제2회 모산학술상 시상식

제23회 동아인문학회 국제학술대회

발표 논문집

변혁의 시대, 동아인문학의 미래

■ 일시: 2023.11.18.(토) 오전10시

■ 장소: 새마을운동 테마공원 글로벌관 다목적홀
(경북 구미시 박정희로 155)

■ 주최: 모산심재완선생기념사업회·동아인문학회·中国衡水学院董子学院

■ 후원: 모산학술재단 모산학술연구소

慕山學術財團
東亞人文學會

목 차

【 1부 : 제2회 모산학술상 시상식 】

추모사 / 홍 우 흠(모산학술재단 이사장) / 11
환영사 / 김 장 호(구미시장) / 13
개회사 / 심 정 규(모산심재완선생기념사업회장) / 14
축 사 / 정 기 숙(금오서원 원장·계명대 명예교수) / 15

[수상 기념 논문]
19세기 말~20세기 초 한국 전통 시가의
변모와 시대적 대응 ····· 조해숙(서울대) ····· 22

【 2부 : 제23회 동아인문학회 국제학술대회 】

개회사 / 김 기 주(동아인문학회 회장) / 35
격려사 / 홍 우 흠(동아인문학회 명예회장) / 37
축 사 / 魏 彦 紅(中國 衡水學院董子學院 院長) / 39

[기조강연]
동아시아 인문학의 현재와 미래 ····· 홍 원 식(계명대) ····· 41

[특별강연 1]
30년의 묵시록 –반목과 질시 그리고 한류 ····· 김 상 호(臺灣 修平技術大) ····· 47

[특별강연 2]
생성형AI와 ChatGPT 활용 ····· 이 명 숙(계명대) ····· 53

【 문학분과 】

A Multidimensional Analysis of Korean and Chinese Evidentiality Markers 'Jùshuō' and 'dae' ····· 单清丛 (中国, 上海外国语大学) ····· 62

能愿动词"要"的韩中语法对比 ····· 박경순 (영남대) ····· 65

근현대 한국의 중국어 회화 교재에서 나타나는 어기조사의 공 · 통시적 고찰 ····· 신미섭 (영남대) ····· 69

감탄사 '아따'의 의미 구조와 용법 ····· 유옥순 (순천대) ····· 76

현대중국어 'V出來/去' 구문 연구: 코퍼스의 실례 분석에 기초하여 ····· 이갑남 (영남대) ····· 83

中韩卧底题材电影叙事研究 ····· 张业明 (한국외대(중국)) ····· 91

〈≪별에서 온 그대≫의 전기특질연구〉 ····· 최상란 (포스코 인재창조원) ····· 96

从≪五日风声≫看中国报告文学的起源 ····· 何素雯 (中国, 韶关学院) ····· 99

ZAMONAVIY KOREYS TILIDA NEOLOGIZMLARNING PAYDO BO'LISH USULLARINI TAHLIL QILISH ····· Baymatova Munira Abduvaliyevna (우즈벡 문화 유산 국제 대학교) ····· 103

【 사회 · 문화분과 】

般若与文心：论≪文心雕龙≫中的佛教智慧 ····· 高文强 (中國, 武漢大學) ····· 110

한 · 중 외교 관계 수립 30년 도전과 기회 ····· 곽덕환·한기문 (한남대) ····· 120

金景善≪燕轅直指≫的編撰和文本構成研究 ····· 劉婧 (남서울대) ····· 128

梁修≪花埭杂咏百首并序≫用典艺术初探 ····· 闵定庆 (中國, 華南師範大學) ····· 132

古代朝鮮文人擬次李白賦探析 ····· 王紅霞 (中國, 四川師範大學) ····· 143

중국 농산물 시장 생활 공동체와 농촌-도시 유동인구의 사회통합 -지난시(濟南市) 라오툰(老屯) 농산물 시장을 중심으로 ····· 정용교·戴宙航 (영남대(중국)) ····· 150

농촌공동체 건설의 문화거버넌스 경로 : 중국 산시성 양취안시(山西省阳泉市)를 중심으로 ····· 정용교 · 马杰 (영남대(중국)) ····· 155

试析海南航海文化史之源头 ····· 陈强(中國, 三亞學院) ····· 162
So sánh ý nghĩa văn hoá về rồng xuất hiện trong truyện dân gian Việt Nam và Hàn Quốc ····· TO MINH TUNG(베트남, 홍방국제대) ····· 179
唐朝來華的新羅僧慧超化跡考 ····· 張勇(中國, 四川大學) ····· 199

【 역사분과 】

손암 정약전의 유배생애와 심령경계 –松政私議 ····· 권혁(中國, 浙江大學) ····· 204
중국 청대 유인들의 동북 지역 인식 ····· 김봉숙(경운대) ····· 211
도시지역의 마을신앙 전승에 관한 연구 ····· 김현진(영남이공대) ····· 217
영남지역 용왕도의 유형과 상징 분석 ····· 김희진(국립문화재 연구원) ····· 222
기원전 53년 카라이(Carrhae) 전투에서 파르티아 기병의 전술 분석 ····· 배은숙(계명대) ····· 228
1919년 경북 북서부 지역의 3·1운동과 개신교의 역할 ····· 임삼조(계명대) ····· 232
해방 직후 영일·포항지역 정치사회 변동 ····· 최용석(경북대) ····· 239
인조시기 영남 남인의 현실 인식과 대응 –洪鎬와 洪仁傑을 중심으로 ····· 홍은(中國, 黑龍江大學) ····· 245
한중일 현대 다도 개념의 형성과 특징 ····· 이행철(中國, 浙江工商大學) ····· 251

【 교육 · 철학분과 】

≪道德經≫中的君子文化 ····· 耿春紅(中國, 衡水學院) ····· 258
니체와 불교의 고통 이해와 치유 ····· 권의섭(계명대) ····· 266
학습자중심의 한국전쟁가사 교육 연구: 〈고향 떠난 회심곡〉을 중심으로 ····· 이혜경(경남대) ····· 272
無心의 禪詩心 ····· 임준성(광주여대) ····· 277
일본어 회화 주제 선정에 있어 ChatGPT를 활용한 학습자 프롬프트 분석 ····· 장진영(계명대) ····· 285

학교 밖 청소년 스마트폰 과의존 치유를 위한
프로그램 개발연구 ····· 정송화(경운대) ····· 292
经学视野下的董仲舒≪山川颂≫解析 ····· 曹迎春(中國, 衡水學院) ····· 297
儒家静坐工夫的研究综述与体系分析 ····· 崔鎖江(中國, 衡水學院) ····· 302
일반 대학생이 인식하는 보육교사 이미지
····· 최한선·홍성희(전남도립대, 광주여대) ·····

【 철학분과 】

春秋戰國時代의 變化에 대한 認識과 對應에서
본 노자의 철학적 좌표 ····· 김기주(계명대) ····· 308
주자학의 도덕과 정치, 그리고 공사론 ····· 김우진(대구한의대) ····· 320
董仲舒仁义观研究：以“正名”为中心 ····· 代春敏(中國, 衡水學院) ····· 327
이규보의 화론(畫論) 연구 ····· 도이명(계명대) ····· 334
奉元立正：董仲舒“大一统”基源性释解 ····· 白立强(中國, 衡水學院) ····· 338
≪汉书≫董仲舒记载增补考论 ····· 王文书(中國, 衡水學院) ····· 341
董仲舒论“孝之天经地义”观及其现代价值 ····· 魏彦红(中國, 衡水學院) ····· 351
장자(莊子) 자연 사상에 대한 예비적 고찰
–관념적 자연의 제시 과정을 중심으로 ····· 정무(서울대) ····· 357

1 부

제2회 모산학술상 시상식

모산(慕山) 심재완(沈載完) 선생 약력

1918. 3.20. 경북 선산군 옥성면 봉곡동(현 구미시 선산읍) 출생

1933. 4. 경성사범학교(서울대 사대 전신) 입학(1940. 3. 졸업)

1941. 4.7. 淳昌 趙氏 貞順 여사와 결혼

1956. 3.30. 경북대학교 대학원 문학석사

1956. 4.1. 청구대학(영남대 전신) 조교수 부임 (1983.2 영남대 퇴임)

1972. 2. 〈시조의 문헌적 연구〉로 영남대 박사학위 취득

1973. 7.17. ≪교본역대시조전서≫를 펴낸 업적으로 제18회 학술원상 저작상 수상

1981. 3. 도계서원 원장

1984. 9. 대구한의대 학장 취임

1991. 11.15.~ 이호우 이영도 문학기념회 회장

1992. 4.11.~ 재단법인 금옥장학회 이사장

1995. 8. 임란호국 영남충의단 건립추진위원장

1997. 3. 낙동서원 원장

2002. 임고서원 원장

2011, 11.15. 향년 94세 별세

추 모 사
(追 慕 辭)

本 大會開催를 위해 盡心竭力해오신 慕山沈載完先生記念事業會 심정규 會長님, 東亞人文學會 金基周 會長님을 비롯한 會員 여러분, 中華人民共和國 衡水大學 董子學院長 魏彦紅 敎授를 비롯한 中國學者 여러분, 慕山學術財團 임원과 輔仁會員 여러분, 그리고 公務에 바쁘신 틈을 내어 本大會의 發展을 聲援해주시기 위해 枉臨하신 김장호 龜尾市長님을 비롯한 遠近 貴賓 여러분!

저는 오늘 이 大會의 精神的인 源流이며 主軸이신 故慕山 沈載完博士님 곁에서 半世紀를 지내온 末席弟子입니다. 別世 12週年을 맞이한 지금까지 그 어느 하루도 선생님의 모습과 말씀을 잊어본 적이 없습니다. 생각하면 할수록 「古人도 나를 못보고 나도 古人을 못봤지만, 古人은 못뵈어도 行하던 길 앞에 있네, 行하던 길 앞에 있으니 아니 행하고 어쩔고.」란 退溪李滉先生의 말씀처럼 慕山先生은 일생동안 옛 聖賢들의 言行을 學習하고 實踐하여 聖賢의 境地를 추구하신 높고 큰 學者요 스승이셨습니다.
그러므로 짧은 시간, 간단한 몇 말씀으로 追慕의 뜻을 要約함은 실로 不可能한 일입니다. 다만 그간 선생님에 대해 國內外 人文學界가 異口同聲으로 呼稱해온 몇 가지 關鍵語를 摘示해보면 다음과 같습니다.

1. 德高望重의 人格者

「덕고망중」이란 "갖춘 人品과 德望이 高尙하여 많은 사람이 우러러 尊敬함"이란 뜻입니다. 선생님은 遺緖 깊은 靑松沈氏 後裔로서 徹底한 師範敎育을 통해 스승의 도리를 다하신 분입니다. 아울러 한결같이 옛 聖賢들의 가르침을 배우고 실천하여 이른바 紳士道에 어긋남이 없었기에 선생을 아는 모든 사람은 "德高望重의 人格者"로 尊敬해 마지않았던 것입니다.

2. 國學立國의 愛國者

선생님은 日帝 强占期 僻村學校인 善山國民學校를 졸업하고 京城師範學校에 入學한 天才였습니다. 선생님은 이 京城師範學校 學生時節부터 朝鮮의 國權回復을 위해 깊은 苦悶을 하게 되었습니다. 여기서 決心하신 것이 바로 "國學硏究를 통해 잃어버린 나라의 獨立을 爭取하는 것"이었던바, 그 첫걸음이 바로 당시 대부분의 朝鮮學生들이 度外視했던 동아리 "朝鮮語硏究班"에 들어가 朝鮮 各地方言을 수집하여 韓國歷史上 最初의 "方言集"을 刊行한 것입니다. 이

굳은 決心은 最後의 傑作《校本歷代時調全書》를 出刊하기까지 一以貫之,「國學立國」을 根本으로 한 愛國者의 길을 벗어난 적이 없었습니다.

3. 不朽業績의 大學者

위에서도 말씀드린 바와 같이 선생께서는 끊임없는「國學立國의 愛國精神」을 堅持, 폭넓은 敎養과 國學硏究의 土臺 위에서 全世界에 散在한 古時調를 빠짐없이 收集, 整理, 對校, 韓國文學史의 基礎와 骨格을 確立하심은 물론 世界文化史에 永遠히 남아 전할 업적《校本歷代時調全書》(1972,7. 世宗文化社)를 刊行하셨습니다.

지금으로부터 51年 前, 그 모든 것이 不足하고 어려웠던 硏究環境 속에서 이 不朽의 業績을 쌓으시기 위해 不顧家事, 東奔西走, 全力傾注, 粉骨碎身하시던 선생님의 모습을 回想하면 筆舌로 표현할 수 없는 無限한 感興이 가슴을 메워옵니다.

이같이 선생님은 그 누구도 감히 追從할 수 없는 德望과 學問을 兼備하신 분이었기에 當時 大韓民國學術院은 榮譽로운 著作賞을 授與하여 그 尨大한 業績을 높이 讚揚했으며, 선생님을 尊敬하는 國內外 各界各層의 人士들은 慕山學術財團, 慕山先生記念事業會, 東亞人文學會 등을 設立하여 先生의 高貴한 德望, 徹底한 愛國精神, 不朽의 學問業績을 繼承發展시키기 위한 터전을 마련하게 된 것입니다. 오늘 이 大會는 바로 그 實狀을 알려주는 現場이라 할 수 있습니다. 貴賓 여러분들의 健勝과 幸運을 祈願하면서 追慕辭에 가늠하도록 하겠습니다. 감사합니다.

2023年 11月 18日

慕山學術財團 理事長, 東亞人文學會 名譽會長 洪瑀欽

환 영 사

가을의 끝자락, 고요함과 감사의 정취에 빠지는 11월에 2023 제2회 모산 학술상 시상식과 제23회 동아인문학회 국제학술대회 개최를 진심으로 축하드립니다. 아울러 이번 학술대회에 참가하기 위해 이곳 구미를 찾아 주신 국내외 학자들과 내빈 여러분들을 환영합니다.

이번 학술상 시상과 학술대회 개최를 위해 애쓰신 심정규 모산심재완선생기념사업회 회장님과 김기주 동아인문학회 회장님을 비롯한 관계자 여러분의 노고에 깊이 감사드립니다.

특히, 학술상과 학술대회 개최로 향토 출신 국문학자에 대한 이해와 인문학적 가치를 되짚어 보는 소중한 계기를 마련하게 되었습니다. 학문은 지식의 나무와 같습니다. 심재완 선생님의 지혜로 가득찬 이 나무는 끊임없이 성장하고, 새로운 가지를 피우며 우리에게 끝없는 영감을 줍니다.

이 지혜의 나무를 통해 학계의 발전과 더불어, 지역의 정체성을 정립하고 시민들의 자긍심을 고취시키며, 문학도시 구미의 이론적 토대를 구축하는 뜻깊은 자리가 될 것이라 기대합니다.

또한, 구미 출신 국문학자인 모산 심재완 선생 서거 12주기를 맞아 선생님의 학덕을 기리고, 생애와 사상에 관한 심도 있는 토론을 통해 우리 지역의 역사, 문화적 정체성을 확립하는 밑거름이 될 것입니다.

다시 한번, 의미 있는 자리를 마련해 주신 관계자 여러분께 감사드리며, 모두의 노력과 열정으로 이루어진 이번 학술행사가 앞으로 더 많은 학문적 성과를 이루어 나가기를 기대합니다. 감사합니다.

2023년 11월 18일

구미시장 김 장 호

개 회 사

한국 시조문학사에 탁월한 업적을 이루신 모산 심재완 선생이 가신지가 열두 해가 되었습니다. 20여 년에 걸친 역작 '교본역대시조전서'로 1973년 제18회 학술원상을 수상하신 선생은 교육자로서 또한 서예가로써 넉넉한 덕망과 인품을 가지신 만인의 존경을 받는 큰 산이었습니다.

선생의 학덕을 기리고 그 업적을 계승발전 시키기 위해 첨단산업도시, 성리학의 본향 구미에서 추모사업회가 결성되어 '모산학술상'을 작년에 제정 시상한바 있고, 오늘 제2회 모산학술상을 시상하게 되었습니다.

학술상 시상식이 더욱 빛나는 것은 동아시아 인문학자들의 국제학술대회를 함께 한다는 것입니다. 이는 구미가 산업도시를 넘어 인문학으로 지방시대를 선도하는 노력에 힘을 보태는 거라 의미가 크다고 봅니다.

오늘 제2회 모산학술상을 수상하는 조해숙 교수님께 축하의 말씀을 드리며 심사위원장 권두환 박사님을 비롯한 심사위원 선생님들의 노고에 감사드립니다. 본 행사를 위해 물심양면으로 도움을 주신 김장호 구미시장님, 안주찬 구미시의회 의장님, 구자근 김영식 국회의원님, 사단법인 모산학술재단 홍우흠이사장님, 동아인문학회 김기주 회장님 께도 심심한 감사의 말씀을 올립니다.

2023년 11월 18일

모산심재완선생기념사업회 회장 심 정 규

축 사

모산 심재완 선생님은 제가 1944년에 입학했던 옥성초등학교(구미시 옥성면 소재)의 교사를 지내셨습니다. 당시 20대의 모산 선생님은 저의 선고先考와 허교許交하는 사이였습니다. 그래서 저는 어릴 적부터 아버지로부터 "재완이는 천재"라는 말을 수시로 들어 왔습니다. 언젠가 아버지께서 모산 선생댁에 계란 꾸러미를 가져다 드리라고 하셔서 심부름했던 기억도 아스라이 떠오릅니다. 그런 인연이 쌓여 있는 저에게 모산학술상 행사 축사 부탁이 들어 왔습니다. 축사할 자격이 되지 않는 것 같아 몇 번 사양하다가 수락하게 되었습니다.

누구나 다 아는 바이지만 선생께서는 국문학계의 우뚝한 분이시고, 특히 시조연구에 남의 추종을 불허하는 대가이십니다. 학술원상 저작상을 수상하시던 1970년대초 선생님을 최연소 수상자라고 소개한 신문기사가 기억납니다. 저는 이 분야의 전공자는 아닙니다만 『역대시조전서』(1972) 편찬과 관련된 문헌적 연구, 특히 시조 연구의 기반을 구축한 학자라고 알고 있습니다. 컴퓨터가 없었던 시기에 수많은 시를 카드로 만들어 수작업한 것은 연구에 대한 열의와 꾸준함이 없으면 불가능한 일입니다. 그 연구카드가 아직도 모산학술회관 서고에 보관되어 있는 것을 보면서 선생님의 학문 특히 시조연구에 대한 열정을 다시 한번 느끼게 됩니다.

선생의 친지, 후학들이 세운 모산학술재단에서 동아인문학회를 조직하여 명실상부 국제적인 학회로 발전시켰습니다. 이번 제23회 국제학술대회를 개최하게 된 것도 선생님의 불후의 업적입니다.

후학과 후손들이 모산 선생의 업적을 기리고 시문학 발전에 보탬이 되기 위해 학술상을 제정했다고 듣고 있습니다. 모산학술상은 시문학 연구에 밑거름이 될 것이라고 확신합니다. 인문학 연구에 대한 정부와 경제계의 지원이 태부족한 이 시대에 모산학술상은 가뭄의 단비가 될 것입니다.

『전환기의 시가문학』으로 제2회 모산학술상을 수상하는 조해숙 교수의 노고에 감사드리고 축하합니다. 이 몸이 죽고 죽어……로 시작하는 정몽주의 단심가丹心歌, 오백년 도읍지를 필마……로 시작하는 길재의 회고가懷古歌와 같은, 국민 누구나 쉽게 입에서 흘러나오는 시조가 많이 창작되었으면 좋겠다는 생각이 새삼 들었습니다.

끝으로, 여유가 많지 않음에도 활발한 활동을 펼치고 있는 모산학술재단 여러분들의 노력에 감사드립니다.

2023년 11월 18일

금오서원 원장 계명대학교 명예교수 정 기 숙

제2회 모산학술상 심사 경위와 심사평

1. 모산학술상의 취지와 목적

모산 심재완 선생(1918-2011)의 10주기를 맞은 2021년, 선생의 고향인 구미·선산 지역에서 선생이 남긴 학문적 업적과 연찬의 정신을 이어받아 더욱 발전시켜야 한다는 데 뜻을 모아 '모산심재완선생기념사업회'를 발족하고, 첫 사업으로 '모산학술상'을 제정하였다.

모산학술상은 모산 선생께서 큰 족적을 남긴 한국고전시가 분야의 연구와 저술 활동을 장려하는 데 목적을 두고 있다. 일정 기간 동안 간행된 해당 저서 중 최우수작을 선정하여 저자에게 상장과 소정의 상금을 수여하는 상으로서, 2022년 제1회 수상작은 <청구영언 장서각본>(권순회·이상원 공저)으로 선정한 바 있다.

2. 제2회 모산학술상 심사 경위

1) 모산심재완선생기념사업회와 모산학술재단이 위촉한 제2회 모산학술상 심사위원은 다음과 같다.

권두환(서울대 명예교수)
김흥규(고려대 명예교수)
성호경(서강대 명예교수)
신경숙(한성대 명예교수)
박규홍(병와연구소 소장, 모산학술재단 감사)

2) 5인의 심사위원이 첫 회합을 가진 것은 2023년 7월 26일 선천집(서울)에서이다.

모산학술상의 취지와 목적을 재확인하고, 2021년 1월부터 2023년 8월 사이에 간행된 한국고전시가 분야의 저술을 망라하여 1차 심사를 하고, 심사위원 1인당 5권 이내의 수상 후보작을 추천한 뒤 이를 수합하여 2차 심사에 넘기기로 합의하였다.

3) 2차 심사는 9월 15일 모산학술회관(대구)에서 진행되었고, 원만한 회의 진행을 위하여 권두환 교수를 심사위원장으로 선임하였다.

심사위원들이 개별적으로 선별한 모산학술상 후보작을 수합한 결과 8권의 저서로 집계되었고, 한 권 한 권 추천 사유를 청취하고 그에 대한 반론을 제기하는 등 열띤 토론을 거친 결과 3권의 저서로 압축하여 최종심에 올리기로 하였다.

4) 최종 심사는 10월 12일 줌(zoom)회의로 진행되었다.

3권의 저서에서 2권의 저서로, 다시 한 권의 저서를 수상작으로 선정하기까지 2시간 이상의 시간에 걸쳐 각 저서의 장단점에 대한 엄정하고도 정밀한 평가가

이루어졌고, 그 결과 심사위원 전원은 <전환기의 시가문학>(조해숙 저)을 제2회 모산학술상 수상작으로 선정하는 데 합의하였다.

3. 제2회 모산학술상 수상작 <전환기의 시가문학>에 대한 심사평

이 책은 한국고전시가 장르를 대표하는 시조와 가사가 근대로의 전환기를 맞아 어떻게 변모하여 새로운 성취를 이룩하고자 했는가 하는 문제를 깊이 있게 다룬 저술이다.

개화기 또는 근대 전환기라 명명되는 19세기 말부터 20세기 초에 이르는 기간의 문학사 서술은 한동안 '새로운 것'과 '낡은 것'이라는 이분법에 함몰되어 있었던 것이 숨길 수 없는 사실이다. 특히 시조와 가사 등 전통시가의 시대적 대응과 변모 양상을 폄하하거나 외면하는 태도를 보여주었던 것이 사실이다. 이 책은 이러한 학계의 편향된 시각을 부분적으로나마 바로잡자는 의도에서 출발하고 있다.

신문 잡지 등 인쇄 매체의 등장에 따른 시조와 가사의 향유 방식의 변화는 물론, 시가 향유의 장소와 공간적 특성, 이에 따른 독자와 청자의 문제, 주제와 의식의 변화 등에 대한 문제의식을 중심으로 시조와 가사를 둘러싸고 다기하게 분출된 근대 전환기의 문화사적 변동의 제 국면을 다각도로 검토 분석하고 있다.

특히 급격한 도시화의 길로 나아간 '서울'과 '부산', 이에 비하여 변화의 속도가 느릴 수밖에 없었던 '향촌 사회'의 문학적 선택이 어떻게 진행되었는가, 그러한 근대문명의 소용돌이 속에서 당시의 전통시가 향유자들은 어떠한 문학적 응전을 시도하였는가, 시조와 가사는 또 어떤 길로 나아가고자 하였는가 하는 문제들을 천착하고 있다.

이와 같이 이 책은 일관된 주제의식을 지니고, 기존의 학설을 넘어서는 작품 분석과 해석을 보여주었으며, 이를 통해 근대 전환기의 전통시가를 새로운 시선으로 인식하도록 독자들을 이끌고 있다. 특히 전통시대와 근대를 대립과 단절이라는 시선으로 재단하거나 매우 이질적인 양자로 보는 시각을 벗어나 우리의 전통문학이 내적 외적 충격 속에서 어떻게 자기 자리를 찾아내고자 했는지를 탐색하는 논쟁의 장을 펼치고 있어 앞으로 더욱 많은 연구자들이 이 논의에 참여하기를 기대하게 한다.

이러한 점들을 높이 평가하여 심사위원 전원은 이 책을 제2회 모산학술상 수상작으로 선정하는 데에 합의하였다.

제2회 모산학술상 수상자

조해숙 서울대학교 국문과 교수

모산 심재완 선생(1918~2011)의 10주기를 맞은 2021년 고향인 구미·선산 지역에서 선생이 남긴 업적과 학문 정신을 이어받아 더욱 발전시켜야 한다는 데 뜻을 모아 '모산심재완선생기념사업회'(이하 기념사업회)가 발족되었다. 기념사업회는 첫 사업으로 2022년 모산학술상을 제정하고 제1회 수상자를 선정하였으며 2023년 올해 제2회 모산학술상을 선정하였다.

모산학술상은 모산 선생께서 큰 족적을 남긴 한국 고전문학의 고전시가 분야의 학술적 연구와 저술 활동을 장려하고자 우수한 연구업적을 이룬 학자들 중에서 선정된 수상자에게 상장과 소정의 상금을 수여하는 상으로서 2023년 제2회 수상자로 조해숙 서울대 국문과 교수를 선정하였다. 수상저서는『전환기의 시가문학: 근대전환기 한국 시가의 대응과 변모』

수상 저작

조해숙『전환기의 시가문학: 근대전환기 한국 시가의 대응과 변모』
서울대학교 출판문화원, 2022.6.10.

이 책은 19세기 말부터 20세기 초에 창작되어 향유된 전통 국문시가를 다룬다. 근대 이전 대표적인 한국 전통 시가 양식이었던 가사와 시조 문학이 시대적 전환기를 맞아 어떻게 고유의 내용이나 형식 요소를 변화하면서 문학 의식의 전이를 이룩했는가를 면밀한 작품 내적 검토와 분석을 바탕으로 밝혔다. 전통 시가가 전환기의 소통 과정에서 겪었던 급격한 변화의 큰 흐름을 매체의 등장과 향유 조건, 독자와 청자의 문제, 장소와 공간적 특성, 주제와 의식 면의 변화를 중심으로, 개별 연구대상에 따라 다각도로 파고들어 구체적으로 실현된 바를 고찰한다.

수상자 조 해 숙 趙海淑

학력 사항

1985년 2월　부산 삼성여자고등학교 졸업
1989년 2월　서울대학교 인문대학 국어국문학과 졸업
1991년 2월　서울대학교 대학원 국어국문학과 석사과정 졸업(문학석사)
1999년 2월　서울대학교 대학원 국어국문학과 박사과정 졸업(문학박사)

주요 경력

2006년 2월~ 현재　　서울대학교 국어국문학과 교수
2002년 2월~ 2006년 2월　　홍익대학교 교육대학원 국어교육과 겸임교수
2011년 9월~ 2012년 8월　　독일 본(Bonn)대학 한국어번역학과 초빙교수
2018년 9월~ 2019년 8월　　독일 보훔(Bochum)대학 한국학과 초빙교수
2022년 1월~ 현재　　한국시가학회 편집위원장

연구 업적

『조선후기 시조한역과 시조사』, 보고사, 2005.
『한국의 고전을 읽는다』(공저), 휴머니스트, 2006.
『한국시조감상』(공저), 보고사, 2011. 외

「가람 이병기의 시조 비평 특징과 고시조선의 의의」,『한국시가문화연구』38, 한국시가문화학회, 2016.
「반계 유형원의 시조 한역에 대하여」, 임형택 외,『반계 유형원과 동아시아 초기 실학』, 학자원, 2017.
「자료로 본 김천택 편『청구영언』의 몇몇 문제에 대하여」,『국문학연구』 47, 국문학회, 2023. 외

수상 소감

온 산하가 짙은 가을빛으로 물들어 제자리로 돌아가는 때, 우리 큰 스승 모산심재완선생님을 기리는 제2회 모산학술상의 수상자가 되었다는 소식을 들었습니다. 송구하고 기쁜 마음입니다. 덕분에, 대학원에 들어온 후 35년 차 국문학자로 살아가는 자신을 돌아보고 앞날을 다짐해 봅니다.

저는 1988년 학부 졸업논문을 준비하면서 모산선생님을 저서를 통해 처음 배웠습니다. 경정敬亭 이민성李民宬(1570~1629)의 시조한역 작품 12수를 고찰하기 위해 대상 작품의 원시조를 찾고자 4학년 가을 내내 마치 모래사장에 숨은 옥가락지를 더듬는 막막한 심정으로 『역대시조전서』를 앞에서 뒤로, 뒤에서 앞으로 수없이 뒤적이곤 했습니다. 막상 비슷한 내용의 시조를 발견해도 세부 구절이 맞지 않아 원시조인지 확신하긴 망설여졌는데, 모산선생님의 꼼꼼하고 자세한 이본 대교 결과 안에서 유사 노랫말을 발견하고 마침내 '이 작품이 맞구나' 하고 선후 작품임을 증명할 수 있었던 것입니다. 노래로 전해진 시조를 이본 대교 방식으로 제시하는 일이 얼마나 필요한지 깨달았지만, 그 작업은 녹록지 않은 엄청난 과정이었겠다 가늠하며, 이 일을 이루신 선생님은 대체 어떤 분일까 하고 외경심마저 느꼈습니다.

학부를 졸업한 다음 대학원에 진학해 공부한 이후 더욱 모산선생님의 성과와 안목에 의지했습니다. 교육자로서는, 가르침의 실제 도구로서 선생님의 업적을 자주 인용할 뿐만 아니라, 필요한 일에 부단히 정진하는 태도, 옳거나 바람직한 방향성을 점검할 때 모산선생님의 길을 떠올리게 됩니다. 제가 한국 시가사에서 근대문학으로의 전환기에 관심을 둔 것은 21세기를 맞이하면서였습니다. 바야흐로 새로운 세기가 시작되었고 20세기와 21세기에 고루 걸치는 존재라는 자각은, 제가 몸담은 공부의 방향 역시 전환하도록 이끌었습니다. 대학원 과정을 마칠 때까지 당연시했던 고전문학과 현대문학의 경계 혹은 한계를 넘어서, 이제는 한국문학의 연속성 문제를 탐구하고 온전한 하나의 문학사를 세워야 하며, 저도 이에 기여할 수 있는 연구에 초점을 두었습니다.

이번 수상 저서 『전환기의 시가문학』은 그런 시각에서 한 걸음씩 논의해 나간 결과물입니다. 바로 한 세기 전, 우리의 대표 시가 양식이었던 시조와 가사 문학이 근대 양식으로 변모한 양상을 살피고, 자기 시대에 수행한 문학적 역할과 의미를 구체적으로 밝혔습니다. 그 핵심이라면, 급격한 전환의 시기에도 시가 문학은, 훨씬 오래전부터 그러했듯 특유의 생명력과 역동성을 바탕으로, 변하고 창조하고 섞이면서 사람을 드러내고 삶 속으로 스며들어 일상을 보듬었

다는 사실입니다. 이 탐구 과정에서 우리가 고전 시가를 끊임없이 새롭게 해석하면서 현재의 시가 문학에 수용된 요소를 더불어 논할 수 있음을 발견했습니다. 고전과 현대라는 문학 분야의 구분을 넘어, 우리 시가사는 물론 한국 고유의 시론을 완성하고 알리는 데 힘을 보태자고 다짐했습니다.

모산선생님은 지금 21세기 문학 연구에 어떤 말씀을 들려주실까 생각해 봅니다. 반세기 전 이미 선생님은 우리에게 꼭 필요한 일에 매진해 높은 수준의 결과를 보여주셨고 연구의 방향도 잡아 주셨으니, 새롭게 펼쳐지는 안팎의 논의들을 누구보다 경청하고 응원하시겠지요. 그러므로 우리 학계에 모산선생님의 역할은 여전히 현재진행형입니다. 모산선생님께서 제 어깨에 손을 얹어주셨으니 선생님을 뵌 첫 마음으로 씩씩하게 더욱 정진하겠습니다. 남은 연구 기간에 모산선생님이 공들이신 분야 중 하나를 택해 발전시키는 과제를 수행하려 합니다. 오래도록 모든 것의 모범이 되어주신 권두환선생님께 감사 인사 올립니다. 또 참 좋은 학문적 도반으로 새로운 생각과 질문을 던져주는 동학들, 심사과정에 애쓰신 모든 선생님께 꾸준한 공부로 보답하겠습니다. 고맙습니다.

2023년 11월 18일

제2회 모산학술상 수상자 조 해 숙

수상 기념 논문

19세기 말~20세기 초 한국 전통 시가의 변모와 시대적 대응

－가사의 장르성 문제를 중심으로－

조해숙(서울대 국어국문학과)

목차

1. 연구의 배경
2. 연구의 초점과 방향
3. 『초당문답가』의 장르적 전환과 그 의미
4. 가사 속 여성 인물 형상화의 특징과 서사성 문제
5. 남은 과제

1. 연구의 배경

20세기 초 근대문학이 성립하기 전후의 한국 문학 내부 양상은 다음 몇 국면으로 나누어 볼 수 있습니다. 첫째, 주류문학에 대응해 독자 영역을 구축해 온 문학적 경험을 활용하는 방식, 둘째, 서양의 근대문학을 근거로 실험적 양식을 모색하는 방식, 셋째, 중세 이전의 전통적인 문학 양식과 경험을 창조적으로 재창출하는 방식이 그것입니다. 최근까지 학계에서는 이 가운데 두 번째에 해당하는 것을 주된 논의 대상으로 삼았으며, 첫 번째는 문학 의식의 차원에서 활용하기도 했으나, 세 번째 경우는 매우 부분적으로만 논의되어 왔습니다.

이 같은 접근 방식의 불균형은 근대 이전에 존재한 전통 문학 양식이 근대문학으로 전환하는 시기를 거치며 재창출되는 방향에 관한 연구 시각의 편향성과 관련됩니다. 작품 내적 완결성과 문예미를 관건으로 삼는 서양의 근대문학 양식의 평가 기준으로 우리 고유의 문학 양식과 작품을 평가한 결과라는 것입니다. 서양 문학 성립 요건에서 따지면, 우리 전통 문학 작품은 결여태 혹은 미분화한 문학 형태로 평가되어 근대문학이 시작된 시점에는 사라지는 것이 당연한 것으로 여겨질지 모릅니다. 하지만 근대로의 전환기, 문학적으로 현실의 다양성과 급격한 변화를 담아낼 방법을 모색하던 바로 그 시기에, 우리 고유의 전통 문학 역시 주제와 형식 면에서 변모하며 시대적 역할을 감당해 냈습니다. 창작 편수로만 따지면 가히 문학적 욕구의 분출 시기라 할 정도로 많은 작품이 생산되었고, 문학 향유층이 작품에 투영한 기대와 욕구는 어느 때보다 드높았던 것입니다. 이러한 표면적 이유만으로도 근대전환기 문학과 사회사의

고찰은 자못 의의가 큽니다.

전통 문학의 근대적 양상에 대한 다소 부정적인 평가는 주로 서양 근대문학의 도입과 전파 과정을 밝히는 데 골몰했던 현대문학 연구자들에 의한 것입니다. 고전문학 연구자가 이 시기 전통시가의 역할과 의의를 조명한 성과도 있지만, 시기적 특성상 애국계몽 내지 현실 비판과 저항 주제의 작품으로 논의 대상이 국한됨으로써 연구 경향이 편향된 면이 있습니다.

전후 연구 성과가 축적된 현 단계 연구에서 전통 문학과 근대문학을 잇는 전이의 과정을 두루 정밀하게 분석하는 작업이 요청됩니다. 이 시기에 전통 문학 양식이 비전형적 형태를 띠는 것을 과도기적 현상으로 인정하면서 그 문학적 생명력에 더욱 주목하는 시각이 필요합니다. 21세기에 들어선 지금, 새롭고 '근대적인' 것들에 견인되지 않은 채, 객관적 시각으로 전통 문학 양식의 전환기적 모색과 변화를 고찰하고 그 의미를 파악함으로써 우리에게 내재한 현재적 유산을 발견하는 것은 무엇보다 중요한 일입니다.

2. 연구의 초점과 방향

『전환기의 시가문학』에서는 근대 이전 대표적 한국 전통 시가 양식이었던 가사와 시조 문학이 시대적 전환기를 맞아 어떻게 고유의 내용과 형식 요소를 변화하면서 문학 의식의 전이를 이룩했는가를 작품 내적 분석을 바탕으로 밝히고자 했습니다.

전통 시가가 근대 전환기의 소통 과정에서 겪었던 변화의 요인과 주요한 특성은 다음 몇 가지입니다.

첫째, 매체의 등장과 향유 조건의 변화입니다. 전통적으로 시조와 가사가 향유되어 온 방식은 동질적 집단 내에서 창작과 수용이 이루어지는 상호작용을 전제로 했습니다. 1900년을 전후로 등장한 일간지나 잡지 등 대중 매체에 수록된 시조와 가사는 전통 시가의 소통 방식과는 확연히 다른 향유 방식을 경험할 수밖에 없었습니다.

둘째, 이러한 소통 방식의 변화는 독자와 청자의 변화로 직결되었습니다. 처음부터 부르거나 읊는 방식이었던 전통 시가가 독서물로서 대중을 향한 일방적인 전달 방식을 갖추게 된 것입니다. 여전히 일부 작품에서 음악 표지와 형식을 달기도 했으나, 비동질적 대상에게 일방적으로 전언하는 형태를 띠게 되자 작품 창작과 향유에도 커다란 변화가 나타났습니다.

셋째, 장소와 공간적 특성도 이전 시기와는 다른 모습으로 나타났습니다. 시가 작품에서 상업도시화한 서울과 변화하는 향촌의 대비가 공통적으로 발견되는데, 시조와 가사 향유의 구체적 양상은 공간을 기준으로 분리되지 않는 점이 흥미롭습니다. 18세기 이후 시조의 음악적 번성과 영남지방 중심의 규방가사 발전 양상을 떠올린다면, 19세기로 넘어오면서 시조는 서울을 소통의 근거지로 삼고 가사는 향촌 현실을 반영할 법합니다. 하지만 19세기 후반까지 향촌을 근간으로 한 시조는 꾸준히 생산되고

서울 도시의 번화함을 묘사한 가사 또한 등장합니다.

넷째, 주제와 의식 면에서도 전환기다운 변화가 나타납니다. 주로 가사 작품들에서 윤리보다 세태가 강조되고 희화화, 허구화한 양상이 발견되며, 시조의 경우 시사적 요소를 개입시키며 문명과 개화의 새로운 의식을 표면화하는 경향이 나타났습니다. 이러한 주제와 의식의 특성은 새로운 장르 체계를 모색하면서 실험적 방식을 수행하도록 이끌었습니다. 시가 양식에서는 한문학 대 국문문학의 대비적 구도가 두드러져, 중세적 이념과 근대적 의식을 동시에 구현하면서 효과적으로 수행할 수 있는 방식이 시도되기도 합니다.

이상의 주요 특징 가운데 여기서는 가사 문학에 나타난 장르성 문제를 중심으로 전통 시가의 변모와 시대적 대응 모습을 구체적으로 살펴보고자 합니다.

3. 『초당문답가』의 장르적 전환과 그 의미

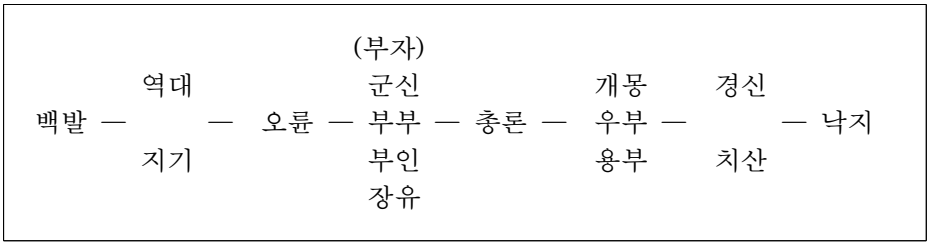
『초당문답가』는 19세기 말~20세기 초(1890년 이전~1930년)에 필사된 것으로 알려졌으며, 20세기 초에는 활자본으로도 유통된 일종의 가사집입니다. 현재까지 알려진 이본은 19종에 이르며, 각 이본은 대개 14~15편의 작품이 함께 수록된 형태입니다. 이본별 작품 편차는 크지 않고 길이와 내용도 유사하지만, 작품의 배열 순서는 각 이본의 용도나 성격에 따라 차이가 있습니다. 20세기 초에 여성 독자용 이본이 나타나는 점이 특이합니다.

번호	제 목	서 지 사 항	작 품 수 록 순 서
1	≪草堂問答≫	필사본, 규장각 소장	백발편-역대편-지기편-오륜편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편-낙지편
2	≪초당문답≫	필사본, 서울대도서관 소장	백발편-역대편-지기편-오륜편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편-낙지편-주인답
3	≪後日敬戒錄≫	필사본, 임형택 소장, 1896년 필사	백발편-지기편-역대편-오륜편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편-낙지편
4	≪白髮編≫	필사본, 국립중앙도서관 소장	백발편-역대편-지기편-오륜편-사군편-부부편-부인편-장유편-총론장-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편
5	≪가사집≫	필사본, 박요순 소장	백발가-오륜가(총론장, 개몽편, 우부편, 용부편, 경신편, 치산편)-낙지사
6	≪五倫行錄≫	필사본, 강전섭 소장, 1890년 이전 필사 추정	부자편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론-우부편-용부편-치산편
7	≪빅가사≫	필사본, 규장각 소장	백가사(백발편)-지기편-오륜편-사군편-부녀편-장유편-붕우편-종족편-총론장-개몽편-우부편
8	≪課日誨錄≫	필사본, 고려대도서관 소장	백발편-역대편-지기편-오륜편-(사군편-부부편-장유편-붕우편-종족편-통론편-개몽편-우부편-용부편-경신편-

			치산편)
9	≪萬古奇談 處世歌≫	신구서림, 1914(鉛印本)	백발편-역대편-지기편-오륜편-부부편-장유편-붕우편-종족편-통론편-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편
10	≪處世歌≫	필사본, 규장각 소장, 1917년 필사	백발편-역대편-지기편-오륜편-부부편-장유편-붕우편-종족편-통론편-개몽편-우부편-용부편-경신편-치산편
11	≪초당가≫	필사본, 한국학중앙연구원 소장, 1911년 필사 추정	백발편-부자유친-군신유의-부부유별-장유유서-붕우유신-살림하는법이라(치산)-조심하는법이라(경신)-방탕패가논(우부편)-불초부논(용부편)-불초공손(용부편)
12	≪草堂問答歌≫	필사본, 고려대도서관 소장, 1905년 필사	오륜편-경신편-치산편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-백발편-개몽편-우부편-용부편-낙지편
13	≪樂志編≫	필사본, 한국학중앙연구원 소장, 1900년 이전 필사	오륜편-경신편-치산편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-백발편-개몽편-우부편-용부편-낙지편
14	≪가사집≫	필사본, 한국학중앙연구원 소장	오륜편-경신편-치산편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-백발편-개몽편-우부편-용부편-낙지편-가정편(家政篇)
15	≪女子戒行≫	필사본, 김미란 소장, 1917년 필사 추정	오륜편-경신편-치산편-사군편-부부편-부인잠-장유편-총론장-개몽편-우부편-용부편-백발편-낙지편
16	≪편편긔담 警世歌≫	보문사, 1908	역대편-부자편-군신편-부부편-장유편-붕우편-종족편-총론편-개선편-우부편-용부편-여자교육편-경신편-권농편(치산편)-지기편-백발편
17	≪樂府≫	필사본, 고려대도서관 소장, 1930-33년 사이 필사	역대가-지기가-오륜가-사군가-부부가-종족가-장유가-붕우가-총론가-개몽가-우부가-용부가-경신가-치산가-낙지가-백발가
18	≪白髮編≫	필사본, 한국학중앙연구원 소장	오륜편-백발편-낙지론

이처럼 많은 이종을 생산한 사실로부터, 이 가사집은 19세기 중반쯤 형성되어 그 내용과 형태가 향유층의 지지를 받아 널리 퍼져나갔음을 추정할 수 있습니다. 19세기 후반에 소설류 단가류와 함께 대중에게 인기 있는 향유물로 정착해, 20세기 초에 이르면 상업적 독서물인 활자본으로 출간되기에 이르렀습니다.

『초당문답가』에 수록된 작품들의 구조적 관련을 살피면, 개별 작품이 독립적으로 존재하는 한편으로 느슨한 연작형 구성을 지녀 이전 가사와 다른 이채로운 특징을 보입니다. 가사집 내의 개별 작품의 내용을 바탕으로 이들 각 편 사이의 내적 소통양상을 작품 전개 및 작품 간 친연성을 따져 도식화하면 다음과 같습니다.



이처럼 『초당문답가』는 거대한 '문답'구조를 지닌 연작형 가사로서, 독립적으로 존

재한 각 작품을 문답 구조를 상정해 일부 개작하면서 전체 재배열했을 가능성을 보여줍니다. 생산자 또한 기존의 작자와 달리 개작자 혹은 일종의 구성작가로서의 성격을 지닙니다. 각 편의 내용과 장르적 유연함 덕분에 이 가사집은 작자층 혹은 독자층을 폭넓게 거느리면서 활발히 수용되고 전파될 수 있었던 것으로 보입니다.

시어나 표현으로 구체화된 주제적 특징 또한 전환기의 시대적 특성을 반영하고 있습니다. 중세적 이념과 근대적 의식의 양면을 동시에 구현하고 있는 것입니다. 『초당문답가』는 '늙음-국가-규범'으로 묶일 수 있는 한쪽의 현재를 발화하는 한편, '젊음-가정(혹은 개인)-욕망'에 해당하는 목소리를 다른 한쪽에서 제시해 대비를 이룹니다. 이러한 대비적 구도는 대립하며 갈등하는 관계로 끝나는 것이 아니라, 결국 노인의 어제란 소년의 오늘과 다르지 않다는 깨달음, 그 연속성을 인식하는 쪽으로 커다란 주제를 이룸으로써 단순히 현실을 반영하는 차원을 넘어섭니다.

『초당문답가』의 내용과 구조를 통해 새롭게 제기되는 것은 가사의 장르성 문제입니다. 『초당문답가』에서 노인의 발화로 이어지는 전체 구성은 이야기의 성격을 띠며 서사적 가사의 형태를 보이는 것입니다. 물론 이 서사적 가사는 본격 '서사'와는 차이가 있고, 가사 내에서도 독특한 실험 방식에 해당합니다. 하지만 『초당문답가』이후 이 실험적 방식은 다시 시도된 적이 없으므로, 가사가 이러한 장르 전환 방식을 지속해 나가지 않은 이유나 대체 방식의 효과에 대해서도 궁금해집니다.

결론적으로, 전환기 가사에서는 서사적 요소를 반영하되 서사와는 다른 길을 개척해 호응을 얻었다고 평가할 수 있습니다. 구체적으로는, 내용의 함축적 제시를 통해 부정적 형상화를 이루는 효과를 창출했으며, 가사 특유의 단순 율격을 고정하는 장치 덕분에 그 속에 오히려 다양하고 새로운 내용을 담는 것이 수월했다는 점이 지적됩니다. 또 가사 내에서 청자의 자유로운 전환은 인물과 상황의 경직성을 넘어설 수 있게 했으며, 전체가 문답형 구조를 이룸으로써 가사가 장편화, 구조화하는 동시에 각 편에서 서로 다른 내용을 선보여 폭넓은 향유층을 거느리게 되어 『초당문답가』의 유통과 상업성을 확보할 수 있었습니다.

근대 전환기 가사의 장르성 문제와 관련해 한층 흥미로운 것은 여성 인물의 형상을 다룬 일군의 작품입니다. 이들에 대해 다음 장에서 세밀히 논의하겠습니다.

4. 가사 속 여성 인물 형상화의 특징과 서사성의 문제

조선 후기로 오면서 가사가 서사화 경향을 띠는 것은 가사만의 문제는 아니고 문학의 전반적 변화 속에 놓인 하나의 현상입니다. 개별 화자의 서정적 진술이 중심이던 가사가 한 작품 안에 여러 인물이 등장하며 행동과 인식의 변화를 보이는 양상을 두고, 이른바'서사가사'와 소설과의 교섭 양상에 관한 고찰을 넘어 가사의 장르 귀속 문제가 논의되기에 이르렀습니다.

그런데, 가사가 전환기에 새롭고 다양한 인물을 작품에 반영하면서 서사화되는 과

정에서 가장 주목할 만한 점은 여성 인물의 부각입니다. 특히 부정적 여성 인물의 말과 행동이 작품 속에서 자주 구체적으로 묘사되고 있어 고찰이 필요합니다. 분석의 대상이 되는 가사 속 여성 인물은『초당문답가』내의 각 편들 중 <용부가(庸婦歌)>의 '저 부인'과 '빼덕어미', '복선화음가(福善禍淫歌)' 계열 가사에 등장하는 '김씨(이씨)부인'과 괴똥어미, <덴동어미화전가> 속의 덴동어미와 이웃 여인들, <노처녀가>의 주인공 노처녀, <신가전(申哥傳)>의 한림댁과 그 딸 등입니다. 이들 작품은 필사와 향유 시기가 비슷하며, 대부분 다수의 이본을 생산하면서 소설과 접점을 공유한다든지 이후 소설로 전환하기도 하는 등 적극적 서사화 면모를 보여줍니다. 이 여성 인물 앞에 놓인 구체적이고 공통적인 현실 모습을 차례로 제시하면서 의미를 찾아보기로 하겠습니다.

우선, 여성 인물을 형상화한 후기 가사에서는 예외 없이 결혼이 중요 모티브로 작용합니다. 인물이 현실 속 위기와 고난을 접하게 된 사건, 즉 계기로서의 결혼이 중요하게 등장하는 것입니다. 유족한 집안의 재주 많은 주인공이 가난한 시집에 와서 신산한 삶과 맞닥뜨리는데, 각 작품 속 인물이 어려움을 대하는 자세는 다르나 주인공의 자발성과 주체성이 강조되는 점이 특징적입니다.

시집간 지 석달 만에 시집살이 심하다고
친정에 편지하여 시집 흉을 잡아내네.
계엄할사 시아버님 암상할사 시어머님
고자질의 시누이와 여우같은 시앗년에
드세도다 남녀노복 들며나며 흠구덕에
여기저기 사설이요 구석구석 모함이라.
남편이라 믿었더니 십벌지목 되었어라.
(…)
들고나니 초롱군에 팔자나 고쳐볼까.
양반자랑 모도 하며 색주가나 하여볼까.
– 〈용부가〉

그런 날도 살았는데 설워마오 우지마오.
마누라도 설다하되 내 설움만 못하오리.
여보시오 말씀 듣소 우리 사정을 논지컨댄
삼십 넘은 노총각과 삼십 넘은 혼과부라.
총각의 신세도 가련하고 마누라 신세도 가련하니
가련한 사람 서로 만나 같이 늙으면 어떠하오?
(…)
저 총각의 말 들으니 육대독자 내려오다가
죽을 목숨 살았으니 고진감래 할까보다.
마지못해 허락하고 손잡고서 이 내 말이
우리 서로 불쌍히 여겨 허물없이 살아보세.
– 〈덴동어미화전가〉

<용부가>의 '저 부인'이 겪고 있는 상황은 시집살이요나 사설시조에서도 보아온 바입니다. 시집살이에 적응하지 못하고 친정에 편지로 호소하고, 여승이나 떠돌이를 따라나설까 마음먹기도 합니다. 민요와 사설시조 속 여성과 다른 점이 있다면 불편부당한 시집살이를 그저 견디며 탄식하는 데 그치지 않고, 탈출할 기회를 호시탐탐 노린다는 사실입니다. <김씨계녀사> 주인공의 고난도 결혼으로부터 시작됩니다. 남부러울 것 없이 귀하게 자란 그녀는 양반 지체만 남은 가난한 시집으로 오면서 이제껏 생각지 못한 기한과 체면치레를 날마다 겪어내는 현실 앞에서 이를 그저 감내하려 합니다.

결혼 후 겪는 어려움은 저마다 다르지만, 이들 모두에게 결혼은 나면서부터 당연히 주어진 의무였습니다. <덴동어미화전가>의 주인공에게도 결혼은 처음부터 선택할 수 있는 것이 아니었습니다. 하지만 경북 순흥 임이방의 딸인 주인공은, 예천 장이방 아들과의 짧은 결혼 생활을 보내고 사고로 남편을 잃은 후, 개가 과정에서 주체적 선택을 보입니다. 위 인용문에서는, 고생만 하다 괴질로 죽은 둘째 남편 때문에 절망에 빠진 여성 인물의 모습을 우연히 본 황도령이 자신의 기구한 삶의 역정을 토로한 다음 함께 살기를 청하자, 여성은 자신의 판단하에 제안을 받아들입니다. 당시에 혼자 살아갈 경제력과 조건을 갖추지 못한 여성 주인공이 개가 여부를 스스로 선택하고 상대자를 판단하는 기준을 내세운 점은 커다란 인식의 전환을 보여준 것이라 해석할 수 있습니다.

다음으로, 고난의 내용과 극복 방식을 자세히 다루고 있는 점입니다. 결혼을 계기로 삶이 변하게 된 여성 인물들은, 각자가 넘어서야 할 현실적 고난의 종류는 달랐으나 적극적 의지와 행동으로 현실 변화의 노력을 보인 점에서 다르지 않았습니다.

이목구비 갖춰있고 수족도 성성하니,
제가 힘써 적이 하면 그 뉘라서 시비하랴.
사람되고 곤궁하면 천하기도 막심하다.
김부자와 이부자는 씨가 본디 부자런가.
치산범절 힘쓰리라 낸들 아니 유족하랴.
만고대승 순임금도 단비 땅에 그릇 굽고
주문왕의 어진 아내 방적으로 일사 먹여
갈람장에 유전하고 지금까지 유명커든
하물며 우리 인생 무엇으로 생애할꼬.
– 〈김씨계녀사〉

김씨부인은 이웃에 쌀 꾸러 보낸 여종이 모욕적 언사만 듣고 빈손으로 돌아오자 이를 계기로 가난을 타개하는 것만이 길임을 깨닫고 적극적인 치산(治産)을 결심합니다. 전통적인 사대부가 여성의 치산 덕목을 넘어 농지를 개간하고 상업적 행위까지 마다하지 않아서 달라진 여성상을 보여줍니다. <노처녀가>에서는 향촌 사족으로서 위신을 내세우며 혼처를 가리다가 딸의 혼기를 한참 넘기고도 잘못을 인식하지 못하는 부모와 달리, 주인공 노처녀는 자신에게 걸맞은 현실적 결혼 조건을 자각하기에 이릅니다.

내 서방을 내 가리지 남더러 부탁할까.
내 어찌 미련하여 이 의사를 못 내던고.
만일 벌써 깨쳤다면 이 모양이 되었을까.
청각 먹고 생각하니 아주 쉬운 일이로다.
적은 염치 돌아보면 어느 년에 출가할까.
– 〈노처녀가(2)〉

<노처녀가⑵>의 여성 주인공은 각성 대목을 전환점으로 삼아, 한탄과 하소연으로 끝난 <노처녀가⑴>과 달리, 이상적 혼인에 이르는 과정과 후일담까지 덧붙이고 있습니다. 작품 내 전반부와 후반부의 형상화 과정이 이질적인 점이라는 지적에도 불구하고, 이 같은 여성 인물의 태도 변화는 가사 향유층의 인식 변화를 반영하고 있어 의미를 지닙니다.

이에 비하면 덴동어미에게 주어진 고난은 한층 심각하고 중첩된 형태로 나타납니다. 남편과의 거듭된 사별은 물론 부단한 노동으로 일군 재산마저 불가항력적 사건에 의해 몽땅 잃고 맙니다. 그런데 이처럼 가혹한 현실의 고난을 내면적 의지로 넘어서는 덴동어미의 모습이 작품 곳곳에서 포착됩니다. 주어진 상황에 운명적으로 체념하지 않고 적극적 의지와 행동을 통해 현실을 변화시켜 나가는 여성의 모습이야말로 조선 후기 여성 인물 등장 가사에서 반복적으로 보이는 매우 특징적 국면이라 할 만합니다.

여성 인물 등장 가사의 또다른 현실 모습 특징은 인물의 행위에 따른 결말이 제시되는 점입니다. 여성 인물들은 마지막에 긍정적 혹은 부정적 대가를 받게 되는데, 그 양상은 과장되거나 비현실적으로 그려지기도 하나, 이 결말 부분으로 인해 작품은 서사적 성격 혹은 교훈적 성격을 분명히 띠게 됩니다.

<김씨계녀사> 결말부에서 괴똥어미는 가족 없이 불구인 딸만 데리고 거지 행색으로 떠도는 불구자 모습으로 묘사됩니다. 이는 작품 전반부에서 제시한 김씨부인의 가난 사설만큼이나 매우 구체적이고 사실적인데, 이 같은 뚜렷한 대비적 제시는 권선징악의 주제를 선명하게 효과적으로 전달합니다. <용부가>의 뺑덕어미가 반가정적이고 부도덕한 행실의 대가로 경제적 몰락과 가정 파탄을 맞이했다면, '복선화음가'계열 가사들에서 괴똥어미가 가산을 탕진한 대가로 훨씬 가혹한 징벌을 받은 점은, 당시 여성의 역할에 대한 현실 사회의 기대나 시선을 반영한다고 볼 수 있습니다.

이처럼 가사 속 여성 인물의 현실 모습은 달리 보면 가사 속 여성 인물에 내재한 욕망을 반영한 것으로도 해석됩니다.

㉠
말 잘하는 매파들이 날마다 모여들 제
만수산의 구름 못듯 청산서 안개 못듯
온 가지로 꾀이면서 사위일 부자자랑
백단으로 선이는 양 눈에 맞고 귀에 든다.

㉡

무인이월 초사일에 이내 목숨 끊어지니
채농에 입관하여 더운 불에 찬 재 되니
슬프고 슬프도다 세상자취 아주 없이
인생이 이 같으니 모드신 부인네
사치를 숭상 말고 유순하기 본심이니
열사의 품을 가져 백년경조 하오소서.

위는 모두 <신가전>의 일부인데, '부(富)'를 대하는 사회의 양면적 태도가 드러납니다. 과부의 몸으로 문벌과 경제력을 갖춘 한림댁이 최고의 사윗감을 고르려다 재물에 혹해 귀한 딸을 고자에게 시집보내는 어리석은 판단을 하게 되는 장면 ㉠에서 우리는 일종의 풍자적 시선을 느낍니다. 혼수 준비와 신방 치장, 신행 광경은 비현실적일 만큼 화려한 볼거리를 제공하지만 그만큼 인물에의 관심은 멀어진다는 점에서 그러합니다. 이는 또한 당시 사회 현실을 반영하는 것이기도 합니다. 딸의 결혼식 후 한림댁은 사흘 만에 병을 얻어 죽고 딸마저 중이 되어 고독하게 살다가 생을 마감하는 결말부 ㉡에는 동정적 시선이 투영되어 있습니다. <신가전>의 여성 인물은 악하거나 부정하다고 볼 수 없습니다. 재물에 대한 집착은 잘못된 판단과 불행의 씨앗임을 경계할 뿐인데, 서술자는 작품 속 여성 인물에게 풍자적이거나 동정적 시선을 번갈아 보내며 말미의 논평에 의해 주제를 내비치는 정도로, 교훈의 효과는 독자에게 맡겨두고 있습니다.

향촌 사회에 밀착된 가사 속 생동하는 인간상의 구현은, 경계를 위한 여성 인물의 형상화, 현실적 보상과 대가에 대한 결말 제시 정도에 그치지는 않습니다. <덴동어미 화전가>의 여성 인물을 통해 현실을 넘어서는 깨달음과 달관의 경지를 보여주기도 합니다. 네 번의 결혼과 실패, 불구인 아들에다 가난까지 덴동어미에게는 고단했던 삶의 보상이라곤 없어 보입니다. 하지만 그녀는 고난의 인생 역정을 거치면서 스스로 얻은 보상, 곧 모든 사람과 사물을 본성대로 받아들이는 깨달음을 얻었습니다. 그 혜택은 자신에게서 그치지 않고 화전놀이에 참여한 여인들의 걱정근심을 사라지게 하고, 마침내 봄노래와 꽃노래에서 여인들이 저마다 소중한 꽃으로 피어 화창한 봄을 함께 이루는 순간으로 승화되었습니다.

조선 후기 여성 인물 가사에서는 부의 문제와 함께 여성의 노동에 관해서도 양면적 인식을 드러냅니다. 집안의 경제적 책임을 인식하면서 근검절약을 실천하고 과소비의 처참한 결말을 제시하는 한편으로 화려한 치부(致富)의 광경을 과장되게 묘사하기도 하고, 근면을 역설하며 게으름을 경계하는 반면 노동에서 벗어나 편안하고 여유로운 장면을 꿈꾸기도 하는 것입니다. 이러한 가사 속 여성 인물의 모습을 통해 부와 노동과 같은 현실 요건을 감당하게 된 향촌 여성들의 소망을 엿볼 수 있습니다.

이는 또한 현실적 여건뿐 아니라 여성의 삶에 대한 태도 면에서의 욕망, 곧 현실 수용의 자세나 세계관과도 연결됩니다. 가사 작품의 여성 인물이 품었던 다른 현실적

욕망은 공동체 내에서의 안정과 정착이었습니다. <노처녀가>의 주인공이 스스로 심정을 밝힌 대목에서 “날더러 이른 말이 불쌍하다 하는 소리/ 더구나 듣기 싫고 눈물만 솟아나네”라는 언술은 그녀가 느낀 고통의 본질이 무엇인지 짐작게 합니다. 결혼하지 못한 상황 자체 보다 자신의 처지를 불쌍하게 여기는 주변의 시선이 더욱 견디기 어렵다고 고백한 것입니다. <김씨계녀사>의 괴똥어미도 시댁 이웃들로부터 인정받지 못해 공동체에 정착하기 어려운 처지가 괴로움의 원인이었습니다. 고민을 해소하고자 그녀가 택한 방식이 물질적 선심 공세였기에 오히려 상황은 점점 어려워지고 부정적 결말에 이르게 된 것입니다.

이처럼 가사 속에서 전형적 인물로 형상화된 부정적 여성 인물들의 모습은 특히 조선 후기 향촌 사회에서 신흥 부유층이 출현한 현실과 관련이 있습니다. 이들은 급속히 획득한 경제력에 비해 이념적, 신분적 기반이나 자기 정체성을 확보하지 못한 계층의 고민을 대변하고 있습니다. 그런 점에서 가사와 나란히 소통.향유된 <심청전> 속 뺑덕어미의 정체가 유랑하는 서민일 수밖에 없었던 점이 상기됩니다. 그녀는 심봉사의 재산을 노리고 의도적으로 접촉한 부정적 떠돌이형 인물로 설정되어 있는데, 이 또한 당시 현실 조건에서 하층 여성의 몸으로 생계를 잇기 위해서는 불가피한 선택이었던 것입니다.

그런데 소설 또는 그와 밀접한 관계인 판소리 사설에서는 그녀의 추한 외모를 부각함으로써 등장인물의 부정적 형상을 그려내는 방식을 취합니다.

“인물을 볼작시면 (…) 말총 같은 머리털이 하늘을 가리키고, 됫박 이마 횃 눈썹에 움푹 눈, 주먹 코요, 메주 볼, 송곳 턱에 써렛 니 드문드문, 입은 큰 궤 문 열어 논 듯하고, 혀는 짚신짝 같고, 어깨는 키를 거꾸로 세워 논 듯, 손길은 소댕을 엎어 논 듯, 허리는 짚동 같고, 배는 패문 북통만, 엉덩이는 부잣집 대문짝, 속옷을 입었기로 거기는 못 보아도 입을 보면 짐작하고, 수중 다리, 흑각 발톱, 신은 침척 자 가웃이라야 신는구나.” –
〈신재효본 심청가〉

하지만 현실적 시각으로 냉정히 판단하자면 흐트러진 머리, 움푹한 눈, 솥뚜껑 같은 손, 시커먼 발톱은 생계를 위해 닥치는 대로 일하며 떠돌던 하층 여성 인물의 현실적 삶을 증거하는 연민의 요건일 뿐 악인의 조건은 되지 못합니다. 마찬가지로 가사 속의 괴똥어미와 뺑덕어미가 향촌 사회나 시댁에 정착하지 못해 불행한 결과를 맞이한 것 또한 능력과 재주가 모자란 탓일 뿐입니다. 그들은 계획적이고 치밀한 악한도 아니요, 의도적으로 규범을 거스르는 악인이라고도 할 수 없습니다. 소설이 등장인물의 창조를 통해 대립과 갈등을 드러내는 허구의 장르인 데 반해 가사는 현실 인물을 반영하면서 정서를 대변하는 역할을 하는 것입니다. 이 점에서 가사의 서사화나 서사적 인물의 특성은 소설과는 구분해 달리 규정되어야 할 필요가 있습니다.

5. 남은 문제

이상 논의한 바를 종합할 때, 서사성과 장르의 문제에서 조선 후기 인물 중심 가사는 서사적 요소를 도입하면서도 소설과는 다른 성격을 지닌다고 결론지을 수 있습니다. 인물 형상의 과정에서도 이 점은 분명히 확인됩니다. 소설은 허구의 영역이기 때문에 대립적인 가치를 한 방향에서 구현하는 인물을 창조해야 합니다. 하지만 후기 가사에서는 부분적으로 허구화한 대목이 있기는 하지만 인물은 현실을 반영하고 있습니다. 전적으로 긍정적인 인물도 또 그 반대의 경우도 현실 속에서는 존재하기 어려운 법이기에 가사 속에서는 외모를 통한 성격 창조를 찾아보기 힘들며, 대립적인 가치들이 어느 한 방향에서 일관되게 드러나지도 않습니다. 유사한 상황과 사건에 마주친 인물들의 적응과 부적응을 동시에 담아내기도 하며, 노동과 부에 대한 여성 인물의 반응에서 보았듯이 욕망과 경계의 양면성을 드러내기도 합니다. 그것이 현실의 실상인 것입니다.

가사 작품 속의 여성 인물은 그 자체로 악한도 악인의 형상도 아닙니다. 따라서 작품 속 여성 인물의 현실이나 서술자의 어조를 당대의 일반적 목소리로 대치하거나, 인물의 행동과 반응을 억압적이고 수동적인 것으로 간주하는 사실주의적 독법은 가사에 관한 한 적절하지 않습니다. 감동과 교훈을 준다는 문학적 효과는 동일하지만 소설과 가사는 그 효과를 성취하는 방식이 다르다고 하겠습니다. 향유자의 입장에서 보면, 소설의 독자는 인물의 전형성을 전제하고 추종하거나 반면교사로 삼아 교훈을 얻는 반면, 가사의 독자는 작품 속 인물들의 현실다움을 이해하면서 공감하려 합니다.

다양한 인물을 다룬 독립된 작품을 문답 구조의 연작형 가사로 구성한 『초당문답가』나 여성 인물을 형상화한 가사 작품들의 존재는, 전통적 시가 양식이 고정화된 틀에 머무르지 않고 현실 사회가 요구하는 변화를 얼마나 내부적으로 잘 수행했는가를 살피게 합니다. 시가사 전체의 틀에서 보더라도, 근대 전환기에 다양한 인물들의 목소리를 함께 들려준다든지 여성 인물의 현실과 욕망에 주목하고 부각하는 방식 자체가 대단히 문제적 현상이라 할 수 있습니다. 이 중요한 문제에 관해, 가사의 소통과 향유를 폭넓게 탐색하고, 여성 인물을 형상화한 한시나 민요 등 다른 시가 갈래의 작품들을 함께 고찰함으로써, 근대 전환기 가사에 대한 온전한 이해를 도모할 수 있을 것입니다.

2 부

제23회
동아인문학회 국제학술대회

개 회 사

존경하는 회원여러분, 중국 형수학원衡水学院 동자학원董子学院 위언홍魏彦红 원장님을 비롯한 중국에서 오신 회원여러분, 모산학술재단慕山學術財團 이사장님이자 우리 학회 명예회장님인 홍우흠洪瑀钦 교수님, 그리고 오늘 국제학술회의에 참석하신 내외 귀빈 여러분께 먼저 깊이 감사드립니다. 특히 오늘 회의를 물심양면으로 지원해 주신 모산학술재단 심원필沈元弼교수님, 바쁜 일상에서 귀한 발표문을 준비해 주신 교수님과 발표자 여러분께도 함께 깊은 감사를 드립니다.

지난 20여 년 동안 우리 '동아인문학회'가 개최한 스물두 차례의 국제학술회의는 동아시아 인문학자들의 상호이해증진과 공동협력을 위한 노력의 일환이었습니다. 그런데 오늘과 같은 다양한 변화와 변혁을 마주한 상황에서 이 같은 공동의 노력은 더욱 필요한 부분이라 생각합니다. 우리가 당면한 변혁은 특정 지역이거나, 하나의 국가, 전 세계라는 다양한 수준에서, 그리고 사회, 경제, 문화 등 다양한 측면에서 진행되고 있습니다.

무역에서 시작되어 기술과 군사적 측면으로 확장되는 미국과 중국의 갈등 외에도, 러시아와 우크라이나, 이스라엘과 팔레스타인의 전쟁은 국제적으로 영향을 미치며, 새로운 세계질서를 요청하고 있습니다. 뿐만 아니라 광범위하게 진행되고 있는 인공지능, 빅데이터, 사물 인터넷, 자동화 등의 기술 혁신은 우리의 생활 방식과 교육 방식, 소통 방식을 근본적으로 변화시키고 있습니다. 또 지구 온난화와 관련된 기후 변화와 자연재해 그리고 환경 문제는 우리 인류에 한정하지 않고, 생태계 전체에 대한 위협을 키워가고 있습니다. 여기에 더해 지난 몇 년 동안 진행된 전염병의 세계적 유행은 이 같은 변화에 가속도를 붙이는 주요한 요소로 작용하였습니다.

이렇게 우리 앞에서 진행되는 변화와 변혁은 우리 모두에게 크게 영향을 미치며, 새로운 도전을 요구하고 있습니다. 눈앞에서 진행되는 변혁과 그것이 함축한 요구에 우리 인문학은 어떻게 대응할 것인지, 우리 동아인문학의 미래는 어떠해야 하는지, 그 길을 모색하는 좋은 기회가 되길 바라는 마음으로 오늘 국제학술회의를 기획하고 준비했습니다. 아무쪼록 이 국제학술회의가 당면한 변화에, 동아시아 인문학과 동아시아 인문학자들이 어떻게 접근하고 대응할 것인지를 함께 고민하는 자리가 되길 바랍니다. 아울러 동아인문학의 미래 방향을 모색하는 출발점이자, 동아인문학자들에게 더욱 깊은 상호이해의 기회를 제공하는 소중한 자리가 되기를 소망합니다.

끝으로 이 자리를 빛내주신 회원 여러분과 귀빈 여러분께 다시 한번 감사드리면서, 개회사를 대신합니다. 감사합니다.

2023년 11월 18일

동아인문학회 회장 김기주

开 会 致 辞

尊敬的各位会员、中国衡水学院董子学院魏彦红院长等来自中国的会员、慕山学术财团理事长兼本学会名誉会长洪瑀钦教授，今天首先允许我向出席本次国际学术会议的各位嘉宾表示最深切的感谢。特别是要向在物质和精神两方面对今天会议给予大力支持的慕山学术财团沈元弼教授，以及在百忙之中准备珍贵文稿的各位教授和发表者们致以深深的谢意。

在过去的20多年里，我们“东亚人文学会”举办了22次国际学术会议，其目的旨在为促进东亚人文学者相互了解、共同合作而不断努力。但我认为，在当前面临各种变化和转型的形势下，更需要这种共同努力。我们面临的变革不管是在特定地区、国家，还是在全世界范围内的社会、经济、文化等各个方面都在进行着。

除了中美两国之间从贸易开始延伸到技术和军事方面的冲突之外，俄罗斯和乌克兰、以色列和巴勒斯坦之间的战争也产生了国际影响，并要求建立新的世界秩序。与此同时，人工智能、大数据、物联网和自动化等广泛的技术创新正在从根本上改变我们的生活、教育和交流方式。此外，与全球变暖相关的气候变化、自然灾害以及环境问题不仅对人类，而且对整个生态系统构成越来越大的威胁。加之，过去几年间全球传染病的流行也是加速这一变化的主要因素。

我们面前发生的变化和转变极大地影响着我们所有人，并要求我们直面新的挑战。我们策划和准备今天的国际学术会议，就是希望以此为契机，探讨东亚人文学如何应对眼前发生的变化及其隐含的要求，以及东亚人文学的未来应该何去何从，如何发展下去。总而言之，我希望这次国际学术会议能够成为东亚人文学和东亚人文学者共同思考如何看待和应对我们所面临的变化的机会。此外，我希望此次学术会议能够成为探索东亚人文学未来方向的起点，也能够为东亚人文学者之间加深相互了解提供宝贵机会。

最后，再次向出席本次国际学术会议的会员和贵宾们致以诚挚的谢意。我的开会致辞到此结束。谢谢各位！

2023年 11月 18日

东亚人文学会 会长 金基柱

激 勵 辭

尊敬하는 東亞人文學會 會長 金基周 博士님, 本 學會의 發展을 위해 物心兩面으로 貢獻해 온 中華人民共和國 衡水大學 童子學院長 魏彦紅 院長님과 臺灣 修平科技大學 金尙浩 博士님, 慕山學術財團 沈元弼 敎授를 비롯한 任職員님, 그간 嚴酷한 코로나19의 非對面 危機 속에서도 不斷히 學會 發展을 推進해 온 直前會長 崔漢善 博士님과 幹事 洪成姬 博士님을 비롯한 新舊任員 및 會員 여러분!

오늘 韓國歷史上 儒敎文化의 中心地이며 故朴正熙大統領과 慕山沈載完 博士님의 出生地인 同時에 近來 韓國産業發達의 先驅役割을 해온 이곳 龜尾市에서 東亞人文學會 第23回 國際學術大會를 개최하게 됨은 더욱 뜻깊은 일이라 여겨집니다.

周知하는 바와 같이 본 東亞人文學會는 故 慕山沈載完博士님의 高尙한 德望과 廣博한 學問的 業績을 繼承發展시키기 위해 2001년 慕山學術財團 傘下에 設立된 國際人文學會입니다. 그간 여러 가지 難關을 克服하고 第23回 國際學術大會를 맞이하게 된 오늘, 學會의 設立과 發展을 위해 勞心焦思, 東奔西走해온 本人으로서 지나온 過程과 累積된 學術 業績을 回想하면 참으로 感慨無量할 뿐입니다.

특히 財團과 學會의 設立目標와 意義를 깊이 理解하고 贊同하신 會員 여러분의 熱誠的인 協力에 의해 韓國 嶺南大學, 大邱大學, 東一文化奬學財團, 法雲奬學會; 中國 華南師範大學, 江西省社會科學院, 四川師範大學, 杜甫草堂, 甘肅省社會科學院, 敦煌學研究所, 陝西師範大學, 四川外國語大學, 重慶理工大學, 廈門大學, 浙江大學, 衡水大學; 臺灣 淡江大學; 日本 東北大學; 베트남 內務大學; 우즈베키스탄 外國語大學 등 有名學術機關의 激勵와 支援으로 每年 現地에서 大規模國際學術大會를 개최함과 아울러 韓國研究財團의 登載 學術誌《東亞人文學》64號를 發刊함은 무엇보다 榮光스럽고 보람된 業績이라 할 수 있습니다. 그 業績은 會員 여러분들의 가슴속에 凝縮된 뜨거운 學究熱이 아름다운 永生花로 昇華한 것입니다.

會員 여러분! 「文」의 原意를 「交錯」이라 한《說文解字》의 解釋에 의하면 「人文學」은 複雜微妙, 奧妙不測한 「人間과 人間의 交錯關係를 研究하는 學問」이라 할 수 있습니다. 無始無終의 時間과 空間, 즉 宇宙 속에서 成立되어온 東西古今 人間과 人間의 關係를 생각하면 人文學이 推究하고 解決해야 할 話頭와 課題는 무한할 것입니다. 이것이야말로 人文學者에게 부여된 苦悶인 동시에 希望과 責務가 아니겠습니까!

現在 人類가 直面하고 있는 倫理紀綱의 墮落과 混沌, 弱肉强食의 慘酷한 戰爭, 人口急減으로 인한 國家滅亡의 徵兆, 人間의 存在價値와 權能을 抑壓해오는 人工知能의 進化.... 등은 人文學者의 耳目을 어지럽게 하고 心性을 驚愕케 하는 重大 話頭요 談論의 주제가 될 것입니다.

부디 會員 여러분께서는 希望찬 人類의 未來를 위해 微視的인 洞察力과 巨視的인 眼目으로 적게는 修身齊家, 크게는 治國平天下에 도움이 될 수 있는 人文學을 개척해 주시기 바랍니다.

회원 여러분들의 健勝과 學運亨通을 冀願하면서 두서없는 蕪辭 몇 마디로 激勵辭에 대하겠습니다.

東亞人文學會 名譽會長 洪瑀欽

2023년 11월 18일

激 励 辞

众所周知，本东亚人文学会，是为了继承发扬故慕山沉载完博士的高尚德望和广博学问的业绩而于2001年在慕山学术财团之下设立的国际人文学会。学会创立以来，克服重重曲折难关，直至召开第23届国际学术大会的今天，站在为了设立学会及其发展而劳心焦思、东奔西走的本人的立场，回想终生难忘的诸多过程及至今累积的学术业绩，真是感慨万千，难以言表。

特别是，由于深入了解设立学术财团和学会的目标和意义而赞同的各位会员的热诚协力及在韩国岭南大学，大邱大学，东一文化奖学财团，法云奖学会；中国华南师范大学，江西省社会科学院，四川师范大学，杜甫草堂，甘肃尊敬的东亚人文学会会长金基周博士，为了本学会的发展而从物质和精神上做出诸多贡献的中华人民共和国衡水大学董子学院魏彦红院长，台湾修平科技大学金尙浩博士，慕山学术财团任职员工、在严酷的新冠病毒非对面危机之下，为了促进学会的不断发展而不辞劳苦的前任会长崔汉善博士和总务干事洪成姬博士，新旧任员以及各位会员，大家好!

今天，在这韩国歷史上儒教文化的中心地区、故朴正熙总统和慕山沉载完博士出生地、近来韩国産业发达的先驱龟尾市，召开东亚人文学会第23届国际学术大会，这无疑是一件意义极其深远的事情。省社会科学院，敦煌学研究所，陕西师范大学，四川外国语大学，重庆理工大学，厦门大学，浙江大学，衡水大学；台湾淡江大学；日本东北大学；越南内务大学；Uzbekistan外国语大学等各国有名学术机关的激励和支援之下，每年在当地合办大规模国际学术大会，同时，出版发行韩国研究财团登载学术期刊《东亚人文学》64号之事，我本人认为没有什么能比这些业绩更光荣、更有意义的了。那些学术成果，可以说是各位会员胸中凝缩的热烈的治学热情喷发昇化出的美丽的永生花。

各位会员！按《说文解字》，“文”的原意是“交错”。根据这种解释，“人文学”就是研究複杂微妙、深远不测的“人和人交错关系的学问”。从那无始无终的时间和空间，即宇宙中成立的东西古今人和人的关系来看，通过人文学推究和解决的话头和课题是无限广大的。千古以来，谁都不能解决的无限广大的话头和课题，这是赋予人文学者的苦闷，同时又是希望与责任。

目前全世界人类面临的伦理纪纲的堕落混沌、弱肉强食的惨酷战争、因人口急剧减少而出现国家灭亡的徵兆、抑压人的存在价值和权能的人工智能的急速进化等，这些将成为令人文学者不禁耳目混乱、心性惊愕的重大话头和谈论的主题。

各位会员，希望为了人类的未来，以明察秋毫的微观的洞察力和高瞻远瞩的宏观眼光，开拓有益于修身齐家及治国平天下的人文学。最后，祝各位会员身体健康、学运亨通。

东亚人文学会名誉会长 洪瑀钦

2023年11月18日

在东亚人文学会2023学术大会上的致辞

尊敬的慕山学术财团洪瑀钦理事长，尊敬的东亚人文学会金基柱会长，各位新老朋友，大家好！

我们来自董仲舒的家乡中国衡水，今天怀着无比激动的心情，与各位朋友再一次相聚在一起，相聚在这秋高清爽的美好季节，相聚在向往已久的美丽的龟尾市。早就听说这里的气候四季宜人，每个季节都有其独特的魅力。春季，樱花盛开，为城市增添一抹粉色；夏季，郁郁葱葱的森林和美丽的湖泊为人们带来一片清凉；秋季，红叶如火，为城市换上了新的秋装；冬季的雪景别有一番风味。我们将会用短暂的几天时间充分地感受龟尾市的美丽景色与多彩的文化。

非常荣幸的是，2016年10月21-22日，“东亚儒家与董仲舒思想暨2016东亚人文学会第17届国际学术大会”在董子故里中国衡水学院隆重召开。时光如梭，一晃7年的时间飞逝而过，但昔日朋友们相聚的快乐情景如昨日般历历在目。我们多次荣幸地受到东亚人文学会的盛情邀请，参加了多届学术大会，开阔了学术视野，加强了国际交流，增进了友谊之情。

感恩东亚人文学会再次提供宝贵的学习和交流的机会，让衡水学院董子学院得以主办方之一的身份共襄东亚人文学会2023年学术大会的盛举。

东亚人文学会严谨的学风给我们带来诸多借鉴与启示，会员朋友们的真挚与热情将会深深地印在我们记忆的长河中。期待不久的将来，我们会再次合作，为推进东亚人文学术研究携手共进，也诚挚地邀请各位学者再次走进董子故里中国衡水，依托董仲舒思想，为东亚人文学的研究添砖加瓦。愿我们的友谊地久天长！

谢谢！

中国衡水学院董子学院院长　魏彦红

2023年11月18日

동아인문학회 2023년 학술대회 축사

존경하는 모산학술재단 홍우흠 이사장님, 존경하는 동아인문학회 김기주 회장님, 내외빈 여러분, 안녕하십니까 !

우리는 董仲舒의 고향인 중국 衡水에서 왔습니다. 오늘 더없이 설레는 마음으로 하늘이 맑고 청량한 아름다운 계절에 오랫동안 동경해오던 아름다운 구미에서 여러분들과 만나게 되었습니다. 일찍이 이곳의 기후는 사계절이 쾌적하고 계절마다 독특한 매력이 있다고 들었습니다. 봄에는 벚꽃이 만개하여 도시를 분홍빛으로 물들이고, 여름에는 울창한 숲과 아름다운 호수가 사람들에게 시원함을 주며, 가을에는 단풍이 붉게 물들어서 도시를 새로운 가을 옷으로 갈아 입히고, 겨울의 설경은 특별한 운치가 있다고 합니다. 우리는 이 짧은 며칠 동안 구미의 아름다운 경치와 다채로운 문화를 충분히 느낄 수 있을 것입니다.

영광스럽게도 2016년 10월 21일부터 22일까지 '동아시아 儒家와 董仲舒 思想 및 2016 동아인문학회 제17회 국제학술대회'가 동중서의 고향인 중국 衡水學院에서 성대하게 개최되었습니다. 시간은 쏜살같이 흘러 어느덧 7년이란 시간이 지났지만, 옛 친구들이 함께 모였던 즐거운 광경이 마치 어제처럼 생생합니다. 우리는 여러 차례 동아인문학회의 성대한 초청을 받아 학술대회에 참가하여, 학문적 시야를 넓히고 국제교류를 강화하며 우정을 돈독히 하였습니다.

동아인문학회가 다시 한번 소중한 배움과 교류의 기회를 제공하여 衡水學院 董子學院이 주최측의 일원으로, 동아인문학회 2023년 학술대회의 성대한 행사를 함께 할 수 있게 한 것에 깊은 감사를 드립니다.

동아인문학회의 엄격한 학풍은 우리에게 많은 교훈과 계시를 주며 회원 여러분의 진지함과 열정은 우리 기억속에 깊이 새겨질 것입니다. 가까운 장래에 우리가 다시 협력하여 동아시아 인문학술 연구를 추진하기 위해 함께 협력할 것을 기대하며, 학자 여러분께서 다시 동중서의 고향 중국 衡水에 오셔서 동중서 사상에 의탁하여 동아시아 인문학 연구에 보탬이 되실 수 있도록 진심을 다해 초대하고자 합니다. 우리의 우정이 영원하기를 바랍니다!

감사합니다!

中國 衡水學院董子學院 院長 魏彦紅

2023년 11월 18일

기 조 강 연

동아시아 인문학의 현재와 미래

홍 원 식

계명대 명예교수

동아시아 인문학의 현재와 미래

홍원식(洪元植)

1. 인문학의 위기인가, 인문정신의 위기인가

‘인문학의 위기’란 말이 도처에서 들려오고 있다. 실은 너무나 오래전부터 들어온 말이다. 다시 생각해보면 언제 인문학이 위기가 아니었던 적이 있었던가 싶다. 그러고 보면 인문학은 늘 위기 속에 존재하는, 위기를 먹고 사는 존재 같기도 하다.

대학에 몸담았던 사람으로서 인문학의 위기가 피부에 와닿은 것은 인문 관련 학과들이 줄줄이 폐과되고, 교양과목에서 인문 관련 과목들이 속속 사라지면서부터가 아닌가 싶다. 그래도 탄탄하다고 생각했던 영문학과마저 휘청대는 것을 보면 그야말로 속수무책이란 생각이 든다. 그동안 우리 인문학자들이 대학이란 안온한 울타리 속에서 세상 모른 채 지내왔던 게 아니었던가란 회한이 밀려든다.

그런데 대학에서 인문 관련 학과와 과목들이 사라지는 것이 바로 인문학의 위기일 수는 없을 것이다. 그렇다면, 물론 그럴 리는 없겠지만, 이전처럼 다시 대학에서 인문 관련 학과와 과목이 살아나면 인문학도 살아나게 될까? 여기에다 누구의 말처럼 인문학 분야에 연구비마저 흠뻑 제공해주면 절로 인문학도 활활 되살아날까?

나는 위기의 본질이 인문‘학’에 있지 않다고 본다. 인문‘정신’에 있다고 본다. 곧 인문학 위기의 본질은 인문정신이 사라지는 것에 있고, 이에 대해 인문학이 제대로 답하지 못하는 것에 있다고 본다. 작금 인문학 연구에만 매달린 채 인문정신이라곤 찾아보기 힘든 인문학자가 넘쳐나는 우리의 자화상을 보노라면, 과연 이 위기의 강을 건널 수 있을지 깊은 의문이 든다.

여기에서 ‘人文’의 의미를 새삼 되새겨본다. ‘人’은 당연히 사람일 터인데, 그렇다면 ‘文’은 무엇일까? ‘文’은 곧 ‘문紋’이다. ‘紋’은 ‘문양紋樣’과 같은 의미다. 바로 ‘무늬’이다. 결국 인문이란 ‘사람의 무늬’이다. 사람은 저마다 삶의 무늬가 있을 것이다. 인문학은 이를 위해, 곧 사람에게 저마다의 삶에 무늬를 새길 수 있길 위해 존재하는 것이다.

이때 참으로 당혹스런 경우는 그까짓 것 삶의 무늬가 무슨 쓸 데가 있다는 것인가라고 따져 물을 때이다. 무늬가 없는 삶이란 다름 아닌 백지와 같은 상태의 삶이요, 무채색의 삶이다. 그저 어떻게든 잘 먹고 잘 사는, 시쳇말로 웰빙만을 추구하는 삶이다. 달리 말하면 자신의 욕망에 충실한 삶이다. 욕망의 주요 내용물은 돈과 권력, 성과 외모, 건강, 편리함 등과 같은 유일 것이다. 그 누가 이를 원치 않을 것이며, 그 누가 이를 비판할 수 있을 것인가.

그러나 이것이 결코 삶의 전부일 수는 없다. 여기에는 의미나 가치와 같은 것이 자

리할 여지가 별로 없다. 자칫 이런 말을 꺼내면, 배부른 사치나 정신 나간 헛소리, 아니면 홀로 고상한 척하는 것으로 여겨지기 십상이다. 우리 사회가, 온 세상이 언제부터인가 나만 잘 먹고 잘 사면 된다는 생각이 만연해져 가고 있다. 이것이 마치 당연하기나 한 듯 하나의 시대정신이자 이념 마냥 굳어져 가는 것만 같다. 실로 인문정신이 심각한 위기를 맞고 있다. 인문학의 위기란 바로 이러한 인문정신의 위기 상황을 제대로 인지하지 못하거나 외면, 혹은 답하지 못할 때 비로소 다가온다고 생각한다.

인문학은 인간의 인간다움, 나의 나다움을 추구하는 학문이다. 인문학은 인간이란 존재에 대해, 그리고 나란 존재에 대해 끊임없이 고민하고 질문을 던지는 학문이다. 답은 결코 쉽게 찾아지지 않을 것이다. 끝내 못 찾을 수도 있다. 그래서 무척 답답하고 불편한 질문일 수도 있다. 이미 정해진 답을 찾기 위해 던지는 물음이 아니다. 그건 '작은 물음'일 뿐이다. 인문학은 정해지지 않은 답을 찾아가는 '큰 물음'을 마주해야 한다. 인문학은 큰 물음들에 눈감지 말고, 회피하지 말고 운명처럼 마주해야 한다. 결국 인문학이란 답 그 자체에 있지 않고 그것을 찾아가는 과정과 태도에 있다는 생각이 든다. 그것은 '돼지의 행복'이 아닌 무척 고통스럽고 불편한 노정일 수 있다.

2. 훈고訓詁와 격의格義, 그리고 국수國粹의 길

벌써 20년도 더 지난 기억이다. 당시 새천년을 맞이하며 인류 미래에 대한 온갖 담론들이 쏟아졌다. 이러한 가운데 세계의 석학들, 2천명인지 3천명인지 정확히 기억은 나지 않지만 그 쯤 되는 그들에게 인류의 미래에 대해 물었을 때, 그들 가운데 60~70%가 서양이 아닌 동양의 지혜에서 뭔가 해답을 찾을 수 있을 것이란 답을 했던 것으로 기억난다. 대부분 서양의 지식인들이었던 그들은 자신들의 문명이 걸어온 길에 대해 깊은 회의 속에 빠져 있구나 하는 생각이 들었다.

반면 당시 우리 동아시아의 지식인들은 상당히 흥분해 있었던 것 같다. 이런 분위기 속에서 오리엔탈리즘 비판의 목소리를 높이고, 어떤 이들은 비로소 동양과 동아시아의 시대가 열린 것이란 기대와 자신감에 차 거꾸로 선 오리엔탈리즘인 옥시덴탈리즘적 발언들을 쏟아내기도 했다. 나 또한 늘 이등 학자로 천시받아 오던 동아시아 인문학자로서 당시 솔직히 마음속으로 약간의 희열감과 기대감을 가졌다. 그러면서도 한편으로 우리 동아시아 인문학 연구의 현실을 볼 때, 마냥 희열과 기대감을 가질 수 없다는 생각이 들었다. 오히려 무척 참담하다는 생각과 함께 뭔가 모를 마음 무거운 책임감이 들었다. 이것은 20여 년이 지난 지금도 마찬가지이다. 그동안 20여 년의 시간을 허송했다는 허탈감과 나아가 동아시아의 인문학이 과연 그들의 기대에 부응할만한 내용이 실제로 있기나 한지에 대한 근본적 회의감마저 든다.

우리 동아시아 인문학자들은 그동안 나름 묻힌 것을 파헤치는 데 힘을 쏟았고, 어느 정도의 성과도 얻었다. 19세기 서세동점西勢東漸 이후 동아시아는 20세기로 접어들면서 스스로 자신의 영혼마저 내다버리는 지경에까지 이르렀다. 깊은 문화적 자괴감에 빠져든 것이다. 그래도 이렇게 주저앉아서는 안 된다는 생각을 가진 일부 사람

들에 의해 동아시아 인문학 연구는 시작되었다. 그 연구는 묻힌 것을 파헤치는 데 모아졌으며, 손에 쥔 결과는 고전의 정리와 번역 및 해석과 같은 것들이다. 이것은 분명 귀중한 성과물들이다.

그런데 이 지점에서 질문을 던져본다. 그래, 과거는 그러했는데, 그래서 지금은 어떻다는 말인가. 여기에서 '그래서 지금은 어떻다는 말인가'의 물음에 대해서는 침묵하거나 무시한 채 '과거는 그러했다'에만 매몰된다면, 그것은 크게 세 갈래의 길을 걷게 된다. 바로 훈고이거나 격의, 아니면 국수의 길이다.

먼저 훈고의 문제이다. 훈고는 연구의 대상과 내용 및 목적이 고전 그 자체에 있다. 따라서 훈고에 있어서 '옛날 책'인 고전은 절대적 위치에 있게 된다. 이러한 훈고학의 모토는 모름지기 고전 제대로 읽기이며, 이 작업만으로도 일생을 지샐 수 있다. 고전을 제대로 읽겠다는 취지 아래 고전에 대한 훈고의 작업을 하는 것은 반드시 필요하지만, 여기에만 매달릴 때 그 고전은 닫힌 고전이 되고 만다. 고전은 해석의 지평이 열려 있을 때 비로소 살아 숨쉬게 된다. 오늘날 많은 학자들이 훈고학을 몹시 비판적으로 바라보지만, 실제로 그들 연구의 대부분은 훈고학에 빠져 있다. 나 역시도 이로부터 자유롭지 못함을 고백한다. 이것은 동아시아 인문학만의 일이 아니다. 서양의 인문학자들은 잘 모르겠지만, 한국의 서양학 관련 인문학자들도 우리와 별반 차이가 없는 것 같다.

다음으로 '격의格義'의 문제이다. 이 용어는 초기 중국의 불교를 말할 때 흔히 쓰는 것으로, 인도 불교 철학의 원래 내용을 중국 철학의 틀에다 맞춰 이해하는 것이다. 이러한 이해는 정확할 리 없다. 그 대표적인 것으로 인도 불교의 '공空'이란 개념이 잘 이해되지 않자 중국 철학 속 '무無'와 같은 의미로 이해한 것이다. 당연히 같은 것일 수 없다. 인도 불교를 제대로 이해한 이후 중국 불교는 '공'이 있음도 아니요 없음도 아닌 '비유비무非有非無'의 뜻임을 알게 되었다.

근대 동아시아 인문학은 서양의 학문에 압도되면서, 서양의 학문과 닮은 것 찾기에 온 힘을 쏟았다. 우리에게도 서양의 학문과 닮은 것이 있다는 '인정 투쟁'에 나선 것이다. 달리 보면, 아니 좋게 보면, 동·서양 학문의 보편성을 찾아 나선 것이라고 볼 수 있겠다. 그렇지만 보편의 기준이 서양이고 보니, 곧 서양이 보편이고 보니, 우리 동아시아 인문학은 아무리 노력해 찾아와도 특수의 위치에서 열등할 수밖에 없는 노릇이었다. 변명과 변호로 가득할 터, 무척 구차하고 구질하다는 생각을 지울 수 없다. 이렇듯 서양의 인문학 틀에다 동아시아 인문학을 끼워 맞추고, 서양의 눈으로 동아시아를 보는 것이 다름 아닌 오리엔탈리즘이다. 서양 인문학자 그들이 그렇게 보는 것이야 당연하고 어쩔 수 없는 노릇이지만, 우리 동아시아 인문학자 스스로가 그렇게 본 것은 참으로 마음 아픈 일이다. 한 마디로 '실명失明'했다고 볼 수 있다.

이렇게 동아시아 인문학이 서양의 틀에 맞추며 끌려다닌 결과 이른바 문·사·철로 갈기갈기 찢어지게 되었으며, 철학의 경우 존재론이니 인식론이니 가치론이니 하다 보니 본래의 제 모습은 온데간데 없고 낯설고 괴이쩍은 현대판 동양철학이 출현하였다. 공자를 예로 보면, 공자는 철학자이자 사학자요, 문학자요, 사회학자요, 정치가요 등

등이다. 공자를 서양의 틀에 맞춰 찢을대로 찢어놓다 보니 공자의 본 모습과 전체 모습은 도무지 그려낼 수가 없게 되었다. 원래 공자는 하나였다. 공자의 학문은 하나의 유기체적 구조와 내용을 지녔다. 현대 동아시아 인문학은 공자를 말하되 거기에는 공자가 없다. 그러한 공자가 어떻게 현대에도 살아 발언할 수 있겠는가. 자칫하면 공자를 죽이고, 죽은 공자를 여기저기 뒤지는 꼴이 되기 십상이다.

마지막으로 '국수國粹'의 문제이다. 국수는 격의와 반대로 동아시아 인문학의 특수성에서 출발한다. 애초 동아시아 인문학은 그 뿌리에서부터 서양의 그것과 다르다는 인식을 가지고 있다. 그럴 수 있다. 이렇게 동아시아 인문학이 뿌리부터 다르다면 굳이 애써 서양의 인문학을 의식하거나 비교할 필요조차 없다. 방어를 위해서는 이보다 좋은 방법이 없을 것이다.

그렇지만 좀 더 자세히 들여다보면, 이것에는 소극적 방어의 의도만이 아니라 우월적 인식이 담겨 있음을 발견하게 된다. 여기에는 이미 비교의 기제가 작동하고 있다. 국수는 문자 그대로 우리 전통의 알맹이 중 알맹이기 때문에 초시공간적으로 절대성의 지위를 갖는다. 그렇기 때문에 시대나 상황에 상관없이 이것은 존재해야 한다. 현실과 대화의 창은 절로 닫혀버린다. 신앙의 영토에 머물며, 때로 현실의 정치와 손잡고서 괴이하고 폭력적인 모습을 보이기도 한다.

3. 무엇이 문제인가

문제는 문제가 없거나, 문제가 저기에 있거나, 아니면 문제를 너무 쉽게 보는 데 있다. 이것은 동서양 인문학을 가릴 것이 없다. 인문학의 위기를 다방면에서 말할 수 있겠지만, 인문학을 제일선에서 담당하는 인문학자에 초점을 맞춰 말한다면, 그에게 문제가 없거나, 문제가 저기에 있거나, 아니면 문제를 너무 쉽게 보는 것이 인문학의 위기를 불러온다고 본다. 다름 아닌 인문학자가 바로 인문학의 위기를 불러온 장본인이라는 것이다.

앞 장에서 거론한 훈고와 격의, 국수에만 충실해도, 그리고 별다른 문제 의식을 가지지 않고서 연구해도 인문학자가 되고, 대학 교수가 되는 데에는 아무런 지장이 없다. 어떤 면에서는 그렇기 때문에 거기에만 쉽사리 빠지는지도 모른다. 그러한 사이 동아시아 인문학은 현실과 문제로부터 멀어지고, 필경 위기에 직면하게 된 것이다. 이러한 군상을 오히려 현실로부터 초연한 고상하고 순수한 학자로 보는 분위기도 없지 않다. 속언처럼 도끼자루 썩는 줄도 모르고 지새며, 틈만 나면 연구비 타령이나 하는 게 우리의 자화상이 아닌가 생각하니 자괴감마저 든다. 문제와 문제의식이 없다는 것은 절망적이며, 참으로 문제이다.

문제의 소재지는 바로 지금, 그리고 여기이다. 우리가 연구하는 대상은 지금이 아닌 예이고, 여기가 아닌 저기에 있지만, 문제는 지금, 그리고 여기에 있어야 한다. 그렇다고 쓰는 글마다 문장마다 지금과 여기에 닿아 있어야 한다는 말은 아니다. 그럴 수도 없다. 끈을 놓지 말아야 한다는 말이다. 그리고 지금 그리고 여기라는 것이 단순

히 시간적, 공간적 의미가 아니다. 단순히 시간적으로 보면 지금일 수도 있고 아닐 수도 있으며, 단순히 공간적으로 보면 여기일 수도 있고 아닐 수도 있다. 예에도 문제가 되었고 지금도 여전히 문제가 된다면, 그것은 지금에 해당된다. 마찬가지로 여기에 문제가 되는 것이 저기에도 문제가 된다면, 저기도 여기에 해당된다. 지금 없는 예, 여기 없는 저기에 빠져서는 안 된다는 것이다. 지금 우리 동아시아 인문학자들이 예나 저기의 문제에 빠져 있어도 될 만큼 그렇게 한가롭지는 않는 것 같다.

지금과 여기의 문제를 가지고 있지만, 너무 쉽게 문제를 대하는 것도 문제이다. 너무 쉽게 문제를 대하면 답 또한 너무 쉽게 내려지기 마련이다. 결국 그 답은 별 의미 없는 답이거나 답 같지도 않은 답이 될 수 있다. 문제를 전체적으로, 그리고 뿌리에서부터 이해하는 것이 무엇보다 중요하며, 선행되어야 한다. 이래야만 이에 상응하는 답도 기대해볼 수 있을 것이다. 동아시아 인문학의 현황을 보면, 갖가지 현대적 담론들을 펼치기는 하는데, 마치 상점에서 이것 저것 물건 고르듯 문제를 가져온다. 문제는 드러난 것일 뿐, 그 문제의 뿌리는 깊고도 복잡하다. 문제를 골랐을 때는 그 깊고도 복잡한 문제의 뿌리를 반드시 보아야 한다. 답도 쉽게 가져와서는 안 된다. 동아시아 인문학자는 주로 동아시아의 고전 해석을 통해 답을 마련하는 자들이다. 이미 마련되고 준비된 답은 없다. 답을 찾는 과정 또한 결코 쉽지 않다. 공자가 이렇게 말한 것과 노자가 저렇게 말한 것을 가져온다고 해서 그것이 바로 답이 되는 것이 아니다. 공자의 이 말과 노자의 저 말은 드러난 것일 뿐, 그 깊은 뿌리와 복잡한 갈래가 있다. 문제도 답도 모두 결코 쉽지 않다.

내가 지금까지 말하고자 한 것은 지금 그리고 여기의 구체적인 문젯거리에 관한 것이 아니었다. 우리 인문학자, 그리고 동아시아 인문학자들의 연구 태도와 방법에 관한 것이었다. 그리고 다소 비판적으로 논의한 까닭은 이를 통해 동아시아 인문학이 위기로부터 벗어나는 데 조금이라도 기여할 수 있기를 기대하기 때문이다.

특 별 강 연 1

30년의 묵시록

— 반목과 질시 그리고 한류

김 상 호

臺灣 修平科技大學 教授

30년의 묵시록

-반목과 질시 그리고 한류

金尚浩*

1. 들어가며

필자는 지난 30여 년간 한국을 드나들며 주로 대만에서 살았다. 우리 한민족은 소위 인문학적 소양을 지닌 선비들이 많고 전통과 의리를 중시하는 민족이다. 그러나 지난 1992년 8월 대만과의 단교 과정은 그냥 헌신짝 버리듯 했다. 중국에 모든 패를 보여주며 북방 외교라는 미명하에 무조건 수교를 서둘렀다. 지금은 많은 이들의 노력으로 대만과의 관계가 개선된 것도 사실이지만 그래도 많은 대만인들에겐 한국은 믿을 수 없는 나라라는 인식이 남아있는 것도 사실이다. 이 글은 중문학자인 필자가 대만에 오래 살면서 직접 보고 느끼면서 가장 가슴 아팠던 순간 특히 단교 과정을 중심으로 기술해 보고자 한다.

*지난 해는 한국과 중국의 수교로 말미암아 대만과의 단교 30년이된 해이다. 반목과 질시 그리고 한류로 점철된 30년을 돌아본다.

*중국은 당중앙이 모든 걸 좌지우지하는 전체주의 체제의 국가.

*대만은 자유와 민주 그리고 박애와 인권을 추구하는 국가.

*이는 문명의 충돌임과 동시에 양안 충돌의 근원이다.

2. 새 친구 사귀어도 옛 친구 버리지 말았어야…

*상대 국가를 존중해야 우리 국격도 올라간다.

*1992년 8월 24일 대만과의 단교 당시 주대만 한국대사관에서 1등 서기관을 지냈던 조희용(1955-) 전 캐나다 대사의 회고 대만 단교 30년의 교훈 "새 친구 사귀어도 옛 친구 버리지 않는다."는 말 못지켜 대만의 분노를 일으켰다.

*한국 정부는 사전 예고 없이 주한국 중화민국(대만)대사관에 72시간 이내에 대사관을 비울 것을 통보했다.

*우리는 忘恩負義(은혜를 잊고 의를 저버린…) 나라라는 소리를 들어야했다.

3. 대만과 단교의 배경

*1988년 2월 25일, 대한민국 제13대 대통령에 취임한 노태우(1932-2021) 대통령은 같은 해 1988년 7월 7일, “사회주의권 국가들과의 외교 관계를 개선할 의사가 있음을 천명한다”는 내용의 ‘민족자존과 통일 번영을 위한 특별선언(7·7선언)’을 발표.

*노태우 정부의 외교 정책은 ‘북방 정책’으로 이름 붙여지며 1988년 주모스크바 영사사무소가 설치.

* 대만 슈핑(修平)과기대학교 관광 및 창의대학 교수 겸 학장.

*1989년 헝가리, 유고슬라비아, 폴란드 등 동유럽 국가들과 수교.
*1990년 소련과 국교 정상화.
*1990년 체코, 불가리아, 루마니아, 몽골과도 수교.
*1991년 9월 북한과 유엔에 동시 가입했으며, 같은 해 북경에 무역대표부 설치.

4. 단교 과정

*1991년 10월과 11월 다음해 4월 이상옥(1934-) 한국 외무부 장관과 錢其琛(1928-2017) 중국 외교부장이 한중 외교장관 회담.
*1992년 7월 29일, 노창희(1938-) 외무부 차관 북경 방문. 徐敦信(1934-) 외교부 부부장과 최종 협의 수교 일정, 성명 문안, 공식 발표 날짜 등과 수교 협정서에 가서명하며 8월 24일 국교를 정상화하기로 합의.

5. 결국 그 말은 지켜지지 않았다

*1992년의 한국은 30개 남은 대만의 수교국 중 하나.
*한국이 아시아에서 유일한 대만의 벗으로 남아 있었던 건 동일한 반공 진영 국가.
*사실 일제강점기 蔣介石(1887-1975) 총통과 국민당이 대한민국 임시정부를 지원했고 1943년 카이로 선언에 한국 독립 조항이 들어가도록 하는데 결정적 역할을 한 역사적 사실도 한-대만 관계를 각별하게 했다.
*노태우 대통령은 늘 "새 친구를 사귀어도 옛 친구를 버리지 않는다"는 말로 대만을 안심시켰다. 하지만 결과적으로 그 말은 지켜지지 않았다.

6. 대만 반응

*대만도 언젠가는 닥칠 일로 각오를 하고 있었던 게 사실.
*형제국가나 다름없던 한국은 중국과 수교를 하더라도 대만을 최대한 존중하고 배려해 줄 것으로 믿었던 것 또한 사실.
*수교 협상에 들어가기 전까지는 대만과의 관계를 나름대로 노력을 했는데 막상 수교협상이 타결되고 통보하는 순간은 다른 나라들의 경우보다 더 대만의 분노를 샀다.
*단교 자체보다 단교 전후에 보인 한국의 태도와 언행이 대만의 국격과 존엄을 침해했다고 생각한 것이다.
*결국 대만은 체면을 지키기 위하여 먼저 단교 선언.
https://www.youtube.com/watch?v=7fkHZ-8suV4
(5:19) 韓國和台灣的交叉[1992.8.21]

7. 가장 악랄한 단교였다

*"責令我外交公使人員24小時內離境, 並在48小時後, 逕自將原屬中華民國的大使館等國產和土地移交中華人民共和國做爲中共駐韓國大使館, 還要求旅韓僑團、僑校停止懸

掛中華民國國旗等，這應該是有史以來與我國斷交的國家中態度最惡劣的。“〈歷史上的今天 回顧台韓斷交30年風雨〉《經濟日報》2022.8.24

*대만 외교공사를 24시간 이내에 출국시키고, 48시간 후에 중화민국 대만대사관 등 국유재산과 토지를 중화인민공화국 즉 주한국 중국대사관으로 이관하고, 재한화교협회와 화교학교에 중화민국 국기 게양 중단을 요구하는 등 유사이래 우리나라와 단교한 국가 중 가장 악랄한 태도를 보였다. “〈오늘의 역사, 대만과 한국의 단교 30년의 시련을 돌아보며〉《경제일보》2022.8.24

8. 버림받은 상실감

*단교 과정에서 대만 국민이 속고 버림받았다는 상실감은 매우 컸다.

*당시 대만 국민의 유례없는 분노를 짐작할 수 있다.

*당시 錢復(1935-) 대만 외교부장은 한국과의 단교 심정을 “뼈에 사무친 고통을 영원히 잊을 수 없다”고 표현했다.

9. 일본의 단교 과정

*“일본은 1972년 중국과 수교 할 때 당시 다나카 가쿠에이(田中角榮, 1918-1993) 총리는 외무대신을 역임한 거물 정치인 시나 에쓰사부로(椎名悦三郎,1898-1979)를 특사로 대만에 보냈다. 그 때 다나카 총리는 외무성이 쓴 친서 초안을 특별히 일본 한학의 대가에 부탁해 격조있는 한문체로 바꿔 쓰게 했다.“

출처 조희용,《중화민국 리포트 1990-1993》

10. 미국과 사우디아라비아의 단교 과정

*“미국은 단교 보름전 통보를 하고 워렌 크리스토퍼 국무차관을 보내 단교 후의 관계 설정에 대한 협상을 시작했다. 크리스토퍼는 시위대의 계란 세례를 맞았지만 감당해야 할 일을 피하지 않았다. 우리보다 2년 앞서 사우디아라비아가 중국과 수교했는데 대만과 각별한 사이라고 할 수도 없는 나라임에도 단교 전 국왕이 장관급 특사를 보내고 친서로 양해를 구했다.“ 출처 조희용,《중화민국 리포트 1990-1993》

11. 반목과 질시

*1997년 부산 동아시아 경기대회 당시 남자농구 금메달 마지막 세트를 약 10초 남겨두고 대만이 2점 차로 앞서며 금메달을 눈앞에 뒀을 때 한국이 작전타임을 요구하였다. 그 배후에는 초를 훔치려 1분 가까이 스코어보드 시간을 맞추려했지만 간파당한 한국의 계략은 무력화되었고 대만이 금메달을 따냈다.

***過去搶著將孔子、李白、屈原、王建民改入韓國籍？**

***如今忙著撇清大會裁判長洪性天是菲籍(韓裔)不是韓籍勹啦！？**

*韓國過去也將**孔子、李白、豆漿、中醫、端午節**以及**屈原**等等，說成是**韓國的，**其中**端午節**和**屈原**更是在2005年，被南韓申報爲聯合國非物質文化遺產。

***高麗騙子**

***비겁해！**（韓文，意即**可恥！卑鄙！**）

*韓國人都是狗！ 한국인은 다 개야!

*너희 조선인들은… 너희 청나라 대만은…

*2002년 한일월드컵 4강 신화.

*2008년 베이징 올림픽 야구 대만 예선전 한국에 패한 대만 아나운서 막 울면서 한국은 반드시 이겨야 했는데…

12. 한류

*클론 멤버 구준엽(1969-)과 강원래(1969-)는 1998년부터 대만과 한국을 오가며 활동, 당시 대만내 많은 대학의 동아리들은 클론의 음악을 틀고 춤을 추거나 행사를 하였음.

*2000년 연속극 이영애(1971-)의〈불꽃〉이 대만 남성들의 마음을 사로잡기 시작함.

*송혜교(1981-), 송승헌(1976-)의〈가을 동화〉가 대만의 안방을 한류로 물들이기 시작.

*〈나의 엽기적인 그녀〉〈명성황후〉〈겨울연가〉〈대장금〉등이 대만의 안방을 장악하고 한국 연속극이 오늘 날까지 이어오고 있음. 대만의 최고 지식인들도 한국 연속극과 영화를 적극적으로 보기 시작.

13. 결기 있었던 순국선열들

*항일투쟁에서 한국은 그 특징이 뚜렷하여, 종종 암살로 그 적들을 공격하고, 적을 무찌르며 세상 사람들을 놀라게 했다.

*일제강점기 한국인의 암살은 한 두 건이 아니었다. 또 우연이 아니라 계속된 투쟁이었다. 항일 투쟁의 전 과정을 수반하여 암살된 인물들은 모두 일본의 왕족 혹은 일본군의 수뇌급이었다. 소위 가볍게 나서지 않다가 일단 나섰다 하면 반드시 적의 수장을 죽이거나 암살했다.

14. 의리를 중시했던 민족

*약소국이었던 우리는 오랫동안 외침을 당했다. 외침을 당하면 국민의 저항은 더 강렬해지고 죽기 살기로 싸웠다. 고집이 세고 강렬하며 목숨을 경시하고 의리를 중시하는 민족적 성격이 형성되었다.

15. 한국이 감당했던 후과

*대만은 즉시 한국의 직항편 취항을 금지하는 단항(斷航) 등 조치.

*복항을 위한 항공협상이 진행되는 기간중 한국 외교관이 귀갓길에 괴한의 칼에 찔려 상처를 입는 사건.
*단교 직후 대만에 간 고위사절단 일행은 공항에서 귀빈실 사용을 거부당해 복도에서 도착 성명을 발표.
*예정된 만찬이 당일 취소당하는 홀대를 겪음.
*항공편 단항 조치가 풀리기까지 12년의 세월.
*눈에 보이지 않는 손실이 더 컷을 지도 모르는 일.

16. 북방외교의 정점

국제사회에서 한국이 반쪽 외교에서 전방위 외교로 나가는 북방외교의 정점이 됐다고 생각한다. 하나의 중국 원칙을 받아들이고 대만과 단교를 한 것도 현실적인 선택이었을 지도 모른다. 또 중국과의 수교를 택한 것이 지난 30년간 한국의 경제적 발전에 큰 기여를 한 것도 사실.

17. 우리가 이루지 못한 것

우리가 중국 수교와 동시에 기대했던 전략적 목표 가운데 중요한 것이 한반도 통일 기반을 마련하는 과정에서 중국의 건설적 역할을 이끌어낸다는 것이었다. 당시 노태우 대통령은 전 각료들을 불러서 회의할 때 “이제 우리는 통일 과정에 진입했고, 금세기 말까지는 국가연합은 달성할 거라고 확신한다.”고 했다. 30년이 지난 지금 냉철하게 되짚어 볼 필요가 있다.

Thirty Years of Revelation—antipathy, Jilcy, and the Korean Wave

I have been in and out of Korea for the past 30 years and lived mainly in Taiwan. The Korean people have many scholars with so-called humanities knowledge and value tradition and loyalty. However, in August 1992, the process of breaking up diplomatic ties with Taiwan seemed to be abandoned. Showing all the cards to China, they rushed to establish diplomatic relations unconditionally in the name of Northern diplomacy. It is true that relations with Taiwan have improved through many efforts now, but it is also true that many Taiwanese still perceive Korea as an incredible country. I would like to describe the most heartbreaking moment that I, a Chinese scholar, saw and felt in person while living in Taiwan for a long time, especially focusing on the process of breaking up diplomatic relations.

특 별 강 연 2

생성형AI와 ChatGPT의 활용

이 명 숙

계명대 교수

생성형AI 와 ChatGPT 활용

이명숙

1. 들어가며
2. 생성형 AI의 개념과 원리
   2.1 ‘생성형AI’란?
   2.2 ‘ChatGPT’란?
3. ChatGPT를 교육과 연구에 활용하는 기본 아이디어
   3.1 교육적 활용
   3.2 연구적 활용
4. 생성형 AI와 ChatGPT의 한계와 대안
5. 나가며

1. 들어가며

2016년 다보스포럼에서 클라우스슈밥이 4차산업혁명을 언급하면서 미래의 기술 예측, 영향력, 방법론까지 4차산업혁명에 대한 논의의 단초를 제공하였다. 그 후 2016년 알파고와 이세돌 간의 바둑 대결에서 알파고가 4승 1패로 이세돌에게 승리한 사건과 2022년 11월에 공개된 인공지능 ChatGPT 등장으로 전 세계가 급격한 사회 변화를 맞이하고 있다.

ChatGPT 사용현황을 보면 2023년 6월을 기준으로 전체 사용자 수가 약 17억 명에 이르고, 특히 미국에서는 약2.1억명, 즉, 미국 전체 인구의 63.4%가 ChatGPT를 사용하고 있다. 이 중 가장 주목할만한 것은 18세에서 34세 사이의 사용자 비율이 64.53%에 달한다는 것이다. 그리고 가장 많이 사용하는 나라를 보면 미국, 인도, 일본, 브라질, 콜롬비아 순으로 볼 수 있다. 이러한 데이터가 말해주는 것은 현재의 젊은 세대가 정보 습득이나 업무 자동화에 대해 이와 같은 플랫폼을 당연한 서비스로 여기고 있음을 보여준다. 이에 생성형 AI, ChatGPT에 대해서 알아보고 다양한 학문 분야에서의 활용 방법을 살펴보고 한계와 대안을 논의하고자 한다.

2. 생성형 AI의 개념과 원리

2.1 ‘생성형 AI’란?

생성형 AI(Generative AI)란 기존의 대규모 데이터 패턴을 스스로 학습하여 명령어(prompt)에 따라 새로운 이미지, 영상, 음악, 텍스트, 코드 등의 콘텐츠를 생성하는 인공지능 기술이다. 즉, 컴퓨터 시스템이 인간과 유사한 방식으로 콘텐츠를 생성하고 이해하는 데 사용되는 기술을 말한다.

OpenAI의 GPT, 구글의 LaMDA와 PaLM(바드의 기반), 엔비디아의 NeMO 등과 같은 LLM(Large Language Model, 대규모언어모델) 오픈 모델이 있다. 2023년 2월 메타의 LLaMA(대규모언어모델 메타 AI)가 출시되면서 오픈소스 LLM을 바탕으로 한 개발 활동이 폭발적으로 늘어나고 있다.

여기에서 LLM은 데이터 입출력 집합을 통해 학습된 머신러닝 신경 네트워크이다. LLM이 적합한 데이터를 사용하도록 학습시키려면 수퍼컴퓨터 역할을 하는 거대한 고가의 서버 팜을 사용해야 한다. LLM이 중요한 이유는 LLM은 매우 유연하여, 한 모델은 질문에 답하고, 한

모델은 문서를 요약하고 한 모델은 언어를 번역하고, 한 모델은 문장을 완성하는 등 완전히 다른 작업을 수행할 수 있어 생성형 AI에 사용될 수 있기 때문이다. LLM은 수백 만개 또는 수십억 개의 매개변수를 제어하는데, 최근에는 수조 개의 매개변수에 의해 제어되고 있다. 여기서 매개변수는 다양한 답변 중 하나를 선택하도록 LLM을 돕는 것으로 생각하면 된다.

생성형 AI의 종류에는 텍스트를 생성해주는 Open AI의 ChatGPT, Google의 Bard, Jasper의 Jasper 등이 있고, 이미지를 생성해주는 Open AI의 DALL-E, Stability AI의 Stability Diffustion이 있으며, 음성을 생성해주는 Google의 MusicLM, Open AI의 Jujebox와 영상을 생성해주는 Google의 imagen Video, Meta의 Make a Video가 있다. 이 중 대부분이 미국에서 서비스하고 있다.

2.2 'ChatGPT'란?

ChatGPT(Chat Generative Pre-trained Transformer, 챗봇 생성형 사전 학습 변환기)는 질문에 대화식으로 답하는 AI로 매우 혁명적인 기술이다. 왜냐하면 사용자가 질문을 할 때 무엇을 의미하는지 배우도록 훈련되었기 때문이다. 사람들이 놀라는 이유가 ChatGPT가 현재 인간이 컴퓨터와 상호 작용하는 방법을 변형하면서 정보검색 방법을 바꿀수 있는 힘을 가질 수 있기 때문이다.

ChatGPT는 LLM으로 일련의 단어에서 다음 단어를 예측하는 작업을 수행한다. 또한 ChatGPT는 RLHF(Reinforcement Learning from Human Feedback, 인간 피드백형 강화학습)을 사용하는데 이는 사용자의 지시를 따르고 만족스러운 반응을 생성하는 능력을 만들기 위해서 인간 피드백을 사용하는 추가 훈련 계층이다.

ChatGPT의 원리는 크게 LLM과 RLHF로 나눈다. LLM은 문장에서 다음에 오는 단어를 정확하게 예측하기 위해 방대한 양의 데이터로 훈련되는데 데이터의 양을 늘리면 언어 모델의 수행 능력이 향상된다. 이 단계가 사전훈련(Pre-training) 단계라 할 수 있다. 그래서 GPT-2에서 15억 개의 매개변수를 사용했고, GPT-3에서는 1,750억 개를, GPT-4에서는 1조개 이상의 매개변수를 사용하였다. 어떤 모델은 매개변수가 몇 개가 사용되었는지 밝히지 않고 모델을 공개하여 더 정확한 대답을 생성하기 위한 기술들이 개발되고 있다. 그러나 LLM은 인간이 원하는 것을 항상 정확히 이해하지 못한다는 점에서 한계가 있다. 이를 극복하기 위해서 RLHF(인간 피드백형 강화학습) 훈련을 통해 기술 수준을 개선하였다. 이 단계를 세부 조정(Fine_tuning) 단계라 한다. 이를 통해 ChatGPT는 사용자의 지시를 따르고 좀 더 만족스러운 반응을 생성하는 능력을 만들 수 있다.

3. ChatGPT를 교육과 연구에 활용하는 기본 아이디어

3.1 교육적 활용방안

- 영어 회화 교육 : 'Talk-to-ChatGPT' - 크롬 확장 버전

크롬 브라우저에서 확장 버전으로 'Talk-to-ChatGPT'를 설치하면 역할 기반, 주제 기반의 영어 대화가 가능하다. 간혹 ChatGPT가 혼자 대화문을 모두 완성하는 경우가 발생한다. 그 경우는 프롬프트를 매우 상세하게 설명하면 ChatGPT와 대화를 할 수 있다. 예를 들면 "지금부터 너와 나는 공항에서 일어나는 일을 주제로 영어로 대화하고 싶어"라는 프롬프트를 입력하면 발생하는 대화문을 한꺼번에 모두 적어준다. 그러면 프롬프트를 수정하여 "그런데 한 번에 모든 대화문을 주지 말고 한 문장만 말한 다음 내 대답을 기다려 줘."라고 요청하면 영어로 1:1 대화가 가능하다. 물론 영어 대화문을 교육에 활용하기 위한 예문이 필요하면 상황에

따른 예문 작성도 쉽게 만들어준다.

- 마인드맵 협업 활동 : 'GitMind' (https://gitmind.com/kr)

GitMind는 AI기반 마인드맵 및 브레인스토밍 앱이다. 실시간으로 온라인에서 마인드맵을 만들고 협업 작업을 할 수 있다. 수업에 팀별 과제나 팀 프로젝트에서 브레인스토밍에 적극적으로 활용할 수 있으며, 개인 과제에서도 마인드맵을 만들 때 아주 유용하다.

- 프로그래밍 교육에서 보조자 역할 : 'ChatGPT' (https://chat.openai.com/)

OpenAI의 ChatGPT는 파이썬, C언어, JAVA 등 프로그램을 작성하는 데 매우 유용하게 사용된다. 현재 많은 프로그래머가 실제 프로그램을 작성하는 데 활용하고 있다는 조사 결과도 보였다. 수업에서 한 명의 교수자는 여러 학습자가 발생시키는 에러를 모두 리뷰 하기란 쉽지 않다. 이럴 때 ChatGPT에게 보조자 역할을 주게 되면, 에러 지점도 알려주고, 에러가 발생한 원인에 대한 설명도 친절하게 해준다. 코드가 동작하지 않으면 동작할 수 있도록 수정도 잘해준다. 프로그래밍에서는 특히 전문가들의 활용도가 높은 것을 알 수 있다. 이는 사용자가 무엇을 해야 할지 목표가 분명할 때 프롬프트를 잘 사용할 수 있기 때문이다.

3.2 연구에 활용

- PDF 문서 요약 및 질의 : 'ChatPDF' (https://chatpdf.com)

ChatPDF.com은 PDF 문서의 내용을 바탕으로 질문에 답변해주는 AI 챗봇이다. 사용자는 매일 50개의 질문과 최대 120페이지까지 3개의 업로드 크레딧으로 무료로 사용할 수 있다. 사용 방법은 로컬의 PDF 파일을 업로드 또는 문서의 URL을 입력하면 된다. 로그인하지 않아도 사용이 가능하나 로그인은 사용자의 Chat 내역 기록이 저장되어 있어 편리하다. 이외에도 PC에서 직접 챗봇을 구축하여 사용할 수 있는 'gpt4-pdf-chatbot-langchain'가 있다. 삼정KPMG에서 발간한 「2023년 개정세법 요약」 문서를 넣어 이 문서와 관련된 질문을 해 봤다. 질문에서 "주요 변경 내용은?"이라는 질문에 "개정세법의 주요 변경 내용은 다음과 같습니다. 법인세율 인하 및 과세표준 구간 조정, 미환류소득 미환류 세제 폐지, 외국인근로자 단일세율 특례 적용기간 폐지, 해외자회사 배당금 익금불산입 도입, 수정수입세금계산서 발급 확대 변경, 매입자발생계산서 제도 도입"이라는 아주 명확한 답변을 제시했다.

- 유튜브 영상을 요약 : 'YouTube Summary with ChatGPT' - 크롬 확장 버전

유튜브에서 영상을 통해 학습하거나 정보를 얻는 경우가 많이 있다. 이때 유튜브 영상이 매우 긴 경우 그 영상을 모두 본 후에 필요한 영상인지 아니면 어떤 내용이 필요한지 알 수 있다. 그러나 긴 영상을 모두 보고도 필요 없는 영상인 경우도 있어 시간을 낭비하는 경우가 많다. 이를 해결하는 방법으로 영상을 텍스트로 요약해주는 기능이다. 요약 텍스트를 빠르게 읽고 필요한 영상이면 보고 그렇지 않으면 통과하거나 필요한 정보만 얻을 수 있다.

- 빅데이터 분석 : Advanced Data Analysis (ChatGPT 4.0 API)

'ChatGPT 고급 데이터 분석'은 사회과학 분야에서 빅데이터 분석과 관련된 연구에서 많이 사용하며 프로그램에 능숙하지 않은 연구자들을 위해 ChatGPT가 파이썬 코드를 직접 실행해서 결과를 돌려주는 기능이다. 이 기능은 매우 강력한 자연어 처리 능력을 바탕으로 다양한 데이터 분석 작업을 수행할 수 있다. 이 기능은 다음과 같은 기능을 포함하고 있다. 텍스트 마이닝 기능은 대용량의 텍스트 데이터를 분석하고, 주요 단어나 구절을 추출하며 특정 주제나 키워드에 관한 통찰력을 제공할 수 있다. 감정 분석 기능은 텍스트 데이터의 감정을 분석하여 긍정적, 부정적, 또는 중립적인 감정을 판별하고, 특정 문장 또는 글의 감정을 이해하는데 도움을 줄 수 있다. 통계 분석 기능은 데이터 집합을 기반으로 통계적 분석을 수행하거나,

통계적 개념과 방법론에 관한 질문에 답변할 수 있다. 데이터 시각화 기능은 데이터를 시각화하여 그래프, 차트, 또는 시각적 표현을 생성하고 데이터의 특징을 시각적으로 이해할 수 있다. 예측 및 추천기능은 기계 학습 및 예측 모델을 사용하여 데이터로부터 미래 예측을 수행하거나, 추천 시스템을 구축하는 데 도움을 줄 수 있다. 데이터 정제 및 전처리 기능은 데이터를 정리하고 처리하여 분석에 사용할 수 있는 형식으로 변환하는 데 도움을 제공할 수 있다. 이러한 기능들을 제공하며 강력한 빅데이터 분석을 처리해주어 사회과학 분야의 연구에 도움을 준다.

