

아시아를 상상하다 II: 주변(을)에서 바라보기

Imagining Asia II: From or Toward the Peripheries

김병준 고일홍 엮음

김병준 고일홍 김현경 최소영 김호 황의현 구기연 지음

진인진

아시아를 상상하다 II: 주변(을)에서 바라보기

초판 1쇄 발행 | 2026년 3월 31일

위 음 | 김병준, 고일홍

저 자 | 김병준, 고일홍, 김현경, 최소영, 김호, 황의현, 구기연

발행인 | 김영진

발행처 | 진인진

등 록 | 제25100-2005-000003호

주 소 | 경기도 과천시 관문로 92, 101-1818

전 화 | 02-507-3077-8

팩 스 | 02-507-3079

홈페이지 | <http://www.zininzin.co.kr>

이메일 | pub@zininzin.co.kr

© 서울대학교 산학협력단 2026

ISBN 978-89-6347-694-0 95300

* 본 연구는 2020년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2020S1A6A3A02065553)

서문

김병준(서울대학교 역사학부) · 고일홍(서울대학교 아시아연구소)

인간은 언제부터 ‘더 넓은 세상’을 상상하기 시작했을까. 그리고 그 세상 속에서 ‘나’ 혹은 ‘우리’의 위치를 어떻게 인식했을까? 이 책은 이러한 근본적인 질문에서 출발한다. 인간은 결코 고립된 존재로 자신을 이해할 수 없다. 언제나 자신을 둘러싼 타자와의 관계 속에서, 그리고 그 관계를 통해 구성된 세계 속에서 스스로를 정의할 수밖에 없다. 따라서 ‘더 넓은 세상’에 대한 인식은 지리적 지식의 확장뿐만 아니라, 정체성 확장의 과정이기도 하다.

『아시아를 상상하다 II: 주변(을)에서 바라보기』는 고대부터 근대에 이르기까지 아시아의 여러 집단이 자신과 타자를 어떻게 인식하고, 그 과정에서 어떠한 세계관을 구성해 왔는지를 탐구한다. 특히 이 책은 흔히 ‘중심’으로 간주되는 제국이나 문명권의 시선에만 머무르지 않고, 그 중심과 끊임없이 상호작용해 온 ‘주변’의 시각과 경험에 모두 주목한다. 나아가 중심과 주변이 어떻게 조우하고, 관계 속에서 어떻게 끊임없이 재구성되는지를 추적하며, 이러한 역동적인 상호작용 속에서 세계에 대한 인식 역시 확장되고 변형되는 것으로 바라본다.

또한 이 책에서 ‘상상’은 허구를 의미하지 않는다. 그것은 제한된 정보와 경험 속에서 세계를 이해하고 질서를 부여하려는 인간의 인식 행위 자체를 가

리킨다. 다시 말해, 이 책에서 다루는 세계는 객관적으로 주어진 공간이 아니라 인간의 인식과 해석을 통해 구성된 ‘의미의 공간’이다. 그리고 그 의미의 공간은 언제나 타자와의 관계 속에서 형성되고 변화해 왔다.

이 책의 여섯 개 장은 서로 다른 시공간을 다루고 있지만 하나의 공통된 문제의식을 공유한다. 그것은 각 문명권이 자신을 세계의 중심으로 상정하는 동시에 타자를 설정하고 재정의하는 과정을 통해 세계를 이해해 왔다는 점이다. 이러한 과정은 때로는 폐쇄적이고 배타적인 세계관을 낳았으며, 다른 한편으로는 새로운 지식과 경험을 수용하며 보다 개방된 세계 인식으로 나아가는 계기를 제공하기도 했다.

제1장에서는 고대 중국인이 상상한 세계의 구조를 다룬다. 초기의 세계는 ‘닫힌 공간’으로서 자신을 중심에 두고 그 바깥을 적대적이고 부정적인 타자로 구성하는 방식으로 인식되었다. 그러나 이러한 세계관은 단일한 것이 아니었다. 신화적 상상이 지배적인 가운데에서도 경험적 지식을 토대로 세계를 보다 객관적으로 파악하려는 흐름이 공존하고 있었다. 특히 기원전 2세기, 장건의 서역행을 계기로 외부 세계에 대한 정보가 축적되면서 기존의 폐쇄적인 세계관은 점차 ‘열린 공간’으로 재편되기 시작한다. 저 너머의 세계는 더 이상 전설이나 추론이 상상하는 곳이 아니라, 구체적 정보가 축적되는 공간이 되었다. 하지만 정보가 축적되고 교류가 빈번해졌음에도, 닫힌 공간에서 형성된 상상은 완전히 소멸하지 않았다. 외부 세계를 ‘사실’로 인정하는 순간 자기 질서의 위상이 흔들릴 수 있음을 인지했기 때문이다. 그 결 열린 공간에서도 닫힌 공간의 상상이 지속되는 역설적 전개가 나타났다. 이 장은 세계 인식이 상상과 경험의 교차 속에서 어떻게 변화하는지를 보여준다.

제2장은 한 제국의 변방, 즉 한반도 북부와 베트남 북부를 중심으로 제국의 확장과 세계 인식의 변화를 고찰한다. 제국의 지배는 단순한 정치적 통합에 그치지 않았다. 중앙에서 파견된 이주민과 그들이 가져온 문물은 변방의 주민들에게 ‘더 넓은 세상’의 존재를 인식하게 하는 계기가 되었다. 전돌, 기와, 문자와 같은 물질적·제도적 요소들은 제국의 질서를 일상 속에서 체화하

게 만드는 매개였다. 이 장은 변방이 단순히 중심의 영향을 수동적으로 받는 공간이 아니라, 제국적 질서를 실천적으로 수용하고 재구성하는 능동적 공간이었음을 보여준다.

제3장은 고대 일본이 중국의 ‘천하’ 개념을 수용하면서도 이를 자국 중심으로 변용하여 독자적인 세계관을 구축하는 과정을 분석한다. 일본은 스스로를 문명의 중심에 위치시키고, 주변의 에미시와 하야토를 타자로 설정함으로써 자신들의 질서를 정당화하였다. 이른바 ‘나라 찾기’의 과정은 단순한 영토 확장이 아니라, 세계를 재구성하는 인식의 확장이었다. 이는 외래의 개념이 어떻게 토착화되고 재맥락화되는지를 보여주는 중요한 사례이다.

제4장은 티베트의 사례를 통해 정체성의 급격한 전환을 조명한다. 티베트인은 과거의 자신들을 ‘붉은 얼굴의 나찰’로 묘사하며 변방의 야만인으로 위치시켰다. 그러나 불교의 수용과 발전을 통해 그들은 자신들을 세계의 중심으로 재정립하게 된다. 외부에서 유입된 사상은 단순히 받아들여지는 데 그치지 않고, 기존의 정체성을 재구성하는 강력한 도구로 작용하였다. 이 장은 세계 인식이 종교적·사상적 전환과 어떻게 긴밀하게 연결되는지를 잘 보여준다.

제5장은 조선과 에도 일본이 서로를 문명화의 경쟁자로 인식했지만, 근대화 과정에서 일본의 담론이 우위에 서게 된 과정을 탐구한다. 조선은 과거제와 군현제를 갖춘 완성된 문명국으로 자부한 반면, 에도 일본은 봉건제야말로 요순 정치의 진정한 계승으로 간주하였다. 고학(古學)을 둘러싼 양국의 해석 차이는 근대에 이르러 일본이 자신의 봉건적 경험을 근대화의 동력으로 재해석하고, 조선을 정체된 국가로 타자화하는 식민주의 사관의 구축으로 마무리되었다. 오늘날 조선의 역사상을 어떻게 재구성할지 과거의 유산에 대한 비판적 성찰이 요구된다.

제6장은 아랍 세계를 다루며, 정체성의 기준이 혈통에서 문화로 변화하는 과정을 추적한다. 이슬람의 확산과 함께 아랍어와 종교적 요소가 결합되면서 아랍 정체성은 보다 포괄적인 형태로 재구성되었다. 동시에 페르시아인과 튀르크인과 같은 타자를 설정하고 재해석하는 과정 속에서, 아랍인들은 자신

들의 정체성을 더욱 강화해 나갔다. 이 장은 정체성이 고정된 것이 아니라 역사적 맥락 속에서 끊임없이 재정의되는 것임을 보여준다.

이처럼 각 장은 서로 다른 사례를 다루고 있지만, 보다 구조적으로 보면 세 가지 중요한 차원에서 긴밀하게 연결되어 있다. 첫째는 ‘제국 시스템과 문명의 전파’라는 차원이다. 제1장과 제2장은 중국이라는 중심부에서 형성된 세계관과 물질문화가 변방으로 확산되면서, 중심과 주변부의 인식과 삶의 방식이 각각 어떻게 변화했는지를 보여준다. 특히 중심부의 세계 인식 역시 세심히 살펴보면, 상대방에 대한 구체적인 정보가 증가하더라도 반드시 객관적인 이해로 이어지는 것은 아니며, 여전히 편견과 왜곡이 지속되는 역설적 전개가 나타난다는 점에 주목한다.

둘째는 ‘중화(또는 중심) 개념의 수용과 독자적 변용’이라는 차원이다. 제3장(일본), 제4장(티베트), 제5장(조선)은 모두 거대한 문명적 중심(중국 혹은 인도)의 개념을 수용하면서도, 이를 그대로 모방하는 데 그치지 않고 각자의 정치적·문화적 조건 속에서 재해석하였다. 그 결과 각 사회는 자신들만의 ‘천하’ 혹은 ‘중심’을 구성하게 된다. 이는 중심과 주변의 관계가 일방적 종속이 아니라, 창조적 변용과 재구성의 과정을 잘 보여준다.

셋째는 ‘타자를 통한 자기 정체성의 확립’이라는 차원이다. 모든 장에서 공통적으로 확인되듯이, 각 문명권은 ‘야만인’, ‘이적’, 혹은 외부의 타자를 설정함으로써 자신의 문명적 우월성을 확인하고 정체성을 공고히 해왔다. 제6장에서 아랍인이 페르시아인을 타자화하는 방식이나, 제5장에서 조선이 일본을 특정한 방식으로 인식하며 자신의 위치를 확인하는 사례는 이러한 경향을 잘 보여준다. 타자는 단순히 외부의 존재가 아니라, 자기 이해를 구성하는 필수적인 요소였던 것이다.

위의 세 가지 차원은 서로 분리된 것이 아니라 긴밀히 얹혀 있다. 제국의 확장과 문명의 전파는 새로운 타자를 만들어내고, 그 타자와의 관계 속에서 중심 개념은 다시 재정의된다. 그리고 이러한 과정은 또 다른 지역에서 반복되며, 각 사회는 자신들만의 방식으로 세계를 재구성한다. 이 책의 여섯 개 장은 바

로 이러한 복합적인 상호작용을 다양한 사례를 통해 입체적으로 드러낸다.

오늘날 우리는 전례 없이 방대한 정보와 연결된 세계 속에 살고 있다. 그러나 이러한 조건 속에서도 타자에 대한 오해와 배타적 인식은 여전히 반복되고 있다. 이는 세계를 인식하는 방식이 단순히 정보의 양에 의해 결정되는 것이 아니라, 그 정보를 해석하는 틀과 깊이 관련되어 있음을 시사한다. 이러한 점에서 과거의 세계 인식을 탐구하는 일은 단순한 역사적 호기심을 넘어, 오늘날 우리가 세계를 이해하는 방식 자체를 성찰하게 한다.

『아시아를 상상하다 Ⅱ: 주변(을)에서 바라보기』는 아시아와 그 주변부의 다양한 사회가 상호작용과 갈등 속에서 어떻게 자신들만의 세계 지도를 그려나갔는지를 보여준다. 그리고 이를 통해 독자들이 ‘중심’과 ‘주변’, ‘자아’와 ‘타자’라는 익숙한 구도를 다시 생각해 보기를 기대한다. 세계는 언제나 하나가 아니라, 서로 다른 시선과 경험이 교차하는 복수의 세계들로 존재해 왔기 때문이다.

목차

서문···김병준·고일홍	3
--------------	---

제1장 고대 중국인이 상상한 저 너머의 세상: 단함과 열림 속 상상···김병준	11
제2장 한(漢) 제국의 변방에서 ‘더 넓은 세상’ 인식: 한반도와 베트남의 사례···고일홍	41
제3장 고대 일본의 세계관 확장과 ‘나라 찾기’···김현경	61
제4장 붉은 얼굴의 변방인, 세상의 중심에 서다: 티베트인의 세계 인식 변화···최소영	81
제5장 “타자의 그림자”, 조선의 문명화와 일본···김호	107
제6장 아랍이 본 아랍, 아랍이 본 타자: 아랍 정체성의 형성과 아랍인이 본 페르시아인과 튀르크인···황의현, 구기연	141

찾아보기···	165
---------	-----

제1장

고대 중국인이 상상한 저 너머의 세상: 닫힘과 열림 속 상상

김병준(서울대학교 역사학부)

I. 머리말

신석기시대 이래 기원전 2세기 말에 이르기까지, 기본적으로 원거리 교역은 존재하지 않았다. 현대인의 로망을 담아 거대한 대륙과 해양 세계를 배경으로 교류와 소통이 이루어지는 고대사는 존재하지 않았다. 수천 년 전의 사회는 결코 유동적일 수 없다. 상대방에 대한 정보는 매우 우연한 경로를 통해서만 얻게 되었을 것이고, 그 정보의 양 또한 극히 적었을 것이다. 그것도 먼 거리를 이동하려면 수많은 위험을 각오하지 않으면 안 된다. 높고 험난한 산이나 거친 물결의 강과 같은 지리적 장애를 만나게 되지만 그러한 어려움을 극복할 만한 충분한 지식도 아직은 축적되지 않았다. 이동하는 도중에 만나게 되는 사람들이 우호적이라는 보장도 없다. 한마디로 고대인들은 닫힌 공간에서 살고 있었다(김병준, 2022: 14-53). 그러나 닫힌 공간에 살았던 사람들 역시 그 너머에 있는 존재를 상상했다. 갈 수도 없고 또 정보도 부족하지만, 여러 방식으로 저 너머의 세상을 그렸다. 본고에서는 우선 이렇게 닫힌 공간 속에서 형성된 고대 중국인들의 세계 인식을 살펴보았다. 신화 속에 나타난 허구의 상상,

이를 거부하고 경험에 기초해 전개된 현실적 사유, 그리고 현실적 사유를 뛰어넘은 논리적 상상으로 구분해 보았다.

한대 장건이 중앙아시아를 다녀온 뒤, 저 너머의 세상이 비로소 열리기 시작했다. 그 뒤 많은 정보가 흘러 들어왔는데, 그것은 닫힌 공간 속에서 상상했던 내용과 사뭇 다른 내용이었다. 따라서 과거의 상상은 수정될 수밖에 없었다. 하지만 과거 닫힌 공간 속에서 형성된 상상이 완전히 사라진 것은 아니었다. 본고는 이렇게 닫힌 공간이 열리면서 생겨난 한계 상황과 그에 따른 역설적 전개를 제시해 보고자 한다.

II. 닫힌 공간 속의 상상

1. 신화적 상상: 신화 속 곤륜산

현대인은 고대에 대한 환상을 갖고 있다. 그중 하나는 이미 고대에 거대한 영역을 갖춘 국가가 있었다고 생각한다는 점이다(Kim Byung-joon, 2013). 이는 자신이 처한 현재의 콤플렉스를 여과 없이 먼 옛날에 투영한 결과라 할 수 있다. 너무도 당연한 이야기지만, 역사 교과서의 첫머리에서 지적하듯 고대의 역사는 작은 부족 공동체에서 출발한다. 그들 부족 사이에는 항상 길항 관계가 존재했다. 고대인들은 낮은 생산력 조건 아래에서 제한된 생존 자원을 인접한 집단과 공유해야 했기 때문에, 생존을 위해 상대방의 자원을 약탈할 수밖에 없는 상황에 직면해야 했다. 물론 시간이 지나면서 인접한 공동체 사이에 경합이 벌어지고, 어느 한쪽이 다른 쪽을 병합하는 과정이 진행되면서 그 영역은 조금씩 넓어졌다. 그러나 혁신적인 생산력의 진전 없이는 여전히 또 다른 인접 공동체와의 길항 관계가 이어질 수밖에 없었다. 그것이 절대적인 주요 모순으로 작동하는 이상, 타자에 대한 인식은 부정적일 수밖에 없다. 그들은 약탈하거나 제거해야 할 대상이었다. 당연히 그 너머에 어떤 세상이 존재하는지는 더욱 중요하지 않았다. 결국 그들이 생각하는 세상은 기본적으로

우주의 중심인 자신과 그 바깥에 존재하는 부정적 대상으로서의 적대적 세력으로 구성되어 있었다.

그런데 이처럼 ‘단헌’ 세상을 뚫고 저 너머 먼 세상으로부터 극소수의 물건이 우연히 전해 들어오는 경우가 있다. 본래 어느 한 곳에서 시작된 문명은 서서히 주변으로 전파되기 마련이다. 특히 복잡한 기술이 얹혀 있는 물건은 어디에서나 제작할 수 있는 것이 아니다. 가령 청동기의 경우 수백 도 이상의 고온을 지속적으로 유지하는 기술, 적절한 합금 비율에 대한 이해, 정교한 구조들의 제작 등 상당한 경험이 축적되어야 제작할 수 있다. 따라서 이러한 물건이 다른 곳으로 전파될 때, 제작자가 함께 이동하지 않는 한 제작 기술은 공유되지 않고 완성된 물건만이 전달되기 마련이다. 자신이 만들지 않은 새로운 물건을 만나게 된 곳에서는 그 물건에 담긴 저 너머 세상의 희미한 정보를 간접적으로 접하게 된다. 만약 그 물건이 매우 새롭고 유용하다고 판단된다면, 웅당 그 물건을 더욱 필요로 했을 것이며, 나아가 이를 지속적으로 확보할 수 있는 방법을 모색했을 것이다. 석기를 주요 생산 도구로 사용하고 있던 곳에 청동기가 전해졌다면, 그곳의 수장에게는 무척이나 각별하게 다가왔을 것이다. 석기에 비해 월등한 강도와 내구성을 지닌 금속의 특성, 청동기 표면에 빛이 반사되어 반짝거리는 외관은 수장의 권위를 과시하는 데 더할 나위 없이 효과적이었을 것이다. 마차 역시 군사적으로 사용될 경우 큰 파괴력을 지녔을 뿐 아니라, 그 위에 올라타서 행진하는 모습은 수장의 정치적 위엄을 드러내는 데 적합하였다. 따라서 수장이 이러한 물건을 계속해서 제공받기를 원했을 것임도 쉽게 추측해 볼 수 있다. 그러나 제작 기술 없이 완성품만 들어온 이상, 결국 그 물건이 들어온 경로를 확보해야 한다(김병준, 2001).

문제는 이것을 안정적으로 구할 수 있는 현실적 방법을 찾기 어렵다는 데 있다. 그 물건이 들어오기 위해서는 자신과 적대적인 관계에 놓인 인접 지역을 지나오지 않으면 안 되기 때문이다. 그러나 생존을 둘러싼 현재의 길항 관계를 포기할 수 없는 상황에서, 매우 유용하고 아름다운 물건이 나와 적대하는 인접 집단에 의해 만들어졌을 리 없다는 생각을 갖게 된다.

흥미로운 것은 이런 경우 발상의 전환이 생겨난다는 사실이다. 비록 내가 갖고 있지 않지만 내가 반드시 필요로 하는 물건이 인접 지역을 통해 들어왔다면, 이 진귀한 물건은 인접 지역에서 만들어진 것이 아니라 그 너머에 어딘가, 보다 먼 지역에서 만들어져 신비로운 힘에 의해 전해진 것이라고 상상하게 된다는 것이다. 비록 항상적 수급은 기대하기 어렵더라도, 적어도 그런 물건이 나와 적대적 관계에 있는 집단의 산물이 아니라면 언젠가 다시금 신비스러운 힘으로 얻을 수 있으리라는 믿음을 가질 수 있게 되었던 것이다. 결과적으로 나와 주변의 적이라는 구도는 점차 확장되어, 나와 주변을 넘어, 인접한 지역 저 너머 어딘가를 상상하게 되었다.

이러한 과정은 인류학에서 종종 언급되는 ‘화물 숭배’에 해당한다. 영국군에 의해 뉴기니아 산속으로 쫓겨간 원주민들이 산속으로 떨어진 영국군의 공수 화물을 열어 보고 이것들이 자신들에게 매우 유용하다는 것을 알았지만, 이 화물을 가져다주는 자들이 자신들과 적대 관계에 있는 영국군이라는 사실은 의도적으로 부정하고 이를 자신들의 조상이라고 치환한 뒤, 조상에게 해당 물건을 지속적으로 내려 달라고 기원하였다는 것이다. ‘화물 숭배’는 기본적으로 자신들에게 매우 유용한 물품에 대한 동경에서 시작되었지만, 이를 지속적으로 얻기 위해 그 물건이 떨어지는 곳을 신비화하고, 그곳에 있다고 믿었던 조상에게 기원하는 신앙이 되었다(마빈 해리스, 1992). 다시 말해, 현실적 공급 경로를 확보할 수 없을 때, 상징적·신화적 설명을 통해 그 공백을 메우는 사고방식이 작동한다는 것이다.

초기 고대 중국에도 이상에서 설명한 것과 똑같은 세계 인식을 확인할 수 있다. 먼저 인접한 주변 세계에 대한 적대적 인식을 잘 보여주는 『산해경(山海經)』을 살펴보자. 『산해경』 중 「산경(山經)」은 「남산경(南山經)」, 「서산경(西山經)」, 「북산경(北山經)」, 「동산경(東山經)」, 「중산경(中山經)」으로 구성되어 있다.

- (1) 「북산경」 “모습이 표범 같으나 꼬리가 길고, 사람의 머리에 소의 귀가 달려 있으며 눈은 하나밖에 없다.”, “다시 북쪽으로 가면 모습이 소와

같으나 몸이 붉고, 사람의 머리에 말의 발이 달려 있다. 그 소리는 마치 어린아이가 우는 소리 같으며 사람을 잡아먹는다.”¹

- (2) 「동산경」 “동북쪽으로 가면 생김새는 돼지 같으나 사람의 얼굴을 하고 있고, 몸은 누렁지만 꼬리는 붉다. … 사람을 잡아먹기도 하고 뱀과 벌레도 잡아먹는다.”²

- (3) 「중산경」 “모습은 사람의 얼굴에 표범의 몸을 하고 있으며, 새의 날개가 달려 있으나 움직일 때에는 뱀처럼 움직인다.”³

한편 「해경(海經)」은 「해외경(海外經)」, 「해내경(海內經)」, 「대황경(大荒經)」으로 구성되어 있으며, 각각은 다시 동·서·남·북으로 구분된다.

- (4) 「해외경」: “관홍국(貫匈國) … 사람들의 모습은 가슴에 구멍이 뚫려 있다.”, “불사민(不死民) … 사람들은 몸이 검은색이다. 이들은 오래 살며 죽지 않는다.”, “일비국(一臂國) … (사람들의 모습은) 팔이 하나, 눈이 하나, 콧구멍이 하나뿐이다.”, “여자국(女子國) … 두 여자가 함께 산다.”, “현원지국(軒轅之國) … (사람들은) 오래 살지 못하는 사람도 800년을 산다.”, “무장지국(無腸之國)은 심목국(深目國)의 동쪽에 있다. 그 사람들은 키가 크지만, 창자가 없다.”, “흑치국(黑齒國) … 사람들은 치아가 검으며 쌀을 먹고 산다. 그 모습은 뱀을 삼키고 있고, 붉은 뱀과 푸른 뱀 한 마리씩이 그 옆에 있다.”, “군자국(君子國) … (사람들은) 의관을 차려입고 칼을 차고 다닌다. 짐승을 잡아먹으며 두 마리의 큰 호랑이를 곁에 데리고 다닌다.”⁴

1 『산해경(山海經)』 권3 「북산경(北山經)」, “其狀如豹而長尾, 人首而牛耳, 一目.; 其狀如牛, 而赤身、人面、馬足, 名曰窺窳, 其音如嬰兒, 是食人.”

2 『산해경』 권4 「동산경(東山經)」, “其狀如鼯而人面, 黃身而赤尾. … 食人, 亦食蟲蛇.”

3 『산해경』 권5 「중산경(中山經)」, “其狀如人面而豹身, 鳥翼而蛇行.”

4 『산해경』 권6 「해외남경(海外南經)」, “貫匈國 … 其爲人匈有竅.” “不死民 … 其爲人黑色, 壽,

- (5) 「해내경」: “효양국(梟陽國) … 사람들은 사람의 얼굴을 하고 있으면서 입술이 길고 몸이 검으며 털이 나 있다. 그들은 발꿈치가 거꾸로 되어 있고 사람을 만났을 때, 만난 사람이 웃으면 따라 웃는다.” “저인국(氐人國) … 사람들은 사람의 얼굴을 하고 물고기의 몸을 지니고 있으며 발이 없다.”⁵

「해외경」을 넘어선 곳은 「대황경」에서 기술하고 있다.

- (6) 「대황경」: “중용지국(中容之國)이 있는데, 중용의 사람들은 짐승을 잡아 먹고 나무 열매를 먹으며 네 마리의 새와 표범, 호랑이, 곰을 부린다.” “사유지국(司幽之國) … 이들은 기장과 짐승을 먹으며 네 마리의 새를 부린다.” “백민지국(白民之國) … (사람들은) 기장을 먹고 네 마리의 새와 호랑이, 표범, 곰을 부린다.” “우민지국(羽民之國) 사람들은 모두 몸에 털과 새털이 나 있다.” “질민지국(戢民之國) … (사람들은) 옷감을 짜지 않아도 저절로 입을 것이 생기고, 농사를 짓지 않아도 먹을 것이 생긴다. 노래하고 춤추는 새가 있으며, … 온갖 짐승이 모여 살고 있고 … 모든 곡식이 다 모여 있다.” “그 이름을 곤륜의 구(丘)라고 한다. (그곳에는) 사람이 있는데, 구슬 장식을 머리에 쓰고 있으며, 호랑이의 이빨과 표범의 꼬리를 하고서 굴속에 살고 있다. 그 이름을 서왕모(西王母)라고 한다. 이 산에는 온갖 물건이 다 있다.”⁶

不死; 동서(同書) 권7 「해외서경(海外西經)」, “一臂國 … 一臂一目一鼻孔”, “女子國 … 兩女子居.”, “軒轅之國 … 其不壽者八百歲.”; 동서 권8 「해외북경(海外北經)」, “無腸之國在深目東, 其爲人長而無腸.”; 동서 권9 「해외동경(海外東經)」, “黑齒國在其北. 爲人黑, 食稻啖蛇, 一赤一青, 在其旁.”, “君子國 … 衣冠帶劍, 食獸, 使二大虎在旁.”

5 『산해경』 권10 「해내남경(海內南經)」, “梟陽國 … 其爲人人面長脣, 黑身有毛, 反踵, 見人笑亦笑.”, “氐人國 … 其爲人人面而魚身, 無足.”

6 『산해경』 권14 「대황동경(大荒東經)」, “有中容之國 … 中容人食獸, 木實, 使四鳥: 豹, 虎, 熊,

「산경」은 사람이 거주하는 평지로부터 멀리 떨어진 깊숙한 산속을 상상한 부분인데, 이곳에 거주하는 자들을 일부 사람의 모습을 하고 있지만 동시에 짐승의 모습도 갖추고 있으며, 사람을 잡아먹는 자들로서 지극히 부정적인 이미지로 그려지고 있다. 한편 「해경」에는 「산경」과는 달리 가슴에 구멍이 뚫려 있거나 팔이 하나뿐인 등 특이한 형상을 한 자들도 있지만, 기본적으로는 사람의 모습으로 그려져 있다. 또한 의관을 갖추어 입은 군자국, 여자들만이 사는 여자국, 이빨이 검은 흑치국 등은 중국과는 다른 특이한 습속을 가진 자들로서 기술될 뿐이다. 즉 자신과 인접한 곳을 그린 「산경」에서는 짐승의 모습을 가진 가장 부정적 이미지가 강조되는 반면, 그보다 먼 곳을 그린 「해경」에서는 부정적 색채가 줄어들고 단지 자신과 다른 모습과 풍습을 가진 자로 그려진다. 더욱 먼 곳을 다룬 「대황경」에서는 신비스러운 색채가 더해진다. 이는 자신을 둘러싼 인접 지역에 대한 강한 적대적 인식이 표현된 세계 인식이라 할 수 있다.

그런가 하면 아주 먼 곳을 다룬 「대황경」에는 확실히 한층 기이한 모습을 가진 사람들이 많이 등장한다. 그러나 이들은 「산경」에서와 같이 부정적 이미지가 아니라 오히려 짐승을 부리는 신비스러운 색채가 강하다. 이곳에 등장하는 곤륜산은 새로운 문물을 받아들이고, ‘나와 주변의 적’이라는 구도에 더해 저 너머의 어딘가에 진귀한 보물이 가득한 곳을 상상하게 된 곳이었다. 곤륜산에 대한 기록을 모아보면 다음과 같다(김병준, 2022: 42-46). 우선 곤륜산의 위치가 서쪽 혹은 서북쪽 ㄱ트머리에 있다는 점이 주목된다.⁷ 곤륜산을 거쳐

鯢.”, “有司幽之國 … 食黍, 食獸, 是使四鳥.”, “有白民之國 … 黍食, 使四鳥: 虎, 豹, 熊, 羆.”; 동서 권 15 「대황남경(大荒南經)」, “有羽民之國, 其民皆生毛羽.”, “有豸民之國 … 不績不經, 服也.”, “不稼不穡, 食也. 爰有歌舞之鳥 … 爰有百獸 … 百穀所聚.”; 동서 권 16 「대황서경(大荒西經)」, “名曰崑崙之丘. … 有人, 戴勝, 虎齒, 有豹尾. 穴處, 名曰西王母. 此山萬物盡有.”.

7 『산해경』 권 16 「대황서경」, “西海之南, 流沙之濱, 赤水之後, 黑水之前, 有大山, 名曰崑崙之丘, 有神, 人面虎身, 有文有尾, 皆白處之. 其下有弱水之淵環之, 其外有炎火之山, 投物輒然. 有人, 戴勝, 虎齒, 有豹尾, 穴處, 名曰西王母, 此山萬物皆有.”.

로 삼는 서왕모의⁸ 명칭에 ‘서(西)’자가 붙어 있는 것은 단지 동쪽에 대한 대칭 개념으로 사용된 것이 아니다. 서왕모는 동왕공의 대칭으로 이해된 현대 이전부터 이미 등장하고 있었기 때문이다. 또한 곤륜산이 단지 신화적 세계의 매우 성스러운 장소로서만이 아니라, ‘천하의 중심’으로 기록되고 있다는 점에도 주의할 필요가 있다. 『하도괄지상(河圖括地象)』에서는 곤륜을 ‘땅의 가운데(地之中)’라고 규정하고 있을 뿐 아니라⁹ 동시에 이곳은 지상과 하늘을 연결해 주는 세계수로서의 성격을 지닌 건목(建木)이 위치한 곳으로 설명한다. 또한 태양이 비추어도 그림자가 생기지 않고, 소리를 질러도 메아리가 없는 천하의 한가운데로 기술한다.¹⁰ 엘리야데에 따르면, 모든 종교적 인간은 자신을 세계의 중심에 위치시키며, 그곳을 신들과 교섭할 수 있는 장소이자 절대적 실재의 원천으로 생각한다고 한다. 다시 말해 세계의 중심을 바로 자신들이 거주하고 있는 지역으로 여기고, 신은 지금 자신이 존재하는 장소의 위에 위치한다고 생각한다는 것이다. 그렇다면 고대 중국인이 천하의 중심을 중원이 아니라 서쪽으로 멀리 떨어진 곤륜산으로 설정한 이유는 무엇일까? 물론 고대 중국인들이 천하의 중심을 반드시 곤륜산과만 연결한 것은 아니다. 중국의 신화에는 천하의 중심을 태산으로 보는 경우와 곤륜산으로 보는 경우가 함께 존재한다. 이러한 사실은 자신의 세계 외에 또 다른 세계를 인정하였던 것으로 해석된다. 그러나 두 개의 천하 중심을 인정하는 것도 결코 일반적인 현상이라 보기는 어렵다. 자신의 세계가 천하의 유일한 중심이라는 생각을 뒤바꿀 만한 강력한 계기가 없었다면, 이런 현상은 발생하지 않았을 것이다.

8 『산해경』 권12 「해내북경(海內北經)」, “西王母梯几而戴勝杖, 其南有三青鳥, 爲西王母取食, 在崑崙虛北”.

9 『태평어람(太平御覽)』 권36 인용 『하도괄지상(河圖括地象)』, “崑崙山爲柱, 上氣通天, 崑崙者地之中”.

10 『淮南자(淮南子)』 권4 「추형훈(墜形訓)」, “崑崙之丘, 或上倍之, 是謂涼風之山, 登之而不死, 或上倍之, 是謂懸圃, 登之乃靈, 能使風雨. 或上倍之, 爲維上天, 登之乃神, 是謂太帝之居. … 建木在都廣, 衆帝所自上下, 日中無影, 呼之無響, 蓋天地之中也”.

또 『목천자전(穆天子傳)』에서도 곤륜산 신앙을 찾아볼 수 있다. 『목천자전』에는 주목왕(周穆王)이 서방을 다스리는 여왕 혹은 여신으로서의 서왕모를 찾아가는 장면이 묘사되어 있다. 또한 주목왕이 하백(河伯)을 만나 제사 의례를 치르고, 그에게서 곤륜산에 올라가도 좋다는 허락을 받았다는 부분은 곤륜산을 둘러싸고 있는 연못(弱水)의 존재를 연상케 할 뿐 아니라, 서왕모와 곤륜산이 일체화되어 있다는 점에서도 신화 속 곤륜산 신앙과 일치한다. 비록 신화이지만 주나라 시기에 융족 등 서쪽의 적대적 세력 너머 저 멀리서 서왕모가 사는 또 다른 아름다운 세상이 있다고 보았던 것이다.

나는 그 까닭을 서방으로부터 들어온 문물의 영향이라고 생각한다. 자신의 세계 외의 또 다른 세계를 인정하는 것이 곧 또 다른 세계와의 접촉을 의미하는 것이라면, 결국 곤륜산 신화는 상주 시기 이전 서쪽 변경 지역에서 서방 세계를 경험한 결과로 이해할 수 있을 것이다. 외부로부터의 강한 영향이라는 측면에서 볼 때, 서방으로부터의 문화 전래에 주목하지 않을 수 없다. 그러나 단순한 호기심에 그치지 않고 강한 외경심으로 연결되기 위해서는 새로이 전래된 물건이 기존 사회에 실질적인 변화를 가져올 만한 것이어야 했다. 사실 이 서부 지역은 적어도 한대 실크로드의 개척 이후, 계속해서 서역으로부터 각종 문물이 전래되어 온 곳이었다. 이처럼 진귀하면서도 이국적인 새로운 물건들이 서방으로부터 들어와 호기심 이상의 욕망을 자극하였지만, 서쪽에 위치한 서용과 생존을 위한 치열한 다툼을 벌이고 있었기 때문에 이들을 정당한 물건의 수입으로 인정할 수 없었다. 따라서 ‘나와 적대 세력’이라는 이원적 세계관을 넘어, 그 너머 어딘가에 위치한 신성한 장소로서의 곤륜산을 상상했던 것이다(김병준, 2001).

이러한 상상은 전한 시기까지도 지속되었다. 서왕모 신앙이 본격적으로 확대되어 심지어 세상의 종말이 다가온다는 믿음 아래 생업을 포기하고 서왕모를 제사 지내며 승천을 위해 수도 장안으로 떼 지어 이동했던 일까지 벌어졌다.¹¹ 또 전한 초기 새롭게 도입된 애묘(崖墓)와 같은 무덤 형식이나, 전한

11 『한서(漢書)』 권11 「애제기(哀帝紀)」, “四年春, 大旱, 關東民傳行西王母籌, 經歷郡國, 西入關

중기 이후 유행한 무덤 내부의 화상석 장식은 단순한 서방으로부터의 영향에 그치지 않고, 서방에 있을 것이라 설정된 사후 세계로의 승천을 보여주는 것이기도 하다. 이는 닫힌 공간 속 저 너머의 세상에 대한 상상이 사후 세계의 형상으로 구체화되는 과정이라고도 할 수 있다.

2. 경험적 사유: 『상서(尙書)』 『사기(史記)』의 구주(九州)

신화적 상상이 많은 사람의 호기심을 자극했던 것은 분명하다. 『사기』 「대완열전」에는 이를 보여주는 기록이 남아 있다.

- (1) 한의 사신이 황하의 근원을 찾아, 황하가 진(寘)에서 나온다는 것을 알았다. 그 산에는 옥이 많아 그것을 캐어 가지고 왔다. 천자께서 옛 도서를 참조한 뒤 그 옥이 나온 산을 곤륜이라고 이름하였다고 한다.¹²
- (2) 『우본기(禹本紀)』에 말하기를, “황하는 곤륜에서 나온다. 곤륜은 높이가 2천 5백여 리나 되고, 해와 달이 서로 숨어 빛을 비추는 곳이다. 그 꼭대기에는 예천이라는 단물이 솟아나는 샘이 있고, 요지라는 신선이 사는 연못이 있다”라고 한다. 이제 장건을 대하(박트리아)에 사신으로 보낸 이후 황하의 근원이 어디인지를 찾아다녔지만, 어찌 『우본기』에서 말한 곤륜을 보았겠는가? 따라서 구주(九州)의 산천을 이야기할 때는 『상서』의 내용이 사실에 가깝다. 『우본기』와 『산해경』에 있는 괴이한

至京師。民又會聚祠西王母，或夜持火上屋，擊鼓號呼相驚恐”；동서 권26 「천문지(天文志)」 “哀帝建平元年正月丁未日出時，有著天白氣，廣如一匹布，長十餘丈，西南行，謹如雷，西南行一刻而止，名曰天狗。傳曰：「言之不從，則有大禍詩妖。」到其四年正月、二月、三月，民相驚動，謹譁奔走，傳行詔籌祠西王母，又曰「從目人當來」。十二月，白氣出西南，從地上至天，出參下，貫天廟，廣如一疋布，長十餘丈，十餘日去。占曰：「天子有陰病。」其三年十一月壬子，太皇太后詔曰：「皇帝寬仁孝順，奉承聖緒，靡有解怠，而久病未瘳。夙夜惟思，殆繼體之君不宜改作。春秋大復古，其復甘泉泰畤，汾陰后土如故。」”

12 『사기(史記)』 권123 「대완열전(大宛列傳)」 “而漢使窮河源，河源出于寘，其山多玉石，采來天子案古圖書，名河所出山曰崑崙云。”

물건들에 대해서는 나는 감히 말하지 않겠다.¹³

중화 문명의 젖줄이라고 불리는 황하는 고대 중국인에게 생명의 근원이었다. 황하의 중요성은 곧 신성성으로 이어졌고, 그 결과 황하를 저 너머 미지의 세계에 있는 곤륜산에 비정하였다. 『우본기』에서 말하는 곤륜산의 높이는 무려 400km에 달하며, 단물이 솟는 샘이나 신선이 사는 요지 등은 모두 신화 속 상상의 산물이다. 그 모습은 『산해경』에 묘사된 곤륜산의 모습과 크게 다르지 않다. 그런 상상 속의 곤륜산을 많은 사람들은 직접 확인해 보고자 했던 것 같다. 그들은 이를 확인할 수 있는 방법으로 또 다른 신화 속 기록에 주목했다. 황하가 곤륜산에서 발원한다고 했으니, 황하의 근원지를 찾으면 그곳이 곧 곤륜산이지 않겠냐고 생각했던 것이다. 그래서 장건이 대하에 다녀온 뒤 많은 사신들이 서쪽을 오가며 황하의 근원 탐색에 관심을 기울였고, 마침내 황하의 근원을 찾게 되었다. 한무제는 “황하가 곤륜산에서 발원한다”는 『우본기』 등의 기록에 근거하여 그곳을 곤륜산이라 명명하였다는 것이다((1))

그러나 일군의 사람들은 신화적 상상을 그대로 믿지 않았다. 사마천이 대표적인 인물이다. 사마천은 신화 속 기괴한 이야기를 그대로 믿으면서 황제(黃帝)를 포함한 사신과 다수의 사람들이 곤륜산 신화를 사실로 믿는 태도를 비판하였다((2)). 그 대신 『상서』 「우공」편에 보이는 9주가 사실에 가깝다고(近之) 여겼다. 이는 사마천이 현실적 경험에 기초한 합리적 사고로 세계를 인식하고자 했던 것을 보여준다.

『상서』에 기록된 9주는 우임금이 치수 사업을 통해 천하를 기주(冀州)·연주(兗州)·청주(靑州)·서주(徐州)·양주(揚州)·형주(荊州)·예주(豫州)·양주(梁州)·옹주(雍州)의 아홉 개 주로 나누고, 각 주 아래에는 해당 지역에서 공

13 『사기』 권123 「대원열전」, “『禹本紀』言「河出崑崙. 崑崙其高二千五百餘里, 日月所相避隱爲光明也. 其上有醴泉, 瑤池」. 今自張騫使大夏之後也, 窮河源, 惡睹本紀所謂崑崙者乎? 故言九州山川, 『尚書』近之矣. 至『禹本紀』, 『山海經』所有怪物, 余不敢言之也.”

납하는 공물, 토양과 부세의 등급이 상세히 기록되어 있다. 예를 들어 기주는 ‘백양’이라는 토양에 속하며, 토지 등급은 중간(中中), 부세 등급은 최상(上上)으로 책정되어 있다. 그 내용이 실제 자연환경과 경제적 조건에 기반하고 있다는 점에서 단순한 상상의 산물이 아니라 현실을 충실히 반영했다고 할 수 있다.

그런데 「우공」편은 하나라 우임금 시기에 복속한 9주로부터 공납 받았다는 내용을 기본 배경으로 하고 있다. 만약 「우공」편이 실제로 그 시기에 만들어졌다면, 『상서』의 9주 역시 또 다른 하나의 상상의 산물이라고 할 수 있다. 그러나 북쪽으로는 오늘날의 하북성에 해당하는 기주, 남쪽으로는 오늘날의 호북성과 호남성에 해당하는 형주, 서쪽으로는 오늘날의 감숙성에 해당하는 옹주까지 광범위한 지역이 하나의 정치 질서로 묶이게 된 것은 전국시대 이후가 되어서야 가능했다. 따라서 기원전 5~3세기, 즉 전국시대 중후기 7웅이 각축을 벌이고 있던 때, 각 지역 간의 접촉과 교류가 활발해지면서 축적된 구체적 정보가 종합되어 「우공」편이 작성된 것이라고 보는 것이 타당하다.

전국시대 중후반에 나타나는 두 가지 현상은 「우공」편의 편찬 시기를 뒷받침해 준다. 첫째는 자신들이 제사드리던 조상의 기원을 더 오래전으로 소급시키는 현상이다. 둘째는 그동안 자신들과 엄연히 구별되어 오던 타국의 조상을 계보상으로 연결시키기 시작하는 현상이다.

첫 번째 현상은 이른바 고흥강(顧頡剛)이 설파한 「누층적으로 조성되는 고사(古史)」이다(고힐강, 2006; 2009). 이는 다시 두 가지로 나누어 볼 수 있다. 첫째는 시대가 뒤로 갈수록 전설 속 고대사의 시기가 점점 더 길어지는 현상이다. 주대 사람들의 인식 속에서 가장 오래된 인물은 우임금이었으나, 공자 시기에는 여기에 요와 순이 더해졌고, 전국시대에는 황제와 신농(神農)이 추가되었으며, 진대에는 삼황(三皇)이, 그리고 한대에는 반고(盤古)가 각각 덧붙여졌다. 이런 현상은 마치 ‘장작을 쌓아 올리는 것과 마찬가지로 나중에 만들어진 것이 차곡차곡 위에 쌓이게’ 된 것과 같다고 설명된다. 둘째는 시대가 뒤로 내려갈수록 전설 속 중심인물은 더욱 위대해지는 현상이다. 예컨대 순은 공자 시기에는 단지 나라를 잘 다스린 군주로 그려졌을 뿐이지만, 맹자 시기에 이

르면 효자라는 이상적 모범의 이미지가 덧붙여졌다.

두 번째 현상은 공동 조상론의 형성이다. 상나라의 조상은 설(契)이고 주나라의 조상은 후직(后稷)으로, 본래 이들은 각기 별개의 계보에 속한다. 그런데 후직은 제국(帝嚳)의 첫 번째 부인의 아들이고, 설은 제국의 두 번째 부인의 아들이며, 제국은 다시 황제의 증손자로 연결되는 계보가 만들어졌다. 이로써 상나라와 주나라는 하나의 조상을 갖게 되었다. 또한 오회(吳回)와 육종(陸終)은 초나라의 조상으로 전해졌으나, 전국시대 굴원의 「이소(離騷)」에서는 초인이 전욱(顓頊)의 자손으로 서술되었고, 『사기』 「초세가」에서는 초나라의 조상을 전욱으로, 전욱을 다시 황제의 손자로 연결하는 형태의 계보가 만들어졌다. 전욱의 후예였던 진(秦)나라가 황제와 염제(炎帝)를 제사하였던 사실, 순의 후예로 전해지던 진(陳)나라가 전욱의 자손으로 바뀌었다가 다시 그보다 앞선 황제를 자신의 조상으로 삼았던 사례 역시 이러한 맥락에 속한다. 이로써 상나라와 주나라는 물론 초나라와 진(秦)나라, 진(陳)나라 등을 포함한 전국시대 대부분의 나라들이 모두 황제의 자손이라는 하나의 조상 계보에 속하게 된 것이다.

전국시대 중후반, 엄청난 인명과 물자가 소모되는 치열한 전쟁이 지속되면서 민중의 생활과 국가 재정의 파탄을 초래할 위험이 고조되었다. 이러한 위기의식이 팽배해지면서 전쟁을 반대하고 평화를 모색하려는 노력이 이루어졌다. 동시에 치수의 공동 통제, 풍흉의 조절, 관세 장벽의 철폐, 도량형의 통일 등 경제적 조건 또한 정치적 통일의 필요성을 증대시켰다. 이러한 상황에서 하나의 공통 조상에서 기원했다는 정체성의 합일은 이러한 정치적 통일을 정당화하고 촉진하는 강력한 근거가 되었을 것임에 틀림없다.

따라서 『상서』 「우공」편의 9주 체계 역시 전국시대 중후반이라는 역사적 배경 속에서 누층적으로 조성된 고대사, 그리고 공동 조상론의 형성과 더불어 생겨난 또 하나의 시대적 산물로 여겨진다. 우임금이라는 공동 조상으로서의 성인을 설정하고, 그 당시 이미 전 중국이 하나의 정치 질서로 묶여 있었는데 점을 강조함으로써 정치적 통일을 기대하였던 것이다. 무엇보다도 각 지역

의 공물, 토양 등급 등에 대한 서술이 실제와 매우 부합한다는 사실은 곧 하나
라 우임금 때에 만들어진 상상의 산물이라기보다는 전국시대 중후반의 현실
에 기반한 정보를 종합해서 만든 경험적 사유라고 해야 한다.

한편 사마천은 『상서』 「우공」편의 9주에 기초해 『사기』 「화식열전」의 열
개를 마련하였다. 「화식열전」의 서두에서 “신농씨 이전의 일은 내가 알지 못하
나, 『시경』과 『상서』에서 기술한 바와 같이 우(虞)와 하(夏)의 시기 이후”에¹⁴ 대
해 이야기하겠다고 밝힌 것도 신화적 사고에서 벗어나 이미 많은 지식인이 검
증한 『시경』과 『상서』를 근거로 하겠다는 생각을 드러낸 부분이다. 이어서 그
는 각 지역의 지리적 특성과 특산물을 기술하였는데, 이때 『상서』 「우공」편 9
주의 체계를 적극적으로 원용하였다. 다만 약간의 차이가 보일 뿐이다. 「화식
열전」은 먼저 선진 시기의 재화를 설명하면서 산서·산둥·강남·북방의 네 지
역으로 구분하고, 그 시기까지 재화를 증식한 인물들을 소개하였다. 이어 한
나라가 일어나고 난 뒤의 상황을 다루면서는 관중·파촉·삼진(三秦)·삼하(三
河)·태원(太原)·중산(中山)·한단·야왕(野王)·연·낙양·제·노·송·월·서초·
동초·남초·영남·영천·남양 등으로 나누어 각 지역의 물산과 습속 등을 상세
히 기술하였다. 즉 사마천은 『상서』 「우공」편 9주에서 보이는 자연 지리적 구
분을 원용하되, 이를 그대로 따르지 않고 현실의 정치·경제적 상황에 맞게 재
구성하였다. 그는 전국시대에 중원을 중심으로 공동의 조상을 가진 화하(華夏)
문명 질서가 만들어졌음에도 불구하고, 그것을 일종의 상상의 공동체라고 보
았던 것 같다. 이 때문에 사마천은 아직 실질적으로 하나의 정치 질서 하에 들
어오지 못했던 선진 시기에는 네 구역으로 대략적인 구분을 했던 반면, 군현
제에 기반한 제국 질서 하에 편입된 한대 이후에는 20여 개로 지역을 세밀히
구분하고 각각의 산물과 풍속을 구체적으로 기술했던 것이다.

요컨대 신화적 상상이 만연한 가운데에서도 현실적 경험에 기초하여 세
계를 객관적 사유로 인식하려는 흐름도 분명 존재하였다. 『상서』 「우공」편의 9

14 『사기』 권129 「화식열전(貨殖列傳)」, “夫神農以前, 吾不知已. 至若詩書所述虞夏以來.”

