집, 충남대학교 유학연구소, 13쪽.)

3) 오종일은 호남의 실학이 당시 조선의 현실, 특히 호남의 환경과 풍토, 역사에 대한 주체적 인식을 토대로 하였다는 점에서, 한국 실학의 특징을 근기(近畿)실학을 중심으로 해석하는 것은 재고되어야 한다고 강조한다. 아울러 이우성의 실학 삼파설(경세치용, 이용후생, 실사구시)은 이익 중심의 사승관계에 근거하여 구분한 것이기 때문에 유형원이나 정약용을 정위(定位)할 여지가 없다는 점에서 문제점이 있다고 주장한다.(오종일(2005), 「유학사상에 나타난 호남 정신의 정립 방향」, 『공자학』 제12집, 한국공자학회, 317~318

사승관계를 중심으로 한 전형적인 학파분류는 학문적 흐름을 가늠할 수 있는 중요한 방법이긴 하지만, 호남유학을 기호유학의 하위요소로 간주한다는 점에서 한계가 있다. 같은 맥락에서 사림의 절의정신과 춘추대의정신, 현실 지향의 실학적 기풍 등을 열쇠개념으로 하여 호남유학의 정체성을 규정하는 것은 한국유학의 보편성과 호남유학의 사상적, 지역적 특수성을 대비한다는 관점에서, 다시 기호유학, 영남유학으로 대별되는 일반적 구도로 환원될 개연성이 있다.

따라서 당시의 시대현실에 대한 비판적 인식과 시대적 자각의식, 사회참여 그리고 역사적 미래에 대한 안목을 특징으로 하는 공공지식인의 출현과 사회적 역할에 중점을 두고 호남유학의 독자성을 탐색하려는 작업은 호남유학을 새로운 관점에서 파악하는 시론적(試論的) 대안이 될 수 있다. 이는 한국유학에서 호남유학의 특징적 요소와 함의, 지평을 구체화 하는 데 기존의 시각과는 차별화된 시야를 제공할 수 있을 것으로 기대한다.

물론 '공공지식인'이라는 개념이 현대사회의 지식인을 규정하는 생소한 개념으로 화이론적(華夷論的) 중화주의에 정초해 있는 절의정신, 선비정신의 구현상으로서 유학적 지식인을 포괄할 수 있는 지에 대해서는 논쟁의 여지가 있다는 점은 인정해야 한다. 또한 호남유학의 역사적 맥락 안에 갇혀있을 수밖에 없는 호남의 유학자 군을 공공지식인으로 묶어 범주화할 때 지나친 일반화의 오류를 범할 수 있다는 점도 경계해야 한다. 성리학이 삶의 규범, 진리 인식의 준거로 작용한 조선의 지식인에게 현대에 들어서 정초된 '공공성' 개념을 적용하는 것이 적합한지에 대한 근본적인 문제제기가 가능하다는 것이다.[4)]

쪽.) 고영진은 이러한 호남유학의 성격이 호남사림으로 하여금 의병을 일으키게 하였으며. 사림의병장들의 순절과 활발한 의병활동은 호남유학의 절의와 충렬을 강화하는 기제로 작동하였다고 주장한다.(고영진(2006), 「호남 유학사상에서의 박상의 위치」, 『역사학연구』 제28집, 호남사학회, 100쪽.)

4) 유럽의 역사발전을 모델로 해 우리의 역사를 인식하려는 태도가 재검토되어야 한다는 목소리가 등장하는 것은 우연이 아니다. 근래에 들어 국민국가 형성이 근대화와 문명화에 이르는 첩경이라는 인식은 다양한 측면에서 도전받고 있다. 나종석·박영도·백영서·정일균·조경란(2014), 『유학이 오늘의 문제에 답을 줄 수 있는가』, 혜안, 156쪽.

그럼에도 불구하고 공공성, 비판성, 도덕성, 사회참여정도를 공공지식인의 기준으로 설정할 때, 공공지식인의 본래 의미를 섬세하게 재생하여 호남유학자 군에 대입한다면 기호유학이나 영남유학과 차별화할 수 있는 호남유학만의 특성이 드러날 것으로 보인다. 따라서 이 글에서는 공공지성인의 기준에 부합하는 호남의 유학자로 기대승, 기정진을 정하고 주로 사회 철학적 관점에서 공통적 특징을 찾아내고자 한다. 이는 곧 한국유학에서 호남유학의 위상을 정위(定位)하는 것이기도 하다. 궁극적으로 공공지식인에 대한 논의가 유학적 엘리트주의(elitism)에 매몰되는 것을 경계해야 하지만, 유학적 지식인이 내성외왕(內聖外王), 성기성물(成己成物)의 합목적적 존재로서 역할을 수행해야 하는 것이 당위적 숙명이라면, 이를 기반으로 호남유학의 논의의 줄기를 형성하는 것도 새로운 의미를 찾아내는 데 중요한 근거를 제공할 것으로 본다. 우리는 이러한 논의를 통해 호남유학이 과거라는 시공간에 정체되지 않고 현재라는 유동적인 시공간으로 자연스럽게 이입되는 계기 혹은 흐름을 파악할 수 있을 것이며. 호남유학을 과거의 현재화, 현재로부터 구상(構想)된 미래와 상관지음으로써 일관된 사상사적 의리론적 흐름을 형성할 수 있을 것이다.

Ⅱ. 공공성(公共性)과 공공지식인

일반적으로 공공성은 '공적인 것의 속성'이라는 문자적 의미에서 파생된 것으로 공동체를 유지하고 발전시키는데 필요한 공동이익의 범위, 공동체 구성원들의 역할과 행동의 규칙, 제도를 가리킨다. 그러나 타자의 관점에서 바라보는 능력이 공존의 삶을 위한 전제조건이라면, 공공성은 개인의 행동이 다른 사람들에게 미치는 영향을 이해할 수 있는 능력이나 자신의 입장에서 벗어나 전체를 볼 수 있는 능력으로서 '성숙성'(maturity)을 의미한다.[5] 공공성을 의미하

5) David Mathew(1984), "The Public in Practice and Theory" Public Administration Review 44 (special issue), 120~125쪽; 임의영(2003),「공공성의 개념, 위기, 활성화 조

는 'public'은 정치적 동물, 사회적 동물로서 인간의 개념을 함축하는데, 정치적 동물로서 성숙한 인간은 정치라는 공동체 안에서 공공선을 추구하는 삶을 살아가는 가운데 인간다운 삶을 실현할 수 있다.

한편 하버마스는 공공성을 의사소통의 맥락에서 설명하면서 공공성을 공론장과 일치시킨다. 공론장에서는 모든 관련자들이 합리적 담화의 참여자로서 동의할 수 있는 규범적 규제와 행동방식만 정당성을 주장할 수 있다. 따라서 제도 권력은 의사소통권력에 복종하여 시민들이 동의하는 한에서만 행사되어야 한다. 또한 존 롤스는 공공성을 정치라는 관점에서 구성하는데, 정치를 상호성의 공공영역을 구성해주는 원리로 간주한다.

유학에서는 '천하위공(天下爲公)'의 관점에서 천리와 공공성을 하나로 묶고 백성의 여론[民心]을 천심(天心)으로 간주하는 유교적 민본주의가 사회정치사상의 핵심을 이룬다. 여기서 천리와 하나가 되는 공공성, 천리와 민생이 만나는 지점에서 생성되는 공공성을 민본적 공공성 또는 사회적 공공성이라고 지칭할 수 있다.[6]

마이클 뷰러웨이(Michael Burawoy)에 따르면 학자 혹은 지식인은 비판, 이론수립, 이데올로그, 정책입안 등 네 가지 역할을 수행해야 하는 존재다.[7] 우리는 이를 '공적 지식인' 혹은 '공공지식인'이라 부를 수 있다. '공공지식인'이라는 용어는 비판적 지식인으로부터 유래한 것이지만 최근에 본격적으로 사용된 용어다. 중국에서는 사회활동을 통해 사회의 부조리에 비판적 자세를 견지하거나, 도덕적 가치를 주장하는 것이 공공성, 즉 공적가치에 부합한다는 점에서 공공지식인이라는 용어를 사용한다.[8] 특히 기존의 전통적 지식인, 전문지식인, 엘리트지식인과 차별화하기 위해서 공공성·비판성·도덕성·사회활동 참여

건」, 『정부학연구』 제9집 1호, 고려대학교 정부학연구소, 26쪽 재인용.

6) 나종석·박영도·백영서·정일균·조경란, 앞의 책, 25쪽.

7) 김동춘(2012), 「한국사회의 공공성과 공적 지식인: 그 구조적 특징과 변화-김동춘 교수와의 대화」, 『동방학지』 제160집, 연세대학교 국학연구원, 310쪽.

8) 이광수(2013), 「중국 공공지식인의 활동과 영향력: 온라인 공간에서의 활동을 중심으로」, 『현대중국연구』 제15집 1호, 현대중국학회, 70~71쪽.

정도를 기준으로 공공지식인을 규정한다. 여기서 공공성(公共性)은 한 기업이나 집단의 사적 이익을 대변하는 지식인과 대중의 이익과 공공의 가치실현을 추구하는 공공지식인을 구분하는 기준이 된다. 비판성(批判性)은 일상에서 파생되는 사회적 사건이나 이슈에 대해 지식인으로서 외면하거나 침묵하지 않고, 대중의 이익을 대변하거나 공공의 입장에서 문제를 제기하여 정책의 변경을 요구하는 자세이다. 도덕성(道德性)은 지식인의 양심이나 도덕적 기준의 타당성을 재는 척도다. 마지막으로 참여도(參與度)는 사회적 의제에 대해 적극적으로 의견을 제시함으로써 영향력을 행사하는 행위를 말한다.[9]

이제 위에서 기술한 공공성과 공공지식인의 특성을 기준으로 호남유학의 시종(始終)을 아우르는 기대승과 기정진의 공공지식인으로서 자격과 사회적 역할에 대해 살펴보기로 하자.

Ⅲ. 기대승: 공론정치를 통한 공공지식인의 전형

고봉(高峯) 기대승(奇大升)은 비록 46년이라는 짧은 삶을 살았지만, '사단칠정논변'을 통해 성리학의 중심이론을 정치하게 논리화함으로써 조선성리학의 독자적 특성을 형성하는 시발점을 열었다. 이러한 점을 반영하듯, 『논사록(論思錄)』의 발문을 쓴 조찬한은 "심학의 정미함을 분석하여 위로 요·순·주공·공자에서부터 아래로 자사(子思)·맹자(孟子)·정자(程子)·주자(朱子)에 이르기까지 원류와 갈래를 일일이 말하고 조목조목 관통시켰으며, 경전을 넘나들고 예전을 참고하여 종묘와 조정에 전달함으로써 마침내 선정의 억울함을 씻고 현자들을 맞이할 길을 열어 놓았으며, 위로 성학을 찬양하고 아래로 사문을 부식(扶植)하였다"[10]고 기대승을 평가하였다.

---

9) 許紀霖(2002), 「從特殊走向普遍-專業化時代的公共知識分子如何可能」, 『公共性與公共知識分子』, 江蘇人民出版社; 이광수, 같은 논문, 78~80쪽 재인용.

10) 기대승, 성백효 외 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 2, 동국문화, 249쪽.

1) 한 지식인, 철학자의 사상은 시대상황이나 역사적 사건의 토양 위에서 배양될 수밖에 없다. 기대승의 삶은 사림이 성장하고 참화를 겪은 과정과 밀접한 관계를 이룬다. 그가 살았던 시기는 15세기 접어들어 무오·갑자·기묘·을사로 이어지는 '4대 사화'의 말미에 해당한다. 을사사화(1545) 당시 19세였던 기대승은 계속된 사림(士林)의 참화를 목격하면서 느낀 분노의 감정을 "사림의 화가 일어났다는 소문을 듣고는 종일토록 식음을 폐하고 눈물을 흘리며 두문불출하였다"[11]고 표현했다. 당시는 유학의 이론과 실천정신, 경세철학을 아울러 체득한 사림이 철저하게 배제, 축출당한 정치적 학문적 암흑기에 해당한다. 고봉의 삶에 깊은 영향을 끼친 것은 부친 물재(勿齋) 기진(奇進)과 기진의 아우이자 도반(道伴)이었던 기준(奇遵)이 기묘사화로 희생당한 것이었다.

물재의 성품과 학문에 대해서는 특기할만한 내용은 없지만, 「과정기훈(過庭記訓)」과 「부군묘기(府君墓記)」에서 소략하게 언급되고 있다. "부군은 천품이 정직 성실하고 소탈하여 자기주장을 고집하지 않았다. 엄하면서도 까다롭지 않고 검박하며 사치하지 않았다. 책을 볼 때에는 대의를 통달하기에 힘썼으며, 일찍이 장구나 표절하려고 하지 않았다."[12] 물재는 "학문을 하는 데는 모름지기 부지런해야 하고 또 반드시 외워야 하며 슬쩍 지나쳐 버려서는 안 된다. 읽으며 생각하고 생각하며 짓되 부지런히 해야 한다. 그 가운데서 하나라도 그만둬서는 안 된다"[13]고 강조하여 학문정진에 중요한 것은 독서(讀書)·사색(思索)·창작(創作)이며 이를 뒷받침하는 것이 근면이라는 점을 분명히 했다. 퇴계와의 '사칠 논변'에 나타난 고봉의 분석적인 접근방법과 독창적인 사유도 여기에서 기인한 것이라 할 수 있다.

고봉의 삶의 철학과 시대의식의 저변을 형성한 데는 복재(服齋) 기준(奇遵)의 참화와 밀접한 관련이 있다. 기준은 조광조 등과 함께 세도(世道)를 자임하며 지치주의(至治主義)적 도학정치(道學政治)를 추구하다 죽음을 당한 기묘

11) 기대승, 성백효 외 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 1, 17쪽.
12) 기대승, 성백효 외 옮김, 같은 책, 469쪽.
13) 기대승, 임정기 외 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 3, 18쪽.

팔현(己卯八賢)의 한 사람이다. 고봉의 사상적 정치적 지향점이 기묘명현의 영향을 받았다는 것은 그의 글에 산재되어 있는 내용을 통해 분명히 인식할 수 있다, 구체적으로 고봉에 대한 복재의 영향을 분명하게 발견할 수 없지만, 고봉의 가학연원(家學淵源)과 관련한 이을호의 언급은 염두에 둘 필요가 있다. "그는 복재의 조카로서, 그의 성장과정에서 낙향 가족으로서 기풍이 아직 가시지 않고 있었으리라는 사실은 짐작하고도 남음이 있다, 그러므로 고봉의 학문 가운데는 성리학적 측면보다 경세학(經世學)적인 측면이 퇴계보다 훨씬 강했고, 그 강했던 입장이 율곡의 경세학으로 이어졌다고 볼 수 있겠다."[14] 엄밀한 논거를 지닌 주장은 아니지만, 복재가 일찍이 "임금으로 하여금 요순(堯舜)과 같은 성주(聖主)가 되게 하고, 세도(世道)로 하여금 지치(至治)에 이르게 하고자 한다"[15]고 선언한 조광조의 지치주의적 도학정치를 이상으로 삼았고, 『논사록』의 주요내용이 지치의 실현이라는 점을 감안한다면 설득력이 있는 주장이다.

2) 고봉은 늦은 나이인 32세(명종 13년) 때 문과(을과)에 1등으로 합격하고 곧 승문원부정자로 부임하면서 정계에 진출한다. 이로부터 약 15년간 조정의 관직에 두루 종사했는데, 특히 경연을 통해 국가운영의 요체를 밝힌 경세론은 공공지식인으로서 우환의식과 시대정신을 잘 드러낸 것이다. 기대승은 출처진퇴(出處進退)에 대해 분명한 견해를 드러내지는 않았다. 그의 출처의식은 기진의 생각에서 큰 영향을 받았던 것으로 보인다. 물재는 "벼슬길의 풍파는 두려워하고 두려워해야 한다. 자기의 뜻을 행하기도 전에 재앙이 따른다. 시세(時勢)를 잘 헤아려서 나가고 들어와야 할 것이니, 그래도 은거하는 것만은 못하다."[16]고 말했다. 그는 때로는 벼슬길에 나아가는 것을 단념하고 위기지학(爲己之學)에 매진하겠다는 신념을 밝히기도 하고, 때로는 과거에 응시하지 않은

14) 이을호(2015), 「호남유학의 특성과 인맥」, 다산학연구원 편, 『현암이을호전서』 22, 한국학술정보, 69쪽.
15) 〈事實〉, 『靜菴集』 附錄 卷1.
16) 기대승, 임정기·송기채 옮김, 앞의 책, 20쪽.

것을 두고 사람들이 시비한 데 대해 적극적으로 해명하기도 하였다. '적해(跡解)'·'의해(意解)'·'이해(理解)'로 구성된 「삼해(三解)」를 통해 저간의 사정을 해명하였다. 이제 기대승이 「삼해」를 쓰게 된 경위와 의도를 개괄해 보자.

> 나는 집안에 일이 많아서 봄 과거에 응시하지 않았는데, 사람들이 모두 그것을 과실로 여겨 시비하는 말이 길에 그득하다. 나는 스스로 그것을 해명할 수가 없어 이 「삼해」를 지어 나의 뜻을 밝히는 바이다. …… 이 말은 감히 스스로 허물이 없다고 여겨 공언(公言)하는 것이 아니다. 대체로 뭇사람의 비방이 나에게 모여드는 것을 슬퍼하고 학문하는 일이 마음과 어긋나는 것을 애석하게 여겨 스스로 연마하고자 하는 것이요, 아는 사람과 함께 이야기할 뿐이다. 어찌 다른 뜻이 있겠는가.[17]

'적해(跡解)'는 자신의 구체적인 삶의 환경과 관련지어 해명한 것이다. 어떤 객이 과거에 응시하지 않은 이유를 물은 데 대하여 기대승은 지극히 현실적인 삶과 관련지어 구체적인 대답을 한다. 기대승에 따르면 과거에 응시하는 이유는 천하를 품고자하는 거창한 이상이나 계획에 기인하는 것이 아니다. 과거에 응시하는 것보다 중요한 것은 생계를 마련하는 것이다. 집이 가난하고 부모가 늙어서 생계를 유지하기 위해 벼슬에 나가는 것은 옛사람의 도다. 그러나 사마시(司馬試)의 경우, 실속은 없이 헛된 이름만 드날릴 뿐, 설령 합격한다 하더라도 일회적 행복감으로 부모의 만족을 도모하는 데 불과하다. 반대로 불합격하면 집안의 좌절감을 가져오고 인간 삶의 근본인 의식주의 문제마저 걱정해야 할 처지에 부딪치게 된다. 그러므로 "얻을 것을 보장할 수 없는 영광 때문에 반드시 눈앞에 닥칠 걱정거리를 만들 수 없다."[18]

'의해(意解)'를 통해 내면의 의지와 밖의 평가를 비교하면서 자신의 주지를 다시 천명한다. 당시 사람들은 기대승이 과거에 응시하지 않은 것을 두고 어떤 사람은 '고상한 척 하기 위해 응시하지 않는다'하고, 또 다른 사람은 '이름값을

17) 같은 책, 27~28쪽.
18) 같은 책, 29쪽.

높이기 위해 응시하지 않는다'는 둥 이러쿵저러쿵 말이 많았던 모양이다. 주변의 숱한 말에 대해서는 괘의치 않겠다는 기대승의 대응은 의연하다. 자신이 할 수 있는 것을 할 뿐 주변의 비방과 칭찬에는 초연하겠다는 비판적 지식인의 면모가 잘 드러난다.