이외에도 생성형 AI는 번거로운 업무를 자동화하는데, 보고서를 만드는데, 아이디어를 얻는데 사용되며, 2023년 11월에 마이크로소프트에서 발표할 '마이크로소프트 코파일럿(Microsoft Copilot)'은 말로 컴퓨터를 사용할 수 있는 기능을 탑재하였다. 오피스(MS Office), 엣지(Edge), 빙(Bing)에 코파일럿을 적용해 애플리케이션과 디바이스 전반에 걸쳐 매끄러운 AI를 적용하여 우리의 일상을 근본적으로 변화시킬 것으로 예측된다.

3.3 프롬프트 활용 연구

2023년 등장한 직업 중 하나가 프롬프트 엔지니어(Prompt Engineer)였다. AI는 동일한 질문에 정해진 답변을 하는 것이 아닌 학습한 데이터를 기반으로 매번 새로운 답변을 내놓는다. 내가 원하는 구조의 답변을 얻는 데 성공했어도, 또다시 질문을 하면 동일한 프롬프트를 몇 번 더 입력해보면 다른 답변을 주는 경우가 발생한다. 따라서 매번 원하는 구조로 답변을 얻어낼 수 있을 때까지 프롬프트를 수정하는 과정이 필요하다. 특정 분야에서 특별하게 역할을 잘하는 AI가 있다고 가정했을 때, 해당 AI가 최상의 답을 할 수 있도록 훈련 시키고 AI로부터 최상을 답을 끌어내는 일을 하는 사람이 바로 '프롬프트 엔지니어'이다. 전문 엔지니어가 되지 않더라도 우리 개인도 프롬프트 활용 방법을 알아야 원하는 답을 얻을 수 있다. 이는 프롬프트를 사용하면서 스스로 터득할 수밖에 없지만 몇 가지 팁을 마련하였다.

원칙1. 목표와 요구 사항을 명확하게 인지한다.

프롬프트의 목표가 무엇이고 어떤 결과를 원하는지가 명확해야 한다. 또한 문제를 명확하게 파악하고 문제가 무엇인지 이해 못 하면 당연히 질문이 어렵다. 문제를 먼저 파악하는 것이 중요하다. 문제를 정확하게 파악하면 어떤 결과가 나와야 하는지 알 수 있다. 그 후 자연어로 ChatGPT에게 원하는 결과가 나오도록 질문을 유도할 수 있다.

전략1: 먼저 문제를 정확하게 파악하고 이해한다.

전략2: 원하는 구조의 결과가 무엇인지 정확하게 이해한다.

원칙2. 알고리즘의 명확성을 적용한다.

ChatGPT를 사용해본 사람은 'ChatGPT가 수다스럽다'고 표현을 많이 한다. 그래서 '요약해줘', '간단하게 표현해줘', '짧게 해줘'라는 표현을 많이 하지만 원하는 만큼의 답변이 되지 않을 경우가 많다. 이것은 '짧게'라는 의미가 모두 다르게 적용되기 때문이다. 알고리즘에서 명확성은 컴퓨터가 알아들을 수 있는 구체적으로 그리고 정확하게 표현해줘야 한다. 예를들면, '짧게'라는 표현을 '2줄로 표현해줘', '5줄로 표현해줘'와 같이 숫자를 넣으면 좀 더 명확한 표현이 될 수 있다.

전략1: 숫자, 구분자를 사용한다. ```, """, “”, ‘’, <tag> 등.

전략2: 명시적이고 구체적인 명령어를 사용한다.

원칙3. 분해 요소를 적용한다.

큰 문제를 해결하고자 할 때, 문제 전체를 던져주면 원하는 결과를 얻기가 어렵다. 하나의

문제를 완료하기 위해서는 문제를 적절히 분해한다. 분해한 문제를 필요한 단계로 구성하고 각 단계를 구체적으로 명시하여 전체 문제를 해결하는 방법을 이용하면 복잡한 문제도 쉽게 해결할 수 있다. 한 번의 시도에 명확한 결과를 얻기보다는 다양한 프롬프트를 시도하여 목표에 맞는 프롬프트를 개선해야 한다. 반복적으로 결과분석과 프롬프트 테스트를 통해 원하는 결과에 접근할 수 있다.

전략1: 큰 문제를 분해한다.

전략2: 반복하고 질문을 개선한다.

원칙4. ChatGPT에 사실과 정보를 제공한다.

명령을 완료할 때 참조할 수 있도록 정보 및 특정 세부 정보를 ChatGPT에 붙여넣을 수 있다. 특히 파이썬 코드일 경우 문제에서 조건에 대한 정보를 제시해 주면 더 정확한 결과를 얻을 수 있다.

전략1. 정보를 미리 제공한다.

전략2. 결과 형태의 예시를 제시한다.

원칙5. 예외처리에 대한 부분을 명시하는 것이 좋다.

원하는 텍스트에 대한 특수한 요구나 제약사항이 있는 경우, 프롬프트에 이를 명시한다. 모델이 특정한 조건을 충족시켰는지 확인하는 부분을 추가하거나 예외 상황에 대한 처리 방법을 알려줄 수 있다.

전략1. 예외 처리 방법을 알려준다.

4. 생성형 AI의 한계와 대안

생성형 AI는 경이로운 진전을 이룩했지만 아직 많은 제약과 한계가 존재한다. 이러한 한계를 극복하고 대안을 모색해야 한다. 첫째, 데이터의 한계이다. 대부분의 생성형 AI는 방대한 양의 데이터가 필요하다. 데이터가 부족하거나 편향될 때 모델의 성능이 저하될 수 있다. 현재 사용된 데이터가 2021년 이전의 기점으로 시스템의 한계에 맞게 데이터를 확보하였으나 아직 더 많은 데이터를 확보해서 학습해야 한다. 이에 대한 대안으로는 데이터의 확장 기술을 개발하여 데이터의 양과 질을 향상시킬 수 있다.

둘째, 편향과 공정성의 한계이다. AI 모델은 훈련 데이터의 편향을 반영할 수 있으며, 이것은 인종, 성별, 사회적 편견을 포함한 문제를 초래할 수 있다. 이러한 문제를 해결하기 위해 더욱 공정한 자료수집 및 훈련 절차를 개발하고, 편향 감지 및 수정을 위한 도구를 구축하는 연구가 진행 중에 있다.

셋째, 도덕적 및 법적 문제에 한계가 있다. 생성형 AI 모델은 논리적 일관성을 가지고 있지 않으며, 때로는 윤리적 또는 법적 문제를 일으킬 수 있다. 이를 극복하기 위해 윤리 강령 및 규제를 도입하고, 모델의 동작을 감독 및 조절하는 방안을 모색해야 한다.

넷째, 블랙박스 모델의 한계이다. 대부분의 생성형 AI 모델은 블랙박스로서 동작하며, 내부 동작 방식을 이해하기 어렵다. 모델의 예측과 의사 결정을 해석하고 설명할 수 있는 기술을 개발하는 것이 중요하다. 결과를 제시할 때 왜 그러한 결과를 도출하였는지가 중요하다. 이를 극복하기 위해 설명할 수 있는 인공지능(xAI)을 연구하고 있다.

5. 나가며

웹의 변화를 보면 1990년 웹1.0에서는 읽기만 가능한 형태의 한방향으로 소통하였다. 웹이 개인별 회사에서 탈중앙화 형태로 운영되었고 인프라는 개인 컴퓨터 위주였다. 2000년 들어서

면서 웹 2.0에서는 거대한 플랫폼 위주의 중앙에서 운영하는 형태였다. 구글, 네이버, 페이스북 등과 같은 대형 플랫폼들 중심으로 웹을 동작하게 되었으며, 검색엔진은 읽기와 쓰기의 양방향 형태, 인프라는 클라우드, 모바일 형태였다. 2020년 되면서 웹3.0으로 새로운 형태의 3세대 인터넷 웹이 한창 논의되고 있다. 거대 플랫폼의 중앙화에서 탈중앙화가 진행되고 스팀잇 서비스와 같이 코인 개념이 도입되어 블록체인 기반으로 동작하면서 읽기, 쓰기 그리고 소유라는 개념이 들어오게 되었다. 이때 인프라는 블록체인과 메타버스의 개념이 들어가면서 웹3.0으로 웹의 개념이 진화하고 있다.

이것을 볼 때 미래에 생성형 AI의 역할을 보면 2가지 형태로 해석할 수 있다. 하나는 컴퓨터와 인간의 소통 방법이 바뀌고 있다. 처음 소통 방법은 코드를 직접 입력하면서 명령을 내리고 그 결과를 볼 수 있었다. 그리고 GUI(Graphic User Interface)가 세상에 나오면서 그림으로 시각화한 브라우저로 컴퓨터와 인간이 소통하였으며, 최근 생성형 AI는 말로 소통하는 상호작용 방법의 변화를 읽을 수 있다. 이제는 인간과 인간이 대화하듯이 컴퓨터에 일을 시키고 결과물을 갖게 된다.

두 번째 변화 형태를 보면 인터넷의 변화 즉 검색엔진의 변화로 볼 수 있다. 인터넷의 변화를 생각해 보자. 처음에는 인터넷을 사용하기 위해서는 검색어를 잘 입력해야 했었다. 특히 컴퓨터 프로그램에서 이루어지는 and연산자(&) or연산자(|) 등을 이용해서 고급 검색을 할 수 있었고 누가 잘 검색해서 원하는 정보를 찾아내느냐에 따라 더 좋은 자료를 만들 수도 있었다. 이제는 인터넷 검색엔진이 타이핑으로 명령을 내리는 단계에서 이제 한 단계 뛰어넘어 말로 명령을 내리는 검색엔진으로 바뀌는 시점이다. 이제는 누가 명령을(프롬프트) 잘해서 원하는 결과를 얻을 것인가 하는 문제이다.

ChatGPT와 같은 생성형AI의 발전은 인간의 편의성과 효율성을 크게 높일 수 있는 긍정적인 효과를 가져다주는 반면에, 훈련 데이터의 한계 정보의 편향성, 비윤리적인 문제 등 부정적 영향을 초래할 수도 있다. chatGPT는 사용자가 '잘 모르는 분야'보다 '잘 아는 분야'를 활용할 때 더 큰 위력을 발휘할 수 있을 것이다.

우리는 이제 새로운 세상을 마주하고 있다. 19세기초 기계혁명에서 발생한 러다이트 운동(Luddite)처럼 기계를 파괴한다고 해서 변화하는 세상이 멈추진 않았다. 우리는 변화하는 세상과 또는 젊은 세대와 어떻게 융합할 것인지 깊이 고민해야 할 시점이다. 늘 삶에 대한 깊은 고민을 하는 인문학 연구자들에게서 그 해답을 기대해보고자 한다.

【참고문헌】

이명숙(2023), ChatGPT를 기반으로 한 프롬프트 엔지니어링 기법 연구, 한국컴퓨터정보학회, 2023년도한국컴퓨터정보학회 하계학술대회 논문집, 31(2), 715-718

D. Baidoo-Anu, and L.O. Ansah(2023), Education in the Era of Generative Artificial Intelligence (AI): Understanding the Potential Benefits of ChatGPT in Promoting Teaching and Learning, SSRN pp. 1-22.

T. Adiguzel, M.H. Kaya, and F.K. Cansu(2023), Revolutionizing education with AI: Exploring the transformative potential of ChatGPT, Contemporary Educational Technology, 15(3), pp. 1-13.

Kanaries, https://docs.kanaries.net/ko/articles/

시애틀코리안데일리, https://www.seattlekdaily.com/news/articleView.html?idxno=3955

문 학 분 과

번호	문학분과	사회진행 박경순	(분임토의실Ⅱ 310)	page
	이름	소속	논문제목	
1	单清丛	中国, 上海外国语大学	A Multidimensional Analysis of Korean and Chinese Evidentiality Markers 'Jùshuō' and 'dae'	60
2	박경순	영남대	能愿动词"要"的韩中语法对比	63
3	신미섭	영남대	근현대 한국의 중국어 회화 교재에서 나타나는 어기조사의 공·통시적 고찰	67
4	유옥순	순천대	감탄사 '아따'의 의미 구조와 용법	74
5	이갑남	영남대	현대중국어 'V出來/去' 구문 연구 : 코퍼스의 실례 분석에 기초하여	81
6	张业明	한국외대 (중국)	中韩卧底题材电影叙事研究	89
7	최상란	포스코 인재창조원	《별에서 온 그대》의 전기특질연구>	94
8	何素雯	中国, 韶关学院	从《五日风声》看中国报告文学的起源	97
9	Baymatova Munira Abduvaliyevna	우즈벡 문화유산 국제대학교	ZAMONAVIY KOREYS TILIDA NEOLOGIZMLARNING PAYDO BO'LISH USULLARINI TAHLIL QILISH	101

A Multidimensional Analysis of Korean and Chinese Evidentiality Markers ‘Jùshuō’ and ‘dae’

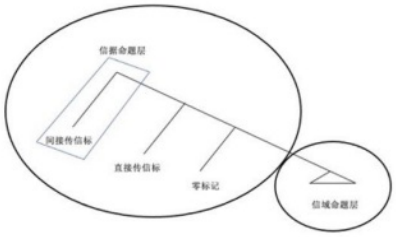
상해외국어대학교
단청총(单清丛)

The category of evidentiality has been one of the hot topics discussed in Korean and Chinese academic circles in recent years. The views of scholars such as DeLancey (1997, 2001, 2012) and Aikhenvald (2004, 2012) have not only been well introduced in the academic circles of the two countries, but also It has triggered debate-like discussions across the country. The reason why the field of evidentiality has attracted attention is closely related to its own modal expression, subjective expectations, stance and interaction in the communication process. This paper mainly focuses on the typical reporting markers ‘dae’ and ‘Jùshuō’ in Korean and Chinese. It examines the source of communication and the first-person effect of the two as communication markers, the position interaction as well as the pragmatic effectiveness these three main aspects.

Firstly, in terms of communication sources and first-person effects, according to Aikhenvald(2004)’s construction of the communication source system from a typological perspective, we can find that ‘dae’ and ‘Jùshuō’ in Korean and Chinese are basically exclusive [+vision], [+other perceptions besides vision], [+introspection] with direct evidential properties, but they show a certain typicality in terms of [+reasoning], [+inference], [+questioning]. The distribution of the two expressions in the relevant semantic space is consistent with the ‘first-person effect’ of the communication category. In other words, both ‘dae’ and ‘Jùshuō’ in Korean and Chinese tend to be periphery-oriented. However, these two expressions still show different characteristics in terms of the permission of the atypical ‘first-person effect’. The ‘first-person effect’ of ‘Jùshuō’ in Chinese is stricter than that of ‘dae’ in Korean. The latter can allow ‘first-person’ expression to a certain extent when the subject is unconscious or objectified. In other words, the Chinese ‘Jùshuō’ is a relatively strict non-first-person reference, while the Korean ‘dae’ can allow first-person reference under certain atypical conditions. We initially believe that this is related to the strong anchoring function of the Chinese word ‘Jù’ in its diachronic development.

Secondly, in terms of stance conversion and interaction in the communication process, ‘dae’ and ‘Jùshuō’ in Korean and Chinese are both at the propositional level of the information domain and are at a relatively high position. They have a certain unifying function for the entire propositional information. Although related expressions play the role of interactive regulation in specific communicative contexts, their position in the propositional layer of the information domain determines that both of them are relatively typical in their function of increasing distance from the information. In specific communicative contexts, both show interactive subjective attributes, but there are slight differences in the specific positioning process. The speaker in the context of Chinese ‘Jùshuō’ tends to be at a high cognitive position. In the context of Korean ‘dae’, the speaker is in a lower cognitive position more obviously than in Chinese ‘Jùshuō’.

<图 2>信域命题与信据命题结构分布图(转引自顾桢艳：2022，有改动)



Thirdly, in terms of pragmatic efficacy, both can play the pragmatic efficacy of coherence, position evaluation, and exemption from responsibility. In addition to the above-mentioned functions, the Chinese ‘Jùshuō’ can also play the function of excessive expectations caused by subjective large amounts. This excessive expectations can further activate the speaker’s emotional attitude of surprise and surprise at the subjective level. On the contrary, the performance of ‘dae’ in Korean is not outstanding enough in terms of expectations. It mainly plays a relatively objective role in relaying and transmitting information, and its ability to activate the speaker’s subjective emotions on a subjective level is relatively weak.

Through a comparative analysis of the Korean and Chinese communication markers ‘dae’ and ‘Jùshuō’, we preliminarily found that

although both are grammatical markers with evidential feature, they differ in the source of evidentiality, the first-person effect, and the evidential process. However, there are still differences in tendencies between the two in terms of evidentail sources and first-person effects, stance transformation and interaction in the communication process, pragmatic efficacy, especially expectation functions. We believe that the reasons for the above similarities and differences are closely related to the diachronic evolution of the two, the subjectification of semantics, and the decategorization of syntax.

能愿动词“要”的韩中语法对比

岭南大学 朴 京 顺

<目次>

Ⅰ. 研究对象及意义
Ⅱ. 前人的研究成果
Ⅲ. 能愿动词“要”的韩中对应形式比较
1. “要”的韩中语义形式比较
2. “要”的韩中句法形式比较
3. “要”的韩中否定形式比较
Ⅳ. 结论

<국문초록>

한국과 중국은 이웃나라로, 모두 한자문화권 나라여서 비슷한 문화를 갖고 있지만, 언어에서는 각기 다른 특징을 갖고 있다. 문법적 관계에 있어서 중국어는 주로 어순과 어휘에 의존하는 반면, 한국어는 조사와 어미에 의존한다. 중국어는 어순에 대한 엄격한 기준을 갖고 있는 반면, 한국어는 어순이 상대적으로 자유로운 편이다. 이러한 문법적 차이로 인해 양국의 학습자들은 학습에 큰 어려움을 겪고 있다. 그 중에서도 중국어 조동사는 한국학생들이 중국어를 배울 때 틀리기 쉬운 단어이다. 조동사는 종류가 많지만 지면의 제한으로 이번에는 의지를 나타내는 조동사 ‘要’에 대해서 비교연구를 진행할 것이다. 본 연구를 통해서 ‘要’의 한중문법의 유사점과 차이점을 밝혀 학습자들에게 도움을 드리고자 한다.

주제어 : , , , ,

Ⅰ. 研究对象及意义

能愿动词在我们的生活中不仅使用频率高，而且使用范围也很广泛。初级阶段的学习者一般容易混淆的能愿动词为“能”、“还”“与“可以”。对此，笔者去年已经进行过初步的探讨（详见东亚人文学第61集）。到了初中级阶段，学习者还会遇到“想”、“要”、“愿意”等意志类能愿动词的用法问题。但是由于篇幅所限这次只对“要”进行韩中对比研究。本文试图运用三个平面理论，从韩中语法对比的角度，对“要”进行比较分析，旨在揭示两者对应形式上的异同点，从而为学习者更好地掌握汉语能愿词提供方便。本文所举的例句均参考了北京语言大学研发的“HSK动态作文语料库”、在中国出版的已有的相关文献以及在韩国出版的各种中国语教材。

Ⅱ. 先行研究成果

汉语的能愿动词是在汉语语法学界颇受关注的一类词类，也叫“助动词”，是一类表示可能、必然、意愿等意义的动词。多年以来，汉语学界对汉语能愿动词的研究一直没有间断过，并且取得

了丰硕的成果。自《马氏文通》以来，有很多关于能愿动词的词性、特征、句法结构以及分类等问题的研究，对此不再赘述。不过这次就考察了语法书上对“要”的语义划分情况。
考察的书籍有《现代汉语词典》（2005）、兰宾汉、邢向东（2005）的《现代汉语》、朱德熙（2005）的《语法讲义》、刘月华（2003）等编撰的《使用现代汉语语法》、吕叔湘（2003）的《现代汉语八百词》、张斌（2001）的《现代汉语虚词词典》等。
语法学界对能愿动词“要”的语义阐述，不外乎有以下几种：表意志、意愿；需要、应该；可能；将要；估计、推测等。
考察的论文有金有敬(2016)的《面向韩国学习者的能愿动词“要研究“得”、“应该”用法研究-兼与韩语中对应形式的对比》、史丽娟（2019）的《“想”和“要”的语义、语用功能和教学研究》、林珠里（2011）的《汉韩能愿动词比较分析》、王倩倩（2007）的《中韩能愿表达法对比研究》、申银贤（2019）的《汉语能愿动词与韩语补助用言句法比较研究》、liangqiqi （2011）的《韩国语‘겠’和汉语‘要’的对比研究》等。
虽然研究助动词“要”的韩中对比论文不少，也从句法，语义，语用角度做了对比，但是总体而言只是在韩中对应形式上做了比较，并没有从双方语法层面做更加细致的研究。因此本文将针对此类问题进行更为全面的对比研究。

Ⅲ.语言的结构类型”的韩中语法对比

根据韩中语法结构的特点，本文就立足于句法、语义和语用的三个平面理论，运用意义和形式，实践与理论相结合的分析方法，对能愿动词“要”的韩中对应情况进行多角度的考察和对比，揭示两者的异同点。

1. “要”的韩中语义形式比较

（1）“要”表示做某事的意志，表示说者的意志或打算。不单独回答问题。韩国语的表达形式为“~하려고 하다”，“-겠다”，“-해야 한다”。“要”后使用的应该是实现可能性极大的动词。
（2）需要；应该。“要”是一种能愿表达法，表示客观条件的需要，相当于表示义务的“应该”的用法。韩国语的表达形式为“-아/어야한다”。
（3）表示可能。前面可以加“会”，句末可以加“的”。韩国语的表现形式为“~ㄹ 것 같다”。
（4）将要。前面可以加“快、就”，句末常加“了”。韩国语表现形式为“-게 　 된다”、“-겠”。
（5）表示估计，用于比较句。“要”可以用在“比”的前或后，也可以用在“得”后，意思不变。韩国语表现形式为“-ㄹ 것이다”。

2. “要”的韩中句法形式比较

根据前面的比较，得知因为能愿动词“要”具有多义性，所以在韩国语对应形式上也表现得多种多样。在此我们从句法的角度对能愿动词“要”进行详细的对比分析。能愿动词“要”在句子中可以被当作状语，它位于动词或形容词的前面，修饰后面的动词或形容词。
例如：
（1）我要去旅行。나는 여행을 가려고 한다.
汉语的句子形式是一个“主-状-谓-宾”式，而韩国语的结构形式为“主-宾-谓”式。韩国语的构成

形式为“动词词干（가）-连接词尾（려고）-动词词干（하）-终结词尾（-ㄴ다）”。
（2）外国人要交医疗保险。외국인은 의료보험을 납부해야 한다.
在上面的例子中“要”在韩国语的句子中翻译成“-해야 한다”。
（3）借东西必须要还。 빌린 물건은 반드시 돌려주어야 한다.
“要”的韩国语形式为“-아/어야한다”。
（4）这棵树要枯死了。이 나무는 말라서 죽을 것 같아요.
“要”的韩国语形式为“~ㄹ 것 같다”。
（5）他快要毕业了 그는 곧 졸업하게 된다.
“要”的韩国语形式为“-게 된다”。
（6）要下雨了。비가 오겠다.
“要”的韩国语形式为“-겠다”。
（7）他要比我做得快些。그는 나보다 빨리 할 것이다.
“要”的韩国语形式为“-ㄹ 것이다”。

3. “要”的韩中否定形式比较

（1）“要”表示主观意志的时候，其否定形式为“不想”或“不打算”。
“要”表示主观意志的否定形式是“不想”或“不打算”，与之对应的韩国语的表现形式为“-고 싶지 않다”、“-고 싶어 하지 않다”和“-ㄹ 계획이 없다”。
（2）“要”表示客观上必要的时候，其否定形式为“不用”。其韩国语的对应形式为“-ㄹ 필요가 없다”、“-지 말라”。
（3）“要”表示可能的时候，比“可能”、“会”语气更强烈，但是其否定形式为“不会”或“不可能”。其韩国语的表现形式为“ㅡ것 같지 않다”。

Ⅳ. 结论

经考察能愿动词“要”的语义，有以下几种：表意志、意愿；需要、应该；可能；将要；估计、推测等。与之相对应的韩国语表达形式为“~하려고 하다”、“-겠다”，“-해야 한다”、“-아/어야한다”、“~ㄹ 것 같다”、“-게 된다”、“-겠”、“-ㄹ 것이다”。
汉语的句子形式一般是“主-状-谓-宾”式，而韩国语的结构形式一般为“主-宾-谓”式。韩国语谓语成分的下位构成形式一般为“动词词干-连接词尾-补助动词”。
“要”的韩中否定形式为“不想”或“不打算”“不用”“不会”或“不可能”，其对应的韩国语表现形式为“-고 싶지 않다”、“-고 싶어 하지 않다”和“-ㄹ 계획이 없다”、“-ㄹ 필요가 없다”、“-지 말라”、“-것 같지 않다”等。

【参考文獻】

张斌，《现代汉语虚词词典》，商务印书馆，2001.
吕叔湘，《语法研究入门》，北京：商务印书馆，2003.
吕叔湘，《现代汉语八百词》，北京：商务印书馆，2003.
朱德熙，《语法讲义》，北京：商务印书馆，2005.

Comparison of Korean and Chinese grammar of the auxiliary verb “要”

(Yeungnam Univ. Piao Jingshun)

＜Abstract＞

Korea and China are neighboring countries, and both countries have a Chinese character culture, so they have similar cultures, but each has different characteristics in terms of language. In terms of grammatical relationships, Chinese mainly relies on word order and vocabulary, while Korean relies on particles and endings. While Chinese has strict standards for word order, Korean has relatively free word order. Due to these grammatical differences, learners in both countries are experiencing great difficulties in learning. Among them, Chinese auxiliary verbs are words that Korean students tend to miss when learning Chinese. There are many types of auxiliary verbs, but due to space limitations, this time we will conduct a comparative study on the auxiliary verb ‘要’, which expresses will. Through this study, we aim to help learners by revealing the similarities and differences between Korean and Chinese grammar of ‘要’.

Key Words： Auxiliary Verb, Want, Syntax, Semantics, Contrast

근현대 한국의 중국어 회화 교재에서 나타나는 어기조사의 공·통시적 고찰

申美燮*

1. 들어가기

語氣란 말의 느낌 혹은 어투를 말한다. 말을 할 때는 반드시 語氣가 동반되며 語氣가 없으면 문장이 형성되지 않는다. 어기는 주로 억양, 어기조사, 그리고 감탄사로 나타난다. 중국어에서는 그 가운데서 특히 어기조사가 중요한 역할을 담당한다. 주로 口語체 문장에서 나타나는 어기조사는 현대중국어에 이르기까지 많은 변화과정을 겪었다. 시대별 혹은 지역별(방언별)로 표현되는 어기조사의 차이가 크고 한자도 다양하다. 그러나 淸이나 民國시기까지 口語체 자료는 한정되어 있어 역대 어기조사의 사용 정황이나 변화 양상을 살피는 데에는 한계가 있다.

근현대 한국의 중국어 회화 교재는 淸末民國시기의 구어체로 편찬되어 있다. 근대와 현대의 교체시기의 과도기적 언어 현상이 잘 나타나고 있다. 복잡하고 다양한 과도기 언어 교체 현상과 문법화를 고찰하기에 적합한 자료이다. 내용을 살펴보면 주로 가상의 인물이 등장하여 서로 대화를 주고받는 방식으로 문장이 구성되어 있다. 화자의 말투나 어감을 나타내기 위해서 문장 속에는 다수의 어기조사가 출현한다. 또한 동시대 다른 자료에서는 찾을 수 없는 특수한 어기조사가 나타나고 있어 어기조사 연구에 소중한 자료적 가치를 가진다. 이와 같이 근현대 한국의 중국어 회화 교재는 근현대 어기조사를 고찰하기에 매우 훌륭한 자료이고, 동시에 중국의 한정된 자료를 보충해주는 역할을 담당한다.

한국의 역대 중국어 교재에 나타나는 어기조사 연구는 주로 개별 교재에 나타나는 개별적인 어기조사 연구에 집중되어 있다. 특히 다른 문헌에서는 찾을 수 없고 한국의 조선 말기 교재에서만 나타나는 '否咧'의 경우 관심의 대상이다. 조선 말기의 교재인 ≪中華正音(순천향대본)≫, ≪華音啓蒙諺解≫, ≪你呢貴姓≫, ≪中華正音(화봉문고)≫ 등 다수의 교재에서 나타나는 '咧'와 '否咧'의 경우는 그 연원이나 어음, 용법, 의미 등에 대한 다각도의 연구가 진행되고 있다. 이 밖의 연구는 주로 한 교재 혹은 한 시기의 교재에 나타나는 전체 어휘를 분석한 연구 속에서 부분적으로 어기조사를 다루고 있다. 한국의 근현대 중국어 교재 속에 나타나는 어기조사 전반에 대한 공시적 사용 정황이나 통시적 변화 양상에 관한 연구는 전무하다고 할 수 있다.

1800년대 조선말 한국의 중국어 회화 교재들은 형식과 내용 및 언어 등에서 이전의 전통적인 중국어 회화 교재인《老乞大》·《朴通事》와 다른 양상을 보인다. 당시 한반도를 둘러싼 국제적 정세가 변하고 중국과 개인 간의 거래가 빈번해지면서 민간에서는 새로운 중국어 회화 교재가 나타나기 시작했다. 이후 무역이나 상업 활동 혹은

* 영남대학교 인문과학연구소 연구교수

독립 운동 등의 목적으로 1930년대까지 한국에서 중국어 회화 교재는 활발히 출간되었다. 회화 학습 목적을 지닌 교재 속에는 다량의 口語 어휘들이 발견된다. 특히 근현대가 교체되는 과도시기의 다양하고 복잡한 여러 가지 언어 현상들이 나타나고 있다. 당시 중국어의 생생한 실제 모습이 담긴 정제되지 않은 口語가 교재에 반영된 것이다. 그 가운데 구어체의 핵심이라고 할 수 있는 어기조사는 현재의 중국어와 달리 교재별 출현 양상이 다양하고 시기별 변화가 커서 연구 가치가 높다고 할 수 있다.

본 연구는 19종의 근현대 한국의 중국어 회화 교재 속에 나타나는 어기조사의 공시적 사용 정황과 통시적 변화 양상을 고찰하여 당시 어기조사의 특징과 그 변화 과정을 탐색하며, 현재의 어기조사로의 변화 과정을 추적하는 것을 목적으로 한다. 본 연구는 교재의 체제, 내용, 언어 등에서 이전 혹은 이후의 교재와 확연한 차이를 보이는 1800년대부터 1930년대까지를 한국의 중국어 교재 편찬 역사에서 중요한 한 시기로 보고, 이 시기에 나타나는 언어 현상을 고찰하는데 핵심 지표라고 할 수 있는 어기조사를 중심으로 연구를 진행한다.

본 연구는 근현대 과도시기의 어기조사의 특징과 변화 과정을 탐색하는 작업임과 동시에 한국의 중국어 회화 교재의 연구 자료로서의 중요성을 일깨우는 작업이 될 것이다.

2. 연구 자료 및 연구 방법

본 연구는 조선 말기의 중국어 회화 교재 6종과 일제강점기 중국어 교재 13종에서 나타나는 어기조사를 연구 자료로 삼는다. 19종의 교재는 다음과 같다.

<표1>

	조선말기 교재	저자	간행시기	활자	소장처
1	華音啓蒙(華音啓蒙諺解)	李應憲	1883년	활자본	
2	你呢貴姓(學淸)	미상	1884-1906년 추정	수초본	
3	騎着一匹 계열 - 騎着一匹	미상	1800년대 초반 추정	수초본	한국학중앙연구원 장서각
	- 中華正音	미상	1824년 필사추정	수초본	한국순천향대학교 도서관
	- 中華正音	미상	20세기 전후 필사추정	수초본	日本駒澤大學 濯足文庫
	- 騎着匹	미상	20세기 전후 필사추정	수초본	한국고려대학교 六堂文庫
	- 官話	미상	1919년 필사 추정	수초본	한국 華峰文庫
4	華音撮要	미상	1877년 필사추정	수초본	日本東京大 小倉文庫

5	關話畧抄	미상	미상	수초본	日本東京大 小倉文庫
6	中華正音	미상	미상	수초본	한국학중앙연구원 장서각

<표2>

	일제강점기 교재	저자	출간시기 및 출판사	비고
1	≪漢語獨學≫	宋憲奭	1911년 朝鮮書館	구활자본
2	≪漢語指南≫	柳廷烈	1913년 匯東書館	구활자본
3	≪華語精選≫	高永完	1913년 普昌書館	구활자본
4	≪華語教範≫	李起馨	1915년 普昌書館	구활자본
5	≪速修漢語自通≫	宋憲奭	1915년 博文書館	구활자본
6	≪漢語大成≫	王運甫	1918년 以文堂	구활자본
7	≪支那語集成≫	宋憲奭	1921년 德興書館	구활자본
8	≪中國語自通≫	白松溪	1929년 永昌書館	구활자본
9	≪滿洲語自通≫	文世榮	1934년 以文堂	구활자본
10	≪中語大全≫	李祖憲	1934년 漢城圖書株式會社	구활자본
11	≪支那語大海≫	文世榮	1938년 永昌書館	구활자본
12	≪中國語會話全書≫	張志暎	1939년 群堂書店	구활자본
13	≪標準支那語會話≫	李相殷	1939년 人文社	구활자본

위 교재의 공통점은 모두 회화체로 쓰여 있고, 北京語 혹은 북방(동북)방언의 색채가 농후하며, 대부분 민간에서 만들어진(華音啓蒙제외) 중국어 교재라는 것이다. 위 교재들은 1800년대부터 1930년대 사이에 출간되었다. 모두 현대중국어의 기점인 1919년 5.4운동 전후에 출간되어서 교재 안에는 근현대 중국어가 교차되는 시기(淸末과 民國시기)에 나타나는 과도기적 언어 현상들이 나타나고 있다. 시기별로 출현 양상의 변화가 큰 어기조사의 통사적 출현 형태나 의미 특징, 변화 양상을 고찰하기에 매우 적합하다. 따라서 본 연구는 위 연구 자료를 중심으로 어기조사의 공·통시적 특징 고찰을 진행한다.

연구 내용은 19종의 교재에 나타나는 대표적인 어기조사 5종 '嗎류(麼, 嘛, 嗎)',

‘呢류(呢, 哪, 咧, 哩)’, ‘啊류(啊, 呀, 哇, 哪)’, ‘了류(了, 咯, 啦, 囉, 喇)’, ‘吧류(吧, 罷, 唄)’을 추출하여, 각 교재별 출현 형태와 의미를 분석하여 공시적 사용 정황과 통시적 변화 양상을 고찰하는 것이다. 이러한 고찰을 통해 당시 어기조사의 특징을 규명하여 현대 중국어의 어기조사로의 발전과정을 추적한다.

각 교재에 나타나는 어기조사는 종류가 다양하고, 표현된 한자의 차이도 크며 용법도 다르다. 위 5종은 모든 교재에 공통적으로 나타나는 주요 어기조사이다. 따라서 본 연구는 우선 5종의 어기조사를 중심으로 진행한다.

공시적 사용 양상을 고찰하기 위해서는 한국의 중국어 교재 이외에도 동시대의 국외의 중국어 회화 교재와의 비교 고찰도 진행한다. 예를 들어 ≪華音啓蒙(華音啓蒙諺解)≫(1883)와 같이 19세기 후반기에 출간된 교재의 경우는 당시 영향력이 컸던 1886년 출간된 駐中영국대사 웨이드(Wade, Thomas Francis)의 중국어 교재인 ≪語言自邇集≫ 와 주중 일본인을 위해 日本駐北京公使館 번역생인 吳啓太, 鄭永邦이 편찬한 일본의 교재 ≪官話指南≫(1881) 등에서 나타난 어기조사의 사용 양상도 함께 살펴 공통점과 차이점을 고찰한다.

3. 어기조사의 유형과 기능 및 변화 과정

우선 ≪華音啓蒙諺解≫에서 나타나는 어기조사를 살펴보면 다음과 같다.

<표3> **≪華音啓蒙諺解≫ 어기조사 분석표**

분류	어기유형 / 기능 / 출현 어기조사	확정어기					과장어기	휴지어기	열거어기	의문어기				반문어기	가정어기	추측어기	기사어기				감탄어기	시태조사
		확인	어감완화	변명	환기	불만				시비	정반	특지	선택				요청	제안	재촉	저지		
嗎류	麼						√			√	√	√		√								
呢류	呢						√			√		√		√								√
	咧						√		√													
啊류	啊	√	√																		√	
了류	咧																					√
	了													√							√	√
吧류	罷									√							√	√	√	√		

≪華音啓蒙諺解≫에서 어기조사는 각각 ‘麼’, ‘呢’, ‘咧’, ‘啊’, ‘咧’, ‘了’, ‘罷’로 나타나며 의미는 <표3>과 같다. [1)]

1) ≪華音啓蒙諺解≫에서 ‘呢’, ‘了’, ‘咧’은 時態의 의미를 나타내는 경우가 큰 부분을 차지하고 있다.

‘嗎류’를 잠시 살펴보면 다음과 같다. <표3>과 같이 ≪華音啓蒙諺解≫에서 ‘嗎류’는 일괄적으로 ‘麼’로 출현한다. 한글 주음은 ‘마’로 나타난다. 어기조사로 나타난 ‘麼’는 80여 차례에 달한다. ≪華音啓蒙諺解≫에서 ‘麼’는 현재의 ‘嗎’보다 사용범위가 넓어서 是非의문문 뿐 아니라 正反의문문, 特指의문문에서도 나타나며, 과장의 어기를 나타나기도 한다. 예문을 살펴보면 다음과 같다.

1) 你要走麼? (上 5a)[2)]
   네가 가고져ᄒᆞᄂᆞ뇨?
2) 那樹林子裏一遍瓦房, 是不是張家灣麼? (上 25a)
   져 樹林 속의 둘닌 기와집은 이 張家灣地方이 아니냐?
3) 那卓子上放的石頭是甚麼寶物麼? (下 23b)
   져 卓子우희 노흔 돌은 이무슴 寶物이뇨?
4) 萬一走到大高山嶺上, 東刮來的風西刮來的雪, 堆在一塊成箇雪洞一樣, 像我們走道的遭多大罪麼? (下 21a)
   만일 크고 놉픈 嶺上의니ᄅᆞ면 東으로 몰녀오ᄂᆞᆫ 바람과 西으로 몰녀오ᄂᆞᆫ 눈이 ᄒᆞᆫ 곳의 써여 雪洞과 갓치되엿ᄂᆞᆫᄃᆡ 우리갓치 길가ᄂᆞᆫ 이언마 고성을 ᄒᆞ엿시랴?

위 예문과 같이 ≪華音啓蒙諺解≫에서 ‘麼’는 거의 모든 의문문에 사용되었음을 알 수 있다. 현재의 ‘嗎’와 ‘呢’의 의미를 담고 있다. 반면 동일한 시대로 추정되는 ≪你呢貴姓≫에서는 ‘麼’는 나타나지 않았고 ‘嗎’로 나타난다. 다음과 같다.

5) 我也是心裡過的去嗎? (19b)[3)]
6) 你在這裡作多少年的工夫嗎? (8a)
7) 你呢哥兄們是在家裡干甚嗎? (9a)

예문 5)와 같이 시비의문문 뿐 아니라 예문 6)과 같이 多少가 들어간 특지의문문에서도 나타나지만, 예문 7)과 같이 의문사 ‘甚麼’가 ‘甚嗎’로 나타나면서 문미에 ‘嗎’는 사용되지 않았다. 한편 동시대 국외 교재인 ≪語言自邇集≫에는 문법 설명을 통해 ‘嗎’를 언급하고 있지만[4)] 본문 안에서는 시비의문문 뒤에 일괄적으로 ‘麼’를 사용하고

본 연구에서 의미 분석을 진행할 때 주로 어기조사를 중심으로 하고 시태조사 용법은 부수적으로 언급한다. 또 ‘呢’의 경우, 2인칭대사 ‘你’뒤 사용한 경우는 제외하고 문미의 어기조사로 사용한 경우만 연구 범위에 넣는다. 의미 분석에 있어서 어기조사의 語音도 큰 역할을 한다. 근현대 교재에는 한글 注音이 나타나므로 이를 참고하여 의미 분석을 진행한다. 이와 같은 방법으로 다른 교재의 분석도 진행한다. 단, 동일 시대의 동일한 양상을 보이는 교재들은 함께 묶어 고찰하고, 특이한 양상을 보이거나 이전과 변화 양상이 큰 교재에 중점을 두고 연구를 진행한다.

2) 汪維輝(2005), ≪朝鮮時代漢語教科書叢刊≫, (北京: 中華書局) 중 ≪華音啓蒙諺解≫ 의 페이지이다. 원문의 해석은 교재에서 언해한 데로 표기한다. 한글 주음은 생략한다. 문장부호는 임의로 붙인 것이다. 아래도 같다.

3) 汪維輝(2005), ≪朝鮮時代漢語教科書叢刊≫, 중 ≪你呢貴姓≫ 의 페이지이다. 원문의 언해는 생략한다.

4) Wade(1887),≪語言自邇集≫, p.10 ,"'(嗎)Ma' is strictly colloquial interrogative."

있고 특지의문문 등에는 '呢'를 사용하고 있다. 반면 일본교재 ≪官話指南≫에서는 '麼'가 시비의문문 뒤에 주로 나오지만 '嗎'역시 나타나고 있다.[5] 이처럼 동시대 교재인데도 어기조사의 사용 양상에서 차이를 보인다. 그 원인은 여러 가지가 있겠지만 첫째, ≪華音啓蒙諺解≫의 경우 편저자 이응헌이 고종 당시 역관이었고, 사역원에서 중국어를 학습시키기 위해 편찬한 교재이기 때문에 다른 교재보다는 한국의 전통적인 교재였던 ≪老·朴≫의 영향이 남아 있기 때문일 것이고, 둘째, 당시 '麼'는 '嗎'보다 관화의 성격이 강했기 때문에 정식 교재였던 ≪華音啓蒙諺解≫에서는'麼'만 나타났을 것이다. 반면 '嗎'만 나타난 ≪你呢貴姓≫은 ≪華音啓蒙諺解≫보다 당시 유행하는 구어체가 반영되었을 것으로 추측된다. 그 증거는 '啊'를 통해서도 확인되는 데 '啊'만 나타나는 ≪華音啓蒙諺解≫와 달리 ≪你呢貴姓≫에서는 '呀', '哪'등도 보여 보다 다양한 양상을 보인다. 이와 같이 근현대 과도기에는 다양한 어휘들이 혼재되어 사용되었기 때문에 저자의 학습 환경이나 교재의 성격, 시대, 발행지 등에 따라 교재에 반영된 어기조사의 종류와 용법의 차이가 큼을 알 수 있다.

공시적 고찰을 바탕으로 통시적 변화 양상을 살펴본다. '嗎류'의 통시적 변화를 살펴보면 다음과 같다. 조선말 교재와 같이 1900년대에 들어서도 '嗎류'는 여전히 '麼'가 우세였다. 《漢語獨學》(1911)에도 '嗎'는 나타나지 않고 시비의문문에서 '麼'가 사용되었다. 그러나 특지의문문이나 정반의문문에서는 사용되지 않았다. ≪華音啓蒙諺解≫에 비해 용법에 변화가 발생한 것이다. 근현대 한국의 중국어 교재 속에서 시비의문문에는 대체적으로 어기조사 '麼'가 우세였지만 뒤 세대로 오면서 '嗎'의 사용이 점점 늘어남을 발견할 수 있다. 특히 《中語大全》(1934)에서 '麼'와 '嗎'가 모두 사용되었지만, 개별 어휘를 학습하도록 구성된 부분에서 '還~嗎'를 표제어로 제시하고 용례를 들고 있다. 다음과 같다.

第十四課 疑問詞(一)[6]
還.....嗎。
1. 你還不認得他的兄弟嗎?
당신이 아직도 그의 아우를 알지 못하오?
2. 廚房裏還有火嗎?
부억 안에 아직도 불이 있오?
11. 他們家裏養了好些個牲口呢, 還來這裏說個窮嗎?
저이들 집에서 가축을 많이 기른다오. 그래도 여기 와서 窮하다고 말함니까?

이와 같이 근현대 한국의 중국어 교재 속에서 '麼'는 시간이 지남에 따라 점차 '嗎'와 혼용되어 사용되는 추세를 보였고, 시비의문의 어기를 가지는 조사로 축소됨을 알 수 있다.

5) 吳啓太·鄭永邦(1881), ≪官話指南≫, p.317(95), "您這一向貴恙都好了麼?", "您就告訴他錢是借不出來找事是沒有就得了嗎?"
6) 박재연, 김아영(2011), ≪漢語會話書續編≫, pp.208~209.

4. 나가기

본 연구는 위와 같이 19종의 교재에 나타나는 5종의 어기조사를 추출하여, 종류별 어기조사의 출현 한자, 통사적 출현 형태, 다른 어휘와 결합 양상 등을 살펴보고, 한글 주음, 한글 언해 및 문장의 발화 상황 등을 통해 의미 양상을 고찰하여, 교재별 개별성과 시기별 공시성을 탐색한다. 공시적 고찰을 바탕으로 어기조사의 변화 양상을 탐색하여 어기조사의 통시적 특징을 도출한다. 이는 근현대 중국어 어기조사의 특징을 고찰하는 작업일 뿐 아니라 한국의 근현대 중국어 교재의 성격을 규명하는 작업이 될 것이다.

다른 문헌에서는 보이지 않고 본 연구의 연구 범위인 조선말 한국의 중국어 교재에서만 나타나는 '否咧'이나, 현대중국어에서는 사용되지 않는 어기조사 '喇(《中語大全》)' 등을 비롯하여, 기타 어기조사 '的', '罷了(咧)', '不成', '來着', '着呢' 등은 후속 연구에서 진행하고자 한다.

A Synchronic and Diachronic study of the Modal Particles in Chinese Conversation Books Published in Modern and Contemporary Korea

Shin, Misup (Yeungnam Univ.)

This study examines five representative types of modal particles : 嗎 (麼, 嘛, 嗎), 呢 (呢, 哪, 咧, 哩), 啊 (啊, 呀, 哇, 哪), 了 (了, 咯, 啦, 囉, 喇), and 吧 (吧, 罷, 唄) in modern and contemporary Korean Chinese textbooks.

We select five types of modal particles that appear in textbooks, analyze the form of appearance and meaning of each textbook, and examine the synchronic usage context and diachronic change patterns.

Through this review, we identify the characteristics of the modal particles at the time and trace the development process leading up to the modern Chinese modal particles.

감탄사 ‘아따’의 의미 구조와 용법

유옥순
순천대학교

<目　次>

1. 머리말
2. 감탄사의 특징과 기능
3. 감탄사 ‘아따’의 실현 양상
4. 맺는말

1. 머리말

이 연구는 한국어 감탄사 ‘아따’의 의미 구조와 용법에 관해 담화 상황에서 살펴보고자 한다. 감탄사는 그동안 일상 사용 빈도와 반비례하여 문법 연구에서 주목받지 못하였다. 신지연(2001:242)에 따르면 감탄사는 문법 연구가 문어 위주로 이루어져 온 데 반해 감탄사는 주로 구어에서 두드러진 어휘들이기 때문이라고 하였다. 그러므로 감탄사의 특성을 이해하기 위해서는 발화의 층위에서 감탄사의 범주와 의미 구조를 파악하는 것이 필요하다. 문제는 담화 기능을 근거로 감탄사의 범주를 정의하기는 여러 가지 어려움이 있다는 것이다. 신칠범(2011:13)에 따르면 어휘의 객관적 의미가 화자에 의해 주관화되어 가는 과정을 살펴보는 것은 통사 층위의 감탄사가 어떻게 담화상에서 화자의 담화전략의 하나인 담화표지[1]로 나타나는지를 설명해 줄 수 있다고 하였다.

이 연구는 영화 《순정》[2]의 대화문에 출현하는 감탄사(感歎詞) ‘아따’의 함축 의미를 분석하고 ‘아따’의 분포에 있어서 표준어 ‘아따’와 통사적인 특성이나 의미면에서 어떠한 차이점이 있는지 살피고자 한다. 이를 위해 먼저 표준어 ‘아따’의 사전적 의미와 용법에 대해 알아보고 전남 방언 ‘아따’의 실현 양상을 화자와 청자의 의사소통 과정을 통해 분석하고자 한다.

1) 신칠범(2011:16)은 감탄사와 담화표지의 유사한 관계를 밝히면서 담화표지는 담화·텍스트적 관점에서 담화와 텍스트의 응집성 구현을 위해 시도되는 전략적 표지로서, 구어적 특징을 나타내며, 단독발화의 성격을 지니고, 담화 기능적 의미를 나타내는 특징이 있다고 하였다.

2) 영화 《순정》은 소설가 ‘한창훈’의 원작을 바탕으로 작가가 직접 시나리오를 쓴 작품이다. 「저 먼 과거 속의 소녀(2001)」라는 단편을 『순정』이라는 경장편 소설로 다시 써 출간하며 동시에 작가의 손에서 시나리오도 탄생되었다. 이 작품의 공간적 배경은 ‘청록도’라는 이름의 아름다운 남도의 섬, 시간적으로는 1991년이다. 영화 《순정》에 나오는 중요한 소재들의 모티브는 대부분 작가의 어린 시절의 체험을 바탕으로 하고 있다. 작가는 자신의 고향인 여수 거문도를 공간적 배경으로 삼았다.

2. 감탄사의 특징과 기능

한국어 문법에서 감탄사는 ‘감동사’, ‘늑씨’, ‘간투사’, ‘느낌씨’, ‘담화 수식사’, ‘불변화사’ 등의 다양한 명칭으로 일찍부터 하나의 독립된 품사로 인정되어 왔다. 정렬모(1946:102)는 감탄사를 ‘감동사’로 보고, 감동사는 ‘말하는 사람, 자기의 사상 상태를 주관적으로 표시하는 감동말’이라고 정의하였다. 김윤경(1948:149~159)은 감탄사를 ‘늑씨’라고 정의하고 ‘즐거움과 괴로움, 대답과 부름’으로 분류하였다. 정인승(1956:158~159)과 최현배(1971:605~606)에서는 명칭을 ‘느낌씨’로 보았다. 최현배(1971)는 감탄사를 수식어에 속하는 품사로 규정하며 “느낌씨는 마디나 월의 앞에서 그것들을 꾸미는 씨를 이름이니 그 꾸미는 내용은 열 가지의 느낌하고 부름과 대답과의 첫머리하고를 들어내는 것이니라.”고 정의하였다. 신지연(1988:)은 감탄사 대신에 간투사라는 용어를 주장하며 “간접화법에서는 나타나지 않는다는 점과 문장부사와 유사한 기능을 하면서도 문장 부사와는 달리 통사구조상 문장과 관계 맺고 있지 않다는 점”을 들어 ‘발화상의 단어’라는 주장을 하였다. 남기심·고영근(1993:181)에서는 “감탄사는 그 자체만으로 화자의 감정과 의지가 표현될 수 있어서 다음에 다른 말이 계속되지 않더라도 독립된 문장과 같은 기능을 발휘할 수 있다.”고 하며 감탄사가 독립어인 이유를 밝혔다.

국립국어연구원(1999)의 『표준국어대사전』에 따르면 감탄사(感歎詞)는 “국어 9품사의 하나로서 말하는 이의 놀람이나 느낌, 부름, 응답 따위를 나타내는 말의 부류”로 밝히고 있다. 감탄사 연구에 있어 기존의 통사론과 의미론 측면에서 문장이나 어휘적 연구만 이루어진다면 담화 상황 관점에서 맥락을 통해 의사소통 과정에서 화자의 전달 의도를 정확하게 파악하기 어려울 것이다. 감탄사 ‘아따’는 학교문법에서 ‘감정감탄사’로 하위 분류되며 국립국어원의 『표준국어대사전』에는 다음과 같이 쓰임을 밝히고 있다.

「감탄사」

「1」 무엇이 몹시 심하거나 하여 못마땅해서 빈정거릴 때 가볍게 내는 소리.

아따, 말도 많네.
아따, 이 사람아, 뭘 그리 꾸물거리나.
아따, 간 떨어지겠소.

「2」 어떤 것을 어렵지 아니하게 여기거나 하찮게 여길 때 내는 소리.

아따, 그런 부탁쯤이야 쉽지.
아따, 괜찮아.

하지만, 최웅환(2015:230)에 따르면 ‘감탄사는 단어층위, 문장층위, 담화층위 등 다층위적 감탄사의 특성이 학교문법 속에 혼재되어 있다.’라고 하였다. 그는 감탄사를 품사체계 상의 품사차원과 단어가 담화맥락 상의 기능차원으로 구분하였다. 이러한 혼재된 분류는 ‘아따’뿐만 아니라 개별 단위 감탄사의 하위 분류나 품사 지위 및 경계에 영향을 미치는 것이다. 또한, 의미분석 측면에서 전체 감탄사의 모호함이 갖는 문제점을 제기된다. 감탄사 ‘아따’는 표

준어로서 실현 양상보다 전남 방언으로 담화상황에서 빈번하게 사용될 뿐만 아니라 강세, 억양, 어조에서 표준어와 기능적, 의미적 차이를 갖고 있다.

(1) ㄱ. 아따, 시간이 벌써 이렇게 됐구만!
ㄴ. 아따, 시간이 벌써 이렇게 됐냐.

(2) ㄱ. 아따! 시간이 벌써 이렇게 된거냐?
ㄴ. 아따! 우리 언능 집에 가자.
ㄷ. 아따, 니는 빨리 가라.

위 (1)과 (2)는 평서문, 의문문, 청유문, 명령문 등에 등장하는 문어적 '아따'가 화자 중심 담화표지로서 화자의 발화 의도와 태도에 따라 강세, 억양, 어조를 달리하여 담화상에서 실현된다. 이는 화자의 담화전략에 의해 다양하게 의미가 확장되고 해석된다. 표준어에서 '아따'라는 객관적 의미가 주관적 의미로 변화되는 과정이라고 할 수 있다. 일반적인 용법으로 어휘적 의미가 해석되는 것이 아닌 담화 맥락의 정보에 따라 표현이 달라지는 것이다. 문법적으로 동일 구조와 어휘 및 문장이라고 할지라도 실현 양상에 따라 서로 다르게 표현되고 해석되는 것이다. 이러한 문제와 관련하여 서태용(1999:22)에 따르면 "문장의 성분이나 명제와 관계를 맺지 않는다는 뜻으로 '독립'된 단어를 인정할 수는 있어도 선행 담화나 후행 담화와 관계를 맺는 접속부사는 감탄사와 같은 범주로 묶일 가능성이 있다." 고 주장하며 이는 감탄사의 독립어 기능이 범주 설정 기준으로 모호하고 막연하다는 것을 밝힌 것이다. 또한, 감탄사의 어휘적 특성상 발화자의 발음 차이, 강세, 어조 등 지역의 사회문화적 배경, 상황 맥락에 따라 영향을 많이 받기 때문에 감탄사의 세부 분류 기준도 명확하게 구분하기가 쉽지 않다는 것을 뒷받침한다.

3. 감탄사 '아따'의 실현 양상

감탄사는 담화 상황에서 반응으로 표출되거나 선행과 후행 발화의 정보 내용에 대한 보조적으로 나타난다. 즉, 담화상에서 독립적인 발화 기능을 갖거나 다른 발화에 종속되어 보조적인 의미 기능을 갖는다. 다음은 영화《순정》에 표출된 감탄사 '아따'의 기능을 구체적으로 살펴보겠다. 감탄사로 사용되었을 때 '아따'는 어휘적 의미나 문법적 기능을 갖지 않는다. 특히, 문두에서 주로 출현하지만 분포가 자유롭고 수의적이다. 문어보다는 구어에서 실현 양상이나 쓰임이 다양하게 나타난다는 특징을 통해 담화표지적인 역할을 한다.

3.1. 감정적 감탄사의 기능

'아따'는 담화 상황에서 화자의 기쁨, 슬픔, 놀람, 한숨, 한탄, 성냄, 뉘우침 등의 감정을 나타내며 독립적인 발화 기능을 갖는다.

(3) ㄱ. 일행: (다들 머리를 마구 쓰다듬으며) 아따, 아따.
ㄴ. 범실: (발끈한 목소리로, 무심코 고개 돌리며) 아따, 방학이잖소.
ㄷ. 용철: 아따, 뭔 노래를 제목만 계속 부르고 있소?
ㄹ. 범실: (발끈한 목소리로, 무심코 고개 돌리며) 아따, 방학이잖소.
ㅁ. 길자: (혼잣말로) 아따, 엄니. 공부랑케 공부.
ㅂ. 사회자: 여러분 즐거우십니까. (예, 대답) 아따, 오늘 노래하시는 분들 실력이 보통이 아닙니다.

3.2. 의지적 감탄사의 기능

'아따'는 담화 상황에서 화자의 의지나 욕구 등을 드러내어 청자에게 거절, 명령, 부름, 요청 등의 의지를 알리면서 독립적인 발화를 구성한다.

(4) ㄱ. 범실 아버지: 아따, 가만 있어보랑게. 우리 아들이 왔는디 나가 한 잔 안할 수가 있어야지.
ㄴ. 길자: 아따 엄니, 우리집에 무슨 굶어죽은 귀신이 붙었소? 뭔 놈의 감자를 이렇게 많이도 심었소.
ㄷ. 용철: (끙끙 앓는 소리로) 아따, 행님. 길자는 여잔디.
ㄹ. 용철: 공부는 열심히 했냐? 아따, 우리 길자, 엉덩이가 더 커졌구만이.
ㅁ. 민호: (길자 손을 막으며) 아따, 나가 바른당게.
ㅂ. 길자: 그래. 그래야지. (손님들 향해 언성 높이며) 아따, 인자 그만 좀 자시고 가란 말이요.

영화 《순정》의 공간적·사회문화적 배경은 남도의 섬이다. 전남 방언인 '아따'의 실제 방언이 어떻게 표출되는가는 문어상이 아닌 구어상으로 그 의미를 해석할 수 있다. 전남 방언을 실제 사용하는 언중들의 발화 양상을 개별적인 어휘 분석을 통해 가능하다. 문제는 전남 방언이 갖는 특징 중에 하나인 강세, 억양, 어조의 음성적 실현의 차이를 객관화하기 쉽지 않다는 것이다. (3)의 'ㄱ'의 경우 어조에 담화전략에 따라 '감정 감탄사'나 '의지 감탄사'로 화자의 주관적 의미를 획득하기 용이하다. 음성적 실현의 차이로 감탄사 기존의 어휘적 의미를 잃고 새로운 의미로 주관성을 획득하였을 경우 감탄사의 범주를 벗어나 품사 경계적 위치에서 담화표지의 기능으로 확장되기 때문이다. (3)의 'ㅂ'가 (4)의 'ㄹ'의 경우 화제 전환의 담화표지이자 대화를 자연스럽게 연결하기 위한 화자의 담화전략이 드러난 예이다.

4. 맺는말

『표준국어대사전』에 표제어로 등재된 감탄사 '아따'는 형태 변화 측면이 아닌 의미 변화 측면에서 문법화 과정이 이루어졌다. 전남 방언 환경에서 본래의 어휘적 의미인 '감정 감탄사'보다 담화전략을 통해 의미 확대와 새로운 의미 기능을 갖는 다양한 기능의 담화표지로서 실현되는 양상을 살펴볼 수 있었다. 이러한 문법화 과정은 전남 방언의 두드러진 특징인 억양, 강세, 어조와 같은 음성적 실현의 차이가 문법화 과정의 기제로 작용하고 지속적으로 일어날 수 있다.

정영린(2015:7-9)에 따르면 교과서에 사용된 감탄사의 빈도에서 ‘아따’의 경우 1회로 등장하고 있다. 반면에 말뭉치 사전 검색 결과에서 ‘아따’의 경우 242건의 사용 빈도로 검색되었다. 이는 다른 감탄사와 사용 빈도를 비교했을 때 높은 빈도라고는 할 수 없지만, 전체적인 감탄사의 사용 빈도와 비교했을 때 결코, 낮을 빈도라고 할 수 없다. 감탄사는 일상에서 많이 사용되는 것에 비해 문어 중심의 통사적 연구에서 소외된 측면이 있다.

이 연구는 전남 방언에서 사용 빈도가 높은 감탄사 ‘아따’의 의미 구조와 용법을 살펴보기 위해 영화 《순정》의 시나리오를 분석하였다. 표준어 ‘아따’는 단순한 감정전달 차원의 감탄사로 인식된 반면, 전남 방언 ‘아따’는 강세, 억양, 어조에 따라 다양한 담화표지 기능으로 문법화 과정이 실현되는 양상을 분석할 수 있다. 감탄사 ‘아따’의 의미와 기능 차원에서 의사 소통에 필요한 정서적, 인지적, 교감적 표현을 세부적으로 분석하기 위한 논의가 추가적으로 진행되어야 할 것이다.

Meaning and Usage of the Exclamation ‘아따’

Yoo Ok-soon (Soonchun University)

<Abstract>

This study aims to examine the meaning structure of the Korean exclamation ‘아따’ through its characteristics and functions. The exclamation ‘아따’ is an independent word in terms of sentence components and is easier to identify in colloquial speech than in written form. Exclamations reflect the speaker's intention, which is connected to prior information and is a response to the counterpart’s utterance in a discourse. In other words, they are mainly used to smoothly perform cooperative actions in a discourse situation.

The study compared the Jeonnam dialect version of ‘아따’ with the standard Korean ‘아따’ in terms of syntactic characteristics and meaning. First, we looked at the syntactic features and semantic functions of ‘아따’ in discourse situations. In previous studies, '아따' has been categorized as an emotional exclamation. In contrast, the Jeonnam dialect ‘아따’ is discussed in terms of discourse grammar, emphasizing the different discourse functions it can realize based on stress, intonation, and tone.

However, this study is limited to analyzing the discourse functions based on the script of the movie '순정' ('UNFORGETTABLE'), which restricts a more comprehensive analysis of the meaning structure and usage of '아따'. In the future, research should be conducted with ample and continuous data review.

Keywords: exclamation, discourse markers, headword, independent word, context-ubdyced reubteroretatuin,

【參考文獻】

김미선, <감탄사의 범주 설정에 대한 재고찰>, ≪어문론집≫ 45, 중앙어문학회, 2010, pp.117-146.
_____, <감탄사와 부사의 경계에 대하여>, ≪인문과학연구≫ 27, 인문과학연구소, pp.5-30.
杜菁, <한국어 감탄사의 형태·통사적 특성 연구>, 강원대학교대학원 석사학위논문, 2016.
신지연, <감탄사의 의미 구조>, ≪한국어 의미학≫ 8, 한국어의미학회, 2001, pp.241-259.
서태용, <감탄사의 담화 기능과 범주>, ≪동악어문학≫ 35, 동악어문학회, 1999, pp.21-50.
신칠범, <국어 감탄사의 담화표지 기능 연구 -화자의 담화전략을 중심으로>,한국교원대학교 대학원 석사학위논문, 2011.
이시애, <한국어 감탄사 연구>, 조선대학교 교육대학원 석사학위논문, 2011.
이원표, <의지감탄사 “예, 글쎄, 아니”의 담화분석>, ≪인문과학≫ 69·70 합집, 연세대학교 인문과학연구소, 1993, pp.139-185.
정영린, <학교 문법에서의 감탄사 공기 제약관계 연구>, 공주대학교 교육대학원 석사학위논문, 2015.
최웅환, <국어 감탄사와 품사분류 준거>, ≪국어교육연구≫ 57, 국어교육학회, 2015, pp.223-250.
영화 ≪순정≫ 시나리오, 2016.

현대중국어 'V出來/去' 구문 연구 : 코퍼스의 실례 분석에 기초하여

李甲男(嶺南大學校)

Ⅰ. 들어가는 말

방향보어는 동사나 형용사 뒤에 위치하여 동작이 진행되는 방향을 표시하는 보어를 가리킨다. 복합방향보어는 '來'혹은 '出'가 다른 방향동사와 결합하여 보어가 되는 것이다. 방향보어는 현대중국어 구문 유형 통계에 따르면 보어 중 사용 빈도가 가장 높은 데 반해,[1] 중국어 학습자들이 습득에 어려움을 느끼는 분야이다.

肖奚强·周文化(2009)[2]는 방향보어 구문은 현대중국어 어법 연구에 있어 학자들에게 주목받는 주제이면서 외국인 학습자에게는 어려운 점 중 하나임을 지적하였다. 이들은 방향보어 구문을 7개 부류로 나누고 이를 각각 기본의미와 파생의미로 나눈 14개의 문형으로 방향보어 사용의 오류 분석을 하였다. 분석 결과, 방향보어 구문에서 목적어의 어순과 문장에 맞는 적절한 방향보어 사용 오류가 가장 많았다고 하였다. 중국인 화자와 외국학생의 방향보어 사용상황 분석표를 통해서, 외국학생들의 방향보어 사용빈도가 매우 낮고 오류율 역시 상당히 높음을 알 수 있다.

현대중국어의 방향보어는 국내외 학자들에게 줄곧 주목받는 연구 주제로 이와 관련된 다양한 연구가 진행되었고 적지 않은 성과를 거두었다. 국내에서는 방향보어 전반에 걸친 혹은 개별 방향보어의 의미와 구조 연구, 한국어와 비교 연구, 사용오류 분석 및 교육 방안 연구 등이 있다. 중국에서도 다양한 접근 방식의 연구가 이루어지고 있는데, 특히 외국인 학습자들을 대상으로 하는 對外漢語教育 관련 연구가 많다. 하지만 전체 방향보어를 연구 대상으로 한 경우 개별 방향보어에 대한 구체적인 이해가 어렵다. 복합방향보어 구문 '동사+X+來/去'에서 대칭쌍의 비교연구에 있어, 상호 비대칭적인 양상을 광범위하게 다루지 않는 경우도 있다. 복합방향보어의 파생의미는 중국어 학습자들의 오류 빈도가 높은데, 교재나 어법서의 설명만으로는 의미를 정확히 파악하기는 어렵기에 종합적인 연구가 요구된다.

이상의 문제점에 기초하여, 본 연구에서는 상호 대칭관계를 이루는 복합방향보어 'V出來/出去' 구문 분석을 통해 의미와 용법에 있어 어떠한 특징이 있는지를 분석해 보고자 한다. 복합방향보어 중 '동사'와 '出來/出去'가 결합된 구문에 대한 연구를 주제로 선정한 것은, 이들 구문이 사용 빈도가 높고[3] 의미와 용법이 복잡한 데 반해 유형별 개별 연구가 비교적 적기 때문이다.

---

1) 趙淑華·劉社會·胡翔(1995)의 <北京語言學院現代漢語精讀教材主課文句型統計報告>에 의하면, 北京語言學院 語言教學研究所가 北京語言學院에서 사용하는 초·중·고급 교재의 약 34만 자의 코퍼스를 대상으로 한 현대중국어 구문 유형의 통계 결과 방향보어는 보어의 약 38%에 해당하는 비중을 차지한다고 하였다.

2) 肖奚强·周文化, <外國學生漢語趨向補語習得研究>, ≪漢語學習≫ 第1期, 2009.

3) 弓月亭(2008:69)에 의하면, '現代漢語研究語料庫系統'에서 복합방향보어 출현 빈도를 조사한 결과 출현 빈도가 높은 순서로 나타내면 다음과 같다(상위 8개 표시).
起來(967)>出來(700)>下來(372)>過來(236)>下去(209)>回來(134)>出去(133) *괄호 안은 빈도수
중국어의 복합방향보어 중 대칭쌍이라는 기준으로 봤을 때 '出來/出去'는 '下來/下去' 다음으로 출현 빈도가 높다. 빈도수로 보면 '出來/出去'가 높지만, '出來'와 '出去' 상호 출현 빈도의 차이가 현저함을 알 수 있다.

본 연구는 현대중국어 복합방향보어 ‘V出來/去’ 구문의 의미·용법을 유형화하고, 그 특징을 규명하는 데 목적이 있다. 다음 예문은 ‘V出來/去’구문 관련 몇 가지 문제점 가운데 일부이다.

(1) 方明和春苗從屋內走出來。 (趙志强, ≪春苗≫)
(2) 爺爺朝院子走出去了。 (魯克, ≪童牛金魚≫)
(3) a. 他走出教室來了。
b. 他走出門外來了。[4)]
(4) 對聯早寫好了, 現在才掛出來。[5)]
(5) 這位農民感覺自己達不到標準, 就一直將牌子藏在櫃子裏, 不好意思掛出去 (人民日報, 1998年)
(6) 他没有想到竟有勇氣把這句話說出來。 (王民嘉, ≪惜樓煙雲≫
(7) 你把這件事說出去了？ (呂叔湘, ≪現代漢語八百詞≫
(8) 我搜索出來的解答, 那是她所不能了解的。 (舒群,《病》)
(9) 廂屋裏的黑暗被驅除出去, 墻壁上伏著蒼蠅, 梁頭上掛著蛛網, 壁虎嗖嗖地爬行, 火苗動搖不定, 屋裏的一切也都動搖不定。 (莫言,《食草家族》)

(1)은 동사 ‘走’와 ‘出來’가, (2)는 ‘走’와 ‘出去’가 결합된 것으로 ‘來’와 ‘去’에 의해 방향이 서로 대칭되는 전형적인 예이다. (1)에서 장소를 나타내는 ‘屋內’는 ‘從’과 ‘來’에 의해 이동의 기점이 되고, (2)에서 ‘院子’는 ‘朝’와 ‘去’에 의해 이동의 종점이 됨을 알 수 있다. 그런데 (3a)과 (3b)는 ‘走出+장소+來’의 동일한 구조로 되어있어, ‘來’에 의해 모두 기점을 나타내는 듯 보이지만 (3b)의 ‘門外는 ‘走’의 종점으로 보아야 한다. (4),(5)는 다른 예들과 달리 동작의 발생 순서로 보면, 방향보어가 표시하는 동작이 먼저이고 주요 동작이 다음으로 발생하는 ‘先補後動式’[6)]의 예이다. 즉 일반적인 방향보어 구문과 달리 ‘出來’와 ‘出去’의 동작이 먼저 이루어지고, ‘掛’의 동작이 이루어지는 것이다. ‘說’는 이동을 나타내는 동사가 아닌데, (6),(7)처럼 ‘說出來’ 또는 ‘說出去’로 모두 말할 수 있지만, 그 쓰임이 다르다. ≪現代漢語八百詞≫(1999:124)에 의하면, ‘說出去’는 일반적으로 화자가 이러한 행위에 대해 찬성하지 않음을 나타낸다고 한다. (8)의 동사 ‘搜索’는 ‘出來’와만 결합할 수 있고, (9)의 동사 ‘驅除’는 ‘出去’와만 결합할 수 있다. 위와 같은 ‘V+出來/出去’ 구문에서 나타나는 다양한 의미와 용법들이 동사와 혹은 ‘來’와 ‘去’와 관계되는지 아니면 다른 요소가 있는지 설명이 필요하겠다.
본 연구는 현대중국어 복합방향보어 ‘出來’와 ‘出去’가 동사와 결합한 구문의 의미와 용법적 특징을 고찰하고, 이들 사이의 대칭성과 비대칭성을 분석하려고 한다. 이를 위한 구체적 방법으로 중국어 코퍼스의 용례를 분석하여 실제 언어사용 현황을 정리하고, 이를 ‘V出來/出去’ 구문의 의미와 용법 관련 문제를 해결하는 데 활용하고자 한다.

Ⅱ. 코퍼스 용례 분석에 기반한 ‘V出来/出去’ 구문의 의미 분류

현대중국어 ‘V出來/出去’ 구문의 의미와 용법의 특징을 규명하기 위해, 중국어 코퍼스의 용례를 분석하여 실제 언어사용 현황을 정리하고, 이를 기반으로 하여 ‘V出来/出去’ 구문의 의미를 분류하려고 한다.

4) 예문(3)은 劉月華(1998), p.233의 예를 일부 수정한 것임.
5) 예(4)는 김윤경(2013), p.8에서 나옴.
6) ‘先補後動式’ 이 용어는 김윤경(2013), p.9에서 나옴.

현재 인터넷에서 이용할 수 있는 중국어 코퍼스 가운데 중국 내 최대 코퍼스이며, 편리한 기능들을 갖춘 BCC 코퍼스(北京語言大學BCC現代漢語語料庫)를 주요 검색 대상으로 삼고자 한다.

BCC 코퍼스는 6개 영역으로 구성되어 있는데, 현대중국어 중 주로 문학(文學) 영역에서, 필요한 경우 신문잡지(報刊) 영역에서 'V出來/去' 구문을 검색하여 활용하고자 한다.

'V出來/出去' 구문과 관련된 기존 연구를 바탕으로 의미를 분류한 다음, 코퍼스 용례 분석에 기초하여 각 의미 범주에 해당하는 '出來/出去'와 결합하는 동사를 정리할 것이다.

BCC코퍼스에서 'V出來/去' 구문을 검색한 결과, 'V出来'는 248337개, 'V出去'는 65028개로 용례 수에 있어 현저한 차이를 나타냈다. BCC 코퍼스의 문학(文學) 영역에서 'V出來'와 'V出去' 구문을 검색한 후 통계 자료를 내려받은 다음, 이를 엑셀로 옮기는 작업을 하였다. 다음은 '出來/去'와 결합하는 고빈도 상위 20개 동사의 목록이다.

<표1> '出來/出去'의 선행 동사 목록 및 용례(고빈도 상위 20개)

순번	V出來(出去)	용례 수	V出去(出來)	용례 수
1	說	3971	走	1784
2	走	2417	跑	700
3	跑	928	滾	347(79)
4	冒	812(1)	赶	346(236)
5	表現	788(0)	望	299(4)
6	寫	737(4)	逃	296
7	钻	712(48)	賣	274(9)
8	吐	582(25)	說	230
9	掏	548(2)	溜	205(133)
10	逃	506	冲	204(254)
11	想	496(0)	送	201(81)
12	哭	473(0)	嫁	195(0)
13	講	457(36)	扔	183(40)
14	救	378(35)	飛	134(152)
15	爬	374(63)	拉	111(294)
16	挖	360(1)	帶	105(176)
17	显露	338(0)	攆	101(39)
18	解脱	310(4)	寄	95(3)
19	做	307(0)	租	92(0)
20	流露(0)	295	開(97)	85

표에서 파란색으로 표시한 4개의 동사 '走, 跑, 逃, 說'는 '出來/出去' 모두와 결합이 가능하다. '走, 跑, 逃'는 공간에서의 방향 이동을 나타내는 기본의미로 쓰여진 동사로, 방향성에 있어 대칭적 관계를 이루는 공통점이 있다. 개별 검색을 통해 이들을 제외한 목록의 기본의미로 쓰인 대부분의 동사도 '出來/出去' 모두와 결합할 수 있음을 알 수 있었다. 용례 수는 괄호안에 표시하였다.

'說'도 '出來/出去' 모두와 결합이 가능한데, '說出來'의 용례는 3971개로 'V出來'와 'V出去' 구문을 통틀어 가장 많고, '說出去'는 230개로 7위이다. 앞서 언급한 바 '說'는 자체에 이동의 의미가 없는 동사로 '說出來' 또는 '說出去'로 모두 말할 수 있지만, 단순한 방향적 대칭 관계를 나타내는 것은 아니다. 이와 관련된 자세한 설명은 다음 장에서 언급하기로 한다.

표에서 붉은색으로 표시한 '表現, 想, 哭, 显露, 做'는 '出來'와만 '嫁, 租'는 '出去'와만 결합하는 동사들로 전용성이 강한데, 실질적 이동을 나타내지 않는 파생의미로 쓰인다는 공통점이 있다.

현대중국어 코퍼스에서 'V出來/去' 구문을 검색하고, 이를 유형별로 정리하여 실제 연구에 이용하기 위해서는 자료의 신뢰도를 높이기 위한 일련의 과정이 요구된다. 검색한 통계를 근거로 일정 범위의 동사를 각각 재검색하여 적합 여부를 판단한 다음 자료로 사용해야 할 것이다. 다음 예문을 보자.

(10) 馬老先生想了半點多鐘, 什麼主意也沒想出來。 (老舍, ≪二馬≫)
(11) 一旦進去, 就別想出來。你必須永遠呆在森林裏。 (村上春樹, ≪世界盡頭與冷酷仙境≫)
(12) 一想起來, 立刻覺得屋中有點閉氣, 他想出去。 (老舍, ≪蛤藻集≫)

(10),(11)의 외형상 동일한 구조인 '想出來'는 의미와 구조가 다르다. (10)의 '想出來'는 '동사+보어' 구조로 '방법을 생각해 내다'라는 파생의미로 쓰였고, (11)의 '想出來' 조동사와 동사가 결합된 형태로 밖으로 '나올 생각을 하다'라는 의미로 쓰였다. (12)의 '想出去'도 (11)의 '想出來'와 같은 구조로 이루어져 있는데, 기준점에 따른 방향만 다를 뿐이다. (11),(12)와 같은 예문은 방향보어 구문이 아니므로 본 연구에서는 제외한다.

검색 과정에서 얻어진 자료는 의미와 용법 특징에 따라 부류별로 가장 대표성이 있는 문장을 선별하여 목록화할 것이다. 이런 과정에서 얻어진 중간결과물인 'V出來/去' 구문 관련 자료는 중국어 번역과 학습 및 기타 방향보어 연구에 참고자료로 활용될 수 있을 것으로 기대된다.

Ⅲ. 현대중국어 'V出來/出去' 구문의 의미

'V出來/出去' 구문의 의미를 분석하기 위해, 사전과 기존 연구에서 방향보어 '出來'와 '出去'의 의미에 대해 어떻게 해석하고 있는지 알아보기로 한다. 이러한 분석을 바탕으로 하여 의미를 분류한 다음, 이를 현대중국어 코퍼스에서 검색한 결과와 결합하여 다시 의미별로 분류할 것이다.

≪現代漢語詞典≫(第7版)에서는 '出來'와 '出去'가 동사 뒤에 놓여 나타내는 의미를 각각 다음과 같이 제시하고 있다.

<표2> ≪現代漢語詞典≫(第7版)의 '出來/出去' 석의

出來	出去
①동작을 통해 안에서 밖으로 화자에게로 향함을 나타낸다.	① 동작을 통해 안에서 밖으로 화자를 떠나감을 나타낸다.
② 동작이 완성 혹은 실현됨을 나타낸다.	
③ 은폐로부터 노출됨을 나타낸다.	

≪現代漢語詞典≫에 의하면 동사 뒤 '出來'는 3가지 의미로 쓰이고, '出去'는 단지 1가지 의미로 쓰인다. '出來'와 '出去'는 화자를 기준으로 안에서 바깥으로의 이동을 통해 화자에게 가까워지고 멀어짐을 나타내는 의미상 대칭 관계에 있음을 알 수 있다.

劉月華(1998)에서는 방향보어의 어법적 의미를 방향의미·결과의미·상태의미의 3종류로 나누어 설명하였다. '出來'의 의미를 방향의미와 결과의미로 나누고 다시 세분화하여 유형별로 설명하였는데, 위 표의 ①은 방향의미에 해당되고 ②,③은 결과의미에 해당된다. '出去'의 방향의미

를 4종류로 구분하였는데, 네 번째 비유 용법을 다시 3가지로 구분하고 용례를 들어 설명하였다.

위의 '出來/出去'의 의미 분류에 의하면, '出來'에 비해 '出去'의 의미는 아주 간단하게 보이는데, 劉月華(1998)의 분류 기준과 기존 연구를 참고하고 코퍼스의 실례 분석을 통해 'V出來/出去' 구문의 구체적 의미 특성을 살펴보려고 한다.

방향보어의 의미는 방향·결과·상태로 나누기도 하고, 방향성과 이동성을 지닌 기본의미와 문법화 과정을 거쳐서 생겨난 파생의미로 나누기도 한다. 실질적 공간이동이 있는 방향의미를 기본의미로, 추상적 이동의미를 파생의미로 삼고자 한다. 다음은 각각 기본의미와 파생의미로 쓰인 예이다.

(13) 她打蒲包裏拿出個瓶子來, 喝了一大口。 (老舍 ≪鼓書藝人≫)
(14) 這幅從中國美術館的庫房裏找出來的、爲一切目擊者歎服的油畵的作者不是別人, 正是那被"發配"磁縣的著名畵家吳作人。 (蕭曼·霍大壽 ≪吳作人≫)

표면적으로 보면 (13),(14)의 '瓶子'와 '油畵'는 모두 '拿'와 '找'의 동작으로 외부로 이동되고, '出来'가 방향의미를 나타내는 것처럼 보인다. 하지만 (13)의 '拿出来'는 방향 이동의 의미로 쓰인반면, (14)의 '找出来'는 실질적 이동이 없는 파생의미로 쓰였다. 이러한 의미 차이는 '出来' 앞에 놓인 동사에 의해 결정되는 것으로 여겨진다. 그런데 다음 예문을 보자.

(15) 拿出点兒良心來, 給中國人争口氣吧! (劉流, ≪烈火金剛刚≫)
(16) 媽媽從書房裏走了出來, 手裏好象握着什麽東西。 (程東, ≪誤會≫)
(17) 路是人走出來的, 只要有党的領導, 大家好好幹, 什麽困難都可以克服呀! (劉勇, ≪紅菱湖的猛將≫)
(18) 張勵呼起一口痰在喉嚨裏, 吐了出去, 然後就躺了下來, 在石板地上撳滅了香煙。 (張愛玲, ≪赤地之戀≫)
(19) 悲憤, 傷心, 都吐了出去, 大家的心裏全變成了空的, 不知道思索, 想不起行動。 (老舍, ≪四世同堂≫)

(15)에서 '拿'를 통한 이동은 (13)과 달리 추상적 의미의 이동을 나타낸다. (16),(17)의 '走出來'도 동일한 動補구조이지만, 나타내는 의미는 각각 다르다. (16)은 실질적 장소인 '書房'에서 걸어나오는 동작을 나타내고, (17)의 '路'는 비유적 공간으로 '出來'는 실질적 이동이 아닌 동작이 실현된 결과를 나타낸다. 이를 통해 (16)과 (17)의 차이는 '出來' 앞의 동사에 있는 것이 아니라, '書房'과 '路'에 있음을 알 수 있다. (18),(19)의 '吐出去'도 동일한 구조로 속에 있는 것을 바깥으로 토해내는 이동 동작을 나타낸다. 그런데 '吐出去'는 (18)에서는 구체적 사물 목적어 '痰'에 의해 방향의미를 나타내고, (19)에서는 '悲憤'과 '傷心'이라는 추상적 의미의 목적어로 인해 파생의미를 나타내고 있다.

방향보어 'V出來/出去' 구문에서 어떤 동사는 '出來' 와 '出去' 어느 것과도 결합이 가능하지만, 의미가 서로 달라진다.

(20) 說呀, 只要你說出來, 我不處罰你。 (襤衫, ≪獄中記≫)
(21) 可是, 說出去的話是不能收回去的了! (曹原, ≪前夜≫)

(20)의 '說出來'는 내부에서 밖으로 표출된다는 의미이고, (21)의 '說出去'는 일반적으로 외부로 '퍼뜨리다'는 의미로 쓰인다.[7] 그러므로 (21)은 "한번 내뱉은 말은 주워 담을 수 없다."로

해석할 수 있다.
'V出來/出去' 구문에서 앞에 오는 동사의 의미에 따라 '出來' 혹은 '出去'와의 결합 가능여부가 달라지기도 한다.

(22) 他把這幾道題都做出來了。 (朱德熙, ≪語法講義≫)
(23) 清風明月, 使方白原漸漸從近乎沉悶的心情中擺脫出來。 (黃志遠 ≪癡戀≫)
(24) 春苗姐爲治我爹的病, 把命都豁出去了。 (趙志强, ≪春苗≫)
(25) 娘除了陪着流淚, 便是開導女兒: "你盡說傻話, 嫁出去的女兒, 潑出去的水, 這都是生前命定。 (韶華, ≪婆婆一童年記事之一≫)

(22)의 '做'는 '制作'류 동사로 無에서 有를 의미하는데, '出來'와만 결합할 수 있다. '發明', '生産' 등도 이러한 부류에 속한다. (23)의 '擺脫'는 자체에 '벗어나다'는 의미가 있으므로 '出來'와만 결합한다. (24)의 '豁'에 '내던지다'의 의미가 있는데 주로 '命'을 목적어로 하여 '出去'와 결합한다. (25)의 '嫁'는 단어 자체에 '시집을 가다'는 의미가 있기에 방향보어 중 주로 '出去'와 결합한다. "嫁出去的女兒, 潑出去的水"는 속담으로 '출가외인'이라는 말을 비유적으로 나타낸 표현이다.

Ⅳ. 현대중국어 'V出來/出去' 구문의 통사적 용법

방향보어의 기본의미로 쓰여진 'V出來/去' 구문에서, '出來/出去'는 모두 동작을 통해 안에서 밖으로 이동하는 것을 나타내기에, 보통 'V出來/去' 구문에 출현하는 공간 위치는 내부이고 기점으로 여겨진다. 그런데 다음 예문 중 일부는 다른 설명이 필요해 보인다.

(26) 夢弟跑出**屋**去。 (周民震, ≪甜蜜的事業≫)
(27) 她突然變色了——是失去愛情情調的變色, 驚惶着, 跑出**房外**去 (胡也頻, ≪光明在我們的前面≫)
(28) 他匆忙地抓起放在床上的長衫, 穿在身上, 就吹滅了燈走出**門**來。 (巴金,≪愛情的三部曲(霧雨電)≫)
(29) 貝珍已被按倒在地上, 我一把推開瑟勒絲娣, 將貝珍拖出**門外**來 (朱邦復, ≪東尼！東尼！≫)

(26),(27)은 동일한 구조인 'V+出+O(장소)+去'로 이동체가 화자가 있는 공간의 내부에서 밖으로 나간다는 의미로 해석할 수 있다. (28),(29)는 'V+出+O(장소)+來'의 구조로 내부에서 화자가 있는 바깥을 향해 나옴을 나타낸다. 그런데 (26),(28)의 장소를 나타내는 목적어 '屋'와 '門'은 기점으로, (27),(29)의 장소 목적어 '房外'와 '大門外'는 종점으로 보아야 한다. 이들의 차이는 '外'에 있는 것으로 '~에서'가 아닌 '~으로'[8]로 해석해야 할 것이다.
현대중국어의 방항보어 구문은 주요 동사와 방향보어의 동작 발생 순서에 따라 '先動後補式'과 '先補後動式'[9]의 두 유형으로 나눌 수 있는데, 다음은 'V出來/去' 구문 중 '先補後動式'의

7) 馬慶株(1997:19)에서는 '說出來'와 '說出去'의 의미를 다음과 같이 구분하였다. '說出來'는 화자가 처한 환경의 범위 내에서 동작자가 정보를 꺼내어 현장에 있는 사람들이 알 수 있도록 하는 것이다. 그런데 '說出去'는 정보를 화자가 처한 환경의 범위의 밖으로 확산하는 것으로 종종 정보를 확산하지 말아야 할 곳까지 확산시킨다는 의미이다,
8) 儲澤祥·徐朝暉 等(1999)은 'V出+N外' 형식의 형성과정을 연구하였는데, 'V出+N外'에서 '出'에는 '到'의 의미가 있다고 하였다. 'N外' 구조는 많지 않은데, 門外, 窓外, 屋外 등이 있다고 하였다. 필자의 조사에 의하면 房外, 大門外, 廊外 등도 있었다.

예이다.

(30) 二春和桂英由草垛後面站出來，哈哈大笑。 (邵力，≪李雙雙≫)
(31) 可她們怎麼會知道的，布告還没有貼出去呀？ (吳天，≪子夜≫)
(32) 這位農民感覺自己達不到標準，就一直將**牌子**藏在櫃子裏，不好意思掛出去
(人民日報报,1998年)
(33) 沒有過幾天， 愛愛的一張大染色照片， 在中華照相館門口掛出來了。(李準， ≪黃河東流去≫)

(30-33)은 모두 주요 동사와 보어의 결합 관계에서, 동작의 순서가 보어의 동작이 먼저이고 주요 동사의 동작이 뒤에 발생하는 '先補後動式' 구문이다. (30)의 '站'은 자동사이고 '站出來'는 '나와서 서다'로 해석해야 한다. (31-33)의 '貼'와 '掛'는 타동사이고 '貼出去', '掛出去', '掛出來'는 각각 '내다 붙이다'와 '내다 걸다'로 해석해야 한다. (32)를 예로 들어 구체적으로 설명하면, 먼저 이동의 대상인 '牌子'가 밖으로 이동되는 '出去'의 동작이 이루어진 후 '掛'의 동작이 진행되는 것이다.

Ⅴ. 참고문헌

김윤경, <현대 중국어 방향보어 구문의 유형과 특징>, ≪中國言語研究≫ 제46집, 2013.

儲澤祥·徐朝暉·賀福凌·黃春平·尹戴忠, <近代漢語的"V出+N外"格式 － 兼說該式現代爲什麼不多見>,
≪古漢語研究≫第4期, 1999.

弓月亭, <"現代漢語研究語料庫"趨向補語統計研究>, ≪河池學院學報≫第28卷第6期, 2008.

劉月華, ≪趨向補語通釋≫, 北京: 北京語言大學出版社, 1998.

呂叔湘, ≪現代漢語八百詞≫(增訂本), 北京: 商務印書館, 1999.

馬慶株, <"V來/去"與現代漢語動詞的主觀範疇>, ≪語文研究≫第3期, 1997.

肖奚强·周文化, 〈外國學生漢語趨向補語習得研究〉, ≪漢語學習≫ 第1期, 2009.

徐川·高影, <韓國學生習得漢語趨向補語"過來"的偏誤分析>, ≪語文建設≫ 제36期, 2013.

趙淑華·劉社會·胡翔, 〈北京語言學院現代漢語精讀教材主課文句型統計報告〉, ≪語言教學與研究≫ 第2期, 1995.

中國社會科學院語言研究所詞典編輯室, ≪現代漢語詞典≫(第7版), 北京: 商務印書館, 2016.

웹사이트:

北京語言大學BCC現代漢語語料庫(http://bcc.blcu.edu.cn/)

9) 김윤경(2013:9)에 의하면: 현대중국어의 방향보어 구문을 주요동사와 방향보어의 동작 발생 순서에 따라 두 유형으로 나눌 수 있는데, 주요 동사가 표시하는 동작이 방향보어가 표시하는 동작보다 앞서거나 동시에 발생하는 구문을 '先動後補式'으로 방향보어가 표시하는 동작이 먼저인 것을 '先補後動式'이라 할 수 있다.

＜Abstract＞

A study on ‘V ChuLai(出來)/ChuQu(出去)’ Construction in Modern Chinese : Based on the example analysis of the corpus

Lee Kap-Nam
(Yeungnam Univ.)

Based on the analysis of existing research and Chinese corpus example sentences, this study examines the meaning and usage characteristics of the compound directional complement ‘V ChuLai(出來)/ChuQu(出去)’ sentences in modern Chinese, and analyzes the symmetry and asymmetry between them.

First of all, in order to find out the meaning and usage characteristics of the sentence ‘V ChuLai(出來)/ChuQu(出去)’ in modern Chinese, the example sentences in the Chinese corpus were analyzed, the actual language usage was summarized, and based on this, the meaning of the sentence ‘V ChuLai(出來)/ChuQu(出去)’was Classified.

Second, on the basis of existing research, combined with the search results of the modern Chinese corpus, we will classify them according to semantics. The basic and extended meanings of ‘ChuLai(出來)’ and ‘ChuQu(出去)’ are analyzed, as well as the meaning characteristics of the verbs combined with them.

Third, through specific examples, the usage characteristics of the directional complement ‘ChuLai(出來)’ and ‘ChuQu(出去)’are analyzed when combined with verbs. The concept of starting point and end point is examined in the V out/out grammar, and the types of ‘action first, then complement(先動後補式)’ and ‘action first, then complement(先補後動式)’ are analyzed based on the action order of verbs and directional complements.

Key Words : Compound directional complement, VChuLai(出來)/ChuQu(出去), Modern Chinese Corpus, Meaning, Usage

中韩卧底题材电影叙事研究
—以《无间道》与《新世界》为中心

韩国外国语大学博士生 张业明

【摘要】

“卧底”是黑帮、警匪电影中常见的一种人物角色，游走在边缘地带的卧底由于其形象本身的隐秘性、矛盾性和复杂性特点，很大程度上可以作为一个具有探讨意义的文化符号，帮助我们从不同角度去审视卧底片所根植的社会文化土壤。同时，同属亚洲的韩国和中国香港，在卧底题材电影方面有一定的互文性，这些联系给予了两者进行比较研究的契机。其中，《无间道》（2002）和《新世界》（2013）分别是中韩卧底题材电影的经典之作，都以卧底故事为主线，以表现卧底生存状态、心理困境、警匪周旋以及身份迷失为主题，因此两部影片具有一定的可比性和研究意义。但目前学术界对两部电影进行平行比较研究的成果尚少，多数是针对《无间道》或《新世界》的单篇研究，而在为数不多的对比研究中，也仅局限于短小的影评。因此，本文分别选取中韩两国卧底题材电影的经典作品《无间道》和《新世界》作为研究对象，突破就单一地区类型电影进行研究的局限，将两本影片纳入到两地具体的社会语境和文化土壤中，从叙事模式、人物塑造、文化隐喻三个层面内容对两部影片进行比较研究，探究中韩“卧底”题材电影的叙事策略，并在此基础上挖掘卧底题材电影背后的文化意义和隐喻。

1.叙事模式：从双线结构到单线结构

1）《无间道》：双重卧底的双线结构模式

总的来看，香港的卧底题材电影总体上遵循了传统香港警匪、黑帮电影的叙事模式，即通常将“警”与“匪”放置在一个二元对立的情景中，以此来展现双方的冲突和反抗，这样的对立与冲突是香港卧底片中最直接也是最重要的叙事动力。但《无间道》的出现打破了长久以来“警察卧底”一人独大的传统，首次采用了双重卧底的模式，警匪双方各派卧底到对方阵营中，以获取对己有利的信息情报。整部电影不仅将镜头对准“陈永仁”这一传统意义上常见的警察卧底角色，更创造了黑帮卧底“刘建明”的角色，将视角平均地分配给卧底警察和卧底匪徒，刻画各自在充当卧底过程中的复杂心理变化和内心挣扎，通过两个卧底一连串斗智斗勇的惊险过程来推动故事情节的发展。可以说，整部电影都是以平行的双线结构来推进故事的发展，表现两个主人公不同的人生命运。这种平行的双线结构极大地拓宽了卧底形象的可书写角度，叙事架构也更具有戏剧性。

2）《新世界》：以警察卧底为核心的单线结构模式

《新世界》导演在吸取《无间道》经验的同时，简化处理了《无间道》原有的复合故事线索，将“双方互派卧底”置换成“警局干预黑帮选举”，只保留了警方卧底这一条

线索，即卧底警察李子成单向度潜入黑帮内部。导演并没有将视角单一化地对准李子成的卧底身份，警察也很少出场，叙事重心几乎集中在黑社会组织“金门集团”内部，讲述黑帮成员内部间残酷的权力斗争，并穿插主人公李子成与黑帮主力丁青的兄弟情谊、帮派道义，以此重新配置警匪的社会既定角色，很大程度上弱化了警察的责任感和正义感。由此，在警方施加的压力、威胁以及黑帮险恶的生存环境下，主人公阵营和身份的转换在所难免。虽然影片采用的是单线索的叙事模式，但所呈现的是一个更加庞大复杂的社会空间，即黑帮团体集团化、正规化，表面以非常严格的公司模式进行运营，且通常与主流社会空间的高层有各种密切联系，犯罪行为表现为勾结政府官员以获取经济利益，使得电影中的故事主线清晰明朗，叙事节奏也较为紧凑有张力。

2.人物塑造：警匪构建，各有侧重

1）双雄对峙————自我、本我、超我的斗争

根据弗洛伊德在《自我与本我》一书中提出的人格结构理论来看，每个人的人格可以分为本我（id）、自我（ego）和超我（superego）三个部分，现实生活中三者的能量转换会带来不同的结果。[1]《无间道》中的两位男主人公作为不同阵营的卧底处处斗智斗勇，因其身份的两面性而每每面临选择，因心理和行为的背离而备受煎熬和困惑，而这些精神困境可从弗洛伊德人格结构理论中自我、本我、超我之间的激烈斗争中得到解答。

首先，在陈永仁九年的卧底生涯里，每天都重复着残酷的黑帮生活，时时为性命和个人身份泄露所担惊受怕，但即使是在各种投机取巧违法行为的耳濡目染之下，他始终没有忘记作为警察的本职，坚守正义和道德底线，根本原因是超我在其人格中起到支配性作用，在道德和理想原则的作用下，他压抑本我，延缓恢复身份，屡屡冒着风险帮助警方破案，甚至不惜牺牲自己也要揭示真相。可以说，本我、自我、超我三者间的激烈斗争始终环绕在他的卧底生涯中，充满了辛酸无奈，也注定了他是一个具有浓郁悲剧色彩的人物形象，影片中也多通过特写镜头，捕捉陈永仁的眼神，常常忧郁、不安的眼神透露的是他内心的煎熬与压抑。

而作为黑帮卧底的刘建明，在他无意识的本我中，依然想继续目前体面的警察生活，但由于身份的特殊，又不得不为黑社会头目服务，冲突的双重身份使他必须学会协调这两种角色。一开始，他的超我力量还不够强大，虽然多年的警察生活让他深受警察环境熏陶，但由于本质上已深深受黑社会的不良影响，所以导致他的自我在本我的驱使下，作出了一些违反超我的行为，如影片中为了保护个人身份而杀害黄警官。在黄警官死后，他良心又受到谴责，即超我意识的萌发和觉醒。最终，在本我遵循快乐原则的驱动下（即他决定要自己掌握命运，为自由做最后的努力）和在超我的要求下（即杀人后受到良心谴责的道德心），他毫不犹豫地设局击毙黑社会头目韩琛，以为可以就此洗刷罪恶的过去，改变“匪”的身份，过上新生活。在整部电影里，刘建明的内心一直都充满着这样的挣扎和斗争，自我始终在本我、超我和现实世界中扮演协调的角色，焦虑和

1)（奥地利）弗洛伊德著；车文博主编：《弗洛伊德文集6》，吉林：长春出版社，2004年，第108页。

恐惧围绕其中。

2）警察“反叛”———本能欲望下的妥协和反抗

精神分析学将人类的本能分成两类，即生的本能和死的本能，看似两个极端不同的本能实则是相辅相成，相互作用的：生存本能其实又体现为对死亡的恐惧，而对死亡的恐惧则转化为对外的妥协或者反抗，最终的体现形式则是暴力或仇恨。

电影《新世界》在把视点聚焦在警察卧底一个人物身上，讲述他双重身份下的隐忍和妥协。黑帮成员李子成作为警察安插的眼线，八年的卧底生涯让他有着难以言说的复杂情感：既与帮派大哥丁青在一次次的生死关头中建立了犹如亲兄弟般的深厚友谊，但警察卧底的身份又让他时时需要背叛兄弟，汇报帮派的内部机密。然而警察方一次次违背诺言，并以威胁、监控的方式逼迫他继续维持卧底身份，执行一个又一个新任务。最终，当一次次的妥协已无法实现最初的目标，又遭遇背叛和生命威胁时，死的本能让主人公为了生存表现出对外的攻击性倾向，即采取暴力进行反抗，以致他最终向自己的警察上司伸出复仇之手并铲除帮派异己，坐上黑帮组织第一把交椅，完成了警察到黑帮头目的身份转变。可以说，导演将警察卧底李子成作为一个普通人的情感需求和求生本能进行放大描述，警察的“反叛”其实是一个人在生的本能欲望下做出的妥协和反抗。

3.叙事内蕴与文化隐喻

1）文化价值观念的差异：个人价值与集体意识

吉尔特·霍夫斯泰德的文化维度理论（Hofstede’s cultural dimensions theory）将不同文化间的差异归纳为六个基本的文化价值观维度，并以此来衡量不同国家的文化差异。其中一个维度即个人主义和集体主义的差异，注重集体主义文化的国家以集体或组织的利益、价值、未来为中心，个体都隶属于某个团体，个人利益服从集体利益；而注重个人主义文化的国家则恰恰相反，更强调的是个体的独特性和自由性。[2)]

首先是港片《无间道》，特殊的历史原因让香港长期处于一个中西文化交汇的位置，因此香港电影在意识形态和叙事模式上既有西方电影的色彩，也能看到中国传统文化、主流集体意识等因素。在叙事模式上，西方电影一般强调主体对叙事的支配作用，常常是主体具备拯救功能；而中国主流电影则更注重权威和集体的作用，强调集体对主体的救赎和拯救。《无间道》一方面有西方叙事的影子，体现在片中矛盾的解决和正义的维护主要通过个体英雄的行为予以实现的，如片中对黑帮集团犯罪活动的阻止主要靠卧底陈永仁冒着生命危险给警方提供情报来实现。另一方面，《无间道》无疑也体现了中国的主流意义和注重集体利益的观念，中国警匪片中警察形象的塑造要求遵循主流价值，强调公大于私的集体观念，所以当陈永仁得知刘建明是黑社会卧底后，不惜以牺牲自己的大无畏精神去揭露真相，一切行动都以坚守职责、完成集体赋予的使命为原则。

而《新世界》更多地体现了韩国资本主义社会的实用主义和尊重个体的价值观念，在

2)参考霍夫斯泰德著；李原，孙健敏译：《文化与组织：心理软件的力量》，北京：中国人民大学出版社，2010年，第78—90页。

韩国警匪、黑帮电影中则表现为不是强调集体主义精神，而是更加注重个体自由和个人价值的实现，加之韩国上世纪90年代以后宽松的审查制度也允许电影中突破社会体制、集体意识的行为和人物的存在。相比《无间道》，韩国电影《新世界》似乎更倾向于脱离现有不合理警察体制的设定，由警察走向黑帮的主人公李子成被塑造成一个具有反抗个性、追求自由和探索精神的全新人物，极具英雄色彩，这无疑是一种反经典式的改编，颠覆了一般意义上对警察和黑帮的善恶认知。

2）跨越认同下情感诉求的差异：身份探寻与现实批判

“跨越认同（trans-identity）”也可称为身份认同转换、跨身份认同或身份转变，林大根在《‘跨越认同’的概念及类型：人物、故事、谈论》[3]一文中提出“跨越认同”的其中一个类型是“逆转”，指的就是两个相反、对立关系间的跨越认同，例如男女之间、善恶之间的身份转换。《无间道》和《新世界》两部电影都是以“卧底”为题材，主人公在警察和黑帮成员之间的身份转换和错位即可利用这一理论得到分析说明。

首先《无间道》中两个主人公年轻时接受秘密任务，被动地加入对方阵营充当卧底，以此完成身份的“逆转”。但是在漫长的卧底岁月中，随着现实情况的发展和周遭人物带来的影响，不可避免地面临着自我身份认同的窘境。结合香港的近代历程来看，香港在鸦片战争之后成为英国殖民地，西方殖民文化对于香港无疑有着重要影响，它使香港经济高度繁荣，而以1997年作为一个节点，“香港进入回归过渡期之后，在长达十几年的时间里，中英谈判争执起伏不断，导致港人民心浮躁，一种集体焦虑浮现在生活中。对命运的无力把握感一直都在香港文化的血液里，这种无力感也自始至终弥漫在整个香港电影创作中。”[4]因此，卧底题材中由于身份“逆转”而产生的自己到底是警察还是古惑仔的身份认同困境正是香港过渡期社会面貌和港人情感诉求的一种折射，其源于的是香港特殊的殖民文化土壤，反映了香港社会的变迁，港人对殖民与回归、文化身份认同与身份追寻等现实问题的思考。

《新世界》也展现了主人公在不可回避的现实下由警察一步步到黑帮老大的身份“逆转”，但在这里，主人公的身份逆转过程并不像《无间道》那般复杂，其心理变化过程大体经历了：对警察身份的坚信—怀疑—否定，影片重点突出的是主人公身份逆转是为现实所迫。总的来说，《新世界》主人公身份的转换包含了对韩国社会的思考：一方面，影像最大程度地考量人性，打破了传统意义上对善恶、正邪的固有认知，弱化了黑帮的恶，渲染道义和兄弟情谊，把焦点放到了对普通人的情感刻画上。另一方面，主人公最终在黑帮世界取得胜利，所在的黑帮金门集团脱离了警察的监管，实际上象征着官方干预机制在自由经济之下的失败。同时，弱化警察权力的主要目的是以一种批判的角度来反思权力机构的黑暗面，称颂敢于反抗不公、争取个人自由的反叛精神和英雄主义。

3)임대근, 「‘트랜스 아이덴티티’의 개념과 유형: 캐릭터, 스토리텔링, 담론」, 『외국문학연구』제 62호, 2016.

4) 刘忠波：《“九七”回归时期香港电影的文化认同》,《唐山学院学报》, 2007年第1期 , 第46页。

3）暴力美学的应用差异：武戏文唱与暴力宣泄

暴力美学是脱离社会功能和道德教化而存在的一种电影美学形态，偏重于对暴力场面、节奏和形式快感等的营造。但在不同国家和地区以及不同文化语境的背景下，暴力美学会呈现出不同的风格样式和精神内涵，直接影响电影的风格特点和审美倾向。[5)]

《无间道》对暴力美学的应用是一种接近诗意的暴力美学，是一种武戏文唱与隐形暴力的彰显。这主要是随着香港回归的时代变迁，电影想要进军大陆市场则需要配合大陆的审美趣味和严格的审查制度。因此以往以激烈枪战和拼杀场面为主的黑帮电影开始转变为以智斗谋略侦破为主的创作风格，取而代之的是用影片内在的戏剧张力代替武力肢体冲突，用谋略智斗取代以往的动作暴力，用文戏语言台词的交锋将武戏动作冲突置换出来，最终形成香港黑帮电影中武戏文唱的一种创作手法，也成为香港黑帮电影在“九七”回归转型后的主要情节特征之一。

而《新世界》对暴力工具的使用和暴力场面的书写等都逼近现实最阴暗的一面，如电影中常常出现殴打、铁锤砸脚、人体灌水泥、抛尸大海等极具血腥味的暴力场面，用一种暴力宣泄的方式呈现出原始野蛮性的感官冲击。从深层意义来讲，这种血腥性的暴力宣泄与韩国特殊的历史文化有一定联系，历史上韩国经历了日本殖民、朝鲜战争、军人政府独裁等重大事件，时间把这些伤痛沉淀为民族记忆渗透进韩国电影史里，影响也塑造了韩国民族独特的“恨”文化。这种文化形成了韩国人复杂的心理状态和情感：既有在面对苦难折磨时超乎常人的忍耐力，还拥有对现实悲愤、遗憾但愈发奋斗的顽强生命力。因此黑帮电影中黑帮分子极端的情绪表现、血腥而又暴力的打斗动作不仅仅是受好莱坞、香港、日本黑帮电影等影响，更多的可以解释为韩国“恨”文化遇到了能够被表达的合适题材，对于过去时代的种种苦难的发泄最终都在黑帮电影这一可以最大限度表现人性和社会复杂性的电影类型中爆发出来。

综上所述，电影作为文化的一种产物，其风格和主题走向与它所处的文化环境息息相关，本文所探讨的《无间道》与《新世界》两部电影分别作为香港与韩国卧底题材电影的代表作品，在故事情节和人物塑造上虽然可以看出后者对前者的吸收借鉴，但更多地是展现了两者作为不同文化背景下产物所拥有的独特性、复杂性。两部电影中的卧底人物都存在着身份迷失、身份认同和身份追寻的困境，但如果统一把电影中的“卧底”作为一个文化符码或载体的话，我们可以追溯到中韩两国不同文化土壤下生发的文化特质。《无间道》中卧底身份认同的困境实际上表达的是香港“九七”回归前后躁动、迷惘的社会精神面貌，这并不在于它所引起的即时政治震荡，更重要的是它对港人精神生活带来的强烈撞击，迫使港人对自身文化身份归属所做出的思考。而《新世界》在吸取经典电影经验的同时，进行反经典式的改编，从不同方向和角度融入本土文化特色，通过一个卧底自我身份的重新定义，表达了对韩国社会的思考，既对现实社会进行反思和批判，敢于直面并不合理的社会机制，又以一种人道主义的态度关照普通人的情感需求和精神世界，通过黑帮世界中的兄弟友谊称颂自由可贵、情义至上等人类普遍情感，表达一种普世价值观。

5)郝建：《“暴力美学”的形式感营造及心理机制和社会认识》，北京电影学院学报，2005年第4期，第1页。

<《별에서 온 그대》의 전기특질연구>

최상란 [포스코인재창조원 / 교수]

《별에서 온 그대》는 조선시대에 우연히 불시착하게 되어 400년 이상 조선땅에 살게 된 외계인 도민준(김수현 扮)의 러브스토리입니다. 장르로 보자면 판타지 러브스토리의 유형에 해당됩니다. 한국의 TV드라마에서 판타지 러브스토리의 제작은 그리 많지 않았으나 2014년《별에서 온 그대》의 빅히트 이후 4-5년간은 판타지 러브스토리의 제작이 성행했습니다.《도깨비》·《푸른바다의 전설》·《호텔델루나》 등의 드라마에 대해서는 이미 들어보셨을 겁니다. 요즘은 드라마제작의 경향이 조금 달라진 듯합니다만《별에서 온 그대》는 판타지 러브스토리의 제작붐을 이끈 드라마로 평가할 수 있겠습니다.

또 하나 놀라운 점은 이 작품이 중국에서 아이치이(愛奇藝) 플랫폼의 동영상 스트리밍으로 제공되어 중국인들에게 매우 큰 반응을 일으켰다는 점입니다. 잘 알다시피 한국의 TV드라마는 2005년《대장금》의 명성을 이을만한 한류드라마는 나타나지 못했습니다. 말하자면 한류드라마의 성공이 일시적으로 주춤한 단계였습니다. 그러므로《별에서 온 그대》가 중국에서 큰 성공을 거둔 것은 한류드라마의 불길을 다시 지핀 것이라 하겠습니다.

중국에서 이 드라마가 큰 성공을 거둔 것은 여러 가지 이유가 있겠으나 개성있는 등장인물과 재미있는 스토리 전개가 가장 큰 이유일 것입니다. 그런데 이 작품의 인물과 스토리를 분석해 보면, 傳奇的特質(傳奇란 唐代傳奇小說을 말합니다.)을 가진 작품임을 알 수가 있습니다.

우선 작품의 스토리를 간단히 소개해 보겠습니다. 드라마의 남자주인공 도민준은 외계인인데 어떤 사정으로 400년 전의 조선에 불시착합니다. 그는 절벽에서 떨어지려는 소녀 서이화의 가마를 초능력으로 정지시켜 소녀를 구출합니다. 서이화는 가문을 중시하는 조선의 문중관념에 억눌려 여러번 위기를 만납니다. 그때마다 도민준이 그녀를 구해주고 두 사람은 사랑하는 사이가 됩니다. 그러나 마지막에는 두 사람이 관병에게 쫓기는 신세가 되고 서이화는 도민준 대신 관병이 쏜 화살을 맞고 죽습니다. 도민준은 혹시 서이화가 환생하지 않을까하는 기대를 품고 조선에서 400년의 세월을 보냅니다. 마침내 400년의 기다림 끝에 도민준은 한국의 톱 영화배우, 한류스타로 환생한 천송이 (전지현 扮)를 만나게 됩니다. 도민준은 천송이가 환생한 서이화가 맞는지 긴가민가하는데, 천송이와 인연이 얽히면서 두사람은 가까워지게 됩니다. 천송이는 동료여배우 한유라 (유인영 扮)가 호화유람선에서 피살되면서 배우로서 큰 위기에 빠집니다. 한유라를 살해한 것은 S&C그룹의 후계자를 노리는 이재경(신상욱 扮)이었습니다. 도민준은 범죄의 흔적을 감추기 위해 주변 사람들을 차례로 제거하는 이재경에 맞서서 천송이를 보호합니다. 마침내 범죄의 전모가 밝혀지고 이재경은 투옥되며 지구를 떠나 자신의 별로 가려던 도민준은 천송이와 재회합니다.

외계인이 지구인과 만나 사랑을 나누는 판타지 러브스토리라고 하면 SF드라마를 연상하는 분이 많겠지만 저는 이 작품에서 唐代傳奇의 몇몇 작품을 떠올렸습니다. 예컨대《李娃傳》입니다. 별 특색이라고는 찾아볼 수 없는 남자주인공 滎陽生을 빈털터리로 만들었다가 나중에는 그를 도와 과거에 급제시켰던 여자주인공 李娃말입니다. 이왜는 분명 唐代 이전에는 볼 수 없었던 개성적인 여성캐릭터입니다. 캐릭터 상으로 보면, 이왜의 역할이나 개성은《별에서 온 그대》의 남자주인공 도민준의 그것과 비슷합니다. 사랑하는 이를 구출하고 돕는 역할입니다.

중국의 왕치산 서기는《별에서 온 그대》를 보고 이 드라마의 장점은 '전통문화의 승화'에 있다고 평가한 바 있습니다. 실상 이 드라마의 곳곳에는 한자문화·유교문화의 흔적이 많이 나타납니다. 아마 전통문화의 측면에서 중국인들이 이 드라마를 보면 이해하고 소통하는데에 큰 어려움이 없을 것입니다. 또 전통문화의 이해라는 측면 뿐 아니라 급속한 경제성장의 경험 역시 중국인이 공감하는 측면이 있을 것입니다. 한국은 70년대-80년대 급속한 경제성장의 여파로 생활양식이 완전히 서구화되어 전통문화의 급속한 변화를 겪고 있습니다. 중국 역시 90년대-2000년대의 급속한 경제성장 여파로 생활양식이 서구화되면서 전통문화의 급속한 변화를 겪고 있습니다. 이러한 생활양식의 변화는 400년을 살았던 도민준캐릭터의 주위배경 묘사를 통해 부분적으로 나타나고 있습니다. 중국인들이 이 드라마에 공감하는 부분은 전통문화의 어떤 부분과 더불어 현대문화의 일부 경험들도 유사하기 때문일 것입니다.

다음으로 작품 속의 남·녀 캐릭터를 간략하게 언급해 보겠습니다. 이미 스토리를 앞에서 소개하면서 언급했지만 남자주인공 도민준 캐릭터는 특히 奇라는 측면이 두드러지게 나타나는 캐릭터라고 할 수 있습니다. 그는 한국인의 외모에 나이도 20대의 동안 같은 모습을 하고 있지만 이미 400년 넘게 조선에서 살고있는 외계인입니다. 외계인이기 때문에 지구인에게는 없는 여러 가지 능력, 예를 들면 시·공간을 정지시킨다거나 자신의 몸을 순간이동 시킨다든가 그 밖의 여러 가지 초능력을 가지고 있습니다. 이러한 도민준의 능력과 개성은 傳奇小說에 자주 출현하는 奇人·異人의 능력과 대단히 유사한 것입니다. 외계인이라고는 하나 대학교수의 세련된 신분에 조선시대 선비 같은 보수적 기질과 성격은 도민준캐릭터의 전기적 특질을 더욱 강화시키는 것으로 보입니다.

다음으로 여자주인공 천송이 캐릭터 역시 奇라는 측면에서 보면 도민준캐릭터 못지않게 개성적입니다. 한국을 대표하는 영화배우의 한 사람이요 한류스타라고 큰소리치는 천송이는 유명인답지 않게 직선적이고 솔직한 스타일로 상식을 벗어나는 그녀의 언동은 매니저를 비롯하여 그녀 주변의 인물들을 끊임없이 긴장시킵니다. 그러나 나름대로의 인생경험을 통하여 가치관이나 세계관이 뚜렷한 그녀는 도민준과 정반대의 기질과 성격을 보여주면서 남자주인공과 미묘한 보완관계를 이루고 있습니다.

《별에서 온 그대》가 큰 성공을 거둘 수 있었던 원인은 무엇일까? 박지은 작가의 대본이 탄

탄했기 때문이라는 점이 첫 번째의 원인일 것입니다. 이 드라마의 남녀캐릭터가 전기적 특질을 많이 가지고 있고, 드라마의 스토리 역시 전기적 특질이 적지 않은 데다가 스릴러 요소·추리소설적 요소 등 온갖 추가적인 설정이 뒤섞여 있음에도 작가는 균형을 잃지 않고 갈등과 긴장의 요소를 적절히 배합했습니다. 앞으로의 한·중드라마 교류를 위해서 《별에서 온 그대》는 하나의 훌륭한 교과서 역할을 할 것이라고 믿습니다. 즉, 훌륭한 극본·배우들의 뛰어난 연기·제작진의 훌륭한 연출이 삼박자를 이룰 때 가장 훌륭한 드라마가 탄생할 것입니다.

<Study on the Biographical Characteristics of
"My Love from the Star">

CUI, XIANG LAN (posco Group University)

The Korean SBS TV drama “My Love from the Star” is the story of Do Min-jun, an alien who crash-landed on Earth, and Cheon Song-i, a Korean Wave star, who fall in love after many twists and turns. In terms of the creation of a strange character type, the female protagonist of this drama can be compared to the female characters appearing in classical Tang Dynasty works. This drama contains many biographical character types and biographical stories. The reason why viewers in both Korea and China were so enthusiastic about this drama was because it ideally achieved an appropriate balance between traditional and modern culture.

从《五日风声》看中国报告文学的起源

何素雯（韶关学院）

引 言

《五日风声》是一部描写1911年4月（农历辛亥年三月）广州起义即黄花岗之役的作品，作者黄小配。该书1911年6月14日（农历辛亥年五月十八日）开始在《南越报》上连载。连载时，标题上方标有双行小字“近事小说”四字。显然，作者黄小配本人以及刊物的编辑都认为这是一部“小说”。然而在后世研究者那里，这部作品一般被视为“报告文学”“报告文学式小说”。这种现象提示了报告文学与小说之间的某种联系。

关于中国报告文学的起源，目前学界有不同的看法，概而言之有两种：一是认为报告文学是“舶来品”，是一种源起于近代西方的新兴文体，约于19世纪末20世纪初，随西学东渐之风传入中国，同时中国纪实文学的传统也为报告文学的发展提供了养分，如黄菲葖《报告文学史论》[1]；二是认为起源于国内，只是随国外报告文学的传入和影响而日趋成熟，如钟贤培、谢飘云《中国最早的报告文学——黄小配〈五日风声〉浅论》[2]。两者都注意到报告文学这种新文体与中国本来的文学传统之间的渊源。对于这一渊源的追溯，一般关注的都是史传文学、散文。关于前者，一般着眼于史籍与报告文学均追求真实的精神内核；关于后者，则一般认为，报告文学从新闻报导脱胎而来，社会的急剧变化使人们“渴望看到比简括新闻更详尽、具体、生动，更富于文学性的报导”[3]，并将报告文学视作散文的一个分支。

鉴于此，探讨《五日风声》这部作品的特点与成因可能可以为我们讨论报告文学的渊源提供一个新的角度。

一、《五日风声》的特点

《五日风声》先在《南越报》上连载，每次刊载三至六百字，分57次载完。全文共三万余字。后来曾出单行本，共十一章，每章有标题，如下。

第一章　革命党发难
第二章　革命党运动及组织
第三章　举事之定期及其暗号
第四章　督署之被炸及革命党之失机
第五章　夜后巷战之状况
第六章　黄兴之逃难及巷战余波
第七章　革命党在河南及乐从之举动
第八章　佛山之风鹤及官军之搜捕
第九章　营勇之搜查余党
第十章　党首出险之情形及被捕者之供词

1) 李炳银主编;黄菲葖著.报告文学史论[M]. 石家庄：河北教育出版社，2021.11.
2) 如钟贤培,谢飘云.中国最早的报告文学——黄小配《五日风声》浅论[J].广州研究,1984(06):79-83.
3) 谢飘云.中国近代散文史[M]. 北京：中国文联出版公司，1997.352.

第十一章　黄花岗之冢墓及军火之检查[4)]

既然作者把这部作品视作“小说”，我们首先以小说作为参照，考察这部作品的特点：

1.选材时效性和纪实性强，并且都是作者有意识的追求。这部“小说”开始连载的时间距离事发之时仅一个多月，时效堪比新闻。从行文来看，作者也是有意呈现“真实”，几乎没有想象、虚构的成分。

2.作者把此书视作“小说”，但是相对于传统的小说来说，这部作品的叙述性语言多，描写性语言少。

3.具有鲜明的倾向性。这点除了体现在行文措辞中，更明显的是，作者直接“现身”议论、评价书中的人事。如：

当时党人供词之慷慨，大足以起官吏对待之文明，以其视生命如鸿毛，而所供毫无隐饰也。若姚国梁者，则尤有异焉。初，姚国梁之逃出也……问路于农人。有农人者，故指其迷途。而是时营勇已随地皆是，故姚国梁虽逃出，仍不免于被获，固不该农人为眼浅也。事后该农人且为乡人所唾骂焉。当姚国梁被捕……其受讯于水师行台也，张督、李提与黄广协皆在焉。见姚为剪发西装之美少年，不无惋惜，乃移至花厅开讯。始则由委员问供，自称为闽人，年二十四岁。至是则李提、广协皆出厅问供。姚始操闽音，后改操英语，因之洋务委员亦出厅问话。于问答中，皆侃侃而谈，畅论世界大势及各国时事，若不知当时地位，已为阶下囚者。问官皆敬之，为开其镣扣；始则坐于地上，随乃给以坐位李提、黄协更给以笔墨，使为书亲供。满写两连白纸，皆不假思索，一挥而就。每写至激烈之处，则解衣磅礴，捶胸顿足，放声大恸，若不忍言，亦不忍写者。问官抚其肩而慰藉之者至再。每写一纸，则李提以一纸呈诸张督。当写至第二纸时，忽搁笔停顿，欲作咳吐状，又似惧污地而不敢吐者。李提乃亲移痰盂以就之。颠沛必于是，姚国梁有焉。然中国官吏讯案之文明，则数百年来，当以此举为绝无仅有矣。[5)]

这一段“以论带史”式的文字夹叙夹议，甚至可以说文中的叙事是为议论服务。第一句完全可以视作一个“论点”，“若姚国梁者”以下的文字则是“论据”。“论点”鲜明地体现了作者的态度。

4.情节淡化，缺乏中长篇小说的紧密性、连贯性与曲折性。从该书的目录中可以看出，作者从革命党人广州街头发难的枪炮声写起，随后转入对这次革命的酝酿、准备、发动的叙写，然后跳过开头已交代过的白天战况，描写入夜巷战、起事失败、失败后被捕党人英勇就义，以及就义党人被未罹难党人营葬黄花岗的情形。由此看来，作者在叙事上也有所经营，整体上主要是想通过倒叙的手法设置悬念，每章的内容也有内在的联系。但是书中每一章所写的内容相对完整，与传统中长篇小说刻意经营，回末更是在高潮处戛然而止，让读者“欲知后事如何，且听下回分解”的做法相比，对读者的吸引力弱化不少。另外，像上文所引关于姚国梁的文字这种“以论带史”式的写法，也会冲淡叙事

4) 陆士谔、黄小配著，王俊年标点. 血泪黄花五日风声[M]. 桂林：漓江出版社，1988.01.

5) 陆士谔、黄小配著；王俊年标点. 血泪黄花五日风声[M]. 桂林：漓江出版社，1988.160-161.

的紧密性、连贯性与曲折性。

从上面所举的四点可以看出，《五日风声》一方面有与传统的小说类似的地方。比如整体上仍然是一部叙事性的作品，只是议论性的成分增多；也有像小说那样展开描写的部分，只是占比大大减少。另一方面，《五日风声》有向后来所谓的"报告文学"靠拢的地方，主要是时效性、纪实性和鲜明的倾向性增强。《五日风声》在文体上与小说的一离一合之间，呈现了文体的递嬗之迹。

二、黄小配的小说创作与多重身份

《五日风声》跨文体的特质与黄小配的多重身份不无关系。黄小配除了以小说创作名世，还是近代著名的资产阶级革命家、报人，他的小说创作与报业活动和革命工作紧密相连。

在小说的传播媒介方面，黄小配的小说几乎都是先在报刊上连载，有的在连载完后又出单行本。出现这种现象的原因主要有：

1.黄小配作为报人，有近水楼台之便，而且当时报刊与小说相互为用，以广销路，已成为通例，黄小配也是顺势而为。

2.黄小配的办报宗旨，简而言之，就是开启民智、宣传思想，而小说在这方面有特殊的功效，正好充分利用。后来黄小配成为革命党的一员，更是把小说作为为革命宣传造势的有力工具。

在小说的创作方面，黄小配的小说与报告文学有某些类似的特点：

1.纪实性。黄小配的小说几乎都有原型事件，且有的作品非常贴近原型事件。

2.时效性。大部分小说都是取材于"近事"，这些"近事"，远则发生于几年前，如《宦海潮》，近则发生于一两个月前，如《廿载繁华梦》，甚至"近"到与新闻差不多，如《朝鲜血》《十日建国志》《五日风声》。这些取材于"近事"的小说，刊载时大都标明为"近事小说"。黄小配在创办《粤东小说林》《中外小说林》《绘图中外小说林》三种报刊时，曾特辟"近事小说"栏目，可见其对"近事小说"之重视。

3.鲜明的革命倾向性。如在袁世凯被摄政王载沣以足疾为由开缺回籍一年后出版的《宦海升沉录》（1910年），通过主角袁世凯的"宦海升沉"，反映满清对汉臣的压制，揭露满清统治之专制以及晚清立宪新政之难以实现。

这些特点与黄小配报人的身份密切相关，而他革命家的身份无形中强化了这些特点，因为他的大部分小说创作某种程度上是为宣传革命服务的，后期这种情况更明显。黄小配的小说创作在题材内容和艺术特点上有一个变化的过程，目前一般把黄小配的小说创作分为两个阶段，1908年开始进入第二阶段，此前是第一阶段，也有把第一阶段再分为两个阶段的。不管哪种划分方法，都认为第二阶段的创作发生了比较大的变化，其创作"逐渐离开小说家法……大约是由于政治斗争，既急需与读者见面而又无较充裕的时间进行构思和创作，对于艺术上如何符合小说创作的要求考虑不多"[6]，这个阶段的小说"艺术水平一般，已大不如前，其中有的虽名为小说而其实已离开了小说家法，变成了报告文学作品"[7]上述的三个特点也是第二阶段表现得更为明显。

6) 路明. 从《宦海冤魂》 到《海潮》[J].香港笔荟,2000(16).

7) 申友良.报王黄世仲[M]. 背景：中国社会出版社，2002. 293.

综上所述，可以看出，黄小配报人、资产阶级革命家与小说家三重身份的重合对他的小说创作带来的影响。《五日风声》是黄小配小说创作第二阶段中时间偏后作品，它呈现出这样的一种面貌，可以说其来有自。值得一提的是，《五日风声》之前，作者已有《朝鲜血》（一名《伊藤传》）和《十日建国志》两篇同类之作。

三、近代小说的文体特点

19世纪下半叶至20世纪初，中国中文报纸上出现了一种介于小说与新闻之间的特殊文体形态，凌硕为的《新闻传播与近代小说之转型》一书将其称为“类小说”。[8]“它们既非典型的新闻，又非典型的小说”[9]。“作为新闻，它们太琐屑，太富文采，不太真实；而作为小说，它们又太平实，太缺乏趣味”[10]。新闻、小说、类小说时常共同登载在新闻版面上。这种现象并不少见，《申报》《上海新报》《循环日报》《汇报》《沪报》等大报都或多或少存在这种情况。凌书认为这是西方新闻观念进入中国初期的一种过渡性现象，是报人为了迎合读者喜欢稗官野史的口味，提高销量而炮制出来的披着“新闻”外衣的作品。随着风气日开，“类小说”“最终仍将趋向典型的西方新闻文体”[11]。凌书还提到，“实际上，新闻、类小说、小说之间的界限相当模糊……（它们的）实质差别……是新闻意味和小说意味的多寡所致，新闻意味多则偏向新闻，小说意味多则偏向小说，二者相当则只好归为类小说”[12]。这一认识完全可以拿来观照《五日风声》的情形。《五日风声》既被视作小说，也被目为报告文学，甚或有人认为这只是一部准报告文学作品，与“类小说”的情况同出一理。

同时，“类小说”的现象也告诉我们，《五日风声》文体模糊的情形置于近代小说中并不显得新鲜，虽然它的创作动机与“类小说”有区别，但从最终呈现的形态来说，将其视作“类小说”中的一员也未尝不可。

结语

通过梳理《五日风声》在黄小配的创作脉络和近代小说的发展历程中的位置，可以看到：在急剧变化的近代社会中，干预现实的创作动机、作家个人的创作状态、读者的阅读期待，以及新闻事业的发展与小说传统的互动催生了一些报告文学萌芽期的作品。这是报告文学起源不可忽略的重要方面。

8) 凌硕为. 新闻传播与近代小说之转型[M]. 杭州：浙江大学出版社，2013.36.
9) 凌硕为. 新闻传播与近代小说之转型[M]. 杭州：浙江大学出版社，2013.30.
10) 凌硕为. 新闻传播与近代小说之转型[M]. 杭州：浙江大学出版社，2013.31
11) 凌硕为. 新闻传播与近代小说之转型[M]. 杭州：浙江大学出版社，2013.55.
12) 凌硕为. 新闻传播与近代小说之转型[M]. 杭州：浙江大学出版社，2013.36.