주와 『사기』 「화식열전」의 지역 구분은 그러한 경향을 보여주는 사례이며, 그 중에서도 『사기』는 보다 철저하게 현실을 객관적으로 직시하고 있었다.

3. 논리적 상상: 추연(騷衍)이 상상한 81주

고대 중국의 지식인들 가운데 상당수는 『상서』 「우공」편의 9주와 『사기』 「화식열전」에 보이는 객관적인 세계 인식에 일정 부분 동조했으리라 생각된다. 『상서』를 경전으로 받들었던 유자들이 「우공」편의 9주 체계를 자신들의 세계 인식의 틀로 받아들였음은 물론이거니와, 반드시 유자로 규정할 수 없는 지식인들 또한 이에 동조했을 것이라 생각한다. 『사기』 「백이열전」의 첫머리에 “학자들은 세상에 책이 너무 많아 무엇을 신뢰할지 모를 경우라면, (『시경』과 『서경』을 포함한) 육예(六藝)의 기록을 신뢰한다.”라고 한 것도¹⁵ 당시 많은 지식인들이 『상서』를 포함한 경전의 권위를 인정하고 있었음을 보여준다. 나아가 『상서』 「우공」편의 9주 체계 역시 광범위하게 수용되었을 가능성을 뒷받침한다. 그런데 모든 이가 『상서』의 9주 체계에 만족했던 것은 아니다. 9주 체계란 기본적으로 현실 세계를 반영한 것이었지만, 그 너머의 세상에 대해서는 별다른 언급을 하지 않았기 때문이다. 이러한 한계를 넘어서고자 한 인물로 전국 시대 후반에 활동했던 추연(騷衍)을 들 수 있다. 『사기』 「맹자순경열전」에는 추연의 이야기가 다음과 같이 기술되어 있다.

- (1) 추연은 … 공자의 『주역』이나 동중서의 『재이지기(災異之記)』처럼 음양의 차고 어그러지는 움직임을 자세히 관찰하여 「괴우지변(怪迂之變)」편·「종시(終始)」편·「대성(大聖)」편의 10여만 언(言)을 지었다. 그렇다고 맹자와 동일하지도 않았다. ① 그 저서에서 하는 말은 매우 광대해서 일반적인 것과는 달랐다. 하지만 반드시 작은 사물을 잘 살펴 증험한 뒤, 그것을 하나씩 확대하여 무한에까지 이르는 논리적 방식을 취했다.

15 『사기』 권61 「백이열전(伯夷列傳)」, “學者載籍極博, 猶考信於六藝.”

② 먼저 현재부터 시작하여 황제까지 정리했는데, 여기까지는 당시 학자들이 일반적으로 서술하는 것처럼 세상의 성쇠를 크게 아울렀다. 하지만 여기에 그치지 않고 그 작은 조짐이나 제도를 살펴 이를 바탕으로 추론을 거듭하여, 멀리 하늘과 땅이 만들어지기도 이전의 헤아릴 수 없이 깊어서 잘 알 수 없는 때까지 거슬러 올라갔다. ③ 또 먼저 유명한 산천과 현재 직접 눈으로 볼 수 있는 짐승·식물, 그리고 진귀한 물건을 나열한 뒤, 여기에 그치지 않고 이를 바탕으로 추론을 거듭하여 사람들이 이 보지 못하는 해외까지 확대해 갔다.

④ 천지가 분리된 이래 오덕이 바뀌어 왔는데, 항상 그 다스림에 맞는 오덕의 조짐이 나타났다고 생각했다. ⑤ 유자가 말하는 중국은 천하의 81분의 1에 불과하다고 보았다. 중국을 적현신주(赤縣神州)라고 하고, 적현신주 안에는 9주가 있다고 한다. 우임금이 정리한 9주가 그것이지만, 추연이 보기에 그 9주는 올바른 의미의 주(州)라고 할 수 없다. 중국 바깥에 적현신주와 같은 것이 9개가 있는데, 그것이 이른바 구주이다. 그 구주를 비해(裨海)가 둘러싸고 있어서, 사람과 금수가 서로 왔다 갔다 할 수 없다. 비해로 둘러싸인 이 구역 안쪽을 하나의 주라고 하는 것이다. 이와 같은 것이 아홉 개 있고, 그 바깥을 대영해(大瀛海)가 둘러싸고 있으며, 그곳에 하늘과 땅이 붙어있다. 그가 말하는 바는 모두 이런 식이다.

⑥ 하지만 그 요점은 맹자가 말한 것처럼 인의와 절검, 그리고 군신·상하·육친(六親)의 가르침에 머물러 있다. ⑦ 단지 그 시작이 넘칠 정도로 클 뿐이다. 이렇게 그 지향하는 바가 올바르면서도 논리적인 데다 여기에 대해 시간과 공간을 사람들이 알지 못하는 데까지 확대했기 때문에 그 말은 흥미를 끌만 했다.¹⁶

16 『사기』 권74 「맹자순경열전(孟子荀卿列傳)」, “其次騁衍 … 乃深觀陰陽消息而作怪迂之變, 終始, 大聖之篇十餘萬言. ①其語閎大不經, 必先驗小物, 推而大之, 至於無垠. ②先序今以上至黃帝, 學

사마천의 설명에 따르면, 추연은 단순한 이야기꾼이 아니었다. 그가 궁극적으로 말하고자 한 결론은 맹자와 크게 다르지 않았다. 인의·절검·군신·상하·육친이라는 덕목의 중요성에 대해서 말하고자 한 점에서는 동일하였다. 다만 그것을 설명하는 방식이 달랐다. 유자들이 직접 눈과 귀로 보고 들을 수 있거나, 혹은 전승을 통해 확인된 사실에 대해서만 이야기한 데 비해, 추연은 그 이상을 논리적으로 상상하였다(⑥)(김병준, 2021).

그의 설명 방식은 사람들이 잘 알고 있는 작고 구체적인 것부터 출발하였다(①). 그는 시간과 공간으로 나누어 논리를 전개했다. 시간적으로는 현재의 역사에서 시작하여 거꾸로 거슬러 올라가, 당시 사람들이 모두 인정하던 황제의 시기까지 설명한 뒤, 황제 이후의 제도를 비롯한 역사적 흐름을 살펴 시대에 따른 오덕의 전이 현상이라는 규칙을 찾았다(④). 그리고 그 규칙에 따라 황제 이전의 시기로 다시 소급하고, 나아가 하늘과 땅이 만들어지기 이전의 시점까지 설명을 확장하였다(②). 비유하자면 비록 구체적 논리는 다르지만, 오늘날 물리학자가 현재의 관측 사실을 토대로 논리적 추론을 거쳐 빅뱅의 시점까지 거슬러 올라가는 방식과 유사하다. 공간적으로도 마찬가지였다. 그는 먼저 눈과 귀로 보고 들을 수 있는 동식물의 특징과 분포 등을 살핀 뒤, 그 원칙을 확대 적용하여 눈과 귀로 직접 보고 들을 수 없는 먼 세상의 생물에 대해서도 논했다(③). 그가 상상한 세상은 그동안 유자들의 현실적·객관적 사유와는 다른 것이었다. 유자들이 신뢰한 『상서』의 9주를 당시에는 적현신주라고 불렀는데, 추연은 그 『상서』의 9주가 다시 아홉 개 모여 하나의 9주를 이룬

者所共術，大并世盛衰，因載其機祥度制，推而遠之，至天地未生，窈冥不可考而原也。③先列中國名山大川，通谷禽獸，水土所殖，物類所珍，因而推之，及海外人之所不能睹。④稱引天地剖判以來，五德轉移，治各有宜，而符應若茲。⑤以爲儒者所謂中國者，於天下乃八十一分居其一分耳。中國名曰赤縣神州。赤縣神州內自有九州，禹之序九州是也，不得爲州數。中國外如赤縣神州者九，乃所謂九州也。於是有所裨海環之，人民禽獸莫能相通者，如一區中者，乃爲一州。如此者九，乃有大瀛海環其外，天地之際焉。其術皆此類也。⑥然要其歸，必止乎仁義節儉，君臣上下六親之施。⑦始也濫耳。王公大人初見其術，懼然顧化，其後不能行之。”

다고 하였다. 그리고 그 바깥을 바다가 둘러싸고 있으며, 그렇게 바다로 둘러싸인 땅이 아홉 개가 있고, 거기에 해와 달이 붙어있다는 것이다. 따라서 유자들이 말하는 『상서』의 9주는 추연의 세계로 보면 81분의 1에 불과한 자그마한 것이었다.

추연의 세계 인식은 확실히 현실을 초월한 상상이었다. 그것은 유자나 사마천의 경험에 기초한 현실적 사유를 뛰어넘는 것이었다. 그러나 동시에 신화 속 허구의 상상과도 구별된다. 신화 속 상상이 인접한 적대세력과 저 멀리서 건너온 진귀한 물건에 대한 욕망이 뒤섞인 허구였던 반면, 추연의 상상은 지극히 논리적 상상이었다. 결론만 들으면 당시의 많은 왕궁대인들이 깜짝 놀랄 만큼 멀고 먼 상상의 영역 속 이야기였지만, 그의 말은 일관성과 체계를 갖추고 있었기에 많은 이들이 그럴듯하다고 여겨 따를 정도로 매우 논리적이었다(⑦).

III. 열린 공간 속의 상상

1. 저 너머에 대한 새로운 정보

전국시대 말기에서 전한 시대 초기에 접어들면서, 중국과 그 주변 유목민 세력 간의 적대적 관계는 급격히 심화되었다. 특히 진시황이 전국을 통일한 이후 중국의 세력이 다시 바깥으로 세력이 확장되면서 오르도스 지역 등 초원 지역을 공격·점령하자, 생존의 터전을 잃은 유목민들이 급속히 결집하며 군사화되었다. 이 가운데 흉노는 주변의 동호와 월지 세력을 격파하고, 동쪽으로는 요서 지역에서 서쪽으로는 하서회랑에 이르는 거대한 영역에 걸쳐 대규모 유목 제국을 성립하였다. 인접 세력과의 지속적인 적대적 관계는 상대방에 대한 물이해와 편견을 낳았다. 『사기』 「흉노열전」에 보이는 중항렬과 한나라 사신과의 대화에서도 이러한 편견의 일부를 찾아볼 수 있다.¹⁷ 그런데 군사적

17 『사기』 권110 「흉노열전(匈奴列傳)」 “漢使或言曰：「匈奴俗賤老 …」… 漢使曰：「匈奴父子乃

충돌이 격화되면서 또 다른 상상이 추가되었다. 인접한 적대세력인 흉노를 제압하기 위해 그 너머에 있는 세력과 동맹을 맺고자 한 것이다. 흉노의 뒤편에 있는 월지와 동맹을 맺어 협공한다면 흉노를 제압할 수 있으리라는 생각에서였다. 이는 인접한 적대세력 너머에 진귀한 보물이 가득한 또 다른 세계가 있을 것이라는 신화 속 상상의 구조와 어느 정도 닮아있다. 장건이 그 임무를 맡아 월지를 찾아 출발했지만, 서역으로의 길은 쉽게 열리지 않았다. 흉노에 억류되었다가 다시 도망가는 등 우여곡절 끝에 13년 만에 돌아온 장건은 비록 월지와 동맹에는 실패했지만 대신 오손과의 동맹을 대안으로 제시하였다. 이를 계기로 한나라의 서역 진출은 본격화되었다.

이후 서역의 많은 나라와 외교 사절을 주고받으면서, 흉노 등 인접한 세력을 넘어 존재하는 세상을 구체적으로 알게 되었다. 장건이 귀환한 뒤 한무제에게 자신이 보고 들은 정보를 보고한 내용을 담은 『사기』 「대완열전」의 기록과, 그로부터 150여 년 뒤 편찬된 『한서』 「서역전」의 기록을 비교하면, 그사이 얼마나 많은 정보가 축적되었는지 확인할 수 있다. 소개된 국가의 수가 크게 늘었을 뿐 아니라, 그 내용도 크게 구체화되었다. 가령 강거국(康居國)의 경우, 『사기』에서는 대완과의 거리, 생활 습속, 병력 규모, 주변 국가와의 친선 여부를 간단히 적는 데 그쳤다.¹⁸ 반면 『한서』에서는 대완을 기준으로 얼마나 떨어져 있는지가 아니라, 수도 장안으로부터의 거리를 기준으로 삼아 기록하였다. 그것도 강거의 하거지(夏居地)와 동거지(冬居地)를 구분하여 각각의 거리까지 표시하였다. 이어 인구 수와 병력 규모, 습속, 주변 국가와의 외교 관계를 소개한 후, 선제 시기부터 성제 시기까지 강거와의 관계에서 발생한 사건들을 연대순으로 기술하였다.¹⁹

同穹廬而臥 父死 妻其後母 兄弟死 盡取其妻妻之 無冠帶之飾 闕庭之禮.”

18 『사기』 권 123 「대완열전」, “康居在大宛西北可二千里, 行國, 與月氏大同俗. 控弦者八九萬人, 與大宛鄰國. 國小, 南羈事月氏, 東羈事匈奴.”

19 『한서』 권 96상 「서역전(西域傳)」상(上), “康居國, 王冬治樂越匿地. 到卑闐城. 去長安萬

『한서』에 기록된 내용은 기본적으로 공식적인 기록이다. 그 서술은 해당 지역을 방문한 한나라의 사절 혹은 한나라로 온 외국 사절이 보고한 내용을 토대로 정리한 것이라 할 수 있다. 하지만 한대 이래 외교 사절의 왕래가 반드시 공식적인 사신만으로 이루어진 것은 아니었다. 최근 서역으로 나가는 관문인 둔황 부근의 역참 유지에서 당시의 행정 문서가 다수 발견되었는데, 여기에는 기존 문헌에서는 확인할 수 없는 중요한 내용이 담겨있다(김병준, 2011; 2019). 첫째, 한나라에 입관하는 사신단 가운데 상당수가 매우 큰 규모를 갖추고 있었다. 단독으로 오는 경우도 있었지만, 수십 명 이상으로 구성된 사신단도 적지 않았다. 둘째, 이 사신단은 하나의 국가에서 보낸 사신들로만 구성된 것이 아니라, 여러 국가의 사신이 동시에 포함된 경우가 많았다. 이들 국가 사이에 정치적 연맹 관계가 확인되지 않음에도 하나의 사신단을 구성하고 있던 까닭은 서역을 가로지르는 몇 가지 교통로 가운데 어느 하나의 동일한 노선 상에 위치해 있었기 때문이었다. 한나라의 사신이 서역의 사신들을 호송하여 한으로 데려오고, 조공이 끝난 뒤 다시 돌려보내는 과정에서 교통로상의 여러 나라 사신들이 임의로 이 사신단에 합류하였던 것이다. 셋째, 조공 사신단의 봉헌 빈도는 기존 문헌에 기록된 것보다 훨씬 높았으며, 심지어 양측이 적대 관계에 놓여 있을 때에도 사신단의 왕래는 지속되었다. 문헌에서는 한나라에서 보내는 사신이 한 해에 많으면 10여 차례, 적으면 5~6차례 정도였다고 전하지만, 현천치 한간에 보이는 각국 사신단의 입국 빈도는 이를 훨씬 상회한다. 넷째, 일부 사신단은 조공이 끝난 뒤에도 한나라에 체류하였다. 한측 사신단이 길게는 8~9년, 짧게는 수년 후에 돌아왔다는 기록이 있는 것처럼, 서역 사신단도 현천치를 지나 수도 장안에 이르렀다가 귀환하는데 수개월에서 수년 정도 소요되었다. 이러한 점을 고려하면, 후대 소그드인처럼 장기간 체

二千三百里。不屬都護。至越匿地馬行七日，至王夏所居蕃內九千一百四里。戶十二萬，口六十萬，勝兵十二萬人。東至都護治所五千五百五十里。與大月氏同俗。東羈事匈奴。…宣帝時，匈奴乖亂。五單于並爭。…成帝時，康居遣子侍漢，貢獻”

류했을 가능성이 크다. 다섯째, 이러한 잦은 왕래에도 불구하고 거래가 항상 공정하게 이루어지지는 않았다. 한층 변경 지역 관부의 감시와 감독 아래 거래가 진행되었고, 종종 변경 관리가 일방적으로 가격을 결정하는 사례도 확인된다.

이러한 양상은 확실히 우리가 일반적으로 알고 있는 외교 사절의 모습과는 크게 다르다. 그 까닭은 이들 사절단 속에 정식 외교 사절이 아닌 다수의 상인이 다수 포함되어 있기 때문이다. 현천치 한간 가운데 〈영광오년강거사자소송책(永光五年康居王使者訴訟冊)〉이라는 문건을 보면, 서역으로부터 온 사신들의 주요 관심이 외교적 목적보다는 경제적 보상에 있었다는 사실을 알 수 있다. 문건의 내용은 다음과 같다. “강거국과 그 주변의 소국에서 온 사신들은 이미 여러 번 상시적으로 한나라에 입관하였는데, 때면 한층으로부터 식량 및 호송 지원을 제공받으면서 외국 사신 담당 관서인 관관(寬官)에 도착하였다. 그곳에서 일단 봉헌 물품의 가격을 결정하고 대금을 지급받은 뒤, 관리의 판단에 따라 황제가 있는 곳으로 나아가 조공 의례를 행하였다. 조공 이후에는 반대급부로 하사품을 받았을 뿐 아니라, 수도에서 본국으로 가져갈 물품을 구입한 뒤 귀국하였다. 그런데 이번에 입관하였을 때는 식량 지급이 소홀하였고, 봉헌 물품의 가격도 형편없이 낮게 책정되었다며 수도의 외교 담당자에게 직접 항의하였다. 이 항의를 접수한 중앙 외교 부서는 사실 여부를 조사하라는 명령을 내렸다.” 이 문건에는 조공을 명분으로 가장하여 서역에서 들어온 상인 집단의 모습이 잘 드러나 있다(Kim Byung-joon, 2011).

서쪽으로만 정보가 축적된 것은 아니었다. 한무제 시기 적극적인 대외 팽창 정책으로 말미암아 북쪽으로는 오르도스, 동쪽으로는 조선, 남쪽으로는 베트남 북부까지 점령하고 이 지역들에 군현을 설치하였다. 군현 지배를 통해 해당 지역에 대한 확실한 정보가 확보되었고, 나아가 그 너머에 있는 삼한(三韓) 및 왜, 그리고 동남아 지역에까지 외교 사절을 보내면서 그들에 대한 정보도 점차 축적되었다.

요컨대 장건 이래 서역과 주변 지역을 오간 사신들의 왕래는 문헌 자료에서 보았던 것보다 훨씬 빈번하였다. 그들 중에는 공식적인 외교 사절뿐 아

나라 많은 상인이 포함되어 있었으며, 외교라는 형식을 띤 교역이라는 점에서 사행무역(使行貿易)이라 하겠다. 자연히 공식적인 정보 외에 다양한 민간 차원의 교류도 함께 이루어졌을 것이다.

이러한 독특한 외교 사절의 특징을 고려한다면, 오랫동안 문제가 되어 왔던 〈양직공도(梁職貢圖)〉 속 외교 사절의 외모 문제도 쉽게 이해할 수 있다. 예컨대 백제 사신은 의관을 모두 갖춘 모습으로 그려진 반면, 왜의 사신은 신발을 신지 않는 모습으로 묘사되어 있다. 그러나 이를 곧바로 당시 왜의 일반적인 습속으로 보는 것은 온당치 않다. 오히려 이들은 외교 사신을 가장한 상인이었을 가능성이 매우 높다. 이 점은 삼한과 관련한 기록인 『삼국지(三國志)』 「동이전」 한조(韓條)에 보이는 “하호(下戶)가 군(郡)에 와서 조알할 때 모두 의적(衣幘)을 빌려 스스로 인수와 의적을 착용한 자가 1천여 명이 넘었다”라는 기록과 궤를 같이한다. 즉 정식 사신이 아닌 하호들이 조알이라는 명분으로 낙랑군으로 들어왔으나, 본래 삼한에서 공식적으로 파견한 조공 사신이 아니었기 때문에 자신들의 신분을 삼한의 사신으로 가장하기 위해 조복을 빌렸던 것인데, 〈양직공도〉의 왜 사신도 삼한의 하호와 동일하였으리라 추정한다. 또한 〈양직공도〉 외에도 여러 판본의 직공도가 남아 있는데, 단지 임모라고 보기에는 그곳에 그려진 백제나 신라, 고구려 사신들의 복장이나 얼굴 모습이 동일하지 않다(정은주, 2015). 더 나아가 직공도마다 조공 국가의 수 역시 일치하지 않는다. 이에 대해서는 여러 견해가 분분하지만, 나는 빈번히 입조하던 자들을 그때그때 별도의 기회에 그렸기 때문이라고 생각한다.

한편 국명이 기재되어 있지 않은 경우, 동일한 국명으로 보이지만 글자가 서로 다른 경우, 심지어 문신·대한·부상 등 아예 존재하지 않은 국가명이 등장하는 문제도 지적되어 왔다. 문헌자료에 명확히 나타나지 않은 소국이라 하더라도 하나의 나라로 인정하여 이들로부터 조공을 받는 형식을 취하였던 당시의 외교 관행, 그리고 많은 상인들이 이러한 점을 이용하여 입조하였던 현실을 함께 고려한다면, 이러한 현상 역시 충분히 이해할 수 있는 것이기도 하다.

또한 『예문유취(藝文類聚)』에 수록된 「직공도서(職貢圖序)」에 따르면, 소역(蕭繹)이 형주자사로 재임하던 시기(526-539)에 형주에 왔던 외국 사절의 모습을 직접 관찰하여 초상을 그렸다고 한다. 형주를 거치지 않는 사신의 경우에는 수도에 사람을 파견하여 관련 내용을 보완 조사 하였다고 한다. 또한 소역의 관직 이력을 고려하면, 형주자사에서 물러난 뒤 수도 건강에서 호군장군으로 재임하던 시절에도 여전히 직공도 제작이 계속되었을 가능성이 크다. 이 경우 그는 수도에 온 사신을 직접 접견하거나 수도의 홍려시(鴻臚寺)에 보관된 외국 관련 기록을 참고하였을 가능성이 높다(김종환, 2001; 정동준, 2022). 이러한 사실은 서역이나 삼한의 사신들이 입관한 뒤 각각 주천군(酒泉郡)의 곤관, 요동성의 동이도호부로 가서 먼저 입관 절차와 호시 무역을 마친 뒤 장안으로 나아갔던 패턴과도 일치한다.

2. 새로운 정보의 역설적 전개

이처럼 빈번한 외교 사절 및 상인들의 왕래로 인해 많은 정보가 축적되면, 그 이전까지 닫힌 공간 속에서 상상했던 많은 것들이 사라지고 실체적 접근이 이루어질 것이라고 생각하는 것이 자연스럽다. 앞서 『한서』 「서역전」을 언급했지만, 그 이후 『삼국지』 「동이전」이라든가 이후 정사의 외국 열전에는 더 이상 상상이 아닌 구체적인 제도와 습속을 소개하고 있다.

그런데 이러한 사실의 축적이 이루어지고 있음에도 불구하고, 여전히 이전의 닫힌 공간 속에서 이루어졌던 상상이 그대로 남았다는 점은 흥미롭다. 11세기 북송 시기에 편찬된 유서(類書)인 『책부원귀(冊府元龜)』의 외신부(外臣部)에는 다음과 같이 기록되어 있다.

- (1) 이적은 중국의 밖에 거주하여 각기 다른 기(氣)를 받아 태어나 지역마다 그 종족이 다르지만, 처음부터 하늘(天)의 큰 은택이 절멸되었던 것은 아니었다. … ① 그들은 약하면 낮게 엎드려 내부하지만, 강하면 포악을 부려 제어하기 어렵다. … 그러나 그들을 제거할 수 없는 것은 그

들로 하여금 도깨비를 가로막아 화하(華夏)를 보호하는 역할을 시켰기 때문이었다. 그러므로 성인은 그들을 길러 성명을 온전히 하는 데 힘쓰며, ② 내부(內附)하면 기미(羈縻)하고, 침범하면 쫓아내어 중국을 침범하지 못하도록 했을 뿐이다.²⁰

이적에 대한 기미 지배를 설명하고 있는 이 대목은 표면적으로는 관작 수여와 사여를 통한 외교를 표방하고 있지만, 그 저변에는 이적의性情이 금수와 같아 정상적인 관계를 설정할 수 없다는 관념이 깔려 있다. 이러한 관념은 매우 오래전 춘추시대부터 이어져 온 것이다. 『좌전(左傳)』 문공(文公) 18년조에는 다음과 같은 기록이 보인다.

(2) (혼돈·궁기·도올·도철의) 사흉(四凶)은 본래 옛 성왕의 아들이었지만, 너무나 흉악하여 교화가 불가능한 자들을 일컫는다. 순임금은 이들을 사예(四裔)로 추방하여 도깨비를 막도록 하였다.²¹

자신이 거주하는 곳 이외의 공간에는 도깨비 혹은 악령이 지배한다는 원시적 상상에 바탕을 두고, 자신의 세계에서 쫓겨난 자들이 그 보호벽의 기능을 수행한다는 관념이다. 그들은 곧 짐승이나 악령은 아니지만, 짐승과 악령을 막는 주술적 기능을 담당하는 존재로 설정됨으로써 결국 “인간도 아니고 짐승도 아닌 중간자적 존재”에 불과하게 되었다(이성규, 1992). 닫힌 공간의 시기인 전국시대 때의 이러한 관념이 북송 시기까지 그대로 이어져 왔던 것이다.

그 까닭은 북송이 처한 당시의 현실에서 찾을 수 있다. 북송은 오대십국

20 『책부원귀(冊府元龜)』 권95 「외신부(外臣部)」, “夫四裔者, 居中國之外, 稟一氣而生性別域, 殊未始滅絕. … ①然弱則卑伏而內附, 強則桀驁而難制遷. … 不可得而去者, 蓋所以乖隔方隅, 蔽諸夏之爲也. 是以古之聖人, 務於含養, ②俾列要荒, 羈縻不絕, 勿使侵擾而已.”

21 『좌전(左傳)』 문왕(文王) 18년 7월, “流四凶族, 渾敦, 窮奇, 檮杌, 饕餮, 投諸四裔, 以禦魘魅.”

의 혼란을 마무리하며 전국을 통일하였지만, 북방의 거란족 요나라와 여진족 금나라에 대해 굴욕적인 관계를 감수할 수밖에 없었다. 북송 초기 연운십육주를 되찾기 위한 전쟁에서 패배한 뒤, 매년 요나라에 30만 냥의 세폐를 바치고 형제 관계를 맺는다는 진연(澶淵)의 맹약을 체결하였다. 또한 서하와의 전투에서도 패하여 25만 5천 냥의 세폐를 바치기로 하는 등 이적에게 굴복하는 상황에 놓이게 되었다. 이런 상황에서 중화의 정당성과 국가 존립의 정당성을 확보하고 이적을 배척하기 위한 이념적 기제로서, 의도적으로 현실과 동떨어진 개념을 강조했던 것이다. 외교 사절의 왕래, 상인의 교역, 전투 등 많은 접촉과 교류를 통해 상당한 정보를 갖고 있었음에도 불구하고, 이적을 금수와 동격으로 보려는 견해가 여전히 존재했던 이유가 여기에 있다.

이러한 현상은 이후에도 지속되었다. 당송 이후 소그드 상인, 페르시아 상인 등이 수도 장안을 비롯해 전국 각지에 거점을 마련하고 활발히 무역을 전개하였다. 또한 『석가방지(釋迦方志)』와 같은 책에는 불경을 얻으려고 멀리 인도까지 다녀온 사례들이 자세히 언급되어 있다. 가령 보경(寶慶) 원년(1225년) 조여적(趙汝適)의 『제번지서(諸蕃志序)』에서 “오랑캐 상인들로 하여금 자기 나라 이름을 대도록 한 뒤, 그 나라의 풍토·산택·축산, 그리고 여기까지 오게 된 여정을 말하도록 하여 이를 번역해 실었으며, 쓸데없는 부분은 빼버리고 사실만을 실었다.”라고 하였다. 『제번지』가 상인들의 이야기를 전해 들은 것을 적었다면, 『도이지략(島夷志略)』은 직접 겪고 기록한 것으로서 공리공담이 없었다고 한다. 또한 남송 주거비(周去非)의 『영외대답(嶺外代答)』에는 “서남쪽의 여러 나라는 멀리 로마가 서천축(西天竺)의 중심이고, 그보다 더 먼 곳에서는 말라바국이 대식(大食)의 중심이며, 또 그 바깥에는 모라비즈국(木蘭皮)이 극서(極西) 여러 나라의 중심이다.”라거나, “대진국 국왕이 외출하는 일은 매우 드물고 오직 경전을 외우고 예불만 하다가 일주일 중 일곱째 날에는 지하도를 통해 예배당에 가서 절을 한다.”, “바다에 파도가 일면 유리병에 물을 담아서 뿌리면 곧 멈춘다.”, “대식국에서는 금색 실로 복숭아꽃 모양의 수를 놓은 비단을 머리에 두르고 목에 걸치며, 금색 글자가 수놓인 흰색 옷감으로 옷을 만들

어 입는다. 붉은 가죽으로 신발을 만들어 신는다.” 등 구체적인 사실이 잘 기록되어 있다(거자오광, 2012).

그러나 관념 속 이역의 세계는 달리 표현되었다. 많은 서적은 습관적으로 닫힌 세계의 상상이 담긴 ‘고전’을 그대로 옮겨 적었다. 이 때문에 먼 나라를 서술할 때는 사실적 기록과 신화적 상상이 뒤섞여 있곤 했다. 『산해경』 속의 여인국은 그대로 『제번지』와 『영외대답』에도 실려 있다. 『이역지(異域志)』와 같은 책에서는 “여진의 북쪽은 양(陽)이 줄어들고 음(陰)이 늘어나는 땅이라서 남자는 자라서 개와 같은 모습이 되고 말을 할 수 없으며, 목소리는 개가 짖는 소리같이 된다.”라고 한다. 『도이지략』에는 “시두만(尸頭蠻)의 여자들은 눈 속에 눈알이 없으며, 사람과 마주치면 머리가 날아와 사람의 분노를 먹고 가버린다. 만약 사람이 종이나 형겅으로 자기 목덜미를 가리면 그 머리가 돌아가게 되어 죽지 않는다. 또 대변을 본 다음에는 반드시 물로 씻어내야 하는데 그렇지 않으면 냄새를 맡고 와서 분노를 먹고 밤사이에 내장을 다 먹어버려 죽게 된다.”라는 허무맹랑한 이야기까지 적혀 있다. 요컨대 여행자는 자신의 지식과 경험에 기반한 기억을 여행기에 섞어 넣음으로써, “귀로 들은 허구”를 “눈으로 본 사실”과 결합시켰고, 그 결과 허구는 더 강한 믿음을 갖게 되었던 것이다. 지리적 정보의 확산에도 불구하고 이러한 비합리적인 묘사는 오히려 크게 유행하였다(거자오광, 2012). 서양의 열강과 중국이 직접 만나게 되는 근대 이후에도 서양인을 ‘양이(洋夷)’라 부르며 귀신의 모습을 한 부정적인 형상으로 묘사하는 등 유사한 상황이 지속되었다.

그 배경은 『책부원귀』에서 설명한 것과 동일한 맥락에서 이해할 수 있다. 명대에 만리장성을 쌓았던 것은 몽골의 침입이라는 현실적 위협을 의식하면서 자존의식을 드러내기 위해 이적을 금수에 비유하며 중화와 이적을 구분하려고 했던 것처럼, 이적에 대한 경멸과 멸시, 금수로의 비유 역시 마찬가지였을 것이다. 현실적으로 이들을 인정하기보다 자신을 높이려는 태도는 구체적인 사실을 알고 있으면서도 이를 의도적으로 상상 속 부정적 존재로 가름하려고 했던 것이다. 근대 제국 열강의 침입 이후에도 역시 그들에 대한 정보가

부족해서가 아니라, 그들을 인정하지 않겠다는 관념이 부정적 상상을 지속시켰다. 이 점이 닫힌 공간에서 자신과 주변 세력 사이에 생겨난 적대적 관계로 말미암아 상대방을 부정적으로 상상했던 구조가 열린 공간에서도 다시 한번 등장하는 역설적 전개가 생겨난 이유이기도 하다.

IV. 맺음말

본고는 “고대 중국인이 상상한 저 너머의 세상”을 닫힌 공간과 열린 공간이라는 두 국면으로 나누어, 세계 인식이 어떻게 형성·변형·지속되는지를 살펴 보았다. 결론적으로 고대 중국의 세계 상상은 (1) 정보 부족으로 인한 단순한 허구가 아니라, (2) 제한된 경험과 욕망이 얹히며 만들어진 서사였고, (3) 정보가 상당히 축적된 뒤에도 사라지지 않고 오히려 새로운 방식으로 지속되는 역설적 전개가 확인된다.

첫째, 닫힌 공간에서의 세계 인식은 “자기-주변-너머”라는 형태로 상상되었다. 인접한 주변은 생존을 건 적대적 관계의 장이었기 때문에 강한 적대적 표상으로 그려졌다. 『산해경』의 「산경」은 인접 세력에 비정되는데, 여기서 보여주는 “짐승-인간 혼종”의 공포스러운 모습은 이러한 상상의 결과다. 반면, 더 멀리 떨어진 세계는 ‘보물’과 ‘성스러운 공간’의 세계로 표현되었다. 곤륜산 신앙은 그 대표적 산물이었다. 저 너머로부터 전해져 온 문물에 대한 욕망과 인접 세계에 대한 적대적 인식이 곤륜산에 대한 상상을 만들어내었다. 둘째, 그럼에도 닫힌 공간에는 신화적 상상만 존재했던 것은 아니다. 『상서』의 9주나 『사기』의 사마천은 세계를 신비화하는 흐름을 거부하고, 경험과 지식의 체계를 통해 천하를 구성하려고 했다. 셋째, 추연은 『상서』의 9주를 출발점으로 삼되, 그 바깥을 논리적 추론으로 확장시켰다. “작은 사물을 검증하고, 이를 확대해 무한에 이른다”는 방식은, 단순히 신화처럼 ‘그럴듯한 이야기’를 들려주는 것이 아니라, 제한된 경험을 바탕으로 경험 너머를 조직하는 논리적 상상

이다. 이 점에서 추연이 상상한 세계는 신화적 허구와 다르며, 동시에 사마천과 같은 경험적 사유와도 다르다. 요컨대 닫힌 공간의 세계 인식은 (1) 신화적 상상, (2) 경험적 사유, (3) 논리적 상상이라는 세 층위를 통해 ‘저 너머’를 그렸다고 할 수 있다.

한편 장건 이후 서역 정보의 유입, 군현 설치를 통한 주변 지역의 제도적 편입, 사행무역과 민간 교류의 확산으로 인해 열린 공간으로 전환되면서 세계 인식이 재편되었다. 정보의 양은 늘어났고 서술은 더욱 구체화되었다. 저 너머는 더 이상 전설이나 추론이 상상하는 곳이 아니라, 구체적 정보가 축적되는 공간이 되었다. 상식적으로라면 이 단계에서 닫힌 공간에서 나타났던 상상은 급속히 퇴조해야 한다. 하지만 정보가 축적되고 교류가 빈번해졌음에도, 닫힌 공간에서 형성된 상상은 완전히 소멸하지 않았다. 오히려 『책부원귀』가 보여주듯, 이적을 “교화 불가능한 존재”이자 “도깨비를 막는 외곽의 장벽”으로 위치시키는 관념이 장기간 지속되었다. 더 나아가 당·송 이후 상인·승려·여행자의 이동이 확대되고 해외 정보가 풍부해졌음에도, 여러 기록에는 허무맹랑한 신체 묘사 등이 반복적으로 나타났다. 이는 ‘무지’의 결과라기보다, 현실을 알고도 의도적으로 왜곡한 선택이었다. 외부 세계를 ‘사실’로 인정하는 순간 자기 질서의 위상이 흔들리게 되는 것을 인지했기 때문에, 그 결과 열린 공간에서도 닫힌 공간의 상상이 지속되는 역설적 전개가 나타났던 것이다.

참고문헌

사료

- 『사기(史記)』.
『산해경(山海經)』
『좌전(左傳)』
『책부원귀(冊府元龜)』
『태평어람(太平御覽)』
『한서(漢書)』.
유안(劉安). 『회남자(淮南子)』.

연구서 및 연구논문

- 거자오광 지음·이원석 옮김. 2012. 『이 중국에 거하라』(원제: 宅茲中國). 글항아리.
고힐강 저·김병준 역. 2006. “해제”. 『고힐강자서』. 소명출판사.
김병준. 2001. “고대 중국의 서방전래 문물과 곤륜산 신화”. 『고대중국의 이해』 5집, 서울대학교 동양사학과 연구실 편. 서울: 지식산업사.
김병준. 2009. “민족과 고대사-顧頡剛의 삶과 학문세계”. 『근대 동아시아 지식인의 삶과 학문』. 서울: 성균관대학교출판부.
김병준. 2011. “敦煌 懸泉置漢簡에 보이는 漢代 邊境貿易-三韓과 樂浪郡의 무역과 관련하여”. 『한국출토외래문물: 초기철기~삼국시대』, 한국 문화재 조사 연구기관 협의.
김병준. 2019. “고대 동아시아의 해양 네트워크와 使行 교역”. 『한국상고사학보』 106.
김병준. 2021. “사마천은 왜 책을 덮었을까?: 《사기》권74 맹자순경열전의 서사 분석”. 『동이문화』 제59집, 서울대학교 동이문화연구소.
김병준. 2022. 『동부 유라시아 카타콤 및 부장품의 전파 네트워크』. 서울: 디자인공방.
김종완. 2001. “梁職貢圖의 성립배경”. 『위진수당사연구』 8.
마빈 해리스 지음·서진영 번역. 1992. 『문화의 수수께끼』. 서울: 한길사.
이성규. 1992. “중화사상과 민족주의”. 『철학』 37.
정동준. 2022. “소역의 생애와 『양직공도』의 편찬”. 『선사와 고대』 68.

- 정은주. 2015. “중국 역대 직공도의 韓人도상과 그 인식”. 『한문학논집』 42, 근역한문학회.
- Kim Byung-joon. 2013. “Lelang Commandery and Han China’s Commandery-Based Rule”, Mark E. Byington ed., *The Han Commanderies in Early Korean History*, Boston: Korean Institute of Harvard University.
- Kim Byung-joon. 2011. “Trade and Tribute along the Silk Road before the Third Century A.D.”, *Journal of Central Eurasian Studies*, (Vol. 2), Center for Central Eurasian Studies.

제2장

한(漢) 제국의 변방에서 ‘더 넓은 세상’ 인식: 한반도와 베트남의 사례

고일홍(서울대학교 아시아연구소)

I. 머리말

전통사회에서 사람들은 일상적 삶의 영역을 넘어 존재하는 더 넓은 세계를 어떻게 인식했을까. 생존을 넘어선 삶을 가능하게 하는 자원은 지구상에 균질하게 분포하지 않았기 때문에, 선사시대 이래로 교역이 이루어졌고, 머나먼 세계로 나아가는 사람들도 등장했다. 고향으로 돌아온 이들의 경험을 통해 더 많은 사람들은 세상이 얼마나 넓은지를 인식하게 되었다. 그러나 간접 경험에서 비롯된 이러한 인식은 다분히 추상적이었을 것이다. 남녀노소로 구성된 대규모 집단 ‘더 넓은 세계’와 직접 조우하게 된 것은 아마도 정치·경제적 격변에 따른 ‘유민의 이주’를 통해서였다. 동아시아의 경우, 이러한 성격의 집단 이주는 고고학 자료보다는 문헌 기록을 통해 보다 분명하게 확인된다. 대표적인 사례로는, 약 1,000여 명의 무리를 이끌고 고조선의 서쪽 변방으로 이주한 위만(衛滿), 위만의 왕위 찬탈 이후 무리를 거느리고 남쪽으로 이동한 기자조선의 준왕(準王), 그리고 위만조선의 마지막 왕 우거(右渠)와의 갈등으로 약

2,000호(戶)에 달하는 집단과 함께 동쪽으로 이주한 역계경(歷谿卿)에 관한 기록을 들 수 있다. 그러나 당시 사회 전체를 놓고 보면, 유민이 된 이들은 여전히 소수에 불과했으며, 다수의 사람들은 정치·경제적 격변 속에서도 삶의 터전을 지키며 미지의 세계로 나아가지 않았다. 그렇다면 대다수의 사람들이 ‘더 넓은 세계’와 본격적으로 조우하게 된 계기는 무엇이었을까. 기원 전후 동아시아 세계에서는 ‘제국의 확장’이 바로 그것이었다.

고고학에서는 근대 이전의 제국을 “영토 확장을 추구하고 통합을 지향하는 유형의 국가이자, 그 국가가 여타의 사회정치적 실체(예를 들어, 국가, 부족, 계층화되지 않은 집단)에 대한 통제를 행사하는 관계맺음의 상황”으로 규정한다(Sinopoli, 1994: 160). 제국은 일반적으로 ‘영토 확장 → 통합 → 쇠퇴’의 과정을 겪는데, 모든 제국이 (제국의 필요충분조건인) ‘영토 확장’에는 성공하지만, 영토 확장을 이끈 지도자의 사후에도 제국이 유지되기 위해서는 성공적인 ‘통합’의 과정이 필수적이다. 통합을 위해서는 다양한 지역 및 문화 전통이 서로 연결되고 의존하는 구조, 이른바 ‘제국 시스템’이 작동해야 했다. 이를 위해 새로운 행정 제도 및 이데올로기의 구축과 더불어, 기존의 토착 제도 및 이데올로기의 해체가 이루어졌고, 그 과정에서 제국은 중앙에 대한 제국민의 충성도를 심화시키고, 자원이 중앙으로 집결되는 흐름을 관장했다(Sinopoli, 1994: 163-4). 즉, 고대 제국의 유지를 위해서는 제국의 군대 못지않게 제국의 시스템이 중요했던 것이다. 새롭게 제국에 편입된 지역으로는 제국 시스템의 구축과 운영을 담당하는 이들이 파견되었고, 그 결과 그곳에는 제국의 제도·기반 시설·건축물·물질문화 등이 새롭게 뿌리내렸다. 바로 이러한 중앙에서 파견된 이주민, 그리고 그들이 가져온 제국의 문물을 통해 토착 주민은 ‘더 넓은 세상’의 존재를 인식하게 되었을 것이다.

본 장에서는 한(漢) 제국 변방의 집단들이 어떠한 방식으로 ‘제국 시스템’으로 대변되는 ‘더 넓은 세상’의 존재를 경험하게 되었는지를 살펴보고자 한다. 특히 제국 시스템이 토착 지역의 고유한 맥락 속에서의 어떻게 ‘이식 및 정착’되었는지에 초점을 맞추기 위해 한 제국과 조우했던 한반도 북부 지역과

베트남 북부 지역의 사례를 각각 살펴보고, 두 사례를 비교함으로써 제국 시스템의 ‘보편성’과 토착 집단의 에이전시(agency)에서 포착되는 ‘특수성’을 모두 파악하고자 한다. 이를 위해 고고학적으로 확인되는 다양한 제국 시스템의 물질적 흔적 중 ‘전돌’과 ‘기와’를 분석하도록 하겠다. 전돌과 기와는 토착 사회에서 기존에 사용되던 건축 자재와 그 성격이 본질적으로 상이했으며, 새로운 유형의 건축물 축조를 가능하게 함으로써 경관을 변화시켰을 뿐만 아니라, 새로운 생산 방식을 수반하여 수공업 체계의 재편을 촉진하였다. 이러한 경관 및 생산 시스템의 변화를 통해 토착 사회의 주민은 더 넓은 세상의 질서를 경험하게 되었다.

II. 건축물을 통해 재생산되는 ‘제국 시스템’

1. 고대 제국 시스템의 재생산

서양 고고학에서는 고대 제국을 어떻게 이해할 것인가에 대한 연구가 주로 ‘로마 제국’을 중심으로 이루어졌다. 본 장의 목적과 관련해서는 로마 제국을 “세상을 이해하는 하나의 방식이자, 경험을 납득시키고 특정 행동을 가능하게 하는 지식 전통”으로 접근한 배럿(Barrett, 1997: 53)의 연구에 주목할 필요가 있다. 이러한 배럿의 시각은 로마의 군대가 제국의 유지에 어떻게 기여했는지를 다룬 헨슨(Hanson, 1997: 68)의 논의와도 일맥상통한다. 헨슨은 로마 군대의 ‘무력(force)’과 로마 군대의 ‘권력(power)’을 구분하면서, 무력은 자원을 통해 유지되는 것으로 ‘유한’한 반면, 권력은 무력을 사용할 수 있다는 위협에 기반하기 때문에 ‘무한’하다고 보면서, 로마 제국의 존속에 결정적인 역할을 한 것은 로마 군대가 잘 조직되어 있고 위협적이라는 평판에 뿌리를 둔 로마 군대의 ‘권력’이었다고 주장했다. 다시 말해, 로마 군대에 대한 ‘인식’ 혹은 ‘지식’이 결국 사람들의 행동을 규제함으로써 제국의 안정에 기여했다는 것이다.

이와 비슷한 입장에서 제국의 질서를 일종의 ‘지식’으로 받아들이고, 자

신의 존재론적 안정(ontological security)을 위해 이러한 지식에 맞추어 행동했던 사람들의 ‘경험’ 속에서 제국이 실존했다는 것이 배릿의 주장이다(Barrett, 1997). 즉, 고대 세계에서 제국은 통제·회유·관리를 통해서만 유지될 수는 없었으며, 제국의 시스템을 인지하고 수용한 사람들의 능동적인 ‘실천’을 통해 해당 시스템이 성공적으로 재생산되는 경우에만 제국이 존속할 수 있었다는 것이다. 초기의 영토 확장을 이끈 지도자의 사후에 와해된 수많은 제국들은 이러한 능동적 재생산의 동력이 얼마나 중요한지를 입증한다.

본 장에서도 한반도 북부 지역 및 베트남 북부 지역에서 포착되는 한 제국의 존재를 이러한 관점에서 바라보고자 한다. 즉, ‘경험’·‘실천’, 그리고 실천의 방향을 결정하는 ‘지식’을 중심으로 제국의 시스템이 어떻게 재생산되고, 그 결과 한 제국의 시스템이 시사하는 ‘더 넓은 세상’이 모두에게 어떻게 인식될 수 있는지를 살펴볼 예정이다. 특히, 이 과정에서 문명화라는 미명 하에 우월한 병력과 기술력으로 자원을 무차별적으로 착취했던 ‘근대 제국’의 모습을 ‘고대 제국’에 투영하기보다는, 역사학 및 고고학 연구를 통해 확인된 ‘고대 제국’의 존속 원리를 참조하며 한 제국을 바라보도록 하겠다.

2. 건축물을 이용한 제국 시스템의 표출 및 실천

로마 제국이 ‘세상을 살아가는 하나의 방식’이었다면, 그것을 경관 속에서 상징적으로 드러낸 대표적 사례 가운데 하나가 바로 ‘수도교(水道橋, aqueduct)’였다. 수도교는 로마의 뛰어난 토목 기술력의 상징이었을 뿐만 아니라, 문화적 상징이기도 했다. 왜냐하면 로마 제국의 토착민 엘리트가 ‘로마인’이 되기 위해서는 ‘로마식의 생활 양식’을 실천해야 했는데, 그러한 생활 양식 중 하나는 목욕하는 습관이었고, 수도교는 이러한 ‘로마인이 되기 위한 실천’을 가능하게 하는 기반 시설이었다(Kerschbaum, 2022). 바로 이러한 이유로 수도교는 로마 제국의 정치적·문화적 표준화에 기여한 것으로 여겨지기도 한다(Wilson, 2012). 그렇다면 본 장의 연구 대상 지역인 한반도 북부 지역 및 베트남 북부 지역에서 로마 제국의 수도교와 비슷한 방식으로 한 제국의 정치적·문화적 표준

화에 기여한 것은 무엇이었을까? 지금까지 발견된 고고학 자료를 보았을 때, 전돌(搏)과 기와(瓦)를 사용한 건축물이 그러한 역할을 수행했을 가능성이 높다.

푸코(Foucault, 1977)가 파놉티콘(Panopticon)을 중심으로 건축물이 어떻게 권력의 장치로 작동하는지를 보여준 이후로, 식민지 건축물을 다룬 탈식민주의 연구가 많이 이루어졌는데, 특히 ‘벽돌 건축물’이 많은 주목을 받게 되었다. 이는 근대 제국의 식민지 건축물에 널리 사용된 벽돌이 새로운 세계의 질서를 표현하는 기재로써 적극적으로 활용되었기 때문이다(Serrazina, 2024). 예를 들어, 인도에서는 가성비가 높고 반영구적인 벽돌을 이용함으로써 건축물을 통해 영국 제국의 질서를 아주 신속하게 구현할 수 있었고(Metcalf, 1989), 아프리카와 동남아시아에서는 토착 건축자재와 구별되는 벽돌로 관공서·기차역·병영 등을 세움으로써 토착 공간과 식민지 공간을 시각적으로 구분하였다(예를 들어, Wright, 1991).