> 선과 악은 자신에게서 드러나고 비방과 칭찬은 남에게서 나타나는 것이니, 자신에게서 드러나는 것은 스스로 다할 수가 있지만 남에게서 나타나는 것은 내가 어찌할 수 없는 것이다. 내가 스스로 다할 수 있는 것은 의당 스스로 힘써야겠지만, 내가 어찌할 수 없는 것은 상대에게 맡겨 둘 뿐이다. 내가 또 어찌하겠는가. 나는 여기에서 비방과 칭찬은 걱정할 것이 못 된다는 것을 알았다.[19]

'이해(理解)'는 세상의 이치에 포괄적으로 접근해야 한다는 관점에서, 과거에 응시하지 않은 데 대한 사람들의 시비에 대응 한 것이다. 세상의 이치는 쉽게 알 수 없는 것이지만, "천지의 도는 사람에게 갖추어져 있고 만물의 도는 한 몸에 갖추어져 있고 중묘(衆妙)의 도는 정신에 갖추어져 있어 생각하면 곧 알 수 있는 것이다."[20] 따라서 미리 자포자기(自暴自棄)하여 자연변화의 질서로서 이치, 인간 삶의 준칙 또는 원리로서 이치를 찾아가는 방법을 외면해서는 안 된다.

기대승은 성리학의 이일분수(理一分殊)의 논리에 근거하여 세상의 이치는 오직 하나로서 저절로 그러한 속성을 지니며 쉼 없이 모든 생명체의 삶을 뒷받침한다고 생각한다. 인간의 도덕적 본성인 인의(仁義)도 형이상학적 실체인 이치에 근원을 둔다. 사회적 존재로서 인간 삶과 관련지어 생각하면, 혈연적으로 타자일 수 있는 백성은 나의 동포요, 바깥의 대상세계도 나와 단절된 배타적 타자의 세계가 아니라 우리의 안에 포함될 수 내 안의 타자인 것이다. 이렇게 볼 때 인간의 삶은 나와 대상, 나와 타자[物我]를 철저하게 이분화 함으로써 사

19) 같은 책, 30쪽.
20) 같은 책, 31쪽.

적 이익을 추구하는 욕망과 대상을 지배하고자 하는 권력의지가 갈등의 양상으로 드러난다. 우리는 물아(物我)의 의식을 갖기 때문에 이념과 계층, 인종, 민족 등 다양한 파벌적 집단논리로 반목하고 투쟁하게 된다. 기대승은 자신의 과거응시를 둘러싼 시비의 문제를 세상의 보편적 이치, 공동체의 나와 타자의 관계로 환치(換置)하여 해석함으로써 '본연(本然)'의 측면에서 본다면 '대상[物]'과 '나'는 구분할 수 없기 때문에 이해할 수 있을 것이라고 주장한 것이다.

> 본연을 가지고 관찰한다면 물(物) 또한 나〔我〕 이고 나 또한 물인 것이니, 어찌 물아의 구분이 있겠는가. 이것을 미루어 천지의 입장에서 본다면 사람도 또한 물인 것이니 무슨 사람이라는 존재가 있겠으며, 더 미루어 태극의 입장에서 본다면 천지도 또한 물인 것이니 무슨 천지라는 것이 있겠는가. 이것을 미루어 본다면 본디 피차가 없는데 어찌 물아가 있겠는가. 천지는 나와 더불어 체(體)를 같이 하고 만물은 나와 더불어 기(氣)를 같이한 것이니, 내 몸에 돌이켜 본다면 천지의 도를 또한 알 수 있다. …… 배우는 자가 진실로 여기에 힘쓴다면 천지의 도와 만물의 도와 중묘의 도를 마음에 얻을 수 있고, 성인의 일을 내가 또한 배울 수 있을 것이다. 어찌 고금과 피차의 간격이 있겠는가. 세상의 군자들은 이것을 생각할지어다.[21]

3) 기대승의 정치적 이상은 지치(至治)에 있었다. 그가 지향하는 세계나 정치적 논의와 시책은 기묘명현들과 크게 다를 바 없었다.[22] 기대승은 정몽주로부터 길재, 김종직, 김굉필, 조광조로 전승되어온 학통을 '동국도통(東國道統)'으로 확인하고, 이러한 학문적 정통성을 이어받은 조광조의 지치주의를 현실 속에 구현하는 것을 자신의 역사적 책무로 자임했다. 기대승이 정치적 이상으로 지향하는 '지치'라는 개념은 『서경』「군진(君陳)」편에 처음 나온다. "지극한 다스림은 향기가 멀리 풍겨 신명(神明)을 감동시킨다, 기장이 향기로운

21) 같은 책, 32쪽.
22) 최영성(2011), 「고봉 기대승의 가학연원」, 고봉학술원 편, 『고봉의 생애와 사상』, 이화, 25쪽.

것이 아니라 밝은 덕이 향기로운 것이다." 지치는 통치자의 밝은 덕[도덕적 품성]에 근거하여 현실 속에서 요순(堯舜)의 이상 정치를 실현하려는 실천운동을 지칭한다.

기대승은 37세에 경연관으로 입시하여, 38세부터 여러 벼슬을 하면서도 줄곧 경연관을 겸직하였다. 기대승은 "국가의 안위는 재상에게 달려 있고 군주의 덕이 경연에서 성취되므로 경연의 중요성은 재상과 차이가 없다고 주장하고, 나아가 군주의 덕이 성취된 뒤에라야 어진 재상을 알아 임용할 수 있으므로 경연을 더욱 중시해야 한다"[23]고 강조한다.『논사록』은 제왕학의 교본이자 왕도정치의 지침서로서 이후 율곡 이이의『동호문답』등의 선구가 되었다고 해도 지나친 말이 아니다, 그렇다면『논사록』에서 정치의 요체로 제시한 것은 무엇일까? 기대승이 지치주의적 도학정치, 왕도정치의 실현을 위해 무엇보다 중시했던 것은 공론장(公論場)으로 열린 언론의 자유였다. 공론장이 사회구성원들 간의 이성적이고 비판적인 토론과 대화가 이루어지는 곳이라면, 공론장의 존재여부는 한 사회의 안위(安危)를 결정짓고 민주성과 개방성을 가름하는 궁극적 근거다. 열린사회의 특징은 다양한 민의를 수렴할 수 있는 소통통로의 개방이다, 이런 맥락에서 기대승은 공론장 개방을 위한 전제 조건으로 절대 권력의 주체인 왕의 여론을 수용하는 데 있어 유연성을 요청한다.

> 언로는 국가에 있어서 매우 중요합니다. 언로가 열리면 국가가 편안해지고 언로가 막히면 국가가 위태로워집니다. 그러나 지금 언로가 크게 열려 있는지는 알 수 없습니다. 지난번 하늘의 변고로 인하여 직언을 구하였을 때 5개월이 지나서야 비로소 상소하는 자가 있었는데, 이제 상께서 그 말의 근원을 끝까지 힐문(詰問)하고 있습니다. 신은 이 뒤로부터 더욱 진언하는 자가 없을까 두렵습니다.[24]

공론장의 개방을 강조하는 기대승은 왕이 왕정에 대한 비판의 목소리에 익

23) 기대승, 성백효 외 옮김, 앞의 책, 15쪽.
24) 같은 책, 16쪽.

숙해져야만 신하들이 직간을 통해 국정에 도움이 되는 자신들의 생각을 개진할 수 있다고 보았다. 이처럼 언로의 개방을 왕도정치 실현의 선결요소로 제시란 기대승의 주장은 미완의 혁명으로 좌초되었던 조광조의 개혁정치의 핵심이기도 했다, 조광조 또한 언로의 막히고 통하는 것을 국정의 성패를 가름하는 가장 중요한 관건으로 생각하고, 군주는 무엇보다 언로를 넓히는데 심혈을 기울여 지위의 높고 낮음을 막론하고 모든 사람들이 자유롭게 의견을 개진 할 수 있는 분위기를 만들어야 한다고 강조했다.

> 옛날 당나라 육지가 덕종에게 말하기를 '간(諫)하는 자가 광망(狂妄)한 소리를 하고 속이는 말을 하는 것은 곧 우리 군주의 관대함을 입증하는 것입니다'라 하였으니, 행여 사리에 맞지 않고 경솔한 말이 있더라도 심상하게 여기고 용납하여 신하들로 하여금 자기의 소회가 있으면 반드시 아뢰게 하여야 합니다.[25]

결국 언로의 개방과 다양한 통로를 통한 민의 수렴은 지치의 실현과 왕도정치 구현을 위한 풍요로운 정책적 토양을 제공한다. 시공간적 간극을 넘어, 기대승이 살았던 시대나 지금이나 정책을 계획하고 실행할 때 중요한 것은 선입견을 배제한 의견 수렴 방법과 합리성을 바탕으로 한 활발한 논의와 합의일 것이다. 이런 관점에서 조선시대는 위아래의 질서가 분명하게 구획된 계급사회였음에도 불구하고 정책결정과정에서 국왕과 신료들이 정치나 정책과 관련된 이념이나 원리를 이론적, 학문적으로 토론하는 경연(經筵)을 활발하게 진행했다. 또한 정무를 수행하기 위해 논의하는 실무차원의 과정으로서 시사(時事)를 통해 폐쇄적 구조에서 개방적인 여론수렴을 담보하는 통로를 마련했다. 이렇게 볼 때, 유교적 계몽정치는 민의의 합리적 핵심으로서의 공론에 입각하여 정치권력을 정당화하고 비판하는 유교적 '공론정치'를 펼친다. 이 공론정치를 중심으로 전개된 공공성을 숙의적(熟議的) 공공이라고 부를 수 있을 것이다.[26]

---

25) 같은 책, 17쪽.
26) 나종석·박영도·백영서·정일균·조경란 공저, 앞의 책, 7쪽.

한편 지치주의적 도학정치를 구현하는 데 있어 언로의 자유로운 개방과 함께 중요한 것은 통치권자인 군주의 시비곡직(是非曲直)을 판단할 수 있는 능력이다. 기대승에 따르면, 이황이 선조의 간곡한 요청에도 불구하고 출사하지 않고 초야에 묻혀 학문과 교육에 힘쓴 것은 옳고 그름이 명료하게 밝혀지지 않은 현실에서 권력지향적인 관료를 추종하는 것을 수치스럽게 생각했기 때문이다.[27] 합리적 의사결정과 자율적 판단능력을 갖춘 현명한 관리를 등용하는 것이 정치의 잘잘못을 좌우하는 근본 요소라면, 군주에게는 인물의 능력과 도덕적 자질 등을 객관적으로 판단하는 능력이 필수적으로 전제되어야 한다는 것이다.

정몽주, 길재, 김종직, 김굉필, 조광조로 이어지는 도학적 전통에서는 경세의 실천기반으로서 『소학』공부를 강조한다. 기대승도 도학의 정맥을 이어 『소학』을 공부의 중심으로 강조했는데, 『소학』이 '마음을 공평히 하고 이치를 밝히는 공부'의 핵심인 경(敬)을 위주로 하는 학습체계로서, 쇄소(灑掃)·응대(應對)·진퇴(進退) 등 일상의 행위를 학습하고 체득하는 것이기 때문이다. 그에 따르면, 『소학』은 본원을 함양하는 공부의 바탕으로 『소학』을 읽지 않으면 학문의 근본이 정립되지 않아 격물치지의 공부도 불가능하다.[28] 이런 점에서 기대승의 행위윤리는 『소학』의 가르침을 통해 자신을 가다듬고 내면적 덕성을 중시했던 기묘사림(己卯士林)의 가치를 계승한 것이라 할 수 있다.

기대승은 당시 조정이 혼탁하여 사림의 기세가 위축된 상황임에도 불구하고 조광조를 비롯한 사림들을 재평가하고 어진 인물들을 등용하는 분위기 쇄신에 앞장섰다. 기대승이 기묘사화로 참화를 당했던 사림의 도학적 전통을 계승한 것은 가계나 사림(士林)전통의 맥락에서 필연적이다. 그러나 기대승에게 더욱 절실했던 것은 조광조를 비롯한 기묘사림의 재평가를 통해 성리학의 사상적 지반을 굳게 다지고 지치의 기치 아래, 대의(大義)를 실천하는 것이었다. 이런 까닭에 기대승은 '소기묘(小己卯)'로 불리었다.「선조수정실록」 〈기대승

27) 기대승, 성백효 외 옮김, 앞의 책, 21쪽.
28) 기대승, 성백효 외 옮김, 같은 책, 26쪽.

졸기(卒記)〉에는 기대승이 '소기묘'로 불리게 된 연유를 다음과 같이 기록하고 있다.

> 금상(今上)이 즉위한 뒤에 맨 먼저 경연에 들어가 국사를 도모하고 잘못을 간하여 임금에게 도움을 준 것이 많았다. 당시는 조정이 혼탁한 뒤라서 사기가 위축되어 있었는데, 새 조정이 대승을 종주로 삼고 원통하고 그릇된 것을 신설하고 어질고 빼어난 인재를 등용하여 조정이 말아졌으므로 작은 기묘라고 불리었다. …… 대승은 이황을 스승으로 섬기고 학문을 강론함에 있어 서로 뜻이 맞았는데, 이황 또한 대승을 추대하여 제자로 대하지 않았다. …… 어떤 자가 대승은 행동이 그의 지식에 미치지 못한다고 하자, 이황이 말하기를 '기명언(奇明彦)은 임금을 예로써 섬기고 진퇴를 의로써 하는데 어찌 지식에 미치지 못한다고 하는가?'라고 하였다.[29]

유학적 전통에서 세상을 경영하는 근본목적은 '위민(爲民)'과 '민본(民本)'에 있다. 기대승은 나라를 경영하는 근본으로 세 가지 강령을 제시했다. "어진 이를 구하려는 마음만 있고 뜻이 서지 못하면 어진 이를 구할지라도 얻지 못할 것이고, 설령 어진 이를 얻었다 하더라도 뜻이 굳게 서지 못하면 그를 활용할 수 없을 것이다. 반드시 임용된 자들에게 임무를 맡겨주고 성공하기를 권하고 하찮은 잘못은 접어두고 따지지 말아야 한다. 이것이 치도(治道)의 큰 강령이다. 큰 강령이 서지 못하면 하찮은 폐단을 바로잡고자 해도 될 수 없을 것이다." 기대승은 정통성을 담보할 수 있는 올바른 국가 경영의 방법으로 '국가의 비전을 세우는 것[立志]', '현명하고 능력 있는 인재를 구하는 것[求賢]', '자율성에 근거한 책임감을 부여하는 것[責任]'을 내세웠다.[30] 세 요소는 유기적으로 상호 연계되었을 때 지치의 이념을 원활하게 구현될 수 있다. 기대승에 따르면, 국가의 비전은 하·은·주 삼대(三代)의 정치를 지향하면서, 엄격한 인재선발로 소인은 멀리하고 군자는 가까이 하는 데서 성취된다. 군주의 성군(聖君)

29) 「선조수정실록」 5년 壬申(1572, 隆慶 6), 10월 1일(甲寅), 『국역조선왕조실록』.
30) 기대승, 성백효 외 옮김, 앞의 책, 88~90쪽.

을 향한 굳은 의지는 현명하고 능력 있는 인재를 구하는 것으로 귀결될 수밖에 없으며, 이러한 기반 위에서 덕치(德治)가 실현가능하므로 궁극적으로 '어질고 능력 있는 사람을 존경하는' 차원으로 확장되어야 한다. 마지막으로 자율성에 근거하여 책임을 부과하는 '책임'정치는 행정의 전문성과 효율성을 동시에 실현할 수 있는 방법이다. 이렇게 볼 때, 한 시대의 지식인은 사회에서 특수한 공적 역할을 부여받은 개인이며 단지 자신의 업무만을 묵묵히 수행하는 데 만족하는 전문가 혹은 능력 있는 구성원으로 환원될 수 없는 존재다.

기대승은 한나라 광무제의 사례를 들어 군주와 신하의 관계에서 행위 방식으로서 서(恕)의 합리적 실천과 적용에 대해 다음과 같이 논지를 펼친다.

> 한나라 광무제가 죄 없는 황후를 폐하려 하여 질운에게 말하자, 운이 이렇게 대답했습니다. '부부의 금슬에 대해서는 아비도 자식에게 관여할 수 없는데, 더구나 신하가 군주에 대해 관여할 수 있겠습니까?' 이에 광무제가 질운을 두고 자신의 마음을 미루어 다른 사람의 마음을 헤아리는 것을 잘했다고 생각했습니다. 주자는 이에 대해 서라는 한 글자에 대한 이해가 명확하지 못한 폐해가 크다고 하였습니다. 대개 신하가 된 자는 마땅히 인군에게 어려운 일을 책하여 인군이 과실이 없게 하는 것으로 자기의 임무를 삼아야 할 것이요, 자기가 능하지 못하다 하여 인군에게 어려운 일을 책하지 않아서는 안 됩니다. 인군이 된 자 또한 마땅히 선행을 실천하는 데 힘써서 덕을 밝히고 백성을 새롭게 한 뒤에야 자신의 마음을 미루어 다른 사람에게 미쳐야 서라고 이를 수 있는 것입니다.[31]

기대승에 따르면 군주와 신하로서 광무제와 질운의 관계는 타자의 관점에서 생각하고 행동하는 '서'의 의미를 잘못 이해한 것이다. 국가의 중대사를 결정하는 막중한 책무를 지고 있는 군주에 대한 신하의 책망은 '과실이 없게 하는'데 목적이 있기 때문에 조금 지나치다 해도 문제될 것이 없다, 반면 군주는 국가의 존망을 결정하는 중요한 위치에 있기 때문에 '선행을 실천하여 덕을 밝

31) 기대승, 성백효 외 옮김, 같은 책, 37쪽.

히고 백성을 새롭게 하는' 행위규범을 내면의 덕성으로 체득해야 한다. 이런 맥락에서 기대승은 통치행위의 독점적 주체로서 백성의 안위를 책임져야 할 제왕의 정치적 태도와 통치윤리, 경계해야 할 점을 피력한다. 제왕의 서(恕)는 '자신에 대한 책망을 후하게 하고 남에 대한 책망을 적게 하는 것', 즉 소극적 태도에 만족해서는 안 된다. 제왕의 서는 천하와 국가를 소유하여 예악과 형정이 모두 갖추어져 있으므로 적극적으로 '자신에게 악행이 없게 하고 이를 미루어 다른 이에게까지 미친 뒤에야 서라고 이를 수 있는 것'이다.[32]

4) 실록에 나타난 당시 기대승에 대한 평가는 대체로 '박학다식', '능통한 문장력', '논의의 완고함과 이기려는 성격'으로 요약할 수 있다. 사관들의 이러한 인물평은 기호 영남의 당파나 학파가 강하게 나뉘기 전의 논의이므로 어느 정도 객관성을 담보할 수 있으며, 훗날 그의 위상과 영향을 논의하는 데 매우 중요한 기준으로 작용했다.[33]

이황과 이이의 기대승 평가는 사뭇 상반된 방향을 향하고 있다. 먼저 이황은 기대승의 탁월한 재주와 웅혼한 변론을 높이 평가하면서 그의 장단점을 아울러 언급하였다.

> 고봉의 기특한 재주와 웅혼한 변론은 견줄만한 사람을 찾기 어렵다. 비록 가끔씩 잘못된 고집과 억지로 다툼을 벌이는 경우가 있기는 하지만, 그 또한 '구차하게 뇌동하지 않겠다'는 호기에서 그런 것이니, 이를 근거로 과소평가해서는 안 될 것이다. 다만 마음을 거두어 들여 요약하는 세밀한 곳에서는 끝내 힘을 쓰지 못한 것이 염려스러울 따름이다.[34]

이황은 기대승에 대해 '세상에 보기 드문 통유(通儒)', '기특한 재주와 웅혼한 변론능력을 갖춘 사람'이라고 칭찬하면서도, 다름을 지향하는 호기(豪氣)가 고

32) 기대승, 성백효 외 옮김, 같은 책, 37쪽.
33) 곽신환(2009), 「기대승의 학문적 특성과 조선 유학사적 위상」, 고봉학술원 편, 『고봉 기대승 연구』, 이화, 193쪽 참조.
34) 「答鄭子中」, 『退溪文集』 卷27, 4b.