ZAMONAVIY KOREYS TILIDA NEOLOGIZMLARNING PAYDO BO'LISH USULLARINI TAHLIL QILISH

Baymatova Munira Abduvaliyevna
“Ipak yo‘li” turizm va madaniy meros
xalqaro universiteti
‘Tillar’ kafedrasi katta o‘qituvchisi
munikabay13@gmail.com

Abstract: The creation of new words - neologisms, has an inextricable link with the social and cultural background. New words show social changes and phases of time. If you look at the background of a particular term, you can guess the problems and social atmosphere of the era in which this term was created. Due to the development of computer communications and the spread of the Internet in Korean society, the number of neologisms is rapidly increasing. There are several reasons for this phenomenon, and one of the most important is the development of the mass media. Korea is the country with the best internet environment in the world and the most advanced country in terms of new media. As a result, a social opportunity is provided for access to the language environment, which is transformed into various forms in the media space. There is a lot of debate about how to perceive neologisms. Concerns about whether they should be considered as the main culprit of linguistic destruction, or whether neologisms should be seen as cultural content that reflects the modern era, are growing larger and larger. This article provides an analysis of the emergence of neologisms, their influence on the language, the attitude of society towards the emergence and use of neologisms in the modern Korean language.

Keywords: Korean language teaching, neologism research, abbreviation, social network analysis, source language, lexical and graphic borrowings.

Annotatsiya: Yangi so'zlar- neologizmlarning yaratilishi ijtimoiy va madaniy fon bilan uzviy bog'liqdir. Yangi so'zlar ijtimoiy o'zgarishlarni va vaqtning bosqichlarini ko'rsatadi. Muayyan atamaning tarixiga nazar tashlasangiz, ushbu atama yaratilgan davrning muammolari va ijtimoiy muhitini taxmin qilishingiz mumkin. Koreya jamiyatida kompyuter aloqalarining rivojlanishi va internetning tarqalishi munosabati bilan

neologizmlar soni tez sur'atlar bilan o'sib bormoqda. Bu hodisaning bir qancha sabablari bor va eng muhimlaridan biri ommaviy axborot vositalarining rivojlanishidir. Koreya dunyodagi eng yaxshi internet muhitiga ega mamlakat va yangi media bo'yicha eng ilg'or davlatdir. Natijada media-makonda turli shakllarga aylanib borayotgan lingvistik muhitga kirish uchun ijtimoiy imkoniyat yaratiladi. Neologizmlarni qanday idrok etish haqida ko'p bahs-munozaralar mavjud. Ularni tilni yo‘q qilishning asosiy aybdori sifatida ko‘rish kerakmi yoki neologizmlarni zamonaviy davrni aks ettiruvchi madaniy tarkib sifatida ko‘rish kerakmi, degan xavotirlar kuchaymoqda. Ushbu maqolada neologizmlarning paydo bo‘lishi, ularning tilga ta’siri, hozirgi koreys tilida neologizmlarning paydo bo‘lishi va qo‘llanilishiga jamiyatning munosabati tahlil qilinadi.

Kalit so'zlar: Koreys tilini o'rgatish, neologizm tadqiqotlari, abbreviatura, ijtimoiy tarmoq tahlili, manba tili.

Neologizm (신조어) - standart til sifatida ro'yxatdan o'tmagan yangi yaratilgan so'z yoki atama. Boshqa tomondan, uzoq vaqt davomida yaratilgan so'zlar "rasmiy so'zlar - 구조어" deyiladi. Hozirgi vaqtda neologizmlar: internetda, ijtimoiy tarmoqlarda va jamoalarda tez muloqot qilish va hissiyotlarni ifodalash uchun asosan yosh avlod tomonidan qo'llaniladigan so'zlar. Yangi so'zni standart til sifatida ro'yxatga olish jarayoni quyidagicha:

1. Kelib chiqish - bu yangi so'zlarni yozish tamoyili sifatida yangi so'zlarni yaratish bosqichi.

2. Tushunish-ushbu bosqichda odamlar neologizm mavjudligini tushunishadi, ammo u hali keng tarqalmagan.

3. Diffuziya - bu yaratilgan so'zdan foydalanuvchilar soni ko'payadigan bosqich.

4. Mustahkamlash - ushbu bosqichda yangi so'zlar tez-tez tilga olinadi va ularning ma'nolari aniq belgilanadi.

5. Foydalanish modasi - bir qancha odamlar aniq ma'noga ega bo'lgan yangi so'zni ishlatadigan bosqich.

6. Iqtibos - bu neologizmlar radioeshittirish, gazeta va romanlar kabi ommaviy axborot vositalarida qo'llaniladigan bosqichdir.

7. Ro'yxatga kiritish - standart til sifatida tan olinishi bosqichi.

Hozirgi tez o‘zgarib borayotgan jamiyatda neologizmlar avlodlar o‘rtasida tushunmovchiliklarni keltirib chiqarishi va turli ijtimoiy muammolarni keltirib chiqarishi mumkin. Neologizmlar keng doiraga ega,

chunki ular allaqachon mavjud ob'ektlar yoki tushunchalar uchun yangi iboralar va ma'nolarni ifodalaydi. Neologizmlar asosan yangi avlod tomonidan yaratilgan. Tilning ijtimoiy xususiyatidan kelib chiqqan holda, yangi so'zlar tabiiy ravishda ko'pchilik ular bilan "rozi" bo'lganda va ularni tez-tez ishlatganda tug'iladi. Yangi avlod doimiy ravishda internet va kompyuterlardan foydalanishi, koʻngilochar teledasturlarni tez-tez koʻrishi sababli, ularni tushunmaydigan keksa avlod vakillari chetda qoladigan davr keldi. Buning sababi shundaki, Internet madaniyati va ko'ngilochar teledasturlar ko'pincha yangi avlodga qaratilgan. Tildagi bu xilma-xillik natijasida keksa va yosh avlodning tafakkuri ham farqlanadi.

Empatiyaning yetishmasligi tushunmovchilik, noto'g'ri muloqot va hatto ishonchsizlikka olib keladi. Muloqotning buzilishi avlodlar o'rtasidagi muloqotning buzilishiga olib keladi. Ijtimoiy tashkilotning eng asosiy boʻgʻini boʻlgan oilada avlodlar oʻrtasidagi tushunmovchiliklar tufayli bir qancha muammolar yuzaga keladi. Media olimlari buni "axborot infratuzilmasi" ning jadal rivojlanishi tufayli yuzaga keladigan "avlodlar bo'shlig'i" deb atashadi. Bu ikkinchi muammoga olib keladi: neologizmlardan foydalanmaydigan odamlar bilan muloqot qilish uchun neologizmlarni o'z ichiga olmaydigan turli xil lug'atga ega bo'lish kerak. Neologizmlar ulardan foydalanadiganlarning til malakasini pasaytiradi. Masalan, neologizmlarning asosiy iste'molchilari bo'lgan o'smirlarni olaylik. Ular o'zlari kabi bir xil neologizmlarni ishlatadigan tengdoshlari bilan muloqot qilish uchun ko'p vaqt sarflaydilar, shuning uchun ular o'zlarining so'z boyligini kengaytirishga ehtiyoj sezmaydilar. Ya'ni ular cheklangan lug'atdan, jumladan, neologizmlardan foydalanadilar, chunki bu so'zlar do'stlar bilan muloqot qilishlari uchun etarli. Bu ifodalilik, har bir holat va hissiyot uchun to'g'ri so'z tanlash qobiliyatini pasaytiradi; nafaqat boshqa guruhlar bilan muloqot qilishni, balki bir guruh ichida muloqot qilishni ham qiyinlashtiradi.

Neologizmning yaratilishiga sabab, axborot asrining kelishi bilan zamonaviy jamiyatda tezlik va qulaylikning ahamiyati ortdi. Xususan, qisqartmalardan foydalanish uzun iboralarni qisqartirish orqali vaqtni tejaydi va uzoq nutqlarda zerikarlilik hissini kamaytiradi. Biroq, yangi so'zlar har doim ham foydali emas. Til insonning tug'ilishiga biroz o'xshaydi, lekin farq shundaki, inson o'zi yashay oladi, lekin til faqat kimdir undan foydalansa yashay oladi.

Tilshunoslar neologizmlarni bir tomonlama targ'ibot yoki qoralash bilan emas, balki ularning ma'nosini sinchkovlik bilan tahlil qilgan holda

ishlatishni maslahat berishadi. Umuman olganda, "yaxshi"larni rag'batlantirish va "yomon"larni yo'q qilish uchun qaysi neologizmlardan foydalanish mumkinligini va qaysi biri mumkin emasligini farqlash muhimdir.

Demak, neologizmlar so‘nggi paytlarda paydo bo‘lgan atamalardir; osongina noto'g'ri tushuniladi, lekin uzoq vaqt davomida ishlatilgan. Bundan tashqari, ma'lumki, neologizmlar ijtimoiy hayotning turli sohalarida uchraydi va ular asosan yangi narsa yoki hodisalarning ifodasi ekanligi bilan ajralib turadi. Shu sababli, ular ijtimoiy o'zgarishlar yo'nalishini tahlil qilish uchun ma'lumotlar sifatida ham qo'llaniladi.

Neologizmlarning eng muhim xususiyatlaridan biri shundaki, ularning umri qisqa. Shu munosabat bilan, hatto: "Agar uni o'smirlar emas, balki kattalar, shu jumladan 20 yoshdan oshganlar ishlatsa, bu endi yangi so'z emas". Yana uzoqqa borsak, “Davlat muassasasida yangi so‘z (mem) qo‘llanilsa, uning umri tugadi” degan hazil-mutoyiba gap bor.

Hozirgi vaqtda qanday neologizmlar qo'llaniladi? 1994 yilda o‘rganilgan neologizmlarning aksariyati xitoycha ierogliflardan tashkil topgan bo‘lsa, hozirda neologizmlar yangi yaratilgan yoki qisqartirilgan, shuningdek, xitoycha ierogliflar emas, balki chet el so‘zlari bo‘lgan holatlar ko‘p.

Ulardan ba'zilarini ko'rib chiqaylik:

프리터족 (freeter) - “Tekin” va “Ishchi” so‘zlarining birikmasidan kelib chiqib, bir-ikki yil ishlab pul topib, keyin bir-ikki yil dam oladigan odam tushuniladi. Yoshlar o'zlariga mos kelganda ishlaydilar, pullari bo'lsa sayohat qilishadi.

* ~족 - 사람들 - odamlar.

너또다 - ‘너 또 다이어트하니?’ Qisqartma sifatida bu har safar parhezga o'tishga qaror qilganlar uchun so'zlarni anglatadi, ammo natijalar yetarli emas.

닝바닝 - '닝겐 바이 닝겐' - qo‘shma so‘z va yaponcha “shaxs” ma’nosini bildiruvchi “ningen” so‘zini va inglizcha “by” so‘zini birlashtirgan qisqartma. Uning ma'nosi shundaki, har bir insonning o'ziga xos xususiyati bor.

갑통알 - ‘갑자기 통장을 보니 알바(아르바이트)를 해야겠다’- Neologizmning qisqartirilgan versiyasi bank hisobidagi pul tugashi va yarim kunlik ish kerak bo'lganda foydalaniladi.

1코노미 - 1인가구 + 이코노미 (economy)- Yolg'iz vaqt o'tkazishni yaxshi ko'radigan odam.

피딩족 : **F**inancial + **E**njoy + **E**nergetic + **D**evoted -**FEED**ing - Moliyaviy jihatdan xavfsiz, g'amxo'r, faol va maqsadli bobo-buvilar.

골드맘 : gold + mom - O‘z hayoti va farzandiga sarmoya kiritayotgan farovon oiladan chiqqan yosh ona.

세어런츠 : share + pa**rents** - bloglar, Twitter, Facebook, Instagramm va farzandingiz hayotining eng kichik tafsilotlari haqida ma'lumot joylashtirish bilan bog'liq hodisa.

할류열풍 (한류열풍- Koreya to'lqiniga parodiyasi) - bobo va buvilarning nabiralariga qimmatbaho o'yinchoqlar, qimmatbaho kiyimlar va boshqa ko'p narsalarni berish modasi, bu bolalar tovarlari bozoridagi tendentsiyadir.

팬아저 - qisqartirilgan ‘팬은 아니지만 저장하는 짤(사진)’.

더럽 - Koreys tilida yozilgan "The Love" ning juda tez talaffuzi. Siz juda yaxshi kayfiyatda bo'lgan vaziyatlarda qo'llaniladi.

글설리 - **글**쓴이를 **설**레게 하는 **리**플(댓글) - mualliflarga tegishli bo'lgan izohlar (mulohazalar).

세젤예 - qisqartirilgan **세**상에서 **제**일 **예**쁘다 (variant sifatida: 세젤귀 -**세**상에서 **제**일 **귀**엽다).

Bo'g'in emas, balki bo'g'inning bosh harfi olinib quyidagi qisqartmalar ham mavjud:

ㅇㄱㄹㅇ - ‘이거레알’, "bu haqiqatan ham shunday" degan ma'noni anglatadi. Yoki, ㅇㅈ - ‘인정’하다, “tan olmoq” degan ma'noni anglatadi.

Darhaqiqat, ko'plab yangi so'zlar Koreya jamiyatining hozirgi holatini aks ettiradi. Ular, shuningdek, band hayotda tezroq va osonroq muloqot qilish istagini aks ettiradi. 9-oktabrda nishonlangan Hangeul kunida ko‘pchilik neologizmlarning haddan tashqari ko‘p qo‘llanilishidan afsusda bo‘lib, bu go‘zal koreys yozuvini buzganini aytishdi.

Koreys tili milliy instituti neologizmlar jamoatchilikni qiziqtirishi va koreys tilidagi o‘zgarishlarni aks ettirishini tan oladi va bu mezonlarga javob beradigan so‘zlarni to‘playdi va ularni neologizmlar ro‘yxatiga kiritadi. Bundan tashqari, agar ularning mashhurligi va qo'llanilishi besh yil davom etsa, u o'z mulohazalarida ularni rasmiy standart so'zlar sifatida qabul qiladi (SBS News, 2015 yil 13 oktyabr).

Biroq, so'nggi paytlarda neologizmlar soni juda ko'paydi, buning natijasida ular ba'zan ularning haqiqiy ma'nosini tushunmasdan, beparvo qo'llaniladi. Bu teskari ta'sirga olib keladi - muloqotda qiyinchilik va tilni yo'q qilish. Shuning uchun odamlarni neologizmlarning beg‘araz qo‘llanishi

natijasida yuzaga kelishi mumkin bo‘lgan muammolardan xabardor bo‘lishga va turli iboralarni qo‘llashga undash zarur. Neologizmlardan haddan tashqari foydalanish xorijiy til guruhlari vakillari bilan muloqotda va o'z-o'zini ifoda etishda yuzaga kelishi mumkin bo'lgan qiyinchiliklarni tan olishga qaratilgan kampaniyalarni o'tkazish kerak. To'g'ri muloqot qilish zarurati haqida xabardorlikni oshirish uchun ta'lim dasturlari ham ishlab chiqilishi kerak. Inklyuziv muloqot uchun turli xil so'z va iboralarni o'rgating va o'quvchilarga dialogda turli lug'atlardan foydalanish imkoniyatini bering, masalan, o'rgangan narsalaridan foydalanib stsenariylarni yozish yoki ijro etish..

FOYDALANILGAN ADABIYOTLAR RO'YXATI:

1. 빅데이터 분석을 통한 신조어 연구 동향과 소셜미디어 사용자의 신조어에 관한 인식 연구. 2021, vol., no.92, pp. 9-47 (39 pages) // 김수정 , 이안용 , 박덕유, 인하대학교
2. 박종호.(2018).대학생들의 대중매체를 통한 언어사용과 개선 방안. 한국엔터테인먼트 산업학회논문지,12(8),275-283.
3. 임현열. (2015). 신조어에서 나타나는 어형 변화의 한 양상 - 정도부사 ‘캡(캐>개’의 변화를 중심으로 -. 어문론집, 63, 111-136.
4. Гальцева А. А. Неологизмы XXI века // Концепт. – 2014. – Спецвыпуск № 13.
5. Крысин Л. П. Иноязычное слово в современной жизни // Русский язык конца XX столетия. М.: Языки русской культуры. 2000.
6. https://stat.kisdi.re.kr/kor/board/BoardList.html?board_class=BOARD17&srcContClass=STRP002
7. https://www.macmillandictionary.com/dictionary/british/delicately#delicately

사회 · 문화분과

번호	사회·문화 분과	사회진행 劉婧	(분임토의실Ⅲ 311)	page
	이름	소속	논문제목	
1	高文强	中國, 武漢大學	般若与文心：论《文心雕龙》中的佛教智慧	108
2	곽덕환·한기문	한남대	한·중 외교 관계 수립 30년 도전과 기회	118
3	劉婧	남서울대	金景善《燕轅直指》的編撰和文本構成研究	126
4	闵定庆	中國, 華南師範大學	梁修《花埭杂咏百首并序》用典艺术初探	130
5	王紅霞	中國, 四川師範大學	古代朝鮮文人擬次李白賦探析	141
6	정용교·戴宙航	영남대 (중국)	중국 농산물 시장 생활 공동체와 농촌-도시 유동인구의 사회통합 -지난시(濟南市) 라오툰(老屯) 농산물 시장을 중심으로-	148
7	정용교·马杰	영남대 (중국)	농촌공동체 건설의 문화거버넌스 경로 : 중국 산시성 양취안시(山西省阳泉市)를 중심으로	153
8	陈强	中國, 三亞學院	试析海南航海文化史之源头	160
9	TO MINH TUNG	베트남 홍방국제대	So sánh ý nghĩa văn hoá về rồng xuất hiện trong truyện dân gian Việt Nam và Hàn Quốc	177
10	張勇	中國, 四川大學	唐朝來華的新羅僧慧超化跡考	197

般若与文心：论《文心雕龙》中的佛教智慧

高文强
（武汉大学文学院）

摘要：刘勰于定林寺整理佛典十余年，且“为文长于佛理”，因此深谙佛教般若之智慧，并将之用于观“为文之用心”上实为自然之事。刘勰以“般若之绝境”阐明论体文如何把握事物本然之真理的方法，以中观智慧阐释“唯务折衷”的论文理念及“执正驭奇”的为文原则，以空观智慧讨论了如何于“变亦不变”中通变及如何于“常亦无常”中定势。因此，般若智慧在《文心雕龙》中的具体实践是一种普遍现象。

关键词：《文心雕龙》 般若 中观 空观

一、问题的提出

今日说《文心雕龙》受到佛教影响恐已极少有人提出质疑。百年来龙学研究中关于《文心》与佛教之关系，学界已从概念范畴、思想观念以及思维方式等多个维度进行了大量论证。不过，已有成果在概念范畴层面的论证，因较为实证，一般较有说服力；在思想观念层面的论证，除非可寻章察句，一般都因较少实证而略显牵强；在思维方式层面的论证，则多由《文心》体大虑周、逻辑严谨的特征而推出结论，因几无实证故虽感有理但难抗质疑。这一研究现状恰说明研究《文心》与佛教之关系相关问题的困难，似乎也在回应晚清史念祖发出的对彦和“长于佛理”而于《文心》“能不染内典一字”[1]的感叹。

其实我们去和史念祖计较是否“不染内典一字”意义并不大，事实就是《文心雕龙》在概念范畴和思想观念层面确实极少出现与佛教直接相关的内容。明王惟俭言“篇什所及，仅‘般若’之一语”[2]严格来讲并不为错，“圆通”“体性”等概念虽可说与内典有关，但外典也在用，一定说是佛教相关概念说服力还是不够充分。或许这正是当前《文心》与佛教之关系研究难以向前推进的重要原因。那么，我们如何在继承百年来《文心》与佛教之关系研究成果的基础上，来进一步推进相关研究呢？

或许我们可以换个角度来思考。上述所谓研究困境，是否恰恰说明佛教对《文心雕龙》的主要影响并不在章句可察的层面呢？要回答这一问题，我们首先要厘清两个关键性问题：一是佛教团体自东汉永平进入中国直至齐梁之际，他们到底想在中国传播什么

作者简介：高文强，文学博士，武汉大学文学院副院长，教授，博士生导师，兼任武汉大学东亚佛教诗学研究中心主任，湖北省文艺学学会副会长，中国古代文学理论学会常务理事，主要从事中国文论、佛教诗学方向的研究。

1）史念祖：《俞俞斋文稿初集·〈文心雕龙〉书后》，《增订文心雕龙较注》中华书局2000年，第695页。

2）王惟俭：《文心雕龙序》，同上，第961页。

文化元素？二是刘勰在齐梁之际于定林寺整理佛经，他到底接受到佛教什么文化元素？这是我们观察佛教如何影响《文心雕龙》的一个关键视角。

之所以强调佛教团体到底想传播什么文化元素，是因为佛教入华传播是一个非常复杂的文化现象，佛教文化打包带进中国的文化元素涵盖了政治、经济、哲学、文学、语言、艺术等各类学科，因此经济学者看到了寺院经济，哲学学者看到了佛教哲学，文学学者看到了佛教文学，语言学者看到了佛经语料……。如果将佛教文化比喻为一棵参天大树，这些文化元素其实只是这棵文化之树上的枝叶而已，而其根茎才是佛教团体想要传播的关键元素。那么，佛教文化的根茎是什么呢？这里借用鸠摩罗什所译《摩诃般若波罗蜜大明咒经》中的一句来概括：“行深般若波罗蜜时，照见五阴空，度一切苦厄。”[3]“度一切苦厄”是佛教徒们修行的最终目的，“照见五阴空”是实现目的应达到的境界，“行深般若波罗蜜”则是达到上述境界的方法。佛教所追求的这一目标或者说要解决的根本问题，正是释迦牟尼在菩提树下悟道成佛所提出的核心理念之所在，佛教团体入华后其传播根茎亦是如此。从《大明咒经》所述不难看出，“照空”是实现“度苦”目的的前提，而“般若”则是达到“照空”境界的方法。因此，般若之智是佛教修行中尤为关键的一个元素。关于这一点，刘勰之前的僧俗已有认知。释氏如道安《合放光光赞略解序》云：“般若波罗蜜者，成无上正真道之根也。”[4]僧睿《小品经序》亦云：“般若波罗蜜者，穷理尽性之格言，菩萨成佛之弘轨也。”[5]士人如王该《日烛》云：“万涂丛归，一由般若。”[6]周颙《答张融书难门律》云：“言佛教者，亦应以般若为宗。”[7]所以，从佛教团体的角度观之，他们传播佛教文化的主体应是修行般若之智以度一切苦的相关内容。

刘勰二十余岁入上定林寺依僧祐，与之居处十余年。因此，上定林寺对刘勰接受什么佛教文化元素有着重要影响。上定林寺由嗣宾高僧昙摩蜜多于元嘉十二年（435）修建，昙摩蜜多“天性凝静”“博贯群经，特深禅法，所得门户极甚微奥。为人沉邃有慧解，仪轨详正”[8]，他的这一特征也奠定了上定林寺的基本文化风格，宋至梁初居上定林寺之高僧多有此风。僧远“通明数论贯大小乘”“隐迹上定林山”，常叹“我剃头沙门本出家求道，何关于帝王”，其“远蔬食五十余年，涧饮二十余载，游心法苑缅想人外，高步山门萧然物表”[9]。法通“游学三藏专精方等，大品法华尤所研审”“晦迹钟阜三十余载，坐禅诵念礼忏精苦”。道嵩“专好律学”“守靖闲房忏诵无辍”。超辩“闲居养素毕命山门，诵《法华》日限一遍。心敏口从，恒有余力礼千佛凡一百五十余万拜，足不出门三十余载”。慧弥“足不出户三十余年，晓夜习定，常诵波若”。法令“善涅槃大小品，尤精法华阿毗昙心”“清净调和随从梵行，足不下山三十三载”。尤其是

3)（日）高楠顺次郎等辑：《大正藏》第8册，新文丰出版有限公司1992年，第847页。
4)《大正藏》第55册，第48页。
5)《大正藏》第55册，第54页。
6) 严可均辑：《全晋文》，商务印书馆1999年，第1551页。
7) 严可均辑：《全齐文全陈文》，商务印书馆1999年，第207页。
8)《大正藏》第50册，第342页。
9)《大正藏》第50册，第377-378页。

刘勰的老师僧祐“大精律部有励先哲”“凡获信施悉以治定林建初，及修缮诸寺”“造立经藏搜校卷轴，使夫寺庙开广法言无坠”[10]，这一方面为刘勰提供了一份“区别部类，录而序之”的工作，另一方面也为刘勰“博通经论”[11]而作《文心》提供了文献基础。从宋齐时期止于定林寺的诸多高僧生平不难看出，定林寺是一个非常重视佛教修行的地方，而所修之佛法或“特深禅法”，或“贯大小乘”，或“专精方等”，或“常诵波若”，或“尤精法华”，或“大精律部”，于佛教之“三学”并无所住，而此正合佛教修行智慧之法无定法的根本精神。因此，定林寺是一个真正践行并传播佛法真义的地方。

刘勰在定林寺的十余年中，是否与同时期的超辨、慧弥、法令那样“足不出门”不得而知，但从永明文人集团活动几无刘勰身影可以推知，他基本待在寺中整理佛经和书写《文心》。因此，刘勰必然深受定林寺佛教文化影响，接受到了佛法真义。这从《灭惑论》中已可见一斑。如其论佛法真义曰：“大乘圆极，穷理尽妙，故明二谛以遣有，辨三空以标无，四等弘其胜心，六度振其苦业。”这段话与前引《大明咒经》那句话的内在意思有相通之处。“振苦业”是佛教修行的最终目的，“弘胜心”则是达到这一目的需要有的境界，而“明二谛以遣有，辨三空以标无”正是通往这一境界的重要方法或般若智慧。可见刘勰对佛法真义是了然于胸的。《灭惑论》中有这样一段论述尤应引起我们的关注：“至教之深，宁在两字？得意忘言，庄周所领；以文害志，孟轲所讥。不原大理，唯字是求，宋人申束，岂复过此？”[12]这里批评了理解佛法“唯字是求”的错误，且还强调了“理由乎心”，因此“般若之教”应“弃迹求心”。若弘“胜心”应如此，那么以般若智慧观“文心”时又怎会“申束”于佛教语词呢？这样看来“能不染内典一字”实属正常。正如汤用彤先生论及佛学研究时曾言：“如仅凭陈迹之搜讨，而无同情之默应，必不能得其真。哲学精微，悟入实相，古哲慧发天真，慎思明辨，往往言约旨远，取譬虽近，而见道深弘。故如徒于文字考证上寻求，而乏心性之体会，则所获者其糟粕而已。”[13]刘勰应该懂得这个道理。

如果从这一视角来观察，刘勰在《文心雕龙》中是否运用了般若智慧来“观”文学问题呢？这正是本文想要探讨的主要问题。

二、何为“般若之绝境”

刘勰在《文心雕龙》中显然并不想刻意使用佛教词语，但这并不防碍他运用佛教智慧来思考文学问题。如果说其他篇章运用了佛教智慧还需一番论证的话，至少《论说》篇中“般若之绝境”处完全可以不证自明。所以，讨论《文心》中的佛教智慧，我们就

10)《大正藏》第50册，第382、408、408、408、465、402页。
11）姚思廉：《梁书》，中华书局1973年，第710页。
12）石峻等编：《中国佛教思想资料选编》（第一卷），中华书局1981年，第324页。本文引《灭惑论》均据此。
13）汤用彤：《汉魏两晋南北朝佛教史》，北京大学出版社1997年，第635页。

从这里开始。

首先我们必须厘清，刘勰在这里说的“般若之绝境”到底指什么？先看原文：

至如李康《运命》，同《论衡》而过之；陆机《辩亡》，效《过秦》而不及；然亦其美矣。次及宋岱、郭象，锐思于几神之区；夷甫、裴頠，交辨于有无之域；并独步当时，流声后代。然滞有者，全系于形用；贵无者，专守于寂寥。徒锐偏解，莫诣正理；动极神源，其般若之绝境乎？逮江左群谈，惟玄是务；虽有日新，而多抽前绪也。至如张衡《讥世》，韵似俳说；孔融《孝廉》，但谈嘲戏；曹植《辨道》，体同书抄；言不持正，论如其已。14)

此段刘勰对代表性论体文进行了评点。“般若之绝境”出现在举例王衍、裴頠之后的评点中，因此，一般的解释都是说刘勰在批评滞有和贵无两派的偏解后，指出抵达事理的极深处，犹如佛教之般若境界，也就是说，佛教的般若境界是破除有无偏解“动极神源”的正确途径15)。

上述解释与原文比较明显存在一点问题。从本段论述来看，若言“般若之绝境”一段仅是评论王衍、裴頠代表的贵无和崇有两派的论体文，似与本段论述特点并不相符，且刘勰本段列举了二十余人，为何独对王衍、裴頠二人做长篇评论？如此作文，显然不合文理，刘勰不至于此。从原文可以看出，“然滞有者”的“然”，显然表转折义。从内容上看，也正是从此处开始对举例由称赞转向批评。因此，这一转折处刘勰的评论，虽结合的是王、裴二例，但所论应是论体文的一般道理。因为文理偏解并非只有贵无、崇有之执，般若绝境也并非只有空宗中观之法。如此理解，才与后面总结论体文写法相贯通，整段文理才显顺畅。

《文心》全文刘勰并没有刻意使用佛教概念，而此处论文却使用了一个典型的佛教范畴，这充分说明，对论体文写作不用佛教概念已不足以说明其特点所在。那么，“般若之绝境”到底是一种什么特点呢？《论说》言：“圣哲彝训曰经，述经叙理曰论。论者，伦也；伦理无爽，则圣意不坠。”“论也者，弥纶群言，而研精一理者也。”简言之，论体文就是来论“理”的。然而，要做到“伦理不爽”谈何容易。到底何为“正理”，这得靠我们自己去寻找去体悟，而这正与佛法所强调的方向是一致的。佛教将达到“度苦”目标的路径和方法统称为“正道”，并将各类方法概括为“八正道”（即正见、正思维、正语、正业、正命、正精进、正念、正定）。然而何为“正道”？或何为“正见”“正语”“正念”……？佛教从没有给出一个明确答案，而强调要运用般若智慧去寻找去体悟。那么到底何为“般若”呢？

《大智度论》：“般若者，秦言智慧。一切诸智慧中最为第一，无上、无比、无等，更无胜者，穷尽到边。”16)《佛光大词典》：“般若，……意译为慧、智慧、明、黠慧，即修习八正道、诸波罗蜜等，而显现之真实智慧。明见一切事物及道理之高深智慧，即称般若。”17)可知“般若”即大智慧，是能“明见一切事物及道理”的大智慧。明

14) 陆侃如 牟世金：《文心雕龙译注》，齐鲁书社2009年，第276页。本文引《文心雕龙》均据此。
15) 范文澜注、陆侃如牟世金注、周振甫注等都持此观点。
16)《大正藏》第25册，第37页。

见“一切事物及道理”也可以称为明见“实相”。因为所谓“实相”即“指一切万法真实不虚之体相，或真实之理法、不变之理、真如、法性等。此系佛陀觉悟之内容，意即本然之真实，举凡一如、实性、实际、真性、涅槃、无为、无相等，皆为实相之异名。”[18]简言之，“般若”是能观“实相”之大智慧，即能观见一切事物之本然真实的大智慧。《大乘义章》曾以“三种般若”来进一步阐释般若之内容。一为文字般若，指佛经之类以文字或音声传达观“实相”之智慧者，文字本身并非般若，“但能诠般若，又能生般若，故称之为般若”。显然，佛经之意义不在文字而在般若。二为观照般若，指观察照见一切“实相”的智慧，“证空实慧，通则了达二谛之智，斯皆是也”。可见，照见“实相”需认识到万法性空，亦要通达二谛，不执空有，恪守中道。三为实相般若，指以般若智慧观照一切之本然真实，乃“觀照所知境界”，实相“虽非般若，但可起般若之根源，故称般若”[19]。三种般若之关系，可以如此理解：经论文字之类即为“文字般若”，依经解义而悟行观照即是“观照般若”，观照心性而彻证实相则是“实相般若”。由此观之，刘勰所谓“般若之绝境”应是指能观照实相之境界。

刘勰将论体文定位于“精研一理”之文，而佛教般若智慧对此有丰富思考，刘勰又“长于佛理”，因此用般若智慧来谈“正理”之问题便是自然之事。若从这一视角来理解“般若之绝境”说，其意当为：如滞有或贵无这样“徒锐偏解”地观看事物，都难以观到事物本然真实之理，若要探究事物之实相，就须具有实相般若之境界。在佛学知识已相当普及的齐梁之际，刘勰如此论文并不奇怪。

这里还有一个细节值得注意，“神源”一词在南齐之前难觅踪影，《文心雕龙》中是否首用还无法确认。不过，《出三藏记集》卷十四《鸠摩罗什传》中载：“什持胡本，兴执旧经，以相讎校。其新文异旧者，义皆圆通，众心愜服，莫不欣赞焉。兴宗室常山公显、安成侯嵩，并笃信缘业，屡请什于长安大寺讲说新经。续出《小品》《金刚般若》……《中》《百》《十二门》诸论三十三部，三百余卷。并显畅神源，发挥幽致。”[20]罗什所出经典，偏重大乘中观之学，中观思想尤重般若智慧，说罗什所出佛经“显畅神源”，至少说明“神源”一词与“般若”的关联性。刘勰深度参与《出三藏记集》编撰，这也呼应了《文心雕龙》以“般若之绝境”来“动极神源”的论文方式。刘勰在接下来总结“论之为体”的写作方法时，还进一步提出“义贵圆通”和“心与理合”。上引《罗什传》中说罗什新译之经典用了“义皆圆通”的说法，“圆通”一词虽教内教外都用，但在《论说》篇中谈“般若之绝境”的语境下，并结合《罗什传》中的用法，此处显然是作为佛教词语来使用。“圆通”作为佛教概念，其意“指圣者妙智所证的实相之理”，“以智慧通达真如之道理或实践，亦可称圆通”。显然，“义贵圆通”与实相般若之境界是相通的。“心与理合”在汉唐时期教外极少使用类似说法，但在教内却属常用，如梁译《大乘宝云经》：“心与理相应。”[21]隋智顗《妙法莲华经文句》：“

17）慈怡主编：《佛光大词典》，佛光出版社1981年，第4301页。
18) 慈怡主编：《佛光大词典》，第5787页。
19)《大正藏》第46册，第669页。
20)《大正藏》第55册，第101页。
21)《大正藏》第16册，第269页。

心与理相似相应。”[22]隋慧远《维摩义记》：“心与理合，名求正法。”[23]唐李通玄《新华严经论》：“心与理合，智与境冥。”[24]所谓“智与境冥”，正是般若之绝境的意思。因此，“心与理合”强调的也是以般若之智证实相之理。刘勰在《灭惑论》中也曾强调“理由乎心”“故弃迹求心”。所以在刘勰看来，论体文如果真能做到“义贵圆通”“心与理合”，那么自然就可以“阴阳莫贰，鬼神靡遁”了。

从上述分析可知，刘勰在《论说》篇中讨论论体文写作方法时，运用了佛教智慧对论体文所明之理及如何明理做了深入分析。学界一般认为，刘勰所论“般若之绝境”，是“标般若之旨，以破裴、王有无之执”，更多限制在对有、无二派的批判上。这一限制显然是有问题的，一方面这种写法完全不符刘勰之写作特点，另一方面也是对般若智慧的狭窄化理解。正如有学者所论：“大抵般若空宗，空（无）以破一切法，假（有）以立一切法。空有双遣，不滞二执，假有真空，体虚如幻，此空宗之中观，亦般若之绝境。”[25]这一论述不能说不对，中观是方法，而且确实是抵达实相般若的重要途径，但不能反过来说，“般若之绝境”必须经中观才能抵达。其实只要能观万物本然之真实即实相的方法，都可以称为般若智慧，故《大智论度》云：“般若是一法，佛说种种名。随诸众生力，为之立异字。”所以何止“三种般若”？般若是一法，也可以是万法。故《大智度论》亦云：“般若波罗蜜实相中无定相法。”[26]通俗地讲，就是法无定法，这也正是中观派所强调的空观。《大般若波罗蜜多经般若理趣分述赞》云：“实相般若，本性净故，此既是法性，诸法随本体，故皆是空。”[27]理解了般若绝境之真义，也就理解了刘勰《论说》篇中所论不是针对有、无二派，而是借有、无二派之偏解，谈“明正理”之方法。

从《灭惑论》来看，刘勰是精通佛法的，更懂得何为“般若之绝境”。观照一切事物本然真实之般若智慧并非只能用于佛教修行，它更是人们观世间一切的大智慧。刘勰在观“文心”的时候，会不会经常用到这种他非常熟悉的智慧呢？至少从《论说》篇的分析，我们看到刘勰运用了般若智慧。正如刘勰自己所说，“理由乎心”“故弃迹求心”。所以刘勰以般若智慧观“文心”，不会处处留下“般若”二字。不过，有了上述“般若之绝境”的分析，我们便可尝试以“弃迹求心”的方法，来进一步探索刘勰在《文心雕龙》中如何以般若之智慧观“文心”之本然了。

三、“同之与异，不屑古今”：折于中观之智

如前所述，中观确实是抵达实相般若的重要方法，而且经由鸠摩罗什对大乘中观派经典的大量译出，并借由其弟子僧肇对“六家七宗”的深刻批判，对佛教空观及中道的

22)《大正藏》第34册，第17页。
23)《大正藏》第38册，第477页。
24)《大正藏》第36册，第746页。
25）钱仲联：《<文心雕龙>识小录》，《文艺理论研究》1985年第1期。
26)《大正藏》第25册，第190、536页。
27)《大正藏》第33册，第53页。

理解在南朝佛教界已比较成熟。刘勰学习佛法十余年，对此亦相当精通，这从前引《灭惑论》中的例子也可以看出。所以，如果刘勰运用中观智慧来观“文心”，也在情理之中。到底有没有呢？

我们可先来了解一下什么是中观智慧。中观派作为大乘佛教的重要派别，以宣扬《大般若经》之空观为思想核心。中观派认为“由世俗之名言概念所获得之认识，皆属于戏论范围，称为俗谛；唯有依照佛理而直觉现观，方能证得之诸法实相，则称为真谛。从俗谛而言，因缘所生法，一切皆有；由真谛而言，一切皆无自性，皆毕竟空。然世俗有即是毕竟空，毕竟空即存在于世俗有中，若不依俗谛，则不得第一义，不得第一义，则不得涅槃。即在理论上，统一性空与方便；在认识上和方法上，统一名言与实相、俗谛与真谛；在宗教实践上，统一世间与出世间、烦恼与涅槃，即所谓假有性空，不著有、无二边之观点，即称中观。”[28]中观派之所以强调不著边见，是因为边见正是影响人们无法认识“实相”的根源。“因为吾人总是受‘概念’——一边之见的影响，这种影响力在许多意识型态及哲学皆可发现。依佛法来讲，这就是无明或是世俗之见，而中观这一副解毒剂就是要除去把‘真实’概念化的不良影响，不管是肯定或是否定的一边之见俱在评破之列。一旦这些一边之见涤尽无遗，即可证得一种不被烦恼所障碍的‘无垢清净智慧’亦即是般若波罗蜜——直觉悟性所开显出来的智慧。不过般若乃是形容吾人除去所有一边之见后的境界，而不是真的有一种名之为‘般若’的智慧可得。”[29]通俗地讲，中观智慧是在提醒人们，不要对事物做固化的理解，从性空的角度观之，事物皆因缘和合而成，一事物在某一刹那其本质是确定的（可称之为有），但在下一刹那是否还是此确定性，则是不确定的（可称之为空），这就是事物的本然状态，称之为“假有性空”也好，称之为“真俗二谛”也罢，只要能把握住事物这一本然真实，即是空观，亦是中观，亦是中道。

把握这一本然真实是不容易的。就如《老子》二章所言：“天下皆知美之为美，斯恶已；皆知善之为善，斯不善已。故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”[30]这种将万物二元分别而形成一系列知识和观念以把握世界，似乎是人类认识世界的必经之路。佛教称这一认识方式为“分别心”。“分别心”造成的两边显然都不是把握本然真实的路径，所以佛教要强调超越“分别心”。超越“分别心”不是要否定事物本然之差别，而是要超越我们以“分别心”给予事物差别的固化概念或观念，达到“见山只是山，见水只是水”的境界，才能把握万物之实相。从《灭惑论》来看，刘勰是精通此法的：“大乘圆极，穷理尽妙，故明二谛以遣有，辨三空以标无。”“至道宗极，理归乎一；妙法真境，本固无二。佛之至也，则空玄无形，而万象并应，寂灭无心，而玄智弥照。幽数潜会，莫见其极；冥功日用，靡识其然。但言万象既生，假名遂立，梵言菩提，汉语曰道。”刘勰善用中观“灭惑”，岂能不用其“观文”？

首先让我们想到的就是刘勰的“唯务折衷”说。此说学界讨论已有很多，一般会就

28）慈怡主编：《佛光大词典》，第1037页。
29）（印）T.R.V.Murti著，郭忠生等译：《中观哲学》，华宇出版社1985年，第543-544页。
30）朱谦之：《老子校释》，中华书局1984年，第9-10页。

“折衷”一词进行探源，然后就《文心》中的一些事例进行分析，而大多都较忽略刘勰在“唯务折衷”前的一段论述：“及其品列成文，有同乎旧谈者，非雷同也，势自不可异也。有异乎前论者，非苟异也，理自不可同也。同之与异，不屑古今；擘肌分理，唯务折衷。”这段话对我们理解何为“唯务折衷”（折衷即折中）有重要帮助。刘勰指出，他在《文心》中所论“为文之用心”，有些可能会与他人相同，有些可能会与他人不同。不过，同与不同并不重要，重要的是“文心”之理是什么。他不受“同与异”或“古与今”之固化成见的影响，而是直面“文心”来“擘肌分理”，以求“折中”。从这段话里，可以看到刘勰不著有无、不著古今、不著同异而直面“文心”本然之理的中观智慧。没有中观智慧，说不出“同之与异，不屑古今”这种境界的话。那么，顺着这段话的逻辑，刘勰唯务的“折中”是指什么呢？如果按一般解释为“执其两端而折其中”的方法，则与“同之与异，不屑古今”难以贯通。刘勰“擘肌分理”要面对的应该是“文心”本然之理，所以“唯务”的也是“文心”之实相，因此此处“折中”不如解释为“折于中观”或“折于中道”更为恰当，因为无论“中观”还是“中道”所指都是事物本然之理。

其实将“折中”解释为“折于中观”并不排斥儒家“执其两端而折其中”的方法。中观智慧强调面向实相而法无定法，如果儒家“折中”方法在某一语境下有利于观“文心”之真理，自然可以使用这一方法来探文心。刘勰在《灭惑论》中曾言：“一音演法，殊译共解，一乘敷教，异经同归。经典由权，故孔释教殊而道契，解同由妙，故梵汉语隔而化通。”只要能“同归”，自然也无所谓“异经”，这正是中观智慧之所在。所以刘勰在《文心雕龙》中论“为文之用心”，自然是法无定法，无论是儒是道还是释，有利于观“文心”之理者，都是正法。

其次我们来看“文之枢纽”的论述。了解了刘勰以中观智慧直面“文心”之理的论文方式，再来看“文之枢纽”五篇之内在逻辑就不难理解了。刘勰提出“文心”之理的根本在“道”，模仿黑格尔的说法就是“文是道的感性显现”；而“道沿圣以垂文，圣因文而明道”，所以要征圣；而“经”是“三极彝训”“恒久至道”，所以要宗经。因此，征圣、宗经真正要“征”和“宗”的是能够表现“道”，这才是“文心”之第一义。《正纬》和《辨骚》两篇则呈现了“感性显现道”的过程中存在的变化。纬书因其“乖道谬典”显然是一个表现道的反面典型，而楚辞则因“取熔经意”“自铸伟辞”成为表现道的一种新变方式。刘勰通过这两篇是想说明，体道的方法是无定法的，为文之用心就是在不断寻找正确的适合的体道方法。要想做到这一点，就应该“凭轼以倚雅颂，悬辔以驭楚篇，酌奇而不失其真，玩华而不坠其实”。此处“雅颂”代表的体道之正理，楚篇代表的是体道之奇变（新变），《定势》篇将这一方法概括为“执正驭奇”。《维摩诘经》云：“能善分别诸法相，于第一义而不动。”[31]这句话表达了佛教智慧中般若与善巧之关系，“执正驭奇”也可以说是“文心”之般若与善巧：体道之第一义不动，而如何体道之诸方法要善分别。这应该才是《文心雕龙》“文之枢纽”的根本逻辑。

从上述分析可知，刘勰在《文心雕龙》中思考“为文之用心”问题时，显然运用了

31)《大正藏》第14册，第537页。

中观智慧。

四、“随变适会，莫见定准”：通于空观之变

空观本为佛教各时期各派别都使用的一种观事物方式，而中观学派尤重此法。若引文献说明何为空相对容易，如“诸行无常，诸法无我”即是“空”。不过，中观学派更强调以中道来观空，正如《大宝积经》所言：“常是一边，无常是一边，常无常是中，……我是一边，无我是一边，我无我是中。”[32]所以在中观学派看来，真正的“空”应是“空无空”，即“亦空亦不空”。问题是这一理论解释如何运用于现实观万事万物呢？佛教是重修“行”的一种文化，所以对佛法的理解尤应注重其在实践中运用的一面。空观强调我们观一切事物时应注意其无常无我之本性，有点类似于“运动是绝对的”，但将“运动”绝对化显然不符合中道，那是不是说事物还有“有常有我”的一面，类似于“静止是相对的”呢？中观派其实也注意到了这一面，但关注方式并不完全一致。就空观智慧来说，它是提醒人们注意一切万法随因缘变化而变化之特性，一物某一刹那为此（确定性），下一刹那为何是不确定的，可能是此，亦可能是彼（不确定性）。因此，千万不要对一切做固化之理解，而应以变化之特性观万物之存在。故《金刚经》云：“一切有为法，如梦幻泡影，如露亦如电，应作如是观。”[33]所以，能通空观之智，也可以称为通变。刘勰在《文心雕龙》中对此一智慧的运用，相当常见。

首先来看《通变》篇。世间万物之“有常”与“无常”关系问题是千余年来佛教主要思考之问题，而本篇开篇就提出了文章写作中存在的“有常”与“无常”的问题：“设文之体有常，变文之数无方。”“通变”一词的本义是强调要“通于变”，因此刘勰认为：“绠短者衔渴，足疲者辍涂，非文理之数尽，乃通变之术疏耳。”问题主要出在是否通于变化上。真正通于变化之法，不是将变化给绝对化给固化，以为新变就是好的，而应是“常无常”，“亦变亦不变”。所以刘勰认为：“练青濯绛，必归蓝茜，矫讹翻浅，还宗经诰。斯斟酌乎质文之间，而檃括乎雅俗之际，可与言通变矣。”“若乃齷齪于偏解，矜激乎一致，此庭间之回骤，岂万里之逸步哉！”“宗经”这个第一义是不动的，是有常的。但追求写作的无常（新变）不应“偏解”亦不能“一致”，也就是不应持“边见”。正确的方式应该是“斟酌乎质文之间”“檃括乎雅俗之际”，也就是“常无常”“我无我”，此即是中道，语言表达也只能到此了。所谓“参伍因革”也好，“望今制奇，参古定法”也罢，都是在讲中道，都是“能善分别诸法相，于第一义而不动”，这就是刘勰所讲的“通变之数”。

其次来看《定势》篇。所谓“势”，指文章的自然趋势，犹如“激水不漪，槁木无阴”。这应该就是文章“设文之体有常”的一面，显然《定势》篇与《通变》篇相对应，讨论的是“通于不变”的问题。但这个“有常之势”也不能做固化理解，它也是“乘利为制”“即体成势”的，即以无常而有常，要“循体而成势，随变而立功”。这就是

32)《大正藏》第11册，第633页。
33)《大正藏》第8册，第752页。

“常无常”的中道方法，因此正确把握文章之势的方法应是“奇正虽反，必兼解以俱通；刚柔虽殊，必随时而适用”，既要了解文章写作中的“定势”，也要擅长其中的“通变”。这就叫“执正以驭奇”，反之叫“逐奇而失正”。这还是“能善分别诸法相，于第一义而不动”。对于“不动”的理解，这里借用惠能的话略作解释：“若见真不动，动上有不动。不动是不动，无情无佛种。”所以“有常之势”并非定而不变，而是变上有不变，如此才是把握“定势”的正确方式。

“空观”智慧在不断提醒人们对事物不要做固化理解，顺着这一逻辑理解进一步引申，则对方法所呈现的表相自然不能做固化解读。刘勰在《总术》有一段话便对这一问题做了较好阐释：“精者要约，匮者亦鲜。博者该赡，芜者亦繁。辩者昭晰，浅者亦露。奥者复隐，诡者亦典。”指出文章之精与匮、博与芜、辩与浅、奥与诡在表相上看非常相似，若不善分别，则会混为一谈。所以刘勰强调“不截盘根，无以验利器；不剖文奥，无以辨通才”。只有真正了解了文心奥义，才能分别出哪个是善法。当然，“空观”强调对事物不做固化理解，也恰恰说明固化理解事物以形成“成见”是众生常有之认识。因此，破除“成见”也是空观智慧常需解决的一个问题。刘勰在《灭惑论》中曾言：“神化变通，教体匪一；灵应感会，隐现无际。若缘在妙化，则菩萨弘其道；化在粗缘，则圣帝演其德。夫圣帝菩萨，随感现应，殊教合契，未始非佛。”并非只有佛教才有观实相的方法。因此“经典由权，故孔释教殊而道契；解同由妙，故梵汉语隔而化通”。这正是在打破人们分别“儒佛”“梵汉”的成见。《明诗》论难易：“诗有恒裁，思无定位；随性适分，鲜能通圆。若妙识所难，其易也将至；忽之为易，其难也方来。”此是破“难易”之成见。《熔裁》论繁略：“精论要语，极略之体；游心窜句，极繁之体；谓繁与略，随分所好。……思赡者善敷，才核者善删。善删者字去而意留，善敷者辞殊而意显。字删而意阙，则短乏而非核；辞敷而言重，则芜秽而非赡。”此是破“繁略”之成见。《章句》论篇章：“裁文匠笔，篇有小大；离章合句，调有缓急；随变适会，莫见定准。”此是破“篇章”之成见。《文心雕龙》中此类之论述贯穿始终。

综上所述，刘勰以佛教之智慧观文学之问题是很自然的事，如果不用反倒成了一个问题。这一视角之所以人们关注较少，关键在于对“佛教智慧”的理解上。以前人们更多还是在“文字般若”层面上理解“佛教智慧”，因此才有“不染内典一字”之叹。汤用彤先生提醒我们不仅要有“陈迹之搜讨”，更要有“同情之默应”，如此才能得佛学之真。因此，在理解刘勰以“佛教智慧”观照文学问题时，也应多从“观照般若”“实相般若”层面入手，如此才能看得更为真切。

한·중 외교 관계 수립 30년 도전과 기회

곽덕환 (전 한남대 교양학부 교수)
한기문 (한남대 물류무역학과 교수)

Ⅰ. 문제 제기

한·중 관계는 냉전 종식 이후 한국의 북방 정책 성과와 한국의 경제적 필요성에 의해 수립되었고 그동안 한국의 정치적 안정과 경제적 발전에 많은 기여를 해왔었다.[1] 비록 사드 문제로 양국이 어려움도 있었지만 경제적으로는 중국이 한국의 최대 수출국이 되는 등 양국은 꾸준히 발전하여 왔었다고 말할 수 있다.

한국은 과거 오랫동안 중국에 상품과 기술을 판매하며 경제적으로 성장 발전이루어 왔다. 특히 중국이 수출 대국으로 성장하면서 중국에게 중간재를 판매하여 막대한 수출로 순이익을 누려왔다. 그러나 중국 경제 성장이 빨라지고 중국이 그들 스스로의 기술로 이러한 중간 부품들을 생산하기 시작하면서 과거 방식이 이제 더 이상 통하지 않게 되었다.[2]

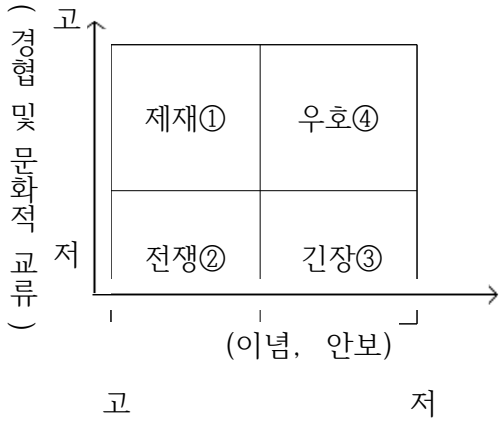
중국은 시진핑(習近平)체제가 10년을 마치고 다시 새로운 10년을 시작하며 정권이 비교적 안정된 상태로 들어서면서 대형 프로젝트인 “일대일로(一帶一路)” 사업 등을 지속적으로 진행하고 있다. 한편 중국의 부상에 긴장된 미국이 중국을 견제하려는 움직임도 활발하게 전개되고 있는 양상이다. 국제 환경이 미국과 중국이 경쟁하는 양상으로 전개되면서 한국의 외교적 처지가 매우 어려워지고 있다.[3] 이러한 상황에서 향후 한국은 어떻게 행동해야 스스로의 국가 이익을 지킬 수 있지 하는 매우 중차대한 상황에 직면에 있다고 말할 수 있다.

향후 중국은 엄청난 소비시장으로 변모할 것으로 예상되면서 한국은 여전히 중국과 긴밀한 협력을 통해 중국 시장에서 추가로 한국의 제품이나 기술이 필요한 영역을 발견하여 그러한 것들을 제공하려는 노력을 멈추지 말아야 한국의 지속적 성장이 가능할 것으로 본다.[4] 중국 내수시장 진출의 필요성과 RCEP 경제 협력국으로서의 중국과의 경제 통상 교류의 증가, 더 나아가 중국이 중앙아시아, 중동, 서남아시아 등 브릭스 국가들과 긴밀한 교류를 통해 국제 경제에서 인민폐의 중요성이 날로 증대되고 있다. 올 8월에 남아프리카 공화국 회의에서 회원수를 6개국 더 증가하였고 “탈(脫)달러”에 대한 것이 주된 주제로 등장하였다.

이러한 관점에서 한국 외교는 가능한 중·미가 충돌하는 영역에서는 지나치게 한쪽에 치우

치지 말고 균형적인 자세를 견지하여 그 속에서 한국 스스로의 이익 극대화 노력을 하면서 국익을 최대화하는 전략을 모색해야 한다는 주장을 제기해본다.

Ⅱ. 한•중 관계 외교 관계 변화



한국 전쟁 이후 오늘날까지 중•한 양국 관계를 분석하여 상기와 같은 틀을 만들어 볼 수 있으며 이를 바탕으로 논문을 전개해 보려한다. 양국 간 협력에 적극적 요인은 경제 무역 활성화 및 문화 인적 교류이고, 소극적 요인은 이념, 안보 요인으로 보았다.
제①경우: 중•한 간에 사드 문제로 갈등을 빚은 상황으로 당시 중•한 간의 무역 교류는 활발했으나 안보 문제로 갈등을 보이면서 어려웠던 시기
제②경우: 이 경우는 중국이 한국 전쟁에 개입한 시기라고 볼 수 있다.
제③ 경우: 냉전 시기 한국과 중국 관계를 말하며 경제무역 관계도 크지 않지만 정치, 안보면에서 중국이 서방과 대립관계를 유지하였던 시기라고 볼 수 있다.
제④ 경우: 경제무역 관계는 교류가 활발하였고, 정치적으로는 탈냉전으로 진영간 대립이 완화되었던 시기였다고 말할 수 있다.

Ⅲ. 도전 요인 분석

= 일극(一極)과 다극(多極)체제

소련의 해체로 냉전이 끝나자 전 세계 대부분의 사람들이 이제 평화가 오리라 기대했었으나 헌팅턴은 이제 문명 간의 충돌이 올 것이라 말하였다.[5] 오늘날 세계 정세를

보면 그의 예측이 거의 정확하게 맞아가고 있는 느낌이다. 서방 세계는 미국을 중심으로 하여 서구 보편주의를 신봉하고 있고, 중국은 최근 다극체제 세계 건설에 목소리를 높여가고 있다.[6] 최근 중국이 “일대일로” 정책, 인민폐 국제화 정책, “탈(脫)달러” 지향 정책 등이 모두 이러한 다극체제 발전 전략에 근거하고 있다고 말할 수 있을 것이다.

현재 세계는 미국 중심의 서방 세계와 중국, 러시아 중심의 사회주의 국가들로 나뉘어 있는데 거기에 더해 프랑스, 독일 등 유럽 국가들은 자신들 만의 목소리를 내려는 움직임을 보이고 있는 형세라고 말할 수 있을 것이다. 다시 말해 과거 세계가 미국 일극체제 속에서 그의 의사대로 국제사회 대부분의 일들이 처리되었다면 이제는 중국, 유럽 기타 국들로 세력이 분산되어 가고 있는 상황이라 말할 수 있을 것이다.[7] 중국은 이제까지 세계의 중심 국가였던 미국과 상호 존중하는 자세에서 교류 협력을 원하지만 일방적으로 무역 제재를 가하거나, 기술이전 금지하는 이 같은 자유무역을 해치는 행위들에는 강하게 반대한다는 의사를 확실히 하고 있다.

= 지나친 친미

반면 새로 등장한 한국 정권은 지나치게 친미 정책을 취하면서 이러한 중국의 새로운 움직임에 동의하지 않을 뿐만 아니라 과거 한국의 어떤 정권들보다 더 서방 중심주의의 사고에 젖어 미국 중심의 외교, 군사, 안보, 경제 정책을 구사하려는 생각을 가지고 있다.[8] 그에 따라 오늘날의 한국은 중국과의 관계는 과거보다 더 멀어진 상태가 되었다. 이런 상황에서 한•중 양국의 우호적이고 발전적인 협력 관계 유지는 쉽지 않은 상황이라 말하지 않을 수 없다.[9]

Ⅳ. 기회 요인 분석

= 새로운 시장 개발

중국의 기술력이 여러 분야에서 제고 되었음에도 불구하고 기술적인 면에서 한국이 앞서 있는 분야에서 특히 반도체, 통신, 디지털 경제 등 영역에서 중국과 긴밀한 협력을 하면 서로가 이득을 볼 수 있는 보는 영역은 여전히 많다고 보고 있다. 중국은 이제까지 수출 주도형의 성장을 해왔다

7) “미, 힘 빠졌다는 신호...다극화 체제 전환의 상징적 사건” 연합뉴스. 2023. 10.10

면 이제 본격적으로 그들의 내수 시장에 주목하고 있다. 국민소득 수준이 1만 불 정도까지 상승하였고 2035년에는 개인당 3만불 수준까지 보고 있으며, 특히 대도시 중심의 소비가 발달하면서 일정한 내수 시장이 형성되고 있는 것이다.[10)]

한국은 이제까지 중국에 중국의 수출에 필요한 중간재 판매에 열을 올렸다면 이제는 본격적으로 중국의 내수 시장을 들려다 봐야 할 시점이 되었다고 본다. 중국의 중간 소비층은 코로나 이전 과거에는 주로 오락, 음식, 의료, 교육 등에 많은 소비를 하였는데, 코로나 시기에는 이런 부분의 소비를 대폭 삭감하였으나 향후 다시 이런 분야를 증대시킬 가능성이 있다고 보는 것이 타당할 것이며, 한국 기업들도 이런 경향을 염두에 두고 중국 시장을 분석하는 것이 좋을 것으로 본다.[11)]

또 다른 영역으로 현재 중국 정부가 국가적 역량을 기울려 추진하고 있는 "일대일로(一帶一路)" 사업이 개척하는 신시장에 대한 관심이 되어야 할 것이다. 중국은 향후 이 지역을 대부분 자유무역 지대로 하여 운영할 계획을 추진하고 있기 때문이다.[12)] 정리해 보면 외국인 기업으로써 한국 기업이 중국 시장을 보면, 우선 한국 기업이 중국 기업 보다 기술적으로 우월한 분야이고, 다음은 새롭게 형성되고 있는 중국 국내 소비시장이며, 또 하나는 "일대일로" 사업으로 해외에 창출해내고 있는 신(新) 시장에 한국 기업도 관심을 가지고 참여하는 방법이 있을 것으로 본다. 다음은 한국은 중국이 주도하는 RCEP(역내포괄적경제동반자협정)의 회원국으로써 한국도 2022년에 비준 발효를 마침으로 이 지역에서의 본격적 활동이 기대되므로 인해 중국을 포함하여 이 회원국들과의 경제 교류를 확대하면서 다른 지역 뿐 만아니라 여러 차원에서의 중국과의 협력을 기대해볼 수 있을 것으로 본다.[13)]

최근 국제무역에서 나타나고 있는 새로운 동향으로는 달러의 약화와 교역 화폐로써 인민폐의 확대 사용인데 미국이 SWIFT 체제에서 러시아를 배제시키면서 많은 국가들이 미국이 언젠가 자신들을 그 제재 대상국으로 삼을 줄 모른다는 생각을 가지게 되었다. 그러면서 보유 외환으로써 달러 보유를 기피하고 달러 보유를 줄이면서 달러를 팔고 황금 보유를 늘리고 있다. 화폐로 하거나 유로화나 인민폐로 거래를 하겠다는 방식으로 전환하려 하고 있는데 이런 이유로 우리 한국도 외환 거래 화폐로써 달러 일변도에서 인민폐의 확대 보유 및 사용을 확대해 나아가는 정책의 유연성을 갖추어 나가야 할 것으로 생각한다.

= 문화 및 인적 교류 확대

동양 문화의 뿌리는 유교 문화라고 말할 수 있는데 그런 관점에서 보면 한·중 양국의 문화적 동질성은 매우 높다고 볼 수 있다. 그러나 최근 한국의 여론 조사에서 한국들이 중국에 대한 호감도가 매우 낮은 것으로 나타나고 있다.[14] 그럼에도 불구하고 한국인들과 중국인들은 무슨 기본적 인생관이나 철학적 체계가 달라 서로를 이해하지 못하는 것이 아니라 현대에 서구에서 유입된 자본주의, 사회주의라는 이데올로기적 사고 차이나 서방과 비서방이라는 진영 대립 관점에서 오는 갈등이 증폭되어 나타나는 원인도 있지만 그것이 주된 결정적 이유라고 단정 지을 수는 없다.

최근들어 중국에 대한 비호감도가 점점 높아지는데는 결국 중·한간의 갈등의 적지 않은 원인은 최근들어 고조되는 중·미간의 갈등이 반영된 것이라는 해석이 맞지 않을까하는 생각이다. 그러므로 한국은 향후 비기독교 국가인 중국과의 교류 확대를 위해 또한 지구화 시대에 타 문화 국가와의 원만한 교류 확대를 위해 기독교적 서구 문화와 가치관만이 미래 인류의 유일한 정답이라는 좁은 종교적, 사상적 범위를 넘어서 보다 다양하고 유연한 자세를 강조하는 신유교 문화적 관점을 이해하면서 양국의 동질성을 새롭게 발견해가는 것이 중요하다 할 것이다.[15]

또한 근현대사에 같은 피해 민족이라는 역사적 입장에서 공감대를 가지고 문화, 역사적 활동을 활발히 전개하여 양국민이 접근하는 자세를 갖는 것이 필요하다 할 것이다. 중국에서 한때 “한류”가 유행했던 이유가 중국인들이 보기에 한국 문화예술에서 그들이 공감할 수 있는 유사성을 발견하는 동시에 이질성도 볼 수 있기 때문이라고 말한다. 즉 한국의 작품 속에서 유교 전통 가치관을 발견할 수 있을 뿐만 아니라 동시에 자신들과 다른 서구적인 문화를 그 한국 작품을 통해 접할 수 있기 때문이라고 분석하고 있다.

Ⅴ. 결론

현재도 한국의 새로운 정부에서 추진하고 있는 지나친 대미 편향 외교로 인해 양국의 정부 간에 불편한 말들이 오고 가고 있다. 국가 간의 관계가 원만하려면 우선 서로를 존중해야 한다. 그 중 가장 우선적으로 영토와 주권의 존중이 되어야 할 것이다. 한•중 양국의 수교 전제 조건이 타이완(臺灣)은 중국의 일부 성(省)이라는 것을 인정하는 것이었다면, 현재의 한국 정부가 그것을 불인정하는 태도를 취할 때 양국은 당연히 불편해 질 수 밖에 없는 것이다. 그러므로 양국이 우호적인 관계를 유지하면서 협력과 발전을 이루려면 우선 외교, 안보, 군사 면에서 경쟁하는 중•미 사이에서 균형 잡힌 자세를 취하는 것이 중요하다고 본다.

다음으로 양국 교류협력 중에서 주요한 것은 역시 경제협력이라 볼 수 있는데, 이 분야는 양국이 과거 수십 년간 이어져 왔던 한국의 무역 흑자 추세가 중국의 경제 기술 발달이 성공을 거두면서 오히려 적자를 나타내는 현상이 나타나고 있다. 그럼에도 불구하고 반도체 분야 등 한국이 기술적

으로 앞서있는 분야가 있으니 그런 분야에서는 긴밀한 협력 관계를 지속적으로 유지해 나아가야 하고, 중국의 신 시장 즉 내수 시장이나 “일대일로” 사업으로 창출되는 새로운 시장, 브릭스 회원들과의 협력 강화 등으로 한국의 경제 영역을 개척하고 확대해 나아가야 할 것이다. 한•중 간에 RCEP 라는 다자간 경제 협력의 장을 통해 직간접적으로 교역을 확대 발전시킬 수 있는 것도 양국 간 교류 협력을 강화할 수 있는 좋은 무대라고 볼 것이다.

한•중 양국은 역사적으로나 문화적으로 공감대를 형성할 수 있는 충분한 자원이 존재한다. 같은 유교문화권에 선린 우의를 오랜 기간 유지해왔던 역사적 경험이 있다고 말할 수 있다. 그러나 한국의 적지 않은 사람들이 서구 민주적 가치에 젖어들어 이데올로기적 접근으로 중국과 갈등을 빚거나 기독교 문화에 심취하여 타 문화에 대한 배타적인 태도를 견지하는 것은 경계해야 할 것이라 본다.

결론적으로 중국과 한국이 갈등을 멀리하고 상호존중을 바탕으로 평화적 발전을 이루기 위해서는 쉽게 이해관계가 충돌하는 군사, 외교 안보 분야는 가능한 균형있는 자세를 취하고 서로가 이익을 가져다주는 경제 영역에서는 충분한 협력을 통해 함께 발전하는 자세를 견지해야 할 것으로 본다. 그러기 위해서는 원활한 인적, 문화적 교류는 필수적이라 할 것이다.

국문초록

한·중 관계 수립 30년 도전과 기회

한·중 관계는 냉전 종식 이후 한국의 북방 정책 성과와 한국의 경제적 필요성에 의해 수립되었다. 경제적으로는 중국이 한국의 최대 수출국이 되는 등 양국은 꾸준히 발전하여 왔었다고 말할 수 있다.

한국은 과거 오랫동안 중국에게 중간재를 판매하며 수출로 순이익을 누려왔다. 그러나 중국 경제 성장이 빨라지고 중국이 그들 스스로의 기술로 이러한 중간 부품들을 생산하기 시작하면서 과거 방식이 더 이상 통하지 않게 되었다.

중국은 개혁, 개방 40년 동안 많은 경제적 성과를 거두었으며 이제 그들은 전 세계에서 제2의 경제 대국을 이루었다. 그러자 미국은 이러한 중국을 견제하기 시작하였으며 무역 보호주의 정책과 과학 발전 억제 정책을 구사하기 시작하였다. 중국은 이에 대항하여 “일대일로(一帶一路)” 사업을 전개하였으며 러시아를 위시하는 브릭스 국가들과 연합하여 미국의 공세에 대항하고 있다.

“일대일로” 사업은 중국의 과잉 생산 문제를 해결하기 위한 방책이고, 브릭스 확대는 미국 경제 패권에 대항하는 탈(脫)달러 전략이다. 또한 중국과 미국의 첨단 과학 분야 경쟁도 치열하다. 반도체와 인공지능 관련 경쟁이 그것인데 향후 이 분야에서 경쟁 우위를 점하는 국가가 선두 국가로 올라올 가능성이 크다.

문제는 이러한 상황에서 향후 한국은 어떻게 행동해야 스스로의 국가 이익을 지킬 수 있지 하는 매우 중차대한 상황에 직면에 있다고 말할 수 있다. 향후 중국은 엄청난 소비시장으로 변모할 것으로 예상되면서 한국은 여전히 중국과 긴밀한 협력을 통해 중국 시장에서 추가로 한국의 제품이나 기술이 필요한 영역을 발견하여 그러한 것들을 제공하려는 노력을 멈추지 말아야 한국의 지속적 성장이 가능할 것으로 본다.

이러한 관점에서 한국 외교는 가능한 중·미가 충돌하는 영역에서는 지나치게 한쪽에 치우치지 말고 균형적인 자세를 견지하여 그 속에서 한국 스스로의 이익 극대화 노력을 하면서 국익을 최대화하는 전략을 모색해야 한다고 본다.

Abstract (영문초록)

30 Years of Establishment of South Korea-China Relations: Challenges and Opportunities

The relationship between South Korea and China was established after the end of the Cold War due to South Korea's northern policy achievements and economic necessity. Economically, both countries have steadily progressed, with China becoming South Korea's largest export destination.

South Korea had long enjoyed a trade surplus with China by selling intermediate goods. However, as China's economy grew rapidly and it began producing these intermediate parts with its own technology, the old approach was no longer effective.

Over the 40 years of reform and opening up, China achieved significant economic growth and has now become the world's second-largest economy. In response, the United States started to counter China and employed trade protectionist policies and technology suppression measures. China, in turn, expanded its "One Belt, One Road" initiative and joined forces with BRICS nations, sidelining Russia, to counter the U.S. aggression.

The "One Belt, One Road" initiative aims to address China's overproduction issues, while the expansion of BRICS serves as a strategy to challenge U.S. economic dominance. Furthermore, the competition between China and the United States in advanced scientific fields is intense, particularly in semiconductors and artificial intelligence. It is highly likely that a country that gains a competitive advantage in these fields will emerge as a leading nation in the future.

In light of these circumstances, South Korea is facing a crucial situation in terms of safeguarding its national interests in the future. As China is expected to transform into a massive consumer market, South Korea should continue its efforts to discover areas in which its products or technologies are needed in the Chinese market through close cooperation with China. This will enable South Korea's sustained growth.

From this perspective, South Korean diplomacy should seek a balanced approach in areas where China and the United States clash, aiming to maximize its own interests while maximizing national interests without leaning too heavily in one direction.

金景善《燕轅直指》的編撰和文本構成研究

劉婧（南首尔大学校）

【中文摘要】
：
《燕轅直指》是金景善於純祖三十二年十月至翌年四月出使燕京時的使行記錄。此燕行記錄的定本為六卷本，最近新發現的七冊草稿本包括金景善在出使之前編纂的旅遊指南書、出使燕京的過程中記錄的日記、歸國後編撰的《燕轅直指》草稿本，之後的六卷本則是在草稿本基礎上進一步謄錄增刪所成定本。通過六卷本定本與新見七冊草稿本增刪內容的比對，可以較為清晰地把握六卷本文本構成的具體情況，為研究金景善編撰燕行記錄的具體流程和細節提供了典型個案，對燕行記錄文本的深入研究具有一定的借鑒意義。

一、引言

《燕轅直指》是朝鮮後期文人金景善編撰的往返清朝使行記錄。金景善，字汝行，清風人。朝鮮正祖十二年（1788）十一月二日生，其父為順安縣監金基豐，其母為俞漢蔣之女。其先祖金堉，曾祖金聖梓，祖父為金安默。金景善在純祖三十年（1830）庭試文科及第，曾任弘文館修撰、義州府尹等。金景善於哲宗四年（1853）九月二十二日離世，謚號貞文。金景善於純祖三十二年（1832）冬十月以書狀官身份跟隨謝恩使正使徐耕輔、副使尹致謙入燕，主要任務是進三節年貢兼謝賜物、謝陪臣參宴、謝方物移准、謝漂民出送等件。一行於十月二十日發王京，十一月二十一日渡鴨江，臘月十九日抵北京，翌年二月初七日自玉河館發程，三月十四日返渡江，四月初二日返京復命。金景善歸國後編撰的定本六卷本《燕轅直指》共六卷，卷一至卷二為《出疆錄》，自六月二十日準備使行、十月出發至臘月十九日抵北京玉河館；卷三至卷四為《留館錄》《回程錄》，記錄了臘月二十日至翌年二月初六日在館期間，以及自二月初七日玉河館發程至四月初二日返京沿路見聞事項；卷六為《留館別錄》，記錄了在玉河館期間的雜記。

《燕轅直指》因其龐大的規模和詳細的考證內容被學界公認為是十九世紀具有代表性的燕行記錄，先行研究時利用資料以六卷本《燕轅直指》為通行本，其中有韓國學中央研究院藏書閣藏本、首爾大奎章閣藏本，成均館大東文化研究院在《燕行錄選集》（上下，1960）曾影印刊行，後又有韓文翻譯本（1977，民族文化推進會）。筆者曾於今年三月發現了金景善編纂的燕行記錄草稿本七冊，藏於實學博物館，因新見草稿本七冊收錄內容較為繁雜，筆者在初步研究中僅對這些草稿本的內容特徵和價值做了考察[1)]，這批草稿本還值得注意的就是為研究定本《燕轅直指》的編撰情況提供了豐富的佐證材料和素材。

對於六卷本《燕轅直指》編撰的原因和目的，金景善在《燕轅直指》序文中曾透露了一定

1)拙稿《새 자료 김경선(金景善)의 연행기록 <연원직지(燕轅直指)> 초고본(草稿本)의 특징과 가치》，《東洋漢文學研究》65輯，2023.6.30，191-216頁。

的內容。其序文內容如下：

適燕者多紀其行，而三家最著，稼齋金氏、湛軒洪氏、燕巖朴氏也。以史例，則稼近於編年，而平實條暢；洪沿乎紀事，而典雅縝密；朴類夫立傳，而贍麗閎博。皆自成一家，而各擅其長，繼此而欲紀其行者，又何以加焉。但其沿革之差舛，而記載隨而燕郢，蹈襲之互避，而詳略間或逕庭，苟非遍搜旁據，以相參互而折衷之，則鮮能得其要領，覽者多以是病之。歲壬辰，余充三行人，七閱月而往還。山川道里，人物謠俗，與夫古今事實之可資採摭者；使事始末，言語文字之間可備考據者，無不窮搜而悉蓄，隨卽載錄。而義例則就準於三家，各取其一體，卽稼齋之日繫月月繫年也，湛軒之卽事而備本末也，燕巖之間以己意立論也。至於沿革之古今相殊處，備述其顚委，爲覽者釋疑，蹈襲之彼此難免處，直書其辭意，俾前人專美。若夫張皇鋪敍，求其辭句之工鍊，則非直前述已備，又豈自量所及。然則比之醫家，此不過集諸家說而隨證立方，如直指方耳。故書成而名之曰燕轅直指，凡六卷。後之有此行者，自辭陛暨反面，無日不臨事而攷閱，對境而參證，有如指掌之按行，則或可翊其簡便，而不爲無助也否。

序文中金景善主首先肯定了在當代就被評為燕行錄代表作的金昌業、洪大容、朴趾源三家記錄的體裁優點，同時也闡明了各家的不足，自己則是要取長補短，以達到“集諸家說而隨證立方，如直指方”的目的。而對於編撰的方法，也交代了“言語文字之間可備考據者，無不窮搜而悉蓄，隨卽載錄”的方式。不過，即使仔細閱讀和分析六卷本文本的收錄內容，對其編撰的具體流程和方法也還是無從把握。所以，也許對於每一部作品的流通文本來說，把握定本之前存在的草稿本的形態和內容，是了解定本形成過程的關鍵所在。金景善的燕行記錄文本，因這批新材料草稿本的問世，可以作為一個典型個案，來把握《燕轅直指》定本編撰的具體過程和文本構成情況。

二、《燕轅直指》草稿本內容與定本之關聯

為便於了解新見《燕轅直指》七冊草稿本的種類和大致內容，現把和六卷定本的形態和內容做一對比[2)]：

2) 表中的比對情況在《새 자료 김경선(金景善)의 연행기록 <연원직지(燕轅直指)> 초고본(草稿本)의 특징과 가치》中已有統計，本文又對相關內容做了一些修訂。

冊數	通行本 六卷 六冊	冊數	草稿本 七冊
一	序，出疆錄: [壬辰]六月，七月，十月，十一月。	北轅指南 二	扉頁題‘北轅指南 二’: 路程記，往返總錄。
		一冊	無扉頁。市肆、天地山川。
二	出疆錄: [壬辰]十二月(初一日至 十九日)。	一冊	(出疆錄一部分， 回程錄一部分): 壬辰十月二十日至癸巳三月十六日。
三	留館錄(上): [壬辰十二月](十九日至三十日)。	一冊	(與留館錄上一部分相合): 壬辰十二月二十日至三十日。有名迹記事。
四	留館錄(中): [癸巳正月](初一日至十三日)。	一冊	留館錄(中)，留館錄(下)的一部分內容相合: 癸巳正月初一日至二月初六日。有名迹記事가。
五	留館錄(下): [癸巳正月](十四日至二十九日)， 二月(初一日至初六日)。回程錄[癸巳二月](初七日至三十日)，[癸巳三月](初一日至二十九日)。[癸巳四月](初一日，初二日)。	燕轅直指五	回程錄[癸巳二月](初七日至三十日)，[癸巳三月](初一日至二十九日)。[癸巳四月](初一日， 初二日)。
六	留館別錄: 天地山川， 十九省道里財賦，城郭市肆，公私第宅，樓觀寺廟， 土產諸物， 飲食， 服飾， 器用，草木，禽獸，人物謠俗，技藝，眺覽交游。	燕轅直指四	留館別錄: 天地山川， 十九省道里財賦， 城郭市肆， 公私第宅，樓觀寺廟，飲食，土產諸物，服飾，器用，草木，禽獸，人物謠俗，技藝，眺覽交游。筆譚。
		統計	共七冊。去燕京之前編纂指南書二冊。返回日記一冊，後編草稿本四冊。
		特徵	三大系統：燕京之前所編參考書，燕行錄初稿本，燕行錄再編本。

由上表中的內容，可知新見七冊草稿本中除去《北轅指南》一冊之外的六冊內容，都部分和六卷定本《燕轅直指》有所重合，繼而說明草稿本和定本之間文本內容中的緊密關係，通過初步考察可知《北轅指南》的部分內容也是後編本的重要參考和採取素材。以下通過對《北轅指南》收錄內容的征引文獻的考證以及通過比對具體章節，來把握金景善編撰草稿本至定本的流程和對材料的取捨細節。

1,《北轅指南》內容與後編本之關聯

由《北轅指南》的題目亦可推測此文本應是金景善出使之前所編旅遊參考書，其中“北轅”指出使燕京，“指南”則明確說明為旅遊的參考書。文本內容目錄包括：路程記， 一行人馬渡江數，貢幣式，入京下程，往來總錄，山川風俗總錄，京城紀略，沿路紀略，雜錄，聞見事件式等。這些內容多出自洪大容《燕記》、金昌業《老稼齋燕行日記》、朴趾源《熱河日記》等。這些內容中的部分章句有編撰者標示的‘ㄱ’或者‘0’符號，而這些內容在金景善所編初稿燕行日記中亦有採用，而在定本中亦反映。對於這些內容，可通過以下具體內容來加以比對。

（以上為部分發表草稿，發表時用PPT）

Abstract

A Study on the Compilation and Text Composition of Jin Jingshan's *Yanyuan Zhizhi*

Yanyuan Zhizhi《燕轅直指》is the record of Jin Jingshan's (金景善) mission to Yanjing (燕京) from October of the 32nd year of King Chunzu's (純祖) reign to April of the following year. The final edition of this Yan-trip record is six volumes. The newly discovered seven-volume draft edition includes the travel guide compiled by Jin Jingshan (金景善) before his mission to Yanjing, the diary recorded during his mission to Yanjing, and *Yanyuan Zhizhi*《燕轅直指》compiled after returning to Joseon. The subsequent six-volume edition was based on the draft and was further transcribed with additions and deletions to form the final version. By comparing the additions and deletions in the six-volume final edition and the new seven-volume draft edition, we can more clearly grasp the specific composition of the six-volume text, which provides a typical case for studying the specific process and details of Jin Jingshan's (金景善) compilation of Yan-trip records, and could be a reference for the in-depth study on the text of Yan-trip record.

梁修《花埭杂咏百首并序》用典艺术初探

闵定庆

（华南师范大学文学院，广州大学城510006）

【内容摘要】梁修所撰《花埭杂咏百首并序》（又常简称《花埭百花诗》）在沿袭典象、套用成说、点缀语典等三个方面体现自己的写作姿态，采取了铺叙典故、运用典故进行比较以及延伸艺术想象等艺术手法。在审美态度上，作者有意无意淡化文化记忆的政治倾向，重新调整花卉评价的审美价值判断标准与情感取向，追求一种整体上的轻松感和诙谐感，从而形成了一支由文体记忆与文化记忆所奏响的“协奏曲”。

【关键词】梁修；《花埭百花诗》；典故；品花；广府文化

目次

一、引言
二、《花埭杂咏百首并序》用典的平面归纳
三、《花埭杂咏百首并序》用典的文化心态与审美倾向
四、《花埭杂咏百首并序》用典的艺术特点
五、结论

一、引言

梁修所撰《花埭杂咏百首并序》（又称《花埭百花诗》）[1)]，系为清光绪乙酉（1885年）广州花埭纫香园上元花灯百花诗坛而作。作者吟咏中外名花一百种，不满足于刻画花卉外在的艺术形象，而是遗貌取神，广泛运用了人所共知的典故，或描摹妙态，或托物言志，或讽谕世情，或藉花论史，或载录风俗，于“品艳评香”、“批红判绿”之外别有一番感慨，充分展露了岭南诗人的才情与诗艺，从更深的层次反映了花埭赏花风俗的节日氛围与审美趣味。本文拟就梁修《花埭杂咏百首并序》的用典艺术手法进行专题研究。

二、《花埭杂咏百首并序》用典的平面归纳

《番禺县续志》云：“花埭在珠江南岸，距广州十里许，居人以栽花为业，士大夫名园亦在焉。”清末时期，花埭地区形成了大规模的花木培育基地与花卉贸易市场，涌现了三十多家经营性园林和私家花园。花埭园林的经营性展示与私密性观赏同步展开，每逢

1) 梁修有《锦石山房集》，《花埭杂咏百首并序》即收入第六卷。民国《高要县志》“艺文志”载邱云鹤《题梁少游同年修所寄锦石集》二首，约作于1895年，诗云：“长安万里上幽燕，李郭同舟亦夙缘。鸿爪旧痕泥上雪，鸡声残梦月中天。销沉壮志经三黜，磨砺诗才又十年。狂态未除豪气在，拚将身世入吟笺。”又云：“眼中落落有千秋，气压新丰想马周。白紵舞残看蜡烛，黄金挥尽惜貂裘。才多慷慨光芒露，境入牢骚格调遒。今日偶园开讲席，晨曦香草足清幽。”时署任德庆知州邓倬堂应梁修之请，评《花埭百花诗》曰：“摹绘百花，才分际遇，婉而多讽，怨而不怒，风味全似阮亭，不入王次回纤丽一派，可作一部百花史读。”略可窥见《花埭百花诗》风格之一斑。笔者撰有《节日狂欢与花埭百花诗坛的共时性呈现——试论〈花埭百花诗〉的狂欢化写作》，已刊《华南师范大学学报》2009年第四期，可参。

节日，必设“花局”，供人游赏品评。光绪乙酉（1885）春节期间，德庆书生梁修（1859—1899，字梅想，又字梅生）为准备八月份的乡试，赁居花埭纫香园。纫香园主人拟设元宵百花诗坛，请梁修每花题一诗。年方廿七岁的梁修甫入省垣，踌躇满志，大概不曾作青云蹭蹬之想，受此雅嘱，自然是逸兴遄飞，徘徊花间三日，一挥而就。是为《花埭杂咏百首并序》[2]。据史载，元宵夜纫香园观者如堵，产生相当大的轰动，一时传为诗坛佳话。

在纫香园所营造的节日“时空体”中，梁修一方面调动各种艺术手段，描摹众花连袂绽放的热烈与喧闹，彰显纫香园元宵佳节的喜庆气氛，将以纫香园为代表的花埭“花局文化”与岭南节日活动打成一片，营造出诗歌创作与节日生活进行深度对话的空间，与纷至沓来、热闹非凡的节日生活一起产生“联动效应”和“狂欢效应”；另一方面，诗人的诗笔并没有停留在刻画花卉外在艺术形象的层面上，而是通过百花诗坛特有的文化属性，从“观众/读者”应具备的智慧与学养的角度切入，沿着“以人喻花”、“以花喻人”的传统思路，遗貌取神，广泛运用雅俗共赏的品花典故、轶事及诗文名句，尽可能地吸引多层次的“观众/读者”积极参与进来，与这些节日进行深层对话和互动，进而在艺术欣赏层面上勾勒出“文化/文学”同构所产生的“众声喧哗”的景观。

《诗经》“多识于草木虫鱼之名”的博物认知模式和《离骚》“芳草美人”的政治抒情指向，使得中国诗史很早就产生了一个指向性比较鲜明的感物诗学体系，同时，由于《诗经》重“雅”的事义诉求和《离骚》偏“丽”的文体自觉产生合力作用，一致指向了“情”的特定方向的抒发，正如《文心雕龙·辨骚》所言“叙情怨，则郁伊而易感；述离居，则怆怏而难怀；论山水，则循声而得貌；言节候，则披文而见时”，即通过一个较为恒定的感性对象来凝定终极意义上的寓意，“物”与“意”两者之间的意义关联性得到最终确认并广泛传播开去。于是，几乎围绕着每一种花卉都营造出了一个庞大的意象群和典故群，像兰与屈原、《离骚》、楚臣等等联系在一起，水仙与曹植的《洛神赋》密不可分，桃与陶渊明的《桃花源记》及刘禹锡玄都观赏桃相关联，莲花与周敦颐《爱莲说》同一旨趣，凡此种种，集中体现了传统文人的“政治无意识”和“文化无意识”的寄托，更凝定了诗歌的文体记忆与品花审美接受史的积淀。梁修就是在这一思维模式规范下进行艺术构思与创造的，无论是花卉典故的出处，还是花卉典象的构成，抑或是花卉典故语义系统的指向，都深深打上了传统品花审美接受史的烙印，荡漾着公众的审美意识与品评观念的涟漪。这一写作姿态，主要体现以下三个方面：

第一，沿袭典象。古人创作出了无数的咏花作品，花卉审美接受史积淀深厚，花卉

2) 花埭各园主人常邀友人雅集观花。岭南向无杏，陈澧从北京携来红、白杏数株，赠杏林庄，道光三十年（1850）开花，杏林庄主人邓大林（中医药专家、画家）邀黄培芳、张维屏、潘恕、熊景星等观杏，结社赋诗，六年后以《杏林题咏》为题正式出版；咸丰二年（1852），许祼光等诗人于人日雅集，共赏牡丹，当筵赋诗，成《人日花埭看牡丹》一书；光绪十一年（1886），德庆举子梁修寓花埭纫香园，应园主人之邀，成《花埭杂咏百首并序》。关于清中后期珠三角地区赏花、品花之风，西樵山的评花活动亦可添一佳例。明儒湛若水讲学西樵山，遍植花卉，筑四花亭、借芳台，题咏颇多。清代又有好事者筑百花台，摩崖石刻“半日看花半日眠”之句，又于白云洞建评花亭，“拥翠评花”成为西樵山的一道美景。每逢花事，游人自由评点众花，选出最美的花，唤作“花状元”，文人墨客题诗作画，其中，部分诗作后来编入《白云洞百花诗》一书。

意象与典故的因果关联凝定下来，常常替换使用，这些典故几乎成了花卉的第二名称，故梁修咏花，喜沿袭和化用此类典故，如他曾用《长恨歌》“梨花一枝春带雨”句意来展开想像之翼，刻画梨花的风神：

春痕宜淡复宜浓，帘幕沉沉午睡慵。
梦里嫩云娇欲化，一双燕子忽惺忪。

这里的情景与字句，实与《长恨歌》、杨贵妃了不干涉，不过是借“梨花一枝春带雨”中春痕、美人、相思等戏剧性要素展开想像，重新塑造一幅美人春睡图。梨花院落，溶溶泄泄，全然一幅“梨花如静女，寂寞出春暮”（元好问《梨花》句）的淡雅宁静。春梦中的女子的脸儿娇嫩白净，一如雪白的梨花。惺忪醒来，瞥见一双燕子飞来，又是“处处梨花发，看看燕子归”（梅尧臣《梨花》句）的意趣。全诗以一个妙龄女子的春睡来写梨花，系沿袭《长恨歌》句意而来，但铺叙故事画面完整，描绘人物精妙入微，写出了一个闺阁女性春睡懒起的旖旎情状。又如，《鱼子兰》“断尽芳魂风力猛，明珠三斛坠楼时”，从纳兰性德《鱼子兰》诗化出，纳兰诗云：“石家金谷里，三斛买名姬。绿比琅玕嫩，圆应木难移。若兰芳竞体，当暑粟生肌。身向楼前坠，遗香泪满枝。”显而易见，这一用典方式具有很明显的整合性，对相关典故进行高度的概括和有序化梳理，将人所共知的审美经验移植过来，引导观众赏花的基本路向。

第二，套用成说。中国古代文人品花，业已形成一些成说，影响深远，梁修往往顺手拈来，涉笔成趣。例如，姚宽《西溪丛话》载“玫瑰为刺客”之说，仅从玫瑰多刺这一特性切入作比，并未细化到具体的历史人物层面，而梁修咏《玫瑰》小序云：“《西溪丛话》以为刺客，闺阁中亦有荆轲、聂政，则大丈夫既生斯世，何惧斯雠？”[3]诗云：

结束红妆夜未央，满天风露湿衣裳。
若方刺客应神似，奇绝人间聂隐娘。

将玫瑰比作女刺客聂隐娘，且进行了柔性化的细节处理，红妆、湿衣等既是描写聂隐娘的装束，更是刻画玫瑰的外貌，以人喻花，真实可感。又如，《玉芝堂谈荟》载宋曾伯

3) 在传统品评文化史上，业已形成了一整套品评话语系统，从以下两点颇可见出一斑：一是所谓“国花”之说，自唐始就形成了牡丹为“国色天香”、第一“富贵花”的共识，如刘禹锡《咏牡丹》云：“惟有牡丹真国色。”欧阳修《牡丹序》云：“天下真花，独牡丹耳。”杨万里《己未春日山居杂兴十二解》：“手植花王五百棵。”他进而在《多稼亭前两槛芍药红白对开二百朵》中自注：“论花者以牡丹为王、芍药为近侍。”故而认定白芍药（苏轼唤作“玉盘盂”）为“国姝”，作《玉盘盂》云：“旁招近侍自江都，两岁何曾见国姝。看尽满栏红芍药，只消一朵玉盘盂。”同时，另有一些人认为杏花是“国艳”，如陆游《杏花》：“忽逢国艳带卯酒，坐觉天地无余春。”这些说法始终无法撼动牡丹的“王者”地位。二是诸花并称的风气，宋姚宽《西溪丛话》：“昔张敏叔有《十客图》，忘其名。予长兄伯声，尝得三十客：牡丹为贵客，梅为清客，兰为幽客，桃为妖客，杏为艳客，莲为溪客，木犀为岩客，海棠为蜀客，踯躅为山客，梨为淡客，瑞香为闺客，菊为寿客，木芙蓉为醉客，酴醾为才客，腊梅为寒客，琼花为仙客，素馨为韵客，丁香为情客，葵为忠客，含笑为佞客，杨花为狂客，玫瑰为刺客，月季为痴客，木槿为时客，安石榴为村客，鼓子花为田客，棣棠为俗客，曼陀罗为恶客，孤灯为穷客，棠梨为鬼客。”按，此处所谓张敏叔“十客图”，见于《玉芝堂谈荟》卷卅二，略云：“张景修以十二花为十二客，各诗一章：牡丹，贵客；梅，清客；菊，寿客；瑞香，佳客；丁香，素客；兰，幽客；莲，静客；荼蘼，雅客；桂，仙客；蔷薇，野客；茉莉，远客；芍药，近客。”此书还记录了另一种说法：“宋曾端伯以十花为友：荼蘼，韵友；茉莉，雅友；瑞香，殊友；荷花，净友；岩桂，仙友；海棠，名友；菊花，佳友；芍药，艳友；梅花，清友；栀子，禅友。”此类说法，已深入人心。

端以栀子为“禅友”，梁修咏《栀子》借题发挥，小序云：“净土往往植此，与贝多同。多情乃佛心，是真知我佛者。”诗中更有“薝卜花香破佛颜”之句，契合“禅友”之说。

第三，点缀语典。古人咏花，形成了一个独特的语义系统，有着一套字面凝固、涵义恒定、用法接近的语汇。例如，梁修吟罂粟时，知其别名为“米囊花”、“御米花”，又熟读唐郭震“闻花空道胜于草，结实何曾济得民”、宋杨万里“东君羽卫无供给，探借春风十里粮”等着名句子，再巧用屈原《离骚》“朝饮木兰之坠露兮，夕餐秋菊之落英”之句，咏出“便与落英饱一餐，臣饥欲死笑东方”一句，化虚为实，将食罂粟花与食米饭划上了等号，扬弃了其中的雅趣。又如，“嫣然一笑”语出宋玉《登徒子好色赋》：“嫣然一笑，惑阳城，迷下蔡。”苏轼咏海棠时翻转过来以形容海棠春色，云：“嫣然一笑竹篱间，桃李满山总粗俗。”梁修咏海棠时直接套用苏诗“嫣然一笑”句意，云：“嫣然一笑海棠春，没骨何人替写真？”再如，苏辙作《咏鸡冠花》诗：“后庭花草盛，怜汝系兴亡。”自注：“矮脚鸡冠，或言即玉树后庭花。”梁修咏鸡冠花时顺势借用“后庭花”一语，云：“后庭一曲花无赖，莫入琵琶乱粤讴。”淡化了几分历史兴亡的感慨，企盼那亡国之音的《玉树后庭花》不要渗入粤讴之中，乱了粤讴原有的风趣调性，扫了大家的兴致。梁修巧妙化用这些语典，试图将自己的诗作融入到这一语汇系统之中，以“以人喻花”、“以花喻人”双向互动模式为主要的艺术创作手法，进而产生了一定强度的艺术感染力。

梁修从中国古典诗歌的艺术积淀和现实生活的源头活水中获取创作灵感，将典故作为“拼贴”与“剪辑”元素，巧妙地组合在一起，创造出了一系列通俗易懂、生动活泼的艺术形象。而在整个创作过程中，用典这一独特的艺术手段，扮演着一个极其活跃的角色，起到了非常关键的作用，取得的艺术效果也有目共睹，值得充分肯定。

三、《花埭杂咏百首并序》用典的文化心态与审美倾向

梁修在描摹花卉图景的过程中，一直在筛选并进而撷取某些特定意蕴的典故，试图唤回鲜活而清醒的“自我”，进而彰显那久久徘徊在审美超越与主体品格之间的自我意识。这些典故固有的文化记忆必然发出种种嘈杂的历史回声，对此，梁修有选择性地改变了文化符号的指向性，努力挣脱典故既有语义指向的樊笼，使得典故原意与古典新用二者之间产生了一种微妙的互动关系，体现了鲜明的“人间性”、“世俗化”的审美倾向。

第一，淡化文体记忆中的政治好恶感与文化轻重感。

典故，作为古代典例故实的具体符号，是长期积淀而成的，以简洁凝固的文本形式记载着历史成败得失的经验教训，同时，又以稳定的符号形态凝聚着对于行为主体的价值评判，有着鲜明的道德取向和文化内涵，因而在具体创作中有着鲜明的表情达意的功能。但是，梁修生长于岭南一隅，不可避免地受到时代氛围、地域文化和审美趣味等方面的影响，因而在具体的文学表述中驱使这些典故代码时，表现出了千变万化的样态，使得其内涵与外延均发生了一定程度上的“迁延”与“变异”现象，作者对于典故的认知所蕴涵的思想感情维度也流泻于字里行间。最具说服力的例子，莫过于关于亡国之君与贬谪

之臣的典象了，在对照性的语境中，这两类典象相当明显地淡化了政治批判和道德惩戒的意味。例如，《金灯》小序言金灯花“花、叶不相见”的怪异现象“何尤”曹丕兄弟的“豆煮箕燃”，全诗纯咏金烛红妆之艳，无一处咏及曹氏兄弟，似乎没有涉及政治寄托；又如，《迎荤》以为一众“牵缆人”，多为“此花幻化”，全诗弥漫淡淡的哀怨意绪；又如，《金莲》小序言“千古诗人，第一扬眉吐气，是用此花制双炬送归院时”，虽然此处指学士院，与一般意义上的院落不同义，但在作者看来犹是“笙歌归院落，灯火下楼台”气象，更胜李白《清平调》一筹，此诗以“盛平天子但风流”作结，几乎消解了道德谴责的语调；又如，《素馨》一诗依照清梁廷楠《南汉书》的相关记载组织成文，写南汉主刘鋹的司花女素馨颇受宠爱，死后也倍享哀荣，“使人多植那悉茗花于冢上”，讵料刘鋹见异思迁，迅即遗忘素馨的柔情，“君王自爱波斯媚，无复斜头忆素馨”，无限惆怅浮现笔端。由此可见，梁修所用历代君王之典，更多的是追求博雅之趣。与此同调，梁修用屈原故实和楚辞语典时，也有意改变了屈赋芳草美人之喻的模式，淡化诗歌体裁的历史记忆与“政治无意识”式的寄托，进而翻出古人门墙，寻找一种新的抒情路向。在《兰》诗小序中，梁修指出素心兰实为兰中极品，《楚辞》多处咏兰，却居然没有一一标举出来，因此，“是人是花亦不明白”，良为憾事，故梁修咏道：“《离骚》幽怨侬无涉，只祝春风一梦佳。”他认为屈原“疾王之听之不聪也，谗谄之蔽明也，邪曲之害公也，故忧愁幽思而作《离骚》”，与这江渚上的美丽兰花没有必然的因果关系。要说还有什么值得高兴的，那就肯定算是春秋时期发生在郑国的一桩喜事，即《左传》宣公三年所载郑文公妾梦见天使赠兰花而生子的趣闻。梁修似乎更愿意将民众生子的祈福，投射到兰花上去，在兰花的政治寄托和历史传说中寻绎出生动活泼的人生乐趣，折入一种高度“人间性”的抒情路向。在《鹤顶兰》中，梁修也表达了这一“人间性”的关注，诗云：

竟似飞仙胆气粗，问谁骑鹤洞庭湖？
《远游》已解升天诀，出水灵妃笑左徒！

梁修指出，屈原不得楚王重用，便托配仙人，随着王子乔或是后世的吕洞宾骑鹤升天，试图自由自在遨游天地间，但在潇湘女神看来，以飞仙消解个人闷遁，确属无奈，其作用是暂时的，实际上仍没有解决现实政治生活的难题。可见，梁修咏兰诸诗在承袭屈原咏兰的外貌之下，另行构思了一种高度生活化的艺术场景。

第二，调整花卉评价中的审美取向与情感取向。

毋庸讳言，作为主流文化的一个有机组成部分，中原品花文化具有强大的影响力和规范性，花卉审美文化中固有的价值审美取向与情感取向往往制约着对某些鲜花的品鉴过程，进而使其得出符合传统审美趣味的基本结论。但是，岭南审美文化的独特性、岭南众花品类的特殊性、花卉绽放时间的差异性，使得梁修在咏花过程中明显地偏离了传统路数，在审美评判和情感取向上流露出鲜明的“人间性”、“世俗化”的意趣，在吟咏时多半采取“向下”的姿态以突出众花平等。例如，牡丹历来被称为“花中之王”，原产北方山野，最负盛名的洛阳牡丹、菏泽牡丹多在春暮时节盛开。花埭不产牡丹，据屈大均《广东

新语》 载，广州牡丹“每岁河南花估持根而至”，多从水路运来牡丹苗，园林主人特辟一个“牡丹厅”，人工控制温度和湿度，悉心培育，方能在春节时期绽放。在梁修笔下，《牡丹》不曾在牡丹“王者”身份上着墨，舍弃了“国色天香”一路的俗套抒情，全诗以白描出之：

荔枝湾映柳波涌，隐隐红楼小市东。
帆卸夕阳犹未泊，绕船一缕鼠姑风。

在这里，稍有一点“贵气”的字眼也就是所谓的“红楼”了。“隐隐红楼”一句，是“楼台绣错，群卉绮交”的真实写照，但着“隐隐”二字，便阻断了富贵之家的逼人豪气。“绕船”一句更平添了几分淡雅和柔婉。颇具意味的是，诗人用了一个相当陌生且略显“平民化”的辞汇——“鼠姑”。《海录碎事》云：“牡丹，一名百两金，又曰鼠姑。”王渔洋《江南好》词有“鱼子天晴初出水，鼠姑风细不钩帘”之句，“鼠姑”下自注：“牡丹也。”显然，这一“亦名”用法，主要是出于修辞上的考虑，却在客观上产生了一定的“脱冕”、“祛魅”的效果，将牡丹花重新放到与众花平等的位置上来了。与此同时，梁修又不时采取貌似“向上”而实则“向下”的吟咏方式，在一俯一仰之间表明自己的态度，如《玉兰》诗在小序中引用《庄子》“藐姑射之山有神人焉”之句来形容玉兰的“琼姿”，塑造玉兰莹洁清丽的形象，以至于嫦娥完全被玉兰吸引住了，“移种月中换丹桂，嫦娥镇日倚栏杆”。全诗的思路从玉兰的“神人”之姿入手，愈唱愈高，玉兰宜于“高寒玉宇”，成为嫦娥的最爱，直至斫却月宫丹桂，取而代之，日夜爱赏不置。实际上，这里暗含着一个“拉低”的反向走势，即嫦娥本是与仙境的丹桂连为一体、不可分离的，却被充满人间性美感的玉兰所打动，这种俯瞰的姿态流溢着另一种“思凡”的柔情。由此可见，梁修咏花有意识打破仙凡之隔，看似引用神仙、富贵典故，实际上笔端流泻的都是具有浓郁凡俗气质的美感。

第三，追求整体风格上的轻松感与诙谐感。

梁修生于岭南，长于岭南，写作《花埭百花诗》时尚未踏出岭南一步。岭南文化特有的轻松感和愉悦感渗入精神的内核，转化为生命情调的有机组成部分，故能通体透出一股岭南人独具的轻松感与幽默感的睿智。例如，《石榴》小序说“三家村新嫁娘”喜在鬓间插石榴往来田间，妙曼动人，于是，诗人将诗思分别指向唐代诗人杜牧、万楚。一言“忽傍钗头烧碧云，狂言曾记杜司勋”，前句出自杜牧《山石榴》“一朵佳人玉钗上，只疑烧却翠云鬟”，后句用《唐才子传》杜牧作“偶发狂言惊四座，两行红粉一时回”诗句的故事，其大意略谓，相较而言，三家村新嫁娘装点石榴的装扮，极入时且极自然，比起杜牧笔下的“佳人”来丝毫不逊色，可见杜牧未免轻狂了一些，所言难副其实；一言“裁红减绿都时样，漫妒潇湘六幅裙”，出自唐代诗人万楚《五日观妓》“红裙妬杀石榴花”，极言三家村新嫁娘自然天成的“时样”，是天底下任何流行的样式比不上的。这两联，一调侃杜诗，一顺延万作，极尽诙谐之能事，以拟人的手法将石榴花写得生新俏皮，灵气逼人。在《七姐妹》中，梁修巧用明代名士陈继儒（号眉公）与宦者的妙语来架构全篇。梁绍壬《两般秋雨庵随笔》记陈眉公饮于王荆石家，行酒令，须首句含鸟名，次句用《

四书》语，末句是曲辞。宦者言："十姐妹嫁了八哥儿，八口之家可以无饥矣，只是二女将靠谁？"眉公对曰："画眉儿嫁了白头翁，吾老矣不能用也，辜负青春年少。"梁修据此敷衍成篇，诗云：

绮罗队里见星娥，头白眉公雅谑多。
巧向花前学人语，声声其奈八哥何？

作者运用拟人的手法，以靓丽成群的女子比作七姐妹花，面对这七姐妹，陈眉公妙语冠绝天下，谐趣动人。但作者未停下笔锋，而是翻出一层，将陈眉公设为嘲弄的对象。八哥本作鸟语，又能学人语，而喻指陈眉公的"白头翁"本作人语，偏学鸟语，两相比较，陈眉公饶是一代名士，仍比不上八哥儿。如此看来，"白头翁"陈眉公确乎老矣，最终未赢得芳心，这七姐妹都嫁与八哥儿，只能徒唤奈何了。全篇绝无含沙射影的指涉，洋溢着轻松和幽默。

显而易见，元宵佳节的喜庆氛围，奠定了《花埭百花诗》轻松、谐趣而富诗性的抒情基调，使得诗歌创作主导风格的追求，呈现一种内在的整体感和节奏感。梁修在咏花的过程中发掘出一种接近于日常生活、充满人间情怀的灵动之美与诙谐之美。这一审美心态的取向，反过来促使他对传统品花文化的定势产生了某种质疑。这是一个本质力量对象化的过程，诗人在对传统品花诗歌的解析、新读与再造中获得了一种真正意义上的创作自由。于是，在传播过程中典故的"动机史"便有了极具个性光辉的改写与修订，"合格的读者"的认知能力系统也由此得到了拓展，更具诗性情调[4]。回归花卉本质属性之美，便成了《花埭百花诗》的主旋律，无论是学识的展现，还是个性的张扬，都显得那样自然，没有流露出丝毫刻意与做作的痕迹。那层出不穷的新见，在在皆流溢着诗性的光芒。

四、《花埭杂咏百首并序》用典的艺术特点

梁修通过典故建构了一个自己所体认的花卉世界，而这也正是他自己理解的诗歌所能表现的花卉世界。为了充分发挥咏花诗的艺术表现力，梁修对典故的有机构成进行了深度的解析和灵活的运用。在通常情况下，典故至少有四层意思为人们所确认并可灵活运用的，第一是典故作为"故实"的故事功能，第二是典故所蕴含的历史教训、行为准则和文化价值取向，第三是典故的表情达意功能，第四是典故的语义再生功能。梁修紧扣典故的字面，努力发掘出典故的深层意蕴，在言外之意上巧作文章，重塑典象，营造意境。梁修主要运用了以下三种表现手法：

第一，典故故事性文本的铺叙。

铺陈花卉的独特美感。古来花卉得名多少有些传奇色彩，或因形状，或因色彩，或因香味，或因产地，或因神话传说，不一而足，均具特色。梁修常常从花卉得名之由切

4) 参葛兆光《汉字的魔方》（第135页，辽宁教育出版社1999年版）有关典故的论述。

入，不拘一格，顺势推衍成篇。如《逸史》记唐举子许瀍梦游瑶池，见西王母侍女玉蕊仙子许飞琼事，醒而追记："晓入瑶台露气清，座中唯有许飞琼。尘心未尽俗缘在，十里下山空月明。"写后再眠，梦见许飞琼，许建议第二句应改为"天风吹下步虚声"，隐去自己的名字。梁修据此赋诗：

香风柔荡步虚声，七宝楼台拥月明。
夜半瑶池参阿母，座中唯见许飞琼。

梁修一反许飞琼"自惜其名"的做法，利用现成的语句再现了梦境，闻香、听声、登楼、遇仙的情景历历在目，真实而又生动。末句套用许诗原句，意在复原故事的原貌，将许飞琼"犹抱琵琶半遮脸（面）"的娇羞之态真切地展现在读者的面前。又如，《滴滴金》小序云："自六月至八月，因花梢头露滴入土即生新根，故有滴滴金之名。"据此，梁修进而换用南海观音甘露净瓶的传说作为诗歌创作的基本骨架，切近岭南故实，诗云：

雨珠雨玉化琼林，万点秋云更雨金。
布地幽人真富贵，胜如南海有观音。

《史记》载，夏禹治水，功德圆满，上苍雨金三日、雨稻三日三夜；《论衡》言，五日一风、十日一雨则天下升平；苏轼《喜雨亭记》又有"使天而雨珠，寒者不得以为襦；使天而雨玉，饥者不得以为粟"之说。但是，在梁修看来，说来说去，还是给老百姓一些实实在在的好处，这才是天大的恩赐，真比得上南海观世音的雨露甘霖。通过上述个例的考察，不难发现，梁修试图借助典故固有的故事性文本来展开艺术想像和谋篇布局，使得故事的呈现更具真实而感性的特征，充分表现了用典的诗性智慧。

第二，缠绕式比较的典象构架。

就一般情形而言，在我国漫长曲折而多姿多彩的品花发展史上，许多花卉都生发出两个或两个以上的典故，这些典故因着生成语境的不同而有着不尽相同的符号寓意、情感指向和语用功能。如何在一首篇幅极短的七绝中涵摄诸多典故，融会贯通，进而提炼出一个生新鲜活的意象来，这对诗人的学养智慧和文字技巧确实构成极大的挑战。例如，梁修咏梅，将花埭大通烟雨美景中的梅花、柳宗元笔下的罗浮山和林逋的西湖孤山三个不同时空的场景并置在一起，描绘出一幅写意图卷，诗云：

大通烟雨写模糊，明月罗浮问有无？
索得林家姝一笑，依稀风味似西湖。

大通湾流经花埭向南流去，"四时烟花淡荡，舟船往来，若现若隐，夜则渔灯荧荧，清歌响答，飘然尘外"，自古为"羊城八景"之一（见《花埭百花诗·桂》小序）。对于花埭的梅花，人们认识不深，其韵致自然无法形诸笔墨，梁修一再使用"模糊"、"有无"、"依稀"等

辞汇，也表达出写作心态上的迟疑与迷惘。花埭梅花在风味层面上不近于署名柳宗元《龙城记》所载罗浮明月、翠羽鸣晨传说的旖旎恋情，而与宋代林逋屏居湖孤山以梅妻鹤子为伴的隐逸之趣有些接近。在这里，诗人不敢遽作断语，仅言依稀仿佛而已。同时，梁修尽可能减少枝枝节节的延展，有意遗落了历代咏梅诗作之中的另三层情感指向——寿阳公主“梅花妆”的天真痴騃之态、梅妃对于爱情的忠贞以及宋人向往梅花斗雪绽放的孤傲性格，从而对花埭梅花的描绘进行了“纯净化”的处理，并无刻意拔高之嫌，平实、清新、淡雅，幽默之中透出几分妩媚，在美感呈现上迥异于传统的咏梅诗歌。与此同趣，梁修咏五月菊，也发出“似厌柴桑常酩酊，多情来就屈原醒”的轻笑声，巧借典故的固有走势，把陶渊明的酩酊大醉与屈原的“众人皆醉，唯我独醒”放在一起，形成强烈的对比，表达了对人生清醒认知的渴望，更表现出了一种深层次的谐趣之美。又如，《栀子》诗也是用两个典故来做对比，小序“净土往往植此，与贝多同。多情乃佛心，是真知我佛者”诸语提示栀子花契合宋人所创“禅友”之说，于是，首句“薝卜花香破佛颜”，引《大梵王天主问佛决疑经》故事，释迦登座，拈金色波罗花（即薝卜花）示众，唯有迦叶会心微笑，师与弟子心心不异，印证了最高境界的“心法”。但是，作者笔锋一转，“谁家绾就同心结，难得解人刘令娴”，将读者的目光引向了人间性的情爱，据《梁书》、《世说新语》载，刘令娴夫徐悱去世，刘父拟撰悼文，见令娴祭文“雹碎春红，霜凋夏绿”、“一见无期，百身何赎”等语，竟搁笔废作，发出“非但能言人不可得，正索解人亦不可得”的浩叹。这种柔情万转的夫妇之爱、父女之爱才是人间情爱的极致，这样的人儿才称得上是佛祖心法的“解人”。在这里，“难得”一语，隐然将人间真情提到了佛祖心法的同一高度，甚至有所超越，正透露出作者内心深处人间性关怀之所在。

第三，想像的迁延效应。

梁修咏花，尽情放飞想像，让想像从典故与物件之间相似的那一点出发，推展到不甚相似的点上去，甚至会层层推进，拐上好几个弯，诗境也随之曲径通幽，形容曲尽。这一点颇类似于钱锺书所说的“曲喻”手法。钱锺书在《谈艺录》“长吉曲喻”条中认为，曲喻“乃往往以一端相似，推及之于初不相似之他端”，属于“类推而更进一层”[5]。梁修咏秋海棠，从《采兰杂志》载妇人“怀人不见，恒洒泪于北墙下”生发想像，由北墙想像出庭院，由庭院联想到绵绵雨丝，再由雨丝延伸到情丝，而情丝须有利刃斩断，但是，我手中的刀却是铅做成的，其钝无比，怎么也斩不断这不尽的情丝。铅刀，典出《晋书·王承传》“王敦谓承曰：‘足下雅素居士，恐非将相之材也。’承答曰：‘公未见知耳，铅刀虽钝，岂无一割之利？’”从整首诗来看，不难发现，梁修的思路一直沿着前一个物件的相关点往外奔逸，一环接一环，直到最后出现了与秋海棠无必然关联性的“铅刀”一典，真是想落天外，匪夷所思，却又在情理之中。又如，《铁树》描绘了一幅极具谐趣的铁树开花图景：“丁卯花开六十秋，看花人已雪盈头。小娃戏拗纤枝弄，百炼钢为绕指柔。”这首诗从铁树一甲子开花展开想像。六十年间，光阴荏苒，当年看花的人儿如今已白雪满头了，平添几分人生的感慨。眼前小娃却用柔柔的小指头绕着铁树枝，又不禁让人想起“百炼钢化为绕指柔”这句老话。在这里，铁树本与钢铁是不相涉的，但想像沿着铁树开花、

5) 钱锺书《谈艺录》，第51页，中华书局1984年版。

老人看花、小娃弄枝、百炼钢一路延展开来，已远远离开了铁树开花这一描写原点。此诗诗境看似简单，全赖想像的迁延来架构，可见构思的奇妙与窈深。又如，咏《滚水红》时就从热入手，建构了一热一冷、一今一昔极端化的诗境。此诗开头形容滚水红在温暖的南方热烈绽放，仿佛是滚水般炙手可热，连那些热衷名利的躁进之人都自叹不如，可滚水红不以为耻，“笑谢旁人嘲冷暖，前身高处不胜寒”，却道自己前身是在广寒宫里受寒受苦太久了，今番偏要热个够！对旁人的好心劝告敬谢不敏，毫不在乎。在这里，眼前所见之景本与其“前身”是没有关连的，但因一热一冷的对比而将想像延伸到一今一昔的对比上去，这才把“前身”原委吐露出来，完全出乎读者意料之外。此类想像的延展现象，在梁修笔端已形成一道风景线，颇值得回味，像山茶花与玉环肥、木香与《霓裳羽衣曲》，都需要调动“观众/读者”足够的想像力才能品味出其中的奥秘与美感来。无疑，这是一个值得深入发掘的艺术现象，梁修的创作给我们提供了一个颇具解剖意义的范本。

梁修在“观众/读者”所能接受的知识范围内，撷取了古代有关于花卉的神话传说和传统咏花诗文中的语句典象，充分发挥诗歌的文体记忆功能和历史评判功能，巧妙地加以穿插，组织成篇。这是一个充满学术智慧和美学情调的对话，是一场贯通古今的心灵对话的盛宴，一个个负载着古人心智与情思的典象蹁跹而至，轻翛而走，异彩缤纷。众多典故的聚集产生了一种深度的狂欢，与百花诗坛的节日狂欢属性达到了高度的统一。同时，在具体的创作过程中，梁修以典型的岭南文人的文化取向和审美意识为依托，对传统品花文化史上着名的典故进行了颇具个性色彩的发掘、解读与重构，较好地处理了“俗套/新见”、“个人创见/公众共识”的辩证关系，令“观众/读者”在欣赏过程中产生一种似曾相识而又想落天外之感，因而整部《花埭百花诗》呈现出了一种异样的美学光彩。

五、结论

通过上所的探讨和论述，我们认为，虽然梁修所撰《花埭杂咏百首并序》的研究尚未得到充分展开，但就我们已经做出的初步探研而言，可以得出以下基本结论：其一，梁修所撰《花埭杂咏百首并序》，是在古代咏花诗文所形成的典象基础上，运用古今通用的典故和成说，吟咏百花，构思成篇，既有传承，又有创新。第二，《花埭杂咏百首并序》在审美情趣方面表现出浓郁的岭南风格，主要倾向于通俗化、日常化、平民化和谐谑性，对于中原咏花文化中的道德主义色彩和正统思想取向不甚留意，甚至有意加以忽视，凸现了岭南审美文化中轻松诙谐的一面。第三，《花埭杂咏百首并序》用典艺术手法灵活多变，不拘一格，典故故事性文本的铺叙、缠绕式比较的典象构架以及充分运用想像力的迁延效应是其最突出、最具特色的创作手法，是全书的亮点之一。

The Memory Concerto for Genre and Culture : A Study of the Art of Applying Allusion in Liang Xiu ' s Poems about the Blossom Dyke

MIN Ding-qing
(School of Chinese language and Literature , South China Normal University , Guangzhou510006 , China)

Abstract :
Poems about the Blossom Dyke (also called Poems of One Hundred Flowers of the Blossom Dyke) , composed by Liang Xiu in the Blossom Dyke of Renxiang Garden of Guangzhou in 1885 , was specially written for the festival of lanterns . In this volume , Liang Xiu depicted about one hundred kinds of flowers . However , he did not rest on delineating the appearance but the inside spirit of blossom , with the methods of using well-known ancient tales and historical affairs or telling his own ambition in the poems , so as to describe the sweet shape of flowers or satirize the ways of the world or comment on history by means of flowers or record the customs , etc . , which filled the anthology with particular enchantment besides passing judgments on flowers . More significantly , it showed the talent and outstanding technique of poets in Lingnan and reflected the festival atmosphere and interest in the custom of enjoying flowers in the Blossom Dyke .

Key words :
Liang Xiu ; Poems about the Blossom Dyke ; allusion ; chanting flowers ; Guangzhou Prefecture Culture

古代朝鲜文人拟次李白赋探析

四川师范大学

王红霞 洪仕建*

今存古代朝鲜文人拟次李白赋作多达24篇，次韵方式可分为：次、用、和以及同题赋创作。为了更清晰的说明古代朝鲜文人拟次李白赋作的情况，下面用表格的形式呈现。

序号	作者	生卒年	赋题	所拟原赋
1	朴闿	1479-1504	《次李白<惜余春赋>》	《惜余春赋》
2	李胄	1484-1512	《续<拟恨赋〉并序》	《拟<恨赋>》
3	申光汉	1484-1555	《续<拟恨赋>并序》	《拟<恨赋>》
4			《和愁阳春赋》	《愁阳春赋》
5			《和悲清秋赋》	《悲清秋赋》
6	闵齐仁	1493-1549	《次李白<悲清秋赋>》	《悲清秋赋》
7	宋纯	1493-1582	《次李太白愁阳春赋》	《愁阳春赋》
8	崔演	1503-1549	《次李白惜余春》	《惜余春赋》
9	崔岦	1539-1612	《和悲清秋赋》	《悲清秋赋》
10			《玉河馆和李白愁阳春赋次韵》	《愁阳春赋》
11	黄汝一	1556-1622	《次愁阳春赋并序》	《愁阳春赋》
12	李廷龟	1564-1635	《次愁阳春赋》	《愁阳春赋》
13	申钦	1566-1628	《次李白悲清秋赋》	《悲清秋赋》
14	赵缵韩	1572-1631	《次愁阳春赋》	《愁阳春赋》
15	朴守俭	1629-1698	《次李白惜余春》	《惜余春赋》
16	南九明	1661-1719	《拟愁阳春赋》	《愁阳春赋》
17	李德寿	1673-1744	《次李白惜余春赋月课》	《惜余春赋》
18	赵观彬	1691-1757	《次李白悲清秋赋》	《悲清秋赋》
19	金道洙	1699-1733	《次李白愁阳春赋》	《愁阳春赋》
20	赵希逸	1575-1638	《次愁阳春赋月课》	《愁阳春赋》
21	朴长运	1612-1671	《惜余春赋》	《惜余春赋》
22	吴光运	1689-1745	《惜余春赋》	《惜余春赋》
23	赵冕镐	1803-1887	《揽镜赋》	《愁阳春赋》
24			《牡丹赋》	《惜余春赋》

6)基金项目：本文系2019年度国家社科基金一般项目“韩国高丽和朝鲜时期的李白接受资料汇纂与研究”（19BZW066）；教育部高校国别和区域研究备案中心日韩研究院资助课题（2023RHYB003）。作者简介：王红霞（1969—），文学博士，四川师范大学文学院教授，博士生导师，主要从事唐宋文学和域外汉学研究，联系方式：13880818715，邮箱：282884071@qq.com。洪仕建（1998—），四川师范大学在读硕士，主要从事唐宋文学和域外汉学研究，联系方式：18382276920，邮箱：910316871@qq.com。

1）从上表可知，古代朝鲜文人对李白赋的拟次主要集中在《惜余春赋》《愁阳春赋》和《悲清秋赋》三篇，分别为7、10、5篇，《续〈拟恨赋〉并序》、《续〈拟恨赋〉并序》各一篇，计24篇。据《酉阳杂俎》：“白前后三拟《词选》，不如意悉焚之，惟留《恨、别赋》。”[1]李膂《续〈拟恨赋〉并序》云：“昔江淹作《恨赋》，李白拟之。余读二篇而悲之曰：‘古之恨者不止此也，遂续而拟焉。’”[2]申光汉《续拟〈恨赋〉》亦云：“昔，梁江淹作《恨赋》，恨及吕政、李陵之死。文虽胜，而意实乖。其后唐人李白拟而述，文之纤丽，殆若过之。”[3]可见，李膂和申光汉的拟次之作受到江淹和李白共同的影响。那么，从严格意义上讲，古代朝鲜文人拟次李白的赋作仅《惜余春赋》《愁阳春赋》《悲清秋赋》三篇。

一 “伤春悲秋”文学传统的继承

古代朝鲜文人次韵李白赋的首要特点便是“伤春悲秋”的书写，李白《惜余春赋》《愁阳春赋》《悲清秋赋》均受到魏晋六朝抒情赋的影响，抒发了个体的生命体验，表现出浓厚的身世之感。古代朝鲜文人次韵李白赋就沿用了这种写景抒情的写作方式，在结构上呈现出“描写春秋之景——感伤——抒情（言志）”的模式。

在表达“伤春”之情时，古代朝鲜文人多以“春光的迷离与万物的生长”为描写对象，进而上升到对自我的感伤。如崔演的《次李白惜余春》、金道洙的《次李白愁阳春赋》、赵缵韩的《次愁阳春赋》均采用此类模式。在表达“悲秋”之情时，古代朝鲜文人多描写秋天的萧瑟，进而抒情，如闵齐仁的《次李白<悲清秋赋>》、申钦的《次李白悲清秋赋》以“悲”“憾恨”“愁”表达伤秋之感。

值得注意的是，李白仅《愁阳春赋》一篇提到愁字，其余两篇皆不提，且三赋均采用情景交融的手法，创造出浓厚的抒情氛围，用以表情达意。而古代朝鲜文人在次韵李白赋时，皆直言“愁”“悲”等，以此表达“伤春悲秋’之感。从“伤春悲秋”的这一创作手法来看，南九明《拟愁阳春赋》可谓将伤春的情景描写到了极致。这篇拟作之所以能成为“伤春悲秋”赋的代表之作，就是由于其独特的创作方法。赋作首先描写五种典型的伤悲情景，来渲染自己“对景”的“愁”，这是其余拟次赋所没有的。从本质上看，“伤春悲秋”就是一种抒情方式。不管是在诗中，还是在赋中，古代朝鲜文人都自觉地使用这种方式，创作出大量的文学作品。朝鲜文坛长期存在着创作抒情小赋的传统，这背后体现出的是朝鲜文人自觉意识的觉醒，他们在赋中表达情感，特别是“恨”，这种包括“矢志之恨”“离愁别恨”等内涵的“恨”也成为民族发展的不竭动力和精神支撑。[4]

1)段成式著，方南生点校：《酉阳杂俎》，北京：中华书局，1981年，第116页。
2)申用漑编：《续东文选》（影印本），汉城：韩国国立中央图书馆，1976年，第128页。
3)申光汉著：《企斋集》，《韩国文集丛刊》第22册，汉城：景仁文化社，1988年，第241-242页。
4)郭延红：《朝鲜抒情小赋研究》，中央民族大学博士学位论文，2012年，第86—92页。

二 祖述屈原的创作特征

古代朝鲜文人在次韵李白赋时，还呈现出较为明显的祖述屈辞的特征。首先是“香草美人”手法的使用。如申钦的《次李白悲清秋赋》、崔岦的《玉河馆和李白愁阳春赋次韵》、申光汉的《和愁阳春赋》、金道洙的《次李白愁阳春赋》、李德寿的《次李白惜余春赋》等。其中，赵观彬的《次李白悲清秋赋》从创作技巧与主题来看，既贴近李白原作，又使用了“香草美人”。全赋以“香草美人”手法，寄托忠君爱国理想与怀才不遇之情。赵观彬与屈原同样的被疏远的遭遇，也让此赋在主题与《离骚》一脉相承。除了“香草美人”手法的运用，古代朝鲜文人次韵李白赋还有对屈原作品的直接化用和楚辞语气词的使用。

三 主题的新变

古代朝鲜文人拟次李白赋也大体继承了其赋的主题，或穷而归隐，或追时感逝，或怀国思乡，这是拟次的一大特点。但原作在具体的传播过程中，拟次者接受的方式也会存在差异，这些变化能体现出原作的又一意义，即促进新的文学作品的生发。尽管古代朝鲜文人拟次李白赋大部分继承了李白的原作的主题，但也有一些作品突破了原作的影响，以全新的主题表达，凸显出新作的价值。如申光汉的《和愁阳春赋》直言“伊时序之倏忽兮，岂怨天而尤人”，跳脱“伤春悲秋”的束缚。其中黄汝一《次愁阳春赋并序》是国内学界尚未关注到的一篇作品，这篇作品同样体现出对李白主题的突破。此赋较其他拟次李白赋有三个独特之处：一是次韵原因有一定的巧合，即“适于乱秩中抽出一古编，乃李白诗卷”。二是次韵《愁阳春赋》的原因有一定的巧合，“清明前一日”正是阳春时节，生之从者的感叹“故其所触于目者，皆能使之乱我心曲云”与《愁阳春赋》第一段有相似之处。三是序中明确交代此赋为反李白赋主题而作，这也是这篇赋的价值所在。

赵冕镐《揽镜赋》（用李白愁阳春韵）

《牡丹赋》（用李白惜余春韵）二赋，虽用李白韵，但从小处着手，显示出与其他次韵赋的不同特点。全赋小巧玲珑，通过丰富的想象，表达别离之感，颇得李白的清新之味。此赋的不同之处首先在于这是一篇咏物赋。除小序外，全赋均围绕牡丹进行写作，从牡丹的地位、品格、外形等各个方面对牡丹进行了全方位的描写。这与李白的原赋是完全不同的。其次此赋虽流露出浓厚的个人情绪，但却不是“伤春悲秋”式的，而是一种离愁别恨。其《揽镜赋》亦是如此，表达时光易逝的感慨。两篇赋都脱离了李白的主题，但仍不失其独特的艺术魅力。

尽管大部分朝鲜文人的创作仍然受到李白影响，从创作模式与创作手法都囿于李白，但部分文人的拟次之作却以一种全新的方式，形成了与李白赋的互动，显示出李白赋历久弥新的生命力。

四 结语

拟次赋在朝鲜文学史上并不罕见，古代朝鲜文人对汉魏唐宋赋都有拟次，特别是对其中名篇的拟次，如拟次王粲《登楼赋》、苏轼《赤壁赋》。作为在朝鲜半岛具有重大影响的诗人李白，其诗赋的经典化程度不言而喻。上文提到的闵齐仁除次韵李白赋以外，还次韵了《将进酒》，申钦也有《用李白韵》《次李白韵》《次李白紫极宫韵》等诗。从创作的角度来说，对经典作品的模仿是创作的重要法门，从古代朝鲜文人拟次李白的所有诗赋来看，有两篇就是月课所作。宋纯《次李太白愁阳春赋》序亦言：“少时杂作，录在一册。中年失所在，今幸得之。其为生拙，难挂人眼。然且移书者，欲令子孙知遗迹已而。”[5]再者，中国与古代朝鲜的文学交往过程，一直是单向流动，即中国文学影响古代朝鲜文学。中国赋作对古代朝鲜赋的影响同样如此，古代朝鲜文人以中国赋为标杆，以达到中国赋的文学水平为荣。成俔《慵斋丛话》卷一载：“世祖朝，翰林陈鉴到国，翰林见画莲，作诗云……又作《喜晴赋》，金文良即依韵次之，翰林大加称赏曰：‘东方文士，与中华无异矣。’”[6]中朝政治交流一直伴随着文化交流，陈鉴天顺元年与高闰出使朝鲜，与朝鲜大臣有唱和，集成《丁丑皇华集》。《慵斋丛话》对当时的唱和场景有较为详细的记录，时朝鲜大臣金文良就次韵陈鉴的《喜晴赋》，而陈鉴对此的评价也颇高：“与中华无异矣。”从《慵斋丛话》的“大加称赏”记载来看，当时的文人确实是以中国文人的作品为标杆的。此事又见于《龙泉谈寂记》：“自是乖崖之名大播中朝。后乖崖入觐帝庭，翰林院带牙牌学士环立赏见曰：‘此金喜晴也。’”[7]金文良因次韵陈鉴赋而声名远播，朝野闻名。可见，次韵赋在古代朝鲜文人的政治生活中也扮演重要的角色，这也是他们学习中国赋的主要原因之一。

同时，考拟次李白赋的作者，大部分都生活在十六至十七世纪，对应我国明朝中后期，此时中朝关系十分密切，文学交流频繁。“这个时期的中朝文学交流是世界上跨国文学交流与交往规模最大、持续时间最长，而且是最有规律的。”[8]在拟次李白赋的文人中，许多文人都有与中国交流的经历，他们的汉学功底深厚，对中国文学史了解甚多。两国的文学交往也导致了文学观念上的交往。十六世纪末至十七世纪初，朝鲜文坛也掀起了文学复古运动。《松泉笔谈》就记录了崔岦与王世贞的交往，《东诗丛话》也有王世贞指点崔岦的故事。据学者考证，这些交往乃后代文人虚构。[9]虽然交往是虚构的

5)宋纯《俛仰集》，《韩国文集丛刊》第26册，首尔：景仁文化社，1988年，第183页。
6)成俔《慵斋丛话》，见《韩国诗话全编校注》，北京：人民文学出版社，2012年，第255页。
7)金安老《龙泉谈寂记》，见《韩国诗话全编校注》，北京：人民文学出版社，2012年，第407-408页。
8)刘顺利《中外文学交流史中国-朝鲜卷》，山东教育出版社2015年版，第119页。
9) 韩东《朝鲜文人崔岦、李廷龟与明复古派李攀龙、王世贞交往传说考论》，《聊城大学学报》2022年第1期。

，但其背后却体现出明代以王世贞为首的复古派对朝鲜文坛的影响，明中期赋作同样“祖骚”，定然也影响到了朝鲜。所以古代朝鲜文人的“祖骚”观念不仅来自元朝，更有明朝的影响。至于为何集中于此三赋，或许因为在“祖骚”观念影响下，诗人们多在赋中抒情写志，而少大规模的铺陈。而李白赋中的《惜余春赋》《愁阳春赋》《悲清秋赋》正好符合这一特点。

古代朝鲜文人拟次李白赋作为他们拟次李白作品的一个部分，一方面说明了李白对朝鲜半岛的巨大影响，另一方面也说明了他们对李白作品并不是全方面的接受，而是在具体的时代环境下，有选择地接受，从而形成属于朝鲜半岛的李白经典作品。在这背后，是中朝文化源源不断的交流，中国的文学作品与文学观念不断地传入朝鲜，使得古代朝鲜文人有丰富的文化土壤可以学习，并形成自己独特的文学观念与文化认识。

An analysis of ancient korean literati's *Fu* created by Using Li Bai's poetry rhythm

WangHongxia HongShijian
(Sichuan Normal University)

The phenomenon of using Other's *Fu*'s rhythm or imitating Other's *Fu* to creat the new *Fu* is not uncommon in the history of Korean literature. Ancient Korean literati had used Other's *Fu*'s rhythm or imitated Other's *Fu* from the Han, Wei, Tang and Song Dynasties, especially famous works, such as Wang Can's *"Denglou Fu"* and Su Shi's *"Chibi Fu"*. As a poet with great influence on the Korean Peninsula, Li Bai's degree of classicization of his poems is self-evident. Shen Qin's works studyed from Li Bai,including "*Yong Li Bai Yun*", "*Ci Li Bai Yun*", "*Ci Li Bai Ziji Gong Yun*" and other poems. From a creative point of view, imitation of classic works is an important method of creation.Judging from all the *Fu* by using Li Bai's *Fu*'s rhythm or imitating Li Bai's *Fu* of the ancient Korean literati, two of them were written in the test.