한 제국의 변방에서도 전돌과 기와를 이용한 건축물이 이와 비슷한 기능을 수행했을 것으로 보인다. 중원지방에서는 청동기시대부터 건축물의 바닥·벽면·지붕에 덧붙이는 부자재로써 전돌이 사용되다가, 기원전 3세기부터 벽체를 쌓는 용도로 전돌이 사용되기 시작했다. 다만 진·한대에 전돌 건축물은 산자의 영역이 아닌 죽은 자의 영역에서 주로 사용되었다. 즉, 전돌은 무덤을 조성할 때 광범위하게 사용되었으며, 궁전이나 관공서 건물의 바닥 및 보도에도 일부 활용되었다(Nikel, 2015). 한 제국의 전축분(搏築墳)은 묘실이 지하에 있고 그 위에는 흙으로 봉분을 쌓았기 때문에 근대의 식민지에서 축조된 벽돌 건축물처럼 지속적인 시각적 효과를 가졌다고 볼 수는 없다. 하지만 전축분 축조의 현장에 있었던 사람들에게 해당 건축물은 기존에는 상상할 수 없었던 새로운 세계의 것으로, 장례와 관련된 제국의 시스템이 무엇인지를 각인시켰을 것이다. 또한 전축분에 묻힌 이들이 제국의 중심에서 파견된 관리보다는 토착민이었을 가능성이 높은 만큼, ‘전축분의 사용’은 마치 앞서 살펴본 ‘로마인의 목욕하기’와 같이 제국의 구성원이 되기 위한 실천으로 바라볼 수도 있다.

한편, 동서고금을 막론하고 부와 권력의 상징이었던 기와 역시 한 제국

으로 통합된 이후에 토착 사회에서 사용되기 시작했다. 제국의 변방에서 기와는 치소(治所)와 고분 근처에서 확인된다. 전자의 경우, 기와지붕을 가진 건축물은 앞서 살펴본 근대 식민지에서의 벽돌 건축물처럼 새로운 세계 질서를 경관 속에서 시각적으로 구현하는 역할을 했을 것이다. 또한 후자의 경우, 기와는 고분 근처에 세워진 사당에 사용되었던 것으로 추정되는 만큼, 피장자의 집단이 장례와 관련된 제국의 시스템을 인지하고 또한 그것을 실천할 수 있는 능력에 대한 표현이기도 했다. 한 제국의 군현이 설치된 한반도 북부 지역과 베트남 북부 지역에서는 전돌과 기와가 모두 발견된다. 하지만 전돌과 기와의 사용 방식에 있어서는 흥미로운 차별점들이 포착된다.

III. 한반도 북부 지역에서 전돌과 기와의 사용

한 제국의 한반도 북부 지역으로의 확장에 관한 동시대의 기록으로는 『사기(史記)』 「조선열전(朝鮮列傳)」과 『한서(漢書)』 「서남이양월조선전(西南夷兩粵朝鮮傳)」이 있다. 그 기록의 내용을 종합하면 다음과 같다: 원봉 3년(기원전 108) 여름, 니계상 삼이 사람을 시켜 조선왕 우거를 죽이고 항복하여 왔으나, 왕검성은 함락되지 않았다. 죽은 우거의 대신인 성기가 한에 반하여 다시 군사들을 공격하였다. 좌장군은 우거의 아들 장항(丈)과 상 노인의 아들 최로 하여금 그 백성을 달래고 성기를 죽이도록 하였다. 그 결과 드디어 조선은 평정되었고, 4군(郡)인 진번(眞番)·임둔(臨屯)·낙랑(樂浪)·현도(玄菟)가 설치되었다.¹

이 중 진번군과 임둔군은 기원전 82년에 폐지되었고, 현도군은 기원전

1 『한서(漢書)』 권93 「서남이양월조선전(西南夷兩粵朝鮮傳)」: 2989, “元封三年夏, 尼谿相參乃使人殺朝鮮王右渠來降. 王險城未下, 故右渠之大臣成巳又反, 復攻吏. 左將軍使右渠子長降, 相路人之子最告諭其民, 誅成巳, 以故遂定朝鮮, 爲四郡.”; 『사기(史記)』 권55 「조선열전(朝鮮列傳)」: 2989, “故遂定朝鮮爲眞番, 臨屯, 樂浪, 玄菟四郡.”

75년에 치소를 이전하고 축소되었다. 또한 기원후 200년경에 낙랑군의 남쪽으로 대방군이 설치되었다. 정약용이나 한진서와 같은 조선 후기 실학자들의 역사지리적 고증, 그리고 20세기 이후 지속적으로 진행된 고고학적 발굴 성과를 종합하면, 낙랑군의 수현(首縣)인 조선현(朝鮮縣)의 중심지는 대동강 유역의 평양이었고, 대방군은 오늘날의 황해도 지역에 위치한 것으로 볼 수 있다(예를 들어, 안정준, 2016).

이러한 낙랑군과 대방군의 고지에는 토성리토성·운성리토성·청산리토성·성현리토성·지탑리토성이 자리 잡고 있는데, 그 내부에서 조사된 시설과 유물로 볼 때 군현의 행정중심지였음을 유추할 수 있다. 특히 토성리토성에서는 “낙랑예관(樂浪禮官)”이라는 글자가 있는 와당이 발견되어, 이곳은 낙랑군의 군치이자 조선현의 현치인 “낙랑토성”으로 비정되었다(정인성, 2014). 낙랑군과 대방군의 고지에는 또한 한 군현이 설치된 이후에 조성된 다수의 매장지가 발견되었고, 그곳에서는 목재 혹은 전돌을 이용해서 축조한 고분이 600기 이상 조사되었다. 이 중 240여 기의 무덤이 전돌로 만든 ‘전축분’으로, 대동강 남안에 위치한 평양의 “락랑구역”에서 다수가 확인되었지만, 그 외의 평안도·황해도 지역에도 분포한다(고일홍, 2022).

한반도 북부 지역의 이러한 전실묘는 목재만으로 이루어진 무덤보다는 대체로 후행하며, 대략 2세기부터 사용된 것으로 여겨지고 있다. 전실묘는 지붕을 목재로 마무리한 경우와 전돌을 이용하여 궁륭상 천장을 조성한 경우로 구분되며, 대부분의 무덤은 하나 혹은 두 개의 묘실로 이루어졌으며, 종종 축실이 부가되기도 했다(타카쿠, 1995). 전실묘의 부장품을 보면, 목재로 지어진 앞선 시기의 고분에서는 세형동검·검파두식 등과 같은 ‘토착 문화’의 유물이 종종 발견되는 것과 달리,² 전실묘에서는 이러한 유물이 발견되는 사례가 거의 없다. 이는 전실묘 피장자의 장례가 제국의 절차를 따랐음을 시사한다. 만

2 세형동검: 정백동 2·88·377·432호, 토성동 4·399·429·486·936호 출토; 검파두식: 4·486·936호 출토.

약 피장자가 제국의 중심에서 온 관리였다면 이는 당연한 것이 되겠다. 그러나 변군(邊郡)으로 ‘과견’된 관리나 군인이 모두 그곳에서 생을 마감했을 가능성은 희박하며, 그 이외의 이주 인력이 전실묘에 묻혔을 가능성은 더욱 희박하다.³ 따라서 전실묘의 피장자 중에는 토착 엘리트가 포함되었을 것이고(오영찬, 2006), 그들의 장례를 위해 한 제국에서 보편적으로 사용되던 매장 건축물을 축조하고, 한 제국의 절차에 따라 장례를 치르는 행위는⁴ 제국의 질서를 수용 및 재생하는 실천으로 이해할 수 있다.

한편, 전돌이 사용된 무덤의 봉분에서 드물게 기와가 발견되기도 한다. 전실묘인 석암동고분과 대동강면 4호묘에서는 각각 평와 파편과 와당 파편이 출토되었다. 또한 완전한 전실묘는 아니지만, 무덤의 연도 부분에 전돌을 사용한 남정리 116호(채협총)에서는 “만세(萬歲)” 명문의 와당이 발견되었다(주홍규, 2014: 311-315). 한 내군의 고분에서는 묘실 내부에서 기와가 발견되기도 하나, 한반도 북부 지방의 고분에서는 묘실 내부에서 기와가 발견된 사례는 아직 없다.

낙랑토성을 비롯한 한반도 북부 지역의 낙랑군·대방군 관련 토성에서는 다량의 기와가 발견된다. 낙랑토성에서는 앞서 언급한 “낙랑예관” 명문 와당 뿐만 아니라, “낙랑부귀(樂浪富貴)”·“대진원강(大晉元康)”·“만세”와 같은 명문과 권운문 와당을 비롯한 다양한 기와가 다수 발견되었다(주홍규, 2014: 315-319). 또한 토성 내부에서는 주변의 전실묘에 사용된 것과 동일한 전돌로 길게는 약 30m에 달하는 바닥을 포장한 시설이 복수로 확인되었고, 관련 배수 시설에도 일부 전돌이 사용되었다. 이는 토성 내 중요 건물의 흔적으로 여겨진다. 아울러 전돌로 조성된 우물과 ‘화장실’로 추정되는 시설이 발견되었다. 이 가운데 한쪽 면에 문양이 부여된 문양전을 사용하되, 그 문양이 외부에 노출되지 않

3 김병준 개인교신.

4 한반도 북부 지역의 전실묘에서 확인되는 오수전이나 명기의 부장, 그리고 동경의 매납 양상 등은 제국 내군(內郡)의 고분에서 관찰되는 것과 유사하다.

도록 안쪽을 향해 배치한 것을 보면, 전실묘 축조를 위해 생산했던 전돌을 재 활용한 사례로 여겨진다. 참고로 비슷한 구조의 ‘화장실’ 시설은 낙양에서도 조사된 바 있다. 한편, 전돌을 이용하여 보도를 조성하기도 했는데, 흥미롭게도 이 경우에는 건축분에 사용된 것과는 다른 규격의 전돌이 사용되었다(정인성, 2014: 86-89).

운성리토성에서는 전돌로 조성된 우물과 배수 시설이 조사되었다. 또한 “천추만세(千秋萬歲)” 명문 및 운기문 와당을 비롯한 기와가 출토되었다. 청산리토성·성현리토성·지탑리토성에서도 전돌과 기와가 발견되었는데, 특히 성현리토성에서 폐기와를 성벽 증축에 사용한 흔적은 당시 토성 내 건축물에서 기와가 얼마나 널리 사용되었는지를 시사한다(정인성, 2014: 95-102). 이는 곧 한 제국과 함께 유입된 전돌과 기와가 당시의 토성 내에서의 ‘축조된 경관(built landscape)’의 중요한 부분을 차지했음을 보여주며, 해당 경관은 결국 단순한 물질적 환경을 넘어 일상 속에서 제국의 시스템에 대한 경험을 지원해줌으로써 그 재생산에 기여했을 것이다.

IV. 베트남 북부 지역에서 전돌과 기와의 사용

한 제국의 베트남 북부 지역으로의 확장에 관한 동시대의 기록으로는 『사기』 「남월열전(南越列傳)」과 『한서』 「서남이양월조선전」이 있다. 그 기록의 내용을 종합하면 다음과 같다: 원정 6년(기원전 111) 겨울, 누선장군은 정예 부대를 이끌고 먼저 심협을 함락시키고, 석문을 깨뜨려 월나라의 배와 양식을 노획했다. … 창오왕 조광은 월나라 왕과 같은 성으로 한나라 군사가 온다는 소식을 듣고, 월나라에 게양령 정과 스스로 한나라에 귀속했다고 주장하였다. 계림의 감인 거웅은 구월과 낙월 두 나라를 설득하여 한나라에 귀속하게 했으므로 모두 후가 되었다. 과선장군과 하려장군의 군사, 치의후가 출동시킨 야랑의 군사가 내려오기도 전에 남월이 평정되었다. 드디어 9개 군인 담이(儋耳)·주에

(珠崖)·남해(南海)·창오(蒼梧)·울림(鬱林)·합포(合浦)·교지(交趾)·구진(九眞)·일남(日南)이 설치되었다.⁵

한이 설치한 9개 군 중 교지군의 위치는 오늘날 베트남 북부의 홍강(Sông Hong) 유역, 구진군의 위치는 마강(Sông Ma) 유역에 해당된다. 두 지역에서는 한반도 북부 지역의 경우와 마찬가지로 군치로 여겨지는 토성 유적과 다수의 매장지가 발견되었고, 그곳에서는 목재 혹은 전돌을 이용해서 축조한 고분이 190여 기 조사되었다. 이 중 170여 기의 무덤은 전돌로 만든 ‘전축분’으로, 홍강 유역과 마강 유역에 균질하게 분포한다(韋偉燕, 2017).

중국과 베트남 사료에서 교지군의 군치로 언급되는 장소는 세 곳이다. 우선 『수경주(水經注)』의 주석에 의하면, 교지군의 10개 현 중 메린(Mê Linh, 麋泠)이 군현 설치 초반의 수현이었을 가능성이 제기되었다. 오늘날 홍강 유역에는 ‘메린(Mê Linh)’이라는 지명을 가진 장소는 다섯 곳이나 존재하지만, 이를 교지군의 메린현으로 비정할 만한 고고학적 증거는 그 어디에서도 확인된 바 없다(Demandt, 2020: 183).⁶ 또한 『문헌통고(文獻通考)』를 비롯한 중국 사료와 다수의 베트남 사료에서는 루이러우(Luy Lâu, 羸婁)와 롱비엔(Long Biên, 龍編)을 교지군의 군치로 언급한다. 두 지점의 위치는 오늘날까지 논쟁의 대상이다. 한동안은 하노이 동쪽 박닌(Bắc Ninh)주의 룡케(Lũng Khê)성이 루이러우이자 롱비엔의 자리로 이해되어 왔다. 하지만 루이러우와 롱비엔의 위치를 동일하게 보는 것이 타당하지 않음이 논증되면서, 최근에는 동한(東漢)대 이후의

5 『사기』 권53 「남월열전(南越列傳)」: 2975-7, “元鼎六年冬, 樓船將軍將精卒先陷尋陝, 破石門, 得越船粟, 因推而前, 挫越鋒. … 蒼梧王趙光者, 越王同姓, 聞漢兵至, 及越揭陽令定自定屬漢; 越桂林監居翁歸路屬漢: 皆得爲侯. 戈船, 下屬將軍兵及馳義侯所發夜郎兵未下, 南越已平矣. 遂爲九郡.”; 『한서』 권95 「서남이양월조선전」: 3859, “遂以其地爲儋耳, 珠崖, 南海, 蒼梧, 鬱林, 合浦, 交趾, 九眞, 日南九郡.”.

6 예를 들어, 하노이 북서쪽의 메인군에는 타인젠(Thành Dền) 유적이 있다. 전설에 의하면 이곳은 반란을 일으킨 쯩 자메 중 동생인 쯩니(Trung Nhị)가 마원(馬援) 장군과 맞섰던 곳으로, 끄찌엔(Cự Triền)성·짜이(Trại)성·꼬(Cò)성으로도 불린다. 그러나 6차례에 걸친 발굴 조사 결과, 동선(Đông Sơn)문화보다 앞선 시대의 고고학 자료만이 확인되었다(Demandt, 2020).

고고학 자료만이 조사된 룡케성을 룡비엔으로 보고, 하노이의 서쪽에 위치하며 고고학 조사를 통해 한대에 축조된 것으로 확인된 꾸옌(Quên)성을 루이러우로 주장하는 견해도 일각에서 제기된 바 있다(Pham, 2017). 물론 여전히 룡케성을 루이러우로 이해하는 연구자들도 있다. 그곳이 루이러우든 룡비엔이든, 중요한 사실은 교지군의 군치였을 가능성이 높은 룡케성에서 동한대의 전돌과 기와가 발견되었다는 점이다(西村昌也, 2001).⁷

구진의 군치는 『한서』 「지리지」에 서포(胥浦)로 기록되어 있다. 지금까지 서포로 비정할 만한 토성은 조사된 바 없어, 군치의 구체적인 위치를 비정하기란 어렵다. 하지만 벨기에 브뤼셀의 왕립 미술 역사 박물관(Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Brussels)에 소장된 “서포후인(胥浦侯(候)印)” 명문 청동 인장(M4600)의 존재는 군치가 오늘날 베트남 북부 타인호아(Thanh Hóa)주 일대에 조성되었을 것임을 시사한다. 이 인장은 제2차 세계대전 이전 벨기에 상인 클레망 휴에트(Clement Huet)가 동선(Đồng Sơn) 유적이 조사된 타인호아주에서

7 참고로 베트남에서 확인된 가장 오래된 기와는 북부 베트남의 초기 국가 어올락(Âu Lạc, 甌貉(駱))의 도읍으로 비정되어 온 꼬로아(Cố Loa)성에서 출토되었다. 기와는 내성 내부와 4기 성벽 내부에서 집중적으로 발견되었는데, 해당 기와의 연대에 대해서는 상이한 의견이 존재한다. 야마가타와 응우옌(Yamagata & Nguyen, 2010)은 꼬로아 기와에서 관찰되는 권운문(卷雲文)이 진·한대에 유행한 문양이라는 점, 중국 남부의 기원전 2세기 남월 및 민월 유적에서도 권운문 장식 기와가 발견된 점 등을 근거로 남월왕(南越王) 조타(趙佗)가 꼬로아성을 함락한 이후에 이곳에서 기와가 사용되었던 것으로 보고 있다. 반면, 라이반토이(Lai, 2004)는 해당 기와가 기원전 3~2세기에 해당하는 ‘꼬로아 문화’의 독자적 산물인 것으로 보고 있다. 다시 말해, 남월의 영향이 베트남 북부 지역에 유입되기 전부터 기와 사용이 자체적으로 전개되었다고 상정하는 것이다. 이러한 주장은 2007년 이후 꼬로아성 조사의 일환으로 진행된 자연과학적 연대측정 결과를 기반으로 뒷받침되고 있다. 예를 들어, 김(Kim, 2015: 167)에 의하면 4기 성벽 내부에서 확보한 목탄의 탄소연대 측정 결과는 357-54 Cal BC(1-sigma 보정범위)로 역사적으로 기록된 남월의 침략 시기를 선행한다. 만약 전자의 연대관을 수용한다면, 남월 역시 진(秦)제국의 확장 결과로 조성된 정치체임 만큼, 꼬로아성에서 관찰되는 기와의 사용은 제국과의 조우가 낳은 결과로 볼 수 있다. 반대로 후자의 연대관을 따른다면, 꼬로아성에서의 기와 사용은 제국과의 직접적 접촉을 선행한 현상으로 보아야 할 것이다. 하지만 북부 베트남에서 기와의 초현이 제국의 확장과는 별개일지라도, 이후 룡케성에서 일어난 기와의 사용은 제국 시스템의 산물이었다는 점은 변함이 없다.

확보한 것으로 알려져 있다. 인면부(길이·너비 2.4cm)에는 4개의 글자가 음각되어 있으며, 동인의 존재를 처음으로 세상에 알린 야마모토 타츠로(山本達郎)나 그 이후 연구를 진행한 이학근(李學勤) 모두 앞의 두 글자를 동일하게 “서포(胥浦)”, 즉 『한서』 「지리지」에 구진의 군치로 기록된 ‘서포’로 해석하였다(吉開將人, 2006: 26).

이처럼 베트남 북부 지역은 한반도 북부 지역에 비해 전돌과 기와가 출토된 토성 유적이 많지는 않다. 하지만 룡케성에서 확인된 동한대의 전돌과 기와를 보면 교치군의 토착 주민이 건축물을 통해 제국의 시스템과 조우했음을 알 수 있다. 특히 군치였던 룡케성에 토착 주민이 활동했음을 알 수 있는 이유는 군현 설치 이후에도 이곳에서 동선 문화의 동고(銅鼓)가 제작되었음을 보여주는 자료가 최근에 발견되었기 때문이다(Truong, 2022).

베트남 북부 지역의 전실묘는 동한 중기부터 사용되기 시작했다. 한반도 북부 지역의 전실묘와 마찬가지로 지붕을 목재로 마무리한 유형과 전돌을 이용하여 조성한 유형으로 구분된다. 다만, 이 지역에서는 궁륭상 천장과 더불어 터널형 천장이 빈번하게 확인되는데, 이는 전실묘의 묘실 구조의 차이에서 비롯된 것이다(韋偉燕 2017). 즉, 한두 개의 방형 묘실에 종종 측실이 부가되었던 한반도 북부 지역의 전실묘와 달리, 베트남 북부 지역 전실묘는 묘실의 개수가 많게는 10개에 달한다. 묘실을 이렇게 많이 만들기 위해 각각 2~3개의 터널 형태의 묘실을 마치 씨실과 날실을 엮듯이 교차시켰는데, 이러한 구조적 특성상 터널형 묘실에는 궁륭상 천장을 사용할 수가 없다.

앞서 한반도 북부 지역의 사례에서는 전실묘보다 앞선 시대의 무덤에서 토착 문화 유물이 발견되는 반면, 전실묘에서는 그러한 유물이 거의 보이지 않는 현상과 관련하여, 피장자와 그 집단이 제국의 장례 절차를 충실히 따름으로써 제국의 시스템을 실천했던 것으로 보았다. 하지만 베트남 북부 지역의 경우에는 이와 상이한 양상이 관찰된다. 이 지역의 가장 이른 단계의 토광묘에서는 오히려 중원 지역의 물질문화가 기능 높은 빈도로 확인되는 등, 죽음의 영역에서 한 제국의 시스템을 가장 충실하게 구현했던 것으로 보인다. 반

면 전실묘를 사용하는 단계에 이르러서는 중원 지역보다는 광둥 및 광서 지역의 청동기와 토기, 그리고 현지화된 모습의 한식 청동기가 매우 높은 빈도로 사용되었다고 한다(韋偉燕, 2017). 이러한 차이점이 어디에서 기인했는지에 대한 고민은 향후 광둥 및 광서 지역의 한대 무덤에 대한 연구를 진행하면서 심화시켜야 할 것으로 판단된다.

한편, 베트남 북부 지역에서도 전돌이 사용된 무덤에서 기와가 드물게 발견되는데, 모두 구진군이 위치한 마강 유역에 해당한다. 기와가 확인된 전실묘는 락쯔엥(Lạch Trùng), 빔선(Bim Sơn), 그리고 락쯔엥 인근의 김보이(Kim Bôi)에서 조사되었다(Janse, 1947: 4-5). 특히 김보이 전실묘의 한쪽 측면에서는 다량의 평기와와 와당이 출토되었는데, 이는 제단과 같은 시설의 흔적으로 여겨지고 있다(Janse, 1947: 5-6). 앞서 언급했듯이, 묘실 내부에서 기와가 발견되는 것은 한 제국의 내군에서 포착되는 현상으로, 지금까지 한반도 북부 지역에서는 확인되지 않았으나 북부 베트남 지역에서 확인된 점은 주목할 만하다.

흥미롭게도 구진군에서는 군치에 해당하는 토성은 아직 조사된 바 없고, 전실묘에서도 위와 같은 소수의 사례에서만 기와가 출토되었으나, 운 좋게도 동선 유적 인근에서 조사된 탐터(Tam Thợ) 유적의 8개 가마에서는 바닥용 전돌·평기와·와당 등이 출토된 바 있다(Janse, 1951: 231-246). 이는 구진군에서도 기와를 사용한 건축물을 통해 한 제국의 시스템이 구현되었음을 보여준다.

V. 한 제국 변방에서의 보편성과 특수성

한반도 북부 지역과 베트남 북부 지역에서는 군현 중심지의 삶의 공간과 죽음의 공간 모두에서 기와와 전돌을 활용한 건축물이 조성되었다. 이러한 건축물은 경관을 새롭게 변화시키고, 건축 기술의 발전을 이끌었으며, 점토와 불을 다루는 생산 시스템의 혁신을 가져왔다. 그런데 전돌·기와 건축물은 이러한 물질적 변화에 그치지 않고, 또 다른 방법으로 토착 주민이 '더 넓은 세상'을

경험할 수 있게 해주었다. 그것은 바로 ‘리터러시(literacy)’의 실천을 가능하게 했다는 점이다.

한반도 북부 지역과 베트남 북부 지역에서 출토된 전돌과 기와의 보편적 특징 중 하나는 일부에서 명문과 회화적 도상이 확인된다는 점이다. 앞서 살펴본 바와 같이 한반도 북부 지역의 와당에는 “낙랑예관(樂浪禮官)”·“낙랑부귀(樂浪富貴)”·“대진원강(大晉元康)”·“만세(萬歲)”와 같은 명문이 부여되었다. 또한 전돌의 측면에는 “□□대길수대(□□大吉壽大)”·“왕평(王平)”·“태세무재어양장무이(太歲戌在漁陽張撫夷)”·“영화구년삼월십일요동한현토대수막동리조(永和九年三月十日遼東韓玄菟太守饒佟利造)” 등과 같은 명문이 확인된다(유금와당박물관, 2023). 아울러 황해도 새날리 벽돌무덤에서는 주작·백호 등 중국 회화의 도상들이 등장한다(사회과학원 고고학연구소, 2003: 49).

주지하다시피 한반도에서의 리터러시는 한 제국과의 조우를 계기로 본격화되었다. 한반도 남부 지역에서도 낙랑군 설치 이후의 무덤으로 비정되는 창원 다호리 1호묘에서 붓과 삭도 등이 출토된 점이 이를 보여준다. 한반도 북부 지역의 무덤에서 벼루가 부장품으로 사용된 점⁸ 역시 문자의 사용이 당시에 얼마나 중요했는지를 보여준다. 군현에서의 리터러시는 문서 행정의 형태로 가장 빈번하고 일상적으로 실천되었을 것이다. 하지만 모든 구성원이 문서 행정에 직접 참여한 것은 아니었다. 따라서 문자를 인식하고 해독할 수 있는 능력은 군현 사회의 구성원으로서 획득하는 ‘존재론적 안정감’과 직결되었을 가능성이 크다. 이러한 상황에서, 기와와 전돌에 나타난 문자는 한 제국의 변방에서 일어났던 리터러시의 대중적·영속적 구현으로 볼 수 있다. 또한 명문 전에서는 인명 뿐만 아니라 관직·행정구역명·통일된 연도 표기 방식 등이 확인되는데, 이것들은 제국의 제도를 구체적으로 나타낸다. 이러한 내용을 물질 위에 명시하는 행위 역시 그러한 제도의 재생산에도 기여했을 것이다.

8 예를 들어, 도제리 50호, 정백동 161호, 정오동 22호, 락랑동 9호.



그림 1 북부 베트남 마강 유역 땀터(Tam Thøt) 가마 출토 와당 명문

“만(萬)”과 “만세(萬歲)”를 표현하고자 했던 것으로 보이나, 왼쪽의 “만(萬)”에는 불필요한 획이 추가되어 있고, 오른쪽의 “만(萬)”과 “세(歲)” 사이에도 두 개의 불필요한 획이 보인다.

이미지 출처: Janse, 1951, p. 238 Fig. 143에 제시된 4·7번 와당 명문 글자 이미지를 참고하여 저자가 제작함.

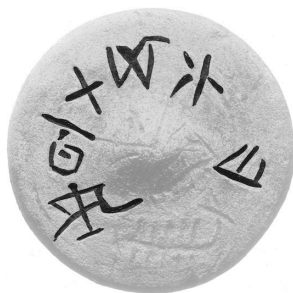


그림 2 북부 베트남 마강 유역 땀터(Tam Thøt) 가마 출토 뚜껑의 원형 꼭지 부분

상부에는 “백(百)”, “십(十)”, “육(六)”, “산(山)” 등의 문자와 해독이 불가능한 그 외의 기호가 다소 미숙하게 표현되어 있다.

이미지 출처: Janse, 1947, Plate 146의 1번 유물 이미지를 활용하여 저자가 제작함.

한편, 베트남 북부 지역의 와당에도 다양한 명문이 등장한다. 하지만 흥미로운 점은 구진군의 땀터 가마에서 출토된 와당의 명문을 보면 문자에 대한 이해가 완전하지 않았음을 알 수 있다(그림 1). 또한 동일한 가마 유적에서 출토된 토제품에는 일련의 기호가 등장하는데, 이것은 문자를 보기는 했으나 쓸 줄은 모르는 사람이 남긴 흔적으로 보인다(그림 2). 참고로 지중해 세계의 주화를 접한 켈트족이 모방한 주화에서도 이러한 토착적 리터러시의 시도들이 확인된다.

전돌의 경우, 베트남 북부 지역에서는 기하학적인 문양으로 매우 세련되게 장식된 전돌이 적극적으로 사용된 것에 비해, 명문 전돌은 거의 확인되

지 않는다. 베트남 북부 지역에서 문자가 확인된 아주 드문 사례로는 구진군의 니베(Nghi Vê) 2호묘 출토 전돌이 있다. 이 가운데 하나의 전돌에는 “대(大)”자가, 그리고 또 하나의 전돌에는 “이(李)”자로 시작되는 명문이 확인된다. 특히 후자의 전돌은 흥미롭게도 조악한 글씨체의 명문이 반서(反書)로 쓰여졌다는 점이다(Janse, 1935: 216). 반서는 한반도 북부 지역의 전실묘 전돌에서도 종종 확인되는데, 반서의 사용은 중원에서 향유되었던 문화였다고 한다.⁹ 아울러 쑤어림(Chùa Lim) 2호묘에서는 중국 회화의 도상들을 매우 충실하게 구현한 전돌이 발견되었다(Janse, 1935: 210). 이러한 양상은 한반도 북부 지역과 베트남 북부 지역에서 수공업 계층이 문자를 인식하고 표현하는 숙련도에 차이가 존재했을 가능성을 시사한다. 그러나 동시에 엘리트 사이에서는 중원의 문화가 공통적으로 유입되었고, 중원의 회화에 대해 지식을 갖춘 장인들도 있었음을 보여준다.

VI. 맺음말

본 장에서는 고대 한 제국의 확장 과정에서 그 변방에 위치한 한반도 북부와 베트남 북부의 토착 주민들이 어떻게 ‘더 넓은 세상’을 인식하게 되었는지를 고찰하였다. 특히 전돌과 기와라는 새로운 건축 자재의 도입을 통해 토착 주민이 제국의 제도적·기술적 시스템과 조우하였으며, 이러한 건축 자재가 경관과 생산 체계를 변화시킴으로써 제국의 가장자리에서도 제국적 질서가 경험되었음을 살펴보았다. 한반도의 낙랑군과 베트남의 교지군·구진군 사례를 비교한 결과, 두 지역 모두 전축분과 기와 건축을 매개로 제국 문화를 능동적으로 수용하고 재구성하였다는 공통점이 확인되었다. 동시에 부장품의 구성이나 문자 사용의 숙련도 등에서는 각 지역의 고유한 역사적·사회적 맥락에

9 김병준 개인교신.

따른 차별적 양상도 관찰되었다. 물질문화는 고대 주민들에게 제국의 통치 체제를 각인시키고 리터러시를 확산시키는 핵심적인 매개체로 기능하였다. 이러한 점에서 본 장의 사례는 고고학 자료를 통해 제국 변방의 주민이 단순한 피지배 집단에 머문 것이 아니라, 제국의 지식과 기술을 실천적으로 수용함으로써 초국가적 질서를 일상 속에서 내면화하였고, 나아가 ‘더 넓은 세상’과의 상호작용 속에서 자신들의 존재론적 안정을 유지해 나갔음을 보여준다.

참고문헌

사료

- 사마천(司馬遷). 1959. 『사기(史記)』. 中華書局標點校勘本. 中央研究院漢籍電子文獻
(<https://hanji.sinica.edu.tw/>)
- 반고(班固). 1962. 『한서(漢書)』. 中華書局標點校勘本. 中央研究院漢籍電子文獻
(<https://hanji.sinica.edu.tw/>)

연구서 및 연구논문

- 고일홍. 2022. “네트워크 시각화와 고고학 자료의 활용-낙랑고분의 사례를 중심으로-”. 『인문논총』 79(1): 49-84.
- 사회과학원 고고학연구소. 2003. “새날리에서 발굴된 벽돌무덤”. 『조선고고연구』 2003-3: 49.
- 안정준. 2016. “오늘날의 낙랑군 연구”. 『역사비평』 114: 262-284.
- 오영찬. 2006. 『낙랑군 연구』. 파주: 사계절.
- 유금와당박물관. 2023. 『낙랑 · 대방 기와 · 전돌』. 서울: 유금와당박물관.
- 정인성. 2014. “한반도 서북한 지역의 토성”. 『낙랑고고학개론』, (재)중앙문화재연구원 편, pp. 76-107. 서울: 진인진.
- 주홍규. 2014. “낙랑 기와와 고구려 집안기 기와”. 『낙랑고고학개론』, (재)중앙문화재연구원 편, pp. 308-331. 서울: 진인진.
- 타카쿠 켄지. 1995. 『낙랑고분연구』. 서울: 학연문화사.
- 韋偉燕. 2017. “越南境內漢墓的考古學研究”. 吉林大學考古學及博物館學博士學位論文.
- 西村昌也. 2001. “紅河デルタの城郭遺跡, Lung Khe城址をめぐる新認識と問題”. 『東南アジア-歴史と文化-』 30: 56-53.
- 吉開將人. 2006. “印からみた南越世界-嶺南古璽印考”. 『東洋文化研究所紀要』 136: 89-135.
- Barrett, John C. 1997. “Romanization: A critical comment”. In D. J. Mattingly (Ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire* (JRA Supplementary

- Series 23), pp. 51–64. Oxford: Oxbow Books.
- Demandt, Michèle H. S. 2020. “Reaching ‘the southern wilderness’”. *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 63(1–2): 157–194.
- Foucault, Michel. 1977. *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. Translated by Alan Sheridan. New York: Pantheon Books.
- Hanson, William S. 1997. “Forces of change and methods of control”. In D. J. Mattingly (Ed.), *Dialogues in Roman Imperialism: Power, Discourse and Discrepant Experience in the Roman Empire* (JRA Supplementary Series 23), pp. 67–80. Oxford: Oxbow Books.
- Janse, Olov. 1935. “Rapport préliminaire d’une mission archéologique en Indochine”. *Revue des arts asiatiques* 9(4): 209–217.
- Janse, Olov. 1947. *Archaeological Research in Indo-China*, vol. I. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Janse, Olov. 1951. *Archaeological Research in Indo-China*, vol. II. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kerschbaum, Saskia. 2022. “Romanization and beyond: Aqueducts and their multilayered impact on political and urban landscapes in Roman Asia Minor”. In Marietta Horster and Nikolas Hächler (Eds.), *The Impact of the Roman Empire on Landscapes* (Proceedings of the Fourteenth Workshop of the International Network Impact of Empire (Mainz, June 12–15, 2019)), pp. 154–172. Leiden: Brill.
- Kim, Nam C. 2015. *The Origins of Ancient Vietnam*. Oxford: Oxford University Press.
- Lại, Văn Tới. 2004. “Khảo cổ học Cổ Loa: Thời gian qua và triển vọng sắp tới”. In T. T. Nguyen (Ed.), *Mặt thế kỷ khảo cổ học Việt Nam, Tập I*, pp. 670–671. Hanoi: Viện Khoa học Xã hội Việt Nam, Viện Khảo cổ, Nhà xuất bản Khoa học Xã hội.
- Metcalf, Thomas R. 1989. *An Imperial Vision: Indian Architecture and Britain’s Raj*. Berkeley: University of California Press.
- Nickel, Lukas. 2015. “Bricks in ancient China and the question of early cross-

- Asian interaction". *Arts asiatiques* 70: 49–62.
- Phạm, Lê Huy. 2017. "A reconsideration of the Leilou-Longbian debate: A continuation of research by Nishimura Masanari". *Asian Review of World Histories* 5: 28–52.
- Serrazina, Beatriz. 2024. "Colonial enterprises and urban design in Africa: Transnational knowledge, local agency and the Diamond Company of Angola (1917–1975)". In Vera Egbers, Christa Kamleithner, Özge Sezer, and Alexandra Skedzuhn-Safir (Eds.), *Architectures of Colonialism: Constructed Histories, Conflicting Memories*, pp. 129–146. Basel: Birkhäuser (De Gruyter).
- Sinopoli, Carla M. 1994. "The archaeology of empires". *Annual Review of Anthropology* 23: 159–180.
- Trương, Đắc Chiến. 2022. "Discovery of a collection of moulds in Luy Lâu". *Vietnam Social Sciences* 3(209): 31–50.
- Wilson, Andrew. 2012. "Water, power and culture in the Roman and Byzantine worlds: An introduction". *Water History* 4: 1–9.
- Wright, Gwendolyn. 1991. *The Politics of Design in French Colonial Urbanism*. Chicago: University of Chicago Press.
- Yamagata, Mariko, and Kim Dung Nguyễn. 2010. "Ancient roof tiles found in central Vietnam". In Berenice Bellina, Elisabeth Bacus, Thomas Oliver Pryce, and Jan Wisseman Christie (Eds.), *50 Years of Archaeology in Southeast Asia: Essays in Honour of Ian Glover*, pp. 195–205. Bangkok: River Books.

제3장

고대 일본의 세계관 확장과 ‘나라 찾기’

김현경(명지대학교 일어일문학전공)

I. 머리말

인간 집단은 자신을 둘러싼 공간을 인지하고 그 주변에 있는 여러 집단을 포함하여 하나의 세계를 인식하게 된다. 일본열도에 거주하던 사람들 역시 예외는 아니었다. 그들은 자신이 사는 섬과 그 섬을 둘러싼 바다 너머 지역에 대한 정보를 파악해 나가며 나름의 세계관을 형성하였다.

그런데 열도의 서쪽에 있는 한반도와 만주에도 나름의 국가 내지 정치집단이 형성되어 있었고, 그보다 더 멀리 있는 중국 대륙에는 고도로 발달한 지배체제를 갖춘 국가가 존재하였다. 특히 중국 대륙의 국가는 일찍이 중화를 중심으로 한 세계관을 형성하였고, 그 지배 영역은 물론 주변 국가들까지 포함하는 ‘천하(天下)’ 개념을 창출하였다. 천하 개념은 제국의 확장과 조공·책봉 관계의 형성을 통해 주변 지역에도 전해졌다. 아직 자기 나름의 세계관을 구축해 나가는 과정에 있는 나라들은 이 천하 개념을 유효하게 활용할 수 있었다.

물론 지배자가 하늘로부터 내려왔다거나 하늘의 신적인 존재와 연결되

어 있다는 발상은 다른 나라에서도 이미 존재하고 있었다. 고구려와 백제의 왕가가 천손(天孫) 의식을 지냈고, ‘왜(倭)’(=일본) 역시 그러한 천손 의식을 모방하여 신들의 천상 세계에 해당하는 ‘천(天)’과 그곳에서 내려온 천손이 다스리는 지상의 세계를 형상화하였다(이재석, 2014). 그리고 중국의 ‘천하’ 개념은 왜가 갖고 있던 기존의 세계관에 덧씌워져 변용되었다.

중국의 관념 속 ‘천하’는 원래 하늘로 덮인 하계, 즉 세계 그 자체를 가리킨다고도 하지만, 황제의 실효 지배가 이루어지는 영역, 이적(夷狄)과 구별되는 구주(九州)라고 보기도 한다(西嶋定生, 1983; 渡邊信一郎, 2003). ‘천하’ 개념을 세계로 볼 것인지, 아니면 지배 영역으로서의 중국으로 볼 것인지에 따라 학설이 크게 나뉘는 것이다. 왜의 ‘천하’는 전자를 따르면 중국 왕조의 ‘천하’로부터 이탈하여 일본 바깥의 지역을 포함하지 않는 소세계적 공간으로 설정되며, 후자의 경우 오키미(大王)에 의해 실효 지배가 이루어지는 영역인 ‘오야시마(大八洲)’를 의미하게 된다(石上英一, 1987; 西嶋定生, 1985; 渡邊信一郎, 2003; 吉川眞司, 2017). 고대 일본의 ‘천하’에 대해서는 단순히 군주의 지배가 미치는 영역적 공간으로 파악하는 데는 문제가 있고, 왜국 왕에게 권력을 부여하는 권위(하늘)에 대한 지배 객체로서 천하가 설정되었다는 견해(河內春人, 2015)도 제시되었지만, 그러한 객체를 형상화하는 경우 결국 공간적 범위가 상정되기 마련이라는 점에서 영역의 문제를 고려하지 않을 수 없다.

최근에 니토 아쓰시(仁藤敦史)는 이러한 왜의 ‘천하’ 의식에 대하여 다음과 같이 논하였다(仁藤敦史, 2024). 덴리시(天理市) 도다이지야마 고분(東大寺山古墳) 출토 태도(太刀)에 새겨진 ‘중평(中平)’ 명문을 통해 왜가 중평 연간(184~189) 당시 중국의 시간 의식 속에 포섭된 것을 알 수 있고, 이 단계에서는 중국 왕조가 유일한 ‘천하’이며 왜국 고유의 ‘천하’는 없었다. 또한 동진 연호를 사용한 칠지도가 왜국에 전달된 것으로 보아 당시 왜가 간접적으로 중국의 ‘천하’에 포섭된 것을 상정할 수 있다. 그런데 왜왕 무의 상표문이 남조 송(宋)에 보내진 이후 왜가 중국에 사신을 파견한 흔적이 보이지 않는데, 이나리야마 고분(稻荷山古墳) 출토 철검(鐵劍)과 에타후나야마 고분(江田船山古墳) 출토

철도(鐵刀)에 ‘치천하대왕(治天下大王)’이라는 글귀가 보이는 점에서, 책봉 체제에서 이탈한 와카타케루 대왕(=왜왕 무)이 통치하는 외국 영역이 중국의 ‘천하’관을 왜소화한 소중화 세계로 구상되었다는 것이다. 이후 7세기가 되면 중국 황제와 대등한 ‘해 뜨는 곳의 천자’라는 자각에서 ‘일본’이라는 국호를 채용하고 천황 칭호를 정하였으며, 일본 국내를 여러 ‘국(國, 구니)’으로 분할·재편하여 일본의 독자적인 ‘천하’를 법적으로 완성하였다.

이때 문제가 되는 것이 화이(華夷) 관념이다. 중국은 자신의 영역에 속하지 않은 이적(夷狄)을 상상하였고, 이들을 아우르는 ‘천하’ 개념을 만들어냈다. 당시 ‘아시아’는 존재하지 않았지만, 중국은 오늘날 아시아라 불리는 넓은 지역을 범위로 하는 세계를 상상하고 있었다(김병준, 2023). 그런데 5세기 후반 왜(일본)는 중국의 ‘천하’ 개념을 수용하면서도 자신들의 지배 영역을 중심으로 한 천하를 구상하였다. 이 과정에서 왜 역시 그 영역의 바깥에 위치하는 이적의 존재를 상정해야 했다. 그때 왜는 ‘모인(毛人)’과 ‘중이(衆夷)’처럼 평정하고 복속시켜야 할 민족 집단을 설정하였고, 나아가 ‘해북(海北)’(=한반도 남부)도 군사적 지배로 복속시킨 변병(藩屏)으로 보아 독자적 세계관을 구상했다는 의견도 있다(仁藤敦史, 2024). 물론 당시 왜의 국가 상태나 국제적 상황을 고려하면, 실제로 한반도 남부가 왜의 군사적 지배를 받았다거나 왜가 한반도의 국가들로부터 조공을 받고 있었다고 보기란 곤란하다. 그럼에도 일본이 스스로를 동이의 대국, 고구려·백제·신라의 삼국을 일본에 복속하는 조공국으로 보는 인식(石母田正, 1971)은 늦어도 7세기 후반에는 자리 잡게 된 것으로 보인다.

이렇게 일본은 스스로의 위치를 화하(華夏)·중원(中原)에 두고, 북동 방면의 에미시(蝦夷)와 규슈 남부의 하야토(隼人)를 이적, 그리고 고구려·백제·신라를 제번(諸蕃)으로 설정하는 세계관과 화이 관념을 형성하게 되었다. 하지만 중국, 특히 당나라는 일본의 천하 안에 포섭할 수도 없고 그렇다고 무시할 수도 없는 존재였으므로 일본은 당나라를 인국(隣國)으로 설정할 수밖에 없었다. 또한 신라에 의한 삼국통일이 이루어지면서 고구려와 백제가 멸망하는 등 동아시아 국제질서에 큰 변화가 일어났기 때문에, 일본의 세계관 역시 수정될

필요가 있었다. 중국의 천하와는 달리 일본의 세계관은 그것을 수정하거나 확장하는 데 있어 상당한 제약을 받을 수밖에 없었다. 그렇다면 일본에는 어떠한 대안이 존재했을까?

이 글에서는 먼저 여러 자료를 통해 일본이 천하 개념을 수용하면서 독자적인 세계관을 형성하는 과정을 복기(復棋)하겠다. 그리고 그렇게 형성된 세계관을 유지하고 확장하기 위해 일본이 취한 ‘구니마기(國覓)’, 즉 ‘나라 찾기’ 정책에 주목하고자 한다. 이러한 작업을 통해 일본이 독자적인 천하의 ‘주변’을 어떻게 ‘상상’했는지 그 양상을 엿볼 수 있을 것이다.

II. ‘천하’ 개념의 수용

현존하는 가장 오래된 일본의 역사서로는 712년에 편찬된 『고사기(古事記)』가 있으며, 최초의 정사(正史)에 해당하는 역사서는 720년에 완성된 『일본서기(日本書紀)』이다. 물론 이들 역사서에서도 ‘천하’라는 말이 등장하고 있다. 일본 문학의 입장에서 『고사기』에 나타나는 ‘천하’ 표현이 한반도를 비롯한 반국을 포함하였음을 밝히는 연구(神野志隆光, 1986)도 있다. 또한 『고사기』 속 ‘천하’ 관련 기술을 편찬 당시인 8세기의 산물로 취급하기보다는, 『고사기』의 원사료에 해당하는 제기(帝紀)와 구사(舊辭)에 이미 존재하는 내용으로서 이전부터 형성되어 온 공간 의식의 반영으로 파악하려는 견해도 있다(吉川眞司, 2017). 그러나 이러한 서술 역시 하나의 사료=작품으로서 천황이 지배하는 세계를 해석하는 것이기 때문에, 그 해석의 시각을 작품의 성립 시기에 고정할 수밖에 없는 측면도 있다(河內春人, 2015). 『일본서기』의 경우에도 그것이 쓰인 720년 시점에 일본 지배층이 가진 역사관이 반영되어 있으며, 천황이 다스리는 일본에 주변국들이 복속하고 조공을 바친다는 화이사상의 영향을 받았다(이재석, 2024).

그러므로 여기서는 일단 일본 측 문헌에 보이는 5~6세기 이전 ‘천하’ 용

례는 일단 논외로 하고, 출토 금석문을 중심으로 외부로부터 수용된 ‘천하’ 개념을 살피고자 한다. 앞서도 언급되었던 이나리아마 고분 출토 철검과 에타후나야마 고분 출토 철도의 명문(銘文)을 먼저 다루어 보겠다.

사이타마현(埼玉縣) 교다시(行田市) 사키타마 고분군 중 최초로 축조된 것으로 알려진 이나리아마 고분은 전체 길이 약 120m의 전방후원분(前方後圓墳), 즉 앞부분이 각지고 뒷부분이 둥근 형태의 무덤이다. 출토된 유물의 형식과 전방부에서 나온 것으로 전해지는 스에키(須惠器) 양식 등을 통해 5세기 말에서 6세기 초에 축조된 것으로 추정된다(埼玉縣教育委員會, 1980). 후원부에서는 두 개의 매장 시설이 발견되었는데, 그중 하나인 역곽(礫槨)에서 출토된 철검에 금상감(金象嵌)으로 명문이 새겨져 있다. 명문에는 ‘신해년칠월중기(辛亥年七月中記)’, 즉 신해년 7월 중에 기록하였다는 문구가 보이는데, 이 신해년은 고분의 축조 연대에 입각하여 471년에 해당한다고 보는 것이 정설이다. 명문 중에는 다음과 같은 문장이 보인다.

대대로 장도인의 우두머리로서 만들어 섬겨 와 오늘에 이르렀다. 와카타케루 대왕의 관청이 시키노미야에 있을 때 나는 천하를 도와 다스렸다.¹

여기서 등장하는 와카타케루 대왕(獲加多支鹵大王)은 『일본서기』에 나오는 유랴쿠 천황(雄略天皇, 재위 457~479)이 자신의 이름을 ‘와카타케루노 미코토(幼武尊)’라고 한 것 등으로 보아 유랴쿠 천황을 가리키는 것으로 보이며, 『송서(宋書)』에 등장하는 왜왕 무(武)로 지정된다. 구마모토현(熊本縣) 다마나군(玉名郡) 나고미정(和水町)에 위치한 에타후나야마 고분은 5세기 후반에서 6세기 초에 축조된 것이라 추정되는데, 이 고분의 후원부 석실에서 1873년에

1 『사이타마 이나리아마 고분 신해명 철검 수리보고서(埼玉稻荷山古墳辛亥銘鐵劍修理報告書)』(埼玉縣教育委員會, 1982), “世々爲杖刀人首奉事來至今。獲加多支鹵大王寺在斯鬼宮時, 吾左治天下。”

발견된 철도는 늦어도 6세기 초의 것으로 여겨진다. 철도에 은상감(銀象嵌)으로 새겨진 명문에는 ‘치천하획■■■■로대왕세(治天下獲■■■■鹵大王世)’, 즉 ‘천하를 다스리는 와■■■■루 대왕의 치세’라는 구절이 보인다. 대왕의 이름 중 세 글자가 확인되지 않아 여러 추정이 제기되었지만, 이나리아마 고분 출토 철검의 발견을 통해 ‘와카타케루’로 보는 견해가 정설로 자리 잡았다.