집과 억지로 비칠 수 있는 점을 지적하고, 세밀하게 분석하는 수렴공부의 부족을 애정 어린 시선으로 염려하기도 했다. 이와 반대로 이이는 기대승이 기존의 체제에 순응하여 이를 지키는 데[因循] 힘쓰고 개혁을 좋아하지 않았다고 비판적 시각에서 평가한다.

> 기대승은 박람기강하고 기개가 호걸스러웠으며, 담론을 함에 좌중 사람들을 복종시켰다. 과거에 급제함 뒤로는 깨끗한 이름이 크게 드러났고, 또 현직(顯職)에 오르자 사류(士類)들이 추중하여 영수로 삼았으며, 대승 역시 한 시대를 경륜하는 것으로 자임하였다. 그러나 그의 학문이란 단지 변론의 박식함과 크게 늘어놓은 데 힘쓸 뿐이요, 실지로 조존(操存)하고 실천하는 공력은 없었다, 또 이기기를 좋아하는 병통이 있어, 남이 자기에게 순종하는 것을 좋아하는 까닭에, 지조 있는 선비에 이에 합하지 않았고, 아첨하는 자들이 많이 추종하였다, 그리고 그의 지론 역시 인순(因循)에 힘쓰고 개혁을 좋아하지 않았으므로, 식자들이 더욱 취하지 않았다. 젊었을 적에 조식이 그를 보고, "이 사람이 뜻을 얻으면 반드시 시사를 그르칠 것이다."고 하였으며, 대승 역시 조식이 유자가 아니라 하여 두 사람이 서로 용납하지 않았다.[35]

기대승에 대한 최고의 상찬(賞讚)은 정조(正祖)의 평가에서 나왔다. 정조는 기대승을 '호걸스런 기개와 탁월한 자질을 갖춘 사람', '학문·문장·절의(節義)에 있어 탁월한 사람'으로 평가하고, '사단칠정논쟁'에 나타난 논리적 분석 능력에 대해서도 칭찬을 아끼지 않았다.

> 고봉 기대승은 호남의 인사 중에서 가장 걸출한 사람이다, 학문의 높은 조예와 문장의 초절(超絕)함과 절의의 정대함은 삼절(三絕)이라 할 만한다. 그의 문집 가운데 퇴계와 주고받은 사칠논쟁 왕복서는 같고 다름을 변별하고 분석한 수많은 말들의 논리가 뛰어나서 창을 들고 방 안에 뛰어든 것과 같았다. 그러므로 퇴계가 많은 부분에서 자신의 견해를 굽히고 그의 의견을 따르면서 '홀로 환하고 광대한

35) 「經筵日記」, 隆慶6年 壬申 10月, 高峯卒日記事, 『栗谷全書』 卷29, 8a~9b.

> 근원을 안 사람'이라고 칭찬하였던 것이다. 그의 호걸스런 기개와 탁월한 자품은 퇴계의 문인 가운데 제일의 인물로 꼽을 만하다.[36]

이황이 지적한 것처럼 '구차하게 뇌동(雷同)하지 않겠다는 호방한 기상', 기대승에 대해 시종 비판적이었던 이이의 평가에 나타난 '호걸스런 기개', 정조가 '호남의 가장 걸출한 사람'으로 꼽으면서 '학문·문장·의리에 있어서 삼절'이라 한 것은 평가의 방향은 다르지만, 모두 비판적 지식인, 공공지식인으로서 기대승의 면모를 잘 드러낸 것이라 할 수 있다. 지성적 삶은 근본적으로 진지와 자유에 관한 삶이고, 비판적 지식인, 망명자적 지식인은 관습의 논리에 따르지 않고 대담무쌍한 행위에, 변화를 표상하는 일에, 멈추지 않고 전진해 가는 일에 부응하기 때문이다.[37]

Ⅳ. 기정진: 리중심적(理中心的) 공공지식인의 출현

19세기 중반 조선사회는 삼정문란으로 대표되는 중간 관리자들의 수탈과 폭정이 심해지고 백성들의 동요가 심해지면서 기의(起義)가 이어졌고 민심의 이반이 극에 달했다. 또한 밖으로는 자본주의와 기독교가 결합한 외세의 격류가 밀려와 체제의 안위가 크게 도전 받는 형국이었다. 이에 조정에서는 삼정의 문란이 체제 동요의 근본원인이라는 사실을 깨닫고 삼정리정청(三政釐正廳)을 설치하고 삼정개혁안에 대한 민간의 의견을 구했다. 이에 노사 기정진은 「임술의책』을 지어 사회개혁의 구체적인 방법을 제시하였다. 또한 1866년 병인양요가 발생하자 외세를 제국주의로 간주하고 철저하게 배제한다는 관점에서 「병인소(丙寅疏)」를 통해 내치를 다져 제국주의를 물리칠 것을 주장하였다.[38]

---

36) 「日得錄」 11, 人物, 『弘齋全書』 第171卷.
37) 에드워드 사이드, 최유준 옮김(2012), 『지식인의 표상』, 마티, 77쪽.
38) 박학래(2004), 「노사 기정진의 현실인식과 사회개혁론–위정척사론을 중심으로」, 『동양

이를 통해 우리는 기정진이 흠결을 지닌 권력에 순응하고 아부하는 전문가가 아니라 권력을 향해 진실을 말할 수 있는 대안적이면서 원칙에 입각한 태도를 갖춘 공공지식인임을 확인할 수 있다.

1) 기정진에 따르면 군주는 왕도와 패도가 갈리는 정치적 지향을 결정할 수 있는 주체이기 때문에 재상들과 논의하여 외세의 침략에 대비한 정책을 입안하고, 이를 백성들의 한결 같은 동의를 얻어 집행해야 한다고 주장한다. 기정진은 대일통(大一統)의 춘추의리론에 입각한 전통적인 화이관적(華夷觀的) 사회관을 강하게 견지하고 있었다. 그렇다고 그가 외국과의 통교를 근본적으로 거부하는 폐쇄적 세계관을 고집했던 것은 아니다. 그는 '외국과 교통하는 일이 없어서는 안 된다'는 점을 인정하면서도 병인양요를 일으킨 외세는 요기(妖氣)와 같은 오랑캐라는 점에서 배척해야 한다고 주장한 것이다. 기정진이 외세를 화이론에 대입하여 비판한 것은 상업주의와 결합된 제국주의의 본성을 우려했기 때문이다.

> 저 끝도 없는 욕심은 우리나라를 부용(附庸)으로 만들려는 것이고, 우리 산과 바다를 저들의 곳간으로 삼으려는 것이며, 우리의 의관문물을 노예화 하려는 것이며, 우리의 젊은 아녀자를 겁탈하려는 것이며, 우리 백성들을 새나 짐승으로 만들려하는 것입니다. 만밀 통교(通交)의 길을 열면 저들의 욕심은 모두 뜻대로 이루어져 2, 3년 안에 전하의 백성으로서 서양에 동화되지 않을 사람이 거의 없을 것이니, 전하께서는 장차 누구와 더불어 임금노릇 하시겠습니까?[39]

여기서 기정진은 통교를 빙자한 외세의 침략이 정치, 경제, 문화의 측면에서 주체성의 상실과 도덕질서의 붕괴를 초래할 것이라고 염려하고 있다. 특히 '우리나라[我國家]', '우리의 문화[我衣冠]' 등 '우리[我]'를 강조하고 있다는 점에서, 민족주체성에 대한 자각적 인식이 두드러지게 나타난다. 이는 척사 논의의

철학연구』 제36집, 동양철학연구회, 128쪽.

39) 「丙寅疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 7a~b.

주체가 문화적 차원에서 개별국가라는 민족적 차원으로 이행하고 있음을 보여준다.[40]

일반적으로 조선의 중화개념은 관점에 따라 세 가지 층위에서 해석될 수 있다. 첫째, 조선의 소중화 의식은 중국의 특정왕조나 문화에 대한 사대주의에 불과하다고 보는 비판적 시각이 있다.[41] 둘째, 앞의 시각과는 완전히 상반된 관점으로 소중화주의를 유교문명의 보편적 가치를 실현하기 위한 조선 지식인들의 자주적 행위로 간주해야 한다는 긍정적 견해도 있다.[42] 셋째, 앞에서 언급한 두 시각을 비판하면서 중화라는 개념은 오히려 정통성에 기반한 계보적 사유에서 흔히 발견되는 일종의 픽션과 같은 기능을 갖는 것으로 파악한다. 중화개념은 구체적 내용이나 성격을 갖지 않는 비실체적 개념이지만 현실에서는 다른 정치사유를 유도하고 강제하는 강력한 힘을 가졌다고 본 것이다.[43]

그렇다면 기정진은 위정척사의 사상적 지반으로서 중화를 어떻게 인식하고 있을까? 그는 대명유신(大明遺臣)으로 자임하면서, 효종의 북벌을 대일통(大一統)의 춘추의리를 구현한 것으로 평가했다.[44] 주지하듯이 송시열은 공자가 『춘추』를 지은 뜻이 중화문명을 존숭하고 이적(夷狄)을 배척하기 위한 것이라고 말했다. 송시열이 강조한 것은 어떤 구체적 왕조에 대한 추숭이기보다는 왕도정치를 시행하는 보편적 왕정에 대한 존숭으로서의 '존왕론(尊王論)'을 의미했다.[45] 그렇다면 기정진도 겉으로 보이는 형식논리와는 달리 중국인이든 조

40) 박학래, 앞의 논문, 137쪽.

41) 계승범(2012), 「조선후기 중화주의와 그 해석문제」, 『한국사연구』 제159집, 한국사연구회, 273~280쪽 참조.

42) 우경섭(2012), 「조선중화주의에 대한 학설사적 검토」, 『한국사연구』 제159집, 한국사연구회, 253~259쪽 참조.

43) 김영민(2013), 「조선중화주의의 재검토」, 『한국사연구』 제162집, 한국사연구회, 223~228쪽 참조.

44) 年譜, 蘆沙先生文集 附錄 卷1. 김봉곤에 따르면, 기정진은 중화를 대명, 청을 이적으로 간주하고 대명의 중화문명을 파괴한 이적인 청을 정벌하려고 한 효종이 대일통의 춘추의리를 행한 것으로 인식한 것이다. 김봉곤(2004), 「노사 기정진의 사상의 형성과 위정척사운동」, 『조선시대사학보』 제30집, 조선시대사학회, 196쪽.

45) 백민정(2012), 「유교 지식인의 공 관념과 공공 의식: 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심

선인이든 최고의 유교문명을 실현한 곳이 있으면 그 곳이 바로 유교의 이상향으로서 중화로 지칭할 수 있다는 관점에서 보편적 왕도정치의 실현에 초점을 맞추고 있는 것은 아닐까?[46]

기정진은 외세에 대처 하는 구체적인 방법을 제시한다. "우리나라가 외국인 대하기를 본시 박하게 하지 않아 배고프다고 하면 먹을 것을 주었고 병들었다고 하면 약을 주었고 선박이 부서지고 물이 샌다고 하면 고칠 재목을 주었고 만약 기곤(饑困)이 유난히 심하다고 하면 쇠고기나 술을 주어 불쌍히 여기고 구해서 살펴줬다. 그런 뜻이 어찌 원근의 차별이 있겠느냐?"[47] 기정진의 주장은 서양이라고 해서 의도적으로 차별하지 않는다는 점을 전제하지만, 조선의 도덕적 질서와 체계를 어지럽히는 것은 국가 간의 경계의 구분을 넘어서는 보편적인 도덕 질서를 어겼다는 점에서 당연히 책임을 물어야 한다는 것이다.

한편 기정진에 따르면 과거의 군사제도가 병농일치제에 바탕을 두면서 민(民)에서 군사를 충당하는 것이었다면, 당시 군사제도의 문제점은 고착화된 문치(文治)에서 비롯되었다. 다시 말하면 경영(京營)을 제외한 대부분의 농촌에 군대가 배치되어 있었지만, 문벌주의와 문치주의라는 고루한 관습에 몰입되어 군적에 들기만 하면 혼인도 할 수 없을 정도로 무(武)와 군을 천루(賤陋)하게 여김으로써 국방체제가 취약할 수밖에 없었던 것이다. 유교사회에서 백성을 교화하는 강령(綱領)으로서 예악과 활쏘기와 수레를 모는 실용적 능력이 본말(本末)의 관계를 구성하고 있지만, 똑같이 지성인이 필수적으로 갖추어야 할 능력인 육예(六藝)의 범주에 포함된다는 점에서 문과 무를 차별화할 근거가 없다고 주장한다.[48] 기정진은 천리의 절대성과 보편성을 강조한 리(理) 중심의

으로」, 『동방학지』 제160집, 연세대학교 국학연구원, 42쪽.

46) 정약용의 중화 의미 규정은 이러한 관점을 분명하게 드러내고 있다. "성인의 법은 중국이면서도 오랑캐 같은 행동을 하면 오랑캐로 대우하고, 오랑캐이면서도 중국 같은 행동을 하면 중국으로 대우한다. 중국과 오랑캐의 구분은 도리와 정치가 어떠한가에 달려 있지, 지역이 어딘가에 달려 있는 것이 아니다." 論, 〈拓跋魏論〉, 『與猶堂全書』, 「詩文集」 卷12.

47) 「丙寅疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 5b.

48) 「丙寅疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 5a.

세계관·인간관을 견지하면서도 파편화되어 있는 당시의 사회구조를 건강하게 재편할 수 있는 대책은 사회적 모순이 응축되어 드러난 과거제도에의 몰입에서 벗어나 삶의 현실적 지반을 뒷받침할 수 있는 실용적 대책을 강구해야 한다고 보았다.

2) 나라의 토대를 굳건하게 하는 길은 언론이 자유롭게 소통할 수 있는 경로를 개방하여 다양한 의견을 청취하는 것이다. 기정진은 이러한 관점에서 "조정의 선비나 백성들의 투서(投書)를 받게 하되 서면의 격식이나 법례에 얽매이지 않고 심지어는 한글로 쓴 글도 수용하여 재야의 인재를 발굴해야 한다"[49]고 주장한다. 여기서 기정진은 시세에 대한 예리한 인식과 형식주의를 벗어나 신분질서를 완화하고 개방적인 태도를 취하는 등 비판적 지식인, 공공지식인으로서 속성을 잘 드러내고 있다. 그에 따르면 조선이 국가존망의 위기에 처한 원인이 일본의 침략에만 있는 것이 아니다. 오히려 내치의 무능과 결함에 기인한 바가 크며, 특히 인재발굴에 있어 근본적인 한계에서 연유한 위기다.

기정진은 '안으로 닦음을 서둘러 밖을 물리치는 것을 근본으로 삼아야 한다'는 점을 강조하면서 절대 권력에 대해서도 비판적 관점에서 대응책을 제시한다. 수기치인(修己治人)은 내적인 자아실현과 사회적 공동선의 구현을 통합한 유학의 보편적 실천명제다. 기정진은 "사람의 원기(元氣)가 허(虛)하면 밖의 사특한 기운이 침입하고, 나무도 중심이 썩어야 좀 벌레가 생긴다"[50]고 비유하면서, 외세가 침투하여 조선의 내부를 교란하는 것도 근본적으로는 왕도정치의 부재에서 기인한다고 주장한다. 이를 확장하여 논의하면 국가 내부의 체제를 정비[內修]하는 요점은 무엇보다 민심(民心), 즉 백성의 공론을 하나로 결집시키는 것이다.

유교의 왕도정치와 현대적 민주정치가 유사한 결을 이루고 있다면 그것은 아마도 다양성을 기조로 한 민심의 통합과 이반, 언로의 개방과 폐쇄의 갈림길

49) 「丙寅疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 6b.
50) 「丙寅疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 6b.

에서 체제의 근간이 구축되거나 붕괴될 수도 있다는 점이다. 조선 성리학의 원천적 저수지인 주희도 이미 공론을 국시(國是)로서 천리에 따르고 인심에 부합되어 사람들이 모두 함께 옳다고 여기는 것으로 파악했다. 주희는 '임오년 조칙에 응하여 올린 봉사[壬午應詔封事]'에서 공론(公論)의 의미를 구체적으로 설명하고 있다. "가까운 사이가 아니더라도 현자이면 비록 멀더라도 빠뜨리지 마시고, 친한 사람일지라도 부적격한 사람이면 비록 가깝더라도 반드시 버리십시오. 벼슬에 먼저 들어온 사람의 의견만을 옹호해서 한쪽 말만 듣고[偏廳, 특정인에게만 일을 맡긴다[獨任]는 비난을 불러일으키지 마십시오. 사적인 은혜를 도타이 해서 '도량이 좁다는 것을 사람들에게 보이지 말라'는 훈계에 저촉되지 마십시오. 나아가던지 물러나던지, 버리던지 택하던지 오직 공론(公論)의 소재를 돌아보시면 조정은 바르게 되고 내외 원근이 올바르게 귀결되지 않음이 없을 것입니다."[51] 공론은 왕도정치 실현의 근본이며 사회정의 구현의 근간이 되는 방법이다.

기정진의 공론장 이론도 주희의 사유와 결을 같이 한다.그에 따르면, 한 나라의 인심이 결집되지 못한 이유는 사적 관계로 맺어져 아부와 아첨을 일삼는 권력의 주변부와 가족주의로 유착된 친인척의 의견에 국한된 언로의 폐쇄성에 기인한다. 인심을 하나로 모으는 일은 공평하고 투명하게 천명(天命)과 천토(天討)에 근거하여 행위하고 사사로운 뜻이 조금도 개입되지 않았을 때 가능하다. 공론장의 개방은 결국 모든 백성의 크게 하나가 되는[大同] 마음으로 귀결 된다.공공성이 공개성·개방·여론을 나타내며 유럽 중세시대 귀족과 성직자들에 의해 이루어졌던 비밀스럽고 의식적인 정치질서를 세속화하고, 시민과 대중들이 접근할 수 있게 만드는 데서 유래했다는 점을 상기할 때, 기정진이 백성의 마음을 결집하는 기틀로 제시한 대공무사(大公無私)의 공론 혹은 공공성은 공적 질서, 공적 유용성, 공적 안정성과 같은 의미로 받아들일 수 있다.

에드워드 사이드는 짧은 경구로 공공지식인이 처한 갈등상황을 적시한다.

51) 주희, 주자대전 번역연구단 옮김(2010), 『주자대전』 3, 한국학술정보, 34~35쪽.

“지식인은 항상 고독과 영합 사이에 서게 된다.”[52] 기정진은 권력과 적당한 긴장관계를 유지하며 고독과 영합 사이에 경계인의 모습으로 서있는 공공지식인의 모습을 다음과 같이 그리고 있다.