Furthermore, the process of literary exchanges between China and ancient Korea has always been a one-way flow, that is, Chinese literature influenced ancient Korean literature.Chinese *Fu* also had the same influence on ancient Korean *Fu*. Ancient Korean literati took Chinese *Fu* as a benchmark and were proud of reaching the literary level of Chinese *Fu*. For example, Chen Jian of the Ming Dynasty went to ancient Korea as an

envoy in the first year of Tianshun. Jin Wenliang, the minister of the ancient Korea at that time, created a Fu by using Chen Jian's "*Xiqing Fu*"'s rhythm . Chen Jian spoke highly of this Fu.So Jin Wenliang became famous in both the government and the public. It can be seen that using Other's *Fu*'s rhythm or imitating Other's *Fu* to creat the new *Fu* also played an important role in the political life of ancient Korean literati, which was one of the main reasons why they learned Chinese *Fu*.

At the same time, most of the authors who used Li Bai's *Fu*'s rhythm or imitated Li Bai's Fu living in the 16th to 17th centuries, corresponding to the middle and late Ming Dynasty. At this time, China and ancient Korea had very close relations and frequent literary exchanges. The literary exchanges between China and ancient Korea during this period were the largest, longest-lasting, and most regular transnational literary exchanges and exchanges in the world. Among the literati who used Li Bai's *Fu*'s rhythm or imitated Li Bai's *Fu*, many had experience of Mission to China. They have a profound foundation in sinology and know a lot about the history of Chinese literature. The literary exchanges between the two countries also led to exchanges in literary concepts. From the end of the 16th century to the beginning of the 17th century, the literary restoration movement also started in the Korean literary world. "*Songquan Bi Tan*" records the interaction between CuiLi and Wang Shizhen, and "*Dong Shi Cong Hua*" also contains the story of Wang Shizhen's guidance to Cui Li. According to research by the scholar, these interactions were fabricated by later generations of literati. Although the storyd are fictitious, they reflect the influence of the retro-style party headed by Wang Shizhen in the Ming Dynasty on the Korean literary world. The *Fu* written in the mid-Ming Dynasty which studied QuYuan's poems and must had influenced ancient Korea. Therefore, the ancient Korean literati's concept of "*studing QuYuan's poems*" not only came from the Yuan Dynasty, but was also influenced by the Ming Dynasty. Under the influence of the concept of "*studing QuYuan's poems*", poets mostly express ancient korean literati's emotions and express their aspirations in their poems. Li Bai's *Fu* are exactly in line with this characteristic.

The ancient Korean literati's imitation of Li Bai's *Fu* as part of their imitation of Li Bai's works not only illustrates Li Bai's huge influence on the Korean Peninsula, but also illustrates that they did not accept all aspects of Li Bai's works, but in specific ways. Under the circumstances of

the times, they were selectively accepted, thus forming Li Bai's classic works belonging to the Korean Peninsula. Behind this was the continuous cultural exchange between China and North Korea. Chinese literary works and literary concepts were continuously introduced into ancient Korea, which gave ancient Korean literati a rich cultural soil to learn from and form their own unique literary concepts and cultural understanding.

중국 농산물 시장 생활 공동체와 농촌-도시 유동인구의 사회통합

- 지난시(濟南市) 라오툰(老屯) 농산물 시장을 중심으로 -

대주항 정용교 영남대학교

<目 次>

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 농산물 시장 생활 공동체와 농촌-도시의 유동 인구
Ⅲ. 농산물 시장 생활 공동체에서 농촌-도시 유동 인구의 사회 통합
Ⅳ. 마무리

Ⅰ. 서론

1.연구 배경과 목적

농산물 시장은 중국 도시 경제 및 문화생활의 발전에서 오랜 역사를 가지고 있다. 지역 간 인구 이동이 빈번한 추세에서 도시 사회 환경은 지속적으로 변화하고 농산물 시장의 사회적 기능은 과거에 비해 크게 변경되었다. 이러한 시장은 농촌-도시의 유동인구를 많이 끌어들여 생계를 위해 끊임없이 시장에서 기회를 찾고 있다.

이 연구의 주요 목적은 농촌-도시 유동 인구가 처음으로 도시에 가서 생계를 꾸리는 것이며 농산물 시장은 주요 생활 및 작업 공간이며 농촌-도시 유동 인구는 이 공간에서 다양한 사회 계층과 정체성, 심리적 정체성 및 사회 통합을 달성하는 중요한 과정과 의의를 탐구하는 것이다.

2.연구 방법과 범위

본 연구는 주로 정성적 연구를 방법론의 기반으로 하며 현장 관찰 및 심층 인터뷰를 통해 농산물 시장 발전에 대한 관련 실증 자료를 수집한다.

구체적인 연구 과정에서 2022년 2월 13일부터 15일까지 3일 동안 라오툰 농산물 시장에 대한 현장 조사 및 인터뷰를 수행했으며 관련 자료의 내용은 주로 사진과 텍스트 기록이다. 라오툰 농산물 시장의 런OO, 저우OO, 리OO, 궈OO, 지역사회 주민 위원회 추OO, 시장 관리자 류OO 등과 각각 교류했다. 3일간의 현장 조사 과정에서 수집된 조사 데이터의 정확성을 보장하기 위해 농산물 시장 안팎의 관련 인력에 대한 심층 인터뷰를 수행했다.

Ⅱ. 농산물 시장 생활 공동체와 농촌-도시의 유동 인구

1.농민 시장 생활 공동체의 개념

일상생활 공동체는 일상생활 세계에서 개인 간의 공통된 가치 정체성, 생활 방식, 이익 요구 및 정신적 요구와 같은 본질적인 의지를 기반으로 안정적인 문화적 연결을 연결 고리로 비교적 안정적인 시공간 영역에 있는 인간 결합체를 말하다.[1] 개인은 개별 개인으로서 일상적인 생산 및 기타 활동은 타인과의 협력과 불가분의 관계이며 그룹은 개인으로 구성되며 다른 그룹 간에도 다른 그룹과 함께 살아야 한다. 농산물 시장은 인간관계로 구성된 생활공간으로 볼 수 있으며, 다시 말해 농산물 직거래 장터는 다양한 그룹이 공유하는 생활 공동체로 볼 수 있다.

2.농촌-도시 유동 인구의 사회 통합

중국에서 농촌-도시 유동인구는 농촌에서 도시로 이동하는 인구를 말하다. 농촌-도시의 유동 인구는 항상 도시에서 사회 통합의 어려움에 직면해 있다. 예를 들어, 농촌-도시의 유동 인구가 도시에 통합되지 않으면 도시 거주자에 상응하는 사회 보장, 복지 및 자신의 가치를 실현하기 어렵고 심리적, 정신적 측면에서 심각한 불안과 같은 문제가 발생하여 일련의 사회 문제를 유발한다.

3.연구 사례 분석

1) 연구 지역 선정

이 연구의 연구 대상은 중국 지난시의 라오툰 농산물 시장이다. 지난시는 중국 화동지역, 산둥성 중서부, 화북평원 동남쪽 가장자리에 위치하며 산둥성의 성도이다. 지리적 위치가 우수하고 중국의 남북을 연결하는 중요한 허브이며 경제, 문화 및 관광 측면에서 매우 중요한다.

제7차 인구 조사 데이터에 따르면 2020년 11월 현재 지난시의 상주인구는 9,202,432명이다. 도시의 상주인구 중 도시에 거주하는 인구는 6,760,007명으로 전체 인구의 73.46%를 차지하는 반면 시골에 거주하는 인구는 2,442,425명으로 26.54%를 차지한다.

지난 라오툰 농산물 시장은 1990년대에 처음 등장했으며 처음에는 공터의 아침 시장에 불과했지만 점차 20년 이상의 역사를 가진 대규모 농산물 시장으로 발전했다. 대량의 유동 인구가 시장 안팎에 모여 있다.

2)라오툰 농산물 시장의 특징

라오툰 농산물 직판장은 건축 면적이 10,000제곱미터를 초과하고 200개 이상의 상인이 있다. 시장은 남북으로 나뉘며 남쪽은 소규모 상점 구역으로 소규모 상품과 소규모 음식점이 밀집되어 있다.

1) 牟宏峯, <論日常生活共同體及其界域劃分>, ≪浙江社會科學≫, 第6期, 2010, pp.66-70.

북쪽은 주로 야채, 과일 및 기타 상품을 취급하는 온실 지역이다.

시장 주체는 철골 구조이고 지붕은 아치형 트러스 구조이다. 일부 구역은 강관으로 간단한 프레임을 만들고 노점 복도에는 나일론 자외선 차단 천으로 연결하여 여름과 겨울에 일정한 바람막이 역할을 할 수 있다. 시장에서 소규모 교통수단이 정상적으로 통행할 수 있어 시민들의 구매가 크게 편리하다.

Ⅲ. 농산물 시장 생활 공동체에서 농촌-도시 유동 인구의 사회 통합

1.사회적 배제의 현실적 도전

1) 농촌-도시의 유동 인구의 소외

데이터에 따르면 유동인구의 80% 이상이 도시와 농촌의 이동에 속하며 도시와 농촌의 이원구조는 유동인구의 사회통합 문제의 근원이며 중국의 호적제도는 인구를 농촌주민과 비농민(주로 도시주민)으로 구분하고 도시주민은 지역복지정책을 향유하고 농촌주민은 보호에서 제외된다.[2)]

2) 사회적 배제와 생활 공동

농촌-도시의 유동인구도 마찬가지인데, 그들이 도시로 진출할 때 가장 먼저 하는 것은 경제적 통합이며, 그들은 노동력으로서 사회적 통합의 가능성을 갖게 된다. 다양한 사회 집단은 농촌-도시의 유동인구가 보유한 자원에 따라 해당 직위에 할당된다. 복지 혜택이 높고 사회적 명성이 높으며 권위가 높은 직업의 경우 농촌-도시의 유동인구 중 극히 일부만이 사회적 자본이 풍부한 사람을 얻을 가능성이 높으며 대부분의 농민공(農民工) 집단은 이러한 직위를 달성하기 어렵다.

그리고 좋은 커뮤니티 서비스와 수용 환경은 통합 과정을 효과적으로 촉진하고 통합 커뮤니티 의존성을 강조할 수 있으며 유입 및 유출 지역, 유동 인구와 지역 시민의 연결은 유동 인구의 통합 과정에 영향을 미치고 통합의 상호 작용을 강조한다.[3)]따라서 농촌-도시의 유동 인구의 사회적 통합은 도시 거주자의 생활 공동체의 시야에 포함되어야 한다.

2.생활 공동체와 지역 사회 생활

1) 인공지능 시대의 사회적 연결

인터넷 기술의 응용으로 온라인 쇼핑은 점차 사람들의 중요한 방법 중 하나가 되고 있다. 경제적 관점에서 온라인 판매 채널의 도입은 농산물 시장에서 상인의 영업 수익을 증가시켰다. 동시에 많은

2) 夏倫, 沈赛蕾, <流動人口真的融入社會了嗎?——基於結構方程模型的流動人口社會融入研究>, ≪人口與發展≫, 第2期, 2022, pp.138-151.

3) 楊菊華, <中國流動人口的社會融入研究>, ≪中國社會科學≫, 第2期 , 2015, pp.61-79.

상인들이 공동 구매 모델을 개설하여 주민들이 보다 경제적이고 저렴한 가격으로 고품질의 상품을 구매할 수 있으며, 사회적 측면에서 볼 때 인공지능 시대에는 사람들의 삶이 기술을 통해 더 편리해졌을 뿐만 아니라 사람들 사이의 거리를 더욱 효과적으로 좁혔다.

2) 신뢰 구축과 정체성(identity)

농촌-도시의 유동인구는 도시에서 일하고 생활하지만 호적제 때문에 지역주민의 복지보장을 받기 어렵다. 지역 주민과 주택, 사회 보장, 교육 등 방면에서 상당한 차이가 있다. 농산물 시장 생활 공동체의 다양한 그룹은 서로의 관심을 통해 인간관계의 구축과 신뢰의 심화를 촉진했다. 신뢰는 지역적 정체성으로 인한 전통적인 인식의 일부이며 농촌-도시 유동 인구가 서로 다른 커뮤니티 간에 자유롭게 상호 작용할 수 있도록 하는 중요한 요소이기도 한다.

아이덴티티(identity)는 개인이 속한 집단의 아이덴티티를 인식하는 것으로 가치와 의미에 대한 약속이자 확인한다. [4]정체성은 유동 인구의 사회 통합 정도를 평가하는 핵심 지표 중 하나이며 외부 인구의 시민화를 실현하는 핵심 요소이기도 한다.(류보원 2021년)

3. 생활 공동체와 농촌-도시의 유동 인구 사회 통합

1) 사회와 만나는 융합의 경로

농촌-도시 유동인구의 경우 생리학적 적응, 경제적 통합, 사회적 적응, 정체성 및 심리적 통합의 5가지 지표가 함께 사회 통합 구조와 경로에 영향을 미친다.[5]

생리적 적응: 유동 인구가 유입지의 자연 환경, 식습관 등에 적응할 수 있는지 여부를 말하며, 신체적, 정신적 건강을 유지한다는 전제 하에 사회 통합의 토대를 이루다.

경제적 통합: 유동 인구가 생존을 보장하기 위한 기본 물질적 요구 사항을 가지고 있는지 여부를 나타낸다. 사회 통합의 기본 보장이다.

사회적 적응: 유동 인구의 작업, 주거 및 사회 복지 보장과 관련된 통합 과정의 중간 단계를 말하다.

정체성: 유동인구가 자기정체성이 강하고 동시에 유입에 의해 인식되는 것을 말하다. 예를 들어 유입지의 사교적인 관계, 현지 활동에 자주 참여하는 등이다.

심리적 통합: 주관적인 심리 통합과 수동적인 심리 통합의 두 가지 측면을 말하며 주관적인 심리 통합은 자신이 계속 현지에 머무르고 싶은지, 현지에 통합하고 싶은지 등의 상황을 포함하며 수동적인 심리 통합은 현지인이 유동인구를 현지인으로 받아들이는지 여부이다. (夏伦, 沈赛蕾, 2022)

2) 주민의 문화공유와 집단의식

4) 孙红玉, 叶学平, <流动人口的身份认同对流入地居留意愿的影响——基于中国流动人口动态监测数据(CMDS)的验证>, ≪江汉论坛≫, 第9期, 2022, pp.28-34.

5) 同上論文 , pp.138-151.

좋은 사회 상태를 구축하는 것은 농촌-도시의 유동 인구에게 유입 지역의 문화적 공유와 집단의식 인식에 매우 중요한다. 농촌-도시의 유동인구는 자신이 살고 있는 문화적 가치를 적극적으로 발굴하고 유입된 문화와 적극적으로 결합해야만 지역 정체성의 특성을 서로 다른 공동체 간의 이동을 촉진하고 시너지 효과를 충분히 발휘할 수 있다.

문화 융합의 고전적 정의는 Redfield 등에 의해 제안되었으며, 이들은 문화 융합을 '문화적 배경이 다른 다양한 그룹의 개인들이 지속적으로 접촉하여 하나의 그룹 또는 모든 그룹의 원래 문화적 특성이 변화하는 현상'이라고 생각한다.[6] 지역 문화의 충격과 세례를 통해 농촌-도시의 유동인구의 가치관이 점차 변화했다. 반대로 농촌-성동 인구가 가져다주는 지역적 문화적 특성도 유입지 문화의 다양성을 풍부하게 한다.(양쥐화. 2015)

다른 지역의 문화가 통합되기 시작하면 새로운 지역 문화가 발전하고 풍부해짐을 의미하며 새로운 집단의식과 생활 공동체의 형성을 나타낸다.

Ⅳ.마무리

농산물 시장은 다양한 사회 계층과 그룹이 공유하는 생활 공동체이며 동시에 농산물 시장은 농촌-도시 유동 인구에게 풍부한 고용 기회를 제공한다. 즉, 농산물 시장의 다양한 그룹이 이곳에서 자신의 가치를 실현할 수 있는 동시에 농촌-도시의 유동 인구도 정체성을 확립할 수 있는 기회를 얻어 미래의 사회 통합을 위한 전제 조건을 만든다. 도시 생활에 적응하고 창조하는 과정에서 농촌-도시의 유동 인구가 다양한 사회 계층 및 그룹과 함께 농산물 시장 생활 공동체를 구축했다고 할 수 있다.

첫째, 도시 사회 환경은 점점 더 계층화된 특성을 나타내며 도시와 농촌의 이원적 구조는 유동 인구의 사회 통합 문제의 근원이며 농촌 주민과 도시 주민은 지역 복지 정책에 큰 격차가 있다. 농촌 거주자는 사회 보장에서 소외되어 농촌-도시의 유동 인구의 사회적 소외를 초래한다.

둘째, 농산물 시장 생활 공동체는 다양한 사회 계층과 그룹이 공유하는 일상생활 공간이며, 농촌-도시 이동 그룹은 상품 거래, 대인 교류 및 사회관계 유지를 통해 서로 다른 커뮤니티 간의 기존 계층 경계를 허물고 사회적 연결을 재건한다. 농산물 시장 생활 공동체에서 지역 문화와 유입 지역 문화의 교차로 농산물 시장 생활 공동체에서 다문화가 더욱 발전하고 통합되었다.

마지막으로 인터넷 기술의 발전과 인공지능의 대중화로 사람들의 생활 방식이 크게 바뀌었고 농산물 시장의 기능적 재구축도 촉진되었다. 인공지능과 인터넷 기술도 농산물 시장 생활 공동체를 구축하는 중요한 방법이 될 것이다.

6) 田璞玉, 鄭晶, 張金華, <農民工社會融合的概念與理論框架建構>, ≪江蘇農業科學≫, 第11期, 2016, pp.509-513.

농촌공동체 건설의 문화거버넌스 경로 : 중국 산시성 양취안시(山西省阳泉市)를 중심으로

마걸·정용교
영남대학교 사회학과

Ⅰ. 서론

오늘날 농촌에서 나타나는 단절은 주로 문화적인 단절에 초점이 맞춰져 있다. 농촌문화를 복원하고 되살리는 것은 농촌공동체의 건설에 매우 중요하다. 농촌문화거버넌스에 근거한 농촌 진흥은 나날이 농촌 사회거버넌스의 중요한 구성 부분이 되었다. 문화거버넌스 경로를 통한 농촌공동체 건설에 대한 토론은 중국 사회에서 관심의 초점이다.

문화거버넌스의 개념에 대해 학계에서는 통일된 인식이 형성되어 있지 않으며, 주로 문화가 거버넌스의 도구인지, 아니면 거버넌스 내용인지에 대한 쟁점이 있다. 나아가 문화거버넌스를 이해하는 '거버넌스 대상설', '거버넌스 도구설', '종합주의설'의 세 가지 다른 시각이 등장했다(吴理财,2019). '거버넌스 대상설'은 문화 내용을 거버넌스하는 것이다. '거버넌스 도구설'은 사회 발전의 여러 문제를 문화적 거버넌스를 통해 해결할 것을 강조한다(胡惠林,2012;张良,2017), 그 중 문화는 뚜렷한 도구적 경향을 띠고 있다(沙垚,2019). '종합주의설'은 문화를 곧 거버넌스의 형식이자 내용이라고 본다. 왕지홍은 문화거버넌스를 "문화가 정치와 경제(및 각종 사회생활 지향)의 조절과 쟁의, 각종 절차, 기술, 조직, 지식, 논술, 행동을 조작기제로 구성한 영역"(王志弘,2010)이라 했고, 오재테크는 문화거버넌스를" 다원적 주체가 협력하고 함께 다스리는 방식으로 문화를 다스리고 문화의 기능을 이용하여 정치, 사회, 경제 등 다중적 거버넌스 목표를 달성하는 과정"(吴理财,2019)이라 했다.특히 2013년 중국 공산당 제18기 3중전회에서 '국가 거버넌스 체계와 거버넌스 능력의 현대화 추진'을 총체적 목표로 제시한 이후 국가 거버넌스 체계에서 문화거버넌스가 더욱 중요해졌고(王前,2015), 문화거버넌스 개념에서 거버넌스의 의미도 더욱 강해졌다.

현재 말하자면, 중국 농촌에서 문화거버넌스를 실현하는 경로는 네 가지로 나눌 수 있는데, 첫째는 농촌에 입각하여 문화 산업을 전개하는 것이다. 이 경로에서 각 지역은 본지 특유의 본토 문화에 근거하여 농촌 관광, 특색 상품 브랜드 건설 등 방식을 통해 시장에 의존하여 문화 산업을 발전시키고 농촌 발전을 추진한다(吕宾,2019). 농경문화를 전승 보호하고, 전통적인 농경문화의 인문정신과 조화이념을 잘 이용하며, 자원의 지속적인 이용을 촉진하고, 민족문화를 전승하며, 독특한 경관을 보호하고, 레저농업을 발전시키며, 농촌관광을 추진하는 방면에서 중요한 가치를 지닌다(夏学禹,2010). 둘째는 농촌 공공문화 서비스 체계의 건설이다. 농촌 공공문화 서비스 체계의 구축과 완비를 통하여 공민의 기본문화권리를 보장하고 공민의 공공문화를 수요한 문화상품의 생산과 서비스를 만족시킨다(徐艳芳等,2015). 전통촌락의 문화부흥건

설에 기초하여 현존하는 문화유산에 입각하여 특색있고 활력있고 생명력이 있는 농촌 문화형태를 형성한다(李娟,2014). 셋째는 농촌교육을 전개하는 것이다. 농촌 교육은 문화 기호로서의 농촌 정신의 의지를 대표할 뿐만 아니라, 농촌 윤리의 현대적 전환을 추진하는 힘이기도 하다. 향토 교육은 단지 농촌 문명 자체에만 국한되지 않으며, 궁극적인 목적은 여전히 현대 시민 교육이다. 촌민의 문화가치관을 재창조하고 촌민이 농촌문화 건설자의 주체의식을 갖추도록 육성하며 촌민이 능동적으로 농촌문화 활동을 전개한다(薛晓阳,2016). 넷째는 사회 조직의 적극적인 참여를 촉진하는 것이다. 공동건설, 공동관리, 공동향유의 사회관리 구도 속에서 사회조직은 사회관리의 중심이 기층으로 하향이동하는 것에 호응하는 역할을 가지고 있어 기층사회관리의 발전에 유익하다(徐顽强等,2019). 사회 단체들이 농촌 문화 진흥에 참여하는 것은 동력, 자금, 분위기 면에서 도움을 줄 수 있다.대학교, 과학 연구 기관, 비영리 조직 등의 부서의 힘을 통해 농촌에서 다양한 농촌 문화 부흥 사업을 전개한다. 촌민참여협회는 실천 중에 계약주의 문화를 배양하여 농촌의 권위적인 거버넌스기능의 발휘를 위하여 농촌 공동체문화네트워크의 지탱을 제공하였으며 농촌공동체문화관리에서의 촌민의 참여도를 제고하여 촌민의 공동체사회정체성을 증강시켰으며 사회전환기의 농촌공동체사회의 질서안정을 유지하는데 유리하였다(赵晓峰等,2013).

문화거버넌스가 농촌 지역에서 실시되는 과정에도 일정한 딜레마가 존재한다. 행정적 주도하의 농촌 문화거버넌스는 촌민이 결여되어 있고, 정리의 주체가 단일한 상황이 존재한다. 행정 주도의 거버넌스 양식은 요식화, 프로젝트화, 임무화의 특징을 나타낸다(韩鹏云等,2017). 각급 정부의 문화거버넌스에 대한 이해에 편차가 존재하여 공공문화 서비스 건설을 촌민문화자질향상, 공공문화시설건설과 공공문화활동의 제공과 동일시하고 있다(张培奇,2018). 많은 풀뿌리 촌민들이 거버넌스의 객체 역할을 하여 거버넌스의 대상이 되었으며 실제 참여와 요구의 표현이 부족하다(王谓秋,2016).개혁개방의 점진적인 심화, 사회경제적 발전의 전반적인 변화, 농촌의 현대적 전환으로 인한 농촌문화의 변화는 모두 농촌문화거버넌스의 과정에 영향을 미쳤다(徐艳芳等,2015).농촌에서 문화거버넌스를 전개하는 것은 결국 농촌 공동체 건설의 지향점에 있어야 하기 때문에 문화거버넌스 과정에서 농촌 공동체에 어떤 영향을 미쳤는지에 대한 논의가 필요하다. 그 중 농촌 주민이 문화거버넌스 과정에서 수행하는 역할과 농촌 공동체성의 회복이라는 두 가지 내용은 문화거버넌스가 시골 지역에서 겪는 어려움에 대처하는 방법이 된다.

본문은 중국 산시성 양취안시 산하의 3개 농촌의 문화거버넌스 현상에 대한 고찰을 통해 서로 다른 농촌 문화거버넌스 경로가 어떻게 농촌공동체 건설을 실현하는지를 분석하고자 한다.본문은 정성연구방법을 방법론의 기초로 하여 사례연구의 방법으로 연구를 전개한다. 본문은 선택한 사례는 각각 도림구촌, 고장촌, 샤둥자이촌이다. 같은 지역의 농촌을 선택하는 것은 지역에 따라 정책의 차이가 분석과정에 영향을 미치는 것을 줄이기 위해서이다. 선택한 세 농촌 중에서 문화거버넌스 경로에 차이가 있다. 이렇게 하면 이 차이가 농촌 공동체 건설에 미치는 영향의 차이를 더 잘 나타낼

수 있다.

Ⅱ. 문화거버넌스와 농촌 사회관련(社会关联)

문화적 거버넌스는 이론적 연원을 보면 안토니오 그람시 (Antonio Gramsci) 의 ' 문화적 헤게모니' 이론, 푸코의 '거버넌스술'개념, 본니특의 '문화의 거버넌스적'등 사상에서 비롯된 것으로(王前,2015), 통치, 지배의 의미가 뚜렷하다. 통치 개념과 달리 거버넌스 개념는 다음과 같은 특징이 있다: 통치의 주체가 다원화되고, 권위의 성격이 협상적이며, 권위의 원천은 법률과 각종 비국가 강제에 의한 계약이며, 권력 운영의 방향은 평행을 위주로 하며, 통치가 미치는 범위는 공공영역을 경계로 한다(俞可平 , 2014). 거버넌스도 정치 다원화의 추세를 보이고 있다.현대사회에서는 다원화된 정치 관계가 나날이 현현되고 있으며, 사회생활의 조화양식은 점차 네트워크 양식을 나타내고 있다. "제도적 분석과 마찬가지로 효과적인 행동은 서로 다른 이해집단과 조직들의 협력적 노력에서 나온다고 본다. 협력은 위계제도나 흥정을 통해서가 아니라 약속된 단결, 충성, 신뢰, 상호지원의 관계를 구축함으로써 획득되고 유지된다. 네트워크 모델에서 조직은 스스로의 상호의존성을 인식함으로써 협력을 배운다"(Stoker, 1995). 또는 거버넌스 주체는 거버넌스 공동체라고 할 수 있다. 거버넌스 주체의 다원화를 실현하고 거버넌스 주체가 협동으로 거버넌스를 추진할 수 있는 것은 현대 농촌문화 거버넌스 과정에서 중요한 동력원이다.

거버넌스 주체 중에서 촌민들의 참여는 매우 중요하다. 내생성 시각에 기초하여 농촌의 공공성과 촌민의 문화적 주체성을 원칙으로 하여 농촌공동체를 활성화할 수 있는 문화거버넌스 경로를 형성하는 것이 농촌 문화거버넌스의 중점이다(沙垚,2019). 그리고 내생성은 촌민들의 주체적 지위를 강조하며, 촌민들의 공동체성을 형성한다. 그러나 경제의 급속한 발전과 국가의 현대화 과정의 충격 하에 농촌공동체는 해체되는 추세를 보이고 있다. 그러나 농촌공동체가 사라지는 것은 아니며, 농촌공동체는 여전히 대체할 수 없는 사회적 기능을 가지고 있다(闫文秀,2017). 문화거버넌스의 목표는 농촌의 공동체성을 회복하거나 건설하는 것이다. 촌민들의 공동체성 형성을 모색하기 위해서는 촌민들의 사회적 관련에 대한 분석이 필요하다.농촌 사회의 관련이란 "농촌 내부의 사람과 사람 사이의 구체적인 관계의 성질, 정도 및 광범위성을 가리키며, 그것은 촌민들이 농촌 사회 내부에서 맺는 각종 구체적인 관계의 총칭이다"(贺雪峰等,2002). 중국 사회 전환의 배경에 따라 사회관련을 현대형 사회관련과 전통형 사회관련으로 나눌 수 있다(贺雪峰等,2002). 현대적 사회적 관련이란 계약과 경제적 사회적 분화를 기초로 하여 형성된 사회적 관계를 말한다. 전통적인 사회적 관련은 윤리와 신성에 기초한 사회적 연관이다. 문화거버넌스 경로가 농촌 사회관련에 미치는 영향과 의의를 분석하면 농촌공동체성이 실천에서 어떻게 문화거버넌스에 의해 형성되는지 이해하는데 도움이 된다.

Ⅲ. 농촌공동체 건설을 위한 문화거버넌스 경로의 사례분석

1. 도림구촌의 문화거버넌스 경로의 실천

산시성 양취안시 교외의 평탄진 도림구촌은 도시 교외의 결합에 위치하며 최근 몇 년간 "경제가 강한 촌, 환경이 좋은 촌, 문화가 흥한 촌, 관광이 왕성한 촌"을 목표로 삼고 양취안시 정부가 농촌진흥전략을 실시하는 과정에서 농촌관광업이 점점 더 많은 지지를 받음에 따라 도림구촌은 자신의 본토환경을 발전자본으로 삼아 특색 있는 촌진관광업을 형성하였다. 현지의 촌민들은 대면적의 토지와 자체 주택을 소유하고 있으며, 농가는 여유 있는 용지를 활성화하여 집 주변의 토지에서 과일과 채소를 재배하고, 물고기와 가금류를 양식하고, 자가에서 생산한 것을 자가에서 사용하는데, 이것은 또한 농가의 가장 큰 특색이며, 도시 여행객들이 놀고 맛볼 수 있도록 끌어들인다. 도림구촌은 줄곧 "집단+개인"의 패턴으로 발전하고, 촌민이 농촌관광의 건설에 참여하는 것을 장려하고, 개인은 도급경영의 방식을 채택하며, 촌민위원회은 촌민에게 자금을 제공하고, 대량의 지원 서비스와 관련된 편의 조건을 투입하며, 이는 또한 농촌관광의 발전을 촉진한다.

도림구촌은 자체의 우세를 통하여 문화산업을 발전시키고 자체의 전통문화를 발굴하여 관광업을 건설하고 촌민위원회를 주도로 하여 촌민이 참여하고 시장화를 통하여 문화관리를 전개하는 경로를 형성하였다. 촌민들 간의 사회관련은 현대적인 사회관련을 위주로 한다. 경제적 분화로 인해 형성된 사회적 분업에 촌민이 더 많이 참여하게 되었고, 촌민 간의 연대성 또한 경제에 기초한 사회적 분업의 연관성을 점점 더 뚜렷하게 드러내고 있다. 촌민이 가지고 있는 사회적 자본은 농촌의 범위 내에 국한되지 않고, 외부, 특히 양취안시와 점점 더 밀접한 관련이 있다. 그러나 시장화의 진행은 촌민들의 공동체성을 해소하지 못하고, 어느 정도 그 공동체성은 강화되었다. 호적 때문에, 농촌의 많은 정책의 보너스는 이 촌민들만이 누릴 수 있으며, 농촌은 시장이 초래하는 위험에 대처하는 그들의 자연적인 조직이 된다.

2. 고장촌의 문화거버넌스 실천경로

구장촌은 양취안시 북부에 위치하며 교외 허저진에 속해 있다. 최근 몇 년간 고장촌은 초심원, 도덕대강당, 새시대문명실천광장, 혜민봉사센터를 설립함으로써 촌민을 광범위하게 동원하여 문명실천의 주동성을 참여시키고 촌민의 공공문화생활을 풍부하게 하였다. 고장촌에는 또 많은 자원봉사대가 설립되었는데 퇴역군인지원대, 후방연합방지원대, 격자원지원대, 그리고 '12성'스타지원대가 있다. 현재, 촌민들이 위챗으로 단체에서 수요를 제기하면, 자원봉사자는 자발적으로 이를 주관하고, 국민을 위해 봉사한다. 농촌에는 각종 자원봉사 활동이 매우 빈번하다. 연속적으로 다년간 "12성 문명호" 선정을 전개하고, 가풍설화를 선포하고, 묘회개혁을 추진하여 많은 신시대 문화

실천브랜드를 형성하였습니다. 긍정적인 에너지를 모으기 위해, 모든 문명가들의 가풍과 가훈도 벽에 전시하고, 온 촌민들이 가규를 세우고, 가풍을 햇볕에 쬐어 더욱 풍조를 이루게 하였다.

문화 활동의 전개와 자원 봉사는 고장촌이 진행하는 농촌 문화 관리 과정 중 매우 특색이 있는 내용이다. 고장촌에서 공공 공간의 건설은 촌민들에게 공공 문화 활동을 위한 고정적인 장소를 제공한다. 고정된 장소도 촌민들이 생각하는 일종의 상징이 되고, 평상시 촌민들의 여가 오락 활동은 모두 여기서 전개된다. 가풍 이야기의 선전은 전통적인 농촌 문화를 부흥시켰고, 마찬가지로 질서를 재구성했다. 비록 현대사회의 발전이 농촌의 전통문화와 질서를 충격하지만 전통문화와 질서가 그 존재의 의의와 가치를 결여하는 것을 의미하지는 않는다. 현실에서 나타나는 "문명가정"은 촌민으로 하여금 더욱 깊이, 감성적으로 가풍의 중요한 의미를 느낄 수 있게 한다. 그 과정에서 촌민들은 가족과 이웃에 기초한 질서 관념을 정착시켰다. 자원봉사대는 농촌에서 역할이 뚜렷하다. 촌민들은 자원봉사에 참여함으로써 타자에 대한 책임의식을 가지게 되고, 타자를 책임지게 되어 상호간의 관계가 더욱 가까워진다. 고장촌에서, 촌민들의 사회적 관련은 전통적 사회적 관련을 주로 하는 것이 더 많다. 현대적인 사회적 관련가 존재하지만 전통적인 사회적 관련가 인간관계에 더 큰 영향을 미친다.

3. 샤둥자이촌 문화거버넌스의 실천적 경로

샤둥자이촌은 산시성 양천시 핑딩현 랑즈관진의 관할하고 있으며 랑즈관진에서 서쪽으로 6km 떨어진 곳에 위치하고 있다. 샤둥자이촌에서는 음력 1월 16일에 독특한 민속 행사인 '포마배'를 개최한다. 이 행사는 고대의 정보 전달 역사에서 유래되었으며, 그 후에 음력 1월 16일 민속 행사로 발전하여 오늘날까지 이어지고 있다. 경주에 참가하는 말은 전문적으로 훈련된 경주마가 아니라 촌민들이 집에서 기르는 가축이다. 또한 경마에 참가하는 목적은 결승전의 승패가 아라 한 해의 질병과 재해를 없애기 위한 것이다.

'포마배' 민속행사는 샤둥자이촌의 촌민들이 모두 참여하는 행사이다. 이 행사는 오랜 역사를 갖고 있으며 촌민들로부터 높은 인지도를 얻고 있다. '포마배' 민속행사에는 명확한 분업이 있다. 즉 중요한 직위는 종종 농촌에서 가장 명망 있는 사람이 맡여 업무 분담을 조직하고 배치하며 촌민들을 이끌고 제사를 지낸다. 촌민들은 제사에 참여하여 신의 축복과 소원이 이루어지길 기원한다. 밤에 등불을 점검하는 등불관의 의식은 촌민들에게 셈을 차리고 이 과정에서 농촌 문화의 핵심 가치를 홍보할 것이다. 해마다 개최되는 '포마배' 민속행사는 촌민들에게 강한 사회적 기억을 형성하였다. 또한 이 행사는 농촌 고유의 활동이기 때문에 촌민들의 강한 정체성을 형성하고 농촌에 대한 소속감을 강화했다. 촌민들 사이의 사회관계는 주로 전통적 사회관계를 이루고 있으며, '포마배' 행사와 이와 관련된 제사 행사를 통해 전통적 사회관계가 강화되었다.

Ⅳ. 결론

문화거버넌스는 농촌공동체 건설을 촉진하는 효과가 있지만, 문화거버넌스의 경로가 다르기 때문에 농촌공동체 건설에 미치는 영향도 다르다. 문화산업을 경로로 농촌공동체 건설은 촌민의 현대적 사회적 연결고리 구축에 중점을 두고 있으며, 촌민은 거버넌스 주체로서 거버넌스 과정에 참여하지만, 거버넌스 주체 중 주도적인 역할은 촌민위원회이다. 공공 문화 서비스 시스템을 경로로 하는 농촌공동체 건설은 촌민들이 전통 지향적인 사회적 관계를 구축하도록 촉진하는 데 중점을 두고 있다. 이런 형태 거버넌스의 주체는 촌민위원회가 주도하고 촌민들이 협력하는 상태로 구현된다. 농촌 전통 문화의 부흥을 통한 농촌공동체 건설은 촌민들이 전통 지향적인 사회적 관계를 구축하도록 촉진하는 데 중점을 두고 있다. 이런 형태의 주체는 촌민들이 주도하고 촌민위원회가 협력하여 관리하는 상태를 반영한다. 앞으로 더 많은 사회 조직이 농촌 사회거버넌스에 참여하고 촌민들의 자주적 거버넌스에 대한 인식과 능력을 함양하고 향상시킬 것이다. 따라서 문화를 기반으로 농촌의 공동체성과 농촌 질서를 거버넌스하고 부흥시키는 것은 모두 미래 농촌공동체 건설을 위한 문화거버넌스 경로의 실천 방향이다.

참고 문헌

[1]吴理财,&解胜利.(2019).文化治理视角下的乡村文化振兴:价值耦合与体系建构.华中农业大学学报(社会科学版),1, 16-23.
[2]胡惠林.(2012).国家需要文化治理.领导科学,(13), 20-21.
[3]张良.(2017).论国家治理现代化视域中的文化治理.社会主义研究,(4), 73-79.
[4]王前.(2015).理解“文化治理”:理论渊源与概念流变.云南行政学院学报,6, 20-25.
[5]沙垚.(2019).乡村文化治理的媒介化转向. 南京社会科学,(9), 112-117.
[6]王志弘.(2010).文化如何治理?一个分析架构的概念性探讨.世新人文社会学报,11, 1-38.
[7]吕宾.(2019).乡村振兴视域下乡村文化重塑的必要性,困境与路径.求实,(2), 97-108.
[8]徐艳芳,&仇文静.(2015).我国乡村文化治理研究回顾与展望.中国文化产业评论,(2), 127-140.
[9]李娟.(2014).新型城镇化视阈下的中国乡村文化及其产业化问题研究.学术交流,(11), 123-128.
[10]夏学禹.(2010).论中国农耕文化的价值及传承途径.古今农业,(3), 88-98.
[11]徐顽强,于周旭,&徐新盛.(2019).社会组织参与乡村文化振兴:价值,困境及对策.行政管理改革,(1), 51-57.
[12]赵晓峰,&付少平.(2013).通过组织的农村社区文化治理:何以可能,何以可为——以农村

老年人协会为考察对象.华中农业大学学报:社会科学版,(5), 93-98.
[13]薛晓阳.(2016).乡村伦理重建:农村教育的道德反思.教育研究与实验,2, 8-15.
[14]韩鹏云,&张钟杰.(2017).乡村文化发展的治理困局及破解之道.长白学刊,(4),142-150.
[15]王谓秋,&任贵州.(2016).公共文化服务体系共建共享的社会动因与路径选择——基于文化治理的视角.图书馆理论与实践,(9), 61-65.
[16]张培奇,&胡惠林.(2018).论乡村振兴战略背景下乡村公共文化服务建设的空间转向.福建论坛(人文社会科学版),10, 99-104.
[17]俞可平.(2014).推进国家治理体系和治理能力现代化.前线(01),5-8+13.
[18]Stoker, Gerry (1995). Regime theory and urban politics. In: David Judge, Gerry Stoker and Harold Wolman (Eds), Theories of Urban Politics. Sage.54-71.
[19]闫文秀,&李善峰.(2017).新型农村社区共同体何以可能?——中国农村社区建设十年反思与展望(2006-2016).山东社会科学,(12), 106-115.
[20]贺雪峰,&仝志辉.(2002).论村庄社会关联.中国社会科学,3, 124-134.

试析海南航海文化史之源头

三亚学院 陈强

[**摘要**]海南航海文化是中国官方以及海南人在南海上（主要是在海南海域范围内）航海实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。考古调查证明，早在新石器时代晚期，海南人和华南人就已远航，登上了西沙群岛和南沙群岛。海南黎族先民航海使用的漂浮工具有腰舟、木竹筏和独木舟。由于黎族先民自身的局限性，虽然他们是较早的南海航海者，也最早登上南海诸岛进行生产和生活，却未能成为航海民族。然而，海南先民们闯海过程中显示出来的勇气与胆魄，早已融入后人的血液，成为海岛文化基因的重要组成。一部波澜壮阔的海南航海文化史也由此开篇。最早发现和利用西沙和南沙群岛是黎族先民的航海文化的重要内容。

[**关键词**]海南；航海文化史；源头
[**作者简介**]陈强（1971—），三亚学院社会学教授，博士，三亚 572022
[**基金项目**]

2023年度海南省哲学社会科学规划课题“海南海洋治理现代化与南海开发利用研究”（HNSK(YB)23-59）、2023年度海南省高等学校科学研究项目“海南黎族融入现代社会与发展变迁研究”（Hnky2023-38）

海南是一个集黎、苗、回等少数民族与汉族为一体的海岛社会。黎族是海南岛最早的居民，在历史上曾长期是岛上人口最多的民族。其他民族则是汉朝首次将海南纳入国家版图，设珠崖、儋耳两郡后才陆续迁移到海南的。

关于海南黎族的来源问题，学界有“南岛说”、“大陆说”、“本土说”、“多元说”四种观点。“南岛说”认为，黎族祖先系从东南亚地区或者大洋洲地区渡海迁徙到海南岛。“大陆说”为学界主流观点。此观点认为，海南黎族系约3000年前由中国大陆迁徙而来，其祖先乃先秦时期南方百越原始部落的一支——骆越。“本土说”认为，黎族的先民乃是距今2－3万年前海南岛西部出现的原始人类、距今1万年前海南岛南部出现的“三亚人”以及新石器时代全岛各地出现的原始人类。“多元说”认为，黎族的族源不是单一的，而是多元的，即由海南岛土著、南岛语族群和中国南方百越族群共同组成，并经过长时间的融合。笔者基本上认同海南黎族来源的“多元说”，并认为黎族的来源主要有三个：距今1万至3万年前生活在海南岛的原始人类、北上迁移来海南岛的南岛语族群、南下迁徙到海南岛的中国南方骆越族群。这三支人类在海南岛碰撞交融，最终演化为黎族。黎族内部的五个支系“哈”、“杞”、“美孚”、“润”、“加茂”

（又被称为“五个方言”）的语言、服饰、风俗习惯存在不小的差异。尤其是语言，五个支系彼此之间沟通有一定的障碍，彼此较难理解。这些差异应该是来自的族源不同导致的差异。事实上，这五个支系通常彼此不通婚，这也说明他们的族源不同，文化差异较大，不太容易共同生活在一起。

西沙群岛和南沙群岛的考古调查的结果证明：早在新石器时期晚期，海南岛黎族先民就已在南海上航行，其中一部分进行了远航，最先发现、居住、经营利用西沙和南沙群岛。在黎族先民的南海航海活动中，形成了丰富精彩的航海文化。

何谓航海文化？学者孙光圻认为，“航海文化是一个国家、一个民族或一群人在航海实践过程中所共同具有的符号、价值观、规范及其物质形式。”学者孙福胜则认为，“航海文化是航海活动者在航海实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和，它包括航海运输与贸易、航海科学技术、航海政策、航海军事活动、航海精神、航海宗教民俗、航海文学艺术等方面的内容。”

在笔者看来，这两个对“航海文化”的定义都有一定的合理之处。相较而言，笔者更赞同第二个定义。不过，第二个定义中的“航海活动者”还是有些模糊。因此，可调整如下：航海文化是一个国家或一群人在航海实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和，它包括航海运输与贸易、航海科学技术、航海政策、航海军事活动、航海精神、航海宗教民俗、航海文学艺术等方面的内容。

由于南海海域的大部分属于中国（海南），因此海南航海文化就是中国官方以及海南民众在南海上（主要是在海南海域范围内）航海实践过程中所创造的物质财富和精神财富的总和。

나. 一、西沙群岛和南沙群岛的考古调查

（一）西沙群岛的考古调查

据《西沙群岛主权问题之初步研究报告》，1920年西沙群岛出土了莽钱（王莽建立的新朝时期的钱币）。1945年日本投降后，中华民国接收了西沙和南沙群岛，之后两年内搜集岛上文物（总计搜到文物1300余件），并在广东省文献馆进行了展示。此为我国第一次南海诸岛文物搜集和展示活动。

1.20世纪70年代的西沙群岛考古调查成果

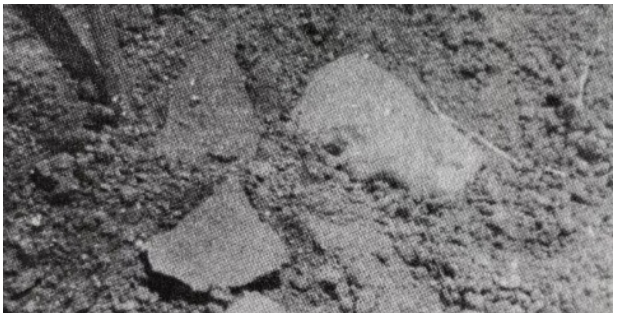
始自20世纪70年代，西沙群岛考古进入了科学调查与发掘阶段。1974年在西沙群岛出土了秦半两钱币。（1993年在海南陵水县也出土了秦半两钱币。）

1974、1975两年广东省博物馆和海南行政区文化局的文物考古队员先后两次到西沙群岛进行考古。在甘泉岛试掘时发现了一处唐宋时期的居住遗址，出土瓷器37件（其中唐代11件、宋代26件，应为岛上居民的日常生活用具）。在永兴岛

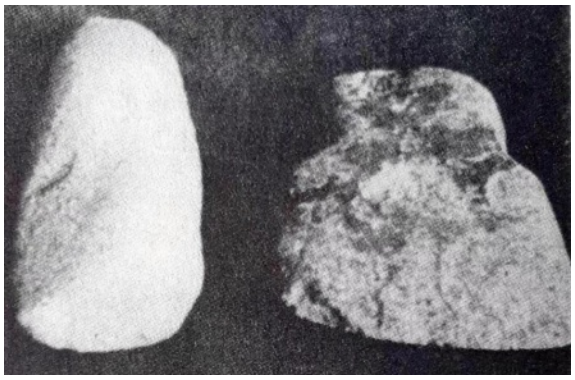
、金银岛、全富岛、和五岛、珊瑚岛、北岛、北礁、南岛、南沙洲等地发现采集了数千件南朝唐宋明清的瓷器（有的可能是岛上渔民生活用具，多数为外销瓷器，应为经过西沙群岛的商人所留）。

2.王恒杰的西沙群岛考古调查成果

为了研究海南、南海及华南的历史，1991年4月到7月，考古学家、中央民族大学历史系教授王恒杰到海南考察，并于5月下旬至6月中旬跟随海军937船到西沙群岛进行考古调查，取得了重大突破。他对永乐和中建、北礁及宣德群岛的永兴、石岛等岛礁进行步步踏勘，发现并采集到从史前、战国、秦、汉、隋、庸、宋、元、明、清直至近代各时期的遗物，包括石器、陶器、瓷器及大量陶瓷残片和铁器等。



甘泉岛出土的新石器时代晚期陶器、石器（图片来自王恒杰《西沙群岛的考古调查》）



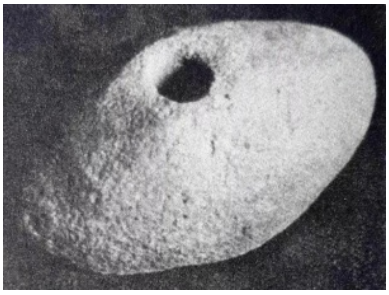
甘泉岛出土的新石器时代晚期石斧（左）和有肩石器（右）（图片来自王恒杰《西沙群岛的考古调查》）

王恒杰发现的史前文化遗址位于甘泉岛北偏西、岛边隆起的环墙内16米处。在遗址发现了大量残陶片（至少分属两件陶器的腹底部及部分口缘）、1件褐色夹砂陶甑、一些石器（1件磨制有肩石器、1件磨制梯形石斧、1件磨制小石斧）和1件泥质红陶网坠，另外发现了3件褐色夹砂陶陶瓮套接而成的瓮棺。“网坠是用较细的红土烧制，亦应和石器、红褐色夹砂陶瓮属同一时代，当为新石器时代晚期。”

甘泉岛出土的陶甑、陶瓮和网坠的原料、形制和制作技术与海南文昌的凤鸣、琼山的仙沟、万宁的港北、陵水的三才和英州、三亚的亚龙湾、保亭的加茂、东方的四更等地出土的器物甚为一致。在陵水的三才、英州和东方的四更都有类似的较完整的陶器及瓮棺出土。这批遗物的年代被认定为新石器时代晚期，与我国东南沿海地区尤其是海南岛出土的同类遗存文化性质相同，三件陶瓮套在一起作为瓮棺，还见于海南陵水。“甘泉岛的史前遗址出土的陶甑和陶瓮都属实用的炊煮器，它应是墓主死时，生者在无葬具的情况下，

甘泉岛出土的战国陶瓮残片（图片来自王恒杰《西沙群岛的考古调查》）

以瓮甑埋入，而这些陶器用于埋葬时，很可能已破碎，在不能继续使用的情况下用于葬具的。”



甘泉岛出土的陶网坠（图片来自王恒杰《西沙群岛的考古调查》

在甘泉岛环岛砂丘坡地内，还出土了战国、秦汉时期、魏晋时期、隋唐时期、宋代和明清两代的陶瓷残片。其中一种陶片显然来自海南及华南沿海地区。这种陶片与海南陵水县博物馆保存的战国陶罐的烧制、形制及花纹完全一致，海南东方市也有类似遗物（残片）出土，花纹亦很接近，另外和湛江市硇洲岛墓葬出土的陶锜以及广东广宁县铜鼓岗墓葬出土的陶锜和陶盅的烧法、质色及纹饰相一致。铜鼓岗和硇洲岛的遗物均出土于战国墓葬，时代可靠，证明甘泉岛出土的陶片当属战国无疑。甘泉岛出土的秦汉时期的典型陶片有4件，均属压印纹硬陶，这种陶器在海南及广东广大地区都有出土，起源于新石器时代末期。除出土战国及秦汉时期陶器外，还在甘泉岛上的珊瑚砂采得汉代铁铲残段。

王恒杰指出，“甘泉岛出土的梯形石斧为海南及华南原始文化遗址所易见，陵水的猴岛、万宁的港北遗址皆有出土，二地出土物皆与甘泉岛所出土的形制一致。而有肩石器则更是我国华南原始文化的特征之一，特别是在珠江三角洲地区，这一文化特征的石器制作有广泛的发展，出土材料十分丰富。尽管广东新石器时代晚期遗址遍及广东所有大小河流及海湾岸边，文化特征因地域不同而有若干差异，但有肩石器则几乎在每个遗址中都有发现。而上述斜刃、断面近锛的有肩石器，在海南的文昌、琼山、万宁、陵水、保亭、白沙、琼中、乐东、三亚和东方、昌江等县都有广泛出土，它们之间形制甚为一致。石器的斧削又为海南所常见器。这些都说明甘泉岛的遗物所表现出的文化特征，和我国海南及华南文化属同一系统，甘泉岛的遗物系海南及华南的先民所带去。……甘泉岛上的原始文化遗物，应同海南及华南的史前文化属于一个系统。从而可以肯定，至少在距今2500－3000年前，海南和华南居民的先人就已在永乐群岛生产和生活了。”

（二）南沙群岛的考古调查

王恒杰先生被誉为“南沙考古第一人”。在其壮举之前，南沙考古调查可谓一片空白。南沙群岛及附近海域素有“危险地带”之称，该疆域离大陆十分遥远，明礁暗沙遍布，气象变幻莫测，其中几十个岛礁被东南亚五个国家霸占并提出主权要求，因此该疆域象个大杂院。中国渔民在南沙捕鱼作业，屡屡遭到抢夺和追捕，中国政府正常的资源调查也经常受到骚扰。

美国哥伦比亚广播公司记者曾到王恒杰家里采访，提了一个刁钻的问题：“南沙离你们那么远，怎么能说是你们的呢？”王恒杰斩钉截铁地回答：“南沙是中国的，我就是要把事实的真相告诉全世界！”

为了了解南沙群岛的文物和遗址状况，1992年王恒杰决心自费远赴南沙考察。那年他已逾花甲之年，且是独臂（少年时被日军弹片炸伤了左臂，截掉了左手和左小臂），考察难度可想而知。他做了最坏的打算，写了三封遗书（其中一封交给了海南省委统战部部长周松），向妻子托付了后事。在海南省政府、琼海县政府、水产局以及潭门镇党委和政府的支持和安排下，他的南沙考察终于得以成行。

1992年5月14日—6月16日，王恒杰和19位琼海渔民一起，在船长陈在清带领下，乘坐重达79吨的琼海00351号木制机动渔船，从潭门港出发，赴南沙进行考古调查。整个行程3000余海里，历尽千辛万苦，身体遭了不少罪（风浪、酷热、晕船、身体不适、生病、食物和淡水紧张、生活不便），曾被占领北子礁的菲律宾军队和占领南子礁的越南军队鸣枪驱赶，几经周折登上有台湾驻军的太平岛。

南沙考古登皇路岛，礁滩水浅，只能推小船前进，王恒杰位于正中（图片来自王恒杰《从边疆到海疆》）

王恒杰的主要考察线路和活动点有北子岛外礁、南子岛外礁、道明群礁、郑和群礁及礁内的太平岛、福禄寺礁、大现礁、永暑礁、皇路寺礁、南通礁及北康暗沙、南康暗沙，最后到达曾母暗沙。此次考察收获颇丰，采集了为数众多的秦、汉、唐、宋、明、清等朝代的陶瓷残器、钱币、铁锚等遗物。船长陈在清后来回忆，“一路上，老教授每到一处岛礁，都会亲自下水在岛礁礁盘上寻找一些残破瓷器的碎片。渔船按照传统更路簿规划的路线，一路沿着南沙各个岛礁行驶到了曾母暗沙。老教授沿途搜集了中国渔民使用过的器具，其中还发现了一根清代佛山出产的铁锚。”

1995年5月11日至19日，王恒杰再次乘琼海00351号渔船，对南沙群岛进行考古调查，在郑和群礁西、鸿庥岛与南薰礁等处礁滩沙洲上有所收获，采集了唐、宋、明、清各时期的钱币和瓷器残件。王恒杰指出，两次南沙考古调查采集到的遗物“分布广泛。目前可断定其时代为秦、汉一直至明清和近现代。遗物来自海南、华南等地。例如水波纹及压印纹硬陶以前在西沙群岛、海南岛及广东的战国秦汉遗址中都有出土，为同一体系。……这些遗物是我国海南、华南地区先

南沙道明群礁南钥岛侧水下礁出土的战国秦汉时期布格底莲藕压印纹硬陶片（图片来自王恒杰《从边疆到海疆》）

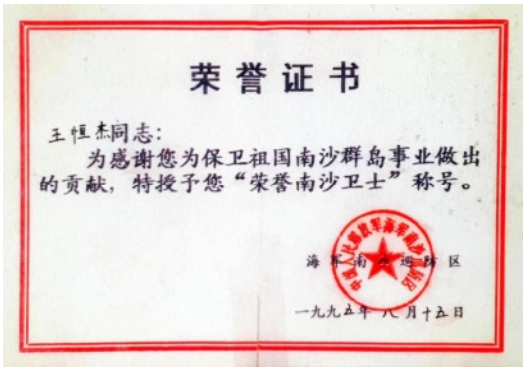
民为开发、经营、建设南海所携去，是中国历代渔民、商人、航海家在南沙海域生活、渔作、交通往来的史迹。这些文物或是他们在岛礁上生产生活的遗留或是触礁沉船的遗落或是我国先民对亚非欧各国海路经贸活动中沉船所遗。总之，这些文物本身说明至少在二千多年以前，我华南沿海先民就已经开始在南沙群岛进行生产和生活，证明我国古代自《逸周书》、商周甲骨及春秋战国秦汉以来有关南海包括南沙的记述是有根据的。”

（三）王恒杰的西沙和南沙考古成果的影响

王恒杰的西沙和南沙考古成果得到了我国政界、军界和学界的认可和赞誉。

海南省长阮崇武在接见王恒杰时激动地说：“你为祖国做了一件大好事。海南是我国海洋面积最大的省份，这项工作我们早该做，你帮助我们做了，我代表海南人民感谢您！”

南沙守备部队党委决定授予他“南沙卫士”荣誉称号。这是南沙部队的最高礼仪，这是第一次授予一位学者。


荣誉证书

王恒杰同志：

为感谢您为保卫祖国南沙群岛事业做出的贡献，特授予您“荣誉南沙卫士”称号。

一九九五年八月十五日

王恒杰被授予“南沙卫士”称号（图片来自王恒杰《从边疆到海疆》）

第二次南沙考古结束后不久，王恒杰被确诊为肺癌晚期。他毅然放弃住院治疗，加紧整理研究南沙文物考古资料，对文物进行修复、分类，撰写论文和调查报告，推进对南沙考古研究的进程。王恒杰曾在病榻中深情地说：“南沙就是我的归宿，我死了，骨灰也要撒在南沙，做一名真正的‘南沙卫士’。”1996年5月开始，王恒杰抱病到海南工作了近1个月，7月1日与世长辞。他的骨灰按照遗愿，分别撒在了南沙的岛礁和大海上。

王恒杰魂归南沙（图片来自王恒杰《从边疆到海疆》）

王恒杰撰写的两篇论文《西沙群岛的考古调查》、《南沙群岛考古调查》发表于我国考古界权威刊物《考古》。其考古成果和学术观点得到了不少学者的重视和引用，并做了进一步研究。

国家文物局水下文化遗产保护中心的考古学者范伊然在其著作《南海考古资料整理与述评》中指出，相关研究表明，西沙甘泉岛发现的几何印纹陶是中国广东、海南等地汉代遗址、墓葬中常见的遗物，也是汉代文化遗存中较有代表性的文化特征之一。类似的几何印纹瓮在海南陵水、三亚、东方等县市的汉代瓮棺墓中也有出土。海南岛的几何印纹遗址和墓葬，明显是受到了来自其背面两广地区

汉代文化的影响，而在远离海南岛的南沙群岛也发现了几何印纹陶，则可能反映了早在汉代南海诸岛就同中国内地及海南岛有着文化上的联系。

2012年南方出版社出版的《三沙文物》则指出，西沙群岛发现的“汉代陶器为几何印纹陶，泥质灰陶胎，当属压印纹硬陶，质地坚硬。器表上施有米字纹、细方格纹、弦纹、菱形纹、圆点纹、戳印纹等纹饰。……这类几何印纹陶是中国广东、海南岛等地汉代遗址、墓葬中常见的遗物，也是汉代文化遗存中较有代表性的文化特征之一。类似的几何印纹陶在海南陵水、三亚、东方等县市的汉代瓮棺墓中也有出土。海南岛的几何印纹陶遗址和墓葬，明显是受到了来自其北面两广地区汉代文化的影响，而在远离海南岛的南沙群岛也发现了几何印纹陶，则可能反映了早在汉代南海诸岛就同中国大陆内地及海南岛有着文化上的联系。”

中国科学院南海海洋研究所赵焕庭研究员在其论文《西沙群岛考察史》中认为，新石器时代中、晚期，华南智人已进化为百越人，琼南海岸带生活着“三亚人’，他们断发纹身，习水行舟，乘俘筏、独木舟在沿岸捕捞，可能漂流到南海诸岛或更远的陆地。“甘泉岛西北部沙堤内麓史前文化遗址，出土遗物有陶网坠、陶瓮、陶甑、有肩石斧、梯形石斧和小石斧等。网坠是渔业工具，石斧是农业工具。网坠是用较细的红土烧制成的，陶瓮和陶甑的质地是夹砂粗红陶，石斧的质地是砂砾岩。甘泉岛乃至西沙群岛都没有这些材料，这些遗物的原料、制作技术和器物形制，同海南岛各地出土的新石器晚期至战国时代生产和生活用的器物甚为一致，即这些器物来自海南岛。同时在甘泉岛、中建岛、金银岛、深航岛、广金岛、永兴岛、石岛和北岛，发现了多批战国、秦汉、魏晋、隋唐、宋元、明清至近代的来自华南大陆和海南岛的陶瓷器残片和古钱币。这说明我国先民早在新石器时代晚期就已发现了西沙群岛，我国人民至少在二千年前的战国时代以来就不断到西沙群岛生产和生活。”

赵焕庭在其论文《南沙群岛考察史》中指出，我国考古人员南沙群岛道明群礁、郑和群礁、福禄寺礁、皇路礁和南通礁等地发现了秦汉时代压印纹硬陶瓮碎片和东汉“五株”纹钱、唐代釉陶瓮碎片、唐宋时代青瓷片、北宋“熙宁重宝”铜钱、明清青花瓷、清朝“嘉庆通宝”、“道光通宝”和“咸丰通宝”等铜钱，这批类似广东、海南出土文物的文物说明华南先民早在距今多年前的秦朝已发现了南沙群岛，并在南沙群岛岛礁上进行初级的开发活动，说明中国人民在南沙群岛活动历史的久远和连续性。

海南大学夏代云教授在其论文《论中国海南渔民对南海岛礁及海域的历史性所有权》中认为，我国考古人员两次在西沙采集和出土的文物说明，至迟自新石器时代晚期起，居住在海南岛的百越先民就已经开启了由海边到近海捕鱼的历史，有些渔民还有能力来到西沙群岛，而且一直延续，从未间断。“对于南沙群岛，王恒杰于1992年和1995年先后两次进行考古调查。他在阳明暗沙西侧、南钥岛北侧、郑和群礁和太平岛礁上都发现有印纹硬陶片和秦汉时期陶瓮的腹部残片，

类似陶器在海南陵水、东方以及广东一些秦汉遗址里都有出土，故当为秦汉时期的器物。这应是中国渔民自海南或华南带去的盛贮容器，”

海南大学阎根齐研究员则在其著作《南海古代航海史》中认为，“过去，当我们说原始社会的人已能从南海北岸乘船到达一千余海里外的西沙群岛，可能让人不可思议。而1991年4月下旬到7月上旬中央民族大学历史系王恒杰教授在西沙群岛甘泉岛的考古发掘和1995年对南沙群岛的考古调查，则一下子把海南和华南人登上西沙和南沙群岛的证据定格在新石器时代的晚期，也用无可辩驳的事实证明了中华民族是西沙和南沙群岛的最早发现者。”

从事水下考古相关工作及研究的海南省博物馆文博馆员李钊、韩飞在其合著的《海南渔民开发南海之考古遗迹述略》中指出，“1991年、1992年和1996年中央民族学院王恒杰教授对西沙群岛和南沙群岛做过三次调查。王恒杰在西沙甘泉岛上发现了史前遗迹，是由3件褐色夹砂陶陶瓮套接而成的瓮棺，受近代岛上居民频繁活动影响，3件陶瓮严重破损无法复原。瓮棺附近还清理出褐色夹砂陶甑、磨制有肩石器。在该遗址还采集到磨制梯形石斧1件、磨制小石斧1件和泥质红陶网坠1件。这批遗物的年代被认定为新石器时代晚期”，“大量的考古证据表明，海南渔民在南海诸岛及海域航海舟行、渔业生产、祭祀崇拜、季节性居住生活、丧葬。其肇始自先秦至汉，发端发展于唐宋，繁荣盛行于明清，历经千年，延绵至今。”

다. 二、海南黎族先民曾航海到西沙群岛和南沙群岛

从王恒杰的考古调查成果来看，始自新石器时代晚期（海南新石器时代的下限“甚至延续到秦汉时期才逐渐消失”），海南岛的最早居民黎族先民在南海捕鱼，其中部分渔民还远航到了西沙群岛和南沙群岛。为何是黎族先民而不是海南其他民族（汉族、苗族、回族）？这是因为其他民族是汉朝首次将海南纳入国家版图，设珠崖、儋耳两郡后才陆续迁移到海南的。

（一）海南黎族先民是如何航海到西沙群岛和南沙群岛的

西沙群岛距离我国大陆最近的地方也有一千余里，南沙群岛则更远，黎族先民是如何航海到那里的？

学者阎根齐认为，华南人或海南人到西沙群岛应走两个海路，一个是通过北部湾，另一个是从海南岛南部，即今三亚市和陵水县一带出发，直接向南，经过广袤的深海到达西沙群岛。在原始社会无论走哪条路线航海，开始的时候可能都是偶然的现象，毕竟在只有独木舟和竹木筏航海的时代，要冒很大的风险，这也恰恰是原始人类的探险精神。

（二）关于海南黎族先民的远航能力的合理推测

关于海南黎族先民远航到西沙群岛和南沙群岛的惊人能力，我们可以有一些合理的推测。

首先，笔者基本认同海南黎族来源的“多元说”，并认为黎族的来源主要有三个：距今1万至3万年前生活在海南岛的原始人类、北上迁移来海南岛的南岛语族群、南下迁徙到海南岛的中国南方骆越族群（百越的一支）。这三支人类在海南岛碰撞交融，最终演化为黎族。

考古学家焦天龙曾高度评价了新石器时代南岛语族群的航海成就：“南岛语族的祖先向太平洋地区的扩散，是哥伦布发现新大陆之前人类历史上最伟大的航海殖民，该民族最显著的特征之一是，他们具有高潮的航海技术。他们凭借其惊人的航海技术，成功地发现并殖民了南太平洋的一个又一个的岛屿。单边驾艇独木舟和双连独木舟是其后裔波利尼西亚人的远航工具。他们通过对星星和航流的观察，研究出了极其惊人的导航系统，因此才有目的地在数万里的海域来回航行”，而“原南岛语族的一支最初也应该分布在大陆东南沿海一带。”

民俗文化研究专家曾应枫在其著作《俗话广州》中认为：“从海上丝绸之路发展的历程来看，中国原始航海活动始于新石器时期，那时，特别是岭南地区，濒临南海，海岸线长，大小岛屿星罗棋布，早在四五千年前的新石器时代晚期，居住在南海之滨的南越人祖先已经使用平底小舟，从事海上渔业生产。从广州出土的船模数量之多，形式各异，反映出岭南的越族已掌握了一定的造船技术和沿海航行的技能。所以说，古南越人是开发海上航线的先驱。”

岭南史地研究专家司徒尚纪则在其著作《珠江文化与史地研究》中说：“在南太平洋波里尼亚群岛、社会群岛和苏拉威西以及北婆罗洲一带均发现古越人新石器特有的有段石锛，表明古越人可能航海到此”，“西沙群岛的居民，大多数都来自海南岛的东部”，“自古以来，在南海诸岛进行渔业生产与海洋农业生产最多的人是海南岛东部的人”。

从以上推测来看，由海南岛原始人类、南岛语族群和骆越族群交融而形成的海南黎族先民是具有远航到西沙和南沙群岛的能力的。

（三）海南黎族先民航海使用的漂浮工具

海南黎族先民航海使用的漂浮工具包括腰舟、木竹筏和独木舟。

1.腰舟

腰舟即葫芦。黎族有很多神话传说都与葫芦有关。“‘葫芦瓜’的传说在黎族地区非常盛行。传说远古时候，黎族地区洪水暴发，很多的人几乎灭绝，只幸存一男一女和一些动植物藏在葫芦里。后来他俩结婚了，繁衍了人类。葫芦瓜不仅保住了黎族祖先的生命，繁衍了人类，也给他们的生产生活提供了多种多样的便利，因此葫芦瓜便成了黎族图腾崇拜的对象”。

葫芦如此神圣，而且便利，黎族先民使用葫芦泅水也就顺理成章了。清代张庆长著的《黎岐纪闻》记载：“黎水盛涨时，势涌流急，最苦难渡。黎人往来山际，多用大葫芦带身间，至溪流处，则双手抱之，浮水而过”。学者宋兆麟曾于20世纪90年代调查了海南五指山一带的黎族使用葫芦浮具的情况，发现“他们使用的水上交通工具起初就是葫芦，后来才有独木舟、竹筏和木板船。海南岛地处热带、亚热带，加之黎族善于种植葫芦，每家都有一个葫芦架，其上吊着大大小小的葫芦”。“海南黎族对于腰舟的使用非常广泛，不仅学生上学，外出走亲戚，甚至到田野劳动都要带上腰舟，已经成为生活的一部分。现在海南省白沙黎族自治县的‘黎族渡水腰舟’已在2009年6月被纳入海南省非物质文化遗产保护名录。”

2.木竹筏

木竹筏比腰舟好用，使人免遭被水浸泡之苦，而且更加平稳，速度更快，能载人载物，制作也容易。“一根树干就可作为一件浮具，但树干体圆在水中易于翻滚，为求其平稳，人们便将两根、三四根，乃至若干根树干或大柱编扎在一起，由此而演变成了筏。经近代学者考证，筏是新石器时期的百越人发明的，以后随着越人在海上的漂航活动，将筏子流传到印支半岛、南洋群岛和拉丁美洲的秘鲁沿海各地”。学者阎根齐指出，“我们从海南黎族先民的风俗中可以看出，竹木筏主要用于在河流中，但在海湾和浅海中也经常使用竹木筏。”《琼黎风俗图·运木》记载：“合众力推放至山下涧中，候洪雨流急，始编竹木为筏，缚载于上，以一人乘筏，随流而下。至溪流陡绝之处，则纵身下水，浮水前去；木因水势冲下，声如山崩。及水势稍缓，复乘出黎地，此水虽同归于海，而所归之海，又非出口之地，于是，合众力扛拽抵岸，始得以牛力挽运出海之地焉。”由于竹木筏制作容易，使用方便，现今海南黎族聚居区仍将竹木筏作为水上交通工具

3.独木舟

独木舟比木竹筏更好用，更平稳，防水更好从而更安全，能运载更多的人和物。独木舟系由一棵树干制作而成。《海南黎族传统工艺》记载：“独木舟的制作技艺是在不断进步的。当铁制工具没有进入黎族社会的时候，黎族先民用文火围着粗大挺直的树干一圈烧，把树烧倒后，将不要的部分，用文火烧掉，再用石斧等工具砍凿，这样疏松的焦炭层很快就被‘刳’成带槽的舟……当铁制工具进入黎族社会，黎族先民用斧、刀或锯把树放倒后，用斧或刀先将树干上方削平，然后用斧或凿从平面往下挖凿成长形穴，把船头削成尖状，把船尾从上往下斜着削平，尾部顶端修整成半弧形，凿一个栓舟的洞，再将其表面修整，就成为独木舟。独木舟大小不一，通常约200－700厘米，宽约40－100厘米，可以乘坐1人至6人不等”。

按照黎族来源“多元说”的观点，黎族的一个来源是来自广西境内的骆越人的一支。“三千年前的骆越人就是靠独木舟渡海到海南岛的。后称为黎族，现在黎族仍会制造和使用独木舟。独木舟在用于岛内的水上航行工具的同时，也必然用于岛四周近海的航海，而且，直到近现代黎族还在使用独木舟”。有一种说法，骆越人登上海南岛后，没有现成的房屋可以居住，于是将带来的独木舟翻转过来，成为临时的住所，后来黎族建造的船型屋即发源于此。

独木舟具备了“所有船只所应有的最基本特征——干舷，有了干舷之后，人类不但在漂浮容器中获得了手脚完全解放的自由，而且他的自身及其货物也可以免遭水浪的浸润了。”英国历史学家埃利奥特·史密斯认为，“人类最早的航海是以独木舟为航海工具的，而且是南太平洋海洋文化的代表。”学者阎根齐则认为，“将独木舟作为具有划时代意义的南海航海的起源标志是当之无愧的。”

为了证明人类可乘坐独木舟进行远程航海，2010年，法属波利尼西亚独木舟协会发起和组织了一次“寻根之旅”活动。协会会员驾驶一艘重约1.5吨，长15米，宽7米，没有配备任何人工动力、导航设备以及现代食品的仿古独木舟，按照传统方式，借助星象、季风和洋流，从南太平洋上的法属波利尼西亚大溪地出发，途经10个国家和地区，历时近4个月，经过1.6万海里的艰难航行，于11月19日凌晨抵达目的地——中国福州。“正是模仿和沿着南岛语族先民当年从中国东南沿海迁徙至太平洋诸岛的方式和路线，反向航行，回到起源地福建”，“独木舟成功的漂徙，也进一步证明了通过独木舟这一海上交通工具，南岛语族先民完全可以具备从福建迁徙到南太平洋各岛的能力。”

虽然这次“寻根之旅”活动的目的之一是证明“南岛语族先民完全可以具备从福建迁徙到南太平洋各岛的能力”，但这一壮举也足以证明海南岛黎族先民具备驾驭独木舟，从海南岛远航到西沙群岛和南沙群岛的能力。前述考古学家王恒杰先生在西沙群岛和南沙群岛的考古发现和调查证实了黎族先民曾登上西沙群岛和南沙群岛，进行生产和生活。

라. 三、海南黎族先民航海的原因

原始人航海的原因是什么？史学界有不同的观点，比较流行的观点主要有三种。第一种观点认为是环境变化导致的。美国夏威夷大学人类学教授Barry Rolett认为：“海平面的变化是航海兴起的一个直接诱因。末期冰期结束以后，全球气候不断变暖，海平面总体上处于上升过程，但上升的幅度、速度是存在波动的。根据第四纪地质学家的研究，大致来说距今7500年左右，海平面进入了快速上升的时期，直到距今6000－4500年间，海平面大致高于现今水平约2.4米，形成一个高海面时期，到了距今4000年左右海平面再次回复到现今水平。高海面时期，东南大陆沿海狭窄的农耕平原地带大多被海水淹没，人群生存空间压力更大

，同时有些原本与大陆相连的沿海高地就成为岛屿，岛屿上的居民与大陆的交通也只能通过航海”。第二种观点认为是人类生活与生产的迫切需要导致原始人航海。学者孙光圻认为，人们在海岸边涉水捕捞时间长了以后，滩岸浅水的捕捞显然无法为近海人们提供足够食物。有些水生植物喜欢生活在较深的水域中，而有些陆生植物可能出现在河流的彼岸，人类为了突破自身的条件限制，到较深的水域中捕捞和渡涉，就必然要设法寻找或制作得以在水上漂浮的器具。“原始社会的水上漂浮与航行的工具正是因人类生活与生产的迫切需要，在漫长的反复实践中逐步产生的。”第三种观点认为，原始人航海的原因是有意识或无意识地到另一岛上生存。住在河流或瀉湖边的人们，由于湖泊和河流是与大海相通的，稍不留心或有意识地到达浅海，发现仍能航行，便开始逐步提高在海上的航行能力，于是航海开始了。

笔者猜测，原始人航海的原因有五个。一者，在海边生活的原始人已不满足于近海捕捞，原因是收获的海洋动植物品种和数量都较有限。原始人通过思考判断：远海的水域更广更深，那里生活的海洋动植物更多更丰富，于是原始人产生了航海到远海捕捞的想法。二者，原始人自身的有限性和海洋的无限性使原始人产生了航海探索的欲望。在原始人眼里，海洋碧波万顷，浩瀚无垠，一望无际，深不可测，生活着无穷无尽的水生动植物。面对海洋的博大和无限，原始人感受到了自身的渺小和有限，从而产生了通过航海探索海洋的欲望。三者，人类的一个珍贵特质在于拥有一颗好奇心。海洋这个蔚蓝的巨大的世界激发了原始人的好奇心，于是想通过航海进入海洋世界，触摸它，感受它，看清它。四者，人类的另一个珍贵特质在于拥有丰富的想象力。海洋这个壮阔的美轮美奂的存在物激发了原始人的无穷想象力。他们会想象：海洋是个丰富多彩的世界，有许多宝藏、风景和故事。这些都值得他们通过航海去发现。五者，为了更高效地在近海捕捞，原始人发明了漂浮工具，以扩大捕捞范围，在乘漂浮工具捕捞过程中，可能由于天气变糟（如突然来了台风），漂浮工具被巨浪推离开浅海区，漂向远海，航海探险征程由此开始。

关于第五个原因，《中国国家地理》主编单之蔷也曾用类似的原因来解释为何海南琼海潭门渔民会前往遥远的南沙群岛捕鱼：“潭门镇的渔民到南沙去捞海参、拾海贝这种独特的渔业作业方式的产生也许是出于偶然。可能他们过去也像其他地方的渔民一样在近海撒网捕鱼，直到有一天出海，他们迷失了方向、或者是一阵台风将他们吹到了南沙群岛。在南海盛行季风，每年冬季10月至来年2月，为东北季风劲吹的季节。这时海南的渔民出海，很容易被季风吹到南沙群岛。”

上述原始人航海的五个可能的原因，也许就是海南黎族先民航海的原因。

마. 四、海南黎族的发展变迁及其航海的局限性

由于孤悬海外，地理位置偏远，相较于大陆地区，历史上海南岛经济社会发展均较为落后。岛上的最早居民黎族先民长期以来生活在原始社会时期。汉朝海南岛被纳入中国版图，朝廷在岛上设置管理机构之后，海南黎族聚居区逐渐发生了一些变化。部分黎族村落与迁徙到岛上的汉人建立的聚居区毗邻，并进行了一定程度的经济和文化交流，从而受到了汉人的影响，发生了程度不同的汉化，甚至进入了封建社会发展阶段，成为“熟黎”（即汉化程度较高的黎人）。不过，由于中央王朝一直在海南岛实行“以黎治黎”（任命和使用黎族首领来治理黎人）的策略，使得大部分黎族村落仍长期生活在原始社会发展阶段，被汉人称为“生黎”（即未被汉化的黎人）。部分位于五指山、黎母山、莺歌岭一带的黎族村落处于原始社会发展阶段持续到中华人民共和国建国初期，并保留着“合亩制”。

作为岛上的最早居民，黎族先民长期生活于原始社会发展阶段，因此海南岛的新石器时代的文化遗址为数众多。“含有石器的古遗址洞穴、岗丘、沙丘、贝丘有200多处，这些遗址广泛分布于海南岛各地”。海南岛的新石器时代中期的文化遗址距今6000年至4000年前，“多为沙丘遗址，山坡遗址较少，代表性遗址有陵水石贡、大港村及定安佳笼坡、通什毛道等处，它们在文化面貌上较为一致。石器以磨制为主，器形主要有梯形斧、锛，还出现了有肩石器，打制石器已少见……其中，石贡遗址经^{14}C测定，距今4205年左右”。新石器时代晚期的文化遗址遍布海南全岛，“大都属于台地和山坡遗址，主要分布在昌化江、南渡江、陵水河、万泉河等江河及支流两岸的阶地和附近的岗坡上。这些遗址所出磨光石器在形制上流行有肩和器身较长的特点，双肩长身铲、大石铲、双肩斧、长身斧；有肩锛等颇具地方文化特点”。海南岛的新石器时代持续非常长的时间。考古学家王恒杰先生指出，“我国华南地区的新石器时代可下延到商周以至春秋时代”，而海南新石器时代的下限“甚至延续到秦汉时期才逐渐消失”。

在海南岛的文化遗址中，“沙丘（贝丘）遗址一般分布在临近海边及港湾旁的沙丘地带……高出海面6－10米，分布面积均较大，可达几千平方米。有的分布范围可绵延至一二千米，地表上也散见少量遗物。文化层堆积中含有大量的螺、蚌、蚝蜊等贝类遗壳”，“这些遗址所出的磨光石器在形制上大多具有有肩和器身较长的特点，双肩长身石铲、大石铲、双肩石斧、长身石斧、有肩石锛等颇具地方特点”，“从生产工具的种类、石网坠和蚌壳网坠的广泛使用，‘蚝蜊啄’的大量使用，大量捕获生活在水较深的牡蛎来看，反映了独特的海洋文化特式”，其中有肩石锛被认为是“远古的造船工具”。学者阎根齐认为，海南岛黎族先民显然是较早的南海航海者，但他们还不能被称为航海民族，因为他们上岛以后仍然像登岛之前一样继续过着靠采集、狩猎，甚至有相对定居的农业生活，他

们像走亲戚一样来往于琼州海峡两岸，加强文化交流，共同促进社会和原始技术的发展。

由于黎族先民自身的局限性，虽然他们是较早的南海航海者，也最早登上南海诸岛进行生产和生活，却未能成为航海民族。在最早几批黎族先民远航登陆南海诸岛之后，黎族人应没有继续前往南海诸岛的征程，史书也没有相关记载。另外，汉朝将海南岛纳入国家版图，设郡管辖之后，汉族、苗族、回族等其他族群陆续迁徙到海南岛，占领了很多原属于黎族的生存空间和位置（尤其是更适于生存发展的海边），使得黎族生存空间被迫向海南岛中心地带收缩，从而也失去了近海捕捞乃至远航谋生的机会。当然，仍有部分黎族人居住于海边，从事近海捕捞，过着渔民的生活。时至今日，海南岛沿海还有一些黎族渔村（如三亚市红塘村），延续着近海捕捞的传统。

바. 五、海南岛黎族先民的航海文化及现实意义

新石器晚期海南岛黎族先民最初应是来到南海海边，浩瀚无垠的蔚蓝海洋让黎族先民感到好奇和激动，于是涉水嬉戏。在发现海洋动植物资源后，黎族先民利用自己所发明的各种漂浮工具和渔具，开始在南海近海从事渔业资源捕捞，成为了渔民。经过很长一个时期的近海捕捞，一些黎族先民已不满足于近海捕捞的收获，他们猜测远海有数量更多、品种更丰富的渔业资源，从而产生了赴远海进行捕捞的想法。此外，一些黎族先民面对茫茫无际的神秘南海，产生了去探索、去发现、去创造（新生活）的冲动和愿望。于是，一些勇敢的、有冒险精神的黎族先民开始利用漂浮工具（应为独木舟），向远海出发。历经无数次失败和万难，牺牲了众多鲜活生命之后，终于有人成功抵达西沙群岛和南沙群岛（当然这带有一定的偶然性，起初西沙和南沙并非他们的目的地，只是漂到了那里，自然而然地上岸而已），在那里进行捕捞，甚至定居，成为岛上的居民。王恒杰在西沙和南沙考古发现的文化遗址和遗物应为这些黎族先民所留。

（一）黎族先民的航海文化包含的内容及其性质

1.黎族先民的航海文化包含的内容

新石器晚期黎族先民的航海活动所形成的航海文化包含哪些内容呢？笔者认为，它包含以下几个方面的内容。

（1）理性精神

黎族先民不满足于近海捕捞的收获，产生了前往远海捕捞，以获取数量更多、品种更丰富的水产资源。他们认为远海的水产资源比近海更多，这是经过理性思考后做出的合理推测，体现了一种理性精神。再者，黎族先民认为远海世界值得自己去探索和发现，出去闯荡有创造新生活的机会，这也是经过理性思考后做

出的判断，这也体现了一种理性精神。

（2）生存和发展的方式

黎族先民前往远海捕捞是为了获得比近海捕捞更多的水产资源，从而更好地生存和发展，这是向南海“讨生活”，这是黎族先民选择的一种特殊的生存和发展的方式。

（3）生活方式

这里的“生活”的含义与“讨生活”的“生活”（等同于“生存”）的含义有所不同，它指的是比生存更高一个层次的一种为人状态，包含为人的舒适、满足和幸福。黎族先民前往远海捕捞也是为了探索一种更好的生活方式，试图创造一种新的生活，使自己活得更好。

（4）精神追求

除了更好地生存和发展、更好地生活，黎族先民奔赴远海也有探索新世界、发现新鲜事物、开阔眼界、增长见识的目的。这是一种纯粹的精神追求。

（5）精神特质

前往远海捕捞和谋生的黎族先民显然具有一种精神特质，包括冒险精神、勇敢（勇气）、毅力（坚韧不拔）、拼搏、奋斗、吃苦耐劳、百折不挠、彼此关爱、团结协作、互帮互助等。这种精神特质使得他们战胜了各种困难，历尽千辛万苦，最终成功来到了西沙和南沙群岛。

（6）聪明才智

勇于奔赴远海，最终抵达西沙群岛和南沙群岛的黎族先民是具有聪明才智的，这使得他们制造了适于远航的漂浮工具（应为独木舟），成功解决了远航过程中的各种难题（大风大浪、恶劣天气、迷航、食物和淡水紧张、生病、晕船、生活不便等）。登岛以后，他们的聪明才智也帮助他们解决了岛上居住的各种问题，建了住所，寻找淡水，植树绿化，使他们顺利地从事渔业生产。

（7）收获和影响

前往远海谋生，到达西沙和南沙的黎族先民的收获是满满的。他们创造了宝贵的物质财富和精神财富。物质财富包括他们制造的漂浮工具和渔具、捕捞的水产品、在岛上建的住所、植的树、带到岛上的陶器和石器、留下的文化遗址等。精神财富包括他们的勇于探索和冒险的精神、学到的航海知识、掌握的航海技能、岛上生存和生活的知识和技能。

这些勇闯西沙和南沙的黎族先民的影响是巨大的。他们是西沙和南沙群岛的最先发现者，是这些群岛的最早的主人。他们留下的文化遗址和遗物清楚地告诉世人：中国古代先民最先发现、最早涉足西沙和南沙群岛。

2.黎族先民的航海文化的性质

就性质而言，黎族先民的航海文化当属于原始社会的航海文化，它是新石器

时期晚期原始黎族先民在航海活动中创造的文化，它体现了原始先民的理性精神、对更好的生存发展方式和生活方式的追求、精神追求（探索新世界、发现新鲜事物、开阔眼界、增长见识）、精神特质（冒险精神、勇敢、坚韧不拔、拼搏、奋斗等）、聪明才智以及较低的物质生产水平（制造简易的漂浮工具独木舟，将陶器、石器等初级简单的用具和工具带到岛上使用，建造简易住所等）。

（二）黎族先民的航海文化的现实意义

王恒杰先生的西沙和南沙考古调查成果证明了海南岛黎族先民最先发现、最早来到和居住于西沙和南沙群岛，是这些群岛的最早的主人。他的考古成果得到了我国政界、军界和学界的认可和赞誉，获得了“南沙考古第一人”的美誉和“南沙卫士”的称号。

最早发现和利用西沙和南沙群岛是黎族先民的航海文化的重要内容。它说明了包含了黎族的中华民族最早发现和利用西沙和南沙群岛。这可以成为我国对西沙和南沙群岛拥有所有权的一个历史依据，有利于我国南海主权的维护。

1980年我国外交部发布了题为《中国对西沙群岛和南沙群岛的主权无可争辩》的文件，其中提到：“西沙群岛和南沙群岛，是中国南海诸岛中两个较大的岛群，它们和东沙群岛、中沙群岛一样，自古以来就是中国的领土”，“早在公元前两世纪的汉武帝时代，中国人民就开始在南海航行。中国人民通过长期的航海实践，先后发现了西沙群岛和南沙群岛”。1988年我国外交部发布了《关于西沙群岛、南沙群岛问题的备忘录》，其中提到：“早在公元前二世纪的汉武帝时代，中国人民就先后发现了西沙群岛和南沙群岛，并陆续来到这两个群岛，辛勤开发和经营”。2016年中国政府发布了《关于在南海的领土主权和海洋权益的声明》，其中提到：“中国南海诸岛包括东沙群岛、西沙群岛、中沙群岛和南沙群岛。中国人民在南海的活动已有2000多年历史。中国最早发现、命名和开发利用南海诸岛及相关海域，最早并持续、和平、有效地对南海诸岛及相关海域行使主权和管辖，确立了在南海的领土主权和相关权益。”

1980年和1988年外交部先后发布两个文件时，王恒杰先生尚未前往西沙和南沙群岛进行考古调查并发表考古成果，因此“早在公元前两世纪的汉武帝时代，中国人民就开始在南海航行，先后发现了西沙群岛和南沙群岛”这样的说法是可以理解的。而王恒杰1991年赴西沙群岛考古，1992年、1995年先后两次赴南沙群岛考古，1992年、1997年在考古界权威刊物《考古》先后发表论文《西沙群岛的考古调查》、《南沙群岛考古调查》之后，我国政府理应吸纳王恒杰的考古成果，更新关于我国人民发现、开发和利用西沙和南沙群岛的最早时间的说法。这显然更有利于我国南海主权的维护。

An Analysis of the Source of Hainan Maritime Cultural History

Sanya University Chen Qiang

Aabstract

Hainan's maritime culture is the sum of material and spiritual wealth created by the Chinese authorities and the people of Hainan during their maritime practices in the South China Sea (mainly within the waters of Hainan). Archaeological investigations have proved that as early as the late Neolithic Age, Hainan and South China people had sailed far and boarded the the Xisha Islands and the Nansha Islands. The floating tools used by the ancestors of the Li ethnic group in Hainan for navigation include waist boats, wooden bamboo rafts, and canoes. Due to their own limitations, the ancestors of the Li nationality, although they were early navigators in the South China Sea and first boarded the South China Sea Islands for production and life, failed to become a seafaring nation. However, the courage and courage displayed by the ancestors of Hainan during their journey to the sea have long been integrated into the blood of future generations, becoming an important component of the island's cultural genes. The magnificent history of Hainan's maritime culture also begins with this. The earliest discovery and utilization of Xisha and the Nansha Islands is an important part of the navigation culture of Li ancestors.

Key words: Hainan; History of Maritime Culture; Source

So sánh ý nghĩa văn hoá về rồng xuất hiện trong truyện dân gian Việt Nam và Hàn Quốc

한국과 베트남 설화에서 나타난 용의 문화의의 비교 고찰

Tô Minh Tùng

[초약]

용은 인간보다 초월한 존재로 인식되고 있다. 물을 주관하고 농경생활에 직접적으로 영향을 미치는 능력을 가지는 용은 자연의 현신이면서 경이, 신앙의 대상이 된다. 한국과 베트남 건국신화에서 등장하는 용은 현실화되는 역할이 조금씩 달라도 일반적으로 왕의 힘과 붙어 있는 존재라는 점에서 비슷하다. 악룡실화에서는 한국의 경우 왕보다 부처님의 위용을 드러나게 하면서 용이 불법으로 감화되면서 악행을 그만두는 한편, 베트남의 경우 악행을 하는 용을 죽이는 영웅을 위주로 부각함으로써 악자악보(惡者惡報) 신념을 보여준다. 선룡설화에서는 불교와 유교의 융합 요소가 나타나는 것을 발견할 수 있다. 한국의 경우 용의 목숨을 살림으로 불교의 자비를 드러내어 이야기의 막을 내렸지만 베트남의 경우 대의(大義)로 죽은 용을 신전에서 모시게 되며 숭배된다는 장면으로 결말을 맺는다. 따라서 불교보다 유교의 정신이 더 중요시하다는 것을 볼 수 있다.

주제어: 용, 선룡, 악룡, 건국신화

[Abtract]

Dragons are perceived as being more transcendent than humans. Dragons control water and have a direct impact on agricultural life, it is both the embodiment of nature nad the embodiment of horror and the object of belief. Dragons appear in the myths of the nation of Korea and Vietnam, although actualized differently, they all have in common is always associated with the power of the king. In the legend of evil dragon, Korea exalts the power of the Buddha more than the king and by Buddha Sasana dragons was also inspired to stop doing evil deeds. On the other hand, in Vietnam often focus on portraying the image of the hero who kills the evil dragon and showed faith in ‘good deeds will be blessed and evil deeds will be punished’. In the legend of the good dragon, we can detect the harmony between Buddhism and Confucianism. In the case of Korea, Korea ends the story by saving the dragon’s life and showing the compassion of Buddhism. But in the case of Vietnam, Vietnam ends the story with the cult of worshiping dragon in a temple, who died of greater good. Accordingly,

we can see in Vietnam that the Confucian spirit is more important than Buddhism.

Key Words: dragon, good dragon, evil dragon, founding myth

1. Đặt vấn đề

Khi tìm hiểu về tín ngưỡng của một dân tộc, kho tàng thần thoại truyền thuyết và truyện dân gian là nơi phản ánh khá rõ ràng về quan niệm và niềm tin của người xưa về một sự vật hay hiện tượng nào đó. Thần thoại, truyền thuyết, truyện dân gian, truyện cổ tích, v.v. không chỉ là những tác phẩm văn học chỉ mang yếu tố huyễn hoặc, thần kỳ mà còn có giá trị tham khảo về những yếu tố về tín ngưỡng, văn hóa và giá trị của một dân tộc ở một vùng. Khi người cổ đại tạo ra những câu chuyện, họ đặt câu hỏi cho người đọc và người nghe bằng cách sử dụng nhiều chất liệu có thể nâng cao trí tưởng tượng một cách tự nhiên và hướng dẫn đi tìm câu trả lời. Những câu hỏi đặt ra từ những câu chuyện xưa không chỉ là để con người sống thế nào cho hợp lý, lý giải con người có mối liên hệ như thế nào với thiên nhiên xung quanh, với thế giới vô hình mà còn thể hiện về những phong tục, tập quán, những lối suy nghĩ, và cách nhìn mọi vật xung quanh, khiến người ta phải suy ngẫm về cuộc sống, cộng đồng của chính mình, v.v.

Nói cách khác, những câu chuyện cũ có thể giúp những người sống trong cùng một nền văn hóa và không gian hiện tại có thể suy ngẫm về thế giới và cuộc sống ngày xưa bằng cách cung cấp cho họ cùng một không gian và góc nhìn theo hướng tiếp cận của câu chuyện để nhìn nhận mọi thứ trên thế giới. Ngoài ra, những câu chuyện như vậy đưa người đọc hoặc người nghe vào dòng thời gian của câu chuyện, đưa họ tiếp xúc với người cổ đại và cho họ thấy trực tiếp hoặc gián tiếp tổ tiên họ đã sống như thế nào, họ nghĩ gì và họ giải quyết vấn đề như thế nào. Người xưa đưa ra hướng dẫn giải quyết vấn đề đặt ra bằng cách trở thành các ví dụ điển hình về cách đối phó một cách khôn ngoan khi một cá nhân gặp phải những tình huống khó khăn trong cuộc sống. Vì vậy, ở mỗi thời đại, những câu chuyện như truyện dân gian vẫn giữ một vị trí vững chắc, truyền tải những bài học sâu sắc và ý nghĩa ẩn chứa trong đó. Điều này trở thành cầu nối giữa quá khứ và hiện tại, quá khứ và tương lai.

Trong số rất nhiều truyện cổ của Hàn Quốc và Việt Nam, truyện kể về rồng luôn mang đến cho người đọc cảm giác thiêng liêng và thú vị. Trong những câu chuyện có rồng xuất hiện, chúng ta không chỉ tìm thấy sự phản ánh tín ngưỡng của người xưa mà còn cả những yếu tố lịch sử và lối sống. Rồng là một loài động vật tưởng tượng nhưng nó cũng là một loài động vật hấp dẫn với sức mạnh đáng sợ. Có thể thấy, hình ảnh và biểu tượng rồng ở Trung Quốc, Hàn Quốc và Việt Nam không khác nhau mấy. Tuy nhiên, ngay cả khi văn hóa về rồng là là giống nhau, là cùng một đối tượng tín ngưỡng nhưng mỗi quốc gia đều có những nét đặc trưng riêng. Hiện nay, trong giới học thuật Hàn Quốc đã có thành tựu trong việc nghiên cứu so sánh truyện dân gian giữa dân tộc Hàn Quốc

và dân tộc Việt Nam như nghiên cứu của Jeon Hea Kyung(2009) về so sánh tư tưởng về nữ giới và giai cấp trong truyện cổ tích, Kang Uen Hea (2009) nghiên cứu về ý nghĩa giáo dục xã hội của những truyện huyền thoại về trẻ em ở Đông Nam Á, Bùi Thị Hà Anh (2017) với nghiên cứu so sánh về các truyện dân gian về tiên nữ của Việt Nam và Hàn Quốc, v.v, nhưng việc so sánh truyện dân gian có con rồng dường như chưa có hoặc rất hiếm. Trong bài viết này, chúng tôi trình bày những câu chuyện về rồng của cả hai quốc gia và so sánh nội dung của những câu chuyện để tiết lộ biểu tượng của con rồng ở mỗi quốc gia, nhận thức tiềm ẩn về con rồng và đạo đức sống. Thông qua đó, chúng tôi hy vọng có thể góp phần nghiên cứu về các nền văn hóa rồng khác nhau ở cả hai nước bằng cách cung cấp sự hiểu biết sâu sắc hơn về ý nghĩa của rồng trong thế giới tinh thần, tín ngưỡng, tôn giáo và kiến trúc của người dân mỗi dân tộc ở Hàn Quốc và Việt Nam.

2. Truyện về rồng ở Hàn Quốc và Việt Nam

Rồng là một loài động vật tưởng tượng, nhưng đồng thời, nó cũng là biểu tượng của sự kỳ diệu và đức tin từ thời xa xưa. Và nó thường được coi là hóa thân của một vị thần. Vì rồng là một con vật tưởng tượng nên hình dáng, chức năng và hình tượng của nó có thể thay đổi một chút tùy theo thời đại hoặc nhóm dân tộc. Bằng cách tìm hiểu về truyện rồng ở Hàn Quốc và Việt Nam, chúng tôi mong muốn chỉ ra được sự khác biệt và tương đồng trong các yếu tố như văn hóa, tư tưởng và tín ngưỡng của mỗi quốc gia.

2.1 Rồng ở Hàn Quốc

2.1.1 Thần thoại lập quốc: Rồng đặc thù của Hàn Quốc – Vai trò phụ trợ quân vương

"Hàn Quốc là một quốc gia đồng nhất" đây là một tư tưởng mà chúng ta có thể dễ dàng nghe thấy từ người Hàn. Nhưng nhìn vào di truyền học, chúng ta có thể thấy rằng điều này không phải như vậy. Vậy tại sao người Hàn vẫn sử dụng thuật ngữ "chủng tộc đơn nhất"? Có thể xem đây là tư tưởng được dùng để cố ý nhấn mạnh rằng đây là một dân tộc không muốn bị ảnh hưởng hoặc muốn ngăn cản sự tiếp cận bởi những yếu tố văn hóa bên ngoài. Nói cách khác, dân tộc Hàn muốn nhấn mạnh rằng họ không chỉ sử dụng cùng một ngôn ngữ mà còn không có đặc điểm văn hoá nào ở Hàn Quốc có thể bị ảnh hưởng bởi các dân tộc khác. Có thể thấy người dân của các quốc gia cổ đại Goguryeo và Baekje cho rằng họ là một dân tộc có cùng huyết thống, nhưng sau khi Silla thống nhất ba vương quốc và cho đến khi Triều Tiên được thành lập, họ bắt đầu ngày càng nhấn mạnh rằng 'chúng ta là cùng chung một dân tộc'. Về mặt giáo dục, thuật ngữ "chủng tộc dơn nhất" được dùng để giảng dạy về chủ nghĩa dân tộc Hàn Quốc trong lịch sử Hàn. Theo đó, những câu chuyện và lịch sử của Gojoseon, Goguryeo, Baekje và Silla có thể được coi là của Hàn Quốc. Hiện tại, khi nghĩ về huyền thoại lập quốc của Hàn Quốc,

chúng ta có thể nghĩ đến <Thần thoại Dangun> của Gojoseon, nhưng ngoài Gojoseon những huyền thoại lập quốc của dân tộc Hàn Quốc cũng tồn tại ở thời Silla và Baekje.

Chúng ta có thể thấy được tính ngưỡng về rồng trong thần thoại lập quốc Silla. Sau đây là nội dung tóm lược:

"Ngày xửa ngày xưa, có sáu ngôi làng ở vùng đất Jinhan. Đó là ngày đầu tiên của tháng 3 năm 69 trước Công nguyên. Những người đứng đầu sáu ngôi làng tập trung lại bên bờ Alcheon, mang theo con cái của họ từ các gia đình và thảo luận về "Bây giờ chúng ta không có vua để cai trị dân chúng. Chúng ta hãy nhanh chóng tìm một người vĩ đại, phong ông ta làm vua, xây dựng đất nước và chọn nơi lập thủ đô". Họ cùng lên núi cao nhìn quanh thì thấy có ánh sáng lạ ở mép giếng trong khu rừng gần đó, khi đến gần thì thấy một quả trứng lớn màu tím. Sau khi đập quả trứng thì có một cậu bé bước ra. Thân thể cậu bé phát sáng, lộ ra vẻ uy nghiêm của một vị vua. Chim muông tụ tập nhảy múa, trời đất rung chuyển, mặt trời và mặt trăng xuất hiện, chiếu sáng rực rỡ. sáu nhà lãnh đạo vui mừng vì họ nghĩ rằng ông trời đã ban cho họ một vị vua và họ gọi ông là Hyeokgeose (赫居世), có nghĩa là thống trị thế giới một cách rực rỡ. Lúc đó là khoảng giữa trưa ngày hôm đó. Một con Kê long(鷄龍) xuất hiện gần giếng Alyeong ở một ngôi làng tên là Saryangni và sinh ra một bé gái từ dưới nách trái. Tuy nhiên, môi của bé gái trông giống mỏ gà và rất khó coi. Mọi người vừa ngạc nhiên vừa thấy đáng thương nên đã đưa đứa trẻ đến một con suối phía bắc Wolseong và tắm cho nó. Sau khi tắm xong, chiếc mỏ đột nhiên rơi xuống và đôi môi của một người con gái xinh đẹp hiện ra. Người ta đã xây dựng cung điện ở chân phía Tây núi Namsan và nuôi dưỡng hai đứa con tinh thần được trời ban cho. Cậu bé bước ra từ một quả trứng và vì quả trứng trông giống quả bầu nên được đặt tên là 'Park'. Ngoài ra, cô gái được đặt tên là Alyeong theo tên cái giếng nơi cô sinh ra. Khi hai đứa trẻ lớn lên và tròn mười ba tuổi, Hyeokgeose được bầu làm vua và Alyeong trở thành hoàng hậu, đó là vào năm 57 trước Công nguyên. Và tên của đất nước được thành lập lúc bấy giờ là Seorabeol (徐羅伐). Cái tên Silla chỉ được hình thành sau này." (조재윤-박금주-신윤자 2009, 71-72)

Theo 《Tam quốc di sự》, ngoài tên quốc gia là 'Seorabeol' hay 'Seobol' (徐羅), Silla còn có tên khác 'Gyerimguk'(Kê lâm quốc). Có vẻ như cái tên này được đặt vì Kê long (鷄龍) được coi là điềm lành. (Lee Ju-young 2017: 221) Việc Hyeokgeose sinh ra từ một quả trứng và Alyeong được sinh ra từ một bên của Kê long là những yếu tố phi lý của thần thoại tuy nhiên chúng phản ánh những ý tưởng cũng như niềm tin của thời đó. Người ta tin rằng sự ra đời của quả trứng không phải do con người gây ra mà tự nó từ trên trời rơi xuống hoặc theo ý muốn của Thiên Đế. Tất nhiên, vì những anh hùng sinh ra từ trứng luôn cao siêu và thần kỳ hơn người thường nên họ hoặc được sinh ra để dành cho những người đau khổ hoặc được sinh ra từ thần linh với một nghĩa vụ thiêng liêng. Mặt khác, thật khó để coi Alyeong, người đã trở thành hoàng hậu của vua Hyeokgeose, là con của rồng. Khi xem xét yếu tố Alyeong được sinh ra không phải từ bụng rồng mà từ nách rồng, Alyeong có thể được coi là phân thân thay thế của rồng

hoặc hóa thân hình dáng con người của rồng. Vậy Kê long (鷄龍) là loại rồng gì? Theo Từ điển tiếng Hàn của Đại học Hàn Quốc, Kê long giống như một con rồng bình thường, nhưng không giống những con rồng hiện có, nó ám chỉ một con rồng có đầu gà. Phân tích một cách thực tế, thời Silla cổ có thể là một đất nước gắn liền với loài gà, nhưng trong số sáu ngôi làng hoặc bộ tộc được nhắc đến trong thần thoại, có thể đã có một bộ tộc thờ gà. Người ta cho rằng Kê long là con rồng chỉ xuất hiện duy nhất ở Silla.

Có thể xem rồng là vua của các loài động vật và là loài vật tưởng tượng tượng trưng cho sức mạnh ưu việt nhất. Tất nhiên, sức mạnh vượt trội hơn con rồng không gì khác chính là thần linh trên trời. Trong nhiều tác phẩm văn học và truyện cổ tích, chúng ta có thể tìm thấy những nhân vật cưỡi rồng xuất thế. Rồng còn được cho là biểu tượng của ngai vàng hay sự hóa thân của nhà vua. Chỗ ngồi của nhà vua được gọi là ghế rồng hoặc tượng rồng, và khuôn mặt của nhà vua được gọi là long nhan, v.v. Tuy nhiên, đôi khi vai trò của rồng chỉ xuất hiện để làm nổi bật thêm phẩm giá và thần tính của nhà vua. Điều này có thể được xác nhận trong thần loại lập quốc của Baekje <Thần thoại Jumong>.

"Ngày xưa, Vua Jumong (鄒牟王) đã lập nước, ông đến từ phía bắc Phù Dư (北夫餘), là con trai của Thiên đế, còn mẹ ông là con gái của Hà bá (河伯). Jumong đã đến với thế giới thông qua việc phá vỏ trứng, và từ lúc sinh ra, Jumong đã có những yếu tố thần thánh. Khi Jumong đi về phía nam, đi qua Hồ Eomni (奄利大水) của Phù Dư. Nhà vua đã nói : "Ta là vua Jumong con trai của Hoàng Thiên và mẹ ta là con gái của Hà Bá. Lau sậy hãy kết lại và rùa hãy xây cầu cho ta". Đáp lại, đám lau sậy nhanh chóng được nối lại và những con rùa nổi lên mặt nước. Nhờ vậy, Jumong đã vượt sông và xây dựng thủ đô của đất nước trên ngọn núi phía tây Holbon(忽本) ở Thung lũng Biryu(沸流谷). Sau thời gian trị vì nhà vua cảm thấy không còn hứng thú với địa vị thế tục của ông nên đã sai một con rồng vàng xuống đón nhà vua. Nhà vua đã đạp trên đầu rồng trên ngọn đồi phía đông Holborn và bay lên trời. Thừa nhận di mệnh, thái tử Yuru kế vị và đã dùng "đạo" để cai trị đất nước. Sau đó Vua Daejuryu (大朱留王) đã thừa kế và phát triển đất." <Văn bia lăng mộ của đại vương Gwanggaeto>. (Lee Joo-young 2017: 23-24)

Ghi chép trên nằm trong <Bia văn Lăng mộ của đại vương Gwanggaeto>, ghi chép sớm nhất từ Vương triều Goguryeo. Ghi chép trên có hơi khác một chút so với <Thần thoại Jumong> hiện được biết đến, nhưng điều nổi bật ở đây là sự xuất hiện của một con rồng vàng. Không giống như những ghi chép khác, có vẻ như con rồng xuất hiện với một mục đích là để nâng cao phẩm giá của nhà vua khi ông bay lên trời bằng cách đạp trên đầu rồng. Rồng có khả năng siêu việt và có thể di chuyển tự do giữa bầu trời và biển cả. Trong《Sử ký》(史記) có ghi "Bay trên trời thì không có gì tốt hơn rồng, chạy trên mặt đất thì không có gì tốt hơn ngựa" (Lee Hye-hwa 2012: 81), và rồng thường xuất hiện trong các câu chuyện để trở thành vật chở cho người trời, tiên nhân hoặc con người

vãng lai giữa trời và đất. Cũng như sự thành công của một anh hùng trên chiến trường không thể tách rời khỏi con ngựa chiến của anh ta, hình ảnh uy quyền và lòng dũng cảm của nhà vua sẽ lớn hơn nếu nó được miêu tả gắn liền với con rồng.

2.1.2 Ác long gây hại

Giống như thiện và ác tồn tại đồng thời trên thế giới, con người cũng có người xấu và người tốt, có minh vương và hôn quân. Tương tự như vậy, rồng không phải lúc nào cũng là một tồn tại có ích.

Để miêu tả con rồng với những khả năng phi thường trong《Tam Hàn tập dị》(三韓拾遺) miêu tả: "một tia lửa bùng lên từ giữa sông, gió mạnh nổi lên kèm theo tiếng sét, sóng trắng vỡ ra như chạm tới bầu trời… Một ánh sáng đỏ bao phủ mặt đất và nước sông, một vật thể quằn quại uốn lượn xuất hiện". Khi mô tả về hình dáng của một con rồng, "Nó cực kỳ dài và bơi nửa chìm nửa nổi, với đầu và sừng nhô ra trên mặt nước" (Lee Hye-hwa 2012: 23). Chúng ta sẽ sợ hãi đến mức nào nếu tận mắt chứng kiến vẻ ngoài hùng vĩ và choáng ngợp của một con rồng? Rồng không những có thể đi lại giữa trời và biển mà còn có thể điều khiển nước. Nếu nó ban phước lành cho con người thì không có việc làm nào tốt hơn việc này, nhưng nếu nó tức giận và gây hại thì thiệt hại sẽ rất to lớn khó thể ước chừng. Do đó con người vừa tôn thờ và vừa sợ hãi trước sức mạnh của loài rồng nên rồng đã trở thành đối tượng của đức tin. Tuy nhiên, con người luôn cố gắng vượt qua những hạn chế của mình và nâng mình lên vị trí của thần linh. Dù sợ hãi trước sức mạnh của thiên nhiên nhưng con người không ngừng thể hiện ý chí chinh phục thiên nhiên. Ý chí này cũng được thể hiện với con rồng. Hãy cùng điểm qua những hành động gây hại của rồng trong câu chuyện huyền thoại.

"Dưới thời trị vì của Vua Seongdeok, phu nhân Suro đã đi về phía bắc dọc theo bờ biển phía đông từ Seorabeol, theo chân chồng mình, Công tước Sunjeong, người được bổ nhiệm làm thống đốc Gangneung. Cô xinh đẹp đến nỗi nhiều lần bị thần vật bắt cóc mỗi khi đi qua những ngọn núi sâu hay ao lớn. Lần này cũng vậy, khi nhóm của phu nhân Suro đang dùng bữa trưa tại bãi biển Imhaejeong thì một con rồng bất ngờ xuất hiện từ dưới biển và kéo người vợ xuống biển. Công tước Soonjeong ngã xuống đất, giậm chân tức giận nhưng không thể làm gì được. Đúng lúc đó một ông già xuất hiện và nói. Người xưa nói: 'Miệng người có thể làm sắt chảy ra', vậy thì rồng sống ở biển làm sao không sợ miệng người? "Nếu tập hợp người dân trong thị trấn, hát một bài hát và dùng gậy đánh vào bờ biển, thì sẽ có thể gặp lại vợ mình". Công tước làm theo, con rồng đã mang vợ ông ra khỏi biển và dâng trả lại cho ông. Khi Công tước hỏi vợ chuyện gì đã xảy ra khi ở biển, bà nói: "Đồ ăn trong Cung Chilbo ngọt, mịn, thơm và sạch, khác hẳn với đồ ăn trên đời". Từ quần áo của bà cũng toả ra một mùi hương kì lạ không có trên thế gian. Thời đó, trong dân chúng có lưu truyền và hát bài 〈Haega〉 có nội dung như sau:

“Rùa, rùa ơi, hãy trả cho ta Suro. Tội lấy vợ người khác lớn đến mức nào? Nếu ngươi chống đối và không trả nàng cho ta. Chúng ta sẽ bắt ngươi bằng lưới, nướng và ăn thịt ngươi.” ⟪Tam quốc di sự⟫ ⟨Phu nhân Suro⟩ (Lee Hye-hwa 2012: 177-178)

Việc rồng hiển lộ chân thân của mình và bắt cóc giành người đẹp vì lợi ích của bản thân cho thấy rồng cũng có ham muốn nhục dục như con người. Và chúng ta có thể đoán rằng con rồng điều khiển dòng nước kéo phu nhân Suro xuống biển không chỉ là một sinh vật có nhân cách khá giống con người, mà còn có thể là Long Vương, một vị vua sống trong cung điện dưới biển. Thay vì làm hại Suro, con rồng lại đối xử rất tử tế với Suro, tuy nhiên, việc cướp vợ của người khác là một tội lỗi. Dù không làm điều gì có hại cho Suro nhưng rồng đã gây ra sự bất mãn đến cho chồng của Suro. Long Vương là thần đối với con người, thần là tồn tại dựa trên con người, do vậy, nếu không được con người kính trọng và không được con người thờ phụng trong đền thờ thì sẽ mất đi địa vị thần thánh. Nếu thần linh phạm sai lầm, con người có thể tùy ý xóa bỏ địa vị thần thánh của vị thần đó, bên cạnh đó, con người cũng có lý do để sợ cơn thịnh nộ của các vị thần. Đặc biệt, các làng ven biển sẽ chịu thiệt hại bao nhiêu nếu bị thần cai trị biển trừng phạt? Vì vậy, tốt nhất nên tránh đối đầu trực tiếp càng nhiều càng tốt. Trong câu chuyện trên, vụ bắt cóc Suro được thực hiện bởi một con rồng, nhưng hành động gọi rùa là để tránh phải đối mặt trực tiếp với con rồng. Thông qua lời bài hát: “Bắt cóc vợ người khác là tội ác. Nếu ngươi không nghe lời và không trả nàng ta, ta sẽ dùng lưới bắt và nướng ngươi” có thể thấy sự uy hiếp gián tiếp đối với con rồng đã bắt cóc phu nhân Suro. Ở đây thể hiện được ý chí chinh phục tự nhiên của con người, nhưng song song đó cũng đang thể hiện sự thừa nhận những hạn chế của mình trước sức mạnh của thiên nhiên.

Câu chuyện <Phu nhân Suro> không chỉ cho thấy những hành động sai trái của con rồng mà còn cho thấy quan niệm ngay cả một thế lực lớn cũng có thể bị khuất phục bởi sức mạnh của con người thông qua yếu tố tìm lại vợ từ con rồng. Ngoài ra, những ví dụ về việc tiêu diệt rồng ác có thể được tìm thấy trong các câu chuyện khác.

“Vào thời vua Suro, có một cái ao tên là Okji (玉池) và có một con độc long sống ở đó. Ngoài ra, còn có năm Nachalnyeo (quỷ ăn thịt người) trên núi Maneo, những ác quỷ này thường đến thăm và kết bạn với độc long. Vì lý do này, sét và mưa thỉnh thoảng cứ đánh xuống, khiến suốt bốn năm liền ngũ cốc không thể chín. Nhà vua đã dùng hết sức để ngăn chặn tai ương nhưng không được nên đã thỉnh cầu Đức Phật thuyết pháp. Tương truyền rằng chỉ sau khi các Nakchalnyeo thọ ngũ giới thì các ác họa mới chấm dứt, và vì điều này, những con Ngư long ở Biển Đông đã nổi giận biến thành những tảng đá lấp đầy biển, mỗi con lại tạo ra một tiếng chuông.” <Truyện về Rồng độc >. (Tam quốc di sự, Chương 13, 塔像 제4, 魚山佛影)

Độc long, đúng với tên gọi, là rồng mang tính cách xấu xa. Độc long sống trong ao hồ và quả nhiên là cũng gắn liền với việc tạo ra những cơn mưa. Có thể xem, độc long là vị thần tạo mưa và cấu kết với những ác quỷ ăn thịt người, bức bách và gây hại cho

con người. Nhà vua đích thân xuất hiện để giúp đỡ những người dân bị đói bốn năm và cố gắng ngăn chặn sự hãm hại của con rồng nhưng không thành công, cuối cùng con rồng và tai ách đã bị Phật đánh lui. Trong xã hội nông nghiệp, chỉ khi là người có khả năng trị thuỷ thì mới có tư cách trở thành vua. Nhà vua là hóa thân của rồng, được ví như rồng có năng lực chế áp rồng khác và cũng liên quan mật thiết đến việc tạo ra 'mưa thuận gió hoà'. Tất nhiên, ngay cả trong loài rồng, cũng có kẻ mạnh và kẻ yếu. Nếu chúng ta xem nhà vua như một con rồng, thì có thể hiểu rằng một mình nhà vua không thể đánh bại con độc long và năm ác quỷ bằng chính sức mạnh của mình. Tuy nhiên, điều mà câu chuyện muốn thể hiện là đấng có nhiều khả năng thần kỳ hơn cả uy nghiêm của nhà vua chính là Đức Phật. Qua đó, chúng ta có thể phát hiện ra rằng Phật giáo có ảnh hưởng rất lớn trong thời kỳ Silla.

2.1.3 Rồng thiện giúp đỡ dân chúng – Thuỷ thần

Thật khó để đưa ra câu trả lời trong việc đưa ra tiêu chuẩn phân biệt giữa thiện và ác. Có thể thấy tiêu chuẩn thiện ác được xác định theo tiêu chuẩn của con người. Đối với những người cảm thấy cái gì đó có lợi thì cái đó có thể là tốt, nhưng đối với những cái xấu, chẳng phải bản thân cái không tốt đôi khi cũng có ích chẳng phải sao? Nghĩa là, có thể điều gì đó có hại cho một số người hoặc nhóm người này nhưng lại tốt cho những người khác. Ví dụ, đối với một số người, phân bẩn và có mùi hôi, nhưng đối với những người khác, nó có thể là vật liệu xây nhà, phân bón hoặc nguồn thực phẩm. Tương tự như vậy, rồng là một sinh vật xấu xa đối với một số nhóm người, nhưng đối với những nhóm khác, nó là hiện thân của điều tốt. Trong truyện dân gian, chúng ta còn có thể tìm thấy hình dáng của một con rồng đã hy sinh thân mình vì nhân dân. Câu chuyện <Boyang-i-ok> nằm trong mảng Thần dị đàm (神異譚–câu chuyện về các vị thần) được thể hiện trong phần 5: Boyang-i-mok trong Tập 4 của *Tam quốc di sự*.

"Boyang đang trên đường trở về từ việc học Phật ở Trung Quốc, khi anh ấy đến giữa Biển Tây, một con rồng xuất hiện và chào đón Boyang đến Long Cung. Long vương của Biển Tây đã chỉ Boyang học kinh Phật, ban cho anh một bộ cà sa lụa vàng và cử con trai Imok đi cùng. Long vương nói rằng, mặc dù hiện nay ba nước đang hỗn loạn và không có vị vua nào quy y Phật giáo, nhưng nếu ông và con trai trở về quê hương và xây dựng một ngôi chùa ở Jakgap (鵲岬), họ sẽ có thể tránh được kẻ thù. . Ông cũng nói với họ rằng trong vài năm nữa, một vị vua nhân từ bảo vệ Phật giáo sẽ xuất hiện và chinh phục ba vương quốc.

Khi Boyang trở về quê hương và đến một thung lũng, một ông già đột nhiên tự xưng là Wonkwang, đưa cho cậu một chiếc hộp đựng một con dấu rồi biến mất. Wonkwang là một nhà sư đã tu sửa năm ngôi chùa Gapsa (岬寺) ở thung lũng này trong triều đại Silla. Boyang nhận ra rằng thung lũng này là nơi thích hợp để xây chùa nên đã xây dựng ngôi chùa và đặt tên là chùa Jaggapsa.

Không lâu sau đó, vua Thái Tổ của Goryeo đã thống nhất ba vương quốc. Vua Thái Tổ đã gộp 500 hạt ruộng từ 5 ngôi chùa Gapsa cho ngôi chùa này và đặt tên cho ngôi chùa là chùa Unmunseonsa vào năm 937 để tôn vinh sự thiêng liêng của Đạo Phật.

IMok (璃目), con trai của Long Vương Tây Hải, luôn sống ở một cái ao nhỏ cạnh chùa và hộ pháp. Một năm nọ, khi có một đợt hạn hán nghiêm trọng và tất cả rau trên đồng đều bị cháy và héo úa, Boyang đã kêu gọi sự giúp đỡ của Imok khiến trời đổ mưa. Do làm sai ý trời tạo mưa, Thiên Đế sai sứ giả xuống diệt Imok, người đã làm mưa, nhưng Boyang đã cứu Imok bằng cách lừa sứ giả thiên đình nghĩ rằng cây lê (梨木) là Imok. Sau khi sứ giả quay về trời, IMok đã chạm vào cây lê bị gãy và khiến nó sống lại" Trích *Tam quốc di sự*

IMok, một người con của Long Vương theo sư Boyang vào Silla, và khi thời tiết ngày càng khô hạn, hòa thượng Boyang ra lệnh cho Imok làm mưa cho nông dân mà không được phép của Ngọc Hoàng. Vì điều này, Imok phải đối mặt với tội chết. Là một thuỷ thần đã cứu dân thoát khỏi nạn hạn hán mà sao lại bị trừng phạt? Ngọc Hoàng muốn giết người làm việc thiện thì lại là kẻ ác sao? Không phải như thế. Trong tôn giáo dân gian, Ngọc Hoàng vẫn được tôn kính. Câu chuyện này là câu chuyện về một nhà sư và một người con của rồng, thể hiện sự kết hợp giữa tín ngưỡng bản địa (tín ngưỡng thờ thuỷ thần) và Phật giáo. Trong Nho giáo, cái thiện là gì không quan trọng bằng việc coi trọng và thực hành chữ Nhân. Nếu một người thực hành đúng bốn đức tính (nhân, lễ, ý, trí) thì người đó có thể được coi là người tốt. Trong khi đó, trong Phật giáo, việc thể hiện lòng từ bi có thể bước vào ranh giới của cái thiện.

2.2 Rồng ở Việt Nam

2.2.1 Thần thoại lập quốc: Rồng – Người cha của dân tộc

Nhìn vào lịch sử Việt Nam, nơi 54 dân tộc anh em cùng tồn tại, có thể nói là Việt Nam có một lịch sử đầy chiến tranh và gian khổ. Mỗi quốc gia đều có nền văn hóa và câu chuyện riêng nên có rất nhiều huyền thoại liên quan đến các anh hùng chiến tranh, trong đó có huyền thoại lập quốc. Dân tộc đại diện của Việt Nam là người Kinh nên khi nhắc đến người Việt đa số mọi người đều nhắc tới người Kinh. Vì vậy, huyền thoại lập quốc của người Kinh được phổ biến rộng rãi và được biết đến như huyền thoại lập quốc của Việt Nam.