두 칼의 명문에는 ‘천하’를 다스린다는 문구만 등장할 뿐 ‘천하’의 구체적 범위가 드러나 있지는 않다. 기존 연구에서는 와카타케루가 왜왕 무에 비정되는 점을 고려해, 이때의 ‘천하’ 영역을 왜왕 무가 남조 송의 순제(順帝)에게 478년에 올린 상표문에서 확인되는 왜국의 변경 인식과 연관시키는 경향이 있다. 상표문에 따르면 왜는 “동으로는 모인 55국을 정벌하였고, 서로는 중이 66국을 복종시켰으며, 바다 건너 해북 95국을 평정하였다.”고 한다.² 여기서 ‘모인’은 열도 동북부에서 조정에 복속하지 않았던 집단인 에미시를, ‘중이’는 규슈 남부의 세력인 구마소 또는 하야토를 가리키는 것으로 이야기된다. 다만 7세기 당시 열도의 사정을 고려하면, 이때 모인과 중이가 완전히 ‘정복’되었다고 보기는 어렵다. 한편 ‘해북’의 나라들에 대해서는 규슈 지역을 가리킨다는 설도 있으나, ‘바다 건너’라는 표현을 고려하면 한반도 남부를 지칭한다고 보는 편이 위치상으로는 자연스럽다. 이는 4세기 말에서 5세기 초에 백제와 왜가 손을 잡고 신라 등지를 침범한 일과 연관된 것으로 보이지만, 그렇다고 해서 한반도 남부가 왜에 ‘평정’되었다고 보기는 어려우며 역사적 실태와도 차이가 있다. 그럼에도 왜가 외부에 발신하는 국제적 입장은 한반도 남부를 군사적·정치적으로 종속시켰다는 것이었다. 따라서 대내적으로 왕의 통치나 영향력이 미치는 영역이 ‘천하’이며, 좁은 의미의 천하는 해북을 논외로 하고 모인과 중이를 회색지대로 하는 그 안쪽에 해당한다고 볼 수 있다.

‘치천하(治天下)’와 대왕의 조합은 이후로도 왜왕을 부르는 표현으로 사용

2 『송서(宋書)』 권97 「이만전(夷蠻傳)」, “東征毛人五十五國, 西服衆夷六十六國, 渡平海北九十五國”. 번역문은 동북아역사 자료총서의 역주 중국 정사 외국전(동북아역사재단, 2010)에 따름.

되었으며, 대왕 칭호가 천황 칭호로 바뀌는 7세기 중엽에도 계속 이어진다. 후 나노 오고(船王後) 묘지(墓誌)는 일본에서 연도가 표기가 된 묘지명 중 가장 오래된 것에 속한다. 묘지명에 따르면, “신축년(641)에 사망한 후나노 오고를 무진년(668) 12월에 마쓰오카산(松岳山) 위에 부인과 함께 장사 지냈다.”고 한다(淺田芳郎, 1934). 이 묘지에는 ‘오사다노미야에서 천하를 다스리는 천황[於乎娑陀宮治天下天皇]’(한풍 시호로는 비다쓰), ‘도유라노미야에서 천하를 다스리는 천황[於等由羅宮治天下天皇]’(스이코), ‘아스카노미야에서 천하를 다스리는 천황[於阿須迦宮治天下天皇]’(조메이) 등의 표현이 등장한다. 또한 정축년(677) 12월에 장사 지낸 오노노 에미시(小野毛人)의 묘지(梅原末治, 1917)에도 ‘아스카 기요미하라노미야에서 천하를 다스리는 천황[飛鳥淨御原宮治天下天皇]’(덴무)이라는 같은 형식의 천황 호칭이 보인다. 이러한 금석문 자료를 통해 7세기 중엽에는 군주가 거처하는 궁호(宮號, ‘치천하’(천하를 다스리는), 그리고 대왕 또는 천황이라는 세 요소가 결합된 군주 호칭의 형식(井上光貞, 1978)이 이미 갖추어져 있음이 확인된다.

한편 ‘치천하’라는 표현은 7세기 말 아스카 기요미하라령(飛鳥淨御原令)과 701년의 다이호 율령(大寶律令)의 제정을 통한 제도 정비를 거치면서 ‘어우(御宇)’라는 표현으로 바뀌게 된다. 일본어로는 ‘치천하’와 ‘어우’ 모두 ‘아메노시타 시로시메스’, 즉 ‘하늘 아래(천하)를 다스리시는’으로 읽을 수 있으며, 여기서 ‘어(御)’는 다스리다, ‘우(宇)’는 천하·국토·세상을 가리킨다. 게이운(慶雲) 4년(707) 이나노 오무라(威奈大村) 묘지명에는 ‘히노쿠마노 이오노노미야에서 천하를 다스리시는(어우) 천황[檜前五百野宮御宇天皇]’(센카)이라는 호칭이 보이며, 와도(和銅) 3년(710) 이후키베노 도코타리히메(伊福吉部德足比賣) 묘지에도 ‘후지와라노 오미야에서 천하를 다스리신(어우) 대행천황[藤原大宮御宇大行天皇]’(몬무)이라는 표기가 확인된다. 다만 덴표(天平) 2년(730)에 작성된 미노노 오카마로(美努岡萬) 묘지를 보면 ‘후지와라노미야에서 천하를 다스리는(어우) 대행천황[藤原宮御宇大行天皇]’과 ‘헤이조궁 치천하 대행천황(平城宮治天下大行天皇)’의 표현이 함께 등장하여, 8세기 전반에도 여전히 ‘치천하’와 ‘어우’가 혼용

되고 있었음을 알 수 있다(宮田俊彦, 1951).

정리하자면, 대왕(오키미)이 다스리는 공간 영역을 가리키는 ‘천하’라는 개념은 5세기부터 8세기에 이르기까지 일관되게 유지되고 있었다. 군주 호칭이 ‘대왕’에서 ‘천황’으로 바뀌고 ‘치천하’가 ‘어우’로 바뀌지만, 군주가 통치하는 공간은 여전히 ‘천하’에 해당하는 것이었다. 다만 지금까지 살펴본 금석문 속의 ‘천하’ 개념의 용례는 아쉽게도 그 천하의 구체적인 범위를 명시해 주지는 않는다. 그래서 이제는 『일본서기』에 이어 편찬된 정사인 『속일본기』(續日本紀)의 초기 기사를 토대로 천하의 범위를 구체적으로 확인하고자 한다.

고치 하루히토는 『일본서기』와 『속일본기』에 나오는 ‘천하’의 용례를 분석하여, ‘천하’라는 표현이 율령국가의 성립 이후 새롭게 창출된 공민(公民)·백성(百姓)의 앞에 오는 말로 등장하며, 지배층인 백관인(百官人)과는 연관되지 않는음을 지적하였다. 그러면서 ‘천하’는 지배 영역으로서의 공간이 아니라 지배의 대상을 가리키는 말이라고 보았다(河內春人, 2015). 그렇다고 해도 지배의 대상인 공민이 존재하는 영역으로서의 지배 공간이 ‘천하’라고 표현되는 이상, 그 공간 설정은 존재할 수밖에 없다. 따라서 여기서 살펴보아야 할 요소는 ‘천하’라는 단어 자체의 용례뿐 아니라, ‘천하’를 대체하는 용어와 함께 ‘천하’와 병용되는 공간적 개념이다.

먼저 『속일본기』의 첫머리를 장식하는 몬무 천황이 697년 즉위 직후에 내린 조(詔)의 내용을 보도록 하자. 당시 천황의 조칙은 한자로 일본어를 표기하는 형식의 일종인 선명체(宣命體)를 사용하였는데, 이는 체언과 용언 등은 큰 글씨로 쓰고 조사나 어미는 작게 만요가나(萬葉假名)를 사용하여 음을 나타내는 방식이었다. 이러한 형식은 천황이 입으로 한 말을 문자로 옮겨 신하와 백성에게 전달한다는 관념이 담겼다고 볼 수 있다.

살아 있는 신으로 오야시마노쿠니를 다스리는 천황의 명령(스메라가 오미코 토)으로 말씀하신 명령을 모여 있는 황자들·왕들·백관인 등, 천하의 공민(오미타카라)은 모두 들으라고 말씀하신다. “... 이는 하늘의 계통을 이은 옥

좌(다카미쿠라)의 업이라고 하시며, 살아 있는 신으로서 오야시마노쿠니를 다스리는 아마토네코 천황께서 주시고 지워주신 귀하고 높고 넓고 두터운 명령을 받아 황송하게 여기며, 이 다스릴 나라(오스쿠니)인 천하를 조정하고 평정하며, 천하의 공민에게 은혜를 베풀고 그들을 보듬어 주겠다고 ….”³

문무 천황 즉위의 조를 보면, ‘치천하대왕’ 또는 ‘어우천황’에 해당하는 표현이 ‘오야시마노쿠니(大八島國)를 다스리는 천황’으로 되어 있는 것을 확인할 수 있다. ‘오야시마노쿠니’란 많은 섬으로 이루어진 나라를 뜻하는 말로 일본의 국토를 가리킨다. 여기서 ‘야(八)’는 많은 숫자를 나타내며 꼭 여덟이라는 특정 숫자를 가리키지는 않는다. 그런데 『고사기』에 따르면 이자나기라는 남신과 이자나미라는 여신이 일본의 국토를 만들 때 혼슈·시코쿠·규슈·아와지·이키·쓰시마·오키·사도의 여덟 개 섬을 먼저 만들었기 때문에 일본 열도에 ‘오야시마’라는 이름이 붙었다고 한다. 그리고 이 ‘오야시마노쿠니’는 ‘다스릴 나라(食國, 오스쿠니)’인 ‘천하’와 사실상 동의어로 사용되었다.

이러한 ‘오야시마노쿠니’=‘천하’의 개념은 문무 천황 이후 천황들의 즉위 조칙에서도 거의 유사하게 등장하기 때문에 이후 일본의 지배 영역 인식을 확 인식켜 주는 용어라 할 수 있다. 그러한 사례 중 하나로 『속일본기』 게이운 4년(707) 7월 임자조의 겐메이 천황 즉위 조를 보도록 하자.

살아 있는 신으로서 야시마를 다스리는 아마토네코 천황의 조칙을 알리니,
천왕·제왕·제신·백관인들과 천하 공민은 모두 듣도록 하라. 황궁하온 후
지와라노미야에서 어우하시는 아마토네코 천황(지토 천황)께서 정유년 8월

3 『속일본기(續日本紀)』 권1 문무 천황 원년(697) 8월 경진조, “現御神(止)大八島國所知天皇大命(良麻止)詔大命(乎), 集侍皇子等王等百官人等, 天下公民諸聞食(止)詔. … 此天津日嗣高御座之業(止), 現御神(止)大八島國所知倭根子天皇命授賜(比)負賜(布)貴(支)高(支)廣(支)厚(支)大命(乎)受賜(利)恐坐(豆), 此(乃)食國天下(乎)調賜(比)平賜(比), 天下(乃)公民(乎)惠賜(比)撫賜(牟止奈母), ….”

에 이 다스릴 나라인 천하의 일을 하나미시 황태자(구사카베 황자)의 적자인
 지금 어우하시는 천황(몬무 천황)에게 내리시고, 나란히 이 천하를 다스려
 조화롭게 하셨다. 이는 황궁하온 오미 오쓰노미야에서 어우하신 오야마토
 네코 천황(덴지 천황)께서 천지와 함께 오래도록 일월과 함께 멀리 고칠 수
 없는 변함없는 법도로 세워주신 법을 받들어 행해야 하는 일로 모두들 받
 아들여 삼가 섬겨 받들도록 하라는 명을 모두 듣도록 하라고 명하였다.⁴

여기서는 ‘오야시마노쿠니’가 ‘야시마(八洲)’로 줄여서 표현되었으나, ‘다
 스릴 나라(오스쿠니)인 천하’라는 표현은 동일하게 유지되고 있다. 그리고 군주
 에 대한 호칭으로 ‘어우천황’이 사용되었는데, ‘어우’하는 지토 천황과 몬무 천
 황이 ‘나란히 이 천하를 다스려 조화롭게 하셨다.’고 기록된 점으로 보아, ‘어
 우’는 곧 ‘치천하’와 동일한 의미임을 알 수 있다. 즉 야시마를 다스리는 행위
 는 곧 천하를 다스리는 행위와 같으며, 통치의 대상이 되는 영역인 ‘천하’가 곧
 ‘야시마’인 것이다.

겐메이 천황 즉위 기사에는 이어서 ‘대사천하(大敎天下)’, 즉 ‘천하에 대사
 를 시행하였다’는 문장이 보인다. 또한 ‘경사·기내 및 대재 소부 제국의 올해
 조, 천하 제국의 올해 전조(京師畿內及大宰所部諸國今年調, 天下諸國今年田租)’라는
 문구도 말미에 등장한다. 이는 ‘천하’라고 불리는 지배 영역의 구체적 내용이
 ‘제국(諸國)’이며, 영제국(令制國)이 설치되어 지방 행정이 미치는 영역임을 알
 수 있다. 이 밖에도 ‘천하 제국(天下諸國)’이라는 표현은 『속일본기』 속에 수십
 건 등장한다. 단, ‘경사(京師) 및 천하 제국’, ‘경(京) 및 천하 제국’과 같이 수도
 를 가리키는 ‘경사’ 또는 ‘경’을 ‘천하 제국’과 따로 떼어서 언급하기도 한다. 이

4 『속일본기』 권4 게이운 4년(707) 7월 임자조, “現神八洲御宇倭根子天皇詔旨勅命, 親王諸王
 諸臣百官人等天下公民衆聞宣. 關(母)威(岐)藤原宮御宇倭根子天皇丁酉八月(尙), 此食國天下之業
 (乎)日並知皇太子之嫡子, 今御宇(豆留)天皇(尙)授賜而並坐而, 此天下(乎)治賜(比)諸賜(岐). 是者
 關(母)威(岐)近江大津宮御宇大倭根子天皇(乃)與天地共長, 與日月共遠, 不改常典(止)立賜(比)敷賜
 (霸留)法(乎)受被賜坐而行賜事(止)衆被賜而, 恐(美)仕奉(利豆羅久止)詔命(乎)衆聞宣.”

는 수도와 그 밖의 지역을 구별하기 위한 표현일 것이며, 경사와 기내 역시 천하 안에 포함될 수 있다.

III. 천하의 변동과 ‘나라 찾기’

그렇다면 일본 천황의 지배 영역으로서의 ‘천하’에는 왜왕 무의 상표문 속 모인과 중이, 7세기 시점의 에미시와 하야토가 포함되어 있을까? 직접적인 통치가 행해지는 좁은 의미의 천하를 상정한다면, 이들은 포함되지 않는다고 보는 쪽이 맞을 것이다. 그러나 직접적인 통치 영역이 아닌 영향권으로서의 넓은 의미의 천하에는 제번인 고구려·백제·신라, 이적인 에미시와 하야토가 구성 요소로 들어가게 된다.

문제는 국제정세의 변동으로 그러한 천하의 구성 요소에 큰 변화가 생길 수밖에 없었다는 점이다. 7세기 중엽에 왜(일본)는 스스로를 대국으로 설정하고, 고구려·백제·신라를 자신이 영향력을 행사하는 대상으로 여겼다. 하지만 삼국통일의 시기에 백제와 고구려가 멸망하면서 이러한 인식은 변화를 맞게 된다. 이 과정에서 왜는 신라·당과의 전투에서 패배하였고, 이후 외부로부터의 공격에 대한 방어 체제 구축에 나서는 한편 외교를 통하여 국제적 긴장의 완화를 꾀하였다. 예를 들면, 백제 부흥 세력이 몰락한 직후 일본과 당나라 사이에 다시 사절이 오고 갔다. 덴지 천황은 669년 당나라에 사신을 파견했는데, 이들은 670년 당나라에 도착하여 고구려 평정을 축하한 일본 사절이었을 것으로 추정된다. 이후 당나라와의 관계는 잠시 단절되었다가 702년에 이르러 이른바 건당사(遣唐使) 파견이 다시 시작된다. 신라의 경우에도 고구려 멸망 직전인 668년에는 사신 교환이 이루어졌고, 나당전쟁이 발발한 이후에도 일본 사신은 여러 차례 신라에 파견되었다. 8세기 중엽 신라와의 사이가 악화되기 전까지 일본은 신라와 상당히 우호적인 교류 관계를 이어가고 있었다.

율령국가의 지배 밖에 있는 영역 중 북동쪽 방면, 지금의 도호쿠 지역에

살고 있던 사람들은 당시 ‘에미시’로 불렸다. 이들은 일본 조정에 복종하지 않는 이적으로 설정되어 있었는데, 실제로 일본인(아마토인)과 형질이 다른 인종인지, 아니면 일본인과 같은 사람들이지만 화이 관념 속에서 별도의 집단으로 이미지가 형성된 것인지는 명확하지 않다(工藤雅樹, 2001; 兒島恭子, 2009). 왜는 658~660년에 여러 차례 에미시 원정을 단행하였고, 659년에는 당나라로 사신을 보내면서 에미시 두 명을 데려가 당시 황제인 고종을 알현하게 하였다. 이때 왜의 사신이 묘사한 에미시는 왜인과는 완전히 다른 외모와 풍습을 지닌 이민족이었고, 적어도 7세기 중엽의 왜(일본)가 에미시를 교화가 필요한 이적으로 설정한 것만큼은 분명하다.

그런데 통치 영역 바깥의 이적을 정벌과 교화의 대상으로 삼는다는 것은 나중에는 그 이적이 통치 영역 안으로 포섭되어 좁은 의미의 천하에 들어오는 결과를 낳게 된다. 에미시들이 있던 도호쿠 일대는 『고사기』와 『일본서기』에서 ‘미치노오쿠(道奥)’라 불렸는데, 이는 저 멀리 있는 오지 지방을 뜻한다. 그리고 7세기 중엽에는 이 미치노오쿠에 무쓰국(陸奥國)이라는 구니가 설치되었고, 도호쿠 남부 지역은 율령제 지배 영역 아래 놓이게 된다. 이어 712년에는 한국 동해를 마주하는 도호쿠 서부 일대에 데와국(出羽國)이 설치되었다. 이후에도 에미시에 대한 정벌과 회유·포섭 작업이 이어졌고, 무쓰·데와 두 구니(國)의 확장과 새로운 군(郡)의 설치 등을 통해 율령국가의 영역은 점차 늘어났다(鈴木拓也, 2008).

열도 북동쪽의 에미시가 점차 구니·군의 지배 영역 안으로 들어가는 현상은 열도의 남서쪽에서도 일어나고 있었다. 『고사기』와 『일본서기』의 신화에 등장하는 구마소(熊襲)라는 집단 역시 아마토 정권에 저항하는 세력으로 묘사된다. 그들의 실재 여부를 두고는 논란이 있지만, 대체로 규슈 중부 이남 지역을 무대로 하는 존재로 추정된다(中村明藏, 2001). 설화적 존재인 구마소에 비해 역사 기록상 등장하는 집단은 하야토(隼人)이다. ‘하야토’는 규슈 남부의 사쓰마와 오스미 두 구니 일대에 거주하던 주민들을 가리키며, 이들은 덴무 천황이 재위하던 7세기 중엽부터 9세기 초엽에 걸친 시기 동안 존재하였다. 하

야토 역시 에미시와 마찬가지로 고대 천황이 중화적 세계 질서 속에서 군림하는 군주로 자리매김하기 위해 설정된 ‘이적’으로서 존재해야 했다. 실제로 하야토에 대해서도 일본인(아마토인)과 외모나 생업 등에서 인류학적·민족학적 차이를 보이는 이민족이라는 인식이 있었으나, 그러한 특징은 과장되고 일본 인과의 공통성은 은폐된 채 정치적인 의도에 따라 이적으로 ‘설정된 존재’였다 고 보는 것이 현재의 통설적 이해이다(原口耕一郎, 2014).

한편 최근에는 하야토가 아마토와 다른 풍속을 지녔다는 기록은 없고, 행정상으로도 에미시와는 취급이 다르며, 오히려 신화에서도 천황가와 하야토가 조상이 같다고 서술되었음이 지적되었다. 이러한 점을 근거로 기요미하라령 제정 당시 ‘이적’ 신분이 창출될 때 하야토는 본래 이적이 아닌 화내(化内)의 사람으로 설정되었으며, 에미시에 대응되는 진정한 이적은 오히려 남도(南島) 사람들이었다는 견해도 제기되었다(伊藤循, 1991; 伊藤循, 2016). 이처럼 하야토가 이적이냐 아니냐를 놓고 논란이 일어나게 된 데는 하야토가 울령국가 체제 내로 빠르게 포섭되었다는 사실이 크게 작용하였을 것이다.

실제로 682년에는 많은 하야토가 방물(方物)을 바쳤으며, 오스미(大隅)와 아타(阿多)의 하야토가 조정(朝廷)에서 스마이(相摸)를 겨루어 오스미 하야토가 이겼다고 한다. 이 시기 하야토는 여전히 화외의 이적으로 취급받기는 해도, 동시에 이미 조공을 바치고 복속 의례를 행하는 존재로 자리 잡은 상태에 있었다. 그리고 얼마 뒤에는 하야토가 사는 땅에도 구니가 설치되었다. 702년에는 지금의 가고시마현 서부 일대인 사쓰마(薩摩)와 다네가시마(種子島)섬에 해당하는 다네(多嶺) 지역의 저항 세력을 토벌하고 구니(훗날의 사쓰마국)를 설치하였으며, 713년에는 가고시마현 동부 지방에 오스미국(大隅國)을 두었다. 물론 이러한 조치로 하야토 세력이 바로 소멸된 것은 아니었고, 720년에 하야토가 지방관을 살해하고 조정을 상대로 반란을 일으키는 등 저항이 계속되었다. 그럼에도 불구하고 전체적인 흐름에서 보면 에미시에 비해 하야토의 제도권 편입은 상대적으로 빠르게 이루어졌다고 할 수 있다.

울령국가는 천황을 정점으로 하는 화이 질서를 유지해야 하므로, 서서히

이적에서 화내의 백성으로 옮겨가는 하야토를 대신할 새로운 이적을 필요로 하게 되었다. 그때 일본이 주목하게 된 대상이 바로 ‘남도’였다. 남도란 앞서 등장한 다네섬을 비롯하여 야쿠(掖玖, 夜久)·아마미(阿麻彌, 奄美)·도칸(度感)·시가키(信覺)·구미(球美) 등 오늘날의 난세이제도(南西諸島) 일대를 가리킨다. 다만 도호쿠 지방의 에미시 거주 지역에서 이루어졌던 성책(城柵)의 설치와 책호(柵戶)의 이배(移配), 즉 백성들을 성책으로 옮겨서 정착하게 하는 조치는 남도에서는 이루어지지 않았다(菊池達也, 2017).

일본은 아직 ‘왜’라고 불리던 7세기 전반부터 이미 규슈 남쪽의 섬들을 의식하고 있었다. 『일본서기』에 따르면, 616년에 야쿠 사람들이 세 차례에 걸쳐 일본으로 왔다. 620년에도 야쿠 사람 두 명이 이즈(伊豆)섬에 표류하였다는 기록이 있다. 또한 629년에는 왜가 사자를 야쿠섬으로 보냈고, 사자는 이듬해 그 섬에 도착하였으며 그 다음 해에는 야쿠 사람들이 ‘귀화’하였다는 기사도 확인된다. 나카무라 아키조(中村明藏)는 야쿠에 사자가 파견된 시기가 당나라에 첫 번째 사신이 파견된 시기와 겹친다는 점에 주목하여, 일본이 건당사를 보내기 위한 남도 항로의 확보를 꾀하는 한편 판도를 확대하여 나라의 위엄을 높이려는 의도를 가지고 있었다고 추정하였다(中村明藏, 1993). 그로부터 수십 년 뒤, 덴무 천황이 재위하고 있던 677년에는 일본으로 건너온 다네 사람들에게 아스카테라(飛鳥寺) 서쪽에서 연회가 베풀어졌다는 기록이 등장한다. 이어서 679년에는 다네섬으로 사자가 파견되었고, 681년에는 돌아온 사자가 다네의 지도를 바치며 그 풍속과 산물 등을 보고하였다. 앞서 서술하였듯이, 이듬해인 682년에는 하야토가 조공을 바치러 왔다. 이때의 다네는 ‘남도’의 일원이라기보다는 ‘사쓰마·다네’로 묶인 세트의 구성 요소로 인식된다. 특히 다네 사람들은 머리를 깎고 풀치마를 입는 등 풍속이 다르다는 점이 강조되고 있어, 화외의 이적으로 다루어졌을 가능성이 높다(原口耕一郎, 2015).

한편 ‘남도’라는 명칭이 본격적으로 등장하는 것은 『속일본기』 문무 천황 2년(698) 4월 임인조 기사부터이다. 아래에 그 기사의 내용을 옮겨 본다.

무광이(정7위하에 해당하는 관위-인용자 주) 후미노 이미키 하카세 등 8명을 보
내 남도에서 나라를 찾게 하였다. 따라서 무기를 지급하였다.⁵

여기서 주목할 것은 먹국(覓國), 즉 ‘나라를 찾는다’는 표현이다. 이전에
도 야쿠나 다네에 사신을 보낸 사례는 있었지만, 일본의 통치 밖에 있는 나라
를 ‘찾는다’는 능동적인 말로 사신 파견이 서술된 적은 없었다. 특히 먹국을 위
해 무기를 지급한다는 점에서 미지의 땅을 개척함에 있어 만에 하나 벌어질
수 있는 폭력 사태나 무력 저항을 고려하였음을 알 수 있다. 이처럼 먹국을 위
해 파견된 사신은 먹국사(覓國使)라고 불린다.

‘먹국’은 일본 고유어로 ‘구니마기(國覓ぎ)’라고 하는데, 이 말 자체는 사
실 『일본서기』에 수록된 천손강림 신화에서도 이미 등장한다. 아마테라스 오
미카미(天照大神)의 손자이자 천황의 선조인 호노니니기(火瓊瓊杵)는 지상을 다
스리기 위해 천상 세계에서 히무카(日向) 다카치호(高千穗) 봉우리로 내려온
뒤 척박한 땅을 지나 언덕에서 구니마기를 하러 떠났으며, 그 땅의 주인에게
“여기에 나라가 있느냐?”라고 물어보았다. 이후 그는 그곳에 머물며 고노하나
노 사쿠아히메라는 미인을 만나게 된다. 이러한 신화 속 ‘구니마기(나라 찾기)’
행위는 원시의 천지개벽에 나라를 탄생시키는 신화의 재현이라는 성격을 띤
다(勝俣隆, 2009). 즉 자신이 거주해야 할 나라, 자신이 다스려야 할 나라를 찾
는 행위가 신화 속 ‘구니마기’의 의미이다.

그런데 7세기 말 문무 천황 시기에 다시 등장하는 ‘나라 찾기’는 이러한
신화적 구니마기와는 다른 문맥을 내포하고 있었다. 오리구치 시노부(折口信
夫)는 먹국사가 남도를 찾아 나선 동기에는 낙토(樂土)에 대한 동경이 포함되
어 있었다고 보았다(折口信夫, 1929). 하지만 먹국사가 찾고자 했던 나라는 직
접적인 거주와 통치의 대상도 아니고, 공상 속 동경의 이상향도 아닌, 천황이

5 『속일본기』 권1 문무 천황 2년(698) 4월 임인조, “遣務廣貳文忌寸博士等八人于南島覓國。因
給戎器。”

통치하는 천하의 체제를 유지하기 위한 ‘새로운 이적’의 공간이었을 것이다.

파견 이듬해인 699년에는 남도의 현상품이 이세 대신궁과 여러 신사에 봉납되었다. 뒤이어 후미노 하카세 등의 사신들도 남도로부터 돌아와 승진하게 되었다. 돌아온 사신 중 오사카베노 마키(刑部眞木)는 다시 떡국사로 파견된 것으로 보인다. 700년에 사쓰마의 호족들이 히노쿠니(규슈 중부) 사람들에게 병기를 들게 하여 ‘떡국사’ 오사카베 등을 위협하였다는 기록이 전하기 때문이다. 병기를 지닌 채 규슈 남부를 지나 남도로 파견되는 떡국사는 율령국가의 지배력을 가시적으로 보여주는 존재였으며, 이는 사쓰마 지역의 하야토들을 자극했을 것으로 추정된다. 결국 사쓰마의 여러 호족은 규슈 일대를 관리하는 직책인 쓰쿠시 총령(筑紫總領)에 의해 처벌되었다. 그로부터 2년 뒤인 702년에는 다네에 ‘시마(島, 섬)’라는 행정구역 단위가 설정되었고, 교화와 명령에 따르지 않는 사쓰마·다네의 하야토에 대한 정벌이 이루어졌다.

쓰쿠시 총령은 쓰쿠시노다자이(筑紫大宰)라고도 불렸으며, 다이호 율령성립 이후 지방관 제도가 정비되면서 규슈 일대를 통괄하는 관청은 다자이후(大宰府)라 불리게 되었다. 707년에는 남도 사람들이 다자이후에서 위계와 하사품을 받았다. 이는 규슈섬 남쪽에 있는 남도의 관리를 다자이후에서 맡았기 때문에 남도 사람들이 다자이후의 관청까지 찾아온 것으로 보인다. 713년에는 오스미국이 설치되었고, 714년에는 다네섬(다네국)에 공식 인장이 하사되었다. 같은 해 음력 12월에는 남도의 아마미·시가키·구미 등의 섬사람 52명이 수도인 나라로 들어왔으며, 이듬해인 715년 정월 초하루에 천황이 대극전(大極殿)에서 조회를 받을 때 무쓰·테와의 에미시와 더불어 남도의 아마미·야쿠·도칸·시가키·구미 등의 주민이 내조하였다. 이로써 남도 사람들은 일본적 중화사상을 명시해 주는 조공자로서 에미시와 나란히 자리를 잡은 것이다(柴田博子, 2024). 바꾸어 말하자면 8세기 초 일본의 화이 관념을 지탱하는 요소로서 북동쪽의 에미시에 대응되는 존재가 남서 방면에서는 하야토가 아닌 남도인이 된 것이다.

715년에 조회에 참여한 남도인들에게는 차등 있게 위계가 하사되었다.

또한 720년에 하야토의 반란을 진압하는 와중에도 일본은 남도 사람 232명에게 위계를 차등 있게 주어 ‘먼 곳의 사람을 품’고자 하였다. 이를 통해 남도인 역시 율령국가의 체제 속에서 포섭과 회유를 통해 교화되어야 할 대상으로 존재하였음을 짐작할 수 있다.

IV. 맺음말

일본은 통치 영역으로서의 좁은 의미의 ‘천하’가 확장됨으로써 그 바깥에 있는 넓은 의미의 천하를 구성하는 요소가 깎여 나가는 상황에 대처하고자, 새로운 세계관의 확장과 새로운 이적의 확보를 꾀하였다. 국제 정세상 신라 혹은 당나라로의 진출이 현실적으로 어려웠던 만큼, 일본은 하야토를 넘어 남쪽으로 천하의 외연을 확장하고자 시도하였고, 그것이 바로 ‘남도’에 대한 ‘나라 찾기’로 이어진 것이다.

하지만 ‘나라 찾기’의 열정은 얼마 지나지 않아 금세 식어 버린 듯하다. 『속일본기』 덴표쇼호(天平勝寶) 6년(754) 2월 병술조에 수록된 다자이후에 내려진 칙서에 따르면, 덴표(天平) 7년(735)에 당시 다자이노다이니(大宰大貳, 다자이후의 차관)가 남도에 사람을 파견해 패(牌)를 세웠다고 한다. 새롭게 발견한 남도의 섬들에 그 섬의 이름을 적고 나무 팻말을 세우는 야심 찬 활동을 벌인 것이다. 하지만 그 패는 세월이 지나 754년이 되었을 때는 찢고 파괴되고 말았다. 이러한 상황은 이 시기에는 남도가 더 이상 일본의 천하, 즉 화이 질서를 구성하는 데 있어 중요한 역할을 하지 않게 되었음을 상징하는 듯하다.

대신 남도는 일본에 다른 의미로 다가오게 되었다. 칙서에서는 다자이후에 옛날대로 패를 고쳐 세울 것을 명하였는데, 이는 패마다 섬의 이름과 배를 대는 곳, 물이 있는 곳, 본국으로 가는 행정(行程)을 잘 보이게 하여 멀리서 표착해 온 배가 섬의 이름을 보고 돌아갈 길을 잘 알 수 있도록 하기 위한 조치였다. 『당대화상동정전(唐大和尚東征傳)』에 따르면, 753년에 당나라 승려 감진

(鑑眞)을 태운 견당사의 선박 네 척 중 세 척이 오키나와에 도착하였고, 이때 남도 향로로 돌아온 이의 보고를 받은 뒤 팻말의 수복을 명령한 것으로 보인다. 이처럼 남도는 견당사 귀국의 중요한 창구였다(柴田博子, 2024). 실제로 팻말을 다시 세우라는 명령이 있는 지 한 달 뒤에 다자이후는 견당사 선박 가운데 한 척이 아마미섬을 향해 출발하였으나 도착지를 알 수 없다고 보고하였다. 이는 견당사가 남도 향로를 활용한 흔적을 보여준다. 이렇게 해서 남도는 세계관 확장을 위한 ‘나라 찾기’의 대상에서 당나라와의 외교를 위한 창구·통로로 변모한다.

마지막으로 북동 방면의 ‘나라 찾기’에 대하여 언급하는 것으로 이 글을 맺고자 한다. 지금까지는 남서 방면의 남도를 대상으로 한 ‘나라 찾기’만을 언급하였으나, 사실은 무쓰 지역과 관련하여 ‘떡국’이라는 단어가 등장하는 문헌이 있어 눈길을 끈다. 『히타치국 풍토기(常陸國風土記)』 가시마군조(香島郡條)에 따르면, 오미(淡海)의 시대, 즉 덴지(天智) 천황 치세에 사람을 파견해 떡국(覓國)하려고 생각하여 무쓰국 이와키(石城)에서 큰 배를 만들었으나 가시마군 남쪽 해안에 이르러 파선하였다고 한다. 다만 7세기 중엽에 ‘떡국사’가 실제로 파견되었는지는 의심스럽다. 조정의 통치하에 들어오지 않는 도호쿠의 오지를 탐험 조사(秋本吉郎, 1958)하기 위해 무쓰 이와키에서 만든 배가 그보다 훨씬 남쪽에 위치한 히타치국 가시마군에서 발견되는 점도 이상하다. 그러나 『히타치국 풍토기』가 713년의 풍토기 편찬 명령에 응하여 721년에 완성된 책이라는 점에서, 덴지 천황 때에 이루어진 에미시 포섭과 북동 방면으로의 진출이 이후 남도로의 ‘나라 찾기’라는 기억을 거치면서 ‘떡국’으로 명명되었을 가능성도 고려해 볼 수 있을 것이다.

참고문헌

자료

- 『송서(宋書)』(동북아역사재단 편. 2010. 『동북아역사 자료총서 25 역주 중국 정사 외 국전 5 송서 외국전 역주』, 동북아역사재단.)
- 『속일본기(續日本紀)』(黒板勝美 編. 1974. 『新訂増補 國史大系〈普及版〉續日本紀 前篇』, 吉川弘文館.)
- 이나리아마 고분 출토 철검 명문(埼玉縣教育委員會. 1982. 『埼玉稻荷山古墳辛亥銘鐵劍修理報告書』, 埼玉縣教育委員會.)
- 『히타치국 풍토기(常陸國風土記)』(秋本吉郎 校注. 1958. 『日本古典文學大系 2 風土記』, 岩波書店.)

연구서 및 연구논문

- 김병준. 2023. “해제-아시아를 상상하다: 닫힘과 열림”. 김병준·고일홍 엮음. 『아시아를 상상하다: 닫힘과 열림』, 진인진.
- 이재석. 2014. “고대 일본의 국가성립을 보는 시점-그 ‘국제적 계기’와 전제왕권의 형성”. 『일본역사연구』 40.
- 이재석. 2024. “고대사에서 본 한일관계의 원 풍경”. 『일본사 시민강좌』, 연립서가.
- 工藤雅樹. 2001. 『蝦夷の古代史』, 平凡社.
- 菊池達也. 2017. “律令國家の「夷狄」支配の特質”. 『律令國家の隼人支配』, 同成社.
- 吉川眞司. 2017. “序論”. 『日本の時空觀の成立』, 吉川眞司·倉本一宏 編. 思文閣出版.
- 渡邊信一郎. 2003. 『中國古代の王權と天下秩序-日中比較史の視點から-』, 校倉書房.
- 鈴木拓也. 2008. 『蝦夷と東北戦争(戦争の日本史 3)』, 吉川弘文館.
- 梅原末治. 1917. “小野毛人の墳墓と其の墓志”. 『考古學雜誌』 7(8).
- 西嶋定生. 1983. “東アジア世界と日本史”. 『中國古代國家と東アジア世界』, 東京大學出版會.
- 西嶋定生. 1985. 『日本歴史の國際環境』, 東京大學出版會.
- 石母田正. 2017(初出 1971). 『日本の古代國家』, 岩波書店. (한국어판: 김현경 옮김. 2026(출간 예정). 『일본의 고대국가』, AK커뮤니케이션즈.).

- 石上英一. 1987. “古代東アジア地域と日本”. 『日本の社會史 第1卷 列島内外の交通と國家』. 岩波書店.
- 勝俣隆. 2009. “國生み神話と國見・國覓ぎ・國譽めの關連”. 『異郷訪問譚・來訪譚の研究 上代日本文學編』. 和泉書院.
- 柴田博子. 2024. “九州と南島”. 『シリーズ 古代史をひらくⅡ 列島の東西・南北』. 吉村武彦・吉川眞司・川尻秋生 編. 岩波書店.
- 神野志隆光. 1986. 『古事記の世界觀』. 東京大學出版會.
- 兒島恭子. 2009. 『エミシ・エゾからアイヌへ』. 吉川弘文館.
- 原口耕一郎. 2018(初出 2015). “大寶令前後における隼人の位置づけをめぐる”. 『隼人と日本書紀』. 同成社.
- 原口耕一郎. 2018(初出 2014). “隼人論の現在”. 『隼人と日本書紀』. 同成社.
- 伊藤循. 1991. “蝦夷と隼人はどこか違うか”. 『争點日本の歴史 第3卷 古代編Ⅱ』. 吉村武彦 外 編. 新人物往來社.
- 伊藤循. 2016. 『古代天皇制と邊境』. 同成社.
- 仁藤敦史. 2024. “古代日本の世界觀-天下・國・都城-”. 『古代王權と東アジア世界』. 吉川弘文館.
- 折口信夫. 1954(初出 1929). “國文學の發生(第三稿)”. 『折口信夫全集 第1卷 古代研究國文學篇』. 折口信夫記念會 編. 中央公論社.
- 井上光貞. 1986(初出 1978). “鐵劍の銘文”. 『井上光貞著作集 第5卷』. 岩波書店.
- 中村明藏. 2001. 『隼人と律令國家』. 名著出版.
- 中村明藏. 2001. 『隼人の古代史』. 平凡社.
- 淺田芳郎. 1934. “船氏の墓誌に見える紀年銘に就て-飛鳥時代墓制に關する一考察-”. 『考古學雜誌』 24(8).
- 河内春人. 2015. “倭國における「天下」觀念”. 『日本古代君主號の研究-倭國王・天子・天皇-』. 八木書店.

제4장

붉은 얼굴의 변방인, 세상의 중심에 서다: 티베트인의 세계 인식 변화

최소영(동국대학교 문화학술원)

I. 서론

티베트는 역사 무대에 등장한 이래 일관되게 불교 사회로 존재해 온 것으로 흔히 이해된다. 이러한 인식 아래에서 불교는 티베트 사회와 문화의 성격을 설명하는 핵심 전제로 간주되어 왔다. 그러나 티베트 사회 내에서 불교 수용과 정착은 장기간에 걸쳐 일어났다. 티베트 제국 시기 군주들은 불교를 받아들이고 정착시키려 노력하였으나 결국 실패하였다. 오히려 제국 멸망 후 불교가 전파되고 깊이 숭봉되었으며, 이 과정 속에서 티베트인의 자기 인식과 세계 이해는 큰 변화를 겪었다. 특히 그들은 불교 이전의 자신들을 ‘변방의 붉은 얼굴의 나찰(羅刹)’로 묘사했는데, 이는 불교적 세계관이 도입되기 이전의 자신들을 야만적 주변인으로 위치시켜 불교 수용 이후의 상황과 강렬하게 대비시키기 위한 장치였다. 본고는 인도 불교의 쇠락 후 티베트가 불교의 새로운 중심이 되면서 티베트인의 이러한 자기 인식이 변한 것을 보이고, 특히 이 변화가 서하(西夏)를 거쳐 그 불교 제도를 계승한 몽골 세계 제국의 지배층에 의

해 이루어진 것이라는 점을 여러 사료를 비교·분석하여 제시할 것이다.

II. 변방의 야만인

붉은 얼굴을 한 자들이 이 나라를 점령하여, 승원 숲과 사원들, 거대한 불탑들을 파괴하고 불태우는 때가 올 것이다. 그들은 무슨 일이 있어도 나의 가르침을 말살하려는 사된 발원을 품을 것이다.¹

위 단락은 타림 분지 남변의 도시 호탄에서 제작된 불교 경전 『흠결 없는 여신의 문답경(*dri ma med pa'i 'od kyis zhus pa*)』의 일부다. 편찬 시기가 불분명한 이 경전은 붉은 얼굴의 야만스러운 자들이 성스러운 불국토 호탄을 침략할 것을 예언하며, 당시 그 지역 불교도들의 불안을 다루고 있다.² 호탄은 현 신장 위구르 자치구 남서쪽에서 가장 큰 정주 도시로, 기원후 200년경 불교가 처음 전해진 것으로 알려져 있다. 이 도시는 불교 경전 연구와 번역의 주요 중심지였으며, 오랫동안 불교는 호탄을 거쳐 동쪽 중국으로 전파되었다. 호탄의 불교도들은 심지어 자신들의 땅에 부처가 직접 다녀갔다고 기록했다.

스승이신 석가모니 성취자께서// 중생의 이익을 위하여 깨닫고 나서 머물

1 *Dri ma med pa'i 'od kyis zhus pa*: 835, “gdong dmar dag gis yul bzung ste/ dge 'dun kyi kun dga' rab dang/ dri <btsang> [gtsang] khang dang/ mchod rten chen po nams 'jig par byed cing sreg par byed de/ de dag gis ci nas kyang nga bstan pa gzhig par bya ba'i phyir smon lam log par btap pas.”; Sam van Schaik, 2016: 48.

2 이 문헌에는 비말라프라바 여신이 주인공으로 등장하는데, 그녀는 호탄의 공주 프라니아타(Praniyata)로 환생하여 호탄의 불교를 구하고자 한다. F.W. 토머스(F.W. Thomas)는 이 문헌을 “당대 호탄의 연애소설”이라 부르며, 프라니아타를 호탄의 잔다르크에 비유했다(Sam van Schaik, 2016: 49). 호탄 왕국 통치 시기 이 지역에서는 대승 경전들이 널리 번역되었으며, 특히 『합부금광명경(合部金光明經)』 등은 호탄을 보살과 신들이 수호하는 불국토로 형상화하고 있다.

렸던 공궐 21개 중의 마지막 그것이// 호탄(li yul) 이곳이었기 때문에// 다
른 곳보다 공덕이 훨씬 크다.//³

호탄이 불교 경전의 집성지였던 사실은 삼국시대 위(魏)나라의 승려이자 역사상 최초의 한인(漢人) 출가자로 알려진 주사행(朱士行, 203~282)의 행적에 대한 기록으로도 알 수 있다. 그는 『도행반야경(道行般若經)』의 의미가 모호한 것에 불만을 느껴 산스크리트어 원문 경전을 찾기 위해 호탄까지 갔고, 거기에서 그곳에서 원전을 구해 고국으로 보냈다. 그리고 자신은 호탄에 남아 그곳에서 살다가 생을 마쳤다.

타림 분지의 도시국가들은 사막 연변에 자리한 오아시스 지역의 특성상 대규모 중앙 집권 국가를 이루지 못하였고, 일찍이 흉노-한(漢)의 대립 시대에 독립기와 흉노 복속기, 한 복속기를 오갔다. 6세기 중엽 돌궐이 일어나자 돌궐 휘하에 들어갔으며, 7세기 초 당(唐)이 중원을 통일한 뒤에는 이 지역을 놓고 당과 돌궐이 세력을 다투었다. 당 태종 시기에 돌궐이 무너지면서(돌궐 제1제국) 마침내 타림 분지는 당의 세력 하에 들어갔다.

그런데 7세기에 들어 타림 분지 남쪽의 티베트 고원에서 송첸 감뽀(srong btsan sgam po, 618/629~650)의 티베트 제국(618~842)이 새로운 세력으로 등장하였다. 티베트 제국은 당을 밀어내고 세력을 확대하여 타림 분지 연변의 실크로드 도시국가들을 차례로 손에 넣기 시작했다. 맨 앞에서 본 예언은 바로 이 시기에 만들어진 것이었다. 그러므로 티베트에 대한 공포를 다룬 이 기록은 그 침략 직전인 7세기경 제작된 것으로 보인다. 결국 호탄은 티베트에 의해 점령되었고, 타림 분지는 당과 티베트의 각축지가 되었다.

3 Dpal 'byor bzang po ·G.yas ru Stag tshang pa, 1979, "ston pa shAkya thub pa/ 'gro ba'i don la sangs rgyas nas bzhugs pa'i pho brang nyi shu rtsa gcig yod pa'i rting ma de/ li yul 'di yin pas/ gzhan las kyang yon tan lhag par che'o//"

붉은 얼굴을 한 자들과 당(rgya, 唐)이 전쟁할 때, 호탄이 파괴되지 않게 하소서. 외국에서 온 승려들이 호탄에서 모욕을 당하지 않게 하소서. 다른 나라에서 피난 온 자들이 이곳에 머물며, 붉은 얼굴을 한 자들이 불태운 대탑과 사원을 다시 세울 수 있게 하소서.⁴

당은 640년경 타림 분지의 오아시스 도시들을 정복·지배하였고, 호탄 역시 그 영향권에 포함되었다. 그러나 665년경 티베트가 호탄 등 타림 분지 남변의 도시들을 손에 넣으면서 당의 영향력은 축소되었으며, 몇 년 뒤에는 티베트가 타림 분지 도시들을 완전히 장악하게 되었다. 이처럼 티베트와 당은 이 지역을 놓고 각축전을 벌였으며, 이 인용 단락은 바로 이러한 상황을 그린 것이다.

티베트는 호탄을 점령한 이후 그 지역의 경전 중 일부를 티베트어로 번역하기 시작했다. 위의 경전이 티베트어로 남은 것도 바로 이 때문이다. 자신들을 붉은 얼굴의 야만인으로 적은 호탄인들의 경전을 자신들의 언어로 번역한 것이다. 그뿐 아니라, 9세기 중반 티베트 제국이 멸망한 후 불교가 새로 일어나기 시작한 10세기경 티베트의 저명한 학자이자 승려인 늑 상개 예셰(gnubs sangs rgyas ye shes, 832?~942)⁵도 불교 이전의 자신의 나라를 다음과 같이 묘사했다.

4 “gdong dmar dang brgya [=rgya] ‘thab par ‘gyur ba de’i tshe/ ci nas li yul ‘jig par mi ‘gyur ba dang/ gang gi tshe yul gzhan nas li yul du rab tu byung ba rnam ‘ongs pa na der ci nas rim ‘gro med par mi ‘gyur ba dang/ yul gzhan nas der sems can bros pa de dag der gnas ‘thob par ‘gyur zhing gdong dmar gyis bsregs pa gang yin pa’i mchod rten chen po de dag dang/ dge ‘dun gyi kun dga’ rab dag [=kun dga’ rwa ba] mchos [=chos] pa’i grogs byed par ‘gyur par bya ba’i phyir li yul gyi blud ‘jal ba dang/.”(Sam van Schaik, 2016: 49-50).

5 늑 상개 예셰는 늑 가문 출신의 9~10세기 티베트 학자이다. 그는 인도와 네팔을 수차례 여행하며 그곳에서 스승들로부터 탄트라를 배웠다고 한다. 상개 예셰의 생애에 대해서는 <https://treasuryoflives.org/biographies/view/Nubchen-Sanggye-Yeshe/4626>를 참조.

변방(mtha' khob)의 왕국이며 붉은 얼굴(gdong dmar)을 가진 나찰들의 땅
인 이 티베트⁶

티베트를 야만의 땅으로 보는 이러한 관념은 그들이 불교로 개종해 가는
서사 속 일부를 이룬다. 심지어 그들은 부처 자신이 다음과 같은 예언을 했다
고 적었다.

붓다가 열반에 든 지 2,500년이 지난 후 진정한 법(法)이 붉은 얼굴을 한 자
들의 땅에 전파될 것이다.⁷

티베트에 처음 불교가 들어온 것은 티베트 제국 시기였다. 그러나 이때
불교는 군주를 비롯한 극소수에 의해 숭봉되었을 뿐 제국 전체에 전파되지는
못했다. 당시 티베트 고원 전역에 퍼져 있던 종교는 빈(bon)이라는 토착 종교
였다. 일찍이 제국 시대 이전에 빈교는 티베트 서부 아리(mnga' ris) 일대의 상
승(zhang zhung)에서 일어나 티베트 전체에 전파되었다. 빈교는 만물에 정령
이 있으며, 세상을 하늘·땅·지하 3계로 나누어 각각의 신이 있다고 보았다.
이 종교의 활동은 사제를 통해 이루어졌는데, 사제들은 사회적으로 높은 지위
와 명예를 누렸다. 특히 국정을 보좌하는 빈교 사제는 관례에 따라 주로 대귀
족의 자제들에 의해 세습되었다. 이들은 신의 의지를 가장하여 귀족 세력을
지지하고 왕실을 공격하곤 했다.⁸

6 “mtha' khob kyi rgyal khams/ bod srin po gdong dmar gyi yul 'di dag tu.”(Gnubs
sangs rgyas ye shes, 1974: 494).

7 “gdong dmar can gyi yul du ston pa mya ngan las 'das nas lo nyis stong lngalnga brgya
na dam pa'i chos rgyas par 'gyur ro zhes gsungs so/”. “gdong dmar.”에 대해서는 Sam
van Chaik이 전반적인 내용을 다루고 있으므로 참고하라.