> 옛날 요임금도 어렵게 여겼다고 하니, 사람을 알아보기란 실로 쉬운 일이 아닙니다. 대체로 부화(浮華)한 자는 진실한 마음이 적고, 고분고분한 자는 내면에서 굳게 지키는 지조가 없고, 몸을 잘 도사리는 사람은 나라 사랑하는 마음이 약하고, 부귀영화에 재빨리 반응하는 사람은 의리를 지키고 실천하는 데는 나태한 사람이다.[53]

이와 비슷한 사례가 황현의 언급에서도 선명하게 나타난다. 황현은 이를 ‘부지적(不知的)’, ‘연연적(然然的)’이라는 상징적 개념어로 짝지어 부각 시킨다. 여기서 시세(時勢)와 무관하게 지조 있게 행동하면서 권력과 긴장관계를 유지하는 지식인의 전형을 ‘부지적’으로 형상화 했다면, 시의에 영합하여 권력에 순응하는 권력의 속류(俗流), 아류(亞流)를 ‘연연적’으로 묘사했다.[54] 황현의 기정진에 대한 평가는 공공지식인의 특성을 정확히 지적한 것이다. “이항로와 기정진은 둘 다 벼슬자리에 빨리 올라 아경(亞卿)에 이르렀다. 그러나 두 사람은 학술과 문장이 많은 사람의 바람을 충족시켰으며 자기 몸가짐 또한 본말이 있었다. 전에 은거하는 것을 벼슬살이의 첩경으로 삼아 권력자에게 머리를 숙이던 경우와 비교해 본다면 그 자취가 뚜렷이 달랐다.”[55] 황현의 눈에 비친 기정진은 리(理)를 모든 가치와 원칙의 근거, 현실적 행위의 준거로 삼는 주체적 사유와 결기를 지닌 지사(志士)였다. 실제로 기정진은 “부인이 남편의 자리를 빼앗는 것이 하나의 큰 변고(變故)요, 신하가 군주의 자리를 빼앗는 것이 큰 변고이며, 오랑캐가 중화의 자리를 빼앗는 것이 큰 변고이다. 만약 기(氣)가 리(理)

52) 에드워드 사이드, 최유준 옮김, 앞의 책, 37쪽.
53) 「應旨進言仍請削濫資疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 11b.
54) 황현, 임형택 외 옮김(2005), 『역주 매천야록』 上, 문학과 지성사, 86쪽.
55) 같은 책, 59쪽.

의 자리를 빼앗는다면, (앞의) 세 변고는 그 다음의 일이다"[56]라고 하여 리중심의 가치체계가 사회를 지탱하는 근거라는 점을 분명히 하였다. 이에 따라 기정진은 나라의 지도자는 천명과 인심의 이반을 무엇보다 경계해야 한다는 점을 강조한다. 아울러 행위의 경계에서 사사로움을 벗어나 백성의 본보기로서 역할을 하며, 현명한 인재를 구하는 것을 선무(先務)로 삼고 일상에서도 공공의 영역으로 나아가야 할 필요성을 다음과 같이 천명한다.

> 전하께서 오늘부터 시작을 하시어 뚜렷하게 천명과 인심의 떠나고 오는 것이 얼마나 두려운지를 보시고, 삼무사(三無私)[57]를 받들어 천하에 선이 있거든 반드시 몸소 먼저 행하시고 잘못이 있으면 반드시 몸소 먼저 없애시어 방구석에도 부끄러움이 없기를 위나라의 무공처럼 하시고, 몸을 기울여 현인을 구하기를 연나라의 소왕처럼 하시며, 대포(大布)의 옷을 입고 대백(大帛)의 관을 쓰기를 위나라의 문공처럼 하시고, 종과 북을 끊어버리기를 초나라 장왕처럼 하시어 글을 읽어 강명하고, 사람을 골라 지키도록 하소서.[58]

Ⅴ. 맺음말

이 글은 기호학파, 영남학파라는 도식적 분류가 여러 갈래로 분기되어 변화해온 한국유학의 다양한 모습을 제대로 반영할 수 없다는 문제의식에서 출발하여, '공공지식인'을 매개개념으로 한국유학에서 호남유학의 의미를 탐색하고 그 위상을 정립하는 데 목적을 두었다. 여기서 공공성·비판성·도덕성·사회참여도에 근거하여 기대승과 기정진을 호남유학의 대표적인 공공지식인으로 내세운 것은 이들이 한 시대의 중심에선 이데올로그로써 끊임없이 사회적 의제

56) 「行狀」『蘆沙先生文集』 附錄 卷2.
57) 子夏曰, "敢問何謂三無私?" 孔子曰, "天無私覆, 地無私載, 日月無私照. 奉斯三者以勞天下, 此之謂三無私. 「孔子閒居」, 『禮記』.
58) 「應旨進言仍請削濫資疏」, 『蘆沙先生文集』 卷3, 14a-b.

를 제기하고 새로운 시대를 예기(豫期)하는 정책적 대안을 제시했기 때문이다.

기대승은 호남을 대표하는 지식인일 뿐만 아니라 '사단칠정논쟁'을 주도함으로써 논쟁으로 점철된 조선성리학의 사유의 지평을 확장하고 심화시키는 데 중심적인 역할을 하였다. 뿐만 아니라 언로의 개방과 옳고 그름의 명확한 분별, 대의(大義)의 온전한 실현을 지향하는 지치주의적 도학정치를 시대정신으로 구현하려고 노력했다. 특히 기대승은 『논사록』에서 왕도정치의 온전한 모형을 제시하면서, 정치의 요체로 언로의 개방, 현대적 의미의 공론장을 구체화하는데 심혈을 기울였다. 기대승이 합리적이고 비판적인 토론과 대화를 통해 공공성을 실현하는 공론장을 왕도정치 실현의 주체로 내세운 것은 민주성과 개방성을 준거로 할 때 시대적 한계를 극복한 것이다.

또한 기정진은 리(理)중심적 사유의 기반 위에서 백성의 마음을 결집하는 기틀이 되는 대공무사(大公無私)의 공론(公論), 공공성을 공적 질서의 영역에서 구현하려 했다. 이는 뷰러웨이가 말한 사회적 비판과.이론 수립, 정책적 대안을 제시하는 역할을 수행하는 존재로서 현대적 공공지식인의 모습과 긴밀한 유사구조를 이룬다. 옳음과 그름을 분명하게 가름했던 위정척사의 근간이 노사학파를 중심으로 형성되었고, 한말 의병의 중심을 구성했던 곳이 바로 호남이었다는 점을 상기한다면, 기정진을 적극적 현실참여 지식인의 전형인 공공지식인의 범주에 온전히 포함시킨다 해도 지나치지 않을 것이다.

마지막으로 진정한 공공지식인은 공공성을 담보하면서도 전문성을 갖추고 현재의 사회적 의제에 민감하게 반응해야 한다는 점을 전제할 때, 호남유학을 대표하는 기대승과 기정진은 공공지식인으로서의 특성을 온전히 공유했다 할 수 있다. 사이드의 표현을 빌리자면 형이상학적 열정과 사적인 이해타산에서 벗어난 정의와 진리의 원칙에 의거하여 움직이면서 부패를 비판하고 약자를 보호하며 불완전하거나 억압적인 권위에 저항할 줄 아는 가장 지식인다운 모습을 우리는 기대승과 기정진의 삶에서 발견한다.

참고문헌

1. 기초자료

『高峯集』(韓國文集叢刊)

『國譯朝鮮王朝實錄』

『蘆沙先生文集』

「詩文集」, 『與猶堂全書』

『禮記』

『靜菴集』(韓國文集叢刊)

2. 단행본

기대승, 성백효 외 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 1, 동국문화.

기대승, 성백효 외 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 2, 동국문화.

기대승, 임정기·송기채 옮김(2007), 『국역 고봉전서』 3, 동국문화.

나종석·박영도·백영서·정일균·조경란 공저(2014), 『유학이 오늘의 문제에 답을 줄 수 있는가』, 혜안.

다산학연구원 편(2015), 『이을호전서』 22, 한국학술정보.

에드워드 사이드, 최유준 옮김(2012), 『지식인의 표상』, 마티.

주희, 주자대전 번역연구단 옮김(2010), 『주자대전』 3, 한국학술정보.

황현, 임형택 외 옮김(2005), 『역주 매천야록』 上, 문학과 지성사.

許紀霖(2002), 「從特殊走向普遍-專業化時代的公共知識分子如何可能」, 『公共性與公共知識分子』, 江蘇人民出版社.

3. 학술논문

계승범(2012), 「조선후기 중화주의와 그 해석문제」, 『한국사연구』 제159집, 한국사연구회, 265~294쪽.

고영진(2006), 「호남 유학사상사에서의 박상의 위치」, 『역사학연구』 제28집, 호남사학회, 93~124쪽.

곽신환(2009),「기대승의 학문적 특성과 조선 유학사적 위상」, 고봉학술원 편,『고봉 기대승 연구』, 이화, 175~199쪽.

김경호(2011),「율곡학파의 학맥과 학풍: 그 위상과 변주」,『유학연구』제25집, 충남대학교 유학연구소, 1~35쪽.

김동춘(2012),「사회인문학의 대화(4) : 한국 사회의 공공성과 공적 지식인, 그 구조적 특징과 변화-김동춘 교수와의 대화」,『동방학지』제160권, 연세대학교 국학연구원, 299~345쪽.

김봉곤(2004),「노사(蘆沙) 기정진(奇正鎭)의 사상의 형성과 위정척사운동」,『조선시대사학보』제30집, 조선시대사학회, 193~233쪽.

김영민(2013),「조선중화주의의 재검토」,『한국사연구』제162집, 한국사연구회, 211~252쪽.

박학래(2004),「노사 기정진의 현실인식과 사회개혁론-위정척사론을 중심으로」,『동양철학연구』제36권, 동양철학연구회, 125~147쪽.

백민정(2012),「유교 지식인의 공(公) 관념과 공공(公共) 의식: 이익, 정약용, 심대윤의 경우를 중심으로」,『동방학지』제160권, 연세대학교 국학연구원, 1~45쪽

오종일(2005),「유학사상에 나타난 호남 정신의 정립 방향」,『공자학』제12집, 한국공자학회, 305~322쪽.

우경섭(2012),「조선중화주의에 대한 학설사적 검토」,『한국사연구』제159집, 한국사연구회, 237~263쪽.

이광수(2013),「중국 공공지식인의 활동과 영향력 : 온라인 공간에서의 활동을 중심으로」,『현대중국연구』제15집 1호, 현대중국학회, 67~105쪽.

임의영(2003),「공공성: 공공성의 개념, 위기, 활성화 조건」,『정부학연구』제9권 1호, 고려대학교 정부학연구소, 23~52쪽.

장숙필(2007),「율곡학과 기호유학」,『율곡사상연구』제15집, 율곡연구원, 5~18쪽.

최영성(2011),「고봉 기대승의 가학연원」, 고봉학술원 편,『고봉의 생애와 사상』, 이화, 7~37쪽.

황의동(2005),「기호유학과 영남유학의 특성」,『동서철학연구』제38집, 한국동서철학회, 105~129쪽.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

호남유학(湖南儒學)의 한국적 지평

— '공공지식인(公共知識人)'의 출현과 그 사회적 역할 —

이 글은 기호학파, 영남학파라는 도식적 분류가 여러 갈래로 분기되어 변화해온 한국유학의 다양한 모습을 제대로 반영할 수 없다는 문제의식에서 출발하여, '공공지식인'을 매개개념으로 한국유학에서 호남유학의 의미를 탐색하고 그 위상을 정립하는 데 목적을 둔다. 이에 따라 이 글은 호남유학의 시작과 끝을 아우르는 기대승과 기정진의 삶에서 공공지식인의 특성을 찾아냄으로써 호남유학의 성격을 대변하고자 한다. 여기서 공공성·비판성·도덕성·사회참여도에 근거하여 기대승과 기정진을 호남유학의 대표적인 공공지식인으로 내세운 것은 이들이 한 시대의 중심에선 이데올로그로써 끊임없이 사회적 의제를 제기하고 새로운 시대를 예기(豫期)하는 정책적 대안을 제시했기 때문이다.

기대승은 언로의 개방을 정치의 요체로 하는 왕도정치의 온전한 모형을 제시했으며, 현대적 의미의 공론장을 구체화하는데 심혈을 기울였다. 기대승이 합리적이고 비판적인 토론과 대화를 통해 공공성을 실현하는 공론장을 왕도정치 실현의 근거로 내세운 것은 민주성과 개방성을 준거로 할 때 시대적 한계를 극복한 것이다. 기정진은 리(理)중심적 사유의 기반 위에서 대공무사(大公無私)의 공론, 공공성을 공적 질서의 영역에서 구현하려 했다. 이런 점에서 옳음과 그름을 분명하게 가름했던 위정척사의 사상적 토대를 제시한 기정진을 적극적 현실참여 지식인의 전형인 공공지식인의 범주에 포함시킨다 해도 지나치지 않을 것이다.

진정한 공공지식인은 공공성을 담보하면서도 전문성을 갖추고 현재의 사회적 의제에 민감하게 반응해야 한다. 이런 관점에서 기대승과 기정진은 공공지식인으로서의 특성을 온전히 공유했다 할 수 있다. 우리는 이러한 논의를 통해 호남유학이 과거라는 시공간에 정체되지 않고 현재라는 유동적인 시공간으로 자연스럽게 이입

되는 계기 혹은 흐름을 파악할 수 있을 것이며. 호남유학의 과거를 현재화하고, 현재로부터 구상(構想)된 미래와 상관지음으로써 지속적이면서도 일관된 사상사적 흐름을 형성할 수 있을 것이다.

주제어 : 공공성, 공공지식인, 공론장, 기대승, 기정진, 언로 개방, 호남유학

호남문화연구 57 : 253~278
전남대학교 호남학연구원

김성원의 출처관(出處觀)과 현실인식

Kim Seong-won's Viewpoint of Taking and Leaving Government Posts, and His Realistic Recognition

장 안 영*
Jang, An-Young

목 차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 出處觀과 그 배경
Ⅲ. 현실인식과 삶의 태도
Ⅳ. 결론

| Abstract |

This study sought to examine the viewpoint on taking and leaving government posts of Kim Seong-won with the pen name of Seo Ha-dang - who played a very important role in prospering the Sikyeongjeong Pavilion's poet circle - and his realistic recognition. The findings of this study are described below.

He embraced the viewpoint of being aloofness in taking and leaving government posts. His view is based on Taoist thoughts. He regarded studies for the prestigious state examination Gwageo as a trivial talent and skill, and in the first place, he did not intend to take up a government post. He thought that taking up a government post would always entail risks. He regarded himself as a born man of Cheonseokgohwang (love of scenic beauty), and as a born lover of fish and birds unlike others. Thus, nothing was found in him such as generous and sorrow emotions found in the then Sikyeongjeong Pavilion poet circle. His unworldliness quality was revealed as a divine propensity.

* 아시아문화콘텐츠 창작협동조합

Kim Seong-won's embracing such viewpoint was greatly influenced by his filial piety to his windowed mother. At 7, he had his father die, and he also had his maternal grandfather and paternal grandfather die, suffering from three deaths of his relatives in seven years. Born as the single only son, he also fathered a single only son in his late years. Such growth background and home environment helped him foster deep filial piety to his mother. He was selected and became a public official thanks to his filial piety. He originally did not want to take up a government post, but due to his mother's persuasion, he, at 56, took up the Chimnang government post. Whenever resigning from a government post, he always cited a need to serve his mother, as a reason. On account of his mother, he took up and left government posts. His filial piety became the background to his viewpoint of taking and leaving a government post.

His negative awareness of reality was related to such viewpoint. His closest friend Seonsan Saseon, his neighbor Yang Ja-jing from the Soswaewon Garden, etc. were all related with political factional strifes and literati purge. He saw such reality as an amoral and turbulent state. With such awareness, he distanced himself from joining the officialdom, and while serving briefly in the government, he regretted and continued to dream of returning to his hometown. A Confucian, he did not take up a government post, but lived a life back in the countryside, and he resolved conflicts from such relinquishment through Nakcheonjimyeong (being content with what one is). He regarded himself as a born man of Cheonseokgohwang (love of scenic beauty), and as a born lover of fish and birds unlike others. Thus, nothing was found in him such as generous and sorrow emotions found in the then Sikyeongjeong Pavilion poet circle. His unworldliness quality was revealed as a divine propensity. He tried to live a life amid Mother Nature without being bound by anything.

Key words : Kim Seong-won, Seo Ha-dang, Sikyeongjeong Pavilion, Seongsansaseon (Four Deities of Mountain Seongsan), Gwigeorae (homecoming), Cheonseokgohwang (love of scenic beauty), Chulcheogwan (viewpoint on taking and leaving a government post.

Ⅰ. 서 론

金成遠(1525~1597)은 조선 중종~선조시대 문인이다. 자는 剛叔, 호는 棲霞堂 또는 忍齋이다. 광주 石底城村에서 태어났다. 34세에 사마시에 합격했으나 더 이상 과거에 응시하지 않았다. 56세에 寢郎에, 57세에 濟源道察訪에 제수되었다. 임진왜란이 일어난 68세 때 同福假官을 지냈다. 정유재란 때인 1597년, 73세로 어머니 그리고 부인과 함께 왜군에게 죽음을 당한다. 그는 潭陽 昌平의 星山에 息影亭과 棲霞堂을 지어서 많은 문인들과 교유하였다. 林億齡, 高敬命, 鄭澈과 함께 '星山四仙'[1]으로 불리는 인물이다.

金成遠에 대한 그동안의 연구는 식영정과 서하당 등 누정 시단의 인물 가운데 한 사람으로 출입하던 인물들과의 교유관계를 분석한 것들과, 식영정의 주인과 성산별곡의 주인공을 둘러싼 논쟁 가운데 金成遠을 소개하는 것들이 있다.[2] 또 〈息影亭二十詠〉을 중심으로 살피면서 金成遠의 시의 풍격을 제한적으로 함께 살피는 연구들이 있다.[3]

본격적인 연구로는 식영정 시단의 네 시인 가운데 한 명으로 金成遠의 시세계를 검토한 권혁명의 『석천 임억령과 식영정 시단』[4]이 있다. 단독 논문으로는 전기적 고찰, 문학적 배경과 시단활동, 시세계 등을 종합적으로 고찰한 金成姬의 「棲霞堂 金成遠의 詩世界」[5]가 있다. 그런데 金成遠의 시세계를 깊이

---

1) '四仙'이라는 명칭은 김사엽이 『松江歌辭』(1959, 문호사, 166쪽)에서 "四人은 서로 四仙이라 부르고"라면서 가장 먼저 사용한 후, 정익섭의 『改稿 湖南歌壇研究』(1989, 민문고, 110쪽)에서는 '식영정 사선', 박준규의 『호남 시단의 연구』(2007, 전남대학교출판부, 58쪽)에서는 '식영정 사선 또는 성산 사선'으로 쓰고 있다. 본고에서는 '星山四仙'으로 부르기로 한다.

2) 박준규(1985), 「息影亭의 創建과 息影亭記」, 『호남문화연구』 제14집, 전남대학교 호남문화연구소; 최한선(1998), 「星山別曲과 松江鄭澈」, 『한국고시가문화연구』 제5집, 한국고시가문학회.

3) 이재석(1988), 「星山亭閣을 媒介로 한 文學的 交驩과 그 歷史的 意味」, 고려대 석사학위논문; 류종수(1996), 「樓亭詩 〈息影亭二十詠〉 研究」, 수원대 석사학위논문; 황민선(2006), 「누정연작제영 〈息影亭 20詠〉 연구」, 전남대 석사학위논문.

4) 권혁명(2010), 『석천 임억령과 식영정 시단』, 월인.

이해하기 위해서는 대부분의 생애를 향리에서 보내면서 출사를 원치 않았던 出處觀과 그 배경, 그리고 儒者로서 의무로 여겨지던 출사하지 않는데서 오는 갈등을 어떻게 해소하였는지 그 삶의 태도를 살펴볼 필요가 있다. 본고에서는 선행연구를 토대로 시문을 통해 드러난 金成遠의 出處觀과 그 배경, 그리고 현실에 대한 인식을 고찰하고자 한다.