Truyện <Con rồng cháu tiên> là huyền thoại giải thích về sự ra đời của dân tộc Việt Nam cổ đại. Theo *Lĩnh Nam chích quái* (嶺南摭怪), vua Đế Minh, hậu duệ đời thứ ba của Diêm đế Thần Nông thị, khi xuống phương nam, ông cưới một nàng tiên và có một con trai. Người con phía Nam của Đế Minh tên là Lộc Tục. Trước khi Đế Minh qua đời, ông đã truyền ngôi cho con trai. Con trưởng Đế Nghi làm vua phương bắc, Lộc Tục làm vua phương nam. Lộc Tục lập nên triều đại Hồng Bàng, cưới long nữ và sinh ra Lạc Long

Quân. Lạc Long Quân, người có thể sống dưới nước vì là con trai của long nữ và có thể đi trên cạn vì là hậu duệ của Thần Nông, đã đánh bại nhiều quái vật quấy rối con người và đứng về phía những người cần giúp đỡ. Sinh ra đã mang trong mình dòng máu rồng nên sức mạnh của Lạc Long Quân rất mạnh và pháp lực của ông cũng rất lớn. Khả năng này có thể thấy rõ khi gặp ngư quái, ông cắt nó thành ba mảnh, triệu hồi mưa, gió, sét và sấm sét để bao vây hồ yêu, thậm chí còn giết chết một con thụ yêu (Seok Neung, 2017). Trên đường về nhà sau khi đánh bại yêu quái, anh gặp nàng tiên xinh đẹp tên Âu Cơ, yêu và cưới cô. “Thời gian trôi qua, nàng tiên Âu Cơ mang thai và sinh ra một chiếc bao, bên trong bao có 100 quả trứng. Sau 7 ngày, 100 hoàng tử được sinh ra từ những quả trứng. “100 hoàng tử đều thông minh và lớn lên khoẻ mạnh” (Seok Neung-jun 2017: 19). Rồi một ngày, Lạc Long Quân rời bỏ gia đình, hóa rồng và trở về biển. Ông nói rằng vì bản thân là rồng nên phải sống dưới biển còn Âu Cơ là tiên nên phải sống trên núi, thế là họ quyết định Lạc Long Quân dẫn 50 người con trai xuống biển và Âu Cơ thì dắt 50 người con trai lên núi sống. Nhà nước do Âu Cơ và 50 người con trai của bà thành lập được gọi là Văn Lang. Nhà nước được gọi là Văn Lang được chia thành 15 bộ và vua được gọi là Hùng Vương (雄王). Danh hiệu này được sử dụng không thay đổi cho đến thế hệ thứ 18. (Yang Mi-jeong 2012: 65-66) Đất nước này được cho là cội nguồn của Việt Nam.

Nếu <Con rồng cháu tiên> là xuất phát điểm của người Việt thì ‘Lạc Long Quân’, sự hóa thân của rồng xuất hiện trong truyện, có thể coi là điểm tiếp xúc đầu tiên giữa người Việt và rồng. Nếu chúng ta phân tích <Con rồng cháu tiên> trong thực tế, nàng tiên Âu Cơ tượng trưng cho một con chim bay tự do trên bầu trời và đẻ 100 quả trứng tượng trưng cho sự dồi dào. Lạc Long Quân, có thể coi là sự tồn tại của rồng, một loài động vật tưởng tượng kết hợp giữa hai loài động vật tiêu biểu của Đông Nam Á là cá sấu và rắn. (Nam Việt·Khánh Linh 2009: 112). Cá sấu và rắn vốn là biểu tượng của cái ác và âm độc nhưng lại hóa thành những con rồng cao quý, dũng cảm và bí ẩn. Lạc Long Quân là nhân vật có thể sử dụng sấm, gió và mưa một cách thuần thục để đánh bại yêu quái, quả nhiên, trong không gian và thời gian câu truyện có thể suy đoán rằng đây là thời điểm con người rất chú trọng đến việc làm nông, nên các yếu tố liên quan đến nông nghiệp được đề cập trong câu truyện một cách có chủ ý thông qua việc làm nổi lên những đặc điểm trị thuỷ của Lạc Long Quân.

Là một quốc gia bắt phát triển nông nghiệp từ rất sớm, Việt Nam xưa coi việc thu hoạch ngũ cốc thực phẩm và duy trì nòi giống là nhiệm vụ quan trọng nhất. Do đó, một yếu tố không thể thiếu và vô cùng cần thiết trong canh tác đó chính là nước. Vì vậy, người Việt xưa xem sự tồn tại có thể điều khiển nước là tồn tại siêu việt và có sức mạnh không chỉ bảo vệ bộ tộc mà còn nắm giữ chìa khóa cho sự hưng vong và thịnh vượng của bộ tộc. Rồng và nước là sự gắn kết về mặt quan niệm mà không thể tách rời nhau, vai trò quan trọng nhất của rồng là khả năng gọi gió, gọi mây và làm mưa. (Jeong Hye-ok 2009: 28) Vì vậy, Hùng Vương-雄王 được cho là mang dòng máu rồng, và người

xưa cho rằng mùa màng bội thu là tất cả nhờ vào tài đức và năng lực của nhà vua. Nói cách khác, một người không thể trở thành một vị vua, một thủ lĩnh của một bộ tộc nếu không có khả năng ngăn chặn những thiệt hại từ các yếu tố thiên nhiên lúc bấy giờ, đó là lũ lụt, hạn hán. Vì vậy, rồng không chỉ có hình tượng gắn liền với nước mà còn là hiện thân của vua của một nước. Hùng Vương, con trai của Lạc Long Quân và Âu Cơ, thành lập xã hội nông nghiệp dựa trên tài trị thuỷ nối ngôi từ đời này sang đời khác.

2.2.2 Ác long gây hại

Trung Quốc là quốc gia bắt đầu công việc ghi chép lịch sử từ rất sớm. Vì vậy, ở các thế hệ sau này, nhiều sử gia ở Đông Nam Á đã tiến hành nghiên cứu lịch sử bằng cách so sánh với các tài liệu của Trung Quốc. Nhắc đến văn bản ghi chép cổ, nhiều học giả cho rằng người Việt cổ là người Giao Chỉ (Trần Quang Trân 1996:13).

Vào đầu thời kỳ đồ đá mới, người Giao Chỉ hình thành nên xã hội nguyên thủy ở lưu vực sông Dương Tử, Trung Quốc. Họ chủ yếu đánh bắt cá hoặc săn bắn. Để không bị quái vật sống ở sông là Giao Long-蛟龍 bắt ăn thịt, người Giao Chỉ đã xăm hình Giao Long lên người. Ở khu vực này cũng có những loài chim di cư kỳ lạ. Nó có hình dáng giống vịt, nhưng lại lớn hơn một con ngỗng và tiếng kêu của nó nghe như ‘Lạc! Ạc! Ạc!’ Nên được gọi là Chim Lạc. Trứng Chim Lạc đã trở thành món ăn phổ biến của người Giao Chỉ. Chim Lạc là chim có tập tính di trú nên một bộ phận người Giao Chỉ đã theo chim Lạc di cư về phương Nam và định cư ở lưu vực sông Hồng thuộc lãnh thổ Việt Nam ngày nay. Tại đây, các cộng đồng được hình thành và phát triển thịnh vượng, bước vào Thời đại đồ đồng và hình thành các bộ lạc khác nhau. Để thống nhất các bộ lạc, thành lập một quốc gia, họ đạ chọn ra một người làm lãnh đạo và phong là ‘Hùng Vương-雄王’ để cai trị đất nước. (Trần Quang Trân 1996:13-17)

Theo đó, chúng ta có thể khắc phục được những yếu tố phi lý trong <Con rồng cháu tiên> và giải thích chúng một cách rõ ràng dưới góc độ lịch sử. Tuy nhiên, vẫn còn một số điều chưa rõ ràng. Đó là một con vật tên là Giao Long. Theo từ điển tiếng Việt, chữ Hán 'Giao Long (蛟龍)' dùng để chỉ một con vật có tên là Thuồng luồng trong tiếng Việt bản địa, là một con vật tưởng tượng có hình dáng giống một con rắn lớn sống dưới nước. (Viện ngôn ngữ học 1223: 2020). Mặt khác, theo Từ điển chuẩn ngôn ngữ Hàn Quốc của Viện Quốc gia Hàn Quốc, Giao Long có hình dáng giống rắn, thân dài, có bốn chân rộng, ngực màu đỏ, lưng và bụng có hoa văn màu xanh lam, hông và bụng mềm như lụa, chúng giao phối bằng lông mày, đẻ trứng và là một loài động vật tưởng tượng. Nếu xem xét từ điển tiếng Trung, Giao Long đề cập đến những động vật sống dưới nước như cá và rắn có thể tiến hóa thành rồng. Có thể nói, Giao Long dùng để chỉ một con vật có hình dáng giống rồng hoặc là động vật gần nhất với rồng. Ngoài ra, nó có khả

năng của một con rồng và chữ 'rồng' xuất hiện trong tên của nó nên nó có thể được xem như một loại rồng nói chung.

Rồng có rất nhiều giống loài trong trí tưởng tượng của con người. Nhìn màu sắc thì có thể phân loại thành thanh long, bạch long, hắc long, hoàng long, xích long (Lee Hye-hwa 2012: 36); nhìn vào nơi ở của rồng thì có địa long và thiên long; nhìn vào đặc tính thì có thuỷ long và hoả long. Vậy Giao Long là gì? Theo học giả Việt Nam Trần Quang Trân, nếu Giao (蛟) ở đây dơn giản chỉ là một cái tên thì 'Giao (蛟)' có thể là từ ám chỉ một con quái vật giống rồng xuất hiện ở khu vực người Giao Chỉ đã sinh sống. ‘Giao’ Long có thể là tên để ám chỉ con rồng ở khu vực Giao Chỉ hoặc để ám chỉ con rồng của người Giao Chỉ. Việc phân tích ý nghĩa chữ Giao như học giả Trân Quang Trân có lẽ chưa mấy thuyết phục. Xét ở một góc độ khác, cùng được gọi là Giao Long nhưng tại các quốc gia phương Đông khác lại có vẻ định nghĩa khác với Việt Nam. Theo tài liệu được Trần Quang Trân sưu tầm Giao Long là có hình dạng một con rắn lớn, sống dưới nước, ăn cá, ngủ trên cạn và di chuyển như loài giun, nó không có chân nhưng tứ chi có hình dạng như bốn dải dài như rắn nhỏ, khi ngủ nó nằm ngửa, thân mình và các chi duỗi ra, nhìn từ xa trông giống như hai đường thẳng nhỏ cắt nhau bằng một đường lớn. nên nó được gọi là Giao Long. (Trần Quang Trân 1996: 14) . Có thể nhận thấy Giao Long ở Việt Nam không giống với mô tả về Giao Long ở Hàn Quốc. Nhìn vào đây có thể thấy khả năng Giao Long Hàn Quốc, Trung Quốc và Giao Long Việt Nam ám chỉ những con vật tưởng tượng khác nhau là không hề thấp. Nói cách khác, Hàn Quốc và Trung Quốc cũng có một loài vật tưởng tượng gọi là Giao Long, nhưng ở Việt Nam, Giao Long có thể là tên gọi dùng để ám chỉ con vật gọi là Thuồng Luồng.

Trong số những vùng sông Hồng chảy qua có một vùng tên là Việt Trì (Phú Thọ). Trong số những câu chuyện được người dân nơi đây lưu truyền có câu chuyện về Giao Long', tức 'Thuồng Luồng'.

Sông Thao là một phần của sông Hồng chảy qua Phú Thọ. Ở đây có một con Thuồng Luồng sinh sống. Để bắt và ăn thịt người, chúng thường tạo sóng lớn và đánh chìm tàu thuyền. Vì vậy, quan lại địa phương ban bố nếu ai giết được yêu quái thì sẽ được bồi thường một số tiền lớn, còn nếu bất hạnh bị yêu quái giết chết thì nhân dân nhất định sẽ xây miếu thờ để thờ phụng và luôn luôn thắp hương để tỏ lòng thành kính. Sau một thời gian thông báo, có một tráng sĩ tên Hộ tìm đến. Anh nhờ dân làng rèn cho anh hai con dao to và sắc bént. Ngay khi nhận được dao, anh cầm dao lên hai tay và lặn xuống sông. Khi con quái vật nhìn thấy tráng sĩ Hộ, nó lập tức tấn công và nuốt chửng Hộ vào bụng. Tráng sĩ dùng dao mổ bụng con quái vật lao ra và cắt con quái vật thành ba mảnh. Con quái vật chết, nhưng người tráng sĩ cũng mất mạng. Để ghi nhớ ân đứac của tráng sĩ người dân đã lập Miếu thờ anh ở nhiều nơi. (Nguyễn Đổng Chi 1957)

Dựa vào chi tiết yêu quái Thuồng Luồng có thể dâng sóng làm chìm thuyền và nuốt

chửng một người chỉ bằng một cú cắn, có thể thấy kích thước của loài quái vật này lớn hơn rất nhiều so với các loài động vật trên cạn. Con vật này có thể chỉ là động vật tưởng tượng hoặc có thật. Nếu là một con vật tưởng tượng, nó có thể được coi là sự kết hợp giữa rắn và cá sấu. Cả rắn và cá sấu đều có thể tự do di chuyển dưới nước và trên cạn, bắt và ăn cá cũng như các động vật có vú khác. Rắn và cá sấu vẫn được nhiều người coi là sinh vật bí ẩn. Không giống như các loài động vật khác, rắn không có chân, khi ăn thịt con mồi, chúng giết chết bằng chất độc và nuốt trọn con mồi nên luôn gây cho con người cảm giác tàn nhẫn, là loài động vật đáng sợ vì thậm chí chất độc của nó có thể giết chết con người. Cá sấu không giống động vật có vú cũng không giống cá. Chúng thường tấn công con người và không thể thuần hóa được. Tuy nhiên, rắn và cá sấu là những sinh vật không thể tách rời và phổ biến trong đời sống xã hội nơi nông nghiệp nơi mà trồng trọt và đánh bắt cá là chủ yếu . Người xưa khi chưa giải thích được đầy đủ các hiện tượng tự nhiên có lẽ đã nghĩ rằng mọi sự việc bất ngờ đều do ý muốn của thần linh hoặc các thế lực bí ẩn gây ra. Sóng bắt nguồn từ đâu? Liệu ai có thể giải thích rõ ràng rằng tại sao một ngày nọ một người đi đánh cá lại đột nhiên biến mất không dấu vết? Chúng ta biết rằng cá lớn thường sống ở sông rộng, nhưng có gì khác ngoài cá không? Cũng như trên cạn có vua thì việc người xưa quan niệm rằng dưới nước cũng sẽ có loài cai trị các loài thuỷ tộc khác nên có thể chính họ đã tạo ra một sinh vật siêu việt hơn rắn, cá sấu trong tiềm thức. Nếu Thuồng Luồng là biểu tượng cho sự hung dữ của thiên nhiên thì sự xuất hiện của người anh hùng chiến thắng được nó tượng trưng cho khát vọng chinh phục thiên nhiên của người xưa.

Theo *Đại Việt sử ký toàn thư*, vào thời vua Hùng Vương, cá và thủy sản dồi dào khắp các sông ngòi nên dân chúng hay thường đánh bắt nhưng hay bị Thuồng Luồng làm hại, nhà vua nói rằng dân ta ở trên núi khác với Thủy Tộc, Thủy Tộc yêu quý chủng tộc của chính mình nhưng lại ghét các chủng tộc khác nên dân ta bị Thủy Tộc làm hại nên ông bảo dân chúng lấy mực vẽ hình thuỷ quái.lên cơ thể, nhờ đó mà Thuồng Luồng nghĩ con người là người cùng chủng tộc nên không tổn hại gì thêm, từ đây phong tục xăm mình của người Bách Việt bắt đầu (Ngô Sĩ Liên·Vũ Quỳnh 1993: 5) Phong tục này kéo dài 1.000 năm, được duy trì cho đến vua Trần Anh Tông (1293-1314) (Trần Quang Trân 1996: 24).

2.2.3 Rồng thiện giúp đỡ dân chúng – Hiện thân của thủy thần

Con rồng Việt Nam, tức Thuồng Luồng không chỉ là loài chỉ gây hại. Theo Lĩnh Nam chích quái (嶺南摭怪), cũng có chuyện Thuồng Luồng làm việc thiện tạo phước cho dân chúng.

Thần Lân Đàm chính là thần rồng vậy. Xưa thần thường hoá thành người để tìm thầy học đạo. Thầy hôc lấy làm lạ bèn tìm chỗ ở của thần, thấy thần náu ở trong chằm. Thầy học thường tra hỏi, thần bèn nói thực rằng: “Năm nay trên thiên đình ngừng việc

làm mưa". Thầy học cố nài thần ra làm mưa. Thần bất đắc dĩ phải nghe lời.

Sau trong chằm có biến động, thầy học tới chằm thấy thần hút nước trong. Nghiên phun thành mưa mực để trừ hạn hán. Thượng đế cho là việc đã tiết lộ bèn bắt tội thần. Thầy thần (Thuồng Luồng) nổi ở trên chằm, thầy học thu về an táng, nhân đặt tên chằm là Long Dàm, sau đổi thành Lân Đàm.

Thần rất là uy linh, hiển ứng. Đền thờ thần đặt ở xã Lân Đàm, huyện Thanh Đàm. Đời đời thần được phong làm trung đẳng thần. (Trần Thế Pháp: 249)

Dưa theo câu chuyện, chúng ta có thể thấy vai trò của Thuồng Luồng giống với vai trò của rồng ở Trung Quốc, Hàn Quốc, Nhật Bản. Rồng rất bí ẩn và có khả năng tạo mưa nên nó còn được gọi là Thuỷ thần. Việc Thuồng Luồng hoá thân thành người và cùng học với người thường cũng có thể được xem như việc thể hiện mối quan hệ giữa rồng và con người rất gần gũi.

Có thể nói Việt Nam là một nước nông nghiệp. Nông nghiệp từ lâu đã là một phần rất quan trọng trong cuộc sống của người dân. Ngày xưa, khi khoa học kỹ thuật còn chưa phát triển, con người tin rằng mưa không phải những giọt nước do hơi nước trong khí quyển rơi xuống đất mà do rồng đang thể hiện quyền năng và vai trò điều hòa khí hậu của mình. Vì vậy, khi cầu mưa vào những năm hạn hán gay gắt, con người thường luôn vẽ rồng hoặc làm búp bê rồng để tượng trưng cho con rồng sẽ mang mưa đến, tức là thần mưa.

Việt Nam có đường bờ biển dài hơn 3.200 km nên ngư nghiệp cũng như nông nghiệp rất phát triển. việc đánh bắt thành công hay không còn phụ thuộc vào việc có thuận mưa thuận gió hay không. Việc ngư dân thiệt mạng khi đánh cá trên biển trong lúc đánh bắt không phải là chuyện hiếm. Cũng như các vị thần trên núi được con người tạo ra từ những sự vật, sinh vật trên núi, các vị thần biển cũng được hình thành một cách tự nhiên từ những sự vật, sản vật từ biển. Tất nhiên, rồng cũng sống ở biển. Vì rồng dũng mãnh hơn và có khả năng siêu việt hơn những loài động vật bình thường khác nên chúng trở thành đối tượng không thể thích hợp hơn để trở thành vua của vạn vật dưới biển. Theo tư tưởng Đạo giáo, thiên vương là Ngọc Hoàng, thổ vương là Thiên tử, địa vương là Ma vương, hải vương là Long vương. Long Vương trong quan niệm tín ngưỡng dân gian là một tồn tại có thể hô mưa, gọi gió, tạo bão và cai trị mọi loài thuỷ tộc dưới biển. Vì vậy, để đánh bắt cá được dồi dào, suông sẻ và an toàn, Long Vương đã trở thành đối tượng tín ngưỡng, thờ phụng của người dân mỗi khi cần cầu mưa hoặc tránh bão.

3. So sánh ý nghĩa quan niệm về Rồng trong văn hoá của Việt Nam và Hàn Quốc

3.1 Con rồng xuất hiện trong thần thoại lập quốc

Ở Hàn Quốc, hầu hết các vị vua đều là hậu duệ của Ngọc Hoàng trên trời và là những tồn tại phi thường từ trên trời xuống và cai trị đất nước theo thiên mệnh. Khi so sánh truyện Con rồng cháu tiên của Việt Nam và truyện về Park hyeokgeose Huyền thoại lập quốc Silla thì câu chuyện của Hàn Quốc kể lại câu chuyện chủ yếu về nhà vua từ đầu đến cuối câu chuyện, nhưng trong trường hợp của Việt Nam, câu chuyện tập trung vào người anh hùng đánh bại cái ác cho dân thường, và sự xuất hiện của nhà vua chỉ xuất hiện ở phần cuối của câu chuyện. Trong khi đó, điều nổi bật trong truyện của hai nước là sự xuất hiện của một con rồng có quan hệ mật thiết với nhà vua. Có thể nói rồng là hình ảnh tượng trưng cho ngai vàng. Như đã trình bày ở trên, rồng là hiện thân của nước hoặc là tồn tại cai trị nước. Một vị vua xa rời hình tượng rồng có thể bị coi là không thể có được quyền lực. Park Hyeokgeose bảo đảm quyền lực của mình với tư cách là nhà vua bằng cách cưới Hoàng hậu Alyeong sinh ra từ Kê Long, và khả năng sử dụng rồng làm phương tiện di chuyển của Jumong là cơ sở cho sự tôn thờ mà ông nhận được từ dân chúng. Tương tự như vậy, cha của vị vua đầu tiên của Việt Nam là một con rồng, điều này đảm bảo cho Hùng Vương nhận được sự hỗ trợ từ nhiều bộ tộc khác nhau vào thời đó.

Người Hàn Quốc, dân tộc cho rằng mình là chủng tộc đơn nhất và tin rằng mình là hậu duệ của Dangun. Họ nhận thức được rằng họ thuộc về một cộng đồng được gọi là người Hàn Quốc dựa trên sự gần gũi về quan hệ họ hàng. (Hwang Hye-jin 2012: 602) Thông qua <Con rồng cháu tiên>, người Việt cũng tin rằng mình là hậu duệ của rồng và được sinh ra từ một túi trứng, họ khẳng định huyết thống và sự đồng nhất về văn hóa. Trong tiếng Việt có câu 'Đồng bào, đồng hương, 同胞' nên họ gọi nhau là anh em, có dòng máu cao quý, tự hào là hậu duệ của sinh vật thần thánh. Nói cách khác, theo chủ nghĩa dân tộc, tổ tiên của người Hàn Quốc là Dangun, con của gấu và một vị thần từ trên trời xuống, còn đối với người Việt Nam, rồng và thần tiên là tổ tiên của dân tộc Việt.

3.2 Ác long

Qua câu chuyện 〈Phu nhân Suro〉, chúng ta có thể thấy loài rồng cũng giống như con người, cũng có thể bị mê hoặc bởi cái đẹp và có cùng ham muốn cá nhân là muốn sở hữu phụ nữ xinh đẹp như con người.

Nói chung, nếu một người thực hiện một hành động xấu xa hoặc có liên quan đến điều gì đó khủng khiếp, từ 'ác' hoặc từ 'độc' thường sẽ được thêm vào chủ thể đó. Ví dụ như có từ Độc phụ, độc xà, ác điểu và ác nhân, v.v. Rồng thực hiện việc ác còn được gọi là Độc Long hay Ác Long. Khi tìm hiểu về truyện <Độc long thụ giới> từ *Tam quốc di sự*, chúng ta sẽ biết được tiêu chuẩn mà người Hàn Quốc đặt một vị thần linh vào phạm trù ác là như thế nào. Ở đây, con rồng là thần giông bão, phụ trách mưa và sấm sét, đã kết bạn với yêu quái và gây hại cho con người.

Ở Việt Nam, nơi có mạng lưới sông ngòi đan xen phức tạp, nghề đánh cá cũng như nông nghiệp đã phát triển rất mạnh mẽ. Đối với người Việt Nam, rồng là sinh vật phi thường và đáng sợ. Nó có thể ban phước lành hoặc tai hoạ cho con người và sức mạnh của nó vượt trội hơn con người khiến nó trở thành đối tượng của tín ngưỡng. Con rồng trong Truyện giết thuồng luồng đã dâng sóng đánh chìm tàu thuyền có thể bị coi là tội phá hoại tài sản của người khác, rồng ăn thịt người lại là một h ành đ ộng cực kỳ độc ác và khó được dung thứ trong xã hội loài ngươi.

Nhìn vào nội dung truyện huyền thoại Hàn Quốc, truyện Phu nhân Suro không chỉ thể hiện những việc làm ác của con rồng mà còn chứa đựng ý nghĩa con rồng đã khuất phục và rồng hối cãi ở cuối truyện. Con rồng dưới biển đã bắt cóc một người phụ nữ và thả người phụ nữ sau khi nhận ra việc cướp vợ của người khác là một việc làm sai trái. Trong truyện Độc Long thụ giới là miêu tả một con rồng độc ác không sợ quyền lực của nhà vua nhưng lại bị ảnh hưởng bởi tinh thần Phật giáo, chi tiết này thể hiện sức mạnh của Phật giáo và ảnh hưởng của Phật giáo tại không gian và thời gian câu chuyện. thuyết pháp Phật giáo. Truyện Hàn Quốc đã lựa chọn phương pháp giải quyết xung đột bằng cách xoa dịu con rồng hơn là trừ bỏ, tiêu diệt nó. Trong khi đó, truyện dân gian Việt Nam lại bộc lộ tinh thần khuyến thiện trừng ác thông qua Truyện giết Thuồng luồng. Câu chuyện thể hiện quan niệm làm điều ác thì bị trừng phạt, còn làm điều thiện thì được mọi người yêu mến. Có thể thấy, người Việt xưa quan niệm rằng việc tiêu diệt hoàn toàn cái ác được coi là cần thiết. Và tính phục thù, ác giả ác báo còn được thể hiện rõ nét ở đoạn rồng bị 'cắt làm ba phần'.

Trong khi truyện dân gian Hàn Quốc chủ yếu đề cập đến rồng thì truyện dân gian Việt Nam lại không lấy rồng làm nhân vật chính mà lại nhấn mạnh hình ảnh những anh hùng hy sinh thân mình vì đồng loại. Rồng luôn là vật linh thiêng đối với người Hàn Quốc. Nó có khả năng điều khiển khí hậu và là tồn tại đáng được tôn thờ. Tuy nhiên, ở Việt Nam rồng chỉ đơn giản là quái vật sông nước. Thông qua câu chuyện chinh phục rồng ác, có thể thấy con người có xu hướng loại trừ các yếu tố thần thánh ra khỏi các sinh vật tà ác. Thay vì thừa nhận những hạn chế trước sức mạnh của thiên nhiên, con người có khuynh hướng hạ thấp sức mạnh của thiên nhiên để có thể chinh phục nó. Yếu tố đe dọa rồng hay giết rồng có thể coi là thể hiện ý chí chinh phục thiên nhiên của người xưa chứ không chịu khuất phục trước các thế lực siêu nhiên. Rồng là sinh vật cao cấp hơn con người và có cả hai mặt thiện và ác. Nhận thức của con người về thiên nhiên có thể được nhìn nhận theo cách tương tự, có thời tiết xấu và có thời tiết có lợi cho đời sống nông nghiệp. Có thể thấy, quan niệm ý thức về rồng giữa người Hàn Quốc và người Việt Nam giống nhau ở chỗ rồng được liên tưởng đến nguyên nhân gây ra điều kiện thiên nhiên hung hiểm và khắc nghiệt..

Có thể nói Việt Nam là một xã hội lấy anh hùng làm trung tâm. Có tục lệ xây dựng miếu thờ để tôn vinh những người có công với đất nước. Những ngôi miếu này thờ phụng những tổ tiên người Việt đã hết lòng chống lại thiên tai, chiến tranh và cũng là

nơi an ủi linh hồn người đã khuất. Qua câu chuyện đánh bại rồng ác, chúng ta cũng có thể khám phá tinh thần Phật giáo trong xã hội người Việt chính là làm ác sẽ gặp ác và làm thiện sẽ gặp thiện. Ở Việt Nam, Phật giáo được kết hợp với tín ngưỡng địa phương nên cũng khó phân biệt rõ được quan niệm giữa tín đồ Phật giáo và tín đồ tín ngưỡng bản địa. Dù vậy, thông qua những câu chuyện, chúng ta cũng dễ dàng tìm thấy những điểm tương đồng về tinh thần Phật giáo trong những câu chuyện chống cái ác ở Hàn Quốc và Việt Nam.

3.3 Rồng thiện

. *Tam quốc di sự* là bộ sách được viết bởi nhà sư Nhất Duyên vào thời Cao Ly, vì vậy hầu hết các yếu tố lịch sử và những câu chuyện được ghi lại trong cuốn sách này đều thể hiện mục đích phổ biến Phật giáo. Qua câu chuyện <Boyang và Imok>, chúng ta có thể thấy rồng và Phật giáo có mối liên hệ mật thiết với nhau.

Mặt khác, những câu chuyện trong *Lĩnh nam chích quái* lại chứa đựng quan điểm sống của người Việt. Nó thể hiện rõ nét tinh thần Nho giáo “nhân, lễ, chí, trí”, đó là cách con người sống một cuộc đời chân chính.

Thứ cần thiết nhất trong một xã hội nông nghiệp chính là nước, vì vậy đối với người dân, nước là yếu tố thiết yếu trong cuộc sống. Đối với con người không có nước, sự sống không thể được duy trì trong vòng 3-4 ngày. Vì vậy, nông dân sợ hạn hán hơn lũ lụt. Ở Hàn Quốc và Việt Nam, những quốc gia chủ yếu phụ thuộc vào nông nghiệp, nếu xảy ra hạn hán nghiêm trọng, đất nước và người dân sẽ rất khó tồn tại. Vì lý do đó, có thể nói yếu tố hạn hán hay được sử dụng làm dữ liệu thường xuyên nhất trong các thảm họa thiên nhiên trong truyện cổ. Người xưa quan niệm hạn hán là trời phạt, ai trái ý trời sẽ bị trời trừng phạt. Trong <Boyang và Imok>, Lee Mok đã được cứu sống nhờ sự giúp đỡ của thầy mình, nhưng trong truyện Việt Nam, câu chuyện kết thúc bằng cái chết của con rồng.

Có thể thấy quan niệm về rồng của người Việt và người Hàn Quốc không khác nhau là mấy. Con rồng vừa là đối tượng được tôn thờ, vừa là đối tượng cần đẩy lùi trong một số tình huống đặc thù. Hàn Quốc cố gắng thể hiện tinh thần Phật giáo thông qua hình ảnh con rồng trong các câu chuyện dân gian của mình để làm nổi bật lên sự sám hối, từ bi, giác ngộ và uy nghiêm của Đức Phật qua những câu chuyện. Nếu nhìn vào nội dung các câu chuyện về rồng ở Hàn Quốc và Việt Nam, chúng ta có thể thấy rằng có rất ít sự khác biệt. Trong trường hợp của <Boyang và Imok>, con rồng đã gián tiếp thiết lập mối quan hệ thầy trò với Boyang bằng cách giúp Boyang hộ pháp, trong khi ở trường hợp của Việt Nam, con rồng đã trực tiếp đến thư đường và tham gia vào các lớp học của Chu Văn An. Theo đó, loài rồng và con người luôn duy trì mối quan hệ có ảnh hưởng trực tiếp và gián tiếp lẫn nhau.

Trong truyện dân gian Hàn Quốc, rồng xuất hiện với tư cách là con người, thần thánh

và đôi khi là những con vật đơn giản. Trong câu chuyện <Boyang và Imok>, Imok, con trai của Long Vương, sở hữu khả năng tạo mưa của rồng. Kể từ khi Long Vương truyền kinh Phật cho Boyang, ông có thể được coi là thầy của Boyang, và Boyang có thể được coi là thầy của con trai Long Vương, điều đó có nghĩa là rồng và Phật giáo có thể được coi là có mối quan hệ chặt chẽ với nhau. Mặt khác. Phật giáo đóng một vai trò quan trọng trong xã hội Hàn Quốc kể từ thời điểm nó được du nhập lần đầu tiên vào thời Tam Quốc (Hiệp hội nghiên cứu tôn giáo Hàn Quốc 1998: 50) qua triều đại Silla thống nhất cho đến triều đại Goryeo, và có thể thấy rằng Phật giáo đã tự khẳng định mình là nền tảng vững chắc trong tinh thần và tư tưởng của người Hàn Quốc. Lòng trắc ẩn có thể nói là cốt lõi của câu chuyện này, thể hiện qua hành động liều mạng sống của Imok để mang mưa đến cho muôn loài và hành động lừa dối sứ giả được giao nhiệm vụ giết Imok theo lệnh của Thiên Đế để cứu rỗi của Boyang cũng có thể xem là hành động từ bi, tinh thần tối cao của Phật giáo.

Trong trường hợp của Việt Nam, khi phân tích những câu chuyện trình bày ở trên, rồng hay Thuồng luồng đã thực hiện cả việc ác và việc tốt. Mặc dù nội dung của các câu chuyện đều có nhân vật chính là rồng hay thuồng luồng, nhưng trong câu chuyện về con ác long, nó được miêu tả đơn thuần chỉ là một con yêu quái sống ở dưới nước hay làm chìm tàu bè và ăn thịt người, nhưng trong câu chuyện về con rồng hành thiện, nó lại trở thành một tồn tại có khả năng tạo mưa. Điều này thể hiện ý đồ chinh phục thiên nhiên của người Việt. Nếu rồng ác thì bị tước đi thần tính để có thể dễ dàng đánh bại, còn nếu là rồng tốt thì được ban cho khả năng giúp đỡ con người. Lời dạy của thầy khi van nài giúp đỡ dân không làm trái ngũ thường, đạo đức cơ bản của Nho giáo nên thần rồng(thuồng luồng) không thể khước từ, thậm chí dù có mất mạng cũng quyết tâm giúp đỡ dân chúng và làm theo chỉ dạy của thầy, điều này cho thấy không chỉ đạo Phật mà còn cả tinh thần Nho giáo được đưa vào trong câu chuyện. Nho giáo đã được thể hiện rõ ràng trong xã hội Hàn Quốc và Việt Nam thông qua các câu chuyện kể trên. Trong trường hợp của Hàn Quốc, IMok đã được cứu nhờ thầy của mình, nhưng ở trường hợp của Việt Nam, khác với cái kết của câu chuyện Hàn Quốc, con rồng làm việc tốt đã bị sét đánh chết. Nếu hỏi tại sao người Việt khi xây dựng câu chuyện lại không tạo nên một cái kết là giúp con rồng làm việc thiện được sống thì có thể giải thích rằng trong văn hóa Nho giáo, chết vì công lý, lẽ phải, đại nghĩa là một điều không có gì đáng buồn. Đúng hơn, chúng ta có thể thấy người Việt tin rằng việc nhận được tình yêu thương và sự tôn trọng của mọi người mãi mãi sau khi chết là điều không có gì phải hối tiếc trong cuộc sống.

4. Lời kết

Rồng, được xem như một con vật tưởng tượng và một đối tượng của tín ngưỡng, có thể được coi là một con vật đã tồn tại cùng con người từ thời xa xưa. Bằng cách thực

thể hoá con rồng, người xưa thừa nhận sức mạnh của thiên nhiên và thể hiện ý chí chinh phục thiên nhiên bằng cách chinh phục con rồng. Cũng như sẽ có năm được mùa và năm mùa màng thất bát do khí hậu, rồng cũng có cả hai mặt thiện và ác. Là hiện thân của thần linh, rồng có khả năng làm mưa, mang lại may mắn cho người nông dân nhưng đồng thời có thể gây ra thảm họa khiến lũ lụt dâng lên gây hại cho con người. Rồng ác trở thành đối tượng để đẩy lùi và chinh phục, còn rồng tốt trở thành đối tượng tôn thờ.

Mặc dù không có nhiều câu chuyện về rồng xuất hiện trong truyện dân gian Hàn Quốc và Việt Nam, nhưng tuỳ theo tình tượng trưng và hình dáng của rồng mà có thể phán đoán được về tư tưởng, tín niệm, và tinh thần của mỗi dân tộc dựa trên hình ảnh con rồng mà dân tộc đó hiện thực hoá trong các câu chuyện. Rồng có thể được tìm thấy trong các huyền thoại lập quốc của các quốc gia Hàn Quốc và Việt Nam và được biết đến là loài động vật tượng trưng cho quyền lực của nhà vua. Tuy nhiên, trong khi sự xuất hiện của con rồng ở Hàn Quốc nhằm làm nổi bật nhà vua thì sự xuất hiện của con rồng trong truyện dân gian Việt Nam lại khác ở chỗ nó khắc hoạ phẩm giá của những người anh hùng cứu dân độ thế hoặc phẩm vị của người đứng đầu dân tộc.

Không thể phủ nhận Hàn Quốc và Việt Nam đã chịu ảnh hưởng của văn hóa Phật giáo du nhập từ Trung Quốc. Rồng cùng với Phật giáo đã được du nhập vào mỗi quốc gia trong những thời điểm lịch sử trong quá khứ. Nhìn vào truyện rồng ở Hàn Quốc, chúng ta có thể thấy tinh thần từ bi, sám hối của Phật giáo được bộc lộ khá rõ ràng, và trong truyện rồng của Việt Nam, chúng ta cũng có thể thấy tinh thần Phật giáo như khuyến thiện, trừng ác, nhân, thiện tâm thiện báo, ác giả ác báo, v.v. Trong văn hoá Việt Nam, các câu chuyện tuy chứa đựng hàm ý xu hướng mạnh mẽ bài trừ triệt để những cái ác hơn việc khuyến khích cải ác hướng thiện như trong chuyện ở Hàn Quốc. Ngoài ra, sự dung hòa giữa Phật giáo và Nho giáo còn được thể hiện rõ nét trong truyện cổ tích Hàn Quốc và Việt Nam, đoạn kết của truyện Hàn Quốc bộc lộ lòng nhân hậu của Phật giáo, còn truyện Việt Nam có thể coi là nhấn mạnh đến tư tưởng chết vì ‘đại nghĩa’ của Nho giáo.

Có thể thấy chất liệu truyện dân gian Việt Nam và Hàn Quốc rất đa dạng và phong phú. Bài viết này tuy không thể đề cập hết những câu chuyện về rồng ở cả Hàn Quốc và Việt Nam nhưng 1ua việc tìm hiểu một số truyện rồng của Hàn Quốc và Việt Nam, tác giả hy vọng có thể phần nào tìm hiểu thêm về ý nghĩa tượng trưng về rồng ở cả hai nước, và thái độ của con người đối với thế giới siêu nhiên thông qua việc hiện thực hoá rồng thể hiện đời sống tinh thần của người dân mỗi nước.

Tài liệu tham khảo

석능준 역(2017.06), *용과 선녀의 후예*, ㈜아시안허브, 19쪽.

이주영(2017), “삼국시대 건국신화의 기반과 전개”, 박사학위 논문, 221쪽.

이혜화(2012), *용에 대한 모든 것-미르*, 북바이북, 81쪽.

영민정(2012), “다문화가정 자녀를 위한 문화소통 능력 향상 교육 방안 연구”, 세계문학비교학회, 65-66쪽.

조재윤·박금주·신순자·정연봉·백낙천 (2009), *외국인을 위한 한국문화*, 도서출판 박이정, 71~72쪽.

한국종교연구회(1998), *한국 종교문화사 강의*, 도서풀판 청년사, 1998, 50쪽.

황혜진(2012.04), “〈단군신화〉에 대한 현대 독자의 수용 양상과 특성”, 국어교육학연구 제43집, 602쪽.

Nam Việt-Khánh Linh(2009), *Biểu tượng rồng, văn hóa và những câu chuyện*, Nhà xuất bản Hà Nội, 112p.

정혜옥(2009.08), “한국 고소설에 나타난 용설화의 변형 양상 연구”, 28쪽.

Nguyễn Đổng Chi(1957), *Kho tàng truyện cổ tích Việt Nam*, "Đại vương Hai hay là truyện giết thuồng luồng", Nhà xuất bản giáo dục.

Ngô Sĩ Liên·Vũ Quỳnh·Phạm Công Trứ·Lê Hy·Nguyễn Quý Đức, *Đại Việt sử ký toàn thư*, nhà xuất bản Khoa học Xã hội-Hà Nội, 1993, 5p.

Trần Quang Trân(1996), *Con Rồng Việt Nam với người Giao Chỉ*, Nhà xuất bản văn hóa, 13p.

Trần Thế Pháp(2017), *Lĩnh Nam chích quái*, nhà xuất bản Kim Đồng, 249.

Viện ngôn ngữ học(2020), *Từ điển Tiếng Việt*, Nhà xuất bản Hồng Đức

디지털청도문화대전-

박유미,〈보양과이목〉 http://cheongdo.grandculture.net/Contents/Index?local=cheongdo

Baidu, “蛟龙”, Ngày khai thác thông tin: 16/10/2023 https://baike.baidu.com/item/%E8%9B%9F%E9%BE%99/10420182?fr=kg_general&fbclid=IwAR2yGcgjQC_v9PuUSjG3B48vxUR6uRFCFOlp8jdC4J_euvVyitvj1zFS5eU

표준국어대사전, “용왕굿”, Ngày khai thác thông tin: 16/10/2023, https://stdict.korean.go.kr/search/searchView.do

Yen bai portal, “Độc đáo lễ hội Cầu mùa của dân tộc Khơ Mú, xã Nghĩa Sơn, huyện Văn Chấn, tỉnh yên Bái”, 2018.03.29, Ngày khai thác thông tin: 16/10/2023 http://www.yenbai.gov.vn/noidung/tintuc/Pages/chi-tiet-tin-tuc.aspx?ItemID=88&l=Lehoitruyenthong

唐朝來華的新羅僧慧超化跡考

張勇（子開）
（四川大學 文學與新聞學院，四川省 成都市 610064）

【摘要】敦煌寫本伯三五三二號《往五天竺國傳》的作者為唐朝來華的新羅僧人慧超，已然是學術界共識。然慧超為新羅人的證據，尚須充實。慧超從天竺返回之後，跟隨金剛智三藏和不空三藏學習密宗，以及和二人翻譯佛經的經歷，亦值得重新探討。

【關鍵詞】新羅；唐朝；釋慧超；《往五天竺國傳》；生平

主要生活於八世紀的新羅來華僧人慧超，
曾到南亞次大陸訪求佛法達15年。記錄此次行程的《往五天竺國傳》，乃現存漢文僧人求法行記的代表之一，也是朝鮮半島最早的紀行文學著作。“古殊域紀行之書，惟存《法顯傳》及《西域記》，宋雲《行記》僅《洛陽伽藍記》所載數十行，其隋唐兩志所載智猛、法盛等十餘家之書，放佚殆盡。此書晚出，得與法顯、宋雲諸書並傳，亦幸事矣。”在佛教史、政治史、社會史、文學史和中外交通史等諸多領域，都具有重要價值。有關研究始於1905年法國法學家伯希和披露僅存的伯三五三二號《往五天竺國傳》寫本，是後中國、日本、德國、捷克、韓國和朝鮮等國學者漸次厠身其間，成果絡繹涌現，然仍留下不少疑團。現略匯諸說，時雜己見，以就教於大方焉。

一、慧超的國籍和師承

慧超的生平或化跡，自不見於生活於前一個世紀的唐釋道宣（596~667）所撰《續高僧傳》，是書紀事終於麟德二年（665）；然亦且不見於宋釋贊寧（919~1002）《宋高僧傳》，雖然該書搜羅范圍上接道宣書，集錄了唐太宗貞觀年間（627~649）至北宋太宗端拱元年（988）共343年間的名僧傳記：因僧傳不錄，其籍貫、家世乃至前半生經歷，並皆不詳，僅有若干推測。

可以確知者，慧超乃新羅人。

慧超嘗師從中國密宗初祖金剛智（Vajramati[वज्रमति]，671？~741），後轉事不空金剛（Amoghavajra，705~774）（詳下★）；而不空金剛的六大嫡傳弟子之一就是慧超。不空金剛大曆九年（774）五月七日遺書有云：

> 吾普告四眾弟子等：:……吾當代灌頂三十餘年，入壇授法弟子頗多：五部琢磨，成立八箇；淪亡相次，唯有六人。其誰得之？則有金閣含光、新羅慧超、青龍慧果、崇福慧朗、保壽元皎、覺超。後學有疑，汝等開示，法燈不絕，以報吾恩。

此段文字，又見於日僧凝然（1240～1321）《三國佛法傳通緣起》：“善無畏等三人三藏皆隨龍智菩薩習學真言，隨諸三藏受祕教者各盡懇志，其數其多。不空三藏弘傳尤久，興善含光、新羅慧超、慧辨、又慧果、元曉、覺超、慧琳等，竝隨不空三藏習學祕教。如是諸師

弘密藏者，大唐甚多，不可具擧。”二書之中，“新羅慧超”皆列為不空親自授記的六大弟子之一，且排名第二。

另外，唐釋一行（683~727）羅列密宗傳承的“大師相裴血脈”中，稱“金剛智三藏”傳“一行阿闍梨”和“大廣智三藏”，“大廣智三藏”再傳“金閣彣”、“新羅惠超”、“青龍惠果”、“崇福惠朗”、“保壽元皎”和“保壽覺超”六人。“大廣智三藏”，不空於永泰元年（765）所得封號。《大唐故大德贈司空大辨正廣智不空三藏行狀》：“永泰元年十一月一日，制授大師特進試鴻臚卿，號大廣智三藏。”“惠超”，即“慧超”。“惠”，通“慧”。《列子・周穆王》：“秦人逢氏有子，少而惠。”《後漢書・仲長統傳》：“純樸已去，智惠已來。”《世說新語・夙惠》：“何晏七歲，明惠若神。”上述三例中的“惠”，即皆“慧”也。釋一行原在嵩山從禪宗普寂禪師出家，後入朝，撰《開元大衍曆經》；與印度僧人善無畏（Śubhākarasiṁha）、金剛智等共譯出《大日經》、《蘇婆呼童子經》、《蘇悉地羯羅經》和《金剛頂瑜伽中略出念誦經》等，得到兩位密宗大師的傳承：其所言“新羅惠超”承接“大廣智三藏”法脈，完全可信。

要言之，唐朝確有新羅慧超或惠超，其乃印度來華密宗僧人金剛智和不空的重要弟子之一。

雖然如此，羅振玉《敦煌本慧超往五天竺傳殘卷跋》並未明確慧超國籍；王重民掇拾羅氏跋語入《敦煌古籍敘錄》，亦未明晰。倒是東瀛學者首先認定“慧超為不空入室弟子，有名當世”；《大正新脩大藏經》收納《往五天竺國傳》，列為《遊方記抄》的第一種，更徑稱“新羅慧超記”。

二、慧超的譯經成就

那麼，為何講《三國佛法傳通緣起》和不空《三藏和上遺書一首》提及的慧超，就是敦煌寫本伯三五三二號《往五天竺國記》的慧超呢？

首先，作為不空弟子的“新羅慧超”，與高度參預金剛智和不空先後主持的《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》的翻譯的“慧超”，行跡高度契合。《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》卷首有敘云：

> 敘曰：
>
> 大唐開元二十一年歲次癸酉正月一日辰時，於薦福寺道場內，金剛三藏與僧慧超授大乘瑜伽金剛五頂五智尊千臂千手千鉢千佛釋迦曼殊室利菩薩祕密菩提三摩地法教。遂於過後受持法已，不離三藏，奉事經于八載。
>
> 後至開元二十八年歲次庚辰四月十五日，聞奏開元聖上皇於薦福寺御道場內。至五月五日，奉詔譯經。卯時，焚燒香火，起首翻譯。三藏演梵本，慧超筆授《大乘瑜伽千臂千鉢曼殊室利經》法教。後到十二月十五日，翻譯將訖。
>
> 至天寶一年二月十九日，金剛三藏將此經梵本及五天竺阿闍梨書，並總分付與梵僧目叉難陀婆伽，令送此經梵本并書，將與五印度南天竺師子國本師寶覺阿闍梨。經今不迴。
>
> 後於唐大曆九年十月，於大興善寺大師大廣智三藏和尚邊，更重諮啟決擇大教瑜伽心地祕密法門。後則將《千鉢曼殊經》本至唐。

建中元年四月十五日，到五臺山乾元菩提寺，遂將得舊翻譯唐言漢音經本在寺。至五月五日，沙門慧超起首再錄，寫出《一切如來大教王經》瑜伽祕密金剛三摩地三密聖教法門，述經祕義。

諸佛出世，應物隨形。志求者智鏡玄通，念之者無幽不入。根緣感赴，必藉此經。登菩提山，除去邪執，契傳三密，得究瑜伽祕要法門，窮理微妙。身口意業，用智修持戒定慧學，顯現通達。證如來地，以信為首；乘般若舟，速超彼岸。

今述曼殊之德，靈跡恒沙。聖覺無方，神力潛運。以多塵劫悲願，不住菩提。一主無二尊見。為菩薩自茲金色世界來期忍土之中，於清涼之山導引群品，而即現燈現雲，及萬菩薩信生奇特現光現相之身，皆發正智，為因利益三世蒼生有趣，願到菩提。

顯然，是敘中的"慧超"，就是不空《三藏和上遺書一首》提及的"新羅慧超"。

根據敘文，慧超與金剛智不空之間，至少有以下幾點事實可以明晰：

一者，開元二十一年（733）正月一日，慧超從金剛智受"大乘瑜伽金剛五頂五智尊千臂千手千鉢千佛釋迦曼殊室利菩薩祕密菩提三摩地法教"。此後，即一直侍奉在金剛智身邊，長達八年，直到開元二十八年（740）。敘中提到的"金剛三藏"，就是金剛智三藏，或稱金剛智。南印度摩羅耶國（Malaya）人。依那料陀寺（Nālandā）寂靜智出家，並從龍樹弟子龍智受學密教。唐玄宗開元七年（719）至廣州，翌年至東都。一行禪師和不空三藏皆師事之。與善無畏和不空並稱"開元三大士"。因病示寂於洛陽廣福寺。

二者，從開元二十八年（740）五月五日開始，和金剛智一起，奉詔翻譯《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》。金剛智"演梵本"，即誦出梵語本子，並加翻譯解說；慧超"筆授"，即以筆記錄漢文。到同年十二月十五日，"翻譯將訖"；該經一共十卷，可見譯事進行得很順利。

三者，天寶元年（742）二月十九日，金剛智讓梵僧目叉難陀婆伽將《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》和"五天竺阿闍梨書"送至南天竺國"本師寶覺阿闍梨"——此"本師"者，蓋謂目叉難陀婆伽之師也。結果，目叉難陀婆伽再未返回唐朝。

這段記載有三個疑問：開元二十八年十二月十五日以後，似乎未再繼續翻譯《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》了；未提及金剛智此後的下落，似乎別有隱瞞；與其他文獻記載的金剛智逝世的時間，有所齟齬。《貞元新定釋教目錄》稱，"至二十九年七月二十六日，天恩放還本國。至東京廣福寺，乃現疾。嗟有身之患，坐而遷化。"是則開元二十九年（741）已然轉至東京廣福寺矣。《大唐貞元續開元釋教錄》又謂："金剛智三藏開元二十九年八月十五日卒於東都廣福寺。廣如行記及塔銘中明矣。"是則到廣福寺不足一月即寂滅矣。

《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》敘文稱金剛智天寶元年尚在人世，或則記憶有偏差，或者竟是消息來源有訛誤吧。

如《貞元新定釋教目錄》和《大唐貞元續開元釋教錄》所載的開元二十九年七月到東京廣福寺、八月入寂，則合情理矣：開元二十八年十二月十五日譯事將畢，金剛智即患病；第二年二月十九日，令目叉難陀婆伽送佛典回南天竺；不待其返回復命，即棄世也。

四者，金剛智入滅後，大曆九年（774），慧超轉而師從"大廣智三藏和尚"即不空和尚，重新研習《大教瑜伽心地祕密法門》，也即《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經

》。"後則將《千鉢曼殊經》本至唐"：《千鉢曼殊經》，也即《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》；將此本至唐者，慧超保存的、他筆授而"翻譯將訖"的《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》漢文本也。揆諸情理，不可能是目叉難陀婆伽攜回"五印度南天竺師子國本師寶覺阿闍梨"的梵本。

五者，唐德宗建中元年（780），慧超帶著"舊翻譯唐言漢音經本"，到了五臺山乾元菩提寺，從頭抄錄出《一切如來大教王經瑜伽祕密金剛三摩地三密聖教法門述經祕義》，也就是《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》。

我們認為，此敘不但較為完整地反映了《大乘瑜伽金剛性海曼殊室利千臂千鉢大教王經》的翻譯過程，而且是慧超本人所撰。

之後，作為一介已屆八十歲杖朝之年的老者，慧超很可能終老於五臺山。

對於密宗僧人而言，這已然是最好歸宿了。

三、餘論

前已言及，慧超化跡不見於唐代釋道宣《續高僧傳》和宋釋贊寧《宋高僧傳》，故而似乎慧超在唐、宋兩朝都未被視作高僧。

然而，南朝梁釋慧皎評價前代僧傳暨自己擇取標準時，早即指出："自前代所撰，多曰名僧。然名者，本實之賓也。若實行潛光，則高而不名；寡德適時，則名而不高。名而不高，本非所紀；高而不名，則備今錄。故省名音，代以高字。"

倘以此衡之，慧超實乃高僧也。

A Study of Silla Bhikṣu Huichao's Achievements in the Tang Dynasty

ZHANG YONG (Zi-kai)

(The College of Literature and Journalism , Sichuan University , Chengdu , Sichuan Province 610064)

Abstrcat : It is already a consensus in the academic community that the author of Dunhuang's manuscript "*Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India*" (往五天竺國傳), written by Bhikṣu Hui-chao from Silla who came to China during the Tang Dynasty. The evidence of Bhikṣu Hui-chao as a member of the Silla people still needs to be substantiated. After returning from India , Hui-chao followed Vajramati （金剛智三藏) and Amoghavajra (不空三藏) to learn the esoteric school , as well as his experience of translating Buddhist scriptures with them , which is also worth exploring again.

Key Words : Silla ; Bhikṣu Hui-chao ; The Tang Dynasty ; *Memoir of the Pilgrimage to the Five Regions of India* ; lifetime

역 사 분 과

번호	역사분과	사회진행 김봉숙	(분임토의실Ⅳ 312)	page
	이름	소속	논문제목	
1	권혁	中國, 浙江大學	손암 정약전의 유배생애와 심령경계 - 松政私議	202
2	김봉숙	경운대	중국 청대 유인들의 동북 지역 인식	209
3	김현진	영남이공대	도시지역의 마을신앙 전승에 관한 연구	215
4	김희진	국립문화재 연구원	영남지역 용왕도의 유형과 상징 분석	220
5	배은숙	계명대	기원전 53년 카라이(Carrhae) 전투에서 파르티아 기병의 전술 분석	226
6	임삼조	계명대	1919년 경북 북서부 지역의 3·1운동과 개신교의 역할	230
7	최용석	경북대	해방 직후 영일·포항지역 정치사회 변동	237
8	홍은	中國, 黑龍江大學	인조시기 영남 남인의 현실 인식과 대응 -洪鎬와 洪仁傑을 중심으로	243
9	이행철	中國, 浙江工商大學	한중일 현대 다도 개념의 형성과 특징	249

巽菴 丁若銓의 流配生涯와 心靈境界(1)-《松政私議》

권혁(權赫)
(중국, 절강대학교)

<초록>

조선후기 서남해 일대 송정(松政)의 모순과 폐단을 고발한 책 『송정사의(松政私議)》는 오늘날의 관점에 공유지의 비극을 막고 시민의 자발적인 참여를 유도하는 경제적, 공익적 의의가 있다. 이 참신한 사유의 원천은 그의 학문 그리고 유배지의 경험과 감정이다. 정약전(丁若銓)은 유배지에서 송금법의 폐해를 직접 목격한 뒤 직접 나설 수 없는 자신의 처지에 비통해 했고 이를 진작 바로잡지 못한 것을 후회하였다. 그는 비탄과 후회의 감정을 『주역(周易)』의 '뉘우침'을 통해 저술의 동기와 동력으로 승화시켜 『대학(大學)』, 『맹자(孟子)』, 오행(五行)이론을 논거로 삼아 백성들의 이익을 인정함으로써 나라와 국민 모두가 이득을 얻수 있다는 일종의 윈윈전략을 이끌어냈다. 이익에 관한 그의 아이디어는 유배시기 자신의 미숙한 소비습관과 스승 성호(星湖) 이익(李瀷)의 이익관, 그리고 동생 정약용의 성기호설(性嗜好設)과 관계가 있다. 유배시기 자기 고백록 3부작의 시작을 알리는 『송정사의』는 하늘에서 땅 위로, 위정자로 부터 백성으로 향하는 수직적 시선이 돋보인다.

2. 서론

『송정사의』는 손암 정약전(1758-1816)의 유배 3부작 『송정사의(松政私議)』(1804), 『표해시말(漂海始末)』(1805), 『자산어보(玆山魚譜)』(1814)중 첫 번째 저서이다. 이 책은 유배인의 시선에 비친 조선왕조의 금송정책(禁松政策)의 태생적 모순과 만성적 부작용을 사익(私益)과 제도를 통해 해결하려고 했다는 점에서 산림경제 및 산림정책 분야에서 주로 논의되어왔다. 그리고 유배시기 중에서 이 책이 차지하는 의미나 정신적 측면에 관한 연구가 있다. 하지만 기존의 연구들은 그의 정감과 사유의 관계 및 그 전고와 차별성을 구체적으로 언급하지는 못하였다. 그래서 미처 이루지 못한 『송정사의』의 이상(理想)은 지금껏 정약용(丁若鏞, 1762-1836)의 지기이자 멘토였던 그의 사상세계를 설명하기에 부족한 상황이었다.

『송정사의』는 『맹자』, 『주역』 등 고전적 논거에서 진보적 대안을 도출해냈다는 데에 의의가 있다. 이것이 가능했던 이유는 두 가지다. 첫째, 그의 학문연원이다. 정약전은 원시유학에서 강조하는 애민사상과 토지제도를 중시했던 성호(星湖) 이익(李瀷)의 학맥을 이었고, 서학과 천주교에 비범한 관심과 재능을 발휘했다. 둘째, 유배지에서의 경험과 감정이다. 고대의 사유는 공자, 맹자, 『주역』 할 것 없이 모두 '현상성'에 기반하고 있는데, 평생 이것을 학습한 문인(文人)들의 사유방식 또한 거기서 크게 벗어나지 않는다. 여기서 유배는 문인들이 '현상성'을 더 깊고 강렬하게 경험하고 발휘할 수 있는 환경과 동기를 제공해준다.

학문연원 및 경험과 감정은 『송정사의』라는 하나의 저작이 나올 수 있었던 원천이다. 필자는 『송정사의』를 나머지 두 유배저작과 분리된 개념적 학술서가 아닌 바다로 “들어가버린 사람”의 (학문적) ‘자기고백록’연작의 시작으로서 새롭게 접근해야 한다고 생각한다. 즉, 원악도(遠惡島)에서 16년이라는 긴 세월 중 초반 5년간 그가 겪었던 경험, 감정, 생각이 무엇이었고 어땠는지 그리고 그것이 하나의 완결된 저작에 담긴 사유와 얼만큼 연관되어 있는지 살펴야 한다는 것이다. 유배경험과 현상성에 대한 재조명을 통해 『송정사의』의 진정한 독창성 및 전체 유배 3부작에서 이 책이 차지하는 위치와 의의가 새롭게 드러나게 될 것으로 기대한다.

3. 허술한 법

『송정사의』의 문제진단은 크게 다음과 같다. 조선의 국토는 소나무에 적합한 지형과 토질을 갖추었음에도 갈수록 거주, 장례, 조선(造船)에 필요한 소나무 수요를 감당하기 어려운 실정이었다. 이는 심지않음, 땔감, 화전(火佃) 때문이다. 세 가지 만성적 폐단이 개선되지 않는 것은 허술한 법 때문이고, 송금법을 끝까지 고치지 않는 이유는 백성들과 이익을 나눌 줄 모르기 때문이다. 정약전이 말하는 허술한 법이란 “바닷가 연안 30리 이내 공산(公山)과 사산(私山) 일체를 금지하는 법”이다. 이 법은 “(장례를 위해서라면)공자와 안연같은 성인도 어길수 밖에 없고”, “있지도 않은데 금지하는” 태생적, 구조적 모순을 안고있으며, 특히 수영관할 지역의 경우 출처를 불문하고 “이것은 공산의 나무다”라고 떼를 써서 백성들을 갈취하고 고문하는 수단으로 악용되었다. 그러자 백성들은 나무를 심지않고 오히려 독충이나 독사를 본 양 여겨 고의로 베어냈다. 하지만 살아가는데 소나무가 없어서는 안되기에 처벌을 무릅쓰고 너도나도 봉산(封山)으로 몰려가 나무를 베어내고 지키는 자도 뇌물을 챙기니 얼마 남지 않은 큰 봉산마저 민둥산이 되어버렸다.“지키는 사람은 하나 뿐이고 훔치는 자가 억만이나 되는” 이런 상황은 “위법자들을 위수가 전부 붉게 물들이도록 다 빠뜨려서 죽인다고 해도 해결할 수 없는 것”이었다.

이에 대해 정약전은 송금법을 철폐하여 식목을 유도하고 지역으로 중앙으로 관할권을 이전할 것을 주장했다. 전자는 경제학적 측면에서 국가가 산림에 대한 배타적 권리를 포기하고 백성을 참여시켜 이익수취자와 비용부담자를 일치시킴으로서 합리적 벌채를 통해 공유지의 비극을 막는다는 경제적 원리와 유사하며, 공익적인 측면에서 시민의 자발적 참여로 녹지 회복을 도모하는 “그린오너제도”와 유사하다. 후자는 해도지역(海島地域)의 일원적인 군현제적 지배구조를 구축하고 호조를 중심으로 하는 통일적인 재정구조를 구축하기 위한 설읍논의와도 연결된 것으로서 무능하고 부패한 세습문벌의 득세를 타파하기 위해, 군신의 성현여부에 의지하는 봉건제 보다 능력과 제도에 입각한 군현제를 적극적으로 주장한 그의 정치개혁안과 궤를 같이 한다는데 의의가 있다.

4. 후회와 뉘우침

정약전의 개혁안이 비록 참신하다고는 하나 그의 이상은 끝내 실현되지 못하였다. 이제 개혁안이 나올 수 있었던 원천을 탐구해야 할 차례다.

> *"...今之弊端, 糶糴与松政是已. 儻或因此嫠婦□之憂得寬,民國呼吸之急□□, 則賤臣雖滅死窮海, 萬萬無恨矣. 嗟乎! 西子蒙下潔, 則人皆掩鼻, 余之不潔深矣. 雖有天下之白, 誰其顧之？悲矣悲矣！甲子仲冬書於巽館."*

1804년, 비천한 유배인이었던 그는 비통한 마음으로 책을 마무리 하며 나라와 백성을 수호해야 할 신하로서의 역할을 다짐하였다. 그런데 여기서 언급된 서시(西施)의 비유는 어떤 자기개선의 의지와 희망을 암시한다.『송정사의』이후의 것으로 추정되는 정약용에게 보낸 편지를 살펴보도록 하자.

> *"松政夙知其失, 南來後益見其急, 因循不變, 必有後悔…玆有私議一篇, 漆室之言, 有誰察之? 早知如此, 豈不於庚申(1800)之前, 胃死一言也? 悔恨靡逮. 第戒兒輩謹藏, 使後之主父偃得以談笑安民如何?"*

그가 위정자로서의 자기인식과 비통함의 감정을 느낄 수 있었던 것은 직접 경험했기 때문이다. 그는 정조임금 생전에 이것을 진작 바로잡지 못한 것을 '후회한다'고 회상했다. 그런데 그가 말하는 후회는 분노나 한탄 같은 감정적 분출이 아닌 더 성숙한 차원의 '뉘우침'에 가깝다.

뉘우침을 통한 수기(修己)는 중국의 오랜 학문전통이다. 이 가치에 대한 큰 시야와 장기적 관점을 제시하는 것이『주역』이다.『주역』은 고대로 부터 문인들에게 개인적 차원의 후회를 뉘우침 이라는 성숙한 내면의 힘으로 바꿀 수 있는 지침이자 교본으로 기능하였는데, 그 핵심가치 가운데 하나가 '회(悔)'이다. '회'는 '후회'만을 의미하는 것이 아니라 '작은 과실이 있다'는 것과 '뉘우쳐 고쳐야 한다'는 뜻을 함께 담고 있다. 유배 전,「매심재기(每心齋記)」에서 정약용은 위기의 상황에서도『주역』을 연구 했던 문왕과 공자처럼 뉘우침을 통해 죄과로부터 덕성을 길러낼 것을 권면한 적이 있다. 과연, 2년뒤 원악도에 버려진 정약전은 비통한 자신의 심정을 비관이나 분노 같은 개인적 차원의 감정으로 쏟아내기보다는 위정자로서의 사회적 책무와 정치적 의지로 삼아서 현실을 개선하기 위한 실질적 노력을 하였다. 그 결과가『송정사의』이다.「매심재기」와『송정사의』의 이 뉘우침이 천주교에서 말하는 회개일 수도 있다는 심증도 있다. 하지만 필자는 이것이 "뉘우침을 통해 상황을 타계할 노력을 할 수 있는 내면의 역량 그 자체"라고 생각한다.

> *"物極必反, 理之常也. 貢物之弊極而大同創…是皆聖人隨時制宜保民如子之盛德至善也. 嗚呼! 不能忘也. ..."*

『주역』의 사유는 저술의 당위를 밝히는데에도 사용되었다. 성인은 뉘우칠 줄 아는 사람이다. 그리고 우환의식을 바탕으로 변화의 이치를 터득한 사람이다. 정약전은 고

래로 있었던 제도의 개혁은 모두 제도를 만들고 백성을 아끼는 성인이 변화의 시세(時勢)에 따라 한 것임을 언급하면서 현재 폐단의 극에 다다른 송금법 역시 철폐될 때가 되었음을 주장하였다.

이상, 『송정사의』는 뉘우침, 성인, 물극필반의 논리에 근거하고 있다는 것을 알 수 있다. 같은 시기 겨울, 정약용이 자신의 저서 『주역사전(周易四箋)』 갑자본(甲子本, 1804)을 보내어 자문을 구한 정황 역시 『송정사의』가 『주역』의 영향을 받았을 것이라는 주장에 힘을 실어준다.

5. 무지와 욕심

나라에 소나무가 부족한 이유는 심지 않고, 연료로 소모되고, 화전으로 잿더미가 되기 때문이며 이는 다시 모순적이고 악랄한 송금법 때문이다. 정약전은 “이 세가지 문제가 해결되지 않는다면 제갈량의 지혜와 신불해, 상앙의 법으로도 아무런 효과가 없고 나라와 백성모두가 곤공(民國俱困)해 질 것”이라고 하였다.

> *“噫! 徒知土廣之可以富而不知與民同利, 則土愈廣而貧益深矣. 有子曰 百姓足, 君誰與不足? 今之謨國者, 宜三復此言.”*

정약전이 주장하는 문제의 근원은 이익에 대한 욕심과 무지에 있다. 그는 백성들의 이익을 인정함으로서 두 가지의 이익이 있다고 주장하였다. 첫째, 공산의 회복이다. 정약전은 ‘어떻게 나라의 것을 백성들에게 줄 수 있느냐?’는 질문에 대해 ‘내가 먹기는 싫고 개 한테 주기는 아까운가 백성에게 주는게 뭐가 문제인가?’라고 강하게 반문하면서 관리할 능력도 없으면서 백성들이 이용하는 것을 금지하는 것을 비판하였다. 둘째, 위급시 국가 수요충당이다. 비록 백성들에게 산을 이용할 권한을 준다고 해도 그들의 산에 나무가 있다면 급할 때 빌릴 수 있다는 것이다.

『송정사의』의 진정한 의의는 이익에 관한 관점의 전환을 통해 백성과 국가 모두 이득을 보는 윈윈효과를 얻을 수 있다는데 있다. 정약전의 언어로 표현하면 만성적인 “민국구곤(民國俱困)”의 상황에서 항상 풍족한 “상하구리(上下俱利)”의 상태로 전환이다. 이익에 관한 그의 생각은 전통적인 관념과 다르다. 맹자는 백성은 윗사람이 이익을 추구하면 이를 따라 이익을 쫓는 수동적인 존재이고 이익은 나라를 위태롭게 하며 부와 인은 양립할 수 없는 것이라고 말했다. 특히, 주희는 인성론의 차원에서 천리와 인욕이 병립할 수 없다고 까지 했다. 그러나 정약전은 백성 역시 이익을 추구하는 마음이 있고, 이익은 나라와 국가에 도움이 된다고 보았다. 이는 인(仁)과 불인(不仁), 군자와 소인의 문제에 천착하는 범도덕주의(泛道德主意)의 모순을 넘어섰다는 데에도 의의가 있다.

자료를 통해 보건데, 그가 이익에 대해 관심을 기울일 수 있었던 것은 개인적 경제사정 때문으로 보인다, 정약전은 아들의 결혼 비용과 자신의 소비습관 때문에 대흑산도로 이주한 후에는 돈이 한 푼도 없어 먹고살기조차 힘들다고 하면서 (『송정사의』 집필당시) 우이도에 있을 때부터 이미 긴요하지 않은 곳에 돈을 낭비했다고 고백

한적이 있다.

이익은 자연스러운 욕망이라는 관점은 성호(星湖) 이익(李瀷)의 글에서 확인된다. 성호의 《맹자질서((孟子疾書)》에서 “군자는 이익을 바라지 않은 적이 없었다. 단, 의를 뒤로 하고 이익을 우선하면 욕망의 충족으로 흐르게 되고 다시 의의 조화(義之和)로 나아갈 수 없다. 따라서 공자가 이를 드물게 말하였지 말하지 않은 것은 아니었다.”라고 하였고 『성호사설(星湖僿說)』에서는 “사람이 태어나면서부터 욕망을 가진다. 땅에 떨어지면 곧 굶주리게 된다.”, “민정(民情)은 이익을 좇고 해를 피하는 법이다.”라고 하였다.

욕망에서 비롯된 개인의 이익이 공공의 그것과 조화될 수 있다는 관념은 정약용의 성기호설(性嗜好設)과 관계가 있다. 정약전은 편지를 통해 동생 정약용의 성기호설(性嗜好設)에 관해 자신의 의견을 밝힌적이 있다.

> *“常於孟子性善之說, 不能無疑, 以爲孟子專主善一邊勸人矣. 及聞性字之意在於嗜好, 則如披雲覩天。七篇中許多論性處, 渙然冰釋, 無復可疑, 孟子眞吾師。何快如之？嗟呼！性之爲嗜好！無人不茶飯說話而發此鍵於孟子者, 必待美庸之手。此非君眼高而然? 天欲成君之名, 慳秘而出之, 幸勿自多如何?”*

정약용은 『맹자요의』(1814)에서 “성(性)은 인간의 기호”라고 주장했다. 정약용은 인간은 결국 나쁜 것 보다 좋은 것에 끌린다고 보고 이익을 향한 욕망ㅡ기질지욕(氣質之欲)과 선을 향한 욕망ㅡ도의지욕(道義之欲) 모두 욕망의 카테고리에 포함 시켜 어떠한 욕망이든 자신의 선택에 따라 실천할 수 있다고 보았다. 그래서 이익을 쫓는 마음은 무조건 억압할 것이 아니라 엄연히 인간의 가진 욕망의 한 가지 이며, 도덕은 욕망을 억제하여 발현하는게 아니라 자신이 선택해서 실천할 수 있다고 본 것이다. 정약용은 기질지욕과 도의지욕을 균형있게 조절하는 내적역량인 ‘낙선치악(樂善恥惡)’을 통해 자기의 선과 이익이 공공의 그것과 분리된 것이 아니라고 보았다.

정약전은 정약용의 멘토이자 지기였다. (시간선후를 고려해볼 때) 정약전은 『송정사의』(1804)를 통해 이익에 관한 의견을 드러내었다가 『맹자요의』(1814)가 완성되기 이전에 자신의 생각을 인성론적 차원에서 논한 동생의 의견을 듣고 답장(1811)을 보냈다. 그가 감탄한 것은 정약용의 생각이 탁월했던것 외에도 자신의 생각이 옳았다는 것을 확인했기 때문이라고도 보여진다.

6. 나가며

정약전은 원악도라 불리던 흑산도에 16년간 유배되었다. 처음엔 비분강개하던 ‘세상의 끝에 버려진 비천한 신하는 신분이 높다하여 교만하게 굴지않고 고기잡는 섬 사람들과 술을 마시며 어울려 지냈다. 그러면서 점차 시선을 열린 바다로 옮김으로서 마음의 안정과 학문적 호기심을 되살려나갔다. 그런 그가 자신을 바다로 이끄는 어떤 힘과 공명하며 쓴 저서가 『송정사의』, 『표해시말』, 『자산어보』이다. 이 세 책은 분리

된 추상적 학술서가 아닌 바다로 들어가는 과정 중의 사상, 경험, 감정이 녹아든 일종의 자기고백록이다.

유배저서를 자기고백록의 관점에서 보면 한 유배인의 시선, 관심, 자기인식의 변화의 추이가 드러난다. 유배 이전, 정약전은 초기 한국천주교회를 이끌며 기하학과 천문학 등 하늘 위 형이상의 세계에 침잠했다. 그러다 유배지에서 땅 위 무너져가는 나라와 민중에게로 시선을 돌렸다. 유배 3부작 자기고백록 가운데 중 첫 번째 저서인 『송정사의』에는 하늘에서 땅으로, 위정자로서 백성을 바라보는 그의 수직적 시선이 돋보이는 저작이다. 『송정사의』가 완성되고 난 이듬해(1805) 여름 전, 대흑산도로 이주를 앞둔 정약전은 표류를 마치고 돌아온 문순득(文順得)을 만나게 된다. 그리고 그가 세상을 보는 시야와 마음에 또 한 차례 변화가 일어나게 된다.

참고도서

원전

丁若銓, 『巽菴書版』. (新案郡, 『詳解 玆山魚譜』,신안군:신안군 기획감사실, 1998)

丁若銓, 『松政私議』. (허경진, 『손암정약전 시문집』, 서울:민속원, 2015)

丁若鏞, 『與猶堂全書』. (고전번역원 한국고전 종합DB)

『論語』

『中庸』

『周易傳』. (동양고전 종합DB)

『孟子集注』. (동양고전 종합DB)

단행본

王云红, 『流放的历史』, 北京:中国文史出版社, 2006

전영우, 『조선의 숲은 왜 사라졌는가』, 서울:조계종출판사, 2022

허경진, 『손암정약전 시문집』, 서울:민속원, 2015

학술지

김윤선, 「정약전론의 전개과정과 쟁점 -정약전과 천주교 (1)-」, 『敎會史硏究』 61호, 2002

곽신환, 「겸손한 뉘우침과 교만한 버티기」, 『동양철학』 35집, 2011, p.185

이우현, 「정약전의 송정사의 해제」, 『한국실학연구』 4집, 2002

서종태, 「손암정약전의 실학사상」, 『東亞硏究』 24호, 1992

최성환, 「섬 사람들의 벗이 된 흑산도 유배인 정약전」, 『해양담론』 4집, 2017

허태용, 「조선후기 산림정책과 정약전의 송정사의」, 『문헌과 해석』 34집, 2006

학술대회 자료

权赫, 「流放和休闲」, 『제22회 동아인문학회 국제학술대회 자료집』, 2022

Sonam Jeong yak-jeon's Exiled Life and The the realm of spirirt(1) -"Song Jeong Sa Yi"

Gwon Hyuk
(Zhejiang University)

<Abstract>

The book "Song Jeong Sa Yi" from the late Joseon period criticizes the contradictions and flaws of the pine policy in the Southwest Sea region. From a contemporary viewpoint, this book holds economic and public significance, emphasizing the importance of preventing the tragedy of the commons and fostering spontaneous citizen participation. The root of this innovative thought lies in the author's academic pursuits, experiences, and emotions in his place of exile. Jeong Yak-Jeon deeply lamented his inability to intervene upon directly witnessing the detrimental effects of the Pine Logging Law in exile and regretted not rectifying the issues earlier. He channeled his feelings of sorrow and regret through the concept of 'repentance' in "The Book of Changes (周易)", converting them into motivation and momentum for his writings. Using "The Great Learning (大學)", "Mencius (孟子)", and the theory of the Five Elements (五行) as foundations, he proposed a win-win strategy that recognized the interests of the people, suggesting a scenario where both the state and its citizens could benefit. His conceptualization of interest is associated with his naive consumption habits during his exile period, the notions of interest by his mentor Sung-ho Lee Ik (星湖 李瀷), and the Seong-gi-ho-seol by his younger brother Jeong Yak-Yong. "Song Jeong Sa Yi", which heralds the beginning of his three-part autobiographical series during his exile, prominently features a vertical perspective, transitioning from the heavens to the land and from the ruling elites to the common people.

중국 청대 유인들의 동북 지역 인식

김봉숙

1. 청대 동북 지역 개척

청대 동북 지역은 명말 청초 전쟁으로 인해 수백 리 사이에 인적이 없는 상태가 시작되었다. 1644년(순치 원년) 청 왕조가 입관하고 북경으로 천도하면서 팔기병과 가족들이 대거 입관해 요동 지역은 들에는 농부가 없고, 길에는 장사꾼이 없는 황량한 상태로 변모했다. 황량한 요동의 모습이 1661년(순치 18)까지 계속되고 있음을 당시 봉천부윤인 장상현이 조정에 보낸 보고서에서 잘 나타난다.

“하동 지역에는 비록 성보가 많지만 모두 황무지로 변했고, 오직 봉천·요양·해성 세 곳만이 부현의 규모를 보일 뿐, 요양·해성의 두 현은 여전히 성지가 없다. 개주·봉황성·금주에는 수백 명을 넘지 못하고, 철령·무순에는 오직 귀양 온 몇몇 죄수들만 있을 뿐, 농사도 짓지 않고, 마을도 형성되지 않았다. 몸이 성한 자는 대부분 도망가고, 가족이 있는 자 몇몇이 늙어서 죽어갈 뿐, 이 지역에 아무런 도움이 되지 않는다. 하서 지역은 성보는 많지만, 인구는 매우 적어서 오직 영원·금주·광녕에만 사람들이 모여있다. 하동과 하서 지역의 상황을 정리해 보면, 성보는 황량해졌으며 기와와 성곽은 부서졌고, 천 리가 넘는 옥야는 땅은 있으나 사람이 없어서 믿을 곳이 없다.”

위의 보고서 내용에서 청 왕조가 입관한 후 요동 지역의 폐허화가 얼마나 심각한지를 알 수 있다. 청 정부는 입관 직후부터 성경 지역에 대한 팔기의 주방을 강화하는 한편 관내의 한인들에게 관외로 나가 토지를 개간하도록 적극 장려했다. 1644년(순치 원년)에는 각 주·현의 황무지 중에서 주인이 없는 땅은 유민이나 관병에게 경작하게 하고, 주인이 있는 땅은 원주민에게 경작하게 했는데, 능력이 없으면 관에서 소·농기구·종자 등을 지급하라고 했으며, 1649년(순치 6)에는 산해관 외에 황무지가 너무 많아 민인 중 산해관 밖으로 나가 개간을 하고자 하는 자가 있으면 산해도에 등록하게 하고 토지를 분배해 주고 그곳에 거주하게 하라는 특별 명령을 하달하기도 했다. 이러한 내용은 청 정부가 입관 초기 요동 지역의 폐허화와 인구감소에 대해 심각하게 받아들여 적극적으로 이민과 개발을 장려하고 있음을 보여주고 있다.

동북 지역의 황폐화를 심각하게 걱정하고 있던 청 정부는 한족 민간인을 출관시켜 관외의 토지를 개간하기 위해 1653년(순치 10)에 요동초민개간령을 반포했다.

“요동에 민간인 100명을 모집해 개간하면 문관이면 지현의 직을, 무관이면 수비의 직을, 60명 이상이면 문관이면 주동·주판의 직을, 무관이면 천총의 직을, 50명 이상이면 문관이면 승현·주부의 직을, 무관이면 백총의 직을 수여한다. 민간인을 모집한 수가 많은 자는 100명이 초과할 때마다 1급을 올려주며, 민간인 1명당 한 달에 양식 1두를, 토지 1경당 종자 6승을, 사람 100명당 소 20마리를 지급한다.”

요동초민개간령은 초기에는 효과가 크지 않았으나, 요동의 상황이 조금씩 바뀌었다. 한인이 집중적으로 거주하는 지역에서 사람은 많고 토지는 적은 현상이 발생해, 1668년(강희 7)에는 요동초민개간령의 추진을 중지했다. 1670년대 이후 청 왕조의 중국 지배가 안정적으로 이루어지면서 인구가 증가하기 시작해 토지 부족 현상이 나타났고, 화북지역의 잦은 자연재해와 산둥지역의 지방 관료와 결탁한 지주들의 착취 등이 심해지면서 한인들은 관외 지역으로 이주해 생계를 도모하고자 했다.

2. 동북 지역의 발전과 유인

기반이 좋은 성경 지역에서는 유인의 역할이 작았지만, 상대적으로 경제·문화가 낙후된 길림과 흑룡강 지역에서는 선구자 역할을 했다. 개발 과정에서, 유인들은 내지의 선진문화를 동북 변방에 전파해, 내륙과 변방의 연결 고리가 되었고, 그들에 의한 경제, 문화 등의 개발 활동은 청 전기 동북 지역 사회에 중대한 변천을 가져왔다.

흑룡강 지역은 북쪽에 치우쳐 있고, 교통도 불편하며, 한랭한 기후 등 생활 여건이 몹시 불편해 예부터 한인의 유입이 적은 지역이었다. 청 정부는 명나라의 잔당, 강남의 한족 지주, 그리고 반청 복명 사상이 있는 지식인들을 사형하거나, 대부분 동북으로 유배하는 등 혹독한 타격을 가했다.

청대 동북 지역 주요 수자리[유배지] 분포(

순서	지역	다른 이름	현재 지명
1	성경(盛京)	봉천(奉天)	요령성 심양시
2	상양보(尙陽堡)	상양보(上陽堡)	요령성 개원현 동쪽
3	철령(鐵嶺)		요령성 철령현
4	요양(遼陽)		요령성 요양시
5	영고탑(寧古塔)		흑룡강성 해림시, 영안시
6	석백(席北)	석백(錫伯), 서백(西伯), 석백(席伯)	내몽고 호맹 남부
7	무순(撫順)		요령성 무순시
8	길림오라(吉林烏喇)	오납(烏拉), 올라(兀喇), 선창(船廠)	길림성 길림시
9	백도눌(伯都訥)	백등눌(白登訥), 신성(新城)	길림성 부여현
10	흑룡강역(黑龍江域)	애혼(艾琿), 애혼(艾渾), 애호(艾濉), 애하(艾河)	흑룡강성 흑하시
11	묵이근(墨爾根)		흑룡강성 눈강현
12	금주(金州)		요령성 금현
13	삼성(三姓)		흑룡강성 의란현
14	타생오라(打牲烏喇)	대오라우촌(大烏喇虞村)	길림성 길림시 오라가
15	아납초객(阿拉楚喀)		흑룡강성 아성시
16	납림(拉林)		흑룡강성 오상현
17	금주(錦州)		요령성 금주시
18	훈춘(琿春)		길림성 연변주 혼춘현
19	복괴(卜魁)	복규(卜奎)	흑룡강성 치치하얼시

청대 영고탑 지역은 주된 유배지 중의 한 곳으로 사람들이 살기에 적합하지 않아 유배자 10명 중 9명은 죽었다. 많은 유인이 영고탑에 배치되었는데, 이들의 유배 이

유는 다음과 같다.

첫째, 만주족은 청나라 건국 후 지배계급이 되어 동북에서 중원으로 입성했는데, 초기에는 통치를 유지하고 백성을 통제하기 위해, 백성들에게 강압적인 정책을 펴 많은 한족이 그 정권에 불만을 품게 되었다. “민족 갈등이 격화되어 한족을 주체로 하는 여러 종족이 서로 다른 규모의 농민봉기를 일으켜 청나라 정권의 통치에 반항했다. 이 봉기들은 실패 후 청나라 통치자들에게 ‘역모죄’가 되어, ‘10악’ 중에서 으뜸으로 분류되었고, 조직과 지도자와 친족은 참수되거나 유배되었다. 이 중 반청(反淸) 농민봉기로 영고탑에 유배된 것만 9건, 유배된 사람은 200여 명에 이른다.”

둘째, 청은 통치 지위를 공고히 하기 위하여, 사상 문화 영역에 대해 엄격한 통제를 시행하고, 광범위하고 가혹하게 징벌해, 언론·시문·저술에서 반청 사상을 드러내는 사람은 모두 엄하고 가혹하게 징벌했다. 청대 초기에는 여러 차례 문자옥을 크게 일으켜 강남의 한족 지주계급 지식인을 타격하는 중요한 수단으로 활용했다. 1683년에는 “사형당한 사람은 천여 명을 헤아린다”라고 기록되었다. 강희 연간부터 건륭 연간까지 10여 건의 비교적 큰 문자옥이 있었는데, 피살되거나 유배된 사람의 수를 짐작할 수 있다.

셋째, 명의 패배가 기정사실화된 상황에서 청나라 통치자들은 순천·강남 등지의 과거시험 부정 사건을 빌미로 한족 관료와 지주, 특히 반청 복명 사상이 강한 강남의 한족 지식인들에게 대대적인 타격을 가했는데, 그중 가장 대표적인 것이 남전과 북전의 과장안이다. 그중 남방 과장안의 주임 시험관 2명이 참수됐고, 18명의 시험관은 이미 사망한 사람을 제외하고는 모두 교수형에 처했다. 8명의 거인(擧人)이 영고탑으로 유배되었는데,

넷째, 청은 권력 다툼과 파벌 싸움으로 가득 차 있었다. 패배자와 패배자의 부하·친척과 친구도 연루돼 영고탑에 유배되었다.

이상이 청초기 영고탑 유인의 주요 발생 원인인데, 또 다른 원인으로 영고탑에 유배된 사람도 있다. 청대에는 ‘한 사람이 법을 어기면 화는 구족을 멸한다’라는 연좌법을 시행했다. 한 사람이 법을 어기면 가족뿐만 아니라 친족까지 화를 끼쳤다. 따라서 범인에 대한 유배는 한 사람이 아닌 몇 명, 몇십 명, 심지어는 백 명 이상이 되기 때문에 유인 수가 많이 증가했다. 연좌법에 따라 영고탑 지역 유배자 수는 4～5만 명, 가속은 10만 명으로 추측된다. 이는 건륭 중엽 동북 지역 인구 총수의 ¼～⅕을 차지했다.

유인의 수는 청대 일부 문헌에 모두 기록되어 있다. 순치 16년(1659년) 영고탑에 유배된 전위는 “세외유인(塞外流人)은 수천에 불과하다”라고 평했다. 같은 해 순치 16년(1659년)에 영고탑으로 유배된 방공건은 영고탑은 “화인은 13성으로 무성무인(無省無人)”이라고 했다. 순치 18년(1661년)에 영고탑으로 유배된 장진언은 『역외집』에서 “영고탑에 유배 오는 자는 오·월·민·광·제·초·양·진·조·연의 사람이 많다”라고 썼다. 강희 연간에 양빈 또한 영고탑은 “당시 중원의 명경(名卿)이 잇달아 온다”라고 말하기도 했다. 심지어 어떤 유인은 “거주자들이 올 한 해도 따뜻하니, 이주객이 자연의

이치를 전해온다"라고 시에서 쓰기도 했는데, 따뜻한 지역의 유인이 계속해서 도착하면 이 지역의 기후가 따뜻하게 변한다는 의미이다. 이러한 문헌의 기록을 통해 당시 여러 가지 이유로 영고탑에 유배된 유인들이 많았고 출신 성의 범위가 넓었음을 알 수 있다.

3. 동북 지역 지방지 편찬과 유인의 역사 인식

현존하는 전근대 중국 지방지는 대략 1만 종 11만 권 이상이며, 전통 시대 전적의 10% 이상으로 추정된다. 중국 지방지는 선진시대의 몇몇 전적에 그 연원을 가지며 편찬 전통은 진한시대 이래 끊임없이 이어졌던 지속성의 상징이었다. 송대 이래의 전형적인 지방지의 출현은 편찬 전통의 창조적 발전 과정을 보여주는 사례가 되기도 했다. 현재 중국인들은 지방지의 양적 방대함과 지속적 편찬 행위를 중화민족의 우수한 전통이라고 자랑하면서 이 전통을 계승한 신편 지방지를 계속 간행하는 동시에 지방학을 하나의 독립 분야로서 정착시키고 많은 연구업적을 축적하고 있다.

지방지는 지역의 지리·역사·풍속·교육·물산·인물 등과 관련된 역사와 현상, 역사 지리와 관련된 저작과 자료를 수집했으므로 상당히 중요한 사료 가치와 연구 가치가 있다. 개별적인 지방지 자료는 관련 사실로서의 자료적 성격과 그에 대한 전승과 인식 자료로서의 성격 및 지역인들의 이해 방식 등 다양한 사실과 역사 전승에 대한 자료를 확보할 수 있다는 점에서 중요하다. 또한 조사와 검증을 거쳐 동북 지역사 사료로써 활용될 수 있다는 점에서 매우 중요하다.

명·청대는 지방지 편찬이라는 측면에서 볼 때 방지학의 완성기이자 중국 역사상 가장 많은 지방지가 편찬된 시대로 지방지 편찬의 전성기였다. 명대 초기 이래 전국을 대상으로 한『일통지』편찬을 위해 각 현에 범례를 반포하고 현지를 편찬해 올리도록 독려했으며 청대에도 역시 그러했다. 또한 각 지방의 사회경제적 발전에 따라 지방지 편찬 능력이 향상되고, 지방지에 대한 주민들의 의식이 높아진 결과라고 할 수 있다. 지방지의 종류별 분포를 보면 현지가 압도적으로 많은 것을 알 수 있다. 명·청대에는 현에 현지를 편찬하여 올리게 하고 이를 기초로 부지와 통지를 편찬했기 때문이다.

현지의 편찬에는 역사편찬과 같은 방법이 적용되었다. 중국의 역사편찬 전통의 뿌리에는 변화가 비교적 적은 농업사회에서 과거의 경험은 닥쳐올 변화를 해결할 수 있는 정보를 포함하고 있다는 인식이 깔려있다. 다른 분야와 마찬가지로 역사는 정보의 원천이며 찬사의 방식은 정보를 정리하고 가공하는 방법이었다. 그러므로 지방지를 편찬하는 방법 역시 찬사 방법을 사용하도록 한 것이다. 현지 편찬과정에서는 개인의 능력과 더불어 개인 저술이나 개인 소장 자료가 매우 중요했다. 이는 지현이 상부로부터 자료 제공을 요구받거나 임기 내에 완성하기 위해서는 어느 정도 완성된 원고를 활용한다는 면에서, 그리고 현이라는 제한된 범위의 자료를 수집하기 위해서 그러했다. 현지는 지방관이 중심이 되어 편찬된 공식 서적이며, 한 현의 다양한 사실을 종

합적으로 수록한 종합적 서적이라는 면에서 개인적 서술과 다르다. 편찬자는 자료의 수집과 정리를 담당하고 지방관은 시비의 정리와 출판 등을 담당하도록 각자의 책임 범위를 명확하게 구분함으로써 현지 편찬을 둘러싼 다양한 문제를 해결하고자 했다. 이러한 책임 범위의 분리 역시 지방지 편찬이 가진 특징의 하나라고 할 수 있다.

명대 이후 동북 지역에 대한 지방지가 편찬되기 시작했는데 명 가정 연간의『요동지』와『전요지』는 동북 지역에 대한 최초의 지방지이다. 이 자료들은 분산되어 있었기 때문에 이용이 불편했다. 청 광서 32년(1906년) 학부(學部)는 전국에 향토지 편찬을 명령했다. 만주 지역의 광활한 영토, 오래된 역사, 찬란한 문화, 우수한 전통은 지방지를 편찬하기에 적합했기 때문에 만주 지역에서는 향토지 편찬 사업이 고조되었다.

영고탑에 유배된 이들은 민간의 풍속을 고찰하는 한편 옛 왕조의 유적을 답사해 대규모의 고성 폐허를 발견했다. 그들은 영고탑 고성의 규모가 당시 북경성과 비슷한 것에 대해 매우 큰 의문을 표시하고 폐허 유적에 대한 고찰과 기록을 진행했다. 폐허 유적에 대한 기록 중 중요한 기록으로는 방건곤『절역기략』, 장진언『영고탑산수기』, 장분『백운집』, 오조건『추가집』, 오진신『영고탑기략』, 양빈『유변기략』등이 있다.

유인들은 문집 편찬과정에서 만주 지역을 중국 일부분으로 단정했다. 그들은 문집에 만주 지역의 지리, 기후, 자원, 토지 등을 다양하게 기록했다. 청 왕조의 합법성과 중화민족 문화의 다원성을 강조하고 국가 지리를 인정하는 의식을 분명히 밝히고 있다. 모든 기록은 상세함과 간략함이 다르게 기록되었는데 이는 만주 지역의 강역과 영토를 확정하고 중국과 러시아의 관계를 분석하는데 유력한 증거다. 특히 이 중에는 관찬서에 기재되어 있지 않은 사료가 많다. 이 사료들은 영고탑 지역의 역사를 연구하는데 중요한 문헌일 뿐만 아니라 흑룡강성과 만주 지역 역사를 연구하는데 중요한 자료이다. 또한 당사, 발해사, 고대 중국 강역 이론 연구, 동북 지방사 연구, 동북 민족사 연구에 있어서 중요한 부분을 차지한다.

Awareness of China's Qing Dynasty Exiled in the Northeast

Kim, Bongsuk

The Qing government harshly hit the remnants of the Ming Dynasty, Han Chinese landowners in Gangnam, and intellectuals with anti-Cheong restoration ideas, or mostly exiled to the northeast.
The role of exile was small in the Liaodong area with good foundation, but it played a role as a pioneer in the Jilin and Heukryonggang areas, where the economy and culture were relatively underdeveloped. During the development process, the exile spread the advanced culture of the interior to the northeast and became a link between the interior and the periphery, and their economic and cultural development activities brought significant changes to the northeast community in the early Qing Dynasty.
In the process of editing the collection, the exile decided that the Northeast region was part of China. They recorded various geography, climate, resources, and land of Manchuria in their anthology. It emphasizes the legitimacy of the Qing Dynasty and the diversity of Chinese national culture, and clearly reveals the consciousness of recognizing the national geography. All records were recorded differently in detail and briefness, which is strong evidence for determining the river and territory of the Manchuria region and analyzing the relationship between China and Russia. In particular, there are many historical records that are not listed in the official letter. These historical records are not only important literature for studying the history of the Yeonggotap area, but also important data for studying the history of Heukryonggangseong Fortress and Manchuria.
It is also an important part of the history of the Tang Dynasty, Balhae History, the study of ancient Chinese river territory theory, the study of Northeast regional history, and the study of Northeast national history.

도시지역의 마을신앙 전승에 관한 연구

김현진(영남이공대학교)

Ⅰ. 서론

마을신앙은 한국의 마을 공동체를 이해하는데 중요한 요소이다. 마을이라는 생활 공간에서 마을신앙은 공동체 통합의 기능을 하고, 제의과정에서 마을의 평안을 기원한다. 이때 마을의 평안만 기원하는 것이 아니라 마을 구성원들이 결속력을 강화하고, 통합해가는 역할도 함께 한다.

전통마을은 가정과 공동체적 삶이 하나의 단위로 인식되었다. 삶의 방식이나 공간이 분화된 것이 아니라 주거, 생산, 제의 등이 같은 공간에서 이루어져 왔고, 생업 활동 역시 마을에서 공동으로 이루어졌다. 현대 사회와는 다른 형태라 볼 수 있다.

마을신앙 전승과 관련한 연구는 기존에 많이 이루어졌다. 특히 동제(洞祭)로 대표되는 마을신앙의 형태가 가장 대표적이다. 지역별로 보면 주로 전통마을의 형태를 이어가고 있는 지역을 대상으로 동제에 관한 연구들이 이루어져 왔고, 도시화와 산업화로 인해 마을이 사라진 도시지역을 대상으로 한 사례에서는 제의의 주체가 어떻게 변해가는가를 중점으로 다룬 연구들이 있다.

도시지역의 마을신앙은 대부분 사라지고, 일부 남아있는 것들도 변형된 형태이거나 사라져가는 중이다. 이러한 현황과 전승 사례들을 지속적인 가치로 전승시켜 나갈 방안이 필요하다. 따라서 도심지역의 마을신앙 현황을 정리하고 전승 기반을 마련하는 기초 자료를 마련하기 위해 대구 지역의 도시 마을 위주로 사례를 정리했다.

Ⅱ. 마을신앙의 의미와 변화

마을신앙, 특히 동제는 마을 공동제의이자 공동체 정신이며 전통 마을문화를 알 수 있는 자원이기도 하다. 마을신앙은 마을 공동체가 가지는 전통적 의미와 시대의 변화에 따라 함께 달라지는 모습을 그대로 반영하고 있는 중요한 제의이다. 생활양식이 변화함에 따라 공동체 의식도 달라지고 있다.

마을 공동제의는 지역에서 보존하고 전승해온 문화이고, 마을 공동체 활성화의 목적으로 지역공동체가 참여해온 가치 있는 문화이다. 비슷한 사례로 2022년부터 문화재청에서도 노거수와 당산 문화 등을 지속 가능한 가치로 보고, 지역공동체가 참여하는 영적 가치로 여겨 ‘당산할아버지’ 제도를 도입했고, 이러한 마을 공동체 정신과 문화를 전승시키고자 노력하고 있다. 또한, 동제가 역사문화 전수조사 목록에 포함되어 조사가 진행되고 있다.

역사문화자원은『문화재보호법』제2조에 해당하는 문화재 및 문화재로서의 잠재적 가치가 있어 관리될 필요가 있는 자원으로 정의할 수 있다. 이 조사의 궁극적 목적은 제도의 사각지대에 놓인 역사문화자원을 체계적 관리와 적극적 사용을 통해 지속 가능한 정체성의 계승이 이루어질 수 있게 하는 데 있다. 동제 역시 마을의 정체성을

담은 지속 가능한 가치로 여겨지고 있다.

도시 마을의 공동제의도 공동체 통합을 위한 사회적 기능을 담당하고 있다. 전통마을에서 마을 공간은 단순히 물리적 공간만을 이야기하는 것은 아니다. 마을 사람들의 생활과 놀이, 제의 등 다양한 의미를 공유하는 유기적인 공간으로 의미를 가진다. 축제나 제의의 기능 등은 변화된 환경 속에서도 여전히 공동체 사회에서 필요한 기능이다.

마을 제의인 동제를 치르는 과정에서 매구를 치고, 음복하는 행위는 마을주민 간의 화합과 어울림이고, 음식을 나누어 먹고 축제를 즐기면서 마을 사람 간에 친밀함과 결속이 생긴다. 이런 제의과정에서 마을과 관련된 소통도 할 수 있어 사회적 기능과 축제의 기능, 나아가 현재적 가치를 동시에 가진다. 따라서 이러한 기능과 의미를 살리면 전통마을이 가졌던 공동체 의식, 마을문화 등이 전승될 수 있다고 본다.

도시화 과정에서 현대적 방식과 상황변화에 따른 포용적이고 유연한 운영이 마을 제의가 지속될 수 있는 이유 중 하나이다. 전통 그대로의 것만 고집했다면 더 빠르게 단절되었을 것이다. 전통적 방식을 지속함과 동시에 사회문화적 변동에 맞춘 유연한 변화의 수용 등이 맞물려 현재까지 제의가 지속해서 이어질 수 있었다. 제관이 지켜야 할 금기의 완화, 제일(祭日)의 변경 등은 현실적인 방안이었을 것이다. 여성들의 적극적인 제의 참여와 역할 확대, 마을회관의 기능 확대, 이장의 역할 확대, 음복 의미의 확대 등도 대안으로 제시될 수 있다.

마을의례가 지속성을 가질 수 있는 또하나의 방안은 공적 영역의 개입이다. 마을의 전통과 정체성 사이의 적절한 조율이 필요하다는 것이다. 전승력을 가지려면 현실적으로 자발적 참여 의사만으로는 전통을 계승하는 것이 어렵다. 다만, 지자체의 방식에만 몰입하게 되면 획일화된 지역축제, 행사의 역할로 변질될 수 있으므로 자발적 참여와 지자체의 개입과 지원 사이에서의 균형이 매우 중요하다.

Ⅲ. 대구 지역의 제의 현황

다음의 <표 1>은 대구 지역의 민간신앙 전승 현황을 구별로 정리한 것이다. 2018년부터 2023년 현재까지 현장 조사를 통해 전승되고 있거나 흔적 남아있는 곳의 제의 현황만 정리했다. 달성군은 대구 도심 인근 지역으로 읍면 단위이다 보니 마을과 동제 전통이 남아있는 곳이 많고, 도심지와는 다른 양상을 보여 연구 대상에서 제외했다.

구	동	제의	제당 형태
동구	도학동	×	당산(돌무더기)
	백안동	×	당산(돌무더기), 당목(느티나무), 상석 2개
	송정동	×	당산(돌무더기), 당나무(느티나무)
	중대동	×	당산(돌무더기), 당나무
	안심동	×	

	용수동	×	당산(돌무더기), 당나무
서구	평리동	◯	당산나무, 제단
남구	대명동	×	당산나무
북구	복현동	×	당산나무
수성구	범물동	◯	당산나무
달서구	도원동	◯	당산나무, 제단
	진천동	◯	상당(당집) 중당(당산나무) 하당(당산, 입석)
	월성동	◯	당산나무, 제단

<표 1> 대구 지역 마을신앙 현황

<표1>을 보면 대구 지역의 마을 제의가 대부분 단절되었지만, 문헌상으로 과거 제의 여부를 확인 가능한 것은 조사 대상에 넣었다. 현재 대구 지역에는 용천마을 동제, 범물동 당제, 감삼동 당산제, 월성동 월암동 동제 등 몇몇 동제만 그 명맥을 유지하고 있다. 그중에서도 월성동 월암동 동제와 용천마을 동제, 수밭마을 동제는 전통제의를 이어가고 있다. 특히 용천마을은 상, 중, 하당이 모두 남아있어 도시지역에서는 매우 드문 사례이다.

범물동은 수성구 내에서도 가장 외곽에 있다. 이러한 입지 조건 때문에 신도시 개발로 아파트가 건설되고 도시화가 이루어지는 과정에서 마을 개념이 일부 남아 마을 어른들을 통해서 동제가 이어질 수 있었다. 또한, 수성구와 수성문화원이 전통문화를 계승하고자 하는 노력을 기울여 이러한 전통이 사라지지 않고 이어지는 것 같다.

대구 지역의 사례를 바탕으로 마을신앙의 전승 양상은 크게 두 가지로 나누어볼 수 있다. 하나는 지자체나 관계기관이 주체가 되는 지역축제 형태이고, 다른 하나는 마을주민들의 자발적인 관심과 참여로 지속되고 있는 형태이다. 이 경우는 마을계가 있거나 마을주민들의 개인적인 노력으로 명맥이 이어지고 있다. 이 연구에서 주목할 점은 아파트가 밀집된 도심지에서 마을 공동제의가 지속해서 이루어지고 있다는 점이다. 마을신앙 전승이 어려운 상황임에도 주민들의 자발적 참여와 제의의 지속적 전승이 뚜렷하게 나타나고 있다.

여전히 금줄을 치고, 황토를 뿌리고, 여성의 참여를 금기시하는 것은 전통 그대로의 모습이다. 마을의 개념이 점차 사라지고, 전승되는 의례들도 잊혀 가는 상황에서 현장의 모습을 기록해두는 것은 필요한 작업이다.

1970년대에 접어들면서 새마을 운동, 도시계획 등 도시화에 따라 동제의 전통이 점차 사라지게 되었다. 이미 마을이라는 개념이 모호해지고 현실적으로 여러 가지 금기를 지키며 마을의 제관을 맡을 수 있는 사람도 없는 상황이다. 그런데도 월성동 동제의 경우는 지자체의 도움 없이 마을 사람들이 자발적으로 모여서 제의를 진행하고, 오랜 시간 그 전통을 이어오고 있다.

달서구 수밭마을 동제, 용천마을 동제 역시 마을주민들이 주체가 되어서 전승되고

있는 사례다. 다만 수밭마을은 규모가 많이 줄어든 것으로 보이고, 용천마을은 용천계가 있어 월성동과는 조금 다른 양상이다.

서구 평리동에 있는 당산목공원에서도 동제를 지내는데 여기는 천왕메기보존회와 서구청이 참여해서 마을행사 형태로 전승되고 있다. 범물동 동제 역시 수성문화원에서 주관하고 있어 달서구 지역에서 볼 수 있는 자발적이고 주체적인 마을 제의와는 다른 양상을 보인다. 관계기관의 협조로 전승력은 강해졌다고 볼 수 있으나 전통방식과는 다르게 치러진다. 그런 의미에서 달서구 지역에서 나타나는 마을신앙 전승 양상은 가치가 매우 크고 중요하다.

지자체가 주체가 되는 경우 축제의 의미와 전승력은 강해지나 마을만의 독립적이고 주체적인 문화의 형태는 아니다. 고유의 모습과 형태를 보존하려면 다른 방식의 지원이 검토되어야 할 것으로 보인다. 축제와 결합하되 본연의 모습을 유지할 수 있는 방안이 필요하다.

Ⅳ. 결론

현대까지 전승되는 마을 공동체 의식은 전통의 가치를 반영하고 있는 형태로 지속성을 가지고 전승해야 할 우리 전통문화이다. 도시지역 마을을 살펴본 결과 마을의 경계와 역할은 점차 사라지고, 일부 마을의 제의만 남아있는 상황이다. '마을'이라는 물리적인 경계가 이미 사라졌고, 그 안에서 이루어지던 생산, 놀이, 제의 같은 다양한 활동들도 대부분 사라져가고 있다.

지역에서 전승되는 것은 보편적이면서 지역만의 특징을 가지고 있으므로 개별 사례에 대한 상세한 정리와 역사문화자원으로 계승방안에 대한 보안이 필요하다. 또한, 동제가 정체성을 유지하는 동시에 개방성을 가지고 일반의 참여 등을 받아들여 유연하게 운영된다면 전통문화를 지속해서 계승해나가는 역할을 할 수 있을 것이다.

<참고문헌>

『역사문화자원 전수조사 및 관리방안 연구』, 문화재청, 2021.
『문화재사랑』, 211호, 문화재청, 2022.
류종목,「동제의 전승양상과 전승의식-경남 사천시 사례를 중심으로-」,『한국민속학』46, 169-205, 2007.
서해숙, 「공동체문화로서 마을신앙의 활용과 의미 구현」, 『남도민속연구』 18, 39-166, 2009.
오문선,「공동체신앙의 공적 영역 진입과 전통의 창출」,『민속학연구』31, 163-188, 2012.
이용범,「도시마을에서의 마을신앙 변화-마을제의의 성격과 기능의 변화를 중심으로-」,『민속연구』27, 97-120, 2013.
이창언,「도시화와 제의 주재집단-대구시 진천동 동제 주재집단의 사례-」,『민속연구』27, 75-95, 2013.

A Study on the Transmission of Village Beliefs in Urban Area

Kim Hyunjin (Yeungnam University College)

Key words: Village beliefs, Dongje(village rituals), community spirit, Transmission

Dongje is a common ritual in the village where villagers pray for peace and abundance in the village to Dongsin, the guardian deity of the village. There was also a tradition of serving Dongje in the Daegu area, and some still continue.

In a situation where the power of Dongje, which takes place in the city center, is gradually weakening and disappearing one by one, we would like to target the villages that inherit Dongje. The village community festival is a culture that has been preserved and handed down in the region, and it is a valuable culture that the local community has participated in as part of revitalizing the village community.

Dongje is not only a village communal festival, but also a community spirit, and a historical and cultural resource that allows you to know traditional village culture. The village faith represented by Dongje reflects the traditional meaning and changes of the village community, and is an important value of a traditional society that can also change its meaning according to the circumstances of the times. As the consciousness and lifestyle of traditional society change, the form also changes, and the subject presiding over the ritual also shows a different pattern. This historical change of the village community system reflects the meaning of the village, community consciousness, and socio-cultural changes in the local community in traditional society. In addition, it is one of the forms that shows the significance and value of the village community consciousness that has been handed down to modern times, so it is our traditional culture that should be passed down with continuity. Therefore, we would like to investigate and organize the aspects of Dongje that are being handed down in the Daegu area to find out the characteristics of Daegu and to find ways to continue to inherit it as a historical and cultural resource with an identity.

영남지역 용왕도의 유형과 상징 분석

김희진(국립문화재연구원)

Ⅰ. 머리말

불교에서 용은 팔부중(八部衆)의 하나로 불법을 수호하는 호법신이다. 신라에 전래한 불교 용은 호국의 성격을 지닌 불교의 용 신앙으로 발전한다. 불교의 용왕 사상은 전통적인 용 신앙을 수용하게 되고, 한국에서 용은 호국룡으로 강력한 상징성을 가지게 된다.

사찰에서는 전통적인 용 신앙을 수용해 용왕을 별도로 봉안하기도 한다. 불교에서 행하는 의식인 신중 작법에서 산신, 용왕, 칠성신은 불법을 수호하는 호법 신중으로서 예경(禮敬)의 대상이 되고 있다. 이 신격들은 각각 독립적으로 산신도, 용왕도, 칠성도의 형태로 산신각, 용왕각, 칠성각에 모셔지고, 신앙의 대상이 되어 대중들의 다양한 희원(希願)을 들어주는 존재로서 중요한 위치를 가지게 된다.

사찰에 용왕을 봉안하는 것은 중국이나 일본에서도 볼 수 있다. 그러나 그 의미나 위상이 한국 사찰의 용왕과는 다르다. 한국에서 용은 불교와 민간신앙이 합쳐지면서 강력한 상징성을 가진 한국 불교의 특징적인 문화로 볼 수 있다. 한국 불교에서는 호불·호법을 상징하면서도 전통적인 용 신앙의 의미를 가진 존재로 한국 불교를 이해하는 데 중요하다.

용왕도는 조선 후기에 본격적으로 등장했다. 현재 남아있는 수는 적으나, 오늘날 사찰에서 새롭게 불사하는 경우가 많다. 용왕 관련 의례 또한 여전히 행해지고 있다. 이러한 것들을 통해 한국 불교에서 용왕의 위치를 확인할 수 있다.

Ⅱ. 용왕도의 성립 배경

1. 사찰의 용왕 수용

불교가 인도에서 중국을 거쳐 한국으로 유입되는 과정에서 용은 다양한 변화과정을 거쳤다. 불교에 수용된 인도의 나가(Naga)는 중국의 환경적·이념적인 것들을 고려한 결과 '용(龍)'으로 한역(漢譯) 되었다. 이렇게 유입된 나가는 중국 전통, 도교, 유교의 용과 혼합된다.

중국적 의미를 더해 우리나라에 들어온 불교의 용은 우리 전통적 용 신앙이 더해져 독자적 의미의 용으로 변화, 발전한다. 특히 한국에서는 호국룡을 강조하게 된다. 또한, 한국 전통의 용 신앙이 불교의 의례와 사찰문화 속에 자연스럽게 수용되었고, 이는 사찰 내에서 용왕각을 지어 용왕도(龍王圖)나 용왕상(龍王像)을 모시는 형태로 나타난다.

산신도·칠성도·독성도 등이 대부분 사찰에 봉안되는 것에 비해 용왕도는 그 수가 많지 않다. 전통 신앙이 불교에 수용되어 발전한 형태라는 것은 동일하나 용이 불교에서 가지는 의미가 다르기 때문이다. 한국 불교의 용은 호국적 의미가 강하기 때문

에 상대적으로 민간신앙이 수용된 형태는 그 비중이 크지 않게 된 것이다.

용왕을 비롯해 민간신앙이 수용되어 단독으로 봉안되는 형태는 당시 시대상과 불교사적인 측면을 함께 살펴보아야 한다. 우리나라는 지형적 특성상 역사적으로 외세의 침입이 잦았다. 이러한 상황은 우리 민족에게 상징성을 지닌 신앙적 존재를 필요하게 했다. 호국적 의미가 강화될 수밖에 없는 상황이 된 것이다. 삼국통일을 거치며 발전하기 시작한 호국룡은 조선 시대에 임진왜란을 거치면서 그 의미가 더 발전하고 확산되었다.

조선 후기에 들어서 사찰의 곳곳에는 용이 장엄된다. 전쟁을 겪으면서 초월자에게 의지하고자 하는 마음이 사찰의 장엄으로도 드러나는 것이다. 예컨대, 전각의 안초공을 장식한 용두(龍頭)는 반야용선(般若龍船)의 선수를 상징한다. 반야용선은 극락정토로 건너갈 때 타는 배로 극락왕생에 대한 염원, 이를 현실 세계에서 구현하고자 하는 염원이 반영된 것이다. 이뿐만 아니라 어려운 현실에 대한 구원의 욕구 때문에 민간신앙의 대상으로서의 용이 불교로 수용되어 점차 그 크기를 키우게 된다. 이러한 전통 신앙의 용왕이 불교의 용왕과 결합하여 점차 용왕을 단독으로 봉안하는 형태인 용왕도가 발전하게 된다.

2. 불교 경전의 용왕

불교에서 용은 불교의 고유한 것은 아니었다. 인도는 원래 독사의 위험이 많아 일찍부터 사신 숭배신앙이 있었다. 인도의 나가(那伽, Nāga)는 뱀, 그중에서도 킹코브라를 신격화한 것이다. 이러한 나가 신앙이 불교에 흡수되면서 불교적인 용왕 관념으로 변화, 발전하게 된 것이다.

인도에서 용은 역할에 따라 네 종류로 구분한다. 인도 백과사전인 『번역명의집(翻譯名義集)』, 「팔부중편(八部衆篇)」, naga조에서 그 내용을 확인할 수 있다. 첫 번째, 천궁을 수호하는 용, 두 번째, 구름을 일으켜 비를 부르는 용, 세 번째, 물길을 열어 잘 통하게 하는 지룡(地龍), 네 번째, 전륜성왕 및 대복덕인의 보장(寶藏)을 수호하는 복장룡(伏藏龍)이다. 이는 곧 불교의 용의 역할과도 상통한다. 불교에서 용은 부처의 권위를 강화하고 불법을 수호하는 역할을 한다. 불법을 수호하는 여덟 신을 팔부신중(八部神衆)이라 하는데, 용은 그 가운데 하나이다. 팔부신중은 모두 고대 인도의 악신으로, 불교 발생 이후 부처에게 귀의하고 부처의 설법을 호위하는 역할을 한다.

용을 신격화한 존재이자 용의 우두머리를 용왕이라 하는데, '용왕'이란 명칭은 『묘법연화경(妙法蓮華經)』에서 최초로 등장한다. 이들 중에서 위력이 있는 용왕을 대용왕(大龍王)이라 하여 구분하기도 한다. 대용왕은 『묘법연화경』의 팔대용왕(八大龍王)과 『화엄경(華嚴經)』의 십대용왕(十大龍王) 등으로 대표된다. 이들은 가장 강력한 수호신으로서 불법을 수호하고 선신(善神)으로 불교의 여러 설화에서 불법을 수호하는 역할로 등장한다. 또한 호법신(護法神)·호불신(護佛神)의 성격을 지니고 있고, 수신으로 등장한다.

불교에서 용이 모두 태생적으로 선한 존재는 아니다. 선악의 양면성을 가지는데,

이러한 용의 양면성은 법행룡과 비법행룡으로 구분된다. 법행룡은 불교에서 가장 대표되는 용이라 할 수 있다. 법행룡은 역할에 따라 호국룡과 호법룡으로 나눌 수 있다. 호국룡은 세상을 지키고 중생에게 이익을 주는 역할을 하고, 호법룡은 불경을 받들고 삼보를 옹호해 불사를 돕는다. 오늘날 사찰의 각종 용왕 도상 또한 정토 수호의 역할을 하는 법행룡의 하나로써 존재하는 것이다. 이러한 불교의 용은 한국에 전래하면서 호국룡 신앙으로 발전하여 상징적 존재가 되었다.

Ⅲ. 용왕도의 유형과 상징

1. 용왕도 봉안 현황

용왕은 용을 인격화한 것으로, 조선 후기 신중도에서는 용왕이 반드시 등장한다. 이들 용왕은 여의주를 쥐고 있거나 머리에 용 장식을 한 관을 써서 용왕임을 드러낸다. 조선 후기에는 용 신앙이 성행했던 만큼 용왕을 단독으로 봉안한 용왕도가 제작되고 용왕각이 건립되기 시작했다.

용왕도는 지역과 관계없이 봉안되는 것이나, 상대적으로 영남지역에서 많이 보인다. 자연히 용왕을 봉안하는 용왕각 또한 영남지역에 많이 치우쳐 있다. 이는 영남이 내륙지역이라 수리 시설이 상대적으로 덜 발달했기 때문이다. 즉, 농사에 물은 가장 중요한 요소라 비가 제때 내려야 농사를 지을 수 있었다, 이러한 농경문화의 영향으로 용 신앙이 발달한 것으로 볼 수 있다.

용왕을 봉안하는 형태의 발달 원인으로 지리적 이유도 생각할 수 있다. 임진왜란 발생 당시 왜구들이 경상도 해안으로 침입해 약탈을 자행했다. 이로 인해 영남지역이 상대적으로 호남지역보다 피해가 심했고, 백성들의 두려움, 괴로움이 극에 달했을 것이다. 이것이 용에 대한 믿음이나 기복의 형태로 나타난다. 신앙의 욕구가 반영되면서 용은 전각에 크고 화려하게 장엄된다. 여기에 더 나아가 용왕을 단독으로 봉안하는 형태로까지 나타난다.

용왕도를 봉안하는 전각은 봉안의 형태에 따라 단독형, 병립형, 종속형으로 나누어 분류할 수 있다. 단독형은 용왕도만을 모시는 유형으로 용왕각, 용왕단, 용왕당, 용왕전 등으로 불린다. 이러한 경우는 보통 정면 1칸, 측면 1칸짜리 단독 건물이다.

병립형은 같은 위계를 가진 두 개 이상의 도상을 함께 봉안한 삼성각 형태, 현판을 따로 붙이고 공간을 같은 규모로 구분해 두 개 이상의 도상을 봉안한 형태, 현판이나 건물 규모 등이 단독 형태라도 내부 도상은 삼성각과 동일하게 배치한 형태로 분류할 수 있다. 이 경우 칠성도를 중심으로 상단이 되는 동쪽에 독성도, 하단이 되는 서쪽에 산신도·용왕도를 배치하는 형태가 일반적이다. 이런 배치 형태를 통해 칠성, 독성, 산신·용왕 순으로 위계를 나타내는 것이다.

종속형은 단독의 전각 없이 기존의 전각에 주불과 함께 봉안한 형태이다. 용왕각, 삼성각이나 칠성각이 없는 사찰에서 주불전에 용왕을 함께 봉안하는데, 이는 매우 드문 형태이다.

2. 용왕도의 유형

용왕도의 구성은 대부분 유사하다. 제왕의 복식을 한 용왕의 얼굴은 용의 눈썹과 용의 수염으로 덮여 있고, 머리에는 여의주가 장식된 관을 쓰고 있다. 손에는 용각(龍角)이나 여의주를 쥐고 있으며, 용왕 주위에는 용이 호위하듯 위치한다. 용왕은 모두 외형적으로 용의 특성을 가지며, 바다를 배경으로 그려진다.

용왕도를 유형별로 분류하려면 나름의 기준이 필요하다. 용왕도의 기본요소는 거의 같지만 화풍이나 계보를 따져 분류하기에는 어려움이 있다. 정통 불화와는 다르게 시기나 화사(畫師)가 명확하지 않아 시기별, 화풍별로 분류할 수 없다. 따라서 우선 용왕과 용의 관계에 중점을 두고 네 가지 유형으로 분류한다.

의성 고운사 용왕도
Ⅰ유형

구미 죽장사 용왕도
Ⅱ유형

의령 수도사 용왕도
Ⅲ유형

안동 영봉사 용왕도
Ⅳ유형

용왕도에 나타나는 용은 용왕의 현신이기보다는 용왕의 사자(使者)의 역할에 가깝게 표현되어 있다. 용은 용왕의 곁에 호위하듯 머물러 있다. 용이 단독 혹은 무리 지어 용왕을 호위하는 듯한 모습을 취하는 형태는 가장 많이 보이는 유형이다.

호위하는 듯한 형태의 용왕도에서는 용이 용왕의 현신으로 용왕과 대등한 관계로 볼 수도 있고, 용왕의 사자 역할을 하는 모습으로 볼 수도 있다. 이러한 형태도 밀착형과 분리형으로 구분할 수 있다. 밀착형은 용이 용왕의 곁에서 에워싸듯 한 자세를 취하거나 곁에 있는 모습으로 밀착한 모습이다.(Ⅰ유형) 용왕의 곁에 머무르지 않고 하늘에서 맴도는 듯한 형태의 모습은 분리형으로 구분할 수 있다.(Ⅱ유형)

드물게 보이는 형태로 용왕이 용을 타고 있는 기룡(騎龍)형이 있다.(Ⅲ유형) 용왕은 용 위에 앉거나 서 있는 모습으로 표현된다. 이는 용왕도에서는 드물게 보이는 형태이나 사찰 전각의 벽화나 대들보, 포벽 등에는 많이 장엄되는 도상이다. 용 없이 용왕과 협시만 표현되기도 한다.(Ⅳ유형) 이는 거의 보이지 않는 형태이다. 이 경우 용왕의 얼굴이나 지물, 도상이 봉안된 전각의 이름을 통해 용왕도임을 확인할 수 있다.

3. 상징요소 분석

1) 용왕

용왕도의 구성요소는 용왕, 용이 등장하고 동자, 동녀가 협시하며, 바다와 하늘을 배경으로 한다. 사찰의 용왕도의 용왕은 남성으로 대부분 백발노인으로 표현되어 있다. 용왕은 파도치는 바다 위에서 용의 호위를 받으며 의자에 앉아있다. 얼굴 방향은 정면 혹은 비스듬한 측면이다. 손은 드러나 있기도 소매에 감추기도 하는데, 모두 지물을 가진다.

2) 용

용은 용왕을 지키는 사자(使者)로 친근하게 묘사된다. 용왕과 용은 얼굴과 수염의 표현이 비슷하다. 용은 그 자체가 가진 능력이나 위치로는 위엄있거나 사납게 표현되어야 하지만, 용왕도에서는 용왕을 믿는 사람과 그 믿음의 대상인 용왕은 친밀한 관계이기 때문에 이를 반영해 친밀하게 표현한 것으로 볼 수 있다.

용은 상징을 이야기할 때 벽사와 길상은 빼놓을 수 없다. 용도(龍圖)는 이러한 상징으로 민간에서도 많이 그려지고, 민화나 세화(歲畫)에서도 자주 등장하는 도상이다. 전통의 용 신앙이 수용된 형태이기 때문에 이러한 의미도 포함하고 있음을 추측할 수 있다.

Ⅴ. 맺음말

용 신앙은 우리나라에서 오래전부터 이어져 온 전통 신앙이다. 한국 불교에서는 삼국통일 이후 독자적인 호국 신앙으로 발전하면서 호국룡이 발달한다. 동양 문화권에서 용이 일반적으로 왕권과 권위, 벽사와 길상을 상징하는 것에서 더 나아가 호국·호법의 수호신으로서 상징성을 가지게 된 것이다.

전통 신앙으로서 오늘날까지 한국 사찰에 여전히 강인한 생명력을 가지고 있는 민간신앙의 전각들은 주불전의 뒤쪽, 높은 곳에 대부분 배치되어 사찰공간에서 나름의 위상을 정립하고 있다. 이들 전각은 사찰의 중심공간에서 벗어나 자연적 지세와 조화되는 특성을 가진다.

용왕도는 전통의 용 신앙과 도교적 용 신앙, 불교적 용 신앙이 모두 융합된 형태라 할 수 있다. 이런 용 신앙이 언제부터 시작되어 용왕도로 자리 잡았는지는 정확히 알 수 없으나, 조선 후기부터 본격적으로 등장하기 시작했다.

불교에서 호법 신중이나 전통적인 용 신앙이 불교에 수용되고, 그 안에서 다시 독립적인 형태의 신앙으로 자리를 잡으면서 용왕을 단독으로 봉안하는 형태를 갖추게 되었다. 한국의 사찰에서 이어지고 있는 용 신앙은 불교의 유입으로 불교적인 의미와 전통적인 의미가 합쳐지면서 한국적인 용 신앙의 모습으로 발전했다. 이는 조선 후기, 전후(戰後)의 어려운 상황에 직면하면서 본격적으로 발전되는 양상을 보인다.

불교 전래 초기에 수용되었던 민간의 용 신앙은 재앙, 질병 등에서 벗어나 기복(祈福)에 대한 백성들의 욕구를 반영하게 되고, 기복적, 주술적 기능을 나타내게 된다. 과거 수신·농경신의 기능에 뿌리를 두었던 전통의 용 신앙이 새로운 신앙 형태로 발전하게 된 것이다. 불교의 용 신앙은 호법 신중 신앙으로 인도, 중국, 한국의 민간신앙에 수신으로서 존재했다. 따라서 한국 불교의 의례와 사찰문화 속에 용 신앙은 자연스럽게 융화되었다. 한국 불교 속의 용신 신앙은 단순한 다양한 종교적 의미가 혼합된 신앙 형태라고 할 수 있다.

Analysis of Types and Symbols of Yongwangdo in Yeongnam Region

Kim Heejin
(National Research Institute of Cultural Heritage)

(Abstract)

The Yong faith was a general form of faith universally found in many countries based on agriculture as well as Korea. Water was, in particular, an element to symbolize life. In an agricultural society, it was natural that Yong representing water became an object of awe and that Yongwang became a religion. The Yong of Buddhism, which had a strong character based on the defense of Buddhism and religion, developed into an independent Buddhist Yong faith with a strong character based on the defense of a nation after being transmitted to Korea. The Buddhist Yongwang idea introduced into Korea got to accept the traditional Yong faith and hold powerful symbolism as a Yong to defend the nation. These meanings are easy to find in Buddhist temples today, as well.

Yong takes various forms of icon and faith at Buddhist temples. Yong makes the most frequent appearances in the decorations of a Buddhist temple. The traditional Yong faith was accepted into Buddhism and established in the form of Yongwangdo at Buddhist temples. They serve Yongwang in a separate space called Yongwanggak in addition to using Yong with decorative nature in the Buddhist sense, which is one of the characteristics of Korea's Buddhist culture.

Keywords : Korean Buddhism, Yong faith, Yongwang faith, water god faith, Yongwanggak, Yongwangdo

기원전 53년 카라이(Carrhae) 전투에서 파르티아 기병의 전술 분석

배 은 숙*

<目 次>

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 파르티아 기병의 전술적 우수성
Ⅲ. 파르티아 기병의 전술적 다양성
Ⅳ. 결론

Ⅰ. 서론

기원전 53년 카라이 전투는 로마와 파르티아 사이에 벌어진 최초의 대규모 전투였다. 로마군이 대패했는데, 그 원인에 대한 분석은 대부분 크라수스 개인의 과실에 초점이 맞추어져 있다. 이 견해는 오래된 것으로 그 근거는 카라이 전투를 상세히 적은 플루타르코스의 기록이다. 그는 크라수스를 무능한 바보로 묘사하며, 그의 탐욕과 준비 부족이 카라이 참사로 이어졌다고 주장했다.

이제까지 학자들은 파르티아와 비교해 로마군이 강한데, 이를 제대로 활용하지 못한 크라수스에게 책임을 돌리고 있었다. 하지만 파르티아의 전술에 대한 면밀한 분석은 소홀히 다루었다. 전술적 장단점이 파악되어야 크라수스가 질 수밖에 없었는지, 아니면 개인의 단순한 무능이었는지를 알 수 있으므로 전술 분석이 선행되어야 한다고 생각한다.