8 빈교의 창시자는 셴랍 미오체(gshen rab mi bo che)라는 인물로 전해지나, 실존 인물인지
는 알 수 없다. 이 종교는 가장 초기 형태인 정령숭배 빈교, 그리고 외래의 영향을 받은 융둥(yung

통일 티베트 제국의 군주들은 빈교를 대체하여 새 국가의 지배 이념이 될 새로운 종교를 원했다. 티베트 전체를 손에 넣어 통일국가를 세운 송첸 감뽀는 네팔 공주 및 당의 문성공주(文成公主)와 혼인하였다. 모두 불교도였던 이 공주들이 가지고 온 불상을 두기 위해 조캥(jo khang) 사원과 라모체(ra mo che) 사원이 건설되었는데, 이러한 정황은 전설과 같은 방식으로 우리에게 전해진다. 특히 문성공주가 가지고 온 불상은 현재 라싸의 조캥 사원에 안치되어 있으며, 오늘날에도 중앙티베트는 물론 멀리 청해·감숙·사천 지역의 티베트인들도 이 불상을 참배하기 위해 오체투지로 몇 년에 걸친 순례길을 마다하지 않을 정도다. 바로 이 문성공주가 라싸에 도착했을 때를 적은 당 측의 기록은, “붉은 얼굴의 티베트인”이라는 묘사가 관념적인 표현이 아니라 실제 있었던 사실임을 보여준다.

공주가 그 나라 사람들이 얼굴에 붉은 칠하는 것을 싫어하였으므로, 농찬(弄讚)이 온 나라에 명하여 이를 점차 그만두게 하였고, 그 또한 스스로 가죽옷(毼裘)을 벗고 비단옷(絢綺)을 입어 점차 중화(中華)의 풍습을 연모하게 되었다.⁹

농찬은 송첸 감뽀를 가리킨다. 당시 불교를 믿지 않는 집단이나 국가는 다수 존재했을 텐데, 호탄이 티베트에 대해 특히 “붉은 얼굴을 가진 자들”이라고 한 것은 실제로 근거가 있는 일이었던 것이다.¹⁰ 농찬, 즉 송첸 감뽀 시기에 그를 비롯한 티베트 지배층을 불교도로 보기는 어렵다. 티베트 제국 시기

drung) 빈교, 불교 전래와 함께 생겨난 신(新) 빈교로 나뉜다. 빈교에 대해서는 Geshe Nyima Dakpa Rinpoche & Nyima Dakpa & Latri Khenpo(2005) 등이 있으며, 국내 번역된 것으로는 R.A. 슈타인(2004: 281-307)을 참고하라.

9 『구당서(舊唐書)』 권196 「토번(吐蕃)」상, “公主惡其人赭面, 弄讚令國中權且罷之, 自亦釋毼裘, 襲絢綺, 漸慕華風.”

10 『신당서(新唐書)』에도 이와 유사한 내용이 실려 있다.

불교가 정점에 이른 것은 티송 데첸(khri srong lde btsan, 742~797) 때였다. 그는 많은 재화를 들여 인도와 현 파키스탄 지역으로부터 저명한 승려들을 초빙 하였으며, 티베트에 불교라는 종교 체계를 세우기 위해 노력했다. 특히 그는 빠드마삼바바(Padmasambhāva, 蓮花生 8~9세기경)¹¹로 하여금 라싸 부근에 대규모 사원군을 건설하게 했는데, 이것이 티베트 최초의 사원인 삼예(bsam yas) 사원이다.¹² 티송 데첸은 인도의 대학승 산따락시파에게 티베트인도 승려가 될 수 있는지 조심스럽게 물었다고 한다.

[티송 데첸이] “티베트인도 출가하기에 적당한지를 캔뽀게서 살펴주시기 바랍니다.”라고 하니 [산따락시파가] “적당한지 아닌지 시험해 보면 될 것임니다.”라고 하였다.¹³

이렇게 해서 마침내 티베트 최초로 일곱 명이 계를 받고 출가하였는데, 이들을 이른바 티베트의 “일곱 시인(試人)(sad mi bdun)”이라 부른다. 이후 점차 많은 젊은이들이 출가하기 시작했으며, 티쭈크 데첸(khri gtsug lde btsan, 802~838)¹⁴은 산스크리트어 불경의 번역을 위해 표준 전문용어집을 펴내 티

11 빠드마삼바바는 티베트 불교에서 가장 존경받는 승려 중 한 사람이지만, 실존하지 않은 인물이라거나 그의 생애가 두 사람의 행적을 모아놓은 것이라고 보는 등의 견해가 있다.

12 티베트 측 기록에 의하면, 티송 데첸은 사원 건설 이후 어떠한 불교 교학 체계를 어떻게 받아들일 것인지를 고민했다. 이에 그는 당시 불교의 양대 세력을 대표하는 학자들을 티베트로 불러오기로 했다. 즉, 인도 불교를 대표하는 학자로 카말라실라를, 중국 불교를 대표하는 학자로 마하연을 불러들여 논쟁을 시켰고, 양자는 각각 점문(漸門)과 돈문(頓門)을 대표하였다. 티베트 측 기록은 이 논쟁에서 인도 불교가 승리했으며, 그 결과 중국 불교 승려들은 파문되거나 쫓겨나가거나 심지어 살해되었다고 적고 있다. ‘라싸 종교회의’라고 불리는 이 쟁론에 대해서는 폴 드미에빌(2017)을 참고하라.

13 “bod mi la’ang btsun pa rung ngam/ mkhan pos rjes su bzung du gsol zhus pas/ rung mi rung/ nyams sad du btub gsungs nas.”(Dpal ’byor bzang po·G.yas ru Stag tshang pa, 1979: 263).

14 “티 랠빠첸(khri ral pa can, 풀어헤친 긴 머리를 가진 군주)”이라고도 부른다.

베트 불교 경전 번역을 지원했다. 그는 승려의 지위를 조정의 신하들보다 높게 인정하고, 평민 일곱 호가 승려 한 명을 봉양하되 조금이라도 잘못이 있으면 벌을 내렸다. 그러나 이러한 극단적인 숭불 정책에 대한 반발이 커졌고, 결국 그는 암살되었다.

그 직후 즉위한 군주 랑 다르마(glang dar ma, 재위 838~842년)는 강력한 폐불 정책을 시행하여 사원을 폐쇄하고 승려들을 환속시키거나 뵤교로 개종하게 하였다. 그리고 곧 그는 은거해 있던 수행자 하룽 뵤기 도르제(lha lung dpal gyi rdo rje)라는 인물에 의해 살해되었다. 후계 체제가 세워지지 않은 상태에서 군주가 사망하자 티베트 제국은 순식간에 무너졌다. 왕실의 후원에 기대어 유지되던 특권층의 종교인 불교 역시 이와 함께 사라진 것으로 보였다.

III. “가르침의 잔불”이 다시 일어나다

그런데 티베트 제국이 멸망하고 중앙 집권 세력이 없는 상황에서 불교는 오히려 크게 일어나기 시작했다. 이러한 움직임은 중앙 티베트가 아니라 도매(sdo smad) 지역과 티베트 서부 아리(mnga' ris)에서 먼저 벌어졌다. 특히 티베트 왕족의 후예가 티베트 고원 서부 아리의 구게(gu ge)에 작은 왕국을 세우고, 자신들에게 남아 있던 금을 모두 모아 저명한 인도 승려들을 초청한 것은 중앙 티베트로의 불교 전파와 정착에 큰 영향을 미쳤다. 여러 사료들은 독실한 불교도인 하라마 예셰외(lha bla ma ye shes 'od, 947~1019/1024)라는 왕이 야만인들에게 잡혔는데, 신하들이 자신의 몸값으로 금덩어리를 준비하는 것을 보고 그 금으로 차라리 인도의 학승을 초빙해 오라고 한 일을 기록하고 있다.

하라마도 역시 —정치는 동생에게 맡기고— 뵤디따를 초청할 물자인 금을 찾기 위해 인도 변경에 이르렀다가 변경의 외도(外道)왕에게 사로잡혔다.

[외도왕이] “그대가 티베트인들을 외도의 가르침을 받아들이게 한다면 몸값

을 받지 않겠다. [그렇지 않다면] 그대의 몸무게와 같은 양의 금을 가져오라!”라고 하니, 둘째 아들 하썬 장쑤 외(byang chub 'od)가 티베트 백성 전체에 금을 내게 하여 몸뚱이만큼의 금은 구했지만 머리 하나만큼은 모으지 못했다. [외도왕은] “그것이 안 되니 보낼 수 없다.”라고 했다. 이에 하라마가 “그대들이 그렇게 해도 나는 나이가 들어 유정(有情)들에게 이익을 주지 못한다. 그 금으로 존자(尊者)와 뵤디파, 학자들을 초청하고 토링(mtho ling)에 큰 제사를 마련하라. 선조들이 세운 라싸와 삼애 등 무너진 것을 재건해라!”라고 하였다. 즉 “티베트에 부처님의 가르침을 펼칠 방법을 찾아라!”라고 하는 전갈을 보내왔다.¹⁵

제국 시기 재화가 넘쳐나던 때와 달리 이제 부유한 백성도 새로운 점령지도 없는 상황에서 티베트인들은 왕의 목숨값과 바꾼 금을 마련하여 불교 승들을 모셔 왔다는 것이다. 위의 존자(jo bo rje)는 아티샤(982~1054)를 가리킨다. 벵골 지방의 승려이자 학자였던 그는 티베트로 건너와 새로운 불교 시대를 열었으며, 티베트 불교 교파인 까담파(bka' dam pa)의 창시자로 받아들여진다.

그런데 10~11세기 아티샤와 같은 인도의 학승들이 티베트를 찾은 것은 단순히 티베트인들이 요청했기 때문만은 아니었으며 당시 인도의 불교 상황과 밀접한 관련이 있다. 인도 불교는 7세기 바르다나(Vardhana) 왕조의 군주이자 인도의 불법왕(佛法王) 중 한 명인 하르사바르다나(Harṣavardhana 재위 606~647년) 시기가 정점이었다고 본다. 그런데 이 시기는 인도에서 힌두 교단에 새로운 기풍이 거세지고, 불교 역시 그 영향을 받아 탄트라적 경향이 짙어지기 시작하던 때이기도 했다. 이로 인해 불교가 당시 인도에서 세력이 컸던 비슈누교·시바교·탄트라교 등 힌두교의 여러 종파와 차이가 없게 된 것에서 불교 쇠락의 주요 원인이 있다고 보는 견해가 있다. 한편 교단 내부의 타락과

15 최소영, 2019: 211~212.

쇠진으로 재가 신도를 충분히 양성하지 못한 데 원인이 있다고 보기도 한다. 또한 좀 다른 각도에서, 대승을 거쳐 금강승에 이르면서 불교에서도 의식이 중시되어 힌두교와 다를 바 없게 되었으며, 특히 대승의 보살 신앙과 다불(多佛) 사상이 자력 신앙을 중시하던 불교를 타력 신앙으로 바꾸어버린 점을 문제로 보는 견해도 있다(김미숙, 2011: 76-85).

인도 불교 쇠퇴의 원인으로 가장 흔히 거론돼 온 것은 이슬람 세력의 침입이다. 8세기부터 1175/1215년까지 오늘날 아프가니스탄 중부 산악지대인 구르(Ghur) 지역을 중심으로 후라산과 북인도 일대를 통치한 페르시아계 왕조인 구르조는 1011년 가즈나 제국의 술탄 마흐무드가 이 지역을 정복한 이후 수니파 이슬람으로 개종하며 점차 이슬람화되었고 북인도를 침략했다. 이 사건은 별 고찰 없이 인도 불교 쇠퇴의 원인으로 지목되지만, 중요한 사실은 당시 인도가 이미 불교 국가가 아니었다는 점이다. 구르조가 인도 사원 약 80여 곳을 파괴했을 때, 그중 불교 사원은 단 두 곳뿐이었다. 그런데 그 두 곳은 인도에 거의 마지막으로 남은 불교 사원이었고, 이들의 파괴는 최종적으로 인도 불교의 몰락과 불교 사제들의 탈출을 불러왔다.¹⁶ 그리고 이들을 불러들인 것은 티베트 제국 멸망 후 금을 굶어모아 온 힘을 다해 그들을 자신들의 땅으로 초청해 온 티베트인들이었다. 이러한 흐름은 인도 불교의 쇠퇴와 동시에 티베트에서의 다르마의 성장을 일으켰다.

이 이동 과정에서 가장 중요한 것은 사제들이 인도를 성지로서 집착하지 않았다는 점, 즉 이른바 “레콩키스타(Reconquista)”를 시도하지 않은 것에 있다고 보기도 한다(Johan Elverskog, 2013; 요한 엘버스커그, 2024: 189-190). 사실 인

16 인도에서 불교 쇠락의 원인을 전면적으로 다룬 저작으로는 일본의 비교종교학자 호사카 순지(保坂俊司)의 『インド仏教はなぜ亡んだか』(北樹出版, 2003)가 있다. 이 책은 인도 불교의 쇠락을 단순히 “호전적인 이슬람의 침략”으로 환원해 설명해 온 기존의 통념을 재검토한 점에서 의의가 있다. 그러나 실제 쇠락의 원인에 관하여, 불교가 수행해 온 ‘반(反) 힌두’적 역할을 이후 이슬람이 대체함으로써 인도 사회에서 불교의 필요성이 사라졌다는 저자의 해석에는 동의하기 어렵다. 또한 그 근거로 제시된 아랍 측 사료 『차츠나마』에 대해서도 보다 엄밀한 검증과 사료 비판이 필요하다.

도에서 불교가 이슬람 진입 이전에 이미 쇠락한 마당에, 사제들이 다시 인도로 돌아가 중흥을 불러오겠다고 생각했다는 것은 가능하지 않은 일이다. 다르마 스승들의 엑소더스가 커지면서 티베트에 희미하게 남아있던 가르침의 잔불은 다시 크게 일어나게 되었고, 불교 세계의 중심은 점차 티베트로 이동하게 되었다.

IV. 기억 삭제

‘붉은 얼굴을 가진 자’들의 국가 티베트 제국은 당대에 맞수가 없는 군사 강국이었다. 7세기 초 라싸(ra sa/lha sa)를 중심으로 송첸 감뽀가 티베트 고원 지대의 여러 집단을 통합하여 국가를 건설한 직후, 이 국가는 곧바로 대외 팽창을 시작하여 당(唐)을 위협할 정도의 대국이 되었다. 이러한 정황은 훗날 조선의 기록에까지 남았을 정도다.¹⁷ 송첸 감뽀는 당에 당의 공주를 시집보내 줄 것을 청하였다. 요청이 거절당하자 그것이 당과 티베트 사이에 있던 유목 국가 토욕혼의 이간질 때문이라고 생각한 티베트는 토욕혼을 공격하여 손에 넣고 당의 코앞에서 다시 위협을 가했다. 당시 당은 북방의 돌궐 제1제국을 무너뜨렸으나, 재흥을 우려하고 있었으므로 티베트 쪽으로까지 전선을 확대할 여유가 없었다. 당 태종은 어쩔 수 없이 혼인 요청을 받아들여 황실 혈통의 여성을 공주로 삼아 송첸 감뽀에게 시집보냈으니, 그가 바로 문성공주다. 이 혼인 이후 티베트와 당은 잠시 평화기를 가졌으나 토욕혼 문제 등으로 다시 다투었고, 당은 장군 설인귀(薛仁貴, 614~683)에게 십만 대군을 주어 출정시켰으나 참패하였다. 이것이 이른바 대비천(大非川) 전투(670)이다. 티베트는 741년 고선지에게 발루치스탄과 길기트 등을 빼앗기기도 했으나, 대부분의 전투에서 당에

17 “당 중엽에 이르러 갑자기 토번(吐蕃)이라는 큰 나라가 생겨 중국의 걱정거리가 되었다(이규경(李圭景), 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』).

승리했다.

티베트-당 군사 대결의 정점은 763년에 일어난 티베트군의 장안 점령이었다. 당측 기록은 광덕 원년 “토번(吐蕃)이 공격을 시작하여”, “황제의 어가는 섬주(陝州)로 행차하고, 경사(京師)는 지킴을 잃었다.”고 적고 있다. 티베트는 고(故) 빈왕(邈王)의 아들 광무왕(廣武王) 이승굉(李承宏)을 황제로 옹립하고 연호를 세우며 대사면령까지 내렸으나, 15일 만에 수도를 뺏기고 철수했다.¹⁸ 또한 티베트는 당시 북방 초원에 있던 위구르 제국의 수도 오르두 발릭 부근까지 원정을 가거나, 장안에 다녀오던 위구르 사절단을 약탈하기도 했다. 당은 거대 유목국가인 돌궐·토욕혼, 이후의 위구르 제국과 맞서야 했으나, 티베트는 그 누구보다 강했다. 당의 기록은 787년 재상 한황(韓滉, 723~787)이 티베트와 일대일로 맞서 싸우는 것은 도저히 불가능하다고 생각하여, 대식(大食)·천축·남조(南詔, 653~902)와 손잡고 티베트를 협공할 것을 제안했음을 보여준다.

“대식(大食)은 서역에서 가장 강하며 파미르 고원(蔥嶺)부터 서해(西海)를 모두 가졌으니 땅이 천하의 거의 절반입니다. 그들은 천축과 함께 중국을 흡

18 이 사건의 원인에 대하여 당측 기록은 아무 말이 없으나, 티베트 측은 현 포탈라궁 부근에 서 있는 거대한 비(碑)인 쉘 석비(石碑)(zhól rdo rings, 763년 경)에 다음과 같이 썼다. “첸뽀(btsan pho) 티송데첸(khri srong lde btsan)은 마음이 깊고 논의가 대단했다. 그가 조정을 위해 한 것은 모두 훌륭했다. 그는 당(rgya)의 영역에 속하는 많은 지방과 도시를 정복하고 모았으므로, 당 황제 헤우기왕떼(he’u ‘gi ‘wang te, 아마도 숙종(肅宗))와 대신들이 모두 두려워하며 매년 5만 필의 비단을 바쳤다. 한지는 재화를 바치도록 강요된 것이다. 그 뒤 아버지인 헤우기왕떼가 사망하고 황제의 아들 왕평왕(wang peng ‘wang, 광평왕(廣平王), 즉 대종(代宗))이 군주로 즉위했는데, 그는 티베트에 세폐를 바치는 것이 적절하지 않다고 여겼다. 첸뽀는 이 일이 마음에 들지 않았고, 엔람 씨의 루콩(klu khong)으로 하여금 회의의 대수령이 되어 중국 영토의 한가운데, 즉 한지 황제의 궁인 경사(keng shi, Ch, 京師)로 군대를 이끌고 가게 했다.”(Brandon Dotson, 2009). 즉, 이 석비는 티베트의 장안 공격 이유가 당이 그간 티베트에 보내오던 대량의 비단을 갑자기 중단했기 때문임을 보여준다. 쉘 석비는 라싸(lha sa) 포탈라궁 근처 쉘(zhol) 지역에 현존하는 석비로, 높이는 약 6미터다. 이 텍스트는 전체 비문 중 남쪽 면 41행~55행에 해당한다.

모하며, 대대로 토번과 원수를 졌으니 그러므로 신(臣)은 그들을 부를 수 있다는 것을 압니다.”¹⁹

또한 재상 이필(李泌, 722~789) 역시 티베트라는 강대한 세력에 맞서기 위해 아바스 칼리프조·인도·위구르와 연합해야 한다고 주장했다.

“신이 원컨대 폐하께서는 북쪽으로는 위구르와 우호 관계를 맺으시고, 남쪽으로는 남조와 통하시며, 서쪽으로는 대식(아바스조)·천축과 결연하십시오. 이와 같이 하신다면 곧 토번은 스스로 곤란해지고, 전마(戰馬) 또한 쉽게 이르게 될 것입니다.”²⁰

즉, 돌궐을 패망시킬 정도로 강력했던 당에게도 티베트는 혼자서는 맞설 수 없는 최강의 군사 대국이었던 것이다. 실제로 당이 아바스조·인도·위구르·남조와 연합한 것이 티베트에 얼마나 영향을 미쳤는지는 알 수 없으나, 당의 여러 기록은 그들이 티베트를 얼마나 두려워했는지를 선명하게 보여준다. 9세기에 들어 당은 티베트에 평화 협정 체결을 요청하며, 두 나라 영토에 각각 맹약을 돌에 새겨 세울 것을 청했다. ‘당번회맹비(唐蕃會盟碑)’ 혹은 당시 당 황제의 연호를 따라 ‘장경회맹비(長慶會盟碑)’라고도 불리는 이 비는 당측의 것은 없어졌지만, 라싸 조강 사원 앞에는 여전히 그대로 서 있다.²¹ 티베트어로 “사

19 『구당서』 「한황전(韓滉傳)」, 『자치통감(資治通鑑)』 권233 「당기(唐紀)」

20 덕종은 위구르를 미워하여 그들과 우호 관계를 맺는 것은 불가하다는 입장을 고수했으나, 이 필은 해당 요구가 수용되지 않을 경우 재상직까지 내려놓겠다는 뜻까지 밝히며 덕종을 설득하였다. 그 결과 787년 양국은 마침내 우호 관계를 맺게 되었다. 토번을 막기 위해 당이 주변 강대 세력과 연합하려 했던 내용은 모두 조종성(2025: 45-78)을 참고하라.

21 비문의 일부를 살펴보면 다음과 같다. “화현한 신(神)인 티베트의 대군주 켄뵤와 중국의 대군주인 한(漢) 군주 황제, 구생(舅甥, 조카와 외삼촌) 둘이 정치(社稷)를 하나로 (일치하여) 상의하니, 대화약을 하여 맹약을 한 것을 언제라도 바꾸지 않을 것임을 모든 신과 인간이 알고 목격(증언)할 것이니, 세세대대 말로서 존재하는(칭찬받을) 평화의 맹약 조항을 비석에 쓴 것이다. … 티

원 앞 비(gtsug lag khang mdun gyi mdo ling)”라 불리는 이 비에는 한문과 티베트어로 “서로 적으로 싸우지 말고, 군대를 끌고 오지 말자. 차지하지 말자.”는 내용이 새겨져 있다. 티베트는 그 정도로 강했고, 당의 기록은 당시 제국을 공포로 몰아넣었던 티베트 군사력의 실체를 여실히 서술하고 있다.

갑옷과 투구는 정교하며 질이 좋고, 전신에 두르고 두 개의 눈구멍만 내니, 강한 화살과 날카로운 칼날로도 깊은 상처를 낼 수 없다. 병법은 엄한데, 군대에 식량 보급이 없으면 노획하여 사용한다. 매번 전투에서 앞선 부대가 모두 전사해야 후방 부대가 전진한다.²²

그런데 10세기 이후 티베트가 완전히 “불교화”되면서 티베트인들은 이러한 군사적 침략의 기록을 불교적으로 윤색하거나 삭제했다. 예를 들어, 앞에서 살펴본 바와 같이 티베트가 군사력으로 당을 위협하여 공주를 시집보내게 한 일에 대하여 15세기 티베트 사료인 『한지와 티베트의 문서들의 모음(rgya bod kyi yig tshang)』은 전혀 새로운 설명을 하고 있다. 즉, 공주를 모셔가기 위해 당의 수도에 모인 여러 나라 사신들에게 당 황제가 지혜를 겨루는 문제를 냈고, 티베트 사신이 1등을 함으로써 공주와 티베트 군주가 혼인할 수 있게 되었다는 것이다.

[당 황제가 사신들에게 말하기를] “이제 그대 대신들 중 지혜가 큰 자에게 (공주를) 줄 것이오.”라고 하고 나서, 각 사람들에게 고기와 술(chang)을 주고 “하

베트-당 둘은 이제 [결락]에 소유하는 땅과 경계를 보호하는데, 그 모든 오른쪽은 대중국의 땅이요, 서쪽 모두는 올바르게 대티베트의 땅이니, 이제부터 서로 적으로 싸우지 말고 군대를 끌고 오지 말고, 차지하지 말자.”

22 『신당서』 「토번전」, 『구당서』 「토번전」 역시 유사한 내용이 있다. “몸에서 활과 칼을 놓지 않는다. … 군령이 엄하며, 매번 싸움에 앞 부대가 모두 죽어야 뒤에 있던 부대가 나아간다. 전사하는 것을 중히 여기며, 병으로 죽는 것은 혐오한다. 누대에 걸쳐 전쟁에서 죽으면 으뜸가는 가문으로 여긴다.”

루 동안 하나도 남기지 않고 다 먹고 마셔야 하며, 양의 가죽을 무두질하는 데 방을 더럽히지 말아야 한다.”고 하였다. 또한 구불구불하게 구멍이 뚫려 있는 한지(漢地)의 터키석(g.yu)에 비단을 끼워 넣을 수 있는지, 오늘 아침에 온 파쉬 티고의 문을 누가 아는지, 어미 말과 새끼 말 백 마리, 어미 닭과 병아리 각 백 마리를 누가 짝 맞출 수 있는지, 마지막으로 공주가 그녀와 닮은 삼백 명의 여성 속에 섞여 있는데 누가 판별할 수 있는지를 보고 그에게 주겠다고 했다. 대신 가르는 지혜로웠고 또한 머무는 곳의 여주인이 가르침을 준 것에 의지하여 매일 승리하니 공주를 티베트에 보낼 수밖에 없게 되었다.²³

즉, 티베트 군주가 당의 공주와 혼인할 수 있었던 것은 순전히 티베트 대신의 지혜 덕분이었다는 것이다. 문성공주는 제국 멸망 후 “가르침의 잔물”이 다시 일어나면서 타라(Tara, Tib. sgrol ma) 여신의 화신으로 여겨졌다. 이 사료는 송첸 감뽀가 처음에 공주와 혼인하고자 한 것도 다른 이유가 아니라 타라 여신을 티베트에 모셔와 세상의 유정들에게 이익을 주기 위해서였노라고, 소급하여 말하고 있다.

황제(송첸 감뽀)가 그곳에서 “나는 유정(有情)들에게 이익을 줄 것을 승인하고 약속했는데 그들을 교화할 방법으로 무엇이 좋은가.”라고 생각하고 나서 불상에게 기도하니 상(像)의 가슴에서 흰 빛줄기 두 개가 화살처럼 나와 동쪽과 서쪽으로 가서 한지(漢地)와 네팔에 이르렀고, “분노불모(khro gnyer can)와 타라 여신(sgrol ma)의 화신을 아내로 초청하라!”고 하는 목소리가 났다.²⁴

23 최소영, 2019: 141-142.

24 최소영, 위의 글, 140.

이렇게 해서 티베트는 중앙집권 국가의 건국 시기부터 무력이 아니라 지혜와 자비로 나라를 다스리고 주변국과 교류한 것으로 윤색되었다. 폐기되거나 사라지지 않고 남은 기록은 앞에서 본 석비나 제국이 멸망하면서 티베트인의 손에서 벗어난 둔황(敦煌) 등 지역에 남아 있던 세속 문서들이다.

V. 세상의 중심에 서다

인도와 카쉬미르 등지에서 승단이 쇠퇴하고 티베트가 당시 최고 불교 사제들의 충실한 제자가 되면서, 티베트는 이전과 전혀 다른 모습으로 유라시아 동부에 등장한다. 이는 먼저 서하라고 불린 국가와 관계가 있다. 서하는 11세기 초 감숙성에서 오르도스에 걸친 지역에 탕구트계 집단이 세운 나라이다. 티베트인들은 탕구트인 자체 혹은 그들이 사는 지역을 ‘메냐(me nyag)’ 혹은 ‘미냐(mi nyag)’이라고 불렀는데, 이는 탕구트인들이 자신들을 ‘미냐(mi niah)’ 또는 ‘미(mi)’라고 부른 데서 비롯되었다. 메냐는 국가 초기에는 송(宋)을 비롯한 중국 불교의 승려들을 초청해 받들다가, 정확한 시작 시기는 알 수 없으나 12세기 말이 되면 티베트 불교를 숭상하고 티베트 승려들을 초청하여 모시기 시작했다. 티베트 측 기록인 『학자들의 잔치(chos 'byung mkhas pa'i dga' ston(1566))』에 의하면, 서하(mi nyag 'ga')의 타이후(tha'i hu)라는 황제가 제1대 까르마빠인 뒤숨 켄빠(dus gsum mkhyen pa, 1110~1193)를 초청했으나, 그는 노령을 이유로 사양하고 대신 제자인 쟁뵈빠 윈축 생게(gtsang po pa dkon mchog seng ge, ?~1218/1219)를 보냈다고 한다. 쟁뵈빠는 “미냐 이 왕의 라마가 되어 쟁뵈 제사(帝師, gtsang po ti shri)라는 칭호를 받았다.” 즉, 그는 서하 황제의 제사였던 것이다. 그는 서하의 양주(byang ngos)에서 삶을 마감했는데, 이후 제사직은 그가 서하에서 제자로 받아들인 바롬파(派) 출신의 티베트 승려 제사 상개 래첸(ti shri sangs rgyas ras chen, 1164/1165~1236)이 계승했다. 그는 서하 멸망 직전인 1226년 티베트로 돌아왔다. 이는 최소한 13세기 초반에 서

하에서 제사직이 제도화되어 있었고, 까귀파 출신의 티베트 승려들이 이를 차지하고 있었음을 보여 준다(Elliot Sperling, 1987: 31-42; 최소영, 2019: 74-75). 그런데 서하는 1227년 신흥 유목 국가인 몽골에 의해 무너졌다. 당시 서하 수도에 남아 있던 티베트 승려들은 분명히 정복군인 몽골인들을 만났을 것이다.

그리고 그로부터 십여 년 후, 몽골은 중앙 티베트를 침공했다. 티베트는 13세기 이전까지 외부의 침략을 받은 적이 없었다. 그것은 티베트가 평균 4,000미터에 달하는 고지대에 위치해 있을 뿐만 아니라, 그 고도를 극복하고 대군을 보낸다 해도 얻을 수 있는 이익이 크지 않았기 때문이다. 그러나 1240년 우구테이 카안의 아들 쿠텐이 보낸 군대가 티베트에 도착했고 티베트인들은 공포에 휩싸였다. 고승 양권빠의 전기는 당시의 상황을 다음과 같이 적고 있다.

[몽골은] 만나는 사람을 모두 죽였고 보이는 재산을 모두 가져갔으며 전 가옥을 불태우고 모든 사원을 파괴했다. 특히 승려들을 미워했다. 통역자나 티베트어를 말할 수 있는 자는 백 명에 한 명도 안 되었고 귀순의 말이 있어도 [티베트인들로서는] 몽골의 법률 체계나 행동을 알 수 없었다.

몽골(hor)이나 몽골인(sog po)이라는 이름만 들어도 티베트인들은 두려워했고 땅에 바로 서지 못했다. 모든 이들이 염라왕(las kyi gshin rje)의 손아귀에 있는 듯이 공포에 빠졌다.²⁵

관례대로 몽골은 티베트의 최고 수장을 호출했다. 제국 붕괴 이후 중앙 집권 세력이 없던 티베트 측은 승속 수령들이 모여 결정을 내려, 사까파라는 교파의 좌주인 사까 뽀디따(sa skya paNDita, 1182~1251)를 보냈다. 사까 뽀디따는 처음 쿠텐을 만난 뒤, 몽골에 확실한 복속을 표하지 않으면 티베트 또한 그들에 의해 멸망하게 될 것이라는 간절한 서신을 티베트 승속 수령들에게 보냈다.²⁶ 한편 그는 쿠텐에게 불법(佛法)을 강설하고, 그의 병을 치료해 주었으

25 Spyang snga ba Rin chen ldan, 1970; Soyoung Choi, 2022: 800.

26 “지금 이 몽골의 군대는 셀 수 없습니다. 잠부링(세상) 전체가 그들의 영토라고 생각하는 마

며, 쿠텐이 이전에 강력한 왕국이었던 서하의 군주였노라고 선언하게 했다. 그 결과 그는 쿠텐 주위의 모든 종교인 중 가장 높은 자리를 차지하게 되었다.

사까 빠디파의 명성은 몽골 안에서 널리 퍼졌고, 당시 운남·대리 원정을 끝내고 복상하던 쿠빌라이가 그를 초빙하고자 했다. 그러나 쿠텐 측은 노령을 이유로 쿠빌라이에게 조카 팍빠를 대신 보냈다. 쿠빌라이의 곁에는 불교도뿐 아니라 유학자·도교 사제·이슬람 지식인·기독교 사제·중앙아시아의 상인 등 다양한 출신의 권속들이 있었으나, 쿠빌라이는 팍빠로부터 계(戒)를 받고 그의 제자가 되었다. 이후 형 몽케 칸이 사망하자 스스로 즉위하고 나서는 팍빠(phags pa, 八思巴, 1235~1280)를 처음에는 국사, 이어 제사(帝師)에 임명했다. 제사 제도는 본래 중국 지역에는 없던 것이며, 서하로부터 계승한 제도라고 본다(Elliot Sperling, 1987).

팍빠로부터 시작된 제사 제도는 사가가 궁을 떠났거나 사망한 후에 다른 사가와 승려로 계속 이어졌다. 제사는 몽골 조정 내에서 독보적인 지위를 누렸으며, 그 권위에 대한 글은 『원사』를 비롯한 원대(元代) 사료에 다양하게 실려 있다.

원(元)이 흥하니 그 불교 숭상과 제사(帝師) 제도의 성함은 옛날과 더불어 말할 수 없을 정도였다. … 제사의 명(命)은 서토(西土)에서 (황제의) 조칙과 마찬가지로였다. 백 년간에 조정이 [제사에게] 경례하고 존신하는 것이 지극히 지 않은 바가 없었다. … 비록 황제와 후비와 공주라도 모두 계를 받고 그를 위하여 엎드려 절하였다.²⁷

음이 있습니다. 그들과 어울리는 사람들은 고락도 그들과 함께 합니다. 그들에 대해 [그들이] 무엇을 말하든 진심으로 듣지 않으면, ‘귀순합니다’라고 말하는 명목만으로는 충분하지 않으며 후에 멸망하게 합니다.”(Jam mgon A myes zhabs Ngag dbang kun dga’ bsod nams, 1975: 157-158; 최소영, 2022: 28-34).

27 『원사(元史)』 「석로전(釋老傳)」, “元興, 崇尚釋氏, 而帝師之盛, 尤不可與古昔同語. … 帝師之命, 與詔敕并行於西土. 百年之間, 朝廷所以敬禮而尊信之者, 無所不用其至. … 雖帝后妃主, 皆因受

제사에게 황제는 물론 후비와 공주까지 모두 절을 한 것은 그들이 티베트 불교의 계를 받았으며, 계를 받은 사람은 계를 준 사람의 제자가 되기 때문이다.

또한 물리적으로도 티베트 불교의 상징이 수도 대도(大都)에 세워졌는데, 그것은 바로 거대한 티베트식 불탑인 백탑(白塔)이었다. 대도는 이전에 금의 수도 중도(中都)였고, 거란의 요대(遼代)에는 남경(南京)이었으므로 이미 여러 불탑이 세워진 바 있었을 것이다. 그러나 전혀 새로운 방식의 티베트식 불탑이 세워짐으로써 껍싸와 쿠빌라이는 이전 국가들의 불교와의 단절을 보여주었다. 이 탑은 높이 약 50미터, 밑변 약 30미터에 이르는 대규모 구조물이었다. 탑의 설계와 제작은 껍싸가 선정하여 데리고 온 네팔인 장인 아니코(a ni ga)가 맡아서 했다. 현대에는 여러 건물에 둘러싸여 있으나, 13·14세기 당시 높이 50미터의 새하얀 탑은 멀리서 수도로 향하는 사람에게도 단번에 눈에 띄 만큼 압도적인 규모와 독특한 모양을 한 구조물이었을 것이다. 몽골 제국 대칸의 수도 한가운데에 이전의 불탑들이 사라지고 티베트 불교의 거대한 탑이 세워진 것은 티베트 불교가 인도 불교를 넘어서 세계의 중심이 된 일종의 상징이기도 할 것이다(Aurelia Campbell, 2022: 211; 최소영, 2025: 139).

그뿐 아니라 껍싸의 요청에 따라 쿠빌라이는 궁성의 정문인 숭천문(崇天門)에 거대한 금륜을 설치했다. 이는 대칸 쿠빌라이가 티베트 불교 교학에서 말하는 사대부주(四大部洲), 즉 천하를 다스리는 불교적 군주 금전륜성왕(金轉輪聖王)임을 궁을 방문하는 모든 이에게 보이는 것이었다. 금전륜성왕은 전륜성왕의 일종으로, 불경에 나타나는 이상적 제왕이다. 또한 궁성 안으로 들어가 대명전(大明殿)에서 쿠빌라이를 알현하게 되면 그의 보좌 위에 드리워진 거대한 백산개(白傘蓋)를 볼 수 있었는데, 이는 지원 7년(1270) 제사 껍싸의 건의에 따라 설치된 것이었다.²⁸ 쿠빌라이는 흔히 한화된 군주로 거론된다. 특히

戒而爲之膜拜.”

28 “윗부분에는 하얀 비단을 씌우고, 그 위에 금니(金泥)로 범자(梵字)를 써넣었다. 이는 사악한

수도를 초원의 카라코룸에서 북경 지역으로 옮기고, 『주례(周禮)』 「고공기(考工記)」에 근거해 중국적 도시를 지었다는 것이 그 중요한 이유로 언급된다. 그러나 이 도시는 거대한 백탑을 비롯하여 궁성 현관문의 금륜, 보좌의 백산개 등 티베트 승려의 주장에 따라 설치된 불교의 상징으로 가득한 곳이었다. 몽골은 껍빠가 사망한 후에도 그를 기리고자 했으며, 그의 사당을 전국의 모든 성(省)에 지어 모실 것을 명했다. 관련 내용은 의외로 『고려사』에 남아 있다.

제사 껍빠는 몽골 문자를 창조하여 국가에 이익을 주었으니 온 나라에 사당을 지어 공자와 대등하게 대우하여야 한다.²⁹

“공자만큼이나 티베트 승려를 높여야 한다.”는 기록은 몽골 제국 내에서 티베트 불교의 위상을 분명히 보여준다. 『고려사』가 이를 기록한 것은 충선왕이 원 조정에 있으면서 이에 반대했기 때문이다. 그는 “공자에 비할 것은 무엇인가.”라고 비판했다. 그러나 실제로는 각 성(省)에 사당이 지어졌고, 또한 각 성마다 껍빠의 초상화가 내려졌다. 쿠빌라이는 단지 불교적 깨달음만으로 티베트 불교 승려들을 후대한 것은 아니었다. 사까 뽀디따와 마찬가지로 껍빠는 쿠빌라이 통치의 동반자였다. 그는 방대한 영토와 신민(臣民), 재화를 가졌으면서도 자신들만의 문자가 없던 몽골에 문자를 만들어 주었으며, 몽골의 염원이었던 남송 공격을 여러 방면에서 도왔다. 또한 인물의 천거에도 적극 나서기도 했다. 나아가 짧은 역사로 인해 내세울 전통이 없던 몽골 지배층에게 불

마귀를 진압하고, 나라와 사찰을 수호하려는 뜻이었다. 이후로 매년 2월 15일마다 대명전에서 백색 산개(傘蓋)를 모시는 불사를 거행하였으며, 여러 의장대와 사직(社直)을 동원하여 이 백색 산개를 맞이하고 모시어, 황성 안팎을 순행하게 하였다. 이는 백성들의 액운과 불길함을 씻어내고, 복덕을 인도해 맞이하려는 뜻이었다.”(『원사』 권77 「제사지(祭祀志)」). 관련 내용은 최소영(2025: 133-139)을 참고하라.

29 『고려사(高麗史)』 제34권 세가34, 충선왕 계축5년, “帝師八思巴, 製蒙古字, 以利國家, 乞令天下立祠祀孔子.”

교사의 맥을 잇는 계보를 만들어 주었다(최소영, 2021).

일찍이 마르코 폴로가 말했던 지상 최대의 부국으로 불리던 몽골 제국의 부(富)는 보시의 명목으로 티베트로 흘러 들어갔다. 그래서 당시 한인(漢人) 지식인은 “천하의 경비를 셋으로 나누면 승려가 그 중 둘을 차지한다.”³⁰고 했다. 여기서 말하는 승려는 중국 불교나 고려 불교의 승려가 아닌 티베트 불교 승려를 가리킨다. 실제로 당시 티베트 불교의 한 교파는 “욕망하는 모든 물질적 향유물이 비처럼 내렸다.”거나 “매일매일 특별한 재물이 끊임없이 손에 들어왔다.”고 적었다(최소영, 2022).

그리고 이 시기에 이르러 티베트인들은 불교 세계관에 맞는 세상의 지도를 그릴 때 자신들을 가장 중심에 놓았다. 15세기 사까파의 문서 관리자가 편찬한 『한지와 티베트의 문서들의 모음(rgya bod kyi yig tshang)』에는 다음과 같이 적혀 있다. “세상의 중요한 크고 작은 왕국이 열세 개 있는데, 그 중 이름을 분명히 가진 다섯이 있다. 인도: 법의 왕국, 한지: 의학의 왕국, 대식: 재화의 왕국, 톰 게사르: 군대의 왕국, 티베트국: 설역 왕국. 이렇게 다섯이다.”³¹ 즉, 세상에서 이름이 알려진 나라는 다섯뿐이며, 그것은 인도·중국·대식·톰(로마) 그리고 티베트라는 것이다. 그 위치에 대해서는 다음과 같이 적고 있다.

동쪽에 중국, 키타이 있고 남쪽에 인도와 카쉬미르 둘. 서쪽에 딱데와 식팬
둘. 북쪽에 톰과 게사르 둘. 그리고 중앙에는 설역 티베트 전체가 있다고 한다.³²

30 (원) 장양호(張養浩), 『상시정서(上時政書)』.

31 “dzam bu gling na spyir gyis rgyal khams che chung bcu gsum yod pa'i/ ming ngos can gyi 'dzin pa lnga ni/ rgya gar chos kyi rgyal khams/ rgya nag rtsi kyi rgyal khams/ ltarg zig nor gyi rgyal khams/ khrom ge sar dmag gi rgyal khams/ byod yul kha ba can gyi rgyal khams dang lnga'o//.”(Dpal 'byor bzang po · G.yas ru Stag tshang pa, 1979: 15).

32 “shar na rgya nag dang/ khri brtan/ lho na rgya gar kha che gnyis/ nub na stag sde dang zig 'phan gnyis/ byang na khrom dang ge sar gnyis/ dbus na bod yul gangs kyi ra

딱제와 식팬은 딱식(stag gzigs), 즉 티베트에서 대식을 가리키던 말이 분화한 것인데, 왜 이러한 방식으로 적고 있는지는 알 수 없다. 중요한 것은 중국과 인도·아바스조, 그리고 로마 제국의 중앙에 자신들의 땅이 있다는 것이다. 이를 도식화하면 다음과 같다.



그림 1 티베트가 우주 중심에 배치된 문서를 기반으로 만든 만달라
 Dan Martin, “Tibet at the Center: Tibet at the Center: A Historical Study of Some Tibetan Geographical Conceptions Based on Two Types of Country-Lists Found in Bon Histories”³³

즉. 붉은 얼굴을 한 변방의 나찰들이 이제 세상의 중심에 서게 된 것이다.

VI. 결론

7세기 티베트를 통일한 송첸 감뵈 이후 티베트 군주들은 불교를 도입하여 국가의 이데올로기로 삼고자 하였으나 이는 쉽지 않았다. 티베트 군주들이 대량의 재화를 주고 불교가 일어난 땅인 인도로부터 어렵게 인도 승려를 초빙하여

ba dgu zer te/” (Dpal ‘byor bzang po ·G.yas ru Stag tshang pa, 1979: 15).

33 Dan Martin, 1992: 532; Toni Huber, 2008; 요한 엘버스커그, 2024: 191.

“티베트인도 출가하여 승려가 될 수 있는지”를 묻고, 일곱 명으로 시험해 볼 정도로 당시 티베트인들은 불교를 어떻게 인식하고 수용해야 하는지조차 분명히 알지 못했다. 오히려 그들은 돌궐을 제패한 세계 제국 당이 가장 두려워할 정도로 막강한 정복 국가이자 군사 대국이었다. 티베트 고원을 통일한 직후 송첸 감뽀가 타림 분지와 중국 지역을 향해 손을 뻗자, 실크로드 상의 가장 중요한 불교국가였던 호탄은 “변방의 붉은 얼굴의 나찰”이 자신들의 불교를 파괴하고 승단을 모욕할 것을 두려워했다. 제국이 멸망할 때까지도 불교는 티베트 기층 신민들에게까지 전해지지 않았으며, 강하게 불교를 밀어붙이던 군주는 살해당했다. 그리고 새로 들어선 군주는 반대로 폐불 정책을 시행하다 피살되었고 9세기 중반 제국은 어이없이 무너졌다.

그러나 뜻밖에도 무너진 국가 아래 중앙집권 세력도 없는 상태에서, 남은 왕족의 후예들은 외부에서 승려를 초청하고자 노력했다. 마침 카쉬미르·인도 등지에서 많은 불교 승려가 티베트로 이동했다. 인도에서는 불교가 이미 힌두교에 기세가 밀려 더 이상 많은 후원과 지지를 받는 세력이 아니었던 데다, 새로운 세력이 침략해 오니 다수의 승려들이 티베트로 향한 것이다. 인도와 카쉬미르에서 티베트로 향한 불교도들은 티베트는 물론 전체 불교 세계에 큰 영향을 미쳤다. 인도 탄트라가 내륙 아시아와 중국에서 유래한 불교 사상과 융합하면서 티베트 불교로 변모한 것이다. 물론 이를 위해 티베트인들은 막대한 양의 재화, 특히 금덩이를 모아야 했다. 초대를 위한 금을 모으다 이방인들에게 붙잡힌 한 티베트 군주는 백성들이 자신의 인질 석방 비용으로 마련한 금을 오히려 인도의 고승을 초빙하는 데 사용하라고 명했다는 전설이 전해지기도 한다. 불교가 그 본향에서 무너지고 대학자들이 티베트를 찾아오면서, 티베트인들은 자신들이 세상의 중심이라고 믿기 시작했다. 티베트가 불교의 핵심 지역이 된 중요한 요인은 인도에서 불교가 무너진 것뿐만 아니라, 그 승려들이 불교의 성지로 인도를 고집하지 않았다는 점에 있다. 그들은 인도를 되찾을 것을 포기하고 티베트를 불교 세계의 새로운 중심으로 재확립하기 위해 탄트라 수행의 중심 요소인 만달라를 사용하여 새로운 지도를 구현했다.

티베트인들은 불교 수용 이전의 자신들을 ‘붉은 얼굴을 가진 자들’로 포함으로써, 불교 이후 깨달음을 얻은 자신들과 강렬하게 대비시켰다. 13세기 중반에 이르러 세계 제국 몽골 군주들의 강력한 후원이 더해지면서, ‘변방(mtha' khob)의 붉은 얼굴 나찰’이었던 티베트인들은 새로운 불교 우주의 중심으로 확고히 자리 잡았다. 이들은 세계 제국 몽골의 지배층에게 계를 주고 그들로부터 존경을 받았다. 이전에는 목숨과 바꾼 금을 보내 어렵게 인도의 스승을 초청해 왔던 상황은 완전히 바뀌어, 티베트 불교 승단은 훗날 망국의 원인으로 지목될 만큼 많은 양의 보시를 받는 입장이 되었다. 그리고 그들은 이를 분명히 표시하여 과거 자신들의 스승이었던 인도와 중국의 중심에 티베트를 위치시킨 것이다.

참고문헌

사료와 번역

(원) 장양호(張養浩). 『상시정서(上時政書)』

이규경(李圭景), 『오주연문장전산고(五洲衍文長箋散稿)』

최소영, 2019. 15세기 티베트 저작 『漢藏史集(Rgya bod yig tshang)』譯註와 연구, 서울대학교 동양사학과 박사학위논문.

최소영, 2022. 『보시, 티베트와 몽골을 잇다: 티베트 승려에 대한 몽골 황실의 보시 연구』, 경인문화사.

『고려사(高麗史)』

『구당서(舊唐書)』

『원사(元史)』

『자치통감(資治通鑑)』

Dotson, Brandon. 2009. *The Old Tibetan Annals: An Annotated Translation of Tibet's First History*. VÖAW, Austria.

Dpal 'byor bzang po · G.yas ru Stag tshang pa. 1979. *Rgya Bod kyi Yig tshang mkbas pa dga'byed chen mo 'dzam gling gsal ba' me long*. Kun-sang Topgyel and Mani Dorji ed.. Bhutan: Thim-phu.

Gnubs sangs rgyas ye shes. 1974. *Bsam gtan mig sgron/Rnal 'byor mig gi bsam gtan*. Leh, Ladakh: S. W. Tashigangpa.

Si tu Pan chen Chos kyi 'byung gnas. 1972. *Sgrub brgyud karma kaM tshang brgyud pa rin po che'i rnam par thar pa rab byams nor bu zla ba chu shel gyi phreng ba*, vol. 1, Gyaltshan & Kesang Legshay. New Delhi.

Slob dpon Bsod nams rtse mo. *Chos la 'jug pa'i sgo, Sa skya bka' 'bum*, vol. I. Spyian snga ba Rin chen Idan. 1970. "Rje yang dgon pa'i rnam par thar pa", *Dkar brgyud gser' phreng*. Compiled by Mon rtse pa Kun dga' dpal Idan and edited by Kundga' 'brugdpal. Leh: Sonam w. Tashigang.

Tshal pa Kun dga' rdo rje. 1981. *Deb ther dmar po*, Mi rigs dpe skrun khang.