식영정 시단의 융성에 매우 중요한 역할을 한 인물은 林億齡과 金成遠이다.[6] 임억령은 당대 호남의 詞宗[7]으로서 호남시단의 구심점 역할을 한 인물이라 할 수 있다.[8] 임억령에 대해서는 상당한 연구성과가 축적되었으나, 金成遠에 대한 연구는 매우 미진한 편이다. 또 임억령이 성산동에 거주한 기간은 거의 평생을 거주한 金成遠에 비해 짧은 편이다. 임억령은 을사사화로 귀거래하여 1552년 재출사할 때 까지 7년간 해남, 강진, 성산동을 왕래하며 보냈고, 이후 1559년 담양부사직을 끝으로 관직에서 완전히 물러난 후에 성산동에 거처하였다. 또한 金成遠은 임억령 사후에도 星山을 지키면서 많은 시인들과 교류하였다. 결과적으로 金成遠은 식영정 시단의 토박이로서 매우 중요한 역할을 하게 된 것이다. 따라서 평생 성산을 떠나지 않으려했던 그의 出處觀과 현실인식을 살펴보는 것은 그의 작품에 대한 이해뿐 아니라, 息影亭 시단의 면모를 파악하는데도 필요한 작업이다.

金成遠의 문집인 『棲霞堂遺稿』는 목활자본, 1권 2책으로 19세기 후반 판본과 1984년 金熙鎭이 펴낸 판본이 있다. 본고에서는 전자를 저본으로 삼았다.

---

5) 김성희(2011),「棲霞堂 金成遠의 詩世界」, 경상대 석사학위논문.
6) 이재석, 앞의 논문, 42쪽.
7) "江南詞宗吾石川 文彩風流今謫仙" 백광훈, 〈金陵記懷 贈棲霞主人〉, 『玉峯詩集』 下, 민족문화추진회 편, 『韓國文集叢刊』 47, 138쪽.
8) 권혁명, 앞의 책, 11쪽.

Ⅱ. 出處觀과 그 배경

1. 道家的 성향

儒家에서 出處, 즉 出仕와 處隱의 선택은 매우 중요한 문제였다. 유가에서는 出仕하여 義를 행하는 것은 일종의 의무이다. 『論語』에서는 "벼슬하지 않는 것은 義가 없는 것이다. 長幼의 예절도 폐할 수 없는데 군신의 義를 어떻게 폐할 수 있겠는가? 자기 몸을 깨끗하게 하고자 하여 大倫을 어지럽히는 짓이다. 君子가 벼슬하는 것은 그 義를 행하기 위함이다."[9]고 하였다. 이밖에도 출사가 군자의 본연의 의무임을 강조하는 내용은 유가경전에 많다.[10] 그렇기 때문에 때로는 벼슬을 하지 않는 것도 비판의 대상이 된다. 예를 들면 도학자로서 '忘機形' 은일의 전형을 보여주었다고 평가되는 退溪 李滉이나 南冥 曺植이 당대에 학파를 달리하는 문인들이나 당색이 심화된 중기 이후의 후대 문인들에게 '獨善其身'의 유형으로 비난받기도 하였다.[11]

그러나 세상이 무도하거나 자신의 뜻을 펼칠 수 없을 때는 벼슬을 떠나야 한다.[12] 숨어야 할 때 벼슬하는 것도 또한 비판의 대상이 된다. 曺植은 평생 출처를 가장 중요시하여 문인들에게도 '士君子의 節義는 출처 하나에 있음'을 강조하였고 古今의 인물을 평할 때도 반드시 그 사람의 출처를 먼저 살펴보았다.[13] 先代의 도학자 중 鄭夢周, 金宏弼, 趙光祖까지도 비판했다. 정몽주에 대해서 "辛旽이 조정을 더럽히고 崔瑩이 明을 침범하여 군자가 벼슬할 만한 때가

9) "不仕無義 長幼之節 不可廢也 君臣之義 如之何其廢之 欲潔其身而亂大倫 君子之仕也 行其義也." 〈微子〉, 『論語』

10) "修己以安百姓 堯舜其猶病諸." 『孟子』〈滕文公下〉에서 "士之仕也, 猶農夫之耕也."라고 하는 등 출사하여 도를 행하는 것을 강조하는 내용은 유가 경전에 많다. 〈憲問〉, 『論語』

11) 李義澈(2005), 「朝鮮前期 士大夫文學의 隱逸思想 硏究」, 경희대 박사학위논문, 104쪽.

12) 〈泰伯〉, 『論語』에 "天下有道則見 無道則隱"라 하였고 〈盡心上〉, 『孟子』에 "窮則獨善其身 達則兼善天下" 등이 있다.

13) 강정화(2006), 「16세기 遺逸文學 연구」, 경상대 박사학위논문, 39쪽.

아닌데도 오히려 떠나지 않았으니 의심스럽다"고 하였고, 김굉필과 조광조 또한 출처에 있어서는 선견지명이 부족하다고 비판하였다.[14] 유자에게 出處는 그만큼 중요한 사안이다.

그러면 金成遠의 出處觀은 어떠했는가. 벼슬의 관문인 科擧공부에 대한 인식부터 살펴본다. 『棲霞堂遺稿』〈연보〉[15] 23세 조에서 그 일단을 볼 수 있다. 그는 "과거공부는 末技이다. 그러나 선대의 가업이 여기에 달려 있다. 또 어머니의 마음을 위로하고 기쁘게 해드리는 데는 과거 급제만한 것이 없다."[16]고 하였다. 그는 이렇게 과거 공부를 하찮은 기예로 보았다. 다만 집안의 명예와 효도하기 위해 한다는 것이다.

그래서 그는 34세에 사마시에 합격한 뒤에는 과거에 응하지 않는다. 한 번 작은 성취를 이뤘으니 이 정도면 어머니를 기쁘게 해드렸다는 것이다.[17] 과거 공부를 '末技'로 이해하는 것은 그다지 특별한 것은 아니다. 일반적으로 유가에서는 '爲己之學' 즉, 道를 자신의 몸에 함양하는 자신을 위한 학문을 중시하고, 科擧는 남에게 보이기 위한 '爲人之學'으로 보는 경향이 있기 때문이다.
金成遠에게서 나타나는 특징은 출사에 대한 의지조차 찾기 어렵다는 점이다. 아래의 시에서 그러한 점을 찾아볼 수 있다.

산골 사이로 신선 고을 열리고	水石開仙洞
풍류는 사군이 독차지 했구나	風流擅使君
비 뿌린 포구에 정자가 희미하고	亭迷烟浦雨
구름 낀 저녁 강에 배가 떴구나	舟泛晩江雲
꿈에도 공명을 세울 뜻 없으니	夢斷麒麟畵
마음은 어조와 무리지어 친하다네	情親魚鳥群
교진을 무엇 하러 다시 부르랴	何須喚喬晉

14) 같은 책, 42쪽.
15) 김성원, 『棲霞堂遺稿』〈연보〉는 이후 〈연보〉로 한다.
16) "科業於儒者爲末技 然先世箕裘之業在是 且慰悅親心 莫若科名." 〈연보〉 23세 조.
17) "嘗言 一小成少 以榮親矣 不復應擧." 〈연보〉 36세 조.

생황소리 달 가에서 들려오는데　　笙篁月邊聞

〈雨坐喚仙亭〉

비가 내리는 가운데 환선정이라는 정자에 올라 읊은 시이다. 수련에서는 환선정이 들어선 공간과 정자의 주인을 밝히고 있다. 환선정이 부르면 신선이 찾아올 것 같은 곳에 위치하고 있음을 묘사하고 있다. 함련에서는 비가 내려 운무가 자욱한 몽환적 분위기를 살리고 있다. 경련에서는 麒麟閣의 고사[18]를 인용하여 자신의 뜻을 드러내고 있다. 漢나라 宣帝 때 霍光, 蘇武 등 功臣 11인의 초상화를 그려 麒麟閣에 걸어 놓고 기렸던 일에서 유래하여 여기서는 출사하여 나라에 공을 세우는 일을 가리킨다. 金成遠은 공을 세워 기린각에 초상화가 걸리는 일은 꿈에서도 생각하지 않는다는 것이다. 미련에서는 생황을 잘 불어 봉황 소리를 내고, 神仙이 되어 떠난 교진을 들어서 자신과 동일시하고 있다. 또 〈題外舅蓮亭〉라는 시에서도 "난간에 기대어 달빛 보며 세월 보내니, 누가 알랴 부귀영화 세상 밖에 잊었다오."[19]라고 하면서 출사하여 입신양명하는 일은 안중에 없다는 것을 드러내고 있다.

金成遠은 이같은 태도는 道家 사상과 매우 유사하다. 도가와 유가의 가장 큰 차이가 출처관일 것이다. 도가에서는 출사는 반대하고 은일을 추구한다. 老子의 '無爲自然'이나 莊子의 '逍遙遊'에서 드러난다. 장자는 초나라 왕이 사자를 보내 벼슬길에 나올 것을 권유하자 廟堂에 호화롭게 모셔진 죽은 거북의 신세보다 진흙 속에 꼬리를 끌더라도 자유롭게 놀고 싶다며 거절한다.[20] 벼슬을 '썩은 쥐'로 비유하기도 한다.[21] 도가는 세속에서 추구하는 입신양명이나 부귀영달을 거부하고 구속이 없는 자유로운 삶을 추구하므로 사상 자체가 은

18) 「李廣蘇建傳」, 《漢書》.

19) "憑軒玩愒流光處　誰識榮華物外忘." 김성원, 앞의 책.

20) "莊子釣於濮水 楚王使大夫二人 往先焉 曰願以境內累矣 莊子持竿不顧 曰吾聞楚有神龜死已三千歲矣　王巾笥而藏之廟堂之上　此龜者寧其死爲留骨而貴乎　寧其生而曳尾於塗中乎 二大夫曰 寧生而曳尾塗中 莊子曰往矣 吾將曳尾於塗中." 〈秋水〉, 『莊子』.

21) "於是鴟得腐鼠 鵷鶵過之 仰而視之曰 嚇 今子欲以子之梁國而嚇我耶." 같은 책.

일사상이라고 할 수 있다. 앞서 밝힌 데로 유가의 은일은 道가 없을 때 선택하는 한시적 방편이다. 道가 있는 세상을 기다리는 '待時形'의 은일인 것이다. 그러나 金成遠의 시문에서는 앞에서 언급했듯이 출사에 대한 의지를 찾아볼 수 없다.

그의 시문에서는 '天籟' '口幾開'[22] '野馬' '息跡' '濠梁' '坳堂' '忘形' 등 道家에서 인용한 시어가 많다. 예컨대 그는 애도시에서 죽음을 '觀化'[23] '化去'[24]고 쓰고 있다. 자연에 순응하는 장자의 생사관을 드러낸 표현들이다. 그의 이런 경향은 아마도 임억령 영향도 컸을 것으로 추정할 수 있다. 임억령은 그에게 忘年之交를 허여한 스승이자 장인이었던 만큼 교유도 많았고 주고받은 시도 많다.[25] 임억령은 莊周學을 자득했고[26], 장자와 李白의 영향을 받은 것으로 평가되고 있다.[27] 金成遠이 지어 올린 정자를 '息影'으로 이름한 것도 『莊子』에서 따온 것임은 〈息影亭記〉을 통해 알 수 있다. 金成遠은 자연 순응과 탈속적 지향은 나아가 신선세계로까지 넘나들었다.

2. 泉石膏肓의 천성

한 개인의 출처에 큰 영향을 미치는 것 중의 하나가 기질 상의 요인일 것이다. 세상에 道가 행해지고 자신의 능력을 펼칠 수 있는 세상이라고 하더라도 자연 속의 삶을 편안히 여기는 儒者들이 있기 마련이다. 金成遠은 자신을 자연과 함께 사는데 합당한 천성을 타고난 사람으로 인식하였음을 그의 시에서 확

22) 口幾開는 〈盜跖〉, 『莊子』에 나오는 "其中開口而笑者 一月之中不過四五日而已矣."를 원용한 것이다.

23) 〈挽梁公 榮甫〉, "平生隣并相隨好 觀化令余鬢雪班" 김성원, 앞의 책.

24) 〈挽曹座首〉, "厭世悠然乘化去 人思遺愛淚爭揮" 같은 책.

25) 임억령 사후에도 金成遠이 그를 그리워하는 시들이 『棲霞堂遺稿』에 있다. 또한 김성희에 의하면, 『石川集』에 단일 인물과의 교유시 중 가장 많은 양을 차지하는 것은 서하당이다. 총 66수이다. 김성희(2011), 앞의 책, 70쪽.

26) "自得莊周學 榮枯一指齊." 林億齡(1989), 〈偶題〉, 『石川集』, 驪江出版社, 238쪽.

27) "其爲文章 雄肆豪逸 大抵原於南華靑蓮". 같은 책, 305쪽.

인할 수 있다.

평생 성벽이 산수를 좋아하여	平生性癖在林泉
육십년을 식영정과 서하당에 사네	息影棲霞六十年
이 난리를 만나 갈만한 곳도 없으니	逢此亂離靡所聘
오늘 밤 신선되어 홀로 자족한다네	自多今夕作神仙[28]

〈贈崔景麟〉

최경린이라는 사람에 준 시 두 수 가운데 제1수이다. 이 시는 金成遠이 임진왜란을 만나 쓴 시로 추정된다. 난리가 나서 문인들이 자주 드나들던 식영정과 서하당에도 발길이 뚝 끊겼다. 갈만한 곳도 없어서 혼자 밤을 보내는 쓸쓸하고 심란한 처지를 신선이 되었다고 자위하고 있다. 그는 여기서 泉石膏肓의 성벽 때문에 육십 평생을 자연 속에서 살고 있다고 밝히고 있다. 또 〈謝沈方伯見過用楊誠齋謝周公見過之韻〉에서는 "그대는 큰 공 세워 보불을 기약하고 나는 산림에 고질 들어 연하에 사네."[29]라고 읊었다. 泉石膏肓과 烟霞痼疾[30]은 모두 자연에 대한 고질적인 貪愛를 말하는 것이다. 이러한 생각은 타인과 자신의 천성을 구별하는 데서도 나타난다.

평생 마음 쓰는 일은 나라와 임금	心事平生國與君
어찌 길이 새들과 무리 짓겠는가	如何長與鳥爲群
구름 산 만리로 지금부터 이별이니	雲山萬里從今別
꽃 앞에서 넘치는 술잔도 잊었구나	不覺花前酒十分[31]

〈與松江步屧芳草洲邊 還于棲霞小酌〉

鄭澈과 식영정 앞 시냇가의 방초주를 걷고 있다. 정철은 이제 다시 한양으

28) 김성원, 앞의 책.
29) "廊廟大功期黼黻 山林痼疾在烟霞." 같은 책.
30) "臣泉石膏肓煙霞痼疾 旣逢聖代 幸得逍遙." 〈田游巖傳〉, 『舊唐書』.
31) 앞의 책.

로 가야한다. 이별을 앞두고 서하당에서 술을 마시면서 읊은 것이다. 金成遠은 1구와 2구에서 자신을 정철과 대비시키고 있다. 정철은 나라와 임금을 위해 평생 애쓰는, 정사를 다뤄야할 인물로 그리고 있다. 그러면서 2구에서 자신을 새와 무리 짓는 인물로 나타내고 있다. 여기서의 '鳥'는 朝廷과 대비되는 산림 속의 존재, 즉 자신을 가리킨다. '鳥'는 공자가 은자인 長沮와 桀溺을 가리켜 "鳥獸와 더불어 무리 지어 살 수 없다."[32]고 했던, 그 '鳥獸'와 같은 뜻으로 볼 수 있다. 〈雨坐喚仙亭〉에서도 "마음은 魚鳥의 무리와 친하다."[33]고 하였다. 다시 말해 金成遠은 자신의 천성을 '魚鳥'와 동일시하고, 장저와 걸닉 같은 은자의 무리로 생각하는 것이다. 이러한 그의 천석고황의 기질은 자연과 合一하여 自樂하는 삶으로 이어진다.

세상에 몸 하나 의지할 곳 없더니　　在世身無賴
산에 돌아오니 흥으로 신이 난다네　　歸山興有神
이제부터 다시 길이 떠나서　　從今便長往
오래도록 적송자와 친해야겠네　　永與赤松親[34]
〈殊不適意 詩以遣之 其二〉

위의 시는 귀거래를 단행한 뒤 심정을 읊은 시 가운데 하나다. 세상살이가 자신의 뜻대로 되지 않고 몸뚱이도 제대로 보존하기 힘든 상황을 겪다가 벼슬을 그만두고 성산으로 돌아갔다. 그에게 星山의 자연은 무릉도원이나 다름없었다. 물고기가 물을 만난 듯 저절로 흥이 솟는다. 그래서 그 길로 은일의 세계로 오래도록 떠나서 신선인 적송자와 같이 노닐고 싶은 것이다.

차가운 돌 틈 샘물 작은 못에 흐르고　　石溜冷冷入小池

32) "子路行以告 夫子憮然曰 鳥獸不可與同群 吾非斯人之徒與 而誰與 天下有道 丘不與易也." 〈微子〉, 『論語』
33) "情親魚鳥群"
34) 김성원, 앞의 책.

무수한 낙화는 잔물결에 떴구나　　落花無數泛淪漪
산옹 늙어감에 기심도 적어지니　　山翁老去機心少
잔풀과 푸른 이끼에 조는 오리 기대네　　細草蒼苔睡鴨依[35]

〈與松江步屨芳草洲邊 還于棲霞小酌〉

정철과 함께 산보를 하는 냇가의 돌 틈으로 맑은 샘물이 졸졸 흘러내리고 있다. 신록이 출렁거리고 봄바람에 날리는 꽃잎 들이 잔물결에 떠간다. 그 옆 여린 풀밭 사이에서는 오리가 나른히 졸고 있다. 인기척에도 놀라지 않고 어떤 오리는 이끼 낀 돌에도 기대고, 어떤 오리는 풀 사이에 앉아서 오수를 즐기고 있다. 오리들은 산옹이 機心이 없음을 알고 그들과 같은 동류로 여기기 때문이다. 金成遠은 오리와 자연 속에서 물아일체의 교감을 나누고 있다. 천석고황의 천성에서 우러나오는 관조의 시선을 엿볼 수가 있다. 나아가서 〈二柳亭 其二〉[36]에서는 향리의 사람들과 노소와 귀천의 신분을 가리지 않고 세상을 잊고 자신도 잊었다(忘我)고 읊고 있다. 忘機의 생각조차도 잊은 莊子의 '坐忘'의 달관까지 느끼게 한다.

〈식영정 이십영〉을 쓴 林億齡, 金成遠, 高敬命, 鄭澈, 宋純 등 5인의 작품을 분석한 劉鍾洙는 "그는 분명 자기 향리에 대해 자긍심을 가진 자라고 하겠다. 다섯 사람 모두의 작품을 살펴봐도 그만큼 현실에 대해 만족을 표시한 작가는 없다."[37]고 결론을 지었다. 여기서 말하는 '향리'는 성산을, '현실'은 은일의 삶을 가리킨다. 李度中이 "지닌 뜻이 고원하며 천석연하의 아취가 있다."[38]고 한 것도 이러한 점을 일컬은 것이다.

朴鍾寓에 의하면 당시 식영정 시단 시인들에게서는 공통적으로 悲慨나 豪放의 기풍이 드러난다.[39] 그러나 金成遠의 시에서는 그러한 점을 거의 찾을

35) 김성원, 앞의 책.
36) "二柳輕風日夕吹 里人持酒獻酬之 年來忘世因忘我 老幼卑尊摠不知." 같은 책.
37) 유종수, 앞의 책, 36쪽.
38) "寄意高遠 有泉石烟霞之趣." 김성원, 〈棲霞堂遺稿序〉, 앞의 책.
39) 박종우(2005), 「16世紀 湖南 漢詩의 한 硏究」, 고려대 박사학위논문, 80쪽.