Ⅱ. 파르티아 기병의 전술적 우수성

플루타르크의 글에서 파르티아군의 핵심 부대로서 카타프락티(*cataphracti*)가 언급된다. 크라수스는 파르티아군이 셀레우코스와 아르메니아와 유사하다고 보았고, 그들에 대해 승리한 전례가 있으니 그들이 허약할 것이라고 짐작했다. 하지만 흉갑의 셀레우코스군보다 전신 갑옷의 파르티아 카타프락티가 방어가 더 잘 되는 갑옷을 착용한 것으로 추정된다. 또 파르티아 카타프락티의 두껍고 날카로운 장창은 로마군에게 치명적인 손해를 입혔다. 장창은 한꺼번에 두 명을 꿰뚫어버릴 정도였다고 한다.

물론 카타프락티가 완벽하여 전혀 약점이 없었다고는 할 수 없다. 허점이 전혀 없는 완벽한 병력은 없기 때문이다. 그 약점은 실제 전투 과정에서 드러난다. 마그네시아 전투에서 카타프락티는 무거운 갑옷으로 인해 방향을 돌리거나 빨리 도주할 수 없어서 대부분 잡히거나 살육되었다. 카라이 전투에서도 갈리아 기병대가 카타프락티의 장창을 움켜잡고 이들을 말에서 떨어트리자 갑옷이 너무 무거워 땅에서 뒹굴다가 살해되었다.

파르티아 카타프락티의 전신 갑옷, 마갑, 3.4-4.5m의 장창은 무게가 무거웠고, 이는 움직임을 둔하게 만들었다. 파르티아 카타프락티는 처음에 장창으로 로마군의 전열을 무너뜨리려고 하였으나 로마군이 굳게 뭉치자 물러났다. 또 크라수스의 아들인 푸블리우스가 일부 병력을 이끌고 돌진하자 대응하지 않았다. 이를 볼 때 카타프락티는 근접전을 꺼린다는 것을 알 수 있다. 카라이 전투에서 카타프락티가 근접전을 피한 것은 둔하다는 약점을 드러내지 않는 첫 번째 전술이었다.

카타프락티의 약점을 극복하는 두 번째 전술로 '파르티안 샷'으로 궁술이 뛰어난 기마 궁수의 지원을 받는 협동 전술이었다. 카타프락티가 전열에서 로마군을 담당했다면 나머지 기마 궁수는 로마군의 대형 주위를 포진했다. 폰투스와 아르메니아는 소수의 기마 궁수만 모집하여 사용했다. 차이점은 파르티아 군대는 아나톨리아 국가들과 다르게 기마 궁수를 군대의 기본 구성원으로서 활용했다는 데 있다. 카라이에서 파르티아 기마 궁수가 핵심적인 역할을 한 것은 이 전투에서만 나타나는급작스러운 혁신이 아니라 폭넓게 사용된 전술이었다.

크라수스의 무지와 무능만으로 파르티아의 승리를 설명하기는 어렵다. 로마군이 이전에 보지 못했던 강력한 기병을 마주했기 때문이다. 아나톨리아 지역과 중동 지역의 전술이 똑같다고 생각했지만, 실제로 파르티아군은 기존의 셀레우코스군과 아르메니아군보다 방어력과 공격력이 더 강했다. 파르티아군이 자신들의 장점을 드러내고 약점을 보완하는 전술적 우수성이 카라이 전투에서 승리한 핵심 요소라고 생각한다.

Ⅲ. 파르티아 기병의 전술적 다양성

전투 시작부터 로마군의 사기를 저하하는 심리 전술은 전투 내내 지속되었다. 파르티아군의 북소리는 천둥소리와 같이 크게 들려서 로마군을 두려움에 떨게 했다. 파르티아군이 죽은 푸블리우스의 머리를 장창 끝에 꽂아 들고 로마군 가까이에서 큰소리로 비웃은 것 역시 일종의 심리 전술이었다.

푸블리우스는 군단병 8개 대대와 1,300명의 기병과 500명의 궁수를 이끌고 파르티아군을 향해 돌진했다. 그러자 적은 후퇴했다. 파르티아군이 달아나자 자신감을 얻은 푸블리우스는 적을 뒤쫓기 시작했다. 로마군 기병대가 적을 맹렬하게 추격했고, 보병들도 앞을 다투어 달려갔다. 정신없이 도망가는 줄로만 알았던 파르티아군이 로마군을 향해 방향을 틀었다. 더구나 이미 매복해 있던 다른 파르티아 대군까지 나타났다.

푸블리우스의 사망 사건에서 드러난 파르티아의 전술은 위장 후퇴 전술이다. 카타프락티와 기마 궁수가 협동으로 후퇴하는 척하여 로마군을 매복 병력이 있는 곳으로 유인하는 전술을 구사한 것이다. 유스티누스에 따르면, 위장 후퇴 전술은 파르티아군이 일반적으로 사용하는 전술이었다. 이 전술은 전략적 철수 전술이었고, 그 목적은 적이 오만하게 생각하도록 자극하고, 적이 군사적 실수를 저지르도록 유도하는 것이었다.

또 다른 전술은 화살 재공급과 관련된다. 크라수스는 기마 궁수가 화살을 쏘아대면서 로마군을 몰아붙이자 적군의 화살이 바닥나기만을 기다렸다. 그러나 적군은 화살이

다 떨어지면 낙타로 뛰어가 다시 새로운 화살을 가득 싣고 나왔다. 여기에서 크라수스가 몹시 당황하여 백병전을 지시했다. 화살이 재공급되었다는 것은 병참 전술을 구사했다는 의미이다. 따라서 기마 궁수의 전투력을 고취시키는 병참 전술은 파르티아군의 전술적 우수성을 엿볼 수 있는 대목이다.
푸블리우스의 사망 후 크라수스는 병사들에게 용기를 잃지 말도록 격려했다. 하지만 이미 사기가 꺾인 로마군은 크라수스의 말을 귀담아듣지 않았고, 함성도 지르지 않았다. 다시 전투가 벌어졌을 때 파르티아군은 노예들까지 로마군을 에워싼 채 화살을 쏘았고, 카타프락티는 장창으로 로마군을 몰아넣었다. 크라수스의 마지막 전투에서 파르티아가 취한 전술은 말 그대로 총공격이자 집중 공격 전술이었다. 또 공격이 실패하고 도주하려는 크라수스 군대를 괴롭히면서 끝까지 추격하는 것도 그들의 전술로 꼽을 수 있다. 카라이 전투에서의 승리의 주역은 전술적 우수성과 다양성을 구사하는 파르티아군이었던 것이다.

Ⅳ. 결론

파르티아의 핵심 병력은 카타프락티였고, 이들은 말과 기수가 모두 갑옷을 입는 중장기병이었다. 카라이 전투에서 이들은 로마군 전면에서 장창으로 위협하면서 전투를 이끌었다. 기존에 로마와 전쟁했던 셀레오코스군과 아르메니아군과 파르티아군이 유사할 것이라는 크라수스의 판단과 달리 후자의 군대는 방어력과 공격력이 훨씬 더 강했다. 장창으로 인한 살상력도 뛰어났고, 근접전을 피하고 기마 궁수와의 협공 전술로 약점을 약화시키는 전술도 뛰어났다.
카라이 전투 과정에서 파르티아군은 북소리로 압도하는 심리 전술, 카타프락티와 기마 궁수가 협동하여 '파르티안 샷'을 하면서 후퇴하는 척하는 위장 후퇴하는 전술, 대군을 매복시켜 놓은 지역으로 유인하는 매복 전술, 발사할 수 있는 화살이 떨어지면 낙타 부대를 동원하여 화살을 재공급해 주는 병참 전술, 전체 병력을 동원하는 집중 공격 전술 등 다양한 전술을 구사했다. 유능한 지휘관이라도 이러한 다양한 전술을 구사하는 파르티아군을 상대로 승리하기란 쉽지 않을 것이다. 따라서 카라이 전투에서의 승리 원인은 크라수스의 무지와 무능보다 파르티아군의 전술적 우수성과 다양성을 고려해야 해명할 수 있다. 이후 로마는 파르티아를 제국으로 인정하고, 협상과 동맹의 파트너이자 경계해야 할 적국으로 예의주시할 수밖에 없었다.

Analysis of Parthian cavalry tactics at the Battle of Carrhae in 53 BC

Bae, Eun Suk
(Keimyung Univ. Assistant-Professor)

The purpose of this study is to analyze the winning tactics of the Parthian army in the Battle of Carrhae, the first conflict between the Roman and Parthian armies. Only when we analyze the military power of the Parthian army can we also analyze the ignorance and incompetence of Crassus, who was responsible for the defeat. The research method is to interpret and analyze various literary sources based on Plutarch's record of the battle process in detail.

The results of the study revealed the tactical excellence and diversity of the Parthian army. The Cataphracti, the core force of the Parthian army, had excellent killing power with their long spears, and they were also excellent at avoiding close combat and weakening weaknesses through joint attacks with mounted archers. In addition, it was difficult for the Roman army to respond as it used a variety of tactics such as psychological tactics, disguised retreat tactics, ambush tactics, logistics tactics, and concentrated attack tactics. Therefore, the reason for the victory in the Battle of Carrhae can be explained by considering the tactical excellence and diversity of the Parthian army rather than Crassus's ignorance and incompetence. The Battle of Carrhae served as an opportunity for Rome to seek tactical development without belittling the Middle Eastern countries.

1919년 경북 북서부 지역의 3·1운동과 개신교의 역할

임삼조(계명대)

Ⅰ. 머리말

1919년 3월 1일 서울 파고다공원의 만세 시위를 기점으로 전국적으로 대한제국의 독립을 위한 만세 시위가 전국적으로 확산하기 시작했다. 그해 대구의 첫 3·1운동인 서문밖시장 만세 시위를 기점으로 경북 전역으로 만세 시위가 확산되었다. 대구·경북지역의 3·1운동은 3월 8일부터 5월 7일까지 약 2달 동안 도내 23개 부·군에서 대략 100회 시위가 거의 매일 일어났으며, 시위에 참여한 인원도 2만 7천여 명에 달했다.

경북 북서부 지역 가운데 개신교가 3·1운동을 주도한 대표적 지역은 바로 오늘날 구미시이다. 구미지역에서는 3월 12일 진평동교회가 주도해서 선산군 진평동[현 구미시 인동]에서 만세 시위를 일으켰다. 4월 3일 해평면 산양동의 야소교(耶蘇教) 포교소(布教所) 조수(助手) 최재화(崔載華)와 인동면의 야소교신도(耶蘇教信徒) 박진오(朴鎭五)가 함께 만세시위를 일으키기로 계획하고 산양동·송곡동·금호동 사람들과 함께 만세 시위를 일으켰다. 구미지역 3·1운동은 총 다섯 차례 일어났는데 두 번이 개신교 계열이 주도하였다. 구미지역 3·1운동은 대구의 첫 3·1운동 주도 세력과 밀접한 연관이 있다.

본 연구에서는 대구를 중심으로 개신교 계열이 경북 북서부 지역의 3·1운동에 미친 영향을 구미시 진평동을 중심으로 해 살펴보도록 하겠다. 대구·경북의 3·1운동에 대한 연구는 상당 정도 이루어졌지만, 대구의 개신교 교회들과 경북 북서부 지역 개신교 교회가 어떤 네트워크를 형성해 각 지역의 3·1운동을 주도했는가에 대한 연구는 좀 더 진행되어야 한다. 따라서 본 글에서는 구미지역의 개신교가 주도한 3·1운동에 대해 분석하고 이들의 네트워크를 파악해 대구·경북지역 3·1운동에서 개신교의 역할과 그 영향을 확인하고자 한다.

Ⅱ. 구미 3·1운동과 진평동교회

구미지역의 첫 만세 시위는 인동면(仁同面) 진평동(真坪洞)에서 일어났다. 진평동 만세 시위는 1919년 3월 12일과 3월 14일 두 차례에 걸쳐 일어났다. 가장 먼저 일어난 만세운동은 3월 12일에 일이다. 계성학교 학생 이영식(李永植)은 1919년 3월 7일「독립선언서」20매를 들고 인동면 진평동으로 왔다. 그는 같은 계성학교 출신이자 진평동에 살았던 이내성(李乃成)과 함께 당시 진평동 유지이자 진평동교회 교인 이상백(李相伯)을 찾아가 “지금 전국 각지에서 조국 독립을 위해 만세 시위운동이 전개되고 있으니 이곳에서도 여기에 호응하여 운동을 전개해 달라.”고 말하면서 3·1운동에 동참하기를 설득했다. 평소 ‘구한국의 국권을 회복하고 독립을 희망하던’ 이상백의 입장에서 당연한 일이었다. 이상백은 자기 집에서 같은 마을 출신 이내성·이범성(李範成)·이영식과 함께 독립운동의 방법으로 자신들의 고향인 인동면 진평동에서 3월 12일 마을 뒷산에서 독립 만세 시위를 벌이기로 결정을 내렸다. 그들은 진평동교회 목사 권영해(権永海)를 비롯해 이영래(李栄来)·임점석(林点錫)·임용섭(林龍燮)·박명언(朴明彦)·박진호(朴振鎬) 등에게「독립선언서」을 보여주면서 동참을 끌어냈다.

이들은 각자 역할을 나눠 만세 시위를 준비하였다. 이상백·임용섭은「독립선언서」를 필사했고, 이영식·임점석 ·이영래는 이상백 집에서 대한제국 깃발을 만들었다. 박명언·허도언(許道彦)은 박우익·이윤오 등 마을 주민에게 3월 12일 오후 8시에 만세시위를 일으킬 계획임

을 설명하고 동참을 권유했다. 이들은 직접 마을 사람들을 만나 만세 시위 참여를 독려하거나 진평동 마을 곳곳에 붙여 「독립선언서」를 붙여 동참을 끌어냈다.
1919년 3월 12일 오후 8시경 진평동 마을 뒷산에서 권영해·장상건·장주서·서기옥·임삼선·박근술·서천수를 비롯해 마을 주민 약 200명을 모아 만세시위를 펼쳤다. 이상백·이영식이 함께 '민족자결의 취지'를 연설한 뒤 이상백·이내성이 먼저 '대한국독립만세'를 외치자 일제히 만세를외쳤다. 진평동 만세시위는 3월 12일 한 차례로 그친 게 아니라 3월 13일 오후 4시경 약 15~16명, 그날 오후 9시경 약 30명, 3월 14일 오전 10시경 약 40명이 진평동 뒷산에서 만세시위를 이어갔다. 만세 시위 참여자 가운데 33명이 체포되었다.
이들은 「보안법」 제7조·「조선형사령」 제42조 위반으로 기소되었다. 4월 25일 대구지방법원 김천지청에서 이상백은 징역 2년, 이내성은 징역 1년 6월, 이영래·임점석·임용섭·박봉술은 징역 1년, 박명언·권영해는 징역 10월, 이윤약·장상건·장주서·서기 옥·임삼선·박근술·서천수·박순석은 징역 6월을 선고받았다. 16명 가운데 박봉술·박순석·이윤약을 제외한 13명이 1심에 불복하고 항소하였다. 6월 14일 대구복심법원에서 이상백은 징역 1년 6월, 이영래·임 점석·임용섭 징역 8월, 박명언·권영해는 징역 6월을 선고받았다. 이상백은 징역 6월, 이영래·임점석·임용섭은 징역 2월, 박명언·권영해는 징역 4월을 감형받았다. 이처럼 징역 8월 이상을 선고받고 항소한 사람 중 유일하게 이내성만 감형받지 못했다. 한편 징역 6월형은 받은 장상건·장주서·서기옥·임삼선·박근술·서천수는 공소가 기각되어 형이 확정되었다.
3월 14일 진평동의 만세시위는 김도길(金道吉)이 주도했다. 김도길은 진평동 출신으로 이영식과 같이 계성학교를 다녔다. 이영식이 3월 12일 진평동 뒷산 만세 시위로 체포되자 이곳에서 만세 시위를 이어나갔다. 김도길은 박봉술(朴鳳述)을 설득해 3월 14일 밤 진평동 뒷산에서 재차 만세시위를 일으키기로 계획하고, 박봉술·김성윤(金性允, 金聖允)과 함께 3월 12일 만세시위에 참여하지 않은 박삼봉(朴三鳳)· 장영직(張永稷) 등을 설득해 동참시켰다.31 3월 14
일 오후 8시경 마을 뒷산에는 권경보(権景甫)·김삼용(金三用)·박명출(朴命出)·장준현(張浚鉉) 등을 비롯해 약 300명이 참여했다. 3 월 12일 약 200명보다 더 많은 숫자가 참여하였다. 이것은 김도을 비롯한 주도자들이 진평동 가가호호를 방문해 만세 시위에 '집마다 나오라'라고 설득했기 때문에 가능했다. 이들 역시 「보안법」 제7조·「조선형사령」 제42조 위반으로 기소되어 4월 25일 대구지방법원에서 권경보·김도길·김삼용·김성윤·박명출·박삼봉·장영직·장준현 모두 징역 6월형을 선고받았다. 그 가운데 박명출·박삼봉·장영직·장준현은 1심 형량에 불복해 대구복심법원에 항소했지만, 6월 14일 공소 기각으로 형이 확정되었다.
구미지역의 3·1운동에서 가장 많은 인원이 참여한 만세 시위는 바로 진평동 만세시위이다. 진평동 만세시위는 3월 12일부터 14일까지 총 다섯 차례에 걸쳐 일어났다. 3월 12일 만세시위는 약 286명 이상이, 3월 14일 만세 시위는 최소 약 200명에서 최대 약 300명이 참여하였다. 3월 12일과 15일 진평동 만세 시위에서 약 41명이 체포되었는데, 그 가운데 권영해·이상백·서기옥·박삼봉 등 22명이 진평동교회 교인이었다.

Ⅲ. 개신교 계열의 네트워크와 3·1운동

대구에서 3·1운동이 일어난 지 4일 뒤 3월 12일 오늘날 구미시 진평동에서 만세 시위가 일어날 수 있었던 것은 개신교와 개신교 학교라는 공통점이 있었다. 1893년 1월 장로교공의회(長老敎公議會)에서 낙동강 이북은 북장로회 선교부가, 낙동강 이남은 호주선교부가 포교하기로 하였다. 배위량은 1891년 부산에 도착한 선교 활동을 하다가 1896년 4월부터

대구에 거주하면서, 대구를 거점으로 해 경상도 내륙지역에 선교 활동을 펼칠 계획을 세웠다. 이후 경상도 선교의 거점으로 해 대구·경북지역에서 선교 활동하였다. 배위량은 미국 북장로교 한국 선교부의 교육자문관에 임명되어 1896년 12월 서울로 옮겨 갔다. 이후 아담스 [1867~1929, J.E. Adams, 안의와(安義窩)] 목사, 존슨[1869～1951, Dr. Woodbridge O. Johnson, 장인차(張仁車)] 의료 선교사, 브루엔[1874~1957, Henry Munro Bruen, 부해리(傅海利)] 선교사가 대구 선교지부에 부임하면서 대구·경북지역에서 본격적으로 교회, 학교, 병원을 세우면서 선교 활동을 확장시켰다.

북장로회에서는 1896년 남성동교회[현 대구제일교회] 설립을 시작으로 경북지역에서 포교 활동을 펼쳤다. 1890년대 후반부터 교세가 증가하자 북장로회는 개신교 교회 소속 근대교육기관을 설립해 교인의 기독교 교육을 강화하고, 지방의 근대교육을 담당하였다. 개신교 북장로회에서는 1900년부터 1910년까지 경북지역에서 학교를 세울 때 지원금 400원을 보조하였으며, 이에 따라 교회 내 학교 설립이 활발히 일어나게 되었다. 1910년까지 경북지역에 설립된 학교가 40개 학교에 이르고 1923년까지는 77개 처에 병설 사립학교가 설립되었다. 남성정교회의 아담스 목사 역시 1900년 대구 최초 사립 남자 초등교육기관인 대남소학교, 1906년 대구 최초 사립 남자 중등교육기관인 계성학교를 세웠다.

구미지역에서 사립학교 설립을 주도한 인물은 브루엔선교사로, 1899년부터 1941년 9월 일제에 의해 강제추방되기까지 선산·김천·칠곡·성주·상주·군위 등 경북 북서부지역을 비롯해 고령·달성에서 개신교 교회와 사립학교 설립을 주도하였다. 1901년부터 1923년 선산지역에서 설립된 개신교 교회 16개 가운데 11개 교회를 브루엔선교사가 설립하였다. 1901년 인동군 읍내면 구제동(救濟洞) 543번지[현재 구미시 인동]에서 브루엔선교사는 임여삼·이성률(李成律)·이진백·이상백·임공첨(林孔瞻)·양재면·박원국·장주서 등과 함께 구제동교회[진평동교회]를 세웠다. 진평동교회 내 인명학교가 설립되었다. 인명학교는 1908년 극명학교로 교명을 변경하였으며, 이때 교장은 임공첨, 교사는 장지필(張志必)이었다. 따라서 진평동교회 교인 자제들이 주로 초등교육기관인 극명학교를 졸업했다. 당시 구미지역에는 중등교육기관이 없었기 때문에, 중등교육기관이 밀접한 대구에서 유학을 했다. 이때 진평동교회 소속 극명학교를 나온 학생들은 주로 남성은 아담스 목사가 설립한 계성학교, 여성은 브루엔 선교사 부인 마사 스콧 브루엔[Mrs. Martha S. Bruen, 부마태(傅馬太)]이 설립한 신명여학교를 다녔다. 이는 진평동교회 장로를 역임한 임공첨을 보면 확인할 수 있다. 진평동교회 영수 임공첨은 임종하·임봉선·임순하 2남 1녀를 모두 극명학교 졸업시킨 후 임종하·임순하는 계성학교, 임봉선은 신명여학교를 입학시켰다. 이는 남성정교회가 진평동교회 설립이나 목사 파견에 깊숙이 관여하고 있었던 것과 관련이 있다. 이때 주목해야 하는 인물이 바로 권영해이다.

진평동 교회 목사 권영해는 1907년 대구 계성학교에 입학해 1911년 제1회 졸업생이 되었다. 이후 1914년부터 주로 칠곡 및 선산지역에서 기독교 조사 개신교 전파에 힘을 썼다. 또한, 1914년부터 1917년까지 평양신학교를 다니면서 기독교 조사로 칠곡 읍내교회·황학교회·숭조교회·천평교회·복성교회·진평동교회, 선산 상림교회 등을 담임하였다. 1917년 6월 평양신학교 제10회로 졸업한 후 6월 21일 대구 성경학교에서 열린 제2회 경북노회에서 목사 안수를 받고 칠곡 지역에 있는 교회들의 목사로 재직하였다. 1918년 6월 18일 제4회 경북노회와 논의해 칠곡 진평동교회·옥계동교회, 선산 상림교회 등 3개 교회에서 시무하였다. 이처럼 권영해는 계성학교 출신이며 아담스 목사가 설립한 대구 성경학교에서 목사 안수받고, 북장로회가 세운 대구·경북지역 교회에서 목사 활동을 펼쳤다. 따라서 3월 7일 진

평동 출신이자 계성학교를 다니던 이내성과 김도길이 이영식과 함께 진평동에서 이상백을 찾아갔고, 이상백이 권영해 등 진평교회 교인들과 함께 3·1운동을 계획하고 실행할 수 있었던 배경에는 이들의 공통점이 있었기 때문이다.

계성학교 학생 김도길·이내성은 1919년 3월 7일 같은 학교 출신 이영식과 함께 자신의 고향 진평동에 와서 마을 주민을 설득해 만세 시위를 일으켰다. 당시 진평동 유지이자 진평동교회 설립에 주도적 역할을 했던 이상백을 찾아가 설득했고, 평소 '구한국의 국권을 회복하고 독립을 희망하던' 이상백은 자기 집에서 이내성·이범성·이영식과 함께 3월 12일 진평동 마을 뒷산 독립 만세 시위를 벌이기로 결정을 내렸다. 이후 권영해를 비롯해 이영래·임점석·임용섭·박명언·박진호 등이 동참했다. 그들은 3월 12일 오후 8시 마을 뒷산에서 200여 명(또는 60명)이 모여 만세 시위를 벌였다. 이것이 구미에서 일어난 첫 3·1운동이다. 이후 3월 13일 오후 4시경과 오후 9시경, 3월 14일 오전 10시, 오후 9시 총 다섯 차례에 걸쳐 일어났다. 3월 14일 오전 10시 만세 시위 이후 권영해는 만세 시위를 벌인 교인 및 마을 주민과 함께 인동헌병분견소 소속 일본 헌병경찰에 의해 체포되어 최종적으로 징역6월형을 선고받고 옥고를 치렀다.

김도길은 경상북도 인동군 진평리[현 경북 구미시 진평동]에서 태어났다. 뒤늦게 근대 교육에 눈을 떠 22살이라는 늦은 나이에 대구에 있는 계성학교에 입학하여 공부하였다. 대구에서는 3월 6일부터 본격적으로 만세 시위를 계획하고 있었다. 이때 계성학교에 다니던 일부 학생들은 「독립선언서」를 들고 자신의 고향이나 인근 도시로 가서 그 지역의 3·1운동이 일어나도록 하였다. 김도길 역시 동네 형이자 같은 학교에 다닌 이내성, 친구 이영식과 함께 진평동으로 만세시위를 계획하였다. 이때 김도길과 이영식은 22살이고, 이내성은 27살이었다.

Ⅳ. 맺음말

대구·경북지역의 3·1운동 가운데 개신교 계열이 주도한 대표적 3·1운동은 바로 대구에서 일어난 첫 만세 시위인 대구3·8서문밖 만세시위이다. 대구 3·8 서문밖시장 만세 시위를 계획한 인물들은 주로 남성정교회와 직·간접으로 연결되어 있었다. 남산교회는 1914년 남성정교회에서 분립되었고, 1917년부터 이만집 목사와 부해리 목사가 공동 시무를 봤다. 1918년 김태련이 장로로 시무, 1919년 백남채가 장로로 장립되었다. 신정교회는 1912년 남성정교회에서 분립되었고, 1919년 당시 정재순이 목사였다. 또한, 계성학교 교감 김영서를 비롯해 교사 권의윤·백남채·김태식·최경학·최상원은 계성학교 6학년생이었던 이영식을 비롯해 정원조·김삼도·심문태·박태현·이승욱·손석봉·최영학·김재범·이성용·박재곤 등의 학생을 소집해 학생들의 만세 시위 참여를 독려하고 「독립선언서」 발간 등을 하도록 하였다. 이처럼 대구 첫 3·1운동은 남성정교회를 중심으로 한 개신교 교회가 자신들이 설립한 계성학교·신명여학교·성경학교의 학생들을 결집해 일으켰다고 볼 수 있다. 이러한 3·1운동을 계획하고 실행하는 방식은 구미지역 진평동 만세 시위에서도 그대로 재현되었다. 이는 남성정교회와 진평동교회가 일정한 연관성을 갖고 있었고, 그들이 세운 학교의 학생들 역시 네트워크로 연결되어 있었기 때문에 가능했다. 대구 3·8서문밖 만세 시위나 진평동 만세 시위는 경북 기타 지역의 3·1운동에도 영향을 미쳤다. 그 대표적인 사례가 바로 선산군 해평면에서 일어난 3·1운동이라 할 수 있다.

■ 참고문헌

「이상백 외 22인 판결문」(대구지방법원, 1919년 4월 25일)
「이상백 외 16인 판결문」(대구복심법원, 1919년 6월 14일)
「김도길판결문」(대구지방법원, 1919년 8월 28일)
『고등경찰요사』, 경상북도경찰부, 1934, 37~38쪽.

독립운동사편찬위원회, 『독립운동사』 3-3·1운동사(하), 1972, 389쪽.
임삼조 외, 『구미독립운동사』, 구미시, 2021
임삼조 외, 『근대 대구 여성인물열전』, 독립운동계승사업회, 2022, 39~44쪽.
최해원, 최해원, 『선산읍교회 100년사』-1904.5~2004. 5-, 선산읍교회, 2005.

김일수, 「대구의 3·1운동」, 『대구항일독립운동과 대한민국 임시정부』, 독립운동정신계승사업회, 2002, 106~109쪽.
임삼조, 「구미지역 근대교육기관 설립운동」『선주문화논총』25, 금오공과대학교 선주문화연구소, 2022
조현걸, 「선산지역 초기 개신교 교회의 학교 설립과 운영」, 『선주논총』 23, 2020, 14쪽.

독립기념관, 「권영해」(https://search.i815.or.kr/dictionary/detail.do?searchWord=&reSearchWord=&searchType=all&index=1&id=89), 2023. 10. 20.
대구강동교회, 「진평동 만세시위」(http://joseph3051.cafe24.com/main/kmkd0003b.html), 2023. 10. 20.
대구제일교회, 「대남소학교, 계성학교」(http://www.firstch.org/Page/Index/862), 2

The Role of the March 1st Movement and Protestantism in the Northwestern Region of Gyeongsangbuk-do in 1919

Im Sam-cho

Starting from the Manseh (independence) protest at Pagoda Park in Seoul on March 1, 1919, nationwide Manseh protests for the independence of the Korean Empire began to spread. That same year, in Daegu, the first March 1st Movement (3·1 Movement) at Seomun Market marked the beginning of the spread of Manseh protests throughout the Gyeongsangbuk-do region. The 3·1 Movement in Daegu and Gyeongsangbuk-do lasted for approximately two months, from March 8 to May 7, with nearly 100 protests taking place almost daily across 23 cities and counties in the province. The number of participants in these protests reached over 27,000.

Among the northwestern regions of Gyeongsangbuk-do, areas like Gumi played a prominent role in leading the 3·1 Movement, particularly by the Protestant community. In Gumi, on March 12, Jinpyeong-dong Church took the lead in organizing a Manseh protest in Seonsan County. The Jinpyeong-dong Manseh protest in the Gumi region had close ties to the leading forces of Daegu's initial 3·1 Movement.

It's true that the Manseh (independence) protest that took place in Jinpyeong-dong, Gumi, on March 12, just four days after the March 1st Movement in Daegu, had a commonality with the involvement of Protestantism and Protestant schools. This suggests that both the Daegu and Gumi regions saw significant participation and leadership from the Protestant community and its educational institutions during the 3·1 Movement, contributing to the spread of the movement in these areas.

The Northern Presbyterian Church in Korea began its missionary activities in the Gyeongsangbuk-do region, starting with the establishment of Namseong-dong Church in 1896. As the number of church members increased in the late 1890s, the Northern Presbyterian Church founded modern educational institutions affiliated with Protestant churches to enhance the Christian education of its members and take on the responsibility of modern education in the region. Pastor Adams of Namseong Church also played a role in this by establishing Daenam Elementary School, the first private male elementary school in Daegu in 1900, and Gyesung School, the first private male secondary school in Daegu in 1906.

A similar pattern was observed in Gumi. Missionary Bruyn established Jinpyeong-dong Church in Gumi, along with individuals like Im Ye-sam, Lee Sung-ryul, Lee Jin-baek, Lee Sang-baek, Im Gong-cheom, Yang Jae-myeon, Park Won-guk, and Jang Ju-seo. Within Jinpyeong-dong Church, Inmyeong School was founded. These efforts reflect the influence of Protestant churches and their educational initiatives in the Gyeongsangbuk-do region during that time.

As such, Kwon Young-hae, an alum of Gyesung School, received pastoral ordination from Pastor Adams at Daegu Biblical Seminary and engaged in pastoral activities in the churches established by the Northern Presbyterian Church in Daegu and the Gyeongsangbuk-do region. Therefore, on March 7, individuals like Lee Nae-sung and Kim Do-gil, who were both from Jinpyeong-dong and attended Gyesung School, along with Lee Young-sik, visited Lee Sang-baek in Jinpyeong-dong. Lee Sang-baek, along with Kwon Young-hae and other members of Jinpyeong-dong Church, played a crucial role in planning and executing the March 1st Movement due to the commonality they shared. This shared educational background and religious affiliation contributed to their involvement in the March 1st Movement.

Key words: Jinpyeong-dong Church, Kwon Young-hae, Gyesung School, Lee Nae-sung and Kim Do-gil

「해방 직후 영일·포항지역 정치사회 변동」

최용석

Ⅰ. 머리말

경상북도 영일·포항지역은 1895년 지방관제 개편으로 연일군, 흥해군, 청하군, 장기군으로 개편되었다가, 1914년 일제에 의해 강제 통합되어 영일군이 되었다. 일찍이 의병항쟁을 거쳐 경북지역에서 대구를 제외하고, 가장 먼저 3·1만세 운동을 전개한 지역이다. 이후 영일청년회, 영일청년연맹, 영일청년동맹, 영일노동조합, 신간회 영일(포항)지회, 영일형평사 등 다양한 항일독립단체가 설립되었다. 이들 단체들은 최경성, 정학선, 이상갑, 송연수 등을 중심으로 영일·포항 지역 내에서 활동하였다.

영일·포항지역도 지역 출신의 청년들인 정학선, 이상갑, 송연수, 최수봉, 박필환 등 일본과 러시아 및 서울로 유학을 가서 사회주의 사상을 접한 인물들을 중심으로 지역에 사회주의 사상을 전파하였다. 이들은 청년회를 혁신하여, 지역의 대표적인 청년단체들을 혁신하여 재조직하여 활동하였고, 소년, 여성, 노동자, 농민들의 계몽과 항일의식을 교양하는데 노력하였다.

영일·포항지역의 이들 사회주의자들은 해방이후 정학선이 건국준비위원회 영일군지부 위원장을, 이상갑은 농민부장을 맡아 해방공간기의 혼란을 정비하고자 하였다. 이들은 1920년대 사회주의 및 민족주의 사상을 가지고 지역에서 조국의 광복이라는 공통의 목적으로 활동한 대표적 인물들이다. 최경성을 제외한 주요 인물 대개가 주로 사회주의자들로 1930년대 중반까지 지역사회에서 주동적으로 항일운동을 주동하였으나, 조선공산당 사건과 포항공산당사건 등 지역의 민족운동지도자들을 대거 검거하는 사건으로 1930년대 후반 이후 경동기자동맹, 건국동맹 등의 활동들을 통해 항일운동의 명맥을 유지하였다.

해방 직후 영일·포항지역에 대한 본 고는 자료의 한계에도 불구하고 다음의 몇 가지 내용을 중심으로 서술하고자 한다. 첫째는 해방 직후 영일·포항지역의 치안대 및 인민위원회가 결성되는 과정, 인민위원회 세력과 우익세력들의 협력과 분열되는 과정 등을 분석하고자 한다. 둘째 영일·포항지역의 우익세력의 형성과 주요 인물들을 파악하고, 사회주의 세력과의 갈등 과정을 파악하고자 한다. 셋째는 국민보도연맹 사건으로 사회주의 세력의 지역에서의 와해와 학살에 참여한 우익세력을 통해 지역사회 변동과정을 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 영일·포항지역 건국준비위원회와 인민위원회 활동

영일·포항 지역의 건준 결성에 관한 내용은 파악하기가 힘들다. 구체적으로 언제 결성되었는지 알 수는 없다. 다만 당시 전주형무소에서 풀려나서 고향으로 돌아온 정기복씨에 의해 건준 관련 내용을 일부 확인할 수 있다. 정기복씨에 의하면 8월 15일 해방과 함께 17일 전주형무소에서 풀려나 21일경 고향인 포항으로 돌아와 보니, 건국준

비위원회 영일군지부가 당시 동본원사에 사무실을 개소하고 있었다고 한다. 이에 건준 영일군지부는 8월 15일에서 20일 사이에 결성되어졌을 것이다.

특히 건준 영일군지부도 경북지부와 함께 치안대를 구성했는데, 좌익계열의 정인출과 우익계열의 김판석이 공동 대장을 맡아 활동하였다. 김판석은 대구 달성 출신으로, 대구고보를 졸업하고, 철도국에서 근무하다가 해방 이후, 대한청년단 포항시부단장, 동양통신 상무이사, 민의원, 국민대학교 재단이사 등을 역임하였다. 이는 덩시 영일·포항 지역 치안대가 좌우의 연대연합 활동을 통해 이루어졌다. 이는 영일·포항 지역의 우익세력의 세력화가 늦은 이유도 있었지만, 정학선, 이상갑, 이재우 등 일제강점기 하에서 꾸준히 지역에서 활동한 사회주의 계열 민족운동가들에 의한 해방 이후의 조국 건설 방향과 지역의 재건을 위한 발빠른 조치였던 것이다.

건준 영일군지부는 일부 신문 기사에서 “건국준비영일군 협력회”라는 명칭으로 보아서 좌우합작 연대체였던 것으로 보인다. 이는 1930년대 초중반 조선공산당 사건과 포항공산당 사건으로 체포되어 지역 공산당 조직 자체가 와해되고, 지역의 활동가들이 경동기자동맹 등의 합법적 활동을 하는데도 일제의 감시가 강화되었기에, 그 세력은 축소될 수 밖에 없었다. 하지만 지역활동을 계속해 나가면서 해방을 맞이하자 바로 건준 조직을 구성할 수 있었을 것이다.

건준 영일군지부는 1945년 10월 6일, 영일군민 인민대표회의를 개최하여 건준 영일군지부를 해산하고, 조선인민공화국 선포에 따른 지역별 기구인 영일군 인민위원회를 조직하였다. 당시 <민주중보> 1945년 10월 15일 기사의 영일군 인민위원회 구성 관련 내용을 보면 건준 영일군지부에 참여하였던 일부 우익인사들은 참여를 배제하였지만, 지역의 3·1운동을 주동하고 신간회 영일(포항)지회장을 역임하였던 기독교 계열의 최경성 목사가 참여하였다. 이는 아마도 인민위원회의 좌파적 성향을 조금은 유화시키기 위한 방편이었을 것이다. 이렇듯 영일군인민위원회 정학선을 중심으로 사회주의 계열의 지도부를 구성하게 되었으며, 각 읍과 면에도 인민위원회를 구성하였다. 당시 각 읍과 면의 인민위원회 구성은 자료의 미비로 인해 알 수가 없으나, 당시 포항읍 인민위원회의 위원장은 이재우가, 청하면의 인민위원회 위원장은 최원암이 맡았다. 이들 인민위원회 역시 군인민위원회가 구성되고 나서 거의 같은 시기에 구성되었을 것이다. 그리고 서울연락책으로 박순조가 있었다. 하지만 영일·포항인민위원회는 실질적으로 지역의 행정을 확보하지는 못하였다. 다만 당시 지역에서 가장 활발한 조직이었으며, 산하에 무역협회, 농업, 어업 단체들을 인민위원회 산하조직으로 끌어들였다.

하지만 미군정이 본격적으로 실시되던 시기에 영일·포항인민위원회는 이른바 포항인민위원회 사건으로 이재우, 김화섭, 정사종, 이상갑 네 사람은 횡령 및 군정법령 4호 위반으로 기소되었으나 무죄 선고를 받았고, 폭력 및 불법체포죄로 기소된 정인출은 6개월, 나만근 8개월의 징역형과 3년간 집행을 유예하는 조치를 받으면서 1946년 7월 23일 석방되었다. 종전 정학선도 같은 혐의로 체포되었으나 와병으로 풀려났다. 이들은 우익과의 충돌과 미군정의 인민위원회 해산에 반대한 이유로 기소되어 재판까지 받았다. 또한 이들에 앞서 1946년 3월에 포항인민위원회 위원장이었던 정춘득이

수류탄 등 불법 무기 소지로 기소가 되어 2년 형의 징역을 받았다.

Ⅲ. 영일·포항지역 우익단체의 결성과 활동

영일·포항지역은 이후 제71군정중대가 관할하면서 11월 13일부터 군정을 시작하였다. 미군정이 실시되면서 지역의 우익세력들은 결집하게 되었고, 좌익과의 관계가 소원해지면서, 갈등이 표출되기 시작하였다. 우선 미군정은 경상북도 일대에 미군의 진주와 동시에 기존의 한국인 지사와 행정관료들을 유임시켰다. 하지만 이러한 정책에 비판이 일어나자 당시 김대우 도지사를 해임하고, 건준 치안유지회 역시 해산을 명령하였다. 10월 18일에는 경북 건준의 강제해산 명령도 내렸다. 한편 영일·포항지역에도 108보병대가 진주하여 기존의 인민위원회를 해산하고, 일제 하의 전직 관료들을 복귀시키거나, 군정지사가 임명한 포항경찰서장을 위시한 경찰관 35명을 파견하여 지역의 치안을 접수하고자 하였다. 하지만 주민들의 저항으로 군정이 파견한 경찰서장을 거부하고 보안대장을 신임하면서 군정 측과의 마찰이 있었다. 이후 청년동맹원 소속의 청년들이 군정 경찰에 체포되면서 일단락되었다. 하지만 군정은 주민들의 반발에 고심할 수밖에 없었다.

영일·포항지역에서는 흥해애국동지회, 영일애국동지회, 대한독립촉성국민회 포항지부, 조선민족청년단 포항지부, 포항청년회, 대동청년단, 대한청년단 등의 우익단체들이 차례대로 결성하였다.

먼저 영일군 흥해면에서 흥해애국동지회가 1946년 1월에 결성하였다. 정봉섭을 단장으로 최태능, 김광재, 정원식, 최홍준 등이 참여하였다. 흥해애국동지회는 미군정청 등록 제4호 단체로 그 활동상은 알려져 있지 않다.

영일애국동지회는 1946년 2월에 결성되었다. 영일애국동지회는 포항읍에서 활동한 이일우, 박동주, 한봉문, 이화일, 김동덕, 김두하, 최원수, 박일천 등이 참여하였다. 영일애국동지회는 이후 이일우, 이화일을 중심으로 대한독립촉진 국민회 영일군지부 결성, 포항청년회, 대동청년단, 대한청년단으로 이어지면서 지역의 우익세력을 대표하는 단체로 성장하였다. 이들 대다수는 일제 시기 민족운동에 참여한 사실이 극소수이고, 대다수 지역의 실업가로서 성장한 자본가 그룹이다. 해방 이후 이들은 이승만, 김구 계열의 그룹을 옹호하면서 지역의 사회주의 계열과 경쟁을 하게 된다. 하지만 해방 초기에는 좌익과 함께 치안대를 같이 구성하는 등 좌우익의 협력적 분위기를 이어갔으며, 신탁통치 반대안에도 처음에는 협력을 하였다. 이러한 시기 우익세력은 단체를 조직하여 세력화하였으며, 이러한 분열은 본격적으로 지역에서 좌우익 간의 보복성 테러로 나타나게 된다. 또한 이들은 대다수 반공강연회, 웅변대회, 집회를 개최하였으며, 소비에트에 대한 적극적 반대를 주장하였다. 이러한 활동을 통해 우익세력을 결집해 나갔다.

이러한 사회단체들과 함께 우익 정당 단체들도 나타나게 된다. 이들 정당 단체들도 사회단체를 구성하였던 인물들을 중심으로 조직되었다. 1945년 10월에 김병수를 중심으로 민주노동당 영일군당부가 결성되었고, 박동주를 중심으로 한국독립당 영일군

당부가 결성되었다. 최태능을 중심으로 한국민주당 영일군당을, 이후에는 민주국민당으로 개편하였으며, 자유당은 1950년 최원수 등에 의해 조직되어 활동하였다.

Ⅳ. 영일·포항지역의 국민보도연맹 사건

경상북도 보도연맹은 1949년 11월 1일 대구경찰서에서 발족식과 함께 경찰서 3층에 임시사무소를 두고, 11월 6일에 대구 공회당에서 공식 출범·선포식을 했다. 당시 대구시 보도연맹은 자수자 450명을 포섭하였고, 그 중 대구 시내 남녀 중학생 80명도 포함되어 있었다. 영일·포항지역의 경우 당시 행정구역에 따라 영일군 보도연맹과 포항시 보도연맹이 각기 결성되었으나, 같은 생활권역으로 활동은 함께 하였던 것으로 보인다. 영일군·포항시 보도연맹은 1950년 1월 25일경에 결성하였다.

한편 영일군·포항시 보도연맹을 구성한 간부와 조직 규모를 그동안은 알 수가 없었다. 2009년 진실·화해를위한과거사정리위원회 조사 과정에서도 지역 보도연맹의 구성이나 규모를 확인할 수 있는 구체적인 자료들을 수집하는데 어려움이 있었으나, 당시 보도연맹원으로 활동하였던 인물과 참고인, 목격자 등의 진술을 토대로 영일군·포항시 보도연맹에 대한 윤곽을 확인할 수 있었다. 특히 당시 포항시 인민위원회 여성부장과 부녀동맹 부위원장으로 활동한 이유로 보도연맹원에 가입하게 된 김미자씨의 증언내용이 일부 한계가 있지만, 증언을 통해 일정 부분 지역 보도연맹에 대한 실체를 밝힐 수가 있었다.

영일군·포항시 보도연맹은 그 관할 범위만 구분하였을 뿐, 간부진은 중복되어 활동하였을 것이다. 간부진은 국민보도연맹 간사장에 박일천, 국방부장 김만생, 조직부장 김상득, 문예부장 한기호 등이었다. 간사장 박일천은 일제시대 지역에서 경제 담당 경찰을 하였고, 해방 이후에는 영일애국동지회, 대한노총 포항시 위원장 등 우익계열 활동을 하였으며, 전쟁 중이었던 1952년에는 민선 포항시장까지 역임했다. 하지만 1954년 2월 공금 횡령 및 공문서 위조 혐의로 대구지방법원 경주지원에서 1년 형의 징역형을 받기도 한다. 여기서 영일군·포항시 보도연맹의 특징으로 당시 각 지역별 보도연맹 간사장은 일제시기부터 해방 이후까지 좌익 활동을 하다가 전향한 거물급 좌익 활동가들에게 간사장을 맡겼던 다른 지역과 다르게 영일·포항 지역은 우익계열의 인사가 간사장을 맡았다. 이는 이후 한국전쟁 시기 영일군·포항시 보도연맹원 학살에 직접적으로 관여하는 간사장의 역할에 비추어 극심한 좌우 대립을 겪은 지역의 학살 규모를 어느 정도 추측할 수도 있을 것이다.

포항 시내 지역인 감실골, 대안골, 연화재, 달전고개, 수도산과 구룡포읍 고디굴 그리고 영일만과 구룡포 앞바다에서 수장 및 총살형으로 학살당하였다. 가해 세력은 포항경찰서, 국군 3사단, 해군, 대한청년단 등에 의해 강제 집행되었다. 영일·포항 지역에서 국민보도연맹 뿐만아니라 민간인 학살로 얼마의 희생자가 있었는지 알 수가 없다. 현재까지도 국군 유해 발굴은 주요 전투지에서 발굴을 하고 있으나, 이 민간인 학살지에 대한 발굴은 현재까지 단 한번도 조사되거나 발굴된 적이 없다. 또한 지역 내에서 활동한 정학선, 이상갑, 송연수 등 일제 시기부터 지역에서 활동한 주요 사회

주의 세력의 인물들은 보도연맹 가입과 학살에 대해 그 행적을 찾을 수가 없다. 다만 이들에 대한 진술자, 참고인들도 진술이 없는 것으로 보아 일찍 월북했거나 빨치산 활동으로 입산했을 가능성이 있다. 하지만 이재우, 이재복, 최수봉 등은 총살되었다는 진술과 언론에 체포되었다는 기사로 인해 한국전쟁 전후로 학살되었다.

Announcement on the Political Social Change in Yeongil and Pohang immediately after liberation

Choi Yongseok

After liberation, these socialists in the Yeongil and Pohang regions tried to reorganize the confusion of the liberation space by taking over as Jeong Hak-seon, chairman of the Yeongil-gun branch of the National Foundation Preparation Committee, and Lee Sang-gap as the head of the farmers' department. These are representative figures who worked in the region with socialist and nationalist ideas in the 1920s for the common purpose of liberation of their country. Most of the major figures, except Choi Kyung-sung, were mainly socialists and led the anti-Japanese movement in the community until the mid-1930s, but since the late 1930s, they have maintained the reputation of the anti-Japanese movement through activities such as the Gyeongdong Journalists' Alliance and the National Foundation Alliance due to the arrest of a large number of local national movement leaders such as the Korean Communist Party case and the Pohang Communist Party case.

Immediately after liberation, this report on the Yeongil and Pohang areas will be described focusing on the following several contents despite the limitations of the data. First, we would like to analyze the process of forming the security forces and the People's Committee in the Yeongil and Pohang areas immediately after liberation, and the process of cooperation and division between the people's committee forces and right-wing forces. Second, it aims to identify the formation of right-wing forces in the Yeongil and Pohang regions, major figures, and the process of conflict with socialist forces. Third, the National Press Federation incident aims to examine the process of community change through right-wing forces who participated in the collapse and slaughter of socialist forces in the region.

According to Jeong Ki-bok, he was released from Jeonju Prison on the 17th with liberation on August 15 and returned to his hometown of Pohang around the 21st, and the Yeongil-gun branch of the National Foundation

Preparation Committee was opening an office at Dongbonwonsa Temple at the time. Accordingly, the Gunjun Yeongil-gun branch would have been formed between August 15 and 20. On October 6, 1945, the Gunjun Yeongil-gun branch held the Yeongil-gun People's Representative Meeting to dissolve the Gunjun Yeongil-gun branch and organize the Yeongil-gun People's Committee, a regional organization under the declaration of the Korean People's Republic.

The Yeongil and Pohang areas were later under the jurisdiction of the 71st Military Government Company, and the military government began on November 13. With the implementation of the U.S. military government, right-wing forces in the region gathered, and as the relationship with the left waned, conflict began to emerge.

In the Yeongil and Pohang regions, right-wing organizations such as the Heunghae Patriotic Association, the Yeongil Patriotic Association, the Pohang Branch of the Korean Independence Promotion National Association, the Pohang Branch of the Korean National Youth Association, the Pohang Youth Association, the Daedong Youth Group, and the Korean Youth Group were formed in turn.

The Gyeongsangbuk-do Press Federation had a temporary office on the third floor of the police station along with an inauguration ceremony at the Daegu Police Station on November 1, 1949, and an official inauguration and declaration ceremony at the Daegu Public Hall on November 6. At that time, the Daegu Metropolitan Press Federation recruited 450 self-made students, including 80 male and female middle school students in Daegu. In the case of Yeongil and Pohang areas, the Yeongil-gun Bodo Federation and Pohang-si Bodo Federation were formed according to the administrative districts at the time, but it seems that the activities were carried out together in the same living area. The Yeongil-gun-Pohang-si Reporting Federation was formed around January 25, 1950.

Unlike other regions, where the secretary general of the Yeongil-gun and Pohang-si Press Federation was assigned to big left-wing activists who turned to left-wing activities from the Japanese colonial period to the liberation, right-wing figures served as secretary general in the Yeongil and Pohang regions. In light of the role of the secretary general directly involved in the massacre of members of the Yeongil-gun and Pohang-si Press Federation during the Korean War, it is possible to estimate the scale of the massacre in areas that suffered severe left-right confrontation.

인조시기 영남 남인의 현실 인식과 대응

-洪鎬와 洪仁傑을 중심으로

洪閶(黑龍江大學 滿學研究院)

목차

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 북인 처벌과 원종 추숭의 문제에 대한 입장
Ⅲ. 대외 인식과 정책
Ⅳ. 국방정책과 군비 관련 경세론
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 서론

仁祖 시기(재위기간: 1623~1649)는 대내적으로 仁祖反正을 거치면서 北人이 몰락하고 새롭게 집권 세력이 된 西人이 南人과 연합정권을 꾸려 국정을 주도한 시기였으며, 대외적으로는 명·청 교체기이다. 이들은 임진왜란 이후 농업 위주의 경제기반이 흔들리는 상황에 대처하는 데 진력하는 한편 북쪽 변방에서 급속하게 팽창한 後金과 맞서며 明과 後金(후일 淸) 사이에서 외교적 곤경을 돌파하는 데 고심하였다. 당시 남인은 서인이 주도한 정권에 함께 참여하였기 때문에 대내외 정책에서 큰 차별성이 있지 않았다. 당시 남인이 비록 국정에 참여하긴 했지만, 인조반정을 주도한 서인이 국정의 중심적 위치에 서 있었기 때문에 이 시기에 관한 연구 또한 자연스레 서인을 중심으로 진행된 결과 남인과 관련된 연구는 소홀한 점이 많았다.

인조 시기 연합정권을 꾸렸던 서인과 남인은 마침내 孝宗(재위기간: 1649~1659)을 거쳐 顯宗(재위기간: 1659~1674) 시기로 접어들면서 적대적 관계로 변모해 본격적인 黨爭의 시대로 접어들었다. 당시 당쟁의 직접적인 문제는 禮訟이었다. 따라서 당쟁에 관한 연구도 주로 이 문제나 이와 연관하여 禮學 혹은 政爭의 관점에서 이뤄졌다. 그런데 시간을 조금 소급해 인조 시기의 상황을 살펴보면, 비록 양자가 연합해 국정을 담당하였지만 둘 사이에 이미 현실 인식과 대응 방안 등에서 적지 않은 차이점이 발견된다. 본 논문은 바로 이점에 대해 자세히 살펴보고자 한다. 이에 대한 규명은 당연히 이후 당쟁을 좀 더 통시적이고 근본적 관점에서 이해하는 데에도 기여할 수 있을 것이다.

본 논문에서는 당시 영남 남인의 중심적 인물 중 한 사람으로 大司諫 등을 지낸 洪鎬(1586~1646)를 집중적으로 분석할 것이며, 그의 친인척으로 역시 여러 관직을 지낸

洪仁傑(1581~1639)도 함께 분석할 것이다. 영남지역 출신 남인들은 光海君 시기 북인 세력들에 의해 외관직으로 밀려 나거나 낙향하는 경우가 많았다. 인조반정 후 이들은 다시 중앙정계에서 활동하게 되는데, 그 대표적인 인물로 柳成龍(1542~1607)의 제자인 鄭經世(1563~1633)를 들 수 있다. 홍호는 그와 동향인 상주·문경 출신이자 바로 그의 제자 가운데 중앙 정계에서 활동한 대표적 인물이다. 그리고 홍인걸은 무관 출신으로 宣川府使를 지내는 등 그의 활동도 주목할 만하다.

Ⅱ. 북인 처벌과 원종 추숭의 문제에 대한 입장

본 장에서는 크게 북인에 대한 처결 문제와 원종 추숭 문제 둘을 중심으로 살펴본다.

먼저 인조반정 성공 후 주요하게 처리해야 할 사안 중 하나는 이전 광해군 시기 국정을 전횡했던 중심 인물에 대한 처벌이었다. 당시 인조반정을 주도하여 정권의 중심에 섰던 서인들은 북인 세력에 대한 예외 없는 엄벌을 주장하였다. 이에 대해 남인들은 鄭仁弘이나 大北派의 중심이었던 李爾瞻(1560~1623) 등에 대한 엄벌은 동의했지만, 나머지 인물들에 대해서는 선별적이며 온건한 처벌을 주장했다. 당시 가장 논란이 되었던 인물이 朴承宗(1562~1623)이다. 그는 대북파와 달리 仁穆大妃의 유폐를 반대하고, 광해군의 중립 외교를 찬성하였으며, 인정반정 때 자결하였다. 그런데 서인들은 그에 대해 예외 없이 家産 적몰을 주장했다. 그런데 홍호는 그의 행적이 대북파와 달랐으며, 자결로 광해군에 대한 신하로서의 의리를 다했으므로 그의 가산을 적몰하는 것까지는 옳지 않다고 주장했다. 이것은 광해군이 비록 廢主이긴 하지만 박승종이 죽음으로써 忠을 다했다는 大義名分의 입장에 선 것으로, 그 이면에는 인조반정을 주도한 이들에 대한 비판적이며 부정적인 견해가 암암리에 포함되어 있었다. 홍호는 이 문제로 寧邊 判官으로 좌천되는 등 거듭 탄압을 받았으며 서인들로부터 눈 밖에 나게 되었다.

원종 추숭 문제는 인조가 인조반정으로 임금의 자리에 오른 이후 자신과 宣祖(재위기간: 1567~1608) 사이에 生父인 定遠君(1580~1620)을 원종으로 추숭하여 자신의 정통성을 높이려고 시도하면서 발생하였다. 그는 이를 위해 앞선 成宗(재위기간: 1470~1495)의 德宗(1438~1457) 추숭 사례를 거론했다. 이에 대해 당시 남인은 물론 서인 대다수도 이를 반대하였지만, 인조는 이를 관철시켰다. 반대의 논리는 인조가 宗法에 따라 선조의 아들로서 宗統을 이어받았다는 것이다. 종법에 따르면 종통을 이을 수 있었던 세자나 태자이었다가 사망한 생부는 왕이나 황제로 추존할 수 있지만, 그렇지 않은 생부는 大院君으로 추존하거나 皇叔父로 지칭했으며, 다른 형제가 奉祀孫이 되도록 규정하였다. 이후 남인들은 昭顯世子(1612~1645) 사후 세자와 세손 책봉이나 예송 때 일관되게 철저한 종법 준수와 종통 중시의 입장을 견지했지만 서인들은 다른 태도를 보였다.

이와 더불어 당시 남인과 서인 사이에 세자빈 간택 문제로 정쟁이 있었다. 1624년

三揀擇을 거쳐 남인 尹義立(1568~1543)의 딸이 소현세자의 세자빈으로 결정되었다. 그러나 서인은 윤의립의 친척이 李适의 난(1624)에 연루되었다는 이유로 이 간택을 반대해 결국 무산되고, 재간택을 거쳐 1627년 서인 姜碩期(1580~1643)의 딸이 간택되었다. 이것은 미래 권력의 장악을 위한 서인들의 정치적 의도가 포함된 것으로 볼 수 있으며, 남인과 서인 간 정치적 긴장 관계가 잠복해 있는 한 장면이다.

Ⅲ. 대외 인식과 정책

본 장에서는 인조 시기 남인의 대외 인식과 그에 따른 외교 정책에 대해 분석한다. 이 시기 대외의 상황은 크게 丁卯胡亂 이전 시기와 정묘호란 이후 丙子胡亂 이전, 그리고 병자호란 이후 시기 셋으로 나눌 수 있으며, 이에 따라 각 당파의 대외 인식과 외교적 대응에도 변화가 있었다.

첫 번째 시기는 명의 萬曆 말기-泰昌(1620)-天啓(1621~1627) 연간과 후금의 天命(1616~1626) 연간이다. 이 시기 명나라 내부는 東林黨과 閹黨의 정쟁으로 熊廷弼(1569~1625) 등 유능한 동림당 출신의 무장들이 처형당함에 따라 후금은 사르후전투(1619) 이후 요동과 요서 지역을 차례로 점령했다. 이때 광해군은 조선과 후금 사이의 갈등을 피하고자 중립 외교 노선을 취했으나 이 정책은 인조반정의 명분이 되었다. 인조반정 이후 친명 외교를 펼친 결과 정묘호란을 불러왔다.

두 번째 시기는 명나라 숭정 초기와 후금의 天聰(1627~1636) 연간이다. 이 시기 명나라 내부에서 여전히 동림당과 엄당의 정쟁으로 인해 袁崇煥(1584~1630) 등 유능한 동림당 출신의 무장들이 처형되어 명나라의 국방력은 약화하였고, 후금은 수많은 제도 개혁과 군사 개혁 특히 팔기 개혁을 통해 청나라 건국의 기틀을 만들었다. 정묘호란을 전후한 시기 서인 내부에 主戰論과 主和論의 분화가 일어났으며, 이후 1630년대에 이르면 주전론은 현실적인 이유를 바탕에 둔 주전론과 對明義理를 중시한 주전론으로 다시 분화되었다. 당시 대명의리를 내세우며 주전론을 편 서인들이 정국을 주도하였다.

세 번째 시기는 명나라 숭정 후기와 청나라 崇德(1636~1643) 연간이다. 이 시기 명나라 내부에서는 전국 각지에서 농민 반란이 발생하고 마침내 李自成의 군대가 명을 멸망시켰으며, 반면 청나라는 八旗(만문: jakūn gūsa)를 더욱 강화시켜 마침내 중원을 차지하였다. 조선은 병자호란으로 청에 패배한 후 反明의 입장에 설 수밖에 없었지만, 한편으로는 여전히 대명의리를 강조하는 이들이 중심이 되어 주전론을 이은 北伐政策을 추진하였다.

당시 집권 세력의 한 축이었던 남인은 서인이 주도한 국가정책에 기본적으로 동조하였다. 대명의리에 바탕을 둔 친명 의식과 후금에 대한 주전론이 대표적이다. 그렇지만 홍호의 경우 명에 사행을 가 내부 혼란상을 알게 되면서 명의 원조를 기대할 수 없다는 판단을 가져 事大는 하되 지나치게 명에 의존하는 외교 정책을 지양했다. 그리고 그는 영변 판관 등 지방관을 지낸 경험을 바탕으로 후금이 행한 심각한 탑친

(tabcin, 경제적 목적의 약탈) 행위와 엄당의 毛文龍이 군사적으로 조선에 도움이 안 될뿐더러 북방지역에서의 심한 약탈 행위에 대처하기 위한 현실론적 주전론의 입장을 가졌다.

Ⅳ. 국방정책과 군비 관련 경세론

본 장에서는 인조 시기 현안인 국방정책, 군비와 관련된 경세론에 대해 살펴본다.

홍호 등 영남 남인들도 서인들과 마찬가지로 후금에 맞설 국방력의 강화와 이를 뒷받침할 경세론을 추구했다. 다만 세부안에서 차이가 있었다. 당시 남인은 국방정책에서 여러 지방의 산성 축조와 전국적인 포수 양성책 및 유능하고 청렴한 무관들의 배치 등을 주장했는데, 이는 전국 단위의 군사력 강화를 목표로 하였다. 이러한 국방정책은 임진왜란 당시 류성룡의 국방정책을 계승하고 이를 더 발전시킨 정책들이었다. 이것은 서인 중에서도 현실론적 주전파나 주화파가 주장하는 국방정책과 경세론의 방향과 큰 차이가 없다. 그런데 국방정책 중 전국적인 포수 양성책과 유능하고 청렴한 무관의 배치, 그리고 경세론 중 大同法 시행 범위 확대 문제에 약간의 이견이 존재했다.

남인은 전국적으로 국방력을 강화해야 한다는 생각 아래 각지에서의 포수 양성과 유능하고 청렴한 무관의 지방 배치 주장을 폈다. 이에 대해 서인은 군비 조달을 위해 지방에서 세금을 더 거두게 되면 지방의 민심이 동요할 수 있고, 또 양성한 포수들이 이괄의 난 때처럼 반란군이 될 수도 있다는 우려를 가졌다. 인조는 이러한 서인들의 주장을 받아들여 수도 방위 중심의 훈련도감만 있던 수도방위군을 4군영으로 확대하는 정책에 중점을 두었다.

유능하고 청렴한 무관 배치의 경우에도 남인과 서인 간에 이견이 있었다. 남인은 후금(청)과의 전투 경험이 많은 무관이나 지휘 능력이 있는 무관 중 청렴한 인물들을 적극적으로 기용할 것을 주장하였다. 이는 전투력 향상을 꾀하고 청렴한 무관들이 한정된 지방의 세금을 효율적으로 활용하여 군사력을 증강하려는 데 그 목적이 있었다. 그런데 서인은 이괄의 난의 여파로 유능한 무관의 지방 배치에 소극적이었고, 무관들끼리 서로 감시하게 했으며, 무관을 감시할 수 있도록 문관 출신의 지방관 배치를 주장했다. 인조는 양자의 주장을 모두 채택했지만, 서인의 방안을 채택하는 쪽으로 많이 기울어졌다. 이것은 병자호란 때 束伍軍이 효과적으로 팔기군과 전투하지 못하고, 문관 출신의 지휘관이나 보좌관이 패전하는 결과를 초래했다. 반면 일부 유능한 무관들은 병자호란 때 팔기를 상대하여 승리하거나 병자호란 이후 청나라의 요구에 따라 명나라와 청나라 간의 전투에 파병되어 전공을 올리기도 했다.

경세론 중 號牌法은 남인과 서인 모두 군사력 강화와 세금 징수를 위한 호구 조사의 필요성을 인지하고 있었으므로 중앙정계 내에서는 양자 간 큰 이견이 없이 시행되었다. 그렇지만 시행 과정에서 각 지방의 재지 사족들의 저항에 직면하는 어려움을 겪었다. 대동법 시행의 경우 남인과 서인 내부에서 각각 서로 이견이 있었다. 중앙정

계에 진출한 영남 남인들은 대체로 대동법의 확대를 찬성하였다. 이들은 대동법의 전신이 류성룡의 作米法이므로 이 제도의 목적을 계승하여 민생에 피해를 덜 주고 안정적인 세수를 확보하고자 했다. 중앙의 서인들도 대부분 대동법의 확대를 찬성하였다. 그러나 이에 대한 각 지방 남인과 서인에 속하는 재지 사족들의 저항이 강했다. 이 때문에 대동법을 확대 시행할 때, 재지 사족의 반발로 인조 정권이 불안해질 것을 우려한 일부 중앙의 서인들은 이를 반대했다. 결국 대동법의 확대 시행은 병자호란을 겪고 나서야 그 필요성을 인지하고 효종대부터 본격적으로 시행 범위를 넓혔다.

Ⅴ. 결론

본 논문은 인조 시기 정경세의 제자인 홍호를 중심으로 영남 남인들의 현실 인식과 이에 대한 대응책을 살펴본 뒤 함께 국정을 주도했던 서인과 비교해봄으로써 그 특징을 밝혔다. 인조 시기는 인조반정으로 정권을 장악한 서인들이 남인과 손을 잡고서 국정을 주도하였다. 당시 남인이 비록 국정에 참여하기는 했지만 서인이 주도한 상황이었기 때문에 이 시기에 대한 연구도 자연스레 서인과 그들의 행적에 집중되었다. 이런 점에서 그동안 소홀하게 취급되었던 영남 남인과 그들의 행적에 대한 연구가 보완될 필요가 있었다. 이를 통해 서로의 차별성 또한 보다 선명하게 드러낼 수 있었다.

남인은 서인과 연합해 국정에 참여하였기 때문에 큰 틀에서는 차이가 없었다. 그러나 인조 이후 효종을 거쳐 현종 때 이르면 양측은 정치적으로 충돌하며 본격적인 당쟁의 시대로 접어들었다. 당쟁의 발생이 좁게 보면 당시에 발생한 예송이나 이와 연관된 당대의 정쟁일 수 있지만, 좀 더 넓게 보면 이미 인조 시기에 양측은 서로 다른 현실 인식과 대응책을 가지고 있었다고 볼 수 있다. 이를 밝히는 데 도움이 될 수 있다는 점에서도 본 연구의 의의를 찾을 수 있겠다.

먼저 본 논문은 인조반정 후 국정을 주도한 서인과 달리 남인은 광해군 시기 국정을 주도한 북인에 대해 선별적 처벌을 주장했음을 밝혔다. 특히 논란이 된 것은 인조반정 때 자결한 박승종의 재산 적몰의 문제였다. 홍호는 광해군 시기 그의 차별적 처신과 충을 다한 죽음을 들어 재산 적몰까지 하는 것은 과중하다고 주장했다. 이처럼 광해군이 비록 폐위된 군주이긴 하지만 그에 대한 충을 인정한 것은 일단 신하로서 대의명분에 따른 것이지만, 인조반정을 주도한 서인의 입장에서 보면 자신들에 대한 비판적이고 부정적인 인식이 충분히 감지될 수 있었다.

그리고 인조의 생부인 정원군의 원종 추숭 문제는 당시 남인과 서인 대부분이 반대했지만, 인조는 끝내 이를 관철시켰다. 이로써 이 문제는 일단락이 되었지만, 남인은 이때 가졌던 철저한 종법 시행과 종통 중시의 입장은 후일 세자, 세손 책봉과 예송 과정에서 일관되게 견지하였는데, 이는 혈연을 중시한 서인과 차별적인 모습을 보였다. 여기에서 남인은 기본적으로 서인보다 대의명분이나 종통 및 정통의 문제에 철저하였음을 알 수 있다.

국정에 참여한 영남 남인은 대외 인식과 정책 등에서 서인과 기본적으로 동일한 입장을 가졌다. 당시 명은 왕조 말기의 증상을 보이며 내우외환의 상황을 겪고 있은 반면 후금은 내정 개혁과 함께 팔기군을 앞세워 중원 공략에 나섰다. 조선의 집정자들은 후금의 팽창을 예의주시하며 군비를 확충하고 사대론에 따른 숭명과 친명 정책을 강화해가는 가운데 내부적으로 후금에 대한 주전론과 주화론, 그리고 주전론도 현실론적 주전론과 숭명사대론적 주전론으로 갈라졌다. 조선이 병자호란으로 청에 굴복하고 명이 패망한 가운데에도 조선은 숭명사대론적 주전론자들이 정권을 주도하며 반청의 기류 아래 북벌론으로 이어갔다. 당시 영남 남인은 서인 집권자들과 마찬가지로 숭명사대론에 따라 친명 정책에 동조하였지만, 후금에 대한 대응에 있어서는 현실론적 주전론의 입장을 가졌다.

이에 따라 남인은 국방정책에서도 포수 양성과 무관들의 적극적 등용을 통한 지방군의 강화를 주장하는 등 보다 현실적 대응책을 내놓은 반면 서인은 이괄의 난 여파로 국방력 강화에 남인들보다 소극적 자세를 보였으며 중앙군 강화의 방안을 채택하였다. 이는 병자호란 때 지방군인 속오군으로 구성된 근왕군 다수의 패전과 문관 출신 장수들의 패전이란 결과를 불러왔다. 당시 시행된 호패법과 대동법은 군비 확충이라는 관점에서도 이해할 수 있다. 중앙 관계에 진출한 남인은 공동의 정권 담당자로서 서인 집정자들과 현실 인식을 같이하며 호패법과 대동법의 시행에 동조했다. 이 정책에 저항한 이들은 남인과 서인을 불문하고 직접적 이해관계 속에 있는 재지 사족들이었다. 정경세 등 영남 남인이 대동법 시행에 긍정적 태도를 보인 것은 학파적 연원이 있는 류성룡의 정책과 연결성이 있었던 점도 간과할 수 없다.

한중일 현대 다도 개념의 형성과 특징

이행철(浙江工商大 東亞研究院)

서론

차문화는 동아시아에서 탄생해 발전하고 이미 전세계인이 향유하는 문화가 되었다. 동아시아 차문화는 한중일 삼국이 주도 하에 서로 영향을 주고 받으며 발전해 왔다. 중국 대륙에서 탄생한 차문화는 시간적 공간적으로 한반도로 전파된 후 다시 일본열도로 전해졌다. 그리고 각 현지의 민족문화와 융합하며 비슷하면서도 다른 차문화 풍격을 이루었다. 또한 이 풍격은 역대 왕조의 정치·사회·경제적 상황에 따라 유기적으로 변화해 왔다. 이와 마찬가지로 근현대에 이르러 중한일 삼국의 차문화는 현대의 수요에 맞게 새로운 풍격을 갖추었다. 중한일 삼국의 현대적 차문화 풍격을 표현하는 말로 “다예”, “다례”, “다도”를 흔히 사용하고 있다. 이 현대적 다도 개념들은 19세기 후반 일본의 “다도”가 형성된 후 근 100년이 지난 후 20세기 70년대 한국의 “다례”와 대만(중국)의 “다예”가 형성되었다. 세 단어는 기본적으로 차와 관련된 모든 활동을 의미하는 포괄적 의미를 가지면서, 동시에 각각 민족이 추구하는 다도의 지향점을 드러내고 있는 말이기도 하다. 우리가 주목해야 할 점은 세 개의 단어는 모두 삼국의 전통 차문화가 현대적으로 전환되는 과정에서 새롭게 “발명” 또는 정립된 개념이라는 점이다. 또한 세 단어는 독립적으로 생성된 것이 아니라 서로 영향을 주며 형성되었다. 본 고는 동아시아를 대표하는 중한일 삼국의 현대적 다도 개념의 형성 과정과 그 특징을 간략하게 짚어보는 데에 목적이 있다.

본론

1. 이에모토 제도와 근대적 다도 교육의 출현

일본은 한국이나 중국보다 약 100년 정도 빠르게, 다도의 현대화 전환 과정을 겪었다. 19세기 후반 일본은 막부체계가 붕괴되고 근대 국가체계로 나가는 시기였으며, 서양 문화가 급속하게 유입되던 시기였다. 에도 시대(1603-1868)에 들어와서 성리학이 관학이 되면서 불교를 기반으로 하던 전통 다도의 절대적인 지위는 상실되었고, 1868년 명치유신으로 일본 다도의 절대적인 지지층이던 막부 체제가 완전히 붕괴되면서 일개 다도 기예가로 전락하고 말았다. 게다가 서양식 음료 문화가 대량 유입되면서 일본 다도는 존망의 위기에 처해 있었다. 1872년 일본 전통 다도의 수장인 우라센케(裏千家)이 제 11대 이에모토(家元) 겐겐사이(玄玄斎) 쥬우소우시쯔(精中宗室, 1810-1877)는《茶道之源意》을 발표했다. 거기서 ‘다도의 본의는 충효 오상을 힘써 실천하는 데에 있으며, 절약과 소박함을 지키고 안분지족하며 집안일에 게을리하지 않는 데에 있다’고 표명하였다. 초암차와 와비차로 대표되던 전통 다도는 유가적 도덕관을 실천하는 생활 다도로 전환된 것이다. 이 새로운 개념은 급속한 사회·경제 발전 속에서 군사력을 증강하며 제국주의로 변모하는 일본 정부가 추진하는 국민도덕운동

의 이념과 완전히 부합하였다. 유교적 도덕관념의 실천을 이념으로 하는 현대적 다도는 기존에 없던 여러 가지 새로운 제도와 방식을 만들어 냈다. 제13대 이에모토 엔노사이(圓能斎) 테츄소우시쯔(鉄中宗室, 1872-1924) 때부터 일반인들도 다도를 배울 수 있도록 개방했고, 학교에서 교육과정으로 개설되었고, 기관지가 발행되기 시작하면서 다도의 현대화 과정을 진입했다. 다도에 대한 사회적 수요가 많아지면서 직업화되면서 많은 다도 선생을 배양하고 자격증을 주기 시작했다. 그리고 남성 위주의 특수계층 문화였던 다도는 여성에게 개방되었으며, 현모양처 양성의 기본 소양으로 여학교에서 정규 교육과정으로 개설되었다. 또, 청일전쟁과 러일전쟁으로 발생한 수많은 미망인들의 마음을 통제하는 방법으로 꽃꽂이와 함께 다도도 채택되면서, 다도는 여성들이 주도하는 문화로 발전하였다. 이런 변화는 한국과 대만에서 현대적 다도 개념이 형성될 때 큰 영향을 주게 된다. 이처럼 일본 "다도"의 현대적 개념 성립에서 한국 및 중국과 비교했을 때 가장 큰 차이는 일본 다도의 구심점인 이에모토 제도라고 할 수 있다. 선조로부터 이어온 전통 다도를 보존·유지해야 하는 이에모토에게는 급변하는 시기에 현대적 "다도" 개념으로의 전환은 일본 다도의 생존의 문제이자 향후 발전의 향방을 결정짓는 중요한 일이었다.

2. 전통 "다례"의 계승과 인성교육에의 활용

한국에서 현대적 "다례" 개념의 정립 배경은 비교적 복잡하다. 1960년대 전통차문화복원운동을 진행했던 허백련(1891-1977), 박영희(1893-1990), 최규용(1903-2002), 최범술(1904-1979), 김미희(1920-1981), 노석경(1921-1984), 박종한(1925-2012) 등은 일제강제점령기 혹 그 이전부터 차문화를 접했던 차인들이었다. 1970년에 이르자 박정희 정부는 민족주체성 확립을 목적으로 유교의 충효사상을 강조하였다. 게다가 급속한 경제발전과 서양문물의 대량 유입으로 전통예절문화가 붕괴되고 있다는 사회적 위기감이 커졌고, 점차 청소년 인성파괴 문제가 대두되었다. 이런 상황에서 15세기 초부터 사신접대, 왕실·사대부 및 사찰 제사, 일상 손님 접대의 의미로 사용되던 다례는 상술한 문제들을 해결할수 있는 좋은 방안으로 대두되었던 것이다. 특히, 노석경, 김미희 등은 다례의 예화(禮化) 작용에 초점을 맞추고 가정과 일상생활 속 실천 다도로 "다례"의 개념을 제기했다. 그리고 기존에 한국의 다도 문화도 승려와 사대부 등 남성 위주의 문화였는데, 새로 나온 "다례"의 교육 대상은 애초 주로 가정에 가사를 관장하는 여성으로 삼았다. 여성 다도를 통한 예절 회복이라는 아이디어는 일제강점기 시기 일본의 다도 교육에서 영향을 받은 것이라고 볼 수 있다. 일본이나 중국과 다른 점은 1980년대부터 "다례" 교육을 청소년 인성교육 방면에 적극적으로 활용하기 시작한 것이다. 다례교육은 유치원, 초·중·고등학교, 대학교 및 각지의 다도협회 등 민간교육기관에서 활발하게 실행되었다. 이것은 다도와 "예"를 융합시키면서 생긴 인성 교화 작용이 드러난 현상으로 독창적인 현대 한국 "다례"의 일면이라고 할 수 있다. 2000년대 이후로는 여러 대학교 석사과정에 차문화학과가 생겨났고, 이 분야에 대한 학술연구성과도 많이 생산되었다.

3. 양안의 “다예” 개념 형성과 산업적 발전

중국의 현대적 “다예” 개념은 대만에서 1970년대 후반에 형성되어 1980년대 중반 이후 중국 대륙에 정식으로 유입되었다. 당시 대만은 1970년대 초반 발생한 세계 경제 위기와 커피 등 서양의 음료 문화가 급속하게 퍼지면서, 그간 수출에 의지하던 대만의 차산업은 크게 침체되었다. 이에 1974년 대만지역 제다공업동업공회(臺灣地區制茶工業同業公會)는 “대차선전위원회(臺茶宣傳委員會)”의 임복천(林馥泉)과 루자광(婁子匡), 채영장(蔡榮章) 등을 중심으로 “미차소집(味茶小集)”이라는 행사를 개최하여 대책을 논의하였다. 1977년 이 회의에서 “다도”를 쓰는 것은 일본에서 이미 사용하므로 중첩되는 데다, “道”자는 중국인들에게 엄숙하고 신비로운 말로 보편화시키기 어렵다는 이유로 배제되었다. 여기서 대만은 차문화의 종주국이라는 자존심과 일본 “다도”에 대한 대항 심리가 드러나고 있다. 즉, 중국의 현대적 “다예” 개념의 형성에 일본의 “다도”가 큰 동기를 부여한 것이다. “다예”라는 말에 대해 루자광은 중국의 특색을 잘 드러나면서 일본의 다도와 한국의 다례와 차별되는 단어로 적합하다고 의견이 모였다. 이렇게 “다예” 개념이 정립되자, 1977년 타이베이시 인애로(仁愛路)에 “다예관(茶藝館)”이 생기로, 1978년 대만의 주요 도시에 “다예협회”가 창설되었다. 또, 1980년 임복천은 다예 강좌를 개최하고 새로운 개념을 홍보했으며, 1980년 채영장은 천인집단(天仁集團)에 의탁해 육우다예중심(陸羽茶藝中心)을 설립하였다. 그리고 관련 잡지들이 생겨나고 다예를 전문적을 다룬 서적도 연속으로 출판되었다. 이를 통해 대만의 현대적 “다예” 개념은 완전히 뿌리를 내리게 되었다.

1980년대 중국 대륙은 많은 방면에서 대만 문화의 영향을 크게 받고 있었다. 이에 따라 대만에서 새로 생성된 “다예”가 중국 대륙으로 유입되는 것은 자연스런 일이었다. 1985년 중국농업과학원 차엽연구소에서 오랫동안 근무했던 진문회(陳文懷)는 홍콩으로 이주해서 명화발전공사(茗華發展公司)와 중화차문화연구중심(中華茶文化研究中心)을 세우고 중국차와 차문화를 알리는 일을 하고 있었다. 그래서 그는 자연스럽게 대만의 “다예” 관련 책들을 접하고 수집하였으며, 다수의 “다예” 관련 글을 써서 중국의 학술지에 발표하였다. 그 후 중국 대륙에서도 이에 관한 관심도가 높아지면서 관련 연구가 진행되었다. 1988년부터 대만의 유력 차인, 학자 등이 중국 대륙을 연이어 방문하면서 “다예”를 주제로 한 대담을 나누었다. 1990년 항주에서 거행된 제1회 국제차문화 학술세미나에서 대만과 대륙의 학자들이 모두 “다예” 개념을 사용함으로써 완전히 자리를 잡게 되었다. 그후 대륙의 학자들 간에 “다예” 개념의 범위에 대한 논쟁이 최근까지도 계속되고 있다. 주요 논쟁점은 “다예” 개념을 음다 영역에 한정시킬 것인지 차의 제조와 가공 범위까지 포함시킬 것인지에 대한 부분이다. 전자를 “다예” 협의라고 부르고 후자는 광의라고 부른다. 다만, 최근에는 음다 영역에 한정해야 한다는 견해가 우세하다. 1984년 채영장은 ‘다예는 음다의 예술을 말하며, 차의 품질, 우리는 기예, 다구의 감상, 음다 환경 그리고 인간 관계를 강구하는 것이라고 하였다. 중국의 현대적 “다예” 개념 형성에서 일본, 한국과 비교적 특출한 다른 점은

산업적 수요에서 출발했다는 점이다. 그리고 현대적 “다예” 개념을 ’일상생활 차문화의 예술화‘로 규정하였다. 이것은 일본이나 한국에 비해 사상과 이론적인 부분보다는 차, 다구, 포다법, 음다 환경 등 현재 속 실질적인 부분을 중시함을 표명하고 있다. 특히 중국은 사회주의 유물론을 국가이념으로 하기 때문에 다도의 실용적인 부분을 중시하는 것은 당연한 일이다. 그래서 중국의 “다예”는 의 이론보다는 다구, 다법, 다예 등 실질적인 면에 대한 연구와 개발이 활발하게 진행되었다. 이를 대표하는 것이 “다예사(茶藝師)”라는 직업이 2001년부터 중국정부로부터 정식으로 직업으로 비준되고, 시험을 통해 국가자격증으로 발급하게 된 것이다. 또 “다예사”와 함께 “평차원(評茶員)”이라는 직업자격증도 동시에 비준되었다. “다예사”는 차를 우려서 손님에게 내는 직업이며, “평차원”은 찻잎의 가치를 평가하고 분별하는 직업이다.

결론

한중일 삼국의 차문화는 모두 현대적 전환을 거쳤으며, 그 속에서 중국의 “다예”, 한국의 “다례”, 일본의 “다도”라는 현대적 개념을 형성했다. 그 개념은 간략하게 “다예”는 생활 차문화의 예술화, “다례”는 다도를 통한 생활 속 예절의 실천, “다도”는 유가적 도덕관을 실천하는 생활 다도로 정리할 수 있다. 특히 일본은 한국과 중국보다 100년 정도 앞선 19세기 후반 다도의 현대적 전환이 이루어지면서, 직업화, 학교 교육화, 여성 다도 교육, 여성 위주의 차문화 활성화 등 여러 가지 새로운 현상들이 나타났다. 이 새롭게 나타난 현상은 후에 계속 발전하여 한국과 대만(중국)에서 다도의 현대적 전환에 큰 영향을 주었다. 한국은 오랫동안 전승되던 전통 “다례”의 의미를 계승하는 연장선에서 현대적 개념을 정립했으며, 일본 다도의 여성 교육 및 학교에서 다도 교육의 경험을 적극적으로 수용하였다. 그리고 “다례”는 청소년 인성교육의 좋은 방안으로 여겨지면서 이 방면에서 활발하게 운용되었다. 중국의 현대적 “다예” 개념은 애초 대만에서 침체된 차산업의 부흥을 위해 형성된 후 중국 대륙으로 유입되어 더욱 체계화되었다. 중국의 현대적 “다예” 개념은 한국과 일본에 비해 산업적이고 실용적인 측면으로 발전하였다.

Formation and characteristics of modern tea ceremony concepts in Korea, China and Japan

Lee, Haeng-cheol(East Asian Research Institute, Zhejiang Gongshang University)

East Asian tea culture has developed under the influence of the three countries of Korea, China, and Japan. The tea cultures of Korea, China, and Japan have all undergone a modern transformation, forming the modern concepts of “Cha-yi” in China, “Da-rye” in Korea, and “Sa-do” in Japan. The three words have a comprehensive meaning that basically means all activities related to tea, and at the same time, they are words that reveal the direction of tea ceremony pursued by each nation. To briefly summarize the concept, “Cha-yi” is the art of tea culture in daily life, “Da-rye” is the practice of etiquette in daily life through the tea ceremony, and “Sa-do” is the daily tea ceremony that practices Confucian morals. am. In particular, Japan achieved a modern transformation of tea ceremony in the late 19th century, about 100 years before Korea and China. Many new phenomena emerged, such as vocationalization, school education, tea ceremony education for women, and the formation of a female-centered tea culture. This new phenomenon continued to develop later and had a significant impact on the modern transformation of tea ceremony in Korea and Taiwan (China). Korea established a modern concept as an extension of the meaning of the traditional “Da-rye” that has been passed down for a long time. In addition, women's education in Japanese tea ceremony and the experience of tea ceremony education in schools were actively accepted. And “Da-rye” was highlighted as a good method for youth character education and was actively operated in this field. China's modern “Cha-yi” concept was initially formed in Taiwan to revive the stagnant tea industry, and then became more systematized as it was imported into mainland China. China's modern “Cha-yi” concept has developed into an industrial and practical aspect compared to Korea and Japan.

교육 · 철학분과

번호	교육·철학 분과	사회진행 정송화	(분임토의실Ⅴ 313)	page
	이름	소속	논문제목	
1	耿春紅	中國, 衡水學院	《道德經》中的君子文化	256
2	권의섭	계명대	니체와 불교의 고통 이해와 치유	264
3	임준성	광주여대	無心의 禪詩心	270
4	장진영	계명대	일본어 회화 주제 선정에 있어 ChatGPT를 활용한 학습자 프롬프트 분석	275
5	정송화	경운대	학교 밖 청소년 스마트폰 과의존 치유를 위한 프로그램 개발연구	283
6	曹迎春	中國, 衡水學院	经学视野下的董仲舒《山川颂》解析	290
7	崔鎖江	中國, 衡水學院	儒家静坐工夫的研究综述与体系分析	295
8	최한선·홍성희	전남도립대, 광주여대	일반 대학생이 인식하는 보육교사 이미지	300
9	이혜경	경남대	학습자중심의 한국전쟁가사 교육 연구: <고향 써난 회심곡>을 중심으로	

《道德经》中的君子文化

耿 春 红
衡水学院

君子，是中国传统文化中的重要概念，尤其被儒家推崇为理想人格的典范，兼具人生表率和价值追求于一体，对中国历史和文化产生了深远影响。两千多年来，君子人格成为中国知识分子孜孜以求的人生理想和目标方向。君子所具有的品德或精神成为一代代中国人修身养性乃至于安顿灵魂的道德规范，在任何时代都历久弥新，永不过时，由此衍生出了君子文化。君子文化是中华民族独特的精神标识，是民族伦理的基本要素和民族精神的集中体现，也是几千年来推动中华文明生生不息的正能量和主旋律。

一、君子文化、君子人格及温、良、恭、俭、让

君子文化以君子人格来体现，瑞士心理学家荣格说："一切文化，最后都沉淀为人格。"人格，"是指人与其他动物相区别的内在规定性，是个人做人的尊严、价值和品质的总和，也是个人在一定社会中的地位和作用的统一"[1]。君子人格林林总总，总结起来，可以用《论语·学而》中的五个字概括，即温、良、恭、俭、让，原文是：

子禽问于子贡曰："夫子至于是邦也，必闻其政，求之与？抑与之与？"子贡曰："夫子温、良、恭、俭、让以得之。夫子之求之也，其诸异乎人之求之与？"[2]

温、良、恭、俭、让，尽管是对孔子问政态度的概括，笔者认为也可以用来概括孔子的君子人格。孔子一生对政治非常关注且是出自真心的关注，他问政的态度就是他为人处世的基本态度。孔子被后人称为圣人，但首先他是一位君子，是一位真诚做人做事、真心对人对事的君子。遍看孔子一生，温、良、恭、俭、让这五个字，完全可以看成是孔子人格的全部，也可以成为一切君子人格的五字真言。中国文化儒道互补，如果用温、良、恭、俭、让这五字真言来解读《道德经》，可以发现，它里面同样洋溢着浓厚的君子文化，且毫不逊色于儒家。同时，老子用"光而不耀"一词对其君子文化的概括也是非常形象而深刻。

二、《道德经》中君子文化——温、良、恭、俭、让之阐释

《道德经》中的君子文化，不是体现在"君子"一词使用的频率和含义上。在儒家经典里，"君子"一词频频出现在读者眼中：《诗经》中，共有62首诗中出现"君子"183次；《周易》卦辞和爻辞中，"君子"一词反复出现20次；《论语》中，"君子"一词出现过107次。与此完全不同的是，在《道德经》中，"君子"一词，出现的次数很有限。只出现在如下两章：第26章："是以君子终日行不离辎重。"意思是，君子整天行走，不离开载重的车辆，言外之意是指君子恪尽职守，不擅离职位；第31章："君子居则贵左，用兵则贵右""兵者不祥之器，非君子之器，不得已而用之。"意思是：君子平时以左方为贵，用兵时以右方为贵；兵戈是不祥的东西，不是君子所使用的东西，万不得已才使用它。更重

要的是，“君子”一词的含义在儒家经典中逐渐由“职位君子”向“德位君子”转换，即身份地位是官位的君子向品行端正、德行高尚的人转换。而其一旦转换，就产生了不可逆性，在《论语》及以后的儒家经典中基本上就固定在“德位君子”的含义上。为了突出君子的德性品格，甚至拿出小人来与君子做对比，如，《论语》中，“小人”一词出现过24次，其中有18处与君子做对比，而“小人”的含义之一就是人格卑鄙的人。而《道德经》两章中出现的君子，都不是指称“德位君子”，而是指称“职位君子”。如，第26章，陈鼓应在《老子今注今译》一书中这样注解：

君子：王弼本原作“圣人”。景龙本、傅奕本、苏辙本、林希逸本、范应元本及多种唐宋古本均作“君子”。《韩非子·喻老篇》亦作“君子”，与帛书甲本正同。奚侗说：“‘君子’谓卿大夫士也，说见《礼记·乡饮酒义》注，对下万乘之主’言。”蒋锡昌说：“圣人乃理想之主，应深居简出，以‘无为化民，不当终日行道，常在军中管理辎重之事，谊作‘君子为是，当据诸本改正。’”蒋说有理，因据韩非子及帛书本改为“君子”。[3]176

据此，第26章的“君子”应解释成“君主”或“侯王”或“王公”。第31章中的“君子”也应当是居高位的人。这样说来，《道德经》中就没有“德位”上的君子或君子文化了吗？答案是否定的。以温、良、恭、俭、让五字真言衡量《道德经》中的君子文化，可以说其处处洋溢且相当浓厚。下面具体分析。

（一）温

温，即温和。《康熙字典》解释：“温”为“色和”“性纯”；“和”为“顺也，谐也，不坚不柔也”。不严厉、不粗暴、不猛烈，性情或态度平和而温顺，为人温文尔雅，做事不事张扬，是外圆而内方的一种品性。与其对应的是暴烈。老子是反对暴烈的，如第23章“故飘风不终朝，骤雨不终日”，飘风，意思是强风、大风；骤雨，意思是急雨、暴雨。用自然界中的狂风暴雨比喻以暴政号令天下，用暴政鞭策百姓，终究不可长久。因为这样做，失道失德，所以不会长久，也就不具有君子之风格。

温和，在《道德经》中还体现在虚、静和柔弱方面。第16章“致虚极，守静笃”，《道德经》认为万物的根源是“虚”“静”状态，“虚”是道体本身，是万物的根源，永不枯竭；“虚”状的东西，必然呈现着“静”定的状态。“夫物芸芸，各复归其根，归根曰静，静曰复命”（第16章），万物纷纷纭纭，千态万状，但是最后总要返回到自己的本根，而本根之处，就呈虚静的状态。“道”是合乎自然的，而虚静是自然状态。万物运动发展离“道”越来越远，就越不合乎自然，只有返回到本根状态，才体合自然，才不起烦扰纷争。没有烦扰纷争，才能“色和”“性纯”，温文尔雅。用到人事方面，就是“躁胜寒，静胜热。清静为天下正”（第45章），意思是疾动可以御寒，安静可以耐热，清静无为可以做百姓的模范；“不欲以静，天下将自正”（第37章），意思是不起贪欲而趋于宁静，天下便自然复归安定。老子还认为“柔弱胜刚强”（第36章），“人之生也柔弱，其死也坚强”“故坚强者死之徒，柔弱者生之徒”（第76章）。老子所说的“柔弱”并不是软弱无力的意思，而其

中含有无比坚韧不克的性格，这也正体现着君子外圆而内方的性格。

（二）良

良，良善、善良。《康熙字典》解“良”为：“善也，贤也。”《道德经》第8章就讲的是上善若水。还有什么比水更善良的呢？因为水“善利万物而不争”，“处众人之所恶”“居善地，心善渊、与善仁、言善信、政善治、事善能、动善时”。意思是，水滋润万物而不和万物相争，处卑、处下，心如深渊包容万物，交往真诚而友善，说话守信重诺，为政清廉公正，做事有条不紊，行为应时而有节制。从修齐治平各方面讲到了良善的品质。而且，良善的人，“常善救人，故无弃人，常善救物，故无弃物”“善者，吾善之，不善者，吾亦善之，德善”（第27章）。也就是说，老子在《道德经》中将良善的人，发挥到了极致，到了“无弃人”“无弃物”的程度。但这不是无原则的老好人，因为他认为“善人者，不善人之师，不善人者，善人之资。不贵其师，不爱其资，虽智大迷，是谓要妙”（第27章），意思是，善人可以作为不善人的老师，不善人可以做善人的镜子；不尊重他的老师，不珍惜他的镜子，虽然自以为聪明，其实是个大迷糊，这才是精要玄妙的大道。正如孔子所言：“见善如不及，见不善如探汤。”（《论语·季氏》16.11）“见贤思齐，见不贤而内自省也。”（《论语·里仁》4.17）善与不善，贤与不贤，是这个世界所呈现的多样性，用胸襟、用胸怀接纳它们，而不是非此即彼，非黑即白。辩证看待，理性处理，这就是良善之人格。

（三）恭

恭，即恭敬。《康熙字典》：“在貌为恭，在心为敬。貌多心少为恭，心多貌少为敬”“和从不逆谓之恭。”从里到外，从貌到心，诚心敬意地对待一切。而人最大的恭敬，莫过于自然。“自然”者，本来如是也，本来如此也。自然即无为。“自然无为”，是老子哲学中最重要的观念之一。老子认为，任何事物都应该顺任它自身的情状去发展，不必参与外界的意志去制约它。事物本身就具有潜在性和可能性，不必由外附加的。因而，老子提出“自然”这一观念，来说明不加一毫勉强作为的成分而任其自由伸展的状态。因此，老子提出“人法地、地法天、天法道，道法自然”（第25章），意思是人取法地，地取法天，天取法道，道纯任自然。对一切最大的恭敬，就是不干预、不妄为，任其本然的成长，这就是对天地万物最大的恭敬。

（四）俭

俭，即俭朴。《说文解字》解“俭”为“约也”，解“朴”为“木皮”，合起来是俭省朴实。俭，是老子的“三宝”之一，第67章“我有三宝，持而保之，一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先”，俭，是有而不尽用。老子在第59章也用到了一个词——“啬”：“治人事天，莫若啬。”陈鼓应解释说：“啬，爱惜、保养的意思。”俭和啬，除了物质方面的节俭外，更注重精神心理方面对更多欲望的戒除。戒除欲望，即能培蓄能量、厚藏根基、充实生命力。这比单纯的物质节俭，道理说得更深透。所以老子说“夫唯啬，是谓早服。早服谓之重积德，重积德则无不克”（第59章），意思是，爱惜精力，就是早做准备，早做准备，

就是不断地积德，不断地积德就没有什么不能战胜的。这一切最终“是谓深根固柢，长生久视之道”。“俭，故能广”，俭，所以能厚广，既指物质的丰厚，也指精神的深厚。提倡“俭”，老子同时反对奢靡，他说“是以圣人去甚，去奢，去泰”（第29章）。河上公注曰：“甚，谓贪淫声音；奢，谓服饰饮食；泰，谓宫室台榭。”皆指物质方面的奢费行径，同时也是对精神的一种损耗。老子认为“金玉满堂，莫之能守”（第9章），过多的富贵是守藏不住的。他还说：“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋田猎，令人心发狂，难得之货，令人行妨。”（第12章）意思是，缤纷的色彩使人眼花缭乱；纷杂的音调使人听觉不敏；饮食餍饫会使人舌不知味；纵情狩猎使人心放荡；稀有货品使人行为不轨。“是以圣人为腹不为目”，因此，圣人但求安饱而不逐声色之娱。这从另一方面也说明“俭”的重要性。老子还提出“不贵难得之货，使民不为盗”（第3章），意思是，不显耀可贪的事物，使民众不惑乱。

“俭”一般与“朴”相连。朴，更是老子所推崇的一个字，或者是一种状态或境界。“敦兮其若朴”（第15章），敦厚就是“朴”；“见素抱朴，少私寡欲”（第19章），保持朴质，减少思虑和欲望；“知其荣，守其辱，为天下谷。为天下谷，常德乃足，复归于朴。朴散则为器”（第28章），深知荣耀的好处，却安于暗昧，作为天下的川谷。作为天下的川谷，常德才可以充足，而回复到真朴的状态，真朴的道分散成万事万物；“道常无名，朴虽小，天下莫能臣”（第32章）；“化而欲作，吾将镇之以无名之朴。镇之以无名之朴，夫将不欲”（第37章）。在惜言如金的《道德经》中，有7次用到了“朴”这个字，可见老子很看重它。朴，是没有雕琢的木，引申为质朴、敦厚，甚至就是“道”的别称。这里就涉及质与文的问题，在儒家那里，强调“文质彬彬，然后君子”。这和儒家主张的“性善论”有关，既然人性可以向善，那么就要通过教化使人习文、知礼，也就是有一定的文化涵养，然后再加上朴实的本性，就可以做君子了。有人说老子与之相反，理由是《道德经》第18章“大道废，有仁义；慧智出，有大伪；六亲不和，有孝慈；国家昏乱，有忠臣”。其实老子不反对孝慈，第67章“我有三宝”，第一宝就是“慈”。慈就是慈爱，爱心加上同情心，这是人类友好相处的基本动力，老子的慈爱尚且对敌方有悲悯之心，如他说“杀人之众，以悲哀泣之”，意思是，杀人众多，带着哀痛的心情去对待（第31章）；“故抗兵相加，哀者胜矣”（第69章），意思是，两军相当的时候，有慈悲心的一方可获得胜利。对敌打仗尚且有慈爱，对家对国就没有爱了吗？这不符合逻辑。所以，老子“绝圣弃智”等说法，应该是对某些德行的表彰，这些德行应该包括仁义孝忠等。正是由于它们特别欠缺的缘故，在动荡不安的社会中，仁义、孝慈、忠诚等美德，就显得更加难能可贵了。所以，“文质彬彬，然后君子”同样是道家所倡导的，只是有时正话反说而已。

（五）让

让，是谦让的意思，《康熙字典》解“让”：“谦也，退也，先人后己，德之基也。”谦虚、忍让、不争、低调、涵容，这是一种非常美好的品德。《道德经》一书中多有提倡和表述。第7章“后其身而身先，外其身而身存”，第8章“上善若水”，第9章“功遂身退”，第10章“生而不有，为而不恃，长而不宰”，第22章“不自现，故明；不自是，故彰；不

自伐，故有功；不自矜，故长”，第24章“企者不立，跨者不行；自见者不明，自是者不彰；自伐者无功，自矜者不长”，第28章全文都是表达“谦下涵容”的主张，等。自然、无为、虚、静、柔弱、不争，是老子哲学中最重要的几个概念，这些概念里面就含有了谦让的内容。老子认为小到为人处事，大到国家治理，都应该有谦让之风。前面列举了为人方面，再看治国方面。老子说“大国者下流……故大国以下小国，则取小国；小国以下大国，则取大国。故或下以取，或下而取”，人类能否和平相处，取决于大国的态度，所以大国对小国要谦下，才能和平共处。“大者宜为下”，大国应该谦下包容，不可恃强凌弱。

追溯老子的谦让，应来自《易经》中的坤卦系列。孔子、老子作为儒、道两家的开创者，客观地说，他们都是中华文化之源和众经之首——《易经》的学生。孔子读的是《易经》的乾卦精神，“天行健，君子以自强不息”；而老子继承的是《易经》的坤卦精神，“地势坤，君子以厚德载物”。坤卦代表大地，讲究承载、忍让，代表女性，以柔克刚。和坤卦含义很接近的一卦是第15卦“谦卦”，谦卦对道家影响也是非常大的。

《易经》共64卦，哪个卦都有好，也都有不好，也就是哪个卦都有它吉和凶两个方面，只有一卦是全吉的，这就是15卦“谦卦”。“谦卦”的爻辞全是吉利。上卦为坤为地，下卦为艮为山，坤上艮下，山本高大，但处于地下，高大而不显示出来，此在人则象征人德行很高，但又自觉地不显摆自己。“谦谦君子，用涉大川，吉”，意思是：谦虚的人可以任用于像涉越大江大河这样重要的事务，吉利。“谦卦”说明一个道理：上面是大地，下面是高山，表示谦逊、内敛。什么样的人才能顺利走过漫长的人生之路呢？谦谦君子。人生之路充满坎坷，只有谦虚谨慎的人才能学到更多智慧，避免更多麻烦，较顺利地走完人生长远的道路。

通过分析看出，老子的很多主张接近谦卦精神；反言之，“谦卦”包含了老子的很多理念——自然、无为、虚、静、柔弱、不争。总之，老子暗合了“谦卦”精神，也可以说“谦卦”对道家影响甚大。而“谦谦君子”一词恰来自《易经》。儒、道两家都继承了这种君子精神，所以两家学说殊途而同归，都主张君子文化。

三、《道德经》中君子人格之比喻——“光而不耀”

如果说，儒家用“温润如玉”来形容君子。这个词一般认为出自《国风·秦风·小戎》“言念君子，温其如玉”[4]，形容女子的丈夫性情温润，如玉一样光滑而不耀眼。那么在《道德经》中也有一句话非常适合来形容君子，那就是《道德经》第58章最后一句话：“光而不耀”。全文内容为：

其政闷闷，其民淳淳；其政察察，其民缺缺。祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极：其无正也。正复为奇，善复为妖。人之迷，其日固久。是以圣人方而不割，廉而不刿，直而不肆，光而不耀。[3]284

意思是：政治宽厚，人民就淳朴；政治严苛，人民就狡黠。灾祸啊，幸运倚傍在它

旁边；幸运啊，灾祸藏伏在它之中。谁知道什么时候是个头呢？它们并没有一个定准。正的忽而转变为邪的，善的忽而转变为恶的。人们的迷惑，日子已经很久了。所以有道的人方正而不割人，直率而不放肆，光亮而不刺目。

这一章，历来为人们所称道的一句话是“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏”，它告诉我们一个道理：事物之间是相互对立、相互转化的，这是老子思想中很重要的一个思想，即第40章所说的“反者道之动”。祸福相依存的思想又和人们的日常人生密切相关，所以更为人们所关注。其实这一章的最后一句话也非常重要。先看它的意思：要做有道的人，首先你要有光，即有智慧、有品德，但是不管你有什么，不能去炫耀。有光，但是要内敛，就像月光一样，月光是皎洁明亮的，但是不刺眼，不炫目。月光的“光而不耀”，完全可以媲美温润如玉的君子。老子用月光的“光而不耀”来形容君子，它暗合君子的品德，是非常形象而深刻一个词。另外，如果说儒家的“温润如玉”一词中“玉”，本身是一种石头，经过雕琢后成工艺品，方显温润透明有光泽，所以经过人工雕琢是不可缺少的一个环节，有人为的因素；但是月光的“光而不耀”就是纯天然的，从月初的一弯月牙，逐渐到月中明月高悬，再到月末的一抹残月，月月如此，岁岁依旧，朗朗乾坤，很多夜晚正是因为有了月光的烛照，才不显得那么黑暗和寂寞；同样，正因为有了君子，这个世界才显得光明而温馨。所以，老子的“光而不耀”来形容君子，更自然、更形象，也更深刻。

总之，中国文化儒道不仅互补，还互通，其重要表现就是，都洋溢着浓厚的君子文化。文化以人格来体现，而君子人格可用温、良、恭、俭、让五字概括。《道德经》中的君子文化尽管不是体现在“君子”一词使用的频率和含义上，但其一系列主张和思想内容恰好契合了温、良、恭、俭、让的君子人格，包括：主张温和、虚、静、柔弱，反对暴烈；主张上善若水及对善与不善的辩证肯定；主张自然无为、道法自然，反对乱作为、粗暴干预；主张俭朴，反对奢靡；主张谦虚、忍让、不争、低调、涵容，反对显摆、张扬和高调等。同时，《道德经》对《易经》中坤卦系列多所继承且受谦卦影响较大，也深化了其中的君子文化内涵。此外，《道德经》中“光而不耀”一词，暗合君子的品德，形象而深刻，可以媲美儒家形容君子的“温润如玉”一词。

参考文献：

[1] 罗国杰.伦理学[M].北京:人民出版社,1989:438.

[2] 朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,2012:50-51.

[3] 陈鼓应.老子今注今译[M].北京:商务印书馆,2016:176.

[4] 程俊英.诗经译注[M].7版.上海:上海古籍出版社,2019171.

The gentleman culture in *Tao Te Ching*

Geng Chunhong

The gentleman culture in traditional Chinese culture is embodied by the personality of a gentleman, whose personality can be summed up in five characters: gentleness, kindness, courtesy, frugality and modest. When measuring *Tao Te Ching,* we find that it is also full of strong gentleman culture. Although it is not reflected in the frequency and meaning of the word "junzi", a series of propositions and ideological contents in *Tao Te Ching* coincide with the style of gentleness, kindness, courteous, frugality and modest of the "junzi", including the aspects of opposing violence and advocating mildness, emptiness, quietness, and weakness; holding that the good is like water and the dialectical affirmation of good and bad; arguing inaction of nature and the naturalness of Taoism and opposing chaotic behavior and rough intervention; advocating frugality and opposing extravagance; asserting modesty, forbearance, non-contention, low-keyed behaviour and tolerance while opposing showing off, publicity and high-profile. At the same time, it inherits the series of *kun* hexagrams in the *Book of Changes* and is greatly influenced by *qian* Hexagrams, which also strengthens the cultural connotation of gentleman in *The Book of Changes*. In addition, the Chinese phrase of "*guang er bu yao*" (bright but not dazzling) in *Tao Te Ching* is suggestive to the moral character of a gentleman, vivid and profound, which is comparable to the Confucian word "gentle as jade" used to describe a gentleman.

First, simply understand the gentleman culture, gentleman personality and the concepts of gentleness, kindness, courtesy, frugality and modest

If we interpret *Tao Te Ching* with the five words of gentleness, kindness, courtesy, frugality and modest, we can find that it is also permeated with a strong gentleman culture, and it is not inferior to Confucianism.

Two, explain the gentleman culture ——gentleness, kindness, courtesy, frugality and modest in *Tao Te Ching*

(1) Gentleness : Gentleness, that is, mild. Not rough, peaceful and docile, Gentle and gentle。Quiet, gentle people, It is a quality of being round on the outside and square on the inside. Lao Tzu believed that the rule of tyranny could not last long. Because to do so, lose the way and lose the virtue, so it will not last long, and it will not have the style of a gentleman.

In *Tao Te Ching*, gentleness is also reflected in the aspects of vacuity, quietness and weakness.

Tao Te Ching believes that the root of all things is the "empty" and "static" state, and only by returning to the original root state can we be in harmony with nature and not be bothered by disputes.

Tao Te Ching also believes that "weak is stronger than strong", but "weak" does not mean weak, and it contains a very tough character, which also reflects the character of a gentleman round outside and square inside.

(2) kindness：kindness, good, good. The *Tao Te Ching* says in chapter 8 that kindness is like water. Because water "benefits all things and does not fight."

The Tao Te Ching takes kindness to the extreme, to the extent of "no abandonment of people" and "no abandonment of things." But not an unprincipled good guy.

Good and bad, good and not good, is the diversity of the world, with the mind, with the mind to accept them, not either or, black or white. Dialectic, rational treatment, this is good personality.

(3) Courtesy：Courtesy means respectful. Man's greatest respect is nothing more than nature. "Natural" : as it is, as it is. Nature is inaction. "Natural inaction" is one of the most important concepts in Lao Tzu's philosophy.

Tao Te Ching: "Human law, earth law, heaven law, heaven Law, and Nature Law." (Chapter 25) Not to interfere, not to act recklessly, to allow it to grow as it is, this is the greatest respect for heaven and earth.

(4) Frugality：Frugality is one of Lao Tzu's "three treasures". Chapter 59 "Sik," also means “frugality”. Frugality and sik, pay more attention to the spiritual and psychological aspects of desire abstinence. To abstain from desire is to cultivate energy, to store roots and to enrich vitality. Advocating "frugality," so " Go excess, go luxurious, go comfort " (Chapter 29).

"Frugality" is connected with "simplicity". Simplicity is a word praised by Lao Tzu, or a state or realm.

(5) Modest：modest, is the meaning of humility, modesty, tolerance, non-contention, low-key, condescension, this is a very beautiful character.

Nature, inaction, vacuity, quietness, weakness and non-contention are the most important concepts in Lao-Tzu's philosophy, which contain the content of modest. Even , between countries, "the big should be the next", big countries should be humble and tolerant, not bully the weak.

Tracing the humility of Laozi should come from the series of Kun hexagrams in the Book of Changes.

The hexagram with similar meaning to the Kun hexagram is the 15th hexagram "Qian Hexagram", which also has a great influence on Taoism.

"Qian Hexagram " shows a truth: above is the earth, below is the mountain, indicating humility and restraint.

Third, the metaphor of gentleman's personality in *Tao Te Ching* ——"Light but not glory"

About the author: Geng Chunhong (1968-), female, born in Hengshui, Hebei Province, professor.

니체와 불교의 고통 이해와 치유

권의섭(계명대)

1. 고통 문제에 대한 이분법적 접근과 니체의 비판

많은 사람에게 철학함의 중요한 계기가 되는 것은 삶에서 우리가 직면하는 큰 고통일 수 있다. 현실과 삶에서 느끼는 고통이 클수록 고통에 대한 질문과 그 해결책이 절실한 문제가 된다. 사실 철학의 역사도 이런 문제에 대한 고민과 해결책 제시의 긴 역사였다고 말해도 무방하다. 거기에 니체와 불교도 해당하며, 니체가 대결한 다양한 철학도 역시 그렇다. 철학마다 고통에 대한 나름의 진단과 거기에 기초한 특효약을 저마다 처방하였지만, 니체는 그 약은 기껏 잠시 고통을 치유하는데 끝나며, 오히려 새로운 문제만을 악화시키며 사람들을 오히려 더 병든 삶으로 내몰았다고 비판한다. 대담하게 처방전을 제시한 전통 철학자들은 사실 명의가 아니라 돌팔이 의사였던 것이다. 그들의 고통 진단과 처방 약은 문제가 있었으며, 그 처방전을 믿고 따랐던 수많은 사람에게 큰 해악을 끼쳤다고 니체는 비판한다.

고통 이해와 관련하여 니체와 불교가 비판하는 대표적 사유는 이원론적 세계관과 이원론적 인간관을 특징으로 하고 있다. 그 예로 플라톤과 기독교가 여기에 해당한다. 특히, 이원론적 사유는 구분을 통해 부정할 수 없는 것을 부정하고, 집착할 필요가 없는 것을 집착하게 하여 삶을 병약하게 만들며 현실을 부정한다. 현실과 삶의 고통 때문에 고통을 초래하는 것과 대립되는 것을 꿈꾸며, 이렇게 만들어진 허상을 통해 세계를 부정하고 삶을 약화한 것이 이원론을 본질로 하는 플라톤과 기독교였다고 니체는 비판한다.

니체에게 있어 약자는 존재하는 것을 긍정할 수 없는 나약함에 의해 현실을 부정하며, 정반대의 초월적 세계로 도피하여 고통에서 벗어나고자 한다. 또한, 욕망이 끊임없는 불만족과 갈등과 대립을 초래하고 고통에 처하게 만든다는 이유로 욕망을 부정하며 그와 대립한 것으로 순수이성과 영혼의 유지를 희망한다. 욕망의 부정을 통해 고통을 극복할 수 있다고 믿으며, 결과적으로 금욕주의적 이상에 매달린다. 니체가 전통 형이상학을 비판하는 이유도 고통을 무조건 부정하고자 했으며, 그와 반대되는 허구에로 나아가는 방식으로 삶의 뿌리를 부정하고, 고통의 문제를 해결하고자 했기 때문이다.

병든 힘에의 의지가 고통 극복을 위해 내세운 허상은 모든 사람에게 보편적으로 강요되는 방식으로 인류와 문화를 병들게 했다고 니체는 비판한다. 병든 힘에의 의지는 성취할 수 없는 허상을 모든 사람의 희망으로 유혹하며 결과적으로 이룰 수 없는 이상을 실현하지 못했다는 이유로 죄책감을 유발한다. 또한, 긍정해야 할 것을 부정하는 방식으로 삶을 병들게 하고, 이런 방식으로 병든 힘에의 의지는 자신을 확대하고자 한다. 니체가 전통철학의 이원론적 사유가 전제하는 '자유의지', '실체로서의 자아'를

부정하는 것도 나약한 자가 원한의 대상인 강자에게 비난의 책임을 묻고, 죄책감에 사로잡히게 만들며, 강자에 대한 정신적 복수로 이용되어 강자의 삶을 약화시키기 때문이다. 나약한 자들은 타인을 병들게 하는 방식으로 자신의 힘에의 의지를 확인하고, 확대하고자 한다. 니체에게 자유의지와 실체로서의 주체 개념은 죄를 묻고, 책임을 묻기 위한 허상으로 지배를 위한 수단에 불과한 것이다. 이러한 허상은 궁극적으로 삶의 생명력을 부정하고, 약화한다는 점에서 부정해야 함에도 진리로 여겨져 사람들과 문화를 병들게 했다고 니체는 비판한다. 고통의 해결책으로 가져온 이원론적 해결책이 오히려 죄책감으로 이어져 더 큰 고통에 시달리게 한 것이다. 고통에 대한 처방약이 사실은 독약이었던 것이다.

2. 문제의식과 접근방식에 있어 니체와 불교의 공통점

니체와 불교의 주요 관심은 고통의 문제이다. 니체는 자기 시대를 삶의 무의미에 시달리는 허무주의 시대로 진단하고, 염세주의와 허무주의 극복을 철학의 주된 과제로 설정한다. 불교 역시 사성제(四聖諦)를 통해 말해주듯이 고통 문제의 해결을 핵심 과제로 한다. 고통 문제에 접근하는 데 니체와 불교의 구조적 유사성은 몇 가지 공통점에 기반하고 있다.

먼저, 니체는 실체 개념, 주체 개념을 부정한다. 실체와 주체는 다른 것과 독립해서 자신만의 고유한 본질을 소유하고 있는 것으로 불교는 諸法無我, 無我思想, 緣起法을 통해 이를 부정하고 있다. 니체와 불교는 독립된 주체 개념을 부정하는데, 주체는 주어와 술어라는 우리의 언어구조에 의해 가지게 된 허상으로 본다. 우리의 언어는 하나의 활동을 그 활동을 행하는 주체와 그 주체가 지니는 속성으로 분리하여 사유하게끔 만든다. 이에 반해, 니체와 불교에 있어 진정으로 존재하는 것은 활동과 사건만이 존재한다고 말한다.

주체에 대한 믿음은 그와 대립한 대상을 설정하며, 분리 의식과 대립의식을 지니게 만든다. 니체는 활동과 사건만이 있을 따름이지 그것을 가능하게 하는 단일한 주체, 단일한 원인을 부정한다. 단일한 주체나 실체, 단일한 원인에 대한 설정은 고통의 원인 파악과 해결책에서도 주체 자체에 대한 비난과 책임이나, 혹은 대상에 대한 비난이나 책임으로 고통 문제에 접근하도록 만든다. 불교에서 業報는 있지만 그것을 지은 자는 없다는 말로 실체로서의 자아를 부정한다. 불교가 실체로서의 자아개념을 비판하는 이유는 모든 고통이 자아에 대한 집착에서 기인하고 있다고 보기 때문이다. 니체에게 있어 실체 개념을 비판하는 이유는 실체 개념이 초래하는 고정된 의미 규정과 절대화는 해석에의 의지를 통해 힘에의 의지를 확대하고 생명력을 고취함으로써 고통을 극복하려는 노력을 어렵게 만들 수 있기 때문이다.

니체와 불교는 사회의 변화나 외부의 변화를 통해서가 아니라 자아를 새롭게 성장시킴으로써 고통 문제를 해결하려는 점에서 공통점을 찾을 수 있다. 새로운 자아는 외부에 대한 원한감, 적대감, 분노감에서 벗어나 선악의 분별 의식에서 갇히지 않은

채 사태 자체를 긍정할 수 있는 새로운 정신이어야 한다. 니체는 영원회귀 사상이나 운명애의 정신을 통해 새롭게 세상을 긍정할 수 있게 된다. 지금까지 무의미한 생성의 세계가 영원회귀를 의욕 하는 정신 앞에서 매 순간은 엄청난 의미 있는 사건으로 다가오게 된다. 불교 역시 실체로서의 자아에 대한 집착에서 벗어날 때 대립의식이 사라지고 위협감에서 벗어나 주어진 生老病死를 如如하게 바라볼 수 있게 된다. 니체와 불교는 무의미한 괴로움의 연속은 허구적 생각이 중요한 조건이라고 여긴다. 이런 허구로 니체와 불교는 기존의 철학적 신념인 실체, 주체, 자유의지, 선악의 분별을 들고 있으며 이를 공통으로 부정한다. 이런 기존 신념을 비판한다는 점에서 니체와 불교는 유사성을 지니고 있고, 지금 여기의 현실을 긍정한다는 점에서도 동일함을 찾아볼 수 있다.

3. 고통의 이해와 해결 방식에 있어 니체와 불교의 차이점

니체와 불교는 전통 형이상학의 핵심 신념들이 삶의 고통을 더 가중한다는 점에서 동일하게 비판하며, 선악의 분별을 넘어서서 새로운 자기를 창조해 나가야 한다는 점에서 그 유사성이 언급된다. 그러나 그 유사성도 그것이 언급된 세부적 맥락을 고려하고, 궁극적으로 그들이 이상적으로 생각하는 인간상과 강조하는 덕목들을 고려할 때 다른 뉘앙스 아래 이해해야 하며, 서로의 차이가 두드러지게 나타난다.

우선, 니체는 염세주의와 허무주의를 극복하기 위해서 고통 자체에 대한 부정이나 원한을 없애려고 하는 접근방식을 거부한다. 삶은 끊임없는 갈등과 대립이며 고통을 본질로 한다는 점에서 고통 자체를 거부한다는 것은 삶을 부정하는 것에 불과하다. 니체에게 있어 고통에서의 자유로워지는 것은 고통을 거부하는 것이 아니라 고통을 인정하고 긍정하는 방식으로 승화시키는 것이다. 니체에게 염세주의와 허무주의를 극복하기 위해서는 강한 힘에의 의지가 요구된다. 니체는 고대 그리스 비극에서 그리스인들이 삶의 잔혹함과 고통 속에서 절망하지 않고 고통을 예술적으로 긍정하는 방식으로 삶을 고양하고 긍정하는 모습을 본다. 니체는 그리스인들을 통해 고통 극복의 이상적 모습을 확인한다.

니체는 주체, 실체 개념을 이론적으로는 부정하지만, 여전히 개인의 자아를 강조하고 자아의 확대를 통해 삶의 고통을 극복해 나가려는 점에서 불교와 차이가 있다. 니체의 힘에의 의지는 자아의 강화, 자아를 확대하려는 의지로서 세계에 대해 기본적으로 가지는 의식은 지배의식, 대결 의식이다. 약한 의지를 가진 자는 높은 산을 오르면서 그 산을 저주하지만, 강한 의지를 가진 자는 순간마다 경험하는 고통을 극복하는 데서 자신의 힘 의지를 느끼고, 그런 자신에 대해 자긍심을 가지게 되며, 궁극적으로 정상에 올라 자신에게 기쁨을 준 산 자체를 아름답게 본다. 산 정상을 정복한 자신에게 긍지를 느끼고, 성취감에 넘쳐 올라온 산을 흐뭇하게 긍정하는 모습 속에서 니체의 이상적 인간을 볼 수 있다. 니체는 투쟁과 대립을 가져오는 상대에 대해 적대감이 아니라 그 상대를 호적수로 맞아 긍정하며, 자신의 강화를 가져오는 것으로 긍

정하는 운명애의 정신을 강조한다. 니체는 자신의 강화를 위해 필요한 대립과 투쟁을 '사랑의 투쟁'이라고 부른다. 니체는 사랑의 투쟁을 통해 자기 삶의 근본적 변화와 대상의 가치가 새롭게 드러나게 된다고 본다.

불교는 이에 반해 생성 소멸하는 세상 자체가 고통으로 다가오는 것은 생성 소멸하는 세상에 있는 것이 아니라 실체로서의 자아를 믿는 망상에 기인한 것으로 본다. 자아라는 망상에 사로잡힐 때 나는 생성 소멸하는 세상에서 위협감을 느끼고, 자신의 자아를 안전하게 유지하기 위해 그에 방해되는 것을 증오하고, 도움이 되는 것을 집착하게 되는 것이다. 자아에 대한 망상에서 벗어날 때 나, 나의 것이 사라지고 기존의 위협과 그것에서 초래된 고통에서 해방될 수 있다. 독립된 자아의 관념에서 벗어날 때 대립의식이 사라지고 모든 것은 상의상자(相依相資)하는 관계로 모든 것이 연결된 것으로 체험된다. 니체와 불교의 가장 근본적 차이점은 니체는 대립하고 저항을 주는 것과 사랑의 투쟁이라는 방식으로 자아를 강화해가며 이런 방식으로 삶의 무의미함과 고통을 극복하려고 한다면, 불교는 자아의 해체를 통해 세상과의 대립의식, 투쟁 의식에서 벗어나 존재하는 모든 것을 있는 그대로 수용하며, 세상과 합일되는 충만함을 통해 고통을 넘어서고자 한다.

4. 니체와 불교의 자기 극복과 치유 방식

니체의 자기 극복의 과정은 정신의 3가지 발전 단계를 통해 살펴볼 수 있다. 니체는 정신의 3단계를 낙타의 단계, 사자의 단계, 어린아이의 단계로 구분하고, 최종적으로 어린아이의 단계로 나아갈 때 허무주의를 극복한 자유로운 삶의 단계로 나아간다고 본다. 낙타의 단계는 이분법적 사유에 사로잡혀 절대적 진리와 당위라는 짐을 무겁게 지고 가는 오직 인내심에서 자기를 확인하는 병든 수동적 삶의 단계이다. 사자의 단계는 더 이상 기존의 절대적 가치나 도덕을 믿지 않고, 철저히 거부하고, 회의하는 단계이다. 이 단계는 지금까지 의존했던 진리가 허구라는 사실을 알고 기존의 의미와 가치를 부정하는 수동적 허무주의 단계이다. 그러나 아직 스스로 가치를 설정할 수 있는 힘이 부족한 상태이다. 니체에게 허무주의는 중간단계로서 양면성을 지니고 있다. 허무주의는 개인의 힘의지의 차이에 따라 삶의 무의미에 직면하여 새로운 허상으로 도피하거나 아니면 새로운 삶으로 나아가는 계기가 된다. 어린아이의 단계는 최종적으로는 당위와 도덕을 부정하는데 끝나지 않고 선악의 피안을 넘어선 채 모든 것을 긍정하며 새로운 의미와 가치를 유희하듯이 창조하는 단계이다. 어린아이는 과거와 미래에 더 이상 휘둘리지 않고 지금 여기의 현실과 삶을 긍정하는 단계이다.

어린아이가 강인한 자기를 새롭게 창조해 나갈 수 있는 것은 하나의 해석에 갇히지 않고, 새로운 해석을 유희적으로 창조하는 방식으로 모든 것을 자기 삶에 없어서는 안 되는 것으로 긍정할 수 있기 때문이다. 니체는 예술가적 삶의 방식을 이상적 삶의 유형으로 강조하는데 그 이유는 최고 긍정의 정신을 예술가를 통해 볼 수 있기 때문이다. 예술가는 쓸데없는 재료도 서로에게 없어서는 안 되는 방식으로 새롭게 질서

지우는 방식으로 아름다운 작품을 창조하고, 결과적으로 주어진 모든 것이 없어서는 안 되는 것으로 새롭게 긍정한다. 이런 긍정의 정신은 극단적 반복인 영혼회귀를 긍정하는 마음과 운명애의 정신을 통해 잘 드러난다. 니체에게 있어 모든 것을 긍정하는 삶은 해석에의 의지, 가치창조에의 의지를 통해 드러난다. 물론, 니체에게 가장 핵심적인 것은 강인한 힘에의 의지를 기준으로 그것을 강화하는 해석과 가치 창조를 통해 자기를 확대하고, 세상을 미학적으로 정당화시키는 방식으로 삶의 조건과 고통을 승화시켜 나가는 것을 강조한다.

니체가 세상에 대한 사랑의 투쟁을 통해 자기 승화와 현실의 창조적 긍정을 도모하는 방식으로 고통을 극복해 나가려고 한다면, 불교는 자아에 대한 집착을 없앰으로써 허상 때문에 주어진 고통의 문제를 해결하고자 한다. 니체가 자아의 강화를 통해 고통을 승화시켜 나가려고 한다면, 불교는 자아의 해체를 통해 해방된 삶으로 나아가려고 한다. 이를 위해 불교는 無常과 無我의 이치를 알고, 자아는 五蘊의 합에 불과하고, 생사의 고통은 십이지 연기의 결과에 불과하고, 모든 존재는 인연의 화합이라는 사실을 깨우칠 것을 요구한다. 참된 지혜에 눈뜨기 위해, 불교는 위대한 고통을 긍정하고, 그러한 고통은 우리의 안락한 삶이 껴안고 있는 많은 허상을 털어버릴 수 있게끔 만들어, 우리 안의 불성, 여래심이 깨어날 수 있는 계기를 만든다. 우리의 삶 속에 우리가 느끼는 고통과 허무감, 무력감은 우리 자체의 본성인 불성, 여래심의 고지일 수 있는 것이다. 불교는 니체와 다르게 이기적 자아를 해체할 때 우리의 의식은 불성은 일깨우는 모습으로 나아갈 수 있다고 본다. 불교에 있어 의식은 그 자체 독립적인 것이 아니라 아뢰아식에 의해 영향을 받는다. 그러나 의식은 일방적으로 영향만 받는 것이 아니라 아뢰아식 속에 있는 무루종자(無漏種子)를 깨워, 우리의 전체 존재를 새롭게 변화시켜 나갈 수 있게 도와줄 수 있다. 무루종자에 의해 우리의 의식, 감각 작용, 말나식도 새롭게 정화되며, 그런 상호 정화 속에서 새롭게 태어난 존재에게 세상은 대결하고, 위협하고, 고통을 주는 것이 아니라 서로를 비추고 도와주는 충만한 세상으로 경험된다.

니체는 삶의 모든 것을 승화시키는 방식으로 고통스러운 삶을 긍정하려고 한다. 질투, 복수, 원한, 증오조차도 승화시키는 방식으로 긍정해야지, 그것 자체를 제거하는 것은 선이라고 부르는 모든 미덕을 가능하게 하는 뿌리를 잘라내는 자기 파괴적 행위라고 니체는 비판한다. 지배와 대립을 필연적으로 생각하는 니체의 사유는 위계화된 질서를 옹호하고, 사해동포주의나 평등주의를 비판한다. 그런 것이 오히려 거리의 파토스를 추구하는 강한 힘에의 의지를 약화하며 궁극적으로 인간을 무의미한 고통에 처하게 만들기 때문이다.