연구서와 논문

- 김미숙. 2011. 『인도불교사-붓다에서 암베드카르까지』. 살림지식총서 309, 살림.
- R.A. 슈타인 지음·안성두 옮김. 2004. 『티벳의 문화』. 무우수.
- 조종성. 2025. “8세기 후반 唐-吐蕃 관계와 그 주변 정세-위구르·南詔·아바스 조·天竺에 대한 협공 요청을 중심으로-”. 『중앙아시아연구』 vol.30, no.1.
- 최소영, 2021. “대칸의 스승: 꾁빠(Phags pa, 八思巴, 1235-1280)와 그의 시대”. 『동양사학연구』 155.
- 최소영, 2025. “꾁빠의 사람들-쿠빌라이 조정의 티베트인 집단”. 『몽골학』 82.
- 폴 드미에빌 저, 배재형·김성철·차상엽 역. 2017. 『라사 종교회의: 8세기 말 티벳 불교의 돈점논쟁』. 금강대학교 불교문화연구소 금강학술총서 34. 씨아이알.
- 保坂俊司. 2023. 『インド仏教はなぜ亡んだか』. 北樹出版.
- Campbell, Aurelia. 2022. “Consecrating the Imperial City: Tibetan Stupas in Yuan Dadu”. *Journal of Sung-Yuan studies*, 51-1.
- Choi, Soyoung. 2022. “From Brutes to Boddhisatvas”. Timothy May, Michael Hope ed., *The Mongol World*, Routledge.
- Elverskog, Johan, 2013. *Buddhism and Islam on the Silkroad*. University of Pennsylvania Press.
- 요한 엘버스커그 저·김인성 역. 2024. 『불교와 이슬람, 실크로드에서 만나다』, 한울아카데미.
- Huber, Toni, 2008. *The holy land reborn: Pilgrimage & the Tibetan reinvention of Buddhist India*. University of Chicago Press.
- Martin, Dan, 1992. “Tibet at the Center: Tibet at the Center: A Historical Study of Some Tibetan Geographical Conceptions Based on Two Types of Country-Lists Found in Bon Histories”. *Tibetan Studies. Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies*.
- Schaik, Sam van, 2016. “Red Faced Barbarians, Benign Despots and Drunken Masters: Khotan as a Mirror to Tibet”. *Revue d'Etudes Tibétaines* 36.
- Sperling, Elliot, 1987. “Lama to the King of Xia”. *Journal of the Tibet Society* 7.

제5장

“타자의 그림자”, 조선의 문명화와 일본

김호(서울대학교 아시아연구소)

I. 머리말

19세기 말 조선의 학자 최한기는 세계의 문명을 이루는 가르침[교(敎)]을 각각 네 가지 구역으로 나누어 설명했다. 불교권, 이슬람권과 천주교권 그리고 유교문화권이 그것이다.

무릇 천하의 가르침이 넷이 있으니, 중남동(中南東)의 인도로부터 먼진(緬甸, 미얀마), 섬라(暹羅, 태국)와 서장(西藏)과 청해(青海), 막남(漠南)과 북몽고는 불교이고, 서인도에서 포사(包社, 페르시아)와 아단(阿丹, 아라비아) 및 서쪽으로 이미아주(利未亞洲, 아프리카)와 동으로 총령(蔥嶺)의 좌우와 합살국(哈薩克, 카자크), 포로특(布魯特, 볼고그라드)의 여러 유목 지대와 천산남로(天山南路)의 여러 성곽은 모두 천방교(天方敎, 이슬람교)이고, 대서양의 구라과 여러 나라와 대서양 밖의 미리견(彌利堅, 아메리카)의 각국은 모두 천주교이고, 중국과 안남, 조선과 일본은 유교인데 그 햇수를 헤아려 보면 모두 삼천 년을

넘지는 않는다.¹

조선은 중국, 일본, 베트남과 함께 ‘유교’의 영향력을 받은 문명권이었다. 이른바 최한기가 말하는 ‘정교’는 몇 해 만에 사라지는 그러한 가르침이 아니요, 있어도 그만 없어도 그만인 가르침이 아니었다. 정교는 오래도록 잠시도 없어서는 안 될 삶의 구속력과 같았고, 따라서 해당 지역은 이를 사도(師道)로 삼아 문명화의 길을 걸어갈 수밖에 없었다.

조선 후기 이래 조선 지식인들의 세계상이 이른바 ‘오대양 육대주’로 확장되면서(김채식, 2009) 전 세계를 어떻게 이해할 것인가는 항상 중요한 문제였다. 그리고 그때마다 ‘유교’와 같은 가르침(문명화의 사도)을 세계사를 이해하는 기준으로 삼으려는 태도가 대두했다. 그도 그럴 것이 오랫동안 조선의 삶을 지탱하고 구속해 온 ‘유교’를 기준으로 문명을 가르려는 방식은 너무도 자연스러웠다.

이 글은 20세기 이전, 세계와 지역을 이해하는 조선의 관점에 대한 논의이다. 한마디로 한반도와 이웃하는 중국과 일본 즉 ‘지역’은 유교적 가르침을 체화(體化)하는, 다시 말해 문명화의 여정에서 항상 서로 참고하고 배우며 또 경쟁하고 비판하는 관계였다. 최한기가 언급했듯이 일본과 베트남은 중국을 포함하여 중국 모델(중화, 유교)에 따라 문명화를 수행하는 일종의 ‘경쟁자’들이었다. 이들에 대한 이해와 비판은 조선이 ‘각국의 자유로운 문명화 과정(성교자유(聲敎自由))’의 최전선에 위치하고 있음을 확인하는 중요한 수단이었다. 일본과 베트남을 이해하는 방법은 직접 만나거나 관련 서적들을 통해 파악하는 등 다양했다. 가령 베트남에 대한 조선인들의 이해는 외교 관련 사무로 중국(북경)을 방문했을 때 가능했다. 이들은 서로 만나 필담의 형식을 빌려 각국의 지리와 의복, 그리고 언어와 문화에 대해 논의하며 타자에 대한 이해를 심화시켰다. 조선은 선초 이래 베트남에 대해 ‘동문(同文)’ 의식을 가지고 있었다. 두

1 『추측록(推測錄)』 권5 「추사도측군도(推師道測君道)」.

나라가 고대 중국의 성인들을 사모하고 그 길로 함께 나아가고 있다고 생각했던 것이다. 물론 조선의 학인들은 베트남의 유교 수준을 얹잡아보고 조선에 버금가려면 많은 노력이 필요하다고 생각했지만, 적어도 같은 문명의 방향으로 나아가고 있다고 굳게 믿었다(김석화, 2013). 베트남은 한반도에서 너무 멀기도 하고 이들을 만날 수 있는 기회도 간혹 발생했으므로 크게 관심을 두지도 않았을뿐더러 너무 걱정할 필요도 없었다. 중국 모델(중화)을 취하는 나라가 일본과 조선 이외에도 베트남이 있다는 생각 정도로 만족했을 뿐이다. 문제는 ‘일본’의 존재였다. 일본은 고대 이래 끊임없이 한반도와 긴밀하고도 다양한 역사적 관계를 맺고 있었다. 원의 지배하에 놓여 있던 고려는 일본 침략의 원정길에 협조하기도 했으며, 조선 건국 후에는 잦은 일본의 침탈과 임진왜란과 같은 대규모 전쟁의 피해를 고스란히 받기도 했다. 전란과 침탈을 피하기 위해서라도 일본에 대한 정확한 이해는 불가피했다. 한반도를 활처럼 감싸고 있는 일본은 언제나 한반도의 동북쪽으로 그리고 남쪽으로 침략할 수 있다고 간주되었다. 일종의 협박과 회유가 통하지 않으면 평화를 유지하기 위해 ‘타자에 대한 깊은 이해를 기초로 한 통신(通信)’의 조치가 필요했다.

애초에 조선은 일본이 ‘중국 모델(중화)’의 바깥에 위치하여 문명화가 늦어졌다고 생각했다. 외夷(外夷) 가운데 하나인 베트남이 그러했듯이, 언젠가는 ‘동문의 케도’를 따를 것으로 희망하는 정도였다. 선초의 조선인들에게 일본은 단순히 ‘흑치(黑齒)’의 풍속을 지닌 야만으로 간주되었다. 이들이 점차 문명화의 길에 들어서며 전국시대의 혼란을 종식하고 에도의 유교화 과정에 진입하자, 조선의 학자들은 에도의 유학자들을 만나 필담을 나누며 ‘동문’ 의식을 확인했다. 물론 일본의 고학(古學) 연구 성과를 접하고 이들 타국의 학자들과 필담을 나누는 과정에서 조선의 유학자들이 고대 중국의 요순 선정(善政)에 대한 조선과 일본의 서로 다른 ‘해석과 그로 인한 정치 구상의 차이’를 확인하고 적지 않게 당황했지만 말이다. 일본의 유학자들은 오랫동안 봉건제를 유지해 온 일본의 국체(國體)야말로 한·중·일 삼국 가운데 가장 요순 삼대의 뜻을 잘 밝힌 제도라고 주장했다(거자오광, 2019). 요순 선정에 대한 일본 유학자들의 이

러한 이해는 ‘봉건’의 유제를 간직해 왔던 에도 일본의 정체(政體)를 이상화(중화의 구현)하기에 이르렀다. 이후 서구의 근대를 체험한 일본은 ‘봉건’ 일본의 극복이야말로 세계사의 발전 경로라는 <서사>를 발명하게 되었고, 이를 통해 한국과 중국의 역사를 타자화하고 탈아입구의 근거로 활용했다(미야지마 히로시, 2013).

이 글에서 필자는 조선과 에도 일본의 문화 및 지식 교류를 통해 서로에 대한 이해 그리고 폼하(일종의 혐오를 동반한)의 의지를 확인하고, 중화(중국 모델)를 둘러싼 경쟁의식 너머의 에피스테메가 근대의 담론을 어떻게 구성하는지 살펴보고자 했다.

II. 흑치(黑齒)의 나라

1377년(고려 우왕 3년) 가을, 일본의 하카타(博多)에서 사신을 보내 왜구를 정벌하는 데 함께 협조하자는 요청을 해 왔다. 이에 대해 고려의 우왕은 이웃 일본과 친선을 도모하고 왜구를 격퇴할 좋은 기회라고 말하고, 보빙사(報聘使)를 선발하여 하카타를 방문하도록 했다(도은집, 권4 送鄭達可奉使日本詩序). 이때 외교사절로 뽑힌 이는 정몽주였다. 당시 도은 이승인(李崇仁, 1347~1392)은 “정몽주가 어명을 듣자마자 환호작약하며 자기의 임무로 여기고, 검푸른 바다 보기를 평탄한 육지 보듯 하니 보빙사로 적임자를 얻었다.”고 칭송했다. 하지만 정작 정몽주 스스로는 오랑캐의 땅을 밟아야 하는 걱정이 많았던 듯하다. 정몽주는 하카타의 지방 장관 이마가와 료순(今川了俊)을 만났을 뿐 일본의 수도는 구경조차 할 수 없었다. 이때 남긴 정몽주의 시를 보면, 고려의 학자에게 일본은 단지 ‘흑치’의 강렬한 인상뿐 귀국하고픈 마음만 간절하게 만들었던 땅이었다.

사명을 받들고 일본 땅 유람하며 / 奉使遊桑域

사람을 통해 이곳 풍습 물어보니 / 從人間土風

치아를 물들여야 바야흐로 귀한 것이고 / 染牙方是貴

신발을 벗어야 비로소 공경함이라 하네 / 脫履始爲恭

버드나무는 새해가 되어 푸르고 / 柳入新年綠

꽃은 고향인 듯 붉구나 / 花如故國紅

나그네살이 몹시도 적막하여 / 客居殊寂莫

발자국 소리에도 기뻐지네 / 喜聽足音蹤²

선초 이래 조선인들의 일본에 대한 정보는 그리 많지 않았다. 그도 그럴 것이 어떻게든 왜구를 잠재우고, 평화적 관계를 유지하기만을 고대했기 때문이다. 일본에 관한 연구가 필요했다. 조선 전기 일본에 관한 이해는 1471년(성종 2) 겨울 영의정 신숙주(申叔舟, 1417~1475)가 왕명으로 편찬한 『해동제국기』가 가장 체계적이고 방대하다. 신숙주는 각종 자료와 자신의 일본 견문 경험—1443년(세종 25) 27세 때 서장관으로 일본 방문—을 토대로 바다 건너 일본에 대한 역사 지리지를 집필했다. 그가 말하는 해동의 제국(諸國)이란, 한마디로 조선의 동쪽에 있는 가장 큰 나라 일본을 비롯하여 대마도와 일기(壹岐)와 같은 섬, 그리고 유구국을 포괄하는 명칭이었다. 이들 나라의 지세(地勢)를 그림으로 그리고 나라의 풍속과 정치 제도 등을 설명한 후, 조선과의 교빙 왕래의 역사와 사신 접대의 예식(禮式)을 정리하여 훗날 일본과의 외교 의례를 위한 참고 도서로 삼았던 것이다.

책의 서문에서 신숙주는 이웃 나라와 수호(修好) 통문(通問)하고, 풍속이 다른 나라 사람을 안무(安撫) 접대하려면 반드시 그 실정을 알아야 예절을 다할 수 있고, 예절을 다해야 마음을 다할 수 있다고 강조했다. 이웃에 대한 정확한 이해가 외교의 기본이라는 논리였다. 신숙주는 일본을 역사가 오래되고 영토 또한 방대한 국가라고 설명했다. 그 땅의 경계가 흑룡강 이북에서 시작하여 조선의 제주도 남단에까지 이르러 유구국과 서로 접경을 이루고 있다는 것

2 『포은집(圃隱集)』 권1 「홍무정사(洪武丁巳)(1377)」-奉使日本作

이다. 한마디로 활처럼 조선을 둥글게 감싸고 있는 지세라는 것이다. 이처럼 일본은 지정학적으로 조선의 북쪽과 남쪽에서 항시 혼단(弊端)을 만들 가능성이 있는 나라로 간주되었다.

정치 체제 역시 고대의 각 부락을 중국의 주나라 평왕(平王) 시절 통일하기는 했지만, 각 지역을 신하(大臣)들이 점령하여 통치한 결과 중국의 봉건 제후들처럼 제대로 통속(統屬)되지 않은 상태라고 기술했다. 일본에 대한 조선의 기본적 인식은 ‘고대의 봉건제’를 그대로 유지한 채 통일되지 않은 권력의 난립 상태로 상상되었다. 그렇기에 전쟁이 많고 습성이 강하고 사나워 항상 무술에 힘쓰는 나라로 정의되었다. 일본에 대해 예의로 대하면 저들 역시 예절을 차려 조빙(朝聘)하지만, 그렇지 않을 경우 항상 약탈을 자행하는 무리라는 것이다.

신숙주는 일본에 대한 대응으로 먼저 내정을 잘 다스리는 것이 우선이며, 조선의 정치가 융성하게 되면 만이(蠻夷)의 나라들이 복종하여 백성들이 편안해질 것이라고 주장했다. 내정을 게을리하지 않는다면 치화(治化)의 융성함이 이들 사방의 이적에게까지 미칠 수 있으리라는 희망이었다. 그런데 이를 망각하고 가까운 것, 즉 국내 정치의 안정(내치[內治])을 버리고 먼 것을 도모하며 전쟁으로 외방의 이적을 제어하려 한다면 마침내 수양제와 같이 천하를 피폐하게 만들 뿐이라고 경고했다. 선조 이래 조선은 내치의 완성이 타국들과의 선린(善隣)을 보장하는 지름길로 인식했다.

외부와의 전쟁을 거두고 조선을 훌륭한 정치체로 만든다면 오랑캐들의 내부(來附)가 자연스럽게 일어날 것이라는 생각은 선조 몇 차례의 대마도 정벌에 대한 비판적 성찰의 의미를 함축하고 있었다. 대마도를 정벌하고 수많은 인민을 살상한 데 대한 조선 내부의 반성과 함께, 개국 이래 조선이 추구했던 ‘각 지역은 나름대로 문명화를 추구한다’는 ‘성교자유’의 원칙을 지켜나가려는 천명과도 같았다. 조선 스스로 [자유롭게] 하나의 문명국을 이루어 나간다면(성교[聲教]), 중국이나 일본 등 이웃들과 전쟁 없는 평화를 유지할 수 있으리라는 기대감의 표출인 셈이다. 군이 외국을 침략하여 갈등의 씨앗을 만들 이유 없

이 고도의 문명국을 만들면 주변의 난적들도 저절로 내속하리라는 기대였다. 이는 고대 이래 요순 선정의 ‘문명화’ 방향이 지역 내 전쟁 없는 평화의 구축이라는 확고한 믿음에서 기인했으며, 앞서 언급했던 동문 의식의 핵심 논리이기도 했다.

조선의 건국은 고려의 할거 세력[권귀(權貴)]을 정리한 후 이루어 낸 중앙 집권화의 결과였다. 이미 조선은 고대의 유제인 봉건제를 넘어섰으며, 조선의 국왕들은 과거를 통해 등용된 관료들과 함께 나라를 다스리는 현능(賢能) 우대의 정치를 도모하고 있었다. ‘과거제와 균현제’는 조선의 문명화 단계를 상징하는 제도들 가운데 하나였다. 신숙주는 조선의 국왕들이 “하늘의 명령을 공경하여 부지런히 백성을 다스리는데, 널리 인재를 가려 뽑아 모든 정치를 함께했다.”고 강조했다(해동제국기, 서문).

특히 조선의 왕들은 중국(명)의 외교관들에게 이러한 사정을 밝히고, 조선의 문명화가 계획대로 잘 진행되고 있다고 보고했다. 1488년(성종 19)에 13명의 사절단과 함께 조선에 파견되었던 명나라 한림시강(翰林侍講) 동월(董越, 1430~1502)은 귀국 후 『조선부』라는 건문록을 찬집했다. 이 책에는 조선 정부의 적극적인 요청이 포함되어 있는데, 바로 조선이 시서(詩書)를 주로 논하고 학교 제도를 운영한 결과 사문(斯文)이 양성되었고, 이들을 과거시험을 통해 선발하여 관료로 등용한다는 내용이었다. 양반 가문조차 과거제로 관직에 올라야 하므로 항상 독서에 몰두하고, 행실이 바르지 못하면 국민(國人)들의 비난을 면치 못한다는 주장이었다(董越, 2013).

조선은 성교자유의 과정을 중국과 공유함으로써, 조선의 문명화에 대한 중국의 우려를 불식하고자 했다. 아울러 이웃 일본의 경우도 선린을 강조하면서 스스로 문명화를 추구해 나가기를 희망했다. 그러나 조선의 기대와는 달리, 1510년 부산을 비롯해 왜인들에게 허용했던 삼포에서 변란이 발생하는 등 일본(인)은 끊임없이 조선을 괴롭히는 존재로 남았다. 마침내 1592년, 조선의 희망은 무참히 깨지고 말았다. 주지하듯이 일본이 명나라를 정복한다는 핑계를 꾸며 조선에 대한 대규모 전쟁을 감행했던 것이다.

임진왜란 당시 일본에 포로로 잡혀갔던 강항(姜沆, 1567~1618)은 유교 문명국가 조선과 유교와 거리가 먼 일본을 극명하게 대조했다. 일본에 피로(被虜)되었던 조선인들에게 쓴 그의 「격문」을 보면, 조선의 자존심을 자극하는 내용으로 가득했다. 강항은 조선인 모두를 공맹의 나라에서 잡혀 온 ‘문명인’으로 치칭했다. “슬프다. 이렇게 잡혀 온 조선인들은 모두 문명한 추로(鄒魯, 공맹)의 나라에서 나왔다. 우리 모두 학교에서 나고 자랐으니, 우탕(禹湯)·문무(文武)·주공(周公)·공자의 도를 보고 들어 알지 못하는 자가 없었다.”(간양록, 告俘人檄). 조선인들은 학교에서 나고 자란 결과 요순의 선정에 함께했던 성현들의 공적을 잘 알고 있었다. 건국 이래 조선은 중국(중화)을 좇아 오랑캐의 풍속에서 벗어나고 있었다.

반면 강항이 수년 동안 일본에 체류하면서 파악했던 일본의 상황은 전연 달랐다. 그가 관찰한 일본인은 치아를 검게 물들이는 이상한 종류[이류(異類)]들이었다. 한마디로 칠치(漆齒)의 더러운 나라요, 우 임금의 자취가 미치지 못한 곳이며, 주나라의 궤도와 같지 않은 나라였다. 그런데도 일본은 스스로를 해가 떠오르는 천자의 나라라 일컬으며 해외의 여러 나라를 침략했다. 외부를 침략하는 것은 물론 내부적으로도 임금 죽이기를 바둑돌 옮기듯 하여 난신적자가 연이어 등장하고, 사람 보기를 초개처럼 여겨 하찮은 이유로 많은 사람을 죽이는 그런 야만의 상태였다.

강항은 일본을 천자가 사라진 춘추전국시대로 규정했다. 권력자들은 서로 죽이기를 일삼을뿐더러 해외로 눈을 돌려 화근을 만들었다. 역사적으로 평가해 보면 한마디로 ‘난세’였다. 도요토미 히데요시(豐臣秀吉)는 당랑(螳螂)이 수레에 항거하듯 자신의 처지를 헤아리지 않고 중국을 침략하기로 마음먹고 조선을 공격했다. 조선이 백 년 동안 태평하여 전쟁에 익숙하지 못한 사실을 엿보고, 여러 해 흉년이 들기를 기다려 백성들의 고통을 요행으로 여겨 침략했다. 무엇보다 이웃의 불행을 이용하여 해독을 끼치니 사람은 물론 짐승들과 초목마저 참화를 피하기 어려웠다고 비판했다(간양록, 告俘人檄).

일본이 봉건의 난립을 극복하지 못한 채 서로 죽고 죽이기를 반복하는

전국(戰國) 상태 즉 ‘혼란’의 형국에 처해 있다는 생각은 조선의 지식인들에게 오래도록 지속되었다. 일본에 피랍되었던 강항의 원통함을 고려하더라도, 일본에 대한 부정적인 생각과 정치적으로 안정되지 않은 일본의 정세로 인해 이웃에 해독을 끼치는 상황이 계속되리라는 걱정은 매우 컸다. ‘천자와 제후’라는 끝없는 봉건의 권력 갈등과 내전의 불안정을 언제 종식할 수 있을 것인가? 조선인들이 일본에 바라는바 오직 한 가지는 봉건을 끝내고 ‘통일된 정치체’를 이루는 것이었다.

III. ‘전국(戰國)’의 난세

17세기의 학자 미수 허목(許穆, 1595~1682)은 「흑치열전」을 지어 일본 내부 정치의 불안정을 다시 한번 우려했다. 허목에 따르면, 흑치는 동해의 만이족(蠻夷族)으로, 창해의 동쪽 바깥에 있었다. 그에게 흑치의 풍속은 부정 일변도였다. 일본에서는 신분이 높은 자나 여자들까지 모두 치아를 검게 물들여 ‘흑치의 오랑캐[흑치지이(黑齒之夷)]’로 불린 데다, 맨발과 맨머리로 다니며 무릎걸음으로 기어가는 것을 공손하게 여길 뿐 예절은 없었다. 또한 나라 전체가 죽음을 가볍게 여겨 치고 찌르는 것을 좋아하였는데, 그중에서도 사쯔마(薩摩)의 풍속이 가장 강포하여 살생을 좋아했다는 것이다. 일본의 성품은 기교와 기발한 기술에 능하고, 각종 물화를 남쪽의 만이와 교역하여 이익을 탐하는 데 불과했다고 보았다.

허목이 보기에 정치적 혼란 상황은 더욱 큰 문제였다. 일본은 고대 이래 천황이 있었지만 조빙(朝聘)을 받을 뿐 실제 정치는 아랫사람[관백(關白)]에 의해 이루어지고 있었다. 관백이란 천황을 대신하여 정치를 주관하는 실질적인 권력자였다. 이를테면 “명령을 내는 일은 모두 관백이 주관했는데, 나라 안에 내리는 명령을 명교(明敎)라 하여 임금과 똑같이 경외하고 두려워하였다. 관백이란 그 나라의 귀신(貴臣)으로 나라의 명령을 쥐고 있는 자였다.”(기연, 권36 후

치열전)라고 하였다.

난립한 지방 세력(관백)들이 서로 나라의 권력을 다투고 있었다. 허목 역시 일본의 정치를 황제 아래 봉건 제후들끼리 다투는 전국시대의 상황을 벗어나지 못한 것으로 파악했다. 가령 임진왜란 전후 도요토미 히데요시가 스스로 강대함을 믿고 천하를 겸병하고자 조선을 침략했다가 패한 후 사망하였고, 그의 차남 도요토미 히데요리(豊臣秀頼)가 뒤를 이었지만 곧바로 도쿠가와 이에야스(德川家康)에 의해 멸망했다는 것이다. 이러한 끊임없는 정치적 불안은 조선에 늘 해악의 조짐으로 다가왔는데, 다행히 근래에는 도쿠가와 이에야스가 통일한 후 막부 정권의 안정이 상당히 지속되고 있었다.

허목은 도쿠가와 정권의 지속을 ‘에도(江戸)’에 도읍을 정했기 때문으로 이해했다. 에도는 기름진 들판이 천리에 달하고 지형이 험준하여 사방이 막혀 있으니 ‘천부(天府)의 땅’이라는 것이다. 에도는 일본의 주요 도읍지 중 가장 비옥했다. 이에 허목은 “나라 안에서 여러 추장이 무력으로 강대함을 다투어 서로 물어뜯다가 멸망하였으나, 유독 원씨만이 수백 년을 장구하게 유지하였던 것은 단지 지모(智謀) 때문만은 아니다. 지리의 견고함 덕분이다.”라고 평가했다.

물론 도쿠가와 막부의 통일로 전국시대의 상황이 마감되었지만, 여전히 일본은 봉건제를 유지하고 있었다. 그러나 긍정적인 변화의 조짐들이 없었던 것은 아니었다. 허목은 인간의 선한 본성을 공유하고 있는 한, 오랑캐 일본의 ‘문명화’ 과정이 조만간 이루어지리라 기대했다. 일본이 수많은 유학 서적을 수입하고 예를 구하는 것은 매우 희망적인 일이었다.

구주(九州, 중국)의 사방도 풍기(風氣)가 각각 다르고 억양(성음(聲音))·노래[요석(謠俗)]·성품[기욕(嗜慾)]이 같지 않은데, 하물며 바다 밖에 동떨어진 나라로 성교(聲敎)가 미치지 못하는 오랑캐 말을 하는 지역이겠는가. 그러나 희로애락의 감정과 선악을 구분하는 본성은 같다. 이제 일본이 유가(儒家) 서적을 구하고 제사 지내고 예를 갖추는 풍속을 물어오니 만이의 성대하

일이라 할 만하다.³

일본의 문명화, 즉 ‘유교화이자 봉건을 극복한 관료제 국가로의 전환’은 조선인의 바람인 동시에 일본이 세습이 아닌 능력주의를 토대로 한 문명화의 궤도에 올랐다는 증거였다. 임진왜란 이후 일본을 방문했던 통신사 일행은 일본의 변화(유교화 과정)를 관찰하고 그 상황을 기록으로 남겼다. 1719년 통신사 행차에는 정사 홍치중(洪致中, 1667~1732)을 비롯하여 부사 황선(黃璫), 제술관 신유한(申維翰, 1681~1752), 그리고 서기 강백(姜栢) 등이 참여하였다. 이들 대부분은 일본에 관한 정보를 기록한 『부상록(扶桑錄)』을 남겼다. 당시 군관으로 참여했던 정후교(鄭後僑, 1675~1755) 역시 『부상일기』라는 기행문을 기록했다. 이들의 글에는 일본의 변화, 즉 유교화를 목도했던 조선 지식인들의 관찰이 빼곡하다.

1719년 통신사와 관련하여 신유한의 『해유록(海遊錄)』은 가장 먼저 그리고 오랫동안 주목받은 자료였다. 그는 제술관으로서 일본에까지 당당하게 이름을 떨쳤는데, 그의 일본 인식은 『해유록』 내 「문견잡록」에 자세히 수록되어 있다. 신유한과 대마도 출신 학자로 통신사를 수행했던 아메노모리 호슈(雨森芳洲, 1668~1755)의 대화는 18세기 초반 조선의 일본에 대한 이해 수준이 어떠한지 잘 보여준다. 에도에 머물던 신유한은 아메노모리 호슈에게 일본의 정치 체제가 봉건의 구습을 그대로 따르고 있다고 지적했다.

내(신유한)가 말하기를, “춘추전국시대에 천자가 쇠미하여 권력이 천자에게 있지 않자 제나라 환공과 진(晉)나라 문공이 천자의 허명을 빌려 제후에게 호령하였으며, 천승의 나라에는 백승의 대부가 있고, 백승의 집에는 각각 재신(宰臣)들이 있어 대부의 고을을 다스리니, 이른바 재신이 대부를 섬기면 문득 군신 관계가 됩니다. … 귀국의 천황이 친히 정치를 하지 아니하고,

3 『기언(記言)』 권36 「흑치열전(黑齒列傳)」.

관백 이하가 다만 천황의 작명(爵名)을 가지고 군(君)이니, 후(侯)니, 대부니 하며 … 사사로이 군신의 분(分)을 맺어 각각 자신들의 일국을 통치하니 이는 전국시대에 견줄만 합니다.”⁴

신유한은 일본은 여전히 봉건제에서 벗어나지 못한 상태로, 역사적으로 보면 고대 중국의 전국시대에 머물러 있다고 주장했다. 신유한의 비판에 대해 아메노모리 호슈는 “진실로 정확한 지적입니다. 중국에서는 이 법[봉건제]이 단지 고대의 전국시대에만 행해졌는데, 일본은 오랫동안 폐단이 없어 고치기 어렵습니다.”라고 답했다. 신유한은 아메노모리 호슈가 자신의 주장에 동의하는 것으로 생각하여 봉건제가 왜 문제인지 설명했다. 주나라 말기에 열국(列國)이 나누어 경쟁하고 정치가 천자에게서 나오지 않자 제후와 대부들이 서로 전쟁을 일삼아 백성들이 견딜 수 없게 되었던 것이 가장 문제라는 지적이었다.

신유한은 진시황이 천하를 통일하여 정치가 황제로부터 결정된 후에 비로소 인재를 선발하여 관직을 나누어 주고, 이들의 업적을 3년에 한 번씩 고과하여 승진과 퇴출을 결정하는 법을 만들 수 있었다고 주장하였다. 그리고 한·당 이래 모두 이와 같은 제도를 사용해 왔는데, 일본이 중국과 멀리 떨어져 역사의 변화를 알지 못한 채 지금도 모든 주(州)의 대부들이 세습하는 것이 풍속이 되어 상하가 이를 편히 여기고 개혁하지 않아 계속 이어진 것이라고 설명했다.

신유한은 봉건의 세습을 종식하고 과거제를 통해 유능한 관리를 선발하여 지방을 통치했던 중국의 진시황 이래 한·당, 그리고 이를 수용했던 조선의 정치 제도(군현(郡縣))야말로 일본보다 우수하다고 주장했다. 심지어 훗날 일본에서도 봉건제(세습)가 사라지고 진(秦)과 한의 제도를 시행할 날이 올지 모른다고 첨언했다. 조선의 지식인들은 일본의 ‘지체된 유교화’가 고대의 봉건제를 그대로 유지하는 일본의 ‘정체(政體)’에서 기인한다고 판단하고, 이를 개혁

4 『해유록(海遊錄)』, 권하 「문견잡록(聞見雜錄)」.

해 나갈 것을 일본의 지식인에게 요구했다.

당시 아메노모리 호슈는 일본의 정체를 정확하게 간파한 신유한의 해안에 동의하면서도, 일본이 봉건제를 유지해도 큰 ‘폐단은 없다’고 답했다. 심지어 신유한의 기대와 달리 그는 일본의 봉건제야말로 조선의 과거를 통한 균형제보다 우월한 정치 제도라고 생각했다. 일본의 봉건은 폐단이 아니라 훌륭한 삼대의 유산이며, 도리어 일본이 요순의 고제(古制)인 ‘봉건’을 잘 이어받고 있다고 여겼다. 아메노모리 호슈는 신유한의 주장을 바로 반박하지 않았지만, 후일 자신의 문집에는 왜 일본의 봉건제가 우수한지를 설명해 두었다. 확실히 신유한의 주장을 반박하는 내용이었다. “한국의 고위 관리들이 다수 처벌받았을 무렵, 박사부라는 노인이 조용히 나[아메노모리 호슈]에게 말했다. 조선은 균형제라 아랫사람이 위자리로 올라가기 쉽기에 자연히 사람들이 머리를 굴리는 일이 많고 뇌물도 행해져 아침에는 성하고 저녁에는 쇠하니 조용할 날이 없습니다. 그대 나라의 사람들은 제각기 그 분수(세습)가 정해져 있으니 부럽습니다. 그의 말에는 깊은 뜻이 담겨있다. 사려 깊은 사람은 알 터이다.”(아메노모리 호슈, 2001).

아메노모리 호슈는 일본의 경우 각각의 ‘분수’, 즉 직업과 먹을 것이 정해져 있어 인민들이 이를 편하게 여기고 살지만, 조선은 상하 질서가 정해진 바 없이 아랫사람이 위로 올라갈 기회를 노리면서 수많은 다툼과 부패가 발생한다고 비판했다. 조선이야말로 하루도 조용할 날이 없는 혼란 그 자체였던 셈이었다. 봉건제는 인민들 각각 국가로부터 일정한 ‘지위와 합당한 몫’을 부여받고 그에 대한 일종의 책임[역(役)]을 지는 정치 운용 방식이었다(이종민, 2024). 고대 중국의 요순 선정 가운데 하나인 ‘정전(井田)’의 이상 역시 인민에게 제 몫을 나누어 주고, 이에 대한 대가로 공동으로 토지를 경작한 후 수확물을 국가에 납부하도록 했던 것이다. 이처럼 국가가 인민들에게 무언가 의무를 요구하려면 ‘세전(世傳)의 몫’을 지급해야만 가능했다.

임진왜란 당시 조선에서 일본으로 잡혀 왔던 조선인 가운데 일부는 본국으로의 귀환을 거부했다. 이들은 일본의 경우 모든 인민이 ‘자신들의 몫[직분]’

을 세습하며 살아갈 방도를 꾸릴 수 있는데, 조선은 그렇지 않아 귀국하면 노비로 전락할 수밖에 없다고 주장했던 것이다(부상록, 見聞日記). 조선에서 잡혀간 사족 중 일부는 일본에서 선대의 유업(학문)을 이어가도록 교수직을 제공하자 일본에 뿌리를 내리기도 했다. 또 다른 사람은 천황을 위한 요리사가 되기도 했다. 1655년(효종 6) 중사관의 자격으로 일본을 방문했던 남용익은 일본 기행록인 『문견별록』을 남겼는데, 경상도 출신의 이전직이라는 학자를 만나 임진왜란 당시 포로가 된 부친 이직영이 일본 여성과 결혼 후 기슈(紀州, 와카야마현) 태수의 유신(儒臣)으로 봉사했으며, 이전직 본인도 부친의 업을 이어받았고 동생은 의술을 배워 의관이 되었다는 내용을 기록해 놓았다(부상록, 見聞日記).

각자의 몫을 부여받았던 일본의 안정적인 직분 세습에 대한 부러움은 통신사에 합류했던 하급 군관들의 기행문에 일종의 놀라움과 함께 기록되어 있다. 1719년 통신사 비장(裨將), 즉 군관으로 동참했던 정후교는 누구보다 일본의 상업 발전에 커다란 관심을 가졌다. 그는 가는 곳마다 일본의 변화한 모습과 백성들의 평온한 삶을 보고 감탄했다. 조선의 현실과 매우 달랐기 때문이다. 정후교는 일본의 역사가 매우 오래되었고, 수·당 이래 중국과 통교하여 나뭇의 문명화의 길을 걷고 있으며, 상당히 성과를 이루었다고 기술했다. 이는 일본을 전국시대의 난세로 바라보았던 이전의 논객들과는 전혀 다른 관점이었다. “대개 바다의 동쪽 끝에 있어 중화와 수만 리 떨어져 있으니 이웃에 스승 삼을 곳이 없고 선왕의 유풍도 없는데, 능히 군신상하의 의리와 연향빙폐의 일을 알며 천백 년을 엮어지지 않고 유지하여 나라를 운영하는 것은 어찌 서인가? … 기강과 법령이 어지럽지 않고 병민(兵民)과 전부(田賦)에 계통이 있으니, 어찌 옛 제도를 상고하지 않고 대강 얻을 수 있겠는가?”(정후교, 2019).

정후교는 일본의 60주 영토가 방대하며, 특히 바닷가의 일본인들은 배로 중국의 절강 지역은 물론 동남아의 남만(南蠻) 그리고 유구와 교역하여 이익을 추구한다고 기록했다. 비록 일본의 풍속이 사납고 죽음을 가볍게 여기고 교활한 것이 문제이지만, 도쿠가와 막부 이래 오랫동안 전란이 발생하지 않아 더

이상 사람들이 죽는 일이 없고 백성과 물자가 번성했다고 보았다.

정후교는 일본의 공무를 보는 이들이 매우 청렴하고 곧으며 혹은 의리를 위해 목숨을 버리며 윗사람을 친히 대하고 윗사람(장(長))을 위해 죽기도 하니 이러한 일은 쉽게 알볼만한 것이 아니라고 강조했다. 작록(爵祿)의 대부분은 세습이고 과거로 선발하여 등용하는 일이 없는 것은 문제지만, 학자들이 과거 시험을 통해 자신의 영달을 꾀하는 것이 아닌데도 글을 많이 읽고 널리 보며 글을 짓고 시를 쓰며 학문을 존중하는 태도를 보이는 점은 취할 만하다고 칭송했다.

정후교는 무엇보다 백성들의 삶이 안정적이고 윤택한 사실을 가장 놀라워했다. 이를 일본의 검소한 풍속 덕이라고 하면서도, 기본적으로 물산이 풍부하고 백성들의 생업이 안정된 이면에 관의 가렴주구가 없다는 사실을 특기했다. 일본의 주현은 세습되는 영주들에 의해 관리되었기에 조선의 지방관들과는 전혀 다른 양상을 보이고 있었다. “백성에게 매기는 세금이 가볍고 주현(州縣)에 가렴주구의 정사가 없다. 정벌이나 각종 요역이 없으며 백성들이 그 생업을 즐겨 마을이 편안하다. 이 어찌 재화가 넉넉하고 쓰는 것이 검소하며 국력이 너그러워 백성이 곤궁하지 않아, 능히 그 나라를 나라답게 한 것이 오래도록 이어진 것이 아니겠는가”(정후교, 2019).

정후교는 일본이 생업의 세습으로 인해 편안한 삶을 누릴 수 있게 된 배경에 나라를 나라답게 한 ‘제도와 정치’가 있을 것으로 보았다. 오직 과거를 통해서만 능력을 발휘할 수 있는 조선의 경우와 달리, 일본의 정치 제도 역시 그 나름의 장점이 있는 것은 아닐까?

IV. 에도 일본의 ‘봉건’과 유교

도쿠가와 막부 이래 평화의 시기가 지속되면서 일본의 유교화 역시 그 진행 속도가 빨라졌다. 물론 이를 두고 일본이 주자학의 나라가 되었다거나, 혹은

한 번도 그러했던 적이 없었다는 상반된 평가가 상존하고 있다(마루야마 마사오, 1988; 와타나베 히로시, 2004). 하지만 당시 일본을 방문했던 조선 학자들의 관찰대로 일본의 유교화 현상은 명백했다. 조선의 통신사 일행은 일본의 유학자 하야시 가문의 학문 전통을 파악한 후 이들과의 면담을 기대했다(구지현, 2014). 정후교가 아메노모리 호슈에게 들은 바에 따르면, 일본의 유교화는 고려 이래 시작되었지만 본격적인 공부는 강항이 일본에 3년 동안 머무르면서 성리학의 문장의 도리를 열어준 것으로부터 비롯되었다(정후교, 부상기행. 1718.11.1.). 정후교가 오사카에서 목도한 것은 도시의 활기와 사치스러운 풍경 이외에 서점에 넘쳐나는 수많은 중국 도서들이었다. 서사(書肆)에는 요순 삼대의 서적과 제자백가, 선가와 불가의 책, 당·송 문인들의 시집 등 없는 것이 없었다. 또한 중국에서 수입된 서적[당각(唐刻)]들이 많았는데, 모두 소주와 항주에서 수입한 책이었다(정후교, 부상기행. 1718.9.4.).

일본의 학인들은 조선인들이 일본의 유학자들에 대해 얼마나 정확히 파악하고 있는지 궁금해했다. 이들은 신유한에게 아마자키 안사이(山崎闇齋, 1619~1682)를 얼마나 알고 있는지 물었다. 아마자키 안사이를 독실하게 유학에 골몰하여 근래 일본에서 이름을 떨친 학자로 소개하면서, 조선에서도 그를 알고 있는지 질문했던 것이다. 이에 대해 신유한은 아마자키 안사이의 문장과 경전 해석을 직접 보지 못해 아쉽다고 답했다. 조선의 학인들이 바라던 일본의 유교화가 진행되고 있었지만, 정작 조선은 이들에 대한 정보가 거의 없었다.

이에 비해 일본의 학자들은 조선의 학문 전통에 대해 상당한 지식을 쌓고 있었다. 아마자키 안사이의 제자였던 마에다 요안(前田藥庵, 1677~1752)은 신유한의 면전에서 자신의 학문을 스스럼없이 뽐냈다. 조선의 역사서인 『삼국유사』와 『삼국사기』 그리고 『동국통감』 등을 거론하면서 이외에 중요한 사서가 더 없는지를 질문했다. 학문이 풍성한 나라라면 역사책이 이보다는 더 많지 않겠냐는 일종의 으름장이 깔려 있었다. 물론 멀리 이역에서 온 손님 앞이라 조선의 학문을 칭송하기를 잊지 않았지만 말이다. “귀국은 문물이 풍성하고 기자(箕子)의 유풍이 면면히 이어지고 있으니, 역사책에 기록된 것이 진실

로 거짓이 아닐 것입니다. 어질고 현명한 선비와 예의염치의 풍속이 중국에 부끄럽지 않습니다. 김굉필의 지조와 실천, 우탁의 강인함과 올바름, 포은 정몽주의 충성과 효성, 양촌 권근의 박학다식, 회재 이언적의 명철함, 퇴계 이황의 순일함과 바름 등은 천 년 뒤의 이역 땅에서도 사람으로 하여금 공경심을 일으키게 합니다.”(桑韓唱和墳簾集, 補遺 葉菴).

이처럼 조선의 희망이었던 ‘일본의 유학화’는 조선과 일본 양국 학자들에 게 서로의 학문 경향에 대한 관심을 증가시켰다. 일본의 유학에 대한 이해가 깊어지면서 더 많은 통신사 일행이 어린 학동은 물론이거니와 수준 높은 일본의 고학자들과 만나 필담을 나누는 기회가 늘어났다. 1719년 오사카에 머물던 신유한은 13세의 어린 학동 야스카타(安方)를 만나 그의 뛰어난 글씨와 학문의 자세를 칭송했다. 신유한은 ‘사립(斯立)’, 즉 학문의 도리에 우뚝 서라는 의미로 자호를 지어주었다. 이에 어린 학동은 조석으로 가르침을 받들어 욕됨이 없게 하겠다고 다짐하기도 했다. 양국의 학자가 사제의 관계를 맺는 순간이었다(桑韓唱和墳簾集, 권7 字號說).

일본의 유학은 세대를 거듭하며 발전하고 있었다. 하지만 상대적으로 일본의 학자들만큼 조선의 학자들이 일본 내 학문 조류를 충분히 파악하지 못했던 것은 아닐까? 조선의 학자들은 점차 아마자키 안사이와 오규 소라이(荻生徂徠, 1666~1728)의 이름을 다양한 장소에서, 그리고 필담 과정에서 듣게 되었다. 일본 고학에 대한 전문이 넓어지면서, 일본의 유학자들이 이른바 ‘요순 선정’을 이해하는 방식이 조선의 그것과 사뭇 달랐다는 사실도 알려졌다.

두 국가의 유학자들이 남긴 필담록에는 조선이 늘 문명화의 상징으로 자랑하던 ‘과거제와 이를 통한 관료정치’에 대해 일본 고학자들이 보낸 비판 또한 심심치 않았다는 사실이 기록되어 있다. 일본의 유학자들은 조선의 관료 선발 방식을 묻는 동시에 항상 일본의 ‘채읍(采邑)’과 같은 은전이 배풀어지는지도 질문하곤 했다. 당연히 조선의 관료들은 ‘세습 채읍’을 받고 있지 않았다. 선초에 시행되었던 과전법은 폐지된 지 오래였다. 조선의 경우 봉토는 없고 급료만 지급될 뿐이었다. 그것도 세습하는 신하가 아니라 ‘지식인(사립)의 일

원'으로서 과거에 합격해야만 가능한 일이었다(桑韓唱和填篋集 권2 筆語).

이후 일본의 유학자들은 더 이상 조선의 '과거'를 문명화의 상징으로 간주하지 않고 충신의 군신 관계를 보장하는, 즉 영토를 지급하는 일본의 봉건이야말로 요순 선정의 진수를 밝힌 제도라고 주장했다. 아마가 소코(山鹿素行, 1622~1685)는 동아시아에서 일본이야말로 중화에 가장 가깝다고 선언했다. 그는 인민에게 각각의 직분을 부여하고 그 직분을 성실하게 수행하도록 묶을 나누어 준 제도가말로 일본이 중화임을 증명한다고 주장했다(구태훈, 2013). 이러한 일본의 우월성은 조선을 넘어 중국에 대해서도 마찬가지였다. 아마가 소코는 자신의 저술인 「중조사실(中朝事實)」에서 당시의 일본이 곧 중화(國)라고 주장했다. 화이변태의 결과, 일본이야말로 중화의 이상이 펼쳐진 장소라는 자부심이 충만했던 것이다(董巖智, 2017). 이로써 중국과 일본의 지위가 역전되었다고 인식하기에 이르렀다.

일본의 유학자들은 봉토를 지급받기 때문에 조선에 비해 충성심이 강할 뿐만 아니라, 자신의 개인적 수양에 골몰하는 대신 국가의 정체를 뒷받침하는 제도 연구에 매진할 따름이라는 주장이 이어졌다. 1746년 아미구치현의 유학자 다키 가쿠다이(瀧鶴臺, 1709~1773)와의 필담록에는 조선과 일본의 유학자들이 각자의 국가 정체성을 두고 팽팽하게 대립했던 장면이 잘 묘사되어 있다(김호, 2019). 조선의 주자학자 성대중과 남옥 등은 다키 가쿠다이를 만나 왜 주자학을 공부하지 않는지 따져 물었다. 이에 대한 반박으로 다키는 일본에는 과거제 자체가 없어 주자학을 교과서로 맹종하지 않을뿐더러, 사군자의 학문은 각자 자신이 좋아하는 바를 좇을 뿐이라고 답했다. 조선의 학문이 주자학의 교조로 일관한다면, 일본은 각자의 취향에 따른 다양한 학문을 섭렵한다는 주장이었다.

논쟁은 여기서 그치지 않았다. 다키 가쿠다이는 일본이 봉건제이므로 삼대와 더불어 풍속이 같으니, 한·당의 풍속과 비교할 바가 아니라고 주장했다. 군신상하의 사이가 은의(恩義)로 서로 연결되어 한 집안의 부자(父子)와 같기 때문이라는 것이다. 때문에 잘못된 것도 참고 허물도 덮어주어 일일이 밝게

규찰하지 않아도 천하가 잘 다스려지고 있었다. 조선에서 칭송해 마지않는 주자의 『강목(綱目)』은 엄격하고 각박하여, 군현제의 국가(감시와 압행)에서나 사용할 수 있을 뿐 봉건의 나라(일본)에는 적합하지 않다는 반박이었다. 더 이상 과거시험과 군현제는 문명화의 상징이 아니었다. 나아가 조선의 주자학은 마음의 수양만을 고집한 채 타인의 부도덕을 감찰하는, 다시 말해 오직 상대방을 괴롭히는 강박한 학문으로 규정되었다. 일본의 유학은 오규 소라이의 주장을 널리 따르는 학자들이 대세가 되었다.

내가 예빙(禮聘)을 닦으러 온 조선 사신을 만난 게 네 번인데 그들의 수창을 보았더니 신묘 사행의 일행 중 이현이 매우 뛰어났고, 이후 이번 사행(癸甲, 1763~1764년)의 남옥과 성대중 또한 거벽이었으나 모두 그 풍토인 소식과 황정견(黃庭堅)의 말파(末派)를 잡은 문웅(文雄)일 뿐이었다. 필담록의 경우 응수함이 민첩하여 중횡자유를 얻은 듯하지만, 그들이 평생 일삼은 것으로 습관이 천성과 같아져 해야 할 일에 응한 것일 뿐 무슨 불만한 문장이 있겠는가? 대개 조선에서는 문사를 취하는 법이 명나라 제도를 따르는지라 정사에서 주자학의 경의를 전용하여 ‘성리(性理)’를 주장하고 ‘예악(禮樂)’을 버리므로 문장이 달의(達意)를 주로 할 뿐 수사의 도가 폐해졌으니, 고문사의 묘를 알아 글을 짓는 이들에 필적할 수 있겠는가.⁵

일본의 유학자들은 소라이학이 고학에 근거한 예악과 제도를 따라 스스로 공맹의 진의를 실천하고 있다고 자부했다. 다키 역시 오규 소라이의 고학 제창에 힘입어 온 나라가 그러한 풍조에 휩싸였다고 주장했다. 소라이의 저술로 『변도』와 『논어정』 등 여러 책이 있는데, 이를 잠깐의 필담으로 모두 설명할 수 없으니 한번 공부해 보라고 권유할 정도였다. 일본의 유학자들은 조선처럼 관료가 되는 것이 아니라 대대로 제후국에 벼슬하며 녹을 먹으므로, 나

5 『장문계갑문사(長門癸甲問槎)』 서문.

라를 다스리는 쓰임에 도움이 없다면 제대로 된 공부라고 할 수 없다는 게 다키의 주장이었다. 자신들은 송대 이후의 허학[주자학]을 비판하고 실학에 매진한다는 것이었다(김호, 2019).