수 없다. 자연 속에서 忘機의 삶을 살았기에 待時形 은자가 갖는 울분과 호방한 기개는 드러나지 않는 것이다. 또한 애초부터 출사할 뜻이 없었기에 포부를 꺾고 전원으로 돌아간 도연명 식의 비애나 고통도 보이지 않는다. 대신 自適의 미학이 두드러지는 것은 천석고황의 기질과 자연 속의 삶이 잘 조화되고 있기 때문일 것이다.

3. 지극한 효성

金成遠이 첫 출사한 것은 56세 때이다. 벼슬에 매우 초연한 태도를 견지해 왔던 그가 늘그막에 출사를 한 배경을 살펴본다. 당시 조정에서는 지방의 遺逸과 孝廉의 인재를 추천을 받고 있었다. 전라도에서는 그를 효행으로 천거함으로써 寢郎에 제수되었다. 그가 어머니 봉양을 이유로 사양하자 그의 어머니는 "신하된 자가 어찌 감히 앉아서 임금의 명을 욕되게 하는가. 늙은 나를 핑계 삼지 말라."[40]고 꾸짖었다. 결국 어머니의 강권 때문에 벼슬에 나아간다. 정철은 그런 사정을 알고 다음과 같이 읊었다.

율곡은 시국근심에 녹봉도 사양하더니　　栗谷憂時辭斗粟
풍암은 봉양 위해 재랑벼슬 한다네　　楓巖爲養作齋郎
오직 우계에만 늙은 거사 있어서　　惟有牛溪老居士
눈 내린 띠 집에 석양빛 띠었구나　　雪邊茅屋帶斜陽[41]

〈附次韻 松江〉

1580년, 金成遠은 첫 출사한 해에 〈用牛溪韻以示高正字因厚求和〉[42]라는 시를 지었는데 그에 대해 정철이 차운한 것이다. 정철은 위의 시에서 세 사람

40) "以孝行薦 除寢郎 ○ 時 宣廟下敎 詢訪諸道 遺逸孝廉 本道以公膺命 有是除 公以親老無意出仕 母夫人責之曰 臣子而豈敢坐辱君命 而毋以老吾爲辭 公乃黽勉出謝." 〈연보〉 56세 조.
41) 김성원, 〈附次韻 松江〉, 앞의 책.
42) 〈用牛溪韻以示高正字因厚求和〉, 같은 책.

의 각기 다른 출처 양상을 보여주고 있다. 栗谷, 牛溪, 楓巖(金成遠의 다른 호) 등 세 사람은 모두 정철의 가까운 지인들이다. 혼란한 시기에 李珥는 벼슬을 사양하였다. 1578년 정철에게 "동서분당의 조화의 책임을 그대에게 부탁하고 돌아간다."하고 귀향한 것을 말한다.[43] 成渾은 은거를 계속하고 있다. 金成遠은 이런 때 벼슬에 나섰다. 벼슬에 뜻이 없는 그가 더구나 혼란한 시기에 출사하는 것은 분명 뜻밖이다. 그래서 정철은 金成遠이 효도를 하기 위해 벼슬에 나아갔다고 설명해주고 있는 것이다.

술자리 시종들 자주 바뀐다 하소연 마오　　莫訴尊前僕屢褻
모름지기 곧게 앉아 새벽까지 마셔야지　　直須堅坐到天明
봄바람 불어 남으로 돌아갈 마음 이는데　　東風吹起南歸思
아마도 북당에는 훤초가 자랐으리라　　遙憶北堂萱草生[44]
〈時以郵官 赴方伯酒席〉

61세 때 지은 것이다. 方伯이 불러서 마시는 술자리, 시중드는 종들이 자주 교대해야 할 정도로 길어지고 있다. 그러나 상대가 방백인 만큼 흐트러짐 없는 자세로 마셔야 하겠고 새벽까지 갈지도 모르는 긴장된 자리이다. 그런 술자리에 부드러운 봄바람이 불어온다. 자리 옆에는 파릇파릇 봄풀이 돋아나고 있다. 문득 북당 곁에 자라고 있을 훤초가 떠올랐다. 북당과 훤초는 어머니를 상징하는 詩語들이다. 방백이 "어머니를 생각하는 마음이 간절하구나."라고 하면서 그 날로 말미를 주어 돌아가 뵙도록 하였다는 시이다.[45]

金成遠의 이러한 효심은 그의 성장과정과도 관련이 있는 것으로 보인다. 문집의 행장과 족보[46]에 의하면 金成遠은 외아들로 태어났다. 그는 7세 때 아버지를 여의었다. 21세 때 결혼했는데 36세 때에야 외아들인 金墅을 낳았다. 매우

43) 권혁명, 앞의 책, 203~204쪽.
44) 김성원, 〈時以郵官 赴方伯酒席〉, 앞의 책.
45) "監司見而歎曰 公思親之意切矣 卽日給由還省." 〈연보〉 61세조.
46) 『光山金氏郎將公派譜』 卷1(1996), 郎將公波譜所, 25쪽.

외롭고 단출한 가정이라고 하겠다. 그는 7세 때 부친상에 이어 11세 때 외조부상을 당했고, 14세 때 가장으로서 조부상을 치렀다. 7년 사이 3차례나 맞은 喪으로 인한 상처, 그리고 홀어머니에 대한 안타까움, 외아들인 자신이 외아들만을 둔 집안 사정이 그의 효심을 깊게 하고 가족 곁을 지키게 했을 것이다. 〈연보〉 11세 조에서 "일찍 아버지를 여읜 것을 스스로 슬퍼하여 어머니 모시기를 더욱 지극히 하고 하루도 곁을 떠나지 않았다."[47]고 한 것도 이를 뒷받침한다.

그가 효를 최우선 가치로 여겼음을 그의 시에서 짐작할 수 있다. 〈偶題〉에서 그는 "나의 귀거래는 노모를 봉양하려 함이니 허리 꺾지 않으려던 도연명과는 다르다."[48]고 하였다. 그가 흠모했던 도연명은 젊은 시절에는 출사에 대한 강한 의욕을 갖고 있었다.[49] 그러다가 하급관리에게 굽힐 수 없다는 이유로 팽택령을 그만 두었다.[50] 그에 비해 자신은 출사의 뜻도 없었고, 벼슬을 그만 둔 이유도 어머니 때문이기에 도연명과는 다르다는 것이다. 이렇게 그는 벼슬에 나아가는 것도, 벼슬을 그만 둔 것도 어머니 때문이었다. 그래서 후대의 기록에도 그는 효자로서 높은 평가를 받고 있다.[51]

Ⅲ. 현실인식과 삶의 태도

1. 부정적 현실인식

金成遠은 출사를 원하지 않았을 뿐 아니라 벼슬에는 위험이 따른다는 생각

47) "自傷其早孤 事母尤至日不離側." 김성원, 『棲霞堂遺稿』 下.
48) "歸來爲愛西山日 不是淵明恥折腰." 김성원, 『棲霞堂遺稿』 上.
49) "進德修業 將以及時. 如彼稷契 孰不願之." 등 많은 시에서 뜻을 펼치고자 했던 의욕을 읽을 수 있다. 차주환 역(2002), 『韓譯 陶淵明全集』, 서울대학교 출판부, 222쪽.
50) "郡遣督郵至縣 吏白應束帶見之 潛歎曰 我不能爲五斗米折腰向鄉里小人 即日解印綬去職賦歸去來." 〈列傳〉, 『宋書』
51) 담양향토문화연구회(2004), 「昌平邑誌」, 『潭陽文獻集』, 광명문화사, 55쪽; 「昌平縣邑誌」, 같은 책, 280쪽.

을 갖고 있었음을 그의 시에서 볼 수 있다. 또한 짧은 벼슬살이를 하면서도 계속 귀거래를 읊고 현실에 대한 부정적 인식을 드러낸다. 그의 이러한 인식을 시를 통해 확인해보고 그 배경을 살펴본다.

임숙무의 도도한 기세 하늘도 오를 듯	林仙掉鞅上層霄
말발굽도 교만히 하루에 한양 꽃 다 보았네	一日看花馬足驕
득의양양 채찍질하며 그대여 우쭐 말라	得意着鞭君莫詫
세상살이 곳곳에 위태로운 다리 있다네	人間隨處有危橋[52]

〈林叔茂登第〉

그가 벼슬에 나가기 전인 47세 때 쓴 시이다. 掉鞅은 敵陣 앞에서 말에서 내려 안장을 손질하는 행동이다. 적을 자극하고 도전하는 것으로 담이 큰 대장부의 기개를 나타낸다. 1구에서는 임숙무의 장부다운 호기를 한껏 치켜세우고 있다. 2구는 급제의 기쁨을 표현했다. 주인의 기분을 말도 알아차리고서 교만스레 치달린다. 덕분에 하루에 한양의 꽃을 모조리 보았다는 것이다. 唐나라 孟郊의 시 〈登科後〉[53]를 차용하여 실로 득의충만한 모습을 그린 것이다. 그러나 金成遠이 정작 하고 싶은 말은 말구에 있다. 세상은 곳곳에 위험이 도사리고 있다는 것이다. 그의 급제를 축하를 하면서도 이 경계의 말을 주려했던 것이다. 실제로 임숙무는 후일 모함을 받아 파직당한 뒤 고향에서 은거하며 일생을 마쳤다. 金成遠이 살았던 시대를 전후한 四大士禍에서 보듯 그가 보는 宦路는 도처에 화의 덫이 놓여있는 길이었던 것이다. 그래서 마지막 구는 자신에게 하는 다짐이기도 하다.

金成遠의 벼슬살이는 짧은 기간이다. 그의 〈연보〉를 벼슬경력을 중심으로 살펴볼 필요가 있다. 34세에 사마시에 합격한 뒤 과거에 응시하지 않는다. 56세 때 孝廉으로 추천되어 처음으로 寢郎 벼슬에 나갔으나 4월에 그만 둔다. 다

52) 김성원, 〈林叔茂登第〉, 앞의 책.
53) "春風得意馬蹄疾 一日看盡長安花."

음 해인 57세 때 제원도찰방에 제수되었다. 그리고 언제 이 관직을 그만두었는지는 확인되지 않는다. 68세 때 同福의 임시 현감이 되었다가 이듬해 3월 그만둔다. 1594년 70세 때 청암도찰방에 제수되었으나 부임하지 않았다. 〈연보〉가 자세치 않고 관련 기록이 없어 정확한 官歷은 알 수 없다. 길지 않은 벼슬살이에서 겪은 심적 갈등과 탈출심리를 드러낸 시들이 있다.

날마다 성 안에서 세말 먼지 마시고	日食城中三斗塵
지루하게 한 해 봄 부질없이 보냈네	支離空負一年春
창문 아래 짧은 꿈에서는 분명히	分明窻下片時夢
성산의 적막한 물가로 날아 갔다네	飛入星山寂寞濱[54]

〈到彰義門 門閉 露坐久然後開 到竹前洞 寥中得一絕〉

寢郎으로 일하면서 지은 시이다. 한양은 수레와 인파가 북적대면서 일으키는 먼지로 번잡하고 소란스럽다. 그 먼지는 그를 속박하는 그물을 비유한 것이다. 그러던 어느 날 북쪽 교외에 제사일로 파견을 나갔다가 일을 마치고 돌아왔다. 한데에서 문이 열리기를 기다리다가 깜박 잠이 들었는데 그 사이 꿈속에서 고향으로 날아갔다. 선명한 꿈이었다. 자연 속에서 새처럼 활개 치면서 날고 싶은 갈망이 그를 꿈속에서 고향 星山의 고요한 물가로 이끈 것이다. 〈又用牛溪韻〉에서는 "생애를 일찍이 초야에 의탁코자 했는데 풍진 속에 한 번 떨어지니 꿈마저 수고롭네."[55]라고 하면서 꿈속에서도 가위 눌린 듯 괴로운 심정을 토로한다.

〈久客無聊題壁〉에서는 "객지생활 지루한 늙은 나그네 지난 잘못 언제나 깨달을까."[56]라고 하고 있다. '지난 잘못(昨非)'은 벼슬에 나간 것이 잘못이라는 것이다. 도연명이 〈歸去來辭〉에서 귀향을 결심하고서 "지금이 옳고 지난날이

54) 김성원, 앞의 책.
55) "生涯曾許托蓬蒿 一落風塵夢亦勞." 같은 책.
56) "白首支離客 何時悟昨非." 같은 책.

그름을 깨달았다.(覺今是而昨非)" 라고 한 시어를 차용한 것이다. 도연명은 지난날의 잘못을 깨닫고 귀거래를 했는데 자신은 아직도 그렇게 하지 못하고 있다는 탄식이다. 벼슬 생활에 대해 쓴 시는 이처럼 예외 없이 지루함과 후회로 점철되어 있다. 객지 벼슬살이에 적응하지 못하고 신세를 한탄하면서 늘 귀거래만을 꿈꾸고 있음을 알 수 있다.

〈松翁題歌詞後 因次其韻〉에서 그는 당시 세상을 "어지럽기가 취몽과 같고 번복하기가 미친 진나라 같다."[57]고 보았다. '미친 진나라'는 도연명의 〈飮酒 其二十〉에 "유학은 작은 울림조차 멈춰버리고 미친 진나라에 떠내려 왔네. 詩書는 또 무슨 죄가 있어 하루아침에 재가 되었는가."[58]라는 내용을 염두에 두고 쓴 것이다.

당시 趙憲(1544~1592)이 조정에 올린 붕당의 시비와 학정의 폐단을 논한 상소문을 보면 현실은 붕당과 사화로 매우 혼란하였음을 알 수 있다.[59] 조헌이 죽은 뒤 그를 애도한 시[60]를 썼던 金成遠이었던 만큼 그의 현실인식은 조헌과 다를 것이 없을 것이다. 조헌은 상소문에서 成守琛, 成運, 林億齡, 徐敬德, 金麟厚 등등의 인재들이 숨어들어가는 현실을 낱낱이 지적하고 있다. 金成遠은 乙巳士禍와 己丑獄死 등 史禍의 복판에 살았었고, 그와 가장 가까웠던 임억령, 고경명, 정철 그리고 이웃이었던 瀟灑園의 梁子澄[61] 등도 이러한 士禍와 직간접으로 관련이 있었다.

현실에 대한 인식은 출처관을 결정하는 중요한 요소 중의 하나이다. 이처럼 세상이 어지럽기 그지없으니 돌아가야 하는 것이다. '미친 진나라'를 피해서 들어간 것이 도연명의 〈桃花源記〉[62] 사람들이었듯, 金成遠도 자신의 桃花源인

57) "繽紛同醉夢 翻覆似狂秦." 〈松翁題歌詞後 因次其韻〉

58) "洙泗輟微響 漂流逮狂秦 詩書亦何罪 一朝成灰塵." 차주환 옮김(2002), 〈飮酒 其二十〉, 앞의 책, 서울대학교 출판부, 115쪽.

59) "朔壬戌 以趙憲爲公州州學提督官. 憲上疏, 因論學政之弊, 而極言時事." 「宣祖修正實錄」 20卷, 『朝鮮王朝實錄』, 19年 10月 1日 壬戌 기사.

60) 〈爲趙報恩憲 作三絕〉, 김성원, 앞의 책.

61) 김덕진(2007), 『소쇄원 사람들』, 다홀미디어, 168쪽.

62) "自云先世避秦時亂." 차주환, 〈桃花源詩并記〉, 앞의 책, 177쪽.

星山으로 돌아가고자 한 것은 그의 시에서 확인된다.

金成遠은 도연명의 영향도 받았음을 볼 수 있다. 〈연보〉 52세 조에 "공이 일찍이 버드나무를 심고 정자를 지었다. 그 정자 이름을 '二柳'로 지어 휴식처로 삼았으니 도정절의 '오류의 뜻(五柳意)'을 사모한 것이다."[63]라고 하였다. 그는 '五柳先生'이라는 도연명의 별호에서 이름을 따와 자신이 지은 정자를 '二柳亭'이라고 명명하였다. 金成遠은 〈二柳亭〉이라는 시에서는 "오류의 여풍이 이류정에 불어오니, 옷깃을 헤치고 종일토록 홀로 맞누나."[64]라고 하여 흠모의 정을 드러냈다.

'오류의 여풍'은 도연명이 지은 〈五柳先生傳〉에 나타난 기풍을 말한 것이다. "집 주위에 버드나무 다섯 그루가 있기에 그것으로 號를 삼았다. 한가하고 조용하고 말이 적었고 명예나 실리를 사모하지 않았으며, 책읽기를 좋아하지만 깊이 이해하려 들지는 않았다. …… 항상 문장을 지으며 스스로 즐기면서 자못 자신의 뜻을 보이고 득실에 대한 생각은 잊고 이로써 자신의 일생을 마쳤다."[65]라는 것이 골자이다. '명예나 실리를 사모하지 않았고, 스스로 즐기면서, 득실에 대한 생각은 잊고 일생을 마쳤다.'는 내용은 金成遠이 추구했던 삶이다.

〈用陶靖節歸去來文字留贈易安堂主人〉에서는 〈歸去來辭〉에 나오는 시어만을 集字하여 자신의 뜻을 드러냈다. 그의 시에는 〈敬次石川先生韻億齡息影亭二十咏 桃花逕〉 〈林川亭龍頭賞春〉등에서 '武陵'과 '漁郎', '桃源' 등 〈桃花源記〉의 詩語를 차용하고 있다. 이외에도 〈次瀟灑亭韻奉寄仲明兄〉에서와 같이 도연명의 〈歸去來辭〉나 〈歸園田居〉 등의 意境과 詩語를 원용한 시들도 있다.

그는 '귀거래'를 '의식' 속에서만 간직한 것이 아니라, 자의에 의해 실제 삶으로 실천했다는 점에서 도연명과 유사하다. 이점은 그와 가장 가까웠던 星山四仙들과도 차이가 있다. 임억령은 관직을 시작한 뒤부터 귀거래를 표방했지

63) "公嘗植柳作亭-在竹谷農所- 號以二柳 爲休息之所 盖以慕陶靖節五柳意也." 〈연보〉 52세 조.
64) "五柳餘風二柳吹 披襟終日獨當之." 김성원, 앞의 책.
65) "宅邊有五柳樹 因以爲號焉 閑靖少言 不慕榮利 好讀書 不求甚解 …… 常著文章自娛 頗示己志 忘懷得失 以此自終." 〈隱逸傳 陶潛〉, 『晉書』.

만, 단지 하나의 취향으로서 현실의 부정적 문제에서 야기된 갈등해소의 한 방편[66]으로 그랬을 뿐이다. 고경명은 울산군수에서 파직된 뒤 19년 동안 향리로 낙향하게 된, 즉 타의에 의해 귀거래를 한 경우이다. 정철은 景陽君 사건으로 일시적으로 후퇴한 것까지 합하면 그는 6번 官界에 나아가고 6번 물러났다. 모두 반대 당파의 탄핵에 의한 것[67]이어서 자의에 의한 귀거래는 아니었다. 金成遠의 귀거래의지는 그의 도가적 경향과 천석고황의 천성, 그리고 현실에 대한 부정적 인식에서 비롯된 간절한 것이었던 것이다.

2. 樂天知命의 태도

金成遠은 출사하여 道를 행하는 有爲의 삶을 살지 않고, 강호의 자연에서 隱逸의 삶을 살면서 갖게 되는 갈등을 어떻게 해소하고 대응하였을까. 金成遠은 『周易』을 깊이 탐구하였으며 음양소장의 이치에도 밝았다.[68] 그의 시문을 보면 『周易』에서 "하늘의 뜻을 기꺼이 받아들이고 명이 있음을 알기 때문에 걱정을 하지 않는다."[69]라고 한 '樂天知命'의 천명관이 짙게 나타난다. 그는 은일의 삶을 숙명으로 받아들이고 있음을 몇 편의 시에서 볼 수 있다.