이에 반해 불교는 자아의 해체를 통해 모든 것을 차별 없이 대하고 세상을 새롭게 경험함으로써 고통을 넘어서고자 한다, 자아가 오온의 화합물에 불과하다는 무아의 사상, 연기의 사유를 확실히 깨우칠 때 우리는 괴로움에서 벗어날 수 있는 길로 나아갈 수 있다. 니체와 불교의 고통 극복의 길은 구조적 동일성이 분명 있지만, 논의된 맥락과 배경의 차이에 따라 동일한 신념인 듯한 것도 다르게 해석될 수 있다. 니체와

불교의 고통 극복의 길은 이런 차이점으로 인해 궁극적으로는 자아의 강화인지 아니면 자아의 해체를 통해 고통을 극복할 수 있는지를 놓고 사려 깊은 결단을 우리에게 요구한다.

"Understanding of the Pains and Healings discussed by Nietzsche and Buddhism"

(Keimyung University, Kwon, Ei Sub)

The greater the pain felt in reality and life, the more urgent the understanding of the pain and its solution become. In fact, it can be said that the history of philosophy has also been a long history of contemplating these problems and presenting solutions. This includes Nietzsche and Buddhism, as well as various philosophies criticized by Nietzsche. Each philosophy prescribed their own diagnosis of pain and a special medicine based on it, but for Nietzsche and Buddhism, the medicine ended up healing the pain for a while. Rather, Nietzsche criticizes, the drug only exacerbates new problems and pushes people into more sick lives.

Nietzsche and Buddhism have a lot in common in their thinking. First of all, there are similarities in that it shows criticism of dichotomous thinking, denial of reality, denial of subject, denial of free will, and a spirit of affirmation of reality. In addition, Buddhism and Nietzsche have something in common in that they try to solve the pain through their own changes rather than changes in society or external changes.

There is this commonality, but on a detailed level, Nietzsche and Buddhism have a big differences. Nietzsche emphasizes the world's sense of confrontation with the world and self-overcoming through self-strengthening, and tries to creatively affirm all human desires. Nietzsche also emphasizes hierarchy and affirms competitiveness. On the other hand, Buddhism tries to escape the sense of discernment and confrontation through the dissolution of the self, and accepts everything with ease. Nietzsche and Buddhism require us to make a choice in overcoming suffering by important differences despite having many things in common

無心의 禪詩心

임준성
(광주여자대학교 한국어교육학과 교수)

1. 머리말

본 연구는 이러한 禪詩의 종교성과 문학성을 잘 조화시키고 있는 시인인 고려 후기의 선승 이자 白雲 景閑(1298~1375)의 시세계의 특성을 無心의 美學으로 살피기 위한 것이다. 白雲 景閑은 그와 같은 시대를 살았던 太古 普愚(1301~1382)나 懶翁 慧勤(1320~1376)과는 달리 이름을 크게 드러내지 않고 오로지 수도에만 정진하면서 사회적 활동을 되도록 자제하려고 했던 점이 특이하다. 그의 이러한 처신은 당시 유불교체기에 정치 세력 간의 갈등에 관여하지 않고 초연한 생활태도를 지킨 것으로 보는 관점으로 보기도 하지만, 본 연 구에서는 그의 종교적 생활과 신념에 의해 비롯된 無心을 중심으로 두고 이를 미적 인식으로 살펴보고자 한다. 無心은 대승불교 반야사상의 핵심이라 할 수 있는 中道를 바탕으로 발전한 차원의 것으로 볼 수 있으며, 이는 그의 선적 경지를 알게 해주는 중요한 기준이자 그 의 시적 특성을 밝힐 수 있는 전제조건으로 설정할 수 있다고 보기 때문이다.

지금까지 白雲 景閑에 대한 연구는 그의 위상에 비해 다소 많은 논의가 이루어지지 못하고 있는 실정이다. 주로 禪思想에 대한 논의가 중심이 되어왔으며, 詩文學에 대한 논의는 미미한 편이다. 본 연구는 이러한 연구 성과를 받아들여 白雲 景閑의 시세계의 특성이 無心의 추구에 있음을 살펴보고자 한다.

2. 中道의 無心

白雲 景閑의 禪思想은 無心으로 대표된다. 그는 같은 시대를 살았던 太古普愚와 懶翁慧勤과 같이 元나라에 유학을 가서 石屋淸珙으로부터 臨濟禪을 배워왔으나, 太古와 懶翁이 看話禪 을 중심으로 한 선풍을 일으킴에 비해 白雲은 公案과 話頭조차 벗어던져야 한다고 하여 無求無着의 無念無心을 주장하여 無心一道를 깨달음의 지향점으로 삼고 있다는 점이 다르다. 이렇게 본다면 白雲이 말하는 無心禪은 분별이 떨어진 無心, 무념의 경지에 이르는 것을 말 한다. 그렇다고 하여 그가 간화선을 거부한 것은 아니다. 간화선은 화두를 참구하여 깨달음을 얻는 것이며, 조사선은 垂語를 통해서 깨달음을 얻는 것으로 불교 수행의 중요한 한 가지 방법이다. 그는 無心을 강조하면서 이와 다른 수행 방편인 祖師禪과 看話禪을 비판하고 있는 것이다.

> 參學의 일은 어떤 것 인가. 참학은 화두를 배우고 묻는 것이 참학일 필요는 없고, 화두를 단련하는 것이 참학일 필요는 없으며, 代語가 참학일 필요는 없고, 別語를 배우는 것이 참학일 필요는 없으며, 經敎를 보는 것이 참학일 필요는 없고, 논을 짓고, 疏를 토의하는 것

이 참학일 필요는 없으며, 洲에 노닐고 縣에 사냥하는 것이 참학일 필요는 없으며, 마음을 들어 바깥으로 비추고 마음을 맑게 해서 묵묵히 비추는 것이 참학일 필요는 없다. 만약 이와같은 일에 자유롭게 통한다 해도, 참학에는 끝내 접근하지 못할 것이다. 그러므로 말하기를 "총명은 業을 상대하지 못하고, 마른 지혜로는 생사를 벗어나지 못한다"고 하였다.

위 글에서 보는 것처럼 白雲은 수행의 일반적인 뜻을 비판하고 있다. 禪問答을 주고 받고, 代語하고, 別語를 배우는 것이 깨달음의 본분이 아니라는 것이다. 白雲은 당시의 불교계가 화두를 참구하거나 선사들의 어록을 통한 공부 방법에 대해 비판하고 있는 것이다. 또 한 경전의 가르침을 배우고 論疏를 짓는 것도 본분이 아니며, 시끄러운 곳을 피해 고요한 곳만을 찾는 것도 역시 본분이 아니라고 비판하고 있다. 따라서 지식으로 무장한 가르침은 業을 해결하지 못하며, 무미건조한 지혜로는 인생의 중대사를 해결하지 못한다고 본 것이다. 白雲은 이러한 것들을 모두 분별심에서 비롯된 것으로 보아 이를 벗어나 無心에 이르도록 주장하고 방법을 제시하고자 함이 행간에 담겨있다고 하겠다. 이러한 점은 白雲의 시에서도 여실히 드러나고 있다.

愚人忘境不忘心	어리석은 사람은 경계를 잊고 마음을 잊지 못하니
智者忘心不忘境	지혜로운 사람은 마음 잊고 경계 잊지 않네
忘心境自寂	마음을 잊으면 경계가 저절로 고요해지고
境寂心自如	경계가 고요해지면 마음은 저절로 같아지니
夫是之謂無心眞宗	이것을 말해 無心의 진종이라네
	「無心歌」

위 시는 어리석은 사람과 지혜로운 사람의 대비를 통해 마음을 놓을 것을 강조한 것이다. 경계를 의식한다는 것은 분별지심을 말하는 것이다. 분별한다는 것은 有心.無心의 대립이며, 白雲이 말하는 無心은 이를 넘어서면서 말의 침묵을 떠난 것이다. 따라서 마음과 경계를 잊으면 어리석음과 지혜의 구별을 떠나게 되며, 이는 곧 無心의 眞宗이라고 표현했던 것이 다.

이처럼 白雲의 無心은 곧 中道와 가까이 맞닿아 있음을 보이고 있는 것이다. 中道는 根本佛敎의 중요한 기본적 敎義로서 부처의 깨달음에 대한 올바른 이해를 위해 설정된 개념이다. 中道는 인간이 연기적 존재임을 뜻한다. 따라서 一切諸法이 無常하고, 無我하여 결국은 空하다는 불교의 근본 뜻을 담고 있는 내용이다. 白雲은 불법의 이치를 바로 깨쳤다고 할 수 있으며, 白雲에게 中道의 개념은 다양한 상황과 조건이 어느 한쪽에만 치우치지 않는 바른 상태를 뜻하는 소극적인 개념이 아닌 최선의 상태를 이뤄내기 위한 적극적인 개념인 것이다.

一切善惡都放過	모든 선과 악을 모두 놓아버리고
須彌山兀然無事坐	수미산 같이 가만히 일없이 앉고
靑山綠水藤蘿下	푸른 산과 푸른 물의 등나무넝쿨 아래에서

放四大飢食困來臥　　四大 놓고 배고프면 밥먹고 피곤하면 눕는다네
「四威儀頌」 二首

四威儀란 부처님의 가르침과 규율에 맞는 行住坐臥의 네 가지 동작을 말한다. 위 시는 白雲이 四威儀를 노래한 것 중 둘째 수로, 1句에서는 모든 선과 악을 놓아버리면 분별의식에서 벗어날 수 있음을 암시하고 있다. 이렇게 되면 수미산이 아무리 뒤흔들어도 내 마음은 변함없이 늘 그 자리에 있음을 2句에서 보여주고 있다. 곧 세상사의 시비에 흔들리지 않고 자신이 이미 佛性을 具足하고 있는 존재임을 일깨우고 있는 것이다. 3句에서는 푸른 산과 푸른 물의 자연물의 배치를 통해 자유자재함을 보이고 있으며, 4句에서는 地水火風의 四大라는 만물의 근원과 時空에 구애받지 않고 배고프면 밥먹고 피곤하면 잠잔다는 지극히 단조로운 일상 자체가 본연의 모습임을 말해주고 있다.

이처럼 부처의 가르침과 규율은 단순한 구속이 아니다. 선적인 직관으로 깨달아 自由自在를 일상에서 구현할 수 있는 적극적이고 자유스러운 것이며 백운은 이를 무심의 경지에서 읊고 있는 것으로 다음의 시에서 확인할 수 있다.

飢食困來眠　　배고프면 밥먹고 피곤하면 잠자니
無心萬境閑　　無心하면 만 가지 경계가 한가하네
但依本分事　　다만 본분의 일에 의지하면
隨處守現成　　어느 곳이든 있는 그대로 지키며 사네
「又作十二頌呈似」其五

이 시는 指空和尙에게 다시 보내는 시 중 다섯째 수이다. 1句의 '飢食困來眠'은 그가 無心의 경지를 이처럼 간단하게 시적 표현으로 삼고 있는 것으로, 이는 다른 시에서도 보인다. 배고프면 먹고 피곤하면 잠잔다는 것은 현상을 왜곡하지 않고 거짓없이 직관한다는 뜻으로 일상의 자유자재함을 말하는 것이다. 2句에서는 無心에 이르게 되면 경계 자체가 의미없는 것이 되며, 일체의 집착에서 벗어났기에 무엇이건 그대로 받아들이며 산다는 것이다. 그러나 3, 4句에 이르면 백운은 경계를 늦추지 않는다. 본분의 일을 바로 알아 언제나 있는 그대로 살 때 無心의 道를 유지할 수 있다고 보았기 때문이다.

無爲閑道人　　얽매임 없는 한가한 道人
在處無蹤跡　　그 어디 있는지 자취 없네
經行聲色裏　　소리와 빛 속을 다니니
聲色外威儀　　소리와 빛을 벗어난 그 威儀로다
「又作十二頌呈似」其十

앞의 시와 마찬가지로 지공화상에게 다시 보내는 시 중 열번째 수이다. 1句에서

‘無爲閑道人‘은 永嘉大師의 「證道歌」에 나오는 구절로 인위적인 것이 전혀 나타나지 않는 도인을 말한다. 따라서 무엇이든 얽매임 없는 자유자재의 경지를 이른 것이다. 2句에서는 일체에 걸림이 없으니 자취 또한 무슨 소용이겠는가 하고 되묻는다. 결국 자취를 찾는 것 또한 분별 의식의 소산이니 이를 깨우치기 위한 장치로서 기능하고 있는 것이라 하겠다. 3句에서는 ‘聲色’은 감각과 지각의 대상인 色聲香味觸法을 聲과 色에 포함시킨 것으로, 외부 세계에 관찰하고 있음을 보여주고 있다. 4句에 이르면 無爲道人의 진면목이 드러난다. 聲色이 도리어 바깥으로 威儀가 된다고 함은 주객이 일치가 된 상태를 말하는 것으로 주관 속에 객관을 완전히 흡수하여 주관 자체가 되거나, 객관 속에 주관을 해체하여 객관 자체가 되어버릴 수 있음을 말한다. 따라서 외부 세계를 거닌다 하여도 내가 수동적으로 끌려가는 것이 아니라 외부 세계가 곧 나의 행동, 나의 모습이 되고 만다는 것이다.

3. 맺음말

白雲 景閑의 禪詩에 대해 無心을 중심으로 간략하게나마 살펴보았다. 白雲은 그와 같은 시대를 살았던 太古 普愚나 懶翁 慧勤 못지 않은 뛰어난 선사였다. 그는 일체의 번뇌를 벗어나 本性을 具足하고 있음을 깨달아 청정한 마음을 회복하는 無心無念을 강조하였으며, 이를 無心禪이라는 자신만의 독자적인 禪思想을 남겼던 것이다. 그의 선사상의 특징은 無心禪을 강조하면서도, 무심선, 조사선, 간화선의 조화를 추구하려고 하는 점이 특징이며, 이는 그가 어느 한쪽에 치우치지 않고 조사선과 간화선의 장점을 나름대로 취합하여 이를 中道主義的 태도에서 비롯된 것임을 알 수 있었다.

이러한 그의 무심지향적인 선적 인식은 그의 시작품에서도 여실히 드러나고 있는데, 본 연 구에서는 이를 미학적으로 접근하였다. 미학이란 세계를 드러내고 형성하는 방식으로 한 작가의 사유 방식과 미의식, 미적 인식 등을 종합적으로 검토하고 그 유기적 관련 양상을 밝혀낼 때 한 작가의 총체적 면모를 선명히 드러낼 수 있는 장치로서 백운 경한의 시세계를 조명하기 위한 기준으로 설정되었던 것이다.

그의 시세계의 지향점으로 설정한 中道의 無心은 그가 대승불교 반야사상의 중요한 핵심 교의인 中道를 바탕으로 한 無心禪을 그의 시작품에서 여실히 드러나고 있음을 살펴보았다. 그 결과 그의 시작품에서는 무심이 일체에 걸림없이 자유자재로운 행동 양상을 보여주고 있으며, 이는 인간이 본래 구족한 존재임을 자각하여 연기적 존재라는 직관적인 깨달음을 말해주고 있는 것이다.

또한 白雲의 禪詩는 이전 시기의 眞覺國師 慧諶 이후 전개되어온 선시와는 다른 양상을 보인다. 우선 漢詩의 정형이라 할 韻을 제대로 지키지 않고 있다는 점이다. 이 점은 그가 일체의 구속에서 벗어나 자유자재의 상태에서 시상을 전개하였기에 가능했던 것으로 보이며, 이의 바탕에는 그의 無心無念의 사유가 자리하고 있다고 보았다. 그러나 그가 남긴 『白雲和尙語錄』에는 적지 않는 法問과 詩文를 남겼음에도 불구하고 그 에 대한 연구는 대단히 소략하였으며, 앞으로 이에 대한 연구는 필요하다 하

겠다. 아울러 高麗 後期의 禪詩를 太古 普愚와 懶翁 慧勤과의 관계성을 중심으로 전개하여 고려후기 문학의 특성을 규정짓는 선에서 진행되어야 할 것이다.

<Abstract>

A Study of Baekun's poetry

Lim, Jun-sung(Kwangju Women University)

The purpose of this dissertation is to investigate the literary meaning of Buddist poetry of Baekungyeonghan.(白雲景閑, 1298~1375), explaining image through his works. This study is for the purpose of investigating the poetry world of Baekungyeonghan(白雲景閑) who is representative poet of the latter Korea Dynasty era.

Because the existing study concentrate on dealing with ideal, religious and literary aspect, So it obviously could not explain the characteristic of Baekungyeonghan's poetry. The impartiality and aesthetics are not passive concept, which means right state, various situation and condition is not partial, but active concept to accomplish the best state.

It plays an important part, which explain the tensed relation that is generated by Baekungyeonghan(白雲景閑) unexpected adversity between ego and reality. It makes a precondition to clear the poetic characteristic of Baekungyeonghan(白雲景閑). In the future, the concentrative and careful inspection will be required to understand poetry world of Baekungyeonghan. And I expect that his characteristics about aesthetics is stood out in bold relief by deep studying and discussion about his poet-spirit and poet-vision. words:Baekungyeonghan, impartiality, aesthetics

일본어 회화 주제 선정에 있어 ChatGPT를 활용한 학습자 프롬프트 분석

장진영(계명대학교)

1. 서론

자연어 처리와 생성형 AI에 관한 연구는 최근 몇 년 동안 급격한 발전을 이루어 왔으며 특히 언어학 분야에서 자연어 처리와 생성형 AI의 기술적 발전은 다른 학문 분야보다 훨씬 영향력이 크다고 볼 수 있다. 2022년 11월 미국의 OpenAI사에서 처음 출시된 대화형, 생성형 인공지능인 ChatGPT는 빠른 속도로 가입자를 확보하면서 전 세계적으로 큰 반향을 일으키고 있다. ChatGPT의 경우는 사람과 자연스러운 대화를 나눌 수 있는 능력을 갖추고 있으며, 계속되는 학습에 의해 빠르게 진화해 나가는 등 다양한 분야에서 탁월한 성과를 보여주고 있다.

교육현장에서의 ChatGPT의 도입은 아직 논란의 가운데에 있지만 인공지능은 사회 전반에 걸쳐 우리의 삶 속에 도입되어 있고 교육계에서도 이를 활용해야 할 필요성이 제기되고 있는 상황이다. 이에 본 연구에서는 외국어 교육에서 ChatGPT를 활용하여 수업을 실시하고 학습자 인식 조사를 통해 교육 현장에서의 ChatGPT 활용 가능성을 확인하고 실제적인 교육 방안을 탐색해 보고자 한다.

본 연구에서는 일본어 회화 수업에서 ChatGPT를 활용하여 일본어 회화 주제 선정을 하고 이를 바탕으로 실제 수업에서 발표하도록 한다. 먼저 ChatGPT를 통해 회화 주제를 선정하는 과정에서 학생들이 입력하는 모든 프롬프트를 제출하도록 하여 학생들의 프롬프트 입력 패턴을 파악하고 유형별로 분류한다. 또한 ChatGPT를 통해 검색한 자료와 최종적으로 학생들이 작성한 일본어 회화문과의 일치도를 비교해 보기로 한다. 마지막으로 ChatGPT에 대한 사전·사후 설문 조사를 통해 학생들의 인식조사도 실시한다.

본 연구를 통해 향후 외국어 회화 수업에서 ChatGPT를 활용한 수업모델을 제시하고 학습자 중심의 문제 해결 학습에 활용할 수 있는 방법을 모색해 보기로 한다.

2. ChatGPT를 활용한 일본어 회화 주제 선정

2.1. 활동 개요와 연구 절차

K대학의 교양 교과목 중 생활일본어회화 수업은 정원 60명의 회화 과목으로 전공과 학년이 다양하고 일본어 실력도 초급에서 고급에 걸쳐 있으나 일본어 회화에 대한 흥미와 적극성이 가장 높은 과목이다. 교재를 중심으로 수업을 진행하고 한 학기에 총 4회에 걸쳐 테마별 작문과제가 출제되며 이 과제는 수업 중 조별 회화 테마가 되기도 하며 중간 기말 회화 테스트의 테마가 되기도 한다. 2023년 1학기의 경우 '자기 소

개’ ‘자신의 소중한 물건’ ‘일본 문화’ ‘일본 여행 계획 짜기‘ 등의 4가지 테마가 과제로 출제되었다. ‘자기 소개’와 ‘자신의 소중한 물건’의 경우 개인적인 정보를 바탕으로 작성되는 과제이므로 과제 작성 방법에 따로 가이드라인을 제시하지는 않았다. 중간고사 이후 ‘일본 문화’와 ‘일본 여행 계획 짜기‘의 경우는 ChatGPT를 이용하여 검색하고 과제를 제출하도록 하였다. 본 연구에서는 ’일본 문화‘를 테마로 ChatGPT를 이용하여 검색하고 제출한 과제를 연구 대상으로 한다.

아래 [그림1]과 같은 절차를 거쳐 연구를 진행하였다. 먼저 ChatGPT에 대한 사전 설문 조사를 실시하고 구체적인 ChatGPT 사용방법을 소개하여 학생들이 자료검색을 할 수 있도록 하였다. 이후 검색된 자료를 바탕으로 회화문을 작성하고 조별 토론 및 회화 테스트를 통해 피드백을 받도록 하였다. 모든 과제가 끝난 후 ChatGPT에 대한 사후 설문 조사를 실시하였다.

[그림1] 연구 절차

2.2. 회화 주제 프롬프트 분석

2.2.1. ChatGPT 검색 프롬프트 주제 및 검색 횟수

일본 문화의 경우 다양한 주제의 프롬프트 검색을 행하고 있다. 주제별 빈도수를 보면「음식(16) 애니메이션(7) 음악(7) 카페문화(4) 기모노(2) 서점(1) 관광(1) 귀신(1) 마츠리(1) 도시전설(1) 경제(1) 정원예술(1) 영화(1) 예절(1) 괴담(1) 사무라이(1) 야구(1) 고등학교(1) 드라마(1) 온천(1)」등 다양한 주제의 일본 문화에 대하여 검색하고 있다. 주로 음식(16), 애니메이션(7), 음악(7)에 대한 관심이 많음을 알 수 있다. 일본 문화에 대한 ChatGPT 검색 횟수는 아래 [표1]과 같다.

[표1] ChatGPT 검색 횟수

검색횟수	인원수	검색횟수	인원수	검색횟수	인원수
1회	7	6회	5	11회	2
2회	13	7회	1	15회	1
3회	2	8회	3	16회	1
4회	7	9회	2	24회	1
5회	3	10회	3	합계	51 명

2.2.2. ChatGPT 검색 프롬프트 유형

일본 문화에 대한 ChatGPT 검색 프롬프트 작성은 크게 4가지 유형으로 나타나고 있다.

① 유형1(31명) : 큰 주제에서 작은 주제로 단계형 질문

《유형1》: 프롬프트 예시

Q1) 일본 문화에 대해 알려줘
Q2) 일본 음식 문화
Q3) 스시의 종류
Q4) 스시를 먹는 방법 (소이소스=간장)
Q5) 네가 좋아하는 스시는?
Q6) 일본에서 스시가 가장 맛있는 지역
Q7) 후쿠시마는 오염된 땅인데 스시를 먹으러 가도 될까?

② 유형2(6명) : 세부 주제 직접 질문

《유형2》: 프롬프트 예시

Q1) 일본의 애니메이션 영화에 대해서 알려줘
Q2) 혹시 지브리의 영화 중에 '붉은 돼지'라는 영화는 없니?
Q3) '붉은돼지'가 스튜디오 지브리와 상관이 없다고?
Q4) 알려줘서 고마워. 그렇다면 붉은 돼지의 전반적인 내용을 알려줄래?
Q5) '붉은 돼지'의 감독이 영화를 통해서 전달하고 싶은 내용이 뭐라고 생각해?

③ 유형3(7명) : 다양한 주제 방사형 질문

《유형3》: 프롬프트 예시

Q1) 일본의 정원예술에 대해 소개해줘
Q2) 우키요에는 풍속화야?
Q3) 일본 애니메이션에 대해 소개해줘
Q4) 일본 음악에 대해 소개해줘
Q5) 일본 게임의 특징은?
Q6) 일본의 예술 문화에 대해 설명해줘

④ 유형4(7명) : 하나의 질문으로만 끝냄

《유형4》: 프롬프트 예시

Q) 일본 JPOP에 대해서 설명해줘
Q) 일본의 애니메이션 문화를 분석해줘
Q) 일본 식문화에 대해 알려줘
Q) 일본에 있는 독특한 문화 하나 소개해줘
Q) 일본 애니 문화에 대해 설명해줘
Q) 일본 음식문화와 길거리 음식을 함께 추천해 주세요

2.2.3. ChatGPT 검색 결과 실제 회화문에서의 활용

본 수업에서는 ChatGPT를 통해 일본 문화에 대해 검색하고 이를 바탕으로 일본어로 회화문을 작성하게 하였다. 이렇게 작성된 회화문을 바탕으로 학생들 간 그룹 활동을 실시하였으며 기말에는 1:1 회화 시험을 실시하였다. 본 절에서는 학생들이 ChatGPT를 통해 검색한 내용이 실제 회화문에서 어떻게 활용되었는지 살펴보기로 한다.

[표2] ChatGPT 검색 내용과 회화문

	인원	비율
ChatGPT 검색 내용과 회화문 완전 일치	21	41.2%
ChatGPT 검색 내용과 회화문 부분 일치	25	49.0%
ChatGPT 검색 내용과 회화문 완전 불일치	5	9.8%
합계	51 명	100%

3. ChatGPT 사전 사후 설문 조사 분석

3.1. ChatGPT 사전 설문조사

실시 기간 : 2023년 5월 18일 - 5월 25일
설문 방법 : 구글 설문(Google Survey)
설문 대상 : K대학교 생활일본어회화수업 수강자 53명

① ChatGPT에 대한 인지도 : 학습자 98%는 이름 정도는 알고 있었으며, 본 수업 이전에 사용한 경험은 49%. 학습 목적으로 사용한 경험이 있는 학생은 34% 로 나타남

② ChatGPT를 알게 된 경로 : 과반수 정도가 인터넷인 SNS, 유튜브, 블로그 등에서 접하게 되었고 나머지 학생의 경우 지인, 수업, 뉴스를 통해서 ChatGPT를 접하게 되었음
③ ChatGPT 사용횟수 : 사용 경험 없음이 43%로 가장 많았고 한 달에 한두 번이 18%, 일주일에 한두 번이 7%, 하루에 한 번이 2%로 대부분의 경우 그다지 사용하고 있지 않음
④ ChatGPT를 사용 플랫폼 : OpenAI가 51%로 가장 많았고, 뒤를이어 Apple, Samsung이지만 이 플랫폼은 생성형 AI라기 보다는 챗봇에 가까움
⑤ 사용 용도 : 검색 용도가 43%로 가장 많았고 문제 해결 용도가 30%, 과제작성 용도가 19%로 뒤를 잇고 있음
⑥ 향후 ChatGPT 사용 계획 : '매우 적극적으로 사용할 것이다'로 응답한 28%와 '사용할 것이다'로 응답한 36%로 64%이며 보통이다가 26%로 90% 정도의 학생들은 긍정적인 답을 하고 있음
⑦ ChatGPT의 필요성 : '필요하다'가 83%로 응답하였고, '위험하다'로 응답한 것이 17%로 대부분의 학생들이 필요성을 느끼고 있음

3.2. ChatGPT 사후 설문조사

실시 기간 : 2023년 6월 9일 - 6월 22일
설문 방법 : 구글 설문(Google Survey)
설문 대상 : K대학교 생활일본어회화수업 수강자 38명

[표3] ChatGPT 검색 내용과 회화문

문항	평균	표준편차
① ChatGPT 만족도	4.31	.786
② ChatGPT 유희성	3.95	1.104
③ ChatGPT 유용성	3.55	1.119
④ ChatGPT 용이성	4.43	.844
⑤ ChatGPT 이용의도	3.83	1.068
⑥ ChatGPT 이용신뢰성	3.40	.894
⑦ ChatGPT 평가	3.21	1.106

① ChatGPT 만족도 : 학생들의 ChatGPT 사용 경험, 작성 과제에 대한 만족도, 수업 내용에 대한 만족도, 수업 진행에 대한 질문을 행하였는데 대부분의 문항이 4점 이상의 높은 점수로 ChatGPT 만족도가 높다고 볼 수 있다. 특히 ChatGPT를 활용한 수업은 매우 참신한 시도였다는 항목이 가장 만족도가 높은 것으로 나타나고 있는 점으로 아직은 ChatGPT를 활용한 수업이 많지 않다고 보여진다.
② ChatGPT 유희성 : ChatGPT를 활용한 수업은 학생들의 호기심 자극, 재미와 흥미 부분에서는 비교적 높은 만족도를 나타내고 있으나 상상력, 즐거움 등의 분야

에서는 편차가 크게 나타고 있는 등 개별 학생에 따라 만족감에 차이가 있는 것으로 나타나고 있다. 학생들의 경우 기존의 검색 엔진과는 다른 ChatGPT와의 대화에 있어서는 아직은 호기심, 흥미 위주의 단계에 머물러 있다고 볼 수 있다.

③ ChatGPT 유용성 : ChatGPT와 기존 포털사이트의 검색을 비교했을 경우 시간을 단축하거나 과제 작성에 유용하다는 응답을 보여 주고 있으나 정확한 정보를 얻을 수 있다는 항목에서는 다른 항목에 비해 낮은 평균을 보이고 있으며 표준편차도 높게 나타나는 등 ChatGPT 유용성 항목의 경우는 학생들 간의 차가 크다고 볼 수 있다.

④ ChatGPT 용이성 : ChatGPT 용이성의 경우 다른 항목에 비해 높은 평균을 나타내고 있다. 이용 방법이 쉽고 명확하다는 점에 높은 만족도를 보이고 있으며 과제 작성, 질문하는 방법에 있어서도 쉽다는 평가를 나타내고 있다. 다만 ChatGPT 이용에 익숙해지는데 걸리는 시간에 대한 항목에 학생들간 편차가 나타나고 있는데 이는 IT 영역에 대한 학생들의 능력의 편차에 따른 것으로 보여진다. 실제 ChatGPT를 이용하여 작성한 과제에서도 검색 엔진과 각종 AI 도구들을 잘 다루는 학생과 그렇지 못한 학생 간의 편차가 나타나고 있으며 이를 통한 과제 작성에도 차이점이 나타나고 있다.

⑤ ChatGPT 이용의도 : ChatGPT 이용의도에 대해서는 전반적으로 ChatGPT를 수업에 활용하는 점에 있어서는 거부감이 없으나 학생들 간 편차는 나타나고 있다. 향후 주변에 권유하거나 앞으로 활용할 계획에 있어서는 높은 점수를 보이고 있다.

⑥ ChatGPT 이용신뢰성 : ChatGPT에 관한 설문 조사 중 가장 낮은 만족도를 보이고 있는 항목이 이용신뢰성 분야이다. 학생들의 경우 ChatGPT 사용에 대해 가장 불만족스러운 점으로 오류 혹은 정보의 출처 부재를 들고 있었다. 향후 이에 대한 보완이 필요할 것으로 생각된다.

⑦ ChatGPT 평가 : ChatGPT 평가의 경우 교수자들도 함께 고민해야 되는 항목으로서 학생들의 경우 ChatGPT를 이용한 과제를 절대 허용하지 않아야 한다라는 항목에 낮은 점수를 주는 등 기본적으로는 ChatGPT를 이용한 과제에 대해서는 관대하다. 다만 교수자가 ChatGPT를 이용한 과제에 대한 명확한 평가항목을 제시하면 과제에 이용해도 된다라는 항목에 높은 점수를 주는 등 향후 ChatGPT를 이용한 과제에 대한 평가는 명확한 가이드라인 제시가 필요할 것으로 생각된다. 이는 ChatGPT를 이용한 과제와 이용하지 않는 과제에 대한 기존의 평가방식을 적용하는 것은 공정하다는 항목에 낮은 점수를 부여하고 있는 점에서도 나타나고 있는데 수업이나 과제에 있어 ChatGPT를 사용하되 그에 대한 정확한 평가 기준이 마련된다면 학습보조 도구로서 충분히 활용 가치가 있을 것으로 생각된다.

4. 결론

본 연구에서는 일본어 회화 수업에서 회화 주제 선정을 위해 ChatGPT를 활용하고 실제 수업에서 응용하였다. 학생들은 ChatGPT를 활용하여 일본어 회화 주제를 선정하고 이를 바탕으로 회화문을 작성하였다. 수업 중에는 그룹활동을 통해 학생 상호간 비교·분석하고 학기말 회화 테스트 자료로도 활용하였다. 또한 ChatGPT에 대한 사전·사후 설문조사를 통해 ChatGPT 사용에 대한 인식과 학습자 만족도 조사를 실시하였다. 그 결과 일본 문화에 대한 ChatGPT 검색 프롬프트 작성은 크게 4가지 유형으로 나타나고 있다. ① 유형1 : 큰 주제에서 작은 주제로 단계형 질문 ② 유형2 : 세부 주제 직접 질문 ③ 유형3 : 다양한 주제 방사형 질문 ④ 유형4 : 하나의 질문으로만 끝냄. 네 가지 유형 중 《유형1》을 이용한 검색자 수가 가장 많이 나타나고 있으며 일본어 회화문을 작성하는 경우에도 유용하게 사용하고 있음을 알 수 있다. ChatGPT에 대한 사전 설문조사의 결과 대부분의 학생들이 ChatGPT에 대한 사전 지식이 있었고 향후 사용 계획과 필요성에 대해서도 긍정적인 답변을 하고 있었다. ChatGPT를 활용한 과제 작성 후 실시한 사후 설문조사에서는 ChatGPT 활용 과제 만족도, 사용의 용이성, 수업에의 적용 등의 항목에서는 긍정적인 답변이 나타나고 있다. 하지만, ChatGPT로 검색한 자료의 전문성, 신뢰도 등에 있어서는 부정적인 답변이 나타나고 있다. 또한 평가 부분에 있어서는 수업이나 과제에 있어 ChatGPT를 사용하되 그에 대한 정확한 평가 기준이 마련된다면 학습보조 도구로서 충분히 활용 가치가 있을 것으로 생각된다. 본 연구는 일본어 회화 수업에서 ChatGPT를 활용한 구체적인 수업 사례연구로서 향후 급변하는 수업환경에서 AI를 적용하여 학습자 중심에서 외국어 수업을 진행한 수업모델을 제시하고 있다는 점에서 앞으로의 외국어 수업에 시사하는 바가 있다고 생각된다.

Analysis on ChatGPT prompt use of the Japanese Conversation Class learners

Jinyoung Jang
(Keimyoung University)

〈Abstract〉

The purpose of this study is to check educational possibilities of using ChatGPT in the Japanese conversation classes and to draw its educational implications for Japanese language learning. Firstly, for this purpose, a group test and an individual test of selecting a topic and writing about it were conducted. There are 4 search types using prompts (asking process of learners using ChatGPT prompt) for Japanese culture. 1. Type one : Step-by-step questions from the big topic to the small topic. 2. Type two : Direct questions on the details of a topic. 3. Type 3 : Radial questions on the various topics. 4. Type 4: Only one question. Among the 4 types, the number of searchers using type 1 is the highest, which shows that it is also useful for writing Japanese conversational sentences. Secondly, pre- and post-surveys were conducted before and after using ChatGPT to investigate the learner's perception of it. The result of the pre-survey showed that the most of the learners had prior knowledge about it and they were positive about their future plan of using it and its educational needs. In the post survey conducted after the writing task using ChatGPT, the students responded positively to the items of the satisfaction with ChatGPT based assignments, ease of use, and applications in teaching. However, there were negative responses in terms of expertise and reliability of the data searched using ChatGPT. Based on this study, there will be more studies in future to propose the class models for using ChatGPT in foreign language conversation classes and to explore ways to use it for learner centered problem solving.

학교 밖 청소년 스마트폰 과의존 치유를 위한 프로그램 개발연구

정송화
(경운대학교)

Ⅰ. 문제 제기

학교 밖 청소년의 스마트폰 의존이 심각하다. 청소년 인구 감소에도 매년 5만여 명의 청소년이 학교를 떠나고 있으며, 최근 학업중단율이 다시 증가하고 있다. 학교 밖 청소년은 9세 이상 24세 이하의 청소년으로 「초·중등교육법」에 따라 학교 입학 후 3개월 이상 결석하거나 취학의무를 유예한 청소년, 제적·퇴학 처분을 받거나 자퇴한 청소년, 진학하지 않은 청소년"이다(국가법령정보센터, 2021). 특히, 학령기 청소년 559만 명 중학교 밖 청소년 14만 6천 명(2.6%)으로 나타났다(관계부처 합동, 2022). 그중 학교 밖 청소년 실태조사에 따르면, 학업을 중단 후 가장 많이 한 일은 SNS, 메신저, 게임 등 스마트폰 사용이 60.8%로 나타나(여성가족부, 2018) 일상생활에 어려움을 겪고 있는 것으로 보고되었다(윤철경 외, 2018). 스마트폰을 사용하며 하루를 보내거나, 향후 진로계획이 없는 학교 밖 청소년의 경우 우울, 불안, 무기력 수준이 일반 청소년보다 높게 나타났다(윤철경 외, 2018). 여러 가지 원인 중 하나는 집에서 혼자 시간을 보내는 경우가 많아 자유롭게 스마트폰을 사용할 수 있는 점과 두 번째는 학업을 중단했다는 것에 대한 외부의 부정적 시선(박봉선, 2019), 청소년이 당면한 어려운 현실에 수반된 부정적인 정서를 회피하기 위한 수단으로 스마트폰에 중독 된다(한상규, 2019; 고은정·김병년, 2020). 중독은 행동을 통해 얻고자 하는 보상이 있으며, 그 보상이 주어질 때 일시적인 만족을 가지게 된다. 만족 경험은 기억체계 속에 강력한 영향을 주어 다시 그 보상을 경험하기 위해 행동으로 반복한다. 학교 밖 청소년에게 있어 스마트폰은 스트레스와 같은 현실적 어려움으로부터 회피 수단이며, 자신이 원하는 욕구를 그때그때 충족시켜주는 정적 강화로 기억하게 된다. 게임이나 각종 영상과 같은 자극적이고 흥미를 유발할 수 있는 요소들로 일시적이기는 하나 편안하고 만족한 상태를 가지며, 이것이 기억에 저장되어 갈망이 일어나 행동을 지속적으로 하게 된다. 하지만, 학교 밖 청소년의 경우 신체적으로나 심리적으로 여전히 발달이 진행되는 단계에 있으며, 아직 조절이나 판단 능력이 성숙하지 않아 문제의 사용으로 이어질 가능성이 크다. 즉, 조절력 저하로 자신의 생활을 제어할 수 없을 정도로 SNS 중독이나 게임중독 등 여러 문제를 초래하기도 한다. 이에, 무엇보다 필요한 것은 스마트기기를 조절 능력을 갖추고 적절하게 잘 활용할 수 있는 능력이 필요하다.

학교 밖 청소년의 사회적 낙인감, 스트레스 진로 활동 어려움은 스마트폰 과의존으로 이어지는 경우가 많으며, 그 폐해는 날로 심각해지고 있다. 최근 심리 정신적인 문제로 학교를 그만두는 비율이 높아지고 있다(관계부처 합동, 2022). 학업을 중단해도 비행 청소년으로 바라보는 사회의 부정적인 인식과 시선은 학교 밖 청소년을 더욱 힘들게 한다(박병금·노필순, 2016; 최지연·김현철, 2016). 이러한 사회적 낙인 감이 학교 밖 청소년에게 미치는 부정적인 영향 중 하나가 스마트폰 과의존 문제이다. 학교 밖 청소년은 게임중독보다 스마트폰 과의존 경향이 높은 것으로 나타났으며(최인재 외, 2015), 스마트폰이나 휴대폰을 사용하는 시간이 급증하고 있는

것으로 보고되고 있다(윤철경 외, 2018). 스마트폰 중독 경향은 높은 이유는 많은 선행연구에서는 다음과 같이 지적하고 있다. 첫째, 부정적 행동을 할 것이라는 외부의 시선과 자신이 직면한 현실에서의 어려움으로 인한 부정적인 정서를 적절하게 해결하지 못하고 회피하는 과정에서 인터넷이나 스마트폰에 대한 의존적 사용을 초래하는 것으로 보고하고 있다(박경애 외, 2009; 김소현, 2010; 박봉선, 2019; 한상규, 2019). 둘째, 스트레스 상황을 적절하게 해소하지 못하고, 어려운 현실과 부정적인 정서에서 회피하기 위해 특정 매체의 사용에 몰입하게 되면 비행과 같은 다른 문제행동의 원인이 되는 중독문제가 야기되기도 한다(박경애 외, 2009; 장정임 외, 2015; 한상규, 2019). 셋째, 아울러 진로 장애 경험은 청소년의 다양한 심리적·정신적 문제를 일으키는 주요 요인으로 제시되었다(홍혜영·안혜선, 2009). 특히, 진로 장애를 많이 경험한 청소년일수록 스마트폰에 대한 의존율이 높게 나타났다(이신애·조명선, 2019). 진로 장애의 하부요인인 진로 불안은 스마트폰 중독에 영향을 미치는 요인으로 나타났으며, 진로 포부가 높을수록 스마트폰 중독이 낮은 것으로 보고되었다(박정미 외, 2017). 이는 진로 장애를 낮추는 것이 스마트폰 중독의 보호 요인이 될 수 있음을 증명한 결과이다. 따라서 진로에 대한 걱정, 미래에 대한 불안에서 회피하기 위해 스마트폰 등을 이용하여 게임, 영상 청취, 가상공간 등에 몰입하는 것이 중독문제를 심화시키는 요인으로 분석되어(London, 1997; 박재숙, 2011; 이신애·조명선, 2019) 프로그램 개발 시 이러한 요인을 필수적으로 개입해야 함을 시사한다.

학교 밖 청소년 스마트폰 과의존에 대한 사회적 개입이 시급히 이루어져야 한다. 학교 밖 청소년은 게임, 스마트폰 등 인터넷 중독 치료 지원서비스에 대한 욕구가 유의미하게 높아지고 있지만(윤철경 외, 2018), 여전히 정규적인 교육과정 중심의 정책으로 이루어지고 있다. 일반 청소년을 대상으로 한 스마트폰 과의존 예방, 치료 프로그램은 쉽게 찾아볼 수 있다. 하지만, 학교 밖 청소년의 특성과 상황을 고려한 스마트폰 중독 예방이나 모니터링 프로그램은 찾아보기 어려운 실정이다. 학교 밖 청소년의 서비스 지원체계를 살펴보면, 무료 건강검진, 직업훈련 사업, 직업역량 강화 프로그램 개발, 무료 급식 등을 구축하고 있지만, 스마트폰 과의존 치료 지원서비스에 대한 욕구가 높음에도 불구하고 진행되지 않는 점과 변화하는 사회환경을 반영하지 못한 점에 대한 한계가 있다. 따라서 사회적 낙인감, 스트레스 요인, 진로 장애 등 부정적 정서와 경험이 스마트폰 중독을 높일 수 있음(이신애·조명선, 2019)을 고려할 때 학교 밖 청소년의 새로운 욕구, 심리적 불안감과 진로 탐색, 자립 준비의 어려움을 극복할 수 있는 스마트폰 치유 프로그램이 필요하다. **이에 이들의 심리적 기전을 이해하지 못한다면 설령 스마트폰 중독에 대한 개입이 성공적이었다 하더라도 다른 중독성 질환으로 이전될 가능성이 크다.** 이처럼 학교 밖 청소년 스마트폰 중독문제의 개입방안 마련을 위한 적극적인 논의가 필요하며(고은정·김병년, 2020) 학교 밖 청소년들의 특성을 고려한 프로그램이 필요하다. 근본적인 해결을 위한 노력을 병행하지 않는다면, 중독은 치료되기 어렵거나 재발할 위험이 크다. 이러한 관점에서 단순하게 스마트폰 중독의 위험요인에 초점을 맞춰 프로그램 개발하는 것보다는 학교 밖 청소년의 특성을 고려하여 프로그램 개발하는 것이 필요하다. 우리 일상에서 스마트폰은 이미 중요한 역할을 하고 있고, 비대면 학습의 도구로도 활용되고 있다. 따라서 어려움으로부터 회피하기 위한 대처방식으로서 스마트폰에 의존하는 것이 아니라, 필요로 하는 진로 정보를 찾을 수 있는 유용한 매체로 자리 잡을 수 있도록 프로그램을 마련하여, 진로 박람회, 최신 정보 등

질적으로 풍부한 정보에 접근하여 더 의미한 도구로 활용할 수 있도록 한다.

Ⅱ. 연구 방법

1. 프로그램 개발 절차

본 연구는 스마트폰 과의존 치유를 위하여 학교 밖 청소년의 특성을 파악하고, 현실 적용이 가능한 치유 프로그램을 개발하는 데 목적이 있다. 프로그램의 목표를 명확히 설정하고자 김창대(2011)가 제시한 프로그램 모형절차를 활용하여 학교 밖 청소년의 스마트폰 과의존 치유 프로그램을 개발하고자 한다. 따라서 본 연구는 기획 단계, 구성단계, 실행 및 평가 단계로 구성하였다. 1) 기획 단계에서는 프로그램의 기획과 요구조사를 통한 목표설계를 기획한다. 2) 구성단계는 프로그램의 목적 및 내용에 대한 이론적 검토와 프로그램에 포함될 내용과 활동으로 구성한다. 특히, 이 단계에서는 구성된 프로그램에 대한 전문가의 평가를 통해 프로그램 내용과 전략을 수정·보완한다. 3) 실행 및 평가단계에서는 학교 밖 청소년 지원센터와의 연계를 통해 시범운영을 실행하며, 프로그램의 만족도 및 효과성 검증을 토대로 최종안을 도출한다. 이러한 과정을 통해 각 단계는 순환적인 개발과 평가과정을 포함하고 있기에 프로그램의 수정이 지속적으로 이루어짐을 시사한다.

<표 1> 학교 밖 청소년 스마트폰 과의존 치유 프로그램 개발 절차

단계	절차	내용
기획	문헌연구	· 선행연구 및 기존 프로그램 검토 · 학교 밖 청소년 스마트폰 관련 연구 · 청소년 스마트폰 중독 프로그램 관련 연구
	요구조사	· 학교 밖 청소년 개별 심층면접 · 현장전문가 심층면접 · 전문가 자문회의
구성	프로그램 모형과 척도 개발	· 프로그램 모형 개발 · 척도 개발
	내용 및 형식 구성	· 스마트폰 프로그램의 구성원리 결정 · 프로그램의 요소 및 활동내용 구성 · 프로그램 매뉴얼 초안 개 · 전문가 자문회의
실행 및 평가	프로그램 시범운영	· 시범운영
	평가 수정	· 프로그램 효과성 분석 · 프로그램 수정 및 보완
	최종 개발	· 프로그램 최종 개발

2. 연구 방법

1) 연구대상 및 연구절차

프로그램을 개발한 후 전국 200여 개의 학교 밖 청소년 지원센터나 미인가대안학교를 대상으로 프로그램 홍보 및 참여자를 모집할 계획이다. 프로그램 참여자 확보는 학교 밖 청소년이 소속되어 있거나 활동하는 기관의 실무자를 통하여 추천받아 참여자를 확보할 계획이다. 참여를 원하는 청소년은 전화나 기관 방문 등으로 프로그램을 신청할 수 있다. 프로그램을 운영하는 기관의 상담원들은 참여 신청을 한 청소년을 대상으로 1단계 면담과 KS 척도를 실시하여, 스마트폰 과의존의 수준을 평가한다. 2단계 평가 회의를 통해 최종적으로 프로그램 참가 여부를 판정한다. 프로그램 참여가 확정된 청소년을 대상으로 스마트폰 사용 역기능 신념, 자기통제, 가족 기능 등의 자기 보고식 검사를 추가로 시행한다. 이와 같은 일련의 과정을 통해 프로그램 실행 전의 사전평가를 시행한다.

2) 자료수집 및 분석

자료수집은 프로그램 시행 전후 학교 밖 청소년을 대상으로 설문을 시행하고 프로그램의 효과를 평가하고자 한다. 평가척도는 개발한 척도를 기준으로 측정하고자 한다. 자료 분석은 R을 기반으로 하는 jamovi 0.9.2.8 Solid 버전을 사용하여 자료를 분석하고자 한다. 그 절차는 다음과 같다. (1) 빈도분석과 프로그램이 효과가 있는지 알아보기 위해 실험집단에 대한 사전-사후 점수를 비교한다. (2) 시범운영 참가자를 대상으로 프로그램에 대한 전체 만족도 평가지와 회기별 평가지를 통해 시범운영에 대한 종합평가를 시행하고자 한다.

Ⅲ. 맺는말

학교 밖 청소년의 욕구에 맞춰 실제적인 프로그램을 제공해내는 선두 연구로써 기여 및 프로그램 개입을 체계적으로 개발할 수 있다. 학교 밖 청소년의 발달적 특성과 반응에 영향을 미칠 수 있는 개입전략과 지원체계를 마련하고자 한다. 학교 밖 청소년에게 스마트폰은 개인 성격뿐만 아니라 즉시성과 현시 성을 고려할 때, 필요악으로 보인다. 이들은 치료에 대한 자발적인 참여 동기가 매우 낮으며, 다른 유형에 비해 가장 나쁜 예후를 보인다. 이에 사용 시간 혹은 사용 콘텐츠 측면의 변별력이나 조절에 대한 어려움이 더욱 크게 나타날 수 있으며, 스마트폰 의존으로 인하여 그들이 겪게 되는 일상생활 장애나 내성 등의 문제는 더욱 심각해지기에 효과적인 스마트폰 중독의 치유 프로그램을 제시하여 직접 개입하는 것이 무엇보다 중요하다. 더 나아가 심리·사회적이고 생물학적인 취약성을 고려하여 충동성, 자살 생각, 일탈 행동 등의 병적 경향성을 보일 수 있는 점과 스마트폰 몰입이 강력한 일상의 습관으로 자리를 잡은 점을 고려하여 건강한 스마트폰 사용문화의 형성에 초점을 두어 개발하고자 한다. 디지털 이용 시간과 조절, 디지털 공감 등 디지털 시대를 살아가는데 필요한 역량을 갖출 수 있도록 한다. 치유 프

로그램 개발은 건강한 온라인 문화의 형성으로 디지털 세대에 살아가는 청소년에게 스마트폰 과의존에서 안전을 보호할 수 있는 기초자료를 제시할 수 있다. 그뿐만 아니라 치료 가이드를 구체적으로 제시함으로써 실천 현장에서 즉각적으로 사용할 수 있도록 한다.

효과적인 프로그램을 체계적으로 제시함으로써 청소년 복지 현장실무자의 효율성을 높여 학교 밖 청소년 스마트폰 중독 해소에 이바지한다. 하루 다르게 새로운 문제가 발생한다. 이를 대처하기 위한 정책과 제도가 시행되는 시점에서 본 연구를 바탕으로 관련 기관이나 등에 맞춤형 모형을 제공함으로써 실질적인 도움을 제공할 것으로 기대할 수 있다. 스마트폰 과의존 치유를 위한 사회적 개입의 필요성을 알리고, 체계적인 스마트폰 예방 교육이 대중적으로 정착된다면, 취약계층뿐만 아니라 4차 산업의 최첨단 시대를 살아가는 모든 청소년에게 건강한 디지털 문화를 정착시킬 수 있다.

참고문헌

과학기술정보통신부·한국지능정보사회진흥원(2022). 2021년 스마트폰 과의존 실태조사.

관계부처 합동(2022). 학교 밖 청소년 지원강화 대책. 청소년 정책위원회.

고은정·김병년(2020). 학교 밖 청소년의 사회적 낙인 감이 스마트폰 중독에 미치는 영향: 진로장애의 매개효과를 중심으로. 한국청소년연구. 31(4): 105-131.

김민선(2019). 학업중단 학생들이 지각한 사회적 낙인감과 삶의 만족도, 우울의 관계: 진로장벽과 진로 낙관성을 매개로. 학습자 중심교과교육연구, 19(21): 1029-1056.

김지민·이은경(2021). 학교 밖 청소년의 사회적 낙인 감이 진로 장애와 우울을 매개로 스마트폰 중독에 미치는 영향. 한국코칭심리학회, 5(1): 85-102.

김창대(2011). 상담 및 심리교육 프로그램 개발과 평가. 서울: 학지사.

박경애·김희수·이화자·김옥희(2009). 경험가족과 개인 변인이 청소년의 인터넷 중독에 미치는 영향·한국심리학회지 건강, 14(1): 41-51.

박동진·이지연(2020). 학교 밖 청소년의 사회적 낙인 감과 진로 장애의 관계에서 미래에 대한 생각의 매개효과. 한국청소년활동확회, 6(2): 1-26.

박병금·노필순(2016). 학교 밖 청소년의 학교중단과정과 학교 밖 생활경험. 청소년학연구, 23(8): 47-78.

박봉선(2019). 학업중단 청소년의 사회적 낙인 감이 우울에 미치는 영향: 자아존중감의 매개효과. 한국사회복지조사연구, 62(1): 81-106.

박재숙(2011). 농어촌 청소년의 진로위기가 우울 및 회피적 대처를 통해 인터넷 과다사용에 미치는 직·간접적 영향

박정미·김여정·천성문(2017). 진로 포부와 스마트폰 중독과의 관계에 미치는 성취목표 지향성의 조절효과에 관한 연구. 재활심리연구, 24(4): 603-622.

여성가족부(2018). 2018년 학교 밖 청소년 실태조사.

이경은(2020). 청소년 인터넷 중독의 극복. 서울: 학지사.

이신애·조명선(2019). 학교 밖 청소년의 스마트폰 과의존에 미치는 영향요인. 한국학교·지역보건교육학회지, 20(3): 15-27.

이화명·김영미(2017). 학교 밖 청소년의 사회적 낙인과 심리사회적 적응 간의 관계: 자기개념 명확성의 조절효과. 한국콘텐츠학회논문지 17(9): 549-562.

장정임·김성봉(2015). 청소년의 스트레스와 학교생활적응의 관계에서 긍정심리자본과 스마트폰 중독의 매개효과. 청소년상담연구, 23(2): 447-465.

최삼욱(2014). 행위중독. 서울: 출판그룹.

최정원·문호영·전진아(2021). 10대 청소년의 정신건강 실태조사.

최지연·김현철(2016). 학업중단 청소년의 특성 및 지원 방안 연구. 청소년학연구, 23(3): 103-132.

최인재·이경상·김정숙·장근영(2015). 2015 학교 밖 청소년실태조사.

윤철경·최인재·김승경·김성은(2018). 2018 학교 밖 청소년 실태조사.

한상규(2019). 청소년의 스마트폰 중독과정에 관한 현상학적 연구. 상담심리교육복지, 6(1): 7-22.

홍혜영·안혜선(2009). 고등학생의 완벽주의, 불안과 진로미결정간의 관계: 진로결정 자기효능감의 매개효과 연구. 청소년학연구, 16(7): 149-175.

London, M. (1997). Overcoming career barriers: A model of cognitive and emotional processes for realistic appraisal and constructive coping. Journal of Career Development, 24, 25-38.

A Study on the Development of a Program for the Healing of Out-of-School Youth's Over-dependence on Smartphones

Jeong Song Hwa
(Kyungwoon University)

<Abstract>

The purpose of this study is to identify the characteristics of out-of-school adolescents to heal over-dependence on smartphones and to develop a healing program that can be applied in reality. Difficulties in daily life due to excessive dependence on smartphones, social stigma, career anxiety, and depression, anxiety, and suicidal thoughts experienced by out-of-school teenagers due to stress make them more dependent on smartphones. We want to understand these characteristics and develop a suitable program. First, considering that there is more free time than ordinary students in a certain frame, it is possible to control itself based on self-determination theory. Second, we want to increase awareness of smartphone usage habits. Third, it is intended to provide an opportunity to resolve the difficulties of interpersonal relationships among adolescents outside of school through group counseling. In addition, I hope that out-of-school teenagers will spend time with their peers, but I would like to consider the difficulty. Fourth, we would like to suggest a plan to maintain the change even after the end of the program in that it can be intervened in a short period of time rather than a long period by incorporating real-world treatment.

经学视野下的董仲舒《山川颂》解析

曹迎春

衡水学院

《山川颂》是现存西汉时期较早的一篇以山水为题材且以颂名篇的散文，存于《春秋繁露》第十六卷，此外，在《古文苑》和《全汉文》中也有收录。这部作品，经学者考证已基本定论为董仲舒的作品。

一、颂体之文，经学之魂

作为汉代“群儒首”“儒者宗”的经学大家董仲舒，其《山川颂》以经学的方式颂美山水之德，阐述儒家思想观念，堪称“经学化”汉颂的代表作。

（一）谋篇布局“经学化”

该颂通篇是对《论语》中“仁者乐山，智者乐水”的解读。《古文苑》注曰：“《春秋繁露》有此篇，与《韩诗外传》解‘仁者乐山，智者乐水’意颇相类。”

从颂文前后顺序安排看，《山川颂》虽化用《论语》“知者乐水,仁者乐山”的语意，但却调整顺序，先颂山后颂水，这透露出董仲舒“先仁后智”的定位和思考。在仁智关系上，董仲舒将“智”与“仁”相提并论。《春秋繁露·必仁且智》（以下出自本书者只写篇名）中说：“仁而不智，则爱而不别也；智而不仁，则知而不为也。故仁者所以爱人类也，智者所以除其害也。”一方面强调仁与智的相互依存，另一方面明确了这对依存关系的内部结构，即“爱人类”是目的，“除其害”是手段，“智”从属于“仁”。这一观念在《山川颂》中的体现，就是文章的前后内容的安排。

董仲舒十分在意先后顺序，在《郊义》中就强调之所以每年都要在岁首举行郊祭，是因为“先贵之义，尊天之道也”，把尊贵的事情放在前面，这是尊敬上天之道。《郊语》中也说：“先享天，乃敢于地，先贵之义也。”先祭天再祭地，是把尊贵的事情放在前面。虽然两篇都是在讲祭祀的先后顺序，但是这种把尊贵的、重要的事情放在前面的思维方式无疑是董仲舒思维方式的重要特点。《春秋繁露》的很多篇章都反映出这种思维方式，比如《阳尊阴卑》中的“先经而后权，贵阳而贱阴也”，《王道通三》中的“先爱而后严”，《郊祭》中的“先贵而后贱”，等等。因此，重要的事情放前面，先山后水，先仁后智。山水比德，德亦有序。

（二）行文方式“经学化”

《山川颂》以说理为主，注重从经书中寻找证据，在行文中大量引用儒家典籍。颂山，引用孔子之言“山川神祇立，宝藏殖，器用资，曲直合，大者可以为宫室台榭，小者可以为舟舆桴楫。大者无不中，小者无不入，持斧则斫，持镰则艾，生人立，禽兽伏，死人入，多其功而不言，是以君子取譬也”，来诠释山之无私奉献。这段话在现存文献中未见记载，应是董仲舒当时所见经典中的语言。颂水，引用《孟子·离娄下》的“源泉混混，不舍昼夜，盈科而后进”来诠释水之公平公正。

最典型的是上下两章皆以引用经典作为收束，并将其化为己意，为我所用。上章写山，最后引用《诗经·小雅·节南山》的“节彼南山，惟石岩岩；赫赫师尹，民具尔瞻”。《节南山》这首诗是周大夫家父斥责执政者尹氏的诗，属讥讽之诗，但是只看开篇四句，看不出任何讥讽之意，而是把地位高贵显赫的太师比作巍峨的南山一样受人景仰。因此，董仲舒便将其从原诗中截取出来，故意地断章取义，用来颂扬高山好比高贵的君子。

《天人三策》中董仲舒同样也引了这四句诗，来说明“官不与民争利”的道理。他先举了正面的公仪休拔葵去织的故事，说明古时候的贤人君子做官就是这么做的，对社会民风有良好的影响；然后说到周室衰败之时,卿大夫不讲礼仪而急于求利,所以诗人作了《节南山》这样的诗来进行讥讽。在《天人三策》中，董仲舒对这四句诗的引用，是遵循原诗主旨的,并没有将诗句从全诗当中割裂出来。同一首诗，两处引用，一美一刺,是董仲舒“《诗》无达诂”思想的极好体现。

下章写水，引用《论语·子罕》的“逝者如斯夫，不舍昼夜”作为结语。关于孔子“川上之叹”的这句话，有学者梳理了其阐释历程：东汉以前,多被理解为孔子以水昼夜奔流不息的习性来象征不断学习、不断进取的精神；魏晋南北朝时期，人们对这句话的理解才主要是感叹时光流逝。时代情绪影响经典解读，时代情绪昂扬的时候，对“川上之叹”的解读是一往无前、勇猛精进的壮美；时代情绪低迷的时候，对“川上之叹”的解读是时光流逝、世事无常的凄美。从《荀子·宥坐》《孔子家语·三恕篇》《韩诗外传》《说苑·杂言篇》，包括董仲舒的《春秋繁露·山川颂》这些战国、汉代的文献中所记载的对于东流之水的解读看，都是着眼于从水之德中汲取君子之德，而与时间没有关系。由此可知，董仲舒引用这句话作为最后总结，不是在感慨时光流逝，而是在说君子应该积极进取，修身进德，这就正与前面所阐述的水的九种品德相呼应。

整篇颂，上半部分写山，以《诗经》四句呼应上文，颂扬高山“似仁人志士”；下半部分写水，以《论语》两句呼应上文，劝勉君子应该像水一样进德不已。

（三）内在气质“经学化”

董仲舒在颂扬山川的时候，更偏重于以经学的方式阐释自己所主张的儒家道德观念。董仲舒继承了先秦儒家的伦理思想并有所创新，进行了适应汉代社会的创造性转化和创新性发展，在仁义关系上主张“以仁安人，以义正我”，在仁智关系上强调“必仁且智”，这些伦理思想的特点在《山川颂》中都有所呈现。在其仁义观、仁智观下，山水之德呈现出独特的样貌。

在仁义关系上，董仲舒主张“以仁安人，以义正我”。董仲舒赞颂高山之“仁”，前面引用孔子之言，强调高山无私奉献养育万物之功，这其实是赞颂山的“以仁安人”；后面强调山无损、无害、无亏之德，这其实是赞颂山的“以义正我”。

在仁智关系上强调“必仁且智”。《山川颂》中“循谿谷不迷或，奏万里而必至，既似知者”一句充分体现出董仲舒对于“智”的重视。董仲舒在《必仁且智》中论述“智”的时候说：“凡人欲舍行为，皆以其智，先规而后为之。其规是者，其所为得其所事。”“凡人欲舍行为，皆以

其智”，意思是人想做什么不想做什么，都是先用智慧来进行谋划的。“先规而后为之”，也就是先知后行。苏舆注：“所知有是有非，故又必先有辨别之功”，因此《山川颂》里的这句“循谿谷不迷或”便是先有辨别之功，后面的“奏万里而必至”，则是明辨之后的笃行。“其规是者，其所为得其所事”，意思是谋划正确的人，其行为合乎其欲达成之事业。“循谿谷不迷或”是“奏万里而必至”的前提。董仲舒认为智者具有“思之而有复，及之而不可厌”的德行，也就是他思考谋划的都可以受到行为的重复检验，他为了达到目的而不知厌倦，也是强调谋划正确、行为笃定，明辨且笃行才是智慧之人。因此这里是“知”，而非“志”

二、山水比德，天人作喻

董仲舒以山水为“象”，阐述道德之“意”，在写作上充分运用“比德”的手法。“比德”也就是与自然物“合德”，将山川万物与人的品德、人格相勾连，体现了儒家天人合一的思想观念。用“比德”的眼光看世界，看山不是山，看水不是水，山水在儒者眼中变成了仁人君子，成为道德境界的象征。

董仲舒充分吸收了先秦儒家的“比德”思想，在其天人哲学视角下对儒家山水道德观进行了集大成式的阐释和发展，使山水比德呈现出鲜明的董氏特色。

“天”是董仲舒哲学的最高范畴。山川之德不仅仅是人的道德投射，更是天的意志表达。董仲舒的“天”包含神灵之天、自然之天和道德之天三重含义，董仲舒的山川也具有神灵之山川、自然之山川和道德之山川三重含义。作为神灵之山川，掌握着降雨大权，《山川颂》下面紧接着的《求雨》开篇就说：“春旱求雨，令县邑以水日祷社稷山川。”命令县邑在水日这一天祷告社稷山川诸神。后面还提到不同季节的求雨，“季夏祷山陵以助之”“冬舞龙六日，祷于名山以助之”，董仲舒继承了古人祭山求雨的习俗，认为山川之神具有行云布雨之伟力。作为自然之山川，蕴藏丰富生产生活资料，供给人类各种器用，董仲舒提出“无伐名木，无斩山林”（《求雨》），注重保护山川、森林资源，渗透着人与自然和谐相处的理念。作为道德之山川，体现天之仁爱、智慧。在董仲舒“天论”的逻辑结构中，神灵之天是形式，自然之天是基础，道德之天是核心；其山川观的逻辑结构亦是如此，即神灵之山川是形式，自然之山川是基础，道德之山川是核心。

山水有德，是传统儒家的一贯认知，但是传统儒家视野中的“山水比德”，以人为审美的主体，山水为比附的客体，是“以德观山水”。董仲舒将“山水比德”置于天哲学之下，这不但使山水有德成为一种天命必然，而且“以天观山水”使得山水获得了某种独立性，成为与人可以进行平等对话的一方，互相尊重，互相欣赏。董仲舒的比德思想不主山川，不主君子，而是在二者的相互烘托中，透露出儒家天道之消息。

三、政治之思，祭祀之礼

虽然以现代文学的眼光看，《山川颂》是一篇颂体文学作品，但是从董仲舒的主观创作动机看，这不是他有目的的文学创作，和《士不遇赋》完全不同。从《山川颂》在《春秋繁露》中的位置可知，其作品性质属于祭祀之礼一类，这其实是与《诗经》“三颂”的精神气质一脉相承的。

董仲舒的《山川颂》显示出既继承先秦传统观念又呼应现实一统政治，且与其天的哲学、“大一统”政治思想、灾异理论相融通的山川祭祀观。

在董仲舒的哲学体系中,天的位置至高无上，“天者，百神之大君也，王者之所最尊也”（《郊义》），因此祭天之礼“郊祭”是天子最重要的活动。《郊祭》篇说：“天子父母事天。”《深察名号》中提出：“故号为天子者，宜视天如父，事天以孝道也。”皇帝既然承受了天之子的称号，就要依天子之礼而祭天，就如同为人子要侍奉父母一样。祭天是天子对上天表示尊重，重建社会秩序，分别上下尊卑的重大礼节，不能因任何原因而废除，否则必将引起整个伦理秩序的崩塌。

其次就是祭祀山川百神。《奉本》曰：“其得地体者，莫如山阜。”山川祭祀属于地祇祭祀。董仲舒十分重视祭祀之序。《郊语》曰：“祭而地神者，《春秋》讥之。”说的是僖公三十一年没有举行郊祭，却望祭泰山、河、海，不守祭祀之礼，因此被孔子批评。《郊祀》曰：“故《春秋》凡讥郊，未尝讥君德不成于郊也，乃不郊而祭山川，失祭之叙，逆于礼，故必讥之。”也是认为《春秋》中凡是讥讽郊祭之事的，都是因为颠倒了祭祀的顺序，没有祭天就去祭祀山川，违背了礼制。山川之神，相对于天来说，是小神，应该在祭天之后才能举行祭祀。董仲舒对祭祀之序的强调，其实是对皇权一统的强调。《王道》中描述了五帝三王治理天下时的祭祀规范：“郊天祀地，秩山川，以时至封于泰山，禅于梁父，立明堂，宗祀先帝，以祖配天，天下诸侯各以其职来祭，贡土地所有。”遵守祭祀的先后顺序，遵守封禅的时间规定，天下诸侯也要依照自己的职位来助祭、献礼。《三代改制质文》中对于“法商而王”“法夏而王”“法质而王”“法文而王”者在举行封禅祭礼时的位置有不同的规定，分别为上、下、左、右。不管是郊祭还是山川祭祀，都是彰显政权合法性和神圣性的重要手段，都是董仲舒“屈民而伸君，屈君而伸天”政治主张的另类表达。

董仲舒的灾异思想也贯穿在其山川祭祀观念之中。《二端》篇讲“灾异以见天意”时举了楚庄王的事例，“楚庄王以天不见灾，地不见孽，则祷之于山川”，楚庄王因上天未降灾提醒其为政之失而倍感惶恐，于是向山川之神祈求。山川是沟通天人的重要媒介，可以传达上天与人类之间的重要信息。这种观念由来已久，徐旭生《中国古史的传说时代》中就说过：“按着当时人的思想，天地相隔并不太远可以相通。交通的道路就是靠着‘上插云霄’的高山。”董仲舒对《春秋》所记“山崩”现象十分关注，在《王道》《二端》都有提及，《史记·周本纪》记载伯阳父之言：“夫国必依山川，山崩川竭，亡国之征也。”山川乃国家之本，国家依赖山川而存，山崩川竭是重大灾难的征兆，意味着人与天交通的渠道断绝，天命不继，国将不国。这也是董仲舒在《山川颂》中一再颂扬高山“久不崩陁”“久长安”品格的原因，重视山川祭祀，非为神，乃为人，追求的是江山稳固。

总之，《山川颂》在《春秋繁露》中属于祭祀之礼一类，董仲舒继承先秦山川祭祀的传统观念，又适应汉朝政治的现实需求，提出先祭天后祭山川，凸显皇权一统理念，并在灾异视角下审视山川祭祀的功用，追求江山稳固。从作品性质分析，《山川颂》属于祭祀之礼，蕴含政治之思。

Analysis of Dong Zhongshu's" Song(頌) of Mountains and Rivers" from the Perspective of Confucian Classics

CAO Yingchun

Abstract: Dong Zhongshu's"Song(*頌*) of Mountains and Rivers" is a representative work of Han Song(*漢頌*) and holds an important position in the history of landscape literature. This Song(*頌*) praises the virtues of mountains and rivers, elaborates on Confucian ideas, and presents the characteristics of "Confucian learning" in terms of layout, writing style, and internal temperament. From the perspective of writing techniques, Dong Zhongshu inherits the tradition of comparing mountains and rivers to morality in pre Qin Confucianism, and under his philosophy of heaven and man, "viewing mountains and rivers from heaven" enables equal dialogue between mountains and rivers and people; Under the influence of the idea of heaven and human interaction, mountains and rivers move with each other in a similar way, which can be communicated and sensed. From the analysis of the nature of the work, " Song(*頌*) to Mountains and Rivers" belongs to the ritual of offering sacrifices and contains political thoughts.

儒家静坐工夫的研究综述与体系分析

崔锁江
衡水学院

静坐是儒家工夫论体系的重要内容，就其研究而言分为整体研究与专人研究。静坐工夫在渊源上涉及到先秦儒家的礼仪、斋戒、尚静、修心、养气等五重维度，又受到了佛教道教的刺激而后形成。儒者进一步讨论了静坐工夫的理论体系，形成了实践、主敬、修心、效验四重维度，涉及到主敬、动静一贯、居处恭、未发之中、省察、正心、慎独、调息、光景等多个概念。

一、儒家静坐工夫的理论渊源

先秦儒家的礼仪、斋戒、尚静、修心、养气等修养形式以及道家、道教、佛教的修养方法都构成了儒家静坐工夫的渊源。

第一，静坐是一种礼仪。静坐就要防止乱动乱作，进而保持良好的身体姿态。人们一般处于坐、卧、行、动等生活状态。这种心性圆满要求心体保持沉浸状态，而静坐恰恰能够达到这一点。居处恭在儒学史上多次出现，成为一个重要的修养工夫。

第二，静坐是斋戒。斋戒是祭祀前的一种特殊身心状态，是后世“静坐”的重要来源。乾隆皇帝在祭孔之前，先要斋戒三日。要求三日内，不从事其他活动，不思考其他事物，不接见其他人物，更没有侍寝。后期儒者逐渐脱离了祭祀、斋戒，只能通过静坐来收敛心神，达到诚敬。斋戒者达到惟精惟一的专注境界。后世静坐是对斋戒的简化与模仿。

第三，静坐是尚静。儒家虽然倡导动静一源，但依然保存“尚静”倾向，反对动静无节。孔子要求做到“性静”。儒家尚静，体现为“默”。默就是静坐的状态。荀子甚至要求心体处于“静”的状态，提升了理性认识能力。周敦颐的主静说虽然受到了二程主敬说的辨正，但是就从“尚静”角度而言依然具有合理性。

第四，静坐是修心。孔子要求人不要有过多的念头。儒者静坐就是为了消除思虑，使得思想纯净不杂。静坐恰恰有助于减少动作与思虑。儒家修心最重要的存在于孟学之中。一般情况下，儒家并不反对静坐。静坐是不动心的起点。

第五，静坐是养气。孟子使得儒家静坐最终诉诸于“养气”。静坐则是为了获得不动心，乃至于浩然正气。孟子提出养浩然之气。静坐有点类似于禅宗的顿悟法门，进而不需要再进行渐修坐禅。

第六，静坐源于佛道。儒家静坐工夫显然受到了佛教“禅定”、道家“心斋”“坐忘”的刺激。儒家一方面借鉴佛道有关静坐的说法，另一方面也说明自身静坐工夫与佛道的不同。

二、儒家静坐工夫的理论体系

（一）静坐的实践维度

儒者从事静坐就好比是滔滔江水一样泛滥不息。周敦颐教人静坐，并有了超越体验。程颢甚至被描述成“明道亦终日端坐如泥塑人，及接人则浑是一团和气”。《宋元学案》提到程颐的时候就有“程门立雪”的典故——“尝瞑目静坐，游定夫、杨龟山立侍不敢去。”这说明程门弟子尊师，也说明儒家无事即静坐养神，而不是消遣精神。《伊川学案》记载“伊川见人静坐，便叹其善学”，并为儒者多为引用。

朱熹实践静坐，把调息作为养心一法。《宋元学案》记载陆九渊“遂学静坐，夜以继日，如此者半月。一日下楼，忽觉此心已复澄莹中立”。《明儒学案》记载陈献章“受学於康斋先生，归即绝意科举，筑春阳台，静坐其中，不出阈外者数年”。陈白沙的静坐与行状接近于庄子、颜回，有了一定的超越体验。《明儒学案》记载王阳明“及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此更有何道？忽悟格物致知之旨，圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门。自此以后，尽去枝叶，一意本原，以默坐澄心为学的。”王阳明存在一个从“默坐澄心”到“默不假坐，心不待澄，不习不虑，出之自有天则”的转变。静坐成为其“悟道”的重大契机。王门弟子大都讨论并实践了静坐工夫。

王龙溪撰写的《调息法》是对静坐的深入学理分析。《明儒学案》记载刘两峰“年八十，犹陟三峰之巅，静坐百余日”。刘两峰与聂双江保持友谊，能够“静坐百余日”“以虚为宗”，达到了儒家隐逸派的境界。跟着刘两峰学习的王时槐则在静坐之后再回到生机之中，从而实现了一个完整的过程。

高攀龙撰写1500字的《静坐说》，自述了静坐悟道的机缘。《明儒学案》记载刘宗周在明清变乱之际，正是靠“危坐终日”折服了刺客。刘宗周把静坐作为一种工夫，而且把养气作为了最终目标。

（二）静坐的主敬维度

第一，主静与主敬的辨正统一。周敦颐的主静说是静坐的重要的理论基础，也是静坐的外在形式。程颢则称之为“定”。程颐则提出“涵养需用敬”。敬是静坐所要培养的情绪。主敬超越了一般意义的静坐。

第二，静坐工夫强调动静一贯。黄道周举出程颢“静坐独处不难，居广居、应天下为难”的语录，说明静坐工夫不是儒家最终的追求。顾宪成回顾了程颢、罗从彦（李侗）、朱熹有关静坐的说法，包含着“见人静坐、叹其善学；从事静坐，未发之中；道理明透、无需静坐”三重意思。这是静坐之前、之中、之后的结果。顾宪成认为静坐是初级工夫。静坐是得一个入处，等到心渐渐定了之后，独居、遇事、接人、都没有区别，都是一贯的状态。

第1，以居处恭解释静坐。程颢把“居处恭、执事敬、与人忠”作为最重要的工夫。《明儒学案》记载王柏把静坐当作了持敬之道。湛若水把“居处恭”等同静坐，而且把“执事与人时”作为静坐修养的效验。湛若水要求“执事敬”，要求一贯，内外上下，都是这个道理。并且认为这个是与佛老不同之处。孙慎行把静坐作为“居处恭”的首要含义。

第四，以“未发之中”“静中端倪”解释静坐。二程开始重视《中庸》就开始涵养未发，把“未发之中”确立为道南指诀。静坐是为了更好地养“未发之中”。二程表示：“静坐独处不难，居广居、应天下为难。”阳明后学的钱德洪把良知等同于未发之中，进而把静坐为致良知的一种形式与手段。王龙溪把“藏修”作为静坐的本质，重在修心。

第五，以慎独解静坐。孙慎行把“慎独”“居处恭”与静坐放在一起考虑。执事敬就是主敬，就是动中修养。而静坐，就是居处恭，就是静中修养，从而达到了动静一如。孙慎行认为儒家圣人只是提到了“诚”，反对“求未发之静”。静坐的本质就是澄净观心，进而回归主一。

（三）静坐的修心维度

儒者把静坐作为正念的过程。其中包括点检思虑、戒慎恐惧、收放心等内容。程颐就非常注重保持内心的纯净。朱熹把静坐作为点检内心的一种形式。朱熹提出“且学静坐，痛抑思虑”，把静坐当做“抑思虑”的手段。

王阳明“学三变”“龙场悟道”的经历当中都有“静坐”内容。王阳明明确认为静坐仅仅是一种形式，其本质是“收放心”。

（四）静坐的效验维度

就静坐效验而言，陈白沙最为突出，已经达到了谈玄说妙、神鬼神帝的地步。陈白沙的静坐体验就是“隐然呈露，常若有物”，进而就把修养对象——心体加以实体化。心学家修养工夫的最终效验都是感觉“此心光明”“彻上彻下”。

林光记载陈白沙“先生教人，其初必令静坐，以养其善端”。其中的法则有点类似于“不立文字”。王龙溪经过了静坐之后，有了“此心光明”的神秘体验。这也被阳明后学称作“玩弄光景”。欧阳德也注意到王阳明所言的“静后光景”，反对只在“动”或“静”上用功，而更突出良知。聂双江在监狱当汇总“闲久静极”，突然触发了“光景”，见到了心体光明莹彻，万物皆备。出狱之后，就与弟子们立了静坐法。聂双江更接近于禅悟。

罗念庵曾经静坐十日，恍然有得，产生了良知、四端等认识结果。他修习静坐，自觉地避免厌动之病。

王时槐驳斥他人反对静坐的观点，认为人要祛除“纷纷扰扰嗜欲之心”只能依靠静

坐。罗侨的静坐体验就是自生明、触目光辉。静坐确实有提升专注力的效验，进而改善一个人的知觉能力。

结语

儒家通过静坐工夫达到“动亦定、静亦定”的境界。静坐让人的精神状态高度专注，进而达到“诚敬”的精神状态。儒家再以诚敬应事接物，在祭祀、行礼、行住坐卧、言谈举止之间发用出道德修养。在祭祀、斋戒、礼乐、诵读等实践形式大大减少的情况下，静坐成为儒家保持自身独特性、进行内在超越的重要实践形式。

A Review and Systematic Analysis of the Research on Confucian Sitting Time

Cui Suojiang

Hengshui University

Sitting in meditation is an important part of the Confucian system of Gongfu, and its research can be divided into overall research and specialized research. The practice of meditation involves the five dimensions of etiquette, fasting, stillness, spiritual cultivation, and qi cultivation in pre Qin Confucianism, and was stimulated by Buddhism and Taoism before its formation. Confucian scholars further discussed the theoretical system of meditation, forming four dimensions: practice, respect, cultivation, and efficacy, involving multiple concepts such as respect, consistency between movement and stillness, respectfulness in living, unpreparedness, introspection, mindfulness, prudence, self-regulation, and light.

1、 The Theoretical Origins of Confucian Sitting Time

The etiquette, fasting, tranquility, spiritual cultivation, and qi cultivation forms of pre Qin Confucianism, as well as the cultivation methods of Taoism, Taoism, and Buddhism, all form the origin of Confucian meditation.

Firstly, meditation is a form of etiquette. Secondly, meditation is fasting. Thirdly, meditation is still stillness. Fourthly, meditation is the practice of cultivating the mind. Fifth, meditation is to nourish qi. Sixth, meditation originates from Buddhism and Taoism.

2、 The Theoretical System of Confucian Sitting Time

（1） The practical dimension of meditation

Confucians engaging in meditation is like a surging river overflowing endlessly. Zhou Dunyi taught people to sit still and had a transcendent experience. Cheng Hao is even described as "sitting upright like a clay figurine all day long in the Ming Dynasty, and receiving others is full of harmony". When the Song and Yuan Learning Plan mentions Cheng Yi, there is an allusion to "Cheng Men Li Xue" - "You Dingfu and Yang Guishan's attendants dare not go to sit in peace." This indicates that Cheng

Men disciples respect their teachers, and also indicates that Confucianism meditates to nourish the mind without any worries, rather than relaxing the spirit. The "Ichikawa Study Case" records that "when Ichikawa sees people sitting still, he sighs for his good learning", and is often cited by Confucianism.

(2) The dimension of reverence in meditation

Firstly, the dialectical unity of the principle of quietness and respect. Secondly, during meditation, it emphasizes consistency between movement and stillness. Thirdly, explain sitting in a respectful manner. Fourthly, explain meditation with the words "not yet in progress" and "hint in stillness". Fifth, use caution alone to solve the problem of sitting still. (3) The dimension of meditation in cultivating one's mind

Confucianism regards meditation as a process of mindfulness. This includes considerations for spot checks, caution against fear, and reassurance. Cheng Yi places great emphasis on maintaining inner purity. Zhu Xi regarded meditation as a form of inner examination. Zhu Xi proposed "learning to sit still, suppressing pain and contemplation", using meditation as a means of "suppressing contemplation".

(4) The Validity Dimension of Sitting in Sitting

In terms of the effectiveness of meditation, Chen Baisha is the most prominent, reaching the point of talking mysteriously and being a god, ghost, and emperor. Chen Baisha's meditation experience is "subtly revealing, often like having something", and then objectifying the object of cultivation - the mind and body. The ultimate effect of the cultivation of a cardiologist is to feel "this heart is bright" and "completely above and below".

Lin Guang recorded that Chen Baisha "taught people, and at the beginning, he must order them to sit still in order to cultivate their virtue. The rules are a bit similar to 'not writing'. After sitting in meditation, Wang Longxi experienced the mysterious experience of 'this heart is bright'. This is also known as "playing with the scenery" by Yangming's later scholars. Ouyang De also took note of Wang Yangming's statement of "tranquility after the light" and opposed working only on "movement" or "stillness", emphasizing conscience more. When Nie Shuangjiang was in prison, he suddenly triggered the "scene" and saw his heart and body bright and clear, and everything was ready. After being released from prison, he established a meditation method with his disciples. Nie Shuangjiang is closer to Zen enlightenment.

epilogue

Confucianism achieves a state of "stillness and stillness" through meditation. Sitting in meditation allows a person's mental state to be highly focused, thereby achieving a state of "sincerity and respect". Confucianism once again uses sincerity and respect to respond to matters and objects, and applies moral cultivation in sacrificial ceremonies, rituals, sitting and lying down, and speech and behavior. Amidst the significant reduction in practical forms such as sacrificial offerings, fasting, ritual music, and recitation, meditation has become an important form of practice for Confucianism to maintain its uniqueness and achieve internal transcendence.

일반 대학생이 인식하는 보육교사 이미지

최한선 · 홍성희
(전남도립대학교·광주여자대학교)

Ⅰ. 서 론

인간은 객관적인 근거에 따라 상황이나 대상을 판단하는 경향이 있다. 그러나 인간이 항상 충분한 정보에 근거하여 대상을 평가하는 것은 아니며, 많은 경우 환경이나 대상에 대해 가진 이미지에 근거하여 판단한다. 또한, 어떤 대상에 대한 이미지는 동시대를 살아가는 사람들이 공유하고 있는 생각으로 실제를 그대로 반영하기도 하지만 그 사회의 일반적인 편견을 반영하기도 한다.

보육교사에 대한 이미지는 보육교사에 대한 인식, 인상, 느낌, 신념 등을 표현하는 것으로 이러한 이미지를 통해서 유아교사를 조금이나마 이해할 수 있을 것이다. 즉, 보육교사가 하는 일의 실제와 더불어 유아 교직에 대한 또 다른 단면을 반영한다고 볼 수 있다.

우리나라는 2013년부터 소득계층에 상관없이 0세~5세 영유아들의 무상 보육이 시행되었고, 이러한 시책으로 유아교육기관에 입학하는 영유아들의 연령은 점점 하향화되어 가는 추세이며, 영유아들이 가정보다 유아교육기관에서 보내는 시간이 증가하고 있다. 이러한 현실 속에서 영유아를 보살피고 가르치는 어린이집은 사회적 관심의 대상이 되고 있으며, 보육교사의 역할은 점점 중요성이 높아지고 있다.

그럼에도 불구하고 우리 사회의 인식은 초, 중, 고의 교육을 담당하는 교사들의 질적 수준이 유치원이나 보육교사의 수준보다 더 높은 훈련이 요구되며 보육교사들은 단순히 집에서 이루어져야 할 양육을 대신해 주는 사람 정도로 평가하는 경향이 있다. 이와 같은 보육교사에 대한 낮은 사회적 인식은 보육교사의 직무만족도를 떨어뜨리고 교사의 사기에 영향을 주기도 하므로 보육교사들의 이미지와 인식에 관한 개선이 시급하게 필요함을 시사하고 있다.

또한, 보육교사에 관한 이미지는 유아교육의 본질을 가장 잘 드러내는 것으로, 바람직한 보육교사 이미지 계발은 유아에게 양질의 교육을 제공하는 동시에 직업적 만족을 얻고 대중으로부터 교육의 진가를 인정받는 데 필수적이다. 보육교사의 이미지를 알아보는 일은 현재 보육교사의 실제 모습을 파악하여 부정적인 면은 개선하고, 긍정적인 면은 발전시키기 위한 것이다.

이를 통해 바람직한 교사상을 정립하고, 보육교사의 사회적인 인식을 높여 보육교사가 전문직으로 인정받을 수 있으며, 보육교사의 이미지 증진은 교사의 질적 수준

개선에도 영향을 미치게 된다. 이처럼 보육교사직에 대한 전문직으로서의 이미지 확립은 보육교사가 전문직으로 확고히 발전하기 위해서 매우 중요하므로 좀 더 다양한 사람들을 대상으로 보육교사 이미지에 관한 연구가 필요하다.

보육교사라는 직업은 일반적인 교직과는 다른 직업 고유의 의미와 특성을 가지고 있다. 보육교사직은 영유아를 대상으로 보호와 교육을 담당하는 업무와 이미지를 바탕으로하여 영유아의 전인교육을 담당하고 돌보는 일과 가르치는 일의 균형을 맞추어야 하며, 특별한 자질과 사명감, 영유아에 대한 보편적 지식과 개별아동 및 가정이 갖는 특수성에 대한 개별화된 지식 등 전문성이 요구된다.

우리나라에서 보육교사직이 전문직으로 분류된 것은 2007년 통계청에서 '한국표준직업분류'에서 보육교사직을 '대분류: 전문가 및 관련 종사자' 아래 포함하면서부터이다. 현재는 '대분류: 전문가 및 관련 종사자' 아래 중분류 '보건·사회복지 및 종교 관련직'의 보육교사직으로 분류되어 있다(통계청, 2017).

또한, 국가직무 능력표준을 개발하고 직업능력수준, 산업, 직업 이동성, 노동시장 구조 등을 고려해 직업을 분류하고자 새롭게 개발된 고용노동부의 2018년부터 시행된 한국고용직업분류(KECO) 체계에 따르면, 보육교사직은 '교육·법률·사회복지·경찰·소방직 및 군인' 대분류에 속한다. 그리고 '사회복지·종교직' 중분류 아래 3개 소분류 중 '보육교사 및 기타 사회복지 종사자' 중 보육교사라는 세 분류로 분류되어 있다. 이로써 과거에 단순한 돌봄서비스 종사자로 간주하던 사회적 인식도 변화하여 보육교사도 영유아보육에 관한 전문성을 가진 직종의 종사자로 인정을 받게 되었다.

보육교사 이미지에 관한 선행연구에서도 보육교사에 대한 이미지는 보호, 양육적인 측면이 강했으나 점차 전문성을 갖춘 교사 이미지로 변화되고 있는 것으로 나타났다. 그러나 이러한 선행연구는 연구대상이 유아교사, 어린이집 원장, 부모, 예비유아교사 등 유아교육과 관련된 대상을 중심으로 이루어진 연구가 대부분이라 우리 사회의 전반적인 인식으로 보기에는 한계가 있다.

한편, 유아교사의 이미지는 한마디로 정의하기는 어렵다. 왜냐하면, 이미지라는 것은 일정한 요소들이 결합하여 생겨나는 총체적인 이미지이므로 교사의 이미지를 구성하는 요소는 시대와 사회·문화 환경에 따라 변화되기도 하며 보는 관점에 따라 달라지기도 하기 때문이다. 이에 현대사회의 젊은 세대는 정보화, 세계화 시대에서 살아가고 변화에 매우 민감하다. 또한, 솔직하고, 창의성이 뛰어나며, 감정 및 의사 표현이 즉각적으로 일어나고 트렌드에 강하다. 또한, 정보통신 기술의 발달로 이전보다 훨씬 더 큰 자유와 참여의 기회를 갖게 되며, 새로운 문화를 형성하고 발전시키기도 한다. 따라서 이들이 현시대에서 인식하고 있는 보육교사에 대한 이미지는 우리 사회를 어느 정도 반영하고 있다고 볼 수 있을 것이다.

이에 본 연구는 기존의 선행연구에서 미흡했던 유아교육 및 보육과 관련이 없는 일반 대학생들을 대상으로 현시점에서 보육교사에 이미지를 파악하고자 한다. 이를 통해 보육교사에 대한 사회적 인식을 들여다 볼 수 있으며, 대중들이 보육교사직에 기대하는 역할을 조금 더 다양한 관점에서 살펴 수 있을 것으로 사료된다.

Ⅱ. 연구방법

첫째, 본 연구의 대상은 G광역시에 소재한 대학교에 다니는 학생을 대상으로 설문조사를 실시할 것이다. 현재 100여 명이 참여한 상태이다.

둘째, 일반 대학생이 인식하는 보육교사에 대한 이미지를 알아보기 위한 방법으로 은유 분석을 활용하였으며 은유 분석은 언어적 은유와 은유를 서술하게 된 이유를 함께 기술함으로써 특정 주제에 대한 사고 유형을 연구하는 방법이다. 은유는 인간의 능동적인 인지작용 중 하나로 개개인이 가지고 있는 개념과 신념을 드러내 주는 언어적 표현이라고 할 수 있고 사고와 행동을 지배하는 이해체계와 사고체계는 본질에서 은유적인 특성을 가진다. 질문지는 일반 대학생이 인식하는 보육교사에 대한 은유적 표현과 그 이유를 적는 형식이다.

첫 번째 질문은 '보육교사는 _____이다.'라는 단답형과

두 번째 질문은 '그 이유는 _____때문이다. ' 라는 첫 번째 질문에 대한 설명형의 개방형 질문으로 이루어져 있다.

셋째, 질문지 분석은 타당도를 높이기 위하여 삼각검증법(Triangulation)의 한 유형인 연구자의 삼각검증법(Denzin, 1978)으로 두 사람 또는 그 이상의 연구자들이 분석하는 과정에 참여하여 단독작업에 따르는 편견을 최소화하는 방법을 사용할 것이다. 또한, 본 연구자 외 글쓰기 전문가, 유아교육현장 경력 5년 이상의 교사 2명과 원장 경력 10년 이상 2명이 참가하여 자료를 분석할 것이다. 자료 분석은 다음과 같은 절차를 거친다.

먼저, 교사에 대한 은유적인 표현과 그 이유에 대한 설명을 분석하여 비문, 즉 은유적 표현과 그 이유에 대한 설명이 맞지 않는 설문지는 분석에서 제외한다.

둘째, 동일한 은유적 표현이지만 다른 설명을 포함한 내용은 분석한다. 즉, 서술한 내용을 중심으로 이미지 그대로의 뜻, 이미지에 비유되는 단어, 이미지화한 대상과 내용의 관계를 본질에서 설명하는 이유를 파악하여 각 이미지의 특징과 공통점을 찾아낸 후 범주화 작업을 거쳐 교사 이미지를 범주화한다.

셋째, 분석과정은 연구자 외 원장, 교사도 같은 과정을 거쳐서 분석하고. 이러한 분석과정을 거친 최종자료는 유아교육 전문가 1인에게 타당도 검증을 받는다.

A Study on the Image of Childcare Teachers Recognized by General University Students

Choi han-sun · Hong seong-hee

This study is to find out the image of childcare teachers for general university students. It is difficult to define the image of a childcare teacher in one word. This is because an image is a total image created by combining certain elements. The elements that make up a teacher's image change depending on the times and social and cultural environments, and vary depending on the perspective from which they are viewed. The young generation of modern society lives in an era of information and globalization and is very sensitive to change. They are also honest, express emotions and opinions immediately, and are strong against trends. In other words, their thoughts can be seen as reflecting the current era. Therefore, this study will be able to examine the social image of childcare teachers by examining the images of childcare teachers among general college students.

Through this, you will be able to think deeply about the role you expect in the childcare teacher job.

철 학 분 과

번호	철학분과	사회진행 정무	(분임토의실VI 314)	page
	이름	소속	논문제목	
1	김기주	계명대	春秋戰國時代의 變化에 대한 認識과 對應에서 본 노자의 철학적 좌표	306
2	김우진	대구한의대	주자학의 도덕과 정치, 그리고 공사론	318
3	代春敏	中國, 衡水學院	董仲舒仁义观研究：以"正名"为中心	325
4	도이명	계명대	이규보의 화론(畫論) 연구	332
5	白立强	中國, 衡水學院	奉元立正：董仲舒"大一统"基源性释解	336
6	王文书	中國, 衡水學院	《汉书》董仲舒记载增补考论	339
7	魏彦红	中國, 衡水學院	董仲舒论"孝之天经地义"观及其现代价值	349
8	정무	서울대	장자(莊子) 자연 사상에 대한 예비적 고찰 -관념적 자연의 제시 과정을 중심으로	355

春秋戰國時代의 變化에 대한 認識과 對應에서 본『老子』의 哲學적 좌표

金基柱(啟明大)

Ⅰ. 들어가는 말

무엇보다 춘추전국시대는 변화의 시대였다. 무엇이 변화했는지 묻는다면 다양한 답이 제시될 수 있지만, 그 모든 변화를 추동한 근원에 무엇이 있는지에 대한 물음에도 다양한 답이 가능할 것이다. 그런데 일단 춘추전국시대의 수많은 변화를 낳은 가장 근원적인 뿌리가 무엇인지는 잠시 덮어 두고, 현재 우리 삶이 변화에 대응하며 채워지듯, 2500년 전 춘추전국시대를 살아간 사람에게도 변화에 어떻게 대응할 것인지는 중요한 고민이었다고 생각된다. 우리 삶은 그것이 어떤 모습이나 어떤 방향이든 당면한 변화에 반응하고 대응한 것이기 때문이다.

어떤 이는 눈앞의 변화를 두려워하며, 과거에 살아온 방식대로 살아가고자 애쓰기도 하고, 또 다른 어떤 이는 과감하게 변화를 수용하며, 과거의 삶의 방식을 깨끗이 바꿔 버리기도 한다. 이런 두 가지 방식만 있는 것은 아니다. 변화를 수용하면서도 어떻게든 과거의 삶의 방식을 지키고자 노력하는 이도 있다. 2500년 전을 살았던 제자백가가 이와 다른 삶을 살았을 것이라고 예상하기는 어렵다. 특히 그 어떤 때보다 근원적인 변화가 진행되었던 시대에 제자백가의 삶은 더욱 변화에 노출되면서, 더욱 적절한 대응이 요청되었을 것이기 때문이다.

사실 춘추전국시대에 대한 일반적인 이해는 늘 '혼란'이나 '난세'라는 단어로 요약된다. 이것은 당시의 사람들이 '변화'보다는 '무질서'에 직면하고, 그것을 해결해야 할 문제로 인식하고 있었음을 전제한다. 그런데 '변화'에는 최소한 언급한 세 측면 외에도, 다양한 방향의 대응이 가능하지만, '무질서'나 '혼란'은 '질서'라는 일정한 방향으로의 대응이 요청될 뿐이다. 이런 점에서 춘추전국시대의 특징을 '무질서'로 이해하는 시각과 '변화'로 이해하는 시각 차이는 그 시대를 살았던 제자백가에 대한 이해의 차이로 이어지고, 또 이 제자백가의 좌표 설정의 차이를 낳을 수 있다.

사실 인간 노자나 그의 저술『노자』에 대한 이해도 이 같은 틀과 무관하지 않다. 지금까지『노자』에 대한 이해는 일반적으로 춘추전국시대의 특징을 '혼란'과 '무질서'로 규정하는 시각을 근거로, 흔히 공자 철학에 대한 반동이자, 반유교적, 반문명적 철학으로 이해되었다. 그런데 인간 노자나 그의 저술『노자』에 대한 이해는 또 다른 길을 통해 접근할 수 있다. 춘추전국시대를 '혼란스럽고 무질서한 시대'로 규정하기보다는, 삶의 근원적인 변화가 일어난 시기로 이해하고,『노자』의 철학 역시 그 변화에 대한 대응으로 이해할 때, 이제 노자철학은 새로운 좌표를 통해 읽을 가능성이 열리게 된다. 그리고 이 가능성은 기존 연구와의 차별성을 보증하는 요소이기도 하다.

이 글은 노자의 지향이 그가 직면했던 '혼란'이나 '무질서'에 대한 대응이 아니라, 춘추전국시대에 진행된 근원적인 삶의 변화에 대한 대응으로 이해할 때, 그의 대응방식이나 태도에서 확인되는 그 변화의 내용이 무엇인지를 확인하는 것을 목표로 한다.

이 목표를 달성하기 위해, 우리는 먼저 그동안 인간 노자와 그의 저술『노자』로 접근했던 길이나 시각이 어떤 것이었고, 그것이 가진 한계는 무엇인지를 살펴보는 것에서 시작해,『노자』의 구절 속에서 '변화'를 어떻게 이해하고 대응하는지를 살펴보고, 노자의 변화에 대응하는 방향을 확인하는 순서로 이야기를 진행해 보자.

Ⅱ. '노자'라는 인물과『노자』라는 저술

우리의 주요 관심은 춘추전국시대의 변화 속에서, 제자백가 가운데 하나인 도가와 그 비조로 이해되는 노자老子라는 인물, 그리고 그의 저서『노자』에서 확인되는 문제의식이나 대응이 무엇을 지향하는지와 관련되어 있다. 그런데 우리의 이 같은 관심은 복잡한 문제와 연결되어 있어서, 이 점부터 정리할 필요가 있다. 우리의 논의를 진행하기 위해서는 무엇보다 세 가지 측면, 곧 '노자'라는 인물과『노자』라는 책, 그리고 '도가'라는 학파에 대한 분명한 이해를 필요로 한다. 그런데 문제는 노자라는 인물이나『노자』라는 저술, 혹은 이것을 토대로 성립한 '도가'라는 학파에 대한 접근이 늘 연구자를 곤혹스럽게 만든다는 점이다.

사실 노자라는 인물이 실재했는지, 실재했다면 어떤 사람이었는지,『노자』혹은『도덕경』을 노자 한 사람이 쓴 것인지, '도가'라는 학파는 또 어떤 학파였는지 이 모든 의문에 대해 그 어느 측면에서도 명확한 답은 제시되지 않는다. 전문 연구자조차 이 문제에 대해 극단적인 시각차를 드러낸다. 먼저 노자라는 인물에 대해 연구자들은 다양한 차별적인 시각을 앞에 둔다. 전통적으로 노자는 주나라 주하사柱下史를 역임한 노담老聃으로 이해되었고, 30대의 공자가 방문해 예禮에 대해 자문한 인물로 알려져 있다. 그리고 훗날 노담이 함곡관函谷關을 나서면서 관문을 관리하는 관윤關尹을 위해 쓴 책이 바로 오늘날 우리가 읽는 오천여 글자의『노자』혹은『도덕경』이라고『장자』「천하」에는 기록하고 있다.

하지만 이 같은 기록의 신뢰성에 대해서는 이미 오래전부터 여러 학자가 의혹을 제기했다. 특히 양계초梁啓超(1873~1929)는『노자』의 용어 가운데, '만승지주萬乘之主'(제26장)나 '상장군上將軍'(제31장), '후왕後王'(제39장) 등이 전국시대戰國時代 이후에 출현했다는 점을 들어『노자』가 결코 공자와 동시대의 인물인 노담에 의해 완성될 수 없다고 주장했다. 이런 사실에서 볼 때, 공자가 노담이라는 인물을 만나 예를 물었는지는 함부로 단정하며 부정하기 어렵다. 하지만 공자가 만났던 노담이『노자』라는 책의 저자라는 점은 쉽게 긍정할 수 없게 된다. 이렇듯 만약 노담이『노자』를 쓴 저자가 아니라면,『노자』의 저자는 누구인지 되묻게 되는데, 이 물음은『노자』의 다양한 판본에 대한 비교에서 그 답을 찾을 수 있다.

『노자』에 대한 연구에서 연구자를 곤혹스럽게 만드는 것에는 노자라는 인물뿐만 아니라, 다양한 판본 역시 일조한다. 내용과 구성, 체제 등이 일치하지 않는 여러『노자』판본이 노자나 도가에 대한 시각 차이를 보여주기 때문이다.『노자』는 여러 판본이 존재하고, 판본에 따라 분량이나 구성, 내용 등에서 차이가 있다. 어떤 판본에 근거하는가에 따라 노자나 도가에 대한 해석과 이해의 차이가 발생한다는 뜻이다. 특히 가

장 이른 시기에 등장한 곽점본과 다른 판본의 차이는 더욱 뚜렷하다. 그런데 만약 이 곽점본의 필사 시기가 가장 이른 시기가 아니었다면, 곽점본은 자연스럽게 '선집'된 것이라 볼 수 있을 것이다. 하지만 이 곽점본이 가장 이른 시기인 전국 후기에 필사된 점에서 '원형설'의 가능성 역시 쉽게 부정되지 않는다. 만약 이 '원형설'이 사실이라면, 그 이후에 등장한 마왕퇴본이나 북대본, 돈황본뿐만 아니라, 하상공본이나 왕필본 등의 모든 통행본은 '위서'로 평가되거나, 그것이 아니라면 『노자』라는 저술 자체가 긴 시간을 두고 완성된 서적으로, 한 사람의 저술이 아닌 도가라는 학파 활동의 산물이라 이해될 수 있다. 이렇듯 '원형설'의 시각에서 보자면, 최소한 통행본 『노자』의 저자는 노담이 될 수 없고, 또 특정 개인에 의해 완성되지 않았다.

이처럼 곽점본을 『노자』의 '원형'으로 이해할 때, 『노자』나 '도가'에 대한 접근에서 근원적인 차이가 발생할 수 있다. 그런데 이 '원형설'과 함께 시대적인 요청에 따라 『노자』의 내용이나 지향이 변화하는 것은 곽점본에서 시작해 마왕퇴본과 북대본 등을 거치는 『노자』의 역사적인 전개 과정에서도 확인할 수 있다.

시기별로 『노자』나 도가에 대한 이해도 상이해서, "곽점본 단계에서는 치자의 '불간섭을 원칙으로 하는 종도론'의 성격,.....마왕퇴 갑본 단계에서는 제51장 상단 및 제70장이 추가됨에 따라 '전체주의적 종군론'의 성격을 띤 정치철학이 혼입되게 됐다." 고 분석한다. 이처럼 『노자』는 판본에 따라 새로운 의미가 추가되며, 시대와 계층에 따라 다양한 색깔로 해석되고 이해되었다. 이 같은 『노자』의 다양한 해석 가능성을 단순히 『노자』의 내용에서 찾지 않고, 다양한 판본이 등장한 시대적 배경에서 이해할 수도 있다.

앞에서 살펴본 것처럼, 노자라는 인물, 『노자』라는 저서 그리고 '도가'라는 학파의 세 가지 측면은 모두 시대적인 흐름 속에서 다른 의미로 이해되는 등 변화를 겪었다. 그리고 이 변화 속에서 노자라는 인물, 『노자』라는 저서, 『도가』라는 학파의 본래 모습이 어떠했는지 쉽게 단정할 수는 없다. 다만 마왕퇴본 『노자』 이후부터 이미 현재의 통행본과 그 구성이나 내용에서 큰 차이를 보이지 않는다는 점에서 이미 중요한 변화를 수용한 것으로 볼 수도 있을 것이다. 그리고 바로 이 점은 중요한 것을 시사한다.

『사기』와 『한서』의 '도가'학파에 대한 평가에서 확인되듯, 도가를 바라보는 한 대 초기 시각과 전한 후기의 시각에 큰 차이가 있다. 제국이 등장해 체제를 잡아가는 시기와 그 체제가 확고하게 자리한 시기, 제국의 질서가 표준이 되는 과정에서 평가의 기준 역시 달라져야 했던 시대적 상황을 보여준다. 그리고 바로 이런 점에서 뒤에 등장한 다양한 『노자』의 판본들은 이렇게 변화하는 시대적 상황을 반영한 것일 수 있다.

만약 이것이 사실에 가깝다면, 이들 판본이 춘추전국시대 도가의 문제의식을 정확하게 반영한 것일 수 없다. 따라서 전국시대의 산물인 곽점본 『노자』가 그나마 춘추전국시대 도가의 문제의식이나 지향을 가장 실질적으로 반영해 보여줄 것이라 기대할 수 있다. 춘추전국이라는 변혁의 시대를 살았던 사람들이 어떻게 그 당면했던 변화를

이해하고 대응했는지를 가장 잘 반영해 보여주는 자료인 셈이다.

Ⅲ. 변화와 관련된 곽점본『노자』의 주요 내용

무엇보다 곽점본『노자』에 대한 관심에서 보자면, 국내의 관련 연구와 분석에서 조은정의『죽간에 반영된『노자』의 언어』는 주목된다. 특히 언어문자학의 시각에서 곽점본『노자』를 세밀하게 분석한 이 책은 국내 곽점본 연구의 주요한 성과 가운데 하나라고 판단된다. 이 책에서 조은영은 각 문장의 드러나거나 숨겨져 있는 주어에 주목해서 도, 왕, 보좌진(士), 만물, 백성이라는 다섯 가지의 논의 주체를 제시한다. 그리고 이 다섯 가지 논의 주체는 이『노자』에서 각각의 특성과 역할, 관계라는 3가지 주제, 곧 도의 특성, 왕이나 사의 역할, 도나 왕의 만물과 백성에 대한 관계 등에 대해 논하고 있다고 분석한다. 이러한 접근은 언어문자학적 시각에 충실한 분석 방식으로, 일정한 설득력이 있다고 할 수 있다.

그런데 이 같은 '언어문자학적 시각'이 아닌, '춘추전국시대의 변화에 대한 대응'이라는 관점에서 접근한다면, 또 다른 분류나 이해도 가능하다. 이것은 당시에 곽점본의 저자가 직면했던 변화가 무엇이었는지에 대한 인식, 그리고 이 변화에 대해 어떻게 대응할 것인지, 여기에 더해 이렇게 대응했을 때 어떤 결과를 얻게 되는지 등의 측면이 주요한 부분이 될 것이고, 여기에 더해서 후손에게 남긴 교훈이나 가르침이 이 곽점본『노자』의 주요한 내용이라고 이해하는 방식이다. 당대를 살았던 사람들이 직면했던 변화의 내용과 그 변화에 대한 대응방식, 그리고 그 대응의 결과, 그리고 후대인에게 남긴 교훈과 가르침이라는 네 가지 범주를 통해 곽점본『노자』의 내용을 이해한 것이다. 이렇게 곽점본『노자』를 변화, 대응, 결과, 교훈이라는 네 가지 내용으로 구분해 정리하면 다음 <표 1>과 같다.

<표 1>『노자』곽점본의 주요 주제와 키워드

구분	순서	곽점본 죽간	현행본	주제	키워드
곽점갑	1	갑 1간-2간	19	변화, 대응	知, 辯, 巧, 利
	2	갑 2간-5간	66	대응, 교훈	下, 王, 後, 上
	3	갑 5간-6간	46	변화, 대응	慾, 得
	4	갑 6간-8간	30	변화, 대응	果, 强
	5	갑 8간-10간	15	대응, 교훈	玄, 深, 靜, 淸, 動
	6	갑 10간-13간	64	변화, 대응	爲, 執
	7	갑 13간-14간	37	대응, 결과	無爲, 樸, 自定
	8	갑 14간-15간	63	대응, 교훈	無爲, 無事, 無味
	9	갑 15간-18간	2	대응, 교훈	美, 惡, 善, 不善
	10	갑 18간-20간	32	대응, 결과	無名, 樸, 知止
	11	갑 21간-23간	25	대응, 교훈	名, 道, 大, 衍, 遠, 反
	12	갑 23간	5	변화, 교훈	虛, 動
	13	갑 24간	16	변화, 대응	虛, 中, 員
	14	갑 25간-27간	64	변화, 대응	安
	15	갑 27간-29간	56	변화, 대응	知, 言, 玄同
	16	갑 29간-32간	57	변화, 대응	正, 奇, 無事, 無爲
	17	갑 33간-35간	55	변화, 대응	德, 赤子
	18	갑 35간-37간	44	변화, 대응	知足, 知止

	19	갑 37간	40	대응, 교훈	返, 弱, 有, 無
	20	갑 37간-39간	9	변화, 대응	貴, 富, 驕, 退
곽점을	21	을 1간-3간	59	대응, 교훈	治人, 事天
	22	을 3간-4간	48	변화, 대응	益, 損, 無爲
	23	을 4간-5간	20	변화, 대응	學, 憂
	24	을 5간-8간	13	변화, 대응	身, 爲天下
	25	을 9간-12간	41	대응, 교훈	聞道, 大方, 大器, 大音, 天象
	26	을 13간	52	변화, 대응	閉, 塞, 啓
	27	을 13간-15간	45	대응, 교훈	大成, 大盈, 大巧
	28	을 15간-18간	54	대응, 교훈	身, 家, 鄕, 邦, 天下
곽점병	29	병 1간-2간	17	변화, 대응	太上
	30	병 2간-3간	18	변화, 대응	大道, 六親, 邦家, 仁義, 孝慈, 正臣
	31	병 4간-5간	35	변화, 대응	大象
	32	병 6간-10간	31	변화, 대응	貴左, 貴右
	33	병 11간-14간	64	변화, 대응	無爲, 無執

곽점본『노자』는 표에서 확인되듯, 갑본이 39개의 죽간이고, 을본과 병본이 각각 18개와 14개의 죽간으로 구성되어 있다. 현행본과의 비교에서 갑본과 을본, 병본의 순서는 전혀 일치하지 않으며, 도경과 덕경의 구분 역시 없다. 시각이나 해석의 차이가 있을 수 있어도, 이런 구성과 내용에서 곽점본『노자』를 변화, 대응, 결과, 교훈이라는 네 가지 범주로 구분했을 때, 변화에 대해서는 최소한 21개 장에서 언급되고 있고, 그 변화에 대한 대응의 측면은 가장 많은 32개 장에서 그 방식을 제시하고 있다. 그리고 이렇게 대응했을 때 발생할 수 있는 결과는 최소 2개 장절에서 설명하고 있다. 또 당면한 변화와 전혀 관련이 없는 것은 아니지만, 삶의 교훈이나 후대를 위한 가르침을 보여주는 내용은 최소 11개 장절에서 확인할 수 있다.

전체적으로 보자면, 당면한 현실이 어떠한지에 대한 인식과 함께 그것에 어떻게 대응할 것인지를 고민하는 내용이 53개 장에서 확인된다. 이것에 비해 그 대응의 결과나 후대에 남긴 가르침의 내용은 모두 13장에 불과한 뚜렷한 차이를 보여준다. 이런 내용 구성에서 보자면,『노자』는 당면한 현실의 변화가 어떤 것인지, 그리고 그것에 어떻게 대응할 것인지를 적극적으로 고민한 문헌이라 이해할 수 있다.

각 장의 내용을 변화, 대응, 결과, 교훈의 네 가지 범주로 나눠 그 주요 내용을 살펴보면 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저 당시의 사람들이 당면했던 변화가 어떤 것이었는지를 확인할 수 있는 장을 정리하면 다음과 같이 모두 21개 장절이다.

<표 2> 당면한 변화의 내용

구분	순서	곽점본 죽간	현행본	주요 내용
곽점갑	1	갑 1간-2간	19	지식과 변론, 술수와 이익, 인위와 걱정이 중심이 됨
	2	갑 5간-6간	46	과한 욕심으로 만족을 모르는 세상으로 변화
	3	갑 6간-8간	30	강한 군대로 대응하는 세상
	4	갑 10간-13간	64	무언가를 인위적으로 하고 또 그것을 지키려는 세상
	5	갑 23간	5	비어있음과 비움에 대한 강조를 통해 채움의 현실 비판
	6	갑 24간	16	비어있음과 비움에 대한 강조를 통해 채움의 현실 비

				판
	7	갑 25간-27간	64	나쁜 조짐이 보이기 시작하는 전조
	8	갑 27간-29간	56	가까이하거나 멀리하기, 이롭게 하거나 해롭게 하기
	9	갑 29간-32간	57	때를 어기고, 예리한 기기를 늘이는 등의 변화
	10	갑 33간-35간	55	억지로 더하는 왕성함, 기를 부리려 강제하기
	11	갑 35간-37간	44	재물이 중시되는 사회
	12	갑 37-39간	9	채우고 모으는 세상
곽점을	13	을 3간-4간	48	배움을 통한 지식이 확장되는 세상
	14	을 4간-5간	20	배움을 통한 지식이 만드는 차이
	15	을 5간-8간	13	자신의 몸이나 생명을 귀히 여기지 않는 세상
	16	을 13간	52	입을 열어 일을 다투는 세상
곽점병	17	병 1간-2간	17	최상의 존재는 존재한다는 사실만을 알아야 하는데 그렇지 않다
	18	병 2간-3간	18	대도가 무너져 인의가 등장
	19	병 4간-5간	35	큰 형상, 곧 도를 세우지 못하니 평화롭지 못함
	20	병 6간-10간	31	살인을 즐기는 시대상
	21	병 11간-14간	64	이루려 하고 잡으려 하는 시대상

이 21개 장에서 드러나는 주요 변화와 관련해 그 내용을 분류해 보면, 가장 많은 지적이나 언급이 무위가 아닌 인위나 강제와 관련되어 있고, 그 뒤를 이어서는 지식을 강조하고 이익을 추구하며, 끝없이 욕심내고 채우려 하는 흐름과 함께, 도가 무너지며 인의가 등장하는 것을 개탄하는 모습이다. 이외에도 잦은 다툼 속에서 점점 강해지는 군대와 문명의 이기들이 늘어나는 시대적 상황에 더해 그와 같은 변화를 나쁜 징조라고 평가하는 모습을 확인할 수 있다. 전체적으로 곽점본『노자』에서 확인할 수 있는 변화는 이익과 욕망의 추구가 두드러지며, 다툼과 강한 군대로 대응하는 전쟁으로 대표되는 도가 무너지는 상황이다.

이 같은 변화에 대한 대응으로, 곽점본『노자』에서는 32개 장에서 그 대응방식을 제시하였다. 주요한 내용은 다음과 같다.

<표 3> 당면한 변화에 대한 대응방식

구분	순서	곽점본 죽간	현행본	주요 내용
곽점갑	1	갑 1간-2간	19	소박함을 보존하고 개체로서의 이익과 욕망을 줄이기
	2	갑 2간-5간	66	강과 바다가 계곡물의 왕이 되는 것은 계곡물보다 낮기 때문
	3	갑 5간-6간	46	만족할 줄 알기
	4	갑 6간-8간	30	정벌하지 않고 교만하지 않으며 자랑하지 않기
	5	갑 8간-10간	15	조심스럽고 신중하기
	6	갑 10간-13간	64	무위하고 집착하지 않기
	7	갑	37	무위하기

		13간-14간		
	8	갑 14간-15간	63	무위하기
	9	갑 15간-18간	2	무위하기
	10	갑 18간-20간	32	도를 지키기, 무위하기
	11	갑 21간-23간	25	사람은 땅을 본받아 따르기(네 가지 큰 것 가운데 하나, 왕)
	12	갑 24간	16	비움을 실천
	13	갑 25간-27간	64	나쁜 조짐이 보이기 전에 장악하기
	14	갑 27간-29간	56	칼끝을 무디게 하고, 갈등을 삭히기, 가깝게도 이롭게도
	15	갑 29간-32간	57	무사無事, 무위, 호정好靜, 불욕을 실천
	16	갑 33간-35간	55	자연의 조화로운 덕의 실천
	17	갑 35간-37간	44	만족하기
	18	갑 37간	40	유약함은 도의 쓰임
	19	갑 37간-39간	9	채우고 모으지 않기
곽점을	20	을 1간-3간	59	아껴 쌓아두기
	21	을 3간-4간	48	도를 실천하기는 곧 무위
	22	을 4간-5간	20	배움을 끊기
	23	을 5간-8간	13	자신의 몸이나 생명을 귀히 여기기
	24	을 9간-12간	41	도를 실천하기
	25	을 13간	52	문을 닫고 입을 다물기
	26	을 13간-15간	45	도의 청정은 질서를 잡아준다
	27	을 15간-18간	54	잘 세우고 잘 닦기
곽점병	28	병 1간-2간	17	최상의 존재는 그가 존재한다는 사실만을 안다
	29	병 2간-3간	18	대도를 실천하고, 육친이 화애
	30	병 4간-5간	35	큰 형상을 잡으면 천하가 모여든다
	31	병 6간-10간	31	살인을 즐긴다면 뜻을 이루지 못한다
	32	병 11간-14간	64	무위하기

곽점본『노자』가 제시하고 있는 당면한 변화에 대한 대응방식으로는 무위와 도의 실천이 가장 강조되고, 그 뒤를 이어서 욕망을 줄이고 이익을 추구하는 대신, 만족할 것을 주장한다. 이 외에도 무력으로 정벌하지 않기, 배움을 끊는 것, 생명을 귀하게 여기는 것 등이 현실의 변화에 대응하는 방식으로 제시되었다.

그리고 만약 이런 방식으로 대응하였을 때 얻게 되는 결과는 다음의 <표 4>와 같이 세상의 질서가 바로 잡히고, 만물이 자기 자리를 잡는 것으로 요약되고 있다. 여기에서도 춘추전국시대 당면했던 상황이 '유위' 혹은 인위가 주요한 문제 상황임을 확인할 수 있다.

<표 4> 대응의 결과

구분	순서	곽점본 죽간	현행본	주요 내용
곽점갑	1	갑 13간-14간	37	무위의 결과 질서가 바로 잡힘
	2	갑 18간-20간	32	만물이 스스로 자리 잡힘

이처럼 곽점본『노자』에서 확인할 수 있는 당면했던 변화와 그 대응방식, 그리고 결과 외에 <표 5>에서 확인하듯, 생활에서 지켜야 할 교훈이 담긴 내용도 11개 장이나 된다. 물론 이 내용의 일부는 시각에 따라 교훈이 아닌 변화에 대한 대응으로 해석할 수 있는데, '상대적인 것들의 공존과 조화'나 '비움의 효용' 등이 그 같은 사례가 된다.

<표 5> 후대에 남긴 교훈

구분	순서	곽점본 죽간	현행본	주요 내용
곽점갑	1	갑 2간-5간	66	몸은 뒤로 하고, 말은 낮춰야 한다
	2	갑 8간-10간	15	모든 것을 드러내기 보다 미묘한 듯 현달한 듯 깊이
	3	갑 14간-15간	63	쉬워 보여도 어렵다고 생각할 때 어려움이 없게 됨
	4	갑 15간-18간	2	유무, 난이, 장단, 고하 등의 상대적인 것들의 공존과 조화
	5	갑 21간-23간	25	사람은 땅을 본받아 따르기
	6	갑 23간	5	비어있음, 비움의 효용
	7	갑 37간	40	도는 순환하며, 유약한 모습으로 작용한다
곽점을	8	을 1간-3간	59	아껴 쌓아두며 예비한다
	9	을 9간-12간	41	밝은 도는 어두운 듯 하다
	10	을 13간-15간	45	대성大成은 부족해 보인다
	11	을 15간-18간	54	잘 세워진 것은 뽑히지 않는다

이처럼 곽점본『노자』의 내용은 당시 직면했던 변화와 그것에 대한 대응 그리고 그 대응의 결과와 함께 삶의 교훈이라는 네 가지 범주로 나눠 이해할 수 있다. 특히 대부분 내용이 변화와 그것에 대한 대응으로 구성되어 있다는 점을 확인할 수 있다. 이제 구체적으로 이 같은 변화의 내용과 그 대응방법에서 곽점본『노자』의 좌표와 지향을 읽어보자.

Ⅳ. 변화에 대한 인식과 대응

곽점본『노자』에서 확인되는 가장 기본적이고 근원적인 변화와 문제의식은 '대도가 무너진 현실'로 요약된다. '대도'가 무너지는 것을 가장 근원적이고 중요한 문제로 생각한 것이다. 그래서 다음과 같이 말한다.

대도가 무너져야만 인의가 생겨난다. 가족과 친척이 불화해야만 효와 자애가 생겨난다. 국가가 혼란해야만 올바른 신하가 생겨난다.

여기서는 '인의'와 '효', '자애'에 더해 심지어 '올바른 신하'마저도 '대도'가 무너진 뒤에 나타나는 병폐, 혹은 부작용으로 이해한다. 다시 말해서 대도가 무너지지 않았다면, '인의'와 '효', '자애' 뿐만 아니라, '올바른 신하'까지도 생겨날 필요가 없었다는 뜻이고, 그나마 이런 요소들이 병폐로 등장한 것이라면, 이외의 더욱 부정적인 것은 말할 필요도 없다는 뜻이다. 이렇게 대도가 무너진 세상에서는 '도덕'과 '윤리'만 생겨나는 것이 아니라, 더욱 부정적인 것이 생겨난다. 그렇게 생겨난 부정적인 것이 바로 유위 혹은 인위이고, 구체적으로는 끝없이 무엇인가를 이루려 하고, 성취하고 채우려 하는 것이다. 그것은 곧 욕망, 만족을 모르는 것으로 이어진다.

살펴본 이 몇몇 구절에서 당시 곽점본『노자』의 저자가 직면했던 변화, 그리고 그것을 문제의식으로 삼아 현실을 극복하며 실현하고자 했던 방향이 비교적 선명하게 드러난다. 곽점본『노자』의 저자가 직면했던 현실은 '대도가 무너진 상황'이다. 곽점본『노자』가 말하는 무너진 '대도'가 무엇을 가리키는 것인지 구체적으로 알기는 어렵지만, 그것이 무너졌을 때 나타나는 변화는 욕망과 이익추구로 요약된다. 그리고 이 변화에 대한 대응, 곧 무너진 '대도'를 회복하는 방법으로 제시한 '무위'에서 보자면, 그 인위적인 모든 노력 역시 그 변화의 한 양상이다.

이렇게 되었을 때, 입을 열고 문을 열어 사람들과 교류는 확대되었지만, 그렇게 확대된 인간관계는 극단적으로 가까워지거나 멀어지고, 이롭게 하거나 해롭게 하며, 칼끝을 예리하게 다듬어 갈등을 증폭시켜가는 상황이었다. 그리고 이렇게 증폭되는 갈등을 조정하기 위해, 인의仁義를 대표로 하는 윤리나 도덕 규범까지도 만들어야 했다. 전체적으로 보자면, 변화의 핵심적 키워드는 욕망, 이익, 인위적인 조직화로 요약할 수 있다. 이 같은 현실의 변화에 대한 주요 대응은 무엇보다 '대도'의 회복이나 실천이다. 대도를 실천하는 구체적인 방법은 대략 '무위'를 중심으로, 이익추구나 욕망을 줄이고, 만족하는 것으로 요약된다.

이 같은 곽점본『노자』가 보여주는 변화에 대한 문제의식은 기대했던 것만큼 명료하거나 분명하지는 않다. 하지만 변화가 진행되는 과정에서, 변화를 직면한 사람이 그 변화의 속성이나 지향을 정확하게 파악하기 어렵다는 점을 긍정할 때, 이 점은 자연스러운 일이다. 그럼에도 곽점본『노자』의 현실 인식에서 곽점본『노자』가 그려주는 세상이 욕망이나 이익의 추구와 함께 사회적 관계가 다양하고 유연하게 변화하고, 이 변화 속에서 기존의 유대감은 자연스럽게 약화되는 모습을 발견한다. 그리고 이같은 관습적 유대감이 약화되는 것을 인위적 조직화를 통해 극복한다. 이 속에서 새로운 도구나 기구를 만들어내는 것, 지식과 지혜를 적극적으로 적용하고 사용하는 것과 함께, 다양한 층차와 내용의 규범이나 법령 역시 주요한 역할을 담당한다.

사실 인과적 선후에서 보자면, 문을 열고 입을 여는 것을 통해 사회적 관계가 다양

하고 유연하게 변화한 것이 먼저이고, 이 결과로 기존의 관습적인 유대감이 약화되었다. 그리고 마침내 약화된 유대감은 개체의 욕망이나 이익을 더욱 강하게 추구하는 모습으로 나타났다고 이해된다. 그리고 이 사회적 관계의 확장이나 변화에 맞춰 유대감의 약화를 극복하는 방식으로 제시되었던 것이 바로 인위적인 조직화의 길이었다. 『노자』의 저자는 이 같은 인위적인 조직화가 삶을 불행하게 만드는 핵심이라 규정하고, 이것에 대해 반대한 것이다.

이런 점에서 곽점본『노자』에서 확인되는 변화에 대한 인식과 대응은 혈연적 관계에 기초했던 공동사회로부터 이익사회로의 변화를 가리킨다고 이해할 수 있다. 결국 곽점본『노자』의 저자가 고민한 핵심은 혈연적 공동체로부터 이익사회로의 전환, 그리고 그 전환이 불러온 사회적 관계의 다양성과 유연성, 관습적인 유대감의 약화를 극복하는 방식으로 제시될 수밖에 없었던 조직화에 대해 깊이 우려했다고 이해할 수 있다.

Ⅴ. 맺는말

앞에서 우리는 춘추전국시대의 변화를『노자』는 어떻게 이해하고, 그 변화에 대해 어떻게 대응했는지를 살펴보았다. 이것을 통해 노자나 도가의 사상적 좌표를 그려보는 것, 이것이 이 글의 기본적인 목표였다. 이 목표를 위해 우리는 먼저『노자』의 여러 판본이 가진 의미와 함께 왜 곽점본『노자』에 기반해 춘추전국시대 도가의 지향을 이해해야 하는지를 살펴보았고, 그 뒤를 이어서는 이 곽점본『노자』에서 우리가 확인하고자 한 춘추전국시대의 변화상이 담겨 있는지를 확인하였다. 그리고 마지막으로 구체적으로 곽점본『노자』의 구절 속에서 춘추전국시대의 변화를 어떻게 이해하였고, 이 같은 변화에 대해 어떻게 대응하는지를 분석해 보았다.

이제 이 같은 분석을 기반으로, 그 현실 인식에서 드러나는『노자』의 사상적 좌표와 함께 당시 현실 변화의 정체가 무엇이었는지를 정리해 보자. 사실 앞에서 언급했지만, 변화가 진행되는 과정에서, 그 변화를 당면했던 사람들이 눈앞의 변화가 어떤 속성을 가지고, 또 무엇을 지향하는지를 정확하게 파악하기란 쉽지 않다. 먼저 이 점을 전제하고, 곽점본『노자』에서 단편적으로 확인되는 현실의 변화내용과 그것에 맞춰 요청된 대응을 돌아보면, 의외로 주목되는 부분이 있다. 당시의 변화가 어떤 결과를 불러왔는지 이미 알고 있는 현대를 살아가는 우리에게, 곽점본『노자』에서 확인되는 현실 인식과 그 지향에 대한 이해가 어떤 의미인지 확인할 수 있기 때문이다.