일본의 유교화가 심화되면서 점차 양국의 상호 비판의 강도 역시 거세졌다. 조선은 일본이 능력주의 대신 ‘봉건의 세습’을 고집한다고 비판한 반면, 일본은 조선의 학문이 마음의 수양에 골몰한 나머지 타인의 부도덕을 고발하는 ‘감시’가 일반화되고, 결과적으로 풍속의 퇴폐를 야기했다고 비난했다. 일본의 유학자들은 봉건제야말로 요순 선정의 핵심이자 충후한 일본 풍속의 근거라고 주장했다. 봉건은 일본의 정체(政體)를 넘어 순후하고 근면한 일본인의 풍속과 연결되었고, 세습은 군신 간의 충성과 의리를 보장하는 근거가 되었다. 이에 반해 조선의 허학(주자학)과 관료제는 현실과 동떨어져 있거나 반목과 불신을 조장하는 원인으로 지목되었다.

사실 조선의 주자학에 대한 불신과 과거 및 관료제도를 핵심으로 하는 조선의 정체에 대한 일본의 폄하는 에도 일본 유학자들 이래 20세기까지 줄곧 이어진 오래된 전통이었다(이노우에 아쓰시, 2022). 에도 봉건제 하의 충후한 풍속이 중국이나 조선에 비해 더욱 뛰어나다는 인식, 일본이 곧 중화라는 화이변태의 태도는 역설적이게도 일본의 유교화가 심화되면서 벌어진 현상이었다. 일본의 정체성이야말로 요순 선정의 진정한 모델을 습득한 결과라는 주장은 조선이야말로 요순 선정의 핵심을 이해한 결과라는 중화론과 부딪힐 수밖에 없었다.

조선이 진정한 요순의 정통임을 증명하기 위해서라도 일본 유학자들의 주장을 더욱 깊이 이해하지 않을 수 없었다. 18세기 이후 조선 학자들은 ‘일본’에 대해 더욱 많은 주의를 기울였다. 18세기의 실학자 성호 이익이 그러했고, 다산 정약용 또한 성호를 이어 일본에 대해 많은 정보를 수집했다.

V. 다산의 ‘일본론’

다산의 스승 성호 이익(李瀼, 1681~1763)은 기본적으로 일본이 바다 한가운데 떨어져 있는 섬나라로서, 예로부터 외적의 침입을 받지 않은 낙토(樂土)로 여겼다. 몽고의 대군이 일본을 쳐들어갔지만 전선 3,500척과 군사 10만 명을 모두 잃었으며, 포로가 된 1만 명의 군졸은 일본의 노예가 되었을 뿐이라는 것이다(성호사설, 권2 日本樂地). 이익은 일본이야말로 지정학적으로 대륙과 격절하여 홀로 중국에 조공하지 않는 유일한 나라라고도 평가했다. 이는 일본의 지정학적 조건이 유리하다는 논변이었다. 사방의 나라들이 중국에 복종하지만 오직 일본만은 중국의 명을 받지 않는다. 그 이유는 중국이 비록 크지만 그 힘이 일본에까지 미치지 못하고, 일본 역시 강하지만 바깥을 도모할 겨를이 없기 때문이다. 피차가 서로 침범할 수 없기에, 상고 이래 일본은 자신의 천자를 세우고 자신의 왕명을 높이며 자신의 신명(神明)을 공경할 수 있었다. 이는 땅의 형세, 이른바 지정학적 유리함으로 인한 것이라는 결론이었다(성호사설, 권12 日本地勢辨及擊朝鮮論).

한마디로 일본은 살기 좋은 땅이라고 할 만했다. 하지만 문제는 그 면적이 상당히 넓어 내전이 끊이지 않는다는 점이었다. 이익 역시 에도 일본의 ‘통일’을 익히 알면서도, 근본적으로 각 지역의 봉건적 분할로 인한 갈등 요소가 많은 문제를 내포하고 있다고 보았다. 이익은 “일본이 진정한 통일의 시기에 가서야 비로소 걱정이 없어질 것”으로 전망했다. 문제는 일본 국내에서 군대를 끼고 서로 다투는 상황이 지속되면서, 임진왜란 이후에도 여전히 일본의 군사기술이 발전하고 있다는 염려였다. 이익은 일본 상인으로부터 구입한 칼을 구경한 적이 있었는데, 한여름에도 칼날에 이슬이 저절로 맺힐 정도로 날카롭고 서늘했다고 고백했다(성호사설, 권5 日本刀). 이보다 더 큰 두려움은 아란타로부터 입수한 화포와 조총의 위력이 날로 더한 데다, 일본 전국에 무기가 없는 곳이 없다는 사실이었다(성호사설, 권6 火箭).

더 큰 우려는 막부의 지배(전국시대를 방불)가 아닌 ‘천황의 복위’가 이루어

어지면 나타날 조선과 일본의 불가피한 마찰이었다. 부친을 이어 일본학을 연 마했던 이맹휴는 일본의 천황이 복위되면 조선과의 외교 마찰이 더욱 거세질 것으로 전망했다. 이러한 판단은 성호 이익의 일본학과 동래현에서 일본어 통역으로 일하던 역관 박춘서와의 교류를 통해 형성된 것이었다. 박춘서는 일본의 내부 사정을 누구보다 깊이 이해하고 있던 조선 제일의 일본통이었다(김문식, 2019). “차차 충의의 인사가 나타나 ‘천황을 복권시킨다’는 의리가 정당하고 옳다면, 이후에 한 번의 성공이 있을 것이다. 만일 예조(蝦夷)를 연결한 다음 그 천황을 끼고 제후에게 호령한다면 반드시 대의를 펴지 못하지는 않을 것이다. 66주의 태수들이 어찌 서로 호응하지 않겠는가? 만일 이렇게 되면 저편은 천황이요 우리는 왕이니, 장차 어찌할 것인가?”(성호사설, 권17 日本忠義).

이익과 이맹휴 부자는 모두 막부 통치가 끝나고 ‘천황제’가 선포되는 순간의 위험을 예상했다. 일본의 천황이 복위되는 순간 그것이 조선에 대한 침략으로 이어질까 두려워했던 것이다. 위험은 그로부터 100여 년 뒤인 1868년 메이지 천황의 등장으로 현실이 되어가고 있었다. 일본의 유학자들은 삼대의 정치 모델인 ‘봉건’을 천황과 막부, 그리고 막부 내의 주종 관계 및 직분의 세습으로 이해하고 있었다. 그리고 이를 일본이 충실하게 실현하고 있다고 강조했다. 일본에서의 유학 심화 현상은 한편으로 반가워할 일이었지만, 다른 한편으로는 머지않아 천황(절대권력)의 복귀를 예상하기에 충분했다(성호사설, 권18 日本史).

물론 성호는 일본의 ‘유학화’가 반드시 갈등으로만 치달리지 않으리라 희망하기도 했다. 일본이 삼대의 선정을 잘못 이해하고 있다면 이를 교정할 임무가 조선의 학자들에게 있었다. 아울러 일본의 정체에 대한 깊은 이해만이 오래된 왜환을 되풀이하지 않기 위한 근본적인 방책이었다. 1757년(영조 33) 77세의 이익은 괴질에 걸려 거의 죽다시피 한 몸을 이끌고 「왜환(倭患) 시말」을 집필했다(성호전집, 권26 答安百順(安鼎福)-丁丑(1757)).

새외(塞外, 일본) 사람들이 학문을 좋아하여 풍조를 이루었다는 말은 역시

소문을 들어 알고 있습니다. 또한 어찌 그들 중에 진실한 유학자가 있어 걸출하게 되지 않는다고 보장하겠습니까. 나는 늘 구주(九州, 중국) 안에서는 다시 성인이 나오지 않을 것이라고 생각하는데, 기대하는 곳은 오직 구주 밖입니다. 근래 왜인의 글을 본 적이 있습니다. 비록 다 이해할 수 없었지만, 오히려 적실한 말이었습니다. 지금부터 끊임없이 진보하면 결국에는 반드시 참 이치를 알고 실천하는 경지에 이를 것입니다.⁶

중국에서 더 이상 ‘성인’의 출현 가능성을 기대하기 어렵다면, 조선이나 일본에서 유학의 본의를 깊이 이해한 논의가 나타날 것이라는 기대였다. 일본의 서책들은 자획과 인쇄의 정밀함이 조선과 비교가 되지 않을 정도로 뛰어났고, 섬나라에 불과하다고 말하지만 조선의 책은 물론 중국의 서책들도 구비하지 않은 것이 없을 정도였다(성호사설, 권17 日本忠義).

일본 지식계의 변화와 수준은 사실상 ‘생업의 안정’과 불가분의 관계가 있었다. 과연 요순 삼대의 정치를 구현하는 데 있어 일본의 봉건 체제는 조선에 비해 우월한 듯 보였다. 일본의 경우 영주들이 자손에게 재산을 세습한 결과 채용이 넉넉하여 인민을 착취하지 않는다는 것이다. 반면에 조선은 수탈이 일상화되어 큰 문제였다. “일본의 법은 도주(島主)가 자손에게 세습하여 채용이 풍족하므로 인민을 착취하지 않는데, 조선은 외관(外官)이 3년 만에 한 번씩 교체되니 가난한 집에서 다행히 지방관을 얻게 되면 살림 모으기에만 뜻을 두어 과외(科外)의 징수를 하니 백성이 어찌 쇠잔하지 않겠는가?” 이익은 조선의 문제를 해결하기 위해 지방관의 세습을 시행하지는 못하더라도, 오래 임직(任職)하도록 하여 맡겨두고 책임을 지운다면 짧은 기간 재임하면서 수탈하는 폐습을 수정할 수 있다고 주장했다(성호사설, 권9 大鉢鐵匙).

성호는 “지방관의 세습”이 봉건으로의 회귀이기에 조선에서 실행할 수 없지만, 장기간 지역을 담당토록 한다면 세습의 부작용도 막고 수탈의 풍속도

6 『성호전집(星湖全集)』, 권27 「답안백순(答安百順)」-己卯(1759)

교정할 수 있으리라 기대했다. 후일 다산은 9년 이상의 장기 임직과 고직제를 통해 지방관, 특히 제후에 해당하는 조선의 관찰사로 하여금 한 도의 통치를 책임지도록 제언했는데, 이는 스승인 이익의 제안을 이어받은 것이었다(김호, 2024). 성호 이익과 다산 모두 조선의 경우 관직 수는 적은 데 반해 지원자는 많아, 한 번 임기가 지나면 생계를 유지할 방법이 없으므로 재임 동안 가렴주구를 할 수밖에 없는 구조라고 비판했다. 요순 선정의 핵심을 ‘봉건’으로 이해하여 재산과 지위를 세습도록 한 일본의 정체가 반드시 나쁜 것만은 아니었다. 조선의 경우 선조 이래 부와 귀의 ‘세습’에 대해 근본적으로 비판적이었지만, 봉건제 하의 일본의 인민들이 안정적인 경제생활을 누리는 만큼 조선도 분발하지 않을 수 없었다. 함께 요순 선정을 향해 나아가는 과정에서 조선은 이웃하는 중국과 일본에 뒤떨어지지 않아야만 했다. 일본의 ‘봉건’이 가진 장점은 어떻게든 본받아야 했다.

성호의 뒤를 이어 다산 정약용은 분권적 구조를 유지하면서 군주제를 강화하는 고염무의 개혁안을 조선이 본받아야 할 지방제도 개선안으로 보았다(윤대식, 2003). 다산은 조선이 이미 봉건을 비판하고 능력주의로 나아간 이상 전면적인 봉건제 도입은 어렵다고 보았다. 다만 요순 선정의 상징인 정전제의 취지를 살린 토지 개혁론과 교육을 통한 현능의 발굴 등은 시급한 과제라고 생각했다. 다산은 요순 선정에 대한 일본의 오해를 비판하는 동시에, 선정을 향한 과제 수행에서의 장점은 적극적으로 수용하고자 했다. 봉건을 완전히 수용하기 어렵다면 그 장점을 유지한 채 군주제를 완성해 나가야만 했다. 이는 곧 군현제의 단점을 봉건의 장점으로 보완하려는 태도였다(다산시문집, 권2 古詩二十四首).

요순의 중국 모델을 선택하려는 문명화 과정에서 이웃 일본은 주요한 경쟁자 중 하나였다. 그뿐 아니라 늘 조선을 침략할 가능성도 높은 나라였다. 따라서 통신사로 일본을 방문하는 이유는 단순히 문장이나 자랑하는 일이 되어서는 안 되었다. 일본은 늘 관찰하고 그들의 학문 수준을 파악하며 조선의 현실을 성찰하는 ‘거울’로 삼아야 할 타자였다. 일본은 바다 건너에 위치하여 중

국의 성교(聲敎)와 힘이 미치지 못하므로 참람되어 황제의 호칭을 사용하고 외람되어 연호를 세워 스스로 하나의 판도(版圖)를 이루었기에 두려워하거나 기탄하는 바가 없다. 조선은 서쪽으로 중국과 경계를 접하고 동쪽으로 일본과 이웃하여 두 나라 사이에 끼어 있으므로 관계되는 일이 많다. 다산이 여러 문헌을 수집하여 일본 연구(왜정고(倭情考))를 하는 이유가 충분했다(다산시문집, 권15 倭情考敍).

다산은 통신사행의 일원으로 명성을 떨친 신유한의 글을 읽고 한심하고 비판했다. 그의 『해유록』에는 의당 관찰해야 할 바가 전연 기록되어 있지 않았기 때문이다. 오직 기물(器物)의 정교함과 군사 조련의 기술을 파악해야 하는데, 신유한의 일본지에는 이러한 내용이 생략되었으니 여하간 한스러운 일이 아닐 수 없다는 비판이었다. 특히 조선인이 일본에 표류하면 일본에서는 번번이 새로 배를 제작하여 귀국을 도왔는데, 일본의 선박 제조 기술은 다산이 보기에 너무도 절묘했기 때문이다(다산시문집, 권14 跋海槎聞見錄). 다산에게 일본은 이용후생의 나라였다. 일본은 중국의 강소성과 절강성을 왕래하면서도 오직 백공(百工)의 섬세하고 정교한 기술만을 배웠다. 따라서 일본은 바다 가운데 멀리 떨어진 지역에 위치하지만 그 기술은 중국과 대등하여 백성들은 부유하고 군대는 막강하여 이웃이 감히 침략하지 못하는데. 이 모두가 기술을 배운 결과라는 것이다(다산시문집, 권11 技藝論3).

기술 강국만이 일본의 장점은 아니었다. 일본은 과거제가 없어 능력 있는 지식인이 대접받지 못할 수도 있지만, 과거학의 폐단이 없다는 장점이 있었다. “일단 과거학에 빠져버리면, 예악(禮樂)은 자신과 관계없는 일로 여기고 형정(刑政)을 잡된 일로 여긴다. 그리하여 지방관에 제수되면 사무에 갇감하여 아전들이 하자는 대로 따르기만 한다. 내직으로 들어와 재부(財賦)나 옥송(獄訟)을 담당하는 관원에 임명되면 우두커니 자리만 지키고 앉아 봉급만 타 먹으면서 오직 전례만을 물어 일을 처리하려 하고, 외직으로 나가 군대를 이끌고 가서 적을 막는 권한을 맡기면 군대에 관한 일은 배우지 않았으면서 무인을 추대하여 전면에 앞세운다. 이런 사람을 천하에 어디다 쓰겠는가. 일본은 해

외의 작은 나라이지만 그 나라에는 과거학이 없기 때문에 문학은 구이(九夷)에서 으뜸이고 무력은 중국과 맞먹는다. 또 나라를 유지하여 가는 규모와 기강이 정제되어 문란하지 않고 조리가 있으니, 이것이 드러난 효험이 아닌가.”(다산시문집, 권11 五學論4).

물론 다산은 일본을 지나치게 경계할 필요는 없다고 보았다. 요순 선정을 이해하는 일본의 수준이 상당했기 때문이다. “지금 일본에 대해 걱정할 것이 없다. 내가 이른바 고학(古學) 선생 이토 진사이(伊藤維楨)씨가 지은 글과 적 선생(荻先生, 요구 소라이) 및 다자이 순다이(太宰純) 등이 논한 경의(經義)를 읽어보니 모두 찬란한 문채가 있다. 따라서 일본을 걱정할 필요가 없음을 알았다. 비록 그들의 논의가 간혹 오황한 구석이 있으나 문채가 질(質)보다 나은 면은 대단한 데가 있다.”(다산시문집, 권12 日本論1). 다산은 일본 유학자의 글을 읽고 경의와 예의를 해석한 수준을 높이 평가했다. 일본에는 반드시 예의를 숭상하고 나라의 원대한 장래를 생각하는 사람이 있을 터이므로 일본에 대해 걱정할 것이 없다는 것이다.

무엇보다 다산은 일본의 지방 세력(봉건)이 어느 정도 통일되어 더 이상 전쟁을 일삼는 상태가 아니라는 점을 강조했다. 그는 “일본이 옛날에는 여러 주(州)를 통합하지 못했기 때문에 교활한 무리들이 각기 마음대로 군사를 일으켜 노략질을 자행했다. 신라와 고려 때에는 침략이 빈번하였으나, 지금은 섬 하나라도 임금에게 통할되지 않은 곳이 없다. 그들이 감히 멋대로 병화(兵禍)를 일으키지 않을 것은 명백하다.”고 하였다(다산시문집, 권12 일본론2).

다산은 조선이 나아갈 봉건과 군현의 결합이 일본에서는 이미 일단락되었다고 평가했다. 다산은 일본이 군현제로 바꾸고 봉건제를 겸하여 수령이 세습하니 나라가 편히 다스려졌다고 평가했다(경세유표, 권7 井田議1). 누구나 전적(典籍)을 따라 공부하면 경전의 뜻을 해석할 즈음에 이르러 성인도 될 수 있고 현인도 될 수 있으며, 문장학을 익힐 수도 있고 경세학을 익힐 수도 있게 된다. 이는 조그만 섬[흑산도]의 백성들이나 큰 섬[일본]의 백성들이나 다를 바가 없었다(다산시문집, 권13 沙村書室記). 다산이 보기에 문명화의 과정에서 일본이

조선보다 나은 점이 확실히 있었다. 두 아들에게 학문을 독려하며 보낸 편지에는 일본의 교역과 문화 수준을 높이 평가하면서, 뒤쳐진 조선의 현실을 질타하는 내용이 여실하다. “일본에는 근래에 명유들이 많이 배출되고 있는데, 호를 소라이(徂徠, 오규 소라이)라 하는 사람은 해동부자(海東夫子)라고 일컬어지고 있으며 제자들도 매우 많다. 지난번 통신사가 다녀오는 길에 사사모토 렌(篠本廉)의 글 세 통을 얻어왔는데, 문장이 모두 정밀하고 날카로웠다. 대저 일본은 본래 백제를 통해 서적을 얻어 보게 되었으므로 과거에는 몹시 몽매하였으나, 그 후에 직접 중국의 절강 지방과 교역을 트면서부터 중국의 좋은 서적 중 구매하지 않은 책이 없었다. 또 과거 공부의 폐단이 없으므로 지금 그들의 문학이 우리나라보다 훨씬 앞서 있다. 매우 부끄러운 일이다.”(다산시문집, 권21 示二兒).

앞서 언급한 대로 일본은 봉건과 군현의 장점을 살려 태평한 세상을 구가하고 있었다. 중국과의 교역으로 수많은 고급 기술을 수용하고 학문은 날로 번성하며 백성들은 그 이익을 누리고 있었다. 조선이 나가야 할 바를 일본이 이미 구현하고 있는 것은 아닐까?

VI. 맺음말

에도 일본의 유학자들이 중국과 조선을 비하하고 자신들의 문명을 자랑스럽게 여기는 태도는 이미 18세기 일본 전역에 널리 퍼져 있었다. 일종의 화이변 태이자 일본 중화론의 대두였다(김호, 2019; 거자오광, 2019). 에도 일본의 학자들은 천황 이래의 오랜 봉건제로 인해 일본은 대를 이어 충과 효를 다하는 미풍양속이 형성되었다고 자부했다(와타나베 히로시, 2023). 이는 과거제를 통해 군신의 의리를 맺기에 톡하면 사직소를 올려 임금을 배반하는 조선 관료들의 충성심과는 전혀 다른 충후와 순수의 상징이었다. 에도 일본의 ‘봉건=충후’, 즉 이익을 돌아보지 않는 순수한 ‘진심’과 조선의 ‘과거=사심’, 즉 이익이 없으

면 배반하는 태도를 대조하며 조선의 위선을 비판했다.

물론 조선의 학인들은 항상 주장하듯이, 조선은 신분에 관계없이 능력 있는 자들이 시험을 통해 외교관이 되기도 하고 정부의 주요 지위에 오를 수 있다는 점을 강조했다. 이는 먼 시골에 묻혀 평생을 번교(藩校)의 교사로 살다 사라지는 일본 유학자들은 경험할 수 없는 장점이었다(김호, 2019). 일본의 국 풍을 자랑하던 대부분의 에도 유학자들과 달리, 일부 지방의 유학자들은 조선의 능력주의[과거]를 선망하기도 했다. 에도 일본의 신분 세습과 달리 어렵지만 중앙 관료로 진출할 수 있는 조선의 지식인들을 부러워하곤 했던 것이다. 가령 규슈(九州) 지역 내 가장 많은 제자를 거느렸던 카메이 난메이(龜井南冥) 학단의 계보에는 19세기 후반 ‘후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835~1901)’가 학맥의 말단에 그 이름을 올렸다. 그는 자신의 자서전에서 일찍이 유학을 공부했던 어린 시절을 추억하며, 자신의 스승은 카메이 학파의 영향을 받아 경전과 사서를 위주로 공부할 뿐 시 짓는 방법을 가르치지 않았다고 밝혔다. 아울러 유학은 더 이상 새로운 시대에 쓸모없는 학문일 뿐이며 봉건제와 함께 사라져야 할 유제라고 비판했다. “부친의 생애 45년의 그 세월, 봉건제에 속박되어 아무것도 할 수 없어 허무하게 불평을 삼키며 세상을 떠났던 것이야말로 참으로 애석하도다. 또한 갓 태어난 어린아이의 앞날을 헤아려 이 아이를 스님으로 만들어서라도 명성을 얻게 하려고 마음먹었던 그 심적 고통, 그 애정의 깊이, 나는 언제나 이 일을 상기하며 봉건의 문벌 제도를 개탄함과 더불어 망부의 심중을 헤아리며 혼자 올 때가 있습니다. 나에게 문벌 제도는 부모의 원수로다.”(미야지마 히로시, 2013).

일본의 문명개화를 부르짖고 봉건제를 비판하던 후쿠자와 유키치의 주장은 후일 마루야마 마사오(丸山眞男, 1914~1996)에 의해 다시금 부활했다. 마루야마는 유교(봉건) 일본을 극복한 후라야 일본의 근대화가 비로소 이루어질 것이라고 주장했다. 에도의 봉건(주자학)을 타파함으로써 비로소 도덕과 정치의 분리(즉 물리와 도리의 분리)가 나타나 근대 일본을 이룩할 수 있다는 주장이었다.

에도 일본의 문명화의 증좌였던 ‘봉건’은 20세기에 서구를 경험한 지식인들에 의해 극복되거나 타파되어야 할 그 무엇이 되었다. ‘봉건’을 거쳐야(혹은 극복해야) 비로소 근대를 이룰 수 있다는 생각은 20세기 초 일본에서 나타났는데, 흥미롭게도 봉건은 타파되어야 한다는 생각과 함께 애초에 ‘봉건’을 경험하지 못한 국가(중국이나 조선)는 근대로의 이행이 원천적으로 불가능하다는 주장으로 나아갔다. 이러한 논리를 체계화한 이는 20세기 초반의 한국은 봉건을 이루지 못한 ‘고대’에 머물러 있다는 정체성론의 완성자 후쿠다 도쿠조(福田徳三, 1874~1930)였다.

한국의 정체성을 주장하여 식민사학의 대표 학자로 등극했던 후쿠다는 한국사의 정체를 ‘봉건제’의 경험이 전무한 데서 찾았다. 그는 20세기 초 잠시 한국을 방문했던 견문에 토대하여, 후일 자신의 세계경제사 연구의 한 챕터로 ‘한국 경제사’를 마련하고 그 후진성을 강하게 주장한 바 있다. 주된 내용은 한국의 역사적 특징상 자발적인 근대화가 불가능하다는 서술이었다. 자연스럽게 그의 결론은 일본의 도움을 받아서야 비로소 조선이 ‘근대국가’로 전진할 수 있다는 주장으로 이어졌다. 이는 1905년 러일전쟁을 승리로 일본은 더 이상 아시아의 한 나라가 아니라는 탈아입구의 논리 위에서 전개된 한국병합의 근거이기도 했다(미야자마 히로시, 2020). 과연 ‘봉건’의 결여는 무엇을 의미하는 것일까? 아울러 오랫동안 에도 유학의 자부심이었던 ‘봉건’의 극복은 또 무엇인가? 조금 길지만 후쿠다의 주장을 들어보자.

한국의 역사적 발전을 어떻게 해석할까. 한국의 경제 조직은 어떻게 말할 수 있을까. 우리가 관용하고 있는 의미의 국민경제 영역과 거리가 먼 것은 논할 나위도 없다. 도시경제나 영역경제로도 역시 설명할 수 없다. 왜냐하면 교통경제의 발달은 아직 낮은 단계이고, 전국적으로 화폐경제의 보급을 볼 수 없기 때문이다. 남은 개념으로는 자족경제이자 촌락경제뿐이다. ‘마노아’(manor)라든가 ‘장원’이라든가, ‘프론호프’(fronhof)라고 하는 것을 오늘날 한국에서는 볼 수 없다. 한국의 ‘양반’은 영토적인 기초를 가지지 않았

던 것이다. 한국의 정체(政體)는 그 경제생활과 서로 조응하는 것이다. 한국의 정체는 표면상 전제군주제이다. 그러나 실제 한국의 왕권을 가진 자는 매우 미약했는데, 그를 ‘프리무스 인테르 파레스’(primus inter pares, 第一人者)에 비유하여 말하지만, 그에는 미치지 못하는 자였던 것 같다. 또한 한국은 강국들 사이에 개재(介在)해 있는 사대적인 완충국으로, 예로부터 밖으로는 청·일 양국에 대해 급급히 신속번병(臣屬藩屏)의 예를 갖추어 동시에 안으로는 귀족들에 대해 권력의 평준을 유지하려 힘썼는데, 내외적으로 힘이 골고루 미치지 못함을 우려하여 음모와 술책을 최고의 원호(援護)로 삼아 오늘에 이르렀으나, 일국의 군주로서 통일된 권력을 갖지 못하고 통상 주권자가 향유하는 존경과 위엄을 갖추지 못했다. 게다가 왕실이 두려워하는 귀족도 결코 봉건 제후처럼 공고한 지위에 있지 못하다. 한국은 국내에 양반이 많다는 것을 자랑하지만, 한국의 진보를 방해하는 것이 다수의 양반임을 모르고 있다. 이를 전제국이라 하는 것은 허명이다. 심지어 국가라는 개념을 가지고 한국의 정치조직을 자리매김하려는 것 역시 모두 부당하다는 생각이 든다. 이제 그 근본 원인을 규명하기에, 나는 ‘봉건제도가 존재하지 않았다는 것’을 결론으로 얻었다.⁷

후쿠다는 일본의 경우 아시아의 (후진적) 국가들과 달리 봉건을 경험한 결과 ‘근대국가’로의 전환에 성공할 수 있었다고 밝혔다. “근세 국가와 그 국민경제 조직의 연원은 전제적 경찰국가에 있다. 하지만 전제적 경찰국가의 발생은 그에 우선하여 장기간 가장 엄정한 봉건시대를 경과한 후에야 비로소 가능한데, 한국은 결국 봉건적인 교육을 받는 운명이 아니었다. 이로써 어떻게 전제 국가가 발생할 수 있겠는가. 한국의 오늘이 있는 것은 결코 우연이 아니다. 그 모든 역사적인 경과에 의한 자연적인 도행(道行)임을 보여주는 것이다. 나는 일찍이 우리나라[일본]에서 이의 입론을 시도하여, 우리나라의 오늘이 있는 까

7 福田徳三, 1905~1907.

닭은 가마쿠라 막부의 봉건시대와 도쿠가와 막부의 경찰국가 시대가 있어 엄정하고 주도(周到)한 수련(修練) 교육을 했던 시대의 선물로, 후지와라씨 시대가 영원히 계속되지 않았기 때문에 결국 명운(命運)을 한국과 달리했다는 이유를 입증하려고 노력했다.”고 밝혔다(미야지마 히로시, 2020).

후쿠다의 논리는 서구의 역사 경험을 일반화하여 봉건제-경찰국가-중앙집권(관료제)의 역사 발전론을 일본과 한국의 역사에 적용한 것이다. 일본은 봉건과 경찰국가를 건너 폐번치현의 천황 중심의 근대국가를 이룬 역사인 반면, 조선은 봉건의 결여로 인해 제대로 된 역사 발전을 이룰 수 없는 나라로 정의되었다. 이러한 탈아입구의 가능성은 서구의 역사적 경험에 가장 ‘근사’한 일본만이 가진 특별한 성취로 자리매김되었고, 서구를 배운 일본이 여러 아시아 나라를 이끌어야 한다는 상상에 사로잡히게 된 배경이 되었다.

사실상 에도 일본의 자부심이었던 봉건의 유제를 서양의 근대화에 맞추어 재해석함으로써, 과거의 제도는 역설적으로 발전(근대화)의 ‘근거’로 탈바꿈했다. 이러한 역사 서사는 이후 중국과 한국의 역사를 재단하는 도구로 활용되었다. 일본만이 탈아입구할 수 있었던 근거가 에도 일본의 봉건 유제와 20세기 초 서구를 배운 일본의 선구적 학습 덕분이라는 논리였다. 좌우를 막론하고 대부분의 역사학자는 이를 ‘세계사의 법칙’으로 간주했다(나가하라 게이치, 2011).

20세기 초 망국의 불운을 겪은 한국의 지식인들은 ‘한국사’의 서사를 이러한 틀 안에서 바라볼 수밖에 없었다. 조선의 봉건 결여 및 자발적 근대화의 불가능성을 비판하기 위한 다양한 시도들이 제기되었다(전석담, 1990; 백남운, 1993). 이미 봉건을 극복하고 군현제[능력주의] 체제를 건설했던 조선시대의 자부심은 일거에 부정되었다. 도리어 조선에서 봉건의 흔적과 유제를 찾으려는 노력이 경주되었다. 그 결과 ‘양반 지주=세습 귀족’의 ‘전통’이 발명되었다. 양반은 신분제의 최상위로서 지주전호제의 경제 관계를 활용해 토지 귀족으로 성장할 수 있었다는 것이다(이경식, 1986; 김용섭, 1990). 이러한 사회경제적 관계의 해체가 비로소 중세를 벗어나 근대에 닿을 수 있다는 논리였다(근대

사연구회, 1987). 이른바 ‘조선=봉건’이라는 중세 국가론 및 내재적 발전론을 통한 근대로의 전환이라는 서사가 만들어졌다. 근대와는 상이한 ‘전근대’를 통칭하는 용어로서의 ‘봉건’과 달리, 봉건 체제의 신분 세습으로서의 ‘양반’과 토지 세습의 증거로서 ‘지주’가 결합되었던 것이다.

과연 이는 역사적 사실, 즉 조선의 정체성에 부합하는가? 아니면 일본의 역사학이 만들어낸 ‘허상’을 비판하고 반박하다가 만들어진 그림자에 불과할 뿐인가? 그림자를 좇으며 쫓다가 그동안 조선의 제대로 된 역사상을 구축하지 못한 것은 아닐까? 조선시대의 수많은 학자는 봉건의 세습을 극복하고 과거제를 통한 능력주의 사회로의 전환이야말로 조선이 요순 선정을 선취한 증거라고 믿었다. 물론 이들의 ‘믿음’이 조선의 현실과 그대로 일치하는 것은 아닐지라도, 후일 이들의 바람과 정반대되는 조선시대 역사상이 만들어질 줄은 꿈에도 몰랐을 것이다. 적어도 요순 선정을 향한 조선 정치 기획의 밑그림을 정확하게 이해한 후라야 이들의 이상과 현실의 차이, 그리고 개혁의 방향을 분명하게 설정할 수 있을 것이다. 현재 조선시대를 이해하는 우리의 역사상에 “타자(일본)의 그림자”가 짙게 드리워져 있음을 깊이 성찰하지 않을 수 없는 이유다.

참고문헌

사료

- 강항(姜沆). 『간양록(看羊錄)』.
- 신숙주(申叔舟). 『해동제국기(海東諸國記)』.
- 신유한(申維翰). 『해유록(海遊錄)』.
- 이경직(李景稷). 『부상록(扶桑錄)』.
- 이승인(李崇仁). 『도은집(陶隱集)』.
- 이익(李穡). 『성호사설(星湖僞說)』.
- 이익(李穡). 『성호전집(星湖全集)』.
- 정몽주(鄭夢周). 『포은집(圃隱集)』.
- 정약용(丁若鏞). 『다산시문집(茶山詩文集)』.
- 최한기(崔漢綺). 『추측록(推測錄)』.
- 허목(許穆). 『기언(記言)』.
- 『상한창화훈호집(桑韓唱和墳簾集)』.
- 『장문계갑문사(長門癸甲問槎)』.

연구서 및 연구논문

- 거자오광 지음·이연승 역. 2019. 『이역을 상상하다』. 서울: 그물.
- 구지현. 2014. 『朝鮮人對詩集(1-2)』. 파주: 보고사.
- 구태훈. 2013. “근세 일본 무사의 직분과 사도론: 아마가 소코의 사도론(士道論)을 중심으로”. 『대동문화연구』 81.
- 근대사연구회. 1987. 『한국중세사회 해체기의 제문제(상·하)』. 서울: 한울.
- 김문식. 2019. “성호 이익의 역사 만들기-이맹휴 저작의 소개와 활용”. 『한국사학사학보』 40.
- 김석희. 2013. 『한월 사진 창화시문』. 서울: 글로벌콘텐츠.
- 김용섭. 1990. 『조선후기농업사연구(1·2)』. 서울: 일조각.
- 김채식. 2009. “이규경의 오주연문장전산고 연구”. 성균관대학사학위논문.
- 김 호. 2008. “1763년 계미 통신사와 일본 고학과 儒醫 龜井南冥의 만남”. 『조선시대사

학보』47.

김 호 2019. “화이관의 충돌, 18세기 중엽 조선과 일본의 사상 간극”. 『기전문화연구』 40-2.

김 호 2024. “다산 정약용의 『상서』 재해석과 현능론”. 『한국학연구』 74.

나가하라 게이지 지음·하종문 역. 2011. 『20세기 일본의 역사학』. 서울: 삼천리.

董越 저·김영국 역. 2013. 『조선부』. 광주: 심미안.

마루야마 마사오 지음·김석근 역. 1988. 『일본정치사상사연구』. 서울: 통나무.

미야지마 히로시. 2013. 『일본의 역사관을 비판한다』. 서울: 창비.

미야지마 히로시. 2020. 『한중일비교통사』. 서울: 너머북스.

백남운. 1993. 『조선봉건사회경제사(상·하)』. 서울: 이론과실천.

아메노모리 호슈 지음·한일관계사학회 역. 2001. 『교린제성』. 서울: 국학자료원.

에릭 홉스봄 지음·박지향 역. 2004. 『만들어진 전통』. 서울: 휴머니스트.

와타나베 히로시 지음·박홍규 역. 2004. 『주자학과 근세일본사회』. 서울: 예문서원.

와타나베 히로시 지음·이새봄 역. 2023. 『동아시아의 왕권과 사상』. 서울: 고려대학교 출판문화원.

윤대식. 2003. “日知錄에 내포된 중국 실학의 정치적 의도와 조선으로의 유입과정”. 『동양학』 36.

이경식. 1986. 『조선전기 토지제도 연구』. 서울: 일조각.

이노우에 아쓰시 지음·이기원 역. 2022. 『反韓 내셔널리즘의 계보학』. 파주: 보고사.

이종민. 2024. 『문명중국, 현실중국』. 서울: 역락.

전석담. 1990. 『조선경제사탐구』. 서울: 범우사.

정후교 저·장진엽 역. 2019. 『부상기행』. 파주: 보고사.

董巖智. 2017. “江戸古學派的日本優越論”. 『史學月刊』4.

福田徳三. 1905~1907. “韓國の經濟組織と經濟單位”. 『内外論叢』2-1, 3-6, 4-1.

제6장

아랍이 본 아랍, 아랍이 본 타자: 아랍 정체성의 형성과 아랍인이 본 페르시아인과 튀르크인¹

황의현(서울대학교 아시아연구소), 구기연(서울대학교 아시아연구소)

I. 들어가며: 아랍인의 탄생

아랍인이라는 집단은 언제 등장했는가? 아랍인은 아랍어를 사용하고 아랍 문화를 공유하는 사람을 일컫는다. 혈통이 아니라 언어와 문화를 기준으로 아랍인을 정의하는 기준은 어떻게 나타났는가? 아랍인은 이슬람권의 다른 주요 민족인 페르시아인과 튀르크인을 어떻게 바라보았으며, 이는 시대에 따라 어떻게 달라졌는가?

아랍인이라고 불린 집단의 존재는 기원전 9세기부터 확인된다. 아랍인을 언급한 최초의 기록은 기원전 853년 아시리아의 살마네세르 3세(Shalmaneser III, 재위 기원전 859~824년)가 시리아에서 승리를 거둔 뒤 세운 승전비로, 이 비문에는 아르바아(arbaa)라는 사람들이 등장한다(Retsö, 2003: 126). 티글라트-

1 이 글은 저자 황의현의 논문 “아랍인’이 본 페르시아인과 튀르크인: 아랍 정체성의 형성과 타자에 대한 인식 변화”(황의현, 2025)를 수정·보완한 연구다.

필레세르 3세(Tiglath-Pileser III, 재위 기원전 747~727년) 연간에 세워진 비문에도 아리비(aribi)인의 여왕 샴시(Shamsi)가 조공을 바쳤다는 기록이 있다(Retsö, 2003: 133).

이후에도 아랍인은 아르바아인 또는 아리비인이라는 이름으로 아시리아와 바빌로니아의 기록에서 여러 차례 등장한다. 특히 바빌로니아의 왕 나보니두스(Nabonidus, 재위 기원전 556~539년)의 아라비아 원정에 관한 기록에는 테마아(Temaa, 현재의 타이마 Tayma), 다다누(Dadanu, 현재의 데단 Dedan), 파닥쿠(Padakku, 현재의 파닥 Fadak), 히브라아(Hiibraa, 현재의 카이바르 Khaybar), 이아트리부(Iaatribu, 야스립 Yathrib, 현재의 메디나) 등 아라비아 서부의 지명도 나타난다(Retsö, 2003: 182-183).

그리스-로마 시대에도 아랍인이라는 이름은 아라비아반도와 인접한 팔레스타인, 시리아 사막, 이라크 남부 지역에 살던 사람들을 가리키는 뜻으로 오랫동안 사용되었다. 서기 2세기 초 지금의 요르단 지역에 존재했던 아랍인들의 국가인 나바티아(Nabatia) 왕국이 로마 제국에 정복되어 아라비아 속주로 편입된 뒤, 로마인들은 아라비아 속주의 정주민인 ‘아랍인’과 제국 바깥의 유목민인 사라센(Saracen) 또는 타야예(Tayyaye)를 구분했다(Hoyland, 2017: 128). 7세기 아라비아의 정복자들을 중동의 비무슬림이 부르던 명칭도 ‘아랍인’이 아닌 타야예 또는 이스마엘의 자손들, 하갈의 자손들이었다(황의현, 2023: 125-126). ‘아랍인’이라는 명칭은 오랜 역사를 가지고 있었지만, 이슬람이 등장하던 시기에는 특정한 민족이 아니라 아랍어를 쓰고 제국에 충성하는 정주민을 의미하는 용어로 쓰였으며, 제국 변경 바깥의 유목민들은 정주민 아랍인과 구별되는 야만인이었다.

II. 아랍인이 바라본 아랍인

그렇다면 ‘아랍인’이라고 불리던 사람들은 자신들을 무엇이라고 불렀는가? 이

라크 남부와 아라비아 동부에 존재하며 사산조 페르시아에 복속된 아랍 왕국인 라흐(Lakhm) 왕국의 왕으로, 페르시아에 맞서 반란을 일으켰다가 실패해 로마 제국으로 도망친 뒤 시리아에서 328년 사망한 이므를 카이스 이븐 아르(Imru al-Qays ibn Amr)의 묘비에는 그가 ‘모든 아랍인의 왕’이라고 쓰여 있다. 시리아 남부에서 발견된 여러 비문 또한 이 지역에 자신을 아랍인으로 생각하던 사람들이 살았음을 보여준다(Hoyland, 2017: 127).

그러나 이므를 카이스가 말한 ‘아랍인’은 오늘날의 ‘아랍인’과 같은가(Hawting, 2018: 125)? 아라비아 내륙에 살며 아랍어를 쓰던 유목민들도 자신을 ‘아랍인’으로 여겼으며, 하나의 민족으로서 아랍인이라는 정체성이 존재했는가? 이 질문에 대해 피터 웹(Peter Webb)은 아랍인이라는 집단 의식이 존재하지 않았다고 주장한다. 웹에 따르면 이슬람 이전 아라비아의 시인들이 자신들을 가리키는 명칭으로 ‘아랍’을 사용한 사례는 없다(Webb, 2016: 66-70). 시인들이 자신들의 집단 정체성과 소속을 규정하는 기준은 아랍인이 아니라 부족이었으며, 같은 아랍어를 쓰는 ‘아랍인’이라도 다른 부족 사람은 타자로 여겼다. 코란에서도 아랍인(아랍 a‘rab)은 도시와 마을의 정주민과 구별되어 사막의 유목민을 뜻하는 의미로 쓰인다.

물론 로버트 호이랜드(Robert G. Hoyland)가 지적하듯이, 한 공동체로서 아랍 정체성이 이슬람 이전에 전혀 존재하지 않았다가 이슬람과 함께 처음 등장했다고 주장하는 것은 지나친 단순화다(Hoyland, 2017: 130). 계시가 ‘분명한 아랍인의 말(*bi-lisānin arabīyyīn mubīnin*)’(26장 195절)로 되어 있다고 말하는 구절은 코란이 한 부족이 아니라 아랍어를 사용하는 사람들 전체를 향해 말하고 있다는 점, 즉 아랍어를 공유하는 공동체에 관한 인식이 이미 존재하고 있었다는 점을 시사한다. 따라서 아랍인이라는 공동체와 정체성의 형성은 이슬람 이전의 사회적·문화적 상황과 이슬람 이후의 변화가 결합해 이루어진 점진적인 과정으로 볼 필요가 있다. 이슬람은 여러 부족을 무슬림 공동체로 통합해 부족을 초월하는 연대 의식을 형성했고, 이러한 조건에서 아랍어라는 공통 언어는 아라비아의 모든 부족을 아울러 아랍어를 사용하는 사람들로 구성

된 ‘아랍인’이라는 개념과 정체성이 형성되는 토대가 되었다.

분명한 것은 이슬람의 등장과 함께 아랍인으로서의 소속이 이슬람과 강하게 결부되었다는 점이다. 이슬람 초기에 거의 모든 무슬림은 아랍인이었고, 이슬람은 아랍인에 의한, 아랍인을 위한, 아랍인의 종교였다(Berkey, 2003: 74-75). 아랍인은 무슬림이어야 한다는 확고한 인식에 따라, 기독교도 아랍 부족인 타글리브(Taghlib) 부족은 아랍인임에도 기독교 신앙을 지킨다는 비난을 받았고, 다른 기독교도 부족인 타누흐(Tanukh) 부족은 8세기 후반에 강제로 이슬람으로 개종해야 했다(Hoyland, 2001: 246).

반면에 비아랍인이 이슬람으로 개종하려면 무슬림 아랍 부족의 ‘피보호자(마왈리, mawali)’가 되어야 했다. 아랍 부족의 피보호자로서 마왈리는 아랍 무슬림과 동등한 지위로 인정받을 수 없었으며, 경제적으로도 차별을 받았다. 이슬람 시대 초기 세금을 내는 사람은 비아랍인들이었다. 아랍 정복자들은 군적(軍籍)에 이름을 올려 군인으로서 전리품을 획득하거나 국가로부터 일종의 연금을 받아 생활했기에, 우마이야 칼리프조의 주요 수입원은 비무슬림에게 부과되는 인두세인 지즈야(jizyah)와 농민들이 납부하는 토지세였다. 이와 같은 구조는 개종 증가, 마왈리 농민들의 도시 이주 확대 등의 변화로 흔들리기 시작했다. 지즈야와 토지세를 내야 하는 비무슬림 비아랍인이 줄어들기 시작한 것이다. 이에 따른 재정 악화를 우려한 이라크 총독 유수프 이븐 알핫자즈(Yusuf ibn al-Hajjaj, 재임 694-714)는 마왈리에게 비무슬림에게 부과되는 인두세인 지즈야를 그대로 내고 농촌으로 돌아갈 것을 명령하기도 했다(Agius, 1980: 79).

아랍 정복자들은 자신들의 정체성과 문화를 지키기 위해 병영도시(misr)를 건설해 비아랍인과 분리된 곳에 거주함으로써, 다수를 차지하는 비아랍인과 섞여 살다가 동화되는 상황을 막고자 했다(Donner, 2010: 140). 그러나 이슬람의 힘은 아랍인과 비아랍인의 경계를 무너뜨렸다. 이슬람은 비록 아랍인 예언자에게 아랍어로 계시되었지만, 모든 사람을 향해 받아들일 것을 호소하는 보편적 종교였다. 이슬람이 전하는 메시지는 모든 사람이 신 앞에서 동등하며

최후 심판을 피할 수 없다는 평등주의였다. 따라서 이슬람을 아랍인의 민족 종교로 국한하려는 노력은 이슬람의 보편적·평등주의적인 메시지와 충돌할 수밖에 없었고, 비아랍인이 이슬람을 받아들이는 것도 원천적으로 차단할 수 없었다. 병영도시로 끌려온 전쟁 포로나 노예들이 해방과 신분 상승을 위해 개종하는 것을 시작으로 이슬람은 차츰 비아랍인에게도 전파되기 시작했다. 개종한 비무슬림들은 아랍 부족의 마왈리가 되어 부족에 편입되었고, 아랍어를 배우며 아랍 이름과 문화·관습을 받아들였다(Hoyland, 2015: 159). 이들 개종한 비아랍인의 자손은 아랍 문화 속에서 아랍 이름을 가진 채로 태어나 아랍어를 모어로 썼다.

병영도시는 아랍인들이 정체성·언어·문화를 지키는 요새인 동시에, 병영도시의 아랍인 지배자들과 소통하던 비아랍인 노예·포로·관료·비무슬림 공동체 지도자들에게 아랍어를 전파하는 중심지이기도 했다. 아랍인 지배자와 피지배자 사이의 상호작용과 관계가 밀접할수록 아랍어도 빠르게 전파되었다(van Bladel, 2022: 97). 우마이야 칼리프조의 압둘 말리크(Abdul Malik, 재위 685~705년)가 행정 언어를 아랍어로 통일하면서 비아랍인 관료들도 아랍어를 배워야 했고, 이에 따라 아랍어의 확산은 더욱 가속화되었다. 그 결과 아랍어를 받아들인 개종자 1세대로부터 비아랍인 출신이지만 아랍어를 모어로 쓰는 2세대와 3세대가 태어났다. 우마이야 칼리프조가 무너지고 압바스 칼리프조가 세워지는 9세기에는 시리아·이라크에서 아랍어가 확고한 지배 언어로 자리를 잡았으며, 이집트에서도 10세기가 되면 아랍어가 기독교도 사이에서 쓰이던 콥트어를 일상 언어의 자리에서 밀어냈다(van Bladel, 2022: 101-102; Papaconstantinou, 2012: 67-71).

비아랍계 혈통을 지녔지만 아랍어를 모어로 쓰는 무슬림이 늘어나면서, 아랍인을 구분하는 전통적 방식에도 의문이 제기되었다. 조상은 비아랍인이지만 아랍어를 모어로 쓰고 아랍 문화와 관습 속에서 태어나고 자란 사람은 아랍인인가? 언어·관습·문화로는 아랍인과 비아랍인을 구분하기 어려워지는 상황에 반발해 아랍 부족 출신의 아랍인들은 순수한 아랍 혈통을 지닌 사

랍만이 아랍인이라고 주장했다. 비아랍인 아버지에게서 태어난 사람은 하진(hajin)이라고 불리며 아랍인 아버지에게서 태어난 진짜 아랍인과 구별되었고, 아랍 혈통이 없는데도 스스로 아랍인이라고 주장하는 사람은 가짜 혈통을 ‘주장하는 사람’이라는 뜻에서 다이(dai)라는 멸칭으로 불렸다(Cooper, 2015: 368-369). 한 전기 작가는 법학자 아흐마드 이븐 한발(Ahmad ibn Hanbal, 855년 사망)의 전기를 쓰면서, 그가 순수한 아랍 혈통 출신이라는 점을 증명하기 위해 무려 아브라함까지 거슬러 올라가는 족보를 제시하기도 했다(Cooper, 2015: 375-376).

그러나 아랍화한 비아랍인의 수가 아라비아 출신의 아랍인보다 많아지는 것은 거스를 수 없는 추세였다. 비아랍인의 아랍화가 진전되면서 아랍인을 정의하는 기준 또한 결국 혈통에서 문화로 변화한다. 8세기 중반이 되면 아랍인이 세운 정치적·종교적 공동체에 속하고, 아랍어를 말하며, 아랍 이름을 가지고 아랍인의 문화와 관습을 따르면 곧 ‘아랍인’이라는 정의가 널리 수용된다(Crone, 2012: 75). 이러한 변화 속에서 “누구든 아랍어를 말한다면 아랍인이다.”라는 무함마드의 전승이 ‘발견’ 또는 ‘창작’되었고, 이를 통해 아랍인에 관한 새로운 정의는 종교적 정당성까지 얻게 되었다(Hoyland, 2015: 163).