이백년 골짜기에 우뚝 솟아 있던 자태	二百年來聳壑姿
시들지 않는 심사는 추워진 뒤에 안다네	後凋心事歲寒知
재목이 아닌데 감히 대궐에 쓰이길 바랐으리	非材敢要明堂用
빈산에서 늙어 죽어도 슬퍼할 것 없다네	老死空山不足悲[70]

〈哀息影亭枯松〉

식영정 곁의 말라죽은 소나무를 안타까워하며 지은 시이다. 이 소나무는 자

66) 최한선(1994), 「石川 林億齡 詩文學 硏究」, 성균관대 박사학위논문, 109쪽.
67) 박종우, 앞의 책, 54쪽.
68) "深賾周易 默契陰陽消長之理." 〈연보〉 32세 조.
69) "樂天知命 故不憂." 〈繫辭上〉, 『周易』
70) 김성원, 앞의 책.

신이 투영된 대상임을 알 수 있다. 1, 2구에서는 『論語』의 구절을 가져다 시상을 일으키면서 은근히 자신의 절조를 드러내고 있다. 그러다가 3구에서는 시상을 반전시키면서 자신은 동량감이 아니라고 토로하고 있다. '재목이 아닌데'라고 한 구절에서 도리어 그가 출사에 대해 갈등을 한 흔적이 느껴진다. 그리고 4구에서 보이는 체념에 가까운 태도에서는 그러한 갈등을 정리하고 천명에 순응하려는 모습이 드러난다.

〈敬次石川先生韻息影亭二十咏 釣臺雙松〉에서도 같은 속내를 나타낸다. 이 시는 냇가 낚시터의 두 소나무를 읊은 시이다. 그 소나무의 모습은 마치 쌍룡이 일어선 것 같았다. 키가 장대하고 껍질은 용의 비늘처럼 빽빽하였다. 범상치 않은 그 기상을 치켜세우다가는 3,4구에서 "어찌 꼭 대궐만 지탱해야 하겠는가, 그 아래 낚싯대 잡은 사람 있는데."[71]라고 시상을 뒤집는다. 이 소나무는 자신의 자부심까지를 담아 객관화시킨 대상이다. 소나무가 장대하여 대궐의 재목감으로 쓰일 만하다. 그러나 그의 눈에는 낚시터에 있는 것도 무방하다. 그 아래에서 낚시하는 늙은이를 위해 그늘을 드리워 주는 것도 훌륭한 일이다. 이 낚시꾼은 물론 세상을 낚아보려는 '待時型' 은자가 아니라, 機心이 없는 '忘機形' 은자다. 반드시 출사하여 높은 관직을 꿰차야만 하는 것이 아니라는 것을 소나무와 낚시꾼을 설정하여 말하고 있다.

〈山人學祥出示詩軸 乃思菴松江二相公所製 因次其韻〉 제3수에서는 "한가히 안빈낙도한 안자를 기꺼이 본받겠다."[72]라고 하여 陋巷에서 안빈낙도한 顔回를 닮고자 하고, 제4수에서는 "만사는 이제 하늘에 맡겼네."[73]라고 한다. 〈題僧軸〉에서는 실의에 빠진 사람에게 "만사는 모름지기 하늘이 부여하는 법."[74]이라는 충고를 남에게 주기도 한다. 이러한 시를 통해서 金成遠이 자신의 천명을 편안히 수용하는 자세를 보이고, 출사하지 않는데서 오는 갈등을 해소하고 있

71) "澗壑雙龍起 長身蹙巨鱗 何須支大厦 下有把竿人." 김성원, 앞의 책.
72) "冒顧蕭條飮水顔." 같은 책.
73) "萬事如今已付天." 같은 책.
74) "萬事却須天賦與." 같은 책.

음을 볼 수 있다. 그는 은일의 삶을 천명으로 받아들이고 자연 속에서 낙천지명의 삶을 산 것이다.

Ⅳ. 결 론

본고는 식영정 시단의 융성에 매우 큰 역할을 한 棲霞堂 金成遠의 출처관과 그 배경 그리고 현실에 대한 인식과 태도를 그의 시를 통해 고찰하고자 하였다. 그 결과 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다.

그의 출처관에는 내면적 요인으로 도가적 경향과 천석고황의 기질이 있었다. 그의 시에는 도가의 용어를 시어로 인용한 것도 많았다. 그는 벼슬 자체를 멀리하고, 위험시하는 출처관을 갖고 있었다. 이는 도가의 은일사상과 매우 가깝다. 그는 또한 천석고황의 천성이 있었음을 확인할 수 있었다. 그는 스스로 타인과는 달리 '魚鳥'와 친근한 은자적 기질을 갖고 있다고 인식하였다. 그의 시가 자연과 물아일체가 된 경지를 보여주고, 自適의 미학이 두드러지는 데는 도가적 경향 그리고 천석고황의 기질과 무관치 않을 것이다. 그의 출처관에는 홀어머니를 봉양하는 지극한 효성도 큰 요인으로 작용하였다. 그는 7세 대 부친을 여의면서 11세 때 외조부상, 14세 때 조부상 등 7년 사이에 잇따라 큰 喪을 3차례나 당한다. 외아들로 태어난 그는 또한 늦게 외아들만을 두었다. 이러한 그의 성장과정과 가정환경은 어머니에 대한 효심을 깊게 하였다. 정철의 시에서 보았듯 그는 남들도 인정하는 효자였다. 벼슬도 효렴으로 뽑혀 하게 된 것이다. 그는 당초 벼슬을 원치 않았으나 어머니의 강권으로 56세의 나이에 침랑으로 나아갔다. 벼슬을 그만둘 때는 언제나 어머니 봉양을 이유로 들었다.

외부적 요인으로 벼슬과 조정의 현실에 대한 부정적 인식도 출처관과 관련된다. 그가 살았던 16세기는 4대 사화로 매우 혼란한 시기였다. 그와 가장 가까웠던 星山四仙과 이웃 瀟灑園의 양자징 등이 붕당과 史禍의 직간접으로 관련이 있었다. 그는 이러한 현실을 '미친 진나라' 즉 道가 없는 어지러운 나라로

보았다. 이러한 인식 속에서 그는 벼슬에 나아가서는 끊임없이 후회하고 귀거래를 원하였으며 실행에 옮겼다. 유자로서 출사하지 않고 강호에서 사는 삶에서 일어나는 갈등은 '樂天知命'으로 해소하였다. 그는 대부분의 생애를 성산의 자연과 하나가 된 自然合一의 삶을 살았다. 그의 은일의 삶을 천명으로 받아들이고 自樂의 삶을 살았던 것이다.

이상에서 金成遠의 출처관과 현실인식의 양상을 살펴보았다. 그러나 金成遠의 시에서 드러난 사상적 측면에 대해서 자세히 다루지 못한 한계를 지닌다. 본고가 金成遠과 식영정 시단을 이해하는데 도움이 되기를 기대한다.

참고문헌

1. 기초자료

김성원,『棲霞堂遺稿』, 전남대학교도서관 소장본.

민족문화추진위원회 편,『韓國文集叢刊』46·47.

『光山金氏郎將公派譜』(1996), 郎將公波譜所.

『朝鮮王朝實錄』, http://sillok.history.go.kr(국사편찬위원회)

〈호남기록문화유산〉, http://www.honamculture.or.kr(지역문화교류호남재단)

2. 단행본

권혁명(2010),『석천 임억령과 식영정 시단』, 월인.

김덕진(2007),『소쇄원 사람들』, 다홀미디어.

김사엽(1959),『송강가사』, 문호사.

담양향토문화연구회(2004),『潭陽文獻集』, 광명문화사.

박준규(2007),『호남시단의 연구』, 전남대학교출판부.

林億齡(1989),『石川集』, 驪江出版社.

정익섭(1989),『改稿 湖南歌壇 硏究』, 민문고.

차주환 역(2002),『韓譯 陶淵明全集』, 서울대학교 출판부.

3. 학술논문

강정화(2006),「16세기 遺逸文學 硏究」, 경상대 박사학위논문.

김성희(2011),「棲霞堂 金成遠의 詩世界」, 경상대학교 석사학위논문.

박종우(2005),「16世紀 湖南 漢詩의 한 硏究」, 고려대 박사학위논문.

유종수(1995),「樓亭詩〈息影亭二十詠〉연구」, 수원대 석사학위논문.

이의철(2005),「朝鮮前期 士大夫文學의 隱逸思想 硏究」, 경희대 박사학위논문.

이재석(1988),「星山亭閣을 媒介로 한 文學的 交驩과 그 歷史的 意味」, 고려대 석사학위논문.

최한선(1994),「石川 林億齡 詩文學 硏究」, 성균관대 박사학위논문.

최한선(1998),「星山別曲과 松江鄭澈」,『한국고시가문화연구』제5집 1호, 한국고시가문화학회, 677~706쪽.

황민선(2006),「누정연작제영〈息影亭 20詠〉연구」, 전남대 석사학위논문.

투고일: 2015. 05 20. **심사기간:** 2015. 05. 25.~2015. 06. 01. **게재확정일:** 2015. 06. 03.

| 국문초록 |

김성원의 출처관(出處觀)과 현실인식

본고는 식영정 시단의 융성에 매우 중요한 역할을 한 棲霞堂 金成遠의 出處觀과 현실에 대한 인식을 고찰하는데 목표를 두었다. 그 결과 다음과 같은 사실을 확인할 수 있었다.

그의 출처관에는 먼저 道家的 경향이 있었다. 그의 시문에서는 출사의지 자체를 찾아보기 어렵다. 벼슬 자체를 멀리하고 위험시하는 경향은 바로 도가의 은일사상과 매우 유사한 것이다. 그는 또한 산수에 대한 고질인 泉石膏肓의 기질이 있었다. 그는 다른 사람들과는 달리 '魚鳥'와 친근한 은자적 기질이 있음을 스스로 인정하고 있다. 그의 출처관에는 또한 홀어머니에 대한 지극한 효성이 큰 영향을 미쳤음을 그의 시에서 볼 수 있다. 그는 7세 때 부친을 여의었고, 외조부상과 조부상 등 잇따라 7년 사이에 큰 喪을 3차례나 당한다. 외아들로 태어난 그는 또한 늦게 외아들만을 두었다. 이러한 그의 성장과정과 가정환경은 어머니에 대한 효심을 깊게 하였다. 벼슬도 효렴으로 뽑혀 하게 된 것이다. 그는 당초 벼슬을 원치 않았으나 어머니의 강권으로 56세의 나이에 침랑으로 나아갔다. 벼슬을 그만둘 때는 언제나 어머니 봉양을 이유로 들었다.

16세기는 4대 사화의 영향으로 정치적으로 매우 혼란한 시기였다. 조정의 현실에 대한 부정적 인식도 출처관과 관련된다. 그와 가장 가까웠던 星山四仙과 이웃 瀟灑園의 梁子澄 등이 모두 붕당과 史禍에 직간접으로 관련이 있었다. 그는 이러한 현실을 '狂秦' 즉 道가 없는 어지러운 나라로 보았다. 이러한 인식 속에서 벼슬을 멀리했던 그는 잠시 벼슬에 나아가서는 끊임없이 후회하고 귀거래를 꿈꾸었다. 유자로서 출사하지 않고 강호에서 사는 삶에서 일어나는 갈

등은 '樂天知命'으로 해소하였다. 어지러운 나라의 현실에서 隱逸自適은 그의 현실적 대응이었던 것이다.

주제어 : 김성원, 서하당, 식영정, 성산사선, 귀거래, 천석고황, 출처관. 낙천지명

휘 보

ㅁ 호남학연구원 조직(2015. 06. 30. 현재)

부 서	이 름	소 속
원장	조 윤 호	인문대학 철학과
운영위원	김 신 중	인문대학 국문과
	김 용 의	인문대학 일문과
	나 경 수	사범대학 국어교육과
	이 강 래	인문대학 사학과
	박 태 진	사회과학대학 심리학과
	천 득 염	공과대학 건축학부
	최 대 우	인문대학 철학과
연구부장	박 구 용	인문대학 철학과
학술기획부장	김 병 인	인문대학 사학과
교육사업부장	장 일 구	인문대학 국문과
감성문화자원개발부장	정 경 운	문화전문대학원
편집출판부장	이 성 원	인문대학 사학과
HK 운영부장	정 명 중	호남학연구원
행정원	최 원 종	전남대학교 산학협력단
T.A	김 혜 미	인문대학 국문과 대학원
	이 성 수	인문대학 국문과 대학원
	이 연 숙	인문대학 사학과 대학원

□ 수행 중인 연구 과제

연번	연구 과제명	연구 책임자	연구비 지원기관	연구기간	지원금액
1	인문한국 지원사업 - 세계적 소통코드로서의 한국 감성 체계 정립	조윤호	학술 연구재단	2008.11.01. ~2018.10.31.	7,990,000,000원
2	권역별 거점연구소 협동번역사업	김동수	한국 고전번역원	2014.01.01. ~2014.12.31.	95,440,000원
3	나주목 관아 복원에 따른 옛자료 집대성사업	나경수	나주시	2014.06.20. ~2015.04.26.	24,840,000원
4	임진왜란 흥양 인물사전 편찬	김병인	고흥군	2015.05.04. ~2017.02.03.	81,000,000
5	고흥군지 편찬사업	김병인	고흥군	2015.05.04. ~2016.03.03.	157,000,000
6	이순신장군 유적복원사업 타당성 조사 및 기본계획 연구용역	김병인	보성군	2014.12.30. ~2015.07.31.	37,500,000

전남대학교호남학연구원규정

제정 1973. 3.31. 제58호	개정 1982. 11.30. 제202호	개정 1988. 6. 15. 제313호
개정 1993. 4. 2 제463호	개정 1995. 6.12. 제529호	개정 2008. 8. 5. 제1145호
개정 2009. 9. 1. 제1211호		

제 1 조(명칭) 이 연구원은 전남대학교 호남학연구원(이하 '연구원'이라 한다)이라 한다.

제 2 조(목적) 연구원은 호남지방의 문화를 연구함과 아울러 이를 기반으로 한국문화 제반 현상을 연구함으로써 한국의 문화적 정체성을 밝혀내는 데 기여함을 목적으로 한다.

제 3 조(사업) 연구원은 제2조의 목적을 달성하기 위하여 다음 각 호의 사업을 한다.

1. 호남문화를 중심으로 한국문화 전반에 관한 조사 연구
2. 국내외 연구자료 수집 및 보존
3. 정기간행물의 간행 및 연구결과의 출판
4. 연구발표회, 강연회, 학술대회 등 학술회의의 개최
5. 한국연구재단의 인문한국지원사업(별도의 내부 규정에 따라 운영함)
6. 교육프로그램 개발 및 운영
7. 국내외 연구기관과의 교류
8. 기타 설치목적과 관련된 제반 사업

제 4 조(조직)

① 연구원에 원장과 연구부, 학술기획부, 교육사업부, 감성문화자원개발부, 편집출판부 및 행정실을 둔다.

② 원장은 이 대학교 전임교원 중에서 산학연구처장의 제청에 의하여 총장

이 임명하고 임기는 2년으로 한다. 단, 연구원 내 연구사업을 유치하여 안정적으로 운영하고자 할 때는 그 연구사업이 종료될 때까지 그 직을 수행할 수 있다.

③ 원장은 연구원을 대표하며 업무를 총괄하고 직원을 감독한다.

④ 원장의 강의책임시수는 이 대학교 규정에 따른다.

⑤ 각 부에 부장을 두며, 부장은 운영위원회의 동의를 거쳐 원장이 임명한다.

⑥ 각 부는 다음 각 호의 사항을 분장한다.

1. 연구부 : 학술연구 업무
2. 학술기획부 : 연구원 사업 전반의 기획 업무 및 국내외 학술교류 및 협력 업무
3. 교육사업부 : 대학원 협동과정 개설 및 운영 업무
4. 감성문화자원개발부 : 감성문화자원콘텐츠의 개발 및 응용 업무
5. 편집출판부 : 연구원의 각종 출판에 관한 업무

⑦ 행정실은 연구원 운영에 관한 제반 행정업무를 담당한다.

제 5 조(연구원) 연구원에 다음 각 호의 연구원을 둘 수 있다.

1. 인문한국교원(인문한국 정년보장교수, 인문한국교수, 인문한국연구교수를 말한다.) : 한국연구재단의 〈인문한국지원사업〉에 의해 연구원의 인문한국교원으로 임용된 자
2. 전임연구원 : 외부기관 지원사업에 의해 연구원의 '전임'으로임용된 자
3. 겸임연구원 : 이 대학교에 재직 중인 전임교원 중에서 원장이 위촉한 자
4. 연구원 : 박사학위 소지자 또는 박사학위과정 수료자로서 연구원에 소속된 자
5. 보조연구원 : 연구원에 소속된 학사학위 이상의 학력 소지자
6. 특별연구원 및 자문연구원 : 위 제2호 내지 제5호를 제외하고 연구원의 운영상 필요에 의해 위촉된 자

제 6 조(운영위원회)

① 연구원 운영에 관한 중요 사항을 심의하기 위하여 운영위원회(이하 '위원회' 라 한다)를 둔다.

② 위원회는 원장을 위원장으로 하고, 원장이 위촉하는 15인 이내의 위원으로 구성한다. 단, 위원의 임기는 2년으로 한다.

③ 위원회의 회의는 재적위원 과반수의 출석과 출석위원 과반수의 찬성으로 의결한다.

④ 위원회는 다음 각 호의 사항을 심의한다.

1. 연구원의 규정 및 운영세칙 제·개정
2. 연구원의 기본 운영 계획 및 예·결산
3. 각 부장, 연구원의 임명 및 편집위원, 자문위원, 연구위원 위촉, 인문한국교원 인사
4. 기타 인문한국사업을 비롯한 연구원 운영에 관한 중요 사항

제 7 조(연구위원)

① 연구원의 목적을 수행하기 위하여 본교 전임교원 및 해당분야의 전문연구자들을 연구위원으로 위촉할 수 있다.

② 필요에 따라 연구자문위원 등을 둘 수 있다.

제 8 조(편집위원회)

① 편집위원회는 연구원에서 발행하는 정기·부정기 간행물의 편집을 담당하며 학내외 전문연구자로 구성한다.

② 편집위원회의 구성과 운영은 별도로 정한다.

제 9 조(연구윤리위원회) 연구원에 원장을 위원장으로 하는 연구윤리위원회를 두어 연구윤리와 관련한 모든 업무를 관장한다. 이에 관한 사항은 본 연구원의 별도 규정으로 따로 정한다.

제10조(재정) 이 연구원의 운영경비는 보조금, 간접경비, 각종지원금 및 기타

수입으로 한다.

제11조(운영세칙) 기타 이 연구원 운영에 필요한 세부사항은 운영위원회의 심의를 거쳐 원장이 따로 정한다.

부 칙(1973. 3.31.)

이 규정은 공포한 날로부터 시행한다.

부 칙(1982.11.30.)

이 규정은 공포한 날로부터 시행한다.

부 칙(1988. 6.15.)

이 개정 규정은 공포한 날로부터 시행한다.

부 칙(1993. 4.22.)

이 개정 규정은 공포한 날로부터 시행한다.

부 칙(1995. 6.12.)

이 개정 규정은 공포한 날부터 시행한다.

부 칙(2008. 8. 5.)

① (시행일) 이 개정 규정은 공포한 날부터 시행한다.

② (경과조치) 이 개정 규정의 시행과 동시에 전남대학교 호남문화연구소와 호남학연구단의 모든 업무를 호남학연구원에서 승계한다.

부 칙(2009. 9. 1.)