곽점본『노자』가 직면한 현실은 대도가 무너진 상황으로 요약된다. 그리고 이렇게 대도가 무너진 결과는 욕망과 이익의 추구, 개체의 생명을 중시하지 않으며 살인을 즐기는 모습으로, 억지나 강제와 같은 인위적인 조직화의 형태로 나타난다. 모두가 부정적인 모습이다. 이 같은 인식에서 보자면, 곽점본『노자』는 당면한 변화를 긍정적으로 수용하는 것이 아닌, 변화에 반대하는 모습이다. 그리고 이 점에서 보수적인 태도라고 말할 수 있다.

여기에 더해 당시의 변화가 이익과 욕망의 추구와 함께 인위적인 조직화의 방향으

로 진행되었다는 점에서 보자면, 혈연적 공동사회로부터 이익사회로의 첫걸음을 확인하게 된다. 곽점본『노자』의 고민은 혈연적 공동사회에서 이익사회로의 변화와, 그 변화가 불러온 확대된 사회적 관계의 변화, 그리고 기존의 관습적인 유대감의 약화를 극복하는 방식으로 제시될 수밖에 없었던 인위적 조직화에 주목했다고 이해할 수 있다.

Abstract

In the Spring and Autumn Warring States Period, Lao Tzu's philosophical coordinates seen in terms of recognition and response to changes

If the Warring States period represents an era of change, it is natural to consider the philosophers and scholars who emerged during that time as scholars that responded to these changes. So, how can we understand the perception and response of Taoism(도가)/Lao-tzu(노자), one of the significant schools and disciples, to the changes? In this context, it may not be appropriate to look at the current version of 'Lao-tzu' in connection with the changes in the Warring States period, as it is confirmed that the Guodain 'Lao-tzu', a product of the Warring States era, could be the prototype of Taoist thought. Based on this point, this article will analyze the flow of 'Lao-tzu' alongside whether we can find the response towards the changes in the Warring States period in the Guodain 'Lao-tzu', and then specifically examine the understanding and response to changes in it.

When it comes to understanding and response to the changes in the Guodain 'Lao-tzu', during the Warring States period, it is essential to note that this era marked the collapse of the Dadao(大道), which is, specifically, referred to be a disintegration of the kinship order and the communal societal structure. The interest-based society, which emerged as the kinship order disintegrated due to the collapse of the Dadao, inevitably led to the weakening of the diversity and flexibility of social relationships, as well as customary kinship bonds. 'Lao-tzu' primarily criticized the deliberate organization, which is an unavoidable means to overcome these issues. From this perspective, it can be understood that the Guodain 'Lao-tzu' exhibited a conservative orientation, opposing rather than embracing the changes it faced.

Key Words : Lao-tzu, the Guodain 'Lao-tzu(노자)', Taoism, the Warring States period, community, profit society

참고문헌

『老子』『禮記』『莊子』『史記』『漢書』

조은정. (2023).『죽간에 반영된 노자의 언어』. 피비프레스.

이승율. (2019).「노자」‘무위、자연’의 구조 변화와 정치철학의 양면성. 연세대학교 국학연구원.『동방학지』제187집, 211-233.

박승현. (2003).「노자의 무위지치에 대한 연구」, 한국중국학회.『중국학보』제48권, 579-596.

주자학의 도덕과 정치, 그리고 공사론

김우진(대구한의대)

1. 문제제기

도덕 개념을 어떻게 규정하느냐에 따라 도덕과 정치의 관계가 설명될 수 있고, 그것에 따라 공과 사 개념도 설명된다. 특히 유학이라는 사상 안에서도 도덕이라는 것이 어떻게 규정되느냐에 따라 정치에 대한 이해도 달라지고 그것에 따라 공과 사 개념 또한 다르게 설명된다. 동서양 모두는 인류 문화의 긴 역사 안에서 그 시대, 그 공간에 있었던 사람들은 각각 도덕에 대한 상이한 입장을 가졌었고, 그것에 따라 정치의 의미도 각기 같지 않았다.

아울러 도덕과 정치의 의미, 그리고 그 관계에 따라 공(公)과 사(私) 개념도 달라질 수밖에 없다. 그런 이유로 공과 사를 단순하게 정치 영역과 비정치 영역의 문제로만 규정하기 어렵다. 특히 유학에서 공과 사는 단순히 국國과 가家의 영역 문제가 아니라 윤리적 문제와 강하게 연결되어 있기 때문이다. 이는 동서양 모두 시대별로 공사 개념이 변화되어왔던 것에서 확인할 수 있다. 동아시아에서 가장 강력하게 영향력을 형성해왔던 사상과 문화는 바로 유교이다. 그중에서도 중국과 한국에서 유교 문화와 사상은 그 나라 민족 및 국민의 의식에 강하게 자리 잡고 있다.

본 연구의 목적은 유학이라는 명칭 아래에 존재하는 다양한 유학들 중 주자학의 차별적 특징과 그것에 따르는 공公과 사私 개념을 분석하는 것이다. 특히, 유학의 공과 사 개념은 도덕과 정치의 의미와 관계에 따라 그 의미가 결정될 수밖에 없다. 유학의 공사론은 결국 도덕과 정치의 의미와 관계를 입체적으로 분석할 때 그 윤곽과 내용이 드러난다.

이와 같은 주자학에 대한 접근은 유학 경전에 대한 이정(二程)과 주희의 해석이 옳으냐 그르냐를 따지는 것이 아니라 이정과 주희의 해석이 유학의 경전과 어떻게 다른지를 분석하고, 그들이 해석한 유학이 그러한 특성을 가지게 했던 배경을 규명한 뒤, 그러한 체계 안에서 공(公)과 사(私) 개념이 공자와 맹자 유학의 공과 사 개념과 어떻게 다른지를 분석하는 것이다. 이는 주자학이라는 틀 안에서 이해되는 도덕과 정치의 관계를 규명하고 그것에 따르는 공과 사 개념을 규명하는 것이다.

이러한 과정을 수행하기 위해 공자로부터 시작된 유학이 정치적 상황의 변화에 따라 어떤 변화를 겪어왔는지, 그리고 중국 송나라의 정치적 상황의 특징 무엇인지 그에 따른 주희 철학이 어떤 형태를 갖추게 되었는지를 추적한다. 이를 통해 주자학이 공맹 유학과는 어떤 점이 다른지, 그 다른 점이 시사하는 의미가 무엇인지, 그리고 주자학 공사론의 형태는 큰 틀에서 어떤 의미가 있는지를 확인할 수 있다.

어떤 학문이든 그것이 지역, 시기, 입장에 따라 다양하게 달라질 수밖에 없다. 특히

동양 학문의 특징이라고 할 수 있는 '상황맥락'은 유학이라고 불리는 학문에도 예외 없이 적용된다. 공자와 맹자 유학이라는 사상 또한 당대의 다양한 맥락 위에서 진술되었던 것이고, 그 다양한 맥락을 이해해야지만 그들의 사상이 입체적으로 보일 수 있다. 동중서의 유학, 이정과 주희의 유학 또한 마찬가지이다. 이정과 주희가 처해 있었던 시대 및 사회적 맥락은 그들의 사상을 결정 짓는 데 중요한 역할을 한 것으로 보인다.

2. 도덕과 정치의 관계

도덕과 정치의 관계를 이해하기 위해서는 ①도덕과 정치가 분리되는 지점, ②도덕과 정치를 일치시키려는 지점, ③도덕이 정치를 초월하는 지점을 함께 분석되어야 한다. 이는 정치의 영역에서는 도덕이 작동하지 않는다는 것을 의미하는 것이 아니라 정치의 영역에서 작동하는 논리가 도덕의 영역을 넘어 존재한다는 점을 중심으로 논의되는 바이다.

도덕과 정치가 일치했던 시기가 있었는지는 정확하게 알려지지 않았지만, 적어도『논어』나 다른 경전들을 통해 중국 춘추시대 이전에는 도덕과 정치의 다른 영역이 그 이후 시기보다는 극히 적었던 것으로 추정된다. 서주시대의 도덕은 종법제도와 봉건제도의 원리 안에서 작용하였고 그것을 벗어나지는 않은 것으로 보인다. 제도상의 예법준수가 도덕을 의미했고 그 반대가 비도덕적인 것이었다.『논어』에는 종법과 봉건의 예법을 어기는 문구가 적지 않게 발견된다. 도덕과 정치가 비록 완전하게 일치하지는 않았지만, 도덕과 정치는 다른 차원이 아니었던 적이 있었다.

그러나 도덕과 정치가 개념적으로, 실질적으로 모두 다른 영역으로 수용되는 지점이 있었다. 이는 춘추 제나라의 재상 관중(管仲, ~ BC645)에 대한 공자와 주희의 상반된 평가를 통해 확인할 수 있다.『論語』,「八佾」22장에서, 공자는 관중이 제후도 아니면서 부인을 셋이나 두어 검소하지 못함을, 제후만이 할 수 있는 병풍과 술잔을 사용하는 것을 두어 그가 예를 모른다고 평가한다. 공자의 이 평가로만 보면 관중이 예를 어기는 자이기에 당시 주나라 시기의 상식으로 보면 비도덕적인 사람으로 이해될 수 있다.

반대로「憲問」17장과 18장에서 공자는 관중에 대해 이와 다르게 평가한다. 공자 규의 신하였던 소홀과 관중 중에서 환공이 공자 규를 죽이자 소홀은 따라 죽었지만 관중은 죽지 않은 것에 대해, 자로는 관중이 인(仁)하다고 할 수 없다는 질문에 공자는 패자가 된 환공이 제후 회합을 주도하면서 무력을 쓰지 않은 것이 관중의 힘이라고 말하면서 그것이 관중의 인함을 의미한다고 평가한다. 자공 또한 자로와 비슷하게 관중이 인자(仁者)가 아니라고 생각하여 공자에게 물었지만, 공자는 오히려 그의 정치력으로 환공이 패자가 되게 하여 오랑캐를 막아낸 점을 높이 사서, 서민들의 신의와 비교할 수 없는 "인자(仁者)"라고 평가한다.

윗글을 보았을 때, 공자는 우리가 생각하는 도덕과는 다른 차원의 도덕을 말하고 있다. 공자는 관중의 정치력을 높게 평가하여 그를 인(仁)하다고 했다. 여기에서 우리가 알 수 추정할 수 있는 것은, 공자는 첫째 각 신분에 해당하는 덕이 다른데 그것을 지켜야만 도덕적이라고 생각했다는 점, 둘째 주군과의 관계에서 신하가 지켜야 할 의(義)를 넘어서는 인(仁)이 존재한다고 생각했다는 점이다. 공자가 인仁하다고 규정한 이 도덕은 범주 차원에서 보자면 도덕보다는 정치력과 관계된 것이다. 공자가 생각하는 도덕은 정치와 다른 차원의 것이 아니라 정치적 차원에 작동하는 것이다. 이는 정치와 도덕의 분리가 아니라 정치에 해당하는 도덕이 존재한다는 것으로 이해된다.

그런데 맹자는 관중에 대해 공자와 다른 해석을 한다. 제환공(齊桓公)과 진문공(晉文公)의 패업에 대한 제선왕(齊宣王)의 물음에 대해, 맹자는 “공자의 제자들은 환공과 문공의 일을 말하지 않는다”는 말로 관중을 직접적인 평가를 하지 않지만 부정적으로 평가하면서, 관중은 증서(曾西)도 되지 않은 인물이라고 평가했다. 증서는 증삼의 손자로서 어떤 이가 자기와 자로를 비교하는 것에 대해 겸양하였지만, 증서와 관중을 비교하는 것에 증서는 불쾌하게 생각했고, 이에 맹자는 그런 증서보다 못한 관중을 공손추가 맹자 자기와 비교하는 것에 아주 불괘하게 대답했다. 또한 맹자는 관중을 힘으로 인을 사칭한 패도 정치인으로 간주한다. 그는 공자를 계승하였지만, 공자의 덕치만 계승했고 공자의 관중에 대한 평가를 언급하지 않고 관중을 패도 정치인으로 간주하여 격하한다.

맹자는 공자와는 달리 패도 자체를 부정하고 있다. 공자에게 패도는 정치의 한 방식으로 간주하여 그것을 통해 백성들에게 이롭게 한 관중을 인자(仁者)라고 평가했던 반면, 맹자는 상반된 생각을 표현했다. 이는 정치적 행위에서 도덕의 의미에 변화가 생겼음을 뜻한다. 맹자가 봤을 때, 관중과 같은 정치적 행위는 더는 도덕의 범주 안에 들어오지 않을 뿐만 아니라 비판의 대상이 된 것이다. 이러한 도덕과 정치의 관계에 대한 변화는 왜 생겼는가? 단순히 맹자가 나름대로 공자의 여러 측면 중 하나의 측면만 계승했다는 설명으로는 너무나 부족하다.

맹자가 관중을 부정적으로 본 것은 공자에 비해 상대적으로 의(義)를 더욱 강조한 것에 연유한 것에서 확인할 수 있다. 의(義)는 공자와 맹자에게 공통적으로 ‘응당’, ‘적합’, ‘정당’, ‘합당’ 등을 의미하는 덕이고 사회적 관계 안에서 지켜야 할 가치 개념이다. 그러나 공자에 비해 맹자의 의(義) 개념은 ‘부끄러워하는 마음(羞惡之心)’, 즉 마음과 연결된 개념이다. 상대적으로 사회적 관계나 외재적 의미 이상으로 마음이라는 내재적 기준이 강조됨으로써 도덕에 객관적으로 확인하기 어려운 영역이 생기게 된 것이다. 이는 정치의 핵심적 가치인 ‘행위’을 나타내는 ‘역할 수행’이나 ‘다움’과 확인 가능한 ‘공적(功績)’이 아닌, ‘진정성’, ‘진실성’, ‘정직’이라는 주관적 영역을 도덕의 핵심 요소로 부각시키는 것을 의미한다.

그러나 맹자에서 규정되는 도덕의 영역이 공자의 그것에 비해 상대적으로 주관적·내재적·관념적 요소를 가지게 되었다는 것이지 도덕과 정치의 틈이 주자학에 비해 크지 않다. 전국시대의 제자백가들이 서로 경쟁했고, 특히 이론적 우월성을 위해 같은

학파 안에서도 정당화 활동이 활발하였다. 그것은『孟子』,「告子」편에서도 확인할 수 있다.

3. 주자학의 도덕과 탈맥락적 정치

서양 철학사 안에서 정치와 도덕의 관계를 규정할 때, 우리는 그 시작을 플라톤과 아리스토텔레스의 윤리학과 정치학에 의존하는 편이다. 이들 사이에는 세부적으로는 입장차이가 있지만, 그들 모두가 인간의 이성을 통해 현실에 사는 사람들 사이에 정의와 선의 확장이 가능한 이상적 공동체를 만들 수 있는지를 고민한 것은 다르지 않다. 그런 의미에서 정치의 목적은 시민들이 자신들의 윤리적 덕과 능력에 맞게 행복할 수 있도록 돕는 데 있고, 정치란 구성원 모두가 행복이라는 최고의 윤리적 선을 추구하는 행위를 하도록 하는 것이다. 이러한 정치철학은 “정치가 도덕에 귀속되거나 도덕적 이상의 실현을 위한 수단”이라는 입장을 내포한다.

도덕의 원리로 정치 영역으로 확대하는 것은 효제의 원리와 통치의 원리가 다르지 않다고 주장한 공자의 사상과 다르지 않는 것처럼 보인다.그러나 맹자로부터 시작된 도덕의 정당화 작업은 송대 유학에서 심화된다. 왜냐하면 위진남북조시대에 들어온 불교가 점차 연구되고 당나라에 철학적 논리 구조가 이미 탄탄하게 갖추어진 현실, 그리고 도가사상이 넓게 유행하고 있었기 때문이다. 특히 불교사상의 인성론은 당시 유학자들에게 넘어야 할 큰 산으로 간주되었다. 한부터 당까지 훈고학적 유학으로는 불교 사상가들과 상대할 수 없었다. 북송의 유학자들은 유학의 정치철학적 맥락보다는 마음의 본성과 보편적인 원리에 보다 집중하게 되었다. 이는 현실 정치를 벗어나는 유학의 철학적 정당화라는 과정을 지나가게 만든다.

실제로 주희는 불교의 주오(主悟) 심학(心學)을 시작으로 해서 이통의 주정(主靜)의 리학(理學)을 공부하면서 불학논전(佛學論戰)을 통해 이통의 묵좌징심(默坐澄心)을 비판하면서 구인(求仁) 공부에 있어서 주정(主靜)에서 주경(主敬)으로 나아갔다. 이는 선찰식후존양(先察識後存養) 비판하는 것이고, 그는 경敬과 지知를 겸하는 정호의 함양수용경(涵養須用敬), 진학즉재치지(進學則在致知)를 그대로 받아들이는 과정을 밟는다. 결국 그의 학문은 불교의 깨달음의 심학을 극복하는 것에서 시작되었다고 할 수 있다. 그것은 유학의 핵심 사상을 ‘인’으로 규정하여 그것의 근거지움을 위한 과정이었다.

이러한 유학의 근거지움 전통은 맹자로부터 시작되었다고 봐도 무방한 것처럼 보인다. 앞서 확인했듯이 인仁이라는 통합적 의미의 덕은 사회적 맥락 안에서 규정되는 것이었는데, 주희는 맹자를 통해 인仁은 행위 후 얻게 되는 것이 아니라 인간의 선한 본성이라고 해석한다. 인간의 선한 마음을 단서로 인간의 본성이 인이라고 규정하고 그 인은 인간뿐만 아니라 존재 전체의 본성이라고 주장한다. 여기에서 나아가 그러한 선한 본성의 근거를 하늘의 원리라고 규정한다.

이와 같은 성리학적 체계는 한편으로는 도덕의 철학적 정당화라고 할 수 있지만, 다른 한편으로는 철학이 현실에서 분리되는 것을 가속화하는 일이라고 할 수 있다. 비록 성리학에서 도덕원리가 우주의 원리라고 규정하고 있고 그러한 우주의 원리를 공부하는 것은 바로 인간 마음의 원리를 깨닫고 닦아야 하는 것을 의미한다. 이는 정치 영역이나 사회적 관계에서 논의되어야 할 도덕을, 아이러니하게도 개인의 마음에 집중하게 만드는 결과를 초래하였다.

4. 역할 관계의 공사론에서 내면의 공사론으로

서주시대의 종법과 그것의 확장 논리였던 봉건은 하나의 신분적 예법이었고 분리되는 것이 아니었으며 공公과 사私의 영역이 분리되지 않았다면, 춘추시대의 종법과 봉건은 현실적으로 이미 분리되면서 그와 동시에 정치와 도덕의 영역 또한 점차 분리되었다. 이에 공자는 정치와 도덕을 다시 일치시키려 했다. 즉 그는 '인'이 가지고 있는 도덕적 의미와 정치적 의미를 한편으로는 정치 중심으로 도덕과 일치하려 했고, 다른 한편으로는 도덕 중심으로 정치와 일치하려 했다.

도덕과 정치의 분리는 전국시대에 점차 심화되었다. 왜냐하면 전국시대의 봉건제도는 사실상 유명무실해졌기 때문이다. 맹자가 보기에 이런 전국에 제대로 된 정치는 존재하지 않았던 것 같다. 이러한 배경 위에서 맹자는 인 개념을 공자에 비해 더욱 '도덕적 의미'로 이해하였다. 그가 인仁을 다시 인의예지(仁義禮智) 개념으로 나누어서 설명했다는 것은 공자가 규정하는 인 개념에 비해 더욱 도덕적 의미를 강화했다는 것을 의미한다. 그렇다고 해서 맹자가 규정하는 인 개념에서 정치적 의미가 퇴색한 것은 아니다. 비록 그가 인의예지를 인간 본성과 연관지어 설명했다고 해서 그 역시 인을 '~다움'의 덕과 별개의 것으로 설명한 것은 아니다. 인의예지의 각 덕들은 인간의 도덕심(四端)과 관계된 것들이고 그 도덕적인 마음이 선한 본성을 나타낸다. 그러나 성리학적 체계에서 인의예지는 인간의 본성으로 규정되고 그것의 단서를 네 가지의 도덕적 마음(四端)에서 찾는다. 이는 맹자 주장 그 자체가 아니라 주희의 해석이다.

이런 역할 관계 안에서 규정되는 도덕은 정치적 행위와 크게 벗어나지 않는 상태에서 작용한다. 그러나 주희는 인仁을 하늘의 원리가 인간에게 선한 본성으로 주어진 것으로 보고, 이 본성에 따라 발하는 마음을 '공적인 마음'이라고 규정한다. 결국 공적인 것은 사심이 없는 상태, 즉 마음 상태이고 그러한 마음 상태로 행동했을 경우 옳은 정치적 행위가 될 수 있다는 것이다. 이때 옳음의 기준은 진실된 내 마음이고, 그 마음의 기준은 선한 본성인 '인仁'이다. 문제는 이 선한 본성인 '인'이 무엇인지에 대한 규정은 '만물을 낳는 것'이라는 비유들뿐이지 그자체가 무엇인지 설명되지 않는다는 데 있다. 보편적인 원리로 최종 근거를 내세우고 있지만, 그것이 무엇인지는 규정되지 않는다. 이는 천리나 인이 사회적 맥락 안에 존재하는 것이 아니라 그것을 초

월한다는 점을 말해준다. 결국 공적인 행위의 근거를 확인하기 위해서는 자기 자신의 내면의 깊숙하게 있는 그 무엇, 타인에게는 확인도 되지 않는 그 무엇을 있다고 상호 믿으면서 인정할 수밖에 없다. 도덕과 정치가 분리된 상태에서 진정성은 공허할 뿐이다.

6. 닫는 말

성리학은 인仁과 같은 덕을 사회적 관계보다는 인간 내면의 선한 본성으로 이해하고 다시 그 본성이 존재하는 모든 것들의 근원적 원리라고 설명한다. 주희는 사람에게 해당하는 도덕원리를 모든 존재의 원리로 확장했던 것이다. 특이한 점은 존재하는 모든 것들의 원리가 물리적 원리를 의미하는 것이 아니라 도덕적 원리라고 주장하는 데 있다. 그리고 그 도덕적 원리는 물리적인 세계의 원리인 동시에 물리적이지 않다는 점에서 형이상학적 원리이기도 하다.

주희가 도덕적 원리를 우주의 보편적 원리로 설명하는 것은『논어』보다는『맹자』의 영향이 큰 것으로 보인다. 공자는 정치에 대한 사회도덕적 원리로서 인仁과 예禮를 제시한 것이지만, 그것의 근거지움은 맹자가 했기 때문이다. 공자가 제시한 인仁이 원리인 것은 인간 마음(心) 때문이고 그 마음은 개인의 마음이 아니라 모든 인간의 마음이다. 공자와 맹자 사이의 덕의 의미와 공사관이 다른 것 이상으로 맹자와 정주학 사이에도 덕의 의미와 공사관이 다르다.

Zhuzixue's Morality, Politics, and theory of the Public and the Private

Kim, Woojin(Daegu Haany Univ.)

The purpose of this study is to analyze the distinctive characteristics of Zhuzixue among the various Confucianism existing under the name of Confucianism and the concepts of the public and the private that follow it. In particular, the meaning of Confucianism's concept of the public and the private is inevitably determined by the meaning and relationship between morality and politics. Confucianism's theory of the public and the private ultimately reveals its outline and content when the meaning and relationship between morality and politics are analyzed three-dimensionally.

董仲舒仁义观研究：以“正名”为中心

代春敏[1, 2] 阿卜杜拉[1]

1.马来西亚理科大学 人文学院，马来西来 槟城 11800；2.衡水学院 董子学院，河北 衡水 053000）

仁与义是中国哲学的重要命题，董仲舒集先秦儒家仁义思想之大成，又有所推进和突破。董仲舒重视正名，继承并发展了孔子及先秦的正名思想，并且从正名角度系统阐发了他的仁义思想，成为构建汉代社会政治制度，维护和完善社会秩序的重要理论基础和组成部分。

许慎在《说文解字》中解释“名”：“自命也。……冥不相见，故以口自名。”[2]56 夜晚出行，彼此看不见，所以称呼自己的名来表明身份，用来区分你我。名是事物的名称，虽然只是一种符号，但从其产生时就被赋予了一定的实质意义，其最本质的作用是在社会交往中用以指称和区分人、物等，达到交流的目的。

在中国古代社会，“名”关乎国家和个人的安危存亡，非常重要。名、器、礼、义，不只是简单的事物名称和器物，更是国家政权的大节所在，如果不能信守，失了名器，就等于授政予人，甚至导致亡国。孔子的正名思想是在当时礼坏乐崩的大背景下提出的一种政治哲学思想，目的是为了恢复和重建安定和谐的社会秩序，主张“君君臣臣父父子子”。孔子揭示了名、实、礼、义所蕴含的深刻的核心思想——“仁”，孔子说：“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”“礼云礼云，玉帛云乎哉？乐云乐云，钟鼓云乎哉？”玉帛钟鼓和礼乐名实一体，如果没有源于内心的仁心仁德，礼乐就失去了其本质意义。孔子之后，正名思想成为春秋战国中后期一个重要的论题，进而形成一个诸子学派——名家。名家的思想特点是注重辩论“名”与“实”之间的关系，战国后期荀子的正名思想，内容十分复杂且具有综合性，既包括认识论层面的思想，又包含政治伦理层面的思想。他提出了共名与别名的概念以及共名、别名之间种属关系，并且提出了一系列正名的原则和方法等，这些对于后世的正名思想包括董仲舒的正名思想产生了重要的影响。

一、董仲舒正名思想的特点

名非常重要：董仲舒非常重视考察名号，将名号的重要性提升到治理国政的首要关键的地位，提出治理天下最为重要的是考察名号。《春秋》的言辞名称，就可以考察出或褒扬或贬斥的“春秋大义”。

名必须真实：“名生于真”，名是真实的，准确的，是辨别是非曲直的标准。

名之声、形、义同本：董仲舒通过名号的字音、字形和字义，探求名的内在含义。如“天子”，“诸侯”，“大夫”，“士”，“民”，这五种名号都因各自不同的职责

和使命而得名，“天子”意思是天的儿子，以孝道事天；“诸侯”就是侯奉天子；“大夫”意思是在德行方面大于匹夫；“士”即事也；“民”即瞑也，需要教化。董仲舒还善于以字形说含义，上面一个中，下面一个心，表明专心于一处，一心一意者，称为“忠”；上面两个中，下面一个心，表明持有二心者，称为“患”，心中不专一处，就容易产生祸患。“王”字的三横笔代表天、地、人，中间一竖表示贯通天地人之道，明确天人关系。这些都是从名号的发音、字形和字义等一体同本，来揭示名号的内涵所在。

名直达天意：董仲舒的正名思想也归于“天”的理论之下。天本身并不发声，天地通过人发出声音，创造的字形来体现和传达天意，因此名号的音、义、形来源于天地之本。遵循天意来制“名”，循名求实，通达天意，顺乎人情，顺应天道，天道自然和社会伦理秩序名实一体，就可达到“天人合一”。

正名就是要让人们顺从天道规则，不违背天意，依礼而行，让社会的政治和伦理道德能正常有序的运作，这也是名的本质意义。董仲舒在伦理道德层面依据“名”来确定仁、义的思想内涵和法则，明确伦理道德规范，阐发他的仁义观，指导人们更好地践行仁义。

7. 二、正名角度看仁、义

董仲舒从正名的角度来阐发仁义观，与儒家仁义思想一脉相承，而且丰富和发展了儒家仁义思想的内涵。“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。”董仲舒认为《春秋》所研究的，无非是他人与自我的关系，规定他人与自我的伦理范畴，就是仁与义。“以仁安人，以义正我，故仁之为言人也，义之为言我也，言名以别矣。”仁，表明怎样对待别人，让他人安心；义，是指怎样对待自我，让自己行为端正。董仲舒以仁义之“名”指出了仁、义的基本内容和范畴。

从字音看，“仁”、“人、”“亲”、“群”读音相同或相近，与“他人”、“亲爱人”、“人群”不可分离。《孟子•尽心下》中说：“仁也者，人也。”《说文解字》解释“仁，亲也，从人二。”“仁”字，就是在说“他人”而不是在说“自我”，这是非常明显的。“义”字，与“宜”、“仪”“谊”三者音韵相近，“义”，表示自己正当、正义、合适的行为或举止。

从字形看，仁，表示二人，意思是一个人无法表现出“仁”，仁是人与人之间关系的体现，“仁”必须在人群交往中才能呈现出来。所以，“仁”是对待别人，是安定别人，仁爱他人，而不是爱自己。甲骨文“义”上“羊”下“我”。“我”表示用刀锯屠宰牛羊以祭祀，后引申为正当、公正、合宜的事或举动，合乎伦理道德的原则。董仲舒认为，“义”，是指“自我”，一切行为，不管是合乎义还是不合乎义的，都是自我的得与失。

从字义来看，仁有亲爱、爱人的意思。董仲舒将仁爱的对象扩大到“我”之外的所有“他人”，甚至遍及群生万物。真正的仁者，具有深切的忧患意识，防患于未然，为

国家百姓计谋深远，所爱遍及四方，恩及天下。“义”具有正当、合适、公正的含义。“义”是儒家的核心思想之一，如同“一切价值及德性的调节器和安全阀”。董仲舒强调“义在正我”，说的是以正当合宜的道德标准来端正自己，而不是匡正别人，“义”与“我”紧密联系，“义”立足于我，是针对我而言的适宜、恰当，而不是我之外的他人。

董仲舒还从《春秋》大义，探究仁、义的法则。晋灵公身为国君，却不恪守为君之道。《史记•晋世家》记载他奢侈无度，行为乖张，性情残暴，随意杀人，董仲舒认为，晋灵公只爱他自己不爱臣子和百姓，不能称为“仁”。董仲舒还用两件抵抗外敌入侵的事件来，说明什么才是真正的仁德。《春秋》记载，僖公二十六年，齐国军队侵犯鲁国西部边境，鲁僖公带兵穷追不舍，一直到齐国边境。另一件事是：庄公十八年时，庄公追击外族敌人一直到济水以西。同样是远追敌人，《春秋》用不同的辞法记录，认为鲁僖公只是为鲁一国而追，只解除鲁国的危机，况且又造成不必要的浪费，不符合中正之道，并没有夸赞鲁僖公。而鲁庄公追击敌人，是为了预防敌人的入侵，为所有诸侯国而追敌，为长远之计，在外族面前树立了威信，安定了百姓之心，《春秋》大大地称赞鲁庄公的行为。由此，可以看出，真正的仁爱，是真诚地爱护他人，能为国家百姓深谋远虑，防患于未然。再看《春秋》中关于义的观点。鲁昭公八年，楚国军队打着讨伐乱贼的旗号，相继灭掉陈国、蔡国，将陈国公子捉住，杀害蔡国世子。楚虽然能平定叛乱，但《春秋》不称其为“义”，因为楚国的动机是想灭掉他国，自身不正。同样，齐桓公率领军队想从陈国借道通过，陈国大夫袁涛涂不同意，齐桓公便捉住袁涛涂，要治他的罪。《春秋》也不赞同齐桓公的做法。董仲舒认为，楚国和齐桓公，即使能纠正他人的错误，但他们自身行为不端正，也不能称为“义“。

8. 三、仁义的区别和仁义一体

仁、义是对待他人和自己时不同的指称，“义与仁殊：仁谓往，义谓来；仁大远，义大近；爱在人，谓之仁；义在我，谓之义。仁主人，义主我也”，二者在主体、对象、范畴、作用、效果等方面完全不同。仁爱的主体和所施及的对象，是他人而不是自己，范畴是向外、向远，向更广大的他人推广；相反，义的主体和所施及的对象是自己，以道德准则和社会规范来端正自己，是切己、向内，向自我内心反思、省察。区分仁义的内外之别，是为了向外广施仁爱，宽以容众；向内严以治己，规范节制。

“仁”作为一级德目，统摄“仁、义”，是沟通天、人之际的核心价值；另一方面，在处理人与自然、社会以及他人与自我关系时，仁、义又是不同的二级德目。在道德实践环节，儒家始终是向内“反求诸己”，强调自我行为的端正，孔子对冉有说：治理人民，要先使人民富裕，然后再进行教化。对樊迟说：端正自身，要先做事后受益。《诗经》曰：“彼君子兮，不素餐兮”，君子不会不劳而获。这些都表明仁、义的不同对待。董仲舒指出，《春秋》在记事笔法上也是如此，对于上位者的过错，就毫不留情地指出来，对下层人的痛苦却百般怜惜；对于鲁国之外的国家的小错可忽略不记，而本国

的小过错则记下来给予批评。所有这些都说明一个道理：“躬自厚而薄责于人”，对自我的严格要求表现出来，便是对他人的仁爱，以仁爱成就别人，以正义修养自己，从这个意义来说，仁义并非是两回事，而是“仁义一体”。

9. 四、天道之仁

董仲舒将仁的根本纳入天道的存在与运行，从正名角度看，“仁”由此具有更高广而深刻的意义。“仁”的另外一个含义是：果核的最内部分或其他硬壳中可以吃的部分，遇有合适的温度和湿度，便会生长发芽，含有生生不息之“生”意。“仁”蕴含着生生不息的生命和精神成长的力量，董仲舒从天人关系的高度，给“仁”正名，赋予“仁”更丰富的内涵。他肯定美好的仁德在天，“仁德之大美在于上天。天，仁也。”（《春秋繁露•王道通三篇》）天是仁爱的，人从天那里获取仁道，修养仁德。《易•系辞下》中说：“天地之大德曰生”，生，就是指化生万物，使万物生生不息，不相侵害。“天行健，君子以自强不息”,人要保持精神和生命的饱满，涵养向上的生生不息的力量。而且“为仁由己，而由人乎哉”，这种生长的力量来源于自身，始终是自我生命和德性的成长和完善，只有这样，才可达到仁的境界。

另一方面，董仲舒认为，作为君王，代表上天来治理天下，如果为政有失，上天会降下灾害，或出现异象，来警示君王。《春秋繁露•二端》曰：“凡是灾害和异象，都是由于国家的过失。错误刚刚萌芽时，上天出现灾害，告诉君王；若君王不知悔过，则会出现天象异常，对其进行警醒和恐吓；若还不知道畏惧，那么，灾祸就要降临了。由此可以看出，上天的心意是仁爱的，目的不是为了陷害人们。

总之，董仲舒通过对《春秋》大义的阐发，从正名角度表明了他的仁义观，具有非常重要的现实意义。目的是要让人们用眼睛看，用心思考，反复琢磨，深切体察仁义的分别、他人与自我的分别。同时，也要遵循天道之仁，只有彻底明辨仁、义的分别所在，才能真正明白圣人最高明的道理，正确处理自我与外部世界，自我与他人的关系，做出正确的抉择。

参考文献：

[1] 李牡琼.两汉名实思想探析[J].陕西理工学院学报(社会科学版),2010(3):7-10.

[2]【汉】许慎撰,【清】段玉裁注.说文解字注[M].上海：上海古籍出版社,1988.

[3]【清】孙希旦撰.礼记集解[M].北京：中华书局,1989.

[4] 杨伯峻编著.春秋左传注[M].北京：中华书局,2009.

[5]【宋】朱熹.四书章句集注[M].北京：中华书局,1983.

[6] 苟东锋.孔子正名思想探源[J].湖南大学学报(社会科学版),2015(9).

[7] 苏舆著.春秋繁露义证[M].北京：中华书局,1992.

[8]安文强.董仲舒正名思想研究[D].湖北大学，2014.

[9]钱穆.论语新解[M].北京:九州出版社,2011.

[10]
朱杰人等主编.朱子全书•上蔡语录（外编第3册）[M].上海:上海古籍出版社,合肥:安徽教育出版社,2010.

[11] 余治平.董子仁义学新释[J].衡水学院学报,2012,14(05):1-5.

[12] 刘强.论语新识[M].长沙:岳麓书社,2016.9.

[13]
杨济襄.儒家道德思想的实践—董仲舒“仁义法”的人我内外之别[J].衡水学院学报,2018（6）：8-9.

The study of Dong Zhongshu's concept of benevolence and righteousness focuses on “ZhengMing ”

DAI Chunmin[1,2] & Suhaila Abdullah[1]

1.School of Humanities,University Sains Malaysia,11800 Penang,Malaysia
2. Dongzi College, Hengshui University, Hengshui, Hebei 053000, China

Benevolence and righteousness are important propositions in Chinese philosophy. Dong Zhongshu collected the great achievements of benevolence and righteousness in pre-Qin Confucianism and made a breakthrough. Dong Zhongshu attached great importance to the ZhengMing, inherited and developed Confucius and pre-Qin's rectification thought, and systematically expounded his benevolence and righteousness thought from the perspective of rectification of ZhengMming, which became an important theoretical basis and component of constructing the social and political system of Han Dynasty and maintaining and perfecting the social order.
In ancient Chinese society, "Ming" is very important for the safety and survival of the country and individuals.Confucius' thought of Zhengming was a political philosophy thought put forward under the background of the collapse of rites and music at that time, with the purpose of restoring and rebuilding a stable and harmonious social order. Confucius advocated that the king should follow the way of the king, the minister should follow

the way of the minister, the father should follow the way of the father, and the son should follow the way of the son(君君臣臣父父子子). It reveals the profound core thought of "benevolence" contained in Ming, reality, propriety and righteousness.These have an important influence on the "Zhengming" thoughts of later generations, including Dong Zhongshu's.

Dong Zhongshu attached great importance to "Zhengming" and regarded it as the first important thing in governing the country. The “Ming” is based on "truth", so it can be used as a yardstick for judging right from wrong, the key to distinguish right from wrong, Dong Zhongshu is also good at spelling out meanings, such as "trouble"(*患*), "loyalty"(*忠*), "king"(*王*).

Dong Zhongshu systematically expounded his view of benevolence and righteousness in the "Principle of Benevolence and Righteousness in the Chunqiufanlu". As soon as the name of "benevolence" and "righteousness" is said, the real situation of things has been identified: benevolence, is to express how to treat others, let others at ease; Righteousness refers to how to treat oneself and make oneself right.Dong Zhongshu explains the basic contents and categories of benevolence and righteousness from the Angle of ZhengMing.

From the pronunciation, As long as the word "benevolence" is spoken, it is inseparable from "people", "dear people" and "crowd".The pronunciations of "Ren"人(meaning people), "Ren" (仁meaning benevolence), "Qin" (親meaning cordial) and "Qun" (群means "group") are the same or similar. "Zhong Yong" said: "righteousness is Yi(宜,meaning appropriate)." "Yi"(義), "Yi"(儀) and "Yi" (誼) , the pronunciation of the three is the same, and the usage is similar, To show that one's conduct is righteous, proper and appropriate.

The character of Ren(仁) indicates two people(二人), meaning that only one person can not show "ren", Ren is the embodiment of the relationship between people, Ren must be shown in the interaction between people. It's the Way people get along, Dong Zhongshu said, "benevolence" is to treat others, is to settle others, love others, rather than love yourself. From the font, oracle "Yi"(義) is the meaning of the word, above is the "sheep"(羊), below is "myself "(我). The shape of "myself" represents the shape of a weapon or a knife, which means slaughtering cattle and sheep with a knife saw for sacrifice. Killing animals for sacrifice is a very important event that can not be abandoned in ancient times, and later extended to mean fair, just, correct, and appropriate things or actions, ethical and moral principles. When the name "righteousness" is spoken, it means "Myself", not

"others".

Benevolence and righteousness are different references when treating others and oneself, and they are completely different in subject, object, category, function, effect and so on. The distinction between benevolence and righteousness is to spread benevolence and tolerance to others. Be strict within to govern oneself and regulate temperance.

As a first-level moral subject, "benevolence" is the core value of communication between heaven and man. On the other hand, benevolence and righteousness are different secondary moral subjects when dealing with the relationship between man and nature, society and others and self. The strict requirements of the self are expressed in the love of others, the achievement of others with love, and the cultivation of oneself with justice. From the perspective of moral practice, benevolence and justice are not two different things, but "benevolence and justice are one."

Dong Zhongshu incorporated the essence of benevolence into the existence and operation of the Heavenly Way. From the perspective of the rectification of “Zhengming”, "benevolence" thus has a broader and deeper meaning.Another meaning of "ren" is that the innermost part of the fruit pit or other parts of the hard shell can be eaten, when there is a suitable temperature and humidity, it will grow and germinate, containing the meaning of "growth"."Ren" contains the power of endless life and spiritual growth, Dong Zhongshu from the height of the relationship between heaven and man, to "benevolence" to give "benevolence" more rich connotation. He is sure of the goodness of heaven, People should keep their spirit and life full, and cultivate the power of endless growth. Moreover, the power of this growth comes from itself, which is always the growth and perfection of self-life and virtue, and only in this way can the realm of benevolence be reached.

Dong Zhongshu showed his concept of benevolence and righteousness from the Angle of name rectification, the purpose is to understand the difference between benevolence and righteousness, others and self. Only by following the benevolence of the Way of heaven and discerning the difference between benevolence and righteousness can we correctly deal with the relationship between self and the outside world, self and others, and make the right choice.

이규보의 화론 연구

도 이 명

1. 들어가며

이 글은 이규보의 화론에 대해 연구하는 데 그 목적이 있다. 그러한 목적을 가지는 배경에는 크게 두 가지가 있다.

첫째, 이규보는 고려 중기 문인으로서 문장에 탁월하다는 평가를 받고 있다. 이규보는 그러한 실력에 걸맞게 현재까지 확인되는 가장 오래된 기록 서사시를 포함한 여러 저술을 많이 남겼다. 이에 그의 문학작품에 대한 기존의 연구들도 많이 이루어져 있고 현재까지도 그러한 연구들은 이어져 오고 있다. 하지만 그가 문학작품 외에 회화에 대한 평이 담겨 있는 시문(詩文)도 많이 남겼는데 이러한 점은 거의 미약할 정도로 연구의 대상으로서 주목받지 못하고 있는 실정이다. 이처럼 회화에 대한 이규보의 글은 그가 당대의 회화에 대해 어떠한 관점을 가지고 있는지에 대해 알아볼 수 있는 중요한 사료이다. 따라서 그의 회화에 대한 평이 담겨 있는 시문(詩文) 연구는 필요하다고 하겠다.

둘째, 고려 이후 시기인 조선시대는 한국 미술 역사상 회화가 가장 발달한 시기라고 할 수 있다. 이러한 활발한 분위기 속에 회화에 대한 수장(收藏), 감식(鑑識)이 활발히 이루어지면서 여러 화론가들에 의해 회화에 대한 글들이 생산되어왔다. 하지만 조선시대 이전인 고려 시대에는 회화에 대한 글이 없거나 있어도 초보적 논의에 불과한 정도라고 여기기 쉽다. 이러한 보편적 인식에서 볼 때 고려시대가 조선시대에 비해 회화에 대해 논한 글이 적은 것은 사실이다. 하지만 이규보의 회화에 대해서 논한 글을 볼 때 그 논의의 빈도가 활발하지 않다고 해서 논의의 깊이가 단순하다고는 볼 수 없다. 이러한 점을 볼 때 조선시대 화론과의 계통성을 파악하기 위해서도 고려시대 문인으로 살았던 이규보의 화론 연구는 반드시 필요해 보이며 이러한 연구는 한국 회화의 정신을 사상적으로 규명해내는 중요한 작업이 될 것이다.

2. 이규보의 회화에 관한 시(詩) 두 편

이 글에서는 먼저, 이규보의 화론이 나오는 고전 문헌들을 살펴볼 것이다. 이규보의 화론은 주로 시(詩)와 문(文)형식으로 전개되었다. 하지만 그 중에서도 비중이 시(詩)형식이 더 많다. 이규보의 시(詩)에 나온 화론에 대한 논의 내용을 살펴보고 주제별로 분류하여 분석하고자 한다. 그런 다음, 역사적 배경 위에서 이규보의 화론을 점검해보고자 한다. 이규보가 살았던 동시대 인물이었던 중국 북송 문인 화론가 소식과의 교류에 대해서 살펴보고 그 영향관계를 분석하고자 한다. 송대 이후 시기는 북송의 소식이 문인지화[文人畵]의 개념을 제시한 시기부터 명、청대에 이르기까지 중국

은 우리 고려와 조선 모두와 밀접한 관계가 있기 때문이다. 마지막으로, 시(詩)와 화(畵)의 당대 이론에 관해 살펴보고 그 둘의 관계성에 대해서 분석하고자 한다. 그 당시 시와 화는 같은 뿌리에서 나왔다는 인식이 생기기 시작했다. 북송의 소식은 왕유의 그림을 두고 “그림 가운데 시가 있다”라고 하였다. 시와 화의 정신은 같다는 것이다. 이러한 생각은 문인들의 시나 그림은 형의 표현보다는 마음의 표현이 중요하며 그것은 시와 그림이 같다는 시서화일률론(詩書畵一律論)의 형성에 중요한 토대가 되었다. 이러한 점은 문인인 이규보가 문학작품과 더불어 회화에 대해 주목하며 화론을 남긴 배경으로도 설명될 수 있을 것이다.

다음 두 편의 시는 이규보가 회화에 대해 쓴 평이다. 시문이기는 하지만 회화에 대한 비평문이라고 봐도 무방하다. 그림을 그린다고 다 화가는 아니다. 특히 동양화에서는 더욱 그러하다. 아무리 묘사가 실제와 같이 치밀하게 잘되어 있어도 품격이 떨어진다는 평을 받을 수도 있다. 그림을 제대로 볼 줄 알려면 감식안이 있어야 한다. 그리고 감식안을 가지고 있는 감상자는 인격의 격이 남달라야 한다. 그래야만 그림을 제대로 평할 수가 있는 것이다. 다음 이규보의 시 두 편을 통해 그의 회화에 대한 생각을 살펴보자.

<지난 번 강남에 갔을 때>. 연기 낀 물가에 조각배 댄 적 생각나네 서리 맞은 줄풀 맑은 물에 비치는데 그 가운데 한 쌍의 백로가 있었지 조용히 푸른 옥 같은 다리를 들고 한가로이 은빛 같은 날개를 펴네 이 모양을 시구로 묘사하고 싶어 오래도록 웅얼거리며 애를 썼지 형태는 비슷하게 묘사할 수 있으나 **신(神)에 들기란 대단히 어려웠네** 화공은 참으로 훌륭한 사람일세 내가 생각하지 못한 것까지 그렸구려 **눈동자는 생동하는 듯 활력이 있어** 우뚝 서서 용감하게 앞을 보고 살은 바짝 여위었지만 뼈가 있어서 날기도 전에 벌써 멀리 갈 생각 있네 그러나 **소리는 그리기 어려운지** **우는 태도만을 묘사했구나** 내가 일 벌이기 좋아해 시를 짓겠나 멋있게 그림의 뜻 묘사하고 싶어서지	**<朴君玄球家 賦雙鷺圖>** 憶昔江南天 扁舟泊烟浦 霜菰映淸淺 中有雙白鷺 靜翹綠玉脛 閑刷白銀羽 擬將詩句摹 久作猿吟苦 寫形雖髣髴 佳處殊未遇 畫工眞可人 到我所未到 眼活而有力 聳立勇前顧 肉瘦而有骨 未起已遐慕 就中畫聲難 解作啼態度 我詩豈好事 聊寫畫中趣 畫難人人蓄 詩可處處布 見詩如見畫 亦足傳萬古

그림은 사람마다 소장하기 어렵지만 시는 어디고 보급될 수 있는 거야 **시만 보아도 그림 보는 것 같으니** 이 또한 만고에 전하고도 남으리	

<연 수좌(淵首座) 방장(方丈)에서 정득공(鄭得恭)이 그린 어족자(魚簇子)를 감상하고서> **물은 물고기의 집이라** **물 잃으면 솥 안에 든 고기이지** **사람이 물 속의 고기를 그리면서** **솥 속에 들어 있는 것처럼 그린다면** **헤엄치고 노는 모습을 그리더라도** **오히려 물 잃은 것과 같으리** **정(鄭)군은 참으로 신필이야** **현묘한 수법 하늘에서 받았네** **한 번 붓 휘둘러 수십 마리 그렸으니** **물고기들이 산 것처럼 모두 팔팔(發發)하구나** **물을 얻어 형세 넉넉하니** **하필 잔잔한 물결 그릴쏜가** **지느러미 일어나 움직일 듯하고** **눈동자 찬란하여 야광주 같구나** **아마도 그대는 봉래도(蓬島)에 손님으로 있으면서** **오랫동안 바다 가운데 신선이 되었었나봐** **물고기 익숙히 보았기에** **손길 따라 떼 지어 오르내리는 듯 하구나** **손가락으로 만져보고 싶지만** **뛰어나와 깊은 연못에 숨을까 염려 되네** **나의 시 나른하여 기운 없지만** **감히 활어편(活魚篇) 지었노라.**	**<淵首座方丈** **觀鄭得恭所畫魚蔟子>** 水爲魚所家 失則鼎中鮮 人畫水中魚 如向鼎中傳 雖爲游泳態 尙類失水然 鄭君信神筆 妙手得於天 一掃數十尾 發發皆鮪鱣 得水勢已足 何必寫漪漣 鬐鬣欻欲動 目力珠光旋 疑君蓬島客 久作水中仙 看魚飽且熟 應手隨所沿 擧指欲捫觸 猶恐跳藏淵 吾詩氣力苶 敢作活魚篇

3. 나가며

한국의 회화사를 볼 때 조선시대는 그 어느 때보다 미술이 흥기하던 시기였다. 화가에 의해서 그림이 그려지면, 그것을 알아보는 감상자들 사이에서 그림에 관한 평들이 회자되고, 또 그것을 수장하고자 하는 수장가들이 생기는 등 회화와 관련된 관심이 많이 생겨났다. 이러한 문화의 주도 흐름에는 그림을 직업으로 삼는 화원들보다 그림을 여기(餘技)로 삼는 문인사대부 화가들이 있었다.

여기에서 자칫 이러한 문화의 출발점이 조선시대라는 결론을 내리기 쉽다. 하지만 고려시대를 보면 회화에 대해 주목한 문인들의 수는 조선시대 보다 상대적으로 적다. 하지만 이규보의 글을 보면 특정 회화에 대해 평하거나 회화에 대한 논을 개진한 글들이 적지 않다. 그리고 그 논의가 표상적이지 않다.

다시 말해 조선시대에 논해지는 화론의 사상적 내용이 이미 이규보의 글에서 심도있게 다루어지고 있다는 사실이다. 앞으로 문헌을 통해 제대로 고증되어야 하겠지만 이러한 사실은 이규보뿐만 아니라 이규보와 동시대를 살아갔던 문인들이 어느 정도 회화에 대한 깊이 있는 이해를 가지고 교류했었다고 짐작할 수 있는 부분이다. 이는 조선시대를 회화의 흥기와 함께 회화에서 파생되는 여러 문화의 출발점으로 보는 시각에서 좀 더 시대를 고려시대로 앞당길 수 있는 가능성을 열어준다. 따라서 고려시대 이규보의 화론을 점검하는 것은 그만큼 중요한 작업이 될 것이다.

A Study on the Theory of Painting by Lee Gyu-bo

It is a fact that the ideological content of the discourse discussed in the Joseon Dynasty is already dealt with in-depth in the writings of Lee Gyu-bo during the Goryeo Dynasty. Although it should be properly verified in the literature in the future, this fact can be assumed that not only Lee Gyu-bo but also the writers who lived in the same age as Lee Gyu-bo had some in-depth understanding of painting.

This opens up the possibility of moving the Joseon Dynasty forward to the Goryeo Dynasty from the perspective of seeing it as a starting point for various cultures derived from painting along with the rise of painting. Therefore, it will be so important to check the painting theory of Lee Gyu-bo in the Goryeo Dynasty.

奉元立正：董仲舒"大一统"基源性释解

白立强[a，b]

（衡水学院 a.河北省董仲舒与传统文化研究中心，b.董子学院；河北 衡水 053000）

摘要：论及"大一统"，必然绕不开董仲舒。"大一统"论被称之为董仲舒学术思想与政治哲学的核心，故其在董仲舒思想体系中占有非常重要的位置。由是，诸多学人对董仲舒"大一统"内涵进行了探讨。然综观相关观点，或失之偏颇，不够中肯；或未尽其义，尚待深入。由此对董仲舒"大一统"说及其整个思想体系之理解造成误读或遮蔽。所以，本着正本清源之理念，对董仲舒"大一统"思想从"天元"之本层面展开基源性追问，某种意义上，这既是对学界相关研究的学术回应，更是从思想析解方面进行的文化考量，唯此，公羊大家董仲舒的王道信念乃至整个思想体系方得以确证。

一、董仲舒"大一统"思想要旨

其一，"臣谨案《春秋》之文，求王道之端，得之于正。正次王，王次春。春者，天之所为也；正者，王之所为也。其意曰，上承天之所为，而下以正其所为，正王道之端云尔。然则王者欲有所为，宜求其端于天。"

其二，"臣谨案《春秋》谓一元之意，一者万物之所从始也，元者辞之所谓大也。谓一为元者，视大始而欲正本也。《春秋》深探其本，而反自贵者始。故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。四方正，远近莫敢不壹于正，而亡有邪气奸其间者。是以阴阳调而风雨时，群生和而万民殖，五谷孰而草木茂，天地之间被润泽而大丰美，四海之内闻盛德而皆徠臣，诸福之物，可致之祥，莫不毕至，而王道终矣。"

其三，"大一统"乃天地古今之通义，不可不察。面对思想文化领域异论殊方，法制数变，亟需"推明孔氏，抑黜百家"而达致一统。这就将"大一统"从理念层面推至于现实之中。即如是言："《春秋》大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统；法制数变，下不知所守。臣愚以为诸不在六艺之科孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。邪辟之说灭息，然后统纪可一而法度可明，民知所从矣。"颜师古注："一统者，万物之统皆归于一也。"

综上三点，董仲舒于对策之中，一则表达了"大一统"超越于天下国家之具象形态，而为古今永恒之谱式，从而为汉武帝述绘了理当趋向的美好盛景；二则"大一统"实质乃王道，而王道之关键为君王心性与行持；三则君王之端本在天之正，王者法天而正立，由是，"王正则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下"（《王道》），即成王道。此三点中，前二者当属定论，第三点表征着作为"大一统"实质的王道之原及其化运逻辑。撇开天道对于王者之规制，仅从王者之正行风化作用而言，"其身正不令而行"（《论语·子路》

），从而"天下归之"（《孟子·离娄上》），本是王道教化自然而然的必然取向，此毋庸置疑。关键在于，天端之正何以化为王者之正？或者说，天端之正与王者之正何以形成关联？进而言之，"大一统"作为公羊学第一义，王者之"绝地天通"是否存在着先天性根据？

这须回到《公羊传》文本之中。

二、董仲舒"大一统"之"元本"意涵

《春秋·隐公第一》开篇即书"元年春王正月"，《公羊传》曰："元年者何？君之始年也。春者何？岁之始也。""曷为先言王而后言正月？王正月也。何言乎王正月？大一统也。公何以不言即位？成公意也。""大一统"首见于《公羊传》，或言之，将"王正月"与"大一统"联系在一起，乃《公羊传》之独创。

尤须注重的是，元作为开篇首字，其义不可小视。何休对"元年者何？君之始年也"，《解诂》曰："变一为元，元者，气也。无形以起，有形以分，造起天地。天地之始也。"进而言之，"明王者当继天奉元，养成万物"。《说文解字》对于"一"释之为："惟初太始，道立于一，造分天地，化成萬物。"徐彦援引《春秋说》云："元者，端也。气泉。"并注之曰："元为气之始，如水之有泉。泉，流之原。""无形以起，有形以分。窥之不见，听之不闻。"综观何休与徐彦之说，元从时间之维转为天地之始、原，意涵之转换同时注定了元于《公羊传》及其"大一统"中非同寻常之位势。于此，在董仲舒相关思想中可见一斑。

《重政》篇有言："惟圣人能属万物于一而系之元也，终不及本所从来而承之，不能遂其功。是以《春秋》变一谓之元。元，犹原也。其义以随天地终始也。故人惟有终始也，而生死必应四时之变。故元者为万物之本。而人之元在焉。安在乎？乃在乎天地之前。故人虽生天气及奉天气者，不得与天元本、天元命而共违其所为也。故春正月者，承天地之所为也。继天之所为而终之也。其道相与共功持业。安容言乃天地之元？天地之元奚为于此，恶施于人？大其贯承意之理矣。"其中，围绕着"元"主要表达了以下要义：一是作为万物之本、原，元即内在于万物且与之共始终的生生不息运化之机。二是人天共元。三是人之后天须"与天元本"，才能"继天之所为"以成其道，如是人道、天道相应为一，从而在天人际与态，以为"共功持业"。

在董仲舒思想中，"天人一也"（《阴阳义》）。即人即天，人天共元。"《春秋》何贵乎元而言之？元者，始也，言本正也。"元其内在品性即正。俯仰环视天地之间，万象物事，无一不正焉。正是天元之机的外在体现。（《王道》）故元生机制于人、物在自然而然的运化之中潜在预置了元之仁、正品性，这构成了王道政治的先天根据。董仲舒之所以强调"天性君子"，原因亦在于此。《王道》篇有言："王者，人之始也。王正，则元气和顺，风雨时，景星见，黄龙下。"这意味着，在"大一统"之域，人心、王者之心即天心，由此型构起了由"五始"之正而通向大化流行的王道政治秩序。其中，王道"大一统"呈现着鲜明的"自性原型"性质。从发生学角度看，王道政治实质上即以内在品性——仁——为前

提，在天人一体之仁的生生机制中于宏大的天地之域进行着由内及外、由近及远的自组织化生过程。从"王"到"竟内"乃至"王者无外"，既可视为相对独立的三个自组织系统层级，也可看作由"王"而始至于"竟内"，进而最终抵达"王者无外"一体式自组织整体。无论如何，其中一个基本事实是，或微观之体，或宏观之域，均为自洽式、自组织结构系统，并且因其内在性、仁本性、自足性以及自组织性而呈现着强烈的"人格"样态。从纵向层面的"天人一"到横向意义的"天下一"，丰富多彩的具象世界无不映现着先天之生机勃发的"元"心大体。从天道层次反观人类历史演化过程，无论族类还是国家之间，抑或生命个体乃至社会整体之内，以及山川自然及其空间延展之中，无时不刻均以某种自然必然性在域内、域外以及域内外之间发生着物质、能量与信息的交换，以实现相应单元或层级系统乃至整体系统的信息传递而达至一体联动式的平衡态。其间或血雨腥风，壮怀悲烈；或风平浪静，惠风和畅，等各种情状不一而足，然贯通其中者乃元体自性之外在发用。故以天元之体的宏大视域观之，人、天作为"自性原型"系统，以永恒的自组织方式由微至大、由隐渐显、由近及远，以某种叠加效应发生着递进式信息传递，在或明或暗的演化之中呈现着细致入微而又广博宏大的天元生机。这同时意味着，伴随着自性效应整合力在深度上加深，在广度上拓展，人际、族类以及天地之间融合、通贯性将日益增进，从而最终在"天人一"之体量规模方面渐次扩大。就理论层面而言，其直接体现即大一统之情态。

董仲舒对《公羊传》大一统之阐释，"最具特色之处"体现在对"元"的形上发挥，从而形成了"'元'本体论"。故"元"成为董仲舒大一统论的形上根源。

《汉书》董仲舒记载增补考论

王文书
（河北衡水，衡水学院董仲舒与传统文化中心、董子学院）

内容提要：《史记》《汉书》差异多有研究。《汉书》承袭了《史记》董仲舒传记的内容，并对董仲舒的有关内容有很大的增补。除了《五行志》记录了董仲舒论灾异的内容外，还增加了《天人三策》《灾异对》《越有三仁对》《关中种宿麦疏》《限民名田疏》《利动匈奴疏》等奏疏。《史记》乏载的原因不是对汉武帝的成见，而是因职务的不同，班固查阅到司马迁没有看到的政府档案。

关键词：董仲舒；《汉书》；《史记》；档案

1、问题的提出：史汉差异和《三策》有无？

（一）宋代的《班马异同》已经开始研究班固《汉书》与司马迁《史记》的相同与不同，四库馆臣以为，《班马异同》一书

“以班固《汉书》多因《史记》之旧而增损其文，乃考其字句异同以参观得失。”其总结班马相异之处有四类：1、“《史记》无而《汉书》所加”；2、“《史记》有而《汉书》所删者”；3、“或《汉书》移其先后全凝雄者”；4、“或《汉书》移入别篇者”。但是在董仲舒记载中，《班马异同》中却没有提及《史记》和《汉书》中《董仲舒传》的不同。其他研究或补续《班马异同》的文章和专著也没有给出一个明确的令人信服的论断。如：郭倩的《<班馬異同>整理與研究》对哈佛大學燕京圖書館藏《班馬異同》進行整理、研究，也没有发现该书对董仲舒传的有关内容有所阐述，或许《班马异同》一书就没有对这一内容有所涉及。

明代许相卿撰《史汉方驾》是《班马异同》姊妹篇，将《史记》《汉书》所载内容相同或不同者排列为一书。四库馆臣云：“以《史》《汉》相同者直书行中，不同者分行夹注。凡《史记》有而《汉书》无者，偏列于右；《汉书》有而《史记》无者，偏列于左，条理井然，较思书为胜。”但是《史汉方驾》也没有比较两者董仲舒记载的差异。

在考据学盛行的清代，《史记》《汉书》的差异多有人进行了专门研究。清人所撰《史记考异》《史汉筌论》《史汉求是》等专著均没有详尽对比两者在董仲舒研究方面的差异，以及这些差异造成的原因。《汉书评议》是近代第一部以古式评点方式研究史汉异同的专著，对于司马迁不推崇董仲舒之事大加批判。但也没有详细考证有关董仲舒传的史汉异同及原因。

当代韩国学者朴宰雨《<史记<<汉书>比较研究》也只是在《汉书》承袭《史记》各篇情况表中概述了《汉书·董仲舒传》和《史记·儒林列传》中董仲舒传记的差异，明确提出了《汉书》增补了《天人三策》的内容，但是其他篇章中有关董仲舒的内容却没有涉及。班固《汉书·董仲舒传》之所以《史记·儒林列传》中董仲舒传多出很多文字，就是因为增加了《天人三策》汉武帝问策董仲舒应对的策文内容。

（二）《天人三策》是《史记》《汉书》有关董仲舒记载的重大差异。《史记》没有记载《天人三策》的只言片语。施丁在《谈司马迁运用档案撰写历史》一文提到：“董仲舒的《贤良对策》是汉武帝早期思想上政治上的一件大事。司马迁写《儒林列传》不仅没有记其内容，甚至连提也没有提到。这些可以说明司马迁在运用案写史方面还是有

缺点的。”

关于司马迁为什么没有提及《天人三策》而班固《汉书》却增补了《天人三策》的内容？当代不少学者对《史记》和《汉书》在《天人三策》问题的差异提出自己的看法。

孙景坛的《董仲舒的<天人三策>是班固的伪作》旗帜鲜明的提出《天人三策》是班固的伪作。他认为，《天人三策》前两策不是董仲舒的作品，第三策乃武帝晚年与他的书信往来，且晚于《春秋繁露》与《公羊董仲舒治狱》，主要理由是《天人三策》不出自司马迁《史记》，整个西汉人均未提及《天人三策》，独出于班固。但是这种观点始终不是主流观点。

赵羽《<天人三策>篇名与文体考辨》考证《天人三策》名称的源流，提出《天人三策》文体性质属于奏疏，不是专门考试性文体。这一点是对的；文章还认为《天人三策》并非该文章固有题目，而是《汉书》颜师古注本出现之后，由唐宋学者赋予的特称，到南宋时才广为人知，这也不假。文章根据《东观汉纪》《群书治要》均不存第二策，认为唐代颜师古系统整理《汉书》，增补校定《董仲舒传》之后才有了《天人三策》。但是文章并没有认定《天人三策》是伪作，也没有说明颜师古资料的来源，颜师古增补必有所依据。

大多数学者还是认为《天人三策》还是存在的，只是司马迁《史记》没有记载而已，只是因为某种原因才导致《史记》记载的缺失。季桂起《司马迁缘何回避记载董仲舒的“贤良对策”》直接提出了司马迁《史记》中对贤良对策只字未提的问题，排除了司马迁和董仲舒的个人恩怨和学术观点不一致的因素，认为“司马迁回避记载董仲舒“贤良对策”的根本原因在于司马迁与汉武帝之间的恩怨以及他对汉武帝政治形象的个人评价。”是司马迁对汉武帝的政治成见，个人情感上不愿把武帝当作有作为的君主形象来塑造，导致《史记》对汉武帝时“贤良对策”记载的缺失。唐艳的《司马迁、班固历史创作的情感构建及其解读边际——<史记><汉书>“董仲舒传”叙述方式异同的哲学分析》文章风格与季文不同，该文更注重哲学的分析，不强调史实的考证，然而核心的观点是相同的，认为作者个人的思想情感决定了创作的内容和创作的风格。《史记》《汉书》有关董仲舒的记载，是“董仲舒与马、班三者间复杂的时代交替和情感交融的历史痕迹”。两文更强调作者的主观能动对历史记载的裁剪，其前提是司马迁和班固面对的是相同的史料，也就是说《天人三策》司马迁和班固都是见过的。但事实是不是确实这样呢？不妨把《史记》《汉书》有关董仲舒的记载梳理罗列出来，再做进一步考证。

2、班马董仲舒传记内容异处

（1）《汉书董仲舒传》与《史记儒林列传》中董仲舒传的不同

朴宰雨《<史记><汉书>比较研究》认为：“《汉书·董仲舒传》采用《史记·儒林列传》中的《董仲舒传》（采用时分于三处写入），而大大增补而成。《史记》董仲舒传颇短，而《汉书·董仲舒传》甚长，实可谓重新写作。《史记》所增补的主要内容为天子策文三篇。其他，董仲舒的言论、为人、学问著书等事亦增补。《汉书》赞语，新写。”具体内容考证如下：

1、**《天人三策》的有无。**《汉书》载：“武帝即位，举贤良文学之士前后百数，而仲舒以贤良对策焉。”后接天人三策的内容。后续内容：“对既毕，天子以仲舒为江都相，事易王。”《史记》：“今上即位，为江都相。”这是《汉书》《史记》最大的区别，就

是有无《天人三策》的内容。

2、**《粤有三仁对》的有无。**《汉书》有《粤有三仁对》，其文云："易王，帝兄，素骄，好勇。仲舒以礼谊匡正，王敬重焉。久之，王问仲舒曰：'粤王勾践与大夫泄庸、种、蠡谋伐吴，遂灭之。孔子称殷有三仁，寡人亦以为粤有三仁。桓公决疑于管仲，寡人决疑于君。'仲舒对曰：'臣愚不足以奉大对。闻昔者鲁君问柳下惠：'吾欲伐齐，何如？'柳下惠曰：'不可。'归而有忧色，曰：'吾闻伐国不问仁人，此言何为至于我哉！'徒见问耳，且犹羞之，况设诈以伐吴乎？由此言之，粤本无一仁。夫仁人者，正其谊不谋其利，明其道不计其功。是以仲尼之门，五尺之童羞称五伯，为其先诈力而后仁谊也。苟为诈而已，故不足称于大君子之门也。五伯比于他诸侯为贤，其比三王，犹武夫之与美玉也。'王曰：'善。'"《史记》无此内容。很明显，易王问仲舒粤有三仁的材料东汉时被班固发现。后魏晋编撰《春秋繁露》时引用，遂为《对胶西王越大夫不得为仁》一篇。

3、**庙火之狱叙述的详略不同。**《汉书》载："中废为中大夫。先是辽东高庙、长陵高园殿灾，仲舒居家推说其意，草稿未上，主父偃候仲舒，私见，嫉之，窃其书而奏焉。上召视诸儒，仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为大愚。于是下仲舒吏，当死，诏赦之，仲舒遂不敢复言灾异。"

《史记》载："中废为中大夫，居舍，著灾异之记。是时辽东高庙灾，主父偃疾之，取其书奏之天子。天子召诸生示其书，有刺讥。董仲舒弟子吕步舒不知其师书，以为下愚。……于是董仲舒竟不敢复言灾异。"

《汉书》对灾异对导致的庙火之狱要比《史记》记载的情节更为具体。班固见到了司马迁没有见到的材料。所以在《五行志》中又增加了《灾异对》的全文。

4、**董仲舒致仕后及张汤陋巷问策内容的有无。**《汉书》载："仲舒在家，朝廷如有大议，使使者及廷尉张汤就其家而问之，其对皆有明法。自武帝初立，魏其、武安侯为相而隆儒矣。及仲舒对册，推明孔氏，抑黜百家。立学校之官，州郡举茂材孝廉，皆自仲舒发之。""年老，以寿终于家，家徙茂陵，子及孙皆以学至大官。"《史记》无此内容。

5、**董仲舒著述的有无。**《汉书》载："仲舒所著，皆明经术之意，及上疏条教，凡百二十三篇。而说《春秋》事得失，《闻举》、《玉杯》、《蕃露》、《清明》、《竹林》之属，复数十篇，十余万言，皆传于后世，掇其切当世施朝廷者著于篇。"《史记》无此内容。

6、**《汉书》增加董仲舒赞语。**《汉书》载："赞曰：刘向称'董仲舒有王佐之材，虽伊、吕亡以加，管、晏之属，伯者之佐，殆不及也。'至向子歆以为：'伊、吕乃圣人之耦，王者不得则不兴。故颜渊死，孔子曰'噫！天丧余。'唯此一人为能当之，自宰我、子赣、子游、子夏不与焉。仲舒遭汉承秦灭学之后，《六经》离析，下帷发愤，潜心大业，令后学者有所统一，为群儒首。然考其师友渊源所渐，犹未及乎游、夏，而曰管、晏弗及，伊、吕不加，过矣。'至向曾孙龚，笃论君子也，以歆之言为然。"《史记》无此内容。

（1）《汉书·食货志》增载董仲舒《关中种宿麦疏》和《限民名田疏》

1、《汉书》记载，西汉初年遵奉黄老无为之术，实行无为而治与民休息的政策，社会经济得到恢复和发展，但是出现重商去农的问题。元狩三年（前120），董仲舒说上书曰："《春秋》它谷不书，至于麦禾不成则书之，以此见圣人于五谷最重麦与禾也。

今关中俗不好种麦，是岁失《春秋》之所重，而损生民之具也。愿陛下幸诏大司农，使关中民益种宿麦，令毋后时。”于是该年汉武帝听取了董仲舒的建议，采取了重农的政策，高产冬小麦的种植得到推广。“遣谒者劝有水灾郡种宿麦，举吏民能假贷贫民者以名闻。”

2、《汉书》记载，为了限制豪强地主兼并土地并缓和日益突出的阶级矛盾和社会矛盾，董仲舒《限民名田疏》言：“古者税民不过什一，其求易共；使民不过三日，其力易足。民财内足以养老尽孝，外足以事上共税，下足以蓄妻子极爱，故民说从上。至秦则不然，用商鞅之法，改帝王之制，除井田，民得卖买，富者田连阡陌，贫者无立锥之地。又颛川泽之利，管山林之饶，荒淫越制，逾侈以相高；邑有人君之尊，里有公侯之富，小民安得不困？又加月为更卒，已，复为正，一岁屯戍，一岁力役，三十倍于古；田租口赋，盐铁之利，二十倍于古。或耕豪民之田，见税什五。故贫民常衣牛马之衣，而食犬彘之食。重以贪暴之吏，刑戮妄加，民愁亡聊，亡逃山林，转为盗贼，赭衣半道，断狱岁以千万数。汉兴，循而未改。古井田法虽难卒行，宜少近古，限民名田，以澹不足，塞并兼之路。盐铁皆归于民。去奴婢，除专杀之威。薄赋敛，省徭役，以宽民力。然后可善治也。”董仲舒所说限田的原则，成为后世历代限田理论的基础。

（2）《匈奴传》所载董仲舒的奏疏《利动匈奴疏》

《汉书》载：仲舒亲见四世之事，犹复欲守旧文，颇增其约，以为“义动君子，利动贪人。如匈奴者，非可以仁义说也，独可说以厚利，结之于天耳。故与之厚利以没其意，与盟于天以坚其约，质其爱子以累其心，匈奴虽欲展转，奈失重利何，奈欺上天何，奈杀爱子何！夫赋敛行赂不足以当三军之费，城郭之固无以异于贞士之约，而使边城守境之民父兄缓带，稚子咽哺，胡马不窥于长城，而羽檄不行于中国，不亦便于天下乎！”董仲舒提出的对匈奴关系厚利、盟天、质子三原则被朝廷采用，杨信出使匈奴基本用的是董仲舒的策略，但是没有成功。

（3）《礼乐志》所载董仲舒奏疏

《汉书·礼乐志》引《天人三策》中第一策的内容。建元新政失败之后，董仲舒对策言：“王者欲有所为，宜求其端于天。天道大者，在于阴阳。阳为德，阴为刑。天使阳常居大夏，而以生育长养为事；阴常居大冬，而积于空虚不用之处，以此见天之任德不任刑也。阳出布施于上而主岁功，阴入伏藏于下而时出佐阳。阳不得阴之助，亦不能独成岁功。王者承天意以从事，故务德教而省刑罚。刑罚不可任以治世，犹阴之不可任以成岁也。今废先王之德教，独用执法之吏治民，而欲德化被四海，故难成也。是故古之王者，莫不以教化为大务，立大学以教于国，设庠序以化于邑。教化以明，习俗以成，天下尝无一人之狱矣。至周末世，大为无道，以失天下。秦继其后，又益甚之。自古以来，未尝以乱济乱，大败天下如秦者也。习俗薄恶，民人抵冒。今汉继秦之后，虽欲治之，无可奈何。法出而奸生，令下而诈起，一岁之狱以万千数，如以汤止沸，沸俞甚而无益。辟之琴瑟不调，甚者必解而更张之，乃可鼓也。为政而不行，甚者必变而更化之，乃可理也。故汉得天下以来，常欲善治，而至今不能胜残去杀者，失之当更化而不能更化也。古人有言：‘临渊羡鱼，不如归而结网。’今临政而愿治七十余岁矣，不如退而更化。更化则可善治，而灾害日去，福禄日来矣。”

（4）《五行志》所载董仲舒《灾异对》

班固继承董仲舒的天人感应思想，创设《五行志》，被历代史家所继承，

《汉书·五行志》共五章内容，约五万四千字。以

“水、火、木、金、土”五行对应“貌、言、视、听、思”五事和皇极等为纲，将灾异祸祥分为“雨、阳、燠、寒、风、阴”及“日月星三光异”等七类阐述。

《汉书·五行志上》曰：“汉兴，承秦灭学之后，景武之世，董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳，为儒者宗。宣元之后，刘向治《穀梁春秋》，数其祸福，传以《洪范》，与仲舒错。至向子歆治《左氏传》，其《春秋》意亦已乖矣；言《五行传》，又颇不同。是以揔仲舒，别向、歆，传载眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻之徒所陈行事，讫于王莽，举十二世，以傅《春秋》，著于篇。”其中董仲舒“治国以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行”，认为“凡灾异之本，尽生于国家之失”，董仲舒认为灾异现象的发生与治理国家的偏失有因果关系，为班固编撰《五行志》奠定了理论基础。同时，《汉书·五行志》大量引用董仲舒有关对《春秋》灾异现象的分析。其中最为重要的是董仲舒对辽东高庙灾和高园便殿火所作的《灾异对》。

> “《春秋》之道举往以明来，是故天下有物，视《春秋》所举与同比者，精微眇以存其意，通伦类以贯其理，天地之变，国家之事，粲然皆见，亡所疑矣。按《春秋》鲁定公、哀公时，季氏之恶已孰，而孔子之圣方盛。夫以盛圣而易孰恶，季孙虽重，鲁君虽轻，其势可成也。故字公二年五月两观灾。两观，僭礼之物。天灾之者，若曰，僭礼之臣可以去。已见罪征，而后告可去，此天意也。定公不知省。至哀公三年五月，桓宫、釐宫灾。二者同事，所为一也，若曰燔贵而去不义云尔。哀公未能见，故四年六月亳社灾。两观、桓、釐庙、亳社，四者皆不当立，天皆燔其不当立者以示鲁，欲其去乱臣而用圣人也。季氏亡道久矣，前是天不见灾者，鲁未有贤圣臣，虽欲去季孙，其力不能，昭公是也。至定、哀乃见之，其时可也。不时不见，天之道也。今高庙不当居辽东，高园殿不当居陵旁，于礼亦不当立，与鲁所灾同。其不当立久矣，至于陛下时天乃灾之者，殆其时可也。昔秦受亡周之敝，而亡以化之；汉受亡秦之敝，又亡以化之。夫继二敝之后，承其下流，兼受其猥，难治甚矣。又多兄弟亲戚骨肉之连，骄扬奢侈，恣睢者众，所谓重难之时者也。陛下正当大敝之后，又遭重难之时，甚可忧也。故天灾若语陛下：‘当今之世，虽敝而重难，非以太平至公，不能治出。视亲戚贵属在诸侯远正最甚者，忍而诛之，如吾燔辽东高庙乃可；视近臣在国中处旁仄及贵而不正者，忍而诛之，如吾燔高园殿乃可’云尔。在外而不正者，虽贵如高庙，犹灾燔之，况诸侯乎！在内不正者，虽贵如高园殿，犹燔灾之，况大臣乎！此天意也。罪在外者天灾外，罪在内者天灾内，燔甚罪当重，燔简罪当轻，承天意之道也。”

综上可知，《汉书》对《史记》有关董仲舒的内容增补有如下：1、引用董仲舒的奏疏：《天人三策》《粤有三仁对》《关中种宿麦疏》《限民名田疏》《灾异对》《利动匈奴疏》；2、增加了刘向、刘歆和刘龚对董仲舒的评价作为赞语；3、增加董仲舒致仕后及张汤陋巷问策内容；4、更为详尽的叙述了庙火之狱的经过。班固应该是看到了司马迁没有看到的更多的有关董仲舒的档案材料。

三、作为佐证的《晁错传》《公孙弘传》

（一）作为佐证的《晁错传》。《史记・袁盎晁错列传》载：“太常遣错受尚书伏生所。还，因上便宜事，以书称说。诏以为太子舍人、门大夫、家令。以其辩得幸太子，太子家号曰‘智囊’。数上书孝文时，言削诸侯事，及法令可更定者。书数十上，孝文不听

，然奇其材，迁为中大夫。当是时，太子善错计策，袁盎诸大功臣多不好错。”与《史记·儒林列传》中董仲舒传记一样，对“贤良对策”只字未提。这里不存在司马迁对汉文帝的私人情感的问题，司马迁和汉文帝与其与汉武帝有个人的恩怨完全不同。所以从另一个侧面也证明，《史记·儒林列传》不载董仲舒贤良对策，不载《天人三策》与个人情感没有直接关系，这种提法基本是主观猜测，并不是历史实证。

《汉书》在晁错本传依次载有《言兵事疏》《守边劝农疏》《募民相徙以实塞下疏》《贤良对策》共四篇奏疏，在《食货志》中增补了晁错的《论贵粟书》。晁错主张重农抑商、削弱诸侯、徙民实边防范匈奴，是研究西汉时期的社会现实与朝廷政令的重要史料，也是班固后来看到的解密的西汉政府的档案材料。

（二）作为佐证的《公孙弘传》。《史记·平津侯主父列传》载：“建元元年，天子初即位，招贤良文学之士。是时弘年六十，徵以贤良为博士。使匈奴，还报，不合上意，上怒，以为不能，弘乃病免归。元光五年，有诏徵文学，菑川国复推上公孙弘。弘让谢国人曰：‘臣已尝西应命，以不能罢归，原更推选。’国人固推弘，弘至太常。太常令所徵儒士各对策，百馀人，弘第居下。策奏，天子擢弘对为第一。召入见，状貌甚丽，拜为博士。”可见，《史记·平津侯主父列传》与《史记·儒林列传》中董仲舒传不同，在其中司马迁却提及了“贤良对策”的问题，没有回避此事。公孙弘两次贤良对策，第一次在建元元年，第二次在元光五年。如果说从个人情感上不愿把武帝当作一个有作为的君主形象来塑造，那么他应该在《史记·平津侯主父列传》也回避这一问题，才能达到他的避免美化汉武帝的目的。如果在这里没有回避的话，汉武帝求贤若渴的贤君形象无疑就树立起来了。所以只有一种可能，提及还是不提及“贤良对策”，引用还是没有引用《天人三策》，并不是因为司马迁的主观意图造成的，肯定存在其他客观原因。

《史记》虽提及公孙弘贤良对策，但是没有记载对策的策文内容。《汉书》还增补公孙弘《劝学修礼策》。武帝下诏策问儒生，什么是天人之道，如何预见吉凶，用什么办法使仁、义、礼、智四个方面协调等问题。汉代只有董仲舒和公孙弘两次策对中有这样单独的策问诏书流传下来。公孙弘认为，帝王对待百姓有信义，自身行正，那么百姓就会自觉向善，不需要封爵赏赐进行勉励。帝王与百姓同心同德，国家便会风调雨顺，国泰民安。至于如何协调仁、义、礼、智，

需要掌握其要领，缺一不可。总之，只要帝王有仁德之心，顺应天德，灾难就不会降临。武帝对公孙弘的对策非常满意，任命他为博士。

《汉书》还在《公孙弘传》中增加公孙弘所上《劝先圣之治道疏》。其疏曰：

> 陛下有先圣之位而无先圣之名，有先圣之民而无先圣之吏，是以势同而治异。先世之吏正，故其民笃；今世之吏邪，故其民薄。政弊而不行，令倦而不听。夫使邪吏行弊政，用倦令治薄民，民不可得而化，此治之所以异也。臣闻周公旦治天下，期年而变，三年而化，五年而定。唯陛下之所志。”书奏，天子以册书答曰：“问：弘称周公之治，弘之材能自视孰与周公贤？”弘对曰：“愚臣浅薄，安敢比材于周公！虽然，愚心晓然见治道之可以然也。去虎豹马牛，禽兽之不可制者也，及其教驯服习之，至可牵持驾服，唯人之从。臣闻揉曲术者不累日，销金石者不累月，夫人之于利害好恶，岂比禽兽木石之类哉？期年而变，臣弘尚窃迟之。

董仲舒的《天人三策》类似于公孙弘与汉武帝的书面问答，《史记》同样并无所载。

《汉书》还增补了《史记》许多所没有的诏令、奏议、文赋等。例如，班固在《文帝纪》中增加了《加辟诏》《议佐百姓诏》与《振贷诏》；在《食货志》中增补了贾谊的《论积贮疏》与晁错的《论贵粟书》，两篇都是劝谏文帝重视农业，以粟为贵的文章，文帝都给予采纳与实施。又如，《汉书·贾谊传》增补贾谊上奏汉文帝的三篇奏疏：《陈政事疏》《处置淮阳各国疏》《谏封海南厉王诸子疏》，等等。情况与上述情况相同。

四、司马迁和班固利用档案的差异

（一）司马迁作为太史令职责不在修史，看到的档案有限

《史记·太史公自序》云："（太史公）卒三岁而迁为太史令，细史记石室金匮之书。"司马迁在其父司马谈死后三年开始担任太史令一职，与其父的判断一样，"余死，汝必为太史"。

汉卫宏《汉仪注》云："太史公，武帝置，位在丞相上。天下计书，先上太史公，副上丞相，序事发古春秋。迁死后，宣帝以其官为令，行太史公文书而已。"（见《太史公自序》集解）卫宏的说法多数学者并不认同，太史公和太史令是同一官职，太史公是司马迁对其父的尊称，或是时人对太史令一职的尊称，并不是一个单独的官职，并且不是在汉武帝时期才设置的，其说司马迁死后汉宣帝才设太史令执行太史公的文书更是无稽之谈。其说太史公职位级别高过丞相更加荒诞不经。晋灼认为，"百官表无太史公在丞相上，卫宏所说多不实，未可以为正"（《汉书•司马迁传注》颜师古注引晋灼说)

太史令是技术官，职位并不高，司马迁《报任安书》开头称："太史公牛马走司马迁再拜言"。所谓"牛马走"也是自谦职位卑微。司马迁自述云："仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历，近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优所畜，流俗之所轻也。"太史令只是太常下的属官，执掌天文历算。"奉常，秦官，掌宗庙礼仪，有丞。景帝中六年更名太常。属官有太乐、太祝、太宰、太史、太卜、太医六令丞。"《太平御览》引作应劭曰："太史令，秩六百石，掌天时星历。凡岁奏新年历，凡国祭祀、丧娶之事，奏良日；国有瑞应、灾异，记之。"贾谊《新书》曰："（天子）不知日月之不时节，不知先王之讳与国之大忌，不知风雨雷电之眚。凡此其属，太史之任也。"汉代太史令其主要职责是"掌天官，不治民"。《五行大义》第二十二篇论诸官，云："太史者，耳目之臣，所使视听，是人之后，故曰后承，常立于后，承主之过，取验于天。""不知天变星历之运，天官动静钟律之音，山川怪异，不善灾害，太史陈天文以争之。"至秦汉时太史令基本成了掌天时星历的专门人员，是后代太史局、司天监或钦天监官员的前身。

著史并非太史令的本职。《史记·封禅书》载："天子郊雍，议曰：'今上帝朕亲郊，而后土无祀，则礼不答也。'有司与太史公、祠官宽舒议：'天地牲角茧栗。今陛下亲祠后土，后土宜於泽中圜丘为五坛，坛一黄犊太牢具，已祠尽瘗，而从祠衣上黄。'"事在元狩二年，《汉书·郊祀志上》"太史公"作"太史令谈"。师古曰："谈即司马谈也。"司马迁曾主导并参与了《太初历》的制定。《汉书·律历志》记载："武帝元封七年，汉兴百二岁矣，大中大夫公孙卿、壶遂、太史令司马迁等言'历纪坏废，宜改正朔'"。五月，汉武帝命公孙卿、壶遂、司马迁等人议造汉历，是为《太初历》。制定历法才是太史令司马迁的本职。太史令的这种职责亦可从刘向校中书中得到进一步证，《汉书·艺文志》

载："诏光禄大夫刘向校经传诸子诗赋……太史令尹咸校数术。"颜师古注

"数术"曰："占卜之书"，（汉书1701-1702 ）

此说可证太史令的专业主要是体现为“占卜”的天官事。征和四年，《报桑弘羊等请屯田轮台诏》云：“公车方士、太史治星望气，及太卜龟蓍，皆以为吉，匈奴必破，时不可再得也。”从汉代太史的公务来看，主要是关于天文历法的，并没有体现出著述立说的内容。可见，太史令在西汉时期主要职责是沟通天神，负责对阴阳灾异做出解释，并和祠官一道负责预报日期吉凶，较少过问人间事务。

但是司马迁父子不满足于太史令低下的地位，十分追念太史在商周时期的尊崇地位，还有强烈的扬名立身的“孝”的历史使命感，超越时代。尽管不能达到周代太史的职权，但在自己的能力范围内完成周代太史记录天人之变的任务，彰显祖先的荣光。司马谈当时不能参加汉武帝的封禅大典，不被皇帝重视，引为耻辱，忧愤交加，以遗言的形式把这样的使命传递给了司马迁，更增添了这一超越时代历史使命的悲剧色彩。正所谓“远远超越了太史令的职责权限，更侧重于文化意义的建构与传承。”

> 太史公执迁手而位曰：“予先，周室之太史也。自上世尝显功名虞夏，典天官事。后世中衰，绝于予乎？汝复为太史，则续吾祖矣。今天子接千岁之统，封泰山，而予不得从行，是命也夫！命也夫！予死，尔必为太史；为太史，毋忘吾所欲论著矣。且夫孝，始于事亲，中于事君，终于立身，扬名于后世，以显父母，此孝之大也。夫天下称周公，言其能论歌文武之德，宣周召之风，达大王王季思虑，爱及公刘，以尊后稷也。幽厉之后，王道缺，礼乐衰，孔子修旧起废，论《诗》《书》，作《春秋》，则学者至今则之。自获麟以来四百有余岁，而诸侯相兼，史记放绝。今汉兴，海内一统，明主贤君，忠臣义士，予为太史而不论载，废天下之文，予甚惧焉，尔其念哉！”

元封三年(前108)，司马迁成为太史令，“毕史记石室金匮之书”，开始了《史记》的写作工作，所以说司马迁撰写《史记》就完全是私人修史，并非职责所系。

司马迁利用了“太史令”的职务之便，看到了西汉政府所存的古代遗存的大量文献。《环济要略》曰：“太史令取善纪述者，使记时事，天子图书计最典籍皆副焉。”《汉书》载：“维我汉继五帝末流，接三代（统）［绝］业。周道废，秦拨去古文，焚灭诗书，故明堂石室金匮玉版图籍散乱，于是汉兴，萧何次律令，韩信申军法，张苍为章程，叔孙通定礼仪，则文学彬彬稍进，诗书往往间出矣。自曹参荐盖公言黄老，而贾生、晁错明申、商，公孙弘以儒显，百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公。”司马迁所说的“史记”泛称史官所记述之书。《汉书》载：“司马迁据《左氏》《国语》，采《世本》《战国策》，述《楚汉春秋》，接其后事，讫于天汉。其言秦、汉，详矣。”《左氏》《国语》《世本》《战国策》《楚汉春秋》就是司马迁所说的“史记”。“天下遗文古事”就是收藏于“太史”的古代典籍，即“六经异传”“百家杂语”，其中提到的明堂、石室都是秦朝保管国家档案文件的机构。从制度的延续性来看，汉代宗庙石室金匮最有可能为太史令所掌。西汉宗庙建置比较分散。高祖庙是在刘邦死后仓猝建成的，《汉书·高帝纪》载，刘邦“与功臣剖符作誓，丹书铁契，金匮石室，藏之宗庙。”《汉书·晁错传》记载晁错的贤良对策云：“臣窃观上世之传，若高皇帝之建功业，陛下之德厚而得贤佐，皆有司之所览，刻于玉版，藏于金匮，历之春秋，纪之后世，为帝者祖宗，与天地相终。”其中的“金匮石室”当位于长安城内的皇帝宗庙中。

太史所藏主要也不是大臣的奏对，而是类似合同条约一类的档案。“大史掌建邦之六典，以逆邦国之治，掌法以逆官府之治，掌则以逆都鄙之治，凡辨法者考焉。不信者刑

之。凡邦国都鄙，及万民之有约剂者藏焉，以贰六官。”注云：“大史，史官之长，主藏书者。六典，大师掌之，大史助之。法，即八法；则，即八则。盖大史以掌书为职典，法、则之书，皆其所职焉。故也，凡邦国、官府、都鄙有争其旧典是非者，必就大史考之。不信大史之法，则以刑治之一。云与其所藏不合者，则治以刑也。约盟誓也，剂券书也，皆藏其书于大史也。贰，犹副也，约剂之书，其正在六官，其副在大史。”

汉代石室与金匮皆政府藏书之所，但并非专置于宗庙，如兰台亦有石室，是藏书与档案的处所通称。《牟子理惑论》记载，摄摩腾尊者到洛阳后，译佛经《四十二章经》一卷，“藏在兰台石室第十四间”。《汉书·百官公卿表》载：御史中丞“在殿中兰台，掌图籍秘书”，而《初学记》引《环济要略》曰：“御史中丞有石室，以藏秘书图谶之属”。

1957年甘肃武威磨咀子第18号汉墓出土的《王杖十简》记有“明在兰台石室之中”。石室非宗庙所独有，只是贮存重要档案典籍的处所。

从中央官署与宫廷藏书的并列来看，宫廷内藏书已有相当规模，上古以来宗庙藏书的中心地位在下降。刘歆曾在《七略》中说：“孝武皇帝敕丞相公孙弘，广开献书之路。百年之间，书积如丘山，故外有太常、太史、博士之藏，内有延阁、广内、秘室之府。”宋代程大昌《演繁露》云：“汉世藏书，旧知有禁中外台之别，今读刘向叙载所定列子之书，而知中书之外，又有太常、太史与中秘而三也。向言所校三藏本篇章，大率中书多，外书少。知汉留意中秘，故比他本特备也。史迁紬金匮石室以成史记，岂尝许其稽阅中秘耶？或太史所藏于汉家事实，则金匮石室以加严耶，然不知正在何地也。”

《汉书》载汉武策问董仲舒曰:

“子大夫明先圣之业，习俗化之变，终始之序，讲闻高谊之日久矣，其明以谕朕。科别其条，勿猥勿并，取之于术，慎其所出。乃其不正不直，不忠不极，枉于执事，书之不泄，兴于联躬，毋悼后害!

子大夫其尽心，靡有所隐，朕将亲览焉。”又曰:“各悉对，著于篇，毋讳有司。”颜师古曰：“公卿执事有不忠直而阿枉者，皆令言之。朕自发书，不有漏泄，勿惧有后害而不言也。”汉武帝告知董仲舒这些对策属于高级机密，会秘藏起来，鼓励诸大夫畅所欲言，保障对策者的绝对安全。因此，司马迁所看到的，或者说可以利用的石室金匮的官府档案也是有限的，并不是所有的西汉政府的档案他都可以看到，太史以外的政府秘藏尚未公开的密档他是没有办法看到的。

（二）作为中书令的司马迁不能随便调用已经秘存的档案

司马迁任中书令是否可以见到董仲舒的奏对？《汉书》载：“迁既被刑之后，为中书令，尊宠任职。”中书令又称中书谒者令。《唐六典》曰：“自武帝游宴后庭，故用宦者。司马迁为中书令，即其任也。不言谒者，省文也。”汉设中书谒者，属于少府。按《汉书·百官公卿表》：“少府……属官有尚书令丞、中书谒者。成帝建始四年，更名中书谒者令为中谒者令。”《后汉书·百官志》：“尚书令一人，千石。”本注曰：“承秦所置”。荀绰晋《后汉书·百官表注》曰：“唐虞官也……武帝用宦者，更为中书谒者令，成帝用士人，复故，掌凡选署及奏下尚书曹文书众事。”在西汉时期皇帝的私人机构少府下并不存在中书机构，只有尚书机构，尚书机构士人、宦者兼用，尚书机构长官用宦官时称“中书谒者令”，简称“中书令”，司马迁被处宫刑，汉武帝以宦官视之，典事尚书及出入奏事。根据中书令的职责，司马迁作为汉武帝的机要秘书，应当可以见到大臣的奏章。但是，司马迁任中书令时董仲舒已经去世多年。天汉二年（前99）李陵战败被俘，司马迁因替

李陵讲公道话，被捕入狱。天汉三年（前98年）李陵被灭族，司马迁忍辱苟活，自请宫刑。天汉四年（前97）被赦出狱，任中书令。此时距董仲舒去世已经过去17或18年时间了，董仲舒给汉武帝的奏对早已经封存在秘府当中不见天日了，司马迁不可能随便调用秘府的档案，所以没有机会看到。

（三）班固作为兰台令史奉旨修史，有机会看到秘档

建武三十年(54)，班彪逝世，班固从京城洛阳迁回家乡扶风安陵居住，在班彪《史记后传》基础上，正式开始了撰写《汉书》。“固以彪所续前史未详，乃潜精研思，欲就其业。”有人向朝廷上书告发班固私修国史，汉明帝下诏扶风郡收捕，班固被关进京兆狱，书稿也被官府查抄。“既而有人上书显宗，告固私改作国史者，有诏下郡，收固系京兆狱，尽取其家书。”班固弟班超赴京城洛阳，赴京营救班固。“得召见，具言固所著述意，而郡亦上其书。显宗甚奇之，召诣校书部，除兰台令史，与前睢阳令陈宗、长陵令尹敏、司隶从事孟异共成《世祖本纪》。迁为郎，曲校秘书。固又撰功臣、平林、新市、公孙述事，作列传、载记二十八篇，奏之。帝乃复使终成前所著书。固以为汉绍尧运，以建帝业，至于六世，史臣乃追述功德，私作本纪，编于百王之末，厠于秦、项之列，太初以后，阙而不录，故探撰前记，缀集所闻，以为《汉书》。”可知，班固经历曲折之后历任兰台令史、校书郎，奉旨编修史书，具备司马迁不能有的良好条件。

《汉书·百官公卿表》载：“御史大夫，秦官，位上卿，银印青绶，掌副丞相。有两丞，秩千石。一曰中丞，在殿中兰台，掌图籍秘书，外督部刺史，内领侍御史员十五人，受公卿奏事，举劾按章。”可知，兰台属御史中丞管辖，兰台的主要职责是“掌图籍秘书，外督部刺史，内领侍御史，员十五人，受公卿奏事举劾。”负责掌管图书及受理公卿举报、监察百官言行。东汉兰台下设兰台令史若干人，《汉官仪》曰：“兰台令史六人，秩百石，掌书劾奏。”《后汉书·百官志三》载：其主要负责“掌奏及印工文书”。其所藏文献有皇帝诏令、臣僚章奏、国家重要律令、地图、郡县计簿等。《后汉书·王允传》载：“及董卓迁都关中，允悉收敛兰台石室图书秘纬要者以从。既至长安，皆分别条上。又集汉朝旧事所当施用者，一皆奏之，经籍具存，允有力焉。”兰台收藏国家认可的经书标准本。《后汉书·宦者列传》及《儒林传》都记载，东汉晚期的博士与儒生为了自己的私利，竟然行贿兰台官吏，“定兰台漆书经字，以合其私文”。兰台还负责校书、修史等。王充曰：“夫贤圣之兴文也，起事不空为，因因不妄作。作有益於化，化有补於正。故汉立兰台之官，校审其书，以考其言。”

西汉末年王莽之乱，大量藏在天禄、石渠、兰台、石室、延阁、广内的图书档案材料散乱，汉光武帝中兴建国，把长安的不少档案材料转移到洛阳。《后汉书》载：“初，光武迁还洛阳，其经牒秘书载之二千余两（辆），自此以后，参倍于前。”但在王充眼里仍嫌不足，到汉明帝时期文运始盛。“光武中兴，修存未详。孝明世好文人，并征兰台之官，文雄会聚。”从东汉末年董卓之乱可以反观东汉洛阳收藏的典册之多。“及董卓移都之际，吏民扰乱，自辟雍、东观、兰台、石室、宣明、鸿都诸藏典策文章，竞共剖散，其缣帛图书，大则连为帷盖，小乃制为縢囊。及王允所收而西者。裁七十余乘，道路艰远，复弃其半矣。后长安之乱，一时焚荡，莫不泯尽焉。”董仲舒的大量奏议策对应在其中。《史通》载：“斯则兰台之职者，盖当时著述之所也。自章和以后，图籍盛于东观，凡撰汉记，相继在乎其中，而都谓著作，竟无他称。”班固在兰台东观校书著史，利用其中所藏的董仲舒的诸多奏议是再自然不过的事情了。

董仲舒论“孝之天经地义”观及其现代价值

魏彦红
衡水学院 董子学院

一、献王刘德问孝于董仲舒

孝，是儒家思想之根，是儒家伦理之源。无论是先秦儒学，还是董仲舒在西汉采各家之长而建构的新儒学，孝永远是儒家思想之主脉。那么在董仲舒眼里到底什么是孝呢？孝的根源又在哪里呢？人为什么要“孝”呢？董仲舒结合自己的天人哲学观，对孝进行了详尽的剖析。《春秋繁露》中曾记载，当时的河间献王刘德咨询董仲舒关于孝的问题，问道：“孝经曰：‘夫孝，天之经，地之义。'何谓也？”（《春秋繁露•五行对》）董仲舒予以了认真而详尽的推理答复。在当时，无论是在《孝经》中，还是在人们的观念中，人人都晓得孝是每个人必须遵循的基本道德规范，但为什么要遵守孝道呢，可能不是人人能理解的，就是连献王刘德都存着着困惑。刘德是汉武帝刘彻之兄，其所管辖地献县和衡水接壤，距离董仲舒家乡不足百里，而献王酷爱收藏散落于民间的儒家经典，其藏古书量与朝廷藏书量相当，他本人对儒家经典的研究也颇有成就，吸引了大批儒者相聚于此，形成了河间学术中心，对儒家文化的传承做出了不可磨灭的贡献。就是这样一个对儒家思想有着高度情怀和深入研究的献王刘德，对儒家孝文化的认识都有疑惑，何况是当时的普通百姓和一般人员呢？董仲舒了解人们对孝的认识水平和现状，认为非常有必要进行详尽彻底的解释，让更多的人理解孝之根源，以便更好地将孝行贯穿于生活之中。为此《春秋繁露》记录下了这一关键问答。

二、孝之天经：五行者，乃孝子忠臣之行也

那么，董仲舒到底是如何解读的呢？他对曰：“天有五行：木、火、土、金、水是也。木生火，火生土，土生金、金生水。水为冬，金为秋，土为季夏，火为夏，木为春。春主生，夏主长，季夏主养，秋主收，冬主藏。藏，冬之所成也。”（《春秋繁露•五行对》）董仲舒从天——自然现象出发，剖析自然运行规律，以此推出作为自然现象、自然个体存在的人的行为准则。在董仲舒看来，天生之有五行，五行相生，这是不可违背的规则，五行运行各有所生，各有所长，寓意五德，即“故五行者，五行也。”（《春秋繁露•五行对》）五德终始，有规律可循，绝不可违背。董仲舒认为，天人合一，天的意志会表现在自然之万事万物上。即天之意志，万物之宗，人之道循。由此推之，人伦所依，道之所存，五行之规，天之所愿！他对五行之序及其前后之间的关系进行了详细解读：“木，五行之始也；水，五行之终也；土，五行之中也。此其天次之序也。木生火，火生土，土生金，金生水，水生木，此其父子也。木居左，金居右，火居前，水居后，土居中央，此其父子之序，相受而布。是故木受水而火受木，土受火，金受土，水受金也。诸授之者，皆其父也。受之者，皆其子也。常因其父以使其子，天之道也。”（《春秋繁露•五行之义》）

我们由此看出，董仲舒认为，五行先后之间顺序的关系的实质就是父子关系，前者为父，后者为子，依次往复。“父者，子之天也。天者，父之天也。无天而生，未之有也。天者万物之祖，万物非天不生。”（《春秋繁露•顺命》）父亲是儿子的天，天是父亲的天，由此推出天也是万物之祖，没有天就没有万物的存在和生长。这就提出了一个论点，天是万物的祖源，万物的运行相处必须遵循上一级的父道和天道。由此，董仲舒又进一步反向推导：“是故父之所生，其子长之；父之所长，其子养之；父之所养，其子成之。诸父所为，其子皆奉承而续行之，不敢不致如父之意，尽为人之道也。”（《春秋繁露•五行对》）即，遵循五行相生之理，推导出父亲所生的，儿子使他成长，父亲所成长的，儿子要加以养育，父亲所养育的，儿子要完成它。也就是说，凡是父亲所做的，儿子要继承下来继续实行，作为儿子不敢不按照父亲的意志去做，这就是尽为人（人子）之道。我们不难看出，董仲舒认为父子之人伦，源于五行终始之律，即“为人者天”的道理。董仲舒对“孝之天经”之理进行了总结：“故五行者，乃孝子忠臣之行也。”（《春秋繁露•五行之义》）

董仲舒认为，“为生不能为人，为人者天也。人之人本于天，天亦人之曾祖父也。此人之所以乃上类天也。人之形体，化天数而成；人之血气，化天志而仁；人之德行，化天理而义；人之好恶，化天之暖清；人之喜怒，化天之寒暑；人之受命，化天之四时。人生有喜怒哀乐之答，春秋冬夏之类也。喜，春之答也，怒，秋之答也，乐，夏之答也，哀，冬之答也。天之副在乎人。”（《春秋繁露•为人者天》）在这里，董仲舒概括出了人之所以为人的本质，“人之为人本于天”，天是人之本、之源，人之曾祖父也，没有天就没有人，人要循天道，这就是本源的孝道和孝道的本源。董仲舒在为献王刘德讲解孝之五行为本源后，得出明确的结论：“由此观之，父授之，子受之，乃天之道也。故曰：夫孝者，天之经也。此之谓也。”即，父授子受为天道，孝为天经。

三、孝之地义：忠臣之义，孝子之行，取之土

献王刘德进一步咨询董仲舒“孝之地义”：“天经既得闻之矣，愿闻地之义。”（《春秋繁露•五行对》）董仲舒通过对“地”之品行的分析进行了解读：“地出云为雨，起气为风，风雨者，地之所为。地不敢有其功名，必上之于天。命若从天命者，故曰天风天雨也，莫曰地风地雨也。勤劳在地，名一归于天，非至有义，其庸能行此。故下事上，如地事天也，可谓大忠矣。”天地人，万物之本。上为天，下为地，中为人。地为天之子，云、雨、气、风等自然现象都是地产生的，是地的劳作之功，但地从不独享其功，而是将功劳归于其父——天，故此称之为天风天雨。这就是孝行——下事上，地事天，亦为大忠！地在五行之中为土，土在五行之中为中，五行之五德，土最为贵。

缘何土为贵，贵在何处呢？董仲舒认为，“土居中央为之天润。土者，天之股肱也，其德茂美不可名以一时之事，故五行而四时者，土兼之也。”（《春秋繁露•五行之义》）由此看出，既然土是天之股肱，没有土，天将不存；没有土，万物不再。所有美德集土于一身，其源为事天之孝忠！董仲舒进一步用形象的比喻对土德之美进行了阐发：“甘

者五味之本也，土者五行之主也。五行之主土气也，犹五味之有甘肥也，不得不成。是故圣人之行，莫贵于忠，土德之谓也。”（《春秋繁露•五行之义》）忠，是土德的最高表现，圣人之行以忠为准则，百姓之行以孝为标准。董仲舒一再赞赏土的高贵品质：“土者，火之子也，五行莫贵于土。”（《春秋繁露•五行对》）董仲舒在回复献王刘德的问题时果断地得出结论：“忠臣之义，孝子之行，取之土。土者，五行最贵者也，其义不可以加矣。五声莫贵于宫，五味莫美于甘，五色莫盛于黄，此谓孝者地之义也。”（《春秋繁露•五行对》）我们从董仲舒形象的比喻、华丽的辞藻看出他对土之美德的溢美之情，从五声之宫贵、五味之甘美、五色之黄盛的描述，深刻理解了“五行之土贵”。

循地事天之忠为孝，不仅普通百姓如此，受命于天的天子更当如此。“受命之君，天意之所予也。故号为天子者，宜事天如父，事天以孝道也。”（《春秋繁露•深察名号》）所以，在董仲舒看来，孝悌是随天而生的，天人合一，人循天道，才能人之为人。“天生之以孝悌，地养之以衣食，人成之以礼乐，三者相为手足，合以成体，不可一无也。无孝悌则亡其所以生，无衣食则亡其所以养，无礼乐则亡其所以成也。”（《春秋繁露•立元神》）由此看来，董仲舒高度评价孝悌之于人之为人的价值在于：没有孝悌就没有了生长的依据，没有了在天地间存在的理由，孝悌是人成长成人的先决条件，也是根本依据。也就是说，不懂孝悌，无孝悌之行的人不称其为人！因为，“举显孝悌，表异孝行，所以奉天本也。”（《春秋繁露•立元神》）这里再次强调了孝悌乃尊奉天之本。

四、董仲舒“孝之天经地义”观的现代意义与价值

孝是儒家思想的根与脉，儒家思想是中华优秀文化的精髓，孝文化是流淌于中华民族文化血脉中生命力最强的主力军。孝之生命生生不止，永不停息。中华民族在儒家文化两千多年的熏陶下，已经将孝融入了民族道德价值的血液之中。孝已经成为百姓日常道德价值判断的基点。但这并不等于人人懂孝，人人会孝，人人有孝。在日常生活中，反而还存在很多不孝的现象和行为，致使很多老人老无所依，老无所养，甚至有的儿女和父母走上了敌对面，对薄法庭，更有甚者出现了多起子女杀害父母的案例。可以说，儿女不孝敬父母的现象时有发生，影响了家庭的和睦，失去了家庭的幸福，增加了社会不和谐因素，玷污了孝文化，遭到社会道德舆论的谴责。

每个人从一个自然生命个体发展成为社会个体的过程，严格意义上讲，是一个人化的过程，是一个道德化的过程，是一个用社会道德准则和伦理价值约束自我的过程。惟其如此，人才成其为人，自然人才成其为社会人。一个人能否很好地融入社会，在社会大家庭中能否成为其中一份和谐因子，决定于他是否践行了社会伦理，这是一种能力，更是一种理念，表现在行为，根源即在于伦理之根本——孝悌。中华孝悌文化的发展有着天人合一的属性，正如董仲舒所阐发的，天道即人道，天生孝悌，人必孝悌。从对父母的孝，到对兄弟姐妹的悌，到人际交往的仁、义，到与自然相处的和合，这是孝文化的一脉相承，有着发展的规律性和必然性。

董仲舒对“孝之天经地义”的阐释反映了他的天人哲学观，他认为自然万物和谐共处

的基本原则是天人合一。在他看来，天有五行，五行相生之序为父子关系，五行乃孝子忠臣之行为准则；土为五行之中，土德最贵，贵在对天之大忠。忠臣之义，孝子之行，取之土德。董仲舒对孝的阐释指出揭示了孝的根与由，也推出了孝之必然性。董仲舒这样的解释虽然是在当时的社会背景下进行的阐发，也是他的天人哲学思想发展的必由之路，但今天看来仍然具有非常强烈的现实意义和价值。无论社会如何发展进化，孝文化永远是社会倡导的主流积极价值观，不仅是社会发展所需，也是人性所求。董仲舒的阐释具有很强的合理性，因为在一定程度上这是符合自然现象发展规律的，即，是符合天道的，那么孝就是一种对规律的遵循，就是循天之道。如此看来，可以说每个生活、存在于自然中的个体必须遵循自然发展规律和准则，否则会遭到天之惩罚。

由此，让人们知道孝是天经地义的，是循天之道，是遵循自然规律的，这是多么好的一种阐释和倡导！如果人们都能以天人合一的理念遵循如自然规律、自然法则一样的孝，社会将是何等美好！孝的理念和行为必须从小养成，让孝道孝行流淌在每个人的血液之中。孝，必须在家庭、学校、社会等不同的领域以不同的形式进行灌输、倡导和严格要求。让孝像三餐一样为每个个体的成长提供必须的营养，成为每个人的主流血脉，成为每个人生命的因子。让孝成为胜过法律效力的道德自觉。

Dong Zhongshu's views on filial piety and its modern value

Wei Yanhong

(Dong Zi college, Hengshui University, Hebei China 053000)

Filial piety is the root of Confucianism and the source of Confucian ethics. Dong Zhongshu combined with his philosophy of integration of nature and human to analyze filial piety in detail by《Chun Qiu Fan Lu》, it is recorded that Xianwang Liu De consulted Dong Zhongshu about filial piety, At that time, everyone knew that filial piety was the basic moral standard that everyone should follow. But why should we abide by filial piety? Maybe someone could not understand it, even as King Liu De was confused. Dong Zhongshu understands people's understanding level and current situation of filial piety, and thinks it is very necessary to make a detailed and thorough explanation, so that more people can understand the root of filial piety, so as to better integrate filial piety into life.Liu De is Emperor Wu of Han Dynasty Liu Che's elder brother,. His jurisdiction is Sienhsien, which borders on Hengshui and is less than 100 kilometres away from Dong Zhongshu's hometown. Xianwang is fond of collecting Confucian classics

lay scattered across the flok. His collection of ancient books is equal to the imperial library. His own research on Confucian classics has also made great achievements, attracting a large number of Confucians to gather here and forming Hejian academic center, He made an indelible contribution to the inheritance of Confucian culture. Liu De, who had a high degree of feelings and in-depth study of Confucianism, had doubts about the understanding of Confucian filial piety culture, not to mention the ordinary people at that time? Therefore, 《Chun Qiu Fan Lu》 recorded this key question and answer.

Dong Zhongshu analyzes the law of nature from the perspective of nature phenomenon, and then deduces the code of human behavior as a natural phenomenon and natural individual existence. He said, "nature has five elements: wood, fire, earth, metal, and water. Wood makes fire, fire makes earth, earth makes metal, and metal makes water. Water is winter, metal is autumn, earth is summer, fire is summer and wood is spring. Spring is the main source, summer is the main source, summer is the main source, autumn is the main source, and winter is the main source. Store is the result of winter. "In Dong Zhongshu's view, five elements are born with each other, which are inviolable rule. Each of them has its own advantages, which means five virtues, He made a detailed interpretation of the order of the five elements and the relationship between them: "wood is the beginning of the five elements; Water is the end of the five elements; Earth is one of the five elements. This is the order of nature. Wood begets fire, fire begets earth, earth begets metal, metal begets water, and water begets wood. Wood on the left, metal on the right, fire on the front, water on the back, and earth on the center. This is the order of father and son. Dong Zhongshu believes that the essence of the relationship between the order of the five elements is the relationship between father and son. That is to say, what the father does, the son should inherit and continue to carry out. As a son, he dare to do it according to his father's will. This is the way to be a son. Dong Zhongshu summed up the essence of human beings: "human beings are based on nature". Nature is the foundation and source of human beings. it is the way of nature for father to teach son to accept, and filial piety is the way of nature.

Liu De, Xianwang, further consulted Dong Zhongshu on "the meaning of filial piety" Through the analysis of the character of "Earth", Dong

Zhongshu interprets, The top is nature, the bottom is earth, and the middle is man. The earth is the son of nature. The natural phenomena such as cloud, rain,cloud and wind are all produced by the earth, which is the work of the earth. However, the earth never enjoys its work alone, but ascribes the work to its father, nature, so it is called the wind and rain of nature. Among the five virtues of the five elements, the earth is the most precious.All virtues are integrated into one body, the source of which is filial piety and loyalty to nature! Dong Zhongshu further explained the beauty of earth with figurative metaphor.

It is not only the common people, but also the son of nature “The king who is appointed is given by the will of nature. Dong Zhongshu highly valued the value of filial piety and fraternity to human beings. Without filial piety and fraternity, there would be no basis for growth, no reason for existence between nature and earth. Filial piety and fraternity is the prerequisite and fundamental basis for human growth. That is to say, people who don't know filial piety and don't have filial piety don't call them people!

Dong Zhongshu's interpretation of filial piety reflects his philosophy of nature and man. He believes that the basic principle of harmonious coexistence of all things in nature is the unity of nature and man. No matter how the society develops and evolves, filial piety culture is always the mainstream positive value advocated by the society, which is not only required by social development, but also required by human nature. Dong Zhongshu's explanation has strong rationality, because to a certain extent, it is in line with the law of the development of natural phenomena.Thus, let people know that filial piety is natural, is to follow the way of nature, is to follow the laws of nature, this is a good interpretation and advocacy!

장자(莊子) 자연 사상에 대한 예비적 고찰
-관념적 자연의 제시과정을 중심으로-

정무(서울대)

1. 들어가는 말

이 글은 장자(莊子)의 자연 사상을 연구하는 예비작업으로, 「제물론(齊物論)」에 등장한 삼뢰(三籟)의 비유를 통해 '관념적인 자연'이 제시되는 과정에 대해 고찰한다. 실제로 장자의 자연 사상이 노자(老子)의 논의에서 비롯되고 구체화되었다는 사실은 학계에서 널리 받아들여지고 있다. 그러나 이러한 구체화의 과정에 대해 아직 논의의 여지가 많은 것으로 보인다. 특히 자연을 단순히 道의 술어로 귀속한 노자와 달리, 장자는 그것을 인간의 제반 심적 현상들과 연결하고 있으므로, 자연에 대한 설명에서 고려되는 요소도 많아진 것으로 확인된다. 그래서 논자는 자연의 가장 기본적인 형식, 즉 天-物 관계에서 제기된 관념적인 자연 개념의 내포를 검토하고, 그러한 내포를 도출하는 과정에서 고려되는 요소를 해명함으로써, 人과 관련된 '현실적인 자연 개념'을 고찰하기 위한 기저 논거를 마련하고자 한다.

2. 지뢰의 함축

장자는 삼뢰(三籟)의 비유를 기반으로 관념적인 자연을 제기하였다. 그리고 이 비유는 크게 세 부분의 내용을 포함하고 있는데, 첫째는 남곽자기(南郭子綦)가 '스스로를 잃음', 즉 오상아(吾喪我)의 상태가 되어 그것이 곧 삼뢰의 작동 방식과 연관이 있음을 명시하는 내용이고, 둘째는 삼뢰 중 지뢰(地籟)의 양상에 대한 구체적인 설명을 통해 인뢰(人籟)와 천뢰(天籟)를 해명하려는 내용이며, 셋째는 천뢰에 관한 시사 문구를 빌려 오상아의 의미를 간접적으로 풀이하는 내용이다. 먼저 지뢰에 대한 설명은 다음과 같은 순서로 진행된다.

바람→사물의 다양한 구멍(衆竅)→다양한 소리→바람이 그침에 따라 구멍이 빈 상태가 됨

여기에서 동일한 외부의 원인, 즉 바람이 일고 그침에 따라 다양한 구멍에서 특정 반응양상이 일어나고 원래 상태로 되돌아가는 '전체적 과정'이 묘사된다. 즉 바람이라는 외적 자극이 주어지면 사물은 각각의 반응양상을 지니는 동시에, 그 반응양상들이 상호 영향을 주고받는가 하면(前者唱于而隨者唱喁), 바람의 멈춤에 따라 비어 있는 상태(虛)로 되돌아가는 모습이 구현되어 있다는 것이다. 그리하여 전체 과정에서 거론되는 요소는 크게 두 가지로 축약될 수 있다. 하나는 사물의 통제 밖에 있는 외적인 원인(바람)이고, 다른 하나는 그 외적 원인을 수용하는 사물의 조건이다. 마지막으로

사물의 조건에도 두 측면의 내용이 현시된다. 첫째는 사물이 본래 빈 상태로 되어 있다는 것이고, 다른 하나는 그 외적인 형태가 서로 다르다는 것이다. 즉 반응하는 사물들은 비어 있음(虛)이라는 동일성과 형태가 다르다는 상이성을 함께 갖춘 '전체'로 설명되고 있다는 것이다.

3. 천뢰와 오상아의 연결

지뢰가 작동하는 모습을 묘사한 뒤, 장자는 천뢰에 대한 간접적인 시사문구를 다음과 같이 내세운다.

> 무릇 〔하늘이〕 만가지로 다른 사물을 〔피리 불 듯이〕 하면서(吹) 또한 그것들을 스스로 그치게 한다네(自已). 〔이는 사물이〕 스스로 취한 것(自取)이니, 힘차게 소리 내는 것(怒者)은 과연 누구인가?

지뢰의 연장선상에서 장자는 천뢰를 일으키는 두 가지 조건, 즉 외부의 요인을 天으로, 天의 작용을 수용하는 사물을 만물로 확장함으로써, 天-物 관계에서 일어나는 전체적 반응 과정을 그려낸다. 지뢰에 대한 설명과 마찬가지로 여기에서의 天은 사물이 관여할 수 없는 것으로 제시되고, 만물도 스스로의 조건에 따라 그것을 '취하고(自取)' 다양하게 반응하지만, 최종적으로 '스스로 멈추는(自已) 상태'에 이르게 된다. 이러한 구조에 기반하여 그는 말미에서 "소리를 내는 것은 과연 누구인가?"라는 문제를 제기하였는데, 이는 다름 아닌 '오상아'를 해명하는 것으로 이해하는 것이 마땅하다.

그렇다면 天-物 관계에서 오상아의 결론이 어떻게 도출되는지에 대한 해명이 추가되어야 하는데, 이 문제는 무엇보다도 먼저 장자가 사용하는 天 개념을 명확히 이해할 필요가 있다. 장자가 제시한 天은 "통일적인 함축 아래 이중적인 의미로 구분되는 것"으로 보인다. 우선 이중적인 의미의 측면에서 보자면, 장자가 사용한 天은 첫째로 천뢰의 예시에서 명시적으로 드러난 天, 즉 사물의 관여를 벗어나 나름의 운행방식을 지닌 외재적인 天이고, 둘째로는 위의 문맥과 다른 곳의 진술을 통해 비교적 은밀하게 제시되는 天, 즉 사물의 '본래 모습'을 가리키는 天이다. 그리고 이러한 본래 모습도 그저 道·天에 의해서 주어진 것으로, 사물이 결정할 수 있는 것은 아니다. 그래서 외재적인 天과 마찬가지로 사물의 본래 모습을 의미하는 천도 관여할 수 없음의 규정을 갖추므로, 天 개념은 다른 한편으로 통일적인 함축을 지닌 것이라 할 수 있다. 더 나아가 외재적인 天과 사물의 天은 또 하나의 공통적인 함축을 지니는데, 그것이 바로 관여할 수 없음을 너머 그 실상에 대해 규명할 수 없다는 점이다. 다시 말해, 외재적인 天에 대해서는 그 운행의 방식·원리 등을 해명할 수 없고, 사물의 天에 관해서는 개별적인 사물이 동일성과 상이성을 함께 갖춘 전체인 이상, 규정적인 의미에서 그것들의 진정한 모습 또는 궁극적인 상태에 대해 '보편적인 규정'을 내릴 수 없다는 것이다. 그러나 이러한 天 개념의 설정은 외재적인 天과 사물의 天에 참된 모습, 또는 보편적 실상이 없다는 것을 선언하는 것은 아니다. 다시 말해, 장자는 여전히 진

재(眞宰)나 진군(眞君) 같은 개념을 통해 그러한 실상이 있으나, 단지 앎을 통해 규정할 수 없음을 분명히 진술하였기 때문이다. 그래서 장자의 天 개념은 통일적인 함축에 이중적인 의미가 수렴된 것으로, 그 기저에는 항상 “존재적인(ontological) 실재론과 인지적인(intellctual) 회의론이 공존되어 있는 것”이라고 할 수 있다.

그렇다면 天-物 관계에서 오상아를 이해하는 단서가 일단 주어진 것으로 보인다. 우선 외부의 자극을 받아들이기 전, 사물의 모습에는 비어 있는(의식이 전제되지 않은) 동일성과 형태가 각기 다르다는 상이성이 ‘공존’하고 있다. 그리고 이는 사물의 天이 결정한 것이다. 그러므로 그 어떠한 사물도 ‘규정적인 의미에서’ 다른 사물과 같다고 할 수도 없고, 다르다고도 할 수가 없게 된다. 다시 말해, 비어 있음의 동일성을 근거로 같다고 할 때 바로 형태의 다름이라는 이질성의 반론에 부딪히게 될 것이고, 상이성을 거론할 경우 바로 동일성이라는 모순에 봉착하게 된다는 것이다. 이리하여 장자에게 있어서 사물 사이의 같음과 다름, 즉 同과 異는 시작 지점부터 경계가 흐려진 것으로 설정된 것이라고 볼 수 있다. 나아가 바로 이와 같은 동일성을 갖추면서도 상이한 사물이 외부의 자극을 받으면 함께 소리를 내되 그 소리가 각기 다르므로, 이 지점에서도 소리를 내는 자들의 같음과 다름이 규명될 수 없다. 마지막으로 모든 사물이 스스로 멈춤의 상태에 이르게 되었다는 것은 곧 다른 사물과 경계 흐림의 최초 상태로 복귀하였다는 것으로, 그것들의 동이 판별은 여전히 불가능하다. 이리하여 외부의 요인과 만나기 이전의 상태, 반응하는 상태, 반응이 그쳐 원래의 모습으로 되돌아간 전체 과정에서 개별사물의 자기규정은 모두 불가능함으로, ‘나’라고 할만한 근거가 소실되어 삼뢰설과 오상아의 논리적 고리가 형성된다.

다른 한편으로, 사물 사이의 타자관계적 동이성의 측면에서 규명될 수 없는 자기규정의 문제는 또한 자기관계적인 측면에서도 현시된다. 즉 비어 있는 상태의 사물이 소리를 내고 다시 비어 있는 상태로 복귀하는 ‘자취’와 ‘자이’의 과정에서, 비어 있는 상태의 사물이 참된 자기인지, 아니면 소리를 내고 있는 상태의 사물이 참된 자기인지 판별될 수 없다는 것이다. 이러한 사고는-바람이 구멍에 자극을 부여하는 단일한 양상을 넘어-天이 만물에 다양한 형태의 자극을 부여할 경우, 자취와 자이의 구체적인 양상은 더욱 복잡해진다는 점을 고려하면 쉽게 유추할 수 있다. 그럼에도 마지막으로 덧붙여져야 할 조건이 있는데, 그것이 곧 앞서 언급한 대로, 오상아의 명제에서 규정적인 수단으로 구현된 我는 잃었지만, 주체로서의 吾의 존재는 항상 부정될 수 없으므로, 존재적 실재론과 인지적 회의론의 조합이 여전히 작동하고 있다는 점이다.

이와 같이 인지적인 차원에서 자기관계적-타자관계적 자기규정의 불가능성을 기반으로 장자가 제시한 관념적인 자연의 내포를 어느 정도 정립할 수 있을 것 같다. 즉 자연은 의식적 기반이 전제되지 않은 상태에서 구현된 天-物 사이의 반응 과정 전체를 시사하는 개념으로 축약될 수 있다. 그 과정에서 반응을 일으키는 天은 반응의 원인을 제공하지만, 사물이 관여할 수 없는 운행방식을 갖는 것으로 설명되고, 반응의 주체인 物은 스스로 결정할 수 없는 비어 있음의 동일성과 형태의 다름이라는 상이성(사물의 天)을 지닌 상태에서 외적 원인에 대해 스스로 취하고 스스로 그치게 하는

존재이다.

4. 나오는 말

지금까지 삼뢰의 비유를 통해 장자가 내세운 관념적인 자연의 함축에 대해 다루었다. 장자가 제시한 관념적인 자연은 天-物 관계에서 일어난 자극-반응-멈춤의 전체 과정으로서, 통제할 수 없는 외부적인 요소와 사물의 조건을 모두 고려한 개념으로 판명된다. 특히 이 과정을 통해 그는 사물의 조건이라는 측면에서 자극을 수용하는 사물이 의식적 개입 없는 비어 있음의 동일성과 형태의 다름이라는 상이성을 함께 지닌 것으로, 타자관계와 자기관계에서 모두 스스로를 규정할 수 없는 존재임을 시사하였다.

그러나 이와 같은 논의는 더욱 구체화될 필요가 있다. 즉 관념적인 자연이 인간의 심적 양상을 다룬 현실적인 자연과 어떻게 매개될 수 있는지에 관한 논리적 해명이 추가되어야 한다는 것이다. 이러한 고찰은 장자가 관념적인 자연에서 제시된 타자관계적인 측면과 자가관계적인 측면이-사물이 아닌-전제된 의식이 있는 인간의 특수성과 충돌하는 경우에서 어떻게 규명될 수 있는지에 관한 논의를 거쳐야 보완될 수 있다. 그리고 이에 관해 별도의 지면을 빌려 보완하기를 약속한다.

참고문헌

『莊子』
『장자』, 안동림 역주(2010), 현암사
『장자1』, 안병주·전호근 역주 동양고전종합DB

劉笑敢(2010),『莊子哲學及其演變』(修訂版), 中國人民大學出版社.
方勇 撰(2012),『莊子纂要』第一冊, 學苑出版社.
徐復觀(2013),『中國人性論史·先秦篇』, 九州出版社.
陳鼓應(2008),『老莊新論(修訂版)』, 商務印書館.
崔大華(2012),『莊子歧解』, 中華書局.
이승률(2009),「『莊子』의 '自然'과 『荀子』의 '性僞之分'」,『동방학지』Vol.146.
A.C.Graham(1981), *Chuang-tzu: The Inner Chapters,* London: Unwin Paperbacks.
Burton Watson trans(1968), *Zhuangzi: The Complete works of Zhuangzi*, New York: Columbia University Press.

Abstract

Preliminary Study of Naturalness Raised by Zhuangzi
-Focus on Derivation Process of Idealistic Naturalness-

Zheng, Mao(Seoul National University)

The present essay purports to reveal the implications of the concept of idealistic naturalness(관념적 자연) raised by Zhuangzi through three pipes metaphor(삼뢰의 비유). To begin with, Zhuangzi proposed a scene named Pipings of Earth (지뢰), which suggests things with empty hollows pipe out diverse sounds arousing by blowing wind. On this basis, he brings fundamental hints of natural processes: external factors aroused by the earth and piping things with the same internal conditions and different extensions endowed by the heaven interact with each other from a specific pattern to the state of emptiness(虛). In addition to this implication, Zhuangzi extends external factors to heaven(天) and things with empty hollows to the ten thousand things(만물). In conclusion, he elucidates idealistic naturalness in adapting a particular negative “I lost myself(오상아),” which asserts that things in the process of interactive transformation can not be distinguished or universalized in the relation between others nor in the realm of self-related aspects.