그러나 아랍인을 정의하는 기준이 혈통에서 문화로 바뀐 이후에도 순수한 아랍인에 관한 이상은 사라지지 않았다. 다양한 비아랍 민족과 접촉하는 과정에서 아랍인의 고유한 문화와 성질, 그리고 가치를 정립할 필요성이 대두되었고, 코란에서 비판의 대상이었던 아랍 유목민이 이슬람 이후에는 외부의 영향을 받지 않은 채 아랍의 순수한 혈통과 고유한 문화 및 생활 방식을 보존한 집단으로 이상화되었다. 문법학자들은 아랍 유목민의 아랍어가 가장 순수한 형태라고 여겨 코란과 이슬람 이전 아랍 시와 함께 아랍어 문법의 토대로 삼았으며, 역사학자 알마스우디(956년 사망)는 아랍 유목민이 명예심·관대함·인내심·강인함·소박함과 같은 뛰어난 자질을 가졌다고 평가했다(Hoyland, 2001: 243-244).

III. 아랍이 본 페르시아인: 아랍의 타자, 아랍의 적

아랍 무슬림이 중동을 정복한 뒤 이슬람을 가장 먼저 받아들인 비아랍인은 페르시아인이었다. 페르시아인은 중동의 여러 민족 중 이슬람화가 가장 먼저, 가장 빠르게 이루어진 민족이었다(Bulliet, 1979: 79). 750년 우마이야 칼리프조를 무너뜨리고 압바스 가문을 칼리프로 세운 운동도 이란 동부 호라산(Khorasan) 지역의 페르시아계 무슬림들이 주도했다.

압바스 칼리프조가 세워진 뒤 페르시아계 무슬림과 페르시아 제국의 지배를 받았던 이라크 출신 무슬림들은 관료 계층에 대거 진출하여 행정 분야에서 두각을 드러냈다. 제왕을 위한 교훈서인 『칼릴라와 딘나』를 쓴 이븐 무갑파(Ibn al-Muqaffa), 그리고 압바스 칼리프조(750~1258년) 초기 재상을 줄지어 배출한 바르마크(Barmak) 가문은 대표적인 페르시아계 무슬림 관료들이었다.

페르시아 문화권 출신의 무슬림들은 또한 종교학·역사학·법학·신학·철학 등 다양한 학문 분야에서 두각을 드러냈다. 현재까지도 이슬람 문명의 고전으로 여겨지는 역사서, 예언자 무함마드의 전승을 모은 전승서, 코란 주석서들 가운데 대부분이 이들의 작품이다. 현재까지도 널리 인용되는 역사서와 코란 주석서를 쓴 알타바리(Al-Tabari)는 지금의 이란 북부의 카스피해 연안 지역에서 태어났고, 가장 권위 있는 무함마드의 전승집을 모은 알부하리(Al-Bukhari)는 이름에서 드러나듯 중앙아시아의 부하라 출신이었다. 또한 알부하리의 전승집과 쌍벽을 이루는 전승집을 모은 무슬림 이븐 알햇자즈(Muslim ibn al-Hajjaj)도 이란 동부의 니사푸르 사람이었다. 이 외에도 이라크·페르시아·중앙아시아 출신 무슬림들이 이슬람 고전 문명에 기여한 공헌을 나열하자면 끝이 없다. 심지어 아랍어 문법서를 가장 최초로 저술한 시바와이흐(Sibawayh)도 페르시아인이었다.

그러나 페르시아인은 무슬림이 된 이후에도 아랍인과 구별되는 타자였다. 한 예로 이라크 출신의 무함마드 이븐 두아입 알우마니(Muhammad ibn Dhuayb al-Umani)는 압바스 칼리프 하룬 알라쉬드(Harun al-Rashid, 재위

786~809)를 칭송하는 시에서 칼리프의 적을 페르시아어를 사용하는 것으로 묘사했다(Harb, 2019: 18). 이처럼 초창기부터 존재했던 ‘이슬람은 아랍인의 종교’라는 인식은 페르시아인이 완전히 무슬림이 되어 이슬람 문명의 한 축을 담당하던 때에도 여전히 강고하게 남아 페르시아인을 ‘우리’의 범주에서 배제했다.

이와 같은 배경 속에서 페르시아인 관료와 지식인, 시인 등을 중심으로 페르시아인이 아랍인과 동등한 지위를 가졌음을 주장하고, 유구한 역사와 뛰어난 문화를 지닌 문명의 후손인 페르시아인이 아랍인보다 문화적으로 우월하다고 주장하는 움직임이 등장했다. 이 움직임에는 코란에서 ‘민족들’을 지칭하는 단어인 ‘슈우(shuub)’에서 유래한 ‘슈우비야(Shuubiyya)’라는 이름이 붙었다. 페르시아계 코란 주석가들은 ‘슈우’이 아랍 부족인 ‘카바일(qabail)’과 대비되어 ‘도시나 마을에 정착한 비아랍인’을 뜻하며, 이 구절이 무슬림 공동체 내에 아랍인 이외의 다른 문화와 언어를 사용하는 민족 집단의 존재를 허용한 것이라고 주장했다(Mottahedeh, 1976: 168-171, 182).

페르시아인이 우위를 주장한 영역은 바로 문화였다. 페르시아인들이 보기에 아랍인들은 야만적이고 문화적으로 뒤떨어진 민족이었다. 페르시아인은 철학과 천문학에 뛰어났지만 아랍인은 어떠한 학문도 모르는 야만인이었으며, 이븐 압드 랍비히(Ibn Abd Rabbihi, 940년 사망)라는 시인이 말하듯이, “아랍인들은 울부짖는 늑대, 어슬렁거리는 짐승”이자 “끝없이 서로 싸우며 서로를 잡아먹던” 야만인이었다(Agius, 1980: 81). 이스마일 이븐 야사르(Ismail ibn Yasar)라는 시인은 이슬람 이전 아랍인이 딸이 태어나면 묻어버리던 잔혹한 풍습을 가리켜 “우리(페르시아인)들이 딸을 키울 때 그들(아랍인)은 제 딸을 산 채로 묻었는구나!”라고 비난했다(Savran, 2007/2008: 45).

페르시아인들은 아랍인이 자랑스럽게 내세우는 순수 혈통도 비판의 대상으로 삼았다. 페르시아계 유대인 출신으로 아부 우바이다 마으마르 이븐 알 무산나(Abu Ubadya Mamar ibn al-Muthanna)라는 학자는 아랍 부족의 계보를 연구하면서 비아랍 문화가 이슬람 이전 아랍 문화에 많은 영향을 주었다고 주

장하고, 아랍인들이 그렇게 중요하게 여기는 순수 혈통에 대한 믿음이 환상이라고 공격했다(Agius, 1980: 81).

슈우비아에 대응하여 아랍인은 페르시아인보다 뛰어난 아랍인의 자질로서 관대함을 강조하고 페르시아인의 인색함을 비난했다. 이븐 쿠타이바(Ibn Qutayba)는 험난한 사막에서 살아온 아랍인은 인내심 있고 용감한 민족이며, 알마스우디는 아랍인이 건강한 육체와 정신을 지니기 위해 타락하고 나태한 도시가 아닌 사막에서의 삶을 선택했고, 그 결과 어떤 민족보다 강인하고 건장하며 명예롭고 현명해졌다고 주장했다(Savran, 2007/2008: 45-46).

아랍인은 또한 검소하고 욕심이 없어 다른 사람에 관대하고 아낌없이 베푸는 사람들로서 인색한 페르시아인보다 우월한 존재로 묘사되었다. 알자히드(Al-Jahiz)는 아랍인의 관대함과 대비되는 페르시아인의 인색함·제제함·용졸함을 조롱하기 위해 『수전노(Al-Bukhala)』를 썼으며, 수전노의 대다수가 호라산, 즉 페르시아어권 출신이라고 비난했다(알 자히드, 2007: 16). 알자히드는 또한 아랍인의 미덕인 검소함과 대비되는 페르시아 군주와 귀족들의 사치스럽고 호화로운 생활을 부정적으로 바라보았다(Savran, 2007/2008: 48).

아랍 지식인들은 이슬람 이전 아랍인들이 국가를 이루지 못하고 부족으로 갈라져 살았던 역사가 아랍인의 문화적 후진성의 결과라는 페르시아인들의 주장을 거부하고, 오히려 아랍인이 자유를 사랑하고 복종을 거부하는 민족이기 때문이라고 설명했다. 알자히드와 같은 학자들이 보기에 페르시아인들이야말로 군주의 억압과 공포의 통치에 굴종하던 사람들이었다(Savran, 2007/2008: 48).

페르시아어가 아랍어보다 품격 있고 아름다운 언어라는 주장에 맞서 아랍 지식인들은 아랍어의 우월성을 강조했고, 이를 아랍인이 뛰어난 문화를 가졌다는 증거로 제시했다. 알타우히디(Al-Tawhidi)라는 학자는 아랍어의 순수성과 비교될 언어는 없으며, 아름다운 구성과 정교한 구조를 갖춘 아랍 시의 우월성을 찬양했다. 알자히드는 경직되고 무미건조한 페르시아의 시와 달리 아랍 시의 즉흥성·조화·아름다운 운율을 아랍인의 뛰어난 능력을 보여주는

증거로 제시했다(Savran, 2007/2008: 47).

아랍인을 비판하는 페르시아인을 두고, 아랍어로 게시된 코란과 아랍인 예언자 무함마드, 즉 이슬람을 공격하는 배교자라는 비난도 등장했다. 알자히드에 따르면 슈우비야 운동은 곧 반(反)이슬람 운동으로, “아랍어를 싫어하면 곧 아라비아반도를 싫어하게 된다. … 이렇게 되면 결국 이슬람을 저버리게 될 것이다. 왜냐하면 이슬람은 아랍인이 가져왔고, 마땅히 따라야 하고 공경해야 하는 선조들은 아랍인이기 때문이다.”라는 것이 알자히드의 논리였다(Enderwitz, 1997: 514-515).

아랍인과 페르시아인의 문화적 우월성을 둘러싼 갈등은 11세기 이후 힘을 잃는다. 선조의 혈통과 무관하게 아랍어를 사용하는 모든 사람은 아랍인이라는 인식이 확산되면서 페르시아인과 아랍인의 경계가 희미해졌고, 페르시아 지역에서는 아랍인이 페르시아 문화로 동화되면서 양측의 구분 필요성도 약해졌다(Mottahedeh, 1976: 179-181). 아랍어는 종교와 법률의 언어로, 페르시아어는 문학과 고등 문화의 언어로 일종의 기능적 분화가 이루어졌다.

또한 압바스 칼리프의 권력이 약화되면서 이란 지역에는 페르시아계 왕조들이 사실상 독립 국가가 되었으며, 11세기 이후에는 튀르크계 군벌들이 이슬람권의 권력을 장악했다. 동부 중동에서 페르시아 문화를 수용한 튀르크인이 부상함에 따라 아랍인은 문화적·정치적 주도권을 상실했다. 이슬람권의 정치적·사회적 질서가 실권을 행사하는 튀르크계 군사 엘리트와 사회적·종교적 영향력을 행사하며 피지배 계층을 대변하는 울라마가 상호 협력하고 견제하는 구도로 재편됨에 따라 아랍인과 페르시아인의 대립은 의미를 상실했다(Jawad, 1997: 72-73). 아랍인과 페르시아인이 각기 다른 역할을 맡고, 두 집단 모두 튀르크계 군사 엘리트의 피지배인이 되어 버린 마당에 서로 주도권 다툼을 벌이는 것은 무의미해졌다.

그러나 20세기 아랍 민족주의의 등장과 함께 페르시아인에 대한 아랍인의 적의와 불신은 다시 수면 위로 떠올랐다. 페르시아에 대한 반감이 가장 두드러지게 나타난 곳은 이란과 접한 이라크였다. 1921년 현대 이라크가 건국

된 이후 정치적 주도권은 아랍 수니파에게 있었고, 아랍 민족주의는 이라크의 지배 이념으로 자리를 잡았다. 이라크의 아랍 민족주의자들에게 이라크의 순수한 아랍성을 위협하는 가장 큰 요소는 오랜 역사 동안 존재했던 긴밀한 관계 속에서 이라크에 침투한 페르시아적 요소였다.

아랍 민족주의자들은 페르시아인이 아랍인의 적대적 타자로서 아랍인과 아랍인 예언자가 계시한 신앙인 이슬람에 뿌리 깊은 적의를 품어왔다고 주장했고, 슈우비야를 그 증거로 제시했다. 아랍 민족주의 정당인 바아스(Baath)당의 압둘 하디 알푸카이키(Abd al-Hadi al-Fukayki)는 슈우비야가 압바스 시대 이전부터, 즉 이슬람이 등장한 그 순간부터 아랍인과 이슬람에 적의를 품고 아랍 무슬림 공동체에 몰래 침투한 페르시아인들이 꾸민 음모라고 주장했다(Makiya, 1998: 218). 이라크의 저명한 역사가 압둘 아지즈 알두리(Abd al-Aziz al-Duri)는 1962년 출판한 『슈우비야의 역사적 기원(*Al-Judbur Al-Tarikbiyyab al-Shuubiyyab*)』에서 슈우비야를 “아랍인의 지배권을 뒤흔들고 이슬람을 약화시키며 아랍 이슬람 문명의 흐름을 막기 위한 비아랍인들의 집단적 시도”로 정의하며, 페르시아인이 오래전부터 아랍 무슬림의 적이었다는 인식을 독자에게 심어주고자 했다(Al-Duri, 1962: 13). 슈우비야를 과거에 존재했던 문예사조에서 페르시아인이 아랍인에 대해 품어온 오랜 적의의 상징으로 전환함으로써 20세기 이라크 아랍 민족주의자들은 아랍과 페르시아, 이슬람과 이슬람의 적을 철저히 구분하는 배타적이고 이분법적인 세계관을 구성했다.

1980년 바아스 정권의 지도자 사담 후세인이 이란을 침공하면서 이란-이라크 전쟁이 발발하자, 정권과 친정권 지식인들의 담론에서 반(反)페르시아 담론이 차지하는 중요성은 더욱 커졌다. 사담 후세인은 역사를 활용해 페르시아를 아랍의 적으로 규정하고, 아랍의 적에 ‘비무슬림’의 꼬리표를 붙임으로써 전쟁을 아랍과 이슬람의 영원한 적인 페르시아에 맞서 아랍과 이슬람을 수호하기 위한 성전(聖戰)으로 승화시켜 정당화하고자 했다(Bengio, 1998: 140).

페르시아를 적으로 만드는 역사적 기억은 언론과 교육을 통해 전파되었다. 정부 공식 언론은 “페르시아인들이 싸우는 유일한 이유는 아랍의 땅을 차

지하는 것이고, 아랍의 명예를 훼손하는 것이며, 아랍의 자존심을 꺾는 것”이라고 주장하며, 아랍에 대한 적의가 사산조 페르시아 시대부터 현대 이슬람 정권에 이르기까지 오랜 역사를 가지고 있다는 서사를 만들어냈다(Bengio, 1998: 144). 중학교 역사 교과서에는 페르시아인이 무함마드의 계승자인 세 명의 칼리프를 암살하고, 페르시아인 재상이 압바스 칼리프조를 상대로 음모를 꾸몄으며, 아랍어와 이슬람을 왜곡하고 아랍 무슬림 공동체의 내분을 조장했다는 비난이 실렸다(Baram, 2014: 177).

이를 위해 사담 후세인은 슈우비야를 압바스 시대와 현재를 연결하는 수단으로 이용해, 과거 압바스 시대 페르시아인들이 슈우비야 운동을 통해 아랍 이슬람 문명을 내부에서 붕괴시키려 했듯이 현재 이란 역시 이라크와 아랍, 이슬람의 생존과 존립을 위협하는 적이라는 서사를 세웠다. 사담 후세인은 이란-이라크 전쟁 기간 여러 차례 슈우비야를 언급하며 바아스 정권의 세계관을 국민에게 주입하고 전쟁을 정당화하고자 했다. 사담 후세인은 1983년 연설에서 슈우비야 세력을 “아랍인과 아랍 민족, 아랍인의 영광과 연대에 증오를 품고 있는 자들”이라고 공격하며, 이란과의 전쟁이 바아스 정권과 이라크뿐만 아니라 전 아랍 민족을 지키기 위한 전쟁임을 강조했다. 사담 후세인은 또한 이란의 위협을 “아랍 지역을 노리는 가장 강력하고 적의에 가득 찬 슈우비야의 거대한 폭풍”에 비유했다(Jawad, 1997: 53). 1980년대에는 또한 이란-이라크 관계사 전체를 슈우비야의 관점에서 분석하는 책들도 출판되었다. 이 책들은 페르시아인들이 역사에 걸쳐 이라크를 위협해 왔으며, 압바스 시대의 슈우비야 운동은 페르시아인들이 이라크와 아랍인에게 드러낸 적의의 역사 중 일부일 뿐이라고 주장한다. 심지어 1989년 출판된 『사담 후세인과 아랍 역사의 진실(Saddam Husayn wa Haqiq al-Tarikh al-Arabi)』이라는 책은 이라크와 페르시아의 대립이 고대 바빌로니아 시대로 거슬러 올라간다고 말한다. 바빌론의 네부카드네자르가 팔레스타인을 점령해 유대인을 포로로 잡아오고, 페르시아의 키루스가 바빌로니아를 멸망시키고 유대인을 풀어준 역사는 이슬람 이전부터 페르시아인과 유대인들이 동맹을 맺고 이라크 문명을 적대해 왔

다는 ‘역사적 근거’로 제시된다(Davis, 2005: 131).

이란-이라크 전쟁 시기에 바아스 정권은 전쟁을 정당화하고 이라크 시아파가 이란 신정 정권에 호응하는 것을 막기 위해 이란을 아랍과 이라크의 적으로 타자화하는 역사적 기억을 소환했다. 636년 무슬림이 사산조 페르시아 군대를 무찌른 카디시아(Qadisiyya) 전투를 재해석하며, 정권은 무슬림 군대가 아랍인이었다는 점을 강조해 전투의 성격을 무슬림과 비무슬림의 전투에서 아랍인과 페르시아인 사이의 민족적 대립으로 전환했다(Lewental, 2014: 895). 카디시아 전투의 재해석은 아랍과 페르시아의 갈등을 먼 과거로 소급해 페르시아인을 아랍의 영원한 적으로 그려내기 위한 시도이자, 이란-이라크 전쟁을 페르시아로부터 아랍을 지키려는 성전으로 탈바꿈하려는 노력이었다.

IV. 아랍이 본 튀르크인: 야만인에서 점령자로

튀르크인이 이슬람권의 역사에 등장한 때는 압바스 조의 칼리프 알무타심(Al-Mutasim, 재위 833~842)이 튀르크 노예로 구성된 군대를 구성한 9세기였다. 압바스 시대 아랍인의 눈에 튀르크인은 세계의 변방에 놓인 춥고 습한 지역에서 온 난폭하며 호전적이고 무시무시한 야만인이었다. 튀르크인에 대한 부정적 인식은 예언자 무함마드가 남겼다고 전해지는 “튀르크인들이 그대들을 가만히 내버려 둔다면 그대들도 그들을 내버려 두라.”, “튀르크인이 그대를 좋아한다면 그대를 잡아먹을 것이고, 그대에게 화가 난다면 그대를 죽일 것이다.”와 같은 전승으로 나타난다(Haarmann, 1988: 180). 그러나 이러한 표현은 실제 무함마드가 남긴 말이라기보다 하디스가 편찬되던 시기에 아랍인이 튀르크인에 대해 가졌던 시선이 반영된 결과물로 보인다.

알무타심은 튀르크 노예군에 강력한 힘을 실어주었고, 차츰 튀르크인이 중동 이슬람권의 권력을 장악하기 시작했다. 수도를 바그다드에서 사마라(Samarra)로 옮겨 강성해지던 튀르크 군대의 힘을 견제하고자 한 칼리프 알

무타와킬(Al-Mutawakkil, 재위 847~861)이 튀르크 병사들의 손에 암살당하면서, “신자들의 지도자”이자 무슬림 공동체의 최고 통치자로서 압바스 칼리프의 권위와 권력은 땅에 떨어졌다. 알무타와킬 사망 이후 870년 알무타미드(Al-Mutamid, 재위 870~892)가 즉위하기까지 9년간 다섯 명의 칼리프가 즉위했고, 그중 세 명이 튀르크 병사들에게 비참하게 살해당했다. 튀르크 병사들은 사면을 약속한 알무스타인(Al-Mustain, 재위 862~866)의 머리를 잘라 그의 시체를 길거리에 묻었고, 알무트azz(Al-Mutazz, 재위 866~869)는 중동의 작열하는 태양 아래 서 있는 고문을 당한 뒤 작은 독방에 갇혀 살해당했다. 알무흐타디(Al-Muhtadi, 재위 869~870)는 사마라 시내를 뛰어다니며 도움을 호소하다가 결국 살해당했다(Kennedy, 2005: 63). 9세기 이후 압바스 칼리프는 튀르크 군벌들이 내키는 대로 갈아치우는 허수아비로 전락했다.

압바스 시대의 대표적 시인인 알무타나비(Al-Mutanabbi)가 튀르크인을 “주인을 노예로 만든 자”로 비난한 것은 한때 야만인 노예로 여기던 튀르크인에게 권력을 빼앗긴 아랍인들의 심정을 반영하는 말이었다(Haarmann, 1988: 180). 10세기의 시인 이븐 란카크 알바스리(Ibn Lankak al-Basri) 또한 한때 야만인으로 여긴 사람들에게 권력을 빼앗긴 심정을 노래했다(Haarmann, 1988: 179).

이제 더 이상 자유는 없다네.
 자유는 빼앗기고 유린되었네.
 시간이 나를 야만인들 한가운데 버려두었네.
 사람들은 말하지, ‘자네는 집에만 처박혀 있구만’
 그러면 나는 대답한다네,
 ‘더 이상 길을 다니는 것이 즐겁지 않다네
 내가 길에서 만나는 이들이 누구인가? 말을 탄 원숭이들이지!’

튀르크인은 또한 최후 심판의 징조로 여겨졌다. 무함마드의 하디스에는

최후 심판이 일어나기에 앞서 “사람의 머리카락으로 만든 신발을 신고 작은 눈에 코가 평평한 튀르크인”의 침공이 있을 것이라는 예언이 실려 있으며, 튀르크인은 코란에 나오는 곱(Gog)과 마곡(Magog)의 사람들, 즉 알렉산드로스(이스칸다르)가 세운 성벽 너머에 있는 동방의 무시무시한 야만인들로 여겨졌다. 이븐 알나피스(Ibn al-Nafis, 1288년 사망)는 튀르크인을 올바른 이슬람의 가르침에서 벗어난 무슬림을 별하기 위한 “신의 징벌”이라고 불렀다(Haarmann, 1988: 180).

압바스 시대에 만들어진 튀르크인에 대한 인식은 13세기 튀르크 노예 출신 군인인 맘루크(Mamluk) 군벌이 이집트와 시리아를 다스린 맘루크 술탄국 시기에도 반복된다. 알사카위(Al-Sakhawi)라는 학자는 맘루크 혈통을 지닌 역사가 이븐 타그리비르디(Ibn Taghribirdi)의 저작을 보잘것없는 것으로 치부했다. 맘루크 시대 아랍 지식인들은 “아랍인과 달리 미신을 잘 믿는” 맘루크 튀르크인을 비웃었고, 튀르크 혈통을 지닌 학자에 대해서는 “악한이자 난폭하며 잔인했고 교활했지만, 놀랍게도 아랍어와 학문에 뛰어났다.”라고 평가하며 “튀르크인에게 무엇을 기대하겠는가?”라고 조롱했다(Haarmann, 1988: 183). 이러한 편견은 종교학과 법학처럼 아랍인의 전유물로 여겨지던 학문 분야에 튀르크인이 진출하는 것을 막아 아랍인의 종교적 권위와 특수한 지위를 주장하는 구실이 되었다.

그러나 튀르크인이 항상 야만인으로만 보였던 것은 아니다. 12세기와 13세기 이슬람권이 서쪽에서는 십자군, 동쪽에서는 몽골의 침공에 직면했을 때 이에 맞서 싸운 사람들은 튀르크인이었다. 맘루크 술탄국이 1260년 아인 잘루트(Ayn Jalut)에서 몽골군을 격퇴하고 1291년에는 십자군의 마지막 근거지인 아크레(Acre)를 함락하자, 튀르크인은 ‘이슬람을 지킨 용맹한 보호자’라는 칭호를 얻게 되었다. 아크레가 함락되자 아부 샤마(Abu Shama)는 맘루크 술탄 알아슈라프 칼릴(Al-Ashraf Khalil, 재위 1290~1293)에게 “튀르크인들을 통해 선택받은 아랍인의 종교가 승리했도다.”라는 시를 바치며 찬양했다(Haarmann, 1988: 182).

튀르크인이 야만인이라는 점이 항상 부정적인 의미만을 내포한 것은 아니었다. 맘루크들이 지배하는 이집트에서 법관을 지내기도 한 이븐 칼둔(Ibn Khaldun)은 튀르크인을 “유목민의 덕성을 지닌, 진정한 신앙을 지닌 무슬림”이라고 평가했고, 15세기의 학자 아부 하미드 알쿠드시(Abu Hamid al-Qudsi)는 이집트의 안정과 평화, 번영은 튀르크인들이 지닌 정직성과 희생정신의 결과라고 주장했다(Haarmann, 1988: 182). 한편 튀르크인과 경쟁 관계에 있었던 사회 지도층과 달리 안정과 평화를 바라던 대중들은 통치자가 누가 되든지 개의치 않았고, “아랍인의 정의보다 튀르크인의 폭정이 낫다.”라는 말이 유행하기도 했다.

1517년 오스만 제국의 술탄 셀림 1세(Selim I)가 맘루크 술탄국을 무너뜨리고 이집트와 시리아를 점령했지만, 지배자가 튀르크인 맘루크 술탄에서 역시 튀르크인인 오스만 술탄으로 바뀌었다는 것은 아랍인 대중이 보기에 큰 변화가 아니었다. 그러나 18세기에 들어 튀르크인 군사 엘리트와 아랍 상인, 튀르크인 하급 병사와 현지의 아랍인 상공업자 사이의 경계와 구분이 점차 약화되고 튀르크인이 이집트 경제와 사회로 더욱 깊숙이 침투하기 시작하면서, 지배자와 피지배자로 철저히 구분되던 튀르크인과 이집트 아랍인의 관계는 경제적 이익을 둘러싸고 상호 경쟁하는 관계로 바뀌었다. 이러한 변화 속에서 아랍인 식자층에서 처음 형성된 ‘야만인 튀르크인’이라는 고정관념과 편견이 튀르크인과 같은 영역에서 경쟁하게 된 아랍인 일반 대중 사이에서도 확산되었고, 튀르크인을 “늑가 없는 짐승”이라고 부르는 강한 반감이 나타났다(Haarmann, 1988: 184). 튀르크의 지배가 정치적 영역을 넘어 종교적·사회적·경제적 영역까지 확대되며 더욱 고조된 튀르크인에 대한 아랍인의 반감은 튀르크인을 규정하던 전통적인 편견과 고정관념을 더욱 심화시켰다. 압바스 시대와 셀주크·맘루크 시대까지 용맹함·순수함·자유로움·강인함·굳건한 신앙심의 의미도 지니던 ‘야만인 튀르크인’이라는 인식은 오스만 시대 후기에 들어서서는 튀르크인의 폭력성·강압성·잔혹함만을 강조하는 부정적인 의미로 완전히 자리 잡았다.

19세기 후반 등장한 아랍 민족주의는 튀르크인을 아랍인과 구별되는 타자로서 부정적 대상으로 분명히 규정했다. 오스만 제국이 붕괴한 이후 나타난 신생 아랍 국민국가들은 구성원에게 오스만 제국의 무슬림 신민이 아닌, 새로운 아랍 국민국가의 아랍 국민이라는 정체성을 부여하는 작업을 시작했다. 새롭게, 그러나 서구 열강에 의해 어느 정도는 인공적으로 형성된 국민국가는 자신들의 존립 근거를 정당화하기 위해 국민국가의 역사적 기원이 실제 국가 형성 이전으로 거슬러 올라간다는 역사적 기억을 구성했다. 이러한 역사적 기억 속에서 아랍 국민국가의 지배 엘리트들은 이라크·이집트·시리아와 같은 국가들이 아무런 역사적 근거도 없이 20세기 초반에 갑자기 지도 위에 나타난 신생 국가가 아니라 오스만 제국 이전부터 존재하던 분명한 실체며, 과거 특정한 지리적 영역을 말하던 시리아·이라크·이집트와 같은 표현은 이제 국민국가와 동일시되는 개념이자 현대 국민국가가 과거부터 존재해 왔음을 입증하는 역사적 증거로 제시되었다.

이처럼 새롭게 나타난 아랍 민족주의적 시각과 역사적 기억 속에서 오스만 제국은 오랜 과거부터 분명하고 고유한 민족 정체성을 지녔던 아랍 민족을 부당하게 지배하고 착취하며 그들의 정체성과 문화를 억압하고 아랍인들의 쇠퇴와 퇴보를 가져온 ‘압제자 튀르크인’으로 규정되기에 이르렀다(Abou-el-Haj, 1982: 187; Yilmaz ·Yosmaoglu, 2008: 678-679). 이른바 “이중의 제국주의(double imperialism)”, 즉 아랍인들은 유럽 열강의 식민지가 되기 전에 이미 오스만 제국의 가혹하고 억압적인 식민 지배 아래에서 신음했으며, 오스만 제국은 프랑스나 영국과 같은 유럽 열강과 마찬가지로 아랍인을 식민지화한 제국주의적 지배자였다는 기억과 시각은 아랍 민족주의에 따라 새로운 국민국가 정체성을 정의하는 중요한 요소로 자리 잡았다(Jung, 2005: 4; Yilmaz ·Yosmaoglu, 2008: 679).

뿐만 아니라 오스만 제국을 부정하고 매도하는 역사적 기억은 신생 아랍 국가의 지배 엘리트들이 자신들의 ‘부끄러운’ 과거를 은폐하기 위한 목적 또한 지니고 있었다. 새로운 국가의 ‘아랍’ 지배자들은 불과 몇 년 전만 하더라도

오스만 제국의 엘리트층이자 관료·군인·정치인·지식인들이었다. 한 예로 프랑스 보호령 시절 시리아 국가수반이었던 수브히 바라카트(Subhi Barakat)와 다른 고위 정치인들은 아랍어를 거의 말하지 못했고, 결국 알레포 의회는 튀르키예어를 공식 언어 중 하나로 지정해야 했을 정도였다(Yilmaz ·Yosmaoglu, 2008: 679). 오스만 제국 시대와의 단절은 과거 오스만 제국의 지배 엘리트의 일원이었던 새로운 지배 엘리트들이 오스만 제국을 버리고 서구라는 또 다른 외세에 협조하여 새로운 국가의 정치적 권력을 얻었다는 불편한 과거를 은폐하기 위함이었다. 또한 제국주의에 맞서 아랍인들의 궁극적이고 완전한 독립을 추구하는 선봉을 자처하며 자신들의 권력을 정당화하기 위한 수단의 하나였다고 아불 하즈는 지적한다(Abou-el-Haj, 1982: 187).

오스만인과 튀르크인을 비문명적인 폭군 또는 잔혹한 압제자로 바라보고, 오스만 시대를 끝없는 침체와 쇠퇴로 보는 시각은 아랍 국가가 독립하고 아랍 민족주의가 정점에 달한 1950년대와 60년대, 70년대까지 이어졌다. 1950년대 후반 폭군(tyrant)이라는 단어가 페르시아어에서 튀르크인을 가리키던 단어인 투란(Türān)에서 유래되었다고 주장한 칼리드 무함마드 칼리드(Khalid Muhammad Khalid), 오스만 제국의 이집트 지배가 이집트 및 아랍 지역의 경제적 침체로 인한 문화적·학문적 쇠퇴를 반전시킬 만한 어떤 자극이나 긍정적인 변화도 가져오지 못했다는 1960년대 이집트 역사가 무함마드 아니스(Muhammad Anis)의 분석, 그리고 튀르크인은 문화도 역사도 정체성도 없는 야만인 집단이라고 언급한 이집트의 문화지리학자 가말 함단(Gamal Hamdan)이 1970년대에 제시한 주장은 이러한 시각을 반영한다(Abou-el-Haj, 1982: 193-194; Haarmann, 1988: 175, 187).

아랍 민족주의의 등장, 신생 아랍 국민국가의 존립 정당화를 위한 국민 국가 정체성 형성 필요성, 그리고 오스만 제국과의 단절을 통해 자신들의 권력을 정당화하고자 한 새로운 아랍 정치 엘리트들의 시도와 같은 20세기 초의 상황 변화는 압바스 시대부터 아랍 지식인 내에서 존재하던 튀르크인에 대한 편견과 고정관념을 재확인하고 재생산하는 결과를 가져왔다. ‘야만인 튀르크

인'이라는 전통적인 고정관념은 튀르크인을 본질적으로 지적 활동과 고등 문화에는 어울리지 않는 집단으로 규정하던 맘루크 시대의 인식을 거쳐, 20세기 오스만 제국을 전제적이고 무자비한 식민 지배 세력이자 아랍 지역의 쇠퇴와 침체의 궁극적 요인으로 지목하는 시각으로까지 변화해 왔다.

V. 결론: 되살아난 적대적 역사관

역사는 단순히 과거로 남지 않고 현재 상황과 필요에 따라 소환되고 재해석되곤 한다. 2000년대 이후 이란과 튀르키예가 중동의 강국으로 부상해 아랍의 위치를 위협하는 정치적 변화 속에서 페르시아인과 튀르크인을 적대시하는 과거의 유산이 아랍의 공적 담론에 되돌아왔다.

2003년 이라크 정권 교체와 종파 내전, 2011년 '아랍의 봄'과 시리아 내전을 거치며 아랍 수니파 정권과 이슬람주의자들이 영향력을 확대하려는 이란에 위기감을 느끼는 가운데, 이란은 민족적 타자성을 강조하는 표현인 '페르시아'로 불리며 다시 아랍의 타자이자 적의 위치로 끌려왔다. 아랍 수니파 정치인·종교인·언론인들은 이란이 아랍을 향해 품은 뿌리 깊은 증오와 페르시아 제국을 부활시키려는 야욕에 관해 이야기했다. 무함마드 알마드하지(Muhammad al-Madhaji)는 『알아랍(Al-Arab)』에 기고한 글에서 "페르시아 문화와 정체성이 토대로 삼는 기반은 아랍에 대한 적의와 증오·복수심, 그리고 1400년 전에 무슬림에게 빼앗겼다고 주장하는 영토를 되찾는 것이다."라고 주장했다(Al-Madhaji, 2014/04/23). 쿠웨이트의 정치 분석가 압둘라 알마르주크(Abdullah al-Marzouq)는 1979년 혁명 이래로 이란 정권 대외 전략의 핵심은 "아랍에 적대적인 페르시아주의"라고 정의했다(Bin Kami, 2015/03/27).

한편 아랍과 튀르키예의 갈등은 오스만 지배를 부정적으로 보는 역사적 기억을 다시 끌어내는 촉매가 되었다. 2013년 압둘 파타흐 알시시(Abd al-Fattah al-Sisi) 이집트 대통령이 튀르키예와 가깝던 이집트의 무슬림형제단 정권

을 쿠데타로 무너뜨리고 집권한 이후 이집트와 튀르키예의 외교 관계가 악화 된 상황 속에서, 2018년 2월 이집트 카이로 당국은 ‘술탄 셀림 1세 거리’의 도로명을 바꿀 계획을 발표했다. 이집트 정부와 지식인들이 표면적으로 제시한 도로명 변경 이유는 튀르키예와의 외교적 갈등이 아니라, 이집트를 지배하고 착취해 퇴보와 파괴만을 남긴 범죄자들의 이름을 남겨둘 수 없다는 것이었다 (Emam, 2018/02/18).

이슬람권은 다양한 사람들이 모여 세우고 가꾸 왔다. 코란은 이런 다양 성과 다채로움을 긍정한다. 코란은 인간의 언어와 피부색이 다양한 것은 신이 창조했다는 징표(30장 22절)라고 말하며, 서로를 알게 하기 위해 인간을 여러 부족과 민족으로 창조했다고 말한다(49장 13절). 그러나 모든 무슬림의 평등과 형제애를 호소하는 이슬람의 이상과 민족이라는 기준으로 아랍인이 비아랍인 을 타자화하고 때로는 적으로도 보는 현실 사이의 긴장은 ‘무슬림’을 단일한 공동체로 보는 시각이 얼마나 단순한지를 말해준다.

참고문헌

연구서 및 연구논문

- 알 자히드 지음·김정아 옮김. 2007. 『수전노』. 서울: 문학과지성사.
- 황의현. 2023. “폐자가 쓴 역사: 7세기 ‘아랍 무슬림’의 정복에 대한 동시대 기독교도와 유대인의 시각”. 『한국중동학회논총』 43(3): 121-146.
- Abou-el-Haj, Rifaat Ali. 1982. “The Social Uses of the Past: Recent Arab Historiography of Ottoman Rule”. *International Journal of Middle East Studies* 14(2): 185-201.
- Agius, Dionisus A. 1980. “The Shu’ ubiyya Movement and Its Literary Manifestation”. *Islamic Quarterly* 24(3): 76-88.
- Al-Duri, Abd al-Aziz. 1962. *في بؤس وشلل ذي خيراتنا*. Beirut: Dar al-Taliah.
- Baram, Amatzia. 2014. *Saddam Husayn and Islam, 1968-2003: Ba’thi Iraq from Secularism to Faith*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bengio, Ofra. 1998. *Saddam’s Word: Political Discourse in Iraq*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Berkey, Jonathan P. 2003. *The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bulliet, Richard W. 1979. *Conversion to Islam in the Medieval Period: An Essay in Quantitative History*. Cambridge and London: Harvard University Press.
- Cooperson, Michael. 2015. ““Arabs” and “Iranians”: The Uses of Ethnicity in the Early Abbasid Period”. in *Islamic Cultures, Islamic Contexts: Essays in Honor of Professor Patricia Crone*, edited by Asad Q. Ahmed, Behnam Sadeghi, Robert G. Hoyland, and Adam Silverstein, 364-387. Leiden: Brill.
- Crone, Patricia. 2012. *The Nativist Prophets of Early Islamic Iran: Rural Revolt and Local Zoroastrianism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Press.

Davis, Eric. 2005. *Memories of State: Politics, History, and Collective Identity in Modern Iraq*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Donner, Fred M. 2010. *Muhammad and the Believers at the Origin of Islam*. Cambridge and London: The Belknap Press of Harvard University Press.

Enderwitz, Susanne. 1997. "Al-Shu'ūbiyya". in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, vol. 9: 513-516.

Haarmann, Ulrich W. 1988. "Ideology and History, Identity and Alterity: The Arab Image of the Turk from the 'Abbasids to Modern Egypt". *International Journal of Middle East Studies* 20(2): 175-196.

Harb, Lala. 2019. "Persian in Arabic Poetry: Identity Politics and Abbasid Macaronies". *Journal of the American Oriental Society* 139(1): 1-21.

Hawting, G. R. 2018. "Peter Webb, Imagining the Arabs: Arab Identity and the Rise of Islam". *Journal of Qur'anic Studies* 20(2): 124-131.

Hoyland, Robert G. 2001. *Arabia and the Arabs: From the Bronze Age to the Coming of Islam*. London and New York: Routledge.

Hoyland, Robert G. 2015. *In God's Path: The Arab Conquests and the Creation of an Islamic Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Hoyland, Robert G. 2017. "Reflections on the Identity of the Arabian Conquerors of the Seventh-Century Middle East". *Al-'Uṣūr al-Wuṣṭā* 25: 113-140.

Jawad, Ferida. 1997. "The Triumph of Arabism: The Shu'ūbiyyah Controversy and the National Identity of Modern Iraq". *Jusur* 13: 53-87.

Jung, Dietrich. 2005. "Turkey and the Arab World: Historical Narratives and New Political Realities". *Mediterranean Politics* 10(1): 1-17.

Kennedy, Hugh. 2005. "The Caliphate". in Youssef M. Choueiri ed. *A Companion to the History of the Middle East*, edited by Youssef M. Choueiri, 52-66. Malden: Blackwell Publishing.

- Lewental, D Gershon. 2014. "Saddam's Qadisiyyah': Religion and History in the Service of State Ideology in Ba'thi Iraq". *Middle Eastern Studies* 50(6): 891-910.
- Makiya, Kanan. 1998. *Republic of Fear: The Politics of Modern Iraq*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Mottahedeh, Roy P. 1976. "The Shu'ubiyah Controversy and the Social History of Early Islamic Iran". *International Journal of Middle East Studies* 7(2): 161-182.
- Papaconstantinou, Arietta. 2012. "Why did Coptic Fail Where Aramaic Succeeded: Linguistic Developments in Egypt and the Near East after the Arab Conquest". in *Multilingualism in the Graeco-Roman Worlds*, edited by Alex Mullen and Patrick James, 58-76, Cambridge: Cambridge University Press.
- Retsö, Jan. 2003. *The Arabs in Antiquity: Their History from the Assyrians to the Umayyads*. London and New York: Routledge.
- Savran, Scott. 2007/2008. "Cultural Polemics in the Early Islamic World: The Shu'ubiyya Controversy". *Journal for the Study of Peace and Conflict* 2007-2008: 42-52.
- van Bladel, Kevin. 2022. "Arabicization, Islamization, and the Colonies of the Conquerors". in *Late Antique Responses to the Arab Conquests*, edited by Josephine van den Bent, Floris van den Eijnde and Johan Weststeijn, 89-119, Leiden and Boston: Brill, 2022.
- Webb, Peter. 2016. *Imagining the Arab: Arab Identity and the Rise of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Yilmaz, Şuhnaz and İpek K. Yosmaoglu. 2008. "Fighting the Spectres of the Past: Dilemmas of Ottoman Legacy in the Balkans and the Middle East". *Middle Eastern Studies* 44(5): 677-693.

인터넷 자료

- Al-Madhaji, Muhammad. 2014. "al-imbiraduriyyah al-farsiyyah tumuh iran al-

mad'um min al-gharb". <https://alarab.co.uk/%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B1%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D8%B7%D9%85%D9%88%D8%AD-%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D8%B9%D9%88%D9%85-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%A8> (검색일. 2025. 7. 12)

Bin Kami, Zayd. 2015. "iran wa hulm al-imbiraturiyyah al-farsiyyah...min al-safawiyyah ila ruhani". <https://aawsat.com/home/article/322341/%D8%A5%D9%8A%D8%B1%D8%A7%D9%86-%D9%88%D8%AD%D9%84%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D9%85%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D8%B7%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%A7%D8%B1%D8%B3%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%81%D9%88%D9%8A%D8%A9-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%B1%D9%88%D8%AD%D8%A7%D9%86%D9%8A> (검색일. 2025. 7. 12)

Emam, Amr. 2018. "Cairo sheds Ottoman-era street names amid Egypt-Turkey crisis" <https://thearabweekly.com/cairo-sheds-ottoman-era-street-names-amid-egypt-turkey-crisis> (검색일. 2025. 7. 12)

찾아보기

ㄱ

강항 114-115, 122, 139
 견당사 71, 74, 78
 경험적 사유 20, 24, 38
 곤륜산(崑崙山) 12, 17-19, 21, 37, 39
 공동 조상론 23
 교지군(交趾郡) 50-52, 56
 구나마기(나라 찾기, 먹국) 61, 64, 71, 75-78
 구마소 66, 72
 구미 74, 76
 구주(九州) 20, 26
 구진군(九眞郡) 50, 53, 55-56
 군현(郡縣) 46-47, 50, 52-54
 금전륜성왕 99
 기미(羈縻) 34
 기와 43, 45-46, 48-49, 51-54, 56, 58

ㄴ

낙랑군(樂浪郡) 47-48, 54, 56, 58
 남도 73-78
 남조(南詔) 62, 66, 92-93
 누층적으로 조성된 고대사 23
 늑 상개 예세(gnubs sangs rgyas ye shes) 84

ㄷ

다네(다네가시마, 다네섬) 73-76
 다자이후 76-78
 당 태종 83, 91
 당번회맹비(장경회맹비) 93
 대식(大食) 92-93, 101-102
 대영해(大瀛海) 26
 태왕 63, 65-69
 도칸 74, 76
 돌궐 83, 91-93, 103
 뒤숨 켄빠(dus gsum mkhyen pa) 96
 탐터(Tam Thọ) 53, 55

ㄹ

랑 다르마 88
 로마 제국 43-44
 룡비엔(Long Biên, 龍編) 50-51
 루이러우(Luy Lâu, 羸婁) 50-51
 룡케(Lũng Khê) 50-52
 리터러시(literacy) 54-55, 57

ㄴ

맘루크 155-156, 159
 메린(Mê Linh, 麋冷) 50
 먹국사 75-76, 78

모인 63, 66, 71

문성공주 86, 91, 95

문자 54-56

ㅂ

바야스 정권 151-153

백산개(白傘蓋) 99-100

베트남 41, 43-44, 46, 49-56

봉건 109-110, 112-119, 121, 124-130, 132-138,
140

빈(bon) 85-86, 88

붉은 얼굴 81-82, 84-86, 91, 102-104

빠드마삼바바 87

ㅅ

『사기(史記)』 46, 49-50, 58

사까 뽀디따 97-98, 100

사담 후세인 151-152

사마천(司馬遷) 21, 24, 27-28, 37-39

사쓰마(사쓰마국) 72-74, 76

사행무역(使行貿易) 32, 38

『산해경』(山海經) 14-18, 20-21, 36-37, 39

삼애(bsam yas) 87, 89

상상의 공동체 24

산파라시따 87

상승 85

서왕모(西王母) 16, 18-19

서포(胥浦) 51-52

서하 81, 96-98

성교자유 108, 112-113

송첸 감뽀(srong btsan sgam po) 83, 86, 91, 95,
102-103

슈우비야 148-152

시가키 74, 76

실크로드(비단길) 19

ㅇ

아니코 99

아랍 민족주의 150-151, 157-158

아랍어 141-147, 149-150, 152, 155, 158

아랍인 141-158, 160

아리(mnga'ris) 85, 88, 95

아마미 74, 76, 78

아티샤 89

알바스 145, 147, 150-156, 158

알바스 칼리프조 145, 147, 152

야쿠 74-76

양권빠 97

양직공도(梁職貢圖) 32, 39

어우 67-70

에미시 63, 66-67, 71-74, 76, 78

역설적 전개: 정보가 축적된 뒤에도 과거의 부정적
상상이 사라지지 않고 지속되는 12, 33, 37-
38

오스만 156-159

오스만 제국 156-159

오스미(오스미국) 72-73, 76

오야시마(오야시마노쿠니) 62, 68-70

오키미 62, 68

와카타케루 대왕 63, 65-66

왜왕 무 62-63, 65-66, 71

위구르 82, 92-93, 106

율령국가 68, 71-73, 76-77

이라크 142, 144-145, 147, 150-153, 157, 159

이란 147, 150-153, 159

이슬람 141-153, 155, 159-160

이승평 92

이적(夷狄) 33-36, 38, 62-63, 71-74, 76-77

일본론 127, 132

ㅈ

장견(張鸞) 12, 20-21, 29, 31, 38
 적현신주(赤縣神州) 26-27
 전돌 43, 45-56, 58
 전실묘 47-49, 52-53, 56
 정약용 126, 130, 139-140
 정후교 117, 120-122, 140
 제국 41-49, 51-54, 56-57
 제번 35-36, 63, 71
 제사(帝師) 89, 96-100
 조공(朝貢) 30-32
 조강(jo khang) 86, 93
 주사행(朱士行) 83
 중이 63, 66, 71
 중화 108-110, 114, 120, 124, 126, 133

ㄹ

천손 62, 75
 천하 61-72, 76-77
 천황 63-65, 67-76, 78
 추연(騶衍) 25-28, 37-38
 충선왕 100
 치천하 63, 66-70

ㅋ

카디시아 전투 153
 칼리프 144-145, 147-148, 150, 152-154
 코란 143, 146-148, 150, 155, 160
 쿠빌라이 98-100, 106
 쿠텐 97-98

ㅊ

타림 분지 82-84, 103
 통신사 117, 120, 122-123, 130-131, 133, 139
 튀르크인 141, 150, 153-159

티베트 81, 83-97, 99-106

티베트 제국 81, 83-86, 88, 90-91

티송 테젠(khri srong lde btsan) 87

티족 테젠(khri gtsug lde btsan) 87

ㅌ

팍빠 98-100, 106
 페르시아어 148-150, 158
 페르시아인 141, 147-153, 159

ㅎ

하라마 예세외 88
 하야토 63, 66, 71-74, 76-77
 『학자들의 잔치』(賢者喜宴) 96
 『한서』(漢書) 46, 49-52, 58
 한(漢) 제국 41-42
 한반도 41-42, 44, 46-48, 50, 52-54, 56, 58
 『한지와 티베트의 문서들의 모음』(漢藏史集) 94,

101

한왕(韓混) 92-93
 해북 63, 66
 현천치 한간(懸泉置漢簡) 30-31
 호탄 82-84, 86, 103
 화내 73-74
 화물 숭배(Cargo Cult) 14
 화상석(畫像石) 20
 화외 73-74
 화이 관념 63, 72, 76
 흉노(匈奴) 28-29
 흑치 109-110, 115, 117