이 개정 규정은 공포한 날부터 시행한다.

『호남문화연구』 논문 심사 및 편집 규정

제1조 이 규정은 전남대학교 호남학연구원의 논문집인 『호남문화연구』의 논문 심사 및 편집에 관한 사항을 정하는 데 목적이 있다.

제2조 『호남문화연구』는 다음과 같은 내용을 수록 게재한다.

① 논문
② 서평
③ 자료 소개
④ 기타 연구소의 학술활동에 관련되거나 부합되는 글

제3조 『호남문화연구』에는 국내외 관련 연구자 누구나 투고할 수 있다.

제4조 논문은 다음의 심사과정을 거쳐 게재한다.

① 분야, 형식, 분량 등의 적합성 여부를 검토하는 1차 심사
② 내용의 학문성을 종합하여 게재 여부를 평가하는 2차 심사(단, 연구원의 실무임원회의나 운영위원회의의 결정에 따라 투고된 논문은 심사과정의 일부를 생략할 수 있다. 예컨대, 연구원 주최 전국학술대회 등에서 주제 발표했던 논문은 심사 대상에서 제외한다.)

제5조 『호남문화연구』의 편집과 심사에 관한 업무를 수행하기 위하여 편집위원회를 둔다.

① 편집위원회는 원칙적으로 호남학연구원의 원장 및 실무 임원진으로 구성하되, 필요에 따라 '호남문화'에 관련된 학문 분야를 전공하는 전국적 범위의 전문가들을 위촉할 수 있으며, 임기는 2년으로 한다.
② 위원장은 편집부장이 맡으며, 심사 및 게재와 관련된 제반 업무를 수행한다.

③ 편집위원회는 위원 과반수의 출석으로 성회되며, 출석위원 3분의 2 이상의 찬성으로 의결한다.

제6조 편집위원회는 다음의 사항을 심의 결정한다.

① 논문에 대한 1차 심사
② 2차 심사를 맡을 심사위원의 선정
③ 2차 심사를 거친 논문에 대한 확인과 처리
④ 연구논문과 서평 등에 대한 기획과 집필 의뢰
⑤ 기타『호남문화연구』의 편집에 관한 주요 사항

제7조 1차 심사를 거친 논문은 별도로 위촉된 심사위원에 의해 2차 심사를 받는다.

① 심사위원은 해당 분야 전문학자 가운데 3인을 위촉하는 것을 원칙으로 하며, 편집위원도 심사위원으로 위촉할 수 있다.
② 편집위원의 위촉과 심사 과정은 공개하지 않는다.
③ 심사위원에게는 소정의 심사료를 지급한다.

제8조 심사위원은 소정의 기준과 절차에 따라 심사한다.

① 심사위원은 논문의 학문성을 객관적으로 심사하여, 게재, 수정 후 게재, 게재 불가의 3등급으로 판정한다.
② 게재 불가 판정을 내렸을 경우, 심사위원은 그 이유를 명시해야 한다.
③ 심사위원은 1개월 이내에 심사 결과를 편집위원회에 통보해야 한다.

제9조 심사를 거친 논문은 다음과 같이 처리한다.

① 심사가 완료되면 심사 결과를 바탕으로 편집 위원회에서 최종적으로 게재 논문을 결정한다.
② 편집위원회에서 게재 논문이 결정되면 모든 투고자들에게 심사 결과를 통보한다.
③ 3명의 심사의견에 따른 게재 여부는 다음과 같다.

심사위원	심사위원	심사위원	판정결과
게재가	게재가	게재가	게재
게재가	게재가	수정후 게재	게재
게재가	수정후 게재	수정후 게재	수정후 게재
수정후 게재	수정후 게재	수정후 게재	수정후 게재
게재가	게재가	게재불가	재심사
게재가	수정후 게재	게재불가	게재불가
게재가	게재불가	게재불가	게재불가
수정후 게재	수정후 게재	게재불가	게재불가
수정후 게재	게재불가	게재불가	게재불가
게재불가	게재불가	게재불가	게재불가

④ '게재' 및 '게재 불가'로 판정된 논문에 대해서는 그 결과만 통보하고 '수정 후 게재'로 판정된 논문에 대해서는 '수정 지시' 사항을 함께 통보한다.

⑤ '수정 후 게재'로 판정된 논문이 재투고되었을 때는 수정 지시 사항이 제대로 반영되었는지를 검토하여 게재여부를 결정한다.

제10조 게재가 결정되었거나 이미 게재된 논문일지라도 표절 및 중복 게재 사실이 확인되면 편집위원회는 그 논문의 게재를 취소할 수 있다.

제11조 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

호남학연구원 연구윤리 규정

제 1 조(목적) 이 규정은 호남학연구원(이하 “연구원”라 한다)에서 수행하는 각종 연구 관련 활동에서 부정행위를 막고 올바른 윤리를 확립하는 것을 목적으로 한다.

제 2 조(적용 대상) 이 규정은 연구원에서 간행하는 학술지의 게재 논문, 연구소에서 수행하는 각종 연구 과제 등 연구원이 주체가 되는 모든 연구 활동에 적용한다.

제 3 조(연구윤리 위원회의 설치와 구성)

① 연구원의 연구윤리 실천을 위해 연구원 산하에 연구윤리 위원회(이하 “위원회”라 한다)를 설치한다.

② 위원회의 구성은 다음과 같다.

1. 위원장 : 1인
2. 위원 : 7인 이내
3. 간사 : 1인

제 4 조(위원의 선출과 임기)

① 위원장은 연구원장이 맡는다.

② 위원은 연구원장의 제청과 운영위원회의 승인을 받아 연구원 운영위원 및 편집위원 중에서 위촉한다.

③ 간사는 연구원 행정요원 중에서 선임한다.

④ 위원장과 위원의 임기는 2년으로 한다.

제 5 조(위원회의 역할) 위원회는 연구윤리 규정에 의거해 일체의 부정 행위를 조사하여 그 결과를 운영위원회에 보고한다.

제 6 조(연구윤리 위반의 범위) 연구윤리를 위반했다고 볼 수 있는 경우는 다음과 같다.

① 연구원이 발행하는 학술지에 게재된 논문이 타인이나 본인의 연구물을 무단으로 표절한 경우(표절 여부는 학술연구재단의 평가 기준을 따름)

② 연구원에서 수행하는 연구 과제의 참여자가 타인이나 본인의 연구물을 무단으로 표절하여 다른 학술지에 게재한 경우

③ 연구원에서 수행하는 연구 과제의 참여자가 부당하게 연구비를 집행한 경우

④ 연구원와 관련된 연구 과제를 수행하면서 맡은 의무를 제대로 하지 않는 경우

제 7 조(연구윤리 위반 여부의 심사 절차)

① 심사가 필요한 경우

1. 연구원 자체적으로 연구윤리의 위반이 의심되는 행위를 발견한 경우
2. 외부의 제보자로부터 위반 의심 행위가 신고된 경우

② 심사의 개시

1. 심사가 필요한 경우가 생길 때 위원회를 소집하여 위원의 과반수가 찬성하면 심사에 착수한다.

③ 심사의 절차

1. 연구윤리의 위반 여부는 위원회에서 1차로 심사한다. 전체 위원의 과반수 이상이 인정할 경우 위반 행위로 간주한다.
2. 1차 심사에서 연구윤리의 위반 여부를 판정하기 어려우면 외부 심사위원을 위촉하여 2차 심사를 한다. 과반수 이상의 심사위원이 인정할 경우 위반 행위로 간주한다. 외부 심사위원의 위촉과 관련된 사항은 위원회의 전체 회의에서 결정한다.
3. 연구윤리 위반 행위가 확정되면 해당 연구자에게 소명 기회를 준다. 소명은 위원회 위원과 심사위원들이 참석하는 비공개 회의를 통해

이루어진다.

④ 심사 결과의 보고

1. 모든 심사 절차가 끝나면 운영위원회에 그 결과를 보고한다.

제 8 조(연구윤리 위반에 대한 징계)

① 타인이나 본인의 연구물을 무단으로 표절한 경우

1. 연구원에서 간행되는 학술지에 이미 게재가 된 논문의 경우 게재를 취소하고 이 사실을 연구자의 소속 기관에 통보한다. 또한 향후 5년간 연구원에서 주관하는 모든 연구 활동에 참여할 수 없도록 한다.
2. 연구원에서 간행하는 학술지에 게재는 되지 않았지만 투고를 한 사실이 있을 경우 향후 5년간 연구원에서 주관하는 모든 연구 활동에 참여할 수 없도록 한다.
3. 연구원 주관하의 연구 과제에 참여한 자가 다른 학술지에 논문을 투고하여 표절 사실이 적발된 경우 연구 과제에서 제외하고 향후 5년간 연구원에서 주관하는 모든 연구 활동에 참여할 수 없도록 한다.
4. 같은 잘못이 반복될 경우 연구원의 연구 활동에서 영구적으로 배제한다.

② 연구 과제의 수행에서 비도덕적인 행위를 한 경우

1. 연구비 집행을 부당하게 한 경우 학술연구재단의 규정에 준하는 방식으로 연구비를 환수하며 연구 과제에서 제외하고 향후 5년간 연구원에서 주관하는 모든 연구 활동에 참여할 수 없도록 한다.
2. 연구 과제 참여자가 맡은 의무를 다하지 않은 경우 연구 과제에서 제외하고 향후 5년간 연구원에서 주관하는 모든 연구 활동에 참여할 수 없도록 한다.
3. 같은 잘못이 반복될 경우 연구원의 연구 활동에서 영구적으로 배제한다.

제 9 조(제보자와 피조사자의 보호)

① 제보자의 보호

1. 제보자의 소속과 인적 사항은 비공개로 한다.
2. 제보자가 심사 결과에 대해 문의할 경우 성실하게 답변한다.

② 피조사자의 보호

1. 심사 결과가 확정되기 전까지는 피조사자의 소속과 인적 사항은 비공개로 한다.
2. 심사 결과가 확정되기 전에는 피조사자에게 충분한 소명 기회를 준다.

제10조(연구윤리의 교육) 연구원에서 간행하는 학술지에 연구윤리를 명확히 제시하고 각종 연구 과제를 수행할 때에도 참여자들에게 연구윤리를 주지시켜 잘못이 일어나지 않도록 한다.

제11조(기타) 이 규정에 명시되지 않은 사항은 위원회의 결정에 따른다.

『호남문화연구』 논문 투고 규정

1. 일반 원칙

① 『호남문화연구』는 1년에 두 번 간행하며, 간행일은 6월 30일, 12월 31일자로 정한다. 이 간행 일정에 맞춰 원고 모집 마감일을 5월 15일, 11월 15일로 정한다.

② 『호남문화연구』에 게재하는 논문은 '호남문화'와 관련된 주제에 부합하는 경우를 원칙으로 한다. 다만, '문화' 일반에 관한 주제와 〈전남대학교 호남학연구원 운영 규정〉에서 제시된 사업에 관련된 주제라면 편집위원회의 검토를 거쳐 게재 대상으로 삼을 수 있다. 학문 분야에 대한 특별한 제한은 없다.

③ 논문은 일정한 자격을 갖춘 국내외 연구자 누구나 투고할 수 있다.

④ 논문 게재를 희망하는 이는 『호남문화연구』의 원고 작성 요령에 맞추어 작성한 논문을 전자우편(honamstudy@hanmail.net)을 통해 호남학연구원에 제출해야 한다.

⑤ 투고하는 논문은 '국문제목—영문제목—국문이름—영문이름—목차—영문초록—영문주제어—본문—참고문헌—국문초록—국문주제어'의 체재를 갖춘다(단, 주제어는 네 단어 이상 제시).

⑥ 원고 분량은 200자 원고지 100매 내외로 하되, 150매를 넘지 않는 것을 원칙으로 한다. 부득이하게 상한선을 넘긴 경우는 편집위원회에서 게재 여부를 판단하는데, 게재될 경우 초과 게재료가 부과될 수 있다.

⑦ 논문을 투고할 때에는 소정의 심사료를 내야 하며, 게재가 확정된 경우 정해진 게재료를 내야 한다. 심사료는 3만원이며, 게재료는 일반 논문의 경우 10만원, 각종 연구비 수혜 논문의 경우 20만원이다.

⑧ 『호남문화연구』에 게재된 원고의 지적 소유권은 '전남대학교 호남학연구원'

에서 갖는다. 또한 이의 확인을 위해 본 학술지에 논문 게재를 희망하는 자는 논문 투고시 별첨한 〈논문 게재에 따른 저작권 이양 동의서〉를 반드시 제출해야 한다.

2. 각주 표기 방식

① 모든 주는 각주로 처리하는 것을 원칙으로 한다.

② 인용서적이 편저일 경우, 반드시 편자의 이름 끝에 '편'(또는 ed.)을 기입한다.

③ 한국어 및 동양어로 된 논문은「 」안에, 단행본은『 』안에 제목을 넣는다.

④ 서양어로 된 논문은 " " 안에 제목을 쓰며, 단행본은 서명을 이탤릭체로 표기한다.

⑤ 동일 저자의 책이나 논문이 두 번 이상 인용될 경우, 바로 위의 것은 '같은 책' 또는 '같은 논문'(또는 Ibid.)으로, 바로 위는 아니지만 이미 앞에서 인용된 것은 '앞의 책' 또는 '앞의 논문'(또는 op. cit.)으로 표시한다.

⑥ 동일 저자의 논문이나 책이 둘 이상 인용될 경우 먼저 인용한 것을 쉽게 확인할 수 있는 약칭을 미리 표기한다.

(예)『중국내의 고구려유적』(이하는『고구려유적』)

⑦ 일반 단행본의 경우, 저자(또는 편집자)의 이름—(출판연도)—『서명』—출판지: 출판사—권수—쪽수의 순으로 밝힌다. 단 국내에서 출판된 서적의 경우, 출판지를 생략할 수 있다.

⑧ 번역본의 경우, 원저자 이름과 서명을 밝힌 뒤 역자의 이름, 번역서명, 서지사항을 밝힌다.

(예) James T. C. Liu(1959), Reform in Sung China: Wang An-shih(1021~1086) and His New Policies, Cambridge, MA: Harvard East Asian Studies; 이범학 옮김(1991),『왕안석과 개혁정책』, 지식산업사, 51쪽.

⑨ 정기 간행물의 경우, 필자의 이름—(발간연도)—「논문제목」—『잡지명』—통권(혹은 권·호)—학회지—쪽수의 순으로 밝힌다.

3. 인용 방식

① 모든 인용문(한문 포함)은 논리전개상 불가피한 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.

② 본문 속에서 지문과 줄을 바꾸지 않고 잇달아 이어지는 인용문은 겹따옴표(“ ”)로 묶는다. 주 속의 인용문도 겹따옴표로 묶는다.

③ 겹따옴표로 묶인 인용문 안의 인용문은 홑따옴표(‘ ’)로 묶는다.

④ 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 홑따옴표로 묶는다.

⑤ 본문 속에서 지문과 구분되는 긴 인용문은, 지문과 앞뒤로 각각 한 줄씩 띄우고, 왼쪽의 여백을 본문보다 한 칸 들여쓰기를 한다.

⑥ 모든 종류의 인용문은 그 출처를 밝히고 쪽수까지 제시해야 한다. 재인용의 경우 원전과 인용서를 최대한 친절하게 밝혀야 한다.

4. 참고문헌 기재 방식

① 참고문헌은 한국어, 동양어, 서양어 순으로 하며, 한국어와 동양어는 저자 이름의 가나다순으로 기재하고, 서양어 문헌은 ABC 순으로 기재한다.

② 논문의 경우 수록된 논문집에서 해당 논문의 시작 쪽수와 마지막 쪽수를 반드시 밝힌다.

(예) 박준규(1987), 「韓國의 樓亭攷」, 『호남문화연구』 제17집, 전남대학교 호남학연구원, 20～42쪽.

심사경위

『호남문화연구』 제57집에 투고된 총 논문은 16편입니다. 『호남문화연구』 논문 심사 및 편집 규정에 따라 편집위원회가 주관하여 논문심사를 진행하였습니다. 그 결과 1차 심사와 2차 심사를 거쳐, 최종 8편이 제57집의 게재 논문으로 결정되었습니다. 투고해 주신 연구자 여러분께 감사드립니다.

이번 호의 게재율은 50%(8/16)입니다.

『호남문화연구』 제58집 수록논문 모집 안내

전남대학교 호남학연구원에서는 학술지 『호남문화연구』 제58집에 게재할 논문을 모집하오니 많이 투고하여 주시기 바랍니다.

1. **내용** : '호남문화', '문화' 관련 전 학문 분야
2. **자격** : '호남문화', '문화' 관련 국내외 연구자
3. **분량** : 200자 원고지 100매 내외
4. **원고 제출 마감** : 2015. 11. 15. (일)
5. **투고 형식** : 논문 투고 규정에 따라 작성, 제출하여야 함.
6. **심사 및 게재 결정** : 『호남문화연구』 논문 심사 및 편집 규정에 명시된 절차에 따름.
7. **필자 대우** : 학회지 1부 및 별쇄본 20부를 제공함.
8. **논문 게재료**
   - 심사료 : 3만원
   - 일반 논문 : 10만원 / 연구비 수혜 논문 : 20만원
   - 지정계좌 : 광주은행 074-107-309110 (예금주 : 전남대호남학연구원)
9. **원고 제출처** : 전남대학교 호남학연구원 (아래 연락처 참조)

연구원 연락처

광주광역시 북구 용봉로 77
전남대학교 산학협력3호관 210호 호남학연구원 행정실
☎ (062) 530-2710/5020 Fax : (062) 530-2711
Homepage : http://www.homun.or.kr
E-mail : honamstudy@hanmail.net

□ 편집위원장 : 조윤호

박수철(서울대) 신해진(전남대) 엄기표(단국대)
이병기(한림대) 이호승(충북대) 정인호(대구대)
정명중(전남대) 조태성(전남대) 차철욱(부산대)

호남문화연구 제57집

2015년 06월 20일 인쇄
2015년 06월 30일 발행

편집·발행 : 전남대학교 호남학연구원
제작·판매 : 전남대학교 출판부
광주광역시 북구 용봉로 77
전화 : (062) 530-0571~2
팩스 : (062) 530-0579
등록 : 1981. 5. 21. 제53호
홈페이지 : http://www.cnup.co.kr
이메일 : cnup0571@hanmail.net

호남학연구원 : 500-757 광주광역시 북구 용봉로 77
전남대학교 호남학연구원
전화 : 062) 530-2710
팩스 : 062) 530-2711

* ISSN 1225-3561

가격 15,000원

ISSN 1225-3561

THE HONAM MUNHWA YONGU

THE JOURNAL OF HONAM AREA STUDIES

2015. 06.
NO. 57

The change in the 'temple name' of Hwasoon Woonjusa and the implication | **Kim, Byoung-In / 001** A Study on the placeness of Ssanggyesa in Mt. jiri | **Kim, Jin-Wook / 033** Ecological imagination in Piagol of Mun Sun Tae | **Park, Chan-Mo / 059** The Cheolsoae installed by Jeollajwasuyeong and woosuyoung shortly before Imjin war | **Song, Eun-Il / 089** A Study on the Structures of Feeling of Folk Socio-culture, It's Cultural Hybridity | **Lee, Young-Bae / 129** A Study of 1980s Gwangju-area Geolgae (Hanging) Paintings | **Lim, Jong-Young / 191** A Korean Prospect of Honam Confucianism — An Appearance of Public Intellectual and Social Role — | **Jang, Bok-Dong / 219** Kim Seong-won's Viewpoint of Taking and Leaving Government Posts, and His Realistic Recognition | **Jang, An-Young / 253** Book Review / **279**

INSTITUTE OF HONAM STUDIES, CNU